

中山大学实践哲学研究中心

# 工作简报

第二十八期

二零一五年六月编印

---

第二届实践哲学中文论坛

## 目 录

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| 概述 .....                      | 1   |
| 开幕式 .....                     | 3   |
| 第一组发言                         |     |
| 第一场 俞吾金：从实用理性走向实践智慧 .....     | 7   |
| 第二场 田海平：实践智慧与智慧的实践 .....      | 14  |
| 自由讨论环节 .....                  | 21  |
| 第二组发言                         |     |
| 第一场 李萍、童建军：美德的回归与拯救 .....     | 25  |
| 第二场 郝亿春：美德与实践 .....           | 30  |
| 自由讨论环节 .....                  | 38  |
| 第三组发言                         |     |
| 第一场 王南湜：马克思主义道德哲学何以可能？ .....  | 41  |
| 第二场 韩东屏：道德：来自实践又指导实践 .....    | 49  |
| 自由讨论环节 .....                  | 57  |
| 第四组发言                         |     |
| 第一场 黄圣平：《庄子》论“孝”及其实践智慧 .....  | 63  |
| 第二场 童建军：“孺子将入于井”的伦理想象 .....   | 71  |
| 自由讨论环节 .....                  | 77  |
| 第五组发言                         |     |
| 第一场 张任之：理性先天，或情感先天？ .....     | 81  |
| 第二场 江璐：康德的意志概念的两个方面 .....     | 90  |
| 自由讨论环节 .....                  | 98  |
| 第六组发言                         |     |
| 第一场 王时中：规范的正当性如何可能？ .....     | 103 |
| 第二场 达奇：探索道德目标与动机之间的实践联系 ..... | 112 |
| 自由讨论环节 .....                  | 117 |

## 第七组发言

第一场 曾永成、艾莲：善的培育 .....121

第二场 王宏维：论巴特勒性别操演论对实践哲学的推进 .....129

自由讨论环节 .....137

## 第八组发言

第一场 龙霞：理性、自主与语言 .....143

第二场 徐长福：单数的实践主词与实践主体及其基本结构 .....150

自由讨论环节 .....156

闭幕式 .....163

本期责任编辑 王兴赛

## 概 述

由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所（简称“马哲所”）和中山大学实践哲学研究中心联合举办的第二届实践哲学中文论坛（原名“汉语学界实践哲学论坛”）于2014年3月28-31日在广州中山大学南校区召开，来自中山大学、复旦大学、南开大学、华中科技大学、东南大学、西南大学、华南师范大学、华南理工大学、澳门大学和德国法兰克福大学等高校以及《哲学动态》、《马克思主义与现实》、《中国高校社会科学》、《南国学术》、《社会科学辑刊》、重庆出版社等学术媒体的40多位专家参加了会议。

开幕式由中山大学实践哲学研究中心主任徐长福教授主持，中山大学党委副书记、马哲所所长李萍教授致辞。

本届论坛的主题是“实践与道德”。不论古今中外，实践哲学都是以道德和政治作为主要研究领域，实践与道德这个主题是实践哲学至关重要的问题。

实践哲学中文论坛以中文为工作语言，通过双向匿名评审来遴选发论文。本届论坛一共收到中外学者应征论文40多篇，选出了16篇，根据主题相近的原则分成了8个发言组。

第一组以实践智慧为议题。复旦大学俞吾金教授认为，亚里士多德提出了“实践智慧”的概念，开辟出与苏格拉底、柏拉图不同的另一个发展路向，当代中国人需要把实用理性提升为实践智慧。东南大学田海平教授揭示了实践智慧的三维结构，即个体、社会和类的结构。这组发言延续了2012年11月召开的第一届中外实践哲学对话的议题——“实践智慧与全球化实践”。

第二组集中讨论美德问题。中山大学李萍教授和童建军副教授认为，借鉴德性法理学，使“德得”相通，是拯救美德的一个重要着力点。中山大学的郝亿春副教授主张内向实践，以之作为美德生存与优秀生存的根基。

第三组围绕道德的本质进行探讨。南开大学王南湜教授试图从康德的进路重构马克思主义道德哲学，着重讨论了决定论和人的自由在马克思主义理论框架内的兼容性问题。华中科技大学韩东屏教授聚焦道德与实践的关系问题，从考察道德的起源与本质入手提出了自己独到且有争议性的看法，引起与会者的热烈评论。

第四组的议题跟中国传统道德哲学有关。上海大学黄圣平副教授与中山大学童建军副教授分别就庄子的孝的观念和儒家的恻隐之心等中国传统道德哲学问题及其跟现当代道德哲学的关联表达了各自的见解，并展开了良好的互动。

第五组讨论康德以及德国近现代道德哲学中的一些基础性问题。中山大学张任之副教授围绕伦理学建基于理性先天还是情感先天的问题比较了康德、胡塞尔和舍勒的思想。江璐博士分析了康德意志概念的两个方面：实践理性和自由抉择。他们的探讨在深度和新意上得到了与会学者的好评。

第六组探讨道德动机与规范问题。法兰克福大学的达奇（Ignacio Ramos）博士就道德目标与动机之间的实践联系进行了讨论，南开大学的王时中副教授通过评介科尔斯戈德对康德道德哲学的阐发来回应马克思主义道德哲学的建构问题，两者在论题上形成了互补关系。

第七组涉及两位美国哲学家的思想。成都大学曾永成教授与四川社科院艾莲副研究员从生态学角度就杜威经验论美学关于艺术的道德意义的思想进行了阐发，华南师范大学王宏维教授评介了巴特勒的性别操演论及其对实践哲学的意义，这两个视角都非常独特。

第八组有关实践哲学的批判与创新问题。中山大学龙霞博士探讨了哈贝马斯对康德自主性遗产的改造及其困境，揭示了哈贝马斯用以替代康德“先验目的”的“准先验目的”的不完备性。徐长福教授作了以“单数的实践主词与实践主体及其基本结构”为题的报告，他分析了“你”、“我”、“他”这三个单数人称代词在充当实践主词时的作用及其关系，由它们分别指代的我、你、他这三种单数实践主体的性质及其关系，以及这两方面之间的关系，进而揭示出实践语言的主词部分的最基本结构。徐教授的报告引起了与会者的热烈讨论。

最后由哲学系副主任、马哲所副所长马天俊教授作闭幕致辞。与会学者对本届论坛的学术水准和组织工作给予了高度评价。现以对话体的形式将会议的内容记述如下。

**时间：**2014年3月29—30日

**地点：**中山大学南校区梁銶琚堂第一会议室

**记录整理：**王兴赛、叶甲斌、徐苇杭、魏宗鹏、曲轩、徐斌斌、周宏胤

**统稿：**徐长福

# 开 幕 式

**徐长福**（中山大学实践哲学研究中心主任、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授）：各位同道、老师们、同学们！由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所和中山大学实践哲学研究中心联合举办的第二届实践哲学中文论坛现在开始！欢迎各位的光临！非常感谢各位的支持和参与！

下面我们用 15 分钟进行一个简短的开幕式，主要是介绍论坛的筹备情况，以及由我们学校及研究所的领导向大家表达欢迎、致意，最后由我们筹备组的助理介绍会议的议程和规则。我先介绍下我们会议的筹备情况，主要有三点。第一点，关于这届论坛的名称。我们第一届论坛叫“汉语学界实践哲学论坛”，这一届论坛我们改了个名字，叫“实践哲学中文论坛”。后面这一个名称，我们觉得更加简明。此处，我代表我们组（机构）对这样一个名称做一个正式诠释：“实践哲学中文论坛”就是用中国的官方语言来研讨实践哲学的论坛。其言下之意就是，我们的学者，不管是中国学者还是外国学者，不管我们的母语是什么，只要用中文来交流和研讨实践哲学，都是这个论坛所欢迎的。创办这个论坛的目的在于，我们打算通过若干年的努力，培育一个国际性的中文学术会议品牌，这是我们的追求。这次是第二届，我们希望通过下几届的努力和大家的支持来达到这个最终目标。第二点，关于这届论坛主题。第一届论坛的主题是“实践哲学的使命”，即探讨和明确实践哲学到底应该做什么。从这届论坛开始，我们将对一些具体的问题进行研讨。这届论坛的主题是“实践和道德”。大家都知道，“实践哲学”，不管是在中国还是在西方，自古以来都是以道德和政治作为主要研究领域的。从西方来讲，亚里士多德实践哲学就是伦理学、政治学，到了近代，康德的实践哲学就是一个道德哲学。中国儒家哲学属于实践哲学，是关于道德、伦理方面的哲学。“实践和道德”，这个主题显而易见是实践哲学至关重要的问题。所以，我们把它作为这次论坛主题。第三点，会议的特色，也是我们有意追求的一个特色，即论坛采取匿名评审制度。在中国众多学术会议中间，这可能是一个创新。这次会议尤其如此。在第一次会议，有些资深的学者是豁免的，但此次所有论文都要提交匿名评审，包括我们的权威学者、我们的学校领导、我们的外国朋友、我们的老先生及我本人。我们所有的论文都是匿名评审，所有的评审意见都由匿名的

方式反馈给作者。这次论坛共收到 40 多篇论文，除了个别主题明显游离于此次论坛主题之外的论文，每篇论文我们都安排了 3-5 位评审专家，一般是 3 位，遇到有争议的情况，我们就多安排 1-2 位。我们 40 多篇论文，累计送交了一百多人次的评审。此处，对我们的评审专家特别表示感谢。上面为此次论坛的筹备情况。

最后要说明的是，最后纳入到论坛发言的共 16 篇论文，根据主题相近的原则，分为 8 组，将用两天的时间进行研讨。在组合和排位上，没有其他的考虑，仅仅因为主题原因。原本在我的通知上及给大家的邀请函上，我说我们每一场都有一小时。但是，由于我们纳入到发言的篇目超过了我们预计的篇目，因大家都很踊跃且通过率高，所以在时间上我们做了一些调整。发言的时间和评论的时间没有变，但是讨论的时间我们进行了压缩，压缩的方式是把两场发言组合到一组，一起共同讨论。

今天到会人员有以下人员：一是发言的作者，二是我们特邀来参与主持和评论的嘉宾，三是一直支持和关心论坛的老师，四是广大的同学们。对各方面的参会人员，因时间所限，我就不逐一介绍及表达谢意。接下来有请中山大学党委副书记、马克思主义哲学与中国现代化研究所所长、本次论坛负责人李萍教授代表主办方致辞，大家欢迎！

**李萍**（中山大学党委副书记、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所所长）：尊敬的各位专家学者、各位同道、各位老师、各位同学们！大家早上好！首先我代表马哲所、实践哲学中心及中山大学欢迎各位踊跃参加此次会议，欢迎各位在羊城春意盎然的时候来到中山大学。在座的有很多老朋友，也有很多新朋友，欢迎大家的到来！其次，很多专家学者和马哲所、中山大学有长期的学术联系。马哲所在“马克思主义哲学与中国现代化主题”下有几个板块是我们长期的学术研究重点。今天有这么多专家和学者参加“道德和实践”这个主题，反映了在社会发展、文明进步的历史背景下，这个主题关涉的面很广。作为学者来说，我们有一个学术使命，即为了文明进步我们应在学术上作出贡献。因学校工作忙，很多事我没亲自参与。徐长福教授是中山大学实践哲学中心主任，他刚提到的两点，我个人觉得非常好。第一是论坛的主题，即“实践哲学中文论坛”。刚刚长福也介绍过了，因为我们与世界的交流，用英文比较多，所以在国内，我们有用

国际语言——英文——召开的会议。但我们更应该有用中文作为交流工具的国际会议。我们是中国人，在中国召开会议，需要用中国官方语言作为交流工具。这里面有一种理想，一种情怀，也有一种自信。第二是学术规范，长福之前和我说过，这个制度只对事，不对人，在这个过程中可能因评审专家见解不同而愧对学术界的老朋友，对此我们心略有不安。我觉得，这种制度的建立，需要学界共同的努力，我们应开这样一种风气。学术研究，我们就是在某个领域有共同的兴趣，有学术追求，在某个短时间聚在一起讨论，共同促进学术的发展。这种制度，用一句时髦的话说，刚好是适合这样一个大的背景。国内学术会议很多，但是真正的学术性交流，需要更加完善的制度设计：一个主题，一种讨论方式。如果没有一个共同讨论点，会议形式完成了，我们的会议也就结束了。我个人认为，此次会议的制度是一次非常好的探索。当然，它还需要完善。但是这种宗旨，这样一种追求，我个人认为是非常好的。在中山大学，在马哲所，在马哲基地，我们能这样做就表明这个研究所和这个大学非常好。我所谓的“非常好”是指我们很学术、很开放，学者能够在这样一个环境下追求学术的真理。中山大学是一所有百年历史传统的大学。今年的校庆主题是“学术和校友”，通过这个主题，大家就知道中山大学是一所怎样的大学。学术是大学的核心，学校没有学术，何谈大学。好的学术的一个重要内容是培育好的学生，学生离开学校后就称为校友。“学术和校友”就把大学的使命彰显出来了。今天非常高兴能有这么多同道在一起交流和学习！最后要感谢马哲所的团队，感谢他们为这次会议作出的贡献！

祝大家在广州、在中大心情愉悦，愿我们的论坛结出丰硕的成果，希望学术界更多的好朋友常来中大、马哲所交流，谢谢大家！

**徐长福：**下面有请林育川副教授介绍会议程序。

**林育川**（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系副教授）：  
好！有关会议的议程在会议手册和外面的海报上都写了，我就不介绍了。我主要介绍下会议的游戏规则：因时间关系，我们把会议分成两块，前面一块是会议的报告、点评及回应。这块比较简单，我们有八个组，每组有两场，每场报告 20 分钟，点评 9 分钟，回应 3 分钟。在这个环节里，主持人各自主持自己的场次。为了控制时间，在报告人报告剩下 3 分钟的时候，我们会打一次铃；点评环节剩下 1 分钟的时候，我们会打一次铃；最后回应的环节剩 1 分钟的时候，我们会打

一次铃。如报告时间或点评时间或回应时间用完了，我们会打两次铃，这个时候主持人必须终止报告人的发言或点评人的点评或回应人的回应。后一个环节比较复杂，后一个环节是讨论，讨论是两组共用的一个时间，所以我们是集中提问、集中回应。前面大概 12 分钟的时间我们向所有的老师、同学开放，老师和同学可以提问。提问可针对任何一位报告人，但是问题应尽量简短和清楚。剩下 8 分钟，两位发言人各有 4 分钟的时间。在这个环节里，主持人顺序这样安排：每组第一位主持人主持提问的环节，第二位主持人主持回应的环节。提问的环节剩一分钟的时候打一次铃，每位发言人回应剩一分钟时也要打一次铃。我再向大家提醒一下打铃的意义，如果是打两次铃，不管是报告人，还是点评人，还是提问者，请主持人一定要结束他们的发言。我希望我们的主持人铁面无私、秉公执法。

（笑声）

**徐长福：**谢谢小林。另外我们还准备了中大马哲所最近的研究成果（几本书），大家有兴趣的话可以在茶歇时去翻阅，有兴趣的或者需要的，可以登记下，届时我们给大家送过来。因为大家可能不一定有兴趣，或者已经有负担，所以就不再每人发一本了。下面是我们的照相时间，请大家移步到一楼，照相完毕后大家先喝喝茶，茶毕后我们开始第一组的报告。

• 第一组发言 •

第 一 场

俞吾金：从实用理性走向实践智慧

**发言人：**俞吾金（复旦大学哲学学院教授、中山大学讲座教授）

**主持人：**李萍（中山大学党委副书记、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所所长）

**点评人：**王南湜（南开大学哲学学院教授）

**李萍：**今天第一组第一场报告主讲人是复旦大学的俞吾金教授，他同时也是中山大学马哲所的讲座教授。俞教授今天报告的题目是“从实用理性走向实践智慧”。大家欢迎！

**俞吾金：**谢谢主持人！我今天报告的题目是“从实用理性走向实践智慧”。原来打算做一个简要的 PPT，因这几天冗事绕身，所以就耽搁下来了。下面我将依规定，用 20 分钟时间把论文的主要内容概括下来。我的报告分为三个部分。第一部分是对中国人实用理性进行分析，第二部分是对亚里士多德的《尼各马可伦理学》第六卷中提到的实践智慧进行分析，第三部分是对如何将中国人的实用理性提升到实践智慧进行分析。

现在，我先报告第一部分——对实用理性本身的分析。在李泽厚先生的有关中国思想史的三部著作中，他都谈到中国人理性的一个特征，就是实用理性。实用理性比较注重在和环境打交道过程中形成一种经验性的东西，然后这些东西能继续指导人和环境打交道。按照李泽厚先生的想法，总结一下的话，我们可以把中国人的实用理性归结为四个特征：一、满足于解决问题的经验论水平，不喜欢进一步抽象的思辨；二、行为模式上主张以理节情；三、把是否实用可行作为判断各种观念和现象的标准；四、坚持既乐观进取又清醒冷静的人生态度。

从我们的分析上来说，“用”这个概念，在甲骨文中就出现了，它所指示的意义为，把一个树杈搁在一个架子上。不难发现，中国人在和环境打交道的过程中非常重视使用，譬如说，我们会把周围的东西区分为有用的或有害的或无用的，

此均反映了中国人思维的一个特点。这种实用理性不光表现在日常生活中（具体不详谈），也表现在我们整个精神文化追求这个比较高的层面上。无论是中国人的审美，还是中国人的宗教信仰，都体现实用理性。比如宗教信仰强调无事不登三宝殿，三宝殿指佛殿，意指人有事才去拜佛。伦理上我们所追求的“善”，也是和有用、有好处关联在一起的。在哲学上，老子特别强调“有之以利，无之以用”，就把“用”提升到一定的高度上。当然老子理解的“无”，就我的看法，类似于西方所强调的 *invisible being*。老子的这种“无”和海德格尔在形而上学所讨论的无是有差别的，因为海德格尔更多是从精神上探讨“无”，而老子这种无，我理解为一种看不见的“有”，看不见的存在者。比如老子说，“埏埴以为器，当其无，有器之用。”埏埴，作为一个器皿，它中间是空的。这个空的东西理解为无，但这个“无”并不是真空，它中间是有空气的。而空气，我们肉眼是无法看见的。所以老子所谓的“无”，在我看来，仍然算是“有”，仍然是存在者，只是这个存在者无外在形式，这和西方人讨论的“无”有差别，此处我对两者的差别不做展开。

作为中国人的实用理性，它的特征主要为以下几个方面。首先，实用理性本质上就是经验理性。也许把经验和理性并列在一起有点奇怪，但这实际上表明中国人在应用理性的时候并不打算进行普遍性的思辨和抽象，重经验形态，不追求普遍化、抽象化和行动化的理论。其次，实用理性必定显现为历史理性。如进一步分析就会知道，中国人应付环境时的经验，其组成部分中主要的就是实践，因为中国人有悠久的历史。中国人的实用理性必定促使中国人重视历史，在某种意义上实用理性也可称为历史理性。故中国人学了二十五史，对历史非常重视。再次，实用理性也必定显现为对教育的高度重视。历史经验如何传递？通过教育传递！杜威在《民主与教育》（*democracy and education*）这部著作中对“教育”下了一个定义：“教育”就是把经验传递下来。如要传递历史经验，教育就承担了这样一个重要的任务。因为中国人很重视教育，这就能解释为什么孔子在中国文化史上具有至高无上的地位。

实用主义作为思潮发轫于 19 世纪 70 年代，实用主义和实用理性既有差异又有共同点，此处我不再赘述。因最近我写了一篇考证性的文章，我就顺带指出，贺麟先生在翻译黑格尔的《小逻辑》时，将原文中涉及黑格尔历史态度的文辞译

成“对历史的实用主义态度”。这就有点可笑，因为实用主义思潮在 19 世纪 70 年代于美国开始形成，而 pragmatism 这个概念至少在 1898 年或 1902 年后才被学术界接受。此种判断主要基于，1902 年皮尔士在给《鲍德温词典》写词条时才首次正式使用 pragmatism 这个概念，之前主要在讨论问题时曾使用过这个字。且皮尔士曾受到康德著作的影响（康德有部著作名为《实用人类学》，实际上精确的翻译应为《实用性视野中的人类学》，用的就是 pragmatism 这个词）。因此，贺麟先生在翻译时不应该翻译成“实用主义”，而是应译为“实用性的”，因为 pragmatism 这个词不具有实用主义的含义。后来在翻译恩格斯著作、马克思人类学时，我们都把“历史态度”翻译成“实用主义”，实际上此时仍没有严格意义上的实用主义。

第二部分主要是实践智慧解析。在《尼各马可伦理学》第六卷中，亚里士多德区分了灵魂把握真理的五种能力，其中最主要的是“实践智慧”（φρονησις/Klugheit/ practical wisdom）。“实践智慧”一般对应于政治、伦理行为，我在论文中分析了实践智慧的四个基本特征。第一个基本特征是“行为品质”。第二个基本特征是“善于权谋”——“权谋”指行为中强调预先的动机、目的和对事情的筹划，此时需要智慧。第三个基本特征是“具体情境”。实践智慧包含着个别的情境和普遍的原理在下判断时的一种碰撞，比如说，一个人肚子疼去看医生，假定肚子疼有 50 种可能，这就可以归结为 50 种肚子疼的普遍性，那么医生的水平就在于他能正确地诊断，诊断也就是做判断，判定这个个案是由什么原因引起的，此和具体情境有关。第四个基本特征是“经验磨砺”，即经验积累。实践智慧需要实际经验积累，故实践智慧在青年人和老年人那里是不同的。在古希腊，他们非常尊重老年人，因为老年人经验丰富。老年人凭借经验可以比较从容地应对偶然事件，而年轻人因为经验缺乏，在对偶然事件下判断时可能出现偏差。

有关实践智慧，此处提下我个人观点。原来我论文的题目是“从实用理性到实践理性”，后来改成“从实用理性到实践智慧”。因为我对“实践智慧”进行了反省。我认为我们对西方哲学的理解是，西方哲学就是苏格拉底、柏拉图传统，而亚里士多德的主要贡献是他批评了柏拉图的理念论。事实上，亚里士多德有更重要的贡献，即他在批评理念论过程中，特别是在《尼各马可伦理学》中提出的实践智慧。我认为，这形成了西方哲学中不同于苏格拉底、柏拉图的另一条研究

路径。苏格拉底、柏拉图把世界一分为二，一个是理念世界，一个是感性的可见世界，这种分法也是我们理解西方文化时的主导思想。但亚里士多德为我们阐述了一条更重要的研究路径，他把普遍性和个别性贯连在一起（这和我们中国的“道器合一”其实是一个东西）。在西方哲学史的发展过程中，表面上看，苏格拉底和柏拉图的思想占主导地位，但实际上亚里士多德思想经过康德、黑格尔、马克思（马克思的实践唯物主义）、海德格尔、汉娜·阿伦特这些人的承继，开创了另一个传统，这个传统是我们真正要重视的西方哲学第二传统，其有别于我们通常理解的苏格拉底、柏拉图传统。因时间关系，这些人对实践智慧的推进，我就不展开了。

第三部分是“从实用理性到实践智慧”。实用理性有优点，其优点主要表现为以下三个方面。其一，确立了以对有用性的探索为核心的生存哲学。汤因比在其《历史研究》中分析，世界上有二十多种文明，其中的二十三种文明已衰落，中国文明却能保持持久的生命力，这和中国文明的实用理性有很大的关联。因为实用理性排斥任何抽象的思辨和任何抽象的教条，只要于生活有用，它就会去探索。其二，确定了道器合一、儒道互补的哲学文化精神。这种文化精神有种张力，所以于中国的知识分子而言，在道相合的情况下就经世致用，参与社会的改造、变革和领导。但如果道不同的话，他们就会退隐到山林之中，就如陶渊明，“采菊东篱下，悠然见南山”。这都是和中国的实用理性的精神紧密相连的。其三，确立了“经”、“权”相辅、灵活变通的践行方法。比如儒家学说强调“男女授受不亲”，但如果儒生看到妇女掉到井里或河里，他仍然会伸手去拉她，这就是“权变”，并不影响“经”。

实用理性也存在缺点，其缺点主要表现为。其一，急功近利、眼界狭隘。之所以这样，是因为我们有时很难判断根本利益和短暂的眼前利益、核心利益和非核心利益。其二，甘居中游、甘随大流。在考虑到“用”的时候，中国人不会做激进派，要做稳健派。其三，经验狭隘，思想模糊。

在实用理性既有优点又有缺点的情况下，我们要努力将实用理性提升为实践智慧。为此，我们需做到以下几点。首先，从对日常利益本身的关切上升到对政治伦理本身的关切。中国人以前的政治思想淡薄且幼稚，主张“好人政治”、“贤人政治”、“圣人政治”。像胡适这样的知识分子，也主张“好人政治”，或者说是

“清官意识”、“为民做主”等。这关涉到我们如何由“地理大国”上升到“政治大国”以及我们在国际政治上发表观点如何才能得到国际的认可。此处，我举个例子：俄罗斯外交部长在解决叙利亚危机时提出了一条新的路线，主张让他们交出化学武器，破解了危机。我们中国人应该有什么样的政治智慧？两千年来，中国人在实践智慧方面，尤其是应对环境这方面有很多经验。但是这些经验仍停留在混沌的状态，没有上升为自觉的、系统化的理论。所以我们在追求政治理论时，应该突出政治的维度、伦理的维度。其二，从对“用”的关切上升到对“体”的关切。从张之洞开始，中国人就开始讨论“体”、“用”关系（“体”和“用”的关系前人也说过，但未深入讨论过）。“体”涉及到体制问题，如何从“用”到“体”，这需要深入探讨。在改革开放中间，我们不仅要探索“用”，即功能的问题，而且我们要进一步探索社会的结构、体制的问题。从“用”到“体”，本身就是实用理性的一种提升。其三。从对经验的关切上升到对理论的关切。中国有二十五史，但是却没有严格意义上的历史哲学理论。中国也没有诠释学理论。所以我想我们要把它上升到理论的层面。其四，从对方法或手段的关切上升到对本体论存在意义的关切。

我相信，通过我们的努力和引导，我们可以把中国人的“实用智慧”提升到“实践智慧”这个高度。另外，我补充一下，我们对西方的实践智慧，不是全部肯定，而是以一种批评的眼光去看，此次不展开说了。

以上是报告的大体内容，谢谢！

**李萍：**时间把握得太好了！果然是大家水准！下面有请南开大学教授、中山大学讲座教授王南湜老师点评，大家欢迎！

**王南湜：**俞教授是我非常尊敬的学长，非常荣幸能作为其报告的点评人。俞教授的论文“从实用理性走向实践智慧”提出了非常有价值的观点，即“走向实践智慧”，同时俞教授也为多年来一直被含混使用的实用理性正本清源，对西方哲学史上的实践智慧的概念、发展作出了一个高屋建瓴式的概括梳理，标示出这个概念发展的几个关键人物。其中最重要的，我觉得是对实用理性进行了辨析。李泽厚先生虽然在其著作里提出了实用理性这一概念，但其并没有对其进行很严格的鉴定。李泽厚先生的东西有个特点，富于变化，即特别富有中国实用理性的特色，我们能体察其意思，但如果要严格界定，基本不大可能！今天，俞教授对

实用理性进行了辨析，并特别强调实用理性的本质特征，如经验理性、历史理性、对历史经验的总结、由传承经验而重视教育等。我觉得，在所有外来哲学中（除了受政治性因素影响的马克思主义哲学外），恐怕没有能比实用主义影响更大的了。这可能因为它能暗合我们内心的某种东西，要不然也很难产生这么大的影响。另外，俞教授还对“实践智慧”进行了辨析，特别是解析了实践智慧在亚里士多德后的三次重大的推进，这三次重大的推进分别由康德、马克思、海德格尔和他的学生完成。实用理性在具有很多积极意义的同时，也存在很多消极方面，比如急功近利、眼界狭窄、甘居中游、经验狭隘等，所以我们需要将实用理性上升为实践智慧。我们主要从以下四个方面将实用理性上升为实践智慧：首先，从对日常利益的关切上升到对政治伦理的关切；其次，从对“用”的关切上升到对“体”的关切；再次，从对经验的关切上升到对理论的关切；最后，从对方法或手段的关切上升到对存在意义的关切。这都显现了对哲学基本问题思考和中国政治问题的关心，切合中国当代政治的需要。我听了这篇报告后，有几个问题想请教俞教授。第一，为什么希腊发展出了实践智慧，而中国发展出了实用理性？这是我长期的一个疑惑。第二，将实用理性提升为实践智慧，从现实必要性来看，确实是适应从计划经济向市场经济的转变，是否能就此推出实用理性是适合计划经济的，实践智慧是适合市场经济的？就这一层面上说，我们怎样去评价这两种理性？它们之间的优长、关联会不会变低？有没有相对性，有没有绝对的可比性？第三，正如报告所提，康德在近代西方提出了实践理性优于理论理性，那么康德提出这样一个理论的背景是什么？他为什么会有这样一个转变，因为亚里士多德虽然很强调实践，但理论仍然是最高的东西，这样一个转变，我们应该怎样理解？第四，康德重视实践智慧和黑格尔重视实践智慧有什么不同？第五，亚里士多德开拓的与苏格拉底、柏拉图的传统二分领域（感性世界和理性世界）不同的实践智慧领域，这个实践智慧的定位又当如何？此前和长福教授交流过，但却一直受其困惑。提的问题有点多。

**俞吾金：**感谢南湜老师！我论文写得不好，你作了这么高的一个评价，我多不好意思啊！现在就南湜老师提出的问题，我做一个回应。第一个问题，为什么希腊人会发展出实践智慧。我认为原因可能有以下几点。第一，古希腊的城邦制度（特别是雅典）、帕里克利时代的民主政治，都促使古希腊政治上的实践活动

特别丰富。第二，古希腊在重视政治伦理的实践和生产劳动的实践的背景下，形成了实践智慧这样一个理论。亚里士多德的形式因、动力因、目的因、质料因都要通过生产活动去解释，比如一块大理石，要雕刻成柏拉图塑像，就需要形式因、目的因、动力因、质料因等去说明。实践智慧考虑到权谋、目的、动机和周围环境的关系，所以古希腊人重视政治实践上的行为。在生产过程中，也很重视对目的、动机这类东西的考察，实践智慧也是五种把握真理的方式之一。马克思从此汲取很多灵感，重视劳动这个概念，因为生产和目的等这类概念紧密联系在一起。关于第二个问题，这在政府的意识形态中也有反映，比如邓小平提出的“摸着石头过河”、“白猫和黑猫论”等，这是很典型的实用理性。现在我们强调，一边要摸着石头过河，一边要顶层设计，顶层设计就是一种系统理论上的思考。因为如果情况复杂，像汪洋大海，深似大西洋，我们去摸什么石头？在这种情况下，经验主义肯定不行的，我们需要一种宏观的理论。面对市场经济，这种情况更为突出，因市场经济瞬息万变。中国古代社会在某种意义上经常停滞不前，就如马克思在《资本论》中分析的印度农村公社，它在经济上一直 copy 着相同的政治制度。在中国古代社会，虽然一个王朝推翻另一个王朝，但是社会的性质却没有变化。第三个问题是从康德的角度来分析实践理性。康德在《实践理性批判》中就明确地表述，实践理性高于理论理性，因为理论理性最后仍是要回归实践的。列宁对此观点也是肯定的。后来黑格尔强调“具体”的概念，即普遍性蕴含于特殊性和个别性当中，逻辑学强调三者的统一。普遍性和个别性的统一就是在行动中正确地进行判断，把某种个别情况正确地归于某种普遍的情况。如前述，如何正确地将个别性归于普遍性，这和实践智慧都相关。

**李萍：**谢谢俞吾金老师、王南湜老师！我们两组还有一个讨论环节，所以剩下的两个问题可留待讨论环节，以便俞老师能有更多时间来更充分地回答！谢谢！

## 第二场

### 田海平：实践智慧与智慧的实践

**发言人：**田海平（东南大学哲学与科学系主任、教授）

**主持人：**王宏维（华南师范大学政治与行政学院教授）

**点评人：**马天俊（中山大学哲学系副主任、马克思主义哲学与中国现代化研究所副所长、教授）

**王宏维：**现在有请第二位发言人，来自东南大学哲学与科学系的田海平教授，大家欢迎！

**田海平：**非常荣幸，也非常高兴参加此次实践哲学中文论坛！我报告的题目是“实践智慧与智慧的实践”，和上场报告的主题大体接近。我试图在某种程度上对实践智慧进行拓展理解，吾金教授在上场报告已经提出了一个问题，即什么是真正的实践智慧，其在不同的历史时期有什么样的形态及表现。在我看来，这个问题的提出是有其语境的。我们今天讨论实践智慧，一个重要的契机是：实践哲学的当代复兴及实践智慧的后现代复苏。在这个复兴和复苏中，我们需关注以下三个方面：第一，在德性伦理学的当代复兴中理解实践智慧；第二，在广义上的实践哲学对实践推理的强调这样一个类域中理解实践智慧。第三，在人文教化——即相对于科学的文教——以及在整个德国传统中，从实践人文知识的角度理解实践智慧。上述三个方面，均涉及到了当代伦理学的前沿性问题，当代伦理学已不同于传统的伦理学了。这三个方面，提出了对实践智慧的不同理解。那么，与古典实践智慧（亚里士多德意义上的实践智慧）相比，我们该如何看待实践智慧？

我的思路是，从“智慧的实践”出发来看“实践的智慧”。如何从智慧的实践来看实践的智慧呢？要回答这个问题，首先要拟定一个思路，其次要弄清楚实践智慧的根源，然后要弄清楚实践智慧的结构和功能，最后要弄清楚的是当下实践中最重要问题：马克思何以是对的？另外，我再对这个问题做一个补充说明。今天之所以提这个问题，主要源于三个原因：第一个原因是“长福之问”。十多年前，长福提出了“理论和实践的反差问题”，即“好的理论为什么不能带来好

的实践”。到今天，这个问题仍没有得到一个很好的解决。最近杨国荣在其《论实践智慧》这篇文章提出一个看似解答的思路，但是在中国语境下，从中国思想脉络中作出的这个回应，我认为，还有一些值得我们进一步思考的问题，比如马克思为什么是对的？我在我们这个论坛上提出这个问题的归结点是，马克思传统百年积淀对探索实践问题的意义到底在哪里？这需要对实践智慧与理论智慧的关系、理论与实践的关系及实践理性和理论理性的关系作出理论上的说明。我从“道德形态学”（这个理论是我这些年致力于去阐述的一套理论）角度对这个问题进行回应。此处，需先对道德形态学理论进行简单说明！“道德形态学”的要点有两个。第一，人类扩展实践的历史和人类扩展道德的历史大体上是平行的。从历史角度看，其中的不一致乃至倒退只是特例和反差。需要注意的是，这并不意味着实践的进步就等同于道德的进步，扩展只是范围的拓展，从相对小的范围扩展到较大的范围，比如说从对奴隶、异乡人不讲道德扩展到对所有人讲道德。这其实就是伦理拓展主义，其和人的实践范围的拓展是一致的。第二，道德的实践性有一个可回溯的形态过程，在这个回溯过程中，实践的道德性可得到一个可追溯的描述。实践哲学和实践智慧的讨论如果没有道德的视角，我觉得很难说清楚。我把我的问题精简表述为：在道德形态学的意义上，如何着眼于智慧的实践及如何诠释、理解实践智慧。

下面，我将对这个问题进行详细地说明。首先，我们从语义上进行澄清和解释。“实践智慧”实际上是一个复杂的、歧义性的概念，以至于不同的译者根据自己的理解将其译成不同的名称，比如廖申白将其译成“明智”，潘小慧将其译成“智德”，罗斯的译本将其译成“practical wisdom”（“实践智慧”），我们现多采用“实践智慧”。其实，不同的译法反映不同的立场。廖申白致力于解读亚里士多德，他从亚里士多德出发，将其译成“明智”。罗斯是牛津道德哲学这一流派的，所以将其译成“实践智慧”。不同的翻译指代不同的范围。“明智”这种译法，主要局限在个人，个人如何去做事情，个人的明智。“智德”这种译法，主要与心灵有关。“实践智慧”这种译法，将其扩张到社会的层面乃至人类的层面。从对 practical wisdom 这个词的翻译我们可看出，实践智慧的理解具有层次性，这种层次性分别为：个人、社会和整个人类。从西方发展过程分析以及刚才吾金教授提出的亚里士多德实践智慧的解释来看，后来的实践智慧已不限于古典

的意义。比如我在论文中提到的两种不同的态度，西季维克的态度就非常类似于我们的实用理性，他将实践智慧归结为常识道德——当然，康德与之不同，康德认为实践智慧不是一种道德，而是非道德。再到后来，现象学、解释学及海德格尔的学生，他们似乎关涉到了实践智慧更深层面的追察——比如对真理的重新理解。汉娜·阿伦特把它扩展为对社会行动的一种理解。所以，从传统的德行、伦理扩展到一种行动理论，再扩展到我们今天的实践哲学，这个线索实际上是非常清晰的。实际上我们对实践哲学理解非常不同。从伽达默尔对实践智慧的理解来看，他将实践哲学理解为一种理解方式，一种实践的人文知识。就这点而言，我们可以将实践智慧置于实践人文知识这样一个层次上来重新理解。在这个理解过程中，我们甚至可以疑问，一种理论的创制，它到底是不是实践智慧？而创制这种理论的人（比如苏格拉底），他到底具不具有实践智慧？在英语世界中，从元伦理学到当今的德性伦理学的复兴也是值得我们关注的。以上是实践智慧在其语言层次和在其历史脉络中呈现的不同样子。如果我们对其进行逻辑的分析，其中有三种类型值得我们关注。第一种是，实践智慧涉及到自由的心灵状态，吾金教授称之为我们的灵魂把握真理的五种能力之一。我个人认为，这更深切地关涉到了“苏格拉底的困惑”。“苏格拉底的困惑”可以归结为两点，一个是反对无知，一个是听从智慧的指引。反对无知得出的是“知”的困惑，听从智慧的指引所得出的可能是“行”的困惑。“知”的困惑导致的是柏拉图或柏拉图主义，在“知”上用力，寻求对事物本身或理念的认识。智慧影响实践理论则来源于亚里士多德，实践智慧的作用可以从这里得到体现。这都涉及到个体作为根源开创出来的一种自由的心灵状态，这种状态其实是把“是”和“应该”连接到一起了，“是”和“应该”不分。“本善”和“本是”是一致的，两者之间是统一的，没有什么区别，此为古典实践智慧最重要的特点。

在我看来，现代意义上的实践智慧深刻地涉及到“休谟难题”。也就是说，人们意识到，从“一个人是好人”不能推出“他为什么应该做好事”，即不能从“是”推导出“应该”。如果硬要进行此种推导，需说明理由。此就涉及到我们行为的社会意义的公开呈现。我们的行为不是封闭于内心中的一种德性，而是一种我们必须追随的一系列规范，以及规范的约束。这些规范有不同的名称，在实践之善上有两种善，一种是基本善，一种是共同善。在这个问题上，最后一点涉

及到实践范围的扩张。随着人的能力扩展到全球，人的实践方式扩展到针对人自身的一种新的理解。此时就涉及到马克思的命题，即涉及到“解释世界和改变世界的关系”，也就是我们在类生命和类能力的运用中，我们如何理解实践智慧。其正当的机缘是对资本逻辑的批评。

我们可以简单、粗略地将实践智慧分成三种类型，即从个体的根源、社会根源及人类的根源这三个不同角度去看实践智慧。但是需要我们注意的是：个体根源是不能离开社会根源和人类根源的，社会根源也是不能离开个人根源、心灵根源和人类根源，同样，类的根源也是如此，不能单独存在。这里涉及到实践智慧的结构问题，以及我们应该以何种思维切近实践智慧的结构和功能。

从思维类型上，实践智慧可以在不同的思维类型中获得界定和说明，比如可以在本体思维层次上获得说明——比如古典的实践智慧类型。现代性以后的实践智慧类型要在价值论、非本体论的思维方式上获得说明。相应的，其可能涉及到心灵、人和自己的关系、人和他人的关系、普遍意义上的人和类本质关系中的连接问题、理论和实践的关系问题、说明世界和改变世界的关系问题。其中有一种思维类型我们可以称其为线性思维，致力于去看到两者之间的一致。而另一种思维类型致力于去发现两者间非线性、断裂性的一面，不一致的一面。

从智慧的实践看实践智慧，涉及到实践智慧自身的目的。从个人角度，一个很重要的问题是幸福论的问题；从社会的角度，就涉及到如何构建一个和谐的社会；从人类的角度，涉及到总体上人类解放的问题。这三个方面，运思的取向是不同的，比如从个人幸福的角度推出的是德性论，从社会的角度则推出的是规范论，从人类解放这个角度推出的是实践论。我个人认为，实践哲学在伦理学中一个非常重要的进展就是，实践伦理学前沿性问题的探究和突破，非常值得关注。

在实践智慧的结构中，类是基本。我们从个体角度或社会角度进行讨论时，类是隐藏于其中的。实际上，人类个体德性的实践智慧离不开社会政治、经济的维度，也离不开人类性维度。其特点是回归行动者，以行动者为中心。而社会维度的核心是，个人得以参与公共领域结构的行动性的品质，甚至是如何使个人的恶成就公共的善。最后我们在类的维度可以看到，自我、他人和社群之间、民族国家之间、全球和地方之间以及人和自然之间（一种内在张力）去寻求一种智慧，一种智慧的处理方式，此即类的方式。我的发言时间到了，谢谢！

**王宏维：**下面请中山大学的马天俊教授对田老师的发言进行点评，谢谢！

**马天俊：**谢谢主持人！由我对田老师的发言点评，有点忐忑，因为我没有专门在实践智慧研究上下过功夫。现在读了文章，兼之前受同行的影响，我就谈一点感受和提几个问题。之前读过文章，今天看了 PPT，又听了田老师的讲解，我对田老师的文章理解得更为清楚些。实践智慧或者说智慧的实践为当代人渴求，但它显然连接于一个古老的传统，比如说古希腊人的传统、亚里士多德的传统。我们经常会努力将亚里士多德的实践智慧搞得很清楚，但是随着我们越清楚，实践智慧反而离我们越远，他的处境和我们的处境不是一回事。此时问题就显现了：那样一个古老的资源，如何在现代条件下化身为与我们的处境、我们的追求相适应的一种新的学说或者说一种新的智慧传统。海平教授的这篇文章，就是在做这样一种理论性的努力。他提出了实践智慧从个人、社会到类的社会这样一个结构及实践智慧的四重功能。此篇文章在钩织一个宏大的理论框架，在智慧非常匮乏的时代，很需要这样一种理论努力。对此，我是非常赞许的。我很期待的是，这里面有几种资源，都被勾连在一起，比如古希腊的传统、马克思或马克思主义的传统、一定程度上的中国思想资源的传统。非常期待的是，这样一篇文章是否可以扩展为一篇著作，比如《智慧的实践》这样一本著作，因为文章包含着很多头绪，值得展开和疏通。下面就提一个问题。读这篇文章时，我有一个不安，这个不安和之前的赞许是一枚硬币的两面。这一面作为问题提出来的时候，我感觉在整个文章的讨论当中，术语混杂得很厉害。比如亚里士多德传统那样，我们说实践智慧，或者说 *prudence*，或者说 *practical wisdom* 等，这是一套讲法，我们在此会区别理论（或者说理论智慧）。另外一方面，文章中说，我们要寻求美好的世界，或者说我们使世界更美好——这篇文章援引了杨国荣的头绪，在他看来，实践智慧能沟通起说明世界和变革世界这两个领域，而此前，似乎一直没有做到。当然，我对杨国荣的文章也有类似的不放心，文章里面术语非常暧昧，他使中国的“成己”和“成物”与“改变世界”勾连起来——当然，“勾连”这个词比较玄乎，能勾多少连多少这个很难讲。前述为希腊的传统，而马克思主义的生产、劳动及类学说之类的传统，则是马克思系统内的术语。不同系统中的术语，如果我们用它来讨论同一个问题，如实践智慧，如果它能成为一个融贯的理论论说的话，那么这些术语还要进一步的被消化、被处理。不然，文章可能就是一会是希

希腊人想问题的方式，一会是其他。就比如希腊人认为，理论和实践是分开的，对希腊人而言，理论是最高的，其次才是实践以及所涉及到的实践智慧。希腊人有作为智慧本身的神，人可以爱智慧，但最高的是理论。在人间可变的彼此交往领域，如政治领域，才是可运作实践智慧的领域。而到马克思主义传统时，也讲实践，主要就是生产和劳动的问题，而人和人之间的交往不是没有，而是比较淡化了。如果都讲实践，我们需要非常重视希腊亚里士多德传统中的实践与马克思传统中的实践的差别，以便我们能有效的进行勾连，免得我们看着这个也叫实践那个也叫实践，那里有实践智慧这里也应该有实践智慧。如果这样，恐怕在学理上会面临很多质疑。至于中国的传统，我觉得更是这样了，无论是实践也好，还是实践智慧也好，好像都不是我们传统里面的概念，就像刚刚俞老师说的，我们可以说经和权，通权达变等，可是这些是不是实践智慧？这需在做很多概念上的辨析和疏通后，才能达成自成一家的创造。因此，我向海平提出的问题是，你用三种不同传统、不同谱系中的术语，在未做足够说明情况下，就将它们都召集起来，来讨论同一个主题，我有点不太放心。问题精炼下即：你一会谈希腊，一会谈马克思主义，一会谈儒家，或其他。在报告中，你似乎在追求智慧的实践和实践智慧的逻辑，这让我非常期待。但是你又将逻辑变成角度或层次。但众所周知，逻辑是不自由的，角度是非常自由的，比如“横看成岭侧成峰”。就此，对你来说，不同术语是可凭爱好这样谈也可以，那样谈也可以，还是这里面有一个不得不然的逻辑，一定要达到这里，一定要达到你所勾画的三维实践智慧结构？谢谢！

**王宏维：**请田老师回应一下！

**田海平：**天俊教授的点评戳到了要害之处！我们是同门，之前高先生曾经讲过，说不清楚其实还是没有想清楚。天俊教授今天提出的这个问题，我认为，不仅仅对我这篇文章，而且对我们整个实践智慧的研究都是一个很好的建议。就天俊教授提出的这个问题，我不是没想到过，而是未在行文过程中区分清楚。就此篇论文的精神诉求而言，实际上是要试图说清楚这个问题。对于古希腊统序中的实践智慧，我把它归类为德行论类域中的实践智慧。从结构和功能来分析，它用心灵的自由状态来统摄三位结构，即统摄个人、社会和人类。在个人领域，它必然会表现为知的困惑和行的困惑，表现为苏格拉底的困惑。当扩张到社会层面时，必然会涉及到规范论——这里有常识道德、康德的形式伦理学及后来的元伦理

学，它们都尝试去说明这个问题。当扩展到人类层面时，就会涉及到文化教育、教化、普遍意义上的理解方式——这种理解方式不单单指文本之间的理解，历史之间的理解，还有不同人类之间的理解、人和自然之间的理解，这就是解释和改变世界的关系。如何将扩展道德和扩展实践在这个范围说清楚，这是这篇文章所要达到的目的。

**王宏维：**我们这个阶段结束！下个阶段交由李老师主持！

## 自由讨论环节

**李萍：**谢谢！这个环节一共是十二分钟，可以自由提问。我可不可以行使一点小权利，因为刚刚王南湜老师向俞老师提了五个问题，我们现在是否可请王老师在这五个问题中，选一个您最想俞老师回答的问题。俞老师回答后，我们就进入自由提问阶段。

**王南湜：**别的问题俞老师已经回答了，就最后一个问题，即亚里士多德开拓出了与苏格拉底、柏拉图传统的二分领域（感性世界和理性世界）不同的实践智慧领域，这个实践智慧的定位又当如何？

**俞吾金：**王老师这个问题确实非常重要，涉及到如何理解实践智慧。我在论文中表达的观点是，实践智慧和柏拉图、苏格拉底开创的哲学观点是有差别的。苏格拉底、柏拉图是把两个世界分开来，这个观点后来又影响了奥古斯丁——所以奥古斯丁会有“上帝之城”和“世俗之城”，进一步把它打成两截。到了康德则有经验世界和超验世界。亚里士多德的东西和中国古代传统思维有个类似的地方。我前面讲到，“道在屎尿中”，“道”这个超越性的东西不是离开具体事物的，即使是屎尿这种事物，也有“道”在里面，“道”和“器”不是截然可分，“道”本身就体现在“器”中。亚里士多德的实践智慧，我个人认为，其核心就是判断（judgment）。面对变动着的、复杂的政治伦理各种状况，首先面临的是如何正确、合理地判断。康德对“判断”曾进行过定义，判断就是把个别的归到普遍原理之下。个别和普遍性的东西不是分离的，实践智慧恰恰就是强调普遍与个别在“我”的智慧中统一起来，这构成了“我”，“我”对变动的世界首先作出一个行为上的预先正确判断。比如政治上，我得到了十个情报，五真五假，首先需要做的是如何正确地去判断这些情报。实践智慧的核心就是正确地判断，之后才有合理的行动。实践智慧就是把分离开来的两头在一个实践中正确地处理，类似于英美法系中的衡平法，在审判中不仅要合乎法律规定，而且考虑感情因素，就是要合情合理，而柏拉图、苏格拉底则是探讨两个分离开来的实践。

**李萍：**下面就两位报告人的报告，可自由提问！

**黄其洪（西南大学副教授）：**谢谢主持人给的机会，我先向海平教授提问。海平教授提到实践有三个层次，即个体、社会及人类三个层次，我的问题是社会

层次的实践智慧主体是什么，社会何以可能作为一个主体而拥有实践智慧？向俞老师请教的问题是，俞教授在文章中提到“从亚里士多德提出实践智慧概念，到康德、马克思、黑格尔和海德格尔对这个概念内涵的实质性的推进，表明我们有必要重新理解并阐释西方哲学的主导精神，这一主导精神的基础和核心就是实践智慧”，这是一个判断。紧接着，在文章中还有如下一个表述：“在西方哲学的演化中，尽管苏格拉底、柏拉图的思想最终成了主导性的传统”，这两个表述很容易让人误解，很容易让人纠结哪个是主导性传统，这是一个技术性层面的问题。

**郝亿春**（中山大学哲学系副教授）：向俞老师提一个问题，您在文章中讲到实践智慧的四个特点，王阳明的“良知”刚好也有这四个特点，那么王阳明的“良知”算不算实践智慧了？

**韩东屏**（华中科技大学哲学系教授）：关于俞吾金教授的发言，我觉得有一个方法论的问题需要检讨。您在谈中国人的实用理性时，举的都是俗语、词源，偶用学术语言，也只是某家的一句话，以此说明中国人强调实用理性。但是在阐述西方实践智慧时，用的都是实用主义的、康德的、黑格尔的和亚里士多德的术语。实际上雅文化和俗文化存在巨大的差异，而且照您说，西方老百姓也都强调实用理性，您自己也说西方基督教徒也偏实用理性，只是与中国人程度略有不同而已。程度不同在哪里？西方人来世实用的色彩更浓一些，而中国人现世实用而已。再一点，中国任何一个民族都不可能没有实践智慧，只要它有伦理学、政治哲学，就是它的实践智慧。比如儒、释、道、法家，它们都是实践智慧，怎么能说它们不是实践智慧呢？我觉得，因这种方法论的过失，整个立论似不成立，选题也就失去了意义。

第二个是关于田教授的，田教授的论文看起来是反思“什么是实践智慧？”，但实际上，中外任何一个民族都有实践智慧。我们需要重要做的是，将现有的实践智慧分类，再分析分析，像西方的道义论、功利主义、德行主义等。如果你要研究实践智慧，就应该从东西方已有的实践智慧出发，进行概括、提炼和分析，弄清楚实践智慧是怎么回事。否则就像长福教授文章里的话一样，“有些东西我看得很明白，但是越说越糊涂。”我看我们有这个倾向！实践智慧的事，没有什么好说的，它就是理性。其实最重要的是，要给人们提供实践智慧！

**田海平**：第一个问题是，社会层次的实践主体是什么，社会何以会有实践智

慧？这个问题是基于实践智慧主体是人这个前提而产生的。在伦理学上，有“道德”和“伦理”的区分，道德的主体和伦理的主体是有差别的。一般而言，道德的主体通常是一个寻求自由、自主性的主体。根据康德的说法，这种自主性的个人自立法度。从这个意义上说，道德的核心是自由。而伦理的核心则是认同。即为什么我们是一个伦理实体？在这个意义上，社会在伦理（伦理主体）意义上是实践智慧的主体。对伦理意义上的实践主体再进一步发问，谁是伦理意义上的主体？那肯定要分成单个的人！还原到最后可发现“人”才是主体。问题取决于，我们在哪个角度上去看“人”。一个孤独的、完全与他人隔绝的人是不是人？他显然不是人。人肯定要与他人发生关系，连成一体，即从“我”成为“我们”。从这个意义上说，社会何以可能就涉及到“我们”何以是一个主体？“我们”要成为一个主体，需要“我们”拥有共同的利益、基本认同、共同的规则。这些共同的规则、共同的认同如何成为好的？这恰恰是社会意义上的实践智慧要解决的问题。这是从伦理学的角度对这个问题的回应。关于第二个问题，我赞成韩东屏老师的观点，因为就实践智慧这个问题而言，重要的是我们如何在理论上对其给出一个清晰的交代，这个也是我们在这里讨论实践智慧的缘由。我的论文并不是凭空对实践智慧进行论述，而是在现有实践智慧的基础上，从伦理学角度对其进行一个理论上的交代。谢谢！

**王宏维：**下面有请俞老师回应！

**俞吾金：**先回答黄其洪老师的问题。论文中有关西方哲学的主导型传统的前后论述在逻辑是自洽的。我论文所表述的意思是，传统上，柏拉图、苏格拉底的哲学占主导地位，但经过康德、马克思、海德格尔的努力，亚里士多德哲学的地位正在上升，变得越来越重要。我个人认为，亚里士多德哲学应该成为我们理解西方哲学文化的主导。一个是传统的看法，一个是我的看法。第二个问题是韩老师提的，我觉得韩老师把两个问题混淆了。韩老师你刚才讲中国人都有实践智慧，我觉得中国人有实践和中国人有实践智慧是两件事情。就这个问题，我打个比方。一个人住在三楼，他天天都在走，天天在实践，你问他从底楼到他家有多少道楼梯。如果有理论思维，他在走的时候就会自觉地意识到他在走楼梯，通过计算算出底楼到三楼有多少楼梯。但是如果他没有理论意识，他即使走上三十年，他也不知道到家门口到底有多少道楼梯。大家都在实践和实践的理论是有区别的，

应区分开来。就像我喜欢悲剧和我有悲剧意识是两回事情。在这个意义上，亚里士多德提出这个理论，我觉得是值得加以研究的。

**马天俊：**我向海平问个问题。你刚才说实践智慧的扩展，从德性到规范，然后到实践性、德性论、规范论、实践论，我想问这是不是逻辑？如果是，它是什么样的逻辑？

**田海平：**这个问题把我逼到墙角了啊！我前面提到了“道德形态学”的两个预设，我是从这两个预设出发，如果说它是逻辑，它也是道德形态学的一个逻辑，它从历史中来。传统的古代社会从个体角度来看待社会和人类结构，到了现代社会以后，社会问题变得很重要了。马克思给我们提供了人类性的维度，我认为这是一个历史的线索，在这个历史的线索中，我概括出了它的逻辑结构。这个逻辑结构是一个三角结构：类是基础，个人和社会是类的两翼。但我不认为是一个视角。我力图给出一个结构，就是从智慧的实践看实践智慧。当然这种理论诉求用一篇文章是没有办法说清楚的，很多地方很不清楚！

**王宏维：**这一组的讨论时间到了，谢谢各位！

## • 第二组发言 •

### 第 一 场

#### 李萍、童建军：美德的回归与拯救

发言人：李萍

童建军（中山大学社会科学教育学院副教授）

主持人：俞吾金

点评人：田海平

**俞吾金：**下面请李萍副校长讲“美德的回归与拯救”，这篇论文非常好，因为它考察了“美德”在当代中国的衰弱，然后在拯救美德的过程中，它主张，通过实践规范，特别是法律规范，来更合理地处理现实生活中的问题。下面请李校长做论证确切的报告！

**李萍：**谢谢俞老师！其实我非常紧张和忐忑。这篇文章是我和童建军共同讨论完成的。我们所提交的文章是“美德的回归与拯救”。这是从我长期做道德教育的角度提出来的。道德教育到底应该教给学生规范，还是教他们做有德性的人？这是我的真正问题。我一直在想，我们的道德教育（伦理教育、思想道德教育）到底应该交给学生规范，还是把他培养成有判断力的、有德性的人？田海平老师刚才说到的“长福之问”也是我一直以来所关心的问题，即为什么好的理论产生了不好的结果？我们的这篇文章力图把我们所思考的问题讲清楚，为进一步的研究打好基础。

这篇论文主要讨论了两个问题。第一，何为美德的回归？从理论视角来看，美德伦理学的复兴诉求是从 20 世纪 50 年代开始的，并成为西方伦理学的主要思潮之一。麦金泰尔是当代美德伦理学的代表之一，他在罗尔斯的《正义论》出版 10 年后发表了《美德的追寻》（另一种译法是《德性之后》）。这部著作的发表对西方学界，特别是伦理学界，产生了较大的冲击和影响，也被看作当代伦理学发展的一个转折点。因为这本著作批判了西方现代伦理学的两大缺陷，它提出，要摆脱现代规范伦理的困境，复兴美德伦理的传统。在我这里，“美德”和“德性”是通用的，没有加以区分。在麦金泰尔看来，西方现代伦理学的第一大缺陷是，

它离开了人类的道德生活和文化的背景去解释道德，离开了人类历史与文化的传统，离开人的道德生活来判定道德的规则，致使伦理解释失去了根本，使之成为了无传统、无根源的一种主观形式。第二大缺陷是，现代伦理（主要是“规范伦理”）离开了人类道德生活的内在目的，致使伦理学成为纯粹外在的规范约束。比如，医生能否对一个不能承受打击的病人诚实？从规范伦理的角度来看，医生应该诚实。而从德性伦理学角度来看，应该以人性为本。因为人性都是具体的，所以要符合道德的目的性。在这个意义上，医生对不能承受打击的病人诚实就是不道德的。比如通常所说的，有些人不是病死的，而是被病吓死的。从程序上来说，医生应该告诉病人真实病情，这是不违反规范的。但它离开了道德的内在目的性，离开了规范的内在目的，只注重规范的本身，这样它就走向了道德的反面。简单来说，规范伦理学关注的核心问题是，“我们应该做什么？”，就是说它所关注的是“doing”。美德伦理学关注的核心问题是，“我们应该成为一个什么样的人？”，就是说它所关注的是“being”，是一种整体性的。它的每一个规范都是相对不同的行为而提出来的，所以它是具体性的。虽然美德伦理学与规范伦理学不是绝对排斥的，但二者在核心关切上是有明显不同的。这是我们这篇文章的理论形态背景。

在实践视角上，这篇文章是从中国社会实践的角度来考察的。中国有悠久的美德伦理传统，但现在却承受着“美德乏力”的困扰。比如近年频频出现的“上海钓鱼执法门”、“挟尸索价门”、“助人被讹门”、“同窗投毒门”等。虽然这些事件并非中国所特有的，但它们却让我们特别感到刺耳。其实我自己内心非常挣扎，明明知道这个事情不应该这样做，但按照我们的规矩、程序都没有错误，但结果是有问题的。而且我们大家都明白这些问题，都是与人性暗合的。现实中所出现的这些事情强烈地冲击着人们的道德心灵。对中华民族来说，这些无美德、反美德的事件恰恰折射了做人底线的缺乏。它使我们看到，有美德优良传统的中国正面临着缺德的难题。怎么来解决这个难题？

在中国的传统中，德得是相通的。“道德”中的“道”是讲客观伦理的规范（共识）。“得”就是把“道”变成我内心的，我接受的“道”变成我的“德”。用通俗的话来说，“德得相通”就是“好人好报”。这里面有两种常见的路径。一种是从外在功利性的角度来论证美德的必要性。这是一种常见的思维逻辑。这种

论证方式企图告诉人们：美德之所以值得期待，乃是因为它可以带来以经济利益为代表的外在功利性价值的获得，“利”包含在“义”之中。这里面隐藏着美德工具化的重大隐忧。把这种逻辑推到极致，如果美德无助于经济的获得，或不能带给我们外在功利性的满足，那就是徒劳无益的。所以，“良心”必须遭受经济算计上的拷问。我们在论文第二部分做了详细分析，在此不再赘述。

第二种论证路径是，将美德与作为整体性存在的人联系起来。亚里士多德和麦金泰尔都是从这条路径上谈论的。美德就是人性。践行美德就是完成做人。在中国传统中，区分“这个人不是人”与“这个人是人”的一个重要标准和标志是，这个人有没有德。没有德，便不是人，与禽兽无异。孟子说要“明人伦”。“人伦”就是“人道”。而“人道”就是人与禽兽相区别的本质特征。孟子说，人兽的区别有三条——当然，经过科学的证明，两千年前孟子的说法不一定准确——这是他进行论证的前提。他说，动物以食为性，而人在于懂得仁义道德；动物没有同情心，互相推诿，而人有同情心，互相爱护；动物的生活没有秩序，而人的生活是有秩序的。从中我们可以看出，孟子把道德看作人之为人的本质特征。其次，“明人伦”就要掌握以仁为核心的伦理道德规范。所以孟子把人伦的关系归结为五个基本的方面。

在市场经济考验下，德-得相通的机制被撕裂了。善良的人在道德的挣扎下变得更加迷茫了。怎样走出这个迷茫？在思考这个问题的过程中，我们得到了德性法理学的一项研究。在“拯救美德”这个问题上，德性法理学给了我们一种指引，德性法理学给我们打开了一扇窗——当然不是结论。所谓德性法理学是指，近 10 年来以美国伊利诺伊大学法学院的劳伦斯·索伦为代表所掀起的一种思潮。他们主要的主张是，法律的核心功能不是防止伤害他人的行为或者保护权利，而是“实现和维持使每位个体能够达成人类最高功能的社会条件”；“促进人类繁荣，使人类能够过上卓越的生活”。所以提出，法理学需要一种亚里士多德式的转向，对意识形态、权利和效用的强调转为对德性的聚焦。这就挑战了以偏好和权利为基础的规范法理学。他们提出了以德性为中心的司法理论。他们的首要主题是，法官应当是有美德的，且应当做出有德的裁决；法官应当根据他们对审判美德的拥有或者潜在获得而选任。法官应当具有实践智慧，成为一个 *phronimos*（明智者）。法官也应当拥有作为守法的正义（*justice as lawfulness*）的美德。

我们认为，这为我们思考“如何拯救美德”提供了一条指引。这种法理学的标准就不仅仅是“以事实为依据，以法律为准绳”，而是要理智地在司法的法律效果和社会效果——特别是道德效果——之间取得平衡。这不是鼓励法官以美德之名枉法裁判，恰恰相反，它是警醒法官不能以法律的名义戕害美德，而是要通过提供恰当的、积极的司法激励，支持和鼓励美德的实践。在我们论文的第三部分，我们详细地对此进行了论述。

报告完毕，谢谢大家！

**俞吾金：**谢谢李萍教授！下面有请东南大学田海平教授进行点评！

**田海平：**李萍教授的报告很深刻。在伦理学界，李教授是老大姐。我觉得，李教授为德性伦理学的复兴提供了一条很有借鉴价值的思路。这条思路要解决的问题是，如何拯救美德，如何回归美德。她所提出来的一条指引是德性法理学。虽然德性法理学主要解决的是，一个良好的法官如何可能。但它仍给我们提示一条指引，即德性伦理学与规范伦理学的统一如何可能。也就是说，美德论与规范论，美德与规范之间的关系问题。李萍教授的报告非常清楚，为我解开了困扰我多年的美德与规范之间关系的难题。我想，德性伦理学对当代中国“拯救美德”的实践的意义，正是李萍教授的论文与报告所给予我们的真正启示。中国当代的“缺德”，这一现象的提出值得我们思考。有道德的、讲求美德的中国人为什么不按例行的美德去做？中国人缺少的是规范。所以必须靠规范拯救美德。这是我从这次报告中得出的启示之一。还有一个启示，即当代中国的道德实践应该拓展。我们刚才讲到了一条很重要的道德实践的路径。每个行动者的行为既包括行动者，也包括行为。成为一个整全的人与去做一件合乎道德的事情之间的关系，这是德性法理学和李教授的报告所给予我们的启示。

接下来我向李教授提两个问题。第一，德-得相通是中国传统中一个非常好的道德实践原理，它解决了汉语学术中道德因果律的问题。但在当代中国，这个传统所面临的最大挑战是什么？是来自美德，还是制度，还是文化，还是信仰等等？在解决道德因果律这个问题上，除了德性法理学以外还有没有其他思路？

第二，在论证“美德的回归与拯救”这条思路中，我认为重点在于“如何拯救美德”这个问题。对这个问题，可能会有很多实践路径依赖。一种有尊严的生活如何可能？这个问题除了与教育有关外，可能还涉及到其他方面。在“拯救美

德”这个问题上，中国传统能否提供一些有效的启发？

**俞吾金：**谢谢田海平教授，下面我们请李萍教授和童建军副教授进行回应！时间 3 分钟。

**童建军：**对于田老师的问题，我的想法如下。首先，对于德-得相通的机制所面临的最大挑战，田老师给出了制度、文化、信仰等几个维度。我认为，不能以任何一种维度去解释德-得相通这个机制所经历的断裂。在亚里士多德的德性伦理学看来，伦理学最大的问题是它的不精确性，这就面临着极大的挑战。在制度维度上，比如王国维在《殷周制度论》中认为，殷周的道德与制度是牵连在一起的。在现代，卓新平谈到，中国当下美德的缺乏在于信仰的缺失，这就是宗教维度。所以对于德-得相通的问题，不能局限于哪一个维度。我们这篇论文之所以落脚在法理学维度，因为在当代，法律是大家普遍接受的一种实践共识和学术共识。在这种共识下，我们要追问，在什么情况下法律可能会构成一种伤害？从法律上讲，法律有哪些纰漏？古代是强行把道德作为法律来要求人们。其实我们可以通过一些巧妙的途径把美德放入法律中，比如德性法理学的做法。法官的判决确实应该可以鼓舞人们进行道德实践。

**李萍：**关于德-得相通所面临的最大挑战这个问题，我认为，之所以现在“德”与“得”被撕裂了，因为一方面，很多规范中没有德性。另一方面，一些美德中缺乏规范性。这样一来就会带来问题。我觉得面临的最大问题就是德-得的撕裂。

**俞吾金：**谢谢李萍教授和童建军副教授！下面开始本组第二场。

## 第二场

### 郝亿春：美德与实践

**发言人：**郝亿春（中山大学哲学系副教授）

**主持人：**梅谦立（中山大学哲学系教授）

**点评人：**李义天（中央编译局副研究员）

**梅谦立：**现在开始第二场！有请中山大学郝亿春教授发言，他的报告是“美德与实践——在亚里士多德与麦金泰尔之间”。

**郝亿春：**谢谢梅教授！谢谢长福老师的精心组织和会务组的操劳！我的文章所阐述的是，在西方伦理学中“美德”与“实践”的关系，主要是探讨亚里士多德与麦金泰尔对这一主题的不同看法。

文艺复兴以来，“道德”对于哲人而言逐渐成为了问题。虽然康德主义者及功利主义者竭尽全力为道德奠基，可仍难以阻止马克思与尼采对道德的毁灭性打击。马克思把道德与宗教一起归于统治阶级的意识形态，从而成为革命的对象；尼采则把道德作为依附于基督教且致人虚弱的“奴隶道德”而踩在脚下。吊诡的是，另一方面，马克思却大加赞叹无产阶级之间“兄弟般的友爱”，而尼采也神往“脱离了道德的美德”。所以，一方面他们要摧毁“道德”，另一方面他们又向往一种“美德”。那么问题就出现了，美德与现代道德的根本性差异是什么呢？美德又是如何转换为现代道德的？这种差异与转换又意味着什么？这些无疑都是伦理学研究需要认真对待的大问题。本文无力对这些大问题进行全面研究，而只是想通过美德伦理学内部的古今转换来对这些问题进行些许管窥。

我的论文分为四部分。第一部分讨论亚里士多德关于“道德”与“实践”的关系的观点。我的概括是，“美德内在于实践”。“内在于”是什么意思？亚里士多德在对美德功能的论证中讲得很清楚。“美德”就是“功能发挥得好”。一个人的“美德”就是他的功能发挥得好。人的功能是体现逻各斯的一种活动。这种活动发挥得好，就是“美德”。这种思路表明，美德是直接蕴含在活动之中的。美德是功能或活动本身所具有的一种本质可能性，即完满的可能性。所以我称之为，美德“内在于”实践。所以在亚里士多德那里，“优秀”和“美德”是同一个词

(ἀρετή)。在亚里士多德那里，他基本上是按照“卓越”和“优秀”这个向度展开的。他提出，这种“美德”活动就是一种幸福，我称其为“美德生存”。他是从“生存-完满”这个向度对“美德”进行界定和展开的。体现“美德”的活动就是“幸福”。众所周知，“活动”有三类：沉思、伦常政治、制作。这三类活动都有目的，区别在于，前两种活动目的都在自身活动之中，而制作的目的是在自身活动之外。因此，活动本身有不同的分类。而活动的分类与“实践”是同义的。在他那里，“实践”最主要的含义是“伦理”、“政治”这些活动。它可以扩展到“沉思”活动——虽然“沉思”的对象并不是“实践”的范围，但这个活动确是“实践”。另一方面，虽然“技艺”、“制作”本身不是伦理实践，但是它有一个目的，而且它附属于实践。在扩展意义上，这三种活动都是“实践”。“实践”的核心意义是伦常美德活动。核心意义和扩展意义是亚里士多德伦理学、哲学的基本特点，即他对所有词都是按照语境来区分。如果按照现代现象学、分析哲学一词一意的方法来读亚里士多德，肯定读不通。就是说，亚里士多德是按事物本身根据语境而进行变化，但同时他也是清楚的。这样一来，既然“德性内在于活动”，而“活动就是实践”，那么很容易推论出，“德性内在于实践”。这是论文的第一部分。

论文第二部分讨论麦金泰尔是如何改变亚里士多德对“美德”与“实践”关系的观点的。这首先体现在麦氏对“实践”的界定上：“实践指任何连贯而复杂的、社会性地确立起来的合作性的人类活动形式，在试图达到既适合于这种活动形式、又在某种程度上是这种活动形式的界定的那些优秀标准的过程中，内在于这种活动形式的诸善通过这种活动形式就被实现了，其伴随的结果是，人类达到优秀的能力、以及这种活动形式包含的人类的诸目的与诸善（好）的概念都被系统性地拓展了。”这个定义很复杂，其要点在于，实践由亚里士多德所谓的个体性的活动变成了群体性的活动。从承接方面看，首先，麦氏的实践概念与活动概念仍然具有同义性；其次，优秀概念仍然与实践或活动概念紧密关联在一起。也就是说，亚氏所主张的优秀内在于活动、从而内在于实践的基本看法被麦氏所承接。

从更改方面看，首先，虽然优秀与实践紧密相连，但它并非实践所要实现的唯一善，除了优秀这种内在善，实践还能够实现其它诸多内在善。与此相关的是，

其次，这里的实践强调多人的“合作性”。一个人踢球、砌砖、种萝卜不是实践，而足球赛、建筑术以及农作却是实践。再次，亚氏实践概念所局限的伦常政治范围也被大大扩展，乃至实践之于人类事务几乎可以无所不包：艺术、科学、游戏、农作、建筑等等均被囊括其中。其导致的一个结果是，最后，实践的直接目的不再像亚氏那里是成为好人（或幸福的人），而是使实践活动所内在包含的优秀等内在善得以充分释放。当然这也不会排斥实践活动最终也会使参与实践的人更为完满。

我们看到，麦金泰尔把实践中的“优秀”作为目的，而“美德”脱落了。麦金泰尔认为，“美德是一种获得的人类品质，拥有与践行它就会使我们能够达到内在于实践的诸善（好），而缺乏它就会严重妨碍我们达到任何诸如此类的善（好）。”在麦氏这里，优秀是实践活动内在追求的标准，而美德却是实践活动获得优秀等内在善的保障条件。也就是说麦氏这里的优秀与美德并不像在亚氏那里是完全合二为一的，而是一分为二了。相应地，美德也由亚氏的“内在于实践”脱落为“实践的保障条件”。

美德的脱落并不是完全与实践分开，只是位置发生了变化，从“内”转变为边缘性的位置。同时，它也是实践的一个必要条件。美德使合作成为可能，也是获得优秀的一个条件。与实践内涵的拓展及优秀与美德的分离相应，亚氏“美德生存”的图景在麦氏这里也发生了重大改变，转变为“优秀图景”。换句话说，亚氏那里的“美德”被“优秀”所取代。

这样就可能出现这个问题。从麦氏对实践的界定可以看到，追求内在善与优秀的活动才叫实践。但生活中有很多情况是追求外在善，比如权力、名声以及钱财等。按照麦金泰尔的界定，追求外在善的活动就不属于实践。这显然和常识是相悖的。所以在我看来，麦金泰尔对实践的界定是有问题的，不够周延。因为在现代社会，即使追求钱财、权力及名声等这些外在善的活动，也会被毫无例外地称为实践活动。

对此，我有一个补正。为了更好地容纳日常的实践观念以及满足实践概念自身的自洽性，麦氏的实践概念也应像亚氏的实践概念那样做出核心义与扩展义之区分。我们可以把麦氏自己对实践的界定作为核心义的实践概念。其基本特征是试图达到或追求“内在于某种活动形式的诸善”与“优秀”。我称之为“内向实

践”。与之相对，扩展义的实践就是“追求外在善的活动”。我称之为“外向实践”。

因为“内向实践”追求的是“内在善”，“外向实践”追求的是“外在善”。所以内在善不同于外在善。外在善比较简单，就是名、利、权。内在善只存在于同一种实践形式的传统中，因而不同形式的实践之间的内在善是异质而不可通约的，农耕的内在善异于绘画的内在善。内在善的标准也只有某一实践传统自己内在形成，并且只有进入这种实践活动中，才能分享与评价其内在善。外在善总量有限，当它们被人得到时，“始终是某个个人的财产与所有物”；其最为本质的特征是：“某人占有它们越多，剩给其他人的就越少。”

进一步，我们要看脱落后的“美德”与“外在善”的关系如何。优秀是“内向实践”。“美德”脱落后与外在善是什么关系呢？一方面，美德可以与外向实践结合，从而成为外向实践的必要条件。比如中国古人所言：“君子爱财，取之有道”。这里的“有道”便意味着与美德条件相合。另一方面，美德也可能成为获得外在善的障碍。特别是在追求外在善压倒一切的社会中，拥有美德的好人往往会在获得外在善方面吃亏。可以想象，一个践行“温良恭俭让”美德的人在“人与人的关系如狼与狼”的社会中会是什么后果。

同样，内向实践与外向实践也是这样一种关系。两种实践既可能分离也可能合一。有些人会一味追求内在善而根本无视外在善的存在，比如一些科学或艺术天才的实践；而有些人则会拼命追求外在善却不去理会内在善，我们眼下的社会中不乏其例。二者的理想的关系是，内向实践为外向实践奠基。也就是说，个体的实践只是专注于活动的优秀以及内在善，而相应的制度则会根据其优秀状况及对内在善的贡献而分配外在善。这次会议的评审制度就是一个很好的例子。

这种理想的生存及社会图景同时也是由内向实践开展的优秀生存图景：社会成员进入所选择的实践形式中，通过积极发挥自己的才能而收获自身的优秀与诸种内在善，其结果是，这种实践传统通过个体的这些活动而得以延续与增进；与之相伴的是：社会参照个体在实践中对优秀等内在善的贡献而分配外在善。从这个意义上讲，内向实践与外向实践的应然关系可以为公正的社会制度奠基，这也是美德伦理学一向的抱负所在。

然而，在这种由内向实践所开展的优秀生存图景中，作为保障条件的美德究竟应当如何定性与定位呢？我认为，麦氏所讲的“美德”更接近于现代的道德。

因为现代的道德讲究遵守规范，麦金泰尔也认为，遵守与践行美德就有助于获得优秀等内在善。这是条件性的和规范性的，所以和律令性的道德更接近。

另一方面，虽然麦金泰尔对美德的定性与定位不完全类似于功利主义。功利主义主张，美德是获得快乐的手段，追求美德是为了获得快乐。虽然麦金泰尔不这样讲，但如何定位他所谓的“为了美德而美德”，这确实是有问题的。因此这种定位就出现了一种尴尬的状况。这是第四部分。

下面是结论。综上可知，马克思与尼采对美德之向往以及相应地对现代道德之攻击并非空穴来风。追求美德即追求实践生活的优秀与完满，这与马克思“全面发展的个人”之理想，以及与尼采之追求强力意志的“超人”理想是合拍的。因而，在把美德理解为追求优秀的生存状态方面，马克思、尼采们其实与亚氏是同路人。现代道德之所以遭到他们的无情攻击，是因为激励性的美德生存逐渐被约束性的行为规范所取代。与之相伴的是，追求内在善的内向实践逐渐被追求外在善的外向实践所掩盖、甚至被取代。

面对美德生存在现代实践生活中的窘境，麦氏试图力挽狂澜，复兴美德的地位。然而，麦氏的理论充其量复兴了追求优秀等内在善的内向实践的主导地位，而对于亚氏眼中的美德生存，麦氏显然已无力回天。迫不得已，麦氏只能以亚氏美德之名行现代道德之实。从这个意义上讲，麦氏所做的工作最多也不过是对马克思、尼采们的激进美德生存理想与近现代的主流道德哲学所进行的一种调和。这种调和一方面以追求“优秀”及“内在善”的内向实践名义保留了亚氏美德生存的向度；另一方面则以“美德”的名义接受了现代道德哲学对道德之为行为规范的本质性规定。

我们已经表明的是，追求优秀等内在善的美德之本质与根据在于内向实践；然而，仍有待探究的是，作为行为规范之道德之本质与根据何在？

谢谢大家！

**梅谦立：**下面有请北京中央编译局的李义天教授做点评！

**李义天：**谢谢梅教授！这一组主要讨论与美德伦理相关的教育，这是我比较感兴趣的一个话题。我先说两句题外话。当徐老师说要召开第二届汉语实践哲学论坛时，我就决定一定要来，因为如何用现代汉语清楚、明白地讲述哲学是一项非常难的任务。众所周知，汉语与我们所阅读的德语、英语等不同，它有两个主

要特征。第一，在内容上，汉语有一种诗性的特征。很难解释，或者说有很多种解释。第二，在形式上，汉语有一种音乐性特征，一个用汉语写得像汉语的东西，我们只能说是中文，读起来非常难受，就像我们做翻译。我来自中央编译局，它的最重要的工作就是翻译马恩原典。我与一些老先生讨论过，他们说，在翻译过程中最重要的是如何用汉语的方式来准确传达信息。如何用现代汉语来讨论离我们比较远的古典哲学，这是一项很有意义，也很有挑战性的工作！可以说，在汉语里面，把哲学写得晦涩是一件很容易的事情。但如何写得清楚、明白才是一件不容易的事情。这不仅是对汉语学界的一种期待，也是年轻学者的一种方向！这是题外话。

然后，我对这篇文章作一些自己的理解。首先我谈下对整篇文章总体逻辑的把握，因为编辑工作的第一步就是看看文章的结构。这篇文章的逻辑和结构是非常清楚的。第一部分主要讨论亚里士多德关于“美德”与“实践”关系的观点。第二部分谈麦金泰尔对亚里士多德关于“美德”与“实践”关系的观点的拓展和改造。其中既有与亚里士多德观点相同的地方，也有不同的地方，我觉得，你关于麦金泰尔对亚里士多德的“实践”（包括“优秀”概念）的拓展方面的讨论是很准确的。第三部分展示出亿春独立思考的能力。就是说，亿春不仅介绍了亚里士多德的“实践”概念以及“实践”与“美德”的关系的观点，介绍了麦金泰尔的“实践”概念及其与“美德”的关系看法，同时他还从常识和情理出发提出对亚氏和麦氏观点的补正，或一种挑战，即他提出如何看待“外在善”与“外在实践”。这是我的一个基本判断。

在阅读这篇文章过程中，我有一些不太理解的地方，现在提出来请教一下亿春。第一个大问题是，在第一部分谈到亚里士多德“美德”概念时，你说，美德是内在于个体的东西，美德独特的功能或生命形式是“灵魂依照（或体现）逻各斯的活动”。你在后面又提到，美德是实践的完满状态。这就给人一种印象，即你把美德等同于一种活动状态。在这一点上，可能我的理解与你有所不同。我觉得，在亚里士多德那里，“美德”是一种品质，是理性相对于情感、欲望的一种关系。所以我更多把“美德”理解为一种灵魂状态，而非活动状态。当然根据亚里士多德，我们可以说，灵魂中的状态必须实现、做出来，才能成为一个有美德的人。然而在分析中，我们一定可以把它分析成灵魂层面与具体层面的状态。我

觉得这是两方面不同的东西。这体现在我对你文中一个命题的理解的差异上。第一，“人的善就是其灵魂依照（或体现）美德的活动”。这个命题有两种解释。一种理解是，人的善是灵魂的活动，灵魂依照逻各斯的活动与灵魂不依照逻各斯的活动不同。另一种理解是，善是人的灵魂在依照逻各斯时进行的活动，这是两码事。就是说，人有了这种思辨、思想、想法后，怎样活动。我觉得你主要是在第二种意义上来理解，而我主要是在第一种意义上来理解。在我阅读英语译本中，我觉得，应该是，“灵魂”的活动，而不是主体的活动。在这个意义上，我觉得应该更澄清一些。这个问题关系到后面对亚里士多德与麦金泰尔的比较，包括“美德的脱落”。如果按照我的理解，美德没有从实践中脱落。

第二个问题，你区分了“外向实践”与“内向实践”，这是一个很有创造性的提法。但我觉得你有一个矛盾。当你说亚里士多德“内向实践”和“外向实践”时，区分二者的标准是，“目的是否内在于活动”。但你后面再说亚里士多德时，你说的是“内在善的活动是内向实践”，“外在善的活动是外向实践”。因此这里面你的说法是不同的。比如农耕活动，在亚里士多德那里是一种外在实践——因为它要收成东西；而在麦金泰尔那里，它则是一种内在实践——因为他可以做一个很好的农夫，而不追求名利。我觉得你应该统一一下。下面还有一个小问题，这可能和你的行文风格有关系。一方面你说，“美德内在于实践”。什么叫“内在于”？

**梅谦立：**好！谢谢！下面有请郝老师做回应！

**郝亿春：**好，我简单回应一下。首先感谢义天专程赶来给我作评论。义天是专门做这一块的，点评非常到位，我受益良多！第一个问题，即美德是一种灵魂状态，还是一种活动。在我看来，这是一回事。因为灵魂状态一方面是理智，另一方面是情感、欲求的。这两方面是一样的。活动恰恰是情感和欲求的发动，所以没有区别。关于“美德的脱落”，一开始美德是内在于实践，即它本来的状态是一体的。“脱落”意味着它成为一个条件了。关于“内向实践”与“外向实践”的划分问题，我在论文集第40页的注释4中有所说明，亚里士多德是强调个体活动的目的，而在麦金泰尔那里，“实践”扩展了，“内向实践”和“外向实践”就是活动本身的内和外。也就是说，随着“实践”概念的扩展，“内向实践”和“外向实践”也发生了变化。也就是说，应该按“核心意义”和“扩展意义”的

区分来谈。这是我的简单回应！谢谢！

**梅谦立：**好！谢谢郝亿春老师的回应！下面进入自由讨论环节！

## 自由讨论环节

**俞吾金：**下面是自由讨论环节！欢迎各位踊跃提问！

**侯小丰**（辽宁社会科学院研究员、《社会科学辑刊》编辑）：我给李萍教授和童建军副教授提一个问题，我对伦理学没有专门研究，但我之前做过反腐败的研究，我觉得反腐败之所以乏力，在于制度设计上存在着重大的缺陷。在“美德的回归与拯救”这篇论文的最后，作者是把美德的回归和拯救落实在技术层面上，就是关于规范的设计。因为我们的法律规范可能不支持我们对美德的向往，所以最后是不是就变成一个技术问题？

**林育川：**我给郝亿春老师提一个问题，即你提到马克思对道德的看法，而在某些西方学者看来，马克思有一个道德的维度，比如“自由”、“全面发展”、“自我实现”——虽然马克思自己没有称它们为“道德”。有人把马克思的这些东西称为“非道德的善”，实际上不想把这些东西当作一种规范性的道德。你在文章中是把这些东西看成一种美德。对此，你是否有特别的考虑？

**强乃社**（《哲学动态》编审）：刚才田海平老师已经提到，李老师在文章中有一个很重要的推进。关于规范伦理与美德伦理，刚才李老师似乎讲二者有逻辑上的差异和互补。但是它们之间的区分可能还是历史的和哲学范式上的区分。比如说，美德伦理可能在古代比较发达，规范伦理在近现代比较发达。又比如亚里士多德的美德研究是在形而上学意义上做的，哈贝马斯的规范研究是在语言哲学上做的。也就是说二者有历史的差异，也有范式上的差异。如果要把二者融合起来，就应该把这两种哲学范式融合起来，也包括历史前后的融合。所以我觉得很难做到。所以我想问，这个问题如何处理？

**徐长福：**我向两位各提一个问题。向李老师问的问题是，我们现在处于“缺德”的状态，规范的哪些哲学基础导致缺德？这在我们的意识形态教育、“两课”教育中间有没有体现？然后问亿春一个问题。亿春通过阐发亚里士多德与麦金泰尔这一脉提出来“内向实践”和“外向实践”之间的关系，即“内向实践”为“外向实践”奠基。众所周知，罗尔斯在《正义论》中讲分配正义时提出，不能以德作为分配的标准。在社会主义，我们讲“按劳分配”，马克思也讲过“按需分配”。你所提出来的不是一种“按德分配”？“按德分配”如何可能？再者，亚里士

多德是从个体角度来谈德性，而麦金泰尔试图在群体中间谈美德。这样就出现一个纠结，即个体的内在修养、德性比较容易操作，但面向群体、社会时，就涉及到规范问题。关于德性伦理学与规范伦理学，是不是可以说，德性伦理学更优越些？这些问题是不是很容易解决？

**俞吾金：**因为时间的关系，提问到此结束！下面首先请李教授回应一下！

**李萍：**好！这几个问题都非常好！我再交代一下我们文章的思路。我们是从实践活动中切入本文主题的，然后自我提出一个任务，即在理论上试图解决这个问题。侯老师说，是否可以通过回到技术性层面来解决德-得的撕裂。我觉得，这样讲还没有完全把握住我们文章的思路——可能是因为我们没有表述清楚。我想这里面有两个问题。第一，我们试图对美德伦理与规范伦理进行沟通、对话，我们是在这个框架中进行讨论的。美德与规范的重心不同，一个是关心我们的doing，即用什么标准来指导我们的行为，另外一个是我们应该做一个怎样的人，我们是整体性的。这是它们两个最大的差异。我们想找到一个基础，就像刚才徐老师所讲的。关于美德与规范的关系，我们提出来一个观点，也可以说，我们是从两个序列来定位。从逻辑的序列来定位，美德始于规范。一个人成为怎样的人，这与他的行为有关。但规范止于美德。规范本身不是为了规范，而是为了使你成为一个人，一个有德的人。从价值序列来讲，规范是美德的手段，美德是规范的目的。把这两个东西讲清楚了，才能找到教育的起点和目标。第二，我们怎样重新把“美德”与“规范”勾连起来？法律本身就是一个判断的问题，实践智慧的核心问题就是判断。最大挑战就是对实践智慧的挑战。我们没有一个对整体性作出回应的机制。我觉得，教育最根本的目的是培养有人性、有德性的人。但现代很多规范把目的与手段割裂了，美德与规范之间的逻辑顺序被割裂了，甚至有时候是反过来的。我就讲这些！谢谢！

**俞吾金：**谢谢李萍教授！下面请郝亿春老师回应！

**郝亿春：**关于育川的问题，即马克思讲不讲美德，其实马克思讲过“友爱”，这就是美德。而且“全面发展的个人”和美德伦理学的理想，以及和尼采的理想是相似的。

徐老师问，按我的分类，是不是会出现“按德分配”这种情况？在亚里士多德那里，他明确说应是“按德分配”。但在麦金泰尔那里，因为他扩展了“实践”，

因此他是“按优秀分配”。

关于美德伦理学和规范伦理学的关系问题，我相信规范是必要的。但是我所能做的是，美德能给规范一种基础。现代道德规范的根据，这是我所疑惑的。谢谢！

**俞吾金：**好！谢谢大家！今天上午的讨论圆满结束！

## • 第三组发言 •

### 第 一 场

#### 王南湜：马克思主义道德哲学何以可能？

发言人：王南湜

主持人：李萍

点评人：钱捷（中山大学哲学系教授）

**李萍：**各位老师，大家下午好！今天会议安排得很满、很紧张，时间上紧凑一些，我们很抱歉，让大家辛苦了，特别是有一些老师从很远学校来，都没来得及稍微休息一下就开始了。今天下午第一场的报告人是南开大学王南湜教授，他也是中山大学马哲所的讲座教授。他报告的题目是“马克思主义道德哲学何以可能？”现在欢迎王老师来给我们做报告！

**王南湜：**谢谢！我要做的报告的题目是“马克思主义道德哲学何以可能？”一方面，这个题目太宏大，写得也太长，二十分钟显然报告不完。另一方面，交了会议稿以后，我又写了一篇文章，其中论证的思路发生了一些改变。

原来的稿子主要论证最后一部分，即马克思的道德主义哲学与康德道德哲学的关系，我讨论了自己接触比较早的一些英美康德哲学研究者——像墨菲、马尔霍兰——的看法，他们认为康德道德哲学的绝对命令公式之间有内在的不一致。我接触这些以后，依据这个做一些推论，来论证马克思的工作。我按照别人的观点认为，康德是要把西方道德哲学史上的意志主义和理性主义统一起来，但康德最终没有完成这个统一。关于马克思主义道德哲学，涉及到马克思面对古代道德原则的理性主义和近代道德原则的意志主义的关联，我认为能把这两层面组合起来，但不是综合。这个思路，即用一个被认为的不足来论证另外一个我们做不出论证的来证明，有些不太地道。另外，理论上也不能令人满意。

后来我的思路发生了转变，我看了新近的罗尔斯的几位学生（如赫尔曼等）对康德道德哲学的解读，他们特别强调另外一种思路，即认为康德的道德哲学的绝对命令的三个公式之间完全一致，没有不统一的东西，而原来认为不统一的观

点都因为误读了康德。所以，我认为我早先也误读了康德，我现在用这条被后来认为没有误读的方式来重新构造这个东西。

我前面已简单地说了我的思路，后面我希望用点时间能够把这个新的思路尽可能地讲清楚，但很可能讲不清楚。因为它是前两三个礼拜之前换的一个新思路，我自己觉得很困难。

这篇文章包括三个部分，第一部分是从一般道德哲学成立的条件来看马克思主义道德哲学何以可能。按照以往我们的理解，马克思主义历史唯物论是一个历史决定论体系。在这个前提下，我们人类没有自由或自由意志可言。在这样一种前提下构建马克思主义道德哲学实际上是不可能的。任何道德必须问责于一个道德主体，一个行动主体。一个人要承担责任的话，首先他要有可以不这么做的自由，之后你才能问责于他。如果不能问责，那说他是自由的就没有任何意义。比如，一个人要跳楼时，你可以说你不应该跳楼。但如果他从楼上掉下来，你说他不应该掉下来，那就意味着他还可以上去，实际上这不可能。在没有自由选择的情况下，他应不应该[掉下来]就没有任何意义。如果对马克思主义作这种历史决定论解读的话，马克思主义道德哲学显然是不可能的。所以我这几年一直试图对马克思主义哲学做一种新的阐释。我去年在这里做了一个报告，即“马克思哲学的近康德阐释”，意思是离黑格尔远一点，离康德近一点。离康德近了并不就是康德式的，我只是希望这种用法能够把我的立场澄清一些。通过一个康德式的阐释，我认为，在马克思的观念当中，理论与实践这两个层面是相对独立的，而不是完全合一的。在这种条件下，可以从作为实践的行动者立场和进行理论的旁观者立场这种双重立场来解读马克思。这种立场与康德解读人作为一个自然的存在和作为一个本体的存在这种双重眼光有某种一致。按照这种解读，马克思可以有一种道德哲学，这是第一部分的主要内容。

第二部分是，“从现代道德哲学的一般特征看马克思道德哲学何以可能”。按照我们以往的诠释，马克思主义的道德哲学要么被诠释成功利主义，要么被诠释成一种人的自我实现的圆满。前者认为，马克思主义道德哲学是一种从阶级利益出发的道德哲学，它基本上为大多数人谋福利。后者认为，马克思主义道德哲学基本上是一种亚里士多德意义上的目的论证明，即以人的圆满作为人生的目的来阐释，这是一个古代道德哲学原则。如果马克思那里有道德哲学，而且这种道德

哲学有古代的道德原则，那么这样的道德哲学能不能切中我们的现实生活？如果不能切中的话，马克思道德哲学是不是可以被作为一种现代道德哲学（一般是从霍布斯开始）来阐释？现代道德原则是一种道德自治，从个人出发。个体的权利等这些东西都是一个道德自治。这个原则与古代道德哲学的原则（即从人应该成为什么样的出发）存在张力。根据道德哲学史家们的表述，对应该遵循哪些道德原则，现代道德哲学家大概没有不同的意见。但就如何论证这些道德原则，则充满着冲突。不同的哲学家对这个作出一些分类。

我在论文中通过引证马克思的一些论述来证明，马克思也强调从个人出发。因为他认为，在理想社会，每个人的全面发展是一切人自由发展的前提。他的目的是，每个人能获得这种发展。而且，马克思在早年的著作里强调从“现实的个人”出发。尽管马克思强调人的本质在其现实关系上是一切关系的总和，但他还是强调一个个体的存在。就是说，马克思虽然强调“关系”，但他还是强调一个个体的存在，而不是一个整体的存在。这样一来，如果马克思能够有一种道德原则的话，那它也应该是一种现代道德的原则。

有了这种界定以后，就会碰到一个问题。因为现代道德哲学都碰到了一个严重的问题。如果道德自治的话（用科尔斯戈德的说法，道德自治是一种反思性认可），那么从个体出发的道德原则跟从个体出发的自治或道德自律之间有一个张力。因为道德原则不可能完全从一个个体那里生发出来。作为一种原则，它必然具有一种普遍性，是所有其他人能够普遍遵循的客观东西，而不可能是一个主观的东西。所以康德特别批判情感论这类等，因为它们都是从个人的感受出发，而这些东西恰恰是他律论。在这样一个问题上，马克思可能持怎样一种观点？我赞成吴彦的一种看法，即在近代道德哲学史上，康德最先把作为古代哲学的理性主义原则与作为现代道德哲学原则的意志主义原则综合起来了。这个综合工作基本上体现在康德《道德形而上学奠基》中提出的关于绝对命令的三个公式。一些康德专家们认为，这三个公式之间有内在的张力、冲突，所以康德哲学最终没解决这个综合问题。

但是，另外一些专家解读认为，绝对命令的这三个公式之间没有冲突。在这种解读中，最重要的是着重阐发了康德道德绝对命令的第三个公式，即目的王国公式。这个目的王国公式特别强调康德是不是有一种目的论。德国哲学家赫费的

解读对我启发很大。一般认为，目的论是古代道德的原则，而康德作为现代道德哲学家只有意志论。赫费认为，这是天大的误解。因为康德在许多地方复兴了目的论。但赫费认为，康德的目的论与作为古代道德原则的目的论不同。它是一种先验目的论，是通过以一种主体的理性出发的目的论。对康德来说，目的王国是一种“形式性的目的论”，在里面并不包含任何具体的内容，没有具体的质料。另外一个康德专家（可能是赫尔曼）认为，以往的误解往往源于下列看法，即康德排斥一切质料伦理学，把一切质料原则都排斥掉以后就是一个纯粹形式。纯粹形式就是一个空洞的形式。黑格尔开始对康德进行批评，认为康德的伦理学完全是空洞无物的，这种纯粹形式的东西完全没有任何内容。但是赫尔曼认为，这恰好误读了康德对质料和内容这两个概念的使用。在康德的伦理学中，虽然他确实排除了一切感性质料，但这个形式并不是无内容的，而是有内容的。康德首先是从自然目的论出发认为，不能够完全用思辨理性去理解自然。思辨理性可以理解无机生命，但是对有机存在物，比如毛毛虫，你无法用这种机械的原理来解释，而必须用目的论。

但在康德看来，目的论并不能扩展我们的知识，而只可以给我们启发。如果把自然目的论推到极致，那我们必须追问，这个大自然的存在会具有一个什么样的终极目的。如果大自然本身为了彼此协调成一个整体，那么这仍旧没有意义，即还达不到造物的最终目的。造物的终极目的就是创造出理性的存在物，那就是人，有理性的人。所以在这里，人是大自然创造的终极目的。如果人被理解为大自然创造的终极目的，那么就进到了人这种理性存在物。此时就不能再用自然目的，而必须用道德目的来阐释。当然，在康德那里，这些解释都只具有一种调节性的意义，而不具有构成性的意义，不能当作思辨理性的东西来理解，不能当作科学来理解。这些东西并不能扩展我们任何的科学知识，而只能作为一种启发性的东西。如果这样去理解我们道德生活，则它会带来新的启发。因为康德对道德生活的客观实在性并不是从这个角度理解的。道德生活实在性是在《实践理性批判》里面通过一个理性的事实来理解的，即通过“我们每个人都有对道德法则的意识”这一事实来论证道德的实在性。“我们每个人都有对道德法则的意识”，这是一个纯粹理性的事实。它直接告诉我们，不能通过别的方式。通过这个就证明，一个人，哪怕一个罪犯，干了坏事，但在心里面他会知道这是坏事，他是有道德

意识的。从“任何人都会有道德法则的意识”这一事实论证了人作为一个本体存在，作为一个道德存在的实在性。然后，怎么理解这个现象呢？康德要从目的论来论证，即通过建构一个自由王国来论证。这样一来，他的目的论是一个纯形式的东西，也是我们的意志所要追求的东西。在这个意义上，康德把“自由意志”命名为“世界理性”。因此，在某种意义上可以说，康德把自由意志和理性（或者作为实践理性的理性）统一起来了。

我们刚才讲，马克思从个体出发，从中推导出的必然也是一个类似于从意志主义出发的现代道德哲学。它也面临上面的问题，即他必须解决意志和理性的关系。马克思是怎么解决这个问题的？如果马克思有一个目的论，他同样也可以做到这一点。我在这里解读了马克思《资本论》第三卷最后关于自由王国和必然王国的论述。以往我们往往没有注意，马克思讲关于自由王国和关于必然王国有两个目的。首先，在外在物体规定所要做的这个劳动之外，在必然王国的彼岸，自由王国就开始，我们每个人为自己劳动，生产劳动为了自己，作为必要劳动，这个必然王国领域的必要劳动，这个是内在目的。但马克思认为，这是外在目的，为外在目的而活动。我们可能觉得这个比较怪，至少从中国文化来说，这是个很怪异的理解，即一个人为了自己的生存而劳动，这是外在目的。那么在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人的能力的发展，真正的自由王国就开始了。马克思认为，作为一个目的王国，真正的自由王国就是人的能力的发展。就此而言，马克思这个思路可能与康德略有差异，因为在这个意义上马克思可能更接近亚里士多德，而离康德有一定距离。但在这个意义上，他也有一种目的论思想。当然马克思并没有康德所谓的作为悬设的自然目的论。在这个基础上，如果有的话，马克思也可以把自由王国作为一个悬设，作为我们人类存在的最高目标。我在另外一篇文章中讲到，马克思接受了洛克的自我所有权理论，作为他的劳动价值论的基础。分析马克思主义认为，这导致了诺齐克那种为不平等辩护的观点，因此要抛弃它。我认为如果抛弃这一点的话，马克思就不再是马克思主义了，我想通过这个把它们结合起来。

**李萍：**好，谢谢王老师。那我们下面请中山大学哲学系的钱捷教授做点评。

**钱捷：**很高兴能够在这个会上为我的老同事、老朋友南湜做点评。实际上，我不是一个很合格的点评人，因为他的这篇文章是要把马克思主义和康德的道德

哲学相结合，但是我在这两方面都不是专家。我不是马克思主义哲学的专家，也不是康德道德哲学的专家，我是研究康德认识论的。但我还是觉得，他这篇文章对我很有启发。首先我对南湜这篇文章的思路做一个梳理。因为他这篇文章很大，涉及到的问题也很复杂，所以这个逻辑线索应该搞清楚。

我觉得南湜这篇文章第一节主要做了两件事，一个是他提出了问题。这个问题是从自由意志和决定论的冲突这个哲学上亘古以来的一个疑难开始的。紧接着，他就引入康德。因为康德是通过现象和本体的区分来解决传统的疑难。在康德那里，现象和本体的区分，理论理性和实践理性的区分，自然概念的领地和自由概念的领地的区分实际上是一致的。这是第一个工作。

第二，南湜借助马克思对黑格尔观念论辩证法的评判将康德的现象与本体的区分转变为马克思的理论与实践的区分。我不知道这样理解对不对。我觉得整个第一节是以这个结束的，这就完成了这样一个转变，即把现象与本体的区分转变为理论与实践的区分。

在第二节，他首先做了一个历史的分析，指出古代的道德哲学是以目的论为基础的，现代的道德哲学是以道德自治为基础的。这个区分，刚才南湜作了一定的修订，起码在康德那里还是可以找到目的论的，因此在马克思那里应该是可以有的。古代目的论和基于道德自治的现代目的论是有所区分的。这是他的第一个工作。第二个工作就是指出，道德自治要落实到人身上，而这个人是一个人，但不是鲁滨逊式的个人。到了这一点，我的理解是，其实他是想否定在道德哲学上总把人束缚于社会或者群体之上，并且把社会束缚于经济基础上这样的传统看法。第三，南湜指出，在这种理解下，马克思主义道德哲学如果可能的话，它是自律论的。这是他第二节的内容。

在第三节，南湜作了三个方面的工作。第一，他区分马克思主义和康德主义。其实这个工作是呼应了他第一节里把康德的现象与本体转化为马克思的理论与实践的工作。在第三节中，南湜进一步把康德现象与本体的区分纳入到了与理论相对的马克思的实践的范畴。这是他的第二个转换。在文章里面，他实际上对康德作了两次转换，两次转换的目的是想说明，马克思主义道德哲学到底如何是可能的。在做了这次转换以后，第二个工作就是指出，在马克思的实践概念的涵盖下，实在的世界，我们不能认为它是绝对决定论的，但也不能认为它是绝对自由

的。第三点，在某种意义上，两个转换等于融合了以前冲突的自由意志和决定论的这两个东西。最后落实到实践的概念上，既非绝对的决定论，也不是绝对的自由论。落实到这一步，康德就没什么用了，对南湜来说康德基本上就没用了。他等于是先利用了康德，然后又抛弃了康德。我认为，这种做法是可以的，等于把康德作为脚手架，就像建筑一座高楼大厦，等脚手架用完了就拆掉，大楼建起来了，马克思主义的道德哲学也就建立起来了。南湜最后大致概括了这种马克思主义的道德哲学的几个基本特点：第一，它有最低规范和理想规范的区分；第二，权利优先；第三，道德规范具有历史性的；第四，马克思主义道德哲学包含着对资本主义社会的道德上的否定和对共产主义社会的道德上的憧憬。这就是我所理解的这篇文章的思路。

显然，这篇文章不仅要在实际上，而且也要在理论上确立马克思主义道德哲学的可能性。实际上，这个工作在哲学上是非常典范、非常标准的，它就是我们现在经常说的“奠基”工作。实际上，他这里是想在理论上为马克思主义道德哲学奠基。这种做法体现了非常纯粹的理论旨趣，非常可贵。对于研究和发展马克思主义哲学，这是一个很好的思路。南湜的工作非常值得赞赏！下面是我的几个疑问。其一，刚才提到的对康德的两个转换在理论上是不是完全经得住推敲？其二，通过这两个转换，马克思主义道德哲学的可能性被论证了以后，传统的决定论和自由意志之间的冲突是不是真正解决了？我想，你将来可能要写一本大书，这两个问题可能要在大书里阐述一下。谢谢！

**李萍：**谢谢！谢谢钱捷老师的精彩点评！下面就请王老师回应！

**王南湜：**钱老师对康德有非常深刻的研究，所以，非常荣幸能够得到他的点评！他确实抓住了要害！确实有人批评这两个转换。特别是，我借用马克思在《大纲》里面的一段话批评黑格尔，认为黑格尔陷入了幻觉——这个我觉得有点玄。马克思在别的地方好像没论证过，但是如果要在德国古典哲学的背景下理解马克思，如果马克思要批判黑格尔的话，似乎他又没有别的地方可去。我另外做过一个工作，即用马克思早年的思想来看，晚年马克思并没有抛弃他早年的东西。马克思思想里面存在着人本主义和科学主义这两种思路。这种思路也类似于康德。如果马克思没有抛弃这两条思路，而且要把这两条思路结合起来，他就只能采取康德的方式。如果他采取黑格尔的方式，既用一个绝对主体把它们统一起来，那

马克思的工作就无法跟科学兼容。所以，我最终的结论是，在某种意义上马克思是一个历史化了的康德。有位学者说过（布洛赫或其他人）马克思要把康德历史化。

**钱捷：**皮亚杰企图把马克思的认识论历史化。

**王南湜：**通过这两个转换是不是解决了自由意志论与决定论之间的冲突？我最后的思路实际上就是有这么一个前提——不能说解决了，即关于那个世界本身，我们不能说它是决定论的，也不能说它是非决定论的，可以说它是部分决定的。这就跟康德关于上帝的论证一样，你不能证明上帝的存在，也无法论证他不存在。如果我们承认人类理性是有限的，我们只能把它悬置起来。要是能完全说明这个整体世界，那我们就把自己提高到上帝的层面了——人类显然不是上帝。在人类理性是有限的意义上，马克思与康德是一致的。谢谢！

**李萍：**非常感谢王南湜老师的报告和钱捷教授精彩的点评。下面就把我这个环节交给王宏维教授，由她主持第二场。

## 第二场

### 韩东屏：道德：来自实践又指导实践

**发言人：**韩东屏（华中科技大学哲学系教授）

**主持人：**王宏维（华南师范大学政治与行政学院教授）

**点评人：**张以明（深圳大学社会科学学院教授）

**王宏维：**现在开始本组第二场报告，由韩东屏教授讲“道德：来自实践又指导实践”。现在有请韩老师！

**韩东屏：**首先感谢中山大学评委评审并通过我的文章，并邀请我与会！我是在一个很偶然的机会获悉这里要开一场实践哲学会议，并且主题是“实践与道德”。这场会议使我感兴趣的有三点：第一，它的学术性比较强、比较公正，不管谁的文章都要通过评审，这不同于某些学术会议，经常是有些大牌老师来了根本没写文章，却做了主题发言；第二，研究马哲的人忽然来谈“实践与道德”，因为我长期研究伦理学，所以我想听听研究马哲的人怎么谈“实践与道德”；第三，我想听听研究马哲的人怎么评价我的论文。

这篇文章实际是我的《人本伦理学》中的一章。我自认为，我的《人本伦理学》是不同于古今中外伦理学的一套理论体系。我认为，伦理学就是系统回答各种道德问题的学问——其实所有学问都可以这样定义，只不过要换一下问题的名称。我认为，我对道德领域里这些问题的解释比他们的解释更好——这是自认为，当然你们可以自己评价。我的书为什么叫“人本伦理学”？第一，对道德的起源和本质，我给出了一种人本主义的解释。第二，我建构了一个以人本道德原则为基础的道德规范体系。“人本道德原则”是我对马克思的两句话的改造，即“以每个人的全面自由发展为至善”，“以每个人的全面自由发展为一切人的全面自由发展的条件”。我认为，这个道德原则超越了以往中外伦理学各种道德主张、道德原则。这个道德原则实际上就把田海平教授所说的个体、人类和社会这三个目标统一于一身。

下面我简单地讲一下我的这篇文章。大家对“实践”可能都比较清楚了，没有什么疑义。有疑义的是“道德”。长期以来，关于“道德的起源”和“道德的

本质”，伦理学界存在着诸多不一样的学说，差异很大。我认为这个问题很重要。要想谈清楚“实践”与“道德”的关系，如果不把“道德”研究清楚，那这二者关系也是谈不清楚的。只有当这两者都比较清楚了，抓到它的本质了，那么它们的关系应该是一件比较简单、顺理成章的事情。

下面讲一下我对道德的起源与本质的一种解释，通过这种解释我最后来回答道德与实践的关系。有关道德的起源与本质，伦理学界有若干种说法，比如“神意论”、“天生论”、“动物本能论”、“本能引生论”。这些说法要么经不起推敲，要么没有历史依据，所以它们都不成立。在中国占统治地位的马克思主义伦理学（引自苏联）的道德的起源与本质观，借用了历史唯物主义的一条原理，即“社会存在决定社会意识”。这样一来，道德是社会意识的一种，它就是从社会存在来的。在马克思那里，这个“社会存在”就是“物质生产关系”，所以道德就是对物质生产关系的反映。它是社会发展到一定阶段时出现的。哪个阶段呢？就是原始社会晚期——我认为，这种对历史唯物主义原理的简单套用过于粗糙。而且它认为，“道德”以前与“习俗”、“原始宗教”相混合，一起作为一般社会意识形态。但它这里没回答以下几个关键问题。第一，在早期，道德为什么会表现为习俗？第二，习俗是如何产生的？习俗显然不仅仅是调节物质生产关系的。第三，道德是怎么从习俗中独立出来的？这其实才是说明道德本质的关键。

我认为，以往之所以说不清楚“道德”，原因很可能在于方法上的问题，即它们仅仅经过道德说道德。当说不清楚的时候，我们不妨换一种思路。先看看这个东西属于什么东西。首先，道德属于文化。如果搞清楚了文化是怎么产生的以及道德在文化中的地位，那么我们就能大致了解道德的起源和本质。

“文化”可以最简单地概括为人类创造力的果实。他每创造一个文化都是为了满足自己的需求——道德应该也是这样。文化是一个大的系统，可以分为“有形文化”（或“器物文化”）和“无形文化”（或“符号文化”）。“道德”要用话语和文字来表述，所以它显然属于符号文化。我把符号文化分为四类：描述性文化、解玄性文化、倾诉性文化和指令性文化。描述性文化的代表是科学。解玄性文化就是宗教和哲学。倾诉性文化就是文学和艺术。指令性文化的主要功能就是给人颁布指令——当然颁布指令还会有其他的目的。在指令性文化中，最一般的形态就是规则和规范，或者说一般指令。一般指令其实又可以分为两类：正式指令和

非正式指令（或者说正式规范和非正式规范）。正式指令（或正式规范）是由社会或者社会组织有意识制定的。非正式指令（或不正式规则）是一定的人群在长期的生活中约定俗成的。它的自觉性不怎么太突出。经过这种一区分后，我们就可以看出来，道德是符号文化中的指令文化，在指令文化中它属于非正式规则，是约定俗成的。

我们对道德的起源和本质已经有了一个大致的了解。但是事情还没有结束。既然习俗也是非正式指令（非正式规则），那道德和风俗的区别何在？再者，作为文化的一种，道德固然像所有其他文化一样都是被人创造出来的，但人为什么要创造道德？它又是怎么被创造出来的？这些仍需深究。众所周知，在古希腊语中，“道德”的词源意义就是“习俗”、“风俗”之类，这隐喻了道德和习俗之间的密切关系，而且道德很有可能是从习俗中生发出来的。所以，如果我们要真正搞清楚道德是怎么被人创造的，又是为了什么而被创造出来，那我们就要先搞清楚习俗是怎么来的。我认为，首先，原始人在其生产生活中，会遇到各种各样的问题，对原始人来说这些问题都无所前例的，他不知道怎么做。他只能在不断的尝试中摸索，从中摸索出一些成功的范例，并能得到大家的认可。然后大家都来学习和模仿，这就成为了习俗，由习惯变成了习俗。另一方面，那些不成功的做法就为人们所抛弃。那些不仅不成功甚至还给人们带来危害的东西就变成了原始禁忌。成功的东西成为正面的习俗，原始禁忌是以否定的形式表现出来的原始习俗。习俗就是这样产生的。

道德是怎么产生的呢？这时就要对习俗和道德做一比较。我认为，习俗和道德存在很多差异，其中最根本的差异在于，习俗都是关于行为的规范，道德则不仅有行为的规范，还有品质的规范。与其他规范相比，唯独道德有品质规范，而其他规范都没有品质规范。而且在行为规范这方面，习俗渗透在生活的方方面面，它的外延远远大于道德。道德只限于与人利益有关的人事，而习俗很多是与物打交道的物事。第三，道德规范可以做善恶评价，但习俗一般不做善恶评价，它没有善恶可言。比如，“你偷他人东西”，这就会被人说成是恶。但“你吃饭”，“中国人吃饭不用筷子”，没有人说你做了恶事。所以习俗不涉及善恶评价。第四，道德都是由高度抽象的那种短句、词语来表述的，而要用文字表述习俗则很复杂，比如“怎么使用筷子”，你无法用一两句话说清楚，往往需要你照着学。

当人类有了关于品质的规范，人的理性能用一些词汇和短语概括人的美德，道德就从习俗中独立出来了。这就是道德正式诞生的标志。所以，我认为，“习俗包含道德，但不全是道德，习俗也没包含所有道德”。这句话听起来可能有些别扭和自相矛盾。“习俗包含道德”是指，习俗中也包含有处理人事利益关系的行为规范，这些行为规范就是道德规范。早期的道德就仅有这种行为规范。“习俗不全是道德”是指，在习俗中还有很多与人际利益无关的行为规范，它们都不是道德，而仅仅是习俗。“习俗没有包含所有道德”是指，在任何时代和任何民族，大家都不会否认诸如“仁慈”、“勇敢”、“豁达”、“忠诚”、“明智”等这些东西属于品质、美德，而不属于习俗。所以正是在这个时候，道德才真正地从习俗中脱离了出来，有了自己的独立形态。所以，道德是在一定群体中约定俗成的规范和品质规范的总和。它跟法律不同，跟正式规则不同。它受社会舆论和个人内心信念的维系和推动。

道德既有行为规范，又有品质规范，这两种规范的组合为我们提供了一种“为人”方式。“为人”其实就是“品质”。你拥有哪些品质，你就是一个什么样的人。然后还告诉你怎么继续跟人打交道，处理一些人际关系，尤其是利益关系。作为人的为人处事方式，道德是善的为人处事方式，而不是一般的为人处事方式。众所周知，早期道德几乎都是“勇敢”、“智慧”、“节制”等这样一些德性，而“奸诈”等则是受鄙视、遭批判的东西。

从道德规范的类型上来分析，我们也能看出来，道德是善的为人处事方式。道德规范不计其数，我认为大致可以分为两类：“协调性道德规范”和“自为性道德规范”——至少有这么一种分法，还有其他的分法。“协调性道德规范”是用来处理人际关系的，比如“勿偷盗”、“要孝顺父母”、“勿杀人”、“勿骂人”、“爱国主义”、“集体主义”等。而“自为性道德规范”不是用来调节人际关系的，而是用来完善自己的，比如“进取”、“勇敢”、“有智慧”、“节制”、“公正”等。从我们认可的协调性道德规范来看，它们都不是为了制造人际关系的紧张，而是为了达到人际关系和谐。而自为性道德规范不是教你堕落的，而是教你进取的。所以，道德是一种善的为人处事方式，它以善恶为评价词，以此区分真道德和假道德。善的为人处事方式满足的是构建和谐人际关系和完善自我这两种需求。所有文化都是满足人类需求的，但道德是通过给人提供善的为人处事方式来满足人

的生存发展需求，而且它满足的主要是和谐人际关系和自我实现。

在人与道德的关系上，我认为人是道德的主人和目的，道德是人的仆人和工具。

经过这样一番论证我们就能知道，道德来自于实践又指导实践。“来自于实践”是指，人们不断地在生产、生活当中遇到各种各样的问题，然后通过总结经验形成了道德规范。就此而言，道德就是实践智慧的结晶。既然它是一种结晶，一种经验总结，反过来它势必就会再指导人的实践，尤其对那些还没有多少社会经验的人来说，它就是现成的、“先天的”实践智慧。但是，这个过程不是一次性完成的，因为人的社会和实践还在不断发展，新的问题和新的情况又会不断地出现，这时又需要我们进行新的总结。比如我们国家从计划经济调整到市场经济，这就产生出了很多情况。实际上，我们现在所提倡的那一套道德还是建立在计划经济基础之上的。现在向大家灌输那套道德其实根本不好用。很多大学生不知道集体主义原则——这是当前国家提倡的主导道德原则。我专门写过很多文章来批判集体主义，它纯粹就是一个反人本的东西。

我就说这些，下面希望听到大家的批判。谢谢！

**王宏维：**好，谢谢韩老师的报告。下面由深圳大学张以明教授来进行评点。欢迎张老师！

**张以明：**非常荣幸被长福教授邀请到这个论坛。基本上每次我都参加，但没提交过一次文章，非常惭愧。每次都是来学习，这次学习了韩老师的文章。韩老师的文章非常有独创性，有自己的写作风格。关于道德问题，长期以来我们都愿意从超验的方面去理解。似乎只有从超验的角度理解，道德才能得到一种辩护。韩老师从另外一个角度，即历史的、发生学的角度来探讨道德问题。从这种角度探讨道德问题的人也很多，比如尼采（《道德的谱系》）、维柯（《新科学》）等。从这种角度来思考道德，有可能导致道德根基的松动，甚至导致一种虚无主义。韩老师从另一角度进行阐释，给我们新的启发。韩老师大概就是从历史的、经验的角度来阐释道德的本质。他的基本思路具体有三个方面。第一，道德的本质应该从道德起源的角度去考虑。第二，要了解道德是什么，就要了解道德在整个文化体系中的位置。第三，道德从人类的生存需要出发，“为人类谋福”。他关注的核心问题是，我们只有把握了起源才能把握了道德的本质。道德是怎么起源的

呢？在他看来，从另外一个更大的范围来思考，道德是属于整个人造物，即文化。因此要讲清楚道德的起源必须要讲清楚文化的起源。但因为文化范围很大，所以我们必须给道德一个位置。文化分为器物文化和符号文化。符号文化又分为描述性文化、解玄性文化、倾诉性文化和指令性文化。道德属于指令性文化这一块。这一块我们如何理解它的形成呢？按韩老师的说法，它归属于一个更大的范围，即习俗。他从习俗的产生角度来解释道德。在韩老师看来，道德和习俗是一种交叉性的关系，它们不完全是等同的，有一部分是重合的，有一部分是不重合的，有一部分是有差异的。重合的那一部分就是处理人与人之间的交往方式，不同的部分是道德所包含的品质性规范。什么样的人是一个好人，人如何完善自己，这一块不属于习俗。习俗处理的不是人和人之间的关系问题，它处理的是另外一些问题，这些就不属于道德。所以它们之间就有一种交叉性的关系。

我们要理解道德的话，就要理解道德为什么产生。按韩老师的理解，道德是为了人的生存。我们从“需要”出发才产生了道德。韩老师具体地从一个原始人的角度去探讨，比如在很多的实践当中形成一些很好的有用的东西，就会形成一种范例，这种范例就会形成一个习俗流传下来。另外一方面，如果我们在实践当中经受了一些挫折，这些挫折就可能变成一种禁忌流传下来。韩老师大致是这么一个逻辑。

我现在从我的角度提几个问题。第一，我把它简单地概括为人类学问题。韩老师说，“道德是人的奴仆，是人的工具，道德是为了满足人的需求”，那我觉得，我们在这里首先需要界定一个问题，即人是什么？我们怎么去理解人？如果我们是根据这种需求去理解人的，那此时道德是在人之外的另外一种东西，是给人服务的。我们是不是可以抛开道德这样的东西去理解人？当我们抛开道德的时候，比如说，我们把人理解为一种需求的复合体，此时就有一个问题，即对于这样的需求本身，我们是不是又需要对它加以理性地描述和综合？也就是说，我们要理解人是什么，我们从需求出发，但是我们要理解需求本身我们似乎又不能离开道德，这里就有一个解释的循环。这是一个人类学的问题。

第二是一个起源的问题。如果我们探讨起源，一种方式是像卢梭那样在先验的意义上探讨起源，还有一种方式是在经验科学的意义上探讨起源。韩老师在文章里面引用了人类学、社会学以及保存下来的一些原始文化，他从这个角度

来推论道德的起源。但我有一个疑问，即使我们现在到原始部落里面，发现它们确实存在原始的风俗习惯，它们都是现存的，但它们的起源我们仍没有办法从经验的角度加以理解。它们仅仅是实际存在的一个风俗、习惯。它们是经验，但它们不是起源的经验。所以，我想问，你对于起源的理解是思辨的，还是实证的？

第三是一个正当性问题。当我们去探讨一种规范时，我们往往要探讨这种规范是否正当。你在探讨文化时，区分了解玄性文化和指令性文化。你认为，解玄性文化是宗教和哲学。我们知道，很多时候这两个文化就是为正当性辩护的，当你去探讨道德的规范时，你怎么理解辩护性的问题？

第四是关于道德的位置问题。你把规范划分为“正式的规范”和“非正式的规范”，道德属于非正式的规范。众所周知，英美普通法是一个习惯法体系，而且在衡平法中，法官裁判时往往要引用到一般人对于事情的理解。这个东西怎么是一个正式的规范？所以，在英美普通法中，正式规范和非正式规范是无法严格区分的。我就这些问题。谢谢！

**王宏维：**好的。现在请韩东屏教授回应。

**韩东屏：**这几个问题都很有水平！对于“人是什么？”这个问题，迄今为止谁也不敢说他给出了一个没有争议的回答。实际上，我对“人”有一个看法，即“人就是不断创造的存在者”，而不断创造就是一种实践——不是普通的实践，而必须是一种创造性的实践。就是在不断创造中，人才离动物越来越远。关于需求与道德是否会形成一种解释的循环，我认为不会的。因为有些需求是先天需求，那些需求是人人都有的，那些需求应该说都是正当的，没有什么不合理之分。还有一些需求是后天需求，像“一个人想杀人”这样的需求不能成为普遍的需求。所以，人们在相互交往之中形成了需求。大家要交往就不能没有规则，这种关系必然形成需求，大家需要一种相处的规则。当“需求什么”和“以什么方式需求”时，会有不合理的问题。但需求本身没有什么不合理的问题。

关于道德的起源，肯定不能用科学的方法来证明。科学就是经验实证。科学做一万个实验也不能说明道德是怎么产生的。科学只能回答经验性的存在问题。但有些东西，比如世界本原的东西，它存不存在都不知道，科学怎么回答呢？所以必须用哲学超验思辨的方法。我认为哲学的基本方法就是超验思辨。对于道德起源，我认为只能用一些哲学思辨的方法来回答。但是不同的思辨会给出不同的

答案，那么哪一种可取呢？那就是你来找反例，你能不能找到一种习俗，它不是人们在实践中约定俗成的？你要是能找到，就颠覆了我的起源说。要是没找到，那它的解释性就非常强。比如，现在结婚的习俗和文化大革命时结婚的习俗是非常不一样的，怎么形成的？还不是最初有人那么做，其他人觉得挺好下次就照着学？于是结婚的新习俗就出来了。这是我的回答。

**王宏维：**好！下面是提问、讨论环节。

## 自由讨论环节

**李萍：**因为我们时间比较短，所以希望我们提问时问题最好明了简洁一点。另外，最好每个提问人一次不要超过两个问题。好，开始！

**田海平：**我们这一场是道德哲学讨论。从没有道德到讲道德是人类的幸事。一切伟大的理论体系都要对道德作出回应。我想问南湜一个问题，即康德明确讲过“道德”问题，马克思并没有很明确讲过“道德”问题，你用康德的架构去回答“马克思主义道德哲学何以可能？”，为什么马克思自己没有一个关于道德哲学问题的明确说法和明确的理论？另外我向韩老师提一个问题，即道德的起源、规范性的起源、德性的来源有不同的层次，你对它们之间的层次是如何理解的？

**俞吾金：**我先向南湜提一个问题。我在《复旦学报》发表过一篇关于决定论和自由之间关系的论文，我的看法是，决定论和自由之间的关系问题是不存在的。自由意志的自由就体现在做决定，就是我自己做决断。所以总体上是一个大决定论。在大决定论中间，有人的自由意志决定，也有自然规律起作用和历史规律起作用。我这里不展开。我倒过来提一个问题，如果世界上没有决定论，那有没有可能有自由？在我看来，你这里提的自由意志和决定论实际上是相容的。比如，如果你有科学知识，那就一定要有决定论，因为如果一切都是偶然的，所有自然科学就没有了。如果一切都是偶然的，你自由意志的自由就没有任何依据和规则，实际上反而被取消了。自由恰恰以决定论为前提，所以黑格尔和马克思都强调对自由的必然理解。

我觉得韩老师没有区分伦理与道德。众所周知，黑格尔《法哲学》里面区分了“抽象法”、“道德”和“伦理”。按黑格尔的理解，伦理本身大多是从习俗而来的，更多是外在约束。道德和良知、道德责任有关。你刚才说，所有的东西都是从习俗中产生的，那么我就要问，康德的纯粹义务论的绝对命令怎么可能从习俗中产生？这是不可能的，因为没有这样的习俗。刚才南湜这一点提得非常好，即所有的道德，包括康德所强调的道德，都是以个人自由作为前提的。如果你处在人质状态，有人拿枪顶着你，你的行为就可能不用承担完全的道德责任。对这些问题的讨论可能有正反两个极端：一个是以人的自由为角度，从主体方面来考察，一个是完全从习俗中考察，和人完全没关系。而且，韩老师你无法讨论道德

责任，因为特别地，道德与良知有关，伦理和外在的约束有关。而且，我也不同意你的工具论，即你说“道德就是仆人和工具”，也就是说，你信奉的这种道德观念是一种功利主义的道德观念。我是这么区分伦理和道德的，比如三个人一起走，捡到一笔巨款，交上去，这时候就是伦理，因为有外在相互之间的约束。如果你一个人捡到一笔巨款，没有任何其他人发现，此时你交不交上去就是一个道德问题，这就决定于你的良知了。又如，“吾日三省吾身”，即自我反省。这些东西是否可以简单地用习俗等外在约束来解释？我觉得这里面存在不完全性。

**张以明：**我首先问王老师一个问题。我们知道，在康德那里，自由主要是和自然科学相对应的，在马克思这里，自由更多是与社会历史发展规律相对应的，所以当你对比马克思与康德时，你怎么理解自然规律和历史规律？它们是不是一样的东西？如果它们有差别，是在什么意义上有差别？我觉得这是一个基础性的问题，需要清理一下。另外，我还想问韩老师一个问题——其实这个问题刚才俞老师已经提到了，即你刚才说到你反对集体主义这种道德原则，但是在你的论证中，你似乎又谈到，我们之所以有道德是因为人尚是原始人时，集体的身份离不开这个东西。从发生学的角度来说，你认为道德的产生和集体的生存有关，但你反对集体主义原则，那我就想问一个问题，你怎么看“搭便车”这样一个问题？如果我们反对集体主义原则，那么只要搭便车是可能的，我们每一个人都应该搭便车。

**马万东**（南方医科大学马克思主义学院副教授）：我想问韩老师一个问题。韩老师从起源上追溯道德这条思路很有冲击力和启发性。但我个人感觉，这里有一种还原论的嫌疑，因为从原始社会追溯道德起源时，我们就看不到道德的发展，尤其像上午田海平老师说的道德形态，有各种各样的道德形态，有不同的层级，所以怎样从你这个思路像黑格尔那样展现出各种不同的形态？另外一个问题是，你在论文中（第 68 页）写到：“如果谁都没有自我牺牲精神，都胆小怯战，其结果只能是在战败中大家一起完蛋。相反，如果人人都有自我牺牲精神，无私无畏，英勇作战，才有可能赢得胜利，纵然个人或少数人在战斗中牺牲，至少氏族尚存，亲人子孙尚在”，在我看来这就是“家族谬误”，好像只要人人都大公无私，那么这个社会就是一个好社会。其实中国[历史]已经证明了，不可能达到这样一个社会。韩老师怎么解释这个问题？

**李萍：**好。由于时间的关系，谢谢老师们提了这些很好的问题。我们先请王南湜老师来回答！

**王南湜：**我依次回答。海平的问题比较麻烦。对于马克思为什么没有谈道德，其实分析马克思主义已经谈论很多了，但都只能是一些揣测。我也是做一些揣测。罗尔斯采取一种同情的理解，他认为，马克思之所以没有谈道德，可能是由于在紧张的革命活动中谈论道德没意义。我进一步揣测，对于道德之类的话题，马克思不仅没有谈过，而且还反感，经常批评别人。关键就在于，他把科学的客观逻辑和实践的主观逻辑区分开，反对人们把这两个混淆起来。马克思认为，资本主义不道德是一个现实的问题，我们要建立一个新社会的话，需要一个客观的逻辑，需要考虑如何有效地建立新的社会。而如果人们大谈以道德义愤来推翻资本主义，这只能败坏所谓的解放事业。在这个意义上，马克思反感这种谈论，认为这种谈论没有意义。但是马克思自己为什么没有建构一个关于道德的学说？对于资本主义社会，他不会要求建构一种道德学说，因为资产阶级的思想家早就完成了。如果他要建构的话，那他就要建构未来社会的道德学说。当然，在共产主义社会的高级阶段，他讲每个人自由而全面地发展，自由的王国等等。关于共产主义社会的低级阶段的道德，他没有考虑的原因可能在于，他在《资本论》中一直在考虑这个问题，但是《资本论》最终一直没有完成。按照唐正东教授的说法，马克思的思想到 1857-1858 年手稿时期才算成熟了。我认为，剩余价值学说到 1858 年手稿也还没有完成，到《资本论》手稿才算完成，而《资本论》则只是一个手稿。所以可以说，马克思的思想终生都没有完成。所以，他还没有腾出时间来谈未来社会的道德原则。他在《哥达纲领批判》中只略微提到，未来社会的第一阶段要按劳分配。我刚才讲了，马克思这里的按劳分配是基于自我所有权，他承认洛克的自我所有权理论。在这个意义上，马克思设想在共产主义社会第一阶段真正实现按劳分配。如果自我所有权被理解为资产阶级权利的话，只有到了共产主义社会第一阶段，这种权利才能真正实现，因为这个阶段没有任何资产了，所有的东西才能归劳动者所有，但带来的问题，即不平等，如何解决，这是另外一个问题——大概通过目的论来解决。我只能揣测到这里。

俞老师讲，没有决定论就没有自由。在这个问题上，我同意北大程炼教授的观点，他说，如果这个世界完全是偶然的，我们谈不了道德，因为我们不知道这

个动作发出去后会有什么结果。如果完全被决定了，你无法谈承担道德责任。但如果完全是偶然的，我这一拳挥出去，我不知道伤人还是做好事，不知道它的结果，那也无法谈道德。我同意康德意义上的理解，即所谓的自由是可以由他这个人开启一个因果系列。这不同于自然因果，自然因果是一个连续的没有终结的环节。如果人是自由的话，他能够在自然环境中另行开启一个因果。从他这里开启，他才能够负责任。所以，人的存在不能够被理解为一个自然的环节，而是一个本体的存在。

对于以明的问题，我认为，在康德这里，历史规律确实被划入实践的范围内。按照通常的理解，马克思所讲到的历史规律应该是一种科学的方式，类似于自然科学的理解。马克思的理解已经不同于康德，后者把历史作为大自然进化的历史。马克思要讲究因果环节，但他经常会引入一些目的论，即好像属于规律的东西。也许是我们没有理解清楚，也许是马克思本人觉得这两个东西没有必要分清楚。好，谢谢！

**王宏维：**好的。那请韩老师回应一下。

**韩东屏：**我先回应海平教授的问题。其实我文章里写了，但是由于时间关系我没有详细地说，就是说当道德没有品质规范的时候，它永远都在习俗之内。品质规范不完全是普通人的约定，到后期它需要靠智者的理性加以提炼。早先，人们会根据一些生活的体验，将自己认可的好人好事通过故事、史诗的方式讲述出来。这种讲述后来得到其他人的反响和共鸣，然后这个故事传播得越来越广。再后来，大家用故事中的好人好事和坏人坏事去对照并指称生活中的好人好事和坏人坏事。再后来，智者就“从什么样的人是好”出发，把这些人的特征和品质概括出来了。这时候，品质规范就诞生了。

再就是俞吾金教授提的两个问题。关于伦理与道德的问题，因为我在这里谈的是道德与实践的关系，还没有时间谈伦理与道德的关系。但我首先不认可黑格尔的搞法。黑格尔虽然是个大师，但他说的不一定就是对的，我们不能唯西人马首是瞻。从词源上说，“伦理”和“道德”本来就是一个东西。亚里士多德的“伦理”就是从“习俗”的词根而来的，而西塞罗的“道德”也是借助那个词根而来的，所以它们本来就是一个东西。在中国的词源上，“伦理”和“道德”也是相近的，虽然后来在使用过程中它们渐渐有一些分殊，但是不清楚，所以这两个概

念经常交换使用。可是，我觉得它们既然是不同的词，我就给它们作了职能上的分工。我不管前人怎么规定它们，我的分工是，“道德”是行为规范和品质规范的总和。“道德”就是告诉你应该做什么，不要做什么，但它不告诉你道理。但“伦理”是讲道理的，因为伦理有一个“理”字，所以我们就借用这个词的这个特点——其实它本来的字义就是“把理搞清楚”。伦理是讲理的，所以义务论、功利主义等不是约定出来的，它是被思想家——也只能由思想家——创造出来。这又涉及到前面的一些问题，讲道理的时候就要用到一些哲学的东西。孔子从来都是告诉别人这么做、那么做，他从来就不讲道理，所以把孔子认定为一个伟大的思想家其实是有问题的。后来，荀子、孟子才开始讲理——当然，孔子没讲理也许是因为学生没有记录下来。所以伦理学是搞这些问题的，它要和道德相区别。你告诉大家要爱国、诚信，要做这做那，但是别人会问你为什么叫我这么做，我这么做干什么，这就是伦理。当这么说的时侯，就有不同的解释，有功利主义的解释，有康德的解释，还有德性论的解释，所以就有了一些伦理的争论。

关于工具论的问题。其实我不仅把道德视为人的工具，我把所有的文化都当作人的工具。我有一篇文章《文化工具论论纲》，我觉得，所有的文化之所以被创造出来，就是为了满足人类的需求。如果人没有需求，那就不会创造任何文化。所以，把道德说成工具没什么不好的。

再就是“搭便车”问题。“搭便车”与集体主义问题无关，因为它只是一件损人利己的事件，就像偷东西一样，与集体主义没什么关系。我首先认为，集体主义不适合做一级道德原则。一级道德原则应该既告诉人们“如何做人”，也告诉人们“如何做事”。我认为，一个完整的伦理学应该是德行伦理学和德性伦理学的统一，不可能既是德行伦理学，又是德性伦理学。而且规范伦理学和德性伦理学这样的划分是荒谬的，因为“规范”里面本来就有品质规范，而德性伦理学里面说人要有“勇气”、要“忠诚”、要“宽容”、要“仁慈”，这些不都是一些品质规范吗？品质规范完全可以还原为行为规范。比如，“孝”是个品质规范，但是怎么叫孝，它不也给你解释了要“早请示、晚汇报”，要“父母之命、媒妁之言”嘛！这不就变成了行为规范了嘛！所以规范伦理学和德性伦理学之争是西方伦理学的问题——但是，不要西方争论什么你就争论什么，你没有这个毛病跟着凑热闹不太好吧！

**王宏维：**好，这一组王南湜教授和韩东屏教授作了非常精彩的发言，钱教授和张教授也作了很好的点评，这么多与会者也提了很多很好的问题，两个发言者也做了很好的回应。我们这一组就到这里结束。好，大家茶歇！

## • 第四组发言 •

### 第一 场

#### 黄圣平：《庄子》论“孝”及其实践智慧

发言人：黄圣平（上海大学哲学系副教授）

主持人：田卫平（澳门大学《南国学术》总编辑）

点评人：吴重庆（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）

田卫平：各位老师！各位同学！接下来我们进行今天下午的第四组发言，由黄圣平先生谈“《庄子》论‘孝’及其实践智慧”。请控制好时间！谢谢！

黄圣平：各位老师好！因为文章中引用的原始材料多，所以课件也比较多，我尽量控制好时间。《庄子》论“孝”，内容不多，然思想惊艳，并形成了一个带有本末式和类回环式特征的理论结构。本文以《庄子·天运》“商大宰荡问仁于庄子”章为主，以《庄子》其它篇章为辅，集中分析《庄子》关于“孝”的思想，探讨其理论结构及其中所体现出来的实践智慧，以求有助于我们理解传统道家在伦理问题上的理论复杂性，并进而对我们当今的伦理实践亦能有所参考和启示。我会讲原材料以及相关的材料，讲其结构，然后再讨论其中所蕴含的实践智慧。我下面就按这个思路来展开。

首先是原文，这个原文太重要了，所以我念一下。《庄子·天运》篇曰：

商大宰荡问仁于庄子。庄子曰：“虎狼，仁也。”曰：“何谓也？”庄子曰：“父子相亲，何为不仁！”曰：“请问至仁。”庄子曰：“至仁无亲。”大宰曰：“荡闻之，无亲则不爱，不爱则不孝。谓至仁不孝，可乎？”庄子曰：“不然，夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至于郢，北面而不见冥山，是何也？则去之远也。故曰：以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。夫德遗尧、舜而不为也，利泽施于万世，天下莫知也，岂直太息而言仁孝乎哉！夫孝悌仁义，忠信贞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。故曰：至贵，国爵并焉；至富，国财并焉；至显，名誉并焉。是以道不渝。”

这是原材料，我要讲的本末式与类回环式结构就在其中了。我下面通过解释这个原材料把其中的本末式结构拉出来。依照本段原材料，可以将其中《庄子》论“孝”的基本理路分析如下。其一，“仁”、“孝”“天属”。“仁”是儒学观念的核心，“孝”观念是“仁”在家庭血缘领域的具化，“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”与《论语》一样，《庄子》认为“仁”、“孝”是人之天性，是人性中的自然事实。所谓“虎狼，仁也”，“父子相亲，何为不仁！”，所言即此。

其二，至仁无亲。接下来，《庄子》提出“至仁无亲”的命题。关于“至仁无亲”，首先要明确它不是“不及孝”，而是“过于孝”。在文中，对于“孝”之态度，《庄子》提出了层次之分：不敬亲、不爱亲之“不及孝”→敬亲、爱亲之“孝”→“至仁无亲”之“过于孝”。“孝”、“悌”中的敬、爱之心实在是儒家人伦思想的核心要求，且《庄子》对此也是肯定和认同的，但它并不限于此，而是更进一步，提出了更高的“至仁无亲”的命题。

其三：“忘”之为“忘”。进一步，关于“孝”之为“孝”，《庄子》分为六个层次：以敬孝→以爱孝→忘亲之孝→使亲忘我之孝→忘天下之孝→使天下忘我之孝。显然，理解《庄子》对儒家敬爱之“孝”的超越，关键在于一个“忘”字。能够“忘足”、“忘要”和“忘是非”，前提是“屦之适”、“带之适”和“心之适”；能够“不内变，不外从”，前提是“事会之适”，而“忘适之适”的条件则在于“始乎适而未尝不适”，亦即因适，进而无所不适。同样，鱼能够彼此“相忘乎江湖”，前提在于“穿池而养给”；人能够彼此“相忘乎道术”，前提在于“无事而生定”（此诸前提与结果之关系，倒过来说也是可以的）。由此，“忘”之为“忘”，一者完成、实现也，二者超越、遗落也。在其中，超越、遗落必须以实现和完成为前提条件，否则就会因“适”之缺乏而导致彼此间的隔碍乃至冲突，从而使得所谓超越和遗落之“忘”成为不可能；而反过来，实现、完成也需要以超越、遗落为条件和前提。

其四，不言仁孝。但，以“至仁”之“忘”为依据，在超越之后，《庄子》进而倡言摒弃仁、孝。《齐物论》曰：

夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不谦，大勇不忮。道昭而不道，言辩而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者圆而几向方矣。

此处所谓“大仁”，实即大道。大道，因为能够产生与仁、廉、勇一样的效果，可谓之大仁、大廉、大勇。大之为大，因为它在内涵实非仁、廉、勇所能涵盖。一般意义上的仁、廉、勇，因为局囿在常、清和伎的层次上，因有其难以适应的处境和对象，并带来相应的弊端，故曰“仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成”。而大道，尽管是“不仁”、“不廉”、“不伎”的姿态，但在效果上却是“大仁”、“大廉”与“大勇”；尽管是“无亲”之姿态，其结果却是“至仁”之普遍性的实现。将二者两相比较，可以看出，《庄子》对一般意义上（实际上即是儒家所推崇意义上）的仁、廉、勇等是持以贬抑和否弃之态度的。

联系到所引“商大宰荡问仁于庄子”中的原文，我们也看到，以大道为依据，《庄子》对“孝悌仁义，忠信贞廉”等，从自然天属之肯定和认同出发，在最后却走向了对它们予以贬抑和否弃的结果。显然，所肯定和认同者，儒家所主张之仁、廉、勇等具体观念所要求之伦理事实；所否弃和贬抑者，儒家对诸伦理观念所推崇之有心、有为的，也就是予之以名教化的实现方式。《庄子》论“孝”，需要我们加以进一步的分析。在《庄子》中，可以见到大量的对“仁义”、“忠信”等儒家观念的批判，相对而言，它对“孝亲”观念的批判不多，但也还是有一些，且可以将其与它对仁义等观念的批判结合起来。具体分析《庄子》对儒家式“孝亲”思想之批判性的理路，大致可归结如下。

其一，殉名害身。在《庄子》看来，儒、墨诸家提倡仁义、孝慈、忠信、兼爱等人伦规范，将它们立为标杆，树为标准，驾临于万物之外与之上，再进而以之规范万物，制裁天下，此正如伯乐之相马。所以如此，依照《庄子》的分析，就其动机言，在于为上者之好名好利；就其后果言，在于所引发之民心民性的摇荡，而就机制而言，其关键则在于仁义、孝慈、忠信等圣知之法作为双刃性质的存在，倘若以有心、有为的方式对其加以推举、强化，进而以“名”为教，甚至实行名教之治，其所带来的为祸之烈与深远。在《庄子》的时代，以及宗法制度和大一统皇权专制的后世，守忠信、行仁孝之服殃离患显然是具有相当的普遍性的。从全身避害的道家立场看，对忠孝、信义等名教规范不能趋近，而应远离之。

其二，真、伪之分。但，如前所言，《庄子》对儒家式敬、爱式的“孝”之要求又是予以肯定和认同的，如此，则如上以其殉名害身为依据之《庄子》中对“孝”之批判与否弃，就二者之分判而言，又该当何言呢？关键聚焦在真、伪之

辨上。在这里，《庄子》强调“真”是发自内心的“精诚之至”的纯粹生命情感，从而与一切造作、刻意无关。将此“真”之要求应用于人理，则它在父母、子女的关系中即表现为“处丧则悲哀”和“事亲则慈孝”，且“事亲以适，不论所以矣”，“处丧以哀，无问其礼矣”，也就是说不必，亦无需拘执于“礼”、“俗”之所为，因为前者本为“天”之“自然”，而后者则是“人”之“人伪”也。

其三，天、人之分。进一步，同一个仁、孝之规范与要求，为什么会有真、伪之分呢？追寻其原因，《庄子》引入天、人之辨。在本然的至德之世的状态中，不是没有仁、孝之情的事情，而只是不将之突出化，标杆化，并在有心、有为之中施加以仁、孝之名的旗帜和标签罢了。所谓仁、孝观念及其指导下的有心、有为之举，依照《庄子》，正是大道失落之后的产物，是第二序列，而不是第一序列的存在。

其四，天、人合一。但在天、人相分的基础上，《庄子》最后却走向天、人合一。“天与人不相胜”，彼此间就不是排斥，乃至对立的关系；“人与天一”，则更应该从统一，而非对峙的维度去理解二者间的彼此关系。如上所析，若“天”与“人”相对峙而言，则“天”、“人”之别即是大自然与人类社会，以及存在之自然、本然状态与其非本然的、非自然状态的区分；若“天”与“人”相合一而言，则此“天”之为“天”，其含义，与“道”之为“道”相同，主要是指世界之作为总体的自然实在，并因此成为人之超越性存在的根基和源泉；相应地，“人”之为“人”，其含义主要是指人之社会性和现实性的存在，而其与“天”合一，也就是指将“人”之存在的社会性和现实性奠基在“天”之自然性和超越性的基础之上。

进一步，将此本末、内外合一的思想原则应用于“仁”、“孝”的问题上，则可以获得对“商大宰荡问仁于庄子”段中之“至仁（孝）无亲”思想的进一步的理解。具体说来：1）“至仁（孝）”之为“至仁（孝）”；2）“至仁（孝）”之表现为“亲亲”；3）“至仁（孝）”之表现为“无亲”；4）“至仁（孝）”之表现为“忘亲”。

在道家和《庄子》处，体用、本末式的分析理路具有一定的普遍性。依照这种分析理路，一方面是体用、本末之分，并因此强调体、本相对于末、用之根本性的地位和作用，另一方面则是体用、本末之合一，并因此强调体、本对末、用



想之中。《庄子》的这一思想，将有助于我们体认传统道家在伦理问题上的特殊性理路，并能够对当今的伦理实践提供重要启示。具体说来，其一，反者道之动，弱者道之用。其二，道常无为而无不为。其三，因“适”而“忘”，“忘”而“有”之。

要之，“孝”是儒学的核心观念，也是中国人文化心理结构中的基础性元素。以对儒学的“孝”观念为批判与超越的对象，《庄子》一书提出了其内容丰富，特征鲜明的关于“孝”的理论，形成了一个带有本末式和回环式特征的理论结构。分析《庄子》关于“孝”的思想，有助于我们理解道家在仁孝等伦理问题上之思想的复杂性，对我们当前的道德实践也能够提供一些参考与启示。

**田卫平：**谢谢黄先生的报告！下面请中山大学吴重庆教授作点评！

**吴重庆：**谢谢！我觉得黄圣平老师的这篇论文很有新意，这体现在以下两点。第一，本来“道”是不可道的，但他还是试图“道”出了“道”之“道”。比如他论证了类回环式的理论结构，还有本末式的理论结构。这些都是很好的探索和努力！第二，从道家的角度来看儒家的伦理。从《老子》、《庄子·内篇》那里，我们所接受到的都是对儒家伦理的猛烈抨击。但庄子的《外篇》有很多内容是如何从道家角度来看儒家，这样语气就自然比较平和。众所周知，《庄子》分《内篇》、《外篇》和《杂篇》。一般而言，《内篇》着重探讨义理、理念的东西。《外篇》是一些事迹。与《内篇》相比，《外篇》对儒家的态度比较和缓——当然这里面往往会预设一些情境，比如孔子很谦虚等，实际上是想把儒家向道家方向拉，而不是一味去抨击。从道家的角度来探讨儒家伦理，这种探讨和研究有助于我们认识儒道之间共通的东西。儒道之间可能并不像我们所认为的那样对立。所以就此而言，黄老师的研究是很好的。如果从实践哲学或实践的角度看，我认为，儒家也是把伦理看作发乎情、发乎自然的。按黄老师刚才的叙述，道家其实也是希望那种完全出于自然的东西，不要有那么多的强迫性和外在性。儒家认为伦理的冲动很自然，我觉得，这是文明教化的开始，一个起点。道家用的词几乎都是意向性色彩比较弱的，这是对文明的一种很好的反思。

刚才黄老师说到类回环式的理论结构，比如“失道而后德”、“失德而后仁”、“失仁而后义”、“失义而后礼”等，这里面有一种本末关系和体用关系，比如如何由“道”变成“德”，《庄子》有讨论到。但是，怎么“失德”而后“仁”，这

个似乎没有很好的讨论。所以如果你要强调本末、体用关系，那在这方面你也可以做很多探讨。通俗点说，为什么“道”的层次高于“德”？为什么“德”的层次高于“仁”？为什么“仁”要高于“义”？从中也可以探讨出体用关系来。

还有一个问题，即黄老师很强调“忘”，但“忘”是一件非常难的事情。《庄子》讨论过“坐忘”、“心斋”等，非常复杂。能够达到“忘”这种状态的只能是“至人”。儒家的文明教化是针对君子的，所以对于没有受过教育的人（愚夫愚妇），儒家的这套东西很难对他们发生作用。所以我们才有“神道设教”的问题，即对没有受过教育的人“神道设教”，假借宗教（或外在的神明）来推行教化。道家是设立了更高层次的“至人”，儒家才放到“君子”，然后还有“神道设教”来针对愚夫愚妇。所以，我觉得，从道家来反思儒家是一件很难的事情。黄老师在论文中还提到，道家的努力对我们今天的道德建设有何帮助。当然对于当今的道德困境，我们可以展开很多讨论，到底是不是道家所说的当时“名教”太过盛行。今天是不是一个“名教”太过盛行的时代？今天是不是一个伦理底线都在缺失的时代？我们对今天的道德状况有不同的判断。只有这样，我们才能考虑道家的这种努力到底有没有用？在什么地方，什么角度发挥作用？我就简单做这些点评！谢谢大家！

**田卫平：**谢谢吴教授的点评！接下来请黄先生作简单的回应。

**黄圣平：**我先回答第一个问题，即如何证明《庄子》中“道”与“仁义”之间的体用关系。这个结构本身利用原材料比较少，我是用《老子》的思维框架（失—得，得—失）来的。之所以是体用、本末关系，主要因为现在中哲[学界]关于儒道关系的反思。在早期，不是像我们所说的儒道水火不容，不是那样对立。刚才提到，“失道而后德”、“失德而后仁”、“失仁而后义”、“失义而后礼”，也就是说“道德”与“仁义”不是针锋相对的东西，而是一个体用、转合的关系。《庄子》中也有这方面的表现，但比较少。我在文章中专门论述了“孝”与“仁”、“义”、“礼”的关系。《知北游》曰“道不可致，德不可至。仁可为也，义可亏也，礼相伪也。故曰：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。’礼者，道之华而乱之首也”，从而对《老子》中道、德、仁、义、礼之间的层次区分作了转引和解说；又，如《大宗师》原文中颜回与仲尼论修道方法，曰：“回忘仁义矣。……回忘礼乐矣！……回坐忘矣”，则在其中自然存在着“忘”之层

次与秩序；又，即使是在“孝”的六个层次中，也存在着“忘亲”、“使亲忘我”、“忘天下”和“使天下忘我”的阶段和秩序之分。故，应该认为在《庄子》中仁（孝）、义、礼之间存在本末、体用之分，而在仁、孝之间，由于仁为孝悌之情的推扩，故二者间也存在本末、先后之辩。下面的问题到另一个环节再回答。谢谢！

**田卫平：**现在我们这场的讨论就到此结束！接下来是第二场！

## 第二场

### 童建军：“孺子将入于井”的伦理想象

**发言人：**童建军（中山大学社会科学教育学院副教授）

**主持人：**侯小丰（辽宁社会科学院研究员、《社会科学辑刊》编辑）

**点评人：**黄圣平

**侯小丰：**没有哲学就没有想象，伦理学的想象无疑给我们增加了实践的智慧。现在有请童建军老师做报告，他讲的是“‘孺子将入于井’的伦理想象”。

**童建军：**各位老师！谢谢马哲所实践哲学研究中心给我这个机会向大家展示我的这篇论文。大家可能觉得奇怪，为何没头没脸的跑出一个“孺子将入于井”来。这涉及到我对德性伦理学的一种理解。“孺子将入于井”是充满了伦理想象的道德典故，我认为围绕这则典故的现代诠释，可以揭示恻隐的情感本质、恻隐的意向所指、恻隐的道德价值以及恻隐的道德风险。“恻隐”是一种与良心有别的关于伤痛的情感体验，是对他人痛苦的原始反应，不仅具有某种直接且未经思考的特色，而且是人类生活的一个基本特征。孟子将恻隐视作具有道德价值的自足性，但不具有成就道德事功的完备性。批判性能力和操纵性风险并存，是现代社会的恻隐运作隐含的重大矛盾。

我在第一部分讲“何为恻隐”。我将恻隐、同情和怜悯用作互释相通的情感体验，指的是“当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情”。

“恻隐”是一种带着伤痛的怜悯或者同情。“怵惕，惊动貌。恻，伤之切也。隐，痛之深也。”“怵惕恻隐”揭示的是“今人乍见孺子将入于井”的突发情景时的外在表现和内在心理。“怵惕”是“在场者”外化的惊恐神情和直观的身体应对。它不是刻意的伪装，而是内在的“恻隐”心理的自然流露。外在的“怵惕”和内在的“恻隐”之间的关系不应被理解为逻辑上或事实上或价值上的孰先孰后，而是同时发生且相互印证，共同指向“不忍”。

首先，“怵惕”是“恻隐”的外化，“恻隐”是“怵惕”的内里。无“恻隐”的“怵惕”或无“怵惕”的“恻隐”，都极易滑入虚伪。在日常生活中，怜悯或者同情存在着程度不同的相应的身体反应。尽管任何怜悯或者同情都会伴随着内

心的波动，但是，只有极其严重的怜悯或者同情才会产生出伤痛的感觉。这时候怜悯者或者同情方的内心会有一种被揪紧感。这种感觉瞬时发生，未经理性的深思或者造作。“在场者”的伤痛来自“孺子”的危险处境。

其次，“恻隐”总是易于指向社会幼弱者的伤痛想象。“孺子将入于井”作为“人皆有不忍人之心”的例证的震撼力，不是来自逻辑严密的论证，而是出自人们与“在场者”的情感共鸣。“孺子”身份背后折射的是恻隐产生时的责任归属认定以及责任程度衡量。幼者或者弱者之所以容易激发出人们的恻隐，就在于人们总是先入为主地断定他们对不幸无需或者无力担责。

再次，“孺子将入于井”的典故是“人皆有不忍人之心”的论证。“不忍人”是“仁”的消极表达，“爱人”是“仁”的积极表达。孟子所论证的不是人皆有仁慈的美德，而是人皆有仁慈美德的可能（“心”）。即使“在场者”动了恻隐之情，也不一定会发展出减缓其痛苦的尝试，而可能会有其它的替代之法，例如逃避。从情感而言，行动者对他者痛苦的拒斥，隐含着渴望减缓他者痛苦的愿望和行动；但是，从态度而言，如果糅合进风险或者成本的考虑，乃至对更大善或者他者善的服从，行动者会默许或者促成他者痛苦的延续，不会采取减缓他者痛苦的善举。恻隐之情成为人与非人的区别。

但即使人皆有恻隐之心，但这并未构成人皆有良心的例证。良心一个非常重要的特征是，它的前提是道德义务。如果一个人履行了道德义务，那么，他就可以被恰当地称之为具有良心。尽管在具体的道德事件中，什么才可以被叫做有良心，需要具体问题具体分析，但是，一个不可忽视的问题是，良心总是以道德义务作为前提的。没有道德义务而做了，叫做高尚，而不是良心。而且，良心是自我导向，以自我为中心，是关注自我；而恻隐是他人导向，以他人为中心，是关注他人。

我在第二部分讲“为何恻隐”。孟子在“孺子将入于井”的典故中，排除了任何有关“孺子”的信息，只是标明他的“孺子”身份，由“在场者”直面“孺子”“将入于井”的突发事件，凸显“在场者”所呈现出的恻隐之心的本真性。这则典故由此具有了超越性的普遍主义的色彩，不是特指某个“在场者”对某个“孺子”的反应，而是泛指任何“在场者”对任何“孺子”的反应。我们能否对“在场者”的恻隐、同情或者怜悯意向做出一种刻画呢？休谟、叔本华、斯密和

泰勒提出了关于同情或者怜悯意向的不同解释模式。

休谟提出，人类行动的动机是人们的欲求、需要而不是理性或者推理。理性不能单独成为任何意志活动的动机，永远无力激起或阻止任何一种行为，只有当下的、直接的情感才能发动意志，产生行为。同情是一种独特的机制。由于人具有共同的感官和心理构造，人与人之间就会产生相同的感受。当我们与他人交往和接触时，他人的感情就会借助许多外在的、较活泼的印象而注入我们的心中，使我们产生了与他人情感一样的同等情绪。因此，通过同情的机制，他人的情感被传导到我们，或者我们实现了对他人体验的再体验。

叔本华认为，同情的本质是他人的祸福成为“我”的直接动机，“我”直接地为他想要福祉而不要祸害。他对同情现象的形而上学解释是，自我与非自我具有生命之形而上学的人格统一性，同情“是一种认为自我和非我一样的感觉能力，这样，这个人便直接在另一个人内认出他本人，他的真实的真正存在就在那里。”

斯密认为，同情是与受苦者设身处地。“由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地的想象外，我们无法知道别人的感受。”“通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。”“旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全理智和判断力去思考（这是不可能的），自己会是什么感觉。”

泰勒认为，同情是对他人痛苦的原始（primitive）反应，它不仅具有某种直接且未经思考的特色，而且是人类生活的一个基本特征。这就意味着，人们之所以对他人的痛苦产生同情，不是源于仁慈或者其它的动机或者心理，恰恰相反，同情本身就是人性的重要组成部分，它无论是在事实上、逻辑上还是价值上，具有同人类其它动机或者心理同等的地位。这表明，同情不能以更基本的动机或者倾向加以分解。真正直接和自动的是反应本身。

“乍见”是理解“孺子将入于井”的重要词汇，它突显的是“孺子将入于井”时不可算计的严峻性，从而排除了行动者“不忍人之心”的触动是基于外在功利得失的考量。他做出的只是一种本能的反应。“在场者”“乍见孺子将入于井”时的恻隐，就是这种本能。它就是一种人性的呈现，“人之有是四端也，犹其有四

体也”。“在场者”恻隐的生发既没有功利得失的考虑，也不是出于对“孺子”普遍福祉的关心，纯粹是人类对不幸事件的自然情感流露。它不是衍生的现象，而是人性的构成甚至人性本身。

我在第三部分讲“恻隐的道德价值”。恻隐、同情或者同情的道德价值在伦理思想史上一直存在争议。叔本华赋予它们极高的道德地位。康德对于按照道德法则或者道德义务行动有着坚定的信念，认为“善良意志”可以成为人们行动的足够的驱动力；同情的行为出自行动者的爱好而非道德法则或者道德义务，因此即使合乎道德法则或者道德义务，都不具有真正的道德价值。如果恻隐构成人性的内容，那么，由恻隐之心外推出恻隐之行，就是顺性而为的自然过程，是一种类似于直接爱好的发作。根据康德的理解，只有义务意识能够导致真正的具有道德价值的行为；尽管因直接或间接爱好而驱动的行为可以与义务保持一致，但是，它们不能作为真正的有道德价值的行为的动机。出于“间接爱好”的行为没有道德价值，是一个普遍接受的观点。它不仅为康德所代表的规范伦理学所认同，也为亚里士多德为代表的德性伦理学所肯定。为了更好地理解出于直接爱好而行动的道德价值，就又必要区分道德行动的动机本质与动机来源。一个行动是道德的，当且仅当它是出于因行为自身的原因而行动的意志。因此，我们应该遵守诺言是道德的，当且仅当它是出于遵守诺言的自身原因，而不是其它利益的考量。这就是道德行动的动机本质。

孟子肯定恻隐的道德价值。这在另外的齐宣王“以羊易牛”的典故得到了充分的体现。齐宣王亲见牛在被牵往“衅钟”的途中“觳觫”，马上想到了牛“若无罪而就死地”的痛苦，心生“不忍”，遂以羊代替牛完成“衅钟”的仪式。臣民皆误以为齐宣王吝啬，故此以低廉的羊取代昂贵的牛。但是，孟子深刻地指出，齐宣王的选择不是源于财产之间大小轻重的衡量，而是仁术的体现。

我在最后一部分讲“恻隐的风险”。孟子在“孺子将入于井”中直接点明的是恻隐，但是，他同时清楚地表明，恻隐不足以单独成就道德事功；只有恻隐、羞恶、是非和辞让四心共同发作外推，才能达成“保四海”的伟业。“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”在恻隐之心与其它三心的地位上，孟子并没有特别地赋予恻隐之心优先地位。恻隐的风险固然存在多种维度。最为常见的风险，是恻

隐者为自身的恻隐之心之行所牵累，陷入“为善者不得善报”的不合理处境。本文所要聚焦的恻隐风险，与日常风险有差异。它不是关于恻隐者本人的风险，而是恻隐对他人形成的恻隐暴力、对社会造成的恻隐批判以及恻隐被操纵利用的风险。这种风险尤其出现在社会转型时期，它通过对苦难者痛苦的同情和对施害者暴行的谴责，表达着更广泛的社会义愤。这种通过情感表达参与政治的方式，既是对社会的一种批判性力量，但也自始存在着被操纵的风险。我在论文中主要分析了于施剑翘复仇案和药家鑫案。公众同情的唤醒使施剑翘成功地逃脱了法律的制裁；而药家鑫则在公众同情的狂欢中离开了这个世界。

我的报告到此结束，谢谢各位老师！

**侯小丰：**现在请上海大学黄圣平老师点评！

**黄圣平：**童建军老师一开始就指出了其论文的出发点，即美德伦理学与规范伦理学之间的关系，他在这个基础上展开自己的想法。我首先关注第一句话，“以暗示性的名言隽语和比喻例证而非明晰性的精密推理和详细论证，传达重要的道德观念和道德信息，是中国古代哲学家表达思想的特殊方式。”通过这句话，我想这篇论文讨论的或许是中国哲学中的一个论题，但作者使用的论据或方法却都是西方的，比如休谟、康德、叔本华、泰勒等。中国哲学的特点是简单、直接、流畅，缺少丰富严密的论证。比如药家鑫案，从中国哲学角度来看，就是从恻隐之心到恻隐之行。在恻隐之心和恻隐之行之间存在一个空间，即如何把每个人的恻隐之心实现出来（成为好人），成为恻隐之行。从中国哲学来说，我们讲究知行合一，讲良知。如果不能做到这样，就是被私欲遮蔽了。它没有进一步分析。但这篇论文则有详细分析，有同情的行知，还有其他情绪等，尤其是你用药家鑫案去讲风险理论，讲控制。当时上课时讲孟子的“亲亲互隐”，我们就有类似讨论。我觉得，亲情是本，最直接的爱惜是本。具体怎么爱有不同的情况，或许就是所说的具体情况了。一般情况下是“亲亲互隐”，比如父亲顺手牵羊了，你慢慢把这个事情解决掉就行了，不去宣扬，不去告。但在特殊情况下，则可以有所不同。像药家鑫这种情况，作为父亲，你发现儿子无论如何是跑不掉的，把儿子送去自首或许还能保住一条命。“亲亲互隐”，一般情况下不主张大义灭亲，但极端情况下就可以不同，它反过来也可以是亲情的一个表现。这是一种极端的本末式结构。你在论文中用西方伦理学的东西讲看似是中国哲学的东西，即“孺子将

入于井”。我有一个建议，即你把伦理想象，比如你所说的伦理之情的几个解释模式，不同的解释模式再扩充一下。某一种模式具体是什么？模式与模式之间的具体区别是什么？

我有一个问题，关于恻隐之心和良心。恻隐之心不是良心，你说良心是有义务的，恻隐之心是没有义务的。你说小孩子掉水里，我们没有义务去救他，实际上任何一个人都有义务去救他。回过头来讲，你说有自我导向和他人导向，但实际上道德关系就是在关系之中的。自我导向和他人导向之间能够分开吗？简单地说，就你所说的“恻隐之心不是良心”，请展开说一下。

**童建军：**谢谢！对于你的问题，我有想过。比如说我们看到小孩子掉到井里去了，我们会有不安。关于“不安”，有很多观测点，羞愧是一种不安，歉疚是种不安，内疚是种不安等。良心主要是针对这种歉疚的不安。比如说，因为这个小孩子是我推进去而因引起的不安，与由这个小孩子自己掉下去引起的不安，二者有质的区分。我是这么理解的。

## 自由讨论环节

**田卫平：**下面我们进入提问和讨论环节！根据会议要求，请各位提直接的问题。

**徐长福：**我向两位学者各提一个问题。韩东屏老师是做伦理学的，他刚才说要看看马哲专业的会议怎么谈实践与道德。刚才你也看到了，实际上在这个会议上什么学科都有。这是我办论坛的一个用意所在，即让我们忘掉学科界限。首先给黄老师提一个问题。我们都学过《庄子》对儒家的批评，这让我想起来马克思主义对自由主义的批评。我认为，二者很类似。比如说自由主义讲自由，但马克思说，你们讲的自由还不够，你们所讲的都是些口号。我们要忘掉这些口号，真正达到每个人自由全面发展的状态，这才是真正的自由。儒家讲孝，道家就批评这些是“名教”，你应忘掉这些“孝”，才是真正的孝。这里存在着类似。但类似之间也存在问题，比如说，如果马克思主义批评自由主义，那它自己应该比自由主义更高。但在实践中则相反。它评判自由主义如此猛烈，以至于凡是贴着自由主义标签的自由都被搞没了，使得我们实践中的自由比资本主义还少。庄子也是如此！庄子把儒家的“名教”、“孝”批得太厉害了，而实际上没有超越到更高的境界，反而可能是一种缺乏孝的状态。对此情况，黄老师如何看待？

然后向建军提一个问题。我们今天已经谈了很多德性伦理学、规范伦理学方面的东西，南湜老师从康德角度讲理性（根基、自由意志），韩东屏老师是从习俗来讲，建军则讲，孺子将入于井，我们产生的恻隐是一种本能反应。这是关于道德来源的三种不同的诠释。对道德来源的这三种不同的诠释，你持一种怎样的立场？

**马天俊：**我向建军提一个问题。在你分析“孺子将入于井”时，谈到了很多当代的情况。孟子大概不会想象在有二千五百万人口的广州，有一个小孩掉井里去了，结果会怎样。当时是农耕时代，这与当代大都市相当不同。所以，在今天我们所看到的恻隐暴力、大规模的舆论力量会扭曲事实等等。因此，在当代社会规模中，古代的伦理教化、德性追求要重新去分析，包括恻隐之心。在陌生人社会、大规模的社会中，应该怎样去看恻隐之心？

**俞吾金：**我向两位提一个问题。我觉得中国哲学研究有一个共性，就是进行

个案分析。比如你说，恻隐之心人皆有之。什么叫“人皆有之”？在归纳逻辑中，有普遍必然性。如果“人皆有之”，那所有的人你都要了解过。但是你能了解所有的人吗？当代未出生的人也属于人的范围。就像我说“天鹅是白的”，一切天鹅都是白的，那我必须担保将来还未出生的天鹅的羽毛也是白的。但这几乎是不可能的。所以“人皆有恻隐之心”或“人皆有私利之心”之类的说法都缺乏逻辑上的普遍必然性。庄子的有些论述也是由个案引申出去。如果人皆有恻隐之心，那如何解释奥斯维辛集中营？五百万犹太人，其中包括三分之一妇女和儿童，他们还没有掉到井里就被杀掉了。是不是所有的人都有恻隐之心？作为一个普遍性的结论，这有可能吗？如果作为一种理想，这是可以的。我只是从思想方式上进行提问。

**韩东屏：**我向建军提一个问题。众所周知，美德伦理学是与规范伦理学是相对立的。但在我看来，美德伦理学实际上也是规范伦理学，它给人提的要求也是规范，不过是大规范。行为规范都是小规范，可以叫准则。尤其在中国，儒家叫人做君子、仁人、圣人，这都是德性伦理学。就西方伦理学来说，在古希腊时是德性伦理学，讲品质。不过亚里士多德的时候有些可怜，因为当时连“道德”这个词都没有，他只讲“德”、“品质”，当时不怎么搞行为规范。但是到了近代，功利主义、道义论就专门讲怎么判断行为的善恶。此时它就变成了德行伦理，就是有道德的行为的德行伦理——它不叫规范伦理，而是规范伦理中的另一种。美德伦理学是德性伦理学。西方伦理学回归到美德也是片面的，真正的回归应该是给人提供一个为人处世的方式，这个方式既告诉你做怎么样的人，又告诉你怎么去做点具体的事情。行为规范不是不重要……你说的“判断良心”[的方式]太不靠谱了。在你看来，只要一个人履行了道德义务，他就有良心。这是很荒谬的。有人履行道德义务是在急迫之下。比如康德说的，一个商人老幼无欺，根本不是出于良心，而是出于做生意的长远考虑。

**田海平：**我想向两位问一下，无论是对父母的孝心，还是对孺子的恻隐之心，都涉及到他人之心。我心和他人之心的真伪，这是一个分析哲学的问题，也是一个元伦理学问题。怎么证明你和他心有关系？而且这个他心不一定是指人，有可能是动物，甚至有可能是非生物的形态，比如我们对植物有可能产生一种心的体验。所以在这里用伦理想一下，是不是可以从论证他心的角度来做个说明。

**田卫平：**提问到此结束！

**侯小丰：**首先请黄老师来回应！

**黄圣平：**首先是徐老师提到的“名”、“名教”的问题，即是不是庄子批判得太厉害了，反而达不到儒家的高度？庄子所提到的“忘”这一境界，实际上就是“至人”才能达到的，一般人达不到。一般人达不到这个高度，如果你再把一般人能够达到的东西摧毁掉，结果肯定很差。我想，“忘”不仅仅是一种境界，它也可能是一种方法。在庄子时代，已经是“天下大乱”的状态，看到的到处是虚伪之人，打着道德、名教的旗号行虚伪之事。这时怎么返回去？最终原因在于，它从一开始就有问题。因为理想观念、最美好的状态是最原初的状态。你的理想观念产生以后，把最美好的状态打破了，这样一步一步恶化的结果。怎么从这种恶化状态回去？我在论文中讨论了“真伪之辨”、“天人之辨”，最后达到天人合一之境。这实际上是在说，第一要真实。然后走向天人、自然，你的感情抒发要自然。从真实到自然，自然不是强制。之后，你才能自然而然进入化境，最后到“忘”的境界。虽然这种境界很难达到，但它会多多少少给我们一些启发。这不完全是个空的东西。从真实到自然，再到化境，再到“忘”，“忘”更重要的是作为一种方法。

第二个问题是俞老师提到的良心的普遍性的问题。这个问题是没法用经验去推断的。比如说“天下人皆有良知”，对于未出生之人[是否如此]，我怎么能知道呢。所以它不是一个“实定”——这是牟宗三的讲法。它是一个呈现，比如孟子讲“良知良能”，这不是一个实定。如果你想使其成为实定，就搞一个形上的设定，然后推出仁政的体系，这是不行的。它实际上是一种反思的结论，比如想象一个小孩掉井里了，我第一反应就是要把他抓起来，任何人都这样。只要你“回”、“反身”、“反思”，哪怕你没有去做这个事情。任何人回思一下小孩掉到井里这种情况，第一个念头就是赶紧把他抓起来。即使你第二个念头是其他考虑。这是我的想法。

**童建军：**徐老师谈到道德的来源，这是一直困惑我的问题。“道德”太广了，我们可以取一个条目来讲，比如“恻隐”。如果由“恻隐”引发“仁慈”，从社会层面来讲，这是个进化的成分，它不会局限在个别现象，而是一个先天或后天习得的成分。比如现代心理学研究发现，小孩子自生下来就有一种恻隐之心，他看

到其他小孩哭时，他也会跟着哭。怎么解释这种现象？另一方面，对道德的理解是否保存了这种类型的区分，比如有些先天的生命保存了本能式的道德，它可能是种动物式的，它可能和进化没有关系，这个生命体就会有这种倾向，自为的道德。而对于老百姓来讲，所谓协助的道德更可能是进化的产物。

第二个问题，马老师谈到在当代大规模社会，应该怎样去看恻隐之心？现代政治学和社会对这个问题处理得比较多，所以我在论文中没有涉及到。比如美国的刘纪璐谈到“恻隐之心在都市文化中的落实”——我在注释中有指出。南京大学的一位教授也谈到，我们的公共政治怎样从同情文化进入到所谓的尊敬文化。阿伦特在《论革命》中对此也有阐述。所以我在论文中对此就没有再阐述，即使我涉及了，我也超越不了他们。

第三个问题，即俞老师提到的逻辑上的问题。我在论文中谈到，孟子存在的问题在于，如果“孺子将入于井”是一个具体的案例，而恻隐是一种普遍的感情，那么，它们之间是有冲突的。比如说，看到一个小孩子掉到井里，我没有产生恻隐之心，那怎么解释呢？其实孟子要说的是，任何一个人碰到任何这种悲惨的事情，他都没有恻隐之心，此时他才不是一个人。从具体的个案是否能推出“我不是人”，这也是我论文中谈到的一个困惑。

对于韩老师的问题，首先我也反对那种把德性伦理学与规范伦理学截然对立起来的做法。其次关于我论文中提到的“良心”问题，我所谓的义务是回馈性的义务，而不是一般的义务，别人对我有所作为，我却不道德上的回应，这是没有良心的。比如父母把我养大，我不孝顺，那我就没有良心。我是想把中国传统文化中的道德情感作些区分，比如同样是忐忑不安，其实有不同的表象。又比如我们讨论羞耻，它也有很多不同的表象。我们能不能先把良心限定起来，把良心、羞愧、内疚划界。这样我们就比较容易操作，比如从道德社会学或道德伦理学等。

对于田老师的问题，我现在还不知道如何回答，抱歉！

**侯小丰：**感谢黄老师和童老师的报告！我感觉，年轻学者身上蕴含着更多的活力和想象力，我们应该给他们更多的激励，请大家以掌声表示感谢！

## • 第五组发言 •

### 第 一 场

#### 张任之：理性先天，或情感先天？

发言人：张任之（中山大学哲学系副教授）

主持人：林育川

点评人：俞吾金

林育川：好，大家请安静啊。我们今天的会议现在开始！第一场报告的报告人是中山大学哲学系张任之副教授，报告的题目是“理性先天，或情感先天？——康德、胡塞尔和舍勒在伦理学建基问题上的争执”。好，下面有请张教授！

张任之：首先谢谢会议的主办方，谢谢长福老师给我出席的机会！对报告的主副标题中出现的一些概念，我先大概介绍一下，然后介绍一下我的基本思路。因为时间有限，我不能详细地展开讨论。我的基本思路实际上是从三个大的问题出发的。我的一个基本考虑——这其实也不是我的考虑，而是整个西方思想史，或者西方伦理学史上的一个大的考虑，即伦理学或哲学的根本的问题是“苏格拉底问题”，就是在《理想国》中，柏拉图借助苏格拉底这个角色，以他的口吻说出来，“人应该如何生活？”这实际上构成了我个人目前为止阅读伦理学著作、做伦理学读书笔记的出发点。对于这个问题，即“人应该如何生活？”，实际上有一个非常直接而且很简单的回答，即每个人当然都应该“好地”生活。这个“好”实际上是一个副词，就是“好地”去生活。这带来的第二个问题就是，究竟这个“好”是什么？“好地生活”意味着什么？它隐含的问题就是，什么是“好”？——在伦理学语境中，我们也可以说，什么是“善”？这个问题实际上在思想史上各个大的伦理学家那里我们都可以看到，或者是他们的中心问题，或者是一个重要的引导性的问题。实际上，在对“什么是好？”（或“什么是善”）这个问题的追问过程中，我们还可以进一步思考一个问题，即我们赖以回答“什么是好（善）？”这个问题的根本依据是什么？我的论文的副标题说的“伦理学的建基问题”基本上指的就是这个问题。“建基”实际上是套用了康德的一个概念，就

是道德形而上学的“基础”（或“建基”）（Grundlegung 或 Grundlage）。这个概念（或者这种追问）在 20 世纪的哲学或伦理学中实际上是一个比较重要的问题，这特别体现在我个人比较关心的现象学语境中。这是一个基本的背景。

从这个大的背景回过来看，在讨论“伦理学究竟建基在理性上，还是建立在情感上？”这个问题时，实际上我们可以回到伦理学发端（最开始）的地方，也就是在苏格拉底和智者学派的争论那里。在智者学派那里，我选的最主要的一个代表是普罗塔格拉——当然还要说明一下，这个普罗塔格拉肯定是柏拉图笔下的普罗塔格拉，我们很难说是真正意义上的普罗塔格拉，不过不管怎么样，这是一个效应史。苏格拉底和普罗塔格拉的这个争论开启了整个伦理学上的一个大争论。普罗塔格拉基于“人是尺度”这个命题，无论在认识论上还是在伦理学上，把最终的根据都诉诸于“感觉”，这也就是我们把他称为感觉主义者的一个原因。再推一步，感觉主义（或“人是尺度”）带来了相对主义，也就是伦理学上的相对主义。苏格拉底（包括柏拉图在内）把普罗塔格拉视为他整个哲学最精巧的一个敌人。苏格拉底最终要达至的是什么呢？实际上是一个颠转，就是把认识论以及伦理学的基础放在理性上，这就开启了理性主义或者理智主义的先河。这种理性主义要反对感觉和伦理学中的相对主义，它最终诉求的是伦理学中的绝对主义。在这个意义上，我是以伦理学中绝对主义和相对主义的划分（或争论），以及与此相关的感觉主义和理性主义的划分这个大的背景来展开我的这个题目。

对于这样的一个问题，在康德自己那里实际上可以看得非常清楚。康德自己最早开始这个伦理学思考差不多是在 1756-1757 年，在这个时间段，他基本上受莱布尼茨和沃尔夫的影响。康德总的思想是浸淫在当时德国整个理性主义传统下的。在 1762 年左右，康德的伦理学有一个大变化，他开始受到苏格兰道德情感学派，比如萨夫茨伯利、哈奇森、休谟等人的影响，随后受到卢梭的影响，开始转向了情感——当然这中间是有区别的，就是怎么从萨夫茨伯利一直到卢梭这个地方有变化。但是从总体上看，从 1762 年到 1770 年，康德对伦理学的思考在宽泛意义上可以被称为一种情感伦理学。在 1770 年代，在他的《教授资格论文》中，康德批判哲学的体系或者一些基本的核心要素已经差不多完成了。从那以后，康德再一次把伦理学的基础放在了“理性”上。但这个时候的“理性”加上了他自己特有的概念，就是“纯粹”，这个时候就是“纯粹理性的伦理学”。从康德思

想的发展中我们可以看得到，他早先接触了莱布尼茨和沃尔夫的理性，在 60 年代以后他接受了苏格兰道德情感学派和卢梭的“情感”，在 70 年代以后他开始转向一种“纯粹理性”。理性—情感—纯粹理性之间的张力，在康德自己的伦理学发展中很清楚。

我的文章分四个部分。第一个部分是思考康德——特别是在 1770 年代以后，更尤其在 1785 年他发表《道德形而上学基础》以后——对道德建基问题的观点。第二、第三部分讨论了两个重要的现象学家，即胡塞尔和舍勒。胡塞尔和舍勒分别对康德把伦理学建基在理性（纯粹理性）上的做法予以批评性反思，这可以看作是现象学家对先验哲学家康德的一个批评。在文章的最后一部分，我实际上讨论了两个现象学家内部的一个争执，即胡塞尔和舍勒之间的争执。最终，我个人尝试来看现象学的伦理学最终可以把这个基础（或最后追问什么是“好”这个问题的根据）放在什么地方。

在第一部分，就是在对康德的讨论中，我把它界定为康德伦理学中的“理性先天原则”——这个当然是康德成熟期，即批判时期的原则。可以对这个原则作很多扩展，我在文章中主要讨论了两个问题。第一个是所谓的“理性先天”的学说。这个问题当然会涉及到后来思想家对康德的批评，以及康德学界对这些批评的反驳。第二个是涉及康德伦理学最后的根据的问题，即“纯粹理性的事实”。在“理性先天”这个部分，我特别想说的是，在 1762 年这个关键时间点上，在他的第一篇专题伦理学论著“关于自然神学与道德的原则之明晰性的研究”中，康德区分了“约束性的形式根据”（*der formale Grundsatz der Verbindlichkeit*）和“约束性的质料根据”（*der materiale Grundsatz der Verbindlichkeit*）。他将作为约束性的形式根据的理性原则视为空洞的，而认为只有作为约束性的质料根据的感受才能规定行动的内容。康德在那篇文章最后问，伦理学所赖以建立的基础，也就是说这个约束性的根本依据，究竟是它的形式根据还是它的质料根据？形式根据指的是一种理性的认识能力，而质料根据指的是一种情感或者是一种感受。在这篇文章当中，这个问题实际上是一个开放的问题。他只是最后把它提出来，而实际上没有给出一个清晰的、明确的回答。

在随后的几篇文章中，康德对它进行了一系列的思考和反思。差不多到 1770 年，也就是他伦理学的第三个阶段开始的时候，康德才差不多对这个问题有了一

个基本的回答。在其《教授资格论文》中，他有一个很明确的论断，“就道德哲学提供了首要的判断原则而言，它只有凭借纯粹的理性才能认识”。简单来说就是，在 1770 年，康德已经把伦理学的建基放在“纯粹理性”上。这里带来的一个问题是，如果康德在 1770 年已经达到这样一个明见，那么为什么他一直到 1785 年（在《道德形而上学基础》中）才真正把他整套想法端出来？在这 15 年中，康德思考的是什么？我觉得这里很核心的一个问题是，如何摆放情感或者感受的位置？就是说，如果在 1762 年时康德还是在把“情感”，还是把“理性”作为伦理学的基础这个问题上摇摆，如果到 1770 年时康德已经把伦理学的基础放在纯粹理性上，那么“情感”在伦理学当中究竟应该扮演什么样的角色。这大概是这 15 年中康德一直在思考的一个问题。

我觉得，一个核心的突破在于，康德区分了“约束性的判断原则”和“执行原则”——当然这个区分不是从他这里才开始有的，实际上在苏格兰情感学派中就已经有了，但康德把它明确化了。在我看来，“约束性的判断原则”和“约束性的执行原则”这个概念对子的区分在康德那里是一个最高的区分。“判断原则”依据（或者讨论）的是，伦理学究竟建基在什么上？而“执行原则”讨论的是，伦理学的动力（发动）究竟基于什么？在这 15 年中，康德给出了他自己的回答：判断原则是纯粹的理性，执行原则是情感——这种情感是一种特殊的情感，就是对道德法则的敬重感。这是康德在 1785 年前后所完成的一个工作。在 1785 年发表的《道德形而上学基础》这本书中，包括随后发表的《第二批判》，康德实际上是把纯粹理性的伦理学的整个框架端出来了。简单来说，我在论文中（第 97 页）有一个简单的概括：“清楚的是，在其成熟的、纯粹理性的批判伦理学中，区别于质料原则、他律原则和后天的感受原则，康德将形式原则、自律原则或先天的理性原则视为道德性或者普遍立法的判断原则。”这是事关判断原则的。

在《第二批判》中，康德实际上还进一步讨论了我们意志规定或者我们在约束性的判断原则层面上所讨论的形式原则和质料原则。在这个意义上，它与 1762 年的那个概念对子是有交错和融合的。在我看来，1785 年的那个概念对子——意志规定的“形式原则”和“质料原则”——与 1762 年那个对子的地位是同等的，它们都要比这个 1770 年代以后出现的“约束性的判断原则”和“执行原则”要低和简单。或者可以这么说，形式的原则或形式根据追问的是判断原则上的问

题，而这个质料或执行原则实际上是赋予道德情感的。在这里，当然可以从康德哲学的立场回应诸如黑格尔对康德形式主义的批评，包括后来舍勒对他的形式主义批评的进一步厘清。在我看来，舍勒对康德形式主义的批评是基于约束性的判断原则，就是说在判断原则上我们究竟是基于形式还是质料。现在英美的很多研究者通过在比如《道德形而上学》当中去找目的论、情感、质料等来论证，康德伦理学实际上不是一个形式主义，但实际上这是两个层面上的问题。这是对康德思想史的回顾。

在《道德形而上学基础》最后，康德问了一个问题，即这样的一种先天综合的实践命题究竟如何是可能的？如果我们把伦理学的基础放在理性、理性先天的原则上，那么这样一种先天综合的实践命题究竟如何可能？这也是康德自己所追问的，要为伦理学之根据这个问题提供一个最终的论证。对于这个最终的论证，康德实际上提供了两种方案。第一个方案是在《道德形而上学基础》中提出来的，即所谓的“先验演绎”的方案。但他在《第二批判》中实际上放弃了这个方案。在《第二批判》中他继而提出了“纯粹理性的事实”。康德说：“人们可以把对这条基本法则的意识（das Bewusstsein dieses Grundgesetzes）称为理性的一个事实。”这个当然有很多争论，从费希特开始就有。如果这种对道德法则的意识既不是一种经验性的直观，又不是一种纯粹直观，那么这个意识究竟意味着什么？我基本上就从这里开始过渡到现象学家对康德的批评。现象学家胡塞尔和舍勒基本上是从这两个大的问题开始切入。

胡塞尔对康德的批评主要有三个方面。第一，在胡塞尔看来，康德把“感受”（或“情感”）压得很低，原因在于康德并没有清楚地把“感受”（或“情感”）这个维度本身进行分层。在现象学家看来，“感受”（或“情感”）本身是可以分层的，有低级的，也可以有高级的。高级的感受，比如“意向性的感受”或者“价值性的感受”。胡塞尔恰恰是把这些感受作为伦理学的基础提出来。这就涉及到胡塞尔对康德的第二个批评，就是说伦理学的基础究竟应该在哪里？胡塞尔早先区分了“实践学”和“价值论”两部分。伦理学是一种实践学，它最后要回归到价值论。但价值是如何把握的呢？是要通过这些先天的情感或者先天的意向性的感受。最终，伦理学要基于价值论，价值论又要回归到价值的明察或者意向性的感受。所以，伦理学间接地奠基在“意向性的感受”（或者“意向性的情感”）上。

胡塞尔对康德最后的一个批评实际上与“理性的事实”有关，包括对康德定言命令（“绝对命令”）的批评，实际上是一个比较流俗的批评。就是说，在胡塞尔看来，康德的“绝对命令”实际上是空洞的——这种批评之所以是“流俗的”，因为胡塞尔接受或间接接受黑格尔对康德的批评。

通过我论文（第 103 页）中的这个表，我们可以大致看清楚舍勒对康德的集中批评。舍勒觉得，康德首先把“先天”和“后天”区分开来，继而把先天等同于“形式”、等同于“理性”、等同于“意志”，把后天等同于“质料”、等同于“感性”、等同于“感受”。通过这种二元划分，在舍勒看来，康德割裂了事实的问题本身。康德思想中最后的根基在于康德的建构主义，也就是说“被给予”的始终是杂乱的。我们需要通过先天的形式、理性的形式，无论是感性直观、还是十二范畴，去规整它。在道德领域也一样，我们的“秉好”、“本能”最终要通过我们的纯粹理性来规整。通过这样的批评，舍勒最终提出了一种既是先天的，同时又是情感的东西。这里背后隐含着舍勒在先天这个问题上对康德的批评。最简单来说，在康德那里，当我们说“先天综合判断”时，“先天”实际上是个修饰词，是一个副词。但在现象学家那里，他首先把“先天”变成了一个名词，也就是说是一个可以直观把握到的东西。换句话说，舍勒把“先天”名词化，然后把它对象化。我们可以在现象学的经验当中把握到的东西都是先天的，都是一种本质。在情感中，我们可以把握到什么？就是那些价值，包括整个价值的集序。正是通过这样一种反转，舍勒实际上是把伦理学的基础最后放在了“先天的情感”（或“情感先天”）之上。

在论文最后，我讨论了胡塞尔和舍勒两个人在现象学内部的一个争执。我的看法是，对于伦理学的建基这个问题，胡塞尔实际上是把伦理学放在一个扩展了的理性上，“理性一般”，这个理性既包括“理论理性”，也包括“价值理性”，同时还包括“实践理性”。他实际上对理性作了扩展。所以，在胡塞尔这里，康德的那个问题实际上是以一种变换了的面貌出现的，那个二元论（二元对立）是一直存在的。而且他首先坚持逻辑理性（或理论理性）的统治地位，所以最终他的伦理学实际上是一种准理论科学。也就是说，在胡塞尔这里，伦理学还是一个准理论科学。但在舍勒这里，他发展了“先天的情感”，然后赋予了现象学伦理学的第一性地位。这基本上是我的一个大致结论。谢谢大家！

**林育川：**好，谢谢任之兄！下面请复旦大学哲学学院俞吾金教授做点评。

**俞吾金：**从整体上看，这篇论文写得很不错。我对康德的形而上学、认识论的研究相对多一点，而对康德的伦理学，包括胡塞尔、舍勒的伦理学，研究比较少。所以，对我自己来说，阅读这篇论文也是一个了解和学习的过程。因为时间比较紧，所以我只能谈一些想法，不一定正确，请主持人原谅。

刚才张老师报告了他的论文的整体思路。我想，关于形式跟质料的分别这个观点本身主要来自于亚里士多德，因为在亚里士多德的四因说中，作为基础的就是形式因和质料因这种分类。这个思想可能对康德有很大的影响，就是刚才张任之在论文中所说的，康德进一步把形式和先天，质料和后天，等同起来，以此来处理这些问题。形式、质料的分类和关联一直延续到胡塞尔、舍勒那里。刚才张任之对康德整个伦理学思想的分析区分为前批判阶段和批判阶段。一般认为，康德 1770 年之前的思想属于前批判时期，当时他也受到了法国卢梭的影响，受到了英国哲学家——尤其苏格兰派——的影响，而且英国的思想尤其重视质料和后天经验。这种思想背景可能影响康德，所以在 1762-1763 年的伦理学著作中，他区分了“约束性的质料根据”和“约束性的形式根据”，而且认为质料根据也非常重要。但到了 1770 年，他开始了批判时期的哲学，特别是在《就职演说论文》中，他的立场转到了“理性”上。康德从“形式”角度确立了一种理性的伦理学说。

后来张老师又谈到了胡塞尔对康德的一个批评。胡塞尔在批评时可能注意到了“情感”的问题，实际上是把这个“情感”问题提出来了。这样就要从价值学、实践学统一的角度来考虑如何给伦理学奠定一个好的、扎实的基础。在总的思想上，在理性的伦理学这方面，胡塞尔和康德差不多是一致的，但胡塞尔可能不太同意康德在 1770 年以后的一些伦理学著作中对“后天情感”的处理，特别是康德通过 *Neigung* 这样的概念来表述人的一些自然意向和理性的一些先天法则的颁布，就是张老师谈到的“理性事实”，就是说我在做决定的时候同时拥有一种潜能，就是一种道德的高度。胡塞尔在他的伦理学著作中也提出了这个情感的问题。

在舍勒那里，他的批评是，康德把情感的东西都理解为一种混乱的、错误的东西，把它和理性对立起来。说到这里，其实我们也可以联想昨天几位学者讨论

的，比如孟子的四心，如“恻隐之心”，这里面很多谈论的可能就是同情、情感、感性之类的东西。我觉得，舍勒的非常重要的一个思想是，他和胡塞尔提出情感的先天性。在康德哲学中，情感或者感觉可能都是属于后天的东西，它不是先天的，当然缺乏普遍必然性，所以这不是康德所要主张的。我觉得，从康德到胡塞尔，再到舍勒，提出“情感的先天性问题”非常重要。这个问题也可以联系中国哲学，如王阳明、朱谦之等都强调情感的问题。张老师这篇文章提出了“情感在道德学说中的作用”这个问题，这是一个非常有意义的问题，接下来可以再深入讨论下去。

有些问题要和张任之老师商量，有些也是讨教，因为我自己在这个领域不是很熟悉。首先就是标题的问题，即“理性先天，或者情感先天”，可能三位哲学家有讨论到。这个提问方式是不是蕴含着必须做出选择，还是说我们可以探讨这个理性中先天的东西和情感中先天的东西的关系？我觉得，这两个要素都存在，然后进而是伦理学研究中的一个重点，就是如何探索这两种先天要素之间的一种配当关系。也就是说，标题中“理性先天或者情感先天”这个提问方法就像克尔凯郭尔著作中的“either……or”，“非此即彼”。

第二个问题是在副标题中谈到的“建基”问题。伦理的依据是在理性，还是在情感，究竟是先天的，还是后天的？这个问题是不是就等同于这个建基问题？我想，建基问题是一个更大的问题。在康德的学说中，比如在《实践理性批判》中，康德强调自由是道德法则的一种存在理由，道德法则是自由的一种认识理由，他在《纯粹理性批判》中讨论了三个理念（除了“自由”以外，还有“灵魂不朽”、“上帝存在”），这实际上就是后来道德展开的一些基本条件。在康德那里，他要从“上帝存在”、“灵魂不朽”上面下来，这里有个延续过程。所以，如果你不讨论这些条件，而主要集中在“先天”问题上，这样是不是好？

还有一个问题，关于你论文中对 feeling 和 feel 的讨论，如果把它翻译成“感受”，那么这个里面是不是就有被动的意思。到后面，你讨论“意向的受动”，这些概念如果翻译成“受动”，这个“受”就是被动的。如果这个受动是主动的，这就很难进行诠释，那么还不如翻译为“情感”。

**林育川：**好！请任之兄回应一下！

**张伟：**首先谢谢俞吾金老师的指导，昨天长福老师跟我说，请俞老师来做点

评，我吓得到两三点才睡着。不过这是一个非常好的机会，我要特别感谢俞老师！我知道您肯定还有很多要指导我的地方，待会我再请教您。我简单讲一下刚才俞老师提到的三个问题。

第一个问题是关于论文的正标题，即“理性先天，或者情感先天”是不是一个非此即彼的选择。写论文时，我确实没有意识到。俞老师提出来以后，的确是有这个危险。我当时的一个考虑是，在康德、胡塞尔和舍勒这里，它的确是非此即彼的，他们之间的确存在着一个争执，就是在哪一边，要选边站。当俞老师把这个问题提出来以后，或者说当这个问题真的可以进入伦理学的讨论语境中……在对现象学伦理学本身的展开中，我们当然可以在情感和理性方面都不偏废。我也觉得，舍勒最后的那个追求，他实际上既不是要回到康德——因为他反康德，但他又不是要回到康德之前所反对的那个对立面，就是前批判时期，甚至前康德时期。舍勒最后的目的实际上是要在这个二元对立之间进行一个勾销。这个勾销最后会统一到他的“人格”问题上去。而最后会回到“人应该如何生活？”这个问题上。

第二个是建基的问题。关于这个问题，俞老师刚才提到的，我都赞成，就是说伦理学肯定不能仅仅讨论这个问题，而且这个建基的问题实际上我是套用了康德 1762 年文章中的那个词以及像布伦塔诺的这些概念。它可能是会有一点窄化，但翻译成外文的话，歧义会小一点——在中文语境中，我们讨论一个“基础”，可能是窄了一点。

第三个就是关于“感受”（Fühlen 和 Gefühl）这个概念的翻译问题。我之前的确也没有意识到这个“受”的被动性层面。当时只是想着要把几个概念区分开来，我们一般把 Empfindung 翻译成“感觉”，把 Emotion 翻译成“情感”，我基本上是想一个概念对一个翻译。所以，能不能找到一个更好的、不那么具有被动性的、接受性的这个概念，我还得再向您请教一下。可能因为时间关系我先就说到这里，待会再向您请教。谢谢！

**林育川：**好！第一场报告到此结束！接下来请澳门大学温宁博士主持第二场报告。

## 第二场

### 江璐：康德的意志概念的两个方面——实践理性和自由抉择

发言人：江璐（中山大学哲学系讲师）

主持人：温宁（澳门大学助理教授、法兰克福歌德大学洪堡研究员）

点评人：俞吾金

温宁：大家好！我会说中文，但我的中文不太好。今天上午第二个出席的是中山大学的江璐，她报告的是“康德的意志概念的两个方面——实践理性和自由抉择”。

江璐：首先谢谢会议主办方给我这么好的一个机会让我在这里向各位老师请教！也谢谢我的同事，因为他们就康德的自由意志问题给我提了很多建议，谢谢在座的各位同事！现在我就直接进入主题。我主要挑出了康德实践哲学里面一个比较小的方面，即他的“自由意志”概念，来进行讨论。乍看上去，“自由意志”好像是一个比较单纯的概念，但如果我们仔细看的话，就可以发现，在康德的文本中，他对自由概念的阐述并不完全一致。待会进入到那个概念讨论时，我们可以更细地讲一下。但在讨论自由概念之前，我们先考虑一下意志本身作为一个现象……在我们人类做决定、实践时，我们能够在实践行动上发掘出什么结构，以及什么重要的组成要素？在文章一开始，我引用了图根特哈特的一个比较好的研究。在那个研究中，他把那些要素理整得比较清楚。首先他批评了分析哲学学界讨论得比较多的“行动自由”（Handlungsfreiheit）概念。“行动自由”并不能很清楚地体现出我们道德负责的感觉，因为“我们能够干什么事情”这是客观世界对我们行动的约束。比如，我能够决定今天吃冰淇淋还是不吃冰淇淋。但前面那个决定的过程在这个行动自由中没有得到具体的描述。这个行动本身是不是受制约？这个行动是不是受到了必定的规定的？这在我们现在关于“行动自由”的讨论中没有得到太充分的体现。所以，图根特哈特认为，如果要认为我们对自己的行动要负责的话，那么我们就必须要讨论“意志的自由”，而不是“行动的自由”。“意志的自由”是指我们能够决定做哪个行动，“行动自由”是否能够实现这是客观世界里面的事情。这样一来，我们就分析出了一个比较细的方面，即我们讨

论“意志自由”时，讨论的是我们做抉择的一些理由，而不是现实生活中的一些物质因素。既然我们的行动是有理性的，那么在选择不同的目的时，我们就不像经院学家所说的“布里丹的驴子”一样，站在两堆一模一样的稻草面前，不知道选择哪一堆稻草。那些具有理性理由的抉择有一个很重要的结构，即它必须有好的和坏的、更好的和更坏的决定。所以在我们的目的中，我们就可以说，“我们应该做得更好”，但是没有做到更好。这是他挖掘出来的两个比较重要的要素。

这样一来，就又出现第三个可以考虑的层面，它是和我们的意志自由联合在一起的。如果我们的选择不是受迫的，而是自由的，那么我们就要考虑，我们的意志和我们在现实生活中已经接受的物理世界受到完全规定这个必定性能不能有兼容性。在现代哲学界，有兼容论和不兼容论。比如，Chisholm 认为，有一种 Agent Causality，人和自由世界有一种不同的起作用的方式。作为一种行动的行动者（agent），我们有一种不同的行动方式，我们是起始的，而且是自由的，但是我们自身也不成为任何其他[东西]受到规定的一个原因，而是“作为自己的一个原因”（*causa sui*）。图根哈特对这种解释方式做了一个批判。他认为，这样的话就引入了一个不同的因果性概念进去，这个因果性就是完全浮在我们所认为的自由规律的因果性之上。这是一个非常异化的概念，这并不能解决太多的问题。但是我们可以考虑，康德在解决“意志自由”时，他也选择了一种很相似的方法。他分析了“显象世界”（“显现世界”）和“本性世界”——这是邓晓芒先生的译法，但一个更好的翻译可能是“思想体世界”。如果对这两个世界进行了区分的话，他认为我们的意志自由应该摆在思想体世界这个方面。但我们如果再仔细考虑下去的话，我们可以看出，康德的解决方式和我刚才提到的 Chisholm 的解决方式完全不一样。因为，Chisholm 认为，这个 agent causality 直接是可以应用到那个显象世界外面的发生之上的。但如果更细地研究下去的话，我们可以看出，在康德那里，虽然具有一个因果性，但是这个因果性并不是导致我们行动……在外在的显示世界中的因果性，而是属于一种内在的因果性。这个我们马上就会讨论到。上面是图根特哈特分析出的人的行动中的几个内容。

在历史上，关于“意志”概念，我们也能整理出几个比较重要的要素。第一，“我们是自愿的，不是受强迫的”。第二，“我们是我们行动的第一发起人”。这是两个最重要的要素。在讨论康德的“自由意志”概念时，我们可以看出，这两

个要素其实也被整理到他的自由意志的理论里面去了。进入到康德的文本，我们可以发现，他对“意志”(der Wille)和“自由抉择”(die Willkür)……我把 die Willkür 翻译成“自由抉择”，这在中国翻译界有很多争论，但是我觉得“自由抉择”是比较对的。国内的一些学者发现，康德对这两个概念区分并不是一贯、统一的，直到他后面的文本他才开始区分。在比较早的两个文本中，即《道德形而上学的奠基》和《实践理性批判》，他主要把“意志”作为实践理性，他还讨论了按那个概念来行动的能力，还有对自己行动因果性的意识。他并没有对“自由抉择”(die Willkür)进行更细的区分。更细的区分是在《道德形而上学》里面出现的。在这部最晚的著作中，他认为，按概念来行事的能力属于一种“欲求能力”，他把这种欲求能力叫作“意志”，而把那个和行动直接相关的东西叫作“自由抉择”。“自由抉择”和我们动物性的那种受强迫的抉择不一样，它不受感性规定，而是受到理性规定。但他把这两个东西都归到“欲求能力”中去。我们下面要讨论其中蕴含的一些结果。

我们可以看出来怎么样的结果呢？如果我们强调“欲求能力”，就像德国学者 Horn 所认为的，康德保持了历史上那种目的性模式——这在学界是比较有争议的，因为大家就认为康德抛弃了亚里士多德的目的性模式。但如果我们仔细观察康德的文本，特别是当我们回到他对“自由意志”和“自由抉择”的定义时，我们可以发现，如果把它作为一种欲求能力的话……因为传统上我们把“意志”(boulêsis)(亚里士多德的那个“意志”)定义成一种具有理性的愿望(a reasonable desire)，这其实也是一种欲求能力。既然有这样的定义，那么我们的意志其实可以具有目的性的模式。我们仔细研究康德的文本时，我们也可以找出很多能支持这一模式的地方，特别是他对“善”和“恶”定义，他一方面具有目的性的模式，另一方面他和传统又有些隔离。

康德在《道德形而上学》中说，能够给我们自己的行动加上一个目的的能力是我们作为人最根本的能力，这是人能够实现人性的一种能力，是一种最基本的能力。我们最终的目的就是要完善人性，表现出我们的人性来。这是他在《道德形而上学》所提到的。那么他又提到过什么是“善的”、什么是“善的意志”——它是不以一个目的或者任何一个对象为善的，它自身为善。这是怎么回事呢？我们就可以考虑传统上的善。亚里士多德所说的“至善”是一种比较客观的追求

目标。比如，我们可以把它解释成“好的生活”（Eudaimonia），这是一个最终的善。然而，它还是一种外在的、不在人的意志之内的……康德最终把目的搬到了人的“意志”之中了。就是说，“意志”其实是你意志自己为目的。如果我们的意识以我们意志中成为理性的这个形式为目的，我们的意志就是善的。我们可以做出这个结论。如果仔细看康德对意志的结构和实践行动的分析，我们可以看出，它具有目的性（目的论）模式。然而这个目的变成了自己的模式，这就是他所说的 Selbstwert，或者是我们所说的 Person（人格）。这是我要说的第一点。

但在他的“意志规定行动”上还有一定的因果性。虽然我们不能说它具有那种很奇怪的 agent causality 这种因果性。它的因果性到底是什么样的呢？从他对义务的定义，我们可以看出来。根据他对义务的定义，我们具有必要性，出于对律法的敬重而做出我们的行动。这个其实已经蕴含了一种因果性。他把“对律法的敬重”定义成一种“感受”，但是这个感受并不是我们内在的、喜好的感受。如果这样的话，在康德看来，这就是不纯粹的，这是他律的，而不是自律的。但康德说，这种感受是纯粹的，因为这种感受是人出于要选择理性所规定的东西，然而人有两面，既有理性的一面，也有感性的一面。感性的这面会做出一些抵抗，因为理性选择出来的东西并不一定符合感性这方面的喜好。在二者的冲突中，就出现了“对律法的敬重”。所以会有人说，如果我们都是圣人的话，我们就不需要这种“对律法的敬重”，我们就自然而然地行动得好。但由于我们是具有理性和感性的人，我们就需要“对律法的敬重”。“对律法的敬重”其实就是我们对道德律的应用而产生的一种情感。这种情感可以解决“意志的实在性”问题——这是我自己的一个论点。德国学者 Prauss 认为，康德只不过是设定了这个道德律，然后他从里面就认为我们有这么一个实在性。其实如果仔细考察康德的文本的话，我们可以看出，关于康德的实在性（Realität 或 Faktum），如果我们只看到它的效果而没有看到原因的话，我们还是可以推断出原因的实在性的，因为它的效果是实在的。类似地，如果我们可以看到意志的内在效果（就是“敬重的感情”），那么我们也能够看出，我们不受任何感性规定这一原因——虽然我们对它没有感性直观，因为如果有感性直观，这就违反了康德的哲学。所以，这个实在性是一种推导出来的实在性，但它还是可以得到一些实证的，而不是我们随意把它加进去的。这就是康德所说的因果性。

关于因果性，我们可以看到，英美学界有一种倾向，即对康德道德哲学、实践哲学从心理上面来做分析。他们的心理学（psychological）分析是对动机进行分析，他们认为康德[哲学]也包括心理活动这一方面。我认为，这就是道德律对我们内在感受的一种作用。

最后我做一下总结。我可以分析出“意志”和“自由抉择”之间的一些规定的关系。在早期文本中，康德所说的“自由意志”包含了很多不同的方面。后来，它就分成了欲求能力……我们可以说，“意志”概念包含了“实践理性”和“自由抉择”这两个要素，它们之间具有一种等级关系。“自由意志”选择了道德律。因为道德律不是天生就可以选择的，虽然我们有 Faktum，实在的道德律，但是我们要选择它，以它来作为我们行动的最高目的。这也是为什么康德说我们的意志是一种欲求能力。它首先给自己制定了一个道德律，然后我们要心甘情愿的去选择这个道德律。通过这个道德律，我们的自由抉择就把它运用在我们的实际行动上，所以会出现不同的准则。这些准则虽然具有普遍性，具有普遍的理性形式，然而它却要在那个具体的行动情形连接在一起，比如“你不能撒谎”，这已经是比较具体的了。这些准则是我们的“自由抉择”，因为它是最底的一层，和我们最后发出的行动是连接在一起的。“自由抉择”所选择的的就是准则。所以，都有一种选择的因素在里面。最高规定的就是我们的“自由意志”。我就讲这些，谢谢！

**温宁：**非常感谢！现在请俞吾金教授做点评！

**俞吾金：**江璐的论文从总体上来说很不错。她主要讨论 Wille（“意志”）和 Willkür（“自由抉择”）这两个概念之间的差别，这就深化了对康德伦理学说的认识。她在中间还讨论了目的论、至善、因果性等问题。我觉得，这篇论文从总体上反映了作者对康德伦理学说的深入思考。在国内哲学界，邓晓芒先生也曾谈到过对这两个概念的翻译问题，他把 Willkür 翻译成“任性”。这样一来，他对“任性”和“自由”就从完全不同的角度来理解。在 2007 年，我在《中国社会科学》上发表过一篇文章，对康德两种不同因果观的探析，就是“自然因果性”和“自由因果性”，你在这里也谈到了。所以我觉得，这个思路都反映了作者具有扎实的研究基础。因为时间关系，我集中谈一些问题和困惑。

首先，Willkür 是不是能够翻成这个“自由抉择”？在《实践理性批判》中，

康德提出了三个理念世界，就是“意志是自由的”、“灵魂是不朽的”以及“上帝存在”。康德所理解的“自由”可能和传统所理解的“自由”都不同，康德理解的自由恰恰是，人的行动必须绝对地服从理性颁布的绝对命令。而在他看来，“为所欲为”、“我想做什么就做什么”，反而是不自由的。所以这里涉及到如何理解 Willkür 这个字。你认为，它是管住行动的。那么这样就有一个预设。那么，是不是这个意志只要做出一个决断，它在后面就不起作用了——像自然神论一样，上帝推动一下地球，然后就不管了？还是说，在整个行为过程中，都贯彻着意志？能不能严格地把 Wille 和 Willkür 区分开来？

其次是关于你谈到“强制性的决策”。我觉得，康德强调的就是“强制性的决策”，但这个强制是理性的绝对命令。不是说你在没有任何强制的情况下，按照自己想怎么做、去选择是自由的，他认为这恰恰是不自由的。所以，你的论文前面是对“意志”这个概念的历史回顾，我建议你把第二部分这个目的论移到前面来。移到前面来，把这个讲清楚了以后，意志的含义就讲清楚了。因为康德理解的“意志”和历史上的“意志”差别太大了。历史延续下来以后……对 Willkür（“自由抉择”）的含义的界定，你可能受到历史的影响。这反而可能和康德思想游离了。非常明显，在康德那里“意志”（Wille）本身就是“实践理性”。所以，如果你先谈目的性问题，再区分自然因果性和自由因果性，在自由因果性的框架里面来讨论道德，那么这样你可能是在康德的整个语境中理解“意志”（Wille）和 Willkür。现在，你等于把康德语境淡化，先从历史上回顾“意志”的概念，然后你去界定这两个字，这样你就游离了康德的语境。其实在他的语境中，“意志”就是理性、实践理性。这个是他反复强调反复重复的，所以我认为，康德的表述上，Wille 和 Willkür 这两个字的差别并不是实质性的。所以这里是不是具有一种过度诠释的危险。因为最重要的是要弄清楚大的东西，即康德所谓的“意志”就是“理性”，然后他所谓的“绝对命令”实际上就是强制性的，命令本身就是强制性的。但它是理性的命令，它不是其他那些不好的命令。所以如果首先把康德的语境讲清楚，那对 Willkür 这个字的翻译和理解就会更清楚些。

第三，你在论文中（第 124 页）提到“自由的超验理念”（die transzendente Idee der Freiheit），我们一般把 transzendental 翻译成“先验的”。“超验的”是从对象的角度……，比如说物自体是超验的，物自体是我们认识的一个对象，但是

我们把握不了它。“先验的”都是从主观的、主体的角度来讨论这个问题。康德对自由等等是从先验的意义上强调。当然在《纯粹理性批判》中，他说的是自由和必然性的冲突，出现在宇宙论的第三个悖反之中。但在这里谈的是从道德……因为所有道德行为的前提是，个人必须是自由的。如果有人拿一把枪对着我，那么我的行为就不一定要承担完全的道德责任。比如张三用枪对着我，让我去杀掉李四，我可以不杀，我自己被他杀死，我也可以选择把他杀死来拯救我。如果我把他杀死了，那么在量刑时，不能完全把我理解为一个意志自由的人，因为我是在人质状态下去杀人。所以个人的自由本身就是一个前提。我觉得，一般我们讨论“自由”，还要把它放在“先验的”范围之内。

最后关于康德谈的“至善”(das höchste Gut)——牟宗三翻译成“圆善”，“善”里面存在一个“美德”和“幸福”之间的关联问题。实际上包括[伦理学]建基问题，这些因素都应该考虑在内。[伦理学]建基问题，不仅仅是一个“基础”，而且还涉及到上层需要哪些预设，比如“灵魂不朽”、“上帝存在”等，这些东西整体构成伦理学。你应该先从康德的目的论、因果性、自由因果性切入，然后在这个语境下去理解他的“意志”和 Willkür，先把握他大的“意志”，然后再来处理其他问题。我这些意见不一定对，仅供参考。我就讲这些。谢谢！

**温宁：**非常感谢！请江璐博士回应！

**江璐：**谢谢俞教授那么仔细的点评！我觉得，您给我的建议都非常好！写作时有些部分比较匆忙，有些部分需要在结构上做些调整，以把它体现得更清楚一点。我自己原来写过一篇文章，我对它做了很大的改动，然后我就把那个部分挪了一下，所以文章有些部分之间的逻辑联系有时确实是淡化了。我觉得把“目的论”、“因果论”部分放前面，而且在前面把“至善”概念再进行更深入的讨论，就正好可以衔接在历史讨论那一部分。最后可以对结构再做一个总的讨论。这样一来，整个文章的结构和思路可能就可以更好了。非常感谢您给我提这个好的建议，我回去就着手做这个工作！

关于第一个问题，即对 Willkür 的理解。您的意思是，我把“意志”(Wille)分得太细，“意志”(Wille)只是[像上帝似的]“推”了一下，然后下面就由 Willkür 来做，就像一个领导在上面发了一个命令，然后下面就开始执行了。这个的确是有一点点问题的。阿利森(Allison)说，Wille 是立法的，Willkür 是执法的。

但这把它分得太细了，反而会把整个结构、整体性给把它搞乱了，所以…

**俞吾金：**我插一句，比如邱少云，当他身上在燃烧时，他整个行为自始至终都贯穿着意志的力量。它不会是，意志一发动，然后意志就走开、不管了，下面就行为了。坚持下来始终有意志在里面。

**江璐：**谢谢！我觉得说的很对。对于意志做规定，不能把它看作一种时间上的先后。因为如果这样分析的话，就会出现这样的问题。因此，在做概念分析时，要提到您提到的这一点，就是说，这只不过是概念上的分析，但在总体行动中，这两者是连接在一起的。我再补充一点，就是您刚才提醒我的，我在文章里面可能没有太清楚地体现出来，即 Wille 中有两个要素，即实践理性的要素和自由抉择的要素，我把这两个分开了，最后没有把它统和起来。如果我能够把它们两个统一在一起的话，这样就会更清楚。否则就好像我把它分开、分隔了，然后这样就把它整体性给打破了。最后，那个翻译问题，以及那个“超验的”、“先验的”问题，我都记下来了。因为时间不够了，我以后有时间再向您请教。

## 自由讨论环节

**林育川：**好！谢谢！现在进入提问环节，时间有 12 分钟。这个时间是向所有人开放的，包括报告人。实际上每一组的两场报告论题很近，我也希望你们内证一下！

**王宏维：**张任之老师好，我之前没有跟你交流过，但你翻译的《舍勒的心灵》是我多年来教学中很重要的参考书。现在大部分本科生、硕士生没有学过现象学，也不知道舍勒的东西。所以在他们博士生阶段跟他们讲现象学（如舍勒）时，其实他们也听不进去，但是没有办法。我想搞清楚一些关于舍勒的问题。通过你刚才所讲的，我觉得还是蛮有收获的。舍勒既要“情感”，又要“直觉”，还要“客观”。因为在你翻译的《舍勒的心灵》这本书里边，舍勒多次讲自己是一个客观主义[者]，“客观”对他来说有什么意义？为什么一定要强调是客观的？当然，他说他要和康德一比高下，也要把“形式”做到绝顶，而且我做“质料”，同样也可以做到绝顶。所谓“做到绝顶”，就是把它推到不能再推的地方，那就是客观的一个东西。这是第一个问题。

第二个问题是关于“情感”的问题。尽管每个人的情感都是非常多，非常复杂的，但舍勒仍想给“情感”编排秩序，划分层次，而且认为这个秩序和这个层次是客观的。有些地方他称之为“价值秩序”，有些地方他称之为“爱的秩序”——就是说看一个人他先爱什么，后爱什么。看一个人的“爱的秩序”怎么样，我就知道他的“价值秩序”是什么样的。在现在社会，主要是“爱的秩序”颠倒了，比如你不爱生命爱毒品。我觉得这个地方有一个问题，一般人觉得舍勒的“爱的秩序”很对。当然“爱的秩序”不用论证，因为他采取了一个大家都知道的、一目了然的方式。但如果我们想去做一些论证的话，这个“爱的秩序”是怎么论证出来的？现在因为做性别研究做久了，我也有很多的地方（或本土）观念。欧洲人（白人）所知道的爱的秩序和中国人（如广东人、上海人）所理解的“爱的秩序”会不会是一样的？当然这个也涉及到现在一个比较大的问题，就是对法兰克福学派马克思主义的批评。你们天天制造理论，说可以指导大家，但你们是什么人？你们不认识一个中国字，不认识一个印度字，也不知道中国发生什么过事情，不知道南美洲发生过什么事情，却一味制造世界的总规律。我也是在这个意

义上来怀疑舍勒的“爱的秩序”的。所以我希望张老师能谈下自己的看法。

**王南湜：**我给江璐博士提个问题。她的论文和报告非常有分量，从中我也学了不少东西，谢谢啊！我的问题与你讲的目的论有关，即康德的目的论和亚里士多德目的论。因为我关注马克思和亚里士多德、康德的关系，目的论是很重要的一个方面。你对亚里士多德和康德的目的论做了很多描述，我觉得非常到位。但我想进一步把他们的目的论的差异显示出来。我曾想过命名的方式，我把亚里士多德的目的论叫作实际型目的论，把康德的目的论叫作形式目的论。但我对这个命名很不满意，好像没有抓住他们目的论标志性的东西，比如康德的“先验”就很标志性地把这个东西给揭示出来。赫费对康德的目的论强调得比较多，他最近有一篇文章讲对康德的亚里士多德式阐释，道德的阐释。我很感兴趣。您能不能进一步把这个阐发一下？就是说，您能不能用带有很强标志性的东西给这两种目的论命名？谢谢！

**郝亿春：**我给两位各提一个问题。张伟谈到，胡塞尔把伦理学建基在价值论。而且我们知道，康德、布伦塔诺、舍勒等都给出了具体的价值律。我想问，胡塞尔有没有给出一些类似的价值律？

对于江璐，我的问题和刚才王老师的相似。您讲康德[的目的论]是内在目的论，这个我同意。你能不能再进一步说一下，它是“内在”于什么？你说亚里士多德[的目的论]是外在目的论，这个说法我不同意。因为，亚里士多德的目的是内在于活动的，特别是他讲的“伦理实践”。目的内在于活动，内在于理论实践。而康德的目的内在于哪里？是理性，还是意志，或是其他什么东西？谢谢！

**俞吾金：**我向江璐再提个问题，刚才忘了，就是关于康德著作中的 *Sittlichkeit* 的翻译。我们一般把康德的那个著作翻译成《道德形而上学》，但 *Sittlichkeit* 这个字应该翻译成“伦理”，你对此有什么看法？

第二，张任之的论文副标题，“康德、胡塞尔和舍勒在伦理学建基问题上的争执”，其实康德没办法和他们“争论”，应该说“不同观点”。舍勒批评康德，康德也无法进行对话。还有一个问题，就是你论文中提到的，康德自称是哥白尼革命，你这里提到“托勒密式的反革命”（第 106 页）。康德认为自己的革命是哥白尼革命，我认为他是“反哥白尼革命”，因为他是回到主体中心，哥白尼是放弃主体中心，围绕太阳转。我想请张任之再解释一下。

**冯小明：**我提个问题，也算是向各位专家请教！康德的“自由”（等同于“自律”）就是坚决按照道德原则去做事。“基础”是什么？一个行为之所以是道德行为，就因为它是自由的。如果这个自由包含着任意性、多项选择的话，那么它和康德那个自由是矛盾的。如果说康德的那个自由是坚决按照道德原则行事，等同于自律，后面这个自由也理解为和自律等同的话，那么当我们讲一个行为之所以是道德行为是基于它的这种自律的理论意志，这是同义反复。所以，当我们论证一个行为之所以是道德行为，它是自由的时候，它就一定要基于人的主观的、能动的……就是说，进行多项选择的那个任意性在里面。所以这里面就有一个矛盾，我不知道怎么理解这个矛盾？谢谢！

**温宁：**好！我们有8分钟。第一组是张任之，欢迎！

**张任之：**谢谢主持人！也谢谢各位老师给我提的一些很好的问题。我按照顺序来回应。首先是王宏维老师的两个问题。问题比较大，我只能非常简略地讲一讲。第一个问题，您谈到的“情感主义”、“直觉主义”和“客观主义”，这确实是舍勒自己对他伦理学的一种标签式的界定，在其代表作的“前言”中就有。您主要问的是“客观”这个方面。关于“客观主义”，我的确在这里没有谈到。我觉得，“客观主义”是跟“绝对主义”联系在一起的，这个倾向当然与我的论文是联系在一起的。另外一方面，这个“客观”可能与西文中“客观”这个词本身的特质有关系，它不仅仅意味着一个和主观（或主体）相对的客体，舍勒不是在强调这个，比方说康德要回到主体，然后他自己找到一个客体。我觉得，舍勒所谓的“客观”实际上是在绝对性、质料先天这个意义上而言的。我刚才已大致讲过舍勒（包括从胡塞尔开始）的一个策略，就是把“先天”名词化，名词化以后这个“先天”就成了一个在现象学的经验中可以把握到的东西。借助于这个东西，它就可以获得一个“客观性”（或“本质先天性”）。在这一点上，他实际上跟康德所强调的“先天”不太一样，因为在康德那里，他一方面讲“先天”是一个跟经验无关的东西，另一方面它是普遍性。这个问题我就简单地说到这里。其实从这里开始它跟后面的问题是紧紧联系在一起的。

您刚才谈到“价值的秩序”、“爱的秩序”，在我看来这确实是舍勒那里比较有意思的地方，他就是把这一套特别理论化、形式化的东西运用到对当代资本主义的道德等问题的批判上。您刚才提到，在当下中国“爱的秩序”颠覆了，其实

舍勒对欧洲的诊断就是爱的秩序颠覆了，最典型的是，在两种主要的价值之间我究竟应该偏好哪一个，发生了一个颠转，就是我去偏好舒适性的价值，进而他把商品拜物教这样的东西看作舒适性价值的一个附带价值，二者在同一个层次上。偏好舒适性价值，这是他对整个欧洲的一个诊断。您刚刚问，他的这种经验能不能普遍化。我觉得这里面有两个问题。第一，能不能普遍化对他的整个理论实际上不构成冲击。因为他实际上要强调的是“客观性”（“先天性”），他一再说，哪怕只有一个人明察到，只要他明察到了它，它就获得了先天性和客观性。就像几何学的规律，它不会因为欧洲人明察到了，它就不客观、不先天了，你中国人没有。它是这样一类比。第二，在晚年他实际上也思考了这样的一种可普遍性，即他的这个东西能不能可普遍，虽然他并不追求普遍性，但是它到底能不能普遍，他最后实际上是寻求了一个他所谓的“协调时代的全人”，这个“全人”是针对尼采的“超人”提出来的。不好意思，我只能很简单地说这么多。

关于郝亿春老师的问题，简单来说，在胡塞尔这里有战前和战后的区别。战前，他基本上和布伦塔诺差不多，一战后，他受费希特和舍勒的影响比较大。明确的价值律，就是这种秩序实际上是没有，但是他有一些形式的规律，这个我们可以待会再讨论。

最后关于俞老师问的“哥白尼革命”和“托勒密的反革命”，我拜读过您的东西，而且我也在不同场合听您讲过，我也明白您的意思。康德确实是回到主体。我在这里实际上没有特殊的意思，只是通常的、庸常意义上的用法，即大家都说它是“哥白尼式的革命”。舍勒对他的批评是对这种“哥白尼式革命”的一次颠转，回到了前康德，我大概是这么个弄法，没有别的想法。

**温宁：**谢谢！下面请江璐博士回应。

**江璐：**谢谢各位老师提的问题！首先是王老师提到的目的性问题。康德对传统的目的论进行了那么样的颠覆的话，如果我们没有进行任何区分，没有给它一个确定的名称的话，我们就很容易混淆。特别是如果一些学生看了的话，他可能就会造成概念上的混淆。我觉得最好是给它一个特定的名字，标志性的命名，这是一个很大的任务。我自己没有这个胆量来决定，但大家可以互相讨论，最后得到一个共同的决定。

然后就是郝老师提到的问题。我是为了把亚里士多德和康德区分得更细些，

所以我说，他也许是一种“幸福的、好的生活”。但我在研究上的确是有这样的诠释方式，还有那样的诠释方式。就康德来说，我认为他最终的目的就是我们的“实践理性”，其他都在它下面，受它制约。所以我们应该追溯到最内在的、最高的那一层去，即实践理性本身。

俞老师提到 *Sittlichkeit* 的翻译问题，因为我回国的时间不长，也因为我在国内时并不是学哲学的，当时阅读的国内哲学著作和文章不是很多。所以回国后，我就拼命补课。我觉得，像邓晓芒老师的翻译有些不太对应，但我自己也提不出更好的建议。我觉得，翻译成“道德”的确是太抽象了一点。在后来，在黑格尔那里就变成了伦理。他也讲 *Sittlichkeit*，但把它说成道德，就不对。*Sitten* 是和“风俗”、“习俗”有联系的，那么把 *Sittlichkeit* 翻译成“道德”就和 *Moral* 没有什么大的区分。如果把这两个词都翻译成“道德”，那怎么对二者进行区分？这个问题真得很严重！我觉得，翻译问题其实是哲学内在的问题。这可能也需要跟各位老师讨论以后才能决定。

然后是另一位老师的问题，上次来中大的一位德国教授提到，自由是完全是自律的，就是能够按照概念和那个道德律来行事的，这是我们的自由。但如果以我们常规的自由来说，我们可以这样做，也可以那样做，如果说这是一种选择的自由的话，那么人的确是具有这种选择的自由的。但是它和康德所说的那种高一层的自由并不构成矛盾。因为人可以选择更坏的，就是说不按照道德律来行事——因为人有感性和理性的区分。那位德国教授也说，如果我们是圣人，或者这个世界是一个理想的世界，那我们全都是靠道德律，很自然地就做了，这些人就没有什么道德可言了。我们要讲道德，正因为有不道德和道德的区分。我们有选择的能力，正因为我们是感性的人，这说明感性仍有积极的一面。否则，我们连选择的自由都没有了，我们就变成自动的圣人了，然后全都按那个理性来，很自然的，这就有点像机器人了。

**林育川：**好！谢谢张任之老师、江璐老师的报告！谢谢俞老师的点评！也谢谢温宁！现在是茶歇时间。

## • 第六组发言 •

### 第 一 场

#### 王时中：规范的正当性如何可能？

**发言人：**王时中（南开大学哲学院副教授）

**主持人：**黎玉琴（肇庆学院教授）

**点评人：**黄其洪（西南大学副教授）

**黎玉琴：**各位老师！第六组的第一场现在开始，第一场是王时中博士报告“规范的正当性何以可能？”实际上我们知道，在社会生活中总是有规范的，但是规范的根据是什么？规范为什么是可能的？我们平时很少思考这个问题，下面有请时中博士作报告！

**王时中：**谢谢黎老师！也要感谢接下来其洪的点评！特别感谢徐长福教授给我参加这次论坛的机会！感谢林育川博士，感谢论坛的主持和会务人员的辛勤工作！同时我要感谢给我论文评审的专家的辛勤劳动和建议！我做了一个简单的PPT，我就按着PPT的顺序逐一展开。

我提四个问题，第一个问题是，我为什么要关注“规范性”问题？第二个问题是，我们为什么要关注科尔斯戈德，而不关注别人？第三个问题是，科尔斯戈德在规范性的来源里面是如何阐发规范性的？他以康德伦理学作为一个基本的脚手架。他对康德伦理学的阐释肯定有他自己独特的理论视角和理论旨趣。所以，我的重点是看他是怎么阐发的。最后一个问题是，怎么样评价科尔斯戈德的阐发？我的思路比较简单，我也希望尽我所能，因为我的思维比较简单，本人的智力水平也不高，所以就把话讲清楚、讲平实一点。

第一个问题，为什么要关注规范性问题？我立足于两个原因。其一，从“理论”与“实践”的关系出发对马克思哲学所展开的阐释必然会遭遇到伦理学、政治哲学和道德哲学的议题：马克思哲学中是否包含或者能否引申出一种政治哲学，或者道德哲学来？换一个说法就是，“马克思主义政治哲学”的合法性问题，这是第一个原因。我对这个问题有自己的看法，我是这样理解的，如果说马克思

在《资本论》中是集中对“物质生产”进行了一个理论上的抽象，通过打造“商品”、“货币”等一系列概念工具，为“资本”这个特殊对象的特殊逻辑构造了一个理论形态，而对于实践活动的规范性维度却付诸阙如了，但这并不意味着马克思没有关注政治活动，如《路易·波拿巴的雾月十八日》这个特殊的政治文本。这只是说，在马克思看来，在“资本制”占主导的社会里，“资本的逻辑”是主导的逻辑，不仅是经济活动服从这一逻辑，政治活动也必须服从这一逻辑。那么，政治活动之规范性及其运行逻辑便是我们关注的问题。所以，马克思的“资本”概念是从“物质生产”的视角打造抽象出来的，但是概念本身具有政治意蕴，这个没有问题。但是他没有对规范性理论作一般意义的关注。规范性维度和物质生产维度是不一样的，所以他实际上是用“资本”这一概念作为普照的光把不同的领域罩住了。我们现在就要从这个里面看看，能不能找出一个相对独立性的领域，一个研究的视角，这是第一个问题的第一个原因。

第二个原因是我自己的一个现实关切，与马克思所探索的资本主义社会的“典型态”不一样，在中国这样一个农业经济长期占主导地位的社会形态里面，商品经济是不发达的（初步发展的），而政治生活却是高度的发达，政治权力反而成为支配经济和社会生活的主导力量。马克思是以英国这个发达资本主义国家作为“典型态”，但是他对这个对象又作了理论的抽象和提炼。就把马克思还原为他本人而言，他的这个理论形态和我们中国人关注的这种理论形态是有差别的。但是我们把马克思拿到中国来之后出现了一些问题。我们现在回到这个基础的话，我们就关注这样的一些问题，即中国本身的特殊性。我引用了张光直先生的一段话，这是一个基本的观点，他说，“在中国，财富的集中是藉着政治的程序（即人与人的关系上），而不是藉技术或商业的程序（即人与自然的关系上）造成的。”政治生活上发达就体现在“规范”的无处不在、无时不在。虽然人人都处在规范当中，但是“规范”本身亟需作为一个“课题”得到国内学界认真的对待，而“规范的正当性问题”便是首当其冲者。哪里都有规则和规范，除了显规则，还有潜规则。但是我们只是就在潜和显的区分这个层次上来探讨规则，而缺乏一种理论的逻辑。对规范本身能不能提出一般意义上的理论框架？这是我关注规范性问题的第二个原因。

但是对这个问题的研究是有难度的，规范性问题的难点在于：是否存在一个

“连通器”或“转闸门”，使得我们可以从马克思的“生产”范式“切换”到“规范”范式？如果不行的话，所谓的马克思主义政治哲学的研究，便只是原有的“马克思主义”和“现代西方政治哲学”的“叠加”或者“粘贴”，实则是“两张皮”。我们要处理好这个问题，就必须处理好两张皮的关系。这个关系怎样处理？能不能找到一个“连通器”，一个“转闸门”？或者我们说，能不能退后一步，找到一个更大的视角和理论框架，将这样一些问题能够抽象到更高的层次，使得它们之间能够分享一些基本的研究范式？这样就能够在此基础上集中到对具体的、特殊的中国问题的分析。这就是我提出问题的原因。

我要结合评审专家对我论文的评论做一个回应性的说明。值得注意的是，我们所谈论的“规范”不是某种政治学意义与伦理学意义上的“规范”——不是说“不是”，而是说“不仅仅是”。正如马克思在《政治经济学批判导言》中对“生产一般”所做的特殊规定性，以示区别于黑格尔或古典政治经济学一样，我们所谈论的也可以说是一种“规范一般”。我们知道，马克思在《政治经济学批判导言》第一部分中区分了“一般的生产”和“生产一般”，并把“生产一般”看作一个不同的概念工具，然后从中引导出“资本”这个特殊对象。这是他对他自己理论工作的一个说明，所以我这是一个类比。由于他将社会形态的发展理解为一种自然史的过程，所以，他“并不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌”。而《资本论》所“涉及的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比起来，我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。”注意，他是经济范畴的人格化，比如“劳动者”、“资本家”等，不能直接等同于“现实人”。我特别注意到徐长福老师文章里面的一段话，心有戚戚焉，他说，“用这种方法来分析实践，意味着分析的着眼点不是实践的主体与客体，而是实践主体用来意指其自身及其客体的符号，即用作实践主词的符号和用作实践谓词的符号。”现实生活的主体和客体已经变得抽象，它们处于一种活动之中，我研究的是一种活动。所以，显然马克思对这种关系的概念规定、逻辑推理以及理论模型的建构，以及通过高度的抽象，而洗尽了其个别性和异质性的情况。那么从这个意义上来说，相对于主体和客体或者多元主体之间的这种“离散”关系，对某种相对稳定的社会关系的研究，便只能通过某种“理想型”（韦伯）的构建才能够得以实现。

如此说来，相对于主体和客体或者主体间关系的研究，真正成为“问题”的是对“社会关系”的“理论抽象”与“实践原型”之间的“二元关系”。把这种关系理论抽象出来之后，我又重新看到，理论抽象和现实的原型之间的关系才是一个真正值得斟酌的问题。我并不是停留在认识主体和认识客体，实践主体和实践客体这样一个区分中。这个“二元关系”，作为“思维的具体”和“现实的具体”之间的区分，曾经在马克思的《政治经济学导言》中得到清楚而自觉的揭示，并构成了马克思哲学的基本问题结构。但是如何在对“规范”的研究中贯彻下去，依然是一个值得深入的问题。这也是本文选择把科尔斯戈德对康德伦理学的阐发路径作为研究对象的原因。

现在做一个小结，本文是将马克思哲学视为一种现代实践哲学，试图在“理论”与“实践”之间的互动关系中，以马克思对物质生产的理论抽象作为类比，将“规范”视为政治生活和道德生活层面上的“实践的逻辑”加以展开——“实践的逻辑”实际上是在理论层次上对实践生活的一种把握方式，这是需要说明的。这个类比之所以可能成立，是因为同作为“社会关系”的逻辑，“生产—资本”的逻辑和“规范—权力”的逻辑在方法论上应该具有某种“家族相似性”，而现在的问题是如何确立“规范”的特殊性。

第二个问题，为什么要关注科尔斯戈德？第一个原因，因为科尔斯戈德赋予规范性问题以特别重要的价值，并在近代以来规范性论证的四种解决方案中激活了康德伦理学的历史意义，为我们探讨规范性问题提出了较为系统的“路线图”。具体来说，科尔斯戈德区分了唯意志论、实在论、反思性认可与自律论四种规范性的认证方式。且勾勒了四种论证方式的逻辑关联。她最终认为，康德主义的自律论能够兼容前面三种。这就为我们考察规范性问题确立了“康德坐标”。实际上，科尔斯戈德是根据他的理论逻辑的推演展开的。历史与逻辑实际上是不对称的，实际上最早出现的不是唯意志论，而是实在论。这个无关宏旨。确定了“康德坐标”，这是第一个原因。

第二个原因，科尔斯戈德的《规范性来源》首先区分了“绝对命令”和“道德法则”中不同的规范性论证，然后提出了“自我”的“实践同一性”的原则，并以之作为沟通“绝对命令”与“道德原则”之间的中介，论证规范之正当性的根据的提法，切合笔者所探讨的二元论区分之下的沟通问题。

第三个原因，科尔斯戈德充分意识到了确立两个层次的规范性之间同一性的难度，她在《创造目的王国》中展开的两种视角和两个世界的观点，为我们从哲学层次上把握规范性问题提供了具体的“脚手架”。

第三个问题，科尔斯戈德是怎样阐发康德伦理学的？我把它区分为三步。第一步，科尔斯戈德基于人的意识的反思结构确立了“绝对命令”作为实践领域的一般性原则，论证了“自律”是规范性的来源的观点。我的评述是，科尔斯戈德首先确立一个“规范一般”，类似于马克思的“生产（劳动）一般”。在这个“规范一般”中，“自由”即是“理由”，因此其正当性毋庸置疑。一旦“自由”等于“理由”，那么，“自由意志”便有一种不被任何外因决定的有效的“理性因果性”，如果将“道德律”视为“自由意志”的“因果”法则，那么“绝对命令”就是“自由意志”的法则。因为“绝对命令没有给自由意志的活动施加任何外在的限制，它只是产生于意志的本性当中。”科尔斯戈德据此认为，“人类意识的反思结构要求你将自身认同为某种将支配你的选择的法则和原则。要求你成为自身的律法，这就是规范性的来源。”一旦将“自由”等于“理由”，在这样一个层次上面，类似于卢梭意义上的“公意”，每个人都作为一部分组成一个东西，这个东西当然毋庸置疑。

第二步，科尔斯戈德拓展了康德所谓的“绝对命令”和“道德法则”的区分：将前者视为“自由意志的法则”，后者视为康德所说的“目的王国的法则”或者“由所有理性存在者组成的共和国的法则”。在她看来，从人类意识的反思结构出发确立的“绝对命令”虽是“自由意志”的法则，但还“没有确立道德法则是自由意志的法则”，即“没有解决自由意志法则在什么范围有效的问题。”这里的困难在哪里？虽然人相对于动物具有反思的结构，因而必须出于理由二行动，但现实世界中的人的身份多元，价值观繁杂，目的众多，所以依据当下的欲望而行动的行为者会把每一个欲望都当作理由，而这些欲望如何通过“绝对命令”加以检测，这是科尔斯戈德所解决的问题。

第三步，在区分“绝对命令”和“道德法则”之后，科尔斯戈德在道德法则领域提出了“自我”的“实践同一性”的原则，即“自律”就是要尊重自身和他人的人性的观点，她以之作为规范之正当性的根据，并试图回应康德伦理学是“空洞的形式主义”的批评。她在这里有一个推进。简单地解释一下，科尔斯戈德认

为，某个人的任何选择后面，都始终有一个“你”在选择，“这个东西选择了你将据以行动的欲望”。即行动的过程中，有一个恒常的、同一的“我”在，“我”始终存在一种制定自我表达的法则。科尔斯戈德称这种“自我”的同一性为“实践的同一性”。正是“实践同一性”才使得多元、复合的目的王国中的道德法则具有“完整性”。

无条件的义务正是出自这种“自我”的“实践同一性”：“如果做某个事情势必要以丧失同一性中的某个关键成分为代价，我们就说做这个事情的人如同已死，那么，不做这种事情就是无条件的、完全的义务。”所以，从这个意义上说，理由来自于反思性的认可，而义务就来自于反思性的拒斥：“义务通常是以抵制丧失同一性之威胁的形式出现的。”坚持自我的同一性，实际上就是坚持康德所证明的东西：“规范”就是“自律”，“我们的自律就是义务的来源”。这里有一个推进。科尔斯戈德在区分了“绝对命令”与“道德法则”之后，在道德层次上将规范的正当性论证问题转化为“实践的同一性”问题，面对这个层次中各种冲动、欲望与功利动机，实践的自我同一性观念正是充当绝对命令与道德法则之间的一个桥梁，它一方面具有检测、校准各种冲动的功能，另一方面具有规范性。

如何评价科尔斯戈德？一方面，科尔斯戈德坚持了康德伦理学。另一方面他推进了康德伦理学。针对形式主义的批评，他对康德伦理学的阐发，特别是通过“自我”的“实践同一性”来沟通绝对命令与道德法则的理论努力，有着深远的意义。所以她自己也很坦诚，她所作的这些努力是为了打破了康德在这一问题上的粗糙区分。她最后要深入探讨的问题是，“实践同一性”如何沟通绝对命令和道德法则？在此之后，她提出两种视角和两个世界。因此在她那里，问题只是被相对地调和与推进，而非终极的理论和逻辑答案。这就为我们提出了一个更深刻的问题，“正如人的二重性一样，实践活动也具有双重性的特征，作为实践活动的把握方式之一的理论活动和实践活动之间的关系问题又回到我们的视野。”

回到基本的问题框架，最后简单总结一下。第一，为何要关注“规范性”问题？这既是马克思主义政治哲学的前提性问题，也是贯彻实践哲学的应有之义。第二，为什么要关注科尔斯戈德？就是因为他既激活了康德伦理学，也为我们提供了相对便利的“脚手架”和“路线图”。第三，他是如何阐发康德伦理学的？他以绝对命令与道德法则的区分为线索，将实践同一性、人格同一性作为沟通的

中介。第四，如何评价科尔斯戈德的阐发？他坚持和推进了康德伦理学，但是使问题的形式发生了改变。

我就讲这些内容，谢谢！

**黎玉琴：**谢谢！下面请黄其洪老师作点评！

**黄其洪：**感谢王老师精彩的文章以及热情的讲演！他已经讲得很清楚了。从这篇文章可以看出来，王老师有一个很大的理论抱负。王老师对“前言”和“结语”并没有作介绍，我看到，在前言和结语部分，他把这篇文章的主题——即马克思的政治哲学（或道德哲学）何以可能？——放在了更大的问题域中。这个问题与王南湜老师的文章有一种勾连。我有一个疑问，即南开大学把研究方向由马克思的政治哲学转向道德哲学，其中有什么内在的根据，或现实的因素？

他想确立马克思道德哲学的基础，所以才去思考规范问题。我认为，这篇文章体现了王老师的两个勇气。第一，他敢于去论证马克思道德哲学的起点。第二，他敢于和科亨、内格尔等西方重量级学者进行较量。

有几个疑问，我想向王老师请教。首先是一个技术性的问题，在论文第 171 页，你写到，“科尔斯戈德认为，以上四种论证方案之间还存在着逻辑上的传承与递进关系……”这里是否会有一个先后问题？逻辑的先后与时间的先后是不是能够对应。再反过来看，第一种（即唯意志论）你提到了普芬多夫和霍布斯，第二种你提到了内格尔、摩尔和罗斯，第三种你提到了诸如 18 世纪的情感主义者等。很明显，第二种和第三种在时间上是有问题的。内格尔、摩尔等都是 20 世纪的，第三种你提到的是 18 世纪的人物。

在观点方面，我有几个疑惑。第一，在谈到为什么要关注科尔斯戈德伦理学的时候，你特别提到了一点，即科尔斯戈德对康德伦理学的阐释是非常深刻的，这样有利于去阐释马克思主义道德哲学的起点或基础，而且为马克思主义政治哲学或道德哲学的讨论确立了一个“康德坐标”。这里有一个前提性的问题，即为什么康德伦理学对讨论马克思的政治哲学或道德哲学如此重要？对于马克思主义政治哲学的研究，为什么一定要从康德伦理学入手？

第二，你所提到的“规范”究竟是指的“道德的规范”，还是“政治的规范”？我想，“道德的规范”、“政治的规范”，包括“伦理规范”，应该是有区分的。在罗尔斯看来，道德属于私人领域、政治属于公共领域。

第三，你讨论规范、规范的合理性问题，究竟是为了研究马克思对于资本主义时代的道德规范问题[的看法]，还是要研究马克思对未来共产主义中可能存在的道德规范问题[的看法]呢？我觉得这需要做一个界定。

第四，您在文章中特别提到了“实践同一性”，科尔斯戈德的一个重要贡献在于，通过“实践同一性”沟通了前面两者的断裂。但我仍不清楚这个“实践同一性”是什么？它包括哪些要素、环节和内容？

第五，第174页第三段，你写到：“基于‘自我’的‘实践同一性’，科尔斯戈德认为可以在‘自律论’之下重新激活‘唯意志论’、‘实在论’与‘反思性认可’三种方案的价值……”，对这一段话，您能否展开一下？

**王时中：**谢谢其洪兄的评论！第一个问题是关于南开大学对马克思主义政治哲学和道德哲学的研究方面的问题。马克思主义政治哲学的研究涉及了很多问题，刚才我提到了“合法性”、“前提性”问题。我们的研究试图“两条腿走路”，一方面是关于基础理论的研究，另一方面就是对现在西方政治哲学人物的评述。我们试图让这两方面齐头并进。政治哲学本身就是一个很大的框框，我们现在不着急下断语。

第二个问题，关于科尔斯戈德所区分的几种规范性论证。它们之间确实存在着历史演进和逻辑不匹配的关系。任何理论重新回溯历史时都不能摆脱一种史观，即认为以前的东西都是围绕我的问题所展开的。我觉得，这个问题无关宏旨。

第三个问题，为什么康德伦理学如此之重要？这是一个很深刻的问题，我的理解是，为什么我们要坚持康德的二元论？实际上我们接受二元论是一种无奈的选择，如果存在一元论，大家都认同，那么我很幸福，也没有问题。正是因为面对许多思潮的争端和错乱时，我们无法理清我们的思维。我们不得不坚持一种二元论。有限的个体面对事情的时候保持一种有限的张力，它是必要的。

第四个问题，关于规范和德性，私德和公德、政治或伦理之间的区分。实际上我同意昨天李萍教授的说法，存在的规范没有德性，存在的德性又没有规范性力量。所以我们试图在理论上构造一个理想型，既有规范性，又不排斥自由。先构建一个理想的目标，以作为我们前进的方向和标杆。

第五个问题，研究马克思规范性问题的动机。实际上，我是从马克思那里引申出来的，我并不是要回到所谓社会主义或者共产主义社会这样一个论断。我关

切的是中国的政治生活或者社会生活。中国问题才是我的现实关切。

第六个问题，“实践同一性”到底是什么？做一个类比，化圆为方的时候，总会遇到一个除不尽的数，但并不影响我们使用，我们用  $\pi$  来表示就好了。“实践同一性”就是在这两者之间提出一个概念，使二者之间可以达成一个可能性。这个问题并没有解决掉，我只是想把这个问题表述更清楚。

第七个问题，科尔斯戈德何以是对他人的推进，这个实际上她花了很长时间去论证，我这里就不展开了。简单回应到这里。

**黎玉琴：**谢谢！这场到此结束！下面是第二场！

## 第 二 场

### 达奇：探索道德目标与动机之间的实践联系

发言人：达奇（北京中国学中心）

主持人：谭群玉（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系副教授）

点评人：邓伟生（中山大学哲学系讲师）

翻 译： 江璐

谭群玉：各位老师、同学好！现在我们进入第二场！我们这个论坛的主旨已经清楚了，虽然是中文论坛，但这并不限于母语只讲中文的学者。我们这里有三位母语不是中文的学者参与进来。今天达奇博士用他的第十二种语言来作报告。他的报告部分是用中文来讲，回应部分用德语来讲，江璐博士为其翻译。下面欢迎达奇博士为我们报告！

达奇：谢谢！我慢慢说，不好意思！我要报告的是“探索道德目标与动机之间的实践联系”。行动问题指的是如何能够将在思考某些认知为道德上为之奋斗的东西投入实践的问题。奥维德以前说过：“我明白哪样作法比较好些，我也赞成那样做，但是我听从的却是坏办法。”怎样哲学地思考和解释什么才能是被称为完成了的道德行为？

江璐：刚才作者介绍了问题所在，其一是，如何投入实践？其二是，怎么才能说道德行为得到完善了？就是说，人们的道德实践的理想和实践能力是有差异的。如果我们真要达成道德的完善，我们需要很多力量，包括协助的力量。协助的力量不一定是发自我们自身的。在很多实践哲学家的讨论中，他们往往忽视了这一点，这个力量从何而来，能使我们能够完美的行动？他们对此考虑不多，更多的是在设立一些理想行为。

达奇：总而言之，如果存在这样一种整体的话，我的目标在于哲学地达到那种现象学的要点，智性活动与意愿行为的推动力可靠地同时从那里发出。

江璐：作者先讨论一些老问题的新面孔，哲学中的一些传统问题。

达奇：老问题的“新面孔”：动机问题。在道德哲学的发展中，当尝试同时

思考并呈现智性和情感性的元素时，便会出现一个古典的问题。或许我们在这里面对的是杰出的哲学实践难题，在近代被称为理性与激情的冲突。同样的问题经过伪装之后依旧存在：动机问题，更确切的是关于非动机问题。

**江璐：**他讨论了哲学传统上出现的两个问题。第一，就是张任之老师刚才讨论过的激情与理性的冲突问题。第二是诠释学家所讨论的问题，比如说伽达默尔、经验学派以及弗洛伊德、尼采、费尔巴哈等这些持怀疑态度的人的看法，他在这里总结性地讲一下。

他写到，将情绪整合进基于康德式的道德推理框架中是否可能？必须承认的是，在康德式的道德推理中，人们肯定会忽略某种确定性的例子。不管这对于哲学诠释来说有多复杂。这个例子应该能够产生确定的判决性的特点以及其它认同情绪。也就是说要有些具体例子。

**达奇：**朝向道德目的与动机之间的实践联系的思考：纽曼枢机关于深化情绪在面向目的的实践经验（Erlebnis）中的地位的研究。道德律的特殊经验的内在情绪维度也就是关于何为正义的不可收买的内在感觉。康德在这一维度的发展上所做的研究是失败的。我认为在康德失败的地方，纽曼枢机做出了有意思的贡献，尤其是通过他对“认同”概念的理解。纽曼常常讲到认同行为的生动、敏锐、强大和热切：“认同是行动的必要原则，它唤醒情绪，情绪推动我们行动。”纽曼的“认同”概念包含了康德的确信的概念。后者代表了“定言令式”在心灵中触发的感觉。纽曼假设这种确信是一种目的性（道德）生命的显然事实：“它是如何产生我们能感受到的确信这一问题并不是我可以研究决定的；对我而言，感觉到确信已经够了。”纽曼认为没有任何确信练习的生活就好像有人没有道德良知一样不可能。就好像呼吸一样，出于确信的行为和出于良知的行为被描述为自由的以及依靠自由意志。纽曼就这样将确信定义为对于一个被认为真实的命题的有意识并经过深思熟虑的认同：“确信的特征在于其客体是真理，是被认为真实的命题。”另外，纽曼认为这种确信是不朽的：“假设所有的规律都是普遍的，尤其是那些与心灵有关的规律，我发现如果失去不朽性，确信也随之丧失了。因此，无论谁在某个观点上失去信心，也就意味着他在这一观点上是不确定的。”简而言之，与康德的道德律类似，纽曼的认同的确定特征也是无条件的，这符合它的意向性-现象学经验特征。

然而，与康德不同的是，纽曼在相辅相成的含义上将确信相对化。一方面，他剥夺了它必要的永真特征。这里应该注意到纽曼的“不朽”和“永真”之间非常重要的区别：“我们必须想起，确信明显是在推理之后的一种深思熟虑的认同。如果我的确信是经不起推敲而无根据的，那么是推理的错误而不是我的认同……推理中的错误是教训和警示，不是要放弃推理，而是要非常谨慎地推理。”的确，即便没有一种为了辨别二采用的先验检测（a priori test），确信和自己的良知都有可能被证明是错误的。纽曼敢于说出“无根据的认同和确信”的可能性，以及“道德推理中可能发生的错误”，也就迈出了意义非凡的一步，完成了——在我看来改进了——康德的道德解释。这一步将“真理”的应用包含在道德推理之中，而康德却在那里止步于“实践理性的信仰”（praktischer Vernunftglaube）。康德或许会宣称：在道德努力中，我们应该将自己视为被义务强制的自由行为人。而在同样的地方，纽曼可能会说：不要忘了，义务的内容无非是否定性的命令，以敬畏和恐惧为标志——典型的强制感；但是义务也可以被理解为一个具体的积极的命令，成为个人自己的名利并且用动机去爱它——典型的“真正认同”的感觉。纽曼的“理论上的”（notional）和“真正的认同”概念代表了这个过程所描绘的桥梁的两端。恰当的道德推理意味着不断地从仅仅理论上的到真正认同的进程。对于纽曼而言，认同在其有能力为真理的程度上是“真正的”。真理总是作为具体事物被把握，因此称为道德力量和动机的源泉。因为“人的本性更易于受具体事物影响，而非抽象事物。”纽曼似乎相信，靠着这些真正的认同，道德生活是可能的。在这种道德生活中，深层动机是一个感觉上的真实存在，这种感觉是对一个更高的计划的服从，而对它的全部委身带来了这一动机的实现。

**谭群玉：**好！下面请中山大学邓伟生博士做点评。

**邓伟生：**达奇博士的论文内容很丰富，可能因为时间关系，他报告的其实是很少的一部分。大家看到的这个中文版本也是很少的一部分，他的英文版本比中文版本还长一倍。如果把英文多出来的部分报告出来，我们就清楚知道他为什么谈纽曼的理论。他在英文版本里面花了大约四分之一的篇幅去讨论，现代哲学以来——一直到康德——的人本主义在解释“道德目标与动机之间的实践的联系”这个主题上是一种失败的理论。因此，他才认为纽曼的想法其实是有助于解决问题的。我从这篇文章中学到了很多东西，大家看参考文献就知道，里面很多的文

献连英文翻译都没有，更不要说有中文翻译。

因为学科背景和其他一些因素，我提一些让我感到困惑的问题。首先，关于动机问题，我觉得在达奇的文章中有两种不同的表述。表述不同，回答的方式就是不一样的。一种表述是，“我们知道什么东西是道德上对的，我应该做什么，但我没有动机去做。”他有一个术语叫“无动机”（甚至是“去动机”）。另二种表述是，“我知道什么是道德上对的，应该做什么，但是同时我有一个自利的，或者说利己的动机，把我引去做一个与道德的义务相反的行动，从而我就做了一个违反道德要求的事情。”如果是第二个动机的问题，那就很清楚了，即道德动机和另外一些诸如利己的动机是存在冲突的，在这种情况下，道德动机为什么能够让我们去服从，我们是如何克服利己的动机对我们的制约的。我觉得这是两个不同的问题，因为第一个问题，如果道德上是“无动机”（“去动机”）的话，你可以说一个人处于一个无力的状态，他不想干任何事情。但从后面的讨论，我觉得达奇博士偏向于第二种情况。

第二个问题是，对纽曼的理论，我有一些疑问。纽曼的理论是奠基在所谓的认同上面。我再读一下他的话，他说，“认同是行为的必要原则，它唤起情绪推动我们的行动。”另外一个引文是，“真正的认同，或者可能被称之为信念，就其本身而言并不导向行动。但是它存在于表达具体物的想象中，想象具有使激情具象化的力量。认同就是靠着这样的方法间接地变得实际有效。”按照这个引文，纽曼的意思就是，我们有一个认同，认同本身会产生情绪，这个情绪推动我们遵循道德要求。如果这样的话，真正起作用的是情绪，信念本身是不能推动的。在这里，我有一个问题，即如果一个人没有产生这个认同，怎么办？第二，如果有认同，但是他没有产生这种情绪，怎么办？因为按日常的理解，有认同不一定产生某一种情绪。信念会不会直接产生情绪？我觉得没有必然性。从这个我就想到，康德为什么把这个问题放到理性去解决。因为对康德来说，他希望说明，道德要求是具有必然性的。如果推动的原因是情绪（即非理性的东西），就无法保证道德的必然性和有效性。

另外一个是，当达奇博士把纽曼的想法简单说了一下之后，他就对比了康德的东西，就是关于确信。他说，康德有一个类似的东西，纽曼的解决方式是把它相对化，有两种东西相对化，在其中他引入了真理，是推论所得的。我有一

个疑问，如果我们的确信是一个真理，是由推论所得的，而推论是需要理性、理由的，而理性和理由是公共的，是有普遍性的，那在这个意义上，那么这个相对是哪个意义上而言的？这个相对是相对在什么东西？

最后一个问题，我觉得，纽曼的想法和美德伦理学有很多可比较的地方，有很多相似的地方。所以我想问下达奇博士，纽曼的想法与美德伦理学（亚里士多德的伦理学）相比，纽曼的解决方案在哪个方面更具有优越性？在你批评所谓的现代的人本主义的论述里面，我发现你完全忽略了英国传统伦理学的内容，我想问，达奇博士您怎么看待他们的这种做法？

**达奇（江璐翻译、解释）：**他首先回答了动机的问题——邓老师刚才问了道德动机与利己动机之间的冲突问题。他的回答是，从头就区分它们是不对的。在纽曼那里，不要把它们进行区分，而是在不停的自我确认过程中才把二者区分出来，什么是道德的动机，什么是利己的动机。不是一开始就有一个道德的框架，而是在自我确认的过程中才有的。

一个不断确证的自我过程，这是康德和纽曼之间的最大区别。纽曼也承认存在心中的道德律，存在一种很确定的对道德的敬重感。但是，纽曼认为这个还不够，最重要的还是前面个人的生平和生活，通过这些个人的经历得到一些道德角色，这些是最重要的。有情感存在是一个出发点，但个人经历更是一个值得哲学讨论的地方。

他刚才说到认同，他说要区分两个认同：“实在的认同”和“概念的认同”。在生活感知中，只有很少的东西才可以实在认同，有很多东西我们只能从概念上进行认同。怎么区分实在认同和概念认同，还有一些我们觉得很重要的对象和课题。但是我们缺乏一种概念实在性的认同。怎么认为它会有一种实在性的认同，这就涉及到真理的问题了。有些东西，我们只能假设或者自我认定，但不能完全实证。就是说，我们只能在人生中慢慢发掘和发现。

**谭群玉：**第二场结束，接下来是自由讨论环节！

## 自由讨论环节

**黎玉琴：**下面开始自由提问和讨论环节！

**张守奎**（深圳大学社会科学学院副教授）：我向王时中老师问个问题。你的文章主要谈论的是规范性的来源，我想看到的是你是怎样接近规范性的，但我没有找到。你在前面说到，你这个不是政治学意义上的，也不是伦理意义上，而是规范性一般，我想问这个“规范性一般”是什么？因为这跟我对你的文章的把握有关，因为你文章的开头和结尾谈的是马克思，而中间的主体部分主要讨论的是康德。但是，在康德部分，你所讨论的所谓“规范就是自律”，其实就是伦理学意义上的。在开头和结尾，你可以类比马克思的理论讨论“规范一般”，但在中间部分，你讨论的就是伦理学意义上的“规范”。所以这样一来，你的文章就有两种规范，一种是伦理学意义上的，一种是非伦理学的或者是非政治哲学意义上的。所以，你是否要做一个说明，请问是否有这样一个问题？

**田海平：**我对时中提一个问题，即“生产一般”和“规范一般”之间如何类比？我想问下达奇，刚才你提到的两者之间的实践联系，实际上构成了我们形成的目标的认识论（道德知识）前提，构成我们道德行动的主观上的一个前提。这里就出现了道德哲学上的一个困惑，即道德知识与道德行动的关系是什么？

**强乃社：**我给时中提一个问题，我对这个问题非常感兴趣，你刚才谈到一个问题，即马克思主义哲学的规范性问题。我想说，这个问题在国内的研究很多了，我想谈的是一个研究史的问题。比如桑德·考勒斯编写过一个文集，即新康德主义者与社会主义和马克思的关系，伦理学与马克思主义的关系，其中谈到了关于社会主义的伦理论证问题。社会主义有两条路线，一条是空想社会主义社会，还有德国的社会主义。在当代的研究中，哈贝马斯和霍耐特指认马克思的社会历史理论是缺乏规范性的。在这个意义上，就这个问题本身，你可以考虑一下，马克思主义的规范性问题的的工作是不是这样做的？这里还有一个背景，即我有一个担心，实践哲学的提出本身不是针对马克思主义有没有伦理学，而是理论哲学。西马中出现了一个所谓的政治伦理转向，在中国语境下，如果说出现了一个马克思政治哲学转向，这可能意味着，我们可能丧失了建构马克思主义哲学的一个好机会。因为马克思肯定讲了“生产哲学”。我们现在的问题很可能是，不是问道德

哲学、伦理哲学能不能成立，而是考虑如何把生产实践包括进去。谢谢。

**王宏维：**我给达奇提一个问题，你刚才讲到，把感情拿到康德的模式中去。原来我们都知道，康德首先是要把感情这样的东西扫荡干净，但他也说最后要有一种情感要保存下来，就是“敬畏”（对道德命令的尊重、敬畏、怕）。对小孩、粗野无知的人，一开始要恐吓他，让他敬畏。这个情感也是进入道德律令的一个重要方面。从这个角度讲，康德的道德模式并不是没有情感的。第二，纽曼是想用“认同”来代替“敬畏”，但“认同”也可以是类似情感的一种东西，用它来改进康德模式的话，就会带来更为优越的方面。是不是“认同”会让康德的模式不再空洞？原来是“敬畏”，现在是“认同”，它带来的道德动力是更积极的，即更积极主动地去遵守道德。除此之外，认同还有没有其他优越性？

**郝亿春：**你所说的问题，我们一般都是可以体验到的。道德行为发动那一刻到底是怎么发动的，其实我也考虑过这个问题。你把纽曼作为一种模式，他实际上算是属于现象学传统的，现象学讲要回到事实本身。你能不能结合一个具体例子，比如一个人落水了，你该救他，你去救了。或者你知道该救他，这个道德目标，但你没去救。能不能结合这个例子把纽曼的认同机制演示一下。哪一步是想象？哪一步是激情？目标和动机是怎样联系起来的？谢谢。

**徐长福：**我给两位各提一个问题。首先向时中提个问题，顺便也是向王南湜老师提问题。王老师把康德作为脚手架去建构马克思的道德哲学，时中进一步把康德作为需要修缮的房子，用科尔斯戈德作为脚手架。我想说，在规范性问题上，如果康德本人的“房屋”已经颇为健全了，只是修缮一下，科尔斯戈德作为脚手架也能修个大概。何必要再用康德作为脚手架去建构马克思的道德哲学？我们知道，马克思都没有道德哲学。何不反过来，把康德的“旧建”修缮好？

对达奇博士，我想追问一个概念，“无动机”和伦理学传统中间讲的“意识薄弱”是什么关系？无动机的必要性在哪？

**达奇（江璐翻译）：**先回答王老师的问题。纽曼可能有点过分诠释。因为纽曼不是想把康德取代掉，而是以他自己的东西来充实康德的理论。康德说的很抽象，他所说的“强迫”完全出于一种道德上的强迫，纽曼是要把接受的过程描绘出来，这是他的任务。

他接着一起回答各位的问题，因为这些都是联系在一起的。首先他说，这是

个人不断接近道德要求的一个过程，所以我们要把人生的故事引到理论中来，这是一个道德上的探险过程。纽曼仔细研究了这些东西。这好像是一个内心对话，我们不断接近道德要求，在内心中我们也会有挣扎和对话。康德也说过这是良心的声音，但是他并没有完全把它理论化。纽曼则把它描绘出来。比如，苏格拉底什么时候获得这么大的勇气来面对死亡，这不是常人能做到的，特别是有别的选择的时候？纽曼仔细地考虑了这个问题。我们有时候要走出主体，与非主体进行对话。因为纽曼同时也是一个神学家，他也用神学的模式来解决这个问题，譬如人和圣灵之间的对话。可能对某些哲学家来说，他们不愿意接受这种悬设，但这是一个解决办法。刚才徐老师的问题，关于“无动机”和“意志薄弱”的关系，他说确实有这个问题，只是他现在对这个问题并没有研究深入。

**王时中：**刚才几位老师提的问题都非常好！第一，把生产和规范作为类比肯定是有风险的。但我并不是心血来潮、空穴来风。实际上，在马尔库塞的两种范式（生产范式和语言范式）中，他就把马克思主义作为一种生产范式，把维特根斯坦等等放在语言范式中。我的思路很简单，正如生产，每个人都有生产，每个时代都有生产，规范也是一样，每个人做事、做人都要有规范，每个时代每个社会都要规范。对于这个问题，我是直接进入的。

乃社提了一个研究史的梳理问题，这个问题很重要，我需要慢慢关注。你说，要把生产哲学和规范哲学放在一起，并且用规范哲学把生产包括进去，这是一个很有创意的想法。在哲学史上，克罗齐曾做过类似的事情，他把整个哲学区分为理论哲学和实践哲学。理论哲学分为美学和狭义的哲学，实践哲学分为经济学（狭义的生产哲学）和伦理学（规范哲学）。但每一层次间都有跳跃，不可能把它们放在一个平面上把它们关联起来。因为这种跳跃，我无法找到这样一种理论根据来支撑生产和规范之间的关联。我只能说，基于理论和实践的关系，基于每个人都参与到实践活动中。但从理论的视角切入，进行抽象的时候我不得不利用一种理论的视角。徐老师提出脚手架问题，康德和马克思到底谁更适合作为脚手架这个问题，我的说明是，我是从对马克思哲学——特别《资本论》——的理解开始逐渐透进的，我还没有建成，所以我不能随意把脚手架拆了，不能随意转换脚手架。因为转换是需要成本的。理论是要讲逻辑的，我就一步一步推。找类比是没有办法才这样做的。我希望以后有比较彻底的根据把这个事情表述成功。剩下的

由我的老师来解释一下。

**王南湜：**我回应一下长福教授的问题，我觉得，康德这个脚手架非常必要，只有按照康德的阐释，马克思主义才能容纳道德哲学，否则不可能有这个维度。但康德确实有缺陷，即康德哲学是非历史性的——康德哲学只适应现代社会，亚里士多德的哲学更适应古代社会。所以要重构康德，对康德的东西要做一个翻新，把历史维度容纳进来。这样一来，能把古代的德性伦理学更多地包容进来。康德可能不是一个脚手架，它就是建筑里面的一部分，在建筑完成之后，可能名字会变了，但是里面的主体和结构还是康德式的。

**谭群玉：**好！第六组的报告到此结束。

• 第七组发言 •

第 一 场

曾永成、艾莲：善的培育

发言人：曾永成（成都大学文学与新闻传播学院教授）

艾莲（四川省社会科学院文学研究所所长、副研究员）

主持人：王南湜

点评人：杨玉昌（中山大学哲学系副教授）

王南湜：下午的会议现在开始！由我来主持第一场。能主持曾老师的报告，我感到很荣幸，曾老师七十岁高龄仍在从事学术研究，很多著名高校的学者到了七十岁好像都已退隐，不再写作了，这点曾老师尤其难得。曾老师要报告的是“善的培育：杜威经验论美学关于艺术的道德意义的思想”，由艾莲女士报告，曾老师在提问环节回答问题，现在请开始。

艾莲：很荣幸能在会上作汇报，谢谢中大马哲所和实践哲学研究中心！曾先生一直带着我作美学和文艺学的研究，他把比较光鲜、轻松的事情交给我做，把比较难、考验水平的回应环节自己来做，我也会尽量协助曾先生。

2011年以来，我们在杜威美学方面发表的论文有十二篇了。其中“节奏与经历”和“面向现实”分别被《人大复印资料》全文转载和《新华文摘》摘编，这里有一些我们发表论文的基本资料。

我们要讲的主题是“杜威经验论美学关于艺术的道德意义”。在汇报之前，首先有一个前提，即杜威哲学关注的中心是人的全面发展，但他的人本主义是建立在自然主义基础上的，也就是说他主张自然主义的人本主义和经验的自然主义。他称人为“活的生物”，把人看作自然的一部分，自然是人的母亲。他认为，人与自然环境交互作用融合而成的经验是人的存在和生成发展的基础和动力。人及其经验在与自然的连续性中获得和学会了自我生成的生命精神，从而形成了以成长的实际效应为主轴的价值追求。杜威重视人为了自己的生存、发展对自然施加影响的行动，但是这个力行的理想主义者无论如何也不能违背和超越自然所允

许的尺度。他（她）应当以对自然尺度的忠诚和对自然神秘性的虔敬，去努力实现自己和自然、宇宙的和谐，享受对自然宇宙的归属感，也就是人们常说的家园感，既是肉体存在的家园，也是精神归属的家园。

杜威的这些思想说明，他虽然是一个没有提生态词语的思想家，但的确称得上真正意义的生态思想家，他的思想具有深厚而鲜明的生态意义内涵。有这样的背景，我们再来看这篇文章时，不管是里面提到的“一个经验”，还是整篇文章提到的生态思维，都比较好理解。“善的培育”这篇文章就是从生态的角度来切入，对杜威的经验论美学中艺术的道德意义的相关思想进行论述，或者也可以说是对杜威的经验自然主义的道德理论当中艺术的道德意义的相关思想的论述。其实它也是个跨界的主题，可以从美学也可以在伦理学的角度来谈。

杜威的经验主义道德理论“把道德带到了尘世”，力求把道德科学化，并进一步艺术化，他以道德情境为起点，从人与环境的相互关系，揭示道德经验的生态本性。并出于人性的可塑性，而认为经验探究中的成长是唯一的道德目的。由于作为“一个经验”的艺术最充分地表现了审美经验的价值和特征，因而是道德教育的有效工具。他还认为，作为自然发展顶峰的艺术，要比任何道德都更有道德性，因而真正的道德应该是一种艺术。

PPT上展示的是报告的四个板块：第一，从人和自然的相互关系来揭示道德经验的生态本性；第二，强调成长是唯一的道德目的；第三，审美经验的价值和特征使艺术成为道德教育的工具；第四，作为自然发展顶峰的艺术比道德更具有道德性。这是层层递进的四个板块。

首先看第一个。在杜威的观念中，道德与艺术都是植根于作为“活的生物”的人与环境交互作用形成的经验之中的。正是生成于自然连续性当中的经验所具有的生态内涵，既赋予艺术的“一个经验”以深厚的生态意义，也使道德经验获得了自身的生态本性。对于“一个经验”的生态内涵，这里主要是说道德经验的生态意蕴。

杜威把道德置于经验之中，也就是置于人与环境的交互作用之中去考察，把其中的“做”与“受”密切联系起来。也就是从人类生态存在的根底揭示道德的生态本性。这就是说，道德并不是从某些先天的或先知所规定的教条出发的东西，而是人在与环境的能动关系中，为了自身的生存和发展而获得的一种能影响自己

的生活“习惯”的经验，是人类拥有的“调节的艺术”之一——道德追求的“善”。但这个“善”并不是由某种超自然的教条或信仰来判断的，而应该是由实践的效果来判断。不是由个人获得的享受来判断，而是由实践过程中调节人与环境关系的连续性经验所达到的效果来判断。

杜威强调道德的社会性和道德中人与自然环境的关系，他认为道德是调节人与人之间和人与社会之间相互关系从而优化社会生态的行为方式。与此同时，他也认为，作为“自然界的一部分”的人，不仅在社会中与他人发生关系，而是首先要跟自然界发生关系：人与自然的关系从根本上决定着与他人的关系。个人对自然的态度和行为必然影响到他人的健康、利益和幸福。而与他人的关系归根到底地表现和影响他（她）与自然的关系，在经验的连续当中就必然地显示出道德伦理的意义和性质。

进一步，道德之善的根本内涵的成长是自然赋予人类的生命精神，人是从自然学会成长的理想性追求的，这是对道德的生态本性的一个揭示，这是第一部分。

第二部分，成长是唯一的道德目的。杜威的道德科学所关注的焦点始终是人的道德品格如何在现实中发展和提升，以实现其关于人性生成和社会进步的理想。杜威认为，经验的连续性决定了道德成长必然是一个连续的过程，而不是某种固定的成果。这里要的是不断地“更好”，而不是人为确定一个“最好”。这就是说，道德的核心意义在于人的品格的成长。正因为如此，杜威的道德理论被称为“成长伦理学”。

在杜威看来，人性不是一尘不变的。正如自然本身在其连续性中生长、发展一样，从自然界继承了这种生成性本质的人，也是具有可塑性的。基于这种可塑性，人才在与环境交互性作用的经验中得以成长、发展和进步。这里造成发展的根本原因在于人在探究性的情境中发挥“理智”和“智慧”对不断改善的目的的追求。

对生成性的执着是杜威哲学价值论的核心和精髓，这也体现在他的道德理论中。他把成长看成是道德唯一的目的，而成长是一个进步的过程性的概念，这就意味着道德生活是对我们的习惯进行不断完善、培养和提升的过程。

杜威把人性的自由全面发展确定为道德所要追求的最高目的。他所坚持的道德目的是，一切为了人的全面发展，一切为了人性的生成。

杜威的成长观念所具有的包容性，体现了尊重多样性和互补共生的生态精神。杜威明确主张在道德领域内应该对多样性持积极宽容的态度，使之能够包容新的成长可能和探究。他指出：“历史已经向我们展示了，有多少道德上的进步是由那些当时被视为叛逆者和罪人们所创造的。”没有这种积极的宽容和包容，就不会有真正的成长和发展。

第三个部分，审美经验的价值和特征使艺术成为道德教育的工具。杜威把“一个经验”作为艺术本体，“一个经验”与日常的、零散的经验不同，这“一个经验”是一个整体。其中带着它自身的个性化的性质以及自我满足。“一个经验”具有整一性、丰富性、积累性和最后的圆满性特征，因此具有审美的特质。

在艺术的美感中，“一个经验”集中而鲜明的生成性生命精神会感染和影响主体对成长的追求，为其道德探究注入更大的热情，也赋予坚持向上的热情。除此之外，艺术之所以能成为道德教育的工具，还与其中的想像力、情感性和身心统一性密切相关，而这一切都有赖于作为艺术的“一个经验”本身所具有的生命内涵和表现形式。

第四部分，作为自然发展顶峰的艺术要比道德更具有道德性。杜威认为，“艺术既代表经验的最高峰，也代表自然的最高峰”，“艺术比道德更具有道德性”，这表现在以下几个方面。

首先，艺术的道德意义可能超越当下的道德规范，道德应该在艺术的引导和推动下去培育更高水平的善，去追求和实现道德的理想。这种艺术化了的道德甚至可以使道德成为一种艺术。在杜威看来，正是艺术挑战习惯、传统和惰性的想象，以强大的力量激发和启示着人们对道德理想的期望，对善的培育和成长展示新的广阔空间，为激励和启示人们进行新的道德探究提供热情、理智和智慧。

从人类的道德成长历史看，几乎所有对旧道德的突破和新道德的滋生，都是首先在艺术中发生的。艺术为道德的成长提供了自由的空间，从而能够克服继承道德可能被凝固化，而对新的道德成长形成阻碍。既然人性的成长是道德之善的主轴和灵魂，因此说艺术比道德更具有道德性是理所当然的。

其次，艺术之所以比道德还具有道德性，还在于艺术中目的与手段高度一致。在生活中，人们把艺术作为道德教育的工具时，常常用道德来衡量和评判艺术，要求艺术服从某种道德原则。在杜威看来，这种要求艺术服从既存道德要求的做

法，恰恰是违背道德的成长本性，即违背成长才是唯一的道德目的这一观念。在艺术的自由想象中，成长的精神从来不会止步，而永远向人们昭示理想之光，并激励人们挣脱僵化和倦怠，把道德的成长引向培育没有终点的善。

最后，艺术作为自由发展的顶峰，为道德提供了一种把目的和手段高度一致的行为范式，从而赋予道德行为以积极自由、自我享受的性质。

综上，杜威高度评价艺术的道德意义，他说：“所有反思性论述对道德影响的总和，与建筑、小说、戏剧对生活的影响相比是微不足道的。”在对艺术化的道德成长意义的憧憬当中，寄托了杜威对人性 and 人类成长发展的美好理想。我的汇报就到这。

**王南湜：**下面请杨玉昌教授做点评。

**杨玉昌：**各位老师，我先说明一下，关于点评这篇论文，徐老师给我打过两次电话，可能是找不到特别合适的人，因为这篇论文是有关杜威的美学。这方面我也不是特别熟悉。但是我觉得，一方面是徐老师的信任，另一方面也是学习的机会，所以我就冒昧做一下评论，是我的一点启发，再提一些问题。

首先我认真看了几遍，受了很多启发。从题目上看，本文主要是介绍性、评论性的。说实话，我感觉批评和反思不是特别够。但是我受到了启发，因为这个题目还是很有意义的。去年十月底我去上海开刘放桐老师从教六十周年纪念会，刘老师（因为他主持翻译完了《杜威全集》）希望他的学生（包括我在内）进一步全面地开展对杜威的研究工作。在这个意义上，这个工作是非常有意义的。

另外我们也可以看到，上午的讲座很有特点，下午的讲座也是很有特点。王老师已经说了，曾老师七十多岁了仍然从事研究，对我们后生是一个很大的鼓励。另外曾老师也说过，他跟杜威美学是相见恨晚，感觉这里面有很多东西值得去挖掘。不同之处是两位都是从事文艺学和美学研究的，不同学科之间跨界研究。昨天韩老师从伦理学角度看马哲如何研究道德，今天的跨度更大，从文艺学角度，所以可能会给我们思想一种新的冲击，至少从介绍意义上。

下面说一下我的启发，它至少让我重新去理解道德、艺术及两者之间的关系，看似很容易搞明白，其实很多还是不明白的。

这篇论文分成四个部分，刚才艾莲老师已经介绍过了，我就不介绍了。这四个部分可以分成两大部分。前面两部分介绍杜威的道德意义思想，实际上在介绍

“道德怎么可能是艺术的，何以是艺术的？”。这打破了我们对于道德的理解。在这个基础上才能够谈艺术何以有道德意义。所以，后两个部分讲“艺术怎样具有道德意义？”，“艺术是道德的工具，更具有道德性”。这是结论性的、推展性的介绍。这是关于论文的整体结构。

下面关于论文具体的四个部分，我简单说一下自己的启发及问题。第一部分介绍了道德的经验生态本性，在这里有他们自己的创见。杜威没有太多关于生态的创见，生态是广义的，用在杜威这里还是很合适的。因为杜威的生态经验强调人和环境的相互作用，人在和环境相互作用过程当中获得满足和成长，得到人性的改善和社会的进步。杜威把这种成长和进步是奠定在自然主义和人文主义相结合当中的，所以他定义的道德，就是能够影响我们的生活习惯的道德经验，是一种调节的艺术，调节人与人之间的关系以达到最优的行为方式。

杜威的美学有自然的尺度，这让我想起道家的学说，道家强调自然，重视自然的艺术。我就想到，相同的是对自然的尊重，他们不同的地方，也是杜威美学的价值所在。杜威同时非常强调成长，他强调成长是自然赋予人的一种生命。有一种理想的追求，这一点我觉得道家是缺少的，因为道家总是强调人要复归于婴儿，好像是一种倒退。杜威告诉我们，自然是一种成长，是一种实现而不仅仅是一种倒退到婴儿状态。我非常同意俞吾金老师的观点，中国的实用理性可能缺乏一种自觉的反思，这也是杜威美学告诉我们的。愚民主义是一种反智主义，反理性主义导致中华民族永远成长不起来。这使我们需要一种成长，需要一种理性启蒙，这是我们现代化过程当中非常需要注意的。

杜威强调自然主义和人文主义之间的关系，因为他反对道德、自然机械二元的分裂，人文科学不再脱离人本主义，而是变成了人本主义，这种具有生态精神的理论观念比较有意思。带给我们非常大的启发是，它强调结合人的成长，道德要科学化、然后再艺术化。这让我想起《悲剧的诞生》，科学必定要通过自身来变成艺术，这里我们通常会把尼采误解为反科学的或者非科学的，其实尼采这句话实际上表达了科学和艺术的结合和超越。所以尼采的理想是一种充满了激情而又能够控制激情的，是阿波罗精神和狄奥尼索斯精神的结合。在这个意义上，杜威是对尼采这个思维的升华、实现。

简单说下我的问题。第一，这里强调人性的可塑性问题，我的问题是，人性

是不是可塑的？杜威是不是对人性过于乐观了？第二，讲到成长的问题，我觉得是不是有一个目的论的问题？儒家的道德成长是要成为圣人，尼采是成就超人，那么杜威的成长界定为改善的目的，那么改善如何理解？第三，最后一部分提到把艺术理解为道德的工具，甚至比道德还要具有道德性，我的问题是这里有没有一种相互冲突？既说艺术是道德的工具，又说艺术比道德更具有道德性。这里实际上涉及到哲学史上争论非常多的一个问题，就是柏拉图贬低艺术，把道德看作比艺术更高，或者把哲学看作比艺术更高。但是尼采颠覆过来，把艺术看作比道德或哲学更高，那么在这种对立中，杜威的美学有没有提供一个思路去解决这个问题？

**王南湜：**下面有请报告人回应，三分钟。

**曾永成：**刚才杨老师做了很好的评论，难得有这样的知音。刚才艾莲副研究员把文章要点介绍了下，我再做些补充说明，然后回答问题。

10年前得到杜威的美学专著《艺术即经验》中译本，我们就开始对其美学的生态意蕴进行深入探寻，系列论文写了二十多篇。今天提交的论文是最后一部分——杜威关于艺术的生态功能的社会扩展——中的一篇，还有三篇（关于教育、宗教和社会政治的）。杜威以人为核心，关注整个文明的发展。长福请我来参加这个会，我先是很拒斥的，因为哲学界的会我从来没参加过，虽然说美学本来是夹在哲学里，但是后来更多去搞文艺学去了。好在这篇文章还算切题。长福是做实践哲学的，而杜威是在实践哲学方面很重要的哲学家，因为他的“经验”是，人作为一个行动的生物，通过行动而产生、创造生活世界。“经验”是什么？经验是作为有机体的人与自然环境交互作用中的“做”（行为、实践）和“受”（感受）相融合形成的世界，这个世界就是世界存在的本体，就是人的存在的本体，就是人的生活世界，他是用“世界”这个概念来说明的。

海德格尔给“生态学”下的定义是，“生态学”就是研究有机体和环境的相互作用的一门科学，我们看看这两个命题几乎完全一致。而那本美学专著的第一章的标题就是“活的生物”。人作为一个活的生物是自然存在物，不是一般的活着的而是行动的，有欲望就要产生目的，然后通过行动改变环境来实现自己的目的，追求行为的效应（通常说的实用主义的基本精神）。

刚才提到这几个问题我简单回答一下。因为我们这个系列论文主要是在书里

介绍杜威的相关思想，而且落脚点是思考对我所主张的人本生态学的借鉴意义，所以我们也没有想得很宽、做很多的评述。我把比较研究放到下一部，包括对马克思、海德格尔、怀特海、孔子、中国传统美学等——本来还想与毛泽东作个比较，但是好像还不足以，就算了。

杜威再三强调人是可塑的，人是成长的。成长有无目的呢？杜威说，成长本身就是目的。这是反复出现的命题。所以，他的教育学也是成长教育学。他所说的“成长”不是眼前的一点改善、成长，而是有最终的追求的，比如社会进步。他提出了“伟大的共同体”这样一个观念，即协作生活的共同体。在人与自然的关系方面，最后要实现的是人与自然的和谐，这就是我们现在生态学所提出来的目标。第三个问题就是论文的第三、四部分有没有冲突？我个人最欣赏的是他最后的那个命题，即“艺术比道德本身更有道德性”。为什么？通常的道德都是些静止的、现成的规范，而已形成的规范又常常形成束缚。而艺术总是提供一个想象的自由的空间，为道德的进步提供可能性。生活中我们常常把艺术仅作为道德（进行道德教育）的一种工具。杜威把艺术作为自然的最高峰，把艺术哲学作为整个哲学的完成，他的思想是一致的。

谢谢大家！

## 第二场

### 王宏维：论巴特勒性别操演论对实践哲学的推进

发言人：王宏维

主持人：俞吾金

点评人：李昀（华南理工大学外国语学院副教授）

**俞吾金：**下面我们开始第七组的第二场，有请华南师范大学的王宏维教授作报告。她长期以来对女性主义主题有非常深入的研究，这篇文章是“论巴特勒性别操演论对实践哲学的推进”，下面有请王老师作报告。

**王宏维：**谢谢俞教授！谢谢徐长福教授提供这个机会！我把一些想法和初步的探讨跟大家交流一下！我做这个研究其实是从我在哲学系毕业时开始的——我没有去过文学院，而只是马哲，原来还是中哲的，后来老师去世，但我中哲已经不大会了，就是这样一个情况。关于女性主义，实践和理论都要做，这是没办法的事情。巴特勒做性别研究，在同性恋、酷儿研究方面是很有名的。我也不是说我一定要做这个，是因为一些需要所以才做一做，所以做得比较浅。但是和实践哲学套在一起，我觉得还是有一些比较有趣的方面，我就讲讲这五点，当然可能讲不完，我会讲很快，有什么就请大家批评、讨论！

作为一种新的哲学行为学，巴特勒的操演论——我今天所讲的“性别操演论”——对于实践、以及与实践有关的伦理的一些推进。关于“性别操演论”，我想讲下它的基本观点。大众所认为的“男性”和“女性”，这是基于你生下来时的生物学基础。巴特勒认为，性别就是在不断的活动当中，就像做早操一样，我这样每天做，然后就做成了一个男性的行为模式或女性的行为模式。

比如，我从小在外祖母家长大，她说你吃饭不要有声音，嘴巴要抿住等。我弟弟只比我小一点，坐我旁边吃得很响，我说他怎么这么响？她说他是男孩，男孩响一点没有问题，女孩不可以响。我说响了怎么样？她说响了就是家里没教育好嘛！好，我就努力地学习，这就是操演，操演就这样形成了男孩和女孩的区别。

巴特勒有影响的著作在中国是比较容易看到的，但是哲学学者去研究她的非常少，文学系的有一些。巴特勒写过一篇文章，我看了很感慨，她说在国外做女

性主义哲学的人最终都被弄到文学院去了。当然我们不是那个样子，中国因为做得少，不会说你不要在哲学系搞了，你跟这些人没办法对话，他们宏大叙事，不知道你在讲什么，你到文学院去讲好了。

她的观点比较容易理解。就是说，性别不是一个本体的东西，而是一种表演、操演，我们天天做，最后就形成了一个东西。我们就以为我们是这样的，其实我是被强迫这样表演——嘴巴不准出声、小声吃饭，最后我就像一个女的这样活动了。一看这个人走路、吃饭就像个女孩。昨天我也很感慨，坐在那里一起吃饭，我一个人吃得最慢，这也是教导的结果，强迫的结果——吃那么快，狼吞虎咽像什么样子？！好，慢慢吃。男孩可以很勇猛，可以大口吃，吃得快，有力气。

巴特勒持有一种批判的眼光，她说，我们的性别身份的构建其实都是假象，我们自以为己就是这样了。我在此就开始想把巴特勒的操演论和会议的主题联系起来。年轻时学的“实践”，就是（大家都知道的）三大革命运动，都是好运动——生产运动、阶级运动、科学实验。后来进一步知道，意识和存在、物质和精神，本来二分，本来没法解决这个“二分”，最后有了“实践”，这个问题都解决了。所以对“实践”全部是站在表扬的立场上来做的，至于它还有什么其他的东西，我们可能会想，后来当然就慢慢复杂起来。巴特勒说，身份塑造就是一个实践活动。

我们今天为什么会有人说你是男人、是女人、是什么民族的？你一看就是哪里人（比如说你一看就是东北人），怎么塑造的。这是活动操演出来的。性别等等其他身份在操演实践当中被确定了，它不是本体的，而是操演的效果。这个观点跟我们的“实践”就套起来了。

下面看两个表

表一：性别刻板印象

| 男          | 女         |
|------------|-----------|
| 铁柱 阿彪 牛牛   | 翠花 阿娇 丫丫  |
| 汽车 手枪 打仗   | 洋娃娃 过家家   |
| 理工科（机械 工程） | 文科（文秘 外语） |

表二：种族刻板印象

| 白人               | 黑人                     |
|------------------|------------------------|
| 有教养              | 教养差                    |
| 良好教育             | 教育程度低                  |
| 商人、医生、律师、<br>政治家 | 农工、胖厨娘、仆人、修理工、<br>街头混混 |

这是我给本科生上《女性学导论》时的两个图表。第一幅叫“性别刻板印象”，大家一看就知道什么意思了。男的叫什么名字，女的叫什么名字，女孩最后这个名字叫“丫丫”，这是我从小被喊的名字，男孩在北方喊“铁柱”，广东的喊“阿彪”，“阿娇”是广东和海南的女孩都喜欢叫的名字。黑人和白人大概也是存在这样刻板的印象，当然现在都改变了。

在此还有个东西跟操演有关，就是话语，叫“询唤”——被别人叫成这个样子。比如说女孩的名字叫“丫丫”，就是小丫头的意思，那么就弄得像小丫头的动作和样子。有没有什么权力关系在里面？当然是有的，因为那样被界定、操演，最后就产生了这样的后果了。当时韩非子写《六反》，也是说社会有很多不好的事情，有六种很不对的事情，把女孩弄下来杀掉，男孩就贴个条子。过去我刚毕业时对面有个男孩，结婚生了个小孩，写个“喜得贵子”，我说好没有水平啊，应写个“弄璋之喜”，他很高兴，但女孩不能写个“弄瓦之喜”，那就很不好看了。

这个就有区别了。大家可以看出来，你被唤作什么，是有语言在塑造你，而且里面包含着一些权力关系，你拥有什么、不能拥有什么。甚至因为怀个女孩就把她弄掉，中国古代的做法就是“溺死”。广东是在马桶里把她淹死掉。一个传教士写过《龙旗下的臣民》，有中文翻译本的，他早期到华北农村考察，一个村子没有淹死过女孩的几乎没有，最多的家庭淹死过五到六个，把这个神父吓死了。因为基督教的说法是 The baby is a gift from God。怎么能把这个“礼物”弄死掉了？！

与此相关，巴特勒还援引了奥斯汀的“言说就是行为”，就是实践，即我才讲的“询唤”的意思。不光是“询唤”，我们还有很多语言对人操演。比如刚才说的，你老是喊我是个“小丫头”，我就是小丫头了，你老是喊他是个“铁柱”，

他就得要扛大梁了，这就有语言询唤的塑造作用。

福柯说，话语是反对权力（暴政）的实践，对权力机制有一种揭秘作用。《韩非子·六反》是一个很好的证据。因为生下来是个女孩，他们家就说不要了，就把她杀掉，这叫“性别谋杀”，是中国历史上的一个传统。现在仍然是这样，先去做B超，然后就说把这个女孩打掉。

所以，“性别操演”是一个实践活动。对它，我刚才批评得比较多。因为巴特勒是同性恋、是酷儿，她说异性恋规范对她们限制很多，而且这也是我们在后现代语境下批评比较多的“二元性别”或“二元划分”。当然现在有很多人不同意，不同意没关系，我只是说一下有这样的情况。

这里我想再联系下我们这个会议。“操演”是一种实践，我觉得就是一个行为，但是这个行为不可能就是我随便做的。我一定要根据什么来做。所以在实践哲学中，为什么会有这样的行为？我不是自动地就变为小姑娘，而是别人告诉你要这么做，这就跟很多规范活动有关系。而且这样做有没有伦理的问题呢？有的，这样做可能更好、可能不好，你不这样做，可能就怎么样。在对巴特勒的探讨中，我觉得如果把关于“身份”（我们不一定讲“性别”，还有其他的身分）的塑造脱离掉了，那么我们就必将脱离和丢失一个巨大的社会实践类型。对与此实践紧密相关的伦理道德，也必将无从探索。这其中也包含了理论的、哲学层面的东西。

巴特勒主张同性恋、酷儿，所以她对男女二分有一个很严厉的说法，即“二分监狱”。如果这个人不是男的，就必定是女的，不是女的就必定是男的，你没有别的选择。要不然，就有很多社会的看法，或者你个人也处在非常不利的地位上等等。她说，有时我们甚至会用一些手术、强迫治疗的方法来改变你。她认为，在政治中，不要“二分”，而是三分、四分、五分等，随便怎么分又能怎样呢？在中国，有人问我，反正他们没有说不可以，反正你可以，也没有什么大的问题。这些同性恋们的体会和看法说得很严重，“就像黑奴逃离奴隶制一样奔向自由”。如果他们在性别二分上达到这么痛苦的情况，我觉得我赞同他们。他们走酷儿的路线、走同性恋的路线，不违背法律，不违背道德，那就没有什么不可以。这是我个人的一个评论。

第三个我想报告的是斯宾诺莎的“自我生存原则”（conatus）。我问过洪汉鼎老师，他说最早这个词是用荷兰语写的。我们看看操演论在这里体现一种什么样

的实践伦理？巴特勒在这个地方所援引的是斯宾诺莎的“自我生存原则”，她认为，操演作为一种实践活动，包括性别的界定等等，都是有伦理的东西作为基础的。昨天和今天都有人讲到我们要过“好的生活”。什么叫“伦理”呢？斯宾诺莎说得太好了：“良好的存在、正确的行动和快乐的生活”。如果能够做到这个，便就是德性了，就是和“自我生存”是联系在一起的。

当然我个人有种想法，昨天也有人讲到，即“非道德的善”，你这个人发展得非常得好的话，我不知道对不对，我觉得可能有一点疑问。讲“良好地存在、正确的行动和快乐的生活”，现在有人讲是“正确地生活”，当然也可以。“正确地生活”才能快乐地生活。当然这些都是值得讨论的，但是在这里最基本的一条有点类似于早上我跟张伟提的，就是“爱的秩序”，第一条“我爱我的生命”，我保持我生命的在，这一点是最基本的。你对生命必有强烈的愿望、欲望，那么你才有后面的这些。

巴特勒还进一步推到黑格尔，我就不再进一步说了，这个地方也是蛮有趣的。今天到会上才看到论文里有很多讲规范。操演实践当中提出的规范，其实是具有双重性的，人们遵从规范是一个生成的、不可或缺的手段，但是人们也必须超越规范、甚至批判规范。质疑规范、超越规范、反抗也是生成很重要的一个方面。

早上我跟达奇提了一个问题，他想用“认同”作为最基础的东西，克里斯蒂娃是一个法国的女权主义哲学家，她是反过来用“反抗”（不是“认同”）。“反抗”是我们灵魂深处的信仰，这是我们生成的一个基本点。我老是“认同”的话，我活不下去，我就只有“反抗”。这是我觉得很有趣的一个方面，当然我今天不是主要讲克里斯蒂娃了。

对于规范的两面性，大家都很好理解。一般人遵守规范会有好生活，但是规范又使人难受，所以有时候会产生强迫，所以又要对规范进行超越。

最后一节是总结，即“操演论对实践哲学的七大推进”，其实总结的不好，是重复的，大家看一下吧。其中第三点我想向大家再重复一遍，“性别塑造和管控实际说明，实践活动、包括话语实践和性别操演实践在内，都与某些权力及权力关系紧密关联。”“探讨实践与话语、权力-话语之间的关系，应是实践哲学不可或缺的重要研究方面。”这些在目前研究中都比较缺乏。

好，我就结束了。

**俞吾金:** 谢谢王老师的精彩报告!下面我们请华南理工大学李昀老师做点评。

**李昀:** 谢谢俞老师!谢谢王老师!我自己觉得是没有资格来评的,所以我就不谦虚了,其实谦虚是有资本的人来说的。我对汉语语境下的实践哲学并不是很熟悉,但是从这个会议我觉得,王老师给当下汉语学界的实践哲学提供了一个新的视角,它是一种历史主义的分析方法,它有方法论意义。我之所以这样说,因为第一,“性别操演论”(包括王老师的研究)强调人在历史性的社会关系中的生存和活动。第二,巴特勒的理论影响到了当下中国的女性主义实践。第三,就国际研究来说,王老师做的一件比较有意义的事情是,后女性主义转向之后,巴特勒的理论受到的诟病恰恰是她在实践方面的力量的不足,在推动社会政治方面的不足。但是王老师刚好是要研究它与实践哲学之间的关系,对巴特勒对实践哲学的贡献作了比较清晰的追溯和总结,这也是值得敬佩的。

女性主义是马克思主义关于人的自由解放这种观念的一个延伸,但与经典马克思主义政治运作不同的是,后女性主义讲的是私人生活领域的东西,社会伦理的东西。社会伦理的东西渗透到社会生活的各个方面,各种话语纠缠在一块儿,所以不可能一次性解决。用福柯的话来说,伦理学规范只能从内部来颠覆。巴特勒对此的延伸是,我们必须生活在规范伦理里面,一方面,所谓的伦理规范就是话语操练,另一方面,它对我们个体的行动有规范和制约性的作用。从另外一个角度来说,个体的行为方式也有可能反过来引起社会伦理规范或话语本身的变化——她研究同性恋本身就是反叛话语规范的。

在读巴特勒时,有一些让我感到比较困惑的问题。一方面,巴特勒的 gender performativity 被翻译成“性别操演”——一开始是台湾那边的译法,对此我个人有一些不同意见。因为当她在讲 gender performativity 时,刚好是后女性主义影响最深的时候,她其实是在福柯和德里达的框架下解释问题的,这个词最早出现在 1989 年的《性别困惑》那本书,另外在 1993 年的《身体之重》中也提到过。而且在《身体之重》中,题目虽然是“the body's matter”,强调的是 body,但她还是讲话语的作用,而且解释了话语的作用。所以在她整个操演理论里面,起决定作用的是话语,人是语言的产物。当然她的这个主张颠覆了经典的本体论或是本质主义的主张。之所以我们有不同的操演,不同的 performance,不是因为个体有意识地去反抗,而是因为语言本身是有歧义的,那时人不是操演而是被操演

的。所以在此基础上，我个人更倾向于把 *performativity* 译成“塑行”——“按照所塑去行为”，“按照语言的指示去行为”。

里面的一个问题是，当初她被诟病说她对社会政治推动的力度不够，因为她只是描述了现状，那么我们怎么去改变现状？其实我个人觉得，她在那本书里说得不是很明白，好像人等着话语本身发生歧义和变化就可以了，而这是跟女性主义的初衷——至少追求性别自由、女性自由——相冲突的。

另外您文中也提到，巴特勒用了奥斯汀的言语行为理论，但她与后者不同的是：在奥斯汀那里，言和行是同时发生的，比如“国王说‘我向……宣战’”，在“宣”的同时战争已经开始了。但在巴特勒那里我个人觉得，她的语言其实是一种先在的东西。就是说，在奥斯汀那里，“言”是有主体的，有人在那里，但在巴特勒那里，语言作为社会规范——不说是“先在的”——至少是一个在先的东西。肉身的个体只能听从语言的安排。当然操演（*doing*）是一个行为，但其实是 *doer*（“行为者”、“做事的那个人”）的，甚至她会怀疑有意志的、有意识的 *doer* 的真正存在。我想问，如果这样的话，算不算实践？如果是实践，它与马克思主义女性主义所诉求的那种包括个体自由的解放，会有什么偏差或不同？

另一个很有意思的是，巴特勒被指责在推动社会政治方面不足、无能时，她的话语反而让酷儿运动走上了街头。包括今天国内正在兴起的女性主义，很多时候都是用她的话语。我想问下，王老师您个人觉得这里面有什么玄机？

第三点，当巴特勒在讲 *gender performativity* 时，她只是作了一个解释性的东西，并没有说社会应该是什么样，或者我们应该怎么做。倒是在 9·11 之后，在 2004 年出版的《消解性别》中，她才开始提到规范的双重性，包括规范和反抗。但是我觉得那个时候她本人的理论基础已经开始发生了转向，转向了列维纳斯的伦理学。所以当您提到斯宾诺莎、黑格尔的解释的时候，其实她是在列维纳斯的伦理学基础上来解释我们的身体、主体构成的。那时她反而提出了一些号召性的东西，比如说美国政府对待伊拉克的宣传，这时她反而提出了“应该”，就是我们应该停止战争。但停止战争的前提是，我们的身体都会在战争当中受到毁灭。我想问，如果这种情况算是实践的话，那它是一种什么样的实践？

**俞吾金：**谢谢李昀教授！下面有请王老师回应一下。

**王宏维：**李昀英语很好，好像写过关于 9·11 以后的东西，所以我觉得这两

个问题是比较难的。第一个，巴特勒本身有奥斯汀的语言的问题，因为一般的女性主义说，“语言”没什么战斗力，要搞大家就搞运动，像马克思主义对资本主义的反抗。结果跟我们评论的正好相反，现在酷儿运动应该是西方反抗运动的代名词，是一个反抗的旗帜。这个我觉得可能跟社会的变化，以及身份被界定或者强行的二分……，社会状况和当时马克思主义女权主义的社会状况是有一定差别的，以前强调“剥削”等，现在更多的是，身份被限制了以后，缺乏自由、没有自由等等。我的解释是比较浅薄的，因为我没有实际考察过，只是凭感觉说一下。当然我估计，巴特勒自己也没估计到会有这样的效果。

其次，巴特勒她自己很喜欢列维纳斯，就是“他者伦理学”。他最重要的伦理贡献是，“他者伦理”成为一个重要的研究方面。这个很容易被女性主义吸收，女性主义觉得自己是“他者”。但我很难再详细做下去，所以我只引用了《悲惨世界》里的这句话，我为什么要知道你的身份呢，你的身份其实我都知道，其实就是你是我的兄弟。就是基督教里面讲的普天之下皆兄弟。那要是女的怎么办？这当然是另外的话了。

我回答得不好，谢谢！

**俞吾金：**谢谢王老师！下面交给南浔老师。

## 自由讨论环节

**王南湜：**现在进入自由讨论环节，还是按照原则，每人最多给每个报告人提一个问题。

**俞吾金：**我向王老师提一个问题，王老师说到，巴特勒的一个核心观点是，不讨论 being，而讨论 doing，即“如何行动、行为”。但是您刚才讲到，她可能和斯宾诺莎伦理学有某种关联。斯宾诺莎提出了三句话：第一句话是“良好的存在”，第二句话才是“正确的行动”，第三句是“快乐的生活”。既然巴特勒不同意讨论存在问题的，她认为行动和行为本身就已经.....

**王宏维：**这个地方的翻译我看了半天，我觉得不是叫“良好的存在”，是“良好的生存”，是讲这个人活着，这是翻译的毛病。

**张以明：**我向曾先生请教一个问题。文章中多次提到“道德层面的生态本身”，生态问题一方面强调多样性，另一方面强调整体性。当您强调道德层面的生态意义时，社会是否包含于整体？如果包含的话，如何解释？谢谢。

**强乃社：**我向王老师提一个问题，performativity 这个词很有意思。在哈贝马斯的规范伦理学中，有一个很重要的观点，即“实践性矛盾”，这是规范性中的一个核心问题。皮亚杰生成认识论中有一个观点，即儿童在早期玩玩具，经过 operation，可能在数学里也是这么用的，他觉得这个“操演”可以让孩子建立与客观世界的关系。我觉得，performativity 和 operation 对比，译为“操演”是否合适？因为，performativity 一直被译为“施为”。所以，这个词被译为“操演”，它是什么意思呢？它和皮亚杰的 operation（“操演”）是什么关系呢？我突然想到这个问题，谢谢您！

**徐长福：**我向两位报告者各提一个问题。首先向曾先生和艾莲老师请教。这两天我们讨论德性伦理学，这个主题比较突出，我们各位报告人都换着用“德性”或者“美德”，没有区分。曾老师也讲过这方面的一个看法。我想请曾老师解释一下，在汉语上“德性”和“美德”有何不同？英文 virtue 有时被翻译成“德性”，有时被翻译成“美德”。比如，麦金泰尔的 *After Virtue*，一个译本翻译成《德性之后》，一个译本翻译成《追寻美德》。后面这个译法加了个“美”字，从美学角度，如何诠释？加不加“美”字，在汉语里面有什么讲究？哲学圈子里好像没有

人注意到这一点，所以请曾先生能不能够指教一下。

然后向王老师提个问题。我非常喜欢这篇文章，而且最后很高兴也通过了评审。这两天我们讨论道德的基础（道德情感、情感先天、理性先天）等这些东西，实际上也都涉及到这方面的问题。在日常生中间，比如在每个家里面，丈夫比较喜欢讲道理，妻子大概不大喜欢讲道理，是吧？不大喜欢讲不是说不讲道理，而是不爱讲道理。这样一来，关于道德的基础是情感的还是理性的，有没有先天的性别因素在其中？能不能构造一个普适于男性和女性的道德的基础？是理性先天“或者”情感先天，还是这里面真得已经有性别因素？所以我想请王老师谈一下，在比通常意义上的女性主义（包括“操演说”）更加基础的层面上，有没有性别因素在起作用？性别在基础理论、本体论或者道德形而上学层面上是否有这种作用？

**韩东屏：**王老师讲得挺有意思。老外有时故弄玄虚，我感觉，“操演”其实跟“说教”差不多。而且王老师也说主要靠“言说”。没有哪个人不可能被说教，要是没有“说教”，人的文化无法完成。所以无非是你被哪种文化“说教”而已。现在关键是，谁都会被“说教”，这个是避免不了的。是被说教成同性恋好，还是传统的性别规范的女性好，巴特勒和王老师在这一点上是有看法的。我觉得，其实性别规范是长期以来人类智慧的结晶，它是约定俗成，大家就觉得男人就应该那样，女人就应该这样。这是我的一个看法。

**田海平：**我给两位也各提一个问题。我向曾先生提的问题和汉语经验中的一个词有关系。比如说，“我们今天度过了一个美好的下午”，这个“美好的”可能涉及到了艺术的东西。因为美的东西、好的、善的和审美联系在一起，汉语里面的经验和杜威美学的道德意义能不能联系起来？

我想从生命伦理学的角度向王老师来提一个问题。从生命伦理角度来说，我们的身体是不是一个政治话题？在巴特勒看来，它有可能是被操演的、被命名的，但背后有没有一个生理学的基础？巴特勒是不是完全否认身体的气质性的生理取向对性别也有一定的作用？

**杨玉昌：**我再向曾老师和艾老师提一个小问题。我们通常理解的“道德”是一种规范和区分，“艺术”则是一种模糊性的东西。但是你在第三部分提到，“以艺术作为活动范式指导我们在漫无目的的生活和僵硬机械的生活之间找出平衡

点。理智地处理一个情境也就是富有美感地处理。”怎么理解“理智地处理”就是“富有美感地处理”？怎么处理道德和艺术在原来之间的对立？这可能有助于克服昨天我们一直讨论的规范伦理学和德性伦理学之间的矛盾。

**李昀：**我想问一个很简单的问题。曾老师您在文章里用到“一个经验”，我第一次见到有学者把经验当做单数的东西，我想问为什么用了单数？我觉得，它——尤其是审美经验——应该是整体性的东西。

**王南湜：**我给曾老师提一个问题。您提到，美比道德更高。您有没有考虑到以前有人提到的“以美育代宗教”？它们之间有没有关联？

**俞吾金：**我再给王老师提个问题，我喜欢提问题。王老师在文章中举了“白人”和“黑人”的例子，但是我觉得这个和你的主题是有矛盾的，因为“白人”和“黑人”与性别无关，白人也有性别，黑人也有性别。你说把黑人培养成什么，把白人培养成另外一种人，但这里面你没有对性别进一步分梳。

另外我还想问，一方面女性主义提出了很好的问题，但另一方面我觉得，现在受歧视最大的是性别不明显的人，比如外观上是一个男孩，但是他喜欢女性的东西，那么对于这样的人我们该怎么看？

**俞吾金：**下面我们请曾老师回应一下大家的提问。

**曾永成：**刚才对我们论文差不多提了六个问题，我只能很简略地回答一下。第一个问题涉及到文章中的“道德的生态本性”。这本来是我们对杜威的道德观的生态内涵的解释，这也是我们对道德本质的认识。按照杜威的观点，道德是怎么来的？道德行为怎么产生的？道德观念是怎么产生的？它产生于作为有机体的人与自然环境的交互作用当中形成的经验。人在这个经验中遇到了道德困境，于是人就要明确问题，选择行为来达到一个他所愿望的目的，这样才有了道德的产生。从这个观念上来说，“道德”不是某个圣人或者某一个理论提出一个原则或规范，我们必须适应它，于是人就有了道德问题。

与此相关，在我的认识中，实践（我们在讲实践哲学）也具有生态本性。因为实践首先就是，人跟自然打交道，人通过自己的行为去改变自然，并进而来改善人跟自然之间的关系。最基本的实践就是这个东西，而这个东西是生态性的，是调节生态关系的。这是我对第一个问题的回答。

第二问题是刚才长福提到的。关于“德性”与“美德”的区别，在看来，“德

性”与“美德”不在一个层次上。“德性”可以分为“美德”和“社会公德”。“社会公德”是人们普遍应该具备的，而“美德”是提升了的、达到艺术境界的、具有审美性质的一种道德性。简单的回答就是这样的。

第三个问题，杜威说的“经验”与“我们过了一个美好的下午”这种经验有什么区别？根据我的理解，“我们过了一个美好的下午”不是经验，杜威说的“经验”要有自身的连续性。在这个连续性当中有因果关系，于是它才能给人的生成、人性的建构、成长产生一种动力、影响。一个小孩把手伸过去烫了，一次烫了是经验，第二次看到火就不伸手了，这两个经验必须连续起来了才是真正的“经验”。所以杜威的“经验”是面向未来的，包含了创造的可能。而中国古代所谓“实用理性”所说的“经验”是面对过去的，这里有本质的区别。也就是说，孔子、儒家的“经验”观念与杜威的“经验”观念有本质的区别，这是杜威再三强调的。人在经验中可以成长，成长就是道德的目的，成长就是一切。这时我们想起了修正主义的话语：目的是没有的，运动就是一切。但是这个“运动”不只是运动，而是一个成长的过程。

第四个问题，关于“美感地处理道德问题”的那段话，它是我们的一段引语。杜威有一个很重要的思想，我们研究实践哲学也应该重视，就是目的与手段/方法的关系问题。杜威特别强调目的和方法要一致，如果方法不合适，就不可能达到目的。我们社会长期以来想用阶级斗争去消灭阶级斗争，结果越斗争，斗争越激烈。所以道德问题必须要用艺术的手段和方法才能更好地解决。我想起了泰戈尔的一句话：不是锤的打击，而是流水的载歌载舞，使鹅卵石臻于完美。

再一个问题是关于“一个经验”的。它是杜威美学的核心范畴，是他所说的“固定的这么一个”概念。

**艾莲：**原文就是 one experience。

**曾永成：**“这一个”是黑体的，就相当于黑格尔说的“这一个”。“这个经验”不是普通的经验。与普通的经验相区别，它要有整体性、个别性、完满性、丰满性，能够充分表现出来它的成长性的价值内含，这样才能算作“一个经验”。所以，这“一个经验”就是艺术了。

顺带说一下，我把杜威的艺术观作为“大艺术观”，他把实践中凡是具有审美性质的都作为这种艺术，所以有技艺（工艺）上的艺术，就有实践艺术、控制

艺术……很多很多这样的艺术，包括道德艺术、政治艺术等等。传统的艺术被他称为人文艺术，专门供人们欣赏的、审美的，比如戏剧、建筑、小说等等。我觉得他的“大艺术观”很好，他就把艺术从象牙塔尖跟普通生活联系起来了。

最后一题，以美育代宗教。中国传统道德修行都是靠宗教的，蔡元培是从康德、席勒那里得到启发提出这个观念的，但是杜威做了更充分地展开和阐释。

**俞吾金：**谢谢曾老师！下面请王老师回应一下。

**王宏维：**好的！我比较非规范，我从后面讲起，就是关于黑人和白人的问题。这实际上是后现代激进政治中的观点，就是说性别、黑白、民族、地域等等，这些是我们生而不能选择的东西。如果因为这些东西而使我们的权利受到限制，那这就是不对的。所以一般的女性主义很快就会联系到种族的问题以及其他。

我一开始没有这个观点，但后来我才知道其实我不能只研究女权主义或者性别，后面有很多东西都很相似。黑人和白人中各自有性别的歧视问题，尤其是在黑人中，男女的性别歧视非常严重。我就这样简单说一下，因为时间有限。

第二个问题是田老师讲到的性别的生物学基础。我觉得是存在一定的生物学基础的。但巴特勒持一种非常激进的态度，她说生物学性别也是社会的，因为生物学的话语和整个的学术体系是我们构建的。我创造了医学，然后才构建起来生物学话语。一个人出生听到的第一句话是什么？“是一个男孩还是一个女孩？”这时他（她）已经被话语传染了或者污染了。这个话语已经对他（她）进行社会化的界定了，所以没有单纯的生物学。

刚才韩东屏教授说，外国人有一些故弄玄虚，是有一点的。但是我觉得，我们现在做宏大叙事，太空洞了，我现在已经很不习惯在主流会场讨论了，当然我还是坚持住，也希望大家了解些这样的研究，相互交流嘛。

刚才俞老师还提到“身份不清楚的更容易受到歧视”，这就是文章里面讲到的“酷儿”。所谓“酷儿”就是，我既不是女同性恋，也不是男同性恋，我是什么？我是一个“不定点”。我没违背法律，也没违背道德，那我不应该受任何的影响。你们为什么要那样对待我们？所以我觉得，这个是当代政治中的一个很重要的方面。其他就不多说了。

**曾永成：**我再补充一点。最后那个关于“以美学代宗教”的问题，其实我更欣赏高尔基的一句话，“美学是未来的伦理学”。所以我觉得，讨论伦理学问题是

不是美学界的人也应该参加，包括实践哲学的讨论和研究也应该有美学界的人来参加，因为实践的最高境界就是杜威说的“艺术”。

**俞吾金：**谢谢刚才两位老师的精彩报告和两位点评人的精彩点评！也谢谢大家的积极参与！第七组的两场讨论结束了，下面是会议休息、喝茶时间。

## • 第八组发言 •

### 第一 场

#### 龙霞：理性、自主与语言

**发言人：**龙霞（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系）

**主持人：**强乃社

**点评人：**夏宏（广州大学政治与公民教育学院副院长、教授）

**强乃社：**现在开始第八组的讨论。第一场请中山大学哲学系暨中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所的龙霞博士，她报告的是“理性、自主与语言——哈贝马斯对康德自主性遗产的改造及其困境”，有请龙霞博士！

**龙霞：**谢谢强老师！各位专家，下午好！很荣幸有这么一个机会与大家分享一下我的心得。在收到会务组的修改意见后，本想做大的修改，但因时间不足，所以，这篇文章还有很多的不足，希望各位老师能够多多批评指正！我提交的论文是“理性、自主与语言——哈贝马斯对康德自主性遗产的改造及其困境”，这里“理性”、“自主”、“语言”，每一个词都很大，但在这篇文章里都是紧紧围绕着哈贝马斯对康德遗产的改造展开的。这个选题有一个基本的背景，即在当代的思想视域中，对哈贝马斯有一个比较公认的定位，或者说他有一个旗帜鲜明的形象，就是他是当代最彻底地捍卫康德自主性的思想家。尽管康德的自主性观念迄今仍然不断遭受各种质疑，哈贝马斯却始终不渝地去捍卫这一观念为启蒙运动至今的连续理想。正是因为哈贝马斯对康德自主性的捍卫，导致了他的反对阵营，比如福柯、利奥塔等人跟他的论战，同时也引发了与他同出一阵营的罗尔斯的论战。哈贝马斯对康德的自主性遗产的继承，简单来说，就是他把康德的实践理性的自主概念发展成为了交往理性的自主概念。在这个意义上，可以说是哈贝马斯拓展出了主体间性意义上的自主概念。简单来说，哈贝马斯用主体间性取代了先验的决定性。使先验主体的自我立法转化为现实中的人通过语言为中介进行对话，来展开共同的立法实践。基于这种背景，我这篇文章关注的问题在于，哈贝马斯是如何面对康德的自主性遗产的？从实践理性的自主概念到交往理性的自

主概念中间，经历了怎样的一种拓展步骤？当中可能会存在怎样的不足和不完备的地方？为什么会出现这样的不完备？我试图通过这样一层层的追溯，来整体、完整地呈现哈贝马斯对康德的自主性遗产的改造工作。这篇论文主要从五个方面进行环环相扣地阐述。

第一，康德的自主观念是在《道德形而上学原理》中绝对命令的第三个公式——也就是自律性的公式——中得到最终阐明的。对于康德的这样一种阐明，我们可以把它表达为这样一个内涵，即“作为理性存在者的所有人的平等和相互承认”。而这种自主概念有一个核心的本质的规定，就是康德是把人宣布为目的，而非仅仅是手段。这是他的一个核心规定，也是一个目的规定，自在目的公式里尤其表达了这一点。而这个目的规定就对行动者的意图，对意志所可以包容、可以允许的目标和意图作了一种规定和限制。这个限制就是，理性存在者才能成为自在的目的，他们具有无条件的绝对性的价值。而只有建立在这样一个目的规定的基础之上，普遍自主观念所要阐述的这种规范内涵——即“作为理性存在者的所有人的平等和相互承认”——才能得到一种全面的确认和奠基。从这样的一种背景出发，让我感到奇怪的是，对于实践理性自主概念来说不可或缺的这样一种目的规定，在哈贝马斯的交往理性当中是缺失的。也就是说，交往理性里并没有持一种相同的目的规定，没有对行动者的意志所允许的内容进行这样一个意义上的特定说明和限制。对此，哈贝马斯自己有一个坦诚交代。他说，交往理性并不“旨在形成动机和指导意志”，它“只是在如下意义上才具有规范性内容：交往行动者必须承担一些虚拟形式的语用学前提”。在这个意义上，交往理性并不涉及任何有关于善、有关于人的本性的实质性概念，它也没有给实质性的任务的完成提供一种有确定内容的意图和目的导向，而仅仅只是对一般理解的必要条件进行分析而已。这实际上也对应于哈贝马斯的所谓后形而上学的观念。在他看来，在后形而上学的语境之下，沟通条件是论证同等地尊重每一个人的道德的唯一一种我们可以拥有的资源。如果这种观察是可以成立的，即如果交往理性与实践理性有这样一种质的区别，那么这就会带来两个在我看来非常有必要探究的问题。第一，为什么交往理性要把这样一种普遍自主观念的核心规定——对树立普遍自主观念有核心重要意义的规定——抛弃掉？第二，对哈贝马斯继承和改造康德的自主性遗产而言，抛弃这样一个目的规定会带来怎样一种影响？也就是说，在抛

弃掉之后，是否足以重新支撑起一种普遍自主观念呢？

围绕着这样一个问题，我就开始进行阐述，这也是我论文第二部分要阐述的。我认为，哈贝马斯之所以要抛弃掉康德实践理性中目的规定，是源于黑格尔的康德批判传统，即黑格尔认为，实践理性对“自主性”的获得不得不以“空洞性”为代价。从哈贝马斯所深厚扎根的法兰克福学派背景来看，他对康德实践理性概念的释读而言，不可能越离黑格尔所发端、沿袭至马克思、阿多诺的这段对康德实践理性的“诘难式发展”历史。应该说，交往理性充分保留了黑格尔-马克思传统所遗留“问题形式”的滋养。哈贝马斯力图要克服这样一种空洞性困境。对哈贝马斯而言，他的努力在于对康德的实践理性概念作“去先验化”的修正和改造。也就是，把“先验”的、作为纯粹思维和纯粹概念的“理性”置入经验的社会历史时空情境当中，消除“先验”与“经验”、“无限”与“有限”的二元对立，以此克服实践理性的“空洞性”困境，最终改造康德实践理性的自主性遗产。对于这条道路，我们可以称之为一条不同于康德，也不同于黑格尔，但是又介乎于康德和黑格尔之间的一条——用哈贝马斯的话来说——“理性的重建的道路”。正是在这个意义上，当代就有人这样形容哈贝马斯的交往理性方案：当代只有少数的社会理论家结合了下面两方面，一方面，既严肃地把所谓自主的个人看作是社会历史当中被建构起来的，而另一方面，又为康德所强调的自主性的理性核心提出了一种辩护，而哈贝马斯就是这少数人其中的一个。

对交往理性这个背景进行追溯之后，那么我们就可以对交往理性进行定位，它实际上是对康德实践理性去先验化后的基本成果。通过这样一种改造，哈贝马斯最终抛弃康德实践理性中的目的规定，就是一个必然的结果了。从这一个角度，我也就阐释清楚了我关注的第一个问题，即哈贝马斯为什么要抛弃这个目的规定。

从这点出发，我又继续探询在哈贝马斯系统改造康德的自主性遗产的工作中会产生第二个问题。当交往理性放弃了一种先验的交往理性，它所拥有的只是一种语用的程序条件，即话语的真实性、真诚性和正当性——有效性的三个维度。这三种有效性的要求，作为一种理解的、可能的程序条件，仅仅只是一种形式条件，它是否足以支撑起普遍自主性所要求的“作为理性存在者的所有人的平等和相互承认”这样一种规范内涵呢？我对此是存疑的。接着，我发现，在交往理性

中，哈贝马斯并没有真的放弃目的规定。我们所谓的话语的三个有效性要求，实际上是依附在一个新的目的规定性之上的，而这就是哈贝马斯所谓的“语言结构内部的理解”这样一种目的。所以，这三个有效性要求是依附在“语言理解的目的”之上，是从中引申出来的程序要件。在这个意义上，在哈贝马斯对康德的自主概念的改造过程中，被他抛弃掉的先验目的规定以一种新的方式得到了弥补，即实践理性中的先验目的规定被转化成了准先验的目的规定。而在“准先验目的”之中，同样承载了“所有人作为反思主体的平等和相互承认”的规范内涵。对于“准先验”，我们可以把它看作介乎于先验与经验之间。归根到底，交往理性不是跟经验世界无关的一种纯粹概念，按照哈贝马斯自己的说法，它是深深地扎根在人类的生活当中的一种理性概念。它一方面包含有现实性的成分，另一方面也包含有理想性的成分。这就是哈贝马斯对这样一种“理解目的”的定位，这也是他在1965年的法兰克福大学的就职演说最后所说的，“自主性和责任是通过语言的结构向我们提出的”。在这个意义上，哈贝马斯认为他完成了对康德的自主概念的一种塑造，因为自主性的规范内涵可以在语言的结构内部重新找到。

到此为止，似乎交往理性对实践理性自主概念的这种重新改造是相当成功的，但是我又进一步存疑和追溯。我得出来的一个基本看法是，实践理性所秉持的先验目的规定与交往理性所持有的准先验规定，它们的内涵是不对称的。从这个意义上来说，实践理性的先验目的规定并不能够被交往理性的准先验目的完满地替代。我的根据和理由就在于考察实践理性和交往理性之间的普遍有效性的差别。首先，由于实践理性的普遍有效性是建立在康德先验自由的基础之上，所以，实践理性的这样一个先验规定——即要求所有人作为理性反思主体能够有一种平等和相互承认——这样一种限制，以及它的规范约束效力，是一种“先于经验”的、超越时空限制的，是一切理性存在者绝对和无条件追求的。正是建立在这一目的规定的基础上，实践理性产生了可普遍化检验的动机，得以将相互承认的“责任要求”扩展至“所有人”，建立起了“一切人”作为理性反思主体的对等承认，约束所有人进入一种对等和包容的普遍主义承认关系当中。

如果实践理性具有这样一种普遍和必然的有效性，它能够把它的约束效力用于所有人的话，那么在我看来，交往理性并不具有这样一种普遍有效性。这是因为对实践理性去先验化之后，交往理性具备了一种实践理性所不具备的一个特

征。在交往理性中，没有什么东西是被先天设定的，它从未越离具体的现实生活半步。所以，它对经验生活的制约，也不是从外部强加给经验生活的。在这个意义上，它是言说者在言说活动当中必须对自身提出来的一种准先验要求，是隐含在现实生活当中的一种应然规范。这是交往理性的一个普遍有效性。但是这就会伤害到它的普遍有效性和必然性，因为，在这里，它的一个事实前提是，我们必须承认，人与人并非普遍并必然地处于言谈活动之中，人与人之间并没有在先天意义上就构成一种普遍和必然的言谈关系。从这个事实出发，交往理性就并不能有一种普遍必然的、能够扩展到其他非言说者身份之上的一种有效性约束。如果这样的话，它就会对交往理性带来一种麻烦。在人们尚未形成现实的“言说者”和“听者”的关系之前，若是可能的“听者”未受到“理解”目的的先在约束，如何保证他“必然”会进入现实的言谈活动中，必然会与言说者形成言说关系？而一旦现实的言谈关系无法形成，又遑论“听者”如何“必然”会对“言说者”的言说发起有效性的要求从而与之展开抗辩呢？进而，作为言说对象的听者在成为真正的“听者”之前，如果没有“理解”的意愿提供在先在的约束，其又如何必然产生“聆听”的责任要求，如何避免他可能对言说者的言说置若罔闻、不予理会呢？无此“理解”意愿的约束在先，“听者”和“言说者”之间的现实言说关系未能最终形成，又如何使“言说者”有机会对“听者”在对其言说表达肯定或否定立场时作进一步的理由阐释呢？我最终得出结论是，人与人之间的相互承认这样一种目的和意愿不应该被约束在语言结构的内部，而应该独立于语言自身而具有普遍的有效性。我认为，这是哈贝马斯在改造康德的自主遗产当中所遗留下来的一个缺憾。

但是，在论文第五部分，我又做了一个追溯，即使交往理性的准先验目的无法承载人与人之间的普遍相互承认，但哈贝马斯也绝对不会选择重新返回康德。因为，这会与语言的转向发生抵触。因为一旦把它抽离出来，这种目的规定会成为先于和独立于语言，而对目的予以设定的做法就偏离了语言转向。所以，在我看来，这是哈贝马斯在这样一个两难的困境之下所不得不接受的做法，也是我文章所要论述的最终观点。谢谢各位老师！

**强乃社：**谢谢龙霞博士，现在有请广州大学夏宏教授作评论。

**夏宏：**谢谢主持人！谢谢徐老师的邀请！在收到做点评龙霞博士文章的邀请

时，我有点点不安，这源于对学术的敬畏。哈贝马斯、康德都是大思想家，我对康德没有多少了解，但我还是接受了这个任务。哈贝马斯是站在后现代主义立场为现代性继续辩护的一个思想家。虽然为现代性作辩护，他并不是完全拥护康德的做法。实际上，在我看来，他做了一系列的改造。哈贝马斯把自己的哲学成为后形而上学，把他以前的，比如说康德、黑格尔甚至包括胡塞尔，都归为意识哲学或者主体性哲学。他用他的后形而上学去取代这种主体哲学。怎么去替代呢？大概来说，有几个关键词值得注意：他以“互主体”取代“主体”，以“交往理性”取代“实践理性”，以“话语原则”取代“绝对命令”。他提出的每一个关键词都可能引起很大的争论。龙霞博士的这篇文章是对康德的自主性问题进行分析。在她看来，“交往理性”取代“实践理性”可能会产生一系列问题。我认为，“交往理性”是哈贝马斯的一个核心的概念，这个概念是出于他不满足于以前的人，包括康德在内，把理性一分为三的做法。众所周知，康德的三大批判理论分别讨论的是理论理性、实践理性和审美理性。这种一分为三的做法会造成一系列的后果。有些问题可能仍然不能得到解决。哈贝马斯认为，这三种理性不应该分裂，而应该有机地整合在一起。怎么整合呢？那就是语言。语言学的转向为将三种理性整合在一起提供了很好的路径。众所周知，在休谟里面，事实和价值，或者说理论和实践，是分离的。比如，我们讲一个事实，“龙霞是一位女士”，这是一个事实判断。“龙霞女士应该温柔”，这是一个价值判断。从事实判断无法进入到价值判断。但在哈贝马斯看来，情况不是这样。当你讲一个事实的时候，同时就意味着有一个价值判断在里面。一旦讲到“龙霞是一位女士”的时候，后面蕴含着的价值判断和审美判断就应该推论出来。如果我们用语言交往，这就是一种很自然的事实。所以，哈贝马斯将这三种理性糅合在一起，力图把理论与实践进行一番沟通。甚至对长福老师提出的“长福之问”也可以给予一定的回答。好的理论为什么导致不了很好的实践呢？可能是理论和实践之间没有一个很好的配合，可能有的人专门关注理论去了，有的人关注实践去了。如果理论和实践中间有个很好的对话和沟通，这些问题应该是不存在的。在哈贝马斯看来是这样的，这是他对交往理性的一个基本理解。

对交往理性这种理解，在龙霞博士看来，是对康德实践理性的去先验化改造。这个说法，哈贝马斯本人也是承认的，龙霞博士也对这个去先验化改造进行了说

明，我觉得她的说法基本上是正确的，比如说，“作为理性去先验化的基本填补，交往理性就是把这个事实要素置于理性本身之中”这个说法，我认为是合理的。大家都知道，对事实的界定，实际上就蕴含着一种价值判断，和审美理性在里面。把这个事实纳入到理性中来，并不是把某种绝对的东西放之四海皆准。把事实纳入进来，而且这个事实是一种社会事实。去先验化的同时，先验的目的也会变成一个准先验的目的。这个目的实际上就是在语言结构的内部理解上的目的。也就是我们在要说话的时候，我们说的这个话跟事实世界相关联，跟主观世界相关联的，跟这个社会世界也相关联。这三种世界，主观世界、客观世界、社会世界实际上就是生活世界。交往理性之所以那么有力量，就是因为它植根于生活世界之中。所以，交往理性里蕴含着一种准先验的目的。“准先验”意味着它跟客观实在有关系，但它又不完全是实在的。龙霞博士进一步指出，这种准先验的目的是不完备的。原因有二。其一，这种先验目的是介于先验和经验，现实性和理想性之间，所以实践理性中的规范内涵在交往理性中就窄化了。其二，听者和说者之间要有这个意愿，一旦没有这个意愿就不成立。我认为，哈贝马斯的争论确实很多，就这篇论文而言，我对“准先验”的理解和龙霞不一致。在我看来，“准先验”是一种理想性的东西，理想并不是在现实的彼岸，理想是贯穿于现实之中。就像我们平时谈理想，理想看上去在彼岸，但在我们去实现这个理想的时候，这个理想实际上是贯穿其中的。谢谢！

**龙霞：**非常感谢夏老师给我提出如此丰富的建议！我很认同夏老师对报告和论文的梳理，这种梳理可能更透彻。夏老师提出他对“准先验性”有不同理解。我认同你的理解，在论文中我对“准先验”的理解也类似于你的看法，即“理想并不是在现实的彼岸，而是贯穿于现实生活当中”。在这个意义上，日常的交往实践本身就是建立在理想化的前提之上的，而理想性恰恰就是现实得以可能的前提条件。理想对现实的这种基础性，只有通过反思和重构才能被意识到。在这个意义上，哈贝马斯重建出了理想的沟通情境。我想，在这个关键概念的表达上，我应该与您的理解没有实质的差别。我的讨论实际上也是建立在“准先验介乎于、贯穿于我们现实生活当中，而不是在彼岸”这样一种看法之上，所以才产生了我对哈贝马斯的一系列批评。

**强乃社：**本组第一场结束！下面开始第二场！

## 第 二 场

### 徐长福：单数的实践主词与实践主体及其基本结构

发言人：徐长福

主持人：曾永成

点评人：张任之

曾永成：下面我们有请持有“长福之问”，并为自己的问题全力投入实践哲学研究，被朋友们称为本坛坛主的徐长福教授报告他的论文。

徐长福：谢谢曾老师！各位下午好！我先谈点题外话，人年轻的时候非常在乎长辈的看法，年长之后很在乎晚辈的看法。我不大不小，所以我既在乎长辈的看法，也在乎晚辈的看法。所以我利用自己编排发言次序的特权，安排了最为年长的学者为我主持，然后又找到了最年轻的同事来为我评论。

我的文章有一个特质，就是其中没有引用他人之言。之所以如此，是因为我想对大家这两天来讨论的诸如“实践与道德”，以及更加广泛的实践哲学的问题，亲自从头想一遍。这就如笛卡尔的方法一般，把过去自己所接受的所有东西悬搁起来，然后从头开始清理地基再加以建构。这项从头奠基的工作就是我写了十年多的《拯救实践》第一卷，虽然名字叫“拯救实践”，但这本书处理的是纯粹理论问题。以这个东西为基础，我才能够把实践哲学的问题从头想一遍。

由于时间有限，我就简单地介绍一下我文章中的基本想法，接下来有什么问题还可以具体交流。这次提交的论文是我四年前写的，这四年来没有什么进展，我还在认真地读书。这篇文章的本意就在于从实践哲学最本源的地方开始把这些问题再系统地想一遍。我有一套自觉的方法，其中既吸收了现象学和分析哲学的观点，但又不同于二者。我称之为“循名责实”，也就是从我们日常使用的语言来分析我们意识的内容以及对象。这个办法虽然笨，但很好操作。从语言来分析实践哲学的问题，首先涉及到的就是我们表达实践主体的符号，首先有“我”，然后有“你”和“他”，进一步有“你们”、“我们”、“他们”。我这篇文章分析了三个实践的逻辑专名，通俗地讲就是单数的人称代词：“你”、“我”、“他”。在这之后我继续分析了“我们”、“你们”、“他们”。

不管什么样的实践，都是我们每一个人的实践。我们实践的时候，都意识到自己在实践，就算我没有说出“我在实践”，但其中还是有一种伴随意识。在这个意义上，“我”就是一个指代正在发出讲话行为的主体。所有的人类实践归根到底都可以还原至我们每一个个人用“我”这个符号自指所发出的行为。

我的文章有三万多字，试图回答哲学家们一直在探讨的一些问题。

其中第一个问题是：谁在实践？我们讨论道德问题，一定会涉及到主体问题。答案只能是我，此处不打引号的我所指的就是打引号的那个“我”所指的存在物。我用“我”指代我，这个行为是一切实践的原点，这就是所有实践行为的出发点。我作为这个行为的发出点就是实践主体。我成为一个实践主体必须满足四个基本条件。首先，我必须已经是一个存在单元。第二，我必须实际产生一个作用。第三，我必须把这个作用看作由我发出的行为。第四，我必须懂得用“我”，必须使用我的普通专名来替换“我”。由自己发出一个行为就是自由，我知道自己作为一个存在单元承载了这样的自由，于是就成了自由本体。这就是我回答的第一个问题。

第二个问题是：“我”跟谁一起实践？一直到胡塞尔提出“主体间”想法之前，西方哲学一直就只有一个“我”，这是很奇怪的。因为在日常语言中，“我”总是和“你”、“他”关联在一起的。“我”、“你”、“他”三者并非完全同质的主体，三者其实是不一样的。你把我看成是“你”，把别人看成“他”。他也把他的对方看成“你”，把别人看成“他”。这里面有一种错位同构的特征。认识这一特征的方法不需要靠非常深入的哲学沉思，而是必须观察我们的日常语言，我们每日每时成功地使用着“你”、“我”、“他”，这里面没有任何问题。我们只需要把其中蕴含着的实践哲学的先验维度描述出来就可以了。“我”和谁一起实践？答案就是“你”和“他”。“我”因为自指而成为实践主体，这是本原和绝对的。可以用“我”自指的存在单元很多。但他们需要把自己和其他存在单元区别开来，由此就产生了“你”和“他”。在我们的日常语言中先天就蕴含了实践主体的多元性，用“你”指实践活动的对方，用“他”指实践活动的第三方。在这个结构中“我”是本位实践主词，“你”是对位实践主词，“他”是旁位实践主词，这是我发明的一些说法。相应的，“我”是本位实践主体，“你”是对位实践主体，“他”是旁位实践主体。这就意味着，第一，我除了能够用“我”本指外，还能够被“你”

对指，被“他”旁指。第二，我除了能够用“我”本指外，还必须能够用“你”对指你，用“他”旁指他；第三，“我”、“你”、“他”不论用来指我、指你还是指他，都可以用普通专名来替换，它们不是普遍词，而是代词、专名，指的是个别；第四，“我”、“你”、“他”都是承载了各自自由的存在单元，因此都是自由本体。

第三个问题尤其重要：还有谁在实践？当我们用“我”、“你”、“他”指代了许多存在单元之后，这个世界上还剩下许许多多的存在单元。无数指代不到的人才是问题的关键，“我”本指我，“我”的本指永远在我的本观之中。“你”对指你，你的所指是我的对观对象。“他”旁指他，“他”的所指是我旁观的对象，但常常不在我的旁观之中。尤其“他”这个词不是笼统的主体间就可以说明的。我说“我”的时候我是一定在的，我说“你”的时候基本上你就在我看得见听得到的范围内，而“他”很可能就超出了我们的直观范围。它们三者是非常不同的，由此构成的实践、道德关系也是迥异的。

文章的结论强调一个剩余的观念，我们每一个人都必须借助语言。首先是用主词指代各种各样的实践者，主词能够指多少，能够指多远是必须要追问的。因为我们的“我”、“你”、“他”所能指的对象是非常有限的，所以我们发明了复数的实践主词，“我们”、“你们”、“他们”。多了一个“们”，指的范围就非常大了，比如说“我们人类要怎么怎么样”，一下就把所有的人指称完了。但这种指的有效性在哪里呢？

针对上述三个问题我得到三个结论，它们可以表述为三个命题。

第一个命题是，“我在实践”。这是我們通过对日常使用语言进行分析之后得出的结论。这体现的是一个主体性的原则，不可能存在一个没有主体的实践，做出行为的永远是每一个个别的人。“我”这个符号就是实践主体的标志，也是人之所谓自由的一个表征。如果有一个存在物在使用“我”，那么你就可以断定他是自由的，他正在发出一个行为，引出一段因果链条。这一命题的哲学意义在于消解笛卡尔式的唯心论主体观，即把纯粹思维的部分当作主体。

第二个命题是，“我、你、他都在实践”。在实践中只要“我”出现，就意味着“你”在实践，“他”也在实践。如果“你”和“他”都不在场，我根本就不需要说“我”。这个命题体现的是“人际性原则”，它是由我们单数的人称代词所

表达的原则。这个原则可以消解形形色色的唯我论主体观。

第三个命题是“除我、你、他外，还有其他主体在实践”。这个命题所表达的是我们最容易忘却的“剩余性原则”，这个世界上的绝大多数人都不在我们的指称范围内。我们在政治实践中使用的“我们”实际上是非常危险的词，因为很多人根本就不知道自己被包含在里面了，也不知道相应的谓词是什么。通过这个分析我们一定要认识到实践语言的有限性。自由本体有名有姓，但不可胜数。实践主体本性开放，但格局是非常有限的。

分析实践语言的目的就在于反证这样一个状况：当我们使用“我”、“你”、“他”的时候很少出现问题，但我们使用“我们”、“你们”、“他们”的时候就很容易出问题。并且这里面包含的人越多就越容易出乱子。这就是实践语言中实践主词的问题。敬请指教，谢谢大家！

**曾永成：**现在我们请张任之博士做点评。

**张任之：**谢谢主持人，按照刚刚徐老师的说法，我这个年龄段还属于年轻人，是在乎长辈看法的。现在我接到的一个任务是去评论我长辈的文章，所以大家可以体会到我现在“压力山大”。不管怎么样，我还是特别感谢长福老师的信任，让我有机会深入学习长福老师的报告，我也做了一点准备。

长福老师刚刚的报告提纲挈领，但他的整个文章分量是很足的。文章分为两个部分，第一部分讨论绝对实践主词与绝对实践主体，主要就是“我”和我。第二部分讨论所有单数的实践主词和实践主体，主要就是“你”、“我”、“他”和你、我、他。整篇文章思路清楚，结构严谨，逻辑严密，充满原创性地探究了实践哲学的相关议题。我觉得特别让我佩服的地方就在于，长福老师在受到了现象学、分析哲学等一些大的哲学流派的影响之后，以一种全新的论说方式来展开自己的学说，并以这种全新的方法论来讨论传统哲学中一些最为核心的问题。这是难能可贵的，因为这种创新是一种“负重的创新”，而不是一种“轻佻的创新”，它没有回避传统哲学的重要问题，而是直面了这些问题。

对于这个文章，我有三个细节上的问题想向长福老师请教。第一个问题涉及到文章最开始的地方，论文集第181页，第一节第一部分第三小点，您谈到“如果朋友问：‘你最近怎么样？’我可能答：‘我还好。’”您认为“我还好”里面的“我”并不是一个实践主词，因为“还好”并不是一个被发出的行为。如果我没

有理解错的话，“我在写东西”这样的命题当中的“我”之所以是实践主词，是因为“在写东西”是一个被发出的行为，是一个瞬间点。换言之，实践主词的这个“我”意味着对实践主体瞬间时间相位上行为的发出或承担，而“我还好”中间的这个“我”意味着对实践主体的认知或评价。但我的问题在于，“我还好”和“我在写东西”之间的区别可能不仅仅在这个地方。实际上，“我在写东西”可能也是一种认知，它只是对一个瞬间相位的认知，而“我还好”则是对我所处的一段时间和状态的认知。所以“我还好”和“我在写东西”它们根本上都是一种认知，只是认知的对象不一样，一个是瞬间的行为，一个是一段时间的状态。所以“我还好”和“我在写东西”都是对认知状态的一种称述。那么这个“我还好”是不是一种实践？实际上这个“我还好”中的“我”涉及到传统哲学中所讨论的“我的历时统一性问题”。

第二个问题涉及到第一部分第三节，在第 184 页您谈到自我意识和自我认识的问题。从您文章的进路出发，在我看来有点类似于彼得·斯特劳森和德国图根哈特的发展，实际上是一个实践经验意义上“我”的存在是被设定了，即一个不加引号的实践主体。继而伴随性的自我意识解决了“有”的问题，自我认识则解决了一个“是什么”的问题。实际上您是拒绝自身意识的存在，甚至您认为这个翻译就是有问题的，自身意识就是自我意识，实际上不应该谈自身意识。但是我的想法是，这里面能否可能存在三个维度，既有自身意识，也有自我意识、自我认识？

第三个问题涉及到第二部分的第一、第二节，您谈到“你”的优先性问题。我的问题是，“你”、“我”、“他”在存在论上共在，在语言上共现，如何来理解谁更优先的问题？

**曾永成：**张任之博士对这篇论文作了深入的评论，现在请报告人回应。

**徐长福：**张任之说他压力山大，实际上不应该有。找他来做评论实际上是因为我们之前已经交流过这方面的看法，我相信自己能够得到这样一个认真的评论。我按照自己办这样一个活动的追求，我希望我们能够通过每个环节的认真努力，最后达到一个有效的交流，这样双方才能够受益。所以非常感谢张任之的评论。

三个具体问题我回应一下。关于“我在写东西”与“我还好”这样两个命题

之间的区分是这样的，纯粹认知性的语言，比如“我是一个老师”，与“我还好”这样的评价性命题之间的区别都可以归为一类，它们都是对我自己状态的描述。像这种语言也带有实践性，因为这句话要说出来，这个认识行为要发出来。但它的主题却不是实践，所以这些语言不是实践语言。反过来，我所说的实践语言是我们要做一件事，表达这件事的句子。所以像过去时，我昨天做了什么，这不属于实践语言，那还是一个称述性、认知性语言。所以我正在做的这个事情，表达它所用的语言就是实践语言。它也带有认知性，我说了我在做什么，实际上我也认知到了我的状态。所以这里并没有一个简单的划分，哪种是实践语言，哪种是认知语言。

第二个是关于本指、自身意识的问题。我读倪老师书中的翻译有一个过程，这里面有一个重要哲学观点上的分歧。我的基本观点是，我们任何一个行为的实际发出者都是带肉身的存在单元，而不是它的某一部分。纯粹的我思不可能反过来认识它自身，一定是有我思的这个人反过来认识自身。在这个意义上，我不同意说意识本身对它自己有意识，我只能说有意识的人对他/她的意识有一个意识。因此，我不赞同自身意识这个说法，因为它明确地传达了我所反对的这个意思。还有一个就是自我意识，也就是我对我的意识有了一个意识，不管是伴随的还是反思的。

第三点是关于“你”和“他”的问题，其实这个问题还是蛮重要的。“我”的存在固然是在先的，因为“我”一定在。当我看见一个人的时候，我首先的反应是你怎么样。我们在主体间交往沟通中第一个冒出来的实践主词是“你”，而不是“我”，就是这个意思，“你”是优先的。“我”需要经过“你”才能认识“我”，所以说本观反而是第二位的。所以在这样一个日常语言中，已经天然地蕴藏了我们哲学家百思而不得其解的答案。这是我的回答，谢谢。

**曾永成：**感谢报告人和点评人的对话，下面进入到第二个环节。

## 自由讨论环节

**强乃社：**好！下面是自由讨论讨论环节！请各位向两位报告人提问题！

**马天俊：**给长福提两个问题。第一个是小问题，你文章摘要的第一句话，你谈到“实践是人使用语言所运思的活动”，这个我没太读懂。相关联的，我对长福的见地多少还是了解的，现在我们开了两天会，我突然产生一个困惑，什么是实践？长福你谈实践主词“你”、“我”、“他”，但假如实践主体化了，实践又是什么？

**张以明：**两个问题，首先问长福教授。长福教授在开场白中提到了一种笛卡尔式的反思，那我想问笛卡尔式的反思是否可能？笛卡尔是意识哲学的进路，但在语言哲学中，语言本身是不可排除的。比如说我们说的“我”、“你”、“他”，就像刚才王宏维老师讲的，这是在文化中操练的结果。在不同的文化中，“我”、“你”、“他”可能是不同的东西。我们在什么意义上可以把所有的语言都抛弃掉再重新建构一套体系？只有我们能够重新建构一套语言体系，我们才能说我们进行了一次笛卡尔式的怀疑。

然后问龙霞博士一个问题。龙霞博士在论文中提到哈贝马斯要做一个去先验化的工作，去先验化的目的就是直面理论空洞化的困境。哈贝马斯能否解决这个困境？或者说，哈贝马斯只是在语言维度上让这个困境又一次显现了？

**俞吾金：**刚才两篇报告我觉得都很精彩。一个问题是给龙霞的，你在文中提到黑格尔对康德的批评，认为康德所说的自足性或自主性实际上是很空洞的。但是我觉得，唯有空洞的东西才是普遍的。如果康德所提出的道德命令是，“张三应该怎么做”，那实际上还有什么意义呢？因此，从另外一个维度上来理解，康德的空洞就是普遍，只有普遍才能涵盖特殊。如果提出一个非常特殊的道德命令，那么所有人没有必要去执行。而黑格尔自己也分析过“水果”这个概念，我要跟病人送水果，而水果却是送不出去的，“水果”表现为具体的苹果、橘子、梨。我进一步分析，苹果也是送不出去的，因为苹果继续分为各种具体的品种。这里面存在一个问题，即如何来看待“空洞”。另一个问题，你在文章标题中写了“自足性”，但是你对“自足性”没有一个严格的界定。你在你的论文第四页上谈到康德与哈贝马斯有关“自律”概念时，你究竟是在伦理学、涵盖论，还是在哪个

涵义上来谈康德本身的自足性？

然后也给长福提一个问题，长福独立思考，他提出来的东西非常有意思。第181页倒数第四行，你谈到“我”的时候说，“单数的实践主词是本原的，复数的实践主词是派生的”。你的意思就是说，“我”是本原的，而“我们”是派生的。实际上黑格尔在《精神现象学》里也表达过，实际上我在说“我”的时候，同时也说出了这个背景，就是“我们”。当我说“我们”的时候，实际上也隐含着“我”。所以黑格尔在《精神现象学》中说“我就是我们，我们就是我”。我的看法就是，不能说“我们”是“我”的派生。我觉得，“我们”和“我”是同源的，因为你在讨论“我”的时候实际上就有一个“我们”的背景。当笛卡尔说“我思故我在”时，他的错误在于，如果他所使用的“我”要获得意义，必须预先存在“我”、“你”、“他”、“我们”、“你们”、“他们”。也就是说，“我”要获得意义，一定要预先存在语言结构，即“我”、“你”、“他”、“我们”、“你们”、“他们”都已经存在了。按海德格尔的理解，“我”可能是一个残缺的“我们”，是“我们”在特殊情况下的一种表述。因此，在我看来，“我们”不是派生的。作为一种共在，它先于任何个人的思考。从历史上来说，一开始的时候，思维都是对外的。包括笛卡尔谈到“我思”，开始“我”的思维和主体思维也是后来的。所以黑格尔在《精神现象学》中就把“意识”放在“自我意识”前面。“自我意识”就是“自我”。“自我”不是在历史上马上就产生，它反而不是本原的，而是派生的。先有向外的意识，发展到一定阶段，“自我意识”才产生。黑格尔这样排列也体现了对费希特的批判，因为费希特强调“自我”，“自我”创造“非我”。黑格尔实际上就告诉费希特，“自我”不是本原性的。从历史来考察，要经过一定阶段才能产生“自我反思意识”。后来萨特在《存在与虚无》中讨论了前反思的自我。一般自我意识是从反思角度来谈，而“前反思”则是一种向外的意识。因此，我认为，“我们”是同源使然性的东西，而非派生的东西。

**龙霞：**我有一个问题提给长福老师。我还没有能力消化完您的宏文，您的文章中有这么一句话，“跟我一样，你和他也都是承载了各自自由的存在单元，因而都是自由本体”。我的问题是，这样一句话究竟是您一个结论，还是您的理论的预设和起点？如果是论证的话，它的根基何在？第二个问题是，这个自由是什么意义上的自由？它和人的理性能力有没有关联？第三，您用本体来形容这样

的自由，那么它和康德意义上能够自发产生因果链条的自由又是何种关系？

**陈长安：**我有一个小问题想向徐老师请教。您讲的“你”、“我”、“他”是用中文来谈的，在中文里，“你”、“我”、“他”不管作为主语还是宾语都是一样的词。但是，比如在德语中情况就不同，那么在这样的情况下，这样的实践哲学可能会有一个民族性或者地域性。它在不同的民族地域中的实践语言和实践行为会不会有差异？还有一个小问题，“你”和“我”这两个实践主体在汉语里是有尊称的，比如说我不说“你”，而说“您”，这会不会对实践行为有影响？

**李萍：**徐老师这篇大作非常有意义，我们讲人伦，伦理首先就是关系。所以“你”、“我”、“他”是我们讨论伦理问题以及实践哲学的基础，这个探索我觉得非常有意义。我提一个具体的问题。众所周知，我们在中国的人伦关系中有一个方法论原则，“能近取譬，推己及人”。而在基督教中是“爱人如己”，其实中间都蕴含了人和己的关系。以你阐述的实践主词这样一种理解，你认为这两种方法论有没有差异，它主要的差异是什么？

**韩东屏：**长福这个鸿篇巨制确实是用创造性的方法建构了创造性的理论，这确实与一般跟着西方搞文本解读的中国哲学界的做法大不相同。你把你的方法概括成“循名责实”，那么在这方面有没有什么原则？你现在选中的这些名是否没有遗漏？看你的具体论述我觉得又不是“循名责实”，而是“循实责名”。因为像我跟谁实践这个问题，光光从我推不出来。个人完全可以有一个单独的实践。另一方面，你说“我”作为一个实践主词，然后就派生出了四个条件，我要动作，要作用。我为什么要作用呢？我就呆在这不行吗？要是人什么目的都没有，他实践什么呢？为什么你这里不解释目的这个名呢？即使是我跟谁实践可以推出有“你”来，但是只要有一个“你”就够了，推不出来还要有一个“他”。因为有一个就可以跟我一起实践了。你想到用这样的一种方法来构建理论，重塑实践，势必你觉得自己的方法要比已有的解释实践的理论说得更高明。看到前面的还看不出来这一点，那你是不是有这个自信？我很想知道这个问题。

**田海平：**按照长福的介绍，这篇文章是属于一个宏大计划的一小部分。单独拿出来都会有困惑，但是在读了相关的一些材料之后可能会有更好的理解。我非常感兴趣的是你的研究方法，“循名责实”。这个“名”实到什么程度才是“实”，在什么程度上它只是“名”？这里面是否有一个区别？因此，在你非常缜密的推

理的过程中可能就出现了我认为需要仔细考虑的一些方面。比如说从“我”这样一个人称词，比如，你说一个“我”，然后你就让我们说出这是一个有名有姓的人，有名有姓的人就名副其实起来了。这个在逻辑上没有什么问题，可以理解。有名有姓的我和自由本体之间可能还有一些其他的修饰词和条件需要做出一些说明。

**王宏维：**我接着田海平老师后面的一句话，有名有姓的人既可以是自由本体，也可以是不自由的本体。因为我被人家命名了，被“询唤”了，所以这里有两种可能性。

**林育川：**两个人谈话时所说的“他”通常在千里之外，我们怎么知道“他”是一个实践主体？

**王时中：**我一直有一个疑问搞不懂，怎么看待汉语学界实践哲学和西方学界实践哲学的关系，特别是和马克思主义实践哲学的关系。用汉语来做哲学，它有自己的独特的言说方式，但是你怎样来面对中国没有哲学这样一些观点？用汉语来做实践哲学是否有正当性和自洽性？

**强乃社：**谢谢各位提问，请曾老师主持答辩。

**曾永成：**现在请两位报告人按照提问的先后次序回应。

**龙霞：**谢谢两位主持人，我就快速一点，多留点时间给徐老师。首先是张以明教授的问题，交往理性是否能解决空洞性的困境。哈贝马斯在他的《道德行动与交往行动》这本书当中明确认为，黑格尔对康德空洞性的批评并不适用于交往理性。我个人对交往理性的解读支持他的这样一种看法，因为在转到交往理性的模式中去之后，就不必把种种特殊的目的、偏好与价值排除在外，而是所有的人都能够在交往中对自己的利益格局保持一种内在联系。我想，就是在这种意义上交往理性能够解除先天理性的空洞性困境。但是我同时觉得您的批评是一种洞见，因为我们如果一直处于交往之中无法达成共识，我们仍然可以看作是处于空洞性困境之中。

还有就是俞老师的问题。唯有空洞的才得以成为普遍的，我很认同俞老师的看法。我认为，交往理性保持了它特有的空洞性，也就保持了它的普遍性。只不过与实践理性稍有不同，我会仔细琢磨俞老师的看法。还有俞老师提出的概念厘定问题，我接下来继续完善文章。

**徐长福：**非常感谢大家，我希望大家对我提出那么多问题不是对我组织会议辛苦的回报，而是对我写论文辛苦的回报，这也是我组织会议辛苦的目的所在。会议只是手段，我们能够多交流看法，这才是目的。我不可能逐一回答，我按照我的思路来回应，尽量每个都照顾到。我做的这样一个符号指谓的语言分析，用斯特劳森的说法，这不是一种修正的形而上学，而是一种描述的形而上学。我只不过把我们日常语言使用中间，“你”、“我”、“他”的使用情况拿出来分析。我们每天都在使用“你”、“我”、“他”，从来没有在使用上发生什么实质性的困难。为什么我们在使用“你”、“我”、“他”的时候没有发生什么困难呢？我只是把这里面蕴含的结构揭示出来。所以这里面既不涉及到道德，也不涉及到规范，我只是描述这样一个结构。我想要揭示的结构是一种先验结构，我假定这样一种先验结构适合所有的语言。但进一步我们引入文化语言的维度后，我们会有一些新的发现，这是我们可以再去解释的。我所努力的方向是要描述日常语言中的先验结构。“你”、“我”、“他”，我认为是实践语言中最有效的三个符号，我们基本上不会犯什么错误。通过这种解释，我不仅仅是像斯特劳森一样停留在描述的形而上学而已，还要修正，就是要找出我们在用哪些实践主词时容易出问题，比如说使用我们刚刚谈到的复数的实践主词时就容易出问题。这里面就涉及到刚刚俞老师提的“我们”和“我”的关系问题，我们要按照符号学通常的办法，用语义三角来讨论。一个是符号，一个是意义，一个是对象。单个的个人优先还是社会优先这个问题一直没扯清楚，但是只要我们循名责实，一找符号就清楚了。我们单数的符号肯定是优先的，比如说汉语中先有“我”，再加个“们”表示复数，不可能说“我”是“我们”分解开来的。通过符号分析一下就搞定了，然后以此为据再去责实，看它的意义以及对象有什么复杂的关联，这个线索就清楚了。如果我们撇开符号，不管是从意识哲学，还是从传统本体论出发，我们就容易留下一些搞不定的问题，达不到哲学分析上的确切性。要达到确切性就是要循名责实，如果这都不行，那我们就没招了。但这个分析还是有限度的，就像刚刚有老师问到我搞这个东西理论上的自信心怎么样。我认为，在分析同样的问题上，这种方法更容易达到分析的确定性，这也是我到现在为止的一个体会。

这样一来，实践是什么？实际上，实践就被我们说得不好理解了。回到语言上一下就清楚了，跟着“我”之后的谓词部分那个动词所表达的东西就是实践。

比如说我们在开会，我吃饭，我回家，我说的每件事情都是有符号、动词表达的内容。反而如果撇开我们具体符号的所指去追问什么是实践，这是追问不出来的。

还有比如李萍老师所说的“推己及人”、“爱人如己”这样的问题。实际上这是谓词部分的问题，我现在所说的主要是“你”、“我”、“他”三个主词。实践谓词部分非常重要的一个结构就是有一个实践动词，不管你发出什么动作，你都有符号意识去表达，不然就是一个无意识的动作。这样说来谓词部分就更有意思，动词还分及物动词与不及物动词，所以并不是所有的实践都有对象。有些实践是不及物、内在的，有些实践的对象是物或者是人。我们用同样的 subject 和 object，我们一会在汉语中间把它们翻译成主体与客体，一会翻译为主词和客词，相对于主词的 object 是什么，汉语中没有有一个确切的翻译。这些我们可以通过现代汉语的理论工作把它发明出来，就是实践主词，实践动词，实践客词。这些都是大问题，有这些东西之后才涉及到目的、规范等等之后的东西。顺便说一下我们今天会议的主题之一，“自由意志”。自由意志其实是把动词名词化了，这是在谓词部分首先讨论的，我们实践动词前总要跟一个“我要”或者“我想”，所谓的“自由意志”并不是名词所指的对象，自由意志其实是一个准动词所表达的东西。这也是哲学史一直搞错的地方，好像我们脑袋里装着一个东西叫自由意志。谓词部分应该是更加有意思的部分，如果大家对我的工作有兴趣，不妨关注我接下来的论述。欢迎大家下次开会继续参加，我们接着探讨。

韩老师刚刚问到我的理论自信，其实我已经有四十多万字了，所有的原则都在里面。我的第一卷是对康德在《纯粹理性批判》所解决问题的重新解决，我自认为我的解决比康德更加简洁、更加清楚，康德的方法太复杂，没必要。我以这个为基础来重新处理实践问题。从实践语言来研究实践，是我的异质性哲学的根本进路，这是过去哲学家没有明确开拓出来的一条路，我想尝试着走一下。谢谢大家的宝贵的关注与支持。

**马天俊：**我补充一句话，像你刚才这样讲实践的话，比如说我想、我沉思，那么这也是实践。那我们在哲学传统中，比如说亚里士多德、马克思这些缜密的对理论、实践的区分，在你这里可能都要考虑。

**徐长福：**这肯定要重新分类。

**韩东屏：**我也想问这个事，我昨天在睡觉，这个是实践吗？

**徐长福：**“我昨天在睡觉”这是一个过去时，它是一个描述，描述已经发生的行为。只有我打算去做的，I'm going to do 的这个才算是实践。

**曾永成：**本次的讨论与回应都很热烈，我们祝贺最后一次讨论顺利结束。

## 闭幕式

**马天俊：**时间比较紧了，长福刚刚也讲得很充分了。这个稿子我写了有 10 分钟，那我就用 2、3 分钟讲完吧。关于这次论坛的内容，坦率地讲，涵盖面很广，像我个人的学业居然能走进来，是不敢当的。笼统地谈一点感受，我是非常业余的，我们从事这个活动，我觉得有三个方面值得去珍惜、去发扬。第一，做问题应该没有学科界限。如果说学科的话，这次论坛上涉及的学科太多了。这次论坛的主题是“道德与实践”，其实学科是一种管理方式，而非学术方式。我想，这一次论坛足够好地让学术自律，学术自主。第二，我称为“重切磋，无国界”。这一次，像达奇博士用中文写了文章，也用中文给我们讲了他的论文，我们还有一位德国朋友和一位法国朋友，这看起来就像国际会议一样，但这就是中文论坛。以后的会议，无论是国际会议，还是国内会议，我都觉得是管理方式，不是学术方式。按照学术的方式，无国界，只有问题，我们一起来切磋。第三，我想就是一句老话，“爱师友，更爱真理”。长福前面讲过，这里有长辈，也有不长不小的，但没关系，我们都是为真理而来的。所有的尊敬，所有的期待，我们都会尽可能地去做好，真正的目的是为了真理。我们在这里热烈地讨论，出于我的职责，我要向我的同事，还有亲爱的同学们，表示感谢！在中山大学哲学系马哲学科里面，由长福教授牵头的实践哲学是一个非常重要的学术方向，向来在学界受到了各种方式的支持，这次会议本身也是一次热烈的支持。为此，我还存有希望，像我们这样的活动，以后还会坚持做下去！希望到时各位还是一如既往地支持我们，谢谢各位的支持！