



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

工作简报

第四十三期

二零一八年七月编印

目 录

中心动态

- 刘宇在《哲学研究》发表论文……………1
- 张守奎获国家社科基金一般项目……………1
- 徐长福著作 *Marxism, China and Globalization* 英文书评两篇……………1
- 徐长福参加“马克思主义社会学的历史发展与实践创新——纪念马克思诞辰 200 周年”学术研讨会……………2
- 徐长福、江璐和刘宇参加 2018 年全国古希腊罗马哲学研讨会…2
- 实践哲学研究中心专访肖恩·塞耶斯教授……………3
- 徐长福在华侨大学哲学与社会发展学院做学术讲座……………3
- 徐长福、马天俊参加“人类文明形态变革与哲学理念创新”国际学术研讨会……………4
- 杨玉昌荣获校级教学成果二等奖……………4
- 张守奎参加“哲学与新时代：庆祝改革开放 40 周年”研讨会暨第十五届马克思主义哲学创新论坛……………4
- 曲轩和王兴赛分别获博士后科学基金面上资助……………5
- 郑劲超参加第二届“现象学与马克思主义哲学”学术研讨会……………5

学术活动

- “实践哲学讲坛”第 15 期综述……………6
- 中国科学院科学技术史大讲堂中山大学专场成功举行（转载）…9
- “逸仙实践哲学研习会”第 44 期综述……………12

● “逸仙实践哲学研习会”第 45 期综述·····	19
● “逸仙实践哲学研习会”第 46 期综述·····	23
● “实践哲学读书会”第 11 期综述·····	26
● “实践哲学读书会”第 12 期综述·····	27
● “实践哲学读书会”第 13 期综述·····	28

成果摘要

● 刘宇：《马克思主义实践哲学视域下的实践具体化与实践叙事问题》·····	30
● 马万东：《何谓美德？》·····	30
● 张曦：《“做伦理学”：“做法”革命与美德复兴》·····	30
● 亨利·列斐伏尔：《都市革命》（刘怀玉、张笑夷、郑劲超译）·····	31
● 郑劲超：《回忆马克思主义》·····	32
● 伊恩·亨特：《资本主义与正义》（凌菲霞译）·····	32
● 林进平、曲轩：《如何看待马克思主义、宗教与意识形态》·····	33
● 保罗·布莱克里奇：《G.A. 柯亨与分析的马克思主义的限度》（曲轩、林进平译）·····	33

本期责任编辑：王兴赛 杨兴升

◆中心动态◆

刘宇在《哲学研究》发表论文

中心成员刘宇副教授在《哲学研究》2018年第6期发表论文《马克思主义实践哲学视域下的实践具体化与实践叙事问题》。此文系刘宇副教授主持的国家社科基金项目“作为实践方法论的实践智慧及其应用前景研究”（15BZX013）的阶段性成果。

张守奎获国家社科基金一般项目

中心成员张守奎副教授（深圳大学）申请的2018年国家社会科学基金哲学类一般项目获准立项，项目名称为：马克思历史唯物主义个体理论及其当代价值研究。

徐长福著作*Marxism, China and Globalization*英文书评两篇

2018年4月，英国肯特大学哲学系荣休教授肖恩·塞耶斯（Sean Sayers）在《科学与社会》（*Science & Society*）2018年第2期（总第82卷）上发表了一篇关于徐长福教授英文著作《马克思主义、中国与全球化》（*Marxism, China and Globalization*, Parados Verlag, Berlin, 2016）的评论。《科学与社会》是美国一份马克思主义学术研究的同行评议的跨学科期刊（季刊），被SSCI收录。自1936年创刊以来，它是世界上所有语言中办刊时间最长的马克思主义学术期刊，而且不隶属于当代马克思主义讨论中的任何一个学派，也不试图为马克思主义划定明确的界限。在这篇书评中，塞耶斯教授指出，徐长福教授是当代中国最具吸引力的马克思主义思想家和社会批判家之一，是从自由的马克思主义视角出发对当代中国进行同情式批判的学者。徐长福教授的著作《马克思主义、中国和全球化》在中国当前的政治语境下显得独特且重要。塞耶斯教授对书中的六篇文章均作了精辟的分析。他尤其强调，第五章《论劳动力全球化》（*On the Globalization of Labor*）是一篇具有高度原创性和思想冲击性的文章。塞耶斯教授进一步指出，在一些重要的政治观点和生态观点方面，徐长福教授诉诸康有为的儒家思想，这

使得这些文章独具一格、境界非凡，让西方读者觉得非常有趣和新颖。

另悉，美国社会研究新学院哲学系主任德米特里·尼库林教授(Dmitri Nikulin)在 *Graduate Faculty Philosophy Journal* 2017 年第 1 期（总第 38 卷）上也发表了一篇关于徐长福教授上述英文著作的短评。*Graduate Faculty Philosophy Journal* 由美国社会研究新学院(New School for Social Research)哲学系主办(半年一期)，主要发表欧陆哲学和哲学史方面的学术性文章、讲座和书评。自 1972 年创刊以来，它在美国一直处于欧陆哲学研究的前沿。以其他语言写作的欧洲哲学家（如德里达、伽达默尔、霍耐特、列维纳斯、马利翁、奈格里等）的最新作品的英译文经常首次发表于此。尼库林教授指出，徐长福教授的这本著作从多个方面展现了当代中国的社会和政治思想，包括对马克思的解释和应用、哲学史问题，以及生态危机和劳动力全球化等当代政治议题，不一而足。

徐长福参加“马克思主义社会学的历史发展与实践创新 ——纪念马克思诞辰 200 周年”学术研讨会

4 月 21 日，中心主任徐长福教授参加由中国人民大学社会学理论与方法研究中心、中国人民大学社会与人口学院、中国社会学理论社会学专业委员会主办的“马克思主义社会学的历史发展与实践创新——纪念马克思诞辰 200 周年”学术研讨会。据悉，本次会议主要围绕马克思主义社会学学科方法、马克思主义社会学与实证社会学、解释社会学的历史关系与现实联系、马克思主义社会学在 20 世纪的传播与发展、中国马克思主义社会学的创建与发展、马克思主义社会学与中国社会主义革命、以马克思主义为指导发展新时代中国社会学六项主要议题进行了探讨。徐长福教授作了专题发言，题目为“马克思主义在东西方社会转型中的历史角色”。

徐长福、江璐和刘宇参加 2018 年全国古希腊罗马哲学 研讨会

4 月 21-22 日，中心主任徐长福教授与中心成员江璐副教授和刘宇副教授(西南大学)参加由北京师范大学哲学学院和中国古希腊罗马哲学学会联合主办的

2018 年全国古希腊罗马哲学研讨会，本次研讨会的主题是“德性、知识与实在”。徐长福教授做了题为《以是解有——亚里士多德本体论的理论特色》的报告，并主持和评议了一组报告。江璐副教授的发言题目为：《中世纪对亚里士多德〈形而上学〉的接纳和诠释——以托马斯·阿奎那为例》。刘宇副教授的发言题目为《行为解释与实践慎思——亚里士多德实践推理的两个面向》。

实践哲学研究中心专访肖恩·塞耶斯教授

5 月 9-12 日，英国肯特大学哲学系荣休教授肖恩·塞耶斯（Sean Sayers）到访中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所。5 月 10 日上午，实践哲学研究中心对塞耶斯教授进行了专访。专访主要围绕塞耶斯教授的生活、学习、研究和工作等各方面的经历展开。本次专访由王兴赛主持，由凌菲霞和李婷婷担任主要采访人，徐长福教授以及中心相关成员参与了相关讨论。后续，专访的内容将整理成文并发表在《实践哲学评论》上。另悉，5 月 11 日下午，塞耶斯教授在 515 会议室作了题为“纪念马克思诞辰 200 周年”的学术报告，本次讲座属于“马克思论坛”系列第 123 期，由徐长福教授担任主持，凌菲霞担任翻译。

徐长福在华侨大学哲学与社会发展学院做学术讲座

5 月 21 日上午，中心主任徐长福教授受邀在华侨大学哲学与社会发展学院做学术报告，题目是“论《资本论》逻辑的句法形式——以马克思的商品分析为重点”。报告由华侨大学哲学与社会发展学院院长许斗斗教授主持，薛秀军教授、刘荣军教授、李忠伟教授等教师和研究生前来听取。徐长福教授的报告主要从六个方面展开：何为《资本论》的逻辑——从列宁的论述谈起；探讨逻辑形式、特别是句法形式的必要性；马克思商品分析的理论内容；马克思商品分析的句法形式；上述四种形式跟黑格尔判断理论的关系；进一步的问题，即《资本论》逻辑的理论句法和实践句法的张力。

徐长福、马天俊参加“人类文明形态变革与哲学理念创新”国际学术研讨会

徐长福教授与马天俊教授6月2-3日参加由吉林大学哲学社会学院和吉林大学基础理论研究中心主办的“人类文明形态变革与哲学理念创新”国际学术研讨会，并分别作了主题发言。另外，徐长福教授在6月1日晚上做了一场学术报告，为“高清海哲学思想讲坛第7讲暨哲学社会学院名家讲座第10场”，报告的题目是“以是解有——亚里士多德本体论的一大理论特色”。马天俊教授在6月3日下午做了一场学术报告，为“高清海哲学思想讲坛第8讲暨哲学社会学院名家讲座第11场”，报告的题目为：“物质、摄像头与恐惧——纪念《哲学与主体自我意识》出版30周年”。

杨玉昌荣获校级教学成果二等奖

4月21日上午，2018年中山大学教学颁奖典礼在梁銶鋸堂举行。中心成员杨玉昌副教授获教学成果二等奖，获奖项目是《哲学专修课的教学实习探索》。本次典礼对长期从事教学活动的单位和个人予以表彰，是中山大学尊师重教氛围的集中展现。据悉，本次颁奖典礼有千余名师生到场观礼，见证卓越名师、青年教师授课大赛获奖者、优秀教务员，以及教学成果奖获奖盛况。出席活动的有中山大学党委书记陈春声、校长罗俊、副校长黎孟枫，教学督导代表、各机关部处代表以及学院师生代表千余人。哲学系参加典礼的人员有杨玉昌副教授、沈榆平副主任、教务员李慧老师及部分学生代表。（以上内容主要来自中山大学哲学系微信公众号。）

张守奎参加“哲学与新时代：庆祝改革开放40周年”研讨会暨第十五届马克思主义哲学创新论坛

6月9-10日，中心成员张守奎副教授（深圳大学）参加由《青年哲学论坛》、中国人民大学21世纪中国马克思主义研究协同创新中心和中国人民大学哲学院主办的“哲学与新时代：庆祝改革开放40周年”研讨会暨第十五届马克思主义哲学创新论坛。张守奎副教授作了题为“青年马克思对现代性政治分裂本质的批判与超越——以《黑格尔法哲学批判》中‘长子继承制’批判为例”。另悉，6月25日，张守奎副教授作为中国人民大学马克思主义学院2017-2018学年访问

学者正式结业。

曲轩和王兴赛分别获博士后科学基金面上资助

中心成员曲轩博士（中央编译局）与王兴赛博士分别获得第 63 批中国博士后科学基金面上资助二等资助。曲轩的项目名称为：新世纪以来英美马克思主义政治哲学研究。资助编号为：2018M631530。王兴赛的项目名称为：青年黑格尔与青年马克思政治哲学思想比较研究。资助编号为：2018M633263。

郑劲超参加第二届“现象学与马克思主义哲学”学术研讨会

5 月 15-18 日，中心成员郑劲超博士参加由西南石油大学马克思主义学院与南京大学现象学研究中心、《南京大学学报》编辑部和《福建论坛》编辑部联合举办的第二届全国“现象学与马克思主义哲学”学术研讨会。郑劲超博士的发言题目为：“利奥塔的《现象学》一书解读”。

◆学术活动◆

“实践哲学讲坛”第15期

5月24日下午,“实践哲学讲坛”第15期在锡昌堂103室举行。本次讲坛的主题为“回归生活世界的价值诉求——儒学变迁史漫话”。主讲人为冯达文教授。主持人为李萍教授。冯达文教授指出,在“原事”、“原情”的状态下,也即在朝夕相遇的感性生活,特别是在痛苦的折磨中,人才能感受到自己活生生地在。从“原事”、“原情”、“原人”起始,进到“类”(天与理),人已经被异化,不复“原本”了;及从“类”(天与理)转为“符号”,“人”作为“类”进而被“物化”与被“替代”了;及从“符号”变为“数字”,连“物”亦被弃置,人不得受数字变换的规则所支配。人以自己的绝顶聪明无休止地去进行思想创造,最终却不得不被自己的创造物所役使,所抛弃。难道这竟是人所祈求的一种归宿?

“事情”的原委,自必要追溯到儒学的老祖宗孔子。孔子学问的特出处,就是随时随地随情随事指点为“仁(人)之道”。“仁”不是一个“类”概念,孔子不作“类”归。“仁”其实只是一种肯定性评价,相当于“好”或“是”之类的意义。“君子”

为“仁”的人格化体现。孔子对“君子”也并未给出一个具“类”的意义的一个介说。“类”是借助于认知方式,通过抽取同类事物的共同性而建构起来的。孔子无意于“类”的区分与综合,意味着孔子没有使自己的“仁”学落入认知分辨的陷阱,从而保持了它的“原”义。孔子讲求“原事”、“原情”、也即“原人”。此间所谓“原人”,不是发生学意义上的。它是指的,不为功利目的驱动,不被分别心改变过或遮蔽了的,在日常生活中该做的事就好好去做,该喜欢的就去喜欢,该厌恶的就厌恶,该敬重的就应敬重,该慈惠的就予慈惠,只是顺其自然一本然而已矣。孔子这种“原事”、“原情”、“原人”的追求,既非经由经验知识作出分辨的,自也是先验的;亦非落入对待比较中加以拣择的,自又是绝对的。如果说“本体”概念是以先验性、绝对性为认准,那么毫无疑问,孔子的“仁(人)”具足本体意义。

然而,“原人”不可能不被抛落到分崩离析的现实社会被支配,被肢解,被改变,如孔子“性相近,习相远”一语,老子“朴散则为器”一

说，荀况的“性恶”论和董仲舒等人的“性三品”说等都揭明了这一点。在一方面难免会被染习，另一方面又持守着“原本”的、向“仁”的价值立场，就不得走向理论建构。在先秦，理论建构大体上朝两个方向开展：一是把“原情”加以深化，关涉“情”与“性”的区分；二是把“原事”予以瓣开，追寻“事”的变迁的统支配力，于是有“事”与“理”的别离。

统一根底、统支配力的寻求，开启了逐“类”的思想历程。战国中期以后，人们纷纷以能作“类分”、“类归”、“以类取”、“异类不比”之辩论显耀自己的认知水平。而“类”观念的出现，必带出个别与一般、特殊与普遍的区分。“原事”、“原情”由是作为“浑沌”被打开、被拽落，被不幸地蜕变为个别、特殊、变动不居的现象，“原人”因之其“君子”气质也不保，很不幸地坠落为利益追逐者与搏杀者。在他们把“原人”认取，“原事”、“原情”体现的“仁”的价值信仰，借理论建构提升为“性”与“理”，以作为人这一“类”的共同品格之后，“仁”的价值信仰获得了普遍性。及汉宋以后，思想家进而玩起“形上学”，或借宇宙论把“类”的确定权上提为“天命”，从而赋予

“仁”的价值追求以超验地位；或借本体论把“类”指认为“天理”，“仁”的价值信念不仅具普遍性，亦且具绝对性。儒学作为一种思想体系，由于有了这种种理论建构，不断地被开展、被丰富了。

最先区分“情”与“性”的，当属《中庸》与孟子。孟子所谓“四心”其实即是“情”。孟子揭明“情”的后面有“性”，只是为了确保“情”之每发，自然一本然地必向善。“性”由之具内在统制的即“类”的意义。孟子所讲的“类”，不具有认知的意义。孟子讲的“四心（情）”人皆有之，固强调性善的普遍性，但他不是从认知上说的，而是从理想—信仰上说的。在先秦时期，涉及普遍性的最高概念为“天”。真正使“天”获得客观与统类意义的，在儒家的脉络里，当属《中庸》、《易传》。在儒家脉络中，董仲舒比较完整地建构起一个系统的宇宙论，他从“类”的逐层归入与上提，完成了儒学发展的神学向度。

然而，儒学的发展还有一个把“事”瓣开而演绎出来的“事”与“理”相对置的向度。这一向度消削了儒学的神学性，使儒学更具知识理性的意义。这一向度最早的开出，自当返溯

到《大学》与荀况。在孔子孟子那里，价值观念虽然诉诸于“情”，但这种“情”并不是人为的，而是天然一天性本具的。荀子却只认价值信念义的人为性，从人的“群”的组合、“分”的构成的现实需要而确立。“群”和“分”是会变动的，这已使价值信念难有确定性。更且是，“群”与“分”，又由谁去主导呢？在“群”与“分”中认取的“义”，又由谁去给定呢？很可能最终是由权力与财富决定。以董仲舒为代表的儒家学者讲“天人相与”，把仁义礼智信分别挂搭于天地宇宙四时五行的节律与类分，这一转向打断了儒学以荀子为代表开出的经验认知路向的发展。因为依托宇宙论才能使儒学的价值信念获得客观的、绝对的乃至超验的意义。但是，宇宙论讲求的四时五行节律，不免也还认可物类的相对性与变化性，价值信念挂搭到宇宙论去，便也还难免落入相对性、变动性范畴。宇宙阴阳四时五行的变迁，万事万物“类”的，既然都是由“理”主宰的，那么，要认识“类”，就需要找出“理”。显然，基于认知发展的需要，“理”的概念比“类”的概念更值得重视。再说，宇宙论讲的天地万物的生化，是以“气”作为“质体”的。张载即以

“变化气质”一说揭示宇宙论尚待改变。加之宇宙论夹带有神灵的信仰，也为宋明人所不屑。由是，就有重拾知识理性以重建儒学理性主义的诉求。以二程、朱熹为代表的一批被称为“理本论”的人物进入儒学史。

“理”于“未有天地之先”已自在，诚又是先验的，永恒的。“理”最具普遍性，最具永恒性，自当构成天地万物的“本体”无疑。在儒学脉络中，程朱从认识论出发，以共相与殊相相区分形而上下，把共相升格为“本体”的思想路向。

然而，朱子把孔子孟子从人的“原情”“原事”出发引伸的价值信念赋予客观普遍意义必减杀人一主体在价值认取与证成上的自主性，这一开始就已受到同时代的陆九渊的责难，更后尤为明代王阳明所指谪。阳明虽已把价值引伸的立足点收回到人的自然一本然“情感”，却也还是讲“理”。并且在他强调要把自己认取的“天理良知”向外推出，使外在事事物物皆当遵循的时候，阳明思想不无侵犯性。泰州学派承接了阳明回归情感的原点，但没有再摆弄“天理”。

泰州学派的问题意识是：“事”与“情”何以一定要挂搭到公共划一

不变的“理”，才获得正当性？何以具体各别活泼泼的“事”与“情”，其自身不具正当性？泰州学人为了使“事”获得正当性，提出了一个重要论题，就是王艮所说的：“即事是道”。“事”之原本存在状态为“理”与“道”。王艮这里实即直接赋予“事”以形上绝对性，自亦具正当性。“事”即指“百姓日用”中，未被理性筛选、改变过的原本状况。李贽以“穿衣吃饭”为“理”为“道”，更直接认肯了日常劳作、日常欲求的正当性。泰州学显示了“平民”的性格。但是，尽管泰州学的“平民”性与孔子原创儒学的“贵族”性有差别，他们追求的，还都是“原事”、“原情”与“原人”。所谓“原”，是指的未被改变过的。泰州学人的这种生活情趣，对“原本”的生活方式的追求，引来了晚明一大批文艺家、诗人的关注。

儒学思想变迁的抽象化过程（不

是发生学的）可概括为如下几点：其一，原事、原情与原人，是指的个人及其情事没有被分解，个人与他人也没有被作我、你、他的识别的原本状态；其二，进入分解，经过抽象，“类”概念出现。汉唐人立足宇宙论，“类”的终极依持为“天”或“神”；宋明人借用本体论，“类”被认作形上之“理”。“类”、“天”（神）、“理”都使人离开自己，受制于异在世界；其三，“类”、“天”、“理”逐渐都可以用替代物标识。其四，“符号”虽已不再涵有同类事物的任何经验内容，但仍不免于“有物”。唯“数字”才最“无物”。从“原事”、“原情”、“原人”起始，进到“类”（天与理），人已经被异化，不复“原本”了；及从“类”（天与理）转为“符号”，“人”作为“类”进而被“物化”与被“替代”了；及从“符号”变为“数字”，连“物”亦被弃置了。

精彩互动

王兴赛：在受西方文化熏陶的现代社会，中国传统文化如何面对西方文化提倡的主体意识？

冯达文：首先，我是站在守护儒家的立场上，特别是在当今时事下，我们做哲学应该回归到社群、回归到自然，否则，会引起很大的争夺。在这个层面上，儒家思想还是很有意义，其作为中国人的血脉是不能丢掉的，但我要提醒大家不要认为儒家思想可以解决一切问题，我们要从历史辩证地来看待问题。其次，我

们不仅要顾及我们这代人，还要考虑到下代人，所以我们可以把这个问题还原到物理化学反应，从科学方面去思考。但对于社会的维系，儒家思想还是有十分重要的意义。但如果我们不用历史的观点看待儒家的优点与缺陷，没有未来的观念，就像现在把儒家贯彻到宪政里面的观点，我是不大鼓励的。

卢俊豪：儒家有“原情说理”的传统，但在最近收集的文献里，我发现其中的“情”指的是实际的状况，和现在意义上的“情”差距很大，如果“情”与实际的状况没有分开，那么人的情感实际上就是表达人对实际事情的观察和接收，那这样该如何理解“情”从人之情过渡到一种规范，这到底是价值与价值的过渡，还是事实与价值的过渡？

冯达文：这个问题以前有过很多争论，包括孟子的“乃若其情，则可以为善”，这个“情”是实际情况。但事实上，包括朱熹在内的很多人认为那个“情”不是讲事实和情况，而且孟子的“四心”也是“情”，孔子《诗论》中也大量讲“情”。所以中国人有一个非常独特的地方，古代太学的教育一定要把诗歌、诗经作为重要的内容，这是情感的训练。尽管后来汉代把诗经的“情”解释为帝王将相之情，但原本孔子并不是这样看的，孔子的《诗论》讲人与人之间的情、爱情的出现。后来也有人把“情”看成事实的，这也没有问题。其实中国人看什么事实都是从“情”来看的，“情”是情实、情况，这个跟西方把世界看作是对象化、客观化的“物”不一样，中国人是将对象收到自身的“情”中加以讨论的。

吴之声：朱熹的理学以知识论为基础，这跟荀子是有直接关系的，可以说，荀子的人性论为朱熹的人性论提供了基础，而奇怪的是，朱熹的理学却强烈地批判了荀子的思想，那到底如何看待荀子与朱熹及其理学的关系呢？

冯达文：大概最重要的差别在于，朱熹是不同于荀况来讲性恶论的。因为性恶论以后，人往上提升就没有根据了，所以朱熹一定要把天命之性看成是善的，解决恶的问题是从气来讲的，可能这是一个差别。因为朱熹只有把性善、理看成是先天的、先验的，才能够具有普遍有效性。而荀况是从性恶出发，在他那里，人何以从善变成一个很大的困难，他用后天的加工来讲善，这缺失了正当性的根底。西方讲性恶一定要讲上帝，通过上帝才能将人往上提，而荀况没有上帝的观念，他没法提，只能放在相对的情况来讲如何回到善。可能朱熹为何不喜欢他，而且他的思想没有被列入道统当中，可能都跟这个有关。前两天中国人民大学的

焦国成教授要力图恢复荀况的正统地位。他认为荀况才是真正继承了孔子的思想，那是一个正统。荀况的理论立足点在于富国强兵，春秋战国时期追求现实的富国强兵，而我们现在也跟战国时期差不多，我们如何实现富国强兵是一个很重要的问题，所以焦国成教授强调荀况思想的重要性，这是具有现实意义的。

徐长福：首先，我觉得中大的哲学学科内部沟通非常好，不像有些学校学科间壁垒森严老死不相往来，甚至同行相轻，而中大各个学科之间交流很多。我们的实践哲学平台非常注意各个二级学科之间的交流，在这个平台上，过去我们也邀请了系里面好多学者老师来做报告，今天能请到冯老师来，我们倍感荣幸。从现在的情况来看，中国哲学、中国传统文化对我们做实践哲学研究来说越来越重要。借冯老师的德望，通过这次活动，我希望能推动实践哲学研究的进一步发展，即能在中、西、马的融合中走向更深度的发展。这算是表个态，在这里十分感谢冯老师。

我再谈谈长此以来的自身感想，去年在做意识形态方面的报告时，我当时讲到一个印象：不知为何，我们在做马克思主义研究的过程中，好像没有多少教条主义，我们有内在自由的和批判性的东西在里面，这个批判一方面是对生活的批判，另一方面是内部的自我批判。今天从冯老师的讲座中我也能感受到，在中国哲学这一学科里，以冯老师为代表的学者也有这样一种精神，在儒学、国学研究中也有一种自由精神，同时也具有一种批判性精神，这表现在对现实采取一种审视的态度，对自己的研究对象本身进行反思，而不是一味的肯定。在这点上，马克思主义哲学和中国哲学这两个学科的特征有点不谋而合，我不知道这是否和广东地区作为改革开放的前沿有关，对此，一些年轻的学者可以体会下。在国内比起来，我们马哲和中哲研究中真的没有多少教条主义的东西，秉持的都是实事求是，同时维护我们自身所研究的传统，在维护中还有反思，有批评。因为这个缘故，我期待以后有更多机会请冯老师和其他老师，包括年轻的学者来做交流。

最后我问一个问题，“原人”、“原情”、“原事”作为一个原点，这是对孔子而言。在马克思那里也是如此，其实他一开始主张的人是现实的、历史的、自由的、活生生的人。但随着学术思想的发展，慢慢有了宇宙论、本体论的东西，出现越来越多的分门别类、条条框框、教条主义。而有了这些东西后我们也要回去，因此马哲的研究也一直主张要回到生活世界、现实世界，我的博士生导师高

青海老师也一直主张这样的观点。但现在随着科技、资本和社会方方面面的发展，已经变成这个样子了，那我们还回得去吗？

冯达文：这个世界变成什么，我搞不清楚，这个问题不是我们可以解决的。我们只能提出来警醒一下，因为科学家的发明我们是不能主导的。只能说，我们的努力只是给科学家们多注入点爱心和对人类的关怀，希望他们有的地方可以节制一下，使得我们能够保持我们作为人的有感性的各种生活。我前段时间看到西湖大学只有科学没有人文，我很吃惊，其实科学越发展显得人越重要。但这是校领导们的决定，我们没法改变。

中国科学院科学技术史大讲堂中山大学专场成功举行

（转载）

6月9日，在本中心主任徐长福教授以及中心成员的协助下，中国科学院科学技术史大讲堂中山大学专场顺利举行。徐长福教授做了专题发言，题目为“人口和 GDP 的关系模式对生态问题的影响”。下面的报道转载自中国科学院自然科学史研究所官方网站。

2018年6月9日下午，由中国科学院主办、中国科学院自然科学史研究所承办、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系协办的中国科学院科学技术史大讲堂“走进校园”系列·中山大学专场暨第四十五讲、第四十六讲在中山大学锡昌堂801报告厅成功举行。讲座由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所所长、教育部社会科学委员会委员、广东省伦理学会会长、广东省马克思主义学会会长李萍教授主持，中国科学院自然科学史研究所刘益东研究员、中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系徐长福教授应邀作学术报告，中山大学哲学系黄敏教授和马天俊教授担任评论人。两场报告的题目分别为“换道超车：科技危机与科技革命及其带来的新机遇”、“人口和 GDP 的关系模式对生态问题的影响”。有二百多名来自中山大学、华南师范大学、华南农业大学、华南理工大学和中国科学院等高校及科研机构的学者学生参加了本次活动。

刘益东提出“致毁知识”概念，以其为研究对象开展科技巨风险研究20年，提出和解决了“在科技知识增长的同时，能否阻止其中一类破坏力极大的科技知识——致毁知识——的增长与扩散？能否有选择地生产知识？”这一新问题，从而对科技发展将发生毁灭性灾难甚至毁灭人类这一老生常谈，进行了较精确的表述和充分的肯定性论证，因此发现人类面临的最大风险是科技风险、最大危机是科技危机。他指出现行科学是西方科学，原子弹爆炸之后，其内生的自毁因素不断累增，而科学在观念（科学无禁区等）、机制、体制与管理上存在的先天缺陷日益凸显，根本无法阻止其自毁进程。科学生存危机引发科学革命与技术革命，如果我国率先发动这场科技革命，创建可持续创新的新科学与新技术，实现换道超车，必将引领世界科技与社会的永续发展。黄敏教授对此报告给予好评，指出刘益东的研究为我们思考科学知识生产提供了另外一种图景，即从科学家探索未

知世界这样一种图景，扩展为从事可能带来不可控、甚至是致毁性事业这样的图景。认为刘益东对双刃剑模式的批判非常有新意，用“致毁知识”概念来反思知识的社会性质，比双刃剑模式要简洁的多，同时具有更高的可操作性。

徐长福教授的报告探讨了人口和 GDP 对生态问题的影响。他通过这两大因素及其最小和最大值的排列组合，推出了生态问题的四种模式。（1）绝对最小化模式，即人口最小化加 GDP 最小化。其特征是，人类对生态的破坏量少于生态的自然修复量，但人类的生存质量极低。（2）相对最小化模式，即人口最小化加 GDP 最大化。其特征是，生态破坏量少于生态的自然修复和人工修复的量，并且人类的生存质量很高。（3）相对最大化模式，即人口最大化加 GDP 最小化。其特征是，生态破坏量大于生态自然修复的量，且没有人工修复，同时人类的生存质量很低。（4）绝对最大化模式，即人口最大化加 GDP 最大化。其特征是，生态破坏量超过生态系统自然修复和人工修复的量，其中，虽然人类的生存质量暂时得到提升，但最后结果是生态系统的崩溃与人类的灾难。生态问题具有全球性，不能依照利己原则在个人、区域和国家之间无限转移下去，因此需要人类树立生态大同的理想，并以实践智慧加以应对。马天俊教授对此报告给予了好评，指出徐长福教授这种研究模式非常有深度和启发力。徐长福对几个概念和问题进行适当约定，并将其纯粹化、彻底化，进而展开为一个问题域，通过对人口和 GDP 等要素进行清晰的组合，并基于一种数学式的推演，构造出一个理论框架，只要我们将其他各种经验性要素（如历史要素、环境要素等）加入其中，即可具体解释某一个时代、地区人口的生活处境和生态状况。

两位主讲人的报告引起了热烈反响，听众提问踊跃，与报告专家进行了深入互动。最后，主持人李萍教授做了总结，她指出两位主讲人提出的“如何关切我们自己 and 整个人类”这一命题非常重要，我们应该关注和治理人类所面临的风险，让科技和哲学更好地造福人类。在热烈的交流氛围中，中国科学院科学技术史大讲堂走进校园系列活动·中山大学专场圆满落幕。



中国科学院科学技术史大讲堂“走进校园”系列·中山大学专场现场



主持人李萍教授



主讲人刘益东研究员



主讲人徐长福教授



评论人黄敏教授



评论人马天俊教授

中国科学院自然科学史研究所、中山大学实践哲学研究中心供稿

（相关报道请参见中国科学院官方网站、中国科学院自然科学史研究所官方网站：

http://www.cas.cn/yx/201806/t20180611_4653960.shtml;

http://www.ihns.ac.cn/xwdt_new/kydt_new/201806/t20180611_5024964.html?from=singlemessage)

“逸仙实践哲学研习会”第44期综述

2018年4月2日下午，“逸仙实践哲学研习会”第44期在锡昌堂420室举行。本次研习会的主题为“近代自然法传统对古典实践概念的重新奠基”。主讲人为中国人民大学哲学院聂敏里教授。主持人为徐长福教授，评论人为郝亿春副教授。

聂敏里教授从古典实践概念入手，首先分析了以古典实践概念为基础的古典美德论对人的行为模式的设定的内在理论困难，接着对亚里士多德的正义理论、特别是其中的分配性正义和矫正性正义两个概念进行了讨论，指出正是在正义这个德性中，道德实践活动与财富的分配和交换的问题联系在了一起。在此基础上，聂敏里教授针对普芬道夫和洛克的相关的自然法理论，深入探讨了近代自然法传统如何通过对财产权的起源问题的探讨，最终将劳动确立为财产权的基础。而就财产权构成了人们彼此之间的权利关系、乃至道德关系的基础而言，近代自然法理论也就等于从自然权利的角度对原本仅仅是描述性而非分析性的古典实践概念进行了重新奠基，将它奠基在人们的生产劳动上。

精彩互动

郝亿春：从题目来看，这是一篇大文章。什么是大文章呢？首先文章中的核心词“实践”这个概念，像劳动、政治经济活动等，几乎是无所不包的。同时文章的视野，似乎是要通古今之变。首先在古今方面，实践概念有“变”，有“别”，然后将其贯通起来。在这个问题上，我觉得聂老师有很大的关注、很大的视野。实践这一基本主题，关于马克思的实践和亚里士多德的实践的对比，聂敏里老师做的比较好的地方是把中间环节补上去了。以前可能都是直接把亚里士多德和马克思他们的实践概念进行对比，从政治的实践到劳动的实践呈现其差别以及论述其在本质上无差别。聂老师能将中间环节补上来，非常巧妙地用了正义，以正义为中介。正义在亚里士多德那里是一种美德，同时又和我们的经济生活相关联。这样正义如何发展到财产权、自然法、私有权，以及和劳动相关联，聂老师在这方面的叙述很有启发。在我看来，这篇文章就像剥一个洋葱，把实践作为风俗剥掉，道德行为剥掉，然后正义剥掉，自然法剥掉，财产权剥掉，财产剥掉，最后剩什么呢？劳动。

虽然你说你的这种做法不是还原论，但我认为这就是一个典型的还原论，表现在什么地方呢？表现在你基本上想用一种模式来把亚里士多德比较丰富的复杂的有张力的伦理学套住。用的方式就是区分人的行为。在亚里士多德那儿是美德行为，就是纯粹的，目的在自身的，没有什么结果的。区分的结果是要产生意义，产生好处。这样区分的意义，我觉得在亚里士多德那里是很难成立的。它的前提是什么呢？前提是对亚里士多德伦理学的合理理解是有差别的。你把它理解为一种风俗化的积淀，这样一种表达至少我觉得是有问题的。亚里士多德伦理学是什么呢？特别是他对美德的强调，其一定是首先设定了这样一种美德，它是在理想的政治体制里边的，比如说君主制、贤人制、共和制。如果抛开这三种理想的政治体制，他的理论就不能成立。也就是说，亚里士多德的伦理学并不是他对当时风俗的一个总结，他想要的不是遵守传统，而是追求善，追求好。所以，他要的是创造出类似于《理想国》的那样一种模型来。因此，我觉得，如果将亚里士多德的伦理学视为《理想国》这样一种类型来看，那就对了，特别是他对美德的强调。他要讲的可能不是美德，更多是恶——过和不及，那是更为现实的，而美德只是一种理想。所以，不能将亚里士多德的美德理论等同于当时的风俗伦理。它完全像柏拉图的《理想国》一样，有一个理想的政治体制作为前提才行。这一点可以从他的第十卷得到验证，美德需要变成法律去教化才能发挥作用。所以它并不是民俗的一种价值。明确了这一点以后，回到对你的还原论的反驳。当然，你的还原论是很有意义的，用马克思的生产说亚里士多德的道德的实践都是生产，关系到生产力，很有创造力。但我觉得，这样就把复杂的事情简单化了。我同意你的立场，同意你对马克思的解释，但是我觉得这样来解释亚里士多德可能有问题。至少亚里士多德可以从几个方面很好地论证这一点：他并不采用一种被他批评的方式，进而把美德的行为和它的结果分开。我们知道第一卷，他提到“好”的目的有三种：第一种是好，只能合于好的即作为目的的；第二种是既作为目的的也作为手段的，美德就属于这个层次；第三种是只作为手段的。第二方面的论据就是亚里士多德所认为的那样，美德行为不单单是行为，它要成就一个事情。慷慨之所以是慷慨一定有特定的场合，特定的时间，对于特定的人和特定的数量。这样，他才看到这一事情，一个人需要帮助，我来拿钱。这时他不说我行为了，而是成就了一个事情，德事或好事情成就了，如果在不该给钱的时候给了钱，则

是错误的。勇敢也一样,如果在敌众我寡的情况下非要冲,则不是勇敢而是鲁莽。所以,行为一定要和特定的情境和事情结合起来。也就是说,美德蕴含着一个结果,这个结果就是事情的完善。抛开这一点来看亚里士多德的美德论,就失去了一个基本的层面。另外一个证明就是,亚里士多德强调,有了明智就有了德性,明智包含着筹划,而筹划肯定是对目的和结果的筹划。因此,美德里面肯定要涉及目的、结果,而不是只有一个孤零零的一个行为本身。在一个事情里面才能体现一个行为的好,行为的好也是由事情的好来彰显。所以将行为及其目的分开来的做法没有抓住问题的中心。我觉得这种二分的方式像康德的做法,不像亚里士多德做法,即做事情就是为了规则本身,而不是它的后果。这其实是受到了康德的很大影响,基本上没有把亚里士多德的思想比较好地传达。这样一来,我们说正义也是一样的。正义通俗的说是一种规则、例示,那么我觉得肯定不是这样。他的这个正义,如果我们仔细去读,是充满张力的,在城邦的层面讲交换和分配,在生活层面也是这样,它和人的品性没有直接关联起来,同时,在个体层面,行不正义以及说不正义。行不正义是故意的还是无意的,是第一次还是品性如此,针对事情需要区分开来,搞清楚。所以这并不能用一种道德模式来套用和例示。因此,简单地用康德式的模式来看亚里士多德的伦理学只能将其简单化。同时,我们看到,亚里士多德的政治关系也是一种创建、一种政治技艺,可以把它理解为一种生产,所以说他那个不是不生产,只不过是不同类的生产。由以上几个方面,我觉得以这样一种还原式的解释方式来解释亚里士多德是不合适的。

另外,在概念方面,生产和劳动。你最后归到劳动,但一开始是生产。这两个东西还是不一样的,虽然我们说生产劳动,生产实践,劳动实践。但我们知道,劳动是直接的对自然界的作用,而生产,在马克思那里分很多类,包括人的生产,人的社会关系的生产,意识形态的生产等等。所以这两个概念不太一样,这在概念上可能会有一些张力。最后,按照这样一种解释方式,很彻底地按照马克思的理论剥下去,剥到劳动了,我们是不是就只需讲劳动就可以了,其他的法律、教化等等都不用了。这样是否会陷入一种彻底的虚无主义?

聂敏里:郝老师说我的写作方式是一种剥葱头的方式,他概括的也就是我的写作方式,但写作的方式同是否是还原论很显然不是一回事,还原论是一种主张,不能因为写作方式的某种特点就说理论就这样子。我刚也说到劳动,说得很彻底,

我说的道德行为就是一种劳动，但不是说道德行为最终会还原为一种劳动。或者按照大家通常所说就是经济基础决定上层建筑，有一种跟经济基础和上层建筑不同的东西就叫做劳动。所以郝老师刚说到的各种各样的管理活动、文化活动等等，都叫劳动。所谓还原论，我们通常的做法就是将植物或这栋楼还原为原子，如此植物的形态就没有了。但是，我的观点是：所有行为都是经济生产行为，只是在长期的演化和风俗化过程中它们的生产性被掩盖起来了。这样一来，我们就需要对这一概念重新界定，进行澄清，或者也可以对观点立场进行修正，使其不显得过于片面和过激。这一方面是可以继续讨论的。

郝老师另外一个重要论点就是，亚里士多德的伦理学是一种理想类型，以理想的政治作为前提，而不是所谓的风俗化或者习俗化，即日常的经验、伦理风俗。这一点我当然是同意的，但是，我讲的亚里士多德的伦理学当然不是对雅典人的基本的日常风俗习惯的记录，但那是对它的理想化，是他对雅典城邦的风俗习惯的理想化。他的方法就是充分考察普通人是怎么说的、贤者们是怎么说的，然后把这些观点综合起来进行逻辑论证，用逻辑把他们合理化成为一个体系。这样，亚里士多德的体系就有经验的特点，但又不是一种经验主义的品格。为什么呢？其实他是在大量的经验材料基础上以一种先验合理化的体系来构造体系，所以我说说的亚里士多德的体系并不是一种白描的，或者原封不动照搬了雅典的习俗。古代的一些研究中已经指出，柏拉图《理想国》是对斯巴达政治的理想化，当然亚里士多德的理论不能归结为斯巴达政治的理想化，但他的确是在柏拉图政治立场基础上结合自己的理解对雅典政治的理想化构造。无论这是怎样的一种理想化，它很显然符合一定的自然风俗，这个自然风俗也就是把自然合理化，即所谓的自然正当。所以，指出亚里士多德伦理学不是自然风俗的总结不会同我的文章构成冲突，但我仍然会说亚里士多德的伦理学是对风俗伦理的理想化，也涉及到这种理想化如何反过来变成一种行为习惯。最近学界讨论的一个主题就是“习惯化”，习惯化是一个重要的主题。所以，用习俗化去讲亚里士多德的伦理学在学理上还是成立的。

马天俊：根据我的一个最初步的理解，自然法传统里面对实践概念的重新奠基，或者说重构。重构，你讲的劳动概念或者生产概念，在古典时代，它是不显著地呈现在社会生活之中或者社会结构之内的。那么到近代以来，市民社会在崛

起，劳动问题就变得非常突出，它变成构造现代社会的基本因素。正是客观上的这种相关性，所以他们才重新解释了曾经亚里士多德所谈论的您刚才提出的关于正义的、权力的、交易的、关于需要的这些在古典伦理学已经触及到的概念，它们在近代被重新处理了，最后奠基在劳动那里。其中最突出的就是洛克，在某种意义上，他可能不算重新奠基，毕竟情景完全不一样，因此这个概念是完全被打散的，重组起来成为一种现代思想的样式，因此古典的那种实践概念或德性概念在现代社会不是建立在一个更牢固的基础上。所以我解释其为一种重构。

在扩展了生产或劳动的概念后受到了启发，就是马克思也提到过的，你是什么和你生产什么是一致的。那么他也讲过生产和再生产活动，在讲再生产活动时也讲到再生产人的社会关系，但再生产自己的社会关系究竟是怎么生产的。我想在你的报告中我看到了一些有趣的东西。我们一向都是在重复教条而没有去把它做实，马克思部分地示范过，但我觉得还有好多工作，就像这种社会关系的再生产究竟是以什么样的方式进行的。按照聂老师的讲法就是按照伦理或者是美德、道德行为等等，这个看起来和那个“制作”不一样，而且看起来没有外在目的，它的目的就在行为本身，那么我们就说其进入了道德领域，那么这也就是社会关系本身的再生产。我觉得这个很好，我们在经济基础里面大量地谈马克思的那些生产，那些我们姑且叫它们实实在在的生产，但人和人之间的关系是不断再生产的。具体关系怎样，那么就必须是在美德的、道德的乃至政治的这些关系里面通过人的行为获得再生产。在这个意义上我同意你使用的扩大的生产的概念。把社会关系的再生产纳入进来。以前可能我们更多地只关注了物质的再生产。

文章的启发就是，在生产所造就的社会结构中，人们是怎么理解社会关系的再生产的？在这个意义上亚里士多德伦理学在你做出分析后就给了他一个基础，站在现代自然法的传统里面，像洛克和马克思也是在这样一个传统里边。那么这就是一个很好的意识形态分析。刚刚亿春说这是一种理想型的工作，但聂老师又讲这的确不是单纯的鸡零狗碎的描述，是啊，其实这个工作就是意识形态的工作。升华之后就变成了一个绝对的模式，以至于在任何情况下人的生活都应该像他所描述的那样。你做不到做不到没关系，做不到可以谅解，比如求善。这个时候这个具体的社会结构就被放到一边去了，仿佛它是不存在的，而你的论述里边又把那个放在一边的仿佛不存在的东西提示回来，而且说这个东西是很要紧的，没有

这个,美德,那些伦理该怎么理解呢?仿佛是自本自根的,这看起来是有问题的。但这恰恰是意识形态的工作。把一种有条件特定的东西,变成一种无条件普遍的东西,这就是意识形态。而意识形态分析工作就应该干这类活。在现在自然法传统中做意识形态分析工作我觉得很有意思。比如我们可以对洛克再做意识形态分析。也就是他在现代市民社会崛起的过程当中作为一种意识形态形式,他才起作用。像他《政府论》下半部分关于劳动部分,在现代社会观念里都认同他的分析。好像生活就是这样的,并且因为劳动,我就有所有权。并且由此衍生出一系列的政治权利。而这个也还可以再做意识形态分析。比如举马克思做过的。洛克的论述里面,他略去了一个现代社会实有的但在他的意识形态表述中差不多也消失的东西,就是超经济暴力问题,也就是马克思在《资本论》中谈论过的资本的原始积累问题。经过这个暴力以后,事情就像洛克所描述的田园牧歌式的,每个人都勤奋、每个人都自律、每个人都自求多福,并且不妨碍别人。在摆好了架势以后格式就是这样的。但是,在马克思看来,其发轫起步的那个原始积累阶段,就是通过血与火的文字写入历史的,而这一点在洛克那里是看不见。包括一直到现代社会为止,社会意识形态依旧可以看出其中的社会结构。马克思的价值在于他做了这方面的尝试,使得在洛克那里看起来不自然的生活被抛弃了,现在我们终于过上了自然的生活,也就是合于自己本性的生活。马克思批评洛克,你误把一个特定的历史处境当成人本性上就应该是这样的。这是马克思做的意识形态方面的评论。所以,这个工作作为理论的反思和批判是可以不断进行的。我们自身在现在的情况下,耳濡目染形成许多的成见或许多的意识形态。在这个方面,应该去做更多的分析。

“逸仙实践哲学研习会”第45期综述

5月31日下午,“逸仙实践哲学研习会”第45期在锡昌堂504室举行。本次研习会的主题为“对‘犹太人问题’的思考:门德尔松、马克思和赫茨尔的比较”。主讲人为曹坚副教授。主持人为徐长福教授,评论人为江璐副教授。

曹坚老师指出,摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn, 1729-1786)、卡尔·马克思(Karl Marx, 1818-1883)和西奥多·赫茨尔(Theodor Herzl, 1860-1904)是试图对解放、同化和融合三者进行清晰区分的三种理论典型。他们三者恰恰发生在犹太人解放运动之前、之中和之后,代表作分别是门德尔松的《耶路撒冷》(*Jerusalem*, 1783)、马克思的《论犹太人问题》(*Zur Judenfrage*, 1843)、赫茨尔的《犹太人的国家》(*Der Judenstaat*, 1896),他们都非常关心犹太人问题。三人在德国社会都有很大影响,且都在理论和实践层面表现出激进的特征。如果说门德尔松代表了对犹太人解放的乐观情绪,而马克思代表了一种悲观立场,赫茨尔代表的则是介乎这两种之间的心态。比较三人对犹太人问题的思考,或可展现对解决这一问题的探索在欧洲一个多世纪里的众多走向之一。

精彩互动

江璐:对于犹太人,因为缺乏直接的接触,社会上普遍地都存在各种偏见。对于犹太人问题,这是一个非常复杂地问题,如果没有深刻的了解,都不免走向片面化。在您的文章中我们可以看到其中蕴含的犹太人超级多元的存在状态。对于马克思,也是一种复杂的心态,这一复杂的心态就是大家没有办法说马克思是反犹还是为犹太人说话,因为马克思也没有经历纳粹时代。他在那个时代也就是犹太人想融入社会的这样一个状态,他再去看犹太人的区域性的这样一种聚居心态,然后又将其作为比喻用在公民追逐利益上面,肯定会被后来反犹的人利用,这绝对是有可能的。但是他自己并不一定有这样的目的。我们可以看到这其实是一种身份认同的复杂性。我们以中国人的心情去理解犹太人的心情,只需要看一下在外面定居的华人就知道了,有一些海外华人很讨厌中国人,他们反过来把中国人骂得一钱不值,说中国这不好那不好。虽然有时候对比国外的先进说自己不好并没有多大的坏处,但是有些人已经养成了一种心态,好像要排斥自己中国人

的身份。很多人移居之后会产生一种身份认同的混乱，我觉得这是很正常、很自然的。而犹太人处在两种文化之间，或不同地域之间，同样也会有身份认同的困惑。所以，在马克思那里也体现了犹太人的多元化的心态。门德尔松的身份认同则强一点，他认为犹太人更容易融入到现代国家的社会中，他弄出的“政教分立”可能代表了启蒙时代的一个理想。

曹坚：中国人和犹太人的问题，这一个问题犹太人也关注，尤其在近现代，我们中国人好像跟他们没什么关系，其实也不一定。我也关注过清末民初中国人怎么看待犹太人，他们的典籍、信仰、历史等等。举几个例子，我就不举那些传教士和皈依基督徒的例子。我举一些儒家的官绅，像一些士大夫，他们都会谈到犹太人，会很有趣。比方说梁启超，在 1903 从海外回来写了《欧游心影录》，他讲到在纽约，提到纽约的中国社区和犹太社区，就将这两个民族进行对比，都一样的脏，突出一种保守和落后，但是他对犹太人的团结特别羡慕。他举了一个例子，比如在 19 世纪末 20 世纪初有一些犹太移民到了美国以后身无分文，当地的犹太社区会给他一笔资助，比如说一千块钱，一个年轻人，让你一年时间去做生意，赚了钱再还回来。如果亏本，没关系，第二年再给一千块做生意，如果赚了还钱，再亏本就不会再给了，并不让你做生意了，但是社区不会不管你死活，他会在犹太社区给你安排工作。可见犹太社区的团结性特别好。也有人专门做两个民族的对比，我以前有个学生就做东南亚犹太人和华人的对比，他们有很多共同性，比如都重视家庭，重视教育，在内部都非常团结，这也是一个双刃剑，团结有好处，但是在一个主流文化里过于团结就会变得比较封闭，这也是门德尔松为什么讲启蒙的问题，将解放和启蒙联系起来，的确是这样的。门德尔松也是德国启蒙运动的领袖，所启蒙的就是中世纪以来的闭塞，对主流基督教世界的理性和科技各方面不闻不问，这就像是停留于中世纪的隔离区里面一样，他就觉得这样子不是办法，要进行解放。但这个解放并不是将自己犹太民族的文化、信仰、传统做一种牺牲。刚才讲梁启超，其实像康有为这些人都会谈到犹太人。我到青岛的时候去参观康有为的故居，里面还放有木头做的圣殿的模型，我感到非常惊讶，后来知道康有为的确去过耶路撒冷。

这个问题在 19 世纪就有中国人去关心它。尤其在民族主义兴起以后，国家危亡的问题迫在眉睫的时候，就会把犹太人他们的民族、他们的境遇当作一面镜

子。可以当作一个正面的形象激励自己，也可以当作一个反面的形象来警告自己。他们也经历过灭国，经历过被驱赶、被奴役，同时，他们还保守着自己的文化，几千年来都不被同化，被消亡。这一点犹太人对近现代的思想家有很大的启示。

江璐：我觉得这是一个社会建构，首先中国人对犹太人感兴趣，他不了解犹太人，他只不过把自己的一些心理需求投射到了外面。康有为、梁启超肯定也没有怎么研究犹太人，可能连他们是什么样都不知道，他们只是用自己的偏见构建出一个犹太民族，然后他们关心的是中华民族，然后说他们怎么样，我们也怎么样。但实质上这与犹太民族无关，没有任何实质的关系。这对研究是很有意思，特别是对近现代中国思想家很有意思。

犹太民族的特性和历史有关系，犹太人为什么保持那样长的传统。那么我们可以对比一下犹太人在开封，那些犹太人到最后连希伯来语都不会了，然后要找一个拉比就让利玛窦来，因为利玛窦会希伯来语。这很搞笑，让一个天主教徒去做犹太人的拉比。所以说犹太民族还是得益于欧洲社会强大的基督教传统，保罗 he 自己是犹太人但他也反犹太人，他就是想把它解放成为一种基督教的普世的宗教。我们在保罗书信中可以找到很多这样的话。因此，基督教和犹太教的关系是极其密切的。基督教有极度强烈的需求，即要构建出一个对立的镜子来，那么犹太人身份是不是就是由这样的欧洲文化造就的呢？我怀疑这里面有社会建构的作用。我们都说犹太人内部保留了犹太人的文化，其实不然，很多犹太人非常欧洲化，他们已经抛弃了自己的犹太身份，但有些也会因为犹太人身份的便利而保留其身份。

曹坚：谈论犹太人的时候，的确要知道犹太人的文化非常复杂，一个是经历了这么长的时间，在时间和空间上都非常复杂，加上其思想的演变，头绪也很多。所以我们不能简单地给犹太人下一个定论，这一点是我非常认同的。但有一点需要跟江璐老师商榷一下，就是犹太人的存在是不是需要一个对立面来建构，在欧洲可能有一定的道理。但是在其他非基督教的国家，犹太教民族同样非常顽强地生存了下来。在一种宽松的政治环境下依然能繁荣，比如在西班牙穆斯林的统治下，它依然非常灿烂。讲到开封犹太人，也不好因为后来消失了就说犹太民族在一个非欧洲的地方就容易趋向消亡。作为一个犹太社区，有的地方一直留存了下来，有的地方慢慢就消失了，不仅仅是开封。我们要总的来看一个流散的民族，

一个没有祖国的民族，人数也不是很多，经历了那么多的灾难。虽然马克思没有经历过大规模屠杀，但他肯定了解历史上驱犹和屠犹的事件。虽然一些犹太人最后变成了世俗的犹太人，但是在一个大的趋势下，犹太人对他们文化的恪守的确令人瞩目，这是值得我们去思考的一个方面。

徐长福：civil society 翻译成“市民社会”还是“公民社会”？在马克思哲学中，资本主义做生意，这些和犹太人民族特性联系在一起，也就是犹太性。在《论犹太人问题》这篇文章中是这样论述的，犹太人问题作为政治问题，变成社会问题，最后变成经济问题，也就是资本主义问题，也就是说要解决这个问题要消灭资本主义，消灭人的犹太性，这些都跟这个词有关系。市民社会暗示的就是，在黑格尔的意义上暗示了一个经济层面的经济关系。在马克思批判犹太人这方面尤其是这样的关系，所以我的一个问题是把这个词理解为公民社会更合适还是市民社会更合适？第二个就是回过头去看马克思对犹太人问题的还原，有人说是还原主义，虽然本来是一个很复杂的问题，但经过不断的还原以后就成了一个资产阶级的的问题，这种做法你有什么看法？尤其是基于当下，这对于做犹太人问题的研究有什么影响？

曹坚：对照着门德尔松，他所信仰的政治解放，处在寄居国、流散国能得到公民权。就“citizenship”这是偏向政治层面的翻译，对于经济和社会层面的有一个不对接。这一点需要在注解里面说明一下。

关于还原论，马克思的论证逻辑并不是特别清晰，把资本主义的逐利行为，把资本偶像化的行为，直接地就认为是犹太精神。我在看圣经、成文律法，或者是拉比的口传律法的时候，并没有感觉犹太的信仰特别逐利，它反而是有很多人文主义的关怀，也有很多描写如何去看待世间物质的繁荣，甚至在先知书中还有很多对逐利行为的批判，所以他对犹太精神的这样一种简单的归结，我不知道其论证逻辑在哪里。

徐长福：当时马克思发了两篇文章，一个是《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里面就提出“宗教是人们的鸦片”，这里面他的思路就是，这些宗教的问题实质上是对现实的问题的反应。因为现实的苦难，人们才到天国寻找慰藉。要解决宗教问题，其着力点不在宗教而在社会，社会问题解决了，这些问题自然就没有了。当现实问题存在的时候，宗教还可以作为鸦片镇痛。所以他不是直接地攻击宗教

本身，这是他的一个新观点。在《论犹太人问题》中，他认为犹太人的问题归根到底在于资本主义的生产方式和生产关系之中，所以要解决这个现代性的经济问题，才能真正解决犹太人的问题。但是，解决这个问题不是仅仅解决犹太民族的问题，而是要解决整个人类的犹太性的问题，他的论证就是这个思路。他用唯物主义的、还原的方法，把所有问题都还原为经济的问题，即当时的经济形态。

郝亿春：你讲的这个问题还是很有普遍性，江璐老师讲的中国人在外国会有一个对照。异质性比较强的，比如藏族、异姓民族等等宗教有一个独特的生活方式。对于这样的民族，他们是否需要保留自身的独特性，在保留的同时如何与汉族进行相处，还是需要逐渐取消它、弱化它，弱化的方式是宗教的、政治的或是经济的？这些都是很有现实意义的问题。我想提到的问题是这样的，提到马克思和赫斯的市民，涉及它的源头，按照您的说法是在犹太教中有它的原型也好、来源也好，但同时也应该看到，他们的共产主义设想和柏拉图的《理想国》思想也基本一致。犹太人中间也有社会主义、共产主义的生活方式，那它的这样一种生活方式和思想，是从什么时候开始的？古希腊柏拉图式的共产主义理想和犹太教的这样一种社会主义生活方式之间是否有某种关联？另外，马克思社会主义和共产主义的思想源头到底是从哪方面吸收得更多一些？

曹坚：关于马克思与犹太人的关系以及他的犹太人身份的关系，有很多文献都会提到。回到具体的问题，比如说社会主义、共产主义这些元素，犹太复国主义也好，还是马克思思想里面是否有犹太教的源头问题也好，如果有的话是什么时候开始的，我个人认为，这是一个发展的过程，这个理念，不是在某一个特定的点上突然出现的。有这样一个思想流传下来和其他各种思想汇合，最终发展成为共产主义和社会主义这样一个成熟的思想，所以不能说它是专门从犹太教来的、专门从基督教来的，或者专门从希腊柏拉图来的，但是多少都会有吸收。

“逸仙实践哲学研习会”第46期综述

6月8日，“逸仙实践哲学研习会”第46期在锡昌堂515室举行。本次研习会的主题为“没有独立判断就没有独立研究——谈谈学术评价的重要性”。主讲人为中国科学院自然科学史研究所刘益东研究员。主持人为徐长福教授，评论人为马天俊教授。

刘益东研究员指出，同行评议和文献计量法因不能合理评价问世不久的成果而存在根本缺陷，故提出开放式评价这一替代方案。在此基础上，利用网上规范展示、规范查新、颠覆性错误同行把关、突破性成果难以假冒、好问题与巧思路难得易懂、前沿地图定位一目了然、荐优比较易于判断、伯乐识才避免同行相轻等特点，使得在学术领域外行评价成为可能。外行评议解决了优秀成果、优秀人才及时胜出问题，解决了高端人才与学术带头人的界定与甄选问题，实现了公众理解科学、公众监督科学以及学术市场和思想市场建立问题，为深化科技体制改革与创新驱动战略提供了新思路。

精彩互动

马天俊：在我看来，科学研究或者说学术研究的评价，大概就是这么两个方面。现代社会越是发展，有些活动就越是要自觉。因此难题也会出现，做学术评价依靠许多东西，这些东西都非常常见，但是仔细检讨起来，它们都不太可靠。所以您在建议需要某种鉴赏力等等。那么这是我们现代社会的一个困境，我们不可以把我的学术研究就放给历史去评估，原则上也可以。但是，我们这个社会是一个越来越自觉的社会，在进行资助的时候总不能靠掷骰子来做决定，总需要一些理由。这就需要对某些方面的设想，对既有成果的评估，而这个评估是非常困难的。那么现代社会发展起来了一整套的评估系统，它也是现代社会的一部分的功能，但它有它的难处。刘老师在特别是鉴赏力方面给了我们一些建议，以至于像刊物、统计数量，包括头衔等等，充其量算一个参考，也不是说要完全拒斥它。但是不能依靠它，它们是个参考。鉴赏力是最难培养，但是又最重要，甚或我们可以说它是最重要的，这是一个方面。另一个方面，既然现代社会的科学活动是自觉的过程，我们每个人都是这个过程的从业者，当我们从业时，对于我们所做的东西，我们怎么预判它是不是一个有前途的东西呢？这方面又反过来牵涉到社会如何来评估有关的研究，像您讲的带有突破性的研究，这些学术研究是非

常有价值的，但如何去找到这样的领域，这是不容易的。这就再一次涉及到鉴赏力的问题。有大量的统计工作会给我们提供参考，但是恰恰是在最需要判断力的地方，这些数据都不能带给我们判断。所以，作为学术研究的从业方面，也还面临着朝哪里走、去选哪些点来把我的有限的精力投进去这些困难。我理解，这仍然是一个鉴赏力的问题。刘老师讲得非常好，我们平时在做学术训练时，就应该尽可能地去读好的作品，研究好的成果，从中养成我们好的眼光。这是现代社会需要做出的判断和评估，等不得历史来做判断。虽然历史最终还是会给出判断的，并且也会和当代的判断不一致，那是历史的事情了。现代社会不得不做出随时的评估。科学研究者也需要不断对自己做出评估。这一点在自然科学和人文社会科学领域都是相通的。

我在这里举一个例子来响应您的主张，我自己这些年来做的研究，差不多就是按照自己的一个直觉，最初肯定也不成熟，坚持做下来好像功夫也没白费，这中间我认为有很大幸运的成分，没有确实走错，以至于后悔不迭，那么这种直觉到底是什么性质的，也许取决于自己以前的学术训练，自己的阅读，乃至自己的生活经验，这些都会在自己做学术研究、学术选择中起作用，也许它很难形式化。后来开始带学生，进入互联网的时代了，有了知网、大数据库。学生会经常面临一个困难，当他们说某一个选题已经被研究的非常多了，以至于自己开始为难，研究得非常多了，自己还能研究什么呢？是不是就不应该去研究呢？那么另一个极端就是查了一通后，自己涉及的研究在数据库中几乎没怎么看见，这个时候他又开始害怕了，这个是不是完全不值得研究，为什么这么久还是没有人研究呢？那么我一般会这样建议学生，你最好相信你直接研究过的东西，统计上的东西并不“智慧”，仅仅只是数据库。在一个行里面做久了，其中的厚薄深浅我认为比数据库更加可信。有许许多多已经做过的研究，你还是可以做。这里面就需要有自己直觉上的自信，你们做过了我不害怕，也许你们都没做好。不能仅仅因为多了就不做了。反之也是一样，没人做，由你来做，也许就正当其时。这些都取决于自己真切的研究体验以及判断。我在这个意义上来理解您所说的做研究、对研究做评估都要有独立的判断，我认为独立的判断应该是这么来的，它在短期内还不会被 AI 所取代。AI 在许多领域已经非常强悍了，但在对未来做判断上，还是依靠经验的积累。

我比较感兴趣的问题是，您刚刚提到人工智能作为辅助的这样一个评估系统，那么在未来发展中，这是不是会替代人工的评估体系？

刘益东：我的答案您刚刚已经讲到，也就是人工智能在把握未来发展的很多方面还做不到，但我的这套系统作用是什么呢？学术研究有一个非常重要的特点，就是那些突破点是很难假冒的。这一特点很难论证它，只能举例去说明它。学术研究有个困难，学术研究只有想到、做到才能说得清楚、周到。以前有一句话“你说不清楚，是因为你没想明白”。把这句话发展一下，在学术研究中，是先想到，但是想到的和最后呈现出来的是不一样的。还得去做到，包括论文建构，这是很有意思的。写论文的过程，绝对不是简单地把想到的东西呈现出来，写作过程，又将自己想到的东西深化。想到、做到，包括理工科做实验，这两个过程完成之后，才能很好地表述出来。如果真的做出来了，有了原创成果，表述本身并不难。难者不会，会者不难。一旦有了新的突破想要公布出来是很容易的，但是如果只是一般的创新，想要包装，要么就包装不出来，要么就破绽百出，学术就有这样一个特点。

人的才能是多方面的，智力生活是多姿多彩的。对于人工智能有一点，对于同行一定要挑颠覆性错误，这是别人代替不了的，挑颠覆性错误有一个好处，就是比较集中。不像现在我们同行，说你成你就成，说不成就不成，一大堆事。对于这方面的工作，突出一个问题，不问是否新颖，是否有价值，是否国际前沿，同行只问一个问题，有没有颠覆性错误？一个工作三个要素，新颖性，重要性和逻辑合理性。逻辑得合理得成立，所以颠覆性错误很重要。人工智能有一个好处，就是不得罪人。

“实践哲学读书会”第 11 期综述

4 月 26 日下午，“实践哲学读书会”第 11 期在锡昌堂 515 室举行。本次读书会邀请朱刚教授对列维纳斯的《总体与无限》进行导读，主题为：形而上学作为伦理学——读《总体与无限》。

朱刚教授首先将该书中的基本思想和基本框架进行了简要梳理和勾勒，以带动大家一起思考。他认为，列维纳斯之所以为人所知，被誉为“20 世纪最伟大的伦理学家”，其主要的特色就在于强调自我对他者的一种伦理关系，并视之为哲学的主要问题。他的思想主要是在伦理学、政治哲学、人类学等等这些领域。他称之为形而上学的问题，但他并不试图为伦理学提供一个普遍的、放之四海皆准的伦理规则。相反，他抵制这种做法。因为这在他看来恰恰是不伦理的。他的这些思考本来是要回答形而上学如何可能的问题。他认为，形而上学应该是研究作为在此岸的、具有形而上学欲望的我同所要追求的作为彼岸的形而上者之间的关系。这一种关系，同形而上学的关联很微妙。在他看来，将自我的权力进行过度扩张，以至跨越了自我和形而上者之间距离，从而将对方融化了，即认识、掌握了它，这同形而上学背道而驰。因为你对彼岸的形而上者施加了暴力，把它对象化、统一化了。而另一种极端倾向，即不伸展我的主体权利，保持自我的极度谦卑，无条件放弃自我主体权利，归顺到彼岸去，放弃自我。这种做法在他看来也不行。因为这种放弃自我的独立与自由的做法，意味着不再有一个主体来尊重、侍奉那个形而上者，以保持二者的差异性，那个形而上者需要主体。所以你还得保持自由、独立，但是不能使用暴力、过分伸展你的权力。这种微妙的关系，即他所讲的形而上学。在他看来，这就是一种作为自我与他者之关系的伦理学。

在这种关系中，自我是具有行为欲望的，而他者就是我所欲望的绝对处在自我权力范围之外的一个绝对他者。只有自我与绝对的他者处于这样一种伦理关系中，而不是处于其他的存在关系、认识关系、经济关系等等之中，才能实现列维纳斯所说的那种行为关系。因此，他认为，形而上学只能作为历史才能实现。

列维纳斯一开始就谈了形而上学，而且他把形而上学实现并落实到了自我与他人的关系当中。他这种理解，对于我们当下的时代有着很好的启示意义。我们每一个人每天都要处理各种社会关系，事实上都只是不同类型的自我与他者的关系。在处理这些关系的过程中，我们会碰见很多问题，而列维纳斯针对的正是 20

世纪人类最为惨痛的人间悲剧之经验教训的思考。这当然同二十世纪，尤其是二战时期的德国，犹太人被排斥到极致的历史有关。列维纳斯作为犹太人，他在青少年时期经历过俄国革命、二战，期间不断飘落各地，受到很大的心灵冲击。他的家人中有很多人被屠杀。他对那种铭刻在种族上的概念，被驱逐的体验，深入到他的思想精神层面。他的思考非常彻底，也非常激进。这对于我们从哲学上和实践上来思考这类的问题会很有启发。

“实践哲学读书会”第12期综述

5月16日晚上，“实践哲学读书会”第12期在锡昌堂420室举行。本次读书会邀请张广博士作专题报告，题为“二律背反：不可化解的形上问题”，主要涉及到的文本是康德的《纯粹理性批判》中“先验辩证论·二律背反”这一部分。

将由范畴表推导出来的四对宇宙学命题划分为两对数学命题和两对力学命题，继而判定前两对必然假，后两对可能真。这样，运用概念和直观的区别，批判不仅确认了自然对我们认知的限制，也基于自由保留了理性客观运用的可能。不过，这并不意味着形而上学问题就此消失，反而牵带出理性的运用必须要批判。因为，和上述观念论化解一样，理性的背反在其客观的运用中也总是可能。更不要说，这一主观的解决也同样可能被我们的主观所拒绝。因此，相对于建立在假言推理上的宇宙学被揭示之所以出现背反是因为犯了源于定言推理的灵魂学中存在混淆了直观的谬误，批判还需要像它架构在选言推理之上的神学那样展示理性有实现为体系的理想。

只是问题的表征，而非问题的根本。并且，尽管凸显了问题，让问题从潜在的、甚至可能因为利益而不顾后果地冒险中跃升为紧迫的、不能回避的、必须修正的情势。但是，也恰是这一呈现遮蔽了事物自身的一致性：争议的出现打破了之前的平和，以一个矛盾的可能表明了不仅存在着和平的可能，也可能会陷入冲突，至于无法再和平。当然，对批判而言，显然理性不能放弃，反而是一切的目的，即便出现难以克服的争议，也要排除困难，让它重新归于平和。为此，事实上，批判不仅将背反推究到了可能的化解，也将其还原为一个混淆所产生的谬误，并将其与一个理想联系起来，使其不仅可能获得化解的可能，也让这一化解变得必须。不过，即使如此，相对于一个和平，也就是理性的客观实现，战争，即背反，也同样是理性的一种可能。因此，就是存在着化解背反的可能，化解也还是可能的一种，也还是自以为真的真实。

二律背反这个章节，运用假言推理将作为原则的理性与直观结合了起来，展开了一般的理性为具体的综合，让直观显示为了原则性的总体。并且，借由背反，说明了在理性的客观运用中如果混淆了直观和理性，就会让理想陷入不可化解的矛盾。同样，通过分离直观和概念，批判也说明了这一矛盾可以化解，因而相对于不可化解的矛盾，理性仍然可以实现自身的客观运用，成为一个普遍的法则。

当然，理解这一积极的意涵，还存在着因为与谬误推理和理性的理想分开处理，二律背反单独来看，既缺乏一个说明理性是自身规定的自我学说，也缺乏一个道出理性建构自身为一个体系的内在规定。此外，相对于分析论，出现在辩证论，与灵魂和理想这两个理念一样，总体首先只是一个主观的幻象，而不是一个客观的法则。更不要说，作为主观的原则，客观的运用只是它的一个可能，并且它的主观性也不因为有了客观性就可以完全地消除。

“实践哲学读书会”第13期综述

6月28日晚上，“实践哲学读书会”第13期在锡昌堂420室举行。本次读书会领读人是王兴赛博士，阅读的文本是威尔·金里卡《当代政治哲学》的第四章：自由至上主义（Libertarianism）。

关于自由至上主义（libertarianism）的历史、理论主张和相关文献等背景知识，可参考本章后面的进一步阅读指南。另外，可参考斯坦福百科全书关于“libertarianism”词条的论述。本章的结构如下：第1节：对自由至上主义的概述，即其基本主张；诺齐克的“资格理论”以及直觉论证。为自由至上主义的辩护主要有三种路径，即自我所有权、互利和使自由最大化，对这三种路径的分析和讨论构成了第2-4节的内容。第2节是“自我所有权的论证”。第3节是“基于互利的自由至上主义”。第4节是“作为自由的自由至上主义”。第5节讨论的是自由至上主义在现实政治实践中的表现、问题和回应等。

自由至上主义包括右翼自由至上主义和左翼自由至上主义，本章的讨论主要讨论的是当代右翼自由至上主义以及对其观点和论证的批判。自由至上主义者（Libertarians）的基本主张是市场自由，他们认为自由市场在本质上是正当的；反对运用再分配的税收机制贯彻自由主义的平等理论。第二方面是第1-3节（尤其是第2节中诺齐克的论证）所强调的。关于自由市场这一方面的讨论主要是在第4节第2部分进行。自由至上主义对自由市场的辩护和对税收再分配的反对基于的是（道德、自然）权利主张（必然的权利、目的本身），“人们有权利自由地处置自己的财产和劳务”。对自由至上主义主要有四种辩护路径：一是直觉论证（第1节最后部分）；二是“自我所有权”论证（第2节）；三是契约式的互利论证（第3节）；四是诉诸自由的论证。其中前两种论证都是属于诺齐克的资格理论。后两种是其他代表人物的论证。其基本内容是：“如果我们假定每个人对他们当下持有的财物（他们的‘财产’）拥有资格，那么，正义的分配就只是那些源于人们自由交换的分配。在正义状况下凭着自由转移而产生的任何分配都是正义的。”

◆成果摘要◆

刘宇：《马克思主义实践哲学视域下的实践具体化与实践叙事问题》

中心成员刘宇副教授（西南大学）在《哲学研究》2018年第6期发表论文《马克思主义实践哲学视域下的实践具体化与实践叙事问题》。本文指出，马克思主义实践哲学强调理论与实践的统一，具体问题具体分析，蕴涵着对实践的异质性理解，是一种典型的异质性实践哲学。实践便是通过整合诸多异质性因素完成一个事情。因此，这种实践思维方式以实践的个体性为起点。实践的个体化是事情的完成过程，这是一个叙事的过程，即为“实践叙事”。一个具有完整结构的叙事将行动与事件等异质性因素整合为一个叙事统一体。它为实践赋予确定的特殊意义，提供范导作用。实践叙事既是实践思维的起点，也是实践反思的对象。对实践叙事的刻画可用于剖析社会历史实践的内在结构和意义。

马万东：《何谓美德？》

中心成员马万东副教授（南方医科大学）在《哲学动态》2018年第5期发表论文《何谓美德？——从苏格拉底到亚里士多德的思维图式》。作者指出，“美德”是美德伦理学中的基石性概念。从其古希腊源头来看，美德概念是哲人们创造性地应对当时伦理生活的理论产物。作者从发生学的视角出发，考察美德概念从苏格拉底、柏拉图到亚里士多德的形塑过程，并揭示出下定义作为语言图式和功能论证作为实践图式在其中的运作方式和理论后果。与上述过程相对应，古典美德伦理学也呈现出一种继承发展的嬗变过程。对美德概念塑造过程的揭示，有助于我们把握古典美德伦理学最重要的方法论特点，即伦理问题和逻辑问题相辅相成的动态统一性，从而为推动中国学界的相关研究提供启发和借鉴。

张曦：《“做伦理学”：“做法”革命与美德复兴》

中心成员张曦副教授在《哲学动态》2018年第5期发表论文《“做伦理学”：“做法”革命与美德复兴》。作者指出：伦理学有诸多“做法”，哲学伦理学是其中一种。现代美德伦理学是20世纪哲学伦理学的一次“做法”革命。早在

1912年，普理查德就预见到现代美德伦理学的可能性。但是，对“义务”概念的迷恋和对“美德”缺乏“行动导引”功能的担忧，阻止了普理查德的探索之旅。1958年，安斯康姆构想了一种新型伦理学，消除了普理查德的困惑，现代美德伦理学正式诞生。同时，福特围绕伦理概念的本质开展探索，进一步展现了现代美德伦理学的革命性意义，为后来“厚概念”学说的形成创造了条件。在现代美德伦理学诞生60年之际，回顾它的“初心”，有助于中国学者创造自己的现代哲学伦理学。

亨利·列斐伏尔：《都市革命》（刘怀玉、张笑夷、郑劲超译）

中心成员郑劲超博士参与翻译的《都市革命》（亨利·列斐伏尔著）中译本于2018年5月份在首都师范大学出版社出版。亨利·列斐伏尔（Henri Lefebvre，1901-1991）是20世纪法国著名的哲学家、社会学家、政治学家、建筑理论家与都市规划思想家。代表作有《辩证唯物主义》、《日常生活批判》、《现代世界中的日常生活》和《空间的生产》。《都市革命》（1970）一书是举世公认的都市马克思主义的奠基之作，是与大卫·哈维的《社会正义与城市》（1973）以及曼纽·卡斯特的《都市问题》（1972）齐名的三大城市马克思主义经典之一。《都市革命》初版于1970年，它是一部超出了时代与专业、预言了都市社会的到来的哲学著作，它凭借1968年“五月风暴”的余火曾经风靡一时，在英美世界掀起了一场新的社会理论研究的革命，列斐伏尔因此也被卡斯特称为“当代马克思主义最伟大的地理学家之一”。在时隔40年之后，面对2008年美国的房地产危机，哈维重新赋予了《城市革命》以新的时代价值与意义，而中国当下的都市化运动也迫切需要我们建构起马克思主义的城市理论。该书共计十章。第一章《从城市到都市社会》从历史的角度概述了都市社会的形成过程。第二章《盲域》探讨了都市问题这一个难以捉摸的未知领域。第三章《都市现象》展示了都市现象前所未有的复杂性以及对所有专业化研究的挑战。第四章《层次与维度》提出了分析都市现象所需要的两个范畴概念。第五章《都市神话与意识形态》追溯了西方文明中关于城市的神话。第六章《都市形式》从都市的功能结构的角度探讨了都市现象的本质。第七章《刍议都市战略》提出了都市革命这一总体性的战略。

第八章《都市幻象》对我们深陷其中的都市规划方式展开了批判。第九章《都市社会》把都市社会的理论与全球化的现实联系在一起。第十章《结论》从各个方面描述和分析了都市革命这一总问题式。

郑劲超：《回忆马克思主义》

中心成员郑劲超博士在《山东社会科学》2018年第5期发表论文《回忆马克思主义：利奥塔“社会主义或野蛮”时期的批判理论》。本文指出，作为法国后现代思想的重要奠基者的利奥塔，由于提出过“怀疑元叙事”的观点，他对马克思主义的思考往往受到忽视和误解。然而，利奥塔在参加“社会主义或野蛮”这一具有托洛茨基主义性质的理论组织期间，曾经就法国及其殖民地的问题写下了许多马克思主义的评论文章，并对当代资本主义批判和法国马克思主义的理论现状提出了自己独到的理解。而“社会主义或野蛮”组织最终的分离化和边缘化，迫使利奥塔走向一种后现代的语言实践哲学。对微观的异质性话语的关注有助于理解当代资本主义对语言活动的渗透，但不能以牺牲马克思总体性的社会历史框架为代价，它需要把宏观的总体性问题沉淀到微观的实践活动中去解决。

伊恩·亨特：《资本主义与正义》（凌菲霞译）

中心成员凌菲霞（2016级博士生）翻译的《资本主义与正义——马克思与罗尔斯的融合》在《国外理论动态》2018年第5期发表。本文的作者为澳大利亚弗林德斯大学（Flinders University）的伊恩·亨特（Ian Hunt）教授，他是西方马克思主义中“新辩证法”学派（New Dialectic School）的代表人物，其代表作为《分析和辩证的马克思主义》（*Analytical and Dialectical Marxism*, Ashgate Publishing Limited, 1993；中译本由徐长福、刘宇等译，重庆出版社，2010年）。本文译自亨特教授的著作《自由社会主义》（*Liberal Socialism: An Alternative Social Ideal Grounded in Rawls and Marx*, Lexington Books, 2015）第四章。本文结合马克思的资本主义理论与罗尔斯的正义理论，提出了一种比罗尔斯的资本主义批判更为深刻的批判。本文认为马克思拥有一种含蓄的正义观，它可以通过罗尔斯的正义理论得到进一步巩固。这种巩固预设了马克思的正义观与罗尔斯的正义观在根本上并非不相容的，两者之间的任何不相容之处都可以通过扬弃马克思对资本主义的

批判以及他对市场经济异化的批判中的一些次要内容得到解决，这比单独根据马克思的理论或罗尔斯的理论来批判资本主义的不公正现象更具说服力。据悉，凌菲霞已完成了亨特教授这本著作的中文翻译，中译本并即将由天津人民出版社出版。

林进平、曲轩：《如何看待马克思主义、宗教与意识形态》

中心成员林进平教授（中央编译局）和曲轩博士（中央编译局）在《马克思主义与现实》2018年第2期发表了一篇对戴维·麦克莱伦教授的访谈。此文围绕马克思主义、宗教与意识形态对麦克莱伦教授进行学术访谈。访谈首先一般性地探讨了马克思主义、宗教与意识形态相互之间的关系，进而围绕作为意识形态的正义和道德问题及其相关概念进行了深入分析，并且辨析了诺曼·杰拉斯、艾伦·伍德和史蒂文·卢克斯等学者具有代表性的一些观点，最后结合社会现实探讨宗教、道德的社会地位和作用。

保罗·布莱克里奇：《G.A. 柯亨与分析的马克思主义的限度》（曲轩、林进平译）

中心成员曲轩博士与林进平教授合作翻译的《G.A. 柯亨与分析的马克思主义的限度》在《国外理论动态》2018年第4期发表。本文译自迈克尔·汤普森主编的《建构马克思主义伦理学：批判、规范性、实践》（Michael J. Thompson ed., *Constructing Marxist Ethic: Critique, Normativity, Praxis*, Brill, 2015）。本文作者保罗·布莱克里奇（Paul Blackledge）为英国利兹城市大学讲授政治学和伦理学，他的著作包括《马克思主义与伦理学：自由，欲望和革命》（*Marxism and Ethics: Freedom, Desire and Revolution*）（2012）；《反思马克思主义历史理论》（*Reflections on the Marxist Theory of History*）（2006）；《佩里·安德森，马克思主义与左派》（*Perry Anderson, Marxism and the New Left*）（2004）。文章指出，G.A. 柯亨“从经济观点转向道德观点，但从未触及政治观点”的研究被认为是马克思主义作为科学事业走向没落、但作为规范事业获得重生的一个标志，然而这种观点是错误的。柯亨的研究并不代表从经典马克思主义向道德的转向，而是在前马克思

主义的范畴之间的转变。事实上，经典马克思主义具有的理论活力和内涵远比柯亨所理解的要丰富得多，因为它不仅具有伦理的、历史的和经济的品质，而且还是一项政治事业。