中山大学实践哲学研究中心

工作简报

第二十四期

二零一四年四月编印

目 录

• 学术活动 •

“实践哲学讲坛”第五期综述	1
“实践哲学讲坛”第五期实录	3

• 简讯 •

“实践哲学研究中心”的最新成果	27
《实践哲学评论》第一辑出版	28
实践哲学研究中心主任徐长福教授访英（欧）纪略	29

本期责任编辑 王兴赛

• 学术活动 •

实践哲学讲坛第五期综述

“实践哲学讲坛”第五期于 2014 年 2 月 26 日下午在中山大学南校区锡昌堂 211 讲学厅举行。本期讲坛主题是“康德通往定言命令之路”，由德国法兰克福歌德大学威廉·K·艾斯勒（Wilhelm K. Essler）教授主讲，马天俊教授主持，翟振明教授评论，江璐博士翻译。艾斯勒教授是分析哲学、科学哲学和逻辑学领域的国际知名学者，是柏拉图、亚里士多德、休谟和康德研究专家，他在古代印度哲学方面也很有造诣，出版了多部著作，在国际刊物上发表了 50 多篇论文，曾任知名刊物 *Erkenntnis* 编辑，现为多家国际刊物编委，以及斯坦福大学、波多黎各大学和武汉大学客座教授。

艾斯勒教授在报告中试图以勾勒的方式描绘康德的道德哲学、道德形而上学发展到定言命令的道路。他首先追溯了康德早期伦理学思想的继承与发展。康德早年不仅熟识柏拉图和亚里士多德的伦理学说，而且也熟悉前苏格拉底哲学家们的伦理学说。康德首次在《关于自然神学和道德之原则的明确性研究》（*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*）（1763）中具体讨论了道德哲学（伦理学）的奠基问题。他给所有伦理学之先天成分加以奠基的第二个出发点，是在《纯粹理性批判》（1781）的结尾部分提出的，在那里他把“幸福”概念置于其伦理学的中心地位。康德在“我们的理性之纯粹应用的最终目的”一节中，最先定下了他所要树立的伦理学的框架，他在紧接着的一节中推倒了幸福的至高地位，幸福只是达到最高目的的中期目标。康德在《道德形而上学之奠基》中作出了决定性的发展，即“幸福”这个概念不是纯粹、先天的概念，而是一个经验的概念，因此不可以在对所有道德行动之严格的先天性哲学奠基中出现，这也适用于其他的经验性概念。

艾斯勒教授重点阐述了康德在《道德形而上学之奠基》中是如何导出定言命令的。简而言之，赢得了的幸福，在自身看来，还并不是道德上为善的；在道德的方面，不应该是禀好和欲望，而应该是一个具有理性的生物的理性来对其意志

施加影响，只有这样才能引发出一个本身就为善的意志；意志就是以行动为目的的理性，即实践理性；唯独善的意志才是没有任何限制条件的善。这里存在三条原理：第一，善的意志不是通过禀好或是欲望或是受动的手段来起作用的，而是在它使用一切手段的资源的时候，就包含了义务；第二，出于义务的行动之价值不在于人履行这个义务的目的，而在于人决定选择这个义务时所依照的准则；第三，义务是出于对道德律法之敬重而做某种行动的要求、必要性。

与作为主观行动原则的准则不同，道德律法是客观的原则。道德上为善的行动的律法性只涉及到行动者的善的意愿，它不受行动者或是其行动的处境的限制，它涉及到行动者完全受到理性引导的意志，而且此意志没有掺和入欲望和冲动。意志的准则被升华到了普遍律法的地位，此时意志是善的和自由的。纯粹实践理性的基本原则（定言命令）是：如此行动，以至于你的意志的准则每时每刻同时也能被看作为是一个普遍立法的原则！义务是一个并非完全自由的、从而是他律的意志的客观必要性，它是一种经过理性引导的要求，义务按客观普遍立法的原则来定位意志的行动准则。一个生物的意志与道德律融为一体时，他是完美的；一个生物之意志在当且仅当他获得了完美的自由的时候，是完美的。

康德在《道德形而上学》中成熟地发展了他的个人伦理学，同时他也讨论了社会伦理学的基础，在这里他将纯粹的伦理学（先验性讨论的伦理学，即道德学说）和实用伦理学（经验性讨论的道德学说，明智学说）结合在一起了。

艾斯勒教授最后还阐述了康德在《道德形而上学之奠基》与《实践理性批判》中关于纯粹实践理性之界限和可能性的思考。

报告结束后，中山大学哲学系翟振明教授认为，艾斯勒教授的报告澄清了人们对康德哲学——特别是其伦理学——的很多流行误解，他根据艾斯勒教授所讲的几个核心概念对康德的道德哲学的核心问题作了更为清晰明了的阐释，并且引入了英美政治哲学进行对比，令人耳目一新。之后艾斯勒教授与在座师生进行了深入而热烈的互动。最后徐长福教授认为，本届论坛，不论从演讲者、评论者、翻译者，还是从提问者、组织者来看，都体现出高端水准，以后会进一步努力！

（中山大学哲学系 2013 级博士生 王兴赛）

•实践哲学讲坛第五期实录•

康德通往定言命令之路

威廉·K·艾斯勒 (Wilhelm K. Essler)

活动名称：实践哲学讲坛第五期

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2月26日 15:00-17:30

地点：中山大学锡昌堂 211 讲学厅

题目：康德通往定言命令之路

主讲嘉宾：威廉·K·艾斯勒 (Wilhelm K. Essler) (法兰克福歌德大学教授)

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

评论人：翟振明 (中山大学哲学系教授)

翻译：江璐 (中山大学哲学系讲师)

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，下午好！非常高兴大家今天聚集在一起，今天是实践哲学讲坛第五期。实践哲学讲坛是徐长福教授所主持的中山大学实践哲学研究中心的不定期的高端讲坛，到现在为止已经进行过四次，今天是第五次，这个活动由马哲所与实践哲学中心联合主办。根据长福教授的安排，今天我来主持这次讲坛。讲坛的基本规则是，我们请主讲教授充分地讲其见解，然后请评论员做充分的评论，最后是通常意义上的开放性、互动性的讨论。这一次我们非常荣幸地请到德国法兰克福歌德大学的威廉·K·艾斯勒 (Wilhelm K. Essler) 作客这次讲坛。据我刚刚的一点了解，我又感到分外亲切了。艾斯勒教授自己讲了他刚

开始学哲学时的一个主要的老师，我们也并不陌生，我们在八十年代有一本大书，就是王炳文、燕宏远、张金言翻译的《当代哲学主流》，作者是一位德国教授，施太格缪勒，这就是艾斯勒教授的启蒙老师，当他介绍起来时，我感到很亲切，后来向他求证，正是此公。那一部书在当时对我们了解当代哲学潮流是非常有帮助的，到现在也还有益，其中的材料、评论、见地等还很有参考价值。艾斯勒教授在理论哲学、特别对以印度为中心的东方思想方面有浓厚的兴趣和深入的研究，这在他的文章中也不时有所显现，在这个意义上，他所讲的是一个典型的西方哲学的主题，但他评论的眼光和见解恐怕不仅仅是西方的。艾斯勒教授有更广泛的哲学眼光和考虑问题的方向，我们一会就能体会到。今天还特别邀请我们亲爱的翟振明老师作今天的评论，我就不多做介绍了，这个不需我多嘴。翟老师在康德哲学方面有独到的研究。我相信，我们的讲座很精彩，我们的评论同样精彩。我还要特别提到，在这次活动中还有一个不可或缺的角色，就是江璐博士。江璐老师新近入职我们中大，她已经做了非常多、非常重要的工作，我们手上拿的稿子就是江璐老师的译笔。艾斯勒教授的文字、文章表述很细腻，因此翻译起来不容易。据我所知，艾斯勒教授又非常敬业，他一直不断地改进自己的论文，这样江璐老师就要付出更多的劳动。今天由江璐老师担任翻译，艾斯勒教授将用德语来做讲座。对艾斯勒教授、翟老师、江璐老师，我们事先表示感谢！下面就有请艾斯勒教授做报告！

艾斯勒（江璐翻译）：我非常感谢马老师对我非常热情和诚挚的介绍！我今天早上就感受到大家的热情款待了，现在又受到这么热烈的掌声，现在已经不知道说什么好了，已经想不出用什么话来表达感激之情。主要谢谢徐长福教授能够使我万分荣幸地来到中山大学做报告，另外我对马老师等人的组织活动表示感谢，组织得如此完美！我自己称不上一个康德专家，只能算是一个康德哲学爱好者，我觉得重要的东西可能你们觉得不重要，讲述中有不到位的请大家在评论环节向我指出来。我是来自老欧洲，我十七岁时就开始看康德，谢谢我中学的拉丁文老师使我能看懂康德的句子，虽然内容并没有完全读懂。在阅读的同时，我就逐段逐页地在一本专门为此购买的硬抄本中做了笔记，反复阅读自己做的这些总结使得我逐步地看到了康德提出的重要问题。

我荣幸地受到访问中山大学的邀请的同时，也被邀请就“康德通往定言命令

的道路”做个讲座，对我而言，我自己思想发展中的一个阶段就此也得到一个圆满的结果。因为时间有限，把 20 多页的讲稿读下来不太可能，所以现在我决定对第 1 页到第 9 页的内容总结一下，从第 10 页的下半页开始我就读德语，你们就可以对照着下面的中文看。

我在很晚的时候才接触到康德的伦理学。康德先是建立了其理论哲学，然后在这个基础上他才又建立起了实践哲学。康德很早就想过伦理哲学问题，但后来他是在理论哲学基础上建立了实践哲学。康德在当上哥尼斯堡大学教授之前，他讨论伦理学的著作只有三页纸，在这三页纸中他就讨论了“完美”的概念与“幸福”的概念——“幸福”的概念在亚里士多德那里也出现过。在这短短的三页纸中，“完美”的概念与“幸福”的概念还没有完全区分出来。这个思想并不是新的，柏拉图在其著作中已经提到过了。我们生活的最终目标是幸福，这个幸福在康德那里是一个以自身为目的的目的。其意思是，幸福不是获得其他东西的手段，别的东西都是为了它而存在的，所以幸福是最终的、自足的目标。

康德研究伦理学的第二个着手点是《纯粹理性批判》中的一段，他当时没有想要写一部《实践理性批判》，因为如果他想到要写这样一部著作的话，那么他的那本书的名字就会不叫《纯粹理性批判》了，他可能会称之为《纯粹思辨理性批判》。在《纯粹理性批判》中，他原来在前面三页纸提到的“幸福”概念失去了其至高地位。也就是说，“幸福”原来是作为最终的目标，而现在它成为获得最终目的的中期目标。“幸福”不能作为自身目的，因为它是一种感性感知，它不是有长久时间效益的，它不能被看作最终的目的。在《纯粹理性批判》中，中心概念由“幸福”转成了“自由”。“自由”意味着，人不受感性的驱动，只受到理性的引导，人自由地决定。虽然这个决定有时候会受到其他因素的影响，但这并不影响它成为一个自由的决定。只要是根据理性——特别是它在伦理上做最终根据时，这个行动在伦理学是有效的——来做决定的话，这个决定就是自由的。虽然我们有时受感性驱动时也可能做一些善事，但是这些善事并不是从自身带来的，不是真正善的，因为真正的善是受理性引导的一个意志的决定。从自由意志作出的决定才是真正的善。康德在《纯粹理性批判》之后的《道德形而上学奠基》中发展了这种思想。现在大家可以看稿子了，我开始读第 10 页的中段。

在他的《纯粹理性批判》之结尾部分，康德还没有预告要写**对实践理性的批**

判，他此时应该还没有想到这个，不过他已经预告了关于**自然的形而上学**以及**道德之形而上学**；没有几年之后，他就提出了这两门科目的形而上原则——即其形而上学基础——而后面一个形而上学，他加上了“奠基”这个提示。

只有在第一眼印象下，在《道德形而上学之奠基》中所讲述的伦理学方案才显得是对他在《纯粹理性批判》中<先验方法论>中所插入的伦理学草案的详细说明。然而在这，他完成了以下这个决定性的进一步发展：“幸福”这个概念不是纯粹[=不是先天]的概念，而是一个经验的概念，它作为内感的概念性工具，揽括了心灵状态，也包括了内在的感性所予。所以，这个概念虽然可以在明智学说中出现，然而却不可在对所有道德行动之严格的先天性哲学奠基中出现，这也适用于其他的经验性概念。

在这里，这个明了的哲学思考的副效应（或许是故意要有这个效应的）是，关于灵魂不死和上帝存在的问题（不管这儿上帝是如何被理解的）就变得与伦理学奠基无关了。

《道德形而上学之奠基》这部著作像是三篇先后撰写、独立成章，之后再汇集起来的文集，并且又加上了个前言。这篇前言以我的话来复述有如下内容：

假言命令被设想为是引向道德之善的，这些命令应该符合道德律，也就是说，它们不可以违背这样的道德律法。然而，这还不足以满足道德上的善，道德上的善还应该要因为它本身而得以实现。因为对禀好、需要和欲望的考虑，都会完全摧毁它的纯粹性，也就完全摧毁了它的道德价值。

【如果有幸福的话，我猜测，在幸福里面还有一些很小很小的自私痕迹。】

所以，这个道德的善，是由纯粹意志维持的。纯粹意志与人之交互影响的欲求和追求不同，它为了不受制于这样的被驱动的地位，而完全局限在纯粹理性上，并由其渗透。

道德形而上学的宗旨是研究一个这样的纯粹意志的理念和原则，而非人之意愿和发自于人性条件之下的行动，因为，这是心理学和人学的任务。所以，这里的道德形而上学也就在于找出并规定道德的最高原则。

纯粹实践理性的批判也就得阐明纯粹实践理性对最高原则以及包含在其中的概念加以规定的可能性和界限。

这个靠自己的情况，即这种不受制于心理学和神学的自主，之所以值得努力达到，是因为道德的行动不是为了什么好处才发生的，换句话说：因为每一个出于外在或内在好处而发生的行动不是[只]在善的意志中，而是恰恰在这个好处之中寻求其价值的[而且偶然也甚至赢得它，如果对此的经验条件是有利的话]。这样，也就可以以简略的形式，用我的话来复述康德在《道德形而上学奠基》中是如何导出定言命令的：

赢得了的幸福，在自身看来，还并不是道德上为善的；因为在获得权力和荣誉的时候，也会获得幸福，或是在有满足感的时候，比如健康和感觉良好的时候。[只有在限制在人证明自身是有资格获得幸福的时候，这样获得的幸福才是为善的。]

另外，幸福亦可通过直觉而获得，特别是因为直觉根本上比理性更迅速，而且能够比理性更加稳定地取得其效应。人越是追求享受以及与此相连的幸福，这种满足感也就越多地会流失。

在道德的方面，不应该是禀好和欲望，而应该是[一个具有理性的生物的]理性来对其意志施加影响；因为这样，而且也只有这样，才会在这个生物身上，引发出一个**本身**就为善的意志。而通过自然本能，所有其他的目的则会远为更好地被引发。

意志在于有能力按设想来行动，更确切地说来：按那种关于在行动中应该考虑到的律法关联的设想来行动。这种考虑需要理性；所以，意志也就是以行动为目的的理性，简略地说：即**实践理性**。

这里，意志不在于单单的愿望，而是在于调动所有的可用资源和手段[即：精神、语言和身体的所有可用资源。意志当然并不是无条件的价值，而且常常还并不是价值；然而，善的意志，则自身即为价值，如此也就是不受他者规定，而是自己规定自己的价值。]

[**理性**自身是客观的。但是，具有理性的生物是以不同的范围来通达理性的；而且，这些生物也会让理性以不同的程度和规格，来对自己施加影响。]舒服的、不舒服的东西，都会对意志有影响；这却是出于主观原因而发生的，[即通过情

感值，不同的感受在不同的人身上、以及在不同的时间，会引发出不同的情感值。]

在理性以不受限制的方式来引导和规定意志的情况下，这样的意志也就是一种能力，即会在不同的未来行动之中，来选择理性不受制于所有欲望和好恶而认识到**为实践性必要**的那个行动，或是简短地说来，即选择理性认识到**为必须的**、或更加简短地说为**善**的那个行动。

唯独**善的意志**才是没有任何限制条件地善的。人们常常举例说的**德性**，比如[勇敢，或者]节制，或是自我控制，或是可以没有感情冲动地辩论，这些都每每是在**某一个方面为善的**，然而在**另一方面则不善**：当它们受到一个善的意志的引导的时候，它们则是善的，而如果受到一个不为善的意志之引导，则不是善的。

这样，善的意志在自身也已经是一种价值，而这是没有限制的，也不受制于它的效应是否后来显出是有益或是无用的这个问题。

【就是说，改变了什么是自身的目的，康德在《纯粹理性批判》以及《道德形而上学奠基》那里说，如果有资格获得幸福，这个东西就可以看作是自身的目的。】

即便是**变得有资格获得幸福的过程**，也是基础在**善的意志**的作用上的，这样也就导致了后者是**前者**的道德条件。

这儿，有效的是这**第一条原理**：“善的意志不是通过禀好或是欲望或是受动的手段来起作用的，而是在它使用一切手段的资源的时候，就包含了**义务**（Pflicht）”。

这个义务大多不时地就要面对这些或那些主观限制或阻碍，并受其制约，这个事实并不影响善的意志的标志性价值。

这里，义务从根本上就是与自私的目的有区分的，而且也与遵循某种指令有区分；而且，这个义务的**表现**是，道德的行动并不是基于禀好和冲动的，而是基于[自由选择和自由承担的]义务。

在《圣经》里面的章节里可以读到，训诫人应该做的有，爱邻人、甚至爱自己的敌人。这里，毫无疑问，爱并不是一种禀好；因为是无法训诫人要有某种禀好的，这是由于禀好是被动情绪性的[=籍着情感的因果性而强迫出现和感受到的]，这样，也就不是实践性的[=不是由理性理由而引导到行动的]。训诫人要做的，只可能是那些不是由于特别禀好所趋而使得人想要做的，或是反之，没有特

别的厌恶使人逃避的那些事情。

第二条原理是：“出于义务的行动之价值不在于人履行这个义务的目的，而在于人决定选择这个义务时所依照的准则。所以说，义务既不是受制于其效应，也不受制于欲望的对象，而是取决于引导这个行动的原则”。

接着这两条原理的是**第三条原理**：“义务是出于对[道德]律法之敬重而做某种行动的要求[=必要性]”。

理性命令我敬重普遍律法，因为这个律法描述了**自身为善的意志**，其价值也就是高于一切的。因为，[实践]理性命令这个意志不要考虑任何欲望和禀好，这针对的是认为幸福在于满足所有禀好和欲望的这种看法。

如果说，这个行动是发源于禀好和欲求的，在禀好和欲求驱动面前，是没有什么敬重可言的，就算是在禀好和欲求有时被认可的情况下。

然而，善的意志是客观地[——因为是受理性引导的——]以这个道德律法为定位的，而敬重则是这个善的意志之主观伴随者。这个敬重并不是善的意志的原因，而是从善的意志发出、并且与之相随的效应。由于受理性引导的道德律法规定了善的意志，也规定了对善的意志的意识，而这个意识也就在这个律法面前有着敬重。

这也就是康德对他所找到的定言命令导论的核心。这个无条件的、也之所以不受限制的命令应该被看做是对那渊源古老的道德行为之原理的辩论型细化和发展，这个原理在德语中是通过这个谚语确切地得以描述的，而这个谚语，是作为**黄金律**为人所知的，即：

“你不想别人加以你身上的，也就别对别人做！”

毫无疑问，这个道德命令可以追溯到远古时期了，而毫无疑问地，在五个大洲，祭司们都传授过这一条道理。

哲学史家最早是在释迦牟尼佛的训导和在孔子的《论语》中找到这一条**博爱原则**的。后来也在德谟克利特的作品中找到，这位来自古希腊北部“笑着的”的哲学家在东方长期旅行中获得了哲学和自然科学的训练，虽然我们不知道他去了哪儿、走了多远，不过可以猜测，他至少是到了波斯王国的边境，一直到了塔克西拉。

因讲稿时间限制的需要，以至康德自己研讨出来的有关实践理性的概念性工具，可以把他对定言命令的阐述在下面简短地用我的话来复述：

准则，如同以及说过的那样，是**主观**的行动原则，也就是说，是主体行动时依据的原则，即：理性按主体的条件，常常是主体的无知或是禀好，所规定的规则。

相反，**律法**则是客观的原则，也就是说，对每一个具有理性的生物都有效的原则，即每个人都必须依照它来行动的原则，这样，也就是命令。

这条[道德]律法描述了道德上为善的行动的律法性，

(1) 此律法性只涉及到行动者的善的意愿，所以也就不顾及到效果，

(2) 此律法性是不受行动者或是其行动的处境的限制的[所以也就不是假言的，而是定言的]，而且

(3) 此律法性是涉及到行动者完全受到理性引导的意志的，而且此意志没有掺和入欲望和冲动。

在意志的准则被升华到了普遍律法的地位、而且在任何情况下都不会与自身矛盾的情况下，**意志是善的**，否则，它就既[还]不善也不恶。

而且，**意志是自由的**，或换种说法，是**自主的**，因为意志在做决定的时候，不受任何禀好的影响，否则的话，[在或小或大的范围里]它就是不自由的或是他律的。

这种律法性通过作为意志基本原则的这条律法获得了表述，即我必须自始至终如此行动，以此，我也能够想要我行动的准则符合普遍的律法立法，这样，也就不会出现冲突和矛盾，随即，也就是善的。由于这条律法必须是普遍的，所以主观的禀好就得与它隔离开来。按照符合这条律法的准则而行动的意志，则是自由的意志，是自主的意志。【“自由”的意思并不是说，它的产生没有任何原因，没有因果链，它的意思主要是，它不受感性驱动，这个是最重要的。受理性引导，就是自由的。】不是由于这个不考虑任何特殊情况的普遍性，而这个普遍性却又是每一个人的律令之准绳，在这条律法之外，也就没有其他任何东西可以被看做是另外一个定言命令了。

纯粹实践理性的基本原则，或是说，**定言命令**，所以说是这样的：

“如此行动，以至于你的意志的准则每时每刻同时也能被看作为是一个普遍立法的原则！”

[由于这是对每个人、对每个具有理性的生物的要求，所以也就可以这样来解读：]

“每一个人都应该如此行动，以至于他的意志的准则每时每刻同时也能被看作为是一个普遍立法的原则！”

而这又是要这样来理解的：

“每人都应该如此行动，以至于他意志的准则每时每刻都同时可以被看作为是一个普遍立法的原则！”

由于应然与负有义务是一回事，所以还有下面这么两种对定言命令不同的读法：

“每一个人都有义务如此来行动，以至于他的意志之准则每时每刻同时都能被看作为一个普遍立法的原则！”

“每一个人的义务是，如此来行动，以至于他的意志之准则每时每刻同时都能被看作为一个普遍立法的原则！”

这儿的“如此来行动”当然是以“一贯如此来行动”来理解，所以，“这样来行动”也是以“一贯这样来行动”来理解，也就是说，里面蕴涵着有一个普遍化的时间概念。

如果就像圣人的情况那样【这并不是说像伊斯兰教、基督教等宗教里面所说的圣人，这里是要解释我所讲的圣人是怎样一种情况】，理性不断地规定着一个具有理性生物的意志，那么，这个生物在客观上所认识到是他必须做的行动同时也是主观必须的。他的意志也就是在不同的未来行动选择之中，只选择以及实施那一个理性认为是**必须**[=**实践上必要**]的、因此也是**善的**[作为**实践上善的**]行动。这样的一个生物的意志则本身就是善的，而且在这个意义上，也就是圣洁的。一个生物，当其意志从所有他律条件中被解放出来，也就自由的时候，他也就不需要任何道德上的命令了。他也不再按道德命令行动了。因为他的行动已经籍着他理性引导的意志而满足了这个命令。

【从蒙古到俄罗斯南部有一个部落，后来从穆斯林变成了佛教徒，圣彼得堡有关于他们佛教的记录，康德有可能也是途径圣彼得堡得到这些思想的。】

如果说，一个具有理性生物的意志相反并不是完全由[实践]理性所规定的，因为他还受到冲动和类似的主观条件的制约，而且因为他还不是完全自主，而是至少部分还受到了他律的影响，而且这往往是常态，那么，他也就需要这样的命令，这样的要求，这些是用来坚定理性的。如果偶尔某个行动是出于一个并不是受到理性引导的意志而发生，而这个行动同时也会以同样的方式由一个受到理性引导的意志加以实现，那么，这个行动仍然是偶然的，而并不是出于一个善的意志，因为作为主观原因的冲动和客观的理性理由并不一致。

义务是一个并非完全自由的、从而是他律的意志的客观必要性。【我解释一下“客观”与“主观”的意思，这些概念在康德的理论哲学中也是如此：“客观”和理性、理智是一致的，而“主观”是受感性驱动，是感性的。为什么是这样呢？因为感性的东西从不同的生物到不同的生物是不一样的，即感性在不同的生物种类里有区别，而且在一个类种里面的生物之间也有区别。为什么理性是客观的？因为它完全是普遍的，在所有的生物中都是一样的，虽然有的生物理性会少一点，或多一点，但它的普遍性一样的。】这样一个意志的客观必要性不是那种主观的必要性，因为它是一种经过理性引导的要求，义务按客观普遍立法的原则，来定位意志的行动准则。

这儿有时会一起出现的**恰意**却只是籍着感受仅仅作为主观原因来影响[一个不是圣人的]意志，这些感受是对恰意的感受值。

一个意志完全为善和[成为]圣洁并由此圣洁的生物的**尊严和崇高**，是从道德律的尊严和崇高中导出的：生物完全遵循此道德律，并且他在遵循的时候，此道德律丝毫不费劲地引导着他的意志，因为此生物的意志此时是与道德律融合为一体了，成为了一个整体，他变得**完美**了。

在道德的诸理性根据中，“生物之完美意志”这么一个伦理概念仍然还是比“神至善至美的意志”这个神学概念更好以及更实用，虽然从它本身来说，它的涵义还没有完全得到确定，这个，**不仅仅是**因为我们不可能设想神之完美性，所以得从“生物之完美意志”这个概念或是从“道德”这个高雅概念中推导出来“神至善至美的意志”这个概念，而且也**首先**是因为一**则**我们在反过来推导的时候必须要用后面一个概念来解释前面一个，同时，也要以前面一个概念来解释后一个概念，从而造成了一个拙劣的循环论证，而二**则**因为我们也必须把还没有得到解

释的那个“神至善至美的意志”的概念当做伦理系统的基础，而此概念是出自荣耀和统治的概念之特性的，而这些概念是和权力以及复仇这些让人畏惧的设想联系在一起，这样的一种系统却是恰恰和道德相反了。

一个生物之意志在当且仅当他获得了完美的自由的时候，是完美的，而这儿的意思就是：当他的抉择不再是受感性引起的、不是他律所规定的，而是自主地在理性的法庭面前赢得并获得依据的时候。简短地说，也就是当这些抉择不再是由感性所规定，而是由理性来奠基的时候。

【这就是对康德学术的一个总结。】这就是康德伦理学，即他的道德形而上学的核心内容。并且，与此一同，他的名字跨越了所有政治界限成为了不朽。其它每一个值得严肃对待的伦理学都特别提到他的伦理学，不管是约翰·罗尔斯的社会伦理学还是于尔根·哈贝马斯的商谈伦理学，或是哈贝马斯任何那些想与康德伦理学作区分而创建一个不同的伦理学的尝试，这些尝试大多是无望的。

康德在他最后的一部大型著作《道德形而上学》中成熟发展了他的个人伦理学。那儿，他也一起讨论了社会伦理学的基础。他都给予两者诸多的典型例子；这样，他就将纯粹的伦理学（先验性讨论的伦理学，即道德学说）和实用伦理学（经验性讨论的道德学说，明智学说）结合在一起了。

【明智学说指的是，把一些经验的东西纳入到里面去，里面有些不稳定的因素，它又是有限经验的。康德在《道德形而上学》里举的一些例子，我们也不会接受，正是因为康德自己也知道，把经验性的东西纳入到里面去的话，他自己站的地也不是完全稳定的，如果他拥有当今知识的话，他自己也会知道这是没有效的。】

康德如果没有思考过纯粹实践理性之界限和可能性的话，那他就不是他自己了。他首先是在他的《道德形而上学的奠基》之第三篇中讨论了这一点，当然也在他的伟大著作《实践理性批判》里面讨论过。这个批判的哲学背景以及在这个背景下突显出来的、一定程度上让人吃惊的结果，可以如下以我的复述勾勒出来：

不是有两个理性，而只是有一个理性；而这同一个理性可以在理论[=思辨]或[也]是在实践的方面，来观察和判断，也就是说，作为理论和实践理性。不过，

实践理性是跨界的，这儿指的实践理性即在实践应用中的理性，并于此一同，也就是说在判断其应用中的理性，或是说在实际方面来看的理性；因为探寻所期望的对象的过程，不是发生在内感或外感的领域之外的：由理性所引导的世界[=知性世界，智性世界]对每一个具有理性的生物来说，是与感性世界紧密连接在一起的，只要这个生物还没有完全脱离随同感性一起存在的好恶禀性。

显象是通过某些物自体触动了、或是说激触了我们的感性，而显现给理论理性的，同时，这样触动或是激触了的感性力量则作为这个或那个显现给意识，无论如何即：作为显象而显现。诸物自体却只被意识理解为理念，却不是作为感性可捕获的。这个理念是人经验界限中的一个，处在人之经验之外。

【在我们的感性世界之外，有一个理念是用来构建我们的感性的材料的，它虽然在我们的感性之外，在那个界限之外，但是它对我们有规范的作用。我们对世界的认识当然有错误的地方，比如那个东西显现给我们的时候，我们就以为我们的表象就是这些物体的本质，但我们所表象的只不过是这些东西所表象给我们的形式，而实际情况则完全不同。比如现代物理学告诉我们，如果我们用手敲桌子，我们以为自己接触到了桌子，但因为它是有一个空隙的，是空的，所以我们其实根本没有碰到桌子，我们能勘测到那些原子有多小，这样一来，我们的表象和实际是不相称的。】

这两个界限中的**另外一个**，即在人理性之外对经验加以限制的界限，是在理论理性之中；这个界限在于从先验统觉中所得出的理念，而这个先验统觉却是一切经验都不可通达的，即制定认知的自我意识。

为了让这个制定认知的自我意识能够确定在时间中发生的变化，它自身却不可在时间中有变化。它是在“我在”这个观念中起作用的，这个观念不受制于时间。“我在”这个先验统觉的观念，说是用另外的话来说，即先验自我的观念，必须能够加入到每一个认知中；那么，这些认知就算是在时间中获得的，但作为认知，也不受制于时间。而受制于时间的则是经验自我，即：作为自身主体外在和内在显象的总体，被给予理论理性和先验统觉的那一切，而理论理性又是建基在先验统觉之上的。

虽然只有一个理性，然而具有理性的生物在理性中以不同的范围和程度分有理性，这不仅仅是在生物之种类不同的情况下是这样，而且也在同一类的生物中

的时候，亦是如此的。

考虑到一个生物能够以多大的范围和以多深的程度生成并发展理性、并且在自身巩固和加强理性，依照这一点，理性给自己建造了一个自由空间，一个自我规定的领域，即自主的领域。【一个没有理性的生物没有办法给自己创造一个自由的空间。如果一个自由的生物深受到理性的影响，这也是一种特别的功能，因为理性影响可以按那个法则来估计它的推断。】这个自我规定当然不是通过启动制造偶然的机制来实现的，而是通过反思、在意识中实现的，以观念的形式，来映照可能性，以此来实现自我规定。

一个具有理性的生物的自我，即道德律的承载者，当被理解为理念的时候，它的自我在于对知性世界的理解，也就是对理性所引导的世界的理解。由于只有一个理性，这个自我并不是不同于制定认知的自我意识，而是两者只不过是同一个在我们的经验之外的道德和感性认知之界限的不同方面。通过理性在一个个人中的统一，出现了理念性的知性世界与现实的显象世界之间的连接；而且恰恰是通过这个理性，或更加确切地说，通过这个理性的客观性，那由此理性所传达的道德律也就赢得了其客观性。

然而理性本身并不是显象世界的对象；只有理性运作的效果以内在于的显象形式，才对我们来说是可以通达的。这些显象却如同其他所有的显象一样，受因果这个范畴的制约。假如有人能够认识到他的实践理性是藉着哪些内显象而显现给他的，而且同时也向他显现出来的内在的自由空间，那么，他就会把这个[内在]的理性显现设想为在时间中发生的内在状态之因果链。

这个因果性和自由之间的**实践辩证**需要对**纯粹实践理性的批判**。此批判应该阐明纯粹实践理性的可能性以及界限。

纯粹实践理性的可能性之所以被给予，是因为具有理性的生物有可能在每次行动的时候，都不是被感性所规定，而是通过理性的引导，而规划其行动的，这样，也就使得其意志为自由和自主的。

简要的说来，这也就是纯粹实践理性之**先验分析**之结论。

纯粹实践理性的界限也就处在纯粹实践理性本身的面前：自主性，也就是说自由地受理性引导的力量，是所有道德之绝对的前提。虽然在当我们反思和反省的时候，在我们内心无法感知到这个自由的空间，然而此空间却可以以一种不确

定的方式来感受：这个纯粹理性作用的空间既不是由作为认知而具有理论目的理性、也不是由具有实践目的的理性来描述的。因为如果这个空间是可以描述的，那它则作为显象得以描述；那么，它被就会置于因果这一范畴的秩序之下，那么，就会出现辩证，也就是，出现矛盾。

自主，即意志转向理性所引导的抉择的自由，在显象世界中，是找不到的；所以，它也就无法通过范畴以及显象世界的概念来描述。然而，从另一方面来看，因果这一范畴也不超越显象世界；它不涉及到物自体，也就不涉及到自我。所以说，自主在知性世界中是如何运作的，这是无法用显象世界的概念来确定的，所以，也就无法得以认知。

唯一能够被描述的，是这个：**对此无法认知这一点的可认识性。**

这个简要地说来，是纯粹实践理性之**先验辩证论**的结论。

在我之中，理论理性的运作显示给我的是我和动物一样，是一个无边无际的巨大宇宙中小小行星上面的一个渺小一点，对宇宙的探索，在远古时期就以星象学的形式开始了。这个探索展示给我的，是我在与宇宙秩序之不可概览的长久历史相比之下我的短暂性。实践理性的运作籍着道德律的价值和它在我自我规定的意志中的运作，展示给我道德之无限，这个道德是不限制在有限的个人和他有限的生命上面的。

谁要是感受到了这一点，【这里要注意的一个词是 *spürt*，这里不是指认知，而是指一种感受，】他的智慧也就总结起来可以如此表达：“有两种东西，我对它们的思考越是深沉和持久，它们在我心灵中唤起的惊奇和敬畏就会越历久弥新，一个是我们头上浩瀚的星空，另一个就是我们心中的道德律”。

在哲学园中，有六幢庙宇般的房屋。其中的一幢是哲学殿堂，这个殿堂献给了四位伟大的智者，他们是：孔夫子，释迦牟尼佛，苏格拉底，伊曼努埃尔·康德。

谢谢大家！

马天俊：谢谢艾斯勒教授的有详有略的讲座！请艾斯勒教授稍作休息！下面我们请翟老师来做评论！大家欢迎！

翟振明：这个讲演非常好，它可以澄清对康德哲学——特别是其伦理学——

的很多流行误解。第一，好像康德道德哲学，道义论从来都不关心人的幸福，其实他很关心，他一开始就关心幸福问题。只是他后来发现，从幸福概念去讲道德讲不下去，讲幸福讲太多的话，道德原则就跑掉了，就退了一步。所以要抓住道德原则最终是什么时，一定要把它和幸福在某个点上分开。康德承认，幸福是人生活的目的，大家都追求幸福，它是一个人一个人总体的愿望，是人们生活组织起来要追求的目的本身，而不是手段，这是生活的内在价值。康德对此是肯定的，他最后也没有否定。幸福是内在价值，不是手段。不是为了其他东西来谋得幸福。当有人说要追求幸福，你问为什么要追求幸福，幸福能给你带来什么好处？这种说法就颠三倒四了。所有好处都要总归到幸福之下才能得到理解，所以这一点是内在价值。这样一来，我们可以理解生活其他手段的意义何在。艾斯勒教授一开始讲的就是，在幸福这个层面上，康德是怎么导出道德和幸福的分离的。康德不仅关心幸福，而且他认为，大家追求幸福的目标就是自己的内在价值，而不是说，幸福是为了其他东西。比如说“生活是为了贡献”，如果没有把幸福定成目标，“贡献什么”都不知道，那这种说法就是值得怀疑的。因为你贡献是为了别人得到幸福，所以幸福是高于贡献的。其他都是手段性的，包括我们要参与的政治、社会上的东西。

但幸福本身和完美概念不一样：“完美”是可普遍化的，但幸福则不是，你的幸福和我的幸福是分离的，它们是单独的目标。最终在康德那里，完美就是超越性的正义。好人应该有幸福。自由的人就是道德的人，道德的人不追求自己的单一目标，而是追求一个客观目的，即 *duty*，他把个人的幸福放在一边了。按照绝对命令去做，而不是自己想做什么就做什么，自己想要做的能普遍化才证明是道德的。在这种情况下，从最高的正义来说，这种人不能够被受罚，这是实践理性本身的一个正当愿望。但如果这个宇宙是无意识的，什么都没有，这套原则就无处安身，所以就要有两个东西，即上帝与灵魂不死。因果关系在表象层面是看不到且分析不出这两个东西的。有些人相信冥冥之中有这个，但不能说明明就是这样子的。比如我今天救了人，明天一定有人救我，这个分析不出来，你可以相信。但实践理性确实认为这样才公正，绝对的公正，那才叫完美的宇宙。

所以，一个人的幸福不能作为道德原则，因为他为了自我生存而自我保护，去实现自己的目标，这是自动的。任何东西都可以是这样子的，这是他律，不是

自律。自律里面可以容纳幸福，但单单在他律里面没有自由人，和自由没有相一的东西就不可能有绝对命令。这一点没有分开的话，道德的含义就根本得不出来。不然我们可以给风、雨、虫子、流水赋予道德含义，这些是他律。我们不能说，一个人做的事碰巧符合大家的需要，我们就叫它道德。实践理性的分析要自洽，我们排除掉的东西它不能有，否则这种道德概念就是不自圆的。我们把道德概念放到责任上去，只有自由人才有责任，这是必然的。这导致了道德概念从幸福中脱离出来。所以不能说追求幸福就是道德，因为你追求自己单个的目标，自律和他律在这里分别不出来，自律的才负责任，单纯的因果关系不可能讲自律。

这里的自由概念和我们的不一样，它和英美政治哲学传统中的自由概念也不一样。在这里，先在一个主体里面分成他律和自律，这和柏拉图的传统是相似的——虽然柏拉图没有讲自由问题，但他讲的灵魂分块与这里是一脉相承的。而且我们想想看确实是这样，比如我不想干这件事，但自己控制不了。我控制不了，你就来监督我吧，这是外力。我们自己制定的自律实现不了时就需要外力。古希腊神话里就有这种说法，奥德修斯让同伴用蜡塞住他们自己的耳朵，帮自己绑在船上，免受塞壬歌声的诱惑。这就是说，一个人里面分成两块，有一半属于他律，别的强迫与我自己欲望的强迫属于一类，在这里划界才能点到道德的关键地方。这里就出现了意志与欲望之间的关系，他律和自律之间的关系。

我们按照自己的善良意志——即纯粹实践意志——不受欲望干扰去做事情，不是未来要怎样，而是现在我要这个原则怎么样。“人是目的”中的“目的”与“个人行动目的”中的目的不一样。在幸福里面，幸福本身就是目的、内在价值，其他都是手段。但康德把它叫做主观目的，这个东西的目的是另外一边。这里有内在价值与手段、工具价值的区别，也就是定言命令与假言命令的区别。假言命令就是手段，如果要达到什么情况，你就要做某件事情，这叫假言。但定言命令则是说，我不是为了达到什么目的，自由的立法就是可普遍化，在这种情况下去做的话就变成我的真正的自由意志。从真正的自我、自由出来的东西，这才叫真正地把道德行为与和道德行为无关的那些其他没有自由的行为区别开。这是概念逻辑理性本身的要求，并不是一个选择。这个概念出来以后，你不想有道德含义的东西就没有道德含义，没有责任意识就没有道德，有责任一定有自由意志，这是理性的要求。如果别人不是理性的，那怎么用理性的要求呢？康德说，如果一

个人是不理性的，那就用不理性的东西去要求他，根本无可要求，因为他本身自然就这么做，要求什么呢。

这样一来，“圣人”的概念就出来了。“圣人”完全没有什么要求，他就是这样子的——不是我们讲的那种宗教圣人。“圣人”完全按照理性（绝对命令）来做。但我们身上还有他律，我们用这个自由去宰制它时，才有道德问题，这样才是可以用的。如果单单从经验里面搞出来一种所谓伦理学，你就不能进行判断，因为你需要有与（经验）行为不同的东西才能衡量它。比如红色和蓝色放在一起，你能用红色来衡量蓝色吗？能说蓝色不够红吗？这是不可以的。所以（道德原则）一定不是从经验来的。它具有纯粹性，所以它就与宗教分离了。道德原则一定不能和宗教、神学、经验、情感混在一起，这才是可应用的。而且这种应用最简单，靠功利主义，靠情感等具体的原则却不好应用，因为它们的因果链是无限的，你抓不住，不知道它在哪里。理性一下子搞清楚就完成了，我就知道该怎么办了，不需要考虑别的。我就是为了大家这种可普遍化去做，我马上就可以衡量，我怎么搞可以普遍化。我怎么知道撒谎会有什么后果，我永远计算不了。按照绝对命令，撒谎本身就是不对的。抢人东西也是如此——即使有人得救了，我仍不能抢。有种观点是，道德要讲动机与后果的统一，但我抓不住后果，怎么与动机统一？所谓动机，就是指我开始出发时以什么原则做——好像用“动机”也不怎么对，但我们暂且用这种说法吧。我就是为了可普遍化，大家这样去做，但我不一定能做的到，道德原则是这样的。他律会起作用，康德也有他律，比如兴趣、爱好、欲望等。他做不到他所说的东西并不说明他违反自己的东西。自律和他律是一种抗衡的作用，我努力去做到自律，这就是道德，它的作用就在这里。我们有理性在那里主宰，意志可以被它统治。

在这一点上，康德道德哲学是最容易应用的。任何事情一用它去衡量就知道该做不该做。如果觉得无所谓的话，就是和道德无关的，那就爱怎么做就怎么做。所以它是自由化的哲学。因此它要求的并不死板、严格，相反它放的很松。按照可普遍化，对上它可决定的事情是很少的，其他对不上的东西是自由的，爱怎么样就怎么样的——当然从自由出发的哲学不可能最后变成反自由的。在这一点上，我们能看到一个个区别，“准则”和“律法”。准则就是，我做一件事，我不知道哪个对错。在衡量它是否可以做的时候该怎么办呢，我们一定要有一个超越的东

西相对比，律法和准则要能够对照，对照要有共同的形式。我们行动根据什么把它弄成规则的样子，这叫准则。然后和立法对比，对得上才有逻辑关联，然后就能知道该怎么做了。这就是说，行动、准则和我们早已在理性里面有的普遍原则、律法一对照就能知道是否该做。因此康德道德哲学是自由化的，它从自由出发一定回到自由。

按照康德哲学，人权概念无法从经验主义得出来，人权的源头一定是 **dignity**，即每个人的理性是不可侵犯的。英美哲学自由传统里面，别人不来干扰就是自由。在英美政治哲学里面，戒毒所是最难的一个问题。而在康德这里，戒毒所没有什么问题。不自由的东西属于他律，他律要被克服，原来你是不想吸毒的，吸毒是不自由的。但按照英美传统，我有吸毒的自由，这就不对了。

康德讲“物自体”，自由是经验不可触及的，所以我们就以为它不可应用，这种看法是绝对的误解。康德举的例子都是非常具体的，而且不用讨论很多问题马上就可以裁决。而功利主义讨论完了之后就不行了，不知道到底该不该干，因为不知道后果。塞翁失马，焉知非福，永远不知道什么后果。而且用经验的东西去衡量另一种经验的东西，只能是霸道，而道德不能是霸道的，它要以尊重人的自由为前提。理性不是个人的，个人是追求幸福的。但理性都是一个人一个人在应用的，理性的集体运用、相互对换，也是为了得到一个东西，逻辑推理之类。

看似上面都是我自己对康德的理解，其实我大部分是按照艾斯勒教授刚才所讲的那几个概念串起来说的——我还引入了英美政治哲学进行对比，还对自律与他律、动机与效果等流传的谬误进行了对比。道德起码是道德责任概念，责任概念和你可控不可控一定是相关的，不然什么东西都可以讲道德，比如地震、自然等。是你做的，而且是故意的，这样才出现道德问题，所以要把不是故意的那一部分排除掉，这样才是纯粹的道德问题。讲后果就麻烦了，你抓不住一个行为的后果。自然因果是他律，不是自律。自律是，我按照得出来的规律去做，用意志去推行它。他律是种阻力，我要克服它，克服多少是多少，这就是道德的行为。谢谢大家！

马天俊：谢谢翟老师！我们后面的时间就开放给在坐的诸位老师和同学！提问之后请艾斯勒教授作相应的回应。

某同学：我最关心的不是康德如何产生绝对命令（定言命令）这个想法以及

过程本身。我们都承认，康德所谓的绝对命令可以是一种否定性的命令，比如“不要撒谎”。我什么都不干，此时我没有撒谎；我在草坪上躺着，我也没有撒谎；我吃冰淇淋，我也没有撒谎。在这个意义上，似乎按康德的说法，我吃冰淇淋的行为是有道德价值的，因为我确实是遵循了“不要撒谎”的绝对命令。但这种说法听起来就很奇怪，因为任何人都不会认为吃冰淇淋与道德有关。艾斯勒教授对这一问题会怎么看？

艾斯勒：要区分假言命令与定言命令，“不要撒谎”，可以是一种定言命令，也可以是一种假言命令。如果是假言命令的话，不是因为句子的逻辑形式，而主要是因为它为了什么而发生的。比如，撒谎会影响人与人之间的交流，这就是对“不要撒谎”的一个解释。如果是定言命令的话，它不是为了另外一个目的，而是为了它自己目的。

作为假言命令的话，“不要撒谎”是与现在的情况有关系的，在一个生活状态中，可能有些情况需要善意的谎言。“不能说谎”是和目的相关的，康德在《道德形而上学》中说过，如果你撒谎的话，你就影响了人与人之间的交流，这是一种假言命令的要求。完全适用到先天的实践理性的真理，才叫定言命令。

我们不要被康德的语言表达形式所混淆，如果只是从语言形式看，首先要有一个“假如…”的条件，然后才是假言命令。从语法结构看，定言命令的形式是“你应该…”。其实这些是假象。我们是说，在提供根据时什么是假言命令与定言命令。假言命令是用另外一个目的来说明这样做的理由，定言命令则只是回溯到先天的实践理性中去。

王丁（中山大学哲学系教授）：在德汉对照的讲稿最后，艾斯勒教授引用了康德的一段话，即“Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.”
Bewunderung 后面是遗漏了 und Ehrfurcht，还是这段话有其他版本？

艾斯勒：你说的对，是我自己写错了，我写的时候生病了，打字时不小心漏掉了，实在抱歉！非常感谢！

王丁：我对讲稿中一些历史表述有些怀疑。第一，讲稿中提到德谟克利特一直旅行到塔克西拉；第二，康德可能是从英国水手那儿得到关于古印度和古中国

的哲学的知识，历史上有没有记载过康德与那个水手的交流？这个问题能否从历史中得以考证？第三，德汉对照讲稿中注释 18 提到，亚里士多德的父亲是马其顿国王菲利普的御医，这在历史记载上能否考证？这是真的，还是传闻？

艾斯勒：第欧根尼·拉尔修在《哲人言行录》记载过，亚里士多德的父亲是御医。关于亚里士多德与其父亲有没有听说过塔克西拉那儿的天衣教派，当时马其顿是波斯王国的附属国，而且波斯王国的疆域很广泛，当时的商人都知道幼发拉底河不是波斯帝国的疆界，其疆域更广阔…

王丁：亚历山大在阿富汗和印度很多年，佛教方面有直接的影响，我有这样一种疑问。我只是觉得艾斯勒教授这里的推理方式有些问题，对于艾斯勒教授的善意，我是懂的。我年轻时读过《希腊宗教和哲学的起源》，在这本书中作者通过语言学的方法说，为什么希腊宗教…不发达。作为比较，是因为东方宗教，印度宗教，特别是中国宗教（哲学）…从语言的角度来说，汉语不得劲，没有有力的手段、工具来表达比较高明的思想。我年轻的时候是看这本书长大的，现在理论上有一些变化，作为中国学者，这种善意我是理解的，也很高兴，但我希望从理论层面解决，不是仅仅善意。这个主题不属于艾斯勒教授正文中的内容，而是被放在注释里，而且描述的非常有技巧，“信不信由你”。所以这里我就想趁此机会请艾斯勒就此主题多讲一些，以解一下我的心病。

艾斯勒：柏拉图是到过东方的，所以东方对希腊哲学还是有影响的。柏拉图去过埃及，在那里曾受到东方思想的影响。古巴比伦是不同文化潮流、不同文化背景知识的汇集地，虽然苏格拉底没有跑那么远，但是柏拉图却去过埃及。柏拉图曾在《斐多》里说，不要怕野蛮人的文化，它们也会告诉你一些东西。

马天俊：谢谢王丁老师！我忽然发现，任何一个话题都可能变成一个研讨会，但今天时间不允许。下面我们再接受两个简短的提问。

艾斯勒：我要在这里控诉一下亚历山大大帝，他曾因为文化而杀了很多人，他是一个刽子手。他曾经征战到东方，扬言要灭掉东方文化，并将所有的东西都译成希腊文，要是谁不同意，就把他的头砍了。但是就此详细说的话，可能要三十分钟。

杨玉昌（中山大学哲学系副教授）：讲稿中译文第 7 页，“意志不受欲望的影响…才是自由的”，下面说，“人是能够做这样的自由决定的，单个个人的经历显

明了这一点：人做决定的时候，至少是有的时候，并不是依照当时给予他最大快感的那个选项来行动的，而是依照以后某时应该或至少是有可能给他们带来益处的那个选项而行动的。”这段话能不能说明人是能够做到自由决定的？如果它不是当时给他带来快感，但是若以后给他带来利益损伤时，我觉得还是和欲望有关系，只不过怎么去计算欲望，不是完全理性的，能不能说它是自由的？

艾斯勒：此处还要区分至善的意志和自由的意志。自由的意志不一定是一个善的意志。善的意志要看它的目的，而自由的意志是受理性引导的意志。在这种情况下，还是要计算。因为他已经有计算并且是避开了当时的快感的话，那他就是自由的。但它并不一定是善的，也可能是恶的。但在所有情况下，都可以称之为一个自由的意志。很恶的人也可以很理性地行动，因此最终打破了伦理性，但它是缺失善的目的的理性。因此会出现两种情况。但它仍是理性的。

杨玉昌：这种意志也是自由的意志吗？

艾斯勒：也是自由的意志，因为只要是理性引导的，就是自由的。我以后还会更深入地讨论这些问题。

徐苇杭（中山大学哲学系本科生）：艾斯勒教授好！我向您请教两个问题。第一个是关于情感与理性的区分。艾斯勒教授在报告中提到，情感在不同物种或同一物种的不同个体中的长度、表现是不一样的，理性尽管在有些物种中多一些，在有些物种中少一些，但理性在所有物种中的有效性是一致的——这里的有效性应是指逻辑有效性。但是逻辑有效性又是理性的一个属性，用这个属性（逻辑有效性）来要求情感，甚至进而否定情感的普遍性，这似乎有些不合理。我认为，理性的普遍性在于，它可以依据同样的前提推出同样的结论，与之相同，情感的普遍性在于，在同样的情景或事态中也可以产生同样的情绪和感受。如此一来，要否定情感的普遍性是否显得有些草率了？第二个问题是关于自由的概念。在康德看来，一个意志如果遵循理性，那它就有道德律要求的必然性。也就是说，按照普遍原则来推论的话，它就该这么做，这是必然的。如果一个意志是根据感受、情感、欲望来决定的话，那它就受制于外在事物。这样一来，对于意志而言，无论是自律还是他律，好像都是只能这样，不得不这样。我们通常把自由理解为，可以如此也可以不如此的权利，我们能在二者之间做出一个选择。按照康德的自由意志[理论]，如果它无论如何只能这样的话，那么自由到底在哪里？

艾斯勒：关于第二个问题，康德对“必要性”概念区分得不是太清楚，有两种不同的必要性。他用理论理性中的概念来解释实践理性，康德把理论理性中的必要性概念也用到实践理性中去。其实他可以换一个概念，他应该说“实践必要性”，或者更好一点说是，“有义务性”，必须要去做的，但不是因果性那种必要性。这样的话可以把它区分得更清楚一些，减少一些歧义。

徐苇杭：是不是说，理论必要性是一种逻辑必要性？

艾斯勒：它不一定会出现，它是和义务结合在一起的，如果一个人是完全的圣人，他完全是由理性来引导的，他绝对会选择及实施善的行动。但在现实生活中，由于我们还是他律的，如果受他律干扰，我们不一定去做。但即使不做，这仍是具有义务的，我们具有义务。如果你完全受因果律限制，完全没有自由的话，那你也没有任何义务和责任了。比如，我从十五楼跳下来，在跳下来的过程中受制于因果律，此时我就没有义务拯救自己，你根本就不能拯救自己。所以，完全受制于物理因果关系的话，就没有自由可言。自由就是说，我在自己的心中留出一个自由的空间，通过这个自由的空间，能自己决定应该做哪些事情。所以这其实是和自由的概念结合在一起的。康德用了一个必要性概念，但最好不要用这个概念。

关于第一个问题，从感受来说，情感与理性具有结构性的相同点，但感受的内容是完全不同的。一个普遍的例子是红绿色盲。什么是红的，什么是绿的？所有人都不能说清楚，这些感受是不确定的，所以也就没有办法做比较。我们只能指出这个东西是红的，那个东西是绿的。红绿色盲也知道这个是红的，那个是绿的，比如交通灯，红灯在上面，绿灯在下面，他从小就学过。玫瑰的花上面的是红的，下面的是绿的，这也是从小就学过的。所以会有感受的不同。也许科学会发现，有一些感受是完全一样的，如果康德知道的话，他会觉得很新颖，但它并不说明，感受是完全有效的。

邓先珍（广东财经大学）：感谢艾斯勒教授的报告！我提两个问题。第一个问题，在德文中，道德（Moralität）与伦理（Sittlichkeit）怎么区分的？在中文里，我们有一个“道德”[概念]，它和英美的[道德概念]是很对应的。但我们还有一个“伦理”，“天道人伦”，那“人伦”或“伦理”这个词是不是和 Sittlichkeit 相对应？把这个词翻译成“德义”是不是更恰当一些？

艾斯勒：在康德那里，*Moralität* 与 *Sittlichkeit* 是近义词，因为 *Sittlichkeit* 是拉丁词 *Moral* 的德文翻译，康德没有进一步的区分。

邓先珍：这里就存在一个问题，即《道德形而上学》包含两部分，上篇是“德性论”，也就是我们所谓的伦理学，下篇是“法权论”。黑格尔那里恰恰把这个移植过去了，如果康德这里的“道德”仅仅是通常意义上的道德，那法权那里就没法解释。

艾斯勒：这是一个很重要的问题，但我暂时对此还没有太多的研究，我回去之后再好好看一下。道德与法权的区别就相当于正义和法的区别，如果完全是国家制定的法律的话，不用去和道德联系。制定一个法律，这个法律必须有效。但如果法律要从伦理方面奠基的话，那它就和伦理有关系。如何从这方面考虑法和正义之间的关系，这很重要。但我还没准备好这个问题，以后还会继续讨论，会准备得更清楚一些。康德的语言本来就有些问题，它和现代德语不同，虽然是同一个词，但 18 世纪与现在的语义有很大的转变，从现代德语到中文的距离可能还没有现代德语到古代德语的距离大。有时，从德语翻译成英语会出现很多问题，如果译者翻译时没有完全把握德语词的意思，只从词典查出一个词义，就可能越弄越糟糕。有同样词根的词在不同语言中可能会有不同的意思。世界上没有完全同一的语言。

马天俊：谢谢先珍博士！谢谢艾斯勒教授！现在最后一个问题结束。最后请实践哲学中心主任徐长福教授简单地说几句话！

徐长福：时间已经超出我们的预期了！借这个机会我向艾斯勒教授表示由衷得感谢！实践哲学论坛是一个高端论坛，今天我们请到了代表德国哲学研究高端水准的知名学者。所以非常感谢艾斯勒教授！艾斯勒教授前天刚刚从德国来到中国，今天就讲了近三个小时，我非常感动！我还要感谢翟老师！高端论坛要有高端评论人，翟老师在中国是代表伦理学、康德研究的高端水准的学者。还要感谢江璐博士！今天我们见识了什么是高端的哲学翻译、哲学口译！江璐博士为这场讲座费了很大心血，她把艾斯勒的近 20 页讲稿翻译成中文，另外她还翻译了近 27 页的附录，而且翻译了很多遍。今天又做了一场非常到位的口译，我从心里面非常感激！还要感谢参与本次讲坛的各位同事、同学。作为听众，我们整场听下来，提了问题，并进行了交流，我们感觉到自己也是高端的，在中国应该代表

了哲学论坛的高端学者和听众。

艾斯勒：徐老师刚才所讲的话把我要说的话都讲出来了，我正想要感谢所有的听众。因为我感谢了主持人，感谢了翟老师，但我还没有见过能提出这么有针对性而且有趣的问题的听众，因此特别感谢你们！

徐长福：最后我还想说，我们的准备工作、组织工作也是按高端的标准来进行安排的，但我们的能力有限，所以可能我们还有不足。但我们尽力做到最好，比如我们把 PPT 上的讲稿做成德汉对照的，所有这一切都是为了让这个讲坛效果更好，然后大家互动得更加到位！但我们只能尽力而为，以后我们会进一步努力！

马天俊：留给主持人的只有一句话了，我宣布，第五场实践哲学讲坛到此结束！当然我也非常感谢在场的每一位老师、每一位同学！谢谢！

• 简讯 •

“实践哲学研究中心”的最新成果

《社会科学辑刊》2014年第1期刊发了中山大学实践哲学研究中心成员
三篇学术论文：《从神话到哲学、从自然哲学到实践哲学的逻辑进程——试论前
苏格拉底哲学的母题及其展开》（马万东）、《“唯一者”并不唯一——对施蒂纳的
“我”的指谓分析》（赵映香）、《从异质性哲学重新检视历史决定论》（刘习根）。

《实践哲学评论》第一辑出版

中山大学实践哲学研究中心主任徐长福教授主编的《实践哲学评论》第一辑于2014年3月由中山大学出版社出版发行。

《评论》拟以每年一辑的频率不定期出版，常设栏目有《专题（研究）》、《名家专论》、《异质性哲学园地》与《批评与对话》。

实践哲学研究中心主任徐长福教授访英（欧）纪略

（本简讯由徐长福教授执笔）

本人受国家留学基金资助，于 2013 年 6 月 30 日至 2013 年 12 月 9 日在英国肯特大学（University of Kent）哲学系做高级访问研究，合作导师为肖恩·塞耶斯（Sean Sayers）教授。在回国前夕，根据有关管理规定的要求，我向大使馆提交了一份总结。这份纪略由该总结修改而成。

1、总体情况

按照本人申请留学基金时的计划，本人的留学研究课题为“英国马克思主义与中国马克思主义的对话与比较”。

近年来，国内马克思主义学界对英国马克思主义的重视程度正在不断提升。英国马克思主义具有独特的传统，但英国学界同行对中国马克思主义了解很少。这两方面的不足可以通过比较性和对话性的课题来加以弥补。

马克思主义研究在英国不是主流显学，而是边缘性学科。尽管如此，英国马克思主义学界也有自己正规的学术团体、刊物和定期会议，尤其是有一批成就卓著、影响广泛的马克思主义学者。更重要的是，英国是马克思和恩格斯曾生活过大半辈子的地方，他们的主要著作也是在此完成的，受此影响，英国的马克思主义有许多其他国家的马克思主义所没有的优势。

我所访问的肯特大学是一所声誉良好的重要学府，我的邀请人和合作导师塞耶斯教授是该校哲学系的资深学者，是一位具有国际影响的马克思主义哲学家。塞耶斯教授多次访问中国，对中国的了解比其多数英国同行要多。不仅如此，他跟我本人以及我所在的中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所有着长期稳定的合作关系。2006 年，我和澳大利亚弗林德斯大学（Flinders University）的伊安·亨特（Ian Hunt）教授联合策划了一个中西马克思学者的对话会，塞耶斯教授是我们选中特邀的西方主题发言人。此后，我们还相互推荐对方参与各种国际学术交流活动，我们所也派遣过博士生到肯特大学跟他学习，还邀请他两度来所访问。

不仅如此，肯特大学还有一位影响更大的退休学者戴维·麦克莱伦（David

McLellan) 教授, 他近年来在伦敦大学哥德史密斯学院 (Goldsmiths' College) 任政治学客座教授, 但一直定居在肯特大学主要校区所在地坎特伯雷 (Canterbury)。我抵达英国前, 他就主动来信表示欢迎, 到达时也热情接待了我。

我选择肯特大学作为访问目的地, 在很大程度上可以说就是冲着这两位学者来的。

这次到访英国的主要任务有: 通过跟英国同行的直接交流来了解英国马克思主义的具体情况, 特别是其近期动态, 并搜集相关资料。此间, 将主要跟塞耶斯和麦克莱伦教授进行交流和研讨, 并适当参加一些英国同行的学术讨论会等活动。

到目前为止, 上述计划已基本完成, 具体情况后面再述。

回国前, 应麦克莱伦教授之邀, 我为其主持的 *Lentils Seminar* 做了一次英文报告, 还应提塞得大学 (University of Teesside) 马克·寇陵 (Mark Cowling) 教授之邀, 拜访了英国重要的马克思主义期刊《马克思主义研究》(*Studies in Marxism*) 编辑部。

2、参加学术活动情况

在这近 5 个月的时间里, 本人参加了多种教学和学术交流活动。

在暑假期间, 本人即参加了塞耶斯教授主持的哲学读书小组 (the Philosophy Reading Group) 活动。他带领本校几位博士生和有感兴趣的教师, 每周到哲学系聚会一次, 读德国当代哲学家海德格尔的《存在与时间》。这本书我十多年前在复旦大学做博士后时曾在张汝伦教授的课堂上学过一年, 这次到英国来参与研读别有一番感受。我对他们这种阅读和讨论的形式也印象很深。

开学后, 我又参加了塞耶斯教授主持的另一个读书小组的活动, 读马克思和恩格斯的《德意志意识形态》, 也是每周一次。令我惊讶的是, 参加者竟然有 20 来人。需要说明的是, 塞耶斯教授刚刚退休, 组织这种读书会对他来说完全是义务劳动。当然, 对学生来说, 这种活动也是不计学分的。也就是说, 在没有任何功利考量的情况下, 在肯特大学这么一个地方, 马克思主义的经典著作能够吸引到这么多教师和学生自愿相聚研读, 这是我没有想到的。同样的活动我在中山大学肯定组织不起来, 我估计在国内其他地方也很难组织起来, 因为即使我们为马克思主义专业的学生正式开设的、对教师算工作量、对学生算学分的马恩经典著

作选修课也吸引不了这么多听众。

值得特别一提的是，在这两个读书小组的活动中，参与者不管是什么身份，都争先恐后地发言。这跟国内研究生课堂普遍气氛沉闷也形成明显的反差。

本学期，塞耶斯教授临时受聘社会学学院为研究生开设了“市民社会的观念（The Idea of Civil Society）”选修课，我列席旁听。尽管这门课只有十来个选课学生，但老师备课和授课的认真程度、学生课前预习和课堂参与的积极程度都给我留下了很深印象。

在由塞耶斯教授主持的上述 3 项活动中，我都努力克服语言障碍，在自己有把握的话题上尽量多地提出问题、发表看法、参与互动，很有收获，也得到了塞耶斯教授的首肯。顺便一提的是，塞耶斯教授还在课堂上介绍和引用过我此前发表在英国杂志上的研究成果。

此外，作为这所学校的访问学者，我还参加了哲学系和其他院系的一些学术活动，确实开了眼界。比如，埃塞克斯大学（University of Essex）的青年学者马特欧·法洛米（Matteo Falomi）博士为哲学系所做的一场有关维特根斯坦文化哲学诠释的学术报告就给我留下了深刻印象，让我进一步见识了英国分析哲学传统在处理问题时的特有工作方式和思维习惯。牛津大学的戴维·利奥波德（David Leopold）博士为政治学院所做的关于对乌托邦的马克思式批判的学术报告吸引了不少听众，同样展示了鲜明的英式分析风格，给了我不少启发。讲座之后，我还跟主讲人进行了长时间的交谈，随后又通过电子邮件展开了进一步的交流。他对我的研究和所发表的英文论文也表示了浓厚的兴趣。

除了校园内的学术活动外，我还参加了由麦克莱伦和塞耶斯等学者组织的一个民间学术论坛 Lentils Seminar。这是坎特伯雷的一个左派人士聚会活动，大约每月举办一次报告会，讨论各种大家感兴趣的问题，参加者通常有 20 人左右。10 月份那次讨论的是宗教问题，本月初讨论的是经济问题。由我主讲的那次讨论中国的马克思主义。明年 1 月的那次将讨论英国独立党（UKIP, UK Independence Party）问题。这种活动既无学术的压力，也无政治的压力，参加者不抱任何功利目的，全凭兴趣，有啥说啥，说完即罢，这或许就是哈贝马斯所谓的西方的公共领域吧。这种活动在我们国内大概是没有的——很难设想中国人会在工作之余或退休之后把几十个友人聚集到家里闲聊马克思主义或其他五花八

门的话题，所以也让我觉得很新鲜。

3、读书

我7月初到肯特大学一报到，就很快投入到了读书和课题研究之中。

肯特大学的图书馆不算大，馆藏一般。不过，相对于我的课题需要和可支配时间而言，这些资料已绰绰有余。尤其在暑假期间，偌大的阅览室里常常只有我一个读者，让我享受了一段难得的静心读书的时光。

我主要读了两方面的书：一是跟英国马克思主义有关的书籍，二是跟英国主流的分析哲学有关的书籍。阅读的方式是点面结合。

在马克思主义文献的点上，我着重研读了塞耶斯教授和理查德·诺曼（Richard Norman）早年合著的专著《黑格尔、马克思和辩证法：一场论辩》（*Hegel, Marx and Dialectic: A Debate*, The Harvester Press, 1980; reprinted Gregg, 1994; Korean translation, Sang-Heon Ahn, 1990）。写这本书时，两位作者还是年轻讲师，如今皆已年逾古稀。该书的主旨是捍卫马克思主义的辩证法，同时又展示两种有所不同的理解思路。他们捍卫辩证法，主要是为了回应当时刚刚兴起的分析的马克思主义对辩证法的抛弃；他们二人互相辩驳，主要是为了找准马克思主义辩证法与黑格尔辩证法的区别点，特别是辩证法跟唯物主义的联系点。令我印象深刻的是，塞耶斯一开篇就大段引用毛泽东《矛盾论》中的论述，这种对中国马克思主义理论资源的重视在西方学者的著作中可以说是罕见的。当然，以今天的标准来衡量，这部著作还显得有些粗糙，一些论述也有明显的局限，但是，在维护唯物辩证法方面，这部著作在英语文献中还是占据了重要的一席之地的。

在马克思主义文献的面上，我借阅了十来本著作，泛读和精度结合，以期形成对英国马克思主义的一般印象。这个目的基本上达到了。在此期间，麦克莱伦教授还特别向我推荐了英国著名新左派历史学家佩里·安德森（Perry Anderson）的著作。我自己则选读了一些重要文集中跟英国马克思主义相关的篇目，其中《马克思与诸马克思主义》（*Marx and Marxisms*, edited by G. H. R. Parkinson, Cambridge University Press, Cambridge, 1982）和《当代马克思主义的批判性导读》（*Critical Companion to Contemporary Marxism*, edited by Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis, translated by Gregory Elliott, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2008）让我

获益最多。在后一本书中，一位叫阿雷克斯·卡利尼可斯（Alex Callinicos）的作者论及盎格鲁--撒克逊的马克思主义时谈到：“马克思主义”和“盎格鲁--撒克逊”这两个词原本就是不搭界的，直到上世纪 60 年代，随着英国新左派的出现，这种情况才发生改变。也就是说，作为一种学术和思想流派的英国马克思主义在整个西方国家中算是后起之秀。虽然马克思和恩格斯在英国生活了大半辈子，但他们在这里没有直接的传人，也没有亲自开启出一个英国的马克思主义学派。这一现象确实发人深省。

在英国主流分析哲学方面，我选读了行为理论和元伦理学方面的几本著作，包括：理查德·泰勒（Richard Taylor）的《行动与目的》（*Action and Purpose*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1966）、霍尔利（S. L. Hurley）的《行动中的意识》（*Consciousness in Action*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1998）、查里斯·泰勒（Charles Taylor）的《人的能动性与语言》（*Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985）、亚当·莫顿（Adam Morton）的《实践中的哲学》（*Philosophy in Practice, An Introduction to the Main Questions*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1996）、理查德·伯恩斯坦（Richard J. Bernstein）的《实践与行动》（*Praxis and Action*, Duck Worth, London, 1972）和一部论文集《实践地推理》（*Reasoning Practically*, edited by Edna Ullmann-Margalit, Oxford University Press, Oxford, 2000）。

在上述著作中，我读得比较细的是伯恩斯坦的《实践与行动》。这本书比较了马克思主义、存在主义、实用主义和分析哲学中的行动理论等四个学派的实践概念，尤其揭示了马克思主义的“实践”（*praxis*）和行动理论的“行动”（*action*）的区别。这两个术语在源头上都是亚里士多德的 *praxis*，德语保留了这个希腊词的拉丁拼法，而英语则通常用 *action* 去翻译这个词。马克思赋予了 *praxis* 以革命性的含义，而英国分析哲学则发展出了一种关于 *action* 的分析理论。前者强调人要实际地去改变世界，后者则追求对人的行为的精细化理解。这种差别从一个侧面也暴露出了原生形态的马克思主义和英国主流传统总是显得格格不入的文化和思维方式上的根源。

此外，肯特大学现任人文学部执行教务长西蒙·科尔琴（Simon Kirchin）向

我赠送了他的新著《元伦理学》(*Metaethics*, Palgrave Macmillan, 2012)。该书也属于纯正的英式分析传统的作品。我已拜读一部分，跟我的研究有密切关系。

我兼读这两方面的文献，是因为它们之间在较深的层次上是有内在关联的。对这种关联，我已有初步的体会。

4、课题研究

尽管这几个月不可能做出关于本项研究课题的最终成果，但我还是在以往工作的基础上，在几位本地专家的帮助下，尽力完成了几项相关的阶段性成果，其中主要是3篇英文论文的修改与完善。

第一篇论文是我自己在赴英前夕直接用英文写的，介绍马克思的思想本世纪以来在中国被研究和接受的情况，包括中国共产党新世纪以来对马克思思想的理解和学界的一些代表性人物和成果。在麦克莱伦所主持的 *Lentils Seminar* 上所报告的就是这篇文章的内容。也是因为先看到了这篇文章，塞耶斯和麦克莱伦才决定请我讲这个题目。在围绕该文所进行的交流中，他们二人都给予了很高的评价，也提供了很好的意见。报告本身也引起了到场同仁的热议。实际上，正是在我访英这段时间，该文已被翻译成了西班牙文，将纳入一本关于马克思主义的文集中出版。

第二篇论文谈社会主义与民主问题，介绍并分析了列宁和考茨基围绕俄国十月革命和立宪会议所进行的争论。该文本月已由我的一个学生从中文译成了英文，由我本人和肯特大学的退休英语教师爱德华·格林伍德 (Edward Greenwood) 先生分别作了修改和校订。这篇论文尽管不直接涉及中国和英国的马克思主义的比较，但涉及比较的一个背景。实际上，列宁的马克思主义正是中国的马克思主义的直接来源，而英国的马克思主义至少在政治倾向上则更接近于考茨基的马克思主义。所以，这篇论文对我研究本项课题具有铺垫作用。

第三篇论文谈全球化背景下的生态张力问题，主体部分由我本人先期从中文译为英文，附属部分由一位同事帮我译为英文，我到英国后进行了修订。整个论文的英译本也请爱德华先生进行了校对。该文实际上采取了一种唯物主义的立场，通过生态、资源、人口、收益和破坏等因素之间的基本关系的辨析，构造了解释生态问题的一个基本理论架构。文中还特别批判了资本主义对生态问题的制度性

影响，并提出了人口全球化的主张。该文在 8 月份于雅典召开的世界哲学大会上宣读，获得了良好评价，也引发了一些争议。

此外，访问期间，拙著《理论思维与工程思维》在首版 11 年后由重庆出版社推出了修订本，该书的校对也牵扯了我不少精力。不过，其中有一件事跟本项课题有关，那就是该书的英文概述由我发给了塞耶斯和麦克莱伦教授，作为我对马克思主义的理论与实践之间的反差的一个理论解答，用来跟他们交流和讨论。

就我提出的关于这个反差的具体问题，麦克莱伦教授已经答应跟我展开一场正式的对话。目前，该对话已经进行了第一个回合。

5、其他交流活动

本人利用暑假，在合作导师同意、使馆分管老师批准的情况下，于 8 月上旬应邀赴希腊雅典参加了第 23 届世界哲学大会，并作了两场专题发言，一场谈生态问题，另一场谈实践智慧，反响良好。其中，谈实践智慧一文的摘要被收入了会议文集。在此期间，我还跟世界各地的同行进行了富有成效的交流，尤其是十分荣幸地单独会见了当今在世的最伟大的哲学家尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas），并向他请教了有关本课题的一些问题。尽管我们之间存在意见分歧，但这次跟大师之间的直接对话的确给了我不同寻常的启示。

8 月中下旬，我还应邓尼斯·缪勒（Denis Müller）教授之邀访问了瑞士日内瓦大学，应吉拉德·胡布曼（Gerald Hubmann）博士之邀访问了德国布兰登堡科学院，应威廉·埃斯勒（Wilhelm Essler）教授之邀访问了德国法兰克福大学，应欧明华（François Hominal）教授之邀访问了法国巴黎利氏学社。

9 月份，美国扬言要对叙利亚动武，引发了一场战争危机。在全球反战声浪中，威廉·埃斯勒教授写信给我，希望我把他的一个呼吁转给中国政府，请中国出面阻止美国的侵略。有感于这位学界同行暨前辈的正义感和良知，我赶紧安排我在德留学的学生将其德文信函译为中文，并做成德汉对照文本，由我发给了我国驻英使馆，并得到了有关工作人员的积极回应。埃斯勒教授和我都是普通学者，又身处不同的国家，但大家都热爱和平、反对霸权主义，所以尝试联合起来，尽己所能，有所作为。后来，在大大小小的反战力量的影响下，战争终于被暂时阻止了。埃斯勒教授的义举给了我很大触动，使我深受教育，更加体会到了理论和

实践相结合的重要性。

6、一点学术感悟

由于这份报告不是学术论文，更不是本项目的最终成果，因而观点性的东西就不必细讲了。这里谈一点跟本课题有关的学术性感悟，权作报告的结语。

经过几个月的交流、阅读与思考，对于中、英马克思主义之间的比较，我有一个最大的感悟，即：无论英国的马克思主义，还是中国的马克思主义，都是本国化了的马克思主义，都是外来思想被纳入到本土思想传统后所形成的新的思想流派。

近距离地观察英国的马克思主义后，我发现，这种马克思主义的最大特点就是：绝不试图革英国传统和社会的命，而是在承认和接受传统和主流社会的基本价值与规范的前提下，再对之展开力所能及的批判和矫正。在此意义上，英国的左派，包括其马克思主义流派，不过是英国传统和社会同一条马路上的不同车道而已，它跟右派之间即使分道扬镳也不会相去太远，并且大方向都是一致的。

相比之下，中国的马克思主义的确称得上革命的马克思主义。相应地，中国的左派和右派从未走在同一条道路上，二者斗到极致就是传统的断裂和社会的撕裂，过去如此，现在如此，恐怕将来还会如此。当然，对于中国马克思主义的这些情况，英国的马克思主义研究同行所知有限，关注也相当不够。

有鉴于此，在中、英马克思主义之间展开比较和对话，互相取长补短，也许对双方都有好处。

以上看法只是初步感悟，尚不成熟，欢迎批评指正。