



中山大學 實踐哲學研究中心

Center for Practical Philosophy, Sun Yat-sen University

實踐哲學研究中心
CENTER FOR PRACTICAL PHILOSOPHY

工作簡報

第三十七期

二零一七年三月編印

目 录

中心动态

- “第五届异质性哲学研讨会”顺利举行……………1
 - 徐长福教授率中心成员参加华侨大学“哲学创新与时代精神”高端论坛……………2
 - 邓伟生博士受聘为徐长福教授团队副研究员……………2
 - 肖蓉同学赴北京大学参加第九届“南北五校哲学博士生论坛”……………2
 - 叶甲斌同学赴鲁汶大学展开交换学习……………3
-

学术活动

- “实践哲学讲坛”第 10 期综述……………4
- “逸仙实践哲学研习会”第 35 期综述……………9
- “逸仙实践哲学研习会”第 36 期综述……………14
- “逸仙实践哲学研习会”第 37 期综述……………19

广州市海珠区新港西路 135 号中山大学南校区锡昌堂

邮编 510275

本期责任编辑/校对

叶仲宇/刘晓雷、王兴赛

◆中心动态◆

“第五届异质性哲学研讨会”顺利举行

由中心主办的每年一度的异质性哲学研讨会于 2016 年 12 月 16—18 日在锡昌堂 420 室顺利召开，此次是第五届。此次会议共收到论文 18 篇，由来自中山大学、南京大学、深圳大学、南方医科大学、广西大学、西南大学、西南政法大学、贵州财经大学、广东外语外贸大学、华南农业大学等著名大学的教授、副教授和优秀青年学者参与。

本届研讨会的主题为：异质性哲学基本原理的深化研究和反思。具体议题包括：（1）对异质性哲学的原理及其应用进行拓展性研究；（2）对异质性问题的哲学意涵进行更加广泛的探讨；（3）对异质性哲学之学理和方法的批判性反思。

本届会议首先由中心主任徐长福教授作主旨发言，其题目是“**Three Categories: One Subject and Two Predicates**”。徐教授主要是对亚里士多德的范畴理论和谓词理论进行一种综合性重构。他最后指出，通过从语言形式角度来综合地重构亚里士多德的范畴理论和谓词理论，我们能得到一种语言三棱镜，它是由三个最高范畴组成的，其中包括一个主词，两个谓词。

接下来的会议共分三场。第一场和第二场分别由两组组成。吕春颖副教授、郑劲超博士、卢永欣副教授、林福山博士、刘宇副教授、王兴赛、胡志刚、王千陌、温舒琳和任祎静等分别就自己所提交的论文作了报告。

第三场则由三组组成。在前两组，周宏胤、刘晓雷、唐戎昊和荣伟杰分别就异质性哲学的原理和实践运用作了精彩的报告。第三组则是“异质性哲学教程”研讨，徐长福教授首先就这一主题作了发言，其后江璐博士、林育川副教授等参与了讨论。最后马万东副教授对本次会议作了总结，并宣告此次会议圆满完成。

（王兴赛）

徐长福教授率中心成员参加华侨大学 “哲学创新与时代精神” 高端论坛

12月10日，中心主任徐长福率中心成员马万东、王兴赛参加由华侨大学哲学与社会发展学院和华侨大学生活哲学研究中心主办的“哲学创新与时代精神”高端论坛。徐长福教授的发言题目是“论马克思早期哲学中的主谓词关系问题”，马万东的发言题目是“柏拉图《理想国》中的正义辩证法”，王兴赛的发言题目是“私有财产的现代命运”。

在徐长福主任的带领下，此次的厦门学术之旅顺利而卓有成效，为中心与华侨大学后续的学术交流与合作奠定了良好的基础。这是中心参与国内学术交流的又一次积极尝试，也是中心长期注重哲学创新与时代精神相结合的自然结果。

（叶仲宇）

邓伟生博士受聘为徐长福教授团队副研究员

2016年12月13日，邓伟生博士受聘为中山大学哲学系暨徐长福教授团队专职副研究员。对此，中心主任徐长福和各成员都对邓伟生博士的加入表示热烈地欢迎。

（叶仲宇）

肖蓉同学赴北京大学参加 第九届“南北五校哲学博士生论坛”

中心成员、中山大学在读博士生肖蓉，受邀于2016年12月9日至11日，赴北京大学参加第九届“南北五校哲学博士生论坛”。在这次盛大的学术论坛当中，肖蓉作了发言，题为“复多性维度的论争——阿伦特与马克思”，并获得复

旦大学林晖教授的认真点评。

文章分三部分对主题进行分述。首先，文章讨论了阿伦特政治思想中极为核心的一个概念，即复多性，以之作为进一步讨论之基石。其次，文章通过分析阿伦特对马克思的批判勾勒出阿伦特对马克思政治思想的想法。在阿伦特看来，马克思的政治思想仍然忠实地运行在传统西方哲学固有的轨道上，并且其对劳动的颂扬以及以制作的方式处理政治事务势必会扼杀人的复多性，因而并未脱离西方哲学传统。最后，文章通过对阿伦特的上述批判进行反思，并基于马克思的立场为马克思作了辩护。

作者认为，从马克思思想的立场来说，马克思政治思想不但不缺乏阿伦特所说的复多性这一维度，并且拓展了复多性问题思考的空间。文章最终得出这样的结论：马克思政治思想的创见恰恰在于克服了传统西方哲学的头脚颠倒。

（叶仲宇）

叶甲斌同学赴鲁汶大学展开交换学习

中心成员、中山大学在读博士生叶甲斌受国家留学基金委员会“联合培养博士研究生项目”资助，于2016年11月25日赴比利时著名高等学府鲁汶大学，展开为期一年的出国交换学习。

（叶仲宇）

◆学术活动◆

“实践哲学讲坛”第10期综述

2016年11月21日，由中山大学实践哲学研究中心所主办的“实践哲学讲坛”第10期在锡昌堂420室隆重举行。本次讲坛的主讲人是首都师范大学哲学系的程广云教授，他演讲的题目是：政治的形而上学和实践哲学——从毛泽东的“两论”到邓小平的“三论”。经过一整个下午的演讲和思想交流，在座的各位师生都能充分体会到程广云教授演讲的精彩之处，享用到一场思想的盛宴。

程广云教授指出，毛泽东的“两论”是指他的实践论、矛盾论，邓小平的“三论”是指他的“猫论”、“摸论”和“不争论”亦即生产力论、实践论和不矛盾论。这是两种既有联系而又有区别的思维方式：毛泽东的“两论”更倾向于辩证唯物主义思维方式，邓小平的“三论”更倾向于历史唯物主义思维方式。前者可谓政治形而上学，而后者则可谓政治实践哲学。这里的“形而上学”不是在与辩证法对应的意义上，而是在与实践哲学对应意义上使用。

程教授认为，在研究哲学著作的时候，如果我们仅从表面的语义来理解，就会将理论变成通俗哲学教本、读物。许多思想、理论，一旦被我们熟悉了，就会变成常识，而常识则意味着原有深度被平面化。因此，程教授提出，需要不断将哲学理论重新陌生化，把它们放回历史语境和语用里去进行重新解读，这是思想原创和理论创新的一种重要方法。

毛泽东哲学思想大体可以概括在“两论”里。大致地说，毛泽东的“两

论”具有这样几个基本特点：

第一，用辩证唯物主义来研究社会历史问题。实践论是辩证唯物主义认识论，矛盾论是唯物辩证法。在“两论”，甚至整个毛泽东所写的《辩证法唯物论讲授提纲》中，历史唯物主义严重缺失。这是毛泽东哲学思想的一个基本局限。不是说毛泽东不研究社会历史问题，而是说他在研究社会历史问题时，不是按照历史唯物主义思维方式，而是按照辩证唯物主义思维方式提出、分析和解决问题。譬如，毛泽东的“实践—认识—实践”、“群众—领导—群众”和“民主—集中—民主”这些说法。

第二，用实践论来置换唯物论，用矛盾论来置换辩证法。毛泽东在《矛盾论》中提及“矛盾的普遍性”时，将“事物集合体”、“过程集合体”理解为“矛盾集合体”。这是一个思想原创，起码也是一个理论创新。矛盾论不仅是方法论，而且是世界观，是本体论（客观辩证法）和认识论（主观辩证法）的统一。矛盾就是问题，矛盾的世界也是问题的世界，这个世界不可能是一个自然世界，只可能是一个个人化世界——人类实践和认识的对象世界。同时，毛泽东在《人的正确思想是从哪里来的？》的论文中将物质等同于实践，将精神等同于认识，表明毛泽东关注的对象不是自然（本体）世界，而政治（生活）世界；但他关注的方法却不是实践哲学，而是形而上学，这就叫做“政治形而上学”。

第三，实践论和矛盾论的相互蕴含。一方面，实践论蕴含了矛盾论，

不仅实践和认识的关系就是一对矛盾，而且认识着重于把握矛盾的普遍性，实践着重于把握矛盾的特殊性；另一方面，矛盾论蕴含了实践论，从矛盾的特殊性到矛盾的普遍性是一个从实践到认识的过程，从矛盾的普遍性到矛盾的特殊性是一个从认识到实践的过程，因为认识倾向于普遍化、抽象化和简单化，实践倾向于特殊化、具体化和复杂化。

程教授还认为，我们在研究“两论”时，不应局限于毛泽东的《实践论》、《矛盾论》以及其他几篇哲学论文中，而应联系毛泽东的全部思想体系，尤其其他的军事思想、政治思想。大致地说，实践论是由战争认识论和革命认识论发展到哲学认识论；矛盾论是由军事辩证法和政治辩证法发展到哲学辩证法。

第一，战争认识论和军事辩证法。二十世纪上半叶的中国革命战争已经从冷兵器时代进入了热兵器时代，然而还在初级阶段，“小米加步枪”应对“飞机加坦克”就说明了革命战争的经济基础——农业和手工业的特点。这个特点就是人们在实践—认识中首先并且主要依靠经验和智慧，而非理论和知识。正是基于这一时代特点，毛泽东说：“武器是战争的重要因素，但不是决定的因素，决定的因素是人不是物。”其实，武器不仅是军力和经济力—科技力的表现，而且是人力和人脑的表现。然而毛泽东强调的不是人的脑力（理论、知识和智能），而是人的心力（经验、智慧和勇气）。这就要求人们在战争中充分发挥“自觉的能动性”，它既包括认识的能动性（如智慧等），也包括实践的能动性（如勇气等）。

第二，革命认识论和政治辩证法。列宁说：“战争是政治的特殊手段的继续”，毛泽东说：“政治是不流血的战争，战争是流血的政治。”反过来说，政治也是战争的继续，政治也是战争

的普遍手段的继续。这种政治就是革命；这种革命就是战争。毛泽东不考虑战争以外的革命、革命以外的政治。对他来说，政治=革命=战争，因此，革命认识论=战争认识论。

既然政治=革命=战争，同样，政治辩证法=军事辩证法，例如“自卫原则”——“人不犯我，我不犯人；人若犯我，我必犯人”，既适用于军事，也适用于政治。当军事战略思想转化为政治策略思想，亦即应用于（国外）民族斗争、国内（党外）阶级斗争、党内路线斗争时，一方面成效显著，另一方面则存在滥用可能，对敌斗争的手段应对政治的分歧、思想的分歧，如后来“反右”、“文革”等。

第三，哲学认识论和哲学辩证法。毛泽东的“两论”——《实践论》和《矛盾论》是革命—战争认识论和军事—政治辩证法在哲学层面的高度概括和总结。因此，毛泽东说：“真理的标准只能是社会的实践。实践的观点是辩证唯物论的认识论之第一的和基本的观点。”“真理只有一个，而究竟谁发现了真理，不依靠主观的夸张，而依靠客观的实践。只有千百万人民的革命实践，才是检验真理的尺度。”



程教授指出，人们将邓小平的哲学理论概括为“三论”（“猫论”、“摸论”和“不争论”）。如果我们将邓小平的“三论”（生产力论、实践论和不矛盾论）与毛泽东的“两论”（实践论和矛盾论）结合起来考察，其中脉络异常清晰，从中可以发现中国共产党人政治思维历史演变和逻辑关联的基本轨迹。

其一，邓的生产力论填补毛的思维空白，回归历史唯物主义。如前所述，毛的“两论”基础不在历史唯物主义，而在辩证唯物主义。邓的“三论”基础既有辩证唯物主义，更有历史唯物主义。邓小平的“猫论”，其思想实质是生产力论或唯生产力论，也就是“解放生产力、发展生产力”，是对马克思主义历史唯物主义的运用和发展。

邓小平在两个方向上丰富了生产力论：一是丰富了生产力概念的内涵，提出科学技术和脑力劳动者是生产力的主要构成要素；二是丰富了生产力概念的外延，生产力、综合国力、生活水平三者一致反映生产力标准与综合性尺度相统一。

其二，邓的实践论与毛的实践论同中有异。邓小平的“摸论”，其思想实质是实践论，也就是“解放思想、实事求是”，是对马克思主义辩证唯物主义的运用和发展。其实，毛讲“实事求是”，邓讲“解放思想”，二者是一致的。但是，毛泽东的“实践”以革命战争为原型，邓小平的“实践”以建设改革为原型。这一基本差异派生出其他差别。譬如，前者强调经验

和智慧（“盖然性”认识），重视工农群众，注重政治思想；后者强调理论和知识（“确定性”认识），重视知识分子，注重专业业务，等等。

其三，邓的不矛盾论与毛的矛盾论异中有同。早年邓强调“三不（不抓辫子、不扣帽子、不打棍子）主义”，晚年他强调“不搞争论”。“不争论”是“矛盾论”的一个否定表达，就是“不矛盾论”。它的意思不是否定矛盾，而是一种搁置矛盾或悬置矛盾的原则、方法，反对人为激化矛盾、扩大矛盾。不必在意识形态上纠缠，不能搞到妨碍实践地步，因为问题归根结底不是在认识层面上解决的，而是在实践层面上解决的。

从毛泽东的“两论”到邓小平的“三论”，反映了时代的变化：从革命战争到和平建设。按说他们两人具有相似的生平和阅历，也都立足于中国的国情，但毛执着于革命战争时代的光荣记忆，邓却满怀着和平建设时代的辉煌梦想，这是邓小平超越了毛泽东的地方。

精彩互动

中大学生：刚刚你提到毛泽东的“两论”是政治形而上学，如果说毛泽东在形而上学方面关于政治的思考是主要的，那是不是毛泽东在实践哲学上关于政治的思考就是次要的，甚至是可以忽略的？特别是你的报告提到的邓小平的实践观的确是实践哲学，但是毛泽东的实践观只是政治形而上学。

程广云：从总体上来讲，他们研究的是同一领域，但是他们的思维方式不同，即政治形而上学和政治实践哲学。他们两个的实践原型并不一样，毛的实践原型是革命战争，从他的“生产斗争”这一说法就可以看出来，把大自然看作敌人，这简直就是革命战争话语的转化。而邓的实践原型是建设和改革，由于实践原型的不同，所以才派生出他们两个人之间的种种差别。举个例子，《孙子兵法》里的“知己知彼”是一个盖然性的估算，打仗估计自己有七成把握就去打，这里的估算是精确的。战争的计算可以不精确，但是建设就不可以了。又比如说，打仗需要依赖穷苦的工农群众，因为穷苦的工农群众才勇敢，而知识分子在打仗的时候是靠不住的。这也就使得毛的思维是轻视知识分子的，其根源在于他的革命战争经验。但是到了搞经济建设，不靠知识分子就不行了。



王兴赛：程教授，你在报告中提到，毛泽东从唯物史观转向了唯心史观，从科学社会主义转向了空想社会主义。而邓小平与之相比，则更加接近现实，更倾向于历史唯物主义。所以我觉得是否可以这样理解，从毛泽东到邓小平就是从理想主义到现实主义的转变？另外，不知道老师是怎么看毛泽东的民主观念的？

程广云：你的说法也是很多人的说法，从理想主义到现实主义，但是这样的说法难免大而化之。这种说法不但忽视了一些细节，而且对毛泽东的评价也不对。毛泽东并不能算是纯粹的理想主义，他只有一半的理想主义。他有乌托邦思想，比如人民公社。但是他还有现实主义的一面，而这又是相当冷酷的现实主义，尤其体现在政治斗争当中。而在他写诗去勾画他的政治蓝图的时候，却又显示出了理想主义的一面。所以说，毛泽东是一个矛盾体，不能简单地用理想主义去概括他。

另外，自由主义者抓住毛泽东在延安时期提到的新民主主义宪政，所以有人说，既然毛泽东那时候说可以搞新民主主义宪政，我们现在就可以搞社会主义宪政。而左派则认为当时毛泽东的提法完全只是与国民党斗争的策略需要，并不是他真实的想法，更不是正式的执政理念。我觉得毛的宪政观念跟他的思想体系并没有什么紧密联系，他的宪政观念大概真的只是当时的斗争策略，而且如果我们去读他的那篇文章，也会觉得他当时提到的宪政未必就是我们现在所理解的宪

政。但是，他的民主思想是有其根基的，毛泽东在很多场合都提到过民主，而且他是很真诚地看待民主这个概念的。不过，我们也要看到毛泽东的民主概念的特征，首先是它的外部特征，即他的民主总是与对立的专政和集中一起说的，比如说“人民民主专政”和“民主集中制”。对人民实行民主，对反动派实行专政。到底哪个更重要，这不好说。但是，人民和反动派之间的划界是个很大的问题，它根据的不仅是经济标准，还更是政治思想标准。这种划分更多是现实实践操作的结果。因此，毛泽东的民主在这里是作为一种可操作的策略而出现的，它并不是作为一种固定化的制度而出现的，它带有随意性。

周宏胤：刚才你说到邓小平更多是一种实用主义，但是我也在想，邓小平理论是否也可能与毛泽东的革命斗争思想一样被滥用？

程广云：确实，任何理论都是可能被滥用的，所以对理论需要明确它自身的界限，一个理论不能够无限地适用。就像毛泽东的革命斗争思想，它在冷兵器往热兵器初级阶段过渡的那个战争阶段就特别适合。但是到了现在这个连导弹都出来了的热兵器发达阶段，他的很多思想即使在战争领域也无法再用了。

（叶仲宇）

“逸仙实践哲学研习会”第35期综述

2016年12月2日,由中山大学实践哲学研究中心所主办的“逸仙实践哲学研习会”第35期在锡昌堂420教室举行。本次会议的主讲人是广东外语外贸大学的萧净宇教授,她演讲的题目是:施佩特诠释学现象学——俄国语言哲学的一面旗帜。



萧教授首先指出,20世纪初,俄国语言哲学关注本体论问题,与“称名哲学”密不可分,所以对德国理性主义等认识论问题并未多加关注。这集中体现在俄国语言本体论流派的哲学思想中。施佩特的语言哲学产生于认识论转向以后,然而,他并未抛弃这一传统,而是在沿袭这一传统的基础上,展开对胡塞尔现象学的研究,由此构建了其独树一帜的诠释学。

胡塞尔现象学“把意义看做对意向的观念性把握,并认为意向性的分析和建构是认识意义内在根源的主要方法,因此意义研究不能停留在表达层面,而必须深入到意识层面,以揭示意义形成的内在机制,从而把意义概念由语言领域扩大到整个意识领域。”在胡塞尔那里,意识被视为一个意义和涵义场,而施佩特提出了关于存在之意义的问题,从而在本体论层面发展了胡塞尔的思想。他的论著《现象与意义》(1914)不仅在俄国,而且在世界哲学文献中,都是第一部对胡塞尔的《纯粹现象学和现象学哲学观念》进行详细研究的著作。用他自己的话来说,《现象与意义》一书的目的

就是向俄国学界介绍胡塞尔现象学的思想。

“意识对象”与“意识作用”是施佩特诠释胡塞尔现象学时所依据的两个重要概念。他以批判的眼光审视了物体表象与物体本身,继而指出,胡塞尔把直觉分为两种——先验的(指向唯一客体的)和观念的(指向共同客体的)——是不够的。在他看来,诠释行为或者对客体本身的涵义的理解是这两种直觉的基础,任何认知都具有社会性,而胡塞尔理论的缺点恰恰在于没有提出关于社会存在的问题。由于在施佩特看来,先验的和观念的直觉对于描述特性和潜在的、认知的方法是不够的,而社会直觉是第一性的并且能激发先验的和观念的客观实在,所以,诠释学行为是对作为内部涵义符号的意识对象内容的诠释。由此,施佩特从“内部涵义”的概念出发,用诠释学行为填补了胡塞尔对认知始源的分析中的空白。其独特性在于,施佩特从一开始就关注“意识对象”和“涵义”问题,从而把问题本体论化。

其次,萧教授认为,考察施佩特的语言哲学,可以发现,他所发展的诠释学思想,既受到胡塞尔现象学的影响,也有着狄尔泰诠释学和俄国历史上“万物统一”哲学传统的烙印。

狄尔泰对语言的本质的理解与他对“精神科学”的理解密切相关。他把整个学问分成两大类——“自然科学”和与其相对立的“精神科学”。其中,“精神科学”是“以历史的社会的现实为对象的诸科学之整体”。他认为,理解和诠释是一切精神科学的普遍方法,提倡人(自我)的内心体验的理解和解释,人必须以客观的态度去正确理解历史的和现实的社会。狄尔泰同时受到实证主义和历史主义的

影响，但又看到了二者的局限性，因此希望将二者结合起来，建立一种客观的人文科学方法论，用理解和解释的方法取代自然科学的因果说明。施佩特从狄尔泰这里汲取的恰恰是作为人文科学方法论的诠释学方法。

再次，诠释学在施佩特那里的具体化，无疑又有着俄国哲学传统的烙印。他的语言哲学无处不体现着俄国哲学的本体论传统。

在俄国语言哲学史上，斯拉夫派拒绝西欧的唯理主义，因为在他们看来，唯理主义会导致思维绝对化并使逻辑思维与其他认知特点相对立。这正是弗洛连斯基、布尔加科夫和洛谢夫等学者论著中要把哲学问题本体论化的缘由。

俄国学者扎玛列耶夫在谈到斯拉夫派思想时指出，对斯拉夫派来说，“所谓的现实性，就是存在，就是主、客体变化统一中的生活本身。信念为理性提供了概括的素材，但这些素材并未给信念添加哲学定义。相反，哲学的涵义整个地是由信念提出，并取决于信念的树立。这一点建立在把生活置于认识之上，把本体论置于认识论之上，从而使俄国哲学与西欧哲学区别开来。”

继斯拉夫派思想之后，索洛维约夫曾指出：“理性或者事物的意义恰恰在于其与一切事物的关系……，于是，真正的意义可能在于理性或者万物统一的形式下，即其真实性并不取决于其仅构成真理之物的内容的现实性，而取决于其形式理性，即取决于该内容与万物统一中的一切或者万物统一的始源关系。”

施佩特提出的“社会存在”思想与“万物统一”思想极其相近：“举一个存在的特定种类和形式：社会存在。如何研究它？我们用语词和逻辑性表述替换客体化符号的另一层面，只有在那儿我们能掌握一些真正的秘密和其中的存在部分……。”可见，“万物

统一”的原则是俄国哲学中诠释学思想产生的又一个重要的历史前提。



最后，萧教授还指出了施佩特诠释学现象学的学理特征与认识论根基。萧教授认为，尽管施佩特与俄国语言哲学史上的语言本体论流派一样，十分关注“语词”问题及其源泉，但他与后者的显然不同在于，他还对“语词”进行认识论的分析。

施佩特在《词的内部形式》一书中论述了语言与思维的关系和自我意识与主体的社会环境的关系问题，指出：“首先看外部世界，每一人类行为都是在内心世界完成的：感觉、意愿、思维、决定、行为和语言。”而且，他还多次引用黑格尔把“精神”视为某种崇高始源的观点，在更为主观的语境中来理解“精神”，表达了精神与语言的不可分性和相互决定性。于是，通过对“语言”和“精神”的理解，施佩特把“客体与主体”、“客观的与主观的”、“物质的与精神的”哲学问题统一在一个辩证的过程中。

在分析主—客体关系时，施佩特引入了“客体主体化”和“主体客体化”的概念。前者是指社会文化的“客观现实”、“历史现象”，后者指的是语言、艺术、知识、文化的思想存在中不仅是自然界与它所建立的新的社会文化界之间的媒介，而且它自己也成为这一世界的一部分——“社会文化”。在施佩特这里，语言已不被看作是对本质的表达，而被看作是本质的存在。对于他来说，重要的是“语言—本质的存在—体验”这三个方面的内在统一，这也构成了施佩特诠释学

现象学的认识论根基。

施佩特进而指出了诠释学中的两个方向——一种趋向于诠释的多义性，另一种趋向于诠释的单义性。施佩特认为，它们的不同之处在于对“涵义”理解的不同：于前者而言，词作为从属于阐释的符号，指向“事物”、客体和事物之间的客观关系；于后者而言，语词仅仅指向叙述者的意向、

愿望、认识，而诠释也是自由的，任意的。理解的单义性取决于语境，于是，这是一个符号；如果一个符号具有两种意义，那么这是两个不同的符号。由此他区分了“意义”和“涵义”，认为前者是词典中体现的，是不确定的和多义的，而后者与具体的语境相关，是单义的。

精彩互动

方向红：施佩特的学术成果体现了辩证法和现象学的综合，这是当时学界的一个大潮流，而施佩特是其中较早进行这种综合的学者。从你的报告看来，施佩特在两个方面具有创造性：一是“社会存在”的提出，社会存在指向的是社会的历史和目的，这是与胡塞尔所不同的；二是对意义和涵义的区别。而我认为，施佩特的一大特点是强调体验，把体验与语言和本质的存在捆绑在一起来理解，同时他反对把体验从心理层面进行理解。



谭群玉：听了报告后，我们知道，施佩特的学术十分具有超前性，我想进一步知道，他为什么如此具有超前性？他自身有什么特殊的条件使得他如此优秀？

萧净宇：我认为，首先，施佩特是胡塞尔的学生。在那个时代，师徒之间的关系远比今天要密切，他们相互之间经常书信联系。因此，施佩特在胡塞尔那里获得了很好的指导。其次，施佩特从小到大都是一个刻苦学习的人。他在大学期间的一篇文章发表在莫斯科大学学报上，并获得了一枚金质奖章，可见其学术能力非凡。再次，当时施佩特处在一种对抗实证主义和逻辑经验主义的潮流中。同时，他感觉到语言哲学的本体论并不足以完成这一任务，这就促使他把现象学和语言哲学的认识论结合起来，以发展出足以对抗实证主义和逻辑经验主义的全新理论。

郭丽娜：刚刚你的报告提到形式在语言哲学当中的问题，我想知道俄罗斯文学上的形式主义跟施佩特有什么联系？形式主义又为什么偏偏在俄国特别流行？这在法德等国都是不存在的。

萧净宇：施佩特回避语言哲学的形式主义流派，后者跟形式主义有很大的联系。语言的形式主义来源于索绪尔，索绪尔把语言看成是静态而非动态的，并且总是简单明确地一分为二，而这种观点正是施佩特所反对的。施佩特更多的是考虑语言的动态方面。我刚刚的发言都是从哲学的角度来看形式主义，看到的是形式主义的静态特点。但是从文学的角度看，形式主义可能也是有其特殊优点的，而这种优点可能跟文学有着某种特别的相合之处。

彭语晴：请问，“万物统一”的真理跟语言存在什么关系？

萧净宇：俄罗斯的传统是东正教。东正教强调大统一、大合一。这不是一个简单的个体总和，这是一种由精神所统合的合一——如通过博爱、理解和包容而

实现所有人的合一。这是东正教的聚和性。它本身与施佩特所提出的“语言—本质的存在—体验”这个三位一体说是十分相似的。

谭群玉：东正教的这种聚和性传统与后来苏联的集权主义是否存在着关系？

萧净宇：聚和性与苏联集权主义对集体的强调确实有很大关系。但是后来斯大林把集权主义搞变味了，完全忽略个体，这是和东正教的聚和性背道而驰的。

（叶仲宇）

“逸仙实践哲学研习会”第36期综述

2016年12月16日，由中山大学实践哲学研究中心所主办的“逸仙实践哲学研习会”第36期在锡昌堂420教室召开。本次研习会的主讲人是西南大学马克思主义理论研究中心的黄其洪教授，他演讲的题目是：改革开放以来中国实践哲学研究的历史、现状与未来。

黄其洪教授认为，改革开放以来，我国实践哲学经历了实践唯物主义时期、马克思与西方实践哲学传统研究时期和个性化的理论建构时期。“关于真理标准的讨论”、《历史与实践》的出版和《拯救实践》（第一卷）的出版，分别是这三个时期的起点。三个时期在理论逻辑上层层推进，展现为一个历时态的结构。在当下，在作为第三个时期主导性特征的个性化理论建构深入推进的同时，前两个时期的一些讨论在继续深化，因而，又表现出一种共时态的结构。

尽管“关于真理标准的讨论”还不能算作已经是实践哲学的研究，但是，它使哲学研究的兴趣转向了实践原则，为后来实践哲学的发展奠定了一个基础，它是改革开放以来马哲界实践哲学讨论的起点。

之所以把实践哲学的第一阶段命名为实践唯物主义时期，是因为有关实践唯物主义的讨论在整个这一时期的哲学讨论中居于中心的位置，“关于真理标准的讨论”、“人道主义与异化问题的讨论”、“主体性问题”的讨论都是这一讨论的理论准备，而有关“人学”和“价值论”的讨论是对这一讨论的深化和拓展。从1978年到1995年，中国马哲学界最重要的收获就是提出并阐释了实践唯物主义。

黄教授指出，根据本体论承诺的不同，可以将实践唯物主义的观点分为四种：一是物质本体论的实践唯物

主义，这种观点虽然接受实践唯物主义的名称，但是认为这一名称只是对辩证唯物主义世界观的一种补充说明，它并不能取代辩证唯物主义的世界观地位，实践不能作为本体，只有物质才能作为本体；二是实践和物质双重本体论的实践唯物主义，这种观点认为，马克思主义哲学的根本变革不在于只是坚持了物质本体论，因为如果是这样的话，它就没有办法将自身与旧唯物主义区别开来，实践原则具有本体的意义，但是，如果只强调实践原则的本体地位而忽视物质的本体地位，就容易陷入唯心主义，因此，马克思哲学应该具有实践和物质双重本体；三是实践本体论或者实践一元论，这种观点认为，马克思的哲学已经不是在讨论自然和宇宙的问题，而仅仅讨论属人世界的问题，讨论社会和历史的问题，因而在马克思这里并不存在物质本体，而仅仅是实践本体；最后一种观点叫做实践超越论，这种观点认为马克思的哲学变革的真正伟大之处不在于用一种新的本体论代替了旧的本体论，而是提出了实践观点的思维方式，从根本上超越了本体论思维方式，是一种非本体论的哲学，这种非本体论的哲学已经不再是传统的理论哲学范式，而是实践哲学范式，这种观点以高清海先生为代表。黄其洪教授认为，在这四种观点里面，高清海先生的观点是最有价值的一种，因为它已经开始努力去辨明理论哲学与实践哲学在思维方式和范式上的差异，他已经来到了实践哲学研究的门口了。



黄教授认为，张汝伦先生在 1995 年出版的《历史与实践》标志着当代中国实践哲学研究第二个时期的开启。该书从亚里士多德开始，清理了西方实践哲学传统，既将理论哲学与实践哲学区别开来，又区分了西方实践哲学内部不同的研究范式，并讨论了马克思的实践哲学在西方实践哲学传统中的独特位置，在与当代西方实践哲学的对话中，彰显了马克思实践哲学的生存论维度。

《历史与实践》是国内第一本讨论马克思与西方实践哲学传统的著作，自从此书出版之后，马克思与西方实践哲学传统很快就成为马哲学界理论关注的一个焦点，其重要的理论成果主要在以下几个方面：一是对亚里士多德的实践哲学与实践智慧的研究；二是对德国古典哲学实践哲学传统的研究；三是对生存论和解释学的实践哲学的研究，生存论实践哲学的研究是实践哲学的第二个阶段的最有影响力的一个方向，曾经基本上主宰了从 1995 年到 2006 年之间的实践哲学研究；四是马克思主义政治哲学研究。由于学理上和政治上的需要，在 2006 年之后，马克思主义政治哲学的研究成为马哲界一个新的理论热点，它与对亚里士多德的实践哲学与实践智慧的研究一起成为最近十年实践哲学研究的两个最火爆的理论生长点。

自 2012 年以来，中国实践哲学研究进入到第三个时期，即个性化的理论建构的时期。经过前两个阶段的理论准备，中国的一些有原创精神和原创能力的学者已经开始了本土化和个

性化的实践哲学理论建构，而且已经取得了一些令人振奋的理论成果。遗憾的是，因为学术界对于这些本土化和个性化的实践哲学理论建构还缺乏应有的敏感，更缺乏必要的尊重和重视。直到目前，徐长福教授的《拯救实践》（第一卷）（2012 年）和杨国荣教授的《人类行动与实践智慧》（2013 年）是这种本土化和个性化的实践哲学理论建构的最杰出的代表。

除了标志着现阶段主要特征的个性化的实践哲学理论建构之外，实践哲学研究第一阶段和第二阶段的争论仍然在当前继续和深化，这主要表现在以下几个方面：一是有关实践唯物主义的讨论深化为有关历史唯物主义的讨论。越来越多的学者对实践唯物主义内在的理论困境提出了质疑，也越来越多的学者认为马克思哲学的真正恰当命名应该是历史唯物主义，从而形成了一个强大的历史唯物主义学派；二是有关马克思主义政治哲学的讨论出现了几大学派相互融合、相互渗透和综合的趋势；三是有关从实践智慧的角度去重新理解辩证法的研究。



在黄其洪教授看来，反思实践哲学发展的历史和现状，在今后的一段时期内，学术界应该对实践概念的基本含义和基本层次达成共识，对马克思实践概念的含义与逻辑位置进行进一步的清理，推进对马克思的低阶正义理论及其与高阶正义理论的关系的研究，反思实践智慧概念应用到马克思实践哲学研究的限度问题，反思整个实践哲学的限度以为形而上学的重

建留下地盘。

进入评论环节，马天俊教授对黄其洪教授的演讲进行了精彩的点评，认为黄教授演讲内容丰富、逻辑严谨，

总结了近三十多年来中国实践哲学研究领域发展历程，是一篇不可多得的文献综述。

精彩互动

马天俊：我想谈两个方面，供在座各位讨论。第一，你的研究报告时间跨度很大，引用也很丰富。但是你在很多地方只是说受篇幅所限或受时间所限就一笔带过了，特别是对第一、第二个时期的介绍并不充分。所以，我希望你能把事情来龙去脉充实一下。第二，我同意你所说的观点，即重建形而上学是这个时代很重要的事情，你刚刚提到徐老师的《拯救实践》一书并将其作为实践哲学方面的代表作，然而我认为《拯救实践》的第一卷并不是实践哲学，而只是传统意义上的理论哲学和形而上学。

黄其洪：关于第一和第二阶段，我可以补充一下。首先是关于主体性问题的讨论，从1983年到1987年，学界对这个问题讨论很多。应该怎样去理解主体，尤其是如何理解阶级主体？这是跟美学讨论中美的本体概念相关的。他们一开始讨论美的本质：美是客观的，主观的，主客观统一的，还是实践的？讨论最后，人们发现，必须回到主体性本身。这才慢慢延伸到如何理解主体性的本质问题。最后又延伸到实践哲学的问题。关于我文章里提到的1980和1990年代的学术讨论，学界已有很多介绍，而我这里是从实践哲学的角度来重新整理的。

至于第二个问题，马老师的观点我并不同意。实践哲学大概可以分为应用性实践哲学和元实践学，其中应用性实践哲学包括伦理、政治和美等相关领域，而对实践概念、实践行为和人的实践性存在进行基础性分析的则是元实践学。元实践学又可以分为两大类：形式的元实践学和质料的元实践学。所谓形式的元实践学就是只去分析实践的概念和行为在形式方面的要素和规律，其特点是离开具体的实践情景，离开实践的社会历史性和离开具体的实践对象。这里实践的人也是一个抽象的、非历史的人。我觉得，这种形式方面的探讨更多是消极的和限制的维度，我们更多地应该探讨积极和建构的维度。质料的元实践学是分析实践的对象维度、构造性维度和社会历史维度。它的实践的人是一个具有历史规定性的具体的人。



刘晓雷：我想请教黄老师，你把徐老师的《拯救实践》放在第三阶段的开端，而第三阶段的实践哲学研究是个性化理论研究的阶段，那么你是把这本书看成个性化理论研究的成果呢，还是把它作为其他个性研究所要遵循的普遍规律和普遍约束呢？

黄其洪：《拯救实践》这本书有双重意义。第一，它开启了中国实践哲学研究领域的第三阶段，但是这种开启大概是偶然的、不自觉的。第二，它提出了一些关键性的结论，比如范畴律。这不仅是实践哲学的建构，甚至是一切形而上学

的建构都需要的。这两个规定并不冲突。但是，徐老师提出的结论不都是以一种规律和范型而存在，他的结论更多是一种必须回应的问题。

胡志刚：西方的形而上学和东方的形而上学是不一样的，西方的形而上学建立在把世界二分为理想世界和现实世界的基础之上，而且把理想世界作为现实世界的规范。而东方的形而上学并不存在这样的两个世界。我们有超越感，但是我们的超越感不是寄居于另一个世界。今天我们关注形而上学，我们更应该去关注哪种形而上学呢，是西方的还是东方的？我们又应该如何关注？

黄其洪：我认为，用形而上学去翻译 *Metaphysics* 其实不一定准确。“形而上者谓之道”、“道生一，一生二，二生三，三生万物”，我们的“道”是有本体意义的。“道”从一个唯一的根本演绎为世界万物。在这个意义上，它接近于西方形而上学，即所谓的理想世界。但是，“道”不具有人格，而且它缺乏一种逻辑性的规定，而西方在克塞诺芬尼以后已经在对本体逻辑化了。因此，中国其实从来没有真正意义上的西方式的形而上学。西方式的形而上学是一种纵向超越，而中国式的形而上学是一种横向超越。这就是为什么在一些社会理想（如共产主义）看似无法实现以后，中国人也没有产生思想崩溃。就如马老师刚才所说，我们总还有“为人处世的规范”。这个“为人处世的规范”就是现象世界、经验世界，我们在现象世界当中寻找超越。就今天的中国而言，我是更建议构建西方式的形而上学。原因是，中国现在的问题不只是自己的问题，它更多是西方在全球化过程当中逼迫我们去面对的问题，所以我们必须回应现代性问题。而我们之所以构建形而上学，并不只是为了中国，也是为了拯救陷于现代性问题之中的全世界。

（叶仲宇）

“逸仙实践哲学研习会”第37期综述

2016年12月26日，由中山大学实践哲学研究中心所主办的“逸仙实践哲学研习会”第37期在锡昌堂420教室举行。本次会议的主讲人是来自四川大学公共管理学院哲学系的丁三东副教授，他演讲的题目是：自由的逻辑：康德背景下的黑格尔逻辑学定位。

丁教授在他的文章中把黑格尔逻辑学置于康德先验逻辑这一背景下进行考察。由于康德先验逻辑面临的关键任务之一是，如何揭示出纯粹概念的完备体系，为此，康德采取了“形而上学演绎”的进路，其实质是一种反思方法。在黑格尔看来，反思方法与纯粹概念的“无中介性”本性不符，他提出了辩证逻辑的方案，力图以合乎纯粹概念本性的方式完成康德未完成的任务。黑格尔的具体做法是，从没有任何前提和预设的初始概念出发，严格地演绎出其后的所有概念。而这种以自否定的方式自身生成的逻辑乃是一种自由的逻辑。

丁教授认为，康德哲学的根本立场是：人作为人，其认知、行动以及情感皆基于一系列源于主体的先验形式要素。他把康德的这一立场称为先验立场，它可以被具体表述为三个主张：（1）先验论主张：人的认知、行动及情感皆基于一系列先验的概念或原则；（2）概念完备性主张：人的认知、行动及情感所依据的先验概念或原则皆源于人自主的（广义的）理性，而“人类理性按照其本性来说是建筑术式的”（2004，A474/B502）；（3）人类学主张：人的认知、行动及情感所根据的那些先验概念或原则虽然都源自作为概念生成能力的理性，但它却不是不受限制的，这种限制乃源于人这种存在者的特定状况，人的理性能力受制于经验世界。这三个主张密切

相关。其中，第一个主张是根本，第二个主张是对第一个主张的深化和具体展开，第三个主张是对第二个主张的限定。

康德在对“先验逻辑”构想面临纯粹概念的完备体系包含哪些主干概念（范畴）这个关键性问题，是通过范畴的“形上演绎”进行回答。康德采取语言分析的路径，通过考察知性在判断中的逻辑机能，从判断的逻辑机能表形上地演绎出知性的范畴表。

对康德的上述三个主张，黑格尔采取了不同的态度。对于康德的人类学主张，黑格尔持彻底否定态度。对于康德的先验论主张，黑格尔完全赞同，这一主张也是康德之后所有德国观念论者共同的主张。而对于康德的概念完备性主张，黑格尔虽然同意康德的“完备性”诉求，但却不仅否定了范畴表所列诸概念的完备性，也否定了康德对之的形上演绎。



在前面所概括的康德的先验立场和三个具体主张中，康德的形上演绎乃是达成其第二个主张，即概念完备性主张的具体方案。然而，这一方案与第一个主张，即先验论主张存在着根本上的抵牾。先验论主张强调的是，纯粹概念就其本性而言，是最根本的根据，是最本源的源头，因此，不能把任何的 *Grundlage* 或 *Ursprung* 施加于它。纯粹概念的本性要求，对纯粹概念的认识不能有任何的前提或预

设。用黑格尔式的语言说，纯粹概念是绝对的中介，对它们的认识不能再通过、借助什么东西。于是，康德哲学开启的先验思路面临的重大难题是：如何在坚持先验论的前提下，提出一个取代康德形上演绎的方案，该方案能够以合乎纯粹概念本性的方式揭示出这些概念的完备体系，而黑格尔的思辨逻辑学正是这一替代性方案。丁教授认为，可以把作为康德先验逻辑替代方案的黑格尔辩证逻辑方案概括为两个步骤：（1）找到一个没有任何前提和预设的初始概念；（2）从这个初始概念出发，严格地演绎出其后的所有概念。



黑格尔反复强调，逻辑是自由的。在此，他构想的自由与康德构想的自由有着根本的差异。康德把自由理解为自规定（认知中自行开启因果序列，实践中自我颁定行动法则，鉴赏中自身产生审美感受）。黑格尔则把自否定引入了自规定，自规定固有的真正本性恰恰是自否定，自由乃在于，以自否定的方式自规定。康德要求，一个

自由的是者不要被他者规定，而要自规定；而黑格尔则进一步要求，一个自由的是者不仅要不被他者所规定，还要不被自己的曾是所规定，虽然那曾是是他曾经的所是。

对于自我规定的自由，康德作出了不同途径的论证。他通过对第三个二律背反正题的讨论，证明了自由是可能的；通过由道德律而来的先验论证，证明了自由必然是实在的；通过审美感受和崇高感受的分析，证明了自由的主观现实性。然而，自由的客观现实性对康德来说却始终是一个没有得到证明的、悬拟的东西。现在，黑格尔的逻辑学现实地展示了，从不被他者所规定的“是”出发，以自否定的方式自行规定了其后的全部纯粹概念；它现实地展示了一种自由的逻辑。

在评论环节，龙霞博士指出，在我们通常的背景中，黑格尔的逻辑学往往被表达为对整全世界的追求，尤其是通过概念去进行把握。这种理解使得黑格尔倒退到前康德和前批判哲学。如此一来，黑格尔哲学似乎只作为一个整体，因而似乎也过时了。或者我们仅仅会追问，黑格尔哲学哪些内容是死的，哪些内容是活的。而今天丁教授的报告与此一般理解相异，因而，丁教授的报告对于黑格尔哲学汉语学界是很有新意的。

精彩互动

龙霞：我认为，今天下午的报告对黑格尔哲学研究有三个意义。第一，在过去研究中，我们总是强调，黑格尔辩证法的否定之否定有扬弃这一内核，却很少追究它的含义。到底什么是否定之否定？什么是扬弃？今天丁老师把辩证法这一内核放在康德的自由哲学的影响之下来理解，这就把这个内容补上了。第二，国内马哲界有一个从过去一直延续到当下的讨论，即到底要黑格尔，还是要康德？在这样一种争论中，康德与黑格尔似乎存在着不可调和的对立。但，今天的报告沟通了两者，并表示，必须在康德哲学背景下来理解黑格尔哲学。因此，不能简单地谈论要黑格尔还是要康德。第三，报告所强调的黑格尔逻辑学的无预设性，呈现了德国古典哲学的本真精神——彻底的自我批判和理性自由，展现了哲学本身的无限开放性。换言之，它要求不断地进行怀疑性反思，这种反思的自由本质上拒绝我们把哲学生命僵化在一种思想教条框架之下。

在我看来，黑格尔的逻辑学不是依据某种逻辑概念的神秘展开。相反，它依赖于严格的论证。在这种方法论前提下，黑格尔逻辑学的全部基础，只有在论证的终点才能获得，否则它就只是不合法的假设。

最后，我认为，丁老师抓住了黑格尔逻辑学作为自由思考的理性本质。但逻辑学的本真精神是要追求纯粹概念完备性的无前提和无预设性，而这仅仅回到康德恐怕是不足够的，更要回到费希特。你刚刚特别提到康德哲学存在的巨大悖论，一方面康德指出了知性概念的本源本性，另一方面他对知性概念的先验演绎又不符合知性概念的本源本性。但是在报告中，丁老师却没谈到康德的知性概念在什么意义上具有本源本性。它实际上还是要依赖于它的先验自我意识概念，也就是《纯粹理性批判》中被康德看作先验哲学最高点的那个自我意识。自我意识这一概念的关键在于，如果我们要对人类的对象性认识进行奠基的话，那么相关于我们表象的这种对象性认识能够被归于人类的知性的自我意识这种功能，这有赖于先验自我意识这个最高点。因为知性概念的自发性活动、综合活动，把杂多的感觉连接成为一个统一体并最终构成知识，都要诉诸先验自我意识。

而康德哲学的困难正在于，他回避了对先验自我意识的讨论，因为他无法去界定先验自我意识，无法在对象性的意义上给出一个含义来。而费希特就恰好抓住康德的这个弱点，给出了一个对后康德观念论极为重要的影响：他把康德在实践哲学讨论中的自由概念从传统的柏拉图意义上的善脱离出来，而对它在哲学上加以主题化论证。这就是费希特提出的自我设定自身，而这也支持了黑格尔后来开辟出的所谓实体即主体这个观点。所以，我们把黑格尔的逻辑学理解为自由的逻辑才得以可能。而像你的报告那样对黑格尔的逻辑学仅仅通过先验的语义分析，从先验的概念演绎出后面的概念，以自否定的方式来推出自身生长来理解其作为自由的逻辑，这到底是否充分？我们是否还必须把自我意识这个根本的维度纳入进来才能更好地理解其作为自由的逻辑？

丁三东：我想回应一下龙霞老师提到的三点。首先，你提到马哲界经常所说的否定之否定，而刚才我使用的词是自否定。否定之否定跟自否定其实是不同的，因为否定之否定涉及到否定的主体是谁的问题，而问题的答案是不确定的。否定之否定可以是B否定A，然后C又否定B。相反，马克思其实更倾向于自否定，就像马克思不会认为是，无产阶级否定资产阶级，而是资产阶级进行自否定，因为无产阶级正是资产阶级自己内部所派生出来的反面。在黑格尔看来，自否定是

精神的内在本性，精神要超出自身原有的界限并走向自身的反面。可见，否定之否定和自否定这两个概念是有明显差别的。

其次，学界的确有要康德还是要黑格尔这样的争论，这把康德和黑格尔放在对立的两端。人们认为，似乎黑格尔承诺了历史的终极实现——理性和自由的终极实现，而康德并没有承诺实现，它们仅被看作理性的一种理念，即一种理想，无法在现实生活中见到。但是，当我们去看黑格尔的文本，会发现情况并不是这样子的。当黑格尔讲到世界历史和人类社会历史生活的时候，那种真正意义上的自由也是不可实现的和非现实的。在这一点上，康德和黑格尔是一致的。康德也讲自由的非现实性或者自由的不可实现性。比如，当康德讲自由是自我规定的时候，他也会说人的自我规定是有限度的，人总是会受到感性经验的影响，会有双重的品格等等。而黑格尔也是一样。黑格尔认为，自由的实现只有在艺术、宗教、哲学，即在绝对精神或者说绝对自由的领域才能够实现。总之，如果我们从文本出发，就会发现康德和黑格尔在自由和理性方面的看法并不构成对立。

最后，龙老师提到自我意识这个话题。确实，从康德到费希特是有一个很重要的变化。值得注意的是，康德在《纯粹理性批判》的第十五节，一开始是讨论自我意识、讨论我思和介绍笛卡尔，但是他迅速进行了一个概念上的转换，他后来基本上不提自我意识和我思了，他用统觉这个词来描述。换言之，自我意识这个对象，我们对它的任何把握都只能是一个经验性的把握。从先验的概念上来讲，这都只是一个语词、一个概念，而这个概念所标示的是一种活动：一种综合统一的活动能力。



徐长福：丁老师的这个区分很重要，康德要消除笛卡尔的三个实体，其中一个就是自我意识。康德把自我意识功能化，使其有别于笛卡尔那种实体化的自我意识。黑格尔把实体和主体统一起来。在这个意义上，康德的统觉为黑格尔这里的统一作出了很重要的贡献。

丁三东：康德抛弃了对自我的实体性理解，他把自我理解为一种行动能力。这样一来，统觉就成了康德的独特贡献。后来，统觉在费希特和黑格尔那里都扮演着重要角色。他们的先验演绎都要解决统觉是如何具有客观效力的问题。话题的重点已经不在（实体性的）自我意识了。

江璐：丁老师的文章加强了康德和黑格尔的连续性。我觉得，你的主要观点是为黑格尔的逻辑学找到了一个无预设的奠基，然后从这个奠基推演出去，成为一个逻辑式的进路。这个逻辑式的进路既是自我设定的，也是自我否定的。你跟刘创馥之间的切磋是我比较感兴趣的，刘创馥强调黑格尔逻辑学的无预设性在于其系统整体而非其基点。相反，你认为，可以找到这样的一个无预设性的基点。

你认为，这就是“是”，而开展的整个动力就在具有行动力的先验自我里面。我觉得这一观点是相当新颖的。但我认为，“是”并不是真正无中介性的，它也只是一种设定。它设定了一个无预设的东西。但任何东西，只要它被抓过来，它就不是无预设的。仅仅因为逻辑上需要一个无预设的概念，需要一个开端，逻辑过程才能展开，所以我们才设定一个无预设的东西。然而，这个开端终究是设定出来的，是通过人的形而上学活动抽象出来的，所以它终究是有反思和有中介的。因此，我认为，这里的无中介性只是一个假的无中介性。

（叶仲宇）