

行动、实践与实践哲学

——对若干问题的回应^①

杨国荣

摘要:在《人类行动与实践智慧》^②一书的讨论会上,与会学者对书中涉及的若干问题提出了多方面的看法,这些看法既涉及元理论层面如何理解实践哲学的问题,也关乎行动结构、实践分类、实践过程中理性与非理性的关系、实践过程中“几”、“势”如何把握等具体的问题。广而言之,问题也兼及更普遍意义上研究的不同进路与视域。对以上问题的回应,既指向相关问题的具体分疏,也涉及观点和看法的进一步阐发。

关键词:行动;实践;视域

中图分类号:B013 **文献标志码:**A **文章编号:**2095-0047(2014)02-0034-14

如何理解“实践哲学”?这是实践哲学研究过程中无法回避的问题,黄颂杰教授所论首先涉及这一点。以西方哲学的历史衍化为背景,黄颂杰教授提出了何谓实践哲学、实践哲学是否要取代思辨哲学、实践哲学有没有一般(或基本)原理三个问题,并对此作了清晰、细致的分析,其中包含不少富有启示的看法。

作者简介:杨国荣,华东师范大学哲学系教授、中国现代思想文化研究所研究员。

^① 2013年7月17—18日,《哲学分析》编辑部、生活·读书·新知三联书店、华东师范大学人文社会科学院联合举办了第六届《哲学分析》论坛——“人类行动与实践智慧”研讨会,围绕我的《人类行动与实践智慧》一书展开讨论。本文系我对与会学者相关问题的回应,根据录音整理和修订。

^② 杨国荣:《人类行动与实践智慧》,北京:生活·读书·新知三联书店2013年版。

从理论上讲,把握“实践哲学”的内涵确实十分重要,其中关乎需要辨析的不同方面。大致而言,在狭义的论域中,实践哲学表现为以行动、实践为指向的哲学形态,其中又可以区分为关于具体实践领域的研究和跨越不同实践领域的元理论形态研究。从广义上看,实践哲学的特点则在于以实践为理解、认识世界的基础,这一意义上的实践哲学有别于黄颂杰教授所说的思辨哲学。我的《人类行动与实践智慧》一书的旨趣,并非试图在实践的基础上建立整个哲学的大厦,简要地说,我无意建构广义的实践哲学。就其内容而言,我的讨论主要与狭义实践哲学相联系,具体而言,其侧重点在于从元理论的层面,对行动和实践的意义作一哲学的分疏,我所提到的实践哲学“以人的行动和实践为指向”,大致也是就此而言,它在某种意义上可以视为对行动和实践本身的理论考察,从而既不同于对特定实践领域的研究,也有别于基于实践而建构整个哲学系统的进路。当然,实践哲学“以人的行动和实践为指向”这一宽泛的提法以及与之相关的解说,可能容易引发歧义,黄颂杰教授指出这一点,无疑有助于对相关问题的进一步澄清。

与以上视域相关,广义的实践哲学与理论哲学或思辨哲学之间,并不存在相互排斥或彼此取代的问题。在广义论域中,实践哲学的特点在于以实践为基础或出发点考察和理解世界,当我们以这一方式把握世界时,理论和思辨依然不可或缺:作为理解和把握世界的方式,基于实践的哲学进路并没有离开理论思维。同样,理论哲学或思辨哲学尽管以观念层面的思与辨为把握世界的主要方式,但从现实的角度看,这种理论或思辨活动无法超越活动主体(从事上述理论或思辨活动的主体)所处的不同生存境域,后者又由具体的生活、实践过程所构成,在此意义上,即使是思辨性的理论活动,最终也难以与实践过程相分离。从根本上说,哲学对世界的把握,基于人自身的知与行,二者固然可以有不同侧重(基于实践视域的实践哲学与基于理论视域的理论哲学分别侧重于行与知),然而,在把握世界的现实过程中,实践的视域与理论的视域无法截然相分。

关于实践哲学的原理,往往存在不同的理解。后者可以表现为预设若干类似公理的原理,由此进而推演出某种理论系统。从哲学史看,斯宾诺莎在考察作为实践领域之一的伦理之域时,曾运用几何学的方式,推演出伦理学的不同原理。康德的道德形而上学,也预设了普遍性、意志自由等原理。实践领域的这种原理在形式上固然整齐统一,但同时又往往具有抽象的性质。对实践领域及其原理的理解,也可以侧重于把握实践过程的现实规定和关系,由此进一步作出理论的概括,形成具体的概念系统。以行动和实践过程为对象,我所趋向的,主要是后一进路。这一考察进路一方面包含元理论层面的概念性思考,从而不同于经验层面的描述;另一方面又非抽象地

预设某种普遍的原理,从而有别于思辨的构造。质言之,原理应当体现内含于现实的普遍性,而非基于抽象的预设,它与我所主张的“具体形上学”,具有相通性。

实践哲学也可以根据不同的领域或者根据不同对象的特点来进行划分,如将展开于主客体关系的实践活动与主要表现为主体间交往的活动加以区分。然而,我们同时需要把握“实践”之为“实践”的普遍品格,诸如“说明世界和改变世界”、“合目的性和合法性”的统一等特点,不管讨论什么特定形态的实践,都将涉及以上问题,因此,从这一层面讨论实践问题,应该是实践哲学的题中之义。

与会学者的相关讨论还涉及实践哲学的功能问题。对具体的实践活动来说,实践哲学的功能是什么?从宽泛的意义上说,这也关乎哲学的作用是什么(哲学何为)的问题。在我看来,哲学既有理解、说明世界的作用,也有通过规范、引导实践以完善世界的意义。冯契先生所说的“化理论为方法,化理论为德性”,实际上便涉及哲学的规范意义。我们通常所说的“观念的力量”、“思想的力量”也体现了哲学的规范作用。

哲学以概念的形式把握世界,其作用于世界的方式与具体的科学、技术有所不同,不能要求哲学像特定技术一样以直接的、操作性的方式来干预社会生活。哲学更多地是以观念的力量引导人,这种力量凝结着人的生活经验和智慧,可以在各个领域产生影响。虽然哲学(包括实践哲学)看上去是在做一些理论性、概念性的分析,然而,这一工作所凝结起来的理论成果对人们的实践生活依然有现实的规范、引导意义。

对实践哲学的另外一种理解,就是对现实世界及社会领域中具体问题的哲学性回应,这在广义上也体现了实践哲学的品格。在社会实践(包括现代化的进程)中,往往会出现政治、经济、文化等不同层面的问题,它们对社会生活本身也会产生多方面的影响,从哲学的角度直面这些问题,分析其根源、提出多样的解决思路,等等,这些活动在一定意义上也可归属于广义的实践哲学。

实践哲学同时涉及“以行动本身为对象”与“以讨论行动的方式为对象”的区分,江怡教授的发言便涉及此。比较而言,分析哲学固然也涉及行动本身,但可能更侧重于考察“讨论行动的方式”,后者在某种意义上可以被视为对研究的再研究。按我的理解,广义的实践哲学与分析哲学不同,“以行动为对象”和“以讨论行动的方式为对象”这两者并非互不相干,而是都包含在广义的实践哲学之中:我们既要注意讨论行动的方式,也要关注现实的活动和实践本身。在这一点上,我所理解的“行动哲学”与分析哲学的看法显然存在差异,在后者的视域中,我的这种讨论方式也许超出了语言分析之域,有某种“形上学”的趋向,从而不合其“规范”。然而,实践哲学最终旨在理解现实的实践活动,行动本身是无法回避的问题。顺便指出,分析哲学中的一些人物如后期

维特根斯坦趋向于对日常语言的分析,并关注生活世界、肯定语义的理解要以生活世界为背景,等等,这些看法无疑也注意到了日常生活的意义,然而,其重点仍然在于如何恰当把握语言的意义这一方面,因而并没有离开广义上的语言之域。在我看来,对行动的讨论不能仅仅限于语言关切这一层面,而应指向更广的社会生活与历史过程。

二

实践哲学同时关乎如何理解行动。历史地看,王阳明在谈到知行关系时,曾以“好好色”和“见好色”的不可分,解释知与行的统一。郁振华教授在讨论中也提到这一问题。对王阳明的这一具体理解,我难以完全赞同。在我看来,“好好色”主要是情感上的认同,仍然属于观念的领域。我在《人类行动与实践智慧》中也提到,对于行动的理解需要在动态的结构上来展开,这个动态的结构包括意欲的生成、对意欲的评价、动机的确立、行动的选择与决定等一系列环节,这些环节都关乎观念。观念的如上展开对于走向行动是必要的,但它尚未落实到行动之中,从而不能被视为行动本身。王阳明注意到,没有以上进展,“行”是不能想象的,但他却由此把观念的环节当做“行”本身,从而趋向于王船山所批评的销行入知。即使将“行”区分为经典意义和非经典意义两种,“好好色”也仍然属于广义之“知”的范围。总之,从意欲到行动有一个很复杂的过程,在未跨入行动领域的时候,观念性活动仍然是“知”而不是“行”。当然,王阳明将“好好色”和“见好色”统一起来是有所见的。

胡军教授提到了人的行动结构问题。确实,行动有其结构。从行动本身看,如前所述,“行动结构”包括意欲的生成、选择、决定等动态过程的各个方面。我在《人类行动与实践智慧》一书的第一章第三节中,以《行动的结构》为题,对此作了较为集中的考察,并概要地指出:“在非单一(综合)的形态下,行动呈现结构性。行动的结构既表现为不同环节、方面之间的逻辑关联,也展开于动态的过程。从动态之维看,行动的结构不仅体现于从意欲到评价,从权衡到选择、决定的观念活动,而且渗入于行动者与对象、行动者之间的关系,并以主体与对象、主体与主体(主体间)的互动与统一为形式。”从更广的意义上理解实践过程,进而涉及行动过程的多重关系,包括私人空间与公共空间、行动的个体之维和社会之维之间的互动,这些关系的展开以及相关方面之间的互动,都包含了行动的结构。不管从微观的意义上,还是较为宽泛的意义上,行动都具有结构性。

胡军教授同时谈到“集体行动”和“个体行动”之间的关系,这二者确实也是理解

行动时无法回避的重要方面。

关于“集体行动”和“个体行动”的问题,可以从不同的层面加以理解。一方面,任何一种集体行动最后都落实于个体行动之中,没有抽象的、超验的集体。同时,个体行动总是内含集体性的规定,即便是日常生活中的饮食起居也涉及家庭、单位等社会性的依托,在此意义上,个体和集体很难截然相分。另一方面,个体的作用在不同的行动过程中又存在差异。在有些场合,特别是在胡军教授提及的大规模集体行动中,个体的作用似乎并不显著。然而,并不能由此完全忽视或消解个体在集体行动中的作用。在诸如建立空间站、登月这类事关林林总总、方方面面的大工程中,个体的作用看似无关全局,但其行动往往牵一发而动全身:任何一个小部件的设计、加工、制作都事关整个过程,其中每一个体的作用都不可轻视。不难看到,行动的个体之维与行动的集体之维在行动过程中所占的位置需要放在具体的历史情境中分析,既不能夸大个体作用,也不能将个体淹没于集体中。此外,“集体行动”本身是个抽象概念,集体参与的行动往往离不开具体的目标或计划:通过共同的目标或计划,不同个体被连接于一定的集体。在这一过程中,既涉及个体对集体目标的认同,也关乎个体之间的相互关联、相互作用,等等。在这些不同的环节中,都可以看到个体之维的行动与集体之维的行动之间的内在互动。

刘宇博士提出了实践范畴的区分问题,并以实践对象以及实践领域的分别为这种区分的根据。与之相关,刘宇博士特别强调“分”:从对象的区分,到范畴的区分,都侧重于“分”。确实,无论是实践的对象,抑或实践的范畴,都存在不同的规定,并可以作出不同的分别。具体地把握实践对象与实践领域的各自特点,对于实践过程的合理展开,具有不可忽视的意义。然而,作为以人为主体的过程,实践过程本身又难以判然相分。在基于对象等差异而区分实践的不同领域、方面的同时,对实践过程作为人的活动所具有的相关性,同样需要给予充分注意。就刘宇博士所提及的实践范畴——实践与外物、实践与他人、实践与自身——之分而言,其中便似乎存在不少需要辨析的问题。首先,这里的实践内涵有待澄明:与外物、他人、自身相对的实践,究竟所指为何?从逻辑上说,似乎应指实践的个体,因为同时满足与外物、他人、自身相对这一条件的,只能是作为个体的实践主体。然而,从上述意义上的个体(或实践个体)这一维度去理解实践,显然与实践的现实形态存在距离。从最一般的意义上说,实践作为系统性的过程,包含对象、主体、背景、过程等方面,其中的主体既有个体之维,也有社会之维,仅仅从个体之维理解实践过程,似乎难以把握其现实或具体的品格。进而言之,即使以个体为着眼之点,也不难注意到,在其实践过程的具体展开中,外物、他人、自身也并非壁垒分明:以“外物”为对象的实践(如改变自然),总是直接或间接地涉及与

他人的关系,包括协作、互动等,而在这一过程中,个体自身也将在能力、德性(包括对待劳动的态度)等方面发生某种改变;与“他人”打交道的主体间交往,并非以单纯的主体性对话、讨论等方式展开,在其现实性上,它往往发生在作用于广义“外物”的过程之中,而这种交往对个体自身的精神世界同样会发生不同形式的变化;至于以个体“自身”为对象的实践,更是无法离开作用于“外物”、与“他人”交往等过程:个体的自我发展,并不是一个自我封闭的修养、静坐、反省过程,即使以个体德性为关注之点的心学,也一再强调应当在“事上磨练”,亦即有见于以上关联。从上述方面看,实践与外物、实践与他人、实践与自身的范畴区分,以及基于这种视域的实践观念,显然需要再思考。

同时,范畴的区分应以对象本身的规定为依据,并体现对象自身的这种内在规定。以刘宇博士提到的“人事”与“人伦”的区分而言,二者确乎存在差异,但刘宇博士认为二者的区分表现在“人事的特征在于以合理的手段实现既定目标,而人伦是非目的性的自然关系”,这种分别则有待分疏。“人事”以“事”为实质的内涵,“事”具体展现为人之“为”;“人伦”则以“伦”为其核心,“伦”相对于“事”,更多地表现为静态意义上人与人的关系,二者分别属不同的存在形态。不难看到,在这里,人事与人伦首先均与本然之物相异而与人相涉^①,在这一方面,二者呈现相通性,二者的不同,是基于以上相通的差异,这种差异主要在于人事属人的动态活动(人之“为”),人伦则首先呈现为人的静态关系:尽管人伦关系本身也往往展现于多样的实践过程,但相对于“人事”,它更多地侧重于静态的关系。从现实的形态看,一方面,作为人与人之间的关系,人伦一开始就不同于“自然关系”,从而也难以与人事截然相分;另一方,作为人之“为”,人事的展开又以人与人的关系为背景:从政治活动到伦理活动,从劳动过程到日常生活,人之“为”(人事)都无法隔绝于人与人的关系(人伦)。从以上方面看,仅仅偏重于人伦与人事之“分”,对二者的现实形态都无法加以具体的理解。

要而言之,理解实践过程既需要从“分”的角度把握,也离不开“合”的进路。以“分”观之与以“合”观之的视域交融,并非取决于思维的偏好,而是由对象本身的性质所规定的。如前所述,就现实的形态而言,实践过程既在对象、主体、领域等方面存在多样性和不同的区分,也内含着不同层面的相关性,仅仅关注其中的一个方面,便容易就其抽象化而无法把握真实、具体的实践形态。

王中江教授提出了“理性的行动可能产生不合理的后果”这一问题。理性的行动

^① 顺便指出,中国哲学之沟通“物”与“事”,主要表现为在人的知行过程中考察“物”,这一视域中的“物”已不同于本然的对象,而是被理解为“事”中之物。

基于理性的思考和计划,然而,为什么这种理性的思考和计划却可能产生与初衷相悖的结果呢?对于这个问题,也许可以从不同的角度去考察。

以上现象首先涉及行动者。作为现实的存在,行动者不仅是理性的化身,而且同时包含情意、想象等理性之外的规定,在具体的行动过程当中,由于受到理性之外多重因素的影响,行动者可能会偏离理性所计划的轨道,由此导致在事后看来不合理的结果。其次,行动总是涉及具体的情境,具体的情境本身处于变化中,理性的计划在变化的处境中可能会面临各种新的问题,当原有计划未能对其加以适当应对、调整时,这种计划本身便往往难以按原来的理性设定得到实现。此外,从理性本身的性质来看,计划的有效性、周密性等方面属于“技术理性”或者“工具理性”,与此同时,理性也有价值的向度,一种经过周密考虑的行动固然在工具理性意义上具有合理性,但在价值上却可能缺乏合理性,如法西斯主义、恐怖主义所实施的那些经过精心策划的反人类行动。后者在引申的意义上,也属于“理性的行动可能产生不合理的后果”。当然,在后一论域中,“理性”的具体内涵已有所不同。

以上问题同时涉及实践过程中理性与非理性的关系,事实上,黄颂杰教授便提出了如下问题:“人类实践领域中大量非理性的行动和过程怎么解释?”我在讨论实践过程中的意志软弱以及实践过程的合理性问题时,对以上问题有所涉及。确实,人类行动和实践的过程不仅仅关乎狭义的理性,而是处处渗入了情意等因素,后者便属非理性之维。作为行动的主体,人本身既有理性的规定,也有情意的趋向,在现实的行动过程中,理性与非理性常常交互作用,当情意等方面压倒理性时,行动便往往表现出非理性的趋向:因情绪的失控、意志的冲动而引发的行动,便呈现以上特点。这里需要注意的是,一方面,情意并非单纯地表现为消极的因素,事实上,如我在《人类行动与实践智慧》中所论及的,广义的合理性便包括“合理”与“合情”二重维度,其中的“合理”与狭义的理性相关,“合情”则涉及非理性的规定,就此而言,非理性并不仅仅呈现负面的意义。另一方面,非理性的活动本身也非完全逸出理性之域:我们不仅可以在理性层面对其加以理解,而且可以通过理性的方式抑制其可能产生的消极作用。

三

从更广的层面看,行动和实践的过程同时涉及形而上的问题,包括行动和实践的主体和对象及其相互关系、因果性、与实践背景相关的“几”和“势”,等等。在以上方面,黄颂杰教授提出了如下问题:思辨哲学的概念框架如主客体等如何适用于实践哲学?由此,他进而认为:“杨国荣教授用主体—客体及主体间性说明实践活动的展开,

人与世界的互动。这似乎又回到了传统思辨哲学。”以上问题无疑值得思考。

主客体及其相互关系本身有其复杂性。宽泛而言,讨论认识论、实践哲学,恐怕无法完全回避主体、客体,以及主体间性等概念,当然,以什么样的方式展开研究,则可进一步研究。这里,问题的症结不在于能否运用主体、客体、主体间等概念,而在于如何具体理解这些概念以及这些概念之间实际的、真实的关系。时下不少学者之所以对主体、客体等概念保持相当的戒心和距离,恐怕与近代以来对这些概念的理解、运用的历史状况有关。如一般所认为的,自笛卡尔以来,西方哲学的传统可能更多地执著于主体与客体之间的相分、对峙关系,这种理解在现代一再受到批评。然而,从现实的过程看,认识的发生总是涉及所知与能知,所知与能知也就是对象与主体,这在认识过程中是无法回避的。关键在于不能一开始就以分离的方式去理解二者的关系。实践过程也有类似的问题,实践总是涉及不同方面的相互作用,而不同方面的相互作用也包括实践的承担者——分析哲学中所讲的 agent,也就是实践的承担者。如果没有承担者,则行动便难以展开。实践无法仅仅停留在观念的领域中,它总是涉及各种关系、作用。从这一意义上说,它与对象性的方面脱不了干系。

一方面,从混然不分的状态中形成主客之间的区分,这是人与世界关系发展的重要一步;另一方面,又不能停留于主客之分,而要不断地从不同的历史层面重建二者的统一。如果停留于原始的混沌状态,那么认识、实践过程的发展便无从实现。但同时,即使在强调相分的时候,也要注意两者互动、关联的一面。这里,关键同样不在于要不要、能不能使用主体、客体的概念,而在于如何理解、界定它们。如果完全撇开这些概念,则既无法理解认识过程,也难以把握实践过程。要而言之,对认识与实践的理解不能因噎废食:不能因为从笛卡尔以来,西方近代哲学有一种执著于主体与客体对峙、分离的趋向,并由此导致各种理论和实践上的问题,就完全摒弃这些概念。这里需要引入历史的视域,并在不同的历史层面上重建相关方面的统一。在现实的认识过程和实践过程中,能知与所知、行动的主体与行动的对象等概念,是无法完全抛弃的,如果没有这些概念,认识与实践的意义将无法呈现。

从更本原或形而上的层面看,认识过程与实践过程的展开和现实世界的理解相关联。现实世界不同于本然的世界,而是人通过自身的活动而形成并生活于其间的世界。在这一意义上,人与世界并非彼此分离,不论是认识者,还是认识对象,都是这个世界的成员,它们统一于现实的世界中。真正对人有现实意义的存在,就是人参与其形成并生活于其间的现实世界,这一世界与人具有本体论意义上的统一性。在这里,重要的前提是区分现实的世界与本然的存在:前者与人的知行过程相涉,后者则尚未进入知行之域。对人而言,具有真实意义的存在,乃是现实的世界。

要而言之,我们可以在理论上或逻辑上承认知行领域之外某种对象的存在:不能因为现在认知达到了某一层面,便认为世界即止于此,而应承认未知世界的存在。但真正对人有现实意义的存在,则是人参与其形成的现实世界。在这一点上,我与西方笛卡尔以来的传统有明显的差异。但我同时又肯定,当我们具体考察认识、实践过程时,对认识主体(能知)、行动的主体和认识的对象(所知)、行动的对象的区别仍有必要:把握以上过程离不开这种区分。当然,如前所述,同时需要注意区分的相对性,并不断重建历史的统一。

人类的认识、实践有其普遍性。人们往往一再批评西方如何强调“分”,中国如何注重“合”,然而,如果回到中国哲学的现实语境,则自先秦开始,儒家、道家、墨家,等等,不管是积极意义上对认识过程的肯定,还是消极意义上对认识过程的质疑,都承认能知和所知的区分。此外,还有关于天人关系的理解,其中既有肯定天人相合这一面,也有确认天人相分的意识,如荀子即提出“明于天人之分”,这同样也是很重要的中国哲学传统。当然,中国哲学又不限于这种相分,而是同时要求在不同的历史层面上重建相关方面的统一。总之,认识和实践都是在关系中展开的,只要这种关系存在,就无法略去关系项(包括能知与所知、行动者与行动对象,以及主体与客体,等等)之间的关系。

颜青山教授等同仁的发言涉及因果性。因果是非常复杂的问题,这里只能简单一提。金岳霖曾有“理有固然,势无必至”的著名论点,在引申的意义上,其中关乎因果的必然性以及事物变化过程中的偶然性。“理有固然”肯定了因果之间的必然性:在A为B的原因这一条件下,A与B之间的关系具有必然性,也可以说,有A必然有B;“势无必至”则涉及A是否产生、A以何种方式产生等问题,其中渗入了偶然性——作为原因的A是否产生、以何种方式产生,这往往与偶然的因素相关。

与会学者还提到“主体因”和“事件因”的关系以及“势”与原因的关系。概略而言,两者在广义上都属于原因,但是其形式有所不同。同时,“主体因”最终以“人”为原因。与物理世界不同,人属于具有意识、精神的存在,“主体因”相应地包含意识、精神的作用。从实证科学的角度看,科学发展到一定的阶段,精神作用的机制也许会搞得比较清楚。至于“势”,固然可以在宽泛意义上将其归于原因的序列,但它与引发性的“动因”则又有所区别。

余治平教授的发言涉及“人与世界”的关系。在他看来,康德将世界理解为“现象的总和”,由此,便不宜谈“人与世界”的关系问题。然而,问题在于“世界”这个概念可以在不同的意义上去界定,康德在理念的意义上对“世界”的界定只是体现了其中的一种视域,康德以外,其他的哲学家往往对“世界”有不同的理解,如海德格尔讲“世

界与大地”，这里的“世界”主要侧重于作为近代技术支配对象的世界，“大地”更多地表现为与人相统一的存在形态。汉语中的“世界”一词可能来自佛教，如《楞严经》卷四便云：“何名为众生世界？世为迁流，界为方位。汝今当知：东、西、南、北，东南、西南、东北、西北、上、下为界，过去、未来、现在为世。”这里的“世”与“界”分别对应“时间”和“空间”，“世界”则相应地表现为时间与空间的统一，近于先秦“宇宙”一词。如果将“世界”理解为现实的存在，则如前所述，人既参与了世界的形成，所谓“赞天地之化育”、“制天命而用之”，又内在于世界之中，正如在天人关系中，人既是“天”（自然）的一部分，又与“天”相对。“人与世界的互动”正是在这一意义上讲的，其中“世界”的内涵与康德和海德格尔的理解有所不同。

余治平教授同时提及“几”（“幾”），并对在实践活动的视域中讨论“几”的适宜度，提出疑问。首先需要指出，中国传统哲学中的某些概念的重要性不在于可以对应于西方哲学中的某一特定概念，而是它常常包含了西方哲学相关概念所容纳不了的意义。但另一方面，在今天的学术语境中，为了使传统的哲学概念取得现代可以理解、可以批评、可以讨论的形式，需要对其作必要的解释。如“几”，我们一方面要从现代哲学的语境中加以理解，而不是仅仅停留在某种神秘的、体悟式的层次上，这就需要借助现代学术概念；另一方面，“几”的重要特点是“将成而未成”，“将成”不同于纯粹的可能，因为“可能”有多重形态，但不是所有的“可能”都会成为“几”，“将成”意味着已经向现实迈进。与之相对的“未成”则表明它不同于“现实”——尽管它有“现实”的趋向。如果单纯用可能与现实等范畴来解释“几”，则不足以把握它的全部内涵。正是“几”的以上独特内涵，使之与人的实践过程形成了内在关联，并从一个方面突显了实践过程中的形而上之维。

陈赓教授从另一个角度提及如何理解“势”的问题，包括“自然之势”（自然领域之“势”）与社会领域的“势”之间的关系、在“天下无道”背景下“势”的意义等问题。这些问题都值得关注。这里仅作简单的讨论。“自然之势”（自然领域之“势”）的特点在于未经人的作用，社会之势（社会领域的“势”）则是通过人的知行活动而形成。社会领域中的“造势”，即体现了人对势的作用。当然，在引申的意义上，“造势”也涉及自然对象，黑格尔所谓理性机巧，便涉及后者。如建水坝发电（利用水的势能），一方面经过了人的“造”势过程，从而不同于水的自然流动；另一方面又主要表现为自然力的相互作用（与社会之“势”不同）。与之相关的是宇宙论视域中的“势”：人与自然均属广义的宇宙，这里的“宇宙”可以视为宽泛意义上的存在，在此意义上，宇宙之势也就是存在本身的衍化、发展趋向，而人与自然两者则均受这一意义上的宇宙之势的制约。不过，从人的具体行动和实践这一层面看，社会领域的“势”又构成了其现实的

实践背景。

关于有道与无道背景下不同的“势”。“有道”即积极或正面的实践背景，“无道”则表现为消极或负面的实践背景。无道背景下的“势”，更多地体现了“势胜人”这一面。这时的顺势而为，主要表现为相关个体的独善其身。同时，在政治昏暗（所谓天下“无道”）的社会背景下，虽不能顺势而为，但却可以逆势而上。历史上的仁人志士，其实践活动，往往便体现了以上二重特点。

四

对实践与行动的研究，总是渗入并展现了不同的进路和视域，后者既涉及比较具体的思考路向，也关乎普遍意义上的哲学观念。在具体的讨论中，问题也与以上方面相关。

成素梅教授提出，认知科学可以从意向性这个角度去考虑。这无疑是值得关注的见解。然而，从认知的角度出发包括很多层面，若干问题也需要做必要的分疏。

首先，从神经科学、脑科学等方面出发，具体考察相关机制，包括大脑、神经系统的活动与意向性之间的关系与互动。这样的考察更多地体现出实证性的进路：联系心理、生理等实验，在具体的场景下考察行动与大脑活动的联系。其次，从人文科学（不同于实证进路）的角度看，如中国哲学所强调的，通过身心的实践，普遍化的观念逐渐内化为个体的意识，并融入于自身存在，达到身心合一。由此，个体的行为逐渐进入“不思不勉”的境界，这一过程非实证化的进路所能完全把握。最后，身与心之间需要分疏：意向性在广义上仍然属于观念性的层面，这一层面的意向性与“身”不能简单等同。从分析的角度看，“身的意向性”的提法似乎宜慎重，因为“身”不同于意向，如果提出“身的意向性”，可能会模糊观念性的意向与感性、生物性、物理性层面的“身”之间的区分。当然，在具体的活动过程中，两者也有可能达到某种几乎不可截然相分的层面。

安维复教授提到如何理解实践推论的问题。在我看来，实践推论至少包含如下几个方面：第一，实践推论的目标主要不在于说明世界，而是沟通应当做什么和应当如何做，或者说，在目的与手段之间建立切实的联系，这里体现了实践推论与狭义逻辑推论的不同。第二，实践推论包含实质的内容，不限于形式化的程序。布兰顿曾提出“实质推论”的概念，“实质推论”与概念的实质内容相关联，而不是单纯根据形式层面的逻辑隐含关系来推论。比如，当天空出现了闪电时，就可以推论：马上可以听到雷鸣。从形式层面的逻辑隐含关系看，“闪电”的概念中并没有包含“雷声”，但是从

概念的实质内涵(包括物理层面的内涵)来看,却实实在在有以上联系。同时,实践推论不仅仅限于理论的层面,而且与具体的情景相联系:欲在目的与手段之间建立联系,就离不开对具体情景的把握。当然,实践推论并不是与逻辑推论完全无关的另类,事实上,实践推论同样要运用逻辑的范畴、遵循逻辑的法则。

从讨论的方式看,这里同时关乎辩证法问题。与会学者提出:以辩证法来讨论相关的问题,会有一种混沌、模糊的感觉。这里可以提及伽达默尔的相关看法。在讨论黑格尔的辩证法思想时,伽达默尔曾指出:他自己所致力的是赋予辩证法富有成果的不明晰性以思想明晰的生命。^①这一看法的前提是,辩证法可以形成创造性的思想成果,但却缺乏思想的明晰性,如何将辩证法的丰富思想成果与思想的明晰性结合起来,无疑是一个需要正视的问题。在我看来,这种结合具体涉及两个方面,一是“逻辑分析”,一是“辩证综合”,后者冯契先生已提到。这两者在我们认识对象和理解自身的实践活动时都不可或缺,因而也都要给予相当的关注。

“逻辑分析”注重的是对概念的辨析、界定,把握概念的界限,由此达到概念的明晰性,这是认识世界必不可少的环节。但是,我们不能仅仅停留在“分”的状态之下,而是同时需要具体“辩证综合”的视野。“辩证综合”不是我们主观地加之于对象之上的,而是对象本身的内在规定与实践活动本身的内在要求。在一定的认识阶段,可以仅仅把握认识对象的某一方面或某一层面。然而,当我们回到对象的现实形态时,便必须注意,对象本身是互相联系在一起的:在人以不同的方式对事物加以分离之前,事物本身并非以这种“分”的形态存在。这一事实表明,注重逻辑分析的同时不可忽略辩证综合,这一进路有其本体论的根据。

从哲学史上看,康德比较重视“分”,他提出感性、知性和理性,现象和物自体等分疏,注重划界,都体现了这一点。相对而言,黑格尔更重视“合”。从现实的意义上看,我既主张回到康德,也主张回到黑格尔,两人都需要受到重视。当代的分析哲学似乎更重视康德的“分”和知性思维的一面,这一趋向显然有其片面性。

如果回到中国哲学自身的语境,则可以注意到,中国古代的哲学家已在某种意义上意识到了以上关系。荀子提出“辨合”,“辨”侧重区分、辨析,“合”则涉及辩证综合,对荀子而言,两者都不可偏废。此外,荀子还讲“符验”,亦即现实的验证,其中包含回到现实对象的取向。这些表述看似简单,但却已把握了我们认识世界、认识人自身过程所不可忽略的方面。

^① 参见 H. Gadamer, *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, New Haven, CT: Yale University Press, 1976, p. 3。

“逻辑分析”与“辩证综合”更多地呈现方法论的意义,与之相关但又有不同侧重的是形而上层面的研究视域,俞宣孟教授从后一方面表达了对中西形而上学的看法。在他看来,西方与中国的形而上学不同,前者是一种用概念表达的理论,注重概念与逻辑;后者是生活的、生成的,主要目的是转化自身的生存状态。这一看法无疑值得思考。

首先,从形而上学本身来看,中国的形而上学同样具有西方形而上学所普遍具有的内涵。谈到“形而上学”,总是包含“形而上学”之为“形而上学”的内涵,这一点从“知识”与“智慧”的区分中便不难看出。“形而上学”非限定在分门别类的特定知识限度之内,而是跨越其界限,从智慧的层面来理解世界。这种理解在中国哲学中同样可以注意到,《周易》中所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,一方面提到了“形而上”与“形而下”之别,另一方面也突出了“道”与“器”的区分。“器”与技术、经验等对象相关,形而上者则属于“道”的层面,更多地与智慧的追求相关,而非限于经验性的“器”。具体来说,中国哲学表现为对“性与天道”的追问,后者同样跨越知识的界限,不同于对“技”、“器”的理解,在这个意义上,中国的形而上学与西方的形而上学显然具有相近的内容。其次,从概念的角度来看,中国哲学也运用概念、分析概念,比如“道”、“理”、“气”、“技”、“器”就是很重要的中国哲学概念。从先秦到宋明,在不同的哲学家的相互讨论中,概念的辨析构成了十分重要的方面。因此,不能说中国的哲学家不使用概念。最后,中国哲学家既有对“性与天道”的实际追问,同时对此也表现出相当的理论自觉。比如,早期道家已强调“道”、“技”之分,儒家则注重“道”、“器”之别。清代的龚自珍在知识分类的基础上,将乾嘉以来的学问分为十个大类,其中九类都是技术性的、知识性的。在此之外,他特别提到了“性道之学”,以区别于其他九类,这也表现出对以“性道”为内容的形而上学高度的理论自觉,就此而言,不能说中国没有涉及概念分疏的形而上学。事实上,注重生存、注重自我完成与注重基于名言(概念)的理论思考,在中国哲学中并非彼此相分。

从更广的研究路向看,陈嘉明教授提出了重建中国哲学的几种进路,如“以中释中”、“以西释中”等。在我看来,仅仅讲“以中释中”、“以西释中”都似乎有其问题。如果一定要借用“以……释……”的模式,则我更愿意讲“以今释古”。

“今”与“古”各有两方面的义涵,“今”一方面是指已经融入到我们今天的中、西思想中的内容,或者说,是在历史衍化中已凝结而成的智慧的成果;另一方面则是指今天所面临的问题,即我们需要从今天的问题出发,回过头去理解过去。与之相对的“古”,一方面是指过去的思想——今天的思考不能从无开始,必须基于以往对相关问题的思考成果,这里涉及“史”与“思”的统一;另一方面,从具体的内容来看,“古”

既包括中国的“古”，也包括西方的“古”，而不单单是中国自身的单一传统。顺便指出，“以今释古”的提法只是比照“以中释中”、“以西释中”而言，实际上，更准确的表述应该是“古今互释”。这里的“今”，已经不再是中西截然二分的形态。梁启超在评价同时代的康有为、谭嗣同以及他自己的思想时，曾认为他们的共同特点在于“不中不西、即中即西”。确实，近代以来，中国思想学术中已包含大量西方的东西，因而可以说“不中”；然而，从纯粹西方的角度来看，中国近代的思想又承继了中国自身的传统，因而又可说“不西”。同时，在中国近代思想中，中西又相互交融，就此而言，又是“即中即西”。在相近的意义上，也可以说，中国近代以来的思想是“不古不今、亦古亦今”。在中西思想相遇之后，这个局面便很难摆脱。梁启超所处的 19 世纪末、20 世纪初与今天的的具体状况相比固然已发生了很多变化，但中西互渗、古今交融的特点似乎并没有根本的改变，这也许是近代中国学人所共同面临的历史命运。

(责任编辑:张琳)