

· 回归日常，回到常识（一） ·

讲理：日常生活的逻辑与理性

如何寻求日常生活的逻辑与理性，在分歧中寻找共识，在实践中捍卫常识，成为我们日常交往与认知的重要内容。三年大疫给人们的生活带来太多改变，但日常生活积淀的那些恒久、坚实、朴素的道理，如尊重常识和科学、捍卫法治、守护良知、坚持理性、寻求共识等，它们在关键时刻守护着我们，也成了我们战胜疫情，度过至暗时刻的法宝，进而构成了现代文明的韧性又坚实的基座。2023年《探索与争鸣》编辑部策划“回归日常，回到常识”系列论坛，旨在以常识唤起心灵觉醒的力量，以理性坚守日常生活的底线与意义。作为该活动的第一场论坛，“讲理：日常生活的逻辑与理性”学术研讨会2022年9月18日在线上举办，本次活动由华东师范大学潘斌教授、徐竹副教授召集，由《探索与争鸣》编辑部、华东师范大学哲学系暨社会认识论研究中心共同举办。与会学者围绕讲理的逻辑、日常生活中的讲理、讲理与社会生活的关系等问题进行了深入交流。

赵修义教授指出，中国近代先进思想家往往过分关注哲学作为意识形态的政治功能，对于哲学作为理论思维的科學性质及其与具体科学的联系，未免有所忽视。而现代科学是离不开逻辑的，应当尊逻辑、讲道理，没有逻辑思维的严格训练，就没有办法发展科学，也就不可能有真正意义上的现代化。李佃来教授指出，在守护与捍卫常识和知识方面，形式逻辑发挥着重要作用，但其有限性决定了它在把握真理上是“捉襟见肘”的。辩证逻辑对于思维空间的拓展和创新意识的形成具有重要意义。程乐松教授指出，从经验的丰富性和行动的情景感的意义上说，讲理是一种开放的可能，不能指向某种具体的结果，也不能形成一套抽象且稳定的规则；与此相对，从保卫成见和试探共识的意义上说，讲理又是需要信念和预设的，是以此为边界的持续行动。张留华教授认为，逻辑学作为对人类推理实践及其法则的反思性成果，其作用更多是二阶层面的，它不是要教会我们日常如何开展基本的（一阶）说理活动，而是要指导我们设法清晰表达（涉及“二阶表达”）自己何以认为某一套说理合乎逻辑或不合乎逻辑。欧阳康教授从社会复杂性视角对“公婆各有理”问题进行了多维分析。他呼吁营造有利于充分“讲理”的良好社会环境。邓安庆教授以宣教式讲理和对话式讲理为研究对象，指出宣教式讲理只适用于特定场合，不适合用于日常生活中，而对话式讲理能够在探索性和辩护性中让天理良心自行自然地流露和呈现。因此，现时代亟待培育对话式讲理的文化氛围与言说方式。围绕加速时代我们如何重建“说理”这一问题，王俊教授指出，要尽量摆脱数字媒体的强制支配，在不断加速的信息流中最大限度恢复主动性；致力于搭建尽可能宽泛的理性交流框架和背景共识；重建说理的公共空间，让理性的表达与倾听成为可能。潘斌教授认为，生活的丰富性、社会的复杂性与实践的多样性彰显了常识认知的有限性与局限处，特别是身处当今这一社会大转型、时代大分流与世界大变局的历史时刻，更需合理慎思常识认知及其可能风险。陈嘉映教授对部分学者观点做了回应，指出日常生活中的“说理”更多是嵌在情境之中的，讲究的不是纸面上的逻辑，我们需要在具体情境之中去体会和理解不同的看法和观点。这种理解对我们的“说理”，对我们理解社会，对我们建立一个多元共存的共同体，都是有帮助的。

——主持人 叶祝弟 张蕾



我曾经多次向《探索与争鸣》

编辑部建言，就逻辑问题举办一次圆桌论坛。这主要是受已故的冯契教授的启发。冯先生在《中国近代哲学的革命进程》一书中总结了哲学革命的成就、经验和问题。^①就成就来



① 冯契：《中国近代哲学的革命进程》，上海：上海人民出版社，1989年。

② 朱维铮：《走出中世纪》，上海：复旦大学出版社，2009年。

讲，哲学革命包括逻辑思想和方法论的革命。这个方法论革命最本质的要求就是用近代的科学方法取代古代的经学方法。因为后者严重地束缚了人们的思想，阻碍了中国的现代化进程。

哲学革命进程中的逻辑学

从严复到梁启超，都对上述问题做出了强烈的呼吁和艰辛的探索。陈独秀、胡适等新文化运动的主将也都主张要用科学方法去取代经学的方法，反对独断论。李大钊还特别指出要反对英雄崇拜。

冯契先生认为，中国近代先进思想家的问题在于过分关注哲学作为意识形态的政治功能，对于哲学作为理论思维的科学性质及其与具体科学的联系，未免有所忽视。这也影响了逻辑学的发展。而逻辑与科学，尤其是数学的关系是非常紧密的。例如，历史上欧几里得的几

尊逻辑、讲道理

——近代中国哲学革命进程的经验与启示

赵修义，华东师范大学哲学系教授

何学与亚里士多德的逻辑学就是相辅相成。

现代科学是离不开逻辑的。没有逻辑思维的严格训练，就没有办法发展科学，也就不可能有真正意义上的现代化，只能跟在别人后面模仿、抄袭，搞些山寨货，无法自立于世界民族之林。

我们不仅要发展市场经济、发展科学技术，而且要有思维方式的革命，要破除迷信、破除独断论，破除之道就是讲道理。讲道理不单单是说出自己怎么看、怎么认为就可以了，还必须给出论证。论证就需要拿出理据，从可靠无疑的前提做出逻辑的推论。正如朱维铮先生在《走出中世纪》一书所说，中国近代走出中世纪，也同时走出了独断论。^②事实也确实是这样。严复自觉地介绍了西方的逻辑学。梁启超反对依附于孔子的经学传统。五四新文化运动提出了“科学”和“民主”的响亮口号，主张要用科学的方法代替经学的方法。

严复第一个将西方的逻辑学引入中国。之后，王国维也重视逻辑问题。胡适提出了“实验室的态度”“大胆假设，小心求证”，其认为自然科学家的优越之处，就是可以用实验的方法创造证据，倡导实验逻辑。后来金岳霖把罗素的数理逻辑介绍到中国，并且对方法论的原理做了比较深入的探讨，指出形式逻辑的规律是思维必须遵守的基本条件，为各种科学提供了取舍的标准，任何科学要构成严密的系统，都必须运用形式逻辑的工具，因此形式逻辑就有了一般的方法论意义，而这一点恰恰是过去的中国人所忽视的。

逻辑的特点与要求

在马克思主义哲学中国化的过程中，历史主义的方法获得了重大的发展。毛泽东重视方法论的研究，



强调认识论、辩证的发展观和方法论的统一，阐述了辩证逻辑方法论的要旨，非常重视形式逻辑，在《工作方法六十条（草案）》中专门写道：

“（三十七）文章和文件都应当具有这样三种性质：准确性、鲜明性、生动性。准确性属于概念、判断和推理问题，这些都是逻辑问题。鲜明性和生动性，除了逻辑问题以外，还有词章问题。现在许多文件的缺点是：第一，概念不明确；第二，判断不恰当；第三，使用概念和判断进行推理的时候又缺乏逻辑性；第四，不讲究词章。看这种文件是一场大灾难，耗费精力又少有所得。一定要改变这种不良的风气。做经济工作的同志在起草文件的时候，不但要注意准确性，还要注意鲜明性和生动性。不要以为这只是语文教师的事情，大老爷用不着去管。重要的文件不要委托二把手、三把手写，要自己动手，或者合作起来做。”

这段论述，不仅强调了逻辑的重要性，还概括了讲究逻辑的基本要求，即概念要清晰、命题要恰当，推理要符合逻辑规律。其对逻辑学的重视还可以从两个方面来说明。一是他同逻辑学的泰斗金岳霖先生关系密切，两人曾多次晤谈。二是他的代表性著作，尤其是《论持久战》《新民主主义论》中所体现的逻辑力量令人折服。

毛泽东在《矛盾论》中指出：“辩证法的宇宙观，主要就是教导人们要善于去观察和分析各种事物的矛盾运动，并根据这种分析，指出解决矛盾的方法。”在《中国革命战争的战略问题》中指出，就战争而言，就是要“熟识敌我双方各方面的情况，找出其行动的规律，并且应用这些规律于自己的行动”。这种方法在《论持久战》中得到了具体生动的体现。这里有三个主要环节。

第一，一切从实际出发，客观全面地考察历史和现状，把握事物发展变化的根据。这种根据是从考察的原始的基本关系中得出的。比如《论持久战》的全部论述的根据是由中日双方互相矛盾着的全部要素规定的。其中指出，论军力、经济力和政治组织力，敌强我弱；论战争的性质，我们是进步和正义的，敌人是退步的和野蛮的；再加上我地大、物博、人多、兵多，

国际上得道多助，对比之下，敌人恰恰相反。这样分析战争的基本要素，就能充分认识到战争的持久性，并坚信最后的胜利属于中国。

第二，通过矛盾分析指出各种发展的可能性，并揭示发展的必然趋势。《论持久战》中具体考察了各种矛盾方面，指出战争的结果有亡国和解放两种可能性，而经过持久战以获得民族解放，则是占优势的可能性。

第三，阐明如何创造条件，使有利于人民的可能性变为现实。《论持久战》的后半部分，就是讲“怎样做”，即中国人民怎样依据规律有计划地创造条件，经过持久战取得最后胜利。这就要求发挥人的自觉能动性，把自然逻辑和主观努力结合起来，进行政治动员，采取正确的战略和战术。毛泽东说：“客观因素具备着这种变化的可能性，但是实现这种可能性，就需要正确的方针和主观的努力。这时候，主观作用是决定的了。”

《论持久战》的逻辑结构，大体上就是如此。这里所说的逻辑自然已经超越了形式逻辑的范畴，体现了辩证逻辑的分析和综合相结合的过程。但是，两者不是相互排斥的，而是相辅相成的。如果讲究逻辑的基本要求，即概念要清晰、命题要恰当，推理要符合逻辑规律，这些基本的条件都达不到，进一步的分析和综合就失去了前提。

诚如冯契先生所说，一方面，近代中国哲学革命确实取得了重大成果，其核心是确立了“能动的革命的反映论”（《新民主主义论》）。但是，中国近代先进的思想家往往更注重哲学作为意识形态的政治功能，而对于哲学作为理论思维的科学性质及其与自然科学的联系，



① 童世骏：《科学的教育意义是让人习惯于讲道理》，澎湃新闻，2022-09-15。

未免有所忽视，并且他们对于中国传统文化中的消极因素及其影响估计不足。

近代哲学革命的主要批判对象是天命论和经学独断论（包括独断论走向反面导致的虚无主义），它们是历史悠久和善于伪装的社会势力，近代哲学革命对其消极影响力估计不足，对于传统文化中的消极因素及其作用也估计不足，尤其是对独断论与虚无主义结合在旧中国的统治者身上体现出来的“居阴而为阳”的统治术以及小农经济的狭隘眼光等的消极作用估计不足。可是腐朽的东西并不会自行消亡，对腐朽的东西进行持久的战斗要有韧性，一不小心就会沉渣泛起。

逻辑的不发达、民众的逻辑思维训练不足，与自然科学不发达有关，也同哲学和自然科学的关系没有紧密地建立起来有关。公民的科学、数学修养都不足，逻辑思维训练不足，因此逻辑思维的能力也非常有限。在社会生活中，就会出现情绪化表达代替冷静、理性的逻辑分析的情况。网络科技在当下的勃兴，使得这种情况有加剧的趋势。

培养逻辑思维的目标

从国民教育和精神文明建设的视角来看，培养逻辑思维的目标就是要民众和干部学会讲道理，习惯于讲道理。所谓“讲道理”，不只是一要讲出自己的看法，而且要做出论证。做出论证，就要提出根据，说明理由，还要一步一步地给出有说服力的推论，这样才能使人信服。倘若没有从有根有据的可靠的前提出发做出符合逻辑的推论，就难以达至“以理服人”。

这里还需要注意，尊逻辑、讲道

理不仅是个思想方法问题，而且是个伦理问题。童世骏教授最近有文章指出，要致力于形成“以讲道理为荣，以不讲道理为耻”的社会风气。^①社会风气是社会文明的重要标志，对于社会成员的观念和处事方式具有重要的影响力。风气正，则中人以上皆能择善而从之。一旦“讲道理”蔚然成风，就可以消解很多不必要的麻烦，化解很多矛盾。反之，则会带来社会舆论场的两极化，如听之任之，则可能有社会分裂之虞。

这也是符合我们日常生活常识的。人们都喜欢跟讲道理的人打交道，对不讲道理的人则畏而远之，否则会带来诸多的麻烦。

能不能形成大家讲道理的社会风气，是一个社会文明发展水平的标志之一。笔者曾遇到许多出生在外地却留在上海工作的朋友，问他们为什么喜欢待在上海，个中的一个重要原因就是上海人比较讲道理。

这些都是对一般民众而言的。正如鲁迅先生所说，更为可恶的是那些旧社会的“上等人”、官僚买办等，鲁迅斥之为“做戏的虚无党”。他们是权力与金钱结合而成的异化力量的代表，他们把权术与流氓手段结合起来，说得天花乱坠，什么爱国、革命的口号都挂在嘴边，骨子里却是什么都不信奉。除了权力迷信和拜金主义，一切庄严的口号都成了伪装的外套，而裹在外套里面的是价值虚无主义，表里不一，言行相悖，见风使舵，毫无操守。其上作戏，其下狐疑，其上申韩，其下佛老，在社会上形成一种以“无特操”为特点的习惯势力和国民心理，也就是鲁迅在《阿Q正传》中批判的国民的“坏根性”。

冯契先生依据对近代以来中国社会鞭辟入里的观察指出，这种千百年来形成的习惯势力非常顽固。它会使马克思主义也变成戏装，将独断论和虚无主义互相补充的腐朽传统乔装打扮，进而招摇过市、登台表演。对此，我们需要保持高度的警惕。这是具有历史穿透力的论断。尽管冯契先生离开我们已近三十年，中国社会也发生了深刻的变化，但是，先生的论断依然值得深思。学会尊逻辑、讲道理依然是一项有待完成的任务，任重道远。

从形式逻辑到辩证逻辑： 思维创新的重要前提

李佃来，武汉大学哲学学院院长、教授，教育部长江学者特聘教授

在高等教育的人才培养中，逻辑素养的培植往往受到高度重视。根本原因，就在于逻辑是日常生活和科学研究中不可缺少的东西，它既是“有理说理”的理性生活的重要基础，也是科学研究的重要思维工具。不过，人们对于逻辑的理解，通常停留在亚里士多德以来所发展起来的形式逻辑层面，而很少关注由黑格尔所创立的辩证逻辑，似乎后者并非逻辑的合法形态。但事实上，辩证逻辑是逻辑发展的一个“高阶”，也是人类思维的一个“进阶”，对于思维空间的拓展和创新意识的形成具有重要意义。

形式逻辑的有限性

逻辑学是研究人类思维规律的科学，而逻辑表征的是人类思维的法则和定律。这里所谓的形式逻辑，指的是由大前提、小前提以及结论所组成的“三段论”逻辑，其创立者是亚里士多德。逻辑学家今天对于逻辑的研究，虽然已经远远超出了传统形式逻辑的领域，但形式逻辑无疑是两千多年来人类对于思维规律的最基本的把握方式，也是人们在日常生活和科学研究中通常会运用到的最主要的逻辑。

形式逻辑之所以受到人们的重视和青睐，主要是因为它代表了一种有理据、正确的、理性的思考方式和思维模式。通过这种逻辑，人们不仅可以将自己的思考、说话、推理、论证牢牢建立在既定的前提之上，而且可以从既定的前提，顺理成章地推导出确定无疑的结论。理性生活世界的构建和科学知识的形成，在很大程度上有赖于这种形式逻辑的自觉运用。

形式逻辑尽管在指导人们正确思维上有重要意义，但也有其自身不能克服的局限性。这不仅是因为形式逻辑无法解决包括人的情感、意志在内的存在问

题，同时还因为它在促成知识之形成的同时，也阻滞了思维的创新。要对后一种情况予以充分审视，则要看形式逻辑作为知性逻辑的本质。众所周知，知性是与感性和理性相区别的人类思维形式，其标志性思维路线，是遵照“是什



么”的问题意识，对事物的性状、类别等加以明确界定，从而在确证事物的存在中形成科学知识。形式逻辑之所以是一种知性逻辑，原因在于两个方面：一是形式逻辑是通过建立用于界定和述说事物的范畴来形成判断和推理的，而范畴恰恰是知性思维之网的“网上纽结”（列宁语）；二是形式逻辑所遵守的同一律（无矛盾律），正是知性的最重要定律。在对世界万物的认识和研究上，知性具有重要地位。它是将感性认识升华为科学知识的关键一环，也是人类摆脱蒙昧无知的状态并由此走向启蒙的重要思维前提。用黑格尔的话说，“认识起始于理解当前的对象而得到其特定的区别。例如，在自然研究里，我们必须区别质料、力量、类别等，将每一类孤立起来，而固定其特性”。^①知性的这种重要地位，也彰显了形式逻辑的意义。

然而，知性思维是一种有边界的有限思维，其所把握的对象，是既定的、



非此即彼的有限事物。同理，作为知性逻辑的形式逻辑，是一种关于有限事物和有限关系的逻辑，充当的是有限科学的方法。这也是黑格尔对形式逻辑的基本判断和界定。形式逻辑的有限性，不仅在于它只能从知性思维层面，根据同一律来认识有限事物和有限关系，同时也在于与此相关的另一个方面，即它所执行的推理并不可能超出既定的认知框架。后一个方面不难理解：“三段论”式的形式逻辑是一种由前提到结论的演绎逻辑。演绎所依赖的前提，是一些固定为公理的认知框架，在某种意义上代表了一种“旧”知识。由前提所演绎、推导出的结论固然也代表着一种新认识和新知识，但这种新认识和新知识必定无法形成对原有认知框架的根本性突破。由此来看，形式逻辑尽管可以形成无限延展的逻辑链条，但其所表征的思维空间必定会局限在既定的认知框架和边界内。这个边界之内的事物和关系，可以通过形式逻辑和知性，按照同一律来加以确证。这个边界之外的事物和关系，则是原有的认知框架和形式逻辑所难以达及的东西。形式逻辑的有限性由此可见一斑。之所以说它会阻滞思维创新，原因是一目了然的。

辩证逻辑的思维特质

在哲学史上，康德对现象和物自体的区分，间接地提出了传统形式逻辑的有限性问题，因为按他的观点，通过这种知性逻辑所得到的知识，并不能反映事物本身和本质世界，即物自体是不可通过知性范畴得到把握的。不过，康德并没有真正解决这个问题，而是把“任务”留给了黑格尔。在康德的基础上，

黑格尔系统地研究了逻辑学，并创立了辩证逻辑，从而为解决传统形式逻辑的有限性问题，提供了一个根本方案。

顾名思义，辩证逻辑的灵魂就是辩证法。恩格斯在《自然辩证法》中，曾经将辩证法概括为三大规律，即质量互变规律、对立统一规律以及否定之否定规律。这三大规律的一个共同之处，就是都承认矛盾的存在。因为对立统一规律本身就被称为矛盾规律，而质量互变规律和否定之否定规律，也都突破了形式逻辑和知性的同一律，从而深刻体现了矛盾思维。在此意义上，辩证逻辑就是一种容纳了矛盾律的逻辑。按照通行的理解，人们不会把辩证逻辑归在逻辑的谱系中，原因是在人们看来，逻辑是无矛盾的、自洽的，自相矛盾的说法和论证的一大通病，就是与逻辑思维相违背。但在黑格尔看来，不承认矛盾的逻辑归根到底只是知性逻辑，而知性逻辑并不能涵盖人类思维的全部，或者它只是人类思维的基础环节和位阶。要全面地把握逻辑，并用逻辑来反映人类思维规律，就必须要在知性逻辑的基础上发展出处在更高位阶的理性逻辑。理性逻辑本质上是思辨的，它必定不会满足于推理和判断上的抽象同一性，而是要以矛盾为根本中介来把握人类思维活动以及事物的存在。所以，理性逻辑实质上就是辩证逻辑，而辩证逻辑也应当被认定为逻辑的合法形态。

与传统形式逻辑相对照，容纳矛盾律的辩证逻辑所开启和展现的思维，是一种显而易见的“跨界”思维。因为按照辩证逻辑，矛盾不是制造混乱、无法化解的“死结”，而是新的东西之生成和出现的根本前提。新的东西的生成和出现，就代表着一种“跨界”。这个情况，鲜明地体现在辩证法的三大规律中。例如，质量互变规律中从量到质的转变，对立统一规律中对立面的相互转化与统一，以及否定之否定规律中在更高意义上的重新肯定，都可被视为一种以新的东西的生成和出现为标志的“跨界”。与此相反，传统形式逻辑默认的是一种量化思维，它是一种非此即彼的推理模式，只包含是与非、肯定与否定这两种类型的判断，所以与其在思维上的有限性相对应，它并不承认任何意义上的“跨界”。有趣的是，形式逻辑的创立者亚

里士多德在用“四因说”以及“潜能与现实”来说明实体和形而上学时，恰恰向人们展现了一种与形式逻辑不相容的“跨界”思维，因为不管是质料因、形式因、动力因、目的因，还是潜能与现实，都是处在不同思维和认知界面上的东西。就此而论，黑格尔的如下评论是中肯的：亚里士多德并不是依照其所创立的形式逻辑来进行思维的，“如果亚里士多德是这样做的话，那他就不会是我们所认识的这个思辨的哲学家了；如果他是依据这些普通逻辑的形式的话，他的命题、观念就没有一个能够被建立、被断言、被主张”。^②

对于辩证逻辑和形式逻辑的差异以及前者的“跨界”思维，恩格斯曾作过深刻阐释。他指出：“辩证逻辑和旧的纯粹的形式逻辑相反，不像后者那样只满足于把思维运动的各种形式，即各种不同的判断形式和推理形式列举出来并且毫无联系地并列起来。相反，辩证逻辑由此及彼地推导出这些形式，不是把它们并列起来，而是使它们互相从属，从低级形式发展出高级形式。”^③形式逻辑之所以把不同的判断形式和推理形式毫无联系地并列起来，是因为根据这种逻辑，不同的判断形式和推理形式建立在不同的前提之上，从属于不同的认知框架，相互之间并不可能形成内在打通和跨界。而如果辩证逻辑的情况正如恩格斯所指，从低级的判断形式和推理形式发展出高级的判断形式和推理形式，那么，这自然就表征着一种将不同形式予以内在打通之后所形成的跨界。

辩证逻辑对思维创新的意义

不容否认，辩证逻辑的“跨界”思维对于解决形式逻辑的有限性问题具有重要意义。因为只有通过这种“跨界”，才能够形成对单纯知性思维和既定认知框架的实质性突破。这也告诉我们，与阻滞思维创新的形式逻辑相比，辩证逻辑在开拓思维空间、形成思维创新上所能够发挥的作用，是远远超出人们通常想象的。不过，人们可能会认为，借助于经验归纳，同样可以解决以演绎为根本方法的形式逻辑的有限性问题。比如在科学研究中，科学家和研究人员要通过大量的实验来取得新数据，以此推进先前的结论。这个

看法自然有其正确的一面，但更要看到，以经验归纳为基础所形成的新结论，如果没有根本性地摆脱先前的知识框架，那么也就没有解决形式逻辑的有限性问题，而只有在经验归纳的基础上形成思维“跨界”，即用全然不同于先前知识框架的新范式来思考和推理，才能够在这个问题上取得真正的突破。而这依然证明了辩证逻辑的意义。恩格斯在《自然辩证法》中，曾独具慧眼地指出过这一点：“只要自然科学运用思维，它的发展形式就是假说。一个新的事实一旦被观察到，先前对同一类事实采用的说明方式便不能再用了。从这一刻起，需要使用新的说明方式——最初仅仅以有限数量的事实和观察为基础。进一步的观察材料会使这些假说纯化，排除一些，修正一些，直到最后以纯粹的形态形成定律。”^④

辩证逻辑带来思维创新的例子，在自然科学以及哲学社会科学的发展史上比比皆是。就自然科学的发展来说，众所周知，在物理学领域，量子力学和相对论的提出，是对伽利略和牛顿等人创立的经典物理学的一次革命性突破；在化学领域，拉瓦锡对于氧气的发现，则是对燃素说的一次革命性推进。这些革命性突破和推进的最重要前提，就是思维上的“跨界”和创新。试想，如果停留在原有的科学认知框架内，怎么可能形成这些突破和推进呢？由此可见，虽然形式逻辑在自然科学中发挥着重要作用，但科学革命和科学发展的最根本驱动力，来自辩证逻辑。恩格斯极为深刻地看到了这个问题，由此强调：“对于现今的自然科学来说，辩证法恰好是最重要的思维形式，因为只有辩证法才为自然界中出现的发展过程，为各种普遍



的联系，为一个研究领域向另一个研究领域过渡提供类比，从而提供说明方法。”^⑤他同时还强调，一个民族要站在科学的最高峰，就一刻也不能没有通过辩证逻辑所建立起来的理论思维。

就哲学社会科学的发展而言，辩证逻辑带来思维创新和理论进展的范例，以黑格尔和马克思最为典型。黑格尔不仅在逻辑学领域，用辩证逻辑取代了传统的形式逻辑，而且运用辩证逻辑，在政治哲学层面研究了法、国家等重大现实问题。黑格尔的这项工作，大尺度地推进了近代以来建基于自然法的政治哲学理论，使后者在社会和历史的支点上，获得了新的理论奠基。马克思在创作《资本论》时，也以批判性地继承黑格尔为前提，明确地将辩证逻辑运用到对资本主义生产关系的剖析中。正如恩格斯所说，马克思“获得了成功，以致德国现代的经济学派只是由于借口批判马克思而抄袭马克思（还常常抄袭错），才胜过了庸俗的自由贸易派”。^⑥马克思的成功之处，集中地说，就在于跳出了由亚当·斯密等人所确立的古典政治经济学的知识框架，发现了以剩余价值的生产为代表的新事物和新关系，从而在范式上革新了政治经济学，并为解释人类历史和改变世界提供了一个全新的理论基础。

在日常生活中，由辩证逻辑的“跨界”思维所形成的思维创新，亦即换一个角度来灵活地看问题的生活意识，往往也会带来意想不到的“惊喜”。比如说，可以让生活中看似无法破解的矛盾和困顿迎刃而解，为新生活的开启打开一扇窗户、找到一种可能性。这个情况在黑格尔那里则被提升到了一个思想的高度。具体一点说，黑格尔不但把辩证

逻辑活化为人的生活 and 生命之生生不息的源泉，而且由此建立起了在螺旋式上升中来把握人的生命创造活动的存在论哲学。

进而言之，不管在日常生活中还是在科学研究中，任何思维上的“跨界”和创新，都不能沦为诡辩逻辑的外衣。诡辩逻辑与辩证逻辑看似只有一步之遥，但两者实质有天壤之别。如果说前者只会制造出漏洞百出、无法自圆其说的谬误，那么后者则引导人们进入理性的思维和认知界面。对于理性的守护与捍卫，是人类的永恒追求。而这一追求，不仅意味着对于常识和知识的守护与捍卫，而且意味着对于真理的揭示与把握。在守护与捍卫常识和知识上，形式逻辑发挥着重要作用，但其有限性决定了它在把握真理上是“捉襟见肘”的。辩证逻辑在守护与捍卫理性上的价值，则来自它在把握真理上的重要地位。简言之，辩证逻辑在思维上的“跨界”和创新，既不会将不同的东西混杂在一起，“制造”出不伦不类的怪物，也不会构成对常识和底线的刻意非难与挑战，相反会打开通向真理的大门。情形之所以如此，倒不是因为黑格尔在建立辩证逻辑时，将之人为地命定为关于真理的思维方法，而是因为这种逻辑反映了世界万物真实的存在状态以及生活的真谛。世界万物是发展的，也是处在联系中的，而复杂性往往也构成自然世界以及社会生活世界的常态。这决定了那些善于自觉运用辩证逻辑，亦即善于本着矛盾思维和“跨界”意识辩证地审视、分析和把握问题的人，更容易在错综复杂的关系中看到事物和事情的本质，更容易把关联于本质的真理揭示出来。相反，那些固守形式逻辑的人，可能更容易犯把现象当本质的错误以及教条主义的错误。

注释：

- ① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第174页。
- ② 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王大庆等译，北京：商务印书馆，1960年，第398页。
- ③④⑤⑥《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第487页，第493页，第436页，第441页。

边界与可能：讲理的“道与理”

程乐松，北京大学哲学系教授，教育部青年长江学者

一个显而易见的事实是，日常生活中有许多类似讲理的语汇，其内涵十分丰富，具体意义往往需要在不同语境中显现出来。这一事实充分展现了具体经验与抽象分析之间的巨大张力。日常生活是无限丰富的，而任何对经验的分析或描述都注定无法对应这种丰富性。十分有趣的一个现象是经验世界作为整体的共在性与个体感受和理解差异性不仅是并行不悖的，甚至是相辅相成的。人的社会性是以经验共在作为预设的，事物的存在和变化作为经验世界的基本组成部分被认为是客观的，个体之间的差异不会也不能对经验世界中的自然事物及其运作方式产生改变。当然，这也不是绝对的。然而经验的共在在这一事实并不能改变个体差异带来的挑战。我们在面对共在的外部世界时的感受因个体差异而不同，经验带来的感受和理解差异实际上真正让潜在的个体差异被呈现出来。换言之，共在的经验世界让个体差异从潜在性转变为现实性，让关于世界的争论成为可能。与此同时，关于外部经验的所有争论和协商又是以两个基本预设为前提的：其一就是外部经验世界的“客观性”，或者“超主观性”；其二是基于个体差异的人性的共通性。道理总是从经验中抽绎和约化出来的，而经验总是以无限的可能不断溢出道理设定的边界，进而形成道理与经验的持续互动，也使得展开对经验的持续抽绎和分析成为必要。经验的丰富性与道理的抽象性之间的张力，使我们明确，抽绎和分析经验的真正目的是在经验的丰富性、持续性和可变性之间找到我们自己的位置并展开恰切的行动，而不是为经验本身立法。

从类型到情境：讲理的行动感

上述事实的一种典型例子就是我们在日常生活中总会提及的一个语汇，即讲理。任何经常使用汉语的

人在直觉上都不会认为讲理是一个极为复杂的语词，也不会认为其意涵是十分丰富和模糊的。往往这种显而易见的直觉背后就隐藏着经验的丰富性与分析的抽象性之间的张力。事实上，讲理这个词是极为复杂的，它既可能指一个



日常生活中的行动（我们来讲理），也可能在说明一种基本的共识、社会行为规则、价值判断（人都会讲理、应该讲理，做一个讲理的人），还可能对某种现实状态的描述（他们在讲理）。当然，讲理还可以被视为一个纯粹的“口号”，而不是为了提出某种行动的规则和价值标准。与此同时，讲理还有一种可能就是纯粹的表达，而不是为了追求讲理达成的共识性效果。我们会发现的另一个有趣的问题就是，一旦我们就某一个复杂的语汇展开意义分析，就会不自觉地进入一个疏离经验的类型学的概念框架之中。如果我们要分析讲理这一语汇，直接的方式就是归类：可以将讲理归为价值判断、行为规范、行动状态、理性预设等不同的层面（或类型）。类型学的框架成为展示复杂性的直接手段，与此同时，也提示着我们可能以某种方式遗漏或抽象掉了更多的具体经验情境。



当讲理出现在日常生活中时，它总是带着某种行动性，或者说，有一种行动性的特征。试举一例，当我们说，“这是一个讲理的人”，就是在对某人进行价值判断，或者对于他的行为方式进行某种断言。这句话预设了如下三个前提：其一，我们（至少自以为）了解讲理作为一种行为方式或者特征的内涵，并且认为某人的某个或某些行为符合我们关于这一特征的判定标准；其二，我们对于某人的过往行为有过观察，并且因此对于其即将展开的行动有某种预期；其三，我们相信听到我们这一判断的人（即我们的对话者）显然在某种程度上也与我们分享了对讲理的特征及其规范性价值的看法和认同。此类的分析还可以用于其他场合，例如，我们将讲理视为一种行为规范并把它说出来，或者我们打算展开或者正在描述某一个被我们认为是讲理的、正在展开的行动。

为什么讲理的意涵会有如此大的延展性或弹性呢？我想可以归结为其内蕴的行动性。让外部经验世界与个体感受之间产生互动的就是人的行动，而在个体之间展开的、对外部经验世界的讨论也是这一行动的一部分。在一个对象化的思想实践中，除“我”（即行动者或主体）之外的所有都可以被视为外部世界，因此外部世界不仅包含了超主观意愿的客观经验，也涵盖了被认为有自身认识特征并能将自身认识付诸对“我”产生直接影响的行动的那个或那些主体。只有在这个意义上，我们才能理解讲理何以是一种特殊的行动。讲理首先是一种行动，或者一种潜在的行动。这一行动的具体内容和形式可能完全不同，但一定

会带着某种情境性。不妨说，讲理作为行动的特性是在具体情境中被激活的。当然，我们之所以强调它内蕴的行动性特征，首先不是为了强调其内涵的复杂性，而是要凸显讲理这一行动的原则、规范和目标，以及以合乎规范的方式达成目标的具体做法。因此，问题就变成了：什么是合理且有效的讲理？由此衍生出来的问题包括：为什么要讲理？讲的是哪个或者什么“理”？有没有不需要讲理的时候？什么样的人可以讲理？等等。“讲法”与“所讲的理”在这些衍生的问题中逐步分离，其根本原因仍在讲理的行动性和情境性之中。以抽象的方式做一个宣称或判断，并且引导出具有规范性的行为准则的时候，就必然要面对经验丰富性的挑战。从经验中抽绎出来的原则或判断，往往会预设对经验场景的覆盖和涵括，而这种预设往往是最经不起现实检验的。不妨说，这样的挑战是所有基于经验的反思性行为的宿命。

当然，从另一个角度看，这样的挑战也会引出更细致和更具有技术性的概念分析。因此，我们就讲理本身展开了某种讲理的行动，这是对“讲理”这一语汇的最具“景观感”和“表演性”的展现，即讲述讲理的道与理。这是概念性的操作对经验丰富性的某种回应或反击，试探性地、更全面地涵括经验性的场景，并尝试在经验中搭建层级结构并指出内在于其中的运作机制。我们之所以要这么做，并不是因为我们崇拜概念或抽象，而是我们不得不倚赖概念和抽象展开所有的表达与行动，转瞬即逝的经验情境实际上是无限丰富的，投身于或置身于其中的我们不可能将之穷尽或完全涵括。

讲理的场景是可以结构化方法展开分析的。如果我们将讲理视为行动，那么行动的参与者以及行动的（意向或直接）对象就是基本的结构。讲理的那个“理”是什么？为什么它会成为一个行动的载体、途径或对象？讲理是有一种“讲法”的吗？如果是，那么这种“讲理”之道是什么？看起来，我们并不是要厘清丰富经验的全部，而是要保证我们在具体的经验和情境之中清晰地意识到自己的位置，以及由此确定的行为规范和价值取向，并且维护经验情境中的所有人对于正在发生的讲理的基础共识。

换一个视角看，讲理的倡议往往来自不讲理的现实，为什么有人可以不讲理？或者说为什么总有一些情境让讲理成为不可能？不讲理是否也是一个含混的表述？我们必须承认讲理是高度情境化的。讲理，是在某一个情境中的两个或更多的人展开的、尝试达成共识的行动，支配行动的因素太过复杂，我们很难展开形式化或概念性的分析。直接的经验告诉我们，讲理这一行动被实施的前提是一种权力或能力的均势。这种均势可能是来自“力量对比”，也可能来自不同个体的“道德自觉”。当然，现实生活中，利益的关切性和利益关切方的力量对比成为决定讲理或不讲理的决定性因素。我们会自觉地选择成本最低且风险最小的社会交往模式，讲理作为一种模式只是在特定的情境之下才符合这一标准。

我们需要进一步追问的是，为什么在某一特定情境中才比较合适的行动模式会被泛化为一种社会评价的标准，在诸种行动中成为一个获得正面价值评价的选项呢？讲理作为一个原则和行动规范的提出，并不是为了改变情境，而是为了改变情境中不同主体对自身选择所做出的价值判断。作为一个原则的讲理是尝试用价值判断的力量纠正现实情境中的主体选择。不讲理还有另一个重要的引申义，即“讲理行动中的对方不遵守一种被你认为是合适的理”，因为你们坚持的“理”不同，进而造成了对讲理这一行为本身的差异性认识，引申出不讲理的判断或无法讲理的现实。即使我们都承认讲理作为一种规范的重要性，也不得不面对不讲理的挑战。讲理的麻烦之处在于我们尝试将一种宽泛意义上的、具有价值赋权的社会行动规范转变为具体情境中的行动，乃至行动的具体规则，并且真的依照这一规则展开具体生活。我们实际上在跨越从规范到现实的鸿沟。用一种讲理的方式，就是要让讲理先回到规范和价值赋权的层面，保持对现实情境和行动复杂性的警觉和清醒认识。

不妨说，我们的真正对象不是讲理作为一个经验情境的全部，而是要去理解在这一情境中的我们，并尝试就由此引发的责任、规范和价值等问题达成某种共识。

保卫成见并试探共识：讲理之道

从为什么到怎么样，不同层级的问题已经预设了讲理这一行动性经验的层级。我们需要预设讲理是一种共识性的态度和行为准则，讲理是一种规范性的要求和价值评价的标准。简言之，任何人直接以不讲理或者不愿讲理的方式展开行动，一定被认为是不合理，或者不合适的。由此，讲理就成为日常生活中每一个人都需要承担的一种规则性责任，讲理就变成了“要讲理”。有了这样的保障，讲理才成为可能，并且成为参与这一行动的所有人的自我认识，以及对他人的合理期许。我们可以合理地申斥他人不讲理，并且以要求的口吻要求他人讲理，都是以此为前提的。扩而言之，讲理从一种规范性的要求逐步拓展到一种“救济性”的个体表达（例如，大声向他人抗议：“人应该讲理啊！”）。甚至，讲理本身也可以由此衍生成为某种自白而非对话，讲理本身成为一种不期待协商性结果和共识的单方面表达。

在此基础上，“我们为什么会讲理”的前提应该是“有理可讲”。讲理或不讲理，作为行动描述或价值判断，都必须首先承认存在这么一个“可讲的理”，这是需要被预设的。这“理”似乎又可以分为两个层次。其一，我们有一种基础的共识，即讲理之所以是可行的，是因为有一个“理”可以作为协商和讨论的基础，大家都认可有这种“理”的存在。不妨说，我们都认可自然的事物和人际的事务必然存在且必须保持某种秩序，这种秩序就是“理”。其二，在前一层次的基础上，我们可能通过持续的沟通和讨论认识并同意“理”的某些具体原

则和内容，尽管我们不可能就其内容达成完全的共识。正是因为第二个层次的“理”，我们才有必要讲理，展开协商性的行动。吊诡的是，我们虽然不知道第二个层次的“理”到底是什么，但我们不得不首先承认这个“理”是存在的，而且是有共识的，与其说这是一种所有人的理性判断，不如说这是所有人的基本信念。在日常生活中，某些“理”（如不能以大欺小、提倡非暴力等）似乎是一些已经成熟的共识，而我们的讲理行动就是基于这些成熟共识展开，并且以讲理来保卫这些“成见”。讲理在这个意义上就是基于“理”的共识和讲理的态度展开的，关于“理到底是什么”的协商和讨论。一旦明确了“所讲的理”，那么具体情境中的行为规则和价值标准就变得清晰起来，进而保障更进一步行动的“合理性”。讲理的过程就是从“理”的信念出发建立共识，并且在持续的行动中将共识转变为“成见”。^①这些“成见”又可以丰富日常生活中共识的内涵，提升讲理的效率。简言之，讲理在这个意义上就是“生产并保卫成见”的持续经验和行动，以此维护日常生活的秩序并提升协商和行动的效率。

尽管我们对于“理”的结构分析仍是粗疏的，但至少说明了它被分析的可能性，并且提出了某种有待批判的结构。与“理”相对的则是“讲法”或者“讲理之道”，即怎么讲理。这一个层次就是突出讲理的情境性和行动感。讲理是在具体的情境中、在独特的主体间关系和力量对比中，以讲理的态度和“理”的信念展开有限度的协商，并且通过协商达成妥协的过程。这一过程是面向具体情境的共识的持续试探。“讲”的过程是基于参与者态度与认识表达的，展

开不同参与者之间存在的认知差异或价值冲突，并且以批评和协商的方式展开有限度的试探。这里的限度也是高度情境化的，讲理的过程往往十分脆弱且具有高度弹性，任何情境性因素的加入或缺失都可能导致这一过程的巨大改变：参与者的自我认识、参与者之间的相互期许、绝对或相对力量（地位）的对比，乃至外部力量的介入方式，都可能造成讲理态势和结果的变化。从这个角度看，讲理的过程始终是开放和动态的，它的展开来自对达成共识的基本信念，也基于具体情势而导致的、不得不达成共识的这一特殊共识。与之相对，作为讲理结果的共识反而是最为脆弱且多变的，因为我们只有在讲理之后的行动中才能看到这一结果的价值。与此同时，行动本身也是讲理的延续，因为情势的变化和行动的结果都可能导致协商态度的变化和行动的终结。从讲理开始，参与者展开的是指向动态共识的持续试探。之所以可以达成某种动态的共识，是因为“成见”的信念、不得不展开持续试探的情境。

从经验的丰富性和行动的情景感的意义上说，讲理是一种开放的可能，不能指向某种具体的结果，也不能形成一套抽象且稳定的规则；与此相对，从保卫成见和试探共识的意义上说，讲理又是需要信念和预设的，是以此为边界的持续行动。讲理不负责维持或保卫秩序，而是在捍卫“秩序感”的信念；同时，讲理不保证共识的稳定，而是确立关于共识必要性的“共识”。在关于讲理的讨论中，我们从一种语义的辨析走向了行动，从一种目的性的共识转向了一种行动的共识，这正是哲学作为一种规范化的反思能为某个具体问题带来的价值。

注释：

^① 需要强调的是，在日常语境中，“成见”被认为是基于过往经验形成的顽固且偏狭的“见解”或“坚持”，我们在这里使用“成见”一词就是要凸显其基于经验的特性，也强调是具有一定韧性的“见解”或“共识”，而避免突出“偏狭”或拒绝接受改变的顽固。

二阶表达：日常讲理中的逻辑知识与逻辑思维

张留华，华东师范大学哲学系暨逻辑与规范研究中心教授，教育部青年长江学者

逻辑知识，是从当代逻辑理论或教科书中获得的关于思维规范（如能否推得出、是否一致或存有矛盾）的明述知识，^①史料中称之为“logica docens”（逻辑学问）。之所以在一开始要明确这一点，是因为日常讲理所涉及的逻辑思维，大多跟课本（课堂）中的“逻辑知识”无关，它更接近于所谓的“logica utens”（逻辑本能）。这种区分并不难理解，只要我们意识到：一是从未学过逻辑知识并因而掌握逻辑术语的人完全可能被认为具有较强的逻辑思维能力（或曰“逻辑严谨”）；二是要想听懂任何一门逻辑课，反倒要求学习者事先拥有一定的逻辑思维能力。

逻辑知识与逻辑思维之间的这种区分常被无视，甚至为专业研究人员忽略。其中一个原因或跟“逻辑”一词的使用习惯有关。汉语中的“逻辑”是对英文“logic”的音译，而“logic”既指日常的逻辑思维，又指逻辑学或逻辑理论。这就像是法学与法律都用“law”表示，史学与历史都记作“history”。^②当对话者看不到这一语言事实时，经常会有一方把另一方就逻辑知识而言的“懂逻辑”误解为“有逻辑思维”，或者是己方把他方就逻辑思维能力而言的“逻辑性”误解为“逻辑知识水平”或“应用逻辑知识的能力”。当然，研习逻辑之人已意识到逻辑的“一词多义”现象，当听到“逻辑是研究逻辑的一门学问”这种说法时，都能理解前一“逻辑”是逻辑学（涉及逻辑系统或逻辑理论），后一“逻辑”是指人类的逻辑思维。但是，当同时支配于“逻辑学乃规范科学”这一传统观念时，由于他们把逻辑学的功能视为指导和规范人类逻辑思维活动，倾向于认为真正善于逻辑思维的人应该是自觉遵循逻辑知识“规范”的人。至少在应然的层面上，这似乎已经模糊了逻辑知识与逻辑思维之间的差别。

逻辑知识跟逻辑思维当然有联系，不过，由于无

视两者间的概念差别或有意削弱这种差别，当前有一种熟悉却过于简单化的观念萦绕在我们耳边，即逻辑学作为研究逻辑思维的科学研究理论，它有权评判（甚至我们呼唤逻辑学来评判）个体言行是否合乎逻辑。



逻辑知识的规范功能

关于逻辑知识的规范功能，一种显著体现是我们经常凭借逻辑知识指责他人陷入某种“谬误”。标准的逻辑教科书上经常有这样的练习题。譬如，一个孩子说“我是一位科学家，因为我有自己的发明创造”，对此，逻辑学生会遵照逻辑知识宣判其为无效推理（不合逻辑的推理），并做出解释：从“我有发明创造”是推不出来“我是科学家”的，因为有发明创造的人并不一定是科学家。但这是单靠一句“如此推理逻辑上无效”能解决的问题吗？那个孩子可能坚信“有发明创造者就算是科学家”，我们可以通过身边更多发明创造者或科学家的范例来设法改变他的信念（不确定如此一定能成功，因为即便成年人的科学家概念也不尽相同），但当他把“我有自己的发明创造”和“凡有发明创造



者就是科学家”设定为前提，并由此推出结论“我是科学家”时，逻辑上并无毛病。毕竟，逻辑有效性不要求前提确定为真，而只关注前提与结论之间的“可推出”关系。不仅如此，我们甚至很难指责一个人陷入“自相矛盾”的逻辑谬误。牛津哲学家斯特劳森曾提到这方面的一个例子。有人问“当时你开心吗？”你可以回答说：“我既开心，又不开心。”这违背了逻辑学上的矛盾律吗？这要看当他接着追问“你这是什么意思”之后，你能否解释清你的意思。假若你能表明你因为某一点开心而又因为另一点不开心，你就没有自相矛盾；只有你对此无法做出解释时，才陷入逻辑矛盾。^③

熟知现代逻辑的读者或许会指出，以上论及的知识只是传统逻辑的内容，现代逻辑所提供的“形式系统”知识远比这些严格。罗素曾有著名的“逻辑分析”案例来显示现代逻辑的规范功能。他认为，不论当今法国是否真的有国王，我们都可以既否定“当今法国国王是秃子”，又否定“当今法国国王不是秃子”，而不至于违背逻辑上的排中律。他把“当今法国国王是秃子”解析为“存在一个个体对象，他是当今法国国王同时又是秃子”，由于当今法国不再实行君主制，所以这句话是假的；同样地，如果把“当今法国国王不是秃子”解析为“存在一个个体对象，他是当今法国国王同时又不是秃子”，也会是一句假话。听上去，似乎唯有如此分析才“合乎逻辑”。现在，假设一个人就是坚定地认为“当今法国国王是秃子”和“当今法国国王不是秃子”不能同时被否定，我们能指责他犯了“逻辑谬误”吗？一度有很多哲学家认为现代逻辑知识支持了罗素的分析，但那只是因为当时的逻辑理论仅有

“现代经典逻辑”一种。随着更多非经典逻辑理论的出现和传播，哲学家们开始意识到，罗素之所以有如上分析，是因为现代经典逻辑理论抛弃了亚里士多德逻辑理论关于主项非空的预设，正如它不认为可以由“所有S是P”推出“有S是P”（差等关系推理）一样，它也不认为“当今法国国王”作为句子主项一定意味着有某个对象是当今法国国王。但是，现代经典逻辑理论本身也存在某种预设，譬如，二值原则，个体域非空。通过抛弃这些预设，当代非经典逻辑理论（自由逻辑、多值逻辑等）已表明，我们有办法从“形式系统”上为拒绝同时否定“当今法国国王是秃子”和“当今法国国王不是秃子”的人提供合理辩护。从对现代逻辑的哲学反思来看，不同逻辑理论对同一日常推理现象完全可以提供不同的形式化方案并因而给出不同的判定结果：当一个人的推理从逻辑知识上被指责犯有谬误时，往往只是因为无法依据现有熟知的逻辑理论将其“翻译”为有效的系统内公式，并不意味着该推理本身一定犯有谬误。或许，将来有一种新的“非经典逻辑理论”或是新的“翻译策略”就可以把它刻画为“有效推理”。^④

由“逻辑说教”到“推进对话”

教科书式的逻辑评判，有些像中学数学解题：出题者“居高临下”，把问题的解决看作由专业人士向答题者或其他受众的单向“知识传输”，认为由此足以解决“日常推理是否合乎逻辑”的问题。但是，如前所述，逻辑理论所带给我们的确定性结论往往建基于某种“逻辑外的预设”之上。另外，虽然人人都追求提升逻辑思维品质，但很少有什么是学习者可以自豪地拥有而未修读逻辑学之人后悔错失的“逻辑知识”。奎因曾经论证：即便是被认为尚未开化、仅有“原始思维”的初民部落，他们通常也不会违背矛盾律等公认的逻辑法则，所谓“缺乏逻辑”很多时候只是我们对其奇特语言的误解罢了。^⑤整体上，不论是逻辑学家还是从未进入逻辑课堂的普通人，不论是身处何种文化、操何种语言的人，都是平等的“逻辑动物”。^⑥这样讲，并不意味着我们做推理就不会出错，

或者就不需要进行逻辑思维训练。重点在于：有关日常讲理的交流讨论或教学活动，不应建立在“一方擅长逻辑，而另一方不懂逻辑”或者“一方拥有无限理性，而另一方仅为有限理性”的成见之上。事实上，“共通的逻辑”是我们彼此对话的先决条件，在没有充分理解对方的情况下就指责他们有逻辑谬误，那是有失公允的。

所以，有必要呼吁，在日常讲理时应放弃那种单向的“逻辑说教”，坚持以对话为基础，多做哲学上以“去弊”为目的的探究。大家都是平等的有限理性主体，逻辑是我们共通的思维工具，每个人都会受各种心理因素影响而可能忽视或歪曲某些东西，所以，我们更需要对话，需要诉诸共同体来尽可能弥补个体的可错性和有限性。在对话开始之后，逻辑本能的功用不是限制或终止对话，更多是推进对话。对话的积极成果，也不是揭示一方的“逻辑谬误”从而裁定其逻辑思维劣于另一方，而是我们理解或认同了之前未曾关注的另一种可能性或他者视域，从而达到“去弊”之效。

让我们以“琳达难题”为例。琳达，31岁，单身，性格外向，人很聪明。她曾主修哲学，学生时期十分关注性别歧视和社会公正方面的议题，还参与过反核游行。你觉得，琳达更像是一位银行出纳，还是更像一位积极参与女权运动的银行出纳？现有实验的大多数被试者选择了后者，认知心理学家卡尼曼认为这不符合逻辑。因为，“银行出纳”是“参与女权运动的银行出纳”的上位概念（属概念），按照概率逻辑知识，琳达之为前者的概率要高于她为后者的概率。这种认知现象，他称之为“合取谬误”。^⑦作为对人类认知习惯或思维定势的一种揭示，该实验结果的确是有趣的，但倘若在完成实验之后不是通过后续谈话给予被试者更多机会来解释他们当初的选择理由或动机，而是直接宣判这些被试者甚至我们大多数人都在这个问题上不合乎逻辑，那么，这种“宣判”就会有失公允。首先一点，被试者之所以倾向于认为琳达更像一位参与女权运动的银行出纳，很可能是因为他们没有从概率比较上考虑问题，而是看把哪一点加入“已有陈述”中能组成一个更为融洽的故事。他们没有将其作为概

率问题来回答，或许并非全是被试者的错，因为日常生活中当我们谈到“更像是”或“更有可能”时，并非一定要对应到科学理论中的“概率”（更何况即便在当今的概率理论中，所谓“概率”也已呈现多种形态）。更为关键的一点是，被试者之所以有那样的选择，还有可能是因为他们把“琳达是一位银行出纳”解读为“琳达是一位普通的（非女权主义者）银行出纳”。从语用上讲，他们似乎有理由这样解读，否则为何要把“一位银行出纳”与“一位参与女权运动的银行出纳”对照使用呢。这正是哲学家格莱斯曾强调过的一点，即日常会话要遵循“合作原则”，因而有理由在特定情况下做出一些不同于字面意义的语用推论，譬如，当你告诉一位打听张三去处的人“张三或者在图书馆，或者在酒吧”（尽管你明知张三在图书馆，但自认为这样告诉他也不算撒谎）时，他有理由推断：你不清楚张三究竟在哪里，而且张三的确有可能去了酒吧。^⑧同样地，当实验人员询问被试者时，被试者有理由推断：实验人员所说的“一位银行出纳”应该是指那种不参与女权运动的普通出纳员。

有鉴于此，为了公正判定被试者的逻辑思维能力，从实验人员的视角看，我们要设法确保所有被试者都能把握到题意，或者说，使得他们对题意有同样的解读。在这方面，对于关键词（如“更像是”）的举例说明或展开解释，往往是必要的。更重要的是，在被试者做出选择之后，要给他们机会解释为什么选这个而非那个，甚至要设置某种辩论场景，以此激发他们讲出自己选择行为背后更多的“理由”。逻辑本能保证了参与者有对话能力，但帮助我们“走向澄

明”的更多是对话内容，是经由对话所发现的“另一种可能性”。

逻辑知识的二阶功用

笔者一直试图在论证：建基于充分理解的日常对话，很少出现真正的逻辑谬误。我这样说，意在强调：人之为正常人，其基本的一点就是合乎逻辑的理性思维。那么，当代逻辑学所提供的逻辑知识，对于我们讲理和评理还有什么帮助吗？前面已经看到，逻辑理论很难决定性地公平裁断个体言行不合逻辑。我们日常之所以有能力开展理性思维并不是因为有逻辑学的理论保障，逻辑知识的功用不应是在这个层面。逻辑学作为对人类推理实践及其法则的反思性成果，其作用更多是二阶层面的：它不是要教会我们日常如何开展基本的（一阶）说理活动，而是要指导我们设法清晰表达自己何以认为某一套说理合乎逻辑或不合乎逻辑。这种关于逻辑学功用的看法，在当代逻辑哲学文献中被称作“逻辑表达主义”（logical expressivism），其代表人物是美国实用主义哲学家布兰顿。^⑨这里所谓的清晰表达，不仅仅是用词确切，更主要涉及“二阶表达”，即不仅要尽可能让你讲理时所说的每一句话减少歧义，还要能回过头去，设法交代其中“隐藏的预设”，明确列出各级前提和结论，指出关键步骤所用到的推理法则，必要时甚至构建模型，以此清晰展示你的“实际推理”究竟如何合乎逻辑。这时，诉诸某一套成系统的逻辑理论，往往是最佳选择。

日常乃至学院中的争论，常见“公说公有理，婆说婆有理”，但苦于无法让对方明白究竟何以有理或无理（此

即所谓“有理说不清”的尴尬），最后多止步于相互指责对方不合逻辑。倘若在关键的争议点上借助于某一套熟知的逻辑理论（如亚里士多德的三段论理论或罗素的现代经典逻辑）清晰且严格地表达各方的“合理”思路，或能把相关对话往前推进一步。如此借助于逻辑理论来讲理，就像是在遭遇日常视错觉现象时借助实验和光学理论，此时，并没有抛弃肉眼，但让我们有机会对自身视觉活动有了更深入的理解。在使用逻辑理论时，我们当然也没有抛弃日常逻辑思维能力，前者对于后者不是取代，毋宁说是增益，即使得我们对于后者之可能性有了更为清晰和准确的把握。在二阶层面诉诸逻辑理论，虽然解决不了所有分歧，但它能让我们看到分歧点的真正所在，从而明确下一步争论的方向。一套理论，若能有此功用，当值得严肃思考之人学习了解。

[国家社会科学基金重大项目“逻辑词汇的历史演进与哲学问题研究”（20&ZD046）的阶段性成果。]

注释：

- ① 此种明述知识，通常是指命题性知识（knowing-that）。因此，这里的“逻辑知识”不包括所谓的“默会知识”，后者更多属于逻辑本能。
- ② 当然，并非所有学科都存在这种“不区分”，倒是可以说很多学科都在造词时有意区别于其研究对象，如数学（mathematics）、物理学（physics）、人类学（anthropology）、地质学（geology）等。
- ③ P. F. Strawson, *An Introduction to Logical Theory*, London: Methuen & Co Ltd., 1952, p.3.
- ④ Gerald J. Massey, “Are There Any Good Arguments That Bad Arguments are Bad?” *Philosophy in Context*, vol. 4, 1975, pp. 61-77.
- ⑤ W. V. Quine, *Word and Object*, Cambridge: The MIT Press, 2013, pp.53-54.
- ⑥ 皮尔士说：“无疑，我们基本上是逻辑动物，尽管我们在这方面并非精通。”（C. S. Peirce, *The Essential Peirce*, vol.1, Nathan Houser and Christian Kloesel ed., Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992, p.112.）
- ⑦ Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux, 2011, pp. 135-136.
- ⑧ Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. 22-40.
- ⑨ Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 9-10.

社会认识中的“公婆各有理”

——基于社会复杂性视角的多维分析

欧阳康，华中科技大学国家治理研究院院长、哲学研究所所长、哲学学院教授，教育部“长江特聘学者”

讲理是中华优秀传统文化的重要内容，也是现代社会的重要标志。中华文化向来重视讲理，“有理走遍天下，无理寸步难行”。但我们又讲“得理也要让三分”，有时候有的人却“无理也要搅三分”。有理讲理，没理怎么办？社会生活中有种普遍现象，叫作“公说公有理，婆说婆有理”，最后发现“公婆都有理”或者“公婆各有理”。笔者就从这个角度引出话题，尝试就社会认识中的“公婆各有理”做些探析。

社会认识中“公婆各有理”问题的提出

讲理是我们都期盼的问题解决方式，但是在讲理中存在的普遍性问题，往往是讲理中的各方占据着不同的视角，对何为“理”有着完全不同的理解。就好像大家都讲正义，麦金太尔进一步追问，是“谁之正义”。我们现在面临的问题是“讲什么理”“谁和谁讲理”“讲谁的理”，这些问题既非常复杂也非常广泛地存在。

人们常说“清官难断家务事”。在家庭生活中的典型案例即我们所说的“公说公有理，婆说婆有理”，有的时候道理比较清晰，在公婆的某一方，也不排除“公婆都有理”或“公婆各有理”。在社会生活中也是如此，处于争议或者对抗的不同社会群体，往往各有一定的道理。甚至在国家之间、国际社会也是如此。

因此，谈到讲理，就存在着“何为理”“谁之理”“如何讲理”“谁来判断是否讲理”等一系列问题，而且这些问题广泛存在于日常生活、社会交往、民族文化甚至国际关系中，成为非常复杂的问题。

其中，经常会出现“公婆各有理”或者“公婆都有理”的情况，还存在着“谁来仲裁”“谁能仲裁”“如何仲裁”等问题，非常复杂，需要深入地加以探讨。



从社会复杂性视角对“公婆各有理”的多维分析

为什么在社会生活中会存在如此普遍和广泛的“公婆各有理”问题？这需要也可以从多个角度来加以分析。

第一，从社会本体论的角度看，存在着社会复杂性问题。对于讲理或不讲理，它有一个评判依据，即是否符合客观存在的基本事实。也就是说，道理是有其客观基础的，讲理中的道理表达，依托的是客观的社会存在，我们把它叫作社会本体论。我自己多年研究社会认识论，发现了社会生活中一个比较特殊的现象，就是社会的复杂性。对于社会复杂性可以从各种角度来考察。对于每一个人来说，最大的特点就是各自都生活 在社会中，但是其实不同的人是在生活 在复杂的社会有机体的不同的方面、不同的层次和不同的地方。这是一个本体论意义上的社会存在。例如，我们讲的



盲人摸象，有的人说摸到了墙，有的人说摸到了柱子，有的人说摸到了绳子。直接来看，这个问题好像是认识论的问题，其实它首先是一个本体论的问题。就是说，这只象本来就有身子（墙），有腿（柱子），有尾巴（绳子）等不同的部位，不同的人摸到的是象的不同的部位，因此才会有不同的感知，而且他们各自所说的都是对的。人们都在社会中生活，但不同的人在社会中的生活本身就是不一样的，对社会认识也存在差异。而且这些不同的认识又各有其客观存在作为对象，因此这些认识本身可能都是真实的。这是我们探讨讲理问题的社会存在本体论问题，这是一个重要的前提性问题，也是经常会被忽略的问题。大家在讨论某人讲得对不对，其实是要知道他的立场对不对。一个人所处的方位决定了他看到的事物，不同的人所描绘的是各自所生活的社会，也是他看到的社会。这就是讲社会之理所必须具有的社会本体论前提。

第二，从社会价值论的角度看，存在着社会价值的多元性问题。社会价值论问题比社会本体论问题还要复杂。人和社会都是价值存在物，每一个人的社会生活就是一种价值实体和价值存在。对这样一种价值存在，我们往往把它看成一个一体的东西，其实对于不同的讲理主体来说，它是很不一样的。除了我们前面讲到的站在社会生活中的不同的方面、层次、位置，实际上还有一个不同的价值定位的问题。这是社会的价值要素对于每一个人的生存发展方式的定位。比如，笔者给一些企业家培训班做讲座时就发现，国有企业的领导往往觉得民营

企业有灵活性和自主权，能更好地抓住市场机会，而民营企业则往往觉得国有制企业有特权，其垄断性优势有助于赢得更多机会。国企和民企在社会价值体系中具有不同地位和特性，在社会生产和市场体系中居于不同的地位，从社会的获得和对社会的贡献也不同。再比如，从公务员视角来看社会看企业和从企业家视角看社会看企业存在很大的差异，因为他们是带着不同的价值前提去看具有多元价值属性的社会和企业。再如，在疫情防控体系中，从一个地方主政者角度、医务工作者角度、社区工作者角度和我们每一个老百姓的角度，大家所思所感的也都是不一样的，会产生各种各样的价值观念和思想理念。

第三，从社会认识论的角度来看，存在着认知差异，甚至可能引出认知正义问题。如何去认识这样一个复杂的社会本体，尤其是包含了多元价值规定的社会本体，每个人的认知能力其实是有很大差异的。社会认知是个体行为的基础，个体带着不同的认知定势和思维模式，在获取社会信息的途径方面，在运用信息工具的能力方面，在得到社会信息的丰富性和准确性方面，在理解社会信息的能力和水平方面，在表达社会认识成果的方式方面，在思想的境界方面等都存在很大的差异。这就是为什么对同一社会问题会存在各种不同看法，以致有的问题还可以上升到社会认识的公正性问题，产生认知正义等更加复杂和重要的问题。

第四，从社会评价论的角度来看，存在着评价标准的合理性问题。对于社会认识及其成果，我们强调的主要是客观性和真理性。对社会的真理性认识判断，以客观事实为依据。讲理首先就是看讲的理是否符合客观事实。而到了社会评价论的领域，谈社会评价的时候，讲的是价值性和合理性。而对社会价值性和社会合理性，存在着更多的主体性、个体性和差异性。不同的社会主体对同样的社会问题会有不同的评价标准，产生不同的态度，得出不同的结论。讲理的时候，不同的人依托的是不同的价值体系和评价标准，讲的是不同的理。在存在巨大社会价值分化和利益对立的

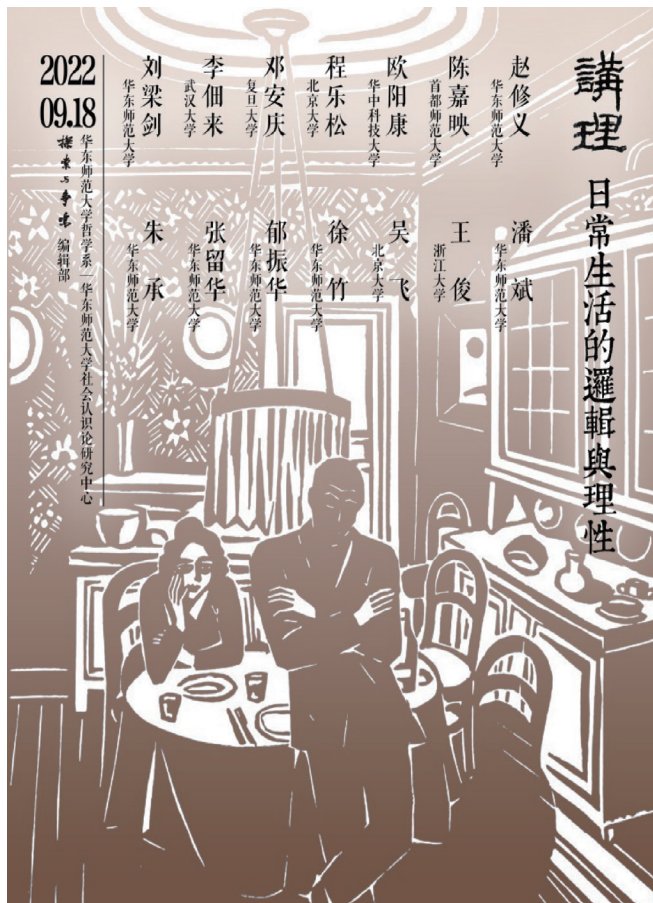
情况下，这方面的问题会更加突出。

第五，从话语体系角度来看，存在着不同主体使用不同话语的问题。我们现在强调话语体系的构建，尤其要求构建自主话语体系，就是因为我国目前存在着多元话语体系并存的复杂局面。我们既有历史话语体系的现代运用，也有外来话语体系的引入和借鉴，还有我们在实践中创造的新鲜话语等。不同话语被社会中的不同群体以不同的方式采用。有的更多地带有传统文化和传统话语体系的色彩；有的更多带有外来文化和外来话语体系的色彩；有的则更具混合性和多义性。尤其很多新话语不断涌现，让人眼花缭乱。而且话语的差异在社会生活的不同领域会有不同的体现，甚至出现话语的混杂情况。不同话语之间的交流与对话，有时带着跨时代对话的特点，有时带有跨文化对话的特点，有时带有跨群体对话的特点，不仅显示出话语的“代沟”，还会显示出话语的“围城”。他们之间既有交集，也有互动，还有碰撞，不乏各种形式的话语矛盾和话语冲突。有时会出现“牛头不对马嘴”“鸡同鸭讲”的复杂情况，给正常的讲理和沟通带来困难。

第六，从社会非理性的角度看，可能存在理性与非理性的分殊。理性与非理性、逻辑与非逻辑的差异和博弈，可能是探讨讲理问题时更重要也更复杂的问题。在社会生活中，讲理就是要符合理性，符合逻辑。但非理性是人性的重要方面，所有人都是情感的存在物，讲理时不可能没有情感因素的投入。有的时候人的理性与非理性是统一的、协同的，有的时候不那么协同，甚至会出现分化、对立和冲突。尤其在社会生活中的一些不那么讲理、不讲逻辑的情景，往往与情感、意志、利益、欲望等非理性因素的介入有关。西方哲学分化为理性主义和非理性主义，这种分化情况在人们的日常生活中也会以各种方式表现出来，我们需要予以关注和重视。

营造有利于充分讲理的良好社会环境

社会日常生活中的讲理，存在着如此复杂的情况，



是不是说我们的社会就是一个完全没有可能讲理和对话的世界呢？不是。面对复杂性，我们可以寻找科学合理的应对策略，营造良好的讲理环境，提高对话和讲理的能力。这也是社会话语体系建设乃至社会建设中需要高度关注和深入探讨的问题。

第一，要在社会生活中倡导讲理。讲理与社会生活是什么关系？讲理是一种有序和有意义的社会交流方式。各方社会成员能够彼此尊重，站在某个合理的位置，依据一定的事实，讲出自己的观点，听取他人的声音，谋求各方的沟通与理解。讲理是人类社会生活中的一种正常的、必要的交流手段，也是极为普遍的现象，是社会良性运行的一个必要前提和重要表现。



第二，要承认讲理的复杂性。为什么在社会生活中讲理有时比较困难，还会存在“公说公有理，婆说婆有理，公婆各有理”的情况呢？如前所述，就是因为讲理是充满复杂性的人际互动。当我们把讲理作为一个专门的学术问题加以探讨，并在社会生活中加以积极倡导的时候，实际上是承认一个前提，那就是社会中不讲理情况的存在，而且有时对其还有点无可奈何。这里最为根本的是承认社会的复杂性、多样性甚至多变性这样一个客观的前提。有时不是人们不想讲理，而是每个人实际上是面对着不同的社会存在，依托于不同的价值归属，运用不同的认知模式和评价体系，使用不同的话语体系，还受到比较复杂的情感因素的影响，所以要做到都讲理、讲好理，并不是一件容易的事情，需要认真加以对待。

第三，要加强社会价值体系的合理构建。讲理要讲正确之理、合理之理，这是讲理有效和有用的必要前提。正确的社会之理代表的是社会的真理和价值，是真理性与合理性的统一。讲理的逻辑体系实际上是社会生存体系、交往体系、思想体系的一种理性表达。合理的价值体系是讲理的必要社会前提。从个人生活到社会交往再到国家治理，都需构建起合理的价值体系。因此，构建一个讲理的逻辑社会，前提是构建一个合理的多元价值社会。经过多年的努力，我们的社会生产和社会生活有了巨大的进步，但随着社会的贫富分化和社会价值多元化，个体之间的思想差距也加大了，社会变得更加复杂。一个好的社会应是所有社会成员的正当社会权利和合理利益诉求能够得到充分保障，所有人在社会生活中都

能够各居其位，各司其职，各尽其能，各得其所，社会能够稳定、繁荣、安宁、祥和。为此我们要努力推进社会的公共生活和公共空间建设，在不同的社会群体之间创造更多的共同生活基础，更好的生存发展空间，寻求更多的社会共识，更好地维护社会公平正义。

第四，要加强社会认知体系和治理体系的建设。要让所有社会成员都能获得更加客观、全面和准确地认识社会的途径，扩展其生活和交往的可能性空间。这里当然要承认个体的差异，但社会应当加快建设公共信息服务平台，帮助人们消除差异，尤其化解其中的特殊困难。例如，在当前已经高度信息化的时代，个体能不能用手机、能不能够上网、能不能很好地操作各种各样的网络系统，都决定着他们在社会信息体系中的生活地位和生存状态，也决定着他们获取社会信息和社会资源的可能。我们已经在十四亿人口的中国历史性地消除了绝对贫困，全面建成了小康社会，下一步的目标，应是让十四亿人都消除精神的贫困，全面进入信息社会。为此，应该为全体社会成员构建可以真正“共商共建共享”的信息体系和社会治理体系，构建充分而有效的公共信息服务和交流平台，为全社会构建良好的讲理环境和社会条件。

第五，要着眼于提高全体社会成员的理论素养和文化品格。讲理是社会成员之间的良性健康互动，既要求良好的社会环境，也要求社会成员的彼此尊重和沟通，表征着社会的文明程度。一个能够充分和有效讲理的社会是健康的社会，这种社会的建构从根本上说有赖于塑造高素养的社会成员。所有的社会成员都应当具有充分讲理的愿望和能力，懂得与他人正常沟通、和平相处之道。要努力提高全社会的理论素养和文化品格，培养具有足够理论素养和对话能力的社会成员。冯契先生曾经提出“化理论为方法，化理论为德性”，这对于我们研究如何提高国民的素养和构建一个充分讲理的社会具有重要的思想和方法论启示。

[国家社会科学基金重大项目“大数据驱动地方治理现代化综合研究”(19ZDA113)的阶段性研究成果。]

宣教式讲理与对话式讲理

——论日常生活中有效的讲理方式

邓安庆，复旦大学哲学院教授，教育部长江学者特聘教授

在理性社会中生活的每一个人都会遇到需要讲理的时候，如何讲理甚至可能成为我们生活中最为急迫的“存在”问题。平时最为常见的有“宣教式的”和“对话式的”两种讲理方式。前一种“讲理”只适用于特定场合，如作报告、教会活动等，而不适合用于日常生活中，因为日常生活中涉及此种“讲理”，往往是处在生存的特殊时刻，理达而后事成，反之，理不达则事不成。我们有必要来探究，为何宣教式讲理其实并不讲理，将其运用于日常生活中必然会失败，只有对话式讲理方式才是我们日常生活中成功讲理的“秘密”。

讲理的特殊场景

我们每一个人在生活中都会遇到需要讲理的时候，一般总是在办事（往往对自己非常必要的事）遇到阻碍或障碍的时候。“理”讲通了，才有可能克服障碍后做自己“急需做”（而不是“非必要”）的事，而“理”讲“不通”的时候，不仅你“急需做”的事，做不成，而且你急别人并不急，你和具体阻碍你的人可能会相互谩骂，冲突升级还是小事，关键是耽误了自己的事。讲理在特殊时刻，不仅仅是教养问题，还可能关系重大，甚至是性命攸关。如何有效地讲理应当成为一项日常生活中的基本哲学课题。

“成功讲理”的案例，笔者记忆最为深刻、堪称典型的就网络上一段视频中一对青年夫妇沉着冷静地针对“蒙面大白”提出他们必须“入户消杀”的理由时，有礼有节、说理通透地一一反驳的“辩护性对话”。

“蒙面大白”：“我们现在执行抗疫政策，必须进入你家‘消杀病毒’。”

青年夫妇：“我们家没有你们要消杀的病毒，你们也没有理由强行闯入我们的家！”

“蒙面大白”：“我们是执行上级的法令，你们强行阻止不仅是违法的，而且我们会将其记入你们的违法档案。”



青年夫妇：“你们试图不经我们同意强行闯入居民之家，才是违法的。你们没有理由这样做，谢谢！”

虽然“蒙面大白”自始至终也没有承认自己“无理”且“违法”，可能最后也依然觉得他们不过是执行一项命令，完成这项命令只是他们的“工作”，但他们最终没有强行入户消杀，放弃了起初气势汹汹的横蛮，最终无话可说、知难而退。就此而言，这对青年夫妇的“讲理”无疑取得了决定性的胜利，成功地保护了自己的家产不被侵犯和损害。

虽然“有理”不一定真能“走遍天下”，但“无理”毕竟还是“寸步难行”。理之所以是“理”，是靠讲的理中蕴含的“道”所具有的客观真实性、普遍道义性、合情合意的良知性来支撑的。所以，“秀才遇到兵”之所以“有理讲不清”，是因为“兵”手上有“刀枪”，他不需要“讲理”也不需要听你讲的理，仅仅



凭“刀枪”来保证他所主观认定的“理”具有命令的有效性。而政府的执法者显然不能是这样不讲理的“兵”，他虽然背后具有“治理权”的保护，显得比一般被治理的对象更有优势和权势，但是他的这种优势和权势依然要由合法性来保障，也需要让被“治理者”“理解”你这样做的“道理”，才能实施治理行动。

就此案例而言，“蒙面大白”依然是在“讲理”的，只是他的讲理最终失败了，而恰恰是因为讲理的失败，最终终止了自己的“野蛮执法”行动，就此而言，这个案例又证明了我们社会的基础治理依然总体上还是在文明的大道上，通过讲理让政令得到贯彻执行，这是检验一个社会或城市文明治理的标尺。“讲理”让“道理”成为各自行动的正确规范，使“道义”获得了实存，从而讲理的各方因遵守道理而获得了各自安好的存在。所以我们欣喜地看到，通过这一视频的广泛传播，让讲理即便在特殊的“例外时刻”也依然保持为我们生存的方式，成为文明人的教养。

讲理的形式

就此而言，虽然“蒙面大白”在“讲理”上输了，使得自己的目标没法执行，但某种程度上他也是赢家，因为他最终服从于真正的“道理”而避免了自己的行动过错给政府“抹黑”。作为理论研究，笔者在此尝试分析“蒙面大白”的“讲理”为什么必定会失败，以及“青年夫妇”讲理成功的原因。

“蒙面大白”讲理失败的根源就是他所主张的那些“理”根本就“无理”，严格地说是一种违法执政或野蛮执法，

就其讲理方式而言，他借鉴了“宣教式讲理”的形式，以为自己是“上级指令”的“代言人”，只要是基层政府让他来做的，就是对的，别人只能服从，因而其实他根本就不是在“讲理”。他不考虑自己所要做的事是否合法、是否合理，也不知道自己是否有“宣教讲理人”的资格。

宣教式讲理本身作为一种有效的宣传教育方式，是需要一系列条件来保障的。宣讲者必须是经认可并经授权的人或机构，而受此教育的听众也是体制内的人，对此体制的“理”本来就有信念上的认同，对那套“宣教的”逻辑也是熟悉的，能清楚其“理”究竟何在。在这种条件下，“宣教者”讲得如何只是一个人的水平问题。但是，“蒙面大白”显然没有资格代表哪一级政府来讲理，他以为只要他说自己代表基层政府的指令来执法，他人就得“理解”这一行动，就得认可这一指令本身有理。他也根本不懂一个合法合理的“指令”本身的“合法性”是需要一系列程序法来保证的，执行缺乏这些合法性保障的“指令”他实际上就是在“非法执法”，因而他所要面对的是一个即将被他的非法行动所伤害的自卫的人民。所以“蒙面大白”仅仅是把自己作为一个“体制物”，而不是一个合格的“体制人”在“讲理”，最终讲的那些理并非“道理”，而只是无理的任性。在我们这样一个长期宣传要建设高度社会主义法治文明和精神文明的时代，仅仅一个作为“体制物”来讲，讲的就都只是违背政府意愿，也违背一个行之有效的“指令”所应该蕴含的天道人心之理。

大多数的宣教式“讲理”者，以为他代表的是某个体制、某个制度、某种权力，他来行使他的权利，因为他代表的就是“理”。因此，他不会好好跟你讲这个“理”为什么这样，他只会告诉你，这是命令。这就不是有一种有效的宣教式讲理。以某种强硬和武断的理由认为真理在自己手里掌握着，认为他代表的就是“理”，实际上并不代表他自己实际的认知，不代表他自己的意见，也不代表他自己所认可的理，但自以为他所发出的这种实体性的声音，代表的就是法、就是正确、就是神圣不可侵犯的真理。这种自以为是的武断的糟糕性，就是它根本就不“讲理”，也不尊重任

何“理”，因而他宣教的这个所谓的“理”，并没有把实体性存在的真理讲出来。他只是以“讲理”的形式，行使了他身上所体现的并不讲理的权力。

有些时候说理诚然是具有防御性的、辩护性的，因而真正是一种对话式的“讲理”。并没有现成的绝对正确的理由握在手上，每说一句都需要立刻驳回执法者所宣誓的那种神圣不可冒犯的“理”，因此它是具有自卫性、探索性、辩护性的，而且这种辩护要立刻生效才能够阻止蛮横的权力对自身的伤害。

所以在这里，它必须以一种情感的真切与常理的通俗易懂，迅速通过自己的声音传达出去，要在对方身上，在这个自以为真理在握的、权力的绝对代表的“体制物”身上，迅速地产生“自卫的”效果。

这里体现出黑格尔法哲学中所揭示出来的国家权力、家庭权利、个人人权之间的一种直接的冲突与斗争。虽然黑格尔在法哲学中把家庭作为伦理实体的第一个环节，但他认为家庭所秉持的亲情之“理”与财产权是“神律”，是神圣不可侵犯的，国家权力本来应该建立在保护它之上才具有合法性。但是执法者假国家这种权力，让人必须同意他对你进行一种伤害，就把本来合法的权力变成了非法的无理要求。这里产生出了家庭的“理”、个人人权的“理”和国家治理权力的“理”，它们之间确实存在冲突，而非每时每刻都是一致的。

所以在这些冲突面前，我们如何维护家庭的财产权与安全权，维护我们作为国家公民、作为个体的人格这种国家保护的权力不受伤害，是我们作为公民教养的一个实质的部分，这种公民教养确实需要通过讲理的形式来体现。

如何讲理

区别于宣讲式讲理，进行对话式讲理的人并没有一个现成的绝对正确的“理”握在手上，而是时刻要针对对方提出的看似不容置疑的“理”直接地以最朴实而通俗的语言予以反驳，从而以最平常朴实的自然常理来直指人心。因而，对话式讲理能够在探索性和辩护性中让天理良心自行自然地流露和呈现，从而能

够消融因权势的任性放纵所导致的冷漠无情。平和而理性地对话可以体现出文明社会中个体应有的守法懂法、维护自身合法权利神圣不可侵犯的高度文明教养。

因此，真正的讲理是“理性的公开运用”，而不是理性的任何私人运用。因为任何自以为是的主观的“理”，最终都会暴露出它的无理，它所谓的力量不过来自赤裸裸的“强权”，这是与我们社会主义国家政党和政府的形象与纲领根本不相符的“低级黑”，所以，对话式讲理，重在唤醒人性和理性，让对象能“倾听”到自然的情感和灵魂的声音，从而接受常理和常道。这样他才会恢复自身作为一个平等的对话者的人格，恢复人本该有的思想和决断的能力，从而具备真正的讲理能力。

两个都具有讲理能力的人开展对话式讲理，就是两个理性存在者的真诚对话，其目标只是就真理达成共识，而不是简单地追求谁服从谁，谁听从谁，谁“搞定”谁。准确地说，双方都需以“倾听”为主，而不是以宣教自我的主张为前提，在倾听对方所讲的理中，体悟其中的道，在道上寻找自己可以认同的理，最终达到融洽一致。这种讲理，必须以情感的真切和常理的通透直接打动人心，它具有“面对面”，“眼对眼”和“心对心”的交流性，以一种随机应变、随言化险、以理救急的方式，打通被封闭的人心关隘，维护自身权利乃至生命安全。文明时代必须探索这种有效的讲理方式，培养起每一个人在遇到野蛮时刻守护文明与体面的能力和教养。



现代生活的特征之一就是“加速”。当“一切坚固的东西都烟消云散”时，留给我们的时代和生活的最大特征就是不断加快的社会变迁速度、信息传播速度以及越来越紧张的生活节奏，如哈特穆特·罗萨所言：这是



一个加速的时代。当下的数字化技术进一步加剧了这种加速。那么，这样一个加速时代会对人际交流产生何种影响，在这样一个时代我们怎样实现“说理”？我想有以下三点可以考虑。

第一，处于具体情境中的、有特定阶次的传统说理方式已不适用于加速时代，当下的说理更容易被情绪所充斥，体现出极大的不稳定性。日常意义上的传统“说理”，是一种交互主体的讨论活动，目的是使参与各方能够就真理达成一致，从而共建共通的生活意义。在古希腊的雅典，政治活动就是一个说理的过程，雅典人聚集在公共区域展开讨论，由此把差异化的意见统一成大家共同认可的真理。这种为了凝聚行动共同体而进行的指向共识的交流活动，是人类特有的。因此，亚里士多德说“人是政治的动物”，我们也可以模仿造句：人是说理的动物。原初意义上的政治活动就是这样一个说理及至说

加速时代如何“说理”

王俊，浙江大学哲学学院教授，教育部青年长江学者

服他者的过程。这样一种说理过程有其特定的情境性，它一定发生在可以相互共情和理解的主体之间，并且一定发生在公共空间内。而且在古希腊，说理活动一般是有智慧的长者向年轻人说理，是有知识的人向欠缺知识的人说理，这就是说理活动的阶次性。这样一个发生在特定情形中、按照惯常的规范阶次进行的“说理”，其目的是“说服”，消除意见，构建有行动能力的共同体。

在非洲有一种叫作乌班图（Ubuntu）的古老议事方式，当一个部落遇到一些需要公共讨论的事件时，所有成员就聚集到一起“说理”，一直说到最后一个反对者也被说服，接受大家的意见为止。这种议事方式被视为一种与现代我们采取的少数服从多数的选票民主不同的说理方式，是一种最为彻底的说理，是最大程度尊重说理的情境性和阶次性、重视每一位参与者的说理方式。然而乌班图这样的说理方式最大缺点是没有效率，需要耗费大量的时间。与之相比，现代民主制度只是有限的说理，为了效率，我们往往会限定说理的时间和过程，在一定程度上把说理的具体情境性和阶次性简化掉，用抽象的票数来决定说理的结果，强制少数服从多数。但是今天不要说乌班图，即便是最后诉诸票决的有限说理，在加速时代也已经不合时宜。加速时代通过技术媒介极大地压缩了说理的过程，抽象了说理的情境和阶次。今天的数字化时代表面上强化了说理过程的对称性，即参与的各方都能够平等地即时交流，每一个参与者既是信息的发送者，同时也是接收者，从而把传统说理方式中的权力关系（阶次性）解构掉了。与此同时，说理这一交流过程通过数字和网络技术被加速和扭曲了，面对屏幕的参与者不再有面对面的情境，也克服了传统信息交流的时间和空间距离（比如写信）。在当下的说理过程中，原本的规范秩序消失了，即时反应和情绪更多地加入其中，这样的交流很大程度上容易被情绪的冲动所影响。

所以加速时代的说理最后往往难以形成共同认可的真理，反而会广泛散播冲动。这使得社会被不稳定的愤怒情绪所充斥，这样的冲动和愤怒无助于理性的说理姿态，因此也很难构建具有凝聚性的公共话语和公共空间。

第二，加速时代的说理比传统说理更倚重于背景共识，这种作为前提的共识导致了数字化时代的“信息同温层”。加速时代说理活动的不稳定性，导致了单凭说理这个交流过程，参与者们往往无法逐渐接近和形成共同之理。但是今天说理之所以还能进行，是因为说理活动的参与者在进行说理之前已经被拣选了，只有具有某种底线共识的人才能进入交流的过程，共识构成了交流的基础、前提和背景。其实不惟现代，从古代开始，我们所有的理解和说理活动，就是基于共同的背景共识，这符合哲学阐释学的要求，也是胡塞尔现象学强调作为背景的视域和课题的内涵。自启蒙时代以来，我们广泛接受一种关于普遍理性的共识，人人皆有理性，由此揭开了人类知识公共化的序幕。但是从另一角度来看，包括“绝对的普遍真理”这一共识本身在内的所有观念，都是构建的，即便狄德罗等人编写的《百科全书》，其中的知识论述也是有特定立场的，比如对于宗教的刻意贬低。因此我们说“共识”始终是具体的、一部分人的共识，只有通过交流和说理活动，这种共识才能不断拓展并被重新构建，成为新一轮说理活动的视域。

因此，完全脱离共识背景的说理活动是不可能的，由于加速时代中说理的参与者对于过程时间的容忍度越来越低，我们希望以最快的方式来达到共同认可之理，因此说理活动比以往更倚重于参与各方的背景共识，共识成为参与说理的入场券。数字化时代的媒体技术实际上为这样一种说理共同体提供了技术保障，大数据可以拣选具有共同背景共识的参与者结成可能的交流共同体，这一方面降低了数字时代交流的不稳定性，减少了交流中可能产生的愤怒情绪和冲突，然而另一方面则形成了消极意义上的“信息同温层”，最大限度地规避了差异性的他者，降低了说理过程中的对抗，但也使得参与的个体成为井底之蛙。面对这一情况，我们首先应当认识到，任何的共识都不是普

遍的、绝对的，而是在历史中逐渐构建的、有限的，并且我们应当通过当下的交流和说理，努力向同温层之外扩展共识。今天的说理并非是要在共识的框架下反复自我论证，强化自恋，而是要致力于扩展共识的边界。构建尽可能广泛的理性交流框架和作为底线的现代性共识，不囿于大数据精心编织的“信息同温层”的小圈子，这是加速时代的善良意志，也构成了个体面对大数据的对抗性力量。

第三，从根本上看，数字媒体并非理想的对话式媒体。在加速时代，尤其是数字化时代，人与人之间的交流固然变得异常便捷，成为最为普遍的日常活动。智能手机这样的设备已经成为我们感知世界和与他者交流的“新器官”，它牢牢地与我们的手长在一起，赋予我们随时随地获取海量信息的可能性。与此同时，这个原本号称给予我们更多自由的新器官也随时随地强迫我们进行交流。人与数码设备之间形成了一种最为亲密的强制性关系，人发生了数字化意义上的异化，不得被越来越快的信息交换和强迫交流全面支配。正是在这个过程中，在加速交流和信息的循环中，资本的循环也加速了。同时，在加速时代的海量信息面前，交流只是海德格尔意义上“漠无差别的领会”，而不是说理意义上的共情、沟通和理解。单纯的信息累加流动，并迅速被遗忘，被新的信息巨浪覆盖，最后心灵仿佛浪潮退后的沙滩空空如也。

数字化时代的交流大多数时候并非是要相互说服，而只是单向度的说理，自恋式的自我表达。个体在网络平台上公开自己的意见，但对倾听他人意见并不感兴趣，加速时代令每个人的耐心如



此有限，稍纵即逝。原本说理是一种自我与他者的对抗关系，但是加速的技术使得每个参与者都丧失了倾听能力，这意味着“他者”被取消，对抗消失了。尽管每个人都觉得自己在说理，陈述真理，但实际上每个人都只是在表达意见，这种单向度的表达本身无比脆弱和空洞，以至于话语可以被压缩为点赞。因此，今天我们随处可见的情形是，加速时代的有限交流被压缩为可以量化的点赞数，原先基于话语叙述和倾听理解的说理过程简化成了一个简单的点击动作，变成了一个千篇一律的消费行为。数字时代把一切量化，同意（点赞数）、友谊（好友数）和钦佩（粉丝数）都可以用数字来精确表达。在精确的数字面前，话语变得冗长和苍白无力，倾听他者成为难以容忍的多余环节。一切都在手指的高速触击中实现，在精确计数中呈现，这体现了加速时代的高效率。在这个抽象过程中，传统的人与人交流过程中的情境性和阶次性通过数字媒体被压缩了，真实的交流情境和交流对象都消失了，对抗关系被消解了，真正意义上的交流和说理不复存在，个体通往逻各斯世界的成长之路也就被彻底阻断了。在数字化时代，人不再是积极的行动者，而是在加速时代中被裹挟的被动消费者，他们组成了数字化时代的“乌合之众”，成为没有灵魂的数字群体，语言和文化也随之变得浅薄粗俗。

与此同时，在加速的数字化时代，随着交流情境被压缩，原本构成交流障碍的空间距离也被彻底克服和消解，个体在网络世界直接迎面冲撞。所谓的“数字媒介”，实际上在不断自噬——数字化最终消灭了媒介，导向人与人之间没有间距的交流。这种毫无界限的交流过

程导致了公共之物和私人之物被混为一谈，公共性的说理和私人表达混为一谈。因此人与人之间相互尊重的关系被消解了，代之以情绪化的直面关系，于是传统意义上的公共性也不复存在。混淆了私人性和公共性的个体无法再通过有效交流形成稳定的共同理念，从而结成具有行动力的共同体。那些独自面对着电子屏幕的众多个体，他们各自分散，彼此隔绝，相互表达，却没有相互理解。这样的数字化大众在越来越快的时代，理所当然地没有时间和耐心来专注、倾听、理解和说服。

于是我们要问，今天我们如何重建“说理”，如何重新发现大家能共同接受的“理”？首先，我们要尽量摆脱数字媒体的强制支配，在不断加速的信息流中最大限度地恢复主动性，要有足够的时间来容纳和恢复说理活动的情境性和阶次性。其次，交流的参与者们应当致力于搭建尽可能宽泛的理性交流框架和背景共识，并且尝试不断拓展共识，而不是在信息同温层画地为牢，耽于自恋。我们在表达自我的同时，也要重建倾听的能力，在说理式的对抗中不断成长。最后，重建说理的公共空间也必不可少，只有在基于相互尊重的公共空间中，理性的表达与倾听才有可能。

“理”一旦被说出来，就一定有特定的人用特定的语言说给特定的人听，因此它就无法是“普遍之理”。在现代性语境中，我们也已广泛认同，不存在恒久普遍之理。但在现代社会中，尤其是数字化时代，我们又比以往任何一个时代都需要那种具有内聚能力的公共性，可以将数字个体团结为共同体，因此我们需要“说”出这样一个能够包容多元意见并对之做出规范的“理”。这样一种“理”并非具有实质内容、具有特定立场的“理”，不是要把某一个意见论证为普遍之理，而是通过说理构建一种宽容的姿态，它高于任何具体命题的理。这样一种基于宽容和倾听的说理，接近于罗萨所言的“共鸣”（resonance），反过来也为我们进一步扩大共识提供了条件。

合理慎思常识认知及其风险

潘斌，华东师范大学哲学系暨社会认识论研究中心教授

“捍卫常识”已成为开展社会交往与构建公共理性的思维原则与行动依据，常识在日常讲理、公共说理与社会认知中发挥着重要而不可替代的作用。尊重常识、回归常识、捍卫常识无疑是现代社会的基本共识。但常识不是灵丹妙药，公共生活与社会认知既有在常识之外而为常识所不能解释的新情况与新问题，也有因对常识的过度诠释与泛滥使用而造成的认知偏差与理解误区。为此，亟需廓清“常识”的本真内涵，勘定常识认知的合理边界，合理慎思常识认知的社会功能。

用常识捍卫讲理

理解“常识”不是一个常识性的问题，当我们开始对“什么是常识”发问，开始思考“依据常识可以认识什么、不可以认识什么”之际，这本身就不是一个用常识可以解答的常识性问题，相反，它是一个具有形而上学意义的哲学问题。伽达默尔曾将常识解释为“共通感”，这种共通感是共同体成员都具有的关于公共事务、社会取向与价值判断的合理共识。它并不依靠繁琐论证、精确推理与精心计算，它是普通人都能理解、掌握和表达的平常知识、基本道理与通俗规则。常识认知是简单易懂、直截了当而晓畅清晰的，兼具“说得漂亮”与“说得可信”两个特征。它既能诉之以情、以情动人，又能晓之以理、以理服人，从而实现通情达理的讲理艺术。

诉诸常识是公共生活中讲理的主要方式，这与常识独特的知识形态息息相关。常识是一种广义的知识形态，但又不符合“知识是得到辩护的真信念”这一流行的知识论定义。常识所承载的信息内容既无方法、也无必要被科学地证明普遍有效，知识比常识更能经受住观察与实验的检验。因此之故，“常识原则”是一切推理和全部科学的前期基础，越是“常识化”的

东西，越不能以一般的逻辑形式去定义或限制，更需用平凡人可理解与判断的常识知识去描述与阐释。常识之所以能参与到公共说理活动中并被广为接受，这与常识自身的时空特性相关。一方面，常识能保持相当的时间持久性，既



是在较长时间内流传下来而形成的公众认识，也能在时间流逝中不断消化与吸收新观点、新见识，新常识继承了旧常识而为公众所认可；另一方面，常识亦具有空间共同性，它是特定范围内主体所形成的基本共识，它不一定是正确的，但一定是在较广范围内为大家都承认的知识、都认同的信念。回到常识是一种回溯到日常生活、伦理习俗与道德风尚的实践智慧，它不仅描述了社会生活的日常景象与平常样态，而且指引了应有的价值准则与道德取向。正是基于这一情感共鸣、理性共识与道德共性而得到公共认可与辩护，也才使得公共讲理得以可能。

用常识捍卫讲理是寻找理性共识的公共基础，这一公共阐释有着自身的边界与限度。基于常识的背景性知识差异、认知主体多元化与阐释方式的多样性导致在公共讲理中存在着如何实现认知普遍性的困境，不同主体所形成的常识不



尽相同，甚至彼此对立，这就提醒我们合理慎思常识理性的必要性。

常识理性的认知意义

常识的认知局限不妨碍常识认知的重要性，在常识中生活、依常识来行动、用常识来讲理构成了常识理性的认知图景。常识之所以成为日常生活与公共世界的交往逻辑，大致有三方面原因。

一是常识认知是简化社会复杂性的重要机制。社会复杂性远超人类认知的有限性，特别是随着社会发展进入数字化、加速化与流动性时代，单纯依靠科学观察、客观测量和理性计算而发现不确定性社会的本质规律已变得极为艰难。反观日常生活、公共空间与社会交往，从常识出发、用常识思考与依常识行事已成为极其普遍而又重要的思维方式，它将极大地节约社会交往成本、提升互信程度与强化社会团结。“大象无形，大音若希”，如果说科学认知将客观性与精确性视为第一原则，那么在日常交往与公共沟通中，除了极少事关生死或其他必须精确无误的场景之外，多数情况下都追求认知效率，这正是常识认知的优势所在。

二是常识认知融通了公共说理的可理解性程度。“闻道有先后，术业有专攻。”公共交往面临着多元主体在知识背景、思维方式、认知进路与价值取向的差异、分歧甚至冲突，可能遭遇“公说公有理，婆说婆有理，公婆都有理”的交流困境。哈贝马斯主张不同主体间通过对话达成共识，前提是要遵循四个原则：言语的可理解性、内容的真实性、态度的真诚性与方式的合理性。基于常识的认知方式能有效弥补多元主体之间

的理解差异，基于常情的认知共鸣能缓解公共沟通之间的认知焦虑，而基于常理的认知进路能消弭社会公众的讲理壁垒。

三是常识认知提供了推动社会“有机团结”的实践智慧。认知分化、共识断裂与价值冲突是造成社会隔阂与分裂的重要原因，究其缘由有二：一是专业分类与知识分化导致专家知识只能在特定的行业领域内获得信任，跨专业或超出学科知识领域的认知陷入沟通屏障；二是复杂多变的社会境况、资本逻辑的强势运作和职业伦理的道德风险导致专家系统失灵，面临陷入“专家没有灵魂，纵欲者没有心肝”的信任危机。但建基于常识认知之上的实践智慧在一定程度上具有舒缓公共冲突、疗救社会分裂的功能。实践智慧是基于地方性知识、经验性认知与惯例性规范而建立起来的认知方式。不同于专家知识与技术理性，它以日常积累的生活经验、普通的道德直觉与基本的理性认知而在日常生活中发挥着独特作用，既化解了专业知识面临大众化的挑战，也强化了多元主体的社会黏合，更促进了社会的有机整合与和谐共进。

常识理性的认知风险

虽然常识认知是公共讲理的重要方式，但常识亦有其自身所无法解释的常识之外的新状况，在遇到特殊状况时继续沿用常识思维来解释对象必然会出现误解、误读与误判的认知偏差，因此在捍卫常识的前提之上也需合理慎思常识认知的局限与风险。

常识认知拘泥于经验主义认知进路，存在着常识思维泛滥的风险。在常识的众多来源之中，经验无疑是首要和主要的，我们的一切知识都是建立在经验之上的，而且归根结底是来源于经验，激进的经验主义者甚至过度强调感觉经验而否认理性思维。但“熟知不等于真知”，经验自身的不确定性、多义性与主观性特点嵌入并影响到经验性认知的客观性与准确性。在日常生活中我们可以讲“人情常理”，但它不是包治百病的灵丹妙药。公共说理也不能完全诉诸常识认知，过度依赖常识理性可能走向常识思维泛滥的误区，导致一系列违反科学解释的低级错误发生。常见的情形

如下。一是诉诸多数人意见的从众思维。“少数服从多数”是典型的常识思维，即使造成损失甚或严重后果，也会因“罪不责众”的常识思维而无所畏惧。二是诉诸局部私利或眼前利益的短视思维。经验认知缺乏时间流变性、空间位移性的整体视野，“只算经济账，不算政治账；只算局部账，不算全局账；只算眼前账，不算长远账”是短视思维的典型。三是诉诸固定模式与既有后果的静态思维。常识是建立在日复一日的经验积累、守成不变的认知后果之上的，经验的有限性、思维的程式化、预期的可见性与后果的不变性决定了常识认知可能陷入静态封闭的思维窠臼。

常识认知倾向于“多数决原则”，面临着共识合理性的价值难题。“少数服从多数”是最为典型的常识原则，无论采取绝对多数法，还是比较多数法或特别多数法，解决分歧与冲突的终极原则几乎都是回归到“少数服从多数”这一常识理性本身。虽然由常识理性所驱动的“多数决原则”成为解决分歧的不二选择，“多数决原则”也具有道义逻辑并在多数实践中被证明有效，但还是要谨慎使用并合理防范“多数决原则”可能滋生共识合理性的价值难题。一是多数主体达成的“重叠共识”固然有助于主体间的相互理解、视域融合，但其主动构建共同性而消极承认差异性，偏重于消除彼此分歧而疏于表达自我主张，为潜在的共识分化与价值冲突埋下危机。二是基于常识理性而遵循“多数决原则”所达成的共识面临事实与规范的两难抉择。“重叠共识”是对日常经验、客观事实、道德品质、价值取向与社会规范等多重因素的凝聚，但它难以区分究竟是事实判断还是价值判断。例如，司法实践中长期存在的“司法职业化”与“司法常识化”之辩，司法审判中“情”“理”“法”的争论就是此方面的典型困境。

常识认知倚重于道德规范，对实践活动的评价受到泛道德化批判的影响。道德规范是常识认知的重要依据，经由常识而达成共识的前提在于它符合多数人的道德直觉与道德经验。公共说理所依循的“人之常情”亦是来自群体共同具有的道德情感与集体维护的道德信念。常理本身则蕴含了具体的道德规范。宋代邵雍《偶见吟》即曰：“道德有常理，富贵无定期。”

道德规范内嵌并形塑了常识认知的规范取向，对实践活动的道德评价也是弘扬道德规范与促进道德进步的应有之义，但基于常识认知而进行的道德评价却可能走向泛道德化批判。所谓泛道德化批判是指对道德现象的批评超出了道德本身的界限而被普遍化，它是对道德规则未加反思地扩张、越界甚至滥用，具体表现为：将非道德对象道德化，如对偶发个案进行舆论申讨与道德围剿；将底线道德拔高为理想道德，用圣人或超人标准来约束普通人，把个人美德提升为道德义务，如强行要求捐款、捐物、慈善等行为；将道德批判范围盲目扩大，在以偏概全、断章取义中对社会生活进行全盘否定甚至虚无化，如经济崩溃论、文化虚无论、司法不公论、社会躺平论等。泛道德化批判的典型现象是近年来不断出现的法律问题道德化，它是用日常理性来代替专业理性，用道德尺度来支配司法尺度，用道德舆论来审判司法案件，用公众情感来影响法律实践，这对司法公正、公民权利与社会进步都是严重伤害。

回归常识是承认我们始终生活的当下生活世界，尊重常识是坚守日常生活的底线与意义，常识认知的根本意义在于守护了日常生活的直接性与明晰性，捍卫常识就是尊重人类自身的认知能力与理性尊严。但生活的丰富性、社会的复杂性与实践的多样性，也彰显了常识认知的有限性与局限处，特别是身处当今这一社会大转型、时代大分流与世界大变局的历史时刻，更需合理慎思常识认知及其可能风险。

感谢会议召集人徐竹邀请我来做评论，也谢谢前面几位发言人，下面围绕诸位的发言谈几点自己的感想。



逻辑学的逻辑、数理逻辑与日常的“说理”

李佃来老师认为说理不能只靠逻辑，他指的是传统形式逻辑。他提到一种说法，有论者主张亚里士多德的形而上学其实就是一套逻辑推论。李教授不以为然。我肯定同意李教授，它不可能是，其实，我想做一个更直截了当的论断：从来没有重要的哲学阐论是一步一步的形式推论。你打开任意一本重要的哲学书，你几乎找不到哪个有意思的结论是通过这种程序推导出来的。我读到过一些比较新锐的哲学论文，比如讨论自由意志，每几行就有一个“if and only if”，它好像特别“严格”，特别“逻辑”，可是在我这样的读者，连着读到两次“当且仅当”——作者在开玩笑不算啊——我就知道底下可以不读了，不会有什么有意思的、有思想性的东西了。要说起形式逻辑对思想有什么帮助，我觉得充其量是个限制吧——

逻辑、讲理与共识

——关于“讲理”圆桌论坛的一些思考

陈嘉映，首都师范大学哲学系资深教授

你的阐论不能不合逻辑。那当然只是一个很低很低的要求。

李教授认为说理不能只靠形式逻辑，所以他建议在形式逻辑、亚里士多德的逻辑之外，还应该加上辩证逻辑。不过他也提到，对于黑格尔的辩证逻辑到底是不是逻辑，不少论者有质疑。李教授自己也是有时说辩证逻辑，有时说辩证思维。辩证逻辑是不是逻辑，我觉得多多少少要看怎么界定逻辑这个概念，怎么界定辩证法。现在讲逻辑，是比较狭义的逻辑。我们都说亚里士多德的逻辑，其实亚里士多德那里好像没有现在这种比较狭义的逻辑概念，《范畴篇》《论题篇》中都是比较广义的逻辑——当然，也不是所谓辩证逻辑。辩证逻辑我没研究过，但也许可以从“辩证”这个词的源头说起。这个词有很强的对话的含义在里面，用王俊教授的话说，你要把对话的环境甚至要把对话者都考虑进来。我们的主题是日常生活中的说理，前面好几位发言人都讲到，日常生活中的说理都有具体的对话人，都镶嵌在具体的情境之中。总之，日常生活中的说理跟逻辑学的“理”相差甚远，刚才也有朋友提到，我本人更愿意用“道理”这个词，而不是“逻辑”。道理是汉语的本土概念，比逻辑可感一点儿。比较可感，就能为思考提供更多的线索。道理比逻辑更灵活一点，更丰富一点儿，当然，如果从“logos”来理解逻辑，逻辑也是极其丰富的概念，但我们现在讲到逻辑往往是在非常狭窄的意义上理解。

这种平常意义上的道理，对话式的说理，是嵌入在情境中的，情境、对话人这些因素内在于“说理”，用稍微绕口一点儿的话来说，这些因素对道理是构成性的。怎么在这样一个情境下来说理，当然可以说很多很多，刚才张留华教授有一个说法，我觉得挺有意

思。他说“我们不是要达到那样一个终点，达到了那里，好像就终止了对话”。在这里，逻辑好像为对话设定了终点，“yes”就是“yes”，“no”就是“no”。而我们从生活经验中知道，一个好的对话者不是那样的，正相反，他让话题保持敞开，或者把话题转向敞开的方向。他讲一件什么事情，做一个“comment”，对话人觉得受到启发，想参与进来，他说完，我想接着说点什么，你也想接着说点什么。有的发言人一开口说出来的都是“万世不移的真理”，他说完之后，大家都沉默了，觉得无话可说了。这位“conversation stopper”是最糟糕的对话者。其实，不止日常对话如此，哲学里也是一样，有人总想说出“the last word”，但我们从来没见过谁提供出终极真理。相反，我们更喜欢听到这样的论证——它一提出来，就开辟出一个新的空间，本来我们以为有了结论，或者以为已经进了死胡同，这个论证打开了新的空间，由此我们可以把另外一批事实、一些道理引入讨论之中来。

那么，逻辑学的逻辑、数理逻辑跟我们日常的说理到底是什么关系？前面的几位发言人都谈到这个主题，听下来，有时候觉得简直是没关系，有的则主张是一阶二阶的关系。我同意程乐松教授所说的，不要混淆逻辑学这种抽象层面的逻辑之“理”跟具体环境中的“说理”和“道理”。但仅仅说它们是一阶的理和二阶的理，恐怕很难让人满意。我会接着问：这两个层面是怎么联系的？在类似的问题上，我的主张是比较一贯的，就是区分两个层面、两个方面，这都是“the easy part”。区分完两个方面，这两个方面是怎么联系的？区分了两个层面，这两个层面是怎么联系的？我觉得这个比一开始做出区分要难得多，也更有意思，需要我们去思考更多更多。比如，哲学阐论既不同于日常说理，又不同于逻辑推理，那它是第几阶？

程乐松其实提到了好几个问题，他追问道：现在还有讲理的空间吗？这就联系到前面有学者谈到成功的说理和不成功的说理。我们觉得，现在说理的空间越来越小了，所以一个微小的成功，也会给我们巨大的鼓舞。不过，有些所谓的“讲理”不太像是“说理”，我觉得更像是一个宣言。如果一切都是权力说了算，

当然就无所谓说理了。如果没理可说，那你有你的宣言，我有我的宣言，就放弃说理了。有时说理所展示的，与其说是说理的能力，不如说展示了某种态度。当然，道理跟态度也有纠缠之处，有时看似在说理，其实是在表达态度，反过来，表达也可能成为说理的一种方式。

王俊也提到，有时候，人们看似在说理，实际上只是在表达。他说自己有时候也是如此，看似在说理，其实是在表达。不过他后来又说，他并不是满足于表达，他还是希望我们多多少少能够改善这种局面，大家不要只是表达自己，而要进入一种说理方式的对话。王俊只开了个头，我很愿意有机会听他多讲讲他对说理和表达的系统思考。王俊更多把说理跟政治制度、跟共同体的命运等连在一起考虑。他也特别问道，怎样的环境更适合说理？这跟程乐松的疑问是一路的。我个人的想法是，最适应讨论式民主的媒介是报纸。报纸有相当广泛的受众，报纸全盛时代，工人、小商贩都读报。报纸跟现在的微信不一样，跟演说也不同，文章印在那里，你一遍没读懂，可以读两遍三遍，你读到似乎自相矛盾的说法，可以回过头去查查它前面是怎么说的，或者上次是怎么说的。这是报纸的好处，不像在电视上讲话，只要这个点那个点有力量，能打动人就就行了，逻辑上是否周延，听众照顾不过来，他听到的是这一点那一点。这一点大学教师都有切身经验，讲课、会议发言时不时有亮点就足够好了，写文章写书的时候就不同，你会很谨慎，这个点那个点都挺好，但它们在逻辑上相合吗？你会担心这个。王俊刚才讲到了希腊，当然，希腊民主不是靠阅读，而是靠听政治家演说。不过，希腊公民的

政治素质特别高，我不是说希腊民众不犯错误，但他们总体上的政治素养比较高。而且，那时候既然阅读不那么广泛，人们就更习惯于听，他们听的能力比我们现在听的能力要高很多。不管怎么样，报纸时代已经过去了，当前这个数字时代，我觉得对经典民主不是一个很有利的环境，甚至我觉得不利的后果已经显现出来。民主、对话总是跟多元性连在一起的。这一点，王俊和程乐松都有提示。这两位发言各有各的关切，但我觉得他们有很多共同的地方。我不赞成绝对唯一的真理观念，这个大家都知道，但若世上有多元的道理，就会带来相对主义的问题，这个很多人也都谈到，比如前面说到的“公说公有理，婆说婆有理”。一般都认为相对主义是个坏东西，需要克服。怎么克服呢？求得共识。好几位发言人都讲到共识，我们现在还能不能获得共识？

关于共识的一点澄清

关于共识，我觉得有一点儿需要澄清。很多论者都说庄子是相对主义者，此亦一是非，彼亦一是非，但另一方面，庄子也说道通为一。赫拉克利特似乎也有相对主义倾向，他说我们既存在又不存在，跟庄子的方生方死遥相呼应。但他也并不否认唯一性，声称逻各斯是我们共同的。那么，他们是不是主张分歧总是暂时的，最后九九归一，大家都会归于大道或逻各斯？也许不是。赫拉克利特也许是说：无论表达什么主张，都依赖共同的逻各斯、共同的语言，要是一个说地球语，一个说火星语，你就不知道公和婆说的是同一个道理还是不同的道理了。可以说，共同的逻各斯是基

础，但这个“基础”，不能被理解成基础主义的基础，仿佛有一套基础的道理，其他的道理都是从它们引申出来的，就像在欧几里得体系里，五条公理是基础。在眼下这个上下文里，我觉得最好在另一个意义上理解基础，这里的基础指的是基础设施那样的东西。你和我有一个共同的道路系统，并不意味着你我常常到同一个地方去。逻各斯是共同的，并不意味着最后你好我好，大家都会归于同样的共识。事实似乎是，关于什么是好的生活，什么是好的政治，从来没有达到什么共识。

我们可能想，现在没有共识，以前的社会有较强的共识，怪让人羡慕的。也许过去的社会有着较强的共识，原因很多，但不能忘记，一个原因恰恰是它们压制不同见解。其实，在我看来，我们不仅要探讨共识是否可能，而且要问一问共识是否总是可欲的。我当然不会否认在很多情况下我们需要努力达成共识，然而我们并不需要也不应当去追求全面的共识。事事都求共识的社会，是个挺沉闷的社会，甚至是个挺可怕的社会。我相信，在很多事情上，重要的不是想方设法达成共识，而是去琢磨在没有共识的情况下应当怎样共同生活。

讲到此，我有一点感受比较深，就用它来结束我的发言。这个想法是，既然日常生活中的“说理”更多嵌在情境之中，讲究的不是那种科班的逻辑，那么我们就需要更加努力地在具体情境之中体会和理解不同的看法和观点。有些说法，从科班逻辑来看前言不搭后语，显得挺愚蠢的，但它背后未见得没有道理，考虑到具体情境，考虑到具体的说话人，那些说法不一定那样愚蠢和不可理喻。特别是，如果表达这些看法的人没有经过表达的训练的话，我们不能轻易地把这些看法视作愚蠢的看法，视作“洗脑”的结果。我这里引用物理学家戴森曾说过的：即使那些自杀式袭击者，无论我们有多么反感，我们还是要努力去理解他们。我觉得这样一种理解，也许格外困难，但同时非常重要。理解了，当然不是认为他对，但是这种理解对我们的“说理”，对我们理解社会，对我们建立一个多元共存的共同体，都是有帮助的。