



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

第四十一期

二零一八年一月編印

目 录

中心动态

- 徐长福在 *Global Journal of Human Social Sciences* 发表论文……1
- 马天俊在《哲学研究》发表论文 ……………1
- 郝亿春在《哲学研究》发表论文……………1
- 徐长福论文获广东省哲学社会科学优秀成果奖二等奖……………2
- 徐长福论文被人大复印资料《哲学原理》全文转载……………2
- 刘宇论文被人大复印资料《哲学原理》全文转载……………2
- 卢永欣论文被《中国社会科学文摘》摘录……………2
- 徐长福在武汉大学哲学学院做学术报告……………2
- 徐长福、刘宇和王兴赛参加“理论与实践：马克思实践哲学的当代反思”学术研讨会……………3
- 王兴赛参加第五届中哲、西哲、马哲专家论坛……………3
- 江璐和王兴赛参加“黑格尔/费希特哲学翻译与研究”研讨会 ……4
- 王兴赛参加“法权与国家”（黑格尔研究第 I 辑）研讨会……………4
- 肖蓉和凌菲霞申报的中山大学哲学系研究生科研项目分别获准立项……………4

学术活动

- “马克思诞辰 200 年座谈会”综述……………5
- “实践哲学讲坛”第 13 期综述……………10
- “实践哲学讲坛”第 14 期综述……………13

- “逸仙实践哲学研习会”第 41 期综述19
- “逸仙实践哲学研习会”第 42 期综述26
- “实践哲学读书会”第 6 期综述34
- “实践哲学读书会”第 7 期综述36
- “实践哲学读书会”第 8 期综述37
- “实践哲学读书会”第 9 期综述39

学术成果

- Xu Changfu, “What is the Most Significant Political Legacy of Deng Xiaoping” 41
- 马天俊:《蛹隐喻--<资本论>的一类阐述方式》41
- 郝亿春:《洛采与现代价值哲学之发起》41
- 王兴赛:《私有财产的现代命运》42
- 肖蓉:《劳动、制作与西方哲学传统》42
- 凌菲霞:《马克思研究的两种进路》42
- 吕春颖:《从内在反思到系统与环境的变奏》43
- 刘晓雷、谭群玉:《<中国经济原论>与马克思主义政治经济学中国化》43
- 覃万历:《货币的隐喻学》44
- 曲轩(译文):《关于共产主义的观念》44
- 曲轩(译文):《信息时代重读马克思的<资本论>》44
- 凌菲霞(译文):《论生命政治与批判理论的和解》45

本期责任编辑:王兴赛;校对:杨兴升、李婷婷

◆中心动态◆

徐长福在 *Global Journal of Human Social Sciences* 发表论文

2017年12月17日，中心主任徐长福教授的英文文章“*What is the Most Significant Political Legacy of Deng Xiaoping: Thoughts in the 20th Year since Deng Xiaoping's Death*”（《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》）在 *Global Journal of Human Social Sciences*（《人文社会科学全球期刊》）（缩写为 *GJHSS*）H 系列“跨学科”（*Interdisciplinary*）第17卷第7期发表。原文是徐长福教授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，后被收入《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）。此文的英译版由中心成员凌菲霞翻译。据悉，*GJHSS* 是人文社会科学研究性论文出版方面重要且可信的国际性期刊，它志在鼓励研究者、哲学家等并为他们提供可靠的国际性出版，它包含全面的人文社会科学前沿动向。

马天俊在《哲学研究》发表论文

中心成员马天俊教授在《哲学研究》2017年第9期发表论文《蛹隐喻：〈资本论〉的一类阐述方式》。此文系马天俊教授主持的教育部基地重大项目“《资本论》哲学前提的修辞研究”（12JJD710006）和国家社科基金项目“哲学修辞研究”（15BZX002）的阶段性成果。

郝亿春在《哲学研究》发表论文

中心成员郝亿春副教授在《哲学研究》2017年第10期发表论文《洛采与现代价值哲学之发起》。此文是为纪念洛采（*Rudolph Hermann Lotze, 1817—1881*）诞辰100周年而作，是徐长福教授主持的教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义实践哲学与全球化时代的人类理想”（编号16JJD710015）的阶段性成果。“实践哲学研究中心”是作者署名单位之一。

徐长福论文获广东省哲学社会科学优秀成果奖二等奖

2017年12月5日，中心主任徐长福教授的论文《黑格尔 Subjekt 概念的两个维度与三层含义》（原载《哲学研究》2015年第11期）获广东省第七届哲学社会科学优秀成果奖论文二等奖。

徐长福论文被人大复印资料《哲学原理》全文转载

中心主任徐长福教授的论文《关于马克思主义第一哲学两种模式的思考》被人大复印资料《哲学原理》（2017年第11期）全文转载。该文最初发表于《天津社会科学》2017年第3期。

刘宇论文被人大复印资料《哲学原理》全文转载

中心成员刘宇副教授（西南大学）的论文《异质性哲学如何从形而上学中拯救实践》被人大复印资料《哲学原理》（2017年第11期）全文转载。此文最初发表于《江海学刊》2017年第4期。

卢永欣论文被《中国社会科学文摘》摘录

中心成员卢永欣副教授（广西大学）的论文《费尔巴哈幸福观探析》被《中国社会科学文摘》（2017年第10期）摘录。此文最初发表于《广西大学学报》2017年第3期。

徐长福在武汉大学哲学学院做学术报告

应武汉大学李志教授的邀请，中心主任徐长福教授于2017年11月2日上午在武汉大学哲学学院作学术报告，报告主题为：论马克思的双重“卡夫丁峡谷”说。报告指出，马克思的“卡夫丁峡谷”说有显性和隐性两种。显性之说是关于经济的，主旨是：俄国农村公社不必被资本主义私有制所代替，只要它能够利用同时代西方资本主义的物质条件，就可以直接升格为更加先进的共产主义公有制。隐性之说是关于政治的，主旨是：民主是资产阶级性质的，即使德国尚未实现民主，德国工人政党也不应该以之作为自己的政治目标，而应该把更加先进的无产

阶级专政和共产主义国家制度作为目标。这两种主张意味着，生产力未必决定生产关系，经济基础未必决定上层建筑。可见，“卡夫丁峡谷”说是跟马克思的经典理论相冲突的。一百多年来，俄国的经济和德国的政治都没有按马克思的期望演变，其曲折程度超出了所有人的想象。历史表明，无论发展经济还是改善政治都必须循序渐进，任何人为制造的跨越到头来都只是自欺欺人。报告结束后，在座学生积极提问，讨论热烈。比如把马克思的唯物史观仅仅概况为“生产力决定生产关系，经济基础决定上层建筑”是否恰当？青年马克思所提出的“真正民主制”与“卡夫丁峡谷”的隐性之说的关系如何？

徐长福、刘宇和王兴赛参加“理论与实践：马克思实践哲学的当代反思”学术研讨会

受武汉大学李志教授的邀请，中心主任徐长福教授与中心成员刘宇副教授和王兴赛博士于2017年11月3日参加由武汉大学“当代中国马克思主义实践哲学研究团队”与马克思主义哲学研究所举办的学术研讨会，主题为“理论与实践：马克思实践哲学的当代反思”。徐长福教授的发言题目为：自然关系、意志关系与实践关系——对历史唯物主义社会结构论的异质性分析。徐长福教授指出，由决定所构成的关系是一种自然关系，而由反作用所构成的关系则是实践关系。决定意味着一个时间上在前的现象必然引起一个时间上在后的现象，这是不以人的意志为转移的自然性质的因果联系，在纯粹自然界是如此，在社会生活领域也是如此。与之不同，社会生活领域中的反作用则意味着人的自觉作为，即由意志所发动的实践，而实践则不仅涉及自然因果联系，还涉及主体的目的和行为的规范。也就是说，由实践所形成的关系兼有自然关系和意志关系，因而不能还原为自然关系，或者说还原成自然关系后会有实质性的剩余。刘宇副教授的发言题目为：异质性实践哲学视域下的实践推理问题。王兴赛博士的发言题目为：青年黑格尔实定性批判思想研究（1793—1800）。

王兴赛参加第五届中哲、西哲、马哲专家论坛

2017年11月4—5日，中心成员王兴赛博士参加由中国社会科学杂志社和

武汉大学哲学学院主办的第五届中哲、西哲、马哲专家论坛。此届论坛的主题是“哲学在当代中国的创新性发展”。王兴赛博士的发言题目为：私有财产的现代命运——黑格尔早期财产思想研究（1793—1800）。

江璐和王兴赛参加

“黑格尔/费希特哲学翻译与研究”研讨会

2017年11月18—19日，中心成员江璐博士与王兴赛博士参加由清华大学哲学系与中国社会科学院哲学研究所共同举办的“黑格尔/费希特哲学翻译与研究”研讨会暨“德国哲学专业委员会”成立筹备会。江璐博士的发言题目为：黑格尔《哲学科学百科全书》中论安瑟伦的上帝本体论证明。王兴赛博士的发言题目为：黑格尔斯图加特时期的实践哲学研究。

王兴赛参加“法权与国家”（黑格尔研究第I辑）研讨会

2017年11月25—26日，中心成员王兴赛博士参加由清华大学人文学院哲学系与清华大学马克思恩格斯文献研究中心举办的“法权与国家”（黑格尔研究第1辑）研讨会。王兴赛的发言题目为：青年黑格尔实定性批判思想研究（1793—1800）。

肖蓉和凌菲霞申报的中山大学哲学系研究生科研项目 分别获准立项

中心成员肖蓉（2013级博士生）和凌菲霞（2016级博士生）申报的中山大学哲学系研究生科研项目分别获准立项，选题分别是“汉娜·阿伦特与决断主义”和“国外马克思传的两种典型写法——分析型和描述型”。

◆学术活动◆

“马克思诞辰 200 年座谈会”综述

2017 年 10 月 29 日上午,受中心主任徐长福教授的邀请,肯特大学荣休教授戴维·麦克莱伦(David McLellan)参加中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所举办的“马克思诞辰 200 年座谈会”。谭群玉教授主持此次座谈会,凌菲霞博士生担任现场翻译员。

麦克莱伦教授首先做了报告。他指出,本次报告也是纪念《资本论》第一卷出版 150 周年,此次演讲主要是反思这一重大事件的历史意义。他认为,哪怕在《资本论》里,马克思本人也並不是一位一贯的决定论者。怎么理解马克思在 1859 年《〈政治经济学批判〉序言》中提出的人类的发展必须经历各种阶段进入共产主义社会的思想是至关重要的。这种解释到底是一种描述性的解释还是规范性的解释?通过当前人们对经济发展的热情态度来看,应是后一种解释。麦克莱伦教授认为,马克思的观点在 19 世纪 40 年代末期或 50 年代初期与 50 年代后期不一样,他改变了他前期的一些观点。50 年代初期,马克思肯定资产阶级通过提高生产效率

创造了巨大的生产力,肯定资本的伟大作用和殖民主义的进步力量。但是,在 50 年代后期,马克思支持印度的暴动,批评英国在中国犯下的暴行,其政治进步观有了很大的改变。不仅如此,马克思还对世界发展的理解由在《德意志意识形态》中的单线性发展观变成了多维发展观,并强调乡村共同体、亚细亚的生产方式可以视为避免社会分化的一种保障。马克思观点的改变在其 1872—1875 年陆续出版的法文版《资本论》和后期关于俄国的一些著作中也有所体现。麦克莱伦教授最后指出,资本主义是经济发展的内在动力,但是面对目前出现的生态危机,我们还需要重新思考资本主义的地位。同时对于生态危机等问题的解决,社会凝聚力和详细规划是需要的。而进一步的技术、立法、政治政策只有通过世界性政府才能得到解决。

麦克莱伦教授的报告引起了现场老师和同学的热烈讨论,老师和同学们向麦克莱伦教授提了许多问题,他皆详细回应。

精彩互动

谭群玉教授：谢谢麦克莱伦教授！我先做一个解读。麦克莱伦教授的报告涉及到马克思的亚细亚生产方式和东方理论。这些思想在中国已讨论过几十年了。当时的讨论要说明的问题是，落后的国家可以超越资本主义的阶段进入社会主义。今天，麦克莱伦教授对马克思的理论阐发的是另一个较新的方向。他认为，马克思原来强调资本主义生产的重要进步意义，但后来马克思在这方面的认识有了变化，他看到资本主义生产力对生态的破坏作用。麦克莱伦教授表达了他自己对生产力发展的担忧和关怀，落后的国家不用跟着发达国家发展生产力。发达国家的做法有些可以接受，有些可以拒绝。

我还想提两个问题。第一，麦克莱伦教授在《马克思传》第九部分写的是马克思的自白，您说他的目标是始终如一的，这个怎样解释？《马克思传》出版于1972年，您当时32岁，经过这么长时间，您自己的观点有没有改变？第二，对马克思的研究既要关注他的思想，同时也要与他的生平、经历和环境联系起来。与之类似，一个国家的发展也有其环境和阶段，世界的发展和不同国家的发展阶段应该怎样理解？

麦克莱伦教授：马克思的目标是始终如一的，没有改变，即实现人的解放和自由，人的能力的全面发展和潜力的全面实现。虽然关于人类在什么阶段和用什么方式实现这种自由，马克思的观点是有改变的，但在实现人类自由这个目标上，马克思的观点并没有改变。

我自己对马克思的观点大多也没有改变，有一些反而加强了。比如我今天谈到的问题以及马克思的宗教观（在当时写的《马克思传》中没有强调出来），我对它们的理解都加深了。总体来说，我对马克思的观点以及对马克思观点的当代意义的看法没有改变。

第二个问题比较广泛，我只想强调我了解比较多的事件。我认为，世界现在处于一种危险的状态中。引人关注的事件，如特朗普上任之后美国所处的非常不稳定和危险的状态，又如整个西欧被民族主义和孤立主义所笼罩。这对进步和发展没有任何作用。我对中国了解有限，但我认为中国在世界全球事务中处于领导者的地位，中国在发展一种世界性社会方面有比较大的影响。这可能一方面因为中国社会本身的凝聚力比较强，而且中国本身有一个强有力的政府。强有力的政

府对当下问题的解决非常有用，而西方民主政府则不能很好地解决这一问题。

郑劲超博士：我想就麦克莱伦教授刚才精彩的发言提出两个问题。第一，国内学者长期以来经常比较作为人道主义者的青年马克思与成熟时期（尤其是《资本论》时期）的马克思，但马克思晚期关于亚细亚的生产方式和古代社会的研究和之前的研究是否有同样的地位？另一个问题是，是否可以认为马克思因为身体的原因或其他的原因没有完成《资本论》的出版工作，而他晚期对社会经济形态的研究是他能够做到的对《资本论》的一个最重要的补充？即晚期马克思是否有同样重要的地位？社会经济形态理论的研究是否是对《资本论》的一个重要补充？

麦克莱伦教授：我认为马克思的思想是非常连贯的，我反对那种“断层说”。马克思关于前资本主义社会和农村公社的一些论述，其实在其 40 年代中期的青年著作以及晚期著作中都有提到，这些观点都能够体现出反资本主义的价值观。我觉得在《资本论》之后，马克思回应了他在青年时期所持的一些观点。

对第二个问题的回答是否定的。因为马克思在给他的俄罗斯同伴的信中曾提到，他的《资本论》主要解决的是西欧国家资本主义产生的原因、现状，因此是非常有限的，不能够自动地应用于全世界。他在信中提到一种失望的心态，即有人将《资本论》中提到的一些观点直接应用于全世界范围内，而没有考虑当地的一些复杂情况。

王兴赛博士：在《马克思主义与宗教》中，您提到 1843 年秋天一些青年黑格尔派成员（包括卢格、赫斯和马克思）到巴黎以后，与法国的一些社会主义者有亲密的交流，法国的社会主义者赞同青年黑格尔派的大多数观点，但不能忍受青年黑格尔派的无神论观点。您怎么看待社会主义与基督教、无神论、唯物论之间的关系？在书中，您写到对法国的社会主义者来说，共产主义是实践中的基督教，耶稣是第一位共产主义者。您怎么看待习近平主席提到的“人民有信仰、民族有希望、国家有力量”？

麦克莱伦教授：马克思 1843 年与赫斯去了巴黎，当时巴黎的环境是这样的，他们比较同情基督教，主要因为他们在政治经济方面比德国进步，所以他们对宗教或基督教观点持支持态度。当法国经济条件与德国一样时，法国的进步主义者对基督教的态度也是恶意的。当他们的经济发展时，他们认为没有必要对基督教抱有恶意。19 世纪德国的经济类似于法国 18 世纪的经济，他们实际存在着一种

国家的主要矛盾，像毛泽东说的，社会的主要矛盾是宗教与国家之间的矛盾。在当时的环境下，无神论是有必要的，像费尔巴哈就是应时而生的无神论者。马克思和赫斯都赞同他们的观点。马克思认为费尔巴哈对宗教的批判已经完成，他觉得他可以将任务放在政治经济研究上。

第二个问题比较广泛，对社会主义的理解按照英文来理解的话，社会主义、共产主义和基督教是没有矛盾的。我是天主教徒，我的观点受到宗教信仰的影响。我认为，天主基督教更加靠近社会主义。马克思主义本身是一种社会理论，它只解释历史以及社会的组织形态。但马克思主义没有理论资源讨论生死问题。关于死亡，马克思唯一的一句话是：“死亡是人必须面对的一个残酷现实”。他本身没有怎么讨论过爱与人之间的关系问题。我觉得，马克思的理论或马克思主义更多的是一种社会理论，要解决的是建立一种怎样的社会形态，构建怎样的政治经济学。在他的唯物观视角下，要把这种宗教精神元素融入到马克思主义本身中是不合适的，但一些天主教徒在这方面做得是比较好的。

李毅（硕士生）：马克思固然有它的哲学思想，但马克思与哲学的关系值得商榷。马克思在其早期著作中提到过要消灭哲学，并且在很多著作中批判德国哲学家。马克思是不是一位哲学家？

麦克莱伦教授：首先要理解的是，马克思当时所说的哲学是指黑格尔以及黑格尔学生的哲学。马克思认为，哲学不能改变社会的现状，青年黑格尔派或黑格尔本人并没有理解社会发展的真正动力所在——他们认为社会发展的动力是思想，只要哲学取得进步，社会就能够发展。马克思认为，哲学是对当代社会的反映。他面对的现状和问题导致了他对哲学的观点。他并没有要废除哲学的想法。真正的哲学家要反映当代社会的真正的问题，比如阶级问题等等。在某些方面他对哲学持肯定态度，比如哲学在文学艺术方面的作用等等。这些问题在西方马克思主义中引起了激烈的讨论。在西方，关于马克思的书被放置在不同种类的书架上。就我个人来说，马克思受到了黑格尔的深刻影响，他是一位哲学家。

李婷婷（博士生）：您在《马克思传》中曾提到：“阶级意识产生于对较低阶级的压迫，而不是产生于对自上而来的反抗的压迫”。我的问题是，当这种无产阶级意识形成时，它是怎样维持下去的？个人意识怎样转化为集体意识？

麦克莱伦教授：关于如何保持这种阶级意识的问题，这在西方马克思主义中

有非常激烈的讨论。在列宁看来，需要一个具有领导力的政治党派，不能依靠工会。同时需要一群知识分子来维持和传播工人阶级意识，而不是自发的在资本主义中产生那种虚假的意识。关于第二个问题，不能说个人意识转化为集体意识，更多地说个人意识是集体意识的某个部分。每一个社会都有一种文化，有每一个人都能够普遍接受的前提。哪怕不同的社会有不同的文化，但一个具体的社会都接受一个比较普遍的前提。马克思用一个比喻讲了个人意识和集体意识。个人意识和集体意识是每个人合作完成一种共同事业的过程，就好像演奏交响乐，每个人发挥自己的专长，弹奏自己能够弹好的乐器，一起弹奏出一曲美妙的交响乐。

连杰（博士生）：怎么看待工人阶级主体性的地位问题？

麦克莱伦教授：有两个阶段。第一个阶段根据的是列宁的观点，当时帝国主义推行，工人阶级受益于殖民主义的扩张。而现在工人不想改革，是因为生产方式改变了，更多工人处于彼此孤立的状态。工人之间的分裂更明显了，要罢工、聚集比较困难，相应地阶级意识在下降。

叶仲宇（博士生）：我想问一个关于所有制的问题。前苏联、社会主义国家搞得是国有制的生产方式，公有制是否一定要采取国有制的方式？国有制会使生产效率低下，且会为政治上的官僚主义奠定土壤。

麦克莱伦教授：苏联的公有是官僚所有，是少部分上层精英所有，并不是《共产党宣言》中提到的联合起来的工人组织所拥有。马克思所提到的这样一种所有制方式很难找到它的应用，我们只能在早期以色列比较小的共同体和俄国的公社时期等找的到。它们是小规模出现的，很少大规模出现。马克思提到的真正的公有制是在非集权的状态下实现的，现在很难预见这种情况的出现。马克思实际上比较反对那种乌托邦。这也可以借鉴中国本身的一些经验，20世纪50年代的中国公社是比较成功的。

蔡玉冰（博士生）：亚里士多德对马克思的思想是否有影响？比如说亚里士多德关于潜在和现实的观点对马克思是否产生了影响？

麦克莱伦教授：马克思深受亚里士多德的影响，尤其在人性、美好的生活、人类的潜力和无限性等方面。

“实践哲学讲坛”第13期综述

2017年11月2日上午，“实践哲学讲坛”第13期于锡昌堂420室举行，此次讲座的主题是“‘克服形而上学’：20世纪哲学的一个基本特征”，主讲人是来自德国艾希斯泰德大学的瓦尔特·施瓦德勒教授（Prof. Walter Schweidler），主持人和评论人分别是邓伟生博士和马天俊教授，江璐博士为大家作了精彩的现场翻译。

瓦尔特·施瓦德勒教授从维特根斯坦和维也纳学派之间的讨论入手，探讨“克服形而上学”这一命题是如何成为维特根斯坦和海德格尔之间的一个共同目标。施瓦德勒教授首先追溯了从康德到尼采的哲学，然后把20世纪所提出的克服形而上学的目标，看作是19世纪的“形而上学”术语之转变的延续。简言之，差异在于：对19世纪的形而上学的批判存在着一种明确的哲学主旨，他们试图在旧的形而上学中对此进行发掘，克服旧的哲学之自我理解的激情与一种典型的现代态度直接联系在一起。在这

一方面，20世纪的思想家在根本上是反-现代的，海德格尔和维特根斯坦都没有声称他们能够或者已经解决了哲学的问题。克服形而上学对海德格尔和维特根斯坦而言，不是一种理论的结果，而是一种生活方式。而我们努力从我们自身中汲取力量，从而有机会进行克服的东西，不仅仅是这种努力本身，而是阻碍我们实现这一目标的力量。

马天俊教授对这次讲座作了深入和细致的点评。他认为形而上学之运作依赖于语言的特定的运作，因此无论是克服形而上学还是反思形而上学，都是在言语的范围之内进行。因此，言语确实是具有特殊重要的地位。施瓦德勒教授对此表示认同，认为我们通过语言获得了对形而上学更深的了解。施瓦德勒教授也针对同学们的问题作出了详细的回答，大家在这次精彩的中外交流的机会中受益匪浅。

精彩互动

马天俊教授：对于海德格尔这样的哲学家而言，他也经常讲“哲学的终结”和“形而上学的终结”等等，尽管并不像维也纳学派所期待的那样。在维特根斯

坦那里，我们也经常看到他取消某些很典型的哲学的、形而上学的追问，在这里，20世纪哲学整个特征好像可以总结为克服形而上学，但施瓦德勒教授在他的讲座中很明显要重新讨论“克服形而上学”——这里的“克服形而上学”打了引号，我想他是要讲更加复杂的形而上学在20世纪哲学中的命运和作用。

施瓦德勒教授报告的核心内容是关于海德格尔和维特根斯坦。通过对他们的相关思想进行细致和深入的分析 and 评论，他提示出有关形而上学的一种新的态度。在我看来，作为知识形态或者可能作为科学的形而上学多半不是哲学应该做的事情。如果哲学一定要做这种事情，那么哲学就处于自我异化的状态中。如果对这种自我异化保持警惕，免于这种沉沦或异化，那么形而上学正当地应该成为我们自身或者说我们人自身的一种特定的存在论处境的显现。在这种意义上，它既不是作为科学最终能够完成自己的东西，也不是一个全然没有意义的、无谓的或应当舍弃的理智活动，由此给形而上学保留了一种特殊的与人这种存在者的地位相匹配的活动。它有其合理性和价值，尽管它不会有一个终结。但它是我们这种存在者的存在性质的显现。

在施瓦德勒教授的报告中有一点我很感兴趣，即形而上学可能被误解为一种知识形态或一种科学。这与我们对语言的态度有关系。如果形而上学应该遭受批判或者曾经自我异化的话，那么一个核心的梳理就是：我们对于语言的误用导致了这些仿佛是知识形态的形而上学的活动。在这方面我高度赞同。这里说的是著名的维特根斯坦。施瓦德勒教授很有启发地提出来，这样一个维特根斯坦式的观点也是后期海德格尔的观点。在我看来，形而上学之运作依赖于语言的特定运作。同时，我们反思和反省形而上学的活动，重新考量其地位，仍然需要运用语言来达到这一目的。在此意义上，无论我们树立形而上学也好，克服形而上学或者反思形而上学也好，所有这些活动都要在言语的范围之内进行，因此言语确实具有特殊重要的地位。

施瓦德勒教授：谢谢马天俊教授的评论。我同意你的看法。克服形而上学并不意味着什么都不做。像维特根斯坦和海德格尔，他们都在用他们一生的活动来展示如何克服形而上学。我们通过克服形而上学而学到了许多关于语言和世界的知识。

我认为在隐喻之前还有一个更深的层次，也就是象征。象征可能是我们更加

基本和原初的现象。它是一种物质性的东西，它的含义和意蕴有一种更加自然的联系。在通过考古发现有象征图案出现的地方，考古学家可以推出这里有人类出现。从而象征以及它的符号深深蕴含在我们的人性之中。我认为它与真和伪的问题可以紧密联系在一起。维特根斯坦其实受歌德的影响很深。歌德对象征的定义是：它既是一个东西，又不是一个东西，既具有物质性又具有它的蕴意性的层面。从而象征其实把物质与语言联系在一起，成为真和伪之前的奠基性的东西。象征本身没有真和伪。我们也能与索绪尔的观点联系在一起。他也认为象征本身没有蕴意。真正的语言中的蕴意是通过象征之间的联系而构建出来的。象征植根于人性之中，因而人是象征的生物，从而人才是真和伪的奠基者。

“实践哲学讲坛”第 14 期综述

“实践哲学讲坛”第 14 期于 2017 年 11 月 25 日上午在锡昌堂 420 室举行。本次讲坛的主题为：奥古斯丁对道德美德的理解（Augustine's Understanding of the Moral Virtues），主讲人为维真学院（Regent College）校长格林曼（J. Greenman）教授，主持人为马天俊教授，评论人兼译者为江璐博士。

格林曼教授的报告共分五个部分。在第一部分，格林曼教授主要介绍了奥古斯丁的生平和地位。奥古斯丁（Augustine of Hippo）（公元 354-430 年）兼有牧师、主教和作家等身份。他是西方基督教中最有影响力的人物，同时也是形成一种基督教哲学方法的先驱人物。格林曼教授强调奥古斯丁曾经是一名摩尼教徒这一背景。在第二部分，格林曼教授讲述了古希腊和罗马哲学中的美德概念。要理解古代哲学中的美德概念必须要知道古代哲学对美好生活的理解：美好生活意味着良好生活、繁荣和幸福（*eudaimonia*, *flourishing*, “happiness”）。其中“真正的人类幸福存在于哪里”是关键的古代问题。而美德与幸福密切相关，这一点为大多数当时的哲学家所承认。但道德美

德的生活是否依赖于拥有某些外在的善？这是当时争论较大的问题。在希腊和罗马的古代哲学中，主要美德有四个，分别为：智德（Prudence）、勇气或勇德（Courage or “fortitude”）、节德（Temperance）和义德（Justice）——即所谓的四枢德。在美德问题上，奥古斯丁要探讨的是：基督教信仰与古代对幸福的追求之间如何发生互动？在接下来的两个部分中，格林曼教授分别在两个文本中讨论了奥古斯丁对这一问题的回答。

第一个文本是《论天主教教会的道德》（*Of the Morals of the Catholic Church*），写于公元 388 年，是一篇简短的早期论文。格林曼选取的是其中的第十五章（“基督教对四枢德的规定”）与第二十五章（“与爱上帝有关的四种道德义务，这种爱所得的奖赏是永恒生命与对真理的知识”）。奥古斯丁强调，幸福存在于人性最主要的善的愉悦之中。而人性最主要的善存在于灵魂的善之中。美德使灵魂得到完善。而上帝则是最主要的善，它有待于用最高的情感去寻找：“追随上帝是幸福的渴望，触及上帝是幸福本身。”在奥古斯丁这里，美德被看作上帝（在《圣经》中被定义为三

位一体的上帝)的完美的爱。四种美德被重新定义为爱的形式：“节制之德是将自己完全给予被爱者的爱；勇德是为了被爱者而准备承担一切的爱；正义之德是仅仅服务于被爱者并因此正当统治的爱；智德是聪慧地区分妨碍它与帮助它的东西的爱。”

第二个文本是《上帝之城：驳异教徒》(公元426年)，与上一文本相比，它是一部宏大的复杂的著作。

《上帝之城》是基督教哲学的主要著作，写于罗马覆亡(公元410年)之后。关于幸福和美德，以下两段引文体现了基督教和奥古斯丁的基本观点。第一段引文为：“世俗的财富既不能使我们，也不能使我们的儿子幸福……只有上帝才能使我们幸福，他是我们心灵的真正财富。”第二段引文为：“在所有真正虔敬的人中间，在所有事情上，大家一致认为，对上帝的真正崇拜能够获得真正的美德，真正的美德并非人的赞扬的奴隶。无论如何，永恒之城在圣经中称作上帝之城，尽管他们还不是永恒之城的公民，但那些拥有美德的人还是比不拥有美德的人对地上之城更加有用。”奥古斯丁拒斥斯多亚学派关于激情的观点。奥古斯丁指出：“美德最简洁、最正确的定义就是‘正确有序的

爱’”。奥古斯丁批评异教美德“在不幸的今生努力为自己创造幸福”。这里的中心问题是：异教徒在寻求似神般的自负的过程中表现出来的自大，对比于基督教徒在寻求上帝的依赖的过程中表现出的谦卑。格林曼指出，在这个问题上，《上帝之城》第19卷第4章是最重要的文本。奥古斯丁要求区分“真正的美德”和“美德自身”。他回到了以上帝为中心的对节德、智德、义德和勇德的描述。真正的美德必须是以上帝为中心的一种真正的宗教的表达——神圣的援助、祈祷和基督教实践的重要性。真正的美德在这个世界上没有任何的成就——即使基督教的美德生活也是一种不断的内在的斗争。

在最后一部分，格林曼教授关于奥古斯丁对道德美德的理解这一话题作了总结。奥古斯丁引入了一个重要的哲学的古老话题，用他自己的术语严肃地进行了论证，但利用了基督教的传统和资源。在奥古斯丁这里，美德获得了一个基督教神学的重新定义，即“正确有序的爱”。奥古斯丁提出了目的论的重要性：美德导向何种终极目标？异教美德被认为是具有内在缺陷的，但没有完全被排除在外——“美德自身”对个体和对社会

而言都是有价值的。

精彩互动

江璐博士：奥古斯丁区分了神学的美德和哲学的美德。对异教的道德美德观的讨论，在中世纪是出现过的，而且是作为一个体系出现的。格林曼教授要强调的是，奥古斯丁已经为这些讨论奠定了基础。奥古斯丁不仅启发了很多人，而且也奠定了很多哲学思想。对我来说，最有启发性的是，奥古斯丁不仅是在神学意义上对中世纪的讨论有启发性，而且在哲学上也对中世纪有贡献。我们不能仅仅把奥古斯丁看作一位神学家，他其实还是一位很好的哲学家。我觉得格林曼教授讲到的几点蛮重要。比如，奥古斯丁用神学和《圣经》的资源来讨论哲学问题，这为我们讨论哲学问题提供了一个不同的视角。我觉得马里翁关于礼物的概念与格林曼所讲的“上帝的恩赐（gift）”可能相关。

格林曼教授：虽然西方社会从古代到现在有了很大变化，但他们所用的范畴还是从基督教传统来的。因此在讨论奥古斯丁的时候，我们也要想想哪些预设是从神学里面来的。不管怎样，神学背景还是蛮重要的。

徐长福教授：奥古斯丁和阿奎那都区分了两种不同的美德，但二者的理解之间的同异何在？

格林曼教授：这是一个很重要的问题。我对此有几个想法。在奥古斯丁去世约 800 年之后，阿奎那才写作伦理学，他使用了亚里士多德的哲学框架——他对亚里士多德的《尼各马可伦理学》作过注疏，他对美德的理解使用了亚里士多德哲学。奥古斯丁把智德或明智看作正确选择的一种形式，然后就停留于此，没有更多的展开。而阿奎那则把明智作为伦理学中的一个核心概念。明智在这里起到了一个更加重要的地位。他们两者的相同之处在于，人的行为动机是出于欲望的，而出于欲望的动机要受到智性、明智的引导。虽然阿奎那的论述奠基在奥古斯丁思想的基础之上，但他把奥古斯丁的思想作了更加广泛、系统和深入的展开。在这个情况下，阿奎那更像一位传统的哲学家，他不参与直接的神学争辩，而奥古斯丁的写作是处在神学争辩的背景下的。他们两人讨论伦理学的时候也都把讨论放在美德的框架之下。直到阿奎那所处的时期，美德一直处于伦理学讨论的中心位置。但之后，美德的讨论就渐渐弱化了，直到 20 世纪才有哲学家复兴美德。

现在很多人又开始讨论美德伦理学。我们现在是在“实践哲学研究中心”进行讨论，我们在这里如果提到基督教作为一种伦理学，甚至作为一种政治性的讨论的话，我们要注意，基督教传统所围绕的其实是美德，而伦理学现在很多时候都在讨论规范。而律法或者规范在阿奎那那里并不占显著的地位。在古代的伦理学中，美德是占中心位置的。也就是说，在西方神学和哲学史中出现了一种趋势，即美德被弱化了，律法和规范占了显著的位置。比如，康德的伦理学就是一种规范伦理学。康德强调的是一种律法，即道德律。而美德仅仅是内心的服从道德律的一种趋向。虽然康德也是基于他的基督教背景来理解的，但他处于一个转折点上。在这个转折点上，基督教传统里规范或律法变成了基础性概念，而美德则依赖于律法。而在阿奎那那里，正好是反过来的。也就是说，律法要奠基在美德的基础上。最近 50 年来，西方最有趣的一个转向是重新发现美德，重新回到古代世界的柏拉图和亚里士多德，把美德重新带入到神学和哲学的讨论中来。

徐长福教授：亚里士多德的 *phronesis*（实践智慧）这个概念与阿奎那所使用的 *prudencia* 之间有何差别？

格林曼教授：这个问题是很核心和重要的。简单来说，阿奎那的论述是奠基在亚里士多德的 *phronesis* 的基础之上的。而阿奎那在诠释中似乎比亚里士多德走的更远一些。我博导的一本书正好可以回答这个问题。

张贤勇副教授：我觉得这个报告很好，其实这个主题还是蛮大的。他虽然谈的只是奥古斯丁对道德美德的理解，但它牵涉到的不仅有之后的经院哲学（如阿奎那），以及之前的古希腊关于美好生活和美德的理解。而且他更主要是从基督教神学来讨论。他也谈到了康德的德福一致论。所谓德福一致论，在神学上来讲，其实是一个神义论问题。为什么行善就一定能得到幸福，行恶就一定会得到惩罚？在现实中，我们经常会发现好人没好报，反而是有些坏人有好报。这是对神义论最大的挑战。奥古斯丁也要面对这个问题。但我觉得，奥古斯丁里面有一个很大的张力，格林曼教授没有很好的提出来。奥古斯丁讲传统的美德（最主要的是在《上帝之城》第 19 卷）时，他提出要区分真正的美德与美德本身。这就隐含着，种种外在的美德假如没有和美德本身（或超越的理念）联系起来，很多东西就虚妄了。但当奥古斯丁批判传统德性论的起点时，他那里存在一个问题，即后世基督教中的预定论（*predestination*）问题。基督教强调要面向未来，不要从静的维

度把德福一致论在现实中看得很重要，而最主要是在未来、彼岸世界。而所有的哲学家所讲的都是现世，比如说行善意味着好的报应等。而这是很危险的一个说法。因为我们不知道报应来的早晚。中国人讲：“不是不报，时间未到。”什么时候算时间到了呢？奥古斯丁说要到上帝最后审判的时候，到上帝之城建立在人间之时。而这样一来所产生的问题是，我怎么能确信，我行善一定有好报。奥古斯丁和当时的很多人一直不受洗，因为他们说，受洗以后我还是要犯错误，只有等到我死的那一天受洗，这样我就不会犯错误，我就直接进天堂了。这是考虑这个问题时很关键的一个点。谈美德时是否一定要引入未来的维度？这与先前的预定是否相关？假如上帝预定你得救，而你一生都在犯罪，而只在死亡那天悔改，还是说明你是得救的。这就为我们的道德行为带来了很大挑战。格林曼教授在今天的报告中没有把这个问题提出来。

格林曼教授：奥古斯丁在写作《上帝之城》时就已经同伯拉纠有了争锋。《上帝之城》中已经有很多迹象表明奥古斯丁与伯拉纠的争斗。特别是在讲到人的骄傲和傲慢时，人好像只要通过自己的努力就能获得拯救，但奥古斯丁强调这是不够的。因此，在《上帝之城》中，我们可以找到很多反对伯拉纠主义的想法。前面更早的是反对摩尼教的。学习哲学时，一定要知悉论证的上下文。要理解到作者为什么要说这些话。这些话是针对谁说的？只有这样，我们才能更加清晰地了解到文本的内涵。当我们认识到奥古斯丁与伯拉纠派的争斗时，我们就可以更加清晰地理解道德生活的内涵。

曹坚副教授：奥古斯丁谈到的很多概念，如希望、爱和谦卑等，实际上在希伯来圣经中都已经谈过了。因此当奥古斯丁讲基督教对美德的理解时，实际上就是《圣经》对美德的理解，它们之间没有根本的区别。但奥古斯丁与古代以色列的先贤肯定是有根本差别的，即他所理解的上帝是三一神。与古以色列人的上帝不同的是，三一神里面有耶稣基督。如果没有耶稣基督的话，你根本无法理解奥古斯丁与古以色列人之间的差别。因为只有耶稣基督把神和人结合在一起，他为人树立了一个榜样，人可以去模仿耶稣。人仅仅依靠自己的力量不能达到最高的美德。而犹太人认为依靠自己的力量是可以做到的——这是我的一个体会。问题是，在谈到世俗的发达的时候，在希伯来圣经中也有，如在《箴言》中曾提到世俗的智慧要和对神的信仰和谐统一，这与奥古斯丁所谈到的一样。那他们之间的

区别到底在哪里？

格林曼教授：《旧约》里面当然有很多先例，比如“谦卑”本身在《旧约》中也是可以找到的。在《新约》中变得非常显著的是上帝的三一结构。但奥古斯丁还是想揭示《新约》和《旧约》之间的连续性。《旧约》里面有些不太明显的东西，到了《新约》中就显明出来了。因为《新约》的写作奠基在《旧约》之上，所以必须理解《旧约》本身，只有这样才能理解《新约》。这样一来，《新约》好像就是对《旧约》的一种注疏和补充。但在讨论美德时，奥古斯丁在几处（尤其是讨论到耶稣基督的地方）明显超出了《旧约》。奥古斯丁想做的是强调耶稣基督的谦卑，特别是提到十字架时。一个核心的章节在《哥林多前书》中——当然我在报告中没有提到。奥古斯丁当时使用的是《圣经》拉丁文译本。在《哥林多前书》拉丁文本第一章中，美德/德性成为了一个核心概念：我们所布道的就是上帝的美德。在同一句中，把上帝的智慧与上帝的美德连在一起了。这是《圣经》中非常核心的一个语录，这句话讲到，在耶稣基督身上你找到了上帝的美德，也找到了上帝的智慧。其实这是一个以基督为中心的说法。古代世界中的两个核心概念（即美德和智慧）也被结合在一起了——在古代哲学里，哲学家想在智慧和知识里面找到美德。奥古斯丁完全超越了《旧约》的地方，可以引用《罗马书》里面的一句话，这句话是奥古斯丁很喜欢的一个摘录。《罗马书》第五章曾提到了望和爱，和圣神处于同一句中。“望”就是不使我们失望。而圣神是赋予给我们的一个礼物。这个句子就把张老师刚才提到的“末世论”的维度融入其中了。因为这里提到的是一种终极的期待。在这种期待中，圣神把爱给予我们。而爱在我们的心中运作。有了爱，我们也就不会失望。这样就把焦距转到了圣神之上。圣神所赋予我们的是一个正确、有序的秩序。圣神在这个有序的、爱的秩序中起核心作用——虽然《旧约》中也提到过圣神，但这里进一步突出了圣神。

“逸仙实践哲学研习会”第41期综述

2017年11月10日，“逸仙实践哲学研习会”第41期在锡昌堂420室举行。本次研习会的主题为“个体问题的社会治疗”。主讲人为华东理工大学法学院院长张昱教授。主持人为徐长福教授，评论人为马天俊教授。

张昱教授的研究横跨哲学、社会学和法学三个学科，这在本场报告中明显的表现出来。张昱教授主要通过分析一些个案来引申出“个体问题的社会治疗”这个问题。张昱教授首先提到的一个个案是：社区矫正社会工作者对一位青少年犯罪人员的“拯救”。这个事例中的主人公郑某的主要问题包括：由父母离异引起的家庭关系紧张；寻衅滋事；离家出走和沉湎网络游戏等。针对这位青少年犯罪人员，社区矫正社会工作者根据这位犯罪人员的家庭背景、社会背景和个性等来施加援助。鉴于犯罪人员的姨妈是一位工厂主，社区矫正工作者以就业为切入点，并以交往关系作为替代性治疗技术——通过就业重构交往关系。通过这个案例，张昱教授讨论了社会组织的重要性、政府与社会的良性互动关系以及人的本质（“人是社会关系的总和”）等问题。

张昱教授还探讨了边缘群体的

自组织功能及社会抗拒。这种情况的产生涉及到个人与家庭、学校和社会之间的关系问题。在社会剧烈转型过程中，这些问题更容易产生。在这个问题上，社会自洁和社会自噬是很重要的概念，它们表明社会怎么使一些人处于边缘境地。张昱教授从比较、碰撞、分类、标签、挤压和行动等6个方面分析了这个过程。在这个问题上，张昱教授以吸毒为例来具体加以说明。对于这些问题，我们最应该思考的是：如何在坚持必需的惩罚前提下对公平、正义和平等进行分配？但一些不足制约着我们对这个难题的解决，比如虽然我们试图构建中融的社会制度，但我们缺乏相应的“社会”及“社会技术”、全人观念中人的社会性的缺失以及相应的社会治疗技术的缺失。这些不足使得个人在面向社会出现问题时一般毫无招架之力。当人的本质（即社会关系的总和）受损之后，如何修复？对此，社会网络以及相应制度的形成是很重要的。在这个问题上，张昱教授尤其讨论了社区矫正的重要性。他提出，我们应该多制定一些中融性制度。这种制度一方面能对犯罪行为进行惩罚（这是国家行为），另一方面又能对之进行矫

正（这更主要的是社会行为）。因此，“个体问题”的解决，需要国家、社会与市场和谐相处。

精彩互动

马天俊教授：张老师这一次讲座的信息量超大。我觉得张老师所讲的内容和徐长福老师的异质性哲学有着内在的相关性，之前我们还讨论实践哲学如何把我们的经验生成为原理，又如何把原理落下去化为具体的实践。张老师所讲的《个体问题的社会治疗》就是实践智慧层面上的东西，特别是后面三元互渗这个理论概念。“互渗”虽然不见得是一个非常高明的理论概念，但在实践层面上它才真正考验人的智慧。我觉得这个问题还同杨玉昌老师一直以来所做的关于监狱、精神病院的调查研究以及福柯的思想理论密切相关。下面我做三点评论。

第一点，我想提供一些历史的参照。我之前读书的时候看过一些关于社会边缘人群和高危人群的内容，这一点你也讲到了。我的感觉是，社会要是没有这一部分人好像也不对，似乎我们见过的人类社会都有这一部分人。这些人是在怎样一种社会机制下产生的呢？产生以后该如何对待？最后这些人怎么样了？这不仅是当下才考虑的问题，这是人类出现以来就伴随发生的问题。我曾经读过一本书，王学泰的《游民文化与中国社会》，其中涉及到你在演讲中提到的“中融”概念。王学泰原本是做文学的，但他的兴趣后来慢慢延伸到了文化和社会方面。该著作探讨了传统中国社会里面游民这一群体是如何产生的这个问题？游民群体在汉代已经清晰可见了，到了北宋时期，他们还获得了比较大的自主性、组织性，而之前的游民还没有那么组织化。北宋以来，这一千年，中国比较重大的历史变迁都和游民这一群体和阶层的活动有关系。像张老师刚刚讲的那个小孩的案例一样，家庭出现了故障，小孩就结成了新的人际交往关系，然后就开始打架，很讲义气。在这群小孩中间，义气是一个核心理念，它超越家庭，是一个人在更广泛的社会场域里面要融入某个群体或者树立起自己人格的重要品质。王学泰也认为，义气是中国游民群体一个非常重要的理念，也被他们反复加工，比如说对关羽、宋江、李逵等人物的塑造。王学泰非常细致地清理了这些人物形象的演变，比如关羽的形象一开始并没有那么高大，但是后来越来越高大，最后被神化了，成为与文圣人孔子并列的武圣人。这就是游民文化塑造的后果，而且还成为了中

国文化传统里面一个实实在在存在但又不入殿堂的一个部分。按照王学泰的讲法，在中国宗法传统里面，基于农业生产，战乱过后，社会开始恢复，但是宗法继承制度使得长子继承得多，小的继承得少。子孙多的家族，接下来两三代就变成了穷人，这样就有一些人从宗法制度当中被甩出去。中国传统社会会周期性地把一些人甩出去，没有田坎，没有手艺，没有机会，他们就流落在社会边缘，干一些不入流的事情，而主流社会不接纳他们，但要管住他们，甚至对他们高度警惕。虽然主流社会也采取过一些缓解方法，但只要宗法继承制度不变，它就会周期性地生产出这些人，人数到了一定数量，社会就乱了。那么，现代中国社会在以什么方式继续生产着这些所谓边缘群体呢？就作为这个群体的个体的出现而言，我们都可以将之归为偶然的原因。但作为一个社会现象来说，他们的出现是具有必然性的，那么他们产生的主要根源是什么？比如王学泰所说的宗法制就一定造就游民。我们当代社会，边缘人群有无可能存在一个总括性的原因？或许这样，我们才能对他们有更加深入的认识。

第二点，“个体问题的社会治疗”中的“治疗”和报告中提到的“矫正”等说法是医疗概念，或者说通过医疗的隐喻来发挥。那么，这种发挥的恰当性何在？单一的隐喻可能会有自身的局限性，所以“治疗”和“矫正”等字眼可能还需要概念上的自觉。社会究竟是不是像人一样的有机体？有一个悖论，我不知道放在社会上合不合适，但是用在人的身上肯定是可以的。我们都要保健，有健康才能活得久一些，这个过程是一个动态的过程，必须不断清除、不断矫正才能维持一个正常人的状态，那么坏的东西我们该怎样对待？多年前，一个朋友曾经对我说，生病有几个阶段，最初都是想尽办法把病治好，到了一定阶段发现不太可能实现，这样以后我们就要学会和疾病共处，因为疾病也是你生命里的一部分。所以说，把医疗概念带入对社会的研究中，还是有发挥余地的，但是要有概念上的自觉，毕竟很多事情不能直观，只能通过一些隐喻来获得基本的理解。

第三点，我觉得我们社会中的一些理念，比如说公平、正义、平等，我们议论得很多，但一个重要的问题是，我们得有做这些事的相应技术，实现公平得有实现公平的技术。像我们这样在理论里面徘徊太久了就动不动在概念之间游来游去，但是要真正地要去贯彻这些理念、做事的时候自己就蒙了，因为这些东西都有一系列的办法和技术问题，那么这些技术究竟是国家的、市场的，还是社会的？

也许这些技术，才是我们彻底实现这些理念的智慧所在。通过摸索一些具体做事的技术，然后从底下把事情做好，在社会组织里面积累成熟的经验，这在我们过去的传统里面一向是缺乏的，而且我们今天的社会又不简单是传统社会的延续，新的东西实在是太多了、太快了，意义重大。今天讲座给我一个很大的启发是，公平还得有技术，或者说得有技艺，这样才是实实在在的，否则就只是一个空的东西。

以上就是我的三点评论，谢谢！

杨玉昌副教授：我对今天这个题目和问题非常感兴趣，信息量也非常大，收获很多。我曾经和学生到过广东番禺监狱、女子监狱和精神病院等地方做过调研，所以也有很多感性的东西，但是不像你那样上升到了理论高度。你是非常专业的、社工方面的介绍。我就从我的角度谈谈我的一些看法，我觉得哲学和社会学、心理学有很多可以合作的地方。

第一点，我们该如何看待这些社会边缘的人？这就首先要理解为什么社会会出现这些边缘的人？答案其实非常简单，就像一个人身体的健康和疾病一样，你的疾病就是你的健康的一部分。就像马老师所言，人如何同疾病共处是一种智慧。为什么中国古代儒家会区分善恶好坏而道家反对这种区分呢？道家的反对是有其道理的，所以我们历史上有儒道互补的传统。我们带学生去调研的对象首先都是被贴了一个标签的人。但是，当我们真正接触了他们以后会发现：他们都不是一个简单的抽象标签，而是一个活生生的人，和我们平常生活中的人完全一样。他们只是因为各种各样的原因跨过了社会的界限。在这个意义上，我们要打破这些善恶、好坏的标签和框架，这也反映了现代社会更加复杂的状况。因为以前的农业社会还是比较单纯的，但是现代社会比较复杂了，而处于转型中的社会更是如此。我们从来没有经历过这么一个工业社会或者后工业社会，其中个体的问题、个体和社会的关系的问题，都是原来的社会所没有的。在儒家社会文化下不存在单纯的个体问题。在我和番禺监狱的狱长吃饭时，他说：我们非常希望你们这些理论工作者来我们的监狱，因为一线的民警、管理人员们面临着很多新出现的问题，但是他们不做研究，他们没有办法从理论上去总结这些事情，只会从经验上去处理问题。他们感觉到一个突出的问题：以前我们儒家传统还有家族、宗族来管理很多问题，民间还是一个自治的地方。但解放后，我们打掉了以前这些传统

的东西，社会基层也就失去了自治的土壤，很多年轻人得不到正确的指引，社会出现了大量问题青少年，他们不为社会所接纳。我想，这里面包含着社会变得复杂的很多原因。

还有一点，张老师是第一次提出“中融”的概念吧。我第一次听到，这个可以继续深入思考一下。这反映出我们现在社会的问题需要用一种新的方式和制度来安排和处理。这是一线的管理人员非常需要的，也是我们可以和他们合作的地方，非常有意义。张老师本身就是学哲学出身的，而且又有第一线的工作经验，完全可以把这两个结合起来，也就是把理论和实践结合起来。

最后一点，我觉得可以思考一下哲学可以做些什么？我们到监狱调研的时候，接待人员很理解学心理学和社会工作的人的到来，但不知道学哲学的人来这里的原因。所以，我觉得，哲学专业的本科生或者研究生可以多做这样的调研，以便打破误解，把原来高高在上的哲学拉到社会当中去，证明哲学对社会确实有帮助。在他们看来，哲学讲的都是比较空的概念。社会工作为什么需要这些哲学概念？我们到监狱去调研的时候，我有一个体会，即犯人们不会跟警察和管理人员说心里话。社会工作专业的人会从社会管理角度去想问题，而学心理学的人会从心理方面去想问题，而我认为，学哲学的可以从现代社会中弥漫的人的迷茫和价值观等方面来思考这些问题。很多社会问题、精神病问题都可以从人的价值和意义这些方面来进行思考。从苏格拉底、孔子等以来就有了关于人的价值和意义的困惑。所以我们在和犯人们沟通时，可以通过不同于心理学和社工的方式，从精神方面和身心关系等方面来理解这些问题，并形成新的工作方法，重新恢复他们的心理平衡。我觉得这才是比较彻底的治疗方法。而心理的、社工的方法就算有所治疗也是比较表面的和短暂的。比较彻底的治疗终归还是需要哲学的介入。当然这里的“哲学”不同于现在的哲学。这就是哲学的功能。

张昱教授：非常感谢杨老师的分享！哲学毕业以后，我就开始做这一块的研究，开始进入这个场域。进去以后，我的发现是，对于这些问题，政府的应对方法是打击和关进去。而我的思考是，怎样在中国社会中找到这些问题的根源？我试图通过一个范畴从纵横两个方面把这些问题及其历史的发展整合起来，建立一些基本的概念和框架。我认为这个比较重要。但是，这个工作对我而言是挺有挑战性的，因为现在做了这一块以后，更多地接触了现实以后，有着很多现实的事

务，哲学方面的阅读也大大减少了。这是一个严峻的问题，当然，后面也可以做。

关于哲学，我在读哲学的时候没发现的是，整个社会制度事实上还是按照一种哲学观来建构和运行的。当社会有了一种主流的哲学形态以后，它就像血管的主干一样，它不仅对意识形态，而且对所有的社会制度和社会问题都会有指导和安排作用。而这个我们常常是看不到的。在实践当中，怎么把对公平、正义和平等这样的追求贯彻和分配下来？这是个问题。这些都不是空洞的概念。我们要怎样把它们落实到每一个老百姓的头上。比如平等，如果我们在日常的办事过程中，以平等的身份进行，那么我们就彼此感受和体现了这种平等。这样一来，我们到外面去也能实现这种平等。也就是说，微观的社会运行当中会有一种特殊的平等伦理机制。这种伦理机制再往上走的话，就构成了社会由下而上的变革过程。我个人觉得，怎么把像平等这些哲学理念放下去，是非常有挑战性的，也是非常有意思和值得讨论的。

徐长福教授：“个体问题的社会治疗”这个题目非常好，但是只是说了一半。为什么不是“社会问题的个体治疗”？就像你刚才的讲法，之所以要讲社会治疗，是因为这些个体的问题由社会问题所造成，是因为社会出了问题，它们导致个体生病了。社会要负责任地治疗个体的问题。治疗所涉及的人，落实下来也都是具体的个人。因此，实际上，个体的问题也是由具体的个体的人在治疗。我们能不能反过来说“社会问题的个体治疗”？也就是说，所有由社会导致的问题都应该有一种解释和研究，即社会为什么会导导致个体（个人）出现问题？比如说，在不同的社会形态、发展阶段和情况之下，在哪些主要因素的作用下，一定会导致多少比例的个体出现什么样的问题？在这样的情况下，自然要有相应的资源安排、制度安排等来解决这些问题。这样讨论的话就比较完整了，也能对问题的出现给出一个社会的解释，而不是仅仅对这些问题的治疗有一个社会的设计。这样就能把个体和个体、社会和社会对称起来了。

张昱教授：事实上，我在调研和研究的过程当中实际上不怎么强调社会问题的个体治疗。首先，社会的转型就是社会的不定型，在不定型的情况之下，比如说青少年的问题，很难定性为一个近代社会才有的危机。第二，就个体来讲，我不会用“个体治疗”这个说法。我会说“个体倡导”，因为社会问题是个体治疗不了的。说老实话，个体的能力根本做不到——就算你是个教授。比如说，我有

一个理论设想，勾出一个蓝图。对于这个蓝图，政府不会怀疑什么。不过大概在2001年到2003年的时候还是有所限制的。真正的限制是周永康调离之前，他的一个秘书在《求是》杂志上发了一篇文章，文章强调现代社会是西方给我们的一个陷阱。这就是说，一个教授不一定能够影响什么，但是我们可以尽自己的力量去倡导。如果政府不用极端的话语来表述和呈现你的理想和理论时，他就认为这个东西可能会有用，在得到许可的条件下，只要有人做了，它就会有用。这就是为什么中国在社会改革的过程中，西方老是认为我们中国会乱的原因。还有一点就是政府的学习能力。说老实话，我不认为政府像有些舆论评价的那样低下和负面，实际上他们的学习能力是很强的。我刚到上海时候，政府在做社区建设，我就参与了调研，调研了苏州工业园的情况。他们街道的主任、书记就把下面人和上面的人叫到了一块。上面的很多人也跟着一起去，我们就一起去学、去看。现在政府之间的相互交流其实很多。政府有一个事情做得挺好，就是现场会。比如说，今年有一个会在中大开，然后大家就开始来这里，于是这两年就会出现一个“中大热”。过两年又到另一个地方开，于是那个地方又热起来。因此，政府的学习能力还是比较强的。但是我们学者都还有自己的局限，像社会问题的个体治疗这类的事情自己还是搞不定的。

“逸仙实践哲学研习会”第42期

2017年12月27日下午，“逸仙实践哲学研习会”第42期在锡昌堂420室举行，此次讲座的题目是：阳明学登场的几个历史时刻——当“王阳明”遭遇“现代性”。主讲人为中山大学哲学系陈立胜教授，主持人为徐长福教授，评论人为马天俊教授。

陈老师强调：“阳明学自其诞生之时起，就与历史时代脉搏之跳动一道呈现出跌宕起伏之态势。重新检视这些阳明学的沉浮的历史时刻，对于我们认识阳明学的时代性与永恒性、地域性与普遍性之关系自不无裨益。”报告共分为六个部分，在前四部分陈老师分别选取了“明清之际”、“清末民初”、“共和国前后”和“中国梦时刻”四个时期梳理了阳明学在不同历史时期的境遇。第五部分讨论阳明学在后三个时期中与“现代性”的关系。第六部分则是对良知本质的反思。

明清之际，阳明学在“尊朱辟王”的朱子学、顾炎武经世之学、尚习行实用的颜李学派三股力量的不断围剿下，渐渐被世人视为“空疏”“清谈”“恣肆”“误国”之学。清末民初，“盛世危机”是阳明学的真正的“空前转机”。纵观孙中山、章太炎、

杨笃生、黄兴、陈天华、秋瑾、胡汉民、宋教仁、汪精卫、蒋介石等等革命党人之言论，其推崇王学带有浓厚的革命情结，并多自觉以日本维新、军国文化、尚武精神作为参照，将阳明学视为报大仇、雪大耻、革大难、定大计、任大事、冲决网罗、掀翻天地的精神资源，这种“心力”决定论，可以说是从维新到革命一以贯之的王学基调，王阳明俨然化身为东方的尼采。共和国前后，阳明学的命运的再次转折实际上并不是发生在共和国建立之后，当阳明学成为国民党当局的意识形态之招牌时，对王阳明的批判、围剿，将王阳明打入封建主义、落后乃至反动思想就已经是为共和国的成立而提前酝酿的新意识形态之必然的要求了。中国梦时刻，“超越”与“复兴”成为“中国梦”的主题，阳明学再次成为热点，王阳明不仅承载着现代人的成功之梦，而且也承载着一个民族、一个国家的复兴之梦。

陈老师所讲的“现代性”特指引发近代中国“三千年未有之大变局”之现代性现象。危机四伏、外患内患交替不已的近代中国，如何由传统的帝制向现代民族国家、政党政治转变，

如何保证国家政策与党的政策之贯彻至底层，如何动员全民力量形成统一的国家意志、民族意志，如何从帝国的“臣民”转化为“军国民”、“国民”、“公民”，如何将传统血缘与地缘共同体之中的“成员”转化为现代民族国家与政党中的“一分子”，如何从古典的天人合一、存有连续体之“自我”转化为现代主体主义的个体……这一系列的古今中西交织而成的中国现代性“转变”问题，阳明学的某些气质显然能从不同的向度为之提供精神上的支持。共和国建立之后，就“政党哲学”所诉求的“觉悟性”维度看，文革期间斗私批修运动之中，“狠斗私字一闪念”，“灵魂深处闹革命”等说法跟阳明“一念发动处便即是行”非常相似。只不过，在阳明那里，这是一严格的君子修身之要求，而在现代政治运动之中则被泛化为一种道德与政治泯然无别的总体性要求。近十年来阳明学在大陆的再度流行带有浓厚的国家主义、民族主义的底色，这一次是大国崛起之后所表现出的一种文化自觉与自信，是新国家在国势急速走强之后亟需内在价值的背书与文化认同的一个表现。在个人层面，由于现代生活节奏之快捷、市场竞争之惨烈、风险社

会之催逼，生活的不确定度越来越大，金钱、财富成了惟一流行无阻的宗教，“心学”成了现代个人心灵流浪的“堡垒”，充当当代“宗教超市”消费群的“灵性快餐”。

最后，陈老师强调，良知只有一个，这个“一”即是良知之超越时代、超越地域、超越民族乃至超越人类中心论之所在，在根本上，人类命运共同体乃至物种命运共同体都是在这个永恒的、无限的“良知”之中被证成的。人对其自身的理解总是在一个具体的历史情境之中发生，他总是一个伦常之存在，良知也总是在人之具体的存在过程中发挥作用，但这不应构成对良知之为“一”的限制（良知本是无限，又何尝会被限制住），恰恰相反这是良知实现其自身的“条件”。

精彩互动

马天俊教授:陈老师在报告前面部分对材料的梳理中所取的都是每个朝代的末期(当然逻辑上则是另一个时代的开始),往往就在这种转变时期,阳明学就要以不同的方式被重视一下,而且重视的态度很不一样。比如明末清初的人把阳明学当作误国之学。在清末时,阳明学又被变成了一种强国之学,因为我们看到日本人如此用。在清末以后,在不同的思潮里面,大家也都在用阳明学,把它作为自己行动的内在根据,如国民党和共产党。在陈老师的报告中,阳明学在马克思主义的潮流里的命运前后有一个变化,早期的马克思主义者或共产党人就像那个时代的人一样都推崇阳明学,讲觉悟、心力,要自己做主。1949年以后,最明显的是意识形态之争,因为国民党那边反复讲阳明学的重要性,敌人喜欢的就不能是我所喜欢的,因此,无论如何也要对阳明学进行批判。但这里面还有复杂之处,陈老师也指出过,即从意识形态上来讲,批判归批判,但在实际做事方面实际上“暗中有耦合之处”——不妨简称有“暗合之处”。1949年后,大陆所做的很多事情(包括我们所强化的教育)或许不以阳明学之名出现,但其内容还和人们曾经所理解的阳明学有关系。最近一二十年,阳明学又展现了一种新的面貌,从民间到官方,阳明学好像又一次获得了青睐,变得非常重要。阳明学的重新流行比曾国藩的流行晚一些。记得1980年代,就有人开始研究曾国藩,当时也是把曾国藩和毛泽东等人联系起来。过了一段时间,阳明心学才从商界到政界火起来——当然,这是另一种利用方式。我的概括是,从明末清初到现在四五百年的时间里,如果以阳明学为话题,陈老师的报告至少在材料方面梳理了中国意识形态谱系的一条很重要的线索。也就是说,以阳明学的浮沉为线索梳理中国的意识形态在过去这些年里面的变化。无须作深入的论证,我们就能看到,这些变化总是和时事、社会形式等牵连在一起。在这过程中,阳明学也就起起伏伏——至于哪个理解是契合阳明心学的,这个可以再论,陈老师在报告后面部分点出了几个要点,即阳明学里面不能随便动或随便任人打扮的要素。这个意识形态谱系是不是也可以当作良知的谱系。中国过去四五百年来,卓卓然立于天地间和人群中的良知可能也有一个变迁史。而这个和社会公共意识形态的变迁史是里里外外配合在一起的。基于这样的情况,我试着提出几个问题请教陈老师和在座诸位老师。

第一,从意识形态的变迁史来看,假如以它为依据,我感觉到一种不安,即

阳明心学在明朝中后期明明已经是摆在那里的东西，但到了明末就发生了评价上的一种变化。像朱子学的那几位就说“王学祸天下”。作为儒学的一个重要流派和风格，它在何种意义上可以被放在如此重的位置上？就是说，一种学说、学理、思潮居然可以祸天下。这是何道理？明灭亡，清军入关（暂不管是否属于被异族入侵），原因何在？如果像这几位朱子学派一样有学问、有知有觉的人（普通老百姓鬼知道是谁当皇帝了）说“王学祸天下”，这样是不是把王学看得太重了？反之，到了清末民初，以及后来几个重要的关节点上，我觉得王学也被看得太重了。比如它被认为能救国。维新派、革命派（包括清宗室）都如此认为。这是一种想法的两种变现形式，一种是它能祸天下，一种是它能救国。但总归把一种思想或观念体系看得太重了。今天流行的这些“鸡汤”也是很霸道的。其表现在于，我们今天在理智上肆无忌惮，我想怎么用它就怎么用，我想怎么阐释它就怎么阐释，总之不求契合于阳明，但求契合于当下。当下的人有痛苦，我们就试图在哪里找一些慰藉和理由。这也是一种霸道的做法——虽然这尚无关乎兴天下还是亡天下。在这个意义上，我的感觉是正确的，这叫做于事不实。变故发生了，你应该好好总结总结它到底是为什么。如果仅仅归结为“王学祸天下”，我觉得这是避重就轻，没找对原因。对于我们实际而言，这其实是不实，即不实事求是。同时，这也是于学不恭。于事不实和于学不恭，这是一件大事情。让一种学说承担太多东西。它是否能够负担得起？我们已经练习了四五百年，如果这种事情反反复复出现的话，那么这就是我们的习惯。我们今天是否自觉到这一点？

第二，像张履祥、吕留良这一辈（即17世纪上半叶的人）所处的时代，在欧洲就是路德、马基雅维利和伊拉斯谟所处的时代。与王阳明同时，欧洲的现代正在开启。在这个意义上，阳明学虽然后来不断地被重视，但在何种意义上阳明学本身带有这种现代性？你讲的是“当王阳明遭遇现代性”。我想提问的是，阳明学在何种意义上是现代性？如果期待更高的话，它能够笼罩或涵摄现代性，或者包括救治现代性的弊端。

第三，陈老师提出了“良知的陷阱”，当我们觉察到有良知的陷阱，那么在何种意义上我们不会掉到陷阱里面去？这个也可以被置换成一个更具体的问题，即在目前情况下，用何种方式阳明学可以不再被意识形态化？如果它不被意识形态化，那么它是否有一种理智性的轻重，像阳明学这种能够以天下为怀，或良知

只有一个。这样一种阳明学本身能够被存留下来，并被变成一种长期的，不拘一时一地的宝贵的精神资源或理智资源。

陈立胜教授：感谢天俊老师！关于第一个问题，即是不是把阳明学看得太重了，我觉得古人喜欢用这样的语言，以学术杀天下，如批评朱子以理杀人。他们想表达的是，如果这样一种学说被放大到一定的范围，会造成何种后果。如果按朱子学派的说法来讲，他们之所以说“以学术杀天下”，是因为他们认为阳明心学偏离了朱子理学。阳明心学变成了一种意气用事，没有了客观规则。这搞得晚明世风不好。由此，阳明学被看成一种“空疏之学”。这是一种说法。另外一种说法，像颜元，他的批评是非常到位的，他说，女真人、蒙古人攻打汉人的时候，朱子们在干什么。半日静坐半日读书。做这些东西怎么去打仗。最后只好“无事袖手谈心性，临危一死报君王”。如果在南宋，那么最重要的是军事和经济活动，但理学不重视这些东西。在他看来，兵事、民事是最重要的事情。在这个意义上，教育方针出了问题，这会影响国家的整个走势。这也是一种批评。顾炎武是另外一种批评方式。他们说阳明学清谈、误国。站在阳明立场上，这些当然是放大。因为批评阳明的人没有一个像他那样会打仗，会办事情。但他们的夸张背后仍存在他们批评的一些理由，有一些客观存在的面向。在近代，把阳明的正面作用放大，看它看得很重。在我看来，近代是一个特殊的场合，所谓“三千年未有之大变局”。变局下面唯一让我们看到希望、唯一真正可靠希望的，能通过中国文化的自觉就可以让我们救种保国，甚至保教的，就是日本人，他们是一个标杆。日本明治维新确实和王学联系在一起。近代中国人之所以鼓吹王学和日本这样一个因素是分不开的。回过头来看他们所强调阳明学的价值，事实上确实也是近代中国进行维新和革命所需要的一些精神资源，如鼓动整个全社会、国家的力量，使中国人觉醒。因为传统中国社会一盘散沙。怎样变成一个民族国家，把领袖的意志贯彻到整个民族的意志上面去？在传统中真得找不到这种意识形态。而阳明学可能最接近。革命的行动力、革命的觉悟、革命的勇气、执行力和革命的使命感，在阳明学里面都可以找到相应的资源。虽然这确实是一种放大，但之所以放大阳明学而非其他学说，是因为阳明学确实包含这些资源。

关于第二个问题，阳明所在的时代在欧洲正是路德等人的时代，马老师的观察是对的。梁启超曾明确讲过，王阳明是中国的马丁·路德。而且不止一个人讲。

这就说明，阳明学里面确实包含一种现代性，即强调个体、个人的自信。这就涉及到一个问题，即是不是阳明学本身有些因素是现代性因素？当然这是中国近十多年所讨论的话题，即中国有无内在的现代性？有位日本学者曾说过，宋代是中国近代的开始，相当于西方的近代。当然，最近两年来有人把晚明看作资本主义萌芽时期，并被看作中国内在的现代性的开端。这种说法有点问题。宋代主要的产业不是农业，而是商业。唐之前的朝代基本上都是靠征农民的税来增加收入。而宋代一半以上的国民收入都来自商业。所以，那位日本学者的说法有道理，即宋代就开始强调个体。不过，在阳明这里，内在的现代性确实有些突破。比如满街皆圣人，士农工商皆可以成圣人。社会只有分工的区别，而无高低的区别。这就完全打掉了原来的等级观念。阳明书中曾表达过社会合作与平等观念。可以把这些观点向现代性方向去靠。这样一来，中国就有内在现代性。但这种现代性与我们近代所遭受的现代性不是一回事，后者是随着民族国家的产生而出现的系统的现代性，而不仅仅是个体的自由自主，而且在社会层面必须有系统的变化。而这是宋明都没有出现过的现象。

第三个问题，即如何避免良知的陷阱。我觉得首先我们要知道良知最基本的精神是什么。我觉得应该是对每个个体内在尊严的尊重。其次，阳明讲过良知是公是非，同好恶。就是说，良知不是个人的是非或好恶，而是大家共同的是非和共同的好恶。一个共同体应该去讨论它。因此里面有公共说理的面向。这和朱子所讲的“道理最大”有相通之处。儒学始终有“心同、理同”的面向。良知不是由个人差异性所决定的。从天理的自觉角度来讲，良知是公共的和普遍的。它一定经得起理性的批判，而且是所有人的理性批判和检验。由这一点出发，我们就可以避免良知的陷阱。之前我曾想讲“如何守卫良知”。阳明和陆王心学都把良知看作普遍的东西来加以证成。通过道德共同体的相互监督，通过讨论、读经书来匡正把个人私欲当成良知的做法。

徐长福教授：陈老师最后讲到良知唯一，而且这个良知不是一个个体性的，而是一个普遍的良知。但不同时期对阳明学的阐释也自认为是普遍的。康德的道德律是普遍的，阳明学的良知也是普遍的，这两种普遍性有何差别？牟宗三先生对此做过会通的阐释。但它们还是两家不同的观点。阳明学是儒家的一派，它的普遍的良知的内容很多是不能为康德所认可的。因此如果把良知看成普遍的东西，

那么就会出现很多普遍性，它们都会说与良知有关。这就造成了冲突。这样一来，问题仍然没有解决。而且这里又涉及到朱子的天理与阳明的良知的差异。因此有时就很难分清良知与良知的陷阱。

陈立胜教授：这个问题很难回答。我们不妨将阳明的良知与康德的道德律作一对比。在阳明那里，良知是一个普遍的东西，这是没有疑问的。当良知落实到每个人那里，就会以不同的方式呈现出来。这也是没有问题的。问题是阳明对良知的界定与康德所界定的普遍道德律令是不是一回事。如果从康德的“人是目的”的观点来讲，把人当作人来尊重，这一点和阳明是一样的。怎么去理解“人是目的”？在很多情况下人会因为更大的目的而被当作工具来使用，如在战争状态或特殊的宗教冲突中。如果每个个体的生命都有内在的目的，在任何情况下人都不能作为代价来牺牲，而且这不仅是道德的律令，而且其背后还有贯彻道德律令的意志和情感，我认为，那么这就是阳明的良知。就是说，良知既是一个好恶，又是一个是非。它强调对每个个体的生命有感同，有尊重。如果你践踏生命，那么这就为非和为恶。而康德的伦理学在这点上是不显的。冯友兰对康德的批评是到位的。他说，康德伦理学只有义（即道德义务），而没有仁。如果一个纯粹的理性者只有义，没有仁，那么如果对义的理解出现了问题，比如意识形态冒充了义，那就麻烦了。在什么情况下可以防备意识形态变成义？只有强调仁，即对每个个体生命的感同，你天然同情之。如果“义”违背了这一点，你就要思考一下这不是真的义。阳明的良知概念可以避免上述弊端。我觉得，最大的普遍就是在一个理性共同体里面沟通，只有这样才不会成为独断的普遍。在这方面要发挥阳明的公是非和同好恶的精神。是非是公共的，因此我们要摆在台面上来交流到底是还是为非。如果落实到具体的每个人，每个阶层，每个具体的民族，良知会受到限制。不同个人或阶层所理解的良知可能会有冲突，但如果按照阳明的学说，良知应该是感同的，没有任何界限限制。但当然不是说我们变成无差别的。具体情况是良知实现的一个条件，而非限制良知的一个东西。恰恰相反，像“我爱中国人”与“我爱天下人”都是良知实现的一个过程，而不是说你只应该爱中国人。在这个意义上，良知要普遍化，确实需要我们每个人突破自己，换位思考，不仅要换心，还要换位，然后通过理性的思考，终会获得一个普遍性。

郝亿春副教授：阳明学的良知要求肯定每个个体的尊严，那从阳明学那里是

否可以开出一套与之相应并能够落实其基本的价值和准则的法律和政治制度来？如果它开不出来，那它在现代性理路里面是否需要和相应的法律、政治制度和思想（如康德、罗尔斯的学说）相配合？

陈立胜教授：非常好且很严峻的一个问题。新儒家就是从这个问题激发出来的。牟先生讲“良知坎陷”，即良知如果要真的实现它自己，它需要作一个坎陷。在当代中国，牟先生认为需要两点，一是科学，一是政治民主。在我看来，在阳明那里确实有一套他所认为的理想。比如他曾讲社会分工，社会阶层之间的相互合作，如何突破阶层的界限等。但是否有制度性的安排，这个很难说。我觉得除了牟先生所说的“良知坎陷”（即政治民主和科学）外，在现实中还要做的是如何提供更好的社会条件，使良知的实现变得容易。既然我们是社会主义国家，那么我们本来就应该关心每一个人，尤其是底层人的生存，尽量使制约人的良知的现象或事件（如失学儿童去做乞丐等）发生。社会应从社会福利和社会建制上把良知客观化。在需要发挥良知的地方，社会都提供给我们，而不需增加很多人良知的负担。另外，我们要保护良知，使其免受伤害。比如救人事件，使救人者免受伤害。对此可以制定《良知保护法》等。这些实际上都是可以操作的。这不仅仅是政治制度的问题——关于政治制度的问题，牟先生谈的很清楚了，我是比较赞成的。如何在社会层面提供一个更好的渠道，让良知得到落实，我觉得在这方面我们可以做很多工作。

“实践哲学读书会”第6期综述

2017年10月12日下午，“实践哲学读书会”第6期在锡昌堂420室举行。本次读书会领读人是刘晓雷同学，共有20人左右参与，阅读的文本是威尔·金里卡《当代政治哲学》的第二章：功利主义。

金里卡从功利主义的两条吸引力开始探讨，第一条吸引力即致力于增进人们在现实生活中所追求的善；第二条吸引力即其后果论。功利主义的这两条吸引力在于其符合人类的两个直觉，即人的福祉是重要的和道德规则须依其对人的福祉之后果加以检验。据此，金里卡认为功利主义可以分为如何解释人的福祉或效用以及同等重视每个人的福利的效用最大化要求两个部分。

金里卡介绍了界定效用的四种方式，即享乐主义、非享乐主义的心理状态、偏好的满足和有理据的偏好。享乐主义认为快乐是人的首要利益（good），仅有快乐才是目的，其他利益皆是实现这一利益的手段。这种解释遭到了诺齐克强有力的反驳。诺齐克设想人被放进一架能够给其带来快乐的机器之中，如果只有快乐才是目的，那么最好的生活就将在机器中度过一生。这显然违背常理。同时，诺齐克设想的“体验机器”也对效用是非享乐主义的心理状态构成了诘难。按照效用的第三种界定，增加人们的效用即满足其偏好。此一界定的问题在于人们所偏好的不一定是实际上最有价值的。效用是有理据的偏好，这看似逻辑最严密，但一方面人们很难确定哪种偏好是有理据的，另一方面，不同的有理据偏好之间也存在不可通约和难于计算的困难。

在假设能够对效用形成一致解释的前提下，金里卡剖析了功利主义的后果论。首先，如果把功利主义视为一种综合决策程序，效用主体在计算其行为的各种可能性所带来的不同总效用，从而决定其行为时，将会带来两个问题。第一，这可能违背某种特殊关系，如借贷关系——它要求欠债还钱，而不论借贷者把钱用于其他方面是否能产生超过归还欠款的效用。第二，这可能意味着某些不正当偏好会被纳入到计算当中——如白人因种族歧视而不希望黑人成为自己的邻居。对此，规则功利主义的辩护是，功利主义不是用于指导人们的某些具体行为，而是支持最好的规则。对此，金里卡分析认为，规则功利主义的辩护是不成功的。他指出，想要证明功利主义的正当标准更具优越性还需更多的理由。

金里卡给出了证明功利主义正当标准优越性的两条主要理由。其一，对各种

利益平等考虑。问题在于，如此一来功利主义所持守的效用最大化就成了“平等待人”这一标准派生出来的副产品。其二，目的论的功利主义。按照这一阐释，“平等待人”并不是优先原则，它只因是实现效用最大化的途径才受到重视。但是这可能导致每个人的效用都降低了，而总效用却得以提高了这种令人难以接受的结果。在这两种相互独立和冲突的阐释路径中，金里卡更加倾向于前一种，即平等待人原则优先。尽管平等待人原则可以是优先于目的论的原则，但金里卡的阐释却有曲解功利主义之嫌。按照这一原则，金里卡将功利主义视为了一种不恰当的平等观。

“实践哲学读书会”第7期综述

2017年11月16日，“实践哲学读书会”第7期在锡昌堂420室举行。本次读书会领读人是肖蓉同学，阅读的文本是金里卡的《当代政治哲学》第三章“自由主义的平等”。此次读书会阅读了其中的前三节，主要是围绕着罗尔斯的政治哲学展开。

第一节，“罗尔斯的课题”。该节可以分为两个部分，第一部分主要是介绍罗尔斯学说与直觉主义、功利主义的关系。可以说，罗尔斯的学说是对于效益主义学说的挑战，并且在罗尔斯看来，以直觉主义来替代功利主义也并不能令人满意。金里卡认为，罗尔斯“提供了一种取代功利主义的理论，其标志就是1971年出版的《正义论》。”第二部分切入正题，描述了罗尔斯“正义的诸原则”，即自由优先原则和差别原则。

第二节，“诉求直觉的机会平等的论证”。关于机会平等的流行观点是：“人们的命运应该取决于他们的选择（取决于他们对自己生活目标的决定），而不应该取决于他们的偶然状况。”鉴于此，罗尔斯认为人与人之间除了社会境况的差别，也不能忽略自然天赋的差别。而金里卡则认为罗尔斯的“这个论证并没有解释为什么差别原则适用于一切不平等，而不是仅仅适用于源于道德任意因素的不平等。”

第三节，“社会契约的论证”。这个部分主要是讨论罗尔斯政治哲学中应该如何建构社会政治制度的问题。“当人们在‘原初地位’中建立自己的社会时，他们会选择哪种政治道德？”此小节分为两个部分，第一部分是两个论证的汇合，即诉求直觉的论证和依据契约的论证；第二部分讨论罗尔斯理论的内在问题。

在领读人领读完毕之后，邓伟生老师对这一章的前三个小节作了基本的点评与梳理。在与同学的互动中，邓老师发现同学们对于罗尔斯的学说有些生疏，相关理解并不到位，譬如，罗尔斯的正义的诸原则。邓老师认为有必要对罗尔斯的《正义论》进行基本的梳理，来帮助同学们理解，这也成为下一次读书会的主题。

“实践哲学读书会”第8期综述

2017年11月30日，“实践哲学读书会”第8期于锡昌堂420室进行。为了让同学们更好地理解金里卡的著作，邓伟生老师决定以“罗尔斯的正义理论”为主题做一次报告——主要讲解《正义论》的第2和3章。

邓老师首先回顾了《正义论》第一章的内容。邓老师提出了同学们要加以注意的几个基本概念：（1）分配正义的问题；（2）社会的基本结构；（3）以社会基本结构为讨论对象的理由；（4）社会作为“公平的合作体系”；（5）良序社会；（6）社会基本物品（social primary good）。接着邓老师着重阐述了罗尔斯的契约主义（Contractarianism）。契约方法在于，透过立约者们的自愿同意，赋予一组原则以道德有效性。原初境况所描写的正是这样一个契约的情境，立约所面临的是一个选择的问题，他们必须作的是选出一组原则作分配的标准以及社会基本结构的组织原则。原初境况（The Original Position）包括主观条件（subjective condition）与客观条件（objective condition）。其中主观条件是对立约者所作的描述，它包括动机和特性两个方面。客观条件所强调的是，世界物质资源是有限的，无法使每人皆满足，如果每个人的所有欲望都能满足，则立约者就没有必要合作。但资源也不是贫乏到使合作不可能，因此合作对大家都有好处。引入原初境况的根本原因在于公平式的正义（justice as fairness）：因为我们不知道什么样的分配才是正义的，故此正义的概念就只能是纯粹的程序正义（procedural justice）。在原初境况中，所有立约者都是自由并且平等的，这个出发点对大家都是公平的，没有人可以取得比别人更有利的地位。由于原初境况的公平，立约者所赞同的原则就是正义的。

对两个正义原则的探讨是《正义论》第二章的主要内容。第一个原则是“最大的均等自由的原则”（the greatest equal liberty principle）：每个人都有权利拥有最高度的自由，而且大家拥有的自由在程度上是相等的。一个人所拥有的自由要与他人拥有同等的自由能够兼容。第二个原则是“差异原则”（the difference principle）：社会与经济上的不平等将以下列的原则来安排。（1）它们对每个人[对处身最不利地位的人]都是有利的；并且（2），它们是附随着职位与工作的，而这些职位与工作是对所有人都是开放的。“最大的均等自由的原则”，所保证的基本权利乃政治权利，包括：选举和被选举的权利，言论、集会、信仰、思想、

个人的自由,拥有私产和免遭任意逮捕和劫持的权利。“最大的均等自由的原则”比“差异原则”有优先性,即不能因经济繁荣和社会福利而削减这些权利。“差异原则”的第(2)部分又称为“机会公平原则”,“机会”是指参与经济竞争活动的机会,包括获得学习及训练的机会、在社会分工中获得一定职务和职位的机会和移居他地的机会。效率原则与我们直观上对正义的了解不符,因为最高效率的社会,有可能是那些专制或极权的社会。

《正义论》第三章进一步讨论了“原初境况”。其中的核心问题是“从原初境况如何推出两个正义原则?”对这一问题的回答包括以下几个方面。(1) 立约者将同意,每人均应有平等的社会基本有用物品,如自由、机会、收入和财富。因为期待在分配中获得大于平均份额的社会基本有用物品,是不合理的。而且期待在分配中获得小于平均份额的社会基本有用物品,也是不合理的。(2) 这“平等原则”只是协商的起点,而不是终点。因为绝对平等的社会不能持存。而且我们可以允许某些不平等,并把由此而产生出来的直接利益看作是将来可以偿还的明智的投资。(3) 对不平等的条件和范围作适当的限制。由于大家都在无知之幕后,不能肯定在不平等的分配中自己可以享有较多还是较少,为了避免可能给自己带来最坏的结果,故要找出合乎理性的限制:立约者只容忍财富上不平等,而不允许自由权和竞争机会的不平等;不平等所生的后果必须对每个社会成员,尤其在不平等关系中处于弱势的人们都有利,并且不平等的分配比平等的分配给每个人都带来更大的利益。罗尔斯认为,基于以上几点,立约者们有理由地接受“最大的均等自由的原则”与“差异原则”。

除此之外,还要思考的一个重要问题是:为何在原初境况的立约者不会选取效益原则?罗尔斯的回答是(1) 效益原则可能会证成牺牲小部分人的幸福来增进大多数人的最大幸福,原初境况中的人,不会希望自己成为那些被牺牲的人。

(2) 差异原则比效益原则在应用时所需要的讯息少得多。(3) 差异原则较容易满足分配原则中公开性这个要求。(4) 在人们接受一组道德原则作为规范时,他们会考虑到自己对这组原则作多少承担(commitment)。如果一组原则需要人们做出较多的牺牲,则它们可能被接受的机会就较小,处于原初境况中的人选它们的机会也同样会比较低。就这方面而言,差异原则比效益原则较为优越。

“实践哲学读书会”第9期综述

2017年12月21日，“实践哲学读书会”第9期在锡昌堂420室举行。本次读书会的领读人是肖蓉同学，阅读的文本是金里卡（Will Kymlicka）的《当代政治哲学》第三章“自由主义的平等”。此次读书会阅读了此章的第四节、第五小节，主要是围绕着德沃金的理论及其批评者而展开。关于德沃金的理解，还有一个很重要的前提，即他的理论是围绕着罗尔斯展开的。

第四节，德沃金论资源平等。首先，我们对于德沃金理论的核心思想作出简单陈述：我们想象最初有一种平等的资源份额，这种平等的资源份额经过假想的保险（补偿自然劣势）和假想的拍卖（为选择承担代价）的调整，就使我们能够确定一种公正的资源分配。而在真实的世界中，即在实际的操作中，我们可以运用税收机制向‘占有自然优势的人’收税以支付保险费，并且，把福利制度视为向‘劣势者’提供保险的一种途径。而实施这种分配模式的困难有二：其一，在真实世界里无法测量人们的相对优势与劣势；其二，自然残障并非导致境况不平等的惟一因素。综上所述，这个理论并没有达到这样的精准程度，以至于可以就任何一种分配，去判断它是否正确，但却可以用这个理论去排除那些明显不公正的分配。

针对德沃金的方案，有四位学者提出了更为激进的政策。布鲁斯·阿克曼（Bruce Ackerman）：利益相关者社会（stakeholder society，股东）；范·帕里斯（Philippe Van Parijs）：基本收入（basic income）；勒默尔（John Roemer）：补偿教育（compensatory education）；勒默尔（John Roemer）：平等主义的计划者（egalitarian planner）。

第五节，自由主义的平等的政治。我们可以从三个层面来理解这一部分。第一，有人认为自由主义的平等主义旨在为战后的自由主义的民主福利国家提供相应的哲学论证。事实上，福利国家并不能满足自由主义平等的诸原则（自由主义的平等要求每个人在生活之初都有一份平等的社会资源，而欲以实现这个目标的政策大大超越了福利国家的传统运作途径。）第二，罗尔斯关于“财产拥有之民主”（property-owning democracy）与“福利国家”的区分。第三，自由主义的平等主义的制度承诺无法跟上自己的理论承诺。

以上是领读者对于文本的简要陈述。之后，邓伟生老师就同学们的问题作了

详细的回答。譬如，李婷婷对于金里卡书中的一处注释提出了疑问，即金里卡为什么认为“罗尔斯和德沃金都声称自己的理论将在实践上与另一个人的理论类似，但却基于相反的理由。”邓老师认为，金里卡视两者基于相反的理由这个论断过强，只能说两者基于不同的理由。因为就德沃金的观点来看，他批评福利国家做得还不够，不能够显示出对人的平等尊重，所以政府层面还需要再加强分配。而对罗尔斯来说，他也对福利国家有所批评，但是按照他的正义理论，在平等分配这一层面，起点本身就比福利国家高，在大家都有一定财产之后，其他的事情就让市场去处理，政府的分配行为便可以减弱。而对于德沃金的方案，刘晓雷、王千陌等同学也各自提出了自己的理解与质疑。

◆学术成果◆

Xu Changfu, “What is the Most Significant Political Legacy of Deng Xiaoping”

文章指出，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，尤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。

马天俊：《蛹隐喻——〈资本论〉的一类阐述方式》

文章指出，《资本论》的阐述方式马克思自己解说过，后世学者也发挥补充过，但从《资本论》文理的实际看，仍有未得深究的方面。从商品到货币到资本的进程的关键环节中存在的隐喻描述和论证，似乎就是一个这样的方面。《资本论》系统性地运用借自昆虫学的蛹隐喻，形成独到的描述和论证，既精确地表述了独特的问题意识，又阐明了具有独特辩证倾向的政治经济学学说。离开这种奠基性的隐喻，《资本论》的基本事实就无从呈现，其说理及结论就难以达成。客观地探究上述议题，既是对伟大作品的尊重和纪念，也是对伟大思想家的尊重和纪念。

郝亿春：《洛采与现代价值哲学之发起》

文章指出，与马克思同时期的德国哲学家洛采对现代哲学影响深远。洛采发起价值哲学以应对思想、生活中的二元困境。在本体论方面，柏拉图的“理念”被改造为三重“现实性”中的“有效”“价值”以和解“心”“物”二元对峙；在 worldview 方面，通过对科学之“真”重新奠基来化解机械论与浪漫主义的僵持；在伦常—实践论方面，通过引入“善”“美”“圣”价值来沟通规范主义与快乐

主义、有限者与“无限”的割裂。洛采之后，价值哲学的三种主要形态各有侧重与得失。而当代价值哲学则仍需重担“和解”二元乃至多元对峙之使命。

王兴赛：《私有财产的现代命运》

中心成员王兴赛博士在《现代哲学》2017年第5期发表论文《私有财产的现代命运——黑格尔早期财产思想研究（1793—1800）》。文章指出，关于私有财产，黑格尔早期（1793—1800）从总体上表现出从肯定到否定，最后再予以重新肯定的复杂态度。在伯尔尼初期和中期，黑格尔主要在批判基督教私人性和实证性的语境下肯定了私有财产的正当性，这类似于洛克等古典自由主义者的财产思想。在伯尔尼后期与法兰克福初期和中期，黑格尔在古典共和主义和统一哲学基础上转而表现出对私有财产以及以保护私有财产为目的的现代国家的批判和否定。这类似于卢梭对私有财产和现代性本身的反思。在法兰克福末期，黑格尔最终不得不重新肯定私有财产的正当性。在某种程度上，这既是综合他自己前两个阶段财产思想的尝试，也是综合古代精神与现代性的尝试。

肖蓉：《劳动、制作与西方哲学传统》

中心成员肖蓉（2013级博士生）在《福建论坛》2017年第10期发表论文《劳动、制作与西方哲学传统——阿伦特与马克思的多元性维度之争》。本文指出，作为马克思主义的当代重要批评者，阿伦特认为马克思片面地颂扬“劳动”，以“制作”的模式来理解政治事务，这都表明马克思仍然持留在西方哲学敌视“多元性”的传统轨道之中。阿伦特则将人之多元性视为人之为人的根本尊严所在，对多元性的揭示与捍卫正是她对马克思之批评的源初动机所在。但是，得到仔细、公正考察的马克思思想并未简单地陷于无视多元性的西方传统思想中，其劳动观念也不能以传统思想方式得到理解，这正是阿伦特之批评的根本失误所在。

凌菲霞：《马克思研究的两种进路》

中心成员凌菲霞（2016级博士生）在《中国社会科学报》2017年10月26

日版发表文章《马克思研究的两种进路——以赛亚·伯林和戴维·麦克莱伦的对比》。文章指出，西方学界流行一句话：“以赛亚·伯林使马克思研究受人尊重，戴维·麦克莱伦则使之流行起来。”伯林和麦克莱伦的马克思研究均享誉学界。他们虽为师生关系，但对马克思的评价、所呈现的马克思形象以及思想图景都差异甚大，主要原因在于他们迥然不同的研究进路。伯林的马克思研究始于他的《马克思传》，他将唯物史观归纳为“一个封闭的系统，系统里的所有东西都要遵循一种预设的模式”，并勾勒出马克思的一元历史观。伯林从认识论、方法论和价值论三个角度批判了这种一元历史观。麦克莱伦区别于伯林的明显之处，在于他对马克思的整体解读和人本主义解读。他辩护马克思思想的连续性并全面梳理马克思的思想。

吕春颖：《从内在反思到系统与环境的变奏》

中心成员吕春颖副教授（西南政法大学马克思主义学院）在《现代哲学》2017年第6期发表论文《从内在反思到系统与环境的变奏——规范性来源的“主—客”维度理解及其超越》。本文指出，现代道德哲学和社会理论的主流均以个人为社会构成的基本因素，将内在理性视为规范性的来源是理解现代社会秩序的基本进路。但内在论却面临着个体的理性认识无法与现实社会规范相协调的窘境。从认识角度讲，造成这种困境的根本在于以主客二分的方式去认识现代社会。唯有超越这种认识方式才能更好地把握现代社会规范性的来源。在转变对现代社会认识方式的基础上，卢曼以功能—结构的系统论开出了对这一问题理解的新视野。

刘晓雷、谭群玉：《〈中国经济原论〉 与马克思主义政治经济学中国化》

中心成员刘晓雷（2015级博士生）和谭群玉教授在《现代哲学》2017年第6期发表论文《〈中国经济原论〉与马克思主义政治经济学中国化》。本文指出，在马克思主义政治经济学中国化的进程中，王亚南的《中国经济原论》堪称典范之作。该书借鉴马克思《资本论》的唯物辩证法、批判经济学理论及其结构编排的逻辑运思，将之延伸到半封建半殖民地中国社会经济的研究分析，揭示出封建

剥削关系在当时中国社会经济中的核心地位，以及中国社会中强商业资本与弱产业资本的畸形关系，既在广义经济学的意义上拓展马克思主义政治经济学的研究对象，也启示社会主义时期中国政治经济学理论创新的时代路径。

覃万历：《货币的隐喻学》

中心成员覃万历（2013 级博士生）在《现代哲学》2017 年第 6 期发表论文《货币的隐喻学：马克思〈资本论〉中的“货币之谜”》。本文指出，理解马克思《资本论》中的修辞性质并没有引起太多人的兴趣和注意，但这种理解对于理解马克思的文本及其对现实的再现具有深刻的理论意义。因此，本文的主旨是通过解答马克思解答货币之谜时所制造的文本的“货币之谜”，以说明马克思使用的隐喻及其所构建的货币理论之间的深层关系，这构成了马克思《资本论》中关于货币的一种隐喻学。

曲轩（译文）：《关于共产主义的观念》

中心成员曲轩博士（中央编译局马克思主义研究部博士后）在《马克思主义与现实》2017 年第 5 期发表译文《关于共产主义的观念》（S. 塞耶斯著，王兴赛校）。该文指出，资本主义正在经历一场旷日持久的危机，这使得共产主义观念重新成为讨论的热点。本文聚焦于巴迪欧和近来讨论过这一议题的哲学家。巴迪欧的论述并不属于一般的马克思主义关于“空想的”或“科学的”社会主义范畴。马克思设想的共产主义是一个未来的历史阶段，它因资本主义的社会和经济矛盾而产生。相反，巴迪欧则认为，共产主义将作为一种突发的、不可预测的“事件”出现。笔者在历史和政治方面都对巴迪欧的论述持批判态度，而对马克思的理论则是赞成的，不过也承认其中存在需要根据时代而进一步发展的空间。

曲轩（译文）：《信息时代重读马克思的〈资本论〉》

中心成员曲轩博士在《国外理论动态》2017 年第 12 期上发表译文《信息时代重读马克思的〈资本论〉》。作者克里斯蒂安·富克斯（Christian Fuchs）是英国威斯敏斯特大学传播与媒体研究中心成员。本文原载《资本与阶级》（*Capital &*

Class) 2017年第41卷第1期。文章指出,在解读马克思的《资本论》时,迄今为止一直缺少一种媒体和传播研究的视角,但这一视角在信息资本主义和数字资本主义时代却是十分必要的。当代关于马克思《资本论》最受欢迎的两部指南性读物分别是由大卫·哈维和米夏埃尔·海因里希撰写的,这两部作品虽然以关于如何解读马克思的一般性指南的面貌出现,实际上却偏向于马克思主义思想中的某一特定学派。对马克思的当代解读需要以当代资本主义的结构和时下的政治问题为中介。媒体、传播渠道和互联网对于今天的解读是重要议题。今天,我们不仅要把马克思视为资本主义的批判者,而且要将其视为资本主义传播的批判者。

凌菲霞(译文):《论生命政治与批判理论的和解》

中心成员凌菲霞在《国外理论动态》2017年第10期发表译文《论生命政治与批判理论的和解》(On Reconciling Biopolitics and Critical Theory)。作者约翰·格鲁姆利(John Grumley)为悉尼大学哲学系教师。英文原文发表于《欧洲遗产》(*The European Legacy*)2017年第22卷第2期。本文在瓦特的《生命的共和国》的基础上探讨了生命政治与批判理论达成和解的尝试。瓦特认为,现代新自由主义政府将生物学意义上的生命纳入政治合理性的考量中,从而构建了一种生命政治。瓦特为了抵制其“常规化”的影响,提出了一种有关生命的“积极政治”,它摆脱了用于管理和统治生命的新技术。他指出,只有融合了民主与政治经济学批判的二元研究方法,才能驳斥新自由主义。这样一种批判的基础首先是由批判理论传统建立的。然而,要使当下的生命政治批判发挥作用,至关重要的是在批判理论话语中加强对自然生命或类生命概念的描述性和规范性理解。不过,这种重大转向引发了与批判理论的基本观点和价值观相冲突的几种解释性张力,而这些视角和价值观在瓦特提出的生命政治与批判理论的和解中并没有得到充分认可。