

# 《启蒙与自由——叶秀山论康德》 出版学术研讨会记录

李超(LI Chao)\* 整理

**编者按：**由清华大学哲学系与中国社会科学院哲学所西方哲学研究室共同举办的“启蒙与近代西方哲学：《启蒙与自由——叶秀山论康德》出版学术研讨会”于2013年11月16日在清华大学召开。来自中国社会科学院、清华大学、北京大学、中国人民大学、北京师范大学、中央党校、中央编译局等学术机构三十余名学者与会。《启蒙与自由》是叶秀山先生讨论康德的一部著作，它在以启蒙与自由这一主旨视野去讨论康德哲学的同时，也把康德哲学置于当代德国哲学与法国哲学的背景下加以阐释。所以，它在深度地呈现了康德哲学意义的同时，也呈现了那些反思启蒙的当代哲学的启蒙意义与自由精神。这部作品通过对康德哲学的阐释沟通了古典与现代。与会学者围绕着这部作品涉及或引伸的一系列问题进行了深度的讨论。何谓近代启蒙？近代启蒙究竟确立起了些什么原则？近代启蒙是否为一切社会、一切传统都必经的“关口”？近代启蒙开启的现代性世界与古典世界有何根本不同？这些都是生活于“现代性世界”里与面临“现代性世界”的人们都不得不一再追问的问题。下面是根据录音整理出来的主要发言（由于时间关系，未经发言者本人校核）。

---

\* 李超，清华大学人文学院哲学系博士生（LI Chao, Doctoral Candidate, School of Humanities, Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing）。

## A Record of the Symposium on *Enlightenment and Freedom: YE Xiushan on Kant*

**Editorial Note:** The conference of “Enlightenment and Modern Western Philosophy: the Symposium on *YE Xiushan on Kant: Enlightenment and Freedom*” was co-hosted by the Department of Philosophy, Tsinghua University and the Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences on Nov. 16<sup>th</sup>, 2013 on the campus of Tsinghua University. More than 30 scholars from Chinese Academy of Social Sciences, Tsinghua University, Peking University, Renmin University of China, Beijing Normal University, the Centre Party School of the CPC, the Central Compilation and Translation Bureau, and other academic institutes, attended the symposium. *Enlightenment and Freedom* is YE’s book about Kant, which discusses Kant’s philosophy from the perspective of enlightenment and freedom and interprets Kant against the background of contemporary German and French philosophy. Not only does it present the meaning of Kant’s philosophy adequately, but also illuminates the meaning of enlightenment and the spirit of freedom in these contemporary philosophical works rethinking the Enlightenment. This book performs as a link between the classical and the modern philosophy through the interpretation of Kant’s philosophy. The discussions in this Symposium were centered on a series of issues that this book involved directly or indirectly. For example, what is Modern Enlightenment? What principles has Modern Enlightenment proposed? Whether is Modern Enlightenment an unevadable gateway to a modern world for each society or each tradition? What is the difference between the modern world inaugurated by the Enlightenment and the classical world? These are the questions that must be repeatedly inquired into by the people living in and faced with the modern world. This text

is a transcription from a recording of the discussion.

### 开幕式:主持人黄裕生(清华大学哲学系教授)

**主持人:**各位老师、各位朋友、各位来宾,“启蒙与近代西方哲学”会议,现在正式开始。这里,我首先要向大家到来表示欢迎!这次会议是由清华大学哲学系与中国社会科学院哲学所西方哲学研究室一起举办的。现在,我们先请两个主办单位负责人分别致辞。首先有请清华大学哲学系主任卢风教授致辞。

#### 卢风教授(清华大学哲学系教授)的致辞:

尊敬的各位来宾:首先感谢大家参加本次会议!今天的会议是有关叶秀山先生专论康德哲学的著作的研讨会。我个人在拜读叶先生写的书的时候,特别是读到叶先生写的序——纯粹哲学丛书的时候,引起了我深深的共鸣,叶先生是这么写的:“哲学学术本身是有自己的吸引力的,因为它的问题本身就在一个更高的层面上涉及现实的深层问题,所以不是一种脱离了始基的孤芳自赏或者闲情逸致;但它也需要‘排斥’某些‘急功近利’的想法和做法,譬如,把哲学学术当做仕途的敲门砖,‘学而优则仕’,‘仕’而未成就利用学术来‘攻击’,骂这骂那,愤世嫉俗,自标‘清高’,学术上不再精益求精;或者拥学术而‘投入市场’,炒作‘学术新闻’,标榜‘创新’而诽谤读书,诸如此类,遂使哲学学术‘驳杂’到自身难以存在。”我觉得叶先生这段话既深刻地阐明了哲学之纯粹性、独立性之精神,又切中了哲学界之时弊。读叶先生的书就是在聆听一位哲学大家的言说,今天我们能当面聆听叶先生的教诲更是极为难得。感谢各位来宾和朋友们的光临,相信我们会在思想交流中度过愉快的一天,谢谢!

**主持人:**谢谢卢风主任!现在有请中国社会科学院哲学所所长谢地坤教授致辞。

### 谢地坤教授（中国社会科学院哲学所研究员）的致辞：

尊敬的叶老师，尊敬的各位同龄同道，非常高兴能到清华参加《启蒙与自由》讨论会。这是叶老师关于康德研究的著作的讨论会。本来黄裕生是历来反对官场这套东西的，没想到当了副主任以后也要搞这个让我们来说这个话（笑）。我觉得今天还是不说这种官话吧，毕竟是往来无白丁，谈笑有鸿儒，我们就把学习叶老师的书的体会、心得说一下，我想这才是这一次会议的目的之所在。我想如果能够把王树人先生还有把我们好多老一代学者叫齐了来，可能会谈得更好一点。为什么，因为他们几乎都从事大类的研究，中古、现代、上古。我想如果把那些“老哥们”邀请来谈起来也（会更更有意思）。我参加各种各样的会议比较多，专家会议在一起谈好谈，但到其他会议就没这么容易，特别是有出版界的朋友，还有在这领域以外的朋友，他们对我们哲学界并不太了解，如果请这样的人来参加，从另外的角度来看还是有很好的意义的。我想这次如果多邀请一些同辈人来谈，会更好一点，会有想法，（虽然）不一定对。所以我就不绕这词，我今天只是谈自己的体会。叶老师的文章我没有仔细看，但“前言”我看了。他非常谦虚，说自己从事哲学六十多年，当时写毕业论文，没有什么学士学位之类，但很认真，郑昕先生不太满意，贺麟先生满意，就把他要到哲学所去了。应当说恐怕年轻时写的东西和现在写东西不太一样，所以王齐排的时候——不知道是王齐的想法还是叶老师的想法，至少他们想法是一致的——就把新近出版的排在前面，把早期的排在后面。那意思就是说，起码从读者来说，恐怕更看重现在写的文章。我也不知道（这么说）对不对啊。而且叶先生非常谦虚。叶先生是大家了，还说自己这个学术基础差，学术能力不够，就是写东西抛砖引玉。前段时间在上海有一个会议见到刘放桐，他也是从事哲学教学研究六十多年，他说一辈子就写了两篇文章一本书，非常谦虚。当然就我们后辈来说，关于我们现在能够做些什么，他们对我们很有启发。叶先生一辈子主要是从事德国古典哲学研究，当然后来法国哲学、德里达研究也做一些，但是最后还是回到德国古典哲学。所以我们做德国古典哲学——今天秋零也在这——我们应该做些什么，这是对我们很大的挑战。这是我想谈的第一点体会。

第二，我想从事哲学社会科学的人写文章，不能说年轻的时候一定有创造性，年纪大了就不一定有创新性。这个时候我就想到杜甫，他讲南北朝大文人庾信的一首诗，这首诗第一句第二句是这么写的：“庾信文章老更成，凌云健笔意纵横。”这意思就是说人老了，到一定岁数，际遇多了，他的思想可能更丰富了，不会像自然科学家一样随着年龄衰落。像康德，六十多岁才开始写三大批判，才更成功更厉害。黑格尔也是，写《精神现象学》的时候也不年轻。当然我们不能否认有天才，谢林二十多岁就出了《先验唯心论体系》，但天才毕竟是少数。多数人，特别是从事哲学社会科学的人，越到岁数沉淀时间越长他体会更深，这个时候就见得凌云，但是不逾矩。我想这是值得我们注意的一点。而且这首诗后面两句对我们这些辈晚辈学者——当然在场的有比我还年轻的，但是在叶先生面前我总是晚辈——说：“今人嗤点流传赋，不觉前贤畏后生。”我的体会就是，我们如果不好好读这本书，不读叶先生花了六十多年研究康德纯批的成果，我觉得恐怕我们不够资格来点评。要么点评的路不同，不是痴就是傻，所以我今天绝对不点评，因为点评一定又痴又傻。所以我想，在这里杜甫就不同意《论语》所说的后生可畏这句话，前辈后生都应该各有所长。

那么我自己的第三点体会就是，平和中正地看我们每一代学者自己的贡献都是不容易的。我在家没事买了一套影印史文集，看梁启超写东西，看了贺麟先生写东西，那是我们前两代——哲学进入中国也就一百年——我发现每一代学者都写得不太一样，但是每一代都一定有自己的所长。所以我们既不能盲目崇拜过去的人，也不能贬低过去的人作出的贡献。反过来说，后生也不一定可畏。如果后生不努力、不好好学那也有不少问题。但是我们也不能说一代不如一代，因为有时候在碰到大家交流的时候，觉得好多学生不太努力。我觉得其实情况也不太一样，他们其实也很努力，有些问题我们也不一定能答出来。所以我觉得，实事求是地讲，每一代学者都有自己的贡献。

最后，预祝讨论会能圆满成功。另外通过这个讨论会我们能够更好地借鉴叶先生对康德研究的体会。谢谢大家。（掌声）

主持人：谢谢谢地坤所长！在正式进入讨论之前，我们先请叶秀山先生发言。

叶秀山（中国社会科学院学部委员、清华大学哲学系特聘教授）发言：

说实在的，诚惶诚恐，大星期天把各位都找来。而且这是我第一次因为一本书来开这样的会。我呢年龄虚长了，大一点，身体也不是特别好，今天起早了，所以有点紧张。我倒是觉得这本书也没什么，也都是在黄裕生他们的督促下编出来的，王齐给我具体编。我的工作也比较自由主义，谢地坤所长当政也不管我，我愿意做什么就做什么。这一点我觉得我们哲学所的环境还是很好的，某种意义上也没有讲课的负担，我也不开课。当然我也愿意开课，以前在北京大学，这两年在清华大学，也都讲过课，我也愿意跟年轻人讨论问题。

我的这个研究是兴之所至，什么问题感兴趣了我就跟着做。当然我也不是做一会儿就不做了，或者打一枪换一个地方。我的主要的重点还在古典哲学，来回地转，到最后还是回到德国哲学。所以康德是我的起点，也是经常回去的地方。我可能做过各式各样的（研究），哲学史做过不少课题，但最后还是回到德国古典哲学，回到康德、黑格尔。当然，费希特、谢林我也很重视。某种意义上我的兴趣很杂，好在因为这次学术讨论会还有个题目。题目不完全是康德的，围绕着康德有启蒙跟自由，一个问题两个方面。可能这个问题大家也有各种不同的体会，我觉得还是很好的。我做着康德，现在在跟大家汇报，可能实际上兴趣又划开去了——我对自然科学感兴趣；我对现代哲学（有兴趣），自从王齐他们组织搞那个克尔凯郭尔二百年之后。我以前老读不懂（克尔凯郭尔），因为这个我来回地读。幸亏他们有翻译，有个中译本，不然看英文看不懂，看了很多次，一本一本的。我买过一些英文译本，丹麦文我不懂。某种意义上我做康德也要感谢翻译，感谢秋零翻译，要不然我看不完这么多东西，看德文、看英文都是慢得多。所以我觉得一下子能够直接接触克尔凯郭尔的思想——虽然是（通过）中文翻译，这个中文翻译还是可读的——我的想法又进了一步。所以我现在对科学性的问题——自然科学——特别感兴趣。我今天在这里

跟大家讲一个心情，就是要学的东西太多了，要看的书太多了。某种意义上讲，我们不能做井底之蛙，局限在我们一个系统里头，比如康德、黑格尔。他们很成系统，但这个系统都是开放的。现在看起来，黑格尔有黑格尔的特点，康德有康德的特点。黑格尔想把所有东西都囊括进来，这个系统打造得很好；康德的一个好处在什么地方呢，康德都给它分了，每个领域分得干干净净，这个也是很重要的。他（康德）讲的知识论清清楚楚，知识论跟道德论都清清楚楚。我们现在学习自然科学的成果，他慢慢会让你感觉得出，有一个阶段讲“回到康德去”这一说（的道理）。黑格尔他有时候太大而化之了，把所有东西都集中在思辨概念上。这个很重要、很好，对哲学贡献非常大，哲学由此作为一门知识，可以教、可以学，要不然你怎么教？我感觉到哲学最大的问题就是不能搞得很神秘，哲学就是要让神秘的东西不神秘，承认有神秘但是可以理解神秘，要不然你就“神”在那个地方了，就停在那。所以我觉得黑格尔那个办法不能把康德的问题全都解决了。康德把这个分开来的力量是很重的，很有分量，还要我们继续讨论。如果归到黑格尔就“完了”——康德其实也有这个想法——把整个哲学弄成个形而上学体系，到那就“完了”。用科学的话来说，（以后）不是出理论了，而是出高手，以后只出高手。像下棋一样，规则已经定了，以后就是出高手。黑格尔就是把规则全都定在那，以后就是怎么（把规则）划开来用。这个办法还是不对的，所以古典哲学要转向现代哲学。要怎么走？克尔凯郭尔是最早走的。后来为什么会出现海德格尔这批人？康德的知识论转变在黑格尔完成了，哲学在知识论上可以说的，在那个历史背景下面，黑格尔已经做得很好了，完成了知识论的转变。在现代哲学里头，（哲学）是向存在论转化。这个“存在”是什么意思？这个“存在”既不是感性的存在，又不是黑格尔那种思辨概念的存在，是什么存在？有什么特点？时间跟空间到底什么关系？现在我的兴趣集中在那里。我自己都感觉到，我自己老在那绕。谢地坤刚才说后生一前辈的问题，我年纪大了，算是老一点，但是我觉得我这个脑子还是在后生，还是后生的脑子。最近为了报销的事情，买了好多东西，点了好多书，好多CD。有一次送来一大批书，几张CD，那一大批书（的钱）还抵不过那三张CD的钱。我打开的时候突然有种感觉，这些CD靠边站去，这些书我都想读。

那么一大盒子、一大箱子书什么时候能看懂。我们那个大学同学，李泽厚，有一句话，说哲学就是要杂，他恨他自己不够杂，我是深有体会，什么书都想看。我前两天跟我以前的一个博士后说，我现在要学的还有佛教。儒佛道，儒家、道家说过一两句，还凑合；佛家一点说不清楚，这得祥龙来说，我得学。随便说还能说两句，比如禅宗不行，宋代不行，也可以说，但后面要有根据啊，凭什么说这话，这个就得学，我也想学。以前王树人说，禅是一枝花。胡兰成写过一本小书，就叫《禅是一枝花》，我还没看。想学得东西是很多很多，但是多了以后你真的要做研究，你“撒”得出去还得“收”得回来。这跟我们这个科学里头（的特点）有点关系，放射性的东西“放射”完了回不来了，我们思想就是要让它回来。某种意义上自然界是增熵的，吴国盛，你说对不对？整个自然界是不可逆转的，但我这个思想，可以让它回来。我“放射”出去的东西我要把它“收”回来，思要“收”得回来。克尔凯郭尔讲的这个瞬间，是放射性的，也是收敛性的，（思想）把它“收”回来了。海德格尔的那个“非存在”正是那个“存在”，是“收”回来的“存在”，是历史的“存在”，是思想的“存在”。这个“存在”是不增熵的。我们哲学的工作是增熵最少的工作。据说理论物理是增熵最少的，技术增熵最大，而我们哲学是不增熵的，是0熵，（这样说）行不行？我能把它“收”回来，我能把增的熵把它“收”回来。

这本书是现在的文章在前，前期的文章在后，你要对问题感兴趣后面就别看了，这是我个人的一些记录。就是（可惜）没找着我北京大学毕业的论文，我懒得去取了，东西太多、太乱，那是我起步的（东西）。郑昕先生不喜欢，郑先生说得太幼稚，一直到讲伦理学那篇，郑先生才说，你这篇文章写得还可以。我个人来讲，我们有很多时间没在做这个工作。因为我们这代人被耽误的学习时间，你们有的年龄接近一点可能了解，年轻一点的不了解，偷偷做的就很不容易了。像我们李泽厚讲康德，是在干校做成的，确实有他的特点。他因为没听号召去天天学语录，每天偷偷弄一点（康德），弄一点回来写本书。刚开始他有点激动，他就给当时最高领导写了信，写了以后根本到不了人家手里。然后大会上的人就说有人（指李泽厚）不参加运动，偷偷写书，这书白给我都不看。等到他（指李



泽厚)那书出来以后,我说你送本给他,白送给他,他说不斗这气。这都是偷偷摸摸干的(研究),和我们那种环境比较而言你们就很幸福了。我已经感觉到这三十多年,改革开放以后,(环境)给我们念书的时间是足够的。我们前一辈的人也打仗,他们的环境也是很艰苦的。我记得冯先生的书里就讲到,(战争时期)一路上走着(的时候),沈有鼎在那搞推背图——当然他不是迷信,是研究逻辑方面的问题——闻一多搞《诗经》,都在那做(研究)。那时候还出了一本书法集子,那个纸都是马粪纸,现在特别珍贵了——那时候还出这样的书,我们现在这个条件(比较起来)已经很好了。原来出书也困难,现在出书太容易了,所以要好好珍惜。(行政)管理上(最好)尽量让我们这些人少分点心,少管理,无为而治最好,我们才有时间念书。念不出来是你的事,别到时候抱怨——我现在就可以抱怨,耽误了十年的“文化大革命”,我做这点就不容易了——这是给你自己找借口,现在何必让人有这借口呢。环境宽松,做学问是自己的事,出得来就出得来,出不来是你自己的事。以前评职称(有人)闹事,我就说,怎么没人说“我不够,我还差”,没有人说这话,都觉得“为什么就不评我”。这让人家有很多理由来说,没干活都有原因。做任何工作最好都不找借口。像贺先生这些人,也很艰苦的;在前一阶段(的人)有些还不如他的条件,比如沈先生,也辗转到西南联大去了,很苦很苦的。所以他们有那个成绩也不说,你看抗战耽误了(他们)。

我们撇开我个人的思路——如果对我个人的思路有兴趣(就)从后面读上来,如果对问题感兴趣就从前面读下去。我最近的这些文章可能已经超过了这个范围。我这些书的文稿都是王齐在搜集整理。最近发表的文章跟这个又不太一样,(我)觉得没信心,不太成熟。不像我们有的师兄,信心十足,几十年以前说的话拿出来还铮铮响。这个也很好,这是一种风格,因为确实是有能力,想得很成熟。我就老是“未完成”,也是不能坐享其成,没什么“成”,总是喜欢这里看一下、那里改一下。但是自己主要的还是“收”回来,能“收”得回来“撒”得出去。这是从康德、黑格尔学来的办法。不多讲了,我们还是围绕这个题目,大家能够聊一聊,讲点意见。我就讲这些了。(掌声)

## 上午第一场讨论：何谓启蒙？本质与历史

主持人黄裕生教授

主持人：下面我们进入会议的研讨环节。自由总是跟秩序相关，我们这个会议的发言秩序就根据一个自然的顺序，也就是岁月的自然顺序。我们这第一场有五位发言人，按自然顺序，现在我们就请张祥龙教授发言。（掌声）

张祥龙（北京大学哲学系教授）的发言：

我现在先来讲一下我学习叶先生这本书的一些体会。我与叶先生交往多年，跟叶先生学习的时候深感到——他刚才说他学得杂——我觉得实际上是比较博大，古今中外都涉及，尤其以西方哲学的上下古今为一大特色。像他讲的，康德在他的治学中有一个特别的地位。除了我们大家都知道的康德在近现代哲学中承前启后的地位之外，叶先生著作中的康德也还特别有引发现代西方哲学的作用，这方面我也是受益良多。比如我以前读他通过康德来解释的现象学，特别是对胡塞尔和海德格尔的阐释，对我是颇有启发的。因为叶先生治学有一个特点就是历史—哲学史的视野非常开阔，所以他有超出一般史家的哲学思想本身的眼光，能看出来一些别人看不到的方面和联系。比如谈到胡塞尔的《逻辑研究》，胡塞尔的逻辑学与康德的先验逻辑的关系，我当时读到那儿还是颇有启发。还有康德的《纯粹理性批判》的分析篇对于理解海德格尔的意义。我回国后写了一篇论文讲海德格尔的《康德书》，我记得当时马上受到叶先生的鼓励了。在《启蒙和自由》这本书里面，我很欣喜地看到有三篇是涉及康德与列维纳斯之间的关系的，而按叶先生的话，列维纳斯是一个“异类精神之父”，“异”还是打着引号的。我觉得概括得很恰当。我这些年对列维纳斯也越来越有兴趣，感到他对我理解儒家很有些帮助。所以我首先就叶先生书里头论述的康德与列维纳斯的关系谈一点我的读书体会，如果有时间我再就这个书里头列维纳斯跟海德格尔的关系谈一点我的想法。

我读一下叶先生在书里 295 页第四段的这段话：“我们应该承认，康德的批判哲学的确可以启示出列维纳斯的绝对他者的思路来。”原因是什么呢？我再引一段，297 页第一段，他说：“在《纯粹理性批判》中，将‘自由—不朽—神’这类‘本体’‘观念—理念’‘驱逐’出‘存在’的领域，成为在‘知识’上绝对‘不可知’者，成为‘绝对’的‘他者’，它与‘理论理性—思辨理性’没有‘同一性’。”我感到这是很有见地的看法，这对我理解列维纳斯的这个“异类”，什么叫作“异类精神之父”很有帮助。看到这个之前，我觉得列维纳斯是在德国现象学之后法国的哲学家，他们是很后现代了，怎么一下子又跟康德联系起来？但仔细想确实很有道理。康德的“物自体”确实不可知，不可知但是又有“意义”，这个意义比他讲的可知部分也不少，甚至是更深刻——比如涉及主体自由化的道德形而上学的含义。在叶先生的书里面，这个道德形而上学中的“形而上学”，好像是与列维纳斯赋予形而上学的特殊含义，以及与康德讲的伦理学含义是有关的，而且两者讲的“义务”好像也有关系。当然，在列维纳斯那里，“义务”是在主体性之前了，这个是个区别。这个书里面也指出了一些重大区别，比如说 301 页说，对于康德“自由作为‘理性’的概念，以自身的‘实在性’就有能力‘证明—明证’‘自己’原本是一个‘存在’，是一个‘者’。”这些方面他是不同于列维纳斯的那种“不同于存在”的哲学意向的。康德的跟物自体有关的自由，还是存在的领域，所以康德的道德学说讲绝对命令和义务，在列维纳斯看来还是无面孔的。也就是说，没有一个在存在的整体性之外的，那种被动发生出来的，非对象肉身化的那种“他人”的面孔。所以叶先生后面又讲，309 页：“列维纳斯很想将康德引为知己，但康德的批判哲学恰恰不能在根本上帮助列维纳斯。”康德与列维纳斯之间有非常重要的关系，但是不等同，叶先生的这个定位也是很准确的。

至于列维纳斯跟海德格尔的关系，我再念一段 351 页上的话：“尽管列维纳斯跟海德格尔的政治立场截然相反，在哲学理论上也有完全不同的思路，但他始终保持着对海德格尔的学术上的敬仰，海德格尔被放在了他开列的少数他认为最值得重视的名单之中。我们也觉得列维纳斯的思想是在法国背景条件下对海德格尔思想的一个改造和推进，开创了欧洲哲学的

一个新天地。”我完全赞同叶先生概括的这种两者之间的关系。下面他又讲：“这个‘他者’，固然受到了马丁·布伯的启发，但是布伯的‘他者’是一个客观的外在力量，而列维纳斯则把它接纳到他的‘形而上学’中来，是说得最哲学、最形而上的哲学家。相比之下，海德格尔的‘Dasein’因其为‘Sein’的一个部分，缺少了‘他者’这个度。”所以我想谈一下为什么海德格尔会缺少了“他者”。沿着叶先生指出的方向，我想向前走这么一点。引一段引文，350页：“海德格尔致力于开发‘有限—有时限—时间性’的意义，不仅‘Dasein’为‘有限’，以此开显出来的‘Sein’同样是‘有限的’、‘时间性’的。这样，就过程来看，‘存在’和‘非（不）存在’，也是‘同一’的，是同一件‘事’的两个不同的视角和名称，因其强调‘有限’而理解侧重点当在‘非（不）存在’这个方面。”如果这么说的话，海德格尔既然把人看作有限，时间也是有限，他应该对他者也就是超出了有限的Dasein的他者有敏锐的思想感受，但是他却将他人只看作一种“共存在”。我感到这个深层的原因就出在叶先生已经提到过的有时限—时间性上，也就是说海德格尔的“时间”是有限的“时间”，也就是在时间观上海德格尔认为人或者Dasein的本性是生存的时间性，而这个时间性是有限的，因为Dasein是生存的有限者，在朝向自己死亡的存在中使得他的时间本性得以开显。而这种作为“最切己的”，所谓的“非关系的”和“无法超过的”可能性的死亡，使得人能够经历所有的真态的时间。那么人所能够经历的所有的真态的时间就被局限在这样一个最切己的“eigen”，最切己的个体的生存境遇中。甚至他后来讲到的那些团体的、历史的真态生存实际上从根本上也是基于个体的先行决断的对于历史时间的开启。所以我们就可以看到，这里没有真实他者的地位，因为所有超出了这种切己时间性的时间——比如Dasein的生前和死后的时间——都不具有原真性了，只能看作一种物理时间的延续或者是庸俗时间。而这就使得列维纳斯包括儒家讲的和“他者”的关系得不到一个存在论上的辩护。这就是为什么海德格尔那儿讲了这么多跟他者的关系，讲得很精彩，但是一讲到真正真态的Dasein的生存方式的时候，和他者的关系就退出了最核心的部分。而且他讲了这么多人类关系也没讲到家庭关系。因此列维纳斯一定要从实践上讲一种中断了胡塞尔的内时间意识和海德格

尔时间性的一种奇异的时间，一种所谓《不同于存在》这本书里讲的“拒绝了所有的同时化的历时”，diachrony，历时。比如什么样的历时呢，就是完全不回返的时间消逝，也就是一种过去，这个过去不再回来了；还有一种永远不到来的未来，无限的未来，或者无限的还不在，而不是海德格尔讲的将来，Zukunft。所以从这种很奇特的过去和未来都扯断了和当下联系的“历时”提供的视野中，我们看到的既不是存在也不是非存在而是一种比无还要少的“不同于存在”，less than nothing，也就是一种超出了我们一切的认识、回忆、想象的纯意义的“心发”？——这是我自己的解释了——或者是“超我的义务”，这种思想出现了，不是一般的思想，而是带有强烈的伦理学含义的思想出现了。

列维纳斯的时间观不同于“存在之论”，与海德格尔的相关观点是完全对立的吗？断裂的吗？其实也不尽然，如果我们考虑到海德格尔的时间性毕竟要到出离自身、到 *Aussersich* 里面来达到自身的话，或在这个意义上的所谓“出神态”，*Ekstasen*——我翻译成出神态——这个怎么能够只限于“我”的状态呢？其实完全可以从这里面有一种不考虑自身的，出离自身的状态，以及从这个状态中构造出的异样的时间，这就不只有存在论的意义，而就有“他者”和伦理学的含义了。就此而言呢，我感到《纯粹理性批判》第一版中讲到那个先于统觉的一切综合和时间来源的先验的想象力，是不是在这方面可以有一定的思想的地位？现在讲的这个和康德讲的物自体有什么关系，以至于和出自主体自由的道德义务是不是也有什么隐秘的关系？这边我也吃不准。

最后就是一两句话，叶先生讲到康德跟列维纳斯关系的时候，最后还提到，我们作为中国的学者应该沿着列维纳斯开启的方向再往前走。因为这跟我们中国古代尤其是儒家的思想好像已经接上气了，我以后愿意沿着叶先生指出的方向再往前走。我就讲这么多，谢谢。（掌声）

**主持人：**谢谢张老师。其实我们还是很想听张老师再讲下去，但是由于时间有限，我们不得不在物理时间中，所以还得按物理时间来定时。下面我们就请赵敦华老师。（掌声）

### 赵敦华（北京大学哲学系教授）的发言：

参加这个会呢其实是带着问题来的，就是很多年以前，好像是2005年吧，叶先生和王树人先生主编的《西方哲学史（学术版）》发布会，我当时有个讲话，我讲这个《西方哲学史》八卷本是打造了我们西方哲学的航空母舰。后来这个会开完以后，《中国社会科学》想向我约稿，就是写一篇书评，主编讲你不妨写多一点，不要搞庸俗的吹捧，要提出问题来争鸣。我当时就答应下来了，自己也很愿意。所以我很认真地读了八卷本，我就想找个线索，我知道写再怎么多也不能把八卷本都概括。看了叶先生写的那个前言，其实叶先生那个前言讲得很清楚，他的一个线索就是康德的追求，先是德国古典哲学的一个基础，最后就不仅仅是基础了，我记得有句话是讲康德的哲学：不但临在过去，体现了现在，而且展示了未来，抓住了康德的哲学就是抓住了关键点。所以我就带着一个叶先生的指导思想来抓这个关键点。但是抓来抓去我总是抓不到这个关键点。在这个八卷本里面，比如古希腊里面，怎么体现是凝聚了康德的哲学？当然，在德国古典哲学好点。但在现代哲学里面，怎么又展示了康德的哲学？我始终抓不到关键点。后来我拖了一年多的时间，我就跟编辑讲我实在是写不出来了，很抱歉。但是我看了这本书以后，我就想当时如果叶先生早一点把其中的一篇文章，或者就是这个书名“启蒙与自由”写到前言里面去就好了。我看了这个书以后就豁然开朗，茅塞顿开。这个启蒙与自由不就是西方哲学的关键点么，而且这个关键点就是一个关键点不是两个关键点。我们可以说狭义的启蒙和广义的启蒙，从广义上说实际上就是从希腊开始。从阿多诺和霍克海默写的《启蒙辩证法》，启蒙实际上就是从古希腊开始，苏格拉底就是最早的启蒙（思想家）。

启蒙这个词我觉得中文翻译有点问题，enlightenment，实际上就是一个光，一个光照，让光照射。启蒙也有这个意思，蒙是黑暗的意思，用光亮来驱散黑暗，这就是启蒙。希腊文中虽然没有启蒙这个概念但是有真理这个概念，真理的概念就是——叶先生在这本书里面特别也讲到了提到了海德格尔的贡献——解蔽，就是把你心中的蒙蔽给你解除掉，这个就是真理，这个也可以说是启蒙。自由这个意思，希腊文中始终没找到对应词，

后来我在《圣经》里面看到，那个时候《圣经》是通用希腊文了，是在约翰福音里面的一句话。约翰福音前面讲了一大通光和暗的道理，然后讲了一句话：“你们应当知道真理，因为真理使你们得自由。”真理和自由，光和暗——关键处都出来了。后来海德格尔在他那个重要的论文《论真理的本质》中说，真理的本质是什么？就是自由。后来人家讲，具有丰富意义的是，海德格尔在弗莱堡大学那个大厅里面做这个讲演，大厅外面刻了一行字，就是约翰福音这句话，但是海德格尔在讲演里始终就没提这句话。不过海德格尔在讲演里讲自由的时候、讲真理的时候都是在光和暗的对立的基础上来讲的。比如讲在树林里面要扩出一块地，让光射进来，等等等等。他都是扣住这一点来讲的。我想启蒙和自由是西方哲学的关键点，我觉得还是主要的关键点。当然在德国哲学里，在启蒙时代，从狭义启蒙来讲，从法国启蒙讲，黑格尔自己认识的德国启蒙和法国启蒙不一样。他讲世界上就是两个伟大的民族参加了这个运动，就是伟大的法兰西和德意志，但是德国启蒙跟法国启蒙（被）当作正相对立的。我自己是这么看的——这可以和叶先生提到的参照——我认为他们两个最大的差别就是，康德是法国启蒙运动的理念总线，他体现的是英法自然神论的一种哲学；但是黑格尔的精神像是继承了泛神论的一种哲学——当然我们现在不是在宗教的意义上讲上帝，但是对上帝的这个理解在启蒙运动当中是要进入自然神论与泛神论的两种区别。到了德国古典哲学之后，当上帝死了之后，这个上帝不仅是基督教的有位格的三一上帝，也包括自然神论的上帝，也包括泛神论的上帝。这也是为什么尼采特别反对康德的原因，他说康德是哥尼斯堡的中国人。当然他也反对黑格尔。自从尼采之后西方哲学是有一个转变，就是所谓的批判现代性。对现代性的批判我想应该从尼采讲上帝死了那个时候开始。实际上就是对启蒙以及启蒙的理性做了很多批判。当然他们也在提倡自由，但是这个自由已经不是理性的自由了，而是情感的自由、欲望的自由等。我想用叶先生的两段话来结束我对现在的一个看法，144页：“‘理性’之所谓为‘理性’，不是在它是‘独断—独裁’的。‘独断—独裁’乃是‘理性’的‘误用’和‘僭妄’。‘独断—独裁’的‘理性’限于‘孤家寡人’的‘形式—抽象’，终究会是‘空洞的’。”第二段是下一篇文章（的结尾），“康德对道德的自律性之强调是

不遗余力的；但在通往‘神的王国’过程中，‘道德’之‘自律’，将让位于‘宗教’之‘他律’，‘人’只是‘神的王国’中的一个‘臣民’”。我想我是完全同意这两段话的。

启蒙和自由，我想是一个永恒的主题，不但是过去，也在现在、将来，不但在西方，在中国同样也是。如果有现象学讲的事物本身的话，这个事物本身就是启蒙与自由。我们现在中国需不需要这个启蒙，我们需不需要这个自由？我就讲我自己一个经历。因为最近大家都在讲托克维尔。其实他的那本书《大革命与旧制度》我没有认真读过，没什么评价，但是我觉得他的《美国的民主》那本书更是经典。这本书下卷的附录2，是托克维尔在法国议会的一个讲演的全文。这个讲演在什么情况下发生呢？在1848年革命的三周之前，他就预言到，他说先生们，革命离我们已经非常近了，你们不要以为现在没有什么事情；说为什么革命很近，讲了很多原因。我在我的一个课上念这个，同学们讲这个话不就是我们现在讲的吗（笑），我讲是。其实，虽然我们讲哲学史时，好像在历史当中没有重复的东西，但在某种方面历史当中也没有新鲜的东西。历史就是事物本身，就是西方哲学史讲的启蒙与自由。好了我就讲这些。（掌声）

**主持人：**谢谢赵老师。我们今天讨论的是比较专业的学术问题，但是赵老师把我们看似非常远离现实的问题的迫切性点出来了。下面我们就请周晓亮教授。

**周晓亮（中国社会科学院哲学研究所研究员）的发言：**

今天参加这个会议非常高兴。叶老师是我的同事也是老师，我进哲学所的时候就是我们的老师了。所以在长时间里经常能够听到叶老师对康德哲学的一些讨论和论述，每星期返所的时候也经常谈一些学术问题。这本书出来以后，我觉得还是对我们有很大的启发和震动的，特别是这个题目“启蒙与自由”，刚才敦华强调了一下，启蒙与自由是永恒的主题，是西方哲学的关键点，对此我是很同意的。但是具体谈到启蒙哲学启蒙运动的一些特点的时候，尤其关系到西方哲学的发展时，它可能有各种不同形态，大家经常讲的，有英国的、法国的、德国的，等等。但是我根据自己平时



的研究学习的一些体会，想讲一个稍微比较另类的启蒙运动，也就是所谓的苏格兰启蒙运动。苏格兰启蒙运动这个名词提出来很早，从1901年就提出来了，但是真正把这个问题当作一个问题来研究，在西方也很晚，在英国也很晚，也是21世纪六七十年代的事。现在中国跟得很紧，也拿出来作为一个问题来讨论。大家也知道，尤其浙江大学翻译了一些这方面的论著，把这些思想介绍到中国来。对这个问题的研究是很有意思很有特点的，为什么呢？因为苏格兰启蒙运动在它特别的环境和历史条件下体现了与我们经常谈到的西方启蒙运动不同的一些特点。下面做一个简单概括。

凡是谈到启蒙运动，在文献上恐怕大家都不能回避康德《什么是启蒙？》这篇文章，这篇文章大家也都很熟悉，它给启蒙运动下了一个定义：启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，这种不成熟状态不是指人的没有理智能力，而是指不经别人的引导就没有能力运用自己的理智，缺乏运用自己的理智的决心和勇气，也就是无能，总想受到人的保护不敢承担责任。那么启蒙运动要求什么？康德也强调了，启蒙运动要求的只是在一切事情中公开地使用理性的自由，讲的是自由。所以把启蒙和自由联系起来不但是体现了叶先生这本书的一个核心思想，同时也很本源地体现了康德本人的思想，（康德）本人的很成熟的一个思想。在（《什么是启蒙？》这篇文章）下面很多的论述当中，康德对启蒙和启蒙运动的整个意义做了一些梳理。康德强调的两点第一点就是人要有意志，勇敢地承担责任勇于发出自己的声音，而且像学者那样公开地、不受任何约束地发表自己的声音；第二点就是如果启蒙运动出现的话，能够得以实现的话，那么它周围的生活环境应该是宽松的，应该允许你自由地公开地发表自己的言论，所以他提出了一些很有争议性的观点，针对当时的德国社会。比如，他提出宗教不应该立出很多条条框框去限制人们说话，如果这样做就是不得体的。他还指出：“如果一个体制固定化了，没有人能够公开加以怀疑，这就等于消灭了人类改善和前进的可能性，会对后代造成损害，这是绝对不能允许的。”所以他特别强调启蒙要打破包括宗教权威和专制制度在内的各种限制，要有打破限制的勇气、意志和决心。这个思想，在我们哲学界，也是作为很经典的定义来理解启蒙运动的。我们看到1984年的时候福柯在法文的文学杂志上发表《什么是启蒙？》一文，这个

只是他关于“什么是启蒙运动”的五篇论文之一。现在《世界哲学》把他的后一篇也给翻译出来了，一月份的时候可能要发表。不管怎么说，福柯基本上是同意康德关于启蒙运动的说法的，按照福柯，康德所说的成熟状态也就是启蒙状态，表现为人为了运用自己的理性而运用理性，而不是为了其他的目的运用理性，这也就是个人内部的自觉，而且这种对理性的运用不是屈服于任何权威，并且不是要得到外部的保证。外部的保证指的可能就是国家、制度各方面。

下面我们讲讲苏格兰启蒙运动。我们发现，苏格兰在1707年和英格兰实行了合并，那时候英格兰光荣革命已经成功了。也可以说它借着英格兰革命之风踏上了一帆风顺向前走的航船。这个时候，它所面临的是不是和早期的英国、后来的法国、德国一样的使命，这是我当时考虑到的问题。刚才讲了，在1900年威廉·罗伯特·斯考特（William Robert Scott）把这个词造出来了，但是并没有发挥。当时是把哈奇森当作运动的起始者，把1707年一般作为苏格兰启蒙运动开始的时间点，因为那时候它和英格兰合并了。所以“苏格兰启蒙运动”对大多数学者来说是一个陌生的词。可以说很多人都读了很多英法德启蒙运动的文献，但几乎没有人谈到苏格兰启蒙运动。这个情况一直在20世纪60年代都没有改变，不止在中国，在西方也是这样。所以有个哲学家就现身说法，说他在20世纪读大学的时候，除了休谟在学校是作为一个思想家（被用）来教学以外，其他的苏格兰哲学家几乎无人提及，甚至苏格兰哲学家自己也不知道，比如我们现在经常讲到的哈奇森、里德，这些在当时的课堂上也不涉及的，在苏格兰也是这样。这种情况出现有几方面原因，一个与英国乃至整个西方哲学界对苏格兰哲学和哲学形态的整体忽视有关；另外一个客观原因是，后来兴起的英美分析哲学、大陆现象学、存在主义等等，似乎与苏格兰18世纪的哲学没有多大关系，或者说苏格兰对现代哲学的影响力度不够。在哲学中，一种哲学没有影响，说话不够响亮，没有发言权，它可能在历史上就不会得到充分关注和研究。于是所谓的苏格兰启蒙哲学似乎就被人们遗忘了。写过有关苏格兰哲学的人，也主要是苏格兰哲学家，外国人研究得很少。但是到了20世纪六七十年代的时候，情况发生了改变。我觉得有两方面原因，一方面是苏格兰出现了一些至少对英国对甚至其他

西方国家有影响的哲学思想，比如休谟的思想，苏格兰常识哲学，甚至情感主义，而亚当·斯密对这些思想的继承起了很大的作用；另一个方面，与近几十年苏格兰民族情绪的增长有关。因为在历史上苏格兰跟英格兰一直有矛盾冲突，而且在某种情况下是受到压抑的，所以苏格兰一直想维持自己独立的、自尊的民族地位。从20世纪下半叶一直到现在，苏格兰一直在要求独立，而且历史上苏格兰人跟英格兰人有很大的矛盾。2014年九月份苏格兰还要搞自由公决。这种情况下，提出来苏格兰启蒙运动，很多学者首先纷纷响应了。这种响应产生了两个效果，一个是把那些思想——比如大家比较熟悉的常识哲学等等，挖出来重新说；另一个是试图把它推向世界。它们有个学者说了一个非常明确的话，说为什么有英格兰的、德法的启蒙运动，不能有苏格兰的启蒙运动？如果说，在这种条件下这种想法下推出一个运动，那它这个名和实可能就至少和我们传统上讲的启蒙运动有所区别。那么这个区别在什么地方？我是这样想，对于早期英国、后来德国、法国的启蒙运动，他们解决的一个问题就是要克服当时压迫在他们身上的一些专制的枷锁，包括宗教的枷锁。而对苏格兰启蒙运动来讲不是这样的。苏格兰和英格兰合并了以后，借着英格兰先进的制度和经济的东风，他们已经不需要过多考虑压制问题，他们基本上可以完全没有阻碍地发表自己的言论。就是说，康德所说的定义中很重要的一个方面，就是要鼓足勇气去说话，而苏格兰的制度是允许他们去说话的。这时候的启蒙运动的状态和之前所讲的不太一样了。有一个西方的研究者说了这样的话，他说苏格兰启蒙运动应该是一个后启蒙或者后革命的运动，它的目的不是推翻压迫它的精神枷锁，而是要为新的政治经济制度下建立市民社会做论证。不管观点对错，对我们中国学者研究这段历史、这段哲学还是有启发意义的。这里我要说的主要有两点。第一点，可能我们要稍微厘清一下，在当时的苏格兰，实际上所谓专制思想、宗教思想的压迫并不是那么沉重。休谟说不敢发表这个不敢发表那个，实际上并不在于对他有什么压迫，实际上他还是比较自由的，说了很多的话，也对宗教进行了充分的怀疑，说了也没有受到什么迫害。真正迫害他的，不让他当爱丁堡大学教授的，不让他取得职位的，实际上反倒是学界的人，比如哈奇森——哈奇森以强硬的态度反对他当教授。这些情况，我觉得我们可以在下一步的研究

当中，进行进一步的梳理。我所说的这些，也许对理解启蒙运动可以开另一扇窗户，对启蒙运动尤其另一个启蒙运动有一个新的理解。好，我讲话结束。（掌声）

**主持人：**谢谢周老师。咱们就还是按照议程，请更年轻的张志伟教授。

**张志伟（中国人民大学哲学学院教授）的发言：**

谢谢主持人，很高兴参加叶先生的这个讨论会。我刚才想起，第一次见叶先生正好是三十年前，1983年在内蒙古开的一个会（上），那时候叶先生好像刚从美国回来没多久。叶先生模样变化不大，当然那时候更是风华正茂。（笑）可以说，我是看叶先生的书长大的。我记得当时叶先生发表一篇论文就是谈维特根斯坦，谈到维特根斯坦的前期后期和康德的理论理性和实践理性的对应关系，非常有启发。刚才谢所长和叶先生提到这个后生的问题，我感觉叶先生的心理一直很年轻，他搞的东西特前卫。那时候的发言，包括1986年叶先生有篇文章，专门说搞现代哲学的人为什么搞哲学史去了，或者叫作“历史性的思想”与“思想性的历史”的区别，这个对我启发非常大，我后来讲课基本上就是按照这个哲学观或者说哲学史观，就是从这个“历史性的思想”的角度去讲，当成哲学史而不是把它当作哲学去讲。1992年的时候我论文答辩请叶先生评审，就感觉叶先生不光是这一篇，从前讲现象学存在哲学那本书里有很多文章，让我们感觉每篇文章看起来都有意思，都有很多启发，有很多可以思考的东西。

今天的主题是启蒙与近代西方哲学，叶先生这本书《启蒙和自由》，这个问题实际上是中国人十分关心的问题。而且大家也都十分关心康德的那篇短文，因为在当时认为启蒙是德国的东西，在此之前好像在哲学界和思想界没有专门去探讨这个（问题）。正好在康德那个时候有一个神学教授，在文章里面专门有个注脚说，我们都在谈启蒙，但是没有人告诉我什么叫启蒙。所以当时就搞了一个征文。当然，这个征文康德和门德尔松都获奖了。这个问题，康德作为哲学家去回答，就比较有意思。他明显不是按照英国和法国的方式去讨论问题，他是把它上升到哲学的角度去探讨。

但是这篇文章恰恰也是有人时的地方，一开篇第一句话就说人是从自我造成的不成熟状态走出来之类的，这句话你要去想，他是把启蒙当成了一个人必经的阶段，所以你一定会有一个从不成熟状态走出来的一个过程，而且康德还让你意识到它是你自己造成的。康德在里面专门有句话说，德国是一个启蒙了的国家吗？他说不是，我们德国还处在启蒙的过程之中。叶先生这个主题叫启蒙与自由，我觉得反映出来的一方面是毕竟英法走在前面，另一方面有德国人回答这问题的一个特点。启蒙本来更多的是一种和社会或者政治、宗教的关系更密切的东西，康德把它上升到了哲学的层面。讲到自由，在18世纪法国启蒙运动思想家最流行的一句话就是“自由就是做法律允许的一切事情”。但是到了康德讲自由，自由变成了“自律”，理性自己立法自己遵守。所以18世纪法国启蒙思想家讲的是一个自由的底线，你只要守法，你爱做什么做什么，这就是你的自由；反过来说，只有法律能管我，别的你都不能管我。但是康德讲的是一个自由的理想，而且我觉得是不是经过卢梭到康德有一个纠正启蒙的心态？我想应该把康德包括黑格尔整个都算在启蒙哲学范围之内，但是从德国人这开始，对启蒙的反思对我们来说意义是非常大的。从理想来说，你讲启蒙——刚才晓亮也讲——就是揭开遮蔽理性的盖子，让你睁开理性的眼睛看世界，其实也就是摆脱对理性的束缚，使你敢于使用你的理性。那么怎么才能做一个有理性的存在？康德会把它放在那个“只有当你遵从理性法则去做的时候，你才作为理性的存在”的层面，也就从政治层面的、社会层面的提升到哲学的层面。那么从这个角度来说对我们的启发就比较大了。这几年对启蒙的讨论非常多，尤其二战之后西方人对启蒙的批判越来越多。刚才我看微信，中国政法大学那边正在开法国哲学的年会，主题就是“启蒙与反启蒙”。（笑）今天这两个会同时在开是偶然的，但也比较有意思。的确，现在实际上反启蒙的那个力量甚嚣尘上，影响越来越大。因为针对中国现代化遇到的很多问题，包括中国现代化和传统文化之间的关系，等等，那么在这种情况下，的确人们对启蒙的局限性会有很多反思，对西方式的道路有很多反思。其实我们就忽略了西方人不是没有想过这问题，从康德黑格尔那个时代已经不再是像英国法国那样只讲科学理性的那种方式。当然的确对我们现在来说几个方面都需要考虑。但我觉得就像这个主

题一样，你可以把启蒙里面包含启蒙和自由两个层面，就是说我们虽然更多从社会的角度——因为想摆脱束缚，比如户籍制度的身份束缚，有各式各样的限制，意识形态——但是从康德的角度来讲，真正的启蒙，真正的敢于使用理性，不是说只是做法律允许的事情这一点，它体现在人能够自由，这个自主一定是要从自律这个角度去考虑。当然他讲得过于崇高过于理想，在这个时代怎么能够把这个（实现）是我们应该思考的一个问题。我觉得具有现实意义的是，我们的确处在一种启蒙和反启蒙的矛盾冲突之中。这个牵扯到很多问题，当然都是与现代文化和传统文化的关系问题纠缠不清的一些问题。从这个角度来说，理论上的反思非常重要。刚才叶先生提到李泽厚先生讲那个“救亡压倒启蒙”，实际上也是涉及了思想的解放和民主存亡各方面问题的纠缠。我想最后再说一句话，康德那时候启蒙是典型的德国问题，现在来说它是典型的中国问题。对于思想界来说，能不能避开两种极端。比如现在都习惯把启蒙文化和传统文化完全对立起来去谈，其实大可不必这样。在康德这里，在德国古典哲学这里，有很多“调和”，实际上是补充，要为它划清界限等等工作。好，我就说这些。（掌声）

**主持人：**其实这次为什么要开这个会的理由，本来我想说但是没来得及说的，张老师都说出来了。谢谢张老师！下面我们请这组中最年轻的张慎教授。

### **张慎（中国社会科学院哲学所研究员）的发言：**

尊敬的各位学长同仁，今天来参加这个会确实感到很高兴。清华大学出经费邀请我们出席叶先生《启蒙与自由》的研讨会，这个机会确实难得。我们全室的人马都到齐了，包括我们的学生从房山那边赶过来。黄裕生夸我是最年轻的，其实后面还有许多青年才俊要发言。我借这个机会也简单地谈三个问题。

第一个，哲学所的康德。今天会议主题副标题是“叶秀山论康德”，我明白这个背后的含义，因为是他的学生策划的。20世纪90年代叶先生在我们哲学所有一个美称，叫“哲学所的康德”。一个是说他天天念康德

写康德，从50年代读书开始论文就是康德，终身不离康德。当然他不是只做康德，但不管做什么都围绕康德旋转，而且他每天八点左右准时守时到哲学所上班，找到他的小桌子，开始读写。一到十一点半，他准时地提着一个热水瓶，拿着一个勺子，出现在走廊里，打开水烫勺子，然后取自己的饭菜。我们年轻人非常高兴，到时间我们可以到食堂吃饭去了。虽然说他有点像康德那样，一般不出城，一般待在北京不出去，但是却纵观天下。我们知道康德一生没有离开他的家乡哥尼斯堡，但这并不妨碍他观察自然、宇宙、人类，星云假说、道德律令、永久和平、世界公民这些至今仍有普遍必然性的学说，影响世界200多年，而且未来还要持续下去。叶先生也不是没出去，在西方哲学的几个国家转过一圈后，就基本游走在自己的书斋里，在希腊、法国、德国哲学领域内反复地读、深刻地思、愉快地写，从天昏地暗的混沌世界，一直到人类最高的自由，于是就有了我们眼前的这本书。每次我们研究室个人总结，叶先生虽然这么大年龄，但是总是质和量最多最好的那一个。我们年轻人都很汗颜，每次总结都是对我们的一次拷问。

第二个问题，“德国古典哲学”还是“德国观念论”？我们把话题转回到“德国古典哲学”这个词，这是叶先生一辈子工作的精神家园。我们曾经把德国十八、十九世纪的哲学称作唯心主义，1978以后为了避免以前的唯心主义和唯物主义之争，整个西方哲学史的写法更多地用“德国古典哲学”的写法来指称那个时代包括唯心主义在内的哲学思潮。德国学界也是这样，他们二十多年来都用“德国古典哲学”这个较为中性的提法来表达这一时期德国较为经典和优秀的思想成果。当然，这个提法最早可以延到恩格斯的《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。但是近年来，我参加一些会议，看了一些论文，发现有人用“德国观念论”来指称“德国古典哲学”或“德国唯心主义”，而且有蔓延扩大的趋势。我是不太赞成这种用法的。这个词的德语词“Idealismus”在词源上有理念和理想这样两层含义。当时在他们那里分别是指向理论理性和实践理性两个领域。贺麟先生自从回国开始做翻译以后，有时候将其译为“理想主义”或“唯心论”。贺先生早在翻译《小逻辑》的序里就谈过“德国观念论”的问题，他认为用“观念”一词来翻译Idee非常不错，Idee在意义上和希腊文的logos、

eeidos、nous，这些词含义更加接近，是代表一种哲学体系的最高范畴。而英国经验论里面的 idea 与表达这个“观念”的德文同义词 Vorstellung 在哲学史的含义和用法上都很不相同，贺先生认为最好译为理念，怕译为“观念论”会缩小德国古典哲学的范围，容易产生“排除实在性、现实性”这样的误解。我们知道，康德、费希特、谢林和黑格尔这些德国古典哲学代表，他们都非常重视现实性、客观性的领域，而且实践性也是德国古典哲学的重要标志之一。我们在座都是大学的很有影响的老师，所以我在这冒昧呼吁一下，各位讲课的时候顺便也讲讲这个问题，不然我们埋头工作多年后发现，家还在，门牌被别人改了，改成了“观念论”。我看了好几篇学生的论文讲这个都变成“观念论”了。

第三，回到会议的主题，启蒙的话题。启蒙问题是中国近年来西方哲学常谈论的话题之一。批判它的声音居多——刚才张志伟说是反省，我都不敢这么说——但是这是趋势，批判它的比真正讨论它的时代意义、它的合理内核这样的声音要多。还有要求中国“第二次启蒙”的提法。我觉得启蒙运动在欧洲由封建社会过渡到资本主义社会过程中所起的作用是不容低估的。在启蒙时代，十七、十八世纪，当时要想发出莱辛那样的反封建呼声，要想提出“一切都诉诸理性”“理性是唯一的法庭”这样的口号，向封建君主索取自由，这是需要胆量和勇气的。甚至于包括沃尔夫把这个哲学德语化，当时也是不容易的。所以启蒙运动作为思想解放，是当时政治革命和社会变革的先驱。值得注意的第一点就是，在德国对于启蒙的赞扬，尤其是那些杂志里面对启蒙的赞扬，对启蒙的一些细节的、当时的一些文献的发掘、重新认识，应该是比较多的。而法国可能会有比较强烈的反启蒙倾向。第二点，任何曾经先进的思想都不能僵化和教条化。启蒙运动确实很快受到社会的批评，这是事实，我们不能否认。青年黑格尔在启蒙运动没过多久就指责它过于冷酷，缺乏情感，没有打动心灵的力量。在《哲学史讲演录》中黑格尔也认为，启蒙思想不要精神，只用理智的原则性和效用的原则来攻击理念，陷入有限性之中。他那时候针对的是苏格兰的常识哲学，缺乏理念，诉诸常识，还有就是沃尔夫的形式主义。黑格尔理解的启蒙把康德排除在外，认为康德、费希特、谢林以来的这种德国古典哲学正好是对启蒙运动缺陷的克服和思维的提升。启蒙运动的衰



落有其自身现代性的原因，后来也有被误读的原因。我们对一种大范围的思潮，对它本身的理论和它后来产生的效果史分开来分析，两者不能混为一谈。第三点，任何一种社会思潮的产生，都是有具体的历史背景的。欧洲的启蒙运动是一次性的，对其再一次的复兴是不可能的。历史上有过文艺复兴、新古典主义包括新康德主义，这样的诉求都是在回归、复兴的外衣下的一种要求，和以前的思潮的目的、要求都截然不同。所以我觉得我们最好是提出一种新的口号和主张，而不是通过“复制”“纠正”或者“第二次”表达一种新思想。历史曾经惊人相似，但是历史不能重复，人也不能两次踏入同一条河流。所以在这种情况下我觉得中国已经和启蒙运动那个时代（不同了），每个人都是有理性的，每个人都能够借助互联网表达诉求，所以重要的已经不是思想解放，最重要是在一种政治层面上来理解（启蒙）。我的讲话完了。（掌声）

**主持人：**张慎节省了不少时间，可能是觉得压力太大了（笑）。接下来我们茶歇十分钟，然后进行第二场讨论。

### 上午第二场讨论：启蒙与自由理念

**主持人张慎研究员**

**主持人：**现在我们进入上午的第二场讨论，受黄裕生委托，由我来主持。下面请李秋零教授发言。

**李秋零（中国人民大学哲学学院教授）的发言：**

从读叶先生这本书的感受来说，我觉得是它涉及康德哲学的方方面面。但是叶先生您用启蒙与自由这两个词来作为这本书的书名。（叶秀山：题目是黄裕生定的。）那这反映了黄裕生的一种想法，至少他读懂您的书，用这两个术语来概括这本书的基本思想。也就是说，至少读您的书也能看得出来，您始终扣着启蒙与自由，用这两个东西来解释康德的批判哲学。再联系给我启发最大的一点，是您把这个“未经过批判的”哲学，或者说“不知道自己界限的理性”视为不成熟的表现。这样实际上就很好地把康

德的批判与启蒙结合起来。而且我想接着您的话题，更多地把它和法国启蒙运动做一个比较。可以说康德在对启蒙的理解上似乎隐含着他对“法国启蒙运动的不成熟”的批判。刚才敦华提到启蒙这个词的翻译问题，更多是一种“光照”。我想法国启蒙运动的一个问题可能就出现在这个“光照”的方面，因为法国启蒙运动期待用理性和知识开启民智，可以说是不自觉地或者有点自觉地把自已当作“光”，是来照别人的，也就是把民众视为无知的群氓，受教育的对象，而把自己视为教育者，甚至把自己视为理性的化身，理性的代表。所以这个时候法国启蒙运动教给被启蒙者的更多不是在康德意义上的那种理性，而是一种现实的知识。所以在这个意义上，法国启蒙运动是以破除、重建为目标，但实际上他们把新的重建交给了民众，即使这不见得是错误的重建。我们回到叶先生提到的“不知道自己界限”视为不成熟的表现，对于法国启蒙运动来说，一个不知道界限的地方就是他们所说的理性更多地是康德意义上的理论理性，或者说是从自然科学过来的这一种理性。这样一种理性由于不知道自己的界限，所以他们妄自要把这种理性运用到人们的道德生活、社会生活中去，相信从人的理性出发就能设计出美好的社会制度、社会生活。由于他们把自己作为理性的化身、真理的化身，所以就要把他们设计的东西强加给社会，强加给民众。对于不能接受或有异议的人他们就将之视为不开化、未经过启蒙的表现。这种严重性在法国大革命后期得到了充分的体现。法国大革命后期一次次震荡，一批批原来的革命者被押上断头台，实际上都是政见不同遭到的厄运。像罗伯斯庇尔就是这样把自己打扮成理性和真理的化身，像罗曼·罗兰说的“自由啊自由，多少罪恶假汝之名而行”。对于法国启蒙运动来说，可以把自由这个词改成理性，多少罪恶是假理性之名的。

在这种意义上，以法国启蒙运动为背景，我们反观康德的哲学和启蒙。首先他提出了“自觉思维”这样一个口号。对康德的整个启蒙思想我们可以概括成这样一句话，就是所谓的“自觉思维”。他不是教育者或者救世主的面目，而是要求你们都大胆地使用自己的理性，他的启蒙的自由是一种公开地运用自己的理性的自由。所以他划分了理性的公开使用和私人使用，依然强调了人们在行动上服从的必要性，但是所谓人自己去运用自己的理性，运用的不是从别人那里接受的指令指示，而是自己的理

性，不用和谁保持一致，我想这是康德在启蒙问题上做出的最准确也是最正确的界定。我看到康德在谈启蒙这篇文章里也用了很大的篇幅讨论了理性给自己划界的问题，这也是批判之所以为批判的最根本的地方。《纯粹理性批判》虽然回答了“我能够知道什么”的这个问题，但同时也在回答“我不能知道什么”。过去我们总说从知识领域驱逐了上帝，实际上他是把上帝从知识中解放了出来，摆脱了知识的干涉，使之成为另一个领域的事情，这是理论理性划界的结果。在《实践理性批判》里面实际上也有划界，实践理性也要给它划一个界。实践理性能够使人成为一个有德的人，但是它并不能保证德福的结合，这是实践理性做不到的事情，这样才有了上帝和宗教的必要性。而宗教本身也需要一个划界，划的就是善的生活方式这样一个界。总的来说，我想康德的启蒙是和他的划界工作密切相关的。后现代在批判启蒙的时候，使用的术语，比如理性的狂妄、理性的僭越，如果沿着康德的路线，也是对启蒙的狂妄和僭越的批判和避免。所以我对启蒙尤其是与中国的现实结合起来的感触就是，我们中国的启蒙不管怎么说还是处在一个法国启蒙运动的阶段。比如我们现在已经知道了知识的重要性，比如“科技是第一生产力”这样的口号都提出来了，但是我们缺乏一种“自觉思维”的精神。我们知道了理性的价值、尊严，但是我们缺乏对理性的划界的精神，缺乏批判。我们还是缺乏康德式的启蒙的精神。谢谢。（掌声）

**主持人：**谢谢李老师。下面我们请中国社会科学院哲学研究所的王柯平研究员。

**王柯平（中国社会科学院哲学研究所研究员）的发言：**

叶先生早上好，各位同仁大家好。我关注了康德哲学的一个很小的侧面，当然这个侧面可以放得很大，从启蒙—自由其实就能放得很大。但我自己想从中国的美学角度研究康德，这是叶先生这个书给我的一个启示。叶先生把书送给我以后我就拿起来读，细读了序言关于自然目的论的文章《重新认识康德的“头上星空”》，以及《美学在康德哲学中的地位》。读得还挺高兴，想写自己的感觉，题目都想好了，《拈花嗅春的启示》，“终

日寻春不见春，芒鞋踏破岭头云。归来拈得梅花嗅，春在枝头已十分”。但我整天在这忙忙叨叨的，还病歪歪的，当时就急着给叶先生写了个打油诗，我念给大家听，博大家一笑——当然内容我是认真的。特别是这个“神国投影”，在序里边讲了一段，从“桥梁”到“综合”，讲这个《判断力批判》在两大批判之间的作用，有一句话：“《判断力批判》所涉及的世界，在康德的思想中，也可以看做是康德的‘神的王国—天国’的一个‘象征’或‘投影’。”所以我就从“神国投影”来看这个《判断力批判》。在这个批判里面讲的自然—自由的生成路径问题，以及鉴赏和情趣的问题，叶先生的文章里都讲到了。在《重新认识康德的“头上星空”》里边也讲到这个敬天畏人的问题。国内美学界一般对康德——叶先生和李泽厚从哲学角度去切入是例外——都是从文学和艺术角度去切入，大部分都关注的是这一批判的前半部而不关注后半部分，也就是康德《判断力批判》的“审美判断力”，而当中又更关注这个无功利性和无利害性，甚至对合规律性和合目的性也谈，但是对这个非概念性就谈得很少。但是在康德的《判断力批判》第48节里边，谈到这个目的论判断是审美判断的基础，英文版都翻译成 ground，或者 foundation。上次我们讨论我还提到这个问题，就是两者是什么关系，如何解读康德的《判断力批判》。叶先生这个路径，这两句话就有捅破窗户纸般的启示。顺着我这个想法来讲，我们可以设想如果没有这个目的论判断的基础的话，审美判断力这个东西就不能成立，即便是建构起来了也不是康德期待的那个审美判断力，或者说他那个桥梁的作用一定要从那个纯粹理性到实践理性来跨越。有这个基础，这个审美判断力在目的论判断力的基础上建构起来了——当然建构不起来是他哲学的缺失——对艺术家意味着什么？对鉴赏者意味着什么？从这个思路看康德讲的艺术天才、想象、创造、审美的理想或者翻成理念，他假如有了这个东西，他就要创造一个东西，要让抽象的不可视的创造为具体的、可视的，那就像不朽像神—上帝。那么对于鉴赏者来说他要通过艺术家的创造来观照或者凝思这个东西，给他一种启示的作用。往下走的话就涉及后面讲的伦理—神学的问题。康德在《判断力批判》后面它为什么加了个神性维度？这个神性的维度当然是文化的导向了，但也涉及自然向自由生成这个问题。自由是人的事，是人打开的一个最大的领域。那么康德所说的

自然向人生成，这个是什么人？人之为人的问题，是一个很大的哲学问题。这个往上翻，到柏拉图那里，人之为人是个什么问题？他的《理想国》《斐多篇》里面讲，to become human, is to become God-like，就是“人之为人，在于像神”——怎么像神？我觉得通过人的一种哲学的智慧追求，爱智的、非凡的德性和一种真正的知识，这时他就会具有超凡的智慧，在这个意义上他就成为柏拉图式的哲学家，或者爱智和求真者，这是他对人之为人的一个看法。顺着这个往康德那边走——所以我就经常感觉康德是个新柏拉图主义者——康德将其往前推了很远，在伦理神学的引导下，绝对律令可能就会起作用，作为人之为人可以参照或者践行的一种绝对律令，而对其他人，这个无所谓，它仅仅是个理想性的悬设。原来叶先生也引用毛泽东的一句很通俗的话，假如人到了这个程度，按照康德来讲，人就成为了一个高尚的人，一个纯粹的人，也是一个有德性的人，我就简单说这两句，谢谢。（掌声）

**主持人：**时间把握得很精准。下面请北京大学的吴国盛教授。

**吴国盛（北京大学哲学系教授）的发言：**

我是叶老师的学生，但是却不在西哲史这边工作，可能年轻人都不认识我。叶老师那年招了两个学生，一个是彭刚，一个是我，我们俩都不在西哲，彭刚在清华的历史系，我虽然是哲学系，但是我从事的是跟科学有关系的工作。我就想我跟叶老师的师承关系就像历史上那个柏拉图学派里面那个欧德克斯与柏拉图的关系，欧德克斯后来也不做哲学他做天文学，也有点像柯瓦雷跟胡塞尔的关系，柯瓦雷是胡塞尔很喜欢的学生，但是他后来做科学史去了。所以我这个比较古怪一点。虽然我现在不做西哲了，不做外哲了，但我觉得一直跟叶老师学习，读他的书，耳濡目染，还是自觉与不自觉地传承了启蒙与自由的精神。我们这个工作可以翻译成“科学原勘”工作，艺术界有一些艺术评论和艺术批评，批评家很受艺术家欢迎，我们这个工作很不受科学家欢迎，我们这个有点像“科学批评”。科学家现在是个强势的力量。很大的问题在于，科学家忘记自己的根源，没有根源。这个科学批评工作，我觉得自己是很自觉地在康德意义上的自由

精神上做的。我也很乐意跟叶老师汇报一下我做的一些事情。

其中第一个事情就是不断发掘科学和哲学之间的关系，而且现在有很多机会跟理科生讲课，我都会跟他们讲科学的源头在希腊，希腊的科学是数学，而数学与哲学是有关系的。这个忽视是个问题，比如我们哲学系就不开数学史的课，柏拉图的学园挂着牌子说不懂几何学不得入内，哲学系也不开希腊科学史的课，这使得哲学界和科学界有一种天然的隔阂。现在所谓文科教育，不用上数学，确实读高等数学也没什么必要，但是可以念希腊科学史。几何学史和希腊的天文学史对于哲学的起源和科学的起源都是很重要的。比如说刚才叶老师送了一本书，《数学天书中的证明》，这个数学里面揭示的内在的又是不可剥夺的必然性的东西，为什么又可以引出美的感觉？必然性怎么会是美的呢？在现在的思想来看是很奇怪的事情。但是数学里面这个必然性和我们现在说的自然界的必然性、外在律令好像不一样，数学的必然性揭示的是一种内在的必然性，它本身就带有美，这个是非常有意思的。所以“自由”怎么体现？希腊的科学或者现在的纯粹数学就是自由的科学，而且是非常典范的东西。我们只要深入到数学的推理过程中就特别能够理解理性的自律、自主、自觉、“理性自己”是怎么回事。所以将来有机会应该呼吁哲学史开自然科学的课——当然这也与缺乏数学史的研究有关系。柏拉图对话里面有个很有名的故事，就是说一切知识都是属于自己的知识，比如他找个奴隶来说道理，只是进行日常对话，就可以让这个奴隶把几何题做出来，这样的例子很多。我自己也有一本书叫作《自由的科学》，里面专门讲科学的源头的地方是服务于对自身内在必然性的一种要求的。这样一个工作我觉得很有意思。

第二个工作我做的是一个科学传播的工作。刚才秋零老师讲法国和德国启蒙的区别。中国过去也有科普运动，这类似于法国的启蒙，就当你是愚昧的，你就学吧，学完了就自由了。这显然是有问题的，因为现在的科学知识已经不再是形式的知识，像数学意义上的那种，而是有力量性的知识。所以我说这个已经偏离了自由的目标，它是求力量的知识，就是像尼采讲的强力的意义上的科学。这种知识它是有后果的，它的后果是一个新的权力结构。所以不是学知识才能获得自由，而是从批判的态度里获得自由。所以我第二个工作就是从科学普及到科学传播的转变。早期我们提科

学传播的时候，科学界非常反对，很多院士老觉得我们反科学。但是十年过去了，我们“科学传播”的声音叫得越来越响了。实际上现在科学部门很多都意识到科学传播的概念，有以双向互动、每个人都运用自己的理性的这种模式，来取代单向的、群众愚昧的缺失模式。这也是符合启蒙和自由的精神的。

还有一个工作就是关于现象学技术哲学。过去科学哲学的根是分析哲学，科学哲学跟现象学的结合在国际学界也非常困难。但是现在出现了一个技术哲学，这个跟现象学的结合是非常有意义的。我每次读叶老师的书，每次都在思考这个“自己”的问题，从德尔斐神庙“认识你自己”到康德的“物自身”——西方讲的究竟什么是理性？我们常说理性，但它是什么呢？希腊人讲得非常好，你只要去认知你就要遵循某些内在规则，比如不能自相矛盾，要遵循逻辑规则。这说明什么？说明理性有一种内在性，这种内在性在哪里？是怎么发生的？我们有一个新思路——不是瞎琢磨出来的，法国哲学有很大启发——“自己”实际上是一种通过某种中介，通过非我设定出来的。不是先有自我，然后设定非我，而是自我里面本身就有非我在起作用。比方说我们的自我意识都是在通过镜像自己的时候才能发生，我左手握着右手的时候我居然知道是“我”握着“我的左手”，或者“我”握着“我的右手”这个事情，这里自我的丰富性就体现出来了，这里体现出了自我的分裂。技术的可能性建立在自我的丰富结构之上，现在的技术问题、困难和异化都要回到技术本身的可能性去寻找，而技术本身的可能性从“自我”本身的丰富结构当中体现出来。这件事情，我觉得循着现象学思路，但是也是围绕着“自身”“自己”“本来”“本质”，这里面一以贯之的实际上是理性的思路，这个理性的思路就是自身的思路。“自身性”在西方哲学史上一直在被阐释，这个阐释还有深化的余地，这个深化就是：它可能并不是抽象的。德国人讲自我设定非我，这个怎么设定？概念设定还是理念设定？今天我们有新的可能性，比如我们用技术在里面扮演角色，因为没有一个人是没有技术的。这是我最近做的一些新的探索。我的意思就是说叶老师的著作，以康德为核心的对西方哲学的阐释，我认为是具有更广泛的意义，不光是西方哲学领域，而且对于今天的中国的文化建设，在科学文化构建方面仍然要扮演一个核心角

色。我就说这些，谢谢。（掌声）

**主持人：**下面请北京师范大学哲学与社会科学学院的江怡教授。

**江怡（北京师范大学哲学与社会科学学院教授）的发言：**

非常感谢清华大学哲学系的邀请。刚才我注意了一下参加会议的代表，可以说叶老师是我们之中最年长的一位，所有人都算是您的晚辈或学生。刚才吴国盛说他是您门下的学生，我们其他人虽然不是您门下的学生，但是都深受叶老师的影响，都是读叶老师的书成长起来的。我个人来说也是受叶老师影响比较深的，虽然我做的主要是英美哲学的工作，但实际上在哲学上受到的熏陶和影响是从叶老师那得到的。叶老师写的书还曾经让我写过书评，我当时真不敢写，我都不知道从哪下手，因为好像不太把握得住。后来写的东西能不能够得到您的通过，就不知道了。叶老师还是很宽容的，不管我写成什么样，叶老师还是很高兴。这也说明了叶老师对后生的支持和提携。我在哲学所二十二年，虽然我在现代外国哲学研究室工作，但是也算是西哲室的了，而且我们这两家也没有太明显的区分。这个也加深了我对叶老师思想的体会，包括刚才张慎提到叶老师生活的习惯。这本书拿到有一段时间了，当时我给裕生也回了，还专门把我的一篇文章发给了他们，就是针对启蒙问题的一个讨论。我这几年还是比较关注启蒙问题的，大家可能也知道我在一些场合谈到过关于启蒙与当代哲学的关系，特别是从当代哲学重新认识启蒙。我记得当时是2004年，在东方出版社那套经典文库里面，有一本后现代文集，虽然是后现代文集，但名字我就起的是“理性与启蒙”，这是当时我对启蒙的一个新理解。

历史上的启蒙刚才各位同仁也谈得比较多了，我也比较能够接受这种理解，不管法国的还是苏格兰的，其实还有美国的启蒙运动。我现在给学生讲课，在讲西方哲学史的时候启蒙运动这部分分量是最重的，跟讲黑格尔的部分几乎是同等的，讲一个月。后来搞得学生都去读启蒙运动的书。今天中国为什么讲启蒙运动，这的确与当前的思想文化现状有关系，也跟社会现状有关系，不仅如此还跟整个世界范围内的学界对启蒙的重新认识有关系。我跟大家介绍一个情况，就是我们与牛津大学的尼克专门做了一



个启蒙的 workshop，连续做了三年了。非常感谢卢风教授，每次我们办的时候他都参与。当时来了不同国家的学者，法德英的都有，他们对 18 世纪的历史上的启蒙运动及其当代遗产做了全面的考察。他们有一个长期的计划，不但希望从哲学的，更希望从历史的，甚至是国际关系的方面，全面讨论启蒙运动对当代的影响。我们现在当然主要从哲学层面讲。刚才说这个书名是黄裕生起的，我也觉得的确带有黄裕生的痕迹，把自由这个概念放在书名当中。其实启蒙是叶先生一直强调的，自由当然也很强调，刚才几位老师都谈得非常到位。但是我觉得略有遗憾的是，对康德的启蒙的论述只有一篇，关于自由倒是有两三篇。我就在想，叶先生在给我们提供的关于康德思考的所有的成果当中，关注点恰恰不是启蒙，甚至不是自由。是什么呢？是要追问，康德在讨论启蒙概念，把哲学作为自由的学问来研究的时候，他背后的动机是什么，康德想干什么？他给出了答案，康德就是给人的理性划定界限。启蒙这个问题看起来很热闹，讨论很多，但不是关键问题，关键是给理性划界这个事情本身，这是康德形而上学的核心问题。所以在这个意义上说，如果我们把启蒙看成康德讨论理性能力的契机或者出发点，把康德对自由的论述看成他展开其形而上学奠基的一个准备条件的话，那他最根本的问题都不在启蒙跟自由上。这是我的一个理解，不知道是不是有偏差，这个叶老师可以批判、批评。

其实这两个概念我更想谈自由而非启蒙。但自由是个什么呢？刚才国盛的讲话点了一个很重要的穴位，就是理性能为自身——或者理念能为自身考虑自身——为自身、出于自身而考虑自身，这才是理性最自由的地方。它不受任何外在条件约束，不以任何对象为自身对象，而自己给予自身对象，这个以自身为对象，体现了康德哲学的核心。说这个核心是来自法国，有一定道理，但是是外在的而不是内在的原因，我觉得可以追到笛卡尔，不再往前推到古希腊了。因为当笛卡尔要给出一个清楚观念的时候，这个清楚观念的前提就是我们只能够针对那些从自身出发的观念才能够构成清楚明白的观念，如果不以自身为目的和出发点就不可能清楚明白，到最后就发现只有一个清楚明白的观念，就是上帝的观念。这个上帝的观念当然不是神的那个上帝，而是一个完满性的概念，从这里出发推演其他的概念，比如物质的概念，也可以清楚明白，只要真的是从物质这个

观念本身出发。那么从这一点哲学的自由才被找到，才能确立自由的地位。关于这个问题我写过文章，在《哲学分析》那个杂志上发过，专门谈哲学与哲学史关系的时候，就谈到为什么哲学不同于哲学史。当然了解哲学必须要通过哲学史，但讲哲学史就是哲学本身的话略微还是有不同，我们必须了解哲学的本性才能真正把握哲学史对我们展现了什么。其实这个本性就在康德那里，就是对自由的理解。我觉得这是我们要理解康德乃至整个西方近代哲学的一个重要线索。这是我的一个体会，不知道对不对，请叶老师和各位提意见。谢谢大家。（掌声）

**主持人：**接下来请王齐教授。

**王齐（中国社会科学院哲学研究所研究员）的发言：**

各位老师大家好。按自然秩序来说我是没有资格在上午发言的，因为下午发言的至少有李文堂和郭大为，他们都是我的师兄。但是我蒙叶老师厚爱，被允许在早上做一个简短发言，因为我是这个文集的编校者，叶老师在书的前言里面也说了，说我对康德哲学很有研究，我看到既高兴又害怕，既高兴这是对我的一个鼓励，又怕传出去大家都知道。其实我对康德哲学也只是一个读者一个学习者，但康德哲学确实对哲学的理解上给我很大帮助。作为文集的编校者我想说几点感受，一个是叶老师对西方哲学问题研究的层层推进深化。他的出书速度总赶不上他最新的思想。我记得很清楚，去年我在等着出版社赶快给我们把书出出来，因为我很早就校对完了，他们一直压着不给我们出。在这个等的时候，叶老师最新的一篇关于康德和启蒙的文章已经传到我的电脑上了，《启蒙的精神和精神的启蒙》。我看了以后就觉得可惜，赶不上收到这里面了，因为里面又有很多的推进。我看完这篇文章又给叶老师一个新的题目——福柯还要再接着写。叶老师说我对他的学习上有建议，那就是我经常给他题目，我说您还要再写一点，我觉得我们想看。所以叶老师说他自己是不成熟的作者。如果把“不成熟”括起来的话，不作为一个谦虚之词的话，读书的问题上其实我们每个人都在不断地从不成熟走向成熟。这也是今后我自己治学上的一个目标。这本《启蒙与自由》出版以后我们哲学研究所是把它纳入

了2012年的创新成果推荐到院里的，我们科研处就跟我们联系说要写几个创新点。我也没有跟叶老师商量，这个创新点很多，我就自己归纳了三点——可能叶老师自己都不知道创新在哪里——我自己给大家分享一下。

第一点就是这本书在深化理解了“康德批判哲学的任务在于厘定理性自身合法界限”的学界共识的前提下，提出理性具有僭越自身的因而也是自由的自然倾向，从而进一步确立了自由概念在康德哲学中的地位。第二，在提出判断力批判构成了纯批和实批所涉及的两个独立领域的桥梁的作用的前提下，进一步提出判断力批判所涉及的正是人作为自由者的真实生活场所，也就是胡塞尔和海德格尔所提到的生活世界，从而打通了德国哲学从古典到现代的一个发展环节。这是第二个创新点。第三，这本书没有停留在“康德批判哲学的意义在于从传统的本体论向知识论转向”的狭隘看法之上，提出经过批判的形而上学也能够成为一门具有范导性作用的基础科学。不仅梳理了批判哲学与形而上学的关系，而且开启了重新考察本体论—存在论在德国古典哲学中的地位的契机。哲学研究所自然是没意见了，就是不知道叶老师同意不同意我的概括。（笑）关于最后一点，叶老师实际上已经有一篇最新力作，就是《欧洲哲学从知识论向存在论的转变》，里面有更深入的阐述。我近水楼台先得月，可以一睹为快。我在读到第二遍的时候我懂了——我觉得我读懂了——所以我把最后一个问题的体会拿来跟叶老师与各位专家交流。

那篇文章主要就是讲欧洲哲学转向的问题。叶老师在好多文章里讲过，这个启蒙哲学，也是理性的启蒙，也就是理性对自己功能和界限的划分，是理性成熟、自觉和自信的标志。经过理性的自我反省和批判后，它被照亮了，理性对自己的认识也加深了，我觉得对哲学自身的认识也加深了，经过启蒙的哲学，应该回到哲学的本位——我觉得就是形而上学。从哲学史的意义看，康德的批判哲学掀起了一场哥白尼式革命，转换了认识的参照系，把主体围着客体转变成了客体围着主体转，完成了本体论向知识论的转向。这个在康德的时代无疑是必要的，因为哲学面临着知识不同来源问题。但即使是康德的时代，他的批判哲学的目的也不止于此，因为康德的批判哲学——在纯批第二版序言说得很清楚，是要为古老的形而上学走上科学的可靠道路打前战。康德不仅不打算放弃形而上学，而且他

要通过理性的批判使未来的形而上学建立在像数学和物理学那样坚实的基础上。从康德到我们的时代自然科学已经实现了多次飞跃——当然我对自然科学的理解也是片断式的，只能大胆讲一讲。我觉得在量子力学的背景下，如果我们依然把康德式的哥白尼革命的意义定位于认识论的话，我觉得是对康德哲学理论意义的一个降格处理。我知道在今天的科学界，基因家找到了好多基因，什么奴隶基因，冒险基因，甚至自由意志基因，这些我都是在报纸和网络上面看到的。现在脑神经科学的发展把越来越多的人认为的心理问题、心理病症器官化，物质化，加上欧洲核能研究所的上帝粒子之类的研究，科学的进展也让我感觉有点像看好莱坞的惊悚大片似的。现在这个哲学与自然科学之间也有很多合作。早在上个 20 世纪 60 年代，哲学与人工智能的交互研究就已经在麻省理工学院开始了。而普林斯顿有个道德哲学家利用了“功能磁共振成像扫描仪”（SMRI），可以给脑部扫描，当给被试者提道德两难的问题的时候——像我们中国人常说的，你媳妇跟你妈掉河里你该救谁——对你脑部进行扫描，发现人类的道德直觉是进化的结果。上个月在年会上，有学者介绍了美国哲学家做实验哲学，现在研究认识问题的哲学家已经可以在实验室里研究了。还有学者讨论了大脑化生存时代这个生命价值的问题。看到这么多信息涌入以后，我感到自然科学这些发展是在越来越快地迫使哲学由天上转向人间，而天上的问题、万物本源的问题早就不归哲学家管了。这点在关于西方科学的书里面，在青少年的启蒙读物里面，把亚里士多德贬得一塌糊涂，把他当作一个很可笑的人物，用各种漫画来嘲讽他。但我想他教给我们的更多是形而上学，而非物理学。我觉得其实这些问题粒子物理学家肯定会比我们哲学家做得更好。原来我们看重的人的认知问题，现在看来也可以由大脑神经学家或者基因学家在实验室里处理。那么如果关于人自身的这么多问题都可以物质主义还原，那么生存的理由就是迫切的需要，活着有什么意思，要有个生存理由——我觉得这才是哲学本位，面对的是人的自由与信仰问题。康德有一句很著名的话，用北京口语来说：“把知识放一旁，为信仰腾地儿。”这个论断再次被照亮，enlighten，因为它照亮了哲学的未来之路，哲学将彻底回归到存在论一本体论的道路上。这是我的一点心得体会，希望大家批评，谢谢。（掌声）

**主持人：**感谢王齐发言。下面请叶先生为上午这个会发表几点感想之后我们再午餐。

**叶秀山教授的发言：**

今天非常感谢了，大家来了而且还真情实感，我也很感动，很高兴，本来是很惶恐的，把大家叫来。就这个题目本身，我觉得用这个题目——虽然是黄裕生定的，但是我也觉得这个题目很好。康德的思想是批判哲学，这个启蒙—自由—批判在康德那里是一个意思。这一点，于奇智在来之前给我写了个信，他说得很好，可能下午他会详细（讲）一下他的意思。所以这个“启蒙”就不完全是历史的，比如法国大革命或者苏格兰启蒙运动，不完全是那个意思。所以启蒙——赵老师说的——就（是）“真理”，就（是）“去蔽”。启蒙并不是知识性的，这个层面并不在康德第一批判的知识论里。不是说你们都不懂，都是群氓，我来教你们，不是这意思。启蒙是理性“自己认识自己”，这是希腊传统，是希腊传下来的。去年我在清华讲的就是这层意思，启蒙就是“认识你自己”。像柏拉图对话里头，问的不是说什么东西好看，什么东西美，哪个制度是正义的，哪个是不正义的制度，不是这个意思。他是说“美”是什么？“美本身”是什么？是“美本身”的问题。这个在柏拉图那里很难贯彻下去，不了了之了。这就是矛盾，一接触物自身的问题就二律背反，这是康德后来才把它揭出来的。所以这个启蒙的意思就是你得认识你的理性有什么界限，你的功能，你能做什么，不能做什么，在哪个层面能做什么，在哪个层面不能做。不是说理性就是眉毛胡子一把抓，它是属于“认识你自己”的深化过程，这样你就更自由，不然你那个自由就是空洞的。自由很重要，你“认识自己”，根本不是认识桌椅板凳，是“事物自己”，这个很好，但是如果你没有批判的精神你就认识不下去了。所以启蒙与批判实际上是一个意思。现在这个是我的想法，只讲这点，大家该吃饭了。很高兴大家能交流，我得到很多启发，谢谢，非常感谢。（掌声）

## 下午第一场讨论：再启蒙、进步、多元

主持人王齐研究员

主持人：希望下午的发言能够更精彩。我们首先请华南师范大学的于奇智教授。于奇智教授是搞法国哲学的。上午也提到了法国哲学的启蒙与反省的问题。启蒙是光照，而有光照就会有阴影，所以我们请于奇智教授从法国哲学方面来谈一谈启蒙。

于奇智（华南师范大学哲学教授）的发言：

其实我和叶先生的交往应该是从1989年开始，我在法国做博士论文，研究集中在知识考古学和自由问题。那个时候读到了叶先生的一篇文章，发表在《中国社会科学》上的《试论福柯的知识考古学》。那个时候能读到这种文字的机会很少，是朋友的杂志。我当时立即就给叶老师写了封信，后来就一直不断地通信。后来叶老师一直关注法国哲学，当然他的视角还是德国古典哲学。所以我回国以后，叶老师也一直让我要重视德国古典哲学，在通信中、电话里，后来在email的交往中。我记得我一直受惠于叶先生的教诲，所以今天我一定要来。

今天我主要是从法国哲学——一个视野就是福柯——还有叶老师对法国哲学的理解，来写这样一个提纲。这个书名的问题上也进行了一些讨论，我想叶先生起码是认可的。我来做一个简单的题解。这本书叫作“启蒙与自由”，至少显示了理解康德批判哲学的一个独特角度。依我看，在康德哲学范围内，叶先生是在启蒙意义上理解自由，或者在自由的意义上理解启蒙，进一步讲就是从启蒙与自由的双重意义上理解“批判”。这样批判就具有了启蒙与自由的特征，这叫作批判的收敛；而启蒙与自由具有了批判的特征，这叫作批判的发散。它们之间形成了回环的关系、互通的关系或者相似的关系。不管启蒙、自由还是批判都是西方哲学非常复杂的主题。这里我觉得在反思启蒙的时候应该重视对启蒙本身的探索，通过对启蒙本身的探索，其实就是对启蒙本质的追问，这就是本质问题或者形而上学问题。因为启蒙本身也是启蒙过程的一个重要环节，这是启蒙的

自主事件。比如说，启蒙有命名的问题，一旦命名就涉及启蒙本身。为启蒙命名，探索启蒙的本质，意味着让启蒙回到本身，恰恰就符合哲学本身的一种特点，启蒙因而获得了反思性或者彻底性。福柯在《康德与启蒙问题》那篇文章里面——那篇文章也是我最近译出来的，是他在1983年1月5号的一个讲座的讲义。这篇文章译出来三万字，已经发表在我们学校的学报。福柯这样指出，为什么我们要重视启蒙本身？他说对于一般在18世纪，更准确地说，对我们称之为启蒙的研究而言，一个有趣的轴心是启蒙本身，可以成为启蒙这个事实。也就是说，我们和一个意义很特殊的文化构成打交道。文化构成以某种方式意识到自身，对于自身的过去、将来与现在，它同时命名和定位，在启蒙本身的引领下，完全确立其过程。由于这个过程（这场运动）本身应该在其自身现在的内部进行操作，所以启蒙不是自我命名的第一个时代，并且不简单表现为自身的特征。这曾经是一个老习惯、旧传统，并且不是通过某一事件（启蒙事件）自行命名的第一个时代——比如我们说，有衰落的时代、繁荣的时代和辉煌时代，等等；也不是以思想、理性与知识自足的第一个时代——启蒙本身在知识内部明确地发挥自己的作用。如果启蒙是一个时代，也就是一个自主的时代，是一个自身提出其作用的时代，一个要求自身应做的事情的时代，无论对理性、思想和知识的一般历史，还是对其现在对于认识知识怀疑、幻想的形式，或者一些制度，等等。启蒙在制度内部的任务在于重新认识历史环境，启蒙本身就是名词，就是箴言和座右铭，这恰恰是能够在康德《什么是启蒙？》那篇文章里面看到的東西。可见启蒙就在于勇敢地求知，也就是勇敢用你自己的理智。当启蒙成为自主事件的时候，启蒙本身就是勇敢地求知，勇敢运用自己的理智。实际上，启蒙首先至少就成为了福柯自己的座右铭，因为他把康德那篇短文看作是哲学谜语，将其作为徽章或者护符。可以说福柯是带着康德徽章的哲人。福柯指出，康德开始用了座右铭这个词，实际上就表达了一个准则，一种训斥，表明就是要对人类下达命令，从不成熟的状态走出来。为了自由的生活，为了希望的生活，为了幸福的生活，要勇敢启蒙、勇敢求知、勇敢运用自己的理智，包括后来他说的理性，还有判断力，就是要人摆脱不成熟状态。这些不成熟状态表现在什么地方呢？比如说无知、错误、盲从、迷信、干扰、顾虑、死胡

同、旧习惯，等等，这些都是存在于我们人类自身骨子里面的软弱、怯懦、懒惰、无能造成的，人要希望成熟还得学会自己解决问题，自己启蒙。古老的格言“勇敢求知”是一个祈使句，这就是说对于公众，对于我们来说，要自己求知、自己启蒙，还要勇敢启蒙、正视启蒙。我们首先对自己说做你自己的事情，这是成熟的标志，也是向成熟迈出的第一步。像笛卡尔那样从干扰、顾虑造成偏见的书本当中解放出来，像门德尔松、康德那样向迷信当中解放出来，清算和巡视自己的过去，这就是批判。启蒙是一个知易行难的关口，我们讨论启蒙要更容易，但实际上要进行启蒙是很难的，它使人异于过去的存在，把人引向陌生领域。比如说要从迷信走出来，意味着启蒙要和迷信不同，要和迷信保持距离，要人走出迷信之外，叫人生存于迷信之外，进入异托邦，这个“外”就是他者，就是异。知性、理性和自由便在迷信之外，相对于迷信而言，它们是异类，使人面对着陌生领域，启蒙就是使人富有理性地生存在别处、他处、异处，也就是说叫人搬迁，搬到哪里去？异托邦。这恰恰是福柯晚年的一个概念，相当于我们的窗外，不成熟状态之外的成熟状态，我们叫做理性的状态。很可能福柯、列维纳斯、德勒兹和德里达这些法国哲学家正是在启蒙的意义上打破了过去的“同”与“同”的哲学，开辟了各种“异”的哲学，比如说他者哲学、异域哲学、延异哲学、差异哲学，以便纳入种种“异类”。他们的哲学不仅仅在于标新立异，而且在于寻求更深入、更基础的工作，异与同本为事物的两面，均不可忽略，应当纳入我们的思想视野。我们可以在康德的意义上理解比如列维纳斯揭示的异域存在，还要摆脱存在的状态与本质的状态，存在与本质对应于康德所说的不成熟状态——以寻求异于存在与本质的东西，也就是那更可靠的基石。这是法国哲学家试图在哲学领域开垦的“过度”研究，就是要到禁区去，违抗禁令到存在的那边去，到存在的对岸去，比存在走得更远，到异的哲学当中去，在哲学当中摆脱哲学，哲学的探险的真义就是超越试验、僭越试验，到更远的地方去，去远方寻找远方，去窗外寻找比窗更远的那个地方。叶先生指出，在福柯的哲学中，同的哲学让位于异的哲学，具体而言，对福柯来说，异就是他的异托邦，异的哲学就是他的异托邦学、谱系学、考古学。相对于康德而言，福柯要呈现出我们非其所是，我们不是我们，知道不可能知道



的，做了不应该做的，希望不应该希望的东西；这与康德的我们是其所是形成鲜明对照——我们是我们，知道可能知道的东西，做了应该做的，希望能够希望的。叶先生指出，福柯的工作就在于为自由地、不受限定地工作尽可能地、广泛地寻求一种新的动力，哲学之意就是实际的自由而不是先验的设定，在这个意义上福柯的工作深化了胡塞尔的“人”也推进了海德格尔的 Dasein。批判与启蒙之间的关系非常密切，密切到几乎是一个东西，批判与启蒙可以说是统一的。在福柯看来，批判是不被如此自觉的意识，就是勇敢地对不合理性的权威说不，这就是不盲从权威，摆脱奴役，还有苛政和残暴的不成熟状态。这其实就是启蒙，因为批判的定义和启蒙的定义在本质上是一致的，只是说法不同而已，批判与启蒙一样也是一种脱离运动，脱离未成熟状态，所以解释启蒙就是解释批判。联系到康德这篇短文，叶先生指出，康德的批判哲学针对的也正是理性不成熟的阶段。理性或者超出经验知识的范围，悬置一个超越领域，在这个领域也像在经验领域那样提出一个知识体系，或者在实践领域以经验幸福代替自由意志，凡此种种，在康德看来，或许都是理性不成熟，启蒙不够的表现，这是叶先生指出的一段话。在叶先生看来，勇敢求知当然是理性的事，启蒙就是理智的启蒙，所以康德的短文里面说我们的启蒙的时代是理性的时代。理性启蒙只承认理性的律令，而不臣服于任何外在于理性的权威，这意味着人完全有不服从的自由，要摆脱僭越理性的权威。可见启蒙理性与自由是同一的，启蒙是理性的，是自由的；理性是启蒙式的，是自由的；自由是理性的，是启蒙式的。理性的启蒙与自由就是有“度”的启蒙与自由，自由与启蒙的理性或者“度”使知性安于自己的职守，以实现公共安宁。理性就是秩序与界限，就是“度”，启蒙其实就是“度”，自由也就是“度”。启蒙、理性、自由都是有“度”的，批判也是这样，可以看出，启蒙、自由、理性与批判形成了相似的关系。叶先生指出，批判为理性立定职能范围，由诸自由者构成的社会是一种自由的组合，自由的博弈。博弈我们今天讲就是双方进行游戏，得到一个过程或者结果。所谓诸自由者就是我你他，之间是什么关系呢？就是列维纳斯致力于作为第一哲学的伦理学来回答的问题，构成的关系就是伦理关系，而且是元伦理关系。我们处于诸自由者构成的关系网之中，终未脱离不成熟状态，也就不曾摆脱奴

役，因此启蒙只是一个可能性，并且要不断地试验，不断继续下去。也许启蒙是一个不成熟的终点，是成熟的出路，可能是服从的结束，是不服从的开始，大概是奴役的终了，是自由的开端，启蒙作为一种逃离或许是旧的终结，新的出路。康德在《什么是启蒙?》当中用的 Aufklärung 这个词本身就具有结束、出路这样的意思。可以看出这个词意味着启蒙的两端的可能性的结合。比如说启蒙要面对未成熟状态，也要面对成熟的状态，这是两端，或者说进与出是同时进行的，几乎没有时间差。很可能康德借此布下了启蒙的玄机，即不成熟的终结与成熟的出路、逃离与抓住之间的玄机，这玄机大概就是福柯所说的“哲学的谜语”，哲学要解谜。这个词 (Aufklärung) 本身就意味着人要面对着成熟和不成熟两个状态，我们总是在成熟和不成熟两个关口间摇摆不定，至今没有一个成熟的欧洲出现，道理就在这里。我们知道，起点和终点总是像齿轮般紧紧地咬着走的。好，我就讲到这里，谢谢。

**主持人：**谢谢于教授精彩的发言。刚才我都在担心时间，但于教授时间把握得非常好。下面请北京大学的刘哲教授。

### **刘哲（北京大学哲学系教授）的发言：**

首先感谢清华大学组织这样的一个讨论会，非常有意义。另外我也感谢清华大学对我的邀请。为了节省时间我写了一个简短的发言的内容跟大家一起来分享，题目叫作《启蒙、自由与理性的自我规定——对叶先生〈启蒙与自由——叶秀山论康德〉的反思与回应》。叶秀山先生的新著《启蒙与自由——叶秀山论康德》的适时出版，足以重新引发中文学界对启蒙问题的哲学意义乃至文化意义的关注与思考。这部著作的副标题将其研究的对象限制在 18 世纪下半叶德国一位至关重要的启蒙哲学家康德那里。然而仅仅需要简单地浏览目录，人们就会发现这部著作并不仅仅是关于康德哲学本身的研究，而是包含了对整个康德哲学传统的阐释。在叶先生看来，康德哲学传统不仅要包括费希特、谢林、黑格尔这些德国古典哲学家，也要包括胡塞尔、海德格尔、列维纳斯这些 20 世纪的现象学哲学家。不仅如此，叶先生指出，康德哲学传统的理论意义和影响力还将继续

延续下去。什么是叶先生理解的康德哲学传统？这个问题就让我们回到了整本书的正题——启蒙与自由。具体而言，就像叶先生在《为什么还要读康德的书》这篇论文中所论述的，使自由在哲学里安身立命乃是康德哲学留给我们的最为丰富的尚待开发的遗产之一。《启蒙与自由》这部著作分为两个部分，第一部分主要关注康德的三个批判、法权哲学和两篇论文，即启蒙论文和另外一篇——这个的翻译我觉得可能要调整一下——《论哲学中新近发出的一种狂妄的声音》，在康德全集的第八卷；第二部分主要关注康德哲学传统在德国古典哲学和海德格尔、列维纳斯那里所获得的解释、批评以及发展。下面的发言中，我既无法细致地分析叶先生对于康德哲学不同文本的解释，也无法具体地回应关于康德哲学传统与德国古典哲学以及20世纪现象学之间关系的阐释，相反，我试图论证性地重构叶先生所说的康德哲学“最为丰富的、尚待开发的遗产之一”的含义，使自由在哲学里安身立命。我将展示叶先生关于康德遗产的阐释是以海德格尔的本体论问题视角为解释框架的，以此为基础，我将分析这份“尚待开发的康德遗产”所蕴含的理论洞见，以及在海德格尔本体论框架中所可能遇到的困难。我将首先分析叶先生所理解的康德的自由概念；其次我将讨论叶先生所把握的哲学作为一门理论学科的含义；其后我将根据前面的分析来解释叶先生所谓的“安身立命”的含义；最后我将回到叶先生所理解的康德遗产与启蒙之间的关系。

首先人们会问，什么是叶先生所理解的康德意义的自由？在以往多篇论文里，叶先生反复刻画和解释康德自由概念的含义，然而他对于康德自由概念的最集中的定义见于《康德的自由、物自体以及其他》这篇论文当中。在这里，他首先论证指出：“康德意义上的‘自由’首先是一个‘否定’的力量，而不是‘随心所欲’不逾矩的怡然自得的‘境界’。‘自由’是要摆脱些东西，从那些东西里‘解脱’出来，那么‘摆脱’、‘解脱’些‘什么’？‘自由’是‘摆脱’、‘解脱’那眼前的、现成的东西，‘自由’就是对那眼前的、现成的东西（现实）说：‘不’、‘不对’、‘不行’。这是‘自由’的基本的、哲学性的意义。”很明显叶先生对康德自由的否定性含义的强调贯穿整本著作。根据他的分析，康德的否定性的自由概念的含义是要说明和显示一个更高级的理性领域，另一方面作为否定性的自

由的力量是无限的，更准确地说，不受任何限制。在关于康德哲学不同文本的解释中，他进一步把上面引文中的所谓“眼前的、现成的”东西准确化为“感性”，这就意味着康德否定意义的自由就是要摆脱一切感性的限制。尽管康德在第一和第二批判的演绎部分分别使用的自由概念是自发性（spontanität）和自律（autonomisch），叶先生首先从摆脱感性限制的否定性含义出发来理解康德在知识领域和道德领域使用自由概念的共同性。正像叶先生指出的，否定意义上的自由会带来对康德第一批判文本解释上的紧张。我们这里无法解释叶先生的否定性解释和康德哲学文本中的差别，就我们的目的而言，我们只需要指出，叶先生对这里文本（产生的）解释问题的解决方案依赖下述区分：理性在知识领域中的自由为能动性，而在道德领域中为实践的创造性。显然这个区分已经不再是关于自由的否定性含义而是其肯定性含义的刻画。根据叶先生，康德的“‘实践理性’本身具有‘现实性’的‘能力—力量’”，因为它自己就有权有能力为自己设定—悬设对象、提供内容，在 240 页。毋庸置疑，叶先生对康德哲学传统的思考主要依赖于这个创造性的自由概念的反思，在他看来，这里作为自由的肯定含义的创造性就是指理性自由的现实性，或者说具有内容和实在性。根据叶先生，康德关于理性—自由现实性的问题在第二批判的序言开始处就已经被提出了，我们还会回到对这个文本的解释上来。在《启蒙与理性》中，叶先生不仅要思考自由概念，还要针对宗教的创世论来把自由的创造性含义通过哲学的方式加以反思，在此我们就不得展示海德格尔对于叶先生理解哲学这门学科的含义的决定性影响。《启蒙与自由》并不是叶先生研究康德的独立专著，而是近三十年来研究论文的集结，最早的一篇康德美学的论文要回溯到 1983 年。根据叶先生在前言中的说明，这个集子文章的顺序基本上是以时间逆序的方式编排的，但细心的读者都会发现叶先生这个“基本上”是个严格限定的含义，因为确实这些论文的编排有些是背离时间逆序的。因此我在这篇评论中建议，主要关注叶先生文章编排的逻辑顺序。正像叶先生在同一段话中所说：“如果对问题感兴趣，就读我最近的文章，后面就不用读了；如果对我本人的思想进程（感兴趣）就倒过来读。”翻到最后一篇论文《论海德格尔如何推进康德之哲学》，我们就发现它在时间上并不是最早的，但是叶先生把它在时间倒叙

意义上把它列为首篇，在我看来这个独特的文章编排顺序反映出海德格尔对于叶先生整本书的思考的出发点的重要意义。尽管列维纳斯有很多批判，但是叶先生始终追随海德格尔，坚持认为西方哲学这门学科自从古希腊创立之初就是首先要认识始基，然而与宗教创世论不同，哲学的理解是知识性的。在叶先生看来，它（始基）不要理解为在绝对意义上的创始者。叶先生把绝对定义为“不需要另外的事物做它的原因”，“没有别的事物与它相对”。在这个绝对含义的限定下，叶先生得以把自因、自身、自己、自体、本质、本体以及真理这些原本有别的概念等同起来，（参考）248页以后。在这个视角下我们才能理解为什么（叶先生）会把康德的物自体 Ding an sich、胡塞尔的 Sache selbst、海德格尔的 Sein 放置在同一个问题域中来理解。根据叶先生对哲学学科的海德格尔式的存在论界定，在哲学的意义上去理解自由概念就意味着要去理解下面这个命题，（如）394页：“‘自由’就意味着‘创造’。‘创造’就意味着‘存在’。”

依赖上面关于自由概念和关于哲学学科的刻画的分析，我们现在来到叶先生所强调的康德遗产的最后一个环节——安身立命。毫无疑问，安身立命这个成语在此是一个比喻，叶先生要借此比喻展示的理性内容或许可以通过他关于自由与哲学之间关系的讨论获得澄清。在《哲学作为创造性的学问》这篇论文中，叶先生论证指出：“‘自由’必定要‘显现’出来。不显现的自由为‘不存在’，是一个‘形式的’‘思想体’。它没有‘直观’，不可知；显现出来的自由才是可知的，才能成为一门学问，一门知识。关于‘自由’的‘知识’如何可能，也就是‘自由’如何‘显现’，这个问题是‘哲学’如何可能的根据。”

很显然，叶先生所谓的安身立命并不是简单地把自由概念放在哲学学科里面来处理，而是包含着自由概念可被知识所把握的条件的分析，用他自己的术语，这意味着自由的“显现”。在《论哲学的“创造性”》中，他指出：“由‘本质’、‘本体’出发，‘创造’出‘现象’来，这条路线，后来叫做‘显现’——胡塞尔、海德格尔都是在这条路线上，叫做‘现象学’。”毫无疑问，他在此清楚地展现了《启蒙与理性》整本著作的浓厚的现象学解释背景，在海德格尔本体论差异的理论视角支配下，叶先生把显现的问题刻画为“绝对”与其现实性—实在性的关系问题。在这个意义

上，我们可以理解为什么叶先生如此凸显康德实践理性的实在性问题，以及由此阐发的创造性自由概念。我们回到这本著作的正题，启蒙与自由，如果我们上面的分析可以被接受，那么我们可以得出结论：叶先生得出的自由概念以及以此为基础的康德启蒙传统的分析是以海德格爾的存在论所限定的问题域为基础的。然而，公认的事实是海德格爾的思想是反现代和反启蒙的，由此我们不得不指出，叶先生著作的正题中蕴含着巨大的理论力量张力。人们或许会问，一个由海德格爾问题视角限定的自由概念如何可能与启蒙相关。难道叶先生要把康德的哲学重新解释为反启蒙的？我想叶先生的答案一定是否定的。在《启蒙与理性》的第一部分中就收入了一篇重要论文《康德之“启蒙”观念及其批判哲学》，叶先生在这篇论文中明确指出：“康德对于‘自由’观念之深入分析—批判，在欧洲哲学史上的贡献是十分巨大的，某种意义上，可以说是具有划时代的意义，或许我们可以说，康德通过‘自由’的‘批判’——即，对于‘实践理性’的‘批判’，把欧洲哲学—形而上学，推向‘成熟’，推向‘启蒙’。”

值得注意的是，叶先生这里所理解的启蒙概念并不在我们通常的文化意义上使用，而是指欧洲哲学——形而上学的启蒙。然而在同一篇论文的开始之处他又把启蒙理解为一种思想潮流或者运动，关于这两个启蒙概念的不同，或许我们可以通过强调德国乃至欧洲启蒙文化的独特哲学特征来弥合。这样我们可以推论，叶先生也许是在欧洲哲学形而上学的启蒙概念中得以把海德格爾重新纳入到启蒙哲学家的传统中来。然而什么是欧洲哲学形而上学的启蒙的概念基础呢？叶先生的答案当然是自由这个概念。如果我们再进一步追问，这个通过海德格爾式问题，通过绝对的显现所约束的自由概念如何可以被视为启蒙意义的自由。在《康德之“启蒙”观念及其批判哲学》中，（有一段）很重要的引文：“……‘理性’与‘自由’同一。‘自由’乃是‘自己’。一切出于‘自己’，又回归于‘自己’。”（130页）在《欧洲哲学视野中的知识和道德》这篇论文中，叶先生明确把康德批判哲学中的“理性自由”等同于海德格爾意义上的“存在”——“现实”的“自由”，“自由”的“现实”（314页）。回到《康德之“启蒙”观念及其批判哲学》一文的论证语境，不难发现，叶先生所理解的自由概念明确地强调一种自我关联关系，一切出于自己，又回到自

己。正是通过这种自我关联关系，叶先生得以把海德格尔本体论问题视角下建立的自由概念纳入到近代启蒙和理性的文化传统中。

现在让我们来到这篇评论的结论部分。海德格尔非常出名地把所有现代性文化特别是德国古典哲学传统理解为关于人类自律的失败的尝试。在他看来，现代性文化不可避免地会堕落为没有意义的对技术的偏执。海德格尔正是依赖上述的本体论自由概念批评和拒斥 17 世纪笛卡尔以降的近代主体性理论和它所支撑的启蒙思想。在此我们就不得不面对从海德格尔本体论视角阐发的自由概念与康德启蒙意义的自由概念的巨大张力。再次仔细阅读上面叶先生对于自由的刻画，“一切出于自己又回归自己”，我们就会发现，这里的困难可以说更源于叶先生对自我关联关系的形式化理解。换言之，我们必须审慎地区分海德格尔存在意义上的自我关联关系与康德理性意义下的自我关联关系。在此我们并不试图对于康德理性意义下的自我关联关系自身进行结构性分析，我们将仅仅指出，在什么意义上，只有康德式理性自我关系才能成为德国 18 世纪中叶以后的启蒙文化的概念基础。在《启蒙与自由》中，叶先生敏锐地观察到，康德的批判哲学是从理论知识的限制开始的，实际上，康德的这个独特开始与德国近代启蒙文化的两个时期的区分有关。1750 年以前，以莱布尼兹和沃尔夫为代表的第一次启蒙，和 18 世纪下半叶以康德为代表的第二次启蒙。如果仔细阅读康德的《什么是启蒙？》，我们就会立即发现，康德没有提及第一次启蒙的必要比喻，比如“光”、“曙光”，等等，也从来没有提及以前启蒙使用的惯常词汇，enlightenment，这些词汇通通没有。康德在这里的沉默预设了他对启蒙概念的全新理解。德国早期启蒙的目标是要不断增进人类的知识之光，以此对抗偏见造成的晦暗。而康德所代表的启蒙则要延续英国洛克的精神，限制我们的知识，由此来辩护人类生活当中必然的无知，康德对于理论知识限制的目标是要导向实践理性，由此反对两个统治当时基督教欧洲的政治机构：专制国家和具有权势的教会。这种情况下康德所倡导的启蒙绝不是要在知识领域中实行的心灵教化，正如一位德国当代著名的康德研究学者所指出的，作为一个具有普遍性的时代纲领，康德的启蒙从对共同的根基的意识出发，从自我意识和实践确定性出发，通过自己的努力，最终达到的使命，Bestimmung，我可以选择。显然，人的使命必然蕴

含着对人的终极目的的理解。与早期德国启蒙学者沃尔夫及其弟子们的学院派形而上学不同，康德对于人的终极目的的理解不依赖于可被定义的人的本质的知识，而是依赖个体对于自己生命的实践性目的的规定。从其早期启蒙的分析视角，我们就可以理解为什么康德在第二批判开始的时候就强调理性的实践的实在性，不仅如此，康德认为构成各种不同生命实践目的的统一基础的终极目的，Endzweck，是人伦理意义的自我规定，Selbstbestimmung，实践理性的自我意识，或者说 autonomy，自律。对于康德而言，道德不仅是人实践理性的根基，也是人全部生命活动的终极目的。显然康德的启蒙首先依赖人之实践理性的内在目的论结构，换言之，康德的启蒙就意味着人要奋力把动物性的他律提升为理性的自律，并在认知、实践和美感的全部生活领域达到人从自身出发来规定自身。因此康德的启蒙方案意味着要从监管性社会机制带来的他律中摆脱出来，进而转变为在伦理和法权中的自律。康德意义的理性自律在法权领域具体化为共和国性质的伦理共同体，在道德领域则为自我立法的理性个体。我们可以看到康德的启蒙所预设的，正是作为实践理性的自律—自由概念，这个自由概念所设定的自我关系就无法只是叶先生所理解的形式性的自我关联，而必定包含理性实践主体自身行为规范对于自身目标合法性的理性反思，以及由此而来的理性规范主体的自我构建。在《启蒙与自由》代前言《作者的话：论康德》中，叶先生颇有洞察力地强调康德第一批判文本中所具有的法权色彩，进一步在第一部分专门讨论康德的法权哲学理论。这里我要补充的是，康德第一批判的法权术语不是术语的可有可无的修辞，而是其理论目标和要求的必然结果。在第一批判纯粹理性的结构设计中——大都翻译成建筑术，这个翻译太模糊了——康德这样来界定哲学与自由概念之间的关系，哲学是这样一门科学，它把所有知识与人类理性的本质目的联系起来。康德这里所谓的人类理性的本质目的，就是我们前面所强调的实践主体的全部使命，即实践理性的自律—道德性。正因此康德始终认为道德性是我们必须保护的神圣不可侵犯的根基和目的。作为人的终极目的的道德性显然要预设达到该目的的手段的权力，即原则性地拒斥思辨理性的构思和设计权力，无论海德格尔关于康德哲学的本体论解释多么精巧，我们都无法在其中看到任何为叶先生所正确强调的权力问题，以及预设的人类神



圣不可侵犯的道德性。其中的理由很明显，海德格爾的本体论自由与人的理性权力根本就是两个相对立的概念。中间我就跳过海德格爾关于近代哲学的很多误读，我只是说他只是从这个后期的考据，消解从自律主体中误读出来的自足主体，以及由此批评一个追随尼采所伪造出来的近代理性传统。

最后请允许我做出这篇评论的结论，叶先生在《启蒙与自由》中试图从海德格爾存在的显现这个本体论问题域来解释康德的实践理性自由概念，并由此阐发其所带来的启蒙含义。海德格爾的本体论哲学思考对近代以来启蒙思想的批评无疑为叶先生著作的主题引入了巨大张力，把康德哲学解释为批评启蒙的，或者把海德格爾的本体论重新置于启蒙哲学的背景中，这两种选择的结果都不会是愉快的。根据我们上面的分析，这种不愉快的理论结果，实际上来自叶先生对启蒙所预设的自我关系的形式化理解。我们已经论证了康德所代表的启蒙思潮不是要依赖任何一种存在的自我关联关系，而是具体地要求这个自我关系为实践理性的自我规定或自我使命，*Selbstbestimmung*，正如叶先生准确看到的，在康德第二批判中，实践理性的全部使命或者至善及其关联的道德世界，必须实践性地设定上帝和灵魂不朽的实在性。那个“悬设”的翻译也有点问题，这个不“悬”，一定是设“定”的，不然的话这个道德律令就成空的了。不仅如此，对于康德而言，甚至人的自我规定这个理性的实践本质都始终处在为新欲求遮蔽的危险当中，因而需要理性主体不断进行规范性反思之努力，因此康德所谓实践理性的自我规定和使命绝不意味着海德格爾本体论所要批评的任何意义上的自足和支配世界的主体，如果与海德格爾的理论假设相反，近代主体理论恰恰根源于主体的不稳定性、脆弱性、非自足性，那么我们甚至由此获得了丰富的理论资源来批评性地反思和回应海德格爾自身本体论哲学思考的理论缺陷。海德格爾不仅过度简单化了近代以来的哲学理论和启蒙思想的复杂图景，而且他自己哲学中对人类最有价值的对人类有限性的强调也仅仅是极端性地发展了现代性哲学理论图景中的一个侧面。对海德格爾自身本体论的批评性反思在这里无法进行，只能留给以后的工作，但在此我们已经得到一个无可回避的结论：正是康德哲学中实践理性的自我规定，坚定地抵制着海德格爾本体论意义的死亡所传达出来的批评现代

性文化的情绪，由此捍卫着人类启蒙和理性的尊严。谢谢大家。（掌声）

**主持人：**下面请中共中央党校的郭大为教授。

**郭大为（中共中央党校哲学系教授）的发言：**

谢谢主持人。我不得不越俎代庖帮主持人为刘哲教授点一个赞。因为他刚才所有的分析评论确实建立在他详细地阅读了叶老师的新书的基础上。很惭愧，我没有完全地通读叶老师的书，所以跟刘哲教授的这个考虑不同。刘哲教授更多是从启蒙的目标角度去评论叶老师的书。我想从一些现实或历史的问题来讨论关于启蒙的方式和策略。我讲三个问题，就是叶老师的启蒙，康德—德国的启蒙以及中国的启蒙。

可能叶老师在他的新书当中的很多观点并不一定是所有同仁都赞同的，但大概在座的大多数人跟我都有一样的体验，就是读叶老师的书受到了很大的教益，从中学会了一些思考。在很大程度上说，叶老师是一个哲学的启蒙者。而且我相信我可以找到一些东西来证明这一点。这是因为叶老师最近可能发展了一种文体，为了启蒙而丧失了一些他很在意的那个美学风格，在文章当中加了很多的引号。为什么要加这么多引号，不外乎就是要强调说引号中的这个词的特殊含义和语义转换，不要像看教科书那样一板一眼地做那些非常烦琐的概念推演，而是要把握字面后面的含义。我想大家的体会是，读叶老师的书要自己去思考问题。这符合康德的意思，就是要运用我们自己的理解力，实际上康德用的是“理智—知性”这个词。叶老师的这种文体，是要引起我们的好奇心，动员或激活我们的思考力。我们作为晚学应该感谢叶老师多年来在哲学上做的解读，并把他最新的解读的体会跟我们分享。我觉得我们应该是受教的。叶老师这本书的出版是有意义的，至少对很多青年学者来说是很好的入门书，当然对于学术讨论还有很多更细致的工作。

之所以说叶老师是个启蒙者，是在康德的意义上说的。康德对于启蒙所用的箴言，他用了一个非常特别的或者有选择的翻译。刚才于奇智老师说要敢于运用自己的理智，但是康德翻译的时候是做了选择和强调的，他先说了要有勇气去运用自己的理解力或者知性。为什么呢？我们都知道康

德对启蒙的那个定义，要走出自己加诸自身的，或者说因为我自己造成的那种理性不成熟状态。这种不成熟不是说你没有理智力量，而是你自己不让你自己成熟，关键在这里。如果从启蒙的“光照”的意义上讲，就像多年我们在传颂孔子的时候，讲“一灯能越千年暗，一智能灭万年愚”，这是启蒙吗？所以希腊的启蒙就是光照，为什么近代还要再来一次，就是因为虽然我们理智成熟了，但是我们不让自己成熟，我们走不出自己的这个不成熟状态，这个是关键。刚才有老师也谈到，启蒙实际上有两次，无论是苏格兰启蒙、法国的启蒙还是德国的启蒙都有各自的任务，但是大致目标是一样的，而且它们有相似的环境。德国无论第一次还是第二次启蒙，都是在相对比较宽松的政治宗教环境中产生的。大家好像没有完全意识到，好像康德是要反封建反压制，其实还不完全是这样。因为我们知道，康德回答这个问题的时候是回应当时柏林的“启蒙之友协会”，或者说“星期三协会”，他们其中有一个是腓特烈大帝，他根据协会讨论的问题征集文章。当时在柏林的启蒙——第二次启蒙——我们叫德国启蒙，但实际上不完全是德国的启蒙，或者准确说应该是普鲁士的启蒙。普鲁士当时恰恰是德国最开明的时期，是我们叫做开明专制的时期。按照腓特烈大帝的说法，“可以讨论，但要听话”。在这样的情况下，康德写下了这篇文章。我们面临很重要的问题是，当时的“启蒙之友协会”存在了二十多年，大概1798年的时候腓特烈大帝去世以后说这个很危险不准继续搞了，完全就停止了。很有意思的是当时很多人对这个问题进行了很多的探讨，可以说这些人都是社会精英人士，最后就产生了争论。争论的就是我们早上曾经提出过的问题，秋零老师讲到过，一个是启蒙者和被启蒙者，我们应该是从上对下的启蒙；还有一个问题是，对知识的启蒙、科学的进步还是要敦风化俗，启蒙在这两者之间是有冲突的。所以康德那篇文章有个注，说门德尔松讲到过这个问题，讲教育涉及文化和启蒙，启蒙主要关注的是理论，而文化涉及的是实践和生活。这就发生了一个重大问题，究竟应不应该对老百姓进行全面的启蒙，是仅仅知识的启蒙，还是说要大家有良好的道德秩序？实际上他们的意见是有分歧的，所以产生了争论——我们待会可能还会讲到哈曼。所以启蒙是一个本身就有很多纠结和需要我们认真对待的问题。实际上康德给了一个很聪明的回答，从他那篇论启蒙的

文章看他只给了一种回答——黄裕生教授起的名字很好——启蒙就是要自由，什么自由呢，就是我们经常讲的理性的公用，公开运用自己的理性，这符合康德的批判精神。不论你是什么人，我们都要拿到理性的法庭面前去检验一番，这是康德写的也是唯一行之有效的这样一个途径。但这也仅仅只是在理论上或者说法上解决了这个问题，如果我们回顾历史，法国启蒙也好，苏格兰启蒙也好，德国启蒙也好，都是社会精英对民众的照亮，这里毕竟是有个光源，这是我们面临的一个问题。如果讲到启蒙，我们读康德也好，读叶老师的文章也好，都面临这个如何去启蒙的问题，启蒙的方法和策略的问题。如果仅仅是哲学的启蒙，我们让叶老师给我们带入一个主动运用理性的状态也就够了。但是，自己加于自己的不成熟状态是怎么造成的呢，康德说了就是懒惰和怯懦，就这两个原因。自己加于自己的不成熟状态就是由于懒惰和怯懦，懒惰就是虽然有理智但是不愿意自己去思考、自己去做判断，自己给自己做出选择，那么你的理智是成熟的，但是你不运用；怯懦是由于多种原因，可以为了金钱或者为了抬轿子你可以不说真话，在这样一种情况下，甚至康德自己后来也为自己找理由，“哲学家没有必要说出所有的真理”。意思是，我说的是真理但我没有必要说出所有真理，我可以找个借口说我不对宗教发表言论了，这是康德不得已而为之的一种状态。

那么我们中国当代的知识分子如何面对启蒙问题？启蒙是不是一种完成？当光照到之后我们应该干什么可以先不谈，仅仅是这个光从哪来对中国知识分子来说是一个很重要的、特别需要思考的问题。里面有两个问题，一个是理性公用要有一个公共的平台，我们要摆脱自己加于自身的不成熟状态，应该不懒惰，勤于思考，不管是为了追求真理或者是为了民族的福利，大家真的是要下功夫去做大量的研究工作，比如在座的搞哲学的应该扎扎实实地做研究。实际上坦白地说我们国内的哲学研究不算很好，浮躁的东西很多。这说明自己的不成熟状态是自己造成的。像叶先生刚才讲的现在的环境是不是更好，这个先不说，我们是不是努力，我们是不是望文生义的东西太多而肯下功夫的东西很少？因为如果在社会上不能建立威信，刚才我们讲到社会精英的启蒙与民众的自我启蒙就是一个悖论。但是从历史上来讲，都是精英来点亮这把火，中国的精英能不能点亮这把

火，这是我们应该扪心自问的，我们应该摆脱懒惰，应该有勇气。有勇气的条件还在于理性的公共的平台是否存在，我们是不是真的能够说这个话，而不是说一些冠冕堂皇的话，说一些可有可无的、实际上对这个世界对真理、对民族、对哲学本身没有任何贡献的话。叶老师作为启蒙者，已经把我们带入了自己要动脑的时代，作为后学我们应该做一些扎实的工作，要有勇气做一些冷板凳的工作，或者说学者要做的工作。我没有好好读书，所以只能谈一些感想，谢谢大家。（掌声）

**主持人：**谢谢郭老师的精彩发言。他的质问值得我们思考。那么，下一位发言者是中国社会科学院哲学研究所的马寅卯。

**马寅卯（中国社会科学院哲学研究所研究员）的发言：**

叶老师的办公室就在我们办公室隔壁，但是一直以来感觉跟叶老师保持了相当的距离，对我而言叶老师好像巍峨的高山，我们只有从远处凝视，没有胆量去攀登。造成这种距离的原因可能很多，有一点是叶老师用的引号造成了疏离感。我总觉得那个引号像栅栏牢笼一样把我们隔离在外面，妨碍我们进一步走近。但是大概在2003年前后叶老师出版了一套文集，大概三卷到四卷，黄裕生找到我，请我对其中一卷写一个书评。这个事压力很大的，如果给别人写书评还好，给叶老师写书评既是荣耀也是非常非常大的一个压力，当时写完以后诚惶诚恐地一直也没拿给叶老师看，但是后来叶老师自己看到了，找到我给我一个非常大的鼓励，他说你书评写得非常好。当然我知道这是一种鼓励罢了，但我对我有很大帮助，以后我就有勇气去阅读更多的叶老师的文章。后来我发现这些引号也不是什么栅栏了，反而是打开叶老师思想之门的一个钥匙。这个东西它不是表面上看到的那样的禁锢，反而像是飞翔的翅膀，让你在这上面驻足，去赋予被引的东西更多的内涵、更多的内容。所以引号的寓意对我来说前后有非常大的差距。

我做的这个专业跟叶老师做的有非常大的差距。我自己的专业是俄罗斯思想或者说俄罗斯哲学。我先介绍一下自己比较感兴趣的人物，比如德国的反启蒙人物哈曼或者赫尔德，然后谈一下对启蒙与非启蒙之间的分野

或者一些差异的感受。那么今天大概就说这几个方面：一个是从理性角度，一个是从进步的角度，一个是从一元主义的角度，启蒙和非启蒙这些问题上的分野和差异。我的思想来源就是俄罗斯思想或者说像赫尔德这些德国的思想家。

那么第一讲一下理性的问题。讲到启蒙，大家想到的字眼可能就是理性，很大程度上理性和文明是联系在一起的。但是在一些反启蒙或者浪漫主义者看来，理性是不够的。在他们看来，要认识世界需要知识之外的或者是理性之外的其他能力，比如说信仰、直觉、想象力，等等。这方面以斯拉夫主义为主要代表，比如基列耶夫斯基、霍米亚科夫等都有不少的论述，包括德国的赫尔德也有论述。一般我们会把文明看作是好的东西，把野蛮看作不好的东西，但是在赫尔德那里，完全不是这样的。在他那里，就野蛮这个词的本来意义来说，越是野蛮，越是鲜活和热爱自由，越有活力，如果一个民族越是有歌声的话，也就必定越是野蛮、感性和充满激情。在他看来，一切没有被雕琢的民族，爱唱爱动的民族，他们歌唱的所作所为也是歌唱历史，他们的歌就是他们的民族的档案，是他们的科学和宗教的宝库，是他们的家庭生活画面，有快乐有忧伤，有婚床有坟墓。在这里每个人都在刻画自己，每个人都在表现自己。这个野蛮——或者歌声——诗歌，包括一些绘画——在很大程度上可以弥补理性本身的不足，是人的完整知识的一个组成部分。这是一方面，从这个理性或者文明角度讲他们的分野。

第二个方面内容比较多一点，关于进步。启蒙信奉一种关于进步的思想或者进步的主义，这个是有非常多论述的。这个进步主义设定了历史是有目标的或者说是阶梯式的发展的，过去和现在是走向未来的一个手段。未来是美好的，为了这个美好的未来牺牲过去和现在是值得的，而且这也是每一代人的价值所在。在进步主义者看来，一切先前的世纪不过是为了迈向现在的好日子和将来的更辉煌的生活的一个阶梯。但是在赫尔德看来这种想法完全错误，他认为每一种文化都是和谐的七弦琴，可以奏出优美的旋律。那些寻求理解的人们必须掌握亚伯拉罕或者凯撒不同于我们这个时代的那些方面，学习按照它们实际发生的样子来看待那些文化，而不是把它们并置地放在现代来进行分离比较，并且按它们的优点在多大程度上

与我们所设定的启蒙运动的标准相吻合来打分。那么在他们看来，所谓的进步没有确定的标准，同时有很多文化独立存在，彼此不能通约，不能被安排在某一个单一的进步或者倒退的阶梯上。每一个社会都是发展的，每一个时代都是不同的，每一个时代在其自身当中都有进步的中心。在他看来青年并不比无知的或者满足的孩子更快乐，心平气和的老人也并不比精力充沛的年轻人更加不快乐。中世纪充满了可憎的错误或者荒唐，但也有我们这个时代以其衰落的冷酷和人类痛苦几乎不能理解的某种健康、连贯、高贵和庄严的东西。所以说历史并不是一个进步的阶梯，在他看来，存在着许多生活方式和许多真理。一切要么是真的，要么是假的，是我们这个时代的一个可怜的幻相。真正的进步是人类完整地作为整体发展。更具体地说，他们是每个群体自己的发展，被语言和分属所决定了的部落文化的发展。那么进步的东西是一种文化在它自己的生活环境中朝着它自己的目标内在发展，而不是一个普遍过程。在它看来，历史好像是一部戏，但是是一部没有结尾的戏，似乎在奏一部宇宙交响乐，每个乐章在它自身都是重要的，但我们无论如何不能听到整体，因为只有上帝才能做到这一点。后面的乐章不一定更接近于或预示着某个更根本的目标，并因此而优越于前面的乐章，生活不是拼凑玩具，每个部分都要被塞入某个模型当中。那么大概在黑格尔的著名图式中，世界精神达到对自身的完全自我意识，按照赫尔德，交响乐的每个乐章，也就是戏剧当中的一幕，按照它自己的目的自己展开，它绝不会因为将要结束或被毁灭或被其他乐章接替而有价值上或者道德上的减损。

第三个方面涉及一元主义和多元主义之间的差异。这个可以有很多表述比如普遍主义和特殊主义、绝对主义和相对主义，等等，具体表述有差异但是大体是同样的内容。在赫尔德看来，所谓启蒙相信现实是根据普遍的、永恒的、客观的、不变的规律来安排的，而这些规律是可以通过理性的研究发现的。但是赫尔德不这样认为，他觉得每个活动条件、历史时期或者文明都拥有一套自己的个性，企图把这些归结为一些相同的因素的结合，或者根据普遍法则来叙述或分析它们，容易抹杀构成了研究对象特殊品质的东西，那些至关重要的差异。他认为没有哪一种环境或者群体或者生活方式一定优越于另一种，要让事物保持本来面目，同化为一个法律的

或语言的或社会结构的单一的普遍模式，像法国的启蒙运动倡导的那样，会摧毁生命和历史当中最有价值和最鲜活的东西。每个群体都有权以自己的方式快乐，断言要想快乐每个人都应当成为欧洲人，这是一种十足的自大。没有人能够传达他的感情特点或者把我的存在变成他的存在，就像白人说黑人是黑色的野兽一样，黑人也有权在同样的程度上认为白人是种的退化。人类的文明不是欧洲的文明，它按照时间和空间在各个民族当中显示自己。这是赫尔德对一元主义的一些批评。俄国的思想背景当中，特别是斯拉夫主义思想中也有许多这样的论述。他们认为善恶、理性和逻辑在不同时代的人之间的分配当中存在着巨大的不公，这种不公会使全部生命都变得没有意义。有一个著名的宗教哲学家说过，为什么有些人应当在受苦和黑暗中死去，而另一些人及他们的将来的后代则应当享受着善和幸福的光明，反正就是一部分人成为另一部分人的工具?! 实际上重视每个个体生命的价值，重视当下生活的意义，反对为了抽象的价值牺牲现实的幸福，反对把人的生命纳入命定的历史流程，仿佛只有作为整体的江河是重要的，其中每滴水是无关重要的。这在俄国思想中是比较普遍的潮流，并不是说某一个思想家的看法，只是可能以前我们在某些传统的教科书当中把它简化了。甚至在别林斯基的著作当中也有很多这样的论述。赫尔德就讲，所谓人民的福利原则，实际上就将个人自由牺牲于某种抽象物，不管这种抽象物是形而上学的还是宗教的。他相信，一切遥远的目的，任何凌驾于一切之上的原则和抽象名词都不足以辩解自由的受压制，或者欺骗，或者暴力或者暴政。因此陀思妥耶夫斯基也反对哪怕用婴儿的一滴眼泪去换取进入天堂的门票。还有一个跟陀思妥耶夫斯基大概同期的思想家，叫菲尔斯洛夫，他也明确反对把现在跟过去看作未来的阶石，他认为这种所谓进步是不道德的，因为它本身以新灭旧，以子辈取代父辈，进一步增强了死亡的力量和生者对死者、年轻人对老年人的优越性。任何一个人不管条件如何，也不管什么原因，都不能被看作实现毫不相干的目的的手段，他不可以成为他人的幸福或者所谓大多数人的幸福的手段和工具。这里我们回到一开始提到的思想家，弗兰克，他就明确否认进步的说法——根本就没有进步，没有那个被指定的道路，仿佛只要人类沿着它走，只要对它进行客观的确证和科学的认识就可以找到自己的生命的目的和意义。



我大概从这三个方面概括了启蒙和反启蒙在重要问题上的差别。我想讲的一点就是，我们在头脑当中一般觉得启蒙和反启蒙是截然对立的，很难找到共同的地方。但是我们从刚才对它们之间的特点的分析 and 描述，可以发现它们是有一些相同的地方的。其中很重要的一点是，即使反启蒙它也并不是反自由的，它反对的是理性主义和科学主义的霸权，希望在一定程度上拓展而不是束缚自由。所以什么是启蒙的反题，只有一个东西，就是极权主义，不仅是启蒙的对立面，而且是一切思想的对立面，一切有价值的有合法性的思想的对立面，也是反启蒙的对立面，甚至一切特殊主义、民族主义、反理性主义甚至马克思主义在某种程度上都是反极权的。因为这些主张要有合法性是不可能把自由的主张、自由的根基挖掉的，只有极权主义才赤裸裸地反对自由，没有任何一种主张是否定自由的价值的好，谢谢。（掌声）

**主持人：**谢谢马寅卯的发言。下面我就把时间交给中国人民大学的韩东晖教授。

**韩东晖（中国人民大学哲学院教授）的发言：**

因为我是比较晚的晚辈，跟叶先生没有直接的交往，仅限于参加我师兄的一些论文答辩，上博士的时候还听过叶先生的一个讲座，但讲座的主题我已经记不清了。后来大概一直没怎么见过叶先生，因为他也不常参加各种学术会议，但是叶先生的文字我还是读的。前面各位老师都从德国古典哲学、古希腊哲学这些方面讲了一下，而我想从另外的方面谈一谈叶先生对我的影响——中国哲学。我读过叶先生写的《试读〈大学〉》和《试读〈中庸〉》这两篇文章，我觉得读了之后很受触动。我们一般读《大学》就是三纲领八条目，而叶先生读出一个字，止于至善的“止”，他特别强调这个字。那么这个“止”是各安其分的意思，用这个思想贯穿对《大学》的解读，特别有意思。《中庸》我一直读不懂，特别是这个“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”，这到底什么意思。后来读到叶先生的《试读〈中庸〉》还有包括讲康德的一些文章，渐渐地把思维方式做了调整。以前总是在现象与物自身之间做一个区分，但是读古典哲学的时候

要把这个分析抛开，也就是仅仅从物自身的角度来讲这些问题。比如叶先生讲物自身的时候就是一个事物自身从其他事物，从各种事物组成的整体当中把自己脱离出来，完善自己、成为自己，这就是“成己”，《中庸》里面还讲“诚者非自成己而已也”，还有“成物”——一般我们摆脱了二元论的思路，也会不仅仅把自身通过反思意识理解为自身，也可以把万事万物都理解为物自身，还他们自由——“成己，仁也；成物，知也”，我觉得还是能贯通起来。虽然我们现在不推荐这种思考方式和写作方式，因为它不严谨，是基于某种类比，或者表面上的关联，但是我觉得这还是有些智慧在里面的。叶先生的著作给我感触最深的是有一种特别强的思辨力量，这种力量来自他对德国古典哲学包括现代哲学和古希腊哲学的非常透彻的思考和反思。这是我读叶先生著作的一个最大收获。

另外我也想谈一谈关于启蒙的问题，我觉得这个会议主要还是在谈论启蒙，是由叶先生的这本著作作为话题来谈启蒙。那么启蒙按照我个人的理解这个概念大致在三种意义上来使用，第一个是历史的概念，用福柯的话说，是指18世纪在欧洲发生的一系列运动和社会过程，有时候还专门指法国启蒙运动；还有一个就是宗教性的概念，就是用光来照亮——刚才各位老师也提到了，另外在佛教里面也用enlightenment来翻译“觉”，佛是“觉者”，当然他是自我觉悟的人，而且这个在佛教当中好像都是自我觉悟的；但是我们更多讲的是启蒙作为哲学概念，特别是在我们在康德的文字当中，在他的那篇短文当中所看到的那个启蒙概念。而且不光是康德，我们会把它延伸到对整个启蒙时代的界定，甚至对中国思想的一种描述。问题来了，在哲学层面上，欧洲的启蒙和中国启蒙有什么不同？我个人有个想法，当然也是很简单的想法，也就是我个人把（欧洲的）启蒙称之为一种内生的，而把中国的启蒙作为一种比附性的。两者区别就在于中国的启蒙运动无论在五四时期——可以理解为文艺复兴式启蒙——还是后来的启蒙都包含着一个非常复杂的情况，它是一个模仿西方而产生的启蒙的思想。有一次我在上海图书馆的民国报刊数据库检索了“启蒙”两个字，然后我发现结果很有意思。就是在三十年代之前，启蒙这个词在汉语中的用法还是用在儿童启蒙，只是很少的用法是翻译欧洲的启蒙运动，而大量出现现在的用法的时候是三十年代

末，也就是所谓新启蒙运动的时候。新启蒙运动是由共产国际中共华北领导的，由刘少奇、陈伯达以及张申府他们领导的一场运动。后来我看到余英时先生有一篇文章专门讲这个问题。也就是说最早五四时期的时候，包括新启蒙运动之前的人，他们谈到五四的时候，谈到新文化运动的时候，更多的时候是把它比作新的文艺复兴，中国式的文艺复兴。胡适这样的想法是十分明确的，他在周游欧洲的时候就这样说。像鲁迅当然也有他的启蒙思想，但是他的启蒙思想更多来自于受压迫的民族，受压迫的国家，比如东欧和苏联那边的。真正把五四运动作为启蒙来谈的，恰恰就是新启蒙运动，新启蒙运动之所以把五四运动称之为启蒙，是因为要把它称为旧启蒙，而标榜自己是新启蒙。启蒙之为新，就在于要建立一个抗日统一战线，所以这个新启蒙实际上是一个政治运动，所以李泽厚讲这个“救亡压倒启蒙”，我觉得这是一个方面。另外一个方面是这个新启蒙运动很快就结束了，就是因为共产国际的事变，戛然而止。一定意义上我觉得是政治压倒了启蒙，这个启蒙被纳入到了一个救亡统战的脉络当中。虽然当时的确影响了一大批热血青年，从北平上海跑到延安去，但是很快这些人在1949年之后就彻底倒下，而且这些事情在历史上基本上就不再提了。后来的研究比较有名的就是李慎之先生，由此人们才开始关注这个问题。我这样讲也不仅仅是回顾历史，我想强调的是中国的启蒙运动一直有比附性或者明确的政治任务。直到80年代又一轮启蒙运动，我们可以称作思想解放式的运动，思想启蒙，这个运动也是要打破旧的意识形态，打破思想的桎梏。这次汲取的思想资源也是西方思想，或者是近代以来积累的优秀的思想，但是这个进程很快也被中止了。中止的结果之一就是后现代主义进入中国，整个90年代就是我上学的时候我觉得最有影响的反而是后现代主义。像福柯这样的，不读他的书好像都没有办法讲话。当时我觉得他对于启蒙的影响不是很有益，当然这是一个错误的思想，我后面还会谈到。这导致一个结果，就是启蒙大业的整个规划就不再成立了，谁来启蒙，用什么思想资源来启蒙，在当代中国是个无解的问题。虽然我们党也整天讲解放思想，但是这个很抽象，谁来解放，用什么来解放？当原初的理想被中止之后，启蒙变成了一个很难解决的问题。

现在我觉得康德的想法可以再次作为我们进一步启蒙的思考的起点。这个起点就在于康德讲的要敢于运用自己的理性，这个核心要落实在理性的公开运用。理性的公开运用存在着一个很大的不太容易理解的问题。哈曼就把这个理性的公开应用称作饭后甜点，是可有可无的东西。怎样才能保证理性的公开运用成为现实和可行的事情，也就是怎样使康德式的批判在思想、意识形态、整个社会里都能够被认可，知识分子也敢于那样做，这需要满足一定的条件。那么康德式的启蒙不是用成见来遏制成见，而是针对我们当代中国最为匮乏的一种勇气，这个勇气就是运用自身理性的勇气。这一点其实倒与福柯晚年的思想可以接的上，在1983年、1984年的演讲中，他特别发掘了一个“讲真话”的问题，而这个主题也是接着康德那篇《什么是启蒙？》的。福柯除了讨论“何为启蒙”“何为历史”这样的一些文字之外，还有关于“讲真话”的问题。那么他除了跟康德一样特别关注这个通过纯粹理性的批判来探讨我们的理性精神，还特别关注“讲真话”的历史问题，比如说在古希腊讲真话的个性特征是什么，包含的伦理特性是什么。所以他讲得比较复杂，但是涉及像自我治理啊、个人伦理啊这些方面。但是他给我们提示了一个重要方面，尽管特别在中国这样的环境中说真话是很困难的，但是并不是不能做到的，而且恰恰是这个时代最为缺乏最为紧迫的事情。在康德的很多分析当中都有二分法，一种是理念性的，一种是经验性的，比如哲学的学院概念和世界概念，作为学院概念我们每个人都是哲学的工匠，可以称为哲学家，但是如果在哲学的世界理念上，这个哲学家就是理性的立法者而不是体系化研究的学者，这个立法者就有更高的地位，这样我们每个人都不能称为哲学家，因为达不到这个标准。同样，公开运用自己的理性也是这样，有一种理想的引导在里面，但是在具体现实中也有经验性运用，比如说在什么场合下、政治条件下、伦理背景下，我们也可以适当地运用个人的理性，敢于去讲真话，冲破意识形态的束缚。如果讲真话的人越来越多，讲真话的艺术越来越成熟，那么中国的启蒙运动就可以从一种比附的演变成一种内生的，也并非完全没有可能。我就说这些，谢谢。（掌声）

## 下午第二场讨论：启蒙、理性与“回到自身”

主持人：宋继杰（清华大学哲学系教授）

主持人：现在我们进入研讨会的最后环节。今天非常辛苦，谢谢大家能坚持到最后。当然最后的这一环节可以说是我们研讨会的压轴大戏。听听中共中央党校李文堂教授的发言，请他来表演一下什么叫压轴大戏。

李文堂（中共中央党校文史部教授）的发言：

感谢给我这个表演的机会。今天一天感觉我们这个研讨会的确是哲学界的讨论会，非常高兴有这个机会回归一下。我今天发言也不越出哲学的范围，不然这个最后一场可能就变成具体的问题，变成左中右之分了，也是很复杂的，而且时间也来不及。

我今天也是为叶老师而来，所以我也先表白一下我对叶老师的学术的理解。因为谈到启蒙和自由的问题，虽然讨论的是康德的问题，实际上这本书我还没来得及好好地去（读），但是拿到这些文章又感觉非常熟悉，因为我读研究生时虽然不是在他名下，但是当初1987年我到哲学所读书的时候就是他拍板录取的，因为王树人教授当时在国外。所以一直以来从硕士论文到博士论文跟他有很多交流，所以我知道他的思路。他对哲学的兴趣实际上是建立在从柏拉图到胡塞尔这样一个先验哲学到（现象学）的路线，所以康德自然是他的一个重中之重。所以他讨论这些问题的时候就是在这个思路下。现在我们要讲的东西，刚才也有人提出说，启蒙究竟是一个历史的概念还是一个什么样的概念？历史讨论的都是这个时代，是启蒙时代。启蒙时代和什么是启蒙可能又不完全是等同的，尤其是我们根据启蒙时代的人的思考去进行再思考，那么启蒙究竟是什么？有时候可能会溢出康德或者那些人，康德他们是由自觉的文本——有些文本可能是不自觉的，有些文本是自觉的——来说启蒙是什么。今天我们思考的时候是对它一个再解释，所以叶先生有时候是着眼于他的文本，有时候又游离于这些文本，进行再思考再解读。正因为这样我觉得他的价值（观念）有很多的表达不得不用引号来强调一种特殊意义。所以现在我觉得一个很有意

思的事就是，要理解这个启蒙问题很可能要溢出这样一个范围。就像上午赵敦华先生提到这个霍克海默理解的启蒙，启蒙时代过去了以后再追问启蒙的时候就发现，启蒙问题在古希腊早就开始了，（体现在）对神话的去巫化和祛魅化的这样一个过程以及一切的所谓的进步的理想中。叶先生实际上也提到，在希腊人那里这个真理和解蔽的问题就讲得非常好，包括自由的问题是不是存在——赵敦华先生认为是中世纪，好像是在《圣经》里面。在希腊人那里虽然没有今天这么确切的东西，但是我们发现海德格尔在解释古希腊柏拉图洞穴比喻的时候就讲到，这既是一个解蔽真理的过程同时也是个解放过程，因为这个隐喻就是一个解放的过程。这样一个自我启蒙，所谓“认识你自己”这样自我反省的人生最终是一个上升的过程，最后就达到了这个哲学王的所谓善的理念的观照，纯粹的观照状态。但是，柏拉图认为，这个上升还是不够，他还得回到洞穴里面来，有个下降的过程，把那些人再解放出来。所谓自上而下的解放过程。所以我想启蒙的问题在这里涉及叶先生特别强调的“认识你自己”，反省自己的人生，只有这个才有真正的哲学意义。我想亚里士多德在《形而上学》里面也讲到了这种所谓的解蔽。在神话的世界里面，这样一种理论地思考自由的学问，这种理论地思考就是自由的生活——哲学就是一种自由的学问，在希腊人那里很高的。我想这些东西在近现代有很多的表现，当初黑格尔讲到笛卡尔时，他认为是经过中世纪好像是经过波涛汹涌的海浪以后发现了陆地，找到了自我。我想启蒙的概念是后面的事情，包括自由主义的启蒙，这些术语都是后人来讲的。但在笛卡尔这里他称为“自然之光”，启蒙是一个自然之光的照亮，不是后来的启蒙概念，但实际上有这样（的意思）。包括清教神学里面对个体通过哲学和上帝进行交流（的看法），它本身讲的就是亲证的问题，我想这点后来费希特非常强调。这个过程，这个意义上的启蒙——而不是政治、社会这样一个特殊时代（层面的）所谓反封建——可能是有不一样的地方。当然在康德这里我觉得特别重要的是，不仅仅是它接过了洛克、卢梭这些人的思考，更重要的是在笛卡尔的路线上，真正在哲学上对自由问题有很多思考。这个自由概念是不是仅仅局限于本体领域、实践领域这个自由意志的概念，我觉得这是一个问题。如果在重新解读的时候——因为康德实际上已经发现了在理论理性领域，就像

古希腊说的知识领域，理论理性，是我们对世界的一个解释，这个解释是对因果律的一种运用，因果的运用在哥白尼式革命的这种立法，在西方世界有很多康德的解读（认为），这个理性的运用，因为知识也是理性的运用，所以也是自由的一种体现，虽然这不是自由意志问题，自由意志问题是在实践理性里面的。康德这样一个理念后来被费希特完全地综合起来。费希特认为“我的哲学就是自由的哲学”，他的起点就是一个纯粹，这个绝对自我就是自由的问题，所以他直接把自己的哲学命名为自由哲学。而这样一个自由的自我意识不但贯穿着实践理性，而且是在知识领域；所以他的整个的知识体系，他的所谓的知识学，是统一在一起的，不只是在实践理性里面。当然他的知识概念是很复杂的，不只是科学论证领域的知识，还有一个“绝对的知”的问题，是在“最高的知”（Intuition）中才能被发现的。所以在他的《全部知识学基础》里面讲，这种“最高的知”只有通过自由的内观（才能达到），他明确说这是“自由的”（*freiheitlich*）。在这个意义上，实际上他从康德这里获得了一种“真知”。我觉得在哲学上英国人和法国人是没有这样一种从先验哲学角度来进行的论证的。这一点在哲学上的高度在今天仍然非常重要，是我们在学习西方文化的时候可能应该关注到的一个独特的地方。

我现在想引出来这样一个问题，就是康德在思考这些问题的时候并不局限于这个主体的内观，而是有一个普遍立法的问题，由普遍立法引出跟他人的关系，就是人格的问题，*person*，这个概念我觉得它建立了启蒙的一个人格的理想，而不只是先验哲学的这个主体，而是把它变成一个 *person*，这个东西我觉得非常重要。康德在讲先验人格的时候很清楚地知道自己的这个思想从罗马法当中的“自由人格的这个人就是民事权利主体，才是权利主体”一直贯穿到通过基督教三位一体一直下来的这种人格。所以黑格尔讲，恰恰是基督教把希腊人从封建制中解放出来，所有人都是自由人。因为在罗马法面前人是不平等的，这是人类学上的，只有在自然法面前人是平等的，是基督教把所有人都变成有人格的人。康德在写这个东西（人格）的时候，他是拒绝这个东西（不平等）的。这个东西也是法国大革命之后人权、公民权的宣言中讲到人权的时候才讲到的这个 *person*。而这个理想我觉得非常重要，影响了后来的康德主义者，包括德国民法典

的起草者，我们在念德国法史的时候很多人就受这个影响。德国民法典开篇就要谈定义，什么叫 person，也就是说康德的这个思想直接变成法律意志的东西。这个思想它都是有据可查的。这是康德的先验哲学建立的人格理想，所谓的尊严啊、权利啊，包括自由的问题，我觉得这是他一个很大的贡献。第二就是我觉得康德的普遍立法的人格关系的建构的真正继承者是费希特，费希特在讨论这个法权理论的时候——当然首先也是从先验哲学这样一种主体间的关系（出发），但是到了一定阶段以后就把这个主体改成了人格 person，因特 person，那里特？就是 Interpersonalitaet 的问题，不是 intersubject。这样建立起来的这种相互承认的关系就改变了从霍布斯以来的社会契约论，通过人格性的相互承认建立这个共同体，不是一个丛林规则上面建立的所谓共同体。我想后来所谓伦理社会主义、新康德主义的这些口号实际上都涉及里面很多思想。我们要思考法国和德国这个传统，今天他们在社会理想方面大不同于英美，就是因为德法的罗马法传统跟基督教的传统建立起来的对社会的理解（不同）。这个理解不是一个丛林规则的社会。这个理解非常重要，但是在我们的理解和接受中逐渐流失，我们就是通过马克思的文本《共产党宣言》有一点保存。关于马克思我写过一个文章《马克思关于“人”的概念》。在这里面，其实我讲了三个概念，一个 Mensch（人）、一个 Person（人、个人）、一个 Individuum（个体）。

马克思大谈的是 Individuum，因为他的博士论文，所谓的原则就是 individual，但是马克思也清醒地知道，只有当 Individuum 变成一个 person 的时候，才是最后的共产主义的解放，这两个是统一的。马克思这个思想从黑格尔的法哲学而来，他本来也是学法律的。这样的启蒙（观点）虽然进入到了我们中国社会的思想里面，但恐怕因为我们的社会一开始就是从无政府的社会、从法国那样的情况过来而不是从德国那样的情况过来，然后再过来的所谓的社会主义的这些哲学，其实是列宁主义，所以实际上我们对真正的德国思想传统的很多资源了解得还是非常有限的。由此我想讲从康德确立的一个人格理想建立的一个社会关系，我觉得不仅仅是从柏拉图意义上的先验哲学的光照来理解启蒙，而是进行社会建构的这样一个原则性问题，（这在）今天非常重要。



最后，我就提个问题。因为自由概念确实很复杂，社会理论、政治哲学讲的都不一样，哲学上讲哪怕是自由主义的自由概念实际上也非常复杂。实际上我们可以想象这个自由如果是在西方意义上的自由，从奥古斯丁以来可能是一直跟善恶相关联的意志，可能是一个善的意志，（也可能是个）恶的意志，人是不能完全成为善的，必须要靠拯救（才能向善）的这样一个自由。所以人有可能会作恶。但是不管是作恶还是（行）善，自由它不是空洞的东西，它有一个价值的问题。我们在思考这个自由的问题的时候可能它又回到一些自然法的问题上来。我想就连在哲学里面也不是个抽象的、好像随便怎么样就怎么样的那样一个自由，而是有一个价值、有一个方向的自由。这个自由是我们一切责任、一切方向、一切法律的基础，因为不自由就不用承担道德责任和法律责任。自由这个概念如果是空洞的就没法回答如何来承担（责任）的问题。我想提出的就是这样一个问题。关于启蒙运动的一些更复杂的问题，后面的人再谈吧。谢谢。

主持人：谢谢李文堂教授！下面就请中央编译局的鲁路教授。

#### 鲁路（中央编译局研究员）的发言：

我给各位专家学者节省点时间吧，之前我就跟宋继杰说过我就需要五分钟，主要是来听的。叶老师的这本书分两部分，前一部分的最后一篇文章应该叫《论“事物”与“自己”》，在这篇文章的结尾处，老师提到说，伽达默尔把知识论提升为解释学，因为解释学不光是知识论的问题，它还意味着自由者就“意义”形成相互理解和共识。为伽达默尔奠定现象学基础的是海德格尔。我想结合我前段时间看书的一些体会，沿着老师结尾处的这句话简单地试着再往下说这么一两句。这个会议当然是启蒙，但是我不太想谈启蒙的问题，因为伽达默尔本人对启蒙是持保留态度的，比较保守的，与哈贝马斯他们之间产生的思想分歧包括争论已经是学术界耳熟能详的了。因为在历史上就有一个德国启蒙与德国浪漫派的分歧。伽达默尔与哈贝马斯的这种分歧是当年德国浪漫派与启蒙的争执延续到今天的表现。如果从伽达默尔这个角度去说启蒙好像跟今天的会议有点（不适合），所以就不提了。

那么伽达默尔把知识论提升为解释学，我们从他的代表作中可以看出康德的影响。像他开宗明义地就讲到了审美判断、天才、趣味等概念，这些概念都是康德的，同时也是浪漫派的概念，这些概念都是国内的学者耳熟能详的，我也不多说了，我只想泛泛地提一点，就是说伽达默尔之所以能够把知识论提升为解释学有一个前提条件，这个前提条件是康德给伽达默尔奠定好了的，尽管伽达默尔的主要思想是来自于海德格尔。我们看，康德的三个批判从知情意三个方面来解决“人是什么”这个问题，我们就可以看出，实际上在《纯粹理性批判》之后康德已经为后人能够进一步不局限于知识论来理解“人是什么”的问题作了一定的准备，而且更进一步把知识论意义上的人转变成了存在论上的人，把一个认识着的人转变为一个理解着的人、一个自由地解释着的人。这样，人的性质转变了，知识论转变为解释学也就顺理成章了。从这个意义上，我们可以泛泛地说实际上康德为伽达默尔作出这种理论提升已经奠定了一定的条件。具体地看，我们可以挑出一个概念来，也就是物自体概念，在《纯粹理性批判》中这个物自体概念代表着经验来自于外界这样一个意思，但是到后来康德之后的德国古典哲学中，经验来自于外界这样一层意思被后来的那种事物和主体相统一的同一性哲学所吸收了。尽管如此，伽达默尔对以费希特为代表的康德之后的德国古典哲学的这种同一性观念还是有批评的。他有一篇文章写的是《康德〈纯粹理性批判〉发表两百周年》，应该是一篇纪念性文章。在这篇文章里伽达默尔说过，康德在经验立场与理性需求之间小心翼翼地做了综合性工作，被后来的同一性哲学牺牲掉了。伽达默尔提出这种批评我觉得他有个态度，就是认为经验与我们的自我意识并不完全一致，所以这个经验的被给定性应该保留下来，经验的立场也要保留下来。伽达默尔对德国古典哲学的这种批评意见跟他后来对新康德主义的批评意见是一致的，因为新康德主义后来把康德所说的对经验的“建构”改成了对经验的“构造”，“构造”在一定意义上削弱了经验的被给予性和外来性的含义。联系到伽达默尔本人的思想来说，你只有承认了经验的被给定性你才能承认世界是作为一个文本来给予我们的，这个文本在于我们的整个历史流传是先在于我们的解释的，这样伽达默尔才能展开他的解释学思想。这个是从《纯粹理性批判》的角度说的。

从《判断力批判》的角度说，在本书里康德讲到，世界具有合规律的统一性，这种合规律的统一性在我们看来就是合目的性。这个合目的性对于伽达默尔能够作这个从知识论到解释学的提升是作出了进一步的准备。首先这个合目的性我觉得与经验的被给定性应该是密切相关的，因为凡是我們自己创造出来的，都是我们有目的的结果，谈不上这个自身有没有合目的性，只有这个东西是被给定的才谈得上它是不是具有本身的合目的性。这个合目的性为这个被给定的东西又附加了一层含义，我们就能由此进一步阐发这个世界的意义，这样就可以得出一个认识，这个合目的性也是康德为伽达默尔作出的一个准备性的工作。承认这个世界是被给定的，而且承认它是有意义的，这样伽达默尔才能展开自己的思想，比如说他提出的“完全性的前把握”这样的观念，在“完全性的前把握”这个观念下他才能够总体性解释和局部性解释关于解释循环等解释学的问题，这一连串都是一环扣一环，都是必要的。这是从《判断力批判》来说。当然《实践理性批判》也提到理论理性要发展为实践理性，我想这一点应当也可以激发伽达默尔把自己的解释学发展为实践哲学。总之，应当说伽达默尔能够把一个知识论发展为一种解释学，是因为在康德那里已经在一定程度上为包括伽达默尔在内的后人能够作出这种提升准备了一定的条件。这是我顺着老师的结论做的一点短短补充。

就说这么多了。

**主持人：**接下来我们请清华大学哲学系唐文明教授来发言，他对儒家与康德关系的曾有一种特别的解释。唐教授请。

**唐文明（清华大学哲学系教授）的发言：**

大家好，很抱歉没有怎么准备，因为最近才知道这个会，本来只是想听一下，学习学习，没准备发言，所以我就简单谈两点。第一点是关于西方启蒙运动的走向的理解；第二点可能回到启蒙跟中国的关系的角度。

叶先生的书实际上我看得不是很多，没法去做一个很精细的评价。但是因为我跟继杰有十多年交流，这几年跟黄裕生也讨论得比较多，所以大概通过他们俩也有些了解他们这个师门的一些脉络和要点。我经常惊叹他

们俩的思想的高度。尽管我有很多不同意见，但是（他们）是非常好的对话者。关于谈到的启蒙，包括叶先生这本书，我留下一个非常明显的印象，好像特别强调后来的运动跟德国哲学的关系——因为我特别在意的就是这个德国哲学后面的这些（理论）的关系，我同意刚才刘哲讲那个，后面（海德格尔等人）所讲的（跟康德）差别非常大，是一个批判的关系。假如说这个（是前面）所引发出来的，那后来的这个思路走到了哪里？启蒙后来发展变成了什么？那么首先我们发现启蒙的辩证法，就是说这个启蒙慢慢走向自己的对立面，所以反启蒙不是跟启蒙相反的，是启蒙自己走出来的，启蒙自己走到了对立面，这个是十分有趣的，为什么会走到对立面？假如启蒙的一个因素是因为懒惰与怯懦，懒惰变成了臆断，怯懦变成了狂妄，这时可能就不是说敢于去使用理性了，而是说敢于有勇气去批判理性的虚妄，批判理性自身。这也许也是启蒙的最高成就，走到了启蒙的极端，批判自身，也就是启蒙自身的对立面，启蒙也就走向了自我瓦解和自我解构的那个角度。但是我们联系西方哲学的这个脉络来说，我们会发现实际上后来这个思路有两条线。一条路要从海德格尔讲起，就是回到了古典的那个自然，古典转向。海德格尔中期以后，从《论艺术作品的本源》到后来《同一与差异》那篇文献，他有个很明显的古典转向，所以他对现代技术社会的批评不遗余力。这样一个转向可以说是完全走向了启蒙的对立面。假如说现象学是他的出发点的话，那在这个意义上也只是就方法论的意义而言，而不再是一个实质的价值判断了。而且，包括他的一些弟子，包括斯特劳斯这些人，都走向了古典。所以我们可以说，启蒙的一条走向就是走向古典，回到古典。从一个对现代的理性批判的法则的标榜最后走到了对古典的一个重新认可。另外一个思路就是法国思想界后来的这条，就是所谓的现象学的神学转向，包括德里达、马里翁这些，最后都转向了一个从神学的角度去讲“他者”、“绝对他者”这样的概念，列维纳斯也都是（这样）。这里面也有两条思路，一个是天主教，一个是犹太教。回到古典也有两个（思路），一个是回到希腊，一个是回到罗马。所以说启蒙最后走到自己的对立面自我瓦解以后，它的转向要么是回到古典要么是回到神学——神学其实也是他们的古典。所以我觉得现在我们（作为）一个“落后”的国家有“落后”的优势，我们在后面，我们可能能

少走他们前面走过的一些弯路。所以假如我们要把这样的问题意识再放到中国来，我觉得我们的出发点恰恰不是启蒙或者自由，也就是说考虑到西方人转向的时候回到了他们的古典或者古代的神学传统，我们是不是也应该走向这样一个思路？如果用这个标题概括的话，一个是启蒙回到了启示，一个是回到了自然，所以跟现在不同的说法——也就是古典的说法——恰恰不是启蒙与自由而是启示与自然，一个来自于希腊这个传统，一个来自于犹太—基督教传统。启示与自然恰恰是启蒙后来的一个走向，如果是按照这样的思考回到中国（来看），我们就不应该像牟宗三那样一上来就以启蒙与自由来作为出发点去重新讲这些东西，而是首先要找到这个起点，这个起点一方面是——如果我们类比来说的话——找到我们的古典，我们的古典是什么，能不能从这个古典出发而不是从现代出发，找到我们的天—地—人，我们《易经》里面讲的这个三才之道，我们自身的那个神圣的或者超越的、最高的东西，然后再讲现在这个自由。在这个情况下自由就不是一个太大的问题，尤其不应该把它作为一个出发点。前面刘哲讲到一个观点很有趣，就是海德格尔意义上的那个自由恰恰跟康德那个自由是反对的。所以如果我们按康德来讲海德格尔，包括鲁路刚才讲的伽达默尔讲到的经验的自由、被给定性和历史效应的重要性，如果没有这个东西，启蒙是空的。我们其实不是像那样抽象地活着的，我们就活在这样一个传统中间。我就讲到这。（掌声）

**主持人：**根据前面三位的发言，我想大家都会同意我压轴大戏的这个说法。（笑）下面请赵广明。

**赵广明（中国社会科学院宗教研究所研究员）的发言：**

我就顺着文明的往下说吧。你刚才说是回到或者找到我们的古典，是这个意思吧？（唐文明：嗯。）但是我觉得按照这个标题来说又有另外一个思路——我倒更倾向于回到我们“自己”，或者回到你自己、回到我自己，这是我想讲的。（《启蒙与自由》）这里面的文章我读得还是比较多的，原来有段时间叶先生还会寄给我们。叶老师的学生中间，我可能是听叶老师讲课时间最多的，因为当时在山东大学，叶老师讲了两年，有那么一二十

节课我都听了，听得很兴奋。但是说实在的，当时很兴奋、很过瘾，现在都忘了，所以实际上是听不懂。我更多的是通过读叶老师的文章来明白这个哲学是怎么回事，更知道了怎么思考哲学，研究哲学。我觉得这一点实际上意义很大，但是其他专业其他学科的人不一定有这样的体会。能够像希腊人一样思考哲学，或者像德国人一样思考哲学，这一点不容易。我觉得叶老师对我们最大的贡献和启发就在这，包括多亏贺麟先生、苗先生的不懈努力，我们现在才可以有可能、有条件在这像希腊人一样或者像德国人一样思考哲学问题，这是我的体验。今天想讲的是几个小小思考。今天听了一天，很多地方跟我想的差不多，但有些地方我自己还有些不同意见，所以讲三个小的点吧。

第一是关于自由。黄裕生也知道我们上个月刚开完了宗教与哲学论坛，它的一个核心主题就是关于自由。我觉得中国的自由主义主要是受英美传统影响，尤其是从政治哲学的角度，这个想法基本上是要尽量地把康德淡化，降低他的影响。但是我觉得这恰恰是一种误解。如果国内倾向于英美的自由主义能比较好地理解康德对自由的理解，对谈的意义会更大，因为根本不矛盾。最近看了唐文明他们翻译的包括桑德尔在内的一些英美的东西，我觉得很有意思。英美的政治哲学家——罗尔斯除外——谈康德的时候基本搞不懂一个概念，就是什么叫作“先验自由”。但我们知道在批判哲学里面康德对自由的第一个规定恰恰就是在二律背反里面对自由的规定——先验自由。什么是先验自由？就是自发性，*Spontaneität*。而这个东西很有意思，今天好几个人包括吴国盛、江怡，包括叶老师上午的回答，都涉及这个问题——怎么理解自由？康德对自由的第一个规定至关重要，就是先验自由。这个先验怎么理解？大家讲得比较多的是自律，或者是把它放在理性的自我反思、自我界定、自我认知这个范围内来讲。但康德用的第一个词——自发性，这个词至关重要，因为它意味着在自然因果性之外重新开出一个思路，一种因果性。刘哲引用叶老师的话说自由是对经验、现实和感性的一种否定，实际上这可能是叶老师写文章的具体语境中的表达，但是更严格的康德的表达是针对自然的因果链条重启另外一个链条，是一种自发性，绝对的自发性。绝对的自发性意味着什么呢，意味着自因。也就是说理解自由的第一个平台，第一个制高点，第一个核心就

是这个自因。没有这一点一个“自己”是建立不起来的。但是英美的倾向于经验主义传统的这种对自由的理解基本上我觉得——我看的除了罗尔斯——就不理解这种先验的自由和自因意味着什么。这是我的一个思考。

第二个就涉及他（康德）1784年的一篇文章，就是《何为启蒙？》，我们谈得比较多。我觉得这两个概念，就这篇文章来说或者就批判哲学来说应该是一个概念，刚才大为提到了，原来黄裕生也提过，就是何为启蒙这个问题最核心的思想——回到你的理智。很多人说“回到你的理性”，其实不确切，他用的是知性，说从认知传统来思考启蒙。这可能也是近代思考启蒙的基本的出发点，就是从认知、从反对迷信的角度来考虑。我们既要知道康德用这个词来表达回到你的理智，更要知道的是“回到你自己”这个含义。所以我觉得自由和启蒙的最核心的含义是“回到你自己”。这个自己意味着什么呢，它意味着一个大的理性，它不仅意味着一种大的理性，它不仅是一个知识理性，还包括实践理性这个层面，还包括你的审美情感这个层面。所以我更倾向于用一个大的理性概念，能包括知识，能包括实践理性，能包括审美，审美里面最核心的是——之前黄裕生跟叶老师争论过的——里面的情感概念怎么理解。《何为启蒙？》这篇文章说启蒙就是回到你的理智，回到你的知性，这是启蒙和自由的最核心的考量之一。但是还得回到更多的“自己”，一个完整的“自己”。其实从传统意义上来规定的认知的启蒙和自由回到一个整体性或者存在性的“自己”，这是启蒙和自由最核心的考量和真正的含义。王齐说叶老师有个最新的文章就是从欧陆传统、从知识论到本体论的又一个回归、又一个进展，我非常赞同。但这里面我关注的是哪个呢？就是情感问题。我觉得这个审美里面给出的愉悦的情感是一种自由的情感，是一种启蒙的情感。这在人的整个存在论里面具有一种核心地位或者根基性地位，这个也是那天跟叶老师争论的一个焦点。

另外再插一个问题，就是1784年《何为启蒙？》这篇文章里面“回到你自己”，里面有一个环节——可能用黑格尔来进一步理解康德会比较完善——说从意识到自我意识，或者是人如何具有一种绝对性的时候，他对死亡的论述。我看过我们老一代的一些人写黑格尔，涉及这个问题的谈得

不多，但叶老师在这书里面有篇文章引用了这段经典。这段话后来被法国的巴塔耶、科耶夫极其重视。就是把虚无、把自由、把死亡当作一个概念来理解。把黑格尔的这种理解和1784年这篇文章中康德关于启蒙和自由的核心思想结合起来，非常完善。过去怀特海说两千多年的哲学史都是柏拉图的注脚，但是我觉得每一个重要的哲学家都是互相注脚，尤其对康德，如果没有对柏拉图理念思想的把握的话，基本上这个先验的维度是出不来的。但是后来的黑格尔、尼采和海德格尔这些人，我更倾向于把他们跟西方的苏格拉底开通的那个传统作为一个传统，是一个自我反思、自我张力、自我回归的一个传统，他们不断地在做工作，围绕核心的同一个问题。我愿意把这些人看作一个人，自我挣扎、自我否定、自我超越、自我克服。但更关键的是如何作为一个整体从情感、道德、知性这些方面来理解完整的一个人的存在，这是自由和启蒙的一个基本考量。这是我想说的一点。

**主持人：**谢谢赵广明教授。今天议程中名单上列的所有人都已经发言完毕了，我们还有一些时间。现在还可以请没列在名单上的老师们发言，然后我们还有时间可以自由讨论。那么，接下来请哲学研究所的崔唯航老师、刘素民老师、杨深老师，还有中共中央党校的张严老师、刘飞老师，你们看看谁先？

**崔唯航（中国社会科学院哲学所研究员）的发言：**

我谈几句吧。确实今天能参加这个会特别荣幸，而且能有机会说几句话也有点诚惶诚恐。今天早上至少有两个老师都谈到，是读着叶老师的文章渐渐成长起来，这个话也适用于我，我也的的确确是从叶老师的文章开始哲学的启蒙的。我今天也没专门准备，只谈一下被启蒙的几点体会吧。今天这本书（《启蒙与自由》）的第九篇，题目叫作《重新认识康德的“头上星空”》。我之所以想提这篇文章，没有什么学理上很深的根源，就是因为对我个人而言有特殊的意义，因为在这本书中的所有文章中，这篇文章是我最早读到的，应该是1997年16年前。这篇文章对我产生了很大的影响。这篇文章开头用的是康德几乎最著名的两句话，关于对灿烂星空



的惊赞和对道德法则的敬畏。我当时也很熟悉这两句话，但其实不太明白，所以看这篇文章开头讲这个话，所以就有兴趣了。读下来看到叶老师就谈到惊赞和敬畏这两种感情。一般我们理解“头上星空”指的是《纯粹理性批判》里的自然律，而“道德法则”就是第二批判讲的自由律吧。道德这边没有问题，讲到道德法则确实会有敬畏的感情。但是自然规律和自然的必然性为什么让我们产生惊赞呢？我们学了很多自然规律，学了很多科学知识，我们可能会有好奇心，却不一定会产生惊赞的感情。我当时就觉得很有意思。叶老师也觉得这样解释不通。后来他给出了一个方案，就是换一个顺序读康德的书。比如我们不用从第一到第二、第三这个顺序，我们是不是应该倒过来，从第三批判开始读。所以从第三批判读下来以后，他说这句话意思的时候就不一样了，头上星空就不是展示第一批判的那个自然的必然性，而展现的是自然的目的性。那个“星空”一旦从第三批判的角度来讲，就不再是科学认识的对象，而是一个奇迹，甚至一个作品。一山一水、一草一木，我们看到好像都恰到好处，好像冥冥之中在外面有一个设立者。我们可能看到的是人的理性人的自由，甚至还有更多的神的意义。当时叶老师这个（想法）就带给我一个很大启发，打开另外一个思路，特别有意思。后来这篇文章也读了很多次，它当时确实让我很兴奋，这么多年一直历历在目。这是第一个。

第二，我还要谈一个感受。这么多年读下来，基本上叶老师的文章都读过了，有的可能好多遍，有的可能就一遍两遍。慢慢地还是有很多感受，而最大的感受就归结成一点，就是一个字“通”，贯通。叶老师有两篇文章，一个就是《过于短暂的豁然贯通》，还有一篇演讲《论哲学中的贯通精神》。其中还讲了些话，我觉得不太像叶老师的风格，比如他讲“铜墙铁壁也得通”，必须得“通”，某种意义上，在叶老师看来，哲学不是求真，而是求通。不光是这本书，叶老师四卷本的文集，还有后来很多文章，经常都谈到“通”的问题。通是什么意思，这个通就是叶先生经常讲的“理路”的通，是一个“道”的“通”。这个理路的通我觉得还是比较深层次的。我记得大概前两年叶老师在中国社会科学院做了个演讲，谈到了哲学的问题，说哲学只有一个敌人，唯一的敌人就是浅，就是浅薄，哲学只能以浅薄为敌。所以这个通肯定是在深层次上的理路的通。

第三点，就谈一本书。开这个会就是要讲这本书。我看了一下，这本书的正标题叫“启蒙与自由”，副标题叫“叶秀山论康德”，我当时还想到了另外一个说法，这本书可以概括成“让康德讲汉语”。“叶秀山论康德”也可以说是“让康德讲汉语”。去年写中国哲学年鉴年度评论文章，我写的时候就引用了赵敦华老师写的一篇文章。（这篇文章）就是（关于）在北京大学开的一个康德的国际会议，听完以后几个德国的专家就问，说中国人理解的康德怎么跟我们（德国人）就是不一样？我也说不清楚怎么不一样，就是感觉不一样。当时我就引用了这个话。叶先生这本书出来后，我们可以说，这就是中国人眼中的康德，虽然说的是康德，但是我们看它的行文、思维方式甚至理论和哲学的趣味其实都打着浓重的中国痕迹，所以这就是中国理解康德的一个东西。最简单的例子，外国人写的句子都特别长，但叶先生这整本书几乎找不到一句话是超过一行的，超过半行的都不多，有的都不到半行。这至少可以说是让康德讲汉语的一个重要成果。很多年前我就看到有句话特别令人触动，就是陈康先生说的，什么时候中国学术能够发展到这么一天，能让西方人以不懂汉语为憾。那是对中国学术的一个很大的期望了，这本书可能是在这条路上迈出了一步。

第四点就是关于一个概念。我们前面谈启蒙的多一点，我就谈自由吧。每次谈到自由的问题，我就想起很多年前北京大学的熊伟先生做过一个演讲，他就谈到哲学中的自由问题，他说在德语中这个自由不太好讲，讲不明白，但是在汉语中有一个特点就是非常好讲。特别是德国古典哲学中的这个自由，汉语讲得非常简单，就把自由这两个字从右向左读，“由自”，由你自己，在康德那里就是理性嘛。所以我们读康德这个书叶老师也说自由就是要摆脱外在东西的影响，摆脱感性的东西，剩下的还是有个理性。另外熊伟先生还举了个例子，他说“肉包子打狗，有去无回”，因为狗是不自由的，它是由包子“决定”的，它见了包子就要吃；而人有自由理性，伯夷叔齐宁可饿死不食周朝之食，对于这个道理我一直都比较赞同，这是一个“由自”；但又有一些感想，可能不是很成熟，就是这个“由自”在康德这里是理性的，但是进一步发展到黑格尔那里是不是就“由精神”了，因为“精神”无所不包，甚至到我们后来说的历史规律、历史必然性，很多问题，在20世纪产生非常大的影响。比如在黑格尔的

历史哲学中就讲，他说历史规律就像车轮滚滚向前，在这过程中难免会践踏一些花花草草。我们后来说历史规律浩浩荡荡，顺之者昌逆之者亡，就产生很多悲剧，比如苏联时期斯大林的那种（情况），他们都打着历史潮流（的口号），不是个人的东西。苏联很多老布尔什维克在沙皇的法庭上根本就不怕死，英勇不屈，但是在斯大林的法庭上基本都认罪了。为什么呢，因为似乎很多人就是认为这个的确代表了历史的规律，个人的牺牲是个问题，但是历史的潮流是对的。其实 20 世纪我觉得西方思想家都在思考这个问题，自由是不是有个限度，自由是不是也有它的危险，这个也值得我们思考。这个第四点。

最后一点，第五点，我想表达一点遗憾。我特别喜欢的一篇文章《说不尽的康德哲学》没有被收进来，我觉得是一篇非常漂亮的文章，它只用几千字讲了康德的三大批判，十分精湛。我目前为止没有看到有第二个用这么短的篇幅把三大批判讲得那么清楚的。当然，这篇文章有非常明显的德勒兹的痕迹，但德勒兹用了几万字才讲了康德三大批判。我个人认为这篇文章是值得收进去的，没有收进去我个人有一点遗憾。好了，我就讲这些，谢谢。（掌声）

**主持人：**王齐走了，不然你可以问问她，让她解释。接下来，杨老师，西哲室的。

**杨深（中国社会科学院哲学研究所研究员）的发言：**

我也讲三点吧。第一点就是这个自由概念。刚才赵老师讲的那个我特别同意，不受任何因果约束才叫自由，自由是绝对自因，这是看了康德以后最服气的一点。日常很多人理解自由是为所欲为，满足我的一切欲望，而欲望是经验决定的，那根本不叫自由。自由就是真能抛开一切利益考虑，甚至外在规则都不要，就是不被我的生物的、社会的的东西决定，这就叫自由。苏联人写的《康德传》就举了一个例子说，什么叫按照道德律行动？就是你对那个人没有任何爱的感情，但是按照道德律的要求你应该帮助他的时候，你怀着厌恶的心情去帮助他，这才是道德律，这才是自由。你去援助一个陌生人并不是因为感到高兴，但是你觉得应该帮助他，这才

是道德律。我觉得这个例子很恰当。先于经验的自由，这是第一个。

第二个就是刚才崔老师讲的自然的问题，说康德讲苍穹是隐含着意义和目的在里面的。我觉得恰恰是牛顿经典力学、自然科学发展出来以后，自然被祛魅成了没有人情没有目的的东西，纯粹是一个外在的、异己的东西，人从中找不到任何依靠、找不到任何安慰的这样一个自然。人和自然完全二分。像中世纪的都是按神话来解释自然，自然是有意义、有目的，甚至有人格的。可是近代哲学以后，这个自然完全变成了一个冷冰冰的东西。所以如果我们把宗教的东西完全去掉，我们人的处境其实是很可悲的。因为我们觉得我们生出来也是偶然，活着也是偶然，死了还是偶然，也就是没有任何意义可谈，跟宇宙没有任何关系。这样就没有任何安身立命之所。这样一种心理，尤其在中国这种宗教传统比较薄弱的国家，特别是无神论教育以后，我觉得人到死的时候都会觉得无名的恐惧，觉得一切都终结了，这个东西没有任何拯救的可能。所以我说这个自然律是很恐怖的东西。中午吃饭的时候跟吴国盛聊，他说中国真正能给人安慰的东西就是孩子，只有在后代的寄托下才可能觉得死了值了（旁人插话：孩子是人，不是自然。）。但他的孩子还是面临这个问题，一代一代地往下传。什么时候人类全结束了就真没意义了，但只要人类没结束好像就还有点意义。也就是说，像萨特这样的西方人说的，价值是自己创造的，因为没有上帝，上帝死了嘛，死了的意思不仅是这个人格神没了，而是人的超越的价值的支撑没了。一切都是自己设定的，也就是说你没价值了，你的所有价值都是无价值，都是自我安慰的东西。所以近代哲学以后人类的处境非常尴尬。为什么很多人死的时候非常恐惧，因为他没有任何寄托。信教的人他可以说我去天国了到上帝的怀抱或者到一个更好的世界，中国人没有，所以很恐怖。我最近经历过几个死亡，所以我觉得中国人面临最后的时候，你都没法安慰他，你说死了会怎么样，没有人知道。最后就只能说，你现在舒服一点别死得痛苦就行了。我们死了也不知道为什么，这是第一点。

第二点就是刚才也提到的，德国的法律传统是从 person 来的。我们讲法律一般是英美法系，判例，是经验主义的，然后法国是演绎的，从一个人权或什么原理推出来的。我没研究过，所以文堂今天讲过了我才知道德

国原来是这么个说法。上一次开会我也说到，我们中国人的人际关系是二元的，对亲人、对熟人、对自己人是好的，是有伦理约束的，但对陌生人是没有的——所以我们才出这么多毒食品嘛——他对陌生人的时候感觉没有义务为你负责，也就是在陌生人的人际关系里面没有规则。可是他讲的这个（德国）是不是西方人解决问题的一个思路？陌生人之间的人际关系仍然要有规则，不是契约那是什么？靠什么来约束？落实到立法上，有一个原则和出发，像文堂讲这个我以后会关注，他们怎么解决这个问题，我们中国应该怎么解决这个问题。这是今天给我的一个收获。我就讲这些。

**主持人：**谢谢杨老师。接下来，刘飞，张严，你们谁先来？好，有请熊在高。

**熊在高（中国社会科学院哲学研究所副研究员）：**

叶老师的书我读了百分之八十以上，讲座我也听了不下二十场，对于叶老师的东西还是有一定的了解。虽然我读不懂康德的德文原著，但是我可以读懂叶先生的书。我就谈两点体会。早上有人说叶先生是哲学所的康德，我觉得叶先生也是当代的庄子。我看过叶先生的书法，有很从容的，也有狂放的。叶先生很有灵气，也有智慧，特别重要的是有庄子的那种庖丁解牛的精神。读他的文章，为什么这么多引号呢，因为他都是引用别的哲学家的概念来讲自己的话，这个引号的意思就是说那个概念是搬过来的。

所以第二点就是叶先生的心中有哲学，有自己的哲学在，有一定的高度。马克思有句话说，人体解剖是猴体解剖的钥匙。叶先生心中有自己的哲学，所以他就可以把其他哲学家的概念拿过来使用，我们也可以顺着他的思路理解。他讲过一个很重要的话，所有哲学家的思想都不是封闭的，都是开放的。黑格尔也是如此，所有的哲学概念都可以为我所用，叶先生就是用很多其他哲学家的概念来讲自己的话。

第三个就是他讲的四个字，现在对我来说是至理名言——“好好读书”。我觉得叶先生很会读书，也很专心读书。他说过读书的时候就是要缠着一个哲学家不放，缠着一本书不放，缠着一个问题不放，我以前没有

体会到这一点，现在感到非常重要。如果东晃晃西晃晃，一个问题都解释不清楚。

我再讲第四点，就是跟启蒙与自由的问题相关的。我这两天读了这本书，感觉叶先生讲的启蒙跟自由并不是现代西方哲学的启蒙与自由，而是带有像刚才唐文明教授讲的中国古典性的东西，是新的，有中国特色的启蒙和自由。至于新启蒙和自由到底是什么意思，就要好好读这个书。我就讲这些，谢谢。（掌声）

主持人：那我们再请张祥龙老师。

张祥龙（北京大学哲学系教授）的发言：

我从90年代开始读（叶先生的作品），对我启发很大。我深感他上下古今哲学史的功底厚，而且自己又善于思考。而且叶先生对中国古典的精义，比如唱京戏、书法，都很强。其实我觉得这个对他是有影响的，灵气或者其他方面的（影响），这是一个感受。今天听了（这个讨论）以后，像刘哲讲的那个（问题），我想稍微回应一下。他的意思，如果我没理解错，就是叶先生——他（刘哲）老说有张力——通过海德格尔来解释康德，是不太符合康德的本意的。这么讲吧，我从启蒙的含义讲起，就是为什么启蒙后来会产生那么多的歧义，有所谓反启蒙——其实反启蒙又是一种启蒙。其实启蒙讲的理性、自由本身就是完全可以通过不同角度来理解的，尤其是进入不同的伟大文明之间。我们中国在古代觉得应该是我们启蒙别人的，对吧？对周边的蛮夷（启蒙）。中国确实跟启蒙运动内在是沟通的、共鸣的。伏尔泰还有莱布尼兹等人对儒家赞赏和推崇的时代，他们那个启蒙的阶段，或者可以叫德国（启蒙）的第一阶段吧。所谓法国的启蒙，我不敢说它受过中国古典思想的影响，而（至少）是跟中国古典思想产生共鸣的。我体会伏尔泰的那些思想，简直是用中国文明的灿烂来对付基督教文明的那种对自由的压制和对思想的钳制，没有任何一个教会控制下的国家产生了如此伟大的文明。对此不应该只觉得伏尔泰误读了中国就交代过去了。其实他并没有完全误读，中国确实没有那个意义上的教会和中世纪基督教对思想的全面控制，但是毕竟产生了这么伟大的政治制度；

中国人活了好几千年都在一个比较开明的状态下，没有宗教战争；中国的知识分子是有思想自由的，至少在有限的条件下。儒家当了主流也没有禁道家也没有（禁止其他宗教），除了秦始皇之外。刚才谁也提过，实际上启蒙的唯一敌人只是专制、只是集权，其他的什么都可以讨论。

什么是自由？中国古代是从天道来理解的，不管是儒家还是道家。庄子不讲自由吗？他讲的自由是“天放”，和西方那种康德经典版的自由很不一样，但是都可以嘛，大家是多元的，各有各的自由。所以到后来有那些发展，反思也好、纠正也好，首先在康德这就有一个第二次启蒙，大家都讲了，跟英法的不一样。然后再讲到德国古典的阶段过去以后到现在又有现象学的思潮出现。这个思潮中是有一些颇不同于古典启蒙的提法出现，但是，难道海德格尔对康德的看法——《康德书》——就错了吗？海德格尔思想解释康德《纯粹理性批判》（的时候）他也交代了，说我（海德格尔）解释的是第一版，第二版康德退缩了，康德觉得先验想象力他受不了了，如果先验想象力是所有综合的来源而不是先验统觉，他觉得他的整个思想的根基就动摇了。所以他（康德）认为那只是心理学的（问题）给打发了。但是后来现象学胡塞尔和海德格尔都特别拿这个当作现象学的闪光来提出来，然后发展到后边的这些思想，包括对启蒙运动的一些反思。当然我承认刘哲讲的有一个很对，海德格尔的存在论和康德有重要的交叉点，比如《康德书》，但毕竟是非常不一样的。海德格尔我也批评他，刘哲讲的那个伦理学的、道德的东西是被掩盖住的，但是我们不能说海德格尔思想就没有伦理学的含义。上午我也讲过，高度推崇海德格尔的——当然也批评海德格尔的——列维纳斯，毕竟他说“没有海德格尔就没有我的思想”，从这里面出来就有极深的伦理学含义的思想。如果刘哲在这，我就说很同意你说的这里有张力，海德格尔是不同于康德，这当然几乎是明摆着的。但是通过海德格尔来理解康德，或者通过康德来理解海德格尔，相互有一些沟通和批评，这恰恰是叶先生做的，所以我觉得叶先生没有失准，从学术上还是比较严整的处理，而且恰恰反映了启蒙的复杂性，尤其是在涉及中国这一边。所以我也很欣赏叶先生的中国视野——虽然老讲“纯粹哲学”——一些以前搞西方哲学的老先生都不屑于去看的中国这一边的东西，但对他来讲还是很重要。尤其他讲到列维纳斯这边的时候

说，列维纳斯都讲到这地步了，我们有责任往前面再走几步。

我就谈这么个感想。（掌声）

### 自由讨论康德与海德格尔的张力

主持人：谢谢张老师。接下来我们就自由讨论十五分钟，或者二十分钟吧。

#### 郭大为（中共中央党校哲学部教授）的发言：

我想跟着张祥龙老师的思路，为叶老师做一个辩护，针对刘哲关于康德的问题。我觉得刘哲刚才在有些地方还需要进一步论证，比如他说“自律”是康德“自由”所应该有的含义，但是如果说把自由当作最高的东西的话就涉及自律何以可能，自律何以可能的问题其实就是最高的自由是什么的问题，那么这个最高的自由实际上就是先验自由，也就是刚才赵广明老师说的自因，也就是能开启新的因果链条的东西，既然能够开启新的因果链条，那么必然就有一种创造性在里边。那么刚才刘哲从海德格尔那边援引“自由”的含义认为康德的“自由”跟海德格尔之间的联系非常紧密。我觉得如果要从康德之后去援引这样一个自由的含义，用黑格尔的绝对精神可能更为恰切，因为黑格尔的绝对精神最初刚好就是一个无规定性的规定性，它只有一个“有”在那里，除此之外它什么都没有。那么要从没有什么东西的一个“有”到大千世界，这里面就有一种创造。这种创造性的东西，如果要以一个词来对它进行规定的话，那就是自由。从康德到黑格尔，这里面有一种自由的连续性，这是我对叶先生的一个辩护。

另外我还想针对这个标题提个问题，就是“启蒙与自由”这里面涉及另一个关系，就是启蒙之前是什么状态，是自然状态吗？“启蒙与自由”这个标题暗含着一个关系，就是自然与自由的关系。另外这个自由是否是一种应然意义上的自由，是否是被启蒙以后的自由？我的问题就是这样，谢谢。

#### 唐文明（清华大学哲学系教授）的发言：

刘哲讲的那个我觉得抓得很对的，但是我觉得可能更大的的是黄裕生的



问题。(笑)因为我觉得裕生是把叶先生贯通古典—现代—后现代这样一个比较整体的考虑,用一个非常现代的主题刻画了。因为叶老师讲的是树立自己,讲自信这些,但其实在康德里面不是他的现代性的一部分,恰恰是他古典性的一个特点。所以用启蒙与自由来讲,反而是不能非常明显地表达那个意味。我就跟裕生讲过,我自己关于康德自由的理解几乎是醍醐灌顶的一个变化,是看了海德格尔的全集第三十一卷《论人类自由的本质》,我当时特别惊讶,说原来是这么解。过去看英美的道德哲学讲自由,比如阿利森写的《康德的自由理论》,都是些很琐碎的,比如律令、法则几个公设。看了海德格尔那个解释我一下子才明白——当然海德格尔有他的意图——他实际上是用希腊的四因说来解释,因为希腊的自由就是一个宇宙论的概念,不只是人的问题,万事万物包括动物也可以有自由,在这个意义上我觉得那个“自由”是古典意义上的“自由”。但讲“启蒙与自由”老容易把它变成非常现代的,基督教新教的这样一个跟绝对者直接相关的思路下的自由,这样我认为是窄化了这个自由概念。我就讲这些。

### 郭大为(中共中央党校哲学部教授)的发言:

我也有些问题,文明教授和广明教授你们刚才说的时候我有两个问题,可能观点不太一样。一个是文明教授的两个说法,一个是伴随着启蒙之后,实际上还有一个问题,“启示和自然”。但实际上在我看来好像启示与自然并不是新的东西,并不是启蒙之后有的东西。就像你刚才讲的,自然是有一千年的历史,然后启示也有一千年的历史,启蒙只有五百多年的历史。启蒙的同时我们也知道浪漫派所讨论的东西依然在讲启示和自然,所以到了我们讲启蒙辩证法之后我们讲到了启示和自然,这并不是一个新的出路,只不过是老话题依然存在。但是启蒙的一个重要意义是什么呢,比如我们讲现代性的问题——过去不论我们讲启示还是自然它都讲的是立法根据的外在,看到的是自然的必然性,或者说一个高于我们的上帝——现代性在于我们找不到这样一个根据了,我们要靠自己,所以才重新回到自己的问题。这才是刚才广明讲的,康德的那句话,简单地说“回到理性自身”的这样一个问题。所以我觉得不能简单地说启蒙之后的

出路是启示和自然，这是一个古已有之的问题，也是一个相伴随的问题。你说海德格尔对于现代科学技术的批判是不遗余力的，但海德格尔实际上真正对现代科技思想的回答叫作 Gelassenheit——泰然任之，就是对现代技术既说是又说否，所以不能说简单地说他是不遗余力的批判。但今天不是讲海德格尔所以我们不展开这个讨论。

广明教授的问题就是说你刚才讲到的康德的论文，仅就康德的论文讲，刚才刘哲的话是针对启蒙的目的一目标来谈启蒙，但是实际上康德的那篇论文完全限制在从策略性的角度谈启蒙，因为他并没有讲——科恩本来让他讲“什么叫做启蒙”——康德并没有讲启蒙的内容是哪些。当然他也讲到了“我们现在在德国的启蒙主要是针对宗教事务”，但没讲具体内容，是一个策略性的回答，最后的结论是什么呢——就是理性的公共使用。很有意思的是康德并不了解我在发言的时候提到的“启蒙之友协会”他们之间内部产生了分歧，这个分歧康德并不了解，他只是在写了文章之后看到门德尔松的论文发表了，但是他自己的论文是针对“启蒙之友协会”的争论的一个很好的解答——就是说不论自下而上的大众启蒙还是精英的教化，我们都要回到理性的法庭面前。这是一种策略性的讨论，并不是说当我们谈康德论文的时候把“勇于运用自己的理解力”这样的话就说是“回到理智本身”，这样可能并不准确。我刚才强调了，康德在发言的时候恰恰突出和强调你要拿出一种勇气来。所以判断康德的时候不能过于简单化。

**赵广明（中国社会科学院世界宗教研究所研究员）的发言：**

我还是想讲一下刘哲涉及的问题。他对海德格尔跟康德的区别（的分析）还是讲得很精彩的，但是他有点夸大了海德格尔对叶老师的影响，因为我们看最后一章，似乎看不到用海德格尔来解读康德，其实倒有点用康德来解释海德格尔。我有这种感觉。

**主持人：**我建议黄裕生在闭幕词之前先单独做个发言。（笑）

（掌声）

### 黄裕生（清华大学哲学系教授）的发言：

谢谢主持人！谢谢大家！我其实也很想说了，因为听到大家的发言，受到很多启发。这个包括刚才张祥龙老师和文明的（发言），特别是张老师提到列维纳斯的绝对他者问题。其实张老师是非常能抓住海德格尔的一些想法的，包括对叶老师的理解也特别好。其实我跟张老师一样，也特别不认同对海德格尔的一种理解，就是认为他没有伦理学思想。我觉得这种理解在某种意义上恰恰是没有理解海德格尔。为什么这么说呢？这又涉及讨论的“自由”的问题——海德格尔的“自由”跟康德理解的“自由”的确有很大的不同，但这个不同不是说海德格尔反对康德的自由，我觉得反倒是把康德的自由给拓展了。什么意思呢？就是康德的自由的确停留在奥古斯丁开辟出来的基督教的这个系统里面，也就是在第二批判里讨论的自由意志，把自由看作自由意志，而自由意志就是“纯粹理性本身”，这在第二批判里面说得特别清楚。纯粹理性本身就是自由意志，自由意志本身就是纯粹理性。在这个意义上，康德的确是通过自由问题来奠定伦理学的基础。我们通常以此把康德看作停留在奥古斯丁奠定的（伦理学）或者实践哲学的层面上来理解自由的。但实际上康德已经蕴含着——刚才广明抓住了一个很要害的问题，就是这个先验或者超验自由在《纯粹理性批判》中已经奠定下来了。但是康德没有做好的就是说，到底这个先验自由跟实践自由是怎么沟通起来的，虽然是有说明，但是我觉得他还是没有完全打通过来。海德格尔一个很大的转变恰恰就是从 ontology 来理解 freiheit（自由）的这个问题，而不再仅仅停留在实践哲学里面谈自由问题。基督教传统的确就是在伦理学里面或者实践哲学里面谈自由的问题，海德格尔的突破恰恰就在这个地方，他把它（自由）变成了一个 ontology，包括刚才有学者说的宇宙各事各物，各在其位。关于这种自由，他有一个很经典的说法就是，自由就是“让存在”（Sein - lassen）。“让存在”是什么意思？其实也就是说我们每个人都退出各种角色，包括从康德所说的认识主体，从近代我们所确立的各种主体中，都摆脱出来、退出来，我们才真正作为自由者，这个时候，万事万物也各在其位，也就是作为它自身存在出来，所以你可以说这个万事万物也都自由。这是海德格尔的一个非常大

的突破，现在国内包括国外——我也看了一些材料——还没有把它真正完全消化。如果在这个意义上来理解，他恰恰把康德传统上理解的自由纳到这里边来了，可以用它来理解康德的自由，给他定个位置。所以在这个意义上我倒觉得海德格尔对自由的突破并不说明他跟康德是完全不一样的，而可以是一个涵盖的关系。那么，为什么说这样的理解就表明海德格尔思想有伦理意义呢？只有当我们真正能 Sein - lassen，我们相互之间才能作为自由者之间的关系，而不是作为角色。刚才有学者说我们没有共同的身份，其实共同的身份就是作为 Dasei 而能 Sein - lassen，相互之间让 - 存在，自由者相互之间才真正进入伦理关系，没有自由者之间这种相互让 - 存在的关系，实际上就不可能有真正的伦理关系，只是角色之间的这种相互规定，而不是真正的伦理关系。在这个意义上我倒觉得海德格尔给伦理学奠定了一个新的基础。在这个意义上我倒觉得不必过于看重海德格尔的（特殊），好像他跟古典哲学有什么绝对的不一样。他对现代技术的批评某种意义上——上午大家讨论说启蒙有两种，一种是知识上、认识上谈启蒙，结果就是把科学知识、技术唯一化，变成我们最重要的一个看待世界、理解世界的方式，甚至是唯一的方式了——我觉得海德格尔恰恰给我们提供出一种批评和警醒。在这个意义上他并不反对康德意义上的自由。我觉得叶老师一个很重要的工作和我的一个思路在这点上很相似，就是说从海德格尔这边跟古典的哲学沟通起来，走出一条跟国内所理解的斯特劳斯不同的路子。因为好像斯特劳斯从海德格尔出来以后好像是完全反对现代性甚至包括反民主反自由，如果国内理解是对的，我们恰恰可以从海德格尔走出一条跟斯特劳斯不同的路子。我相信国内对施特劳斯的这种理解是错的，虽然我一直没有时间去做施特劳斯研究，虽然一直想做。但是我相信施特劳斯并不是国内所理解的那样简单，所谓他完全反现代性反自由。马寅卯提到的一个很重要问题就是，其实那些反启蒙的都不是反自由的，这一点可以说是非常肯定的。因为恰恰只有自由才有可能去反对那些唯科学主义者。这是我简单说的几点。谢谢。

**李文堂（中共中央党校文史部教授）的补充发言：**

我补充几点，就是这个反现代性的东西还是很复杂，因为这个自由问

题还是没搞清楚。刚才提到的一个非常集中的问题就是海德格尔对康德的解释的问题，我觉得这个问题海德格尔已经非常清楚地谈了。康德在第一批判里面提到的这个能动性的问题，其实很大程度上有心理学的意思，其实康德很重要的后来被费希特抓住的就是这个“自我意识”。所以在第一批判当中、在整个因果性范畴的这样一个运动当中，很重要的就是因为这个自我意识，它进行所有的判断，比如这个系词，这个“是”动词的使用都是因为有这个自我意识的关联。而这个关联的概念，海德格尔是抓住 *erhaltung*，所以他在谈这个自由问题的时候，用 *freilegung*，是一个对它的解释，对自然的一个 *freilegung*，那么在这个里面的 *verhaltung* 这样一个行为，自然仍然有一个人的 *freiheiten* 的光明才会有花草树木在你面前打开。海德格尔在这里的确是给康德做了一个 *ontologisch* 式的一个 *grundlegung*，做了这个奠基。不但是在第一批判的这种认识世界跟自然关系的一个奠基，同时也是关于自我立法的这个自由意志和他人关系的奠基。海德格尔是在时间性世界里面，跟他人共在，在“在世”的一个过程当中显现出来的共同的这个理。在这个里面他虽然不是康德意义上谈，但是的确是奠基的。所以才可以在对立意义上谈所谓的科学的命题、谓词真理和伦理学上的道德理性，而是在 *ontologisch* 上谈两者了。所以他的确主要是一个奠基的工作，你的一切（科学和道德都）包括（在内）。我再提供一个信息，就是德国有一个很重要的法学派，实际上就是根据海德格尔的思想，关于自由的“重建”，就是 *recht*（权利）*ontologisch*，就是权利自由，所有的 *recht ontologisch* 奠定了这个法学。估计现在中国政法大学好像有些翻译了，当初我复印了很多材料，回来后来也没时间做。这个真理问题、自由问题——在这个基础上重建，因为这是传统的谈法，是在伦理学哲学或者是其他意义上谈，而不是在 *ontologisch* 上谈。我想补充的就是这点，就是海德格尔讲的跟康德的确是有很大的不同的，这一点我们必须看到。他运用的概念和方法都有很多不同的，但是海德格尔很重要的就是说是在 *ontologisch* 上来对几大批判的理解，都是要做奠基的工作。

张慎（中国社会科学院哲学研究所研究员）的补充发言：

他（海德格尔）那个《康德书》我看过，到现在还记得很清楚。海德

格尔在讲黑格尔的精神现象学的时候，明确地是把康德哲学放在比黑格尔哲学低一个层次。他认为康德和胡塞尔放弃了哲学的基本问题 *das Sein* 而局限于知识论方法上的改正，把哲学的范围缩小了。而他对他自己现在所从事的工作（的看法）是跟黑格尔比较一致的，是在一个方向上，就是关于哲学的基本问题 *das Sein*。还有一个就是黑格尔处理的一个 *das Absolute* 就是关于绝对的问题，这才是在这本书里很明确地说（是它要处理的问题）。所以我觉得很奇怪的是，我们以前总认为海德格尔（说）现代性是和古典哲学唱反调的，所以他应该把黑格尔骂得狗血喷头（才对），但是奇怪的是他在哲学立场上和黑格尔是一致的，他觉得他们都是讨论一个最根本的哲学问题。相比之下，康德局限于方法上的改变、方法上的修正，放弃了哲学的根本问题，这是海德格尔的基本观点。

#### 赵广明（中国社会科学院世界宗教研究所研究员）的补充发言：

《康德书》的的确确是关于《纯粹理性批判》尤其是（关于）知识问题的重点，包括后来的《判断力批判》，海德格尔基本上是在一个误解康德的基础上考虑的。所以说我觉得他之所以低估康德，恰恰是那个时候他没有认识完整的康德。

#### 郭大为（中共中央党校哲学部教授）的补充发言：

海德格尔在康德书的第四版序言——或许是第三版——当中，他说康德是哲学史上通过时间的视域来探讨存在的第一人。我们都知道《存在与时间》这个著作没完成，而《康德书》是第二部分的第一篇。所以很清楚，在海德格尔的解构当中，康德是他探讨时间的一个引路人，因此在《康德书》当中他要把康德的《纯粹理性批判》通过主观演绎，从先验想象力的问题引出时间问题，康德的《纯粹理性批判》是基础存在论，是这样一个视角。刚才黄裕生也讲到，康德与海德格尔关于自由的问题的理解。实际上在1927年出版的《现象学基本问题》的时候，在前面海德格尔用了大量的康德的概念来批判和解释当时的哲学的概念。刚才东晖讲到了，就是康德在方法论当中所讲的哲学的学院概念和世界的概念，我们也可以把它翻译成世俗的概念。这个世界概念从哪来呢，就是根据人的根本

目的来建构理性大厦，所以海德格尔放弃后来的《存在与时间》的写作，我们批判海德格尔《存在与时间》那种主观主义的东西。它确实存在，怎么存在呢，恰恰是从人的根本目的或这样一些角度，或者说没有摆脱人类主义或者伦理学的视角去探讨那些存在的意义的问题。这是海德格尔后来受到批判放弃《存在与时间》写作的一个很重要的原因。我们知道，在给理查德森的信里面他说得很清楚，海德格尔又同时承认，这是一个提出问题的重要角度。康德对于海德格尔的思想具有相当的重要性，如果不是第一位的重要性也是（至少非常重要）。海德格尔在《存在与时间》的写作计划当中，他要解析的三个人恰恰就是康德、笛卡尔和亚里士多德。我也不能保证说康德对于海德格尔的重要性，尤其是对于他自由思想的这个概念的问题，但具体谈论起来我觉得至少在1927年的时候，海德格尔还是在很大程度上接受康德的关于哲学奠定理性体系的那样一个思考。

#### 唐文明（清华大学哲学系教授）的补充发言：

我还是不太同意大家这么温和地去调和（康德跟海德格尔）。我觉得康德跟海德格尔的差异，可能主要不是在《纯粹理性批判》，包括刚才提到的想象力的那个解释，可能应该进到第三批判，比如说“自然目的论”。海德格尔中期转向以后，他对自然的理解跟康德（不同），比如说康德第三批判基本上还是在牛顿力学那个自然观念之下，把自然理解为一个机械论的东西，然后再讲目的论，后来发现这个目的论没法讲，所以没法讲自然哲学，后来又加一个道德目的论。康德这个是非常现代的，他的自然观念是牛顿力学以后的观念。而海德格尔后来有个变化，他专门处理过牛顿力学跟亚里士多德物理学的差异，他（海德格尔）是有点回到古典亚里士多德或者苏格拉底之前那样的自然观念，这个我觉得是巨大的差异所在，而不是那个想象力的问题。想象力恰恰是海德格尔的那个思路下来的，是他随着现象学走到这一步的，是他的一个历史，所以他需要先解构。这都是联系的，但我认为这个联系是很弱的，恰恰是他早期还不够彻底的一个结果。

主持人：多年来我一直期待着叶老师把他的康德论文结集出版，所以

《启蒙与自由》一问世我就萌生了为它举办研讨会的想法，因为这本书的出版无论对于叶老师本人还是对于中国哲学界来说都是一个非常重要的事件，毫无疑问，这是汉语学界继牟宗三先生和李泽厚先生之后最为重要的“康德书”了。所幸的是，我的想法不仅得到黄裕生学兄和彭刚学兄的热烈赞成，也得到了叶老师本人的首肯。了解叶老师的人都知道这事能得到叶老师本人的同意决非易事，要知道这些年他出版了这么多书，从未允许我们操办任何的研讨会，但是这一次，他同意了。我认为，原因只有一个：他在乎康德，在乎他自己关于康德的思考！按我在叶师门下问学16载的体会，康德之于他，就是哲学本身。如果说哲学之于他，是拓扑学(Topology)，那么康德哲学就是那个“topos”，那个“arche”，就是叶老师哲学思考最原初的“空间/处所/方位”，是原点，是始基，也是主宰，是旨归。更重要的是，与当代中国绝大多数的“哲学家”或“思想家”不同，叶老师作为哲学学者，他守住了“哲学的本分”，而这在很大程度上是因为康德。面对这个剧变的时代，当代中国的哲学家们很有理由直接去“指点江山”，问政的问政，立教的立教，从这些年“政治哲学”在中国的兴起可见一斑！但这何尝不是“哲学”的急功近利之举，何尝不是“哲学”的“僭越”？！多少人是既不懂“政治”也不懂“哲学”，却在谈论“政治哲学”？！而从康德的著作以及叶老师的康德书里，我们见得最多的却是“界限”二字。感性、知性和理性各有其“权能”与“界限”，理论理性和实践理性各有其“权能”与“界限”，政治、宗教与哲学自然也各有其“权能”与“界限”，主动地使用其自身固有的“权能”，同时又自知其使用的范围和限度，就是“自由”与“启蒙”之真谛，康德哲学之真谛！“把握时代、克服当下”是每一个哲人应有的担当，关键是如何运用你的哲学的理性，因为这并不意味着要你抱着连你自己都感到陌生的琐碎“意见”到政治战场上去冲锋陷阵。多年前在政治热浪的翻滚之下我们几个叶门弟子也曾私下怀疑我们的老师面对现实是否过于冷漠或胆怯了。现在我明白了，守住“哲学的本分”是哲人最高的也是最难的修为！“坚信自由的存在、追求存在的自由”，“你给我‘自由’，我给你一个‘德性’的世界”！——这是叶老师最新的几篇论文的标题，是叶老师对当下中国社会现实的理论呼吁，我相信这也是康德的呼吁！哲学的呼吁！



因为时间关系，我们这个时段的讨论也到此结束。然后请黄裕生教授来致闭幕词。

## 闭幕词

**黄裕生：**

其实也不是什么闭幕词了。我们今天这个话题应该说讨论得（比较热烈），展开了很多问题，尤其是下午展开得更充分一点。启蒙与自由、启蒙与近代西方哲学——当时为什么会想到用这么个名称，因为大家都提到，我也补充几句。因为我们近代中国的一个命运就是“三千年未有之大变局”，这个“大”大在什么地方？其实大在我们面对着一个我们从来没有遇到过的一个文明对我们构成全面的挑战。应该从周开始算起吧，从周奠定下来的文明是三千年一直延续下来的，而且作为一个中心文明——它的确是有资格作为一个中心文明的——不但教化了神州大地上的民族，还教化了整个东亚的民族，构成了我们今天所谓的儒家文化圈。应该说我们的文明是非常伟大的，虽然三千年里面我们经历了边疆民族的入侵、占领，甚至屠杀，但是最后这些强悍的边疆文明都归化到我们华夏文化当中了，在这个意义上它具有世界性意义。华夏文化具有世界性意义，因为它进入历史了，按黑格尔的话说，是具有世界史的意义，我相信它以后一定还是在世界史当中的。但是近代以来我们面临的挑战是全方位的，虽然可能以后有另一种变化。

这个问题很重要的一点就是涉及近代西方的文明。刚才张老师提到，近代启蒙运动开始时是以东方，以中国为样板的。我们东方是作为自然法统治下的开明的代表来作为一个反证，反证他们西方要进行改变。很有趣的就是，康德之后，他们调换了一个对中国的想象和评价了，实际上内在的原因是在思想上他们有一个更深的推进，他们完全确立起来了重新理解这个社会、理解这个历史的原则。里面最重要的第二段启蒙运动确立起来的，最重要的我想——可能也有（人）不同意——就是自由这些问题。刚才文堂提到的一个非常重要的概念 person，这样的思想确立起来以后彻底地改变了西方。我觉得这方面对中国的挑战是最大的，也是最根本的。所

以当时我们想到用这么一个话题来讨论。今天其实我想也达到我们预想的一个目标，就是把这些问题都展开了，从不同的角度来展开讨论这些问题，我觉得是特别有意义的。唯有对这些问题有深入的讨论与思考，启蒙本身才有可能被推进或被消解。不过，正如自由使我们永远处于敞开状态一样，这些话题也永远朝向未来而说不尽，道不完，所以，也不多说了。最后就是要特别感谢诸位的到来和坚持，特别是要感谢张祥龙老师从始至终参加我们这个会议，这是我要特别表示感谢的！再次谢谢大家！（掌声）

结束