



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

第四十四期

二零一九年二月编印

目 录

中心动态

- 林育川在《哲学研究》发表论文……………1
- 龙霞在《哲学研究》发表论文……………1
- 徐长福在《马克思主义与现实》发表论文……………1
- 谭群玉在《马克思主义与现实》发表论文……………1
- 林育川在《马克思主义与现实》发表论文……………1
- 郝亿春在《哲学动态》发表论文……………2
- 林育川、王兴赛参加第二十四届世界哲学大会……………2
- 马万东等参加“德意志古典法学与当代中国”学术研讨会…2
- 徐长福在《哲学前沿》课程评教中名列全校第一……………2
- 覃万历进入中山大学哲学系博士后流动站……………3
- 李婷婷赴加拿大维真学院联合培养……………3

学术活动

- “实践哲学讲坛”第 16 期综述……………4
- “实践哲学讲坛”第 17 期综述……………6
- “逸仙实践哲学研习会”第 47 期综述……………9
- “逸仙实践哲学研习会”第 48 期综述……………21
- “逸仙实践哲学研习会”第 49 期综述……………23
- “逸仙实践哲学研习会”第 50 期综述……………29
- “逸仙实践哲学研习会”第 51 期综述……………39

● “逸仙实践哲学研习会”第 52 期综述·····	42
● “异质性哲学研讨会”第 6 届综述·····	51
● “异质性哲学对话”第 1 场综述·····	53
● “实践哲学读书会”第 14 期综述·····	56
● “实践哲学读书会”第 15 期综述·····	57
● “实践哲学读书会”第 16 期综述·····	58
● “实践哲学读书会”第 17 期综述·····	59
● “异质性哲学讨论班”第 1 期综述·····	60
● “异质性哲学讨论班”第 2 期综述·····	61
● “异质性哲学讨论班”第 3 期综述·····	62

成果摘要

● 林育川：《历史唯物主义视域中的规范正义》·····	63
● 龙霞：《马克思哲学视域中的目的论问题》·····	63
● 徐长福：《论〈资本论〉逻辑的句法形式》·····	63
● 谭群玉：《唯物史观中国解释的时代向度》·····	64
● 林育川：《承认正义的贫困》·····	64
● 郝亿春：《“伦理学”抑或“科学”》·····	65
● 徐长福：《以是解有——亚里士多德本体论的一个理论特色》·····	65
● 林进平：《马克思主义与正义》·····	66
● 林育川：《平等主义正义何以可能》·····	66
● 林育川：《作为政治哲学的人类解放理想》·····	67
● 麦克莱伦：《马克思主义与宗教》（林进平、林育川等译）·····	67

● 龙霞：《历史唯物主义的规范性维度探源》	68
● 张曦：《“做”伦理学：从夫子责骂宰我说起》	68
● 赵映香、杨正华：《先秦名家公孙龙“名实论”考辩》	68
● 王兴赛：《自由与实定性的辩证》	69
● 凌菲霞：《“刺猬”与“狐狸”》	69
● 凌菲霞：《西方〈资本论〉研究前沿问题的两种进路》	70

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：范琳莉、庄素红

◆中心动态◆

林育川在《哲学研究》发表论文

中心成员林育川副教授在《哲学研究》2018年第8期发表论文《历史唯物主义视域中的规范正义——一种可能的马克思主义正义理论》。本文是林育川副教授主持的国家社科基金项目“西方左翼正义理论及其对我国共享发展的启示研究”（编号17AKS016）的阶段性成果。

龙霞在《哲学研究》发表论文

中心成员龙霞老师在《哲学研究》2018年第9期发表论文《马克思哲学视域中的目的论问题》。本文是2016年度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”（16JJD710015）的阶段性成果。

徐长福在《马克思主义与现实》发表论文

中心主任徐长福教授在《马克思主义与现实》2018年第4期发表论文《论〈资本论〉逻辑的句法形式——以马克思的商品分析为重点》。本文为徐长福教授主持的2016年度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”（16JJD710015）的阶段性成果。该文后被人大复印资料《马克思列宁主义研究》2018年第11期全文转载。

谭群玉在《马克思主义与现实》发表论文

中心成员谭群玉教授在《马克思主义与现实》2018年第3期发表文章《唯物史观中国解释的时代向度》，该文为国家社会科学基金项目“延安学术文化组织与马克思主义中国化研究”（项目编号: 16BDJ006）的阶段性研究成果。

林育川在《马克思主义与现实》发表论文

中心成员林育川副教授在《马克思主义与现实》2018年第5期发表论文《承认正义的贫困——对南希·弗雷泽正义理论的一个批评》。本文属于国家社会科学基金专项重大项目“全面建成小康社会决胜期，建设具有强大凝聚力和引领力的社会主义意识形态研究”（项目编号：18VSJ030）的阶段性研究成果。

郝亿春在《哲学动态》发表论文

中心成员郝亿春教授在《哲学动态》2018年第9期发表文章《“伦理学”抑或“科学”——伦理学“色谱”刍议》。

林育川、王兴赛参加第二十四届世界哲学大会

2018年8月13-20日，中心成员林育川副教授与王兴赛博士赴北京参加第二十四届世界哲学大会。林育川副教授在佩弗（Rodney G. Peffer）教授主持的两场政治哲学方面的圆桌会议上分别作了报告。王兴赛博士在佩弗教授主持的圆桌会议“马克思主义与西方哲学传统”上作了报告，题为“*Young Hegel and Young Marx on State: A Comparison*”，并在分组会议“政治哲学”议题下作了报告，题为《公民宗教与民族共同体——黑格尔〈图宾根断篇〉政治哲学解读》。

马万东等参加“德意志古典法学与当代中国”学术研讨会

2018年10月26-28日，中心成员马万东副教授和王兴赛博士参加首届中外古典法学青年论坛暨“德意志古典法学与现代中国”学术研讨会，本次会议由上海外国语大学法学院主办，商务印书馆南京分馆和知识产权出版社“德意志古典法学”丛编编委会协办。马万东副教授针对汤沛丰博士的《康德〈法权学说〉中的财产权论证》作了评论，王兴赛博士作了报告，题为《古典共和国与现代国家的变奏曲——青年黑格尔与青年马克思的国家观比较研究》。

徐长福在《哲学前沿》课程评教中名列全校第一

在2017学年第一学期哲学专业选修课《哲学前沿》课程评教中，中心主任徐

长福教授得分95.3分，全校排名第一，全校参评课程3048门次，在全校课程百分比为0.03%；院系排名第一，院系参评课程97门次，在院系课程百分比为1.03%；参评人数为47人，应参评人数为48人，参评人数比例为97.9%；教学班号为PHI233171001。

覃万历进入中山大学哲学系博士后流动站

2018年9月，中心成员覃万历博士进入中山大学哲学系博士后流动站，合作导师为徐长福教授。

李婷婷赴加拿大维真学院联合培养

2018年7月，中心成员李婷婷（中山大学哲学系马克思主义哲学专业实践哲学方向2016级博士生）赴加拿大维真学院（Regent College）进行为期半年的联合培养。

◆学术活动◆

“实践哲学讲坛”第16期综述

2018年10月30日，“实践哲学讲坛”第16期在锡昌堂515会议室举行。本次讲坛的主题为《肉体：对一种物质对象的文化建构——古希腊罗马与早期基督教时期的肉体观念》（Flesh: The Cultural Construction of a Material Object — Conceptions of Flesh in ancient Greeks, Romans and early Christians）。主讲人为Dale Martin教授，他是耶鲁大学哲学博士，曾任耶鲁大学宗教学系讲席教授、系主任，现为耶鲁大学荣休讲席教授，美国艺术与科学院院士。Martin教授研究领域为早期基督教史、《新约》研究。2009年Martin教授开设耶鲁大学在线公开课程“新约及其历史背景”，全球总点击量达亿次。Martin教授著有《作为拯救的奴役》、《哥林多的身体》、《对迷信的发明：从西坡科拉底学派到基督徒》、《性与独一的救主》、《圣经教育学：分析与建议》、《新约历史与文献》、《圣经真理：经文在21世纪中的意义》等。本次讲坛由徐长福教授主持，曹坚副教授担任评论，江璐副教授担任翻译。

本次讲座也是Martin教授在中央民族大学宗教研究所做的“肉体的发明”（Invention of Flesh）系列讲座中的第一讲。其余三讲分别是：《保罗作品中的肉体》、《“路加”作品中的肉体》与《肉体复活的意识形态》。该系列讲座分别介绍了古希腊罗马传统、古犹太传统、早期基督教的保罗传统与“路加”传统，以及教父著作中的“肉体（sarx）”观念：阐释了“肉体”一词的内涵在古地中海世界的转型与发展；展示了“肉体”是如何从前基督教时期中性的、物质的概念经由圣经文本和早期教父的阐发而具有了负面的、道德的含义，进而影响了整个西方文明。在这幅恢弘的观念史画卷中，我们可以看到对物质对象进行文化建构并使发挥其不同的意识形态意义的全过程。

在本次讲座中，Martin教授首先讨论了20世纪后半叶和21世纪初期学者们——特别是自米歇尔·福柯（Michel Foucault）的作品之后——对身体本身以及物质的对象和实体的文化建构。例如，“身体”已经不被简单看作一种“既定”的现实，而是一种文化建构的事实。“男性气质”和“女性气质”不被看作是适用于所有人的现实，而被认为是由社会力量创造和维持的。性别是一种文化建构。

“事物”（things）不是“既定的”，而是文化、经济和社会力量的复杂建构。古希腊人、罗马人、犹太人和基督徒，他们的身体与我们的身体不同，它是由一个与现代社会和文化不同的社会和文化所建构的。它之所以是不同的，因为它是由文化所建构的。这就是 Martin 教授所强调的对物质对象的文化建构。

本次讲座主要讲述的是早期古希腊文献、晚期希腊哲学、《希伯来圣经》和《死海古卷》中的“肉体（sarx）”观念变迁。sarx 及其各种派生词是古希腊语中指称“flesh”（肉体）最常用的词。在早期古希腊文献中，它仅仅指生物体上的某种“材料”或各种“材料”，它具有完全中性的且乏味的道德或伦理性质。晚期希腊哲学对肉体的理解多少背离了早期古希腊文本中相对中立的“肉体”观念，并使我们更接近“肉体”在基督教作品中日渐更加令人不安的含义。在希伯来圣经中，“flesh”常用来指人，包括血缘关系甚至所有人，有时则指整个人、心、生命和身体，它是人类存在的有死的、短暂的、软弱的方面。《死海古卷》倾向于从否定方面来描述人的身体。肉体和精神共同构成了人体，它们一起构成了与神圣相对立的罪的一个来源，但它可以得到净化。

最后，Martin 教授提出，跟随着古犹太沙漠中的这些犹太教派别，我们已经远离了古希腊和希腊化时期的观念，但我们也离开了希伯来圣经，在那里“肉体”具有更为中性的伦理或道德内涵。此时我们更接近我们将要遇到的一些早期基督徒，尤其是保罗，对“肉体”的怀疑。然而，在接下来的文献中，我们将看到更多的变化。在保罗以及后来的基督教作家那里，“肉体”将成为一种更成问题的物质（materiality）和实体（entity）。我们之所以说“物质”和“实体”，是有原因的。在早期基督徒那里，“肉体”不仅成为物质（matter），而且也成为一种不同且更危险的存在秩序。

Martin 教授报告结束后，曹坚副教授做了精彩点评，其后徐长福教授、江璐副教授和在座师生与 Martin 教授做了充分的交流和互动。

“实践哲学讲坛”第 17 期综述

2018 年 11 月 23 日，“实践哲学讲坛”第 17 期在锡昌堂 420 会议室举行。本次讲坛的主题为《卡斯托里亚迪斯的后马克思主义历史观》，主讲人是北京师范大学哲学学院周凡教授。本次讲座由徐长福教授主持，马天俊教授评论。

科内利乌斯·卡斯托里亚迪斯（Cornelius Castoriadis, 1922-1997）是当代法国著名左翼思想家。围绕卡斯托里亚迪斯，周凡教授发表过若干篇文章，如《卡斯托里亚迪斯：世界左翼的“批判良心”》（载《国外理论动态》2006 年第 8 期）、《卡斯托里亚迪斯：从批判理论到后马克思主义》（载《马克思主义与现实》2010 年第 1 期）与《逃离中的抵抗与坚守：论卡斯托里亚迪斯走入后马克思主义的思想道路》（载《吉林大学社会科学学报》2010 年第 2 期）等。周凡教授近年一直在翻译卡斯托里亚迪斯的名著《社会的想象性建制》（*L'institution imaginaire de la société*, Les Editions du Seuil, 1975），已基本完成。

在本次讲座中，周凡教授一开始希望围绕《社会的想象性建制》一书展开讨论卡斯托里亚迪斯的后马克思主义历史观，因某些特别原因，周凡教授在讲座中主要分析的是卡斯托里亚迪斯与古希腊哲学思想之间的紧密联系。鉴于周凡教授讲座后曾发送《社会的想象性建制》第一章（“马克思主义：一个暂时的评价”）前两节（第 2 节的标题为“马克思主义的历史观”）的译稿电子版给我们，因此特别综述和摘录卡斯托里亚迪斯讨论马克思主义历史观的部分内容于下。

自马克思去世 80 年来，存在着各式各样的马克思主义变体。马克思的经济理论无论在前提上、方法上还是在结构上都存在一些问题，我们不能再维持马克思（以及整个马克思主义运动）赋予经济本身的核心地位。在试图将生产力变成一种历史进化的自主性的决定性因素的背后，存在一种把支配这种进化的“力量”浓缩为一个简单的图式的观念。在历史上并不存在从外部相互作用的独立存在的和固定的实体。马克思主义的历史理论导致这样一种假定：个体的基本动力在所有社会都是并且一直是一样的。在唯物主义历史观中，阶级斗争实际上并不是一个独立的因素。思考历史必然要按照人们所处的时代、人们所在的社会范畴来进行——而范畴本身是历史演进的结果；思考历史要按照实际意图或具体规划来进行——而具体规划本身就是历史一部分。当讨论技术“停滞”问题时，我们必须探究从罗马帝国的崩溃直到十一或十二世纪西欧的技术发展，并探究技术变化及

其在历史中的一般节奏问题。如果认为一个社会可以在“物质上”比另一个社会更“落后”，而在“文化上”优于它，唯物主义的历史理论及其“辩证发展”就面临着巨大挑战。马克思主义者相信他们已经拥有了或者假定今后拥有总体历史观，而这意味着社会中心主义在社会主义社会将被消灭。

卡斯托里亚迪斯提出：我们称之为唯物史观的东西今天对我们而言是站不住脚的。他的分析如下：

（1）这种历史观认为技术的发展“归根到底”是历史的动力，并且，它把自主的进化和一种封闭的和限定的意义归之于历史；

（2）这种历史观试图使全部历史从属于那些仅仅在发达国家的资本主义社会才具有意义的范畴，同时，把这些范畴运用于前资本主义的社会生活造成了比它解决的问题更多的问题；

（3）这种历史观建立在这样一种隐蔽的假设的基础上：这里所谈的人性在本质上是不变的，它最主要的动机一定是经济动机。

卡斯托里亚迪斯接着说：这些思考涉及到唯物史观的内容，这一内容就是经济决定论（一个通常被使用的名称，而且被倡导这种唯物史观的人所使用）。但是，就是因为它是纯粹的和简单的决定论，它才是不可能接受的，这就是说，因为它声称，人们可以，把历史简化为本身服从于可以被一劳永逸地理解和界定的规律的力量体系的作用，正是这些规律的基础上，这些力量的作用才能被完整地详尽地产生出来（从而可以被推导出来）。

卡斯托里亚迪斯强调，我们不能再坚持马克思主义的历史哲学。对此，他的解释如下。我们不可能预先给自己配备完整的或接近完整的历史辩证法，即使这种辩证法被称之为“前历史”的辩证法。我们不可能在问题出来之前就给自己一个解答。我们不能给自己任何一种作为出发点的辩证法，因为辩证法预设了世界的合理性和历史的合理性，而这种合理性无论在理论上和实践上都是一个问题。我们不能把历史构想为一个整体——历史只要被赋予了形式意义之外的某种意义，这种整体由此就把这种表述所提出的巨大问题向我们隐瞒起来。我们不能把历史构想为渐进的辩证统一，因为柏拉图不能被融合到康德中，哥特式也不能被融合到洛可可式中，而说阿兹台克文化的灭绝就证明了西班牙文化优越于阿兹台克文化，这既不能使幸存的阿兹台克人满意，也不能使我们自己满意，因为，我

们并不理解前哥伦布时期的美洲在遭遇带有火器骑兵时如何以及为何准备辩证的否定。我们不能把对于思想和实践的终极问题的最后回答建立在马克思对资本主义动力的分析上，既然我们知道这种精确分析是一种幻觉，我们当然不能这样做，即便我们没有意识到这一点，我们也不能这样做。我们不能直接把一种理论——即使是我们自己的理论——描述为“代表了无产阶级的观点”，因为过去世纪的历史表明，断言某种东西代表了无产阶级的观点，远远没有解决所有的问题，因为，无产阶级的观点本身就是一个问题，对于这个问题，只有无产阶级（为了避免诡辩，我们不妨说劳动的人类）有可能发现一种解决，但也可能发现不了。无论如何，我们不能把马克思主义描述为代表无产阶级的观点，因为它包含了资本主义因素、深深地渗透着资本主义精神，而且与前者并非没有关系的是，是因为它就是今天无处不在上演的官僚主义意识形态，而在任何地方它都不是无产阶级的意识形态。即便无产阶级是最后的阶级，即便马克思主义是这一阶级忠实的代表，我们也不能相信这种历史视野是将给所有的讨论一定带来最终结论的视野。历史知识的相对性不仅关乎阶级对知识的生产，也关乎这种知识在特定时代的文化中的生产，而且后者不能被简单的还原为前者。阶级在未来社会的消亡并不能自动消除可能存在的关于过去观点的所有分歧，也不能使它们与其对象之间保持直接的一致性，而且也不能使它们避开历史的演进。作为匈牙利革命政府的文化部长，卢卡奇在 1919 年的官方演讲中，说了一句题外话：“既然是无产阶级执政，那么，我们就不能再坚持一种片面的历史观”。在 1964 年，当无产阶级不再执政的时候，我们就更应该那样做了。

“逸仙实践哲学研习会”第47期综述

2018年10月12日，“逸仙实践哲学研习会”第47期在锡昌堂420室举行。本次讲座的主题为《马克思批判哲学的起源》，主讲人是西南政法大学朱学平副教授，主持人是马天俊教授，评论人是龙霞讲师。

朱学平老师试图把马克思的哲学定位为批判哲学，马克思的不少重要论著，如《黑格尔法哲学批判》和《政治经济学批判》等等，都包含了“批判”一词，因此要从批判哲学的角度深入到马克思基本思想的内核。马克思批判哲学到底是从哪里来的？最早在什么时候形成？马克思对“批判”的理解最早可以追溯到他的博士论文，即“不过，哲学的实践本身是理论的。正是批判根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实”。这两句话界定了马克思对批判的理解。第一句话强调的是实践哲学问题，但他把理论放在前面。在第二句话中，马克思最早对“批判”作出一种界定和探讨。这句话是什么意思？背后蕴含哪些含义？马克思之后对批判的理解的根源都来自这里。马克思这句话的提出有一个很重要的背景，这段话是他1841年准备出版博士论文时在所作的一个注释中出现的。众所周知，马克思写作博士论文时受到青年黑格尔派的很大影响，他早期对青年黑格尔派了如指掌。但要理解青年黑格尔派的哲学，我们还要对黑格尔哲学有一定程度的理解，因为前者是从后者中生发出来的。因此本报告包括四个部分。第一部分讨论黑格尔对理论和实践关系的基本看法，这是一个重要背景。其次是青年黑格尔派对黑格尔的批判，青年黑格尔派最早提出这种“批判”概念，这种批判又可分为理论批判与实践批判，前者以施特劳斯和鲍威尔的宗教批判为代表，后者以切什考夫斯基为代表，这分别是本报告的第二和第三部分。马克思在博士论文中把青年黑格尔派的理论批判和实践批判融合在自己对批判的理解中，马克思对批判的理解构成本报告的第四部分。

本报告的结论是，马克思通过融合青年黑格尔派理论批判和实践批判的核心理念，构建起其最早的批判哲学。其批判哲学的要义有二：一是将哲人作为认识和改造世界、推动历史发展的主体，实现了哲学从思辨形而上学到人学的初步改造；二是通过将实践环节纳入哲学史，将哲学史描述为一个哲人的理论活动与实践活动交替上升、相互吸收、互相推动的辩证过程，突破了黑格尔以理论史为中心的单一发展模式，并由此规定了自己作为后体系时代实践哲人的根本使命。

精彩互动

龙霞：朱老师给我们做了一场以问题为中心的思想史梳理，内容很丰富。关于“批判哲学”，我们一般都会把它看作康德哲学的代名词。朱老师比较有新意地把“批判哲学”作为表示马克思品格及其学说的一个标识。这一点，我是认同的。但是，我想在此提出两个问题。其一，我们抛开这段思想史，就哲学与现实的关系来看，这个问题包含两个层面，第一层为真理与权力的关系，实质上就是苏格拉底之死所遭遇的问题，第二层为思想与实践的关系，您提到的是思想过渡到实践。前者是哲人与大众的紧张关系问题，后者就是哲学的大众化问题。如果这个划分没有问题，那么我的问题是，您认为马克思的批判哲学是否同时考量了这两个方面？在您的结论中，您将马克思看作为一名实践哲人，并认为哲人可以规划未来世界，那么马克思是否也会遭遇我们所提到的这两个方面的问题？马克思在批判黑格尔、青年黑格尔派、鲍威尔等人时，是否反思过他们有无这样的问题？

第二个问题是关于黑格尔的实体与主体同一性立场，这个立场是否可以直接引申为一种实体与哲人的关系？这种引申是否存在一种跳跃？因为绝对精神既是实体又是主体，但是在黑格尔那里，历史伟人实际上不能看作历史主体，明确说只是历史的工具。由此进入对鲍威尔以及施特劳斯的解读中，施特劳斯保留了实体的因素，鲍威尔则更多保留自我意识因素，但这种自我意识是否就能直接引申为哲人，或者哲人的自我意识？这其中的概念是否可以进一步理清？

朱学平：关于第一个问题，即哲学与现实的关系，从政治哲学着眼去理解马克思，就存在真理与权力的关系以及哲学大众化的问题。马克思成熟的政治思想体现在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里面，其中提到无产阶级革命，哲人要说服群众，理论要掌握群众，理论一经掌握群众，就有巨大的力量。在这里也涉及哲学大众化，即哲学对无产阶级的社会化、大众化。关于真理与权力的关系，马克思自己后来领导工人运动，建立国际工人协会，通过组织来引领工人运动，当时应该不涉及掌握政治权力的问题，马克思应该像柏拉图一样，认为真理和权力是统一的。马克思并没有看到工人运动胜利的状况，我觉得，根据马克思的理论，在共产主义社会中，国家被消除了，所以也就不存在严格意义上的政治权力问题。

关于第二个问题，即黑格尔那里实体与主体的统一性问题，一方面，在现实

层面，黑格尔是在法哲学维度上讨论实体与主体的统一，掌握国家真理的政治精英对国家使命是了解得非常清楚的，这是从政治的角度讲。在纯粹哲学层面，黑格尔的体系是从主体到实体，并最终实现主体与实体的内在统一，哲学家最终通过自己的理性认识对该体系有一个全面透彻的理解，这个就是黑格尔的逻辑学。黑格尔把逻辑学创造出来就意味着他已经把整个绝对精神把握到了，这个统一已经完成了。历史伟人肯定不能算作主体。鲍威尔的自我意识是否就是主体？他的自我意识能否直接跳到马克思所说的“哲人”？我认为，二者不能完全等同。但是从马克思的博士论文来看，它就是一篇自我意识哲学。也就是说，马克思是在鲍威尔自我意识哲学的语境下来谈论希腊的哲人，所以在某种程度上二者存在一致性。

徐长福：在学界研究中，关于马克思与西方大传统的关系谈论比较多，但关于马克思与小传统（即与他同辈的青年黑格尔派）之间的关系则讨论不够细致和深入。朱老师的这项研究是一种哲学层面的研究，把里面的内在逻辑关系揭示出来了，而非一种纯粹介绍和描述性的文本研究。朱老师从文本和逻辑上对黑格尔、鲍威尔、施特劳斯、切什考夫斯基和马克思等人的相关思想和关系讲得非常到位，所使用的文献非常丰富。我想提出一个问题，在接受朱老师关于马克思以及相关的思想论述的前提下，马克思对实践和理论统一这种做法是否存在问题？这是马克思自己的一种看法，而且认为超越了前人。马克思的这种看法以及他后来在这种底色基础上所做的发展有没有什么问题？

朱学平：我是从政治哲学立场来谈论相关问题的，马克思哲学是具有强烈现实感的，实践哲学意味着要改变世界，一旦改变世界就立马变成政治哲学的问题，所以我是从政治哲学来理解马克思哲学。如果不是从纯粹哲学来看，而是从政治哲学来看的话，马克思的做法会出现很危险的结果。在黑格尔那里，哲人并不掌握未来的真理，哲人只是揭示过去某段时期的真理。如果哲人掌握了未来世界的真理，且又有改造世界的能力，那么这意味着哲学和权力的高度统一。比如在苏俄的政党和我们的政党那里，所有话语权和政治权力高度结合。反过来，我们就可以看见黑格尔政治哲学的机智，因为哲人和政治分开，就算是历史行动人物也不能永远完全掌握政治权力[真理]，由此去解决现实问题时，他们对世界的创伤就会小得多。黑格尔是比较无害的。马克思的思想来自鲍威尔的宗教批判，宗教

批判来自基督教，基督教强调天国和地上王国的分离，这两个王国的权力是完全分开的，神权和政治权力相分离，这种默认的分离使宗教批判理论在改造世界时不会对世界造成太大的危害。过于极端的时候，如在中世纪，可能会造成危害，但很少出现政教合一的状况。所以鲍威尔的东西是比较无害的，在宗教批判下这种理论是无害的。一旦和政治勾连起来，问题就可大了。因此，我们一定要从这里来反思马克思的政治哲学。当马克思把哲人和政治勾连起来时，真理和权力高度统一，这样就会非常恐怖和可怕。哲人在出世时要反思程度问题，反思哪些是可以实现的。用黑格尔的话来说，哲人有一种观念，这种观念可能是一种主观的观念，他要思考这种观念如何具有客观性。如果不问客观性，执意要把观念通过运动、革命和阶级斗争等手段去实现出来，通过政治权力强行推行我的观念，后果就很严重。这种观念是否是未来的一种客观的观念？这是不一定的。这里涉及到主观的观念与世界客观性的关系问题，二者是否能密切结合起来。马克思高度弘扬哲人的主观性，但哲人的理论背后是否具有客观性，是否合乎世界历史，这是要打问号的。

马天俊：在黑格尔那里，历史人物都未必是主体，真正主体是绝对精神，也就是上帝，由此也才有理性的狡计问题，拿破仑都算不上主体，只不过是玩偶和演员。鲍威尔对《福音书》的诠释中是非常激进的，这对于正统教会有很大的冲击。他们所做的转换是，《福音书》是宗教家们做出来的。这样一来，如果说基督教有伟大的历史意义的话，实质是这帮宗教家有伟大的历史意义。在马克思的博士论文中，他用类似的想法把这种观点应用到希腊哲学史中去，使得哲人仿佛具有这样的地位。就像龙老师刚刚问的，这种自我意识在何种程度上具有历史主体地位，乃至哲人凭什么就接过了这样的担子，即能够规划或筹划世界。在马克思博士论文时期，证据还可以更复杂一些，有一个线索是否与此相关，在逻辑上可以作为补充，即在 1839-1840 年前后，费尔巴哈把上帝的东西还原成了人的东西。这还不仅仅体现在《基督教的本质》中，他从黑格尔那里毕业后所写的一些文章就表现出这样的思想倾向，即把作为主体的上帝看成人的倒影和投射。如果有这一类工作作为前提，那么在黑格尔体系中作为神的主体就还原为作为人的主体。在马克思博士论文里面，当他把哲人赋予如此高的地位时，也许费尔巴哈的相关思想在逻辑上是一个中介环节，当然在文献上还要再做些考察。就是说，把

费尔巴哈的理路加进来，可能就更顺一些，因为费尔巴哈的宗教批判就已把神的东西还原为人的东西。这种还原是否合适，则另论。马克思把鲍威尔的自我意识应用到对古希腊哲学的探讨，这种做法是否合适？这是可以提出疑问的，因为原子偏斜理论对于伊比鸠鲁哲学来说不算什么重要的事情，但在《博士论文》中，马克思似乎过于看重这一方面。我的阅读感受是，马克思的博士论文过于做作，罔顾希腊哲学的基本状况，我们一般不像马克思那样讨论伊比鸠鲁的哲学。我有一个问题，如果按照你的思路，你如何评价马克思《关于费尔巴哈的提纲》第十一条？

朱学平：费尔巴哈对马克思早期的影响是一个很重要的问题。马克思在撰写博士论文时，费尔巴哈正在做哲学史的工作。在 1839 年前后，费尔巴哈出版了批判黑格尔哲学方面的著作，这种批判特别严厉。从这里我们可以看出，马克思的博士论文与费尔巴哈的哲学史工作具有一种平行性。而且在马克思的博士论文中，他提到过费尔巴哈的哲学史著作。至于费尔巴哈对马克思的影响，我认为，这种影响其实是有限的。因为费尔巴哈哲学的主要内容包括两点，一个是类哲学，另一个是对现实的人的强调，即强调从经验和自然出发，这是费尔巴哈的基本观点。而马克思在博士论文中大部分讲的都是自我意识哲学，也就是说他采用的不是费尔巴哈的术语，而是鲍威尔的术语，这是一点。第二点，自我意识哲学正好与施特劳斯的类哲学处于对立状态，如果马克思采用费尔巴哈的哲学的话，他就必须像后来《黑格尔法哲学批判》一样接受费尔巴哈的类哲学观点，而这种类哲学恰恰是否认个体的主体性的。所以，在博士论文时期，费尔巴哈并没有对马克思产生很重大的影响，而是鲍威尔对他产生了绝对性影响。

关于第二个问题，即如何评价“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”，我认为，这一句与马克思博士论文中的下面这句话意思是一样的，即“哲学的实践本身是理论的。正是批判根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实”。当马克思提出要改变世界时，其前提是理论的批判。海德格尔也强调这一点。马克思是用两种不同的方式言说同一个问题，他在解释世界的时候就提出了一个新世界的观念。

徐长福：我觉得马老师的问题可能是，如果把马克思哲学落实到政治哲学的话，那么你是否就把马克思所说的“改造世界”解释为一种政治实践，还是说“改

造世界”已经超出了政治范围，甚至超出了《黑格尔法哲学批判》的范围？因为在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思就已经说政治解放不够了，所以“改造世界”已经超出了政治哲学的视野或范式。

马天俊：而且“改造世界”已经超出了哲学本身。马克思是用打包的方式来说“哲学家们”，即“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”。

朱学平：马克思有消解哲学的意图，他在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说的已比较清楚，即哲学要实现出来，而这就意味着要扬弃哲学。在《犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，马克思表面上超出政治领域，要实现人类解放，但手段依旧是政治的，即阶级斗争。因此，马克思是希望用政治手段去完成一种超越政治的任务，但一旦要通过政治手段解决政治本质的问题，你能说超越政治了吗？因此这里最后还是落实到政治问题，所以，我觉得马克思自己想超越政治，但他实际上并没有超越。

马天俊：我在意政治问题，但我不太在意政治哲学问题，因为政治哲学没啥了不起，政治才了不起。“改变世界”并不必然涉及政治哲学，但必然涉及政治。

但是一旦政治最终要解决超越自身的问题，政治本身作为手段是值得怀疑的。一旦涉及到政治问题，你前面所说的厉害的问题就来了。政治哲学还是哲学里面的东西，一种理论性的东西。

徐治钢：马克思在鲍威尔的启发之后，认为哲人可以引导未来，创造历史，哲人需要引导群众，但马克思后来又提到，群众创造历史。那么历史的创造者到底是谁？

朱学平：我们常常说历史的创造者是人民，但马克思并不一定会认可。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中就提到，“理论一经掌握群众，也会变成物质力量。理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。”他也说，“思想的闪电一旦击中这块素朴的人民园地，德国人就会解放成为人。”这里马克思说的很明显，里面存在着主从关系。这和某些党派的做法是一样的，就是一定要宣传，群众一定要接受，不是说一定要从群众中来。如果从群众中来，那群众就要讨论，民主问题就出来了。

徐治钢：在商品生产的关系中，工人并不是商品设计等方面的主体，工人如果没有主体地位也就无所谓失去主体地位，而异化关系也就不存在对工人主体地

位错位的解释。

朱学平：马克思的逻辑并非如此，在博士论文中，马克思讲，普罗米修斯从天上盗火，然后在世界上实现，这个逻辑不是从工人逻辑中来的。马克思有两层逻辑，一层是博士论文中的逻辑，这是哲人发现的，另一层是历史辩证法或唯物辩证法的逻辑，这种逻辑从经济活动领域产生出来。这两个逻辑或这两套话语如何统一？马克思其实并没有实现这种统一，而占主导地位的是博士论文中的话语，理由是，马克思关于无产阶级的理论在政治经济学研究之前就已经奠定了，后来的经济学理论是为无产阶级革命理论作论证。其实有没有这种论证是无所谓的，因为他相信共产主义革命一定会实现，他现在研究经济学，并想把经济学转变为科学的，但是不是科学的，这并不一定。因此，这两条理路并没有完全统一起来。

王兴赛：从朱老师的讲座中我们再次感受到基督教对西方哲学或政治哲学的重要影响，但我们有时很难进入这种宗教语境。您在讨论施特劳斯时提到，“施特劳福音书研究的重要结果有二：‘神话’说和‘类哲学’理论。他一以贯之地用‘神话’去解释福音书中的耶稣叙事，一方面使福音书全然失去了历史和事实的基础，另一方面则将福音书中的耶稣叙事还原为早期基督教团体的集体无意识，将福音书释为集体无意识的产物，实际上否认了基督教和犹太教之间的根本区别。……如此一来，他的批判不仅没有实现‘理念与存在的同一’，反而导致了两个非常严重的结论：第一，‘神话’说对基督教和犹太教之间区别的否定，实际上否认了黑格尔哲学所包含的理念发展的差异性与阶段性……”我们知道，在《圣经》解释传统中，谢林早期也对神话和基督教做过很多研究，谢林和施特劳斯之间是否具有某种联系？

第二个问题，在《莱茵报》时期，马克思非常强调人民，关于人民和哲人之间的关系，马克思到底持什么样地观点？在人民和哲人之间是否存在一种很大的张力？

朱学平：关于第一个问题，谢林和黑格尔有相似之处，特别是在早期，他们受古典特别是希腊文化传统影响很大，由此从相关角度去看待《圣经》旧约中的一些东西。而施特劳斯则将《圣经》完全当作神话，之面没有人这样做。如果将《圣经》完全解释为神话，黑格尔学派是无法接受的，所以黑格尔学派要反对他。

关于人民概念，马克思存在一个转换。在《莱茵报》时期，马克思受卢格的

影响非常大。卢格本人非常崇拜古典政治哲学，受柏拉图和修昔底德等人影响比较大。他强调言论自由、新闻出版自由，他希望通过办报来对人民（老百姓、所有人）产生影响。在《莱茵报》时期，马克思最重要的概念是公民概念。虽然“公民”概念出现得很少，但非常关键，是理解马克思《莱茵报》时期思想的一个根据。马克思对报刊有两个定位，一个是自由的报刊，一个是人民的报刊。这两个定位实质上是一样的。自由的报刊就是人民的报刊。在古典希腊城邦意义上来讲，人民都有言论自由，可以参与公共议题。在马克思看来，哲人有义务改造德国人（当时被称为“庸人”）。在《莱茵报》时期，马克思最主要的追求是建立一部新闻自由法——当前我们面临的问题也是一样的。新闻的作用就是使人民参与政治，形成公共舆论。所以马克思当时批判最厉害的就是书报检查令，一旦存在书报检查令，公共领域就不存在了，这样一来就没有公民了。毛泽东早期也办过报纸，《湘江评论》（1919年）。毛泽东和马克思很像。列宁也做过这些事情。因此，马克思此时是想通过办报，使人民看到各种各样的信息，使德国人公开讨论德国事务。哲人所要做的就是为老百姓提供一个公共场域，这个时候还不是人民，如果政府容忍公共领域，大家就是人民了，可以共议国是。这段时期哲人与人民的关系是这样的。

1843年以后，马克思在根本上还是在古典意义上谈论人民问题，他要建立所谓的民主制。这时候，马克思的要求更高，人民问题不再仅仅是言论自由的问题了，而且更多是参政议政的问题，政治要开放。在这一点上，马克思比卢梭更激进。卢梭只强调人民的立法权，马克思强调，在国家所有权力（如立法权、行政权等）方面，人民都要出场。一位美国学者指出，在人类历史上，马克思所构想的民主制状态只在古希腊雅典城邦中才出现过，其余时间都没存在过。这个时候哲人应该是人民的一员。

人民概念的第三个转换是在马克思接受了无产阶级革命理论以后。一旦进入这种逻辑，人民概念就完全变了。一旦接受无产阶级革命理论，敌我划分问题就出现了，无产阶级就是人民，非无产阶级就是敌人。这一点在马克思那里是很明显的。马克思政治理论最重要的内容倒不是出现在早期，而是在于对法国阶级斗争理论的接受，这点对于马克思来说是致命的。我们建国后一段时间，强调敌我的划分，对阶级的划分，哪些是人民，甚至知识分子也不是人民，其他的更不用

说了。底层人民、大众的对立面就是敌人，在各个方面都要严格按照这类标准来做。这和马克思的相关理论是有内在关联的。这就是我们一定要研究马克思的原因，要找到关键点所在。要解除相关问题，就要从马克思这里入手。核心还是在于马克思对法国阶级斗争或革命理论的接受，现在国内在这方面做得还不够。这也是我翻译傅勒的《马克思与法国大革命》这本书的原因，相关问题非常关键。十月革命和中国革命与法国革命其实是同一类型的革命，要看出它们毒在哪里。

马天俊：你在回应哲人和人民的关系问题中提到，1843年后，哲人是人民的一员。这种判断中其实包含着很多不确定性。

朱学平：马克思接受阶级斗争理论后，哲人就要指导人民了，里面存在主动和被动的关系。

马天俊：如果这样说的话，后面还会有很多麻烦事。

黄涛：我有两个问题。第一，在报告材料的第一页，你提到：马克思对‘批判’一词的最早使用出现在他的博士论文的一个重要注释中：‘不过，哲学的实践本身是理论的。正是批判根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实’。这段话为理解其马克思批判哲学的起源提供了直接线索。”经过了对鲍威尔和切什考夫斯基相关思想的分析以后，你在第11页又回到了马克思这句话并对之加以分析：“‘哲学的实践本身是理论的’这句话表达了他这一时期对‘批判’的根本见解。对他来说，在后黑格尔时代，‘批判’的首要含义是实践的批判，即‘哲学的实践’。”如果把“批判”解读为“哲学的实践”的话，“哲学的实践”就是一种“哲学”，那么我就是用这种哲学来衡量个别的存在，根据这种哲学来衡量特殊的现实。我的疑问是，在博士论文时期，马克思是如何理解这种哲学的？

第二，如果把马克思放在德国古典哲学传统中的话，我们就可以发现一种大的变化。在马克思之前，康德批判哲学的批判恰恰是为道德留下地盘，他的批判是指向实践的。可是康德的实践是道德，他的实践哲学就是道德哲学。当你这样解读马克思批判哲学时，这里就存在一个大的问题，实际上马克思在这里更改了“批判”的基本含义。这意味着，当马克思的“批判”试图把哲学世界化时，即根据某种哲学学说改造世界时，道德性是否还存在？道德性去哪里了？你在材料第7页讨论切什考夫斯基怎么引进实践要素来克服思维和理论缺陷时，你说了一

句话：“他的解决之道是，用费希特的‘意志’和‘行动’概念来克服纯粹思维或者理性哲学的内在缺陷。”我觉得这句话是不够的。费希特说纯粹自我或绝对自我就是行动，但这种行动隐然有道德内涵。而你的解读让我们感觉到，在马克思博士论文中，实践变成了哲学的现实效果，如果这种理论在实践中产生的效果不好，就再提出一种新的理论，在实践中产生好的效果。这样一来，比如“用费希特的‘意志’和‘行动’概念来克服纯粹思维或者理性哲学的内在缺陷”，这反倒使实践变得模糊了。切什考夫斯基的动力是什么？我觉得你这部分不如前面讨论鲍威尔时清晰。

朱学平：关于第一个问题，即马克思如何理解哲学，马克思此时是站在青年黑格尔派和黑格尔的关系之下来理解哲学。马克思和切什考夫斯基有类似性，即认为黑格尔已经把理论的问题说完了。马克思不是在黑格尔意义上讲黑格尔哲学，他认为，黑格尔的东西并非如黑格尔所言只是对过去的总结，而是预示了未来。所以马克思对哲学的理解在很大程度上依靠在黑格尔哲学下面，在这个时候他不批判黑格尔哲学，他认为黑格尔哲学没问题，接下来的任务是如何把黑格尔的哲学实现出来。

关于第二个问题，即康德的“批判”概念与马克思的“批判”概念比较问题。实际上，“批判”的概念谁都可以用，康德的“批判”并不成为一种标准。西方哲学都是一路批判过来的。“批判”在不同的人那里含义有所不同。康德有批判哲学，黑格尔和谢林办过《哲学批判》杂志，对康德哲学进行批判，他们的也是批判哲学。黑格尔的学生们对老师进行攻击时又提出“批判”概念。因此“批判”概念大家都在用，这个词语并没有固定的含义。马克思已经把“批判”的含义更改了，同时对“实践”的含义也更改了。在康德那里，在某种程度上，“批判”的核心是道德意义上的。但在康德以后，这就不成立了。对黑格尔来说，道德批判肯定是不够的。马克思是在后黑格尔哲学的语境下来讲“批判”的。马克思的博士论文还没出版，他就急忙去办报纸了，因此我理解，马克思的“批判”主要是政治维度上的。马克思在为了出版博士论文而写的新序言中曾说“鉴于我正在从事性质完全不同的政治和哲学方面的研究”，此时他把哲学和政治内在的联系起来，因此马克思的批判更多具有政治意味，这一点是很清楚的。到了《莱茵报》时期和《黑格尔法哲学批判》中，马克思都是在政治批判领域中来做的，而绝对

不会认为仅仅是道德批判。在这个意义上，马克思主要把批判理解为政治意义上的批判。在《黑格尔法哲学批判》以后，他认为黑格尔哲学无法解决当代问题了，马克思把视野从政治国家转向市民社会，在这之后他要解决的任务是无产阶级问题，他用了康德的道德律令一词，这个词针对的是受侮辱、受凌辱和受奴役的那些人。这个时候起，道德意义就有了，可以把它当作一种道德学说来对待，但与康德的道德意义完全不同。

关于第三个问题，在西方哲学中经常出现这种情况，即在搬用别人的思想时不一定按原来的意思。切什考夫斯基的《历史智慧导论》推崇的是黑格尔，他只是觉得黑格尔的东西不过瘾，这表现在缺乏行动，所以他就把费希特的“行动”概念嫁接到黑格尔哲学上，他不一定按照费希特的理论来理解“行动”概念。在费希特那里，“行动”概念肯定有道德内涵。经过黑格尔批判以后，问题视域已经完全变了。所以在后黑格尔哲学时期，青年黑格尔派肯定不会从道德哲学角度来讨论问题，或者首先不会从道德哲学上来进行。在马克思这里，他并非把实践看做检验理论的效果。马克思是要用理论来批判现实，现实经验对他来说是假象，理论把握到的才是真理。“本来是内在之光的东西，变成转向外部的吞噬一切的火焰”，如果理解了相关的义涵，马克思的这句话是很吓人的。外部的东西都要被烧掉，内部的东西才呈现出来。完全不是从外部经验中得出什么东西来。真理都是从观念来的，世界上的旧东西都要被摧毁掉。这就是我们常听到的，要建立一个新世界，彻底摧毁旧世界。这是马克思要说的。

徐长福：邓晓芒老师喜欢这句话，但他是在正面意义上说的，你是在质疑这句话。

朱学平：邓老师是位道德哲学家，他可以这么说。我是政治哲学家，就不能这样说，我们立场不一样。

马天俊：你在回应黄涛的问题时指出了批判的含义，不同的哲学家各有各的用法，通常比较典型的是康德的批判哲学。他认为，哲学最后只能是批判哲学。康德曾评价过，费希特的哲学是超批判的，意思是开始有点胡说八道了。由此，批判哲学虽然其含义不唯一，但康德的批判哲学足够成为一种范式，其他的批判哲学都必须与其有一个界定。在这个意义上，批判哲学就不同于泛泛的批判。“马克思批判哲学的起源”，你今天的讲座主要梳理了这些起源，但我对你的这种称

呼有疑问，即马克思哲学何以称为批判哲学？在《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思是要把哲学批判掉，然后才能去改变世界。“马克思的批判哲学”在何种意义上是一种合适的称呼？这种批判哲学是何种意义上的哲学？最好能和康德的批判哲学相对照，讲出马克思批判哲学的不同，这样就会让我们满意，让我们获得一种对马克思思想的新的定位。

朱学平：还是先回到马克思的这句话：“哲学的实践本身是理论的。正是批判根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实”。马克思的批判哲学包含两个维度：理论和实践。这两个维度是批判哲学的一体两面，我们不能静态地理解这两个维度。就像马克思对希腊哲学史的解读一样，要动态地理解人类历史。在《关于费尔巴哈的提纲》中，当马克思说要把哲学批判掉时，他是有前提的，即哲学已经出来了，然后哲学要实现出来。哲学批判意味着哲学不能仅仅停留在理论形态上，必须实现出来。这是马克思一直要做的。从动态的角度来理解，观念实现出来后就意味着人类进入新的历史发展时期，这个新的历史时期过一段时间以后也会产生新的理论，这时又需要哲学了。这种新的理论要规划未来的新的事情，之后这种哲学理论也要被扬弃掉。这也就是为什么马克思强调黑格尔所讲的“尺度关系关节线”，用现在话来讲，质量互变是一个无穷的过程。理论和实践就在这种无穷过程中不停地向前演进，这是个无限的过程。所以马克思所说的扬弃哲学并非绝对扬弃，而只是在当时的时代背景下扬弃一种哲学。所以我强调，理解马克思理论时要注意，马克思哲学是有理论预设的，要在这种前提下理解，不能把他的说法绝对化。

“逸仙实践哲学研习会”第48期综述

2018年10月26日，“逸仙实践哲学研习会”第48期在锡昌堂420室举行。本次讲座的主题为《马克思与政治哲学的辩证关系：一个早期文本的线索》，主讲人是浙江大学哲学系包大为助理研究员，主持人是邓伟生副研究员，评论人是李捷助理研究员。

本次报告针对的问题是，上世纪至今的国内外学界，对马克思与正义、马克思与自由、马克思与政治等论题进行了持久的讨论，这些讨论的最终归结点，是为了解决一个时隐时现的困惑：“马克思的政治哲学”是矛盾修辞（oxymoron）吗？包大为博士指出，在马克思已然无法为自己澄清的当下，只有文本能够为马克思与政治哲学的关系进行发声，但是，由于文本分析一方面受制于有待整理的卷帙浩繁的马克思著作，另一方面则受制于启蒙以来的政治哲学（伦理学）对研究者的影响，因此，作为既体现马克思与启蒙哲学之思想交集，又体现马克思转向后启蒙政治哲学的唯物主义旨趣的文本，对《评普鲁士的书报检查令》和《黑格尔法哲学批判》的分析有助于解答这一矛盾修辞的困惑。

在报告的第一部分，包大为博士着重讨论了文本分析解决概念问题的困境。他指出，最近几年国内学界的研究几乎促成了马克思主义政治哲学这一新学科在原有学科体系中的生成，但是却不得不面临来自学科内外的诸多挑战。其中最为棘手和复杂的就是基于文本的各种误解、偏见和“悖论”——是否有充足的文本根据来支持“马克思的政治哲学”这个概念？抑或这原本就是一种矛盾修辞？

在支持者的研究当中，论证通常表现为两个路径。一是从文本的历史语境出发，将马克思与政治哲学均视为随着资本主义社会发展而不断更新的范畴，进而将文本视为一种学科界定的参照（reference）而非结论。二是从“其它”政治哲学与马克思的哲学对话出发，以政治伦理学的基本论题和范式（如正义、分配和自由），将马克思的政治哲学转变为“一种”政治哲学，而非替代已有的政治哲学学科本身。但是，这两种支持性论证路径都没有从正面回应来自文本研究的挑战，而且会陷入马克思与政治哲学之间新的矛盾。

在反对者的研究中，也主要体现为两种论证路径。一是第二国际对马克思主义的“非哲学化”的改造。二是来自分析马克思主义对马克思的文本解读，并在文本根据中开辟出了逐渐剥离历史性的文化研究领域和左翼思潮。但是，这两种

否定性论证路径同样没有完全在文本层面直击“马克思与政治哲学之矛盾”——这个概念性问题。

综合已有的支持性和反对性论证路径，就不难发现，引起“马克思的政治哲学是矛盾修辞”这一命题的文本原因主要有三点，一是青年和晚年的思想分际导致马克思的思想科学化和非哲学化的倾向，二是有待编译整理的文本素材导致关键政治哲学概念的理解模糊，三是通过寻章摘句的确无法在马克思的成熟文本（如《资本论》和《德意志意识形态》）中找到太多直接支持“正义”等标志性政治哲学概念的根据。因此，要“出于文本、着眼概念”地分析马克思与政治哲学的悖论式关系，就有必要悬隔那些原本就不是哲学著作的文本，就有必要对马克思对政治、哲学表达热切关注的完整文本进行分析，就有必要梳理正义、平等、自由等政治哲学概念在马克思最初的哲学见解中具体表述。

对《评普鲁士的书报检查令》和《黑格尔法哲学批判》这两个文本的分析是本报告的主体内容，即本次报告的第二部分和第三部分。包大为博士的结论是，综合《评普鲁士最近的书报检查令》和《黑格尔法哲学批判》的文本，马克思与启蒙政治哲学的继承和分野呈现出一个实践的、理论的线索。在实践层面，马克思通过拷问普鲁士的现实政治，展望着普鲁士尚未完成的近代政治任务，即使是普鲁士王权所忌惮的民主政体也不过是现代国家状况的公开的、真实的、彻底的表现（*sie der offene, unverfälschte, konsequente Ausdruck des modernen Staatszustandes ist*——它是现代国家的公开、纯粹的、内在一致的表现），是一个公开的矛盾（*unverhohlene Widerspruch*）。在理论层面，马克思深感德国政治哲学家们不过是“我们是这个时代的哲学的现实，而非历史的现实”，并且以前所未有的理论特质——历史唯物主义，为政治哲学指明了艰难、漫长和值得追求的历史任务——要使政治国家返回实在世界。这个任务标示出“马克思的政治哲学”内在一致的基本方法论取向和研究目的，同时也将蕴含于历史的真实的自由——而非停留于概念、学术会议和微博的自由——作为马克思的政治哲学与其它政治哲学进行学科对话的基本平台。

“逸仙实践哲学研习会”第49期综述

2018年11月27日，“逸仙实践哲学研习会”第49期在锡昌堂504室举行。本次讲座的主题为《康德对法权原则的（先验）演绎》（Kant's (Transcendental) Deduction of the Principles of Right），主讲人是中山大学哲学系（珠海）Hugo El Kholi 研究员，主持人是邓伟生副研究员，评论人是中山大学哲学系张广博士和暨南大学法学院汤沛丰博士。

本报告的目的旨在反对当代政治理论家们的如下倾向，即脱离康德的批判哲学——更精确地说，脱离他关于理性及其在规定自由法则中的作用的看法——来解读康德关于法权原则的演绎。这种倾向已使得一些政治理论家忽视康德演绎的先验性质，以及把康德的演绎解释为反思思维的一种运用，是由一个具体存在于空间中的存在物在探究正当使用其选择自由的条件中所实施的。Hugo Kholi 强调，如果我们抛弃演绎的先验维度，那留给我们的大概就是一种非康德式的论证。

为了阐明这种论断，Hugo Kholi 首先强调在他看来是这种非先验性解释的最详尽类型的不足，这种类型是由 Katrin Flikschuh 在其一串长系列的著作中渐次阐述的。诉诸实践理性的反思能力，Flikschuh 把这看作“康德先天证成策略的关键”。这种诉求在于将以下两种任务委任给主体的反思能力，一种是寻找主体法律义务的内容，一种是理解为何对他们强加一种责任。因此，对我们先天的法权义务的证成采取在主体心灵中展开的一种逻辑次序形式，在原则上任何有理性的存在者都能超过这种次序。法权公设在康德的证明中所起到的非同一般的作用就由此得到了澄清。公设的引入（admission）（被认为是一种“许可法则”（lex permissiva））将主体置于一个位置，即当考虑其在实践上的结果时他能反思性地从一种占有形式到另一种占有形式，前者仅仅暂时得到证成，后者才是真正正当的，因为它符合普遍的法权原则。问题在于，当涉及到证成法律义务过程中我们能够正当援用的资源时，对主体反思性能力的这种依赖会引发混淆。理性主体能够进行反思性思维，这种观念危险地接近于如下观念，即存在于空间中的主体意识到他推理所处的经验性条件。在演绎次序中，源初共同占有观念的引入标志着从前者向后者的一种不当跳跃，因为[源初共同占有]这种观念明确规定了人类行使外在自由的理论条件。这种引入只能使 Flikschuh 得出如下结论：我们法权义务的“根据”“来自在不可避免的经验性限制条件下每个人都主张外在自由”。

然而，康德明确表示，所有真正的义务，不论是道德义务还是法律义务，都必须植根在纯粹理性的激励（incentives）中，对所有理性存在者都有效，独立于经验性条件。“我应当做什么”，主体对这个问题的回答必须只能来自于纯粹先天的认知。如果道德要有意义，对这个问题的回答就不能仅仅是对他自己特定情况下的观点的表达。

在报告的第二部分，Hugo Kholi 试图通过依赖费希特在《自然法权基础》（1797）第一部分中的演绎类型而更为清晰地阐明康德论证的先验维度。费希特的便道之所以有所助益，因为在他自己关于法权原则的演绎中，他旨在通过预测而发展康德法权观念中的根本洞见——他已从康德在《道德形而上学》（1798）出版之前的政论作品中把握到这种洞见。结果是，一种先验的演绎大概更忠实于康德最初的洞见，而非康德自己在法权学说中的洞见。

精彩互动

张广：Really glad to be here, to listen an interesting report, that could bring us some fresh understandings about Kant's philosophy of right, und to have a professional discussion, which should clarify the basis of the transcendental legislation.

Firstly, I am very grateful, that Mr. Kholi does give us an excellent report, that is really clear und understandable, but at same time also really deep und fundamental. At the beginning of his report he brings us directly to the topic und present his views, that could be different from the tendency to interpret Kant's deduction the principles of right. In other words, he accounts that the current tendency departs already from the foundation of Kant's philosophy, namely from the reason, that finally gives our freedom the legality. Then, relying theory from the right of property in his report he proposes that there is not just a physical element in Kant's deduction of the principles of right, but also a cognitive, that is the reason. After that he goes back the tendency to interpret Kant's deduction the principles of right, a reflective view, to clarify what it is. With this clarification he points out in his report further, that the reflective view could not correctly explain some crucial concepts in Kant's deduction principles of right, namely the general united will, the original contract und original possession in common. At the

end the report he finally concludes that there are three problems in the reflective interpretation: in deduction of principles of right it makes the reason unnecessary, missing und confused.

The first thing I should to say to this report is that its topic in the Kant's philosophy of the law is so fundament und so crucial, that it go back to the standpoint und the characteristic of Kant's philosophy itself. The reason why it is so fundament is that the purpose und the characteristic of Kant's philosophy is nothing, but only to provide a transcendental interpretation of the law, namely an enlightenment of our reason. For this reason, to find out a cognitive interpretation of the law, is undoubtedly to be the key to understand Kant's philosophy. Even if in the critical philosophy we could not get such an enlightenment of our reason, or just like this report points out, there was in the fact a completely different understanding of law, then in addition to declare that the transcendental philosophy failed, we could still have a task, to develop a transcendental deduction of law. Because even if there was no reason in Kant's philosophy, but it still could be the nature of our intelligent, that we should bring to the light actually by our self.

The other thing to this report I could say is that its topic in the fact could be much more complex und confused, that transcendental interpretation of the Kant's deduction principles of right also could be just a prejudice, that just like its opponent, the reflective understanding, could also not aware the standpoint of the critical philosophy. Just the difference from the transcendental und the reflective interpretation Kant's deduction principles of right, it shows us, that in Kant's philosophy there is not one, but two elements. Und each one is so different from other, that one should not be mixture with the other. In Kant's words, „weder nur die Anschauung, noch nur die Begriffe, könnte nicht allein die Erkenntnis ans Licht bringen“. In contrast, the intuition and the conception both are in the knowledge. And they both can go back to our reason. For this reason, there are not just two interpretations about Kant's deduction principles of right, but also two uses of our reason, a reflective und a transcendental. Therefore, to understand Kant's deduction principles of right, we could develop not just a transcendental understanding, but also a reflective one.

Finally, what I could further say to this report is that, even if there are two possibilities to understand Kant's deduction principles of right, but we should also against a reflective develop a transcendental understanding. Because the deduction of right in Kant's philosophy go back to the metaphysic, to our reason itself. That is to say, for Kant the legitimate stay actually not in an empirical application, but in our reason itself. It is a problem of our freedom, but not of the nature. In this way, a deduction of right for Kant means really not just a clarification of a fundament of synthesis, but also an enlightenment a synthesis of a synthesis, namely an explanation an integration of our reason itself. And there is reflective application of reason, to recognize the nature of knowledge, it is also necessary to develop a transcendental deduction of reason. because the fundament of knowledge is in our reason, but not in an application of our reason. a reflective interpretation Kant's deduction principles of right is based on a transcendental. The first should be an introduction of the last, or in Kant's words, should be "die Propädeutik der Wissenschaft", but not the science itself.

汤沛丰：只要浏览一下康德的《法权学说的形而上学基础》（即《道德形而上学》的第一部分，以下简称《法权学说》）就会立刻发现，财产制度在康德的法哲学体系中扮演核心角色。《法权学说》的第一篇是私法，该部分的主要内容是财产学说，而财产学说最终要表明，财产在一个纯然私法的状态（自然状态）下只能临时地得到规定和保障，这种状态构成了进入公民状态（法权状态）的义务的基础；只有在公民状态中，临时的财产才能被强化为一种稳定的财产。可以说，康德的财产理论构成了其整体法哲学体系的核心环节。

要比较全面理解康德的财产理论及其与国家学说的关系，至少需要在三个层次上对其加以把握：

第一，需要考虑《法权学说》的写作准备。康德在写作《法权学说》之前和写作过程中，存在思路上的变化。

第二，需要考虑康德的财产学说与他的先验哲学的基本思路和方法（主要体现在三大《批判》中）之间的联系。

第三，需要考虑康德的财产学说与其理论背景之间的关系。

除此之外，最好把康德法哲学中的财产问题与他的历史哲学中的思考相对比，

因为两者存在一定联系，但差别亦明显。

Hugo El Kholi 先生（以下简称作者）在他的论文《康德对法权原则的（先验）演绎》中主要从第二个层面上处理康德的财产理论，同时也兼顾到了第三个层次。

就第二个层次而言，他要表明，康德的财产学说所包含的“权利演绎的论述价值完全取决于以先验方法的运用来对实践法则（包括法权法则）和理性结构之间的关系所作的展示”（p. 1）。为了突出这一点，作者在论文的第一部分中侧重于检验和批判 Katrin Flikschuh 的康德法哲学诠释。Flikschuh 的诠释又可称为“非先验的诠释”（p. 1），之所以是非先验的，是因为这种诠释并不认为“一个人是否承认对他人的法权义务的存在，是一个道德责任问题”（p. 8），而是主张，这种义务（包括对他人财产的尊重的义务）的存在（和认识）是“因为人与人之间存在直接的相邻关系”（ibid.），这种关系是一种“不可避免的经验性限制”（ibid.）。易言之，法权义务的产生基础是一个人类学事实。

具体而言，Flikschuh 认为，在康德的法哲学中，人类之所以意识到并且承担法权义务，是因为人类不能不行动（占有对象）以及他们的单方行动（取得财产权）不可避免会影响其他人并损害到他人平等享有的权利，反之亦然（p. 8; Flikschuh, 2000, p. 142）根据 Flikschuh 的解读，康德并没有立刻得出结论，认为理性禁止这种单方行动；反而是通过许可法许可该行动的实施，而目的是为了“要[在人们之间]产生一种反思性的承认”（Flikschuh, 1998, 中 211），即承认他们拥有相互尊重对方财产的法权义务。这种义务只能存在于公民社会中，因此它意味着，人们承担“进入公民社会的义务”（ibid.）。

作者则批评 Flikschuh，认为后者的解读使得法权义务“更多地是矫正性的责任而非先天的义务”，因为“如果没有在先的过错行为，便不会有正当的法权责任”（p. 7）。作者认为 Flikschuh 的诠释存在三个困难，这些困难无不表明，Flikschuh 所重构的论证停留在经验层次；她眼中的法权法则更像是消除因自私而引致的冲突的知性法则，而不是纯粹实践理性的先天法则。作者的反思颇有意义，因为近年来在英美流行着一种诠释进路（比如 Ripstein 的诠释），否定康德的法权法则是一种定言命令，因而在解读康德的财产学说时倾向于“不诉诸先验哲学和道德定言命令”（Brand, 2015, 688）。但是这种解读无法与康德的原文相符

与 Flikschuh 相反，作者希望从先验哲学的方法着手，来解读康德的财产学说。但具体的解读思路，并没有在他的初稿中展开，而只是提示了他会“运用费希特在《自然法权基础》（1797 年）第一部分中所作的演绎来更清晰地澄清康德论点的先验维度”（参见 p. 2），并且“由此，外在自由的理念诞生自理性存在者对他们之中作为目的的他者的承认，而不是从对地球的空间性的事实性承认中诞生”（p. 14）。这是一个颇为大胆的尝试。其可能的不足在于，会忽视康德本人在《法权学说》的草稿中已经显得比较清楚的论证思路。Flikschuh 的康德诠释有其特定的论争对象，（在我看来）尤其是德国的 Wolfgang Kersting。后者在其《良好的自由秩序》中致力于结合《法权学说》的草稿来解读《法权学说》，这本著作在当时的德国被视为一部极其成功的解读。事实上，Flikschuh 对其解读存在比较严重的误解。因此，要批判 Flikschuh 的诠释，最好是对这两人的解读作一对比。

作者在论文里也兼顾了康德财产学说的理论背景，即洛克的劳动财产理论。他指出，“洛克的财产理论认为，主体有权通过施加到客体上的劳动使这个客体成为其财产”，因此对于洛克而言，“财产权就是每个人与生俱来的内在的权利”（p. 3）。近代自然法的财产理论的核心问题是：财产权如何与自然法相符合？洛克以前的学说中，财产权和自然法之间始终存在着张力。对于洛克而言，既然财产权是每个人与生俱来的权利，当然原则上合乎自然法。但洛克的方案与康德的先验哲学立场（形式主体与质料客体的二元论）相左，因此无法被康德接受。因此，康德重新采用了洛克之前的理论范式，但对之予以先验哲学的改造。作者在这篇论文的初稿中对于这点没有作深入分析，因此未有解释清楚，康德面对的是一场怎么样的争论，为什么康德将占有而不是劳动或其他活动作为财产的主观条件。

“逸仙实践哲学研习会”第50期综述

2018年11月30日，“逸仙实践哲学研习会”第50期在锡昌堂420室举行。本次讲座的主题为《论康德哲学中直观与概念的异质性——以概念论与非概念论之争为切入点》，主讲人是胡洁瑶博士，主持人是旷三平教授，评论人是张广博士。

胡洁瑶博士首先提出报告所针对的问题。康德之于哲学史的突出贡献在于，他重新强调了人类心灵认识能力的二分：人类心灵有两种基本的认识能力——感性能力与知性能力，这两种认识能力分别是知识的两种不同来源。康德明确指出，作为两种相互独立且不可相互还原的心灵能力，感性和知性在人类经验和知识的形成上分别扮演着不同的角色。如此一来，认识论才走出了经验主义和理性主义的迷雾，得以向前迈出极为关键的一步。

对这两种基本认识能力（感性与知性）以及对两种基本心灵表象（直观与概念）的区分既是康德的一大贡献，却也是引起后来的哲学家和研究者们争论不休的重要原因——这两种彼此独立的、不可相互还原的心灵能力与心灵表象是如何相互关联进而共同构成人类的经验与知识的？康德如何既能保证经验与知识具有非概念性的经验来源的同时却又赋予二者以普遍性和必然性，从而避免使之陷入怀疑论的泥淖之中？以上问题无疑正是康德穷其一生想要完满解答的哲学难题，但从后康德哲学的发展和汗牛充栋的康德研究来看，人们显然认为康德本人并没有给出真正令人满意且融贯一致的解决方案。然而，必须承认的是，感性与知性、概念与直观的关系和协作问题关系到整个康德哲学计划的成功与否，是无法回避的难题。因此，康德哲学的后继者和研究者们绞尽脑汁地诠释和发展康德认识论，以求给出令人满意的解答。

为了调和感性和知性、直观与概念之间的张力，一些研究者不惜以破坏康德认识论的起点为代价，即否定感性的独立地位以及否定凭借直观本身就能够为经验和知识做出贡献的观点，他们以知性能力优先于感性能力、概念优先于直观的立场来解读康德。结合哲学史来看，我们将惊讶地发现，通过削弱感性和直观的认识论地位和意义来达成对康德认识论的肤浅的“融贯”理解的诠释方式并不罕见；而相应地，以批驳这类肤浅的康德解读为目的的直观保卫战也总是以不同的形式上演着。放在当代哲学和康德研究的语境中，关于直观的争论表现为概念论

与非概念论之争的形式。

本报告主要分为三个部分：如何理解康德认识论中的直观；关于直观的概念论诠释；概念论诠释面临的困难——康德论直观与概念的异质性。在第一部分，胡洁瑶博士首先指出了康德文本中的直观与概念关系之谜。直观与概念之间的关系是康德研究者们关注的重点问题，这很大一部分原因在于，康德在前批判时期和批判时期的不同著作中分别强调了二者关系的不同面向。在 1770 年的就职论文里，康德论述的目的是彻底地将感性世界的原则与知性世界的原则区分开来，并且突出直观与概念在本质上的差别。然而，后来在《纯粹理性批判》（以下也简称第一批判）中康德却不再着力于刻画感性与知性、直观与概念间的差异，而是以感性与知性、直观与概念如何协同作用进而产生知识为主题，着重强调的是二者如何联结协作的问题。

在调和感性和知性、直观和概念之间的张力的过程中，主张概念优先于直观的立场一度成为相当流行的立场。在当代康德研究者中，概念论的代表有塞拉斯（W. Sellars）、麦克道威尔（J. McDowell）、施特劳森（P. F. Strawson）、朗格奈斯（B. Longuenesse）、歌亨娜（S. Grüne）以及金斯博格（H. Ginsborg）等。这些概念论者们在某种程度上都主张直观的形成必然依赖概念或知性能力的作用，否认单凭感性能力和直观便能为心灵提供关于对象的表象。依据其强弱程度，可将概念论主张划分为强概念论、适度的（moderate）概念论以及弱概念论，接下来的部分将依次阐述不同程度的概念论立场及其相应的依据。

接下来，胡洁瑶博士主要讨论了关于直观之性质与地位的当代争论，即概念论与非概念论之争。近几十年来，康德研究者们就直观表象的内容和性质的问题展开了激烈的争论：根据康德的理论，直观中是否包含非概念性的内容？以及，直观的产生是否依赖于知性能力？迪特马尔·海德曼（Dietmar H. Heidemann）以表象的形成是否需要概念来界定概念论与非概念论，从他的定义我们大致可以推论出这两种立场的核心主张：概念论主张任何心灵表象（包括直观表象及其形成）都必然包含概念的作用，而非概念论则主张心灵中存在不依赖概念的直观表象。胡洁瑶博士根据概念论主张的强弱程度，将概念论进一步区分为强概念论、适度的概念论以及弱概念论。具体而言，强概念论主张直观的内容与判断的内容具有相同的构成结构，也即二者的内容都处于概念化的结构之中，该主张以塞拉

斯和麦克道威尔为代表。适度的概念论虽然承认直观与判断不具有同质的心灵内容，但认为作为与对象相关的客观表象的直观之形成必然要求知性能力的参与，这具体指的是对直观中杂多的综合活动必须遵循知性所颁布的规则，所以直观的形成必然要求知性能力的参与。适度的概念论立场的代表人物有朗格奈斯和歌亨娜等。最后，相比于强概念论和适度的概念论，弱概念论主张更大程度上弱化了知性对于直观之形成的作用，但仍然主张意识对直观具有规范作用，也就是说直观的产生必然要求心灵的自发性活动的参与，因而拒绝承认仅仅依靠感性能力心灵便能获得直观。金斯博格是这一立场的主要代表人物。

报告的第二部分主要讨论关于直观的概念论诠释。（1）强概念论之主张：直观的内容必然处于概念化结构之中。（a）塞拉斯与麦克道威尔的差异：感觉、直观与概念化结构。虽然同样被看作是强概念论主张者，但塞拉斯和麦克道威尔各自对于知觉经验的本质及其认识论地位的看法并非完全一致。塞拉斯认为，如果康德的直观是一种不包含任何概念的表象，那么直观便不具有任何认知价值，充其量只能被看作是杂乱无章的感觉（*sensation*）。麦克道威尔试图捍卫心灵与世界之间的一种“最小化的经验主义”式的联结，也即捍卫感觉经验在认识论上的地位和意义。不过，无论塞拉斯和麦克道威尔在关于直观与概念的关系的看法上差异如何，二者关心的问题根本上却是一致的：直观的认识论地位如何？直观能否以及如何证成信念？一种具有认知意义的直观与概念之间的关系是什么？

（b）塞拉斯与麦克道威尔的强概念论主张。塞拉斯认为直观的形成必然依赖于想象力的综合，而综合活动的发生则必然依据范畴提供的法则，由此，直观的内容便处于概念性结构之中，并因此才得以成为判断的一部分。就直观的概念化问题，麦克道威尔也给出了与塞拉斯相近的理解。麦克道威尔认为如果知觉经验和信念或认知处在两种完全不同的结构之中，那么所谓知觉可以影响或作用于信念便是不可能的。（2）适度的概念论主张：综合、知性与规则。与强概念论主张不同，坚持适度的概念论的学者不认为直观的内容与判断的内容在结构上完全一致，而是主张直观的形成必然依赖于以范畴为规则的综合活动，因此直观在这个意义上仍然是概念化的。（3）弱概念论：金斯博格论意识的规范性。与前两种概念论主张不同，金斯博格提出一种能够在直观的原初性质上与非概念论兼容的弱概念论式康德解读。一方面，金斯博格承认直观有一种原初性质，即我们在拥

有关于某物的概念之前便能够直观到该物；另一方面，她又认为必须坚持概念的中心地位才能保持康德哲学的融贯性。

报告的第三部分主要讨论概念论诠释面临的困难，强调康德论直观与概念的异质性。胡洁瑶博士指出，概念论主张不仅与康德认识论中最根本的前提和基础相矛盾，而且也与康德体系中一些重要的思想和理论难以相容。事实上，康德认识论大厦及其思想体系建基于直观与概念的异质性这一基本前提之上，本部分旨在揭示概念论诠释与康德思想之间的冲突，以此表明这是一种不可取的诠释进路。本部分从三个方面揭示概念论诠释与康德整体思想之间存在的张力：第一个方面的张力体现在对直观进行概念化与康德对传统理性主义的批判之间存在张力，通过批评传统理性主义认识能力一元论的观点，康德展现出了坚定的二分立场，同时论证了直观和概念二者的异质性；第二个方面的张力体现在概念论诠释与康德关于直观与概念协同作用产生客观有效判断的观点之间存在张力；第三个方面的张力存在于概念论诠释与康德的数学哲学及自然哲学思想之间，如果承认直观的概念性本质，那么康德为数学、尤其是为几何学所作的哲学奠基便难以成立。

胡洁瑶博士在报告最后强调，对直观进行概念化或者取消直观和概念之间的异质性将破坏康德哲学赖以建立的根基，同时导致康德理论内部出现重大矛盾和不一致，这充分说明概念论诠释是不可取的诠释进路。只有在充分认识到直观与概念的异质性的基础上，我们才能真正深入地理解康德的认识论。

精彩互动

张广：关于胡博士的报告，我觉得可以在以下三点上予以肯定。第一，胡博士的论文的选题非常具有基础性，直观和概念的分在康德哲学里面凸显了一种很重要的基础性地位。这种地位也像胡博士所讨论的那样，在三点上可以延伸。这样一种关于概念、观念和现实之间的区分，无论是在古代还是到近代，都是哲学中的基本话题。在康德的时代，唯理论和经验论关于知识论的争执，各有其特色，呈现出很丰富的内容。对于我们的认知以及我们应该怎样去体验这个世界来说，感性与理智的关系有一种基础性的意义，这一点不必多言。

胡博士的报告值得赞赏的另一点是它的现实性。你在讨论康德的直观和概念的区分时，不仅讨论了康德文本里体现出来的结构性问题，而且还将它与现在的

研究成果紧密结合在一起，比如将塞拉斯这些英美学者的研究统合在论文里面，这给人的感觉是新鲜的。而且你总结的也非常的明了，你将概念论的论述由强到弱进行划分，非常清晰，这一点也是非常令人赞赏的。

还有一点是，你的报告凸显出研究哲学所需要的一种气质，即勇气。你讨论的是一种基础性问题，这使你的论文的特点得以凸显，这同时也是一种挑战。因为这种基本的问题贯穿古今哲学史，你要面对复杂的历史和现实的背景。你要选择自己的突破口，这是很有难度的。另外你还要面对新的问题，即如何把握新的材料，怎么样去论述认知结构等。

你的报告的整体结构是，你首先回顾这个哲学史话题，然后再回到康德哲学研究中来讨论这个话题。在概念论主导之下，人们是怎样去解构这个问题。在这样一个讨论的范围之内，你看到概念论的解释所存在的三个问题：（1）和传统的理念论或者观念论的融合问题；（2）它和直观怎么样协调在一起；（3）对于纯粹直观的这些科学之间的奠基问题。

你的论文思路清晰，表述明了，但在一些具体的表述上可以再修饰一下。比如你说：“在近代哲学史上，哲学家们总是有意无意地模糊感性和知性二者的根本差异。”这种表述似乎是对的，似乎又不对。一方面，的确在近代理性论和感性论的讨论里面，人们对知识的起源偏重不一样，有的偏重理性理智，有的人偏于感性。另外一方面，恰恰是这种相互争执的状态凸显出知识的两种不同的来源，凸显出这两种东西不能融合，每一个人都带有主观的立场。这种主观立场带来一种历史效果，就是这两者之间出现一个巨大的差异。问题是如何去统合两者？另外，在他的文本里，康德关于直观和概念的划分是否存在矛盾的表述，我觉得这样的论述有些过强。康德有复杂的表述。在没有具体说明这种矛盾之前，用一个相对比较弱的表述更好一些。

怎样去讨论康德在他的哲学里面所讨论的知识的两个来源，即直观和概念？你在报告中提到了一点，就是“系统”这个词。在康德的《纯粹理性批判》里面，我们看它的文本结构，作为一个成熟的哲学著作，他的文本包含两部分，要素论和方法论。康德说他的哲学是使我们的认识走向科学的一个导引。他认识到我们的知识有两个来源，就是直观和概念。另外，我们的知识不只是些零碎的零部件，我们要有一种建筑术，把部件组装起来，使它们变成像一套房子一样。建筑术不

仅仅是一种结构性的比喻,而且具有一种意涵,即能够让人住在里面,安身立命。所以,我们在讨论概念和认识论的过程中,要在康德的大框架上讨论。在谈论要素的时候,我们要看到康德的知识论里面的“分”,就是说知识作为一个整体,一刀把它分开,分为两个元素,就是直观和概念。但另外,我们还要看到“合”,即怎样把这两个要素结合为一个整体。在这样一个框架里讨论康德的知识论时,有三个方面的基本要求。第一要具体而微,即在讨论康德的知识论时,不能说康德就是一个理性主义者,或者说哪一个方面,一定要具体而微到直观和概念这两个要素,一定要讨论到这两个要素为什么是彼此既合在一起,又彼此不能混淆。

我觉得,胡博士在论文里面没有谈到直观和概念这两者之间为什么合在知识里面?在《纯粹理性批判》里,康德从两方面讨论这种区分。第一,康德认为,人类知识的两个来源有不同作用。直观接受外在的刺激,理智整理我们认识的秩序,这两个功能是不一样的,所以它们之间不能替代。第二,康德对于概念或理性和直观的定义表明两者是不可替代的。在关于时空直观形式的演绎里面,康德论述时空为什么含有先验的理智的要素,但是它不是一个概念。关于时空形式上的演绎,直观是一个无限的量,它不能够让知识呈现“多”的一个方面。我们不能用“一”的概念来将“多”的东西吸收掉。比如,所有的人都有两条腿,无论是苏格拉底、柏拉图还是亚里士多德,他们都有两条腿,这样一个普遍的概念,但是你不能概念出这样一个人,就像有一个人把一只公鸡毛拔了,然后放到柏拉图面前说,这就是你说的人,因为他的两条腿没有毛。在这里,知识仍然呈现一种“多”,一个概念不能把握的领域。在无限的量里面,杂多出现的时候,普遍的概念失效。从这点来讲,经验会改变,具体历史的环境会改变我们概念的某些普遍的表述。这一点在讨论里面其实也没有呈现。

另外,关于概念,洛克等人认为,概念都是来自于经验,概念是对经验的抽象。在这一点上,为什么康德认为概念不能还原到经验里面去?因为我们对概念的把握是普遍的把握,普遍的把握是不能够还原到经验里面去的。康德在《纯粹理性批判》“导论”中说,人类具有这样一些先验的知识,先验知识的一个特点就是以普遍必然作为标志,而且这样的知识,连我们经验性的知性都具有。所以我们需要一种专门的科学来研究这个问题,所以我们要分,要具体而微的分。在什么地方分,这两个环节可以再做深入讨论。

另外，你的论文的缺陷之一是没有很好讨论直观和概念的合。在两者区分里面，康德是否提供了一条将直观和概念合在一起、建筑一个体系化的知识的路径，这个问题还有待讨论。你在报告中所提到的这些英美学者的讨论主要也集中在范畴的演绎部分，而这个部分讲的就是知性的概念，即知性如何将我们的杂多感性统一起来。但是他们没有强调，知性包含理性自身，它会给知识提供一个框架，这个框架就是一个体系的框架。范畴表有量、质、关系和模态。我们思考知识时，首先是经验无数杂多的量，我们思考量的总体是什么，然后我们对它的质进行评价，就是这些杂多是怎么联合在一起的？然后这种关系到模态，就是这个关系自身是什么样子。这仅仅是范畴演绎的一部分，要照顾到范畴表自身的结构性，而不仅仅看到直观的综合，而且还要看到综合到什么程度——我觉得后面这点并没有得到一个更加深入的讨论。当然，康德的知识论还有一个特点，就是分和合的问题。在《纯粹理性批判》里面，存在如何从分到合的过程，除此之外还存在一个辩证的历史过程。康德的描述既是辩证的，也是历史的。康德的“辩证”和我们理解的辩证有些不一样，康德的辩证就是混淆，因为在知识里面我们混淆了这两个要素，它反倒是对运用理性来说带来一些困惑，所以现在我们要分开，看两个部分到底是什么，然后再去谈论以后怎么去运用我们的理智。辩证的过程就是怎么样在知识里把这些都理。这种辩证的描述还是一个历史的描述。在人类的发展过程中，我们会意识到人类是一个理智的存在者，而且是以理智的方式来进行评价，对我们道德、对我们的实践进行一个评价。所以，这三个特点就是分和合辩证的过程。如果在讨论这个问题时能够得到这样一个结构性的认知的话，你的论文的文本结构会变得更加清晰，而不仅仅是对时下某一个话题的敏感。

邓伟生：论文写得很清楚，所以我提反对意见很容易。首先，不是反对你用概念论对康德作诠释，在这里你区分开三种概念论，我觉得这个区分可能有问题。首先我看不出来你说的弱概念论为什么是一种概念论。你说：“心灵对直观对象始终具有规范性，虽然这种规范性并不体现在概念能力的运用上，而是体现在意识赋予表象之杂多的统一性的规范上。”它没有概念了，为什么还是概念论？所以我很怀疑这种所谓的弱的概念论，它其实不属于概念论。这个区分我觉得是有问题。把它称为概念论本身就是一个问题，这是我一点疑问。

第二，你对用概念论关于康德的诠释有三个批评，三个批评都没有说服我。

首先在第一个批评中，你提到概念论诠释与康德整体思想之间存在的第一个方面的张力，即体现在对直观进行概念化与康德对传统理性主义的批判之间存在张力，通过批评传统理性主义认识能力一元论的观点，康德展现出了坚定的二分立场，同时论证了直观和概念二者的异质性。你没有解释张力在哪里，你只是说里边存在张力，但是一个怎么样的张力？你没有解释，我觉得，也可能没有你说的张力。只有你解释出来，我们才能判断你的反驳是否有效。对概念论的第二批评涉及直观与概念的协同原则，即“概念论诠释与康德关于直观与概念协同作用产生客观有效判断的观点之间存在张力”，似乎也是针对弱概念论的。你说：“直观与概念的协同合作并非发生在直观与概念本身的原初表象层次上，二者的协同合作发生于更高的表象层次之中——发生在关于对象的客观有效的判断的层次上。”我读到这里有一点困惑。按我对麦克道威尔的了解，当他谈到 *conception*（概念）的时候，其实是很强调 *judgment*（判断）的。而你说，他们在概念论的诠释里面没有考虑到判断，这种说法是不是有问题？另外你说，他们好像把康德的东西简化了，没有保留康德的复杂性。我们反过来想，他们为什么会这样想？是因为如果保留康德的复杂性，他们在理论上没有办法推出一些一贯的东西。如果放弃掉一些东西和简化，他们保持一种诠释，这种诠释拥有文本上的支持，好处就是，相关解释在理论上是可辩护的。如果保留了复杂性，最终诠释出来的结果可能是包含极大的理论困难。按一般英美分析哲学传统，他们宁愿牺牲掉部分不恰当的文本，保留理论整体的可辩护性。

最后就是关于数学的问题，我觉得也有一点问题，就是你用数学来批评概念论的诠释。你在材料第5页中说的很清楚：“在塞拉斯和麦克道威尔的理论语境中的‘知觉经验’基本等同于康德哲学中的‘经验性直观’，二者都指的是包含感觉的直观。”但是在谈数学的时候，出现的是纯粹直观，二者是两个不同的东西。当他们谈经验性直观的时候，需要有感性，需要把概念应用到上面，但是在讨论纯粹直观时，对象不是经验给予的，因此二者是两种不同的直观。你用一个关于纯粹直观的论述来批评他们讨论经验直观时的一个理论，好像不对称和公正。我的意思是，塞拉斯和麦克道威尔，当他们讨论数学这种对象的时候，他们用的模型可能不是纯粹直观的模型。所以你最后一部分的三个批评都还没有说服我，这三个论点都还需要加强。

胡洁瑶：塞拉斯和麦克道威尔讲的是经验性直观，所以不完全能够对应到纯粹直观和数学上，的确如此。因为我觉得讨论康德直观有时候是比较困难的，因为经验性直观、纯粹直观等等是要分开来讨论的，它牵涉到很多东西，一讲纯粹直观就得讲直观的形式与形式的直观的统一性。在这里，有些人认为是知性赋予的同一性，有些人认为这是一种原初的同一性等等，所以我要把那些讨论牵出来才可以过渡到纯粹直观。因涉及太多复杂性的东西，我就没有把这些东西牵出来。我自己也觉得这里有一个不匹配的问题。但我的批评哪怕不是对麦克道威尔或者塞拉斯的批评，它也还是针对一些康德研究的批评，因为康德在先验演绎里面没有分[经验性直观和纯粹直观]，就是说，康德在讨论经验性直观时并没有排除纯粹直观，所以可以对应到对适度的概念论的批评。虽然麦克道威尔在谈知觉和概念时讲了很多“判断”，但是像我的引文里面所讲的，他直接讲的是康德的直观，就不是一种外在于概念的表象，直观就应该是一种包含概念内容的表象。麦克道威尔有用“直观”这个词，所以我还是认为，他们所讨论的康德的直观是包含概念内容，所以我还是把麦克道威尔放在谈直观的这个部分。

另外，概念论的做法忽略了一些文本上的困难，您的问题是，通过概念化直观的方式来阐述是不是一种更站得住脚的立场，是不是一种更融贯、更自圆其说的立场？是，但不对。康德也许不融贯，但不代表他是错的。因为概念论是一个太融贯的立场，太一致，太容易说明。但他们讲的不是康德，或者说他们讲的，是比较偏向黑格尔的那套哲学。康德哪怕不融贯，但康德就是康德。只有更站得住脚，更自圆其说的才是对的吗？

邓伟生：没有，这是两个问题，就是说我们是要忠于哲学家原来的说法，还是把它们理解成有文献支持，但是在理论上更融贯、更能够站得住脚。因为他们也不是乱说，都有文本的支持，他们在这些文本支持基础上做了一种重构。当然如果你整个论文更想探究的是康德原来是怎么说的，或者说它的真正意思是什么，当然是可以忽略其他，虽然他们那个理论立场可能更好，但你关心的是康德的原来的意思是什么。

胡洁瑶：不是说他们有很多错误，而是我没有办法讲清楚，概念论是比较容易一贯的，这是一个比较容易说清楚的体系，但是你要承认它一致的时候，是一个很困难的理论，所以不是说这个是错的，而是说这是一个很困难的理论，不是

这么容易讲得清楚或者讲得透彻的。哪怕它很一贯，我也不赞同它的立场。

徐长福：所谓对和错应该包括两层意思，一方面是说它是不是忠于康德本来理论的意图、构造或者文本。如果这样的话，大家应该都不会有疑问。但是我认为，你说的对和错还有另一层意思，即道理本身方面的，即认识是二合一的，还是概念建构起来的？哪一个道理是真的，而不是说哪个更符合康德本人的文本。关于第二层意思，你是怎么看的？

胡洁瑶：麦克道威尔和塞拉斯讲理性的逻辑空间，他们谈认识经验信念是从上往下推的，上面已经设定了我们所有的经验。在理性逻辑空间里面，所有东西，表象跟表象，信念跟信念，理性的关联，相互证成，所以具有规范性，他们是从上往下推的。当已经设定了一个东西，就一切都有规范性，或者一切就产生在理性的逻辑空间内，然后往下推。推到最后，直观、直觉经验就必须具有概念结构，就必须就是在概念的统摄下形成的。这个推法相当于已经设定了一个目标，然后朝那个目标走。我觉得，这个建构理论的方式不符合常识，不符合我们从下往上去理解经验和认识产生的顺序。我觉得，理解经验和认识应该有两种顺序，像塞拉斯他们是从上往下来推，一切都有规范性，一切都是产生在理性的逻辑空间里。从下往上推，则是说我有感觉、经验、意识流，有很多流动的东西，你可能需要符号，需要什么去把那个东西给捕捉出来，然后才形成一个对象，这是另外一种讨论的方式。我觉得，康德是想要从下往上这一个方向来讨论的，而不是概念论的方向，所以我就不同意麦克道威尔等人的概念论诠释办法，他们以错误的方式简化了康德。

周宏胤：在论证的结构上，我有一个小问题。你在文章的前面部分，按强弱分三种概念论展开讨论。但是在第二部分，在反对概念论时，并没有再分这三个类型，你对概念论的批评是否全部适用于概念论的三种类型，还是只是适用部分概念论？好像前后不是很对应。

胡洁瑶：这个问题与邓老师的问题有联系，其实我在博士论文中说过，我主要反对的是强概念论和适度的概念论，弱的概念论是兼容两个方向的，因为它是一个很弱意义上的概念论。我的确应该指出我到底在批评或者反驳谁，哪一些是可以兼容的，它合理的地方在哪里。

“逸仙实践哲学研习会”第51期综述

2018年12月11日，“逸仙实践哲学研习会”第51期在锡昌堂504室举行。本次讲座的主题为《中西文化中的医学伦理问题》，主讲人是德国自由柏林大学医学系荣休教授沃尔夫冈·波莫（Wolfgang Pommer），主持人是徐长福教授，评论人是江璐副教授。

波莫教授的报告从当前引起热议的基因编辑婴儿事件说起。一名中国科学家干预人体胎儿的基因，以使其免受艾滋病毒感染，此举最近引起了全世界的反应，并引发了伦理上是否允许这种干预的争论。中国医学协会要求尽快在伦理原则基础上采取法律和行政措施——这一要求得到无数中国科学家的支持。在这种情况下，虽然对人体生殖细胞进行（未经授权的）干预在现实中遭到了广泛的拒绝，但是堤坝已经决口了。随后，参与的研究者通过对伦理原则的新阐释来为干预行为进行辩解：儿童拥有“免受一种严重疾病”的权利，这种权利内含在这种原则之中，并应当被理解为对家庭的一种“同情行为”。值得注意的是另一个命题，即每个人“理应”免得遗传病，以及“基因并不”由我们“所规定”。

对于伦理评价来说，医学进步和变化了的社会总体条件造就了新的行动领域。干预人类基因、将人工智能和机器人与人体支持系统相联结、对新生命和临终生命所采取的措施的评价等尤其属于上述领域。人类基因组解译后，DNA重组技术的可能性以及基因疗法的发展处于伦理讨论的焦点位置。同时，它还特别涉及到相关的干预和实验方面的问题：监管、许可和行政条件。

正是在这种背景下，波莫教授提出，在医学认识和技术快速增长的情况下，认识到文化的和社会的初始状况、世界观和价值观念具有差别，我们应当开启一场广泛的伦理讨论。

在报告的第一部分，波莫教授以希波克拉底与孔子为例讨论了中西医生行为的历史传统。在欧洲接受医学伦理学和义务论的历史中，首先要提及的是希波克拉底（Hippokrates，公元前460-370）的学说。所谓的“希波克拉底的誓词”（Eid des Hippokrates）构成了这种学说的精粹。人们错误地认为，从古希腊时代起，这种誓词构成核准医生行医的真正一部分。事实上，它既不用于当今[医生]明确的宣誓，而且也不切合古代的实际情况，当时它只为少量追随毕达哥拉斯思想方法的人所信赖。直到16世纪，在欧洲大学中，“希波克拉底的誓词”才成为义

务规范的一部分。关于医生“道德意识”（Ethos）的观念史可远溯到古代神话。

希波克拉底誓言包含如下诸方面：凡授我艺者敬之如父母；视之为终身伴侣，彼有急需我接济之；如有欲受业并发誓遵守此约之徒，吾当免费并无条件传授之，凡我所知无论口授书传俱传之（此外不传于他人）。此外还有：我愿尽余之能力所及为病家谋利益，并检束一切堕落及害人行为；我不得将危害药品给予他人，并不作此项之指导，虽然人请求亦必不与之；尤不为妇人施堕胎手术；凡患结石者，我不施手术，此则有待于专家为之。以及：遇男或女，贵人及奴婢，我之唯一目的，为病家谋幸福，并检点吾身，不做各种害人及恶劣行为，尤不做诱奸之事；保守秘密；请求神祇让我生命与医术能得无上光荣。

在中国观念史中，医学伦理学传统受到孔子（公元前 551-479 年）学说——可与希波克拉底相比——的决定性影响。自从中国古代“春秋”末期开始一直到今天，孔子作为教师、哲学家和伦理学家的观念激发着医学伦理学。 在一些根本的方面，这些观念与欧洲古代医学伦理准则类似：人类生活的高远意义；关心病人；尽可能好的行为是救死扶伤；同等救助一切人，不论何种等级；谨慎且诚实地运用医学技能；反对粗心的行为。还有：行事威严；尊重风尚习俗和尊重他人的学术成就。在孔子的这种观念世界之前，中国的医学伦理学已经有一千多年的史前史了。孔子学说的特征是否弃一种不科学的、受鬼神所决定的医生行为。

波莫教授在报告的第二部分讨论的是 Beauchamp 和 Childress 的四个伦理基本原则。当今医学中的伦理行为观念可追溯至欧洲 18 世纪末医学学科的发展。在爱丁堡，从大学和学科特有的行动规定（Codes[章程]）出发，Thomas Perciva 首次出版了一本关于“医学伦理学”原则的英文著作（1803 年）。1847 年，美国医学协会接受这些原则为“医学伦理学章程”（Code of Medical Ethics）。由此，在 19 世纪中叶，希波克拉底的思想理论就从古希腊进入到启蒙的世界观和现代欧洲接受史的世界观，并发展成为医学的义务学说。

Beauchamp 和 Childress 在这种历史基础上为学生和医学治疗职业提出了一种在实践上可操作的伦理提纲（1977 年）。它包括四个原则：（1）尊重（人的）自主性（Autonomie）；（2）避免损害（Schadensvermeidung）（No-Benifizienz[不伤害]）；（3）关怀（Fürsorge）（Benifizienz[受益]）；（4）正义（Gerechtigkeit）。在实际日常生活中一种共同和基本的语言理解基础之上，这些原则为做决定提供

了一种文化中立的行动框架。

在第三部分，波莫教授就相关问题作了讨论。他首先指出，在中国和欧洲，虽然社会发展和观念史不同，但是两者的伦理规范在历史上援引类似的原则。因此，对于普遍的伦理规则——就像在对普遍人权的承认中所反映的那样——的阐述来说，似乎存在一种可理解的基础。然而，在这方面必须要强调的是，宗教、文化和民族等方面的背景允许在评价上存在更大差别。在一个网格化、全球化和高度变化的知识世界中，东西方在伦理原则的适用性和继续发展方面在根本上面临着同样的挑战。对于适当的伦理行为、对伦理问题状况的认识以及伦理义务学说的进一步发展来说，在中国和西方世界的自然科学教育中植入伦理学是基础。对此，在中国，一种更加以讨论方式为导向的教育体系或许正好能在医学核心专业中做出重大贡献。

其次，关于基因编辑婴儿这样的事件，波莫教授指出，在人文科学中，关于保护人类生殖细胞的“自然”完整性的争论全面展开。为了抗击遗传性疾病或消除不良的遗传性事态后续造成的结果，是否允许进行干预？对于产前诊断学（比如染色体畸变和单基因疾病）来说，这意味着什么？在哪些条件下才允许使用基因重组技术？比如患有缺乏症候群的儿童？这些方面涉及到对受益和不伤害原则的仔细挑选。然而，分配正义和可承担性的问题在这里也存在。

波莫教授最后指出，从人工智能及其与医学救助体系的联系的发展中，全新的伦理行动范围产生了。除了回应由科学进步的成果所带来的伦理挑战之外，社会的发展进程——知识在这种框架内取得了进步——造就了伦理行为的基础、义务学说的发展以及行政措施和法律措施的法典化。对于巨大的技术发展来说，中国是一个显著的例子。医学中技术进步和科学认识结果的传播越有力，在这种环境中强化基本的伦理原则这种必要性就越大。在日常的医疗中，取得“正式同意”、尊重病人的自主性以及明显的医生关怀等必须反映出来。只有通过这些方面，符合受益和不伤害原则的伦理行为才得以实现。在单个的医患关系中，这种基本态度极为重要。对于如下方面来说，它也是关键：社会对“新事物”的接受，以及从道德上接受符合负责的分配正义的规章措施和法律措施。

“逸仙实践哲学研习会”第52期综述

2019年1月10日，“逸仙实践哲学研习会”第52期在锡昌堂420室举行。本次讲座的主题为《马克思的共产主义与柏拉图的理想国之理论主旨比较》，主讲人是辽宁社会科学院侯小丰研究员，主持人是徐长福教授，评论人是马天俊教授。

侯小丰研究员指出，马克思与柏拉图，相距两千多年，二者构想的共产主义和理想国的社会蓝图，分别构成了两个时代社会愿景的丰碑，而且至今一直在影响着人类的精神世界和社会生活。然而，同样是关于理想社会的建构，共产主义和理想国的理论旨趣却迥然不同。首先，两个理论想象的核心不同。共产主义理论建构的核心是人，即独立自由的个体，理想国的核心则是国家，即秩序良好且正义的城邦国家。第二，共产主义和理想国所依托的个人截然不同。马克思的共产主义所依托的是全面自由发展的个人。马克思主张人的全面发展，意欲穷尽人的一切可能性，把自我生命中的自由个性、才能——本质力量——全部实现出来。理想国所依托的是具有片面性的城邦公民，柏拉图主张人的片面发展，要人们各安天命、各司其职。第三，共产主义和理想国对待国家的基本态度截然不同。马克思把国家视为阶级统治和阶级压迫的工具，认为资本逻辑发展的必然结果就是阶级的消灭和国家的消亡，代之以自由人的联合体，而理想国则是以社会不同等级的存在为依据建立起来的，其要维护的也是被柏拉图视为天然的等级结构。第四，共产主义和理想国对待个人与社会的态度截然不同。马克思主张社会为人服务，在满足人的基本生活需求的前提下为人的自由个性的全面实现提供一个理想的平台，为人的全面自由发展创造良好的社会基础。柏拉图主张人为社会服务。个人隶属于城邦，当然只有服务于社会才能完成自身的角色定位，成为城邦所需要的人，最终实现公民个人价值。以上分析说明，任何理想社会的构建，其实都围绕着三个基本元素：个人、国家、社会，即是说，国家与社会、国家与个人、社会与个人之间的冲突与矛盾将是人类社会生活需要面对的一个永恒难题。即使借助资本的全球化和科学技术的高度发展，现代社会无论怎样发达，也只是丰富并复杂化了人类的社会生活和交往关系，但是并未改变人们对于幸福生活、对于公平正义的追求。后者是嵌入人类社会生活本质的永恒理想。

精彩互动

马天俊：这次是“逸仙实践哲学研习会”第52期，这是非常可观的成绩。像徐老师刚才讲过的初衷，是我们出于某种关切来考虑历史上的一些人物和想法。单纯关注观念史上或者历史上的见解是一回事。另外，从传记意义上说，我们总归还有属于自己作为学者在生命体验中的一些感触、疑惑和想象。在这样的问题上，过去离我们很遥远的人物，也借此生成意义。如果我们自身是一个一无关切的主体，那么无论历史上有过谁，都和没有差不多。不是说他和我不相干，而是借我的这种处境和问题性，他们获得了意义。在这个方面，我和侯老师算是同龄人，很多生活阅历，我也有同感。比如，窝头的确是那个时代的象征，就是将没有发过的玉米面做成干粮。现在窝头作为美食，价格更贵，而且还得找到合适的地方才能吃到。但当年就是上顿接着下顿吃这个。令我印象深刻的是，我们生产队来了知青，盖一些很简陋的房子给他们做宿舍。那些知青每天得出工干活，他们有方方面面的不满，我当时还太小，虽然看得见但基本上不能理解他们的一些表现。后来随着年龄的增长和知识的积累，才些许理解他们当时的一些行为。因为午餐基本是每个人3到4个窝头和一碗菜汤，跟我们自己的生活水平差不多，但他们一个个年轻力壮，天天吃那个东西就愤怒。他们表达愤怒的方式就是用筷子穿起3到4个多窝头，举着到处晃以此示威。这给我留下很深的印象，我想这也是那个时代的某种象征。在这个方面，侯老师今天提到的很多问题，是我们在经过了一个转变的时代后产生的新感触。像我刚才描述的这个，我觉得好多同学会表现出吃惊和感兴趣，原因在于这大概离我们的生活相去甚远，这种场景也多半在艺术品里才看得到。现在的时代发生了巨大的变化，可其自身仍有很多问题。而我们作为这个时代的人仍深有感触，并且也有自己的疑惑和想象。那么侯老师借助于这两位古人所言，我想在初衷上是有这样的关切。比如在我们有了适当的自由的情况下，我们该去向何处？迄今为止，我们所得到的自由意味着什么？其限度有多大，又有多大的意义？如果我们还可能在社会意义上，或者在体制意义上与马克思有关系，那么也涉及到我们该如何对待马克思的思想遗产，以及它在当代的发挥。

个人、国家和社会这三者的关系问题该怎么处理？这似乎是当代非常要紧的一个问题。在这点上，马克思和柏拉图的思想对我有所启发，虽然你勾勒很多他

们的共同之处，但二者也有较大的差异。你的建议是，我们作为一个第三者、诠释者，也许可以将他们的思想放进行来沟通互补，这或许对我们更有益处。我指的是柏拉图对人的灵魂的健康关注。每个人都有灵魂和理性，也有热情、激情，以及欲望，对此，柏拉图有一套形而上学心理学，是一套对人的心灵结构的探讨和勾画。相应地，马克思对另一个方面关注甚少。他虽然总是强调“现实的人”，但我们总能感觉到，除了“现实的人”这个概念有点限制性之外，如果进一步关注现实时，你会发现马克思不会继续展开。所以“现实的人”与我们在经验中感受的现实，或者说与在柏拉图那感觉到更多亲切感的个人有所区别。马克思总在强调现实的个人，无非是反对他当年的那些同龄人，因为他们太过观念化，以至于观念意义上的人其实没有任何意义。因而马克思所强调的不一定会落实到我们日常关心的人的灵魂生活、心灵健康等。反过来我们要从马克思的优势位置来看，比如您讲到它的社会、制度，特别是他强调生产对于一个社会形态或人类生活的奠基性的意义。而这一点是柏拉图很少考虑过的。

我们很多时候都是一个唯心主义者，从过去那个时代，时至今日，对于改革开放，我们多半会想到这是某一个重要领导人的一念之差，不是说他没经过郑重考虑，而是说这事就是他拍板决定这么做，我们的生活就为之一变，一个巨大的中国也由此发生巨变。如今，正值改革开放 40 年之际，我们回头想一想，这里面哪些步骤最为关键？比如我们可能认为某一个会议特别关键，在会议里，某位起主导力量的领导人又非常重要，以至于我们称邓小平为改革开放的总设计师或开创者，对他缅怀有加。可我认为这是一种历史唯心主义，因为这种看法认为，社会生活这么大范围内的变迁仅在于他愿意改革与否、他决断改革与否。当然，他决断改革时也基于当时的国民经济状况。但如若他不肯改，也可以坚持在无产阶级专政的旗帜下继续革命，将无产阶级文化大革命进行到底。但也许应该像马克思那样，看到一个更大范围内的、一个更具宏观性的社会发展力量，而不是某一个重要的历史人物在起作用，以至于某些历史人物的决断其实是前者转变的一个显现方式。我们应该在这个层次上去理解社会的变革，这亦是马克思遗留给我们的重要遗产。相比之下，柏拉图主要是讲人与城邦之间的同构关系。在此，柏拉图和马克思之间或许能建构一种互补的东西。比如说，在马克思学说的园地里，我们努力勾画出人的心灵生活的健康发展。反之，我们亦可以借助马克思的视野

来看待柏拉图的见解。这是我认为很重要的一个启发。

此外，在整个的讨论里边，您的主要的一个术语叫做“理想”，或者说叫做“愿景”。柏拉图有一本著作，我们现在通称为《理想国》，“理想”这一术语肯定带有一定的诠释意义，但您在这里似乎将之泛化地使用，说其是柏拉图的一种政治理想。那么同样，马克思似乎也有这样一种理想。这可以称为两个时代的社会愿景的丰碑。对于马克思的全面自由的发展等思想，您觉得他可能有点浪漫，不如柏拉图现实，这好像都涉及到某种理想的勾画。对此，我有一点疑虑，因为无论是柏拉图还是马克思，首先可以肯定的是，他们从来不用“愿景”、“理想”这样的词。所以您对这些词的使用，只能是自身诠释之后的结果。另一方面，他们都不会使用“理想”这一概念，因为对于自身的理论，他们都有足够的自信。首先，柏拉图关于城邦的建构是以一整套的形而上学为根据的，因此他所勾勒的政治生活是应然的，而不是所谓的“愿景”或“理想”。马克思更是如此。你要讲他是个理想主义者、或者他有什么愿景，我想他一定不能接受，因为这正是他所批判的青年黑格尔派的想法。马克思的共产主义思想是一套历史规律，而不是关乎愿景的问题。个人能否做到自由发展，其有一套辩证的成长历程，而不在于马克思的设定。在此意义上，我觉得您须先行做一个诠释学的铺垫：在使用这一术语来探讨他们的思想时，要说明他们自己的思想情况，同时指出立足当代视野的我们所作出的评价。比如说，我既不认同柏拉图的形而上学，我也不一定认同马克思的历史规律学说，而是站在现今的角度看待二者思想的可取之处。这样才能划清描述和评论的界限。尤其是对于柏拉图或马克思这种意识形象，可能我们在言说其思想前都先有一种自觉，即是说，我是在何种意义上使用他的思想材料，我是以什么方式在使用，而后我才展开对问题的探讨。

最后有一个疑问。柏拉图和马克思都谈及了自由，但“自由”未构成柏拉图或整个希腊传统的兴趣，并不是说那时没有“自由”一词和概念。而在马克思那里，他首先伸张的是新闻出版自由，其针对的是带有压迫性的社会体制，但这不是柏拉图时代的问题。所以马克思所论及的是典型的自由问题，即追求自由。因此，如果试图用这一核心概念来贯穿两个人的思想，至少对于柏拉图，我保留疑问，因为“自由”在柏拉图那并不作为问题而存在。

关于“作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，

等于自然主义。”在读《1844年经济学哲学手稿》时，我觉得马克思是有一套形而上学的，尽管不是摆在表面上的，其形而上学可以按照黑格尔式的传统来理解，不管马克思如何猛烈地批评黑格尔，他在根本上是顺着黑格尔的思路的。按照这种形而上学，自然和人只是同一东西的两种显现方式，在主客体对立的情况下就展现为这样的一种结构，但在根本上，自然主义与人道主义的整个途径却大相径庭。所以，如果按照康德的方式，我们不会试图把人道主义架构成自然主义，或者反过来。按照黑格尔的方式，这一问题的解决顺理成章。自然是人的事业，而完成了个人的事业，就是自然，最后实现了它自身，这总归是一个精神的自我实现。马克思有一个“一”在那里，这是一套形而上学的预设：完成了的自然主义就等于人道主义，完成了的人道主义就等于自然主义。反之，正是因为他形式上的预设，才会作此判断，否则我们出于一般的常识或以类似于康德的方式来审视，这个问题或许就不能如此言说。而马克思讲起来好像没什么困难，我认为，他实际上有着浓重的黑格尔式的教养，以至于他本能地作出反应，下此判断。

侯小丰：你刚才说希腊自由，我在做完博士论文后，才弄清楚希腊人的自由其实是一种自在状态，是一种不去追求、没有觉悟到的状态。而希腊人真正意识到他们失去自由，是从伊壁鸠鲁开始的。在希腊人丧失了主权和人身自由后，他们才意识到自由的可贵。因而他们的自由是一种自在状态，就像孩童那种天真烂漫，是一种自然的东西，而不是被给予或者主动争取的。所以他们没经过失去自由之后的对象化，更没经过失而复得的一种醒悟。正因如此，我在吉大论文答辩的时候，有一个老师说希腊人是最自由的，比如广场的讨论自由就是发源于希腊人。但我不同意这个观点，我认为这种自由是没经过反思，没经过对象化的自由，是一种自在状态。所以《理想国》的核心是探讨正义，而马克思才要追求自由，因为经过中世纪的黑暗，在已经丧失了自由后，资产阶级觉醒了，要争取人权和自由。在此条件下，马克思才把对自由的理解和渴望推到了一种极致，一种绝对完美的、全面实现人的自由价值的这样一种状态。而在柏拉图这里，自由构不成问题。

徐长福：报告中知识性方面的内容，是不是有些还需要再加以推敲？一个是《1844年经济学哲学手稿》，特别是对于四个异化的表述，你的说法跟马克思的说法不一样。如果你有意为之，那么则需要交代清楚，即为何不用马克思的说法，

你的说法是否比马克思自己的说法更加符合马克思主义。即便这是出于你对马克思思想的重新整理、归纳和表述，我也觉得不符合马克思思想本身，因为你的表述中恰好遗漏了第一个异化。马克思说的第一个异化是劳动产品的异化，生产出来的东西跟自身相对立，而这一点是马克思全部的异化思想，也是整个后续思想的一个出发点。第二个是行动、劳动、活动的异化，第三个才是本姓异化，第四个是人与人之间的异化。在这方面，我觉得需要表述地更加合理到位。

二是关于“理想国”。我完全赞成你对于“理想国”的总的定位，按照你的比较，柏拉图的“理想国”算是一个城邦本位，是在社会或国家扮演城邦本位的一个理想。而马克思的思想是一种个人本位。马克思的个人对应的不是城邦，也不是国家，而是全人类。在此意义上，单单说个人本位可能也不全面，可能在马克思那是“个人”和“类”，是对类和个体的统一矛盾的解决，每个人自由发展是一切人自由发展的条件。说柏拉图的“理想国”是城邦本位，这是没有问题的。按照我们现在的说法，是先有国再有家。这也接近柏拉图的思想，因为是先有城邦，然后才有个人的生活。但你没有贯彻诠释，就定位了诠释的思路，这一方面没有贯彻你自己的诠释思路，另一方面你也忽视了柏拉图的思路。你认为其思路体现在个人的灵活的结构，即自然禀赋结构，体现在个人的禀赋的结构和城邦的阶级结构的关系上。但其实柏拉图思路从城邦本位出发，先是国家的结构、经济结构，再有心理灵魂的结构。而你的诠释是反过来的，先说个人再说国家。

除此之外，关于刚才你的问题，马老师讲的很到位，两个东西的统一是针对分离而言的。这种分离是康德式的，康德区分出自然和自由，二者是两个不搭界的序列。但康德在《判断力批判》中的“自然目的论”部分，他试图建立二者的联系。这是一个反思判断的类型，康德想用反思判断的方式恢复目的论的序列，构成从《纯粹理性批判》到《实践理性批判》、从知识领域到道德领域的过渡，在其中有一个从自然向人生成的、合目的的过程。这里有一个完成的观点，即自然完成了就是人，就进入到自由、道德领域。所以康德不仅仅区分二者，他也尝试做出连接，但这一连接是由黑格尔完成的，他用一个绝对精神的体系完成了自然哲学、精神哲学的序列。到了马克思，针对精神性的一面（如果其算得上是人道主义的话），它亦有实现自由的完成。但另一方面，一定要有现实的对物质世界的完成，是通过人的劳动、工业完成，而不是自然自身的进化。这两方面一起

才构成完成形态，人本身才真正完成。

侯老师对问题的关注还体现了女性学者的特点。比如，《1844年经济学哲学手稿》特别强调感性，所有关于马克思感性活动的一些阐释，都是基于《1844年经济学哲学手稿》，所描述的都是很具体的内容。马克思用了很多的形容词想勾勒出有血有肉的个人，但在侯老师的阅读中，她觉得很抽象。

侯老师：我之所以觉得抽象，是因为，在马克思那里，个人是没有爱恨情仇的人，而不是像古希腊的生动具体的人。或者说，马克思对人的这些方面是批判性态度的。

徐长福：我们再来讨论柏拉图的合理性。我自身不太认同柏拉图的理论，比如对于阶级的划分等思想。但你认为这是人性的具体性的一个体现，这说的也挺好，因为这个社会都分成三六九等，不论其构成方式民主与否，但实际情况确实如此，这也符合柏拉图的理论。

马天俊：对于康德的理论，我还保留一点不同的看法。康德的确在《判断力批判》等地方讲过无目的的合目的性，你说他有一个自然朝向人的生成，但就我的阅读来说，我觉得康德在这类问题上含糊不清、犹豫不决的，包括涉及到历史理性等问题。而后来，费希特和黑格尔就更更换了基本假设。康德在作出二分的情况下，最终希望两个系列能交织起来、和谐一致。但是不成功。费希特认为，出发点不能是二分的框架、两个序列，而应以一个序列为出发点，再分成两个序列，而后才有可能重回一个序列。当然，我们都知道康德绝不接受这一想法，因其超出了批判哲学的限度。但费希特和黑格尔却对此坚定不移，最后他们都认为自己解决了康德的问题。

徐长福：康德很清楚的是，所有目的论的讨论都不是绝对客观的知识，其判断是属于规定性的判断，而不是反思判断。因此，目的论的判断完全是主观性的，他的整个《纯粹理性批判》旨在消除这个目的论。因为知识中没有目的论，只有因果，特别是机械的因果，所有知识的典范都是自然运作。其原因如你所说，自然与自由实际上是不可能统一的，目的论探讨只是一个过渡而已，所以后来他就陷入两难境地，转而强调二者的区分，然后加上外在的连接，但这肯定是不完美的。要想实现真正的统一，一定要从一元出发，这两个方案是不兼容的，只能从中选一个。

邓伟生：你有一个比较大的判断，即柏拉图对人性的看法比马克思更现实一些。但我的感觉反而是柏拉图比马克思更不现实。关于个人的分工，柏拉图其实是先消除一些自然的东西后再进行分工。比如说，他要取消家庭，取消父母对小孩的教育，这些都是很自然的、现实的东西。他先去掉这些东西之后再进行人的分类。哪一些人在这样的一个共同的教育下，他是一个金属体的，适合某个工作。其实他事先进行了一个非常激进的改造，之后才有分工，即分工正义。从这方面来谈，我觉得他其实是在一个非常激进的理想化的条件下对人进行假设。而我们现在很难想象取消家庭的社会是怎么样的。

侯小丰：柏拉图的方案不是对于社会整体，而只是针对阶层，对那些可塑之才而言，而对于普通老百姓、铜铁阶层，他就让其自然生长。因此，他实行的是部分人的共产主义和部分人的教化，让他们成为哲学家，成为忠诚的保卫者，让他们抑制住内心的欲望和激情，处在理性的规范下。

邓伟生：柏拉图区分了金银铜的合理性，但个人的本性合理性何在，这是很难说明的。如果在培养个性的前提下，每个人做适合的工作，我们觉得这个分工是很合理的。但如果没有先分配，有一些人生下来就变成一个农民的小孩，那就难以说明这一体制的基础是什么。

侯小丰：柏拉图只是说新生儿身上这些金属是要需要重新分配的，你身处哪一阶层并不是世袭的，而是取决于你的天性，看你的自然禀赋中包含什么。他完全借用事先规定好的金银铜铁来进行分配。但是新生儿里有何种金属尚不得知，要看其后来的发展。在《异类崛起》电影中，小孩到了16岁就要测其身体的倾向性，即适合干什么。然后不同家庭的孩子都到一个统一的场所，用现代的高科技测试其潜能，其中，有些人怕被追杀就隐藏了他真实的潜能，最后有一些觉悟者就反抗体制。这其实是对柏拉图思想的一种批判。柏拉图设想的只是统治阶层，而不是全民的共产主义，其要消除人的财产观念，然后对人格进行重新塑造。所以它是理想，不是理论。

邓伟生：另外一个问题，对于马克思的按需分配，我觉得你可能把按需分配的“需”跟“欲望”等同了，所以你才会觉得你的论述有困难，但就我理解，马克思理论中的需求与欲望是区分开的。按照一般理解，人的欲望是无穷的，但在马克思那可能并非如此，他会认为个人的欲望会无限膨胀，这本身就是资本主义

的产物，当资本主义消除了之后，人的欲望其实是有一个度的。鉴于此，需求跟欲望其实不能相等同。

第三个问题是关于“自由”跟“解放”这两个名词在中文语境里边的变化。港台对很多名词的翻译有所不同。比如关于足球，有一个南美洲解放杯，而在港台则翻译成南美洲自由杯。在外语中，“解放”跟“自由”是一个词。我们之所以会用“解放”一词与“自由”区分开，跟上个世纪三十年代共产党批判自由主义的背景有关，因此，1949年的诸多大城市都会有解放路，但很少有自由路。这说明了这两个名词的使用跟意识形态的争论有关。但现在的社会主义核心价值观里没有“解放”，而是倡导“自由”，这其实也是一个有趣的现象。

侯小丰：第二个问题是说按需分配，在马克思的意义上，“需”一定是有节制、有限度的。但问题是，马克思的“需”是对使用价值的需要的分配吗？我刚才讲到的霍金想上月球，这到底是对一种什么样的价值的需求？在马克思的年代，他讲的分配是指人们为了满足使用价值的需要。可现在，人们的消费并不是为了那简单的使用价值的满足，而是其他欲望、审美方面的满足。因此基础性的使用价值是极易满足的，比如穿衣吃饭住房，而难以满足的是与我们的精神生活、兴趣爱好相关的需求，但这些需求是需要物质财富、经济基础来支撑的。所以“需”一定超越了简单的使用价值的层面，马克思的分配应该是在产品的意义上而言的，是指对劳动产品的按需分配。

“异质性哲学研讨会”第6届综述

2018年11月2-5日，国家社科基金项目“南诏大理国哲学思想研讨会”暨“第六届异质性哲学研讨会”在云南大理大学召开。本次研讨会由大理大学马克思主义学院主办，中山大学实践哲学研究中心协办。来自大理大学、中山大学、广东省委党校、西南大学、西南政法大学、云南大学等单位的专家学者及课题负责人、课题组成员共20多人出席会议。

主办方领导赵金元院长和协办方领导徐长福主任分别致辞。随后项目负责人赵映香博士介绍了举办研讨会的必要性和重要性。她指出，“南诏大理国哲学思想研究”自2015年获准国家社会科学基金立项以来已经取得了一系列成果。为了讨论、汇总和梳理既有成果，并进一步丰富和深化此项研究，课题组深感很有必要召开一次研讨会与有兴趣的学界同仁切磋探讨相关论题，并同时与中山大学实践哲学研究中心联合举办第六届异质性哲学研讨会。鉴于拟邀参会人员有部分重合，为了节省时间、提高效率，特将两场会议安排在一起举办。

第一场研讨会的具体议题包括：（1）南诏大理国的宗教哲学思想；（2）南诏大理国的政治哲学思想；（3）南诏大理国的伦理哲学思想；（4）唐宋王朝与南诏大理国哲学的关系。

围绕“异质性哲学研究”这部分议题，中山大学实践哲学研究中心主任徐长福教授针对异质性哲学的应用问题作了精彩的报告，对异质性哲学的实际应用展开了深入的分析。西南大学黄其洪教授从“自然直观”概念的合理性及其限度进一步阐释了异质性哲学的原理和方法。中山大学周宏胤讨论了事件本体及其对异质性哲学的启示。中山大学叶甲斌探讨了异质性哲学的一阶指谓问题。西南大学刘宇副教授以马克思和鲍威尔关于“犹太人问题”的论战为例，探讨了以理论逻辑解决实践问题的形态及其问题。大理大学赵映香副教授从异质性哲学的视角探讨了德国纳粹应用遗传优生学犯下的暴行。

中山大学荣伟杰从 *Verdinglichung* 和 *Versachlichung* 入手谈论马克思文本的内在异质性。中山大学韦雅纳运用异质性哲学的方法讨论了微信公众号如何抵制同质化过程的问题。中山大学杨文磊运用异质性哲学的方法，以共享单车为例，探讨了共享经济理论与实践之间的反差。

中山大学郑劲超博士后讨论了从巴塔耶、结构主义到克里斯蒂娃的法国异质

性哲学。广东省委党校胡志刚副教授基于黑格尔《精神现象学》的序言考察了黑格尔辩证思维中的主谓关系问题。中山大学王兴赛博士后比较了青年黑格尔与青年马克思的国家观。中山大学彭语晴探讨了列维纳斯的自我观。

围绕“异质性哲学的教学”这部分议题，徐长福教授针对异质性哲学的教学实践首先作了主旨发言，并就如何将异质性哲学更好的引入课堂教学作了深刻的分析。周宏胤对异质性哲学教学的课程概况、课程教材、课程内容结构体系、教学模式的创新、课程网络平台的建立、多元化的考核方式、学生培养以及对异质性哲学导论课程未来发展的展望等方面做出了全面而深刻的分析。刘宇副教授作了异质性哲学与西方哲学比较研究的报告。赵映香副教授作了异质性哲学教学案例研究的报告。

参加“南诏大理国哲学思想研讨会”的专家和学者以及参加“第六届异质性哲学研讨会”的专家和学者也通过各种方式如主持、评论、提问等加入到对方的研讨会中，双方通过相互切磋琢磨，增进了认识，深化了研究，拓展了领域，都表示受益匪浅。总之，本次学术研讨会内容丰富，分析方法新颖，会议报告精彩，现场讨论热烈，互相交流频繁。开阔了参会者们的学术视野，加强了科研创新的意识，营造了积极向上的学术氛围，为南诏大理国哲学思想和异质性哲学的研究提供了更高更好的平台，使南诏大理国哲学思想和异质性哲学的研究迈上新的台阶。

“异质性哲学对话”第1场综述

2018年11月30日，中心举办了新策划的学术活动“异质性哲学对话”第一场。本场对话的嘉宾是中心主任徐长福教授与吉林大学哲学社会学院高申春教授，徐长福教授的报告主题是《直观认识与符号认识》，高申春教授的报告主题是《“感性直观”确定性的迷信及其消解》。本场对话由中心成员王兴赛博士主持。

在“对话”正式开始之前，王兴赛首先讲述了“异质性哲学对话”活动的由来以及具体的环节。“异质性哲学对话”是实践哲学研究中心的一个新的学术活动。自2011年成立以来，中心所开展的各种学术活动和出版物切切实实地整合了校内乃至全国实践哲学研究的力量，为相关研究者的交流提供了一个极为重要的平台。但实践哲学是一个包含各种流派、各种理论的称号，实践哲学中心也由此是一个大平台，使得它很难聚焦在某一固定的主题上，比如徐老师的异质性哲学理论，这也就在一定程度上局限了对异质性哲学的推进。鉴于此，徐长福教授计划在保留实践哲学中心既有的学术活动基础上，新开展几项以“异质性哲学”为名称的活动，主要包括：如“异质性哲学对话”、“异质性哲学工作坊”和“异质性哲学讨论班”等——还包括之前已召开了6届的“异质性哲学研讨会”。这样就构成了以“异质性哲学”为中心的一系列活动。这些构想主要是徐长福教授在第6届“异质性哲学研讨会”上提出的，并得到了与会的中心成员的积极响应。根据我们的设想，异质性对话是一个以批判与交锋为基调的高端讲座形式，我们邀请国内外相关领域的著名专家就异质性哲学问题与徐长福教授展开批评与讨论。之所以提出这种形式，一方面是有感于国内学界缺少真正严格的、有建设性的批评，另一方面也基于徐老师自身的紧迫感。昨晚我们也做了第一期的“异质性哲学讨论班”，主要以在校同学阅读徐老师的相关著作作为主要内容。接下来我们还会进行“异质性哲学工作坊”等活动。

本场“对话”的主题是“直观”，这也是异质性哲学的重要话题。异质性哲学是徐长福教授在一系列论文和著作（尤其是其《拯救实践》（第一卷））中提出的一套原创性的哲学理论，它首先区分自然直观和符合指谓，然后对于符号指谓，它强调了两种异质性：指谓异质性和述谓异质性，这两种异质性普遍存在于符号指谓的各个阶次。针对这两种异质性，徐长福教授相应提出了指谓不比原

则和异谓不比原则，这些规范原则综合起来就构成异类不比法则，即异质性规律，徐老师名为“范畴律”，其主旨是：由于分属异质范畴的词语之间不可通约，因而其相互结合只能靠直观认定而不能靠逻辑推定。从这几句概括中，我们就能发现直观在异质性哲学的重要地位，在某些方面，它既是起点，又是检验标准，也是落实所在。但直观在不同的哲学家那里具有非常不同（有时甚至相对的）的地位，如徐长福教授在《拯救实践》中所讨论过的柏拉图、休谟、康德、胡塞尔和海德格尔的相关理论——今晚的第 50 期“逸仙实践哲学研习会”也以直观为核心，主要讨论的是康德哲学中直观与概念的异质性问题。可以说，直观是每位真正的哲学家都必然要处理的范畴之一。高申春教授最近专注于对卡西尔哲学的研究，对直观的理解与徐长福教授有很大的不同，甚至是正好相反的。本场对话以直观为主题正是希望能就异质性哲学中的直观问题展开富有建设性意义的讨论。

本场“对话”主要分为三个环节：（1）徐长福教授先做报告，然后高申春教授评论，徐长福教授回应；（2）高申春教授做报告，徐长福教授评论，高申春教授回；（3）现场讨论。

徐长福教授的报告是其《异质性哲学要义》的第二章的内容，此处不详述，仅转述大意。徐长福教授指出，异质性哲学的主旨在于从学理上解释认识与实践的反差，尤其是理论性认识与实践的反差。该反差是指，一些对实践的预先认识，尤其是理论性认识，跟实践的实际后果明显不一致。要解释这种反差，必须考察认识的机制，看看何种认识或认识在何种情况下比较可靠，何种认识或认识在何种情况下比较成问题，以及实践跟认识相比有哪些特点，认识在实践中如期实现的自身条件有哪些，缺失这些条件可能导致哪些后果。认识的机制很复杂，需要先考察认识的基本结构，把直观认识与符号认识作为该结构的两个层面，把直观认识作为比较可靠的区域，把符号认识作为比较成问题的区域，把他们之间的异质性确定为基础异质性，为异质性哲学进一步分析符号认识的机制和问题铺设一段小路。

高申春教授在报告中首先对报告的主题做了解释。“感性直观确定性的迷信及其消解”是指，不能把感性直观作为认识论的前提。确实，在我们的现实生活中，好像你不得不相信对象的存在。对它的认识，最直接最可靠的方式就是直观掌握，所以符号认识要以直观认识为基础。但是对于这个直观认识，如果我们在

类似卡西尔所揭示的人类学哲学这样一个宏观的历史维度中来看的话，那么，它对认识的基础地位就必须要被消解掉。在这个意义上，“感性直观确定性的迷信”是指，只是对于已经存在的、现实的人而言，好像你不得不接受和相信感性直观，但是，如果我们在还原的道路上回溯人类历史至第一个“对象”在“意识”中兴起的条件或前提，那么，在这里，这种确定性自然也就消失得无影无踪了，所以它对我们来说就是迷信。对这种迷信的消解当然是一个很艰难的过程。

高申春教授在报告中主要讨论了三个问题：感性直观及其确定性的含义；对感性直观确定性的信仰是对象化思维的本质特征，乃至甚至可以说是人的存在的前提；对感性直观及其确定性的消解。高教授强调，长福教授的研究旨趣是实践指向的，他的思考主要是认识论的。在认识论水平上，长福教授的文本似乎表达出首先确认对象存在的态度，所以强调符号认识以直观认识为基础，所以，作为对话，高教授要讲的，主要以对“对象”和“符号”的理解为核心加以展开。

高申春教授报告的大意如下，详细内容我们将根据录音整理加工并发表在《实践哲学评论》第四辑中。在传统的哲学思维中，“感性直观”的“内容”是“反思”的目光的极限而难以穿透，并因而普遍被认为是绝对地、明证地“确定”的。这种“确定性”与传统哲学的“对象化”思维方式紧密相关、互为因果。以对“对象”的还原或消解为方法论特征的当代哲学的各种“主观主义”思维动向，如胡塞尔的现象学、詹姆斯的彻底经验主义、特别是卡西尔的符号形式哲学，（不甚自觉地）通过将这种方法论在逻辑上彻底化，得以揭示，“意识”的最源初的“内容”，原来是（作为人类生命基质的动物的）生命的自在地兴亡更迭的流变过程，从而穿透“感性直观”并消解关于它的“确定性”的迷信。例如，通过布伦塔诺的论证和卡西尔的解释，连“心理内容”作为感觉资料的“自在存在”也被消解了，被消解为源初的意义意向实现它自己的“符号”或“工具”，因而它的存在不是“自在”的，而是“次生”的，因服务于意义意向的自我实现才获得它的“存在”。

徐长福教授和高申春教授报告结束后，两人按照既定规则进行评论和回应，并与现场与会人员进行了充分交流，取得了良好的效果。

“实践哲学读书会”第14期综述

2018年9月26日，“实践哲学读书会”第14期在中山大学锡昌堂420室举行，本次读书会阅读的文本是伯林的《历史的不可避免性》（Historical Inevitability），领读人是周宏胤博士生，主持人是邓伟生副研究员。

《历史的不可避免性》这篇文章是伯林的名著《自由论》中的一篇。伯林在这篇文章中分七个部分来讨论“历史的必然性”这个主题。在第一部分，伯林讨论了一种古代观点的倾向与孔德。

第二部分主要讨论的内容是：历史模式或规则；人格的历史理论；非人格的历史理论；决定论；历史学的“去道德化”。

第三部分讨论的主要内容是：拉普拉斯式的观察者；针对决定论的日常语言反驳；决定论的积极作用；令我们对自己道德判断保持怀疑的两种人，即有知论者与无知论者。

第四部分讨论的主要内容是：无知论者；无知论的第一种后果，即道德相对主义的困境；再评决定论；无知论的第二种后果，即历史学的“去道德化”倾向。

第五部分讨论的内容是：历史学与自然科学的类比；伯林的回应，这个类比是错误的。

第六部分的主要内容是：重申对决定论的日常语言反驳；道德相对主义；对“理解一切就是宽恕一切”（决定论）的反驳。

第七部分的主要内容是：相对主义和决定论，总评；两种思潮产生且壮大的原因；严肃的历史学家对待所谓的统一模式的态度；寻求统一模式的努力的近现代观念史；伪社会学的神话成长壮大的个人心理基础；重申对决定论的反驳；针对历史学家的那些教导。

领读结束后，在场的老师与同学们对伯林关于历史的不可避免性的论证过程进行了许多讨论。

“实践哲学读书会”第15期综述

2018年11月8日，“实践哲学读书会”第15期在中山大学锡昌堂420室举行，本次读书会阅读的文本是金里卡《当代政治哲学》第五章《马克思主义》，领读人是刘畅硕士生，主持人是邓伟生副研究员。

刘畅首先介绍了分析的马克思主义这一学术流派。在20世纪80年代，分析的马克思主义的理论研究主题开始转向规范性政治哲学。其理论目的是，挖掘被传统马克思主义所忽略的规范性理论资源，重构一套能与以罗尔斯为代表的新自由主义相抗衡的左派平等主义政治哲学。

分析的马克思主义者对马克思主义进行了理论重构，他们放弃历史唯物主义，放弃阶级斗争学说，放弃无产阶级革命理论，并认为，社会主义不一定是经济上必然的（inevitable），但是是道德上可欲的（desirable）。社会主义的理想具有道德正当性，是值得追求的，它比国家福利资本主义更加自由、正义或更民主。因此，分析的马克思主义在理论上体现为对自由主义的正义理论的批判。分析的马克思主义指出了正义的三点缺陷。首先，共同体通过贯彻法律平等，并不能实现对其成员的平等对待。因为平等权利在运行时，只能确定一个局限性的视野。譬如，按劳分配把所有人都被当作劳动者，却忽略了他们有不同的需求、不同的天赋。在现实中，为了确定对个体的平等关照，有无数个相关视野，每个视野都是有局限的，因此不可能事先确定采取哪一个视野。其次，关于分配正义的理论不关注更根本的生产问题。仅仅通过再分配的手段把生产资料拥有者的收入向不拥有生产资料的人进行转移，并不能消除阶级、剥削和利益冲突。因此就仍需要正义。比如，所有权并不仅使其拥有着获得更多收入，还使他们在一定程度上能够控制他人的生活。再分配机制也许可以使收入平等化，但资本家仍然有权决定工人如何支配其时间。事实上，罗尔斯和德沃金都把生产资料当作要按某种正义理论进行分配的社会资源。正义理念并不局限于收入问题。罗尔斯的“拥有财产的民主”理想要求某种更趋于平等的财产所有权。最后，真正优良的共同体根本就不需要正义。正义并非社会制度的首要价值。正义有其意义，因为我们处于“正义的条件”（circumstances of justice）之中，该条件产生着只有通过正义原则来加以解决的冲突。该条件主要是：目标冲突；物质资源有限。如果我们能够或者消除至少二者之一，那么我们就不再需要法律平等的理论，不再需要正义。

“实践哲学读书会”第 16 期综述

2018 年 12 月 13 日，“实践哲学读书会”第 16 期在中山大学锡昌堂 420 室举行，本次读书会阅读的文本是阿弗洛迪西亚的亚历山大（Alexander of Aphrodisias）的《论命运》（*on Fate*），领读人是杨小刚副研究员，主持人是邓伟生副研究员。

杨小刚老师首先介绍了这个文本的作者和文本翻译情况。阿弗洛迪西亚的亚历山大，是亚里士多德的希腊注释家和哲学家，活跃于公元 2 世纪晚期和 3 世纪早期，中世纪鲜为人知，在 16 世纪通过新的译本广为传播，尤为彭波那齐看重。本次读书会所使用的是由 R. W. Sharples 翻译的版本（*Alexander of Aphrodisias On Fate, translated by R. W. Sharples, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1983*）。这个文本的全名是《呈于皇帝们，论命运和责任》（*To the Emperors on Fate and Responsibility*），原文是希腊语。这个文本是现存古典古代关于责任和决定论问题讨论最详细的作品。这文本的英译本最早是由 A. FitzGerald 翻译和发表的（1931）。

在这个文本中，阿弗洛迪西亚的亚历山大从一种亚里士多德立场批判了斯多亚派的观点，这使得这个文本在哲学史上非常重要，它呈现了亚里士多德和斯多亚派对命运和责任问题的不同探究方式。而且因为斯多亚派早期的作品没有保留下来，因此这个文本就成为了解他们理论的重要二手材料。杨小刚老师为我们详细分析了阿弗洛迪西亚的亚历山大这个文本中的相关论证，并与在座师生做了充分互动和交流。

“实践哲学读书会”第17期综述

2019年1月9日，“实践哲学读书会”第17期在中山大学锡昌堂420室举行，本次读书会阅读的文本是牟博教授的论文《比较哲学中的建设性交锋如何可能？》（How Constructive Engagement in Doing Philosophy Comparatively Is Possible），领读人是周宏胤博士生，主持人是邓伟生副研究员。

在这个文本中，牟博教授提出了建设性交锋—交融方法（The Constructive Engagement strategy），这种方法试图探究，通过反思性的批评（包括自我批评）和论证，来自不同哲学传统的不同进路（不管它们是在文化上、风格上还是方向上存在差异）可以互相学习并共同对哲学在一系列的哲学问题或话题上的当代发展做出贡献。

建设性交锋—交融方法的一个核心关切是：如何充分地看待来自不同哲学传统的不同进路之间的关系。这个核心关切构成了如下重要的哲学问题的中心部分，即比较哲学中的建设性交锋何以可能？

为了探索在做比较哲学时如何可能具有充分的方法论指导原则，牟博教授提出了充分的方法论原则的十个前提条件：同一对象承认条件；视角资格承认条件；研究者目的敏感条件；平等地位承认条件；新的有资格的视角可能性承认条件；动态发展敏感条件；互补寻求条件；扬弃寻求条件；承认真正的矛盾同时寻求建构性平衡条件；开明导向的自我批评条件。

领读结束后，在场的老师与同学们对牟博教授的论证过程进行了充分讨论。

“异质性哲学讨论班”第1期综述

根据中心主任徐长福教授在第6届异质性哲学研讨会上的倡议，中心拟开展以“异质性哲学”为中心的一系列活动。其中一个活动是“异质性哲学讨论班”，以在校同学阅读徐长福教授的相关著作为主要内容。本讨论班要求领读人重在梳理文本，澄清概念，对核心概念做必要的辨析。

“异质性哲学讨论班”第1期于2018年11月29日在中山大学锡昌堂420室举行，本期讨论班阅读的文本是《理论思维与工程思维》（2013年，重庆出版社，修订版）第一章，由中心成员赵映香副教授（大理大学）担任主讲，周宏胤担任主持。

赵映香副教授首先谈了自己阅读徐长福教授著作和论文的一些心得体会。她分享了她在求学期间读完异质性哲学后所写的几段话：“学习了这门课程后，深切的感受到了新的思维方式正在头脑中安装，而旧的思维方式正在卸载，我不敢保证或确定它们分别安装和卸载了百分之几，但正在安装和卸载却是事实，这种震颤是明显的。其外部表现主要是：当我回过头去重读老师的一系列论文和著作，包括《拯救实践》时，感觉比以前读时更容易理解，效率也提高了不少，同时也在循序渐进的重读马克思、恩格斯和西方哲学传统中一些大家的作品，感觉眼前一亮，也比以前更容易理解，进度也快了一些。”“更重要的是，对这些经典也好，对日常的言论也好，都会带着批判的眼光去分析。不再是那种面对问题时手足无措，只能在表面上发发牢骚，发泄情绪的状况，而是逐渐能够运用这种全新的思维方式从学理上去加以内在的，理性的给予思考和解决。对我来说，这样的洗礼来的是有些晚，但是‘朝闻道，夕死可矣’。”赵映香副教授的博士论文（《自由如何具体化——用指谓意义分析法所做的一种研究》）得益于徐长福教授所开创的这套异质性哲学方法。徐长福教授对这篇论文的评价是：“[这]是一篇选题重要并真正具有创新观点的学位论文。作者采用了我近年来大力阐发的符号指谓分析方法以及传统哲学中的一些邻近方法，对自由这个老话题做了别开生面的研究，揭示了自由言说的语言逻辑机制。”

接着，赵映香副教授详细解读了《理论思维与工程思维》第一章《问题：思维方式的僭越》的内容。讲解结束后，徐长福教授、高申春教授、胡志刚副教授以及在座同学等与赵映香副教授做了充分的交流和互动。

“异质性哲学讨论班”第2期综述

“异质性哲学讨论班”第2期于2018年12月21日在中山大学锡昌堂420室举行，本期补充阅读《理论思维与工程思维》中高清海老师写的序与徐长福教授所写的“修订本后记”，由周宏胤来领读，王兴赛主持，叶甲斌评论。

高清海老师给《理论思维与工程思维》所写的序强调的是哲学的创新，其中有一些说法如今听来仍振聋发聩。在谈到哲学创新的基本要求时，高老师说：“必须敢于接触‘问题’，发表‘真见’……问题是哲学的命根，真见也要以问题为基础和前提。哲学的本性，真正说来，首先就在于发现问题和提出问题，而且还得是自己所处时代的大问题、真问题。”关于徐长福教授的《理论思维与工程思维》这本书，高老师说：“在这里他提出了一个其他人很少注意、却事关重大的问题，这就是关于人文社会科学‘思维方式的僭越与划界’的问题……我觉得作者的这部书，其意义决不只是在理论方面，它对我们的现实生活也是有重要意义的。在我看来，本书提出的‘问题’的意义更大于它给出的解决办法。”

在徐长福教授的“修订版后记”中，值得我们注意的是他对这本书的定位，他指出：“以我目前的眼光来衡量，这本书具有我后来的其他著述所不能完全替代或涵盖的独立价值。”这种独立价值体现在“问题的意义”、“批判的创新”、“体系的特色”和“作品的独立性”等几个方面。同时值得注意的是，这本书与徐长福教授后来思想发展之间的关系，一方面，这本书中的一些主题在《拯救实践》中得到了更详尽的阐述，另一方面，《拯救实践》在某些问题上的分析框架和《理论思维与工程思维》有所不同。

周宏胤讲解结束后，叶甲斌做了精彩的评论，徐长福教授、胡志刚副教授以及与会同学最后就相关问题做了进一步互动和交流。

“异质性哲学讨论班”第3期综述

“异质性哲学研讨班”第3期于2019年1月2日在中山大学锡昌堂420教室进行，本期阅读《理论思维与工程思维》第2章的内容，由中心成员刘宇副教授（西南大学）主讲，周宏胤主持。

本章的标题是《实体的完形和虚体的完形——区分理论思维和工程思维的形上基础》，可以说，这章是本书最难理解的一部分，尤其是涉及到“实体”、“虚体”、“实体完形”和“虚体完形”等重要概念。徐长福教授在本书中所确定的角度和基点是工程，这是我们阅读时一定要注意的。从工程出发，我们能够发现这个世界有两类东西不能相互还原：一是实体，一是虚体。正是它们构成了区分理论思维和工程思维的形上基础。

本章经过四步推导，发现了一个异常简洁的世界，即一个由实体完形和虚体完形组成的世界。实体完形指任何可以在工程中予以操作界定的实存个体，它具有若干属性但却是一个单元。实体之所以恰好具有如此这般的属性组合，完全是自然界偶然造成的，每一实体所具有的各种属性间不必然都有逻辑性联系。虚体完形是指通过属性间的必然联系而构成的逻辑性系统，它是工程设计的指针和依据。

任何一项工程都要牵涉很多实体和虚体。实体与实体组合，虚体与虚体衔接，实体表达虚体，虚体范导实体，相互间错综交织，从而使工程的设计与施工成为实体与虚体的多重复合。这就决定了工程的思维方式不可能是一理贯通式的虚体思维，而只能是实体思维；但又不是一般的实体思维，而是价值化的实体思维，即不是以认知为目的的实体思维，而是以筹划为目的的实体思维，即本书所谓工程思维。

刘宇副教授深入浅出地讲解了这章的具体内容，尤其是解析了相关概念，让在座的同学非常受益。刘宇副教授也提出了一些问题，如实体完形的非逻辑复合是如何实现的？复合了什么？虚体的逻辑复合是靠什么实现的？实体能否以类型的方式来制作，比如工业制造中的批量生产？工程的个别性体现于什么？质料，组合形式，空间性，还是别的什么？徐长福教授就本章中的几个关键概念以及刘宇副教授提到的一些问题做了回应。最后，刘宇副教授和徐长福教授也与在座同学就相关问题做了进一步讨论和沟通。

◆成果摘要◆

林育川：《历史唯物主义视域中的规范正义》

中心成员林育川副教授在《历史唯物主义视域中的规范正义——一种可能的马克思主义正义理论》中指出，马克思恩格斯的历史唯物主义不是立足于历史相对主义的立场反对一切规范正义，而是反对那些自称普适的和永恒的规范正义；他们所认同的规范正义同样不是某种非历史的价值悬设，而是从资本主义社会中历史地产生出来的社会主义规范正义。我们可以通过澄清马克思恩格斯对于社会主义正义的确切态度来挖掘他们文本中的规范性价值观，并借鉴当代西方左翼正义理论的有益思想资源来建构一种马克思主义正义理论。这种正义理论契合于历史唯物主义，因为它是适用于后资本主义时代的正义理论，是从克服资本主义结构性缺陷的社会主义因素的现实化进程中产生出来的正义理论；同时它也是规范的而非描述性的正义理论，是能够从狭隘的分配领域之调解延伸至社会经济制度之改革的规范性正义理论。

龙霞：《马克思哲学视域中的目的论问题》

中心成员龙霞副教授在《马克思哲学视域中的目的论问题》中指出，从目的论的视角解读马克思的早期思想发展进程，可以发现，马克思在《黑格尔法哲学批判》中初步继承了黑格尔辩证法的目的性原则；在《1844年经济学哲学手稿》中对这一目的性原则作了进一步的发展；最终在1845年的哲学革命中将这一目的性原则注入到新唯物主义的基石——“实践”概念中。由此，在马克思的实践概念中实质上孕育了一种新的目的概念。将这一目的概念阐发和界定出来，可以为马克思哲学视域中目的论的“合理形态”提供一种可能的阐释。

徐长福：《论〈资本论〉逻辑的句法形式》

中心主任徐长福教授在《论〈资本论〉逻辑的句法形式——以马克思的商品分析为重点》中指出，“《资本论》的逻辑”是列宁在比较马克思的逻辑和黑格尔的逻辑时所使用的一个术语，指《资本论》中唯物主义的逻辑、辩证法和认识

论合一的理论内容。据此，学界把黑格尔逻辑和《资本论》逻辑强调为内容的逻辑，而忽略了其形式方面。实际上，《资本论》的逻辑并非没有自己的形式。逻辑形式的基础部分是句法形式，即主词与谓词的结构方式。《资本论》第1章的句法形式有：个别词（主词）+类词（谓词）、小类词（主词）+大类词（谓词）、类词（主词）+属性词（谓词）、属性词（主词）+属性词（谓词）。其中，个别词“单个商品”是最初的主词，属性词“一般人类劳动”是最后的谓词，属性词“价值”是前者的谓词和后者的主词，借助它们的句法关系，马克思将最抽象的属性一般人类劳动升格为实体，在理论领域回归了黑格尔，而把他早年的主谓辩证法撤退到了实践领域。

谭群玉：《唯物史观中国解释的时代向度》

中心成员谭群玉教授在《唯物史观中国解释的时代向度》中指出，理论解释与现实改造是马克思主义唯物史观的两个重要维度，中国唯物史观解释的现实维度使得它必与各个时代紧密相关。理论架构的完整系统性要求解释向“应该”维度完美伸展，而现实改造的务实性、时代性使得实践者更侧重“需要”和“能够”维度，因而各个阶段性的现实改造相对于体系化的解释框架而言，往往会显得片面和不尽人意。然而，若从较长时段视野看，只要解释系出自对现实问题的准确把握和理性设计，改造系针对不同时代最急迫的社会问题并朝着准确解释所指引的方向而展开，那么解释和改造终能形成良性互动，使未来之改造与最初之解释达成原则性的和谐统一。

林育川：《承认正义的贫困》

林育川副教授在《承认正义的贫困——对南希·弗雷泽正义理论的一个批评》指出，承认正义理论近年来在国内受到了高度的关注,但同时也是一种几乎未被反思的理论。通过重新审视弗雷泽在20世纪90年代与霍耐特关于再分配还是承认的争论,我们发现弗雷泽向我们呈现的承认正义在本质上是一种贫乏的社会正义论。尽管弗雷泽在争论中致力于揭示承认正义的独特内涵及其理论抱负,但从其对承认正义的论证来看,承认正义要矫正的主要社会不正义在很大程度上能够被主流的分配正义理论所涵盖;而不同于分配正义,承认正义理论不仅无法全面

地消除错误承认,而且明显缺乏制度化的可行性,在这个意义上它是一种贫乏的正义理论;承认正义的理论转向还将付出消解分配正义理论和固化个人之间与群体之间差异的代价。可见,承认正义不仅在重要性上无法与分配正义理论相提并论,而且难以为消除当代的社会不正义提供正确的动力。

郝亿春：《“伦理学”抑或“科学”》

中心成员郝亿春教授在《“伦理”抑或“科学”？——伦理学“色谱”刍议》中指出,对伦理学存在两种相反的批评:“没伦理”与“不科学”。前者指望伦理学介入伦常生活并实施教化功能,后者希望伦理学摆脱道德说教和意识形态偏见。伦理学定位之争需回溯其开端《尼各马可伦理学》。虽然亚里士多德把伦理学的功能确定为自我理解与教化,但此功能的发挥已预设了“受过礼法教化”;他虽声称“有了明智就有了全部伦常美德”,可伦理学在亚里士多德的学术系统中属于科学性的“智慧”而非伦常性的“明智”。“伦理”与“学”的隔膜通过布伦塔诺引入“明见性情感”得以化解,“伦理学的原则是情感还是认识”的问题随之转化为“即情感即认识的实践原则”问题。诸种伦理学呈现为“伦理”与“科学”之间的多彩色谱。

徐长福：《以是解有——亚里士多德本体论的一个理论特色》

徐长福教授在《天津社会科学》2018年第6期发表论文《以是解有——亚里士多德本体论的一个理论特色》,该文指出,在《范畴篇》中,亚里士多德根据能否述谓某一主词和是否存在于某一主体之中把事物分为普遍实体、个别偶性、普遍偶性和个别实体四种,再把由非复合的词语所表示的事物分为实体、数量、性质、关系等十个范畴,其中实体范畴又分为第一性实体和第二性实体。将这两种分类对应起来,普遍实体就是第二性实体,个别实体就是第一性实体,其他九个范畴就是普遍偶性,唯有个别偶性在十范畴中没有对应者。亚里士多德之所以把事物分为个别实体、普遍实体和普遍偶性,是因为他是以句法成分为参照的。实体范畴中的两种实体,实际上就是如“苏格拉底是人”这个语句中主词“苏格拉底”和谓词“人”各自所表示的对象,普遍偶性就是如“苏格拉底是白的”这个语句中谓词“白”所表示的对象,而一旦把后一语句缩写成“苏格拉底的白”,

一个个别偶性就得到了表示。在这个意义上，亚里士多德本体论的一个重要特色就是：根据句法结构来理解事物的结构，可简称为“以是解有”。

林进平：《马克思主义与正义》

中心成员林进平教授(中央党史和文献研究院)在《毛泽东邓小平理论研究》2018年第9期发表论文《马克思主义与正义——伯恩施坦与考茨基、梅林关于马克思主义与伦理道德的关系之争》。文章指出，“马克思与正义”之争虽然发生于20世纪七八十年代，但这一问题所蕴含的理论问题，特别是唯物史观与正义的关系问题，早已存在于第二国际时期伯恩施坦与考茨基、梅林等人关于伦理与唯物史观的关系的争论之中。伯恩施坦转向了“伦理化的马克思主义”，将马克思主义尤其是唯物史观与道德、伦理相对立，批判唯物史观和辩证法，否定马克思关于无产阶级革命的看法，否定阶级斗争，主张通过修正唯物史观来拯救道德、伦理。考茨基和梅林等马克思主义者都自觉捍卫马克思主义，阐发马克思主义关于唯物史观和道德的观点。道德、伦理领域是马克思主义理论应该涉及并加以研究的领域，忽视或不懂辩证法无助于阐发马克思主义关于道德、伦理的思想。马克思主义不仅能够阐释社会历史发展的一般规律，同时也提出了正确的价值主张。

林育川：《平等主义正义何以可能》

林育川副教授在《贵州师范大学学报(社会科学版)》2018年第5期发表论文《平等主义正义何以可能?——兼论马克思主义正义理论的当代形态》，本文是其主持的国家社科基金项目“西方左翼正义理论及其对我国共享发展的启示研究”(17AKS016)的阶段性成果。本文指出，在当前马克思主义政治哲学的研究中，分配正义问题已然成为焦点。尽管学界对于马克思主义分配正义的平等主义特质有一定的共识，但如何去理解这种平等主义仍然有待进一步的澄清。本文通过厘清马克思恩格斯对于平等主义分配的真正态度，界定马克思主义正义理论持有何种意义上的平等主义主张，并立足于历史唯物主义探讨马克思主义正义理论的当代形态，从而深化对于马克思主义平等主义正义观的理解。

林育川：《作为政治哲学的人类解放理想》

林育川副教授在《中国社会科学报》2018年5月22日第7版发表文章《作为政治哲学的人类解放理想——评〈青年马克思政治哲学思想研究〉》。文章指出：刘同舫教授的《青年马克思政治哲学思想研究》是一部以“政治哲学”定位青年马克思思想的力作。这种政治哲学的定位，意味着早期马克思的思想并没有被视为实证科学，而是以个性自由和人类解放为价值追求的“哲学”。当然，这种“哲学”不再是纯粹形而上学的设定，而是从现实生活中萌发出来的关于人类应当如何生活的理想及其追求。林育川副教授分析了本书的主要内容、主要线索和主要观点等。他最后指出：刘同舫教授对于青年马克思政治哲学的挖掘，有助于使马克思思想中关于人类解放的价值维度得以凸显，这对于深化当代马克思主义和马克思主义中国化研究具有重要意义。

麦克莱伦：《马克思主义与宗教》（林进平、林育川等译）

中外知名的马克思主义学者戴维·麦克莱伦教授的《马克思主义与宗教——一种对马克思批判基督教的描述和评估》（*Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, The Macmillan Press, 1987）中译本于2018年1月在天津人民出版社出版，译者为中心成员林进平教授、林育川副教授以及北京大学法学院研究生谢可晟。本书中译本的编辑推荐语为：“此书对马克思主义与宗教的关系进行描述和评估。在此书中，麦克莱伦对马克思主义思想家马克思、恩格斯、列宁以及德国社会民主党、法兰克福学派的重点人物，他们关于宗教的论述进行客观描述，并对这些观点的准确性及其相互之间的一致性进行评价。在此基础上，提出他本人对马克思主义对宗教的评判提出了想法。此书对于马克思主义哲学的研究者来说，是很好的参考读物。”中译本所作的内容简介为：“本书对马克思、恩格斯关于宗教，特别是基督教的思想作了有深度的梳理，并以此进一步考察宗教对德国的社会主义民主的影响，以及考察葛兰西和法兰克福学派对宗教的反思，以此来呈现马克思主义与宗教的关系。而对马克思主义与宗教关系的破解也有助于理解马克思主义与正义、马克思主义与道德、马克思主义与意识形态的关系，并有助于反思当今世界的宗教状况。”本书章节安排如下：导言为“宗教与马克思主义”；第一章为“马克思”；第二章为“恩

格斯”；第三章为“德国的社会民主党”；第四章为“苏联马克思主义”；第五章为“葛兰西与法兰克福学派”；第六章为“欧洲和拉丁美洲当代马克思主义与基督教”；结论为“马克思主义与宗教”。

龙霞：《历史唯物主义的规范性维度探源》

龙霞副教授在《学术研究》2018年第10期发表论文《历史唯物主义的规范性维度探源——基于〈黑格尔法哲学批判〉的考察》，该文指出，历史唯物主义的规范性维度与黑格尔国家理论的规范性遗产之间蕴涵了本质性的关联。这一关联首先发端于《黑格尔法哲学批判》，它体现为马克思围绕着“现实性”的主轴，对黑格尔的规范性遗产展开“批判”与“拯救”的双重过程。对黑格尔规范性遗产的批判性继承，构成了历史唯物主义的规范性维度的起源和开端。从源头层面厘清历史唯物主义的规范性维度，有助于推动历史唯物主义与政治哲学的内在会通，为规范性的马克思政治哲学提供必要的理论前提。

张曦：《“做”伦理学：从夫子责骂宰我说起》

中心成员张曦副教授在《中山大学学报》2018年第5期发表论文《“做”伦理学：从夫子责骂宰我说起》，该文指出，一种观点认为：在一种高质量的伦理生活形式中，人们应当以理性言语活动为载体，通过完全充分形态的伦理判断，来开展日常伦理评价。根据这种观点，真实世界日常伦理生活中无处不在的“责骂”现象，只是一种不完全的、有待提升的伦理评价形式。必要的哲学分析将揭示这种观点的错漏，指出真实世界日常伦理生活中伦理判断活动的实践前提，澄清伦理信念究竟在什么样的意义上才具有客观性、真实性。《论语·阳货》记载了一则夫子责骂弟子的故事，生动而庄重，适于作为一种典型事例来加以分析。

赵映香、杨正华：《先秦名家公孙龙“名实论”考辩》

中心成员赵映香副教授与杨正华老师（大理大学）在《大理大学学报》2018年第9期发表论文《先秦名家公孙龙“名实论”考辩》，该文指出，先秦名家代表人物之一公孙龙的“名实论”不仅包含着语言哲学的最初萌芽，而且在某些方

面已达到了很高的哲学水平，其中不乏一些深刻的洞见和领悟。公孙龙所说的“名”是称谓“实”的词语，“实”有两层意思：一层是名或符号无涉的纯粹的“物”，一层是被“名”或符号称谓的“物”。他正名实的原因是痛感当时名实关系的混乱。他正名实的方法简言之就是“综核名实”“循名责实”。公孙龙对“名”没有专门地、有意识地进行深入探讨，即没有探讨他经常使用的那些名或词，如“孔穿”“尹文”，“坚”“白”，“石”“马”“物”，“彼”“此”“名”“实”“指”“谓”等词又应分别属于什么范畴的问题，即他只探讨了“物类”，而没有专门地探讨“辞类”。

王兴赛：《自由与实定性的辩证》

中心成员王兴赛博士在《清华大学学报》（哲学社会科学版）2018年第5期发表论文《自由与实定性的辩证——青年黑格尔实定性批判思想研究（1793—1800）》。该文指出，青年黑格尔（1793—1800）实定性批判思想是其政治哲学思想的一个方面，可粗略地分为三个阶段。在1793—1795年，黑格尔的实定性批判主要表现为康德式主体自由与基督教（作为实定宗教）之间的对立，即内在性、自发性、自律和自主与外在性、强制性、他律和权威性之间的矛盾。在1795—1799，黑格尔的实定性批判主要表现为统一哲学的自由与以分裂为特征的实定性的对立，实定性批判也扩展至康德自由理论与现代国家等。在这两个阶段，实现人民宗教的理想与复兴古典共和主义是黑格尔的目的所在。在1799—1800年，实定性的必然性或命运得到承认。自由必须要在实定的制度中得到实现。由此，青年黑格尔的实定性批判思想表现为自由与实定性的辩证，即由对立走向和解。

凌菲霞：《“刺猬”与“狐狸”》

中心成员凌菲霞在《哲学分析》2018年第4期发表论文《“刺猬”与“狐狸”：伯林与麦克莱伦的马克思研究模式》。文章指出，以赛亚·伯林将思想家分成主张一元论的“刺猬”与主张多元论的“狐狸”。根据这种划分，研究方式也可以分为刺猬模式与狐狸模式，前者力图突出对象的特定本质，后者尽量呈现对象的各种特征。在西方学者对马克思的研究中，伯林的研究是刺猬模式的代表，他把马克思的思想主要归结为一元历史观；戴维·麦克莱伦的研究是狐狸模式的

典范，他兼顾了马克思生平和思想的方方面面。伯林和麦克莱伦都是因为马克思的刺猬模式而研究马克思的，但伯林却在反对刺猬模式的前提下使用了刺猬模式，而麦克莱伦则在欣赏刺猬模式的情况下发挥了狐狸模式。是否带着自身的理论立场，是他们采取不同模式来研究马克思乃至整个思想史的主要原因。事实上，这两种模式各有利弊，反思的目的在于厘定各自的适用范围，并为中国学者的马克思研究提供借鉴。

凌菲霞：《西方〈资本论〉研究前沿问题的两种进路》

凌菲霞在《国外理论动态》2018年第11期发表论文《西方〈资本论〉研究前沿问题的两种进路》，本文指出，自2008年金融危机爆发以来，马克思的《资本论》开始重新获得关注。本文对西方《资本论》研究的前沿问题进行了总结，认为西方学界正聚焦与价值理论密切相关的的不平等、不稳定和不可持续三大问题，产生了生产主义、流通主义和循环主义等三种观点。大卫·哈维和弗雷德里克·皮茨在2017年均出版了研究《资本论》的新作，分别代表了两种不同的观点。他们的研究进路并不相同，前者重经验，后者重逻辑，各有千秋，二者的研究进路可以给中国学界带来有益的方法论启示。