



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

第三十九期

二零一七年七月編印

目 录

中心动态

- 洛克莫尔发表关于徐长福教授英文著作的书评1
- 徐长福教授主持的基地重大项目结项1
- 徐长福教授在广东省审计厅讲授“审计工作与哲学方法论”1
- 林育川副教授申报的国家社科基金重点项目获准立项2
- 龙霞博士参加“对话马克思”青年学术研讨会.....2
- 王兴赛博士申报的中山大学青年教师培育项目获准立项.....2
- 王兴赛博士参加“德国哲学中的‘人与物’学术研讨会”2
- 王兴赛博士参加“德国古典哲学的奠基与演进研讨会”2
- 中心 2016 学年春季学期期末总结会3

学术活动

- “实践哲学讲坛”第 12 期综述 4
- “逸仙实践哲学研习会”第 38 期综述.....10
- “逸仙实践哲学研习会”第 39 期综述.....15
- “逸仙实践哲学研习会”第 40 期综述.....22
- 2017 年“实践哲学读书会”第 3 期综述.....27
- 2017 年“实践哲学读书会”第 4 期综述.....29
- 2017 年“实践哲学读书会”第 5 期综述.....31

学术论文

- 徐长福教授：《主词与谓词的辩证——马克思哲学的逻辑基础探察》33
- 徐长福教授：《关于马克思主义第一哲学两种模式的思考》33
- 徐长福教授：《什么是邓小平最重要的政治遗产——在邓小平离世 20 年时的感想》34
- 杨玉昌副教授：《意志、悲观主义与人的迷失——叔本华意志哲学的人学思想探析》34
- 郝亿春副教授：《完满友爱：“自我关切”还是“非自我关切”？》35
- 郝亿春副教授：《柏拉图-亚里士多德的“双重正义”思想及其当代意义》35
- 萧净宇教授：《施佩特的诠释学-现象学》35
- 林进平教授：《柯亨在指证马克思主义持有自我所有权观上的理论失察》36
- 林进平教授：《从宗教批判的视角看马克思对正义的批判》36
- 郭台辉教授：《农民工生活满意度对国家治理认同度的影响——基于 1277 名被试者有调节的中介效应分析》37
- 马万东副教授：《实践与逻各斯之关系探源》37
- 刘宇副教授：《异质性哲学如何从形而上学中拯救实践》38
- 卢永欣副教授：《“康德与萨德”：导向真实伦理学》38

| | |
|--------------------------------------|----|
| ● 卢永欣副教授：《费尔巴哈幸福观探析》 | 39 |
| ● 张守奎副教授：《重释马克思关于社会存在与意识关系的论断》 | 39 |
| ● 林福山博士：《马克思实践思想对主观自由和客观自由的扬弃》 | 40 |
| ● 曲轩博士：《英国的核心价值观教育及其悖谬》 | 40 |
| ● 凌菲霞：《特朗普主义及其对美国价值观的影响》 | 41 |
| ● 凌菲霞：《150 年后的卡尔·马克思》（译文） | 41 |

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：王兴赛
校对：郑劲超、刘晓雷

◆中心动态◆

洛克莫尔发表关于徐长福教授英文著作的书评

2017年6月29日，著名哲学家汤姆·洛克莫尔（Tom Rockmore）在《马克思与哲学书评》（MARX AND PHILOSOPHY REVIEW OF BOOKS）上发表了对中心主任徐长福教授英文著作《马克思主义、中国和全球化》（*Marxism, China and Globalization*, Parados Verlag, Berlin, 2016）的评论。《马克思与哲学书评》由著名学者肖恩·塞耶斯（Sean Sayers）教授编辑，在左翼感兴趣的理论著作评论方面，它是国外阅读量和影响最大的网刊之一。与麦克莱伦一样，洛克莫尔也承认，《马克思主义、中国和全球化》“是对当代中国社会和政治思想的优秀引论”。他对本书的结构以及每篇的核心内容都作了简要分析和评价，其中尤其重点分析了第四篇，即《我们为什么需要实践智慧？——全球化过程中的中国教训》。

洛克莫尔指出：“本书不是一本普通的哲学论著。它毋宁是对中国马克思主义、中国和国外马克思主义者近来和当前状态所作的一项认真且全面的研究。”徐长福教授的这本著作既有助于理解当代问题，也有助于理解马克思对这些问题之解决可能作出的贡献。最后，洛克莫尔强调：“虽然非常简要，但本书仍可与中国和其他任何地方研究马克思的最好作品相媲美。”

徐长福教授主持的基地重大项目结项

2017年3月23日，中心主任徐长福教授主持的2011年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“实践语言、实践思维与实践智慧”（11JJD710010）正式结项。

徐长福教授在广东省审计厅讲授“审计工作与哲学方法论”

2017年6月28日，受广东省审计厅人事教育处邀请，中心主任徐长福教授为在广州举办的全省审计机关主审方法培训班讲授“审计工作与哲学方法论”。

林育川副教授申报的国家社科基金重点项目获准立项

中心成员林育川副教授申报的 2017 年度国家社科基金重点项目“当代西方左翼正义理论及其对我国共享发展的启示研究”获准立项，项目批准号为 17AKS016。

龙霞博士参加“对话马克思”青年学术研讨会

2017 年 5 月 20—21 日，中心成员龙霞博士参加由中央民族大学哲学与宗教学学院主办的“对话马克思”青年学术研讨会。本次研讨会的主题为“马克思哲学与西方形而上学传统：比较研究与当代阐释”，龙霞博士作了题为“马克思思想中的规范性维度探源”的会议发言。

王兴赛博士申报的中山大学青年教师培育项目获准立项

中心成员王兴赛博士申请的中山大学 2017 年度高校基本科研业务费青年教师培育项目“青年黑格尔与青年马克思现代性思想比较研究”，获准立项，项目批准号为 17wkpy49。

王兴赛博士参加“德国哲学中的‘人与物’学术研讨会”

2017 年 4 月 15-16 日，中心成员王兴赛博士参加由四川大学公共管理学院哲学系主办的“德国古典哲论坛Ⅲ：纪念苗力田先生诞辰 100 周年暨德国哲学中的‘人与物’学术研讨会”，王兴赛作了题为“私有财产的现代命运：黑格尔早期财产思想研究”的会议发言。

王兴赛博士参加“德国古典哲学的奠基与演进研讨会”

2017 年 6 月 24-25 日，中心成员王兴赛参加由南京大学哲学系主办的“德国古典哲学的奠基与演进暨纪念苗力田先生诞辰 100 周年研讨会”，王兴赛作了题为“公民宗教与民族共同体——黑格尔‘图宾根片段’政治哲学解读”的会议发言。

中心 2016 学年春季学期期末总结会

2017 年 6 月 26 日，中心在锡昌堂 402 室举行 2016 学年春季学期期末总结会。总结会分两场，上午和下午各一场，皆由中心主任助理王兴赛主持。在上午，本学期即将毕业博士生曲轩主要分享了其博士论文的主要观点以及写作经验等。曲轩的博士论文主题是：个人自由自由与人类解放——约翰·密尔与马克思的自由观之比较。密尔与马克思作为同时代的两位思想巨擘，面对西方工业革命和资本主义兴起的时代浪潮，却给出了不同的理论建构。这篇博士论文主要基于文本解读展开对密尔与马克思自由观的比较研究。曲轩尤其向大家分享了她阅读密尔著作时的一些感受，并强调密尔与马克思比较研究对当下中国的重要意义。最后，她还就论文写作、论文发表等各方面与在座师生作了充分的交流。在下午，首先，实践哲学方向的研究生各自就这学期的学习和研究心得以及遇到的问题进行了交流和分享。徐长福教授针对每位同学的收获和不足作了相应的指导。其次，邓伟生副研究员和郑劲超博士也就各自的研究和工作状况与大家作了分享。最后，王兴赛就中心这学期的各项活动和运行情况作了概括性汇报。徐长福教授对中心在本学期的运行情况表示基本满意。

◆学术活动◆

“实践哲学讲坛”第12期综述

2017年5月18日下午，理论粤军·马克思主义哲学系列第18期暨实践哲学讲坛第12期在锡昌堂420室举行，此次讲座的题目是：从现象学看中国传统智慧。主讲人为吉林大学哲学社会学院孙利天教授，主持人为徐长福教授，评论人为张伟教授。



在第一部分，孙利天教授首先从整体上就现象学的主要视角与诉求作了简要分析，尤其强调了“面向事情本身的本质直观”在现象学中的重要地位。孙教授也提到了海德格尔的“在场”和“显现”这两个概念以及与本质直观和实践的关系。中国传统哲学也强调直观、场域等，如刘勰曾表达过对宇宙的直观，诸葛亮关于三分天下的判断体现出了其宏大的视域。中国传统哲学素来强调宽广的场域和格局，如孟子所言“我善养吾浩然之气”，这是两千多年来中国知识分子的格局，是中国延续不断的传统。我们对这种传统持有文化记忆。

在第二部分，孙教授具体分析胡塞尔的范畴直观，即本质直观。在此，孙教授追溯了胡塞尔在这个问题上与康德、休谟、黑格尔等哲学家的关系。其中主要的是事情本身在一个场域中如何进行主题化。

在第三部分，孙教授强调了海德格尔的真理概念。真理就是无蔽，无蔽的澄明和显现。重要的在于要知道什么在遮蔽真理。反观中国传统哲学，也可发现类似的思想。如荀子曾著有《解蔽篇》，其实荀子强调的是与现象学类似的解蔽。孙教授还强调了“定”在中国传统思想中的重要性，“定”与浮躁和喧嚣相对，王阳明曾身体力行地阐明了“定”的哲学意义。孙教授还比较了“无”在海德格尔、德国观念论以及中国道家、佛教中的哲学意蕴。从总体上看，中西都有一种与功利计算相对立的智慧，即空灵的智慧、形上的智慧，此乃存在真理的显现，是最根本的在。比如，道家素有虚无的智慧，即强调从“静”到“定”，最后达到虚空、澄明之境。孙教授提出，现代中国人的理想应是：按照西方人的理性做事；按照儒家的道德规范做人；按照道家的虚无

精神待己。



在第四部分，孙教授比较了中西哲学中的语言观念。如现代西方哲学曾出现语言转型、语言解释学等。海德格尔也曾提出“语言是存在的家”

这种口号。事情本身需要语言。但中国传统哲学其实也重视语言。比如儒家经典就曾强调“不学诗，何以言？”中国哲学史上也有语言分析的案例。中国哲学强调言由心生，强调语言的修养，如审问、慎思等。孙教授还对中国传统的知行合一观念与现象学的事情本身、本质直观等进行了巧妙的关联。他认为，现象学与中国传统哲学都有一种全身心的智慧。

精彩互动

张伟教授：从感受上来说，孙老师侃侃而谈，娓娓道来，整个思路和讨论层层推进、环环相扣。孙老师对古今中外的文献如数家珍，视野宏阔。我最大的感受是孙老师讲本质直观时提到的第一点，即要有场域、格局、气象。孙老师的讲座本身就是一种大场域、格局和气象的体现。我下面讲一下孙老师的报告是如何一步步推进的。孙老师的主题是从现象学来看待中国传统智慧。在报告中，现象学一直作为根本的背景而存在，孙老师是以现象学的方式来进行讨论的。其中最根本的就是抓住本质直观和范畴直观这两个概念。其实最主要的是，以本质直观和范畴直观来看待中国传统智慧，这两种直观在中国传统智慧中得以可能的主体性条件是什么。简单一点，就这么几句话。但具体铺陈起来则是环环相扣的。（1）第一个关键环节是，本质直观和范畴直观都是在一个场域和特定的视野中展开的。只有在这个特定的视域中，你才能够真正做到本质直观和范畴直观。（2）第二个环节是，在这个场域中，本质或范畴究竟是什么。对此，孙老师结合中国传统给出了自己的阐发。在现象学中，本质和范畴都是可以用直观的方式把握的东西。我们可以在场域之中看待这些本质。我们在场域中要把那些核心的东西主题化出来。（3）第三个环节是，在这个场域中，直观本质或范畴本身有一个关键条件，即当你完全塞满了，你就看不到，那个东西就呈现不出来。这就是虚无或虚空的智慧。这个当然是中国传统中非常核心和关键的智慧。（4）第四个环节是，我们在哪里看？我们看什么？我们看的条件是什么？这个环节其实是非常总括性的。博学、审问、慎思、明辨、笃行等，看和知的最后落脚点就是行。知和行是统一的。我们只有在知、行当中，才能真正在这个场域中看到范畴、本质，让真理自身无蔽地展现出来。这就是我所理解的孙老师的整体思路。当然中间孙老师有很多细节论证和展开，在每一个点上都有很多启发性的东西。

接下来我借此机会向孙老师请教几个问题。第一，在当代来谈中国传统，我们大多都要借助西方文化和思想资源。最早如冯友兰先生，后来如港台的新儒家——他们借助的主要是德国古典哲学思想，如牟宗三借助康德，唐君毅借助黑格尔——再晚近的，则如国外汉学家，他们更多是借助实用主义。最近这些年，越来越多的人在以现象学的方式来看待中国传统思想。对于这种方式，我个人也非常认同。现象学的方式能够为我们看待中国传统文化提供一种新的视角。而且孙老师今天的讲座就已经呈现给我们，以现象学的视角能够让我们之前对中国传统的理解更加丰满，让它们直观呈现出来，祛除它们的神秘性，然后真正把它们落到实处。我认为，这可能是现象学不同于实用主义、德国古典哲学的地方，也是其比较重要的地方。您在讲虚无时提到的一些例子更多是道家（老子、庄子）意义上的。而在我的理解上，明代以后或者说阳明以后，即在阳明后学那里，对虚无的理解既有儒家的，也有道家的，也有佛家的。在晚明，有点三教合一的味道。在虚无和空这个问题上，在儒、释、道三个环节中是否能再做一个更明确的区分？就像钱穆先生所说，有一种黑黢黢的虚，也有一种白晃晃的虚（即儒家）——儒家的虚比道家 and 佛家所讲的虚更明显一些。

第二，反过来，将中国传统与现象学结合起来讨论时也会为现象学打开更多的视野。您在最后提到全身心的智慧，特别借用阳明，甚至包括前面提到的孟子所谓知言、养气等等。中国传统非常注重行这个维度。这些方面对现象学的问题域等方面能有什么推进和助益？



孙利天教授：我感觉，汉以后，尤其在隋唐，佛学的传入是第一次外来文化冲击。宋明理学应该是对这次外来思想之涌入所作的一种系统的、最有成效的回应或理论境界。因为在中国，无论是经学，还是子学，有一些思想是很精致的。我们可以说，中国汉字是直观的文字，它和拼音文字不一样。它有象形、指示、会意等形式。直接看这个字，就能看到象。按照语言学的词义三角，对象在文字中可以直接得到呈现。这些是它的优点。但那种精细的区分精神，是佛学输入以后才带来的。佛学的分析精神包括以下方面。第一，印欧语系（拼音）都有文字和语言之间的结构性特点。比如有人说，西方形而上学就是实体—属性的形而上学。实体—属性的形而上学源自于拼音文字的主表结构，即系词连接主语和表语，即主语—系词—表语。按照这种语言结构，实体—属性的思维结构是必然的。这种语言结构本能地预设着实体—属性的思维结构。所以和文字语言有关。印度佛学输入中国以后，一方面，为了传道需要，它做了很多改变。但另一方面，它也做了最精细的区分。比如，佛教传入之前中国文化中也说苦，如“苦海”，但佛学讲八苦，对苦作了精细的区分。我感觉，唐朝时期一些人在排佛时所作的论证还比较浅。在唐朝，中国正统的知识分子对佛学的经义理解还比较浅。这个过程比较漫长。到了宋明理学，其思辨已经达到一个比较高的程度，是世界哲学的一个高峰。我觉得，宋明理学与黑格尔的辩证法极其接近。有些表述都可以相互替换，特别是程朱理学与黑格尔的客观辩证法。至于宋明理学之后儒释道的合流对空、无的理解达到什么程度，我几乎没有涉猎。但从现代学者研究看，最有中国化特色的禅宗，正统的佛学界理解得不够，如禅击、讥讽、拈花微笑等。宋明理学之后，中国的空无智慧更平实、更切近，更接近儒家意义上的空无思想。

对于第二个问题，胡塞尔在谈欧洲科学危机时对西方整个文明和文化的一个基本判断是，欧洲人病了。病弱的根源是失去了希腊理性精神，从而整个欧洲陷入了无信念这个焚毁一切的大火之中。所以，胡塞尔认为，现象学的任务是从这场无信念的大火中拯救希腊的理性精神，让精神的不死鸟重新在欧洲站立起来。这对我们理解中国哲学有一个相对应的启示，即希腊理性精神，按照胡塞尔的说法，就是欧洲的精神标识码。欧洲不是一个地域概念，而是指一种文明和文化。欧洲文明和文化的根本标志就是希腊理性精神。他认为，包括海德格尔在内的怀疑主义者是焚毁欧洲文明根基的可怕的时代潮流。在一定意义上可以说，胡塞尔在现象学中预见到了未来的第二次世界大战，整个欧洲的文明危机。与胡塞尔的希腊理性精神相应，在中国就是德性精神。希腊文明的实质是一种理性精神，黑格尔也有同样的表述，希腊哲学是德国人的精神家园。黑格尔和胡塞尔都高度认可理性精神是欧洲文明的本质。德性精神作为中国哲学的特质，我认为它来自雅斯贝尔斯所谓的轴心时代不同的人性自觉。在希腊哲学和孔子、老子时代正在确立一种文明方向的时候，这两种哲学对人性的不同理解导致了两种不同的海德格尔

所谓的“思想方向”。人与动物的区别在哪里？柏拉图和亚里士多德都认为人有理性。就自然欲望而言，人和动物没有区别。人的理性能力是接近神性的。这种纯粹理性生活的理想实际是希腊人的人生哲学，是它的自由民的人生哲学。充分地实现理性，使人接近神，这就是人的使命和意义。为了达到这一目的，就必然形成一种理性的世界观，即逻辑的世界观。用理性的观点去看世界，世界就被理性化了。整个世界是有规律体系、可以纳入到几何学解释的理性世界。法国学者韦尔南在《希腊思想的起源》中也称其为“几何学的世界观”。这种世界观对哲学的要求是：理性地认识这个理性世界。因此，这种哲学的中心是认识，即怎么实现人的理性能力，去更好地认识世界。对于中国哲学，孟子讲的更明确，“人与禽兽者几希？”人与动物的区别很少，唯一的区别就是人有四端：恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心。有了这四端，就是他所谓的良知。人之区别于动物，就在于人有良知、德性。有这样一种德性的人性自觉，所看到的世界就是一个道德世界，如“天行健”、“地势坤”、“厚德载物”、“天何言哉”等等。它用道德的观点去看世界，世界就是一个道德世界。它也有本体论和宇宙论。但这里的本体论和宇宙论不是逻辑和几何形式，而是德性世界。在德性世界，人的使命就是充分实现人的道德能力。它强调的是修养论和实践论，即如何养气、修身等，即把人的道德能力最后充分地实现出来。这样去看中西哲学，现象学和中国传统哲学的区分就能限定了。胡塞尔所要实现的哲学理想（即严格科学的理想）仍然是彻底的理性主义理想。因此，中国的德性直观就与胡塞尔所强调的以达到严格的科学哲学为目标的理性直观有很大的区别。但我们注意到，胡塞尔现象学（严格的科学的哲学）给自己提出的任务还要更高，它不仅要为人类全部知识奠基，而且要为价值奠基。在这个意义上，列维纳斯的伦理学作为第一哲学是对胡塞尔现象学这个任务（即“为价值奠基”）的实现。从价值奠基（而非知识奠基）的意义上，中国传统哲学有可能会对现象学有启发。这些观点就相对的接近了。比如列维纳斯说，海德格尔所说的不能还原为存在者的存在就是他人。什么不是存在者？就是另一个他者，别人。别人不是东西，不是物，不是存在者。列维纳斯对海德格尔的存在的伦理学解读非常漂亮地实现了现象学的一个转变，即为价值奠基。他人不能还原为物，就是海德格尔意义上的存在。通过他人，即存在，我们才能走向无限的上帝。列维纳斯这种伦理学的现象学可能会与中国传统哲学有些接近。

马天俊教授：直观是看的東西，推理是命題或語言方面的東西，直觀（不論何種類型）如何為言語之物奠基？如何理解二者之間的關係？尤其涉及到本質直觀時。比如在康德那里，感性的東西是接受來的，先驗範疇是加進來的。康德意義上的知識是兩類不同東西綜合或拼合起來的——這兩類東西不是同質的。在剛才您講的意義上，直觀為推理或知識奠基，直觀和推理的性質是不一樣的，一方如何為另一方提供基礎？

孙利天教授：在《逻辑研究》中，胡塞尔花了很多篇幅讨论这个问题。他从英国经验论开始进行考察，一直到康德，就是普遍之物、一般之物或范畴形式，承认这种范畴形式对知识构成的重要性和有效性。康德、胡塞尔、黑格尔、马克思、恩格斯和列宁等，他们都一致认为，构成知识之中的东西有一些是不能还原为感性的范畴形式或一般性的东西。这个一般性的东西，可以做两种区分，一种是康德意义上的机能，即把范畴看作统觉经验、形成知识的一种机能（或官能、职能、权能），即知识构成的能力。在这个意义上，康德的先验论就区别于我们以前所批判的先验论（即认为康德主张人生而知之）。康德不是说，人生下来就

有知识，而是说，人生下来就有形成知识的能力或思维机能。但如果没有后天的文化条件，这种机能就无法形成知识，如狼孩。语言或符号在知识形成过程中是绝对不可或缺的。没有这些东西，直观或推论都无法形成知识。但胡塞尔认为，可以有范畴直观——康德只承认感性直观（而且对于感性直观，康德也是首先强调先天的感性形式）。范畴需要不断的意义充实（或经验杂多），只有这样才能获得明证性。为了和谢林划清界限，黑格尔从来不谈直觉，他批判直觉。一谈直觉，他就说不过谢林。关于感性直观、理智直观等，谢林已经说得非常细致了。所以为了和谢林的直觉主义划清界限，黑格尔从来不谈直觉。但细想一下，辩证法如果要有真实的理论意义，那么直觉是绝对不可或缺的。黑格尔的辩证法就是具体普遍的真理。范畴是普遍的。但黑格尔的普遍性范畴不是抽象的共性、共同点，即不是从知性的思维在一个类型中抽取出一个共同点、共相。黑格尔的共相包含着全部，包括感性具体性、普遍性。如果离开了这种具体性的普遍性，那它就和知性思维没有区别了，它也就是抽象的知性概念。它和知性之不同，就在于它强调具体普遍性。其例证就是：同一句格言，从年轻人（即使他对这句格言的理解完全正确）的口中说出来时，总是没有那种在饱经风霜的老年人的智慧中所具有的意义和广袤性，后者能够表达出这句格言所包含的全部内容的全部力量。老人说出的格言是普遍性的，是用其全部人生阅历的具体性来充实着的普遍性。按照这个例子来理解黑格尔的辩证法，他所有的命题都应该是这种具体普遍性的真理。但涉及到你问的问题，具体与普遍怎样结合起来？康德还明确地谈直觉，而黑格尔则连这也不讲。具体普遍如何可能？显然必须用直观、直觉！这位老年人的全部具体的生活经验和阅历必须在一种直觉或直观中充实到这句格言中。按照这种看法，直觉与逻辑的知识奠基都是语言的东西，没有离开语言的知识 and 直觉。无论是在作为前提的公理性的直觉命题中，还是在作为前提和公理演绎推论出来的知识中，都可能是直觉和逻辑的统一。比如在几何学中，从“两点之间直线最短”这个公理推论出来的一些定理都应该是内在的明证性的统一的展开（胡塞尔有这个意思）。就是说，它既是推论的，又始终有直观的明证性。我想，黑格尔的辩证法大概也是如此，即既是思辨的推理演绎，同时又包含着具体性、特殊性、个别性的那种直观的意义充实。只有这样，它才是可理解的。否则，黑格尔之批判知性思维和形而上学，就和康德等人没有什么不同。直觉或直观为命题带来一种真理状态，即主体的明证性或澄明感觉。这也包括主体的自我领会状况。它包含着知识的一种传授状态。要把一个命题、一个知识（推论性的知识或直觉性的知识）传递给别人，它应该是让别人在自己的内在意识中建立起相似的明证性。而这种明证性得以可能，当然是借助于语言的直观的领会。他自己的主体状态就觉得它是对的，这是明证的。黑格尔的辩证法如果不讲这些，它就不清晰了，就全乱了。辩证法的那些逻辑推论，从一个范畴到另一个范畴，如果不讲直观的明证，那么具体的普遍如何可能？我认为，黑格尔之所以不讲直觉，就是因为他要和谢林划清界限。他只讲概念的单纯与整齐。

“逸仙实践哲学研习会”第 38 期综述

2017 年 4 月 18 日下午，逸仙实践哲学研习会第 38 期在锡昌堂 420 室举行，本次研习会的题目是：良知与无知——谈谈道德意识的现象学发端。中山大学哲学系方向红教授主讲，徐长福教授主持，马天俊教授评论。

方向红教授首先提出，他希望在“良知”研究领域做一种范式的转换。东西方传统关于“良知”的研究都非常多，但按照海德格尔的理解，它们有一个共同的特点，即把良知当成现成在手的东西展现出来，而不是在生存存在论基础上研究良知。方向红教授具体讲解了海德格尔对传统良知研究的批判及海德格尔自己的理解。在海德格尔那里，良知是不嘈不杂、明白、单意、无容好奇立足、以这种方式呼唤着、并令人有所领会的东西。这和人在世界中的生存体验有关系。也就是说，海德格尔已经放弃了把良知看作与自我完全不同的对象来讨论。虽然海德格尔的思路非常漂亮和精致，但问题是，从他里面开不出伦理学、伦理和道德来。或者说，在海德格尔那里没有伦理学。这与他的思路有关。

在方向红教授看来，传统良知研究的思路与海德格尔的思路都各自有问题。传统思路（本体论角度）里面不会出现道德意识发端的问题——“端”是指“显现”、“萌芽”，而非“开始”。一切都是现成在那里的东西，道德意识的发端问题根本就不存在。只要明朗地显现了，善恶真假就自在分明。而在海德格尔这里，从本质的自我（Dasein）出发，虽然有了亏欠感和发端的过程，但从中开不出道德意识。因为是你走到了你自己，而没有走到我和他人。



在方教授看来，这里面最大的问题与“知”有关。“知”在道德意识中有破坏作用。只要有“知”，就不是真正意义上的道德意识，道德意识就无法真正建立起来。方教授援引了德里达、毛斯和马里翁等人的理论予以说明。“知”对于纯粹道德意识的建立是有障碍的，它会使人陷入一种循环。因此，就必须把无知纳入进来，这将是与传统思路和海德格尔的思

路不同的第三条思路。海德格尔与传统思路在“知”这方面是类似的，如良知是“陡然一惊”，突然莫名的不安，不知来自何方。方教授着重分析了“亏欠”在海德格尔那里的意思以

及能给予第三条思路的启发。要建立起真正意义上的道德意识，就必须与“无知”发生关联，而这在现实中也是可能发生的。

精彩互动

马天俊教授：首先，你在报告中使用了海德格尔在《存在与时间》中对“亏欠”的分析。在这本书之后的《阿那克西曼德的箴言》中，海德格尔也有部分论述。在阿那克西曼德留下来的片段中，他曾说，一物之成一物，你就有罪。在他看来，本原是无限、无定型的东西（apeiron）。也就是说，不是万物之一的东西才能作为本原，用来解释万物。它涌现变成了有规定的东西，成为一个物。这种有规定的物，就会和另外的物不同。这种物成为自己的时候就把其他物或规定性破坏掉了。在这个意义上，阿那克西曼德说，所有实存的东西都有罪。偿付这种存在之不易的方式就是毁灭，即回到无规定中去。对阿那克西曼德来讲，我们所见到的世上实存物之为物，本身就是有罪的、有亏欠的。也就是说，有规定的东西欠缺于无规定的东西。为此，它必须偿付。偿付的方式是，它终究失去规定。失去规定，它就真正回到本原之中去了。因此，阿那克西曼德那里的图景就是，apeiron 涌现为实存的东西，但最终毁灭的方式回复到本原中去。在这个意义上，在这个图景中，所有实存之物（包括我们的生命）都是不安的。这种图景能够回应一个问题，即虽然阿那克西曼德也讲罪、正义（正义就是偿付罪），看起来也有伦理道德方面的要求，但从这里面也很难开出伦理道德的意识——就像你所讲的海德格尔那里的情况一样。即使你认为阿那克西曼德这里有一种道德意蕴或伦理意味，但他的真正要求是你不能接受的或不可能接受的，因为你已经存在了。要想真正不欠、没有不义，你就别存在，你就别是个东西。而这不成为一种道德要求。就像希腊人所讲的，顶好的事，你已经摊不上了——因为顶好的事是不出生。所以，你提出这个问题时，你只能得到次好的事，就是赶紧死。所以从中开不出我们通常所说的伦理道德意识。从海德格尔那里开不出伦理道德意识，其实从阿那克西曼德这里也开不出这种意识。或许阿那克西曼德是这种想问题的方式的更早范例。

第二，我想，当海德格尔或阿那克西曼德把着眼点弄的足够高时，比如不是在存在者的意义，而是在存在的意义上思考时，有些事情不能因为我们处身比较低，就要你无论如何一定要答复我一个问题，比如我的道德意识是从哪里来的。当站的足够高时，这些东西就无所谓了。其实，从马克思的学说里，我们也开不出道德学说来。这可能让我们有所不安。我的想法是，这类人想问题时立脚点比较高，以至于我们通常所操心的事情，在他们看来其实是不要紧的。

第三，至少在今天伦理道德意义上，无比要紧的是“知”的问题。的确，在这个领域里面，当我们有所行、有所为的时候，“知”经常起着妨碍的作用。比如，我要是知道我要做好事，这个好事就打了折扣。当我蓄意、努力地去做好事时，整个东西加在一起很难说就是好事，没准是算计。比如，小时候我们向老师汇报今天又学雷锋了，干了什么什么事，老师表扬一下。这个差不多就是表演。在伦理道德行为上，反思（reflection）这个向度或成分恐怕是有妨碍的。你前后几次讲到毛斯关于礼物的论述，我们在努力地想另外一种可能性，包括马里翁所提到的，在我们的普通生活中可能就有那样一些范例来表明，还真有不需知、也不求回报等等那样的生活成分。我也联想到一个问题，即人类学意义上的礼物是一个有灵的东西，如果你把它放在那里，不让它流传，那就要出麻烦了。在现代社会，同样有一种像礼物的东西，即钱，更确切地说是资本。如果你的工资只够基本生活的，那你就维持生活好了。但如果你的工资是每月 1000 万，那你可

能不能只把钱存在银行里。实际的生活经验是，如果你的钱多到这个程度，你就不能把它放在这里不动。这也是我们现代社会中一个很要紧的东西。

最后，关于伦理道德，古人先贤早就有一种观念，即“日用伦常”，其后跟着的恰好是“不知”。它不需要知，但它也不排除知。比如圣人可以知，百姓则不需要知——当然这不是蔑视百姓。特殊的说教，只在出问题需要议论时，才涉及到。这个时候不以知为条件。另外，关于无知和良知，无知是不是一种低度的知？要看知落在谁身上？如熏陶者，还是被熏陶者？因此，是否应对“无知”作一种更明确的限定？



方向红教授：马老师提及《阿那克西曼德的箴言》，它其实是讨论正义的。它是海德格尔中后期的作品。在这里面，海德格尔不谈道德问题。因为那个时期已经不是早期了。在其早期，我们还有权利要求他谈一下道德，因为当时 Dasein（此在）还占有很高的地位。而到了后期，“此在”就没有那么高的地位了。正如我们谈天地，我们直接谈道、正义就好了，不用谈道德。Dasein 涉及到个体，所以我们就要求他谈道德。关于知，我们传统非常强调“自知”。“无知”会不会把我们引向一种蒙昧状态？我们所讲的不是这样一种“无知”。我们所讲的无知是，在穷尽所有知的情况下，你仍然不能达到他人。这时候你需要做一种跳跃。就像维特根斯坦所讲的，如果你要认识那个认识世界的眼睛或自我的话，你就要把这个世界里能谈的东西都谈得清清楚楚。之后，你可以跳过去。否则，你做不到。所以，无知是建立在尽可能的知的基础上的。在这个基础上，你还要冒险作出一跃。关于你提到的钱少钱多的问题，毛斯和马里翁都曾指出经济学界里的一个普遍误解，即认为我们最早期的交换方式是以物易物、货物交易，后来慢慢出现了等价物，如黄金、纸币、数字化的货币、信用等——这些方式把未来支付了，之前则必须是眼下的。毛斯、马里翁等人认为，一开始人与人之间就已经是包含着未来的信用关系了，因此上述经济学的假设一开始就是不成立的。如在夸富宴中，我把所有的资财一下子耗尽了，这就是信用。

郝亿春副教授：刚才徐老师提到打破经济学循环，其实道德等很多事情（如名誉、地位）都处在回报循环之中。那么怎么打破这种循环？不打破它，道德就不可能发生。你主要提出一种打破方式，即无知。你提出了三个例子。第一，恋爱。一方看了对方一眼后，陷入爱慕之中，但对方可能不知道。但其实这同样会陷入到一种循环中，所以这个例子不恰当。第二，听演唱会。歌星不知道你，也不知道你听了之后很快乐，这样就没有循环了。但如果你特别喜欢这个歌星，是他的粉丝，去追他，这个时候可能又陷入到循环之中了。第三，捐救灾物资。我捐了以后，不知道谁接了。接受物资的人，不知道谁捐的。此时，无知表现在哪

里呢？你当然知道你在捐物资。但意向对象，你却不知道。无知是这个层面上的无知。接受也是如此。我们应该区分开不同的无知。还有另一种打破方式，即一种东西如果能循环的话，它必须是可以通约为差不多一样的东西，如货币。可以循环，意味着这个东西可以通约。如果这个东西不能通约，或者你和我处在不同的层面上，或者你和我在某种情况下不能进入到某个通约之中来，那么此时循环自然就不可能。马克思可能提供了打破循环的第三种可能的方式。他说，生产产品是一面镜子，产品生产出来以后，他知道有人会用，但他不知道具体是谁。消费者也同样不知道这个产品具体是谁生产的，但他仍然能够通过消费得到满足。所以，如果对这些情况再做一个具体区分，是否更好一些？

徐长福教授：我接着亿春的话说一下自己的想法。当你卖东西不知道谁用时，在你那里可能是一个更好的事，但在实际生活中，如某些人种生姜，不知道给谁用，他就可能添加一些有害物质。但当他知道给谁用，如给家里人或亲戚等，他可能反而会道德一些。这样一来，把知去掉以后，对道德来说可能是负面的，而非正面的。

方向红教授：亿春说的更细致了，已经进入到现象学里面来讨论问题了。马里翁在分析这个事情时作了一个现象学的描述，引入了你刚才所提到的“意向性”概念等。意向性包括给予者、给予的礼物、被给予者、给予行为等四个要素。在“给予者—被给予者—礼物”这个结构里面，并没有做到使所有的环节都是无知的。其中的给予者或被给予者可能是无知的。关于你提到的粉丝追星，这其实完全是一个循环性的东西。捐物资这个例子中，受捐人知道这个东西是被捐的，但不知道是谁捐的。对此，他是无以回报的。在这点上，还可以引入时间概念。比如在某个点，有人帮助了你，你想着将来要加倍的回馈。但这样一来时间就变了，时间不能再重复了，无论你怎么回馈。马里翁提到过父母与孩子的例子。父母为孩子付出很多，对于所花费的时间、精力和心血等，孩子是无以回报的。对于你提到的打破循环的三种方式，我是不太同意的。

“逸仙实践哲学研习会”第 39 期综述

2017 年 5 月 17 日下午，由中山大学实践哲学研究中心主办的逸仙实践哲学研习会第 39 期在锡昌堂 420 室举行。此次讲座的题目是：为什么存在是无——重新审察黑格尔关于从存在（Sein）到无（Nichts）的论证。主讲人是香港科技大学访问学者那鸿·布朗（Nahum Brown）博士，主持人是徐长福教授，评论人是马天俊教授，讲稿由王兴赛翻译，丁三东副教授作了校对，现场翻译人员是 凌 菲 霞 同 学 。



此次讲座的目的是：分析黑格尔《逻辑学》开篇著名的从存在到无的过渡；概述评论者们的各种解释，他们各自以这种或那种方式来阐释这种过渡的动力；为主讲人所谓的“间接否定性（apophatic）解释”作辩护，以之支撑如下结论，即黑格尔是一位模糊的否定性思想家。为此，本次讲座主要分为四个部分：（1）黑格尔那里从存在向无的过渡；（2）黑格尔与否定论（Apophaticism）；（3）

对“存在向无过渡”所作的非否定性解释和否定性解释；（4）间接否定性解释。

在第一部分，布朗博士主要就“存在向无的过渡”在《逻辑学》开篇出现的语境以及文本本身作了分析。他认为，《逻辑学》开篇存在四个论证：如何开启一个无预设的科学（第一个论证）；从存在向无过渡中的动力问题（第二个论证）；变如何从存在向无的过渡中出现（第三个论证）；定在如何从这一切中产生（第四个论证）。此次讲座特别关注第二个论证，即讨论如下问题：为什么存在要向无过渡？我们如何使这种论断有道理？尤其是，这种运动的动力是什么？接下来，布朗博士对与“存在向无的过渡”相关的文本的内容和结构作了简要分析。而且布朗博士提出，关于对存在向无过渡背后之理据的解释，他要援用“apophaticism”（否定论）这个术语——即希腊语中表示否定（negation）的词——来区分两类评论者和两种通常派生的解释。这是此次讲座接下来几部分内容的主线。

在具体运用“否定论”来区分和评判相关解释之前，布朗博士先对

“黑格尔与否定论”作了讲解，这是第二部分的内容。简而言之，“Apophasis”源自希腊语中表示否定（negation）的词，其根源能在柏拉图《巴门尼德》和新柏拉图主义关于一（One）的理论中找到。之后，这些表述被重塑为以犹太教-基督教方式所作的神学论证，即否定神学。这些否定性神学结论在现代欧洲大陆哲学传统中也有重要影响。有人认为黑格尔处于否定性思维传统之外。对于这种看法，布朗博士并不否认，但他强调，我们要区分否定性思维传统与否定神学，前者是一种更广泛的本体论探讨，并可以回溯到柏拉图那里。如果作了这种区分，我们就可使用否定论（apophaticism）来归类那些对“存在向无过渡”所作的各种解释，即否定性（apophatic）解释与非否定性（non-apophatic）解释。

在第三部分，布朗博士主要讲解了对“存在向无的过渡”所作的非否定性解释和否定性解释。对这种过渡的理解，非否定性解释所采用的方式或者是通过削弱黑格尔自己的承诺，即[逻辑学]开端是真正无预设的，或者提出一种与“存在的失败”不同的动力类型。在布朗博士看来，采用前一种方式的代表，如迪特·亨利希以

及被认为外部解释者的谢林、特伦德伦堡和克尔凯郭尔。采取后一种方式的代表，如恩斯特·图根特哈特。

否定性（apophatic）解释则以这种或那种方式提出，“存在的失败”是“存在向无过渡”的基本来源。而否定性解释又可分为强否定性解释和弱否定性解释（或间接否定性解释）。其中强否定性解释又分为“语言学-张力径路”与“本体论径路”。

“语言学-张力径路”认为，存在向无的过渡的原因在于：用语言来表达存在意义时失败了。也就是说，存在之所以是无，因为“存在”这个词没能表达任何确定的东西，以及因为语言本身没有能力把握纯粹存在的意义。“本体论径路”的解释是，在存在（to be）这个问题上，存在本身失败了——这不只是语言和表达方面的失败，在更深层面上，它是存在本身的失败。在布朗博士看来，这两种强否定性解释过分强调了“无”这个概念在黑格尔理论中所起的作用，而这不符合黑格尔的文本。为此，布朗博士支持一种弱否定性解释或间接否定性解释。

在第四部分，布朗博士主要论证的就是“间接否定性解释”的合理性。在间接否定性解释看来，推动存在向

无运动的东西来自一种对完全包罗性 (total inclusiveness) 的承诺。存在向无过渡的原因在于，存在以这样一种整全的方式包罗万象，即绝对没有任何东西能在它之外，甚至一切确定内容的否定之物也是如此。然而，在要包含作为定在的万物之总体性时，存在失败了，但这种失败——作为对无的设定——同时是向无的过渡，这同时是规定性的第一个标记。在布朗博士看来，“间接否定性解释”的一种优越性是，它引导我们重估黑

格尔的总体性概念。传统的“总体性”内涵，即穷尽无遗、整全和限定，经常被认为属于黑格尔的思想（而且甚至帮助传播了一种神话，即黑格尔是一位极权主义思想家）。但对存在向无的过渡所作的“间接否定性解释”为以另一种方式来解读黑格尔著作中的总体性作了准备，这种总体性不是穷尽一切肯定性的内容，而是存在与无的一致，是“A=-A”这种矛盾，是通过一种带有否定性特征的辩证法来穷尽形式。

精彩互动

马天俊教授：关于从存在向无过渡的过程，我先谈一下自己的理解。我先从叔本华开始例示一下“无”在他们那个时代的用法。虽然叔本华和黑格尔是敌人，但《作为意志和表象的世界》（1818）只比黑格尔的《大逻辑》（1812）晚了6年。这两部作品有一个共同的敌人，即康德哲学。叔本华在其著作最后讲到，当意志完全被克服了之后，或者说意志涅槃之后，是一种怎样的境界。他作了一个对比。你这么看是无，那么看也是无。他说：在彻底取消意志之后剩下的，对于通身还是意志的人们来说当然就是无。当你不好好吃，也不好喝，就像死了的样子，我们生命中所有的东西好像都被克服掉了，在浑身是意志的人们看来，你的那种境界就是无。但叔本华说，反过来看，对于那些意志已经倒戈而否定了他们自己的人来说，则我们这个如此真实的世界（用黑格尔的话来说，就是作为这样那样定在的实在世界），包括所有的恒星和银河系在内，都是无。就是说，当我们有可能站在涅槃的境界来反观大千世界时，这个大千世界就是无。从实在去看涅槃，涅槃是无；反过来，从涅槃去看我们这个世界，这个世界是无。这是叔本华的观点。当然叔本华与黑格尔他们各自的哲学体系很不一样。但有一点能给我们启发。黑格尔讲的纯存在是未得到任何进一步规定的情况。虽然这种情况被称作“存在”，其实它就是“无”。所以他一定要进入到后面的环节，按照《大逻辑》的演示继续讨论。



黑格尔在1817年版《哲学百科全书》中关于存在论的讲法与《大逻辑》（1812）中的相关讲法没有什么大的区别。在前者那里，黑格尔补充了一个意思，他说，“纯存在”的定义（“纯存在”太纯了，是绝对的、直接的东西）与众所周知的说法是同一的，即上帝是一切实在性的总概念，也即是说，上帝是一切定在（Dasein）中的存在（Sein）。黑格尔很快就连带着说，“存在”这个概念其实就是在理解“上帝”。在黑格尔的其他表述里面，也都是如此。我认为这个维度非常要紧。比如在《宗教哲学讲演录》中，黑格尔曾说，哲学就是神学。在《哲学史讲演录》最后，黑格尔则说，哲学才是真正的神正论。在《大逻辑》序言中，黑格尔曾抱怨：“近25年来（即1787年，《纯粹理性批判》第二版出版——引者注），哲学思想方式在我们之间所遭受的全部变化，和这时期精神的自觉所达到的较高的观点，至今还对逻辑的形态很少有什么影响。”康德已经足够好地在知性的意义上将诸领域加以区分，并且确立了一些禁令，比如不可越界，否则便会出幻相等。但到了黑格尔这个时候，康德的问题还没有被克服和解决。值得注意的是，黑格尔这里所说的“这时期精神的自觉所达到的较高的观点”是指什么？而且这种观点“至今还对逻辑的形态很少有什么影响”，这又是什么意思？他给出的《逻辑学》就是一个新的形态。康德的先验逻辑还不够，因为它是一种

区分的逻辑。黑格尔要给出一种更高的逻辑学。这是黑格尔的问题意识，他是针对康德哲学来考虑自己的问题。对于一般的知性教养来说，我们都能比较好的理解康德。但他留有遗憾，即自在之物，以及自由和必然的分裂等等。这种分裂和我们平常的感觉是很不一样的。也就是说，对于普通人来说，康德的哲学是比较容易入手去学习的，但其结论却让人费解。黑格尔就是要解决这个问题。但黑格尔所提出的新逻辑学有一个要害，即存在如何能过渡到无。布朗博士的解释有一点和黑格尔一致，即他在对问题给出答案之前、在表述问题时已经使用了黑格尔的语言，即“movement(transition) from Being to Nothing”（“从存在到无的过渡”）。从希腊传统下来的逻辑学或康德的先验逻辑学在表述其内容时不使用“运动”、“过渡”等概念。这不是一个正常的逻辑学术语或表述逻辑学的语言。但黑格尔一开始就这样来表述。也正因为如此，他才能给出他心目中的新逻辑。因此，关于这种新逻辑，在我看来，如果我们还是在康德先验哲学的意义上做概念的规定和关系的澄清等，则我们永远也达不到黑格尔的高度，因为黑格尔使用了看似“非常不专业、不地道、不逻辑的”词汇来讲其《大逻辑》。比如“存在”因为太纯了，所以就是无。这叫什么逻辑？但当你想一下，作为一种抽象，当它未获任何规定时，虽然名称为 Being，但和 Nothing 没什么区别。在这里，黑格尔其实在说神学，他希望你作为人尝试以上帝的眼光看这个世界、这个问题。他什么也不是、什么也不做，他就是无。但他又得是存在。逻辑学的第一步是“存在”；因为“存在”太纯，什么规定都没有，此时它就等于“无”。关于“等于”，布朗博士赞同一种表述，即“Being is Nothing”。但这个表述可能太硬了一些。符合黑格尔讲法的或许应该是，Being 在某个意义上（在很多限定意义上）就相当于 Nothing。所以上帝的眼光以及这种对于纯存在的描述使得黑格尔能从第一个范畴过渡到第二个范畴，而且我们也只能说“过渡”到第二个范畴，我没有别的词汇。或许我们不能说，“存在变成了无”。只能是“存在过渡到无”，以后“过渡”在其《逻辑学》中还会继续走很远，以至于成为扬弃的真理体系。在这个意义上，如果我们要去做分析的话，有两条路我有些疑虑。其一为布朗博士所提及的哲学史上的否定神学。在我看来，这比黑格尔的学理要简单一些，它只是一个否定性的东西，而黑格尔的是一个辩证性的东西。黑格尔把哲学看作神学、神正论。在德意志神学传统中，这种看法的原型就是雅各·波墨（Jacob Boehme）的神学。在黑格尔的《哲学史讲演录》中，处于现代哲学开端的有三个人，其中波墨处于培根和笛卡尔之间。波墨的核心思想是，神是神，但如果神只是神，只是等于他自己，那么他还不是真正的神。神圣的本质要下降，经受痛苦，变得越来越不像神，最终没有一点神性或神性荡然无存。但这时过程还只走了一半。在看起来完全无神、非神的状况下，神圣的本质再度升腾起来，在死的物质中重新诞生。这样，神重新回到他自己。这经历了一个过程。因此波墨的核心观点是：“神是神”这并不是真理；真理是，“神成为神”。因此它包含了这样一个过程。当神看起来不像神的时候，不用担心，它是神的一个环节。在黑格尔这里，“存在”就其自身而言就相当于“无”。第一个范畴就过渡到第二个范畴。第三个范畴是“变”，有了“变”之后就有了“定在”。在这个意义上，从“存在”到“无”的过渡带有新教神学或新教神秘主义理路或逻辑。在这个意义上，当我们基于普通理智去分析性地构想各种解释方案（包括布朗博士所建议的“间接的否定性解释”），这些方案显得比较繁琐。我很难估摸清楚它的确切意思。假如这样的方案对“从存在向无的过渡”的解释是成立的，那么它是否能够一以贯之地在《逻辑学》后续部分继续下去？我的第二个疑虑是，如果我们这样分析性地设想各种

方案并斟酌其得失，那么我们是不是在最基本的层面上没有达到黑格尔的思维方式？20世纪以来，在分析哲学非常兴盛的情况下，我们对德国观念论也采取这种方式，这样可能使它最宝贵的、有洞见性的东西（如“神即成为神”）无从提起了。因此，哲学思想在这个方面就会变得一天比一天繁琐——当然也可以说是一天比一天精致和有学问，但没有真理。因此我觉得，像布朗博士这样分析性的方案在大方向上不是太对路的。

布朗博士：我的解释在一定程度上包括了神学。本体论和否定神学是一起来使用的。“神是存在”，对于这种表述我感觉不太舒服。本体论不应该包括神学，尽管很多情况下我们把它们两个混在一起。但我承认，上帝可以被理解为存在。黑格尔在《逻辑学》开篇曾提到，他没有预设辩证法。黑格尔关于“变”、“无”等范畴的理解，支撑了波墨的观点。关于“从存在到无”这种特殊的运动，黑格尔在那两段里面没有给出很多信息。黑格尔最有名的是“扬弃”。在《逻辑学》中，黑格尔有各种认识和论证。我们是否能够找到一种方法，如辩证法，把其所有作品贯穿起来？能不能找到这种公式化理解？我觉得，应该分不同的部分来理解黑格尔。比如按我的方案去理解《逻辑学》的开篇部分。我是根据这一部分来推理他背后的论证，并试图重构黑格尔在这一部分的解释。在分析过程中，我自问，黑格尔是如何得出“无”、“变”等各种结论的。我并非像马老师所说的那样达到一种繁难的境界。我想，通过这种方式我们能够更好地分析“从存在向无的过渡”以及从这两者向“变”的过渡。因此，对于我的方案是否能够一以贯之地应用到整个《逻辑学》中去，我的答案是，不能。我尝试用另外一种方式为黑格尔定位。我觉得，黑格尔对那种不能表达的存在持非常开放的态度。传统认为黑格尔是关于全体性、必然性、包罗万象的哲学家，我不想拒斥对黑格尔的这种理解。我只是把这个版本弄得复杂一些。我想强调，我的解释不是强否定性解释，



而是对黑格尔的较弱阐释。

江璐博士：我同意马老师的论点，我认为布朗博士没有完全把握住黑格尔的思想，因为黑格尔是完全内在性的，而否定神学则强调超越性。因此我认为，否定神学不该用。关于否定，我觉得应该回到斯宾诺莎的一句格言上去。对此布朗博士解释了很多。对我来说，最能解释问题的是，他与澳门大学的 William Franke 教授一起合作——后者主要从事否定神学。他准备结合后现代的一些思潮把超越性和内在性结合在一起，所以他想使用现代否定神学的背景来诠释黑格尔，探讨黑格尔的内在性是否也具有一定程度的超越性。如此一来，我就比较容易理解他为什么如此做。布朗博士觉得我关于“扬弃”的论述有一个预设，而他要找绝对无预设的东西，而且只能在这里找。

龙霞博士：黑格尔《逻辑学》强调无预设性，即在逻辑过渡中不能有任何外部的来源，包括思维主体。在这种情况下，布朗博士如何看待黑格尔《逻辑学》中所隐含的费希特因素，即从存在到无再到变的逻辑发展过程中，绝对自我在这

个过程中所产生的怀疑论监控的力量和作用，也就是说，通过怀疑论监控的步骤来实现从存在到无再到变的运动过程？布朗博士是怎么看待这样一种可能的思维主体因子或因素？

布朗博士：我觉得可以结合《精神现象学》思考如何处理思维主体的问题。在《精神现象学》里面，关于主客体的区分已经融合掉了，我们没有最初的、最原始的意识存在，就是把思维放置到概念之上。在《精神现象学》中，有一个主体可以思考与世界互动。但在《逻辑学》中没有这样一个主体。在《逻辑学》中，内容是无缝的展开。内容和形式在内部展开的过程中没有预设，没有主体在其中。《精神现象学》为《逻辑学》的展开铺平了道路。我在文章的注释中提到过比较强的否定性解释，它认为，有一种预设，即是不是我们必须从开端来展开所有的讨论。这种理解叫作基础主义。费希特有一个主体和绝对精神的自我，而黑格尔的《逻辑学》并不需要这样一个主体。有的诠释者认为要有一个外在的因素，但我认为不需要外在因素，而是可以完全从《逻辑学》本身展开的。

徐长福教授：我也同意他的解读，在《精神现象学》中，黑格尔以意识为主体。达到绝对精神之后，主体已经变成一个结果了，成为了《逻辑学》的开端。《逻辑学》是在《精神现象学》的基础上展开的。

“逸仙实践哲学研习会”第40期综述

2017年6月22日下午，逸仙实践哲学研习会第40期在锡昌堂420室举行，本次研习会的题目是：问题学哲学与当代法语文学——米歇尔·梅耶和布鲁塞尔修辞学派：从新修辞学到问题学。主讲人是中山大学外国语学院法语系郭丽娜教授，主持人为徐长福教授，评论人为郑劲超博士。



本次讲座主要包括以下四个部分：（1）米歇尔·梅耶（Michel Meyer）和布鲁塞尔修辞学派；（2）问题学哲学（la problématologie）：一种新哲学或新的哲学思维；（3）让·贝西埃（Jean Bessière）的文学问题学；（4）文学问题学的实践论据（argumentation）：安妮·诺尔埃的《悠悠岁月》。

在第一部分，郭丽娜教授主要介绍了梅耶的生平、著作、主要思想以及与之相关的布鲁塞尔修辞学派。在

第二部分，郭丽娜教授主要根据梅耶的《论问题学：哲学、科学和语言》一书介绍和分析了问题学哲学的内涵。正如史忠义研究员所说：“问题学是一种不同于以往的新的哲学思维方式……与其对回答感兴趣，毋宁关注叩问的存在本身，因为叩问是思想最根本的基础，任何回答都反馈到叩问。”因此，“叩问”是问题学哲学的核心概念，是问题学的起点。郭丽娜教授追溯了柏拉图的“叩问悖论”和“模糊回忆”以及西方哲学从叩问对话向“判断”的转向，即从孜孜不倦的探索转向了几何学范式性质的命题主义，从关注现实问题转向了本体论的研究。其结果是表面的否定论，以及思维方式上出现普遍的怀疑主义和神秘的启迪论。梅耶既批判了柏拉图的“模糊回忆”，也批判了西方传统哲学对叩问本身的遮蔽。郭丽娜教授强调，一方面要弃置先验（即一切形而上学），另一方面则要主张人类学范式，并强调人的历史，在历史的差异中重塑人学。问题学及其哲学研究范式从哲学出发，延伸到历史、文学、社会学、人类学、心理学等学科的研究领域，是哲学在法国（或欧洲）沉寂了两三百年之后对历

史学科（和社会学科）统治人文和社会学术领域所进行的反抗。问题学哲学是一种实践哲学，是对政治、经济和文化全球化以及由此带来的价值多元化的主动适应和回应。它主张包容、开放、反思（多元性和互补性），是一次哲学的文化转向。

在第三部分，郭丽娜教授主要分析了贝西埃的文学问题学。她认为，从文学发展史的角度看，贝西埃的新文学原理是基于问题学哲学而提出一种新文学哲学，他对小说内涵的革新，既是一种努力，试图改变二战之后法国文学受哲学所控制，失去自身独立性的现状；也是一种非常敏锐的文学意识，抓住文学全球化的机遇，复兴小说，改变二战之后小说在法国文学史（甚至是西方文学史）上地位衰落状况；更是法国文学传统兼备

理想主义和现实主义特色的传承，是法国文学国际化意识的必然显现。

在最后一部分，郭丽娜教授主要以诺尔埃的《悠悠岁月》为例讲解了文学问题学的实践论据。她指出，哲学、文学、历史和社会科学的密切互动是法国人文科学研究的特点。科技的日新月异和全球化的不可逆转催生了问题学哲学，促使所有领域的学者面对种种政治、经济和文化实践，思考现状，进行理论革新。法语新文学理论是哲学在文学领域的投射；反过来，法语文学实践为问题学哲学提供论据。哲学并非无本之木，无源之水；文学亦是一样。人文学术的范式：立足于历史的时空，以文本（案例）为田野，叩问和反思所有人类社会问题。

精彩互动

徐长福教授：我先就报告中与两个术语有关的问题向郭老师提问。报告的标题中间有一个词，即“问题学哲学”（problématologie），但我发现，单从词语构成上来看，这个法语词只指“问题学”，而不指“哲学”。米歇尔·梅耶有没有一个术语是指“问题学哲学”？如果没有，那“问题学哲学”这个术语是不是你帮他组合的，或者是中国学者帮他组合的？“问题学”，并不是一个新词，在很多领域中都有出现。但把“问题学”和“哲学”组合在一起，就好像有一个新的哲学门类或流派——比如是不是梅耶本人或法国其他哲学家提出的问题，把“问题学”变成形容词，在-ology后面再加一个philosophy，使之成为“问题学哲学”？在梅耶的那本书《论问题学：哲学、科学和语言》（De la problématologie: philosophie, science et langage）中，问题学和哲学是分开的，前者包括哲学、科学和语言。所以“问题学哲学”是梅耶本人的用语，还是诠释者的用语？如果是诠释者的用语，那么是法国诠释者加的，还是中国诠释者加的？在“实践哲学”中，虽然有“实践学”称呼，但没有“实践学哲学”的称呼。

郭丽娜教授：确实，单纯从构词本身和其著作标题上来看，梅耶那里只有“问题学”（problématologie），而没有“哲学”。这个组合是史忠义教授的翻译以及相关研究者的用法。他们有一个共识，即“问题学”是一种哲学思维，因此“问题学哲学”应是中外诠释者赋予“问题学”的。



徐长福教授：另一个问题是关于ethos这个词的。你在报告中将其翻译为“性情”。这个词翻译成“习性”是不是更好一些？它是“伦理学”（ethics）的词根，ethics就是从这里来的。哲学界习惯把它翻译为“习俗”。如报告中所示，如果这个词特别与西塞罗有关的话，那么它就是希腊—罗马的传统观念，即“习俗”或“第二自然”（second nature）。如果把“性情”中的“性”考虑进去，也应该把这个词翻译为“习性”，如中国传统所说“性相近，习相远”。“习性”是人养成的习惯，是人们在社会中形成的传统。

郭丽娜教授：我在报告中采用的是史忠义教授的翻译。这种翻译或许有其译者自己的理由。徐老师的建议非常好，我会把它们转达给史忠义老师。不过，翻译确实是让人很头疼的事情。

郑劲超博士：我仅仅从哲学思想史的角度谈下自己的经验。郭老师在报告中提到，“法国理论”在美国和中国经历了一些误解。“法国理论”最早是美国人提出来的，他们非常喜欢法国学术，因此把法国的理论作为一种时尚来看待。在中国，精通法语的人不多，很多人是借鉴英美的翻译来理解“法国理论”。但从英美翻译和阐释中得到的“法国理论”并不是最地道的法国哲学。郭老师今天所讲才是地道的法国哲学。我在法国所感受到的确实是一种多元化、差异化、非常注重与实践相结合的本土哲学思想。

回到“从新修辞学到问题学”这个问题，如果大家对法国 20 世纪的历史有所了解，则对其理解会更深一些。在战后，法国经历了 30 年的光辉时期，人口、经济、科技迅速增长。但社会问题日益凸显，如殖民地问题、移民问题和教育体制问题等等。这些都是导致后来工人运动和学生运动的因素。法国当代大部分思想家都是立足于这种背景去表达他们对思想史的理解的。利奥塔、梅耶也不例外。梅耶的思想史背景一方面是欧洲的虚无主义和解构主义，另一方面是分析哲学和科学哲学。他向古希腊或康德的返回，其实是他站在他自己的哲学立场上对思想史的回溯。在其书中，他从古希腊到康德，再到法国当代。但其思考其实正好是反向的。

就修辞学而言，他们为什么会选择修辞学问题作为切入点？因为海德格尔把虚无主义问题理解为存在与语言之间的关系问题，不仅仅因为现代语言学在法国的地位。在哈贝马斯那里，科学和语言也是非常重要的要素。更重要的是，梅耶想从思想史的角度为欧洲虚无主义危机寻找一些答案。他是站在海德格尔和哈贝马斯等人的基础上的，比如他用的“协商”、“间隔”等概念与“交往行为理论”和语言理论是非常接近的。再进一步，他把语言的修辞返回到苏格拉底讨论的性情、情感和逻各斯等要素。“后现代”，也不是法国人提出来的，而是英国人和西班牙人对文学的一种表达方式。利奥塔写过《后现代状况》，本书被翻译成英文之后，英美就认为《后现代状况》是法国最流行的东西，因此就宣传包装起来，好像有一个法国后现代主义。其实法国后现代主义或“法国理论”是一个虚构的综合性概念。梅耶之所以回到修辞学，因为他想要回到西方的语言学传统之中。无论是东方的，还是西方的，它总要回到以前的某种东西。修辞学不是一种简单的修辞结构，而是包含着文化的一种历史遗产。比如法语中的过去现在时等包含了一种指向未来或指向过去的维度。比如在比较现代汉语与古代汉语时，我们会明显地感觉到某种缺失。这与梅耶所做的探讨相似。因此修辞学提供了一种反思历史的契机。在我看来，汉语对修辞的理解也非常早，比如在《易经》、《诗经》中就有体现。因此中国古代很早就已经把修辞放在很重要的位置。希望汉语学界能对修辞学有自己的理解。我想向郭老师请教的问题是，在法语-汉语翻译时，如“表现”、“显现”等很难把其原文意义表达出来，不知郭老师是否有什么相关经验？

关于问题学，如果我们对西方马克思主义有所了解的话，就更好理解一些。我关注的是 *problématique* (problematic) 这个问题。它是法国马克思主义代表人物阿尔都塞用过的一个概念，而且这个概念也不是他发明的，而是借自他的朋友雅克·马丁 (Jacques Martin)。雅克·马丁没有在哲学史上留下名字，因为他在去世之前把著作都销毁了，但并不妨碍他对阿尔都塞产生重要影响。阿尔都塞在《保卫马克思》中把这本书献给这位友人。我把“*problématique*”理解为问题式的。在南京大学张一兵教授看来，*problématique* 是理论问题的一种生产方式，它不仅仅是简单的问题集合，而是我对世界提出问题的整个看法，而且也包含了我的回答。阿尔都塞用这个问题是为了区分青年马克思和晚年马克思提问方式的差异。在马克思看来，他的问题是：资本的逻辑如何把人变成商品的奴隶。这是马克思一直以来的提问方式。而对于弗洛伊德来说，文明的压抑如何必然是一种心理学的无意识的结果。对于尼采来说，他把虚无主义扩展到人的历史全部，当代遇到的虚无主义只是虚无主义历史的一部分。这种问题式概念在思想内部揭示了他们的问题相互之间的关系，也决定了一个思想家对这个问题作出的回答。阿尔都塞提到的另外一个重要性是，我提出这个问题肯定是主观性的，是我主观想象

的、用语言表达出来的问题，但更重要的是，这个问题是时代给予我们的一个客观问题的表达方式。就此，阿尔都塞区分了真的问题和假的问题。区分的方法是，看提问的方式是否符合客观的时代给予我们的东西。郭老师从文学方面举了很多例子来讨论问题学哲学出场的方式。其实，以文学的形式，还是以哲学的形式出现并不重要。它们都是当代人用自己的当代性把问题学融入到文学、艺术等等实践活动之中，去把理论对象的多样性或异质性表现出来。我想，这才是问题学给我们的意义的地方。问题的关键不仅仅是理解问题学哲学，而是如何哲学地提出我们的问题，更重要的是根据时代背景来提出我们的问题。这是我从西方马克思主义角度对修辞学和问题学提出的一些意见。这些想法与郭老师所讲的可能不太对称，但也算是一种对话。

郭丽娜教授：讲得非常好，不愧是哲学专业出身的。首先是翻译方面的问题，我也一直很困惑。做翻译时，我一般做自己比较熟的。即使是比较熟的东西，对其中的有些词我也很困惑。特别难。我最好的经验就是与作者沟通。单单看作者的一些书，可能在理解上也会有偏差。

其次，关于“problématique”，张一兵老师理解为“问题式”。我自己的解读是，法语界强调的是，你提问，不论问题是真是伪，都可以问。问了，可能会因为没有答案而留下空白。这个空白是为下一个问题做准备。他们可能不太考虑问题的真伪。所以答案和问题之间是一个耦合和互动。

荣伟杰（哲学系本科生）：郭老师您多次提到一个关键词，即“弃置”。其中的一个解释是，回到人本身。我觉得，这个原则与现象学的原则“回到事情本身”相似。而且现象学也有类似的概念，即“悬置”。但你在报告中说，梅耶是反对现象学的。这如何解释？而且问题学强调的发问和叩问是不是也要求答案？梅耶是否反对柏拉图和苏格拉底？

郭丽娜教授：据我对现象学的粗浅理解，梅耶反对的是现象学的二元论。毕竟现象学还是承认存在一个客观的世界。直观地呈现在我们面前的现象是最本质的、根本的。人去认识它，在这过程中当然存在着一个主观过程。因此，梅耶认为，现象学仍处于两元对立之中。表示“弃置”的法语词本身的意思是“放弃”和“抛弃”，但史忠义教授之所以不用“放弃”和“抛弃”等译法，是因为表示“弃置”的法语词强调一点，即不管它在不在这里，我反正不理它。而现象学最终又回到本质，即柏拉图所主张的客观世界中。问题学强调，不管客观世界存在还是不存在，我回到人类，回到人类的现实中来。因此它根本就不在乎先验的东西。“弃置”就是把它放在一旁。而且问题学虽然强调发问，但它不强调有一个真理的答案。如果有个答案，我根据这个答案再反思，再提问题。因此是不断的互动。在梅耶看来，在价值多元的社会，不可能有一个绝对的答案。根本不存在客观。梅耶不反对苏格拉底，而是回到苏格拉底，并反对柏拉图、康德和现象学等，因为它们都是形而上学，是先验的东西。我认为，更恰当地说，欧洲人是弃置形而上学，而非否定形而上学。

2017 年“实践哲学读书会”第 3 期综述

4 月 21 日，2017 年“实践哲学读书会”第 3 期在锡昌堂 420 室召开。本期读书会由博士生王千陌领读，选读材料为迈克尔·桑德尔（M. J. Sandel）的《自由主义与正义的首要性》（《自由主义与正义的局限》导论部分）。

《自由主义与正义的局限》是一部现代西方政治学的名著。它从道德主体、分配原则、社会契约等角度展开论述，指证了以罗尔斯为代表的“政治自由主义”学说的偏颇，并据此提出了“正义内在于善”的思想。本书结构严谨，论述精妙，见解深刻，故被西方学界视为少数几部最有影响的挑战罗氏理论的力作之一，与诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》、麦金太尔的《追寻美德》等并称于世。



当代的社群主义更多是从对自由主义的批评上发展而来的，双方最直接的区别是对待共同体和可公度善的态度上。表层的看，共同体主义更偏向于一种共同体的价值和善观念的视域融合，自由主义更偏向于一种个人主义或精致的利己主义，然而这种区别仅仅是一种非常表层的区别并且是严重误解的区别。这至多不过是对自由主义、个人主义的一种庸俗化理解。事实上，一种充分且健康的自由主义仍然可以发展出对仁慈、美德、爱、自我牺牲、共同体之善的追求，鼓励并赞美这种超越于正义感之上的更高层次的美德。

究其根本而言，社群主义对自由主义最核心的批评在于本体论层面自我的结构问题。本次选用的文本正是引入这样一种本体论批判的关键维度。在导论部分，桑德尔解释了对自由主义批判的靶心在哪，即为什么要从本体论层面批判自由主义。桑德尔认为，自由主义有两种可能的致思理路。一种是直接诉诸自由的价值，即单纯宣称自由是一种值得追求的价值，另一种办法是诉诸本体论结构，采用一种康德式的道义论论证，认为在本体论结构层面存在一种先于目的的自我，因而

从这个先于目的的自我出发自然就有与之相适应的制度，所谓自由就是保证自我的优先性。桑德尔认为不寻求第二种路径而由第一种路径单独完成对自由主义的证成是不可能的，因为这样一种证成要么倒向功利主义，要么缺乏道德根基，因而对自由主义的批判也就转换为对其本体论结构的批判。

2017年“实践哲学读书会”第4期综述

5月23日下午，2017年“实践哲学读书会”第4期在锡昌堂420室举行。本次读书会领读人是凌菲霞同学，共有20人左右参与，阅读的文本是罗尔斯的



《正义论》第一章。

罗尔斯认为，正义的对象是社会的基本结构——即用来分配公民的基本权利和义务、划分由社会合作产生的利益和负担的主要制度。人们的不同生活前景受到政治体制和一般的经济、社会条件的限制和影响，也受到人们出生伊始所具有的不平等的社会地位和自然秉赋的深刻而持久的影响，然而这种不平等却是个人无法自我选择的。因此，这些最初的不平等就成为正义原则的最初应用对象。换言之，正义原则要通过调节主要的社会制度，来从全社会的角度处理这种出发点方面的不平等，尽量排除社会历史和自然方面的偶然任意因素对于人们生活前景的影响。为此，罗尔斯通过进一步概括以洛克、卢梭、康德为代表的契约论，使之上升到更高的抽象水平而提出了他的“作为公平的正义”理论。这里，契约的目标并非是选择建立某一特殊的制度或进入某一特定的社会，而是选择确立一种指导社会基本结构设计的根本道德原则或正义原则。罗尔斯的契约论是完全与社会历史分开的。他认为，订立契约的“原初状态”纯粹是一假设的状态，一种思辨的社会，对它可以有各种旨在引出不同结论的不同解释；可以合理地设置原初状态的条件，使一个人任何时候都能进入这种假设状态，模拟各方进行合理的推理而作出对正义原则的选择。这些选择是在无知之幕后进行的。原初状态中相互冷淡的各方除了有关社会理论的一般知识，不知道任何有关个人和所处社会的特殊信息。罗尔斯认为，在这种原初状态下人们不会选择功利主义，因为功利主义在产生最大利益总额的前提下容许对一部分人的平等自由的严重侵犯。人们会选择两种正义原则，这两种原则处于一种“词典式序列”，第一个原则（优先于第

二个)是平等自由的原则,第二个原则是机会的公正平等原则和差别原则的结合。所谓“作为公平的正义”即意味着正义原则是在一种公平的原初状态中被一致同意的,或者说,意味着社会合作条件是在公平的条件下一致同意的,所达到的是
一种公平的契约,所产生的也将是一公平的结果。

罗尔斯正义原则还有一个特别之处,就是他的正义原则不是一个,而是两个,而且这两个原则还有优先主次顺序。相比之下,功利主义、至善论只有一个单独的最后标准或原则,即功利或至善。罗尔斯认为功利主义跟他的正义原则最大的区别就是优先性问题,功利主义把社会自然的偶然因素放在优先地位,把社会的满足总额放在第一位;相反,他的正义原则则把自然的权利和自由放在了首位。

罗尔斯的正义原则又跟直觉主义不同,因为直觉主义的正义论停留在一批最后标准上就认为它们是不可追溯的,便止步不前,不再去寻找那种唯一的根本标准或原则。这在理论上是不彻底的,且易走向相对主义。罗尔斯认为,他的“作为公平的正义”并不能完全排除对直觉的依赖,但他试图从几个方面来限制直觉,其中最重要的就是提出一种词典式序列来正视两个原则孰先孰后的优先性问题。

2017年“实践哲学读书会”第5期综述

6月21日下午，2017年“实践哲学读书会”第5期在锡昌堂420室举行。本次读书会领读人是曲轩同学，阅读的文本是科亨（G.A. Cohen）的《自由与金钱》（Freedom and Money）一文。该文虽然是科亨为其导师以赛亚·伯林撰写的一篇纪念文，但作者开宗明义，既表达了对导师的崇敬之情，又毫无避讳地阐明了其与导师在政治问题上的分歧，其中包括理解自由的分歧。文章的主体部分就是科亨以分析哲学的方法对自由与金钱的关系所作的论证。



论文由包括附录的七部分组成。在第一、三部分中，科亨首先把问题导入左-右翼的争论框架里，并以伯林和罗尔斯为例，指出他们在有关政府职责的规范性论证中，没能将右翼立场贯彻始终。不过，科亨在此文中主要针对的是右翼立场关于自由与金钱的概念性论证（见译文第375页，英文 pp. 3-4）：

前提（1）（他人的）干涉（的可能性）而不是手段的缺乏损害了自由。

前提（2）缺乏金钱就是遭受到手段的缺乏，而不是干涉（的可能性）。

结论：贫穷（金钱的缺乏）并不导致自由的缺乏。

科亨主要反驳的是前提（2），并在第二部分中展开论证。科亨认为（参见译文第383页，英文 p. 12），在我们的社会中，金钱具有不同于其他能力的特殊性，因为它决定了自由的分配结构，进一步说，它的价值就在于给予自由。在第四部分中，科亨通过对比金钱与政府使用券（government entry-ticket），强化了这一论证。他认为（参见译文第391-392页，英文 pp. 19-20），金钱实际上是使用券的一般化形式。它“等于”自由但并非“不是”自由，因为不同于政府使用券，它不是获得自由的充要条件，而只是一个INSU条件（即一个充分不必要条件中的一个必要不充分条件）。

文章的第五、六部分主要是评论。在第五部分，科亨引入马克思主义的视角，强调资本主义社会中的穷人是不自由的，金钱是“一种社会力量”和关于获得各种资源的“社会资格”的“共同认识”（参见译文第 395 页，英文 pp. 22-23）。在第六部分，科亨表示不赞同以财产权为自由作辩护，因为财产权涉及道德权利的正当性。附录部分是科亨对其学生乔纳森·沃尔夫的回应，其中区分了自由（freedom）与自由权（liberty）。自由权的重要性在于涉及到人之为人的地位与尊严，它以不同的方式与“特定条件下”的（例如他人的、可能的和将来的）自由相关。

邓伟生老师首先就科亨作为分析马克思主义的主要代表作了背景性导入，指出其立论的主要特点：基于马克思主义的立场批评自由主义，并用分析哲学的方法为马克思主义作辩护。而科亨治学的另一个特点在于，将学问与自己的生活经历和生命困惑紧密相连。之后，曲轩对论文内容作了梳理，并指出中译本当中一些欠妥之处。她对科亨的论证持基本肯定态度，但在随后的讨论中也意识到其中值得商榷的一些地方，例如科亨这一作为概念性论证在经验直觉中的普适程度。现场展开的讨论还涉及对 INSU 条件的理解以及对其论证效力的质疑，科亨在文中对伯林的质疑是否成立，资本主义的社会性质在科亨论证中的作用等问题。邓老师在讨论中再次提醒大家注意科亨在概念性论证和规范性论证之间的区分，并且针对曲轩关于论证的陈述作了重要补充和强调。

最后，邓老师对本次读书会作了简要总结：从文本内容上来说，尽管论文的第一、三部分并非论文的主体部分，甚至舍去这两部分都将无损文章论证的完整性，但正是从这两部分中，我们可以学习科亨阅读经典文本的技巧，体会其敏锐的分析视角，尤其是通过对概念作微小却重要区分以及对论点的勾连，使相关论证能够有的放矢。从读书会的形式上来讲，由于自由讨论的时间充裕，参与者对主动权也把握得较好，所以是本学期较为成功的一次经验。

◆学术论文◆

徐长福教授：《主词与谓词的辩证 ——马克思哲学的逻辑基础探察》

中心主任徐长福教授的论文《主词与谓词的辩证——马克思哲学的逻辑基础探察》发表在《哲学研究》2017年第5期。作者指出，主词和谓词在逻辑上是构成判断的最基本要素，而在本体论和认识论上对它们如何定位，则成为产生不同派别的逻辑端绪。西方哲学的每一次重大变革无不肇始于对主谓关系的重新理解，就此而言，一部西方哲学史仿佛就是主词与谓词的辩证历程。马克思的哲学变革也不例外，他正是通过批判黑格尔和青年黑格尔派的主谓颠倒，并建立起自己的主谓辩证法，才为他的哲学和整个思想打下逻辑基础的。可是，自从马克思不再谈论这个话题以来，170年间，他的这一思想几乎湮没无闻。后世的马克思主义都以恩格斯和列宁的辩证逻辑作为逻辑基础。不过，他们二人都未曾论述主谓关系这种原本的逻辑问题。因此，将马克思的主谓辩证法发掘出来，对于重新理解马克思本人的哲学和马克思主义哲学都具有极其重要的意义。

徐长福教授：《关于马克思主义第一哲学 两种模式的思考》

中心主任徐长福教授在《天津社会科学》（2017年第3期）发表了论文《关于马克思主义第一哲学两种模式的思考》。作者指出，在西方哲学史上，从亚里士多德开始逐步形成了把哲学分为理论哲学和实践哲学的传统，前者研究形而上学、认识论和语言逻辑等，后者研究伦理、经济、政治、社会、历史等人类实践领域。在该传统中，亚里士多德从最普遍原理和终极原因出发解释一切，包括实践，从而形成了一种以理论哲学为第一哲学的模式；康德把知识限定在现象界，把道德奠基于本体界，从而形成了一种以实践哲学为第一哲学模式。以此为参照，在马克思主义哲学中也可区分出两种模式：一种由老年恩格斯所建构的、以理论哲学为第一哲学的模式，它用物质解释一切，包括实践；二是从青年马克思的手稿、特别是《1844年经济学哲学手稿》中阐发出来的、以实践哲学为第一哲学的模式，它用实践解释一切，包括自然。不管在何种模式中，马克思本人都只提

供实践哲学。可实际上，马克思也有自己的理论哲学，那就是他的理论辩证法。一旦马克思的理论哲学得到阐发，一种新的马克思主义第一哲学的模式就可以期待。

徐长福教授：《什么是邓小平最重要的政治遗产 ——在邓小平离世 20 年时的感想》

中心主任徐长福教授的文章《什么是邓小平最重要的政治遗产——在邓小平离世 20 年时的感想》被收入《创新·“十三五”——2016 大梅沙中国创新论坛文集》（张思平主编，深圳创新发展研究院）。此文是徐长福教授 2016 年 11 月 4 日至 5 日在参加第三届大梅沙中国创新论坛时的发言材料。本文强调，改革开放之政是邓小平留下的政治遗产，其中最重要的部分是各级各类领导干部的法定任期制，尤其是国家领导人的宪定任期制。在改革开放、中国崛起和中国政治制度发展过程中，干部任期制起着关键作用。一党领导下的干部任期制是一种跟中国从传统社会向现代社会转型相适应的政治制度形式，它也会随现代化进程而调整：它的成功实践，端在于党心所向、军心所向、民心所向；它的进一步完善，有赖于加大人民在干部换届上的发言权和影响力，即让人民决定干部。

杨玉昌副教授：《意志、悲观主义与人的迷失 ——叔本华意志哲学的人学思想探析》

中心成员杨玉昌副教授在《云南大学学报（社会科学版）》（2017 年第 3 期）发表了论文《意志、悲观主义与人的迷失——叔本华意志哲学的人学思想探析》。本文指出，叔本华的意志哲学通常被视为一种悲观主义，其实，学界关于意志哲学与悲观主义之间的关系存在着争议。意志哲学是叔本华建立的一种关于世界的新的形而上学，只有将它置于西方传统形而上学的背景下才能理解它何以是一种悲观主义。悲观主义导致了虚无主义即人的迷失。悲观主义和人的迷失是叔本华从传统形而上学“跌落”到意志形而上学的一个必然结果。

郝亿春副教授：《完满友爱：“自我关切” 还是“非自我关切”？》

中心成员郝亿春副教授在《世界哲学》（2017年第4期）发表了论文《完满友爱：“自我关切”还是“非自我关切”？——对亚里士多德“友爱论”中一个老问题的新解答》。本文指出，完满友爱行为究竟是为朋友之故还是为自己之故？这是亚里士多德“友爱论”中一直存有争议且影响其伦理学定性的老问题。以“利己”—“利他”主义模式分析这一问题并不合适。由亚氏“灵魂论”之“欲望”—“希求”界定的“自我关切”—“非自我关切”可作为疏解此问题的恰当概念：前者表明非完满友爱之“争”，后者揭示出完满友爱之“让”。“让”是为回应“德事”之需，共同之“德事”则构成完满友爱所互同（通）之根基。作为“非自我关切”的共同德事是化解亚氏表面矛盾的基础，以成全德事为己任的完满友爱共同（通）体既有优势，亦有局限。

郝亿春副教授发表《柏拉图-亚里士多德的 “双重正义”思想及其当代意义》

中心成员郝亿春副教授在《哲学动态》（2017年第5期）发表了论文《柏拉图-亚里士多德的“双重正义”思想及其当代意义》。本文指出，罗尔斯的正义论虽然在正义思想史上具有划时代意义，然而讨论正义问题不能仅限于此。源于古希腊的柏拉图—亚里士多德式正义思想即便在当代亦具有重要价值。亚里士多德在扬弃柏拉图“大、小字正义”类比的基础上提出了自己的“双重正义”思想，其中政制正义的原则可归结为“相互性”，个体正义的原则可归结为“完善性”。从“双重正义”的视域看，罗尔斯的正义论政制正义有余而个体正义不足。对正义的思考应纳入“双重正义”的维度。

萧净宇教授：《施佩特的诠释学-现象学》

中心成员萧净宇教授（广东外语外贸大学西方语言文化学院）在《世界哲学》（2017年第4期）发表了论文《施佩特的诠释学-现象学》。在中心主办的“逸仙实践哲学研习会”第35期（2016年12月2日）上，萧净宇教授曾就这一主

题作过报告。本文指出，20 世纪初，世界语言哲学发生着由本体论向认识论的转向。作为一种独特的语言哲学，诠释学正是在这一背景中形成的。施佩特作为这一语言哲学现象在俄国的代表，不仅继承了胡塞尔现象学，而且把该现象学与诠释学结合起来，发展出一种独特的诠释学—现象学。该学说根植于胡塞尔现象学，深受狄尔泰诠释学影响，亦有着洪堡语言哲学、斯拉夫派和莫斯科形而上学学派的思想印迹。施佩特对俄国语言哲学的最大贡献在于，他对胡塞尔现象学的发展和对一系列哲学问题的思考在许多方面甚至超越了 20 世纪中叶德国哲学家们的研究，开创了俄国语言哲学的新局面。

林进平教授：《柯亨在指证马克思主义持有自我所有权观上的理论失察》

中心成员林进平教授（中央编译局）在《哲学研究》（2017 年第 1 期）发表了论文《柯亨在指证马克思主义持有自我所有权观上的理论失察》。本文指出，柯亨认为，马克思主义者必须拒斥自我所有权原则，乃至自我所有权观念，但马克思主义对剥削的批判却隐含了对自我所有权的认可，马克思构想的共产主义也依然未能告别自我所有权。而事实上，这是柯亨对马克思主义的误判和理论失察。他的误判和失察与其 self-ownership 概念存在事实与法权的混用、论证上存在循环论证和“先入为主”的理论缺陷有关。柯亨这种拒斥自我所有权的正义并不适用于社会主义，特别是当下中国。

林进平教授：《从宗教批判的视角看马克思对正义的批判》

中心成员林进平教授在《中国人民大学学报》（2017 年第 3 期）发表了论文《从宗教批判的视角看马克思对正义的批判——兼与段忠乔先生商榷》。本文指出，段忠乔先生认为马克思的正义观与历史唯物主义是互不相干的论断，不论是在立论的文本依据，还是在论证上都难以成立。马克思的正义观充分地体现在他依据历史唯物主义对正义所做的剖析与批判之中。马克思对正义的批判与马克思对宗教的批判存在着一致性，透过马克思对宗教的批判，我们能够更好地理解

马克思对正义的批判。

郭台辉教授等：《农民工生活满意度对国家治理认同度的影响——基于 1277 名被试者有调节的中介效应分析》

中心成员郭台辉教授（华南师范大学政治与行政学院）与林知远、杨钦豪、郑小红等人共同完成的论文《农民工生活满意度对国家治理认同度的影响——基于 1277 名被试者有调节的中介效应分析》在《经济社会体制研究》（2017 年第 2 期）发表。文章用三种指标体系测量农民工的生活满意度，从他们的心理认同关注国家治理水平。文章采用自编问卷，对东部沿海城市 1277 名农民工进行调查，以一个有调节的中介模型，揭示农民工群体的生活满意度如何影响国家治理认同。结果显示，农民工的生活满意度对国家治理认同有显著的正向预测。其中，城市生活满意度在企业生活满意度对国家治理认同的影响中起到显著的部分中介作用，而“亲属陪伴”在中介过程的前半路径中有调节作用。该研究结论对提高农民工群体的生活满意度及其国家治理认同均具有可操作性意义。

马万东副教授：《实践与逻各斯之关系探源》

中心成员马万东副教授（南方医科大学马克思主义学院）在《马克思主义与现实》2017 年第 2 期发表了论文《实践与逻各斯之关系探源》。本文指出，实践与逻各斯的关系问题是古希腊实践哲学中的一个重要问题。亚里士多德对此持一种发生学的观点，即实践与逻各斯是随着人的成熟而逐渐关联起来的。本文依此观点着重考察了实践与逻各斯在采集活动中的原初关联，以及伴随着人类实践活动的分化与成熟而形成的一般关联，即“目的—逻各斯—实现”（telos — logos — energeia）的实践合理性模式。在上述过程中，原本作为实践内在构成的逻各斯，其意义从“同一性”演变为多样化的求真方式，即亚里士多德所说的“理智德性”，而在下定义的反复探求中，逻各斯又转变为“三段论”。逻各斯最终蜕变为逻辑学，而实践逻各斯的优先性则逐渐被理论逻各斯所取代并遗忘至今。

刘宇副教授：《异质性哲学如何从形而上学中拯救实践》

中心成员刘宇副教授（西南大学马克思主义学院）在《江海学刊》（2017年第4期）发表了论文《异质性哲学如何从形而上学中拯救实践——通过与逻辑经验主义相比较》。本文指出，徐长福教授的异质性哲学阐发了一套范畴理论，展示了语言符号指谓中存在的异质性原理。这套理论的目的在于祛除语言符号使用不当带来的实践失败，尤其是总体性形而上学操控总体性实践所导致的失败。这种范畴理论通过将范畴界定为符号使用的意义类型而非对象存在的意义类型，有可能摒除运作范畴而属意对象的形而上学。但它同时认为可以通过曲折直观认定来检验形而上学命题的有效性，这就为形而上学的认知功能留下了后路。与之相反，逻辑经验主义者卡尔纳普的句法理论通过将假对象句子还原为句法句子而彻底清除了形而上学。通过两者对比可知，异质性哲学意图拯救实践，也需要以类似的方式彻底清除形而上学。

卢永欣副教授：《“康德与萨德”：导向真实伦理学》

中心成员卢永欣副教授（广西大学公共管理学院哲学系）在《现代哲学》（2017年第2期）发表了论文《“康德与萨德”：导向真实伦理学》。本文指出，黑格尔曾提出无限判断的说法，无限判断就是把两个极端差异的概念联系起来。类似地，在康德和萨德这两个极端差异的思想家那里，存在着“康德即萨德”的说法。“康德与萨德”问题，最早由霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中提出。此后这一问题被法国精神分析学家拉康重新提出，并被拉康理论的卓绝阐释者齐泽克持续思考。康德提出“为义务而义务”的道德律令，和萨德的“为欲望而欲望”的彻底之恶原则，具有同样的形式主义特征。由此，康德的道德律令呈现出拓扑学上的莫比乌斯带现象，即颠倒为萨德式的彻底之恶的伦理原则。康德伦理学的萨德式悲剧揭示了道德形式主义的局限，呈现了主体的生存悖论。象征秩序（大他者），造就了主体性，但也造就了短缺主体。对此，主体只有采取象征性自杀的方式，敢于直面创伤性的真实界，以行动来对抗他者，才能获得自由和重生。由此，“康德与萨德”问题，在拉康和齐泽克的真实伦理学和行动理论中得以解答。

卢永欣副教授：《费尔巴哈幸福观探析》

中心成员卢永欣副教授（广西大学公共管理学院哲学系）在《广西大学学报（哲学社会科学版）》（2017年第3期）发表了论文《费尔巴哈幸福观探析》。本文指出，费尔巴哈是一位真正的哲学革新者，其思想的创造性也体现在其幸福观上。他认为，意志即对幸福的追求。幸福是绝对的道德命令，幸福不仅属于自我，也属于他人。基于此，费尔巴哈对权利和义务、善恶、良心等道德问题做出了独特的解释，并认为德行就是按照自己追求幸福的方式去保障他人的幸福。费尔巴哈建立在感性论基础上的幸福观，把人们对幸福的理解从天国拉回到尘世，具有迥异于传统形而上学幸福观的品质，从而展示出重要的思想史意义，并深刻影响了后人对幸福的理解。

张守奎副教授：《重释马克思关于社会存在与意识关系的论断》

中心成员张守奎副教授（深圳大学社会科学学院）在《哲学动态》（2017年第5期）发表了论文《重释马克思关于社会存在与意识关系的论断》。本文指出，在马克思关于社会存在与意识关系论断的解读上，“决定论”解读过分强化了其科学化和因果必然性的向度，从而把它与个人自由相对立。传统教科书中流行的“决定（作用）和反作用”理解模式，无法摆脱决定论解读的嫌疑。“规定论”解读借助德国观念论传统尤其是黑格尔逻辑学的思想资源，对决定（bestimmen）的意义进行重新界定，以中性化的立场把因果关系转换为条件关系，破除了“决定论”解读中的线性决定关系理解模式，为个人在历史的创造过程中发挥能动性留下了位置。但其对语义和逻辑分析的过分倚重，与马克思的社会批判进路显然存在着较大差距。因此，我们应以强调诸因素间相互作用的“制约论”解读模式去理解。

林福山博士：《马克思实践思想对主观自由和客观自由的扬弃》

中心成员林福山博士（玉林师范学院马克思主义学院）在《现代哲学》（2017

年第 2 期) 发表了论文《马克思实践思想对主观自由和客观自由的扬弃》。本文指出, 在近代主客二分的哲学体系里, 主体性的规范通常被认为是自由现实化的障碍。黑格尔的客观唯心主义体系打破了这一传统, 他的绝对精神融主客为一体, 人的自由意志受制于绝对精神的控制, 人们不能脱离社会整体去获取个体的自由, 这一点为马克思所继承。但马克思认为主体与客体的统一不是在精神层面实现的, 而是在劳动实践中实现的, 从而将黑格尔的精神实体改造为实践主体, 生产者现实社会价值创造者同时也应该成为价值享用者, 社会制度的设计应该有利于超验的自由照进现实世界。马克思认为人是社会现实物质生产的一员, 人只能而且必须通过群体的现实力量逐步实现现实自由, 他认定发挥人的主体意志改造客观世界能够获得自由, 但反对用施蒂纳式主观个体化眼光来看待现实性的自由。

曲轩博士：《英国的核心价值观教育及其悖谬》

中心成员曲轩博士在《国外理论动态》(2017 年第 6 期) 发表了论文《英国的核心价值观教育及其悖谬》。本文指出, “英国核心价值观” 包含的主要内容是“民主、法治、个人自由, 以及与持不同信仰和信念的人们之间的相互尊重和宽容”。在 2014 年初的伯明翰“特洛伊木马”匿名事件后, 作为对其所涉的极端主义思想倾向的回应, 英国政府重申了核心价值观, 并强调了其在学校教育中的重要性。英国核心价值观明确针对的是“极端主义”, 因此只有结合英国的自由主义传统及其反“极端主义”的现实要求, 才能理解英国政府强调和推行核心价值观教育的直接动机及其背后隐含的深刻的悖谬性, 即可能以捍卫“个人自由”之名威胁“消极自由”, 但如果强制推行某种带有很强价值取向的价值观, 则有违英国传统文化中的个性自由观, 最终将会威胁到社会个体的“消极自由”。对这一悖谬性的把握可以为作为自由主义意识形态的“英国核心价值观”祛魅。

凌菲霞：《特朗普主义及其对美国价值观的影响》

中心成员凌菲霞(中山大学哲学系暨马哲所 2016 级博士生) 在《国外理论动态》(2017 年第 6 期) 发表了论文《特朗普主义及其对美国价值观的影响》。本文指出, 特朗普当选美国总统在美国乃至全球引发了一场政治地震, 特朗普主

义也随之成为了人们感兴趣的重要话题。特朗普主义是特朗普言论和政策的价值浓缩。它对内表现为“白人偏向”，主张一种特殊的保守主义，同时也显示出种族主义色彩；对外主张“美国优先”，以民族主义和现实主义为价值取向。在特朗普主义的影响下，追求普世价值的美国人将会缩小价值目标，更加追求个人和民族的特殊利益。

凌菲霞：《150 年后的卡尔·马克思》（译文）

中心成员凌菲霞在《国外理论动态》（2017 年第 6 期）发表了译文《150 年后的卡尔·马克思》，作者为著名的德国观念论和马克思研究者艾伦·W·伍德(Wood, Allen W.)，原文载 *Philosophy and Political Engagement: Reflection in the Public Sphere*(Fives, Allyn, Breen, Keith (Eds.))(Palgrave Macmillan, 2016)。在重新审视马克思关于资本主义、伦理道德和革命活动的著述之后，本文指出，人类要想取得进步，阅读马克思的这些著作仍然非常有必要。人们应以马克思的经典原著为基础对其思想进行解读，而不是根据马克思逝世后一个多世纪以来一些人以马克思主义之名的所作所为来理解或评价马克思。实际上，马克思只论述了资本主义，而对他认为会最终取代资本主义社会的社会主义或共产主义社会，却著述极少。此外，资本主义仍然在我们的时代存在，而马克思关于资本主义的思想与现在的社会现实有着重要的联系，因此他的思想仍是理解和批判当今社会种种问题的重要理论源泉。