

中山大学实践哲学研究中心

# 工作简报

第二十三期

二零一四年三月编印

---

## 目 录

• 学术活动 •

“实践哲学讲坛”第四期综述 .....	1
“实践哲学讲坛”第四期实录 .....	3

本期责任编辑 王兴赛

· 学术活动 ·

## 实践哲学讲坛第四期综述

“实践哲学讲坛”第四期于2014年1月7日上午在中山大学南校区锡昌堂马哲所会议室举行。本期讲坛的主题是“从实用理性到实践理性”，由复旦大学俞吾金教授主讲，马天俊教授主持，徐长福教授评论。俞吾金教授现任国务院哲学学科评议组成员、中华现代外国哲学学会副理事长、复旦大学学术委员会副主任暨人文学术委员会主任等职。主要研究方向是德国哲学和国外马克思主义。已出版《实践与自由》（2010）、《意识形态论（修订版）》（2009）、《问题域的转换》（2007）、《重新理解马克思》（2005）、《从康德到马克思》（2004）等学术专著20部，学术论文百余篇。

俞吾金教授认为，在某种意义上，中国人的理性可以称之为“实用理性”（pragmatic reason）。这种实用理性既蕴含着中国文化源远流长的成因，也蕴涵着急功近利和满足于混沌的经验状态的偏失。全面反思实用理性的得失，努力把它提升到实践理性（practical reason）的高度上，对中国文化的未来发展具有不可低估的意义。俞教授主要从以下四个方面展开：何谓“实用理性”；实用主义与实用理性；实用理性的功过得失；从实用理性到实践理性。

在第一部分，俞教授主要讲述了实用理性的定义、词源、表现形式及主要特征等。他首先援引了李泽厚先生关于中国实用理性的论述，并认为正是这种实用理性构成了中国哲学文化的基础性的、核心的特征。它体现在宗教信仰、审美鉴赏、道德评价以及哲学探讨等方面。实用理性就是经验理性，中国人的理性思维就是积累经验，满足于应付周围的环境，见好就收。对于中国人来说，有二十五史，但无历史哲学。有十三经注疏，但无诠释学。实用理性蕴含着对历史意识的肯定，在某种意义上，实用理性本质上是历史理性。而且实用理性注重教育。

在第二部分，俞教授主要对实用主义与实用理性进行了比较。俞教授首先介绍了实用主义在皮尔士与詹姆士那里的产生过程。根据詹姆士在《人本主义与真理》中的相关论述，实用主义产生的一个根本动机是解决形而上学的无谓争论；

实用主义的核心思想是用行动的效果来检验观念是否具有意义；广义实用主义是人本主义，狭义指方法。在俞教授看来，实用主义与实用理性的共同点包括：把理性主义和经验主义统一起来；把行为的效果作为检验观念正确与否的标准；注重方法论；确立了“有用真理论”。实用主义与实用理性的差异则可以归结为以下几点。第一，就思想来源而言，实用主义是在批判形而上学思辨的过程中发展起来的，中国的实用理性则是在中国人与周围环境打交道的过程中自然而然地形成起来的。第二，实用主义作为思潮，形成于 19 世纪末叶，而中国的实用理性则古已有之，但直到晚清以来，尤其是当代，才对实用理性达到了系统地加以反思的自觉的意识。第三，实用主义已经形成了以真理论、方法论为核心的体系化的哲学理论，而中国人的实用理性仍然停留在敞开的、非体系化的经验论的状态中。

在第三部分，俞教授主要就实用理性的功过得失问题展开了论述。俞教授认为，实用理性的“得”主要表现为：确立了以对事物和观念的有用性的探索为核心的生存经验；确立了道器合一、儒道互补的哲学文化精神；确立了“经”、“权”相辅、灵活变通的践行方法。实用理性的“失”主要表现为：思想平庸、理论缺失；急功近利、眼界狭隘；甘居中游、甘随大流；注重手段、轻视目的。

在第四部分，俞教授主要提出了“从实用理性上升到实践理性”的主张。俞教授不同意李泽厚先生把“实用理性”与“实践理性”等同使用的做法，他认为，在西方以亚里士多德、康德为代表的实践理性与长期以来在中国占主导地位的实用理性之间存在着重大的差异。俞教授首先对亚里士多德、康德、马克思、阿伦特关于实践理性的论述作了介绍。其次，俞教授指出了西方实践理性中政治意识的衰退和复兴。最后，俞教授讲述了把实用理性提升到实践理性的途径：从手段上升到目的；从功能上升到结构；从经验上升到理论；从工具理性上升到价值理性。总之，中华民族欲实现自己伟大的复兴，就不应该停留在既有的实用理性的水平上，而应该把提升到实践理性的高度上。

俞吾金教授这次讲座内容丰富，理论深刻又极具现实性，是一场思想的盛宴，让在座的师生受益匪浅！

（中山大学哲学系 2013 级博士生 王兴赛）

•实践哲学讲坛第四期实录•

## 从实用理性到实践理性

俞吾金

**活动名称：**实践哲学讲坛第四期

**主办单位：**中山大学实践哲学研究中心

中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所

**时间：**2014年1月7日 9:00-12:30

**地点：**中山大学锡昌堂马哲所会议室

**题目：**从实用理性到实践理性

**主讲嘉宾：**俞吾金教授（复旦大学教授）

**主持人：**马天俊教授（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长，中山大学哲学系教授、副主任）

**评论人：**徐长福教授（中山大学实践哲学研究中心主任、中山大学哲学系暨马克思主义哲学与中国现代化研究所教授）

**录音整理：**王兴赛（中山大学哲学系 2013 级博士研究生）

**马天俊：**各位老师、各位同学！今天是实践哲学讲坛第四期。中山大学实践哲学研究中心有几个例行的学术活动，比如“逸仙实践哲学研习会”、“实践哲学讲坛”等。后者是一项高端学术活动，邀请国内外实践哲学领域的资深学者就实践哲学领域的问题发表演讲与讨论。今天我们邀请到俞吾金老师来做报告。俞老师享誉海内外，不需要我多做介绍。今天俞老师给大家带来的话题是“从实用理性到实践理性”，下面我们以热烈的掌声欢迎俞老师做报告！

**俞吾金：**谢谢马天俊老师！“从实用理性到实践理性”是我在哲学探索中的一点感受，希望通过在座各位老师与同学的回应来加深对这个问题本身的认识。

就“实用理性”这个概念来说，我受到李泽厚先生的影响。他在《中国古代思想史论》、《近代思想史论》与《现代思想史论》这三本书中分析中国人的理性特征时把中国人的理性界定为“实用理性”。但是我和李泽厚先生观点不同的是，他认为“实用理性”也就是“实践理性”，他没有对这两个概念作进一步的区分，他认为这两个名称指称同一个对象，在这一点上我与他产生分歧。另外，在如何看“实用理性”这个问题上，我也有些不同的想法。在“从实用理性到实践理性”这个标题下涉及到四个问题。第一个问题是何谓“实用理性”；第二个是实用主义与实用理性之间的区别与联系；第三个是“实用理性”本身的功过得失，即它有什么长处与问题；第四个是“实用理性”如何上升到“实践理性”。

下面我先讲 PPT 中的“说在前面的话”。我作了一些结构上的调整。这一段话表明，中国人的理性可以称之为“实用理性”（pragmatic reason），这种实用性可能蕴含着中国文化源远流长的成因。因为中国人的思考只讲实用，很少去崇拜抽象的教条与原理。如此一来，在碰到各种各样的难处时，中国人不太有教条主义的倾向。所以经验带来了很多好处。但我们停留在混沌的经验状态，所以在我们的理论反思以及对一些重大问题的思考以及把经验的东西进一步上升到理性这些问题上，仍然存在一些缺失。所以“实用理性”（pragmatic reason）与实践理性（practical reason）还存在着一些差距。

下面分析第一个问题，即何谓“实用理性”？李泽厚先生在《中国现代思想史论》中指出：“所谓‘实用理性’就是它关注于现实社会生活，不作纯粹抽象的思辨，也不让非理性的情欲横行，事事强调‘实用’、‘实际’和‘实行’，满足于解决问题的经验论水平，主张以理节情的行为模式，对人生世事采取一种既乐观进取又清醒冷静的生活态度。”我认为，李泽厚先生在这段话中概况出中国实用理性的四个特征。第一，不做抽象的思辨，停留在经验论的水平上，即不再进一步抽象和提升到理论上。第二，不让非理性主义的情欲横行，在行为模式上主张以理节情。比如，在西方文艺复兴与宗教改革中，他们反对中世纪经院哲学，包括中世纪宗教的禁欲主义。他们实际上走到了另外一个极端，比如修女和修士在大街上拥抱，在一张非常大的床上睡着很多修士和修女。这就是一种相反的情况，即道德情欲的横行。所以到后来，康德之所以要写三部伦理学著作，主张用实践理性来提升道德，就是因为当时与文艺复兴、宗教改革相关的肉欲的流行，

即从禁欲主义滑向另外一个极端。李泽厚先生认为，在中国，我们基本上能够做到以理节情。当然《金瓶梅》中描写的西门庆的现象可能是社会中的个别现象，因为西门庆死的时候大概 33 岁左右，他完全死于他自己情感上的泛滥。实用理性的第三个特征是，它把是否实用可行作为判断各种观念的标准。第四个特征是，坚持既乐观进取又清醒冷静的人生态度。这是李泽厚先生所理解的“实用理性”。

我们再进一步分析“实用理性”本身，即这个字，包括这个字的来源。在甲骨文与金文中，这个“用”字就出现了，即。这个字的旁边两横都是一个架子，上面一个有分岔的东西插在这个架子上。这个有分岔的东西就是古人用的很多的一种工具，它可以用来抵御外来动物的入侵，也可以用来做其他各种各样的事情。许慎在《说文解字》中说，“用，可施行也。中卜，从中。”这表示，骨板上已有卜兆，可据之行事。

在中国文化中，“用”字本身涉及到很多，比如毛泽东喜欢说，“古为今用，洋为中用”。又比如刘少奇的“驯服工具论”——在某种意义上，刘少奇死于他自己的理论。在文革中，毛泽东整刘少奇，刘少奇自己无话可说，因为他自己创造了“驯服工具论”。实际上像刘少奇的《论共产党员修养》这类著作应该提倡党内民主，在党内有不同意见时应该通过民主的方式来解决，但他鼓吹的是“驯服工具论”。林彪提出“活学活用，立竿见影”，甚至把毛泽东著作中的话做成语录，拿在手中，活学活用。这些都体现了用。也比如邓小平说的，“不管白猫黑猫，抓住老鼠就是好猫”。也比如“体用之争”，特别有代表性的是张之洞的“中体西用”和李泽厚的“西体中用”。李泽厚把“西体”理解为马克思主义。张之洞把“中体”理解为中国传统，特别是以儒家为主干的文化。我认为，这种讨论也有不妥之处，因为它把“体”与“用”两者分离开来。就像十八大文件中对“政府”与“市场”关系的讨论，这种提法本身就搞错了。因为这个提法本身就设定了一种可以不受任何政府干预的市场，也设定了一种与任何市场都没有关系的现代社会的政府，这就把两者分离开来了。其实任何市场——只有它不是抽象的概念——已经处在政府的一定干预之下，所以政府的干预作为“市场”概念的一个必要的要素已经包含在其中了。但如果你一讨论政府与市场，就把两者分离开来了。就像我们讨论“人与世界”、“人与社会”、“人与自然”这些提法，我们一讨论就把两者割裂开来。这就可能进入了笛卡尔的思路，即“我思故我在”，实

际上这就把“我”看作与世界绝缘、分离的东西。所以海德格尔在《存在与时间》中对此有很多批评。而且海德格尔之所以用连字符号（hyphen）表述 in-der-Welt-sein（“在世界之中的存在”）这个概念，是因为它表示，这个“此在”（Dasein）——作为人之存在——的出现是带着整个世界出来的。它不是与世界分离，好像先有一个自我，然后我去设想出一个世界，或者我先有一个世界，再去考虑自我。实际上自我与世界是一个整体中的两个要素。

又比如，不少哲学家认为，“天人合一”是中国哲学的主导精神。我则试图颠覆这个观念。天的原初的含义是自然，比如荀子的《天论》，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，这个“天”讨论的是自然界。但“天”可能有政治伦理的引申含义，此时“天”就指“上帝”、“天赐”、“天命”诸如此类。所以，如果我们在原初的含义上讨论天人关系，就是讨论人与自然的关系。但我们一表达“天人合一”，就预设了其前提，即天人分离。因为只有两个东西是分离的，你才试图把它们合一。其实“天”这个字在甲骨文、金文中就出现了，许慎在《说文解字》中说，“天，颠也。至高无上，从一、大。”也就是说，天可以拆成“一”和“大”。那么“大”是什么？许慎进一步解释，“大象人形”，“大”就是人张开双手、分开双脚站着。既然“天”是由“一”和“大”构成的，而且人就是一个“大”字，人已经在“天”中了，所以没有必要再说“天人合一”了。谈“天”就是谈“人”，人已经嵌在“天”中，而不是在“天”之外。所以一谈“天人关系”，就似乎人可以在天之上，或在天之下，实际上，人是在天中，不是在天之外，人和天是一种内在的关系。但一说“天人关系”，它们就变成了一种外在的关系。所以这里就表明我们语言表述上的困难。我们讲“体用关系”的困难也在于此。一讲“体”与“用”，就把两者理解为相互分离的东西。我们在分析时可以用“体”、“用”概念，但是不是存在着与“用”相分离的体，与“体”完全相分离的“用”？可能都不存在。所以有的学者提出“也体也用”，就是希望不要把二者拆开来。但我们在语言表述上或许会面临着一些挑战。

我下面讲一下“实用理性”在宗教、审美、哲学、伦理上的表现形式。从宗教信仰上来讲，中国人喜欢讲“无事不登三宝殿”——佛法僧是佛法三宝，三宝殿就是佛殿。我们去拜佛，就是去用佛。我们总是有“事”去恳求佛。我们不是出于对佛本身的敬重，而是去求佛帮忙，把佛理解为我们的一個工具。在佘山天

主教堂，信徒们放进去的纸条有两类内容，一类是保佑我、我的亲戚朋友平安无事，一类是保佑我们升官发财。从另一个角度也可以看出来信徒们想象力的贫乏，因为他们几乎不能脱离自己的欲望进行思考。在动物世界，动物始终是低着头朝地上嗅来嗅去，因为它们一生的全部使命就是寻找食物。人能直立行走，人理应当要高于动物，但人类的思考仍然始终回到自己的欲望在展开，就像一个动物，低着头嗅来嗅去。它们可能是回到食物，而我们可能是回到人类社会最基本的利益。

有学者认为，西方人对宗教有虔诚的态度。德语中“虔诚”（fromm）这个词本身有两重含义：“虔诚的”与“有益的”。所以西方人宗教虔诚的背景是，因为你对上帝虔诚，这对你是有益的，有好处的。所以他们的信仰仍与“实用”、“利益”有关。又比如，文革后出国的很多人在加拿大、美国等都成了基督教徒。比如中国科技人员在美国很多成了布道的牧师。我发现，因为基督教组织提倡相互帮助，对刚去国外的人特别具有吸引力，比如有的信徒们在做祷告时说：“感谢上帝，我女儿的签证终于出来了。”这些反映了信仰上帝的条件性，他们实际上是从自己的需求出发来信仰。我对这句话的解读是，这个祷告者是一个经典的无神论者，他的祷告的本质含义是，“上帝啊，如果我的女儿的签证不出来，我可能信仰你吗？”

我们有的人很担心西方宗教在中国大陆的扩散，好像很厉害，但我并不怎么担心。因为中国所有宗教信仰的基础仍是实用理性，所以中国人绝对不会长久信仰与他利益无关的抽象宗教。所以中国人走进宗教的速度可能与走出宗教的速度同样快。如果一个宗教对一个信徒不能提供真正切实有效的、与他利益有关的东西，他就不会长久地信仰这种宗教。德语词 *frommen* 作为动词，意为“有益于”，这也揭露了西方宗教信仰的一个秘密，即实际上也拥有实用理性的动机。不应该把“虔诚”理解为对上帝的抽象崇拜，不讲任何动机。实际上这种崇拜在人类中间不存在，可能在中国这种特性更厉害。

在审美鉴赏上，光是中国人发明的“美”字就发人深省。许慎说：“美，甘也。从羊，从大。”羊大为美。羊是中国人取用的基本食品之一，羊大，就是羊长得肥硕，而肥硕就是美。由此不难发现，在中国人的审美意识中总是伴随着味觉。中国人吃遍天下，中国人从吃的功能上来理解很多东西。在极端的情形中，中国人甚至说“秀色可餐”，实际上也是审美中味觉的一种表现形式。“美”字就

是从“羊”中衍化出来的——当然似乎在这一点上也存在着不同的看法，因为在甲骨文中，“羊”字有好多种表达方式，有的竟然出现了四个角，所以有的人提出，这里描述的“美”字是不是对应“羊”字？对此或许有不同理解，但传统的观点还是从这个角度来解释。所以中国人的审美观念与康德强调的“无功利的公理”，“无概念的概念”这种形式主义的审美倾向是有差别的。实际上中国的审美始终是与价值的追求连在一起的。

在道德评价上，“善”字实际上也是从“羊”来的，所以羊对中国文字贡献之大可见一斑。“善”字有“好”之意，这种含义与羊肉的美味有某种关联。上世纪 80、90 年代讨论道德问题时，有人径直提出，道德多少钱一斤？像这种提法就是在探讨道德本身的实用性。实际上，在生活中我们也是本着实用观点来看待道德观念。比如说 duty 这个字，既可以解释成“责任”，也可以解释成“税”。联结起来就是说，纳税是公民的一种责任。像“兴趣”（interest）这个概念又常常和“利益”纠缠在一起。这表明，人常常对与自己有利益关系的东西发生兴趣。“近水楼台先得月”（很多地方有“得月楼”）也是从“用”的角度去理解。当然这里的“月”是虚假的，因为有两种月亮，一种是“空中的月亮”，一种是“水中的月亮”。朱熹讲“月映万川”，就是说月亮映照在一万条河中，这时就有一万个水中的月亮。近水楼台得到月亮只能是水中的月亮，水中的月亮实际上是一种虚假的、不存在的利益。但这里面表明，这些语词本身反映了我们在道德领域上的一种强烈的实用理性。在当前中国市场经济的转型过程中，比较普遍流行的道德观念还是那种功利主义的道德观念。用通俗的话来表述就是，我为人人，人人为我。对此，亚当·斯密在《国富论》中已经作了很好的表达。比如一个生产鞋子的鞋匠，他的主观动机是养活自己和家人，但客观上他生产的鞋子可以到市场上交换，其他人就可以买他的鞋子。所以他是主观上为自己，客观上为大家。那么这个客观的主人是什么？有一种说法是，人人为自己，上帝为大家。上帝是什么？上帝就是市场。实际上就是人人为自己，市场为大家，市场提供了一个交换的场所。所以每个人是从自己的功利角度出发去参与市场经济，但市场经济提供了一种交换机制，它能够满足每个人的不同需求。

在哲学探讨上，中国人同样离不开一个“用”字。比如很多家长反对孩子读哲学。他们要追问哲学的用处。对此，我们可能要强调，无用之用是为大用。哲

学的用处就体现在空无上。空无有什么用？比如我们这个房间是空的，我们可以走进来举行会议。惟其空无，它才能使用。老子在《道德经》里面把这些东西讲得比较清楚，他讲：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。”这些都是强调，器皿和杯子之所以能用，是因为中间是空无。我把老子的“无”理解为“invisible being”，即“看不见的有”。因为这个“无”并没有抽成空，它实际上仍然有空气。空气仍然在杯子、容器中，空气本身也是一种存在物。所以这种“无”实际上是一种看不见的“有”，仍然是一种存在者。西方人讨论的“虚无”主要与人的绝望、孤独精神状态有关，与这种状态联系起来的“虚无”感觉与这里所说的“无”还是有差别。有一次请外籍老师吃饭，我对他开玩笑，我问他是不是吃饱了，他说，I am full。我开玩笑说，你现在还能说话，这说明你身体里面的器官还是空的。他就马上改正说，My stomach is full。我又开玩笑说，你吃东西之前胃就满的，你的胃始终是满的，只是充满它的介质不同，原来是空气，现在是食品。所以，“空杯”这个概念本身就是错误的，世界上没有空杯，因为它里面充满了空气，不过是介质是水还是空气。“空腹吃东西”也与此类似，这些用法都值得重新思考。这些都反映，哲学之用有时体现在“无”上。

我在上海对城市建设也发表过一些议论。城市到处都是水泥森林，它们把空间都充满了。一个城市需要的是什么呢？它需要大量的广场、湿地、河流、公园等空间，但要做到这些则需要需要壮士断腕的勇气。美国纽约市中心的土地像黄金一样贵，但它有一个 central park，它横跨几条路，可以让老百姓休息。我到加拿大 UBC 访问时也很感触。它几乎是在一个半岛上，下面是蔚蓝色的大海，半山腰上都是别墅。其中有两个别墅出售，政府把它们买下来后拆掉，空出这块地方，放几张椅子，让游客坐在那里欣赏大海。所以，如果一个城市到处都塞得满满的，没有给你的想象力留下任何空间，那这个城市的建设绝对不是成功的。比如新婚人房子里的东西从地面塞到天花板，那我们无法产生美感。美感恰恰就体现在空无上，空间上，你必须把它留出来。在中国文化上，我们欣赏庄子、禅宗的境界。禅宗强调不留文字，当然这个很痛苦，因为他们要用文字表达不用文字的愿望，实际上他们就是追求一种空无的境界。但是，空无实际上就体现了哲学之用。上面就是用一些例子来说明实用理性对我们文化中非常核心的一些思想的渗透。

下面我们讨论“实用理性就是经验理性”。我们的经验理性满足于应付周围的环境，满足于大家的相互沟通与和衷共处。实用理性停留在经验的水平上。就像李泽厚先生说的，我们不重视抽象思辨，不会像西方哲学家柏拉图那样构建一个与可见世界相分离的理念世界。我们只是停留在混沌的经验中，所以中国人与西方人有很大差别。西方人喜好思辨，像苏格拉底一天一夜站在屋檐下沉思。又比如阿基米德洗澡时发现浮力定律后，赤身跑到大街上，表明自己有所发现。在被罗马士兵杀死时，他还专心致志在地上画图做研究。又如笛卡尔在荷兰火炉边的沉思，包括“我思故我在”的提出。又如康德的深思，他自认为其《纯粹理性批判》就深思了十几年。根据阿古留加的《康德传记》，有一次讲课，坐在他对面的一位学生衣服的纽扣没有扣好，这就影响了康德的逻辑思维。他讲课讲不下去了，必须把这个纽扣扣好才能继续讲。有如康德隔壁人家养的一只公鸡天天要啼叫，这就影响了哲学家的思维。所以他建议邻居把鸡杀掉。如果邻居不肯杀，那他就要搬家。又如隔壁邻居的树长起来了，把他每天见到的教堂遮起来了，他就建议邻居修剪树枝，以让他能看到教堂的尖顶，使他能从容、稳定地思考，不然就会陷入焦虑之中。黑格尔也是如此，他在耶拿上课时，有一次边散步边思考，结果有一只鞋子陷在泥地里不见了，他仍继续往前走。有一次他去上课，本来应该是三点钟的课，但他以为是两点钟上课，但本来两点钟是其他老师的课，在那个老师还没到的时候他就走进了教室开始滔滔不绝地开始上课，坐在下面的学生用各种方式向他做怪相，就是想告诉他上错课了，但他不管，仍旧滔滔不绝地上课。两点钟上课的那位老师上课之后以为是自己搞错时间了。后来一个小时之后，黑格尔自己的学生到了，这时候黑格尔才知道自己上错课了。然后他就说了一句话，即感觉是不可靠的。这些例子都反映了西方人的思考特征。

中国人满足经验状态。比如庄子强调的“道在屎溺中”。实际上就是不区分现象与本体、经验界与超经验界这两个不同的领域。我们所有的东西既是经验的又是超越的，两者是合在一起的。而西方一直有两分，从柏拉图的理念世界与感性世界的区分，奥古斯丁的上帝之城与世俗之城的区分，到笛卡尔的身心区分，到康德的现象与本体的区分等等。而在中国，现象与本体、经验与超经验都融贯在一起。这构成和西方哲学的差异，这种差异与中国的实用理性有关。所以，中国有 25 史，但无历史哲学。中国有 13 经注疏，但无诠释学。按照中国这样丰富

的经验基础，完全能够提取和抽象出很多学问来，但为什么我们在理论上提不出来？因为我们的思维就满足于混沌的、见好就收的经验状态，我们并不打算进一步从抽象思辨的角度再进行发展。

下面我们再讲，实用理性蕴含着对历史意识的肯定。为什么如此？因为实用理性强调经验，而在人类经验中，绝大部分都是历史经验。因为活着的人能够提供的直截了当的当下经验是非常有限的，大量的经验都是由已经死去了的历史上的先辈们提供的历史经验。中国人崇尚实用理性，这种实用理性又停留在经验状态之中，那它必定也会重视历史，因为历史经验占据整个经验中绝大部分空间。李泽厚先生也认为，历史意识的发达是中国实用理性的重要内容和特征。因为这个经验必定向历史上延伸。对于这种延伸，我们做个比较也能看得出来。我们比较重视应用，比如在政治生活中，比如李世民手下的魏征主张以历史为鉴，用历史上的东西在现实的政治斗争生活中发挥一种启发的意义。我们看一部历史书都可以看出来，借鉴来借鉴去。但中国人就停留于此，我们很少就历史研究提出自己的理论。西方人则与此不同，比如雅斯贝尔斯提出“轴心时代”理论，实际上就是对历史经验的一种理论抽象和反思。当然我觉得，这里面涉及到西方人面临的一个危险，因为从经验中要抽取理性，其思维方法往往是归纳逻辑，但归纳逻辑并不蕴含普遍必然性。我认为，雅斯贝尔斯归纳的“轴心时代”理论基本上没什么意思，而且基本上可能是完全错误的。它主要是概况了印度、希腊与中国三大文明，但古代文明有很多。是不是其他古代文明形式的轴心时代都是在公元前 8 世纪到公元前 2 世纪？他只是抽取了几个任意的文明上升到普遍性的理论，当代人跟着后面又造出了很多新概念，如“第二轴心时代”、“现代轴心时代”等等。我认为这些都是错误的。我的看法是，轴心时代永远是当代。而当代是流动的，用容易理解的话来表达，即“轴心”永远在活着的人那边。而只有当代人活着。我们假定当代人的平均寿命在 80 岁左右，从今天往前推 80 年，这些当代人构成“轴心”。这些人构成对以前历史文本解释兴趣的出发点。轴心不可能在死去的人那里。一个世纪以后，我们这代人进入了历史，我们的子孙后代又成了当代人。因此“当代人”是个流动的概念，而非固定的概念。不是固定在公元前 8 世纪到公元前 2 世纪这段时期。所以我认为，雅斯贝尔斯的这种表述完全是问题的。而且一个轴心时代跨越 6 个世纪，这个跨度太长了。而且他只分析了三

个文明就抽象出一般文明的分析模式。按照培根的思想，应该在思维的翅膀绑上重物，不应该那么轻飘飘的就把它抽象出来，这样的结论可能不会有什么价值。所以我认为，中国人守住经验这块，不抽象地上升到理论层面，也有它合理的地方。因为你一上升到理论上，比如柏拉图的理念世界，就造成了一个与现实世界相分离的抽象世界，其好处或许是引导西方人进行抽象地思维，其坏处是与现实生活分离开来，去做抽象无谓的思考。

再分析下去，实用理性就会注重教育。杜威先生在《民主与教育》一书中把教育的使命理解为对历史经验的传递。人类面临着两件大的事情，孔子过去说，“饮食男女，人之大欲存焉”，告子说，“食色性也”。首先是吃东西，个人活下去。另外一个性的关系，种族能够延续下去。一代代的人相继死去，他们积累的经验如何传递下去？只能通过教育。所以实用理性重视历史的时候，必定同时会注重教育。所以中国高度重视教育，从孔子在中国哲学文化中的至高无上的地位就能看出来。因为人类的生存经验恰恰是通过教育这条线传递下来的。我们的科举制度可能在国外评价比较高，它为平民参与政治提供了一条道路。比如，在农村里有很多耕读史家，通过读书来从政。这构成了中国文化以实用理性为中心的基本特征。

下面我讲第二个问题，即“实用主义与实用理性”。我们一讲到“实用主义”时，就会涉及到“实用主义思潮”。我们先讨论“实用主义思潮”的产生。19世纪70年代，美国哈佛大学的哲学家皮尔士在马萨诸塞建立了形而上学俱乐部。他在1877年发表的《信念的确定》和1878年发表的《怎样把我们的观念弄清楚》中已经提出了实用主义的基本思想。但正式使用“实用主义”（pragmatism）这个词是他在1902年为《鲍德温词典》撰写“实用主义”的条目时。众所周知，皮尔士特别喜欢康德的著作，“实用主义”（pragmatism）这个词实际上来自康德晚年《实用人类学》（*Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, 1798）中的形容词 *Pragmatischer*，即“实用的”。皮尔士把这个词取过来，从而提出了 pragmatism 的概念。当然后来詹姆士在1907年出版的《实用主义》中进一步追溯了这个概念的历史。他认为，实用主义这个名词是从希腊的一个词 *πράγμα* 派生的，意思是行动，“实践”（practice）和“实践的”（practical）这两个词就是从这个词来的，1878年皮尔士开始把这个词用到哲学上来，以此建立了一种“实用主义”学说。

按照詹姆士的表达，实用主义是由皮尔士在先提出来的，但皮尔士提出这个理论本身的动机是对形而上学的讨论进行质验。因为形而上学的讨论无法证明这些不同的形而上学见解正确与否。所以，皮尔士希望他的实用主义提供一种实践效果方面的证明，即如果你所提出的形而上学观点无法找到相应的实践效果，那么这些讨论可能就是无意义的。所以在皮尔士刚提出这个概念时，其影响并不很大。按照詹姆士的说法，他在加利福尼亚大学郝畏森（Howison）教授的哲学会上讲学时，才重新提起并且把它特别应用到宗教上去，到这个时候（1898年），接受这原理的时机已经成熟，这个概念开始产生了影响。

詹姆士在1907年出版了《实用主义：一些旧思想方法的新名称》这本书。但皮尔士与詹姆士在书中的观点存在分歧。皮尔士对“实用主义”的理解仍是比较哲学化的，即他是从形而上学讨论这个角度提出这个概念，并把它看作科学探讨的一种工具和逻辑。但詹姆士在《实用主义》这本书中对“实用主义”这个思潮作了非常宽泛的解释。所以皮尔士非常不满，他又提出了新概念 *pragmaticism*（实效主义）以示有别于詹姆士所说的 *pragmatism*（实用主义）。正如穆尼茨在《当代分析哲学》（1981）一书中所指出的：皮尔士的实用主义本质上是为了创立一种科学探究的逻辑，从这个前后关系中看，皮尔士的实用主义与其他具有经验主义倾向的、实验主义的、操作主义的和实证主义的科学哲学有“家族类似”的关系，不管有多少含糊和困难，毕竟成了意义和真理理论发展中一个新的重要的阶段。这实际上就是强调，皮尔士的理论的特点主要是创立一种科学探究的逻辑，来解决形而上学中一些无谓的争论。穆尼茨也认为，詹姆士对实用主义的发展也有贡献，主要在于超出了形而上学或者科学探究的狭小范围，把实用主义思潮引向宗教和社会生活的其他方面，包括语言，然后使实证主义产生了比较大的影响。所以两个人都有贡献，但对实用主义这个概念的理解存在差别。

究竟什么是“实用主义”呢？詹姆士在《人本主义与真理》一文中有明确的论述：“首先，关于‘实用主义’这名词，在我只曾用来表示一种进行抽象讨论的方法。”詹姆士接着就提到皮尔士讲的实用主义，它涉及到形而上学争论，如果争论双方的陈述都是真的，那么实际上就没什么差别。如果这两个表述的实际效果是一样的，那么这两个表述就具有同等的价值。如果两者的实际效果无法检验，则就不值得争论，两者是没有意义的。这是对实用主义一般含义的理解。如

果更宽泛地理解实用主义的含义，詹姆士同意英国学者席勒的看法，即把广义的实用主义叫做“人本主义”，即要与人的活动有关联。即所有的形而上学讨论不要与人的行为和活动分离开来。即把人的行为引入进来作为哲学讨论的基本的标志性东西。所以它宽泛地也可以称之为“人本主义”，因为它总是与人的行为有关。与人的行为无关的东西是无意义的。如果不能还原到人的行为中间的效果，那么这些问题就没有讨论的价值。所以我们可以从中得出下面三点结论：第一，实用主义产生的一个根本动机是解决形而上学的无谓争论；第二，实用主义的核心思想是用行动的效果来检验观念是否具有意义；第三，广义实用主义可称之为人本主义，狭义的实用主义是指哲学思维的一种方法。

下面我讲实用主义与实用理性的共同点。第一，它们都努力把理性主义和经验主义统一起来。但在统一中间，可能更倾向于经验主义。但它们都强调，它们谈论的经验不是和理性相分离的一个领域，而是蕴含理性在经验之中的一种特殊经验。所以，中国人的实用理性既是经验性的东西，但也有理性的东西蕴含在其中。也就是李泽厚先生说的“以理节情”，即用理性来节制自己的情欲，有一种清醒冷静的人生态度。这里面都体现了在这种混沌的经验中都蕴含着理性。第二个共同点是，它们都把行为的效果作为检验观念正确与否的标准。即两者不注重行为的目的，而注重它的实际效果。第三个共同点是，它们都注重方法论。所以詹姆士表示，实用主义不代表任何特别的结果，它不过是一种方法，它除了方法以外，没有什么武断的主张和理论。也就是说，实用主义最核心之处在于，它是一种方法。在中国讨论“体用”关系时，也通常把“用”放在方法论的位置上，和“体”（“本位的”、“本体的”）区分开来。所以，中国人实用理性味道相当重的一个方面是把它作为一种方法，一种工具论，一种思维方法，即以实用作为出发点。

第四个共同点是，它们确立了“有用真理论”，超越了“主客观符合的真理论”和“融贯真理论”。我们在讨论“真理”时，实际上存在着四种不同的真理论。比较流行的是“主客观符合的真理论”，自柏拉图以来就主张这种观点，即我们的意识是不是反映了客观的现实，如果它们是一致的，那么这种意识就是真理性的。

“融贯真理论”是从一种理论体系角度来思考，即它要求一个理论体系内部

的所有命题是融贯的，没有逻辑上的矛盾冲突。但这种逻辑、表达上的冲突与一个人的思想发展没关系。比如，维特根斯坦年轻时提出了一套哲学理论，后来他摆脱了这套理论，提出了另外一套理论，这两套理论在理论上是冲突的，但这并不违背“融贯论”，因为思想本身是发展的。“融贯真理论”要求你在同一个历史时段中，尤其是在同一个文本中出现的所有理论命题在逻辑上是自洽的。所以文德尔班作为一个哲学史家非常主张从一个哲学家理论是否自身自洽作为出发点来考察这个理论家的水准。孟子在文本上的思想有些差异，他认为，“人性之善也，犹水之就下也”，也就是说，人性向善自然而然，犹如水从高处往下流。但他又说，“逸居而无教，则近于禽兽”。我认为，这两个表述在逻辑上是矛盾的。因为，既然人性是自然向善的，那么为什么要教育他呢？让他自然地发展，他不就向善吗？但你说，“逸居而无教，则近于禽兽”，即如果你不对他加以人工地教育，他就会像禽兽一样。这在理论上就是不自洽的。另外，孟子主张，人与禽兽的差别几希，即人与禽兽几乎没有什么差别。如果人与禽兽没有什么差别，那么从另外一个角度来推论，如果人性本善，那么禽兽的本性也是善。但是，孟子又说，“逸居而无教，则近于禽兽”，把禽兽作为自己否定的对象，作为恶的化身。

第三种真理论是海德格尔强调的那种“去蔽的真理”。就像我们的知识不断累积起来，在这些知识中间构成了很多错误。如果我真的发现那个对象是地面，这个地面就像原始森林中的落叶，它一层一层把地面覆盖起来，假如我要发现这个地面，但这个地面被好多落叶所覆盖，被很多前人关于地面的种种观念所覆盖。海德格尔强调的“去蔽论”就是清扫落叶，要把积在地面上的落叶去掉。去掉以后，让地面按照现象学的方式向我呈现出来，然后我发现这个真理。

第四种真理观更多地体现在实用理性与实用主义里面不同程度存在着的“有用真理论”。人类的秘密就在于此，人类喜欢高谈阔论，喜欢说他追求主客观符合的真理论。但人心仪的实际是“有用真理论”。法国人有句谚语，“人人都在他人身上主持公道”，即在自己身上，他就无法主持了。列宁也说过，几何公理要是触犯了人的利益，也是会被推翻的。如持“日心说”观点的哥白尼、布鲁诺、伽利略都受到当时宗教法庭的迫害——布鲁诺被活活地烧死在罗马的广场上。“地球作为行星应该围绕太阳转”这种说法对基督教的理论有所损害？因为基督

教的理论建筑在“地心说”理论之上，所以一旦触发到它的利益，它就把你推翻。所以，人们在潜意识中真正信奉的是“有用真理论”。即当讨论一种思想时，如果它暗合我本身的利益，那我可能就谈的比较多，并会认可它；如果真理公布出来第一个损害的就是我的利益，那么我可能否定它的真理性。所以我认为，人类是按照“有用真理论”来办事的。“主客观符合论”对科学研究当然有意思，但人们很少按照“主客观符合论”来指导自己的行动。当然，“有用真理论”本身也会包含着一些问题，比如一种宗教意识是有用的，它能够安顿人的灵魂，那它是不是一个真理性的东西？它可能会对我们理解的“真理”概念提出挑战。这个“真理”概念不是指真实意义上的东西，而是指符合人类利益的东西——当然人类利益也包括人的根本利益与急功近利，这个可能要做具体的分析。

下面我们来讨论实用主义与实用理性的差异点。首先，就思想来源而言，实用主义是 19 世纪后期在美国发展起来的一种思潮，它是在批判形而上学思辨的过程中发展起来的。中国的实用理性则是在中国人与周围环境打交道的过程中自然而然地形成起来的。所以二者在来源上是有差别的。其次，实用主义作为思潮，形成于 19 世纪末叶。中国的实用理性则古已有之。我们开始讨“体用”关系时，我们试图在理论上来反思和理解这种实用理性。也就是说，在发展中有一个飞跃。我们过去实际上是按照实用理性来处理我们和周围环境的关系，但我们并没有对我们信奉的实用理性看作一个反思的对象加以考察。实际上，从晚清张之洞的时代以来，我们对“体用”关系的深入考察，可能比较自觉地把这个问题上升为一个理论思考的对象来加以考察。这就像费孝通先生提出的“文化自觉”概念，就是说我们中国人虽然处在中国文化之中，但我们是不是对我们的文化达到了一种自觉地反思，这是两回事情。就像喜欢看悲剧的人并不一定具有悲剧意识。

讲到文化，我也多说几句。费孝通先生的“文化自觉”就是强调，中国人对生存其中的文化的价值与存在的问题应该有系统、自觉地反思。但我认为，费孝通先生的这种反思本身仍是远远不够的。在当代中国社会，达到文化自觉的含义是什么？我的观点是，它的含义就是要明白，“文化”这个概念是没有什么用处的。众所周知，十七届六中全会的报告通篇都是关于文化，但在十八大时则是“五位一体”，即政治、经济、社会、文化、生态。“文化”被边缘化为五分之一。而在十七届六中全会中，是用文化涵盖所有这些概念的。在十八大之前，我在上海

政协作过一个关于文化的报告。我当时讲，现在我们普遍盖地地讲文化，但文化是什么？文化是一个民族在背景中潜移默化发生的东西，就像我现在在地球上生存要每天呼吸空气一样。但我不会在讨论问题前说呼吸空气是最重要的东西，所以根本不应该单独把文化拿出来谈。在启蒙时期，哪个哲学家是用文化来写著作的？比如在洛克的政府论、贡斯当对两种不同自由的讨论、托克维尔关于美国的民主的讨论，卢梭关于人类不平等起源与契约论的讨论中，哪一个人是使用“文化”这个软绵绵、酸性的、毫无意义、毫无价值的概念？这个东西重要吗？重要！但这个东西是潜移默化的，就像呼吸一样，虽然重要，但谈论它则毫无意义。毛泽东怎么总结新民主主义革命的经验教训的？新民主主义革命取得胜利的原因是什么？是新文化运动吗？当然这个在背景中起作用。毛泽东的总结就三点：党的领导、武装斗争与统一战线。这三大法宝中有文化吗？你凭什么打败了蒋介石八百万军队？是你的新文化运动，还是用你的军事实力？我的看法是，军事问题必须用军事手段解决，社会问题必须用社会手段解决，政治问题必须用政治方式来讨论和解决。不要把政治问题变成政治文化，把经济问题变成经济文化，否则这样就把所有问题都变得软绵绵的，因为在中国什么问题都不好谈，所以你就去谈文化。文化是什么？文化就是防空洞，躲在里面用酸不溜秋的语言讨论国家遇到的问题。其实国家的政治问题就应该用政治术语来表达，经济问题就应该用经济术语来表达。

我公开批评“文化强国”观点。世界上有哪一个国家提出过“文化强国”？希腊文明很早，它现在算“文化强国”吗？印度算吗？中国算吗？世界上从来没有人用过“文化强国”这种稀奇古怪的概念。强国就是军事强国、政治强国、经济强国。哪里有什么文化强国？你怎么去判断文化强国？比如美国只有两百多年历史，它算文化强国吗？所以，这些很奇怪概念的引入根本就不能解决问题，我们永远不要把文化这个概念抬得太高。我集中提出一个理由，即恢复到1940年毛泽东的《新民主主义论》，其中谈三个概念：“政治”、“经济”、“文化”。“文化”的内涵怎么界定？即扣除政治、经济后留下来的是文化。文化有广义与狭义之分。广义的文化可以包括器物层面、制度层面、心理层面、行为层面、观念层面，除了自然，可以无所不谈，比如太平洋的一条海沟，还没有对象化，潜水员还没有下去过，这个可以称之为“自然”。扣除纯自然的还没有被人类的观察和行为所

覆盖和污染的其他东西都是文化，这样的一个文化概念没意思。所以，文化概念恢复到其应该保持合理价值的范围之内，文化就是狭义上的观念文化，观念文化的核心就是一套价值观，这样讨论就可以了。没有必要把所有的层面都覆盖到文化中去讨论。什么都拿文化来说事，其实是这个社会无法正常地讨论政治、经济、社会问题的表现。

回到我们的主题上，对于实用主义来说，它已经形成了一种以真理的方法为核心的体系化的哲学理论。关于中国人的实用理性，虽然已经有对“体用”关系的争论，但这种讨论仍然是一种 open，即处在一种悬而未决的状态之下，open 既有“开放的”意思，也有“未解决的”含义。即没有形成理论上的统一，没有公认的对“体用”关系的讨论，实际上始终处于一种经验的状态之下。

我顺便讲下我们在翻译上留下的问题。比如恩格斯的《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中的一段话中有一句是“我们对历史采取的实用主义态度”，他这里用的是德语形容词 *pragmatische*。在这里把 *pragmatische* 翻译成“实用主义的”是错误的，因为在 1888 年恩格斯出版《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》时，世界上尚未有实用主义这种思潮。*pragmatische* 在现代德语词典中有两个主要的解释，即“实用主义的”与“实用性的”。我认为应该退回到“实用性的”这个概念。康德之前就使用过。实用主义作为一个思潮这个名字是在 20 世纪初真正产生的，所以说恩格斯在 1888 年书中用了“实用主义”这个概念这种表述是有问题的。另外，《马恩全集》第 45 卷收录了马克思四个人类学笔记，在这四个人类学笔记中，马克思对英国、法国、俄国、美国等国人类学家的理论的一个批评是，他们的思维具有“实用主义”倾向。马克思这里用的词也是 *pragmatische*，中央编译局统统把这个词翻译成“实用主义的”。这些翻译都是错误的。因为马克思写人类学笔记的时间是 1879 年到 1881 年，在这时尚未有实用主义这个思潮。虽然在 1877 年到 1878 年，皮尔士已经写作了两篇论文阐述实用主义的基本思想，但实用主义这个概念还没有出现。就像“服装”这个概念，在它出现之前，人类身上已经穿着某种东西，但你不能用后面来翻译前面的概念。

下面讲第三部分，即实用理性的功过得失。正如西方人的谚语“伟大与贻害是孪生子”所暗示的，实用理性的“得”与“失”都值得引起我们的高度重视。就实用理性的“得”来说，主要表现为以下三个方面。第一，它确立了以对事物

和观念的有用性的探索为核心的生存经验。与西方哲学偏重于抽象思维的进路不同，中国哲学在其开端处就十分重视人的实际活动。而人为了在应付周围环境的实际活动中得以生存和发展，就必须按照“有用的/有害的”这一两分法把外部世界的各种事物和人脑中的各种观念区分开来。中国古人在探索问题时非常重视有用性。所以这对传统中国人产生了非常重大的影响，中国人强调的那种历史经验，如“民以食为天”表明了粮食和农业生产的重要性，传统中国社会的发展形成了“重本（农业）抑末（商业）”的思想路线，这种思想路线的形成与历代生存经验的积累和总结有关。另外中华民族也非常重视种族的繁衍，儒家所谓“不孝有三，无后为大”，这反映了实用理性对我们生存经验的总结，即要回到“有用性”来展开，不去崇拜、讨论和追求那种抽象的教条。

实际上，儒家与道家思想的互补也提供了一个很好的范例。儒家的思想主张“经世致用”。但在“经世致用”过程中碰到挫折的话，道家的思想就有用了。它更主张隐居山林之中，像陶渊明的“采菊东篱下，悠然见南山”那种胸怀。陶渊明的《归去来兮辞》、《桃花源记》等都体现了他的另外一种思想。所以中国知识分子在碰到精神挫折时，就可以隐入山林之中。这就有了隐士。鲁迅说过，隐士是通向朝廷的一条道路。即只要隐士出名了，皇帝也会到山上去征求他的意见。所以，儒道互补就保证了中国文化的源远流长。汤因比在《历史研究》中讲，历史上 26 种文明大部分已经灭掉、衰落掉了。中华文明历经千年仍然能够焕发自己的青春，非常重要的原因在于实用理性。当这个民族遇到困难时，它没有抽象的教条可以崇拜，它就会摸着石头过河。只要这个东西能够解决问题，能够使人生存、发展，中国人就会沿着这条经验的道路往前摸索。

第二，中国人确立了道器合一、儒道互补的哲学文化精神。就道器合一来说，中国的哲学文化迥异于西方的哲学文化，没有现象界与本体界、感性世界与理念世界的抽象的对立，一切都统一于以有用性为基础的实用理性中。2001 年 9 月 12 日，德里达到复旦大学做讲座，他首先对在美国 9·11 事件中无辜死去的受害者表示哀悼。复旦在座的很多研究生一片嘘声。德里达做的是对的，但当时我们与美国的一些过节使我们对美国有些敌视。德里达有一个观点，即中国无哲学。这种观点完整表达出来就是，中国没有西方含义上的哲学。中国仍然有自己的哲学——当然“哲学”（philosophy）这个概念是西方人提出来的。经过日本人西周

的翻译，然后通过黄遵宪、梁启超等这些人而传播到中国来，并成为固定的翻译。利玛窦来中国时带来了天文、地理、哲学、宗教、艺术等方面的文本，当时我们把哲学翻译为“理学”、“格致学”、“性学”等等。但对 philosophy 这个名词的翻译中间，最受欢迎的是日本人翻译的“哲学”。换一个角度来看，哪怕中国没有“哲学”，但中国有“哲”的概念，有“学”的概念，但是把它们合起来是[“日本近代哲学之父”]西周的贡献。我认为，即使没有“哲”与“学”的概念，中国也有类似于西方哲学所指称的研究对象。因为我认为，任何一个文明都有四大板块构成，即科学、艺术、宗教与哲学。对于最后一个板块，西方人可能叫 philosophy，中国人可能叫玄学、理学，原学或道学等。叫什么名字与合法性无涉，只要这个领域存在就可以了。我国学界在 2003 年以来对中国哲学学科的合法性有争论。有人认为，西方的 philosophy 是合法的，中国的哲学学科不具有合法性。我认为，这个观点本身就是错误的。就像水这种液体，中国人叫“水”，英国人叫“water”，德国人叫“Wasser”，法国人叫“eau”，我们不能说中国人对这种液体的称谓是不合法的。实际上没有合法性的问题。

第三，中国非常强调“经”、“权”相辅、灵活变通的践行方法。在中国哲学文化的语境中，所谓“经”是指人们信奉的观念，尤其是道德观念，“权”则是在实际生活中贯彻这些观念时所采取的变通的方式，我们叫“权变”。中国人的智慧很集中地体现在“经”、“权”关系上。换一个角度，我们可以把“经”理解为原则性，“权”理解为灵活性。对于中国人来说，如果他不信奉任何“经”，他只是在自己的行为中根据不同的环境作出不同的选择，那么这个人就是一个机会主义者。反过来说，如果一个人信奉一种观念，但在生活中没有灵活性，不懂得权变，那么这个人就是一个教条主义者。所以，中国人通过“经”和“权”之间的变通既避免了教条主义，也避免了机会主义。这也反映了实用理性的灵活性。

就实用理性的“失”来说，也表现为以下四个方面。第一，思想平庸，理论缺失。由于停留在满足于就会环境的经验主义的水平上，中国人缺乏抽象思维和理论上的原创性的建树。我们记载的历史经验很丰富，但我们没有历史哲学。历史哲学思想可能体现在个别的历史学家的著作中间，但它不像西方一样有很多学者系统地提出一套历史哲学理论，像斯宾格勒、汤因比、柯林伍德、克罗齐等。邓小平说的“摸着石头过河”在当时的背景下确实是有意义的，但“摸着石头过

河”这条河肯定是很浅的，如果我们在汪洋大海之中，如果这条河的深度超过三米，你去摸什么石头？你能否依靠你过去片段的经验渡过这条河？对于这么大的一个国家，这么多的人口基数，这么复杂的国情以及复杂的周边关系，你必须要有理论思考，仅仅从经验不能应付这些情况。十八大报告提出来一个与“摸着石头过河”相对的说法，这反映出我们对理论思考的呼吁。邓小平只凭提出“家庭联产承包制”就有资格获得诺贝尔经济学奖。但在现在这么丰富的经济现象中，我们也没有形成真正有影响力的经济理论。这与我们停留在经验状态的思维做法有关。

另一方面，经验缺乏明晰性。现在我们在哲学上也很少关注英美分析哲学。中国人的思维方式始终是混沌的，而不是清晰的。这种思维混沌到甚至都不区分主动语态与被动语态。比如，我们可以说“某某医生在做截肢手术”，也可以说“某某病人在做截肢手术”。我们也不区分单数、复数。比如我们的“粉丝”概念。“粉丝”是英语词“fan”复数形式（fans）的翻译，当我们说“张三是李四的粉丝”，这本身就是错误的，因为张三是单数，“粉丝”是复数。我们应该说，“张三是李四的 fan”，或“张三是 one of Lisi's fans”。如果我们对生活中这些基本的概念都没有分析，那么在理论上就不可能有那种精细分析作为基础，我们就停留在混沌的感觉经验状态之内，很难上升到理论上。西方的哲学大家，如毕达哥拉斯、笛卡尔、胡塞尔等，他们都同时是数学家，他们在数学上有很深的造诣。

第二，急功近利、眼界狭隘。利益可以分为长远的根本利益与眼下鼻子底下的利益。急功近利的利益与长远的利益是有差别的。而要把两者区分开来，就需要从理论上进行分析和解释。如果我们还停留在含混的经验状态，我们就不可能清晰地认识中国社会的根本利益。比如我们在外交很多问题上举棋不定，是因为我们对国家的核心利益、长远利益缺乏理论上的深入思考。如果这些东西都不清楚，我们如何指导自己的行为。又比如“社会主义核心价值观”这个概念。首先“社会主义”流派太多，如空想社会主义、希特勒的国家社会主义、斯大林的社会主义，一般的“社会主义核心价值观”这种说法一开始就是错的。我建议改成“中国特色社会主义的核心价值观”，这是第一个改正。其次，“核心价值观”的表述也是错误的，因为这里有 24 个汉字，有很多不同的层次，怎么能够都是“核心价值观”？“核心”就是最重要的东西，不可能用 24 个字来表述。其实这 24 个字把所有的

价值都囊括进去了。所以这里不应该叫“社会主义的核心价值”，而应该是“中国特色社会主义的价值”。再深入下去，“中国特色社会主义”也不能涵盖这些价值，比如这里面的“民族平等”不是社会主义提出来的，而是资产阶级革命时提出来的。实际上在这套价值体系中间包含着两个理论层次，第一个是“民主主义的”、“资产阶级的”价值层次，第二个才是社会主义的价值层次。所以把资本主义的东西抢过来安在社会主义名下，这是不符合历史事实的。任何人都知道，平等、自由、民主这些是社会主义提出来的，还是资产阶级革命在启蒙时提出来的。这些东西都表明我们缺乏深入的理论思考，满足于一些表面上的东西。

第三，实用理性甘居中游、甘随大流。中国人有很多生存经验，如“出头椽子先烂”、“木秀于林，风必摧之”。中国很多知识分子像冯友兰一样把“极高明而道中庸”作为自己的践行原则。所以中国很少有冒险家。非常有风险的运动中就很少有中国人。我们的生存经验是甘居中游，做稳健派，不做激进派，停留在中间。我认为，这和当前的改革开放是不适应的。

第四，实用理性注重手段，轻视目的。这在日常生活中有各种各样的表现。比如，改革开放以来，有人甚至把亲属关系理解为使用关系。这就从有用性方面把一切朋友、亲属作为一种资源、工具来开发。甚至很多事情都要提高到成本、收益上来考虑。在市场经济条件下，对这种实用理性更有推波助澜的作用。其实，如何把他人看作目的是很重要的。但对目的与手段的界定也是很难的。比如美国电影《拯救大兵瑞恩》，为什么要牺牲四、五个士兵的生命去拯救瑞恩的生命？这两种生命之间是否存在等级差异？爱因斯坦如果不会游泳，他走过河边看到一个老人落水，他是否应该去救那个老人？牺牲爱因斯坦的生命去救一个快要死去的老人，我们能否引入功利的目的来讨论这个问题？

康德在《实践理性批判》中强调过一种观点，即人是目的。这个观点为我们学界很多人引用。但康德任何时候都不是抽象地表述这个观点。康德的表述是，人不仅仅是手段，而且是目的。康德并不排除，人有时候也是手段。比如在生活中，父亲为儿子做了什么事情，父亲就成为儿子的一种手段。人不可能避免成为手段。但归根到底，在人与人的相互关系中，首先要把他人视为一个目的。康德从来没有单纯说人是目的。后来，黑格尔在《法哲学原理》具体分析了在市民社会背景下人与人互为工具和手段。我们现在比较缺少这种目的性的思维，我们的

实用理性比较强调工具性的手段。商厦里服务员的笑容只笑到钱离开顾客的口袋为止。商家提出的“无理由退货”有两种理解，其一是，无需陈述理由即可把买的东西退回商家。另一深层的理解是，顾客没有理由把货物退给商家。后者才是其真正的含义。这种口号同时符合商家的潜意识和表层意思。又比如，邓小平提出“尊重知识、尊重人才”，这本身是一个进步。但还是不够的。如果一个人没有知识，不是人才，我要不要尊重他？当然要尊重。所以我主张：第一，尊重人格、人权，第二，尊重知识人才。如果你有知识，我尊重你，我尊重的是你的知识和才能，而非你这个人本身。

最后我们谈一下第四个部分，即从实用理性到实践理性。我们前面提到，在李泽厚先生那里，“实用理性”与“实践理性”是作为同义词来使用的。正是在这一点上，我与他产生了分歧。按照我的看法，就实践理性本身来说，它包含着远远超过我们实用理性中有价值的东西。所以，实用理性有待于提高。我们回复到亚里士多德的《尼各马可伦理学》，他在其中区分了灵魂认识真理的五种能力，其中第三种“明智”（Klugheit/φρονησις/practical wisdom）属于实践理性，是处理政治、伦理事务的智慧。他当时还举了民主派首领伯利克里为例，认为伯利克里是很明智的人，他能够果断地处理各种政治事务。

在这之后，康德也继承了这种传统。康德把理性区分为“思辨理性”和“实践理性”。其实，康德使用这种概念很容易让人产生歧义，因此不如倒过来使用，即“理性的思辨功能”与“理性的实践功能”。因为实际上是同一个理性，我们头脑中不可能有两个不同的理性。如果再加上判断力，就有三个。这里面涉及到我们对一系列概念在表述上的差别。我们在学科分类上用“中国哲学”、“美国哲学”、“法国哲学”等，其实没有比这些概念更错误的了。其实严格的表述应当是“哲学在中国”、“哲学在美国”、“哲学在法国”等。这在逻辑上能够表达哲学的唯一性。因为如果用“中国哲学”、“美国哲学”、“法国哲学”这些说法，则哲学成了一种复数形态，但哲学根本就没有复数形态。同样我们不能说“中国物理学”、“法国物理学”、“美国物理学”等。康德的“思辨理性”和“实践理性”其实是强调理性的思辨功能与实践功能。而且康德强调，因为理论理性归根到底也要投入到实践与实用中来指导我们如何来行动，在这个意义上，实践理性高于理论理性。从另外一个角度来看，在西方哲学史上，只有两位哲学家曾写过三部伦理学

著作，亚里士多德那里是《优台谟伦理学》、《大伦理学》与《尼各马可伦理学》，在康德那里是《实践理性批判》、《道德形而上学的基本原理》与《道德形而上学》。其实“道德形而上学”的翻译值得讨论，因为康德用的是 *Sittlichkeit*，所以可能应该翻译成“伦理”，因为“道德”在德语中是“*Moralität*”。《道德形而上学基础》这部著作实际上涉及到两个问题，一个是有关道德、良知的问题，另一个是有关权利的问题——和法哲学有关。在康德的“实践理性”概念中，他强调的重心可能落在“道德”上，也落在“权利”上——在某种意义上，涉及到法律和政治学。在康德这里，法律和政治学还比较弱化。

但到了马克思那里，则颠倒过来了，他弱化了道德这一块。马克思批评康德的“善良意志”是小资产阶级的道德观念。马克思在理解和解释“实践”概念时就强化了政治含义。他在《德意志意识形态》第一章“费尔巴哈”中说：“…实际上和对实践的唯物主义者，即共产主义者说来，全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对和改变事物的现状”。马克思强调政治上的那种革命、行动是实践理性或实践哲学中的根本性内涵。他就弱化了道德、伦理这方面。在马克思去世以后，伯恩斯坦主义和新康德主义都试图用康德的伦理学思想来补充马克思主义。现在我们强调的“精神文明”、“以德治国”等思想都是试图强化马克思主义中的道德内涵。马克思这么做也好理解，因为当时他所面临的任務主要是政治上的，他要推翻资产阶级统治，然后才有道德建设问题，所以他当时大量论述都体现在政治上。

汉娜·阿伦特在《人的境况》中对人的实践 (*vita activa*) 作了三个区分。一个是 *labor*，主要指称人为了谋生而必须的劳动，一个是 *work*，用来指称人类在文化艺术上所创造出的一个不同于自然的“人化世界”，最后是 *action*，指“群体性的政治活动”。阿伦特主张，在实践中，特别是在政治活动中，*action* 这个维度应该弘扬。我们过去在前面两个领域中讨论得比较多。

下面我讲实践理性中政治意识的衰退和复兴。按照汉娜·阿伦特的观点，亚里士多德曾将人定义为“政治动物”。然而，在希腊城邦制度衰弱后，在基督教的拉丁语世界里，“政治的” (*political*) 竟然被译为“社会的” (*social*)。自社会的兴起以及家庭和家务管理被纳入公共领域以来，一个不可抗拒的趋势在发展，在吞没较为古老的政治领域和私人领域以扩较近建立的私人领域，它已经成为新

的领域的显著特征之一。在现代社会的发展中，以政治为核心的公共领域越来越衰弱。因为阿伦特强调 action 这个层次，所以她就主张公共政治领域的重新复兴。如果反省一下，当今中国社会同样也碰到这样的问题。我们是有政府无社会。现代社会一般是小政府、大社会，中国现在是大政府小社会。中国没有严格意义上的市民社会，我们讲的“社会”实际上是一种民建社会。因为市民社会强调对个人权利的保障，所以我们没有市民社会，只有一些消费者利益保护机构，所以不能完整地保护人的权利。实际上，现代文明社会的第一个分离和制衡就是国家与市民社会的分离与相互制衡。即国家不能扩大到社会的方方面面，这是非常危险的。第二个制衡是政党制度之间的制衡。第三个制衡是立法、行政、司法之间的制衡——在这种制衡系统中，任何人都不能滥用自己的权力。没有这种制衡，则就可能对权力的腐败留下广阔的空间。我们还存在一个问题，即公共领域的萎缩与私人领域的膨胀，就像阿伦特所批评的。我们打开电视所看到的，多是明星、第三者等私人领域的东西。我们在电视上不讨论或很少讨论我们国家所面临的重大问题。当然现在可能也有些偏颇，比如电视上最近讨论钓鱼岛、南海问题等。这些问题在军事上是很有必要的，但还有一些更重大的问题也应该通过公共领域来讨论。比如我们与朝鲜、俄罗斯边境的历史纠纷，导致现在黑龙江省没有一个出海口。政治上的重大决策应该讨论。过去我们有时制定了政策，贯彻下去后有很多反对意见，然后再把这个政策取消，所以我们的政策就缺乏权威，因为没有一种讨论机制。另一方面，私人领域的东西越来越多，比如明星的故事，把公共领域要讨论的重大问题都挤到边缘。

实际上，哈贝马斯后来的著作都是要求复兴实践哲学或实践理性中的政治维度。马克思当然强调这一点。亚里士多德与康德更强调伦理，但是如果更完整的话，就要从政治、伦理、法律等最核心的领域来强调实践哲学与实践理性。

第三小点是讲把实用理性提升到实践理性。我讲以下几个方面。首先是从手段上升到目的。实用理性习惯于从方法或手段的角度去理解周围世界。甚至黑格尔的“理性的狡计”也有同样的含义。而且不仅仅是在社会历史中，他在《自然哲学》中也讨论过“理性的狡计”。比如我们要把一块大石头从山上搬下来，但我们没有这么大的力气，我们就用炸药把它炸掉。炸药也是从自然中提取出来的东西做成的，我们用自然的東西来反对自然，这就实现了“理性的狡计”。我们

在与自然打交道时所用的工具也都来自于自然。

但是我们如何把实用理性提升到实践理性？我们就要研究目的，要从手段上上升到目的。比如，我认为，过去毛泽东谈民主是有缺陷的，因为他主要是从手段的角度来谈论的，这样做风险就很大。更重要的在于，要把民主制追求视为目的。比如我们谈论“双百”（“百花齐放”、“百家争鸣”），我认为这种表述有问题。我的看法是，“双百”首先是目的性的东西，即在任何国家、地区、任何历史发展阶段，思想文化学说要繁荣，必定要“百花齐放”、“百家争鸣”。所以“百花齐放”、“百家争鸣”是任何思想文化发展必须遵循的客观规律，所以要作为一个目的来追求。如果你把这层含义抽掉，只把它理解为政府主观上指定的繁荣文化发展的一种方针，那么你高兴的时候就实行，不高兴的时候就收起来了。你说，天下只有两家，即无产阶级和资产阶级，这是什么百花齐放，毛泽东在反右的时候就是这样。或者是“引蛇出洞”，让你发表观点，然后一下子把你抓住。如果你用这种阴谋论——毛泽东称之为“阳谋”，太阳下的阴谋——的方式把别人内心的思想引出来，然后加以打击。这样做不是把人作为目的，也不是把民主制度作为追求的目的，而只是理解为自己手中好用的工具和手段。所以，从实用理性提升到实践理性很重要的一个做法是，从单纯手段中走出来，要正确理解手段和目的之间的关系。对于很多追求，我们都应该视之为目的，而不仅仅是手段。

实用理性关注的重心通常落脚于人伦日用，因而中国人追求的是生活情趣和伦理规范。与此相应的是，他们的政治意识始终停留在幼稚浅薄的状态中。像胡适这样的思想家仍然信奉“好人政治”、“贤人政治”、“圣人政治”。其实这些“政治”都是一种人治。我们仍然信奉“清官意识”、“开明王上”，皇帝是开明的，官员是清廉的。这表明，我们希望清官为老百姓做主，而不喜欢自己出来为自己做主。如果要上升到实践理性，就要理解实践理性所涵盖的政治、伦理这些不同学科的确切含义。我认为，中国根本没有严格意义上的政治学，也没有严格意义上的政治哲学，中国现在有的只是行政管理学。如果说中国存在政治学、政治哲学，那是在介绍外国政治哲学家的思想这个含义上来说的。政治哲学要讨论个体的问题，涉及到总统直接选举，军队归属于国家，实质性的多党制，立法、司法和行政的分离，新闻的自由等等这些和现代文明有关的问题。这些问题实际上都没有在我们的讨论范围之内。我们所讨论的问题属于行政管理学的范围，这是

操作层面上的，即如何改变政府的形象，如何提高决策的效益。所以，在某种意义上，中国没有严格意义的政治学和政治哲学。仅仅介绍外国政治哲学家的思想，这是远远不够的。如果要把实用理性提升到实践理性，那就必须对这些政治学科、道德学科、法哲学科进行系统的研究，即必须要探索国家与市民社会、政党等各种各样的关系。如果在政治上始终停留在“清官意识”、“为民做主”、“好人政治”、“贤人政治”这些水平上，那在这里实践理性在根本上就萎缩了，根本就不是严格意义上的实践理性。

第二，从功能上升到结构。因为有用性实际上也就是功能性，而功能性与结构有关，且结构与体制上的变化有关。众所周知，石墨与金刚石它们的分子是一样的，但因为结构不同，所以石墨很软，金刚石则很硬。所以结构的不同引起结构的不同。所以我们现在主要是在功能上强调有用性。我们如何把对有用性的思考上升到对事物本身的结构反思？比如，怎样使一个社会的百姓尽可能以最好的方式追求自己的幸福，生活有更好的发展？这种对功能性的追求一定取决于国家现有的结构。在这个意义上，把实用理性提高到实践理性，就不能只是停留在对有用性的论证上。要从功能追溯到一个国家本体的体制结构，要对它的体制结构进行调整。实际上改革开放的“改革”方面主要涉及到体制结构上的改变。

第三，要从经验上升到理论。中国人的实用理性非常强调“格物致知”的思想。这里的“物”是指什么？西方人“格物”主要是“格”自然现象，通过对自然界现象的分析去追求自然规律，我们的“格物”主要是“格”社会关系，通过对社会关系的了解来掌握如何做官，得到一个护官符。比如《红楼梦》中的贾雨村要做官，他就要了解四大家族之间的关系。所以在做社会关系方面，中国人是老手，人的大部分聪明才华都用在在这上面啦。所以诸葛亮的武侯祠可能香火鼎盛，但祖冲之、张衡的墓前黄草萋萋。中国人不重视自然科学，不重视数学，也不重视逻辑。中国人重视的是社会关系，为了保护和发展自己的利益。关于这一点，胡适在其博士论文《先秦名学史》中有很多分析。所以我们被这样的欲望牵着走，处于一种很低的层次上。这种实用理性如何从经验上升到理论，真正形成对中华民族有帮助、使我们清楚地理解其根本利益和核心利益的实践理性，这仍有待于发展。

最后一点，从工具理性上升到价值理性。这里可能用到了马克斯·韦伯对理

性本身的分类。实际上这里主要还是强调，要考虑与世界社会的发展潮流相一致的客观价值关系。因为我们区分两个概念——按照新康德主义者的说法——即主观价值判断和客观价值关系。如果从个人的好恶出发去判断外部世界，这实际上是一种主观价值判断。如果一个学者要真正理解中国的根本利益与未来发展，他就应该从主观价值判断过渡到客观价值关系。如何知道客观价值关系？就要研究当今中国的实践，通过这种研究来把握当今中国生活实践的本质。客观价值关系是和生活世界的本质发展趋向联系在一起。然后自觉地站在客观价值关系上来引导实用理性，使它从单纯低层次的工具论价值走向一种比较高的价值。

从个人角度来说，比如冯友兰在《新原人》中提出四个境界，即自然境界、功利境界、道德境界与天地境界。“天地境界”就已经超越了人与人之间的关系，也思考人与世界之间的关系。这里面的想法类似于海德格尔后期提出来的“四重整体”，即天、地、上帝、有朽者（人）。在早期，海德格尔是从 Dasein（“人之存在”）出发，人成为百分之百的出发点。到晚期，人之存在只成为“四重整体”中的四分之一，即我们要同时考虑人、天、地、上帝。我们要在一个大的世界框架中考虑人的价值，因为这里面不仅有中国的利益。在全球化时代，地球上人类是否能够整体存在下去，这种超国家的利益需要考虑。康德在《论人类永久和平》中就已经有关于联合国的初步设想。这些也是更高的实践理性要探索的，并用来指导自己。

总而言之，在这里我没有对西方的实践理性发展过程作系统地分析。我这里强调的从实用理性上升到实践理性，这里的实践理性并不是西方的实践理性，而是理想状态中的实践理性。这种理想状态的实践理性与西方人的实践理性是有差别的。西方人一路发展过来，他们也在不断地思索，他们对实践理性的理解也存在不少的偏失。但在这个讲座中没有机会得到展开，希望今后能够沿着这个思路研究下去。所以我这里用了一个“理想型的”（ideal）——借用马克斯·韦伯的术语——实践理性概念，但这并不是说要让中国人的实用理性融合到单纯的西方的实践理性中去。我在这里作一个说明。我就讲这些。谢谢大家！

**马天俊：**谢谢俞老师！按照徐老师对“讲坛”的原初设计，我们请高端专家来讲，同时请专人来做评论，然后再展开若干讨论。这次讲坛请实践哲学中心主任徐长福老师来做评论。可能后面有些地方需要俞老师回应。下面我们欢迎徐老

师！

**徐长福：**非常难得有这次机会向俞老师学习！我把自己的心得表达出来跟俞老师作一个讨论，并向俞老师请教。这次讲座的题目是专门向俞老师约的。大家知道，“实用理性与实践理性”是个很重要的问题，它既关系到中国问题，也关系到中国和西方思想史的汇通与交融。我下面从三个大的方面谈一下自己的看法。

第一，李泽厚先生用“实用理性”这个词来表述中国文化特征，我对此是质疑的。因为这种质疑，我进而对俞老师所讲的“从实用理性上升到实践理性”这个命题也有所质疑。“实用理性”这种命名本身是不恰当的。这种命名是处在特定的命名系统中的，这种分类的系统是否恰当？这种分类系统是一个参照系、坐标，我们看待事物时有很多分类和命名的系统，这些系统在客观上是多元的。在这种多元的情况下，我们对某一种现象进行认知的时候，可能更方便采用某种分类和命名系统。这种便利性取决于我们思维时的经济考虑。比如图书分类系统，我们传统是经史子集，西方的图书分类系统则是比较复杂的。现在图书馆对传统图书仍是采用经史子集的方式分排的，但对现代图书则是按现代西方的方式分排的。如果在现代西方的图书分类系统与中国传统的分类系统之间选择，我们通常更愿意采用现代西方的分类系统来分排现代图书。西方图书馆不可能用中国的传统分类方式编排图书，中国的传统方式太简单，分不出这么复杂的科目来。而我们用西方的分类方式则可以把我们传统的图书分排得更加清楚。

关于理性问题，同样如此。我们的分类系统是多样性的，但我们今天采用的大多是西方的，这是一个前提——当然这种采用并不意味着这是唯一的，而只是说是更加方便、流行的。在给定了西方关于理性的分类系统的情况下，实用理性这个提法就有点怪异。它到底属于理性的哪一类型？是单独的类型吗？因为按照西方传统分类，理性分为理论理性与实践理性。在当代，哈贝马斯又提出交往理性等。实用理性是不是这些理性分类中间的一种新型的理性？与它对应、并列的是什么呢？李泽厚先生对此是没有交代的。

我认为，李泽厚先生所谓的“实用理性”实际上就是“实践理性”，它只不过是实践理性中间的一种。因为在实践理性的大类下面有很多小类型，比如亚里士多德意义上的实践理性，康德意义上的实践理性等。这样，我们可以把实践理

性看作一个大的种类，它与理论理性相并列。在它下面可以分很多的小类，可以按国别来分，也可以按理论形态来分。如按国别来分，可以说中国传统的实践理性。如果这样的话，那么虽然我们也同意中国传统的实践理性需要一个提升，但这种提升不是从实用理性到实践理性的提升，而应该是从一种比较低级的、粗糙的、非理论化的实践理性提升到一种更高的实践理性。所以我对俞老师这里提出来的命题，一半同意，一半质疑。这是对理性分类系统的一个看法。

第二，具体来说，关于实践理性，俞老师也讲了亚里士多德、康德的观点，也讲了实用主义。我也简单谈一下我的理解，多数内容与俞老师是一致的，有的可能是角度有所不同。亚里士多德那里区分了理论理性与实践理性，或者说理论的理智和实践的理智。用来驾驭动物灵魂——灵魂有三种：植物灵魂、动物灵魂以及完全属于人的灵魂——的那部分理性就是实践理性，与永恒的对象打交道的是理论理性。所以从具体的生活领域来看，实践理性是伦理、政治生活中的理性。从对象特点来看，实践理性是以可变的事物为对象，而且它的目的是自己的活动本身。与这种理性相对应的就是理论理性，它所探讨的是不变的原因与原理。相比之下，在亚里士多德这里，实践理性是其次的，理论理性是第一的。

到了康德这里，实践理性有很多变化。用康德自己的话来说，实践理性是回答我们应该做什么这样一个问题的理性。而理论理性或思辨理性是回答我们能知道什么这种问题的理性，它要面对的是现象界，它的地位等而次之。而回答我们应该做什么的问题的实践理性要解决的是本体领域的问题，所以它就更加重要一些。因此在康德这里，实践理性是第一位的，理论理性是其次的。在西方的系统中间，我们也能发现，实践理性有不同的子类，即小的类型，而不是说都是一律的。以此为例，中国的实践理性也可以被认为是它下面的一个小类。

对于实用主义，实用主义与实效主义两个概念的区分表明，实用主义不像中国传统实践理性那样只回答实践的问题，皮尔士主要是想用实用主义的方式解决一个理论问题。当然，实用主义原则是贯穿在实践理性中间的。所以实用主义的实践理性可以作为实践理性中的一个小类，同时实用主义本身具有理论理性在里面，所以它仍是服从西方对理性的两大划分的。当然实用主义对理论理性与实践理性持统一的观点，不像亚里士多德、康德那样持分离的观点。这种统一性与黑格尔的形而上学的统一性是一样的，是柏拉图式、马克思式的。总而言之，他们

对理性划分之后能否统一有不同的看法，但理论理性与实践理性的区分在他们那里是很清楚的。这是对实践理性本身的一个理解。

第三，接下来我们看一下中国传统的实践理性，即所谓的实用理性，我们应该如何理解。我认为，实用理性这个名词是可以取消掉的，它是似是而非的。实用理性不是与实践理性不同的一种理性类型，最多算是实践理性下面的一个小类。作为一个小类，就不存在上升到大类的问题。它并不是一个与之并列的类型，也不是与之递进的类型。李泽厚先生对“实用理性”的规定中间实际上也有很多问题。他的规定主要有两点。第一，实用理性是与纯粹抽象的思辨理性相区别的，因此实用理性要排除纯粹的思辨。第二，实用理性要排除非理性的情欲。我认为，这种区分是很有问题的。实用理性与非理性的情欲的区分是错误的区分，因为实用理性就是处理人伦、社会生活事务的，即亚里士多德意义上的实践理性。实践理性所做的事情就是调节、节制我们的情欲，所以实践理性不可能是与情欲相区分的另外一种东西，它就是与情欲相联系的。排除实用理性与情欲的区分之后，则与纯粹抽象的思辨理性相区分的就是实践理性了。所以当我们把李泽厚先生错误的原则排除，且剩下的原则成立的话，那么结论就是，中国传统的理性是实践理性，不必再给它取一个实用理性的名称。如果确实如此，那么我们可以得出一个“中国传统实践理性”或“中国特色的实践理性”概念，所以可以取消“实用理性”这种概念。

那么中国传统实践理性有什么问题呢？在讲座中，这些问题都是俞老师刻画描述出来的。我认为，从本质上来讲，中国传统实践理性的最大问题在于，它没有对立面，没有理论理性，它只有一个实践理性。如果没有西方框架作参考，那么我们就不知道理论理性。就像如果没有西方图书分类系统，我们就没有自然科学这个图书门类，经史子集都不包括这种东西。就实践理性本身来说，没有理论理性与之相参照，会有以下问题，即在实践理性中间，它缺乏一个反思性的层次。中国的实践理性不是没有理论，诸子百家都是它的理论形态，但它的理论形态缺少一个更高层次的高阶反思。

因此可以说，中国传统实践理性没有元理论。它只有对象理论，有对社会生活各个层面的系统看法。但它没有反思性的元理论层面，尤其是缺少康德那种道德形而上学的层面——道德形而上学回过头来对我们面对实践问题与应然问题

的认识能力作一个反省和提升。所以，只有在这个层面上才是提升，否则它就只是提出一个新的对象理论而已。从亚里士多德到康德，最大的区别是，实践哲学成了第一哲学，就是说，实践哲学里面出了一个形而上学，而不像亚里士多德那里，仅仅关于自然永恒对象的东西才是形而上学。在康德的实践哲学中出了一个形而上学，而这个形而上学的结果就是现代性，就是以自由、自律等为整个现代性奠基。所以，实践理性缺乏形而上学、元理论这种东西——这种东西源于理论理性——就导致我们的传统不能从自身生出现代性。这样一来，我们的现代性启蒙只能输入，而不能内生。因为结构性的缺陷，而导致这种结果。我认为，只有明确了这种大系统与结构之后，中国传统实践理性提升的方向才可能准确。首先我们的理性结构要全面开发，特别要培养中华民族的理论理性，所以不能从原来实用理性的基础上去提升，必须要有一个理论理性领域。这是第一个方面。第二个方面是，即使是在实践理性领域，也要培育实践理性的反思意识，特别是实践理性的元理论层面，比如康德的道德形而上学、实践形而上学领域。现代哲学中的元伦理学都是在“元”的层面上反思我们的实践理性。

落实到教育上，我也顺便回应一下俞老师刚才提出的一个观点，即中国实用理性的一个特点是重视教育。我认为，如果和西方的传统相比较，这并不构成我们的特色，因为西方也重视教育。与我们不一样的是，他们更重视理论教育，重视理论理性的培养，而我们是缺乏的。所以如果要比较的话，那么西方更加重视教育，尤其重视理论理性的培养。而在实践理论领域中，实践理性本身也从人伦日常的理性上升到理论性形态。所以，如果要全面地开发理性的结构，培育理性反思的层面的话，那么我们就需要改变现在的教育，比如哲学学科要高度重视理论哲学，包括实践理性中的理论部分。

最后回到开头讲的命名与分类系统，西方的这套东西只是一个可能的命名与分类系统，它并不是唯一的。或许我们可以找到一种更好的命名与分类系统。但现在我们还没有，所以我们现在姑且先用西方的这套系统来观察中国的情况。这是我的基本看法，请俞老师指教！

**马天俊：**下面请俞老师作一扼要的回答。

**俞吾金：**徐老师从他自己的研究角度对讲座中的概念之间的关系提出了不同的看法，这非常好。因为学术就是靠不同的观点争鸣来推动。我认为，实用理性

这个概念还是可以保留的。从语言学讨论来讲，从奥斯丁到塞尔时已经强调语言形式。维特根斯坦后期在《哲学研究》中讨论到，有时候我们的语言表述已经在做事情。严格意义上的理论与实践的界限实际上也在消除。康德之所以讲实践理性高于理论理性，因为他也是在强调，理论归根到底也是为人的实践活动服务的。所以如果从这个角度来考虑分类，则不应该再强化理论理性与实践理性两者之间的对立。我希望追求的实践理性是一种理想型实践理性，这种实践理性并不是西方式的实践理性，但也总结了西方的经验教训。我并不认为应该把中国的实用理性看作实践理性的一个层次比较低的部分，并用理论理性来加以补充。

我认为，理论理性与实践理性应该统一在一个理性之中——就像讲座中提到的，把康德那里的理论理性与实践理性分别称为理性的理论功能与理性的实践功能。从语言哲学本身的发展来看，更有一种趋向，即不要把理论与实践抽象地对立起来。在这些背景下，这些概念仍然可以使用。实用理性就像实用主义一样，我们也不用把实用主义改成实践主义，因为它也强调实践本身活动的重要。另外的表述是工具理性与价值理性。这些概念都是从不同的角度来阐述对这些概念关系的理解。既然我们承认中国的理论理性不发达，那用实用理性来概括中国的理性特征或许更恰当些。如果一开始就强调中国的理性是一种实践理性，且它又缺少理论理性这种对立面。那么与其使用这种片面的实践理性，不如使用实用理性这种概念。我希望把实用理性与理想型的实践理性区分开来，并向后者这个方向提升，而不是回归到西方的实践理性。

中国没有理论理性，在某种意义上，这也是中国哲学的一个优点。庄子强调，“道在屎溺中”，中国没有严格的形而上的道与形而下的器的二分，没有像柏拉图那样把理念世界与可知世界打成两截。我不主张中国哲学一定要沿着西方哲学的角度去扩展出一个纯抽象思辨的领域。中国哲学要发展理论，要把经验提升到理论，这种理论是否可以理解为富有中国特色的理论。它并不像西方一样把理论与实践、本体与现象严格区分开来，它应按照中国的特色来做成一种理论。

至于现代性问题，海德格尔在其一系列论文中分析了三个东西，他认为自笛卡尔以来的主体性形而上学、现代性与世界作为普世（世界观概念）都是一件事情。海德格尔对这种现代性也持批评的看法。现代性是西方的概念，如果在中国的背景下来理解，它并不一定是中国人要追求的。因为对中国来说，现代性价值

体系的输入仍然面对着两方面的问题。一方面，它要吸收现代性价值中所蕴含的合理方面。另一方面，它要对现代性价值所蕴含的负面东西加以批评。因为法西斯现象也是西方启蒙与现代性的一个产物。所以西方不少学者通过《启蒙辩证法》、《否定辩证法》等著作来对此进行反思。对现代性，马克思基于在启蒙的背景下而对它有所肯定。但对它也有很多批评，比如对商品拜物教的批评等等。我所追求的实用理性的提升是一种新理论在中国的出现，这种新理论仍然能够继承中国传统哲学的思想遗产，它是和西方实践理性不同的带有理想型的实践理性，它也可以扬弃西方在探讨实践理性过程中某些偏失。

徐老师评论中提到的分类很有启发，但实用与实践这两个概念的侧重点仍有差别。“实践”实际上是一种活动，“实用”更多是从属性这个角度来说的。我们现在讲实践理性与理论理性时，也不用取消像哈贝马斯提出来的工具合理性行为和交往行动行为等，因为每一种分类——比如韦伯的价值理性、工具理性——都是从不同角度去分类。这反而丰富了对理性的探讨，不能轻易把实用理性等概念归诸到大的实践框架中去。再一次表示感谢！谢谢徐老师与在座各位！

**马天俊：**下面我们还有一些时间，所以开放给各位，讨论几个问题。

**冯波**（中山大学哲学系 13 级博士生）：我的问题是，第一，中国传统上思想家对理性的看法都是类似的吗？第二，康德的实践理性是否包含了工具理性？

**俞吾金：**在表述“人是目的”时，康德总是强调，人不仅仅是工具，而也是目的。康德的意向是，在这个社会中人普遍地单纯被理解为工具，所以他主张从目的这个方向去考虑。康德之所以用先验主义倾向去强调道德观念、自由概念，这与他当时面临的时代背景有关，比如英国以追求经验性的幸福为目标的、以经验主义为基础的道德观念。在文艺复兴与宗教改革之后，有一种对禁欲主义的反驳，它追求肉欲的东西，比如孟德斯鸠的《波斯人信札》所描述的。康德的道德观念很多是对这种经验主义的、以追求幸福为目的的道德观念的区分和反驳。所以康德就强调，道德以绝对命令、善良意志为基础。康德的道德学说中更重视的是“人是目的”这种更崇高的东西，以与经验主义道德观区分开来。但叔本华对康德也有所批评，他认为康德不应该提出“至善”这个概念。因为康德提出的“das höchste Gute”有两个方面，即“美德”和“幸福”。叔本华的批评是，一个人去追求美德，你又用幸福作为奖品去慰劳他。叔本华认为，如果康德不提“至善”

这个概念中的幸福来补偿他的行善和追求美德，他的道德观念会更高。康德提出了幸福观念，这反而使它降下来，成为一种隐匿的功利主义道德。康德实际上持一种目的论的思想，即我的目的就是行善，不管将来能不能得到奖励。如果用世俗的幸福来奖励追求美德的行为，整个道德反而就下降了。牟宗三先生把“das höchste Gute”翻译为“圆善”，实际上是要把美德和幸福统一起来。这是不可能的。所以，康德的先验的追求是相对于当时的经验主义观念的，比如苏格兰的常识派，包括休谟、亚当·斯密等人的思想观念，以及留下来的与经验主义相反驳的道德观念。所以，虽然康德也说到手段、工具，但他主要还是要从目的这个角度来论述道德，即做这项选择的时候，全人类也会这样做，完全按照理性的命令。康德不是把自由理解为为所欲为，自由是绝对地服从理性的指令。这种自由是先验主义的自由。但这种自由之产生与当时背景有关，它走向另外一个极端，与经验主义的道德观念相反。

对于第二个问题，中国传统不同思想流派对实用理性肯定有不同的表达与理解，可能会强调实用理性的某一侧面。李泽厚先生主张“唯情论”，他主要受到朱谦之和马克思的影响，他比较强调情感本体论。实际上，这些东西在实用理性中是统一起来的，不应该把实用理性与情欲理解为分离的东西。李泽厚先生有时把实用理性称为经验理性。这个概念听起来也有些矛盾，实际上经验概念也已经把理性综合进去了，理性理智蕴含在经验中间。经验不再是和理性相分离的经验概念。

**林育川：**我向俞老师请教几个问题。第一，俞老师在讲座最后提到，从实用理性提升到实践理性包括四个方面，第一个方面（即“从手段上升到目的”）与第四个方面（即“从工具理性上升到价值理性”）是否有些重合？第二，从实用理性到实践理性，这种实践理性在您那里不是西方式的实践理性，而是一种理想型的实践理性。我们能不能不用实践理性这个概念，而仍旧用实用理性这种概念，就是从非理想状态的实用理性到理想状态的实用理性？第三，关于中国传统实用理性的过失，其中的第二点的“急功近利”与第三点的“甘居中游”是否存在一种紧张关系？如果我们是逐利的，那应该是财富越多越好，那么我们怎么可能甘居中游？

**俞吾金：**对于第一个问题，二者之间确实是有些重合。对于第三个问题，“甘

居中游”主要是针对中庸思想。如果一个人在政治上要减少一些波折，他可能要成为稳健派，这本身也是生活的总结，在生活中是有用的。老人教育青年人时经常给他说这套东西。所以中庸就成为我们实用理性中的一套重要规则，一套经验的东西。对于保留“实用理性”概念这种想法，这也是一个思路。但我更愿意接受实践理性这个概念。但同时也要系统反思西方思想发展史中实践理性思想的偏失。我们要追求一种理想型的、更为合理的实践理性概念。通过一种理论把这些关系进行限定。西方思想的基础是现象与本体的两分，从柏拉图开始就把两个世界分得清清楚楚，一个是抽象思辨的世界，一个是现象界。康德先验唯心主义就完全是一套形式的东西，形式与质料的分离在亚里士多德四因说那里就开始了。中国人恰恰是把这一套东西都合在一起，包括讲座中提到的实用理性的“经”和“权”，即处理事情有原则，但又有灵活性，在不同的场合下能够变通。与西方思想相比较，中国的这套东西是不是会更好？比如越王勾践要报仇，他说君子报仇，十年不晚。在西方，如果你在公共场合侮辱了另外一个人，那他可能今天下午就决斗——比如普希金就死于决斗。因此中国和西方的处理方式差别很大。林语堂说，中国人的忍耐性像景泰蓝一样万古长青。你很难看得出来一个中国人在想什么，外国人却明明确确说“我爱你”、“我恨你”等，这些都在嘴巴上。中国人这样的生存方式、思维方式是不是也有其价值的方面？这些尚待总结与研究。

**徐长福：**理想状态的实践理性是否也对应着理想状态的理论理性呢？

**俞吾金：**如果这么来谈论的话，徐老师这个问题确实是提出来了。但是从另外一个角度来看，这种理想状态的实践理性已经涵盖理论理性在内。但因为理论理性与实践理性倒过来谈就是理性的理论功能与理性的实践功能，所以它们应该统一在一个理性中。这些概念只在我们分析问题时的必要的，但实际上是一个东西，因为人只有一个理性。但这里面有很多概念需要重新改造。因为我们讨论的实用理性已经涵盖了理性这个东西，完全也可以通过对理性的涵盖把整个理论系统涵盖进来。也可以按照康德的分析，把理论理性理解为实践理性的一部分。因为归根到底，理论理性的动机是为实践服务。在这个目的性上，是否就可以把理论理性统一在实践理性的概念中。理论研究的目的也是实践。因此，整组概念系统都需要变动，这应该也是比较有意思的问题。

**杨玉昌**（中山大学哲学系副教授）：我总体上赞同俞老师在讲座上所讲的，

即从实用理性到实践理性。我觉得，俞老师所讲的很能概括我们当前所面临的理论与实践问题。我想提的第一个问题是，从实用理性到实践理性的提升难度很大，你是否考虑过如何实现这个过程？我认为难度来源于以下几个方面。第一，中国人一直都是以实用的心态来做事的。第二，西方思想的发展是从形而上学到反形而上学，而中国现在似乎是想逆流而上，要发展这种理论的东西，因此哲学的发展趋势是不一样的。中国在近代五四时期吸收西方思想时找的是马克思主义和实用主义，这对中国的影响很大，也反映了中国的实用心态，因为马克思主义与实用主义都是解决当下问题的。而我们则比较忽略西方近代启蒙思想。

第二个是关于理论的取舍问题。比如当年邓小平主张不争论，这样我们才能去实践。在中国传统中，一旦陷入争论中，中国人一般不同意客观价值这种说法，我们往往陷入主观主义的斗争中去。今天仍然如此。当今中国面临着政治体制、文化改革，但我们实际上面临着很多互不相容的思想，比如有主张毛泽东主义的，有主张中国传统的，还有主张西化自由主义的等等。所以大家没法在一个平台上讨论，一旦讨论也会陷入到斗争中去。孔子说，“道不同，不相为谋”。我们怎样从这样一种传统中走出来？让我们的社会形成一种共识，不再是邓小平那种“摸着石头过河”实用主义，而是形成一种新的理论共识。

**俞吾金：**很好！邓小平提出“不争论”的背景是，以前总是争论“姓资”、“姓社”的问题，所有人都不敢动，什么事情不敢做。比如安徽农村搞包产到户，一搞就被认为是资本主义制度。在这个情况下，邓小平主张“不争论”，先做起来。但中国是一个人口和发展大国，在一些重大问题上，包括政治制度安排等，都需要研究和讨论。在某一个阶段在某些问题上不讨论，并不代表中国以后就不需要讨论了。先秦时期的众多思想都是在百家争鸣中出现的。如果学术空气异常沉闷，只有一家之言，是不可能形成这么好的文化的，所以在那些重大问题上，还是要争论。而且邓小平自己在逻辑上也不自洽，因为他前面刚刚说不要讨论“姓资”、“姓社”的问题，但他提出三条标准的两条都是关于社会主义的，比如“发展社会主义生产力”。所以实际上不是不讲“姓资”、“姓社”的问题，而是他们讲。

在西方哲学中，实证主义——从孔德到马赫到逻辑实证主义——都是拒斥形而上学的，但蒯因提出的“本体论承诺”（Ontological Commitment）以及斯特劳

森关于“描述形而上学”的研究都表明西方有形而上学的复兴。在西方，传统形而上学讨论的很多问题在分析哲学中又被重新提出来讨论。但这些仍是在西方思想传统之内，比如柏拉图关于世界的两分思想。我希望中国把关于形而上、形而下的传统保留下来，把二者融合在一起，从而在理论上走出一条新的道路。

**周宏胤**（中山大学哲学系 13 级博士生）：我想向俞老师提一个问题，即俞老师您在最后提到“中华民族欲实现自己伟大的复兴，就不应该停留在既有的实用理性的水平上，而应该把提升到实践理性的高度上”，这是不是仍是一种实用的表述？

**俞吾金**：我主张把实用理性提升到实践理性的高度上。“中华民族的复兴”这应该是一个根本利益、核心利益，没有办法完全抛开这些问题来讨论。如果要谈论一种理论，那它仍然蕴含着一些实用的目的。但这些目的不是急功近利、眼鼻子底下的利益，而是关于中华民族的复兴。所以是从这个角度来理解。如果谈论的实践理性与任何目的、动机都完全分离，那这种实践理性的价值与意义何在？因为理论理性归根到底也是为实践服务的。如果假定一种没有任何实践目的的理论模式，那么这种理论模式的意义和价值何在？我们强调实践理性，仍然是希望从长远的角度来看对民族有意义。

**龙其鑫**（中山大学哲学系 12 级硕士生）：昨天看到俞老师讲座的题目，以为俞老师讲的“实用理性”会比较新，但今天听下来我感觉其实也不新。康德在《实践理性批判》中站在纯粹的实践理性之上批判一般实践理性，包括中国的实用理性在内。或许没必要用“实用理性”这个概念，因为实用理性就是实践理性。我也不赞同理论理性与实践理性的明显划分，一个在此岸，一个在彼岸。因为中国关于类似“此岸”、“彼岸”的争论，往往主张“极高明而道中庸”。这前面还有一句，即“尊德性而道问学”，在中国古典哲学中没有这种争论。到陆九渊与朱熹时，矛盾才展开，陆九渊与王阳明更类似于康德。陆九渊强调，没有道德上的规范与调节，即使学习下来也可能成为小人。朱熹说，先有道德知识，才能有道德行为。这种争论仍是在儒学范围内进行的。朱熹与陈亮关于“内圣”、与“外王”的争论也是在儒学范围内进行的。这些争论都既有分歧也有统一，他们都仍是追求中庸，而没有分离得那么开。所以中国应该保持这种传统，即虽有争论，但不把两者划分得这么开，否则就是你死我活，左派与右派的生死争论。最后，

俞老师说中国没有历史哲学，我认为，中国古代也有历史哲学，只是没有西方那样高深，像公羊春秋学。中国也有历史发展观，比如“权变”。中国也有发展史观。但为什么中国的历史哲学没有这么高深？

**俞吾金：**中国对历史经验有很多反思，有很多总结。比如司马迁说的，“天下熙熙皆为利来，天下攘攘皆为利往”，就是说历史上很多行为都与利益有关。这些都是对历史普遍性的总结。但这些都与历史哲学这种系统的学问仍是有差别的，比如要提出“历史哲学”的概念，对它下定义，然后划定研究的范围，中国古代没有讨论过。虽然我们有对历史经验中的普遍东西的总结，但这不等于历史哲学。如果坚持中国的特点，道器不分，但仍要把道器中纯粹经验的层次与经过思考、理论化的东西区分开，用西方合理的东西来做出一套新的道器不分的理论。虽然这很难，但也是我们应该努力去做的。因为中国这么大一个国家进入到全球化时代，应该有一套宏大的理论指导。虽然李敖宣布，后现代宏大理论叙事都已经取消，但至少现在反对国际恐怖主义也是宏大叙事。所以不可能取消。根据语言辩证法，没有“大”，何来“小”，没有“上”，何来“下”。如果说，将来世界上只有细小叙事，这种说法本身在理论上就是成问题的。我们可以继续思考我们传统中有价值的东西，但我们仍然要走艰难的路来提升自己，能够把西方和其他文明中很有价值的东西融合进来。这样，中华民族才能有更好的姿态站立在世界上。笛卡尔说，一个国家的伟大不在于物产的多少，而在于思想家的有无。只有这样，这个民族才能站立在世界舞台上。

**马天俊：**谢谢俞老师！这次或许是我们讲坛开讲以来最漫长的一次，持续了近三个半小时。俞老师讲了将近两个半小时，后面又有徐老师的评论和大家热烈的讨论。我相信，结束的东西是很少的，展开的东西是更多的。以后我们还可以利用各种各样的机会向俞老师请教！让我们再一次用热烈的掌声感谢俞老师的讲座！感谢徐老师的评论！本次讲坛结束！谢谢各位！