

中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第十九期

二零一三年十二月编印

第一届异质性哲学研讨会

目 录

概述	1
开幕式	2
高端论坛	
萧诗美：“是”的意义：从主谓词关系到主客体关系	4
韩志伟：论康德实践哲学的异质性问题	13
强乃社：对异质性哲学的一些初步认识	19
黄其洪：批判的自由主义的中国式元实践学奠基	23
学生专场	
谢翾：思维方式的划界及其效应	30
侯振武：阿伦特前后期判断理论中的异质性问题	37
周宏胤：异质性哲学“碎片”探析	45
夏钊：“物”——康德的物自身问题及其对雅可比和黑格尔哲学的影响	52
徐斌斌：拨开“名”与“实”之间迷雾的两只“手”：逻辑推定与自然直观	59
毕业硕、博士专场	
马万东：休谟法则与拯救实践	68
吕春颖：异质性哲学视野中的现代身份政治	75
刘习根：历史决定论的窠臼——从异质性哲学的视角重新检视历史决定论	83
赵映香：“唯一者”的四重根——对施蒂纳“我”的指谓分析	91
张守奎：“个体”何以成为一个问题	103
黄璇：具体的哲学如何可能——读《拯救实践》第一卷有感	111
闭幕式	118

本期责任编辑 林育川 王兴赛

概述

为了推介徐长福教授所阐发的“异质性哲学”这项学术成果，也为了促使有兴趣的同仁，特别是青年学者参与这一新的理论进路的开掘与拓展，中山大学实践哲学研究中心（主办）、肇庆学院和肇庆市哲学学会（协办）于2012年12月22-23日在肇庆市召开了“第一届异质性哲学研讨会”。来自武汉大学、复旦大学、吉林大学、中山大学、华中科技大学、南开大学等国内重点高校的三十余名学者，以及重庆出版集团、《哲学动态》、《学术研究》、《求是学刊》和《教学与研究》等媒体和科研单位的专家参与了会议。

本届研讨会以“异质性哲学的基本原理与发展前景”为主题，具体议题包括：“对徐长福的《拯救实践》第一卷进行评论”、“对徐长福所建构的异质性哲学的原理及其应用进行拓展性研究”、“对异质性问题的哲学意涵进行更加广泛的探讨”等。本次会议分为三个版块：一是22日上午以萧诗美、韩志伟、强乃社、黄其洪等诸位高校和专业学术杂志的学者为主的“高端论坛”；二是22日晚上由在读学生组成的“学生专场”；三是23日上午由已经毕业的实践哲学方向的学生组成的“专题报告”。本次会议共收到文章23篇，入选文集的有19篇。为了确保会议的学术品质，我们制定了严格的论文评阅规则，并最后投票表决是否符合入选文集的标准以及是否适合会场发言。这些论文与发言从各自的角度不同程度地探讨或触及了会议的主题和具体议题。与会者围绕这些论文展开了热烈而深入的研讨。现以对话体的形式将会议的内容记述如下。

时间：2012年12月22—23日

地点：肇庆学院

记录整理：曲轩、周宏胤、叶甲斌、徐斌斌

统稿：林育川、王兴赛

开幕式

主持人：张守奎（复旦大学哲学博士后流动站博士后研究人员）

张守奎：尊敬的徐长福教授、黎玉琴教授、萧诗美教授，以及其他参会的老师和同学们，第一届异质性哲学研讨会正式开始！下面首先请中山大学实践哲学研究中心主任徐长福教授致辞！

徐长福（中山大学实践哲学研究中心主任、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授）：各位朋友、各位同仁，老师们、同学们，上午好！很高兴今天我们能够聚会肇庆学院政法学院，在肇庆市哲学学会的支持之下召开我们的第一届异质性哲学研讨会。昨天是“世界末日”，今天我们迎来了一个新的开始。一觉醒来世界好像也没有特别的变化，所以我想末日也好、新的开始也好，都是相对的。主要是我们要有一种末日意识，即对旧的东西有不断地去否定和超越的态度；同时还要有一个创新的意思，去探索新颖的道理和生活方式。今天我们一起开“异质性哲学研讨会”，就是试图在哲学学理上有所创新和突破，同时对旧的哲学思维方式有所反省和超越。

今天大家能聚首在一起得益于方方面面的支持，首先非常感谢由各地赶来的老师、朋友们的支持，特别感谢萧诗美教授以及期刊和出版界的编辑朋友们。在此有两个方面要特别说明一下，第一是特别感谢中山大学党委副书记李萍教授，她拿出个人的科研经费来支持我们搞这样一个活动；同时特别感谢黎玉琴院长以及肇庆学院的各位领导和朋友们，他们尽地主之谊，专门出资邀请几位编辑朋友，并为我们提供这么好的开会条件。没有大家的帮助，这个活动是搞不起来的。我想，如果说从即将崩溃的末日世界逃到一个新的世界需要一个“方舟”，我们在此聚首就铸成了一个思想的方舟，一起奔向哲学的新世界。非常感谢大家！祝愿大家在肇庆这两天的会议期间过得愉快！

张守奎：接下来请黎玉琴院长致辞。

黎玉琴（肇庆学院政法学院院长）：此次会议是一次非常严肃的学术研讨会，所以套话少说。我想说：第一，我代表肇庆学院政法学院和肇庆市哲学协会，对来自全国各高校的学者和期刊的编辑同仁们表示欢迎！第二，我想简单介绍一下

我们学校的情况，我们学校是个“小”学校。首先是面积不大，大概一千六百亩；其次是以本科教学为主，办学层次较低，但人数并不少，学生有 21700 多人，专业共有 47 个。第三，简单说一下今天晚上的安排，肇庆市哲学学会将宴请大家，去一家新开的贵州特色餐馆。谢谢大家！

张守奎：感谢徐长福主任和黎玉琴院长！下面我简单介绍一下这次会议论文的评审情况。本次会议共收到文章 23 篇，选入文集的有 19 篇。未选入的 4 篇不是因为质量问题，而是因为主题与会议的主题不太相符。论文评阅决议组有 5 位成员，除了几位专家的文章之外，每篇文章至少有 2~3 位评阅人，评阅标准有 5 个方面，在此不再展开。评阅意见会及时反馈给作者以便对论文进行修改，最后我们投票表决是否符合入选文集的标准以及是否适合会场发言，每位参选人至少要得到 4 票。关于日程安排大家可以参见会议手册的第二页。下面由徐教授主持萧教授的高端论坛部分。

• 高端论坛 •

萧诗美：“是”的意义：从主谓词关系到主客体关系

——为徐长福教授《拯救实践》（第一卷）而作

发言人：萧诗美（武汉大学哲学学院教授，博士生导师）

主持人：徐长福

评论人：韩志伟（吉林大学哲学社会学院副教授，吉林大学哲学基础理论研究中心专职研究员）

徐长福：这次会议主要由张守奎博士负责，在其他几位同学、同事的协助下组织成目前这个样子，感谢大家的支持，特别是为会议提供论文的各位！按照设计，我们的会议分为三个版块：一是今天上午以各位高校学者为主的“高端论坛”；二是今天晚上由我们在读的学生组成的“学生专场”；三是明天上午由已经毕业的实践哲学方向的学生组成的“专题报告”。今天上午是由萧老师作主旨报告为开头，非常感谢萧老师百忙中为会议提交论文！这篇论文在异质性哲学研讨会论文集的增补本里面，下面有请萧诗美教授为我们作报告。

萧诗美：大家上午好！我很高兴能够参加这个会议。这个会议有不少新气象，首先我感觉到除我之外参会的诸位都很年轻；其次是会议组织得很严谨，不论是主办方还是参会的诸位都是冲着纯粹的哲学问题来的。在此，我也感谢长福教授一再的盛情邀请，让我有机会与大家共同讨论一种新的哲学可能或哲学希望。我和长福教授一直保持着学术来往，可能是因为有着相似的人生经历和学术理想，认为搞哲学可以“笨”一点，但不能不认真、不忠诚，所以我们惺惺相惜。看到他多年努力的成果问世，我由衷地高兴！

中国是个哲学大国，靠哲学生活的人很多，为哲学而生的人却不多，改革开放三十年哲学创新的收效始终不大。在传说中的“世界末日”之后新世界的第一天，我们终于在中国改革开放的前哨看到了令人欣喜的新成果，即长福教授的“异质性哲学”。中大哲学系的同仁能保持哲学创新的兴趣也令人感动，甚至让人有

几分羡慕。长福教授能写出这样的哲学著作更是不容易的，读这样的书不管你是否同意其观点，都会感到作者是用尽心力的，换了别人很难做得到，老实说我没有做到。我对作者执着的精神和理论勇气，除了赞赏还有佩服，这也是我乐意参会的原因。会前我认真读了该书的主要章节，因为里面写得比较专业，所以我想一时是读不全懂的。下面我只谈个人的一些读后感，如果与作者本意有距离，就当它是一种思想交流吧。

第一个体会是关于长福教授的《拯救实践》（第一卷）的问题意识。我理解的异质性哲学的主旨是：抗拒同质性，捍卫和追求异质性。这是思想抗争，是典型的哲学方式的抗争。它的方法是针对同质性而倡导一种异质性思维，并试图建构一种异质性逻辑，因而就有一种异质性哲学。其研究对象是意识的异质性，所针对的问题是意识的同质性。因此要认识异质性哲学的创新和意义，首先必须认识到同质性思维的特点和作用。

我体会同质性思维直接来源于传统逻辑和传统哲学。传统逻辑即形式逻辑，基础规律是同一律，因此是典型的同质性思维方式。长福教授提到，同质性思维根源于人类的符号指谓活动，也就是人类理性活动的整个领域。传统哲学即形而上学，它追求绝对的最终的同一性，这等于把形式逻辑的同质性思维转化为支配人的生存和发展的意识形态或宗教信仰。除了哲学、逻辑思维方面，同质性还在其他方面扮演着重要角色，比如社会生活中的劳动产品作为商品就是一种同质性存在，货币可以说是社会同质性的执行者，因为它可以兑换一切。而且同质性还随社会的发展而发展，我感觉现代性问题很大程度上就是同质性问题，甚至可以说同质性是现代性的基础。因此后现代与异质性分不开，后现代主义无不以追求异质性为潮流，不知大家是否有这个感觉？

第二个体会是，同质性如此强大，异质性对同质性的反抗历来存在，但形成理论体系的并不多。第一个成体系的理性的反抗就是黑格尔的概念辩证法。辩证逻辑强调事物自身的矛盾、差异、对立，矛盾就是非同一性，即异质性。但黑格尔的反同质性是不彻底的，他最终以追求同一为宗旨，如对立面的同一，没能把他的异质性原则贯彻到底。长福教授的异质性哲学是以求异为宗旨的，这就避免了黑格尔辩证法的不彻底性。黑格尔辩证法的另一个缺陷是过于思辨，有神秘性而无操作性，根本原因在于没有联系到语言表达方式。长福教授的异质性哲学凭

借出色的语言分析，避免了黑格尔概念辩证法的思辨神秘性和模糊不定性。

黑格尔的学生马克思在反同质性争异质性的问题上比老师更进了一大步。黑格尔辩证法是个多面体，而马克思特别欣赏其中的否定性辩证法，否定性即异质性。马克思认为辩证法的特点是在对现存事物的肯定的理解中包含着对现存事物的否定的理解，即对必然灭亡的理解，因而辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说是批判的、革命的，其异质性追求显而易见。马克思著名的异化论就是求异逻辑，因为异化表现为“每个事物本身都是不同于自己的另一个东西”。马克思多次声称要写一本辩证法专著，如果写出来我估计可能就是以否定性和异化论为枢纽的实践辩证法。

长福教授的异质性哲学就目前的第一卷来看，对马克思反同质化、争异质性的思想似乎估计不够。因为我未遍读全书，所以不敢肯定，只觉得如有可能把马克思的思想纳入课题史则更科学也更策略。书中第 135 页有一个说法：“马克思以物质世界、社会存在为主词，以观念和意识为谓词，主张物质世界决定观念，社会存在决定意识……”，这可能有误解。以物质世界为主词即出发点的可能是其他马克思主义者的观点，不是马克思本人的观点。马克思的主词或出发点应该是现实的有生命的个人，而社会存在则是这些个人的谓词。

在反同质化、争异质性的思想抗争中，西方马克思主义者阿多诺的《否定的辩证法》也是不能忽视的。阿多诺批判黑格尔在否定性问题上的不彻底性，主张否定是没有肯定的绝对否定、彻底否定。他和黑格尔使用的概念一样：肯定是同一性，否定是非同一性即异质性。而且比黑格尔辩证法更彻底，因而与长福教授的异质性哲学主旨更接近。当然阿多诺有严重不足：首先，他的《否定的辩证法》在形式上完全是散文式的，根本不成体系，而长福教授的异质性哲学是成体系的，结构严整、自成一体；其次，阿多诺的《否定的辩证法》最终陷入自我否定，成了一种崩溃的、瓦解的逻辑，而难以成为一种建设性的哲学理论。凡求异或以否定性为宗旨的哲学体系都容易导致自我否定，例如，反对概念思维自己要不要概念思维？反对哲学体系自己是不是一种哲学体系？反对同质化自己会不会是一种同质化？长福教授的异质性哲学也会面临同样的问题。

学术思想是继承性的，特别是哲学。新旧相对而言，新的不等于从来没有的，相反要通过与旧的相比较才能证明其“新”。就异质性哲学的主体来说，我觉得

黑格尔、马克思和阿多诺是不能忽视的，他们的共同标志是辩证法，都是异质性的追求者，这是否意味着辩证法是异质哲学的前身？如果不全是我的个人偏见，能把二者勾连起来，那对二者都是幸事。辩证法本身是一项很高级的智慧，如果我们通过异质性哲学提供的理论和方法，对其原有缺陷有所改进，对我们长期的误解有所纠正，那么我们将会有三方面的收获：发展了辩证法理论；证成了异质性哲学；总结了我们这个民族对辩证法长时间重大失误的理论教训。

关于异质性哲学的创新和意义，我的体会首先是问题的创新。哲学的基本问题决定着一种哲学的新旧与好坏。个人理解异质性哲学提出的问题是：如何在同质性不可逆转的情况下以哲学的方式捍卫异质性，以便为个体生命的自由绽放和人类创造性实践提供可能性空间。仿用传统哲学的表达方式就是要解决同质性和异质性的矛盾，但是它比传统哲学追问的问题显然要先进、深刻得多。其历史深度在于与人的存在和历史紧紧联系在一起，人是符号动物，符号指谓恰恰是同质化过程。人是社会动物，人的社会化也是一个同质化的过程，而且人类社会越发展，同质化程度就越高。异质性哲学所提出的问题扎根于人类存在和历史的深处，其理论深度（或不如说难度），在于它涉及到人的生存困境：人的存在需要异质性，但又离不开同质性；涉及到文明进化的吊诡性质：历史进步等于同质性增多异质性减少，但是又不能开历史倒车。说这是存在之谜或历史之谜是毫不夸张的，因为它根植于人类文明和理性的内在矛盾。同时还涉及到异质性哲学自身的困境，可见这是一个真正的哲学问题。异质性哲学要捍卫的东西也具有神圣性：捍卫异质性等于为人的自由存在和创造性实践作哲学论证，为人类思想和社会异端存在的权利作哲学论证。这样的哲学应该是以人的自由和解放为旨趣的。

其次是方法的创新。哲学贵在论证，创新更是如此。长福教授的异质性哲学是一整套经过严密论证的体系，而且他的论证方法十分独特——现象学的意识分析和分析哲学的语言分析方法相结合（不知我的理解是否正确，大家可以讨论）——这很重要的两方面结合出来的新成果就是所谓“指谓分析法”。此法大大优于传统哲学的抽象推论方法。例如在第 387 页长福教授运用指谓分析法，对通常所说的“概念化”进行分析，做出了十分精当的刻画，具有直观明证性。书中大量使用这种方法，这在汉语哲学中确实是从未有过的，等于把西方哲学所长的逻辑语言分析方法移植到现代汉语的表述结构中。

另外是理论的创新。异质性哲学针对的是理论哲学，但它本身不失为一种哲学理论。第一个理论创新是本体论层面的，其中尤其重要的是它揭示了自然直观和符号指谓的根本异质性，等于揭示了自然直观不可言说的性质。我感觉这相当于康德的现象与物自身的区分，维特根斯坦的可说与不可说的区分。我估计长福教授的理论和实践也是据此区分的，通过这一区分可望为真正的实践哲学找到根基。第二个理论创新是方法论性质的，即指谓分析法，这不仅是方法，也是一整套的理论，由此建构起一套恰当的言说事物的规则，相当于康德的经验知识的可能性条件，但比康德更细致更严密，具有可操作性。长福教授既有意识分析又有语言分析，而且其语言分析属于语用学范畴，因此更接近于维特根斯坦的“词的用法”，可以说是把维氏的哲学纲领具体落实了。

还有是理论本身的批判性意义。有些哲学理论只批判别人，但自己本身不是批判性的，而像康德哲学以及辩证法都是批判的理论、批判的哲学。例如康德为直观和思维、知性和理性、科学和形而上学等划界，通过划立界限解决合法性问题，批判哲学的特质得以彰显。长福教授的做法类似：为不可说的立界碑，为可说的立规矩，反对大而无当的空论胡说。这些禁止性、否定性的规则，同时是规范性的，不过是负规范，发挥“奥康剃刀”的作用，对抽象理论说“不”。

如果说批判意义是否定方面的，那么拯救意义就是肯定方面的。长福教授的异质性哲学最可贵之处是把同质性和异质性的抗争关系放在理论与实践的关系中来拿捏，最终目的就是解放直观、拯救实践。实践为什么要拯救？因为它被各种抽象的理论遮蔽了、扭曲了、异化了。与实践联在一起的是自然直观，而自然直观是不可言说的。异质性哲学要求把可说的说清楚，对不可说的保持沉默，按我的理解即诉诸直观和实践。

最后是需要探讨的问题和期待。

第一个问题是把符号指谓的意义最终归结为直观认定是否恰当？或者说，把一切最终还原于直观所与是否可能？艺术、审美、理想、信念的位置何在？为什么康德要搞三大批判而不只是纯粹理性这一个批判？我期待也相信长福教授在《拯救实践》的第二卷中能够给出解答。

第二个问题涉及方法的问题，即指谓/主谓分析法的有限性。首先因为语言中主词和谓词是极其灵活的，主谓关系是极不确定的，所以在分析哲学中有语法

的主词-谓词和逻辑的主词-谓词之分，与实在有对应关系的是后者。而且，充当主词和谓词的词类词性也不好界定，例如充当主词的类词和充当谓词的属词就很难区分，或者说不能抽象的区分，只能联系到特定的语境来区分。更重要的是，指谓分析基于主谓式命题语句，而实际的语言运用还有其它类型，比如在文学语言和原始语言中充满着象征、比喻，甚至隐喻。这就不是异类不比，而恰恰是异类要比、可比，不然就没有文学艺术。对这两大类不同情况，如何处理和划界？基于主谓式命题语句的语词分析，仍在求真务实即真假对错虚实这个知识论的范畴内，对于意识活动中的审美意识和道德意识如何处理和摆放？

第三个问题是个程度性问题。语言分析完全有必要，但是我觉得不能太过，否则就难免超出语言分析固有的限度。例如一个理论体系的主词和谓词是连动的，故很难确定哪是主词、哪是谓词，主谓分析法用于命题语句没有问题，但如何用于分析一个理论体系？另外恐怕还要区分哲学上的主词和谓词，例如马克思和费尔巴哈如何把黑格尔颠倒的主谓关系再颠倒过来，这涉及到真正的主词是什么，我认为这类主-谓词关系也很难从命题结构上区分和分析。

我认为在一套哲学体系或思维方式中，真正的主词就是它的出发点、理论前提、基础、本体；谓词是现象而不是本体，因为谓词是显现的、发展出来的东西。所以我认为哲学体系中的主谓词关系是本体与现象的关系，在自觉实践中是主体与客体的关系——这也是我主张区分“是”的哲学意义、哲学用法和普通意义、普通用法的原因。

因此，针对上述问题可以提出的改进方案是：适当地简化语言逻辑层次上的分析，而加重其哲学概念的分析，更好地把语词用法问题与哲学基本问题联系起来。这样不会降低份量，反而会加重理论份量，加强对传统问题的针对性，从而更好地发挥自身的批判功能。

以上就是我的一些感想。由于时间仓促，来不及深思熟虑，这些看法根本不成文章，只能是一些不成熟的意见以供大家参考。我希望听到不同的意见，这也是异质性哲学所要求的。我的发言到此结束，谢谢大家！

徐长福：非常感谢萧老师！萧老师是我非常敬重的老师辈的学者，这次我本来是没敢请比我高辈分的学者来的，因为作为晚辈有点想法，应该是去向老师汇报的。但我最后还是下决心请萧老师过来，就是因为我感觉在目前学界的老师辈

学者中间，对我的这套东西理解得最到位的就是萧老师，所以我才恭请萧老师过来。尽管萧老师谦虚，说这篇论文写得仓促，但里面的具体内容和理解，不管是肯定的方面还是提出的一些问题，对我来说都是非常宝贵的。尤其是萧老师提到的“方法的创新是意识分析和语言分析相结合”，对于这样的定位我是高度赞同的，而且也是这样自觉地去做的。我有这样的勇气把这个东西拿出来，放在这个公共的论坛上讨论，就是因为我自己感觉到，我把现象学和分析哲学的做法做了一个综合，而且我自认为是有了一个超越，把它变成一个新的方法。我相信比它们两边都更加地全面，这是一个系统的而不是拼凑的东西。所以，萧老师看到了这一点，让我感到非常高兴，这是一个很大的鼓励！还有萧老师文中提到的很多问题都是很宝贵的，我接下来还要慢慢地消化，向萧老师进一步请教。目前我在写第二卷，希望在其中能够回应萧老师所提出的问题。

本来萧老师的主旨报告是由马天俊教授来评论的，但是非常遗憾，发生了一件让我觉得非常内疚的事——马老师在刚才坐车颠簸的过程中受伤了。因为这个缘故，我们临时请韩志伟老师做评论。有请！

韩志伟：非常感谢萧诗美老师的发言。萧老师总体上谈了自己是如何理解创新的异质性哲学，我个人觉得主要是提出了异质性哲学创新的五个方面——问题、方法、理论、批判和拯救，在此基础上又提出了需要探讨的问题和期待，这里我主要点评一下问题和期待。这些问题都非常有针对性，即分别关于直观认定、异类不比原则，以及关于形而上学的“是”的问题，所以我希望接下来大家围绕这样的几个问题，来深入探讨对这种原创的异质性哲学的理解。

我个人认为，长福教授提出的异质性哲学，本身最大的魅力所在是其作为一种生产性哲学。一方面，它对问题是有所指的，如萧老师所说，不是一句空洞的口号、理念和姿态，而是一整套严密的体系。时下的很多理论都是姿态性的而不是生产性的，可以说哲学界“千姿百态”但就是不能生产。对这种生产性哲学的理解本身就意味着另一个方面，即对我们如何更好地去思考这个问题提供了一个平台。但是这里的问题就是可能这个书的作者离我们太近了，他需要时间被消化。当我们针对这本书的时候，自觉不自觉就会针对这个人，如何把人和书分开？能不能够真正把它作为一个理论来加以探讨？就像伽达默尔说的，最难理解的不是古代人，而是近代人、甚至是你身边的人，时空的间距恰恰是能够充分理解对象

的一个前提条件。

萧老师提出了很多问题，比如在第5页他提出：“异质性哲学的矛头是反对理论哲学，但它本身仍不失为一种哲学理论。”我觉得这句话是有待商榷的，实际上异质性哲学恰恰不是反对理论哲学的，尽管是一种实践哲学，但它本身就是一种理论。所以，这里面怎样更好地去看待理论与实践、直观与符号、“异类不比”和“异类可比”的关系，都需要更深入的探讨。我们的研讨会本身就是消化和理解这种生产性哲学的一个契机。

萧诗美：韩老师评论的很好。我只是补充“方法创新”里面的一点，刚才没有说到，就是意识分析和语言分析是在汉语里面结合的，这个创新意义就更大了。因为逻辑语言分析是西方哲学的传统和特长，也是中国哲学的不足和弱项，所以我们就老想着把西方哲学和中国哲学结合起来。长福教授的结合是实实在在的结合，是用现代汉语，在中文语境里，像西方哲学家那样扎扎实实地哲学一番。而且，这种方法如果获得良性发展，可望对汉语哲学的论述方法起到改良作用。我曾经很想做这个工作，但是没做，而长福教授做了。

徐长福：按照程序，我们还有些讨论时间。

黄其洪：我回应一下萧老师的陈述。除了刚才大家提到的，还有一个问题也很重要，就是萧老师在第2页谈到的前人在异质性方面做了哪些工作。我觉得徐老师可以在写完第二卷后专门考察一下异质性哲学学说史，这是与西方哲学相伴而行的重要方面，也是今后探讨时不可避免的问题。

韩志伟：我觉得黄老师谈的这个问题已经在长福教授《拯救实践》的第一卷探讨过了——从亚里士多德、柏拉图，到黑格尔、海德格尔、胡塞尔。其实我们还是有一种同质性的思维在作怪，让我们觉得形成这么一套理论之后，需要重溯一下西方哲学史。但实际上这是姿态性理论所做的，而真正的理论本身就是在对哲学史的回答中产生的。所谓“生产性”，就是像亚里士多德提出的“第一实体”、“第二实体”这类的哲学公案，它作为一个公共性的问题就摆在那里，不管是研究西方哲学的还是马克思主义哲学的都知道，关键是你怎么看。而长福教授已经给出了一个诊断，这本身就是在做异质性哲学学说史的梳理，史和论是同时的，其中有一种批判性和替代性。所以我觉得不存在需要用异质性哲学再写一部异质性哲学学说史，这是个假问题。

黄其洪：韩老师所说的我部分赞同。的确徐老师的书中有些个例性的分析，但是这在从系统的角度去反思还是不够的，如果有一个清理则对我们理解哲学史和异质性哲学本身是很有意义的。

张守奎：我想向萧老师请教两个问题。在讲稿第 1 页您提到，“异质性哲学的主旨是抗拒同质性、捍卫异质性、追求同质性”。但是我在理解徐老师的书的时候觉得不是“抗拒同质性”，而是要为同质性和异质性划界，然后指出同质性的基础是异质性，把长期被同质性遮蔽的异质性彰显出来。当然这并非为徐老师辩护，只是我的一个理解。第二，我一直以来读您的书和文章，您曾谈到从主谓分析如何推论到主客关系。邓晓芒老师曾经讲过，一直到黑格尔，作为 subject 的主词和主体都没有区分，主词的背后有个主体。所以我觉得如果这个观点成立的话，对主谓关系的分析可以同样说明主体客体的关系。不知您怎么看？

萧诗美：我是有这样的主张，但我也不是对所有东西都有百分之百的底气，有些地方还是需要再考虑的。不过在这个主张的大方向上，我还是有过深思熟虑的。从逻辑语言方面看主词谓词关系是显而易见的，而提到哲学层面上，非常重要的问题是主体和客体的关系，这是我的理解。哲学在笛卡尔之前是客体主义，若从逻辑语言上把握的话，它的基本逻辑是实体属性，如亚里士多德的“第一实体”、“第二实体”，这也是个主谓关系；笛卡尔的“我思”是近代哲学的第一原理，即主体第一而不是客体第一；直到黑格尔把实体直接理解成主体，而马克思是要在自觉的实践中才有思维和存在的同一性，即实践主体实践着、存在着，自我的存在和自我的意识是同一的，这种情况下主词和谓词的关系就是主体和客体的关系。这种理解是有条件的，与我们的常识理解不太一样。这里我是想理解马克思的实践哲学就是马克思的实践辩证法，即主客体辩证法，但我们介绍得很抽象，尤其是在八十年代，高清海老师就有新哲学原理体系的改革。不知道问题有没有被说清楚，可能不太容易说清楚，因为主客体的倒换还涉及到思维和存在的同一性。

徐长福：因为时间原因，剩下的问题我们就再找机会向萧老师请教。本场的主旨发言就到此为止，下面是 15 分钟的照相和茶歇环节。谢谢大家！

韩志伟：论康德实践哲学的异质性问题

主讲人：韩志伟

主持人：付洪泉（《求是学刊》编辑，黑龙江大学文化哲学研究中心研究人员）

评论人：郝亿春（中山大学哲学系副教授）

付洪泉：各位同仁，现在我们开始第二场发言，有请吉林大学韩志伟教授，他的报告题目是“论康德实践哲学的异质性问题”。

韩志伟：非常感谢中山大学实践哲学研究中心和肇庆学院，让我有幸参加此次会议。我写的题目是“论康德实践哲学的异质性问题——由异质性哲学引发的思考”。

我想首先从题目的后面讲起。长福教授这本书的开篇是一篇很长的序，其中所呈现的历史是我很感同身受的。高清海老师是 2004 年去世的，高老师离开我们后，大家始终都能感觉到他的思想的影响在其学生身上以不同的方式延续着，可能在长福身上是特别明显的。当高老师在八十年代提出关于实践观点的思维方式时，大家基本上还是在传统教科书的语境之中，尽管今天我们觉得这是个常识性的理解，但在那个时代却扭转了大家对马克思哲学的认识和理解，在此意义上高老师是一位开拓者。

长福实际上是在高老师的影响下去做这个工作的，我个人理解他是在把这种“实践的观点”变成一种“实践的哲学”，也就是，实践观点的思维方式是扭转了一个方向、开辟了一个前景，而长福教授的实践哲学、异质性哲学就是在这个方向和前景之下给出了自己的回应，以哲学的方式祭奠高清海老师。理解异质性哲学，如果联系中国改革开放以来的历程则会感到更加体贴，但这样就有一个问题，也即文中所提到的，“就我个人而言，消化异质性哲学还需时日，而关注实践哲学的异质性问题也才开始。”这不是句谦辞，而是我就自己的感觉实话实说。书读了两遍，我感觉里面还是有很多问题让我感到困惑。那么，引起我的困惑和思考的到底是什么？我个人理解是它的一种生产性，强调创新和中西汇通。现在国内很多哲学都不能在思想上生产，都表达着一种虚拟语气，而长福教授呈现出

来的是陈述语气，我理解的哲学就应该这样。至于你同意与否，这需要你看看我里面讲的有没有道理。

如果研究当代中国的实践哲学，可以毫不夸张地说，异质性哲学是绕不过去的。就像说康德哲学是绕不过去的，绕过去的肯定是坏的哲学，而超越的就可能是好的哲学，包括黑格尔自己也是试图推进康德。徐长福教授的异质性哲学出台，就代表对于实践哲学的研究，这是绕不过去的了，因为在哲学上这也涉及到技术创新、自主产权，是 made in China 的核心技术，长福教授就是拿出了自己的概念，而且它本身是有生产力的，能够解释你所面对的现实和理论问题。

但是问题在于它离我们太近了，我们没有办法来深入地理解它，就像现在读高老师的文存后三卷就已经和我读博时的阅读感觉不一样了，所以时间间距是我们理解一个东西的必要条件。还有一个现象需要防止，即作为徐老师的学生们总想用这套方法来处理问题，我觉得现在的当务之急是如何更好地理解 and 把握异质性哲学。创新是非常困难的，在这个背景下我要说我对异质性哲学还在消化之中，它引发了我对康德哲学的异质性问题的思考。书中作者对康德哲学也有所涉及，但不是作为主要方面，其中对黑格尔的批判和诊断要远远大于对康德的注意。

思考开始于书中的一段论述，“西方哲学中有一个传统偏见，即，把直观和思维看作同质性的两个意识层面，或者从前者构造出后者，或者用后者去改造以至代替前者。”这么说总体上没有问题，但我的判断是似乎康德的先验哲学是个例外。因为康德明确地把感性直观与知性思维看作是异质性的两个意识层面，这把康德哲学自身与前康德哲学区分开了，同时也引发了康德之后的哲学思考，也即长福如上所说的，最典型的是黑格尔和现象学的路数。如果这种区分成立的话，其意义何在？康德说感性直观和知性思维“这两种能力或本领也不能互换其功能。知性不能直观，感官不能思维。只有从它们的互相结合中才能产生出知识来。但我们却不可因此把它们应分的事混淆起来，而有很重要的理由把每一个与另一个小心地分离出来并区别开来。”一般来讲，我们会批判他是一种知性的思维方式，也即把感性直观和知性思维割裂，但这里忽略了一个重要的问题，即把二者“小心地分离出来并区分开来”是“有很重要的理由”的。那么这个“很重要的理由”是什么呢？这种分离和区分的结果又是什么呢？

前康德哲学恰恰把直观和思维看作是意识层面的两个同质性的东西，它们

没有质上的区别，只是有程度上的不同。比如经验论的洛克、休谟，都是从感觉经验出发，把概念看成是感觉的一个微弱的基础，而唯理论的笛卡尔、莱布尼茨，都从理性推论出发，把感觉看作理性的混乱的、低级的形式，因此他们没有在根本上从意识的形式上，把直观和思维严格而小心地区分出来。所以，尽管经验论和唯理论对于知识的来源、可靠性、途径、范围等彼此争论不休，但导致的结果是经验论和唯理论在争执的过程中，有大量相互借贷的现象。我们反对这种借贷现象，因为他们没有把直观和思维严格区分开来，而康德最大的贡献就是第一次在意识层面上把直观和思维区分开来——“知性不能直观，感官不能思维”，这在一定意义上违反了我们的常识。康德说看就是看，想就是想，二者之间有着明确的界限，但要形成知识，二者又必须要有分工合作。

这种划界是理解康德实践哲学的异质性的一个前提条件。随着感性直观和知性思维之间的小心区分，知性概念要想形成关于它经验对象的知识，是在感性直观的约束下才能够通过知性概念达到对事物的认识，从而形成知识；另一方面，知性概念必须脱离感性直观，它有自身的位置，通过单纯知性概念的推论形成先验的思辨的知识，康德称为先验幻相，不仅不能获得对自由的理解，而且把自由的领域填满了。但康德的批判不是在这里，康德揭示了思辨的知识的幻相后，通过感性直观对知性概念进行约束，从而限制了知性的范围，为信仰开辟了地盘，从而拯救了实践。康德通过纯粹理性批判，发现纯粹理性实际上是不纯粹的，知性概念必须和感性直观结合导致的结果是，知识只能在感性直观的范围之内，超出感性直观的不是知识的领域而恰恰是实践的领域。

如何把握康德的实践领域？康德在纯粹理性批判中只是提出了我称之为“虚拟的实践空间”，除了人们所遵循的在现象世界的自然的原因性之外，还有人作为本体所追求的本体的、自在的原因性。但这种自在的原因性本身我们无法认识，因为无法通过感性直观去直观到它，我们本身又没有一种理智的直观，所以自由的原因性不是我们认识的对象，而只能去思维自由。因为思维的概念可以摆脱感性的约束，单凭知性的思维概念就可以思考这样的自由的原因性。但仅仅思考是不够的，因为说到底自由不是理论，还是实践的问题。所以康德给自己提出的任务是在拯救自由后，如何去彰显自由，这就必须提出一种自由的形式或法度，通过实践理性批判，康德就建立起出于自由的原因性的一条法则。但需要注意的是

这并不等于我们对它的认识，因为自由的原因性我们是永远认识不到的。总之，认识需要感性约束，而自由又感性直观不到，要想直观到需要理智直观，可是我们又没有理性直观，只能通过知性的概念思考它。

至于通过知性概念思考所获得的这条法则，是对于任何一个有理解能力的人都可以被理解的，是一种普遍立法的原则。康德通过“心中的道德律”，把从纯粹理性批判拯救出来的自由概念在实践理性批判中获得某种彰显，使自由因获得自由律。问题在于，康德自认为这种彰显本身解决了问题，但实际上在对理论空间和实践空间的开辟中，还是有一种同质性的倾向，是同一个纯粹理性空间所开出的不同方向，其应用的范围和意图不同。但康德哲学的魅力在于，作为开辟的实践空间所出现的实践形式的根据，即所确立的自由法则的原因性是不可知的，因为感性直观和理性思维是异质性的。这保证了所确立起的道德律并不是对自由因最终的认识，而仅仅是某种显示形式。康德的道德律无非是人类实践领域中最高的一种理想类型而已，而且人类还会探讨出新的自由理想类型，比如长福进一步想要提出的异质性的实践原理，这种个体性的自由原理有可能成为一种新的实践自由理性。康德实践哲学的“不可知”的结论，为我们提供了在实践哲学的探讨中可持续性的、不断发展的理论的和实践的思考空间。

这就是我发言的全部，谢谢大家！

付洪泉：非常感谢韩志伟教授的发言，非常精彩，而且时间把握的非常好。韩教授从异质性哲学的角度去把握康德哲学，让我们看到了异质性哲学应用的广阔空间。下面请中山大学郝亿春教授点评。

郝亿春：谢谢韩老师的报告，在这里我说几点自己的感受。韩老师的确传承了高清海老师“笨想”的方法，即直面世界本身，并且化为自己的思考，对康德哲学如数家珍，听了非常受益。按照我的理解，韩教授是受长福教授的异质性哲学启发，反观康德哲学的异质性走到哪步，并且小心地区分除了康德哲学的异质性和长福老师的异质性之间的细微差别，同时也说明了长福教授的异质性哲学在中国现代哲学中的价值，因为它可以作为一个基点用来分析其他，而用不同的视角看同一个东西是不一样的。就我理解，韩老师认为康德在理论理性和实践理性的类似于异质性的区分还不够，根本上还是同质性的，但毕竟还是为自由留下了空间。自由因和自由律的划分，前者由幻相揭示出，后者是一个规范性的空间，

与作为规律性的自然律异质，并且还追溯到了直观与概念的异质性基础上来谈。所以，我觉得韩老师是比较完整地通过长福教授的异质性哲学来透视康德哲学的异质性，指出了里面的一些问题。

下面请教韩老师四个问题。第一，在 102 页倒数第 10 行您提出，康德的道德律同时有质料，但舍勒曾指出康德这里就是形式主义而缺乏质料和实质，您如何理解？第二，在 104 页您指出康德是个例外，把直观与概念小心的区分，区别于西方哲学传统。但同时，在长福老师这本书的第 22 页有这样的说法：“哲学用自然直观来为自己的概念体系奠基，是无效的，而用自己的概念体系去为自然直观奠基，则是可笑的。”在第 23 页第一段最后说：“每一种特定哲学理论的基础是它自己设定的，是它用概念关系建构起来的，即便这些概念所指谓的是直观，那也是关于直观的概念而不是直观本身。在这个意义上，号称以直观为基础的理论丝毫不会因此就比其他理论更加根基牢靠。”这里长福老师是否有自己的区分，而不同于康德哲学、包括胡塞尔哲学里所谓的“直观”？第三，您讲康德认为理智直观是不可能的，但同时，胡塞尔、海德格尔对“直观”的理解是否为自然直观、范畴、概念之间的沟通提供了可能？第四，想请您进一步谈一谈长福教授异质性哲学的“生产性”。谢谢！

付洪泉：下面请韩老师回应一下问题。

韩志伟：我倒着回答，先回答第四个问题。我这里所理解的“生产性”是和非生产性相对而言的，因为我看到了太多的姿态型的实践哲学，它们不仅不能反思意识形态，而且可能成为新的意识形态，耽误了我们对实践问题的思考。其实异质性哲学最大的目的就是想把总体性的实践哲学拯救出来，由于理论上的亏空而导致的“癌变”，使一个民族如果在理论上都不能反思它所面临的总体性实践哲学的问题时，那么一旦在实践中爆发出来，我们连拯救的可能性都不存在，这是其理论的优长。我们探讨实践智慧时会谈到个体实践智慧，但生活中会涉及到集体实践智慧，因为实际上我们会发现集体性的犯错，大家对某些问题熟视无睹、充耳不闻，而总体性实践智慧使人们正视这些问题，从而变得更加聪明和理智，不至于让错误一犯再犯。生产性在于长福教授拿出了一样东西，“自然直观”和“符号指谓”是徐长福概念，如何理解？这回到第二个问题。

康德说，直观时不是在思维，思维时不是在直观；徐长福说，直观无涉符号、

指谓，指谓并非直观，这是其理论根基，在这生硬的区分后他建构了异质性哲学，让人非常不舒服。是因为自己是同质性哲学的信仰者吗？我不赞同自己如此，我立足在康德的立场上来看，康德哲学的异质性成分远远大于黑格尔哲学的异质性成分，因为康德有不可知论，而且就直接把直观和思维生硬地扯开。而长福在区分自然直观和符号指谓后指出异类不比等一系列原则，仅仅为自己的异质性哲学奠基，之后是什么，大家都期待着，可能所暴露的问题会更加集中。二者在我看来都是哲学层面上的区分，生活中谁不知道看的时候在想、想的时候在看，而看的东西和说的东西不同，没有必要区分，而康德无非把看和想拆开，长福是把看和说拆开了，在此意义上既是哲学层面上的区分，又是生产性的。

至于范畴直观，对于康德来说他的判断是，感性直观是我们人类所拥有的，是我们获得知识的底线，超出感性直观的就不是科学知识的领域，而是实践、道德、信仰的领域；理智直观可以使我们直观到自由的概念，但至少人类没有理智直观，对于其他的有没有康德不置可否。范畴直观就是长福在此提到的直观，是当区分直观和思维后，后来人就想办法从直观构造出思维，这是现象学的路子，而辩证法的路子最典型的是黑格尔，如何用思维改造、代替直观，从而成为概念辩证法。

最后，关于实践法则同时有形式和质料的问题，这来源于我自己的理解。在读康德时会发现“法则”一词既是单数又是复数，单数即其道德律令：要这样行动，使你的意志准则在任何时候都能成为普遍立法的原则；但康德的实践法则又必须是个复数，因为它必须针对具体的实践法则，如果是复数则必然涉及质料，如你不应该说谎、自杀，这里面已经包含质料。而且就单数的那句话来讲里面也包含质料的环节，其中的“意志准则”就是质料环节，所以它不是纯形式的东西。当然康德的想法是想通过这样的一个形式来解释。

付洪泉：非常感谢！由于时间关系，本环节到此结束。感谢本时段的发言人、点评人和大家的参与！

强乃社：对异质性哲学的一些初步认识

主讲人：强乃社（中国社会科学院哲学研究所副编审，《哲学动态》与《中国哲学年鉴》编辑部编辑）

主持人：黎玉琴

评论人：萧诗美

黎玉琴：刚刚我们结束了第二场论坛，下面我们进行第三场。本场是由强乃社博士为大家作题为“对异质性哲学的一些初步认识”的报告。刚才韩老师是从康德哲学的角度出发进行讨论的，而强老师则是从自己的角度非常具体地谈谈他对异质性哲学的认识。下面有请强乃社老师！

强乃社：大家好！在此，首先向邀请我参加会议的诸位老师表示感谢。我虽然从事编辑行业，但是我对马克思主义哲学非常感兴趣。学界对长福教授的“异质性哲学”一直非常关注，对于他的学说学界也想知道更多。在这种情况下我接到长福教授的邀请，我答应我会为此准备一篇读后感。长福教授的著作我很早就拜读了，我们《哲学动态》也一直非常支持，我们把长福教授的工作看成是在马克思主义哲学教科书体系坍塌以后进行重建的一种努力。这种努力成功不成功，大家认可不认可，这是另外一回事。但是这个工作有一个非常重要的意义就是，任何一个在当代中国做马克思主义哲学的人，你对马克思主义哲学的建构，就意味着你对当代中国哲学的建构。我是在这个背景下来看待长福教授的工作的，所以我会比较挑剔，并且以这种方式来表达我对徐长福教授的尊敬。

我的第一个基本判断是，异质性哲学的研究是实践哲学的路径。在这个判断下，我有两个疑问。实践哲学首先面对的理论和实践的问题，理想和现实的关系问题，我在这本书的许多地方都看到长福教授强调理论和实践的反差问题。我有时候就在想，这个理论和实践的关系到底如何理解，有没有一种把理论和实践完全合一的一种哲学？还第二个问题是，长福教授虽然做的是实践哲学，但是就第一卷的内容看来，还是离不开传统的理论哲学探讨方式。

论文的第二部分是关于异质性的，长福教授在书中讨论了各种各样的异质性，比如意识中的直观和符号指谓的异质性，还有感觉因素的异质性、现前化和

附带现前化的异质性、时间和空间的异质性、个别与普遍的异质性、主观和客观的异质性、前符号性与可符号化的异质性。针对异质性我有一个问题，这个问题涉及到对理论的性质，以及理论哲学的性质的理解。作者的一个重要问题是，对社会的描绘和实际之间的差别。这里有一个问题是，理论到底是什么，理论对现实是否负责，以及如何负责的问题。当我们在对理论进行探讨时，如果理论和实践之间是异质性的，那么就存在一个是否可知、是否可以改变的问题。关于异质性的问题我还参考了阿多诺，他强调事物自身的异质性，强调辩证法是异质性的，强调认识不是同一性的反映等。从阿多诺的理论中我引出了一个思考，即异质性哲学与后现代哲学是否存在内在的默契？

我的文章的最后一部分是关于“异质性及其解决：直观”的。这里可以概括出来几个问题：第一，什么是直观和认定？第二，逻辑和直观是什么关系？第三，直观是自然的还是别的？最后我想强调的是，直观是基础，但是直观可能不会解决异质性面临的问题。异质性在异质性哲学中，依然是用哲学的逻辑的方式而不是直观的方式来解决。我就讲这么几个方面，谢谢！

黎玉琴：谢谢强博士！他对长福教授的著作提出了许多问题。我平时在给大学生上课的时候，就跟他们强调哲学就是要探讨各种各样的问题，但是这个问题必须是真问题而不是假问题。现在已经有了这么多问题，我们在场的诸位都想听听萧诗美教授还有什么问题。

萧诗美：从文章来看，他读长福的著作比我读得仔细。他发言的特色刚才大家也听见了，就是提的问题比较多，这是个好现象。异质性就是求异，我们有很多会议都喜欢求同，把不同的意见放在一边。只有求异的会议才能把问题深入下去，这才是真正的学术会议。他提到一个我没有注意到的重要问题，即是否有自然的直观。这个问题提得非常好，直观确实有自然的成分。长福说的直观和马克思说的感觉是有相关性的，因为这个感觉是没有思考的，它是自然而然的。但是马克思也有一个观点，即感觉是历史形成的。假如只说感觉是自然而排除了它的历史层面，这样对感觉的理解可能就不是太全面。人有一个很突出的特点就是社会性，社会会塑造人的感官，马克思说人的感官能够被异化。所以在此我觉得长福的理论也应该回应这个方面的问题。

他提的第二个问题是直观和逻辑的问题，也就是著作中说到的自然直观和符

号指谓的问题。长福在他的著作中把两者对立起来是有他的目的的，他要为实践哲学的出场创造条件。但他并不否认两者之间的联系。事实上，直观和逻辑是很难分开的，这在实践哲学的领域表现得非常突出。我们知道在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中有很重要的一个观点：“感觉在它的实践中直接变成理论家”，这就是强调直观和判断是一起获得的。长福在第一卷中把两者分开。假如参照康德，是不是可以考虑在第二卷中把两者合起来？

另外还有一个问题，就是关于直观的问题。强博士在此提出来了，我的文章中也有体现。在我的印象中，长福把三个阶次符号指谓的有效性最终都落实到直观上来。然而把符号指谓的意义最终归结为直观认定是否恰当？或者说，把一切最终还原于直观所与是否可能？艺术、审美、理想、信念的位置何在？为什么康德要搞三大批判而不只是纯粹理性这一个批判？我期待也相信长福教授在《拯救实践》的第二卷中能够给出解答。

好像我占用的时间太多了，我的点评还很成熟，我就说到这里。

付洪泉：谢谢萧老师的精彩点评！我来简单地谈一下我自己的感受。我和强老师看问题的视角比较相似，因为我也是搞编辑的。实践哲学领域我也关注了一段时间，在我的理解中，国内的实践哲学有两种。一个是从康德经由马克思形成的一个传统，它强调的是主体。但是这在中国它有一个不好的地方就是，它过分强调从主体出发进行建构，所以它的关键词都是“批判”、“主体”、“建构”等等，这些词汇主体性都非常强。另外一个传统就是最近一些年才发掘出来的，即伽达默尔那一派，它的关键词是“实践智慧”。这个和强调主体性的实践哲学是完全相反的，它对于实践的理解近于从生活之中逐渐总结出来的一种智慧。另外一个就是萧老师和强老师都提到的直观和逻辑的问题，它们之间的异质性非常明显。徐老师在他的著作里把这个异质性揭示出来，问题是如何再把两者统合起来。不过，就我的感觉来说，徐老师的异质性哲学确实能够避免西方哲学过度同质化所导致的后果，让大家关注异质性，逐渐走向实践智慧。这就是我的理解，没有深入研究，谢谢！

陈伟：我来说几点。我对刚才强老师谈到的问题有强烈的共鸣，即徐老师把直观和逻辑区分得很彻底。不过在生活中这两者是难以分开的，我也很疑惑这样一种区分何以可能？另外我是做现象学的，我会对一些概念的区分比较敏感，比

如说自然直观和符号指谓。我的问题是，在自然直观和符号指谓间是否还有其他东西？仅仅做这两个区分是足够的么？

强乃社：我来简单地回应一下，我觉得这些问题好像都是在向徐老师提的，都是在向徐老师请教。刚刚萧诗美老师谈到的直观问题，我确实没想得那么全面，他提到直观的历史性、异化。我记得徐老师把审美也放到直观里面去了，这里存在着一个问题，即直观会不会欺骗我们。另外洪泉提到“建构”、“生活”，我的一个感觉是，马克思主要谈的都是生产哲学，而比较少谈生活哲学。为什么当代中国哲学家为现实问题所困惑，原因就在于我们在某种意义上来说真正重视的是马克思的生产哲学。我们太注重生产，太注重行动了。在这种情况下，马克思主义哲学就缺乏一个应然的层面。在这个意义上来说，我们在做实践哲学的时候，规范论是一个应有的方向。最后一个问题涉及到现象学，我自己曾经也下了很多功夫试图去理解现象学，不过没有太多收获，所以也没法做一个清晰的回应。我提了很多的问题，发表了很多的感慨，我想以这样一种质疑的方式，表达我对徐长福教授的尊敬！谢谢，我的回应完了。

黄其洪：批判的自由主义的中国式元实践学奠基

主讲人：黄其洪（华中科技大学哲学系讲师，硕士生导师）

主持人：孔伟（中国人民大学《教学与研究》副编审）

评论人：杨玉昌（中山大学哲学系副教授）

孔伟：刚才的讨论既热烈又有启发性，下面是第四场的讨论，有请黄其洪老师。他的题目是“批判的自由主义的中国式元实践学奠基”。

黄其洪：首先感谢中山大学实践哲学研究中心的热情邀请，也感谢肇庆学院黎院长的慷慨支持和精心准备，使我们能够在享受精神盛宴的同时也享受到物质盛宴。因为时间关系，我只能对论文的第三部分详细展示一下，关于第一部分和第二部分我就只把结论性的东西说一下，因为论证确实很花时间。

第一部分我主要强调的是，《拯救实践》直接看起来只是关于异质性的纯粹原理，但是这个纯粹原理背后的目的指向是一种批判的自由主义，拯救实践的背后是要拯救个体，这也是徐先生在他的博士论文中反复强调的个别化原理。自由主义在西方发展的进程中主要出现了两种类型：一种是建构性的自由主义，这种自由主义建立在一套完善的人性论假定的基础上，力图建构出一套总体性的确保个体自由和社会秩序的理论蓝图，由于它旨在提出一套普遍的确保个体自由与社会和谐的权利和义务的体系，因而，又可以叫做积极性的自由主义；另一种是批判性的自由主义，这种自由主义不是建立在单一性的完善的人性论的假定上，更不是建立在对个体具有哪些权利和义务的规定上，而是从最低限的人性要求出发，提示出一个社会能够保障个体最低限的自由的防御性措施，由于这种自由主义主要是为了疗治各种乌托邦理论和实践方案对人性的过度拔高，以及由此而造成的暴力对个体消极自由的干扰，因而我们又可以把这种自由主义叫做消极性的自由主义。在我看来，洛克、霍布斯和罗尔斯等人的自由主义是建构性的，而休谟、阿多诺和波普尔等人的自由主义是批判性的。在通读了徐教授《拯救实践》第一卷之后，笔者发现该书继承的是休谟、阿多尔诺和波普尔等人的传统，在根本理论旨趣上是批判的自由主义的，这主要基于以下三个理由：一是徐教授在此书中延续了对乌托邦主义的批判，鲜明地拒绝总体性所带来的暴力；二是徐教授

写作此书的根本目的在于为讨论自由与异质性问题奠基，而作为这个基础的个别化原理是一个形式的原理而不是一个实质的原理，也就是说是一个关于个体的最低要求的形式说明，而不是对个体的完善的人性论假定；三是徐教授在此书中通过对自然直观中的异质性、指谓异质性和述谓异质性以及范畴律的强调，旨在消解由传统理论思维所带来的封闭性，而打开一个无限可能的开放空间，从而为治疗形而上学和建构性的自由主义所带来的封闭性、总体性奠基。这三个方面鲜明地体现了徐教授在此书中所表达的理论的批判性的自由主义的属性。

第二部分我把它取名叫“本书的直接理论成果是建构了一套异质性哲学的纯粹原理”。在这里我提出了一个很高的标准，一般讲来，一套哲学系统的纯粹原理部分应该包括以下几个环节：一是交代清楚这种哲学系统的根本的问题意识，把自己独特的问题意识同与此相近的问题意识区别开来，打开一个理论的地平；二是需要交代清楚自己的方法论原则和推进系统建构的基本思维程序；三是由可以被经验到的原初事实出发，提示出一些基本的理论概念，在此基础上往前推导，每一步推导要有严格的逻辑必然性；四是形成一套概念系统和可供操作的原理以解决自己的问题，并在此基础上向这些纯粹原理的实践应用过渡，当这种过渡完成的时候，这套哲学系统的纯粹原理部分在内容上就宣告结束。如果我们以这种严格的标准来衡量《拯救实践》第一卷的话，就会发现它较成功地完成了这几个环节的工作，实现了他预定的目标。当然在这里需要特别指出的是，徐先生在本书第五章中所展示的范畴律诸规律以及范畴律对不同阶次的符号指谓的规范作用，这些内容是人类哲学史上从未有过的，它们是徐先生对整个人类哲学的一项重要贡献。这项理论贡献的应用价值是多方面的，它在实践领域中的应用仅仅是其中的一个方面而已，如果我们将这项理论成果运用到其他领域中，也许会出现其他领域中的重大突破，我们期待着这种突破。但是在我看来，徐先生的这项理论贡献对形而上学的建构所起的作用主要是治疗性的和防御性的，它本身还不是一种形而上学的建构，甚至它对传统的形上学有一种解构作用，在徐先生此书出版之后任何新的建构形而上学的努力都必须充分地回应范畴律诸规律，必须警惕由范畴律揭示出来的诸多问题，在此基础上向前建构。离开了范畴律自觉的任何形而上学建构都将是非法的，也许未来的新的形而上学应该是直观约束和逻辑约束相统一的形而上学，这为我们超越西方形而上学指明了道路。

刚才萧老师提到徐老师的论证方式具有意识分析、语言分析等等西方哲学的特点，而我在第三部分强调“本书的理论预设和表述方式是中国式的”。本书以鲜明的中国式表述方式表达了许多只有在中国式的本体预设和价值目标视野下才能看到的理论内容，提出了一系列颇有新意的概念，并在此基础上建构了以范畴律为核心的异质性哲学的纯粹原理，完成了一种元实践学的奠基，为一种批判性的自由主义打下了坚实的理论基础。本书具有极为重要的理论价值，因为它将传统形而上学连根拔起，指出了传统形而上学的根本缺陷，为一种新型形而上学的建构指明了方向；本书也具有极为重要的实践价值，因为它无情地批判了一切理想主义乌托邦和经验主义的乌托邦，有效地防止了威权主义和专制主义对个体消极自由的干涉，为市民社会和自由力量的壮大扫清了障碍。当然这只是一个理论上的成就，现实上还不是这样，我希望现实也能够朝着这个方向前进。当然，本书以及即将出版的第二卷还留下了两个未曾触及的问题：一是如何构建一种新型的形而上学，使逻辑约束和直观约束达到某种平衡（在笔者看来，本书在纯粹原理层面当然有一些建构性的因素，但是其基本的理论目标还是拆解性的和批判性的，而哲学不能仅仅停留于拆解和批判的工作，哲学还需要进一步的建构）；二是如何建立一套建构性的实践哲学，在不伤及消极自由的前提下进一步确立人的积极自由，使二者相得益彰，并进一步将这种实践哲学的原则推广到处理国际关系的范畴中（在我看来即将出版的《拯救实践》第二卷就其理论前提来看是无意于完成这个工作的）。也许这两个问题会成为徐先生进一步探索的对象，也许需要等待来者，但是只有经历了徐先生《拯救实践》的洗礼之后，这两个问题才显示出它们真正的意义。

我要重点分析的是“为什么本书的理论预设是中国式的？”。我要结合徐先生著作的第一章第一节来谈，大家反复讨论的几个重要问题是：徐先生所说的自然直观究竟是什么？自然直观和符号指谓之间的关系究竟是什么？通过具体的文本分析我们就能看到，徐先生的理论预设是中国式的，绝对不是西方式的。我们来看看徐先生著作的第一章第一节：何谓自然直观。这里有一个直接的说明：“自然直观即是人通过感官对自然对象的直接意识。”第二页最后一段的第三行：“可见，要把自然直观原封不动地复制到符号意识中，这是不可能的”，在这个过程中，自然直观会发生量上的丢失、生动性的减退。我们再往下看，第三页倒

数第二行，这里又有一个说明：“人的自然直观的特殊规定性在于，直观中的内容可以用符号加以代表而加以言说。”前面一段倒数第二行还有一个说明：“他也总会在对这些事物的直观中带上潜在的语言成分。”在第四页里有一段话：“人的自然直观尽管必须通过感官而发生，却不能归结为纯粹感官之知，相反，它是一种以人的全部身心机能为基础，内在融贯着理性和情感等意识成分的直接性意识，并且，其中的意识成分也非常复杂。”所以说他这个自然直观并不是说完全和符号无涉，紧接着我还会向徐老师提一个问题，即自然直观完全与符号无涉这个表述可能会遭人误解。“符号无涉”这个词很容易被人理解为完全与符号无关，徐老师的本意并非如此，他只是说在自然直观的活动中符号意识只是处于潜在的状态，它还没有被自觉地符号化。这里“无涉”可能要做一个修改，改成“没有被自觉地符号化”，这样才更符合徐先生本来的意思。

另外，第四页第四段有一句话可以回应刚才萧老师的问题：“这种直观处于跟人的符号指谓等理性机能的结构性关联当中。”请注意，结构性关联并不是普遍的先验，或者说绝对的先验，而是一种历史的先验。还有一个问题也非常重要，徐先生强调符号指谓有很多种形式，一种形式就是概念思维，除了这个还有描述性、评判性的。在第五页倒数第二段有一句话非常重要：“我们可以把人的意识从内容上分为两个部分：自然直观和符号指谓…使这两部分内容得到统一的机能为自我意识，它是一种特殊的自然直观。”据我理解，徐先生说自我意识是一种自然直观是在这个意义上说的，这样一种自然直观不是一种在符号意识上的反思行为，而是在我进行直观的同时我还可以体会到自己的直观。我有一个小小的建议，徐先生在以后出修改版的话，可以有进一步的区分。自我意识有对对象意识的自我意识，有对意识活动本身意识的自我意识，还有对自我意识的自我意识。我认为应该有这么三种，而且它们之间是有区分的。

然后我觉得大家要特别注意的就是第六页的第四段：“自然直观是一种直接性的意识形式，尽管我们在理解上可以认为它有对象，但是就它自身而言，却没有在意识及其对象的区分的意义上的对象性。”所以说自然直观的那个对象是一个统一性的东西，是自我和对象共在甚至相渗透的一个东西。如果用我的话来说，这是一种前主客体关系的一种本体意识。还有第七页的一句话也非常重要：“它也是意识的直接形式，其中尚无符号介入，意识作为表象者和对象作为被表象者

的区分因无所凭借而无从开显……它们作为自然直观在其自身则无论如何作不出对象性的区分。”通过这些细致的文本分析我们发现，其实徐先生所说的自然直观是建立在自我和对象共在的基础之上，自我思维在直观中实现统一的形式。这种意识形式处于前主客体区分的状态，所以在这个意义上它和西方的认识论哲学有很大的不同，因为西方的认识论往往建立在自我和对象区分的基础之上。还有一点非常重要，徐先生强调：“自然直观的机能是非常复杂的，它的机能是无法通过人理性的反思完全发掘的。”至少根据我的理解，徐先生在第一章对西方认识论哲学有一种批判。因为时间关系，我就说到这里吧！

孔伟：下面请杨玉昌老师做点评。

杨玉昌：黄其洪老师做了一个精彩的报告，但是严重地超时了。今天早上就餐的时候，黄老师就跟我提到，他给研究生开的一门课程，就是讲授徐长福教授的《拯救实践》第一卷。所以他的收获、体会更多，这是可以理解的。今天马教授提到，看起来异质性哲学比马工程要好落实。但是在我的理解中，马克思主义教科书哲学那一套同质性哲学反而好落实，因为它有一个统一的标准。对于异质性哲学，我们觉得理解上还有一些困难。他的报告上主要讲了三个观点，第一，他把长福教授的学说概括为批判的自由主义。第二，他认为徐教授提出了一套异质性哲学的纯粹原理。第三，他认为徐教授的理论预设和表达方式都是中国式的。这三点我简单地做一个评论。

对于第一点，批判的自由主义，我有保留地肯定。说徐教授是批判的，这一点我很赞同，因为我们都是从八十年代过来的，非常强调批判的精神。长福在序言中也提到了高清海老师和陈寅恪教授，他们都是非常强调独立精神和批判精神的。我是八九年到吉林大学读研究生的，当时六四刚刚过去，高老师还是系主任。尽管在那种氛围下他还是强调大家要有自己的思考，不要人云亦云。可以说从长福的文本中可以看出，他的文章非常沉思化、哲学化，这是我们中国的同行中非常少的。在座的有七十、八十、九十年代的年轻人，他们非常需要学习这种独立自由做学问的精神。但是我对他所做的自由主义的概括，我不是完全赞同。因为据我了解，长福在书的后半部对于传统的马克思主义和自由主义都做了批判，他所倡导的是一种多元化的、异质性的思维，为新的东西留下空间。虽然你说的是批判性的自由主义，但是作为一种主义，仍然是一种同质性的东西。

第二点，你认为长福提出了一套异质性哲学的纯粹原理，我也是部分地赞同。你认为他的学说是一种解构性的学说，还缺乏建构性的部分。那么你怎么理解他提出的元实践学，这种元实践学是不是也是一种形而上学？

第三点，你认为他的表述方式和理论预设都是中国式的。我觉得你至少有一个偏颇，因为你是用中国前主客区分的思维来理解长福的。但是我在读文本的时候我就感觉到，其实他有两个目的。一是用中国的直观在某种意义上来弥补西方片面强调逻各斯的不足。另一方面，他也强调西方的逻各斯传统是我们传统中国思维中所没有的。所以我觉得你在这个理解上有一点偏颇，你不能把异质性哲学仅仅理解为对于前主客体思维的回归。因为时间关系，本来我还有很多问题，我就先讲到这里吧！

孔伟：因为时间关系，我们的第四场就先告一段落。

徐长福：具体问题我明天再一起回应，今天因为受天俊老师受伤的影响，我的心里面一直就不踏实。今天大家提出来的观点，不管是表扬的还是批评的，我都一视同仁。实际上我是害怕听表扬，不害怕听批判的。我生怕大家有这么一种感觉，认为我搞这么一个会议是请人来吹捧我一下。我到处表态、到处解释，我现在不需要吹捧，我现在该评的都评上了，这些功利的东西在我评上教授的时候我就全部放下了。我所做的这些事情，纯粹出于学术兴趣，在这个过程当中，我还不断地得到一些好处、荣誉，但这些都是结果，从来没有成为我搞这些学术活动的目的，这是我先要表个态的。我相信大家来也不仅仅是冲着我个人来的，同时也是冲着一种可能的哲学进路来的。也许这个东西真的能够开出一个局面来，也许不行，不过行不行对我来说已经无所谓了，因为我的书已经写出来了，我这辈子已经有一部作品了。第二卷已经在写，但是能不能写出来我也不知道。假如说第二卷写出来大家觉得有问题，我希望也能以这样一种方式指出此路不通，别的人也就不要再往这条歧路上走了。但如果真行的话，这将会是值得大家进一步地开掘的东西。因为大家都知道，假如真是在哲学学理上摸出一条路子来了，那个意义和重要性都是不言而喻的。因此通过这样一个活动，我尤其注意各种各样的批评性声音，让我好好衡量一下这条路子到底怎么样。具体内容因为时间关系，可能要散会之后我们再交换意见。如果大家真的对这个理论有学术兴趣的话，希望大家能够继续交流，包括通过正式的论文来商榷。我相信只有这样，才能够

真的把里面的内容搞清楚，如果它是条路，这样才能走下去。如果它不是条路，才能真的把它堵住。这是我的一个基本表态。我特别重视的是刚才陈伟从现象学的角度讲的问题，古典哲学我已经没有什么好担心的了，但是现象学和分析哲学我对它们是高度重视。我之所以出版我的书，是因为我自觉在知识和学理上已经有把握了。其实现象学还比较单纯一点，它比较统一，分析哲学更是麻烦。不过我自觉在这两方面已经有一定把握了，所以才敢把它拿出来。拿出来就是为了给大家批评的，所以一定要经受的住来自不同学派上学理的批评。如果最后经受得住，那就算数。经受不住，那就算通过一种自我牺牲来完成对一条路子的否定。不管是什么样的意见，我都表示由衷的感谢！

• 学生专场 •

谢翱：思维方式的划界及其效应

——评《理论思维与工程思维——两种思维方式的僭越与划界》发表十周年

主讲人：谢翱（中山大学哲学系 2012 级博士生）

主持兼点评人：马万东（南方医科大学马克思主义学院讲师）

马万东：各位老师各位同学，大家晚上好！首先对参会的所有人表示感谢，谢谢大家抽出自己的休息时间来参加讨论。人生苦短，秉烛夜谈也是一种风雅。今晚是我们在读学生的专场，他们也许还很年轻，不过想象力却更充沛一些。学养可能还有所不足，但是头脑中的条条框框会更少一些。作为一场当代最重要的思想突破和思想转型的当下的亲历者和未来的承担者，理应有自己的话语权，应该被倾听也值得被倾听，所以今天晚上的时间就交给他们。第一场发表报告的是谢翱同学，她的题目是“思维方式的划界及其效应”，现在就请谢翱同学发表自己的报告！

谢翱：大家晚上好！徐长福教授所著《理论思维与工程思维——两种思维方式的僭越与划界》于2002年由上海人民出版社出版，作者在该书中的创造性工作和理论上的开创性成就自出版之后在学术界和理论界引起了一定的共鸣与反响。借该书出版十周年之际，本文打算对此共鸣与反响做一简单地梳理。我准备从两个方面展开，第一部分介绍该书出版后学界对其学理价值的挖掘，第二部分阐述该书理论成果在教育、法学、城市规划学等领域的应用。

自《理论思维与工程思维》从特定角度提出两种思维方式的划界以来，不少学者对其新颖的内容表现了极大地关注与兴趣，在他们看来，两种思维方式的划界既是涉及到人类思想史的重大问题，也能对社会实践起到积极的引导作用。从学理价值看，学者们主要从以下几个方面谈到了《理论思维与工程思维》一书的贡献，其中有些贡献与该书作者在全书结语部分对思维方式划界的学理价值的前瞻性分析是比较一致的。

第一,《理论思维与工程思维》一书是我国工程哲学诞生与兴起的重要标志之一。在19世纪前,对工程问题的哲学反思在哲学史上长久以来一直是一个空白,直到19世纪人们才把工程作为一个理论问题来探讨,而直到20世纪才开始对工程问题进行哲学反思与论证。于道游在《工程哲学的兴起与当前发展》中指出,随着工程活动成为近现代社会最基本、最典型的实践活动,工程哲学在经历了20世纪80年代的“酝酿期”或“胚胎前期”,20世纪90年代的“胚胎期”之后,工程哲学在21世纪迎来了一个崭新的阶段,即“开创和成长期”,中国学者在此时的标志性著作有李伯聪教授于2002年出版的《工程哲学引论:我造物故我在》,徐长福教授同年出版的《理论思维与工程思维》。这意味着,《理论思维与工程思维》与《工程哲学引论》共同标志着我国工程哲学的正式创立。这一评价是比较中肯的,因为《理论思维与工程思维》是从工程论视角出发对两种思维方式进行区分与划界,特别是对工程思维进行了哲学视野的分析。徐长福教授在其另一篇文章《工程问题的哲学意义》中讲到,对工程问题的哲学反思使得“哲学由此获得了一个拓展理论研究领域的新的机会”,这个新机会即意味新的部门哲学“工程哲学”可以成为哲学大学科中的一个新的分支。而自《理论思维与工程思维》出版之后,该书的工程论视角及其对工程思维的哲学反思也引起了学界特别是科学技术哲学(自然辩证法)的极大重视,他们纷纷站在工程论的视角或者辅以工程论的视角去阐述理论,关注问题。

第二,《理论思维与工程思维》一书代表着实践哲学的新思考,这些新思考集中体现为对理论与实践关系的新认识。王南湜教授在《理论与实践关系问题的再思考——对新时期中国马克思主义哲学发展进路的一种透视》中指出,“理论与实践的关系是实践哲学的根本性问题,对这一关系问题关注到什么程度,表明着人们对于实践哲学理解的程度。”在王南湜教授看来,在以往关于实践哲学的理解中,我们往往认为“理论与实践高度合一”,其导致的重要后果之一便是“抹煞理论与实践各自的特性,将二者混淆起来,或将理论直接倒入实践,用抽象、一般的理论强行框架各特殊的、活生生的实践,造成生活中种种不良甚至灾难性后果;或者以实践的方式从事理论活动,把实践中所必须的折中、含混,模糊带进对其避之不及的理论之中,使理论失去其确定性”,正是基于这一点,王南湜教师高度肯定了徐长福教授对理论与实践关系问题的独特探索。在他看来,徐长

福教授对理论思维与工程思维的界定与划界，“有力地论证了理论活动与实践活动在活动方式上的异质性，把长期以来难分难解地纠缠在一起的理论与实践劈分开了，将人们熟视无睹的问题重新摆在了哲学研究者面前”，因而，这一工作对于“推进理论与实践关系问题的研究无疑有着极为重要的意义”。王南湜、谢永康在《一种个别性取向的实践哲学——评〈理论思维与工程思维〉》中进一步指出，《理论思维与工程思维》“不仅自觉立足于现代实践哲学的立场之上，而且主要着眼于实践哲学的‘操作’层面”，“是在从事一种具有‘个别性取向的实践哲学’”。我们反思人文社会工程失败的缘由时，应跳出传统理论哲学的框架去反观问题的内核，失败不是因为理论不够完美，亦不是实施不得力，而是应在理论思维之外开辟出工程思维的空间，因为只有工程思维才能在实际的工程建构中综合各种异质性因素，促成一个一个工程的完成。在他们看来，也正是在这一意义上，《理论思维与工程思维》中的核心内容即两种思维方式的区分“已包含着实践哲学的关键性因素”。

第三，《理论思维与工程思维》中对两种思维方式的界定与划界，“重新厘定了人类的思想格局”。在《理论思维与工程思维》著作的前身即博士论文时期，孙正聿教授就评价到，“人们通常是从逻辑思维与形象思维、辩证思维与形式思维等角度去区分思维方式，这篇论文则富有创造性地提出了理论思维与工程思维这两种相互区别的思维方式，并深入探讨了这两种思维方式的僭越与划界问题。”从哲学史的发展历程看，《理论思维与工程思维》关于思维方式的划分确实是独辟蹊径，从工程论的视角向我们展示了不一样的思想格局。马万东称其为向我们呈现了“另一种模样的思想空间”。有学者进一步指出，在日益工程化的时代，如果我们“只是一般地去研究思维，没有或很少去研究工程思维”，是我们理论上的重大缺失，因为“工程思维对照于一般思维是最具现实性的思维方式，它是沟通主观和客观，连接此案和彼岸的必经之路”，离开工程思维，客体对象就难以“变得跟主体的价值相符合”，因而，进行工程思维的研究，必将推动我们的思维革命。从这些关注和评价我们可以看到，《理论思维与工程思维》对思维方式的独具匠心地分析改变了传统对于思维方式的认知，特别是对于工程思维的界定与分析更具有革命性的意义，尽管关于工程思维的研究还只是处于起步阶段，但在工程成为我们生存论处境的背景之下，我们可以乐观地估计它必将迎来自己

长足的发展，并对现实生活起到积极的干预作用。

第四，《理论思维与工程思维》对思维方式的划分所暗含的人文社会学科也应有理工之分为“重建人文社会学科的方法论基础提供了一种方案”。在人文社会学科某些学者看来，建国以来我国人文社会学科的发展存在诸多问题，其中之一便是“只重视对社会本质的描述，不重视对社会运行机制的研究；即使是对社会本质的描述，也只是根据经典结论进行推演，企图用一两句经典统化一大堆新情况新问题，一切以维持某种秩序为原则”。为什么我们总喜欢去阐述相关社会本质理论，而不去重视现实中社会运行机制的研究？为什么我们总喜欢根据特定经典结论去指导一大堆新情况新问题？问题的根源在哪里？在刘大椿看来，这恰恰是因为在以往的人文社会学科的发展中，我们没有明确理工之分，结果导致两者的含混与僭越。要么独断处置理论思维，要么罔顾社会发展中的工程思维，即使有那么一点人文社会学科的应用科学或工程学科的意识，“也是迎合长官意志，按‘经典’去演绎或随‘钦定’调子演唱，不敢越雷池一步”。这样必然导致我们不去直面真实的现实生活，而只是关注脱离本真生活的权威文本和经典话语。因此，我们必须重视工程思维，形成关注复杂现实问题的实践智慧，这样才能为“文科研究的错位及其矫正”添一臂之力。庞振超在其博士学位论文中也指出建国以来人文学科的研究基于本质主义的思维往往纠缠于相对封闭的理论框架，而不具备关注现实的工程思维，因而，“在表面的学术繁荣之下，真正的学术积累少得可怜”。基于这些评介，我们应该能够意识到，类似于自然学科中的理工之分，人文社会学科也应有理工之分，揭示规律的任务应归于人文社会学科的理论学科去探索，选择价值、设计方案和规划蓝图的任务应归于人文社会学科的工程学科去解决。特别是在现代学科分化的背景下，我们更期待人文社会学科中工程学科的建立。

第二大部分是关于“《理论思维与工程思维》理论成果的实际效应”。《理论思维与工程思维》不仅在学理建构上卓有成就，而且其理论成果在其他学科被广泛应用，教育学、法学、城市规划学等不同学科都从中积极吸取营养。

第一，《理论思维与工程思维》理论成果在教育领域的应用。教育理论与教育实践的脱离多年以来一直是教育学界“一个多年煮不烂的老问题”。如何煮烂这一问题？随着2002年《理论思维与工程思维》的出版，不少学者从中找到

了解决问题的钥匙。在他们看来，理论思维与工程思维两种思维方式的划分为解决这一老问题提供了重要的方法论基础。鉴于此，郭红霞在其博士学位论文《教学工程师研究》，李令永、徐文彬在《教学理论与教学实践的关系研究》，朱成科在《重塑唯物辩证法精神——原创性教育研究的思维向度》中都指出教学理论是以“理论思维”认知教学规律，强调同质性属性逻辑地演进，教学实践是以“工程思维”筹划教学过程，注重异质性因素直观地非逻辑符合，因而在它们之间必然存在一条恒久的“合理的”鸿沟，一种教学理论必满足不了教学实践的需要，而教学实践也必须要有多种理论的指导。鸿沟必然存在，如何跨越？在《理论思维和工程思维》出版之前，教育学者叶澜就已指出，我们必须在教育理论与教育实践的断裂处“架设起一座沟通两岸的‘桥梁’”。而随着理论思维与工程思维的明确区分，教育界不少学者对连接着教育理论与教育实践之间的桥梁进行了指认，如郭红霞就指出这样的桥梁应是区别于教育理论和教育实践的“教学操作思路”。

第二，《理论思维与工程思维》理论成果在法学中的应用。长期以来，我国法学界基本上是从学科意义上将法学研究区分为“法学理论”研究和“部门法学”研究，在吉林大学姚建宗教授看来，这种区分虽有其合理性，但没有完全反映法学研究的特质。在他看来，法学中的法律理论研究和法律工程研究不分，使得我国的法学理论与法学实践出现了一系列问题，法学理论和部门法学既不能专注于法学理论研究，又不能专注于法学实践研究。这样既导致法律理论研究难以获得预期的现实效果，而且也弱化和消解了法律理论对法律实践的意义。受《理论思维与工程思维》两种思维方式划分的启发，姚建宗认为在法学研究中除了按学科意义进行“法学理论”和“部门法学”的区分外，我们应尝试从思维方式分类的角度把法学研究区分为法律理论研究和法律工程研究。法学理论研究通过理论思维专注于去揭示法律的本质是什么，法律工程研究则是立足于人的现实生活去建构理想的法律制度框架及实践运行机制，二者的区分能打破以往法律研究的和法律工程研究的本然统一性，从而建立起法律理论研究，法律工程研究和法律实践三者互不越界的局面。

第三，《理论思维与工程思维》理论成果在城市规划学中的应用。由于在以往的人文社会学科中理工不分，我们往往将探求事物的道理和绘制生活的蓝图混

淆在一起，在洪亮平看来，城市规划学作为人文社会学科的一员也没有能够逃离此魔咒，在城市规划学科的发展历史上，理工不分所致的城市规划失误的例子相当普遍。理论思维僭越工程思维去设计城市，造成要么理论实施失败，要么原有的理论形象严重受损，工程思维僭越理论思维去建构规划理论也给世界城市规划的发展带来了不可估量的影响。洪亮平在《理论思维与工程思维划界对城市规划学的启示》中根据城市理论研究和城市规划设计各自特定的属性、思维方式和研究方法不同，指出我们在城市规划学科的发展中也应具备两种思维类型，“一是具有典型理论思维特征的城市理论和城市研究”，主要阐述城市本来应该怎样，帮助我们正确地认识城市，“二是具有典型工程思维特征的城市规划设计”，它主要是依据不同的城市价值取向、设计条件、设计对象和设计目标进行城市规划和城市设计，帮助我们建造合理城市。

马万东：对不起，限于时间关系我们只能到这。我简单做一下点评，谢翱同学关于《理论思维和工程思维》这本书的十年回顾实际上给我们提供了一个比较新的视角，当这次会议把所有视角都转向《拯救实践》一书的时候，谢翱同学又把我们的目光回溯了十年，让我们看到了在异质性哲学最初时候的一种形态。这既表明了两本书之间是有延续性的，我们又可以明显地看到一种思想发展，更有助于让我们看到这个思想的原生发展是什么样的，这是视角上比较新。第二是资料比较新，虽然她没有报告完，但是《理论思维和工程思维》一书带给教育学、法学、城市规划学等不同学科的启发是很大的。

有两点可以商榷，第一个是定位的问题，把《理论思维和工程思维》一书定位在工程走向是不是合适？因为工程哲学是关于工程的哲学，而徐教授只不过是把工程当做了理论出发的基点，探讨了工程类筹划性活动是什么样的。在完成了理论思维和工程思维这样一个划界之后，就可以登楼撤梯了，这样一个概念术语就可以抛掉不再用它了。所以在我看来，我觉得是不是定位为中国化实践哲学最初的系统化建构更为合适？

第二，当我们把这样一种理论性的思维方式的划界放到世界去看时，就可以发现在和波普尔、哈耶克乃至柏林这些人物在竞争的时候，徐老师所提出的这样一套思维方式的划分法毫不逊色于他们，甚至比他们更出色，它对我们中国的问题更具有针对性。

第三，这篇文章给我们带来很重要的启示就在于它给我们做了一个学术史的重述，到了《拯救实践》这本书的时候这套思路实际上发展得更为清楚了。康德说他比柏拉图本人更好地理解柏拉图，现象学也说它是近代哲学的隐秘的渴望，他们都认为自己达到了某种制高点。我认为《拯救实践》在某种程度上来说是达到了我们哲学的制高点。当我们带着这样一种完整的形态再回溯到哲学上来看各家各派学说的时候，其实我们都有某种感受，从皮尔斯到赛拉夫到今天的布兰登，他们都搞了符号学的改造。但他们的改造是否成功？我觉得从符号指谓这种方法去看可以看得更清楚。

以上是就定位问题提出的意见，我们还是要感谢谢翱同学为我们提供的一个很好的分析样本。下面还有一分钟，有请其他提问者。

张守奎：我还有一个问题，我就不从具体内容来谈，我单是谈这篇文章的结构，有时候我在写文章的时候也会犯这样的错误。你的语言引用得很多，包括工程学、城市规划学。但是这都是别人的观点，问题是他们有没有引用徐老师的观点？如果都引用过那就是可靠的。我就提这么个问题。

马万东：因为时间缘故，谢翱同学可能没有时间来回答问题。第一场的报告就到这里，谢谢大家！

侯振武：阿伦特前后期判断理论中的异质性问题

——一种基于实践哲学的视域的考察

主讲人：侯振武（南开大学哲学学院博士生）

主持兼点评人：吕春颖（西南政法大学马克思主义学院副教授）

吕春颖：我们开始今晚的第二场报告。第二场的报告人是远道从天津来的侯振武同学，他的报告题目是“阿伦特前后期判断理论中的异质性问题”，请大家欢迎！

侯振武：谢谢吕老师！大家晚上好，我的题目是“阿伦特前后期判断理论中的异质性问题”，我将这个问题纳入到了实践哲学的视域中来考察。我的论文主要有四个部分，现在介绍我论文的第一个部分。汉娜·阿伦特为解决当今政治判断困境而试图构建起一套政治判断理论，然而，这一解决本身却存在着未解难题，表现为：虽以人的复数性为基础，然而对于行动者判断与旁观者判断之联系的论述却几乎是空白，而如果不探讨这一方面，则判断理论本身就难以成立。实际上，这一难题并不仅仅是阿伦特判断理论自身的问题，而且涉及到实践哲学的理论智慧与实践智慧、“事后”与“事先”这两种基本理论视角的关系问题。为此，本文试图在实践哲学视域下来分析阿伦特前后期判断理论的难题，并对之做出初步探索。实际上，我们可以根据阿伦特的运思路向来假设她在“未完成”的判断理论之中会如何讨论前后期判断理论之关系。

这包括如下三种情况：首先，以行动者判断为中心，旁观者判断为其附属物。这是不可能的，因为阿伦特在前期判断理论中采取的正是这一思路。但无疑，在她看来，这一思路是片面的，这也是她走向后期判断理论的直接动因。其次，以旁观者判断为中心，行动者判断则为其前者的附属物或衍生物，行动者判断只成为前者为解决现实政治问题的应用，如此一来，按康德的术语，行动者判断便是一种规定判断。这样，它就是一种单一的理论视角，难以容纳、应对丰富的现实经验内容。其结果便是，在这种判断指导下的行动，虽可能避免盲目性、狂热性，但却因此而易丧失行动之为自身的特定内容、甚至是主动性，以至于心灵生活才称得上是真正的积极生活。最后，由于政治现象学方法论的要求，不可能允许她

最终走向以旁观者判断为中心的路向，因而她更为可能采取一种与此方法论相符合的“基础”来探讨前后期判断之间的联系。而这一基础正是阿伦特政治理论最为根本的出发点——复数性的“人们”。但是，阿伦特并未完成这一路向。“人们”既可以作为行动者也可以作为旁观者，但这两重身份之间的转换与协调如何实现？本文认为，可以将问题纳入一个更为宽泛的视域当中，即实践哲学视域。引入这一视域是恰当的，因为作为两种判断理论之主体的行动者与旁观者，在较为宽泛的意义上来说，可对应于实践主体与理论主体，两种判断则可对应于实践智慧的成果与理论智慧的成果，这些问题则最终可归结为理论与实践之关系问题，而这一问题的正是实践哲学的基本问题。

接下来就是这两种异质性体现在哪些方面？首先是判断主体的异质性，两种判断的主体分别为行动者与旁观者。在阿伦特的理论中，行动者是政治实践的主体，其判断能力类似于亚里士多德所说的明智，并且她正是借助于明智概念来说明行动者判断的。旁观者是政治行动的观察者，其判断能力类似于康德的审美判断力，在《讲演》中，阿伦特正是借重于康德的反思判断力、特别是审美判断力概念来阐发自己的后期判断理论。

其次，判断视角的异质性。由于判断主体之异质性，必然导致这两种判断的视角的异质性。行动者作为实践主体，“身处活生生的历史之流中，即身处‘事中’，他便不可能以一种超脱的眼光来看历史。由于身处‘事中’，只要结局尚未出现，就只能以一种‘事先’的眼光来看自己的行动，而根本无法以‘事后’的方式来看”。由于实践的异质性特征，行动者所形成的判断，必须因时因地因人而不断变化，实际上难以贯彻为逻辑一贯的具有全局视野的理论，甚至难以称得上是理论。而旁观者作为理论主体，其“进行‘旁观’只是一种‘事后’的眼光，而其条件则是将活生生的生活之流或历史之流截断，将之由‘事前’所见到的‘进行式’转变成为只有‘事后’才能见到的‘完成式’，以便能进行‘旁观’或反思”。这种旁观或反思，由于其是事后的、静止的，因而能够根据理论的逻辑同质性特征而体系化。公正地说，阿伦特对于两种判断的异质性有了较为充分的认识。意识到这两种判断之异质性具有前提意义。但这只是问题的一个方面，要正确理解这两种判断，就需要对二者之关联做出解释。简单说来，旁观者判断与行动者判断是理论主体与实践主体做出的两种不同的把握，还是在理论范围内

的把握，只不过因主体不同而视角不同。因此，要真正解决问题，就必须解决两种理论形态之间的关联。这两种理论形态之关联虽然是在理论内部的关联，但并不是经过逻辑推理即可实现相互转化的，相反，二者之关系是跨越式的。

这里提到“跨越”这么一词，这是借用日本学者柄谷行人在其代表作《跨越性批判——康德与马克思》中提出的“跨越性批判”这一概念，简单地说，就是面对同一对象时，我们要采取两种异质性的视角，在这两种视角之间来回往返跨越。在本文中，这种跨越包含两方面内涵，即一方面承认跨越双方的异质性，这意味着双方不能从一者推导出另一者；另一方面又承认双方的有机联系，如果无联系则无所谓跨越，但既然是跨越，那么这种联系不是线性的或逐渐的，而是“惊险的一跃”，即双方之联系虽然潜在是可能的，但由于某些条件未能满足而难以实现。

在实践哲学视域之下，旁观者判断作为理论智慧之成果虽然要具有逻辑一贯性，但又不能是单一的、自身封闭的系统，而必须是开放性的，而行动者判断作为实践智慧之成果反映了实践之特殊性，但又有必要进一步提升为具有体系化的理论。这就是理论内部的双向跨越，具体表现为以下两方面：一方面，是行动者判断融入旁观者判断之中，旁观者判断以行动者判断为内容来源。最初的行动者判断是根据现实行动做出的预判，是直接源自于实践过程中的，是对实践过程的最初的把握，是思维对现实的初步把握，但它毕竟不同于抽象的规定，因而难以完全用同质性的思维方式来理解这一过程。这是一个跨越的过程，这一过程最终所达到抽象规定，是站在关于现实过程之“事后”立场上所得出的认识结晶，其因理论家的理论素养、面对现实的不同态度、或者说当时的历史条件等等的不同而有所不同。另一方面，旁观者判断“转译”为行动者的判断。行动者在行动过程中，以旁观者判断、这种整体视角为指导。

这相应于一个具体化的过程。在这个过程中，抽象的规定落实到具体之中，当然，这“只是思维用来掌握具体……决不是具体本身的产生过程”。这一过程是一个更为“惊险”的跨越过程。在此，实践的异质性方面发挥着主要作用。虽然旁观者判断本身具有上升到思维具体的潜能，但是这一跨越能否实现并不仅仅取决于旁观者判断，而更多地决定于实践自身之异质性特征。在这个过程中，需要尽可能扩展旁观者的视角，尽可能将行动者判断融入自身之中。但是，这种扩

展不是同质性的，不能从前一较为抽象的规定逻辑地推出后面较为具体的规定，因而总是断裂地扩展。但是，问题到此并没有结束。以上两方面只是一种一般规定，前一方面是某种划界性的消极规定，只要意识到这两种判断的异质性、并在实践中保持自觉即可。就本文而言，可以由阿伦特关于前后期判断理论的论述总结出这一方面。而后一方面是某种积极的规定，在划界基础上的“联结”，这正是阿伦特判断理论所欠缺的方面。如果落实到具体实践之中的话，后一方面更加具有方法论意义，这就要求一种能够操作的方法规定，一套可行的方案。

为此，本文运用徐长福教授在《拯救实践》一书中所提出的“指谓分析法”来对此做些初步的尝试。所谓“指谓分析法”通过分析语言结构中的诸要素，明确它们的异质性或同质性关系和各自的意义。语言的基本模式是“S是P”，即主词和谓词的结构。通过分析在S和P位置上的不同词类，能够明确S与P的异质性，以及不同的P之间的异质性。异质词语之间的关系必须通过直观来认定，而同质词语之间的关系则只需要逻辑推导。实际上，判断的基本结构同样是“S是P”。其中，主词S可以是任何词语，大体上可以分为两类，即代表个别事物的个体词和代表同类事物或普遍性的普遍词，它在这个主谓结构中是等待谓词为其赋予意义的词项；谓词P是具有明确意义的词项，它必须是普遍词，通过判断词“是”将该词的意义赋予主词。虽然在具体的判断中，不一定均是“S是P”这种结构，但这一结构所代表的主谓结构是一切判断的核心和基础。

那么接下来将对行动者判断与旁观者判断的形成过程做分析。在行动者判断中，行动者和行动对象都是个体，因此，它应该是个别词做主词的判断。既然与行动相关，则必须有一定的动机或价值倾向，那么在判断中则表现为动机命题或价值上的应然命题，这是就主体方面而言。同时，既然行动旨在实现主体的动机或价值取向，那么就需要对行动对象之性质做出判断。这个判断就是辨认主词S所指代的对象所属的类型或具有的性质。然后将这个判断作为一个小前提置入一个三段论中，由之而得出具体的结论。在行动之前做出这样的判断，再加上一个关于动机的命题或应然命题，这样得出的结论就是一个单一的行动者判断，可以说这是一种同质性地推论过程。但这个判断只反映了某个判断主体和被判断对象一个方面的性质。在具体的环境下，可能会有其他方面的动机和性质参与进来，这样判断就出现了异质性。

此外，在具体的行动中，行动者不可能是孤立的原子，因此还要考虑与其他行动者的关系判断，乃至其他行动者做出的行动判断，最后把所有的单个判断综合到一起，构成一个行动方案。因此，在实际中，一个恰当的、能够实现其目的的行动者判断是复数性的。旁观者判断与行动者判断不同。一方面从判断主体来看，旁观者不参与到行动或事件的形成过程当中，因而没有个别的动机性命题。另一方面从判断对象来看，其指向的不是某个个体性事物。它的判断模式是，主词和谓词都是普遍词。

那么，旁观者判断与行动者判断之间的跨越是如何实现的呢？一方面是从行动者判断向旁观者判断的跨越。这实际上就是以个别词为主词的判断如何形成以普遍词为主词的判断的问题。如果是认知性判断，可以采取归纳法，但实践判断不能如此，因为实践判断涉及相互异质的多种元素，它们之间不能归为一类。异质性的个别性行动者判断，在旁观者中会被抽离其语境，就是不考虑具体行动者的差异性，比如偏好、条件、目标等等（这正是阿伦特所强调的旁观者的无利害立场）。在行动者判断中，相互异质的个别判断不能形成逻辑一贯的普遍性命题，但某一个具体命题可以通过去语境化而形成同质的普遍性命题，然后，这些多样的异质性命题会构成相对于某种行动的多重阐释。因此，这个跨越过程可以总结为普遍性命题对个别性命题的“去语境化”。另一方面是从旁观者判断向行动者判断的跨越，则与前一方面方向相反。将普遍性理论置入到某一语境中，与某个或某些主体的现状和需求结合起来。但是要注意，这时进入行动者视野的并不是一个理论，而是与其行动相关的多个理论。行动者需要把这些理论统摄到自己的目标、条件等实践要素之下，进行综合的取舍。以普遍词为主词的命题要变成以个别词为主词的命题，关键就在于要找到个别词的主体和对象身上能够与普遍命题相结合的点。这里涉及的跨越就是，诸种理论的语境化和现实化，即普遍性命题个别化。之所以是跨越，是因为那些理论本身不包含做出这些语境性或现实性判断的依据。只有判断主体能够通过对自身及眼前事物的理解做出这样的综合判断。

吕春颖：谢谢侯振武的精彩报告！这篇文章带出了哲学史上的一个经典问题，即作为一个人，到底是沉思生活还是实践生活更加重要？实际上阿伦特在早期的时候特别关注行动者的生活，在晚期她转向旁观者的生活，这样一个转向背后的

深层心理变化是非常值得关注的。侯振武同学的这篇文章关注到了这一个非常重要的问题，所以说非常值得我们去肯定，这是第一点。第二点，阿伦特的理论中有大量内容关涉到如何构建公共空间的问题，但这个问题的出发点却是内在的关切。她非常关注个人，她对于个人的思考决定了她对公共生活思考的走向。她早期师从海德格尔，海德格尔关于沉思生活的思考对她有很大影响，阿伦特自己对犹太人的命运也有非常深刻的反思，所以她才会特别强调个人必须积极面向公共生活。侯振武同学把这点也提出来了，所以我觉得这也是这篇文章非常有意义的地方。以上是我十分肯定的两个方面。

当然，对于这篇文章我的问题也有很多。第一，我自己这次会议提交的文章也谈到了身份问题，侯振武同学非常强调个体与集体的身份不能同时具有。我想请问侯振武同学，你如何看待也有一些思想家比如雷蒙·阿隆所提出的“介入的旁观者”这一定义？第二，回到论文集一百四十八页，你提出“旁观者判断转义为行动者判断”，实际上在我们经典的教科书体系中，也提到了实践—认识—再实践这样一个认识进程。你如何看到在进行了这样的转换之后，个体依然有陷入集权主义的危险？

侯振武：第一个问题关于个体身份和群体身份的同时具有。我的观点是，作为行动者和作为旁观者的视角是不能同时具有的，而不是身份不能同时具有。您提到“介入的旁观者”，实际上阿伦特提到的旁观者与传统中陷入沉思的旁观者是不一样的，这种区别可以大体上包括两个方面：一是这种旁观者是复数的；二是这种旁观者并没有完全形而上地与现实隔绝，他必须不断关注现实。实际上单一的视角和单一的理论都必须综合不同的方面才能最终具有实践意义。第二个问题是关于我文章的第二部分提到的理论内部的双向跨越，实际上还存在另外一种跨越，即实践和理论之间的跨越。实际上这就与您刚才提到的实践认识再到实践这样一个过程相似，本文实际并没有提到这样一种跨越。理论之间的相互跨越它的根源就在于理论和实践之间的异质性，理论内部之间的双向跨越相较于理论实践之间的跨越，它的难度是小一些的。在从实践到认识再到实践这样一个过程中，其实在第二个认识环节，就存在理论内部的双向跨越这样一个过程，从实践到认识这样一个跨越属于行动者判断，从认识再到实践需要从旁观者判断再落实到行动者判断之中，但是这种落实还是在理论内部的，这与最终现实的实践还是有差

距的。我的文章中没有提到理论到实践的跨越，这也是以后需要继续努力的方向。

还有就是关于集权主义的问题。实际上在阿伦特看来，集权主义的表面现象即暴政与各种专制是有本质区别的。集权主义的典型代表就是纳粹德国，当时德国相较于欧洲各国民主程度比较落后，集权主义在这种环境下产生对于人们思想造成的震动是相当大的。它反映出仅仅依靠自由主义所强调的个体自由无法阻止集权主义的诞生，在单纯的自由主义的引导下人与人之间是被隔离化了的，这样的人是很容易被操纵的人。而阿伦特所强调的是复数的人，她一方面强调人与人的差异性，另一方面也强调复数的人们是生活在同一个世界，所以本文用异质性理论来作为连接复数的人们与两种判断之间的一种中介，同时也是基于阿伦特的理论构思，这就是我的回答，谢谢大家！

郝亿春：我觉得你这篇文章提到了实践哲学中的一个非常重要的问题，即第一者与第三者，也就是你所说的行动者与旁观者的问题。行动者代表个体即异质性，旁观者代表一种共同生活所必要的东西，其实强调个体性也不一定必然否定它没有同一性。反过来说，谈共同性也不一定不能包含个体性，所以我觉得这是实践哲学领域中一个非常重要的问题。徐长福老师下一卷也要谈自我，这其中也会有一个实践者与旁观者的区分。第二，你在论文集一百四十八页最后一段谈到：“因为作为两种判断理论之主体的行动者与旁观者，在较为宽泛的意义上来说，可对应于实践主体与理论主体，两种判断则可对应于实践智慧的成果与理论智慧的成果”。我觉得这样一种判断还需要更加谨慎地加以划分，因为实践主体既可以是行动者也可以是旁观者，理论主体也一样，所以在我看来它们并不是直接对应的。在你文章后面的部分中，你把这种方案直接对应于主词和谓词，在我看来是不太全面的。主词和谓词所针对的是表述，但是实践哲学还得针对事实，通过语言分析来实现两者的跨越，我觉得还是不够。

秦琥（重庆出版社编辑）：刚才郝老师说的内容我基本是同意的，而且运用异质性哲学来解决政治哲学中的一些问题，这是一个很大胆的尝试，而且也应该这么做。但是我对你最后解决的方案同样有点担忧，从一个单称的判断转到一个普遍的判断，我觉得这样不一定能够解决问题。我想提醒你注意一下，它实际上是一个视角转换的问题，行动者和观察者是从不同的角度出发的。行动者有他独特的语境，旁观者包括事前事后，不只是一个方面，它还有其他方面。时间只是

视域的一个方面，它还有其他方面，比如说他所处的集团、种族等等。它们之间的跨越一定是通过一种视域融合，这种融合实际上是很难的。

马万东：这种做法我觉得还是应该鼓励一下，今天上午大家都纠缠于直观，只有侯同学才说到了《拯救实践》是以什么为分析对象的，实际上就是判断、命题、述谓，只有从这个角度来理解你才觉得这套东西是合理的。还有一个问题就是，我看了你的文章后我就在思考，你这两种判断划分的根据是什么？因为我不太理解为什么这么划。如果说这个标准不太清楚的话，我们就不能说它是异质性的。

吕春颖：因为时间缘故，本场到此结束，谢谢大家！

周宏胤：异质性哲学“碎片”探析

——从语言学角度出发

主讲人：周宏胤（中山大学哲学系2013级直博生）

主持兼点评人：刘习根（肇庆学院思想政治理论课教学部）

刘习根：下面是第三场报告会，本场的报告人是周宏胤同学。他报告的题目是“异质性哲学碎片探析”，下面就请周宏胤同学来报告他的论文！

周宏胤：各位老师，同门师兄师姐，大家晚上好！我报告的论文题目是“异质性哲学碎片探析”，异质性哲学强调异质性，但其本身仍然是一种同质性学说，逃不出同质性怪圈。同质化的必然结果是对异质性的忽略，而这种忽略会带来无法处理的“碎片”。本文从语言学与异质性哲学的差异出发，分别用两种不同的方法进行了语言分析，分析的结果是异质性分析法的三大“碎片”。进而我认为，“碎片”之所以产生，是因为同质化的语言分析机制无法处理异质性的句式。最后，我对碎片的消解提出了自己的意见。语言学（linguistics）是以人类语言为研究对象的学科。探索范围包括语言的结构、语言的运用、语言的社会功能和历史发展，以及其他与语言有关的问题。语言学把语言划分为词汇和语法两部分。其中，词汇是语言的建筑材料，由词和熟语构成。语法是语言的组织规律。语法规则可以把词素构成词或词形，把词构成词组，把词和词组构成句子。异质性哲学把人的意识分为两部分，一是自然直观，二是符号指谓。“自然直观是人与生俱有的意识机能，它能够直接意识到对象并认定其存在。符号指谓是人工创造的意识机能，其特征是通过符号在意指和述谓之间的配合来实现对于对象的意义的意识。”其中，主词表示对象的存在，谓词表示意义，用来陈述主词。主词和谓词结合的规律，即是范畴律，包括指谓不比和异谓不比两个原则，扩展开来，即是与之相应的八个式子。语言学对于符号指谓的划分比异质性哲学复杂不少。具体体现在：

a、在对于语言质料——词汇的划分上，语言学着眼于词汇的句法功能，把“词汇”划分为“词”和“熟语”。而异质性哲学着眼于词的意义，把词分为“主

词”和“谓词”。

b、在对于语言形式——语法的划分上，语言学谈及了句法和词法及其统摄下的众多方面，而异质性哲学则只提到了在范畴律统摄下的八个句式。

在笔者看来，语言学与异质性哲学在划分标准上的差异在于——语言学关注符号，以符号自身的特征来划分语言；异质性哲学关注符号的意义，以符号的意义为基准来划分语言。语言学把语言划分为词和语法，把质料与形式分割开来，这样，缺少特定语法形式的质料（词）就变成了一个个的物理符号；同时，特定的语法结构也因缺少了意义质料的填补而成为纯粹形式。异质性哲学把词划分为主词和谓词，无论是主词还是谓词都必须在句子结构中才成其为自身，这种划分方式本身即蕴含了约束它的规律，即范畴律。质料与形式在主词与谓词的结构中统一了，主词作为物理符号意指对象，谓词作为物理符号意指对象的意义。

在分别采用两种语言分析法对同一段文字进行分析的过程中，笔者深刻地感受到了两种分析方法所具有的巨大差异。当笔者使用句法（词组构造法）对句子进行分析时，句子能够被拆分至词组，并且几乎每个词组都有它的词类，因而每个词组都有它明确的职责。然而，当笔者用异质性分析法进行分析时，问题就变得多了起来。第一，或许是笔者自身水平的缘故，在使用异质性分析法进行分析时，句子出现了许多无法分析的碎片（留空部分）。诸如：“在广大青年中引起强烈反响”、“为青年成长进步创造了良好条件”、“为青年大展身手提供了广阔舞台……”等等。第二，异质性分析法在特定类型的句子中使用起来十分方便，比如：“当代青年是无比幸运的一代，又是责任重大的一代。”这一类句子，近似于范畴律的普遍式。但是在另一些句子类型中，异质性分析法使用起来就困难无比了。比如：“一定要认真学习、深刻领会，坚定理想信念，以更加饱满的精神，投入到国家的现代化建设中，不辜负党和国家的殷切期望。”第三，依据范畴律结构明晰，划分清楚的句式，落实到具体语言中，就显得支离破碎了。比如：“5月4日，胡锦涛总书记在纪念中国共青团成立90周年大会上发表重要讲话。”在这句话中，假如严格按照异质性分析法，除了主词“胡锦涛总书记”，笔者无法分析出其他成分。

在这个基础上，我总结出了分析分结果——三大碎片。

4.1 异质性分析无法处理动词结构，比如：“我爱学习”。（相当于句法分

析中动词作谓语的情况)

4.2 异质性分析无法处理对于动词的述谓, 比如: “我认真地学习”、“我学得不错”。(相当于句法分析中对于状语以及补语的使用)

4.3 异质性分析无法处理语言中行动发出者的对象成分, 比如: “胡锦涛总书记在会上作了报告。”、“我很想家。”(相当于日常语言分析中的宾语)

笔者认为, 之所以异质性哲学在分析时会出现诸多碎片, 其根本原因在于异质性分析所针对的是“认知语言”, 而“三大碎片”均属于“实践语言”的范畴。故当笔者用针对于“认知语言”的分析方法去处理“实践语言”时, 碎片就产生了。“认知语言”的典型句式是“...是...”, 其中涉及到: 1、主词, 包括个别词、实在词、范畴词; 2、谓词, 包括属词、种词、偶性词。以“范畴律”中的普遍式“ x 是 e 、 g 或 σ ”为例示。与之相对的是“实践语言”, 其典型句式是“...做...”, 其中涉及到: 1、实践主体, 比如说你、我、他、你们、我们、他们; 2、实践行为, 比如说爱、学习、作、推动、促进; 3、实践行为关涉者, 比如(作了)报告、(想)家、(爱)他; 4、实践行为的程度, 比如说认真地(学习)、(学得)不错、很(想家)。三大碎片即可看作“实践语言”的例示。

异质性分析所关注的是句子内容的意义。它试图解决在“认知语言”中对主词进行意义填补和建构的最终根据问题。异质性分析所提供的就是这样一套诊断符号意识品质的操作系统。我们可以把各种各样的“认知语言”置入其中, 按操作流程进行检验。不过, 当我们把“实践语言”置入这一机制, 原有的操作系统无法识别这一新的句式, 自然产生了剩余下来的“碎片”。也就是在这个意义上, 笔者认为, 异质性分析仍然摆脱不了同质性的怪圈。它所针对的句式是同质性的, 即“ x 是 e 、 g 或 σ ”。与异质性分析不同的是, 句法分析没有特定的规则, 它能够分析那些有细微差别、不精确的、模糊的语言。同时, 因为分析的单元细化到词语, 因而它能够最大程度地消除分析碎片。不过, 句法分析把句子的意义肢解了。体现在实际操作中就是——就算笔者分析出了主语、谓语、宾语、补语等一系列细化结构, 却无法扑捉到一个完整的意义序列。分析的细化对于句子结构归类是有益的, 但是对于句子的意义是无益的。

从以上的分析中, 笔者得出了异质性分析的三大碎片。碎片出现的原因在于同质化, 任何一种同质化的符号指谓思想都无法摆脱它所具有的碎片。虽然异质

性哲学谈论异质性，但其本身仍然逃不出同质性怪圈。异质性哲学是一种可操作的理论，当它在操作中遇到困难时，就有必要对其进行反思。种种碎片与属谓词、种谓词、偶性谓词一样，含有特定的意义成分，共同构成了我们的符号指谓。在此，笔者需要思考的是，碎片能否消除？假如可以，碎片又应该如何消除？笔者对三大碎片的解决方法都把最终的落脚点回归到了自然直观。不过，由于这些关涉于“实践语言”的异质性因素本身就已经超越了范畴律所能约束的范围，因而应该有一种约束它们的新的规律。然而，这条规律到底是什么，限于时间与能力，笔者无法给出一个较为明晰的答案。不过，这条规律可以从以下三个方面加以思考：

1、作为主词的主体是与作为宾词的对象相异质的，两者的存在不能逻辑推定，只能直观认定。比如，“我很喜欢孙悟空”，但不能因为我的存在直接推定孙悟空的存在。

2、作为主词的主体是与作为宾词的对象相异质的，两者的关系不能逻辑推定，必须把动作谓词与宾词一同考虑进来。比如，要对“我坚决拥护党中央的决定”这句话的述谓质量进行认定，就必须把“我”、“拥护”、“决定”三者一起诉诸直观。

3、动作与对动作的描述是相互异质的，两者之间的关系不能逻辑推定，只能靠自然直观加以认定。比如，从“我学习”，不能推出“我认真学习”，我是否“认真”，还是需要直观加以确定的。

需要强调的是，笔者认为应该有一条新的规律来约束“实践语言”所带来的异质性因素，但是这并不代表“认知语言”是无涉于“实践语言”的。徐教授的著作名为《拯救实践》，最终指向也是“拯救实践”，但其理论的始基却是对“认知语言”的分析。这说明，“认知语言”的规范性对于实践活动来说是至关重要的。具体来说，当我们谈论“实践语言”所涉及的内容时，必须以已然明白句子中所使用的每一个词语的含义为前提。确定词语含义，则正好是异质性分析的工作。在这个意义上，“认知语言”和“实践语言”是相关联的。

本文从语言学与异质性哲学的差异出发，分别用两种不同的方法进行了语言分析，分析的结果是异质性分析法的三大“碎片”。进而笔者认为，“碎片”之所以产生，是因为同质化的语言分析机制无法处理异质性的句式。最后，笔者对

碎片的消解提出了自己的意见。在此，有必要重申一下笔者在文章开始所表明态度：“笔者在此援引语言学知识作为论据，并不是要用一套理论去责难另一套理论。笔者意在通过观察异质性理论实际操作结果，进行一种外在性审思，看看异质性哲学说到了什么，没有说到什么，并运用语言学的知识对异质性哲学所忽视的偶性进行补充。”至此，笔者自认为已经达到了预设的目标，因而本文的理论任务宣告完结。这就是我的报告，谢谢大家！

刘习根：下面我来谈谈我对宏胤同学报告的体会，我看了他的文章之后，我觉得这篇文章还是具有很强的新意。另外他用语言分析的方法和异质性哲学的方法进行比较、补充，在这方面是比较有新意的地方。另外他的文章整个表达还是简明扼要的，这是我欣赏他文章的地方。但是，在文章当中我也发现了一个问题，也可能是我和你的理解不同的地方。你通过比较语言学和异质性哲学的差异，把碎片的根源归结于异质性哲学分析，并试图通过语言学方法来进行补充。那这种方法的可行性我个人来说是表示怀疑的，因为我在开始给你看文章的时候我也表达了这个意思。因为就我的理解来说，因为语言学的分析实际上是语言质料的一种方式，而徐老师异质性哲学分析的目的不是为了消灭碎片，而是为了防止同质性哲学一统天下的状况，是要为异质性留下余地，最终达到拯救实践的目的。然而你这里通过语言学的分析，试图消解碎片的方法这个可行性有多大我表示怀疑。最后就是你提到了你对碎片的处理，最后还是重新回到直观，你这个语言分析的意义有多大，这也是我疑惑的一个方面。我对这篇文章的意见就是这样的。

周宏胤：我的看法是这样的，我引用日常语言分析来做这样一篇文章，我的初衷并不是说通过语言学的方法来解决这些碎片，引用语言分析只是为了让这些碎片显得更为直观。通过两种方法的对比，把碎片（也就是留空的部分）直观地展现出来，这就是我用语言分析的初衷。但是我并没有认为语言分析的方法可以用来解决这些碎片，而后来我给出的解决方法也并不是用日常语言分析的方法，这是第一个。第二，师兄提的问题是，即对自然直观的回归是否会使语言分析失去意义。实际上这篇文章写到最后提出了碎片，最后是对碎片的消解。这里有两个进路，一是承认碎片的存在，然后是异质性哲学无法处理的，然后用一种新的方法去处理这些碎片，这也就是我现在文章的思路。第二个进路是否认碎片的存在，认为这些碎片只是虚假的，可以通过把实践语言转换为认知语言来消解的。

徐长福：我简单说两句吧，刚才这两位同学都谈到很重要的一个问题。侯振武讲到行动者和旁观者，宏胤讲到实践语言和认知语言，实际上都涉及到同一个问题。旁观者的语言实际上更多是认知语言，行动者更多是实践语言，简单地划分是这样子。从目前的情况看，我的第一卷处理的是认知语言，所以我把它比作纯粹理性批判所处理的问题。而第二卷是实践语言，所以要谈到行动者的话，不能用认知语言的框架去分析，这是另外一套东西。实践语言是否可以还原为认知语言，这个还可以商量。比如说我要怎么怎么样，你要怎么怎么样，他要怎么怎么样，这都是典型的实践语言，它涉及到你、对方。我在第二卷中讲实践主词，其中涉及到你、我、他，你们、我们、他们。我这部分差不多写了十万字，就分析这六个词，这是形上层主体间的一个架构，而不是一个简单的主体间就可以概括的。实践语言最重要的特征就是动词，但是主词一定要有你我他。旁观者既可以是实践语言，也可以是理论语言。我第二卷第二章讨论的就是实践谓词，其中涉及到动词、副词、宾词、程度词。认知语言和实践语言的区别是显然的，这是不可还原的。不管实践语言的结构如何独特，其中每一个词成分如何不同，但是其中每一个符号在使用之前都必须明白它的意义所在，这也就是认知语言所提供的。任何一个实践语言的符号都逃不脱认知语言的规范，但是在使用时可以在另外一种架构中运作。这是我在第二章要处理的，我下学期开课就讲这个东西。再下学期就是实践的思维方式，当你、我、他这些实践主体合在一起运作的时候，异质性全部就暴露出来了，最后才有实践智慧。所以，阿伦特的旁观者和行动者理论过于简单，她从操作上来说是最成问题的，她不是从最好上手的地方去操作，而是在比较不好上手的地方操作。最好上手的就是语言，任何的实践行为都必须靠语言去运作、表达、交流。这也就是我所说的循名责实，抓住这个符号去理解这个符号所表达的意义，所涉及的实质性东西，这样的分析好操作。宏胤的一个可贵之处在于他发现了纯粹语言学分析的限度，它只考虑符号，逻辑也如此。它不考虑符号和意识和对象的关系，不考虑行动。但是实践语言要考虑这一点。实践语言虽然考察语言，但是它不限于语言层面，它有意识哲学、认识论、心理学，有对象、本体论这些东西，同时更重要的是它有实践论，它要做出来。所以两位同学的文章都涉及到我正在写的第二卷，你们的想法表明，理论本身是有逻辑力量的，如果你把握住了逻辑上的路子，你自己就会往前走。所以他们也就是在往

实践语言上去靠，所以我相信我们这样一个交流应该会有成效的，你们都做得很好！我就算是一起回应一下。

刘习根：谢谢宏胤同学的报告！下面是茶歇时间。

夏钊：“物”——康德的物自身问题及其对雅可比和黑格尔哲学的影响

主讲人：夏钊（南开大学哲学学院直博生）

主持兼评论人：卢永欣（广西大学公共管理学院哲学系讲师）

卢永欣：大家好，下面是来自南开大学的夏钊为大家做题为“‘物’——康德的物自身问题及其对雅可比和黑格尔哲学的影响”的报告。夏钊是南开大学王南湜老师的直博生，我们非常感谢夏钊同学来参加这次异质性哲学会议，下面由他来对论文进行讲述。

夏钊：老师、同学，在座的师兄、师姐，大家晚上好！今天我报告的题目是“‘物’——康德的物自身问题及其对雅可比和黑格尔哲学的影响”。徐老师在他的《拯救实践》这本书里曾提到，“异质性”最简单讲就是“不同种类的不可通约性”，显然我所关注的“物”的问题作为“异质”的一个重要面向，相关于“异质性”问题，特别是在认识论和本体论领域。但二者也存在着某些差异，为了厘清这些，我们就必须要明白二者的研究路向和问题域。本文也正是立足于此，对“物”的问题进行一个再探究。

众所周知，“物”的研究方法和它的言说方式存在困境，它长久以来既广为人们热议，又鲜为人们把握，所以我想在思想资源中发现一些东西有利于我们对于这一问题的探讨。

首先，纵观哲学史，我们发现哲学最早的起源就是对万物的“惊奇”，而且在哲学史中“物”的问题又呈现了一个“显—隐—显”的发展历程。在其中，我发现康德的“物自身”是对“物”的问题的一个非常集中的回应，它全面地对“物”的问题进行了探讨，展现了“物”的问题的内部结构，即从感性直观和知性范畴两个方面进行了集中回应，同时他也力图在这两个方向消除对“物”的问题的进一步探讨。而其后继者——雅可比和黑格尔，分别利用其直接性哲学和实体理论对“物”的问题进行了进一步的拓展，或者说想进一步疏通对“物”的问题的封堵。我认为对“物”的问题进行探讨，对“异质性”问题更具有有一种独特性和重要性，它尖锐地突出了“物”的不可避免性及其探讨的内在结构，而且我们早上

的“高端论坛”中也谈到异质性哲学相关于先验哲学和辩证法，那我所梳理的这样一个理论的发展方向其实就刚好印证了我们早上(特别是萧老师提到)的说法。同时这也将直观问题内部的探讨结构呈现了出来，同时能在这样的理论梳理中，对于如何处理自然直观与符号指谓之间的关系，发现一些不同的思路或不同的路向。

那么，我的第一部分是对康德的“物自身”问题集中的梳理。首先是感性层面的物自身。康德对它的理解是，“物自身”必须经过主观性和被动接受性两种论证策略，从而在感性层面上、形象的说就是被“逼”出来，也就是说它作为绝对的、独立的、客观的以及原因性的“刺激者”在感性层面上担当这样一个角色。我们先来看一下主观性策略，主观性策略就是因为主体的感性直观所具有的主观性，我们无法获得对象的本来面目，所以物自身作为主观性的对立面具有一种独立性和绝对的客观性。那么在这里我们就可以看到康德两种主观性的体现：一种是形式上的主观性，康德在先验感性论里着重讨论了空间和时间的问题，我们在这里可以看到，他在空间和时间的“形而上学阐明”中说到，空间和时间所具有的先天性和必然性，二者的结合——先天必然性，说明了空间和时间既不是独立存在的东西，也不是事物的属性，它们既无现实对象，同时又先于对象，所以才能被直观到，从而体现了其先验主观性；接下来是内容的主观性，康德主要强调了感官材料，感官材料就是“质料”，也就是他所说的“感觉”，但他所说的感觉是直观的内容，而这个直观是排除情感、意志等个人性成分的，即与心理学划清一定界限的，康德觉得感觉是人的主观意识的一个方面，同时它也在担当我们感性直观的内容，这也就体现了它的主观性。这就是主观性的论证策略。

第二就是被动接受性的论证策略，即物自身是感性直观原因性的刺激者，也是我们知识的最终来源。康德认为感性直观依赖于客体的存有且只有通过主体的表象能力为客体所刺激才有可能的，也就是说，感性直观具有完全的被动性和接受性。康德也给予其冠以“派生直观”。这样可以看到，在两个论证策略、这样一种典型的认识论式的论证结构之下，康德“逼”出了作为具有独立性、绝对客观性、认识原因性的刺激者的物自身、物自体。但他最终给出的结论是，物自身又是不可知的，因为我们这两种论证策略始终无法达到对物自身的把握，可以看到这样一种论断康德是为了避免一种笛卡尔式的独断论，他给出这样一种不可知的

原因，就正是物自身从认识的领域已经跨越到了本体的领域，认识的领域就是他所认为的先验的领域，而本体领域则是超验的领域，而超验领域在康德看来是难以把握的，所以物自身也只能是在先验领域中不可知的、理论的一种悬设也好，或者说一种假设也好。这也可以进一步看到其中的一个困难，康德无法说明到底是什么刺激了感性，因为知性的机制已经无形地渗透进了感性的领域之中，什么刺激了感性，如果刺激了它就已经不是物自体，如果不刺激就无法说明知识的来源，所以这也就是在感性领域中一个很矛盾的问题。从而我们刚才说到了，物自体在这里已经就不是一种实存性的东西，而是一种“单纯”的意识的规定，或者说是一种无规定的单纯的存在，也就进入了知性的“可思”的领域，也就是我接下来要讲的第二部分知性层面的物自身。刚才在感性层面上“不可知”的论断，康德也就给我们一个解答，即我们无法在感性层面上对“物”进行把握，他对这一问题进行了封堵。

接下来，在知性层面上，康德始终在用“本体”这样一个概念来言说物自身，那么“本体”到底是什么呢？首先，康德摆明了自己鲜明的立场，他是完全反对传统本体论的，他认为传统本体论始终是一种纯粹知性的分析论而已，那么他所说的“本体”到底是什么呢？我们可以看一下，康德对“本体”进行了一个界定和区分，他认为本体可以区分为两种，一种是“积极意义的本体”，一种是“消极意义的本体”。“积极意义的本体”在他看来是智性直观所能把握到的东西，但是他是明确反对人具有智性直观，而他所坚持的就是一种“消极意义的本体”，按他的话来说就是，“除去我们感性直观这样一种方式”，我们在知性思维中对“物”进行思维，它是一种可思性的体现，但它是否具有实在性，这是康德不能认同的，这样就是用一种否定的方式与感性相关，得到的就是对物自身的一个思维。物自身的可思性的体现，其实就是一种逻辑上的无矛盾性，或者说非客观实在性，但同时这也就暴露一个问题，即这是一种没有内容的东西，它是具有空虚性的。

同时康德也在坚持一种功能性，他认为本体是一种“悬拟”的概念，是知识的边界，就是知性对于感性的限制。这个“限制”怎么说？就是否定感性直观达到对物自身的认识，同时也否定知性层面对物自身的理解，抽掉了感性直观的本体不具有客观实在性，或者说不具有任何确定性，否定它自身能对物自身具有这

样一种认识性地把握。这里还体现了一个问题，作为一个纯粹否定的本体，或者说作为限度的本体，它一定程度上是在经验之外，是一种超验的东西，他的空虚性是否能够实现上面所说到的限制作用这样一种能力，这个是值得商榷的。所以在这一方面，康德想用他在知性层面的分析，力图告诉我们在知性层面只能得到对物自身的思维而已，所以我们能否在知性层面上把握物自身，康德也是持否定态度的。而且他更否定智性直观这样一种可能性，因为智性直观是人所不能具有的一种能力。他在知性层面上这样一种封堵，也就始终是他的一种努力，即我们在知性上是无法把握物的。

那么，在上面这两个层次上，我们可以看到康德始终是对“物”持一种“不可知”，或者说“悬设”这样一种立场，所以到底能否对“物”这个问题进行一种实质性的，或者说我们所认为的一种实在的或确定意义上的把握，他是不能给予我们的。

接下来，康德的一些后继者在这个问题上持一些与他不同的看法。首先是雅可比，他觉得“物”这个东西必须要进行一种直接性的把握，这种直接性的把握体现在什么地方呢？首先是在感性的个别特殊的自然有限事物上，他觉得应该用感觉直观来把握物，这种感觉直观不是对主体认识的一种限制，而是对个别自然有限物当下的把握。但是这也存在问题，他的这种感觉容易走向神秘化，或者说这种感觉容易走向“信仰”的方向。同时，雅可比在知性的方向上，他又认为一般的自然有条件者和超自然的无条件者，比如上帝、绝对实体、自由、灵魂不朽这些东西是可以凭借智性直观来进行把握的。而他认为智性直观（刚好跟康德相反）是人们与生俱来的一种能力，且智性直观正是对其所面对的对象的本质的直接把握，而且智性直观其实是作为一种事实摆在我们面前的，所以我们是不能对它持批判态度的。这也就存在一个相同的问题，即神秘性的问题。最终雅可比将所有问题的落脚点都归结到信仰上，即他认为哲学或者理论的方式是无法把握物的，也即他所认为的哲学的不可能性，所以他只能诉诸一种信仰的方式来解决对物的把握。

那么，另一个后继者——黑格尔，其实体理论从另外一种方向对物的问题进行了回应。首先，他继承了费希特的一些思考。而其实体理论最鲜明的特点就是“概念”的优先性，他认为概念就是一种规定性，或者说普遍的可理解性，它是

自我发展的，具有发展的必然性。黑格尔在其“概念”中体现了与康德的认识理论里的一个继承的方面，即基础自我意识本源综合统一的功能。而同时以概念的优先性为基础，黑格尔才建立了自己的实体理论，他认为实体就是一种共相，是共相和存在的双重把握，是自我实现、建立现实性的过程，同时它也是否定性。这是黑格尔总体性对于实体的呈现。

接着，黑格尔对于“物”的问题是在其《精神现象学》“感性确定性”一节有一个集中的回应，他集中谈到了也就是我们所说的符号指谓的“这一个”的问题，他认为“这一个”其实可以分为对象的和自我的“这一个”，这都可以在我们的实在论看来是一种直接性的体现，但黑格尔认为“这一个”作为一个共相，它其实又是最抽象的，是最没有内容的东西，对物的把握恰恰不能诉诸这种抽象的能力，而是要经过意识层面一个相对的发展，或者说诉诸他的理性的辩证法，从而对物的问题进行解决。这也是我们早上的“高端论坛”里所集中体现的，即黑格尔的问题，我的论文也提到了，查尔斯·泰勒也说过这个话，就是感性确定性的“这一个”其实已经回避了异质性的一些问题，因为感性这个东西，某些层面上是反对筛选性的，或者说它是反对主题化的，所以用一种内在于知性，或者黑格尔这种理性辩证法的方式来探讨感性是否是对“物”的异质性问题进行了一个绕过，或者说用一个强硬的理论立场来改造感性。虽然黑格尔对物的问题有这样一种想法，但其这样一种尽力的尝试，也是对康德之后仅仅把“物”当作一种理论的悬设，想要重新把握“物”的理论意图的追求，我们也就能看到其意义所在吧。大概就是这些。

卢永欣：感谢夏钊师弟精彩而深刻的发言，下面我谈一点我不算点评的点评。昨天我才明确我将对这篇文章进行点评，这篇文章很长，今天也没有非常多的时间来仔细地揣摩这篇文章，只能大致的浏览了一下。而且我个人这两年对于康德、黑格尔也没有太多的阅读，只是以前看过他们的一些书。

好，下面我就来谈一点我对这篇文章总体的看法。在我看来，这篇论文主要有两个线，一个是显线，一个是隐线。显线主要是对“物”进行探讨，“物”主要是在康德那里。论文主要谈康德在感性和知性上对“物”的封堵，而有封堵就有疏导，而疏导就是雅可比和黑格尔他们对“物”的一种疏导，在雅可比那里指的是感性直观和理智直观，而在黑格尔那里则主要讨论了实体和主体。通过这样

的方式，在康德那里被堵住的“物”在他们这里得到了疏导。这是一个明线。那么暗线就是，在整篇论文中断断续续地提到了异质性问题，这算是一个暗线。这是对整篇文章一个基本的想法。

接下来，我就结合一些自己的感悟对来这篇论文进行一些讨论。我在读这篇论文的时候碰到的第一个困惑就是论文集第 157 页中你提到的“异质性的物”。我一开始就在想到底是个什么东西，我想有两种可能：第一是“物”自身的异质性，第二应该也就是“物”和“意识”之间的异质性。应该是这两层意思中的其中一个。后来我转念一想，在康德那里是提不出“物”自身的异质性的，因为“物”本身是不可知的，不可知的东西我们无法讨论是异质的还是同质的，所以排除这样一种可能。那么另一种可能就是“物”与“意识”两者之间的异质性。所以在考虑这些东西以后，在我看来康德那里提不出的异质性：“物自身”提不出的异质性，在黑格尔那里是可以被拯救和挖掘出来的。因为在黑格尔那里实体它是一个自我规定，然后是实体和主体之间的辩证过程，是自我运动，而在这种自我运动中，很多异质性的东西可以被挖掘出来，但黑格尔他把一些东西遮蔽了，比如说从“这一个”向共相的过渡中，这就有巨大的跃迁，从自我意识向精神的过渡中，这也有非常大的跃迁，而在这种大的跃迁中恰恰隐含着异质性的东西。那么这里面的东西用黑格尔自己的话说，就是有一个“世界的黑夜”，这种跃迁中有一个“世界的黑夜”隐藏在其中，而黑格尔用恩格斯的话说，就是“对体系有一种巨大的迷恋”，这种迷恋导致了他遮蔽了很多异质性的问题，所以说在康德那里“物自身”的异质性提不出来，在黑格尔那里却是隐含着的。另外一方面，按照夏钊同学的想法并且我没有判断错的话，那就是物与意识之间异质性，那么在康德那里它们之间是具有异质性的，而在黑格尔那里它们不具有异质性。黑格尔的物和意识实际上是一个东西，它们只是同一个东西不同的体现。在黑格尔那里，自然就是理念的外在形式，或者说异化形式，它们不是两个东西，所以既是实体又是主体。那么这就是我关于“异质性的物”的一点想法。

我的另外一个想法就是关于“感性”。这篇论文通篇都在讨论一个“感性”的概念，无论是康德、雅可比，还是黑格尔，都在讨论感性，这是一个主线。而感性这个东西它与实践有着密切的联系。对于感性，我们可以从认识论，也可以从实践论的角度来讨论。在这里我们还是回顾一下马克思和恩格斯，为了方便起

见我提马克思。马克思在《德意志意识形态》中所讨论的感性问题，那么马克思应该继承了费尔巴哈关于感性的东西，费尔巴哈说：“我的哲学的第一个对象是上帝，第二个对象是理性，第三个对象是人。”实际上费尔巴哈的话我们可以改造一下，“我要摒弃的第一个对象是上帝，第二个对象是理性，我要认可的是人。”所以，人的本质是感性，这是费尔巴哈所强调的，但费尔巴哈对感性的理解是感性直观，这是马克思和费尔巴哈的一个根本分歧，马克思认为感性是感性活动而不是感性直观，所以我们如果仅仅在认识论的角度来讨论感性而不从实践论的角度去讨论感性的话，我们无法真正地接触到异质性问题。因为整个徐老师的异质性问题，它是被实践问题给逼出来的，而不是一个纯粹的意识哲学的问题，它是实践哲学的问题。所以，如果我们仅仅从意识哲学的角度来讨论感性而不是从实践的角度，可能还是不够。这是我借由“感性”这个概念所想到的一些问题。

另外一方面，对于康德关于“物”的讨论，夏钊同学主要是从感性和知性两个方面进行分析。实际上“物”作为理性的理念和理性的界限，它仍然是和理性本身有很大关系的。另外，我再说一下关于论文的两个小疑问。170页中间第2段的第8行，“实体完全是逻辑意义的”，对于这一点我不是太理解，实体为什么完全是逻辑意义的？因为在黑格尔那里，实体不仅仅是逻辑意义的。另外一个疑问是175页你最后提了一下黑格尔说的“‘用手指着’意谓的对象，即一种手势”，然后就带入了实践问题。我觉得这个观点显得有些轻飘，因为我们不能以一种打酱油的姿态来做哲学。所以整篇文章讨论异质性问题不能仅仅在意识哲学里面，或者说我们不能仅仅使用“异质性”这一个词，而要真正触及到异质性哲学所提出的问题意识的一个核心的东西，它是被实践问题给逼出来的，只有这样我们才能真正地把握异质性问题。所以，你这里面提到的实践，黑格尔的“用手指着”，还有马克思的实践问题啊，这两处提到了实践问题，接下来还需继续研究。好，我想说的就那么多。有没有其他老师发表一下看法？不好意思，没有时间了。那就到此结束。

徐斌斌：拨开“名”与“实”之间迷雾的两只“手”

——逻辑推定与自然直观

主讲人：徐斌斌（中山大学哲学系 2009 级本科生）

主持人兼评论人：赵传珍（广东第二师范学院思想政治理论课教学部讲师）

赵传珍：下面我们有请中山大学的徐斌斌同学为我们做一个主题报告！

徐斌斌：各位老师、同学，大家好！首先我想说的是，我这篇文章不是一篇合格的论文，它更多只是表达了我个人对徐老师这套哲学的理解和感悟，里面有不妥请多包涵。

为了节省时间，我先对我的文章做一个说明。我的文章其实就说了两件事，第一是我们要注意在用逻辑推定去寻找同质性联系时所遇到的类型化问题，第二是我们要注意在用自然直观寻找异质性联系时有目的的导向性。现在让我们开始正式的报告。先谈一谈我理解的异质性哲学。在我看来，徐长福教授的异质性哲学一言以蔽之就是“循名责实”四个字。在我看来，循名责实，就是指在指谓结构的语言层次上，对主词和谓词、谓词和谓词之间的关系不断的进行推敲，进而通过逻辑推定和自然直观揭示符号语言与现实生活中的各种异质性，最后达到拯救现象、拯救实践的目的的一套哲学。那如何拯救实践呢？主要是通过两个途径，我在这里把它们说成是两只手。第一只手是逻辑推定，第二只手是自然直观。

现在我们先讲第一只手，什么是同质性联系呢？这里有一个简单的、不是非常哲学的解释，就是当你看到A的时候，能够不假思索想一下子得到B，那么A和B 就是同质性的联系。在符号语言的表示上，常见的表现为属种命题或者是分析命题，如“马是动物”、“红花是红的”这样的句子，都可以通过逻辑的推定来判断其真假。但需要注意的是，当我们试图通过逻辑推定寻找同质性联系时，还常常不自觉得运用了一些归纳推理，而这些归纳推理，严格意义上来讲，是不能属于用来判定同质性联系的逻辑推定的。因为，归纳本身就是一种异质性的综合，它根据一些有限的经验把无限的性质整合在一起，推出一种无法百分百证明的结论。把各种不同的偶性词（性质）整合起来的做法叫做“类型化”。具体而

言，比如我们看到花A是又红又香还带刺的，花B也是又红又香还带刺的，而且它们其余的特征也相近，那么我们会把它们看作是一个类型，有关它们的个别图像就会转化为关于这个类型的图式，进而由一个属种词“玫瑰”来意指，下次只要提到玫瑰，就会自然而然的推出了又红又香还带刺。这里似乎可以看作是由一阶指谓上升到二阶指谓的过程，这些偶性谓词被打进了主词类型的意义包裹里，其相互关系因之而被特定化和恒常化，久而久之就有了一种类似逻辑推定的述谓力量。但需要警惕的是，这只是“类似”，而非真正的“是”。我们在“类型化”的同时，要注意下面三个方面：1、树立剩余偶性的观念。2、防止偶性词的同质化。3、坚持直观认定的底线。在“类型化”处理后，必然地会余下大量的剩余的偶性性质。我们往往只关注了类型化中的偶性，而忽略了剩余偶性。如果说类型化中的偶性是上帝的选民，那么剩余的偶性则是弃民，人人都争当选民，因为弃民只能不断地被打压。我们甚至还用前者来强行覆盖后者，就像面临总体性实践的理论选择时，某些理论取得了垄断地位一样，其他的理论“被代表了”，甚至实践的主体——单个的人——也“被代表”了。而更加可怕的是，随着时间推移，这些本是异质性的偶性将进一步地被“类型化”（体制）内的偶性所同化，并显得似乎是理所当然，仿佛成为了一种毫无疑问的绝对的逻辑推定一般！而这一切之所以能够实现，关键在于我们面对的这一切都是“被给予”（given）的，而非我们亲身去“直观”到的，所以，面对同质化的威胁，我们必须坚守“直观认定”的最后底线，做到不是因为“相信什么，而看到什么”，而是因为“看到什么，而相信什么”。

那我们再讲讲第二只手。第二只手就是自然直观，异质性联系，具体落实到符号语言的层面，主要体现为两种异质性：指谓异质性和述谓异质性。相应的有两个原则，分别为指谓不比原则和异谓不比原则，可统称为异类不比原则，即异质性规律，名其曰“范畴律”，其主旨是：由于分属异质范畴的词语之间不可通约，因而其相互结合只能靠自然直观认定而不能靠逻辑推定。异质性联系，具体落实到符号语言的层面，主要体现为两种异质性：指谓异质性和述谓异质性。相应的有两个原则，分别为指谓不比原则和异谓不比原则，可统称为异类不比原则，即异质性规律，名其曰“范畴律”，其主旨是：由于分属异质范畴的词语之间不可通约，因而其相互结合只能靠自然直观认定而不能靠逻辑推定。这里所谓的自

然直观是指人通过感官对于现象的直接意识，自然直观领域就是人通过感官而直接意识到的一切关于直观。

徐老师在其著作《拯救实践》中已经进行了大量的讨论，但对于自然直观，我还是想进行一番我的思考，即“符号指谓可以欺骗我们，那么自然直观是否也有可能欺骗我们呢？”，具体分两点讨论如下：第一点，我们的感觉器官直观到的是真实存在的吗？比如指着一栋楼说“这是一栋楼”，而我们也确实看到了的确有一栋楼在那里，但是，这栋楼实际上只是海市蜃楼而已。那么，这样一来，自然直观还可以用来检验指谓的一致性吗？诚然，在这种情况下，我们是无法明确指谓的一致性。但是，我想问，这样的极端例子发生的几率有多大呢？100次直观有几次会出现感官上的错误呢？我们可以采取一个最佳方法的选择策略，即在面对无法用逻辑推定来明辨真假的时候，给其他的各种方法赋予一个成功值，我认为，自然直观，是最简单、最有效、最直接的一种方法，并且其成功率将非常之高。换句话说，也许我们真的不能通过自然直观百分之一百的辨明指谓的真假，但是我们可以百分之九十九的接近真理。这在莫衷一是的时候，这也不失为一种立足于现实成效的最佳抉择。再者，并非只有逻辑推定才是万无一失的，你看非洲的土著毫无逻辑，动物也毫无逻辑，他们不照样生活得好好的么？生命就是一种活生生的生命，我们不能拿所谓的逻辑和理性束缚生命最原初并为我们所安身立命的自然直观。没有了所谓的逻辑和理性，我们依然可以生活着，但没有了感觉直观，我们一定无法存活。所以，从一个更原初的角度来看，我更相信人的自然直观能够为我们明辨真假提供最有力的支持，帮助我们去揭发符号语言之中的异质性。

第二点，有纯粹中立客观的自然直观吗？在科学哲学里面，有一种“不存在独立于理论的观察”的观点，即在实验前，脑里已经先入为主的受到了理论影响，不存在客观中立的实验观察。同样的，按照“循名责实”的方法，我们是先看到了符号语言的指谓关系，然后再去进行自然直观判定，这之间会不会也有存在一种有偏向的“自然直观”呢？用前面提到过的话来讲，就是我们本来是想“看到什么，所以相信什么”，但结果却是“我们相信什么，所以我们看到什么”。举个例子就是，当我拿着100块说“这是100块”时，你的确看到了我拿着100块，但是，这张100块是真的还是假的呢？而这时你就会不得不且不自觉地对除了直

观到的100块这个感觉印象外的其他因素进行考虑，比如我的人品如何，如果平时我是一个诚实的人，那么你就会相信我的说的话，这样一来，整个判定的过程就变成了“因为我相信某人说的话（这是一张100块），所以我的确直观到了一张真的100块”。这和原本的“因为我直观到了一张真的100块，所以我相信某人的话”完全颠倒了，而现实生活中的例子更是不胜枚举。比如某权威新闻媒体每天都播报某国繁荣昌盛，人民生活幸福安康，当某国人们离开家门，看到路上的车水马龙，高楼林立的时候，就会感叹“哦，我的祖国真的是非常繁荣昌盛啊！”并且，以后只要一遇到可以印证“繁荣昌盛”的感觉图像，就会不断的再次暗示自己，进而加深“国家繁荣昌盛”的刻板印象，而往往选择性的忽略那些偏远地区水深火热的图景。在这整个过程中，并非是人主动选择忽略或选择加强记忆，而是受到一些信任的所谓的权威媒体的引导，从而使得人的直观产生了偏向，这样一来，异质性不但没有被直观出来，反而被综合了起来，成为了同质化的东西！

所以，我以为，从这一点上，我们还必须树立一个意识，就是在用自然直观去“循名责实”的时候，我们还必须警惕任何外界有意或无意影响，力求做到客观中立，只有这样，我们才可以做到“因为看到什么，所以相信什么”的自然直观，而不是“因为相信什么，所以看到什么”的变质直观。

最后做一个小结。，我想做个比喻，就像人的两只手有惯用手和辅助手一样，这两只揭开语言符号背后真实意义的手也有主次之分。在徐老师的这套哲学里面，无疑自然直观是惯用手，而逻辑推定则是辅助手。但很遗憾的是，现实生活中，人们更多的是把辨明真假诉诸逻辑推定，但这种逻辑推定又偏偏不是分析命题或属种命题意义上的逻辑推定，而是像“类型化”这样的“似逻辑推定”，而更糟糕的是，好不容易用了“直观”这只手，可偏偏又是一种有偏向的直观，总是“直观”到别人想让你“直观”的东西，如此一来，任凭你用这两只手怎么“抓”，也“抓”不出丝毫的异质性来，“抓”到的只能是一把又一把的“伪同质性”（即类型化后的特定的偶性集合）。现在的情况是，我们的“双手”不仅主次颠倒了，而且残废了，或者说像一个木偶娃娃的双手一样，被别人用线摆布着！而我们现在要做的是，勇敢地挣脱掉各种企图操控我们的线条，然后分清主次，用我们的双手——真正的逻辑推定和客观的自然直观——拨开“名”与“实”之间的异质性迷雾，去给那个早已被我们伤害得遍体鳞伤的真实世界一个迟到的交代。我的

报告到此结束，谢谢！

赵传珍：我就斌斌的论文谈一谈我自己读后的感想。斌斌就徐老师的“循名责实”还是进行了一些个人的思考和分析的。虽然他在开始的时候说得很谦虚，其实我觉得作为一名本科生能写出这种水平的论文，很难得。反正我本人是做不到的。我觉得还是值得我们学习的。

在具体的论证过程中，我就提我几个疑惑的地方，我们具体商榷一下。请翻到论文集第193页，在这里你提到：“所谓同质性联系，在我看来，就是当你看到A的时候，能够不假思索想一下子得到B，那么A和B就是同质性的联系。”虽然你这样讲，但是我还是不能理解你所说的是什么意义上的同质性联系。比如说我现在看到一个杯子就想到水，你能说杯子和水是同质性联系么？

第二个方面，我在读你的文章时我时时刻刻都感受到你在进行一种哲学的追问，我觉得你问到最后却把自己的问题消解掉了。在论文集195页你谈到：“符号指谓可以欺骗我们，那么自然直观是否也有可能欺骗我们呢？”读到这里我就觉得下面可能有亮点了，也许你会对徐老师的自然直观理论做一个批判。然后我继续读下去，你果然分析到了我们的感觉器官直观到的不一定是真实的存在，你也举了很好的例子。你继续质疑：“自然直观还可以用来检验指谓的一致性吗？”到最后你就质疑掉了你开始提出来的问题，你给出了这样一个结论：“我更相信人的自然直观能够为我们明辨真假提供最有力的支持，帮助我们去揭发符号语言之中的异质性。”我的问题是这样的，你得出来的这个结论与徐老师所强调的把符号指谓的意义最终归结到自然直观那里去有没有不一样？

还有讲到这里呢，结合前面师弟们谈到的问题，我觉得我这次来收获很大，学习到很多。今天萧老师讲到任何一种哲学都有一个出发点和最终的归宿点，大家也围绕徐老师所谈到的自然直观提出了很多质疑。我个人也比较关心师弟所谈到的这点，他开始是质疑自然直观，最后他还是认为要靠自然直观才能达到理论的目的。徐老师，等会你也可以参与进来，我想问一下在你整个异质性哲学中，自然直观和符号指谓有没有一个主次之分？或者说它们二者最终能走向和解之路，那么如此又怎能体现您在课堂中经常给我们谈到的同质性和异质性之间的划界。师弟你先回答，徐老师再接着回答。

徐斌斌：谢谢师姐的指导！先说第一个问题，师姐请你把那个器皿递给我。

这里我的用词不一样，假如我说器皿你会想到它是用来喝水的么？

赵传珍：你这个是一个同质性的联系还是什么？

徐斌斌：不，请你先回答假如我说器皿你会想到它是用来喝水的么？

赵传珍：我不渴的时候我不会想到喝水。我问你水和杯子它们是不是同质性的？请你先跟我解释它们是不是同质性的。总之我觉得你这一段的表达是非常不严谨的，你只有在“S是P”这样一种非常严谨的指谓逻辑中才能说明这样一个问题。

徐斌斌：很多论文都是从“S是P”这样一种形式的结构来讲什么是同质性，我这里只是从一个更通俗、简单的说法来讲。

赵传珍：但是我们在做论文的时候仅仅是通俗、简单就没办法把问题说清楚。

徐斌斌：所以我在报告开始时就谦虚了一下。我想说的是，我们在提到器皿的时候是不会想到用它来喝水的。但是在提到杯子的时候，我很快就想到拿它来喝水。

赵传珍：我们不是在同一个话语中讲话，我想你谈同质性，但是你在这里所说的只是联系性。

徐斌斌：杯子和喝水是同质性的，器皿和喝水就不是同质性联系。

赵传珍：你认为杯子和喝水是同质性的，但是你后面举的例子就不是这种同质性。你的例子是关于属种命题和分析命题的，你以这种方式来论述问题是不严谨的。

徐斌斌：这个说法是徐老师上课时说的，徐老师说看到A想到B这就是同质性联系。我一直就想这么说，这是徐老师告诉我的。第二个问题我没太听懂师姐的意思。

赵传珍：我的问题的大意就是，你明明在开始的时候提出质疑自然直观，它有可能会欺骗我们。但是你最后的结论是你相信自然直观能为我们分辨真假提供最有力的支持。我就觉得你前后有矛盾。

徐斌斌：我一开始确实是对自然直观持质疑态度的，因为人可能看到幻象，比如说海市蜃楼。但是在这个时候你为了解决问题必须找到一种方法，在你没有其他方法时只有用自然直观来解决。然后我认为，我们用自然直观时看到假象的情况相比于正常的情况概率很小，我们可以从统计学的角度来说明这个问题。

赵传珍：因为几率小，所以你就把这个问题消解掉了吗？

徐斌斌：对，我认为当我们找不到一个百分之百可行的方法时，那概率上大的方法应该是最好的。我在文中也举了非洲土著和动物的例子，它们仅仅依靠自然直观也生活得很好。我认为从一种原初的角度来说，自然直观是我们最好的选择。

赵传珍：那你认为你自己的看法和徐老师把符号指谓的意义归结于自然直观有没有区别？

徐斌斌：这个我没有和徐老师讨论。我曾经很努力的思考过，什么都归到自然直观，但是自然直观可能会欺骗我们。遇到这种情况我们该怎么办？

赵传珍：那你还是得依靠逻辑推断呀。就像你在后面举到很多例子我都觉得很矛盾，比如说你举100块钱的真假为例，因为你相信某个人的话，这张100块就是真的。但是我认为，你相信了这个人说的话，你看到的这个东西也不一定是真的。

徐斌斌：不会的，其实现实中很多情况下，我们是想做到一种客观的认知。

赵传珍：真正的客观是这个事物本身，一张100块到底是不是真的，不会因为你信不信一个人的话而改变。

徐斌斌：师姐，当你没有验钞机的时候我拿着一张一百块你能说它是真还是假么？

赵传珍：有经验的人可以判断出来的。

徐斌斌：那这张一百块我不给你摸也不给你用验钞机，你是不是只能根据你对那个人的信任程度来判断真假？

赵传珍：我只是想说，你所认为的那种信任也不是唯一的因素，我只是想提供多一种思考的方式。好的，我对你的回答很满意，我怕耽误大家的时间了。我明白你的意思，我只是觉得我在读你的文章时总是能发现一些前后逻辑矛盾的东西。比如说197页倒数第二段，你说：“如此一来，任凭你用这两只手怎么‘抓’也‘抓’不出丝毫的异质性来。”但是你接着说：“‘抓’到的只能是一把又一把的‘伪同质性’（即类型化后的特定的偶性集合）。”请你解释一下，你是如何定义这样一种“伪同质性”的？

徐斌斌：“伪同质性”就是类型化后的特定的偶性集合，这个我已经说得很

清楚了。

赵传珍：你要考虑你前后是否相通，你前面说抓不到丝毫的异质性，也就是说抓到的全是同质性。但是后面又来一个“伪同质性”，你到底让我怎么理解你所说的这一个“伪同质性”？我们的时间已经到了，徐老师还没回答，我们以后私底下再讨论这个问题。

徐斌斌：我的文章还很不完善，实在不好意思。

赵传珍：不会，其实你很有哲学的追问精神。

徐长福：传珍把我们今天的会议推向了高潮，我还一直担心大家打瞌睡，结果大家劲头一下就上来了。我们的会议是慢热型，要是上午就让传珍加入进来就好了。今天晚上我们见识了各种各样的情况，我让大家主持、发言其实就是想给大家一个锻炼。包括如何把握时间、参与讨论、扮演角色。传珍的角色有点不像裁判，倒是像擂台上PK的对手，但这都是蛮有意思的。关于这个话题我还是要说几句，因为前面夏钊同学也谈“物自身”，上午萧老师、韩老师都涉及到了这个问题。我简单地回应一下吧，我最基本的意思，虽然直观不是一个让我们百分百满意的办法，但是我们实在没有更好的依据了。我们已经嫌我们直观能力不足了，所以我们发明了显微镜、望远镜等各种各样的辅助设备帮助我们提高一些。但是通过这些仪器我们还是要由自然的眼睛去看，由自然的耳朵去听，最后以自然的感官把握到的东西作为我们的依据。这是最后的支点，这是没办法的事情。刚才所说的欺骗是怎么回事呢？并不是直观欺骗了我们，而是我们要求直观承担的举证责任太重。比如说你要直观来为我们提供一个判断来说明我们的祖国是繁荣昌盛的，我们的直观直观不到那么多东西。我们直观不到祖国，只能直观到这个事、那个事、这个人、那个人。但是假如你想把这些零碎的事情拿来证明祖国繁荣昌盛这样一个宏大的、总体性的命题，我们就已经给了直观一个过重的担子。所以对这种现象，我们不能怪直观欺骗了自己，而是应该怪符号意识给直观提出了过重的任务。海市蜃楼也是真的，你看到的就是那个样子，我的直观只能提供这个东西。你的判断是这是真的有个城市在那里，那是你的判断错了。有时候你看得比较模糊、不清楚，我们这时应该多看几次，用第一次的观察与第二次的观察相比较，看看哪个比较清楚，而不是仅仅依据符号来作出判断，符号能帮助我们去寻求一种新的观察，不过最后说了算的不是符号而是直观。我觉得

自然直观和符号指谓没有主次之分，哲学干的事就是解决符号意识本身的问题。比如说康德，他的纯粹理性批判所要批判的就是“世界是有限的或者无限的”这样一个判断，你要让直观来举证，这是不行的，直观举不了那么多证。这是我们的理性有问题，它要求直观过多，最后还怪罪到直观头上。所以哲学应该帮助符号意识自身明确各种各样的界限，所以康德做得很好。因为这个缘故，上午韩志伟老师提到我批判西方哲学传统有一种一竿子打倒的做法。实际上我是知道的，我的书中也讲了康德划界的思想，只不过我批判他们的主流还是一种同质性做法。我的哲学的基本志趣和康德是一样的，而跟黑格尔是反的。萧诗美老师比较同情黑格尔，他讲辩证法。实际上辩证法也是处理异质性，只不过辩证法把异质性同质化了，同质化之后就一套东西推演下来了。然而我认为异质性永远不能单凭符号指谓本身的认识机制而得到阐发，你一定要同时接受斌斌所说的“两只手”的约束。之所以看上斌斌这篇论文，也就跟他的这样一种体会有关系。这就是我的一个基本观点，回应刚刚提出来的问题。不知道有没有让主持人满意？

赵传珍：我基本明白您的意思了，谢谢老师！

• 毕业硕博专场 •

马万东：休谟法则与拯救实践

主讲人：马万东

主持人：李佩环（肇庆学院政法学院）

评论人：强乃社

李佩环：首先要感谢徐老师给我这个机会，让我仿佛回到了文科楼八楼马哲所的会议室，像这样的讨论真的是久违了。下面有请南方医科大学的马万东博士为我们做报告。

马万东：各位老师、各位同学，大家好！我今天汇报的题目是“休谟法则与拯救实践”，之所以谈论这个话题，是因为徐老师在《拯救实践》中把我们的述谓或命题分成三种类型，即一阶、二阶、三阶这三种指谓。这引起我的一个想法，即除了这样一种分类外，还有没有别的可能性分类。我们所熟知的传统分类有：分析判断和综合判断的分类、事实判断和价值判断的分类。如果参考休谟的事实判断和价值判断的分类，我们会发现徐老师在《拯救实践》中所谈论的指谓都是一些事实判断，比较少涉及到价值判断，比如说“那是好的”这样一种价值判断。因此，我当时就想怎样用这套指谓分析法来分析“那是好的”、“那种行为是正当的”这样一些价值判断。

在接触一些介绍休谟的现代文献时，我发现在英美学界已经形成了一个非常强大的传统，这里面产生了许多争论，这些争论对我们有很大的启发意义。那么什么叫休谟法则？一言以蔽之，就是休谟认为从“是”不能推出“应该”，也就是不能从事实判断推出价值判断。休谟法则带来的理论效应是怎么样的呢？简略地说，休谟法则不仅对传统的伦理学体系构成了挑战，并且对人类的行动或实践的理性基础构成了挑战。休谟认为人类行动的根源在于激情，而非理性。

我在文章的第一部分主要梳理了元伦理学中的一个进程，这个进程充分地说明了休谟认为价值判断是非理性的所带来的后果。简单地说，摩尔认为“善”是

不可还原、不可定义的，不能把它还原成事实判断。因此“善”是一种简单的性质，只能由直觉来把握，这就是所谓的“直觉主义”。逻辑实证主义者则利用“可证实性原则”来区分这个世界，凡是不能够还原到经验事实进行验证的时候，这样的命题就是无意义的。“可证实性原则”直接导致的后果就是，形而上学、伦理学的价值判断、审美判断变得无意义了。艾耶尔作为逻辑实证主义的代表人物，他认为虽然价值判断在认知上是无意义的，但是它具有一种情感意义，所以他开创了“情感主义”这样一个取向。到了斯蒂文森那里，他认为价值判断不仅有描述性的意义，同时也有规范性的意义，或者说叫劝导性的意义。当我说“那是好的”时候，他说潜台词实际上是“我赞成这个，我希望你也赞成这个”。“我赞成这个”是我自身态度的描述，“我希望你也赞成这个”是一种劝导性的姿态。到了黑尔的时候，元伦理学才把这个问题充分揭示出来。他强调两点价值判断：一方面有描述性的功能；一方面有规范性的功能。他分析到最后给出了一个问题：如果价值判断仅仅是情感性的，那么价值判断就不是理性的了。假如价值判断不是理性的，这就构成一个很强大的挑战。实践理性问题中康德主义和休谟主义之争就与上述问题直接相关。

通过上述争论出现了两个问题：第一，价值判断是不是理性的；第二，理性指导实践是不是可能的。休谟恰恰对上述两个问题做出否定的回答，至少是质疑的。如果我们不能解决这两个问题的话，那么带来的直接后果就是人类理性行动的不可能。随之而来的是人类作为理性行动者的身份也将受到质疑。所以英美的学者都对这个休谟法则进行了积极的回应。但在我看来，他们的回答在某种程度上是不成功的。在这个基础上，我提出了自己的解决方案：第一，我认为对价值判断的这种区分是不彻底的，当我们说“这个苹果是好的”、“这杯茶水是好的”时候，它其实进一步还原，虽然不能还原成事实判断，但是可以还原为比较性判断。我凭什么说这个杯茶水是好的，是因为我跟白水比较的时候，这就是一种比较性的述谓。我觉得在价值判断中也有一阶述谓，但这个一阶述谓的谓语是比较词，我们说“this is good”，“这是好的”，我们就说这个价值判断，可我认为更为基本的一个述谓形式是“this is better”，是比较级的形式，只有通过比较级的形式，两两进行比较的时候，我们才能知道事物的好坏。这里还有一种机制：人类“知好选好”，当我们知道它是好的时候，即我们知道“this is better”的时

候，我们的行为是马上可以跟上去的。苏格拉底说的“无人自愿作恶”说的也是这一点，只不过他没有说谓语是一个比较级的形式。我认为只有从比较级的视野去看的时候，这种“知好选好”的人类“知行合一”的行动模式才能出来，否则是出不来的。所以第一个解决方案是从价值性判断转到比较性述谓。

关于比较级述谓和价值判断，我还想强调一点，我们日常价值判断用的谓语是“好”，我们没有意识到“better”的问题。比如我们常常做了很多大的价值判断，比如说资本主义好，还是社会主义好。实际上我们只有通过比较才能做出价值判断。以购车为例，我们就要比较是德系车好，还是日系车好，我们之所以能够选定一款车型，实际上我们区分了很多标准，比如说这个车的舒适性、安全性、经济性、耐用性、美观性。这样的一些标准其实就是一些分类的标准，其实就是价值判断。当我们把两部车拿到一起比较的时候，我们比较它们的舒适性、安全性、经济性、耐用性、美观性，然后区分不同的等级。然后才能得出一个让我们稍微满意的结果，这是一种比较性的述谓。具体的内容，大家可以参照一下论文再看一下。

为什么从这种比较级的述谓，就上升到了更一般的述谓呢？我认为之所以从“this is better”能够得到“this is good”，一方面是依赖于“知好选好”。随着活动日益成熟，好的标准也日益成熟了。以砍削为例，在石器时代，人们要把树皮砍下来，怎样让这个活动进行得比较顺利？人们通过比较和筛选逐渐地发现，拿一个扁平的石头去砍比拿一个钝的石头去砍更有利，所以“扁平形状”就作为一个好的标准被逐渐筛选确定下来。所以当我们说“这个是圆的”，一个事实判断，实际上是通过比较性述谓逐渐体会出来的，其中的分类标准是逐渐成熟的。如果没有比较性述谓的话，那么对于形状的一种事实性描述是不可能出来的。因为人类的行动过程是一个趋向合理化的过程，不管从偶然、运气或是欲望开始，到最后都必须以理性告终。我们行动的基本特征就在于选择。青铜时代，人们又发现，用青铜做出的铜斧比石斧更有利于砍削，所以质地也成为了一个材料的分类标准。到了现代社会，马克思认为不仅看人们生产什么，还要看人们怎么生产，因而生产方式也能作为一种分类标准被确定下来。从比较性述谓到归属性述谓，无非就是要变成一个推理的述谓。当我们这个推理的领域越来越大的时候，人类的世界就越来越确定，愈发摆脱偶然性。作为分类标准或尺度的事实一旦成熟，“好”

也从原来的“比较级”成为“原级”，因为相应的实践活动已经变成了分类活动，至于选择就成为本质性特征。

如果上述论证成立的话，就可以解决黑尔在其《道德语言》第二部分和第三部分试图解决的问题，他在第二部分解释“好”这个词，到第三部分则解释“正当”和“应该”。凭什么说一个行为是正当的？黑尔给出很多解答和论证，但实际上他没有认识到一点，那就是我们其实已经从一种比较性的活动进入了一种分类性的活动。一个行为之所以正当是因为它符合分类标准，而这个分类标准是通过比较性述谓逐渐成熟的。当我们意识到这个问题时，我们就可以摆正伦理学家在探讨时困惑不解的三个词：“善”、“正当”、“应该”。就“善”来说，当“good”变成“better”的时候，我们就可以更清楚的意识到善其实是用来比较的。那么“正当”（right）是用来分类的，“应该”（ought）是用来教导的。这表明当人类的比较活动成熟到标准确立起来，它就可以变成一种教导性的东西不停地传递下去。既可以传递给同代人，也可以给下一代的人。

从比较性述谓到归属性述谓的转变机制，还和我们理性的问题密切相关。徐向东在他自己的博士论文中谈到了理性的机制，他认为，康德把实践理性通过理论理性确定下来，休谟主义者恰恰反对这一点，他们认为理性恰恰是不能这样预先地确定下来的。我想理性与比较性述谓到归属性述谓的转变也有一定的联系。因此，本文的结论通过对价值判断的理性特质的论证，说明价值判断不是非理性的，而是理性的一种行动。通过把价值判断和事实判断区分为比较性述谓和归属性述谓，我认为通过比较人类才能选择，通过归属性述谓，人类才能推理，这是人类所能确定的事情。通过上述论证完成了以下两项任务：第一，通过对休谟法则的回应和重构，对行动进行了拯救；第二，对价值判断和事实判断传统的二分法进行了重构。当然，这两项任务完成得是否妥当，还请各位老师多多批评指正！

李佩环：下面有请强乃社老师为马万东的文章进行评论。

强乃社：感谢马博士的精彩发言！对我来说这是一个学习的过程，因为我对相关问题确实不是很了解。我就谈谈我的感想，不敢说是点评，因为这个问题的确很复杂。就我而言，我认为你的出发点是长福教授书中对三阶指谓中的价值判断的忽视。因为我记得你说过书中主要谈的是事实判断。所以，你认为应该对价值判断做出分析，这样异质性哲学在三阶指谓上会更完善。然后，你对休谟法则

做了一个历史梳理：是什么？现在有什么回应？这些回应主要援用了哪些伦理学和实践理性的研究？后来你认为这个问题需要解决，你从价值判断走向比较性判断，然后走向归属性判断，最后你得出结论，休谟法则里的“是”与“应该”之间的张力能够得到解决。这是我理解的整体架构。我谈谈我的感想，有如下几点：第一，其实在长福教授的三阶指谓理论对价值判断以及规范性判断还是可以包容的。昨天我们还讨论，像审美判断是否是在一阶指谓中做的？我认为这是可以怀疑的。我个人没有读完，但你在做这个问题的时候，你可以直接估量一下，这究竟和长福教授的三阶指谓有多大关联？到底是不是这个问题？这里我只能谈到这个程度。

第二，休谟法则实际上是实践哲学里的一个重大问题。康德曾说，休谟让他从独断主义的迷雾中惊醒，这说明休谟法则对实践哲学的形成有重要意义。休谟是经验主义的一个代表，也是不可知论者，更是现当代经验分析哲学的元鼎，他们很多的分析都是围绕休谟自身的讨论。你文中说“解决了休谟问题，我们就可以转向康德了”，实际上我认为，解决休谟问题了，就不用转向康德了，因为康德那里才是解决休谟问题的地方。回过来说，在现当代的休谟法则研究中，一方面有人说事实和价值判断这种二分很难解决，这个可以让所有的价值判断瓦解；但是说得弱一点，它对我们研究实践哲学，去研究规范、价值是非常有意义的，它让我们实践哲学始终保持一个清醒的状态。休谟的哲学在后来的分析哲学、语言哲学里作为很重要的资源不断被提到。就我所知道的文献来讲，休谟的问题说得稍微弱一点的话，还是很恰当的，它能够让我保持清醒。比如语言分析主要针对的是判断分析，他们对价值推理作了分析。在哲学史上知识论和意志论的区分是很大的，这个问题主要是在实践哲学中解决的。以前的哲学家往往把伦理和知识挂钩，我建议可以把两者分开。在现当代的分析哲学里，分析哲学离休谟更近点，他们做了很多修正，比如说他们以前认为这两者是不可说的，但现在可以说了。打个比喻，孩子生下来后，要用水洗一下，如果把分析哲学理解成一个溶液，把孩子放进去后就没了。在这个意义上讲，分析哲学是很可怕的。但分析哲学在很多情况下是善意的，它给孩子做了一个很温暖的水盆，水里还加了许多别的要素，这样孩子洗了之后会很健康。从这个意义上讲，分析哲学是我们所有实践哲学研究必须面对的，若不经历分析哲学而构造的实践哲学史是非常有问题的。

最后一点，我们如何走向现当代价值判断、伦理判断和道德规范的合理性、合法性、适当性？我觉得哈贝马斯提出了一些东西，他认为我们所有的规范有一种理想性。比如我们说巩俐很漂亮，实际上那是指一种理想的状态，实际她的两颗龅牙很难看，只是我们给她套了一个理想的状态。因而，只要论证理想的巩俐就行了，巩俐到底怎么样是另外一回事。这可能是语言自身的一个问题，哈贝马斯认为我们只是在一个理想话语情境当中对规范、价值进行有效性的论证，而不是说真的能达到这样子。语言分析告诉我们，语言是会骗我们的，语言本身是会有问题的，我们一定要警惕它。你对元伦理学进行语言分析，但要注意语言分析的限度。这是我读文章后的感受，我就说这些，谢谢！

李佩环：下面请各位老师对这个问题进行5分钟的讨论。

付洪泉：这个文章思路还是比较清楚的，它主旨是从比较述谓到归属述谓，认为这种转化解决了休谟的问题。我想简单谈一点，在西方一直有一个争论，一边认为只有人类才有价值。比如昨天我们去了七星岩，如果没有人类存在的话，那么七星岩是不是美的，就没有美的价值判断的；另一边，如怀特海，认为即使没有人类存在美依然有其自身价值。如果是第一种观点的话，即使是归属判断也很难解决，正如维特根斯坦说的一样，所有的判断都必须在对象世界有其对应物，价值很难在自然世界找到其对应物。

韩志伟：你说的是否可以这样理解，分别是三个，一个是价值判断，一个是比较性述谓，一个是归属述谓，举个例子，“这种茶是好的”是价值判断，“这种菜比较好”是比较述谓，“这种茶才是好的”是归属判断。这里面有个问题，你是要拯救休谟的价值判断，因为休谟的价值判断不在理性上建基，而在情感上建基了。从摩尔开始到黑尔的整个元伦理学的分析，是休谟思路的延续。你通过比较述谓和归属述谓，认为在比较和分类的过程中理性还是可以发挥作用的，因而使价值判断有了理性的过程。问题是，价值判断和事实判断按我理解是这样的，“这是一杯茶”是事实判断，“这是一杯好茶”这是价值判断。休谟的意思是说无法从“这是一杯茶”推出“这是一杯好茶”。后来的哲学家想把这种区分扩大，也有哲学家想把这两者统一起来，休谟问题的症结究竟在哪？比如在亚里士多德那里就不存在“这是一块表”和“这是一块好表”的问题。在亚里士多德的目的性功能论看来，“这是一块表”是可以推出“这是一块好表”的。你怎么

解决？因为你最终解决的问题还是事实判断和价值判断之间的关系问题，而不是价值判断是否建立在理性基础之上的问题。你能否用你的比较述谓和归属述谓为我们再解释解释？

郝亿春：我认为这是你已有的功能论证的应用，把“什么是好”划归成“什么是更好”，把“什么是更好”划归到一种功用的判断。我的疑惑是，你这样说对工具性的东西可能是实用的。但是对于目的价值，比如尊严、自由、友爱，对这类价值可能比较难落实。另外，你最后把问题归到归属性述谓，但你没有讲太清楚，究竟这个比较述谓和这个归属述谓是如何相对，怎么落实到这里面来的？

马万东：我做个简单的回应。首先感谢各位老师对我的点评和问题。因为我的文章没有表述得太清楚，所以有很多问题。首先，我想谈谈强老师的问题，休谟法则的确是一个比较柔性的东西，比如休谟自然主义研究的带头人斯特德就不认为有休谟法则问题，但黑尔就专门界定从“是”推不出“应该”为休谟法则。休谟问题是一个比较柔的问题，但经过元伦理学家的争论后，被打造成了一个刚性的休谟式问题。尤其是面对康德，你说实践理性是预设的，但我们就要反问你那个理性是怎么来的？你的理性给出的推理机制是什么？所以我谈效应问题是为了引到这个问题上来，这是对强老师的简单回应。

关于只有人才有价值，我没有否认这一点。我想建立一个价值和行动之间的关联，这跟韩老师的问题也有关系。我没表达清楚，我认为价值判断可以还原，但不可以还原成事实判断。实际上在休谟那里，你不能说这是好的，就说“我应该这样”，他的二分没有意识到“好”和“应该”的关系，我现在就把“应该”这种价值判断回溯到“好”的这种价值判断上，进一步把“好”回溯到“better”这种比较性的述谓上，这就把价值和行动关联起来了。即到了“better”的时候，两两比较的时候，只要我知道这东西是好的，那我一定会“知好选好”，这时意志薄弱的现象是不会出现的。在比较性述谓的层次，有了“better”奠基，当我从比较性的活动到达了一个分类性的活动后，这时评判标准就变了，就不是“better”的问题了，而变成一个“right”的问题了。当分类标准出现时，就已经变成一个归属性的述谓，说明我们已经分门别类地看问题了，此时就可以回到理论上的推导。我的简单回应就到这里，谢谢！

吕春颖：异质性哲学视野中的现代身份政治

——以阿伦特和伯林对犹太复国主义的分歧为例

主讲人：吕春颖

主持人：付洪泉

评论人：林育川（中山大学哲学系讲师）

付洪泉：有请第二场报告人，西南政法大学吕春颖博士。

吕春颖：大家好，我今天报告的题目是“异质性哲学视野中的现代身份政治”。这篇文章的灵感来自我博士论文阶段研究的思想家以赛亚·伯林。我看了和他有关的很多文章，其中有几篇讲到他对阿伦特的不满。伯林对阿伦特的评价非常差，关键原因就在于阿伦特本来是一个坚定的犹太复国主义者，但后来却坚决反对犹太复国的民族主义运动。因为美国时期的阿伦特对犹太主义的一些不友好评论，以及后来在《纽约客》上发表的《耶路撒冷的艾希曼》，伯林对她的厌恶常常形诸言辞，不假掩饰。但实际上阿伦特是在做一份为犹太人的特殊工作。在退出犹太复国主义后，阿伦特参加了许多犹太人的文化活动，可她始终不认可犹太主义民族国家的建设及相关的各种政治活动。

从表面上看，二者的分歧聚焦于对犹太复国主义的态度，但实际上却关联到他们如何看待个人身份的问题，再一个分歧点就是什么是一个更好的现代社会政治形态，他们的看法也很不一样。虽然伯林发现既存的现代政治形态有不少弊端，却仍然坚持在既定框架内解决问题，所以他很认可这样的说法，即犹太人要想争取到独立自由，就必须建立一个“民族国家”。但对复国主义者的行动，阿伦特却并不抱持肯定的态度，她更不认为复国对犹太人的良好生存来说至关重要，因为当下的政治形态问题重重，必须对其做出改变。我对这两个分歧点做了归纳，认为这两位思想家分歧的核心就是如何看待身份政治的问题。

身份政治有个简单的说法就是“以身份为原则的政治”，考夫曼定义了一个“政治新原则”，就是身份应该成为政治视野和实践的一个核心。有两个角度来看这个核心：从历史的角度来看，这是现代性的后果。在前现代时期，个人也必然有很多身份，但在当时，个人身份不是一个问题，他基本能够保持身份原有的

内在性和自在性。在一个与差异巨大的外部世界交流不多的地方，人们不会对自己的身份产生根本性疑虑，个体诸多身份的排序和选择也不会有很大的变数，因为这些几乎都是传统和稳定的周遭给定的。只有到了现代社会之后，身份才是一个麻烦，这时，它必须和一些抽象的外在的政治体系关联起来。

从哲学的角度来讲，身份其实都是讲跨时间的单一性和差异之中的同样性。跨时间的单一性问题在黑格尔和恩格斯那里也曾提到过，即个人如何在时间维度中对自己保有一种连贯的认同。另一个向度则是如何在不同人之间去认定一个共同的身份，即形成彼此间的同样性。无论是同样性还是单一性，都是人类活动对个体进行区分的结果，背后必然有一个关于什么是偶性、什么是本质的划分，然后形成符号化的身份政治理论。有了这个理论后，我们才形成共识，接受共同的身份。现代社会中最具影响力的集体身份，就是民族主义的意识形态所造就的民族身份。关于民族主义起源和流布，有一个影响很大的文本就是《想象的共同体》，它回答了民族主义如何在现代社会中形成，这本书的核心论点就是，现代民族主义形成的关键就是在抽象的理论层面上构造出想象的民族。

下面我先对现代身份分类的机制做个简单的解析。将全部人视为一个种，将同属于某个政治集体的人视为一个属。比如说，伯林是一个犹太人，在属上给伯林定性成犹太人，在种上伯林其实就是人。同一属的人具有其他人不具有的性质。现代犹太《回归法》认可的是母系犹太血统，这些被认可的犹太人所具有的其他属性均被视为偶性，不管你是黑人、白人，还是从欧洲移民过去的，或是亚洲来的。所以身份政治也遵守一些范畴的规则，属种之间的身份和某些与偶性相关的身份可能存在一些推导关系。比如伯林是犹太人，伯林是复国主义者，你可以推出伯林是个人，但你不能知道伯林的其他偶性，比如他是俄裔、自由主义者等等。必须要真正对伯林这个人有所了解，才可能知道他有这些身份。在对其他人的解析里面，也有这样的情况。也就是说，从个体的维度去讲，一个人可以拥有多重政治身份，这些政治身份无法逻辑统一，也得靠逻辑去推定。举个例子，我们说伯林是一个自由主义者，但他又是一个犹太复国主义者，当然对他同时具有这两种身份，别人的诟病比较多，有人就说他是一个不彻底的自由主义者。这说明，不存在逻辑关系的多重身份之间，存在一种异质的关系，没有谁会是纯而又纯的化学元素。从政治集体的角度来讲，不同的集体可以选取不同属性内的某个同样

性为标准，将其视为判定政治身份的本质。诸如血统和政治观念这样的属性，我们根据各自是否有这样属性来确定自己是不是具有此种特质的人，是否可以归于同样的政治集体。

身份政治具备一些特征，这同现代政治的历史阶段及构成机制相关。首先，社会具有历史性。随着传统团结方式的式微、个体化进程的出现与个人对自身认识的丰富化，人们才发展出新型的团结方式即身份政治。在身份政治发展进程中，不同时期的身份政治对本质进行选取的角度有所变化。早期主要是选取个体的某个自然属性当作一个人的本质；后来则会把经由个体后天努力而获得以及个体主动承认的属性当作人的本质。

其次，意识建构性。在抽象的现代社会，个体实现身份认同的过程是一个需要借助符号的过程。通过直观获取信息，人们将个体身上的某一属性中的同样性转换为符号，从而建立起一套行使身份认同功能的符号系统，个体也需要借助它来进行有意识的判断、表达以及实践，即身份政治活动。

第三，多元性。所谓多元性有两方面的涵义，一方面，宏观上存在多种身份政治，它们或者属于同一性的属，或者属于异质的属；另一方面，对特定个体而言，基于本身所具有的异质性，他所能选择并接受的身份政治也是多元的，即个体可以在共时中有不在同一属内的多元认同。当然，个体在一个属内只能选择一个身份。例如在正常情况下，一个人不能同时认同自己为犹太人和非犹太人，但却可以同时是犹太人/自由主义者或者是犹太人/激进保守主义者。个体可以选择在多元的身份政治中凸显其中的一种或几种。

第四，规范性。身份政治建构的结果是就是：符号陈述形成意识形态并在实践中形成一定的规范性要求，这是得到大部分集体成员认可和接受的一些准则。规范是解释、理解和评价的标尺，其作用是衡量现实中某些成员的行动是否符合特定身份集体的要求。但这种约束力在形塑集体团结的时候，却无法做到完全顾及集体成员中每一个体的异质性。

第五，主体选择性。尽管存在着规范性的约束，但由于个体的属性是异质的，因此在一般情况下，个体对政治身份有相当的选择权，即身份政治要在一定的限度内许可个人选择性地认同不同的属性，也因为这一点，现代身份就不一定具有伴随终身的稳定性。

第六，差异性。通常，现代身份政治的规范性都是借助语言以意识形态的方式陈述出来，最终形成一种对集体成员适用的身份，因此身份政治是一个揭弊的过程，但这同时也是遮蔽的过程。不同的身份集体均是基于对属人的某个属性中的同样性加以凸显后的分类，分类就是对人进行制度性安排，即现代政治下的社会是由具备身份差异的政治集体构成。身份的差异分为两种，一种是基于同一属性的差异，另一种则是异质属性之间的差异。由于身份对人的分类，不同的身份集体之间所存在的差异均无法靠逻辑推定的办法来实现有效的同化，更因此在实际中造成了诸多纷争。任何一个现实中的个体，其身份必然总是复杂而纠缠的。但在特定历史时期，人们总会凸显其中某个特定身份，所以身份政治的根本问题就在于它会造成对个人的片面化理解。

再谈谈几个术语，所谓“一阶指谓关系”，就是用意义词去述谓无意义的专名或个别实体，它是从直观意识到符号意识的最初状态，例如说“伯林是犹太人”，即陈述伯林的犹太身份；“二阶指谓关系”，则是意义词对一阶中的谓词进行属种和偶性述谓，例如说“犹太人是精明的”。每个做二阶主词的身份本身都无法呈现出它所指代的集体的所有偶性，因此必须靠二阶谓词的帮助陈述，正常情况下，对谓词的选择即对述谓身份的偶性谓词的选择，一般都有赖于语境。但是常见的情况却是，身份成为概念化的身份，并且和某些偶性密切联系。所以出现的局面就是：陈述身份所附带的偶性就要以集体身份的属种词为主语，用某些刻意拣选后的偶性谓词进行述谓。由于不是属种式的陈述，所以对充当谓词的偶性的选取无法根据范畴之间的推论来完成，必须凭借语境中的例示，因此，指谓间本应遵循指谓不比原则。这就是说，非属种式的二阶述谓一定要注意避免通过少量个案的直观对具备同一种身份的人即一个属的人进行偶性的论断乃至约束。如“犹太人是精明的”这个指谓关系的成立，需要对犹太人进行完全归纳的例证，证明他们都狡猾如夏洛克。在相当长的历史时期内，种将作为属的犹太身份与“精明的”偶性联系在一起有着极强的经验可证实性。然而在逻辑上，许多个典型的夏洛克完全无法保证所有犹太人都是精明的，因为这只不过是特定语境中的情形，何况“犹太人”还可以有许多其他的偶性谓词，所以“犹太人是精明的”陈述的真实性仅适用于有限的情况。

对偶性断定是否可靠的验证就是交付每个个体本身，然而二阶述谓的厉害之

处就在于符合思维经济原则，人们愿意将作为一阶谓词的普遍词仅仅当作附加着特定差的概念去理解。例如当陈述“伯林是犹太人”的时候，许多人就算是对伯林的情况一无所知，更没有和伯林打过交道，头脑中却仍然立刻会进行实为二阶的断定，即他是“精明的”，此时伯林也成为具备犹太身份并且符合“精明的”差的例示。当对二阶主词的一些偶性做进一步述谓断言，形成概念之间的逻辑关系之后，即形成环环相套的理论之后，概念之间就构成相互支撑的局面，对人的判断就显得既有逻辑又有事实，因此更容易令人信服。这也就是附加了很多偶性展现的种种身份政治理论特别强大的根由。可见，身份政治的弊端首先在于对个体无法进行充分的界定，它撕裂了整全的个体，并导致对个体的片面理解。

其次，单纯的身份远不足以呈现集体的丰富偶性，僵化地将某些偶性代入身份并在其约束下进行判断和实践，将导致身份的固化、对集体的扭曲理解和人类的分裂，并加深各种不同的身份群体之间的意识形态分歧。身份政治的通行及其对某些集体属性的刻意强调是概念化的。对个人来说，尽管身份政治可能提供了情感的归属和一定程度的安全保障，但却阻碍了个人整全性的实现。此外，身份集体对自我集体和其他群体的理解均陷入同质化的歧途，身份集体难免沦为专为某些人代言的集体。

由于对二阶述谓所代入的偶性的泛化，身份政治又形成很多符号化的偏见，这种局面使得建设和谐的集体间关系的任务变得非常困难。阿伦特对个人的境况做了非常深入的思考。在她看来，人类的思维开始就陷入一个困境，一方面是实践着的个体本身，另一方面则是语言不可能完全呈现出实践着的个体：在阿伦特看来，个体总是要作为主体存在于世，而且力争呈现出自己独特的整全性，这也是个体之为个体的真正体现，它意味着个体不应拘泥于某些特定属性的展现。阿伦特从根本上反对任何形式以单一身份为基础而建构的所谓政治生活，在她看来，公民政治是一个更为可欲的方案。只有个人作为平等的公民进入公共领域并形成开放性的集体，才能避免人与人的同质化，才能使人们既联系又有区别。在公共领域中，个体能够不拘泥于身份政治为个体所划定的局促范围，秉持开放的胸襟进行交流，公正地对待彼此在属性方面的差异，个人也可能经由自己的判断与“行动”，知晓什么才是与他人共存的真正基础。伯林从文化和过一种独特的集体生活的角度来为犹太复国主义进行论证，然而他却抹平了文化民族主义与民

族国家之间的巨大悖谬；阿伦特则用更高远的眼光来看待现代政治体制、政治理念中各种问题。阿伦特反对身份政治的立场是要为坚持差异（difference）、在差异之间达成良好沟通来建立一个更好的普适性空间。

从异质性哲学的角度来审视，伯林和阿伦特都认识到人身上丰富的异质性以及抽象的现代政治的困境；从现实角度来说，他们也都期待个体能够具备独立人格，可以自我规定，并为自己提供根据的现代人。但究竟通过何种实践途径方能更好地实现人的整全性，怎样才能好地让人的整全性在行动中体现出来，他们却给出了相当不同的实践方案。

伯林与阿伦特对待犹太复国主义的不同态度，以及更深层的对待身份政治的不同立场告诉我们，局限于身份政治本身的框架，并不能很好地解决身份政治带来的问题。只有当人不再因为其身份而被视为“不同”的人之时，他/她们才可以凭借真正的个体身份去参与社会活动，并成为他/她自己。这就是为什么阿伦特主张公民政治，并致力于实现从身份政治到公民政治的转变。

付洪泉：谢谢吕春颖博士，有请中山大学林育川老师作点评。

林育川：我首先认可春颖的这个话题，身份政治选得很好，因为做什么都要有名分，都要讲究“名正言顺”。整个文章很清晰，就是讨论身份政治的限度对个体的丰富性的遮蔽会导致一些问题，最后比较了伯林的民族认同方案和阿伦特的政治认同方案，同时你比较倾向阿伦特的政治认同方案，认为阿伦特为我们提供了一个可以保障个体丰富性的可能路径。按照这个文章的顺序，有几个问题需要你回应一下。

第一个问题，在 118 页，你谈到从古代到近代的转型过程中，个人从共同体中出来后形成一个原子式的个体，这种个体由于一种需要的归属感，他要去寻找集体的认同，即需要的归属感迫使人走向集体。关于这一点，是不是还有别的原因导致人走到集体中？个人要实践都必须有一个集体，而非仅仅只是归属感的需要。下来，你谈到了“他们促成了基于同样性的各种身份集体”，你又引用了考夫曼的一句话“所有身份也都是政治的”，这一点比较费解，因为有些身份文化认同就不一定是政治的，我不知道考夫曼有没有更多的解释。像女权主义也讲过，个人的政治也是一种口号，但不好理解，不知你有没有更好的解释。

第二，第一部分和第二部分你已经谈到了身份认同对个体丰富性的遮蔽，已

经把这个问题讲好了，第三部分又集中用徐老师的异质性哲学对这个问题做一个集中的分析，我感觉是又重新讲了一遍，但更有深度，但这像是用两个话语系统来讲，能否处理成用一个系统来讲就行了呢？

第三，在第三部分，因为身份政治对个体的整全性造成了遮蔽，所以造成了问题，但个体的整全性在集体的共识里是无法实现的，我们不能说一种话语系统，一种政治模式不能达到一种乌托邦的状态，我们就说它不行。这也需要你做一个回应，我认为用一个个体丰富性都比个体整全性好一点。

最后，你提到了阿伦特的方案，政治公民认同，政治身份认同这个方案，但是仅仅归结为这个还是不够的，在 127 页，你说阿伦特的方案可以避免人和人的同质化，但是把个人的丰富性归结为公民身份恰恰就是高度的同质化，你如何看这个问题，因为马克思也对这个问题有很充分的论述，政治国家和市民社会的二分使人过着一种二重性的生活，在市民社会里恰恰是个人的丰富性被遮蔽后，才得出了一个政治的、公民的概念。我总体的感觉是，如果谈个体的丰富性却仅仅局限在民族认同和公民认同是不够的。点评到这里，谢谢！

付洪泉：各位有什么问题补充？

强乃社：我听了她的论文，我很有共鸣。“identity”这个词在你这里叫做“身份”，但这个字好像还有好多种意思，像认同、资格、同一性等。我的意思是说，你对身份政治的分析路径比较偏语言分析和指谓分析。但对“identity”探讨还可以有有别的路径，我认为它可能和“资格”有关，比如说你进入一个共同体，这个“identity”就发挥作用了。在一个共同体和社会里边，你要认同一种理由，要有一种归属感，比如“我觉得这个很好吃”之类的。所以不一定只能沿着指谓分析的方法分析下去，还可以沿着身份、资格等因素分析下去。我觉得这也是一个问题，不知能否这样做？

我在看哈贝马斯和霍耐特的时候，曾经有过一种感受，即语言分析和判断分析可能和实际的身份政治有区别。虽然我特别强调话语对当代政治的影响，特别强调语言的转向，但我总感觉语言和现实是有距离的。尽管我们可以用语言的形式来做政治，可以把当代社会景观化、符号化，但这还是有区别的。当然，在 60 年代的时候，福柯说历史语言化、符号化了，但实际上它们之间是有区别的。我们虽然在进行一种分析，但不一定是面对政治自身的，这是另外一个路径。

另外还有一个感觉，可能不礼貌。就是有很多人想往徐长福的异质性哲学上靠，但真正想把徐长福的异质性哲学推进，发扬光大的路径是给老师挑毛病，而非我在哪个地方看到了和老师说得一样。如果真的想在世界范围和全国范围内传播异质性哲学，那徐长福的学生有这个责任让它经得起考验，甚至说他这个地方没有说清楚，我来替他说，而非我发现这里跟我老师说的一样。这是我的一个感觉，希望没有冒犯同学和长福教授，谢谢！

付洪泉：谢谢强老师。我谈谈我的感受，今天又听到政治哲学。政治哲学很重要，实践中的异质性很多，用异质性哲学来发掘一下有很大现实意义和理论意义，具体的问题两位已经提到，我就不问了，现在请春颖简单的回应一下。

吕春颖：感谢各位老师的提问，我觉得你们对我的帮助非常大，我回去后要好好思考。时间有限，现在我做一个简单的回应。第一个问题，林老师提的，说某些身份就不是政治的，其实我这里的“政治”一词的涵义是取政治哲学上的意义，不是侧重统治与被统治、治理与被治理的问题，而是指一种社会现象，是探讨研究人类如何共同生活的意思，而且在我理解，考夫曼也是在强调这个意思。

第二个问题，以归属感解释从原子式个体到集体认同是否有点简单。这个确实是个问题，而且这一思路主要是从伯林的视角去讲的，对于更多的可能和更深的动机，我回去后要进行一次深入的研究。至于说第三部分关于身份政治的遮蔽在第一部分已经做了分析，这是否又重复之嫌？实际上并不是一个类型的分析，但我的表述也有不够深入的地方，因此我回去需要进一步修正。

再有一点，就是林老师说丰富性要好于整全性，的却如此。整全性实际上是一个非常理想主义的概念，近乎一个乌托邦，在现实生活中说成丰富性可能会更好。至于阿伦特的公民身份和公民政治是不是一种高度同质化？我个人认为这和马克思说的市民社会是有很多差别的，但由于时间的问题，我就不做展开。

关于强老师说的身份探讨的其他路径，那我还要回去进行更多的研读，谢谢各位老师！

刘习根：历史决定论的窠臼——从异质性哲学的视角重新检视历史决定论

主讲人：刘习根

主持人：秦琥

评论人：韩志伟

秦琥：现在有请肇庆学院的刘习根博士为我们作报告。

刘习根：马克思认为，生产力是人类社会发展的最终决定力量。生产力决定社会生产关系的性质，进而决定其他社会关系的基本面貌，决定整个历史的发展进程。这就是马克思的历史决定论的核心思想。后来的马克思主义者把历史决定论演绎为一个完整的理论体系，认为社会历史在生产力的推动作用下，能够不断取得进步并最终实现共产主义，这个过程也是一个有规律的过程。然而，时至今日，马克思主义这种历史决定论却日益遭到人们的质疑和批判。为什么会出现这种情况呢？笔者认为，除了后来的马克思主义者对历史决定论所作的机械的、宿命论的阐释之外，还跟历史决定论本身所蕴含的内在矛盾有关。为了揭示历史决定论本身所蕴含的内在矛盾，笔者打算站在异质性哲学的基础上，对历史决定论的核心思想进行考察和批判，由此来厘清历史决定论的实质，以进一步深化对社会历史的认识。

从历史起源来看，决定论的思想可以追溯到西方哲学的开端，即对事物“本原”的追问。“本原”指“一切存在着的東西由它而存在，最初由它生成，毁灭后又复归于它。”也就是说，世界万物的产生、变化和发展都是由某个“本原”所决定。哲学开端时期的这种“本原”决定论都是根据猜测和经验形成的。比较完整形态的决定论可以追溯到伯拉图的“理念论”。伯拉图把“理念”理解为事物的本原，也是“知识和一切已知真理的原因”。可感世界的具体事物正是由于“分有”了“理念”才得以存在。这样，伯拉图就通过“理念”统一了整个世界。然而，“理念论”内在蕴含着“理念”与感性事物不比的矛盾，这就导致了可感事物如何“分有”理念的难题。众多异质的可感事物是如何“分有”同一个“理念”的呢？为了解决这个难题，伯拉图提出了八组假言判断、“通种论”、“二分

法”等方法。这些方法实质上是运用理性的办法，把思考的重心从“理念”与事物之间的关系转移到“理念”与“理念”的关系上来，从而遮蔽了原本丰富的感性异质性问题。正如徐长福指出：“理论思维在直观约束下所为之触目惊心的异质性问题，经过一番远离直观的最抽象层次的概念辩证，被最终消解掉了。”伯拉图运用理性同质化的方法对感性异质性的拯救，尽管没有能够真正拯救感性的异质性，但却为后来的西方哲学提供了一种处理感性世界异质性的经典模式。

基督教哲学把上帝理解全知全能全善的主宰。上帝既是世界万物的创造者，也决定着万物的变化、发展和最终归宿。现实世界是上帝预先决定的唯一可能的世界，人类只能无条件地接受它，并找到自己在其中合适的位置。上帝既是最高的实体，也具有最大的普遍性，现实世界的异质性完全被上帝这个最高的实体所统一。上帝通过创世——原罪——救赎——末日审判的次序来拯救人类。人类历史是一个不断堕落的过程，最终走向末日。但这个过程同时又是人类获得拯救的过程，因为世界末日就是天国的开始。从异质性哲学来看，上帝作为世界万物的创造者，本质上只是一个虚指的信仰对象。当它被理解为世界秩序的创造者时，天地万有都变成了它的偶性词，它也就被歪曲成一个直观的对象了。基督教哲学正是运用上帝这个空虚的直观类型统一了众多的异质性要素，因而具有神秘主义色彩。尽管如此，基督教哲学这种上帝决定论仍然具有非常重要的意义，因为它第一次以神学的形式探讨了人类历史的起源、本质、方向和目的等问题，标志着决定论已经拓展到历史领域。

真正意义上的历史决定论是伴随着历史哲学的诞生而形成的，维柯是其肇始者。维柯在《新科学》中提出了一种新的历史观：“如果谁创造历史也就由谁叙述历史，这种历史就最确凿可凭的了。……认识和创造就同是一回事。”也就是说，就像上帝是自然世界的创造者一样，人是民政世界——社会历史世界的创造者，因而他也像上帝一样能够认识这个人造世界的。由此可见，维柯把人类创造历史和认识历史的过程直接统一起来了。维柯的这种历史观肯定了历史的可知性，从而为历史哲学化奠定了坚实的基础。但维柯同时认为，人类不是凭借理性，而是凭借非理性的“诗性智慧”来创造和认识社会历史世界的。“人对辽远的未知的事物，都根据已熟悉的近在手边的事物去进行判断。”由于上帝是人类“诗性智慧”的创造者，因而“诗性智慧”是认识历史世界的“不可怀疑”的工具。

从内容上看，维柯的历史哲学似乎是一种非理性主义。但实际上，这种非理性主义的历史理论蕴含着一种理性的形式——类推，这种类推的方法运用到整个历史上，就是用一个具体的历史事件来推断整个历史的过去和未来，用异质性哲学的术语就是用亲指来推断超指和期指，必然歪曲真实的历史。但在启蒙的时代，维柯这种历史观无疑具有非常积极的意义。

涂尔干把理性主义与乐观主义贯穿到历史哲学中，并由此提出了历史进步的观念。他认为，由于理性是人类的本性，人类借助理性不断创造出新事物，使得整个社会历史呈现为一个合乎人类理性的过程，这就是历史的进步。进步的观念进一步强化了历史观当中的理性主义因素，理性的教育和启蒙被看作是人类进步的主要原因。由于理性出自于人的心灵，因而历史进步的观念本质上是唯心主义的，是理性主义的产物和表现。

黑格尔以一种特有的方式阐述了历史的本质及其运动规律。在他看来，历史的本质就是精神的表现，是时间范围内的客观精神，其最高目标就是通过理性的力量来实现思想与现实之间的和解，最终达成统一的世界历史——“世界历史无非是‘自由’意识的进展。”可见，黑格尔把历史的发展过程归结为意识的进展，其所谓的“历史与逻辑的统一”实质上是用逻辑消除了历史的异质性。此外，黑格尔关于历史的辩证运动最终将走向一个完满的终点——日耳曼世界历史的观点，明显与他的辩证法相悖。黑格尔这种理性主义进步的历史观以一种历史的终极状态结束了历史的辩证运动，是一种封闭的历史观，也是与其辩证法自相矛盾的。但它却深刻地影响了马克思和恩格斯的历史观。

马克思认为，黑格尔哲学以一种独特的方式化解了“现实的东西和应有的东西之间的矛盾”。这种独特的方式就是辩证思维。恩格斯也曾指出，黑格尔的历史观“为逻辑方法提供了一个出发点。”但马克思同时认为，黑格尔的历史观是颠倒的，“理念变成了独立的主体，而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念所具有的想象的内部活动。”真实的历史应该是这样的：“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程。”也就是说，物质

资料的生产方式是社会发展的决定力量，只有从社会的生产方式出发，才能够正确理解和认识社会历史的起源、本质、发展方向和目标。这就是马克思历史决定论的核心思想。

从异质性哲学的立场看，马克思的历史决定论实质上是一种理性还原主义，它把历史的众多异质性要素还原为由物质资料的生产方式决定，而后者又被进一步还原为由生产力最终决定。这实际上是一种理性主义的强制，试图通过理性的还原来化解社会历史中的异质性矛盾。

在历史决定论中，社会历史的规律性是一个毋庸置疑的问题。然而，自 19 世纪以来，社会历史规律的观点遭到了文德尔班、李凯尔特、克罗齐、波普尔等西方哲学家的强烈反对。例如，李凯尔特指出：“历史概念，亦即就其特殊性和单一性而言的一次发生事件这个概念，而这个概念与普遍规律概念处于形式的对立之中。”

由于时间问题，我就再简单地说几句。规律仅仅存在于反复出现的事物和现象当中。从异质性哲学的视角看，历史进步论试图根据理性的增长、科技的进步和物质财富的增加等方面成就就断定历史是进步的，这种观点显然是非常成问题的。因为历史进步论是从整体上对社会历史作出的一个判断，但其根据却只是历史某些方面的改善和提高（而且还是在没有考虑这些改善和提高负面后果的情况下），这显然是一种超指。由于“对超指对象的述谓只能根据局部直观去想象和推导，对超指对象的理想状态的述谓又只能根据这种想象和推导去进一步想象和推导。在此过程中，同质化和概念化不可避免，从而异质性或者被略去不计，或者没有机会出来照面，总之得不到应有的表达。”因此，作为超指的历史进步论必然要犯以偏概全的错误。事实上，任何一种因素带给历史的变化，只会在某些方面是好的，在另一些方面可能会带来“坏”的影响。例如，现代医学技术的发展使得人类能够得到更好的医疗卫生条件，人们的生命健康有了更好的保障。但它同时也给我们带来了人口过剩、环境污染、资源严重消耗等各种危机。如果把历史中某个因素的改善等同于历史进步，我们就犯了狭隘人类中心主义的错误。

马克思主义历史决定论认为，人类社会的发展是一个从低级到高级不断前进的过程。一般而言，这个过程要依次经历原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会，最终将进入共产主义社会。有些国家由于自身的某种特殊原因，可能

会跨越其中的一个或几个社会形态，但最终进入共产主义则是一个必然的归宿。然而，自马克思提出科学社会主义理论至今，共产主义运动也经历了 100 多年的风风雨雨，世界上仍然没有一个国家真正迈入共产主义。这种结局不由得使人产生了对共产主义的质疑。如美国的约翰·P·伯克（John P. Burke）认为，马克思的共产主义“不会是对一个可能达到的社会的描述，因为总可以在一个设想为最好的社会中，仅仅通过增加幸福的总量而使它变得更好一点”。但我国的马克思主义教科书却通常把共产主义理解为一个具体的社会理想。例如，我国高校通用的《马克思主义基本原理概论》第七章提出：“共产主义理想是能够实现的社会理想。”从马克思主义研究学术化的角度看，这种理解就非常成问题。近年来，随着国内马克思主义学术化的深入，对共产主义社会的理解也有了新的进展。如徐长福从康德的建构性理想和调节性理想区分的视角，把共产主义理解为一种调节性理想。邹诗鹏则把它理解为一个形而上的社会理念。

作为历史目的的共产主义究竟是什么呢？笔者认为，从异质性哲学的视角来理解这个问题，必须从异质性哲学与历史实践的关系谈起。从理论基础来看，异质性哲学是一门专门探索实践及其形上根基的元实践理论。徐长福认为，“实践是由符号意识所运作的行为。它以实践者的现实状态为起点，以其所理想的状态为目的，通过操作活动把现实状态变成理想状态。”也就是说，由符号意识运作的实践通常不考虑从现实到理想的可能性，而是武断地认为实践必然导致理想的结果。实际上，对实践者来说，目的状态只是一个期指的对象，其可能性在很大程度上取决于这个期指对象的来源。如果这个期指对象来源于亲指，则期指是最有可能实现的。如小范围的具体实践，其期指的要素都能够被直观到，不存在遗漏异质性问题，因而可能实现。反过来，如果期指对象来源于超指对象，由于后者也是根据局部直观想象和推导出来，因而期指对象更加失真，当然其实现的可能性也就很小，甚至根本无法实现。

马克思的共产主义理想就是一个典型例子，它原本是由无数亲指和超指混合构成的一个整体，其中既有直观的部分，也有想象和概念推导出来的部分。然而，后来的马克思主义者和马克思主义教科书却简单地将其理解为一个“科学”的结论、一个切实可行的实践目标。这种理解自然也就遮蔽了其中的想象和概念推导的理想性。

然而，后来的马克思主义者非但没有意识到马克思和恩格斯的这个转变，反而朝向更加经验直观的方向来理解共产主义社会的理想。例如，列宁认为：“马克思提出共产主义的问题，正像一个自然科学家已经知道某一新的生物变种是怎样产生以及朝向哪个方向演变才提出该生物变种的发展问题一样。”显然，列宁的这个类比是不恰当的，因为生物的演变规律是建立在经验推导的基础上，而共产主义却缺乏这种经验推导的直观素材。强行类比的话，势必误将以超指为基础的共产主义理想理解为一个经验的实践目标。令人讽刺的是，列宁的这种理解却深刻地影响了后来的共产主义运动。如建国初期，受苏联马克思主义影响，我国把共产主义简单地理解为“土豆加牛肉”、“楼上楼下、电灯电话”等具体的生活状况，甚至认为可以跑步进入共产主义，这是对马克思的共产主义理想的一种极其庸俗的理解和歪曲，也给我国的经济社会发展造成了深重的灾难。这个教训不可谓不深刻。

从异质性哲学的视角看，共产主义作为一个以超指作为基础的社会理想，主要是通过想象和类推的方法建构起来的，是一种缺乏经验直观素材的终极性理想。任何把它具体化、经验化的作法都是对它的遮蔽和歪曲。

秦琥：谢谢刘老师的报告，现在有请韩志伟教授点评。

韩志伟：感谢刘老师的报告，这篇文章主要是从异质性哲学的角度去解释历史决定论。文章主要从历史的规律论、历史的进步论、历史的目的论这三个方面来进行梳理。先讲形式方面的问题，我认为 PPT 不是让人看你讲的文字，而是把问题清晰地罗列出来，最好是脱稿讲授。因为文章是你自己写的，你应该有自己的思考感受。长福老师最大的特点就是问题意识，他始终认为问题就是哲学的灵魂。如果你不能用一个简洁的 PPT 去脱稿讲的一个问题的话，那说明至少你自己对这个问题也还不是很清楚，未经过深刻的反响。这是一个建议吧。

第二个形式上的问题，对于你从异质性的角度来理解历史决定论，我的看法和乃社有点相像。但不同的是乃社说不要急忙地用徐老师的那套理论去分析你所研究的问题，而是要暴露其中的困境进而推动它的发展。但我更宽容一点，我认为去分析可以，但应该是一种实质上的分析。实际上长福老师的异质性哲学不是一种标签哲学，恰恰是一种问题性哲学。如若没有问题却用异质性哲学去探讨，问题仍旧是出不来的。甚至有的问题你把标签贴上去了，但实际上不是这么回事。

由于时间的关系，我再说两个问题：第一个问题，你的标题是历史决定论，但我读下来觉得你谈的是马克思的历史决定论，但你又在非常宽泛的意义下谈一般的历史决定论。那怎么理解你这谈的是一般意义上的历史决定论，还是马克思的决定论呢？如果你谈的既是一般意义上的历史决定论，又是马克思意义上的决定论，那这两者间有没有区别和联系？

第二个问题，你在谈到历史规律的问题时，谈到历史规律与历史预测的问题时候。我们都知道马克思在《资本论》中谈到历史规律是一种铁律。你引用了列宁的一句话对我的启发挺大的，你在文中引到：“马克思提出共产主义问题，正像一个自然科学家已经知道了某一种新的事物变种是怎样产生的，以及朝哪个方向演变才提出该生物的发展问题一样。”列宁在某种意义上比马克思更加明确，他把历史科学当成了自然科学所从事的工作。如果说在马克思那里存在一个马克思的历史决定论，那么列宁作为一个马克思主义者，他的历史决定论和马克思的决定论有什么区别和联系？如果你对马克思、恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东的历史决定论进行前后语言的分析，给他们清清家底，这样是真正的用异质性哲学。而非笼统地归结成历史规律论、历史进步论、历史目的论，这恰恰是异质性哲学所不允许的，异质性哲学所允许的是你围绕一个具体的东西去谈。所以我的建议是能不能按照我刚说的谱系去考察，这将会是一篇更有意义的论文。据我所知，长福教授也在做一个工作，他在研究列宁的思想，可能在列宁那也发现些异质性的东西。我就提这两个问题，马克思历史决定论和一般历史决定论的关系问题，还有就是马克思和马克思主义者的历史决定论问题。

秦琥：其他老师还有问题吗？

黄其洪：刘老师用徐老师的异质性哲学来分析历史决定论，我认为还是说出了许多有道理的东西，对我也有很多启发。但我想提两个问题：第一，如果一切历史决定论或一切对历史作宏观预测的理论都是失效的话，那么还有没有历史？西方对历史的理解有两种，一种是连续性的理解，最典型是黑格尔和马克思。还有一种是断裂性的理解，比如海德格尔，他强调历史是断裂性的。如果你从断裂性的角度理解的话，那么历史究竟是什么？第一，有没有历史，第二，如果有的话，你理解的历史究竟是什么？这是一个问题。

第二个问题是，我也回应一下韩老师的问题。你谈的的确是马克思的历史主

义,但你又像在谈一般得历史主义,其实西方的历史决定论采用的模式各不相同,你对这些模式应该做些区分。这实际上也是贯彻徐老师的异质性哲学的一种方式,这算是我的一个建议吧!

强乃社:我提一个问题吧。你这个历史决定论的选题非常好,但你说得怎么样是另一回事。历史决定论可以说是理解实践哲学和历史唯物主义的一个很关键的问题。很多人在批判历史决定论,而我最近对这个问题也很关注。你的“历史决定论”在英文里是“historicism”,这个词有三种翻译方法,“历史相对主义”、“历史决定论”、“历史主义”,“历史决定论”这个词本身的含义就是非常复杂的,不知你是如何看待这几个词之间的关系?

黎玉琴:我给习根提个建议。你应该在韩老师说的基础上把你的文章做得细致一些,否则一篇文章写下来很难有深入的效果。另外,无论马克思还是恩格斯,他们的思想在前后期是有很大变化的。比如你讲的历史异质性,历史规律性的问题。你大概没有注意到,恩格斯晚年并不赞同他早年那种历史会朝着某种预定的方向前进的论断。他表达得很清楚,虽然最后形成的历史事实包含了我们共同的意愿,但它并不是每一个人都希望的结果。这方面你可以看看如何和长福教授的异质性哲学勾连一下。

刘习根:谢谢各位老师的批评与指教。我简单回应一下,关于我文章中谈到的历史决定论的窠臼,针对的主要是马克思的历史决定论,虽然我文中还谈到了许多其他人的历史决定论,但我批判的主要还是马克思的历史决定论。另外,还有关于历史如何理解的问题,本文中我理解的历史决定中的历史更加接近强老师所讲的历史主义,其核心要义认为历史由某个本质的要素所决定。

秦琥:时间到,本段讨论结束。

赵映香：“唯一者”的四重根 ——对施蒂纳“我”的指谓分析

主讲人：赵映香（大理学院马克思主义学院）

主持人：孔伟

评论人：黄其洪

孔伟：下面进行第四场报告，由赵映香博士为我们报告她的论文。

赵映香：各位老师，各位同学，早上好，我今天报告的题目是“唯一者的四重根——对施蒂纳的‘我’的指谓分析”。本文将采用徐长福教授近年来阐发的指谓分析法来分析施蒂纳的作为“唯一者”的“我”。为了便于交流，我将在开篇首先对这一方法作一个简要的说明。自然直观是指人通过感官对于对象的不带对象性区分的直接意识。“通过感官”和“符号无涉”是它的两个辨识特征。这种直接意识不等于单纯的感官之知，它是人天生就有的认识机能综合起作用的结果。符号指谓是指通过符号的所指和所谓的联结来实现的对于对象的带对象性区分的间接意识。就像逻辑专名“这”作为所有个别词的代表可以指任何一个个别事物一样，“我”也作为所有人类普通专名的代表可以指任何一个自己。仿此，徐长福教授把“我”称作逻辑专名。所不同的是，“这”用来指认知的对象，“我”用来指实践的主体。就此而言，徐教授把“我”进一步称为“实践逻辑专名”。人类用符号去指谓直观意识对象的最一般形式就内容看是“x 是 a”，就逻辑形式看是“s 是 p”。其中，x 是判断的主词 s(subject)，a 是判断的谓词 p(predicate)。s 的作用在于指出一个对象或设定一个意义空格 x 以让 p 把意义 a 赋予 x。判断谓词对主词的述谓是否属实的方法是“循名责实”——拿着词语去查对它的对象，名副其实就没有问题，反之就有问题。它是指谓分析法最突出的操作特点。

一直以来，麦克斯·施蒂纳基本上被定性为无政府主义者和极端利己主义者。关于这一点，恩格斯指出：“施蒂纳，现代无政府主义的先知……，他用他的至上的‘唯一者’压倒了至上的‘自我意识’。”《唯一者及其所有物》的中译者认为该书的“哲学基础是极端的主观唯心论和唯我论；该书的核心则是从个人——‘自我’、‘唯一者’出发的，要求绝对自由的极端利己主义。”另外，保罗·托

马斯也指出：“施蒂纳的无政府主义为马克思提供了一个研究青年黑格尔主义和清算他过去的哲学立场的机会。‘圣麦克斯’首先是马克思批判无政府主义理论的延伸。”施蒂纳除了被冠以这些帽子外，还被马克思在《德意志意识形态》中冠以许多尖刻讽刺的外号。对施蒂纳的这些批评和讽刺本身是否也有“极端”的嫌疑？我不想对此逐一进行分析。

另外，近年来，在国内对施蒂纳思想的研究比较值得一提的是，以刘森林教授为代表的研究。刘教授主要从马克思批判施蒂纳的角度，认为施蒂纳是以虚无主义问题与马克思相遭遇的马克思主义思想史上的第一个思想家。刘教授进一步指出“施蒂纳试图彻底消解精神”的结果是只剩一个光秃秃的“唯一者”，而作为主体，它“不会在历史上有任何作为，却只能陷入瞬间、片段、偶然、裂变、易变、空无、消耗、享受和死亡中无以自拔。”毋庸置疑，刘教授研究施蒂纳思想的视角和内容都是深刻和独到的。对此我也不想进行细致的分析。这里，我主要想从指谓分析的视角来研究施蒂纳的作为“唯一者”的“我”。

下面先暂时撇开指谓分析的视角，仅从施蒂纳的视角看看他是如何做到让世界只剩下“唯一者”——“我”的。首先施蒂纳认为近代哲学自从笛卡尔以来把“理性输入到宇宙万有之中，得以说‘现实的是理性的，而且只有理性的才是现实的’。”既然施蒂纳提到了笛卡尔，那我就提前借用指谓分析的视角看看笛卡尔是怎样把“理性输入到宇宙万有之中”，并认为只有它才是现实的。这得从他的“我思，故我在”，或“我想，所以我是”谈起。实际上，笛卡尔这一思想的理论用意或需求并不复杂，他只不过想寻找一个思想的起点或直接性前提，即“我在，我思”。这里的我是个别词“我”即“实践主词”所指的实践主体。而且这个我不是别人就是笛卡尔自己。通常的经验告诉我们，当我思的时候，就已经知道我在，所以，我们一般不会再说了“我思”后，再接着说“我存在”。同样的道理，当说笛卡尔思时，笛卡尔就已经在，就不用多此一举说笛卡尔在了。这样看来，笛卡尔无非是想强调每一个人的思想解放和思想自由的必要性，是想唤醒每一个有名有姓的个体即“自由本体”去积极地想和做，不轻易放弃自己作为“实践主体”的资格。而这种思和做是我独立自主地思和做，不是别人强迫或代表我去想和做。

但是这样的初衷当他用语言表达出来时，就不是直接的了，在形式上看，“我

思，故我在”就是一个推论。无论是法文的“donc”、拉丁文的“ergo”、英文的“therefore”还是中文的“故”也好，都是“所以”的意思，都是推论的一个“记号”。所以，事情应该颠倒过来，即我在，然后我才能思。如果不转化，就是一个论证或推论，即好像我在是从我思推出来的。其实，主词所指的我到底在不在是通过看或直观认定来确定的，不是从谓词来逻辑推定的。而且，这里的“我思”不是一个非复合的词，而是一个复合词。“我”是作为所有个别词的代表来指代个别对象的个别词，只表存在，不表意义。而“思”作为谓词是普遍词，不表存在，只表意义。所以前者是可以直观到的，后者是直观不到的，是附带出来的。

施蒂纳认为，自由主义的“国家”和“人民”也好不到哪去。因为“国家即是真正的人；个人的价值在于当国家公民。”即只有国家和人民是自由的，但“人民的自由是一个‘空洞的词’？因为人民没有权力！”因为人民只是一种“模糊的普遍性”。“我用活生生的我的一口呵气就能将人民吹翻。”所以，“人民与人类的没落（fall）使我走向繁荣（rise）。”在这里，我只有再次提前借用指谓分析的视角来看一个例子以诠释施蒂纳的上述意思。比如，在“中国人民是自由的”这个句子中，主词“中国人民”意指中国人民这一总体单元，个体只是它的部分，谓词“自由”泛指中国人民、美国人民等身上的自由的特性。检验“中国人民是自由的”这句话是否属实，要靠循名责实的方法。首先看主词“中国人民”所意指的中国人民是否存在；若存在，再看谓词“自由的”在主词“中国人民”身上是否有意义对应物，即是否在中国人身上有自己的个例或成员；若有，这句话就是属实的，反之，就是失实的。不过这只是就整体与部分或总体与个体关系意义上的属实，而不是指谓关系意义上的属实。指谓关系意义上的属实需要将谓词通过分析而落实到具体的个人身上，而对总体的述谓的属实需要通过把总体分解为个人来检验。显然，中国人民不是具体的个人，所以，“中国人民是自由的”并不一定意味着“我是自由的”。在这个意义上，“中国人民是自由的”是一种笼统的说法，只有分解为一个个的中国人才能落地地谈论。

施蒂纳认为，自由主义者和费尔巴哈用人的概念代替了神的概念，结果人杀死了神，成为了高高在上的唯一、绝对的神。自由主义者把谁看作他的同类？假如你只是人——而你当然是人——那么自由主义者就称你是他的兄弟。如果他只能在你那里见到‘人’，那么他就极少会讯问你的个人观点和个人愚行。”“每个

人应由于自己而成为人或者每个人自己应成为人，这是自由主义的戒律。”施蒂纳的意思是说：“人”只是“我”的一个属或类，因而具有普遍性和抽象性。既然如此，说“人是自由的”并不意味着“我是自由的”。即“我”和“人”不是同一层次或同一东西，但费尔巴哈认为是同一东西。施蒂纳通过这一轮的战斗，终于完成了自己的事业：把统治“我”的普遍物统统消除了，最后只剩下作为“唯一者”的“我”。“我即是核，它应从一切包裹中解脱出来，从一切束缚着的外壳中解放而自由。其实不然，作为“唯一者”的“我”，从指谓分析的视角看，可以开出四重根。这样一来，“我”的唯一性或独自性就被销蚀了。

施蒂纳坦言：“我把无当作自己事业的基础”。但是，这个一无所有、“唯一者”的我要想进入符号指谓领域，就必须首先由“我”来引领。“我”在这里相当于绝对主词，意指每一个能以“我”自称的个别我。它作为绝对主词，只表存在或有，不表意义。可以用“我是”或“我有”来表示。也就是说，虽然“我存在”或“我有”，但就其没有任何规定性而言，即没有任何谓词出场而言，“我是无”。总之，“我”作为所有个人的普通专名的代表可以指任何一个自己。关于这一点，我们可以通过举例加以验证。比如，张三可以称自己为“我”，

李四可以称自己为“我”，王五可以称自己为“我”，他可以称自己为“我”，你可以称自己为“我”，等等。所以，在这个意义上，施蒂纳的“我”是作为个别实体词的“我”，是特指具体的个别对象的“我”。不过，在这里，一旦说出“我”，我就已经不是唯一者了，即有两个我存在，一个是作为对象或实践主体的我，一个是起意指作用的作为实践逻辑专名的“我”。在确定了“我有”或“我存在”后，我终归要说点什么、思点什么、做点什么。每一个能以“我”自称的我，都不会在说出了“我”以后就没有下文了。有时我也会欲言又止，但我的欲言又止恰恰表明我想到了什么，所以就此打住。当别的我问我怎么不说了，我可能会说“没什么，不说也罢”。虽然，我终归没有说出原来想说的，但我还是说出了“没什么，不说也罢”等话语。当然，也不排除在别的我的追问下，我说出了原来想说的，或者说出了临时改变了的想法，即终归是要说点“我”的是什么和怎么样的。那么，施蒂纳又是如何解决这个问题的呢？

关于这一点，也毋庸置疑，因为从本体上讲，我就是“我”，没有人能代表我，既然每一个普通专名所意指的个人都可以自称“我”，那么，我们就可以说

“张三”就是“张三”、“李四”就是“李四”、“你”就是“你”、“他”就是“他”，等等，而不是说“我”在“张三”那里就等于在“李四”那里，在“李四”那里就等于在“张三”那里，即不是如黑格尔所说的当其在对方中时即是“在他自己本身里”。实际上，施蒂纳的理论需求并不复杂，他要强调的是每一个真实的、具体的个人才是真正的实体或本体。特别是在实践领域，我们肯定要向绝对主体看齐，即向每一个能以“我”自称的张三、李四、王五、施蒂纳等看齐，而不是向人、神、国家、人民等看齐。

施蒂纳认为：“独自性（Ownness）就是我的全部本质和存在，就是我自己。我自由于我所摆脱的东西，我是在我的权力之中拥有的或掌握的东西的所有者。在任何时间和任何情况下，如果我懂得要拥有自己并不把自己抛给他人的话，我就是我自己。施蒂纳的意思是说，人的我自己不是我的我自己，事情应该倒过来：我是“我自己”。也就是说，在这里，我仍是每一个能以“我”自称的具体的实践主体。这一点，我们可以通过举例加以验证。比如，张三可以说“我是我自己”，李四可以说“我是我自己”，他可以说“我是我自己”，你可以说“我是我自己”。

“你自己连同你的本质对于我来说是有价值的，因为你的本质并非是更崇高的本质，你的本质并非比你更高、更普遍，它就如同你自己一样是唯一的，因为你是唯一的。当施蒂纳批评费希特的自我是每个人的自我时，他也难逃同样的被批评。显然，他在强调“我是我自己”的时候，也把我当成了每一个具体的个人的自我，即他的“我”也是我之外的同一本质，是每一个普通专名所指的个人的自我。也就是说，施蒂纳的“自我”是普遍实体词，这一点我们也可以举例加以验证。比如，我们可以说，“张三是自我”，“李四是自我”，“王五是自我”，“你是自我”，“他是自我”，等等。即它表示每一个专名所指的每一个个人的共同性或意义，所以，无疑它就是抽象的普遍词。

我是“我性”。关于这一点，施蒂纳指出：“我是我的权力的所有者（owner）。如果我知道我自己是唯一者（unique），那么而后我就是所有者。在唯一者（uniqueone）那里，甚至所有者也回到他的创造性的无之中去，他就是从这创造性的无之中诞生。每一在我之上的最高本质，不管他是神，是人都削弱我的唯一性的感情，而且只有在这种意识的太阳之前方才黯然失色。如果我把我的事业放在我自己，唯一者身上，那么我的事业就放在它的易逝的、难免一死的创造者

身上，而他自己也消耗着自己。我可以说：我把无当作自己事业的基础。对此，马克思剖析道：“‘我’及其所有物，以及他的刚才‘预示’过的特性所构成的世界，这就是所有者。作为自我享乐的和自我吞噬的‘我’是第二身的‘我’，是所有者的所有者，是从所有者中解脱出来而又属于所有者的我，因此，这是具有两重意义的‘绝对否定’：作为无差别、‘没有区别’，以及作为对自己、对所有者的否定关系。现在，他的扩及全世界的所有权和他从世界中的解脱就转变为这种对自己的否定关系，转变为所有者的这种自我消融和这种自我归附”。

总之，“这个‘我’，历史虚构的终结，不是男女结合而生的‘肉体的’我，也不需要假借任何虚构而存在；这个‘我’是‘唯心主义’和‘唯实主义’两个范畴的精神产物，是纯粹思。这也就是黑格尔所说的“我”或“绝对精神”。可比较黑格尔的如下说法：“凡是在我的意识中的，即是为我而存在的。我（I）是一种接受任何事物或每一事物的空旷的收容器（vacuumorreceptracle），一切皆为我而存在，一切皆保存其自身在我中。每一个人都是诸多表象的整个世界，而所有这些表象皆埋葬在这个自我（‘Ego’）的黑夜中。由此足见我是一个抽掉了（leaveaside）一切个别事物（particulars）的普遍者（universal），但同时一切事物又潜伏于其中。所以，我不是单纯抽象的普遍性，而是包含一切的普遍性。”对施蒂纳的“我”和黑格尔的“绝对精神”的惊人相似性，马克思总结道：“思想深奥的雅各装出关于这个唯一者没有什么可说的样子，因为他是活生生的、有形体的、并非虚构出来的个人。但这里的情况大概和黑格尔的‘逻辑学’一书末尾所说的绝对理念以及‘哲学全书’末尾的绝对个性相同，对于这二者也没有什么可说的，因为结构里面已把关于这些虚构出来的个性所能讲的全部包括了。由于时间关系，这里就简略点讲吧。

总而言之，由于施蒂纳的“我”是“无可比较的（incomparable）、唯一的（unique）”，所以陷入了唯我论，即忽视了人际交往实践中我的平等性、多元性和异质性。马克思对施蒂纳的唯我论作了如下批评：“凡是在他影响范围之内的任何其他的人也是他的对象，‘而且作为他的对象也就是他的财产’，他的创造物。每一个我都对另一个我说：‘对我说来，你只是我所看到你<例如我的 *exploiteur* [剥削者]>，也就是说，你是我的对象，而因为是我的对象，也就是我的财产’。因而你也就是我的创造物，我随时都可以作为创造者把你这个我的创造物吞噬和吸

回我中。因此，每一个我都认为另一个我不是所有者，而是自己的财产；不是‘我’，而是为他的存在，是客体；不是属于自己，而是属于他、属于别人的，也就是异己的。”总之，施蒂纳以呼吁和追求每一个能以“我”自称的个别的我的自由始，而以只有普遍的、抽象的、唯一的、独自的“我”有自由终。

黄其洪：赵映香同学，应该说是赵映香老师自觉地用徐老师的指谓分析法来解决一个问题，作为一个女孩子是非常不容易的。通过看徐老师高徒的文章，我感觉到一个问题，就是一个徐长福学派正在出现。强老师提了一个很高的要求，他想要你们完善和推进徐老师的工作。但这要有前提，就是首先要熟悉和应用徐老师的这套哲学。徐老师的这套哲学是很有操作性的，同学们的这种尝试是十分值得肯定的。现在谈问题。

第一个问题，就是你的标题，“唯一者的四重根”，这个标题你能否用指谓分析来分析一下这个标题本质是什么。我们一般用“根”指的是基础性的东西，那么你使用“四重根”究竟要表达什么意思？能否不用形象比喻的方法，而用概念规定的方法来表达它？

第二个问题，你开出了四重根，“我是我”、“我是我自己”、“我是自我”、“我是我性”。前面三个都很好理解，但“我是我性”你能否解释一下？

第三个问题，在 83 页第一段倒数第二行，“也就是自然直观一旦符号化，在符号指谓中就会呈现出层次分明的符号意识对象三个方面。”这个能否待会也解释一下什么意思？

第四个问题是，在 86 页，结尾你提到“总之，施蒂纳以呼吁和追求每一个能以‘我’自称的个别的我的自由始，而以只有普遍的、抽象的、唯一的、独自的“我”有自由终。”这有两个小问题，自由的个别的始到普遍的四个限定，这两个“我”从直接看来，它是矛盾的，怎么统一在一起？第二，你提到普遍的、抽象的、唯一的、独自的，至少“普遍的”和“唯一的”看起来都是矛盾的，它怎么又统一到一起呢？我个人感觉你这有一个问题，就是对“我”的形式规定和对“我”的实质规定混在一起了。

张守奎：我再提一个问题，在第 76 页，谈到笛卡尔的“我思故我在”，说它是一个推论，而且用法文“donc”这个词。拉丁文——我不懂法文，就我看的二手资料来说，比如复旦大学出的西方哲学史通史，笛卡尔没有使用这个词，照它

的说法呢，不是因果关系，是一种直接性的关系，笛卡尔讲的是我思想，我感觉，我痛苦，笛卡尔举了一系列这样的例子，这是否有一点问题。另外一个问题，就是 80 页，你谈施蒂纳说“我是‘我’，我不是谁”，“我是‘张三’，我不是谁”这可能说明一个问题，他的出发对象可能是从主词对象出发，而不是谓词，但你这个论述上却是从谓词的角度去谈这个问题，结果就导致你和施蒂纳考虑问题的角度错位，这是否有个问题？你可能辩解，这实际上最后都是靠普遍性谓词去述谓的，它表示出来也是“s 是 P”的形式。但是，我们对本体论问题的探讨必须借助范畴和知识论的形式表达出来。问题的关键在于你所做的本体问题要解决的是一个基本的问题，它要建构“s 是 P”的形式，这你怎么看？

赵映香：好，谢谢各位老师和同学的宝贵意见和建议，那我就简单地回应一下。黄老师问到“唯一者的四重根”究竟是什么意思。我来简单地解释一下。施蒂纳认为经过消除“我”的所有谓词后仅仅只剩下作为“唯一者”的“我”。实际上，从指谓分析的视角去看，施蒂纳是用一本书对“我”作述谓，其中作谓词的既有实在词又有范畴词。本文从指谓分析的视角发现，“我”可以开出明确的、清晰的四重根。这样一来，施蒂纳把“独自性”归给“唯一者”就是虚妄不实了。

徐长福：你没有明白黄老师的意思，他问的是“根”是什么意思，是“树根”的“根”，还是“根基”的“根”？

赵映香：谢谢徐老师进一步提示我。原来我理解错了黄老师的问题，抱歉。那我就接着回答黄老师的问题。其实这个“根”既不是“树根”的“根”，也不是“根基”的“根”。首先这个“根”是一种类比的说法，即它是一种与数学上说的算术方根的“根”相类似的“根”，比如“平方根”、“立方根”。当然，这不是黄老师要的最终答案，黄老师要的是要求我用指谓分析法来表达和说明它，那我就简单地从指谓分析的视角来加以说明“唯一者的四重根”。“唯一者”在施蒂纳那里就是指“我”。从指谓分析的视角看，“我”这个词意指我——正在发出行为、实施行为的作为整体的存在单元。比如，朋友打电话来问我：“这段时间在忙什么呢？”我回答说：“我在上课。”在这里，“我”是实践主词，用来指代说出这句话和正在上课的我（实践主体）。按照施蒂纳的意思，说出“我”就够了，我的谓词都是对我的压制和统治，他已经把它们统统消除。但是，从指谓分析的

视角看，“我”在这里相当于绝对主词，意指每一个能以“我”自称的个别的我。它作为绝对主词，只表存在或有，不表意义。可以用“我是”或“我有”来表示。也就是说，虽然“我存在”或“我有”，但就其没有任何规定性而言，即没有任何谓词出场而言，“我是无”。也就是说，“我”出场后，我们不会就此打住，我们的好奇心将进一步追问“我是什么”、“我是怎样的”，正如亚里士多德所说：“求知是人类的本性”。从这样的逻辑追下去，我发现施蒂纳实际上并没有完全消除“我”的谓词，而是用“我”、“自我”、“我自己”、“我性”来述谓“我”。或“唯一者”，所以，在这里，我把这四种谓词比喻为四重根。

黄老师的第二个问题是让我进一步解释“我是我性”。在这里，“我”是主词，“我性”是“我”的偶性谓词，虽然“张三、李四、王五”这些专名都可以说我，但是只有他们在明确地说“我想”、“我认为”、“我觉得”时，他们才真正具有“我性”，否则他们虽然以我自称，但却是没有“我性”的。实际上，施蒂纳却把所有的“我性”强加给了每一个普通专名的“张三”、“李四”、“王五”。关于这一点，我在文章的注释作了说明，请黄老师查阅。

黄老师的第三个问题是：请我解释论文集第 83 页的“自然直观一旦符号化，在符号指谓中就会呈现出层次分明的符号、意识、对象三个层面”的意思。那我就以“苏格拉底是人”为例来加以解释。在例句“苏格拉底是人”中，内涵着两个结构：一个是横向的主谓结构，一个是纵向的意指结构。

在横向的主谓结构即“s 是 p”中，“苏格拉底”是绝对主词，“人”是谓词，系词“是”把二者连接了起来。那么，把这二者连接在一起的根据何在呢？显然，从“苏格拉底”这个词是推不出必定是“人”的，说不定“苏格拉底”是那只个别的猫或个别的狗的名字。所以二者之间是异质的，不可通约的，二者之间的连接不能靠逻辑推定，而只能通过经验认证或直观认定，即看看“苏格拉底”所指代的个别对象身上有没有先前例示而来的“人”所指的“图像或图式”的意义对应物，有就说明指谓连接属实，反之就不属实。所以，从个别词是推不出意义来的，即从“张三”这个名字是推不出该对象是人还是猫，以及推不出他多高、多重，是雄性的还是雌性的，是躺着的还是坐着的，是丑的还是美的等意义的。如果有意义的话，最多也是如姓氏、排行等字面的或文化意义。除非有些名字有暗示性，比如“苏格拉底”、“大傻”等名字。而纵向结构是一个意指结构。比如主

词“苏格拉底”意指着苏格拉底这个个别殊相或图像，以及特指着苏格拉底这个个别对象；谓词“人”意指着人这个共相或图式，以及泛指诸如苏格拉底等众多个别对象。这一意指纬度的存在，就从根本上把指谓结构与主谓结构区别开来。后者一般只考虑主谓词在语形上的位置，不考虑对象。总之，主谓结构涉及符号与意识及对象的关系，意指结构涉及起意指作用的主词和起述谓作用的谓词之间的关系。

黄老师的最后一个问题是在论文集的第 86 页，黄老师对结尾处的这一句话有两个疑问，这一句话为：“总之，施蒂纳以呼吁和追求每一个能以‘我’自称的个别的我的自由始，而以只有普遍的、抽象的、唯一的、独自的‘我’有自由终。”第一个小问题是个别的我和普遍的我是矛盾的，在这里怎么统一在一起？第二个小问题是“普遍的”和“唯一的”看起来都是矛盾的，它们怎么又统一到一起了呢？我这样来回答吧：首先，我这句话本意是想揭示施蒂纳的关于“我”的理论上的自相矛盾，所以，实际上黄老师看到的是施蒂纳理论的矛盾之处。其次，在这里，我是想说施蒂纳本来是追求每一个能以“我”自称的众多个别的我的自由，但到最后却走向只有具有最高普遍性、抽象性的唯一的、独自的“我”获得自由，这个“我”相当于黑格尔的“绝对精神”，罗素说它是黑格尔眼中的神，马克思也说这个“唯一者”是施蒂纳眼中的神。详细的分析可以参阅我的论文。

下面接着回答守奎的问题。守奎问题在论文集的第 76 页，他指出“我在写笛卡尔的‘我思故我在’时，说它是一个推论，而且用法文‘donc’这个词，拉丁文，我不懂法文，我看二手资料，复旦大学出的西方哲学史，笛卡尔没有维护这个词，照它的说法呢，不是因果关系，是一种直接性的关系，笛卡尔讲的是我思想，我感觉，我痛苦，笛卡尔举了一系列这样的例子，这是否有一点问题。”我同意守奎的说法，笛卡尔不是讲因果或推论关系，只是讲一种直接性的关系。实际上，笛卡尔这一思想的理论用意或需求并不复杂，他只不过想寻找一个思想的起点或直接性前提即“我在，我思”。这里的我是个别词“我”即“实践主词”所指的实践主体。而且这个我不是别人就是笛卡尔自己。因为笛卡尔自己就坦言，他认为书本上的学问、众人同意或赞成的说法等都觉得不可靠，所以希望在有生之年把过去接受的意见统统自主地怀疑一遍，以便把错误的意见统统从心里连根

拔除。“我的打算只不过是力求改造我自己的思想，在完全属于我自己的基地上从事建筑。”笛卡尔起初把自己关在暖房里自主地想，想来想去给自己定了三条准则。为了顺利完成自己的清扫工作，他从暖房里走出来跟人们交往，到处游历。整整九年，在世界上转来转去，看热闹戏，仔细思考每一问题，特别注意其中可以引起怀疑、可以弄错的地方。这样就把过去马马虎虎接受的错误一个个连根拔掉了。他说他这并不是模仿怀疑论者，学他们为怀疑而怀疑，摆出永远犹疑不决的架势。“因为事实正好相反，我的整个打算只是使自己得到确信的根据，把沙子和浮土挖掉，为的是找出磐石和硬土。”所以，这里的“我”明明就是笛卡尔自己。通常的经验告诉我们，当我思的时候，就已经知道我在，所以，我们一般不会再在说了“我思”后，再接着说“我存在”。同样的道理，当说笛卡尔思时，笛卡尔就已经在，就不用多此一举说笛卡尔在了。这样看来，笛卡尔无非是想强调每一个人的思想解放和思想自由的必要性，是想唤醒每一个有名有姓的个体即“自由本体”去积极地想和做，不轻易放弃自己作为“实践主体”的资格。而这种思和做是我独立自主地思和做，不是别人强迫或代表我去想和做。但是这样的初衷当他用语言表达出来时，就不是直接的了，在形式上看就是一个推论。

守奎的另外一个问题是在第 80 页，你认为施蒂纳的出发对象可能是从主词对象出发，而不是谓词，但你这个论述上却是从谓词的角度去谈这个问题，结果就导致你和施蒂纳考虑问题的角度错位，这是否有个问题？我觉得当施蒂纳说出“我是我的类”时，就不是单纯从主词出发，这句话换中说法就是“我是我”，所以他仍然是在“s 是 p”中来探讨。而我也始终以判断或句子为单位来探讨，而不是单独以词为单位来探讨，单一的词谈不上是主词还是谓词，只有放在句子中，相对来说哪一个是主词或哪一个是谓词。再说，施蒂纳所出发的主词最后不也变成了可以述谓一切的谓词了吗。

陈伟：映香，我再说一个很小的问题。你的论证当中已经把“唯我论”当成了一个被克服的东西，但“唯我论”没那么容易被克服掉。施蒂纳以很彻底的勇气来谈，后来维特根斯坦又进一步地来处理这个问题，这个问题不是说“他已经陷入唯我论了”就已经被解决掉了。恰恰是这个“唯我论”到底是什么意思，这需要在更深入的层面进行展开。问题其实在“唯我论”那里才开始出来，而非在那里就完了。这是我的意见。

赵映香：谢谢陈伟！你的意见非常宝贵，这确实是一个很重要的问题。我下去会认真思考这个问题的。最后，再一次谢谢主持人、评论人、各位老师和各位同学！

孔伟：好的，由于时间关系，我们可以下来讨论，现在进入下一场报告。

张守奎：“个体”何以成为一个问题

主讲人：张守奎

主持人：强乃社

评论人：韩志伟

强乃社：在我开始主持之前，我有三个想法要传达一下。首先，我们几个杂志社的编辑都参与了这次会议，我们的刊物是向各位开放的；其次，从参会文章的内容看来，大家写得这些文章都很“专”，我感到很高兴，但是“专”和“通”这两者的关系是不好处理的，一篇文章写得很“专”，作者自己可以看明白，其他读者不一定能看明白，在这个情况下，作者就一定要打通“专”和“通”的关系；最后，我认为徐长福教授的学生们对自己老师的理论应该有一种超越的态度，不能老师说什么，学生躲在老师后面用什么。以上是我的三个想法，接下来我们请张守奎博士来报告他的论文，题目是“‘个体’何以成为一个问题”。

张守奎：感谢各位老师、各位同学，我今天汇报的题目是“‘个体’何以成为一个问题”。首先我谈一下我这篇论文的缘起，在现实生活中，凡存在的皆是个别者，所谓的“普遍”，只不过是人的思维之抽象产物而已。以“人”为例，若说生活中存在的只是张三、李四、王五等这样的一个个“个体”，这基本上是不会被太多人质疑的。然而事情往往是，“质疑与否”跟“你是否自觉承认这样一个问题”是不直接对应的。比如：张三写文章往往会说“我们认为”，而不是说“我认为”，但事实上这篇文章只代表他个人的立场和他个人的观点，这种做法在学术界很普遍。这一种知识论上的修辞性强化，在一定意义上它遮蔽了个体在场的事实。结果，意义对象的那个“个体”就被遮蔽了，要么沦落为一种匿名性的“能指”，要么就成为复数意义上的“集合”。由此，个体似乎就在不知不觉中不见了。我的文章的中心问题是“个体如何才能真正地显现出来？”，我是从指谓分析这个观点去考察这样一个问题的。本篇文章的架构如下：第一部分是问题的提出；第二部分是这个问题在哲学史上的根据；第三部分是青年黑格尔派的解决办法；第四部分讨论马克思的“现实的个人”；第五部分则给出一个我自己的思考。

第一个方面，问题的发生。我思考这个问题的出发点是青年黑格尔派的主谓颠倒问题，从马克思的角度来看，尽管主谓颠倒问题主要是指主词指称对象由抽象的普遍落实为经验的个别、由观念论转变为唯物论的问题，但在青年黑格尔派那里仍然停留在普遍的层面，没有真正地触及到经验的个别。这体现在针对黑格尔的“绝对精神”，鲍威尔要把它落实为“自我意识”，费尔巴哈则把“绝对精神”或“上帝”要求实现为“人”，但施蒂纳却强调个人主义（我把它翻译成个体主义）。由于施蒂纳基于个体主义的立场，所以他一眼就看出了问题。他说，所谓的那些鲍威尔的“自我意识”，费尔巴哈的“人”，仍然是普遍物。在这个普遍物面前，个体性的“我”只有顶礼膜拜的份，因此要改变个体之“我”受制于普遍物的这种状况，必须要废除掉“我”之外的一切先在性的普遍物。这也是我与赵映香的一个小分歧，我认为不是要废除唯一者的全部谓词，而是要废除它的先在性的、不是自我生成性的谓词，从而凸显主词“我”的唯一性。马克思认为，这种观点也是有问题的，因为施蒂纳强调的唯一者或者“我”是非现实的，他认为“事实上发展总是在谓词方面完成的”。但是经过分析，我认为马克思的主谓颠倒最终的结果就是，他把原来的“种”作主词颠倒为“较靠近个别事物的属”作主词，比如把黑格尔的“绝对精神”颠倒为“现实的个人”。最终，马克思的目标就其实现程度而言是十分有限的，他所谓的“现实的个人”仅仅是较靠近个别事物的“属”。这是我的一个判断，我在第四部分会讲到这样一个问题。

第二个问题就是这个问题的发生史的哲学史依据，就是“个体为什么没有成为一个问题”的哲学史依据在哪？主谓颠倒的问题，在哲学史有自己的哲学史渊源和根据。我把整个哲学史定位为马克思之前的哲学历史。如果我把它放到西方哲学史传统去理解的话，概而言之，哲学史上曾发生过两次主要的哲学主题不断“下沉”的状况。其中，“下沉”的意思是把普遍之物落实到经验之个别性上，并且这种“下沉”是从主谓词关系的角度出发和实施的。哲学史上有两次哲学主题不断“下沉”的状况：第一次是由苏格拉底肇始，由柏拉图和亚里士多德实施“完成”；第二次，是由黑格尔把问题推向极致，由费尔巴哈和青年黑格尔派的施蒂纳、马克思等把它付诸于实践和“完成”的。

首先，我讲一下第一次“下沉”。现在读到的所谓苏格拉底文本都是以对话的形式呈现出来的，他在对话中旨在追问“虔诚本身”、“美本身”、“善本身”、

“勇敢本身”诸如此类的“类名”是什么，而不是问虔诚、美、善、勇敢的个例是什么，所以苏格拉底的追问是要给出它们的定义。

柏拉图的“相论”，我通常把它翻译成“型相论”，“型相”实际上是对苏格拉底的那种定义的一个直接性的回应。柏拉图“型相论”的目的是为了“拯救现象”，就是以超越的“型相世界”来为流动多变的“感性世界”奠基。按我的理解他的理论是从解决普遍及谓词的意义问题出发的。他认为解决了谓词问题就解决了主词问题，解决了普遍问题也就自然解决了个别问题。这里的个别指的经验世界里的万物，因而他把重点放在解决普遍性的型相问题上，并认为感性的“个别”仅仅是“模仿”和“分有”“型相”才得以实存的。由于他把目光放在了谓词上却忽视了对主词的深入思考，因而作为主词位置上的个体是否在场的的问题就没有被提出来，或者说没有被主题化。柏拉图追求作为属种谓词意义上的“型相”这一理论实质决定了他理论观点上的重心是属种意义上的普遍，而不是经验个别。因而在柏拉图思想中“个体”或“个别”不可能有真正的本体地位。

我觉得从主谓关系的角度去研究柏拉图的型相论这种方式在西方学界也很常见的，比如斯特劳森，比如社科院研究柏拉图诗学的王柯平翻译的一套四卷本的哲学史也是这种做法。我参考了他们的做法，柏拉图把关注点放在了谓词上，放在了作为普遍或共相的“eidos”上，然而普遍的东西是存在争议的。这样的争议只有回到经验“个别”所指才能够得以解决。因此，亚里士多德由柏拉图对“普遍”、对“谓词”的强调退回到对“主词”、对“个别”的凸显上。

亚里士多德主要从谓述类型和句子的结构去考察哲学问题，从谓述类型和句子的结构出发必然离不开“是”。亚里士多德发现“是”并不固定，但是他认为多种意义上的“是”有一个中心点和核心意义，即“实体”。他在《范畴篇》里面把“实体”区分为“第一实体”和“第二实体”。他认为“第一实体”是只能被其他东西去谓述的，它自己不能去谓述其他东西。所以，“第一实体”就是“一匹马”等这类似的东西，“第二实体”是一种属的意义上的东西，比如说是“人”。但是，对“第一实体”进行言说和谓述，又必须借助于普遍词。他后来又得出这样一个结论，把个体看作是“形式”和“质料”的组合，强调形式才是个体化的原则。但是这样一来矛盾就要出现了——这与他开始主张的只有具体的“个别实体”、“个别事物”才是“第一实体”相矛盾。普遍与个别、主词和谓词的关系在

亚里士多德那里并没有真正被解决。这个问题，即普遍与个别或者主词与谓词这个问题，在中世纪仍有延续。但是因为时间关系，我在这里就不进行梳理了。

黑格尔后来把这个问题推向了顶峰。黑格尔解决这个问题的方式比较特殊，他有一套逻辑，并试图把对象纳入他的逻辑的系统里面。他把“being”看作统纳主词与谓词于一身的东西。就起点而言，黑格尔所谓的“being”是绝对的主词、主体，而就对象化展开过程中的“终点”而言，它又是谓词，所以我说它是兼容了主词和谓词于一身。事实上“Being”在黑格尔那里只是思维本身，说到底他只不过是思维中“解决”了一切。黑格尔实质上混淆了范畴词和实在词，尽管他也涉及到个体问题，但他把三阶的哲学谓述理解为可以直接展示为个体的实在性和现实性的场域，这是存在问题的。因为实际上，真正的个体展现其实在性和现实性的场域只能是一阶句子的形式。

第三个问题，我讲一下青年黑格尔派解决这个问题的方案。物极必反，黑格尔去世后，整个青年黑格尔的内部出现一种废除绝对精神，回归感性生活的趋势。在《德意志意识形态》里，马克思把这种现象称为“绝对精神的瓦解过程”。其中有三条进路最为典型：第一条进路，费尔巴哈针对基督教中的“神”提出“上帝是人的本质的异化状况”，要求把哲学关注的主题从“神”、“上帝”、“绝对精神”下降到“自然”和“人”，即下降到“普遍”（universal）以及谓词意义上的“属”或“类”（species）。第二条进路，施蒂纳要求进一步下降到个体、绝对的主词“我”，在这个意义施蒂纳比费尔巴哈向前推了一步。他进一步落实到了个体“我”、“唯一者”。

第三个进路，马克思在批判的基础上企图进一步下落，这个“落”就是企图在费尔巴哈和施蒂纳之间调停。他要求从主词和谓词的两个方面出发，要求回到现实的个人。费尔巴哈仅仅把人落实为“类”，施蒂纳则把“人”下降到绝对主词的“我”。前者因为没有进一步把“人”下降到一阶句子中主词指称对象而“不现实”，后者因为排除一切谓词和社会关系而独显主词之“我”而“不真实”，所以他们二者都是有问题的。马克思看到了他们的问题，进而提出一个进一步落实的“现实的个人”。马克思“现实的个人”是我思考这个问题的基点。马克思批评费尔巴哈、施蒂纳都有问题，那么马克思的这个“现实的个人”到底是否现实？是否达到他的批判目的？

“现实的个人”在马克思那里的定义是，从纯粹抽象的超验世界回到经验世界，从精神回到人，回到主体，它是个体的复数形式。他对现实的个人进行谓述，必然借助普遍的谓词。但当马克思的“现实的个人”仅仅成为人们谈论的“理论对象”，成为谈论着在现实中非专名指称意义上的抽象物、普遍物时，它就成为一个纯粹的教条，一个纯粹的“能指”。这样一个“东西”显然与马克思的初衷相距甚远，这样的现实的个人当然也不可能是现实生活中真实的个人，这是其一。当它沦落为人们谈论的对象的时候，仅仅是谈论的对象的时候，问题就出来了。

其二，仅就马克思理论来说，尽管他给予了现实的个人诸多的规定性，使得现实的个人概念似乎越来越丰富，其意义也越来越丰满。然而，不论对谓词说一千道一万，如果主词指称对象没有落实为“第一实体”，那么谓词再多也不能给出一个真实的个体。这背后是有学理依据的，学理依据在哪呀？就是主词或主体的在不在不能靠谓词保证，只能靠直观认定。主词只“指”不“谓”，而谓词只“谓”不“指”。“指”的部分只能靠直观认定，而“谓”的部分有些可以靠逻辑推定，有一些则不能，异谓不比。因此，“指”、“谓”各自扮演了不同的功能，再多的谓词也兑换不了一个主词-主体，再多的主词-主体自身也不会具有意义。依据上述理论，马克思所谓的“现实个人”在我们目前所能见到的他的全部文本中，似乎恰恰没有被落实为专名指称意义上的“第一实体”，比如说张守奎、或者说卡尔·马克思本身，这是我的一个判断。就此而言，马克思实现的对黑格尔“以头立地的哲学”到“以脚立地的哲学”的转变的意义是十分有限的。换言之，由于他未能为“现实的个人”指明落实为第一实体意义上的、活生生的个人这一方向，即便他给主词-主体谓述再多也只是有限的转变。所以，我认为教科书认为马克思颠倒了唯心主义，把唯心主义给瓦解了，是有一定的问题的。那么这个一直到马克思都没有解决的问题该如何来理解？个体成为问题，我们又要如何解决这个问题？

从主谓分析法来看，我认为“真实的个人”要出场，或者说以语言逻辑的形式把一个现实的、真实的、具有丰满规定性的个体谓述出来，就必须从主谓两个方面着手。一方面，要保证主词指称对象落实为专名指称对象上，另一方面要尽可能丰富地对主词进行谓述。并且，谓词之“谓”必须在这一个现实个体身上能够得到“例示”，或者说，在现实的这一个个体身上必须能够找到这一谓词谓述的

“意义对应物”。谓词之“谓”必须以主词之“指”的真实存在为前提，主谓之间就功能来说存在异质性关系，再多的谓词以及谓词联合也不能兑换一个主词-主体。主词起“指”的作用，谓词起“谓”的作用。我的总体发言就是这样，请各位老师批评一下。

强乃社：谢谢，下面我们请韩志伟教授做点评。

韩志伟：我读了之后，非常受启发。这篇文章已经不是一个书评，已经开始用指谓哲学分析的方法对“个体”分析了。我个人的理解，这种类似于像谱系一样的这样的梳理写了一万两千多字，是可以拿到台面上来讨论的。其中有些东西我还要进一步的进行消化。我就提两个问题，然后腾出更多时间给大家讨论。

第一个问题就是，你谈到黑格尔的时候有一个看法，你认为黑格尔最终还是在思维当中把这个问题都解决了。但是在黑格尔那里有这样一个问题，就是思维和存在的关系问题。黑格尔认为思维就是存在，以前我也理解不了为什么思维就是存在？思维和存在怎么会是一回事？在黑格尔那里，实际上就是回到了亚里士多德，他把这样一种个体不仅理解为是实体，同时也理解为是主体。在这个意义上来讲，思维就是存在。所以，怎么去看这个问题？是不是像我刚刚所说，黑格尔仅仅在思维的意义解决了这样一个问题？

第二个问题就是，你谈到了马克思，而且我觉得最精彩的一段就是对马克思“现实的个人”限度的揭示。因为马克思“现实的个人”现在已经变成了一个像意识形态的话语了。我觉得大家一做马克思的论文，拿出来就是马克思“现实的个人”的评说“所有的人都不是现实的个人，都是非现实的抽象”。你提到马克思的限度，说得非常好。我有一个问题，虽然马克思的“现实的个人”缺乏一个维度，但毕竟马克思是从历史唯物主义的角度来说的。你怎么去理解“现实的个人”和他所说的历史维度的关系？他说的现实还是有一个历史的，比如他说费尔巴哈的东西不现实，说施蒂纳的东西不真实，他认为自己既是现实的，也是真实的，是因为他在历史的本质动态中还是往前走了一步的。这样一个历史维度是不是在这个问题当中要考虑？当然，你作为一种从指谓分析法来考虑时，可以把这个东西搁置下来，仅仅从主谓分析，主谓词颠倒的意义上来做这种分析。

强乃社：请各位提问题。

郝亿春：65 页最后，你把亚里士多德的矛盾列出来，亚里士多德在《范畴

篇》里面把第一实体最后归为“形式”和“质料”，你觉得这是矛盾，但是在我看来它可能并不是一个矛盾关系。他把第一实体再进一步地划分为形式、质料，这其实是对个体的进一步划分。他有具体的例子，形式是灵魂，质料是身体。你把划分之后的形式和之前的第二实体的人或者名称放在一起来看是有点问题的，你可能还要进一步考虑。包括你这一段最后得出来的所有的结论，都是建立在这个上面的，所以这个还要再解释一下。

张守奎：第一个韩老师提的思维与存在的关系问题，黑格尔似乎仅仅在思维中解决了这个问题，实际上我主要是论述马克思是如何批评他的。马克思把黑格尔哲学理解为一种观念论或者唯心主义。在《黑格尔法哲学批判》和《德意志意识形态》里面，马克思都认为黑格尔在思维中打转。所以从这个意义上来说，从马克思角度来看，黑格尔仅仅实在思维中解决了这个问题，这是第一个问题。

第二个问题，韩老师讲的这个问题很好，我之前的确考虑过，但是对这个问题解决有一定困难。我在文章里有一个注释不知道老师有没有意识到。这个注释在第 61 页，注释三谈到“出场”的时候我思考过这个问题，因为在正文里面不是太好阐释。我曾经区分两种“出场”，一是指个体如何在现实中实现和确证自己，二是从主谓关系的角度如何来分析。但是这两种意思实质上是不同质的，很可能是异质的，但是它又有一些联系。我认为通过对后一种分析可以把前一种给解决了。历史性的东西跟逻辑性的东西不是一回事，我们一般说黑格尔是逻辑与历史的统一，这个说法从徐老师的角度一看就有问题。

韩志伟：你的说法我是同意的，我们所说的“逻辑和历史统一”的前提必须是把历史变成逻辑以后，才能成为逻辑的历史。

张守奎：我这个分析在某种意义上还是一种逻辑性的分析，并且更偏重于语言学的。如果要把历史性的问题拉进来是很难把它解决的。比方说，我考虑谓词意义上的东西，并不是只谈语言层次这个层面，我谈主词也不是这样，主词会有一个主词指称的对象，谓词也有。比如说在马克思那里，整个社会关系可以通过语言和逻辑形式把它分析出来，它们实质都有所指。郝老师提的一个问题对我很有启发。我这篇文章是在我博士论文导言的基础上引申出来的。这个问题我之前曾经考虑过，这个问题在哲学史上理解是有分歧的，有人主张你那种观点，这个问题我回去会进一步思考，谢谢各位！

强乃社：本环节结束，下面是茶歇时间。

黄璇：具体的哲学如何可能

——读《拯救实践》第一卷有感

主讲人：黄璇（广西大学政治学院讲师）

主持人：罗苹（《学术研究》杂志社编辑）

评论人：郝亿春

罗苹：下面有请黄璇博士来做报告！

黄璇：我的报告分为几个部分。我将从“人的具体”谈起，然后谈“哲学的具体”，最后是“具体的哲学怎么可能”的问题。

首先来看“具体”，“具体”的含义是什么？本来我想去查一下《牛津哲学英语词典》，但是广西大学资源比较有限，我查不到。张守奎告诉我“具体是具有丰富规定性质的”。在这里感谢张守奎帮我归纳总结了一下。怎么具有丰富规定性质的？你可以充分发挥你的想象，各种你能想象到的各种不同，可能都会构成一个具体。这种情况下，我报告中的“具体”讲的是什么呢？我之所以不敢用“异质”而用“具体”，一方面是因为我对“异质”把握不透，另一方面是因为我认为“具体”是可以把它限制在很小的范围里面的存在。这个“具体”就是在特定的一种自然环境和历史情境里面，一个特殊的、不可替代的存在。这种“具体”可以从两个方面讲：从行为发动者本身来讲，个别的人是具体的，也就是说这个“具体”指的是单一的、特殊的、具有生成特性的一个现实的个别的人。然后从行为所指向的对象看，它所面对的各种特殊自然和历史条件所构成的一种具体性，在此基础上形成的交往行为和社会团体。不管从行为的发动者还是发动者具体所指向的一个具体的对象上看，我们都可以用具体来界定它。

为什么我文章的第一部分谈具体的人？因为在我看来，哲学所需关注的是“具体”。我们所说的具体的人就是我们说独特的、不可替代的。而他有什么性质？那就是独特性、单一性、不可复制性。他可以体现在哪里呢？可以从三个部分去看：一个从量上，就是数量上的具体，例如身高、体重，我们说我要减肥了，我是多少公斤，我这个公斤的数量与我的身高是不相匹配的，所以我有点肥，我要减肥。从质上面来看，某些方面的质，比如这个老师是慢性子，那个老师是急性子，在这种情况下它是具体的。从意识上，比如自我意识上，从人的思维上，

每个人都可能是不一样的，它是一种具体。如果从量上、质上和意识上的差距，我们可以说有多少人就有多少种存在方式，这就是我所说的人的一种具体性。当然这是一种非常浅显的东西，由于学理上的一种水准有限，所以我只能讲一些浅显的问题。

从 19 世纪末开始，“具体”的问题一直是一个思考的热点，不同的理论方法有不同的分析方式。这里，我从三个不同的话语体系去分析，这里很不幸的触碰了强老师所批判的“现代人没有一种严格的话语体系”。从本质主义的进路去看。这个路数从哪里来呢？刚开始进行哲学专业学习时，我读过亚里士多德的哲学。在他那里人的具体性体现在哪里呢？人之所以是这个人而不是那个人，它是由各种范畴组合而成的。也就是说，当我们用不同的范畴去界定一个人的时候，我们可能会得出不同的答案。比如从人种上看，有黄的、白的或者棕色的；从姿态上看，有优雅的、慵懒的。不同的人会有不同的答案。但是如果非要去深究一个关于具体的人的存在本身而言，所有的东西都不足以去表达它的具体性。那么通过什么去表达它的具体性呢？亚里士多德就认为那就是“是之所是”，某物之所以是它而不是别的东西，只是因为它“是其所是”。每一个“是”不仅仅是所谓的量上或者质上的“是”，而更重要的是种种的偶然性造成的一种“是”，就是它所说的一种具体。如果透过这种本质主义的进路去思考，我们要追问的一个问题就是，如果“是”与“是”的不同在于一种本质上的差异，那么我们怎么去避免这种概念内涵的普遍性含义？

从存在主义的理论进路上看，海德格尔说的存在论视域的一种“是”强调的是一种历史性的概念。在这种情况下，人之所以“是”，是一种“将是”，或者有可能“是”，是一种被抛的，没有可选的，是或者有可能“是”的那种存在。这种情况下，我们就不可能用一种很确定的概念去定义或去思考，去谋划一个人，或一个人未来的生活。因为他在具体的存在境遇里，他的每时每刻都由他自身或由其所牵涉的历史性来确定。而在这种情况下，人应该是一种“将是”或者有“可能是”，而不是一种千篇一律、固定不变的东西。在这种情况下，如果我们都是一“将是”的话，我们怎么去避免由这种不确定性带来的一种无家可归的不安，或者一种虚无的感觉。而另外一方面就是，因为对存在的理解是历史性的诠释和理解，怎么去避免呈现在我们面前的、被他人所加工过的经验（这有可能是歪曲

的，有可能是真实的东西）？如何去理解解释上的人为性？

第三个方面，自由意志论进路的具体是什么？“具体”在于人的一个自我选择。每个人当他的那种自我认同到了一定的程度以后，就会试图让自己从他人所期望的一个角色里面分离出来。也就是说，他的自我意识将觉醒，他可能会提醒自己和别人所期望的东西保持一种距离。怎么去保持这种距离？就必须进行自我的抉择。自我抉择在什么情境中进行选择？情境有两种：一个是客观的限定，就是无论他怎么选都要从他所面对的很多可能性去选；二是主观的理解，就是说一个人之所以成为什么样的人，必须根据自己对存在、对历史、对人生等等各方面的考虑。不管是客观上的限定，还是主观上的理解，人的自我意识的觉醒以后，人开始希望与他人所不同。也就是说，从自我角色的觉醒所导致的与他人期望角色的分离所带来的一种抉择。就像费希特的自我的实现，既是一种反思的行为，也是一种实践的行为。

不管从本质主义，还是从生存论、意志论，它的每一个环节都会凸显一种具体出来，而在每一个具体凸显的过程，都会加深这种具体的不可替代性。而这种所有的因素综合的层次越深，形态越高，人就会体现出一种更强的具体性。如果我们必须从各方面的因素去考虑具体的、不可替代的人，那么关于人的哲学必须是一种关注具体的人的具体的哲学。这就是我的 PPT 所说的第二个问题，“具体的哲学”。

“具体的哲学”就是以具体为思考，谋划对象的，可以减轻当事人存在困境的哲学。这种哲学有什么特点？具体哲学因为它所思考对象的具体性，因此具有两方面特征：首先，对自己的职责权限有清楚认识，因为它所思考的对象就是以具体为基础的；另外一方面，因为它所思考的得出来的结论，或者认知的结果建立在具体的思考对象之上，所以也不会产生方法上的妄想与迷狂。这就是具体哲学的两方面特征。如果哲学就是要说理，就如关于自然的哲学要说自然的理，关于宇宙的哲学要说宇宙的理，那么关于人的哲学，当然说的是关于人的理。那么，具体哲学关于人的这个理通过什么来实现？

回到亚里士多德那里采用理论资源的话，那就是“适度”的概念。如果关于具体的人的认识的真理性通过有效性和人的存在相关的话，那这种关联就通过“适度”这个范畴来达到它的含义。所谓“适度”是对我而言的一种有用性，一

个人真正聪明的地方在于他通晓什么对我有用才行。“适度”的理论大家都很熟悉，我就不说了。既然说到“适度”，当然就不是对每一个人有用的，什么样的真理适合什么样的人。什么样的真理适合什么样的人，这要从适度方面去考虑。因此，具体哲学所展示的一种理只有通过适度才有效，具体哲学所呈现出来的真理性的认识是有限的，而不是普适的。我们在常识中也可以体会到这一点。当我们在讨论所有观点都得出一个答案的时候，我们可能常常会说“只要你觉得合适就好”。因为一旦说出这句话，似乎任何人都无权再对一个人的选择做出什么样的指手画脚的意见和批判，我们常会说“你觉得合适就好”或者“合不合适只有你才知道”。如果是这样的话，一个真理认知的有限性体现在一个适度性上。

所以，具体的哲学之所以能够和其他哲学不同，就在于它对自己道理的有效性和有限性有清醒的认识。这个有效性就是对于具体的人的一种思考。真理的功利性只局限于它所思考的对象和所谋划的对象上面，这就是我们常说的“就事论事”。如果在这个框架内它可以称之为真理，超过这个框架也许它就是一个谬论。这样的话可以得出这样一个结论，具体哲学研究的意义是使一个具体的、适度的真理得到一种呈现。但是这样就有一个问题，在讨论海德格尔的时候，为什么常常说他的哲学是失败的，就在于他把发生性、生成性贯彻到了极致，以致于他无法去确立一种安身立命的存在方式。

具体的哲学是不是也同样面临这样一个问题？把具体性细分到无以附加，所以也就没有办法达成一种真理性的认识？这是另外一个问题。由于这种困难的存在使得哲学思考总达不到统一的认识，然而这种非统一性才是哲学家或者理论家的可贵之处。

具体的哲学为什么能达到关于具体的人的有效性？首先从出发点来看，它是不是考虑的就是当下的历史情景。如果思考的对象不是当下的现实的个人的话，建构在一种抽象的主体上，就像我们之前常说的大写的、小写的，就没有办法达到有效性。

其次，具体的哲学为什么具有需要公共性？这也是具体哲学的两难问题。人作为个体有自我实现的一个过程，他不是一种独立的行为主体，在孤独的自由中去实现自我。他必须要以社会为媒介去建构起来历史生活。所以，一种哲学必须不得不去思考与人的历史社会的相关性。

第三就是怎么去协调好一种规范与异质性之间的张力问题。就像昨天有人会说，“老师你不也是说一种什么理论的形式怎么样吗？”。当然这是一个矛盾，比如你有了一种认知的成果，你始终会形成一种规范性。而另外一个方面，现实的实践可能具有一种具体的操作性。再好的理论又怎么去指导一种东西？也就是说，当你在思考的时候，也许你思考谋划的对象对的是具体的人、具体的现实，然后形成你认为对具体行之有效的真理性的认识，在形成的过程中，也许具体又发生了一种变化，它们之间的紧张关系如何去协调？这也是重要的一个问题。

最后一个问题，我们要讨论自我的实现由谁来做主的问题，这是哲学家的责任，还是事者有其权的问题？如果是事者有其权的话，那哲学家是做什么的？哲学家应该去告诉他们，应该怎么样，具体的哲学、异质性的哲学，终究还是一种理论形态。这就是我的报告，谢谢大家！

罗苹：黄璇的表述很流畅，伶牙俐齿的，PPT也做得很简洁。接下来我们请郝亿春老师来给我们点评。

郝亿春：简单说几句，看这个文章我也很受启发。文章定性可能是对徐老师哲学的借题发挥，或者读后感。你把具体的理念、具体哲学，包括具体哲学何以可能刻画了一下。特别是你在具体的哲学里面强调了事实性、真实性、价值性、有效性相结合，从而把适度拉拢进来，这都是一些读了之后有启发的东西。最后你提出哲学家的责任，这是在座同仁，至少是哲学工作者要思考的问题。到底我们的责任是什么？同时，如果从负面来讲，我们的限度在哪里？哪些事是我们该做的？哪些事是我们不该做的？我们也要划界限。我的几点意见是：你用不同话语体系，涉及的问题很多，跳跃也比较多，它们之间怎么能够比较好地关联？你的题目是“具体的哲学”，第三十七页倒数第八行你谈到：“建构一种关涉具体存在者的具体的哲学也同样可以拯救如今已沦陷在单一理论话语下的实践。”我觉得后边的判断不太具体，所谓不太具体就是我们现在可以感受得到，现在我们的实践笼罩在这些互相争斗的，比如新左派、保守派、自由主义，他们处于一种话语的争斗之中，而不是限于单一的理论话语。我觉得具体哲学应该把情境具体化才可能进一步抓住更具体东西。

同时，第三部分，具体哲学何以可能。我以为会得出像康德的综合判断何以可能一般一步步推出来。最后看到你提出三个必须，三个必须可能是必要条件，

但构不成充要条件。所以具体哲学如何可能还是一个问题，当然这个问题以前还会有“具体哲学”是否可能？“具体哲学”这个词是不是有矛盾的？具体，严格意义上讲，可能是一种自然、直观才可以体会到的意义，只要一谈哲学，它就不好说明了。按照长福老师的经典术语，“具体”到底是在哪些意义上具体？我们可以用刚刚她讲的方法，看看哪些哲学比较具体，哪些哲学比较抽象。所以在谈具体哲学问题的时候先要讲清楚具体到底是什么？具体哲学是什么？具体哲学到底能不能，如何可能？这样的话，可能我们还会谈得比较具体一些。

罗苹：大家有什么问题，一起汇总吧。

黄其洪：我提一个小问题吧，你提出具体的哲学，而徐老师提出异质性哲学。异质性哲学背后有许多哲学史、概念、方法论等，最后还提出一个范畴律。具体的哲学的方法论、概念是什么？我的第二个问题跟郝老师的问题有点类似，你的具体指的是什么？在西方哲学史里，一般具体有两种，一种是感性的具体，一种是思维的具体。在黑格尔看来，感性的具体在思维中恰恰是抽象的，思维中的概念才是真正的具体，那你说的具体是哪一种？我搞不清楚你说的是什么意思，请你解释一下。

赵映香：师姐，我的问题不用回答，只是提示您一下。刚才您说查“具体”没有查到，其实您可以查阅一下《西方哲学英汉对照词典》，该词典是尼古拉斯·布宁与余纪元编的，上面有“抽象”、“具体”的中英文解释。另外，刚才黄老师说的感性和思维，我觉得还有一个区分，刚才你开篇说“具体是具有丰富的规定性的范畴”，其实这只是具体的一个方面，它是指内涵或谓词的具体性。任何一个词作主词都可以有一个丰富的规定，比如：可以把“智慧的”、“矮的”、“貌丑的”等作为谓词归给作主词的“苏格拉底”，从而使苏格拉底越来越饱满和丰富。又如，我们可以把选择性、自主性、决定性等谓词归给“自由”，从而使自由成为一个具有丰富规定性的东西，这就是内涵或谓词所意指的意义的具具体性；具体还有另外一层涵义，即外延或主词所意指的意义的具具体性，比如：从逻辑上讲，苏格拉底被人包含，人被动物包含，动物被生物包含。在这里，苏格拉底外延最小，内涵最大，是最具体的，即从“苏格拉底”到“生物”是一个主词所意指的意义的具具体性不断递减的过程，反之，是一个主词所意指的意义的具具体性不断递增的过程。所以，关于这方面建议您可以再进一步说明一下。

张守奎:我补充一下，读完黄璇这篇文章，我能感觉的到她所说的“具体”源出于何处。她借鉴了马尔库塞的说法。马尔库塞在 1928 年写的《历史唯物主义的现象学论稿》一文里所使用的“具体”，其主要意思就是指“现实的”。马尔库塞反对的是第二国际把马克思主义科学化从而科学实证化的做法。他的具体围绕现实的个人，他把海德格尔的东西与马克思的整合在一起，因而所谓的“此在”就接近了“现实的个人”，他的具体是直接从这里来的。

黄璇:谢谢，我觉得映香帮我回答得很清楚什么是具体。黄老师你认为呢？

罗苹:黄璇的博士论文是做的是马尔库塞？你看看还有什么要回应就回应一下。

黄璇:马尔库塞和海德格尔的哲学关系我还得回去好好学习。谢谢各位老师。我们进行下一场吧。

闭幕式

罗苹：那我借这点时间谈谈我的感想吧。我和徐老师认识十一二年了，每次我在阅读徐老师的著作或者文章的时候，我总感觉到文字背后隐藏的一种巨大的、批判的、革命的力量。我说的这种革命不是大家都想的那一种水与火、生与死的那种革命，我觉得应该更像古人说的革故鼎新的力量。在看他书序的时候，我就感觉到要去理解到一个哲学家、哲人的思想，往往要从他最早生发出来的做哲学的观念开始。我觉得这个观念会影响那个哲学家一生的研究路径。徐老师序里面关于人的这一部分谈到在 1986 年，也就是他 22 岁的时候已经有一个顿悟：“这个社会从制度到意识形态都犯了一个错误，那就是颠倒了人和物的关系，把所谓客观、必然的物奉为目的，而把活生生的人贬为手段。”我觉得他已经达到了康德的那种境界。徐老师在那个时候已经意识到了在意识形态的机械化中，人成为了一种工具，被同质化地生产出来，个性在一种强大的国家机器中往往被碾碎了，人的权利被蔑视和放逐了。所以徐老师之后的苦苦努力和追寻的方向就在这种动乱之中确立下来了。读到这本书时我挺感动的，因为我是做编辑的，我对文字比较敏感。我一看到这个书，我觉得“拯救”这个词对我的震撼很大。中国文化需要拯救，中国需要拯救，世界也需要拯救，所以中国的哲人需要有一种理想、有一种信念、一种情怀，让这种情怀去引领我们的思考和实践。过去在抗战中，我们最担心的就是亡国灭种。我觉得其实当中国人的精神消失殆尽的时候，中国的知识分子、中国人的脊梁骨被彻底打断的时候，我们将愧对中国人这个称号。我觉得就把中国知识分子的接力棒交到徐老师这里吧！

徐长福：刚才我跟罗苹编辑商量了一下，本来的议程是由罗苹来主持，然后我来做一个回应，综合考虑各种情况，我们就交换了一下角色。这个会议本来我没想要写文章，因为一本书就已经这么麻烦大家了，我就不想再写一个东西了。后来守奎给我压力让我写一篇，所以我就写，结果写了一半，因为这个会议的各种事情就没时间再把它完成。本来我想挨个回应一下大家，但是一回应发现时间有限，所以我连回应也不回应了，回应可以慢慢回应。在大家都发言完了之后，相信多少都能看出来我自己的一个意图。昨天上午我称为“高端论坛”，实际是想请高端的学者来批判我。我拿出来一个东西，在黎院长的帮助下把大家请到这

个地方是来批评我的。昨天晚上是我们的学生的专场，专场是干什么呢？是让我们已经毕业的学生批评这些在读的学生，帮助他们成长。今天上午是让刚刚毕业的学生来接受编辑老师、各位知名学者的批评。就像这个事情，从我自己带头，然后已经从我这个方向毕业、出师的同学，让他们和在读学生一起来接受方方面面的帮助和批评。这是我自己多年来总结的一个经验，即一定要在大家的批评中来学习。所以我愿意不仅自省，也营造一个氛围，寻找一个方式，让我一茬一茬的学生都能够有这样一个历练，这种历练非常宝贵。所以，今天特别想用最后一段宝贵的时间，请我们在场的从外边邀请来的编辑老师来谈一谈对于我们，包括我和同学们的这些文章，从你们的角度出发的一些批评性意见。我想先请秦琥编辑，这本书是他编出来的，他不编出来就没有今天这个事，这很不简单。我们请秦琥编辑先来谈一下他编辑这本书时的一些情况。

秦琥：谢谢。我简单谈一下这两天参会的一些感想。首先，非常感谢徐长福教授邀请我参加本次研讨会，我非常荣幸担任《拯救实践》一书的责任编辑。在各位专家面前，纵然我对哲学有很浓厚的兴趣，但并非科班出身，实感才疏学浅，诚惶诚恐，我也自始至终愿做一个合格的聆听者。通过昨天上午的高端论坛，晚上的学生专场，以及今天下午的专题报导，各位老师对异质性哲学的学理、意涵、应用、发展前景等进行了充分的沟通和有序的探讨，同时提出了一些质疑。徐长福教授也进行了一些回应，我想更加系统的回应肯定会出现于《拯救实践》（第二卷）中，我很期待。我想把徐教授在《拯救实践》（第一卷）中创立的自成一体的异质性哲学比作为一块璞玉，在其创立的最初阶段，难免有一些棱角需要打磨。通过中山大学实践哲学研究中心搭建的各种平台所进行的一些学术交流，以及徐长福教授本人的持续努力，我想异质性哲学最终能够成为一块有价值的美玉。这个目标一定会实现，而且不会等待很久。重庆出版社，包括我，也愿意在这个过程中贡献自己的力量。接下来的问题我还没有跟徐长福教授具体交流，我们争取能够将《拯救实践》的版权输送到欧美国家，在国际学术界发出中国学者的声音，展示中国学者最杰出的原创性成就。同时，我们还是热情期待徐教授写完《拯救实践》的第二卷，以便更系统地回应我们大家的诸多疑问，并使之成为真正中国人自身的哲学，在引领中国实践的进程中发挥其应有的价值。昨天晚上我很高兴的听到第一章已经写了十多万字了，我真的非常高兴。最后也欢迎大家

对重庆出版社不吝赐稿，我将全程为各位服务。我就说这些吧。

徐长福：谢谢。下面请孔伟编辑发表她的高见。

孔伟：其实也没想说什么，我就是来学习的。我看这本书看了三分之二，其中前言我反复看了很多遍。我不知道大家有没有注意到，前言写六十年代的人，他们现在在做些什么，在想些什么，未来在做些什么，其实我对这个感触很深。虽然好多六十年代的人没有接受正规的教育，但至少拥有一种激情燃烧的情怀，我们经历了 86 年的学潮、89 年的动乱。八十年代确实让人觉得激情澎湃，每次唱好多歌的时候都觉得挺感慨的。我说这个是因为回到长福教授提到当时他思考的很多问题，他之所以能著出这样震撼的著作，可能就跟他思考和环境相关。我觉得自己就没有思考得没那么深刻，可能因为自己的人生比较顺利，一直在比较好的环境里，我觉得挺惭愧的。还有，我觉得能在长福教授师门下学习是学生的幸运，反正我自己的学习期间没有得到很多的辅导。本科时就两本原理书学了很多年，虽然老师都是一些现在的学界大腕，但是自己始终觉得没有学到什么东西。现在的孩子学习环境特别好，比我们那会的环境好多了。我当了 20 年的编辑，那时所看到的文章和现在看到的文章简直是天壤之别。推进学术发展是当代的共识，比起九十年代初来一切都进步太大了。就长福教授的异质性哲学研讨会来说，我在北京参加过小型的会，大型的会议也有，但是收获不是很多。我更愿意参加小会，我就是来学习的，因为好多东西我并不是很专。我觉得这次会议是我学习的一个很好的机会。

再有就是作为杂志社的编辑，我想介绍一下我们的杂志。虽然我们的杂志没有强乃社的那么强，但是我觉得我们有历史，我们 2013 年就创刊 60 年了。这么多年我们一直沿着四个方向，马哲、政经、科社、党史。大家研究比较深，希望大家多投稿，马哲需要推动。希望大家支持我们杂志，因为我特别希望大家能够支持，非常感谢！

徐长福：谢谢孔伟。强乃社你再说说。

强乃社：非常感谢！我已经说得不少了，你还让我说，那我多说几句。我来的目的很明确，就是找稿子来了。我的一个感受是，这次来我确实没有找到，这个话可能很难听，我当时跟长福教授也说了，因为你们太贴近长福教授这本书了。如果发出去感觉就好像在给这本书的写书评一样。我刚才有感而发，很自负的说

专和通的问题。确实大家写文章的时候很专，很多做马哲的人看不懂，做西哲的人说这个好像很深入。就像你刚刚说的那句话，进得去也要出得来。因为编辑要看明白才能发的出来，如果编辑都看不明白，那这个稿子就上不了会了。我是一个搞马哲的，而且我自己也很喜欢学术，我都看不明白，而且都打不通，我还一直意图打通，所以这个情况下还希望大家谅解。比如说刚才张守奎这篇文章，我看半天我觉得好像看不太懂，因为这个“个体”你讲了很多西哲的东西，但是好像又和西哲的思路有区别；还有刘习根刚才讲历史决定论，我本身对这个问题很感兴趣，但是我觉得刘习根的文章就是在用教科书话语方式来谈意识性问题。我不知道自己说的对不对，我直觉是这样的。实际上，长福教授的思想已经超越了这种方式，而你现在回过头来又拿这种教科书话语方式来谈一个不能用教科书话语方式谈论的文章，这个文章实在是埋了很多问题。在这个意义上讲，希望大家换个方式，一定要清楚你给谁写、看。比如说你写西哲的文章，得让搞西哲的人一看这确实像西哲，而且好像还比我们高一点，起码跟我们在一个层面上，不要弄成我们西哲不是那个意思。这是话语方式的问题，我是面对学生讲的。

第二点就是研究意识，新旧、大小、问题是真是假，一定要拿捏得住。有些问题教科书提到的是真的，但是在西哲里是假的，根本不是问题。我为什么要疑惑长福教授这个理论和实践的关系问题呢？因为这在有些哲学里面不是一个问题，但是能够激发长福教授作为一个原生态问题来做这么庞大的一个工程，这可能跟原来马哲教科书体系有关系。我这样讲不礼貌，我也不太了解。

最后提一下作文技巧。我建议有机会徐老师给学生开一门课，叫哲学论文写作课。我发现现在许多人在写文章时，表达意识、写作意识没有达到自觉的状态，所以写出来的文问题太多了，一篇文章哪能来那么多问题呀？一篇文章写一个问题就够了，你写了四个问题，比如说《唯一者的四重根》。一重根就够了，你写了四重根，所以你就费劲了，你一万字也写不明白。所以在写作技巧的问题上要注意，我建议开一个《文心雕龙》课，我特别崇拜《文心雕龙》，我喜欢读《文心雕龙》。因为这里面有文体论、写作论、创作论、评价论，尤其有些创新性的东西。写文章要考虑这些方面，比如：话语、问题意识、研究意识和作文技巧。我说多了，谢谢！

付洪泉:先简单说一下对徐老师的了解过程。徐老师的给我的第一印象就是

让人觉得做学术非常严谨，基本功非常扎实。做编辑这些年，我发现国内好多做学问的人是很浮躁的，像徐老师这样严谨做学问的人让我眼前一亮。后来通过几篇文章我多少了解了徐老师。我认为，他的理论的主旨就体现在《拯救现象与拯救实践》那篇文章。今年我收到徐老师寄来的书，从这本书里面我能看到徐老师做哲学的气魄。我们读西哲的时候，哈贝马斯也好，罗蒂也好，包括俄罗斯的一些学者，他们在提出自己的理论时都要把西方哲学史过一遍。咱们国内我没有看到过这样的学者。徐老师有一种气魄，这种气魄是真正做哲学的气魄。

再说一下对于会议的印象。会议提交的论文优点在于它们是比较集中地讨论异质性哲学的相关问题。我参加了很多大会，很多会议论文都是七凑八凑的，好多篇放在一起，最后也不按照会议的主题来整理论文，这样的话很难说是一个学术会议。这两天的讨论是比较规范的学术讨论。

那我再说一点关于编辑方面的吧。在我的理解中，哲学是一种理论，但是也是一种实践。搞哲学的人是在通过理论搞实践。每一种哲学身后都有一种立场，或者是政治立场，或者是文化立场，或者伦理立场。徐老师《拯救实践》的最终落脚点也是在对西方哲学史进行梳理之前就预设好了的。实际上这本书是在搞理论但也是一种实践。就像韩老师也提到过，做哲学的问题意识很重要。

从编辑上来说，西方的哲学杂志很少有综合性的期刊，像黑大的《求是学刊》就是一种综合性期刊，文史哲理法五个学科都有，然后每个学科每期不到五篇文章。这种状况在国外很少见的，基本没有。国外的杂志都是专刊，而且专刊也会很细，比如有专门研究中西比较的，有专门研究希腊的，有专门研究人物的。这样他们讨论就非常集中，就算不是特别专的，比如《比较哲学杂志》，它每期都有一个专题，就是十篇文章至少有七八篇是专门讨论一个问题。这说明在国外他们做学问的时候交流是非常充分的，他们所讨论的问题是相关的，他们同一个时代的学者有时即使没有直接的交往，各自的理论都会有一些相似性，都会有一些切合点。在国内这方面就比较差，像我刚刚说的，很多会议上都没有一些理论上的交流，这一点短期内很难改变的，包括我们的杂志也很难改变。所以说，“异质性哲学”在徐老师的倡导下，能够形成一个团队来讨论一个问题域，使相互之间充分交流。这是哲学未来的发展方向，也是我国期刊未来的发展方向。

最后说到组织稿件这个问题。这方面可能得需要徐老师多费心，帮我们组织

一期两三篇这样的文章。我非常感谢中山大学实践哲学系，还有肇庆学院，能够参加这个会议非常荣幸，谢谢大家！

罗莘：我刚才也讲了不少了，现在把《学术研究》这本杂志再简介一下。《学术研究》也是像《求是学刊》那样有几个板块的，哲学是五块之一。我们的《学术研究》编辑部在广州，以后大家可以和我联系，多谢！

徐长福：非常感谢！搞来搞去好像还是我在给大家施加压力，那我也回应一下、表个态。我以各种各样的方式到处搞活动，我的特点就在于我一定会在学术底线以上来做每一件事。所以请各位来参与我们的会议，帮我们批评、点评学生的文章，我希望大家从内心觉得这个文章是你喜欢的你再用，你要是勉强用，好像是看我的面子去做这件事情，这是我不需要的，甚至是反对的。我不希望我们学生通过投机取巧的方式去发表，这种学问的路走不长的。刚才黄其洪说到“徐长福学派”，我倒没敢说是“徐长福学派”，我说的是“中大学派”。在中国国内我跟他们没什么好比的，要比的话，比如说法兰克福学派，我们可能在后年跟霍耐特他们搞一次对话，现在已经在接恰当中了。我感谢大家参与这次会议，也请各位帮我把关，凡是从我这发出去的文章，一定是要让大家觉得是能够通过的。在这样的一个底线之上，我们来做这些事情。我在学术道路上是心安的，不像我们所认识的好多同行，他们是低于底线在运作。所以我表个态，希望大家没有压力，我也没有压力。最后，我们让黎院长来讲几句。

黎玉琴：时间过得非常快，从星期五到现在，按时间算过去了三四十个小时了。因为我是这儿的东道主，所以我想用这个机会稍稍多说两句。

第一，这些年我因为工作的关系也经常在外面开会。从上个月到现在，我参加了长福教授的两次会议，给我的感觉一个是累。累主要不是说身体上的累，而是心里面累。因为开这个会，脑筋要不断跟着转。因为工作的关系我离马哲已经比较远了，所以对长福教授的书我很多时候还是凭着老本去理解。

下面我想讲三点，这三点借用韩志伟教授的说法，都是姿态性的，不是实质性的。第一，我特别感谢长福教授把这么重要的一个会议安排在肇庆，这是我们的荣幸，我也特别高兴有机会来协办这个会议。也许多年后大家会想起异质性哲学学术研讨会第一届是在哪开的，这非常重要。

第二，我想作一个提醒。我们在座的都是搞哲学的，哲学史上有一个共性，

那些伟大的哲学家，有建树的哲学家，或者韩志伟教授说的拥有“生产性”的哲学理论的哲学家们，他们的理论自身，他们的创新性，他们的生产性，都是建立在他们的理论非常深刻的矛盾基础之上的。以至于后来的那些有创建性的哲学家，都是在前人哲学内部的矛盾中间走出来的。如果说哪一种哲学本身没有矛盾，这样的哲学肯定是一条死狗。所以，我特别希望长福教授的学生多挑毛病，多看问题，看看你们能找到老师的什么问题。

第三，我表达一个期待。我们异质性哲学第一次会议从肇庆启航的。所以我特别希望以后能够有机会邀请老师们、同学们、朋友们再回到肇庆来举办一次更有意义的异质性学术研讨会。我希望你们写的华篇在十年以后还能回到这里，这就是我的期待！谢谢同学们、老师们、朋友们！

张守奎：最后再次感谢黎院长、各位期刊编辑、各位老师对我们活动的支持。我宣布会议闭幕，谢谢！