

面向 21 世纪 课程 教材
Textbook Series for 21st Century

现代西方哲学新编

Essentials of Western Contemporary Philosophy

赵敦华 著



北京大学出版社



数据加载失败，请稍后重试！

面向 21 世纪课程教材
Textbook Series for 21st Century

现代西方哲学新编

Essentials of Western Contemporary Philosophy

赵敦华 著

北京大学出版社
北京

图书在版编目(CIP)数据

现代西方哲学新编/赵敦华著. - 北京:北京大学出版社,2001.2
ISBN 7-301-04511-5

I. 现… II. 赵… III. 哲学史-西方国家-现代-高等学校-教材 IV. B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 05308 号

书 名: 现代西方哲学新编
著作责任者: 赵敦华 著
责任编辑: 张凤珠
标准书号: ISBN 7-301-04511-5/B·0188
出 版 者: 北京大学出版社
地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871
网 址: <http://cbs.pku.edu.cn/cbs.htm>
电 话: 出版部 62752015 发行部 62754140 编辑室 62752025
电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn
排 版 者: 北京军峰公司
印 刷 者: 北京市飞达印刷厂
发 行 者: 北京大学出版社
经 销 者: 新华书店
787×980 毫米 16 开本 19 印张 380 千字
2001 年 2 月第一版 2001 年 5 月第二次印刷
定 价: 27.50 元

目 录

前言	(1)
“现代西方哲学”的概念	(1)
现代西方哲学的分类	(2)
方法论问题	(5)
第一章 黑格尔之后	(8)
第一节 叔本华	(9)
作为世界本体的意志	(9)
作为现象的意志	(11)
悲观主义的人生观	(12)
第二节 尼采	(13)
强力意志	(14)
永恒轮回	(16)
重估一切价值	(17)
酒神精神和日神精神	(17)
反基督教道德	(18)
超人	(19)
尼采的矛盾	(20)
第三节 祁克果	(22)
反抗黑格尔	(22)
关于“存在”的新概念	(23)
生活辩证法	(24)
“主观真理”说	(26)
第二章 世纪之交的各国哲学	(28)
第一节 生命哲学	(28)
概述	(28)
柏格森	(30)
生成的存在	(30)
绵延	(31)

两种时间和认识	(32)
意识之分析	(33)
两种社会和道德	(33)
第二节 新康德主义	(34)
概况	(34)
卡西尔	(36)
第三节 功利主义	(39)
边沁	(40)
最大幸福原则	(40)
“约束力”的制裁理论	(41)
密尔	(41)
精神快乐高于肉体快乐	(42)
“多数人的暴政”	(42)
利他主义道德的经验基础	(43)
《逻辑体系》	(44)
第四节 实用主义	(45)
皮尔士	(46)
实用主义的翻译原则	(46)
形而上学的用途	(47)
詹姆士	(48)
情感的根本作用	(48)
实用主义的真理观	(49)
信仰意志	(50)
杜威	(51)
哲学的改造	(51)
实验主义	(52)
第三章 分析哲学的诞生	(55)
第一节 概述	(55)
哲学的危机	(55)
语言学的转向	(56)
穆尔的语义分析法	(57)
第二节 弗雷格	(59)
命题函项	(59)
自然数的定义	(61)
逻辑本体论	(63)

含义与指称	(64)
第三节 罗素	(65)
外在关系说	(66)
罗素悖论	(67)
类型理论	(69)
摹状词理论	(70)
斯特劳森对摹状词理论的批评	(71)
逻辑和哲学	(71)
逻辑原子主义	(73)
第四节 早期维特根斯坦	(74)
逻辑的性质	(74)
世界的逻辑结构	(75)
图式论	(77)
语言的界限	(79)
神秘主义	(80)
第五节 维也纳学派	(82)
理论与历史背景	(82)
证实原则	(84)
经验证实的标准	(85)
物理语言和现象语言	(86)
排拒形而上学	(87)
“经验主义的两个教条”	(88)
宽容原则	(89)
第四章 现象学运动	(91)
第一节 现象学概论	(91)
什么叫现象学?	(91)
现象学的诞生是哲学的一个转折点	(92)
现象学方法	(93)
现象学运动	(94)
第二节 胡塞尔	(95)
意识的基本结构——意向性	(96)
意向活动的分析	(96)
现象学还原	(99)
现象学构造	(101)
生活世界	(101)

第三节 海德格尔	(103)
现象学的方法论	(104)
存在论的区分	(105)
“此在”的概念	(106)
“此在”的特征	(107)
在世之在和与他人共在	(108)
“此在”与时间	(110)
后期海德格尔	(112)
第四节 解释学	(114)
概述	(114)
伽达玛	(115)
效果历史	(115)
“偏见”的合理性	(116)
解释学和自然科学	(118)
第五章 存在主义	(120)
第一节 萨特	(121)
意识与自我意识的区分	(121)
意向活动的自由	(122)
自我意识与他人意识	(123)
自在与自为	(125)
存在先于本质	(127)
绝对自由	(128)
存在主义的马克思主义	(130)
第二节 梅洛—庞蒂	(132)
“身体—主体”	(132)
知觉世界	(132)
可逆性	(134)
第三节 伽缪	(136)
荒谬的由来	(136)
面对荒谬的反应	(137)
反抗的人	(138)
第四节 有神论的存在主义	(139)
雅斯贝尔斯	(140)
生存哲学	(140)
自由与超越	(141)

世界哲学	(142)
马塞尔	(142)
奥秘和问题	(143)
第一反思与第二反思	(144)
存在与存有	(145)
第六章 法兰克福学派	(147)
第一节 概况	(147)
历史	(147)
主要问题	(148)
社会科学的哲学	(148)
弗洛伊德	(150)
关于下意识的学说	(150)
关于文化的理论	(151)
弗洛伊德的马克思主义	(152)
第二节 马尔库塞	(153)
理性辩证法	(153)
“爱欲”与人的解放	(154)
意识形态批判	(156)
第三节 哈伯马斯	(158)
危机与批判	(158)
社会哲学	(158)
社会交往理论	(159)
第七章 分析哲学的发展	(162)
第一节 后期维特根斯坦	(162)
奥古斯丁图画	(163)
“语言—游戏”说	(163)
直接指证定义	(165)
意义就是用法	(166)
家族相似	(167)
“遵守规则”的悖论	(170)
反“私人语言”论证	(171)
“治疗型”哲学	(173)
第二节 日常语言分析哲学	(175)
赖尔	(175)
奥斯丁	(177)

塞尔的语言行为说	(179)
斯特劳森	(179)
逻辑的性质	(180)
描述性的形而上学	(180)
格里斯的非自然意义理论	(181)
第三节 实用主义的分析哲学	(182)
蒯因	(183)
行为主义的意义理论	(183)
译不准定理	(184)
克里普克	(185)
戴维森	(186)
异常一元论	(186)
实在论的真理观	(188)
第四节 实在论与反实在论的争论	(189)
杜麦特的反实在论	(189)
普特南的实在论	(191)
第五节 罗蒂的后分析哲学	(192)
“心灵之镜”的笛卡儿—康德模式	(192)
分析哲学的自我消亡	(193)
后哲学的文化	(194)
第八章 英美科学哲学和政治哲学	(196)
第一节 波普的科学哲学	(197)
对实证主义的批判	(197)
证伪主义	(200)
知识增长的模式	(202)
三个世界	(203)
世界3	(204)
第二节 社会历史学派	(206)
库恩	(206)
“范式”的概念	(206)
“科学革命”的过程	(207)
费耶阿本德	(208)
“无公度性”的概念	(208)
方法论的无政府主义	(210)
拉卡托斯	(210)

“内史”和“外史”	(210)
科学研究纲领	(211)
第三节 波普的政治哲学	(212)
历史主义批判	(212)
“乌托邦工程”批判	(214)
社会渐进工程	(215)
自由主义的民主观	(217)
第四节 罗尔斯的政治哲学	(221)
正义即公平	(221)
最初状况	(222)
正义原则及其证明	(224)
第五节 诺塞克的极端自由主义	(226)
最小政府	(226)
历史性的资格理论	(228)
第九章 结构主义	(231)
第一节 结构主义概述	(231)
索绪尔	(231)
语言和言语	(231)
系统和个别	(232)
下意识 and 意识	(232)
社会和个人	(232)
文化和自然	(232)
同质和异质	(233)
语言的共时态和历时态	(233)
能指和所指	(234)
句段关系和联想关系	(234)
结构主义的一般原则	(235)
第二节 列维—斯特劳斯	(236)
人类学与哲学	(236)
亲族关系	(238)
图腾	(239)
神话	(240)
原始思维和现代思维	(241)
第三节 阿尔杜塞	(243)
反人道主义	(243)

意识形态批判	(244)
重读马克思	(245)
第四节 拉康	(246)
精神分析的对象和方法	(247)
镜象阶段和想象界	(248)
俄底浦斯情结和象征界	(249)
语言的象征意义	(250)
第五节 巴尔特	(252)
风格:写作的零度	(252)
魅力:事物的神话	(253)
社会体系:符号的结构	(253)
意义:跨文本的快乐	(254)
第十章 解构主义与后现代主义	(256)
第一节 概述	(256)
李奥塔论后现代	(256)
后现代主义的哲学特征	(257)
哈伯马斯对后现代性的批判	(258)
第二节 福柯	(259)
福柯的旨趣	(259)
癫狂与理性	(260)
知识型	(261)
监督与惩罚	(264)
力量/身体/知识	(265)
性的意义	(266)
第三节 德里达	(268)
逻各斯中心主义	(268)
二元对立的解构	(269)
哲学的边缘	(270)
写作的意义	(271)
原型写作	(273)
第四节 德留兹	(274)
欲望—机器	(275)
精神分裂的分析	(275)
资本主义批判	(277)
游牧思想	(278)

结束语：西方哲学的危机和出路 (280)

 终结还是转变？ (280)

 第四次哲学危机 (281)

 “哲学革命”阶段 (283)

 哲学投身于社会的阶段 (284)

 哲学与文化融合阶段 (285)

中文参考文献 (287)

Table of Contents

Introduction: Scope, Typology, Methodology	(1)
Chapter One After Hegel	(8)
I Schopenhauer	(9)
II Nietzsche	(13)
III Kierkegaard	(22)
Chapter Two Philosophy between Centuries	(28)
I Philosophy of Life: Bergson	(28)
II Neo – Kantianism: Cohen, Windelband, Rickert, Cassirer	(34)
III Utilitarianism: Bentham, S. Mill	(39)
IV Pragmatism: Peirce, James, Dewey	(45)
Chapter Three Early Analytic Philosophy	(55)
I Introduction Moore	(55)
II Frege	(59)
III Russell	(65)
IV Early Wittgenstein	(74)
V Logical Positivism	(82)
Chapter Four Phenomenological Movement	(91)
I Introduction	(91)
II Husserl	(95)
III Heidegger	(103)
IV Hermeneutics: Gadamer	(114)
Chapter Five Existentialism	(120)
I Sartre	(121)
II Merleau-Ponty	(132)
III Camus	(136)
IV Theist Existentialists: Jaspers, Marcel	(139)
Chapter Six Frankfurt School	(147)
I Introduction: Horkheim, Adorno, Freud, Fromm	(147)

II	Marcuse	(153)
III	Habermas	(158)
Chapter Seven	Later Analytic Philosophy	(162)
I	Later Wittgenstein	(162)
II	Oxford School: Ryle, Austin, Strawson, Grice	(175)
III	American Analytists: Quine, Kripke, Davidson	(182)
IV	Realism and Anti-realism: Dummett, Putnam	(189)
V	Rorty	(192)
Chapter Eight	Philosophy of Science and Political Philosophy in Britan and America	(196)
I	Popper's Philosophy of Science	(197)
II	Socio-historical School: Kuhn, Feyerabend, Lakatos	(206)
III	Popper's Political Philosophy	(212)
IV	Theory of Justice: Rawls, Notzick	(221)
V	Robert Notzick	(226)
Chapter Nine	Structuralism	(231)
I	Introduction: Saussure	(231)
II	Levi-Strauss	(236)
III	Althusser	(243)
IV	Lacan	(246)
V	Barthes	(252)
Chapter Ten	Post-structuralism and Post-modernism	(256)
I	Introduction Lyotard	(256)
II	Foucault	(259)
III	Derrida	(268)
IV	Deleuze	(274)
Postscript:	Crisis and Outlet of Western Philosophy	(280)
Bibliography		(287)

前 言

“现代西方哲学”的概念

有的同学要办英文成绩单,问我“现代西方哲学”这门课的英文名称是什么,对于这样一个看起来很简单的问题,我却感到十分困难。我想,这种困难大概就是冯友兰先生曾经说到的中西哲学之间的“语言的障碍”。如果按照字面翻译,与“现代西方哲学”对应的英文名称是 Modern Western Philosophy。但是,西方人所说的 Modern Philosophy 不等于我们中国人所说的“现代哲学”。我在国外学的 Modern Philosophy 这一类课的内容都是 17 至 19 世纪的哲学,相当于我们在国内学的西方近代哲学。西文中没有与中文“近代”相对应的单词,但用“现代前期”(early modern)这一词组表示中文“近代”的意思。中国人所说的“现代”相当于西文的“现代后期”(later modern),但西方人不大用“现代后期哲学”这一说法,而把“当代哲学”(Contemporary Philosophy)作为学科名称。我在国外学的 Contemporary Philosophy 这一类课的内容都是关于本世纪的哲学。这对于西方人是很自然的,因为西文的 contemporary 的原义是“同时代”;作为我们的同时代人,当代哲学家是生活在 20 世纪的人,当代哲学即 20 世纪哲学。但是,这种时间概念却不大能为中国人所接受。中国人所说的“当代”只是指 20 世纪的后半叶,而“现代”大致相当于 20 世纪的全部。我们说“大致”,是因为“现代”这一时间概念在有的学科里比 20 世纪长一些,在有的学科里较短一些,不一而足。我们中国人所研究的现代西方哲学有一点特殊性,它的时间跨度比 20 世纪长不少。我们所说的现代西方哲学开始于黑格尔和费尔巴哈之后,即从 19 世纪后期一直到现在的西方哲学;虽然 20 世纪西方哲学是其中最长的—段,但毕竟不是现代西方哲学的全部。

因为有上面所说的那些理由,西方“现代哲学”这一中文的概念既不能被翻译为 Modern Philosophy,又不能被译为 Contemporary Philosophy 或 20th Century Philosophy。如果实在要翻译的话,也只能意译,可译为 Philosophy after Hegel(黑格尔之后的哲学)。

我们说,中西方对于“现代西方哲学”的概念存有“语言的障碍”,正确的态度应该是:通过相互理解的途径消除障碍。对于中西方学者而言,不论“当代”,还是“20 世纪”,都只是时间性的概念;而“现代”却是一个表示社会与文化变迁的

理论性概念,它是与“传统”相对应的。传统与现代的界限在哪里?这不是一个时间性的问题,而是一个文化和思想史的分期问题。西方的现代化进程开始于17世纪,因此,西方人把17世纪以来的哲学当作现代哲学。这种“现代”概念对于中国人当然不适用。但是,中国人也没有把他们的“现代”概念强加于西方哲学。中国学者的理解是,17世纪至19世纪前期的哲学(即我们所说的西方近代哲学)是一个新的传统,我们中国人所说的西方现代哲学,是既与17世纪以前的老传统、又与17世纪以后的新传统相分别的哲学。在这种意义上区别现代哲学和传统哲学是否有合理的根据呢?是否符合西方哲学史分期的标准呢?我们的回答是肯定的。

哲学史分期的标准与哲学思想发展的内在标准是一致的。我们在《西方哲学简史》一书中已经看到,西方哲学的传统在黑格尔哲学中达到顶峰,黑格尔建立了历史上最庞大、最全面的体系,包括了哲学史上全部的范畴和大部分的重要命题,解释思想界、自然界和社会的一切现象。但是,这一庞大体系在黑格尔去世后不久便崩溃了。黑格尔哲学体系的崩溃标志着西方传统哲学的终结。从此之后,西方哲学的发展进入了一个新的阶段,即现代哲学的阶段。“现代西方哲学”这一概念是相对于“传统西方哲学”而言的,它表示黑格尔之后的西方哲学。关于这一点,不仅国内研究者同意,很多国外研究者也赞同,虽然大家的理由可能不尽相同。

过去国内有一种普遍看法,认为西方哲学之所以以黑格尔为转折点,主要与马克思主义的诞生有关。马克思之前的西方哲学中有积极、进步、甚至革命的因素,集中表现于黑格尔的辩证法与费尔巴哈的唯物主义;马克思主义诞生之后,资本主义发展到了帝国主义阶段,西方哲学也走向了没落、腐朽和反动阶段。现在大家看得很清楚,这种说法以政治标准代替学术标准,用唯物史观的社会形态分期代替哲学史的分期。且不说资本主义是否真的发展到垂死的阶段,说现代西方哲学中没有积极因素也不符合实际。现代西方哲学和传统西方哲学一样,是全人类精神财富的一部分,包含着真知灼见和可贵的探索,我们对它的态度与对传统哲学相同:批判性的吸收。批判不是简单地否定,而是重在分析,区分合理与不合理,适用与不适用。并且,由于现代西方哲学的时代感强,思想新颖,信息量大,我们更要注重吸收其合理因素,以适应现代中国文化建设和人民精神生活的需要。

现代西方哲学的分类

现代西方哲学不仅是一个时间性的概念,它包含着一百多年来西方各国(以英、美、德、法等国为主)众多的思想、观点、理论、流派。黑格尔说得好,哲学史不是哲学理论与观点的简单堆砌。西方哲学的现代历程也是如此。我们有必要把

现代西方哲学这一学科的研究对象加以分类。应该看到,国内外对现代西方哲学内容的分类是多种多样的。分类依据的标准不同,这门学科的结构也就不同。我们兹对这些标准一一评论,以决定我们的取舍。

第一,按地域分,现代西方哲学可分为英美哲学与欧陆哲学。地域标准的好处是突出了现代哲学与近代哲学之间的联系,即突出了近代英国经验论与大陆唯理论分别对现代英美哲学和欧陆哲学的影响。众所周知,现代英美哲学的主流——分析哲学与英国经验论有直接的承袭关系,而现代欧陆哲学的现象学运动(包括存在主义)则受从笛卡儿到康德、黑格尔的法国和德国哲学前辈们的影响。在五六十年代,分析哲学与存在主义之间的壁垒已到了以邻为壑的程度,似乎在西方哲学界中形成了两大“地域集团”。但实际上,不管是分析哲学还是现象学运动的起源、内涵和影响,都不局限于地域。分析哲学的三个主要创始人除罗素为英国人,弗雷格是德国人,维特根斯坦是奥地利人,分析哲学的最早学派——逻辑实证主义是在德语国家产生的。同样,胡塞尔早期也受到经验主义的影响,现象学运动在英语国家的传播也非常广泛。至于70年代以后,英美和欧陆哲学的交流和对话更加广泛和频繁。地域标准的局限性在于,它不能反映出西方各国哲学家对各种哲学流派的全面参与,按此标准写出来的西方哲学史将只是国别哲学的堆砌。

第二,按阶段分,现代分析哲学可分为四个阶段:19世纪后期,本世纪初到二次大战前,二次大战后以及70年代后。阶段性标准的优点是突出了社会文化环境对哲学的影响,基本上反映了现代西方哲学发展变化的趋势。19世纪后期是西方哲学的危机时期,黑格尔哲学体系的崩溃,自然科学的挑战以及这一时期哲学家对哲学传统的激烈批评,都使哲学面临着深刻的危机,于是才有本世纪初的“哲学革命”时期,产生出两大新的哲学运动:分析哲学和现象学。但这两大派别都未能实现“革命”的目标,相反却陷入深刻的理论危机。在后来的发展阶段,这些哲学走出纯理论、纯思辨的象牙塔,面向社会,面向生活,面向日常语言,对传统的思维方式和生活方式进行了猛烈的冲击。70年代以后的各种新的流派延续着批评传统的方向,但更多地采取了“跨文化”的批评,而不是“反文化”的形式。一些重大的社会历史事件,特别是两次世界大战和1968年的“五月风暴”,对哲学思想的转折和走向具有划时代的作用。把现代西方哲学划分为四个阶段,有利于对各个阶段的思想特征和时代背景做出合理的分析和解释。但也要看到,阶段性的区分也有不足之处,它不利于解释一些始终在起作用的哲学思潮在各个阶段的连续性。比如,在第二阶段发生的现象学运动在第三阶段发展为存在主义,在第四阶段还表现为解释学;再如,第二阶段的逻辑分析哲学与第三阶段的日常语言哲学有一脉相承的关系,它还与第一阶段产生的实用主义相结合,形成有美国特色的逻辑经验主义。这些理论之间的连续性和承袭关系,用阶

段性的标准是难以衡量和解释的。

第三,按本质特征分,现代西方哲学可分为唯科学主义与人本主义两大阵营,以及理性主义与非理性主义的对立。本质标准的优点是突出了现代哲学与自然科学和人文科学、社会科学的关系。一般来说,现代西方哲学中的唯科学主义自认为是自然科学的同盟军,而人本主义与人文学科、社会科学有千丝万缕的联系;唯科学主义是以科学理性为标准的一种特殊的理性主义,而现代人本主义或多或少都有一些非理性甚至反理性的倾向。但这些只是一个大致的分别,任何一种本质都来自笼统的概括,都不足以囊括一切现象。按照本质标准所做出的唯科学主义和人本主义、理性主义和非理性主义的区分,也不是周延的。有一种流行的说法,认为现代英美哲学是唯科学主义,现代欧陆哲学是人本主义。这就混淆了两种不同的区分,把不周延的区分变成了周延的区分,也不符合实际。事实上,现代英美哲学中只有逻辑实证主义才算得上唯科学主义,日常语言分析哲学是自觉地抵制唯科学主义的;即使英美科学哲学中,也有非理性主义因素。另一方面,欧陆哲学也不全都是人本主义,其中也有反人本主义的立场。并且,很多欧陆哲学家在唯科学主义与人本主义之间也没有采取“非此即彼”的立场,而是力图解释适合自然科学和人文、社会科学的统一原则。

第四,按流派分,现代西方哲学的主要流派计有:新托马斯主义(新经院哲学)、新黑格尔主义、新康德主义、意志主义、生命哲学、实用主义、分析哲学(包括逻辑原子主义、逻辑实证主义、日常语言分析哲学等),以及现象学、存在主义、社会批评理论、结构主义与后结构主义、解释学等。流派特征比本质特征更宽泛、更有弹性,因而有更大的适用性。大多数西方哲学教科书都采用这一标准来对内容进行分类。但也要看到按流派进行的区分也不是周延的,并不是每一个哲学家,每一种哲学理论观点都可以归属于一个流派。流派只是倾向,不能概括一个哲学家的全部观点,甚至不能概括他的主要观点。尤其需要注意的是,现代哲学家很有个性的自觉,比如海德格尔说他不是存在主义者,福柯说他不是结构主义者,维特根斯坦也不愿与任何一个派别为伍。他们不愿让自己的思想被贴上派别的标签,正是为了突出自己思想的特殊性。

最后,按研究对象分,现代西方哲学又可分为语言哲学、科学哲学、政治哲学、社会哲学、生命哲学、心理(或心灵)哲学、存在哲学、道德哲学、艺术哲学,其余诸如经济、法律、历史、文学、教育、女性主义等等学科或领域,也都有各自的特殊哲学。对象标准的优点是突出哲学与其他学科的关系。现代西方哲学的一大特色是它的跨学科性。哲学以自然科学、人文科学、社会科学和社会生活各个领域为具体对象,进行“元”(meta)理论的研究。所谓“元”者,指研究对象的二阶关系,如科学的科学、方法的方法、言谈的言谈、语言的语言。作为元理论的哲学虽然以某一学科或领域为对象,但其原则、方法和结论却不局限于它所研究的对

象,而具有更大的普遍意义。比如,语言哲学在分析哲学中的地位相当于本体论和认识论在传统哲学中的地位,科学哲学在很多方面也取代了传统认识论的地位。存在哲学和生命哲学也是有本体论和认识论意义的普遍理论。但哲学的另外一些“元理论”并不具有普遍意义,是名副其实的“分支哲学”,如经济哲学、法哲学、文学批评理论、教育哲学、体育哲学、女性哲学等。以对象为分类标准,给予哲学以“philosophy of x”这样的形式,其中x可以是任何对象,但却不能告诉人们,哪些“元理论”深入到了哲学的核心和基础,哪些达不到这一步。而且,按研究对象做出的区分不利于反映一个哲学家或流派的全貌。如逻辑经验主义既是科学哲学,也是语言哲学,还是心灵哲学,并且这些类别的哲学互有联系,如果把这一流派的思想分派到这三类哲学之中,则它的统一的原则和方法就会被它所处理的对象分割开来。要言之,哲学家的研究对象多是全方位的,把他们的思想分派到按对象划分出来的各部门中,难免使人有支离重复之感。

上述五个标准各有长短,没有一个标准是绝对完善的,没有一种区分是周延的。我们对待这些标准和区分的态度是兼收并蓄,广采博取,取长补短。本书凡十章,基本按时间顺序排列,第一、二章叙述第一阶段的哲学,第三、四章写第二阶段,第五、六、七章写第三阶段,第八、九、十章介绍第四阶段的哲学。其中,第三、七、八三章专门介绍分析哲学,第二章不分地域,其余六章都与欧陆哲学有关。除第一、二、八章以外,每一章介绍一个流派,第三章写逻辑分析哲学,第四章写现象学,第五章介绍存在主义,第六章介绍社会批判理论,第七章介绍日常语言分析哲学,第九、十章分别介绍结构主义和后结构主义。第一、二两章也是介绍流派,只是不只介绍一个流派。第八章以研究对象为标准,把近期英美哲学分为语言哲学、科学哲学和政治哲学三支加以介绍。

方法论问题

哲学史这门学科的研究方法与这门课程的教学方法的基本要求是一致的,这些基本点可以用下列几个关系来表示。

第一,广博与精深的关系。哲学史教材要有全面性,要尽量多地介绍流派与哲学家,还要介绍原著,让读者获得广泛的知识、信息、动态。但是,哲学史课程的任务不仅仅是传授知识,更重要的是要让读者通过这些知识受到哲学思维的训练。我们要按照这一目标,合理地选择和编排哲学史料,把那些最有独创性、启发性和代表性的思想观点挑选出来,按照哲学史发展的内在线索,按哲学思维的逻辑,或某一哲学家提出问题和解决问题的特殊思路,把精选出来的材料建构成有思辨性的哲学论证(argument)。哲学史的编写应该是哲学论证的重建,在重建过程中,我们要有这样的意识:哲学史中的问题比答案更重要,论证的过程比结果更重要,资料的释义比资料的数量更重要。处理广博与精深关系的关键在

资料的选择和解释。现代西方哲学比古典哲学的流派多,人数多,著作多,不可能全部介绍,必须有所选择,有所偏重,有所为,有所不为。我们将选择那些在西方世界有影响、对哲学做出了新贡献的流派,选择公认的代表人物做重点介绍,其余则在概论中做一般性介绍,在对哲学家做重点介绍时,注意讲解原著,选择有中译本的代表作。

第二,述与评、介绍与批判的关系。在过去相当长的时间里,我们在尚未充分理解西方哲学的情况下就对它痛加鞭笞,在很多场合下把学术批判当作政治斗争的工具。最近一段时间,这种不良的学风理所当然地受到学术界的抵制,但是,哲学的批判精神却受到不应有的阻碍。我们的哲学史研究往往是介绍复述有余,而评论批判不足;即使有一点批判,也往往是“穿靴带帽”式的点缀或“画蛇添足”式的累赘。我们要知道,没有批判精神的哲学是没有生气的,哲学史著作既要有忠实的介绍、同情的理解,也需要批判的超越。批判评论要切忌个人好恶,应该尽量引用国内外权威性的意见和最新的研究成果作为凭据。

第三,外部批判与内部批判的关系。所谓外部批判,就是站在一个理论的外部,按照另外的理论对其进行批判。外部批判可以加固批判者自身达到信念,但却不大可能说服被批判者。因为外部批判者和被批判的对象没有共同的前提和共同的语言,不能开展相互理解、相互同情、相互学习的对话。批判要成为真正的对话,就要以内部批判为主。所谓内部对话,就是在一个理论的内部,从它可以接受的原则出发,使用与它相同的语言与之对话,最后引申出与这一理论相违背的结论,或它所不能解释的事实,以此揭露该理论内部的矛盾、困难或缺陷。按照内部批判的方法,我们可以把现代西方哲学的各种理论排列成这样一个系列,其中的一些理论是对另外一些理论的批判的否定,但所有的理论又相互补充;它们的全体包含着真理的因素,但每一单独的理论又暴露出各自的不足。黑格尔说得好:哲学史料经过“哲学工程的建筑师”的构造,便获得了批判的生命,成为“活生生的精神”,哲学史不再是堆满了被推翻的理论的“死人的王国”,这里展现的将是高尚心灵的更迭,思想英雄的较量。我们是按照这种哲学史观来看待西方哲学的全部历史的。

第四,哲学的社会条件和理论条件的关系。哲学不是凭空想象的产物,而是时代精神、民族精神的反映,只有联系西方哲学的社会条件,才能理解它的意义。理论条件指学说的承袭性,每一个哲学家都是在一定的文化和教育背景中,自觉或不自觉地在一定的哲学理论基础上开展新的探索。哲学史家既要写好“外史”,更要写好“内史”。所谓外史,指影响一位作者思想的人生经历和社会事件的总和;“内史”则是一位作者思想发展的逻辑线索。内史是纯粹的思想发展史,其之所以是纯粹的,乃是因为思想有自身的逻辑性与合理性,不受外在事件和偶然因素的影响。与“外史”不同,“内史”不是经验对象,需要哲学史家根据自己的

理解和解释进行理论重构。

最后,吸收国外成果与国内成果的关系。西方哲学是西方人的学问,西方学者对西方哲学的研究,当然拥有不可比拟的优势。我们中国人学习和研究西方哲学,要依靠西方的研究成果,其重要性自不待言。但如果以为只有西方人才拥有西方哲学的解释权和裁决权,中国人在西方哲学研究领域只能复述西方人的成果,只能步洋人后尘而不能做出创造性的业绩,那就是妄自菲薄了。中国人研究西方哲学,自有独特的优势。用中国人的眼光解读西方哲学,可以看到西方人看不到之处。“不识庐山真面目,只缘身在此山中”,这句诗说的不仅是自然现象,而且也是思想上的“盲点”现象。对于西方哲学研究领域的一些盲点和误区,局外人也许看得更真切。正如中国文化和哲学需要外国汉学家来研究一样,西方哲学也需要中国学者的研究。这是中西哲学对话的需要,文化交流的需要,也是未来的世界哲学的需要。

第一章 黑格尔之后

黑格尔哲学体系的崩溃标志着哲学上新时代的开始。黑格尔之后,建立无所不包的哲学体系已不可能,绝对唯心主义也成为不合时宜的陈迹。黑格尔之后哲学家采取了不同的本体论立场,他们用以取代“绝对观念”的范畴和原则大致有以下三种:

第一,用“物质”代替“绝对观念”,这是唯物主义的立场,如费尔巴哈、马克思以及 19 世纪后期在德国流行的“科学唯物主义”。

第二,用康德“先验范畴”式的概念原则代替“绝对观念”,从绝对唯心主义返回先验唯心主义,这是“回到康德”的新康德主义的立场。

第三,用一些主体能够做直观性体验的概念代替“绝对观念”,这些概念有不同名称,如“意志”、“生命冲动”、“存在”等。把这些概念上升到本体论高度的哲学分别是意志主义、生命哲学和存在哲学。

我们还可以从科学与哲学关系的角度来看待黑格尔之后的哲学的走向。黑格尔哲学解体的一个重要原因是他把哲学凌驾于科学之上,他靠哲学思辨来预言科学的发展,用辩证逻辑推理取代科学实验过程,这种做法被科学的进程所否定,普遍遭到科学家们的鄙弃。但哲学家不肯轻易放弃哲学高于经验科学的传统立场。黑格尔之后,在哲学与科学的关系问题上,形成了两种泾渭分明的立场。

第一种态度主张哲学与科学结盟,为科学服务。这在当时已是一种广泛的时代思潮,在法国有孔德的实证主义,在英国有以斯宾塞为代表的生机论和密尔、边沁为代表的功利主义,在德国有马赫的经验一元论,在美国兴起的实用主义也属于这一阵营。这些派别崇尚科学的程度是不一样的。孔德和马赫以经验科学为实在和真理的标准,属于典型的唯科学主义,英国的密尔等人虽然坚持彻底的经验标准,但他们的经验标准比自然科学的实验要宽泛得多,举凡社会、人生、自然的种种现象,都可算作经验,不能定自然科学的实验标准于一尊。至于美国的实用主义者,进而把宗教体验也包括在有用的经验标准之中,离唯科学主义的立场更远。

第二种立场主张哲学独立于、高于科学。生命哲学坚持生命的原则、精神的原则高于科学的原则,科学的原则只是哲学所阐明的生命原则的衍生和变形;意

志主义认为意志是本体,科学经验只是现象;新康德主义主张以哲学的先验原则指导科学的方式与科学结盟,凡此种种,都充分表达了以哲学统摄科学的传统立场。

我们在本章以意志主义和存在哲学为例,介绍黑格尔之后的本体论倾向;在下一章以哲学与科学关系为焦点,介绍生命哲学、新康德主义、英国的功利主义和美国的实用主义。

第一节 叔本华

叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788—1860年)是最早起来反对黑格尔的德国哲学家。他1813年毕业于耶拿大学,在其博士论文《充足理由律的四重根》中就已形成了成熟的意志主义的思想。1820年后在柏林大学任讲师,他偏偏选择与黑格尔授课时间相同的时间开课,以示向黑格尔的权威地位挑战。但他根本不能动摇黑格尔如日中天的地位,据说只有三个学生选他的课。他在柏林大学任教24个学期,开课的时间还不足一学期。他离开教职后,独处著述。他的代表作为1819年出版的《作为意志与表象的世界》。

作为世界本体的意志

恩格斯评论说,叔本华哲学“适合于庸人浅薄思想”,“是由已过时的哲学的残渣杂凑而成”^①。第一句话不无道理:叔本华的思想长期默默无闻,直至1848年革命失败之后,叔本华的最后一本著作《附录与补遗》(1851年)才在悲观失望的德国市民阶层(即恩格斯所说的“庸人”)中流行开来。但恩格斯上述第二句话则需与当时具体的历史情况相联系。事实上,叔本华思想相当新颖,他在黑格尔哲学盛行之时,就预示了德国唯心主义的没落。他尖锐地指出,现在德国哲学是吹牛的骗子和假充内行的骗子的产物,前者指的是费希特和谢林,后者指黑格尔。叔本华对康德却给予很高的评价,他自认是康德的忠实继承人,他致力于把康德关于“善良意志”的伦理学改造为意志主义的本体论。

我们在康德的批判哲学中看到,理性被分为理论理性和实践理性两种,理论理性不能纯粹,必须和感觉材料相结合才能成为经验和知识,康德第一批判的题目是“纯粹理性批判”,其目标是针对“纯粹理论理性”所做的批判。另一方面,实践理性必须纯粹,如果它和感觉感情结合而成为不纯粹的实践理性,那么就不会有真正的道德准则和行为。康德的第二批判——“实践理性批判”实际上是针对“不纯粹的实践理性”所做的批判。把这两个批判结合起来,就会得到可知的理

^① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思恩格斯选集》,第三卷,467页。

性不能行,可行的理性不能知的结论。康德关于理论理性不纯粹而实践理性纯粹的观点,还隐含着实践理性高于理论理性的结论。这种纯粹的实践理性又被康德称为“善良意志”。

康德的上述思想为叔本华的意志主义开辟了道路。叔本华说:“世界是我的表象”,“世界是我的意志”。这些听起来近乎狂人呓语的唯一论调其实有着康德先验主义的根源。叔本华继承了康德的“哥白尼革命”的主体性思想。他说:

一切的一切,凡已属于和能属于这世界的一切,都无可避免地带有以主体为条件的性质,并且也仅仅只是为主体而存在。

主体就是世界的支柱,是一切现象,一切客体的一贯的、经常性的前提条件,凡是存在着的东西,都是对于主体的存在。

他声称,他“不认识什么太阳,什么地球,而永远只是眼睛,是眼睛看见太阳;永远只是手,是手感触地球”。^①但是叔本华推崇的主体不是贝克莱的感知主体,也不是康德的知性主体,而是行动的主体,这就是意志。因为我们当下知晓的,就是那些与我们须臾不可分离的行动,那就是意志。如果我们审视内心,立刻便可体会到行动的意愿(Volition),这就是意志(Will)。所以意志不是不可知的,而是最接近于我们的、最容易被感受到的主体。意志不但是认识的主体,而且是身体的主体。人的一半是主体,一半是客体(身体)。意志的每一个活动都立即表现为身体的活动,身体活动就是客体化的意志。比如,胃和肠道的蠕动是客体化的食欲,生殖器的勃起是客体化的性欲。

意志虽然是最接近人的主体,但不局限于人。不但人是主体和客体的统一,整个世界都是主体和客体的统一。世界的主体是意志。我们可以像感受到自己内心行动的意愿那样感受到外物类似的趋向,如石头自由落体运动,植物向上生长,磁针指向北方,地球被太阳吸引,动物的欲望冲动,水流的向前奔腾,等等,都是意志主体的活动。当人以意志直观意志活动时,意志就成了直观的对象,这就是表象。因此,世界既是意志,又是表象。这里的“意志”和“表象”都是本体论的概念,都是客观的、普遍的意志和表象。

现在的问题是,叔本华何以能够得出世界是“我的意志”、“我的表象”的结论呢?叔本华有这样的解释:意志是不可分的,不论是人的、动物的、植物的、无机物的意志,都是同样的完整,同样的彻底;既然人的意志与世界的意志是连续的、相通的,我们就可以作由此及彼、由近到远、由我及物的类比推理。叔本华认为,我们总是使用最熟悉的语言去描述我们不熟悉的东西,既然我们最熟悉自己的

^① 叔本华:《作为意志和表象的世界》,商务印书馆,1982年,25页、26页、28页。

意志,就让它也成为支配外部世界的决定力量吧。因此,外部世界的本质不是物理学所说的“力”或“能量”,而是“意志”。这种由我及物的类比推理比康德的由主体到客体的先验演绎通俗易懂,易于打动人,但却不是严谨的论证,缺乏说服力。王国维是最早介绍康德和叔本华的中国学者,他曾说:“哲学上之说,大都可爱者不可信,可信者不可爱。”^① 比较这两个人的哲学,似乎可以说,康德可信而不可爱,叔本华可爱而不可信。

作为现象的意志

叔本华采用了康德关于物自体与现象的区分。他说:“一切客体都是现象,唯有意志是自在之物。”^② 意志这一物自体虽然是可知的,但却是不可控制的;虽然是连续的、同质的,但却有等级高低之别。关于第一点,叔本华说,我们行动的意愿在大多数情况下是无目的、盲目的,它不受理智驾驭,超越善恶。同样,支配外部世界的意志也是如此,它是不能遏止的盲目的冲动,是“永恒的变化,无尽的流动”,无止境、无目的的追求^③。意志在永不停滞驻留的流转变中,产生出世界万事万物。用他的话说,一切的一切,凡是已经属于和能够属于这个世界的一切,都无可避免地以主体为条件,并且也仅仅为了主体而存在。主体就是世界的支柱,是一切现象、一切客体的一以贯之的前提和条件。可以说,叔本华的意志主义是不折不扣的主体性哲学。

意志所派生的万物所具有的意志客观化和可见性程度,犹如柏拉图的理念世界,有高低、大小之分。他把现象世界中的事物分为四类,各类事物有自身规律,共有四种规律。这些规律都被称之为充足理由律,它们都是充足理由律的“根”。按《论充足理由律的四重根》所做的区分,第一类是物理事物,遵从“关于运动的充足理由律”,即物理的因果律;第二类是抽象概念和判断,遵循“关于知识的充足理由律”,即逻辑规则;第三类是数学研究对象,遵循“关于存在的充足理由律”,即数学的原则(叔本华接受了康德关于数学的对象是时空形式的说法,并把存在与时空相联系,因此才把存在的依据与数学规则相联系);第四类是意志的主体,遵从“行为根据律”或“动机律”。他在《作为意志和表象的世界》中说,一切事物按由低级到高级的顺序排列,它们的关系是:

那些较高现象是从一些较低端的相互冲突中产生的,它吞噬了这一切(较低)现象,然而又在较高的程度上实现了这些现象向上的冲动。所以这里就已经是“蛇不吃蛇,不

① 《王观堂先生全集》,第五册,台湾文华出版公司,1968年,1827页。

② 《作为意志和表象的世界》,商务印书馆,1982年,165页。

③ 同上,236页。

能成龙”这一条(生存竞争)规律在支配着。^①

悲观主义的人生观

按叔本华的区分,最高级的活动是人在意志驱动下的生命活动,这是伦理学的研究对象。叔本华反对把人看做是无个性的理性动物,他根据意志既能动又盲目的特点,把人理解为具有多方面、多层次的欲望,富有喜怒哀乐之情的活生生的人。尼采称赞说,这是一种“个人的哲学”,描绘了“人生之画的全景”。但叔本华伦理学的主题不是个人主义和崇高自由创造,而是非理性主义的宿命论和悲观主义。

叔本华说,对于人可作三个层次的理解:第一,具有共同人性的群体;第二,具有个性的个体;第三,具有天才的个人。在第一层次上,人不自觉地受意志的支配,意志看似主观任意,为所欲为,但实际上是客观盲目的冲动。在多数情况下,意志不服从理智,我们甚至不知道自己真实的意愿动机是什么(这类似于后来弗洛伊德所说的“下意识动机”)。人只不过是意志的工具,生活对人是折磨和苦难。以性欲为例,性欲不是人能控制或选择的欲望,而是盲目的意志的实现,人似乎做了他愿意做的,其实只不过是下意识地、无目的地做了意志延续自身的工具;事过境迁,人们往往有所醒悟与后悔,然而,人还是要在意志支配之下,再次追求性的满足。叔本华说,性欲是生命意志最集中的表现,性欲的满足等于延长了人的有限生命,把生命肯定于死亡之后,这不过是人写给意志的“卖身契”,性欲表明人受一种潜在于身体内部的盲目的意志的控制,表明人的理智和目的性控制人的行为的程度是何等之低。

在第二层次上,叔本华说,个性是天生的,这意味着,人的性格从出生之时就被意志严格决定;千差万别的性格不过是意志的多样形态,人们如同不能选择体质一样,不能选择性格,人的性格就是他的命运。因此,人的善恶是天生,幸福与不幸也是命中注定。但人们却相信,自己的努力可以塑造个性,改变命运,这是人世纠纷争斗的根源。人力图满足自己的欲望,他的个性必然是利己的,利己主义的生活的结果不是贪得无厌,就是恐惧不安,或是百无聊赖。个性越显著,则欲望越强烈,痛苦越深刻。摆脱生活折磨的途径是彻底压制欲望,杜绝生命之源,无欲无争,万念俱寂,心如死灰,达到佛教的虚无涅槃的境界,为了彻底摆脱身心的困扰,甚至不惜绝食自杀。西方哲学家多以幸福为生命的目的,叔本华却以痛苦为生命归宿。叔本华声称要向“远古的印度智慧”学习,他是为数不多的融合东方哲学的西方哲学家,但他在印度哲学中学到的只是消极悲观的人生态

^① 《作为意志和表象的世界》,商务印书馆,1982年,210页。

度,成为在斯多亚派之后公然倡导自杀的西方哲学家。

第三层次的人即天才,天才摆脱了意志(或欲望)的控制,看破红尘,超凡脱俗。他们的天才主要表现于艺术和哲学。叔本华有一套关于艺术本质的独特理论。他说,意志不是通过感官,而是通过心灵在艺术创作和欣赏的过程中被认识的,心灵认识意志的途径是艺术想象和直观,而不是推理思维。艺术形象是意志向心灵的显现,心灵的瞬间感受和意志的创造是同一的;艺术的本质是意志对自身的直观,而不是对人或事加以概念化的产物。叔本华把艺术直观称作“自失”。自失是直观者与直观境界的融合,“人自失于对象之中,也就是说,人们忘记了他的个性,忘记了他的意志”。^①在艺术的创造和欣赏中,人们超越了因果律,不受经验和个人利益的支配,不管在王宫还是在狱室里,人们都可以观赏到同样的壮观的落日。艺术的创造者和欣赏者具有同样的才能。叔本华这样描述心灵的艺术感受:“那永远寻求而又永远不可得的安宁就会在转眼之间自动光临,而我们也达到了十足的愉悦。”^②

但是,艺术欣赏只能达到暂时的解脱。永恒的解脱是彻底地否认生命意志,彻底地禁欲,甚至断绝生命之源。哲学(即叔本华自己的哲学和古印度的哲学)指出了无欲忘我、超凡脱俗的永恒之路。然而,叔本华本人的生活与他的禁欲主义主张完全相反。鲁迅提到有关他的私生活的两件事:一是他生前生活放荡,死后在他的藏书夹页中发现了春药药方;二是他因房子的纠纷,打伤了邻居,每年被罚付给邻居60塔拉的年金,邻居死了,他在日记里写道:“老妇死,重负释。”其实,叔本华出身于富商家庭,从父亲那里继承了三万塔拉的遗产,他所承担的罚金对于他根本不是什么“重负”。罗素也说,叔本华是“不真诚”的。不过,叔本华的哲学本身就包含着言行不必一致的论断。按照叔本华自己的说法,人不能改变自己的性格,任何关于如何生活的告诫对于实际生活无能为力。因此,哲学家不一定是圣贤,圣贤也不一定是哲学家,哲学的结局就是保持沉默。

第二节 尼 采

尼采(Friedrich Nietzsche, 1844—1900年)出生于新教牧师世家,他先在波恩大学学神学,后转到莱比锡大学随李奇耳学古典语言学。1869年,尼采25岁,在毕业前夕就担任了瑞士巴塞尔大学古典语言学额外教授,次年成为正式教授。1879年因病辞职,在瑞士、意大利、法国等地养病、写作,1889年患精神分裂症,1900年死在魏玛。

^① 《作为意志和表象的世界》,商务印书馆,1982年,250页。

^② 同上,274页。

尼采的思想可分为三个时期：前期（1869—1876年）对古希腊悲剧和艺术进行研究，宣扬意志主义的哲学；受叔本华与音乐家瓦格纳的影响，同时又对他们思想中“危机、死亡和坟墓的气息”不满，开始寻求克服叔本华的悲观主义的途径，著有《悲剧的诞生》（1872年）和《不合时宜的沉思》（1873—1876年，包括四篇论文）。中期（1876—1879年）批判传统形而上学、堕落价值观和一切虚伪文化，主张积极奋发之人生，著有《人性，太人性》（1876—1879年）、《曙光》（1881年）和《快乐的科学》（1882年）等作品。后期（1883—1885年）猛烈抨击基督教，宣扬超人思想，模仿《旧约全书》的格调写《查拉图斯特拉如是说》（1883—1884年）、《善恶的彼岸》（1886年）、《道德谱系学》（1887年）。1888年患精神病前夕，以超人的精力写作，著有《偶像的黄昏》、《反基督》、《瓦格纳事件》以及自传《瞧，这个人》。1889年以后患精神病期间写作的笔记死后以《强力意志》为题编辑出版。

尼采不是书斋中的哲学家，他在本体论和认识论上并无特殊建树，他的主要贡献在于对传统和现代的文化，特别是传统理性主义、基督教道德和启蒙主义的文化加以猛烈抨击，他在自传中说：“我在本质上就是一个战士，攻击是我的本能。”^①他在新旧时代交替之际，提出了“重估一切价值”的口号，要批判一切流行价值，推翻一切偶像，并提出了以“强力意志”为标准的“超人”价值观。尼采是语言天才，他把语言艺术和哲学的批判巧妙地结合在一起，是“诗人哲学家”。他善于运用风格这一武器，他的著作大多是格言式的哲学议论，语言精辟尖锐，有很强的穿透力和感染力。尼采对本世纪的文化和哲学影响很大，海德格尔、雅斯贝尔斯都写过题为《尼采》的著作，加缪写《尼采与虚无主义》，德里达写《尼采的风格》，德留兹写《尼采与哲学》，他们都借尼采之“酒杯”，抒发胸中之块垒。“五·四”时期，尼采思想传入中国，对当时的知识分子有一定的影响，鲁迅、郭沫若和茅盾等人的早期著作都可见其痕迹。

强力意志

尼采把叔本华的“生活意志”变为“强力意志”。他说：

世界除了强力意志之外，什么也不是；同样，你本人除了强力意志之外，什么也不是。^②

强力意志实际就是生命力。为什么这种力量是世界和人的根本呢？尼采并没有做过多的本体论论证。“强力意志”与其说是形而上学的本体，不如说是一

① 尼采：《瞧，这个人》，中国和平出版社，1986年，11—12页。

② 参阅《权力意志》，张念东等译，商务印书馆，1993年，700页。

种经验的概括,带有假设性质。他说:

假如我们成功地把我们全部本能生活解释成一种基本形式的意志,即强力意志的发展与繁衍,假如可以用所有的有机功能来指示强力意志,那么,我们就有权把所有的活力都毫不含糊地定义为强力意志。^①

在他的眼里,世界处于万类竞长、生生不息的状态,这就已经证明了能动的生命意志的普遍存在和支配作用。

我们看到,叔本华在说明意志的自体地位时,尚且使用了类比推理,但尼采却不需要任何理性的推理和证明。“强力意志”虽然是来自自己主观体验的经验假说,但它的真理性却不成问题,无须讨论。他说:

如果一个哲学家总是把生命的权利看成一个问题,那么就要对他的哲学家资格提出异议,给他的智慧打问号。(因为)对生命的肯定或否定归根到底不可能是真的,生命只能作为表征而有价值,仅仅作为表征而被考察。^②

就是说,对生命的态度不是一个认识问题,而是一个价值判断;我们根据生命经验来判断生命的价值,这虽然是经验假说,但与知识性的经验假说不同,这是生命对自身的肯定,是强者的自我设定。尼采说,提出“强力意志”是强者的权利,“强者是为事物名称立法的人,强者中最伟大的抽象艺术家创造了范畴”^③。

尼采为“强力意志”的概念进行了强烈的辩护,但他并不特别强调“强力意志”的真理性,他站在所谓的“积极的虚无主义”的立场,即否定一切现存价值(包括真理的价值)的立场,否定绝对真理。任何真理都是为了某一目的、从某一角度进行的认识,只要强力意志呈现的丰富多彩的生活不能被归结为单一的形式,也就不会有单一的真理。真理是多种多样的,真理和错误的分别是相对的。极而言之:

真理是一种如果离开了它某种生物便不能生存的错误,归根到底,生命的价值起决定作用。

任何真理不过是有用的、生活须臾不可离开的神话虚构。尼采把真理的标准归结为强力意志。他说:

^① Nietzsche Werke, ed. by K. Schlechta, Munich, 1955, vol. II. p. 610.

^② 参阅《偶像的黄昏》,周国平译,光明日报出版社,1996年,14页。

^③ 参阅《权力意志》,张念东等译,商务印书馆,1993年,698页。

知识被作为强力的工具来使用,它随着强力的增长而增长。^①

求知的欲望和意愿依赖于强力意志,这是力图控制它物、支配现实的意愿,尼采称之为“真理意志”。尼采不像其他的非理性主义者,他对科学的评价甚高,把科学列为“高尚文化”的范畴,因为科学是“真理意志”的强力工具,强力意志为了控制自然,把自然概念化,这样才产生了科学。科学是强力意志控制和支配外物的得心应手的工具,因此值得肯定。

永恒轮回

尼采借波斯琐罗亚斯德教教主查拉图斯特拉之口,宣扬了“永恒轮回”的论断,据说这也是赫拉克利特的预言。在尼采看来,古代人所说的永恒轮回的火不过是强力意志的象征,整个世界、整个生活都是强力意志自我创造、自我毁灭的永恒流转的过程。只有生成的东西才会轮回,轮回就是生成往复的存在,永恒的存在意味着永恒的生成,世界万事万物都只是强力意志的流转易形,只有强力意志才是永恒的存在。

尼采对强力意志的永恒轮回做了精彩的描述:

各种力量浪潮合演,亦多亦一,此起彼伏,一个奔腾泛滥的力量的海洋,永远流转易形,永远在自流,无穷多的回流,以各种形态潮汐相间,从最简单的涌向最复杂的,从最静、最硬、最冷的通向最烫、最野、最自相矛盾的,然后再从丰盛返回简单,从矛盾的纠缠回到单纯的欢悦,在这种万化如一,千古不移的状态中肯定自己,祝福永远必定回来的东西,这是一种不知满足、不知厌倦、不知痛苦的迁化。这就是我所说的永恒的自我创造、自我摧毁的迪奥尼索斯世界。^②

这一段语言是对生命活力的丰实想象和热情讴歌。尼采用诗的语言阐明一种本体论或存在论的道理:永恒轮回是在摧毁中创造,在创造中摧毁,没有开端,没有终结,在这一过程中,过去的尚未过去,现在的还未开始,将来的处于无限的可能性之中。更为重要的是,“永恒轮回”是尼采的价值论的基础。世界既然处于无穷的变化之中,人也就不可避免地面临着选择,存在论的选择就是意志对生命的选择。有选择才会有价值,价值是人的选择所赋予的。尼采说:

^① 参阅《现代西方哲学论著选辑》,上册,洪谦主编,商务印书馆,1993年,10页、12页。

^② 同上,19页。

本质没有价值,但却一度被赋予和赠予价值,我们就是这赋予者和赠与者。^①

重估一切价值

尼采要对一切价值重新估价,这也就是对传统的宗教、道德、哲学、艺术等所表现的西方文明的价值——真、善、美加以彻底破坏,推倒前人设立的一切偶像,首先是上帝这个偶像。价值重估和重建的中心问题是价值标准问题。尼采经常指责传统价值的虚伪、病态和堕落,因为传统价值观削弱了强力意志,必须以新的、健康的、刚强的价值标准取而代之。尼采认为生命本身是价值标准,他说:

当我们谈论价值,我们是在生命鼓舞之下,在生命之光照耀下谈论价值的;生命迫使我们建立价值;当我们建立起价值,生命又通过我们对之进行评价。^②

任何价值都是关于生命的价值,生命的最高价值只是强力意志,它是一切伦理价值的标准。尼采说:

什么是善?凡是增强我们人类力量的东西,强力意志及本身都是善;什么是恶?凡是来自柔弱的东西都是恶;什么是幸福?幸福是一种力量增长和阻力被克服的感觉。^③

根据强力意志的价值标准,尼采批判了西方文明的全部。他说,西方文明是对它的源泉——希腊文化价值的否定。这种否定性虚无主义表现为苏格拉底的辩证法、基督教道德以及现代主义及瓦格纳精神。我们按照时间次序,把尼采的批判对象分成希腊开始的理性主义传统、基督教的道德传统和启蒙运动以来的现代主义文化传统三部分。

酒神精神和日神精神

尼采是最早对希腊艺术精神进行哲学概括、并发现希腊文化中有理性和非理性两种对立因素的思想家。《悲剧的诞生》探讨了希腊悲剧所体现的古希腊人的健康的生命价值观。他指出,希腊人已经了解了叔本华所揭示的道理,即,生命是苦难、危险、难以言状,但这种认识并未使他们否认生命的价值,采取悲观主义的态度;相反,他们敢于直面人生,但却不是肯定生活本身,而是赋予生活以价值。他们的价值观表达在酒神迪奥尼索斯(Dionysus)和日神阿波罗(Apollo)两种

^① *Nietzsches Werke*, ed. by K. Schlechta, vol. II, p. 1128.

^② 参阅《偶像的黄昏》,周国平译,光明日报出版社,1996年,31—32页。

^③ 参阅《上帝之死·反基督》,刘崎译,台湾志文出版社,1996年,61页。

形象中。酒神象征着生命之流,它冲破所有羁绊,不顾一切禁忌,撕破现象世界的面具,将自己消融在原始的统一之中;酒神的性格最初表现为原始的酒神崇拜仪式,它构成了悲剧和音乐的本质。酒神精神揭示了意志与现象的矛盾,表现了生活中欲仙欲死、苦难而又光荣的矛盾。日神象征着光明、限制,代表着个体化原则,并通过这一原则构造出美妙的现象和幻景,用以消除人生的痛苦;日神的性格表现在奥林匹斯神话、史诗和队列舞蹈之中。希腊悲剧是酒神和日神的综合,是黑暗的、本能的、生命冲动与对型相和美的爱的结合。

苏格拉底是第一个堕落的天才,他把生命的价值归结为对知识的追求,这是对生命的变相否定,因为只要我们用知识去评价生活,我们势必把生活看做是消极的、被动的东西,把有意义的生活看做是沉思而不是行动。尼采说:

我们只要清楚地设想一下苏格拉底命题的结论:“知识即是美德,邪恶仅仅来源于无知,有德者即幸福者。”悲剧的灭亡已经包含在这三个乐观主义的基本公式之中了。^①

尼采把苏格拉底辩证法的精神归结为乐观的理性,它不但与寻求苦难的自我毁灭的酒神精神格格不入,而且也用理性主义的逻辑公式把日神性格化作无生命的木偶。与苏格拉底辩证法相适应的艺术形式是歌剧。歌剧是悲剧的堕落,真正能表现希腊文化精神的典型是艺术而不是哲学,真正能表现希腊艺术精神的典型是悲剧而不是歌剧。

反基督教道德

在《善恶的彼岸》、《道德谱系学》、《反基督》等后期著作中,尼采猛烈地抨击了基督教道德。基督教道德的理想是“善良的、仁慈的、宽厚的人”,这被他看做是“颓废的道德”、“虚伪的意志”,因为,这是对生命意志的违抗。他在《善恶的彼岸》中说:“生命本质上就是掠夺、伤害,对陌生者和弱者的压迫、压制、严酷,把自己倾向强加于人,吞并和剥削。”^②他把道德分为主人道德和奴隶道德,基督教属于后者,其实质有三:复仇精神、坏良心和禁欲理想。奴隶们出于怨恨的心理,否定生活中一切有价值而得不到的东西——权力、财富、享受、强健、智慧,并以“最后的审判”的教义来恐吓强者,用“天国和地狱”的区分进行复仇。尼采说,基督教的复仇精神是从无能和忌妒中生长出来的仇恨,“既暴烈又可怕,既最富有才智又最为阴毒”。基督教的良心并不是出于什么神圣的道德律,而是一种残酷的本能,在弱者身上,“残酷的本能不能对外释放,就转向反对自身”,在良心的名义

^① 参阅《悲剧的诞生》,三联书店,1988年,60页。

^② *Nietzsches Werke*, ed. by K. Schlechta, vol. II. p. 576.

下折磨自己。禁欲主义则用恭谦取消差别。用禁欲否定生命。根据这种道德理想,只有受苦难的人、贫困的人、被阉割的人、卑贱的人才是好人。基督教道德由于在历史上没有对手,成为西方道德的根深蒂固的传统,它成功地把奴隶信奉的准则强加在主人身上。尼采要颠倒习以为常的善恶概念,认为那些被人们当作最大的恶的实际上是最大的善,而基督教的善则是最大的恶。基督教的“至善”观念等于上帝,尼采特别反对“上帝”观念。他说:“上帝的观念迄今为止是存在的最大障碍”;^①对生活、自然和生命意志的战争都是以上帝名义发动的,因此,他发出“上帝死了”的呐喊。这里的“上帝”应理解为基督教价值观的化身。尼采并不关心上帝的人格、上帝的存在这一类神学问题,他是在彻底否定基督教价值观的意义上宣布上帝的死亡的。尼采也反对佛教,称佛教和基督教一样是“堕落的宗教”,差别在于,佛教是强力意志在一种文化高度发展之后的自我否定,基督教则是在一种文化尚未发展之时,就对其中的强力意志加以遏制。

尼采也反对近代理性主义哲学,反对把人变为机械的非人格化的工业化,反对社会主义、自由主义和民主运动,反对男女平等,反对道德主义。他特别针对当时德国时尚文化的代表瓦格纳,尖锐地揭露了市民社会的虚伪道德。尼采对现代主义文化最为不满之处是“人人平等”的现代观念。按照强力意志的强弱程度,他把人分为强者和弱者两个等级。尼采区分的强者和弱者,从根本上说,就是生命力向上还是向下的区分,前者是健康、正当,后者是堕落、虚伪。两者之间的差别是天然合理的,强者与弱者是不可能平等的。在“平等”的口号下取消差别,其结果是弃强就弱,按照弱化标准把强力意志的高低差别拉平。强力意志的“平面化”不符合它的本性,造成了大多数人统治少数强者精英的“畜群文化”。尼采认为启蒙运动以来“自由、平等、博爱”、“人是目的”等等口号都是基督教道德的变种,他对现代主义的批判实际上是他反对基督教的战斗的继续。

超 人

尼采的“价值重估”同时也是价值重建,他不但否定一切传统的和流行的价值观,而且致力于建立新的价值观。尼采本人的价值观根源于对人性的迪奥尼索斯式的看法。尼采持极端的“人性恶”的论点。他说:“人类是最残忍的动物”^②,并且在文明的进程中,这头野兽从来没有驯服过。人性的残忍正是强力意志无所顾忌地实现自身倾向,应该是不可限制、不受指责的。强者和弱者对人的残忍本能采取了不同的态度。弱者试图掩盖自己的本能,限制强者的本能,道德是他们的武器。尼采说,从孔子、柏拉图,从犹太教到基督教,“迄今为止用来

^① 参阅《偶像的黄昏》,周国平译,光明日报出版社,1996年,42页。

^② 参阅《苏鲁支语录》,商务印书馆,1994年,221页。

使人变得道德的一切手段都是不道德的”。^① 尼采也许会为他的断言提出这样的理由：既然弱者并没有改变残忍的本能，他们只是在“道德”的掩盖下实施这一本能，强者顺应强力意志要求的公开的残忍岂不更是正当？任何有生命的东西都自觉或不自觉地按强力意志的标准行事，弱者也无法放弃这一标准，只是弱者的标准不符合强力意志的本性，只有强者的价值标准才符合强力意志的本性。这些大概是尼采为什么要以“主人道德”而不以“奴隶道德”为价值标准的主要理由。

尼采承认，他所说的“主人”和“强者”总是少数，不能摆脱多数人强加给他的精神枷锁，在现实中，主人道德和奴隶道德总是混合地并存于强者和弱者之中。他于是呼唤“超人”（Übermensch）的出现。超人完全按照强力意志行动，是完全摆脱了奴隶意志的纯粹的强者，它具有巨大创造力，是超越芸芸众生的“充实、平实、伟大而又完全的人”。他在《快乐的科学》中强调，超人既要摆脱传统习俗和道德标准的约束，就必须在恶劣环境中成长。

仔细审查一下最优秀、最有成就之士的生平，然后反躬自问：一棵巨树如果昂首于天宇，是否有恶劣气候和暴风雨之助呢？外部的邪恶与对抗、仇恨嫉妒、顽梗猜忌、严酷贪婪和暴戾，是否应算作顺利环境的因素呢？没有这种顺利环境，甚至连德性上的巨大长进也不可能的。^②

超人是强力意志的化身，是“主人道德”纯粹的标准。尼采的“超人”说是理想、是神话，不是对某种现实的描述。他说：“超人是世界的意义，让我的意志说，超人将成为世界的意义。”^③ 这里的“意义”就是价值标准的意思。尼采从来没有说哪一种社会地位的人适合成为超人。超人是一种理想人格，他是有着耶稣灵魂的凯撒，是拿破仑和歌德的结合。他虽然说：“人处于超人与猿猴之间”，但这并不意味着超人是进化过程中的新种族，他从来就不相信进化论，也没有从生物学或种族主义的立场看待超人。

尼采的矛盾

尼采是矛盾的产物。他在自传中说：“我是一个矛盾的人，还从来没有一个人像我这样的矛盾。”^④ 尼采的生活和思想都充满着矛盾。在他的家族五代人中二十人当了教士，但尼采却没有按照他的家庭对他的期望成为一名牧师，相

① 参阅《偶像的黄昏》，周国平译，光明日报出版社，1996年，46页。

② *Nietzsches Werke*, ed. by K. Schlechta, vol. II. p. 527.

③ 参阅《苏鲁支语录》，6页。

④ 尼采：《瞧，这个人》，中国和平出版社，1986年，108页。

反,却成了基督教的最坚决的反对者。尼采自幼体质羸弱,终生多病,但他却用精神的体验,创造了高扬强健生命的强力意志的哲学。尼采对女性充满着歧视和偏见,但他却一点也不了解女人,他的几次恋爱皆因他的笨拙和羞涩的方式而失败。^①

尼采的思想也充满着矛盾。他对一切现存的价值观念的否定给人留下虚无主义的深刻印象,他自称他的本性“趋向肯定,否定和批判仅仅是间接的、不得已的”。^②他区分了“积极的”和“消极的”虚无主义。^③他所否定的虚无主义是消极的,因为它没有导致任何积极的后果。尼采对它们的否定似乎取消了一切价值标准,颠倒或抹杀了善恶、是非、好坏的区分,表现出彻底的虚无主义。但他的虚无主义包含着积极的、肯定的结论。他在论说自己的价值观念时,按强力意志的标准,重新定义被抹杀的价值观念,把被取消的区别又重新加以界定。比如,他声称自己反道德,要超越善恶的区分,强调真假的相对性,但如果对这些虚无主义的语言做积极理解,则意味着主人道德是真正的道德,强力意志是最大的善,是真理的绝对标准。尼采这种“积极虚无主义”的手法,给予很多关键概念既否定又肯定的双重意义,这是他的思想和表达充满矛盾的症结所在。

尼采对“主人道德”的表达,也是矛盾的,我们已经看到其弱肉强食、残酷无情的一面,但它还有济世救人、慷慨大度、英雄气概的一面。他说:

哲学家并不是生下来相爱的。雄鹰决不结队飞翔。这种事应当让燕雀去做,……高飞远翥,张牙舞爪,才是伟大天才的本色。^④

尼采的影响也是矛盾的。尼采被后来的纳粹政权所推崇,其原因不能完全归结为纳粹的歪曲误解。1946年1月17日纽伦堡审判有这样的评语:“他(指尼采)的那些观点使得统治者毫无限制地统治民众,这是预示纳粹政权的不祥之兆。”另一方面,尼采思想不止一次成为激励被压迫民族、革命者和旧文化的批判者的精神力量。个中原因是人们对“强者”、“主人”、“超人”可以做不同的理解和解释。如果这些人被理解为统治者,尼采思想可以充当为强权政治张目的工具;但那些社会和文化地位低下的“小人物”,也往往会有精神上、意志上、道义上的优越感,他们会认同尼采推崇的“主人”和“超人”,做冲决罗网的“狂人”。

^① 见弗伦策尔:《尼采传》,商务印书馆,1988年,62页。

^② 参阅《偶像的黄昏》,周国平译,光明日报出版社,1996年,52页。

^③ 参阅《权力意志》,张念东等译,商务印书馆,1993年,280—281页。

^④ 《现代西方哲学论著选辑》,上册,洪谦主编,商务印书馆,1993年,18页。

第三节 祁克果

祁克果(Søren, Kierkegaard, 1813—1855年),又译作克尔凯戈尔、基尔凯郭尔,这些是按照英语和德语的发音规则进行中译的结果,祁克果是接近于丹麦文读音的翻译。祁克果是丹麦哥本哈根人,1830年进入哥本哈根大学神学院,1836年遭遇一次想要自杀的体验,此后,又经历了与未婚妻订婚与解除婚约的经历,遂彻底改变了神学和道德观念。主要著作有《非此即彼》(1843年)、《恐惧与颤抖》、《焦虑的观念》、《哲学片断》(1844年)、《生活道路诸阶段》(1845年)、《非科学的最后附言》(1846年)、《基督教言论集》、《观点》(1848年)、《致死之痼疾》(1849年)。

反抗黑格尔

祁克果的思想很大程度上反映了他的经历和内心体验。他与叔本华和尼采一样,具有非理性倾向,强烈关注生命和人生问题,但他的思想中缺乏任何本体论的哲学,他的思想焦点始终是人,人的存在,人的自由选择。在此意义上,他被看做是第一个存在主义者。就风格与性格而言,他也是一个依靠主观体验来写作的诗人哲学家;但与尼采不同的是,他还是一个虔诚的宗教思想家,如何做一个人的问题,对于他来说就是如何做一个真正的基督徒。

祁克果对黑格尔的反抗是从神学和宗教的问题开始的。黑格尔对德国和北欧国家的基督教有两方面的影响。首先,黑格尔把宗教与哲学合为一体,把基督教信仰理性化、神学思辨化。黑格尔的后学,从青年黑格尔派到施莱尔马赫,结合德国古典哲学,发展了一种被称为自由派的神学,与传统的信仰主义格格不入。其次,黑格尔的国家主义理论适应了国家教会的社会潮流。通过国家教会的组织,基督徒的个人生活越来越依附于国家和集体。祁克果对神学思辨化的思想潮流和教会国家化的社会潮流都持强烈的反对态度。他在自己的理论著作中批判黑格尔的体系化思辨,指责黑格尔“以泛神论的方式取消了神人之间质的差别”,把人引向“一个在道德家的眼里高于信仰、但实际上是幻觉的领域”。^①祁克果还在报纸上发表匿名文章,尖锐攻击国家教会。祁克果的思想是反潮流的,不合时宜的,遭到教会人士的谴责,他的著作在身后很快被人遗忘。但是,20世纪的人却发现了他的思想的价值。他不但被公认为存在主义哲学的先驱,而且被新保守主义神学尊为先驱。卡尔·巴特在新保守派的开山之作《罗马书释义》的序言里承认,如果说他有什么思想体系的话,那不过是对祁克果所说的人与上

^① Kierkegaard, *Works of Love*, transl. by H. And E. Hong, London, 1962, p. 51.

帝之间“无限的质的差别”的观点的再认识。我们将着重说明,祁克果是如何把宗教思想与哲学的存在论结合在一起的。

关于“存在”的新概念

祁克果承认,黑格尔创造了历史上最完整的思想体系,但令他感到滑稽的是,黑格尔的体系包括现实和思想的一切,却偏偏遗漏了哲学最重要的主题——存在(exist)。当然,这不是说黑格尔没有使用“存在”这一概念。“存在”是黑格尔体系的一个逻辑范畴。“存在”对于祁克果来说却是一个只能适用于个人的概念。“存在”意味着一个人自己的生活过程,包括自我参与、自由选择以及实现自我三个环节。

自我参与就是以自己特有的方式生活,这表现为积极地、主动地参与人生的全过程,而不随波逐流地附从于他人的生活方式。自我参与的意识是为什么只有个人才能存在、而其他事物的个体不能存在的原因。祁克果说:“人类区别于动物种类不在于他在种类上的一般优越性,而在于人类的特征是:这一种族类的每个单独的人(不但卓越的个人,而是每一个人)都具有比种类更多的东西。”^①动物和其他事物只能按照种类规定的方式存有,它们只有类本质,而没有存在。一匹马的规定性与一类马的规定性并没有什么不同,而人却不同,每一个人的存在都有人的类本质不能包容的东西,因为每一个人都可以按自己选择的、类本质所不能规定的独特方式生活。祁克果承认,并非每一个人都在自我参与生活。他有一个比喻:生活好比是驾驶马车,有的人在打瞌睡,任马拉他,有的则驾驭着马任意驰骋,只是后一种人才是存在着的人,前一种人并不存在,他们的生活与动物并没有什么差别。

自由选择是自我参与过程中面临着的选择。人不是理性动物,不被驱向一个预定的目标。生活充满了各种各样的可能性,参与生活就是自主自由地选择自己的生活道路。“存在”的拉丁文是 ek - sistere,意思是站到……之外。“之外”是有待实现的各种各样的可能生活的领域,存在就是选择并实现一种特殊的可能生活。祁克果强调选择的自由,就是强调选择的无依据和不确定性。按照无个性的理性规则和公认的道德准则行事不是自由选择,就像不自主地被马拉着的人一样,不是人的存在方式。自由选择是人生的冒险,只有在结果不确定的情况下做出的选择才是自由的选择,否则那不过是被已知的目的所决定的手段。但不管后果如何,自由选择总是朝向一个目标的飞跃(leap),而不是偏离目标的堕落。为什么无理性的自由选择的方向总是向上,而不是向下的呢?祁克果对此提出了一个宗教的理由:上帝是包含着无限可能性的目标,自由选择是面向上

^① Kierkegaard, *The Point of View*, transl. by W. Lowrie, London, 1939, p. 88.

帝的选择,是朝着上帝的无限可能性的不断努力。祁克果说“存在是无限和有限的综合,存在的个人既是无限,又是有限的”。^①也就是说,存在是在有限的生活实现无限可能性的过程,这一越来越接近上帝的不断努力即祁克果所说的“飞跃”。对于自由选择的“飞跃”,祁克果还有一个更有说服力的理由,那就是下面要谈到的生活辩证法。

自我实现是把人变得越来越个体化,同时也越来越脱离社会的存在的过程。祁克果对群体、集体、整体深恶痛绝。他说:

一个群体,不管是这一个还是那一个群体,不管是现存着的还是消亡了的群体,不管是卑贱的还是高贵的群体,富人的还是穷人的群体,——一个群体在概念上就是错误,因为它把个人变得彻底的顽固不化与不负责任。或者退一步说,它削弱了个人的责任感,使人的责任成为一种幻觉。^②

个人的责任感来自自我参与和自由选择。只有一个存在的个人才会为自己选择和参与的后果承担全部责任。群体意识为推诿责任提供了借口,一个随波逐流的人在任何时候、任何情况下,都会把责任推卸给群体。祁克果强调自我实现,所要实现的正是个人责任感。

生活辩证法

如前所述,存在是过程一个由低级向高级的飞跃过程,祁克果在此意义上把存在当作生活辩证法。生活辩证法与黑格尔的观念辩证法至少在两点上有重大不同。第一,黑格尔辩证法中没有个体的独立地位,个体只是在整体中才有意义,其结果是绝对的整体化;生活辩证法是个体的自我实现过程,其结果是彻底的个体化。第二,黑格尔的辩证运动由理性来驱动,在祁克果的辩证法中,一个阶段到另一个阶段的“飞跃”是无理性的心理转变所导致。两者的形式也不同,祁克果的辩证法的核心是非此即彼的选择;黑格尔的辩证法重心是亦彼亦此的合题。即使有如此多的分歧,生活辩证法之所以还是辩证法,那是因为它毕竟还保留了辩证法的两个基本点:一是强调由低到高的发展,二是强调内部矛盾是发展的原因。

生活辩证法开始于感性阶段。在感性阶段,生活被感觉所支配,道德准则与宗教信仰不起作用。西方文艺作品中的典型人物唐璜也是感性阶段生活的代表。唐璜以爱美之心追求无穷享受,但总是不得满足,在一个目标达到以后又有

^① Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, transl. by D. F. Swenson, Princeton and London, 1941, p. 350.

^② *The Point of View*, transl. by W. Lowrie, London, 1939, p. 114.

了新的追求目标,最后,追逐女性变成一场无目的的游戏,感官刺激在百无聊赖的重复中变成空虚而又痛苦的煎熬。祁克果指出,唐璜的经历说明,无拘无束的生活并不是自由,相反,生活为官能享受所决定,没有自身意义。当人们认识到这一点时,就会感到绝望,自暴自弃。他们面临选择:或者在绝望中打发日子,或者超越官能享受,做有道德的人。

在生活辩证法的第二阶段——伦理阶段,人们的生活为道德准则所支配,追求普遍性和理性,生活以“善”为目标。伦理阶段的典型人物是苏格拉底。有道德的人相信自己的意志和理性能克服自身弱点,相信道德自律和自我完善的可能性。但是,苏格拉底是悲剧式人物,他被他所热爱的人民杀死。苏格拉底的遭遇使人认识到,人不可能完全实现道德律,获得完善的品德;人在道德生活中不可避免地面临着理想与现实的矛盾,苏格拉底的名言“我知道我一无所知”就是这一矛盾的表达。这一矛盾导致了道德意识中的犯罪感和内疚心理,这是宗教信仰的前身,因为在道德犯罪和内疚感中,对谁负有罪责的问题不是面对某一个具体当事人,而是面对一个无时不在注视着你的全知者而被提出的。道德犯罪感促使人再次面临选择:或者沉溺于犯罪感而不能自拔,或者飞跃到宗教阶段,皈依上帝,寻求拯救。

宗教阶段是生活辩证法的最高阶段,在此阶段,个人与有人格的上帝直接沟通。《旧约》中的阿伯拉罕是这一阶段生活的典型人物,他听从上帝的命令,准备牺牲儿子伊萨克。阿伯拉罕不像苏格拉底那样追求普遍的道德律,而是听从上帝个人的声音。他与上帝的关系不同于人与人、人与事物的关系,不能由人类理性来度量。在理性思考中,个人与上帝的关系充满着悖论与荒诞,如上帝是人,又不是人;个人的存在既有限,又无限。宗教生活的悖论只有靠信仰来解决。从理性的角度来看,信仰是荒诞的。比如,阿伯拉罕为信仰而要亲手杀死自己惟一的、无辜的儿子,是毫无理性、极其荒谬的。但祁克果却说,荒谬是始终伴随着信仰的情绪,是检验信仰强度的尺度;荒谬感越强,则所坚持的信仰越强烈。

在对生活辩证法的论述中,祁克果注重对人的心理状态进行分析,如感性阶段的“绝望”,伦理阶段的“犯罪感”和宗教阶段的“荒谬感”。他特别强调,在每一个飞跃的时刻,自由选择的人都有一种畏惧感(dread)。畏惧是人面临着矛盾和选择而又不能确定选择后果的心情,祁克果将之定义为“同情的反感和反感的同情”^①。人处于畏惧这种心理状态时,既有对新生活的向往又有对未知生活的焦虑;既有冒险对人的吸引又有对不确切后果的害怕。前者是“同情”,后者是“反感”,两者相互排斥、相互交织。人们此时的心理状态,很像做悬崖跳水游戏的运动员,既感到刺激,又感到害怕。

^① Kierkegaard, *The Concept of Dread*, transl. by W. Lowrie, Princeton and London, 1944, p. 38.

“主观真理”说

祁克果说,真理都是主观的,因为,真正重要的问题是如何成为一个存在的个人,这个问题不可能被思想、理性所解决。科学和哲学的道理不能解决这一问题,因此不是真理。这一问题要靠自由选择,最终靠信仰解决。自由选择是主观的,起决定作用的是“存在处境”,即祁克果所分析的那些心理状态。尤其重要的是,信仰是个人与上帝的直接交往,也是主观的体验。但是,这些主观状态是解决存在这一根本人生问题的途径,它们就是真理,即主观真理。祁克果对真理有一个著名的定义:

真理是客观的不确定性对最为激情的内在性的适应过程的依附……是客观依附于激情的适应过程,这是存在的个人可以获得的最高真理。^①

历来的真理观大致有三种:一是强调主观与客观之间的“符合”说,二是真理“有用”说,三是强调观念之间的内在“一致”说。祁克果的定义并不是要否定这些真理说,而是对它们进行修订。首先,这个定义强调客观对主观的依附和适应,这是一种“符合”说,但却是“客观真理”说的反面。其次,祁克果的真理观也强调真理解决人生问题的实践作用,这是一种“有用”说。最后,他强调人的存在处境与内在体验的一致性,这又是一种“一致”说,只不过不是观念与观念的一致;相反,他强调真理是自相矛盾(paradoxical)的,因为真理的对象是荒诞。但荒谬并不影响真理与信仰的一致性。他在《非此即彼》结束处说:“只有启迪你的道理才是真理。”归根到底,真理就是信仰。信仰越是强烈,则存在的程度越高,因此我们就不难理解,为什么他说做一个真正的人就是做一个基督徒,这是他由真理的非理性与主观性得出的结论。

为了抵制现代宗教的理性化,祁克果不惜回到中世纪初期的信仰主义真理观。祁克果批判了传统哲学的理性主义传统。他把理性主义归结为企图把握客观本质的“客观真理”说。从基督教的立场看,希腊理性主义哲学是异教思想的表现,起源于苏格拉底的“知识回忆说”;苏格拉底认为人的灵魂中包含有永恒的不变的真理,即对外在的理念的回忆,这是典型的客观真理说。但苏格拉底的思想尚未思辨化,因此表现为苏格拉底的“无知”与“反讽”的矛盾的方法。“反讽”揭示了感性阶段的矛盾,是以玩世不恭的自嘲表达无可奈何的绝望感。“无知”是伦理阶段的人对道德和理性的有限性的认识。祁克果说,苏格拉底的方法达到了感性阶段和伦理阶段的顶峰。从此以后,理性主义一直在走下坡路。自柏

^① *Concluding Unscientific Postscript*, transl. by D. F. Swenson, Princeton and London, 1941, p. 182.

拉图起,哲学走上了思辨化的道路,“人如何存在”变成了“人能认识什么”的问题。基督教本是以信仰来解决存在问题的真理,但也被理性主义的传统所侵蚀。祁克果不无讽刺地说:“近代哲学的全部倾向是反苏格拉底的,但它自己相信、并要人相信,它就是基督教。”^①到黑格尔那里,哲学成了无所不包的思辨体系,基督教也被彻底地思辨化了。祁克果对近代哲学乃至黑格尔体系的反抗表现在他对理性化宗教的反抗,把基督教变为实现人的存在的信仰。在他的思想里,信仰主义、神秘主义、存在主义交织在一起,不但有神论者从中得到鼓舞,无神论的存在主义者也受到启发。

^① Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, transl. by W. Lowrie, Princeton and London, 1941, p.151.

第二章 世纪之交的各国哲学

19 和 20 世纪之交是新旧哲学的交替时期,西方主要国家(英、法、德等国)涌现出林林总总、形形色色的哲学派别和哲学家。他们对传统哲学都持不同程度的批判态度,但又自觉或不自觉保留着传统哲学的痕迹。我们在本章择其要者,以生命哲学、新康德主义、功利主义和实用主义为例,说明新旧哲学交替时期的过渡特征。

第一节 生命哲学

概 述

生命哲学是广泛传播于西方各国、并贯穿于 20 世纪的哲学流派。它的主要代表人物在德国有狄尔泰(W. Dilthey)、奥伊肯(R. Eucken),在英美有怀特海(A. N. Whitehead),在法国有柏格森。生命哲学这些倡导者的理论没有明显的因袭相承关系,但他们的理论之间有一些相似性,主要表现为以下几点。

生命哲学家赋予生命的本质以本体论(而不是生物学)的意义。生命的本质不是自然科学所研究的物质,也不是传统意义上的“精神”,而是一种富有创造性的活力,一种可以自由释放的能量,可称之为“活力”或“生物能”(Orgonon, 倭格昂)。它与物理学的“力”或“能”的概念的不同在于它的非物质性和不能被度量的连续性,它与传统哲学的“精神”概念的不同在于它的非实体性与非理性。传统哲学中“精神”实体与“思想”的属性不可分,没有思想的精神被看做是自相矛盾的概念。但是,生命哲学家在肯定生命的精神性时,却不肯定生命必然具有思想。他们把思想看做属于人的生命的一种特殊的、派生的形式,思想不能被等同于存在于一切事物之中的原初的精神。虽然如此,生命哲学却用只限于描述人类精神现象的概念,如“直觉”、“记忆”(柏格森)、“领悟”(怀特海)、“精神”(奥伊肯)等,表示生命的本质。因此之故,他们常常被当做唯心主义者。但需要注意的是,他们强调的是超越理性、支配生命的创造力,并以此来取消或模糊近代哲学中“物质”与“精神”的区分。

生命哲学提供了一种与传统哲学不同的世界观。传统形而上学的中心点是

“存在”(Being),它的意义是本体、本质;生命哲学的中心点是“生成”(Becoming),它的意义是过程,是创造。生命哲学家指责传统形而上学世界观静止、孤立、非连续性和机械性的特征。他们认为,世界是一个充满生机与活力的整体,有形事物在时间和空间中独立存在的形式仅仅是人为分析的产物。生命本质是活动,活动本质是自由创造。更重要的是,世界不是冷漠、孤寂的,它是有价值的、“人化”的世界。

生命哲学又是一种新的人生观和道德观,几乎所有的生命哲学家都涉足伦理和美学领域,这绝非偶然。19世纪末期,自然科学获得重大发展,但对于解释和改善人的道德的任务,却无能为力。宗教也失去了指导人们精神生活的权威。生命哲学对生命本质的思考满足人们对新的人生观的渴求。生命哲学家告诉人们,广义上的生命(世界)是什么,人的生活(狭义的生命)应该是什么。柏格森有一句名言:

我们做什么取决于我们是什么,但必须附加一句,我们是自己生活的创造者,我们在不断地创造自己。^①

生命哲学家们普遍认为,人的道德生活应当是创造,而不是服从;应该是实践,而不是沉思;应该是进取,而不是保守。

最后需要注意的是,生命哲学虽然具有反唯科学主义倾向,但这并不意味着反科学。因为生命哲学家反对的主要是自然科学的机械论的理论基础,而自然科学的基础并不一定是机械论。科学史上历来有机械论和生机论的争论,只是17世纪以来的自然科学以经典物理学为范式,机械论才取得统治地位。19世纪末生物学的发展激发了生机论的复兴,这是生命哲学产生的一个理论背景。生命哲学家往往站在生机论的立场上批判机械论,企图为科学提供新的理论基础,改变科学的发展方向。从客观效果上看,生命哲学对自然科学发展有一定的影响。例如,把自然界看做是过程的观点导致了物理学中的“唯能论”;关于理性产生于非理性、意识来源于无意识的猜测使得心理学家注意到下意识的研究;把生命本质看做是创造进化的观点引起了对达尔文进化论的改造,进化论由强调自然选择转向强调变异。

更为重要的是,生命哲学的科学观把“科学”的概念由自然领域扩大至人文社会领域。科学研究的对象不再是自然界的事物,而是一切有生命力的事物,自然事物只是其中的一类,科学研究的更重要的对象应当是社会和人的精神现象。根据这个道理,狄尔泰做了精神科学与自然科学的区分,并且强调研究人的生活

^① 柏格森:《创造进化论》,湖南人民出版社,1989年,10页。

的精神科学比自然科学更为根本,更为重要。很多生命哲学家在历史学、社会学、伦理学、美学、宗教学、人类学等人文社会科学领域都做出了卓越贡献。生命哲学家中有两位诺贝尔文学奖的得主——奥伊肯和柏格森,足见这一哲学思潮的影响和贡献之大。

在不少中国人的印象中,生命哲学是和反科学的立场联系在一起的;这种印象在很大程度上与30年代发生的那场“科玄之争”有关。平心而论,张君勱等人利用柏格森关于科学与哲学的区分,认为科学不能解决人生问题,从中并不能得出哲学必然是反科学的结论。只是在科学精神刚被引入中国的环境中,人们对柏格森哲学的理解与已经认识到唯科学主义弊病的西方人的感受完全不同,这才出现了把生命哲学家看做“玄学鬼”的不实之辞。

柏 格 森

亨利·柏格森(Henri Bergson, 1859—1941年)为犹太后裔,1881年毕业于巴黎高等师范后,任中学教师,1897年起任高师教授,1900年当选为法兰西学院院士,1928年获诺贝尔文学奖。代表作有《时间与自由意志》(博士论文)、《物质和记忆:身心关系论》(1896年)、《创造进化论》(1907年)、《笑》(1900年)、《形而上学导论》(1903年)和《道德和宗教的两种起源》(1932年)。

生成的存在

柏格森的名字是生命哲学的象征,他的学说是最典型的生命哲学。柏格森哲学的体系性强,虽然处处着意与传统哲学相反对,但仍拘泥于传统哲学的问题,对传统的继承多于批判。他的文字虽通俗流畅,但缺乏震撼人心的力量。

柏格森对传统形而上学的中心概念“存在”做了新的诠释。在他看来,存在不是实体,既不是精神,又不是物质的实体;存在只是流动和变化。从巴门尼德、芝诺时起,存在被当成生成的对立面。从字面上分析,“生成”(be - coming)是正在进行中的、尚未完成的存在(coming to be),是既非存在,又非不存在的“半成品”。柏格森说,正是这种拘泥于文字而不切合现实的存在概念造成了否认变化和运动真实性的芝诺悖论,一直困惑着西方的哲学家。他说,在现实中,运动变化比事物更恒久、更根本。他说:

变化存在,但不是变化的事物在变化中存在;变化无需载体;运动存在,但不是惰性的、不变的物质在运动,运动并不蕴涵着运动之物。^①

^① Bergson, *The Creative Mind*, transl. by M. L. Anderson, New York, 1946, p.185.

对有意识的存在者来说,事物不是存在,存在的只是活动。^①

他把宇宙看做连续变化的过程,而不是孤立存在的事物的总和。宇宙不是静态的,不是既已完成的,而是永恒的、不断的变化。如他所说:

宇宙不是被造成,而是正在被不断地造成……没有已被造成的事物,只有正在创造的事物;没有自我保存状态,只有正在变化的状态。静止从来就是表面的,或者毋宁说是相对的东西。^②

绵 延

这种无载体的生成状态,无有形之物的运动被称做“生命之流”。为了突出它的流动连续性,又称之为“绵延”(duration)。绵延不是事物一个跟随着另一个的连贯或联串,而是状态的连续。在连续关系中,分别不出一个个彼此相连的事物,因为在这里不分彼此。连续出现的每一个状态都包含了过去,预示着未来,但又与另一状态有质的不同,如同乐曲中一个个音符的既连续又有差别的状态一样。很明显,这是时间的状态,绵延就是真正的时间。任何生命状态都是在时间中的连绵之流,称做精神。在《创造进化论》等著作中,柏格森开始谈论变化和进化的动力——“生命冲动”(élan vital),这是一个类似古代哲学中“世界灵魂”的概念,并被明显地等同于“上帝”,但又不是有人格的造世主。他明确地说:“神并没有创造任何事物,神只是一个永不止息的生命力,是行动和自由。可见创造并不神秘。”^③ 柏格森后期的思想接近了万物有灵论和泛神论。

依据生命冲动的自由创造本性,柏格森批判了达尔文进化论的消极方面。生命的进化既然有内在的创造动力,那么,进化的方向就应该由生命内部的“冲动”,而不由外部环境来决定;再者,既然进化的动力是生命的冲动力,那么,进化就不是渐变,而是突变。现在生物学家看到了基因的变异和遗传,在变异中更看重突变的因素,而不把达尔文所强调的自然选择作为进化的根本原因,这一变化虽然不能完全归结为柏格森的影响,但至少可以说明,柏格森的“创造进化论”在某种程度上符合生命科学的发展需要。

生命之流顺着顺行和逆行两个方向运动。顺行时,生命之流紧缩、凝聚,产生生物有机体;逆行时,生命之流扩张、松弛、堕落,出现无生命的物质,生物界和非生物界、有机物和无机物都有生命之流的维系和贯通,都是生命创造进化的

① 《创造进化论》,湖南人民出版社,1989年,11页。

② 《形而上学导论》,刘放桐译,商务印书馆,1963年,29页。

③ 《创造进化论》,湖南人民出版社,1989年,196页。

派生物。他说：

我会说许多世界都从一个中心抛出，就像火箭从烟火中飞出一样。我不把这个中心描述成事物，而是描述成为一种连续的发射。^①

按他的比喻：生命好比是火箭，火箭发射之后落在地面上的弹片是物质；生命又好比喷泉，散落在地上的水珠是物质。

两种时间和认识

为了解释生命之流与有形事物之间的关系，柏格森由分析时间入手。他区分了两种时间：纯粹时间和物理时间。纯粹时间是真正的时间，它是绵延、无形、超空间的。通常人们用直线表示的时间的概念是以空间来想象时间，这只是给时间一个形象的描述，正如人们用具体的可感事物代表数目，但数目的本质不在可感事物，时间的线形表示法也不能表示时间的本质。物理学的方法把时间的感性形象作为时间的本质，并进而把时间分解为一系列独立的、连贯的单位。物理时间是把绵延空间化、数量化的结果，它好比一张胶片上的一个个画面，记录的是人为割裂的静止图像，只有电影才能放映出活动的实际状态。同理，物理事物也是在生命之流中截取下来的静止状态，是把绵延之流分割成固定的、静止的、有形的单元的结果。

与纯粹时间与物理时间相对应，有两种认识途径：直觉和理智。直觉通过对内心意识状态的体验把握绵延，通过细密地、专心地关注自我，便可以意识到存在于内心的精神“由过去侵入未来的持续的涌进”的绵延。在直觉中，本能与实在融为一体，“精神直接地洞察精神”，^②达到了主观与客观的一致。

理智的特征是分析，是从整体到部分、从运动到静止的几何与逻辑的方法。理智的对象是空间中的事物，这是人类为解决日常生活问题而不得不采取的方法。科学的方法是理智，因而科学摆脱不了机械论、目的论与决定论。即使对于自我意识，理智也把它截成一段段独立状态，以便发现它们之间的因果关系，这是扭曲意识本性的做法。理智没有能力处理活的、创造性的、自由的东西，它们只能是直观的对象。

科学与形而上学有不同的方法与对象，科学研究物质，形而上学研究精神。两者应各得其所。传统的形而上学把世界看做实体，夸大理性的作用，沉溺于理智的方法，其错误在于混淆了绵延和广延、连续和连贯、性质和数量，最后，哲学

^① 《创造进化论》，湖南人民出版社，1989年，196页。

^② *The Creative Mind*, transl. by M. L. Andison, New York, 1946, p.23.

被科学所取代。柏格森在哲学和形而上学面临科学挑战的危机时刻,极力为哲学的权利辩护,但他并不想恢复哲学的“科学女王”地位。他说:“哲学不是科学的综合”,“而是对科学研究的事实进行了不同的概括”^①,也就是说,无论把哲学置于科学之下,还是把哲学置于科学之上,都是错误的,两者应当相互独立,平行发展。

意识之分析

柏格森对时间的分析是一种形而上学的区分,相应地,他对人的意识进行了认识论的分析。他说记忆“确切地表示了心灵与物质的相互作用点”。^②如同对时间的分析使他得以解决精神与物质的关系问题,对记忆的分析是他解决身心统一问题的关键。他把记忆分为两种:机械的记忆和纯粹的记忆。机械的记忆是身体器官的习惯,机械的记忆如同走路动作一样,是习惯性的重复,所有有机物都有机械的记忆。纯粹的记忆是对生活全过程的反应,是精神的创造活动。按柏格森的分析,纯粹记忆存在于印象(image)之中,印象虽然不能离开大脑而存在,但大脑不是记忆的贮存器,而是起着电话交换机、过滤器的作用,它只保留那些与将来行动有关的印象;在记忆中,过去的事件提醒着现在,预示着未来。大脑的记忆功能来自意识的创造能力,大脑与心灵两者在状态上的同步,指示出心理活动与身体活动的一致。

从认识论上说,记忆与知觉也是一致的,知觉是对当下呈现于感官之前的事物的反映和反应。知觉的反映是有选择的,知觉只反映那些可能采取反应的对象。比如,心理学家用动物做实验,得出这样的结果:饥饿动物所见的对象只有可吃的和不可吃的两种;正在逃命的动物眼里看到的只有可藏匿的或不可藏匿的场所。知觉为什么能做出如此选择呢?这是因为记忆中的印象进入知觉,知觉按过去的印象选择反映的对象。记忆是精神性的印象,知觉的对象是物质性的、当下存在的外界事物,两者在认识中的结合也就是主观和客观的一致性。

两种社会和道德

与其他生命哲学家一样,柏格森关心道德问题、人生问题,但只是在其最后一本著作中系统地提出了自己的伦理学。他把科学与哲学、理智与直觉的对立引申到道德和人生领域,区分出两种社会:封闭的社会和开放的社会。封闭的社会是静态的,它的最高理想是忠顺和服从,它的特征是以法律、权威为准绳,它的

^① *The Creative Mind*, transl. by M. L. Andison, New York, 1946, p.156, 155.

^② Bergson, *Matter and Memory*, transl. by N. M. Paul and W. S. Palmer, London and New York, 1911, p.

思想根源是理智。开放社会是动态的社会,它的道德理想是自由创造,它以英雄与圣者的行为为特征,它的思想根源是直觉。直觉不但是艺术和哲学自由创造的基础,也是圣者的神秘体验。柏格森从道德和宗教的根源上分析了开放社会与封闭社会的思想和文化特征,他的区分启迪了现代人。后来,卡尔·波普进一步从心理学的角度分析了封闭社会和开放社会的根源。

总的来说,柏格森的哲学充满着对子:生成和实体、绵延和广延、连续和连贯、时间和空间、理智和直观、哲学和科学、纯粹的和机械的记忆、开放的和封闭的社会。柏格森的风格总是先做出区分,划出界限,然后证明前者高于后者、统摄后者。这是传统哲学二元对立的思维方式的典型表现。所以我们说,柏格森哲学虽然给人以新颖的印象,但终因未能脱离传统形而上学的窠臼而被 20 世纪初兴起的“哲学革命”所淘汰。

第二节 新康德主义

概 况

1865 年,奥托·李普曼在《康德及其模仿者》一书的每章都以“回到康德去”为结论,这部书使得当时德国哲学家对康德哲学的热情再次高涨,标志着新康德主义的开始。在当时德国哲学面临危机的情况下,康德哲学被人们视为走出危机的一条出路。黑格尔曾用绝对唯心论代替康德的先验唯心论,但黑格尔体系的崩溃,似乎证实了康德对形而上学的批判:任何对理性的超验使用都是无用的,只能引起混乱、谬误和自相矛盾。黑格尔之后在德国知识界流行的“科学唯物主义”是对德国唯心论传统的反动,但它的机械性和浅薄性引起了哲学家的不满;这似乎也证实了康德对科学的看法:科学只能解释经验、现象,不能被运用于物自体和文化价值领域。新康德主义是学院哲学(School Philosophy),在世纪之交,德国几乎所有大学的哲学教授席位都被新康德主义者所占据。

按照研究的不同方向,新康德主义可分为三个学派:早期的生理学学派以朗格为代表;马堡和巴登学派注重研究逻辑与认识方法论问题,以柯亨、那托普、卡西尔等人代表;西南学派(又称弗赖堡学派或海德堡学派)主要研究价值与文化历史问题,以文德尔班、李凯尔特为代表。

新康德主义之“新”在于对康德哲学的基本原则的修正和研究领域的改变与扩大。与康德本人的哲学相比,新康德主义有哪些新的特点呢?

新康德主义者一般都对康德的“物自体”的概念持保留态度,有的认为“物自体”是无用的理论假设,是旧形而上学的残余,他们主张干脆抛弃这一概念;有的把“物自体”由本体论的概念转变为限制性的概念,它规定人的认识的界限,但本

身不是客观实在。较有创新意义的是西南学派对“物自体”的价值论的改造。文德尔班为了说明价值的客观性,把康德的“自在之物”转变为“自在价值”;“自在价值”是事物之间相互联系的总和,表现为形式与秩序,当人们对自在价值进行评价时,自在价值表现为同一规范意识。自在价值是先验的,存在于主观的价值判断之中,并且是后者的客观依据。

新康德主义坚持先验论的立场,适应科学发展提出的新问题,对科学的先验性质做了新的解释。康德把先验直观形式和先验范畴分别看做是欧几里德几何和牛顿物理学的“可能性的条件”。后来的非欧几何和量子力学说明,几何学不一定以三维空间和一维时间为前提,物理学也不一定以“实体”、“因果关系”等范畴为基础。这就逼得新康德主义者对什么是先验因素的问题做出新的回答。生理学派先把先验因素归结为心理、生理组织,接近于经验主义的立场。马堡学派的成员主张把科学的先验条件解释为纯粹的逻辑结构。柯亨(Herman Cohen, 1842—1918年)在《纯粹认识的逻辑》(1902年)一书中,把科学的先验性看做是纯粹思想的逻辑,先验逻辑是在一切科学文化事实中提炼出的纯粹规律,并可以被经验事实验证。他说,康德提出的认识何以可能的问题不是关于认识的起源或主体能力的问题,而是科学依据的问题;因此先验形式不是主观的,也不因科学理论形态的改变而改变。科学知识的逻辑结构是客观的,不以人的认识过程为转移,同时,它在各门学科中也是统一的,是科学知识系统化的基础。科学知识的逻辑结构和形式是用数字方程式表示的确定规则,而不必用时空形式和范畴来表示。那托普(Paul Natop, 1854—1932年)在《精确科学的哲学基础》(1910年)中,推翻了康德把数学建立在时空直观之上的观点。他考虑到非欧几何的发展,把数学看做是纯粹的逻辑构造。

遵循康德关于理论理性和实践理性的区分与联系的基本思路,新康德主义者积极寻求科学的统一原则和差别原则,西南学派创立的价值论就是一切科学的统一原则。文德尔班(Wilhelm Windelband, 1848—1915年)在其代表作《知识确定性的研究》(1873年)里,论证了哲学的中心概念是“价值”,哲学只能作为具有普遍适用性的价值科学而存在;不但伦理学、美学的原则是价值判断,认识论的问题实际也是价值论(Axiology)的问题。真理是逻辑判断的价值,真理不但是事实判断,而且是应该这样思维的价值判断,是思想的规范。价值论是科学和文化的共同基础,它的分支是逻辑学、伦理学、美学和宗教学,分别是对真善美圣这四种价值的研究。文德尔班同时还按这些价值的不同特点,提出了历史科学与自然科学的区别。按他的区分,历史科学的任务是记述有价值的个别事实,自然科学则要建立思想的法则。他的继承者李凯尔特(Henrich Rickert, 1863—1936年)发展了这一思想。他在《自然科学概念形成的界限》(1891—1902年)、《文化科学和自然科学》(1899年)等书中,把历史科学和自然科学的区别提到本体论高度,

提出了“现实的连续性和异质性的原理”。连续性是普遍共同性,异质性是个别性、差异性,现实同时具有这两种性质。但他论证说,科学不容许矛盾的思想,一门科学的对象只能是二者必居其一。连续性和异质性的区别是自然和文化的区别,自然是事实,而无价值,只有文化才有价值。李凯尔特说:“关于价值,我们不能说它们实际上存在或不存在,而只能说它们是有意义的或无意义的。”^① 自然科学是事实判断的体系。人们为了认识现实,用数学把现实改造为同质的连续性,用历史学将现实改造为异质的间断性。也就是说,自然领域里,个别事物是一般规律的事例。在文化历史领域,事实都是个别的,始终都是一次性、不可重复的,它们的意义不在与普遍规律的联系,而在自身的独特的价值。文化科学是价值判断的体系,文化科学都是历史的,它把历史事实与一定的价值相联系,揭示历史的本质和意义。这种研究文化历史的个别化方法是“价值联系方法”。文化科学家的任务是根据这一方法,对事实做出本质与非本质的区分,这是客观的方法,不涉及主观评价,文化科学应该是客观的科学。

在政治领域,不少新康德主义者有社会主义倾向,如朗格、柯亨等人都在著作中主张把社会主义与康德主义结合起来。柯亨说,康德关于人是目的自身的思想是社会主义的先声,康德是社会主义的奠基人。他在《纯粹意志的伦理学》中,调和个人主义与社会主义。通过对“纯粹意志”的分析,他说,“人”的概念中包含了个体性和社会性的统一,两者的统一只有在一个体现了权利的正义原则的国家中,才会真正实现;也只有在这样的国家中,自由的个人才会有公共的理想目标。社会民主主义的国家就是这种伦理意志的体现。柯亨反对革命,说人道主义者相信教育能改善人,并通过改善人性来改善社会。新康德主义与马克思主义传播于相同的时期,马克思和恩格斯驳斥过柯亨的言论,第二国际中有学究气的领袖,如伯恩斯坦,也接受新康德主义的哲学,因此受到列宁的严厉批判。

在中国,“五·四”前后一些学者在介绍康德学说的同时接受了新康德主义,后来一代人主要是通过马列著作知道新康德主义的。人们对新康德主义有较深的印象,把它当作“现代资产阶级哲学”的代表,但新康德主义并不是现代西方哲学的主要流派,虽然大部分新康德主义者生活在 20 世纪,但他们的思想只是 19 世纪哲学的回光返照。我们也要看到,新康德主义确实预示了 20 世纪哲学的一些发展,如现象学的很多思想是在新康德主义的理论背景下产生的。可以说,新康德主义之“新”在于起到了康德哲学和 20 世纪哲学的桥梁过渡作用。

卡 西 尔

恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer, 1874—1945 年)是柯亨的学生,有“马堡学派

^① 李凯尔特:《文化科学和自然科学》,商务印书馆,1986 年,21 页。

的理论总结者”之称。他有犹太血统,在纳粹上台前夕离开了德国,先在瑞典哥特堡大学,后到美国耶鲁大学任教,他把新康德主义带到了美洲新大陆。他的主要著作是三卷本的《符号形式哲学》(1923—1929年)及其简写本《人论》(1944年)。

卡西尔不再局限于马堡学派对认识论的研究,他的研究扩大到整个文化领域。卡西尔根据现代物理学中把物理事实变为符号系统的倾向,认为认识的最终依据不是康德所说的静止的先验范畴和形式,而是动态发展的符号功能。象征功能创造的符号系统是整个文化世界,科学只是文化领域的特殊的、后起的部分。

在《人论》中,他指出哲学的中心问题是人的问题,即人的本性及其在宇宙中的地位问题。过去的哲学家把人看做是政治动物、理性动物、制作工具的动物,等等,他们只是从人的工作(Work)的结果或特性去研究人,把人性看成静态的本质,不了解人的文化世界是一个创造过程。卡西尔于是建议从人的工作的功能出发来认识人的本质。人的特殊功能圈不仅包括感受系统和反应系统,而且包括符号系统,符号系统使人从动物的物理世界进入一个更为宽广的新的实在,即文化世界。动物对外界刺激的反应是直接而迅速的,但人却通过符号化的过程,不但延缓了对外界的反应,而且改变了外界刺激的作用,符号给予外界刺激以普遍的指称意义,给予直接的感性对象以多方面的联系和抽象的结构形式。经过符号处理的感受对象不再是物理世界,而是符号化的世界,他说:

人不再直接地面对实在,人的符号活动能力进展多少,物理实在似乎也就相反地退却多少。在某种意义上说,人是在不断地与自身打交道而不是在对付事物本身。^①

在此意义上,他得出了“人是符号动物”的结论。

卡西尔强调,符号化的世界与动物世界在时空形式与现实结构这两方面都不相同。他认为时空形式是心理—生理的构架,有机体的机体空间与高级动物知觉空间具有感性的多样性和主观性,与身体的行动相联系,他称之为行动空间。原始人只有行动空间,原始人的空间观念与身体行为是一体的,他们可以熟悉路径,但却画不出一张完整的位置图。只有文明人才把空间与主体相脱离,把空间看做是客观的、同质的,可以度量的几何空间,或理论空间。再看时间形式上的差别:动物的时间是表象时间,人的时间是构造性时间。这意味着,人不只是反映事物的先后,而是通过时间关系重新组合过去,用以规定现在,过去渗透在现在之中;同时,人又把未来分化出来,使未来成为理想,指引现在。卡西尔赞

^① 卡西尔:《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985年,33页。

赏柏格森关于过去、现在、未来彼此交融的时间观。

人的世界结构包括现实与可能两部分。人具有超越现实、追求可能世界的的能力,如果不超越现实世界的界限,科学与道德就不能前进一步。能够区别理想和现实,这是人的特殊能力。他说,低于人的动物或高于人的神都没有或不需要这种能力。歌德说:“生活在理想的世界,也就是要把不可能的东西当作仿佛是可能的东西那样来对待。”伽里略的不受外力影响的运动物体、柏拉图的“理想国”、莫尔的“乌托邦”、卢梭的“自然状态”、负数、无理数、虚数,等等,都属于可能世界,都是按照理想对现实世界的再造。

总之,人通过符号功能,在理论空间和构造性时间中感受现实,在可能世界的结构里改造现实。这种改造活动创造出人的文化世界。文化世界包括语言、神话、宗教、艺术、科学、历史六个形式。卡西尔的《符号形式哲学》第一卷论述语言,第二卷论述神话思维,第三卷论述认识的现象学,它们从符号体系的不同层次,分别考察了文化世界的六种形式。

符号体系的第一层次是语言与神话。语言是最古老、也是最典型的符号形式,语言伴随着其他文化形式。它的功能是赋予主观的、流动不居的世界以确定的意义,使之成为客观的稳定世界。卡西尔引用洪堡的“语言是人的世界观”的名言,说明语言的构造世界的功能。神话是语言的孪生兄弟,神话用感情将世界生命化;图腾是生命一体化的空间形式,祖先崇拜则是生命一体化的时间形式。

符号体系的第二层次是宗教。原始宗教产生于神话,把生命一体化引向个体意识,人格化的神的功能在于用有明确形象的个体性来确定神话语言所表达的游离而含糊的普遍性。

在第三层次上,符号体系表现为艺术和科学。两者都是对感觉世界深层结构的认识,艺术发现的是变幻的动态世界结构,科学发现的是简约稳定的世界结构;艺术以审美活动摆脱物质利益的压力,超越现实,科学通过系统性和和谐性的知识来超越现实,两者都是追求可能性的自由活动。

最后,在第四层次,历史对人本身加以反思。历史以上述形式中的人的活动为对象,借助对过去符号的识别和解释来复活过去,对过去的解释都是从现在出发的,并给予过去事实以面向未来的理想性。因此,历史也是追求可能性的自由活动。

卡西尔在《人论》中,把语言、艺术、宗教和科学作为“人不断自我解放的历程”,他总结说:

在所有这些阶段中,人都发现并证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界,

一个“理想”世界的力量。^①

第三节 功利主义

英国的经验主义自休谟之后,没有重大发展,但在19世纪,自然科学获得重大发展,与此同时,要求社会民主和平等的自由主义运动兴起。一向与科学、民主有密切关系的英国哲学在新的社会环境中获得了发展的动力。19世纪的英国哲学与古典经验主义相比,最大的成就是功利主义的滥觞。17世纪经验主义者的社会历史观是“社会契约论”,强调理性是社会、国家的基础,在道德伦理观上则强调情感是道德的基础。这二者的理论依据不尽相同,作用也不同:“社会契约论”在政治领域取得很大成功,但情感说在伦理学领域的影响甚微。与之不同的流行的伦理学说计有:把道德源泉归结为超验的理念的剑桥学派,认为道德情感来自人类善的本性的道德官能学派,坚持道德原则的自然法基础的自然法派和把道德原则看做为不证自明的常识的苏格兰常识学派。这些派别与经验论都不相协调。19世纪的功利主义抛弃了社会契约论,把“情感论”的道德原则扩大到社会政治领域,建立了功利主义的政治伦理哲学。如果说,洛克的社会契约论为资本主义的自由竞争开辟了道路,功利主义则包含着对自由资本主义的批判和限制,两者都是顺乎历史潮流的。功利主义对20世纪的政治的影响极其深远,不但自由主义的政治家和理论家大都接受功利主义的原则,功利主义对社会主义国家的政治也有实际的作用。毛泽东明确地说:“唯物主义者并不一般地反对功利主义”,“世界上没有什么超功利主义”,“我们是无产阶级的革命的功利主义者。我们是以百分之九十以上的最广大群众的目前利益和将来利益的统一为出发点的”^②。

功利主义的哲学意义在于对经验论的新贡献。罗素认为,功利主义者的全部哲学纲领都是从洛克和爱尔维修等人那里来的,“他们的重要地位与其说是哲学上的,不如说是政治上的”。^③这一评价是片面的,功利主义推动了经验论的进一步发展。古典经验论区分了观念的真理和事实的真理,并将研究重点放在后者,认为伦理学、逻辑和数学这些反映“观念真理”的学科不以经验为基础。19世纪的功利主义者力图把经验主义的应用范围扩大到伦理学和逻辑、数学领域,追求人类思维的统一性,知识和实践的统一性。如果说,17世纪的经验主义者关心的是对经验的心理学解释,19世纪的经验主义者则关注经验的逻辑特征,

① 《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985年,288页。

② 《毛泽东选集》,第三卷,人民出版社,821页。

③ 罗素:《西方哲学史》,下册,商务印书馆,1976年,327页。

即获得及表达经验的正确途径的方法。密尔的思想就是功利主义和经验主义的结合的突出代表。

边 沁

杰尼米·边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832年)是功利主义的创始人。他的成名作是《政府论片断》(1776年),他在其中尖锐地反驳了守旧派对英国宪法的美化,揭露了这部宪法的缺陷。在他的代表作《道德与立法原理》一书中,功利主义的原则第一次得到明确的表达。边沁在实践上是激进的社会改革者,他反对君主制,提倡普选制度。他对被压迫人民抱有深切的同情心,他制定了监狱改革计划,并亲自担任典狱长实施之,他支持空想社会主义者欧文的实验,还为农民创办了“节俭银行”。

最大幸福原则

边沁把经验论的基本原则从认识论领域扩展到道德政治领域。正如人的感觉是知识的基础一样,感情感觉也是道德和社会政治活动的基础。在社会活动领域,边沁特别强调,趋乐避苦是人的本性。他说:

自然把人类置于两个强有力的主人的控制之下:痛苦和快乐。只是它们才能向我们指出应当做什么,并决定了会做什么。^①

一切社会活动都是建立在快乐和痛苦的感情基础之上的,这些感情也是善恶的标准。判断一种行为是否符合道德,是否符合社会正义,只要看一看这种行为的后果是否能够增加人们的快乐,或减少人们的痛苦。道德的、正义的行为就是能够最大限度地增加绝大多数人幸福的行为。边沁说:

功利原则是这样一个原则,它根据增加或减少当事人的幸福的倾向来认可或拒绝一种行为,我指的是任何一种行为,不仅包括任何私人行为,也包括政府的任何措施。^②

他指的“当事人”是一切与该行为有利害瓜葛的个人。因此,行为后果应根据当事人所感受到的快乐和痛苦总量来衡量。如果快乐总量大于痛苦总量,便是善、正义,反之就是邪恶和不正义。为了计算快乐的总量,边沁设计了“快乐计算法”,它包括七项指标:快乐强度、延续时间、发生概率、发生的时间、产生有益后

^① Bentham, *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*, London, 1923, p. 24.

^② Bentham, *Utilitarians and Other Essays*, Penguin, 1987, pp. 17 - 18.

果的概率、产生有害后果的概率和发生范围等。

功利主义的目标可被表达为最大多数人的最大幸福,简称为最大幸福原则。这一原则蕴涵着集体主义和整体主义的结论,要求为了集体利益而牺牲个人利益,或为了整体的、长远的利益而牺牲局部的、眼前的利益。与边沁同时的政治哲学家葛德文(William Godwin)就是按照这一方向来发展功利主义的。这显然不符合自由主义的个人主义精神。边沁站在自由主义的立场,提出社会利益只是一种抽象,是社会成员的个人利益的总和;不能为了抽象而牺牲具体,如果个人利益都被牺牲了,那也就没有什么社会利益了。边沁的说法并不符合他的幸福观,因为如果幸福的总量是可以衡量计算的,人们当然应该取大舍小,牺牲小我,成全大我。最大幸福原则的逻辑结论应该是集体主义,而不是个人主义。

“约束力”的制裁理论

不过,边沁关心的主要是如何实现最大幸福原则,而不是细致地论证它的合理性。他把法律当作实现道德原则的主要手段。《道德与立法原理》一书的法学部分要比道德部分的篇幅大得多。他认为,道德义务出于对痛苦的畏惧,正是这种畏惧构成了他所谓的约束力。约束力既是制裁力,又是动力,既是原因,又是手段。约束力是以惩罚为手段来推动一切道德的和合法的行为。广义地说,约束力有四种:物理的、政治的、道德的和宗教的。边沁举例说,对一个人的生命财产造成损害的一场火灾就是对他的约束力,因为火灾可以在不同意义上看成是对他的惩罚。如果这场火灾只是一个意外,那么惩罚只是一个意外,没有任何约束力;但如果是由于他的大意而造成的,那么可以说,它是物理约束力造成的惩罚;如果火按政治当局的判决而发生的,那么这是政治约束力的惩罚;如果被害者的邻居因为讨厌他的道德品格而不出来救火,那么,在通常意义上,这也是一种惩罚,道德约束力的惩罚;如果他被认为犯了不敬上帝的罪行,那么这就是宗教约束力的惩罚。“约束力”是边沁法学理论的基础。法律的效力在于它能施加所有这些约束力的惩罚。一切惩罚都是恶,但法律的惩罚只有在以恶制恶的意义上才是善的。

密 尔

约翰·密尔(旧译为穆勒,John Sturt Mill,1806—1873年)的父亲詹姆士·密尔是边沁的朋友,著名的心理学家。他在《心理想象的分析》一书中开创了联想主义的学派。密尔在《自传》中说,他从父亲那里接受了最大幸福的原则和联想的原则,这使得他能够在功利主义和经验主义两个方面做出新的贡献。密尔的主要著作有:《政治经济学原理》(1848年)、《论自由》(1859年)、《代议制政府》(1861年)、《逻辑体系》(1843年)和《功利主义》(1863年)等。本世纪初,严复翻

译了《穆勒名学》(即《逻辑体系》)和《群己权界论》(即《论自由》),在中国知识界产生了很大影响。

精神快乐高于肉体快乐

边沁的功利原则实际是快乐原则,他从量的方面考察的功利主要指物质利益和生理感受,这是符合唯物主义的。边沁的学说的传播先于马克思主义,马克思和恩格斯对他的思想有褒有贬。正是在把功利看做物质利益这一点上,马克思和恩格斯肯定功利主义“几乎只是无产阶级的财富”;又说,功利主义“表明了社会的一切现存关系同经济基础之间的联系”。^①但也正是在这一点上,功利主义被当时的道德家们指责为伊壁鸠鲁的快乐主义的变种,是鼓吹感官享乐的“猪的哲学”。密尔的《功利主义》是一部论战性的著作,对一切指控功利主义的不实之辞进行了有力的反驳。密尔认识到,快乐不仅有量的规定性,而且有质的规定性。只从量的方面看待功利是荒谬的,边沁的快乐计算法是不可能的。从质的方面来衡量,快乐有精神的和肉体的两种,精神快乐高于肉体快乐。他说:

做一个不满足的人要比做一个满足的猪要好,做一个不满足的苏格拉底比做一个满足的傻瓜要好。如果傻瓜和猪都不同意的话,那是因为他们只知道问题与自己相关的一个方面,而苏格拉底这些人却知道问题的两个方面。^②

密尔知道,大多数人未必会选择精神快乐而舍弃肉体快乐,因此,他强调“有资格的鉴定人”的判断才有效。“假如那些人之中意见也有不同,那么,我们就不得不承认他们大多数人的判断是最后的定案。”^③密尔的功利主义有强烈的精英主义色彩。他把“最大幸福原则”中的“大多数人”解释为少数精英中的大多数。那些趋向肉体快乐的人是意志薄弱者(傻瓜),他们虽然人数众多,但他们的选择应不予考虑。

“多数人的暴政”

密尔的自由主义也是以保护少数人的自由、反对“多数人的暴政”为主要内容的。他在《论自由》的开始说,过去的时代是少数人对多数人的统治,因此要着重防止和反对少数人的独裁。现在是民选的时代,政府或大多数人会在“人民”的名义下行使对少数人的压迫。这与少数人对多数人的压迫一样,也是暴政,因为两者都是对个人自由的侵犯。他给自由的定义是:“真正意义上的自由

① 《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1960年,第二卷,169页;第三卷,484页。

②③ 密尔:《功利主义》,唐钺译,商务印书馆,1962年,10页、11页。

只有一个,那就是用自己的方式寻求自己的利益,而且,并不因此而剥夺他人的利益,或阻碍他人谋求利益的努力。”在个人所能享有的自由中,密尔最看重表达意见的自由,因为这种自由完全符合“真正意义上的自由”:拥有并表达完全属于自己的意见是一种精神上的享受,而且不会妨碍他人的自由。密尔说:

我否认公众有控制意见表达的权利。不管公众自身还是通过政府来行使,这样的权利都是非法的。最好的政府并不比最坏政府更有权这样做。这一权利是极其有害的,顺从公众的权利也许比反对公众的权利更有害。如果全人类的意见减去一种意见之后只剩下惟一的意见,如果只有一个人持不同意见,那么,迫使这个人沉默是不正当的,正如这个人如果当权而使全人类沉默一样的不正当。如果阻碍一个人享受自己意见仅仅是一种对个人的伤害的话,那么,伤害少数人与伤害多数人是一回事。但是,压制一种意见表达的最坏之处,在于对人类将来的和现在的一代人的剥夺,对反对这一意见者的剥夺甚于对它的拥有者的剥夺。如果这一意见是正确的,那么,他们被剥夺的是用真理代替错误的机会;如果这一意见是错误的,那么他们失去的是几乎同样宝贵的东西,那就是,与错误的较量会使真理更清晰、更有活力。^①

我们大段引用的这段话,是对思想自由和言论自由所做出的最有力的辩护。这是自由主义在争取到信仰自由以后的又一成果。

利他主义道德的经验基础

密尔的功利主义浸透了个人主义的精神,但他的个人主义(individualism)不等于利己主义(solipsism),相反,他要求个人主义同时也是利他主义(altruism)。他的理由是:

功利主义认为行为上的是非标准的幸福并不是行为者的一己私利,而是一切与此行为有关的人的幸福(这是攻击功利主义的人很少能公正地承认的)。例如,功利主义者需要行为者对自己的和他人的幸福严格地同等看待,像一个超然而又仁慈的旁观者一样。从拿撒勒的耶稣的金律中,我们看到功利主义伦理学的全部精神。像你希望别人待你那样待人,像爱你那样爱你的邻居。做到这两条,功利主义道德也就达到了理论的完备。^②

人如何能够做到利他主义呢?密尔诉诸人的良心。按边沁的“趋乐避苦”说,人的情感只能是利己的,而不是利他的。密尔于是采用其父留给他的联想原则来解释道德良心和利他行为的根源。詹姆士·密尔总结了观念联想的四大规

^① 参阅《论自由》,程崇华译,商务印书馆,1959年,13页、17页。

^② 《功用主义》,唐钺译,商务印书馆,1962年,18页。

律:接近律、因果律、相似律和频度律。虽然人的最初动机和观念都是利己的,但依据这些联想律,也会产生良心和利他主义。人们的利他行为最初出于利己的动机,比如说,为了得到别人的感谢和回报,并且也确实得到了感谢和回报,因此产生快乐的情感。这样,利他行为和快乐情感就会根据因果律联系在一起,这样的行为重复多次,根据频度律,利他和快乐在观念中就会形成稳固的因果关系,利他行为成了快乐的原因,由原初的手段变成目的,这就是利他主义。良心也是这样形成的:根据接近律和相似律,人们看到别人的痛苦,也会产生恻隐之心;看到自己行为的有害后果会产生羞愧之心,久而久之,这些同情心和内疚心就会成为自发的情感,好像是天性一样。密尔指明,道德观念和原则都不是先天的,而是在经验中根据观念的联想规律形成的。在影响道德的后天因素中,密尔特别强调学习和教育的作用,他指出,不但自然发生的观念和情感有联想关系,通过教育灌输的观念也会发生联想,比如在“上帝”与“虔诚”、“助人”与“快乐”之间,会通过教育的灌输作用而形成牢固的联系。

《逻辑体系》

密尔《逻辑体系》的一个显著特点是把归纳逻辑置于整个形式逻辑系统的基础地位,改变了形式逻辑重演绎、轻归纳的传统。密尔的归纳逻辑不同于简单枚举法,他依据人类心理活动、尤其是联想活动的规律,说明归纳逻辑的可靠性。密尔关于逻辑性质和功能的解释归根到底是心理主义的。

密尔声称他不是经验主义者,而是实验主义者。他把经验主义等同为“差劲的概括”,说经验主义的方法——简单枚举归纳是“粗糙而马虎的概括方式”。^①简单枚举归纳的可靠性证明是建立在心理学基础上的,而科学的方法所需要的是逻辑上的证明。他的实验主义强调归纳法是一种逻辑方法。在知识的来源上,他坚信经验是基础,这与古典经验主义没有区别。他认为,逻辑是证明的科学。逻辑的任务是将获得的材料按科学的目的加以组织,组织方式由简单到复杂,经过三个阶段:给事物命名,将名称组织为命题,用命题进行推理。

命名是逻辑的基础。命名涉及的是语言分析,所有单词可分为两种:名称以及名称短语的附属。所有名词和形容词都是名称。一般名称指示一事物,并蕴涵一属性,如“白”、“人”,专有名称只起指示作用,没有内涵。

命题是名称的组合,组合的基础是一些经验现象总是和另一些经验现象相连,形成真正命题,如“人皆有死”;但有一些命题不过是词所蕴涵的意义,这是词语上的命题,它们是必然真理,如“人皆有理性”。他接受综合命题和分析命题的古典区分,但不同意说数学命题是分析命题。他认为数学命题的基础是对经验

^① J. S. Mill, *A System of Logic*, vol. 2, London, 1949, p. 363, 368.

的概括,声称要用“经验和联想”来解释数学的真理。^①他说,在数学中,“从原初前提演绎出这门科学的其他真理,但这些前提却显然是反向地由观察和经验获得,以感觉证据为基础”。^②也就是说,数学公理是从经验事实中归纳出来的,在此归纳过程中,人们可以忽视事物的感性性质,关注其数量和形状之间的关系,归纳出关于数和形的一般命题。数学证明的前提是经验假设,不是严格意义上的必然真理,它们服从经验的检验。这种解释后来遭到了从罗素、弗雷格到胡塞尔等大多数哲学家的反对。

推理分为两种:归纳推理是真正的推理,演绎推理只是语词上的推理。密尔认为,逻辑虽然研究思维形式,但却不只是对语词做分析而不涉及经验事实。逻辑是“研究人类心灵探索真理活动的科学”。他因此特别强调归纳推理的逻辑功能,甚至认为一切推理都是从个别到个别的推理。“一般不过是在种类上确定、在数量上不定的个别的集合。”^③归纳推理是由已知推导未知的过程。完满的归纳仅仅是可以越来越接近、但不可能完全达到的理想。惟一可行的归纳法是不完满的,但不是简单枚举的方法。不完满的归纳法的理论基础是因果律:“每一结果都有原因。”这符合从已知结果推导未知原因的逻辑方法。归纳法的本质是对比的方法,包括相同、差异、剩余和同步变化等方法。然而,这些方法不也是由几个例子推导出一般性结论,不也是简单枚举吗?密尔并未从逻辑上解决归纳法可靠性的问题。这个问题在20世纪哲学,特别是科学哲学中,仍然是一个重大问题。

第四节 实用主义

19世纪的法国历史学家托克维尔曾写道:“在文明世界中,没有一个国家像美国那样不重视哲学。美国人没有自己的哲学派别,并且对欧洲那些四分五裂的学派也很少关心,他们甚至不大知道那些派别的名称。”^④直到世纪之交,美国人才有了第一个产生于美国本土的哲学——实用主义。在实用主义之前,美国人的哲学是从英国和欧洲大陆输入的。比如,爱德华兹(J. Edwards)是洛克的追随者,爱默生(R. Emerson)是康德的爱慕者,瓦尔特(C. Wright)是密尔的拥护者。实用主义把经验论以及来自欧陆的哲学与美国人特殊的科学和宗教观相结合,在美国长盛不衰。即使20世纪下半叶分析哲学传入美国之后,实用主义也

① *The Autobiography of John Stuart Mill*, ed. by H. J. Laski, London, 1952, p.226.

② *A System of Logic*, vol.2, London, 1949, pp.148 - 149.

③ *A System of Logic*, vol.1, London, 1949, p.333.

④ A. Tocqueville, *Democracy of America*, New York, 1946, p.3.

能采取语言分析的形式继续发展；分析哲学的浪潮衰退以后，又出现了回归过去的新实用主义。我们在本节先介绍古典实用主义的代表人物，第七章第三节再介绍实用主义在美国的其他形态。

皮 尔 士

查尔士·皮尔士(Charles S. Peirce 1839—1914年)的父亲是一位有着虔诚宗教信仰的著名数学家,在这样的家庭环境中,皮尔士从小接受良好的哲学和科学的训练,他能背诵康德的《纯粹理性批判》,6岁起学化学,12岁开始做实验,后来转学动物学。他还是一个杰出的数理逻辑学家。他有一个雄心勃勃的计划,要“建立一个像亚里士多德那样的哲学……即使在遥远的未来,它也能包容人类的全部学科”^①。但他并不真的对哲学体系有兴趣,他立志建立的是一个能适应于各门学科的科学逻辑。他在1878年1月发表的《如何使我们的观念清楚》标志着实用主义的诞生,后来又发表了一系列阐述他的科学逻辑的文章,但都没有引起人们的注意,直到1898年詹姆士把他的哲学冠以“实用主义”的名称大力推广,人们才把他尊为实用主义的创始人。皮尔士生前没有出版过一本哲学著作,他的丰富的思想是在他的遗稿出版之后才发掘出来的。

实用主义的翻译原则

皮尔士所谓的科学的逻辑后来被称为“实用主义的翻译原则”。根据这一原则,为了把我们的观念讲清楚,必须把一句话里的抽象的、模糊的概念“翻译”成具体的术语,用来表示人的具体活动与可观察的结果之间的联系。例如,“这块黄油是软的”可以被翻译为:“如果刮这块黄油,可以很容易地刮出明显的凹处。”皮尔士强调,在人的有意识的活动的目的与活动的结果之间有逻辑的联系。他说:

任何人只要他满足某些条件,则某一特定事件必将对他出现。^②

这种崭新的理论的最为引人注目的特征正是在于它对于理论认识和理性目的之间的不可分割的确认。正是这种思考决定了我对“实用主义”这一名称的偏爱。

“实用”(pragmatical)不同于“实践”(practical);哲学家通常是在康德所说的意义上使用“实践”这个词的,表示道德活动。皮尔士说,在道德领域,实验科学家是无能为力的,而“实用”则能表达科学活动与人类特定目的之间的必然联系,这正

^① *Collected Papers of Peirce*, ed by C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard, 1935, vol. I, p. 1.

^② 《现代西方哲学论著选读》,陈启伟主编,北京大学出版社,1992年,133页。

是科学的逻辑所要建立的。在这一点上,皮尔士与詹姆士发生分歧。詹姆士不注意区别“实用主义”(Pragmatism)和“实践主义”(Practicalism),而且强调的是目的与结果之间的心理联系,而不是逻辑联系。为了避免与詹姆士对实用主义的这些解释相混淆,皮尔士创造了一个新词“实效主义”(pragmaticism)表示自己的学说。

皮尔士说:“实用主义是逻辑分析和真实定义的学说,其最大优点在于对形而上学的观念的应用。”^① 他看到,迄今为止的形而上学都是失败的努力,形而上学的语词深奥难懂,除了从反面告诉人们要避免这些“暗礁”之外,没有任何其他的用途。实用主义的翻译原则要求用真实的定义代替抽象的定义,用科学的逻辑代替传统的逻辑。按传统的形式逻辑,定义是“种加属差”的方法,如,从“鸟”到“两足动物”、“动物”、“生物”、“自然物”、“事物”、“实体”就是这样一个由低到高的抽象定义的系列,造成了很多模糊和混乱的概念和术语。笛卡儿以来所使用的方法是“自我意识”的反思,不但没有消除这些模糊,反而引进了更多的模糊概念。实用主义要求用与人的具体行为有关的、可以在活动中被检验的词语来“翻译”抽象的形而上学术语,同时要求逻辑的精确和定义的完整,排除形而上学的废话,达到科学的目标。在此意义上,皮尔士说,实用主义是名副其实的实证主义。实用主义反对形而上学,把它从云霄高处拉下到经验的低层。正如他所说:“在观念问题上,大家宁愿廉价而平庸的东西。”^② 但“廉价而平庸的东西”不是不精确、不严格的东西,而是符合逻辑和科学的东西。皮尔士的实用主义方法是企图把平实简单的语言和严格的逻辑结合在一起的一种努力。

形而上学的用途

把形而上学从高处拉下来,只是皮尔士思想的一面,他的思想还有把平凡经验上升到形而上学高度的另一面。他说:

(实用主义)不像实证主义那样喋喋不休地讥笑形而上学,而是从其中提炼出能给予宇宙学和物理学以生机和光明的思想精髓;同时,这种学说在道德领域的运用也是积极的,有力的。

他所说的形而上学的“思想精髓”包括经院哲学的实在论、非决定论和宗教神学。

皮尔士晚年笔记反映了他的实在论思想。他承认共相的实在,认为实用主义原则可行性的基础是共相的实在性,以上面的翻译句为例,黄油的本质是客观

^① *Collected Papers of Peirce*, vol. 6, ed by C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard, p.490.

^② 《现代西方哲学论著选读》,陈启伟主编,北京大学出版社,1992年,132页。

存在的“可刮性”(scratchability),因此我们才能把它刮出凹处。同样,每一个科学概念都反映客观的本质,比如,在“锂是原子量接近7的元素”这一命题里,“原子量接近7”是锂的共相。但皮尔士不承认科学是发现实在的本质的惟一途径,他眼里的世界不是被已知的科学规律所决定的,而是充满着自由意志和奇迹的未知因素。形而上学和神学对世界的沉思对科学乃至人生都是有益的。他提出,要用“科学的方法来确定信仰”。按照实用主义的原则,他把对上帝的信仰转变成对信仰的后果的观察。他说,上帝是否存在的问题实质是:物理学仅仅是琐碎的解释,抑或是完整的、统一的理论;乔达摩·悉达多、孔子、苏格拉底等伟大的精神领袖的思想仅仅是他们的任意观念,抑或是对现象背后的、常人想象不到的本质的洞察;神父们拒绝世俗享受的超人毅力仅仅是愚蠢的狂热或天真的热情,抑或是来自客观存在的伟大力量。^①当然,他的答案是后者,而不是前者。宗教信仰是符合实用主义原则的真理,对他来说是不成问题的。

詹姆士

威廉·詹姆士(William James, 1842—1910年)出身于一个有科学精神的牧师家庭。他于1869年在哈佛大学获医学博士,1876年到哈佛哲学系任教,70年代参加“形而上学俱乐部”,认识了皮尔士,并接受其影响。1898年8月26日,詹姆士在伯克利大学发表题为“哲学概念和实际结果”的演讲,宣布实用主义作为一个哲学运动的开始。他的主要著作有《心理学原理》(1880年)、《信仰意志》(1897年)、《实用主义》(1907年)、《多元的宇宙》(1909年)和《几个哲学问题》(1911年)、《彻底的经验主义》(1912年)。

情感的根本作用

詹姆士的哲学包括彻底的经验主义态度以及实用主义的方法和真理观两个部分。连接这两者的关键是他的“经验”的概念。詹姆士所谓的“经验”既不同于传统的经验论,又不同于当时的实证主义。一般人们都把心理现象分为感性和理性两部分,他在早期的《心理学原理》一书中,在感性和理性之外,又增加了“情感”(sentiment)这一因素。在以后思想发展的各个阶段,他都强调情感比感觉和理智更根本的心理作用,情感选择的自由和信仰的权利。他在晚年承认柏格森对他的影响,说柏格森使他“抛弃了理智的方法和逻辑是决定可能与不可能的可靠量度的流行观念”。^②也正是在情感观的基础上,他提出了人的气质决定他的哲学。他说,气质能够“造成比较重情感或比较冷酷的宇宙观”,气质是人的情感

^① *Collected Papers of Peirce*, vol. 6, ed by C. Hartshorne and P. Weiss, Harvard, p. 503.

^② *James, The Meaning of Truth*, 1910, New York, p. 225.

的结构和一般特征,它与哲学立场有以下的对应关系:

柔性的气质	刚性的气质
理性主义的	经验主义的
(根据原则而行)	(根据事实而行)
理智主义的	感觉主义的
唯心主义的	唯物主义的
乐观主义的	悲观主义的
有宗教信仰的	无宗教信仰的
意志自由论的	宿命论的
一元论的	多元论的
独断论的	怀疑论的 ^①

情感在詹姆士的实用主义中也起到基础和标准的作用。当他谈到经验时,往往指的是情感的过程,当他谈到需要和满足时,往往指情感的满足。他对情感的强调和皮尔士对逻辑的强调是他们两人明显的分歧。

实用主义的真理观

实用主义对詹姆士而言首先是一种方法,其次是关于真理的理论。他的实用主义方法沿袭皮尔士的思想,只是在其中增加了一些心理因素。詹姆士的实用主义最有特色之处是他的真理观。传统的真理观一般都是“符合说”,詹姆士追问,“观念和实际的符合”到底是什么意思。他举例说,墙上挂着一个钟,我们看它一眼,会有一个印象,以后在记忆中也会有摹写式的画面;但是,静态的摹写和印象不是“符合”的根本意思,因为我们对钟的内部运转毫无所知,而钟如何工作对我们的生活极其重要,如果我们的观念仅仅符合钟的外表,而不是钟的工作过程,那算不上什么真理。詹姆士说:“掌握真实的思想意味着随便到什么地方都具有十分宝贵的行动工具。”拥有真的观念或错误的观念在生活中造成的后果是极为不同的。^②他举例说,一个人在森林里迷了路,他发现地上好像有牛走的痕迹,他随着这一似乎是牛径的痕迹走,如果他的思想是真的,那么就得了,否则就会饿死在森林里。他说,真理是生活的先决条件,因为真理的对象(比如上例中人的住处)对人是至关重要的。真理不是静止的观念或判断,真理是一个过程,一个事件,在此过程中,人们通过真的思想获得了真理的对象,这才是“观念与实在相符合”的真实含义。詹姆士把这一意义上的符合称作证实的过程,这一过程有起点和终点,因此,既可以说“观念之为真,因为它有用”,也可以说“观念

^① 詹姆士:《实用主义》,陈羽纶等译,商务印书馆,1979年,9—10页。

^② 同上,103—104页。

之有用,因为它为真”。第一句话表达了证实过程开始时人们给予真理的期望,第二句话是在证实过程结束时人们对真理作用的总结。^①

詹姆士说,真理是有交换价值的。这并不意味着真理的用途只是当下的满足,真理的价值是立即兑现的。詹姆士肯定很多真理只是潜在的,即,每个人除了拥有现实生活必需的真理之外,他还贮备了一批“额外的真理”,它们在平时潜伏不用,在需要时随时可供调遣使用。“交换价值”这一比喻还意味着真理是可交换的,是公共的。真理好像是金融的信用体系,人们互相交换被证实为有用的观念,你接受我对这个事件的证实,我接受你对那个事件的证实,人们无须对所有的真理一一加以亲身检验。但是,真理的最后的的基础是,总有一些人具有证实真理的亲身经历,没有经过亲身证实的人是在靠对他人的信任而接受这些真理的。如果没有这个基础和这种信任,就会像没有信用的金融系统一样崩溃。詹姆士并不否认先天真理,但先天真理也是经过前人证实的,它的用途经过世世代代的沉淀,已经成为不知不觉的习惯;当人们反思习惯的普遍性和必然性时,把它称作先天真理。但是,先天真理不是像唯理主义想象的那样,来自先验的、绝对的对象,而同样是证实过程的产物。詹姆士说,这里的关键是要把习惯和活动分开。

真理在我们的某些观念和信念的证实活动的间歇时间里变成我们的某些观念和信念的习惯了。但是这些活动是全部事物真实性的基础,也是任何习惯在间歇时间里存在的条件。^②

信仰意志

詹姆士的真理观是有弹性的、宽泛的,这种观点使他得以把实用主义和宗教信仰结合在一起。他说:

如果神学观念能够证明它们对具体的生活有某种价值,那么对实用主义来说,这些观念既然有那么大的用途,也就在这一意义上是真的。^③

除了宗教的用途之外,詹姆士为宗教辩护还有两个有力的理由:一曰“信仰的权利”,一曰“信仰的意志”。信仰的权利指的是情感的选择的权利。詹姆士不是唯科学主义者,他认为科学所能认识的只是世界的一小部分,“未知世界是大海,我

① 詹姆士:《实用主义》,陈羽纶等译,商务印书馆,1979年,104—105页。

② 同上,114页。

③ 同上,202页。

们的科学是一滴水”。^①科学有很多前提,如“世界是统一的”、“存在的重量是不变的”、“自然按照最简单的方式活动”、“自然界不飞跃”,等等,是科学自身不能证明的,它们是“理性的预设”。理性的预设通常是相互矛盾的,如多元论和一元论、决定论和非决定论的矛盾。情感的一个功能是选择理性的预设,很多形而上学的命题,甚至数学公理都是以一定的美感、和谐感为基础的。同样,宗教情感也有选择信仰的权利。詹姆士说:

我们有权利相信物理秩序只是某一种秩序,此外还有一种看不见的精神秩序。如果我们因相信精神秩序而生活得更好、更有价值,那么我们就有把精神秩序补充到世界里的权利。^②

詹姆士认为,宗教是一种“强制性的选择”,就是说,在上帝是否存在这样的问题上,只能做出肯定或否定的回答,中间态度是没有的,不选择是不可能的。在此问题上的不可知论也是一种否定选择,因为不可知论的生活态度与无神论者是一样的。宗教徒的选择既不依靠理性,又不依靠经验证据,他们的选择是意志的选择,他把宗教信仰和宗教体验的实质归结为“信仰意志”。

杜 威

约翰·杜威(John Dewey, 1859—1952年)是实用主义的集大成者。一位评论家说他是“实用主义神圣家族的家长”。^③如果说皮尔士创立了实用主义的方法,詹姆士建立了实用主义的真理观,那么,杜威则建造了实用主义的理论大厦。他的著作很多,涉及科学、艺术、宗教伦理、政治、教育、社会学、历史学和经济学诸方面,使实用主义成为美国特有的文化现象。杜威论述实用主义哲学的主要著作有《哲学的改造》(1920年)、《经验与自然》(1925年)、《确定性的追求》(1929年)、《逻辑:探究的理论》(1938年)、《能知和所知》(1948年)。

哲学的改造

杜威于1919年应胡适的邀请来中国讲学,发表了五篇演讲。经胡适的大力宣扬,杜威的实验主义在中国有了一些市场;后来对胡适的批判又波及杜威。但是,不论对他的推崇,还是对他的贬斥,都没有触及他的思想的一个特征,那就是他对人类知识连续综合性的看法。杜威认为西方哲学最明显的特点是二元思维的模式,这是前科学、前技术、前民主时代的精神遗产。在所有二元对立的范畴

① *Will to Believe and Human Immortality*, Dover, New York, 1956, p. 54.

② *Ibid.*, p. 52.

③ M. 怀特:《分析的时代》,商务印书馆,1981年,178页。

中,杜威最重视知识和实践的对立,这对起源于古希腊的哲学范畴的社会根源是主人和奴隶的等级差别,它的社会学意义是闲暇和劳动的分野:一边是优越地位的人在安静环境中的消极的自我完善,一边是不得不靠双手为生的人们的低级活动。希腊人所偏爱的静态的、理智主义的知识观被基督教思想和近代哲学所继承,在历史上派生出其他二元对立的范畴,如,本体和现象、永恒和变化、真理和意见、感性和理性、先天和后天,前者总是高于后者,因为发明这些对立的理论家认为他们思考的对象是高于实际工作的对象的。杜威说,传统哲学完全不符合我们生活的科学和民主的时代精神,他的任务就是要应用蕴涵在科学和民主中的实践的方法,对哲学加以改造。

实验主义

杜威把皮尔士的方法解释为关于知识和实践关系的新理论。他说,知识不是摄影方式的记录,而是对某一对象施加活动,并产生一个经验的后果。

知识的对象是一个事件,它是有指导的实验活动的结果,而不是什么在知识活动之前就已自足地存在的东西。^①

当然,杜威不是说实验造成了事物的存在,而是说,实验建立了“知”与“知的对象”的关系,如果没有这一关系,事物不成其为知识的对象,也无经验可言,因此,实验是有决定意义的。杜威用天文学观察为例,说天文学观察当然不能改变天体,但它却改变了星光到达地球的方式,天文学家捕捉到那些不经过实验就无法发现的变化。所以知识是一种“转化”,它把人以外的事物转化为知识的对象,把人的活动转化为对外界有指导、有目的的反应。知识或经验是人所特有的接受刺激和给予反应的方式。正如另一位著名的实用主义者胡克所说:“据杜威看来,经验是一个生物和环境之间交互作用的关系,他有时候把它称为主动和被动的过程,或更简单地称它为一种交错作用。”^②

杜威提出“研究的连续性原则”,把知识看做刺激—反应的全过程,从日常感觉到科学实验,从实验科学到数学和逻辑,它们之间并无“知识论的区分”。感觉并不是消极地接受刺激,它也是主动的反应。比如,记笔记的人只是按书写习惯活动,对笔并无感觉,但当笔头断了或秃了的时候,他感觉出了问题,引起对笔的注意,并有所反应,把笔削尖,或找另一支笔。杜威说:

^① Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, 1929, p. 171.

^② 《现代西方哲学论著选辑》,洪谦主编,上册,商务印书馆,1993年,250页。

感觉标志着行为习惯发生了从一个过程进入另一个行动方式的过渡,在这个意义上,感觉都是“相对”的。^①

这里“相对”的意思是,在有感觉和无感觉、感觉和思考、无意和有意的行为之间,并无绝对的界限。

数学和日常经验的界限也是相对的。杜威说:

人们开始计数和测量事物,正如他们砸毁和焚烧事物一样,某些事情做成了,不仅仅是取得了直接的实际效果,而且也引起了兴趣,唤起了注意,激起了进一步改进的企图……数学的结果正是长期的历史性的成长产物,在此过程中,所有的实验都被试过了。^②

这段话不但说明了数学是长期经验的总结,而且强调,具体的活动结果为从事数学这样的抽象活动提供了动力。

杜威还认为科学与伦理学也是相通的。传统的伦理价值的基础是传统的二元对立模式,只有现代科学才能为新的道德伦理提供必要的支持。这是因为,伦理价值和自然价值有相同性质,“善”和“红”、“甜”有同等价值。正如感性事物的价值在于它们满足了我们的需要,同样,一事物之为善,是因为它在一个标准的有意行为中达到了经验上满意的后果。但杜威没有注意到,“标准的有意行为”不是一个中性的事件,它本身就是一个需要伦理价值来规范的概念,用它来定义“善”的概念,犯了循环论证的错误。在自然价值和伦理价值之间,已经存在着事实和价值的区分,杜威没有看到这一点,这是他的思想不严密之处。

杜威反对传统的二元对立的思维方式,他的“哲学的改造”是综合的实验主义一元论。这并不是前无古人的变革。当年黑格尔也是这样用辩证法来消解可能的对立的。杜威承认受到黑格尔的影响,说:“黑格尔的综合对我确实发生过广大无边的开脱作用,可以说是一种解放”,黑格尔“把坚不可摧的起分裂隔离作用的铜墙铁壁给拆除了,这也深深地吸引了我”。^③ 杜威的实验主义好像是把思辨和实践关系颠倒过来的黑格尔主义。

实用主义在开始阶段遭到有悠久哲学传统的欧洲知识界的鄙视,它的一些提法,如皮尔士提倡“廉价而平庸”观念、詹姆士所说的真理的“交换价值”和“有用即真理”,常常遭到误解。连罗素这样了解美国文化的哲学家也说:“对真理的爱好在美国已被拜商主义所阻碍,实验主义就是这种状况的哲学上的表现。”^④

① 《现代西方哲学论著选辑》,洪谦主编,上册,商务印书馆,1993年,215—216页。

② Dewey, *Reconstruction of Philosophy*, New York, 1920, pp. 137 - 138.

③ 参阅《资产阶级哲学家资料选辑》,第二辑,上海人民出版社,1965年,218页。

④ *The Philosophy of John Dewey*, ed. by P. A. Schilip, vol. 3, Evanston, 1939, p. 52.

对此,杜威反驳说,按这样的说法,罗素自己的实在论的哲学岂不是英国贵族自高自大的习气的反映?法国二元论的哲学岂不是所传闻的高卢人想妻妾双全的稟性的反映?杜威的归谬法用得很好,但他没有问自己:他把希腊哲学的知识论当作希腊奴隶主不劳而获的生活方式的反映,这与他所指出的荒谬论点岂不是如出一辙吗?

第三章 分析哲学的诞生

第一节 概 述

哲学的危机

19和20世纪之交是西方理论科学的危机时期。亚里士多德曾把理论科学分为物理学、数学和哲学三门。从那时起,这三门学科一直是西方科学的主干和基础,并在近代全都取得长足的进展。然而,这三门学科在世纪之交都发生了危机。量子力学的产生使经典物理学的一些基本观念失效,由此出现物理学危机。数学的基础在本世纪初被成功地归结为逻辑,但随着逻辑悖论的发现,数学的基础也被动摇,由此发生数学危机。我们知道,随着相对论和量子物理学的新发现,物理学危机被克服。我们以后还将谈到,数学危机的根源在于逻辑主义,以后的数学哲学克服了逻辑主义的一些前提,从而摆脱了危机。与物理学和数学的危机相比,哲学面临的危机更加尖锐,历时更长。哲学所面临的不只是一些基本观念、原则和方法的失效,而是失去自身研究对象的危险。每一门学问都有自己的研究对象,如果失去了研究对象,那么这门学问也就失去了存在的价值和权利。

传统的西方哲学有三大主题:上帝(第一存在)、物质(自然界)和灵魂(精神界)。经过启蒙运动的洗礼,上帝在哲学领域占有的地盘越来越小,上帝非但不是现代哲学的首要对象,而且也不是哲学的一般对象,只是在宗教哲学等分支领域占有一席之地。另外,19世纪自然科学的革命性进展使得传统哲学关于自然的研究成为多余的累赘。科学家们早就摒弃了黑格尔的《自然哲学》。孔德开创的实证主义思潮,特别是马赫在物理学领域发起的现象主义,把自然哲学的思辨从实证科学中驱逐出去,自然科学对具体物质现象的研究取代了哲学关于物质世界的一般性原理和结论。就是说,物质不再是现代西方哲学的研究对象。

哲学在失去“上帝”和“物质”这两个主要研究对象之后,面临着继续失去“精神”这一研究对象的危险。本世纪初冯特开创实验心理学之后,对人的精神现象的研究逐渐从哲学中分离出来,心理学也成为一门实证科学。更为严重的是,用

心理学代替哲学认识论的“心理主义”思潮侵入了传统哲学的最后一块领地。心理主义的首要目标是数学和逻辑。我们已经看到密尔是如何把逻辑和数学的基础归结为心理联想的,密尔只是当时众多心理主义支持者中的一个代表人物。心理主义思潮迎合声势强劲的实证主义,符合方兴未艾的实验心理学发展方向,因而在思想界产生强烈反响,对哲学家的挑战尤为严重。如果像数学和逻辑那样连传统经验论者也承认是纯思维的科学,归根到底也要依赖人的感觉经验,那么,再也找不到独立于感觉经验的纯思想领域,再也不可能存在与实证科学不同的思辨科学,再也不能有与经验真理相对立的先验真理了。西方哲学始终以具体科学的指导者、监护者为己任,以形而上的精神价值为取向,以先验的真理为目标。如果心理主义得逞,那么哲学将从纯思想或精神这块最后领地被驱逐出去,将失去一切研究对象而不得不自行消亡。一切不情愿看到这一事实的哲学家当然不能接受心理主义的结论。

语言学的转向

在实证主义、心理主义思潮的挑战威胁着哲学的生存权利的同时,一些哲学家却从数理逻辑的成功看到了哲学的出路。自1847年布尔提出逻辑代数的构想以后,符号逻辑获得长足的进步。世纪交替之际,弗雷格、皮亚诺、罗素和怀特海等人建立了逻辑演算系统,并把数学的基本概念和规则纳入逻辑演算系统,从而首次把数学的基础归结为逻辑,证明了数学命题的分析性和数学公理系统的逻辑性。

数理逻辑的成功给哲学家以巨大的鼓舞。在哲学史上,数学和逻辑的性质一直是哲学家探讨的对象。休谟认为数学是分析命题,康德断定数学命题为先天综合判断,密尔则说数学公理为后天归纳命题。数理逻辑却以严密的方式证明,数学基础是不依赖于经验的分析命题。这对于当时不少哲学家来说,不啻是认可了休谟原初的结论,结束了关于数学性质的旷日持久的哲学争论。肯定数学的纯思想性质,不啻在实证科学扩张之时,捍卫了一块精神领域的“净土”,为哲学思辨的驰骋提供了场所。

数理逻辑的进展又向哲学家提出了新的课题。把数学的基础归结为逻辑,并没有最终回答心理主义的诘难。现在的问题是:逻辑的基础是什么?如果确如心理主义者所说,逻辑的基础不过是心理活动,那么数学归根到底还是建立在经验基础之上,并没有一个包容数学和逻辑在内的纯思想领域。于是,围绕着逻辑性质的问题反驳心理主义,成为摆脱哲学危机的一个关键课题。

哲学家通过对逻辑性质的探究,开拓了一个新的哲学领域,这就是语言的意义。我们知道,逻辑由语言体现,语言的意义是与逻辑规则相辅相成的对应领域。更重要的是,语言的意义存在于事实、思想和语言之间,既不属于物理世界,

也不属于个人的心理世界。通过语言的意义来界定逻辑的基础、性质和作用,必然会通向一个超越物理的和心理的经验的新领域。历史上的哲学家一直以超越经验世界而又制约经验世界为其孜孜以求的理想,这个理想现在又重新向现代哲学家发出召唤。

在哲学危机的形势下,面临着心理主义的挑战,受到数理逻辑进展的鼓舞和启示,有作为的哲学家在本世纪初开始对数学的逻辑基础和语言意义进行探讨,开拓出新的哲学领域和哲学对象,实现了现代哲学的“语言学转向”。所谓语言学转向,指的是哲学接过语言学的对象为自己的对象,但哲学对语言的研究在方法、目的和结果等诸多方面都有别于语言学。哲学通过语言分析进入传统哲学的各个领域:世界、客体、思想、自我、真理、规律、经验、善恶、美丑,等等。在这些领域,有的哲学家得出了反对传统形而上学的结论,有的却阐发出古老哲学问题的新意义。

语言学的转向标志着分析哲学的诞生。分析哲学家常常自诩“语言学转向”是一场“哲学革命”,其实,那不过是把哲学问题转换为语言问题,通过语言意义的路径来更新哲学对象的一种方式罢了。分析哲学家认为,有意义的哲学活动只是对语言进行分析。但是,他们分析的目的各不相同:弗雷格是为了给数理逻辑寻找本体论基础,罗素是为了对传统哲学进行根本改造,逻辑实证主义者想要创造与科学概念体系相适应的精确语言体系,维特根斯坦则要消除哲学问题。这些都不是成功的尝试。实际上,语言分析非但没有解决传统哲学问题,而且创造了新的问题,它自诞生便充满了争论和分歧。分析哲学初期的那些理论不再被看做是有效的;但是,它们所规定的研究对象和方法——语言分析,它们对传统哲学的批判态度,都成为分析哲学的基本特征。分析哲学不是一个完整的学派,但它以后的各种形态与学说,都可以在初期的理论与争论中找到萌芽。

分析哲学产生的另一重要理论背景是对黑格尔哲学的反抗。本世纪初,新黑格尔主义在西方各国传播。英国的新黑格尔主义者布拉德雷建立了一个绝对唯心主义的体系。剑桥大学的一批青年哲学家起来批判他们前辈的思想,其结果是用柏拉图式的实在论代替绝对唯心论,用数理逻辑代替辩证逻辑。剑桥可以说是分析哲学的策源地,分析哲学的三位创始者——穆尔、罗素和维特根斯坦都是剑桥的哲学家。在他们三人中,穆尔是师长,罗素说,他是跟随着穆尔反抗新黑格尔主义的。

穆尔的语义分析法

乔治·穆尔(George Edward Moore, 1873—1958年)在剑桥学习古典文学,后转入哲学,1925—1939年任精神哲学和逻辑学教授,著有《伦理学原理》(1903年),论文收集在《哲学研究》和《哲学论文集》中。

穆尔是第一个起而反抗新黑格尔主义的。他于1903年发表的《批驳唯心主义》和《伦理学原理》标志着与黑格尔的决裂。但是,穆尔反对的唯心主义主要是主观唯心主义的“存在就是被感知”的立场,而不是黑格尔的客观唯心主义。他似乎认为,所有的唯心主义都有一个共同点,那就是没有区别意识的内容和意识的对象。他指出,意识的内容是心理活动,意识的对象是独立于心理活动的客观实在。比如,“蓝色”是事物的性质,是客观实在,而对蓝色的感觉构成主观观念或心理过程。在《为常识辩护》(1925年)一文中,穆尔详细论证了“常识世界观”,用它来批驳唯心论和不可知论。常识世界观由自明之理(*Truism*)的命题组成。这些自明的命题包括“我的肉体存在,而且已经存在了一段时间”,“还有其他许多具有形状大小的东西存在”,“地球在我出生之前已经存在了许多年”,“许多人在地球上生活,其中有些人已经死去”等等,这些常识是对唯心论的最有力批驳。针对“只有意识才是真实的”的唯心论观点,穆尔举着一只手说:“我知道这是我的一只手”,因此知道世界上至少有一样不是意识的事物存在;他又举着另一只手说:“我知道这是我的另外一只手”,因此知道世界上还有另外的意识之外的东西存在;他由此“证明”唯心论的荒谬。

穆尔的做法使我们不禁想起当年有一位名叫约翰逊的博士,他为了反驳贝克莱的“存在就是被感知”的观点,踢了踢路边的一块石头说,石头在我踢它之前已经存在了。这真可谓是:约翰逊一脚踢倒贝克莱,穆尔双手打倒唯心论。无庸赘言,他们对于唯心论的理解和批判都是十分粗糙的。维特根斯坦后来批评穆尔说,他没有看到,唯心论者并不是没有健全常识的人,唯心论的命题不是反对常识,而是反对日常语言的语法。哲学上的很多自明的命题是语法命题,即,我们对之确定不疑、不可能否定的命题。对于语法命题,不能用“我知道”这样的用法。“我有一只手”是一个有确定性的语法命题,“我知道我有一只手”是没有意义的,不能作为有效的哲学论证。

穆尔由批判唯心论而否定整个传统哲学。他在《伦理学原理》前言中说,伦理学和其他哲学领域中之所以存在着不可解决的争论,主要原因在于:

人们企图去回答问题,却没有首先精确地确定什么是他们所想要回答的问题。哲学家们试图以“是”或者“不是”的方式来回答问题,但这两种答案中没有哪一样是正确的。^①

因此,在回答问题之前首先要分析问题。

伦理学问题的主要概念是“善”。穆尔是如何分析“善”的呢?他认为,善是

^① G. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1981, p. vii.

一种性质,并且是简单的、不能再加以分析的性质,和“黄色”这样的简单性质类似;另一方面,善与黄色不同,它不是自然性质,不能通过感性经验把握,只能通过直觉把握。关于善的判断构成伦理学公理,是不可还原和继续分析的自明之理。伦理学中的形而上学传统混淆了简单性质与复杂性质,把伦理学公理作为思辨的对象和推论的结果。自然主义的伦理学(经验主义、实证主义、功利主义、快乐主义)把善看做自然性质,把感觉作为伦理学的基础,这也是错误的。穆尔关于伦理公理的直觉主义对于伦理学有不小的贡献。

穆尔所说的语言分析,主要是对概念按照其字面上的意义进行分解,如把“兄弟”分解为两个概念:“男性”和“同母所生”。由于缺乏逻辑知识,穆尔没有进行逻辑分析工作。他所从事的分析要确定一个词语或表达式的日常用法,并在此基础上比较哲学用法和日常用法之间的差异;找出差异的目的是为了否定哲学用法,分析是批判的手段。如一个评论家所说:“他的哲学兴趣完全是分析和批判的,他根本不相信任何建设性的形而上学体系的可能性,他是摧毁这个体系所固有的各种错误和混乱的批判者。”^①穆尔的常识哲学并不代表早期分析哲学的方向,只是在后来的日常语言分析哲学中,他的思想才有一定的地位。

第二节 弗雷格

哥特洛布·弗雷格(Gottlob Frege, 1848—1925年),德国耶拿大学数学教授,在耶拿平静地度过一生,但他的革命性思想却与他的平静生活形成强烈反差,在这方面,他可以说是逻辑学界的康德。他的主要著作有:《概念文字》(1879年)、《算术基础》(1884年)以及《算术基本法则》(第一卷,1893年;第二卷,1903年)。

大多数人在当时或者不理解、或者忽视了他的著作,只有罗素、维特根斯坦等少数思想敏锐的哲学家注意到他的开创性成果,从中获得很多启发。长期以来,人们只把他当作数理逻辑的开创者,对于他的哲学贡献知之甚少。直到20世纪70年代以来,主要是通过杜麦特的解释,人们才把他看做分析哲学的主要创始人。杜麦特在《弗雷格的语言哲学》一书中,把他评价为“分析哲学之父”,是与亚里士多德和康德并列的第一流哲学家。确实,弗雷格和亚里士多德、康德一样,通过改变人们的思维方式,影响了西方哲学发展的进程。我们在此不再过多介绍他在数理逻辑方面的成就,而着重揭示他在这方面工作的哲学意义。

命题函项

《概念文字》的副标题是:“一种摹仿算术语言构造的纯思维的形式语言。”弗

^① G. Warnock, *English Philosophy since 1900*, Oxford, 1958, p.35.

雷格为什么要构造一种“纯思维的形式语言”？他又是如何“摹仿算术语言构造”的呢？关于第一个问题，他后来写道：“在科学的较抽象部分，人们一再感到缺少一种既可以避免别人的曲解，又可以避免自己思想中错误的工具，这两个问题的原因都在于语言的不完善性。”日常语言的不完善性在于语法关系复杂，不服从逻辑规则，不能表达精确的意义，也不能进行严格的推理。亚里士多德以来的传统逻辑虽然企图规范语言形式，但却未获成功。原因在于传统的形式逻辑从根本上说是主谓逻辑。他批评说：“用主词和谓词构造判断……对我独特的目的是有妨碍的，并且只会导致毫无用处的累赘。”^①为了精确性的目的，弗雷格设计了一种形式语言，用它来代替主谓逻辑。他所说的形式语言就是现在人们一般所说的数理逻辑。

弗雷格设计的纯粹的形式语言与算术语言相似，两者都使用符号，避免了自然语言的繁琐语法和歧义，可以用演算的方式进行严格的推理。并且，这种形式语言采用的最重要的数学符号是函数符号。

我们知道，在数学中， $y = f(x)$ 表示 y 是 x 的函数， x 和 y 都是变量，在 x 一个值域中取一个定值， y 的值随之确定。弗雷格把数学函数的概念应用于命题：正如“ $y = x + 7$ ”的函数一样，“ $y =$ 是人”也是一个命题函数；正如当 x 是 5 时， $y = x + 7$ 的值为 12，当 x 是“苏格拉底”时，“ $y = x$ 是人”的函项便成为“苏格拉底是人”。按这种想法，每一命题都可以看做是一个命题函项的值，它取决于命题函项的变元在定义域里所取的值。数学函数符号，如 $F(x)$ 、 $R(x, y)$ 等，都可以用来表示命题函项。

命题函项的概念为语言分析开创了崭新的道路。按传统逻辑，命题“苏格拉底是人”被分析为主词“苏格拉底”和谓词“人”，由系动词“是”联结而成。按弗雷格的分析，该命题应被分析为命题函项“ x 是人”和 x 的值“苏格拉底”这样两部分。这种分析的优越之处在于：第一，用命题函项代替了传统逻辑的谓词地位，命题函项作为命题的逻辑结构不再与“主词 + 谓词”的语法结构相混淆；第二，用名称（如“苏格拉底”）与变元 x 之间的替代关系代替了主谓逻辑中系动词“是”的联结作用，这不但避免了“是”的歧义，而且避免了由此而产生的形而上学的争论；第三，用命题函项表示命题的形式，可以用变元代替构成命题的一切词项，使词项与词项、乃至命题与命题之间的关系被形式化为如同数学函数那样可以进行精确演算的关系，因而可以排除词语的歧义、语法的混乱，进行严格的命题推理。所有这些，都为把自然语言改造为形式语言创造了条件。

当然，这样的形式语言还需要其他一些数学语言所不具备的要素。弗雷格指出：“算术的形式语言缺少逻辑联结词的表达，因而不能说它是完全意义上的

^① 《弗雷格哲学论著选辑》，王路编译，商务印书馆，1994年，37页、39页。

概念文字。”为了克服这一缺陷,弗雷格把自然语言的联词形式化为逻辑联词符号,引入形式语言。用现在通行的方式表示,这些符号是:(1)表示合取关系的符号·或 $\&$ (代替“和”),(2)表示析取关系的符号 \vee (代替“或者”),(3)表示蕴涵关系的符号 \supset 或 \rightarrow (代替“如果……那么……”),(4)表示等同关系的符号 $=$ 或 \equiv (代替“等于”)。用联词符号联结的命题函项有确定的真值:或者正确(用英文缩写字母 T 或德文缩写字母 W 表示),或者错误(用 F 表示),它们因而又被称作真值函项,如 $F(x)\rightarrow G(y)$, $F(x)\& G(y)$ $\vee \sim H(z)$,等等,都是真值函项。此外,弗雷格还提出用逻辑量词符号代替“所有”、“有些”、“单个”等词的意义,把传统逻辑中的单称、特称和全称判断变为两类命题:普遍命题[用普遍量词 (x) 表示,如 $(x)F(x)$]和存在命题[用存在量词 $\exists(x)$ 表示,如 $\exists(x)G(x)$]。本书所使用的通行的逻辑符号不是弗雷格著作中所用的符号,但是,命题函项、真值、逻辑联词和量词的意义却是弗雷格首次阐明的。这些符号的使用对于改造传统形式逻辑的革命性意义已是现在每个学习逻辑的学生所熟知的,但要交代其原委,却必须追溯到弗雷格的思想。

自然数的定义

本世纪初,数学已发展为完整的理论体系,但这个庞大体系的基础却很脆弱,连一些最基本的概念都没有严格的定义。比如,微积分所依赖的“极限”就是一个未经定义的概念。数学家们发现,要定义“极限”这一概念,必须先定义“数列”这一概念,而“数列”的定义又依赖于“实数”的定义,并且首先依赖于“自然数”的定义。这样,自然数的定义便成为数学基础研究的一个症结。

弗雷格敏锐地看出这一症结。他指出,对于“什么是 1”这样一个貌似简单的问题,尚未有一个完满的答案:

对于这样一个首要的对象,一个看起来如此简单的对象,我们的科学却不甚了了,这是不是一个丑闻?如果一个强大科学的基本概念发生了困难,那么,对它加以进一步的研究,克服这些困难,便成为当务之急,否则,我们最终将弄不清楚负数、分数或复数,我们对算术整体结构的基础的看法总是有缺陷的。

他还指出,这一研究的性质“比许多数学家所要证明的还要哲学化,因为任何关于数字的研究终将成为哲学研究,这是哲学家和数学家们的共同任务”^①。

弗雷格所说的哲学研究,指的是从毕达哥拉斯和柏拉图开始的传统观点,即认为数字是独立于感性事物的客观存在。他在反驳密尔的解释时说:

^① Frege, *The Foundation of Arithmetic*, transl. by J. L. Austin, Northwestern University Press, 1968, p. ii, v.

当密尔说,2个苹果在物理上不同于3个苹果,2匹马在物理上不同于1匹马,它们是不同的可视可触的现象,这当然不错。但是,我们能否由此推出:这些东西的2或3是物理事物呢?1双鞋可以和2只鞋是相同的可视可触现象,在这里我们发现的是没有物理差异与之对应的数学差异,因为2和一双并不如同密尔奇怪地相信的那样,是同样的东西。^①

弗雷格反对说数字是从可感事物中抽象出来的,他坚持认为数字是不与可感事物相对应的客观存在对象。那么,那种不同于可感事物的客观存在对象是什么呢?弗雷格的回答是:类(或集合)。自然数并不是一个类所包含的事物的数目,否则的话,数目只是从事物中抽象出来的一个性质或特征,这又可能导致密尔的结论。自然数就是类本身,但却不是可感事物的类,也不是无条件地等同于类,而是可以从逻辑上加以限定的类。从逻辑上说,一切事物可以分为两大类:一类是与自身相等的事物,另一类是与自身不相等的事物。弗雷格把数目0定义为“一切与自身不相等的事物的类”。需要说明的是,这是一个逻辑上的定义,即使世界上并没有与自身不相等的事物存在,我们也不能在逻辑上否定这些事物的类的存在,这也是集合论必须设定“空集”的理由所在。

得到数目0的定义之后,便可以依次定义后继的自然数。数目1被定义为“一切与0相等同类所组成的类”,数目2被定义为“一切与0相等同类和一切与1相等同类所组成的类”,依此类推。我们于是得到这样一个自然数定义的序列:

$$\begin{aligned} 0 &= \text{dfE}(\Delta) \\ 1 &= \text{dfE}(\{0\}) \\ 2 &= \text{dfE}(\{0,1\}) \\ n+1 &= \text{dfE}(\{0,1,\dots,n\}) \end{aligned}$$

注:df表示定义,E表示类,小括号内包含属于该类的要素(事物或子类),大括号内包含所有子类之和,希腊字母 Δ 表示所有与自身不相等的事物。

弗雷格用“类”、“等同”、“不等同”、“组成”等意义明确的概念给出自然数的定义。这种依次定义的序列设定了自然数序列的无限性,即,对于任何一个足够大的数目 n ,总有 $n+1$ 为其后继者。这个设定本身却是无法证明的,被称作“无限性公理”。自然数的定义以不可证明的公理为前提,这不是严格定义的方式。我们将看到,更为严重的是,在“等同”和“不等同”的逻辑区分被运用于“类”的情况下,还会产生逻辑悖论。虽然有这些缺陷和困难,弗雷格对自然数的定义是形

^① *The Foundation of Arithmetic*, transl. by J. L. Austin, Northwestern University Press, 1968, pp. 32 - 33.

式化哲学方法的重要步骤,对于数学、逻辑和哲学的共同发展起到很大的推动作用。

逻辑本体论

弗雷格坚定地反对心理主义思潮,他一再强调,逻辑对象以及一切可被归结为逻辑的对象(如数学对象)不依赖于人的心理活动而独立存在,这是逻辑符号和规则普遍性及必然性的客观依据。他指出:

心理学的论证方法对哲学的宰制已经侵入逻辑领域。这一倾向已使数学完全不可理喻。……我们的数字观念被说成神经运动现象,有赖于肌肉感觉,没有数学家是用这种无用方式来认识数字的。……不,算术与感觉绝对无关,与以前感觉印象的混合印迹形成的心理图像也无关。所有这些意识状态具有流动和不确定的特征,与数学对象和概念的明确性及固定性形成强烈对照。当然,为了一定的目的,可以研究数学思维过程中发生的观念和观念的变化,但心理学不要以为自己能对数学的基础有任何贡献……我们不要把对观念起源的描述当成定义,也不要把我们意识到的命题的物理和心理条件当作证明。一个命题可以是思想,它还可以为真,我们不要混淆这两件事情。我们必须记住,当我停止想一个命题时,它并不停止为真,正像当我闭上眼睛时,太阳并不终止存在。^①

这一段话充分表达出弗雷格的逻辑本体论思想。一切存在的东西被分成三个领域:物理领域、心理领域和思想领域。物理对象不像心理主义者所相信的那样,能被归结为心理联想产生的影像;如同物理事物不是影像一样,思想概念也不是影像。心理领域和思想领域的区别是主观和客观的区别。思想不是心理过程和现象,而是心理过程的客观内容,与影像的主观内容截然有别。正因为如此,思想可以成为众人的共同目标和对象,一个不变的概念可以与不同人的不同心理状态和观念相对应。思想领域的规律也不同于心理领域的规律,心理规律即使普遍适用于全人类,也不能与思想规律相混淆,因为思想领域的规律不依赖于人类。弗雷格举例说,“1893年人类不能辨认出不同于自身的事物”和“每一事物都与自身相等同”这两句话,“前一规则谈及人类,包含着时间标记,后一规则既不谈及人类,又不谈及时间,是关于真理的规则,前者只是关于人类认为真的规则,两者内容完全不同,相互独立,互不依存”。^②

不难看出,思想领域的规律就是逻辑规律,它是不依赖于人类和人的思维的客观存在。思想领域及其规律是逻辑学的研究对象,另外两个领域则分别是物理学和心理学的研究对象。弗雷格的逻辑本体论带有柏拉图主义的色彩。但

^① *The Foundation of Arithmetic*, transl. by J. L. Austin, Northwestern University Press, 1968, pp. v - vi.

^② Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, Hildesheim, 1962, vol. 1, p. xvii.

是,他的立论依据是逻辑的性质、逻辑学的发展需要以及与心理学的区别,他的逻辑主义不能简单地等同于柏拉图的理念论。

含义与指称

弗雷格不但用命题函项等逻辑工具概括自然语言的形式,而且对自然语言的意义进行逻辑分析。这就是关于含义(Sinn/meaning)和指称(Bedeutung/reference)的著名区分。我们知道,自然语言有两个层次的要素:词和句。弗雷格关心的词只是名称,他关心的句子只是断定句,因为名称和断定句都是具有含义和指称的语言单位。

名称不等于名词,一切表示客体的语言表达都算名称,比如“凯撒”、“太阳”、“离地球最远的天体”、“ $2 + 1$ ”、“发明炸药的人”、“‘不同于自身’这一概念的外延”,等等。可以看出,一切表示客体(包括实在和非实在的客体)的指示性名词和描述性词组都是名称。

名称的指称是与之相对应的客体,名称的含义是其表述的内容。弗雷格断定,一个名称具有并且只有一个含义,但最多只有一个指称。因此,名称的含义不同于指称,两个名称可以用同一指称,但却没有相同含义,比如,“晨星”和“暮星”指称同一颗星,但两者含义不同,是两个名称;“ $2 + 1$ ”和“ $5 - 2$ ”指称同一数字,但含义不同。名称的指称和含义的区别还在于,有的名称有含义却无指称,但反之却不然,有指称的名称必有含义。比如,像“离地球最远的天体”、“最大的素数”等名称没有指称。弗雷格还提出了这样一个标准:如果一个名称是另一名称的部分,这个名称只有当它所属的名称有指称时才有指称。比如,“上帝的儿子”,只有在“上帝”有指称的条件下才有指称。

弗雷格认为,一个独立的判断句也是一个名称,因此,关于名称的含义和指称的区分也适用于判断句。由此还可以引申出这样一个结论:一个句子的含义是它的思想内容,其指称则是它的真值。我们或许可以这样来理解名称与句子的含义和指称之间的关系:名称的含义可引申为关于客体的判断,因此可以看做是判断句的简缩形式,比如,“太阳”可引申为“太阳存在”,“ $2 + 2$ ”可引申为“ $2 + 2 = 4$ ”,“炸药发明者”可引申为“炸药发明者是诺贝尔”,这种引申是由名称到判断,由概念到思想的引申。如果说,名称的含义是概念的内容,那么,句子的含义就是思想的内容。句子的指称也与名称的指称有关,正如有些名称有含义而无指称,有些句子也有含义而无指称。例如,神话和幻想小说中的句子有思想,但却无指称,因为这些句子包含的名称没有指称,只有那些包含着有指称的名称的句子才有指称。但是,并不是一切有指称的判断句都是真判断。如果判断符合客体的实际状态,则判断为真;如果不符合客体的实际状态,则判断为假。这就是说,判断句的指称为真值。一切真句子的真值相同,一切假句子的真值也相

同;无指称的句子则既不真,也不假。

弗雷格关于指称和含义的思想对于分析哲学意义理论的形成和发展具有深远的意义。他揭示出客体、语言、思想和真值之间的关系,建构了讨论意义问题的基本框架。特别是他提出的有些名称和句子有含义而无指称的观点,为以后关于意义标准和界限的讨论,开辟出路径。纵观弗雷格的思想,我们可以看到,用新兴的数理逻辑来分析、处理语言,已经获得一些有发展前景的新成果。

第三节 罗 素

伯特兰·罗素(Bertrand Russell, 1872—1970年),出生于贵族家庭,其祖父曾任英国首相,密尔是他的教父,罗素从小受自由主义的教育。16岁时,他开始思考宗教问题,认定灵魂不朽、上帝存在的信条都不可信。罗素一生追求确定的知识,他先在数学、后在逻辑、最后在经验知识中,追求自己的目标。罗素同时还是一个社会活动家和政治家,从事过和平主义、女权运动、性解放运动和教育改革等项活动,写过很多政论文章。他的著作甚丰,哲学著作只是其中一部分。1950年,他获得诺贝尔文学奖。罗素的主要哲学著作有:《数学的原理》(1903年)、《莱布尼茨哲学导论》(1908年)、《数学原理》(3卷,与怀特海合著,1910—1913年)、《哲学论文集年》(1910年)、《哲学问题》(1912年)、《关于我们外部世界的知识》、《数理逻辑导论》(1918年)、《关于逻辑原子主义的讲演》(1918年)、《心的分析》(1921年)、《物的分析》(1927年)、《对意义和真理的探讨》(1940年)、《西方哲学史》(1946年)、《人类知识》(1948年),等等。1920至1921年间,罗素来中国,在北京大学等处做了哲学问题、心的分析、物的分析、社会结构研究和数理逻辑等五个系列的演讲,当时北京大学西知书店把这些演讲辑集出版。罗素对中国人民抱有同情和理解,他曾撰文说,中国在历史上没有任何独断的宗教,崇尚自尊、自制和礼节等美德。他又说,西方人追求权力,创造了制服自然的科学和制服社会的民主;中国人追求娱乐,因为中国人太懒散,天性太善良,不适于追求西方人的目标。^①

罗素的哲学著作大致可分为两个时期:1914年之前,他潜心研究数理逻辑,并把研究成果运用于语言分析,解决哲学问题,对分析哲学的发生和发展做出重大贡献;第二时期为1914至1919年期间,他受到维特根斯坦思想影响,提出逻辑原子主义;20年代之后为后期,他着重研究经验科学的认识论基础问题,并未引起较大反响。罗素本人也认为他的早期著作最有价值。事实上,奠定了他在哲学史上地位的主要也是这些著作。

^① Russell, "The Chinese Morals", in *The Modern Thinker and Author's Review*, No. 4, 1932, pp. 105 - 111.

外在关系说

1899年,由于主讲教师休假,年轻的罗素偶然地接替了讲授莱布尼茨哲学的任务。他对莱布尼茨哲学研究的成果后来发表在《莱布尼茨哲学导论》和《西方哲学史》等著作里。据罗素的研究,莱布尼茨的哲学以逻辑为中心,但由于他有新旧两种逻辑思想,在他的哲学中也有不相协调的两种倾向。一方面,莱布尼茨仍然恪守传统逻辑,以矛盾律和充足理由律为基本的思想规律。传统逻辑是主谓逻辑,与之相配合的哲学是关于实体和属性关系的形而上学。罗素说,认为一切命题都可还原为主谓形式的命题,这是“莱布尼茨哲学几乎完全遵守的基本前提”。^①按照这一前提,一切事物和现象都可还原为实体的属性。莱布尼茨相信只有单子才是实体,单子是封闭的实体,包含着一切事物的属性(他称之为“知觉”)。另一方面,莱布尼茨又是符号逻辑的创始人,设想建构一个由最简单符号为单元的符号系统。联结单元的关系不属于单元,而是逻辑研究的独立对象。把这种逻辑关系应用于单子论,他把单子说成众多的独立实体,每一个单子没有与其他单子相联系的“窗户”;也就是说,不包含着与其他单子的关系。但是,没有“窗户”的单子如何联系成宇宙本体呢?莱布尼茨理应想到存在着与符号之间的逻辑关系相对应的、存在于单子之间的外在关系。但他囿于传统主谓逻辑的模式,把关系看做内在于实体的属性,因此无法逻辑地说明单子之间的关系,只能诉诸上帝创造“先定和谐”的神学来建立这种关系。罗素认为这是莱布尼茨的败笔,是新旧两种逻辑无法调和而导致的结果。

罗素从莱布尼茨哲学看到的一个教训是:传统逻辑的哲学基础是“内在关系”说,即认为关系是内在于、附属于事物的性质;而新兴的逻辑则需要“外在关系”说,即把关系看做是外在于事物的独立存在,像纽带一样在事物之间起联结作用。罗素所反对的“内在关系”说,不但是源于亚里士多德的传统观点,而且在当时的英国哲学界有强大的支持者,他们以新黑格尔主义者布拉德雷为代表。布拉德雷认为,一切事物和现象都因“绝对本体”而联系为整体,没有外在于“绝对本体”的任何关联。他提出了反驳“外在关系”的一个论证:假如 a, R, b 是三个独立的东西, R 是联系 a 和 b 之间的关系,那么在 a 和 R 之间又需要一个新的关系 R_1 , 在 a 和 R_1 以及 R_1 和 R 之间又需要一个新的关系 R_2 , 以至无穷。在 b 和 R 之间也含有无穷倒退的情况,永远也得不到 aRb 这样一个整体。可见 R 不是外在于 a 和 b , 而是内在于 a 和 b 的关系。^②

针对这种“内在关系”说,罗素也提出反驳。首先,如果 R 内在于 a 或 b , 那

^① Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, p. 3.

^② 关于布拉德雷的论辩,可参阅《西方哲学简史》,第二十章第三节“布拉德雷”条。

么 $R(ab)$ 和 $R(ba)$ 便没有区别了。比如说,“伦敦在巴黎的西边”和“巴黎在伦敦的西边”、“张三比李四年纪大”和“李四比张三年纪大”等等,都将没有区别。这显然是荒谬的。其次,如果关系只是内在于实体的性质,那么,这种性质仍然要借助于其他相关的实体的关系才能得到说明。比如 a 大于 b , 如果“大于 b ”是 a 的性质,同时,“小于 a ”也是 b 的性质, a 或 b 的内在性质需要借助于对方的关系才能说明,这恰恰表明,“关系”的范畴比“性质”更基本,不能被局限在一个实体内部。最后,关系具有不依赖于心理经验的必然性,比如,由“ a 大于 b ”和“ b 大于 c ”出发,必然推出“ a 大于 c ”。属性并不完全具有必然性,很多属性依赖人的主观经验,这已是经验论者反复证明过的道理。如果关系等同于属性,那么,“3 大于 2”和“苹果比梨子甜”将具有相同的有效性,“大于”将和“甜于”一样依赖于感觉。

罗素坚持认为,关系是外在于实体的独立存在,关系和实体具有相同的本体论地位。把关系当作实体的属性是传统形而上学的偏见,导致主谓逻辑对人类思想的长期统治。罗素提倡“外在关系”说的主要目的,并不是为了建立一种新的形而上学,而是为了替关系逻辑奠定哲学基础。他所说的关系,主要表现于命题的项之间以及命题与命题之间,主要指逻辑关系。“外在关系”说属于当时反对心理主义、提倡逻辑本体论的倾向。

罗素悖论

罗素在提倡“外在关系”说时,并不十分了解数理逻辑的进展,也不清楚如何建立与“外在关系”说相适应的关系逻辑。据罗素的思想自传,1900年3月,他去巴黎参加国际哲学家大会,在会上接触到皮亚诺(G. Peano)的思想,这成为他的精神生活的转折点,因为皮亚诺的符号逻辑正是罗素寻找多年的逻辑分析的工具。从此,罗素潜心研究符号逻辑,并以此分析数学的基本概念,独立地走上了把数学基础归结为逻辑的探索之途。他当时还不了解弗雷格正在进行的工作。1901年6月,在运用康托尔(G. Cantor)创立的集合论解决自然数数列问题时,罗素发现了悖论。1902年6月16日,他写信给弗雷格,告之这一发现。弗雷格读后大为震惊,他在即将出版的《算术基本法则》第二卷的结尾处写了这样一段话:

一个科学家的的工作完成之日,也是这一建筑物的基础倒塌之时,没有什么比这更糟糕了。当本书即将付梓之时,罗素先生的一封信把我置于这样的境地。^①

^① *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. by P. Geach and M. Black, New York, 1952, p. 25.

其他数学家和逻辑学家也有这样的感觉:数学的基础被动摇了,数学陷入了诞生以来的第三次危机。

罗素悖论为什么具有这样大的破坏力呢?导致数学危机的是集合论的悖论。我们已经看到,弗雷格用“类”的概念定义自然数,类也就是集合。弗雷格的定义从0开始,这一定义的前提是这样一种逻辑区分:一切事物都可被分为“与自身相等同”和“与自身不相等同”这样两类。如果把这一逻辑标准应用于“类”或“集合”,那么,一切集合也可被分为“与自身相等同”和“与自身不相等同”两大类。悖论就出在“一切与自身不相等同的集合组成的集合”这一概念。试问:这一集合与自身相等同,还是不与自身相等同呢?如果它是与自身相等同的集合,就是说,它与组成自身的集合相等同,也就是“与自身不相等同的集合”;如果它是与自身不相等同的集合,那么根据“一切集合不是与自身不相等同的集合,就是与自身相等同的集合”这一逻辑区分标准,它就是与自身相等同的集合。这一矛盾具有“如果A是A,则A是非A;如果A是非A,则A是A”的形式,因而是一悖论。

用集合论的符号表示,“属于集合”记作 $\in x$ ，“与自身相等同的集合”即“属于自身的集合”，记作 $x \in x$ ，“与自身不相等同的集合”记作 $x \notin x$ 。设 $A \in \{x \notin x\}$ ，如果 $A \in A$ ，则 $A \notin A$ ；如果 $A \notin A$ ，则 $A \in A$ 。

罗素后来还发现了一些与集合论悖论相似的语义悖论。其中之一是“说谎者悖论”。相传古希腊的克里特岛的哲学家爱比米尼说：“所有克里特人都是说谎者”。那么，他这位克里特人说的是真话还是谎言？很明显，如果他说的是真话，那么他就是在说谎；如果他在说谎，那么他说的就是真话。还有一个“理发师悖论”。相传有一个乡村理发师，声称他除了不给自己刮胡子的人刮胡子之外，给所有自己不刮胡子的人刮胡子。有一天他突生疑问：他是否应该给自己刮胡子？如果他给自己刮胡子，那么他不能给自己刮胡子（因为他声称“不给自己刮胡子的人刮胡子”）；但如果他自己不刮胡子，那么他必须给自己刮胡子（因为他声称“给所有自己不刮胡子的人刮胡子”）。

集合论悖论和语义悖论的根源都是逻辑的悖论。逻辑究竟在哪里出了毛病呢？很多人百思不得其解。这一问题直接威胁到数学的基础。当时很多人相信，数学的严格性和精确性建立在逻辑基础之上，现在却发现逻辑本身包含悖论，还有什么严格性和精确性可言呢？更重要的是，集合论悖论威胁到自然数的定义。这一定义的出发点是“与自身相等同”和“与自身不相等同”的逻辑区分，但这一逻辑标准却不适用于对集合的区分。如果连“集合”这一概念都不能符合逻辑，试问如何能用这一概念来定义自然数呢？这正是弗雷格、罗素以及一切企图把数学归结为逻辑的人所遇到的障碍所在，解决上述悖论于是成为发展数理逻辑和逻辑分析的关键所在。

类型理论

罗素于1903年出版的《数学的原理》结尾处写了一个简短的附录,提出以适当的逻辑类型形式来解决悖论的设想。但直到1906年之后,他才在《数学原理》和一些论文里,提出解决的方案。

罗素发现,一切悖论都来源于自我指示的恶性循环,即:用已经蕴涵着整体规定性的个体定义反过来规定整体。比如,把一切事物分成“与自身相等同”和“与自身不相等同”是用以规定个体事物的分类标准,不适用于包含一切类的总类,因此,“一切与自身不相等同的类所构成的类”是自我指示的恶性循环。同样,爱比米尼以整体名义说“所有克里特人都是说谎者”是对每一个克里特人所做的判断,不适用于他所代表的整体;理发师所做的适用于每一个人的声称,也不适用于他所代表的整体。

整体与个体的关系有不同的层次。其逻辑形式就是类型。罗素提出用简单类型理论处理集合与元素、集合与子集的关系。后来,罗素设定集合可用逻辑函项表示,但表示集合的不同层次的逻辑函项非常复杂(分支类型理论处理这种复杂关系),罗素于是设定,一切逻辑函项或都可还原为直谓式,即由一个谓词和较低级的变元所组成的函项式。我们于是得到这样的类型序列:

0级类型:个体 a, b, c, \dots 等,它们是变元 x 的值。

1级类型:1级谓词 f 和0级变元构成 fx 。

2级类型:2级谓词 F 和较低级变元构成 Fx 和 $F(fx)$ 。

3级类型:3级谓词 Φ 和较低级变元构成 $\Phi x, \Phi(fx)$ 和 $\Phi[F(fx)]$ 。

一般来说, $n+1$ 级类型由 $n+1$ 级谓词和 n 级以及 n 级以下变元构成。这就是罗素简单类型理论。

按照这一理论,一个谓词只有用来表述较低级对象才是有效的,如果用来表述自身(或同一级对象)和较高级对象,则是无效的,就会产生悖论和无意义的表述。比如,“一切与自身不相等同的集合的集合”的逻辑形式是 $f(\sim fx)$,这是违反类型的表达。“真理是真的”的形式是 $f(f)$ ，“红色是自然数”的形式是 $f(F)$ ，“白色是苏格拉底”的形式是 $a(f)$,都是违反类型的无意义表述。

类型理论虽然对帮助解决自然数定义所遇到的集合论悖论有所帮助,但对于论证数学的逻辑基础并没有更多帮助,因为它所依赖的一些设定,比如,类型与逻辑函项式等值,一切函项式都可以划归为直谓式,类(或集合)与个体都是实体,两者共同构成实在的序列,都是未经证明的设定,在逻辑学和哲学领域都引起了争议。另外,类型理论对于消除语义悖论,也无实际价值。在分析哲学家中,除了蒯因等少数人外,没有人把它作为哲学的工具来使用。

摹状词理论

罗素的一个重大贡献在于把逻辑分析应用于日常语言。数理逻辑与传统逻辑不同,它的符号与日常语言的词并没有一一对应的关系。如何把日常语言的表述形式归结为命题函项式,这是对语言意义进行逻辑分析的主要目标。罗素的摹状词理论是实现这一目标的重要步骤。

奥地利哲学家迈农(Alexius Meinong)提出这样一个悖论:当人们说“金山不存在”时,他们使用的“金山”这一词已经肯定了与之相应的东西的存在,至少是“金山”的观念的存在。罗素于1905年发表了《论指谓》的论文,针对迈农悖论提出解决方案。

按罗素的理论,一切名称都是摹状词。通名是非限定摹状词,在英语中它们是以不定冠词 a 开始的描述性词组,比如“一个苏格拉底的学生”,非限定摹状词适用于众多对象。专名是限定摹状词,在英语中是以定冠词 the 开始的描述性词组,比如“那个写《形而上学》的人”,限定摹状词适用于一个特定对象。罗素主要讨论了限定摹状词的情况。

限定摹状词在句子中充当主词,但在很多情况下并不指称一个存在着的对象,因而使人们对句子的真伪很难做出准确的判别,迈农悖论即其中一例。另一个典型的例子是这样一句话:“当今的法国国王是秃子。”试问这句话是否正确。如果这句话不正确,那么根据排中律,其否定必定为真。但是,说“当今的法国国王不是秃子”也是不正确的,因为根本就不存在当今的法国国王。这样便出现一个问题:排中律是否失效了呢?这样的句子是否有真值呢?

罗素否定排中律已经失效,肯定这样的句子有真值。他认为其中的关键是对“当今的法国国王”这一摹状词的意义做出正确的分析。按照他的分析,每个限定摹状词都蕴涵着一个存在命题。“当今的法国国王”的蕴涵是“存在且仅存在着一个当今的法国国王”。把这一存在命题代入原句,我们便得到这样一个完整命题:“存在且仅存在着一个当今的法国国王,并且他是秃子。”其命题函项为:

$$\exists x[Fx \ \& \ \forall y(Fy \rightarrow y = x) \ \& \ Bx]$$

其中 F 代表“当今的法国国王”,B 代表“秃子”。x 代表一个特定的人,y 代表任何一个人。这一命题函项包括三个合取支,根据合取规则,只要有一支为假,则整个合取命题为假。“当今的法国国王是秃子”是假命题,其所以为假,并不是因为当今的法国国王不是秃子,而是这句话所含的存在命题为假,这句话的否定式应该是:“不存在当今的法国国王”这样一个真命题。

罗素的摹状词理论为日常语言的逻辑分析提供了一个样板。这一理论成功地说明了这样一个道理:一个命题的逻辑结构不同于它的语法结构,它蕴涵的意义也不同于表达出的意思。语法结构和表面上的意思往往会造成思想上的矛盾

和困惑。命题的真正意义是由逻辑结构决定的,需要经过逻辑分析才能揭示其结构和意义,这是避免日常语言的表达所引起的矛盾和混乱的有效途径。

斯特劳森对摹状词理论的批评

日常语言分析哲学兴起之后,斯特劳森在1950年发表的《论指称》一文中向罗素的摹状词理论提出挑战。他从两方面加以批判。首先,罗素混淆了句子和句子的使用。句子的意义取决于一般的句法规则,不符合句法规则的句子无意义;句子只有在使用时,才有确定的所指,才有真假的问题。罗素把有无意义的句法问题混同于判别真假的语义问题,他说“当今的法国国王是秃子”是有意义的错误命题,这样就把使用的真假问题同意义的有无问题放在同一层次上。这种错误以“要么真,要么假,要么无意义”的三分法为前提,而没有把句子(有意义/无意义)和句子的使用(真/假)这两个不同层次区别开来。其次,罗素混淆了两种不同的“蕴涵”。逻辑蕴涵是由前提推导出结论,比如“现在的法国国王是秃子”推导出“现在的法国国王存在”。但是,日常意义上的蕴涵是预设前提作为使用条件,比如“现在的法国国王是秃子”预设“现在的法国国王存在”。如果预设为假,则句子没有使用条件,句子在不被使用的情况下没有真假问题。我们只能说“现在的法国国王是秃子”这句话有意义(因为符合句法),但既不真也不假(因为没有被使用)。

罗素对斯特劳森的批评也提出了反批评。他们两人的分歧反映了逻辑分析和日常语言分析这两种分析模式的对立,各有各的道理。我们既不要把罗素的摹状词理论作为全部分析哲学共同效仿的样板,也不要将斯特劳森的意见作为最后的定论。

逻辑和哲学

作为哲学家的罗素通过逻辑和数学、逻辑和语言的联系,更加关注逻辑和哲学的关系。他的前期哲学主要进行了两方面的工作:第一,对逻辑的客观性进行哲学说明,第二,运用逻辑分析方法解决哲学问题。

罗素和弗雷格一样,相信逻辑规则和概念的普遍性在于客观性,相信逻辑研究的对象是客观实在,与命题词项相对应的是外部存在的实体和关系。他说:“每一个词项都是存有,就是说,都在某种意义上为‘是’。”他还举例说:“人、时刻、数字、集合、关系、狮头羊,或任何其他东西都是词项。”^①他所说的词项和弗雷格所说的客体差不多,包括物理、心理和逻辑诸领域,他于是分清了物理和心理领域的实存与逻辑领域的存有。他说:“思想和情感,心灵和物理客体实存

^① Russell. *The Principle of Mathematics*, 2nd. ed., Cambridge, 1903, p. 43.

(exist),但共相并不在这种意义上实存,我们应该说它们自存,或为存有(having)。就存有是无时间的而言,存有和实存相对。因此,共相的世界也可被说成为存有世界。存有世界是不变的、严格的、精确的,被数学家、逻辑学家、形而上学体系的构造者和一切爱完善甚于生命的人所欣赏。”^①在这里,罗素以柏拉图主义的笔调,叙述了逻辑本体论的立场。这一理论立场是论证逻辑的客观基础、反对心理主义所必需的,对于初期分析哲学具有奠基的重要意义。

罗素从莱布尼茨哲学的教训中看到了语言分析的重要意义。他指出:“所有健全的哲学都应从命题分析开始,这是一个无需证明的自明真理。”^②在他确立了语言逻辑分析方法之后,他更清楚地认识到逻辑对于哲学的至关重要的作用。他在1914年时明确地指出:

任何哲学问题经过必要的分析和净化,或将不再成其为真正的哲学问题,或将成为我们所说的那种意义上的逻辑问题。^③

这句话可以说是罗素前期哲学的总结。比如,他的摹状词理论试图把传统形而上学的存在问题转变为摹状词的意义问题,他在《我们关于外部世界的知识》一书中把外部世界的实在归结为感觉材料的逻辑构造。这些理论为初期分析哲学的发展开辟了一条道路。当时很多分析哲学家相信,只要经过对语言意义的适当分析,很多传统哲学问题就会迎刃而解,或被消解为没有答案的伪问题,或者得到明确无误的答案。

总之,罗素一方面用哲学论证逻辑的客观基础,另一方面又用逻辑解决哲学的基本问题。但他遇到了障碍和困难。为了论证逻辑的客观基础,罗素所采用的逻辑本体论并没有能够说明逻辑对象究竟是什么样的本体。我们知道,任何本体都可用哲学概念或日常语言表示,那么,逻辑本体是否可用逻辑符号表达呢?弗雷格和罗素依据语言哲学的基本原则,肯定逻辑符号,如函项、变元、联词等都表达实在的关系和客体。比如,罗素说:

在一些情况下,最坚定的柏拉图主义者不但要设定一个完善的“或者”在天上,还要设定地上的一些“或者”是天上原型的不完善的摹本,这一点是相当明显的。^④

但是,说像“或者”、“并且”、“不但……而且”、“不”这样的联词表示一种本体,这

① Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford, 1959, p. 57.

② Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, p. 8.

③ Russell, *Our Knowledge of the External World*, George Allen & Unwin, 1926, p. 42.

④ *The Problem of Philosophy*, Oxford, 1959, p. ix.

是令人费解的道理,不但不符合通常的哲学观念,而且不符合科学和健全的常识。如果说,柏拉图主义令人难以理喻的话,那么,逻辑本体论包含有更多的想象和虚幻因素。罗素晚年曾这样自我批评他的早期思想:

我过去认为,每一个有意义地使用的词必须指示某些事物。但这一观点给逻辑学家所关心的词造成困难。我曾试图相信,诸如“如果”、“或者”、“不”等等词所意味的事物存在于某种逻辑学家的仙境之内,有德性的逻辑学家或许可以于身后在一个更加逻辑的宇宙里与这些事物相会。^①

这种想象显然与逻辑学家所追求的明晰性和哲学家所追求的客观性不相符合。逻辑本体论使哲学家欲罢不能,欲进亦不能。没有它则难以说明逻辑的客观性;但把逻辑基础建立在虚渺的实在领域,逻辑的基础仍然不可靠。

逻辑原子主义

罗素于1914年提出了“世界感觉材料的逻辑构造”的思想。感觉材料如同马赫的感觉要素,但感觉材料(sense - data)是客观的,而不是主观的感觉(sensation)。感觉材料是个人感官所能经验到的最小、最基本单位,如一小块色斑。感觉材料的逻辑构造就是世界的逻辑结构。

1918年,罗素正式提出逻辑原子主义。“逻辑原子”指感觉材料,对逻辑原子的陈述是原子命题。原子命题分两部分:一是“逻辑专名”,指“这”、“那”等指示代词,它代表感觉材料;二是感应材料的性质或关系,它们是一些不可再被分析的简单性质和关系。原子命题是“这是红的”,“这先于那”这样一些命题。原子命题是语言的最基本单位,不陈述日常事物,所以不能包含专名或普通名词。凡是包括专名和普通名词的日常命题都是分子命题,它们由两个以上的原子命题通过逻辑连词的联结而组成。

日常命题如何由原子命题组成?在这一问题上,罗素遇到一些困难。其中一个棘手的困难是如何分析意向句。意向句指由“我想”(或“知道”、“相信”、“认为”、“怀疑”等心理词为动词)为主句,以心理活动的内容为从句的复合句。比如,“托勒米相信太阳围绕地球转”是一意向句。按照罗素的分析,这个复合句是分子命题,由两个原子命题P(托勒米相信)和Q(太阳围绕地球转)组成,两者之间的逻辑关系是蕴涵。这个句子可被分析为逻辑式 $P \rightarrow Q$ 。根据逻辑运算法则,蕴涵的前件为真,后件为假,则整个命题为假。但这一分析的结果显然不符合被分析的句子原来的意义。因为不管托勒米的信念如何,他具有这样的信念是不

^① Russell, *Portraits from Memory and Other Essays*, Simon and Schuster, New York, 1956, p.41.

争的历史事实,不因为“太阳围绕地球转”为假而为假。罗素承认,他不知道如何应付这个“动物园里突然出现的不知名的怪物”。^①

后期的罗素放弃了逻辑原子主义。他于1920年在北京大学发表《心的分析》的演讲,后来又出版《物的分析》一书。这标志着他的思想由逻辑分析转入心理分析,用心理构造代替逻辑构造。此时的罗素认为感觉经验的基本单位不限于感觉材料,而且还包括感觉的产物——“影像”;无论心理或物理现象,都是感觉和影像的构造,两者的区别在于构造方式的不同,而不在于基本材料的差别。他企图通过这样的分析消除心物对立,达到“经验一元论”。他还发展了以心理分析为特征的意义理论,认为词是影像物,影像是词的意义。不过,罗素的后期思想缺乏独创性,不为人所重视。

第四节 早期维特根斯坦

路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951年)出生于奥地利的一个犹太工业家的家庭,父亲为了把他培养成工程师,让他来到英国学习航空工程。在学习数学的过程中,他想到数学基础的问题,读了罗素《数学的原理》一书,激起了学习逻辑和哲学的兴趣。他于1911年到剑桥,以罗素为师学逻辑,罗素非常欣赏他的这位学生的才能,把他视为最理想的接班人,预言哲学下一步的重大发展将由维特根斯坦完成。第一次世界大战爆发之后,他自愿参加奥地利军队,任炮兵中尉,战争后期被俘。在战俘营里,他总结长期酝酿的思想,完成了《逻辑哲学论》。他把书稿寄给罗素,罗素此时因为反战被关在监狱中,也完成了一部书(《数理逻辑导论》)的写作。两位朋友在战后重逢,但终由意见不合而分手。在罗素的推荐下,《逻辑哲学论》于1919年出版,次年出版英译本,立即在哲学界引起轰动。但维特根斯坦以为他已经解决了一切哲学问题,退隐山林去当小学教师。他的早期著作还有《1914—1916年笔记》。

逻辑的性质

维特根斯坦说:“逻辑是世界的一面镜子。”(T.6.13)^②世界虽由千差万别、千变万化的事物组成,但这些都是按照符合它们内在属性的方式结合在一起的。逻辑所反映的不是事物的具体形态、特殊性质和变化状态,而是事物之间的必然联系,所有事物必然联系的总和,就是世界的逻辑结构。正是在此意义

^① Russell, *Logic and Knowledge*, George Allen, 1956, p.226.

^② 维特根斯坦著作的标准页码是以缩写字母代表书名,数字表示章节。T是《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico - Philosophus*)的缩写。

上,可以说逻辑是世界的一面镜子。

逻辑所揭示的世界结构,不同于自然科学所描述的自然规律。每一门科学所研究的规律只适用于一定范围内的事物,事物之间的逻辑结构却是普遍适用、整齐划一的。再者,自然规律揭示的是事物之间的因果关系,因果关系不管在经验中出现的概率何等之高,仍然是偶然关系,总会有例外事件发生。逻辑关系却是必然关系,所谓逻辑必然性指一切可能性或不可能性之总和,不容许可能或不可能的例外。因此可以看出逻辑和自然科学的另一区别:自然科学的命题和规律依赖经验的发现和证实,但我们却无需依靠经验来发现和证实逻辑命题和规律。这是因为,我们的经验总是符合一定的逻辑规律,违背逻辑的东西不可能成为经验对象。维特根斯坦甚至说,即使上帝也不能违反逻辑规律来创造世界(T.3.031)。在我们的思想中,一事物总是和其他事物联系在一起的,孤立存在的事物是不可想象的。只要我们具有正常的思维能力,我们就必定会把握事物之间的逻辑联系。在此意义上,事物之间的逻辑联系是先天的。所谓先天,即先于经验之意。总之,世界的逻辑结构具有普遍性、必然性和先天性。

世界的逻辑结构

虽然逻辑研究对象与自然科学研究对象有上述种种不同,但是,对世界的逻辑分析却与科学的分析方法有类似之处。比如,物理学家把物质世界分析为一个个可见的物体,再把物体分析为原子,最后把原子分析为基本粒子。同样,对世界的逻辑分析也可分成三个步骤:首先把世界分析为事件的总和,再把一个事件分析为原子事件的组合,最后把原子事件分析为简单对象的系列。当然,逻辑分析和物理分析的相似之处只是一种类比,两者的差别是十分显著的。物理分析是一种实验方法,需要借助实验仪器,以观察数据为依据,并用数学公式描述物质模型。逻辑分析则不然,它按逻辑推理的必然性推演,并不借助经验观察,但需要陈述实在的命题作为分析对象和依据,因为逻辑毕竟由语言体现,只是逻辑分析的结果由逻辑符号和逻辑命题表示而已。我们在这里已对逻辑分析的层次和特征做了一些原则上的说明。下面,让我们看一看维特根斯坦如何逐层分析世界的逻辑结构。

1. 世界是事实的总和,而不是事物的总和。(T.1.1)

理解这句话的关键是了解事实(fact)和事物(thing)的区别。把世界看做事物的总和,是一种常识的观点;把世界看做事实的总和,则是一种逻辑的观点。为了理解这两种观点的不同,有必要回顾一下罗素的摹状词理论。按照常识观点,世界由各种事物组成,每一事物都有对应的名称。罗素对日常语言的名称进行逻辑分析,指出每一名称都是摹状词,限定摹状词还蕴涵着一个存在命题;因此,从逻辑的观点看,日常意义上的名称表示着命题所表达的意义。维特根斯坦

接受罗素理论的影响,并进一步从本体论的高度认识摹状词的意义,这大概正是他区别“事实”和“事物”的依据。

维特根斯坦虽然没有进一步解释区分两者的理由,但我们可以设想他是这样推论的:既然每一名称的意义在于对事物性质、存在或状态进行描述,那么,一事物的名称实际上并不代表该事物,而只是对该事物具有如此这般性质、处于如此这般状态这一事实加以描述。也就是说,把日常名称归结为摹状词的本体论意义就是把日常事物归结为事实。从逻辑的观点看,我们平常所说的“桌子”这类事物不过是这种东西具有如此这般形状、性质或用途这一事实,我们平常所说的“张三”、“李四”等专名的意义不过是肯定这一个个人存在着这一事实。这就是为什么可以说世界不是事物总和,而是事实总和的理由所在。

2. 所发生的事情——事实——乃是事态的存在。(T.2)

在逻辑分析的第二层次,一个事实进一步被分析为一些事态。“事态”的德文原文为 Sachverhalt,指构成事实之要素。英译者最初征得维特根斯坦同意,将其译为 atomic fact(原子事实)。后来的英译者发现,“原子事实”是罗素常用的概念,常指经验要素,这未必是维特根斯坦的原意,因此将其改译为 state of affairs,现已成为通行译法。我们将其译作“事态”,意在说明,构成一个事实的要素为该事实所处的众多状态,比如,“桌子存在”,这一事实可被进一步分析为桌子在某一空间位置的存在状态,在不同时间的存在状态,其颜色、硬度等性质的存在状态,等等。这些状态的集合便构成“桌子存在”的事实。总之,构成一事实之状态即我们所说的“事态”。

从逻辑的观点看,日常语言中称述单个事物的特殊命题仍然是普遍命题,它们可被分析为陈述这个事物的种种存在状态(如形状、颜色、硬度、持久性等)的诸多命题。再如,设想一位老师有十位学生,他在上课前说:“今天有一位学生缺席。”这一命题可被分析为:“或者赵大缺席,或者钱二缺席,……或者张三缺席。”我们知道,日常的特殊命题陈述的是一事实,既然这个特殊命题可被继续分析为一些更基本的命题,那么,相应的事实同样可被继续分析为一些更基本的要素,即事态。

3. 一个事态(事物之状态)乃是一些对象(事物)之组合。(T.2.01)

这里需要注意的是,引文所说的“对象”(object)和“事物”(thing)并非日常意义上的对象和事物,日常经验的对象和事物都是可以继续分析的,而这里所说的对象和事物,特指在逻辑上不能再继续分析的对象,其确切含义是“简单对象”(simple object)或“简单事物”。我们于是达到逻辑分析的第三层次,这是最后的层次。在此层次,一个事态被分析为逻辑分析的终极单元——简单对象。

简单对象不等于物理学研究的基本粒子。不管物理分析中达到多么基本的粒子,它们在逻辑上仍然是继续可分的,虽然在实验中已不再可分,但我们仍可

设想它们继续可分的逻辑可能性。中国古语说：“一尺之捶，日取其半，万世不竭。”这不是诡辩，因为我们不能不承认，这句话并不包含逻辑矛盾，它在逻辑上是可能的。简单对象却不然，它在逻辑上是不可分的，或者说，简单对象的可分性将引起逻辑上的矛盾。这是什么样的逻辑矛盾呢？

对此，维特根斯坦的回答是：

2.021 对象是构成世界的实体。这就是它们不能是复合的原因。

2.0211 如果世界上没有实体，那么，一个命题是否有意义，将取决于另一命题是否为真。

2.0212 在此情况下，我们将不能描述任何关于世界的图式（正确的或错误的）。

维特根斯坦的这几段话，实际上构成以下的推理：

大前提：如果对象是复合的，那么我们将不会有关于世界的图式。

小前提：我们确实有关于世界的正确的或错误的图式。

结论：对象不可能是复合的。

我们可以看到，维特根斯坦完全基于语言分析方面的理由，论证“实体（对象）是简单的”这一古老的本体论命题。我们可以将他的理由复述如下：

语言的意义在于描述世界。如果世界上所有的对象或事物都是复合的，那么，这些对象或事物的名称都将是摹状词，可被分析为一些命题的集合；而这些命题所包含的名称也将是复合的，又可被分析为另一些命题，如此分析下去，没有止境。就是说，一个命题的意义将取决于另一命题是否为真，但如果每一命题都可被无止境地分析下去，我们将永远达不到一个真命题。其结果必然是：任何命题的意义都将不能确定，我们没有关于世界的任何图式。这显然是荒谬的。因此，我们必须设定存在着简单对象（实体），它们的名称是不可再分的语言单位，以这些简单名称为要素的命题不可再被分析，这些命题直接陈述关于对象的事实，因而是真命题。正是这些真命题赋予其他可被分析的命题以意义，满足了语言描述世界的基本逻辑功能。

图 式 论

维特根斯坦认为，语言是关于世界的图式，每一命题都是描述一个事实的图式，语言是一个由无数小图式按照逻辑结构组合而成的大图式。维特根斯坦曾经告诉别人，他把语言看做是图式的思想是由于一个偶然的会而萌发的。第一次世界大战期间，他在东方战线的战壕里看到一本杂志，上面说巴黎法院在裁决汽车事故时，常用玩具摆出事故前后可能会发生的一系列事件的模型。维特根斯坦突然想到，这个模型所起到的作用如同命题一样，它描述了可能发生的事

件。他进而想到,每个命题的内容都是一个反映现实事件的模型。他把命题比作图式,因为图式可以形象地解释语言与现实的关系。一个图式之所以能够描述一个事实,起码要满足下列两个条件。

第一,图式的每个组成部分和外界现象的每一组成部分有一一对应的关系。这种部分与部分相对应的关系被维特根斯坦称为图式关系(pictorial relationship)。维特根斯坦说:“图式关系即存在于图式的要素与事物的对应之中。”(T. 2.1514)“这些对应关系实际上是图式联系现实的触角。”(T. 2.1515)

第二,联结图式各个组成部分的结构方式必须与联结被描绘的现象的结构相一致。这种保持一致的结构被称之为图式的形式(pictorial form)。图式和现实的一致是形式上的一致。比如:一张图画中的事物可以在颜色、光线、形状大小、空间比例等方面和现实中的事物相似。但是,并不是每一张图画都是对现实惟妙惟肖的摹写。摹写所要求的是图画和被描绘物两者具有相同或相似的可感性质。但是图式描述事物的方式不是摹写,从逻辑的角度来看,运用什么样的可感材料来描绘现实是偶然的。比如,油彩、水墨、铅芯等可以作出反映现实的图画。在排除了所有的偶然因素之后,一张图画只是一张结构图。这个结构图就是维特根斯坦所说的图式的意思。图式就是一些符号按照一定的比例排列起来来描述现实事实的同构形式。这些符号本身并不一定要和现实中的事实具有同样的可感性质。

维特根斯坦强调,图式的本质特征是逻辑特征。事实的空间关系在图式中可以用逻辑符号来表示。他所做出的“所有的图式都是逻辑的图式”的结论是《逻辑哲学论》的中心论点之一。按照这一观点,我们可以把人类多种多样、千差万别的反映形式都归结为逻辑同构的图式来研究。

维特根斯坦承认图式的多样性,录音机的声音、音乐、绘画、符号都是图式。在各种形式的图式中他所关心的是语言,认为语言是现实的图式。这对中国人来说并不难以理解,因为汉字具有象形的图画功能。但对于拼音文字来说,这却是一个难题。在用字母拼写出来的词句和它们所表述的事实之间很难发现有什么相似之处。

维特根斯坦用逻辑图式的概念回答了语言如何能够反映现实这一问题。语言是通过命题来描述事实的,每一个命题都是一个事实的图式,这是因为:第一,构成命题的语言符号和构成事实的要素有着一一对应的关系,或者说,在两者之间存在着图式关系。第二,构成命题的语言符号与构成事实的要素具有同样的逻辑结构,或者说,两者具有相同的图式形式。现在的问题是,我们必须确定:组成事实的要素是什么?和它对应的语言符号又应当是什么?命题和事实相同的逻辑结构是什么?只有弄明白了这些问题,我们才能深入、具体地理解图式论。

根据命题必须要与事实有相应的组成部分以及相同的逻辑结构的图式论原

则,以下两个推论是必然的。

第一,既然每一事实都是由一系列的事态所组成的,那么,描述一个事实的命题也应该由同样数量的一系列语言单位所组成。每一个这样的语言单位和一个事态相对应,并描述着这一事态。维特根斯坦把这样的语言单位称之为基本命题(*elementary proposition*)。其之所以基本,因为它们是组成一个命题的基本单位,如同事态是组成一个事实的基本单位一样。

第二,基本命题是在一定的逻辑结构中组成命题的。因为与它们相对应的事态是按照特定的逻辑结构组成事实的。维特根斯坦把这种逻辑结构表达为数理逻辑中的真值函项关系,并由此得出了一个重要的结论:任何命题都可以通过逻辑分析归结为基本命题的真值函项。

维特根斯坦通过图式论建立了语言和现实的对应关系。现实世界是由事实、事态和简单物体这样三个层次组成的。语言也相应地包括了命题、基本命题和简单名称这样三个层次。他论证了在每一层次上语言都是现实的图式。维特根斯坦的论述可以用下面的表格来总结:

对应项 层次	世界	语言	关系
整体	世界是事实的总和(1.1)	语言是命题的总和(4.001)	正确的思想总和是世界的一幅图式(3.01)
日常	一个事实是一些事态的存在状态(2)	一个命题是一些基本命题的逻辑函项(5)	命题是现实的图式(4.01)
微观	一个事态是一些简单事物的组合(2.01)	一个基本命题是一些简单名称连贯式的排列(4.22)	一个基本命题肯定了一个事态的存在(4.21)

语言的界限

维特根斯坦在青年时期读过康德和叔本华的书,受到他们的主体性哲学的影响,维特根斯坦把叔本华所说的意志主体和康德的知识主体理解为语言主体。作为语言主体的自我是语言和世界的界限。他说:

这个世界是我的世界,其显示在这样的事实中;语言的界限,即只有我能理解的语言的界限,意味着我的世界的界限。(T.5.62)

所谓世界的界限,指的是逻辑空间。维特根斯坦的推理过程是这样的,既然逻辑空间是命题的整体所规定的框架结构,既然命题的整体是语言,既然语言的

主体是自我,那么,逻辑空间要由自我来应用。逻辑空间也是一切可能发生的事实区域,既然现实是一切实际发生的事实的总和,自我通过规定逻辑空间应用范围限定了世界的界限。

维特根斯坦并不否定“自我世界”同自然科学和常识所认识的公共世界的一致性。在他看来,认识世界总是通过个体的思维活动来实现的。每个人通过与他人交流,获得对世界的共同认识。这些共同认识的积累便是自然科学和常识。同时,每个人又会对生活、对世界有自己的特殊体验。这些体验通常是隐藏在心灵深处,是外人所观察不到的,但却可以在语言中通过“我”这个字表达出来。维特根斯坦据此说:“我就是我的世界(微观世界)。”(T.5.63)这种箴言般的语言很难理解。维特根斯坦的意思可能是这样的:语言的界限就是命题意义的界限。但是,每一命题都可以和“我觉得”、“我相信”、“我想”这样的说法联结在一起。这种联结的可能性,说明了命题所描述的事实是我可以观察的世界中的事实。所有以“我”为主体的命题,描写了我所特有的世界。只有当我们在交流中发现每个自我所体验的世界都是相同的,我们才省略了“我想”、“我相信”这样的说法。比如,如果我清清楚楚地看到一个红色的东西,我会毫不犹豫地说:“这是红的”,而通常不是:“我想这是红的”,因为我确信这对每个视觉感官正常的人来说都是红的。相反,如果我感到胃痛,我会说:“我觉得胃痛”,而通常不是说“胃痛”。因为我知道别人不能感觉到我的疼痛,我的胃痛是一种他人不可涉及的、我所特有的世界中的一件事情。

通过分析“我”这个字在语言中所起的作用,维特根斯坦认为,自我是语言的主体,也是限定这一语言所描述的世界的主体。它自身不可能是这个被限定的世界中的一个客体,也不是由客体所构成的复合体。他用眼睛和视野之间的关系来比喻自我和世界的关系。眼睛所能见到的是视野中的事物,但却不能看到它自己;同样,自我可以观察世界、描述世界,却不能观察、描述自身。所以维特根斯坦说:“主体不属于世界,反之,它是世界的界限。”(T.5.632)或者更确切地说,主体是他所理解的语言和他所观察的世界的界限。

神秘主义

我们知道,叔本华的哲学是唯意志论,强调意志高于理智,世界万物都是意志的不同的外在表现形式。《逻辑哲学论》一书也有唯意志论的痕迹。维特根斯坦在书中强调,意志不受逻辑思维制约,独立于现实之外。我们的语言只能描述世界中的事实,而不能描述世界的界限,更不能描述世界界限之外的领域。我们的意志却向我们显示(show)了这一领域。

按照西方哲学的传统说法,理智思维属于寻求知识和真理的能力,而对意志和情感的培养和熏陶却是接近善和美的途径。维特根斯坦也把“真”和“善”、

“美”看做两个不同领域；前者属于现实世界，后者是神秘境界。两者是事实与自我、理智与直觉的对立。这样一些对立归根到底是可说与不可说的对立。伦理学的原则、审美的感情和宗教的信仰等都是不可言说的，神秘的直觉和体验却可以将它们在意志和感情中明白地显现出来。比如，伦理原则告诉人们应该做什么，不该做什么。人们遵守这些规则并不是因为希图奖励或惧怕惩罚，理智可以推断出遵守或不遵守伦理原则的后果，语言可以把这些后果当作客观事实来描述。但是，理智推理和语言表达都没有把握住伦理原则的实质。人们的伦理行为只服从意志的支配，意志不通过理智和语言直接把握住了伦理的原则。人们可以因行善而感到欢乐愉快，因作恶而惶恐不安，感情和意志已经向他们揭示了什么是善和恶的意义，什么是人生的价值。理智和语言在这里不仅苍白无力，而且也是多余的累赘。在此意义上，维特根斯坦说：“我们不能谈意志是什么，因为它是伦理属性的宿主。”（T.6.423）

具有意志和感情的人总是现实世界的人，感情和意志也不可能与世界绝缘。生活把意志与世界联结在一起。维特根斯坦说：

世界和生活是同一的。（T.5.621）

幸福之人的世界不同于不幸之人的世界。（T.6.43）

对世界的不同体验决定了人们不同的自我，并通过自我决定了他们对世界的不同理解。理解世界的意义就是洞察生活的价值。维特根斯坦断言：

世界的意义存在于世界之外。在世界上的一切都是按照其本来面目而存在、而产生的：没有价值存在于世界之中。（T.6.41）

世界中的一切事实都排列在因果关系的链条之中，在那里起作用的是铁一般严格的逻辑法则。事实是不依赖人的意志和感情而存在、变化的。人的意志和感情却能赋予事实世界以不同的价值和意义。维特根斯坦说：

把世界体会为一个有界的整体，这就是神秘所在。（T.6.45）

维特根斯坦的神秘主义是对世界的结构进行逻辑考察的结果。对语言的结构进行逻辑分析揭示出世界的逻辑结果；凡有结构的东西，都是可以限定的，逻辑分析最后在我们心中升华为一种把世界看做一个有界的整体的神秘感情。维特根斯坦试图说明，站在世界之外来体会世界，使我们不至于局限在经验事实之中，不至于沉溺于凡俗生活之中。中国古诗云：“不识庐山真面目，只缘身在此山

中”，维特根斯坦也表达了同样的意境：要把握住现实世界的价值，就要与之保持一定的距离。这大概就是他要区别现实世界和神秘领域的根本动机。

维特根斯坦自己似乎意识到，在谈及神秘主义的时候，他的观点是难以自圆其说的。他说：

在哲学中正确的方法应当是只说可以说出的事物，即只说自然科学的命题——只说和哲学无关的事情，必须向他说明他的命题中的某些符号是没有意义的。这样做不会使他满意，他觉察不到我们是在教他哲学。但严格说来，这是惟一正确的方法。（T.6.53）

维特根斯坦并没有遵循这样的方法，他并没有只说自然科学的命题，他写下的是一本哲学的书，探索的是几千年来哲学家们津津乐道的形而上学的不朽题材：世界、形式、结构、界限、逻辑、思维、语言、自我、意志、真理、价值、意义，等等。按照他自己的标准，表述这些题材的命题也应该是无意义的。维特根斯坦并不否认这一点，他不无自我解嘲似地说：

任何了解我的人终究要认识到我的命题是无意义的。这些命题只是他用来攀登的阶梯，当他超越了这些阶梯之后，他必须抛弃这个梯子。他必须超越这些命题，然后才能正确地看这个世界。（T.6.54）

第五节 维也纳学派

理论与历史背景

维也纳学派所代表的思想是逻辑实证主义。顾名思义，逻辑实证主义有两个思想来源：一是实证主义，一是逻辑分析的哲学。实证主义是19世纪的法国哲学家孔德（A. Comte）提出的。孔德提出了人类精神发展的三阶段理论。最初阶段是神学阶段，一切因果关系被归结为神的意志，比如，雷鸣电闪被解释为神的愤怒或恫吓。其次是形而上学阶段，人们用抽象观念代替神的意志来解释因果关系，自然物内部的抽象力或属性被认为是运动和变化的原因所在。最后是科学阶段，科学对观察到的现象加以描述，而不进行主观想象和抽象解释，因此是实证的。孔德持历史进步观，认为这三个阶段是从低级到高级，从蒙昧到理性的前进过程。实证科学是人类精神发展的最高阶段，只有实证科学才能认识过去被歪曲了的实在。当然，孔德的实证科学不仅包括自然科学，而且包括社会科学。但只有效仿伽里略以来的物理学的成功方法，才能建立被他称作“社会物理学”的社会学，包括社会静力学和社会动力学，而人们迄今为止只能在混乱无序

的社会领域摸索。

19世纪末奥地利的物理学家、哲学家马赫(Ernst Mach)按照实证主义精神,提出了感觉主义的标准,以此区别科学与形而上学。在他看来,科学的研究对象是由感觉要素所组成的,任何概念如果不能被还原为感觉要素,或者说,如果它指示的东西不可被感觉所观察,那么它就是心灵的虚构。按此标准,不仅像“神”、“自由意志”、“灵魂”这样的概念是形而上学的虚构,而且像“原子”、“物质”、“以太”等当时在物理学中常用的概念,也属于形而上学的残余,应从科学中清除出去。

1922年,石里克(Moritz Schlick)接替马赫担任维也纳大学的归纳科学哲学教授,在他的周围聚集了一批科学家,在科学界形成了一个哲学团体,这就是维也纳学派。学派的成员有:数学家韩恩(Hans Hahn)、社会学家纽拉特(Otto Neurath)、哲学家克拉夫特(Victor Kraft)、法学家考夫曼(Felix Kaufman)、物理学家弗兰克(Philipp Frank)以及一些经过科学训练的青年哲学家卡尔纳普(Rudolf Carnap)、魏斯曼(F. Waismann)和费格尔(H. Feigl)等人。一些外国学生也参加他们的定期聚会,比如英国的艾耶尔(A. J. Ayer)和中国的洪谦(1909—1992年)也是维也纳学派的成员。洪谦先生是福建人,20年代末作为官费留学生到德国和奥地利学习物理学。他在石里克的指导下完成题为《当代物理学中的因果问题》的博士论文,1937年回国,长期在北京大学任教,对西方哲学资料的翻译编辑和逻辑经验主义的研究颇有贡献。

维也纳学派成员受马赫和法国的迪昂(Pierre Duhem)、彭加勒(Henri Poincaré)等人的直接影响。但是分析哲学的“哲学革命”目标对他们的鼓舞更大,其领袖石里克于1930年宣称:

我确信我们正处在哲学上彻底的最后转变之中,我们确实有理由把哲学体系之间的无结果的争论看成结束了。我断言,现代已经掌握了一些方法,使每一个这样的争论在原则上成为不必要的,现在主要的只是坚决地应用这些方法。……这些方法是从逻辑出发的,莱布尼茨曾模糊地看到这些方法的端倪,在最近几十年里,哥特洛布·弗雷格和贝特兰·罗素曾开拓了重要的道路,而维特根斯坦(在1922年的《逻辑哲学论》中)则是一直推进到这个决定性转变的第一人。^①

确如石里克所说,虽然分析哲学诸位创始人对维也纳学派都有所影响,但维特根斯坦的影响最大。《逻辑哲学论》一书曾被当作是逻辑实证主义的宣言书和“圣经”,这虽然言过其实,但也不是没有道理的。维也纳学派曾定期学习讨论这

^① 引自《哲学的转变》,《现代西方哲学论著选辑》,洪谦主编,上册,412页。

本书。1928至1929年期间,石里克还邀请此时闲居在维也纳家中的维特根斯坦参加定期讨论。这些讨论内容被魏斯曼整理为《维特根斯坦和维也纳学派》一书出版。

维也纳学派的成绩显著,把逻辑实证主义的思想传播到欧洲各地。可惜好景不长,30年代中期开始,德国法西斯势力猖獗。法西斯主义的反犹政策威胁到逻辑经验主义阵营中很多犹太血统知识分子的安全;而且,法西斯主义从根本上与逻辑经验主义提倡的科学民主精神格格不入。在严酷的政治压力下,石里克又意外地遭一患精神病的学生谋杀。维也纳学派在组织上瓦解了。一些成员,如卡尔纳普、莱辛巴赫、弗兰克、费格尔、考夫曼和亨普尔,流亡到美国,使逻辑经验主义在美国复兴。

维也纳学派、逻辑实证主义和逻辑经验主义是三个既有联系、又有区别的概念。维也纳学派是逻辑实证主义的主流和核心,但不等于逻辑实证主义的全部,因为逻辑实证主义还应包括与维也纳学派同时的柏林学派、里沃夫—华沙学派以及布拉格学派等;逻辑实证主义也不等于逻辑经验主义,前者主要指二三十年代在欧洲流行的早期分析哲学的流派,后者的范围更广,逻辑经验主义贯穿分析哲学的全过程,除了逻辑实证主义以外,还包括它在美国的发展。

证实原则

维也纳学派接受了休谟的区分:一切命题或者是先天的分析命题,或者是后天的综合命题;数学和逻辑命题属于分析命题,一切经验科学的命题属于综合命题。他们拒绝承认任何非经验的综合命题,认为康德所谓的先天综合判断完全是一个过时的概念。非欧几何证明了时间和空间不是先验的,相对论证明了牛顿力学的前提也不是先验的,而是在一定的经验条件下才适用的。石里克说,精密科学根本没有、也不需要先天综合判断。分析和综合命题都有固定的意义标准,而先天综合判断既不能通过词语,也不能通过经验的验证来理解其意义,因而无意义。

石里克提出:

理解一个陈述和知道它的证实方法是一回事……为了解它的意义,我们必须看一下它是如何被证实的和如何被否证的。^①

按照上述证实原则,证实分析命题的方法是演绎推理,分析命题只要其词句意思不相互矛盾,就是有意义的;证实综合命题的方法是经验检验,也就是说,一

^① 转引自韩林合:《石里克》,台湾东大图书股份有限公司,1995年,38页。

一个综合命题只有在能够被经验检验其真假的情况下,才有意义。证实原则是一个一般性的原则,维也纳学派成员对之有不同解释,特别是对于综合命题的经验证实标准有较大分歧。这里涉及到两个问题:经验证实的程度和经验证实的终极性。

经验证实的标准

经验证实的程度问题是这样被提出来的:如果一切科学命题毫无例外都要经过经验证实才有意义,那么,很多涉及到自然科学基础的命题将被排除在科学之外,比如,那些陈述一般规律的命题,有些尚未被证实,并且将来也不大可能被证实的假说,将被作为无意义的命题。显然,并不是所有陈述事实的命题都应该而且能够接受经验的证实。石里克于是对经验证实的范围做了宽泛的解释,他用“可证实性”代替“证实性”。就是说,检验综合命题的意义标准不在于是否已被证实,而在于是否有被证实的可能性。经验证实的可能性不是“非此即彼”的逻辑可能性,而是“或多或少”的或然性。这样,经验证实便成为一个归纳的过程,可证实性可被归结为归纳推理的或然性。其他一些成员也得出类似的结论。比如,卡尔纳普在《可检验性和意义》一文中说,石里克所说的可证实性是物理的可能性,是在观察检验过程中实现的确证。因此,他建议用“确证”代替“证实”,用“可检验性”代替“可证实性”。他说:

在许多情况下,有了数量不多的肯定例子,我们就达到了实际上足够的确实性,于是我们便停止实验。但理论上永远存在着把检验性观察的序列继续下去的可能性。所以在任何完全的证实也不是可能的,却只是一个逐渐增强确证的过程。^①

这里所谓“逐渐增强的确证”指的也是或然性越来越大的归纳。再比如,艾耶尔提出强的和弱的可证实性的区别:强的可证实性指检验普遍命题的一切事例,这是在实际中很难实现的证实性;弱的可证实性是对普遍命题某些事例的检验。在科学领域,只要对足够多的事例进行检验,便可以得出普遍结论。证实原则所坚持的只是弱的可证实性。莱辛巴赫(H. Reichenbach)则提出“真理的意义理论”和“概率的意义理论”的区别,前者指已过时的证实原则。按此原则,意义即真值,非真即假,被证实的便为真,不被证实的便是假,不可能有真假相掺的中间状态。现代科学却表明,经验命题没有绝对真理,只有一定程度的可靠性,其程度由概率度量,用一系列的连续量的精确计量代替二元对立的真值。在科学中行之有效的检验标准只能是这种“概率的意义理论”。

^① 《现代西方哲学论著选辑》,上册,499页。

物理语言和现象语言

关于经验证实的终极性的问题是这样被提出的:经验证实是一个逐步验证的过程,最终必将被还原为一个自身无需再被验证的终极检验尺度,这一尺度何在呢?石里克认为,检验尺度必须是一切知识的确定基础,这就是终极的经验,即个人直接感觉状态,他把个人的直接感觉称作“给予”(givenness)。他说:“每个命题的意义只是通过给予才能确定下来。”^①这种把个人的“给予”看做是终极经验的观点被称作现象主义。现象主义把基本命题看做对个人直接经验的表述,如“我现在在这里看到了红色”就是这样的命题。纽拉特不同意对经验证实的现象主义解释。他认为,个人经验具有因人而异的主观性、瞬时性,甚至相互矛盾,它们不能证实具有普遍性的科学命题。他主张使用物理语言代替现象语言,物理语言以物理事件为描述对象,一部分是科学的专门术语,另一部分与自然语言相重合。物理语言表述的基本命题被称作记录句。记录句尽量用实验记录式的语词代替自然语言。纽拉特举例说,“奥托正在观察”可以用“其精制照片在档案中被列为第16号的那个人正在观察”来代替。“档案中被列为第16号的那个人”一词还必须由一系列数学公式来代替。同样,“现在”、“这里”等词也要由精确的时间和位置代替,事物的性质可用一系列数学公式来描述。同时,纽拉特也承认,记录句所需的术语总有一些是含糊的,不可能或不需要用高度精确的科学术语代替一切自然语词,“因而,在涉及统一科学整个领域的科学论文中,只有一门含有这两种语言的语词的‘专门术语’才是适用的”^②。

卡尔纳普是继石里克之后的维也纳学派代表者。他致力于构造人工的形式化语言作为统一的科学语言。早期他基本上倾向于现象主义。在1928年发表的《世界逻辑结构》一书中,他把普遍的经验语言符号按照类型学说分为不同层次,并由低到高地建构句子。最基本层次为个别经验。他自称采用“方法论的唯我论”看待个别经验,把它们看做暂时的、流动的个人意识状态,因而是不确定的。但是,时空的四维结构可以数学地建构出来,不确定的个别经验在确定的时空结构中被建构为经验的基本单元,这些单元以自然数列的连续方式建构经验句式。卡尔纳普后来接受了物理主义,在1934年发表的《语言的逻辑句法》一书中,他设想一种逻辑语言可以成为普遍的物理语言。这种语言的命题函项的变元相当于坐标,变元的值相当于坐标参数,可以用包括4个变元的命题函项表示时空坐标,用其他一些命题函项表示物理性质,这样就可以得到用逻辑命题表达的形式化的物理语言。他在30年代还认为,其他科学的语言都可以被翻译为物

① 《现代西方哲学论著选辑》,洪谦主编,上册,423页。

② 同上,558页。

理语言,比如,心理学、生理学的语言可以被翻译为描述人的身体行为的语言,而人的行为归根到底是物理事件,可使用物理语言加以描述。但后来他又接受哥德尔关于真理的定义,从句法分析转向语义分析。卡尔纳普思想多次转变,都是为了把证实原则的检验标准(他称之为确证)加以系统化、形式化。

排拒形而上学

证实原则对于维也纳学派的作用是一把双刃剑:一方面论证自然科学的基础,另一方面分清科学与非科学。依照证实原则,形而上学的命题既不属于分析命题,也不属于可以用经验证实的综合命题,因而是“伪命题”,即:表面上好像陈述事实,但实际上并无事实与之对应。因而没有任何意义。

卡尔纳普在早年写作的《哲学中的伪问题》和《通过语言的逻辑分析清除形而上学》等文章中,对形而上学持激烈的批判立场。他指出,形而上学的伪命题有两种:一种是所运用的词没有意义,如“神”、“始基”、“自在之物”、“理念”、“无限”、“绝对”、“自我”、“非我”等哲学术语,完全没有经验对象与之对应,它们所组成的句子也不能经受经验的检验;另一种是把有意义的词用违反逻辑法则的方式组合在一起,看起来像是句子,其实没有逻辑结构。卡尔纳普列举海德格尔在《什么是形而上学》一书中的一些句子,说明对“无”的发问,以“无”为认识对象,对“无”的存在加以肯定或否定,都是对“无”(Nothing)这个词的普通用法的误用,结果出现了“无是何样”、“我知道无”、“无不是任何东西”、“无存在”这样一些违反逻辑、因而无意义的命题。纽拉特对海德格尔的语言也有微词,他曾讥讽说:“爱因斯坦的理论或许可用班图语来表达,却不能用海德格尔的语言来表达,除非德语中搞的那种语言的滥用也带入了班图语。”^①一般说来,分析哲学与现代欧陆哲学很少正面交锋,但卡尔纳普等人在批判传统形而上学时,却不禁将海德格尔(他对传统形而上学也持彻底批判立场)拉出来“陪斩”,表现出对形而上学语言难以忍受的态度。

卡尔纳普尖锐地指出:

形而上学的虚构句子,价值哲学和伦理学的虚构句子,都是一些假的句子,它们并没有逻辑的内容,仅仅能够引起听到这些句子的人们在感情和意志方面的激动。^②

卡尔纳普后来把语言划分为对象句和逻辑句两类,前者陈述对象,后者陈述句法;说话方式相应地有“内容的”和“形式的”两种。形而上学的命题不一定会

^① 《现代西方哲学论著选辑》,洪谦主编,上册,558页。

^② 同上,460页。

产生语言的混淆,而是用内容的说话方式来表达形式的说话方式所要表达的意思。比如,很多哲学句子用内容的说话方式表达全称的词,致使像“数字”、“事物”、“性质”、“经验”、“空间”、“时间”等全称的词当作语言以外的对象,并把它们作为哲学研究的对象。实际上,哲学句子所表达的只是形式的说话方式而已。卡尔纳普此时不再否认哲学命题的逻辑结构和意义,而是把被内容的说话方式所掩盖的形式的说话方式揭示出来,比如,“事物是感觉材料的复合”的哲学命题似乎是关于事物和感觉关系的陈述,实际上只是关于名称的句法的陈述。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中说:“世界是事实的总和,不是事物的总和。”这也不是关于世界整体,而是关于科学语言形式的陈述,可被翻译为“科学是一个句子系统,不是一个名称系统”。按照这种方式,哲学命题都可以被消解为句法命题,使哲学成为真正的科学逻辑。

维也纳学派的另一成员艾耶尔则致力于揭示伦理学命题的无意义。在他看来,伦理价值判断并不是对事实的判断,没有知识内容,“对”或“错”仅仅表达赞赏或厌恶的情感。比如说“偷东西是错的”并不是对“偷东西”这一事实的判断,而是表达不能容忍偷东西的情感。艾耶尔甚至进一步说,情感本身并无是非高下之分。他说:

“偷钱是错误的”这句话没实的意思,就是说,表达出一个既不真也不假的命题。犹如写下“偷钱!”几个字,醒目的惊叹号以合乎常规方式显示,这里表达的情感是一种特殊的道德上的责难。……当有人不同意我们关于某一行为的价值观时,我们当然会使用论证来让我们思维方式占上风。……但是,如果我们的反对者恰好处于不同的道德条件之中,因而,即使他承认所有事实,他仍会对相关的行为价值有不同看法。在此情况下,我们会放弃说服他的努力,说不可能与之论辩,因为他的道德感被扭曲或未开化。这只是说明他具有的价值观不同于我们。我们觉得自己的价值体系优于他们,因而用贬义词谈起他,但我们不能进一步论证我们的体系的优越性。^①

艾耶尔的情感论是一种道德相对主义,容易导致不分是非的虚无主义的结论。但石里克并不持这一立场,他认为伦理学是一门科学,具有知识价值,伦理学的方法是心理学,是可以被心理经验所证实的。

“经验主义的两个教条”

蒯因在1951年发表的《经验主义的两个教条》中把逻辑经验主义的证实原则归结为两个教条。第一个教条是分析命题与综合命题的区分。蒯因批判的重

^① Ayer, *Language, Truth, and Logic*, Dover, New York, pp. 107 - 111.

心放在分析命题的标准。他指出这一标准最终仍要诉诸经验,因而不能与综合命题相区分。分析性的标准或是同义性,或是必然性,或是语义规则,这三者都要通过经验事实。比如,“单身汉是没有结婚的男人”的同义性涉及“单身”、“结婚”、“男人”等词语的经验对象;它的必然性涉及主词和谓词的外延,也需要求助经验才能断定两者是否相同;语义规则在被应用于对象语言时也要受到对象的限制,仍要使用同义性那样的标准。在这三种情况下,所谓的分析命题都不能与经验命题相区别。蒯因说,分析和综合命题的区分不是绝对的,而是相对的,其相对程度被获得经验的范围大小所决定。“要划出一条分界线的想法,只是经验主义者的一个非经验的教条,一个形而上学的教条”。

蒯因所说的经验主义的第二教条是还原论,即,关于事实命题的意义可以还原为记录直接经验的语句。他指出,关于事实的命题是关于周围世界认识的一部分,并不只与个别的直接经验发生联系。单个的经验不能起检验作用。事实上,面对着不利的检验,命题体系内部可做必要调整,总是可以使该命题与经验相符合。如命题“所有天鹅都是白的”不仅与天鹅的颜色有关,它的意义涉及我们关于鸟类的全部知识。如果一个人发现一只黑天鹅,他可以根据他关于鸟类的知识,说这只黑色的鸟不属于天鹅类,由此保证原先命题不被否定。命题组成一个体系,只是在边缘部分才和经验接触,体系的核心是逻辑,经验命题的意义取决于命题体系,而不能被还原为记录直接经验的单独命题。

对于蒯因的批评,洪谦先生曾在《关于逻辑经验主义的几个问题》一文中有这样的反应:

蒯因对还原论的指摘,虽然在理论上有所可取之处,但对卡尔纳普来说,似乎有点无的放矢。……蒯因似乎没有注意到卡尔纳普自己在其名著《检验性和意义》以及《世界的逻辑构造》新版前言中,对于这一缺点,已作了批评性的阐述和修正。^①

应该说,通过批评和自我批评,逻辑经验主义者最终放弃了证实原则作为意义的惟一标准。

宽容原则

维也纳学派对形而上学和传统哲学的激烈排拒遭到同样激烈的反击。比如,有人说,对于先天综合判断的否定是自相矛盾的,“没有先天综合判断”本身就是一个先天综合判断,分析和综合命题的标准对它都不适用。面对众多的反批评,后来的逻辑经验主义者对待形而上学的态度有所缓和。卡尔纳普于1934

^① 洪谦:《关于逻辑经验主义的几个问题》,载《自然辩证法通讯》,1989年,第1期。

年提出“宽容原则”：

逻辑中没有道义，每一个人都可以按照自己的意愿自由地建立自己的逻辑，自己的语言形式。^①

证实原则不再是一道禁令，而是一种建议、一个常规。他虽然允许有多种多样的形式的说话方式，但却继续反对形而上学所用的形式的说话方式。理由如前所述，因为它混淆了内容的和形式的说话方式。但是，即使同意他的这一批判，形而上学命题充其量也只是违反了一个常规，而不是无意义的伪命题。卡尔纳普后来也承认自己的立场过于简单化。

艾耶尔在 1959 年也反省说：

我十分清楚，他们所做的实际上采用证实原则作为一种常规……但为什么要采用这一常规呢？充其量只能证明，形而上学命题不属于逻辑法则、科学假说、历史叙事、知觉判断或关于自然界的常识描述的范畴，但不能由此推出它们既不真也不假，更不能说它们无意义。除非有人硬要如此推理，否则不能得出这种结论。问题在于，形而上学与常识和科学命题的差别是否尖锐到如此地步，非得强调这一差别才有用处。这样做的缺陷使人看不到形而上学问题的益处。^②

艾耶尔此时认识到，形而上学是一个概念体系。它的发展符合科学发展方向，它虽然不是知识，但却具有认识价值。

逻辑经验主义是 20 世纪影响最广泛、持续最长久的哲学流派之一，它代表了自然科学对哲学的挑战。它的唯科学主义观点已成为现代哲学摆脱不掉的“幽灵”。唯科学主义是这样一种思潮：它认为自然科学的方法是一切真理的尺度，自然科学的知识是人类其他知识，包括哲学和人文、社会知识的楷模。逻辑经验主义者没有、也不可能完全排拒形而上学，但他们对形而上学问题和命题所做的分析性批判却使人们现在再也不能像过去那样建构形而上学体系了，他们提倡的澄清问题和意义的逻辑分析方法也成为一种普遍的哲学批判方法，这些都是值得肯定的历史贡献。

① *The Logical Syntax of Language*, Kegan Paul, 1937, p. 51.

② *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, Free Press, 1959, pp. 15 - 16.

第四章 现象学运动

第一节 现象学概论

什么叫现象学？

顾名思义,现象学就是以现象为研究对象的学问,这里的关键是对“现象”的理解。现象学的口号是“回到事物本身”^① (go back to things themselves)。“现象”的本意是显现出来的东西,“事物本身”在传统哲学中一般理解为隐藏在现象背后或深处的本体或本质,康德所做的现象与物自体的区分便是这一传统观念的典型代表。现象学家所理解的现象就是事物本身,在现象与本质之间不存在一层帷幕。“显现”不仅是对感官,而且也是对意识的显现,感官只能认识事物的外表或者某一侧面,意识却能认识事物本身或本质。再者,意识的活动与事物的显现不再处于主客观两极。显现总是向意识的显现,是通过意识活动在意识之中的显现,因此是意识的自我显现。现象学所说的现象既是显现场所,又是显现过程,还是显现对象,它们都是在意识中发生的。但是现象学不只是对意识的研究,而是通过意识的自我显现揭示事物本身。作如此理解,“意识”不是精神实体或主观的活动,而是一个揭示真理的过程。“事物本身”也不是不依赖意识而存在的物质实体,而是在意识活动或人的存在过程中显现出的内容。这种关于现象的概念,企图消除传统哲学中内在与外在、本质与表象、主观与客观、精神与物质、心灵与身体、人与物的对立,强调显现于我之物即事物本身,颇有“万物皆备于我”的精神。但另一方面,它也承认没有事物的显现,也就没有自我意识或人的存在,“无物”即“无我”。现象既可以从意识的方面来看,也可以从显现的事物方面来看。我们不要简单化,一概而论,把现象学称为主观唯心论。正如梅洛—庞蒂所说:

^① LU II A8/ B6. LU II 代表《逻辑研究》(Logische Untersuchung)第二卷的标准页码,A、B表示第一、二版。

现象学最重要的收获,莫过于把极端的主观主义和极端的客观主义在关于世界和合理性的概念中结合起来。^①

现象学的诞生是哲学的一个转折点

我们在上一章开始谈到,19和20世纪之交,西方哲学面临着危机。这是丧失自己研究对象的危机,19世纪末,自然科学“侵入”了哲学的传统领地:“物质”成为物理学研究的对象,“精神”成为新兴的实验心理学研究的对象,人的起源与本性成为生物学的研究对象。实证主义成为思想界流行的思潮。实证主义者要把残存于自然科学中不能被经验或实验所证实的哲学概念都清除出去。德国物理学家和哲学家马赫否定“以太”、“原子”和“绝对时空”的实在性,并于1894年提出了“一般物理现象学”的概念,它只以可以观察到的物理现象为研究对象。观察不到、仅在理论上设定其必然存在的实体都被当作“形而上学的残余”予以搁置。

六年之后,即1900年,胡塞尔接过了“现象学”这一概念,创立了以“现象”为研究对象的科学,不但与传统哲学,而且与自然科学划清了界限。首先,他同意说任何科学(哲学在他看来是一门科学)都必须以现象为对象,传统哲学的错误在于在现象之外设定了一个不可直接显现的、自在的领域,但这一领域的存在与性质却要依靠主观思维来设定和推理、论证,因而被赋予哲学家们自己的意图,带有主观随意性。随着科学的发展,这些领域不是被证明不存在,便是被转化为科学研究的对象。因此,摆脱哲学危机之路便是抛弃传统的区分,回到事物本身,以现象为研究对象。但是这并不意味着,胡塞尔把现象当作经验科学的对象,相反,他反对实证主义对现象的解释。他坚持了哲学是最高科学的这一传统立场,“最高”的意义不是说哲学研究领域高于科学研究领域,而是说哲学是“最严格的”科学。经验科学的研究对象是现象的一个方面,因此对现象采取了为我所需的实用态度,它按照一定的标准,根据一定需要,对现象进行割裂。科学的理想是明证性(evidence),但经验总是有一定前提的,这一前提是主观需要、观察点以及先前理论等因素的混合产物。前提的随意性决定了经验科学不可能达到严格的明证性,不能研究事物本身,而只能研究事物的某一方面、某一性质。哲学要以事物本身或现象为对象,就要抛弃一切前提。哲学应该是无前提的,这将使哲学真理达到科学的理想——不偏不倚的明证性,使哲学成为严格的科学。

胡塞尔以后的现象学家对于现象学是不是科学这一问题持不同意见,但他们的共同倾向是,作为哲学的现象学高于科学,它研究科学的前提以及人的生存

^① Merleau - Ponty, *The Phenomenology of Perception*, transl. by C. Smith, Routledge, 1962, p. xix.

的前提条件,但却没有自己的前提。现象学之所以能够担当这一任务,正是因为“现象”是科学的前提,同时显示自身,现象学能够在研究现象的自我显示过程中达到无前提这一最高的哲学目标。

现象学方法

现象学不是一个统一的学派,而是一个由不同理论、学派组成的思想运动。各种现象学理论和学派的一致性表现在,他们都采用了现象学方法。斯皮格尔伯格(H. Spiegelberg)在《现象学运动》一书中把现象学的本质特征限定为现象学方法,并总结出现象学方法的七个要点,其中前三条带有普遍性。^①现将这七个要点介绍如下:

1. 考察个别现象。其具体途径为现象学直观、现象学分析和现象学描述。现象学直观实际上是从专注于现象的某一点开始而生发开来的自由联想,直到对这一现象一切可能的方面、性质和形态都获得清晰的观念。它不仅起综合作用,而且强调自由的想象。现象学分析是把呈现于直观中的各种观念加以分类的过程。分类需要概念名称,这里包含着从个别到一般的过程。现象学描述即使用分析中获得的观念、名称对直观内容进行描述,也要在语言中把思想观念明确化、固定化。我们可以用一个事例来说明这一过程。假设考古学家发掘出一块金属碎片,他通过直观,把能够想象到的碎片的方方面面综合在一起,想象它原本是什么事物,使用诸如“酒器”、“铜器”、“祭祀用品”、“文字载体”、“陪臣用品”等概念来指示它的形状、性质、文化功能和象征意义,等等。在对这一器皿的全部意义的描述中,考古学家不但达到了这一事物的知识,而且知道了它的使用者和制造者,乃至当时的社会环境。

2. 考察一般本质。这种考察以现象学描述使用的概念和语言为对象,理解其意义。意义是一般性的本质,对意义的理解也是一种直观,是把呈现于对个别事物的感性直观中的材料加以理想化的结果。本质考察使个别现象获得一般意义。

3. 理解本质联系。本质联系即概念间的联系,理解概念间联系的直观称作范畴直观(*categorical intuition*)。比如,“桌子是黑的”这一判断中的概念“桌子”和“黑”是对个别事物和本质加以现象学考察的产物,但对连词“是”的理解却是前述过程所不能说明的,这是范畴直观的产物。对逻辑词语如“相同”、“差异”、“或者”的意义的理解,也属于范畴直观。

4. 关注事物显示的方式。在以上过程中,事物或显示在感性直觉中,或显示在联想中,或显示在概念意义之中,或显示在概念联系之中,方式不同清晰程

^① H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, 1982, pp. 682 - 715.

度也不同,总的来说,经历了由事物侧面到整体,又通过淡化整体边缘,集中关注核心这样一个过程。现象学方法强调显示过程对显示内容的决定作用,把对现象的考察集中于对显示过程的考察。

5. 探讨现象在意识中的构造。把知觉内容联结为一个整体,它类似“格式塔”(gestalt)心理构造。

6. “悬搁”对现实性的信念。现象学方法处理的是所有直观材料,不管它们是现实的或非现实的,是具体的或抽象的,对于它们,不做本体论上的区分,即,把对它们存在或不存在的判断“悬搁”起来。

7. 揭示被蒙蔽了的意义,还事物以真面目。现象虽在自我显示过程中表现自己,但自我显示并不意味着自明,相反,现象受到各种偏见,尤其是语言的歧义的干扰和蒙蔽。因此,对一些重大的概念必须做解释学的考察,恢复其本意。解释学的本意是对《圣经》语句的解释,它的要求是使暗喻的意义明了。现象学要求对一切表示现象的理论语言都要进行这样的考察。

现象学方法不是科学方法,既不是演绎也不是归纳,或两者的结合。它的基本精神是要摆脱传统和现有的理论、学说的影响,相信自我直观的可靠性。现象学的“直观”既是自由的想象,但又没有主观任意性。直观具有明晰性的标准,那就是对概念意义的细致分析和明确描述。这一方法要求在事物、观念和语言三者关系中全面地理解事物自身或本质,符合西方哲学精神的各个方面:它既有德国哲学对理论系统性、综合性的爱好,又有法国哲学对观念明晰性和描述细致性的追求,还有英国哲学对语言意义的特殊敏感。现象学方法对现代哲学和人文科学、社会科学的影响之大,怎么估量也不过分,究其原因,主要因为它是一种创立新概念的有效方法。现代哲学在摒弃了传统哲学的区分和概念之后,迫切需要一套新的概念话语;新兴的人文社会学科往往也没有自身独立的概念。理论上的这些需求为现象学方法提供了用武之地。

现象学运动

按照时间次序,现象学运动大致可分为以下几个学派。

首先是胡塞尔本人创立的现象学学派,包括哥廷根学派、慕尼黑学派和弗莱堡小组。他们研究的“现象”主要是意识的显现。胡塞尔自称自己的学说是“纯粹的”、“先验的”现象学。这主要是属于先验论的认识论范畴的理论。与此同时,哈特曼(Nicolas Hartmann, 1882—1950年)的实在论和舍勒(Max Scheler, 1874—1928年)的价值哲学与胡塞尔的学派也有直接的和间接的联系,也可列入现象学运动。

其次是海德格尔的存在哲学。海德格尔认为现象是人的存在过程所显现的一切,他把现象学转变为他所称的“基础存在论”。

再次是“二战”以后流行的存在主义。萨特、马塞尔、梅洛—庞蒂和雅斯贝尔斯等人在胡塞尔的现象学方法和海德格尔的存在论的基础上,把人的存在作为哲学的主要对象,对个人和社会的各个方面进行了广泛而深刻的哲学研究。

最后是60年代发展起来的解释学。伽达玛和利科认为现象是历史文本、艺术作品和语言表达所显示的意义,而解释就是意义显示的过程。

除了上述理论学派外,现象学运动还包括应用现象学,即把现象作为各门学科研究对象,或用现象学方法对其他学科的对象进行深入研究。应用现象学的主要成果有:莱维那斯(Emmanuel Levinas, 1906—1995年)在宗教—伦理领域的现象学,茵加登(Roman Ingarden, 1893—1970年)在美学和艺术领域的现象学,以及柏范达(Alexander Pfander, 1870—1940年)在心理学领域,雷那赫(Adolf Reinach, 1883—1917年)在法理学领域,贝克(Oscar Becker, 1889—1972年)在数学领域进行的现象学研究。

第二节 胡塞尔

胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938年)是20世纪最有影响的哲学家之一,海德格尔、萨特、梅洛—庞蒂、伽达玛和德里达的出发点都是对胡塞尔哲学的反思。胡塞尔和康德一样是书斋里的哲学家,一生都在纯思想领域做艰辛的探索。他生前发表7部著作,但遗留的手稿比这些著作的分量大得多。胡塞尔是犹太人,晚年遭纳粹迫害。死后他的妻子把他的全部手稿转移至比利时的卢汶大学保存,战后成立“胡塞尔档案馆”,对胡塞尔用速记法写下的手稿加以整理编辑,出版《胡塞尔文集》,这项工作至今还未完成。我们按照胡塞尔发表的7部著作,把他的思想分为四个阶段:

第一阶段:对数学和逻辑基础的研究。胡塞尔是数学博士,1853年随布伦坦诺(Franz Brentano)学哲学,受其经验主义影响。胡塞尔1891年发表《算术哲学:心理和逻辑研究》,探讨数学、逻辑与心理学的关系,弗雷格对之严加批判,认为胡塞尔的观点受流行的心理主义思潮影响。胡塞尔本人也自觉有不妥之处,遂重新研究逻辑基础问题。

第二阶段:创立现象学。以《逻辑研究》(1900—1901年)为标志,第一卷是对心理主义的批判,第二卷建立了“描述心理学方法”,实际上是现象学方法。

第三阶段:把现象学发展为先验唯心论。《作为严格科学的哲学》(1910年)已包含了方法论向本体论的过渡,《关于纯粹现象学和现象学哲学的观念》(第一卷于1913年出版,后两卷死后出版)、《形式的与先验的逻辑》(1929年)、《笛卡儿的沉思》(1931年)等书提出“现象学还原”和“先验自我”对世界的构造。

第四阶段:向生活世界的转变。在《欧洲科学的危机与先验现象学》(前两部

分于1936年出版)一书中,对自己的唯理智主义倾向做了自我批评,把现象归结为“生活世界”,而不是自我的创造物。

我们以意向性、现象学还原和生活世界三个概念为核心,对胡塞尔的现象学做一简要介绍。

意识的基本结构——意向性

“意向性”(intentionality)这一概念最早出现在中世纪哲学典籍之中,布伦坦诺使用这一概念来说明心理学研究对象和物理学研究对象的区别:心理对象的基本特征是被心灵所意向(包括感觉、思考、情愿、意愿等),它们不必像物理对象那样,不依赖于心灵而存在。胡塞尔则用“意向性”来建立包括物理的和心理的、外在的和内在的对象在内的一切现象。他之所以能够做出转变,是因为他转变了哲学问题。他的问题不是我们认识的对象是否存在,而是认识对象是否是事物本身。判断认识对象是否是事物本身,就是要看这些对象是否是事物自身的显示。或者说,它们对意识显示的内容是否纯粹,这里“纯粹”的标准是不掺入个人意见的明证性,“不纯粹”的意识内容属于个人心理范围,不能成为知识的对象。但现实的认识活动总是一种个人的心理行为,“纯粹的”和“不纯粹的”意识内容总是掺和在一起的。为了达到纯粹的意识,我们可以运用“排除法”,把属于个人心理的因素一一排除在意识之外,排除不了的剩余就是纯粹的意识。如果把与个人心理有关的意识内容都排除之后,剩下的“纯粹”意识没有什么实际的内容,只是意识的基本结构——意向性。意向性的纯粹性表现为:即使意识与外部实在(它是产生各种具体心理活动的原因)没有发生关系,意识也因“指向”某物的活动而保持自身的完整性与自主性,“意向某物”是意识的基本结构,胡塞尔说:“意向性表现了意识的基本性质……全部现象学问题都与之密切相关。”^①

意向活动的分析

“意向性”是表示意识活动与意识对象之间必然的、结构性关系的概念。胡塞尔通过对意向活动的分析来确定意识对象,即通过意识的显现过程来说明现象。因此,意向性的理论主要是对意向活动的分析。

关于意向活动,胡塞尔做出了两个重要的区分。第一,任何意识活动(包括个人心理活动)都具有“性质”和“材料”两个方面。性质是区别活动种类的内在规定性(如知觉、想象、回忆、判断等),材料是活动所具有的确定的内容。意识活动的性质与材料有对应关系,有什么性质性质的活动,就有什么样的意识材料或内容。其次,在意向性的结构中,任何意识活动都有“理想的”(ideal)和“实在的”

① LU II. A349.

(reell/real) 之别。那么,何种意识活动是理想的,何种意识活动是实在的?两者有什么区别和联系呢?为了回答这些问题,胡塞尔对意向活动的种类和层次进行了细致的区分和描述。

在具体的意识行为中,内容与实在的东西相关,并且,实在的内容随活动种类的变化而变化。然而,在变化中,它还包含着统一性,否则,我们不能指向同一事物,不能谈论同一事物。意识的实在内容的统一性在于它们有共同的意义,意义是各种类心理活动共同指向的对象,是理想的内容,对共同的、一般的对象的指向的意识行为,称为意义活动。我们在这里可以用心理学家常用的一个实验来说明这一道理。中学生看到黑板上的粉笔点都会理解这是一个没有体积大小的几何点,但小学生只知道它是粉笔点,更小一些的儿童会说这是糖果、星星,等等。这是因为不同的人对粉笔点进行了不同种类的意向活动:儿童的意向活动是想象,小学生的意向活动是知觉,而中学生的意向活动是更基本的意向活动——意义活动,因为他们把握到粉笔点的意义——几何点。

意义活动的理想性和具体意识活动的实在性,还可以从它们各自对象的方面加以区别。意义是理想的活动,它的对象是理想的对象,值得注意的是,在胡塞尔的术语里,“理想的”不等于“观念的”,“实在的”也不等于“存在的”;相反,理想的东西是必然存在的,是客观存在的本质,而“实在的”东西可以只是一种纯粹心理的实在。粉笔点是实在的对象,它可以是外在的物理对象,也可以变成纯粹想象的对象;几何点则是理想的对象,是柏拉图式的客观本质,而星星、糖果等却是对粉笔点的想象,只存在于人的头脑里。对于意识的实在对象,胡塞尔指出:“被给予意识的东西本质上是相同的,不管所显现的东西是否存在,也许是荒谬,也许是全然荒谬的,我想到朱比特就想到俾斯麦,想到巴比伦塔就想到科隆大教堂。”^①我们之所以能够这般联想,就是因为它们有着共同的本质或意义,比如,朱比特和俾斯麦都是权威的领袖,巴比伦塔和科隆大教堂都是宏伟的建筑。同样,几何点是粉笔点的意义,围绕着这一意义,对于粉笔点的实在活动,如知觉、回忆、想象等,才能产生。

理想的意向活动是意义活动,与之相应的意识材料是概念,概念是意义活动所建立的。胡塞尔的概念理论的独创性在于扭转了传统的关于知觉和概念的关系,指出概念不是从个别的具体事物中抽象出来的,而是意义这一意向活动的产物。正因为如此,概念所指示的本质与知觉到的事物无关。认识的过程不是先知觉到具体的事物,然后再从众多事物中抽象出事物的本质。相反,对事物的认识开始于指向本质的意义活动,而不是开始于指向个别事物的知觉。没有概念表示的本质规定性,也就没有知觉对象作为“某物”的规定性。比如,如果没有任

① LU II A353/B374.

何颜色的概念,我们不能知道我们所接受的光线刺激为何物;没有“桌子”的概念,我们看到的一件木制品可以是任何东西,但绝不是一张桌子。

概念还不是知识,意义活动也不是认知的全过程。为了说明概念和知觉、理想的意义活动和实在的认识是如何结合在一起的,胡塞尔区分了“意义的给予”(meaning-giving)和“意义的充实”(meaning-fulfillment)这样两种意向活动。在意向活动的全过程中,意义活动给予的意义仍处在概念的阶段,需要具体的感觉材料的“刻画”。但这里的感觉材料不是作为个人的心理状态,而是作为意义的相关物被吸收进意向活动的;单独地看,感觉材料是意识的不纯粹部分,“本身不具有意向性”、“本身不是对某物的意识”。^①意向活动与感觉材料是形式与内容的关系,给予感觉材料以形式的意向活动是知觉活动。在知觉活动中,意义被具体化,感觉材料被客观化,两者结合成为对一事物的完整意识内容,或者说,事物显现于意识,在这一阶段,达到了对个别现象的把握,即达到了关于某一事物的真观念。观念之真就是被充实了的意义,这只有在知觉阶段才能达到。

知识总是被表达为判断的形式。判断也是一种意向活动,判断的结构也反映了意向性的两个方面:意识对象和意识内容。判断所意向的对象被表达为判断的主词,它来自自觉到的“某物”;判断的意识内容被表达为谓词,来自知觉活动的内容,如颜色、硬度、形状等。这两部分在判断中是不可分割的,如胡塞尔所说,“‘某物’是中心的统一点,是谓词的承担者”^②。主词和谓词靠系动词“是”来联结。如果说,主词和谓词所对应的还只是实在的活动,那么,与系动词和其他逻辑连词,如“和”、“或”、“如果……那么”等相对应的便是理想的活动,而且是比意义活动更高级的理想活动,胡塞尔称之为范畴直观,又称作本质直观。本质直观不同于意义活动的对象,后者是单一的本质,前者则是本质间的关系。正因为范畴直观把握到主词和谓词之间的本质联系,才能用“是”来连接两者。范畴直观是知识的核心。如果没有范畴直观,我们甚至连一个完整的知觉也没有,甚至不能对一个事物的性质做出判断。

胡塞尔在对意向活动分析的基础上建立了一个崭新的知识论。他归根结底承认了真理在于意识与事物的统一,但这是通过意识的意向性结构而达到的统一。这是意义、知觉、判断和本质直观的统一。“理想的”和“实在的”区分是胡塞尔意向性理论的一个基本点。“理想的”有相对于“实在的”活动、内容和对象的先在性,这不仅表现为理想的是实在的因素的先决条件,而且还表现为理想的活动先于实在的活动而存在。意义不必依赖于知觉,反之则不然,判断活动不能离开范畴直

① LU II A309.

② Id 271. Id 代表《纯粹现象学和现象学的哲学观念》第一卷(*Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*,简称《大观念》或《观念 I》)的标准页码。

观。

胡塞尔在《逻辑研究》一书中虽然没有使用“先验论”这一名称来表示他的意向性理论,而把它标榜为“描述心理学”,但实际上,他的现象学从一开始就是一种先验论。在《纯粹现象学和现象学的哲学观念》一书中,胡塞尔采用了新的术语 noesis 和 noema,取自于希腊语 nous(心灵);noesis 相当于英文的 minding,即主动的心灵,即意识活动;noema 相当于英文的 minded,即被动的心灵,即意识内容。noesis 作为意向活动的一般规定性,具有“给予意义”的特性。它作为意向作用本身,作为发生着“我思”,是自我的关注和指向,给予意识活动以意义。noema 是意向活动的对应内容,包含于意识活动之中。两者是一个意向活动互相依存的两个方面。不难看出,这一区分与前面所说“意识活动”与“意识对象”,以及意向活动的“性质”与“材料”的区分相似。但是,在这里,胡塞尔强调意识对象和内容是意向活动的构造,先验论的色彩更为浓厚。

综上所述,胡塞尔的意向性理论和他对意向活动所做的分析可用下图表示:

意向性 类别	意向活动		意向对象
	性质	材料	
理想的	意义	概念	单一本质
实在的	想象	影象、幻觉	想象物
实在的	知觉	真观念	事物
理想的	范畴直观	系词、逻辑连词	本质联系
实在的	判断	知识	事物整体

现象学还原

关于意向性的理论是胡塞尔对意识结构所做的分析,但他不满足于这样的分析,因为结构分析是以具体心理活动的存在为前提的,还没有达到他的摆脱一切前提的要求。虽然他强调意向性结构中“理想的”因素是“实在”的因素的前提,但他总是在与实在的比较和对照下阐明理想的。按这样的说明,理想的因素与其说是无条件的先在,不如说是对实在进行理想化的产物,它是以实在为前提的。胡塞尔于 1925 年承认:

《逻辑研究》完全没有达到这种原则上的明晰性的最高阶段。只有当研究超越《逻辑研究》的有限的问题领域而继续发展,只有对《逻辑研究》的问题领域进行彻底的扩展……我们才有可能作出最终原则的澄清。^①

^① 《胡塞尔文集》,倪梁康编,上册,上海三联书店,1997年,323页。

胡塞尔在这里所说的扩展《逻辑研究》的有限的问题领域,指的是把意识结构的问题扩展到意识本原的问题。在后来被称为“先验现象学”的阶段,胡塞尔对意向性做了发生学的研究,他力图从意识的本初状态去寻求意识结构的根据和前提。原初的关于意向性的问题被扩展为两个问题:第一,如何达到无前提的意识的本初状态?第二,没有内容的意识如何构造出自己的内容?解决第一个问题的途径是现象学还原,解决第二个问题的途径是现象学构造。

胡塞尔在两种意义上谈论还原:一是把具体事实还原为一般本质,即把现实中存在的事物还原为意向的本质,这称为“本质还原”(eidetic reduction)。可以说,胡塞尔早期关于意义给予和意义实现、范畴直观和判断活动的关系的论述,已经包含了本质还原的思想。胡塞尔后来在更完全、更彻底的意义上谈论还原,把现象学还原作为“悬搁”一切存在的事实的途径,以达到一个绝对的、纯粹的、自明的意识领域。“悬搁”(epoche)来自古希腊怀疑主义者皮罗的口号“悬搁一切判断”。胡塞尔借用这一口号,表达对未经考察而相信事实存在的“自然的态度”的不信任。他认为我们关于事物存在的信念是受我们的生理和心理结构及其他自然属性决定的,为了达到绝对确实的基础,必须暂时“中止”或“悬搁”对于存在事实的信念。这并不是否认事物的存在,只是在研究意识的起源时,把它们放进“括号”里,不让它们起作用,以免“自然态度”把不确定的、因人而异的东西作为前提,这一过程就是“悬搁”。不难看出,胡塞尔所说的“悬搁”类似笛卡儿的“怀疑”。在《现象学观念》一书中,胡塞尔依次把日常生活事物(包括自己的身体)、科学(自然的、社会的和历史的)中研究的现实事物、宗教信仰中的超验世界,甚至数学与逻辑的对象,都一一放在括号中悬搁起来。在此之前,他认为本质或意义是客观存在,是纯粹的意向活动的对应物;但现在,在未追溯到意向活动的始源之前,他把它们也当作柏拉图式的“理念”悬搁起来,只是在后来的自我的构造中,它们才获得无可置疑的真实性。他说:“我并不否认这个世界,并不怀疑它的存在”,可是,他却要“使用悬搁完全阻止运用关于时空存在的判断”,“使从属于自然态度的一般命题失去作用”^①。

对关于各种存在事物的信念的悬搁实际上就是排除意识的实际内容,当意识中关于具体对象的经验的、想象的和思维的内容都被排除之后,只剩下纯粹自我。自我的纯粹性在于它的自我显示。自我不是存在着的精神实体,而是意识之流。我们对自我意识流动状态的体验就是它的自明性。同时,自我意识的流动也是一个显现的过程、构造现象的过程。

^① Id 56.

现象学构造

胡塞尔与康德一样,认为先验自我的构造从本质上是一种综合活动。他区分了主动的和被动的两种综合。被动的综合是自我意识对给予的材料综合,类似于康德所说的“先验自我”,它之所以是被动的,是因为它有待于材料的给予,不能从自身构造出所需要的材料。主动的综合是自我意识在显现过程中构造的现象,是在流动中形成的思想型相。胡塞尔和柏格森一样,把纯粹意识看做一种时间状态。按胡塞尔的分析,纯粹自我的意识流是时间意识,在这种流动过程中,现在的状态环绕着一个边缘域(horizon),其中既有对过去的保存(retention),又有向未来的伸展(protention)。对于时间意识如何构造出关于事物的意识的问题,胡塞尔使用了时间意识的“沉淀”(sediment)这一概念。沉淀即意识专注于经历的一个状态,使边缘域以此为轴心凝聚,成为流动状态之外的相对静止的、有确定意义范围的意向事物。至于意向事物与被知觉事物的关系,可以接上他的意向性理论对意义和知觉关系的说明。

从纯粹自我的时间意识,到意向活动和意向事物的构造过程被称为“自我、我思、我思对象”(Ego, Cogito, Cogita),这也是自我意识的动态结构。这三者都是纯粹意识自我显示的现象,是绝对自明的真理,是现象学还原的最后剩余物。现象学构造则是从不确定的、有前提的事实到确定的、无前提的“现象”的显现过程。

胡塞尔承认,还原是现象学中最困难的工作,他始终未能对此做出令他满意和令人信服的说明。还原也是有争议的问题。不少现象学家认为,不必引进具有本体论意义的“纯粹自我”的概念,用意向性理论即可解释现象的生成,还原理论企图使意向性理论易于接受,反倒造成困难。困难之一是“他人”的问题。“他人”的存在在还原中被悬搁,“他人”的自我也是“纯粹自我”的构造产物,这样的自我构造陷入了唯我论。为摆脱传统唯心主义具有的唯我论倾向,胡塞尔晚年提出“交互主体性”(inter-subjectivity)的理论,为此费了不少心血。

生活世界

当胡塞尔 76 岁时,他试图重新开始对现象学的研究。1936 年在年前在布拉格讲演的基础上,写了《欧洲科学的危机与先验现象学》一书,该书只包括前两部分,第三部分由梅洛-庞蒂在卢汶档案馆的手稿中发掘出来,于 1954 年发表,第四个部分未写完。

在此之前,胡塞尔一直把现象学看做是严格的科学,它的要求是不带任何偏见、没有任何前提的绝对明证性。在崇尚严格科学这一点上,他与实证主义一致。他曾说:

如果实证主义意味着不带任何偏见地把一切科学都建立在实证性,即建立在必须从始源才可把握的东西之上,那么,我们就是真正的实证主义者。^①

他继承了近代认识论的科学精神,把严格的必然性和普遍真理作为“永久的哲学理想”。但是,他后来终于认识到,没有任何前提的科学是不可能的,科学的最初前提在科学之外的生活世界里。他说:

生活世界是永远事先给予的、永远事先存在的世界……一切目标以它为前提,即使在科学真理中被认知的普遍目标也以它为前提。^②

“生活世界”(Lebenswelt)概念的提出,是他思想发展的产物。如果按“无前提”的标准来衡量,现象学还原并没有达到真正的始源,只达到了笛卡儿—康德哲学传统认为不证自明的概念——自我意识。但是,“自我意识”是这一传统所设定的前提。如果真正做到无前提,那么需要悬置的不仅是自然态度所认可的客观存在,而且应包括在历史中形成的理论、概念,其结果是回到一个前科学时期,不受任何理论、传统、习惯的影响,直接面对“生活经验”。就是说,经过一个“历史的还原”,我们最终达到的是一个“生活世界”。然而,生活世界的经验不可能具有由必然的普遍的命题表达出来的客观性,它本身是一个不能再被还原的最后的“剩余”,是不可超越的前提。生活世界只能是主观的经验,但主观性并不意味着随意性。胡塞尔既承认生活世界的多重性、多元性,又力图指出,每一个生活世界都有其特有的结构或风格。现象学应该以生活世界为研究的起点,在形式逻辑、形式本体论、伦理学、心理学等领域,研究生活经验的结构及其演变。以生活世界为主题的现象学并不是经验的,它仍然是先验的,它超越了特殊的现有世界;面向无限可能的生活世界。

生活世界是被一个生活主体从他的角度所体验的世界,如神话世界、巫术世界,等等。它们当然是主观的、相对的;但是,这却是科学惟一可能的起点,客观性来源于主观经验。胡塞尔考察了近代科学的起源,他指出,自伽里略始近代科学的数学化的自然科学模式是经过选择的理想化的产物,可供选择的对象是众多的生活世界。但是,科学却忘记了它的起源和基础,忘记了它与生活世界、与人的价值和理想的关系。自然主义的科学把价值规范与自然规律等量齐观,不能面对人生价值与意义的问题,这就是欧洲科学面临的危机。

^① *The Phenomenological Movement*, p. 115.

^② 《胡塞尔文集》,下册,1087页。

胡塞尔呼吁：“人们难道不能改变原有的心态，对生活世界按其本来面貌加以考察，认识它的活动性、相对性，使其成为一种普遍的科学的课题。”^①当然，这样的要求并不意味着他一定要放弃早年的“严格科学”的理想，但不能否认的是，他的思想经历了一个根本的变化，这就是，他不再仅仅在纯粹意识的范围内论证科学的基础，而是转向了构成科学背景的生活世界。这一转变使得他能够从更加广阔的精神视野来审视、批评欧洲人面临的精神危机。他指出，哲学史上许多体系把一个时代的科学思想理解为一个松散的总体，并把它当作该时代的精神。他说这些体系实际是对生活世界的特殊处理和总结。真正的哲学应该致力于改善人类，而不是只关心与人类具体福利有关的科学真理。胡塞尔的现象学从“严格科学”开始，终结于“生活世界”。这不仅是他的个人历程，也反映了整个现象学运动的走向。我们将看到，胡塞尔之后的现象学所关注的，实际上都是他所谓的生活世界。

第三节 海德格尔

马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976年)出身于一个天主教家庭，早年在教会学校读书。17岁时，从一个神父那里借到布伦坦诺的《亚里士多德所说的存在的多重意义》一书，对存在意义的问题产生兴趣。他在大学先学神学二年，后转入哲学，1913年在弗莱堡大学在李凯尔特的指导下完成博士学位论文《心理主义的判断学说》，他的讲师资格论文题目是《邓·司各脱关于范畴的学说和意义的理论》。在弗莱堡大学任教期间，他参加胡塞尔主持的研究班。1922—1926年，在马堡大学任副教授，讲授亚里士多德、柏拉图、笛卡儿、康德等人的著作，把他们的问题转变为关于存在的问题。1927年，为晋升教授职称，发表未完手稿《存在与时间》。据说，当这本书送到教育部审查时，部长的评语是“不合格”。但就是这样一本被官员判定为不合格的书成为20世纪最重要的哲学著作之一。1928年，海德格尔接替胡塞尔，任弗莱堡哲学讲座教授。纳粹运动兴起后，他参加了纳粹党，并于1933年4月—1934年2月任弗莱堡大学校长。因为他与纳粹的这段牵连，1945—1951年期间，法国占领军当局禁止他授课。海德格尔对于他与纳粹的关系，似乎也没有多少反省，他在1952年出版的《形而上学导论》一书中还说，国家社会主义“这个运动的内在真理与伟大之处”。海德格尔与纳粹之间的联系，在西方哲学界和新闻界多次成为热门话题。我们认为，尽管海德格尔参与纳粹运动是他的历史污点，但不能因此说他的哲学就是纳粹思想的反映。后来的反纳粹的存在主义者也能从海德格尔的著作中受到启发和鼓舞。

^① 《胡塞尔文集》，下册，1088—1089页。

这些事实表明,一个伟大的哲学家的思想往往要比他在某一阶段的政治观点有更深远的意义。海德格尔后期讲授赫拉克利特、巴门尼德及莱布尼茨、尼采等人的著作,研究语言、艺术(诗)以及技术等问题。除了上面提到的著作和讲稿之外,他的主要著作还有:《什么是形而上学》(1929年)、《现象学基本问题》(1923年讲稿)、《真理的本质》(1943年)、《林中路》(1953年)、《演讲与论文集年》(1954年)、《走向语言之途》(1959年)、《技术与转向》(1962年),还有一些从他的观点研究哲学史的著作,对赫拉克利特、康德、尼采的研究最为精彩。《海德格尔全集》现已出版65卷,尚未编完。

现象学的方法论

海德格尔曾被胡塞尔看做最合适的接班人。胡塞尔说:“现象学就是海德格尔和我。”但他后来对《存在与时间》大失所望,批评海德格尔走向了“人类学研究”。但海德格尔认为,现象学的方法是惟一的科学的哲学方法,他不承认自己的学说是“存在主义”。

海德格尔从词源学上来考察“现象学”的意义。他说,“现象学”(phenomenology)由两部分组成:一是“*phainomenon*”,意思是自我显示出来的东西,在希腊文中,有时等于“存在者”,有时等同于“假象”,后者也是自我显示的一种方式,只是显示的并非自身;第二部分是“*logos*”,它的基本含义是“言说”,言说作为判断的动态过程,显示出意义。综合这两方面的意义,“现象学”的定义是:在判断或理解的过程中,让存在显示自身。

关于现象学与科学的关系,他说:“‘现象学’一词是对科学的哲学的称呼。”^①科学的哲学不同于哲学科学,后者把哲学变为科学,为科学提供最终的原则;而科学的哲学不向科学提供什么,它让现象在科学这一过程中显现自身,“科学的”意味着本质的东西,科学的哲学是对本质所做的现象学描述,即把本质理解为自我显示的过程。

海德格尔又对“真理”的概念做了现象学的分析。他说真理(*a - letheia*)的原义是揭示(*un - concealment*)的过程,是对“隐蔽”的敞开(*dis - close*)。如果说现象是自我显现,怎么会有隐蔽?需要谁来揭示?传统的回答是,真理需要一个认识主体,而现象则独立于主体之外,海德格尔认为,现象和真理不是相互独立或平行的客观与主观这样两个过程,二者都发生于“存在”的过程。存在首先是人的存在,虽然存在是显现自身的过程,但人并不总是明确地理解这一意义;相反,“存在”的意义经常在历史和日常生活里被隐蔽、歪曲和割裂,需要揭示,即回到事物本身。揭示“存在”的意义即恢复存在的自我显示的内容,既然对存在的揭示和哲学的自我

^① Heidegger, *The Basic Problem of Phenomenology*, p. 3.

显示都发生于人的存在,那么,主观和客观就不可能发生分离,当然也就无所谓二者的统一。传统哲学依主观和客观的关系来说明真理,但却忘记了真理的源泉——存在。笛卡儿曾把人类知识比作一棵大树,形而上学是树根,但他却没有想到扎入树根的土壤。海德格尔说,存在就是知识和真理扎根于其中的土壤。

海德格尔对现象的理解不同于胡塞尔。对于胡塞尔来说,现象是在意向活动中显示出来的对象——意向事物或一般本质。海德格尔承认,任何显现都是对人的显现,但却不同意说显现只在人的意识中发生,表现为意向行为。“显现”的确切含义应当是最贴近人的过程,但最贴近人的并不是人的意识,而是人的存在;人并非总是处于有意识的状态,但却始终不能离开存在。显现就是人对自身存在的理解,人首先在对存在有所作为的过程中理解自身的存在,对存在的作为是行动;其次,才是对存在意义的思考,即胡塞尔所说的“意向”,这是第二性的、派生的行动。现象学的中心问题不是认识论,而是存在论。

存在论的区分

《存在与时间》以柏拉图的一段话开头:

当你们用“存在着”(einai / to be)这一词的时候,显然你们早已熟悉它的意思,不过,虽然我们也曾相信领会了它,现在却茫然失措了。^①

人们对存在的意义岂止是“茫然失措”,它在历史中已经被遗忘了。表面上看,全部的西方形而上学都在谈论“存在”,但实际上,人们谈论的只是“存在物”,人们忘记了“存在”和“存在物”之间的“存在论的区分”(ontological difference)。亚里士多德在《形而上学》中提出了“存在之为存在的意义是什么”这样一个存在论的问题,但却做了不正确的回答。亚里士多德的错误在于混淆了“存在”(Being)与“存在物”(beings)这两个概念:“存在”的意义是过程,是动词(to be)的含义;“存在物”的意义是实体,是名称的含义。只是在自我显示的过程中,一事物才进入存在状态,获得一个存在物的具体名称。然而,亚里士多德却把存在物看做是“存在”的基本意义,用实体及附属于实体的性质来定义存在,把存在论归结为本体论。更有甚者,他通过四因说、物理学等途径,把一切实体存在的终极原因和最初动力归结为神,神学于是成了第一哲学。海德格尔把西方形而上学通称为本体论—神学传统。根据这一传统,实体之间只存在着等级差别,人是各类存在物中的一类,所有实体皆因与最高实体的关系而得以存在,人也不例外。

自笛卡儿始的近代哲学也没有分清“存在”与“存在物”的区别,实体仍是形

^① 《存在与时间》,三联书店,1988年。

而上学的对象。不过,存在不再是在事物的意义上所说的实体,而是在事物的本质的意义上所说的实体。本质必须是可以用量来衡量的东西,是一种“数学化的共相”。近代哲学的特征是,通过“数学投射”(mathematical projection),使一事物本质化,并将本质投射为“数学共相”。共相作为具体存在物,也不是一个自我显现的过程。尽管如此,传统形而上学仍不失为对存在意义的可贵探索,虽然做了歪曲、片面的解释,但歪曲和片面性也是自我显示过程中的环节,它们从一个方面、层次和角度揭示了存在的意义。对形而上学的批判不是全盘否定,而是“解构”(de-construction),在摧毁它的同时,保留合理成份。海德格尔承认传统形而上学的概念、命题与存在的一般意义的联系,他使用传统的术语重新建造存在论,但他还需要新的概念和术语。他能从哪里得到新的资源呢?

“此在”的概念

传统形而上学给人的启示是:存在论不能直接从存在的一般意义开始,它的出发点必须是“存在物”,“要从存在物身上拷打出它的存在”。^①但存在论的出发点不能是任何一种存在物,而必须是这样的存在物,它的存在是其他存在物的存在的基础,因此,对于它的分析能够导致对一般存在的把握。人就是这样的存在物。因为只是通过人的存在,其他事物才能得以显示自己,人的存在是其他事物存在的先决条件。为了区别人的存在,海德格尔以“生存”(existence)表示人的存在。只有人生存着,其他存在物都不能生存,它们的存在(Being of beings)是一般意义上的存在,只能通过对于原本意义上的存在,即人的生存才能被理解。人虽然只是存在物中的一个或一类,但却是体现了存在原本意义的存在物。

海德格尔用“此在”(Dasein)这一名称指称人这样的存在者。“此在”就是“存在于此”的意思。如果有人问:什么是存在?海德格尔就会指着一个人说,“这”(Da)就是“存在”(Sein)。更明确地说,“此在”就是真正的存在者(如果我们把“者”理解为人称代词,专称的是人,而不是物)。

只有人才能追问存在意义的问题;而追问存在的意义问题的本身,就蕴涵着“此在”的概念。海德格尔认为,关于存在的一般意义的问题已由莱布尼茨明确提出:“为什么总是存在着一些东西,而不是什么都不存在?”(Why is there something rather than nothing?)莱布尼茨提出了正确的问题,但却给了一个错误的答案,他根据充足理由律,认为上帝是存在的原因。海德格尔说,其实,这个问题本身就已包含着问题的答案。我们可以针对这一问题反躬自问:第一,问题是针对什么提出的?答案是:存在物;第二,问题所要解决的目标是什么?答案是:存在的意义;最后,问题的提出者是谁?答案是:人。人是惟一关心其他存在物的存

^① 《存在与时间》,三联书店,1988年,边码6页。

在、能够对于存在的一般意义提出问题的存在者,一个与存在的意义最贴近的存在者,这就是“此在”。当人们提出存在意义的问题时,他就已经成为“此在”了。

“此在”是存在论的出发点,对人的存在的分析把存在与存在物沟通起来,是对一切存在物的存在所做的存在论分析,是存在论的基础与入门,因此被称作“基础本体论”。《存在与时间》一书原来的计划是通过基础存在论来阐明存在的一般意义,但实际上只完成了基础存在论的部分。海德格尔心目中的一般意义上的存在论始终未能建立,但这并不影响他的思想的完整性,因为基础存在论自成体系,而且是海德格尔哲学中最有新意、最为深刻的精华。

“此在”的特征

《存在与时间》第一章描述了“此在”的两个特征:

此在的本质在于他的存在。

这个存在者为之存在的那个存在,总是我的存在。^①

这两点可以说是《存在与时间》的总纲。

第一点说明了人与其他存在物的根本不同点:人不像其他存在物那样具有固定的、不变的本质,他的本质是由他的存在过程决定的。一个人在他一生中的所作所为,决定了他是一个什么样的人。人也不像其他事物那样,有一个事先预定的本质决定他的存在;相反,一切取决于他自己,取决于他的选择、他的努力。中国人常说的“盖棺论定”也是这个意思。海德格尔用哲学的语言强调,人的存在是一个自我显示的过程,他的本质就是这一显示过程的全部内容;只要这个过程还没有结束,他就能改变自己,重新塑造自己。当然,一个人也可以一成不变地度过一生,但他这样生活,并不表示他有什么一成不变的本质,而是因为他选择了一成不变的存在方式。归根到底,他的存在决定了他的本质。海德格尔所说的决定人的本质的存在过程是多样的,既包括人与外部事物打交道,与他人交往,还包括人的内在生活。下面将要谈到的“在世之在”、“与他人共在”以及在中显示的各种存在状态,都是“此在”的存在。海德格尔正是通过对所有这些存在方式的描述来把握人的本质的。

第二点说明了人与其他存在物的另一个不同点:人不像其他存在物那样是一个类属,每一个人都是一个存在者。海德格尔之所以把人称作“此在”,意在说明人是这样一个存在者,除了存在之外,“此在”一无所有。“人”在生物学上是一个属的概念,但“此在”却没有种属。从存在论的角度看,“此在”不是人类的一

^① 《存在与时间》,三联书店,1988年,边码42页。

员。海德格尔说,当谈及“此在”时,只能用单称人称代词“我是”、“你是”。每一个“此在”都是一个单独的自我。但海德格尔并不否认人的日常生活的公众性。他区分了“此在”的存在的两种状态:本真的存在和非本真的状态。本真的状态是自我的真实存在,非本真的状态是被平凡的、公众的生活所掩盖的个人存在。但是,按照他对现象的解释,假象也是一种显示;同样,非本真的方式的掩盖同时也是一种自我显示,只不过是、片面的、甚至是歪曲的显示。更重要的是,人们在现实的条件下,不能离开日常生活来了解真实的自我,这意味着,只有通过非本真的状态,才能达到本真的状态。海德格尔的方法正是遵循这一途径,通过对大量的日常生活现象和心理体验的分析,揭示“此在”的本真存在。

在世之在和与他人共在

人的存在方式首先是有所作为,与其他事物“遭遇”,人把它们作为自己生存的环境而联系在一起,这样才形成了“世界”的概念。人的存在的方式是“在世之在”(Being-in-the-World)。正是在这种存在方式中,其他事物才显示出来,作为世界中的存在物,彼此联系的存在物。“世界”是人的存在的方式,是其他事物向人显示的结构。因为人的存在方式就是“在世之在”,没有独立于人的存在物。海德格尔力图证明,像“事物”、“整体”、“空间”、“联系”这些概念,都是人在行动中,与人的存在有关的显现物。他把人显示事物的存在方式称作“烦忙”(concern),把人与事物的遭遇关系称为“打交道”。他列举了“烦忙”和“打交道”的十二种方式:“不得不做某事,放弃某事随它去,承担某事,贯彻某事,查看某事,询问某事,重视某事,讨论某事,决定某事。”^①

在人的“在世之在”中,所有事物都与人的生存及其环境不可分割地联系在一起,都是作为“器具”而存在,即使那些看起来独立于人的自然物,也都是“器具”。“木是木材之林,山是采石之场,河是水力,风是扬帆之风。”^②但是,在人与存在物“打交道”的过程中,器具可以变成似乎独立于人的外物,成为认识中的客观对象。这种变化是从“应手之物”(ready-to-hand)到“现成在手之物”(present-at-hand)的转变。“应手之物”即人的得心应手的器具,它们与人的存在和环境有“上下其手”的关系。“现成在手之物”是被思考所分离出来的事物,它们是“呈现”在人的面前的对象。海德格尔举例说明了从“应手之物”到“现在在手之物”的转化。一个人的屋子漏雨,他使用锤子修屋顶,此时的锤子是他的修理活动的一部分,是与他的生存环境不可分的“应手之物”,此时他所关注的是修理屋子,而不是锤子。但如果他突然发觉锤子不好用了,比如说,觉得“锤子太重

① 《存在与时间》,三联书店,1988年,边码56页。

② 同上,边码70页。

了”，他就会把锤子当作手边的一个对象加以注视和研究，找出改进或取代它的办法。此时的锤子便成为“现成在手之物”，“锤子太重了”的感觉也随之成为“锤子是重的”这样一个判断，这就是理性认识的开始。从“应手之物”到“现成在手之物”的转变实际上就是从行动到认识、从实践到理论的过程。海德格尔从存在论的角度说明了行先于知、知来自行的道理。

海德格尔联系哲学史说明了“在世之在”的理论意义。他说，康德所说的哲学家不能证明外部世界存在的“哲学的丑闻”，至今并未解决。在这一问题上，唯心论和实在论的对立似乎不可调和。他的“在世之在”的概念提供了解决这一问题的新途径。一方面，“世界”是人的存在的应有之义，世界的存在和人的存在一样确定无疑，无须证明；唯心论认为世界是与人不可分割的现象，这是正确的，只是这里的现象不是意识的显现，而是人的存在的显现。另一方面，实在论认为，世界是独立于人的外部对象，这也是正确的，只是这里的“外部”和“独立”应被看做是“现成在手之物”的呈现，是从原生的“世界”概念中派生出来的。

同理，“此在”的存在方式也摆脱了主观唯心论的唯我论的困境。因为“此在”的存在是“与他人共在”(Being - with - Others)，“他人”是“此在”的自我的另一半，他人的存在对于“此在”而言根本不是一个问题。海德格尔强调本真的“此在”是自我，这只是为了说明如何在与他人的交往中保持个人的自我独立性与独特性，丝毫也没有否认他人存在的意思。

“共在”是一种把自我和他人同时显现出来的存在方式。“共在”的关系决定了自我和他人的关系不可能是非此即彼，但可以是此涨彼消，在消涨之中显出人的“烦神”(solicitude)。“烦神”作为显示“共在”的方式，又有本真和非本真的分别。

非本真的“共在”有两种情况：一是让自我消失在他人之中，一是用自我代替他人。这两种情况都是自我和他人的混淆和两者关系的失衡。消失在他人中的自我是“常人”(they)。“常人”是集体的、匿名的自我。海德格尔描述了“常人”的六个特征：服从、平凡、迁就、公众性、不负责任和适应感。这些特征也是逐步发展的过程，开始于不太情愿的服从，逐步地丧失了自己的个性，最后与集体的生活方式完全认同，随波逐流，人云亦云，获得了机械的、麻木的适应感。至于用自我代替他人的非本真状态，海德格尔也使用了一个专用的术语“介入”(leap - in)，意思是越俎代庖，操办他人事务。他说：“这种方式使他人成为被控制和受掣肘的人。”^①与“介入”相反的状态是“超脱”(leap - ahead)，海德格尔认为这才是“共在”的本真状态。在“超脱”的状态中，自我保持了与他人的距离，达到了自我和他人之间的平衡关系；同时又能以我为主，回应他人。

^① 《存在与时间》，三联书店，1988年，边码112页。

“此在”与时间

海德格尔再三强调,“在世之在”以及“与他人共在”都是人的存在和显现的过程。“过程”是一个时间性的概念,人的存在是在时间中被揭示的;可以说,时间性是更普遍、更深刻的显示存在的方式。极而言之,人可以不烦忙于事物,不烦神于他人,但却不能不打发时间。广而言之,人如何打发时间,他也就如何生活,如何存在。《存在与时间》的主题是:存在的意义在于时间,海德格尔是通过“此在”的各种存在状态的分析得出这一结论的。

海德格尔建立了时间性与“此在”的存在状态之间的联系。时间性的三部分,过去、现在和将来,分别对应于“此在”存在的三种方式:沉沦态(falling)、抛置态(throwness)和生存态(existentiality)。每一种存在状态都有一种相应的显示方式,每一种显示方式又有本真和非本真之分。按照这一格式,海德格尔对大量的生活现象和心理体验进行了详尽的描述。

沉沦态指“此在”的存在被他一直存在着的状态所决定,沉沦在过去是、现在仍然是既定的状态之中。沉沦态主要由“心态”所揭示。心态是由业已形成的生活条件和状况所形成的持续的情绪,比如,在好的环境中兴高采烈,在坏的环境中垂头丧气,在顺利的条件下心平气和,在不顺利的条件下心烦意乱。心态的非本真状态是“恐惧”(dread),恐惧揭示的是逃离现实的态度,在现实的压力下孤独、沮丧、忧心忡忡,闷闷不乐,即使好的心境也不过是如释重负之感。揭示沉沦态的本真的心态是“焦虑”(anxiety),焦虑源于这样的生活态度:把生活看做不可推卸的重担,并因此而想方设法地迎接人生的挑战;即使获得暂时的成功,也仍有“人无近忧,必有远虑”的压力。

抛置态指“此在”的存在局限于现有的存在状态,如同被抛置在一个正在进行的生活进程之中。抛置态主要由语言来揭示。这不是说语言只与现在状态有关,而是基于语言的流动性。语言作为语词的活生生的流动过程,把过去的和将来的内容都转化为当下状态。海德格尔因此说,语言的主要功能是“创造现在”。语言的本真状态是“言谈”,言谈奠基于语言的内在结构,根据对过去的解释和对将来的理解,把语词符号加以连接和运作。语言的非本真状态有三:闲谈、好奇和含混。闲谈是道听途说、流言蜚语、人云亦云的议论;好奇是对于与己无关的目标走马观花式的见解,以获得无所用心的印象;含混是揣测公众心理的见风使舵的解释。这三者都是常人的语言,掩盖了本真的自我。

生存态指“此在”设计并实现自己的可能性的面向未来的生活状态。“理解”是揭示生存态的主要方式。理解是对自己未来的前途、对现在的处境加以抉择,对过去的事件加以解释。本真的理解是“设计”(projection),它的德文词是 Entwurf,意思是“抛将出去”。如果说,沉沦态是对世界的一种“归顺”,那么,设计则

是一种相反的态度,它把自己的计划加诸世界,依可能性改变现实,让世界适应自己。非本真的理解表现为等待、观望和忘记,这些都是对自己的未来所采取的敷衍了事和得过且过的生活态度。

上面所说的三种存在状态的时间性都只是相对的,就是说,每一存在状态都包含着过去、现在和将来的因素,只不过各以一种时态为主,分别显示为不同的生活方式和态度。海德格尔在分析了这三种存在状态之后又对之进行综合。正如过去、现在和将来在现实中是不可分割的一样,沉沦态、抛置态和生存态在生活中也是一个整体的存在过程。海德格尔用一个专有的词组表示“此在”的全部的存在过程,这就是,“先行于自身的一已经寓于的一在世之在”(ahead - of - itself - in - already - being - in - a - world)。词组表达了一个三联式:第一式是将来式,第二式是过去式,第三式是现在式。每一式都依附于其他两式,三者相互依存,联成一个完整的过程,表示“此在”的完整的存在状态。

揭示“此在”完整的存在状态的过程是“烦”(Care)。“烦”是“烦忙”和“烦神”的一般形式。这从它们的德文形式可以更清楚地看出:Besorgen(烦忙)和Fürsorgen(烦神)都是从Sorge(烦)派生出来的。但烦与烦忙和烦神不同之处在于,后两者是针对特定对象的“烦”,烦忙的对象是特定的事物,烦神的对象是特定的人;而“烦”本身却没有特定对象,它是一般的人生态度。我们会有这样的体会,即使在无所事事的时候,也会感到心烦。海德格尔追溯“烦”的拉丁文cura的词源,找到这样一个传说。相传cura是一个女神,她用泥土捏成了人的形体,她称这样东西为“人”(homo),因为它来自“泥土”(humus)。她请求朱庇特给人以灵魂,人死后灵魂归还朱庇特,但只要人活着,就要拥有他。这个故事说明,“烦”与人终生相伴,人从诞生那一天起就已把他的存在交由“烦”来支配。为什么会如此呢?因为“烦”所揭示的是“此在”的存在的全部结构。对于“烦”,海德格尔提出了三个问题:烦对人意味着什么?烦是一种摆脱不掉的心情,烦揭示了人的当下处境;人为什么而烦?他的目标,他的未来,他的烦显示了他的潜在性;人面对什么而烦?他已经存在于世界之中,他的烦揭示了一个已经显示出来的世界,“烦”是过去的延续。“烦”揭示的是将来—过去—现在的整体结构。烦使人感到了他的现实性和可能性、抛置性和沉沦性,他的自由和已经形成的特征,他周围的环境与他的选择,如此等等。如不胜其烦,感到可畏,就会滑入非本真状态,在“他人”的庇护下取消自我,“畏”(fear)是非本真的“烦”。这种意义上的“畏”不是揭示沉沦态的“恐惧”,它没有具体对象,“畏”与“烦”一样,是一般的人生态度,揭示的是“此在”的整体存在状态。“烦”的本真的、也是最后的形式是“面对死亡的决断”。这一本真状态包含三个因素:先行的、良知的、决断的。决断是当下抉择,先行是未来的展望,良知是以往体验的呼唤。在此种状态中,最后可能性渗进了现实,切断了未来,并保存在已经实现的过去之中。只是在面向

死亡的心境中,人才体验到存在的全部含义——对他的全部可能性的依附、设计与实现。海德格尔说:“死亡是此在本身必须承担的存在的
可能性……死亡于自身显示的是最合适的、无所牵挂的、超越不了的可能性。”^①

海德格尔关于此在的存在与时间性之间关系的论述,可用下图表示:

“此在”的 存在 时间性	存在状态	显示方式		
		一般的	非本真的	本真的
过去	沉沦态	心态	畏惧	焦虑
现在	抛置态	语言	闲谈 好奇 含混	言谈
将来	生存态	理解	等候 观望 忘记	设计
将来—过去 —现在	先行于自身的一 已经寓于的一 在世之在	烦	畏	面向死亡的 决断

海德格尔把人生的全部态度归结为“烦”,有些人可能会不喜欢。他们会说,如果生活只是“烦”,不是非本真的“畏”,就是本真的“面向死亡的决断”,那么人岂不是生活得太累了吗?人为什么不能活得更轻松、更愉快呢?显然,海德格尔所说的“烦”并不与任何一种具体的娱乐方式相抵触。但是,按海德格尔的标准,如果把轻松愉快、无忧无虑作为一种基本的生活态度,那实际上是逃避现实,而又不敢面对未来,忘记了自己的责任,而又害怕自我设计和选择的后果,这些都没有摆脱“烦”,而正是非本真的“烦”——“畏”的种种表现。海德格尔所说的“烦”作为基本的人生态度,我们并不陌生。我们中华民族的先哲前贤的很多教诲,比如,“君子终日乾乾,夕若惕”、“鞠躬尽瘁,死而后已”、“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,表达的都是这种深沉的、严肃的、积极有为的人生态度。只是海德格尔用我们不熟悉的语言和现象学方法,道出了我们久已熟知的人生真谛。

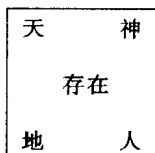
后期海德格尔

按海德格尔原来的设想,《存在与时间》所完成的“基础存在论”只是一般存在论的基础和入门,虽然后期海德格尔放弃了建立一般存在论的构想,但仍继续思考存在的一般意义的问题。他不再由“此在”入手,而是另辟蹊径,从真理、语言、艺术和技术等新的视域,显示存在的意义。此时的海德格尔的思想海阔天空,自由驰骋,他的语言似乎是从他的内在体验里迸发出来的,充满想象力和不可捉摸的韵味,而又有词源学解释的依据。

早期海德格尔是在“除蔽”的意义上定义真理的,认为没有“此在”也就没有

^① 《存在与时间》,三联书店,1988年,边码300—301页。

真理。但在1930年出版的《论真理的本质》中,他却离开“此在”,谈论“超越人的自在的真理的本质”,并说:“真理的本质是自由。”^①自由的真理包括各种可能性,既有除蔽的可能性,也有遮蔽的可能性,真理就是遮蔽与除蔽的张力所敞开的场所。海德格尔用“林中空地”(Lichtung)象征真理的这种“廓清”的含义。他把存在看做在真理廓清的场所中发生的过程,从而扩展了早期的“世界”的概念。后期海德格尔的“世界”是“天、地、人、神”的结构,如下图所示:



这里的“天”象征着明亮、敞开,“地”象征着隐匿和关闭,“神”是神秘之域,“人”是生存之域。存在就是发生在所有这些遮蔽和除蔽的领域的一切。

语言是后期海德格尔关注的另一主题。他说:

当人思索存在时,存在也就进入了语言。语言是存在之家,人栖居于语言之家。^②

语言的复杂性、多样性、开放性和流动性正是存在显示出的既敞开又隐匿的意义,海德格尔认为哲学的语言不具有这样的功能,他要求人们从规范的逻辑和语法中解放出来,恢复语言的原始意义。西方哲学两极独立的思维方式已经穷尽了一切继续发展的可能性,应该让位于思和诗。能够表达真正思想的语言是诗的语言。他特别欣赏荷尔德林的诗,认为这些诗表达了“天空”和“大地”之间的意义。

在后期海德格尔的语言中,“技术”是与“艺术”相对立的存在的显现方式。他把技术视为一种自我扩张的、人所不能控制的“框架”(Gestell)。在古希腊时期,技术与自然相联系,“自然”(Physis)的原义是“涌现”。在技术的框架中,包含了一切以自然为源泉的东西:知识、艺术、工艺、诗,等等。人在那时担当着自然的守护者的角色。近代以来的技术以人的理论思维为创造的源泉,把自然当作征服对象,人自以为是技术的主人,实际上,技术的无限制的扩张已成为非人的力量,人已经被技术所吞噬。技术在盘剥自然的同时也毁灭了人自身。虽然海德格尔指出了技术的危险后果,但他又说,哲学和人的一切思索都不可能引起世界的任何直接改变。那么,人类的希望和意义何在呢?海德格尔在逝世前告

^① Heidegger, *Basic Writings*, ed. by D. Krell, Routledge, 1977, p. 126, 125.

^② *Ibid.*, p. 193.

诉《明镜》杂志记者：“只有一位上帝能拯救我们。”

第四节 解 释 学

概 述

解释学的最早起源可以追溯到古希腊，“解释学”(Hermeneutics)一词来自希腊的一个名叫“赫尔默斯”(Hermes)的神，相传他是宙斯的信使，经常用词所对应的事物来告诉人们词的意义。在希腊教育体系中，对概念与判断原意的“解释”就是用一事物来说明另一事物，即用概念与判断的客观对象说明它们的意义。在中世纪，解释学成为专门学科，是对《圣经》的诠释的学问。据狄尔泰说，宗教改革期间，新教神学家对天主教会解释学的批判标志着现代解释学的诞生。19世纪自由派的神学家施莱尔马赫反对把权威诠释和《圣经》的真实内容混为一谈。他提出，任何对文本的理解总是运用一定方法进行解释的结果，方法不同则理解也不同；传统的方法是以语法为方法进行字面上的解释，而他主张的是心理学的方法，对原文作者的写作动机进行揭示，正是写作动机赋予文字以意义。狄尔泰把“理解方法论”的诞生作为解释学从教条束缚下解放出来的标志，他区分了自然科学和精神科学，前者是对外界事物的说明，后者是用心理学方法对社会、历史现象的理解。出于生命哲学立场，狄尔泰认为理解是比自然科学的方法更基本的普遍的科学方法。自狄尔泰之后，解释学进入了哲学。海德格尔则把解释学从方法论领域引入存在论领域。“此在”对于自己的存在和世界都已经有了非理论的、未表述出来的理解，理解是“此在”的存在结构，是在把握过去、应付现在的基础上对未来的筹划。解释只是把已经理解了的东西明朗化，任何解释都有已经理解了的东西作为“先见”或“前概念”；解释虽然是从理解中派生出来的，但又反过来为理解规定了显现的方向、方式和更具体、更清晰的内容。这就是海德格尔所说的“解释学循环”。

解释学成为一个独立的哲学运动是由《真理与方法》一书开创的。伽达玛在该书中明确地说：“我的书在方法论上是立足于现象学的”，但他跟随海德格尔的变革，克服了胡塞尔的现象学囿于意识内在性的局限，把现象学作为描述和分析人的存在活动的方法。法国哲学家利科(Paul Ricoeur)也由现象学进入解释学，把现象学的意义理论与辩证法结合在一起，建立了自己的解释学的方法。美国的罗蒂也企图把新实用主义和解释学结合起来。从解释学的公认的和自称的代表人物的思想倾向来看，解释学可以说是派生于现象学运动，又在与其他哲学派别对话的过程中形成的相对独立的流派。

在解释学内部，有两种倾向：以意大利哲学家贝蒂(Emilio Betti)为代表的一

派把解释学作为人文学科的一般方法论；伽达玛却声称解释学研究的是存在论，而不是方法论问题，他关心的不是人文科学的方法论，而是人与经验世界的关系。利科则在两者的争论中持中立态度，认为存在论的真理的核心是方法论。从客观效果上看，人们是把解释学作为不同于自然科学的方法论来运用的。解释学表达出一种对历史与传统的新的态度，不再对传统采取简单的否定态度，而是在对传统的继承中论证自己理解的主观性与相对性的合理性。这种态度也影响到对同时代的文化和理论的一般性的学术态度，它要求在承认彼此主观性与相对性的基础上互相理解，创造宽容和对话的氛围。解释学的精神带有保守、调和的特征，有些强调批判精神的哲学家，如哈伯尔斯和阿佩尔(K.-O. Apel)等人，对此进行了批判。但是，解释学精神正是当前西方文化的多元化趋向的反映，因此，解释学作为一种一般性的学术方法和态度在实际运用中卓有成效，在文学批评、美学、历史学等领域尤为显著，与现象学方法并驾齐驱。

伽 达 玛^①

汉斯·伽达玛(Hans Georg Gadamer, 1900—)在新康德主义的马堡学派的代表人物那托普指导下完成博士论文，在弗莱堡参加海德格尔的研讨班，先后在一些大学任教，最后成为海德堡大学的荣誉教授。主要著作有：《真理与方法》(1960年)、《短篇文集》(四卷, 1969—1977年)、《科学时代的理性》(1976年)、《美的现实性》(1977年)、《对话和辩证法》(1980年)，此外，还有关于柏拉图的论著多部。

伽达玛的代表作题为《真理与方法》，其实他在此书中既不谈真理，又否认无所不包的方法。他的解释学的主题是理解与存在。他从艺术、历史和语言三个部分，阐明了理解与我们的生活经验的关系。

效果历史

伽达玛从海德格尔哲学中得益最多的是关于存在的历史性的思想，历史性是“此在”存在的根本特征，因为“此在”的存在过程是时间性，“此在”在时间中展开与实现，就是他的历史性。伽达玛说：

我认为海德格尔对人的此在的时间性的分析已经令人信服地表明，理解不是主体众多行为方式的一种，而是此在本身的存在方式。本书中的解释学的概念正是在此意义上使用的。它标志着此在的根本的“动中之在”，这种运动性构成此在的有限性和历史性，

^① 又译为伽达默尔。

从而也包括此在的全部世界经验。^①

作为“此在”的“动中之在”的历史,是主体与客体相互融通的关系,因此,历史既非客观的,也非主观的。它不是客观的,因为历史总是人的一部分,人不能在历史之外,或历史之上,而是必须在历史内部来认识历史,它不是历史学家可以不置身于其中便能研究的客观对象;历史不是主观的,因为它先于人的反思,它预先决定了反思的对象和方向。伽达玛把这种涵盖了主客观的关系的历史叫做“效果历史”(effective history)。这一概念的含义是,对历史的主观理解同时也是历史造就的客观效果。不难看出,“效果历史”的意义在于化解了主观主义的历史观与客观主义的历史观之间的争论。按主观主义的说法,历史是人的主观建构,一切历史于是都成了现代史;按客观主义的观点,历史要忠实地再现过去。伽达玛指出,历史既不是人的主观创造,也不是对过去的客观事实的重新发现或复制。历史既是理解的前提,又是理解的产物,它表现为理解的处境与界域之间相互作用的合力。这种意义上的历史就是“效果历史”。

“效果历史”还为理解活动提供了存在论的基础。正如伽达玛所说:

理解从来就不是朝向给定对象的主体行为,它所朝向的是它的效果历史——它所影响的历史。就是说,理解属于被理解的存在。

按照伽达玛的解释,理解“效果历史”是理解的界域与理解的处境之间的互动关系。处境是历史的产物,人始终存在于处境之中,并且在处境中理解,但却不能站在处境之外对它进行完全的把握。因此,处境是人的理解范围的界限,这种界限叫做“界域”(horizont)。界域不是固定的区域,而是理解在其中悠游,并随理解而移动的生成变化的过程。现在的边缘界域与过去的相接触,并且向未来的界域开放,不断扩大、拓宽。伽达玛把界域的生成流动称作为“界域融合”。处境与边界不是客观与主观的关系,处境是由环境与过去的理解共同造成的,而界域的融合又造成了处境面向未来的变化。“处境”是效果历史的产物,具有相对独立性和静止性;“界域”则是效果历史的过程,具有流动性和开放性,它是属于“效果历史”的事件,又是“效果历史”变动的动力。

“偏见”的合理性

伽达玛之前,解释学的一个中心任务是如何克服时间间距所造成的主观偏见和误解。伽达玛指出,不能只承认原文的历史性而否认读者的历史性,读者和

^① Gadamer, *Truth and Method*, Continuum, New York, p. 18.

作者一样,都有着不可抹杀的历史特殊性;真正的理解不是克服历史的局限,而是适应人的存在的历史性,具体地说,这就是要正确评价理解与传统的关系。

伽达玛特地批判了反传统的启蒙运动对“偏见”和“权威”的否定,在启蒙运动之前,“偏见”并非只有否定意义,它指被最后检验之前所做的判断,比如,法律上最终裁决之前所做的临时裁决就是“偏见”(pre-judice)。偏见并不一定是错误的判断,实际上,它表明了我们在一定处境中对世界开放的倾向,它是经验的历史条件。为了突出偏见的这一作用,伽达玛甚至说:“我们的偏见构成了我们的存在。”^①把偏见等同为“虚妄的判断”的一个理由是,偏见来源于权威,而权威就是盲从,与理解格格不入。伽达玛指出,权威不等于盲从,盲从不是权威的本质,权威不是被动地给予的,而只能是主动地获得的;权威与服从无关,倒与知识有关;承认并服从权威并不是盲目的、被迫的,而是在理解基础上的理性的自由选择。伽达玛批评说,启蒙运动的立场是对偏见的偏见,在反对一切偏见的口号下引入了新的偏见,在反对权威的口号下把理性的权威绝对化,他们不懂得理性的历史性。

同样,文本解释与文本原义之间的时间间距也不可能克服。文本作者的意图或作品的社会背景是当代人不可能“客观”再现的,文本的“原义”也是不可能恢复的。“时间间距”不但是不可能克服的,而且也是不应当克服的。时间间距可以消除读者对文本的功利兴趣和主观投入,起到过滤偏见的作用,使偏见成为只与历史性相关、而与个人利益无关的权威性和普遍性的理解。

伽达玛指出,理解是人的存在的基本模式,理解是从文本(指包括书籍在内的一切历史遗迹)中接受有意义的东西,并把它们“解释”成自己理解世界的方式。理解不是对作者意图的心理揣想,而是读者与文本的沟通。他说:“理解是将自己置于传统的一个过程中,在这过程中过去和现在不断融合。”^②对历史文本的理解之所以可能,是因为文本的读者与作者的“界域”的融合,是因为双方都在效果历史之中,这一历史对作者而言是他的界域的开放性,对读者而言是界域的传统性。把历史看做流动过程,而不是静止的间距,历史就不再是障碍,而是理解的必要条件。任何解释都是基于现在和未来对过去的理解,都是一种偏见。任何对历史的解释都是现代史。理解过去意味着把握未来,在传统属于我们之前,我们已经属于传统。承认偏见的合理性并不导致主观性,相反却能避免主观绝对性。偏见是基于历史传统的理解,它的界域是开放的,面向未来,随时准备接受检验、调整和修改。总之,理解是一种创造性的过程,被理解的内容是文本在历史中表现出来的东西,它要比作者想要表现的东西多得多。理解文本是一

^① *Truth and Method*, p.9.

^② *Ibid.*, p. 352.

个创造过程,不但是作者的创造,而且是读者的创造,是建造文本意义的无限伸展的过程。

按照上述原则对文本所做的理解既是历史性的研究,又是理论性的研究。它所遵循的是一种问答逻辑。问答逻辑把理解看做是“我一你”关系,而不是认识论的主观—客观关系。作为对话者的“你”不是认识对象,而处于与我同等地位的理解的来源。这种我一你关系是开放性的对话,这是互相倾听的、反复进行的过程,包含着同意批评、自我修正、服从,在此基础上达到相互理解。问答辩证法不是科学式的独白,也不是黑格尔的辩证法。当然,对话者不一定总是人,它可以是文本。读者可以通过解释使文本说话。文本成为对话者意味着它向解释者提出了问题。伽达玛说:“理解一个文本意味着理解这个问题。”^① 这是在我们的界域内建构出来的问题,也是历史地提出的问题,对问题的回答不可能不发生两个界域的融合。我们也可以面向未来构造问题,问答的过程又会突破原有的融合的界域,产生更大的界域。另一方面,我们的历史处境决定了无法达到一个完满的答案,一个答案意味着新的问题。在如此往复循环的问答中不断理解。

伽达玛说,从解释学的观点来看问题,“非历史的理论的东西和历史的東西之间的对立,传统和历史科学之间的对立,古代和现代之间的对立,都不是绝对的,古今之争也不再是非此即彼的选择”^②。这里列举的几个对立是人文科学研究中经常会遇见的争论,如果说,伽达玛关于“效果历史”的概念消除了“主客之争”,关于偏见和时间间距的看法消除了“古今之争”,关于问答逻辑的观点消除了“史论之争”,那么,他对解释学与自然科学关系的论述则消除了人文科学与自然科学的对立,即“文理之争”的意义。

解释学和自然科学

伽达玛认为,当年文德尔班和李凯尔特提出自然科学和人文科学的方法论上的区别的问题,是一种误解,因为,“自然科学和精神科学之间根本没有什么方法论上的差别,有的只是认识目标上的差别”。^③ 德文的“精神科学”(Geisteswissenschaften)一词相当于英文所说的“人文科学”(human sciences)。从方法论上说,伽达玛并不想否认自然科学的方法可以应用于精神科学或人文科学;但从科学的目标上看,伽达玛否认自然科学的经验是人类的共同经验,自然科学的语言是最精确的标准语言。相反,只有解释学才能揭示出适用于自然科学和人文科学的经验和语言的一般特征和本质。因此,在自然科学与人文科学之间并不存

① *Truth and Method*, p. 333.

② *Ibid.*, p. 22.

③ *Ibid.*, p. 17.

在一般与特殊的差别,我们既不能说人文科学比自然科学的原则和方法更为一般,也不能反过来说,自然科学比人文科学的原则和方法更为一般。但是,一般和特殊的差别确实存在于解释学与自然科学之间。

从解释学的立场来看,经验包括人的存在与他的世界的全部关系,历史内在于经验,人对世界的经验是随历史而变化的。经验的历史性决定了它的开放性,即面向新经验的倾向。一个被称为“有经验”的人,并不仅仅通过已获得的经验而变得有经验,而且也是因为向他开放的新经验而更为广阔。经验是不断获得的过程,是人存在的历史性的本质部分。开放性和有限性构成了经验的一般结构。解释学所说的经验不同于自然科学的经验概念。伽达玛说,自培根以来,科学的客观性是以经久不变的、能重复出现的经验为基础的,科学实验的程序保证了这样的经验可以为任何人、在任何时候所重复。但是,这种经验并不是人对世界的最初经验,也剔除了经验的历史性,即使是胡塞尔的“生活世界”中的经验,也被对物理现象的知觉所支配。伽达玛否定自然科学方法是获得真理的惟一方法,因为自然科学的经验不是最原始、最基本的经验,而是为了获取某种知识的目的而人为地构造出来的,它不是一切知识的惟一来源,它有自身的合理性,但并不比其他方法更优越、更基本。解释学的经验观反对在方法论上的惟我独尊和教条主义。

从解释学的立场看,语言是理解的媒介。解释的对象首先是语言的对象,因为传统主要是通过语言传下来的,语言既是我们和传统相统一的媒介,又体现了这种统一。其次,作为对话的解释,只能通过语言进行,语言在本质上是对话,不能归结为个人主观意识,不存在私人语言。伽达玛运用“游戏”这一概念,说明语言具有独立于社会成员意识的规则,语言作为一种社会活动,有着自身独立的存在论的地位。海德格尔说:“语言是存在之家。”伽达玛则说:“能理解的存在就是语言。”^①它的意义是:语言表达了人和世界的一切关系,人总是以语言的方式拥有世界,每一种语言都是一种特殊的世界观。承认语言的多样性和复杂性也就承认了世界观的多样性以及世界的丰富性。在各门学科的语言中,没有一门学科语言表达的世界观表达了世界的本来面目,不能把自己的世界观绝对化,尤其不能把自然科学的世界观绝对化。自然科学语言不能代替日常语言,比如,“太阳下山”不能被还原为“地球的背面转向太阳”。

伽达玛虽然没有涉及各民族的语言和世界观的多元关系,但他关于学科语言的论述可引申为对各民族语言的看法,他对自然科学世界观的局限性的揭示也可引申为对“西方中心主义”的批评。如此看来,解释学对于我们中国人还有消除“中西之争”的潜在意义,在中西文化的比较研究领域有着广阔的应用前景。

^① Truth and Method, p.422.

第五章 存在主义

存在主义思潮广泛流行于 20 世纪 50 年代及 60 年代初期的西欧,它不但是—种哲学,而且几乎成为一种生活方式,渗透在社会生活的各方面:意识形态、文学、艺术、服饰、饮食、家庭关系等,被称为“时代的象征”。在哲学史上,很少有一种哲学能够具有如此广泛的社会影响和如此明显的时代精神。存在主义的流行与它所处的时代的特征是不可分的,了解它的时代背景对理解这种理论是必不可少的。二次大战之后,西欧人反思战争中不寒而栗的经历,对人的存在有了深切的体会,很多人在生死之间经历了恐惧、焦虑、孤独、荒谬等刻骨铭心的体验。在战争的大是大非面前,人们对个人责任感有了更深刻的反思。很多人在问自己:在暴力面前,有没有坚持自己的理想?有没有帮助自己的邻居或不相识的无辜的人免遭迫害?有没有根据自己的良心违抗非人道的命令?每个人在这些问题上都有选择的自由,并要为自己选择的后果承担责任。这种选择往往是生与死之间的抉择,选择过程中不可能不经历烦恼、彷徨、悔恨、无奈等心情,这些心态以及与之相关的自由、选择、自我设计、责任等等生存活动都成了存在主义的主题。战争中的经历改变了战后的生活,存在主义与人们所需要的人道主义、自主意识和责任意识相符合,因此得以广泛流行。存在主义者的一些口号,如“绝对自由”、“自由设计”等,都需要在这样的具体背景中加以考察。

从理论根源上分析,存在主义与现象学有着渊源关系,属于广义的现象学运动。现象学所主张的“回到事物本身”的口号要求人们把最熟悉、最本真、最接近的东西当作哲学研究对象,海德格尔把胡塞尔所说的“现象”从“先验自我”领域转到了“人的存在”的领域,这是现象学发展的必然结果。存在主义者大多是由研究胡塞尔的著作开始的,独立地得出了与海德格尔相似的结论,也有人直接受到海德格尔的影响。可以说,现象学使存在主义成为一种哲学,而不仅仅是一种一般性的社会思潮。研究和学习存在主义的哲学理论,必须注重其现象学的基础部分。另外,法国的存在主义者还从黑格尔的否定辩证法中看到了自由批判的精神。有人把存在主义的理论来源概括为 3H,即,黑格尔(Hegel)、胡塞尔(Husserl)和海德格尔(Heidegger)。

第一节 萨 特

让·保罗·萨特(Jean - Paul Sartre, 1905—1980年)于1929年毕业于被称为“哲学家摇篮”的巴黎高等师范学院。1933至1934年间到柏林的法兰西研究所研究现象学,以后陆续发表四篇论文:《自我的超越》(1934年)、《想象》(1936年)、《情绪理论大纲》(1939年)和《影象论》(1940年)。二次大战爆发以后,他于1938年应征入伍,1940年被俘,在德国的战俘营里研读了海德格尔的著作。1941年被释放回国。参加了反法西斯的抵抗运动,1943年发表代表作《存在与虚无》,受到人们的欢迎,被称作“反对附敌的哲学宣言”。1945年创办了著名的《现代》杂志。在1946年发表的《存在主义是一种人道主义》一文中,他又更具体地阐述了存在主义的现实社会意义。战后他思想左转,信奉马克思主义,但不参加共产党,只做共产党的同路人。1956年匈牙利事件后,与共产党分道扬镳,但仍坚持左派立场,反越战,反苏联侵略。1960年发表《辩证理性批判》,此外,还写了大量剧本和小说。1964年他拒领诺贝尔文学奖,理由是“不接受官方的任何荣誉”,“不愿被改造成体制中人”。萨特反对苏联式的社会主义,但支持中国的社会主义,他于1959年访华,在《人民日报》发表文章,赞扬中国的“我为人人,人人为我”的精神是一种“深刻的人道主义”;他还多次在法国发表文章,赞扬中国“文化大革命”。在1968年的“五月风暴”中,他支持学生运动。晚年写《福楼拜传》。萨特与他的同学、著名的女哲学家西蒙·波伏娃是终生情侣,但没有结婚,他生活简朴,独自住在巴黎拉丁区,常在咖啡馆与人聊天。他逝世时,巴黎五万群众为他举行了隆重的葬礼,纪念这位象征着时代精神的哲学家。

意识与自我意识的区分

自笛卡儿以来的哲学,都把“自我意识”当作“意识”的核心,认为有了自我意识,才会有意识现象与外部现象的统一与综合。胡塞尔早期把意向性当作自我意识的结构来研究,后期把意识现象还原为自我意识,仍然继承了笛卡儿—康德的传统。萨特接过胡塞尔关于“意向性”的理论,对它做了全新的解释,把它改造成一个不再以“自我”为核心的关于意识的理论。按照萨特的解释,意向性不是表示“自我”与意识活动和现象之间关系的特性,而是表示意识与外界事物之间关系的特性。他说:

如胡塞尔所说,所有的意识都是对某种东西的意识,这就是说,意识都要设定一个超

越的事物,或者人们可以这样说,意识没有“内容”。^①

意识内容是内在于意识的,意向的事物则超越了内在的意识内容,是外在于意识的东西。意识的意向性就是对自身的超越性。

意识的超越性是它区别于自我意识的根本特征。自我意识和意识不同,它的对象是从反思活动中得到的,而不是从“指向某物”的意向活动中得到的。在反思活动中,先前的丰富多样的意识变成一个完整的对象,即自我。以自我为对象意识就是“自我意识”。简而言之,意识是自由地设置意向对象的第一级意识,是以外在事物为意向对象意识;自我意识是以意识为对象的第二级意识。

意识与自我意识不但有区别,而且也有联系。两者的联系在于:自我意识是反思性的,意识是前反思的,为自我意识的反思提供内容。关于意识与自我意识的联系,可以从两个方面来分析。第一,从发生学的观点来看,意识发生在前,自我意识从已经发生了的意识现象中获得反思对象;前者是始发的,后者是获得的。第二,从形态学的观点看,二者是平行的、并列的。自我意识不是意识所造成的结果,更不是意识所指向的外部世界的后果。反之亦然,意识不以自我意识为前提条件。我们将看到,世界和自我意识对于萨特而言是对立的两极,它们由意识来联结。意识之所以具有这样的作用,正是因为它的本性是自由。萨特对意识与自我意识所做的区分,不仅避免了胡塞尔的现象学的唯心论的结局,更重要的是,为他的自由理论提供了一个认识论的基础。

意向活动的自由

萨特在他早期所写的四篇论文中,分析了各种意识现象的意向性,这为他后来的自由理论奠定了现象学的基础。他分析的意识活动包括知觉、想象和情绪。

萨特认为,知觉总是意向一个存在着的事物的,但这并不否认知觉中有错误,甚至幻觉成分,比如,在黑暗中,把一个树桩当作一个人。但是,错误与幻觉不是发生在知觉活动中,而发生在其后的对意向事物性质的判断之中。被知觉的是一个真实的存在事物,但在判断中,却可以把这一事物错误地判断为另一事物,如把树桩判断为人。判断与知觉的不一致,显示出意识具有相对于外物的自由,意识并不总是按照外部存在来判断外物的。在后来写作的《存在与虚无》一书中,萨特进一步指出,意识有对外部存在说“不”的自由。并且,意识的否定判断并不只有消极的、错误的后果,它是自为的创造的源泉。

与知觉相比,想象的意向性具有更大的自由,它可以设定知觉不到的事物作

^① 参阅《存在与虚无》,陈宣良等译,三联书店,1987年,345页。

为意向对象。只在想象中存在的意向对象叫影象。影象虽然不是知觉到的事物,虽然不存在于意识之外,但却是显现于意识之中的真实存在;影象是通过对于知觉的否定,并伴随着知觉对象的存在。比如,“半人半马的怪物”是对人和马的知觉的分别否定,而又伴随这些知觉的影象。萨特承认了两种存在:外部事物的存在和影象的存在,两者的差别是意向性所造成的,而不是真假程度的差别。他说:“影象和知觉是两种意向经验,它们首先通过各自的意向对象而区别开来。”在这两种意向活动中,想象比知觉更自由,如萨特所说:“人之所以能够进行想象,那是因为他先天地是自由的。”^①

最后是情绪。情感是把握世界的一种方式。萨特否认认识是把握外部世界的惟一方式,他说,除了认识事物之外,我们还能“爱它,怕它,恨它。这种从意识到意识的超越,人们也称之为意向性”。^②“意识到意识的超越”指把知觉对象转变为情绪对象,把决定了的因果世界转化为自己可以对之有所反应与作为的世界,比如,对某人仇恨的情绪是把某人当作仇恨对象的认识。萨特举了这样一个例子。我晚间坐在窗前的桌边,忽然窗上出现一只大手,从决定论的观点看,手并不是可恐惧对象,即使它要伤害我,后边还有门,我还可以夺路而逃;但在情绪这种特殊的意向活动中,我们对它的第一反应是恐惧。恐惧的情绪把这只手由知觉对象变成了恐惧对象。

萨特对意识现象的分析旨在表明意向活动是自由设定对象的自为活动,从知觉、相信到情绪,是一个自由程度越来越大的过程。但不管在哪一种意识活动中,都不存在一个决定性的内核——自我意识,意识不受自我意识的限制。可以说,自由是意向活动的内在结构。

自我意识与他人意识

我们知道,意识的意向对象是超越自身的事物,当它以自我为对象时,意识就成为自我意识。那么,意识是如何由外物转向自身的呢?萨特的回答是,只是由于他人意识的出现,自我意识才会发生,可以说,“他人”是“自我”的先决条件。在《存在与虚无》一书的“注视”这一节,他用现象学描述的方法,形象地说明了自我意识的发生过程。设想我通过钥匙孔窥视房里的人,此时我的注视对象是他人,我把他人当作意向对象;但是,如果我突然听到走廊里有脚步声,意识到有一个他人会注视我:“我在干什么呢?”羞愧感会油然而生,羞愧感是对于自我的反思,它把我的意识由被窥视的他人转向了自我,自我意识因此产生。在这个例子中,正是我感到他人有可能注视我,我才会注视自己。即使后来他人并未出现,

^① Sartre, *Imagination: A Psychological Critique*, transl. by F. Williams, Ann Arbor, 1962, p. 195.

^② Sartre, *The Transcendence of Ego*, transl. by F. Williams, New York, 1957, p. 97.

这场虚惊也会使我放弃窥视。因为此时起作用的是他人意识,并不涉及我与他人的现实关系,我意识到他人的注视,这就足以唤醒我的自我意识。

现实中我与他人的关系的根源在于自我意识与他人意识的关系。萨特说明了两者之间既依存又冲突的复杂关系:

我看见自己是因为有人看见我……他人在这里不是对象,也不可能是对象,而同时,我又仍然是为他的对象,但并不因此而消失。^①

萨特在这里说的是我既不能完全把他人当作对象,又不能完全把我当作他人对象的两难处境。

这种纠缠产生两种矛盾的心理倾向:一是把我作为注视他人的主体,把他人彻底对象化;一是把他人作为注视我的主体,把我彻底对象化。按弗洛伊德的精神分析学说,前者是性虐待狂的心理,后者是性受虐狂的心理。在现实中,人际关系不像心理感受中那样极端,但也有与之相应的较为温和的行为。一种情况是,当他人把我当作对象时,我可以自由地投入到他人的自由中去,这就是爱情。因为“恋爱者不想像占有一个物件那样占有被爱者,他祈求一种特殊方式的化归己有,他想占有一个作为自由的自由”。但是,我不可能自由地成为他人的完全对象,我仍然有自己的独立性;他人也是一样。因此,爱情不可避免地伴随着磨擦,正如萨特和波伏娃一生所经历的那样。萨特深有体会地说:“爱情是冲突。”另一种情况是,当我把他人当作对象时,我可以自由地成为和他人一样的对象,以便同化他人的自由,这就是情欲。在情欲中,“我变成面对他人的肉体,以便把他人的肉体化归己有”。^②

萨特把我与他人的关系称作“为他之在”(being-for-others),其意义是,我既不能完全被他人对象化,又不能完全把他人对象化;我与他人总是处在互为对象化的纠缠和矛盾之中。他说:“冲突是为他的存在的原初意义。”^③在后来写的剧本《禁闭》中,他又说:“他人是地狱。”这些话经常受到误解,以为萨特否定利己主义,宣扬“人不为己,天诛地灭”的利己主义。实际上,从我们上面的介绍和分析可以看出,萨特所说的“他人是地狱”的含义不同于霍布斯所说的“人对人是狼”。我和他人的冲突不是你死我活的决斗,而是若即若离、又即又离的“悲欢离合”。两者的冲突主要也不表现为现实的利害冲突,它更多地表现为意识和情感上的不适和困扰。在“为他之在”中,完全的利己主义和完全的利他主义一样不

① 参阅《存在与虚无》,345页。

② 同上,474—475页、473页、502页。

③ 同上,470页。

可能。

我与他人的冲突也有中断的时候,即发生在“我们意识”之中。“我们意识”是集体意识,此时我与他人有共同的注视对象。萨特描写了它的发生过程:

我在咖啡馆的露天座上,我观察着别人,并且知道我也被观察着,我在这里仍然置身与他人冲突的平常情况之中。但是现在,马路上突然发生了一件什么小事,比如,一辆三轮车和出租车轻轻地撞了一下,立刻,在我变成这一事故的观众的那一瞬间,我出乎意料地介入了我们之中。

但是,集体意识是暂时的,一旦我和他人又恢复相互注视,集体意识马上就会消失。举一个例子,在一场球赛中,球迷们有极强的集体意识,因为他们有着共同的观看对象和目标;设想我和其他球迷一起狂喊时,旁边一个球迷用奇怪的眼光看了我一眼,我的集体意识会立即消失,我会感到与这个人处于相互注视的冲突之中。萨特说:“为他之在先于并奠定了与他人共在的基础。”^① 我们知道,“与他人共在”是海德格尔提出的表示个人与他人相互依存关系的概念,萨特则用“为他之在”表示人际关系,说明人际关系的本质和基础是冲突而不是依存。

自在与自为

《存在与虚无》发表时的副标题是“现象学的本体论”。自在(being-in-itself)与自为(being-for-itself)是关于存在的两个最基本概念。自在即不依赖于人的意识的存在。萨特说,对于自在,我们只能说三句话:“自在是,自在是自身,自在是其所是。”^② 第一句话没有谓词;第二句话的谓词是自身,第三句话进而肯定了“自在”是某种东西。除此之外,我们不能对自在有更多的判断和知识。一切东西,就其自身存在而言,处于一团混沌、无差别、朦胧的状态,它好像是一个漆黑一团的、充实而又不动的整体,我们最多只能说,这是一个东西。这是什么东西呢?如果要对自在做进一步的判断,势必要涉及到它的性质、时间、空间,等等,我们需要有这些方面的概念,而概念是由意识确立的。“自在”这一概念表明了在被意识所意向之前,存在着某个东西,但我们不知道、也不能说它以何种方式存在,处于何种状态。自在的混沌与朦胧为意向活动提供了背景和素材,意识从中分辨出具体的事物和具体事物的存在状态,包括时间、空间状态。被意识活动所意向的存在是“自为”的存在。它们是按意识所规定的目的倾向而如此这般地存在着。比如,按照在生活中用途不同,人的意识区分出不同材料,木、

① 参阅《存在与虚无》,532页、533页。

② 同上,27页。

石、土等,一块木头在不同境况下可以被进一步规定为桌子、槌木、木柴或块垒等。空间关系也是如此,远、近、上、下、左、右等,都是因为有意意识的比较,联结而存在的关系。萨特还强调,时间性是“自为的特殊的存在模式”,过去、现在和将来都是人从自身存在状态出发而做出的区分。

“自在”只提供背景和素材,并不是“自为”的原因。自在没有理由、没有原因、没有必然性。自在完全是偶然的、无缘无故的,对人来说是荒谬的。只是人的意识的安排和改造,才会有互相区别与联系的,具有实用价值和工具效用的存在——世界。

人的意识是如何把自在转化为世界的呢?人的意识是自由的,没有任何规律性或必然性来指导意识如何处理自在。意识活动的自由在于对自在的否定,意识可以根据自己的设想,说自在不是什么,如说它是不动的,不可分的,不可辨别的,如此等等。但是,这些否定判断如何产生肯定的存在呢?这里的关键是理解萨特关于“虚无”的概念。他说,虚无和存在是“互补”的,“把世界理解为世界,这是一种虚无化”;又说:“虚无是使世界获得一个轮廓的东西。”^①所谓虚无化(nihilation)是这样—个过程,它把充实的、不变的自在的一部分虚空掉,使之成为有差别、相互分离,因而成为相互联系、可以运动的各种事物。比如,当我辨认出一张纸时,我把纸从整个背景中抽取出来,虚空了其他现象。虚无化好像是照相曝光的底片上的背景部分被模糊,或被取消,留下清晰的、所要摄影的对象。萨特说:“人是使虚无(nothingness)来到世界的存在。”^②意思是:人的意识的作用在于否定、分辨、分离,通过虚空背景而让一个或一些事物显现于意识之中。没有意识的虚无,也就没有人所能意识到的世界。

萨特所说的“世界”,与海德格尔说明“在世之在”时所用的“世界”相类似。它们都是与人的存在密不可分的结构性的概念。萨特是通过虚无与存在的关系来说明人与世界的关系的。不但外部有自在和自为之分,人的存在也有自在与自为之分,人也要虚无自己的自在。人的自在是他现在所处的生活境况,人的自为表现为对已有的存在境况的否定。人的意识不断地否定他的自在,这是自我虚无化,即从自在中分离出自己所欠缺的存在。萨特说:“可能性就是自为为了成为自我所欠缺的东西。”^③在人的意识中,他的存在总是欠缺的,他永远不满足已有的一切,总要设定并努力实现新的可能性,这就是他的自为。这种意义上所说的自为的存在,与我们上面在自为的意义上谈论的“世界”是有密切联系的。我们解释说,人的意识把自在安排和改造成“有实用价值和工具效用的存在”。

① 参阅《存在与虚无》,47页。

② 同上,55页。

③ 同上,150页。

现在的问题是,这样的意识活动的依据和目标是什么?答案只有一个,那就是人面向新的可能性。人根据他所欠缺的存在,按照他的自为存在的目标,赋予事物以新的工具性意义,使它们成为实现自己所涉及的可能性的手段,或成为需要克服的障碍。人不断实现自己的新的可能性的自为的存在,就是穿越所有这些手段或障碍的过程,或者说,世界连接着人的存在的两端:一端是从自在开始的出发点,人所要达到的目标在世界的另一端显露出来。在此意义上,萨特说:

世界从本质上说是我的世界。……没有世界,就没有自我性,就没有人;没有自我性,就没有人,就没有世界。^①

存在先于本质

通过对意识和人的存在的分析,萨特奠定了关于自由理论的基础。自由不是人性或人的本质,自由属于有意识的存在的结构,人注定是自由的。萨特说:

人不是首先存在以便后来变成自由的,人的存在和他的自由没有区别。
人类的自由先于人的本质,并且使人的本质成为可能。^②

在后来写的《存在主义是一种人道主义》中,他又提出了“存在先于本质”的著名命题。我们记得,在此之前,海德格尔提出:“人的存在就是他的本质。”这两个命题都强调,人的本质不是类本质,不是固定不变的本质。与海德格尔的命题相比,萨特进一步强调,决定人的本质的存在是一个自由选择的过程。海德格尔虽然指出人的存在有本真和非本真两种状态,但他并没有明白地说出造成这一差别的原因所在。萨特则明确地指出,人的任何存在状态都是人的自由选择,存在的过程就是自由选择的过程。他说:

人除了他自己认为的那样以外,什么都不是,这是存在主义的第一原则。……人首先是存在——人在谈得上别的一切之前,首先是一个把自己推向未来的东西,并且感到自己在这样做。

引文中“自己认为的那样”、“感到自己在这样做”指的都是自由选择,自由选择不能不是自觉的,因而也是主观的。萨特在说“存在先于本质”时,紧接着说:“或者

^① 参阅《存在与虚无》,152页。

^② 同上,56页。

不妨说,哲学必须从主观开始。”^① 萨特再三强调存在的主观性、哲学的主观性,意思就是选择的自由和自觉。

强调存在的自由选择是与决定论格格不入的。萨特反对一切形式的决定论,特别反对宗教决定论。他说,存在主义是从彻底的无神论推出的结论。在西方思想传统中,基督教的上帝是存在的源泉,上帝在人的存在之前决定了人的本质。萨特说,启蒙运动虽然否定了上帝的决定作用,但又假设了一个“人性”作为人的存在之前的本质。存在主义把上帝不存在的后果推演到底,得出了人的存在先于本质的结论。并且,人的存在就是人的自由,“存在在先”的意思是“自由在先”,“存在先于本质”的意思是“人的选择造就了他自己”。

绝对自由

自由选择是绝对的,“绝对”的意义是“无条件”,就是说,选择不受任何条件的决定;除了人自己的自由选择之外,没有什么东西能够决定人的存在。萨特同意,人是在各种条件下进行选择的,但是,条件能否发生作用,归根到底取决于人自己的选择。比如,一个抵抗者被关进监狱,他的环境似乎决定了他不能够做任何选择,其实不然,仍然有很多可能性可供他选择:他可以选择越狱,可以选择读书;即使他什么也不做,静静地躺着看天花板上的小虫爬行,这也是一种选择。萨特反对一切决定论的因素:环境、遗传、教育、性格等等,这些因素都属于过去,它们能够对人的存在发生作用,是因为人自己的选择,接受了它们的影响,不是过去决定现在和将来,而是人自己决定并选择了一条容易的道路通向未来。

绝对的自由选择是把上帝不存在的后果推演到底而得出的又一个结论。俄国作家陀斯妥耶夫斯基在小说《卡拉马佐夫兄弟》中有一句名言:“如果上帝不存在,什么事都将是容许的。”萨特说,这句话是存在主义的起点,但也只是起点而已。人可以自由地选择任何事情,没有一个全能的上帝在约束他,但同时他也要为他的选择承担全部的后果,没有一个上帝为他承担责任。绝对自由意味着绝对的责任。这里的“绝对”同样是“无条件”的意思。一个人只要选择了一个事件,他就得为这一事件的后果承担全部责任,他不能把责任推委于他无法控制的条件,把自己的选择及其后果说成是不可避免、命中注定、迫不得已、顺乎自然、随波逐流的,等等。萨特说:

上帝不存在是一件很尴尬的事。因为随着上帝的消失,一切能在理性天堂内找到价值的可能性都消失了……因此人就变得孤苦伶仃了,因为他不论在自己的内心里或者在

^① 萨特:《存在主义是一种人道主义》,上海译文出版社,周煦良等译,1988年,8页、6页。

自身以外,都找不到可以依赖的东西。他会随时发现他是找不到借口的。^①

绝对自由给人带来的不是什么幸福和喜悦,而是萨特称之为“苦恼”(anguish)的无依靠感、惶恐感和巨大的责任感。这种心态犹如一个站在深渊边缘的人欲跳而止、欲罢不能的感觉,它是一般人难以忍受的,因此,人不像传统哲学家所相信的那样向往自由、热爱自由,而是千方百计地逃避自由。萨特说:

存在主义的核心思想是什么呢?是自由承担责任的绝对性质,通过自由承担责任。^②

绝对自由意味着选择的绝对自由以及承担选择后果的绝对责任。自由是绝对的,因为自由不是人的选择,人是完全自由的,自由不是外在于人的目标,而是他的存在和意识的内在结构。任何有意识的人都是自由的,任何存在着的人都是自由的。绝对的责任和随之而来的苦恼是人为他的自由所承担的重担。萨特爱说“人命定是自由的”,这里的“命定”(to be condemned)的原义是“被定罪”,有“被迫”、“被逼”的意思。也就是说,人不得不自由,自由是他摆脱不掉、必须承担的生活负担。

人不能逃避自由,但却能找出种种借口推卸责任,这些借口就是自我欺骗(mauvaise foi / bad faith)。自我欺骗当然也是一种自由选择,但却采取了决定论的内容。在萨特笔下,人在任何情况下的选择都是自由的,如在参军和留下之间选择的青年,伪警察、囚禁中的抵抗者、调情的女人、过分殷勤的侍者、做伪证的妓女,都没有借口推卸自己的责任。但是,如果他们相信,自己不能做出选择或没有责任,那就是自我欺骗。自我欺骗的对象与其说是他人,不如说是自己。也就是说,在主观上,欺骗者并不想找推卸责任的借口,他们或许根本没有意识到自己有什么责任,或许真诚地相信自己是不自由的。萨特在《存在与虚无》的“自我欺骗行为”一节里,描写了两个自我欺骗者的这种心理状态。一个是初次约会的女人,她的手被约会的男人抓在手心,她虽然很不情愿,但又不把手抽回,而是假装沉浸在关于高尚爱情的对话中。她不抽回手,就是选择了与男人调情,她好像不在意于此,而在意于关于高尚爱情的谈话,那是她不愿意面对调情这一事实及其后果的借口,是对自己的欺骗。另一个人是咖啡馆的伺者,他过分地殷勤,过分地灵活,好像他并没有什么选择,只是模仿一个模范伺者的形象,他没有意识到或者不愿意相信,他模仿的模范伺者,是在他的心目中树立起来的,是他为

① 《存在主义是一种人道主义》,12页。

② 同上,23页。

自己的生活而做出的选择,否认这一点就是自我欺骗。

存在主义的马克思主义

萨特对马克思主义的态度颇为复杂。他不赞成马克思的唯物主义。他在1946年《现代》杂志上发表关于唯物主义和革命的文章。他站在存在主义立场上,说唯物主义是一种神话,而不是科学的知识,它不能了解,人是自由的,是自我超越的主体;但他又说,唯物主义与革命的态度是不可分割的,它是一种惟一能够适合当前革命需要的神话。他又说,真正的革命的理论必须最终与神话决裂。他的《存在主义是一种人道主义》一书主要是针对马克思主义的责难而做出的答复。他在该书中说,存在主义是惟一不把人当作物的理论,而唯物主义把一个人变成了像一张桌子或一块石头那样的质料和现象。

在后来写作的《辩证理性批判》一书中,他对马克思主义的唯物主义的态度有了很大的转变,他企图把存在主义与历史唯物主义结合起来。他说,马克思主义是我们时代活的哲学,是不可超越的,任何超越的企图都将返回到马克思之前的过时的哲学。他认为,自17世纪以来,只有三个哲学创造时期:笛卡儿与洛克时期、康德和黑格尔时期以及马克思时期。只有马克思哲学还活着。他说:“马克思主义还很年轻,几乎还在孩童时期,它还没有开始发展,因此它仍然是我们时代的哲学。”^①

“活的哲学”的特征是综合、统一,把过去和现在合为一体,并面向未来,马克思主义应是开放的体系,而不是封闭的教条。综合、统一的过程是历史的辩证过程。萨特区分了两种理解历史的方法:分析理性和辩证理性。前者是18世纪唯理论和以后的实证主义的方法,它站在旁观者的立场,以不偏不倚的判决者自居,把新的事实还原于老的事实,不能理解新鲜事物。萨特认为新事物是不可还原的,只能用辩证法的常变常新、不断否定的过程来解释历史。在《辩证理性批判》中,他模仿康德的问题模式,说这本书的目的是建立一个“任何未来人类学的导论”,它要解决的问题是:“历史知识何以可能?”^②

在历史中,有这样一对矛盾:历史和社会是人创造的,但同时每个人又生活在一定的社会环境中,在一定的先决条件中创造历史。马克思用经济关系解释历史的动力与方向,解决人与历史的矛盾问题。萨特则认为,辩证法应首先是“人学”,它的出发点是个人的实践。人的存在是有机现象,是对无机体的否定;但是,人的物质需求则是回归物质环境,是肯定之否定,是自然对人的否定。这构成了辩证法的第一个“圆圈”。接着出现的是需求与匮乏的辩证法,这是人的生

① 参阅《辩证理性批判》,徐懋庸译,商务印书馆,1963年,24页。

② Sartre, *The Critique of Dialectical Reason*, New Left Books, London, 1976, pp. 65 - 66.

产活动的基础。在生产活动中,通过自然的中介,人的超越活动统一过去、现在和将来,表现为物以人为中介、人以物为中介的“辩证法循环”。辩证法循环又产生自身的否定,这就是反辩证法的实践惰性。人在这一否定阶段成为自己生产物的奴隶,人被异化,被组成在群集(collection)中,成为满足需求的生产中的一个环节。否定之否定是集团(group)的建立,在其中人有共同目的,并超越给定的生存状况,在自由活动中实现未来的可能性。这是历史辩证法的第二个“圆圈”。辩证法不会至此结束,在以后的发展过程中,集团又会蜕化为功能性的团体,产生官僚国家,产生新的异化,引起革命。历史辩证法在异化—革命—再异化的循环中继续前进。

可见,《辩证理性批判》与《存在与虚无》不同,侧重点不是个人自由,而是先决条件对人的活动的限制。社会和自然环境、人的生理和心理因素的影响,不再是人可以自由选择的东西。人的最终自由要在集团中实现。萨特说:

归根到底,不要让人把我们解释成似乎在说,人在任何情况下都是自由的,我们要说的恰恰相反,即,只要人的生活经验在实践惰性的范围中发展,所有人就都是奴隶。^①

萨特的存在主义经常遭到非议,被指责为“消极的”、“悲观的”哲学,“资产阶级的哲学”,“利己主义”和“个人主义”的哲学。在《存在主义是一种人道主义》一书中,萨特回答了一些指责,比如,他说,存在主义不是消极的,而是“行动的哲学”;不是悲观的,而是“严峻的乐观主义”;不是利己主义,而是人道主义。他又说,存在主义是一种主观的哲学,“这并不是因为我们是资产阶级,而是因为我们要把自己的教导建立在这一基础之上”。^②但是,此时的萨特没有回答“个人主义”的批评,也许他默认了存在主义就是个人主义,他在《存在与虚无》中的存在主义也确实是个人的主义。在西方哲学的传统中,个人主义与利己主义有不同的意义,也不等同于唯我主义,它倒是与人道主义有密切联系。即使承认存在主义是一种个人主义,这并不损害萨特的一贯立场。但是,萨特最终还是决定放弃个人主义,他在《自传》中说:“我放弃了战前的个人主义和纯粹个人的概念,转向社会里的个人和社会主义。”^③《辩证理性批判》一书表达的就是这样的努力。至于他是否真的由个人主义走向了社会主义,是否真的实现了存在主义与马克思主义的结合,那就要另当别论了。

^① *The Critique of Dialectical Reason*, p. 325.

^② 《存在主义是一种人道主义》,21页。

^③ *Sartre by Himself*, Urizen Books, New York, p. 48.

第二节 梅洛—庞蒂

梅洛—庞蒂(Maurice Merleau - Ponty, 1908—1961年)出身于一个天主教徒的家庭,1926年考入巴黎高师,比萨特低一年级。1938年完成《行为的结构》之后,于1939年4月到新成立的卢汶胡塞尔档案馆,用六天阅读了《欧洲科学的危机》未刊手稿,从中吸取了“生活世界”的思想。战争期间,与萨特共同组织抵抗运动,后又与萨特、波伏娃合办《现代》杂志。1945年发表代表作《知觉现象学》。其后写了一系列文章,题材从绘画、电影到政治,合辑于《人道主义与恐怖》(1947年)、《有意义和没意义》(1948年)等书。在《辩证法的冒险》(1955年)中,专门用一章篇幅分析萨特与共产党的关系,与萨特在思想上和个人关系上断交。1952年,获法兰西学院哲学教授席位,53岁时猝死在书桌旁。未完成的书稿《可见的和不可见的》于1964年出版。与萨特的存在主义相比,梅洛—庞蒂的思想带有更多的理论学术色彩,更多地表现了现象学的风格。他被称为“法国最伟大的现象学家”,“无可争议的一代哲学宗师”。

“身体—主体”

梅洛—庞蒂最为关心的问题是如何克服笛卡儿的二元论,他看到这是法国哲学的根深蒂固的传统,即使萨特也未能摆脱二元论的窠臼,他企图消除意识与存在的对立,但又建立了存在与虚无、自在与自为、充实与虚空的二元论。为了彻底消除二元论,必须找到这样一个中介,它既是存在和认识活动的主体,又是被作用的客体和被认识的对象。他创立了“身体—主体”(body - subject)这样一个概念,作为克服笛卡儿以来的身心二元论的关键。他说,通过这一概念,他首先把心灵的根源放在身体之中,放在世界之中。“身体—主体”这一概念表明,身体和主体是同一个实在。“身体—主体”是一个现象学的概念,这里所说的“实在”要从现象学的意义上来理解。身体既是显现的主体,又是被显现的对象;既是存在着、经验着的现象,又是现象的身体,现象的场所。“身体—主体”是我们最接近、最熟悉的现象。梅洛—庞蒂以一只手触摸另一只手为例,描述了这一现象:每一次触摸,都是身体向自身的一次显示,虽然两只手中有一只在触摸,另一只被触摸,但身体的感觉却是触摸与被触摸混沌不可分、内在和外在此彼此交融的状态,这正是“身体—主体”的意义所在。

知觉世界

“身体—主体”不仅是一个说明人的概念,梅洛—庞蒂还企图赋予它以更广泛的本体论的意义。他在后期的作品中把世界的基质说成是“肉体”(flesh)。肉

体即有生命的身体。显然,由有生命的身体组成的世界不是一般意义上所说的世界,而是梅洛-庞蒂所说的“知觉世界”。这一概念可追溯到胡塞尔的“生活世界”。胡塞尔认为,世界在人对它反思之前就已经显现在那里了,这就是与人的知觉有着直接的、素朴的接触的生活世界。梅洛-庞蒂把生活世界等同于人的意识的背景——知觉世界。

知觉世界是“身体—主体”向身体以外的空间的扩展。梅洛-庞蒂说:

身体不像其他事物那样在空间之中,身体既不在空间之内,又不在空间之外包围空间。身体之于空间犹如手伸向工具一样。

“身体—主体”的这种延伸就是知觉。知觉是身体—主体与世界之间的“对话”,不是认知行为。在知觉中,世界不是意识的对应物,而是身体—主体的对应物。为了说明这种对应关系的密切性,梅洛-庞蒂使用了“世界的肉身化”(incarnation)这样的术语。“肉身化”既是“身体—主体”的外在化,即知觉对外物的直接接触,又是世界的内在化,即外物向知觉的显现。在这一互为表里的过程中,世界既不被给予,也不是被创造的;同样,知觉行为既不是完全主动的,也不是完全被动的。梅洛-庞蒂用一个例子说明知觉的性质,一个画家面对着他所画的森林,他的知觉使他身临其境,他看着树木,树木好像也在看着他。这个例子说明,在知觉中,“身体—主体”与世界彼此开放,没有主体与客体、内在与外在、心灵与形体之间的二元对立。

梅洛-庞蒂是从心理学研究走向现象学的。在他的第一部著作《行为的结构》中,他的出发点是对行为主义和格式塔心理学的评价。他说,行为不纯粹是外在的行动,“刺激”的意义是由整个心理结构决定的,行为是一个“格式塔”。格式塔心理学的缺陷在于把格式塔归结为物理学中的因果观念,没有看到因果性的哲学前提。在《知觉现象学》一书中,梅洛-庞蒂把“格式塔”的基本原理应用于知觉世界。他强调与知觉对应的不是个别对象,而是整个世界,是人的意识的背景和“格式塔”。正如他所说:

知觉是一种背景,一切活动都从这一背景中显现出来,并以该背景为前提……世界就是我所知觉的那个东西。^①

他的根据是“格式塔”心理学的原则:整体先于细节,结构先于区分。知觉现象学关心的不是在意识阶段才出现的种种区分,而是前意识阶段现象的结构。知觉

^① Merleau - Ponty, *The Phenomenology of Perception*, transl. by C. Smith, pp. x - xi.

的直接性和具体性意味着知觉必须从单个事物开始,但知觉同时具有暂时性和超越性,这使得知觉内容能够融合为区域背景,形成“自然世界”;与此同时,知觉又把对他人的知觉,以及因此而形成的对文化世界的知觉,也融合在对自然世界的知觉中,形成知觉世界的大背景和整体结构。梅洛-庞蒂说:“知觉世界始终是一切理性、价值和存在的先行的基础。”^①这说明,在我们使用概念做精确区分,在对其意义做出解释之前,意义已经存在于知觉世界之中了。

可 逆 性

“可逆性”(reversibility)是梅洛-庞蒂用以克服传统的二元对立的一个关键概念。我们看到,身体与主体之间有可逆关系(如触摸的手与被触摸的手的关系)，“身体-主体”与世界之间也有可逆关系(如画家与画中树木的关系)。同样,我和他人之间也有可逆性。梅洛-庞蒂说,我与他人之间有可逆性,这是因为他人与我的身体一样,都是有生命的身体。心理学家的一个实验可以说明两个身体之间的可逆性。一个人握住一个婴儿的手放在嘴里做咬状,婴儿也会张开嘴做咬状。这一实验说明,他人的身体既是我的知觉的对象,又是知觉我的身体的主体。

我与他人之间的可逆性也就是胡塞尔所说的“交互主体性”。对于梅洛-庞蒂而言,这是我们共同的知觉世界的基础。知觉世界不是个人知觉的产物,虽然知觉是私人的活动,每一个人都从自己知觉的角度来看待事物。但没有一个人的角度是绝对的,没有一种永恒不变的价值观和世界观。意义、真理、价值都是多元的,因为各种角度是可逆的,我可以站在他人的角度,他人也可以站在我的角度,彼此交换角色。我与他人之间的可逆性使得政治上的对话和更广泛的社会交往成为可能。

语言是另一种可逆的现象。梅洛-庞蒂区分了“使用过的词”(spoken word)和“正在使用的词”(speaking word)。前者是意义已经固定了的词,我们学会它们的使用,使自己思想与词义符合,但也有不符合的情况,在这种情况下,可以谈到思想与语言的分离。但正在使用的词的意义是在行为中确定的,思想和语言是行为的两个方面,思想反映了行为的主体性,它的统一、连贯、自主等特征,语言通过符号代表了行为的身体(物质)性,它的具体、流动等特征。很明显,“使用过的词”与“正在使用的词”是可逆的。诗的语言最能表现语言的这一特点,诗人常常为寻找词句来表达他的思想而苦恼,就是因为“使用过的语言”和“正在使用的语言”之间的转换特别频繁,在此过程中,诗人的奇特思想在“正在使用的词”中

^① Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception and Other Essays*, ed. by J. M. Edie, Northwestern University Press, 1964, p.13.

形成,并被固定为“使用过的词”。梅洛—庞蒂对语言可逆现象的论述,为的是消除关于思想与语言的二元论。根据这种二元论,思想是内核、内容,语言是外壳、形式。梅洛—庞蒂认为,语言与思想是可逆的,我们利用已有的词创造新的思想,新的思想又通过词句的使用而定型,表现为“正在使用的词”与“使用过的词”之间的不断转换过程。

在其最后一部著作《可见的与不可见的》中,梅洛—庞蒂从语言和世界两方面,揭示了“可见的”与“不可见的”之间的可逆性。从形而上学的立场看,世界通过人的知觉而显示为可见的实在,这一显示过程即如前所说的人与世界的“对话”。在人与世界关系的背后,还有一个不可见的本体,它使得世界通过人显现出来。这种不可见的本体便是大写的存在(Being)。他所说的本体并不是传统意义上的实体,而是一个结构性的东西,但又不是可见的结构,而是所有的可见结构的领域。这一不可见的领域是语言的基础,它本身是沉默不语的。我们在其中表达关于世界的经验,与此相关的语言都有可见的意义。

世界和语言的可见与不可见的因素之间的可逆性意味着,一切具体的经验和意义会导致关于世界的理想的新观念,为自己开辟新的领域和方向,这是从可见的向不可见的转化;同时,不可见的结构和领域也会成为反思活动的对象,被表达为可见的世界经验和具体的意义。后期的梅洛—庞蒂指责操作性的科学只知道“可见的”,不知道它与“不可见的”之间的可逆性,因而失去了和“真实世界”的联系。只是在艺术中,不可见的“存在”(即世界活语言的结构)才被可见的意义显示出来。他于是赞扬音乐体现了“存在的某种轮廓”,绘画是对存在的直接表达,等等。

梅洛—庞蒂的哲学被人称为“模糊哲学”。人们并不是在贬义上使用这一词的,他的哲学之所以是模糊的,是因为他模糊了传统的二元论的区分。综观他的思想,有一点是非常明确、毫不模糊的:世界只有一个基质,那就是可见的东西,他早期称之为“身体—主体”,后期称之为“肉体”。这些东西以多重方式显示自身,从身体到意识,从知觉到世界,从自我到他人,从思想到语言,从沉默到意义,从理想到现实,都处在可逆关系之中,就是说,这些对子的两个方面既互相区别,又彼此不分,它们的关系是模糊的。“模糊”是相对于二元区分而言的,“模糊哲学”同时也是一种一元论。梅洛—庞蒂说,他的哲学一以贯之的原则是“知觉第一”,又解释说:

知觉第一的意思是,我们的知觉经验呈现在事物、真理、价值的建构之前。……这并不是要把人类知识归结为感觉,而是在知识的开始阶段,使知识像可感事物那样可感,并

使它涵盖理性意识。^①

我们从这里可以看出,他的哲学正是现代哲学克服唯理论的、二元论的哲学传统的一个成果。

第三节 伽 缪

阿尔伯特·伽缪(Albert Camus, 1913—1960年)生于阿尔及利亚的一个贫苦家庭。大学毕业后从事报业,曾一度参加共产党。“二战”中来到法国,参加反法西斯的抵抗运动。伽缪的主要成就在文学,获1957年的诺贝尔文学奖。他认为,一个文学家必须同时是哲学家,他虽然不是一个职业哲学家,但他的文学作品富有深刻的哲学内涵,并写作短小的哲学作品表达他的理念。他的每一部主要文学著作都有一本意义与之相应的哲学作品。与他的小说《局外人》(1942年)相应的哲学随笔是《西西弗的神话》(1942年);与他的另一部著名小说《鼠疫》(1947年)相应的哲学作品是《反抗的人》(1956年)。这两组作品分别代表了伽缪思想的两个阶段:虚无主义和人道主义,这两种思想的共同特征是激进的无神论的存在主义。

荒谬的由来

伽缪有一句名言:“真正的严肃的哲学问题只有一个:自杀。判断生活是否值得经历,本身就是在接受哲学的基本问题。”^②这里所谓的“判断生活是否值得经历”是对生活价值的怀疑,它是由荒谬感引起的。讨论自杀的问题还得从本原处谈起。

从存在主义的立场看,世界没有自身的目的和意义,现实并不是合理的,这就产生了世界是荒谬的感觉。严格地说来,世界本身并不荒谬,它只是存在那里,并不管人的理想和价值、希望和意义。荒谬是由于人对世界的合理的期望与世界本身不按这种方式存在之间的对立而产生的。荒谬感的产生有各种途径,伽缪对此有详尽的描写。

比如,在日常的单调的令人窒息的生活里,我们免不了会在忙碌中停下来问一句:如此生活为什么?我们忽然感到日常生活毫无目的,我们的存在顿时失去了意义,世界显得黯淡无光。这是通过日常经验而生成的荒谬感。我们中国读者熟悉的《红楼梦》中的《好了歌》,表达的不也是这种荒谬感吗?

① *The Primacy of Perception and Other Essays*, p. 5.

② 《西西弗的神话》,杜小真译,三联书店,1987年,2页。

再如,我们看到自然对人的价值和知识的漠视。人类追求关于世界的绝对可靠的知识,但在世界不可还原的多样性面前,这种企图注定要失败。人类在灵魂深处躁动着明晰性的愿望,这是我们对于存在追根求源,想要给予一个最终的说明的愿望,但是,世界的无理性和存在的神秘性无视我们的愿望,甚至充满着敌意,我们的知识却无能为力。这是从人类认识的有限性中生成的荒谬感。

对生命有限性的认识,更会产生荒谬感。特别是意识到死亡将至的时刻,死亡成了一切价值的毁灭者,从而最突出地揭示了世界的荒谬性。伽缪描写了《局外人》的主角在牢房里知道他即将死去时的念头:

从根本上说,我明白,不管在三十岁还是在七十岁时死去,都无关紧要,因为无论如何,别的男人和女人都会在千万年继续生活下去,这是再清楚也不过的了。但现在的问题是,将要死去的是我,我将在此时或在二十年后死去。一想到能再活二十年,我就突然感到特别高兴。

人在面对着死亡的时刻,生命成了世界的惟一价值,死亡将至的现实与希望活下去的愿望的对立,让人陷入不可自拔的荒谬感之中。

面对荒谬的反应

面对着荒谬感,有下面三种不同的反应:

一是自杀。伽缪说:自杀的根源在于“看到生活的意义被剥夺,看到生存的理由消失,这是不能忍受的,人不能够无意义地生活”。^①

二是在人的生活之外寻求意义,这是大多数哲学家的态度,其中有非理性主义的和理性主义的态度。有神论的存在主义者祁克果和雅斯贝尔斯代表了非理性主义的立场。他们把荒谬神化,崇拜理性不可理解的东西,主张从世界向上帝的飞跃。他们说,上帝存在于人的理性之外,因此才有荒谬感,但上帝又是意义的源泉,生活的意义不是在理性,而是在信仰中获得。伽缪说,有神论用上帝压制人类追求合理秩序的愿望,把人的理智的追求变成了罪恶。另一方面,胡塞尔代表了理性主义的立场。胡塞尔在事物本身上面找到绝对价值,力图恢复那个缺少了它就会产生荒谬的理性原则。伽缪说,这是用理性来压制荒谬存在的不可理解性。他认为,无论理性主义还是非理性主义都没能克服荒谬感,他们虽然逃避了肉体的自杀,但却没有摆脱哲学的自杀。他说:“在荒谬的精神看来,世界既不富有理性,也不是毫无理性,它只是毫无理由的。”^②“毫无理由”指理性无

① 《西西弗的神话》,5页。

② 同上,60页。

能为力,但在理性之外又一无所有。哲学家一旦意识到这一悖论,他的哲学也就在荒谬感面前完结了。

三是在生活之中创造意义。这是无神论者,特别是伽缪的意见。西西弗代表了这种态度。按希腊神话传说,西西弗因为揭露和欺骗诸神被罚终生服劳役,他的命运是把巨石推上山,但就在石头被推上山的那一瞬间,石头又滚回山下,他又要开始新的劳动,如此循环,永无止境。西西弗明白自己的劳作归根到底是无意义的,但他把无意义的生活看做为一个从中可以获得快乐和满足的过程。他认识到世界的荒谬性,面对着生活的有限性和无目的性而又藐视荒谬,以积极的、创造性的态度对待生活,从中创造价值。伽缪写道:

西西弗无声的全部快乐就在于此。他的命运是属于他的。他的岩石是他的事情。……西西弗告诉我们,最高的虔诚在于否定诸神并且搬动石头。他也认为自己是幸福的。这个从此没有主宰的世界对他而言既不是荒漠,也不是沃土。这块巨石的每一颗粒,这黑黝黝的高山上的每一颗沙砾,只有对西西弗才形成一个世界。他爬上山顶所要进行的斗争本身就足以使一个人的心里感到充实。应该认为,西西弗是幸福的。^①

西西弗是伽缪心目中的英雄,其他像唐璜、征服者、演员、艺术家那样的人,也都是不断重复的、看起来毫无目的的动作中创造价值,获得满足的。这些人的态度似乎是:“目的是没有的,过程就是一切。”无神论者也是这样,他们认识到,死亡之后没有来世,没有上帝的奖励和惩罚,自我牺牲的利他行为并不比彻头彻尾的利己行为更有价值,两者对个人终极目的而言是无差别的。即使如此,他还是选择了利他主义,因为利他主义是一个创造意义的过程。这就是“不信上帝的圣徒”的态度。

反抗的人

在《反抗的人》中,伽缪不再强调在无目的的过程中创造价值,而是强调在对现实的不正义、压迫、残酷现象的反抗中,肯定生命的价值。他的出发点不再是归根到底的荒谬感,而是价值的失落。价值的失落的原因是宗教信仰的失落。陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》一书对此有深刻的描写。书中的主人公伊凡声称:“如果上帝不存在,什么事都将是容许的。”小说的另一位主人公斯米嘉耶夫受他影响,堕落为彻头彻尾的利己主义者,最终杀死了自己的父亲,伊凡本人也堕落在虚无主义之中,最终变疯了。伽缪从这本书读出的道理是,现代社会因为失去宗教信仰而失去价值。

^① 《西西弗的神话》,161页。

面对着价值的失落,先知式的思想家呼唤着新价值的重建,他们都寄希望于革命。尼采说,上帝死了,一切价值荡然无存,为了超人的理想,一切都可以牺牲。黑格尔说,历史在最后阶段达到绝对观念,为了这一目的可以破坏一切价值,为了未来可以牺牲个人。伽缪说,这导致法西斯主义和革命、先知式梦想。

伽缪提出了一个与革命不同的创造价值的过程——反抗。他所说的反抗是个人的反抗。对于个人反抗的特殊意义,伽缪有这样一些说明。首先,上帝之死固然是价值失落的原因,但也是产生新价值的唯一来源。因为,价值失落产生荒谬感,而察觉到荒谬必须先有意识,而有意识又必须先有生命,生命于是成了代替上帝的新的价值。再者,生命一旦成为价值,就是所有人的共有的价值,于是,像“不准自杀”、“不准杀人”这样的道德命令就成为普遍规范。最后的结论是,凡是违反生命价值和普遍规范的行为和主张,都要加以反抗。反抗不仅是维护生命价值的手段,它本身就是价值。价值不但是自在的,更重要的是创造出来的,是在维护生命价值的过程中创造出来的新价值。比如,当我冒着死亡的危险争取生命的价值时,我也就超越了个人的生命,进入了以生命为神圣的境界。再如,在争取共同目标的反抗过程中,人们相互团结,因此产生出利他主义的新道德。伽缪把笛卡儿的第一原则“我思故我在”改为“我反抗,故我存在”,^①用以说明反抗对于人的生存是头等重要的价值。

第四节 有神论的存在主义

萨特把存在主义分为两种:无神论的和有神论的存在主义,前者以他与海德格尔为代表,后者以雅斯贝尔斯和马塞尔为代表。虽然另外三人都不愿承认自己是存在主义者,也不特意在无神论与有神论之间表明立场,萨特的区分仍然不失其重要的意义。存在主义是新兴的、普遍的价值观,它的广泛流行不能不与传统的价值观相冲突,而传统的价值观的主要支柱是宗教,在西方主要是基督教。在这样的情况下,存在主义价值观的创始者(不论他们是否愿意接受这一名称)不能不对宗教价值观表明态度。我们已经看到,萨特和伽缪用存在主义来填补“上帝之死”留下的价值真空,这是典型的无神论的反应。另一些被称作存在主义者的人对于宗教采取了认同和支持的态度,他们认为自己的理论符合传统宗教价值观的精髓,与宗教有相得益彰之功。在此意义上,把雅斯贝尔斯和马塞尔称为有神论存在主义是恰当的。

^① *The Rebel*, p.252.

雅斯贝尔斯

卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers, 1883—1968年)出身于一个富商家庭,1909年在海德堡大学获医学博士学位,后在大学的精神病医院工作。在胡塞尔的意向性理论的影响下,他于1917年发表了《普通精神病理学》一书,1922年转为哲学教授。雅斯贝尔斯的妻子是犹太人,他因此在纳粹当政期间被解除教职。“二战”后他积极参加对纳粹主义的清算,1946年发表了《论德国人的罪责问题》一书,表达了全体德国人对战争罪责的深刻反省。他的主要哲学著作有《哲学》(三卷,1932年)、《生存哲学》(1937年)、《论真理》(1947年)、《面对基督教天启宗教的哲学信仰》(1962年)。

生存哲学

雅斯贝尔斯说,他关心的仍然是存在的意义这一古老的哲学问题,但他要从生存哲学这一角度来阐明这一问题。“生存哲学”是与“科学”相对的一个概念。科学只研究存在的一个方面,它只有把存在分割成各种客体,才能处理存在的某一个方面。作为科学对象的人也是客体,心理学、社会学、人类学等都各从一个方面研究“人”这个客体。哲学不是科学之科学,不是科学之总汇,因为存在不是各门科学的对象的总和。哲学家研究的存在总是与他的独特的内在体验分不开的,生存的意义就是对于存在的体验。因此,哲学家总是按照个人的生存体验从整体上把握科学研究的客体,个人生存是他的经验和创造的源泉,是他所思考的实在的中心和方向。因为如果没有生存这一主观体验,存在就不能显示出整体的、完全的意义,而只能保留在被分割的客体形态。雅斯贝尔斯说,哲学应重申祁克果关于“真理是主观的”的道理,不要企图把哲学变成科学。这一企图不是在“抬举”哲学,而是颠倒了哲学与科学的主次关系,把局部当作全部,把客体当作存在。哲学不能是科学,既不是各门科学中的一门,也不是科学的世界观;哲学只能是存在论,因此只能是生存哲学。

在早年写作的《时代的精神状况》一书中,雅斯贝尔斯给生存哲学下了一个定义,他说,生存哲学是这样一种思想:

(它)利用专门知识,又超越专门知识;它并不认识客体,而是阐明并实现思想者本人的存在。它由于超越了规定一切存在的世界观而飘忽不定,诉诸自身的自由来阐明生存,并通过超越者的召唤而创造绝对活动的领域。^①

^① 雅斯贝尔斯:《时代的精神状况》,王德峰译,上海译文出版社,1997年,150—151页。

从中可以看出,雅斯贝尔斯的生存哲学与萨特的存在主义一样,是以主观性为出发点的,这也就是以个人的自由为出发点的创造活动。与萨特不同的是,雅斯贝尔斯强调的自由“召唤”出一个超越者,即上帝;雅斯贝尔斯所说的自由是面对上帝的自由。在这一点上,他与祁克果相近。但他的“呼唤”与祁克果的“飞跃”不同,它是一个相当合理的逐步推进的过程。

自由与超越

雅斯贝尔斯和萨特一样,把人的存在理解为对未来可能性的自我设计与实现。他说:“生存不是如此存在,而是能够存在,就是说,我不是生存着,而是可能的生存;我没有自我,而是正在达到自我。”^① 生存的过程之所以是自由,就是因为这是一个不断摆脱既定的限制的过程,这也是面向未来的超越。在这种意义上理解的自由,不是随心所欲,为所欲为;在这种意义上理解的超越,也不是无目标、无方向的。自由和超越是有章可循的,是一个逐步摆脱限制的过程,其结果是对意识的约束越来越小。人类的生存境况最初受到外界环境和条件的限制,人在摆脱外在限制的超越中获得内在的自由,这是从知识的客观对象到个人生存意识的超越。人的生存意识,诸如焦虑、烦恼和畏惧等状态,表现了精神所受到的约束。进一步的超越使人认识到真实的自我,在内心深处获得心灵的安宁。与此同时,那个心灵深处的“我”也意识到自身的有限性,特别是在死亡意识中,认识到个人生存境况的有限性。认识到的有限性对意识构成了限制,意识对此的超越使人认识到无限的超越者,即不可超越的存在者,这就是基督教所说的上帝。

雅斯贝尔斯所说的上帝只是人类意识的终极关怀,属于个人的、纯粹的、自由意识领域,对此不能加以描述和证明。意识面对上帝有选择的自由,可以自由地肯定或否定“我”与上帝的关系,做出非此即彼的选择。但是,按照雅斯贝尔斯的论述,上帝既然是超越的意识的终极关怀,否定的选择无疑是反超越的倒退,即从最为自由意识倒退到受约束的人类生存境况。雅斯贝尔斯的结论虽然与基督教信仰一致,但他却不赞成基督教的天启观念,尤其不赞成把上帝实体化,成为永恒真理的外在源泉和对象。他说,超越的意识肯定上帝与人的联系,这是哲学的信仰,而不是宗教的信仰;后者来自天启,前者来自对生存意义的深层理解和实践。虽然有这些分歧,哲学和宗教都是超越的意识,两者有不少共同之处。雅斯贝尔斯在《圣经》中发现的真理是上帝的超越性、善恶之间的自由选择,以及以“爱”为中心的道德原则。对于他来说,没有对超越者的信仰的哲学不是真正的哲学,没有信仰的哲学家不是真正的哲学家。

^① 转引自汉斯·萨内尔:《雅斯贝尔斯》,宋祖良等译,中国社会科学出版社,1992年,162页。

世界哲学

雅斯贝尔斯在晚年提出了关于世界哲学的构想。他把人类的生存意识看成是一个同步产生和发展的整体,因此,可以把生存哲学推广到世界历史的范围。在《历史的起源和目标》一书中,他提出了“轴心时代”的著名论断。“轴心时代”指的是公元前 800 年到公元前 200 年这六百年的时间。这是人类思想史上最为激动人心的年代,中国出现了孔子和老子这样的伟大思想家,印度出现了《奥义书》和佛教的始祖释迦牟尼,伊朗出现了查拉图斯特拉创立的琐罗亚斯德教,希腊出现了荷马史诗以及一批伟大的悲剧作家和哲学家,近东出现了犹太教的先知。雅斯贝尔斯说,在轴心时代,整个人类实现了精神突破,是人类的全面精神化和人性的全盘改造的过程。在此之前,人类囿于单纯的物质生产活动,以谋生为生活目标。只是到了轴心时代,人类才开始了自由的、超越的活动,上升到精神生活的阶段。直至现在,人类精神生活的主要形式和内容仍然来自轴心时代的遗产。雅斯贝尔斯指出:

人类一直在靠轴心时代所创造的一切而生存。每一次飞跃都要回顾这一时期,并被它重燃火焰。轴心时代的潜力的苏醒和对轴心时代的潜力的回忆或复兴,提供了无穷的动力。^①

轴心时代之后,人类进入了雅斯贝尔斯所说的新普罗米修斯时代,即科技时代。这一时代的最高成果是现代科技,它极大地改善了人类的物质生活条件,但是人类的生存境况并没有得到相应的提高。相反,人类的生存境况因技术的无限制发展、群体意识的兴起和宗教的没落而恶化,科学主义的思维方式淹没了哲学,使人们忘记了对存在与生存的意义寻求。雅斯贝尔斯预言,我们正面临着第二个轴心时代。世界各地的人将在世界范围内思考全体人类的生存境况问题,可以说,第二个轴心时代的主题就是世界哲学。

马 塞 尔

加布里哀·马塞尔(Gabriel Marcel, 1889—1974 年)毕业于索尔邦大学(即巴黎第一大学),获哲学硕士学位。他早年相信谢林、黑格尔和新黑格尔主义,“一战”期间,他参加红十字救护队,战场上对死亡和苦难的切身体验使他改变了哲学态度,从抽象的哲学思辨转入对人的生存处境的关怀。他于 1929 年接受洗礼,加入天主教。他在中学讲授哲学,发表哲学著作,同时也是专栏作家、剧作家

^① 雅斯贝尔斯:《历史的起源和目标》,魏楚雄等译,华夏出版社,1989 年,14 页。

和文艺评论家,后被选为法兰西学院院士。马塞尔的主要哲学著作有:《形而上学日记》(1929年)、《存在与存有》(1935年)、《存在的奥秘》(二卷,1951年)、《人的尊严和存在的依据》(1964年)等。

奥秘和问题

马塞尔从事哲学的准则是从人的具体的生存处境出发,他认为这是哲学与科学的根本区别。科学的材料是客观对象,与人的生存处境没有直接关联。他举例说,一个化学家做实验所需要的材料可以向任何人购买,实验材料与购买者和出售者的生存处境无关,化学家可以利用这些材料得到普遍的结论。哲学的思考则不同,哲学家使用的材料必须经过他的亲身体验,他所处的生存境遇不同,他的体验也就不同,他思考的材料的意义也就不同。这就是为什么哲学家好像使用相同的概念和术语,但却得到不同的结论。因为他使用的材料和因此得到的结论都与他的生存处境息息相关,哲学在本质上是一种个人的行为。即使哲学家使用了一些大家公用的材料,那也是经过他的特殊体验,赋予它们与众不同意义。这就是为什么每一个哲学家的思考都必须从头开始,不能依靠和利用他人取得的成果;哲学不能像科学那样不断地进步,这是由哲学的个人性所决定的。马塞尔说:“不断地重新开始,这是真正的哲学工作不可避免的部分。”^①

马塞尔把人的生存处境分为两种:问题和奥秘。在问题的处境中,问题的对象是明确的,呈现在我的面前,发生在我的外部。我可以与问题保持距离,对它加以观察和分析,得到普遍有效的答案。比如,解一道数学题时的处境就是问题的处境。奥秘的处境则不同,在这样的处境里,我与问题的界限消失了,我不知道是在解决问题,还是在处理我自己;或者说,我面临的不是具体的问题,而是我自己的生存处境。比如,一个人在溺水时的处境就是奥秘处境。“奥秘”(mystery)的意思不是神秘的体验,而有“不由自主”、“异乎寻常”的意思。马塞尔说:“奥秘是我自己投入其中的东西,它只能被想象为这样一种处境,在其中发生于我之内的与之外的东西失去了意义和原先的有效性。”^②可以说,在奥秘的处境中,一个人接触到最为贴己的生存状态,处境中的一切与他的生存是如此接近,以至于它们的意义和作用都因他的生存而转移。溺水者眼中的水不再有小桥流水的诗意,他所能找到的一根浮木也不是烧火的木材,这一切都失去了寻常的意义和原先的有效性,变成只有溺水者本人才能体验到的奥秘。

人们共同的问题处境构成了我们的日常世界。马塞尔把我们所处的世界

^① Marcel, *The Philosophy of Existence*, transl. by M. Harari, London 1948, p.93.

^② Marcel, *Being and Having*, transl. by K. Farrer, London, p.117.

称为功能世界,功能世界是分裂的世界,每一事物按照它的功能被划归于各种类别,每一个人也按不同的功能被列入不同的类别,按照他在不同社会组织中的功能,一个人有不同的角色,比如,他在教会内是教徒,在政府机构里是官员,回到家里被称为父亲。功能世界中的人是不同功能的集合,他的人格是分裂的。我们可以设想这样一个问题处境,一个人对他的同伴说:“作为一个政治家,我把你当作同伙,但作为一个道德家,我把你当作敌人。”我们再设想这样一个处境,一个人对一个前来求助的人说:“作为政府官员,我无能为力;但作为一个人,我深深地同情你。”这一句话反映的是问题处境与奥秘处境的分裂。在奥秘处境里,一个人不再是承担某个功能的角色,他体验到真实的、完整的人格。马塞尔关心的是这样的人格、他的处境、他的所思所为。但他总是以分裂的人格为对照,来阐述人的真实的存在与完整的人格。

第一反思与第二反思

“反思”一词的意义是对原生性的经验的再思考。在最初的经验中,经验的主体和对象是混沌一体的,反思意味着主体与对象的分裂,意味着主体的自觉和对象的呈现。马塞尔在总结他的哲学思想时说:

我不得不说,我的哲学思想的发展始终围绕着两个初看起来是自相矛盾的主题:一是我所谓的存在的突显,一是存在物的浮现,它们浮现为单独的个体,但被奥秘地连为一体。^①

这里所说的“突显”和“浮现”都是指主体对于对象的反思。按照主体与对象的关系的不同,马塞尔区别了第一反思和第二反思。

第一反思的对象是外在事物,即时空中的对象。第一反思是抽象的活动,它用概念把握事物的存在和属性,用分析的方法处理事物之间的关系。马塞尔指出,笛卡儿的“我思”就是第一反思的样板。“我思”的对象是时空中的一切,包括我的身体,它按照抽象的本质属性,把一切对象分为两类:物质的与精神的,因此造成了二元论。“我思”也是科学的思维方式的模式,可以说,一切科学思维都属于第一反思。但是,第一反思也被应用于人际关系。在第一反思中,每一个人都是独立的主体,他人都是像外物一样的对象,人际关系变成了抽象的物我对立的关系,没有温情和爱。

第二反思的对象不是与我对立的,比如,我在倾听贝多芬的交响乐或关爱孩子时,我所反思的是与我不可分离地联结在一起的对象。当然,我与对象的区别

^① 转引自 H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, 1982, p.451.

仍然存在,但两者区别的方式与第一反思中的情况大不相同。马塞尔用“我”与“我的身体”的关系说明了这一点。在第一反思中,“我思”与“我的身体”被抽象化为两种本质属性、两种实体,处于二元对立的两极。在第二反思中,“我”和“我的身体”在具体的生存处境之中,身体是我的生存的不可或缺的部分,没有我的身体也就没有我的存在。但是,“我”不等于“我的身体”,身体从属于我,而又不像外物那样从属于我,它以它物不可替代、他人不可体验的那种方式从属于我。我既不能说“我是我的身体”,也不能说“我有我的身体”;“我的身体”与“我”处于两者之间:它既从属于我,又构成了我。

虽然第二反思也适用于我与物的关系,但它的主要应用范围是人际关系。第二反思中的人际关系是“我”与“你”的关系。“你”既是“我”的反思的对象,又是一个我可以与之交流、与之分享的另一半的“我”。这种“我一你”关系的极端情况就是上面所说的“我”与“我的身体”的关系。我与他人虽然不像与我的身体那样密不可分,但两者的实质是相同的,都处于休戚相关、荣辱与共的境地。

如果说,第二反思是始于对“我”与“我的身体”的关系的反思,那么,经过“我一你”关系的体验,它最后到达的终点是“我”与“上帝”的遭遇。马塞尔把上帝说成是一个大写的、绝对的“你”。就是说,我在第二反思中,通过“我一你”的人际关系而与上帝遭遇。上帝既是通过人与人的精神沟通而出现的,也是人们精神交流的基础。对马塞尔来说,爱上帝与爱他人是不可分的,一切良好的和谐的人际关系都依赖于上帝,并指向上帝。马塞尔认为人是向存在开放的存在者,人在他的生存处境中,把越来越多的事物在越来越大的领域联系起来,更通过人际关系,体验到“爱”、“创造性的忠诚”、“希望”等等情感交流的真谛,在这样奥秘的处境中,他最终体验到存在的意义,这个大写的存在就是上帝。

存在与存有

我们知道,在西方哲学史上,“存在”的概念起源于“是”动词,它的原初意义是“是者”(being)。对此有两种不同的理解,一是把“是”解释为存在的过程,“是”的意义是“在”,“是者”的意思是“存在着的东西”(existing);另一种解释把“是”理解为万物的本质,“是”的意义是“有”,“是者”的意思是“拥有的东西”(having)。对应于这两种意义,中文也有“存在”和“存有”这样两种译法。

我们还看到,从祁克果开始,存在主义者严格区分了“存在”和“本质”。他们强调说,只有人的存在才是一个存在的过程,事物的存在表现为它们所拥有的本质。在《存在与存有》一书中,马塞尔从形而上学的根本处区别了人的两种生存方式或生活态度。形而上学的根本对象是“是者”,而不是“所拥有的东西”,“存在”的意义在于“是”某一过程,而不是“有”什么本质。对于一个人而言,“我是谁”和“我有什么”是完全不同的问题,两者所针对的是两种完全不同的生活方

式。

“我是谁”的问题针对的是我的存在过程,只有在“奥秘”的处境里,我才接触到真实的人格,在“我一你”关系中,我才能反思人生的真谛,只有在与上帝的遭遇中,我才体验到存在的意义。所有这些过程都是对“我是谁”的回答,存在过程的内容越深刻、越丰富,这一问题的答案也就越完满、越清楚。

“我有什么”的问题针对的是我所拥有的东西。马塞尔进一步区别了“具有”和“占有”,前者指我所具有的内在属性,如技能、健康、资格,等等;后者指我所占有的外在事物或标志,如财富、名誉、地位、权利,等等。不论我具有或占有什么,这些东西都不能构成我的存在,相反,它们是对我的存在的异化,把我异化为被拥有的东西,这在“占有”的状况中表现得特明显。首先,“占有”包含一个占有者和被占有物,人与物是分离的,占有者需要确立他对于被占有物的权利,于是引起了“占有欲”。其次,被占有物有被丧失和被损害的危险,这引起了我的惧怕、嫉妒的心理和看管、监视的习惯,就是说,我被“物欲”所累。最后,占有需要权力、控制和服从,这些引起了“支配欲”。总之,在占有的状态中,我被异化为物,我的存在被异化为存有,“存有”的意思是:为了拥有什么而生存。马塞尔在他的哲学著作和文学作品中,深刻地揭示了现代人“存有”的可怜处境。

第六章 法兰克福学派

第一节 概 况

历 史

法兰克福学派是西方马克思主义的主要流派之一,它的历史是与法兰克福社会研究所的兴衰分不开的。“一战”之后,马克思主义思潮在欧洲风靡一时,一个大谷物商的儿子弗利克斯·威尔(Felix Lwil)出面组织和赞助了一系列关于马克思主义的研讨会,在此基础上,创立了法兰克福社会研究所作为研究马克思主义的中心。1923年2月3日,德国教育部批准成立这个隶属于法兰克福大学的研究所。它的历史经历了以下四个时期:

1923至1931年为初期。所长为卡尔·格隆伯格(Carl Grunberg),作为一个经济学家和社会历史学家,他强调马克思主义是一门社会科学,而不是哲学系统,其目标不是抽象的原则,而是变化、发展中的具体世界。在他的指导下,研究所的方向具有经验主义的色彩,主要从事实证的经济研究,研究项目包括:亚细亚生产方式研究、资本主义经济发展方向、苏联由市场经济向计划经济的转型等。

1933至1950年为流亡期。1930年7月,霍克海默(Max Horkheimer)担任所长。他强调社会哲学、而不是经济学的研究。纳粹政权上台之后,法兰克福研究所被迫解散,多数成员流亡美国。这些成员受黑格尔哲学影响较深,他们用辩证法代替实证主义的方法,同时,把弗洛伊德的精神分析与马克思主义结合在一起。他们面临的中心问题是法西斯主义的起源和实质。该学派一些重要的理论著作完成于流亡期间。

1950至1968年为兴盛期。“二战”后,法兰克福研究所恢复,在该所正式形成学派。学派的理论旗帜是“批判理论”,在西方社会思想界产生重大影响,尤其在1968年的学潮中达到顶峰。这时期学派的代表人物,除霍克海默之外,还有马尔库塞和阿多诺(Theodor Adorno)等人。他们的批判对象不仅针对资本主义社会,而且针对苏联模式的社会主义,批判理论的内容与马克思主义的距离越来越远。

70年代之后,法兰克福研究所进入衰败期,作为一个学派已不复存在。但是,批判理论还保留在哈伯马斯和施密特(A. Schmidt)等人的著作中。哈伯马斯是法兰克福学派的末代传人,但哈伯马斯已不是马克思主义者,他把批判理论变为改良理论。

主要问题

法兰克福学派是在动荡的社会环境中成长起来的,它面临着传统理性主义难以解释的重大的时代问题。这些问题有:为什么在革命条件成熟的时候,工人阶级都屈服于资产阶级蛊惑与欺骗?为什么少数法西斯分子操纵了大多数有高度文化修养的德国人?为什么先进的科技和高效率的管理可以被肆无忌惮地应用于战场上和集中营中的屠杀?为什么人民群众在争取民主和自由的革命之后,又在新集权主义的铁腕下,陷入新的奴役和压迫?为什么资本主义的工人会心甘情愿地受剥削压迫?等等。

法兰克福学派的成员们用黑格尔的否定辩证法和马克思的异化理论以及《神圣宗族》、《德意志意识形态批判》等早期著作,提出了批判理论。批判的对象是意识形态。他们认为,意识形态不仅具有阶级性,而且具有整体性,其特征是对社会全体成员进行有效的控制和不知不觉的压制,即使对它持不同意见的人也不能例外。意识形态并不是由非理性的恶意宣传和欺骗造成的;相反,它是启蒙运动的理性主义发展的结果,霍克海默与阿多诺合著的《启蒙运动的辩证法》,意在说明启蒙理性是一个自我毁灭的过程。他们认为,启蒙理性的精神是“工具理性”,与自然科学的实证主义相一致,它用分析方法找出因果联系,以便实现对自然、社会和个人的控制。控制成为理性的最终目的,其后果是“群众文化”、“文化工业”。他们因此得出了“启蒙运动是群众性的欺骗”的结论。

法兰克福学派看到意识形态所具有的平息和制止一切批判的危险,他们用批判理论鼓励人们说“不”,保留并发挥否定的权利。但是,他们面临的难题是:既然意识形态的控制是全面、有效、深入人心的,如何能展开成功的批判?为了解决这一难题,他们要求与现有社会保持距离,对它进行“反思”;反思是个人的、主观的、自由的,但却不是任意的,反思以整体性的东西为对象,其结论也是普遍的,带有必然性。后期哈伯马斯认识到,既承认意识形态的整体性,又要对它进行整体性的批判,这是一个悖论,个人的反思不能消除这一悖论。他于是提出“社会交往”理论,强调在“对话”中缓和意识形态所造成的各种社会矛盾。

社会科学的哲学

法兰克福学派是与逻辑实证主义同时出现的流派,两者分别以社会科学和自然科学的基本问题为研究重点,研究的方法却迥然不同。但是,双方都力图把

自己的原则和方法运用到对方的研究领域,因此产生了两者的长期对立和争论。早期有霍克海默对维也纳学派的批判,中期有阿多诺与波普之间的论战,后期有哈伯马斯对实证主义一般原则的批判。

法兰克福学派对实证主义的批判有这样一些要点。第一,实证主义把人的能动行为看做是机械决定论总图式中的一个消极的、被决定的事实,把人的社会活动当作因果链条中的一个环节,因此抹杀了自然与文化、物质与精神的差别。第二,实证主义者把世界看做是直接感觉的经验事实,抹杀了本质与现象的区别。第三,实证主义者过分夸大事实和价值的区别,因此看不到知识和人类利益之间的联系,不了解科学技术离开了人的根本利益,就会变成将人异化的媒介。最后,也是更为重要的是,实证主义把自然科学理论作为人类知识的惟一模式和普遍真理,没有看到自然科学模式的特殊性和局限性。在自然科学模式里,研究者与研究对象相分离,研究者可以站在自然以外,对之加以客观的、冷静的研究。社会科学不能采取这样的模式,因为社会科学的研究者不能站在社会之外,而只能在社会之中研究社会现象。为了达到科学所要求的客观性和普遍性,社会科学必须与社会保持距离,对它进行整体性的反思,批判包括自然科学在内的一切理性知识的前提和标准。在此意义上,批判理论的结论也适用于自然科学的“工具理性”。

法兰克福学派与逻辑实证主义之间的对立应该在唯理论与经验论争论的历史背景中考察。虽然法兰克福学派面临的都是活生生的具体的社会问题,但他们解决问题的方法都保留了大陆哲学特有的思辨色彩。他们的理论来源主要是哲学,即使对待前辈的社会学、政治学和经济学的理论,他们吸收的主要也是它们的哲学基础部分。比如,他们看重的是马克思手稿中关于人与自然关系以及关于异化的思考,而不是《资本论》中对经济现象的具体分析;他们在弗洛伊德学说中吸取了思辨和猜想的成分,而不是病理学的治疗方法。另外,韦伯对于现代社会的理性分析、康德的先验哲学、黑格尔的辩证法,乃至胡塞尔的现象学、海德格尔的存在哲学,都是法兰克福学派建构自己理论的思想材料。从哲学上说,法兰克福学派并没有提出自己特有的体系和方法论,但他们却能利用已有的哲学理论和方法,对实际问题进行哲学研究,得出与众不同、令人瞩目的结论。他们的学说是关于社会和政治的学说,但又不是经验的实证研究,而是为社会科学奠定基础的社会哲学和政治哲学。

弗洛伊德的精神分析学说是法兰克福学派一个主要的思想来源和理论背景,在了解法兰克福学派所特有的弗洛伊德的马克思主义之前,有必要对弗洛伊德的学说做一概述。

弗洛伊德

西格蒙特·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939年)是奥地利籍犹太人。他在创立精神分析学说时,临床实验的基础并不牢靠。最近有人揭露,他的结论的全部实验基础只是三个半病人的案例。但这并不妨碍他的学说成为本世纪最有影响力的理论之一,因为精神分析学说不仅是精神病理学和治疗学,更重要的是关于人性的文化理论。现在有人把他列为对现代思想做出了最大贡献的三个犹太人,说如同马克思改变了人们关于社会的观念、爱因斯坦改变了人们关于宇宙的观念一样,弗洛伊德改变了人们关于人自身的观念。这一评价的依据是他的关于人与文化的理论。也正是由于这方面的贡献,弗洛伊德对20世纪的西方哲学发生了重大影响,对于法兰克福学派以及我们以后要介绍的结构主义的影响尤为明显。

关于下意识的学说

概括地说,弗洛伊德学说有三条要义:第一,人的行为的动力是无意识的冲动,即性本能的冲动;第二,性本能的冲动和对它的压抑,构成了一切心理活动的内容;第三,性本能在意识领域的升华是人类一切精神创造的源泉。他的精神分析学说主要就是对性本能和欲望的分析。

弗洛伊德用“力比多”(libido)这一术语表示性本能的能量,他认为人的机体是一个复杂的能量系统,它的心理能量就是力比多。他在大多数场合把力比多等同于以性爱为目标的爱欲,但在后期著作《超越快乐原则》一书中,他进一步区别了生命本能的两种力量:爱欲(eros)与死欲(thanatos)。爱欲是个体生存和种族繁衍的动力,是创造的力量。它追求欲望的满足和快乐,人的一切求生、求爱和求乐的欲望都出自爱欲的“快乐原则”。与之相反,死欲是仇恨和毁灭的力量,它用强制的力量,追求事物的原初状态,在毁灭中得到新生,它服从的是“强迫重复原则”。死欲指向外部时,表现为攻击、破坏和斗争;指向自身时,表现为自责、自怨,甚至自杀。这两种本能针锋相对,在一定条件下又相互转化。因此,生命表现为创造欲毁灭欲两种力量的冲突和妥协,我们日常生活中遇到的爱恨交集的感情,根源也在于此。

“力比多”是在一定的心理结构中活动的。弗洛伊德把心理能量的结构分为下意识、意识和前意识,相当于本我、自我和超我的人格结构。下意识或本我是储藏性本能的领域,性本能其中没有任何约束,表现为无理性的、原始的冲动,它的惟一目标是追求满足。为了社会的利益和人格的进一步发展,需要对性本能加以压抑。社会本身就是一个压抑系统,它以法律和道德的禁令,在下意识和意识之间建起了一道堤坝,这就是前意识。下意识的本能冲动只有经过前意识

的闸口才能进入意识领域。就是说,生命能量在意识到之前,就已经受到压抑,这样的压抑被称为“潜抑”,即使在意识之中,潜抑也不会被察觉。在意识领域,下意识经过前意识的过滤,本我受超我的管辖,性本能在理智的、社会允许的范围内释放能量,个人的快乐原则与服从社会的“现实原则”相协调。正常的婚姻关系和其他社会关系在此基础上建立起来。

在下意识领域,仍然储藏着大量的、得不到满足的本能冲动,它们不会因为受到压抑而减弱;相反,它们总要寻找机会通过前意识的堤防的缺口进入意识领域。梦、遗忘、失语、笔误、口误等反常行为就是那些乘虚而入、不期而至的下意识在意识中的表现。下意识的最为重要的释放是弗洛伊德所称的“升华”。侵入到意识领域的性本能创造适合于自身的新的精神形式,以创造的方式释放能量,这就是升华。弗洛伊德说,性本能的升华是一切精神文化活动的根本动力,“性的冲动对人类心灵最高的文化、艺术和社会成就作出了最大的贡献”。^①

按照弗洛伊德的精神病理学,性本能如果得不到正常的和反常的释放,既不能在前意识的闸口顺利通过,又没有反常行为或升华的缺口,被压抑的超常能量就会以不可遏止的冲动冲毁堤防。下意识和意识之间的界限不复存在,正常与反常的区别也不存在。人的所有思维和语言无不表现为下意识的反常行为,这就是精神病。既然精神病、轻微的反常行为和精神作品的创造都以性本能为共同的来源和动力,那么,正常人和精神病人的反常行为,天才的创造与精神病人的狂谵,就只是程度深浅与范围大小的区别,每一个正常人都是一定程度上的精神病人,天才与精神病只有一步之差。

关于文化的理论

弗洛伊德于晚年由精神病理学转向了对文化问题的研究。关于这一转折,他有这样的说法:

我很久以前着迷于文化问题,但我那时太年轻,还没有到能够思考这些问题的年龄。经过在自然科学、医学和心理治疗领域的长期迂回,我的兴趣又回到了文化问题。^②

可以说,文化问题是弗洛伊德终身的关怀。在他晚年发表的《图腾与禁忌》(1913年)、《超越快乐原则》(1920年)、《文明及其不满》(1929年)和《摩西与一神教》(1939年)等书中,他把精神分析学说推广到宗教和其他文化领域。

弗洛伊德把儿童下意识的恋母情结称为“俄底浦斯情结”。他在后期认为,

① 弗洛伊德:《精神分析引论》,高觉敷译,商务印书馆,1986年,9页。

② *The Pelican Freud Library*, vol.15, Penguin Books, New York, 1955, p.257.

这不仅是一个比喻,关于俄底浦斯杀父娶母的希腊神话是对人类早年社会的回忆,是以真实的历史事件为基础的。这一历史事实也是犹太教和基督教的心理根源。据说,人类早年过着群居生活,部落首领是最强壮的男人,他占有所有的女人,并把他的儿子们都驱逐出去。儿子们不堪忍受外部的压迫和内政的压抑,于是联合起来杀死了父亲,分配他的女人为妻子。为了避免这样的悲剧重演,他们按照血缘关系组成氏族,禁止血亲婚姻,只在氏族间通婚。这些杀父娶母的儿子们在心理上承担着巨大的罪责感,于是创立宗教,以求安慰。他们把被杀死的父亲供奉为神,神是一个严厉而有报复心的父亲,这就是犹太教信仰的耶和華的形象;他们对父亲所负有的罪责就是犹太教的原罪观念。从犹太教脱胎而来的基督教不理解犹太教的心理根源来自人类共同的历史,把犹太人当作上帝的罪人,把人类祖先们杀父的历史转变为犹太人杀死上帝的化身和儿子——耶稣的现实。弗洛伊德指出,基督教反犹排犹的历史不是偶然的,而是出自一种本能的仇恨;反犹主义的心理根源是追求血缘亲情的爱欲和强迫返回原初的死欲共同造成的。弗洛伊德以自己特殊的思维方式,似乎已经预料到犹太人在“二战”期间遭到大屠杀的命运。

弗洛伊德的马克思主义

法兰克福学派是西方马克思主义的重要派别。它不重视马克思的政治经济学,认为其中有实证主义因素。他们虽然重视生产力中科学技术的作用,但极力贬低科技作用的意义,认为科技是异化人的工具。法兰克福学派完全否认关于阶级斗争和无产阶级革命专政的学说,论证工人阶级的“不革命性”。有人说法兰克福学派是“没有无产阶级和共产党的马克思主义”,这一评价是恰如其分的。

法兰克福学派认为,唯物史观关于社会存在决定社会意识的原则是正确的,但却没有指出如何决定,通过什么中介与过程来决定。他们指出,从经济生活到思想之间存在着一个理论空缺,只有关于人和人性的学说能够填补这一空缺。因此,他们力图将弗洛伊德与马克思结合起来。早期学派成员赖希(Reich)和弗罗姆(Erich Fromm)等人的著作已经表现了这一倾向,马尔库塞则是弗洛伊德的马克思主义的最主要代表。

弗罗姆借用弗洛伊德学说,阐明人类“逃避自由”的本性,以此揭露法西斯主义的心理根源。弗洛伊德在《文明及其不满》中提出了“文明的张力”这一概念,用以说明文明社会中的人在道德准则下所受的压抑,弗罗姆发挥了这一思想。他们认为,人并非生而自由,追求自由并不是人的天性。相反,人的本能需要首先是安全,儿童在家庭庇护下得到安全感,人类在其童年时代则在以血缘关系为枢纽的部落中得到安全感,他们需要一个严厉而又仁慈的父亲的庇护,摆脱心理上的恐惧,包括对黑暗、陌生人和死亡的恐惧,还包括对未来、对自己行为后果、

对一切未知事物的恐惧。权威主义、图腾和祖先崇拜以及原始宗教,都出于摆脱恐惧、获得安全感的心理需要。在文明社会中,部落和家庭的庇护丧失,人在成年之后,被抛到社会,面对陌生人和未知的未来,人有了相对多的自由。但自由意味着丧失庇护,是以丧失安全感为代价的。人对此的本能反应不是选择自由,而是逃避自由。这种本能表现为受虐和施虐的潜意识,前者在自我责备、逆来顺受中取得安慰,后者以支配、控制和残害人为乐趣,两者都表现为对他人的依赖,对个人自由和独立人格的厌恶。法西斯主义正是施虐狂和受虐狂在人类历史上的空前的发泄。

第二节 马尔库塞

赫尔伯特·马尔库塞(Herbet Marcuse, 1898—1979年)是犹太血统的德国人。十月革命后参加过在德国发生的革命,任士兵委员会委员。“一战”后到弗莱堡大学求学,1922年,在海德格尔的指导下,完成博士论文《黑格尔的本体论和历史的理论基础》,但他与海德格尔的关系并不融洽。经胡塞尔的推荐,于1931年到法兰克福社会研究所工作,对黑格尔的理性历史运动和马克思异化思想进行专门研究。1934年,马尔库塞流亡美国,先在哥伦比亚大学的社会研究所,“二战”期间,服务于美国战略情报局,发表《理性与革命》(1941年)。战后在哥伦比亚大学、哈佛大学等处任教,发表《爱欲与文明》(1954年)、《苏联马克思主义》(1958年)、《单向度的人》(1964年)。在1968年的学潮中,马尔库塞成为“学运的先知”、“青年造反者的明星和精神领袖”,与马克思、毛泽东并称“三M”。他不但为学生提供精神武器,还亲自参加示威、静坐、掷石头。学潮失败之后,写了《反革命与造反》(1972年)等书。

理性辩证法

马尔库塞把黑格尔的理性自我运动同海德格尔的存在的历史性结合起来,肯定辩证法和人的历史发展的一致性。他在黑格尔辩证法中发现了两个要点。第一点是辩证法的否定精神,他认为“不妥协的否定精神”是辩证法的本质,这在本体论上意味着否定状态不是肯定的附庸,不是过渡与扭曲,它就是本质自身;在历史学上意味着危机与崩溃不是偶然的、外在的,而是理解现存社会制度的基础。第二点是异化思想。马尔库塞认为这一思想是新的历史观的源泉。他解释说,理性本身是存在的本质和活动的主体,但理性采取了自我异化的存在方式,将自身变为对象与客体,并在以后认识自身的辩证过程中扬弃异化,达到自为和自在、主观和客观的统一。辩证法的运动即是人的存在过程以及历史的运动。

马克思的《1848年哲学经济学手稿》于1932年发表之后,马尔库塞用历史辩

证法的观点解释马克思,强调历史的矛盾性和变革性以及人的历史主体性和人的感情的内在统一。马尔库塞在他的早期研究中,把辩证理性与人的存在的历史性结合起来,这使得他能够克服理性与感性的二元对立,把人的理性理解为具体的人性。正如他后来总结的那样:“理性是颠覆性的力量,否定的力量。作为理论理性和实践理性,它确立了人和万物的真理。”^①

在《理性与革命》一书中,马尔库塞进一步把理性的否定说成是与个人自由和情感合而为一的本质。他提出了这样的论证:理性的否定的特点标志着理性不受现存的条件和环境的限制,而能够超越它们,依照自身的观念改造它们,理性的否定与创造行动因此必须是自由的;不仅如此,理性发展的方向必定是个体化和感情化,因为自由和否定不是盲目的,而是合目的的行为,这一目的就是人的幸福,或更具体地说,是个人的快乐。个体化和感性化就是理性追求自身目的的自由发展的过程。在此意义上,他自称是伊壁鸠鲁主义者。

正是以人的快乐为标准,马尔库塞提出了批判理论。理性的批判是自我批判,即对自身的异化形式进行反思。为了实现人的自由和幸福,理性要求对社会和自然进行一定限制,这是合理的、符合人性发展的限制。但是,近代自然科学技术发展的倾向却把控制作为惟一的追求目标,把控制作为最终标准和自由的实现。理性的本质一旦被技术进步所取消,概念的普遍性和必然性的要求就会导致理性脱离个体的危险后果,最终使得理性成为控制个人和社会生活的工具,而不是批判的自由主体。理性在科学技术的模式中发展得越迅速,人们在个人生活中就越难以获得自由,在社会生活中就越难以对不合理的现实进行批判。马尔库塞分析了理性在科学技术中被异化为“工具理性”的过程,说明了这样的道理:对理性自由本质的恢复必然要超出近代哲学的框架。他在弗洛伊德的学说中发现了超越近代哲学的理论力量。

“爱欲”与人的解放

马尔库塞说明的理性的个体化与感性化原则,预示着理性克服自身异化的途径,这就是:理性自由本质要超越以“控制”为目的的科学技术,在以个人快乐为目的的爱欲中实现自身。爱欲是对工具理性的否定,在此意义上是非理性的,但它又是自由理性通过个体化、感情化的自我归复。此种意义上的爱欲不等于弗洛伊德所说的“力比多”(包括爱欲和死欲)。马尔库塞美化了爱欲,说它不是单纯的性本能,而是多形态的生命本能,它追求的满足是完整而和谐的理想,象征着真善美的圆满境界。爱欲特别具有美的创造的功能,可升华为艺术和因此产生的一切文明创造。爱欲是生命、自由和美的三位一体,是文明的最高理想和

^① 马尔库塞:《单向度的人》,张峰等译,重庆出版社,1988年,105页。

楷模。这是希腊人早已了解的真理。柏拉图在《会饮篇》指明了爱欲是对美和善的理念的爱。希腊神话中的俄耳浦斯(同性恋的诗神)和那喀索斯(自恋的水仙花神)是爱欲的具体形象,象征着灵魂之间和之内的精神交流。弗洛伊德的贡献在于把爱欲引进了本体论,把本体论从工具理性支配下解放出来,爱欲意味着自由和美进入了本体论。马尔库塞说:“这个以快乐为目的、以美为表现的新本体论就是要从人类生物学的角度,寻找蕴涵在人类个体之中美的源泉,确立人的有机体为不可还原的本体,用生命本能的冲动来解释美的创造。”

马尔库塞对弗洛伊德的潜抑理论进行了改造。按照弗洛伊德的说法,潜抑(repression)阻止原始冲动进入意识,并把意识感觉到的痛苦、冲动、欲望归入潜意识;潜抑首先是对俄底浦斯情结(乱伦欲望)的压抑,其次,将原始本能的攻击性“升华”成为社会服务的动力;潜抑的外在表现是与快乐原则相对立的现实原则,即对冲动的克制和对社会禁忌的妥协。马尔库塞指出,潜抑是现实原则代替快乐原则的社会历史过程,它对于文明社会的形成起了积极作用。在前技术阶段,由于物质匮乏,人们不得不把大部分精力放在生活劳动中,对于爱欲的潜抑是必要的,这样的潜抑是“基本潜抑”。但是,到了技术阶段,即进入近代以后,潜抑成为多余的“额外潜抑”,现实原则成了履行原则。这就是毫无目的地履行某种职责,为工作而工作,为生产而生产,为赢利而赢利;在生产机器或国家机器中占据一个位置,充当一个角色;使生命活动让位于社会需要,把个人权利转让给统治者;“把爱欲集中到生殖区,身体的其他部分则留作劳动工具。”^① 马尔库塞在这里特别批判了“性解放”、“性自由”的主张和做法。他分析说,现代技术削弱了爱欲的同时加强了性欲,使性自由获得市场价值,造成虚假的幸福意识,成为贩卖压迫的工具;“性解放”是人的非爱欲化与性冲动的定点和集中的产物,使得爱欲被简化为性经验和性满足,使人摆脱了升华的需要,限制了升华的范围。他还批判说,工业社会不但压抑了人的爱欲,而且使人驯服、被动、无创造性。这样的人都患有“不幸中的欣快症”,他们在潜抑状态获得一种虚假的满足,在本真的痛苦状态中体验到非本真的愉悦,自得其乐地成为巴甫洛夫实验中的狗,被动地接受条件反射和催眠术的指令。

马尔库塞同意弗洛伊德的看法,把以前的文明看做爱欲在潜抑下升华的结果。基于对现代文明社会的批判,他提出了人的全身爱欲化和爱欲的普遍化的主张,要求爱欲摆脱额外潜抑,而自由发展,这就是他设想的乌托邦——无潜抑的文明(non-repressive civilization)。

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,黄勇等译,上海译文出版社,1987年,31页。

意识形态批判

在《单向度的人》一书中,马尔库塞综合了《理性与革命》对控制人的异化理性的批判和《爱欲与文明》对爱欲的额外潜抑的批判,对西方社会的意识形态进行了整体批判。这本书的副标题是“发达工业社会意识形态研究”。西方意识形态的特点,一言以蔽之,就是单面。“单面”是“双面”的异化。人性是辩证的,由对立面组成;表现人性的哲学也是双面的。马尔库塞分析说,“理性”是哲学中最重要的概念,理性是判断真假、拯救存在的能力。哲学的理性是辩证的理性,它在现象与本体、真与假、自由与限制的矛盾运动中,肯定人有创造更符合人性生活的能力,但又否定这种能力的终极实现。希腊人所说的逻各斯和爱欲都属于理性的范畴,它们是肯定与否定、创造与毁灭、客观与主观的统一。爱的迷狂拒斥现有生活方式,理性趋向真理的重组与同一。单面哲学把所有这些矛盾都化归于一,它以精确性和清晰性为哲学的惟一目的,把哲学限制在纯公理的概念结构(逻辑、数学、认识论)或语言行为的既定结构(分析哲学)之中。

“单面哲学”既是一体化的意识形态的产物,又反过来作为这种意识形态的基础。意识形态具有整体性,它渗透在社会生活的各个方面。意识形态不但属于上层建筑,而且也属于经济基础。马尔库塞对意识形态的批判也十分全面,包括下面几个方面:

在思维方式方面,意识形态把否定思维变成肯定思维,理性被畸形化,成为技术合理性。科学管理和劳动分工提高了效率,提高了生活水准,但也产生了反人性的思维方式,即操作主义和量化—数学化思维,把作为观察和测量基点的人与伦理、审美、政治的人分开。技术合理性要求客观、中立,但它的中立性具有非人性的倾向性:它为一切目的服务,科学技术成为适用于一切目的的工具,把人类行为量化,把人工具化;技术优先权成了政治优先权,控制了自然也就控制了人;它使人服从于机构的控制,造成了人的不自由的合理性。

在生产活动领域,意识形态产生出劳动的异化。马尔库塞把马克思的“劳动解放”论与弗洛伊德的“升华”论结合起来,认为真正有意义的劳动是“大规模地发泄爱欲冲动”,但是,在爱欲被意识形态所压抑的条件下,劳动是痛苦与不幸的折磨,劳动成了单调、无聊的重复动作,人的器官成了机器的一部分;并且,劳动不是寻求自身的满足,而是满足其他需要的手段。

意识形态的宣传制造出“强迫消费”和“虚假的需要”。资本主义不是凭借压制消费,而是通过制造消费来压抑人的解放,并刺激劳动。人处于被灌输和受操纵的地位,不能自由地决定真正的需要,由广告、广播和电视等传播媒体制造出来的需要是虚假的。人们为了他们的商品而生活,把汽车、两层双向宽阳台住宅、高保真的音响、高级厨房设备等等数不清的商品作为“生活的灵魂”。“性”也

成为商品,“性纵容”是痛苦中的幸福,是以牺牲自由为代价的满足。

发达工业社会是“攻击性社会”。按弗洛伊德学说,爱欲与死欲是本能冲动的两个部分,处于此长彼消的状况。在爱欲被压抑的情况下,人们依靠发泄“攻击本能”以得到满足。攻击对象首先是他人,由此而产生紧张的人际关系,使得生存竞争普遍化、永存化,造成人的恐惧感、孤独感、自卑感、精神崩溃与自杀。攻击的对象还包括自然界,开发自然的目的已不是满足必要的物质需要,而是征服、破坏、盘剥自然,使自然成为“商品化的自然”、被污染的自然、军事化的自然,其结果是生存环境和爱欲发泄环境的萎缩,造成“人海社会”。

发达工业社会又是一体化的社会。发达工业社会之“新”在于集福利社会和战争社会于一身,在民主、科学、富裕的粉饰下,社会控制扩大到一切领域,公共舆论侵入私生活,甚至卧室都向大众传播媒介开放,个人选择的机会和自由被葬送,人们不再追求自由,因为福利国家、富裕社会使他们感到幸福。工人阶级已没有独立的阶级意识,与现存制度一体化。人的价值观、理想、思想感情的灵性都已被社会流行的模式所规定。在这样的“新集权主义”社会中,有民主而不自由,富裕而不幸福,有技术但无理性。

马尔库塞还论证了发达社会的工人阶级已经与资本主义“一体化”了,群众不再是社会革命的动力,而是社会的凝聚力。那么,改造社会的希望何在呢?马尔库塞寄希望于社会底层,认为未来革命的主体由流浪汉、局外人、少数民族、失业者组成。这些人的切身经验使得他们会为争取基本人权而抗争。尽管他们没有意识到他们的反抗就是一种革命,他们手无寸铁地走上街头,面对着恶犬、警察、炸弹、监狱,甚至死亡,表现出彻底革命的精神。在1969年写的《论解放》一书中,马尔库塞说,批判理论是献给那些为了彻底拒斥发达工业社会而奉献生命的人的,他引用本杰明的话说:“唯有那些无希望的人,我们才被赐予希望。”他又寄希望于青年学生与知识分子,提出“少数精英统治”论,说“积极的少数必须拯救和教育必然是被动的多数人”。

在最后写的《反革命与造反》(1972年)和《论美》(1977年)中,马尔库塞同阿多诺一样,在艺术中寻找革命原则。他们认为,艺术属于西方高级文化,它仍处于前技术时代,这不仅是因为它具有浪漫因素,而且因为艺术脱离于商业、工业和赢利活动之外,具有反抗现实、自觉地超越异化的形态。艺术的本质是升华、否定、拒斥、反实证性,能够唤醒人们对被压抑状态的认识,激励人们反抗。马尔库塞设想通过“审美革命”,从人的生物本性的结构入手来改造人,造就革命主体。但这样的设想不过是毫无现实性的乌托邦。

第三节 哈伯马斯

尤尔根·哈伯马斯(Jürgen Habermas, 1929—)是“二战”后成长起来的新一代的德国哲学家。1956年起在法兰克福社会研究所工作,后因与所长阿多诺意见分歧而离去。1971年任普朗克科学技术和世界生存条件研究所所长,在北美和欧洲各地讲学。1982年之后,回法兰克福大学任教授。主要著作有:《知识与人类旨趣》(1968年)、《文化与批判》(1973年)、《论重建历史唯物主义》(1976年)、《交往行为理论》(1981年)、《商谈伦理学诠释》等。

危机与批判

哈伯马斯把法兰克福学派的批判理论变为改良理论(evolutionary),他同意马尔库塞对资本主义的分析,但得出不同的结论:既然技术科学变成意识形态,国家通过意识形态控制社会的一切方面,经济方面也不能例外;既然无产阶级丧失了阶级意识,那么,发达工业社会不会通过革命而解体;既然马克思主义在苏联已成为控制人的国家意识形态,也不可能有什么国际无产阶级革命。他的结论是:“重新组织经济既无必要,也不可能”,彻底改革经济基础的革命只能是乌托邦式的空想。但是,他也承认,资本主义社会充满危机,他把危机分为四类:经济危机、理性危机、合法性危机和信念危机。马克思对经济危机做过令人满意的解释,但现在经济危机已表现在政治活动中,因此,哈伯马斯把研究重心放在非经济性的危机,尤其是合法性危机与信念危机,前者属于政治学,后者属于心理学。在这些领域,他不赞成阿多诺等人对启蒙运动以来的思想传统的颠覆;相反,他自觉地捍卫启蒙运动所代表的现代主义和理性主义的传统,认为批判传统的目的是保持传统,使传统随情况的变化而变化,获得更大的活力。他的批判的重点是行政官僚机构以及社会各阶层、集团为了维护各自的利益而设置的“文化防御系统”。他的批判理论的目的是要拆除思想壁垒,使人们在思想上摆脱强制,在合理的社会交往中互相理解,达到和谐一致。

哈伯马斯反对沉思冥想、玩弄抽象辩证法的哲学。他从词源学考证上说,“批判”(critique)与“危机”(crisis)有相同来源,哲学应反思危机、解释危机,才能成为与实践发生联系的批判理论。与以前的学派成员相比,他的理论哲学思辨性较少,他也不承认自己的理论是纯哲学,他的理论实际上是试图解决社会危机,改良资本主义的理论社会学。

社会哲学

在德国现代哲学中,自然科学与社会科学的关系一直是知识论中一个核心

问题。狄尔泰首先做出了“说明”(explanation)与“理解”(understanding)两种方法的区别:“说明”求助于因果关系,用一事物说明另一事物;“理解”则是主体与事物之间的沟通。他从其“生命哲学”立场出发,认为后者更为基本。后来兴起的逻辑实证主义和法兰克福学派是两个极端,前者根本不承认社会科学是真正意义上的科学,后者则不承认“工具理性”是真正意义上的理性。后来的解释学继承了狄尔泰的传统,认为人在前科学时期对生活、自身以及世界的存在都有着不明确的理解,后来的理论说明只是对隐约理解的揭示与澄明。

哈伯马斯在解释学的基础上继续讨论这一问题。他反对实证主义对社会科学“不客观”、“不精确”的指责,指出社会科学的对象是社会生活,社会生活既是决定研究者思想的条件,又是研究对象,研究者不可能站在研究对象之外,采取超然的中立立场。社会科学的条件和对象是“生活世界”,“生活世界”的意义是在解释学循环中被揭示与说明的。因此,社会科学与主体相联系,它的一些对象是观察不到的,不服从量化分析,没有绝对的客观性与精确性。即使自然科学也要服从于社会公众所选择的评价行为后果的规范标准,经验科学对规律的假说是对世界所作的理解的总结,技术规范世界也是一种特殊的、狭隘意义的社会规范,科学语言可以而且应该通过解释学还原为生活世界的语言,这样可以使自然科学家对他们的理论基础获得一致的看法。另一方面,哈伯马斯不同意法兰克福学派其他成员对“工具理性”的排拒立场。他说,批判理论不应把自然科学拒于理性门外,一切科学都有合理的、可利用的东西,问题在于如何把科学与人性沟通起来。哈伯马斯指出了两者在生活世界基础上的一致性。

在《知识和人类旨趣》一书中,哈伯马斯区别了三种人类利益以及与之相应的三种知识。第一种是人类的技术利益,与满足物质需要的劳动活动相联系,技术利益遵守规律,并由此构造了经验—分析知识。第二种是实践利益,这里的“实践”是狭义的,专指伦理道德的活动。实践利益与个人和集体之间的价值评估活动相联系,它创造了社会的共同价值体系,构造了历史—解释知识。第三种是“解放的利益”,他所说的“解放”指“没有控制的交往”。这样的交往与理解和遵守规则的活动有关,产生出关于规则和遵守规则的合理性的自我反思或批判的知识。哈伯马斯的批判理论是交往理论,而不是马尔库塞的心理理论。他的交往理论既是关于真理的理论,又是关于解放的理论。

社会交往理论

社会交往理论的初衷是解决社会危机。哈伯马斯看到资本主义社会惟一的“抗议力量”是学生,他们抗议的动机不是出于经济利益、福利改善,而是对自由、合理交往的要求。他承认这种要求的合理性,他看到,在晚期资本主义社会,舆论成了消费性文化,成了国家控制的工具,个人之间的思想交流,对行政机构与

国家政权的批判都成为不可能；福利补偿并不能消除人们在心理上的愤懑，因此产生“合法性”与“信念”的危机。

哈伯马斯把交往理论作为对历史唯物主义的重建。在马克思的著作中，有“交往关系”、“社会关系”和“生产关系”的概念，马克思强调物质生产和物质交往，认为最根本的交往关系是物质关系。哈伯马斯用“合目的的理性行为”泛指生产、劳动和科技活动，指出它们的工具性、目的性和策略性等特点。劳动这种工具行为不能解释劳动的社会性，人们在劳动中产生的生产关系要用交往活动来解释。因此，交往活动不能被视为附属于劳动的行为，而是说明人类社会历史发展的不可还原的因素。交往行为是“由符号协调的相互作用，它服从必须履行的规范”。规则、语言和交往合理性是交往活动的三个要素，下面分别述之。

交往活动的规则是一切社会活动规则的总结。为了说明这些规则，哈伯马斯区别了四种社会活动：与客观世界相联系、以认识的“真实性”为标准的“目的活动”，与“社会世界”相联系、以共同价值的“正当性”为标准的“规范调节活动”，与个人的逐个世界相联系、以个人在公众面前的“真诚性”为标准的“戏剧活动”，以及交往活动。交往活动是最普遍、最重要的活动，因为它与人的生活世界相联系，而生活世界与其他三个世界都相关联，交往活动以另外三种活动的标准为规则，它要求真实性、正当性和真诚性的统一。

社会交往行为是语言的理解和交流的过程。哈伯马斯说，只有通过语言的交往才是人区别于动物的特质，“使我们超出自然因素的东西只有一个，那就是我们能够知道它的特性的东西，这就是语言”；“使我们脱离自然界的東西只是语言。说出第一句话，就表达了一种普遍的、非强制的交往意向”。他注意吸收英美分析哲学的成果，利用奥斯丁、塞尔等人的语言行为说，强调语言的交流、对话功能，说明语言是说者与听者之间的交往行为。哈伯马斯又利用美国实用主义者莫里斯的语用学思想，认为语用学不是探讨个人与语言的关系，而是在合作语言过程中，探讨人与人之间的关系。他说明了语言的规范性在于它的普遍的特征，语用学必须是普遍的原则。普通语用学说明了语言行为的可能条件，是先验的学说；语言的规范性也是真理的基础，因此，它又是关于真理的学说。

交往理论的一个关键问题是论证交往规则的普遍有效性。哈伯马斯认为康德的贡献是提出了普遍的道德规范的可能性这一先验的问题，康德的错误在于依靠个人的善良意志和主体性来解决这一问题。哈伯马斯把主体性转化为“交互主体性”，把纯粹理性转化为“交往合理性”，把先验性转化为程序性的概念。交往的先验性意味着每一个交往的参与者不可避免地接受一定的规则作为活动的前提条件。交往的规则不能单方面地在个人意识中决定，它必须是所有交往者共同商谈讨论的结果。但是，作为一切交往活动的先决条件的普遍的规则又不能是实际的交往活动的产物。在一切可能发生的交往活动之前，我们必须设

定一个理想的交往活动,用以论证交往规则的普遍有效性和必然性,即交往的合理性。

“理想的交往行为”是在没有任何强制条件下的平等、自由的对话。对话各方遵守的规则类似康德所说的“绝对命令”:只按照那些能够普遍为人所遵守的规则进行交往活动。按照理想的交往规则,任何有活动和语言能力的人都可以参加商谈,参与者可以提出任何意见,可以对任何意见提出修改、批评、保留和赞同的意见。这样的交往规则不但具有普遍必然性,而且具有人类其他活动所要求的真实性、正当性和真诚性。违反交往的理想规范意味着对不平等、被控制地位的认可,这不仅关系到是否能达到交往的目的(取得认识一致性)的认识论问题,而且更重要的是关系到人们生活方式的伦理学问题,交往行为理论实际上是一种“商谈伦理学”。我们的日常口语接近这种理想,但在更为复杂的社会交往中,这些规范的普遍应用,有待于理论和实践上的极大努力才能实现。

第七章 分析哲学的发展

第二次世界大战以后,分析哲学在两方面有明显的发展:一是在五六十年代,早期的逻辑分析被日常语言分析所代替,一是分析哲学在美国与实用主义相结合,产生了以语用学为特征的意义理论。这两个变化主要是分析哲学内部争论所造成的,但又都与“二战”造成的现实问题有某种间接关联。

日常语言分析哲学的流行与“二战”后的社会形势有某种关联。“二战”之后,人们意识到,早期分析哲学排斥伦理道德的普遍价值,以及追求纯粹、绝对的确定性标准的倾向,与道德上的无原则性以及思想上的僵化独断不无关系。他们也意识到,日常生活蕴涵着真理,普通人的意见应成为是非标准,对日常语言的崇拜就是对日常生活、对常识和大多数人意志的尊重。日常语言分析哲学具有以社会传统和教育为准绳的保守倾向,这种倾向是一种恢复西方文化传统和大多数人生活方式的努力,旨在反对本世纪初兴起的各种新思潮对西方文明的冲击。日常语言分析哲学对唯科学主义也有所抵制,对批判形而上学的兴趣有所减弱;相反,它的批判矛头指向逻辑实证主义。分析哲学的发展经历了否定之否定。

分析哲学在美国的传播与“二战”也有某种联系。战争期间,一些逻辑实证主义者因逃避纳粹的迫害而移居美国,他们在一向崇拜科学的美国文化土壤上播下逻辑经验主义的种子。50年代,日常语义哲学的牛津学派的思想传播到美国,分析哲学与美国特意的实用主义哲学结合得更加紧密,两者的结合点是意义理论。美国实用主义哲学家莫里斯(Charles W. Morris)把语言哲学称作符号学(semiotics),包括研究符号与符号关系的语句学、符号与对象关系的语义学和使用与符号关系的语用学。分析哲学的意义理论在美国可以说发生了“语用学转向”。美国的分析哲学家不再热衷于分析语言逻辑结构,或探讨语言与实在的关系,而是联系语言使用者的行为、态度、意图和语言的具体功能、效用,对具体的语言用法(仅限于英语用法)加以分析和分类,提出一些新的意义理论。

第一节 后期维特根斯坦

维特根斯坦于1928年重返剑桥,并于1936年接替穆尔成为哲学教授。经

过长期思考,他放弃了《逻辑哲学论》中以逻辑规则为意义标准的思想,转而采用日常语义规则为意义的标准。他后期的主要著作作为《哲学研究》,他在写作、思考过程中写了大量的笔记,被辑录在《哲学评论》、《哲学语法》、《蓝皮书和褐皮书》、《关于数学基础的议论》、《关于心理哲学的议论》、《片断》等书中,临死前写了《论确定性》。

维特根斯坦在《哲学研究》前言中说,这本书只有和《逻辑哲学论》相对照才能得到正确的理解。这不仅是内容上的对照,而且也是风格上的对照。

奥古斯丁图画

维特根斯坦的主要目的是要清除传统哲学对语言的误解。他在哲学家们对语言本质的众说纷纭的观点中,选择了一种他认为最有代表性的观点。这就是奥古斯丁关于语言的论述。《哲学研究》一开始就引用了奥古斯丁在《忏悔录》中的一段话,并把这段话解释为“奥古斯丁图画”。维特根斯坦说:

(这是)一幅关于语言的本质的特别的图画,根据这幅图画,语言中的每个词都是事物的名称,句子是这些名称的组合。在这一关于语言的图画中,我们找到了下列思想的根源:每个词都具有意义,这个意义和这个词具有对应关系,一个事物就是这个词所表示的意义。(PI.1)^①

维特根斯坦并非说这幅图画是完全错误的,它确实适用于语言的部分状况,对于一部分词语来说,它们确实是通过对应事物而获得意义的;维特根斯坦所反对的是把这种部分词语意义的解释当作对语言本质的理解。显而易见,语言中有相当大的一部分词汇,它们既不是事物的名称,也不与事物具有一一对应的关系。奥古斯丁图画是对语言的一种狭隘见解,很多错误的哲学观点都是由于狭隘地理解语言而出现的。维特根斯坦把狭隘的图画当作禁锢思想的枷锁。

“语言—游戏”说

维特根斯坦用来反对奥古斯丁图画的武器是他的“语言—游戏”说。“语言—游戏”是一种把语言比作游戏的譬喻。据维特根斯坦说,这一想法是偶然萌发的。有一次,当他正在思考关于语言本质的时候,经过一个足球场,看到人们正在兴高采烈地踢足球,他猛然想到:人们运用语言的活动不也是一类游戏吗?但是,“语言—游戏”说在维特根斯坦哲学中的重要性已大大超过了它的譬喻意义,它是被当作一种对比的方法来运用的。

^① PI是《逻辑研究》(Philosophical Investigations)的缩语,数字表示节数。

维特根斯坦不时通过语言和游戏的对比,揭示语言用法的多样性、伸缩性、变动性和实践性。运用这种方法,维特根斯坦把奥古斯丁图画中所描绘的语言用法当作另一些语言游戏。通过对比各种不同游戏的特征,我们就可以掌握各种语言用法以及它们之间的关系。为了达到这种目的,维特根斯坦设计了三种语言游戏。

第一种语言游戏可以称作“五个红苹果”。维特根斯坦设想,有一个人拿着一张写有“五个红苹果”的纸条到商店去买东西,售货员接过条子后,首先拉开标有“苹果”字样的抽屉,然后再拿出一本指示各种颜色的样本,翻到标有“红色”的那一页,来对照抽屉中苹果的颜色,最后再从1数到5,检出五个红苹果。在这个语言游戏中,“五个”、“红”、“苹果”这三个词有不同的用法,其中,“苹果”是和名叫苹果的事物相对应的,是该事物的名称。但是,“红”这个词所对应的却不是是一个具体事物,而是一种颜色的样品,如果在一个样本上,有深浅不同的红色样品,如“粉红”、“赤红”、“紫红”等,那么,和“红”这个词所对应的是一系列按照不同等级排列的颜色,和这个系列中样品相似的颜色都符合所要求的苹果的颜色。“五个”所说明的是事物的数量,它是在计数的活动中,而不是在对应事物的活动中获得其意义的。这个语言游戏说明,对不同词的意义理解是和不同的行为方式联系在一起的。为了解“苹果”这个词,我们必须能够指示出它所代表的事物;为了解“红”这个词,我们必须比较不同颜色;为了解数量词,我们得会计数。这三个词分别体现了语言的“指称”、“比较”和“计数”这三种功能。用词来代表事物的名称只是语言的指示功能。奥古斯丁图画把所有词的意义都归结为事物的名称,这显然是片面的。

但是,维特根斯坦也承认,奥古斯丁是符合某些语言游戏的。他于是设计了第二个语言游戏来说明在什么条件和情况下,奥古斯丁图画是可行的。这个语言游戏可以称作“建筑者”。这是一个建筑工人和他的助手之间的语言交流,工人叫出一样东西的名称,助手就从建筑材料中找出相应的东西递给他。在这个语言游戏中,建筑者用名称,如“砖”、“石板”、“支柱”、“桁条”,把各种事物区别开来。正因为每个词都是一件事物的名称,他们才能用它来指示、分辨不同的事物。所以,维特根斯坦承认:“我们可以说,奥古斯丁确实指出了一种主流的体系,只是这种体系并不能包括语言中的一切。”(PI.3)

维特根斯坦还进一步指出,在第二种语言游戏的基础上,我们可以构造出更加复杂一些的语言游戏。在他设计的第三种语言游戏中,事物的名称被当作其他词汇意义的基础。奥古斯丁图画在这种语言游戏中也是适用的。他设想,那个助手除了理解几件建筑材料的名称之外,不知道其他词汇的意义,现在建筑工人来教他助手理解他的指令。建筑工人指着一块红色的砖说:“d—砖”,又指着一条红色的支柱说:“d—支柱”,如此反复多次,助手明白符号d代表红色。同

样,建筑工人指着三块砖说:“C—砖”,指着三块石板说:“C—石板”,等等,助手也可明白,符号c的意义是数字了。用同样的方法,建筑工人手指着旁处,并说:“砖—那里”,同时把砖搬到手指处;再说:“砖—这里”,又把砖搬回原处。经过训练,助手即可知道词“这里”和“那里”所指示的地方。在训练的最后阶段,建筑工人发出“c—d—砖—那里”的指令,助手就会挑出三块红色的砖头,把它们搬到手指的方向。在这个语言游戏中,表示颜色、数字和地点的词是和事物的名称联系在一起使用的。在学习语言的最初阶段,人们往往是在掌握了一定数量的事物的名称之后,才进一步以这些名称为基础来学习其他词的意义。

这种训练培养了人们的一种思维习惯:一提到词的意义,人们首先想到事物的名称。哲学家们经过进一步的总结和概括,得出了所有词的意义毫无例外地存在于它们所指示的事物之中的普遍结论。这就是奥古斯丁图画的由来。把第三个语言游戏同第一个语言游戏相比较,我们就会发觉,词的意义并非只存在于指示事物这一活动中,它也可能表现为比较、计数等活动。语言之所以有意义,首先是因为它是人们的一项行动。维特根斯坦说:

我把语言和行动交织在一起的整体,称之为语言—游戏。(PI.7)

在这里,重要的是要认识到和语言交织在一起的行动是多种多样的,通过名称来指示事物只是其中的一种。

直接指证定义

直接指证定义(ostensive definition)是用直接指示事物的方式来定义一个名称的方法。《圣经·创世记》中描写了一个故事:上帝创造亚当、夏娃之后,又创造了各种动物。上帝把每个动物领到亚当前面,给它起名字,使亚当知道各个名称代表一个怎样的动物。上帝给动物命名的方式就是直接指证定义。奥古斯丁已经描绘了直接指证定义的基本特征:一个人用手指着一个事物,同时发出一种声音,另一个人理解这种声音或符号代表着这个事物的名称。按照奥古斯丁图画,一个名称有没有意义取决于它是否指示一个实际存在的事物;把这个名称所命名的事物指示出来,是对这个名称的定義的真实性的最可靠的证明。由此。直接指证定义被视为决定语言意义的基础。

维特根斯坦反对把语言的全部意义归结为指称事物,也反对把语言的基础归结为直接指证定义的经验过程。他说,直接指证定义并不是脱离或超越语言的纯粹经验,它本身就是一种语言游戏,只有已经掌握了这种语言游戏规则的人,才能运用和理解直接指证定义。

在奥古斯丁图画中,人们身体的动作(包括面部表情及声调)被当作全人类

都能理解的自然语言,也就是说,对于一个完全不懂一种语言的人,我们可以用直接指证定义的方法来教他这种语言。比如,对于一个不懂中文的英国人,我用手指着一张桌子,同时发出“桌子”这个词的声音,或者写下“桌子”这些字,这个英国人即会明白这个声音和字符和“table”具有同样的意义。维特根斯坦反驳说,手势和声音、符号的结合,并不能使一个完全不懂一种语言的人了解到这种语言的意义。如果我指着一张白纸,告诉他人:“这是纸。”对于一个不懂中文的人来说,他会误认为我是在教他颜色的名称,以为我所指的是:“这是白色”,或者在教他数字,拿一张纸当作数字“1”的一个例子。事实上,我们可以用同样的手势来说明颜色、数字、形状、重量,而不是说明一个事物;手势可以用来强调我所讲、所写和所指的东西有关联,但它本身并不能表达我的意图。因此,要理解一个直接指证定义,双方都要进入一种类似游戏的状态,在这个语言游戏中,双方都要就定义对象达成默契。如果定义对象限定在事物名称的范围之内,那么,我所指的是该事物的全部;如果双方把定义的对象限定为颜色,那么,我的手所指的就是事物的颜色,而与其形状、大小、硬度、重量等其他性质无关。毋庸讳言,这种默契在一定程度上取决于人类的自然倾向。人在用手势交流的时候,可以很自然地猜测到对方的意图。这在运用直接指证定义时也是如此。当一个外族人指着一样东西,发出一种我所不理解的声音,我会很自然地首先想到他所说的是该东西的名称。同样,我也倾向于选择这样的方法来教别人理解事物的名称。

当维特根斯坦在指出直接指证定义的多样性和不确定性的时候,他并没有因此而否定人们会自然地倾向于把定义的对象限定在事物名称的范围之内。他承认,直接指证定义是一种常用的给事物的名称下定义的方法。但是,他又接着追问:为什么我们有把事物,而不是它的性质、数量与属性放在第一位来考虑的自然倾向呢?他的回答是:这是因为在所有的语言游戏中,我们最熟悉的是指示事物名称的语言游戏。每个儿童是由长辈这样教会日常事物的名称的,不同语言的人们初次接触时,也是用这种手段来学会理解对方语言中关于名称的词汇的。

意义就是用法

维特根斯坦反对把一种我们熟悉的语言现象夸大为语言的本质的倾向。认为直接指证定义只是形形色色语言游戏中的一种,与其他语言游戏相比,它的优越性只是在于我们对它更熟悉一些罢了。而我们熟悉的东西并不一定就是最重要的或本质的东西。事实上,“语言一游戏”这个概念本身就排斥了把一种游戏看做是比其他游戏更为重要的观念。

如同所有游戏在人们生活中都具有同等的重要地位,我们也必须把各种语言游戏都看做是同等重要的。在日常生活中,一种语言游戏不可替代另一种语

言游戏,也不能被归结为另一种语言游戏。它们都是日常语言中必不可少的组成部分。

在这里,我们接触到了维特根斯坦关于“语言—游戏”概念的实质。这一概念所强调的是语言和日常生活的联系以及在生活中运用语言的多样性。他告诉我们:“语言游戏这个概念突出了这一事实的重要性,即:运用语言是一种活动,是一种生活方式。”语言游戏这个概念延伸到了人类生活的每一个角落,包括了人们日常生活中的各项活动,如命令、描述、报告、思考、检验、图示、讲故事、游戏行为、唱歌、猜谜语、开玩笑、讲笑话、解数学题、翻译、提问、感谢、诅咒、问候、祈祷,等等,都是语言—游戏。(PI.23)

人们常把语言比作工具,但维特根斯坦却将语言行为的多样性比作一个工具箱,它包括锤子、钳子、锯子、螺丝起子、胶锅、胶水、钉子、螺丝。他说:“词的功能的差异性好像是这些工具的功能的差异性。”(PI.11)如同所有工具都可以被容纳在一个箱子里,语言的外表特征也是相似的,它们都由少数字母和音素连贯而成的。维特根斯坦又用了一个比喻来说明,这种外表上的相似性掩盖了功能的差异性。他说,当我们走进一个火车头的时候,我们看到很多或多或少相似的手柄。但是这些手柄的功能却大相径庭。引擎的曲柄可以不停地转动,开关的手柄却静止在“开”或“关”的位置上,刹闸的手柄可以推前移后,而泵的手柄却上下跳动。因此我们不能根据手柄的形状来判断它们的功能,同样,也不能根据语言在表面特征上的相似性,就否认它们在功能上的差异性。(PI.12)

根据“语言—游戏”的实践性和多样性,维特根斯坦要求人们从动态的观点来观察语言的意义,他得出了一个具有深远影响的结论:

在多数情况下,虽然不是一切情况下,我们可以给“意义”这个词下这样一个定义:一个词的意义就是它在语言中的用法。(PI.43)

家族相似

哲学家们虽然也承认语言现象的多样性、复杂性和差异性,但他们总是企图给语言下一个完整的定义,企图在定义中把握住所有语言现象所共有的本质特征。维特根斯坦强调说,下定义的方法不适用“语言—游戏”。他说:

我不是在所有可能被称之为语言的现象中制造出一个共同的东西,而是说,在这些现象中没有一个是能使我们用相同的词语来概括的共同特征。这些现象是以不同的方式联系在一起。正是由于这种或这些联系,我们把所有这些现象称之为“语言”。(PI.65)

用同样的方式,我们把球类、田径类、棋类,乃至游泳、划艇、攀登、舞蹈、捉迷藏等活动,都笼而统之地称为游戏。

维特根斯坦建议我们用观察的方法来检验一下,看一看是不是所有的游戏活动都确实具有这个设想的本质,观察的结果总是会突破定义的内涵所规定的范围。他说:

你将看到,对所有游戏来说,没有什么共同的东西,有的只是类似联系以及它们系列的排列。我们再三要求:不要想,但要看!(PI. 66)

“不要想,但要看!”已经成了常规语言哲学家们爱用的一句话。当然,这并不是要求只看不想,而是要求人们的思想内容必须符合语言的实际用法。如果我们观察一下各种游戏的特点,我们将发现它们之间存在着错综复杂、重叠交错的类似性,但没有一个所有游戏都必须具备的共同特征。现在我们假设游戏可以分为六类,每类都具有四个特点,那么,我们不妨用下列图表来表示游戏之间可能出现的类似关系:

游戏	1	2	3	4	5	6
性质 1	A	B	C	D	E	F
性质 2	B	C	D	E	F	A
性质 3	C	D	E	F	A	B
性质 4	D	E	F	A	B	C

在这一图表中,我们可以看出,每个游戏和其相邻的另一游戏都具有三个相同的特征,但却没有一个特征是这六类游戏所共有的。维特根斯坦因此总结出一个论点:“游戏是一个复杂的重叠交错的相似性的网络:有时是整体的相似,有时是细节的相似。”(PI. 66)

他把这种相似性称之为“家族相似”。在一个家族中,每个成员都和另外的某些成员有相似的特征,比如,在身高、相貌、肤色、身段、头发、性格、气质以及其他遗传特征方面,同一家族的成员不是在这一点,就是在那一点上彼此相似。但是,是不是家族的所有成员都具有某一种共同的特征呢?如果我们用实际观察的方法来对比,我们将不大可能在几代人中间找到一个人人都具有的特点。但是,这个家族所有成员又都冠以同样的姓(family name)。受到这种语言现象的迷惑,人们可能会宣称,这个家族一定有一个区别于其他家族的本质特征,否则的话,为什么我们要用不同的名称来称呼这两个家族呢?这种理由显然是站不住脚的。但是,在日常语言中,当我们用一个相同的概念来称呼众多的个体的时候,我们却毫不怀疑,这些个体必须有一个本质特征,而概念的定义就是对这一

本质特征的描述。维特根斯坦提出“家族相似”这一概念,就是为了反对这种思维方式。

“家族相似”的概念和传统逻辑中“种”和“属”的概念是大相径庭的。在传统的形式逻辑中,如果一些个体具有一个相同的特征,我们就可以根据这一特征把这些个体事物归于一个“属”。如果一些属具有一个相同特征,我们又可以把这些属归于一个“种”。给一个事物下定义就是明确它的属性。而属性可以用“种加属差”的方法来确定,例如,亚里士多德给人的标准定义是“人是有理性的动物”。

维特根斯坦所反对的是这种形式逻辑的认识方法。他要求在观察的基础上,通过对比来把握事物之间的类似关系。这就是“不要想,但要看”的真实含义。可以说,“家族相似”的观念改变了人们对概念性质和用途的理解。它要求人们不要用传统形式逻辑中“种加属差”的方法来定义概念的内涵。“家族相似”允许概念的模糊性,强调的是概念外延的个别性和多样性。比如,数字这个概念的外延包括整数与分数、正数与负数、有理数与无理数、实数与虚数。在这些类别的数字中,没有一个共同的特征,但却与其对立面有相似性。有理数和无理数都可以用分数来表示,但和虚数却没有共同性,在它们中间只有家族相似的特点。并且,数字这个概念的外延,没有严格的界限,它是在人类思想发展史中不断伸展的,从正整数的概念发展到了虚数的概念。谁也不能否认,在将来的岁月里,人们会把一些现在还没有认识的现象也归到数字概念中,创造出一种新的数字来。由此可以看出,我们不能用一个关于数字的一般性的定义对所有的数字做出本质性的描述。我们的概念只是对现有的数字类型之间“家族相似”关系的认识。

同样,人名也是一种特殊的概念。这一概念所表达的不是一个人的特殊的本质,甚至也不是一个人的存在。维特根斯坦以《圣经》中摩西这一历史人物为例。“摩西”这个名字可以被各种描述句子所定义。比如,“一个带领以色列人越过荒野的人”,“一个生活在彼时彼地,并被叫作‘摩西’的人”,“那个在儿童时期就被法老的女儿带出尼罗河畔的人”等等(PI.79)。但是,维特根斯坦说,没有一个定义描述了摩西的本质,这些描述甚至不能保证摩西这个人在历史上确实存在过。因为,即使历史学家考证出所有这些被描述的事实都不存在,人们仍然可以沿用“摩西”这个名称概念来表达他们的信仰。维特根斯坦说,我们把人名当作概念来使用,却不赋予它以固定的意义。也就是说,我们不给人名下一个确切的定义,而是用众多的描述性句子来表示它的意义。毫无疑问,这些被描述的对象也只有“家族相似”的特征,而无共同本质。

维特根斯坦指出,在我们日常语言中,一个明明白白的事实是:概念的运用不是被规则严格地规定了。这一事实并不是什么缺陷,而恰恰是日常概念的

长处。有时候,在有些环境中,模糊的概念,或者概念的模糊用法正是我们所需要的。在某些领域,某些场合,我们则需要不同程度的精确概念来表达思想。决定我们应该如何运用概念的是具体的生活和语言环境,而不是精确的规则。

“遵守规则”的悖论

尽管语言的用法繁多,维特根斯坦不能不承认,使用语言是一种遵守规则的活动。如果每个人都可以随意使用语言,语言将会变成一种不可理解的现象,利用语言来进行交流也将不可能实现。因此,仅仅指出语言用法的多样性和流动性并不能说服那些崇拜逻辑结构和单一本质的人。他们会反驳说,既然语言的多种用法必须服从一定的规则,要服从规则首先要理解规则。那么人们是如何理解规则的呢?

维特根斯坦用一个小学生对计数规则的理解为例,说明了对规则的不同解释所引起的一个悖论。设想教师要求学生从2开始,每次加2,依次递增地计数,即按2,4,6,8……的序列来计数。计算的结果是一个算术数列,其公式可用 $n+2$ 来表示。学生按照这个公式数到1000之后,突然按每次加4的规则来计数,即1004,1008,1012……,老师连忙告诉学生说,他应该每次加2,而不是加4。但学生却争辩说, $n+2$ 这个公式只适用于1000之内的数字;对于大于1000的数字,必须对这个公式加以修改,才能应用。我们能不能说,这个学生犯了不遵守规则的错误呢?

首先,必须肯定,这个学生确实懂得什么是规则,知道怎样计数才算是遵守规则;即使他在1000之后的计数活动,也是按照一定的规则来行事的。其次,学生和教师的分歧在于他们对于规则有不同的解释。教师坚持说,规则应该毫无例外地执行,1000不是一个标志着规则应该修正的一个特殊数字。学生却说,没有一成不变的规则,计数突破一定的界限之后,规则也要做相应的修正。再次,我们还必须承认,在这场争论中,教师当然是赢家,因为他所说的是平常意义上所说的计数规则;而学生所做出的解释适用于在某些特定条件下对规则所做的特殊限制,但却不适用计数的常规。我们可以得出这样的结论:学生并没有犯不遵守规则的错误,他的错误充其量是对规则做了与众不同的解释。但是,学生会反问道:难道教师所说的不也同样是对规则的一种解释吗?为什么要把教师的解释判断为正确而把他的解释判断为错误呢?对于学生的问题,我们可以回答,因为社会大多数人都是这样来理解计数规则的。但学生会再次追问:难道大多数人赞成的解释就是真理吗?在科学史上事实不是一再证实了真理一开始只是被少数人所发明、所采用的吗?

把规则当作不可变更的金科玉律,忘记了一个简单的事实:对规则的理解是建立在对规则的一种解释的基础之上的。对同样的规则可以有不同的解释,解

释本身不能决定哪种解释是正确的还是错误的。但是,承认对规则的解释不能决定语言的意义,这又会导致相对主义和怀疑主义,其结果是一个悖论,用维特根斯坦的话来说:

这就是我们的悖论:一个规则不能决定行动路线。因为任何行动路线都可以被说成是符合规则的。问题的答案是:如果任何行动都可以被说成是符合规则的,那么,任何行动也可以被说成是违反规则的。因此,在这里,也就没有符合不符合、违反不违反的问题了。(PI.201)

维特根斯坦的意思是说,如果任何规则都可以有多种多样的解释,如果没有一种解释是绝对正确的,那么,任何人都有权利把自己的行动解释为符合规则的,这样就没有规则可言了。

如何解决这一悖论呢?维特根斯坦发现,这一悖论产生的根源是用解释代替了规则。“规则”是一个具有强烈社会性的实践概念,“解释”则是一种个人的理论行为。人们尽可以对规则做出自己的解释,但解释规则不是遵守规则,人们不是根据一个人的解释正确与否来判断他是否遵守规则的。维特根斯坦说:

遵守规则是一种实践行为。一个人认为他是遵守规则的并不等于他是在遵守规则。因此,人们不可能“私自”地遵守规则。不然的话,对遵守规则的思考就和遵守规则的行动混为一谈了。(PI.203)

事实上,当我们遵守规则的时候,我们并没有想到对规则进行不同解释的可能性,虽然这些可能性在理论上是存在的,也是不容易否定的。但是,实践本身却只允许我们按一种方式来行事。维特根斯坦说:“当我遵守一条规则的时候,我别无选择,我盲目地遵守规则。”(PI.219)

盲目性是由于人们不可能任意理解规则的决定性的一种形象的说明。我们对规则的理解是在我们咿呀学语的时候就开始灌输给我们的,我们训练和学习的过程又是受社会文化诸因素影响和决定的,是生活方式的一部分。遵守规则就是遵守生活方式上的约定,因为归根到底,语言一游戏就是一种生活方式。从某种意义上说,维特根斯坦对日常语言的推崇,实际上就是对约定俗成的常规和生活方式的肯定。他很少考虑到语言的变革的问题,毫不奇怪,他的哲学是在有着长久保守主义传统的英国社会这一温床中孕育出来的。

反“私人语言”论证

什么是“私人语言”呢?维特根斯坦假设有这样一个人,他每天都在日记中

记下自己的一种特殊的内心感受。每当这种感觉发生在心中的时候,他就写下“S”这一符号。在这种情况下,只有他本人才理解“S”所代表的是一种怎样的感受,别人却无法联系那种感受来理解“S”的意义。也就是说,“S”是只有他才能理解的私人语言。

维特根斯坦对此提出了一个问题:如果这个人能够用同样的符号来给发生在不同时间的感觉命名,他必须首先能够确定现在的感觉和以前的感觉是一样的,否则,他就不能把这两桩事件都称作“S”。为了确定这一点,他必须用一个标准来衡量感觉。没有这个标准,“S”可以用来给不同的感觉命名。维特根斯坦说,他是找不到这个标准的:“时下他没有正确的标准。他想要说的是:‘只要对我来说好像是正确的就是正确的。’但这只意味着,我们不能再谈论‘正确’这个词了。”(PI.258)如果一个人的主观感觉就是遵守规则的标准的话,他永远也不会犯错误。每当他写下“S”的时候,他总是可以感觉到一种特殊的体验,并且感觉到这种体验和他以前所命名为“S”的体验有相同之处。但是,他却没有一个客观的、公共的标准来衡量他的感觉。以他自己的感觉为标准,他对于“S”的用法总是正确的。但是,“正确”这个概念只有在有可能会犯错误的前提下才能被有意义地使用,永远不会犯错误的活动不是遵守规则的活动。语言是一种遵守规则的活动;既然不可能“私自”地遵守规则,那么也就不可能有私人语言。

但是,人们要问,一个人为什么不能“自己制订规则,自己遵守规则”,为什么不能以自己的主观感觉为遵守规则的标准呢?维特根斯坦以“疼痛”为例,说明主观感觉无论如何也不能成为语言的规则。

维特根斯坦设想在某地人人都有一个匣子,匣子里装着一种他们都把它叫做“甲虫”的东西。维特根斯坦说,各人匣子里的甲虫可能不完全一样,有些人的匣子里可能根本没有甲虫,但这并不妨碍他们谈论自己匣子里的甲虫。虽然每人都看不到别人匣子里的甲虫,他们可以根据自己匣子里的东西知道别人匣子里装的也是甲虫(PI. 293)。在这个比喻中,匣子好比是人的身体,甲虫好比是发生在身体之内的“疼痛”。虽然各人都从自己的感觉中理解了“疼痛”这个概念的意义,虽然他观察不到别人身体内的“疼痛”,虽然各人所感觉到的“疼痛”不尽相同(好比每个匣中的甲虫不完全相同一样),虽然有人在假装疼痛(好比有个匣子根本没有甲虫),但这一切并不妨碍我们使用“疼痛”这个共同概念来谈论每个人对于“疼痛”不同的感受。为什么呢?因为“疼痛”不是一件事物,“疼痛”这个词也不是指示事物的名称。这个词所对应的是疼痛的自然表达方式(如哭喊、脸部抽搐的表情等),而不是疼痛这一心理状态本身。只要我们具有共同的表达疼痛的自然方式,我们就不可能用一个只有自己才能理解的符号来表示疼痛。

维特根斯坦又说,当我们用图画来表示一壶水处在沸腾状态的时候,我们只画一个喷着水蒸气的水壶,而不需要把水壶中的沸水也画出来(PI.297)。同样,

当我们用“疼痛”这个词来表示一个人疼痛状态的时候,我们只描述他的可观察的表示“疼痛”的行为,如他的痛苦表情和呻吟,而不是对一个人的心理状态进行摹写。人的疼痛状态是使用“疼痛”这个词的前提,而不是这个词所表达的内容,正如沸水是产生水蒸气的来源,但却不包含在图画之中一样。“疼痛”的意义并不是指示一个内在事物或内在状态。被指示的东西都是在经验中被大家所观察到的。那些只被感觉者自己体验到的,或“内在指证”的事物是不存在的。

“治疗型”哲学

维特根斯坦的哲学是以解决和消除哲学问题为己任的。他认为,过去的哲学家们实际上没有解决什么问题,有些时候,他们似乎对某个问题提出了满意的答案,但是,这些答案在别人的反对之下立即又成了产生新的问题的源泉。因此,哲学在历史中并没有取得实质性的进步,哲学家们仍然围绕着几千年来一直困扰他们的老问题而喋喋不休地争论着。维特根斯坦把哲学问题和争论叫做理智的蛊惑,他把哲学家比作困在瓶子里的苍蝇。他说:“哲学问题的形态是:我不知道出路在哪里”(PI.123)。他又说,从事哲学的目的是为了给捕蝇瓶里的苍蝇指一条出路。当然,他自己也曾是这样一只“苍蝇”。

维特根斯坦从自己的思想矛盾和斗争中体会到,哲学中的困惑是一种瘤疾。他曾经试图以严密的明晰的逻辑方法来解除困境,但是,他所建立的逻辑原子论却使他陷入了更深的困境,他有一次和他的学生谈道:

陷入哲学困境中的人好似是一个被关在房间里的人。他想要出去,但却不知道怎么办。他想从窗子里爬出去,但窗口太高了。他想从烟囱里钻出去,但烟道太窄了。^①

哲学的困境不是由于知识贫乏和无知而产生的迷惘。在其他学科中,人们也常常为解决难题而绞尽脑汁,但这种困惑是可以通过知识的积累来消除的。但是,新知识却不能帮助哲学家。哲学家们之所以被困惑,不是因为他们不了解有关事实,而是由于他们采取了与众不同的认识和思维方式。他们从事实中用自己看待问题的方式得出了奇怪的结论,要使他们不相信自己的结论,向他们摆事实是无济于事的。

在《蓝皮书和褐皮书》中,维特根斯坦联系日常语言现象,从两方面揭示了产生哲学困惑的主要根源。第一个根源存在于语言里的“特殊词汇”之中,第二个根源可以归结为追求一般而忽略特殊的思维倾向。关于第一个根源,维特根斯坦说:

^① N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, 2nd. ed, Oxford, 1981, p. 55.

最能在哲学中制造麻烦的,是这样一种倾向:它把我们诱人歧途,使我们把一些做重要的特殊工作的词汇的用法与词汇的常规用法等量齐观。(BB.p.44)^①

“时间”、“度量”、“知识”等就是这样一些特殊词汇。从语法学的角度来划分,它们属于名词,但和名词的常规用法不同,它们不是指一个或一类事物,而是提供了关于某种现象的标准。按照这个标准,我们可以判定哪些词汇可以用来描述这种现象。例如:“时间”这个词是运用所有与时间有关的词汇的标准。这些词汇,如“早晨”、“昨天”、“1988年”、“一秒钟”等等都符合“时间”这个词所规定的概念标准,因此都可以用来描述时间现象。把“特殊词汇”的用法混同于一般词汇的常规用法,就会混淆概念与事实。当我们不了解一个词的常规用法的时候,我们可以提出“什么是……?”这样的问题,要求对这一名词做进一步的解释。哲学家们把特殊词汇当作常规词汇,也提出了“什么是时间?”这样的问题。围绕着“什么是时间?”这样的问题,他们又展开了无休止的论战。即使物理学家们已经精确地规定了时间的概念,即使人们在日常生活中可以毫无困难地理解和运用“时间”这个词,哲学家们还是在争论“什么是时间?”这样的问题。

混淆特殊词汇和常规词汇的错误,被维特根斯坦当作人类思维的一种通病来治疗。这一通病就是他所说的追求一般而轻视个别的倾向。我们总是倾向于在异中求同。在差别中寻统一,在多中找一,在变化中看稳定。在很多场合,这种思维方式也许会带来有利的结果。特别是在自然科学领域,从个别的、偶然的、特殊的事实中总结出一般规律,从变化多端的现象中找出相对稳定的本质,从众多的结果中追溯出一个长期起作用的原因,是科学家们得心应手的方法。但是,这种方法却不适用于日常语言。维特根斯坦说:

当我们听、说、看、写词句的时候,我们被它们的整齐外表所迷惑了,但是,它们的用法并没有那么清楚,尤其是当人们在从事哲学的时候。(PI.11)

维特根斯坦认为哲学的任务是通过消除哲学问题来纠正各种偏颇的、狭隘的、固执的思维方式,这好像是治疗精神上的疾病,他说:“哲学家处理问题犹如治病一样”(PI.255)。哲学家是这样的人,他们通过治疗自己理解上的毛病,以达到对健全的人类理解力的认识。这种治疗型的哲学是以廓清语言意义为主要任务的,因为哲学问题是由于误解了语言意义而产生的。因此,维特根斯坦给自己规定了这样的任务:“哲学是一场反对用语言对理智进行蛊惑的战斗”(PL.

^① BB是《蓝皮书和褐皮书》(Blue and Brown Books)英文名称的缩语。

109)。维特根斯坦关于哲学的新概念赋予哲学以批判或治疗的功能。人们往往把这种哲学称作“治疗型的哲学”。它的主要任务是要通过纠正对语言的误解来消除哲学问题,而消除哲学问题的目的是为了匡正人们的思维方式,以求达到清晰的、健全的认识。

第二节 日常语言分析哲学

维特根斯坦逝世之后,他开创的日常语言分析哲学首先在英国流行开来。50年代,受到这一哲学影响的英国哲学家分为剑桥学派和牛津学派。剑桥学派的代表人物是威斯顿(J. T. D. Wisdom)。威斯顿是维特根斯坦在剑桥三一学院的同事,他继承了后期维特根斯坦的“治疗型哲学”。他认为哲学的任务可比作弗洛伊德的精神分析疗法的工作,哲学是指引人们摆脱思想困惑、走出精神困境的方法,而不是解释世界或自我的形而上学体系。和后期的维特根斯坦一样,威斯顿并没有简单地把形而上学斥之为“无意义”的胡说,而是揭示“形而上学悖论”所蕴涵的关于日常语法的洞见,形而上学家不满意定型的日常语言表达出来的意义,使用新的术语表达自己关于语言用法的洞见;但是,他所使用的形而上学语言与日常语言格格不入,这样便产生悖论。消除这一悖论的方法是把形而上学命题转变成“语法命题”,把形而上学的新发现转变为关于语言用法的新规定。威斯顿把逻辑经验主义当作一种新的形而上学。他诘难说,证实原则既不是重言式的分析命题,也不是关于事实的综合命题,按照其自身标准就是无意义的。与传统形而上学一样,证实原则对词语用法做出新规定,但由此否定其他用法,以偏概全,用一种用法取代其他用法,其结果只能引起新的哲学困惑。与剑桥学派相比,牛津学派更注重理论的建树,因而影响更大,是日常语言分析哲学的主要代表。下面介绍的前三位哲学家都属于牛津学派。

赖 尔

吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle, 1900—1976年)1925年毕业于牛津大学,其后一直在牛津任教,“二战”期间在军中服役,1945年退伍后任形而上学讲习教授,1947年接替穆尔任分析哲学的主要杂志《心灵》主编。他的《心的概念》一书(1949年)被视为日常语言学派的扛鼎之作。它的出版虽然早于维特根斯坦的《哲学研究》,但赖尔在《哲学研究》未出版之前,就已经读到维特根斯坦笔记的手稿,因此他的思想是在维特根斯坦的影响下形成的。赖尔与维特根斯坦一样,相信哲学问题和争论出于范畴的混淆。《心的概念》一书以身心关系的哲学问题为例,探讨如何用语言分析方法消除这一问题。

赖尔把笛卡儿以来哲学中的心身二元论叫做“官方(或正统)学说”。按照这

种学说,人有身心两部分,身体存在于空间,受物理规律支配,心灵不占空间,不受物理规律支配;由此又产生外在与内在的区分。根据这些区分,身体好像是外在的、可以观察的机器,而心灵寓于身体之中,不可观察,好似“机器中的幽灵”。赖尔指出,身心二元论是一个教条,它引发了很多无法解决的问题,如,两者如何互相作用?心灵受何种规律支配?选择的自由应做如何解释?心灵有何属性?哲学家往往只能用否定方式回答这些问题,如说心灵不存在空间,不是物质,不能被观察等,这实际上是在回避问题,而不是解决问题。

赖尔指出,二元论关于心灵的概念是“范畴错误”,这就是,用适合于描述一种范畴的言语表达属于另一种范畴的事实,或者把一个概念放进本来不包括它的范畴中去。但是,他从没有对“范畴”做明确定义,但在1937年写的《范畴》一文中做过考察。他在此文中举例说,“X睡觉”中的X的值可以是任何专名,但不能是一类事物的名称;“X不曾写过一本书”中的X的值可以是“他”,但不能是“本书作者”,由此可见,范畴即逻辑函项的值域。赖尔在《心的概念》一书中关于范畴错误的例子还有:把运动场、博物馆、图书馆和学院与牛津大学,把各兵种的团队与团队,把板球队的成员与板球队的团队精神,当作同一范畴。犯了“范畴错误”的人好像是一个在参观了牛津大学各个学院之后问牛津大学在哪里的人,又好像是在检阅完各个团队之后问团队在哪里的人,又好像是知道了板球队成员的作用之后问团队精神在哪里的人。赖尔说:

必须注意,上述范畴错误的例子有一个共同的特征。凡是不知道如何使用大学、团队和团队精神这类概念的人都会犯这类错误。他们的困惑是由于不会使用英语词汇中的某些词而产生的。^①

赖尔把分清范畴的语言分析称作“逻辑地理学”,这就是要准确地指出一范畴在语言中的用法。

那么,什么是“身体”和“心灵”的用法呢?据赖尔考察,“身体”范畴来自近代物理学和哲学。伽里略证明,一切在空间中占有位置的东西都服从因果律。笛卡儿作为一个自然科学家,相信机械论,把人的身体也看做一架机器;但他同时又是一个虔诚的宗教信仰者,认为人不同于机器,人的心灵不同于身体。即使如此,笛卡儿仍然相信心灵也要服从于某种不同于机械因果律的因果律。这样,他就把人区分为两个平行的部分,各有自身的因果律。赖尔分析说,因果律实际上属于关于物体的机械论范畴,笛卡儿认为心灵也服从因果律犯了混淆范畴的错误。因此,身心二元论的实质不是区分,而是混淆,即把本来不属于机械论范畴

^① 赖尔:《心的概念》,刘建荣译,上海译文出版社,1988年,12页。

的心灵的概念放在这一范畴之中,用因果关系的语言来描述心灵活动,致使心灵与身体纠缠不清,疑难丛生。

赖尔还为解决身心二元论提出一条路径。他指出,心灵这一概念所指示的事实只与人的行为有关。谈论一个人的精神就是谈论这个人在做某些事情时所具有的能力、倾向和爱好。比如说一个人聪明,并不是对他当下精神状态所做的判断,而是根据对他过去的行为以及将来可能做出的行为的认识,取决于他面对不同任务时做什么、怎么做以及做事的效率。心灵的性质既然只与人的行为有关,当然也与身体和身体活动相关。事实上,关于心灵活动的命题的真伪都由相关的身体活动的事实来判别,只是由于人们具有种种不同的行为方式,我们才相信人具有像“记忆”、“知觉”和“想象”这样一些能力和属性。赖尔肯定,属于心灵概念的事实是与身体相关的事实,因而也是可以观察的。

赖尔对心灵概念所做的分析带有明显的行为主义色彩。他坚持心灵活动要通过描述身体活动的语言来表达,否认不可观察的幽灵般的心灵概念,这是他与行为主义者的共同之处。但他坚持认为,属于心灵概念的事实不能被还原为“身体”范畴,因为它们不从属于因果律。行为主义者认为人的一切行为都服从从实验科学研究的规律,这在赖尔看来也是混淆范畴的错误。这里的关键在于,赖尔所说的行为指语言行为,而行为主义者所说的行为指人的物理、生理活动。赖尔认为,心灵的性质表现为复杂的语言行为,这并不一定意味着把心灵还原为物理或生理活动。^①

奥 斯 丁

约翰·奥斯丁(John Austin, 1911—1960年)1935年在牛津毕业后留校任教。“二战”期间,在军事情报机关服役,任陆军中校。1952年任牛津道德哲学讲席教授。奥斯丁生前没有发表过著作。他的讲演稿和课堂笔记于死后被集辑出版,包括《哲学论文集》和《怎样用语言做事》(1961年)、《感觉与潜感觉对象》(1962年)。

维特根斯坦认为哲学是语法考察,即对语言用法进行描述,但他的描述既不系统,也不详尽,他认为语言的用法多不胜数,他的目的在于消除由于误解语言用法而产生的哲学问题,没有必要一一列举各种用法。奥斯丁的兴趣在于建立一个关于意义的理论,他主张对日常语言进行透彻的分析,对各种用法做系统和细微的区别。他认为,语言用法虽然繁多,但类别却是有限的,可以对它们进行分类和归纳。再说,区别的细微更有助于解决哲学疑惑,因为哲学问题并非都是出自普遍性的、深刻的误解和歪曲,微小的差错也可能造成哲学上的疑惑。

^① 参阅《心的概念》,5—19页。

奥斯丁把维特根斯坦所说的“意义即用法”发展为“说话就是做事”，他认为意义是使用语言进行的行为，语言的功能除了陈述或描述之外，还有执行行为的功能。维特根斯坦注意到陈述句和其他句子的区别，认为两者的区别在于是否有真值，但奥斯丁进一步做出区分，认为有些陈述句在某种语境之中，并无真值。比如，“我命名这只船为北海号”，这句话不是对事件的描述，没有真值。奥斯丁进而区别了功能为语言行为的“执行句”(performatives)和功能为描述的“记述句”(constatives)，前者以第一人称为主词，并含有“答应”、“保证”等动词，这些词语的作用在于使语句本身成为行为的实施，而不是对行为的报告、描写。比如，上面所说的“命名”就是一种语言行为。

奥斯丁后来发现，以第一人称为主句的主语并不是“执行式”的必要条件。比如，“除了走天桥不许过铁道”，在一定语境中，也可以是行使命令的“含蓄执行式”。他认识到，行为式和记述式的区别只是程度上的，而不是本质上的区别。试比较：“我警告你火车来了”，“我猜火车来了”，“我说火车来了”，“火车来了”，后三个句子在一定语境中都可以是含蓄程度不同的执行句。

在《怎样用语言做事》的讲演中，奥斯丁抛弃了原有的区分，而把一切句子的功能都看做是执行语言行为。因为陈述、描述、肯定、否定也是行为，同警告、许诺等并无本质区别；其次，记述式的真或假可以被看做是适当或不适当的执行。行动有效、判决公正、估计正确、要求合理、结果确定和陈述的真假，都被他视为属于同一类的评价。即使是纯粹的记述句，也并非只有两个真值，比如，“法国是一六边形”，是对法国地形的大致描绘，可真可假。奥斯丁的结论是，既然语言的功能只是执行行为一种，不能按照语句的功能进行分类。语言既然是一种行为，语言本身包含着行为的力量，不同的说话方式有不同的力量，可以做不同的事情，我们可以按照语言行为的不同力量来对语句进行分类。

奥斯丁把说话的力量称作“语旨力”(illocutionary force)。语旨力即语言的意旨所具有的力量，它是完成言语行为的推动力。根据不同的语旨力，言语行为可分为三类：(1)表达语意行为(locutionary act)，其力量在于命题本身，能够说出有意义和所指的句子，其主要作用在于陈述。(2)完成语旨行为(illocutionary act)，其力量在于说话人附加在命题之上的态度，在表达语意的同时完成某一意图和目的。(3)取得语效行为(perlocutionary act)，其力量在于命题对于听话人的作用，在表达语意的同时对其他人施加影响，产生预期效果。他还提醒说，上述区分只是一种抽象，实际的言语至少兼有两种行为。^①

奥斯丁发现，“语旨力”是由动词来表达的，因此可以通过动词分类将言语行为分成不同类别。这些类别是：(1)判决式(verdictives)，判决力由宣判、发现、理

^① J. Austin, *How to do Things with Words*, Harvard, 1978, pp. 20 - 51.

解、估计等动词表示。(2)行使式(exercitives),行使力由任命、建议、警告、降级、解雇、命名、否决等动词表示。(3)约束式(commisives),约束力由承诺、保证、发誓、同意、反对、支持等动词表示。(4)行为式(behavitives),行为力由道歉、感谢、同情、抱怨、欢迎、咒骂等动词表示。(5)表述式(expositives),表述力由确认、否认、接受、回答等动词表示。他最后总结说:“我们可以说,判决式做出判断,行使式施加影响或行使权力,约束式承担义务或表达意图,行为式是采取某种态度,表述式则是阐述理由、提出论证和传达信息。”^①

奥斯丁对表达语意行为谈得极少,也没有深入探讨完成语旨与取得语效行为的关系、意义与句法对完成意旨行为的限制等问题。奥斯丁的思想重区别,不重比较、联系,分析有余,综合不足,这些都是他的“语言行为”说的不足之处。

塞尔的语言行为说

奥斯丁英年早逝。他的“语言行为”说由塞尔(John Searle)在美国发扬光大。塞尔注意到言语行为与命题的关系。任何言语行为都包含有一个命题成分和一个语旨力成分,其典型的形式是 $F(p)$, p 是命题内容, F 是语旨力,没有语旨力,命题本身甚至不能表述。只有与一定的语旨力结合,命题内容才能成为有所表述和断定的“命题行为”。其他种类的言语行为也是语旨力与命题内容或相当于命题的语言标记相结合而产生的。塞尔不同意奥斯丁按照动词类别来区别言语行为,因为动词具有的语旨力要与命题内容一起才能发生作用,而且,奥斯丁的分类缺乏统一标准,致使各类行为交错重叠。他提出,应根据言语行为的目的、适应外界的方向和表现的心理状态等 12 个标准进行分类。塞尔的分类法对英语用法的描述更细致、更具体,对“言语行为说”的传播起到很大作用。

斯特劳森

彼得·斯特劳森(Peter Frederick Strawson, 1919—)1968年接替赖尔任牛津大学形而上学教席的教授,1977年被英国女王授予爵士头衔。著有《逻辑理论导议》(1952年)、《个体》(1959年)、《意义的范围》(1966年)、《怀疑论和自然主义》(1986年)等。

斯特劳森对于牛津学派的贡献是,他既克服了全盘否定形而上学的倾向,又纠正了分析哲学家常有的零星、琐碎的分析作风,他的思想具有综合性、系统性和建立形而上学理论的方向。

^① How to do Things with Words, p. 62.

逻辑的性质

斯特劳森的成名作是批判罗素的摹状词理论的《论指称》(见第三章第三节)。这篇文章表达了他反对把数理逻辑说成是日常语言的一般规则的立场。斯特劳森说,逻辑不是先验的,它与语言不可分割。日常语言表现了人的实际思维结构,形式逻辑是对思维结构的特征进行反省而抽象出来的。在逻辑中反省的问题有:一般命题的形式、陈述的观念及其真假、事物如何存在于世界之中,等等。形式逻辑中的反省没有穷尽日常语言的一切逻辑问题,逻辑规则也没有概括日常语言的所有用法,自然语言的逻辑和形式逻辑只是部分相似,无论怎样完备的逻辑系统只是自然语言逻辑的部分,而不是它的全体。“析取”、“蕴涵”、“等值”等逻辑关系只是日常语言中“或者”、“如果……那么”、“当且仅当”等词的部分意义。自然语言和人工语言可以互相说明,不应该互相排斥。

在《真理》一文中,斯特劳森提出了“执行式的真理论”。他的用意是要说明真理不是一种逻辑力量。当人们说某一句子是真的时,他们在执行“同意”、“接受”、“承认”或“担保”行为;当说它是假的时,执行表示相反态度的行为。陈述的句子是宣布真假的理由,宣布真假是执行某一行动,并不是描述事实,传递信息,因为它并没有给陈述增加新的内容。但是,斯特劳森没有看到,“真”不等于“同意”。比如,一个人说“我同意张三的陈述,不过对那个情况不了解”,这可以说得通;但如果说“张三陈述是真的,不过我对那个情况不了解”,那就说不通了。究其原因,那是因为“同意”只表示一种相信的态度,而真理包含比相信更多的信息内容。斯特劳森把真理等同于同意的态度,显然不够周全。

描述性的形而上学

在《个体》一书中,斯特劳森致力于建立“描述性的形而上学”。他要说明的问题是:什么是我们实际的思维结构以及这个结构的惟一性。描述性的形而上学不同于传统的形而上学之处在于,后者编造不同于我们实际的思维结构的其他思维结构,并以此来修正实际思维结构,可称之为“修正性的形而上学”。描述性的形而上学通过语言用法的描述揭示我们实际的思维结构。实际思维结构就是思考我们自己 and 周围世界的方式,是我们正在使用的概念的系统。任何概念系统的基础都是一种基本的殊相,它是公共的、可观察的、在时空中存在的个别东西,包括个别物体和个别的人,统称“个体”。只有个体才满足了确定可知的条件,识别一个个体只需凭借自身。识别其他殊相,如个别事件、过程、感觉印象、精神状态、影像,则需要凭借基本殊相。殊相和共相的区别可由命题主谓词的差别来说明:主词是对殊相的表达,它预先假设了殊相所指对象的存在,但进一步识别构成殊相的经验事实;谓词表达共相,识别共相不涉及经验事实,只需理解

谓词的意义。

思维结构必须具备的两个条件:各概念可以识别;它们之间必须前后一致,不能互相矛盾。只有实际的思维结构符合这两个条件,其他编造出来的结构,如以特殊的感觉印象为基本单元的结构和以单子为基本单元的结构,都不能符合这些条件。由此,我们实际的思维结构是惟一的。

在完成《个体》一书时,斯特劳森意识到他在做类似康德的工作。在《意义的范围》一书中,他审视了《纯粹理性批判》,发现这本书是两种互相交叉的学说的混合物。一是关于经验的必然、普遍结构的学说;第二种学说认为我们的思维结构只是其他可能的思维结构的一种,以此否认物自体的可知性。斯特劳森认为第一种学说是正确的,第二种既是错误的,也是不必要的。在最近的《怀疑论和自然主义》一书中,斯特劳森站在自然主义的立场上,再次为实际的思维方式辩护。他指出,我们只能按照实际思维方式来认识,这不是一个理论问题,而是一个实践问题,怀疑论和修正的形而上学是反对自然主义的两个极端,人只能顺乎自然,而不能反对自然。他把自然等同于实际的立场,与黑格尔关于“存在的都是合理的,合理的都是存在的”的论断如出一辙,表现出日常语言分析哲学的保守的一面。

格里斯的非自然意义理论

牛津大学的哲学家格里斯(H. P. Grice)在《意义》(1957年)一文中,首次提出了在60年代引起强烈反响的意义理论。这一理论的宗旨与牛津学派相同,说明意义来自社会交往,语言的功能不仅仅是传递信息。他区别了两种意义:自然意义(如烟意味着火,乌云意味着下雨)和非自然意义。后者是通过语言交往被表达和理解的意义。非自然意义又分为常规意义和说话者的意义,常规意义是一般人在正常情况下都能理解的意义,被固定在词典之中,也可以说是词典上的意义。说话者的意义是他企图传达给他人的意义,取决于说话人的意图。一句话因说话者的意图不同而不同,比如,讽喻、夸张不同于常规意义,只有联系说话者的意图才能被理解。

格里斯区别说话者意义和常规意义的用意在于说明前者比后者更加基本,更能体现语言的社会交往功能;后者来源于前者,常规意义表达了说话者意义的重复性、规则性。他关于说话者意义的定义是:

“A用x表示某一意义”大致等于“A意图用x的表达来影响听众,使听众认识到他的意图才能达到这一效果”。我们可以说,了解A的意思是什么就是了解他意图达到的

效果究竟何在。^①

按照这一定义,意义是实现意图所要达到的效果的手段。一句话有意义必须满足两个条件:第一,说话者有某一意图;第二,说话者知道听众会理解他说话的意图。没有第一条,他就不会说出这句话;没有后一条,他也不会如此说话。正因为意义存在于说话者的意图和听众之间的相互沟通,语言才能发挥其社会交往的功能。格里斯设想说不同语言的人们最初如何交往的状况,来证明意义与意图的关系。设想一个白人躺在棕榈树下,树上果实摇摇欲坠,当地土人要警告他有危险,于是做出头被落物砸破、躺在地上装死等情状。白人知道土人这些动作的意图,也就知道他所传递的警告意思。原初的手势语言正是通过这种意图的沟通而有意义。同样,语言的最初意义也是通过说话者的意图在说话人与听众之间铺设的桥梁。在后来的发展过程中,一些词语表达固定的意图,于是便获得常规意义。即使如此,人们也还可以不依靠常规表达自己的意图,但是,人们却不能没有意图地使用常规意义。说话者的意义不但是原初的意义,而且始终在起作用。意义主要不取决于对语言常规和字典上语词的理解,而取决于社会交往中说话者和听众之间的相互理解。

格里斯的意义理论引起热烈争论。一些批评者指出,这一意义理论假定,说话者的意图、他想要听众理解的意图以及听众实际上理解的意图是同一的;但实际上,三者可能根本不一致。比如,说谎者的意图是传递假信息,他想要听众把他的意图理解为传递真信息,而一个已经了解真相的听众可能以为他的意图是在开玩笑。在这种情况下,说话者的意义究竟要由哪一种意图来决定呢?在语言交往中,误解、含糊、欺骗、戏谑、双关、矛盾、犹豫、困惑等等情况时常发生,说话者的意图往往不仅对于听众是一个谜,而且说话者本人可能也不清楚,或故意弄不清楚自己的意图,在这些情况下,语言的意义显然不能用说话者意图所要达到的效果来解释。通过对于说话者与听众之间相互理解的各种复杂关系的讨论,语言意义的社会性得到更深入的阐明,这也是格里斯意义理论取得的一个成就。

第三节 实用主义的分析哲学

“二战”之后,分析哲学与实用主义合流,在美国哲学界取得统治地位,如帕斯默尔所说:“美国哲学家随着年龄的增长都会转向实用主义,这是一个极普遍

^① N. P. Grice, "Meaning", *Philosophical Review*, 1957.

的现象。”^① 有实用主义倾向的美国分析哲学家群星灿烂，新人辈出。他们中的代表人物有：蒯因、古德曼(Nelson Goodman)、塞尔、塞拉斯(Wilfrid Sellars)、普特南、戴维森和克里普克等人。

蒯 因

威拉德·蒯因(Willard Orman Quine, 1908—2000年)1933年毕业于哈佛,除“二战”期间服兵役的时间以外,一直在哈佛任教。著有《从逻辑的观点看》(1953年)、《词与物》(1960年)、《逻辑哲学》(1970年)、《理论与事物》(1981年)等。

蒯因承袭的是早期分析哲学家,特别是罗素的逻辑主义思想,但不接受早期分析哲学的经验主义传统。他强调要从逻辑观点来看问题。逻辑观点的一个结果是对传统哲学的“心灵实体”、“自我意识”观念的否定。蒯因发展了罗素的类型理论的哲学内涵,他认为,“本体论承诺”只承认两种存在:一是物体,对应于个体变元,二是“类”那样的抽象实体,对应于量化变元,因为两者都是建立一个广泛的概念体系所必须的设定。除此之外的设定都是不必要的假设,如传统经验论所说的“观念”和当代语言哲学中的“意义”都是这样的假设,应该使用“奥康的剃刀”把它们除掉。

行为主义的意义理论

蒯因引用杜威的话说,“意义不是心理的存在;它主要是行为的特征”。他把实用主义、整体论(我们已在他对经验主义的批判中看到他的这一立场)和行为主义结合起来,提出自己的意义理论。按照行为主义的观点,他使用“刺激—反应”的模式解释意义。最初的意义称作“刺激意义”。它是这样形成的:外物对人们感官发生刺激作用,人们对此会发出言语以做出反应,如果他们观察到这一反应适合于环境,得到其他人的赞同,那么,他们便知道特定的语词与外部刺激的联系;经过多次重复或训练,语词作为对刺激的一种反应就固定为它的意义。

蒯因的解释并未停留在最初意义的阶段。仅有直接刺激意义的语言单位只是“场合句”,即在特殊场合中的特殊反应。场合句与外部刺激有直接联系,记录直接经验的观察句是对外物刺激的直接反应,因此也属于场合句。语词意义固定以后,不再需要外部刺激作为使用条件,而且,语词本身也可以成为一种刺激,比如,“母亲”一词最初是对母亲的音容笑貌和爱抚做出的反应,但后来这个词的意义不取决于母亲的具体形象,本身也可唤起人们的亲切感。“祖国啊,母亲!”就是对词语本身的刺激的反应。意义取决于词语刺激做出反应的句子被称作固定句。此外,固定句可以进一步发展为恒久句。比如,数学和逻辑的命题就是这

^① 帕斯默尔:《哲学百年·新近哲学家》,洪汉鼎、陈波等译,商务印书馆,1996年,741页。

样的恒久句。恒久句表述的是对某些词语固定意义的恒久不变的反应,其意义与直接刺激的联系已经非常遥远。总而言之,不论场合句、固定句还是恒久句,都是使用语言对于某些刺激(非语言的和语言的、直接的和间接的)所做出的反应,反应只有程度上的差别,并没有本质上的不同,这也是蒯因反对分析命题和综合命题的两分法的根本原因。

蒯因的意义理论还包含着对指称意义理论的批判。在他看来,言语是对直接的和间接的刺激的反应,与外部事物并无固定的对应关系。他把认为每一言词都有一个固定指称的观点称作“博物馆的神话”,好像博物馆内每一展品都贴有一个标签。

译不准定理

即使对于同一外物的刺激,人们的反应也可能各不相同,因而会有不同的言语意义与之相对应。蒯因给予意义以整体论的解释:场合句(包括观察句)、固定句和恒久句组成一个语言系统,单个句子的意义由系统决定。即使直接的刺激意义,也要通过概念才能被理解。据此,他否认了概念系统不同的两种语言的彻底翻译的可能性,提出了“译不准定理”。维特根斯坦已经指出,直接指证实际上不是最基本的语言活动,人们在从事这一语言一游戏之前,已经就指证对象达到了某种默契。蒯因进一步设定了一种极端情况,即最初的没有任何默契的直接指证活动,他称之为基本翻译(radical translation)。基本翻译只能开始于与感官刺激有直接联系的场合句。假设一个语言学家来到一个不为人所知的地区,他和当地人的交流只能靠直接指证定义。当一个兔子跑过他们面前,当地人发出 gavagai 的声音,他也许会把土语 gavagai 翻译为“兔子”,并可以重复地检验这一结论。但是,他的结论以一个假定为前提,即:当地人的指称分类系统与我们的相同。我们的概念系统将一只兔子看做兔类中的个体,但设想当地人将兔子当作空间上的整体,一只兔子只是空间现象的一部分;或将兔子当作时间上的连续体,一只兔子只是时间现象的一个片断。在前一种场合,他们把在不同时间出现在同一空间的所有兔子看做是相同的;在后一种场合,他们把相同时间出现在不同空间的所有兔子看做是相同的;而我们概念中的兔类在时间和空间中不变,并认为在相同的时间和空间里不可能有两只相同的兔子。这些情况是不可比的,因为这种比较涉及到场合句所表达不出的基本概念,如时间、空间、类、个体等。因此,不能以刺激意义为标准来翻译两种语言的场合句。也就是说,语言在最基本的层次上是不能翻译的,因为没有一个是中立的、不受概念系统影响的共同标准。^①

^① W. O. Quine, *Word and Object*, Cambridge, 1960, pp. 27 - 29.

蒯因的“译不准定理”并不是一种实际的翻译理论,它并不否认各种语言相互交流的可能和现实。他用否定的方式表达出整体主义的语言观:接受和理解一种语言就是接受和理解这种语言的概念系统。但是,如果不同语言的概念系统之间也无共通之处,试问人们如何能接受和理解不同的概念系统呢?对此,戴维森批评说,用我们的语言(英语)表述一种根本不同于我们语言的概念系统,这本身就是一种自相矛盾。如果真的有这样的概念系统的话,它与我们的系统之间的差异也是任何一种语言都无法表达的。蒯因所想象的例证只是对我们自己概念系统的可能性的想象,并不能证明不同于我们的概念系统的可能性。^①对于这样一种严重的挑战,蒯因恐怕难以给予令人满意的回答。

克里普克

索尔·克里普克(Saul Kripke, 1941—)在16岁时发表的关于模态逻辑方面的论文就已为逻辑学界所瞩目,毕业于哈佛,现任普林斯顿大学教授。

克里普克除了对模态逻辑的哲学基础做过深入研究之外,还在《命名和必然性》一书中提出了关于名称的历史因果理论,这一理论被英美哲学界评价为一个重大发展。英美哲学家关于名称意义的研究可追溯到密尔,他认为,名称分专名和通名,专名只有外延(指称),没有内涵(含义);通名既有外延,又有内涵。弗雷格和罗素都认为,专名既有指称,又有含义。专名的含义由限定摹状词加以定义。维特根斯坦认为,名称有指称而无含义,命题有含义而无指称。克里普克恢复了密尔的观点,认为专名只有指称,并用历史因果性的解释代替限定摹状词的解释。

克里普克指出,限定摹状词不是专名意义的必要条件。比如,如果专名“亚里士多德”由摹状词“亚历山大大帝的老师”来定义,两者便有等同关系,承认前者和否认后者将会是自相矛盾。但实际上,否定亚历山大大帝老师的存在和承认亚里士多德的存在并不矛盾。其次,限定摹状词也不是专名意义的充分条件。比如,即便历史上确实存在着一个亚历山大大帝的老师,证明该摹状词为真,那也不能证明这个人就一定是亚里士多德。因为历史记载可能有误,可能这个人实际上是一个叫“赫拉里斯”的人。克里普克的这些论辩借助的是模态逻辑,其要义是,如果用摹状词来定义专名,则定义满足不了模态逻辑所要求的必然性。他的观点是,专名与限定摹状词的区别从模态逻辑观点看是必然与偶然的区分。专名是对象的固定记号,它与对象的存在有着必然联系,在那个对象存在的任何条件下,它都存在。反之,限定摹状词只是对象的偶然记号,与对象的存在并无必然联系。

^① *Proceedings and Address of American Philosophic Association*, 1974, p. 20.

克里普克区分专名和限定摹状词的目的在于否认专名的含义。他肯定专名只有固定的指称,它与所指对象的固定联系是在历史中形成的因果链条。比如,一个人的名称从诞生之时由父母命名,通过社会交往和交谈,这一名称在历史中一环一环地传播开来。这种历史的传播具有因果关系,决定指称关系的是以被指称的人为一端,命名的人为另一端,使用和理解这一名称的人为中间环节的因果链。即便说话人对被指称的人毫无知识,对其存在也无信念,他仍然可以有意义地使用这一名称。这就证明,专名的意义不取决于关于对象的知识与信念,而取决于说话者与对象之间的历史因果联系。

按照历史因果理论的解释,专名的意义是后天的,但却是必然的。推而广之,克里普克得出一个结论,除了康德所说的先天必然真理和后天偶然真理之外,还存在着后天必然真理和先天偶然真理。他用通名的意义说明了这些真理的性质。

通名既有含义,又有指称。通名的含义由定义表达。通名的定义最初是先天偶然真理,“先天”指定义是在没有或缺乏经验的条件下人为地制定出来的,“偶然”指定义不充分或不正确。比如,“金”被定义为“黄色”、“不怕火”、“重金属”等,后来发现也存在着白金。再如,“鲸鱼”最初被定义为鱼类,后来发现属于哺乳动物类。通名的含义也是在历史中一环一环传播的,其指称并不固定,或扩大,或缩小,因含义的变化而变化。含义在历史中不断受到检验、修订,终于成为后天必然真理。“后天”,指在经验中获得,“必然”指表达固定的本质属性,如“黄金是原子序数为79的元素”、“水是 H_2O ”等。^①可以看出,克里普克关于通名的理论也是历史因果理论,但更强调经验知识的决定性作用。总的来说,他的意义理论既考虑到名称与对象之间的语义关系,又考虑到社会交往、历史变化等语用学因素,表现出一种新的综合。

戴 维 森

唐纳德·戴维森(Donald Davidson, 1917—)于1949年在哈佛获得哲学博士学位,现任伯克利大学教授。他的著作都为论文集,包括《真理与意义》(1967年)、《论行为和事件》(1984年)、《对真理和解释的探索》(1984年)。

异常一元论

英美哲学界一直存在着物理主义(或行为主义)与心理主义之争。戴维森提出的“异常一元论”是一种有调和倾向的物理主义。他首先肯定,语言的使用有意向句和非意向句的区分,意向句以表示意向的动词,如“相信”、“怀疑”、“想

^① 克里普克:《命名和必然》,上海译文出版社1987年版。

要”、“命令”、“愿意”等,作为主句的谓词,后面跟一个从句表示意向内容,比如,“我愿意他下午4点到”是意向句。非意向句只是对一个不依赖于人的意愿的物理事件的描述,比如,“他乘下午4点的火车到”是非意向句。戴维森接着说明,这两类句子的区分并无本体论的意义。从本体论证上说,只存在着物理事件和状态,心理事件和状态只是在头脑中发生的极其复杂的物理事件和状态;并且,世界上只存在着物理规律,不存在着心理规律。可以说,他所谓的一元论是物理主义。但他同时强调一元论的“异常性”。从理论上说,物理规律应该而且可以给予包括心理现象在内的一切事件以严格的决定论解释,但事实上却做不到。因为心理事件包含着信仰与欲望的参与,我们在语言中不能把所有的原因标明、解释清楚,不能像给予物理事件那样的决定论的预测。因此,虽然在本体论上不存在身体和心灵、物理和心理的鸿沟,在语言上却存在着两种解释和预测的方式,一种是严格的决定论方式,适用于物理事件;另一类是大致的概括,意向句即属于这一类。

意向句和非意向句在意义上的区别产生出一个问题,判断意向句的真假的标准是什么呢?戴维森说,任何意向句都涉及心理上的整体解释,与意向者的欲望和信念体系相关。因此,意向句的真假归根到底取决于意向者的信念体系是否正确。戴维森提出了判断信念体系是否正确的“好意原则”(principle of charity)。这一原则要求抱着与人为善的好意去看待别人的信念。它肯定在一个意向体系中,大多数信念都是正确的,错误的信念相对而言是比较稀少的,需要加以特殊的解释。在大多数场合下,我们可以理所当然地信任一个信念体系的正确性。从实践上说,好意原则有利于不同信念体系之间的相互理解和对话,反对以邻为壑的文化相对主义和怀疑主义,在这一点上,可以看出戴维森的好意原则与蒯因的“译不准定理”之间的分歧。从理论上说,好意原则是一种自然主义的原则,它肯定一切信念体系都是在自然进程中形成的,都有其存在的合理性,因而不能用自己的标准去排斥异己。

当然,信念体系的正确性也有其内在标准,这就是理性和融贯等逻辑标准,以及信念、欲望和行为之间协调一致的实践标准。但这些内在标准是一切信念体系共有的,因此,它们也是好意原则的依据。戴维森相信,不同信念体系的合理性是可以相互贯通的,人类的概念体系是相同的,不同于有理性的人的概念体系在概念上是不可能的。^①可以看出,他的好意原则与他的绝对真理观是相辅相成的。两者都要求,我们应当相信大多数人是理性的,是真理的信仰者。戴维森等人的学说通常被称作大众心理学。大众心理学自觉地保持与科学的距离,强调大众心理学不能被科学心理学所代替,将来也不能与科学心理学相融合,更

^① D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980, pp. 207 - 260.

不能被还原为神经生理学和物理学。大众心理学的任务是理解人,其途径是通过合理的、但非科学的解释,把人的行为和意图(包括欲望和信念)理性化。最后达到人与人之间的相互交流和沟通,达到共识的目的。正如戴维森所说:“一个好的解释理论最大限度地促成共识。”^①

实在论的真理观

1933年,塔斯基(Alfred Tarski)发表《形式化语言中的真理概念》一文,给予“真理”一个语义学的定义:“X为真,当且仅当P。”比如,上述定义可置换为这样的例句:“雪是白的”为真,当且仅当雪是白的。这个定义在分析哲学界影响甚大。塔斯基的定义把真理作为命题的属性,属于语言学语言(meta-language,也译作元语言),即表述语言性质的语言。这一定义表明了对象、命题和真理之间存在着这样的关系:命题为真的条件是对象确如命题所表述的那样。这满足了“与对象相符合”这一真理的基本要求。塔斯基认为,任何真理定义都不能违背“符合说”。他的定义从语言形式上证明了真理的意义在于对象语言与语言学语言之间的一致性,用形式语言表达了“符合说”的内容。^②

塔斯基关于真理的定义用形式化的方法对实在论的真理观做出了语义学的逻辑证明,这一定义以其完美形式和严格性得到人们的赞誉。但也有不少人认为这只是形式逻辑的一项成就,并没有多大哲学意义,因为它并不比传统的符合论具有更多的实质内容;而且它的形式似乎是同义反复,谓词“为真”似乎成为多余的累赘;再加上塔斯基本人也申明这一定义不能被运用于自然语言,更使人觉得它并无实际用途。

针对种种责难和误解,戴维森于1973年发表《捍卫惯例T》一文。“惯例T”即塔斯基关于真理的定义。戴维森指出,“惯例T”表达出一种绝对真理论,即不再诉诸其他的解释模型来解释真理,而是把真理还原为句子的真理条件;它消除了传统真理理论的含糊性,特别是反对把真理等同为某些实质性的内容:“惯例T”明白地表达出真理的语义学特征,并在语言结构内部寻找这一特征,这又避免了指称理论的困难。所有这些,都是真理观上的革命。

戴维森认为,“惯例T”不应只是一种形式语言,不能只停留在语言学语言层次上,还应该被应用于自然语言。“惯例T”进入自然语言,便不可避免地涉及意义,需要与自然语言的意义理论结合起来,才能解决真理问题。“惯例T”规定的一个句子的真理条件实际上是对这一句子意义的解释。“X为真当且仅当P”可被改成“X意味P”。但这里不能简单地用P替换X,得到像“‘雪是白的’意味雪

^① D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, p. 169.

^② “The Semantic Conception of Truth”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944, pp. 341 - 357.

是白的”这样的同义反复。在意义领域,还必须考虑到时间和说话者的因素。戴维森把时间 t 和说话者 u 称作指数因素,真理概念要用 T_s (真句子)和 t, u 三个谓词表述,“ S 是真的”意味着“ S 对于说话者 u 在 t 时是真的”。戴维森把他对“惯例 T ”的修改称作“惯例 ϕ ”。与“惯例 T ”相比,“惯例 ϕ ”的意义何在呢?首先,它比“惯例 T ”更接近于符合论。戴维森把符合论归结为一句话:“一个真命题是一个忠于事实的命题。”塔斯基的定义符合这一精神,但是,他把真理看做仅仅是句子的性质,这又不符合这一精神。戴维森的“惯例 ϕ ”则说明:“真理不是句子的性质,而是句子、说话者和时间之间的一种关系”,因而比“惯例 T ”更加忠于事实。其次,由于增加了说话者和时间的因素,“惯例 ϕ ”具有经验性,因此是可检验的。比如,“今天是星期二是真的”意味着“在某人说话时,他所在的那个时段是星期二”。这句话是一个经验命题,可用事实检验。“惯例 T ”仅仅是形式化语言,不包含经验因素,因而不能接受经验检验。经过“惯例 ϕ ”的改造,戴维森在关于真理的形式化理论基础之上,建立了自然语言的意义理论。他的成就在于,用形式化和自然语言相结合的分析方法,阐述了符合实在论的真理观和意义理论。

第四节 实在论与反实在论的争论

分析哲学内部在“外部世界是否存在”的问题上一直存在着两种对立的倾向:一种是持肯定态度的实在论,以穆尔为代表的常识哲学、逻辑经验主义内的物理主义以及日常语言哲学内的自然主义,都属于这一阵营;另一种是持存疑态度的彻底实证论,形形色色的现象主义、心理主义和怀疑主义大抵都属于这一阵营。在实在的问题上的不同立场直接影响到真理观。实在论者坚持认识与外部实在相符合的传统真理观,反实在论则用一些内在的经验或思想标准,如“确认”、“融贯”、“简单”等等,作为真理的标准。当然,围绕着实在和真理问题的争论采取了语言分析的形式。70年代中期,实在论与反实在论的争论重开,反实在论以杜麦特为代表,实在论阵营中除了戴维森之外,还有普特南等人。

杜麦特的反实在论

迈克尔·杜麦特(Michael Dummett, 1925—)1937年进入牛津读书,1979年接替艾耶尔任牛津大学的逻辑讲席教授。主要著作有:《真理与其它疑难》(1978年)、《对弗雷格哲学的解释》(1981年)、《语言之海》(1993年)。

杜麦特一反牛津学派的常识实在论立场,力图恢复逻辑实证主义的一些中心命题,其中之一就是逻辑实证主义者石里克、艾耶尔等人的反实在论。他们认为,关于外部实在的形而上学争论是因为使用不同语言而引起的,实在论者使用

关于事物的语言,唯心论者使用关于感觉材料的语言,得出“外部事物是客观实在”和“外部事物是感觉的复合”两种针锋相对的意见。他们认为,只有在关于“给予”的形式的语言中,关于实在的描述才能得到证实,才有意义。因此,不论实在论和唯心论的断定都是无意义的,两者之间的争论可以消除。杜麦特通过对弗雷格的研究,阐发了语言学转向的哲学意义。他认为,形而上学的基础是意义理论,哲学问题实质上是语义学问题。站在这一立场上,他提出了反实在论的论证。首先,他认为关于实在问题的争论是关于命题的真理条件的争论,存在着实在论的真理条件和实证论的真理条件的分歧。然后,他力图证明,实在论的真理条件是错误的,因而实在论是错误的。

对于“真理的充要条件是什么”的问题,实在论者的回答是:与客观实在相符合,客观实在可以是日常事物,也可以是抽象的结构、关系和观念。杜麦特从语义学角度分析问题,认为真理只是命题的属性,说一个命题是真的意味着我们能够有效地提出有关证据,或者提出寻找证据的有效方法,这是实证论的真理条件。比如,一个人在没有遇到危险的情况下死去,对于“这个人是勇敢的”这句话,实在论者认为,“勇敢”是客观存在的属性,不管我们有无可能知道它,有无这一属性本身决定着这一命题为真或为假。实证论者则认为,除非我们能够发现这个人是否勇敢的有关证据,否则我们无法断定这句话的真假。

杜麦特维护实证论的真理条件,反对实在论的真理条件,认为后者是静态的、固定的模式,把语言与实在的关系当作不依赖我们意识和行为的客观存在,这仅仅是一种图画和比喻,是我们自己构造出来的意义,它本身就说明了语句的真理条件依赖于语言的使用者。实证论的真理条件正是这种动态的、不确定的模式,它要求我们去构造、建立证据。杜麦特所说的实证论的真理条件不同于证实原则,他认为证实所需要的证据不是被给予、被发现的,因为我们甚至不能确定有无证据。他强调的不是证据的获得而是取得证据的方法。他还强调,取得证据的方法不应只是经验证实,还应包括逻辑推理、演绎和数学证明。总之,只要能够证明命题内容合理性的方法都是证据。严格地说,他的观点不是证实主义,而是合理的证明主义。

杜麦特把两种真理条件的区分运用于数学命题。实在论的真理条件在数学领域表现为柏拉图式的实在论,即认为数学对象是理念实体,是不依赖于人的思想的客观存在。与之相反,实证论的真理条件在这里表现为直观主义、构造主义,即认为数学命题真理条件所需要的证据是人们在直观活动中构造出来的,而不是固定不变的、外在于人的规则。杜麦特据此还批评了后期维特根斯坦关于数学的约定主义倾向。他说,维特根斯坦正确地把数学的基础看做人造的约定,但在约定的基础上,还需要构造数学证据,但是,维特根斯坦把数学证据也说成是约定,这就走上了“彻头彻尾的约定主义”,不能很好地解释数学证明的严密

性、精确性。^①

普特南的实在论

希拉里·普特南(Hilary Putnam, 1926—)毕业于加州大学,1956年起任哈佛大学教授。他的著作颇多,代表作为《理性、真理和历史》。

普特南原来是一个坚定的实在论者,他提出过关于指称的因果理论。这一理论用外物和名称之间的关系解释名称的意义。普特南争辩说,名称之所以不是无意义的声音,就是因为它们与外物有某种因果关系,正是外物使意义附着于名称。他还反驳了怀疑论者取消外物的论证。笛卡儿曾设想一个邪恶的精灵可能在欺骗我们,使我们感到一个实际上并不存在的外部世界似乎存在于我们面前。普特南说,如果真的如此的话,那么我们只是“容器里的大脑”,容器中有大脑所需要的营养液,大脑在其中接受到某种神奇的电流刺激而感觉到身体的存在和外物的存在。普特南接着推导出这一设想的逻辑结论。他说,如果我们真的是“容器里的大脑”,我们就不会想到自己是“容器里的大脑”;我们能够做如此设想的事实,恰恰证明了我们不可能是“容器里的大脑”。

面对杜麦特的反实在论的批评,普特南认识到以前立场的弱处。他说,外物与名称的因果关系需要说明名称是如何能够与语言之外的事物发生联系,还要说明在两者之间架起一道既不属于语言、又不属于外物的桥梁。这只有用“上帝的眼光”看待语言和事物,才能做得到。即使有这些困难,普特南并不因此而放弃实在论,他声称自己转向“内在实在论”。这是一种康德的方案:语言和事物的因果联系不在我们之外,而是我们概念系统的一部分。他说:“客体并不独立于我们的概念图式而存在。当我们使用这一或那一个可能的描述图式时,我们把世界分解在客体之中。”^② 康德式的“概念图式”或“可能的描述图式”,起到联系语言和事物的中介作用;就是说,语言的意义是由我们自己的概念系统和我们之外的事物共同决定的。

在真理问题上,普特南在符合论与实证论之间持调和立场。他认为,真理有两个特征,一是理想化的证明,一是合理的公认性。一方面,他同意实证论的看法,认为真理的条件是证明,但证明不是当下的或短期的证据,在一时一地被证明的命题还算不上真理,只有当各种证据汇集在一起时,才能抽取出真理的命题。真理所要求的证明是理想化的证明。另一方面,他也同意符合论者所说的真理的条件应包括公认的标准,但他同时修正说,这一公认标准不只是大家公认

^① Dummett, *Truth and Other Enigmas*, "Preface", "Realism", "Wittgenstein's philosophy of Mathematics", London, 1978.

^② H. Putnam, *Reason, Truth and History*, New York, 1981, p. 52.

的事物,也取决于我们对这些事物的解释,这种解释是历史的、可变的,但同时也是概念性的、合理的。公认的合理性来自我们在历史中所形成的共同的概念系统。从上面各种观点可以看出,普特南的“内在实在论”用理性主义、主观主义和相对主义的观点,修正了他所谓的“形而上学实在论”的唯物主义、客观主义和绝对主义的立场,表现出明显的调和折中倾向。

第五节 罗蒂的后分析哲学

分析哲学在方法、风格和内容上都表现出强烈的学院气息。分析哲学家使用专门的技术术语,进行细致入微的语词意义辨析,围绕着他们所感兴趣的那些问题,在俱乐部式的小团体内乐而不疲地争论不休,而局外人却往往不知所云。比如,我们在上面介绍的那些问题,如果不加以通俗化的说明,是很难被人理解的。分析哲学的讨论越深入,哲学的范围也就越狭窄,哲学的对象也越来越专业化。哲学家过去在公众心目中是智者贤人,现在却像是律师,分析哲学的“专业化哲学”倾向引起了以罗蒂为代表的新一代哲学家的不满。他们从分析哲学的困境看出哲学的没落命运,提出了超越分析哲学、返回实用主义的“后哲学文化”的新概念。

理查德·罗蒂(Richard Rorty, 1931—)于1956年获耶鲁大学哲学博士学位,1961年起在普林斯顿大学任教。1982年,为了与他的反对专业化哲学的理论保持一致,他辞去了终身的哲学教席,到弗吉尼亚大学任社会人文科学教授。他的代表作为《哲学和自然之镜》以及《实用主义的后果》。

罗蒂自称是“新实用主义者”,由于他的分析哲学背景和对分析哲学的反叛,他的学说也被称作“后分析哲学”。他的思想与欧洲大陆的后现代主义遥相呼应,在欧美哲学界引起震动。

“心灵之镜”的笛卡儿—康德模式

罗蒂认为,自柏拉图以来,特别是自17世纪以来,西方哲学被“心灵是世界的镜子”这一比喻引入歧途。以认识为中心的哲学传统通过笛卡儿和康德的工作达到登峰造极的地步。按照笛卡儿—康德模式,知识是对现实的真实描述,心灵可以正确无误地反映经验世界,哲学的基本任务是探讨心灵结构以及知识的可能性条件,解答主观如何与客观相适应等认识论问题,以建立各门科学和各种反映方式都必须遵循的哲学方法论。哲学家似乎享有这样的特权:他们不但能够决定一种理论是否正确,而且规定理论思想与客观存在的真善美之间的合法联系。在此意义上,哲学被称作“科学之科学”,哲学被视作人类知识大厦的基础,以认识论为中心的哲学实质上是知识论上的基础论。

罗蒂问道:人类知识为什么需要哲学作为基础呢?从实用主义观点看,知识解答了实际提出的问题,满足了人们精神的和物质的需要,知识的效用就是对其正确性的证明。然而,哲学家却以一系列非历史性的观念,如必然性、普遍性、理性、客观性、先验性等等,作为知识的真理标准。这些哲学概念既不能扩展知识领域,又无助于对知识的实际功能进行反思。知识所需要的是描述具体行为,发现历史性概念,修订或然性的规则。罗蒂要求哲学家们不要把方法论、概念体系、价值观文化形态凌驾于其他,不要把一种特定的语言形式永恒化,也不要吧哲学思维方式当作解决不同学科之间矛盾的统一模式。

罗蒂对以认识论为中心的哲学传统的批判,可以归结为在本体论上反对实在论,在认识论上反对基础论,在心理学上反对“心灵”、“自我”的学说。他指出,以主观和客观相符合为标准的真理观所依赖的前提是观念与事物、心理与物理、理论与实践的二元对立,这一前提是哲学的虚构。事实上,任何事物都是在概念系统中被观察和描述的事物,任何现实都是被一定的理论所概括的现实,世界总是通过一定的世界观显示其“本来面目”的。他得出结论道,没有完全与主观条件相分离的客观现实,在分离的条件下比较两者的异同只是哲学家思维的产物。这对柏拉图来说是灵魂洞悉理念世界,对笛卡儿来说是心灵再现天赋观念,对洛克来说是在“白板”上反映感觉印象,对康德来说是自我综合现象材料,如此等等,不一而足。哲学家推崇的认识模式是心灵好比自然之镜。罗蒂否认这面镜子的存在。他说,人们在语言行为中直接与自然打交道,认识不需要心灵为中介,也不需要关于心灵、自我的非历史性概念作为其基础和证明。他因此得出了结论:作为认识论的哲学已经丧失了存在价值,应当寿终正寝。

分析哲学的自我消亡

早在罗蒂之前,分析哲学已经向以笛卡儿和康德为代表的认识论传统提出挑战,并自诩为一场用新哲学代替旧哲学的革命运动。但在罗蒂眼里,这是一场失败的革命,因为分析哲学一开始就没有摆脱笛卡儿—康德模式,只不过用语言分析方法代替了认识论的综合和分析方法。语言分析的主题仍然是主观如何符合客观、思维如何认识实在的老问题。分析哲学的革命只是为了改变解决问题的方法和答案,但却没有或不能从根本上抛弃问题本身,只要哲学继续企图充当人类知识的基础,哲学家不放弃基础论的前提,不论采用何种方法解答在此前提下产生的问题,最终都将是徒劳无益的。用语言充当联系主观和客观的中介,与把心灵比作反映自然的镜子虽有异曲同工之妙,但并无本质上的不同。分析哲学的革命与笛卡儿、康德、黑格尔和胡塞尔等人标榜的哲学革命一样,也是注定要失败的。

与历史上其他哲学思潮不同,分析哲学不待其他派别从外部来批判,便走上

自我消亡的道路。罗蒂从分析哲学的圈子里跳了出来,他以“过来人”的身份阐述了分析哲学的发展史。他把分析哲学内部的争论看做是一场找不到出路的混战。他说:“逻辑分析的观念推翻了自己,在维特根斯坦哲学、日常语言哲学、蒯因、库恩和塞拉斯对‘科学语词’的批判过程中,经历着慢性自杀”;取代了逻辑分析的日常语言分析的前途也不美妙,它是一个“甚至比逻辑经验主义还要短命的运动”。^①

在促使分析哲学自我消亡的诸因素之中,罗蒂高度评价了具有实用主义倾向的美国哲学家的批判作用。比如,蒯因的整体论对经验主义教条的批判,以及否认哲学先于科学的自然主义;古德曼(Nelson Goodman)的“逻辑常规主义”和“反还原论的后经验主义”,以及“多元本体论”;塞拉斯(Wilfrid Sellars)的反基础论对“给予”基础地位的挑战,等等,都被罗蒂引征利用,并融合在自己对分析哲学的批判之中。其他美国哲学家,如库恩、费耶阿本德和戴维森等人的思想也被引以为自己观点的旁证。在罗蒂看来,这些哲学家一方面信奉分析哲学,另一方面又自觉或不自觉地按美国所特有的实用主义精神来处理分析哲学的问题,但两者的结合却从内部动摇了分析哲学的根基,这个后果是他们所始料未及的。罗蒂以复兴实用主义为己任,他要求彻底摆脱分析哲学的前提和方法,把实用主义原则贯彻到底,彻底改造哲学。

后哲学的文化

罗蒂认为,新实用主义不是代替旧哲学的新的哲学体系。哲学体系的瓦解是当代哲学的发展趋势,这一趋势早在本世纪初已被维特根斯坦、海德格尔和杜威所指明。罗蒂称颂他们三人是“把我们引进哲学革命时代的”、“本世纪最重要的哲学家”。他们发现了哲学的主题是人的语言、存在和行为,而不是认识论。他们的哲学不再是包罗万象的体系,而是解除理性的困惑和误解之良方。他们帮助人们正确地看待人在自然界和社会中的位置,历史地对待理论知识的用途。罗蒂试图克服当代英美哲学与欧洲大陆哲学的隔阂,不失时机地引用法国和德国的流行哲学来论证自己对哲学发展趋向的预示。他认为,最近的哲学学说,不论是解释学、社会交往理论,还是解构主义、后现代主义,都采取了哲学与其他文化形态相融合的形式,哲学不再是高于或独立于其他学科的理论体系,而是与历史学、文学、语言学、考古学、人类学、政治学、经济学、社会学等其他学科相结合,构成新的话语,开拓适应社会生活需要的新的知识和行为领域。欧洲大陆的文化哲学兴盛,一方面显示出作为独立学科的专业化哲学正在消亡,另一方面也揭示哲学正在与其他文化形态的融合中获得新生。

^① R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minnesota, 1982, p. 227, 175.

通过对英美分析哲学历史和欧陆哲学发展方向的研究,罗蒂得出一个关于哲学的概念:

在这个概念中,哲学不再是一门关于永恒主题的学问的名称,相反,它是一种文化类型,一种人类交流的声音。这种交流在某一时间内围绕着某一论题展开。这不是辩证发展的必然结果,而是各种不同领域中的事件(如新科学、法国革命、现代小说)相互交流的产物,或是具有新思想的天才们(如黑格尔、马克思、弗雷格、弗洛伊德、维特根斯坦、海德格尔)的产品。有意义的哲学变化不是发生在用新学说应付老问题之际,而是发生于新问题产生和老问题消失之时。^①

罗蒂说明,新哲学不是体系性哲学,而是启发性哲学。“启发”(edifying)来自伽达玛所说的“教化”(Bildung)。罗蒂强调的“启发”的作用在于鼓励不同领域的思想者、行动者参与对话,并在对话中发出自己有创见的声音,而不像过去所理解的哲学,要去裁决各种观点的真假是非,强求一律。启发性哲学的目的并不是精确地反映现实,而是扩大和促成交流和共识,在另一些场合,罗蒂把启发性哲学等同为解释学,它不是一门学科、一种方法或一个研究纲领,并不填补认识论被驱逐后所留下的文化空间,它的作用好似诗,具有创造和欣赏的功能。但罗蒂无法更多地规定这种哲学的性质、对象和内容。

罗蒂关于“后哲学文化”的设想过于简单、空泛,缺乏理论上的论证和说服力。罗蒂的著作的影响力并不在于提出了一种新哲学,而在于他对历史的和现有的哲学提出的挑战,他把现代哲学,尤其是分析哲学面临的深刻危机摆在人们的面前,使哲学家面临着“或者消亡,或者转型”的选择。他促进哲学由专业化、技术化向应用化和文化对话方向发展的努力,也符合哲学发展的趋势。至于西方哲学能否按照这样的方向发展而走出危机,我们还要拭目以待。

^① Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, p. 264.

第八章 英美科学哲学和政治哲学

分析哲学自诞生以来一直是英美哲学的主流,但是,60年代以后,分析哲学之外的科学哲学和政治哲学异军突起,与分析哲学分庭抗礼。科学哲学和政治哲学一向被视为“分支哲学”,而分支哲学只是探究普遍原则的“纯哲学”在某一领域的具体应用,它们如何能够打破分析哲学的主流派别的一统天下呢?为了回答这一问题,有必要回顾分析哲学与它的分支哲学的关系。分析哲学虽然是一种语言哲学,但却不是应用性的分支哲学;分析哲学的语言观具有像传统哲学的本体论和认识论那样的普遍意义,它是其他领域或学科的基础。分析哲学企图把一切哲学问题都归结为语言问题,通过对各门学科的概念、术语和命题的分析,建立各种“元”学科,如元伦理学、元政治学、元科学,等等。“元”(meta)表示学科与学科研究对象的二阶关系。比如,伦理学语言表达了关于道德实践的认识,元伦理学则是对伦理学语言的研究;它的对象不是道德实践和准则,而是表达这些实践和准则的语言,如“善”、“义务”、“目的”等概念以及与之相关的命题的意义。同样,元科学的对象不是科学活动和科学理论的内容,而是澄清科学语言,对科学理论的结构做出语义学或语句学的说明。

分析哲学用语言分析方法建立起各门元学科作为它的分支哲学。除了像心灵哲学等少数学科之外,这些元学科中的大部分并没有能够促进它们所研究的学科的发展,相反却有脱离具体学科的倾向。这是因为语言分析不能解决实质性的问题,科学、道德和政治等领域的问题有着历史的、社会的、文化的和理论的根源,不能完全归结为语言问题,分支哲学不能与具体学科面临的理论和现实问题截然分离,只进行澄清语言意义的工作。罗素在晚年时批评分析哲学已成为茶余饭后的闲聊,放弃了追求关于外部世界的知识的任务。这一批评不见得适用于分析哲学的“纯理论”,但对于它所建立的一些元学科,还是很有针对性的。

针对分析哲学在具体学科的应用中所面临的困境,越来越多的哲学家放弃语言分析的方法和哲学的问题,在具体学科中寻找哲学的问题,他们更多地运用传统哲学的方法,建立分支哲学。这样的趋向在科学哲学和政治哲学领域表现得尤为显著,取得的成绩也非常显著。自60年代以来,科学哲学和政治哲学在英国和美国已成为显学,其影响力超过了分析哲学的纯理论。它们与分析哲学的关系已经很难再用分支(应用)的与纯粹(一般)的哲学的区分来说明。毋

宁说,由分析哲学体现的语言哲学与非分析的科学哲学、政治哲学在英美哲学界形成了三足鼎立的局面。

第一节 波普的科学哲学

卡尔·波普(Karl Popper, 1902—1994年)出生于维也纳的一个犹太人家庭。1926年在维也纳大学获得哲学博士学位。他与维也纳学派成员有接触,但没有参加学派的活动。他的第一本著作《研究的逻辑》列在石里克主编的丛书之中出版。“二战”期间,为逃避纳粹迫害,波普移居新西兰,在大学任教,战后到伦敦经济学院任逻辑学与科学哲学教席的教授,获得英国女王授予的爵士头衔。他在科学哲学领域的主要著作有:《科学发展的逻辑》(《研究的逻辑》的英文修订本,1959年)、《猜想与反驳》(1963年)、《客观知识》(1972年)、《自我及其大脑》(与艾克尔合作,1977年)、《开发的宇宙》(1982年)、《趋向性的世界》(1990年)。

科学哲学作为一门独立的学科开始于世纪之交,逻辑实证主义可以说是第一个科学哲学的学派。逻辑实证主义又是分析哲学的一个学派,它通过对科学语言的意义的分析和澄清,提出并解答了关于科学与伪科学的界限、科学语言的统一性、科学理论的逻辑结构和说明模式、归纳方法的有效性等科学哲学中的重大问题。波普是英美哲学界第一个站出来与分析哲学抗衡并取得成功的人。他自觉地与逻辑实证主义划清界限,他意识到他们的分歧是关于科学哲学的性质的根本分歧;逻辑实证主义把科学哲学作为语言哲学对待,波普则坚持认为,科学哲学关心的问题不是语言的意义,而是认识的真假;逻辑实证主义的实证原则区别的是意义与无意义的界限,而不是科学与非科学的界限,后者才是科学哲学的根本问题。科学哲学与传统的知识论有着共同的问题,它不能被归结为语言分析。

对实证主义的批判

波普高度评价了休谟对归纳法的挑战,但他也看到,即使人们知道归纳法的合理性是可疑的,他们(包括休谟在内)也不愿意放弃归纳法。这是因为人们不能摆脱这样一个根深蒂固的信念:科学理论是从重复出现的事实中归纳出来的,科学规律是建立在事实的重复性基础之上的。波普却认为,对重复性的信赖不过是一种迷信。不论从心理学还是从逻辑学的角度来看问题,科学发明的关键从来都不是对于重复出现的事物的观察。因此,由于优先考虑重复性而导致的归纳法理论是站不住脚的。

在《猜想与反驳》一书中,波普批判了休谟关于归纳法的心理学理论。他指出,典型的重复活动是机械的、生理的,不会在心理上造成对于规律性的信仰。

比如,谁也不会简单的计数活动中发现关于数字的规律。留意观察到的事物的重复性不是这种机械的、生理上的重复,因为不同时间内观察到的事物总是会有差异的。只有从某一角度,出于某一目的去观察,我们才会从不同的事物中找到相同相似之处,才会把它们看做是重复的事物。也就是说,先要有一种见解、企图、期望、假定或兴趣,然后在观察中才会出现重复感。前者是心理现象,是重复感的原因之一,它们不能反过来成为重复性观察的结果。生物学家一个实验可以证明这一点:将一支点燃的香烟放在幼犬鼻子前面,它会马上跑开,以后不管用何种方式也不能引诱它再次嗅香烟。同样,人们在生活中的很多习惯和信念都是年幼时一次性经验所造成的。重复的事实和重复的行为一样,是在信念和习惯之后,而不是在此之前产生的。由此可见,休谟认为重复观察产生心理上信念与习惯的论点是不正确的。

在《科学发现的逻辑》一书中,波普反驳了关于归纳法的逻辑学说。他的工作主要是批判逻辑实证主义的立场。根据这一立场,归纳法能够达到具有高概率的真实性的理论。波普反驳说,科学理论的内容不是平凡琐屑的,而是大胆的猜测,并且是在常识看来似不可信的猜测。这在逻辑上意味着,科学理论的真实性概率很低。波普的公式是:内容和概率成反比。一个理论的内容愈丰富,它的真实性概率也就愈低。设想有三个理论 a、b、a & b。

a:地球是椭圆。

b:地球围绕太阳运行的轨道是椭圆。

a&b:地球是椭圆,并且地球运行轨道也是椭圆。

如果用符号 Ct 表示理论所陈述的内容,那么则有下列表示理论 a、b、a&b 之间关系的不等式:

$$Ct(a) < Ct(a\&b) > Ct(b) \quad (1)$$

如果用 P 表示理论真实性概率,现在假定 $P(a) = 9/10$, $P(b) = 8/9$,那么,应用概率运算的特殊合取规则(因为 a、b 是两个独立的陈述),则有下列不等式:

$$P(a) > P(a\&b) < P(b) \quad (2)$$

比较不等式(1)和(2),我们便可得出结论,一个陈述的真实性概率与其内容成反比。这意味着,一个陈述的真实性概率愈高,它的内容也就愈贫乏,例如,一个重言式陈述“A = A”的真实性概率为 1,但它却几乎没有经验内容。因此,那种想通过归纳逻辑保证的归纳法达到科学理论的努力是徒劳的。如波普所说:“如果高概率是科学的目的,那么科学就应该尽量少说,并且最好只说同义反复的话。”^①

^① K. R. Popper, “Replies to My Critics”, *The Philosophy of Karl Popper*, ed. by P. Schilpp, Open Court, 1974, pp. 966 - 967.

波普问道:既然科学实践并没有支持归纳法的必要性和有效性,为什么人们仍然相信没有归纳法就没有经验科学的神话呢?他认为是基础论在作祟。人们普遍相信,知识需要有一个坚实的基础,经验科学的基础是感觉经验。归纳法的认识论根源是这种基础论。因此,波普在破除归纳法的同时,也批判了认识论上的“基础论”,尤其是经验基础论。他说,经验基础论的错误在于把科学发现活动分成两个部分:前一部分是感觉和经验观察,这是科学理论的基础;后一部分是建立在这一基础之上的理论。人们却没有提出这样的问题:观察和理论是独立的两种活动吗?他提出了这样的问题,并做出了否定的回答:任何观察都受一定的理论或理论上的倾向影响,观察不可能发生在理论之前。他举了一个实例,当他在维也纳当教师时,曾向一群学物理的学生指示:“拿起你们的笔和纸,仔细观察,然后记下观察的结果。”学生对此惘然不知所措,他们问道:“你要我们观察什么呢?”波普说,这个例子告诉人们:

“观察”,这样的指令是荒谬的。……观察总是有选择性的,它需要选择一个对象,一个明确的任务,一种兴趣,一种观点和一个问题。并且,对观察的描述是以一种描述性的语言及表达属性的词语为前提的,这又是以相似与类别为前提的。

观察,或者更确切地说,观察陈述和对经验结果的陈述,总是对事实观察的解释,这是根据理论做出的解释。^①

寻求知识基础是一种错误,但这一错误不是偶然的失误,而是一种扎根于人的本性之中的普遍倾向。波普认为,寻求安全感是人的首要心理需要,人找寻知识的目的最初是为了使自己的生括获得更为可靠的庇护,最可靠的庇护是确信的知能。因此,人们倾向于把知识与确信等同起来,把获得知识的过程等同于证实。经验主义者和逻辑实证主义者对知识基础的探讨都出自于寻求安全感这一人性倾向。波普抨击了这一倾向:

经验主义者的问题:“你如何知道?你的断定的根源是什么?”在提法上就是错误的。这不是表述得不精确或太马虎,这些是企求独裁主义回答的问题。^②

所谓知识论中的独裁主义指的是一劳永逸地证实知识真理性的企图。独裁主义用证实排除了对证实过的知识的批判和否定,它也可以称作证实主义。

在波普看来,传统知识论之中的归纳法、基础论和证实主义之间存在“一损皆损,一荣俱荣”的关系。他的任务不仅仅是提出一种与归纳法不同的科学方

^① *Conjectures and Refutations*, Routledge, London, 1969, p.111.

^② *Unended Quest*, Fontana Collins, London, 1976, p.160.

法,他还必须提出与基础论和证实主义相对立的关于科学知识的一般性理论,建立起能够合理地阐明科学性质、任务和发展趋势的科学哲学。

证伪主义

证伪主义是和证实主义针锋相对的关于科学理论的检验原则。和证实主义相比较,证伪主义有两个优点。第一,科学理论一般都表达为全称判断,经验的对象却总是个别的。个别的事例无论重复多少次,也证实不了一个全称判断。例如,即使我们观察到成千上万只白天鹅,也不足以证实“所有天鹅都是白色的”这样一个全称判断。因为我们的观察不可能穷尽所有天鹅。然而,只要我们发现了一只黑天鹅,我们便可以立即证伪这一判断。因此,只有坚持证伪原则,我们才能够把经验观察作为检验理论的标准。换言之,经验之所以能够成为理论的试金石,其真实原因不在于经验能够证实理论,而在于经验能够证伪理论。第二,科学史中的事实证明,当人们寻求证实而不能达到目的的情况下,人们往往借助一些辅助性的特设(ad hoc)来为预先设定的理论辩护。仍以上面的事实为例:当一只黑天鹅被发现时,人们可以做出一些特设,把黑天鹅排除在“天鹅”类属之外;或者做出另外一些特设,使得只有白天鹅才能满足天鹅的特征。这样,实证主义往往堕落成为对教条进行辩护的工具。证伪主义可以避免辩护主义、教条主义的危险。根据证伪原则的要求,人们不必害怕,更不必想方设法地消除与理论不符合的事例。相反,应当欢迎这样事例的发现。证伪原则告诉人们,一切科学理论都只是猜测和假说,它们不会被最终证实,但却会随时被证伪。

证伪过程中使用的方法是试错法。试错法的一般步骤是,首先大胆地提出猜测和假说,然后努力寻找和这一假说不相符合的事例,并根据事例对假设进行修正,乃至完全否定。在第一次尝试失败之后,再提出更好的假说,运用同样步骤对其进行证伪。试错法没有终点。试错法的目的不是最终找到一个不再能被证伪、不再适用于试错法的假说。试错法对理论的修改、完善或者否定是永无休止的。我们只能说,试错法“试”出了一个较好的假说,但却不能说,我们找到了最好的假说。最好的假说是终极真理的代名词,是和科学精神格格不入的。

试错法在本质上是演绎的方法。在方法论中,人们通常把从一般原则推导出具体事例的过程称为演绎,把由具体事例推导一般原则的过程称为归纳。人们普遍认为,归纳法是经验科学的基本方法。演绎法的适用范围是数学、逻辑等抽象思维学科。波普不但否认了科学理论的发现是归纳过程,而且进一步说明,经验科学方法的性质是演绎。如果说,归纳法的程序是:事例→假说→事例,试错法的程序便是:假说→事例→(更完善的)假说。这在逻辑中被称为否定后件推理(modus tollens),其符号形式是: $(P \rightarrow Q) \& \sim Q = \sim P$

例如:P:所有的天鹅都是白色的。

Q:每一只天鹅都是白色的。

“P 蕴涵(\rightarrow)Q”是假说。

观察的结果是 \sim Q:有一只天鹅是黑色的。

因此,结论是 \sim P:“所有的天鹅是白色的”是错误的。

从形式上说,试错法是这样一种类型的演绎推理。作为普遍有效的科学方法,这显示了科学的演绎性质。

波普把可证伪性(falsifiability)、可反驳性(refutability)和可检验性(testability)当作同义词使用,它们都是判别一个理论是否科学的依据。可证伪性或可检验性有两个特点:第一,它与经验内容成正比。在两个假设之间,如果一个比另一个具有更大的可证伪性,这就是说,它有更多被推翻的机会,那么,它对现实便做了更多的判断,因而也就有更加丰富的经验内容。理论的经验内容与其真实性概率成反比意味着与其可证伪性成正比。第二,是检验的严格性。一个理论的可证伪性越高,它所能经受的检验的严格性也就越高。那么,什么是检验的严格性呢?严格性有两个参数:证据和背景知识。设我们有理论T、背景知识K和检验T所得到的证据E。如果E相对于K来说,是不可信的,但相对于K和T来说,却能给予T以必要的经验支持,那么,E对于T的检验便是严格的。这里所说的背景知识,指的是在检验时被本领域科学家们普遍接受的知识;通俗地说,它是一种流行观念。根据背景知识K,人们不可能期待着事实E的出现。在这种情况下,如果一个人提出了和K不同的假说T,出人意料之外地预测了E的存在,并且在以后的实验中,人们以T所规定的方式观察到了事实,那么,T便经受了E的严格的检验。

检验严格性这一概念旨在对科学理论的价值做出评估。根据这一标准,一个理论的价值不在于对既存知识中已知的事实做出新解释,一个在这一解释之前已为人们所熟悉的事实,对该解释不起检验作用。科学理论的价值在于它提出了惊人的、出人意料之外的预测;它的内容在背景知识中显得不可信和不可能发生,但却在观察中被经验事实所确认。只有经受了这样严格检验的理论才对人类知识的积累有所贡献。因为假说一旦被严格的检验所确认,背景知识中与这个假设相矛盾的部分就要被排除,甚至背景知识也会被新知识所替换,这意味着知识的增长和科学的进步。

在波普的心目中,严格检验的范例是对爱因斯坦相对论的检验。相对论中的一些结论,如光线弯曲、时间延长、空间缩短、宇宙膨胀等,在经典物理学的背景中,乃至在一般人的常识中,都是不可理解的。但是,它们都获得了某些观察证据的支持,使得相对论成为经过严格检验的科学理论,并修订了经典物理学。

然而,经典物理学也曾经历严格检验。海王星的发现就是对牛顿力学的一次严格检验。天文学家发现,天王星的运行轨道和根据牛顿定律计算的结果相比有细微的偏差,这一事实似乎证明了牛顿力学的不精确性,然而,英国的亚当斯(J. C. Adams)和法国的勒维里叶(Leverrier)根据牛顿力学做出预测,这一偏差是由于天王星轨道外侧的一颗尚未观察到的行星对天王星的引力造成的,他们计算出这颗未知行星的精确位置,不久,海王星的存在便被观察所确认。用同样的方法,人们又发现了冥王星。海王星的发现把对牛顿力学的威胁转变成牛顿力学的一次重大胜利,它显示了科学理论预测未知事实的力量。

知识增长的模式

正是因为波普关于科学知识增长的模式与传统观念根本不同,他的科学哲学和传统的认识论相比较,有着不同的“聚焦点”。传统认识论关心的是知识的基础以及由此而产生的知识的性质、范围等诸问题。波普始终把科学知识的增长问题作为他的主要研究对象。

在对科学的界限以及性质做了证伪主义说明之后,他提出了科学知识增长的模式,如下所示:

$$P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2 \dots\dots$$

这个模式表示,科学知识的积累是一个不断解决问题的过程。科学不是始于观察,而是始于问题(problem)。面临着问题 P_1 ,人们首先提出假说,作为对此问题的尝试性解决,即 TS(tentative solution)。然后,再对这一假设进行严格的检验,即通过证伪消除错误,即 EE(error elimination),进而产生新的问题 P_2 。如此反复,问题愈来愈深入、广泛,对问题做尝试性解决的理论的确证度和逼真度也愈来愈高。根据这一模式,人类知识的积累应当被看做是新理论代替旧理论的质变,而不仅仅是数量上的增长。

波普的科学知识增长模式既是一个开放性的,又是一个非决定论的模式。正如人们不能完全控制、预测生物进化过程一样,人们也不能完全预测和决定科学知识的未来状况。他特别反对机械决定论。18世纪法国科学家拉普拉斯(Simon Laplace)说,假如我们具有关于物体以及质点的位置和运动的充足知识和无限的数学运算能力,我们就能够精确地预测将来发生的每一个事件。波普反驳说,科学理论的尝试性和暂时性意味着,现有的科学知识描述的是迄今为止所发生的状态,而根据对过去状态的描述,我们不能预测未来的状态。波普的理由和休谟反对因果关系必然性的理由类似。两者都认定,在过去发生的事件和将要发生的事件之间不可能有必然的逻辑联系。

三个世界

从肯定的意义上说,波普所坚持的实在论是三个世界的学说,三个世界构成的是一个形而上学的系统。形而上学是对存在的方式(modes of being)以及存在事物聚合(togetherness)的研究。波普从词义学上考察,把“存在”(to be)一词的含义分为三种:外部事物的存在、思想意识的存在和关系的存在。形而上学根据这三种存在方式,把存在分成三个领域,即三个世界。

世界1是物理世界,如物质、能量、一切生物的机体,包括动物的躯体和头脑,等等。世界2是人的心理现象,包括意识、感觉等心理状态和过程,这是哲学中所说的主观世界。世界3是思想的内容;思想的内容可以被物质化,成为人造产品和文化产品,如语言、艺术品、图书、机械设备、工具、房屋建筑,等等;思想内容也可以是用语言表达出来的人的意识的固定对象,如问题、猜测、理论、反驳、证据,等等;统而言之,世界3是客观知识的世界。

三个世界是统一、连贯的。它们的统一性表现为:第一,宇宙的发展按照由世界1,经过世界2,到世界3的连贯直向方向进行;第二,三个世界之间存在着相互作用。世界1和世界2、世界2和世界3之间存在着直接的相互作用,世界1和世界3之间的相互作用需要以世界2为中介。

波普对世界1的发展过程的描述以自然科学为依据,这是一个由无机物到有机物,再从无生命的有机物到生命的发展过程。波普认为,由世界1到世界2的过渡的关键是意识现象的发生,这个问题比生命起源的问题更难解决,关于意识起源的假设也许永远不能成为可检验的科学理论。为此,他只能针对这一问题做如下形而上学的假设:在进化过程中,有些动物在它的神经中枢出现某些警告信号,如不安、不适或疼痛。警告信号使得动物改变行为方式,避免更大损害。随后,在神经系统中出现了代表警告信号的想象符号,使得动物能够采用“想象的试错法”,代替以身试错的实际试错法。这样,它们能够在不受痛苦或损伤的情况下就可以排除错误。想象的试错之后出现的是动物对试错后果的反应,对有利的后果的反应是期待;对有害的后果的反应是逃避。期待和逃避都是合目的性行为。目的和意图便是意识的萌芽,但只是进化发展到了人类阶段,才出现了意识现象,伴随着意识出现了语言以及其他文化现象:艺术、宗教、道德和科学技术。世界2和世界3是人类特有的世界。

在三个世界之间的相互作用中,尤以世界3对世界2的作用最为重要。其余的相互作用是明显的、公认的。例如,世界1和世界2的相互作用表现于生理和心理之间的相互作用,世界2对世界3的作用表现于思想意识对语言、理论和艺术创作的作用,世界3通过世界2的中介与世界1之间的相互作用表现于人类知识和物质条件、自然环境之间的相互作用,这些方面的相互作用比较容易为

人们所认识。但是,一个普遍流行的观点却阻止了人们对于世界3对世界2作用的认识。根据这一观点,知识是人的内心精神活动创造的,知识不可能脱离人的意识自主地发展。波普把这种看法归咎于传统的认识论,他说:

传统的认识论,如洛克、贝克莱、休谟以及罗素等人的认识论,严格说来都是离题的……它们只集中于世界2或主观意义上的知识的研究,而离开了科学知识这一研究主题。^①

根据他的科学发展观,科学发明是从问题开始的。但是,在一般情况下,问题不是人们有意识制造的,它们从猜测以及对猜测的批判过程中涌现出来;问题是人们创造活动的始料未及的后果。问题使得人们的主观意识集中于一个焦点,激发了主观能动性和创造性。问题在科学发明中的作用充分显示了世界3对世界2的作用,这一作用甚至比世界1对世界2的作用更大。

世界 3

波普关于三个世界的理论主要是关于世界3的理论。在波普之前,哲学家们普遍认为世界有客观和主观之分。但是,波普却提出,独立于这两个世界之外,还存在着世界3。关于世界3的客观性和独立性是一个颇有争议的问题。波普关于世界3的理论说明了世界3与其他两个世界,尤其是世界2的区别和联系,其要点如下:

(1) 世界3不同于世界2。世界2指的是心理和思想的状态和过程,它是主观的;而世界3则是思想的内容,它是客观的。没有客观的意识、精神,但却有客观的知识。这是因为客观知识与人的主观意向无关,它的存在不以个人的意识为转移。以世界3中的一个重要组成因素——书为例,即使没有读者,一本书仍然是一本书,正如没有鸟栖息的鸟巢仍然是鸟巢。波普说:“我们可以想像,人类消亡之后,某些书籍或图书馆如果被我们文明的后继者发现,这些书籍也许就会被解读。”^②把世界3同世界2区别开来的原因在于,心理和思想过程是流动的、不定型的、隐蔽的,而任何知识都有相对稳定的、固定的和公众可以接近的内容。他说:

具有决定性的事情是,我们能够把客观的思想,即理论,以某种方式置于人们之前,以便人们批评、议论它们,我们必须用某种稳定的(特别是语言的)形式把它们明确地陈

^① 引自 C. Simkin, *Popper's View on Natural and Social Science*, E. J. Brill, 1993, pp. 108 - 109.

^② *Objective Knowledge*, Clarendon, Oxford, 1972, p. 115.

述出来。^①

这就是说,只有把客观知识的世界和属于个人的主观世界区别之后,才会有知识自身的积累和发展,知识才能成为全人类的精神财富,而不至于仅仅存在于发明家的头脑里。

(2) 世界3也不同于世界1。固然,世界3的很多要素被物化在世界1之中,如语言被物化在声波和书写符号之中,理论和文学被物化在纸张笔墨之中,艺术品被物化在特定材料(如绘画材料、雕塑材料等)之中,技术被物化在机器设备之中,这些人工产品和文化产品是人利用世界1的材料制造而成的。但是,人的知识是这些物质材料的价值和灵魂,没有前者,后者只是一堆无益于人的废料,人们如果要理解这些体现了人的知识和思想的物质产品的特殊价值,就必须把它们同自然界中自生自灭的物质区别开来,把它们归属于一个与物理世界不同的特殊世界。再者,世界3是物质材料的思想内容。不管人们是否认识了,或者物化了这些思想内容,它们都自主地存在着。因此,世界3的要素有些已经被物化,有些则未被物化而处于潜在状态。后者是那些尚未被认识的知识的客观内容,如最大的质数的值、哥德巴赫猜想的解答、有待发现的人工化合物和科学仪器,等等。波普说:

不仅已经发表在报纸、书刊上的物理理论以及根据它们作出的物质器械是实在的,未被具体化的世界3的成员也是实在的。^②

如果具体化的世界3的成员是“世界3·1”(其意义是,它们既属于世界3,又属于世界1),那么,我们可以得到这样的公式:“世界3 > 世界3·1”,其意义是,世界3的全部成员多于具体化的世界3成员。

(3) 世界3与世界1和世界2一样,具有自主性。波普声称,自主性的观念是世界3理论的中心,世界3成员具有本体的地位,就是说,它们是客观实在,如同桌子和椅子一样实在。另外,世界3以自身固有的方式产生出人们料想不到的后果。从这一意义上说,它具有相对于人的意识的独立性。当然,这种独立性不是绝对的。很多世界3的成员是按照人的思想意识进行创造的结果,但是,它们一旦被创造出来之后,就有了不依赖于人的思想的独立性。比如,数字序列是人创造的,但是,奇数和偶数却不是人创造的,它们只是人的创造活动的一个后果。即使人们没有意识到它们,它们也自主地存在于数列之中。自主性还意味

^① *Unended Quest*, Fontana Collins, London, 1976, p.182.

^② K.R.Popper and J.Eccles, *The Self and Its Brain*, Springer, 1977, p. 47.

着不可还原性。世界3的自主性是相对于其他两个世界而言的。每个世界都有自己固有的、其他世界所没有的特性和特殊规律;并且,这些特性和特殊规律在原则上是不可预测的,不能从其他世界的特征和规律中推测出来。自主性观念反对把知识还原为思想,把精神现象还原为物质现象。

第二节 社会历史学派

不论逻辑实证主义还是波普的证伪主义都相信科学有一个统一的逻辑,这种统一的逻辑能够划清科学与非科学的界限,保证科学知识按照一定的模式不断地增长,并能对科学理论的发展趋向、经验内容和应用条件做出圆满的解释。这种以科学的逻辑为中心的科学哲学在60年代之后被强调科学的社会历史条件的科学哲学所取代。科学哲学的社会历史学派否定有适用于一切科学理论的统一的方法论或发明的逻辑。他们认为方法论从属于理论,如同理论一样是多元的;科学研究和发现的方法总是具体的、历史的。其次,他们否认有独立于科学理论的经验检验,认为不同的理论体系有不同的理论前提,因而也就规定了检验的不同的途径和标准。再次,他们不同意对科学理论的模式做统一的解释,认为科学理论的结构不是一成不变的,而是在一定的社会历史条件下变化的产物;他们于是注重研究科学史中的社会的和心理的因素。另外,他们认为,波普的证伪主义是科学中的“不断革命论”,否认或弱化了理论的巩固、发展过程,不符合科学史实际。

库 恩

托马斯·库恩(Thomas Kuhn, 1922—1996年)1943年在哈佛物理系毕业,1949年获哲学博士学位。1976年以后在麻省理工学院任哲学和科学史讲席教授。他的主要著作是《科学革命的结构》(1962年)和《必要的张力》(1977年)等。

“范式”的概念

《科学革命的结构》一书标志着社会历史学派的兴起。库恩对科学发展持历史阶段论。每一个科学发展阶段都有特殊的内在结构。体现这种结构的模型即库恩所谓的范式(paradigm)。“范式”是一个相当模糊的概念,但据库恩后来的解释,范式是通过一个具体的科学理论为范例,表示一个科学发展阶段的模式,如亚里士多德的物理学之于古代科学,托勒密天文学之于中世纪科学,伽里略的动力学之于近代科学的初级阶段,微粒光学之于近代科学的发达时期,爱因斯坦的相对论之于当代科学,都起了范式的作用。范式通过对科学中关键性、全局性的问题的解决,描述了一幅关于世界整体的图式,即世界观。范式的变动,如从“地

心说”到“日心说”，从“燃素说”到“氧化说”，从光的“粒子说”到“波动说”，从牛顿引力论到广义相对论，都不是个别概念或定律的转换，而是世界观的变化。以范式的改变为标志的科学革命的实质是人们世界观的根本转变。

库恩的科学历史观具有美国哲学所特有的实用主义倾向：科学的作用被归结为解决实际问题，范式的作用在于它对解决科学理论中的问题具有特殊重要的作用。一个科学理论成为范式，必须具备两个条件：第一，它解决了旧范式所不能解决的问题，开拓了新的认识领域，扩大和深化了研究范围和背景条件，具有发散型思维的特点；第二，它留下了有待解决的问题和疑点，为科学界集中力量攻克难关准备了条件。科学家大都是现实主义者，他们不是波普所要求的那种冒险家，科学家一般不愿冒着失败的风险投身于前途渺茫的问题。范式保证了问题有确定的解，赋予围绕这些问题展开的研究以崇高的价值。因此，范式又具有收敛型思维的特点，科学的张力即存在于发散和收敛之间，这就是为什么范式能够引导科学发展的原因。

“科学革命”的过程

范式的社会学意义是科学家共同体。科学家共同体根据范式决定了什么是常规意义上的科学，决定了研究的问题、方向、方法、手段、过程、标准，等等。常规科学研究时期是范式稳固化和科学集团化、社会化的过程。常规科学的任务是解决理论中的疑点，顶住或者消解反常现象对理论的干扰或否认。但是，反常现象总会趋向增加，直至常规科学应付不了，陷入危机阶段。为了弥补漏洞，范式或改变形态，或提出辅助性假设，产生范式“增生”现象。但是，这种变形的范式往往穿凿附会，捉襟见肘，反而使危机加深。此时，新的范式应运而生，对关键问题做了成功的解释，在竞争中赢得了科学家共同体的信任，新范式取代老范式的过程就是科学革命。科学革命结束了科学危机时期四分五裂、争论不休的局面。新的范式代表了科学家共同体成员们的世界观、价值观和技术手段的总体，它建立了新的常规科学。

科学发展的过程经历了常规→危机→革命→常规各个时期的循环往复。在这一过程中起支配作用的是范式的转变和稳定。以范式为中心的科学世界观成功地回答了科学史中关于科学理论的合理性的问题。合理性是相对于范式而言的。从范式以外看到的明显谬误在范式中却是合理的。然而，这种相对主义的价值观能否被运用于范式之间的比较？换言之，范式之间有无优劣之别？新范式取代老范式的科学革命究竟是不是进步？库恩在他的早期著作中强调，科学家的心理因素是他们取舍范式的原因。这实际上否认了范式的可比性和科学革命的进步性。在他的后期著作中，库恩承认，科学家依据实践理性选择范式。实践理性的特点是：第一，它是信仰转变的过程，而不是逻辑上的推演和归纳；第

二,它受科学家共同体的社会实践规定;第三,它选择的标准是价值观念而不是理论规则。总之,实践理性(prudent)以社会成员的共同实践为准则,它不是以个人为主体、以抽象思辨为内容的纯智慧(wisdom)。

费耶阿本德

保罗·费耶阿本德(Paul Feyerabend, 1914—1994年)出生于维也纳。“二战”期间参加纳粹的党卫军,在苏联战场负伤,落下跛腿的残疾。战后进维也纳大学学习,1951年获得博士学位后,原计划到剑桥研究维特根斯坦哲学,因维特根斯坦的逝世而转到伦敦经济学院,在波普指导下作博士后研究。五六十年代在世界各地任教,最后在伯克利大学定居。他的主要著作有:《反对方法》(1975年)、《自由社会的科学》(1978年)、《哲学论文集》(二卷,1981年)和《告别理性》(1989年)。

“无公度性”的概念

费耶阿本德彻底排除了库恩思想中的理性主义。他否认任何科学方法,也否认范式的可比性。他提出了范式“无公度性”(incommensurability)的概念,意在说明没有判断范式优劣的客观、中立的标准。任何标准(包括衡量方法、价值观念)都是在范式中建立的。比较范式的活动也不可能摆脱范式的影响,只不过是站在一个范式的立场去评估另一个范式。

费耶阿本德持相对主义的真理观。他认为,没有一种理论可以被称为真理,因为任何理论都不可能与它所研究的全部事实完全符合。然而,我们无需过分关注理论和事实之间是否符合的情况,因为“不符合”并不能证伪理论。对于接受了一个理论的人来说,他可以不理睬与理论不符合的事实,甚至根本否认它们是事实。对他们来说,该理论与一切事实都符合。我们甚至不能比较一个理论是否比另一个理论更有用,因为任何理论都可以应付问题,并且都有自己的“有用”和“成功”的标准。比如,西医西药和中医中草药各有各的用处,很难说哪一种医药理论和实践更有效。

费耶阿本德以亚里士多德的物理学和伽里略的物理学为例,说明了两种理论之间“无公度性”。首先,两者有着不同的目标。亚里士多德物理学的目的是获得心灵享受和社会稳定;伽里略物理学旨在预测运动和非平衡状态。从各自的标准来衡量,对方都没有达到科学的目的。其次,两者关于运动的概念不同。亚里士多德认为,所有运动都是可以观察到的。让石头从高塔上落下,石头将落在塔基上。自由落体在水平方向没有可观察的运动证明地球是静止不动的。伽里略却说,只有相对运动才是可观察的,自由落体在水平方向没有相对运动,但并不是没有运动。在上述实验中,落体和塔都是相对于地球之外的物体运动。

我们观察不到地球的运动是因为地球和观察者之间没有相对运动,但地球相对于太阳和其他星球却是运动的。再次,两者有着不同的观察手段和标准。信奉亚里士多德学说的神学家反驳“日心说”的一个证据是,如果行星围绕太阳转,那么火星和金星将在一定时候接近地球,比平常亮 40~60 倍,但是,我们观察不到火星和金星的亮度变化。由此可证明行星不是绕着太阳运行的。伽里略用自制的望远镜观察到了火星和金星在特定时候确实比平常亮 40~60 倍。神学家们却坚持说,只有肉眼观察的结果才是可靠的,通过中间媒介的观察歪曲了事情本来的面目;光线透过望远镜会发生折射,如同它透过水时那样,因此,伽里略的观察是不可信的。在近代物理学中,科学家们普遍承认,借助于仪器的观察才是精确、可靠的;感官往往是导致错误观察的原因。近代物理学之所以最终取代了古代物理学,根本原因并不是前者比后者更接近真理,或者更加有用。范式的改变并不取决于理性的进步,而是依靠理性之外的力量。例如,伽里略借助技巧和宣传在争论中占上风。他在 1610 年绘制的月亮草图很粗糙,并不能证明他的结论,但他用意大利文而不用拉丁文写作,并按照教会可以接受的标准改写他的著作,获得了轰动科学界的效果。科学史中的许多事实说明,在科学与非科学之间并不存在逻辑经验主义者和波普所设想的界限。西方科学不是靠理论的说服力,而是靠非科学的力量,如商业的诱惑、传教士的宣传和武力征服来取代其他地区的文化的。费耶阿本德说:

科学同神话的距离,比起科学哲学打算承认的,还要切近得多。科学是人已经发展起来的众多思想形态的一种,但并不一定是最好的一种。科学惹人注目,哗众取宠而又冒失无礼,只有那些已经决定支持某一种意识形态的人,或者那些已接受了科学、但从未审察过科学的优越性和界限的人,才会认为科学天生就是优越的。……科学是最新、最富有侵略性、最教条的宗教机构。

他还说,在现在社会,科学与国家权力混同一起,科学家已经成为特权阶层:

他们在金钱、权威和吸引力上都得到非分的报偿,他们领域中最无聊的程序和最可笑的结果被罩上卓越的光辉。现在是时候了,该给他们恰如其分的评价,赋予他们比较适当的社会地位。^①

以上这些极端的论调的矛头所向已不是唯科学主义,而是科学本身。费耶阿本德的科学哲学由此成为不折不扣的“反科学的哲学”。

^① 费耶阿本德:《反对方法》,周昌忠译,上海译文出版社,1992年,255页。

方法论的无政府主义

费耶阿本德反对“科学沙文主义”，主张在科学上放任自流。他认为，因为科学理论不可比，一个理论不能被还原为另一个理论，对待科学理论的正确态度和政策是鼓励理论繁衍，不要用理性的规则和整齐划一的方法阻碍和限制理论的产生和发展。混乱、偏差、机会主义更能促进科学的繁荣。费耶阿本德提出的表达他的这些意见的内容包括：“不经常排除理性，就没有进步”，“没有混乱就没有知识”，“一切都行”(everything goes)。任何人都可以搞科学，任何方法都可以尝试，甚至“反归纳法”也能成为科学研究的方法。他主张，当事实、观察与理论发生抵触时，要保护新理论，给它以“喘息时间”，耐心等待它的价值的显现，并用宣传等手段消除旧理论对事实潜移默化的“污染”，促成事实符合新理论的解释，这就是所谓的“反归纳法”。主张一切方法都行，实际上是主张没有方法，费耶阿本德毫不掩饰地宣称，他的理论是方法论意义上的无政府主义，是科学哲学中的没有任何纲领和主旨的“达达主义”。

社会历史学派的观点被费耶阿本德推到极端，他完全否定科学理论的客观性，否认科学界有公正的价值标准。他认为，科学理论虽然被看做具体观点、方法和行为的世界观，但却是并不能、也不需要正确地描述外部世界的“世界观”；它们只是一些由某些社会因素偶然造成的“范式”，在历史中不断变动，范式的是非真假是相对的，优劣高下是不可衡量的；范式的功用在于成功地解决问题，但科学问题并不完全来自实在，而与社会环境，甚至个人心理因素有密切关系；因此，可以说，范式是缺乏实在依据的科学世界观。但是，这些极端论调是难以接受的，因为科学毕竟是关于外部世界的探索，这一简单道理是难以否定的。

拉卡托斯

伊姆雷·拉卡托斯(Imre Lakatos, 1922—1974年)出生于匈牙利的一个犹太人家庭。“二战”期间参加地下抵抗运动，战后被送往莫斯科大学留学，毕业后回国任教育部官员，在清洗运动中被捕入狱三年。1956年匈牙利事件后流亡英国，在剑桥大学学习，获得哲学博士学位后在伦敦经济学院任科学哲学和逻辑学讲席教授。他的主要著作有《证明与反驳》(1964年)、《科学研究的纲领》、《数学、科学和认识论》(1978年)。

“内史”和“外史”

拉卡托斯修正并发展了社会历史学派的观点。他对波普和社会历史学派的分歧持中间立场。他赞成波普对逻辑经验主义的批判，但不赞成证伪主义的极端立场。他认为，波普的证伪主义是“瞬间理论”：通过一次性的证伪，便能立即

把理论驳倒。在科学研究的现实中,一次性的证伪并不被看做是决定性的判决,并不一定能说明理论的错误。拉卡托斯说,科学家都是厚脸皮,他们不会甘心一驳就倒。“瞬间理论”既不利于成熟理论的繁衍,又不利于新理论的成长。因此,他赞成库恩的科学发展历史观和阶段论,但不赞成其中的非理性主义,尤其反对费耶阿本德的极端相对主义和无政府主义。他认为,历史主义的错误在于夸大了个人心理因素和社会因素(包括信仰)对科学发展的作用,从而错误地把范式的改变看做“信仰上的非理性变化”和“宗教的皈依”。他说,信仰的强度不是知识的标志,一个理论的科学价值在于理性。他倾向于波普的批判理性主义立场。

拉卡托斯也用科学史案例分析方法揭示并论证科学哲学的一般原则,他做了“内史”与“外史”的区分。所谓内史指:

把科学史当作关于自然界的理性思想史,按照自身内在逻辑演进,要求历史学家站在自己立场上去理解科学家的思想。……(外史)把科学视作不可还原的社会与文化现象,既接受理性影响,也接受非理性影响,巫术和数学,宗教派别的信念和逻辑,政治、经济和哲学,所有这些都成为影响历史总情景的、与科学密不可分的、主要的决定性因素。^①

可以说,逻辑经验主义者强调内史研究,费耶阿本德反其道而行之,强调外史研究。拉卡托斯把内史和外史结合在一起,寻求两者的平衡,既重视科学自身发展的合理性,也揭示科学发展的历史背景和社会条件。

科学研究纲领

拉卡托斯用“科学研究纲领”代替波普所说的“假说”和库恩所说的“范式”。科学研究纲领指应用范围大的科学理论。它可以是指导一个时代的科学活动,深刻影响人们思维方式的理论,如牛顿的理论和爱因斯坦的理论;也可以是属于某一学科的理论纲领,如热力学研究纲领、洛伦兹研究纲领,等等。科学研究纲领的特征是,它由硬核和保护带组成。硬核是经过了“试探和纠错”的漫长过程才形成的基本理论,它具有不容反驳和改变的稳定性和确定性。保护带由辅助性假设和应用理论的初始条件构成,它可以随时调整和改变,以应付反常情况,使硬核免遭证伪的伤害。

与科学研究纲领相对应的是两种方法论规则:正面的和反面的“启发法”(heuristic)。反面的启发法消极应付问题,设法改变保护带,把反常解释得符合“硬核”理论,或者完全推翻反常。正面的启发法规定科学研究的方向、问题和途

^① *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, vol. v., Minneapolis, 1970, p.135.

径,它不顾反常的干扰,用实际研究成果把反常转变为正常。波普和库恩都不承认辅助性假说的作用。拉卡托斯根据两种方法论规则的区别,区别了两种辅助性假说。消极的辅助性假说只能应付反常,不能预示新的现象。积极的辅助性假说能扩大科学研究纲领的适用范围,并增强其预见力。能否提出积极的辅助性假说,是衡量科学研究纲领处于进化阶段抑或退化阶段的重要标准。在进化阶段,科学研究纲领能增生积极的辅助性假说,不断增强其预见力的强度。当它处于退化阶段,便只能提出消极的辅助性假说,穷于应付反常,预见力逐渐减弱。

依照预见力强度的这种变化,每一个科学研究纲领都有一个产生、发展以至衰亡的历史过程。比如,牛顿物理学是典型的科学研究纲领,力学三大定律和引力定律是其硬核。在它的发生期,许多反常事例涌来。物理学家一方面运用反面的启发法,修改了辅助性假说和理论应用的初始条件;另一方面运用正面的启发法,深化了理论,改进了实验仪器,把反常事例转化为证实事例,促进了研究纲领的不断进化。直到19世纪后期,它才转为退化阶段,并终于被相对论和量子力学的新纲领所代替。

第三节 波普的政治哲学

波普既是著名的科学哲学家,又是一位对“二战”后西方政治有着主要影响的政治哲学家。波普在学生时代,一度曾经是支持共产党的积极分子,但在1919年目睹了共产党人与警察之间的一场流血冲突之后,他指责共产党的暴力革命策略,从此与共产党分道扬镳,并成为马克思主义的敌人。他在“二战”期间写作的《开放的社会及其敌人》一书把马克思主义当作历史主义的最高形态加以猛烈的批判。这部书适应了战后英美自由主义发展的需要,波普由此而名声鹊起,获得英国女王授予的爵士称号。

历史主义批判

所谓的历史主义(Historism)是波普政治哲学的主要批判对象。他赋予这一概念的特定含义是,“以历史预见为主要目的”,并且以为“通过发现历史进程的‘节律’或‘范式’、‘规律’或‘趋势’便可以达到这一目的”^①。据说,历史主义者是这样一些人,他们相信,人类的进程是一个谜,谁解开了这个谜,谁就掌握了控制未来的钥匙。历史主义的预言是人类发展规律之谜的解,按照历史规律设计的未来社会的蓝图就是打开理想世界大门的金钥匙。简而言之,历史主义就是这样的信念,它认为存在着一条决定人类社会过去、现在和将来的、不依人们

^① *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957, p. 3.

的意志为转移的历史发展规律,并且以预言和发现这一规律为其基本目标。历史主义是一种源远流长的古老理论。它的最古老形式是“上帝选民论”,即认为上帝意志决定社会发展方向,这是“神学形式的历史主义”。此外,还有认为自然界的客观规律决定社会历史发展的“自然主义的历史主义”,认为思想规律决定社会发展的“心灵主义的历史主义”和认为经济规律决定社会发展的“经济主义的历史主义”。

在《开放的社会及其敌人》这部著作中,波普在西方哲学的传统中考察历史主义的起源与发展。从古希腊哲学家柏拉图、亚里士多德到德国唯心主义者费希特、黑格尔都被描绘成历史主义的奠基人。历史主义进一步被说成是封闭社会的意识形态,与开放社会所依赖的理性批判精神格格不入。因此,所有倡导和拥护历史主义的哲学家都是开放社会的敌人。他重点批判了柏拉图、黑格尔和马克思的历史理论。因为他看到,马克思主义是最严密、最精巧的历史主义,是历史主义发展的最高阶段。如果马克思主义经受不住理性的批判,那么,其他形式的历史主义自然也都站不住脚了,他于是把批判的矛头集中地指向马克思主义。

在波普看来,历史主义的方法论基础是简单类比推理:既然自然科学的目的是发现自然规律,通过预见自然进程来控制 and 改造自然,那么,也应该存在一种历史科学,它的目的是发现历史规律,并按照这一规律来改造社会。波普不同意这一类比,说它混淆了两种不同的预测——对自然现象的预测和对社会历史现象的预测。波普说,预测的范围有整体和局部之分,长期和短期之分。自然科学理论的发展是一个理论的经验内容逐步增加,证伪度也随之增高的过程。这意味着自然科学理论不可能对整体做出长期的预测而不被证伪。因此,科学理论预测的范围或者是短时期内的、涉及全局现象,或是长期发生的、涉及局部现象,但长期与整体两者不可兼得。历史主义者却偏要发现既适用于人类社会整体,又决定历史发展全过程的规律。这种意义上的规律是不可证伪的,没有证伪度,因而也就不是科学的规律。社会中的事实千差万别,受到各种偶然因素的干扰、制约,历史事件的发生是一次性的。任何关于历史发展的预言都不可能被事实所确认,它不可能经过严格检验而被上升为科学规律。

波普并没有否认存在着与自然科学相对应的社会科学。对社会历史现象的研究之所以能成为一门科学,是因为它能够运用证伪原则和试错法。由于社会现象和历史事件之不可重复性,社会科学的研究对象不可能是带有规律性的东西,它的任务是解决当前面临的具体的、个别的问题。它提出的预测是解决这些问题的方案,只在短期之内,在具体环境之中才适用。企图制订出大规模地改变社会的长期规划和企图发现历史规律一样,都是违反科学的乌托邦式的想法。

“乌托邦工程”批判

按照波普的描述,历史主义不仅是关于社会历史发展的学说,而且是安邦治国的一种方法;它绝不是无害的书生议论,而是统治者手中的锐器。历史主义在实践中的危害表现在,它依据自己所理解的历史规律,提供了改造社会的通盘计划。波普把这种通盘计划之制订和实施称为“乌托邦工程”。历史主义者大抵都是乌托邦工程师,“因为两者都力图实现预示的变化,一个预示发展的进程,另一个则力图严格控制并实现这一变化”^①。

乌托邦工程师并非邪恶的野心家和阴谋家,他们改造社会的目的并非谋求一己一派之私利。波普反对把社会的弊病归结为个人邪恶念头的“社会阴谋理论”。社会阴谋理论不用科学的方法解决社会问题,而是一味追究政敌的主观动机。希特勒编造的“存在着一个犹太人企图毁灭德意志民族的世界性阴谋”,即是社会阴谋理论的一例。社会阴谋理论从根本上排除了持不同意见的人们用理性进行对话,无法用科学的方法解决他们之间分歧。如果争论是由于双方为了维护自己的私利而引起的,那么,解决争论的最好方法将是“武器的批判”:一方摧毁另一方的利益。

乌托邦工程不出自社会阴谋,相反,它是历史主义者美好愿望的产物。他们认为,历史朝着至善至美的目标发展;政治家的任务是顺应这一历史规律,创造一个美好、完善、充满人道、无阶级差别的大同世界。他们的信念可以用“为了大多数人的最大幸福”的口号来概括。波普说,这一理想是“认为我们能在地上制造天堂的错误”,它给人类带来的只能是“灾难和不幸”。为什么出现事与愿违的现象呢?这是因为,乌托邦工程师自认为自己的目标是理性的,但它的实质却是唯美主义。世界之于乌托邦工程师犹如作品之于艺术家,它必须白璧无瑕。为了寻觅这一未来的天国,他们企望政治奇迹的出现。浪漫主义的迷狂激发出非理性的态度,比如,暴力、镇压、内部倾轧。因此,乌托邦工程虽然以理性的目标和计划开始,却必然以反理性和无计划的混乱状态告终。他说:

乌托邦的理性主义是自我毁灭的理性主义。无论其目的是多么仁慈,它所带来的结果不是幸福,而只能是那种在专制政府之下生活的可诅咒的常见的苦难。^②

乌托邦工程的反科学性,表现如下:

第一,乌托邦工程的目标,诸如人性的完全解放、绝对的平等和正义,是抽

^① *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, p. 74.

^② *Conjectures and Refutations*, Routledge, London, 1969, p. 360.

象、遥远、不确定的。人们很难通过理性讨论来澄清它们的意义。在现实政治中,它们和在具体环境和条件下做出的决策没有什么关系。然而,它们又可以为一切行为进行辩护。人们可以用自己长远目标的正义性来为自己时下采用的卑劣手段辩护,把“为了达到合理的目标,可以不择手段”当作信条。

第二,“最终目标”本身就是一个自相矛盾的概念。“目标”是相对于行为的概念。既然行为是具体的,目标也应具体的。具体的目标在实施中常常会遇到一些始料不及的困难和障碍;或者,在这些目标达到以后,又随之出现了一些未曾预料的后果。在这两种情况之下,目标都需要不断地调整和修正。然而,“最终目标”这一概念却排除了目标的具体性、相对性和可变性。它不是一个科学的概念。

第三,即使某一社会集团的成员最初对他们的最终目标有一个统一的认识,在为实现这一目标而奋斗的漫长时期内,他们必然会遇到新的事实和问题,必然会产生意见分歧。为了维持对“最终目的”的执著不懈的追求,集团内部的意见分歧会演变为猜忌、敌对、不宽容,对不同意见的禁止和对待不同政见者的迫害。

第四,乌托邦工程的基本构想是,社会和政治组织构成一个整体,只有改变整个社会结构,才能改变具体和个别的社会状况。这种总体主义的看法导致了一揽子计划,总体主义要求权力的集中,要求牺牲个人自由,要求国家对个人生活的干涉。乌托邦工程最后导致了新的奴役和不平等,违背了自己的初衷。波普因此说:“乌托邦工程的结果是做了它所不打算做的事情,导致了无计划的计划这样声名狼藉的现象。”^①

社会渐进工程

波普认为,社会科学的真正方法不是对社会发展进行预言的历史主义的方法,而是自然科学中行之有效的试错法。社会科学的任务不是控制社会整体,全盘改造社会的乌托邦工程,而是逐步、逐个、温和地治疗社会弊病。这就是美国法律学家罗斯科·蓬达(Roscoe Pound)提出的“渐进的社会工程”(piece-meal social engineering)。波普从以下几个方面论证了“渐进的社会工程”的科学性。

首先,渐进的社会工程的目标是科学的。与乌托邦工程的“最大限度地增加最大多数人的幸福”的目标不同,它的目标是“最大限度地排除痛苦”。表面上看来,“增加幸福”和“排除痛苦”似乎是同一目标的正反两个方面。因为从语义学的角度分析,“痛苦”是“幸福”的反义词,人们可以把“幸福”定义为“缺乏痛苦的状态”。这样的文字游戏诱使人们相信,“最大限度地增加幸福”和“最大限度地排除痛苦”两种提法含义相同。波普反驳说,语言分析的方法把“幸福”和“痛苦”

^① *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1957, p. 69.

从人的实际体验中抽象出来加以比较,却忘记了这是两种不同性质的体验。它并不是同一体验的正反两面,而是独立的、一个不能补偿另一个的身心状态。事实上,幸福非但不能补偿痛苦,也不能被归结为缺乏痛苦的状态。从伦理学的角度看问题,排除人们的痛苦是比增加他们的幸福更为直接和迫切的道德要求。中国人常说,锦上添花不如雪中送炭,也就是这个意思。从认识论的角度看问题,排除痛苦的标准是明显的、确切的,但却没有一个增加人们幸福的确定标准。这不仅因为人的欲望是无止境的,而且因为人们对利益得失有着不同看法。因此,人们对痛苦的各种形态、产生原因以及消除办法有着明确的认识。幸福的状态却千差万别,因人因时因地而变化,并且,新的享受和幸福正在不断地被创造出来。在一般情况下,只有在有着亲密关系的人之间,一个人才会知道如何有效地增加另一个人的幸福。但政府却不可能达到这一目标。用行政手段建立和增加人们幸福的做法,不但会把幸福的形态简单化,造成生活单调乏味,而且还有干涉公民的私生活之嫌,因此,波普的结论是:“我的主题是:消除人民的苦难才是公共政策的最迫切的问题,而幸福并不属于这类问题,获得幸福有待于个人自己的努力。”^①这个结论保持了自由主义者的基调:人们各自寻求自己的幸福,政府则为他们铲除祸害。不难看出,波普把社会科学和政府政策的任务由增加幸福转变为消除痛苦,与他把自然科学的任务由揭示真理转变为消除错误的做法相一致,无论在自然科学还是在社会科学领域,人们都不会达到真、善、美的理想境界,但是,人们却可以通过排除和克服假、丑、恶的现象,逐步地取得进步,渐进的社会工程就是运用科学的方法,逐步地改良社会的途径。

其次,渐进的社会工程符合科学实验的程序。社会科学理论和自然科学一样,也是假说和猜想,也必须通过事实的证伪性的检验。但是,检验社会科学理论的场所是社会,而不是科学实验室。社会环境的复杂性以及历史现象的不可重复性给社会科学理论的检验工作造成了极大的困难。为了应付这些特殊困难,社会科学理论应当比自然科学理论更加具体,更有针对性,力图只与单个的或短期的社会条件与环境相关,能够不断地被事实所调整、修正或否认。这样,人们才能在反复试验的过程中提出更为精确、更有成效的方案。渐进的社会工程的优越性在于它的试验性。然而,它的渐进性并不意味着只顾眼前、抱残守缺和琐屑平庸,它亦需要蓝图,亦可触及社会重大问题。但和乌托邦工程不同,它的蓝图比较简单,只涉及个别制度、机构和程序,如改进健康保险和失业保险,改变法院仲裁程序,修改财政预算和改善教学制度,等等。这些方案的利弊在短期内便可察觉,可以据此及时确认,或修改、调整,或废除方案。而乌托邦工程却不能以这种实验性的方法加以控制。它的目标或者过于遥远,使得短期行为无法

^① *Conjectures and Refutations*, Routledge, London, 1969, p.361.

检验它;或者过于庞大,在实践中造成无法收拾、不可挽回的损失。

再次,渐进的社会工程采取的是合理、可行的方法,它主张用温和的、改良的方法达到目的,用循序渐进的谨慎态度避免社会动荡和暴力破坏。同时,它尊重历史、保留了文化传统。乌托邦工程师的行为则好像是彻底清洗社会这块画布。然而,追求一揽子成功的暴力革命却常常导致粗陋、混乱和倒退。渐进的社会工程和乌托邦工程的区别不是在改革的规模、速度和范围等问题上的区别;而是合理、谨慎、逐步、自我批判、建设性的态度和方法与不合理、冒险、激烈、排斥异己、破坏性的态度和方法之间的区别;一言以蔽之,是批判理性主义和教条主义、科学精神和权威崇拜之间的区别。

自由主义的民主观

波普提倡的批判理性主义不仅针对封闭社会,而且也针对开放社会。在他看来,开放社会的人们并没有摆脱历史主义的影响,自觉或不自觉地用传统的理性主义和非科学的方法看待民主制度,把民主理解为“多数人的统治”、“人民的政权”、“自由的制度”或“容忍的原则”,由此产生一系列悖论。波普以解决悖论的方式,论证了民主与科学的统一性以及批判理性主义与开放社会制度的一致性。

第一个悖论是“主权的悖论”。自柏拉图始,政治哲学的传统问题是:谁有资格统治?主权应归谁所有?回答是多种多样的,但却摆脱不了悖论。设想人们最初的回答是:智者应当成为统治者。真正的智者具有自知之明,知道统治者的最重要品质是贤德。因此,智者的回答是:贤者应成为统治者。真正的贤者必然会施惠于民,把主权交给人民。但是,大多数人会否定自身的权利,坚持把主权转让给智者和贤者。苏格拉底早就告诫说,无论善良者还是睿智者,都是“脆弱的人”。“谁应当统治”这个问题只能由强者来解决,而这个强者恰恰就是最不当统治的人——暴君。这无疑是一个悖论。

波普指出,解决悖论的方式是改变产生悖论的问题,即“谁有资格统治?主权应归谁所有”这些问题。它们是以错误的方式提出的问题,因为它们是在“主权等于最高统治权”的前提下被提出的。根据传统的观念,国家主权是一个完整的实体。主权神圣不可侵犯,不允许其他权力超乎其上或与之平行;并且,主权是某个集团、阶层或个人独享的“圭臬”,不容他人染指。根据这种主权观念,谁拥有了主权,谁就在政治上占有了统治其他人的特权。波普说,这个前提是错误的,因为任何权力都是可以分割的。权力的分割即是权力的制衡。事实上,即使是最专制的君主,他的权力也不得不受其臣仆们的掣肘。

虽然一切权力都受制衡,制衡的方式却有两种:一种是民主制,这是一种“可以通过不流血的方式罢免统治者的制度”;另一种是专制制度,这是一种“除了通

过成功的革命之外,别无他法罢免政府人员的制度”^①。也就是说,在专制制度下,权力的制衡表现为权力斗争,采取了流血的暴力和你死我活的激烈争斗。在民主制度下,权力的制衡采取了普选、监督、辩论和协商等合理而温和的手段。政治哲学应该探讨什么是权力制衡的最佳形式,如何以损失最小的方式达到目的等问题。它不应在权力和人的关系问题上作文章,而应当探讨权力与权力的关系问题。它的中心问题不是“谁应当统治”,而是“如何最有成效地防止暴政?”不难看出,政治哲学的中心问题的转换是和波普把社会科学的目标由“增加幸福”转换为“避免痛苦”的做法相一致的。实行问题转换的意义在于,当主权的问题以“谁应当统治”的方式被提出,它的解决在理论上引起悖论,在实践中则导致以夺取权力为目标的暴力革命;当主权的问题变成“如何建立制度以防止坏的或不称职的统治者过分地损害人民”时,人们需要的只是逐渐建立民主制度的渐进的社会工程。

第二个悖论是“民主的悖论”,这是一个和“主权的悖论”相关的悖论。“主权的悖论”产生于大多数人民所具有的不愿意担负管理的责任、需要强者保护的倾向。“民主的悖论”是在大多数人同意把权力交给一个独裁者的情况下产生的。试问:信奉民主制度的人应该服从大多数人推举出来的独裁者吗?如果不服从,那么他违背了大多数人的意志,是不民主的;如果服从,那么他就得接受独裁统治,抛弃他信奉的民主制度。这又是一个悖论。

波普说,这一悖论是由于对民主的不正确理解而造成的。他说:

对于民主,我并不把它理解为“人民统治”或“多数人统治”这样一些含混不清的东西,而把它理解为一种制度,即一种无需使用暴力就能够授予或罢免统治权的制度。^②

民主的实质不是少数服从多数,多数人和少数人的关系不是理性与非理性的关系,相反,多数人的意见常常是非理性的。他们中间存在着崇拜“英雄”和“领袖”、不愿意决定自己命运的非理性倾向,而这一倾向往往导致了民主制向独裁制的转化。例如 30 年代德国法西斯主义就是在大多数人民的支持下上台的。波普把民主看做一种合乎理性,而不仅仅是符合大多数人意见的制度。因此,少数人有权不服从多数人的非理性的决定,反对独裁制度、维护民主制度是理性的召唤,是每一个有理性的人应承担的义务。

波普认为,民主的原则是防止专制主义,民主制的优越性只是相对于独裁制而言。它并不是完美无缺的制度,甚至在某些情况下,民主制并不比开明的专制

^① *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London, 1966, vol. I, p. 24.

^② *Ibid.*, vol. II, p. 151.

制度更有效。我们可以把政治体制分为三类：开明的专制、民主制和恶性的专制。开明的专制具有高效率的运行机制。由于不受其他势力的干扰，开明的专制统治者能够集思广益，迅速地制订出合理的方案，并能够最广泛地动员和集中人力与财力，以最彻底的手段贯彻、实施方案。在民主制度中，方案必须通过各种意见的争论才能确立，方案在实施中也有赖于权力的平衡。争论和均衡的过程不可避免地要消耗掉一部分原来可以用来创造出更多功利效用的时间与精力。民主制似乎缺乏开明的专制所具有的统一意志和雷厉风行的效率，这大概就是相当多的人倾向于专制制度的缘故。虽然人们向往的是仁慈的独裁者和开明的专制，但是在大多数情况下，他们得到的却是暴君统治。原因何在呢？原来，“权力”是一个极其危险的东西。权力的滥用在任何社会制度中都是不可避免的现象，没有任何一个大权在握的人是真正可以信赖的。在少数人独揽大权的专制制度中，“绝对的权力产生绝对的腐化”是无法避免的现象。因此，一个独裁者可以开明一时，但却不会时时开明；即使他可以开明一世，也不能保证他们的后继者也是开明的，惟其如此，暴君统治才是专制制度的一般形式，而开明的或仁慈的专制只是它的暂时的、特殊的、过渡性的形式。政治家们一开始就应该正视暴君统治的可能性，而不应当从良好的愿望和幻想出发。民主制的出发点正是对滥用权力的警惕和提防，它以制度有效地防止权力的过分集中和滥用。

波普说：“真正的民主就是权力的牵制和平衡”，是“被统治者对统治者的监督，被管理者对管理者的监督”^①。选择民主制的依据不是两利相权取其大（因为开明专制或许可以比民主制带来更大的物质利益），而是两害相衡取其轻（因为民主制的错误比专制者所犯的错误危害性小，且易于纠正）。简而言之，民主制的优势不在趋利，而在避害。民主制度仅仅是一种框架，它不给予人们什么他们可以通过自己努力争取的利益，它的可取性不在于它是最完美的制度，而在于它能最大限度地降低祸害。

第三个悖论是“自由的悖论”。自由如果意味着每人都可以随心所欲而不受任何限制，那么，一些人就会“自由地”支配、甚至奴役另一些人。“自由”反而成了“不自由”的根源。这是一个悖论：“自由如果不加限制，自由反而自行丧失。”“自由的悖论”在经济生活中表现得尤为突出。民主制度保证了人民在政治上和法律上的平等，但却不能强求经济上的平等。人在智力、体力上的自然差别是政治和法律无法控制和干预的。然而，这些差别在经济竞争中造成的后果却可以通过政治、法律的手段加以控制，波普极力主张的经济干预主义的目的就是要限制自由竞争带来的某些弊端，避免他所谓的“自由的悖论”。要言之，人是否自由的关键在于采取什么样的政治制度，而不在于他们是否生而平等。波普说：

^① *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London, 1966, vol. II., p.162, 156.

即使所有人都生而平等,仍然有人要把他们置于枷锁之中,……即使人们生在枷锁之中,我们很多人也会要求打开枷锁。^①

平等不能用牺牲自由的代价换取,为了控制经济上的不平等而取消自由竞争尤其不能达到经济平等的目的。因为“自由比平等更重要,……假如自由失去了,那么在自由的社会中也不会有平等”^②。

解决“自由的悖论”的科学方法是民主的方法,即,一方面维护自由经济制度,另一方面限制自由竞争产生的不平等,两者都是民主国家的功能。民主国家的主要功能是保护性的:一方面保护个人行动的自由,另一方面保护个人自由不受他人行动的损害。因此,波普把国家干预主义限制在保护性功能之内。他针对干预主义提出两项限制性条件。第一,“国家的干预应该局限于确保人民自由这一范围之内”,“不应该让它拥有更多的、超出这种必要性之外的权力”。^③ 过分扩大国家干预的范围,最后有导致集权主义政府的危险。第二,国家干预应该是间接的、制度化的,而不是直接的,出自“长官意志”的任意行为。波普把国家干预视为不得已而为之的措施,反对扩大和滥用国家权力。他提出“最小政府原则”:国家是必不可少的祸害,如非必要,它的权力不应增加。他主张用“自由主义的剃刀”,剃去国家政权中不必要的部分,把国家职能限制在对个人自由的保护上。他特别反对国家被赋予道德教化的职能。国家控制道德生活,实际上是氏族禁忌的残余。他说,在政治与道德关系问题上,也存在着集权主义和自由主义的对立。集权主义要求“道德政治化”,自由主义要求“政治道德化”。前者是封闭社会的残余,后者是开放社会的特征。

第四个悖论是“容忍的悖论”。容忍和自由一样,如果没有一定的限度,它会毁坏自身。如果民主制容忍那些反对容忍原则的人,任其推翻民主制,就会建立独裁制。无限制的容忍是姑息养奸,其结果将是容忍原则荡然无存。解决这一悖论的方法是限制容忍原则,使之不再适用于民主制的敌人。对不容忍者不容忍,是“以其人之道,还治其人之身”的做法,这不但在逻辑上合理,在道义上也是必要的。波普说:“如同我们必须把纵容杀人、绑架或恢复奴隶贸易当作犯罪一样,我们必须把纵容不容忍和迫害当作犯罪。”^④ 波普提出“容忍悖论”的动机是号召人们在法西斯主义危及民主政体存在的关头起而捍卫自身权利。在和平时期,应该把对容忍原则的限制降低到最低水平,更不应该以“不容忍不容忍者”为

① *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London, 1966, vol. II., p. 152.

② *Unended Quest*, Fontana Collins, London, 1976, p. 36.

③ *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London, 1966, vol. II, p. 161.

④ *Ibid.*, vol. I, p. 215.

借口,剥夺政治反对派的发言权;因为“思想自由和讨论自由是自由主义的最高原则”。^① 开放社会之所以能够避免用流血和暴力的方式解决人们之间的分歧,原因就在于坚持思想自由和讨论自由的原则,通过对话、谅解、谈判和妥协的方式解决不同政治主张之间的矛盾,包括自由主义和集权主义在思想上的分歧。思想自由和讨论自由表现出这样一种理性的态度:“我想我是对的。但可能我是错的,而你是对的。所以还是让我们讨论吧!这将比我们各持己见更接近真理。”

第四节 罗尔斯的政治哲学

约翰·罗尔斯(John Rawls, 1921—)于1950年在普林斯顿大学获得哲学博士学位,1962年起任哈佛大学教授。他的著作有《正义论》(1970年)和《政治自由主义》(1993年)。罗尔斯看到,第二次世界大战之后,资本主义的政治制度发展到成熟的阶段,经济平稳地向前发展,社会上形成了一个强大的中产阶级,自由和平等的权利也逐渐扩大,很多国家还采取了高福利的政策来减少贫富差距。这些情况表明,资本主义已经发展到了一个新的阶段,功利主义已经不能圆满地解释这个阶段的所有社会现象。罗尔斯把当代社会的主要特点归结为正义、合作、效益和稳定。功利主义把所有社会价值归结为功利,这也许可以解释效益的问题,却不能圆满地解释另外三方面的问题。罗尔斯的意图是以正义的问题提纲挈领,来解释其余的社会问题。因此,他开宗明义地宣告:他要建立一个新的理论体系,来取代在政治哲学和道德哲学领域占统治地位的功利主义,为民主社会建立一个“最合适的道德基础”。

罗尔斯还看到,本世纪英美分析哲学的元伦理学以直觉主义和情感主义为特征,它们对功利主义也进行了批判,但却由于囿于语言领域,难以在理论上与实践上与功利主义抗衡。他放弃了分析哲学的方法,转向西方政治哲学的传统,把曾在近代显赫一时而现在已被淡漠了的“社会契约论”当作自己反对功利主义的理论基础。他说得很清楚:“我努力把洛克、卢梭和康德所代表的传统的社会契约理论普遍化,并提升到一个更为抽象的高度。”罗尔斯恢复“社会契约论”的努力不是简单的回复,他的理论标志着继社会契约论和功利主义之后的自由主义政治哲学发展的第三块里程碑。

正义即公平

罗尔斯把他的政治—道德哲学称作关于正义的理论,这是因为他把正义当

^① *Conjectures and Refutations*, Routledge, London, 1969, p. 360.

作社会组织的第一美德。他说,没有正义的社会组织正如缺乏真理的思想体系一样;一种思想理论,不管它如何精巧和实用,只要它不是真理,就要被否定或修正;同样,一种社会组织,不管它是如何严密和有效,只要其缺乏正义,就要被抛弃或改革。因此,正义的原则是判断一个社会制度性质的首要标准。他在书的开篇宣称:

每一个人都具有以正义为基础的、即使是社会福利整体也不能践踏的不可侵犯性。因此,正义否认了为了一些人的更大利益而损害另一些人自由的正当性。正义不能允许为了大多数人的更大利益而牺牲少数。在一个正义的社会中,公民的平等的自由权利是不容置疑的;正义所保证的权利不能屈从于政治交易或对社会利益的算计。^①

罗尔斯所说的正义,指的是社会权益分配的正义。他没有区别权利和责任、利益和义务,又把社会成员应该承担的责任、义务和应享有的权利和利益统称为基本利益,包括权利和自由、权力和机会、收入和财富。基本权利是每一个有理性的人都想得到的东西。人们之所以组成社会,就是因为他们知道社会中的人能够获得他们单凭个体力量所得不到的利益。但是,社会成员的利益既是一致的,也是冲突的。每一个人都有获得较大份额的利益的欲望和惟恐得到较少份额的顾虑。因此,社会需要一些原则来分配社会合作所产生的基本利益。这些原则是否公正,直接决定着这个社会是否正义。社会的正义首先就是分配的公正,政治哲学的首要任务就是保证社会分配原则的公正,这就是罗尔斯提出的“正义即公平”命题的含义。

最初状况

人总是认为自己所处的优越地位应该给自己带来较大的利益。比如说,能力较强的人会强调按弱肉强食的原则来分配社会利益;而出身高贵的人会坚持以血统为分配的标准;富裕家庭的人却认为子女继承父母财产是理所当然的;而贫穷家庭的人却认为遗产不应该无条件地被继承;在一个不同种族混居的社会中,一个种族的成员要求享有比其他种族成员更多的利益;如此等等,不一而足。由于人们实际上处于不平等的地位,由于处于不平等地位的人们对社会权益分配的要求是不同的,甚至是互相冲突的,生活在日常环境中的人永远不会达成一个人人人都可以接受的关于正义的原则。

很明显,为了使一个普遍的共同的分配权益的原则成为可能,我们必须对各种不同的要求加以限制,使之不再相互冲突。限制的方法有两种:一是取消人们

^① Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973, p. 3-4.

不平等的地位；二是在不变动人们实际地位的前提下，取消人们不平等的意识。第一种方法是不现实的，罗尔斯于是选择了第二种方法。他把社会成员能够达成一个关于正义的分配原则的环境和条件称为“最初状况”(original position)，这大致相当于社会契约论中所说的“自然状态”。但罗尔斯对社会契约论做了重大修正。他认为，社会契约所依赖的环境和条件不是历史事实，而是理论模型。这个理论模型有三个基本设定：“无知的面纱”(veil of ignorance)、“互不关心理性”(mutually disinterested rationality)和“最低的最大限度规则”(maximin rule)。

在最初状况中，人们仍然处于事实上的不平等地位。然而，他们似乎都被蒙上一层无知的面纱，对自己实际所处的地位一无所知。或者说，他们的知识处在这样一种状况：他们不知道或者根本不想知道一切与自己的能力、社会地位和身份相关的具体事实。“无知的面纱”所遮掩的是决定人们能力和身份的自然事实和社会环境，以及造成人们地位不平等的各种因素。“无知的面纱”剥夺了人们对自己所处的有利地位的优越感，促使人们能够在平等的基础上考虑问题，做出选择，从而满足了达成公正的分配权益原则的先决条件。

然而，“无知的面纱”并没有降低人们的理性。蒙着这一层面纱的人们所缺少的只是一些关于某些特殊事实的知识，也仅仅如此而已。这并不意味着最初状况中的人们缺乏健全的理性，正如我们不能把缺少某些方面知识的人看做是没有理性的人一样，我们也必须承认最初状况中的人的理性。罗尔斯把他们的理性特征说成为“互不关心”。“互不关心”是进入社会之前的人际关系的特点，这好似一种陌路人之间的关系，彼此间并无利害关系。“互不关心”的另一含义是“无偏见”或“无私”。惟其没有利害关系，人才不必为一己私利而反对别人。罗尔斯对人性的解释既有别于霍布斯的“人对人是狼”的说法，又不同于洛克认为人是天然的互助动物的观点。罗尔斯说，他不对人性善与恶做任何猜测，只是肯定人人都具有长远的理性的生活观。他说：“(正是这些生活观)决定了自我的目标和利益。这些目标和利益不被假设是自私自利的。它们是否自私自利将依一个人所追逐的目标而定。”^①换句话说，罗尔斯区别了个人利益和一己私利(即自我利益)。个人利益并不一定排斥他人利益，人们在实现自己生活目标的时候，可能会把个人利益和他人利益联结在一起。自私自利不是人的本性。

最初状况的人不是原始人，他们为实现其利益所必需的知识与现代人同样多。应该强调的是，这些知识是一般性的知识，它的特点是适用于任何人，而非特别适用于具有特殊地位和能力的人。既然“无知的面纱”掩盖了关于每个人特殊地位的知识，那些一般性的知识可以满足人们独立地追求和保证他们利益的需要。罗尔斯还肯定，最初状况中的人和现代人一样，能按照合理的计划尽可

^① A Theory of Justice, Oxford University Press, 1973, p. 129.

能地实现自己的利益。在同样的条件下,他们会选择较多的基本利益作为其努力的目标,在任何环境中都会追求最大限度的利益。他解释说:

“最大限度”这个词意味着“最低限度下的最大限度”。这一规则引导我们关注在实施计划的过程中可能发生的最坏情况,并且要我们基于这样的考虑而作出决定。^①

罗尔斯把 maximum(最大限度)和 minimum(最小限度)合成为一个新词 maximin,表示至少所能达到的最大限度的量。优先考虑最坏的环境,并且考虑如何在此环境中最大限度地实现自己利益的理性被称作“最低的最大限度规则”(maximin rule)。

罗尔斯用“囚徒的两难推理”为例,说明人们是如何运用这一原则的。设想有两个同案犯被分别囚禁,并被分别审判;一方不知道另一方在审判时将说些什么。这两个囚徒知道,如果他们两人都不坦白罪行,据目前警方掌握的证据,只能各判他们一年的徒刑。但是如果其中一人坦白,而另一人没有坦白,坦白的一方将从宽发落,不判徒刑,而不坦白的一方将从重判处十年徒刑。如果两人都坦白,每人会各判五年的徒刑。试问,在坦白或不坦白这两种选择中,哪一种对他更为有利?这个囚徒的利益得失可用下图表示:

同伙	该犯	
	不坦白	坦白
不坦白	1,1 年	10,0 年
坦白	0,10 年	5,5 年

注:逗号前面的数字为同伙服刑年限,后面的数字为该犯服刑年限。

由上表可以看出,囚犯的抉择以“最低的最大限度规则”为依据,该囚犯应当优先考虑最坏的情况,并在最坏的情况下寻求最好的结果,因此坦白他们的罪行才是明智之举。可以说,我国司法机关长期执行的“坦白从宽,抗拒从严”的政策,也是运用(或者不自觉地运用)“最低的最大限度规则”的结果。

正义原则及其证明

现在的问题是,在最初状况中,有理性的人笼罩在“无知的面纱”之中,按照“最低的最大限度规则”,他们将会就公平分配的原则,达成什么样的协议呢?给定这些条件,正义的原则不难推理出来。

首先,参加协商的各方将会同意,每人均应享有平等的基本的社会权益,包括平等的自由权利和平等的机会。如果他们选择了另外一些原则,将容许社会

^① A Theory of Justice, Oxford University Press, 1973, p.154.

中一部分成员享有比另一部分成员更多的利益。现在假定,他们都同意聪明的人应该享有更多的原则。但是我们不要忘记,他们是在“无知的面纱”背后做出这样选择的。也就是说,在对智者的特权表示首肯之际,他们对自己的智力标准一无所知,他们不知道自己是否属于智者之列。一旦“无知的面纱”被揭开之后,他们也许不会被认为是聪明人,因此只能取得较少份额的权益。因此,期待在分配中获得大于平均份额的社会利益是不明智的。这种期待是优先考虑最好情况下的结果,它违反了“最低的最大限度规则”。

最初状况中人们的协议并不限于平等的原则,罗尔斯说,平等的原则仅仅是协商的起点,而不表示着协商的终止。最初状况中的人们似乎已经预见到,用绝对平均主义的方法来分配基本的社会利益会产生“吃大锅饭”的弊病。为了克服这一弊病,他们必须容忍某些方面和某些程度上的不平等,并以此来刺激人们的积极性,提高生产和工作效率。

我们还应当记住,最初状况中的人们是在“无知的面纱”背后来决定社会利益分配中的不平等的作用和限度的。他们不知道自己实际所处的地位和所具有的能力。因此,他们不能肯定在不平等的分配中自己可以享有较多的还是较少的利益。为了避免不平等可能给自己带来的最坏的结果,他们会同意对不平等的条件和范围做适当的限制,使得不平等所产生的后果必须对每个社会成员,包括在不平等关系中处于劣势的人们都有利,并且不平等的分配会比平等的分配给每个人带来更大的利益,这是各方都能允许的不平等的先决条件。这一条件保证了即使任何一方在将来不平等的分配中只能得到较少的利益,这些较少份额的利益仍然大于每个人在平等分配中得到的平均份额。“较少”只是相对其他社会成员的利益而言,而不是意味着少于最初设定的平均分配的份额。否则,人们将不会赞成这种不平等。

通过以上推理,罗尔斯得到两条正义原则:

第一,每个人都在最大程度上平等地享有和其他人相当的基本的自由权利。第二,社会和经济的平等被调解,使得(1)人们有理由指望它们对每个人都有利;并且,(2)它们所设置的职务和岗位对所有人开放。^①

第一条原则是平等的原则,它保证了人们平等的自由权利;第二条原则是差别的原则,它规定了经济和社会福利领域的不平等权利的适用范围和条件。

罗尔斯把社会的基本利益大体分为三类:自由权、竞争机会和财产,其中只有最后一类利益才是可以转让的。这就是说,最初状况中的人们只能容忍财产

^① A *Theory of Justice*, Oxford University Press, 1973, p. 60.

上的不平等而不允许自由权和竞争机会的不平等。一个正义的社会将使所有的成员均有平等的自由权和平等的竞争机会,但仍然存在着经济上的不平等以及由此而产生的某些社会不平等。

平等原则所保证的基本的自由权主要指政治权利,包括:选举和被选举的权利,言论和集会自由,信仰自由和思想自由,个人自由和拥有私人财产的权利,受法律条款所规定的免遭任意逮捕和劫持的权利。这些权利不可侵犯,不可转让,不能为了经济繁荣和社会福利而取消或削减这些政治权利,不能拿这些基本的自由权利做交易。简而言之,政治权利比财产占有权更为基本,更为重要。罗尔斯把这种观点表达为关于正义两原则的次序的不可颠倒性:平等的原则是第一的、首要的原则,差别原则则是从属的;并且,只有在无条件地执行了第一原则的基础上才能贯彻第二原则,却不能以牺牲第一原则的代价去满足第二原则。罗尔斯的出发点似乎具有美国人的典型观念:自由是最重要的人生价值,机会比财富更为可贵。他对平等的自由权利和竞争机会的强调,以及对财富占有的不平等的认可,也是以这些观念为前提的。他提出的差别原则要求保障处于最不利地位的人群的基本利益,这也符合 60 年代西方国家推行的福利政策。

第五节 诺塞克的极端自由主义

诺塞克(Robert Nozick, 1936—)是哈佛大学的哲学教授。主要著作有《无政府、国家和乌托邦》(1974 年)、《哲学说明》(1981 年)和《理性》(1998 年)。

最小政府

诺塞克和罗尔斯建立了美国政治哲学中并驾齐驱的两种模式。和罗尔斯一样,诺塞克将权利的问题列为政治哲学的首要问题。但是,两人的着眼点却有所不同:罗尔斯关心社会权利的分配,并用正义原则来保证社会权利分配的公正性。诺塞克关于权利的概念完全是个人主义的。他认为,任何权利都是个人的权利,个人权利不是对社会权利的分割,它是个人在发挥与生俱存的能力的过程中获得的。国家的功能只限于保护个人业已获得的权利,而不能对个人权利进行再分配。

诺塞克的理想是“最小政府”(minimal state)。他宣称:

我们关于政府的主要结论是:只限于反对强力、盗窃、诈骗和强制实施契约的狭隘保护功能的最小政府被证明为是正当的。任何比这更为广泛的政府都将因为不得不侵犯人们做一些事情的权利而被证明是不正当的。最小政府不仅是正当的,而且是鼓舞人心

的。^①

这种“最大的个人利益和最小政府”的理想反映了诺塞克理论的无政府主义的特征。他的著作从国家和政府的起源、作用等角度论证了乌托邦的合理性。

诺塞克和罗尔斯都是社会契约论者,但和罗尔斯不同,诺塞克没有把“自然状态”仅仅当作一种理论上的假设,他把这种状态描绘成与美国人开拓西部疆土类似的历史阶段。从理论渊源上来分析,他的理论和洛克关于财产权起源的学说有着密切的关系。

洛克认为,财产权起源于劳动。在没有法律规定的自然状态中,谁通过劳动直接或间接地改变了自然界中的事物,谁就在道义上具有占有这些事物的理由和权利。财产权是物化劳动铭刻在自然事物之上的标记。

诺塞克同意洛克关于政府起源于保护财产权的需要的观点,他具体地描述了自然的无政府状态向政府管理过渡的过程。在自然状态中,出于保护人们劳动成果和财产权的需要,一批代理机构应运而生。这些机构受人雇佣,负责保护雇主的财产不受他人侵占。这种类似保镖局的机构的生存受市场供需关系的支配。这些机构之间进行商业性的竞争,其结果导致一些机构发展,一些机构破产或被兼并,最终形成了在某一界域内占统治地位的权威性的保卫机构。这种机构代理个人行使保护自己财产权的权利,它不能、并且也没有必要去干涉个人权利。

诺塞克并不否认个人权利之间的冲突。一些人在行使个人权利的时候,有时被认为具有危害他人利益的意图或倾向。那些感到恐慌的人会要求保卫机构保护。但是,不管人们的真实意图如何,在他们的行动没有造成损害他人利益的后果之前,保卫机构无权剥夺他们做自己愿意做的事情的权利。然而,保卫机构可以通过协商,使一些人放弃可以引起他人恐慌的行为。因此,保卫机构也有调解和仲裁的功能,它在力所能及的范围内是类似政府的实体,这便是“最小政府”的雏形。保卫机构的作用反映出最小政府的两个特征:第一,在政治实体的管辖之下,个人仍然有权利做任何不危及他人的事情;保卫机构在道义上没有合法理由不加赔偿地阻止这一权利的实现。第二,保卫机构与雇佣它的人或得到它赔偿的人都处于纯粹的经济关系之中,它没有权利向不受它保护的人征税,更没有权利将个人劳动成果集中在一起重新分配。

诺塞克认为,政府不过是放大的保卫机构,最初的政府是自然状态中各个地区的保卫代理机构的联合体。除了具有比原初的保卫代理机构更大的垄断性和管辖范围以外,政府不应具有比保卫代理机构更加广泛的权力。

^① Notick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, p. ix.

历史性的资格理论

诺塞克认为,本世纪以来,西方政治哲学的最显著特点是分配主义或再分配主义。这种理论提倡运用政府的权力对财产权进行重新规定,对个人财产进行再分配,以达到限制贫富差别的目的。这种理论运用在政府政策上表现为福利主义和国有化经济以及国家干预主义。针对这些做法,诺塞克提出,任何妨碍个人追求自己目标的权力的政治权力都是侵犯人权的不合法和不正义的行为,因为判断一种政治权力和社会制度是否正义的标准不是看它是否最大限度地满足了人们的需要,而是看它是否保障和看重每个人的个人权利。诺塞克把自己的理论称为关于财产权的资格理论,把分配或再分配主义称为模式化理论。

诺塞克认为罗尔斯的理论也属于模式化理论。罗尔斯虽然不同意功利主义的最大幸福的模式,但以竞争中处于劣势的人为重心建立了另一种模式。诺塞克说,两种模式的对立是原则的对立,他说:

关于分配中正义的资格理论是历史的:一种分配是否正义取决于它是如何发生的。与此相对,只顾最终结果的原则主张,分配中的正义视如何分配(谁占有什么)而定,并由一些关于正义分配的结构性的原则来判定。^①

他把两种模式的原则分别称为历史的原则和最终状态的原则。他坚持历史的原则,主张利益的分配应体现在实现个人权利的历史过程之中,谁在此过程中更充分地实现了自己的权利,谁就有占有更大的利益的资格。资格不是分配的产物,也不需要某种人为的结构中被重新审定。为了达到某种结果而对个人资格进行限制,对私有财产进行再分配不可能是正义的。他的理由是:不管按照什么样的模式对财产进行分配,其结果都会在历史过程中发生变化:为了维持分配的最终结果,政府不得不经常干涉人们的活动,阻止这些变化发生。

为了证明这一论点,诺塞克举了一个例子。设想美国著名运动员维尔特·张伯伦在一个平均主义的社会中表演篮球。他和组织表演的单位达成协议,门票收入的25%归他所有。由于张伯伦的名望,一年当中有一百万人观看了他的演出。如果每张门票售价一美元,张伯伦的年收入为25万美元,大大超过了这个社会中的平均收入。

如果 D_1 表示最初的平均分配, D_2 表示张伯伦获得超额收入的不平均分配,诺塞克问道:“如果 D_1 是一个正义的分配,并且人们自愿地从 D_1 走向 D_2 ,转移他们在 D_1 中所得到的部分份额, D_2 也是正义的吗?”在他看来, D_2 毫无疑问是正义

^① *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, p.153.

的,因为 D_2 表示的分配是观众和张伯伦之间的自愿交易,观众有花钱看表演的权利,张伯伦有凭本事赚钱的权利,他们之间的交易与第三方无关。但是,政府为了维持平均分配的模式,会向张伯伦征收重税,使其只能得到相当于平均分配额的收入,张伯伦当然不再情愿表演,观众也丧失了一部分娱乐的权利。这个例子说明:“关于正义的最终状态或者模式化的原则不可能在不干涉人们生活的情况下被不断地执行”。这些侵犯了个人权利的原则实质上是不正义的。

诺塞克提出了一个和罗尔斯的理论不同的关于正义的原则:

一个关于分配中的正义的完整的原则只是认为,如果每个在分配中取得财产的人都拥有这样的资格,那么这一分配便是正义的。^①

简而言之,合法的财产权就是占有财产的资格。如果资格不是通过人为分配,而是在历史过程中自然产生的,那么,从何种意义上我们可以说,合法的财产权是由分配得来的呢?诺塞克澄清了正义的分配的两种意义。

第一,自然赋予人们以不同的能力,人们运用这些能力创造财富,这是一个将生产能力分派于自然资源之中的过程。贡献出较大的生产能力的人有资格获得较多的财富。人们最初的财产权的合法性是由生产能力的发挥来定义的。每人发挥出的生产能力就是他在生产中的贡献。从这种意义上说,他取得的财富是在一种特殊的分配过程中,即将自己的生产能力分配在自然资源的过程中取得的。

第二,财产的转让和继承也是一种分配。如果最初的财产是合法的,拥有这一财产的人自愿将它转让给另一个人,那么,后者由于转让而获得的财产也是合法的。并且,财产转让的合法性具有连续传递的特征:如果 a 自愿将他的合法财产转让给 b, b 又自愿将其转让给 c, 那么 c 对这一财产的拥有也是合法的。财产在转让和继承过程中可能被集中在少数人手中,但是只要被转让和继承的财产最初是合法地取得的,并且转让和继承的过程也是合法的,那么,少数人占有大宗财产的合法性便是无可非议的。换言之,拥有财产的资格是在历史过程中形成的,并且不受这一过程的最终状态的影响。

一种分配是否正义取决于转让和继承合法财产的过程是否合法,而不取决于这一过程所造成的财产集中的程度。诺塞克的理论为社会和经济不平等辩护,为产生出悬殊的贫富差别的社会制度辩护。他认为,经济上的不平等是不平等地行使个人权利的必然产物,消除或者限制经济不平等必然会侵犯个人权利,而侵犯了个人权利的制度都是不正义的。为了避免不正义的制度和政策,政府

^① Anarchy, State and Utopia, New York, 1974, p. 163, 151.

的权力应严格限制在保护合法的财产权和其他个人权利的范围之内。政府应承认并且保护个人拥有财产的资格,保证财产转让和继承的合法性。合法的转让和继承应当具有公开和自愿的特点,它是在有一定理解力和责任感的人们之间进行的。只有在不符合这些条件的情况下,政府才有权加以阻止。

政府干预的目的是防止财产在转让和继承过程中被强占或骗取,或被一些缺乏健全能力的人(如白痴和疯子)所占有。诺塞克要求政府不应限制个人拥有财产的数量,征收高累进的所得税和高额继承税在他看来都是滥用政治权力、干涉合法财产权的不正义措施。

不难看出,诺塞克批评罗尔斯理论的主要目标是差别原则,因为差别原则正是缩小贫富差距的措施的理论根据。诺塞克和罗尔斯一样,继承了自由主义的传统,他们都把个人的自由权放在高于经济利益和社会福利的位置,都反对功利主义,反对为了多数人的利益而牺牲少数人的权利,为了社会功利而牺牲个人自由权的做法。

第九章 结构主义

第一节 结构主义概述

结构主义最初是由索绪尔开创的一个语言学的学派,索绪尔的语言学包含着结构主义的哲学原则和基本概念,是理解结构主义的哲学必不可少的理论背景。

索 绪 尔

费尔德南·索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857—1913年)出生于瑞士法语区的日内瓦。1880年毕业于德国的莱比锡大学,1881—1891年在巴黎高等研究学院教授梵文,1891—1911年在日内瓦大学教授普通语言学。他的讲稿于死后由学生整理出版,这就是他的惟一著作《普通语言学教程》。

语言和言语

索绪尔抱怨当时的语言学“还没有成为一门真正的科学,它从来没有费工夫去探索它的研究对象的性质”。^①他指出,语言学并不研究言语活动的一切现象,它只研究那些能够成为科学对象的现象。言语活动包括物理的(声波)、生理的(发音器官)和心理的因素,有个人的和社会的、历史的和现实的等各种因素,如果同时研究这些现象,“语言学的对象就是乱七八糟的一堆离奇古怪的东西”。索绪尔在复杂的言语活动现象中区别了语言(*langue/language*)和言语(*parole/speech*)。他说:“语言就是言语活动减去言语。”^②他把言语活动的心理的、社会的、现实的因素分离出来,言语则是个人的实际话语,言语是心理和物理的机制表达出思想感情的个人行为。语言和言语有以下一些差别。

① 索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,商务印书馆,1980年,21页。

② 《普通语言学教程》,29—30页、115页。

系统和个别

语言是一个整体,一个系统,言语总是个别的、境遇的,但语言不是言语的总和,索绪尔用这样的公式表示两者关系: $1 + 1 + 1 + 1 \cdots \cdots = 1$ 。等式的左边是无数个人的言语,右边是它们共有的语言。“语言潜存在一群人的头脑里,或者更确切地说,是潜存在一群人的头脑里的语法体系;因为在任何人的头脑里,语言都是不完备的,它只有在结构中才能完全地存在。”^①可以说,语言是由符号表示的规则系统,言语则是应用规则的具体活动。索绪尔把两者的区别比作象棋规则和下棋、交响乐章和演奏、电码和发报的区别。

下意识 and 意识

语言与其他规则系统的不同之处在于它的心理特征,当索绪尔说语言潜存于一群人的头脑里的时候,他的意思是说,语言以“印迹的形式存在于机体中”;并说“它是个人被动地记录下来的产物;它从不需要什么深思熟虑”。^②语言是一个心理原型,与个人言语的心理活动相区别:前者是下意识、被动的,后者是有意识、主动的。或者用一个比喻说,言语是冰山浮出水面的部分,语言是水下部分。

社会和个人

索绪尔说,语言是“言语活动的社会部分,个人以外的东西”。言语活动的个人部分是言语,社会部分是语言。语言的社会性指语言规则不是任何个人主动的、有意识创造的产物,这可以看做是“下意识的集体原型”说的推论。索绪尔承认语言可能是一种契约,但又说:“语言不能与单纯的契约相提并论。”语言符号可能起源于契约,带有任意性,但符号规则一旦建立起来,便成为一种“强制性的分牌”:“你选择罢”,但随即又加上“你只能选择这样的符号,不能选择别的”的指令。索绪尔说,语言是“已经选定的东西,不但个人即使想改变也不能丝毫有所改变,就是大众也不能对任何一个词行使主权;不管语言是什么样子,大众都必须同它捆绑在一起”^③。

文化和自然

语言是文化的产物,言语的功能是自然的,并被假定为天赋的。索绪尔区别了两个问题:文化与自然何者在先?何者重要?人的自然生理结构无疑是解决

① 《普通语言学教程》,40页。

② 同上,41页、35页。

③ 同上,36页、107页。

言语活动起源问题的一个关键。类人猿的直立使发音器官进化,能够发出音节。从发生学的角度看,先有个体间的言语,然后有约定俗成的语言系统,自然的东西在文化之前。但是,索绪尔再三强调,语言起源的问题并不重要,“甚至不是一个值得提出的问题”。^①他拒绝从历史演化的角度看待语言,而把语言看做非自然生产的文化产物。他认为语言是一个人为的分类原则,是社会的和文化的产物。语言比言语更重要。一个人即使丧失了言语功能,不能从事实际言谈,但仍然可以掌握、理解语言;反之却不然:一个不掌握语言的人决不能言语。

同质和异质

索绪尔说:“言语活动是异质的,而这样规定的语言却是同质的。”这句话的意思是,构成语言系统的要素是同质的,是心理的东西。异质的要素则保留在言语中,这些要素“同时跨越物理、生理和心理几个领域,它们还同时属于个人的和领域的,我们无法把它们归入任何一个事实的范畴,因为我们不知道怎样找出它们的统一体”。^②同质的心理要素同时也是社会的、集体的、文化的。集体心理是文化的本质,可以归于人文事实一类,对它可做科学的研究。索绪尔不否认对于言语也可做科学研究,但要从几个方面、几个学科,如语音学、人类学、语文学等角度进行研究,这种研究不是统一的科学。

语言的共时态和历时态

语言和其他系统一样,具有外力不能破坏,由内力即可恢复的平衡状态,索绪尔把这种自足的平衡状态称作共时态(synchronic),相反的不平衡的状态是历时态(diachronic)。他认为时间是造成言语活动变化的因素,语言在时间中表现为历史演化过程,语言的历时态与语言的外部条件有关,如种族、地理、历史重大事件、政治、社会制度(教会、学校等)以及文学,都是影响语言的因素。索绪尔主张把这些与时间有关的外部因素从语言学对象中排除出去,主要研究语言的共时态。研究共时态的目的是将那些引起变化的外部因素弃之不顾,把系统自身及其内部因素作为专门的研究对象。

语言系统在时间中改变的只是要素,而不是关系,而系统只与关系有关。索绪尔说:“历时的事情甚至没有改变系统的倾向。”^③比如,foot的复数形式的发音由原来的fot演变为feet,但单复数音响差别并不改变;一个要素代替另一个要素的变化并不能改变这一要素与其他要素的关系。这种关系在任何时候都是恒

① 《普通语言学教程》,103页。

② 同上,36页、37页。

③ 同上,124页。

久不变的,研究它的现实表现即可知道它在其他时间的状况。共时态好比一棵树的横截面可以表示它的纤维分布;又好比下棋时,棋子的移动改变了先前的平衡状态,但所达到的仍然是另一个合乎规则的平衡状态。

能指和所指

语言的要素是符号。索绪尔把符号定义为“在语链中排除前后的要素,作为某一功能的能指的一段音响”。他强调,符号的单位是音响,而不是文字,因为音链的特征是线性的,即从一个向度测定的长度,它可以被切割成前后相贯、彼此相别的片段。文字的视觉形象有多向度的,彼此没有明确的界限;一字多义的模糊性就是这样产生的。由于视觉形象比音响印象更生动和持久,“文字形象就专横起来”。索绪尔要颠覆文字的僭越,他关心的是语言的表音系统,而不讨论表义系统的语言。

音响单位只是符号的外壳,它的实质涉及音链是如何被断开的问题。索绪尔对此的回答是:一是根据音响所代表的意义,二是根据音响在心理上造成的印象或痕迹。意义是符号的所指(signifie/signified),是概念;印象是符号的能指(signifiant/signifier),是音响形象。索绪尔说,所指和能指是同质的,“语言符号所包含的两项要素都是心理的,而且由联想的纽带连接在我们的头脑里”。^①能指与所指的区分不是物质与精神的区分,虽然能指是由声音的物质运动所引起的,但能指不是音响,不是物理的东西,而是“声音的心理印迹”。概念的意义和心理的印迹是同质的,因此才能结合为符号。如何结合呢?索绪尔把两者的结合比作氢氧化合为水,又好比是空气和水面接触而产生的波纹。总之,语音同步地把思想和声音分割成相互对应的要素,两者由心理联想结合为符号。

句段关系和联想关系

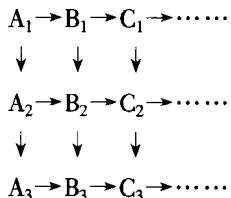
索绪尔认为语言学 and 经济学一样,是一门关于价值的科学。一个要素的价值取决于它与不同事物的交换,以及与同类事物(即其他要素)的交换,货币是如此,符号也是如此。语言是符号之间的等价系统,符号依照不同的交换价值,可以组成两种关系:句段关系和联想关系。

句段关系是两个以上符号的组合,组成复合词、词组、句子等。符号在句段关系中排列成语链,具有能指的线性特征。符号之所以能够组成句段,依靠的是符号之间的差异和对立。比如,“绿”和“叶”的意义一为朦胧的颜色,一为确定的形状,这样的对立把两者结合为一个复合词。同样,不同音素在音响形象上的差异把它们连接为词句。不难看出,句段关系主要是由于符号与外物的联系而产

^① 《普通语言学教程》,147—148页、50页、106页。

生的意义差异和声音形象差异而出现的。符号之间除了实际的对立之外,还有可能的对立:当一个符号出现于某一时间时,其他符号不同时出现,但它们能够在其他任何时间置换这个符号。这些可能出现的符号不在言语链中,“它们的所在地是人的头脑,它们属于每个人的语言内部宝藏的一部分”。^① 索绪尔把符号之间的这种可能的置换关系称为联想关系。

句段关系和联想关系可以用下图表示:



图中的横向关系是句段关系,纵向关系是联想关系。

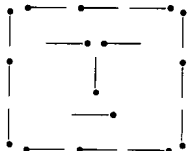
后来,结构主义的语言学家雅克布逊(Roman Osipovich Jakobson)把句段关系称作转喻(metonymy),把联想关系称作隐喻(metaphor)。转喻是历时的语言关系,隐喻是共时的语言关系。结构主义的语言学家和哲学家都更重视隐喻。

结构主义的一般原则

索绪尔创立的结构主义的方法最初被中欧和东欧一些语言学家和逻辑学家所运用。它成为一种哲学运动始于 50 年代后期的巴黎,列维—斯特劳斯建立了结构主义人类学,拉康提出了关于下意识结构的理论,阿尔杜塞创立了结构主义的马克思主义,福柯运用结构主义的方法研究思想史,巴尔特把结构主义推广到社会学和文艺学领域。他们的理论在西方文化界和知识界风靡一时,被人誉为“巴黎五巨头”。到了 60 年代,结构主义已经扩展到人文科学的各个学科,逐渐取代了存在主义成为法国哲学的主流。

结构主义者研究的领域既然如此广阔,他们对于“结构”这一概念的看法当然不会一致。但一般来说,他们所说的结构符合索绪尔关于语言结构的规定性,有下列特征:

(1) 系统性。结构大于要素的总和。试看下图:



^① 《普通语言学教程》,171 页。

这是由 16 根火柴组成的图形,它的意义不是“16 根火柴”,而是人脸。这个意义是图形要素的总和不能表示的,只是由于要素的结构,才有这样的意义。

不仅如此,结构还先于要素。只是由于结构,要素才获得其意义、功能、性质,才成为某一系统中的要素。每一要素的突然变化会破坏平衡,因此,结构总要把它排斥在外,不服从结构的要素不成其为要素。

(2)封闭性。系统与系统之间没有重叠关系,要素不能既属于一系统,又属于另一系统。每一系统都有其独特的结构原则,这些原则之间不存在继承、融合关系。从一系统到另一系统之间的变化是跨越断裂层的“飞跃”。就是说,结构与结构之间有共时性,没有历时性。

(3)文化性。结构是人的活动造成的,但不是个人有意识的产物,不是理性的创造,而是人的文化特征。自然本身没有结构,我们现在所知的“自然界”,作为一个独立的、有结构的系统的概念,是随着十六七世纪自然科学的兴起而产生的,是特定文化的产物。科学中研究的各种现象、事物的结构也是文化的产物,文化背景变了,人们对其结构,乃至现象、事物本身的看法也变了。科学理论的根本转变也属于结构之间的“飞跃”。“文化先于自然”是结构主义者的口号。

(4)集体下意识。结构主义者的另一口号是“社会先于个人”。社会不是社会成员的总和,社会的结构不是由社会成员的共同意识所决定的。社会结构是人的文化本质,而人的文化本质存在于集体下意识。我们看到,索绪尔思想里已经蕴涵着这样的观点,但在这一点上,结构主义者更多地接受了杜克海姆(Émile Durkheim)的社会心理学和荣格的“集体下意识原型”说的影响。他们认为,个人在社会中受到双重决定:他的行为被社会结构所决定,他的意识被集体下意识的原型所决定。

第二节 列维—斯特劳斯

克劳德·列维—斯特劳斯(Claude Levi - Strauss, 1908—)毕业于巴黎大学,1935 至 1939 年到巴西教社会学,同时到原始部落进行人类学调查,曾任巴黎人类博物馆副馆长,1959 年成为法兰西学院社会学教授。主要著作有:《悲伤的热带雨林》(1955 年)、《结构主义人类学》(2 卷,1958—1973 年)、《神话学》(4 卷,1964—1971 年)、《今日图腾》(1962 年)、《原始思维》(1962 年)等。

人类学与哲学

列维—斯特劳斯创立的结构主义人类学与哲学有什么样的关系呢?列维—斯特劳斯出于对法国文化和西方文明的不满到美洲考察原始文化,他对被欧洲人压迫的印第安人抱有深切的同情。他这样描述白人与印第安人第一次相遇时

的情况：

当白人认为印第安人是野兽时，印第安人却在怀疑白人是不是神，虽然双方的态度同样出于无知，但印第安人的行为肯定更符合人性。^①

由于态度的不同，列维—斯特劳斯通过实地考察得出了与过去的人类学家完全不同的结论。在他之前，人类学有进化主义和扩散主义两派，前者认为原始人是没有进化的种族，后者认为人类有共同的起源，扩散在世界各地，由此形成的各民族的文化有高低之分。双方都认为现代人和原始人的区别是历史的进步所造成的。文化人类学的代表弗雷泽在《金枝》一书中按现代科学的观点分析古代巫术的性质，被维特根斯坦批评为“用现代英国绅士的眼光看待他不熟悉的人的生活和语言”。^② 法国人列维—布留尔虽然提出不能用“成年白种人”作为判断标准，但他的《原始思维》一书仍把原始人的思维归结为以情感为特征的“集体表象”，与现代人的思维有本质的区别。列维—斯特劳斯的结论与他们相反。他说：“人到处都一样，现代西方人和原始人没有区别。”^③ 人类都是“意指动物”（signifying creature），意指即把意义归附于事物的过程。原始思维和现代科学有着同样严格的逻辑，同样充满着理智，两者没有质的差别。可以说，列维—斯特劳斯的工作是为原始文化正名，这不仅适应“二战”后反殖民主义的普遍心态，而且为在哲学上探索共同的人性和人类的共同的思维特征，开辟了一条新的途径。

列维—斯特劳斯对于人的看法与萨特的存在主义迥然有别。他强调的是人的下意识行为，而不是意识的结构；是社会结构对个人的决定性作用，而不是人的自由；是文化和思维形态的共时性，而不是历史发展的进步。萨特在《辩证理性批判》中批判说，结构主义有一种把人当作蚂蚁的倾向。对此，列维—斯特劳斯在《野性的思维》一书中反驳说，他比萨特更重视人的尊严和权利，历史进步观不能维护一切人的权利：

人种学家尊重历史，但不赋予它优于一切的价值。他把历史设想为一种对自己工作的补充来研究，历史在时间中，人种学在空间中展开了人文学科这帧扇面。^④

他在此指出，结构主义的人类学是对社会、文化和人的整体的共时性的研究。与

① Levi - Strauss, *Tristes Tropiques*, transl. by J. And D. Weightman, Athencum, New York, 1975, p.76.

② 《维特根斯坦关于弗雷泽〈金枝〉的评论》，载 *Wittgenstein, Sources and Perspectives*, ed. by C. G. Luckhardt, Harvester, Sussester, 1979, p.61.

③ 转引自 H. Guidner, *The Quest for Mind*, Random House, 1973, p.113.

④ 列维—斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1987年，292页。

存在主义只关注人的个体和个人心态的立场相比,结构主义有它的优势,因此能够成为继存在主义之后的法国哲学的主流学派。

列维—斯特劳斯研究了原始部落的亲族关系、图腾、神话等现象,发现它们都有类似于语言的意指结构,他受索绪尔影响,认为支配这种结构的原则是差别原则。索绪尔的差别原则指出,语言中一个要素的意义不在于本身的性质,而在于它与其他要素的区别。列维—斯特劳斯说明了原始人是如何在差别原则的指导下建构文化的。列维—斯特劳斯的人类学理论是自觉应用结构主义语言学的成果。他的《语言学 and 人类学中的结构分析》一文,沟通了这两个领域,指出了它们之间的“同型同构性”(isomorphism)。这篇文章被人们评价为“结构主义的宣言书”,它启发了人们的思路,把结构主义从语言学领域推广到人文社会科学各个领域。^①

亲族关系

列维—斯特劳斯发现,原始部落的亲族关系不是建立在自然区别(性别及长幼)基础上的,它的实质是社会区分。在他之前,人类学家已经知道,在某些部落中,孩子们的舅舅和父亲有着同样重要的社会地位。他们只把这一现象作为母系社会的残余而未加深入研究。列维—斯特劳斯使用结构主义的方法,把亲族关系作为一个结构来研究,父亲、舅舅、母亲和孩子是这一结构的四个要素,这些要素之间存在着四种关系:夫妻、兄(舅)妹(母)、父子(或女)以及舅甥。这些关系服从对立原则:夫妻关系与兄妹关系相对立,父子关系与舅甥关系相对立。就是说,如果夫妻关系好,则兄妹关系不好,反之亦然;如果父子关系好,则舅甥关系不好,反之亦然。列维—斯特劳斯考察了五个地方原始部落的亲族关系,发现它们都服从这一原则。在亲族关系这一结构中,要素之间有严格的逻辑关系。如果我们把亲热、互助、和谐等作为正关系,把严厉、服从、猜忌等作为负关系,那么,各地原始部落亲族关系可用下图表示:

地区 \ 亲族关系	夫妻	兄妹	父子	舅甥
美拉尼西亚	+	-	+	-
波利尼西亚	+	-	-	+
新几内亚	-	+	+	-
高加索	-	+	-	+
所罗门群岛	-	+	-	+

为什么原始部落的亲族关系有这样的结构呢?列维—斯特劳斯的回答是:

^① Levi - Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1964, p.35.

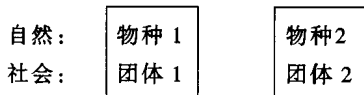
有部落的男人和他的姻亲兄弟的关系的社会学意义是“送女人的人”和“收女人的人”的关系,他们以女人为媒介,代表了两个部落之间的关系。婚姻联结的不仅是男人和女人,而且是女方宗族和男方宗族。因此,在各个民族之间普遍存在的对兄妹乱伦的禁忌并不出于种族进化的考虑,而是出自维系差别与互换和维系社会结构的需要。

图 腾

列维—斯特劳斯说,原始部落之间有三种交换的媒介:女人、食物和信息,由此造成亲族关系、生产关系和语言关系。图腾是反映部落之间生产关系和语言关系的结构性现象。图腾的作用是造成部落之间的差别和互相依存。图腾对与人们生产和社会有密切联系的外界事物做出了区分,并把某些特殊事物(自然物与人工物,如某些星星、动物、植物、手工制品)当作一部落的专利品,他们对此有特权,并据此对部落的社会功能做出分工,如只有某些部落才能捕猎某种鸟兽,另一些部落则把这些鸟兽作为图腾加以保护;同样,有些部落负责保管种子,有些部落负责造弓箭,并通过互换产品满足生产、生活需要。每一图腾的部落都是为了其他部落的利益而负责保护和管理某一动植物的。每一部落还保存着关于本部落图腾的神话,并以此与其他部落交换信息,这样又构成了部落之间的语言关系。

图腾象征的差别原则并不是根据自然能力做出的区别。从经济学的角度看,图腾规定的禁忌和交换既不方便,又缺乏效力,但是,对于原始部落来说,重要的是维护他们之间的社会的联结力,图腾对于部落之间的生产关系和语言关系的重要性,犹如女人对于部落之间的亲属关系一样。部落按照它所崇拜的图腾,被分为“送 X 的部落”和“收 X 的部落”。

列维—斯特劳斯说,图腾是“把自然和社会理解为一个有机整体的分类图式”。^① 这样的图式把社会的某一团体和自然的某一物种归于一类,如下图所示:



图腾的分类原则与亲属关系的分类原则都是差别对立的原则,它们都是文化的产物。列维—斯特劳斯指出,在原始人看来,没有什么纯自然的东西。“就自然而言是同质的女人,从文化的角度看来是异质的;同样,就自然而言是异质的自然物种,从文化的角度看来是同质的。”^② 图腾和原始社会的结构说明,文

^① 《野性的思维》,153页。

^② 同上,142页。

化高于自然的原则在人类思维的开始阶段就已经在起作用了。

神 话

列维—斯特劳斯的神话学研究说明,每一个系谱的神话都有一个隐藏的结构。神话的语言可被分为句段关系和联想关系。神话的句段按时间顺序叙说历史故事,具有历时性;神话的联想关系表现为隐喻,即,表面的句段蕴涵着深层的意义。列维—斯特劳斯用结构分析的方法,首先揭示出一些重点句段的隐喻,他称之为“神话素”;这些神话素服从对立原则,它们之间构成了共时的对立关系。神话的结构就是它的要素之间的对立关系所组成的网络。用这样的方法,列维—斯特劳斯从希腊神话中关于俄底浦斯传说的情节中挑选出 11 个句段,它们是:

1. 卡德摩斯寻妹。
2. 卡德摩斯屠杀毒龙。
3. 毒龙的牙齿从泥土里长成巨人,他们自相残杀。
4. 俄底浦斯的祖父是跛子。
5. 俄底浦斯的父亲是左撇子。
6. “俄底浦斯”名字的原义是“肿脚”。
7. 俄底浦斯杀父。
8. 俄底浦斯置怪物斯芬克斯于死地。
9. 俄底浦斯娶母。
10. 俄底浦斯的两个儿子自相残杀。
11. 安提贡不顾禁令葬兄。

这些句段按照时间顺序排列,列维—斯特劳斯把它们的意义“翻译”为四个“神话素”:I. 强调血缘关系;II. 否定血缘关系;III. 否认人起源于大地;IV. 肯定人起源于大地,它们构成两组对立的的关系。这样, he 可以把历时性的句段关系重新排列为共时性的对立关系,如下图所示:

神话素 时间顺序	I. 强调 血缘关系	II. 否定 血缘关系	III. 否认 从大地起源	IV. 肯定 从大地起源
卡德摩斯的传说	1	3	2	
俄底浦斯的家世				4 5 6
俄底浦斯的传说	9	7	8	
俄底浦斯的子女 的传说	11	10		

图中横列是历时的句段关系,纵列是共时的联想关系。无庸赘言,纵列 I 和 II 的事件分别具有强调血缘关系和否定血缘关系的意义。按列维—斯特劳斯的

解释,毒龙可以从大地生长出人;斯芬克斯之谜的谜底是:人早年用四肢在地上爬行,成年用两腿走路,晚年借助拐杖走路,强调人可离开大地;杀死毒龙和斯芬克斯的意义是切断人与大地的联系。“跛子”、“左撇子”和“肿脚”的意思都是强调行走困难,有肯定人依赖于大地的意义。列维—斯特劳斯通过对俄底浦斯神话的分析说明,只有用隐喻置换句段关系,忽略历时性,关注共时性,才能揭示出神话的深层结构。

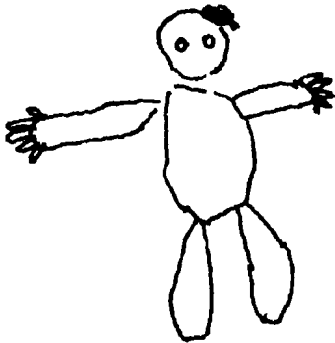
列维—斯特劳斯的巨著《神话学》用同样的方法分析八百多个神话。比如,在第一卷《生的和熟的》一书中,他分析了食物的生和熟的的对立的背后,隐藏着社会中自然与文化、宗教中神圣与世俗,以及沉默和喧闹的声音等等性质的对立。这些对立关系构成了印第安人社会生活各个领域的结构。又如,第二卷《从蜜到灰》分析了南美洲神话中烟草与蜂蜜的对立。烟草的意义是“比熟的多”,象征着暴力与混乱,表示人与超自然力的交流;蜂蜜的意义是“比生的少”,象征纯洁、甜美,表示人与自然的和谐相处。神话中包含的所有这些关系都是共时性的,也是逻辑的关系。列维—斯特劳斯指出,神话思维不是非理性的,不是只有感情的想象;相反,神话是用“神话素”为材料的逻辑图式。他的《神话学》第一卷力图展示神话的“性质的逻辑”,第二卷展示“形式的逻辑”,第三卷展示“命题的逻辑”,第四卷展示一种“结构辩证法”的逻辑。这些逻辑与现代人的逻辑思维没有质的差别,只有应用方式的不同。那么,原始思维反映出来的人类思维的共同性是什么,它的特点又是什么呢?

原始思维 and 现代思维

列维—斯特劳斯指出,人是意指活动的动物。意指活动的特点是把外界事物与意义联系起来。意义建立在区别、分类基础之上,现代人通过语言、符号为中介,从事意指活动。原始人缺乏这一中介,意义和事物直接联系。但是,原始人的意指也是抽象的,因为任何区分都是抽象的,只是原始人的抽象与具体相结合的方式与现代人不同。原始思维并不是出于对自然界的恐惧和不理解而产生的错误与幻觉。列维—斯特劳斯指出,原始人的思维“是通过理解,而不是感情来进行的,其手法是区别与对立,而不是混同与掺和”。原始人和现代人的区别犹如手工匠与工程师的区别,他们使用的意指的工具和材料不同,手工匠使用的材料是信手拈来的,在此基础上修修补补;工程师的材料是预先设计的,每样都有专门的用途。神话与科学的区别犹如手工艺与工业工程的区别,是共时态的两种系统,不能相互否定,而应彼此补充。

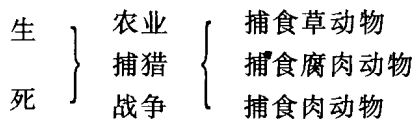
原始人思维的另一特点是,不对观察和理解、感性与理性加以区分,因为在他们看来,自然界自身已经形式化了,“对于原始人而言,没有什么是过于抽象的

东西”^①。他们不是先看后想,先听后理解,当他们说时,信号同时携带意义。这一点在儿童行为中也可以看出,结构主义者有这样
一个例子,右面是一个7岁儿童的画:^②



这张图相当准确地画出了人体的轮廓:一头、二眼、一体、二腿、二手、五指。儿童的理解是直观的,重要的是,他已经观察并同时理解了部分之间的区别,这就是抽象。抽象的(区别)是先天的思维方式,先天不能做生物学或个人主义的解释,“先天”的意义是社会性,是“社会先于个人”的意思。社会关系是通过差别原则在意指活动中构成的,生活在社会中的人自幼起就不可避免地接受这种思维方式。只要他从事意指活动,他就不能摆脱这种“社会先天哲学”。

列维-斯特劳斯通过神话学的研究,还发现了人类思维的一个重要特点,那就是,表面上看起来两种要素的对立实际上有一个三元结构。二元对立关系是互相联系的,在如此被连接的二元关系中总会出现一个中介,由此产生出一个三元关系,并产生新的三元关系。这种逻辑联系类似于《易经》中阴阳二仪生八卦(三爻),八卦复生六十四卦(六爻)的逻辑模式。我们在此用列维-斯特劳斯本人使用的一个例子来说明这一模式。生与死的对立相当于农业生产与战争厮杀的对立,但在农业与战争之间,存在着捕猎活动,它既与农业相似(豢养猎犬),又与战争相似(杀死猎物)。捕猎的对象有食草动物与食肉动物的对立,但两者之间又有一个中介——食腐肉的动物(既食肉、又不杀死食物的动物)。我们由此有下列关系的衍生:



列维-斯特劳斯在原始文化中发现了大量的三元结构的事例,如,部落建筑具有的婚姻、劳动和休息的三种功能,原始人天空、大地和水的世界图式,等等。他把这种二元对立中的三元关系称作“结构辩证法”。它与黑格尔所阐明的“正题、反题、合题”的辩证思维形式不谋而合,可以说,原始思维和现代辩证思维也是一致的。

^① Levi-Strauss, *From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology*, vol. 2, transl. by J. Weightman, Jonathan, London, 1973, p. 467.

^② 引自 R. Harland, *Superstructuralism*, Nethuen, London, 1987. p. 30.

第三节 阿尔杜塞

路易斯·阿尔杜塞(Louis Althusser, 1918—1990年)曾参加过“二战”,在战争中被俘。战后在巴黎高师学习,毕业后在巴黎大学任教。他是法共党员,但反对苏联式的社会主义,因此多次受到党内批评和处分。他积极支持中国的“文化大革命”,1980年后精神错乱。他的主要著作有:《保卫马克思》(1969年)、《阅读〈资本论〉》(1970年)、《列宁和哲学》(1971年)、《政治和历史》(1972年)、《自我批评文集》(1976年)。

反人道主义

阿尔杜塞创立了结构主义的马克思主义,他把马克思思想解释成关于社会结构的理论,特别是关于意识形态的理论。他把人道主义的特点归结为对个人价值的推崇,这种意义上的人道主义实际上是以个人为本位的个人主义。以个人为本位的人道主义在哲学上强调自我意识,社会观上表现为社会契约论,在经济观上提倡个人之间的自由贸易。

阿尔杜塞指出,马克思对资产阶级政治经济学的批判实质是强调经济结构对人的活动的决定作用。英国古典经济学家亚当·斯密、大卫·李嘉图等的出发点是作为个人的“经济人”(homo economics),他们强调经济活动的本质是出于供需关系的个人与个人之间的交换,自由贸易的目的是私人财产的增殖。这是不符合历史事实的。阿尔杜塞指出,人类交换关系从一开始就是社会的、而不是个人的行为。他引用人类学家马歇尔·莫斯的名著《礼品》的观点说明,社会交换的最初目的并不是互通有无,而是出自赠送礼物的好意和回赠礼物的义务,礼物的交换是社会联系的纽带;私有财产增殖的欲望在原始文化和以后的强权时代并不存在。人从来就生活在一定的社会结构中,个人独居的自然人和自然状态是一个神话。“社会契约论”是17世纪思维方式的产物,它要解释的问题——“人如何从社会关系的零度状态进入有组织的社会之中”是一个假问题。19世纪的进化论和20世纪的人类学的研究成果表明,人的祖先从来就是群居动物,原始社会是结构复杂、礼仪丰富的群体。

人道主义是资产阶级的意识形态,但它的形式和内容却不能用资产阶级的“欺骗”来解释。它在一种文化背景下,具有某种“天然的合理性”。笛卡儿的问题“我能够确切地知道什么”并不是出自“错误的意识”,而是出自“深刻的下意识”,^①它把人的世界分为个人和社会两部分。这种分类原则本身就是意识形

^① Althusser, *For Marx*, transl. by B. Brewster, New Left Books, London, 1969, p.233.

态,一切观念、经验和理论都要经过它的过滤,才能确立自身的存在权利。人道主义作为一种下意识的分类原则,把个人作为社会的本位,社会于是成了个人的集合,社会属性被归结为个人属性,个人属性再进一步被还原为自然属性。这样一来,个人权利和自由占据了天赋的、绝对的位置,成为社会和合法政府的依据;社会的不平等和不正义被归于自然差别,自由经济成为社会经济的本质。

意识形态批判

通过对人道主义的批判,阿尔杜塞揭示了意识形态的下意识结构。从字面上看,“意识形态”(ideo-logy)是关于观念的学说,但实际上,它是一切观念的基础,它在意识不到的低层默默地决定着观念的性质和作用(在此意义上,它是名副其实的“意底牢结”)。诚然,意识形态具有阶级性,一切意识形态都是统治阶级的意识形态。但是,意识形态并不是统治阶级有意识地制造出来的,并不只是阶级压迫的工具。意识形态使得统治阶级能够成为自身的先决条件,一个人只有学会了一定意识形态的语言(如关于资本、压迫和法律的言),才能成为它所控制的权力机构的组成部分;换句话说,才能成为统治阶级的成员。统治阶级只能与一定的既有的意识形态相认同,而不能随心所欲创造意识形态。换而言之,意识形态只为那些已经成为自己仆人的人服务。

阿尔杜塞所说的意识形态相当于索绪尔所说的语言系统,它像语言决定人的言语那样,决定着人们的社会活动,它表现为社会的权力结构。决定社会性质的是意识形态,而不是社会的某一成分,如生产力、经济关系等;意识形态决定社会阶级的划分,而不是相反。真正意义上的革命是意识形态的改变,而不是人的社会地位的改变。出身被压迫阶级的人可以取代压迫阶级的人在权力结构中的位置,而不改变结构本身,在这种情况下社会性质并没有改变。比如,异族人对古罗马帝国的摧毁,苏维埃取代沙皇的革命,历史上改朝换代的农民起义,只是调换了统治者和被统治者的位置,并没有改变权力结构。

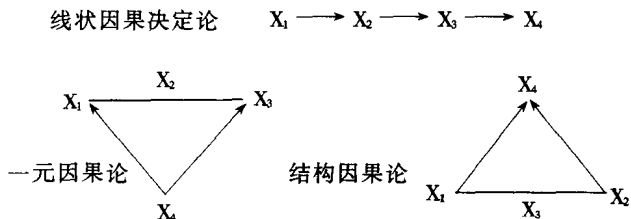
一个社会可以有多种意识形态并存,它们所决定的权力结构之间的关系是对立的共时关系,没有历时性和继承性。真正改变社会结构的革命是用一个权力结构代替另一个,是跨越结构之间的鸿沟的“飞跃”。因此,革命有赖于意识形态斗争,而不依赖经济发展。学校、教会、家庭、文学、体育、传播媒介等,都是意识形态的设施,是阶级斗争的主要工具和战场。阿尔杜塞说:

国家意识形态设施不仅是阶级斗争的资本,而且是阶级斗争的战场,并且常常是更

为激烈方式的阶级斗争的战场。^①

重读马克思

为了调和结构主义与马克思主义的差别,阿尔杜塞对马克思的著作加以重新解释。他把马克思关于意识形态的学说解释为与人道主义和经济主义不同的第三种理论——结构因果决定论。人道主义是线状因果决定观:因果关系是单向度时间系列上的前后因素,它们的总和决定整体。经济主义是一元因果决定论,它把结构中的一个要素夸大为决定整体的力量,以此取代整体。第三种是结构因果观,它与线状因果观的区别在于,它把结构看做存在要素之中的决定因素,结构不是要素之总和。结构因果论与一元因果论的区别在于,它认为结构存在于关系总体,而不只在一个要素之中。三种因果观的差异犹如下面三个图式所示:



阿尔杜塞解释说,马克思的历史观是多元决定论,是对黑格尔的一元决定论的否定。马克思对于黑格尔体系的颠倒不是用物质取代精神的颠倒,而是用多种决定因素取代单一决定因素的颠倒。马克思把社会的表层结构,如政治、法权、科学等看做是并列的,它们在同一平面上,不能相互还原和代替。当然,它们有统一性,有共同的、不以人的意识为转移的深层结构。马克思在他的一些著作里把深层结构和表层结构分别称作经济基础和上层建筑,给人以经济决定论的印象。

阿尔杜塞否认经济决定论是马克思主义的本质。他说,马克思对资产阶级政治经济学的批判强调了经济结构对人的活动的决定作用,这只是在特定的文化背景下出现的观点。在马克思的时代,进化论思潮兴起,人们强调人的生物性,人类学家强调物质生产对于人种进化的作用。在当时的社会,财产继承权以及因此造成的分配不平等有着重要意义,可以解释人们在权力结构中的不同地位。但是,在现代社会,资产增殖比资产的继承意义更大,财产关系对于人们在权力结构中的关系已经没有直接的决定作用。再者,意识形态具有法兰克福学

^① Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, transl. by B. Brewster, Monthly Review Press, New York, p. 208.

派所说的“一体化”的特征,它囊括了在经济关系中处于不同的阶级地位的人(只要他们都学会了“权力结构的语言”),这种现象无法用经济主义来解释。阿尔杜塞要求根据时代的特点理解和发展马克思的学说。按照他的意见,经济结构不是基础结构,而是与其他表层结构并列的,它们的共同基础是意识形态。意识形态与包括经济结构在内的社会结构不在同一层次上,两者是下意识与意识、深层与表层的区别。在众多的表层结构中,没有一个能够单独地起决定作用;归根到底起决定作用的是意识形态,它同时决定着各种表层的社会结构,并通过它们决定着个人活动等社会现象。

阿尔杜塞代表的结构主义的马克思主义是与法兰克福学派和以萨特为代表的存在主义的马克思主义不同的西方马克思主义的又一流派。阿尔杜塞强调马克思后期的理论是科学,这也与法兰克福学派反科学主义的立场大相径庭。他以1845年为界,把马克思的理论分为前科学的意识形态和科学两个时期。萨特看重的是马克思前期的理论,阿尔杜塞却强调马克思的后期著作《哥达纲领批判》、《评瓦格纳〈政治经济学教科书〉》等书。

根据这种对马克思的解释,阿尔杜塞提出了从意识形态到科学的“认识论上的跳跃”。他区别了三种普遍性的理论。意识形态是普遍性 I,按照某种利益和主观主义去解释和概括特殊的、个别的现象,普遍性 I 是片面的,但不是错误或幻觉。相反,人们真诚地相信自己立场的客观性。普遍性 II 是关于方法论的理论。从普遍性 I 到 II 的转变是批判性的反思的结果,人们开始追问普遍性的方法论依据,自觉地排除人们在观察方向、角度、兴趣和思维方式等方面的主观因素,但不改变观察材料和事实本身。普遍性 III 是科学,是对个人之外的整体结构的客观把握。科学并不需要对自身基础和标准进行论证,从普遍性 I 通过 II 到 III 的突破的过程就已建立了科学的正当性。马克思的思想发展经历了从普遍性 II 到 III 的突破。马克思的唯物辩证法属于普遍性 II,他在《资本论》中建立了普遍性 III 的科学理论;《资本论》的副标题是“政治经济学批判”,这是对意识形态以及它的方法论依据的整体批判。马克思的榜样表明,只有不断地对意识形态进行批判,才能摆脱它的整体影响,才能实现“认识论上的突破”,达到客观地把握整体结构的科学。

第四节 拉 康

雅克·拉康(Jacques Lacan, 1901—1981年)1919年进入巴黎大学学习精神病学和哲学,他的博士论文题目是《偏执狂以及它与个性的关系》(1932年),他那时就已经批判了弗洛伊德主义的主流派——美国学派。1936年,拉康在国际精神分析协会14届大会上发表《超越现实原则》,在16届大会上,又提出自己的

理论,但无人理睬。1953年,拉康组织了“法国精神学会”,并开设研讨班,宣扬他的思想。1963年,国际精神分析协会和法国协会开除他的会籍,他又组织“巴黎弗洛伊德学派”。由于拉康的影响,巴黎的学术风气为之一变。巴黎人50年代时以谈论精神分析为耻,到了60年代,却以此为时髦,很多著名哲学家,如,阿尔杜塞、福柯、德里达、巴尔特、利科等,都参加过拉康的研讨班。拉康对弗洛伊德的新解释成为法国文化思想的主要基石之一,他的学派是法国最大的精神分析学派。但是,他却在1980年宣布解散他的学派。拉康主要通过研讨班形式宣传自己的思想,宗派性强,语言难懂,类似“禅机”。他的主要著作有:《文集》(1966年)和“研讨班丛书”(记录稿)。

精神分析的对象和方法

拉康之所以被精神分析的主流派视为异端,除了表达形式上的神秘、奇异色彩之外,主要是由于与“正统”的美国学派的旨趣完全不同。美国学派号称“新弗洛伊德主义”、“文化学派”,他们强调弗洛伊德后期关于本我、自我和超我的区分。他们的解释以对自我的分析为中心,把本我视为动物本能,超我被解释为社会伦理对本我的压抑。他们的理想是本我与超我之间的平衡,既使自我对幸福的追求得到满足,又使之合理化,防止社会对自我的过分压抑。不难看出,这样的理解把精神分析的学说和实践纳入传统的个人主义和经验主义的框架,与流行的行为主义和科学主义相呼应。

拉康早年曾把精神分析看做一门独立的实证科学,但后来强调它是一门人文学科,与哲学、人类学、文学、艺术和语言学的关系越来越密切,有着自己独特的研究对象和方法。我们知道,任何学科的研究对象都有相对于该学科的客观性,比如,自从毕达哥拉斯以来,人们普遍相信数学对象的客观性,认为不如此就不能保证数学真理的普遍必然性;对于物理学家来说,原子也是客观的。对于心理学家来说,心理学的研究对象也应该是客观的,那么,心理学的客观是什么呢?拉康回答说:

虽然心理领域是欲望这一事实,但只是在弗洛伊德建立了对象的相对独立性之后,心理学才成为一门科学。^①

他认为,人的欲望是一客观事实,这一事实既不能被还原为外界事物的可欲性,又不能归结为人的生理本能。欲望是一种文化现象,没有产生欲望的那些文

^① B. Benvenute and R. Kennedy, *The Works of Jacques Lacan*, Free Association Books, London, 1986, p.65.

化条件,人就不会有恰当的可欲对象。弗洛伊德指出,儿童把自己的身体作为可欲对象,其原因在于儿童还没有进入文化领域。在人的本能与外部世界之间存在一个中介,没有这一中介,外界事物就不会被心理所接受。这个中介是一种心理活动,它就是欲望。拉康强调弗洛伊德早期做出的下意识、前意识和意识的区分,按照他的解释,下意识是人的本能,人的原初欲望;前意识是儿童在最初的文化环境——家庭关系中产生出来的欲望,它起中介作用,通过这样的欲望,人才由自然人变成文化人,进入了现实的意识世界。拉康的精神分析的主要对象就是这种起中介作用的心理行为。

拉康认为,精神分析的方法是人文科学的结构分析。在治疗实践中,拉康把精神病人的语言作为精神分裂或错乱的症状,通过对精神病人语言的分析,理解它的意义,找出病根,并从此入手,引导病人宣泄情感,在对话中因势利导,加以匡正。在理论上,拉康主张回到中期的弗洛伊德,即《梦的分析》和《日常社会精神病理学》的立场。在这些书中,弗洛伊德通过对梦的叙述和失语、遗忘的研究来揭示下意识的线索。弗洛伊德把下意识同语言联系起来,比如,在催眠状态中,语言同日常意义脱离;在梦中,人们经历了语言效果与语言形式的脱离。拉康从中得到的结论是,精神分析是“语言治疗”,精神分析的对象只有一个,那就是病人的语言。尤为重要的是,索绪尔的语言分析的方法也适用于对精神病人语言的分析,因为“下意识 and 语言一样有结构”。^①通过对儿童和精神病人的语言的分析来揭示下意识的结构,这是拉康对结构主义的一大贡献。为了揭示下意识与语言结构的一致性,拉康做出想象界、象征界和实在界的三重区分。我们来看一看,拉康是如何通过象征界的中介,把语言和想象界的下意识联系在一起的。

镜象阶段和想象界

拉康指出,儿童在六个月左右之后,心理状态进入镜象阶段。镜象阶段是人类特有的心理现象。猫在镜前不能辨认自己的形象,黑猩猩可以辨认,但却对此无动于衷。儿童却不同,他辨认出镜象中的身体就是“我”,并为此感到高兴。但又发现镜象是会消失的,于是产生与镜象同化的欲望,这是“自恋”现象(narcissism)。拉康把自恋现象同弗洛伊德的“恋母情结”看做同一心理感受。儿童从母亲对自己的态度所发现的与自己在镜前所发现的是同一个东西,即自己身体的整体性。他与镜象同化的欲望也是与母亲同化的欲望,他下意识地想去补充他的短缺物“菲勒斯”(phallus),这不是生物性的生殖器官,而是“父亲”的隐喻。

拉康对镜象阶段做了哲学的解释。他说,镜象阶段的欲望反映出人类的特

^① Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, transl. by A. Sheridan, Penguin, 1974, p.20.

殊性,人类欲望与动物欲望不同之处在于,人想要得到他人的承认。拉康说:“儿童的欲望是他人的欲望。”^①这句话有两层意思:一是说儿童想要自己成为他人的所欲对象,一是说儿童欲求他人所欲求的东西。这样一来,儿童的自我既是欲望的对象,又是欲望的主体。拉康指出,镜象阶段的特点是主体与客体、自我和他人在想象中的等同:镜象既是儿童的可欲对象,又被想象为自我;儿童看到他是母亲的可欲对象,因此把他自己想象为母亲的欲望。我们可以用下面的等式来表示这些想象的关系:

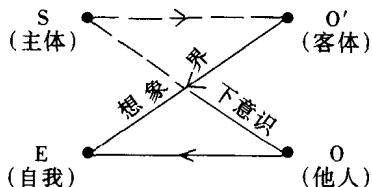
$$\begin{aligned} & \text{儿童 : 镜象} = \text{儿童 : 母亲} \\ & (\text{主体}) : (\text{客体}) = (\text{自我}) : (\text{他人}) \end{aligned}$$

因为这种想象中的等同,拉康把镜象阶段的心理状况称为想象界。精神病学中的“转移现象”(transitivism)也属于想象界。转移现象指精神病人的这样一些行为,他们因看到别人跌倒而哭泣,他们打了别人反说别人打了他。他们的心理仍停留在镜象阶段,不能区别自我和他人。

俄底浦斯情结和象征界

“俄底浦斯情结”是弗洛伊德学说的一个关键概念。据弗洛伊德的解释,这一情结在儿童心理发展中的作用在于,儿童在心理上产生被阉割感,感到了父亲的威胁和禁令,不得不用其他对象来替代原初的可欲物,以维护自己与父亲相等的地位,并认可父亲的禁令,从而获得“超我”和“自我”的结合,形成完全的人格。

拉康接过了弗洛伊德的解释,但他强调的是俄底浦斯情结的象征意义。根据拉康的解释,大约18个月之后,儿童感到一个“有菲勒斯”的父亲的介入,他与母亲的双边关系成为“俄底浦斯情结”的三边关系。父亲夺走了儿童所欲对象。“菲勒斯”的象征意义是自我与母亲之间想象中的融合;它不是指示生理器官的能指,而是指示自我与他人完满结合的原初欲望的能指。同样,“父亲”的名称也是一个能指,它代表着象征规律。“阉割感”所象征的是儿童与母亲的分离以及主体与客体同化关系的割裂。这同时象征着儿童与父亲相认同,接受了父亲所代表的象征规律,成为与父亲一样的主体,就是说,他从此进入了象征界。从想象界到象征界的变化可用下图表示:^②



① Lacan, *Ecrits*, transl. By A. Sheridan, Tavistock, London, 1977, p. 137.

② 引自 *The Works of Jacques Lacan*, p.100.

这一图式把俄底浦斯情结的三角关系变成表示象征界中主体与对象的关系。图中虚线表示象征关系,实线表示想象关系。自我与可欲对象的完满结合由于他人(父亲)的出现而被切断,自我因此成为主体,可欲对象成为客体,两者建立起象征关系,同时,主体与他人也建立起象征关系。象征关系的建立是把自我与可欲对象的完满结合留在下意识的结果,或者说,下意识是主体进入象征界而付出的代价。

拉康所说的象征规律是用符号象征可欲对象的做法,象征不是意指,而是代替。索绪尔把意指理解为用能指代表所指的活动,能指和所指的结合组成符号。但拉康所说的符号只是能指符号,所指是留在下意识中的可欲对象,象征界用能指代替了所指。拉康说,能指对所指的代替是适用语言的前提,没有这种代替,人的心理行为将像想象界的儿童一样,身体和器官与他人乃至外界事物处于直接等同的关系。能指符号的作用在于代替身体和器官,与“所指”对象发生关系。由于有了符号的中介作用,人们不必联想自身或可欲对象便使用语言。拉康使用弗洛伊德分析的一个著名案例来说明符号代替可欲对象是如何发生的:18个月的小汉斯一面念念有词地发出 Fort(去)! Da(来)! 的声音,一面把玩具摔来摔去。弗洛伊德分析说,玩具和词都是小汉斯用来代替他母亲的符号,他通过这个游戏,可以使他的母亲消失和再出现,通过不断地使用符号,把他的身体与母亲的身体分开。拉康还发现,在精神分裂症病人的语言中,语言符号的中介作用丧失,词成为身体器官的一部分,说出特定词会引起身体异常感觉,如,他们说出“牙齿”这个词,会产生牙齿脱落的感觉;说出“心”、“四肢”等词会有受伤、身体分裂成碎块的感觉。不但如此,亲近事物的消失,也会引起身体被伤害的感觉,它们的消失会引起精神病人觉得自己的身体不存在的感觉。

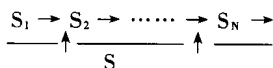
语言的象征意义

拉康接受了雅克布森的观点,认为语言的实质是隐喻,并把隐喻理解为用符号象征可欲对象,因此,语言的意义在于符号的象征意义。但是,符号所象征的意义已经被遗失在下意识之中,因此,语言的象征意义,要用下意识中的欲望来说明。拉康说:“下意识是语言的全部结构。”^①在他看来,语言的意义存在于能指与所指的关系之中,而这一关系又存在于象征界与想象界的关系之中。至于他所说的实在界,可以把它视为意义的对应物。既然意义是由象征界和想象界共同决定的,实在界的概念并没有独立的意义,拉康把它作为意义理论的附属物。在拉康的意义理论中,有两点值得我们注意:一是“我”与他人的联系,一是能指的转喻和所指的隐喻。

^① *The Works of Jacques Lacan*, p. 107.

拉康指出,一个人学会了“我”以及其他人称代词的意义,标志着他进入了语言,进入了文化和社会。“我”的意义是由象征界所获得的主体意识建立的,它的意义不是想象界的“自我”。作为与他人完满结合的形象以及因此而产生的满足已经被遗留在下意识之中,意识里没有“自我”的位置。拉康说:“自我是抗拒治疗的中心。”^①在精神分析的实践中,“自我”表现为虚幻的偏执狂。以“自我”为中心的精神病人会说:“我不能忍受被别人解救的想法。”但是,另一方面,语言的目标是他人,是站在他人的角度,说给他人听的、旨在获得他人赞同的行为。因此,语言和意识中也没有主体的独立性。这意味着,“我”的意义摆脱不了想象界的那个与他人等同的“自我”。在语言和意识中,“我”与“他人”有着与镜像同样的结构关系,即,“我”想要成为他人欲望的对象,我想要有与他人同样的欲望。拉康说,人在意识的深处有与他人认同和得到他人承认的欲望。我们最害怕的是自己在他人的眼里消失。人们为什么害怕看到尸体,因为他看到的是一个再也不能得到他人承认的躯体,主体的消亡是死亡的真实含义。我对他人的依赖就是对我的否定。因此,人有否定作为主体的“我”的倾向,当他在做出这样的否定时,他也就肯定了那个下意识的与他人等同的“自我”。有这样一个值得分析的案例:女儿烧了一道她所喜欢的菜肴待父亲,父亲用开玩笑的口吻说:“我不喜欢这道菜。”他的语言所否定的,恰恰是他想要与女儿等同的下意识的欲望。即使在日常语言中,“我”的意思常常是“我们”。比如,一个鼓动者对听众说:“我要为此而奋斗。”他的意思是我们都要这样做。精神病人的语言表现出不分人称的症状,比如,他对“你好吗?”的问候的回答是:“这要看你是否吃药了”,这里的“你”的意思是“我”。

我们已知,拉康认为意义的所指是下意识的欲望,语言的符号功能只能由能指来承担。能指符号的一连串的联结和转换就是转喻的过程。比如,我们用“老虎”比喻“勇敢的人”,又用“虎皮”比喻“老虎”,再用斑斓的颜色比喻“虎皮”,以至于一个人身穿斑斓服,便有了“勇敢的人”的象征意义。我们有意识地使用和理解的语言意义只是能指符号的无穷的转喻。至于它们所象征的意义,即它们的所指,那是在下意识层次的欲望的运动和流变。能指的流转与所指的流动虽然发生在两个彼此分离的层次,但它们却是共时的、同构的。当下意识的欲望撕裂了所指与能指的障碍而“逃逸”到语言之中,在失语与玩笑等等这些语言的“空白”处,显示能指的隐喻,即它所指的欲望。下意识如同是彩色画布下的素描,我们只能通过空隙认识它。拉康用下面的图式表示转喻和隐喻的发生过程:



^① Lacan, *Ecrits*, p. 23.

图式的分子部分表示能指的无限的运动,图式的分母部分表示能指所象征的所指,即下意识的欲望。拉康说,分号的隔离表示能指与所指的“永恒的分离”。但是,也有反常或例外的时候,那就是,所指从下意识泄漏到意识之中,成为语言的隐喻。

拉康使用弗洛伊德分析的一个事例说明了隐喻的发生。一个德国人某天早晨照镜子,觉得自己发胖了,于是外出跑步,运动量之大,已超出正常活动的范围。他的动机似乎是减肥,其实真实的动机与一个名叫 Richard 的英国人有关。原来,他在前一天晚上发现,这个 Richard 是他的妻子的情人。Richard 的英文爱称叫 Dick, Dick 在德文中的意思是“胖”。经过这样的分析,我们可以知道,“减肥”对于他的意义是“杀死 Dick”。在这一意义的转换过程里,从 Richard 到“胖”是能指的转喻,但“减肥”的隐喻“杀死 Dick”则是下意识地造成的。

第五节 巴尔特

罗兰·巴尔特(Roland Barther, 1915—1980年)的主要著作有:《写作的零度》、《神话学》、《符号学原理》、《S/Z》和《文本的快乐》等。

风格:写作的零度

巴尔特涉及文艺理论、文学批评、语言学、符号学、社会学等诸多领域,他的思想经历了存在主义、马克思主义、结构主义和后结构主义的多次转变,但他的思想有一条明显的线索,那就是把写作的风格和社会的氛围与语言符号的结构联系起来,结构就是广义的风格和氛围。巴尔特早期的文学批评理论强调作者的风格。风格并不限于修辞的范围,而是语言意义本身。风格同作者的个人经历有关,但风格不是个人有意识的创造。风格一旦出现,就有了不依作者意识为转移的生命力。用巴尔特的话来说:“语言结构的水平性和风格的垂直性为作家提供了一种天性”,写作是“语言结构和风格之间存在的一种形式性的现实”。^①风格是写作的“零度状态”。“零度”本来是语音学的一个概念,指的是没有特定所指的能指,比如,婴儿发出的声音,它不能起到区别所指的作用,但却具有能指的性质。巴尔特借用这一概念说明风格并不反映语词的差别,而是语词差别的“零度状态”,是造成语词差别的纯粹的差别,是有与无的对立。写作是从风格创造出作者的意义的过程。

^① 巴尔特:《符号学原理》,李幼蒸译,三联书店,1988年,69页。

魅力:事物的神话

在《神话学》一书中,“风格决定论”的思想从文学领域推广到社会领域。巴尔特力图说明,社会中的每一事物都不是自然存在,其意义不在于自然属性,而在于文化特征。每一事物的背后都有一个“神话学”,神话学就是对事物的文化特征的解释。正是神话学的解释赋予事物以特殊的魅力(glamour)。魅力和风格一样,是一种文化氛围,它决定了一事物所包容的要素的特殊意义。我们以巴尔特所说的“牛排的神话学”为例来说明这一点。人们在吃牛排时,享受的不仅是牛排的美味,而且也是它的特殊魅力。牛排代表了“肉的核心”,是“纯粹的肉”,吃牛排象征着吃得津津有味,吃得有劲有味。巴尔特形容吃牛排的氛围是,“谁分享了它,谁也就消化了牛一般的气力”。^①“酒的神话学”也是如此。酒不只有味道,而且有视觉印象,不仅如此,酒总是与想象中的气氛联系在一起,它象征着悠闲、恬静、文雅的生活方式,与粗鲁、喧闹的酗酒相对立。喝酒的过程象征着对生活的品尝,是自我陶醉的过程。喝酒成了一种仪式,斟酒、举杯和品酒都有固定的格式和意义。^②

神话学的意义具有社会凝聚力,它把接受它的人结合成一个集团。它是划分社会集团的心理标准,如同图腾对于部落的作用一样。比如,法国人的图腾是葡萄酒,喝葡萄酒是民族的社会方式。神话学的意义在现代社会中与广告有很大关系。广告的作用在于把商品变成图腾,因此常用邀请观众参加“部落”的镜头。广告总是创造出一些投合社会心理的氛围,利用社会名人或俊男俏女作为“邀请人”,他们都是某些人的偶像;特别是女性模特儿,在组织某些商品集团和渲染文化气氛时,她们是必不可少的主角。

社会体系:符号的结构

在《符号学原理》一书中,巴尔特更多地借助索绪尔的语言学,而不是列维—斯特劳斯的神话学思想。对于索绪尔来说,语言学是符号学的分支,因为语言要素是一种特殊的符号——能指和所指的结合,其他符号不一定局限于音响形象和概念。然而,巴尔特却认为,符号学是语言学的分支,因为任何符号系统所代表的对象,即它的能指部分,都要通过语言才能获得意义。但是,符号学是语言学中表示社会对象的意义统一性的那一部分,就是说,可以把社会对象的语言意义统一于符号学这门科学,符号学可以说是结构主义的社会学,它是结构主义的语言学的推广和应用。

① Barthes, *Mythologies*, transl. by A. Lavers, Paladin, St. Albans, 1973, pp. 62 - 64.

② *Ibid.*, p. 58 - 61.

巴尔特把社会对象的结构分解为图式、规则和用法三部分。以服饰体系为例。时装杂志对服装的文字叙述是服装的意义规定和语言图式；穿在时装模特儿身上的服装照片是服装的规则；服装的穿着是具体的用法。食物体系的图式是食物禁忌和风俗，规则是食谱，它服从差别原则，是酸、甜、苦、辣和色、香、味等对立的要素的结合；按照菜单进行烹调是用法。其他社会对象，如家具和小汽车也自成体系。它们的图式是设计图，规则是产品的规格与型号，用法是家具的排列或小汽车的驾驶方式。不仅如此，这些体系的要素之间也有索绪尔所说的句段关系和联想关系，联想关系又叫系统关系。在服饰体系中，同样风格的套装组成句段关系，不同风格同类产品，如鞋、帽、衣、裤等组成系统关系；在食物体系中，按照食谱排列的食物组成句段关系，同类但不能同时使用的原料、调料和成品组成系统关系；在家具体系中，组合套装家具是句段关系，不同风格同类产品，如桌、椅、床、厨房用具等组成系统关系。

巴尔特的符号学把结构分析的方法通俗化、但同时庸俗化了，他的哲学带有巴黎“咖啡馆哲学”的特点，他想证明社会中处处有哲学，但却在不知不觉中流露出追求时髦的心态。不过，他的动机却是严肃的，他想通过符号学建立一个类似于自然科学的社会科学。如同自然科学中没有个人的地位一样，符号学是反人道主义的，它只见符号，不见人；如同自然科学的对象统一于最小的单元——原子、粒子，社会对象也统一于符号；如同自然要素服从数学关系一样，符号之间的关系也服从一定的逻辑关系。任何类比都是有缺陷的，巴尔特所说的“符号”和“逻辑”（包括图式、规则等）都不能达到自然科学那样的精确化、形式化和量化，对于社会对象的研究不可能成为自然科学那样的科学。巴尔特在认识到这一点之后，放弃了他所谓的“欣快的科学梦”，他的思想由结构主义转向后结构主义。后结构主义与结构主义的一个差别在于，它只承认社会人文学科是“言谈”，是有个性的创造性的思想，而不是冒充科学的泛泛而谈。

意义：跨文本的快乐

后期巴尔特强调的不再是科学的研究，而是文本的阅读。在阅读过程中，读者有创造意义的自由。然而，自由不是自我意识或意识的特征，而是“说话的主体”的活动。这个主体一方面被说成为“意指化的过程”，另一方面被等同于身体的生理过程。主体阅读文本是一个在创造中体验的过程。意义的创造是意义的逆反，它是在意指活动中实现的。巴尔特把意指的过程比喻为“抽丝袜的线头”，意思是把编织好的文本结构分解为意符的流动，在文本中“嵌入”另一个文本，用这样的“跨文本”（inter-textuality）的读法在文本内部展开一个新的空间，以打破文本结构（它所反映的是社会结构）所控制的意义。意指既是自由的联想，又是创造性的移情；意指的过程与身体欲望的流动是彼此对应的，意指是意符的欲

望,欲望是可感的意符,意符的流动唤醒、搅动并最终满足了身体的欲望。巴尔特在文学评论中,揭示出文本的“色情”的意义。不论是纯情作品,还是禁欲读物,他都能用“跨文本”的方法,分析出令人神魂颠倒的意义,文本成了快乐的源泉。这种快乐与其说是作者的本意,不如说是巴尔特本人读法的创造。他的创造反映了后现代艺术的一个特点,即,要求读者不要旁观,而要参与;不是消极地理解作者的本意,而是积极地制造出适合于自己口味的意义。流行性的舞蹈、音乐尤其明显地表现出这样的倾向,文学创作中的朦胧手法也适合这样的欣赏。但是,对于古典现实主义的作品,恐怕不能任意想象,把根本不可能有的意义强加于人。

第十章 解构主义与后现代主义

第一节 概 述

1968年“五月风暴”之后,西方马克思主义和存在主义、结构主义等原先流行的思潮突然在知识界失去影响力。福柯、巴尔特、德里达等人发展起了被人称为“后结构主义”的哲学。后结构主义既是结构主义的延续,又是对结构主义的否定。后结构主义者仍然坚持了结构主义的一些基本原则,如个体服从整体、结构的社会性和非意识性等;他们也接受了结构主义反人道主义的立场。但他们对传统进行了更彻底的批判,认为结构主义仍属于追求统一性和单一本质的传统。他们从对结构的认可转向否定、消解结构的态度。后结构主义之“后”的意义是超越,因此又自称解构主义。

解构主义思潮蔓延于西方文化界,与文学、艺术、历史学、社会学、政治学等领域的后现代主义思潮合流。后现代主义原来并不是一种哲学思潮,它的主要成分是后现代的文学艺术(包括建筑的艺术风格)和后工业社会的社会科学。只是在解构主义的哲学加入了后现代主义的行列之后,它才成为广泛的社会思潮和文化氛围。

李奥塔论后现代

后现代主义进入哲学领域的标志是李奥塔(Jean - Francois Lyotard)于1970年发表的《后现代的知识状况》。这是一篇关于知识现状和展望的社会学的报告,但它却有反对以知识论为核心的针对性,可以说,这是要用后现代的话语代替哲学知识论的纲领。李奥塔指出,后工业或后现代社会是以计算机产业为基础的信息社会。知识已成为生产力和权力,谁生产、储存和掌握了输入的信息,谁就决定了知识的内容和生产力的发展方向。他对“五月风暴”之后的知识界的分析是:青年学生和知识分子已不再是关心人类命运和解放的社会精英,他们已经技术化、职业化。知识已成为知识分子争夺权力的战场;但是,没有一个人或者集团能够掌握全部信息,知识的争夺同时也是对话与分享,必须遵守共同的规则。李奥塔着重说明,科学和叙事是规则不同的两门知识,不能用一方来否定另

一方。但现在的问题是,哲学的叙事在违反规则的情况下帮助科学取得统治地位。科学借助的哲学叙事有两类:一是关于人性解放的神话,一是关于所有知识统一性的神话;前者是法国启蒙主义的传统,后者是德国唯心主义的传统,这两个国家的神话共同构成了以科学主义为主导的现代主义。李奥塔说:“我所谓的现代,指的是使用元话语来使自身合法化的科学,这样的元话语明显地诉诸宏大叙事,如精神辩证法、意义解释学、理性或劳动的主体,以及财富创造的解放。”他把相反的后现代定义为“对宏大叙事的不信任”。^① 这里的“元话语”和“宏大叙事”都是指哲学或与哲学有关的话语。

后现代主义的哲学特征

从李奥塔的纲领性的文件中,我们可以看到,后现代主义之“后”是超越之义,它要超越的现代主义指的是自启蒙运动以来的理性主义传统,即所谓的现代性。李奥塔以及其他后现代主义者所批评的现代性在哲学上的主要表现有:二元对立的思维模式,尤其是主观与客观的对立,知识论上的“基础论”,工具理性的价值取向,科学主义的立场和方法,以“自我意识”为核心的反映论,人类中心主义和人道主义,本质主义,整体主义等等。

翻看我们已经介绍过的那些章节,不难看出,后现代主义所批评的这些“现代性”,没有一个不是已经被先前的哲学派别和哲学家所批评了的。如果我们把“现代”的概念限定在黑格尔之后,那么可以说,后现代主义并没有超越现代哲学,它只是现代哲学对传统哲学的批判的集成,并把这些批判推向极端。现代哲学的一个派别往往集中批判传统哲学的某一方面,或吸收其他方面,以求有所建树。后现代主义则要求全面、彻底的批判,并且是怀疑、否定、解构和颠覆意义上的批判。他们把尼采、马克思和弗洛伊德称作三位“怀疑大师”,并不是因为认可他们的理论,而是受到他们彻底的、不调和的批判精神的鼓舞。

后现代主义在风格与方法上也力求与传统哲学的思辨和论证方式相分别,用新的话语代替传统哲学那些统摄性的概念和命题,即李奥塔所反对的“宏大叙事”。他主张用“细小叙事”代替“宏大叙事”,用某一学科或领域的具体话语来代替涉及所有话语的“元话语”。福柯用对精神病、惩罚、性等专题研究代替对理性、社会和人的一般研究。德里达从语音与文字的对立入手,解构理性主义传统。他和其他很多后现代主义者用写作过程代替意义的分析,用作者与读者的关系代替主观与客观的关系,用文本的阅读代替真理和实在的性质。所有这些都体现了后现代主义的独特的写作风格和阐述的主题和角度。

^① 李奥塔:《后现代的知识状况》,参阅《后现代主义文化与美学》,王岳川等编,北京大学出版社,1992年,26页。

由于后现代主义否定了传统哲学理论的一切价值和内涵,他们的话语难以建立新的理论,正面建树不多,却处处表现出强烈的怀疑主义、相对主义和虚无主义的色彩。因此之故,后现代主义在“纯哲学”或学院式的哲学领域(这是哲学教学和研究的的主流),普遍遭到冷落、抵制与批判。

哈伯马斯对后现代性的批判

在对后现代主义的诸多批评意见中,哈伯马斯的立场比较突出。他自觉地从“现代性”对抗“后现代性”,这使得他成为当代为数不多的现代主义和理性主义者的代表。哈伯马斯承袭了韦伯的现代化理论。韦伯认为,现代化是社会文化领域的分化。在前现代社会,一切文化领域都服从于一个无所不包的“宇宙论的世界观”。启蒙运动以“独立的逻辑”的理性,开始了不同价值领域的“自我立法”进程。康德关于科学、道德和艺术的三重区分反映了现代性的特征,现代化是这三大价值领域的制度化。职业性的科学、普遍的道德准则和法律、自由的艺术创作是现代文明的成果和标志,为人类带来前所未有的物质和精神财富。

哈伯马斯同意现代哲学对于工具理性和科学主义所做的批判。他指出科学主义泛滥的原因是三大价值领域发展的不平衡。工具理性的超常发展以牺牲道德和艺术的文化功能为代价,其结果是经济势力和国家政权对“社会世界的殖民化”。哈伯马斯对工具理性的批判已由法兰克福学派所表达,但不同之处在于,哈伯马斯不同意因为工具理性产生的弊端而全面否定启蒙理性,从整体上否定现代主义的价值观。他说,“整体批判”混淆了现代性与前现代性的一个根本区别:工具理性虽然在迄今为止的现代化进程中占主导地位,但尚不像前现代的神话和宗教那样取代和抹杀其他价值领域。例如,工具理性虽然侵入道德领域,但不能因此而得出现代道德只是工具性的功利这样的结论;事实上,现代道德的普遍价值观早已被康德提出的“不应把人当工具,而要把人当成目的”准则所表达。哈伯马斯也反对法兰克福学派的阿多诺、马尔库塞的“审美革命”的主张,认为这是企图用艺术价值来取代理性和道德普遍性的另一种极端。

哈伯马斯对后现代主义发动反批判的出发点是后现代性的艺术美学特征。他指出,后现代主义以艺术价值的特殊性否定道德的普遍性,用多元性和具体化的要求瓦解社会关系的凝聚力,以解构的游戏精神取消理性的真理,用阅读文本的自由想象动摇社会世界不可或缺的理性基础,以“反人道主义”的名义抹杀个人价值和人的尊严。所有这些,都是用现代艺术的价值观来否认或削弱其他两个领域的价值观的做法。^①就是说,后现代主义站在现代艺术强调自由创作的浪漫主义的一隅,否定现代主义文化的全部,这与工具理性侵入社会世界的偏颇属

^① Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, in *New German Critique*, 22 (winter, 1981).

于同一模式,两者都企图用一个极端来取代现代文化的全部。这不是对现代性的超越,而是从现代性向前现代性的倒退。

第二节 福 柯

米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984年)1946年考入巴黎高师,1950年曾一度加入法共,后退党。大学毕业后在国外从事文化交流工作。1960年获哲学博士学位。1970年起任法兰西学院历史与思想系教授。著有:《癫狂与非理性》(1961年)、《临床医学的诞生》(1963年)、《词与物》(1966年)、《知识考古学》(1969年)、《监督与惩罚》(1975年)、《性史》(4卷,1976—1984年)、《权力/知识》(1980年)。

福柯的旨趣

福柯堪称为与柏格森和萨特并列的当代法国的三个最伟大的哲学家。关于他的哲学倾向,福柯本人明确地说:“我从来不是弗洛伊德主义者,从来不是马克思主义者,从来不是结构主义者。”^①他生活在这三个“主义”大行其道的时代,但他却不认同于其中任何一个,他在自己的著作中没有使用结构分析的方法、概念和关键术语。但另一方面,我们也要承认,人们一般把福柯早期的思想归于结构主义的范畴,确实有一定的道理和根据。我们也许可以这样说,有一类结构主义者是不用这个术语的,对他们而言,结构主义仅仅是它以外的人使用的一个范畴,而他们关心结构的目的是为了解构。福柯就是这样一种意义上的结构主义者,他把历史上和现实中的知识都理解为一个一个结构,结构主义被理解为“对现代知识不满足的意识”,他的目的是写“现在的历史”。^②这不是在现在的结构中考察过去,而是为了现在的目的考察过去。

福柯的著作不是一般的思想史著作,它们是对现代历史的哲学批判,考察的中心问题是现代理性和人的主体性在西方社会兴起的社会历史条件。在他之前,不少思想家和哲学家也做过同样的工作,他们大多从理性自身的发展来解释现代理性的合理性或不合理性。比如,我们在法兰克福学派那里已经看到这样的批判。福柯则不同,他通过对思想史的材料分析告诉人们,理性的标准不是靠自身权威,而是靠社会事件和政治力量建立的;当新知识开始时,没有理性内部的发展逻辑,有的只是外部突发的、偶然的、社会力量的介入。

福柯的考察以1969年为界,分知识考古学和系谱学两个阶段。“知识考古

① 转引自莫伟民:《主体的命运》,上海三联书店,1996年,182页。

② Foucault, *Discipline and Punish*, transl. by A. Sheridan, Allen Lane, London, 1977, p. 31.

学”这一概念借助于这样的类比:正如考古学在历史的废墟上进行,在一个空间展开了时间的系列,同样,知识考古学挖掘知识的深层,它不是思想史,而是前思想史,思想史在知识考古学结束之处开始。当然,这里的前后不是时间的顺序,而是结构与要素之间的共时关系。结构先于要素,在知识这一社会的要素发挥作用之前,决定它的结构已经在起作用了。知识考古学就是对知识的先在的结构的本原的揭示。考古学还是在一定的结构中对另外一些结构进行解构。为了进行彻底的解构,福柯的思想发展到系谱学的阶段。“系谱学”这一概念来自尼采,尼采用它来说明道德偏见的起源。福柯的系谱学也是关于起源的考察,这与考古学的性质并无不同。不同之处在于,系谱学“在事物的历史开端发现的不是它们本原的纯粹同一性,而是相异事件的纷争”;福柯又说,系谱学是用来把握差异的方法,“系谱学是完全反科学的”。^①系谱学的重心不再是知识,而是权力;不再是语言,而是身体;不再是思想,而是欲望;系谱学的考察角度不再是宏观的结构,而是微观的要素,从微观的运动发现结构的秘密和解构的源泉。即使这样的差异,我们从福柯的考古学到系谱学的发展可以看到一以贯之的旨趣,那就是,为了解构的目的而对结构的起源进行考察,这也是他所谓的“写现在的历史”之义。福柯虽然没有使用“解构主义”的名称,但他的学说的实质是不折不扣的解构主义。

癫狂与理性

福柯的哲学生涯是从探讨现代医学和精神病学的起源开始的。他的研究表明,精神病不是一种自然的或生理方面的疾病,而是一种对人群加以分类的社会功能,它的诞生是历史的产物。在17世纪以前,人们并不把癫狂当作疾病。在柏拉图的著作中,迷狂是理性发展的最高阶段。在中世纪,癫狂一方面与人的堕落相联系,一方面与人的神圣的拯救相联系。那时,只有少数疯子需要诊治。在文艺复兴时期,癫狂还不是理性的对立面。爱拉斯谟《愚人颂》里的癫狂是嘲讽的理性,高级的理性;在莎士比亚的作品中,真理往往发自疯人之口。福柯发现,中世纪晚期处置疯人的“愚人船”是一个象征,疯人被送往大海,任其漂泊;但“愚人船”又是朝圣的旅行,寻找理性的工具。福柯分析说,那时的癫狂并不是社会防范的对象,它被视作对世界的无意义的揭示,它的领域在社会之外,但在理性与非理性之间,仍有很多桥梁。

但是,到了17世纪,人们关于癫狂的观念发生了根本的转变。转变的起因是这样一个偶然的事件:17世纪中叶,肆虐已久的麻风病突然在法国灭绝,原来的麻风病院闲置。法国政府于是利用这些隔离设施囚禁罪犯、流浪汉和疯子,这

^① Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. by D. Bouchard, Blackwed, 1977, p. 142.

些人被归入同一范畴。“大囚禁”的时代因此而开始。据统计,17世纪时,百分之一的巴黎居民被囚禁。在这样的社会环境中,疯人与罪犯一样成了社会的敌人,是需要防范、管制和改造的对象。癫狂于是成了需要特别注意和研究的疾病,疯人也成了需要加以治理的病人,不能像过去那样任其自流或以驱除了之。18世纪法国大革命以后,癫狂被正式定名为“精神病”。

福柯指出:“只是在癫狂与非理性的关系之中,癫狂才能得到理解,非理性是癫狂的支撑,或者说,非理性限定了癫狂可能性的范围。”^①就是说,社会对待癫狂的态度就是对非理性的态度,对待非理性的理性态度是对理性与非理性的关系的一种限定。在相当长的历史时期,理性与非理性的关系是平行的,而不是对立的,癫狂也不被当作是应受理性管辖和匡正的疾病。只是在特定的历史条件下,癫狂才被视为危害社会的罪恶,应受到社会的管辖和理性的审查。因而而来的后果是理性与非理性的对立,以及理性在这样的对立中获得了凌驾于非理性的权威,理性因此成了判断人类和全社会利益的标准,具有支配一切的力量。理性的时代就是这样开始的。过去,人们一直把理性的时代解释为人类理性的长期发展和科学知识的诞生的结果,但福柯却把这一原因追溯到一个偶然的歷史事件——麻风病的灭绝和大囚禁时代的开始。他要告诉人们的道理是,理性的标准不是天然的合理性,不是来自知识的论证,而是一定的外在的历史因素所造成的。

知 识 型

在《词与物》的开始,福柯引用了一个寓言家写的一则笑话:“有一本中国的百科全书,把动物分为这样几类:(a)属于皇帝的(b)涂有香料的(c)温顺的(d)乳猪类(e)海牛类动物(f)寓言中的(g)离群的狗(h)包括在本类中的(i)疯狂的(j)不可数的(k)拖有细细的驼毛尾巴的(l)等等(m)刚出水的水獭(n)从远处看像苍蝇的。”西方人对此感到好笑(其实我们中国人也一样感到好笑),他们是在笑中国人吗?不,他们应该感到好笑的是自己的无知。正如福柯指出的那样:“这则寓言所展示的一个奇异的思想体系是我们自己的思想体系的界限,是我们不能想象的最终的不可能性。”^②中国对于西方人来说是一个神秘的国度。福柯借用这则关于中国思维方式的寓言向西方人说明,他们所熟悉的事物分类原则不是惟一的,其他分类原则也是可能的。不过,《词与物》讨论的不是中西分类原则的差异,而是西方自文艺复兴以来各种分类原则的差异。分类原则就是福柯所说的“知识型”(episteme)。

^① 转引自莫伟民:《主体的命运》,51页。

^② Foucault, *The Order of Thing*, Random House, New York, 1971, p. xv.

知识型类似于库恩所说的“范式”，是决定知识形式和方法的框架和判断真假的一般标准。与“范式”不同的是，知识型不只是在科学的领域起作用，它决定着一个时期的一切知识和常识；另外，它也不像范式那样通过具体理论（如牛顿力学和爱因斯坦相对论）的示范作用影响全局的，而是像文化信码那样，把一定的次序加诸事物。毋庸赘言，人是通过语言来把握事物的，因此，知识型作为一般性的分类原则，涉及两种关系：一是词语与事物的关系，一是词语之间的，以及因此而决定的事物之间的关系。福柯认为，人是生活着的、生产的、说话的动物，关于生命、劳动和语言的学科反映了人的生物、经济和文化的特征。因此，知识型的应用领域主要体现于这三门学科。按照这样的构想，《词与物》按照时间顺序，分析了四个知识型的特征和主要内容。我们列表说明如下：^①

内容 时期	基本 特征	知识 形式	知识领域			哲学 形式
			生命	劳动	语言	
文艺复兴 1500—1660	相似	神秘科学	巫术和博学		比喻	神学
古典时期 1600—1800	表象	自然科学	自然史	财富分析	普通语法	理性 主义
现代 1800—1950	自我 表象	经验科学	生物学	经济学	语文学	人类中 心主义
		人文科学	心理学	社会学	文学	
当代 1950 至今	下意识	反人文 科学	精神分析	人类学	语言学	考古学

文艺复兴时期，“相似性”是知识型的基本特征。相似性有四种形式：一是“接近”(convenient)，这是空间位置的相似，如，天上的日月星辰是相似的；二是“仿效”(emulation)，这是比例的相似，如，眼睛之于人脸，犹如日月之于天；三是类比(analogy)，这是关系的相似，如，人是小宇宙；最后是“感应”(sympathy)，这是性质的相似，也是最重要的相似，其余三种相似都可以用感应来解释。它用相斥和相吸作用把性质上相像的东西，如自然的元素、人与人，乃至人与星辰，都联为一体。世界被视为上帝有目的的创造，人类与非人类的对立尚不存在，词与物是同一的，自然是一种语言，语言也是一种自然。自然是上帝写的一本大书，事物是上帝在上面刻写着符号。由于文字的相似性比语音更显著，语言的书写形式获得有优先权，只有书写才能拥有真理。由于书写符号与事物之间的相似性，书本内容与观察到的事物同样真实。但是，上帝创造的相似性是隐秘的，等待人去辨认，这时的知识表现为揭示隐秘的神秘科学，相信书本、服从权威是这类知识的特点，它的主要内容是发现人与外物之间隐秘影响力的巫术、旁征博引的博

^① 参阅莫伟民：《主体的命运》，134页。

学和对权威文本的注释。

福柯把塞万提斯笔下的堂·吉珂德这一人物形象,解释为文艺复兴后期对相似性的知识型的嘲讽。堂·吉珂德是“相似”的英雄,他孜孜不倦地在世界各地寻找相似的形式,以证明书上的真理。他为了证明他的书而看世界,把侍女看成贵妇人,把乡村客店看成宫殿,把风车看成魔鬼,他给予自己的惟一证明就是他的头脑中闪烁的相似性;对于他来说,重要的不是胜利,而是把事物转变为符号。

在古典时期,心与物、主观与客观被对立起来。知识型的基本特征是表象,心灵如同自然的镜子,并通过折射与其他心灵交相辉映。福柯用17世纪西班牙画家威那兹克斯的名画《宫廷侍女》,说明了这种知识型的特征。这幅画的画面上只有正在作画的画家和围观的人,被画的对象菲力浦四世和路易斯王后并不是画面的主角,只在画面上的一个镜子里被反映出来。但实际上,这张画的全部画面都是菲力浦四世和路易斯王后眼里看到的对象,他们才是真正的表象主体,但他们不能表象自身,只能在镜子里被反映出来。福柯解释说,这幅画表现了“表象”的特征:表象的主体是隐蔽的,表象的主体与客体可以互相表象,但主体不能表象自身,只能作为客体被表象。表象型的知识型把自然作为主要的表象对象,自然科学是古典时期的主要的知识形式。培根和笛卡儿的哲学已经奠定了自然科学的方法论的基础,这就是,把表象等同为观察和测量。在观察和测量中视觉的作用尤为突出,理性于是变成视觉分析。以理性方法为基础的科学把事物分析为可见的部分,按可见性质进行排序、分类。如林奈的自然史和博物学按照生物的可感性质区别种属门类,经济研究中把财富分析成土地和可见的商品,语法是对事物命名。

在现代时期,自然不再是物体,而是非实体性的、功能性的力,如电、光、热、磁等。科学的对象是视觉不可见的,只能被抽象地理解。康德对物自体与现象的区分反映了不可见的与可见的区别。经验科学的对象是人的直接经验之外的抽象的力的功能,如经济学由商品转变为劳动价值;生物学转向对生物内部机制的研究,结果导致进化论的诞生;语法是先于语词运用的、规定意义的规则,人不能在话语中直接经验到它,而需要抽象理解,因此而有语文学的研究。在这种知识型中,抽象的力存在于主客体双方,并控制双方,两者对立已不重要,人又成为自然的一部分。然而,人的思想却做出另一种反应:人把客体视为主体的产物,人只有通过自身的表象才能反映外物。“自我表象”是现代知识型的主要特征,人既是表象的主体,又是被表象的客体。人被理解为这样的存在,只有在他的内部知识才成为可能。人的这种特征表现在康德和现象学关于“自我意识”以及存在主义关于“自我”的哲学之中。人从语言和劳动及生理控制中摆脱出来,成为自我经验的中心。这一时期发展起来的人文科学以“人”为对象,心理学以“心理人”为对象,社会学以“社会人”为对象,文学以普遍的人性为描写对象。

《词与物》的副标题是“人文科学的考古学”，它的一个中心问题是：人何以把自身作为研究的对象？福柯通过对各种知识型的考察，指出在文艺复兴时期，人与万物是相似的；在古典时期，人虽然是知识的主体，但不包括在知识之中；只是到了现代，生物学、经济学和文学的发展使得人文科学成为可能，“人”在此时才成为知识的对象。只是在现代知识型中，“人”才走到了表象的前台，成为世界的中心。正是在此意义上，福柯说，人是19世纪以来的产物。

但是，到了当代，一种新的抽象力量——意指活动被索绪尔的语言学、拉康的精神分析学和列维-斯特劳斯的人类学发现了，人的经验不再是自我意识的对象，主客观的关系和人的优越性都被结构所消解了。这意味着，“人被消解了”。^①福柯的意思是，作为知识的主体和知识的对象的“人”已经不复存在，“人只是近期的产物，并正在走向消亡”，“人像是画在沙滩上的肖像，是可以被抹去的”。^②这是《词与物》的一个重要的结论，它表明了福柯思想的倾向性。虽然他想以超然的态度来阐述各种知识型，但他的问题和结论，与结构主义反人道主义、反人类中心主义的基本倾向是一致的。

根据福柯的一贯立场，这四个知识型之间没有连续性，从一个知识型到另一个知识型的转变不是进步，不能用一个知识型的标准去判断另外的知识型的真假是非；生活在一个知识型中的人只会忽视和忘记另一个知识型，只有从知识考古学角度，才能看到各个知识型的特征和它们的变化。但我们的问题是：考古学本身不也属于当代的知识型吗？属于现代知识型的“人”如何可能在后来的知识型中被消解呢？福柯如何能保证他对其他知识型认识的可靠性呢？面对这样的矛盾和难题，福柯只得说，考古学的归宿是无意识，是事物“缄默的固体”和文本的“空白”，犹如密不透光的“绝对存在”，为意识所不能认识。但这不过是说，考古学属于下意识的知识型，仍然没有回答在一个知识型中何以能够消解另一个知识型的问题。福柯后来的系谱学放弃了知识型的概念，另辟蹊径，寻求解构的新途径。

监督与惩罚

在《监督与惩罚》一书的开始，福柯引用一段史料：1757年3月2日，企图刺杀路易十五的弑君者达米安在巴黎大教堂门前被公开处决，引起万人空巷，争相观看。犯人先被凌迟，再施以烙刑，用铅水、沸油、硫磺和树脂浇灌伤口，然后五马分尸，焚尸扬灰。福柯说，这是古典时代惩罚制度的典型做法。酷刑和残忍是公众的仪式，惩罚的目的是国王个人的报复。国王的意志就是法律，对国王的攻

① *The Order of Thing*, p. 379.

② *Ibid.*, p. 312, 326.

击就是违反法律,国王有权报复。但是,这样的惩罚制度并不十分有效,惩罚的仪式往往流于形式,表现得无畏的犯人往往成了英雄,国王反而成了被嘲笑的对象。

启蒙时代禁止酷刑。法国大革命时代用断头台处决人犯,设计断头台的目的是为了免除犯人的痛苦。根据此时流行的社会契约论,违反法律是违背契约,理应受罚,但惩罚的目的不是为了报复,惩罚的对象不是肉体,而是心灵。这样的司法改革并不完全出于人道主义的考虑,它的目的是为了更有效地惩罚,而不是更少地惩罚。

启蒙时代开始的惩罚制度在现代臻于完善。现代惩罚体系像是边沁设计的“环视塔”的监狱模式,它是一个圆形的控制系统,站在中心即可监视周围的一切。福柯说,现代监督系统无所不在,整个社会就是一座大监狱,举凡军营、工厂、机关、学校、医院,无不充斥着监督与惩罚。现代监督系统有四项基本原则:(1)空间分布的艺术(“法网恢恢,疏而不漏”),(2)适当的行为控制(监督的程式化),(3)日常训练(按日程表监督),(4)力量的重新组合(把个人融合于集体)。现代社会的各种纪律约束是微观的惩罚,惩罚的范围无所不包,有因时间(如迟到、早退)而惩罚,有因效果(如懒散、失职)而惩罚,也有因行为(如不恭敬)而惩罚,还有因说话(如粗鲁、冒失或沉默)而惩罚。福柯认为,现代惩罚制度的成功之处不是在于制止犯罪,而是纵容犯罪。失职、怠工和抵制是它的产物,这些犯罪现象又反过来证明了它自身存在和扩张的合理性,手段最后成了目的本身,为了监督而监督,为了惩罚而惩罚。读者也许会问,福柯是如何解释这一现象的呢,他提出的解决方案是什么?他的系谱学就是对这些问题的回答。

力量/身体/知识

福柯考察现代惩罚体系的结构是为了找到解构的途径。系谱学是他的解构的手法。福柯说,系谱学是“微观物理学”,是“政治解剖学的结果和工具”,它的“参照点不是语言和符号的模式,而是战争、战役的模式”^①。这里有三个比喻,第一个说明了系谱学的对象是一种“力”,第二个比喻说明系谱学的对象是“身体”,第三个比喻说明身体内部的力处于冲突状态。福柯所说的“力量”,与物理学的“力”的概念、尼采所说的“强力”,以及政治的“权力”,在西文中都是一个词:power。

从系谱学的角度来看,身体与力量是不可分割的,福柯用“身体/力量”这样的概念表示两者的内在联系。与身体不可分割地联系在一起的力量有两种:一是加诸身体的“权力”,一是身体自身的“强力”。加诸身体的权力是政治性的。

^① Foucault, *Power/Knowledge*, ed. by C. Cordon, 1980, Harvester, p. 83, 117, 114.

福柯所谓的政治,包括阶级关系、家庭关系、师生关系、上下级关系,等等,他在任何地方都看到政治。政治对于他来说是一种战略和策略,是按照差别的原则,把身体象征化的策略;只要两个身体处于象征性的对立关系之中,就可能有政治。加诸身体的权力的作用是塑造、训练、折磨身体,强迫身体执行命令,从事指定的仪式性活动,按照规定发出符号。另一方面,身体也拥有自身的力量,身体自身的力量如同尼采所说的强力,它是欲望和意志力,是革命的源泉,其特征在于扩张。身体的强力“倾向于产生力量,并使它们增长、有序,而不是致力于去阻挠它们,使它们屈服或摧残它们”。^①

身体是权力与强力较量的战场,两种力量在身体内进行着无声的、秘密的内战。身体内的微观战争是宏观的社会组织与经济关系的基础。身体是社会的真正基础,这并不是因为它统摄一切,而是因为一切都来源于它;不是因为它处于中心,而是因为它处于边缘和底层。系谱学正是在这一基础之上,从微观的角度,在人的身体的内部,看待现代惩罚制度的影响。如果说,前资本主义经济只需要对身体进行奴役和惩罚,那么现代资本主义经济从身体之中抽取生产性的服务,从内部控制身体,把一定的力量灌注在身体之内。虽然这是通过语言进行的纪律约束、技术培训和知识教育,但其结果不亚于战争对身体的摧残。

福柯认为力量和知识也有不可分割的联系,他使用“力量/知识”的概念表示两者的相互作用。他引用尼采的观点说,强力意志也是真理意志,“真理从来就是力量”。知识与力量的密切联系在于,一方面,知识来源于力量,被力量所驱动;另一方面,知识又是一个生产、规范、配置、循环、操作力量的有序的体系。知识的作用是保持权力与强力在身体内部的平衡。当身体自身的强力的扩张冲破了加诸身体的权力的压制时,知识就要塑造出“正常人”的形象,代表权力监管、约束身体。当权力过分压制、摧残身体时,知识又会为身体的强力重新创造和规定灵魂,包括意识、个性、主观性、个体、良心等,以灵魂的名义抵制加诸身体的权力。知识对权力的压力和强力的释放进行有节奏的干预和管理,并使之成为科学研究对象,从而保持身体内部的力量平衡,为社会关系、人与自然关系的平衡提供了基础。培根曾说:“知识就是力量。”福柯会补充说,知识既是力量的工具,又是力量的结果。

性的意义

福柯的《性史》一书通过对“性”的分析,具体说明了“身体/力量”以及“力量/知识”的关系。他通过对从古希腊到现代的性观念史的研究,说明了这样一个道理:性并不是人的自然本能,而是一定的话语的产物,是文化现象,有着自己的历

^① Foucault, *History of Sexuality*, transl. by R. Hurley, Vintage Books, New York, 1980, p. 137.

史。福柯问道,为什么在各个历史时期,西方社会都充满了关于性的话语,人们都关心性的问题?一个回答是,性与人伦道德密切相关,关于性的禁忌是最基本的道德戒律。福柯不满意这样的答案,他指出,依据关于性的禁忌与道德基本原则的联系,说明性观念是一种基本的话语,这是循环论证;性禁忌在成为道德的基本原则之前,性观念必须首先是一种基本话语。在福柯看来,关于性的话语之所以基本,是因为它涉及到知识的领域、正常人的标准和主体性的形式等问题。他说:“身体是被很多不同的政体所塑造的。”^①《性史》的主题是说明权力是如何在身体内部,对人的欲望加以规定,塑造正常人的形象,从而决定了主体性的形式。

《性史》对性观念史进行了历时性的研究,但各卷内容并不按时代顺序。福柯首先讨论古典时期人们的性观念的转变及其对现代的影响,在第三卷讨论中世纪的性观念,最后讨论古希腊的性观念。我们按照时间顺序复述他的观点。

在古希腊时期,人们把性欲作为美的追求。柏拉图对爱欲的论述表达了当时人们的性观念:性爱不局限于异性恋,同性恋,尤其是对年轻男子的身体的爱,是高级的爱,最高级的爱是灵魂之间的交流,即柏拉图式的恋爱。这种性观念的中心思想是对自然欲望的自我控制,主体是控制欲望的反思的、审美的主体,与这样的主体性相联系的知识采取了静观思辨的形式。

中世纪时,性观念不是公开的话语,忏悔是表达性观念的主要的场合。性被人的原罪和邪恶联系在一起。在这样的性观念的影响下,主体成了摆脱肉体的灵魂,知识被等同于宗教神学。

古典时期,关于性的话语逐渐公开,但它的目的仍然是为了禁止或压抑。在18世纪,人们突然发现儿童也有性行为,儿童性行为成为小说、观察、病例和卫生常识的对象,旨在消除小学生手淫行为。但把性作为广泛传播的话语的主题,这在客观上传播了性观念,性观念渗透到身体,成为身体支柱。这样,性知识和性监督由手段转变为目的本身,“性”成了人的本性。于是有了弗洛伊德学说的诞生。福柯指出,现代的性观念是控制我们的秘密,它表现为加诸身体的权力,权力抹煞了性作为身体的强力的意义。这样的性观念“揭示了我们是什么,但解除了一切关于我们的规定性”。^②就是说,“性”成了意义的源泉和中心、生命中最重要真理。性不再成其为一种欲望,而成为欲望的对象、可欲的东西。对于性欲的态度成为是否为“正常人”的试金石。生物学、病理学为人们提供了自我监督、自我约束的科学标准,性行为不再受“罪恶”的指控,但受“不正常”观念的压抑。

^① Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, p. 153.

^② Foucault, *History of Sexuality*, p. 115.

福柯主张把性理解为身体自身的强力,把性视为性爱艺术,把性从“自然本性”、“真理中心”的观念中解放出来,成为纯粹人为的、自发的游戏,它的意义是快乐,即以强度为尺度的快乐。快乐不应是延续种族行为的副产品,而是身体的强力抵抗一切加诸它之上的权力所取得的胜利。快乐被福柯看做欲望力,快乐不是性所追求的目的,相反,快乐本身使用性作为手段,使身体置于不停的运动之中。“性”的意义不是身体的快乐,而是快乐的身体。福柯说,人的本性不是劳动和创造,而是快乐、休息与躁动。福柯心目中的理想并不是知识和真理,他要达到的目标不是强力与权力的平衡状态,而是作乐、需求、欲望、机遇、暴力、反抗的过程,让身体所具有的“膨胀的、短暂的、间断的能力”在此过程中任意释放。^①

福柯哲学的快乐主义的结论是我们不能接受的,这不仅因为他的快乐主义是粗陋的,甚至不及伊壁鸠鲁、爱尔维修、边沁等人的理论,而且因为它是自相矛盾的。快乐主义归根到底是个人主义,不符合福柯要消解人的主旨。福柯的系谱学用“身体/力量”的概念代替对人的分析,最后达到的却是快乐的主体,快乐的主体除了人还能是什么呢?作为快乐的主体的人与被消解的“人”岂不是自相矛盾吗?虽说矛盾普遍存在,不可避免,但无论如何,自相矛盾总是思想的大忌,是任何一个哲学理论必须避免的。

第三节 德里达

雅克·德里达(Jacques Derrida, 1930—)出生于阿尔及利亚的一个犹太人家庭,50年代来法国服役,并在法国上大学。60年代起,先在索尔邦,后在巴黎高师任教。德里达是多产的作者,现在还在不断地发表新作,但影响力较大的还是那些在六七十年代发表的著作,它们是:《写作和差异》(1961年)、《语言和现象》(1962年)、《论文字学》(1967年)、《撒播》和《哲学的边缘》(1972年)、《丧钟》(1974年)、《激励》和《无聊的考古学》(1976年)、《绘画的真理》(1978年)、《明信片》(1982年)。

逻各斯中心主义

德里达的哲学生涯是从批判胡塞尔的“自我”哲学开始的。胡塞尔认为,语言完全是意识的现象,语言符号的意义和自然标记的指示有着根本的区别,意义是意向的表达;表达意义的符号首先是语音符号,因为只有面对面的对话中,意向才能被表达和理解,语音符号是沟通自我与意向的中介,它的重要性在于交流;在“独白”之中,自我和意向处于直接的关系,因此不需要语言。德里达从胡

^① Foucault, *Power, Truth, Strategy*, ed. by M. Morris and P. Paton, Feral, Sydney, 1979, p. 62.

塞尔那里看到的是西方哲学从柏拉图到索绪尔的一个传统——“语音中心主义”：语言分为语音符号和文字符号，语音由心灵所激活而被赋予意义，文字只是语音的无生命的、随意的、可有可无的替代物。更重要的是，“语音中心主义”的实质是“逻各斯中心主义”。“逻各斯”即语言的内在理性，也是人类和自然的理性，语音和文字的二元对立关系在哲学史上被演化为精神和物质、自为和自在、主体和客体、心灵和身体、内部和外部、本质和现象、真理和假象、意义和文本的二元对立。但对立的目的是统一，在上述对子中，前者总是处于优先的中心地位，后者是前者的补充和附庸，处于边缘地位。

二元对立的解构

德里达的立场是反对语音中心主义或逻各斯中心主义的解构主义。“解构”不是颠覆，不是颠倒双方的位置。否则的话，那将导致文字中心主义或非理性中心主义，引起新一轮的哲学对立。解构主义反对任何形式的中心，否认任何名目的优先地位，消解一切本质主义的思维方式。解构主义与其说是一种理论，不如说是一种手法，一门艺术，它教人如何在区分之处找到混同，在边缘的位置发现中心。德里达擅长于智者“以子之矛，攻子之盾”之术，他特别选择了那些力图贬低“文字”的作者的词语，说明这些词语的意义恰恰依赖于文字，随后肯定了文字的重要性，以此来反驳“语音中心主义”，说明“逻各斯中心主义”是不能贯彻到底的自相矛盾的思维方式。

德里达认为，西方哲学的一切传统都可以追溯到柏拉图，语音中心主义的传统也不例外。柏拉图以苏格拉底为真理的导师，以师承关系为知识可靠性的保证，因此，在他的对话中，苏格拉底总是主角，苏格拉底述而不著，是“不写作的哲学家，纯粹的哲学家”。但是，柏拉图为了弘扬老师的教导，不得不写作；为了理性地解释和逻辑地论证，他不得不使用修辞和隐喻。不仅如此，他在说明语音的中心地位时，不得不肯定语音依赖于文字。柏拉图在《菲多篇》里说了一个神话。传说在古埃及，托特神发明了几何、代数、天文学和文字，把它们送给国王，国王收下三门知识，却拒绝了文字；因为文字是任意的、无生命的符号，构成了对知识的威胁。按照柏拉图的解释，知识是灵魂的回忆，文字使得记忆力退化，使回忆退化为简单的模仿和重复，文字是蛊惑心灵的危险的毒药。德里达说，“毒药”一词(pharmakon)在古希腊文中有两重意义：“毒”和“药”。柏拉图在说明文字的毒害作用的同时，又肯定了文字具有的解救心灵、弥补心灵的不足的作用。

卢梭号称“本原的哲学家”，他推崇“自然状态”。语言的自然状态是口语，写作是文明的产物，是对原初的口语的补充，而文字的补充不过是多余的附加，是自然状态的堕落。德里达问道，“补充”对于卢梭意味着什么呢？卢梭在《忏悔录》中说，他对女人过分敏感，抱有负罪感，因此没有得到真正的性爱的快乐，只

能在梦和想象里获得补偿性的满足。他称想象是“补偿性的保护”，他的写作也是在这样的压力下进行的。这里的“补偿”和他在否定文字时所用的“补充”是同一个词，即，supplément，它的动词形式 suppléer 的首要意义是：“补上所遗失的东西，提供必要的替代品”，补充所填充的正是原初的空缺，它不是多余的。“补充”对于卢梭也不是可有可无的附加，他不能回到原初的状态，正如他只能通过补偿性的经验而得到爱的满足一样，写作是他用以“补偿”原初经验的现实性和可靠性的惟一方式。

德里达否认语音和说话的优先地位，这似乎违反历史，违反常识。原始人和儿童似乎是先说话，后写字的，语言的发展是从口语向书写的过渡。德里达对此的反驳是：第一，文字不一定总是语音的替代物，替代以一一对应关系为前提，这一前提只在拼音文字中存在；在图画和象形文字中，字与音不对应，一字多音，一音多字，这是语言的雏形；第二，从事实上说，说话先于写作，但这不是肯定说话的观念比写作的观念更重要的理由。传统语言观对待文字的态度只是一种没有理由的反应。弗洛伊德曾经用这样的事例说明，我们的一些生活态度貌似有理，其实是无理的借口。比如，一个人借用别人的水壶，他在把水壶还给那个人之后被告知：水壶是漏的。这时，他会下意识地做出这样的反应：(1)“我根本没有用过你的水壶”；(2)“我还给你时，水壶还是好的”；(3)“你借给我时，水壶就已经漏了”。德里达说，传统语言观对待文字的态度好像是借水壶者那样的逻辑：(1)文字是外在于活的语言的东西，不可能对语言有什么影响(根本没有用)；(2)文字的用处是有害的，不能使用(原物退回)；(3)文字虽然有用，但它的用处不在自身的价值，而在它的缺陷(有坏的作用)。在最后的场合，传统语言观不得不承认文字的“补充”的作用，但又贬低这样的作用，毫无道理可言。有鉴于此，德里达针锋相对地提出了一个“补充”的逻辑：后来的补充与最初的存在的重要性不相上下。比如，最初的人类的计数和测量活动，只是由于后来补充的运算规则和几何公理，才成其为数学。同样，只是由于文字的补充作用，说话的自然能力才获得了社会性，语言交流才超越了动物的水平。当然，“补充”的逻辑并不肯定补充物具有压倒原初存在的优越性，它只是对“原初”的中心地位和“补充”的边缘地位的解构；解构之后，中心和边缘的区分和对立不复存在，存在的只是德里达所谓的“文本”和“写作”。

哲学的边缘

虽然语音中心主义是逻各斯中心主义的根源，但对前者的批判并不等于对后者的批判。德里达对逻各斯中心主义的批判表现在对西方哲学理性主义传统的批判。这是对逻辑与修辞、理性与隐喻的二元对立的解构。哲学在传统上一直是理性的思辨和逻辑论证，与文学的修辞和隐喻手法相对立。这一对立源于

古希腊的“逻各斯”(logos, 理性)和“末梢斯”(mythos, 神话)的对立,神话的隐喻在哲学中只是借用的手段,它们围绕着理性的中心而有意义。我们已经看到德里达针对语音中心和文字边缘的区分和对立所做的解构,使用同样的手法,他在哲学的边缘处发掘中心意义,在逻辑的语言中找出对修辞和隐喻的依赖。

例一:“光”的比喻。自从柏拉图把“善”比作太阳以来,“光”成了理性的象征,但光是视觉现象,它与可视的文字相联系,而不是不可见的思想的形象。“光”比喻借助文字的写作,成为形而上学的中心概念。可以说,西方形而上学都是关于光的“白色的神话”,但它又忘记了自己的起源,把神话的隐喻推到自身之外。

例二:黑格尔关于哲学性质的比喻。黑格尔在说明个别和全部在哲学中的关系时,说“从事哲学犹如陷入伏兵四起的深渊”;他在说明哲学的前提时,说哲学“可以被看做是一种通道”。按德里达的分析,黑格尔的辩证法的逻辑可以解释一切矛盾,但对于哲学自身的性质,他却需要依靠“深渊”和“通道”这两个矛盾的比喻来说明。

例三:索绪尔关于能指与所指的比喻。索绪尔反对“书写的暴政”,认为语音符号与概念意义有自然的联系,而书写符号没有这样的联系,因此,只有语音符号才是能指。他在说,能指与所指的自然联系犹如空气压力与水面的波纹,又如一张纸的正反面。但是,这里使用的比喻都是视觉形象,而不是声音形象。语音符号的中心地位需要依靠视觉形象的帮助才能确立。

例四:列维—斯特劳斯关于逻辑的比喻。列维—斯特劳斯认为人类思维到处都一样,“修补匠”与“工程师”有着同样严格的逻辑。但是,“逻辑”只是工程师工作的含义,而不是修补匠工作的含义。当修补匠的工作也被比喻为逻辑时,神话的隐喻、夸张等修辞表达都被混同于逻辑。不难看出,列维—斯特劳斯关于自然与文化、表层与深层、历时与共时的逻辑区分实际上也都是借助隐喻和修辞手法而被建立的。

写作的意义

解构是德里达所使用的批判和否定的手法,他的解构主义有什么样的正面的、建设性的结论呢?首先,我们需要理解,各种二元区别和对立为什么会被如此解构,换句话说,解构的手法为什么会奏效?德里达的回答是,这是因为语言的意义在于写作,写作本身就是一个不以作者的意愿为转移的消解一切对立和区别的意义流动的过程。一切文本都是写作,文本的作者做出的语音与文字的对立,终将被写作本身所解构。同样,哲学也是一种写作方式,哲学家想要坚持的逻辑与修辞的区分和对立也被写作自身所解构。

那么,写作是什么呢?一言以蔽之,写作是字符的流动。德里达强调,书写

的字符才是真实的语言；语言的特征在于它的自主、独立性，语言独立于一切，甚至独立于人。德里达说：“语言的特殊结构使得语言能够自己发挥作用。”^①字符是语言完全自主的形式。字符不等于文字，它兼有文字和语音的性质，但它的特征不在此。字符的特征在于，它独立地存在于空间中，是印在纸上的物质存在；在字符起作用的时候，书写者并不存在。字符所能具有的意义并不依赖于与它相关的人，不但在它被读者理解的时候是这样，而且在它被作者书写的时候也是如此。作者的心灵并不是意义的源泉。字符是能指符号，但却没有心灵所意向的“所指”与之相对应。这可以在很多文本中找到证据，德里达的解构就是对写作中的字符的不依赖于作者的意义的揭示。当作者要用字符来否定文字的作用时，字符却肯定了自身；当作者要用字符做出区别时，字符却显示出混同的意义；当作者要把字符限定在逻辑的范围中时，字符却在逻辑以外的领域创造出隐喻。

德里达给予字符以优越性并不是要颠倒传统的对立范畴，并不是要以字符中心主义或写作中心主义来取代语音中心主义，而是要从根本上消解一切对立的范畴，消解一切中心和本质。除了不依赖于作者意识的独立性之外，字符的另一特征是它的流动性，这一性质使得它不会形成任何中心或本质，更不会以字符自身为中心。字符的流动的结果是文本(text)，文本是字符的流动所“编织”(textile)出来的网络。在“文本”这一网络中，无中心，无结构，无本质。字符在编织文本的同时，解构了一切中心、结构和本质。“编织”与巴尔特所说的“抽丝袜线头”互为反向运动，因此产生出文本的意义。“文本”的另一意思是“意义的载体”。字符本身并无意义，意义只存在于字符流动所创造的文本之中。德里达说：“文本之外无他物。”他的意思是，一切对象都要通过文本才能被理解，才能被赋予意义。在文本之中，没有主观和客观的对立，甚至没有作者和读者的对立。文本是向作者和读者同样开放的意义领域；作者的写作和读者的阅读是同样的创造文本的过程，但没有任何一方、任何一个人是文本意义的最终决定者和裁判人。如前所述，文本的意义是字符流动的产物，它既不依赖于作者的意识，也不依赖于读者的意识。

德里达把文本意义的特征归结为“分延”和“撒播”。“分延”(différance)是德里达自造的一个词，它是区分(differ)和推延(defer)这两个词的组合。德里达认为，一个词的意义不仅取决于它与其他词的区别，如索绪尔的差别原则所指出的那样，而且存在于它在时间中的流动，在流动中与其他词语交迭、贯串，从而推延了它的意义的出现。分延是空间的隔离和时间的推延的结合，它使静止的区分

^① Derrida, *Speech and Phenomena, and Other essays on Husserl's Theory of Signs*, transl. by D. Allison, Northwestern University Press, 1973, p. 92.

流动起来,使时间的推延被搁置。德里达发现,黑格尔正是在此意义上理解“区分”的,比如“有”不仅与“无”相区别,并且“推延”了“无”,以致在后来的阶段的“有”都蕴涵了“无”。

德里达所说的分延和索绪尔所说的差别原则的不同在于,分延否认了能指和所指的对应关系;在写作或理解的过程中,所指不存在,字符是没有所指的能指,它所构成的不是固定的意义,而是流动的“意指”(signifying)。意义并不在场(presence),而是在意指过程中被创造出来的。这一过程是意义的“撒播”(dissemination)。德里达对撒播的描述是:“意义的意义,无限的蕴意,从能指到能指的无限指向,它的力量在于纯粹的、无限的歧义性,它给予所指的是无滞留的、无休止的意义,它按照自身的方式活动,不断地意指和区分。”^①撒播是分延的方向,撒播的过程不是直线式地、单向度地传递信息,而是向四面八方的扩散、分布。撒播是充满能量和创造力的自我运动,它没有主体,也不受人的控制。撒播既无社会责任,又无个人的责任;它是不可预测的语言功能和作用。人们惟一可以把握的是撒播的“印迹”(trace)。印迹是撒播的通道,编织的经纬。作者和读者只是沿着撒播的印迹才能创作或理解。这就是说,不是人的意识决定语言的意义,而是语言自我运动的印迹决定了人的意识。

原型写作

语言何以能够决定人的意识呢?德里达提供了一个神经生理学的解释。语言被理解为原型写作(arche-writing)。原型写作把图形和符号刻写在人的大脑上,这种刻写先于书面写作,先于说话,甚至先于人类历史和儿童的发育。德里达的刻写理论来自弗洛伊德的《关于蜡板的笔记》一文。在这篇文章中,弗洛伊德把人脑比作蜡板,上面已经刻有痕迹,覆盖于蜡板之上的白纸向下压,蜡板上的痕迹就会显现在纸上。蜡板上的痕迹好比是大脑神经网络,保留着下意识的记忆。德里达与弗洛伊德对下意识持有相同的神经生理学的解释模式。德里达把痕迹(spur-trace)看做是原型写作的印迹。印迹也是符号,是先于文字的符号。它隐蔽在文本中,是分延和撒播的通道。书面写作或阅读与其说是人在大脑的记忆中寻求意义(好像蜡板上的白纸向下压,造成痕迹),不如说是原型写作的印迹在文本中的浮现(好像蜡板向上施压,把痕迹显现在白纸上)。

德里达相信,在有意识的知觉、记忆之前,人的下意识之中已经有了与外界接触的通道,它把神经反应活动的效果推延到以后才能出现。换言之,现时的经验并不是对外界的直接反映,“现在”永远不会被把握,“过去”永远不会过去,也不会变成现在。“意识”、“逻各斯”等观念都是和大脑的“现在”状态相联系的。

^① Derrida, *Writing and Difference*, transl. by A. Bass, Routledge, 1978, p. 25.

德里达说,意识是一个幻觉,人们制造了它,因为他们害怕对大脑进行唯物主义解释的后果。他说,在反对唯心主义的意义上,“我是一位唯物主义的作家”。^①德里达关于原型写作的理论,是一个唯物主义的一般理论。在此基础上,他消解了精神、心灵、意识等概念。但他并不因此而赞成“物质”这一哲学概念,因为它也有逻各斯中心主义的含义。“物质”在传统中与感觉、实体、广延、内容、所指等现存物相联系,这些也要被德里达消解。

德里达所说的印迹不是一个事物,他从不关心大脑的物质成分和功能。印迹只是一种不可见的、不可把握的心理能量所造成的,原型写作及其产生的印迹只是一种假说,它的作用是为意义的分延和撒播提供一种因果论的解释。德里达一方面坚持非人格化的、客观的决定论,另一方面宣称他的理论具有“元理性”(meta-rationality)和“元科学”(meta-science)的性质。不难看出,他的理论基础是机械的、然而又是反理性和非科学的唯物主义。这种哲学形态在历史上确实是前所未有的。

第四节 德留兹

吉尔·德留兹(Gilles Deleuze, 1925—1996年)于1948年毕业于索尔邦(巴黎第一大学),后在中学和大学教哲学。1966年经福柯的推荐,任巴黎第八大学哲学教授。晚年患哮喘病,不堪忍受病痛而自杀。德留兹是哲学史家,发表的哲学史著作包括对斯宾诺莎、休谟、康德、柏格森、尼采和福柯等人的研究。1972年和1980年,德留兹和精神病医生居塔里(Felix Guattari)合著的《资本主义和精神分裂症》一书的第一卷《反俄底浦斯》和第二卷《千块高原》分别出版,在法国哲学界引起强烈反响,他们因此而成为后现代主义哲学的重要代表人物。

福柯在为《反俄底浦斯》一书写的前言中说,这本书的主旨是“反法西斯主义的”,“反对人心中的法西斯主义”。德留兹和居塔里从政治角度对欲望进行了分析,他们认为,政治哲学的根本问题早就由斯宾诺莎所提出:为什么人们会把盲从当作拯救来追求?为什么奴隶和被剥削者会认同奴隶制和剥削制度,并且有着被人压制的愿望?为什么那些支持拿破仑、希特勒之流的群众会真心相信他们的利益只能由独裁者来代表和保护?他们得出的结论是:“群众没有受骗,他们欲求法西斯主义,集体欲望的这种旁门左道是值得解释的。”^②

我们看到,弗洛伊德的马克思主义者曾经提出同样的问题。法国1968年的“五月风暴”标志着弗洛伊德的马克思主义的破产。德留兹在需要的形势下重提

^① Derrida, *Position*, transl. by A. Bass, University of Chicago Press, 1981, p. 64.

^② Deleuze and Guattari, *L'anti-Oedipus*, Minuit, Paris, 1972, p. 37.

这些问题,为的是吸收和利用弗洛伊德的马克思主义的资源,对现代的一切思想都加以极端的否定、怀疑和解构。

欲望—机器

我们已经看到,用欲望的运动来消解人性,这是当代法国哲学的一大特色。欲望对于拉康而言是遗失在下意识中的所指,对于福柯而言是身体的强力。德留兹接过这些说法,把欲望作为一架生产机器,即“欲望—机器”(desiring-machine)。德留兹说,这一概念把弗洛伊德的欲望理论与马克思的生产理论结合起来,“我们处于弗洛伊德和马克思之间,发现欲望是如何产生社会关系和生产关系的,并且发现情感和冲动是如何参与经济基础的”。欲望是类似于工厂那样开工和生产的物理的、机械的过程,“除了欲望和生产,什么也没有”。^①“欲望—机器”是无器官的身体,人的身体只是接受欲望的工作器官。当欲望作用于身体的不同部位时,便产生了不同的欲望,如作用于味觉和消化器官的欲望产生食欲,作用于性器官的欲望产生性欲;同样,求知欲、权力欲、荣誉欲等都是欲望作用于某些身体器官而产生的。但是,作为“欲望—机器”主体的身体是一个整体,不是欲望作用部位(工作器官)的组合。身体是欲望的载体,身体的每一处都分布着“欲望—机器”的动力和燃料,它既感受到欲望的无序的扩张,又感受到欲望在某一器官的集中。

不仅如此,身体既接受“欲望—机器”的推动力,又接受它的反作用力。欲望的推动力类似尼采的“强力意志”,反作用力类似于弗洛伊德所说的“潜抑”。但是,弗洛伊德误解了潜抑的性质,把潜抑作为欲望之外的力量,为了他人和社会的利益而抑制欲望。德留兹说,欲望的生产既有开工,又有间歇;后者也是欲望生产的必要环节。欲望为了主体自身而潜抑。或者说,欲望潜抑自身不是意识形态,而是经济学的现象。他形象地描述“欲望—机器”对自身的潜抑是因为主体“厌恶生产的噪音……使机器涣散,强迫机器停工,暗中破坏机器,束缚机器”。^②

精神分裂的分析

欲望的生产趋向流变、扩张、创造,欲望的潜抑趋向定点、凝聚和静止。从文化的角度来看,欲望的两种运动相当于尼采所说的两种“虚无主义”:欲望的集中趋向是消极的、不彻底的虚无主义,它消除的是一切不是自身的痕迹,取代上帝的位置,这是意志的虚无;欲望的扩张是积极的、彻底的、无目的之虚无主义,这

① L' anti-Oedipus, p. 419.

② Ibid., p. 124.

是虚无的意志(will to nothingness)。

出于反对欲望集中化的彻底的虚无主义,德留兹向弗洛伊德挑战。他指责弗洛伊德为下意识制订了俄底浦斯情结这样的固定模式。在此模式里,精神分析学说把下意识建立在家庭关系的最初的、自然的经验之上,把一切欲望说成是来源于乱伦的性欲。德留兹说,这种解释不符合下意识的特征。下意识是对自己和父母个性的无意识,但下意识并非毫无意识内容,它对个人的社会地位和政治身份仍保持着清醒的意识。我们的梦的内容证明了下意识的这一特点,梦中的人物没有个性,但有社会的、阶级的、民族的特征(如中国人、黄种人、警察、革命者、上司、上司的妻子等);梦中的事件不是个人的隐私,而是公共事件(如斯大林主义、法西斯主义、越南战争等)。精神分裂者的话语也证明了下意识的这一特点。德留兹指出:“谵妄者从不提及父亲,甚至不提及他的名字,谵妄者提及的是历史记载的名字,迷恋的是中国和大莫卧儿、亚利安人和犹太人、金钱和权力,而根本不是父母”;因此可以看出,“所有的谵妄都有世界历史的、政治的和种族的内容”;弗洛伊德和拉康等人认为下意识的结构是俄底浦斯情结的观点不符合下意识的内容。^①德留兹从下意识的社会历史内容得出的另一结论是:不是儿童或原始人,而是精神分裂者更接近于下意识状态,他们才是精神分析的主要对象。

德留兹对精神分裂症所做的理论分析的目的不是为了诊治,而是为了解放,即把精神分裂症作为解放的力量。他对精神分裂者的状态有这样一些分析。首先,精神分裂者生活在没有人与物的符号世界,有的只是无处不在、永不休止的意义。他总是听到声音,像在一部电影中扮演主角。这是一种交流上的无序状态;精神分裂者拒绝社会认可的正常的意义,因此社会也拒绝了他。

其次,精神分裂是“自我”和个性的分裂,精神分裂者不能把他的行为和心理状态集中于一个有意识的“我”之中,在他的感受中,我与他人合为一体;他并没有认识到我与他人、儿童与父母的差别,但他的“我”总是向公共的意义开放的,他总是要跨越这一差别,总是意识到一个意义对它的反面的依靠。他是离不开他人的“我”,离不开父母的儿童。精神分裂状态中的意义是永不休止的流动,在不停止地创造意义,如同德里达所说的“撒播”和“分延”的过程。精神分裂的这种状态比正常状态更接近于“真正”的意义。

再者,精神分裂状态更接近于“欲望—机器”的运转。意义在正常状态以语言符号为载体,意义的转换是非物质的,发生在人的意向和理论行为之中。在精神分裂状态,符号失去了中介作用,如拉康所指出的那样,意义成了身体的一部分。这意味着,下意识的意义是“欲望—机器”的工作器官的动作,是“欲望—机

^① L' *anti-Oedipus*, pp. 97 - 98, 88.

器”的物质生产。精神分裂者体验到的意义正是无潜抑的欲望、无休止的欲望的生产。

要之,德留兹所说的“精神分裂者”不是病人,他们不是正常社会中的疯人,而是疯狂社会中的正常人,犹如鲁迅《狂人日记》中的主人公。他们对社会的一切都深感厌烦,否认社会的一切准则。用德留兹的话来说,他们只按照“欲望—机器”的自然规律生产和生活,是一群“无产者、复仇者、资本主义的掘墓人”。^①

资本主义批判

“欲望—机器”朝向两个方向运动:一是不断扩张,否定包括自身在内的一切,这是精神分裂的倾向;一是肯定自身,把一切集中于一体。欲望集中的最终结果是欲望凝聚为权力,成为权力欲望,这是法西斯主义的根源,也是现代资本主义的发展倾向。

资本主义的发展是由欲望的生产向欲望的潜抑的转化。如果说,资本主义前期是精神分裂的社会,那么,资本主义后期就是对精神分裂加以治疗和制止的社会。当然,在每一时期,这两种形态在社会中都是并存的,正如欲望的扩张与潜抑并存一样,谵妄与忧郁在精神分裂状态中并存。但是,并存的两个方面有主次之分:潜抑、精神病治疗只是对扩张、精神分裂的反作用,必须在后者的基础上加以理解。资本主义在历史上曾是非常革命的力量,它是对原始的和封建的部落社会的彻底否定。在部落社会,一切都被准则化,动作、生活和身体的每一部位,都必须服从规则,生活中一切事件都是社会性的。资本主义是一个解则(de-code)的过程,解开管辖生产者的准则的过程是原始积累(如剥夺农民,市民的资产阶级化等);解开管辖财富的准则的过程是经济和商业竞争(如把土地和生产力量变为商品);个人主义和对传统价值观的否定解开了管辖身体和生活的准则。但是,解体化(de-territorialisation)总是伴随着界域化(territorialisation)。资本主义建立了现代国家、家庭和交往方式,重新建立了意识形态。虽然资本主义的意识形态标榜“自由、民主和博爱”,但它的作用是压制欲望扩张,操纵欲望的生产,把欲望变成剩余价值。德留兹尖锐地指出:“除了在意识形态理论之外,任何地方都找不到人道的、自由的、慈父般的资本主义。”^②

资本主义后期关于正常人的标准是通过精神分析学说而建立起来的,它在人出生伊始,就把对家庭的犯罪感加在他身上。按照弗洛伊德的学说和拉康的解释,儿童的自我认同感通过象征性的阉割而获得,他被禁止去追求他所缺乏的东西(“父亲的菲勒斯”),这成了进入语言和社会的必要条件,语言符号在人与人

① L' anti-Oedipus, p. 155.

② Ibid., p. 138.

之间建立一个中介——“缺乏”。缺乏是符号对生活欲望的否定,成为稳定的社会交流和交换关系的基础。德留兹质问道:“缺乏、法规和语言成为匡正欲望错误的三种名称,逾矩、犯罪、阉割决定了下意识,这岂不是神父看待事情的方式吗?”^①或者更确切地说,精神分析学家不是医生、神父和导演,而是善于修理和料理“欲望—机器”的机械师。德留兹的批判的矛头不但指向弗洛伊德和拉康,也指向弗罗姆、赖希、马尔库塞等弗洛伊德的马克思主义者。他指责拉康学派的精神分析学说参与了资产阶级的意识形态,并批评弗洛伊德的马克思主义者们没有找到批判资本主义的正确方向,陷入“性解放”的泥坑。

在我们看来,德留兹最不应该批评的人就是马尔库塞。他的反对潜抑、鼓吹欲望扩张的立场与马尔库塞提倡的“无潜抑的文明”实是异曲同工。但有一点明显的不同:马尔库塞把真善美的创造作为发泄爱欲的升华,德留兹则把精神分裂作为欲望扩张的正途;马尔库塞的爱欲升华是匡正社会弊端的理想,德留兹的欲望扩张则是变反常为正常的谵妄。除非抛弃一切理想,不再辨别正反曲直,否则我们不能承认德留兹的思想比马尔库塞的更为合理。

游牧思想

如果说《反俄底浦斯》是根据对精神分裂的分析而写作的社会发展史,那么,《千块高原》就是根据同样的分析而写成的思想史。在这一卷中,德留兹把欲望的扩张和潜抑的模式应用于社会思想领域,提出了“游牧思想”和“城邦思想”的对立。“城邦思想”是自柏拉图以来的形而上学的传统,它有三个不朽的主题:主体、概念和存在,它们是一切知识的基础,好像是一棵大树的树根,从中分出各门知识的分支。但在知识的底层,这三者盘根错节,分享着内在的本质,它们之间的关系不过是自我相似,把握它们的逻辑是类比。判断是类比的警察,它的功能是保护主体与个体、概念与事物的主次位置不被颠倒,并保证它们相互一致。真理和正义分别是类比的逻辑在思想和行为领域的目标和标准。类比逻辑的运行规则是这样一个否定式:“ $X = X = \text{非} Y$ 。”德留兹说,等同、相似、真理、正义和否定构成了西方国家秩序的理性基础,因此,鼓吹这些学说的哲学家理所当然地成为国家的雇佣者,“城邦思想”就是国家雇佣的“官方哲学”。

游牧思想的特点是流动性、多样性和开放性,它的运行方式是一个开放的肯定式:“…… $X + Y + Z + A + \dots$ 。”我们只能用例子来说明游牧思想和城邦思想的对立。城邦思想中的概念是维护秩序的工具,可比作建筑法庭用的砖头;游牧思想却把概念用作掷向法庭的砖头,为的是突破封闭的否定的禁锢模式。如果要问,砖头的主体是什么?是投掷它的手臂,与手臂连结的身体,指挥身体

^① L' *anti-Oedipus*, p. 132 - 133.

的头脑,还是促使身心如此行动的形势?回答是,它们都是,但它们中的任何一个则不是。如果再问,砖头的目标是什么?是窗户?建筑物?建筑物所代表的法律?制定法律的阶级?回答是,所有这些都是,但不是它们中间的任何一个。对于“砖头”这样一个概念,游牧思想的公式是:“……+手臂+身体+窗户+……”这样的开放的公式。这一公式要求我们把具体境况的各种因素编织成开放的网络,这就是概念的意义;或者确切地说,概念不是砖头,而是工具箱,实用的思想工具箱。

为了适应游牧思想的特征,《千块高原》的风格是无结构的一个个案例的组合。案例涉及的领域有音乐、绘画、电影、数学、科学、历史学、政治经济学等等学科,各个案例之间没有联系,每一案例都只是一个思想片段,一个标上时间的历史事实。例如,第12节“论游牧学”的日期是1227年,这一年蒙古人的军事力量发展到强盛地步,这一历史事件就是游牧学思想的顶点。每一个这样的案例都被称为一个“高原”(plateau)。德留兹在比喻的意义上使用这个词。首先,正如游牧民族的流动空间是高原一样,游牧思想的领域是心理高原。高原是天高地广、自由驰骋的一马平川。城邦思想的领域是被无数沟、河、壕、墙分割的封闭的空间,人的思想被拘束在指定的栅格之中。在游牧的高原上,人们的思想一旦上升到一定的高度,就可以从一个高原流动到另一个高原;在国家的城邦里,人的思想受权力的压迫而下降到水平线以下。可见,“高原”形象地说明了游牧思想无拘无束、平稳流动的特点。该书的风格新颖别致,内容斑驳陆离,使人目不暇接,充分表现了后现代主义的风格与特点。但是,很难说这本书是哲学理论著作,只是因为它提出了反对正常意义上的哲学(德留兹所认为的反常的哲学)的思维方式,人们才在哲学中给予必要的注意。

结束语:西方哲学的危机和出路

终结还是转变?

在后现代的话语中,“哲学的终结”是一个热门的话题。后现代主义反对中心、否认本质、消解结构,得出了一系列的断语:“上帝死了”,“人死了”,“作者死了”,“读者也死了”;这个被消解了的对象系列的终节点是:“哲学消亡。”事实就是这样无情地摆在哲学家的面前:如果这个世界失去了原则和价值(上帝和人),没有了意义和真理(作者和读者),那么,哲学将何为?哲学将何用?

“哲学消亡”论并非后现代主义的专利。自黑格尔哲学体系于19世纪中叶解体之后,西方哲学家们便有了危机感。时至今日,危机非但没有消失,反而越演越烈。在20世纪后期,“哲学的危机”、“哲学的终结”成了西方哲学界的热门话题。维特根斯坦和海德格尔可以说是分别代表英美分析哲学和欧洲大陆哲学的两座高峰,他俩不约而同地得出了“哲学终结”的结论。

维特根斯坦的哲学观反映了人们对几千年来的西方哲学围绕着同样的问题争论不休而未能解决任何实质性问题的思辨和论辩传统的失望态度。他在《逻辑哲学论》中直截了当地宣告了哲学主题被消解的命运:“哲学的正确方法固应如此:除可说者外,即除自然科学的命题外,亦即与哲学无关的东西外,不说什么”(T.6.52)^①。换言之,哲学不应有自己的问题和命题,它只是揭示科学命题的意义以及形而上学命题的无意义的分析活动。后期维特根斯坦从日常语言分析入手,继续宣扬这种哲学观,如说:“哲学是一场反对语言困惑思想的战斗”(PI.109)^②;“哲学问题的形态是:‘我不知道出路何在’”(PI.123)。他说他的目的是为了“给捕蝇瓶里的苍蝇指出一条出路”(PI.309)。哲学活动最后应达到“完全的明晰性”,但“这不过意味着哲学问题的消失”。如果哲学有什么真正发现的话,那只是“使我能够在想从事哲学时终止哲学,让哲学安息”。维特根斯坦还说:“没有一个哲学方法,但确有类似于各种治疗的方法”(PI.133)。后人把这种哲学观称为“治疗性哲学”,它通过消除哲学问题来治疗“哲学病”。然而,哲学

① T代表《逻辑哲学论》(Tractatus Logica-Philosophus)的标准页码。

② PI代表《哲学研究》(Philosophical Investigation)的标准页码。

问题被消解之后，哲学将不复存在；“哲学病”被治愈后将不再有职业哲学家，由此，又有人把维特根斯坦的哲学观叫做“自杀性哲学”。

海德格尔早年企图通过批评“本体论—神学”传统建构自己的存在论体系，但预期的哲学体系始终未能建成，他于是悟到，已不可能在西方哲学的语言和力量框架中建立任何新体系。在1966年发表的《哲学的终结和思维的任务》一文中，海德格尔提出，哲学已经穷尽了发展的最后可能性。“终结”一词在该文的法文本中用的是 *achèvement*，德文本用的是 *vollendung*，其中都没有“消亡”的消极意义，而是指一种完成状态，海德格尔明确地说：“哲学终结于这样一点，它聚集了全部哲学史的最终可能性。作为完成的终结意味着这样的聚集。”他甚至承认马克思主义在哲学上完成的根本变革：“随着卡尔·马克思业已完成的对形而上学的颠覆，哲学已经完成了它的最后可能性，步入了最后的阶段，”以后的哲学都不过是对历史上出现过的学说的模仿，失去了创新的能力；即使聚集着哲学最终成果的终结点也不在哲学理论之中，而在现代科学技术之中。按他的分析，哲学的终结与技术的胜利是同一进程的两个方面：“哲学的终结证实了科学技术控制和安排世界的胜利，以及适合于这个世界的社会秩序的胜利。”^①

更多的现代哲学家持“哲学转变”论，不同意“哲学终结论”。比如，哈伯马斯要用“交往理性”取代“工具—目的理性”，把理性主义改造成社会交往理论，使哲学在克服社会危机的同时克服自身的危机。这是“转变派”的一种典型的做法。

现在的哲学家颇有点像莎士比亚笔下的哈姆雷特，在苦苦思索“是生，还是死”(to be or not to be)的问题。两者都在思考哲学问题，不同的是，一个人不必时时思考个人生死，但哲学的最终归宿却始终伴随着哲学家的思考。这是因为，一部西方哲学史就是出入危机、兴衰交替的历史。

第四次哲学危机

从哲学史上看，西方哲学已经经历过三次危机，每次危机之后，哲学都获得了新生和繁荣。西方哲学的最初形态是古希腊的自然哲学；自然哲学的原则在公元前5世纪时遭到智者的相对主义、怀疑主义的诡辩和功利精神的挑战，这是第一次哲学危机。危机之后，出现了古代哲学最为辉煌的成果——柏拉图和亚里士多德的哲学。希腊化哲学在罗马时期被伦理化，罗马官方哲学家的道德洽谈和虚伪说教造成了伦理化哲学的危机，即第二次哲学危机。新兴的基督教以信仰的决定性和道德实践性满足了人们对普遍原则和道德理想的追求；在经过长期的历史曲折之后，基督教哲学在13世纪的大学里达到了顶峰。但经院哲学随着“千年王国”的衰落而进入危机期。15至16世纪的文艺复兴时期虽然是文

^① Heidegger, *Basic Writings*, London, 1978, p.375, 377.

化上的繁荣时期,但却是第三次哲学危机时期,这一时期的哲学具有前两次危机时期的哲学的特征:新旧学说交替,真伪科学混杂,相对主义流行,哲学的功能和信誉下降。直到17世纪之后,哲学与新兴的自然科学结盟,哲学才又进入了繁荣发展时期。近代哲学对科学的发展、社会的变革与进步,人们思想观念和价值观念的转变都起到巨大的推动作用,哲学确如黑格尔所说成为时代精神和民族精神的集中体现。但黑格尔之后,西方哲学进入了第四次危机时期。

虽然现代西方哲学的出版物以及号称哲学家的数量超过所有历史时期的总和,但是,与哲学史上的创造发展时期相比,现代西方哲学没有产生各种文化形态的体系,没有一个独领风骚的哲学派别。一个个哲学派别的兴衰枯荣,一批批哲学家的熙来攘往,构成一幅幅扑朔迷离的场景。在这个哲学舞台上,斑驳陆离的观点透露出内容的贫乏与重复,新颖时髦的术语遮盖不住模仿的陈旧痕迹,以致罗蒂借用了一句好莱坞的行话形容哲学场景:“我们每一个人都是五分钟的明星。”^①

从历时性的观点看,现代哲学的危机有与前几次危机相同的两个特征:哲学在实践上失去了意识形态和文化领域的主导地位,在理论上步入相对主义的误区。哲学在失去了“第一科学”和“科学之科学”的地位之后,只是人文科学和社会科学的一个普通的专业。哲学家过去的公众形象是智者和贤人,现在却是这样一类专业人员:他们使用专业术语,乐而不疲地争论只有本派别才感兴趣的问题,局外人却不知所云。卡尔纳普曾揶揄形而上学家是“没有音乐才能的音乐家”,他们现在更接近于不赚钱的律师。哲学家确有律师那种互相攻讦之能事,但在更多的时候,他们以邻为壑。相对主义于是蔓延于一切领域:真理观、意义观、价值观、伦理学、科学观、方法论,等等。相对主义的结果不是百家争鸣的繁荣,而是各行其是的芜杂;不是彼此对话的宽容,而是画地为牢的狭隘。

从共时性的观点看,世纪之交的时候,物理学、数学和哲学这三门主要理论学科都发生了危机。所不同的是,物理学和数学不同程度地克服了危机,而20世纪的西方哲学却一直没能摆脱危机的阴影。究其原因,哲学危机的性质比物理学和数学的危机更为严重,它所面临的是失去自身研究对象的危机。理论前提和研究方法上的危机,尚可通库恩所说的“范式转换”来解决,但如果一门学科失去了其他学科不可取代的独特的研究对象,那么,它也就没有必要再继续存在下去了。西方哲学在失去了三大传统主题——上帝、心灵和世界之后,面临的正是这样一种困境。正如本书力图展现的那样,现代西方哲学都可以看做摆脱哲学危机而做出的努力,而努力的方向即是寻求新的研究对象,开辟新的哲学领域。

^① R. Rorty, *The Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. 216.

20世纪西方哲学发展的阶段性大致与哲学对象和领域的更新是一致的。具体地说，“二战”之前的“哲学革命”阶段在逻辑、语言、数学和科学的相互关系之中开辟新的哲学领域，“二战”之后的哲学把社会生活以及与之相关的语言交流作为哲学关注的焦点，70年代以来的哲学在文化领域开拓新的哲学对象和跨学科的新领域。

但是，上述努力都遇到难以逾越的困难，因此都未能使西方哲学摆脱危机的困境。不过，这些努力的方向是值得肯定的，其中的经验教训是值得记取的。

“哲学革命”阶段

20世纪初肇始的两大哲学运动——分析哲学和现象学虽然分属不同的传统和阵营，在其后的发展中更演化为互不对话、甚至相互对立的各种不同派别、学说和倾向，但在本世纪初的理论条件下，分析哲学和现象学的创始人不约而同地关注着同样的问题。他们研究的共同课题包括：(1)数学基础问题，(2)反心理主义，(3)逻辑性质问题，(4)语言意义问题。现象学创始人胡塞尔为数学博士，其处女作是研究数学基础问题的《算术哲学》。在其开创现象学的著作《逻辑研究》的导论部分，他对心理主义进行了详尽的批判，接着阐述了纯粹逻辑的构想，并把语言意义作为纯粹逻辑的重要研究对象和出发点。分析哲学的创始人弗雷格、罗素和维特根斯坦都受过严格的数学和逻辑训练，对上述几个问题都有系统的论述。所不同的是，胡塞尔由语言意义问题进入对意识结构的分析，采用现象学方法建立意向性理论，进而建立先验哲学体系；分析哲学家们却采用逻辑分析方法，通过对语言意义的分析，解决或消解传统哲学的问题，实现了哲学中的“语言学转向”。

更重要的是，两者都企图通过各自的哲学革命来解决哲学危机。他们一方面按照严格科学的要求改造哲学，另一方面，又以哲学为科学的基础提供新的论证和解释。两者的思路实际上并没有摆脱近代认识论的“基础论”和“哲学改造论”的窠臼。更为严重的是，它们从一开始就隐含着—个注定了“哲学革命”失败命运的矛盾，这就是方法与目的的矛盾。分析哲学和现象学的方法的基本特征是还原主义，而还原主义注定不能达到论证科学基础的目的。

逻辑分析的方法把一般命题还原为简单命题的逻辑函项，与此相对应，经验事实被还原为感觉材料的逻辑构造。逻辑分析的终结单位越是精确，它的应用范围也就越是狭窄。“感觉材料”、“逻辑原子”、“简单记录句”的适用范围都只是个人的直接的主观感觉，它们如何能为科学概念和命题的客观性和普遍有效性提供基础呢？这是困扰早期分析哲学的一个关键问题。逻辑实证主义的证实原则动摇于“强化”和“弱化”的标准之间，对原子命题的解释动摇于现象主义与物

理主义之间；罗素对自己的逻辑原子主义的理论困难的揭示、维特根斯坦对逻辑主义的自我批评，都从不同角度反映了追求严格精确性的逻辑分析方法与为科学提供坚实的普遍基础的目的之间的矛盾。

胡塞尔的现象学遇到类似的困难。他使用现象学还原把意识的一切经验内容都“悬搁”起来，剩余的只是一个纯粹的“先验自我”。为了避免“先验自我”的唯我论内涵，胡塞尔用“交际主观性”说明自我意识的性质，又用“生活世界”说明自我意识构造活动的共同背景和界域。现象学的关注焦点由此从科学基础问题转向了人的生活世界。

哲学投身于社会的阶段

“二战”到60年代之间，分析哲学的主流是日常语言分析学派，现象学运动的主流是存在主义。英美与欧陆哲学的差别很大，几乎不可能对话。其实，两者的差异主要是风格上的差异，它们有着扩大哲学对社会生活影响的目标。日常语言分析的对象是“语言—游戏”。维特根斯坦认为语言—游戏的规则就是社会生活的方式，奥斯丁把语言当作一种做事的方式。通过分析语言的各种类型，可以达到对人的心理活动、行为方式和社会现象的更全面和深刻的理解。但也仅仅是理解而已。维特根斯坦说：“哲学不以任何方式干涉语言的实际用法，它至多只是描述用法。它不提供任何基础，它使一切保持原来的面目”（PI. 124）。这句话典型地表达了日常语言分析哲学与社会实践相隔绝的保守态度。虽然这一学派对社会科学的研究和表达方法有一定的影响，但始终未能成为一种广泛的社会思潮。

存在主义不止是一种社会思潮，它一度成为影响人们价值观和生活态度的生活方式。萨特恰如其分地说，存在主义是“一个行动的学说”，^①但存在主义并不关心集体的、外在的活动，它所谓的存在主要指他人不能取代的经历和体验。站在不同立场的存在主义者强调不同的存在状态，存在或是宗教意识，或是死亡意识，或是反抗意识，或是道德良心，或是绝对自由感。存在主义担负着“二战”和战后生活给欧洲人的精神压力，这里既有消极的绝望、恐惧或百无聊赖等情绪，又有觉醒了道德主体感、责任心以及自主意识。存在主义者政治立场差异很大；总的说来，左派的存在主义、存在主义的马克思主义更能适合战后青年一代的心理。

法兰克福学派是与存在主义相呼应的人道主义，它以激进的批评理论积极参与社会生活，以“人性解放”的名义批评资本主义的意识形态。60年代，各种积极参与社会变革的激进哲学理论猛烈地冲击着资本主义的意识形态和价值观

^① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，上海译文出版社，1988年，31页。

念,构成了“对抗文化”的主旋律。正是在这样的文化氛围里,1968年爆发了震撼资本主义世界的“五月风暴”。

“五月风暴”是一政治事件,更重要的是一个文化转折点。在此之后,大批知识分子或倒戈反对马克思主义,或隐退学术界。这一变化标志着西方哲学家企图摆脱哲学危机的努力再次失败。他们为了克服前一阶段哲学革命的狭隘性而把哲学推向社会生活,由此造成的对抗文化却是他们始料未及且不愿看到的结果。这是因为,对抗文化是一种俗文化,被它利用的哲学著作影响越是广泛,越易成为通俗读物,越易沦为商业文化。比如,马尔库塞、弗罗姆的“爱欲”被通俗化为性解放的理论,伽缪的反抗意识被通俗化为无政府主义的发泄。对抗文化的一个后果是维护它表面上所反对的资本主义制度。正如美国的社会学家丹尼尔·贝尔分析的那样:“没有被这种群众消费刺激起来的享乐主义,工业消费商品就会崩溃,因此,资本主义的文化对立面的最终结果是:当资本主义失去了原先的合法性之后,它采用了一种形式上反资产阶级的合法性,以便维护资本主义经济制度的稳定性。”^① 对抗文化的另一后果是关于文化的学术研究的真空状态。对抗文化破坏了传统文化的理论基础,自身的理论又被商业化,这就造成了没有理论的文化的畸形现象。对抗文化造成的真空为哲学提供了新的发展空间。下一阶段的哲学转向文化研究,试图以此开出哲学的新局面。

哲学与文化融合阶段

关于文化的哲学研究有很长的历史,但只是到了20世纪五六十年代,在法国的结构主义那里,才出现了完全意义上的文化哲学。结构主义者所谓的文化是一个与自然相对立的概念;正如自然科学的对象可被概括为自然,人文社会科学的对象也能被概括为文化。结构主义者看到哲学危机来自自然科学和技术的挑战,他们于是转向人文社会科学寻找出路,把文化作为哲学的一般对象。考虑到这一动机,我们就不难理解,为什么结构主义者和后结构主义者总是涉足一门或几门学科,却又做出与这些学科的专家们根本不同的事情。

结构主义代表了西方哲学向人文社会科学全面渗透的新趋向。60年代之后出现的哲学理论和派别与人文社会科学之间的密切关系,使得它们在大学里的语言文学系、社会学系、公共政治系和历史系比在哲学系有更大的市场。伽达玛的解释学分文艺、历史和语言三部分,哈伯马斯的社会交往理论是涉及哲学、社会学和语言学等学科的跨学科的理论,德里达的解构主义属于文学批评理论范畴。即使在一向囿于语言分析的英美哲学界也出现了不再纠缠词义、深入具体学科、解决实质性问题的“后分析哲学”的倾向。罗尔斯首先在政治哲学领域

^① Daniel Bell, *New Stages*, MIT Press, 1980, p. 163.

突破了语言分析方法,利用古典政治哲学的社会契约理论,解决政治学和伦理学的理论问题和实际问题。在科学哲学领域,从库恩开始的社会历史学派抛弃了科学逻辑、命题分析等路数,在科学史研究的基础上,解释科学家思维方式的社会文化背景。像知识论、心灵哲学这样纯粹思辨的学科,关注的问题也转向了认识的发生及其模型、程序等认知科学的问题。不论在欧陆还是在英美哲学界,哲学与其他学科相结合所产生的活力和影响与按照传统哲学方式进行的“纯哲学”捉襟见肘的困境形成了鲜明的对照。我们开始提到的“终结论”和“转变论”实际上是殊途同归的两种主张:一是主张纯哲学的终结,一是主张哲学转变为与其他学科结合在一起的综合学科和边缘学科。

回到原来的问题:哲学是否会终结?我们的结论是,西方哲学已经发展到这样一个阶段,在这里,关键问题已不是哲学是否会终结,而是:融合在文化研究之中的哲学是否成为一门独立学科,还是成为跨学科的综合学科,或是被分化为各种新兴学科和边缘学科?现在对这些问题做出结论尚为时过早。但是,西方哲学将沿着跨学科、跨文化的大哲学的方向,最终将摆脱纯哲学带来的危机,这大概是没有问题的;它在一百年间所遗留的各种问题、理论和观点、方法,对将来的人类具有启迪和教益作用,这也是没有什么疑问的。

中文参考文献

为了方便大多数读者,本文目录以在国内可以查找到的中文文献为限。又因为中文译著已在正文大量引用,此处不再收录,只收录近年出版的研究现代西方哲学的中文专著。文献条目以作者汉语拼音为序。

车铭洲:《现代西方哲学源流》,天津教育出版社,1988年。

(主编)《语言哲学名著选辑》,三联书店,1988年。

《现代西方语言哲学》,四川人民出版社,1989年。

陈波:《蒯因》,台湾东大出版公司,1994年。

陈鼓应:《悲剧哲学家尼采》,三联书店,1987年。

陈嘉映:《海德格尔哲学概论》,三联书店,1995年。

陈启伟(主编):《现代西方哲学论著选读》,北京大学出版社,1992年。

陈伟、马良:《批评理论的批评》,上海社会科学出版社,1994年。

杜丽艳:《皮亚杰》,台湾东大出版公司,1995年。

《尼采传》,河北人民出版社,1997年。

杜任之(主编):《现代西方重要哲学家述评》(二集),三联书店,1980、1983年。

杜小真:《勒维纳斯》,香港三联书店,1994年。

冯俊:《当代法国伦理思想概论》,台湾远流出版公司,1994年。

高新民:《现代西方心灵哲学》,武汉出版社,1994年。

葛力:《现代外国哲学》,山西人民出版社,1984年。

韩林合:《维特根斯坦哲学之路》,云南人民出版社,1997年。

韩秋红、杨善解:《现代西方哲学思潮举要》,吉林教育出版社,1993年。

贺麟:《现代西方哲学讲演集》,上海人民出版社,1983年。

洪谦:《维也纳学派哲学》,商务印书馆,1989年重印。

(主编)《现代西方哲学论著选辑》,上卷,商务印书馆,1993年。

《逻辑经验主义论文集》,台湾远流出版公司,1990年。

江天骥:《逻辑经验主义的认识论》,上海人民出版社,1958年。

《当代西方科学哲学》,中国社会科学出版社,1984年。

江怡:《维特根斯坦传》,河北人民出版社,1997年。

- 金吾伦:《托马斯·库恩》,香港三联书店,1994年。
- 靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社,1995年。
- 赖辉亮、金太军:《波普传》,河北人民出版社,1997年。
- 兰征:《拉卡托斯的科学哲学》,人民出版社,1987年。
- 李步楼:《现代西方哲学中的真理观》,湖北教育出版社,1991年。
- 李鹏程:《胡塞尔传》,河北人民出版社,1997年。
- 酈达夫:《现代西方哲学主要流派》,外语教学与研究出版社,1988年。
- 刘放桐:《现代西方哲学述评》,人民出版社,1985年。
- 《现代西方哲学》(修订版),上、下卷,人民出版社,1990年。
- 罗克汀:《现代西方哲学论集》,广东人民出版社,1986年。
- 《现代西方哲学探究文集》,中山大学出版社,1992年。
- 莫伟民:《主体的命运》,上海三联书店,1996年。
- 倪梁康:《现象学及其效应》,三联书店,1994年。
- 钱广华、岳介先:《现代西方哲学评析》,安徽大学出版社,1996年。
- 邱仁宗(编著):《科学方法和科学动力学》,知识出版社,1983年。
- 《20世纪西方哲学名著导读》,湖南教育出版社,1992年。
- 冉友聘:《现代西方哲学简明教程》,南京大学出版社,1988年。
- 舒炜光:《维特根斯坦哲学述评》,三联书店,1982年。
- 宋祖良:《拯救地球和人类未来》,中国社会科学出版社,1993年。
- 孙周兴:《说不可说之神秘》,上海三联书店,1994年。
- 陶银骠:《当代西方哲学思潮述评》,吉林人民出版社,1987年。
- 陶银骠、武斌、吕超:《现代西方哲学辞典》,四川人民出版社,1988年。
- 涂纪亮:《分析哲学及其在美国的发展》,上下册,中国社会科学出版社,1987年。
- 万俊人:《现代西方伦理学史》,上、下卷,北京大学出版社,1990年。
- 王克千、欧大同:《现代西方哲学流派》,中国青年出版社,1983年。
- 王守昌、车铭洲:《现代西方哲学概论》,商务印书馆,1983年。
- 吴锦琴、邓承杭:《现代西方哲学教程》,华中师范大学出版社,1989年。
- 夏基松、张继武:《现代西方哲学辞典》,安徽人民出版社,1987年。
- 夏基松:《波普哲学述评》,黑龙江人民出版社,1983年。
- 徐信华:《弗洛伊德传》,河北人民出版社,1997年。
- 徐友渔:《哲学中的哥白尼革命》,上海三联书店,1993年。
- 尹全忠:《现代西方哲学简明教程》,湖北人民出版社,1987年。
- 于铭松:《现代西方哲学》,经济科学出版社,1996年。
- 余灵灵:《哈布马斯传》,河北人民出版社,1997年。
- 俞宣孟:《现代西方的超越思考》,上海人民出版社,1989年。

- 张庆熊:《熊十力的新唯识宗与胡塞尔的现象学》,上海人民出版社,1995年。
- 张汝伦:《海德格尔与现代西方哲学》,上海人民出版社,1993年。
- 张祥龙:《海德格尔与天道》,三联书店,1995年。
- 《海德格尔传》,河北人民出版社,1997年。
- 章启群:《伽达默尔传》,河北人民出版社,1997年。
- 赵敦华:《维特根斯坦》,香港三联书店,1989年。
- 《当代英美哲学举要》,当代中国出版社,1997年。
- 《卡尔·波普》,香港三联书店,1991年。
- 《劳斯的〈正义论〉解说》,香港三联书店,1989年。
- 赵修义、戚文藻、邓遇芳:《现代西方哲学纲要》,华东师范大学出版社,1986年。
- 郑杭生:《当代西方哲学思潮概要》,中国人民大学出版社,1987年。
- 《现代西方哲学主要流派》,中国人民大学出版社,1988年。
- 周昌忠:《西方现代语言哲学》,上海人民出版社,1992年。
- 周国平:《尼采:在世纪的转折点上》,上海人民出版社,1986年。
- 朱庆祚:《现代西方哲学简编》,上海社会科学院出版社,1988年。
- 朱新民:《现代西方哲学逻辑》,复旦大学出版社,1987年。
- 邹铁军:《现代西方哲学》,吉林大学出版社,1991年。

北京大学哲学教材系列

- | | | | |
|--------|----------|------|-----------|
| * 楼宇烈等 | 东方哲学概论 | 陈嘉映 | 语言哲学 |
| * 赵家祥等 | 历史唯物主义新编 | 吴国盛 | 科学通史教程 |
| 曾志 | 哲学概论 | 程炼 | 心灵哲学 |
| 张文儒等 | 现代中国哲学 | 王博 | 老庄哲学 |
| * 赵敦华 | 西方哲学简史 | 韩林合 | 形上学 |
| * 赵敦华 | 现代西方哲学新编 | 孙永平 | 科学哲学 |
| 李中华等 | 中国哲学史 | 邢滔滔 | 数理逻辑导论 |
| 张志刚 | 宗教学导论 | 丰子义 | 社会哲学 |
| 陈波 | 逻辑哲学 | 周宪 | 艺术哲学 |
| 叶朗 | 美学原理 | 陈来 | 论语与孟子 |
| 何怀宏 | 伦理学原理 | 何怀宏 | 应用伦理学导论 |
| 郭世铭 | 逻辑学导论 | 赵家祥等 | 马克思主义哲学教程 |
| 王东 | 经济哲学 | 胡军 | 知识论 |
| 韩水法 | 政治哲学 | 张祥龙 | 东西方哲学比较 |

打*号者为已出。

[General Information]

书名=现代西方哲学新编

作者=赵敦华著

页数=290

SS号=10356707

DX号=

出版日期=2001年02月第1版

出版社=北京大学出版社

封面页

书名页

版权页

前言页

目录页

前言

“现代西方哲学”的概念

现代西方哲学的分类

方法论问题

第一章 黑格尔之后

第一节 叔本华

作为世界本体的意志

作为现象的意志

悲观主义的人生观

第二节 尼采

强力意志

永恒轮回

重估一切价值

酒神精神和日神精神

反基督教道德

超人

尼采的矛盾

第三节 祁克果

反抗黑格尔

关于“存在”的新概念

生活辩证法

“主观真理”说

第二章 世纪之交的各国哲学

第一节 生命哲学

概述

柏格森

生成的存在

绵延

两种时间和认识

意识之分析

两种社会和道德

第二节 新康德主义

概况

卡西尔

第三节 功利主义

边沁

最大幸福原则

“约束力”的制裁理论

密尔

精神快乐高于肉体快乐

“多数人的暴政”

利他主义道德的经验基础

《逻辑体系》

第四节 实用主义

皮尔士

实用主义的翻译原则

形而上学的用途

詹姆士

情感的根本作用

实用主义的真理观

信仰意志

杜威

哲学的改造

实验主义

第三章 分析哲学的诞生

第一节 概述

哲学的危机

语言学的转向

穆尔的语义分析法

第二节 弗雷格

命题函项

自然数的定义

逻辑本体论

含义与指称

第三节 罗素

外在关系说

罗素悖论

类型理论
摹状词理论
斯特劳森对摹状词理论的批评
逻辑和哲学
逻辑原子主义

第四节 早期维特根斯坦

逻辑的性质
世界的逻辑结构
图式论
语言的界限
神秘主义

第五节 维也纳学派

理论与历史背景
证实原则
经验证实的标准
物理语言和观象语言
排拒形而上学
“经验主义的两个教条”
宽容原则

第四章 现象学运动

第一节 现象学概论

什么叫现象学？
现象学的诞生是哲学的一个转折点
现象学方法
现象学运动

第二节 胡塞尔

意识的基本结构--意向性
意向活动的分析
现象学还原
现象学构造
生活世界

第三节 海德格尔

现象学的方法论
存在论的区分
“此在”的概念
“此在”的特征

在世之在和与他人共在

“此在”与时间

后期海德格尔

第四节 解释学

概述

伽达玛

效果历史

“偏见”的合理性

解释学和自然科学

第五章 存在主义

第一节 萨特

意识与自我意识的区分

意向活动的自由

自我意识与他人意识

自在与自为

存在先于本质

绝对自由

存在主义的马克思主义

第二节 梅洛-庞蒂

“身体--主体”

知觉世界

可逆性

第三节 伽缪

荒谬的由来

面对荒谬的反应

反抗的人

第四节 有神论的存在主义

雅斯贝尔斯

生存哲学

自由与超越

世界哲学

马塞尔

奥秘和问题

第一反思与第二反思

存在与存有

第六章 法兰克福学派

第一节 概况

历史

主要问题

社会科学的哲学

弗洛伊德

关于下意识的学说

关于文化的理论

弗洛伊德的马克思主义

第二节 马尔库塞

理性辩证法

“爱欲”与人的解放

意识形态批判

第三节 哈伯马斯

危机与批判

社会哲学

社会交往理论

第七章 分析哲学的发展

第一节 后期维特根斯坦

奥古斯丁图画

“语言--游戏”说

直接指证定义

意义就是用法

家族相似

“遵守规则”的悖论

反“私人语言”论证

“治疗型”哲学

第二节 日常语言分析哲学

赖尔

奥斯丁

塞尔的语言行为说

斯特劳森

逻辑的性质

描述性的形而上学

格里斯的非自然意义理论

第三节 实用主义的分析哲学

蒯因

行为主义的意义理论

译不准定理

克里普克

戴维森

异常一元论

实在论的真理观

第四节 实在论与反实在论的争论

杜麦特的反实在论

普特南的实在论

第五节 罗蒂的后分析哲学

“心灵之镜”的笛卡儿--康德模式

分析哲学的自我消亡

后哲学的文化

第八章 英美科学哲学和政治哲学

第一节 波普的科学哲学

对实证主义的批判

证伪主义

知识增长的模式

三个世界

世界3

第二节 社会历史学派

库恩

“范式”的概念

“科学革命”的过程

费耶阿本德

“无公度性”的概念

方法论的无政府主义

拉卡托斯

“内史”和“外史”

科学研究纲领

第三节 波普的政治哲学

历史主义批判

“乌托邦工程”批判

社会渐进工程

自由主义的民主观

第四节 罗尔斯的政治哲学

正义即公平

最初状况

正义原则及其证明

第五节 诺塞克的极端自由主义

最小政府

历史性的资格理论

第九章 结构主义

第一节 结构主义概述

索绪尔

语言和言语

系统和个别

下意识 and 意识

社会和个人

文化和自然

同质和异质

语言的共时态和历时态

能指和所指

句段关系和联想关系

结构主义的一般原则

第二节 列维-斯特劳斯

人类学与哲学

亲族关系

图腾

神话

原始思维和现代思维

第三节 阿尔杜塞

反人道主义

意识形态批判

重读马克思

第四节 拉康

精神分析的对象和方法

镜像阶段和想象界

俄底浦斯情结和象征界

语言的象征意义

第五节 巴尔特

风格：写作的零度

魅力：事物的神话
社会体系：符号的结构
意义：跨文本的快乐

第十章 解构主义与后现代主义

第一节 概述

李奥塔论后现代
后现代主义的哲学特征
哈伯马斯对后现代性的批判

第二节 福柯

福柯的旨趣
癫狂与理性
知识型
监督与惩罚
力量/身体/知识
性的意义

第三节 德里达

逻各斯中心主义
二元对立的解构
哲学的边缘
写作的意义
原型写作

第四节 德留兹

欲望--机器
精神分裂的分析
资本主义批判
游牧思想

结束语：西方哲学的危机和出路

终结还是转变？

第四次哲学危机

“哲学革命”阶段

哲学投身于社会的阶段

哲学与文化融合阶段

中文参考文献

附录页