



前言



在没有问题的地方看出问题,从有问题的地方出发去探求问题,或者向人们提出问题,都与哲学的本性息息相关。然而,哲学本身就没有问题吗?这正是本书要叙说的主题之一,不过不是从古到今的回溯,而是一个断代的问题集合——20世纪的反思,所以书名冠以“世纪存疑”字样。

存疑,在这里便是哲学(含伦理学,下同)博物馆的档案中存留的问题。20世纪留下的哲学问题可谓汗牛充栋、不胜枚举,若想在区区一本书里不分巨细精粗地全部罗列出来,是不可能的。可能的只是从中筛选出一些具有代表性的哲学问题,以飨读者。对这些问题,不仅叙述它的来龙去脉、发展历程、提出问题者,而且点出尚未展开、有待回答的疑点,以窥见其大致的趋向,为新世纪哲学发展提供参考。同时,也在论述中采取一种更为客观冷静的态度,暂可称之为“在问题面前人人平等”的规则,不问西中,凡在“问题链”上有所贡献的人,一律标明,



以改变以往“月亮也是西方的圆”的一边倒的倾向。因为,20世纪的中国,尽管在哲学上是后起的,但也出现了不少好学深思之士,特别是20世纪下半叶,人才辈出,新见不鲜,在某些方面大有后来居上之势。如此蜚然有成,岂能置之不理?当然,我们仍取宁缺勿滥的审慎态度,只是执行历史的裁判而已。可以想见,这本书也是写给不同的国度的哲学家和哲学爱好者看的。

民族有不同,哲学无国界。并且,哲学有相对的独立性,并不完全与经济繁荣、国力强盛与否一致。例如,经济凋敝的魏晋哲学反而比国势强盛的李唐王朝高出一筹;政治、经济上曾远远落后于英、法的德国,17、18世纪的哲学却远居于世界各国之上。有诸多案例,又怎能判断处于发展中国家行列的中国的哲学就完全惟西方马首是瞻呢?没有理由那样认为。因此,我们选择一些本土人物,也就顺理成章了。当然,这只是我们的“中国版本”,肯定与西方的哲学视野相左。但是,中国要了解世界,世界也应了解中国,在哲学上也应如此。即使是对话、交流,哪怕是初步的,又有何不可呢?

这实际上也是一个哲学问题。它要追问的是:哲学与政治、经济的关系是怎样的?是不是政治上的发达一定有哲学上的繁荣,或者说哲学的贫困一定伴随经济的衰落?看来,未必然。前述德国哲学与英、法哲学的关系以及李唐与魏晋的差异已从实际上说明了这一点。从理论上说,思想的把握和实践的把握并不一样,思想高度和物质文明程度也不是一回事。从思想说,机遇只青睐有准备的头脑。从未到过日本的本尼迪克特之所以能写出远胜于日本本土哲人的《菊花与刀》,并不因为她生长在一个经济强大的国家,而在于她掌握了当时处于前沿的人类学哲学的先进方法;康德终生未离寇尼斯堡一步,却写出了震动世界的三大批判,在落后的德国发出了先进国家未曾有的哲学强



音,他在思想高度上体现了当时世界精神的精华——进行了思想上的“革命”。马克思说,人体解剖是猴体解剖的一把钥匙;哥德尔说,强结构可以解决弱结构的问题,反之则不然。他们分别从人类思想史的把握、数学的形式化程度上阐明了哲学上的高低强弱有相对于政治、经济的独立性。

对此,不能作绝对化的理解——把哲学归结为不食人间烟火的圣物。哲学是时代精神的精华结晶,却不是包治百病的灵丹妙药。以为掌握了先进的哲学,就取得了绝对的自由,不过是一厢情愿的幻想。生命的灯靠思维点燃,劳动会把油加进去。哲学总与自己时代的政治、经济、科学、伦理相关,脱离时代的孤岛是没有的,鲁滨逊式的哲学家是不可能的。为什么洛克与心理学、笛卡尔与数学……20世纪哲学与语言学有那么紧密的联系——尽管他们的哲学并没有囿于具体学科,使其哲学与具体科学关系变得像盐之于水而有味无痕,但我们总是能够找到其动力因素和促进成分。

不同的时代,动力因素、促进成分不一样。但是,动力因素、促进成分有一个共同点:牵动时代的神经,引起长久的共鸣。因为它给人生提供了新的视角、新的指向,给人以豁然开朗之感。这就是哲学的问题。

上世纪开始,语言哲学成为冠冕。这与科学的高度发达需要精密的语言界定千差万别的分工息息相关。以前的含混、笼统、模糊的自然语言受到了挑战,人工语言的增添跟不上实践的发展。于是,分析哲学便开风气之先,在发达国家率先生成,然后弥漫开来。以致于发展成为本体论:语言是存在的家。但是,人们是有怀疑的,因为语言能展示抽象的神,却不能挽救感性的人;语言可以长存,人却必然要死。因此,语言能成为哲学的真正问题吗?



卡尔·波普尔与维特根斯坦产生的一次激烈冲突,就是在这个问题上展开的。维特根斯坦认为:哲学中没有真正的问题,只有语言上的疑难。1947年初,在剑桥道德俱乐部,波普尔向维特根斯坦提出了问题。问题之一:我们通过感觉认识事物、通过归纳获得知识吗?维特根斯坦把它作为逻辑问题而不是哲学问题予以排除。问题之二:是否存在潜在的或者实际的无限问题?维特根斯坦把它作为数学问题予以排除。问题之三:道德问题以及道德准则难道没有有效性吗?“这时维特根斯坦正坐在火炉旁,神经质地摆弄着火钳,有时用火钳作教鞭强调他的主张。他向我挑战说:‘举一个道德准则的例子?’我回答说:‘不要用火钳威胁应邀访问的讲演人。’维特根斯坦顿时在盛怒之下扔掉火钳,冲出房间,砰地一声把门关上。”“在维特根斯坦离开我们后,我们进行了十分愉快的讨论,贝特兰·罗素是主要发言人。而后来布雷思·怀特夸奖(也许是可疑的夸奖)我说,我是惟一能够用维特根斯坦打断别人的方式打断他的人。”(见《无穷的探索》第129、130页,福建人民出版社,1987年版)

对第三个问题即伦理问题,维特根斯坦之所以没能作为非哲学问题排除出去,波普尔之所以在这点上占了上风,是由于善是哲学中的真问题,是比语言更重要的问题。语言无法消解它的意义,同样,情感表现说也无法取消它的存在。艾耶尔普认为,所谓伦理学的价值判断,实际上只是一种情感的表现。他举的著名例证是:“你偷钱是错误的。”这个伦理学判断实际上只等于说“你偷了钱”加上一种情感态度或加个惊叹号而已。偷钱与否可由经验证实,错误与否却不能为经验事实所证实,从而没有客观的真假。如果“对错”真的只是一种情感表现,为什么人们并不欢迎扒窃,为什么“勿偷盗”仍是风行至今的道德律令?不仅伦理情感,而且自然科学也无法解构善的哲学意义。如

果按照“物质不灭定律”看待“偷钱”，不过是一定量的钱由这个人的口袋转移到另一个人的口袋，一分不多一分不少，又何必计较？肉烂在这个锅里，抑或烂在那个锅里，有什么区别？难道真的没有区别吗？为什么元伦理学主将穆尔批评“自然主义的谬误”？因为例如“快乐”等自然性的生理愉快并不一定是善的，有如把自然规律运用到人类行为上不一定是好的一样：如果把自然界弱肉强食的丛林法则搬到社会中来，天下能有宁日吗？

可见，哲学中的真问题是无法消解也不能摧毁的，真、美与善一样，都将不断更新而存在。尽管上世纪末的后现代思潮来势凶猛，大有横扫千军之势，以为理性是监狱，语言无意义，历史为虚假，知识乃权力，本质不存在，哲学应消亡……但一切皆消亡了，人还能继续生存吗？现实发出了强大的质疑，同时也带来了困惑。处于发展中的我国，在后现代的思潮冲击之下，也呈现出“风乍起，吹皱一池春水”的局面。文化快餐，各领风骚三五天；商业炒作，东方唱罢西方唱；个体似乎日益独立，但乡情、亲情也日益淡薄和稀释；血缘纽带松弛，金钱关系上升……尽管物质生活极大提升改善，但精神领域却有“滑坡”论出现。在学术理论领域，由于多种原因，例如没有经过分析哲学的洗礼，对很多概念的澄清工作方兴未艾，记得某杂志还办过词语辨释栏目。与哲学相关的便是再释“哲学是什么”的热潮。

与西方“哲学终结论”相反，在我国则是在建构各种哲学观念，五光十色。“哲学是讲道德的科学”，哲学是“关于假设的”、“对各种观念的关系的创造性构思”，哲学是“科学加诗”……我以为，这些讲法都有各自的道理，侧重不同。很明显，这些看法与建国以来的通俗说法“明白学”等大不相同，也



与风行几十年的哲学教科书的定义拉大了距离,其中不乏真知灼见。但是,尚未有一种看法是公认的权威定义(哲学不能定义)。也许,在今日不大需要某种统一的看法,多样化的理解并存有益于哲学的发展。可以通过辩论、竞争,让人们去选择自己认为可接受的那种。百家争鸣,百花齐放。

不过,我觉得应对前面的第一、二种讲法略述管见,与读者交流。第一种讲法太宽泛,第二种讲法又嫌太狭窄。例如第二种,作者讲道:“对于哲学来讲……它平等地对待各种可能的大观念,但是会不同地使用它们,一个观念将起什么样的作用,要服从一个思想画面的整体效果。于是,哲学不应该专门为某种观念说话,而应该为思想画面的整体效果负责”(见《读书》2000年第1期《解冻哲学》)。这明明是在讲哲学家眼中的哲学,而非一般民众所敢奢望的哲学了。第一种讲法又太宽泛,例如讲“别出去”,“为什么”,“外面很冷”,或“从某件具体的事情引申出一个大道理来”(见《读书》2000年第1期《哲学是什么》)。这又遍涉一切生活而无所不至了。这使我想起了中国现代哲学家艾思奇与金岳霖。前者是大众哲学的代表,后者是专门家的典型。所以,我认为,这两种看法确乎有中国特色,是艾、金的某种延伸和变形。能否把二者结合起来,我认为是一大紧迫课题。普通人会欢迎第一种说法,专门家则会青睐第二种看法。第一种更是中国式的,第二种更近西方式的;第一种更是“为人生”的,第二种更是“为学术”的。在我国,“为人生”的大众哲学发展得太充分,而“为学术”的哲学则发展得太不充分。因此,这个从古以来就受到“不急之察、无用之辩”斥责的“为学术”传统总是作为“伏线”,作为“为人生”的附庸如牛负重地前行。在近代,它才从“为人生”的牢笼中脱身、分离。严复开新声,金岳霖继其后,现代才生成了稍有起色的“第三代”群体。但是,这个“第三代”从



总体上看,并不占优势,属于这个“圈子”中的个体,水平、风格也参差不齐;其主要代表人物的优长之处,是对套用前苏联的教科书僵化模式批评有余,欠缺的是对我国哲学的建设不足;在与西方哲学的交流对话方面,优长之处是建立了“平台”,与胡适偏重于西方某家已大不相同;欠缺之处是略显浮躁,价值判断多于思辨分析,加上学术上的商业炒作有增无减,“第三代”的分化重组加剧……在中国哲学界,现今起了重要作用的,是处于金岳霖与“第三代”之间的人物,其承上启下的作用极其明显:一方面有对僵化陈旧模式的亲身体会,反思深刻程度强;另一方面,他们有较强的学养,包括中西哲学的全面把握,在马克思主义哲学的引领上,批判地继承和创造地发展成果较多。主要的哲学建树成果,大多来自这些人。“第三代”的佼佼者,正从这批承上启下的人物中获取支持,有的人则在某个领域方面后来居上。

之所以略为粗线条地回窥自近代以来中国哲学发展的大致轮廓和哲学的“代”,无非是想在反思中获得一种清醒的自我意识。同时,也因为这个问题属于“世纪存疑”哲学领域的应有之义,又不大好作为专章写出——我国哲学界对这些涉及到几乎所有哲学工作者的褒贬因为少有研究,又怕引来敏感的反应,陷入不值得的是非旋涡中——所以,我这里只好强作解人,在此补上一笔。

留下的一个问题是:这三代就没有“代沟”吗?不能没有,这是肯定的。但“代沟”是怎样具体表现出来的,有哪些是意识到了,还是没有意识到……这里不再作答,也无能力作答。如果有些同志感兴趣,那就是留给他们的“习题”、“作业”,期待有心人作出自己的回答。

“哲学有无用处”这个问题,是古往今来人们普遍感到的



一个难题,也可以称为“老大难”,今日更甚。表面看来,似乎没有用处。西方中世纪提出的“针尖上有几个天使”以及“先有鸡还是先有蛋”的问题,有什么意义?知道也好,不知道也罢,我依然能正常地衣食住行。不会因为我能发问,我就富有,也不会因为我不懂,就穷了。从这个角度看,同科技相比,它确乎没有什么用途。但是,从另一方面,确乎又有极大的用途。国人耳熟能详的“真理标准大讨论”成为改革开放的思想先锋,似乎又在关键处起了决定的作用。面对诸如此类的事实,你能说哲学无用吗?

禅宗曾谈到“有心”、“无心”,庄子更谈到“有用”、“无用”。在庄子那里,无用之用是为大用:枯树无用,但有不被砍伐的安全;能鸣叫的鹅先被杀,不鸣叫的鹅总是得以活着。在禅宗那里,无心之心即成禅心:“宣州陆亘大夫初问南泉曰:‘古人瓶中养一鹅,鹅渐长大,出瓶不得。如今不得毁瓶,不得损鹅,和尚作么生得出?’南泉召曰:‘大夫!’陆应诺。泉曰:‘出也。’陆从此开解。”(《传灯录·卷十》)陆大夫为什么“从此开解”顿悟了呢?颈小鹅大,又要不损伤鹅,又要不打破瓶,实际是不可能的两难。禅师于此也无能为力,但他别辟蹊径,另觅它途,让陆大夫开悟:气在丹田,发而为声;声如大鹅,藏于腹中;腹如瓶,口如瓶颈;瓶大而颈小,声出似难,犹大鹅出细瓶颈之难。但是,不损声又不破口,声音既出,不损瓶不毁鹅,鹅也应出来才对。这些话显示的类比推理,禅师不必说,一说即落言筌;陆大夫也不能明说,明说就没有悟的味道。这个过程就是“无心”——无世俗凡事束缚之心,这才能得“禅心”——把不可能的转换为可能的玄机参悟。这也就是“机锋”,这“机锋”提出诉诸领悟的水平,在多年修禅的禅师那里,是未入禅的人难以匹敌的。苏东坡当年凭借自己的聪明机敏,想去为难一下名禅,结果碰壁失败。苏东坡



微服私访,禅师问:“贵姓?”苏东坡答:“姓秤,乃秤天下长老的秤。”禅师立即大喝一声,问道:“且道这一‘喝’重多少?”苏东坡瞠目结舌,“于是尊礼之”(《五灯会元·卷十七》)。禅宗哲学之无心为禅心,道家哲学无用为有用,从似无问题的地方提出问题,在于培养人的玄机、智慧,其中“怀疑”是一个推动力:“信有十分,则疑有十分;疑有十分,则悟有十分。”(《续指月录·卷十一》)

哲学是智慧之灯。它给你照路,驱除黑暗;指点方向,不致迷途;坚定人生,向往光明。但这个智慧之灯,不能是在人类之外“借”来的;作为个体,这个智慧之灯,也不能是靠别人打亮的。它就在从古至今的漫长之路上由人自己点燃,你看那绵延无穷、看不到尽头的、一个接着一个走在路上、跋在高山之巅、涉于深渊巨川的长长队伍,那长长队伍中明灭闪烁、摇曳不定的灯火长龙,就是从未断绝、不断延伸的智慧之流。你看那中外哲学史著作,从孔子到孙中山,从柏拉图到海德哥尔……就是动的智慧之流的凝练。它们今日是如此之静,是因为它们当年曾是如此之不静。

路还得延伸,人生必须前行。新的希冀、憧憬,标志哲学是指向未来的。但哲学从不离开过去迈向前方:最古老的与最现代的往往是两极相通。那么,对于过去的百年哲学回眸一望,看看那仍呼啸或沉睡的、或亦动亦静的20世纪哲学问题,不是非常重要吗?

那么,它们是什么呢?它们远不止本书目录上所列的那些条目。但即使看了这些条目及正文的疏释,也使你会感到时代不同了,有的问题是那样的热烈奔放、遒劲有力,不看则已,一看怦然心动。例如,“知识经济”的圆梦成真,使得比尔·盖茨一举成为世界首富,比起美国过去名噪一时的煤炭大王、飞机



大王、钢铁大王、石油大王，其发展速度简直如脱笼之兔比慢行之龟。去年年底，美国硅谷中国留学生陈宏博士，就有飞龙在地直上云天的一跃：公司上市两月，市值达10亿美元。世道真的“天翻地覆慨而慷”，遍地顽石只待你“点石成金”了吗？另一方面，则是令你烦不胜烦的一些冷问题，如日本军国主义从侵略中国以来，根本没有安生下来。一个有联合国记录在案、德国人拉贝日记作证、日本诸多觉醒人士（如东史郎）现身说法、铁案如山的南京大屠杀这一举世震惊的大血案，在日本的官方和学术圈乃至民间，竟然有人矢口否认，一笔抹杀，甚至在教科书上编写谎言欺骗年青一代。东史郎控告日本军国主义的法西斯罪行，从青发如丝到白发如霜，至今仍然败诉。这是为什么？今天，这个日本政府要员因参拜靖国神社，替军国主义分子招魂，遭到正义人士的弹劾，不得不引咎辞职；明天又有一个跪拜在靖国神社地上，真个是斩不断、理还乱……为什么德国总理能向受害犹太人跪拜谢罪，而日本就不能？这究竟是什么问题？是否与沉在民族心理深层的文化心理结构中的什么幽灵作祟相关？

你想知道诸如此类的冷、热问题的探索历程和研究成果吗？那么你就去细细读一读相关条目。感兴趣、有志向的人士，还可以从本书止步的地方续写新篇。

哲学，永远是指向未来的。



目 录



| | | | |
|-----|----------|-----|------------|
| 1 | 前言 | 180 | 人类基因组的伦理问题 |
| 1 | 马克思哲学 | | 元伦理学 |
| 21 | 新思维 | 193 | 安乐死 |
| 29 | 达尔文主义 | 208 | 克隆 |
| 44 | 分析哲学 | 218 | |
| 58 | 知识经济 | | 附录: |
| 83 | 上帝已死 | 237 | 历史的终结 |
| 97 | 福柯的启蒙 | 239 | 文明冲突 |
| 114 | 自由主义 | 244 | 偶合 |
| 127 | 大和魂 | 250 | |
| 147 | 梦 | | 后记 |
| 166 | “辩证逻辑”存疑 | 255 | |



马克思哲学

MAKESIZHIXUE

袁鲁文

—

马克思哲学，是从德国古典哲学发展而来，由马克思、恩格斯创立的，有别于前的一切哲学的新哲学形态，这就是唯物史观或曰历史唯物主义。

关于马克思哲学的这个规定，有必要略加说明。迄今为止，关于马克思哲学，有以下几种主要规定：一是恩格斯的规定；二是列宁的规定；三是我国教科书的规定。

恩格斯的规定，见之于《在马克思墓前的讲话》。恩格斯说：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成基础，人们的国家制度、法的观点、艺术及宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。”恩格斯的这个讲话，说的正是历史唯物主义，虽然没有使用历史唯物



主义这个字眼。

直接把马克思哲学称为历史唯物主义或曰唯物主义历史观的是列宁，见之于列宁《马克思的学说》一文。列宁说：“发现唯物主义历史观……就消除了以往的历史理论的两个主要缺点。第一，以往的历史理论，至多是考察了人们历史活动的思想动机，而没有考究产生这些动机的原因，没有摸到社会关系体系发展的客观规律性，没有看出物质生产发展程度是这种关系的根源；第二，过去的历史理论恰恰没有说明人民群众的活动，只有历史唯物主义才第一次使我们能以自然史的精确性去考察群众生活的社会条件以及这些条件的变更……人们自己创造自己的历史，但人们即人民群众的动机由什么决定，各种矛盾思想或意向间的冲突由什么引起，一切人类社会中所有这些冲突的总和究竟怎样，造成人们全部历史活动基础的客观物质生活条件究竟怎样，这些条件的发展规律又是怎样——马克思对这一一些都注意到了，并指出以科学态度研究历史的途径，即把历史当做一个十分复杂并充满矛盾但毕竟是有规律的统一过程来研究的途径。”列宁对马克思哲学除了作历史唯物主义解说之外，还有“哲学唯物主义”、“辩证法”等定义。但“哲学唯物主义”一条，是说明马克思哲学与费尔巴哈唯物主义的联系与区别；“辩证法”一条是说明马克思如何把黑格尔头足倒立的辩证法再倒过来并发展了黑格尔辩证法“这一革命的方面”。因此，这两条都是为说明“历史唯物主义”或曰“唯物史观”的必要辅助材料，使人们对历史唯物主义有更全面的了解。

我国的教科书对马克思哲学的规定就是“辩证唯物主义和历史唯物主义”，见之于艾思奇主编的同名书中。这个观点是从前苏联套来的，前苏联的观点是从斯大林那里来的。斯大

林于 1938 年为《苏联共产党(布尔什维克)历史简明教程》写了第 4 章第 2 节,随后出版了单行本,题为《论辩证唯物主义和历史唯物主义》。艾思奇的教科书,在中国风行几十年,影响很大。一直到 1987 年,这一名称仍为《中国大百科全书·哲学卷》所承继:“马克思主义哲学”词条写道,“马克思主义哲学是辩证唯物主义和历史唯物主义的统称,马克思主义的理论基础和重要组成部分。”“历史唯物主义是唯物主义辩证法在社会历史领域的推广和应用。”现在,人们对此提出了一些不同看法,因为这种提法和规定本身是有毛病的,与马克思哲学创始人的精神是不一致的。马克思哲学的创始人没有关于“历史唯物主义是唯物主义和辩证法在社会历史领域的推广和应用”的提法。相反,他们倒是认为历史与逻辑的统一并不需要一个外在于历史的“唯物主义”“辩证法”,也不能把本不属于历史的东西“应用”“推广”到历史之中。在他们看来,彻底的唯物主义就是历史的,革命的辩证法从不外在于历史。为什么“恶是历史的杠杆”这一黑格尔用语为马克思哲学反复引用、一再强调,缘由就在这里。

这些历史唯物主义的种种规定说明了马克思哲学的涵义在后来的马克思主义那里有侧重的选择而多义化。但是,尊重马克思原典,我们认为还是恩格斯的解说较为可取。因此,我们把马克思哲学规定为历史唯物主义或曰唯物史观。唯物史观的内容,以恩格斯和列宁的解说较为准确。同时,我们也不得不提到中国的马克思主义者毛泽东关于何为“唯物史观”的解说。毛泽东在《丢掉幻想,准备斗争》中说:“阶级斗争,一些阶级胜利了,一些阶级消灭了。这就是历史,这就是几千年的文明史。拿这个观点解释历史的就叫做历史的唯物主义,站在这个观点的反面的是历史的唯心主义。”这种解释并没有错,《共产党宣言》



就如是说。但是,这还不够全面,起码没提到物质这个根本基础等等。

二

诞生于 19 世纪中叶的马克思哲学迄今已有 100 多年的历史。在这 100 多年的历史中,世界发生了巨大变化,主要表现为以马克思哲学武装起来的以列宁为首的俄国共产党人取得了十月革命的胜利和以毛泽东为首的中国共产党人取得的中国革命的胜利,以及后来形成的社会主义阵营的发展和壮大。但是,这种变化,后来也呈现出曲折甚至负面效应来,这就是苏联解体、东欧巨变这一系列发生在 20 世纪末叶的重大事件。于是乎,西方政要们弹冠相庆,断言马克思主义已经寿终正寝、好景难再。于是,有所谓甚嚣尘上的“历史终结论”(见“附录”同名辞条),为资本主义“自由民主制”的到来而喝采。但是,他们似乎高兴得太早了一点,就在他们兴高采烈之时,从英国传来了相反的声音:马克思被评为 20 世纪的伟人。

其实,苏联解体不是马克思哲学的“无用”或“过时”,恰好相反,是苏共领导人背叛了马克思哲学的缘故(详见“新思维”)。从我国 20 多年突飞猛进的发展来看,更印证了马克思哲学的巨大潜力,正被源源不断地释放出来。

那么,马克思哲学为何有经久不衰的魅力呢?只要简单回顾一下其所能达到的思想高度和把握历史、处理现实的强度,这一点就是不言而喻的。

如前所述,马克思哲学从德国古典哲学发展而来,也批判地继承了费尔巴哈的唯物论思想,但远远高于他们。费尔巴哈和一切旧唯物论从感觉出发,实际从个别或个体出发,它有现



实性但无普遍性。康德、黑格尔从普遍出发，实际是从思维出发，它有普遍性而无现实性。马克思哲学既不从感觉出发，也不从思维出发，而是从实践的历史或历史的实践出发，就把德国古典哲学、费尔巴哈哲学的偏失扬弃掉，优长汲取进来，形成了既有普遍性、现实性又有作用于现实的实践品格。马克思讲：以前的哲学只是解释世界，而他创立的哲学在于改变世界。

之所以提出改变世界的这一诉求，并非马克思的故意扬高凿深或标新立异，而是有非常切肤之痛的深切感受的。一个是慷慨悲歌、从容就义的强烈法国革命精神，总是要冲破现实的铁笼禁锢，但往往没有思想、理论高度；另一个是德国哲学的思辨，虽然精密高深、博大系统，但高调滔滔却束之高阁。马克思在《黑格尔法哲学批判·导言》中把这一感慨通过思辨的诗或诗的思辨痛快淋漓地倾泻出来：不仅德国各邦的帝王登基不及时，而且市民社会每个领域也是未等庆祝胜利，就遭到了失败，未等克服面前的障碍，就设置了自己的障碍，未等表现自己的宽大本质，就表现了自己的狭隘本质……这同法国的豪迈、乐观、一往无前便成为强烈的反差：在法国，一个人只要有一点地位，就足以使他希望成为一切；在德国，一个人如不放弃一切，就一无所有。

为人类工作的远大理想，当然会始于足下的祖国，当然会从最强项也是最弱项的思辨开始反思：让思辨的精神花朵扎根于社会物质的沃土之中。只有解放人类才能最终解放自己的弘大意愿，是马克思在中学毕业论文中已见端倪的思想，此后便在漫长的社会实践中矢志不渝地贯彻着。如果说哲学总是打上哲学家的个性，那么这个个性在马克思那里，却是“人类的解放”的“实践”品格。它有别于以前的一切哲学家。如果



说,马克思哲学的个性就在于“人类”的“实践”,那么这种哲学便是“共性”下的“个性”;这个“个性”展现了新的“共性”。从哲学史的发展来看,这种“共性”便是实践史、思想史展开的必然。

从思想史上看,由洛克和法国唯物主义的静观地观察自然(感觉),以自然为中心,到能动地改造世界(实践),以历史的阶级人为中心,是唯物主义历史发展中的一个巨大飞跃。在旧唯物主义那里,人只是作为自然的一部分,屈从于自然。马克思哲学的实践历史观,强调了人的能动作用,人成了包括自然界在内的整个世界的主人,这才真正实现了哲学上的革命。这个革命又是在批判了德国古典哲学才可能取得的。法国唯物主义把人从属于自然,德国古典唯心论把自然从属于人的精神,马克思哲学则把自然从属于人对世界的能动的物质改造。这也就是由自然本体论(法国)到意识本体论(德国)到人类学本体论(马克思哲学)。

从实践史上看,人类经历了漫长的时间,已经从非世界历史(农业)进入世界历史(工业)。过去(农业)哲学对自然科学始终是疏远的,正像自然科学对哲学是疏远的一样。过去把它们暂时结合起来,不过是离奇的幻想,存在着结合的意志,但缺少结合的能力。甚至历史学也只是顺便地考虑到自然科学,仅仅把它看做是启蒙、有用性和某些伟大发现的因素。但是,自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活,改造人的生活。马克思哲学正是最自觉地把自然科学与哲学结合起来的学说。他的历史唯物论或曰唯物史观就包含着这种结合。他在《政治经济学批判·序言》中叙述唯物史观时,明确指出:“在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变



革,一种是人们意识到的这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的或哲学的,简言之,意识形态的形式。”他在《资本论》第1卷第1版的《序言》中再次具体说明。关于科学,之所以要结合进来,是因为它“是在自然过程中表现得最确实、最少干扰的地方考察自然过程的。”关于意识形态,这是不能由自然科学的精确性来考察的,因为这不在科学的范围之内,因为这与历史的传统或传统的“日用而不知”的风俗、习惯等等相关连,在这种关连下,“不仅活人使我们受苦,而且死人也使我们受苦。死人抓住活人。”马克思的名著《路易·波拿巴的雾月十八日》展现了“死人抓住活人”、使“蚂蚁”变为“狮子”的非神话的现代神话:腐朽不堪的波拿巴利用了农民的“拿破仑”观念,即对小块土地的迷恋、从上而下期待幸福等传统,“成功”地“复辟”。因此,教训便是:不破除传统,只由农民自身来决定自己的命运,“不免要变成孤鸿哀鸣的”。但另一方面,传统中的优良方面,也会使人们从中受到启发,再度找到“革命精神”。

唯物史观是马克思、恩格斯各自独立发现的,后来摩尔根也从人类学的研究中独立发现了这一观点。唯物史观的发现,不仅是哲学上的重大事件,也是实践上的伟大开端:人们把自己的历史性活动由自为变为自在,并结出了丰硕的精神和物质成果。

三

“问题在于改变世界”,是从马克思哲学的创始人马克思、恩格斯到后继者列宁、毛泽东一脉相承的指导思想。列宁在帝国主义链条最薄弱的环节上,成功地领导了俄国十月革命的胜利,建立了世界上第一个社会主义国家;毛泽东则以农村包围



城市的方式，推翻了压在中国人民头上的三座大山，创造了继十月革命后的又一个人间奇迹。列宁和毛泽东的这两种在马克思学说中未曾提到的成功运作方式，成为列宁发展了马克思主义、毛泽东又发展了列宁主义的常规看法。不能说这种看法没有道理，特别是马克思、恩格斯强调社会主义国家不能在一个国家单独取得胜利，而城市斗争的俄国又大不同于农村包围城市的中国，在具体的途径、方式上，确乎是特殊性的实现、创造性的发展。但是，在马克思哲学的普遍意义上却不能这么说。马克思的哲学即唯物史观，列宁本人和毛泽东本人都没有说他们发展了唯物史观。列宁之所以强调马克思哲学是俄国革命的指南，毛泽东之所以说马克思主义是放之四海而皆准的真理，都说明了这一点，说明了马克思哲学对各国革命的普遍的指导意义。不管是俄国布尔什维克的道路，还是中国共产党的道路，都是“改变世界”使之面目一新的道路，都是走历史必然之路的实践。“一致而百虑，殊途而同归”中的“一致”、“同归”即普遍性，即马克思哲学，而“百虑”、“殊途”，即列宁、毛泽东和各国的特殊实践的表征。俄国革命、中国革命和其他各国革命的胜利，都证明了马克思哲学关于历史发展规律的必然性的强大生命力。

从列宁和毛泽东的哲学思想中，不难看出他们的哲学指向都是历史唯物论。列宁关于辩证法的“对立统一”和毛泽东的“实践论”等，都贯穿了这一主轴。列宁指出，主观地运用对立面的统一，运用这种概念的灵活性，等于折衷主义和诡辩论。只有客观地即“反映物质过程的全面性及其统一的灵活性”，才是辩证法。所以，列宁一再强调“真理是过程”，“现实的各个环节的全部总和的展开（注意）=辩证认识的本质”，也只有这样，对立统一才获得一种历史的展开和解决，辩证法才取



得一种历史唯物的性格。

列宁在其名著《再论工会、目前局势及托洛茨基和布哈林的错误》一文，给我们做出了一个具有典型意义的范例。这个范例的核心问题是：工会是什么？关于这个问题，当时有三种提法：托洛茨基认为工会是学校；季诺维也夫认为工会是机关；布哈林认为工会一方面是学校，另一方面是机关。列宁在这里要批评的是布哈林的观点，认为它是一种折衷主义、诡辩论。布哈林的折衷主义、诡辩论还有某种通俗哲学的支持，他用“杯子”是什么来看待托洛茨基和季诺维也夫的“片面性”。在他看来，二者之争是用一个片面性来反对另一个片面性，就好比说一个只知道玻璃杯子是“圆筒”，另一个只知道是“饮具”一样。他认为只有克服了各自的片面性，才是全面的认识。这个全面的认识就是：玻璃杯子一方面是“圆筒”，另一方面是“饮具”。具体到工会的性质，那只能是他的规定：一方面是学校，另一方面是机关。由于这种貌似全面的看法很有市场、危害甚大，列宁打破“先听报告、副报告和讨论”然后“发言”的常规，“违反了常例”，他在党代表大会上做了报告，并补写了《再论工会、目前局势及托洛茨基和布哈林的错误》的文章。

列宁认为，玻璃杯不仅是“圆筒”和“饮具”，而且是投掷的工具、压纸的重物、装蝴蝶的器具；不仅是圆形的，也可以是方型、锥形、多棱型的。其次，如要作为“饮具”，关键的是“底上不要有洞”；而作为投掷之用，“有个洞”也未尝不可，“没有底”照样可以击打对象。在列宁看来，布哈林讲的只是初级的形式逻辑，而不是辩证法。辩证法反对主观地玩弄”这一方面，另一方面“的概念的灵活性，辩证法要求全面、发展、实践、具体。特别是“必须把人的全面实践既作为真理的标准，也作为事物同人们需要它的那一点的联系的实际确定者——包括到事物的‘完



满'定义中去。”

列宁认为，工会只有从历史的定位中去规定，这个历史在俄国就是从资本主义到社会主义的过渡阶段。在这个阶段，工会是党和群众联系的纽带，国家政权的“蓄水池”——准备人才的地方。因此，工会“不是‘一方面是学校，另一方面是机关’”，而是“学习行政和技术管理生产的学校”。这是由紧迫的需要决定的，不是由抽象的“这一方面、另一方面”规定的。当时，管理生产的工会人员只有 900 人，而工会人员总数有 600 万人，98.5% 的工会会员没有管理生产的能力。在这种情况下，托洛茨基讲工会是“学校”，又特别是让工人充实到“领导”层，无异痴人说梦；季诺维也夫讲工会是“机关”，又恰恰歪曲了工会的“中介”作用——联系党和群众的桥梁；而布哈林的提法无非是集合了二者的错误，当然更是荒谬的了。

列宁之外，毛泽东的《论持久战》也提供了一个历史唯物论的典型范例。抗日战争时期，有两种社会思潮在社会上蔓延：一种是“亡国”的悲观论，一种是“速胜”的乐观派。“亡国”的悲观论，其依据是中国的武器落后，不如日本；“速胜”的乐观派，其根据在于中国打了几个战胜日军的漂亮仗。毛泽东认为，既不是速胜，也不会亡国，抗日战争的前途只能是“持久战”。毛泽东的分析是建立在历史唯物主义的基础上的。他说：“中日战争不是任何别的战争，乃是半殖民地半封建的中国和帝国主义的日本在 20 世纪 30 年代进行的一场决死的战争。全部的问题的根据就在这里。”实践完全证明了毛泽东的预言，经过八年之久的时间，中国人民在共产党的领导下，经过了“联合阵线”的形式……才把日本帝国主义赶出中国。

四

马克思哲学,不仅在俄国、中国等国家产生了巨大影响,而且在西方,也获得了一大批拥护马克思哲学的人物和思想流派,其中较为著名的是“西方马克思主义”。

“西方马克思主义”是本世纪20年代以来,在西方发达资本主义国家内出现的高举马克思主义旗帜,但在理论上又不同于苏联“正统”马克思列宁主义的一般理论和学术思潮。首要代表人物是匈牙利的卢卡契(1885~1971年),他的《历史和阶级意识》以及由他起草的《勃鲁姆提纲》,一般被认为是“西方马克思主义”的奠基之作。卢卡契的《历史和阶级意识》存在着严重的错误,如他自己所说的那样:犯了根据自己的“黑格尔主义解释阅读马克思的错误”,从而流入“唯心主义的偏见”。但是,也应该看到,他关于“异化”的考察,区分了马克思与黑格尔的“异化”概念的差别和前者远胜于后者的判断是难能可贵的。他指出,马克思把本是唯心主义的黑格尔的异化概念,改造成了无产阶级揭露资本主义剥削实质的理论武器,这是有积极意义的。特别值得一提的是,卢卡契晚年又回到了马克思列宁主义的路线上来,这就是他的《社会存在本体论》。这受到“西方马克思主义”的责难,然而在卢卡契看来却是经过“马克思哲学学徒期”后的“成熟”。这本书已大不同于早年的《勃鲁姆提纲》等的主观性,而是强调了制造工具、劳动的重要性,以及提出了使用价值、目的性等许多重要问题。

恩斯特·布洛赫(1885~1933年),德国人,因厌恶资本主义文化生活和文化的市侩气、伪善性,转而信仰马克思主义。他于50年代中叶,写成了继1918年的《乌托邦精神》之后的重要著作《希望的原理》。他认为,希望源于《圣经》,构成希望和



回归本能的“有”与“无”的临界点，活跃在一切伟大哲学之中；虽然，乌托邦思想贯穿了全部人生历史的期待的倾向。然而，只有马克思哲学才表达了它。这种看法，显然是对马克思的误解，所以，一般都把他的看法说成是“神学的革命”，即是说，把马克思哲学的唯物史观的具体内容抽象掉，与神学挂上了钩。这颇有点欧文、圣西门的味道，而又大大逊色——因为空想社会主义者虽然有空想，但仍有躬躬践履的方面。

与布洛赫相反，法兰克福学派的马尔库塞（1898～1979年）则对资本主义的罪恶进行了猛烈的批判，而非寄托于什么“希望原理”。他控诉资本主义的“消费控制”把人变为“单维人”，谴责工具理性把人沦为机械碎片，批判资本主义“攻击性”罪恶，把世界变为恐怖的泥沼，痛斥资本主义文明埋葬了“天然空间”，把自然变成了血腥的“地狱”。看不到出路的马尔库塞，最终把美学、艺术视为具有革命造反功能的武器，把“审美之维”看做是政治革命的最重要一维。

“西方马克思主义”是一个复杂的流派，人物众多，难以详述。但是，无论是前期西方马克思主义还是后期马克思主义，无论是卢卡契、本雅明、布洛赫、布莱希特、列斐伏尔、费舍，还是马尔库塞、弗洛姆、加洛蒂、詹姆逊，还是阿尔都塞……很难再具有马克思创始人那种博大气魄、深邃眼光、宽广胸怀和理论深度了。其中，哈贝马斯的商谈伦理学，还略有可观。因为，这个理论虽然匮乏“批判”的锋芒，却有建设的端倪。尽管这种建设还有语言本体的印痕，不能在根本上解决问题，但是却在从言语走向生活—伦理的途中，具体而细微地褫夺了话语霸权，赋予平等交往的品格。

马克思哲学的生命力，例如批判的功能，在“西方马克思主义”那里得到了出色的回应，但并不止于“西方马克思主义”，正



如对马克思主义的发展不一定是在名称指谓上的马克思主义者那里得到实现一样。马克思哲学既是人类的财富,历史的遗产,就不会只在狭隘的小圈子里延续。在某种意义上说,在西方,倒是某些非马克思主义者在自己研究的领域中继承了马克思的精神,深化了某些研究。这里,只简略就哥德尔和皮亚杰的成就叙说一二。

皮亚杰(1896~1980年),瑞士心理学家。其代表作是《发生认识论原理》。他不是马克思主义者,也没有研究马克思哲学,然而,他的研究成果在某些方面不仅和马克思哲学有着惊人的相似,而且深化了马克思哲学。例如,恩格斯说:“数和形的概念不是从其他任何地方,而是从现实世界中得来的。”然而,怎么得来,恩格斯没有进一步地说明。卡西尔认为,数是从“思维的原始动作”得来的,但这个新康德主义者始终未能说明这个“思维的原始动作”是什么。罗素和怀特海也没有令人信服地证明数的本质是什么,尽管他们关于数是“等值类的类”的说法很有影响。皮亚杰揭开了这个谜:数是人的实践操作活动内化的结果,是类包含与序列关系的综合体。让我们比较一下皮亚杰与罗素、怀特海的结论,看看其中的差异。

罗素与怀特海关于等值类的著名例子是:一年12个月份、拿破仑12个将军、耶稣12个门徒和黄道12宫之间造成的一一对应。比如圣彼得与一月份对应,一月份与耐伊将军对应,耐伊将军与巨蟹宫对应。

皮亚杰的例子是,从儿童的视觉、动作的一一对应中找到数的形成根源。把数目相同、颜色各异的两行石子摆在那里,让儿童去数。结果发现,儿童是通过“视觉对应”和“守恒动作”得出数的概念的。

罗素图式设为A,皮亚杰图式设为B,那么A和B是显然



不同的：A 只有数没有质（红、蓝），B 不但有数而且有质。无质的 A 的那种——对应陷入了恶性循环：为了根据类来构成数，他们已把数引入了类。以质为基础的 B 的一一对应则摆脱了恶性循环：不注意质，无法辨别数。所以，数是包含（如 2 包含 1）与序列关系（时间的先后、视觉与空间的不同位置分布）两者的一个综合体。就是说，凡以序列为基础的数，总会有一种包含的因素；反之，凡以基数为基础的数理论，又总会有一种序列的因素。

这很抽象，也很难懂。为了通俗起见，我们可把 A 和 B 用下面的形式再现一次：A 的一一对应是 5 个人——5 棵树——5 个苹果的一一对应；B 的一一对应是以 5 个人（红、绿、黄、兰、黑）——5 棵树（红、绿、黄、兰、黑）——5 个苹果（红、绿、黄、兰、黑）的一一对应。很明显，A 只有类，B 不但有类而且有质（颜色）。在 A，5 棵树可以调动次序，因为调动后不影响对应，而 B 则不行，把红苹果，对应兰树、黄人就不行，正是 B 的这种同质对应规定了严格次序，保证了一一对应的有效性。

如果说皮亚杰从个体发生深化了马克思哲学的关于认识的原始动作来源，那么，哥德尔不完全定理，则把马克思的方法论中的社会梯级观念扩展到抽象的数学中去。饶有趣味的是，哥德尔也是从审视罗素、怀特海的《数学原理》开始的。

哥德尔（1906～1978 年），奥地利逻辑学家，哥德尔不完全性定理出之于《论数学原理和有关系统中的形式不可判定命题》一文。这个发现推翻了当时占统治地位的、要把全部数学归结为逻辑学、又从逻辑学归结为纯粹形式化的那种观点；这个发现还给形式化规定了一些界限；这个界限表明一个系统是不能用本系统的成分来证明它本身是没有矛盾的；仅仅依靠它自己的工具，这个理论就会导致一些不能决定真假的命题，因而

不能达到完备的境地。相反,在作为出发点的理论内部原来不能实现的这些论证,要是用了更“强”的手段,却可以实现。例如,金琛用康托尔的超穷算术在初等算术上做到了这一点。但是,康托尔的超穷算术无法完成它自己的体系;为了做到这一点,就得求助于更高级的形式理论。

马克思在《经济政治学批判·导言》中说:“资产阶级社会是历史上最发达的和最复杂的生产组织。因此,那些表现它的各种关系的范畴以及对它的理解,同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借助这些社会形式的残片和因素建立起来,其中一部分是尚未克服的遗物,继续在这里留存着,一部分原来只是征兆的东西,发展到具有充分意义,等等。人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。低等动物身上表露的高等动物的征兆,反而只有高等动物本身被认识之后才能理解。因此,资产阶级经济为古代经济等提供了钥匙。”“所谓的历史发展总是建立在这样基础上的:最后的形式总是把过去的形式看成是向着自己发展的各个阶段。”

稍作比较,不难发现,二者的主导精神是完全一样的:在这里,马克思的“人体”概念相当于哥德尔的“强”形式;马克思的“猴体”概念相当于哥德尔的“弱”形式;在马克思那里,“猴体”有某些“人体”的“征兆”,但“人体”把“猴体”的“征兆”发展到“具有充分意义”,因而“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”;在哥德尔这里,“强”形式与“弱”形式的关系也是如此:“弱”形式自身不能解决自身的矛盾,“强”形式才能解决“弱”形式的矛盾;归根结底,“强”“弱”与“高”“底”一一对应;马克思举例说明了只有从资本主义社会的劳动范畴出发,才能克服重工、重商、重农主义的偏执,同样,哥德尔“强”形式意义上



的伽洛瓦的“群”，能把位移、相似、仿射、射影、拓扑连成一体，而此前的代数则不能，如此等等。

马克思认为一门科学只有数学进入之后才是成熟的表现，正是在哲学的高度上对精密科学的呼唤。如今，哥德尔不完全定理出现了，但是还没有人把它纳入到马克思的社会梯级论中。我们感到这多少是个遗憾。

五

具有一百多年历史的马克思哲学，从一开始就不是一帆风顺，而是在斗争中发展的。在经历了百年之久后的今天，如何看待这一问题，如何看待马、恩的关系及马克思前、后期的观点差异等，给我们留下了思考的几个问题。它们是：马克思前期思想与后期思想是对立的吗？马克思和恩格斯是对立的吗？如何看待马克思哲学的实践观念？下面仍然提纲契领地简述一下。

（一）马克思前、后期思想是对立的吗

这个疑问来自马克思的《1844年经济学哲学手稿》的问世。众所周知，马克思这一手稿生前没有发表，在马克思逝世后半世纪后的1932年由苏联首次出版。手稿的出版，在“西方马克思主义”那里立即引起轩然大波。一派认为，手稿才是“新的福音书”，因为本书是“人道主义的马克思”。这一派可称为“人道主义派”。另一派是“科学主义派”，认为手稿不能算马克思主义的著作，《资本论》的后期著作才体现了马克思的真精神，这真精神是与前期的手稿等“决裂”后才产生的。“人道主义派”以S·朗兹胡特、I·迈耶尔为代表，“科学主义派”以阿尔都塞为核心。但两派殊途同归地把前、后期对立、割裂开来，区别在于他们赋予了前、后期以不同的含义。



有些学者，不同意两个对立的马克思的说法。他们认为，手稿与《资本论》确乎不同：前者留有费尔巴哈的人本主义遗迹，后者是成熟的历史唯物主义杰作；但是，前者关于“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动所诞生的过程”，已经在根本上超越了人本主义，对于唯物史观的创立具有不可比拟的重大意义。另一方面，不是像阿尔都塞讲的手稿侵淫了黑格尔的“黑暗”，恰恰相反，马克思扬弃了黑格尔抽象的“扬弃”：“这种思想上的扬弃，在现实中没有能动思想的对象，却以为实际已经克服了对象”，从而只是观念游戏、学者空论。还有学者指出，马克思生前似乎已看到了“科学派”对他的“科学”评价，而没有看到马克思的另一面，作为平常人——并不是人道主义——的另一面的评价。马克思1856年给燕妮的信中说：要是这些坏蛋稍微有点幽默的话，对我的评价，会一边画上“生产关系和交往关系”，另一边画上我的友情、亲情、爱情。“请看看这幅画，再看看那幅画，他们会题上那么一句。但是这些坏蛋是笨蛋，而且永远都是笨蛋。”当然，马克思没有想到，他的另一面被后来的“西方马克思主义”冠以“人道主义”面目后加以扭曲。

（二）马克思与恩格斯对立吗

这个马、恩对立的观点也来自“西方马克思主义”，系统阐述这一观点的，首推波兰的斯·布尔楚维斯基，他认为《反杜林论》是对马克思的背叛，出版《反恩格斯论》，指责恩格斯以“实证主义”反对马克思的“人本学”，特别是爱因斯坦对《自然辩证法》评价不高，加剧了这种看法。这一点，在我国学术界也有微弱回声。

科尔纽认为，不能这么看，二者都是唯物史观的创立者，虽然所经历的途径不一样：马克思由哲学、恩格斯由经济学走



向同一目标。有学者说,马、恩的气质、性格、学术基础和兴趣、才能都有差异,因之他们在理论上有所差异是并不奇怪的,例如恩格斯对自然辩证法情有独钟,而马克思更倾向于社会辩证法。他说:达尔文注意到工艺史,即注意到在动植物的生活中作为生产工具的动植物器官是怎样形成的。社会人的生产器官的形成史,即每一个特殊社会组织的物质基础的形成史,难道不值得同样注意吗?因为,动物只是按照它从属的那个尺度和需要来生产,而人却懂得按任何一种尺度来生产。但夸大马、恩这一差异并不符合历史事实。《劳动在从猿到人转变过程中的作用》是恩格斯的名作,其中提出的工具的核心关键作用,正是马克思一贯提出的所谓水推磨的封建社会、蒸气机的资本主义社会是完全一致的。而这一点恰好是历史唯物论的灵魂。

(三)什么是马克思哲学的实践观念

实践是一个歧义颇多的概念,前南斯拉夫就有一个“实践派”。“西方马克思主义”的某些理论,如法兰克福学派的批判理论以及卢卡契早年的《历史与阶级意识》提出的实践观点,把实践理解为一种纯主观力量,经常变成了意识形态的文化、心理、道德。而20世纪的哲学主流,把语言视为实践。还有一种观点认为,日常生活就是实践。

有学者认为,这些“实践”的规定,都有偏失。例如“日常生活”确乎是实践,其中主要包括使用物质工具和符号工具(语言),而且两者处在不可分离的行为活动的整体中。正如早有人论证过,人的活动总离不开人的意识,人的现实活动也总是有意识、有目的、有语言参与的活动。于是区分两种“实践”、两种“生产”、两种活动就成了鸡生蛋还是蛋生鸡的永无休止的争论。其实不然,马克思证明的是:现实物质生产活动(社会存在)是第一性的,运用符号的语言活动(社会意识)是从属的,前者



才构成“实践”的真正内核和基础。它历史逻辑地先行一步,实质在于:它把客观世界的众多因果规律等等通由经验纳入语言、符号系统,它给语言以语义,形成了世代相传的人类知识。实践就是制造使用工具的物质活动。

马克思的哲学历史唯物论,就是实践论。实践论所表达的主体对客体的能动性,也即是历史唯物论以表达的所生产力、生产工具为标志的人对世界的征服和改造。它们是一个东西,把两者割裂开来的做法和理论都违背了马克思哲学。历史唯物论离开了实践论,就会变成某种社会序列的客观主义的公式叙述。因为脱离了人的这种能动性,“社会存在”、“生产方式”便失去了它的实践本性,变成某种客观式的环境存在,人成了既定生产方式和上层建筑中巨大结构中无足轻重的沙粒和齿轮。这种历史唯物论是宿命论或经济决定论,“第二国际”之类的正统马克思主义理论就是这样。另一方面,实践论如果离开了历史唯物论,实践失去了历史具体地使用、创造工具和物质生产这一基本方面,便可能走向唯意志论或唯心主义。

马克思哲学的未来如何呢?毛泽东在《实践论》中说:“无论何人要认识什么事物,除了同那个事物接触,即生活于(实践于)这个事物的环境中,是没有法子解决的。”不能在封建社会就预先认识资本主义社会的规律,因为资本主义还未出现,还无这种实践。马克思主义只能是资本主义社会的产物。马克思不能在自由资本主义时代就预先具体地认识帝国主义时代的某些特异规律,因为帝国主义这个资本主义最后阶段还未到来。马克思哲学的未来,要靠我们在具体的实践中去展开、充实、丰富和发展。其中要做的事很多,例如创造马克思关于“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”,就是如此。



重要参考资料：

1. 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1973年版。
2. 《列宁选集》，人民出版社，1972年版。
3. 《毛泽东选集》，人民出版社，1991年版。
4. 《康德哲学原著选读》，商务印书馆，1987年版。
5. 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1981年版。
6. 皮亚杰：《发生认识论原理》，1985年版。
7. 马尔库塞：《单维人》，柏林，1967年版。

新思维

XINSIWEI

李 涛

1985年3月11日，54岁的米哈伊尔·谢尔盖耶维奇·戈尔巴乔夫当选为苏联共产党总书记，从这时起直到1991年12月苏联解体，戈尔巴乔夫辞去苏联总统职务，苏联的戈尔巴乔夫时代持续了6年零9个月。戈尔巴乔夫上任伊始便举起了两面旗帜，一面是作为内政方针的“改革”，一面是作为外交方针的“新思维”。新思维作为一种国际政治理念又被称为“政治新思维”、“国际政治新思维”。在苏联改革进程中，新思维概念又被泛化了，成为制定苏联国内改革方针的理论前提，正如戈尔巴乔夫所说：“新思维最初仅仅是与我们的对外政策相联系的。然而，它现在已经成为我们这里实行改造的普遍哲学，它证明国内改革同我们对外政策的有机联系。”随着戈尔巴乔夫“改革”的深入，所谓的改革新思维又进一步系统化、理论化为人道的、民主的社会主义。由此，我们可以把戈尔巴乔夫的新思维划分为两个方面：国际政治新思维、国内改革新思维，狭



义的新思维单指前者，广义的新思维则是二者的总称。

对新思维的研究对于认识苏联演变具有重要的理论意义。苏联演变是 20 世纪末期最重大的历史事件，它使国际共产主义运动遭受了巨大的挫折，在一定程度上改变了世界历史的进程。贯穿于苏联演变过程的，至少有以下几条基本线索：苏联从社会主义制度向资本主义制度的演变，苏联经济逐步走向崩溃，联邦走向解体以及与苏联演变并行的在国际关系领域冷战的结束。在这些线索中占有核心地位的是苏联向资本主义制度的演变，而这一演变的过程，实质上就是戈尔巴乔夫等人以新思维为理论纲领改造苏联的过程。因此，要认识苏联的演变，就必须澄清新思维的内容和实质。同时，研究新思维、认识苏联演变不仅具有理论意义，而且具有现实意义。在中国改革开放的进程中，不仅要实现经济的腾飞、综合国力的增强和国际地位的提高，而且要保证国家的统一和社会主义制度的巩固、发展。只有如此，才符合中华民族的长远利益，才能为无产阶级和广大劳动人民谋幸福。新思维和苏联演变则为我们提供了一部反面教材，吸取其中的教训，有助于我们更好地建设有中国特色的社会主义。

二

对新思维的研究是关于苏联演变研究的一个组成部分，而关于新思维的研究可以划分为两个阶段，即苏联解体之前和苏联解体之后。苏联解体之前，由于新思维的本质没有充分暴露，国内外研究新思维的论著虽然很多，却往往流于形式。1992 年苏联解体后，苏联演变问题成为国内外学术界关注的热点，出版了大量的关于戈尔巴乔夫时期苏联的政治、经济、民族关系、



外交等问题的论著,而关于戈尔巴乔夫“改革”的指导思想——新思维则缺乏系统、深入的研究。国外还没有这方面的专著,论文也较少;国内涉及这一问题的专著是人民大学周新城教授主编的《评人道的民主社会主义》(1992年内部出版,1998年正式出版)。造成对新思维的研究不够深入的原因是多方面的,就国际学术界而言,一个重要的原因是:一些资产阶级学者囿于阶级局限性,研究苏联演变的目的就是为了论证苏联演变的历史必然性,有意无意地忽略了新思维在苏联演变中的历史作用。就国内而言,主要原因在于新思维内容庞杂、资料较少,研究难度较大,随着1992年以来国内外有关资料的丰富,对新思维的研究也取得了进展。笔者1999年完成的博士论文——《戈尔巴乔夫人道的、民主的社会主义及其哲学基础》就是关于新思维的专门性研究。

关于新思维研究的最新进展体现在以下几个方面:

首先是对于新思维产生的历史背景、理论来源和演化过程有了明确的认识。新思维产生的历史背景是:第二次世界大战后出现了以苏联为首的社会主义阵营与以美国为首的资本主义阵营相对峙的局面,而两大阵营的竞争归根结底是生产力之争。第二次世界大战后出现的新科技革命促进了资本主义生产力的进一步发展,而社会主义国家由于经济体制上的弊端,未能及时调整产业结构,经济发展速度逐渐放慢。经济实力对比的变化,使苏联在与美国等资本主义国家的政治斗争中逐渐处于下风。同时资本主义国家对社会主义国家的政治斗争策略也由以武装干涉为主转向以和平演变为主。在这一历史条件下,社会主义国家内部就容易滋生否定社会主义制度的错误思潮。新思维的主要理论来源是第二次世界大战后民主社会主义的基本纲领和基本价值论,同时,赫鲁晓夫时期苏联指导思想



领域出现的全盘否定斯大林、全民党、全民国家等观点，50年代以后苏联及东欧各国出现的社会主义人道主义思潮也是新思维的重要思想来源。新思维的演化过程则经历了酝酿时期、形成时期、完成时期、苏联解体和破产时期四个阶段。

其次，对于新思维的内容和实质有了明确的认识。新思维的首要内容是国际政治新思维，它是针对国际政治领域的“旧思维”提出的。戈尔巴乔夫认为，“旧思维”以阶级斗争理论为基础，以武力为原则。由于现代战争已发展到核战争阶段，而核战争中沒有胜利者，只有人类的毁灭，因此旧思维已经过时，在国际关系领域必须以人道主义伦理原则代替武力原则。以道德原则来解决政治问题，这就是新思维的基本出发点。戈尔巴乔夫还提出，国际关系中有两类矛盾值得重视，一类是社会主义与资本主义两大阵营的对立；另一类是战争与和平、人类生存与灭亡的矛盾。由于核威胁、全球化问题等因素的影响，人类生存与死亡的矛盾已成为现代国际关系的主要矛盾，社会主义与资本主义的对立已退居次要地位，这样阶级斗争理论就应当从属于人道主义伦理原则。戈尔巴乔夫还把人道主义原则具体化为一个命题：全人类利益高于一切，并把这一命题作为国际政治新思维的核心。戈尔巴乔夫新思维指导下的外交政策，一方面否定了苏联原有的霸权主义政策，对于缓和国际紧张局势、维护世界和平起到了积极的作用；另一方面也导致了对美国等西方国家一味的妥协和退让，不仅损害了苏联的民族利益，降低了苏联的国际地位，而且助长了美国的霸权主义政策。

戈尔巴乔夫不仅要把人道主义伦理原则运用于国际政治领域，而且要运用于国内生活的一切领域，实现一种人道的社会主义，这就是国内改革新思维的出发点。戈尔巴乔夫认为，



人道主义伦理原则的核心命题是康德提出的“人是目的，不是手段”，从这一命题出发，可以演绎出社会主义所信奉的基本价值——自由、平等、博爱。因为，人是目的，不是手段，说明人有一种绝对的价值，这种价值本身就是自由；每个人都有这种价值，因此人与人之间是平等的，而且必须尊重他人的价值，即博爱。戈尔巴乔夫还接受了社会民主党人的观念，认为自由、平等、博爱的实现就是完全的民主，因此，人道的社会主义同时也是民主的社会主义。从自由、平等、博爱、民主等价值出发，戈尔巴乔夫把资本主义国家社会民主党人所信奉的民主社会主义照搬到苏联。在经济纲领上，主张以私有化为核心的“经济民主化”，否定社会主义的经济基础；在政治纲领上，主张建立资产阶级民主制度，否定无产阶级专政；在建党纲领上，宣扬民主社会主义的建党纲领，改变苏联共产党的基本性质；在思想文化纲领上，宣扬意识形态多元化，否定马克思主义的指导地位；在民族关系纲领上，主张以革新联邦制为核心内容的民族关系“民主化”，削弱联盟的集中领导权。如果把国际政治新思维算做国际关系纲领，那么，新思维已经系统化为人道的、民主的社会主义的理论体系。人道的、民主的社会主义是民主社会主义的一个变种，民主社会主义是在坚持资本主义制度前提下的一种改良主义模式，以民主社会主义为目标来“改革”的苏联，其实质是以资本主义制度代替社会主义制度。

第三，对于新思维在苏联演变中的历史作用有了初步的认识。苏联演变是多种因素相互作用的结果，美国等西方国家对苏联推行“和平演变”战略是苏联演变的国际因素，苏联社会主义建设过程中积累起来的问题和矛盾是演变的历史因素，而苏联社会内部存在的倾向于资本主义的社会集团和阶



级联盟是苏联演变的社会基础，这些因素使苏联演变具备了可能性，而戈尔巴乔夫推行新思维是使演变的可能性变成现实性的关键。历史唯物主义认为，经济基础决定上层建筑，同时，政治是经济的集中体现，指导思想又是政治的集中体现，因为它直接规定了一个社会的经济基础和上层建筑。因此，指导思想的变化是苏联演变的关键，从这个意义上说，没有反革命的理论，也就没有反革命的实践。戈尔巴乔夫新思维的理论变为实践充分体现了人创造历史的主观能动性。那么，这种人的历史活动在何种意义上符合历史必然性呢？资本主义必然灭亡，社会主义必然胜利，这是历史发展的客观规律，但是资产阶级和一切反动势力不会自愿退出历史舞台，社会主义代替资本主义的过程必然是一个前进性和曲折性相统一的过程。

虽然对新思维的研究取得了进展，但是对这一问题仍有许多困惑和分歧。

首先，我们对戈尔巴乔夫的国际政治新思维仍然缺乏深刻而全面的认识。戈尔巴乔夫曾经获得诺贝尔和平奖，他对世界和平的确做出过重要的贡献，这表明在国际政治新思维中有值得吸取的精华，它的积极因素何在？消极因素何在？都要求我们进一步地研究。

其次，新思维以伦理原则来解决政治问题，具有伦理社会主义倾向。如何深入理解伦理社会主义？科学社会主义理论体系中价值因素处于何种地位？科学社会主义是否也有自己的基本价值观念？这些问题都值得认真思考。

第三，我们对人道主义还缺乏深入的认识，人道主义伦理原则与人本主义历史观的关系，人道主义与社会主义的关系，都是我们未能很好解决的问题。

第四，对新思维的历史作用仍然存在着重大分歧。一种观

点认为，苏联的演变是历史的必然，戈尔巴乔夫推行新思维只是诱因。另一种观点认为苏联演变并不是历史的必然，戈尔巴乔夫推行新思维改变了历史。这两种观点之间的分歧是关于苏联演变认识的最重要的分歧之一。

展望 21 世纪关于新思维的研究，可以做出以下两点估计：首先，研究新思维在苏联演变中的历史作用将是一个热点问题。新思维是苏联演变过程中的一个关键性因素，只要我们对苏联演变这一历史事件的反思不停止，我们对新思维的研究就会不断深入下去。同时，为了澄清新思维的历史作用，不仅要求我们掌握更多的关于苏联演变的历史资料，而且要求我们在历史研究的方法论上有所突破。

其次，戈尔巴乔夫国际政治新思维中的积极因素将会被重新认识。在全球化进程中，也许我们转换研究的视角之后，会在一个更高的起点上评价国际政治新思维。

重要参考文献：

- 1.《戈尔巴乔夫言论选集(1984.12~1986.7.28)》，人民出版社 1987 年中文版。
- 2.《戈尔巴乔夫关于改革的讲话(1986.6~1987.6)》，人民出版社 1987 年中文版。
3. 戈尔巴乔夫著《改革与新思维》，新华出版社 1987 年中文版。
4. Gorbachev, *Meahing of my Life: Perestroika*, 1990.
- 5.《苏联共产党第十九次代表会议文件》，新华出版社 1988 年中文版。
- 6.《苏联共产党第二十八次代表大会主要文件资料汇编》，人民出版社 1991 年中文版。
7. [美]小杰克·F·马特洛克：《苏联解体亲历记》，世界知识出版社 1996 年中文版。



8. 宫达非:《中国著名学者 苏联剧变新探》,世界知识出版社 1998 年版。
9. 江流、徐葵、单天伦:《苏联剧变研究》,社会科学文献出版社 1994 年版。
10. 刘克明、金挥:《苏联政治经济体制七十年》,中国社会科学出版社 1990 年版。
11. 周新城:《评人道的民主社会主义》,中国人民大学出版社 1998 年版。
12. Asland Anders, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform*, 1991.
13. M. K. Beschloss and Strobe Talbott, *At the Highest Levels: the Inside Story of the End of the Cold War*, 1993.
14. Malia Martin, *The Soviet Tragedy: a History of Socialism in Russia*, 1994.
15. Alfred. B. Evans, *Soviet Marxism—Leninism: the Decline of an Ideology*, 1994.
16. 高放:《科学社会主义的理论与实践》,中国人民大学出版社 1993 年版。
17. 徐崇温:《民主社会主义评析》,重庆出版社 1995 年版。
18. 曹长盛:《民主社会主义模式比较研究》,东北师范大学出版社 1996 年中文版。
19. [德]托玛斯·迈尔:《社会民主主义导论》,中央编译出版社 1996 年版。
20. 中国人民大学编《马克思、恩格斯论人性、人道主义和异化》,中国人民大学出版社 1984 年版。



达尔文主义

DAERWENZHUYI

傅 静 桂起权

哲学家帕思莫指出，历史上至今只有一次知识革命被赋予在词尾缀上“主义”的殊荣，这便是由达尔文发起的知识革命，被称为达尔文主义。相比之下，并没有牛顿主义，麦克斯韦尔主义，爱因斯坦主义，或海森伯主义。这是因为达尔文主义不仅在生物学领域科学地解释和说明了物种的起源和进化，而且还在于它瓦解了当时蔚为盛行的神创论、目的论、物种不变论和机械论的世界观，给人们提供了一种全新的理解世界变化发展的自然观和反本质主义的哲学观。马克思和恩格斯都对达尔文进化论给予了高度评价，认为它和细胞学说、能量守恒和转化定律一起使自然界的主要过程得到了说明，使唯物主义自然观建立在牢固的自然科学基础上。但是，达尔文主义自诞生 100 多年来一直受到多方的诘难和挑战，它甚至可能是受到挑战最多的科学理论体系，而达尔文主义本身也在这些诘难和挑战中不断地发展和完善。



一、达尔文主义的产生和发展

查理·达尔文大学毕业后于 1831 年以博物学家的身份随“贝格尔”号军舰进行了为期 5 年的环球考察。在考察中,有三个发现给达尔文以深刻印象:第一,在南美地层中发现一种古代巨大的哺乳类动物化石,和现存的较小的动物犰狳非常相似;第二,南美大陆自北向南有不同物种,但相似的生物群逐次更替;第三,格拉帕戈斯群岛上大多数生物都具有南美生物的性状,而群岛上各个岛屿上的物种彼此之间又存在微小的差异。这些事实促使达尔文产生了物种是逐渐变异的设想。经过广泛收集材料和反复的观察论证,在赖尔《地质学原理》中所提出的“物种是进化的代言人”思想和马尔萨斯《人口论》中所提出的竞争机制的启迪和影响下,经过 20 年的酝酿和推敲,达尔文于 1859 年 11 月出版了《物种起源》一书,全面系统地论述了他的进化论思想。这是一个综合性的进化学说。按照 20 世纪著名的达尔文主义者 E·迈尔的观点,达尔文主义主要包括了五个组成部分:

(一)生物进化的理论

这个理论认为,生物界并不是静止不变的,而是进化的。进化变化不是指循环往复的变化,也不是指生物潜力的展示,而是生物的本质发生了变化,是由一种物种变成另一种物种。这种变化是稳定持续的,而且具有一定的方向。这种方向性体现在生物向着与环境更加适应的状态进化,无论这种适应是导致更加复杂或是更加简单的状态。

(二)共同祖先说

达尔文根据格拉帕戈斯群岛上的小嘲鸫,认识到该群岛中不同岛屿上的鸟类具有共同的祖先,它们是由共同的祖先演变



而来的，进而他推断出所有的动物有着共同的祖先，所有的植物也有着共同的祖先，乃至所有的生物，都具有一个单一的起源。一百多年来，达尔文的其他一些观点不断引发人们的批评或争议，但是共同祖先说却很少有人提出重大的异议。

(三) 渐进说

这个理论包括两个内容，一是生物的变化是缓慢的，二是生物的变化是连续的。这个学说所引起的争议也很大。人们当时无法接受渐进说的主要原因是化石记录所表现出的间断性，即地层中的化石序列并不连续。

(四) 物种增殖学说

达尔文的这一学说涉及庞杂的生物多样性的来源及其解释的问题。他认为物种形成是一个可以分成两个阶段的过程，先是由不定向变异产出新的类型，然后经过自然环境的选择作用，使适应的类型保留下来，存活与繁殖，不适应的类型则遭到淘汰，但是在阐述物种形成的隔离机制时，他忽视了地理隔离的作用。

(五) 自然选择学说

这一学说是达尔文进化论的核心，也是达尔文理论中最具革命性和最有争议的部分。达尔文借用斯宾塞的术语，将自然选择表述为“适者生存，不适者淘汰的过程”。自然选择实际上是两步过程，第一步是产生遗传上有差别的个体，第二步是决定哪些个体能存活以及哪些物种能延续。在这个学说中又包括了繁殖过剩学说、生存斗争说、个体差异的可遗传性学说以及遗传因子的不连续学说等等。

《物种起源》的出版，立刻在西方社会各界引起了巨大的反响，除了神学和意识形态领域的攻击外，生物学领域内部也对进化论进行了褒贬不一的争议，这与达尔文学说本身的不完善



性也有很大关系。

达尔文认为变异是可以遗传的,但是他不清楚生物变异的原因。他所提出的自然选择无法解释变异的机制,而且所坚持的遗传理论是根本错误的“融合遗传”,这就暴露出他的学说的弱点。这种融合遗传的观点认为,双亲的遗传特性在子代中表现为类似混杂的液体那样,它们互相溶合在一起。子代只有亲代遗传性状的一半,孙代只剩下祖代遗传性状的 $1/4$ ……照此类推,一个个体的遗传特性只是它的全部祖先双方遗传性状的混合物。若按这种观点,一切新的物种都会被抑止,那么变异无法存在,自然选择也就失去了选择的对象,新种也无法产生,自然界也就不存在进化的问题,于是达尔文就陷入了自相矛盾。

另外,德弗里斯根据1886年开始的月见草实验,提出了“突变论”的思想,即新种可以不经过任何中间阶段或过渡形态而突然出现,且新种一经产生就表现出稳定性,这对达尔文的渐变论又是一个冲击。1900年,几个生物学家不约而同地重新发现了孟德尔的遗传因子学说,并发现了遗传的分离定律和自由组合定律,这是与融质遗传完全不同的颗粒遗传观。不久,遗传学家发现遗传因子的载体就是染色体。1910年,摩尔根及其助手又通过果蝇实验发现了遗传的连锁与交换等基本规律。至此,人们才认识到物种之所以有稳定和连续的特性,主要在于遗传因子的稳定性,而种内个体间差异的主要原因也在于控制性状发育的遗传因子的差异,并且由于遗传因子不仅具有稳定性,而且还具有变异特性,进化才成为可能,变异的实质就在于遗传因子的突变、分离与组合。

为了吸收遗传学的新成果,为了捍卫和发展达尔文主义的核心原理,并消解反常情况,杜布赞斯基等人提出了现代综合进化论(又称现代达尔文主义),结束了以自然选择学说为主的



博物学派与以经典遗传为主的孟德尔派之间长达数十年的论战,实现了达尔文主义与孟德尔遗传学的理论综合。

现代达尔文主义的诞生以1937年杜布赞斯基的《遗传学与物种起源》为标志。它以群体遗传学中的哈迪—温伯格定律为基础,强调生物结构基因中的点突变是生物变异的源泉;认为生物的进化演变是在突变基础上群体中基因频率变动的结果,自然选择是通过群体发生作用的,选择的实质在于改变群中的基本频率,这发展了达尔文选择的单位是个体的思想。另外,说明了进化方向系由对细微变异的自然选择所决定,从具体机制上说明了达尔文的渐变演化观。它还强调了自然选择在生物进化中的创造性作用和压倒一切的重要性,从遗传学方面科学地阐释了遗传物质的稳定性与物种的分化与起源的关系。

整个说来,现代达尔文主义吸取了摩尔根遗传学的新成果,为进化论引进了一系列富有启发性的新颖辅助假说,有效地捍卫和发展了达尔文研究纲领的基本内核,更好地说明了生物的起源与进化。

但是,从20世纪60年代以来,达尔文主义和新达尔文主义又面临了新的问题和挑战。

二、达尔文主义面临的问题

(一)同语反复与类比——对自然选择的疑问

同语反复是这样的句子,如“单身汉是没结婚的”,其中宾语(没结婚的)不含任何新信息,只是主语简单重复。同语反复看起来比较容易确定,但它不是真正的科学陈述,因为它不含有可以检验的实际内容。达尔文主义的核心原理是自然选择



即“最适者生存”，换句话说最能适应环境的生物将会产生最多的后代。但是什么是最适者呢？达尔文主义认为就是留下最多后代的生物。难道这还不是同语反复吗？波普尔就进化论的同语反复问题有过这样的评论：“达尔文最大的贡献当然是他的学说：进化的过程可以用自然选择及偶然变异来解释。起初，自然选择被认为只是一种学说，需要有实验和观察来证明。但是细察之下，原来它是一种同语反复，是必然性的宣言。”因此波普尔认为达尔文主义并非真正的科学理论，而是一种全能的巧辩，可以解释一切事物，它等于没有解释任何事物。非达尔文主义者还举了大量的例子否证了适者生存，如大狍狨、巨树獭以及一些犀牛、骆驼和象的种等，因与当时特殊环境条件的太专一化适应，因而不能忍耐和抵抗已经改变的气候条件或环境条件而招来灭绝。因此他们认为，那些分化最甚适应性最完善而专适化的类型，虽然它们在一个时代是进化最高级的优势种，但往往最容易被消灭。

达尔文在《物种起源》的第一章用了大约 50 页的篇幅谈论鸽子的驯化者保持优良品性的“人工选择”，在与人工选择相类比的基础上表述了自然选择的学说。一些非达尔文主义者认为，类比不是证明，没有逻辑必然性。按照类比而推出的自然选择是建立在一个不可靠的基础上的。自然界不是动物驯化者，没有预定的目的来调节生命的历史。在自然界，生存者所具备的特性必然被视为“比较进化的”；在人工选择中，在驯化开始前，“优良”的特性便已经确定了。因此，用自然选择来解释生命的起源与进化是没有科学依据的。

非达尔文主义在对同语反复与类比进行分析的基础上，还进一步认为达尔文主义既没有实验基础，又没有古生物化石提供渐变和中间型的证据，它所提出的自然选择的机制所带来的



创造作用是上帝的超自然创造一样，是无从观察和证明的，所以达尔文主义只是用自然选择替代了上帝的另一种创造论，它是凭借推理技巧得出的一套哲学信仰而不是真正的科学理论。这从本质上完全否定了达尔文的科学性。

(二)化石的难题——对渐变论的不利证据

在达尔文的进化学说中，化石是他的渐变论学说的有力证据。但是，在化石记录中，达尔文主义者面对的最头痛的是寒武纪大爆炸问题。大约6亿年之前，几乎所有动物的“门”同时在地层中出现，完全没有达尔文主义者所说的共同祖先和渐变现象的痕迹。正如著名生物学家道金斯所说：“这些动物化石就好像有人故意放进去一样，完全没有进化的历史可以追寻。”达尔文在世时还没有证据显示寒武纪之前有任何生物存在。他在《物种起源》中写道：“这种现象目前仍未能解释，而且的确是可以用来作为有力的证据打击我现在要讨论的观点。”“如果我的学说是确凿的，寒武纪之前的世界一定充满各种的活物。”近年来，在地球最古老的岩层中找到了不同的细菌及蓝绿菌的化石，而且科学家关于单细胞的生命可能在40亿年前就出现达成了共识。细菌及蓝绿菌是原核细胞，它们没有细胞核，也没有其他的细胞器。真核细胞较后才出现，接着有数十种独立的多细胞动物相继出现，但他们彼此之间没有任何的可见的进化过程。达尔文学说中所要求的各类生物之间悠久的进化时间和多种的中间型在化石记录中没有体现。同时，在化石记录中还反映出地球历史曾经有过几次物种的大量灭绝，这些事实都否证了达尔文主义的渐变观念，而且有两次大灭绝还特别引人注目。大约2.45亿年前的二叠纪大灾难灭绝了海洋中半数无脊椎动物的“科”，包括了超过90%的动物种一同灭绝。另外一次是著名的“K-T”大灭绝，那大约是



6500 万年前白垩纪的末叶，除了恐龙，不少其他的动植物都灭绝了，包括达尔文所承认“突然奇妙地”消失的菊石类动物。非达尔文主义者据此化石记录以灾变论的学说来攻击达尔文主义的渐变学说。他们认为，达尔文主义的渐变学说要求旧种被更适应的新种取代时必然渐渐消灭，但化石的记录却反映了动物灭亡的历史主要是由全球性的大灾难所造成，而且新种的产生也是突发性的，因此很可能都是由机遇所决定的。这些事实都与达尔文主义的渐变学说相矛盾。

（三）中性突变漂变学说——生物进化的偶然性与必然性的争论

1968 年，日本的本村资生提出了“中性突变漂变学说”的概念，认为生物的进化不是自然选择的结果，而是中性突变在自然群体中进行随机漂变的结果。在遗传物质 DNA 分子结构时发生的突变，很难区分有利的或有害的，而往往表现为中性突变。在分子水平上，对于这些中性突变则是通过遗传漂变在群体中随机的消失或被保存，经过亿万年的积累，乃表现了进化。如有的突变虽然改变了某些核苷酸的排列，但并未改变氨基酸的成分，属同义突变；有的突变虽然改变了氨基酸的成分，但并未改变其功能，属同构突变。既然这些突变未影响核酸与蛋白质的功能，那它们对生物体就谈不上有益或有害，不会使生物成为适者或不适者，达尔文的自然选择对它们就不起作用。通过在群体中的“婚配”，一些中性突变消失，另一些固定下来，这就是随机遗传漂变。新种的产生不是微小有利变异长期积累的结果，而是中性突变长期积累的产物，进化的速率是由中性突变的速率决定的，而不像达尔文主义所认为的取决于环境变化的速度与生物世代的长短，核苷酸与氨基酸的置换是恒定的，中性突变的速率等于分子进化的速率。1969 年，美国的

雅克·金和托马斯·朱克斯支持木村资生的学说，并提出了非达尔文主义的新概念。

中性学说提出后，有关的证据越积越多。应用中性学说，人们不但可以更为圆满地说明分子水平上与表现型水平上不同的进化图象，更具体地说明生物的适应性，更好地阐明遗传稳定与变异性之间的对立统一关系，而且在用以说明生物进化的时候，能更加精确地推算物种趋异的时间，从而取得了和古生物学所提供客观证据基本一致的结论。中性学说的提出是在承认进化乃是事实的前提下的又一种进化的机制，但它与现代达尔文主义仅从表现型来研究进化不同，而是从分子水平上强调了偶然性在进化中的作用，而且否定了自然选择在分子水平的适用性。因此，中性突变再次引发了生物学界和哲学界长期的关于进化是偶然性还是必然性的争论，有些偏激的学者甚至以中性突变为借口否定了自然选择的有效性，继而否定了达尔文主义。

(四) 分子生物学的证据——对存在中间型生物的否定

由于生物化学和分子生物学的迅速发展，使我们不仅能比较生物外貌的特征，而且也能分析他们在体内的分子构造（人们往往通过对蛋白质和核酸的研究来比较并衡量不同生物的分子构造）。在多种生物体质的蛋白质研究中，细胞色素 C 是一个重要的研究对象。有一个参考图案列出细菌的细胞色素 C 与其他包括哺乳动物的复杂生物，如鸟类、爬虫类、两栖类、鱼类、昆虫以及果类植物的细胞色素 C 的氨基酸排列的比较：细菌与兔、龟、企鹅、鲤鱼、螺旋虫比较有 64% 左右的差异，与向日葵有较大差异，但是单与动物包括昆虫和人比较，却只有 64% ~ 66% 的差异。根据细胞色素 C 的研究，芝麻、蚕与细菌之间的差异，可用人与细菌的差异相提并论，其实每一类的植物和动物



与细菌中的细胞色素 C，都有相同的分子的距离，在多细胞生物与单细胞生物之间，没有过渡性的中间分子存在，生物与生物之间的相同的遗传距离，反映了生物之间存在进化关系的可能性是微乎其微的，因而从细胞色素 C 的研究得出的结论是：自然界中的生物类别是彼此隔离的，其间并无中间型生物存在。

(五) 生存竞争是自然选择的主要因素吗

我国学者裴新澍在《生物进化控制论》一书中列举了国内外学者在 20 世纪以来生态学中关于生存竞争的观察和实验，认为生存竞争不是普遍的现象，更不是促进生物进化的因素。达尔文主义认为，在不同的种群之间，由于利用相同的食物或栖息地，在目的物供应不足的情况下，在它们之间就会产生妨碍或抑制作用，这称为种间的生存竞争或斗争，而且同种个体和近缘种个体的激烈地排除那些一般的普通个体，通过自然选择作用，生物就会产生进化，但是由生态学的研究所提出的三个原理却得出了与之相反的结论：

1. 生态重叠原理。生存竞争的先决条件是不同物种一定要生活在同一个生态位里，而且以同一种食料为生。这就是，不同物种个体的生态位应该是重叠的，但是，从生态学的研究，生态位的重叠并不一定会产生竞争，生态位重叠假说认为只有当资源不足时，才会产生竞争。由于不同种一般都具有广泛的生态位，这样就可降低竞争的强度。这个学说还认为竞争有一种梯度，在没有竞争和需求等于供应的完全饱和了的环境的端点之间连续地变化。

2. 完全竞争不能共存原理。即具有同样生态位的两个物种，在同一区域内不能形成稳定的种群，这个原理是一种极端性的表达。但它说明了如果两个物种的生态位完全相同，那么



由于食物、栖息地等因素的局限性，两个物种为了维持生存不会在同一个生态位中形成种群，这使生存竞争失去了竞争的对象。

3. 近缘种的趋异进化原理。日本学者伊藤嘉昭认为，不论是直接的竞争或是间接的竞争，在自然界物种之间会尽可能避免竞争的发生。因为产生竞争之后，对于哪一方都是不利的。在生活资料不足和生态环境不利的情况下，往往促使生物扩展它们的居住环境，而形成生态的多样性。这一点说明，竞争并不是生物的本性，它既不是不可避免的，也不是生物界的普遍现象。在近缘种之间，生活习性完全相同的情况是稀有的现象。为此一些近缘种往往就是生活在同一个地区或相邻的地区内，并不产生为生存而竞争，如吉氏凤蝶和日本姬凤蝶。在自然界中近缘种共存的事实远远大于不共存的现象，如涡虫、鼓甲虫、囊鼠类等都有长期共存的近缘种。所以，当食物充足时，近缘种是可以长期共存的；在食物感到缺少或栖息地发生拥挤时，那些适应性比较广的种，往往离开原来的栖息地，以避免竞争而去开拓新的栖息场所，这就逐渐引起了遗传性的变异，从而促使种的分化，这就是趋异进化。

生态学的研究否定了生存竞争的普遍性和重要性，更多地强调了环境的作用和生物之间的协同是生物进化的主要机制。

三、对达尔文主义的捍卫

为了解决达尔文主义纲领的核心原理所面临的种种反常，一大批达尔文主义者积极地提出了相应的富有启发力的保护性假说和解释，使达尔文主义的基本内核得到了捍卫和



发展。这里我们主要介绍 E·迈尔、斯蒂芬·杰·古尔德和系统思想家们的一些工作。

美国学者 E·迈尔是当今国际学术界公认的进化生物学权威，是现代达尔文主义的积极创导者之一。20 世纪 40 年代以来他发表了大量论著，思辨地解释了生物研究中的因果问题，偶然性的作用及地位，自然选择的创造性，边缘物种形成问题和宏观进化与微观进化问题，系统地反驳了非达尔文主义及达尔文主义内部存在的疑问和问题。以对自然选择的创造性的解释为例，迈尔承认基因突变具有创造性，但突变仅仅是复制过程的一种偶然差错，面对强大保守机制的一次小小犯规。然而，有性的生殖过程中所产生变异则是一种锐不可挡的趋势。迈尔强调，通过有性生殖，每个新个体的产生都是一种全新的基因的组合，并将接受自然选择的考验。每一代都是新的开始，前一代将所有的基因回笼于物种或种群的基因库，新个体是由这个基因库中产生，由此造成基因的全新组合，并再度接受选择的考验，这个过程充满了创造性，进一步说，迈尔的边缘物种形成理论构成了斯蒂芬·杰·古尔德的“间断平衡理论”的核心和基础。

美国学者古尔德是 20 世纪 60 年代以来一位著名的进化论者和古生物学家。在《自然深思录》这套丛书中，他以翔实的史料、科学的证据和辛辣的笔锋与非达尔文主义者展开了辩论，同时也使达尔文主义更加深入人心。值得指出，能使古尔德享誉科学界的是他和尼尔斯·埃尔德里奇于 1972 年提出的“间断平衡”进化理论。为了解决化石的难题，“间断平衡”理论认为，生物的进化并不像达尔文主义及新达尔文主义者认为的那样是一个缓慢的渐变积累过程，而是长期的稳定（甚至不变）与短暂的剧变交替的过程，从而有化石记录中留下了许多空



缺。它认为所有或大多数的进化演变发生在物种形成过程中(指小的创始者种群内),而物种的形成是迈尔的理论即新种是从原来亲种分布地区的外围地带与亲种隔离的非常小的群体中产生出来的。物种形成过程结束后,就进入一个相对停滞期,在此期间物种没有显著的变化。这个辅助性理论较好地回答了古生物学给达尔文主义纲领所带来的难题,同时也丰富了达尔文主义的渐变学说。

从现代系统科学的眼光看,我们有理由把自然选择学说看做一种不用控制论术语表达的朴素的控制论与自组织理论。因为这种学说试图用生物自然界内部的自动调节机制来取代那个时代盛行的自然神学超自然说明。或者说,它是用纯粹的物质过程、反馈调节或优化控制过程来代替造物主。难怪有人说“自然选择学说废黜了上帝”!其实,达尔文同时代学者斯宾塞早在1862年就提出用自动平衡和自动调节原理来说明生物适应过程的性质。正是按照这一精神,他提出“最适者生存”原理用来解释生物进化的动力。美国生理学家坎农在《躯体的智慧》(1932)中则明确引入了“内稳态”概念,用反馈调节机制阐明了体液浓度的自动平衡。达尔文的自然选择学说至今仍对新兴的系统科学(既包括早期的控制论又包括后来的自组织理论)富有启发力,难怪系统科学一些主要代表人物(如普里高津、哈肯和艾根)都愿意把自己的学说看成“广义的达尔文主义”。当代生物哲学家D·赫尔在《生物科学的哲学》(1974)中用动态多目标控制系统的“稳态流”概念对生物种群的进化作出了合理解释。由哈肯所创立的协同学(1971)是研究复杂系统内各子系统之间的协同作用和系统演化的普遍规律的。所谓协同是指竞争中的合作,它克服了达尔文只讲竞争不讲合作的片面性。他的《协同学——自然成功的奥秘》(1981)一书,第八章的标题竟



然是“不适者也能生存”，其中讨论了生物避免生存竞争的一些方法，例如通过器官功能的特化，创造一个合适的小生态环境等等，这是协同的好办法。由艾根所创立的超循环理论(1971)，则从另一个角度推广了达尔文的进化论以及选择学说。超循环理论认为，在自然界的化学进化与生物进化之间，还应当补充一个大分子的自组织阶段。在这一中间阶段，在生物化学反应的超循环中选择价值高的突变不断通过过滤和正反馈放大，形成功能性的组织，强化、优化并向更高水平的进化。在这种演化进程中，突变与选择机制、机遇与因果联合起作用。这里，选择的对象是“分子拟种”，选择的结果不是作为“最优者”的单一一种，而是分子拟种的一个比较优化的概率分布。所有这些“广义的达尔文主义”都很有新意，并且比它的先行理论更有解释力。

总之，达尔文主义虽然面对疑问和责难，但是它的科学性也正是在解决疑问和直面责难中得到磨练，而达尔文主义本身也在解决一个又一个难题中得到发展和完善，这也是科学发展的内在逻辑。我们相信，达尔文主义中存在的疑问和难题必定会随着科学的发展而逐步得到合理的解答，因为，无数历史事实已经证明了达尔文主义是19世纪以来最有启发性和解释力的进步的研究纲领之一。

重要参考文献：

1. 达尔文：《物种起源》，生活·读书·新知三联书店，1954年版。
2. T. 杜布赞斯基：《遗传学与物种起源》，科学出版社，1964年版。
3. [美]E·迈尔：《生物思想发展的历史》，四川教育出版社，1990年版。
4. [美]E·迈尔：《生物学哲学》，辽宁教育出版社，1992年版。

5. [美]詹腓力:《审判达尔文》,中央编译出版社,1999年版。
6. [美]斯蒂芬·杰·古尔德:《自达尔文以来——自然史沉思录》,生活·读书·新知三联书店,1997年版。
7. 裴新澍:《生物进化控制论》,科学出版社,1998年版。
8. 赵功民:《遗传的观念》,社会科学出版社,1996年版。
9. 陈蓉霞:《进化的阶梯》,社会科学出版社,1996年版。
10. Michael Ruse, *Philosophy of Biology*, Published 1998 by Prometheus Books.
11. D. Hull, *Philosophy of Biology science*, 1974.



分析哲学

FENXIZHIXUE

侯 才

全称为语言分析哲学。是指 20 世纪以来主要在英语区国家兴盛起来并获得广泛传播和影响的一种以语言分析为其纲领的哲学流派或思潮。在这一流派或思潮中含有各种不同的研究倾向，但其共同的出发点是这一假设：传统意义上的哲学问题或哲学困惑是由于语言的混乱产生的，因此，也有必要借助一种精确的语言分析方法来清除和克服。

一、分析哲学的形成和历史发展

在 19 世纪末德国哲学家、逻辑学家弗雷格的著作中，人们已经可以寻觅到分析哲学的某些基本思想和要素。分析哲学的正式诞生是在 20 世纪初。摩尔的《驳唯心论》(1903)通常被视为分析哲学运动的发端。在这篇文章中，摩尔率先发动了他对统治英国哲学界长达近半个世纪之久的黑格尔主义的反叛，并提供了一种用注重语言分析方法来研究哲学问题的范例。

至 20 世纪的 30~40 年代，分析哲学中最为重要和富有影响的哲学流派都已经形成和出现。其中，除了摩尔、罗素和维特

根斯坦等人的哲学，还有逻辑经验主义（又称逻辑实证主义或新实证主义）、剑桥学派和牛津学派等哲学学派。逻辑经验主义包括以石里克、卡尔纳普为代表的维也纳学派，以莱欣巴赫为代表的柏林学派，以塔尔斯基为代表的华沙学派，以及英国的艾耶尔等人。剑桥学派以威斯顿为代表。牛津学派以赖尔、奥斯汀为代表。

第二次世界大战后，分析哲学进入了国际化发展阶段。逻辑经验主义首先在美国哲学界获得影响，并于40~50年代逐渐占据统治地位。其结果，呈现了与实用主义合流的倾向，产生了刘易斯的“概念实用主义”、莫里斯的“科学经验主义”以及奎因等人为代表的“逻辑实用主义”。另一方面，塞拉斯、齐索姆、塞尔等人则继承和发展了分析哲学中重视日常语言的传统。

60年代后期开始，欧洲大陆各种哲学流派在美国的影响得到了扩展，融实用主义传统在内的分析哲学传统也逐渐与大陆哲学传统相融汇，形成了分析哲学传统与实用主义哲学传统、西欧大陆哲学传统并立美国哲学舞台的局面。在这种情势下，又产生了综合分析哲学传统与欧陆哲学传统的一些哲学流派和倾向，如罗蒂的新实用主义，等等。

60年代开始，分析哲学在西欧大陆首先是在德国和德语区国家也开始日益赢得了它的影响。人们在接受英美哲学的同时，也重新接纳了逻辑经验主义的传统。其中，施泰格米勒（Wolfgang Stegmüller）在介绍和引荐分析哲学的过程中起了重要的作用。在向分析哲学开放的过程中，出现了劳伦兹（Paul Lorenzen）的操作语义学。此外，德国的解释学传统、哈贝马斯的新法兰克福学派乃至古典唯心主义传统也都以不同的方式受到了它的启迪和推动。阿培尔（Karl Otto Apel）的先验语用学也是在综合欧陆哲学传统与分析哲学传统、实用主义哲学传统的



基础上产生的。

分析哲学在东亚特别是日本、中国得到传播是在 20 世纪 40 年代。在日本,它是经筱原雄、佐藤信卫、平野智治、中村克己等人在 40 年代初传入日本并迅速发生影响的。60 年代,科海恩、怀特、海兰克纳、戴维斯、奎因等先后到日本讲学,又进一步推动了分析哲学在日本的研究与普及,并由此产生了永井成男等一批有影响的日本分析哲学家。在中国,分析哲学也是在 40 年代以后被引入的。其中,在分析哲学研究与介绍方面较有影响的代表人物是洪谦。他曾于 40 年代在维也纳大学做过维也纳学派创始人石里克的博士研究生,并成为维也纳学派的成员。在中华人民共和国建立后仍主要从事逻辑经验主义哲学的研究。其著作有《维也纳学派哲学》(1945 年)、《石里克和现代经验主义》(1949 年)、《论确证》(1983 年)等。80 年代末以后,伴随中国不断深入的改革开放实践,分析哲学在中国得到了比较系统的研究和介绍,并形成和出版了一大批有影响的专著和译著。

总的说来,到了 20 世纪 60 年代以后,分析哲学由英语区国家日益散布开来,愈渐成为一种具有世界性影响的国际哲学思潮,并对实现 20 世纪哲学发展中的“语言学转向”起了决定性的作用。

二、分析哲学的主要流派和理论

可以将历史上最重要的分析哲学家和学派划分为两大派别,即理想语言学派(或人工语言学派)和日常语言学派。理想语言学派和日常语言学派都认为,语言混乱是传统意义上的哲学争论和困惑赖以产生的根源。因此,对语言进行分析,以便使



语言的意义变得明晰,就是哲学的首要任务,甚至是哲学的惟一任务。但是,这种语言混乱是如何产生的,以及如何通过语音分析使其意义明晰,二者却有着不同的见解。理想语言学派认为,人们所使用的日常语言的涵义是不确切和模糊不清的,因此有必要构建一种严密和精确的理想语言。而数理逻辑所使用的符号语言就是这样一种较为精确的和理想的语言。因此,应该在各门科学中用这种人工符号的语言来代替日常语言,以便清除日常语言中的歧义和混乱。相反,日常语言学派则认为,日常语言本身是完善的,各种哲学争论和困惑的根源并不在于日常语言本身不当,而在于人们没有了解日常语言的确切涵义而违背了它们的正确用法。所以,需要的不是另建理想的人工语言来取代日常语言,而是应指出和恢复日常语言的正确用法。另外,日常语言事实上也不是理想的人工语言所能代替的。

(一)理想语言学派

理想语言学派包括罗素、前期维特根斯坦、逻辑经验主义(卡尔纳普等人)以及艾耶尔等。

罗素 罗素抛弃黑格尔主义,转向哲学“分析”部分受到摩尔的影响。人们认为,罗素为分析哲学理论奠定了逻辑和认识论的基础。根据维特根斯坦的看法,罗素对分析哲学的重要贡献和影响,是强调了“逻辑形式”的重要性,指出命题的表面的逻辑形式(语法表达形式与句法表达形式)与其真正的逻辑形式是不一样的。

罗素较早注意到语言对哲学的影响。他肯定普通语言所具有的作用。但同时认为,普通语言的含混和句法不利于严肃的思考,嗜好普通语言是阻碍哲学进步的主要障碍。在罗素看来,普通语言的混乱及其对我们的迷惑主要表现在,在普通语



言中,语法和句法形式并非总是与逻辑形式对应、一致的,甚至
在许多情况下,它总是使我们误解句子的真正逻辑形式。而这种
形式上的逻辑形式与真正的逻辑形式的混淆,使我们采用一种
虚伪的形而上学观点来看待那些由被谈论的句子所表达的事
实形式或事实结构。因此,罗素认为,应该把句子的语法形式
和句法形式即表面上的逻辑形式与它的真正的逻辑形式区分
开来,而对普通语言进行改造,使其语法表达形式和句法表达
形式与其真正的逻辑形式相一致,从而建立一种精确的“理想
哲学”或“哲学语言”,就是哲学的主要作务。

罗素并没有认为所有的哲学问题和形而上学的观念,都是
因为混淆语法、句法形式和真正的逻辑形式这两者而产生的,
但他相信许多最重要的哲学问题和形而上学观念是这样产生
的。为了解决表面上的逻辑形式与真正的逻辑形式相混淆的问
题,罗素提出了“类型论”与“摹状词理论”。“类型论”的基本观
点是,将语言表达成分分成真和假是不够的,还必须引进第三
个概念,即应包括无意义的表达成分。这其中隐含的重要思想
是,在语法和用词方面没有明显错误的语句仍然可能是无意义
的。所谓“摹状词”是指像“美国现任总统”一类的短语,这类短
语不是用名称而是用其特有的性质来指称一个人或一件东
西。罗素认为,这样的短语不是像名称那样的独立的、完全的符
号,而是“不完全的”符号。罗素试图通过摹状词理论来证明,形
而上学的“存在”只能用摹状词来断定,是一个可用“分析”来清
除掉的似是而非的谓词。

总的说来,对罗素来说,哲学的主要任务是揭露命题和表
达式的真正逻辑形式,对它们加以“分析”或把它们转换成一种
“中立的”语法形式,这种语法形式既不会背离我们思想的逻辑
形式,而且也不会产生迷惑人的形而上学的推论。



前期维特根斯坦 维特根斯坦前期哲学理论的核心是图式说及其在此基础上建立的逻辑原子论。维特根斯坦所说的图式,指实在的模型,或者指它所代表的事实。构成图式的是能以一定的方式相结合的成分,这些成分在图式中与对象相对应。维特根斯坦认为,图式与实在相联系,它通过表示“原子事实”(Sachverhalten)存在或不存在的可能性描绘实在。但图式所表示的只是它的意见,其真假在于它的意思与实在是否吻合。思想是有意义的命题,而命题是实在的图式,命题只有作为实在的图式才能是真的或假的。

图式说和逻辑原子论要求一种理想语言,并决定了在语言中可以思考的东西。维特根斯坦认为,我们不能思想我们不能思想的东西。因此,我们不能说我们不能想的东西。而世界只是我的世界(是我所思想的世界),这表明,(我的)语言的界限就是我的世界的界限。就这种语言界限而言,形而上学关于世界整体、“一切事物”或“事实的总和”的思考是无意义的。因为事实上我们只能在一定意义上把它作为一个整体来思考,而世界的整体、全体是不能被思想、描述和言说的。

基于“语言界限”的理论,维特根斯坦认为,传统意义上的哲学——关于实在和思想的终极原则的研究是无意义的。哲学并不是像自然科学那样是研究和解释事实的科学。哲学的目标是对思想进行澄清。哲学不是一种理论而是一种活动。哲学工作实质上是阐明。哲学的结论不是一些哲学命题而是使命题清晰。哲学应该使那些晦涩、模糊不清的思想变得清晰和界限分明。从反面说,哲学的任务就是揭露哲学命题的无意义性。命题并不只是真或假,它们还可以是“无意义的”,即它们不是合乎逻辑的,而只是合乎语法的。这样,在维特根斯坦看来,哲学与他后来所说的精神分析学家的“治疗学”相似:它通



过显示哲学困惑产生于对语言逻辑的误解来治疗它们，如同精神分析学家通过使病人认识到其精神错乱的根源来治疗这些精神错乱。

维特根斯坦在肯定哲学的澄明的功能的同时，也肯定了哲学的某种显示功能。他认为，不可表达的东西肯定存在，它虽然不可言说，但却是可以显示的。同时，维特根斯坦还认为，通过澄清在语言中什么是可以表达的，同时也就显示了什么是不可表达的。他的目的似乎是，通过划清可思想与不可思想、可言说与不可言说的东西的界限，以及澄清可思想与可言说的东西，来达到和企及那不可思想、不可言说的东西。他主张，应从可思想的东西中划出不可思想的东西的界限。这样就能通过清楚地展示可说的来意指那些不可说的东西。

卡尔纳普 卡尔纳普是逻辑经验主义的重要代表。卡尔纳普认为，一切关于世界的概念和知识最终来源于直接经验。因此，任何可设想的科学阐述，凡是不能由感性经验证实或否证的，就可视为无意义的。卡尔纳普赞同休谟以来已被经验主义普遍接受的关于区别分析命题和综合命题的意义标准。由此出发，他认为，除了数学和经验科学的命题是有意义的，所有其他命题都是没有意义的。哲学不是别的，而是对科学语言的逻辑分析。他开始时把这一分析只限制在他称之为科学语言的逻辑句法，后来，由于受逻辑学家阿·塔尔斯基的影响，又扩展了他的看法而把语义学（对于符号与符号所代表的对象之间关系的研究）也包括在内。

在对待语言问题上，卡尔纳普区分了语言的两种作用，即表达作用和表述作用。卡尔纳普认为，几乎人的一切意识活动和语言都具有表达作用，这其中只有部分语言具有表述作用。具有表述作用的语言是一种象征，人们可以据其对人的情感和



性格等进行推断,但它们不具有判断的意义,也不包含知识。具有表述作用的语言则表述一定的事态,它告诉我们,是怎样一回事。它们有所断言、述说和判断,是具有理论意义和包含知识的。据此,卡尔纳普认为,形而上学的命题只具有表达作用而没有表述作用,不仅不包含知识,而且甚至还具有给与知识的假象,因此,必须加以拒斥。

艾耶尔 艾耶尔是英国逻辑经验主义的代表。他自认为,他的思想是从罗素和维特根斯坦的学说中引申出来的,而罗素和维特根斯坦的学说则是贝克莱和休谟的经验论的合乎逻辑的产物。

艾耶尔学说的核心是有关证实原则的理论。这一证实原则的公式是:只有当一个句子所表达的命题是分析的,或是经验可证实的,它才是有意义的。“分析的”主要是指表达逻辑规则的以及数学上的。艾耶尔从这一原则推导出如下主要结论:其一,形而上学命题是无意义的。因为形而上学命题既不是分析的,也不是可以经验地证实的。其二,哲学不再是阐述实在的系统看法和关于实在的知识以及科学的科学。哲学的任务也不再是为科学“假说”的正当性提供证明。哲学的功能是批判。这一批判的首要任务是揭示并消除寄生在我们日常生活中,特别是我们的科学思维中的形而上学混乱。从正面来说,就是通过给出“操作定义”或“使用定义”的方法,对日常语言与科学语言进行立法或者改造。艾耶尔把哲学分析隶属于科学,强调分析只有在哲学与科学的结合中才能找到其生计,哲学必须发展成为一种关于科学的逻辑。

关于伦理学命题,艾耶尔承认,它们代表着一种彻底的经验论思想所无法克服的诘难。为此,他提出了“伦理学的情感理论”。按照艾耶尔的解释,伦理学命题没有描述的意义而只有情



感的意义。

(二)日常语言学派

日常语言学派包括摩尔、后期维特根斯坦以及牛津学派和剑桥学派。

摩尔 摩尔被视为黑格尔主义(一般地说是传统的形而上学)的率先反叛者和分析哲学运动的开启者。他的学说的核心是常识理论。摩尔从下述基本的人们普遍承认的常识出发:第一,在宇宙间确乎存在物质事物;第二,在宇宙间确乎存在地球上的人和动物的意识活动;第三,在宇宙间也确乎存在既非物质事物又非意识活动的时间和空间。摩尔认为,所有的哲学认识几乎都是由此引起和展开的,这些也是人们普遍接受的常识观点。对于外部事物存在的证明,摩尔诉诸常识的观点即根据具体事实本身。他举例说:例如,我现在可以证明,人的两只手是存在的。怎样证明呢?举起我的两只手,用右手作一个手势说:“这是一只手。”接着再用左手作一个手势说:“这是另一只手。”这样做,我就根据事实本身证明了外部事物的存在。摩尔根据常识的理论试图说明,外部事物的存在是由具体事实本身证明的,而不是由哲学推论出来的。换言之,即使我在哲学上知道外部事物的存在是真的,也不能证明某一具体事物的存在就是真的。因此,哲学的解释和证明并没有增加我们关于事实的知识,它是完全多余的。

基于上述看法,摩尔认为,哲学的主要作务不是揭示有关我们事先没有认识的关于世界的事实,而是澄清我们已知的东西,揭露那些违反“常识”的虚假的哲学解释或学说。而这个澄清过程的一个重要方面就是语言分析。摩尔强调普通语言的作用。在他看来,如果一个哲学命题用一种我们无法应用于普遍日常语言中的语法形式来表达,就意味着侵犯了“常识”。



后期维特根斯坦 通常认为，维特根斯坦虽然在后期思想中坚持了前期有关哲学作用的基本观点，但抛弃了图式说及其在此基础上所建立的逻辑原子论，以语言游戏说代替了图式说，以语言分析代替了逻辑分析，以日常语言代替了理想语言。

维特根斯坦的后期哲学着眼于语言的使用，这集中表现在他的“语言游戏”的理论。维特根斯坦认为，语言像游戏一样，是一种没有共同本质的复杂的现实活动。语言的用法、词的功能和语境等也像棋子的走法和棋式一样，都是无穷多的。一个棋子的走动有其目的，同样，一个词的使用也有目的。像网球游戏有规则而打网球时并不处处受规则限制，词和语言的使用也是如此，而且，游戏和语言的规则在一定意义上都是随意的。维特根斯坦用语言游戏来强调和突出这一事实，即语言是某种活动的一部分，某种生活方式的一部分。而了解语言的意义最终就是了解它在一种生活方式中的使用。由于维特根斯坦把语言看做生活方式的一部分，所以他强调采用日常语言。他认为，一个表达式的使用取决于它在日常语言中的作用。因此，我们所做的工作就是使语词从形而上学的使用回到日常使用中。而哲学无法干涉语言的实际使用，它最终只能描述语言。哲学也不能为语言提供任何基础，哲学对一切事物都任其自然。有鉴于此，他对哲学的任务作了这样的界定：“我们必须废除全部解释，代之以描述。这种描述从哲学问题中获得它的目的。”

剑桥学派 剑桥学派的独创性主要在于他们对维特根斯坦哲学“治疗”概念的发展。

该学派的主要代表威斯顿继承维特根斯坦的哲学“治疗”方法，认为解决形而上学这种哲学困惑的适宜方法是使用一



种与用于精神病的精神分析技术相类似的分析术。这种分析术的关键是引导病人自己认识到病因,然后从中获得解脱。因此,分析哲学家要做的工作是对所有的症状作出充分的描述,而不是进行筛选。威斯顿认为,在哲学中,一个人不在于掌握了正确的理论,而是在于掌握了全部的理论。就像在精神分析中一样,并不在于按照我们的倾向从中选择出某些正确的,而在于把它们全体都公布于众。

对于剑桥的分析哲学家们来说,语言混乱固然是全部哲学困惑的本质,因而哲学的基本任务就是通过回忆我们实际使用的语言这一方法来消除这种语言混乱。但同时,他们也认为,形而上学的混乱用纯语言分析是不能最终清除掉的。与维特根斯坦把形而上学的陈述(哲学悖论)主要看做语言混乱的症状不同,剑桥的分析哲学家们却倾向把它们描述成语言洞察力的表现。威斯顿承认,形而上学陈述(哲学悖论)萌芽于关于普通事物的特别经验,并代表一种在习以为常现象中的发现,是关于世界的某种东西。

牛津学派 在牛津学派那里,尽管一般的“分析”概念源自维特根斯坦,但是对分析方法采取了较为慎重的态度。分析中实证论或还原论的倾向被消除了,同时,分析的作用也受到了限制,分析方法不再被视为绝对的而且是惟一的方法。

牛津学派所主张的主要观点是意义即使用。也就是说,对意义的定义应依照语言的用法。这种意义理论源自维特根斯坦,却被牛津哲学家进一步发展了。通过语词的使用来定义与显示意义的方法论原则,在牛津哲学家所主张的分析中处于中心地位。与意义理论相联系,日常语言在牛津哲学家的分析方法中扮演着重要角色。牛津哲学家们认为,日常语言的表达式总是可以有意义地并且正确地使用的。对语词的误用之所以产



生，是因为我们在日常语言中所使用的表达式的不同类型之间存在着明显的矛盾。这些矛盾是由于我们搞错了相互冲突的表达式的“逻辑形式”或“范畴”。所谓哲学混乱大部分都可以归结为这种“范畴错误”。关于如何正确地进行“分析”工作，赖尔提出的一种设想是：真正需要的也许是从一个概念，即从以某种表达式进行的一种操作方式中，提炼出那种隐含在其中并起主导作用的逻辑规则。

三、分析哲学的总体特征及其评述

从以上的概述中可以看出分析哲学家们致力的总的倾向是希冀从语言问题入手，提出一种新的哲学理解，推翻和取代传统的形而上学哲学。其共同特点是：

(一) 重视语言对哲学的影响，把哲学问题变换和归结为语言问题，并着重从语言方面来寻求和揭示哲学困惑和混乱的根源。分析哲学家们相信，把哲学问题变换成语言形式是讨论哲学问题的最好方法；只有通过研究语言形式，才能讨论概念和实在本身。其理由如维特根斯坦所表达的，我们并不是先思考，然后再用语词形式进行表达；在某种意义上说，我们的思想就是我们的表达。所以，我们只能从用以表达我们思想的语言形式方面来讨论我们的思想。他们认为，传统的哲学困惑和混乱主要是我们使用语言的实际方式即对语言的滥用和误用给我们思想带来的不幸影响造成的：或者是由于我们不注意精确地定义我们所使用的语词的涵义（摩尔），或者是由于我们进行了从“语法形式”到“逻辑形式”的不合法的推论（罗素），或者是由于我们企图在我们语言之内就我们的语言来谈论“语言的界限”或询问了关于“语言游戏”本身的问题（维特



根斯坦),等等。

(二)重视分析方法,强调分析对于哲学的极端重要性。分析哲学家们从哲学问题源于语言误用这一立场出发,把哲学任务规定为语言分析,甚至提出语言即分析。他们把这一见解自誉为“哥白尼式的发现”(威斯顿)。关于如何界定“分析”的任务,他们或者认为在于识别与区分我们所使用的语词的不同意义(摩尔),或者认为在于规定我们应该如何使用语词,纠正普通语言的有歧义的表达式(罗素),或者认为在于回忆我们语言的结构和特殊的“语言游戏”的结构(维特根斯坦)。

(三)拒斥和摈弃形而上学,希冀通过分析消除传统的本体论和形而上学问题。分析哲学家们强调,分析的目的在于清除传统意义上的哲学问题,因为它们是没有答案、似是而非和没有意义的。摩尔认为,哲学陈述并不能证明外部具体事物的存在,因此,哲学陈述不能增加我们有关事实的知识。罗素认为,尽管我们必须承认存在着不可还原的“共相”,但“存在”之类的形而上学问题是可以“分析”分析掉的。在维特根斯坦看来,形而上学命题虽然可以显示不可言说的东西,但它们是无意义的。在卡尔纳普那里,形而上学命题只有表达作用而没有表述作用,它们是完全处在知识和理论领域之外的。艾耶尔也认为,形而上学命题既非分析又非可经验地证实的,因而是无意义的。即使对形而上学问题较为慎重的剑桥学派也主张,尽管形而上学陈述有实际价值,能使我们知道某些事实,但在语言形式上它是一种悖论。

应该看到,分析哲学之所以在战后特别是60年代后获得迅速影响和传播,一个重要原因,是它在某种程度上适应了信息时代发展的需要。它的主要功绩在于:1. 揭示了语言对于哲学的作用和意义。它使我们进一步认识到语言对我们的思想

的实际影响。2. 揭示出以往哲学困惑产生的一个方面的原因是语言的误用。3. 对语言特别是哲学语言的明晰性提出了更高的要求。

分析哲学的局限性也是十分明显的。尽管分析哲学家们也谈到通过语言形式来研究思想甚至进而通过研究思想来研究外部世界和“实在”，但总的说来，他们对哲学本质和作用的理解以及他们的分析工作都囿于语言形式的分析。由于不是所有的哲学问题都是由于语言的误用而产生的似是而非的问题，更由于形而上学命题有其客观的现实内容，不能简单地归结为语词形式问题，所以，他们消除形而上学问题、消除传统意义的全部哲学问题的企图必然是失败的。全部分析哲学意在解决传统的具相与共相、经验与超验的矛盾。但这不是诉诸一方而拒斥另一方就能解决的，也不单纯是一个语言问题，更不单纯是从语言分析角度就能解决的问题。这是分析哲学及其运动所给予我们的启示。

重要参考文献：

1. 莫尔：《哲学的几个主要问题》，伦敦，1953年版。
2. 罗素：《西方哲学史》，商务印书馆，1982年版。
3. 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，商务印书馆，1985年版。
4. 维特根斯坦：《哲学研究》，商务印书馆，1996年版。
5. 艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，1936年英文版。



知识经济

ZHISHIJINGJI

朱葆伟

知识经济(The knowledge economy)或以知识为基础的经济(The knowledge - based economy),即知识创新成为创造财富和价值的基础。较为普遍的观点是把“知识经济”看做“建立在信息和知识的生产、分配、交换和使用基础上的经济”,它以智力资源为依托,以高技术和高文化产业为支柱,以创新为灵魂,以教育为本源。也有学者把“知识经济”定义为“主要依靠知识创新、知识的创造性应用和知识的广泛传播与发展的经济”。与“知识经济”相近或密切相关的概念有“知识社会”、“知识时代”、“信息经济”、“信息时代”、“信息社会”、“数字经济”、“网络经济”,以及“后工业社会”、“后资本主义”、“新资本主义”等。近年来关于“新经济”的讨论,也是围绕着“知识经济”现象展开。

“知识经济”现象的出现,直接与计算机和网络技术的发展及其广泛应用有关。20世纪60年代以来特别是到80年代,微电子光电子技术、光纤和卫星通讯及全球网络技术、多媒体技术的飞速发展,以信息的获取、储存、传输、处理、演示技术和装备,以及以信息服务为内容的信息产业迅速崛起,成为发展最迅猛、规模最宏大的新兴产业。信息技术具有广泛的渗透力,它

与其他的高新技术一起改变了生产、流通、办公室、商业服务、军事国防,乃至人们的日常生活,导致了整个社会的生产方式、交往方式、生活方式以至文化观念的深刻变化,也改变着社会的经济结构。

上述现象被一些学者概括为“社会的信息化”,它并且与“经济全球化”相互促进、互为表里。而进入20世纪90年代,世界经济发展又呈现出新的态势。经济合作组织(OECD)、世界银行等提供的资料表明,西方发达国家的经济增长比以往任何时候都更加依赖于知识的生产、扩散和应用。它表现为:计算机、电子、生物工程和航天等知识密集型产业产出和就业的增长最快,传统制造业的生产模式也转向知识密集型;新技术、新产品的研究与开发占有特殊重要地位;投资正在流向高技术产业和服务,尤其是信息和通信技术方面;劳动力市场对具有高度熟练技能尤其是专业知识人才的需求急剧增加;在研究与发展(R&D)、劳动者培训、计算机软件和专门技术等方面的无形投资和教育投资都大幅度增加,等等。目前美国、西欧等发达国家和地区知识创新对经济增长的贡献率已超过60%。这里除了高技术产业,也有高文化产业的作用。

一些西方学者试图对这些变化进行描述和概括,并推测未来社会的发展。1962年,弗里茨·马克鲁普在《美国的知识生产和分配》中,根据二战以后美国经济发展和产业结构变动的情况,提出了“知识产业”的概念,它包括教育、研究开发、传播业、信息设备和信息服务等,其增长率是美国国民生产总值的2倍。1973年,丹尼尔·贝尔在他的《后工业社会的来临》中,以美国为例,分析了社会将在产业结构、社会结构、阶级结构、权力中心、管理体制方面的变化,认为:“如果资本与劳动是工业社会的主要结构特征,那么信息和知识则是后工业社会的主要



结构特征。”后来他又用“信息社会”取代了“后工业社会”的概念。1980年,艾尔温·托夫勒在《第三次浪潮》中提出,人类社会继农业化、工业化之后,第三次浪潮——信息化浪潮即将来临。后来,在《权力转移》(1990年)中,托夫勒进一步提出:“知识的变化是引起大规模力量转移的原因或部分原因”;“当代经济方面最重要的事情是一种创造财富的新体系的崛起,这种体系不再是以肌肉(体力)为基础,而是以头脑(脑力)为基础”。1982年,约翰·奈斯比特在《大趋势》一书中提出:“知识是我们经济社会的驱动力。”信息社会的主要特征是:起决定作用的生产要素不是资本,而是信息知识;价值的增长不再通过劳动,而是通过知识;人们关心和注意的是未来,等等。

1990年联合国研究机构初步提出了“知识经济(The knowledge economy)”这一术语。美国信息研究所在它出版的《1993~1994年鉴》中,试图论证“信息和知识正在取代资本和能源而成为创造财富的主要资产,正如资本和能源在300年前取代土地和劳动力一样”。1996年经济合作组织(OECD)在《1996年科学、技术和产业展望》的报告中,提出了“以知识为基础的经济”的概念,把它定义为“建立在知识和信息的生产、分配和使用基础之上的经济”,并作了全面、系统的阐述,提出了“知识经济”的理论基础、范围和指标体系,也承认其中有大量的问题需要进一步研究。此后,“知识经济”的概念频繁地出现在一些国家和国际组织的官方文件中。世界银行和国际货币基金组织1998~1999年度报告即题为《知识促进发展》。世界银行还与一些国家合作,于1999年6月和2000年3月两次召开“全球知识大会”,主题分别为“知识促进发展”和“如何建设知识社会”。在美国,“知识经济”一词常常与“新经济”、“网络经济”交叉使用。1996年12月30日,美国《商业周刊》发表

一组文章提出,在美国,一种“新经济”业已形成。1997年2月克林顿在一次公开讲演中说,“新经济是知识经济”,迈向21世纪的知识需要一种新的战略,而实现教育领先将比以往任何时候更重要。1998年4月,美国商务部公布了《浮现中的数字经济》,对“新经济”进行全面肯定。在中国,1996年以来,“知识经济”也成为理论界和媒体关注的热点。

有没有一个“知识经济”出现?学术界的看法并不一致。

赞同这个概念的学者主要从技术进步对生产方式变化的影响入手,按照产业结构,或按照资源配置把经济的发展划分为农业经济、工业经济与知识经济。他们认为,可以通过与工业经济的对比来把握知识经济的特征。

生产要素:工业经济时代是资本、有形资产和体力劳动者;知识经济则是知识和信息、无形资产、知识劳动者。

生产特征:工业经济是规模生产,强调集中和计划;知识经济则是敏捷生产、网络化和虚拟化。

产品:工业经济的产品具有标准化、系列化特征,市场周期长;知识经济则为高技术和高文化产品,具有智能化、个性化、艺术化、市场周期短等特征。

市场:工业经济主要是国内市场且相对稳定;知识经济的市场是全球性的,变化迅速且多样化。

流通:工业经济是经由大量中介环节(间接)的市场交易;知识经济则是电子交易、网上贸易,是直接的。

技术:工业经济是机械化的大规模生产技术,知识经济的生产技术则以智能化、数字化为特征。



产业：工业经济以制造业为主、服务业为辅，是资本密集型的，知识经济则是高技术和知识密集型的。

管理：工业经济是成本—质量管理，以“科学管理”理论的基础，追求的是效率和利润；知识经济则是对知识和创新的管理，以人性化和适应性理论为基础，追求价值和价值创造。

知识经济与工业经济相比较还有一些其他特征，如后者的就业率决定于经济状况，管理者与所有者分离，生产者与用户分离，注重高等教育与职业教育等等；前者则表现为知识型劳动者的就业率高，劳动者、管理者乃至所有者的结合，用户参与生产过程，注重终身学习等。

包括约瑟夫·F·斯蒂格里茨等经济学家在内的一些人还援引自90年代初期以来美国经济持续增长、并呈现“两低一高”（失业率低、通货膨胀率低、经济增长率高）以及网络贸易的发展等事实来论证“知识经济”或“新经济”的出现。有人还进一步把上述现象解释为“经济发展的周期性危机被‘抹平’，危机的周期变成了高低的波动和发展的前奏”，认为它与资源利用方式的改变一起，构成了“知识经济”的又一重要特征：知识经济是可持续发展的经济。

为什么会出现“知识经济”？劳伦斯·普鲁萨柯把问题简明地归结为“为什么是知识？为什么是现在？”他认为有四个方面的潮流推动了“知识经济”的出现：1. 经济全球化；2. 专门知识的价值被认识，它已被融入组织程序和日常工作中，以应付全球化带来的压力；3. 知识作为独特的生产要素被认识；4. 廉价的计算机网络化，它提供给我们工作和互相学习的工具。就此，有学者进一步论证道：知识时代与以往的工业文明中对知识认可的实质差异在于知识不再是资本生产的附庸；而且随着信息时代的到来，信息的处理、传输成本和效率也不再是

制约经济增长的主要障碍。正是在这一背景下,曾被信息传输效率低下所掩盖的知识本身的稀缺及知识生产能力,成为对经济社会发展具有强烈制约的瓶颈,知识需求才成为实现人类其他一切预期的前提,知识生产本身才成为经济和社会生活的中心。不仅社会经济组织形态、社会生活结构方式,而且人的知识观念、价值原则,都要围绕最有利于知识生产潜力的开掘,即人的创新能力的最大限度发挥而进行空前而深刻的改造。

亦有国内学者试面对“知识经济”现象出现的根据、必要性和条件作出独立的论证。他指出,马克思早就揭示了这样一个趋势,即随着社会生产力的发展,“一般科学劳动”将日益取代人的直接劳动而使后者降低到“微不足道的地位”,活劳动和物化劳动将越来越不能成为生产力发展状况的衡量指标;并且,社会生活过程的条件本身也将日益“受到一般智力的控制并按照这种智力得到改造”。另一方面,当社会生产力的发展和物质财富的积累达到一定水平时,物的生产在全部社会生产中的比重将下降,人们的“自由时间”也越来越多,此时社会的力量、时间和财富的使用将愈来愈多地转向科学、教育、艺术、服务和公益事业,用于人的全面发展。因而,“知识经济”的出现有其必然性。“知识经济”又是来自人们面对问题、挑战所作出的回应和选择:到五六十年代,一些西方发达国家的经济发展已开始呈现出两个“极限”,即按传统方式对资源、劳动的开发以及合理配置的潜力几乎消耗殆尽而出现长期徘徊。而自熊彼特开始的研究表明,技术创新可以抵消资本收益率的递减,并有可能实现经济的持续增长。阿罗、罗默为代表的“新增长理论”进一步阐明,知识和技术的累积性(所谓“干中学”)和“溢出效应”使之成为经济增长的内生源泉,这实际上是为“知识经济”提供了理论解释和新的经济学基础。而且,经济和社会的发展所迫切需



要的也正是按照这种方式来解决面临的一些迫切问题,包括资源枯竭和环境危机。

也有为数不少的学者对“知识经济”持怀疑以至强烈批判的态度,包括对现今时代的经济、社会变化的实质持相反的看法。米切尔·G·泽伊在其《擒获未来》一书中称当前发生的历史性转折是“工业革命复兴”或“大工业时代之始”,而非“信息时代”或“后工业社会”。他认为人类在这一新生时代的中心任务是生产有价实物,信息和服务部门“只是支持大工业时代主体事物的辅助力量”。西方之所以成功,就在于坚持了“深深地尊重物质生产和消费”的进步观,而物质生产是人类独一无二地位的证明。国内亦有一些学者特别提醒人们要小心对待“在现代社会中,人类将抛弃物质的生产,只生产软件就行了”的说法。他们强调“物质生产、食物和日用品的供应将永远是人类包括发展中国家的人民生存和发展的基础”,“实现农业机械化和现代化,发展先进的制造业是人类社会的永恒主题”。还有学者提出应该深入研究“知识经济”(或“信息经济”)同“泡沫经济”的关系,它们同实质经济(即以物质生产为目的的经济)的关系,揭示纷纭复杂的表面现象所掩盖的实际利益关系。特别是在关于“新经济”的争论中,有作者指出美国的“新经济”有泡沫:一直在攀升的股票价格高于企业红利的增长,更根本地说,它脱离了物质生产和实物产品贸易。还有学者把这些与“经济全球化”联系起来,认为一些金融寡头主张以“新自由主义”和“后工业社会”政策来取代重视工业生产和发展社会基础设施的政策,目的在于掠夺工业和社会基础部门的资源,制造金融经济泡沫以牟取暴利;从“全球化”角度来说,则是“资本为了克服自身的危机不得不实现全球化,销售其知识密集型产品和服务,同时廉价地占有(发展中国家的)人力资源和原材料”。

二

这里提出了物质产品的生产与知识生产的关系问题。信息和知识作为要素进入生产,改变了产业结构、生产方式和工艺程序,改变了物质、能量的利用方式,其结果是极大地降低了物资、能量和资金的消耗并节省了空间和时间,克服了对特定资源的依赖,减少了污染。它还改变了劳动的性质和产品的价值构成。在今天,知识(或文化)产品相比物质产品的比例,以及物质产品中技术和文化的含量都越来越大,产品的价值和竞争力越来越多地来自其中包含的知识和创意。

据此,一些学者概括道:“知识不仅成为独立的生产要素、资源和资本,生产中诸要素皆依赖于知识来装备和更新,物质的和其他的资源和资本的运用越来越受到知识的支配。知识的创造和使用要受到很强的物质和资金、技术等限制,另一方面又可以打破这个限制。”在这个意义上,国内有学者提出了“知识对资源、资本的主导地位”。

在这一讨论中,人们广泛援引托夫勒的说法:“在所有创造财富所必需的资源中,没有一项比知识更加用途广泛。”但是托夫勒进一步提出的“知识成为资源和资本的最终替代物”(有人将它发挥为“知识(或信息)最终将代替物质”)的命题引起了争议。批评者认为,在社会生产过程中,信息/知识与物质、能量三种资源相互依赖,作为一个有机整体而起作用。物质产品的生产和消费越来越依赖于知识和信息,创新的实现也越来越受到更高物质技术条件的限制。在经济全球化时代,跨国公司、企业在哪里发展,很重要的就是取决于那里的资源和技术条件。再者,衣食住行仍是人的基本需求,世界性的贫困、饥饿、疾病以及发展问题仍将继续对能源和物质资源施加压力。《数字化



时代》的作者唐·塔鲁斯考特说：“只要人们还有衣食住行的需求，农、工业生产就仍然是经济的中心。”贝尔也曾强调，“后工业”并不“取代”工业，也不“取代”农业。

还有的学者讨论了“虚—实”转化关系。信息和知识作为符号性、观念性的东西或“能力”，是“虚”的或“潜在”的，要使之发挥作用或变成财富，就要与物质的、实在的东西结合起来，因而物质的东西仍然处于基础的层次。何况，“知识经济”产生的条件即是发达的工业经济，它是物质生产高度发展的直接结果。从思维方式来说，我们更应该系统地、整体地看待这个问题，而不要把其中的某一因素割裂出来而强调为“惟一”。

与“替代”密切相关的是“知识经济可以最终消灭匮乏问题”的观点。早在讨论信息的经济功能时，就有学者提出“正是信息提供了克服物质资源相对有限性的现实可能性”。尼葛洛庞蒂在《数字化生存》一书中论证说：“数字化的世界已经从分配稀缺资源的限制中解放出来，因为重新安排所有这些I和O的范围是无限的。”“知识经济”现象出现以后，一些学者进一步提出了知识作为资源的非稀缺性的问题。典型的说法是：信息和知识作为资源（或资产）是非稀缺的；这种资源可以解决困扰人类的物质资源的匮乏问题。

关于信息资源的非稀缺性，按照美国信息研究所的《知识经济》中的概括：“与有形资产不同的是，信息的价值往往随着大家对信息的共享而增加。而且，信息不会因为被使用而贬值或废弃，尽管它也许会随着时间的发展而过时；另外，信息不是一种独占性的商品——也就是说，你可以在不放弃它的同时传送给别人。”论者把这三个特征推广到知识，并且增加了知识的“溢出效应”，即一项技术或知识可以应用或推广到其他

领域，还用“技术或知识的价值可以随着使用它而增加”补充了“信息的价值往往随着大家的共享而增加”。批评者认为应该更深入地分析这一问题。他们指出：“稀缺”或“匮乏”是(西方)经济学的核心概念，惟其因为有稀缺才会有经济学。“知识经济”的出现正是由于经济社会的发展对知识生产的迫切需要。有学者论证说，人类内在的永无止境的求知本性和经济、社会方面永无止境的发展需求以及人类已获得的知识永远不能达到“顶峰”，这三方面的结合甚至使人类永远面对一种知识的“绝对稀缺”状态。还有学者提出，稀缺即“获取它需要付出成本”。知识作为资源，它的创造、获取、传播和应用都是要付出成本的，人力资源也需要大量投资才能形成。今天，知识创新之所以能带来超额回报，正说明知识生产能力包括知识本身成为最稀缺的资源。

一些学者还指出，知识作为资源，既有共享性，又有排他性。而当它成为商品或“资本品”时，其排他性就成为主要方面。由此才有“知识产权”问题。知识和信息的应用可以极大地解决物质资源和资本的合理使用问题（否则知识不会“稀缺”），但二者一“虚”一“实”，并不是对称的。所谓“不能吃信息（知识）、穿信息（知识）”的说法虽过于简单化，但也触及到问题所在。

“最终替代”的第二个方面是“知识替代资本”。关于“知识经济”的讨论引起人们对知识与资本关系研究的重视。

三

20世纪50年代以前，西方经济学家一直认为资本形式(capital formation)是经济发展的约束条件和决定因素，以亚



当·斯密为代表的古典经济学理论认为经济增长率与资本积累成正比。凯恩斯主义的现代经济增长理论进一步发挥了这一思想,在哈罗德—多马模式中,资本—产出比率 C (代表投资效率) 被假定为常数,资本积累成为经济增长中惟一的决定性因素,而 60 年代发达国家和发展中国家经济增长表明,在多数国家,相比起技术进步,资本积累对经济增长的促进只是一个次要因素。到 20 世纪末期,信息和知识产业成为发展最迅速的部门。据测算,2001 年全球以知识为载体的产业产值将高达 3.5 万亿~5 万亿美元,成为世界第一大产业。在这一背景下,一些西方学者开始把知识看做是经济增长的决定因素,并提出了“知识资本”概念。德鲁克说,我们需要这样一种经济理论,把知识放在财富生产过程的中心以解释经济、解释创新。国内有的学者进一步把它发挥为:在工业经济时代,马克思写出了《资本论》,揭示了工业经济时代资源的流动传递及分配的规律。临近 21 世纪,人类不可避免地要进入知识经济时代,我们也同样需要一部类似《资本论》这样的“知识论”,解析这个时代的财富构成、形成、转化及分配。

知识与资本关系问题的研究大致可分为三个方面。

(一) 知识资本

J·K·加尔布雷思第一个提出了知识资本概念,认为它是一种知识性的活动,一种动态的资本,而不是固定的资本形式。知识资本的思想肇始于西方经济学中的一个转变:由重视物质资本转向对人力资本的重视。按照 T·W·舒尔茨的解释,人力——包括人的知识和人的技能的形成是投资的结果。“并非一切人力资源都是最重要的资源,只有通过一定方式的投资、掌握了知识和技能的人力资源才是一切生产资源中最重要的资源”。他把这种通过开发性投资所形成的可以带

来财富增殖的资本形式称为人力资源。较为普遍的看法认为知识资本即人力资本和结构性资本的耦合。有学者认为,知识资本的概念揭示了企业和其他组织中最有价值的东西,它有效地扩充了传统的资本概念,将企业的经济活动整合在知识资本的运动中。

(二)资本是知识的累积方式

G·贝克尔认为一切形式的资本(物质的和人力的)归根到底都是知识累积和蕴存的方式。正是知识,以一种特殊的方式固化在事先设计好的资本品中,根据力学的、电学的、化学的等等原理运作,从而节约了生产单位产品所消耗的“活劳动”,产生了“收益递增”现象。

(三)替代说

瑟罗等人论证说:在人工智能产业时代,天赋的自然资源不再是竞争要素了,因为现代产品所需自然资源更少,现代运输的成本已经形成一个可以廉价运送任何资源的世界,更重要的是,材料科学的革命将会带来新型的定制材料。资金的可利用性也不再是竞争的要素了,随着世界资金市场的发展,资本密集型产品并不一定在富国生产。“知识和技能才是比较优势的惟一来源”。

德鲁克、瑟罗等人从“人的智力不能被他人占有”出发,还提出“劳动与资本的相对地位变了”或“劳动与资本的整个区别消失了”。起决定作用的生产要素不再属于资本所有者,而是属于员工,“他们既拥有生产资料,又拥有生产工具”。还有的学者提出:“利润不再来自剩余价值,而是由知识和技术所创造。”

当然并非所有的学者都这样看。利奥塔就认为:“知识的生产 and 分配在今天已经完全纳入了资本主义的商品生产过程。”这些观点都很需要作进一步的研究,但国内目前尚很少有人做



这一工作。

四

知识的含义、地位、作用的变化,是关于“知识经济”讨论的另一个基本方面。一些人提出的问题是:知识,特别是科学技术知识从来就是推动经济和社会发展的重要力量,为什么要在今天提出“知识经济”?

论者对此回答说,计算机、多媒体特别是网络技术的出现,显著地改变了知识和信息的处理和扩散能力;而社会分工和专业化的发达,经济和社会发展日益增长的对知识的需求,都使得知识的地位和作用发生了变化。尤其是知识可以带来高附加值,企业和社会对 R&D、教育和培训的投入越来越多并要求回报,信息业和文化产业的发展使得数字化、网络化成为知识的重要特征且越来越商品化,并带来了知识的大规模重构和重组,它还改变了知识的传播和接受方式。

知识与经济的相互作用使得双方都发生了变化,这样,“知识经济”中谈论的知识已不同于传统意义上的、或通常我们所理解的知识。从广义上说,这里突出了知识的实践性质和智慧创造的含义。从狭义即“知识经济”范畴说,它强调的是这种实践性质和智慧创造的经济功能,以及这种功能对知识的规约和定向。OECD 的《以知识为基础的经济》对知识作了重新分类,划分为“可编码的知识”与“隐知识”(tacit knowledge),前者包括“是什么”(know—what)和“为什么”(know—why)的知识,后者包括做某种事情的技艺和能力(know—how)以及知道是谁(know—who,它包含了特定社会关系的形成)的知识。这种分类在很大程度上反映了知识意义的变化。

贝尔在《后工业社会的来临》中说:“知识就是在客观上被



认为是隶属于一个或一组名称并被授予著作权或得到其他形式的社会认可(如出版物)的智力财产。”这可看做是“狭义知识”的典型定义。OECD 也认为,“信息一般是知识的 know—what 和 know—why 范畴。这些也是最接近市场商品或适合于经济生产函数中的知识类型。”但知识经济中的知识并非只是可编码的知识,人力资本(源)、制度资本、无形资本等等都具有重要地位。

德鲁克首先提出了“知识意义的变化”问题。国内有的学者则试图从更普遍的意义,或哲学意义上来讨论“知识从应用于‘存在’到应用于‘做事’”,认为它首先突出了知识的实践特征和一般文化特征。笛卡尔以来的传统认识论把认识看做是“思”的事情,要求人们以“旁观者”式的纯“宏观”方法研究存在的事物,它还强调知识的抽象普遍形态和逻辑特征。当代的认识论则突出了认识和知识的参与性质:我们参与所描述的世界中,知识也是在人的活动、实践中被创造和发展,乃至表达的;它也通过人与人之间的交往、合作而获得和形成、发展。因而,这位学者提出了“实践之知”,认为它包括两种类型:关于和应用于活动、实践(这里的实践包括了生产和交往)的知识;存在于活动、实践过程中的知识。前者可以抽象化、程序化,可以“学得”;后者是具体的,只能“习得”,包括只有在应用于个别情境中才能被充实、被完成。“实践之知”在很大程度上表现为人的能力,或者说是实践的智慧 and 智能。它是对人生和世界的洞知、睿见,又是一种应对挑战、作出判断和解决问题的能力,包括把事实判断和价值评价综合起来,确定目标和作出选择、创造的能力,发现新的可能性并把潜在的东西转化为现实的能力,以及学习的能力,与人共处的能力。显然,这些大都属于“隐知识”。



“隐知识”“实践知识”一类概念把人文社会科学知识包括进来,并充分强调了它的意义和作用。有学者由此批评 OECD 对“以知识为基础的经济”界定得过于狭隘,认为它只强调了科学技术知识。还有学者提出,“知识意义的变化”强调了“应用信息和知识去创造”这种形成新价值的主导因素。而所有这些都提醒我们不要把“创新”等同于“创造”,也不能把“科学技术是第一生产力”等同于“知识经济”。

这就要求我们在观念上和行动上有一个转变。但论者同时也要求对那些“衡量人才的标准是市场”,“让所有智慧的头脑都围着市场转、由市场支配”、“不能变为财富的知识不是知识”等说法持批判态度。他们认为,“知识经济”中的知识或“狭义知识”只是人类知识的一部分,作为创新源头、先导的基础理论知识就不能用商业价值来衡量,支撑人类知识大厦乃至人类文明的知识往往都是无价的。智慧和创造能力也是多种因素综合起作用的结果。再者,经济活动又只是人类活动中的一个部分或向度,尽管它是基础和极其重要的,但是经济价值毕竟不能囊括、也不能取代其他价值,追求商业价值也不是人们求真、趋善和臻美的根本动力。

五

在关于知识价值的讨论中,知识的经济价值或知识经济学特征的测度面临较大的挑战。人们进行了大量的研究,提出并继续改进着与 R&D 经费和研究人员有关的现代知识指标,特别是努力对服务部门的研究和创新作用作出准确的描述。OECD 的经济学家还试图超越只测度知识投入的界限,制定和发展起关于知识的存量 and 流量、知识投资回报率、知识传播网



络的测度以及关于人力资本、培训和劳务需求的新指标。但是目前这一领域中人们仍然面对着一些根本性的难题,如彼得·豪威特所说,虽然在理论层次上对知识的模型化已经取得一些进展,但在经验层次上进展还很小。重要的是,一些关键性的理论概念尚未阐释清楚。造成这种困难的原因在于,目前流行的价值理论和指标事实上还是依据物质产品生产的特征制定的,它未能反映知识生产和交换中的一些基本特征,如知识的生产具有更深刻的不确定性(人们对创新活动不能有理想预期),其发展和分配是动态的,知识体现在人和组织中,等等。“隐知识”更是不可能精确测度的,而像传统的国民收支账目这样的在经济相对简单、知识和技术的作用尚未被充分认识的时代设计的框架,不能对“知识经济”现象提供合理的解释,甚至会造成误导。为走出这一困境,一些经济学家试图从基础理论上进行改进。有的学者探索从劳动价值论中引申出知识价值的规定。亦有学者从根本上反对寻找一个客观的价值尺度,认为这与市场经济相矛盾,即“市场经济存在的理由已决定了必须假设不可能观测到一个客观的价值准则”。还有一些作者尝试提出新概念,如豪威特把知识限定为“个人和组织的能力”以及“包含在商品中的能力”,使之与物质产品相一致。看来这方面的研究仍有较长的路要走,但无疑是重要的,它甚至影响到“知识经济”概念能否成立。注意近一个世纪以来哲学价值学的研究成果,以及当前世界正在发生的变革的特征及其与社会价值之间的关系,似可提供一些启发。

六

关于“知识经济”现象的讨论还扩展到是否有一个“知识社



会”或“知识时代”出现的问题。由“知识成为推动社会的变革和发展起决定作用的基本资源”或经济形态，一些作者提出了“知识社会”的概念。尼科·斯特尔论证说：“因为现代社会的主要机制和特征正日益受到知识的驱动。”

托夫勒和贝尔主要强调了支配社会的力量的变化。托夫勒认为“知识本身不仅已成为质量最高的力量的来源，而且成为武力和财富的最重要因素”，亦即从它们的“附属物发展成为这些力量的精髓”。他并且预言：“全世界争取控制知识和传播手段的斗争变得越来越激烈。”贝尔则依照其“中轴理论”论证了“后工业社会”的出现根据及特征。贝尔认为，资本主义经过二百余年的发展和演变，已形成它在经济、政治与文化三大领域间的根本对立。这三个领域分别围绕着自身的轴心原则，以不同的节律交错运转。按照这个理论，前工业社会是依靠原始的劳动力并从自然界提取初级资源，工业社会是围绕着生产和机器这个轴心并且为了制造商品而组织起来的。“后工业社会则在双重的意义上是一个知识社会：首先，革新的源泉越来越多地来自于研究和发展；第二，社会的力量——按大部分国民生产总值和大部分就业情况来衡量——越来越多地集中在知识领域。”贝尔的理论有较大影响，从国内有的学者提出的“中轴转移”思想——社会发展的轴心是从权势到财富再到知识，可以看到这种影响的痕迹。

德鲁克斯以“知识意义的变化”这一命题描述了1750年以来首先发生于西方社会的三次“革命”。他在《后资本主义社会》一书中说：“原先无论东方和西方，知识都被视为对存在(being)的探索，几乎一夜之间，知识被看做应用于做事(doing)。它变为一种资源，一种用途。”由于知识被应用的对象不同，即被应用于工具、过程、产物到被应用于工作，先后引起



了工业革命和生产力革命。第二次世界大战之后,知识被应用于知识本身,由此形成管理革命,它逐渐造成知识社会。

还有一些国内学者认为,从“社会的信息化”到“知识经济”的出现,预示了人类文明将会出现一个根本的转折。因为,由信息化开始引发的社会变革与以往的一些由技术革命引发的社会变革,其最大不同之处就在于它不只是发生在物质生产领域,而且直接表现为交往媒介的变化、交往方式的扩展和交往活动的深化。它也直接地作用于文化领域,即知识的重构和重组,知识地位的彰显和含义的变化,人们接受、传播和生产知识方式的变化。而这实际上反映了社会的重心、追求的目标和价值、提出的问题和求解方式的变化:随着社会生产力的发展和物质财富的积累达到一定水平,物的生产在全部社会生产中的比重开始下降,发达国家中(事实上不只是在发达国家)人们的“闲暇时间”第一次超过了谋取必要生活资料之“劳动时间”,社会的力量、时间和财富越来越多地转向教育、科学、艺术以及服务和公共事业,用于解决人的发展问题。亦即社会的基本目标将由单纯对物的追求和占有转向对人的生存状况、人的精神和文化生活,以及社会矛盾关系的关注。对“隐知识”的重视事实上也从另一侧面反映出这一变化:它不仅突出了智慧和创造的价值,而且把“心理本体”置于“工具本体”之上,并努力追求人与技术、人与自然、人与人以及人自身的身心统一和谐。因而可以说,人的生存内容开始发生了质的变化。当然,这里的“闲暇时间”还不能等同于马克思所说的“自由时间”。在商品和市场的机制还占据统治地位的今天,还谈不上“异化”的根本克服。“文明转折”的真正实现不仅尚待时日,而且需要有一个社会制度的根本改变。



德鲁克把“知识社会”描述为“管理的社会”，哈拉尔把它设想为“民主和自由企业的结合”。与此同时，他们又把这种社会称为“后资本主义社会”或“新资本主义”，提出种种证据以证明当今的社会组织和构成已经不再依循传统资本主义的运作规律，而只是“使用自由市场作为惟一被证实的经济一体化机制”。这一看法遭到人们，特别是一些“后现代主义者”的激烈批评。经济学家曼德尔在其《晚期资本主义》一书中把“后工业社会”“信息社会”等等视为“资本在历史进化过程中的第三个发展阶段”。他并且进一步提出论据说明，即使这样的新社会的确在现今世界存在，也是一个比以前的存在形式更“纯粹”的资本主义社会。詹姆逊、苏林等人用“跨国的”、“信息化”、“消费主义”等一组概念来描述这种资本主义发展的新阶段。他们认为，这一阶段“资本主义积累的基本逻辑始终发挥着作用”。资本主义的性质发生的令人吃惊的变化在于它创造出一种新的秩序，在这种新秩序中，金融市场的全球化和信息技术进步的结合确保了资本空前范围的流动，一切生产和再生产的条件都已直接被资本吸收，“资本自身变成了社会性”，“将整个社会都包括进去”。不仅是知识的生产；甚至“美感的生产已经完全被吸纳在商品生产的总体过程之中。亦即，商品社会的规律驱使我们不断生产出日新月异的货品，务求以更快的速度把生产成本赚回，并把利润永远翻新下去”。再者，尽管一些人相信，在“知识社会”中，“每个人都知道一些别人不知道的知识”，“没有阶级的区分，只有不同知识的区分。没有不同资源所有者的合作，只有不同知识者的合作”，但包括德鲁克在内的更多学者依然认为这里有着“知识富有者”与“无知阶级”的分化。“知识富有者”处于主导地位，里夫金在《工作的终结》一书中更认为，随着软件技术的进一步发展，前景

将会是广大工人，包括蓝领、白领工人和管理人员在内的极大多数成员的失业，是世界分裂成为由少数高科技的创造者和管理者组成的富有社会和千千万万失业大军组成的贫穷社会，后者的希望越来越渺茫。这种分化将导致社会的剧烈冲突。

七

以上争论说明，当今时代经济、社会、文化的发展，向人们提出了大量的需要从理论上进一步探索和实践上予以解决的问题。关于“知识经济”现象，西方学者提出了很多富有启发性的见解，包括“知识经济”、“知识时代”术语本身，特别是，他们提供了大量的实证材料和统计数字。但是参与这一讨论的有不少是未来学家或管理学家，而很少有经济学家、哲学家和历史学家，讨论就缺乏理论的深度和批判的力度——德鲁克的《后资本主义社会》就曾被批评者讥为“散乱浮泛”——更缺乏唯物史观的高度。如果“信息”、“知识”作为一种经济、社会或文明形态出现，那么，区分不同经济形态、社会发展阶段或类型，区分不同时代的标准是什么？科学技术乃至知识和智慧的创造对经济和社会的发展的推动作用愈来愈巨大，但是这种作用是需要一定中介的。科学技术以及知识和智慧的创造通过什么样的中介作用于经济和社会发展，它们又是怎样地改变着人们的生产方式、交往方式和生活方式，这些都主要是社会历史领域的问题，需要进一步研究，需要从生产的社会形式方面作出进一步的分析。特别是其中的生产资料占有关系、社会财富分配关系、阶级关系可能发生的变化及其影响等等，目前尚不能说清楚。与此密切相关的，是国内已有学者提出“精



神(或知识)越来越成为社会历史发展的主要推动力量”,这一命题也需要进一步研究。如果说知识经济“初见端倪”,那么它就是一个正在发生着的、尚待展开的东西,而且,这一趋势主要发生在西方,这就更增加了我们理解的困难。因而除了需要唯物史观的指导,还需要大量的实证性考察。

使得这一讨论未能深入的原因之一,也是由于缺乏对知识本身的深刻研究,知识在今天被置于经济社会的核心,20世纪后半期,世界的格局、基本变化与发展趋势,都不能不说与知识的含义、地位和作用的变化有关,争夺控制知识、信息及其传播手段的竞争也越来越激烈。因而,深刻地理解知识,科学地把握时代特征,已是当今时代向哲学和社会科学提出的一个重大课题。而这一领域又是人们众说纷纭且认识变化很大的领域。从上述讨论中可以看到,人们都在谈论知识,但往往囿于特定的角度、层次乃至意识形态背景,甚至对“什么是知识”语焉不详或不甚了了。因而,清理20世纪知识理论的遗产,从新的高度加以概括和综合,以期建立一个具有时代水平的、以马克思主义基本精神为核心的、能够回答当今经济社会提出的重大问题的知识理论,就是十分重要和迫切的了。

事实上,20世纪的一些主要哲学流派,大都从不同侧面探讨了知识问题。舍勒和曼海姆的各异的“知识社会学”,近年兴起的“科学知识社会学”等等,也都为知识问题的研究提供了新的视野和方法。尤其是,这里还显示出一条人们对于知识的看法的变化线索,例如从对知识结构的静态分析到知识与社会关系的动态考察,从研究知识之可能、合理性条件到注重知识之效用、合法性,并且从生活、实践中寻求知识的基础、根源和根据,以及日益强调人文社会科学知识与科学技术知识的互补等。这一发展线索实际上是与关于“知识经济”的认识殊途同归

的。因而,在前述梳理、批判、综合的工作中,这一方面的功夫是不可少的。此外,这一研究还应当与对现时代的基本特征、基本矛盾关系的研究结合起来。正是经济社会的发展变化影响着知识的变化,变化着的知识又在塑造着时代的面貌。

这种研究又具有很大的实践意义。因为在今天,“知识经济”现象已是一个必须注意的事实,它已经在对我们产生着影响。当今时代,任何一个国家和民族都不可能孤立于“经济全球化”的浪潮之外,也不可能孤立于全球网络之外。尽管出现了创造财富的新方式并可以“重新洗牌”,但包括中国在内的发展中国家并没有与发达国家站在同一起跑线上。相反,西方发达国家利用原先拥有的优势和资本与技术方面的雄厚积累,在市场占有率和文化、价值观的传播方面已尽占先机。它不仅使发展中国家失去以往可能据有的资源和劳动力优势,而且使发展中国家与发达国家在资金、技术、基础设施等方面的差距被进一步“放大”。因而缩短它们之间差距的努力将变得更加艰巨和困难。如何通过战略性努力,避免国际竞争地位的进一步恶化并改变自己的地位,是发展中国家面临的严重挑战。

“知识经济”现象的出现还引发出诸多的社会、政治、伦理道德等问题,其中很重要的一个是,随着创造财富新方式的出现和社会结构的变化,社会公正的问题变得比以往更为突出。联合国开发计划署和世界银行的统计数据都表明,尽管“新技术使人类积聚财富的速度超过任何时候”,但第三世界国家却很少从中得到好处,相反,生活在富国的1/5世界人口与生活在最贫穷国家的1/5世界人口的收入差距由1960年的30:1扩大到1997年的74:1。瑟罗指出:“因特网时代大量财富落在精明的老板的口袋里,第三次工业革命将造成的不平等现象比前两次更为严重。”“21世纪将是贫富



严重分化的世纪。”如何努力发展自己的能力，在积极参与“信息化”“知识经济”和“全球化”的过程中谋求公正平等的国际秩序，是发展中国家，实际上也是整个人类面对的重大挑战。

重要参考文献：

1. Fritz Machlup, *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*, Princeton, 1962.
2. D·贝尔：《后工业社会的来临》，商务印书馆，1986年版。
3. J·奈斯比特：《大趋势——改变我们生活的十个方面》，中共中央党校出版社，1990年版。
4. A·托夫勒：《权力的转移》，中共中央党校出版社，1996年版。
5. 美国经济研究所：《知识经济》，江西教育出版社，1999年版。
6. 经济合作组织（OECD）：《以知识为基础的经济》，机械工业出版社，1987年版。
7. 美国商业部：《浮现中的数字经济》，中国人民大学出版社，1998年版。
8. D·尼夫：《知识经济》，珠海出版社，1998年版。
9. 尼葛洛庞帝：《数字化生存》，珠海出版社，1997年版。
10. P·德鲁克：《后资本主义社会》，上海译文出版社，1999年版。
11. 尼科·斯特尔：《知识社会》，上海译文出版社，1999年版。
12. W·E·哈拉尔：《新资本主义》，社会科学文献出版社，1999年版。
13. L·C·瑟罗：《资本主义的未来》，中国社会科学出版社，1998年版。
14. R·赖克：《国家的作用——21世纪资本主义前景》，上海译文出版社，1999年版。
15. 迈克尔·G·泽伊：《擒获未来——21世纪的科技与人类生活》，三联书店，1997年版。



16. 张世鹏等编译:《全球化时代的资本主义》,中央编译出版社,1998年版。
17. 杰里米·里夫金:《工作的终结》,上海译文出版社,1999年版。
18. 詹明信:《晚期资本主义的文化逻辑》,三联书店,1997年版。
19. 利奥塔:《后现代状况》,湖南美术出版社,1994年版。
20. 斯皮内洛:《信息技术的伦理方面》,中央编译出版社,1999年版。
21. A·皮克林编:《作为实践和文化的科学》,英文版。
22. 李京文:《知识经济》,社会科学文献出版社,1997年版。
23. 中国科学院研究生院,中国社会科学院研究生院编:《知识经济与国家创新体系》,经济管理出版社,1998年版。
24. 刘吉、金吾伦等:《千年警醒——信息化与知识经济》,社会科学文献出版社,1998年版。
25. 李河:《得乐园、失乐园》,中国人民大学出版社,1997年版。
26. 姜奇平等:《知本家风暴》,中国友谊出版公司,1999年版。
27. 陈筠泉:《马克思论科学在生产中的应用》,《哲学研究》1998年第4期。
28. 贾新民:《知识经济离我们有多远》,《〈知识经济汉译丛书〉引言》,珠海出版社,1998年版。
29. 朱葆伟、金吾伦:《社会的信息化与观念变革》,《光明日报》1997年11月16日、25日版。
30. 朱葆伟:《关于“知识经济”的几点思考》,《知识经济与国家创新体系》,财政经济出版社,1998年版。
31. 李伯聪:《知识稀缺与知识挑战》,同上书。
32. 宋健:《迎接战略转折,深入发展高技术产业新战役》,《科学时报》,1999年11月2日;《非物质经济不适合中国》,《科学时报》1999年11月8日。
33. 刘奔:《“泡沫经济”与“泡沫文化”》,《哲学研究》1999年第3期。



34. 金兑:《社会哲学视野下的知识经济》,《哲学动态》1998年第7期。

35. 中国社会科学院哲学所研究组:《国家创新体系与人文社会科学》,《光明日报》1999年11月15日。

36. 世界银行、国际货币基金组织 1997~1998年年度报告:《知识促进发展》。

上帝已死

SHANGDIYISI

耿开君

在现代思想史乃至整个人类思想史上最为振聋发聩和惊世骇俗的一声呐喊便是——“上帝死了”！这一声呐喊出自 19 世纪末德国思想家尼采（Friedrich W. Nietzsche, 1844 ~ 1900 年）之口。对于西方思想史来说，自尼采这一宣判之后，开始于 16 世纪的现代便转折为一种新意义的时代，或曰“后现代”开始到来。

“上帝死了”出现在尼采写于 1882 年的著作《快乐的科学》中“疯子”一节——

你是否听说过，有一个疯子大清早手持提灯，跑到菜市场，不断地大喊：“我找到上帝了！我找到上帝了！”由于四周的人均不信上帝，遂引起一阵骚动：怎么搞得！他失魂了吗？其中一个说到。他是不是走错路了？另一个说。还是他迷失了自己？他害怕我们吗？他在梦游吗？人们议论纷纷，哄然大笑。这个疯子突然闯进人群之中，并睁大双眼瞪着大家。

“上帝到哪里去了？”他大声喊叫，“我老实对你们说，我们杀



了他——你和我！我们都是凶手……上帝死了！上帝真的死了！是我们杀害了他！我们将何以自解，最残忍的凶手？曾经是这块土地最神圣与万能的他如今已倒在我们的刀下，有谁能洗清我们身上的血迹？有什么水能清洗我们自身？我们应该举办什么样的祭典和庄严的庙会呢？难道这场面不会对我们显得太过隆重了吗？再也没有比这件事更为伟大的了——而因此之故，我们的后人将生活在一个前所未有的更高尚的历史之中！”（余鸿荣译，中国和平出版社，1986版，第139～140页。）

尼采在这里借疯子之口所喊出的“上帝之死”乃是对西方文明命运最深刻的洞察，是对时代转折的先知式预言。此处之“上帝”与西方文化的核心基督宗教有直接联系，但并不只是针对基督宗教，而毋宁说是整个西方文化根基的代称。

二

西方文明源于希腊、希伯来和罗马传统，可以概括为对超越者（上帝、实体、理念等）和理性的信仰。现代之前为中世纪，正是在中世纪，上述西方文化的核心精神与社会体制、人文风俗、生活方式最大限度地融合在一起。其时，在哲学与宗教的信仰上，基督教的上帝观成为统治性的观念，古希腊的亚里士多德形而上学及柏拉图思想成为与上帝观相联的文化与哲学的世界观；外在的，这二者以意识形态的方式统治了整个西方的观念世界，道德与价值俱由此而出。社会体制与此相应，教会成为联合西方世界的“超国家”，庞大的帝国（查理曼帝国、神圣罗马帝国等）与统一的教会共同压制了民族意识。

由各种历史因素导致了中世纪统一的西方世界的衰败，

文艺复兴成为新旧时代转换的序曲，马丁·路德发起的宗教改革因其最终瓦解了以统一的基督教为标志的统一的西方世界而成为现代的开端。自此，感性个体之人逐渐觉醒，民族国家亦相继兴起。18世纪的启蒙运动成为西方现代性成型的一次重要事件，它把文艺复兴开始的现代精神进一步推进，它极度推崇人的理性，认为这是超越宗教与政治的人所拥有的第一权威。启蒙运动认为自然乃最合理者，人性本善，教育和社会体制应该符合自然的规律，人类历史、人性、人类未来等各个方面将乐观地不断向进步迈进。与此同时发生在西方世界的另一个塑造了西方现代意识的事件是发端于英国的工业革命，在科技和生产方面创造出来的巨大能量既使人类第一次看到了人控制自然的能力，也改造了社会体制，并引发了许多社会公平问题。对于基督教来说，虽然几个世纪来的巨变带来教会权威的丧失，但在观念道德世界里基督教仍然是西方文化的核心构成力量，只是这种力量的最内在处已经在日渐被我们所提到的各种事件侵蚀着。有人把这一过程称为世俗化或“解魅”（韦伯）。至19世纪西方文化已面临着一场巨变。

但如在所有时代巨变来临之前一样，暴风雨前的隆隆雷声只为极少数的敏感者所聆听到，有三位“先知”就是这极少数的心灵敏感者：基尔凯戈尔(Sren Kierkegaard, 1813 ~ 1855年)、陀斯妥耶夫斯基(F. M. Dostoevsky, 1822 ~ 1881年)、尼采。他们对西方文明的命运或忧心忡忡，或愤世嫉俗、或对将要到来的新时代激动不已；大众却仍然沉浸在启蒙传统的乐观与内在价值信仰的虚无主义中。尼采的“上帝死了”一语是所有这些感觉最凝练的和最骇世惊俗的表达。



三

尼采的“上帝之死”包涵着这样一些意义——

(一)“上帝之死”是尼采对时代精神的洞察

至 19 世纪西方世界所发生的外部变化有目共睹，但实际上，在西方人心灵内部所发生的变化则更为巨大，这一变化就是虚无主义精神的蔓延。敏感的陀斯妥耶夫斯基以文学的形式在《群魔》和《卡拉马佐夫兄弟》等小说中深刻地描述了这一现象。虚无主义的实质是对支撑所有价值、信仰和传统的根基失去了信心，这一根基用海德格尔的话来说是“超感世界”，而尼采则是以“上帝死了”这一寓言式的象征一针见血。尼采在这个寓言中还指出：上帝之死是被我们人类所杀，“我们都是凶手！”这意味着是人类自己主动地放弃了以上帝为整个价值系统和传统的支撑。上帝死后，人类将面临两种情绪：陷入茫然不知所措或为所欲为的虚无主义，如陀斯妥耶夫斯基的小说《卡拉马佐夫兄弟》中的伊凡所说：“上帝死了，岂非一切都可为？”或是以我们自己来代替上帝的位置，所以尼采说：“因此之故，我们的后人将生活在一个前所未有的更高尚的历史中！”

(二)对一切价值的重估

价值对于人的重要在于它是人评价一切人生世事的立足点，或曰“视点”。传统西方文化发展的成果是以与“感性世界”（生命、个体、实存等）相对的“超感世界”（上帝、实体、理性等）为这一视点，即价值评价的原则。前此时代的人们在朴素天真的态度中信仰上帝和实体，固然压抑了生命和感性，但还不失崇高与充实的感受；而现代人已经不再天真无邪，再以上帝、实

体和理性为价值,就只能导致虚伪和颓废。如今尼采要揭露这种虚伪和颓废,把价值的“观点”置于人自身当中,所以叫做“对一切价值的重估”。

(三)对形而上学的批判

“上帝之死”根源于西方文化传统,这要从形而上学上来分析和批判,这是尼采的“上帝之死”所包括的另一重要方面。在基督教诞生之前的西方文化中,“上帝之死”的病源已产生,那就是以柏拉图理念论为典型代表的对实体、本体等超感世界的信仰。尼采在此批判的基础上提出了自己的哲学——透视主义,即:只有以人为中心的解释,而没有什么“客观”的认识,所谓知识、规律、客观真理等只不过是习惯而成。

(四)对道德和基督教的批判

“上帝之死”批判的直接对象是道德和基督教,而西方文化中基督教是道德教化的内在与外在权威。面对虚无与颓废,尼采要彻底地建立一种新的道德:以主人道德代替奴隶道德。所谓奴隶道德,就是以往那种以上帝实体等信仰为基础所导致的道德上虚伪、个性上病弱、怯懦、怨恨等现象;而主人道德则是自我立法的、直面人生、支配自己命运也支配万物的形象。

(五)强力意志——重估价值的新基点

尼采在进行了对整个西方文化传统的毁灭性破坏和清理之后,便开始建立自己重估价值的基点——“强力意志”。强力意志是生命本质中所包涵着的意志力量,这种力量永远要求自己支配自己并不断超越自身,这不啻是一种新的“形而上学”,但却是与传统形而上学正相反,现代哲学由此而进入了对生命的肯定阶段。

尼采之所以成为由现代进入后现代的路标,主要是因为



尼采的批判直指西方文化传统的根基，对基督教与启蒙精神作为这种传统的两个具体表现是两个附属的批判对象，因此，尼采所称的“上帝死了”才具有最深刻的意义，而对“上帝之死”问题的赞同与存疑也深浅不一地来自对基督教信仰、启蒙精神、西方文化传统等各方面的攻击与维护。

四

对“上帝之死”后现代特性的意识也是一个群体现象，在19世纪到20世纪前后与尼采大致同时代人中，还有许多的思想家们也从各种不同的角度及不同的深度意识到了同样的问题。

首先，对人的非理性本性的认识。最著名者当属弗洛伊德(S. Freud, 1856~1939年)。他把人的本性置于潜意识本能之中，这种非理性的本能与文明之间有着巨大的冲突，种种文化现象都可以从这种冲突与协调中找到解释。其他如哲学家柏格森(H. Bergson, 1859~1941年)以生命冲动、直觉来与传统和科学的理智对立，认为那才是通向神秘存在的真理之路。另一位法国哲学家乔治·索列尔(G. Sorel, 1847~1922年)把非理性主义应用到政治领域，认为尼采所说的颓废、虚无等西方文化的衰落现象主要体现在资产阶级身上，而工人阶级则可以暴力和群众行为体现文化中的阳刚之气并最终拯救西方文化。历史学家斯宾格勒(O. Spengler, 1880~1936年)《西方的没落》也是受尼采影响的一个著名的例子。

其次，对于由现代到后现代过渡的时代特性，一些思想家也有更具体的分析，同时也表现出与尼采“强力意志”和“超人”乐观相比的悲观主义情绪。涂尔干(E. Durkheim, 1858~1917

年)认为,现代社会以世俗主义、理性主义和个人主义为特点,完全丧失了传统社会那种如基督教共同依赖的价值和信仰基础,导致了如自杀现象在内的各种精神痛苦。著名的马克斯·韦伯(M. Weber, 1864~1920年)对现代性的认识尤为深刻。韦伯把西方现代社会的产生看做是“解魅”过程,即对世界的理解不再以神话、巫术及宗教等为根据,而代之以理性和自然观,在社会组织制度方面则一官僚制(或科层制)为特点,韦伯称之为西方文明的“理性化”过程。理性化带来的后果是双重的:它既产生了现代西方的资本主义精神和社会制度,也是人们在内在的精神方面日益空虚并有导致人的非理性冲动的破坏性后果。

第三,在基督教神学方面,对“上帝之死”问题或后现代性的反应来自两方面:在启蒙精神基础上对基督教的重新解释,以及从维护基督教信仰出发对启蒙精神和后现代性的积极反应。前一方面,19世纪以费尔巴哈(P. J. A. R. von Feuerbach, 1804~1872年)为先驱。他以人类学解释基督教,把基督教对上帝的信仰看做是人的异化对象,把基督教的价值观以人本主义精神重新安置回人本身。这实际上已经是在宣布“上帝之死”了。费尔巴哈影响了包括尼采在内的19世纪一些思想领袖。另一位著名的人物是施特劳斯(D. F. Strauss, 1808~1874年)。他的《耶稣传》第一次以历史主义方法重新解释基督教的起源,是对基督教的一次致命的“解魅”、“解神话”,耶稣成了一个历史人物,基督教成了一个历史现象。在后一方面,利奇尔主义的新教自由神学成为基督教内部的反理性主义,他们同样地反对形而上学,拒绝黑格尔式的思辨,而强调实践的宗教观。特洛尔奇(Ernst Troeltsch, 1865~1923年)把基督教看做是一个开放、流动、



没有绝对本质的历史过程，从而开始了基督教进入多元时代的理论准备。这虽然不是宣布“上帝之死”，但却是在开始把传统的上帝转换为个人的或特殊的上帝。

五

正如尼采的孤独一样，直到 20 世纪初，“上帝之死”仍然是一空谷足音，大众仍然沉浸在启蒙传统的现代式的乐观之中。“上帝之死”要成为一种实体性的文化现象，尚需等到实际的历史事件的发生——两次世界大战之后，文化的 20 世纪才真正开始，尼采的谶语“上帝之死”也终于蔓延为一种世纪病。

思想对这种境识的反应要更为丰富和复杂，“上帝之死”正是在这里才仍然是一“存疑”——在绝望和怀疑中，有人会走向虚无，但也会有人再次走向上帝、走向理性。20 世纪的西方思想界在对尼采“上帝之死”的继承、否定与超越中思考着现代性或后现代性。

继承尼采精神的首先是兴起于第一次世界大战以后的存在主义。存在主义要以人的自由和选择来代替上帝死后留下的位置，萨特(J. P. Satre, 1905 ~ 1980 年)的存在主义就是这样的典型。“存在先于本质”是萨特的基本命题，即人是绝对自由的主体，他必须通过不断的行动去抉择，并为此抉择负起责任，从而成为他想成为的那种人，民主与社会等也可以在此基础上建立，在这种意义上，存在主义是一种“人道主义”。另一位著名的存在主义哲学家是德国的雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883 ~ 1969 年)。他也主张哲学的研究对象是人的非理性、是自由、处于永远的超越状态的存在，人生之意义在于人自己所做出的自由的选择和超越。海德格尔(M. Heidegger, 1889 ~ 1976 年)虽然



自己否认是存在主义者，但还是有很多人把他看作是存在主义哲学的最主要人物。海德格尔如尼采一样，也是要颠覆整个西方传统的形而上学，他把哲学的任务看做是探讨“存在”(Sein)，它先于存在者，而整个西方哲学传统都是对这个本然的“存在”的遗忘的历史，甚至包括尼采也不例外，“上帝之死”早在古希腊就已开始。

20世纪西方哲学的另一大特点是对形而上学的否定、改造或超越，这也是肇始于尼采的一项现代事业，是“上帝之死”问题的进一步延伸。这其中以海德格尔的功业最为辉煌。尼采的透视主义和语言研究则为当代诠释学和分析哲学所继承，当代哲学是多元与相对主义的时代，或称后现代主义哲学时代。德里达(J. Derrida, 1930 ~)表现出最彻底的后现代主义哲学姿态，他继承了尼采的颠覆整个西方形而上学的事业，以流动、生成的本文形式继承和发展了尼采的“生成着的生命”。福柯(M. Foucault, 1926 ~ 1984年)把尼采的反“绝对真理”透视主义发展成为对权力话语的分析上——人类的一切知识都是在某种权力影响下的“话语”，他的对社会和人身体的病态的研究则继承了尼采把生命和身体视为一不可为认识或解释所穷尽的秘密的看法。

六

20世纪对“上帝之死”的积极的反应来自理性主义和基督教神学两方面。因尼采的“上帝之死”作为“对一切价值的重估”是对整个西方文化传统的反思和批判，而基督教的上帝和启蒙理性只是两个具体的批判对象，所以在对“上帝之死”问题的反应中也有所不同。



首先，是来自理性主义的反对与超越。尼采提出“上帝之死”是要否定神、实体、客观、真理、理性等等，而要肯定生命、非理性、意志等等，这如今已成为 20 世纪及 21 世纪精神的重要部分，在当代，个人的生命在理念上已经成为任何权力不可逾越的、应当尊重的价值；生命中所包涵的非理性却是一把双刃剑，人的创造力在于此，人的破坏力亦在于此，对这一点的警惕正是反对尼采的理由。第一次世界大战与第二次世界大战既应验了尼采对上帝死后将带来无价值约束的灾难预言，但同时也说明了尼采所大力张扬的非理性与生命能量、生命意志会走向完全相反的方向，尼采哲学为纳粹所利用并非纯属偶然。西方马克思主义者卢卡奇（G. Lucacs, 1885 ~ 1971 年）就是在德国对第二次世界大战中的经历进行反思后，为避免纳粹的重演，而提倡重新回归启蒙理性精神。霍克海默（M. Horkheimer, 1895 ~ 1973 年）与阿道尔诺（T. W. Adorno, 1903 ~ 1965 年）以理性的态度对启蒙理性进行批判，认为启蒙精神在当代已经异化为科学与极权主义对人之自由的奴役和妨害。

理性主义对“上帝之死”所带来的文化危机最深刻的反思当属现象学的创始人胡塞尔（E. Husserl, 1859 ~ 1938 年）。胡塞尔把欧洲文明的根基看做是理性，人性之根基亦在于此，而现代欧洲文化危机的根源正是由于欧洲人理性观的偏狭和丧失。胡塞尔所秉承的乃是希腊传统，对尼采以“上帝之死”对西方文化彻底的批判和颠覆，显然是不以为然；对继承尼采精神的存在主义者如海德格尔等哲学家更视为“经验的人类学类型”、“怀疑主义”、“反理性主义”等。

哈贝马斯（J. Habermas, 1929 ~ ）则是当代后现代哲学家中对理性倡导最有力者之一。针对后现代性中的相对主义，哈贝马斯也重提启蒙精神。他不仅把理论与实践相联结以避免单

纯的解释所带来的主观性，如来自尼采透视主义传统的伽达默尔的解释学。他还把理性具体化为以语言维度来探讨交往的共同基础，进而探讨民主及公共领域建设的可能性及合理性。

其次，来自基督教神学的积极反应。这可以分为两个方面：一是不但拒绝“上帝之死”，反而把对上帝的信仰看做是现代人克服虚无主义的唯一出路，尤其在经历了非理性泛滥而导致的两次世界大战之后；但是所有这些反应并不是简单的基督教保守主义，他们把基尔凯戈尔、陀斯妥耶夫斯基甚至尼采曾揭示的后现代特性，如个人性、感性、反理性等融合到其新神学中——上帝未死，他不是活在教会和教义中，而是活在我们的心中。在本世纪，这一方面的首要人物是德国神学家巴特(Karl Barth, 1886 ~ 1968年)。在巴特看来，上帝当然没有死亡，但人不仅不能以教会或教义与上帝发生联系，也不能以对任何历史和经验的理解而认识上帝，人与上帝之间存在着不可逾越的鸿沟，他是一个“全然相异者”，只有来自上帝的启示才使我们与神最终相遇。于是，把基尔凯戈尔、尼采等人所主张的现代性融进了一种新的基督教神学中，换句话说，对生命的坚持并不一定导致“上帝之死”，反而使我们更真切地接近了上帝。在这一方面的另外一些神学家则以另一种方式论证上帝的未死。舍勒(M. Scheler, 1874 ~ 1928年)、蒂利希(P. Tillich, 1886 ~ 1965年)、朗那根(B. Lonergan, 1903 ~ 1983年)、拉那(K. Rahner, 1904 ~ 1984年)等人从存在主义或是内在超越性出发，论证上帝是活在人的心中的——对上帝的信仰根植于人存在的本身或是人的内在的超验性之中。这样的神学改造也是积极适应人的现代性，在教会权威丧失、强调个人的生存、感性的今天，使基督教信仰有了一种新的根据。



基督教神学对“上帝之死”积极反应的第二方面是所谓“激进的世俗神学”，其中尤为激进者称为“上帝之死神学”，正呼应了尼采作为一个无神论者的“上帝之死”论。现代性以另外一个词语来描述就是“世俗化”。基督教以及差不多所有的宗教都以世俗化为敌人，而“激进的世俗神学”则要以彻底积极的态度来迎接世俗化的到来，甚至不惜接受“上帝之死”为现实。此派神学奉第二次世界大战期间死于纳粹狱中的著名神学家朋霍费尔(D. Bonhoeffer, 1906 ~ 1945年)为先驱。朋霍费尔认为我们已经进入了一个非宗教的时代，在这个时代人类已经“长大成人”，上帝作为干预人类历史的超越力量已经多余，而惟一适合于现代的神的形象是软弱的、受难的十字架上的耶稣，他告诉我们的是对此世而非彼岸的肯定，是以具体行动来参与此世救苦救难的事业。主要活动于60年代美国的激进世俗神学家们都继承了朋霍费尔这种对基督教的理解。他们所说的“上帝之死”在某种程度上有尼采的痕迹在里面，即：上帝确实已死，但死掉的是人造的和偶像的上帝、是形而上学的和虔敬主义的上帝。这些神学家的激进之处在于其对当代世俗化的过分肯定，如哈密尔顿(W. Hamilton)、罗宾逊(J. A. T. Robinson)、考克斯(H. Cox)等人肯定了在世俗化的当代人们与圣经时代和以往时代不同的成熟和力量，认为作为父亲形象的上帝已死，人要自己去承担对自己和世界的责任。他们还算是基督教神学家的地方是：他们认为惟有那个活生生的死在十字架上的耶稣才是当代人最可效仿的。

七

20世纪已经过去，但正如尼采所宣告的我们将进入一个相对主义的时代一样，尼采所宣告的“上帝之死”也同样处于众说



纷纭之中——上帝真的死了吗？如果传统意义的上帝死了，是否有现代意义的上帝仍然活着呢？启蒙精神真的破产了吗？理性是否依然是我们这个世界的基础？在这个相对主义和多元主义的时代，我们能重新建立一种“公度性”吗？存在着“全球伦理”和“全球一体化”吗？

种种存疑俱在。对“上帝之死”问题的研究，根本处要依赖于文化实体的发展与成熟状况，而非单纯的思想与哲学运作。如果对“上帝之死”问题的前景进行展望的话，否定的回答要多于肯定的回答：（一）人类似乎再也不会回到对上帝和实体的天真、朴素的信仰中了。（二）多元的时代将成为我们时代的一个成果，重新建立万众一心的价值标准遥遥无期。（三）对非理性的歌颂已被两次世界大战的灾难抵消了许多，也许理性正在润物春雨般地以新的形式在我们当代文化中悄悄再生与壮大。（四）西方文化伴随着政治与经济的全球霸主地位仍将不可抵挡地继续主导着世界文化的趋向，世俗化则仍将大踏步地前行。（五）在人的心灵中永远抹不掉对超越的追求，这个世界永远会有人继续在内心里信仰着上帝，只不过那将是个人灵魂的私事，而再也不会以上帝的名义干涉世间的、他人的事情被认为是合理合法的了。

重要参考文献：

1. 马文·佩里(主编)：《西方文明史(二卷本)》，商务印书馆，1993年版。
2. 詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想(二卷本)》，四川人民出版社，1992年版。
3. 尼采：《快乐的科学》，和平出版社，1986年版。
4. 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，文化艺术出版社，1987年版。



4. 尼采:《权力意志》,商务印书馆,1991年版。
5. 海德格尔:《尼采的话“上帝死了”》,载《林中路》,上海译文出版社,1997年版。
6. L·J·宾克莱:《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》,商务印书馆,1986年版。
7. 周国平:《尼采——在世纪的转折点上》,上海人民出版社,1986年版。
8. 周国平:《尼采与形而上学》,湖南教育出版社,1990年版。
9. 朋霍费尔:《狱中书简》,四川人民出版社,1991年版。
10. 陀斯妥耶夫斯基:《卡拉玛佐夫兄弟》,人民文学出版社,1981年版。
11. 威廉·白瑞德:《非理性的人》,黑龙江教育出版社,1988年版。
12. 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,上海译文出版社,1988年版。
13. 罗蒂:《后哲学文化》,上海译文出版社,1992年版。
14. 卡西尔:《启蒙哲学》,山东人民出版社,1995年版。
15. 萨特:《存在主义是一种人道主义》,上海译文出版社,1990年版。
16. 弗洛伊德:《文明及其缺陷》,安徽文艺出版社,1987年版。
17. 霍克海默·阿道尔诺:《启蒙辩证法(哲学片断)》,重庆出版社,1990年版。

福柯的启蒙

FUKEDEQIMENG

田立年

与早年福柯对于康德启蒙论题的考古学和谱系学的直接消解和批评不同，晚年的福柯非常重视启蒙，不止一次地回到启蒙与今天、启蒙与革命等主题上来，令人惊奇地声称批判的任务不能没有对于启蒙的信念。但是，值得注意的是，福柯对于启蒙的理解是相当独特的。他认为，必须将启蒙从各种通常的人为的“挟持”中解放出来，拒绝一切以某种简单化的专断形式出现的立场，即要么接受启蒙并信守它的理性主义传统，要么批判启蒙，并努力摆脱它的理性原则。如此地看待启蒙，按照他的说法，实际上是对启蒙的一种“甜蜜的背叛 (the most touching of treasons)”。在他看来，启蒙的重要之处并不在于某些理性主义的教条，而在于伴随启蒙而来的某种对于现在的崭新的态度，某种哲学的 *ethos*，或者按照康德的说法，在于某种自发的勇气。当然，这种说法与所谓“后现代主义”的论述表面上不无相似。但是，如果我们从某种生存论上的或美学化的立场来理解福柯，将福柯的“现代性的态度”仅仅看做是一种姿态或态度，那我们就会错失他关于启蒙的论述中的最重要的东西，看不到他的目的乃是建立一种关于现在的本体论，一



种关于我们自己的本体论，看不到只有从本体论的观点看，他的关于启蒙的论述才是有意义的。在我看来，本体论的建立对于任何思想家来说都是最重要的，它们是伟大的哲学家所以伟大的原因和标志。通常认为，本体论只是哲学史上的一个时期，而这个时期现在已经成为了过去，在本体论的时期过去之后，我们分别来到了认识论的时期和语言学的时期（以及最后又来到了后现代的时期）。但是，这样一种说法是令人误解的。它使我们只能用一种否定性的退却的术语来描述晚近的思想，以论述范围的不断收缩来定义思想，将晚近的思想看做是较早的思想的一种内向的收缩，而不是在理论上对它们进行具体定位，从而逃脱了作为思想家的职责的最困难的任务。也许正是为了避免这样的流俗的理解，福柯明确地提出，他的目的是建立一种关于现在的本体论，一种关于我们自己的现在的本体论，这种本体论的问题是：什么是我们的现在？什么是当前的可能经验的领域？他在康德对于启蒙的论述中看到了这样一种本体论传统的起点，在波德莱尔那里看到了这样一种传统的艺术化的典型，并试图描述这样一种本体论的基本原则和关键问题。本文将首先讨论福柯为了建构这样一种本体论理论而对康德和波德莱尔的历史文本的梳理和从侧面对于这样一种新的现代性态度的勾勒，然后简要介绍福柯为这样一种本体论的建构所设定的原则，并讨论这样一种本体论建构所面临的困难。

一、启蒙的意义

在我们这个时代，启蒙所受到的批评是多方面的。例如，有人指责启蒙运动对于“绝对价值”的怀疑主义使我们的文化陷入了怀疑主义的泥坑，而另外一些人则认为，自由社会应摆脱



启蒙运动对于“哲学基础”的迷恋；根据一种说法，启蒙运动对于权利和自由的追求导致了一种可怕的个人主义，这种个人主义使共同体的存在不再具有任何意义，而根据另一种说法，启蒙运动关于人性无限可塑的假设为极权主义国家全面消除公民个性的努力提供了理论根据。面对如此“异口同声”的对于启蒙的指责，我们也许应该先问一下：什么是启蒙？

不过这并不是一个新问题。虽然我们一再在对于启蒙的盲目的赞美和声讨中遗忘这一问题，但按照福柯的看法，什么是启蒙这一问题一直位于现代哲学的核心，对于这个问题，现代哲学既没有能力作出回答，可也从未成功地予以摆脱：

就是这个问题，迄今两百年来一直被以多种不同的形式重复着：自黑格尔开始，中间经过尼采或马克斯·韦伯，然后到霍克海默或哈贝马斯，几乎没有一种哲学能回避这同一个问题，都不得以某种直接或间接的方式面对它。

他设想，如果有人向我们提出这样一个问题：什么是现代哲学？那么，我们也许会回答说：现代哲学就是这样一种哲学，它一直在尽力试图回答两百年前非常贸然地提出来的那个问题：什么是启蒙？

那么，这个“至少是部分地决定了我们今天所思、所为的事件”，究竟又是什么呢？对此，福柯并没有直接回答我们。他以他惯有的探究方式要我们先考虑康德在两百年前对于这个问题所做的回答，认为康德的简短的文本以一种谨慎的方式悄然切入了思想史，无论是就其自身还是就其在整个基督教传统内的地位而言都引出了一个新的问题。

福柯认为，对于启蒙的反思通常有可能采取这样几种反



思方式：将启蒙表述为世界历史的循环周期中的一个特定时代，这个时代通过某些内在的特性区别于其他时代，或者通过某些戏剧性事件与其他时代分离开来；按照某种历史解释学的原则，试图从启蒙中解读出某一即将到来的事件的预兆；还可以将启蒙作为面向新世界的曙光的某个转折点来加以分析。这几种反思方式的共同之处是把现代性说成一个时代，或至少是标志一个时代的一系列特性，从而根据某种整体性或未来成果来理解启蒙，因而未能建立起一种真正恰切的对于启蒙的反思性关联模式。与此不同，康德对于启蒙的理解则是全新的。

首先，与上述诸种可能的反思启蒙的方式相比，在福柯看来，康德在他的论文《回答这个问题：什么是启蒙》中引入启蒙问题的方式是完全不一样的：启蒙既非某人所从属的一个世界历史的时代，也不是某种可以觉察其预兆的事件，也不是某种成就的开端，因而康德以一种几乎完全是否定性的方式来定义启蒙：启蒙就是人类脱离自己的不成熟状态，而这种不成熟状态并不是某种整体性的历史运动的阶段或结果，而是——按照康德的说法——人类自己加之于自己的，因而启蒙的口号就是：*sapere aude!*“敢于认识”，“要有去知的勇气和决心”。

其次，当康德讨论启蒙的时候，他实际上是将启蒙当做一个当代的政治问题。康德以一种出人意料的方式区分理性的公开运用与理性的私下运用，其含义和通常所理解的这两种运用正好相反。理性的普遍的运用（摆脱任何私人目的）是作为个体的主体自身的事情，而这种运用自由的方式以一种简单的方式得到保证，但是问题如何保证理性的公开的运用，而这是一个政治问题。因此，我们看到，康德在文章结尾以几乎完全不加掩饰的措辞，呼吁腓德烈大帝采用一种具有自由理性的理性专制主义，使对自主理性的公开而自由的运用成为顺从的最佳保

障，条件是那些必须顺从的政治原则本身得符合普遍理性。

第三，在这篇短文和康德的三大《批判》之间存在着某种实际的关联，因为康德在这里其实是把启蒙描述为一个历史转折点，在这一点上，人类开始运用自己的理性，而不是臣服于任何权威；在这一点上，我们需要批判，因为只有批判才能帮助我们确定合法运用理性的前提条件，从而告诉我们可以知什么、必须做什么和可以希望什么。对于理性的非法运用导致了教条主义、它治状态和虚假意识，而只有在明确限定合法运用理性的原则之后，才能确保理性的自治状态。从这个意义上说，批判是在启蒙中成熟起来的理性的指路灯，而反过来说，启蒙的时代又是一个批判的时代。因此，这篇论文正处在批判性反思和历史性反思的交叉点上，它是康德对自己的事业在当时的地位的反思。

福柯认为，一位哲学家在一个特定的历史转折点，为自己所从事的工作给出自己的理由，这无疑并不是第一次。但是，一位哲家用这种从内部入手的密切方式，既探究自己的工作对知识的意义，又反思了历史，还具体分析了自己正在从事写作的那个特定的历史转折点，三者结合在一起，这可是第一次：

正是在对“今天”的反思中，在把“今天”看做历史中的差异，看做一种特定哲学任务的动机主题的反思中，我捕捉到了这一本文的新颖之处。

福柯认为康德的这篇文章给我们提供了一种出发点，一种反思性地关联现在的的态度，他将这种态度称为现代性的态度：



所谓“态度”，我指的是一种与当代发生现实关联的模式，一种由某些人作出的自愿选择，总之，是一种思考、感觉乃至行为举止的方式，它处处体现出某种归属关系，并将自身表述为一项任务。

因此，他认为，对我们来说重要的不是致力于将现代与前现代与后现代区分开来，而是努力探明现代性的态度如何从形成伊始就发现自己处于与各种“反现代性”的态度的争战之中。

二、革命的意义

在描述康德的所开始的现代性的态度时，福柯还注意到康德的讨论革命的论文《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》，强调指出，康德在1784年对于什么是启蒙的问题对于他来说并不是一个偶然的随后就扔在一边的问题，而是在14年之后又回到这一问题，试图联系另一个像启蒙一样从未停止自我质问的事件，即法国大革命，来回答这一问题。

在这篇文章里，康德首先指出，关于人类历史的进步的问题是不能直接由经验解决的，因为“人类的预见需要根据自然法则的联系，但在有关未来的自由的行为方面人类却必须放弃这种引导或指示”。但是对于未来的预言又必须联系到某些经验。因此关键在于找到这样一种事件，这种事件必须能够表明人类的“特性和能量”乃是他们朝向改进的原因和创造者。在他看来，这一事件就是法国大革命。

但是，法国大革命之所以能够作为人类不可避免地走向进

步的可靠标志，并不是因为如人们通常可能想象的，这一事件本身有多么重要，仿佛是“什么人类所成就的重大的功绩或罪行，从而使得伟大的东西在人间会变得渺小或者渺小的东西会变得伟大，并且仿佛是由于魔术似的使得古老的、辉煌的国家结构消灭，而其他的国家机构则好像是从大地的深处冒了出来并取而代之。作为一次历史事件，革命可能成功也可能失败，也可能充满着悲惨和恐怖，以至于一个善于思想的人如果还希望能再一次有幸从事推进它的时候，就决不会再下决心要以这样的代价来进行这场实验了。但是无论革命是成功还是失败，人类都不会再有全盘的倒退。因为康德在这次革命中看到一种比剧烈的事变本身更重要和更长久的东西，就那是这场革命中的“观察者的思想方式”。康德认为，这场革命在其旁观者中激起了一种普遍的“近乎是热诚”的同情，而由于这些旁观者本身并不曾卷入这场冲突，而且这种同情的表现本身还带有风险，因此，

这样（由于普遍性），它就表明了人类全体的一种特性以及同时（由于无私性）他们至少在禀赋上的一种道德性；那使人不仅可以希望朝着改善前进，而且就他们的能量目前已够充分而言，其本身已经就是一种朝着改善前进了。

由此，康德认为，无须有“预见的精神”，他就可以断定，“人类根据我们今天的面貌和征兆将会达到这一目的，以及同时还有那种从今而后决不会再有全盘倒退的朝向改进的前进。这是由于人类历史上的这样一种现象是不会再被遗忘的缘故，因为它揭示了人性中有一种趋向改进的禀赋和能量”。

福柯认为，由于康德的这两篇论文，我们在某种意义上可



以说是处在了某种哲学问题的完整类型的源头和出发点。“什么是启蒙”和“什么是革命”这两个问题，是康德处理他自己所从属于的那个现在的两种方式，但在福柯看来，它们也是一直支配着如果不是 19 世纪以来的全部现代哲学至少也是 19 世纪以来的绝大部分现代哲学两个问题。在他看来，它们对我们来说代表了比观念史的某一单纯的阶段更多的东西，是自 18 世纪以来长期驻留在我们心中的哲学问题。无论是启蒙的事件还是革命的事件，重要的都不是启蒙或革命的哪些部分应该被保存起来和作为典范，而是这种“去知的勇气”和这种革命的意愿，这种可以同革命事业本身分离开来的对于革命的“热情”。“什么是启蒙”和“对于革命的意愿说明了什么”这两个问题一起决定了支配我们的现在所是的哲学思考的领域。

因此，在福柯看来，康德实际上奠定了将现代哲学一分为二的两大批判传统。一种是真理的分析传统，这种传统力图确定真正的知识所以可能的条件，另一件则是现在的本体论的传统，一种我们自己的本体论的传统，对于这种传统来说重要的不是真正的知识的可能的条件是什么，而是什么是我们的现在？什么是当代的可能的经验？在这两种对立的批判传统之中，他选择的是后者。同属于这一传统的，按照他的说法，有黑格尔、尼采、韦伯、法兰克福学派和他自己。不过正如我们所看到的，他对于这一传统中的法兰克福学派的批判并不满意，称其为一种“甜蜜的背叛”。相比之下，在他与尼采和深受尼采影响的韦伯之间则存在着一种更为密切的联系。

三、启蒙与人道主义

谈到启蒙，人们往往就会想到人道主义或人文主义。阿



伦·布洛克说,在人文主义传统中,使得 20 世纪的人们念念不忘的正是启蒙运动的人性本善而且可以日臻完善的信念,就是那种特殊的乐观主义,以及其 19 世纪的实证主义版本对于科学、进步以及前途所感到的信心。

在福柯看来,这种人道主义与启蒙运动的掺和是最要不得的。在他看来,启蒙本身是一个或一系列事件,是一系列复杂的历史过程,定位在欧洲社会发展过程中的某一特定节点上,包含了社会转型的要素,政治制度的类型,知识的形式,知识与实践活动理性化过程的计划,技术上的突变,根本没法用一句话来概括,但是对于现代哲学的反思形式来说,只有启蒙的对现在的反思性关联模式才是重要的。换句话说,对于现代的哲学反思形式来说,最重要的是启蒙提供了一个反思我们所处于其中的参照点。

与此不同,人道主义则是一项主题或一系列主题,曾在漫长的时间里在多个不同的场合反复出现于欧洲社会,并总是牵涉到价值判断。这些主题的内涵及其所维系的价值观念都有相当大的差异,并且总是作为一种批判性的区分原则而发挥作用。

福柯认为,这并不意味着所有与人道主义有牵连的东西都应该被拒绝,而是说有关人道主义的讨论主题本身太过灵活纷杂,没有始终如一的东西,不适合于作为反思的参考基准,理清我们对自己和自己的过去的意识。事实上,自从 17 世纪以来,所谓人道主义的东西就一直依赖于一些借自于宗教、科学或政治的有关人的观念。因此,为了正确地理解启蒙的反思现在的形式,我们必须将启蒙与人道主义分离开来。根据启蒙的原则,我们处在一种自主性中,需要不断的批判以及持恒地创造我们自身,因而必须与如此频繁地出现同时又是如此



一贯地以人道主义为依托的讨论主题发生矛盾。从这一立场出发,他认为,启蒙与人道主义之间是一种张力关系。而不是同一关系。

福柯认为,即使从历史的角度看,将人道主义与启蒙掺和起来的作法也是不确切的。如果说有关人、人类、人道主义的问题在整个 18 世纪都占据了重要的地位的话,那并不是因为启蒙自视为一种人道主义。同时,在整个 19 世纪里,对像圣人伯夫或布克哈特这样的人来说非常重要的为 16 世纪的人道主义编修历史的工作,与启蒙和 18 世纪始终是相互脱离的,19 世纪是将启蒙与人道主义这两者对立起来,其程度至少不逊于将它们掺和在一起的倾向。

四、浪荡子

福柯认为,在过去的两百年里,启蒙所导致的现代性态度曾以各种面目出现,其中在波德莱尔那里得到了其典型的和艺术化的表现。所以他以波德莱尔为例来勾勒这种现代性态度。而福柯对于波德莱尔的现代性态度的描述比对于康德的现代性态度的描述要清晰许多,这可能是因为他所强调的,康德对于作为启蒙特征的“出路”的表述还是相当含混的,而波德莱尔对现代性的自觉意识如所公认的那样乃是“19 世纪的最为敏锐的意识之一”。

现代性经常被概括为时间的非连续性的自觉意识:一种与传统的决裂,一种面对不断逝去的时刻的新颖感、眩晕感。福柯认为,当波德莱尔将现代性界定为“过渡、短暂、偶然”时,他要表达的正是这个意思。但是波德莱尔的重要性并不在于他表达并接受了这种无休止的运动,而在于他采取了与这一运动有关

联的特定态度：存在着某种永恒的东西，它既不是在现在时刻之外，也不是在现在之后，而是在现在之中。福柯认为：

正是在对这永恒之物的重新捕捉之中，体现出审慎从容、不易屈服的态度。现代性不同于时尚：时尚无非是对时间的进程产生怀疑，而现代性则是一种态度，它促成了对现在的“英雄”一面的把握。现代性不是敏感于短暂飞逝的现在的一种现象，而是将现在英雄化的意志。

波德莱尔留给我们的训言是：你们无权蔑视现在。但是，波德莱尔的目的并不是将为了维持现在或将其永久化而将其抬高到神圣的地位，那是他愿意称之为旁观者的将现在当做一件转瞬即逝的新奇玩意来捕获的态度。他的目的不是取消现实，而是将现在想象为与其自身不同的东西，通过“滞留”在任何“闪动着光亮、回响着诗意、跃动着生命、震颤着音乐”的地方并赋予它们以“像它们的创造者的灵魂一样的充满活力的生命”而在现实的真相和自由的修行之间建立一种复杂的相互作用，当整个世界都沉入梦乡的时候开始了改造这个世界的工作。

对于这种现代性的态度而言，现在的丰富价值是与这样一种对它的极度渴望分不开的：把现在想象成与其自身不同的东西，通过把握其自身的状态，而不是摧毁它，来改变它。

因此，福柯认为，在波德莱尔的现代性实践活动中，对于现实的极度关注反映的是一种自由的实践，这种自由的实践既尊重这一现实，同时又对它构成挑战。



不过，对波德莱尔来说，现代性不仅仅是与现在的一种关系形式，而且还是必须与自身发生关系的一种形式。

现代性的审慎从容的态度维系着一种不可离弃的苦行主义。要成为现代的，并不是非得到承认自己置身于短暂飞逝的时刻之流中，而是要把自己当做某种对象，加以艰难且复杂的自我塑造，也就是波德莱尔用他那时的时兴话所称的浪荡子(dandysme)。

浪荡子通过苦行，将自己的身体、行为、感觉、情绪乃至他的生存本身，都变成了一件艺术作品。换句话说，现代人的任务不是去发掘自己，在自己身上寻找那隐藏着的真实和自身的秘密，而是去发明自己，塑造自己。

福柯也注意到，在波德莱尔的眼里，这种对现在反讽式的英雄，这种改变现实面貌的自由游戏，以及这种苦行式的对自我的精心的塑造，都不在社会自身或国家政体中占有什么位置，而只能属于艺术的领域。

五、关于我们自己的现在的本体论

在通过对于现代性态度的历史文本的梳理和侧面的描述而将我们的现在从各种纠缠中分离出来之后，福柯试图从理论上定义它们，将其称为关于我们自己的现在的历史本体论。它所描述的这一历史本体论的总的原则如下。

(一) 把康德以必然界限形式展开的批判转化为以某种可能性逾越形式出现的实践批判，认识到在那些被作为普遍、必然、义务而加在我们身上的东西里面，所有那些属于独特、偶然



及专断约束的产物的东西所占据的位置。因此,批判所寻求的将不是具有普遍价值的形式结构,而是一种深入某些事件的历史考察,这些事件曾引导我们建构自身,并把自身作为我们所为、所思及所言的主体来加以认识,而这种认识将从使我们成为我们所是的偶然性中,分离出某种可能性来,使我们得以不再依我们所是、所为或所思去是、去行、去思。这种批判将不再致力于促成某种最终成为科学的形而上学,而将尽可能广泛地为不确定的对自由的追求提供新的促动力。

(二) 我们的历史——批判性态度必须具备实验性的特质。这种历史——批判性的态度必须落实到某些具体的转化方式,将自身交付现实可能、交付实际情况进行检验,把握具备发生变化的可能性与必要性的那些关节点,确定确切的变化形式。我们不再能够得到关于构成我们历史界限的任何完整而确定的知识。福柯认为,关于我们自身的历史本体论必须摆脱所有声称具有普遍性或彻底性的计划,它宁可选择某些具体特定的转化方式,哪怕只是部分性的转化,也不愿接受那些最糟糕不过的政治制度在整个 20 世纪一再重复了的塑造新人的筹划。

(三) 这并不是说,所有的工作都只能在无序和偶然的状况中展开。这项工作自有其关键、同质性、系统性和普遍性。它的关键问题是“能力与权力之间的关系悖论”。现在我们已经认识到,能力的增长与自主性的增长之间的关系远远不像 18 世纪所想的那么简单。无论我们谈论的是以经济为目标的生产,还是以社会调控为宗旨的制度,或者是各种沟通技术,它们都传递了各种各样的权力关系,如集体性的或个体性的规训,以国家的权力、社会或聚居区域的需求为名行使的规范化程序。因此说,问题的关键在于能力的增长如何才能摆脱权



力关系的强化。第二,这就将我们带到了对于“实践系统”的考察。人们行事的技术性的一面,在于它们组织自己行事方式的那些理性形式;而这些实践活动的策略性的一面,则在于他们在这些实践系统里行事时,可以相对自由地对他人作出反应,改变游戏的规则。具备了这些技术性因素与策略性因素,这一实践领域就可以就此确保这些历史—批判性分析的同质性。第三,关于我们自身的历史本体论不得不回答一系列开放性的问题,提出许许多多的追问。这些追问可以复杂多义,也可以具体限定,但它们都会涉及下述以知识、权力和伦理为基轴的系统化的问题:我们是如何被建构为自身知识的主体?我们如何被建构成行使或屈从权力关系的主体?我们又是如何被建构为自身行动的道德主体?第四,由于这些历史—批判性的深入考察始终瞄准某一具体的素材、时代或限定的实践与话语体系,所以说它们都是非常具体确定的。而且,至少就我们所来自的西方社会而言,这些考察所面临的问题是有普遍性的,因为它们不断重复凸显于我们的时代,如心智健全与精神错乱的关系,疾患与健康之间的关系,犯罪与法律之间的关系,以及性关系的角色等。

福柯认为,我们必须把这种现在的哲学追问转变为多种追问的任务。这些追问的方法逻辑,来源于用考古学和谱系学的方法,考察同时被想象为技术性的理性类型和策略性的自由游戏的实践活动;这些追问的理论逻辑,来源于确定我们与事物、他人及自身关系的普遍性受到问题化处理的历史独特形式;而这些追问的实践逻辑,则来源于关注于将历史——批判性反思置入具体实践活动的尝试检验之中的过程。总之,这是一项需要耐心的劳作,它体现了我们对自由的渴望。



六、问题与困难

迈克尔·格尔文认为，对每一个思想家来说，从他自己的时代向他提出的中心问题为出发点，它的作品才有意义。而由于他们的天才，这些思想家会把某一问题从其他问题中分离出来，使其成为他们的时代的根本问题，然后建立方法论并用这种方法论去解决问题。用海德格尔的话来说，作为文明的医生的哲学家的首要职责是把“杆菌分离出来”，然后通过发展一种足以应付挑战的方法论来加以治疗。如果我们将本体论不是简单地理解为对于宇宙是什么的学说，而是更具体地理解为关于人与他们所生活于其中并因为他们生活于其中而改变的环境的复杂关系的学说，我们可以说，每一个真正的思想家所面对的都必然是本体论的思考。当然，这不是学科史划分中的本体论，而是海德格尔所说的“基本本体论”。

从这个意义上说，对于福柯的工作的评价是双重的：他成功地将他所看到的我们这个时代的主要问题从各种逃避理论分析任务的虚浮之论中分离了出来，将我们确切地定位于现在，定位于权力的增长与自主性的增长之间的双向的关系中，也就是定位于关于我们自己的现在的本体论。在这一点上，他正如哈贝马斯在他去世后所写的一篇纪念文章的题目所称的：紧盯现在不离核心。

另一方面，我们却不能不说，他对于这个问题的解决是不能令人满意的。指望谱系学和考古学的方法和策略消解韦伯所说的现代社会理性化的“铜墙铁壁”，这无异于指望一只蚊子的叮咬会致大象于死命。对此，福柯的总结是耐人寻味的：“我不知道是否在今天必须这么说：批判的任务涉及



对于启蒙的信念；我坚持认为，这一任务需要考察我们的界限，换言之，这是一项需要耐心的劳作，它体现了我们对自由的渴望。”他的部分的转化的观点也被哈贝马斯称为“新保守主义”，而他的回答是：“以下的追问是完全合乎逻辑的：如果我们自己被这种始终是部分的局部追问或检验限制住，是否就不会有将自己将付更具普遍性的结构——对于它们，我们可能既无意识，又无控制——决定的风险？我们不得不就此放弃，不再期望得到关于可能构成我们历史界限的东西的任何完整而确定的知识。根据这种观点，对于自己的界限以及逾越这些界限的可能性，我们在理论和实践两方面的体验始终有它的外在界限与内在限定；所以说我们总是会一再地回到出发点。”

因此，如果说哈贝马斯的“现代性谋划”是退回到形而上学的泥坑的话，福柯的关于现在的本体论则是又回到了现代性的出发点，重新成为“一种态度，一种精神特质，一种哲学生活”。这是在同一个人困难面前所作的两种选择（不过，哈贝马斯的选择确实更容易模糊困难和问题）。

问题是，对于福柯或哈贝马斯的批评并不意味着他们之所以没有解决问题是因为他们没有找到正确的道路。很可能，并不是所有没有解决的问题都是有解的。这正是现代哲学所面临的真正的困难所在。正如哈贝马斯所说，困难在于，“现代已经整个地成了暂时现象，但它又必须从这种必然性中为自己赢得标准”。换句话说，面对在现在之中和仅仅通过现在来理解现在这个任务，现代哲学是否能够完成呢？如果说，一个“前无古人的”的现代必须在内部发生分裂的前提下巩固自己的地位，因此而产生的忧虑被黑格尔看做“需要哲学的根源”，那么，哲学之不能在分裂的现代内部巩固自己的地位，成为“理性在其杂多声音中的统一”，也



就很可能成为“不需要哲学”的根源，至少是使哲学继神学之后在社会生活中的整和过程中变得无足轻重的根源。

重要参考文献：

1. James Schmidt(edit), *What Is Enlightenment? Eighteenth - Century Answers and Twentieth - Century Questions*, University of California Press, 1996.
2. Michel Kelly(edit), *Critical and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1994.
3. David Couzens Hoy(edit), *Foucault: A Critical Reader*, PP. 103 - 108.
4. Michel Foucault, *Kant on Enlightenment and Revolution*, Foucault' s New Domains, Routledge, London and New York, 1999.
5. 阿伦·布洛克：《西方人文主义传统》，董乐山译，北京三联书店，1997年版。
6. 波德莱尔：《现代生活的画家》，《波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，人民文学出版社，1987年版。
7. 福柯：《什么是启蒙？》，李康等译，《国外社会学》1997年第6期。
8. 哈贝马斯：《现代的时代意识及其自我确证的要求》，曹卫东译，《学术思想评论》第3期，辽宁大学出版社，1998年版。
9. 康德：《回答这个问题：什么是启蒙？》，见何兆武译康德：《历史理性批判文集》，北京商务印书馆，1991年版。（何兆武译为《什么是启蒙运动：回答这个问题》）
10. 康德：《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？》，同上书。
11. 迈克尔·格尔文：《从尼采到海德格尔——对海德格尔对尼采作品的批评性评论》，默波译，见《外国哲学资料》第7辑，北京商务印书馆，1984年版，第236页。



自由主义

ZIYOUZHUYI

田立年

自由主义一直是西方近代以来占主导地位的意识形态。按照一种流行的说法，西方现代实际上只有一种意识形态——自由主义，而通常与自由主义并列的保守主义在本质上是要“保守”自由主义的成果，而激进主义则是企图以激进的方式实现极端化了的自由主义的成果。

按照这样一种宽泛的包容性的自由主义的观点，我们可以将自由主义定义为一套关于个人、国家和社会之间的关系的学说，其中基本的问题是集体主义和个人主义两大自由观的对立。

集体主义的自由主义以卢梭的公意自由理论为代表。“自由”在卢梭的理论中有许多含义，但最主要的含义是公民参与政治生活和政治决策的自由。通常认为，自由主义是一种关注国家、社会和个人之间的关系的学说，而在某种意义上说，自由就是不受权力控制的自由，但是，卢梭认为，在自由和被权力统治之间并不存在矛盾，甚至断言人们只有在社会与政治生活中

才能过一种最完美的自由生活。按照卢梭的人民主权理论,通过采纳一种神奇的社会契约,人们可能既是自由的,同时又是被统治的。这一契约的实质是“每个结合者及其自身的一切权利都转让给整个集体”,从而形成的是作为全体成员的共同意志的公意,这样,当个人服从公意时,他实际上是在服从他自己,并且仍然和过去一样自由。

自从法国大革命以来,卢梭的公意自由概念就备受非议,而在20世纪西方思想界反思极权主义兴起的过程中,这种批评达到了一个新的高潮。批评者追随英美“权利自由主义”传统,指责卢梭公意概念必然导致极权主义民主,承认多数专制,因为卢梭认为“任何人拒不服从公意的,全体就要迫使他服从公意。这恰好就是说,人们要迫使他自由”;指责卢梭反对代议制,主张直接民主,因为卢梭认为主权作为外化的公意既然不能转让,因而也就不能代表;指责卢梭祈求全能的立法者并赋予其以不受制约的权力,结果必然引来以神明自居、滥用强权的专制暴君。

简单地说,在从个人主义的自由观出发批评卢梭和法国大革命的自由理论的思想界当中,无论是贡斯当、托克维尔还是伯林,他们都不否认卢梭所主张的政治自由,但是他们认为,卢梭过分强调政治参与和权力分享,认为政治参与不仅不会对个人自由构成限制,反而是个人达到真正的个人自由的惟一途径,这实际上是混淆了两种自由,即贡斯当所说的古代人的自由与现代人的自由,或伯林所说的积极自由和消极自由,并且没有认识到这两种自由之间的可能的此消彼长的相互限制和相互冲突的关系。贡斯当认为,由于领土狭小,贸易不发达,特别是由于奴隶制度为自由人提供了闲暇,古代人生活的主要内容是公共生活。在有相同祖国的公民中间分享权



力,诸如在广场协商战争与和平问题,与外国政府缔结联盟,投票表决法律并作出判决,审查执政官的财富、法案及管理,宣召执政官出席人民的集会,对他们进行指责、谴责或豁免这就是他们所称谓的自由;而对于现代人来说,由于商业的发展,奴隶制度的取消,疆域的扩大,现代人一方面越来越难以直接参与政治事务的讨论与决策,另一方面越来越能够从其他生活领域如商业和私人生活中获得个人的快乐和满足;享受有保障的私人的快乐,只受法律制约,而不因某一个人或若干个人的专断意志而受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待,每一个人都可以自由地表达意见、选择职业、支配甚至滥用财产、不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙,以及自由地结社,这就是现代人心目中的自由。

贡斯当认为,对于这种现代人的自由来说,重要的不是政治权力掌握在谁手里以及这种权力的行使方式,而是无论是什么人掌握的政治权力在个人的“有保障的私人快乐”这种现代人的自由面前的有限性。他从法国大革命的实践中认识到,人民主权的原则也有可能被误用来论证某种前所未有的暴政。他警告,如果没有精确的定义,人民主权理论的胜利可能成为人民的灾难。在他看来,关键的问题在于区分政治权力的权限与政治权力的归属以及行使这样两个不同的问题。人民主权涉及的仅仅是政治权力的归属及其行使方式,而决不在任何意义上意味着政府可以享有更大的权力。主权必须在本质上是有限度的,这个限度就是个人的独立与存在。不论是民主的政府还是少数人控制的政府,政府都不应企图跨越个人权利所要求的界限。如果跨越这一点,政治统治就会成为专制统治。卢梭真诚地以为,公意的外化就是主权,但他忘记了一个最基本的道理:任何主权都必须由具体个人行使。当一个人将自己奉献给所有人



时，他绝非像卢梭所想象的那样没有向任何人奉献自己，而是向以全体的名义行事的那些人奉献了自己。

伯林认为，虽然人类自由行动的范围必须接受法律所施加的限制，但是个人自由应该有一个无论如何不可侵犯的最小的范围，如果这一范围被逾越，个人将会发现自己的生存的范围，狭窄到使自己的天赋能力甚至无法作最起码的发挥的程度，而只有这些天赋得到最起码的发挥，他才可能追求，甚至才能“构想”任何善的、正确的或神圣的目的。因此，需要在个人的私生活与公众的权威之间划定一条绝对的界限。

按照这种观点，自由就是不受权力控制，就是“免于……的自由”，即消极的自由。在这种消极的自由面前，卢梭所强调的“人民主权”在本质上同样是必须有限度的，这个限度就是个人的独立与存在。伯林批评说，卢梭试图通过参与政治生活的方式，也就是“做自己的主人”的方式实现个人对于政治权力的独立与自由，这是一条危险的道路。伯林认为，从表面上看，在做自己的主人的自由与不被别人阻碍自我选择的自由之间似乎并没有多么大的逻辑距离，然而，在实际生活中，这两种自由的差别却是巨大的，导致了非常不同的政治和历史后果。这主要是因为自主的概念往往与“真实的”、“更高的”、“理想的”自我与“虚假的”、“低级的”、“非理性”、“经验的”自我的区分有关。因此，如果一个人在某一时刻欲求某种东西，那么，按照消极自由的观点，只要他的欲求不受外在力量的干预，他就可以说是自由的，但是按照积极自由的观点，他的欲求不受外在力量的干预并不能说明他的欲求就是自由的，因为他的欲求可能是出自他的“高级的自我”或真实的自我，但也可能出自他的虚假的自我或低级的自我，来自某种非理性的冲动或不受控制欲望，因而实际上是非自由的，在这种情况下，要使他获得自由，我们



不仅不能放任他的这种欲求不受阻碍,而且必须对他进行必要的强迫,以实现他的真正的自由。伯林认为,卢梭所谓“强迫人们自由”的真实含义就是如此,从而为极权主义以及形形色色的奴役开辟了道路。因为我们一旦采取这种观点,我们就有可能处于忽视人类或社会的实际愿望的位置,而以“真实”自我的名义,并代表这个自我去欺凌、压迫、折磨他们。他认为,卢梭所指的自由,并不是个人在某一特定范围内,不受别人干涉的“消极”自由,而是一种享受可以干涉别人生活的公共权力的积极的自由。这种民主式的自治,并不是个人在一定范围内治理自己的意思,在最好的情况下也不过是“每一个人都由其余的人治理”。但是,将主权从一个人手上换到另一个人手上,或者从少数人手上换到多数人手上,并不能使自由增加,不过是将奴隶的担子由另外一些人来承负而已。就此而言,使一个人的自由受到损害的究竟是一个全民政府、一个君主、甚或一套强迫性的法律,并没有什么根本的区别。对于人民应该享有的基本的自由来说,问题的关键不在于“谁”来运用这个权威,而在于任何运用这一权威的人所能拥有的权威应该有多大。民主政治或许能够消除某一寡头政权、某一特权人物或特权阶级的害处,但民主政治仍然可以像它以前的任何统治者一样,对个人施以无情的打击。相信积极自由的人,关心的是将权威握在自己的手上,而在相信消极自由的人看来,根本的问题在于以某种方式对于无论什么人掌握的权威作出约束。

在 20 世纪的后半期,伴随着国家社会主义实践的历史性的挫折,当代的自由主义似乎迎来了全面性的胜利,以至于福山宣布人类追求历史进化的努力因为苏联和东欧社会主义制度的解体而告结束,自由主义取得了最后的胜利。看来为当代世界提供统一规划的事业只能由自由主义来承担了。

二

但是，当代自由主义是否能够承担这样一个任务还是未定之数。有一种意见认为，面对当代世界的种族、性别、民族、国家、跨国资本、大众传媒、全球化等问题的挑战，以个体为本位的自由主义没有能力提供普遍的权利理论。曾经是反抗封建等级制度的下层运动的前提的“公共性”在历史过程中却变成了压制差异性的工具。当代的自由主义不是否定一切不平等的等级关系和肯定社会的多样性，而是变成了这样一种普遍主义的命题：用某种普遍的共同的東西去瓦解这个世界的各种文化特征，摧毁一切争取经济民主、政治民主和文化民主的社会运动，以换取由资本控制的高度同质化的世界。在西方倡议民主与自由主义为普遍价值的背后，隐藏的是维持其军事优势和经济利益的努力。

关键的问题还是，自由社会能否在某些情况下将保障集体性权利置于个人权利之上？正如我们在贡斯当和柏林那里所看到的，以个人的权利为本位的自由主义对此的回答是必须将个人的权利置于集体权利之前。虽然罗尔斯、德沃金、艾克曼和哈贝马斯等自由主义者在一些具体观点上存在着分歧，但是他们都坚持认为：国家组织不能支持任何实质性观点或完备性学说，社会联结的纽带是程序性的承诺或“政治的正义”。因此，权利自由主义是一种普遍主义的怀疑集体目标的模式，在保存文化差异这样的集体目标可能破坏对于所有公民的同等的程序性的平等对待的情况下，当然不会接受这样的目标。

但是，在主张“差异政治”的自由主义思想看来，由于今天有越来越多的社会成为包涵不止一个文化共同体的多元文化



社会，而这些共同体全都要求保存其自身的特性，所以僵化的程序性自由主义在未来的世界上可能很快就行不通了；自由主义为了保证不同文化背景的人进行平等的交往，不断重申公共领域与私人领域、政治与宗教的区分，目的之一就是将那些可能引起争议的差异和分歧安置在一个与政治无关的领域，但是，对于主流伊斯兰教来说，根本就不存在西方自由社会实行的政教分离问题，而在中国文化的氛围中，公共领域与私人领域的区分也是极为困难的；程序自由主义或“政治的正义”的观念是建立在西方社会的传统中的，因此是包涵文化价值的，并不能为所有的文化提供可能的交往基础，它是某种文化的政治表述，而与另一些文化是不相容的；自由主义政治构想是穿着普遍主义外衣的特殊主义，并试图通过其普遍主义模式将某些文化强加于他人，将其他文化塑造成没有自己的本质的他者；泰勒以加拿大魁北克独立诉求为例，明确否定自由主义的价值中立的宪政安排，认为所谓的“程序性自由主义”模式漠视了魁北克人集体的“关于美好生活的判断”；在一个流动的移民社会中，无视边缘群体的文化，而专断地强调自己的规则，是否能够有效地保护所有的公民权这一基本目标是很可怀疑的；应该以承认差异的政治代替承认平等尊严的政治。

针对这种“差异政治”理论，有学者指出，说自由主义忽视差异并不正确：自由主义在价值论上捍卫价值差异及其价值自决，在财富分配论上承认差异（机遇平等后的结果的不平等），在政治论上平衡差异。接受并平衡差异而非忽视差异正是当今的自由主义政治理论力图解决的问题。所谓自由主义承认的是不平等的差异，而差异政治承认的是差异的平等，这一说法并不恰当。实际上，两种平等主义的差别在于：自由主

义在公义的政治秩序——它以程序法律制度保障个体的思想信仰自由、人身权和财产权——的条件下承认各种互不相容的宗教和道德信念的平等，而所谓“差异政治”以承认各种互不相容的宗教和道德信念的平等之应该来否定公义的政治秩序及其价值基础（个体的思想信仰自由、人身权和财产权）——据说这是西方的价值观或文化习性。自由主义的立场是政治的自由条件下的平等，而“差异政治”的立场是各种互不相容的宗教和道德信念的平等条件下的自由，因此很可能是一种恐怖的自由主义。

因此，问题在于，究竟是个体自由的权利优先还是社群价值观权利优先。在这个意义上说，自由主义或社群主义都不是什么特殊文化习性产物，而是现代性的政制理念冲突的产物。将自由主义还原为一种（西方的）特殊的文化习性，主张自由主义应与别的文化习性的价值理念平等，其实不过是转换了政制正当性构成的价值理念而已：将抽象的共同体文化习性的价值理念提升为普遍原则。如果说自由主义的政治原则是将个体“生命和言论自由的权利”的政治价值“强加于人”，那么“差异政治”就是在把共同体文化习性的价值理念“强加于人”，以现代社会分化的“我们”来撕裂公共（普遍）的道德基础及其理性规则，以“我们是谁？”“谁的正义？”“何种合理性？”之类理直气壮的质问否定康德意义上的最低限度的人类的共同的道德价值，其理论基础乃是对于18世纪以来的浪漫主义政治思想反自由主义现代性的理论模式的继承，其对于自由主义的批判乃是从外面的对于自由主义的民族性的批判。文化民族主义的政治原则与自由主义的政治原则的对立，不是特殊性与普遍性的对立，而是两种现代政制正当性论证的对立。“差异政治”的现代性理论的实质在于置换自由主义的阿基米



德点，以族类的文化特性和集体的价值目的置换了最低限度的公共的道德基础及其理性规则。各种主义的争论，根本就是现代(资本主义出现)之后的社会制度的正当性之争，汉语学界对于自由主义的抨击不是依据西方的马克思主义，就是依据西方的保守主义或社群主义，这本身就说明，在现代性论争中诉诸民族性批判是无效的。只能就自由、民主和公平的“何谓”、“何如”、“何者优先”等基本问题展开辩难。

三

在差异政治看来，西方自由主义社会在把某些文化强加于他者方面之所以罪大恶极，主要是由于其殖民主义的历史。但是论者指出，文化特性或价值观差异的冲突，经常是经济和政治利益冲突的表达渠道，以为平等地尊重文化特性或价值观的差异，就可以消除社会冲突，是相当肤浅的看法。事实上倒是反过来，在经济和政治利益达到相对平衡的社会中，各种不同的文化特性或生活方式及其价值观是经常相安无事的，而要在文化、经济、政治方面取得相互尊重的权利，重要的是要有同等的实力。在民族国家的实际冲突中，政治经济实力的较量与政治制度的底线公共(普遍)道德及其理性规则的正当性之争，应该有所区分。自由主义的确与资本主义有关系，但在批判资本主义时，将资本的现代扩张的罪恶全算在自由主义头上，就有失公允。是资本，而非自由主义的政治价值原则既撕碎了传统的文化习性，又在重新凝聚或重组文化的传统特性，进而出现全球经济、政治文化的多层面交织的断裂。而社会主义或民族主义也不能说与“资本的扩张”没有关系。虽然自由主义理念是随着特定类型(现代资本主义)的社会的出现而形成的，但个体自

由优先和社会秩序的低线公共（普遍）道德及其公共理性规则的正当性论证，并不需要以现代资本主义的正当性论证为前提。

但是，这并不意味着自由主义是不可批判的或是没有弱点的。事实上，我们可以说，自由主义从一开始就存在着致命的弱点或用有关论者的说法“柔软的下腹部”或者说是阿基里斯之踵：首先，自然权利一旦从共同利益中游离出去（对自由主义来说，这是必然的），个体、群体、民族、国家分化的自然权利就会成为对抗的根源。也正是从这个意义上说，所谓差异政治或民族性批判也是自由主义的问题逻辑的必然结果。其次，在如何不是由超验正义而是由人来为正义（社会契约）来负担合法性论证的永恒的平衡困难以外，自由主义还面临着更深层次的本体论上的困难。

因此，卢梭式的集体主义的自由主义如果说并没有建立在自由主义的哲学基础和在此基础上的话，它却确实触到了自由主义的根本的困难问题。民主和自由，政治参与和私人生活，这首先是我们的难题，而不仅仅是卢梭的难题。也正是这些难题构成了我们这些生活在现代的人的自由，即昆德拉所谓的“迷雾之中的自由”，而在现代性条件下，任何试图打破迷雾、揭示“真理”的努力都是值得怀疑的。从束缚中解放出来与坚持对于任何权力的自由，政治参与与私人生活，积极自由和消极自由，自由与民主，所有这些在一定的历史条件下不仅是矛盾的，而且也正因为是矛盾的所以是需要兼顾和相互配合的。正如贡斯当所意识到的，政治自由和个人自由是难以得兼但又必须二者兼顾的。一方面，现代自由的危险在于，由于沉湎于享受个人的独立以及追求各自的利益，我们可能过分容易地放弃分享政治权力的权利。然而，如果没有政治自由，我们所珍视的个人独立



和个人利益追求将是没有保障的。因此,放弃政治自由是愚蠢的,正如一个人仅仅因为自己住在楼上,便不管整幢楼是否建筑在沙滩上。另一方面,要求我们这个时代的人民像古代人那样为了政治自由而牺牲所有个人自由必然会剥夺他们的个人自由,使他们由于过分关注维护他们在社会权力中所占的份额而轻视个人的权利与享受的价值。而一旦实现了这一结果,剥夺他们的政治自由也就是轻而易举的了。因此,我们所需要的不是两种自由中的任何单独的一种,而是应该学会将两种可能相互危害的自由相互结合起来。一方面,我们必须尊重公民的个人权利,保障他们的独立,另一方面,我们又必须尊重公民影响公共事务的神圣权利,号召公民以投票的方式参与行使权力,赋予他们表达意见的权利,并由此实行控制与监督。因此,所谓自由主义,与其说是在两种自由之间进行非此即彼的认识选择的问题,不如说是通过维持两种自由之间的平衡而实现人类生活的可能性的充满困难的伦理实践的问题。

退一步说,即使假定我们可以解决政治上的卢梭问题,我们也无法解决伦理上的卢梭问题。我们的自由是深层次上的,也就是本体论层次上的,而不仅仅是政治上的,不可能简单地通过政治制度安排而得到解决。正如有关论者所指出的,从伦理上的自由主义来看,保障个人生命的自由,不允许一种历史的、总体(民族、阶级、集体)的价值目的扼杀个人生命理想的自由想象,只是自由主义政治制度最低限度的正当性条件。从这个意义上,自由主义的政治制度的构想和设计不仅必然总是未完成的,而且必然是脆弱的。当人们在政治层面肯定自由主义时,他们却无法根据同样的理由在伦理层面肯定自由主义。无论人们生活在哪种政治制度下,生活本身都是极其伤身的,人们的对于美好生活的理想和想象都是极其容易破灭的。在某种



意义上，生活在自由主义的政治制度下的人们的道德处境比生活在社会主义政治制度下的人们的道德处境孤绝，因为自由主义社会在伦理本质上与社会主义社会根本不同，它没有国家道德、民族性道德或阶级性道德一类的全民道德，因而使得个人的道德承负极其软弱无力，在自由主义社会中更充分地显露出来。如此，自由主义的政治设计不仅不能保证自由主义的伦理设计，而且一旦我们以为它可以保证或代替自由主义的伦理设计，它就有可能和非自由主义的政治设计一样，制度性地勾销人们感受实际的道德困难和伦理困惑的自由能力。从而否定了自由主义政治哲学的根本的伦理前提。这尤其应该引起所有关心自由主义问题的讨论者的足够警惕。

重要参考文献：

1. 刘小枫：《沉重的肉身——现代性伦理的叙事纬语》，上海人民出版社，1999年版。
2. 刘小枫：《个体信仰与文化理论》，四川人民出版社，1997年版。
3. 刘小枫：《自由主义，抑或文化民族主义的现代性》，《公共论丛——直接民主与间接民主》，北京三联书店，1999年版。
4. 李强：《贡斯当与现代自由主义》，见《公共论丛——自由与社群》，北京三联书店，1998年版。
5. 李强：《自由主义》，中国社会科学出版社，1998年版，第9页。
6. 伯林：《两种自由概念》，陈晓林译，连载于《公共论丛——市场逻辑与国家观念》（1995）和《公共论丛——市场社会和公共秩序》（1996），北京三联书店。
7. 贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由之比较》，李强译，见《公共论丛——自由与社群》。
8. 泰勒：《承认的政治》，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，北京三联书店，1998年版。



9. 泰勒:《公民与国家之间的距离》,同上书。
10. 泰勒:《呼求市民社会》,同上书。
11. 哈贝马斯:《民主法治国家的承认斗争》,同上书。
12. 罗尔斯:《〈政治自由主义〉导论》,同上书。
13. 罗尔斯:《万民法》,同上书。
14. 阿帕杜莱:《全球文化经济中的断裂与差异》,同上书。
15. 汪晖:《文化与公共性问题》,《田野来风》,中国电影出版社,1999年版。
16. 汪晖:《市场时代的降临与思想的溃败》,《天涯》1997年第5期。
17. 甘阳:《90年代中国思想批判》,《二十一世纪》1997年第3期。
18. 许纪霖:《现代中国的自由主义传统》,《二十一世纪》1997年第8期。
19. 谢泳:《我们有没有自由主义传统》,《书屋》1999年第4期。
20. 雷池月:《主义不存,遑论传统——闲话自由主义与中国知识分子的关系》,《书屋》1999年第4期。
21. 刘军宁:《共和、民主、宪政——自由主义思想研究》,上海三联书店,1998年版。
22. 刘军宁:《保守主义》,中国社会科学出版社,1998年版。
23. 朱学勤:《1998年自由主义的言说》,《南方周末》1998年12月。
24. 朱学勤:《道德理想国的覆灭——从卢梭到罗伯斯庇尔》,上海人民出版社,1997版。
25. 李陀:《让争论浮出海面》,《中国社会科学季刊》1997年第8期。
26. 崔之元:《卢梭新论》,《读书》1996年第7期。
27. 秦晖:《天平集》,新华出版社,1998年版。
28. 毛寿龙:《卢梭、雅各宾派与民主的歧变》,《公共论丛——市场逻辑和国家观念》,北京三联书店,1995年版。陆建德:《张灯列炬迎卢梭?》,《读书》1996年第7期。
29. 韩毓海:《在自由主义姿态的背后》,《天涯》1998年第9期。《市场意识形态的形成以及批评的困境》,《天涯》1998年第2期。

大和魂

DAHEHUN

王生平

与希特勒想把世界变为阴森恐怖的奥斯维辛集中营一样，东条英机则想把亚洲变为血流遍地的石头城；与战后德国总理为此而向受害者家属道歉、请罪相反，日本则有许多上层人物为南京大屠杀百般辩护、一概抹煞，连司法机构对东史郎上诉那铁证如山的控告材料也予否定，判其败诉。这些与民族性格、文化心理结构有无关系，有什么关系，是耻感文化，抑或是相对稳定的文化心理结构中积淀的神道传统在作祟？20世纪学者们的探索，使人们对这一问题的回答由不知到初步知晓到深入把握，显示出人类自我反思的领悟和智慧魅力。

—

战争，是隐藏许多秘密的场所，也是显示这些秘密的场所。前者，对于置身其中的人来说，处于不自觉的状态；后者，对于旁观者来说，则是某种自觉的探索。通过战争这一激烈角逐的窗口，人们已经发现了前所未知的一些秘密，不仅是身体发育状况、经济制度，而且包括文化心理结构，都处于逐渐被



揭秘的过程,日益清晰起来。例如经济制度,经济史学家很想从罗马帝国的发达时期,找到货币制度的成熟形态,但是他们总是大失所望、无功而返。而只要他们把目光转向罗马的军队,他们就发现了“新大陆”:虽然罗马帝国最发达时期实物税和实物租是基础经济形态,但在军队中货币制度却得到了充分的发展。这种货币制度不能作为罗马帝国的经济基础,然而却能显示它的发展前沿。这种个案具有极大的启示意义。研究对象的转换,会使研究“柳暗花明又一村”。

19世纪中叶,著名化学家尤·冯·李比希就是通过研究征兵制而第一次全面揭示了成年男子的身高秘密。他的结论是:在实行征兵制的国家,成年男子的平均身长和整个应征条件都降低了。1789年法国革命之前,步兵身长的最低标准是165厘米,到1818年是157厘米,1832年是156厘米。在萨克森,1780年,军人的身长标准是178厘米,到19世纪中叶为155厘米,相差23厘米。在德国,是157厘米。但这种研究,虽然代不乏人,由于传播不广,知道的人很少。如果从这个角度去研究日本成年男子的身高,是不是可以开出一片新的天地?不知道,但愿如此。

继续着这一道路,20世纪中叶,本尼迪克特这位美国著名的女人类学家,首次以人类学家的身份,从文化模式这一视角,迫于对日战争的需要,撰写出了蜚声学界的名著《菊花与刀》。此书于1948年出版日译本,立即成为日本最畅销的图书,轰动朝野,甚至成为日本人反思自己的一面镜子。第二年,日本著名评论家川岛武夷写下了《评价与批判》一文,对这本书给予了积极的回应和高度的评价:“战争这种异常的体验就好像是显微镜,它把日本人的精神生活、文化和传统放大,并清楚地展现在人们的眼前。环顾日本民族前所未有的历史步伐,我是从这些



外国人的日本研究中感到‘痛’处，进而开始反省我自己的。本书具有至今许多书都没有的新的感觉和深刻敏锐的分析……本书原先是为了征服日本、占领并统治日本这一战争目的而写的。但对我们来说，它却是一本颇具教训的书”。特别是“著者指出，日本统治与服从的关系是由报恩义务构成的……提供了一把理解日本社会结构的钥匙”。

日本被美国人所重视，是由战争的媒介引起的。1941年12月7日晨，日本未经宣战，以海空军突然袭击珍珠港，击毁击伤美国主要舰只18艘，飞机260余架。当时的美国总统罗斯福称这一天是美国“一个永远蒙受耻辱的日子”。激起美国人愤怒的因素，当然包括日本使节在袭击珍珠港当天向美国当时的国务卿科代尔·赫尔递交的一份声明的内容。声明说：“万邦各守本分乃日本帝国不可动摇的国策……维持现状同万邦各守本份的国策背道而驰，是日本帝国政府断然不能容忍的。”一面讲“和”一面即“打”，这是难以思议的。更为难以理解的是美军与日军的战争体验和休战感受的两极状态。日本宣布投降前（1945年8月14日前），美国占领军到处受到顽强抵抗，占领军的先头部队必定是小规模的，当这个小规模的部队推进到炮火射程之外，十有八九被日军吃掉。他们因此而恐惧万状。但日本投降后，美军受到非常高的礼遇，他们感到莫名其妙。当时的媒体形象描写了这一点：记者们早上手握武器，中午收起，傍晚就可在街头散步了。

本尼迪克特的《菊花与刀》精彩准确地描写了这一点：日本人既好斗又和善，既尚武又爱美，既蛮横又文雅，既刻板又有适应性，既顺从又不甘人摆布，既忠诚不二又会背信弃义，既勇敢又胆怯，既保守又善于接受新事物，而且这一切相互矛盾的气质都是在最高的程度上表现出来。她认为，这一切都可以归结



为耻感：“日本人是耻辱感为原动力的。”简括日本民族的文化，其特征与西方“罪感文化”相对应，是“耻感文化”。

本尼迪克特的西方文化背景决定了她必然从“罪感文化”的眼光来剖析日本的“耻感文化”，正如以“乐感文化”为背景的中国学者，必定要以“乐感文化”与“耻感文化”相比较而看出异同是一样的。如果说，本尼迪克特是西方的代表，那么李泽厚则是东方的代表：前者的成果是《菊花与刀》，后者的著述是《中日文化心理比较试说略稿》。有趣的是，二者殊途同归，同归于对日本“耻感文化”的认定。

二

冷静的分析，毕竟代替不了具体的感受。美国电影明星、大师卓别林对日本毫无研究，但在日本短暂的逗留期间仍然敏锐感受到日本民族的独特之处，而且与本尼迪克特、李泽厚的分析殊途同归。

卓别林写道：“东方的神秘，一向被描写得像传奇中的故事。我总以为那是我们欧洲人的夸大之词。但是，一到神户登陆，我们就觉察到那种神秘气氛，而后来到了东京，则完全为那种气氛所包围。在去旅馆的途中，我们的车开到一个清静的地方。汽车突然放慢速度，终于在皇宫面前停下。小野（卓别林的日本秘书）露出了焦急的神情，向轿车后边望去，然后向我提出了一个很奇怪的要求。他问我是否可以下车，向皇宫鞠躬致敬。‘是习惯如此吗？’我问。‘是的’，他随口说，‘您不必鞠躬，只要走下车就行了。’我觉得他的要求有点奇怪，因为，除了我们后边跟了两三辆汽车以外，四周没一个人……但是，我仍旧下了车，鞠了躬。我回到车上，小野紧张的神色松弛下来。”（《卓别



林自传》，第 454 页。中国戏剧出版社，1980 年版）这种被体验的“东方神秘气氛”，不是别的，正是本尼迪克特和李泽厚讲的“天皇崇拜”。

“一个商人有几幅绢绘春宫，要邀我到 he 家里去看。我吩咐小野转告那个商人，说我对此不感兴趣。小野露出了为难的神色。”（《卓别林自传》，第 455 页）这一点正是李泽厚、本尼迪克特二人讲的日本人重感性（包括性生活）的特征。

但是，不看绢绘春宫，惹来了麻烦。在卓别林就餐的地方，这个商人找了六个年轻人跟踪而至。“坐下来的那个人怒气冲冲，开始用日语向小野说一些什么。小野一听他的话，忽然脸色吓得煞白。我身边没带武器。但是我把一只手放在外衣口袋里。仿佛是带了一支手枪，一面大声说：‘这是什么意思？’小野头也不抬，冲着他的盆子嘟哝道：‘他说，您不肯去看他的画，这是侮辱他的祖宗。’”（《卓别林自传》，第 456 页）这一点是本尼迪克特、李泽厚二人强调的核心：耻感文化的表现。

在日本期间，“我看到了一出和《罗密欧与朱丽叶》类似的戏，剧中的两个年轻人的婚事也是遭到了父母的反对……一些和事佬赶到一对情人的父母那里去求情，希望两代人言归于好。但是习惯势力太强了，父母已下了狠心。于是两个情人决定按照传统方式自杀，即每个人在席子上洒满花瓣儿，然后在那上面殉情，由新郎杀死新娘，然后自己伏剑而死。情人洒花瓣在席子上准备自杀之时，他们说的一些话把观众逗乐了。翻译告诉我……他们说：‘咱们这样相亲相爱了一夜，如果再活下去，那就显得虎头蛇尾了。’接连十分钟，他们一直这样说笑话……”（《卓别林自传》，第 460 页）这正是李泽厚叙说的“物之哀”的凄美：“它对空寂的追求，它那感伤、凄怆、悲凉、孤独的境地，它那轻生喜夭，以死为美……更突出了禅的本质特



征。”(《华夏美学》,第189页。中外文化出版公司,1989年版)

卓别林继续写道:“日本人留意生活中简单的片刻,这代表了他们的文化特点——他们那样徘徊观赏月华,那样朝圣般去欣赏樱花,品茗时又是那样悄然沉思:看来这一切是注定要消失在西方工业的烟雾中的了。”(《卓别林自传》)这个结论后来被证明是错误的。因为日本的这些特点并没有消失,在现代社会反而以更强劲的势头保持并发展着。由此看来,具体感受不能也取代不了抽象的理论分析,也为从三岛由纪夫的“自杀为美”与铃木大拙的新禅学所否定。

“当提到‘大和魂’时,大多数日本人心中似乎唤起一种热烈的爱国情绪。教小孩尊敬太阳旗,而当士兵们走到军旗面前时,他们自然而然地举手敬礼……”(铃木大拙:《禅与生活》,第19页。光明日报出版社,1988年版)日本人在20世纪中叶以后仍然这样说、这样看、这样做、这样写。为什么一种精神能绵延如此之久而不衰亡,确乎是令人深思的。

三

这种精神的延续之所以可能,在于这种耻感模式通过对日本儿童的早期教育——习得方式而代代相传的可能,和成人社会对这种模式有效的制度化——定型化而经久相沿的可能。教育——习得与制度——定型的互动,是揭开日本耻感文化奥秘的重要窗口,使我们可窥见大和魂的神道传统积淀。

本尼迪克特通过对美、日生活曲线的比较研究,发现美国与日本正好是扭着的。在美国,对幼儿施以严厉的教育,随着孩子的体力增长,这种教育逐渐放松。当一个人获得了足以自食其力的工作,开始成家立业时,他就完全不受他人的约束。



壮年时期是美国人自由、主动性发挥的高峰期。到了老年，精力衰退，约束又开始出现。日本人则相反，婴儿与老人是人生中享受最大自由、随心所欲的时期。过了幼儿期以后，约束逐渐强化，直至结婚前后自由达到最低点。从最低点到壮年时期后，一般说过了60岁，又获得了自由。

这从“吃奶”一事可以看得很清楚：美国婴儿吃奶有严格的定时制度，在时间未到之前，孩子的哭闹怎么凶父母也不会破例。日本的孩子吃奶，从不受到时间限制，母亲还把喂奶视为一种快乐。美国的孩子必须“独居”，母亲外出，婴儿一人留在家里；日本孩子永远是“群居”，粘在母亲或哥哥姐姐背上。美国孩子犯了规矩，是要“挨打”的，日本孩子只是被委婉批评；美国儿童不允许“性游戏”，日本则放任不管。

但是到了七八岁，在上小学二三年级的时候，日本的孩子教养立即来了一个历史性的转折，被纳入严格约束管辖的规则之中。这些规则要求孩子的意志日益增加对于邻人、家庭和国家的责任。如果孩子犯规，立即受到家人的排斥。例如，老师说这孩子桀骜不驯或唐突无理，品德操行不及格，家人就会不理睬他。儿童时代对别人的“任意攻击”，包括对母亲的“武力”，这时被禁止。“攻击”必须符合“义理”，而且常常把攻击对象转向自己。

本尼迪克特说：“一切西方人所描写的日本人性格中的矛盾都可以从日本人教养孩子的方法中得到解释。这种教养方法在他们的人生观中产生两重性，两个方面的任何一面都不可忽视。他们从幼儿期的特权与心境自在的体验中保留了他们‘不知耻辱’之时较为舒畅生活的记忆，(乃至)经历了人生稍后阶段的各种训练之后这种记忆仍不可磨灭……幼儿期的经验使他们易于把自己的伦理置于人人身上有‘佛性’、个个



死后都成为神这样一个极端解释性的基础之上……正是因为以此作为思想基础，他们才愿意以自己的意见与政府相抗争，并以自杀来为此作证。”（《菊花与刀》，第240页）“在儿童时代的晚期，人们要求他们放弃越来越多的个人满足，而许诺的报偿则是‘世人’的认可和接纳……被‘世人’遗弃是怎么回事，这已通过父母哄逗他要丢掉孩子的戏剧性玩笑中深深印在孩子的脑海中了。在一生中他惧怕被伙伴抛弃甚于惧怕暴力……甚至在自己心中想象这种威胁时也是如此。因为在日本社会中几乎没有私生活的秘密，所以‘世人’实际上知晓他所做的每一件事，如果‘世人’不赞成的话，就能够抛弃他，这决不是一种臆想。甚至日本房屋结构——在白天被推开的隔音不好的薄壁——也使得那些造不起围墙和庭院的人的私生活让人一览无余。”（《菊花与刀》，第242页）

正如中国古传统士大夫的儒、道互补成为一种常规人生态度、心理模式一样，日本人则有“不知耻辱”与“知耻辱”的互补成为一种人生态度、心理模式。“不知耻辱”与“知耻辱”之间的转换不需要西方那么严重的“罪感”痛苦的中介来进行。因为日本人心理中压根没有“罪感”观念，他们的“生活圈子”并不包括“恶的圈子”，而是“忠的圈子”、“孝的圈子”、“人情的圈子”等。他们把人的存在看成是一场戏，这场戏要求在“圈子”之间保持平衡。每个“圈子”和行动方针就其自身内容，都是善的。这在平时，不言而喻成为一个无意识的东西，并不自身凸显，但在与西方模式相冲突时，一下子就黑白分明了。例如丈夫对妻子的态度，西方人超过父母，而日本则远低于包括父母在内的群体。“20世纪30年代，一个杰出的自由主义者在公众面前说，他回到日本感到高兴，他把能与妻子的团圆当成喜悦的原因之一，这即刻成了众所周知的丑闻。（按日本人的规则），他本应讲到



父母，讲到富士山，讲到他可以为了日本国家的使命而献身。他的妻子与这些不属于同一水平。”（《菊花与刀》第176页）

“同一水平”，是凸显“梯级”的日本所没有的。日本的“等级观念”非常明显。生活圈子也有高下之别、尊卑之分。例如“忠的圈子”与“孝的圈子”，日本是“忠”大于“孝”。中国也有妻子与老母同时溺水，先救老母后救妻子与西方先救妻子后救老母不同的范式，似乎与日本相似。但日本“忠”大于“孝”与中国“求忠臣于孝子之门”的常规模式是大不相同的。日本更重视的是血缘之亲关系上的“团体”、“国家”。天皇是社会金字塔上的永恒的“太阳”。之所以如此，是因为“日本不像中国，在其记载的历史上并没有36个不同的王朝”，“皇统是‘万世’一系的。”（《菊花与刀》，第109页）

因此，“不知耻辱”与“知耻辱”的转换总是围绕忠于天皇的轴心旋转，形成一种制度。各种生活圈子，都要臣服于归属于天皇，如“恒星”的“行星”、“向日”的“葵花”。明治天皇于1882年颁布的“军人敕谕”成为日本人的“圣经”。捧读敕谕和敕语的人若读错一句就得引咎自杀。这等于亵渎了“圣经”、侮辱了日本，不自杀不能谢罪于天下。天皇绝对权威的至高无上性，达到无人敢叫其名字的程度。有个人无意中给儿子取了个名字叫“裕仁”，结果这个人杀死了孩子并自杀了。

“军人敕谕”有5条教诲，第3条定义勇武：“不侮辱弱者，不畏强暴。”这种“天地之公道，人伦之常经”的条款，成为日本处理重大战事的金科玉律。20世纪初叶，日俄战争爆发，俄军败北，俄军首领斯托塞尔将军表示愿意接受日本人提出的投降条件，并在与日本乃木将军的会见中称赞了日军的勇敢，日本方面也避免去羞辱对方，给予隆重的礼遇。乃木为斯托塞尔赠给他的阿拉伯良种马盖了一座比自家宅院更豪华的马厩。



美国占领日本，据本尼迪克特说，也是采取了避免使日本人受辱的方法取得成功的（《菊花与刀》，第257、258页）。

正因为这种植根甚深又有制度化承担的两重性，日本人在成年后可以从毫无节制的浪漫恋爱转到对家族意见的绝对服从。不管他们在履行极端的义务方面走得多么远，他们都能尽情地享乐与贪图安逸。慎重处世的教养使他们在行动上常常表现为一个胆小的民族，但他们实际上勇敢得近乎鲁莽。他们在等级制下可以表现出非凡的顺从，但决不会轻易服从上面来的控制管辖。尽管彬彬有礼，却仍肆虐着傲气。他们可以是热烈的保守主义者，但又受新的方式的吸引和对外来新事物的仿效。所有这种二重性，除了教育与制度化的框架，是否有更深的缘由呢？

四

许多研究者认为，这与文化心理结构息息相关。我们如能了解到这一点，耻感文化的大半奥秘就可以被认识了，有一些悬案也就可以焕然冰释了。

我们先来看一下，鲁迅先生留给我们的一大悬案。鲁迅先生到过日本，对日本很熟悉。他对日本民族的长处有许多评论，如“刑法上却不用凌迟，宫廷中仍无太监，妇女们也终不缠足”（《出了象牙之塔》后记）。日本儿童“不怕生人，健康活泼，大跳大叫”（《从孩子的照相说起》）比起日本民族的“认真”精神，中国人的缺点是“玩玩笑笑，寻开心”（《“寻开心”》）。他在《随感录》中讲了日本人“认真”的事例，说的是几个中国青年，成立了一个抗日组织，名单被日军得到。按图索骥，日军抓走了这些人。其实，这些青年并非“真”的“抗日”，不过是开了个会，并无

行动。鲁迅认为,这是“血”的教训。从这教训中,我们倒是可以从“敌人”那里学到“认真”的精神。鲁迅的这一看法,影响极大,许多中国人都认为日本民族的“精华”所在就是“认真”二字。然而,这却是值得再思考的。

首先看一下现象,我们举一个最普通的例子——日本的“茶道”:“即使在同一主客会见多少次,也应该认为这次会合是此生中仅有的一次,一去永不复返……茶道终了之后……主人也应目送客人远去,直至望不见踪影。然后……心中体会今日一会已难再来,自己已深深投身到寂寞的境界中去。”(佐佐木八郎:《艺道的构成》,第121页。北京大学出版社,1991年版)这比起中国,相差难以道里计。试看《红楼梦》描写林黛玉哀痛凄婉的“葬花辞”,尽管并非无病呻吟,但在生活中却往往被化解为相视一笑。“那鹦哥仍飞上架去,便叫:‘雪雁,快掀帘子,姑娘来了。’黛玉便止住步,以手扣架道:‘添了食水不曾?’那鹦哥便长叹一声,竟似黛玉素日吁嗟音韵,接着念道:‘侬今葬花人笑痴,他年葬侬知是谁?试看春残花渐落,便是红颜老死时……’黛玉和紫鹃都笑了起来。”(《红楼梦》,第35回)联系我们在前面卓别林观看日本戏剧,那对恋人在笑声中“死去”的“认真”就大相径庭。在中国,则是在生中化解死,梦里温真情;自然中有依托,风物中寓欢娱。前者如韦庄《女冠子》:“昨夜夜半,枕上分明梦见……半羞还半喜,欲去又依依”,后者如辛弃疾《沁园春》:“青山意气峥嵘,似为我归来妩媚生。频教花鸟,前歌后舞;更催云水,暮送朝迎。”

日本人的“认真”,“一方面集中指向对无限、绝对、权威的神秘歌颂和崇拜,另一方面,更多指向对原始情欲、善性冲动的留恋欢娱。”(《中日文化心理比较试说略稿》)“在日本的文化心理中,历史所回顾的过去和所展示的未来,似乎并无任何



真实意义。真实的意义在于把握住现在,把握住当下的瞬间。从而,生命应该像樱花那样纵情而充分地美丽开放,然后迅速地凋谢和死亡:‘如果问什么是宝岛的大和魂?那就是旭日中飘香的山樱花。’”(本居宣长)。《中日文化心理比较试说略稿》)

那么,什么是大和魂呢?先让我们回顾一下这个词的历史。日本正式使用“大和魂”一词是10世纪至11世纪初。其后许多世纪作为“女性意境”被使用。到幕府末期,含义变为“雄武”。明治维新后,“武士道即大和魂”正式流行并占据统治地位。其实,作为贯穿古日本心魄的是神道观念及精神,即贺茂真渊鼓吹的“丈夫风格”、“雄武之心”。这是日本民族文化、精神、心理结构的积淀,表现为对生的爱恋和死的崇拜,后者与日本恶劣环境相关:多山岛国的艰苦生活环境,死亡的降临常有突发性和不可预测性、难以抗拒性(地震、台风)的特点,使人生无常的观念普遍弥漫开来。虽然,日本民族的生存状况随物质文明日新月异的进步大有发展,日本人现今的寿命之长也居世界前列,但其心理结构未有根本变化,大和魂神道铸成的“惜生崇死”观念仍居主导地位。

正因为如此,我们理解日本人的“认真”精神便不能脱离大和魂这个原生整体,相反,应该把它们联系起来理解。这样一来,我们就有可能区分两种认真:与“惜生”相连的认真,与“崇死”相连的认真。每一种又可有不同区分,例如“与惜生相连的认真”就可分为“敬业的认真”与“享乐的认真”两种。鲁迅讲的仅限于“敬业的认真”,而非其他的“认真”。鲁迅追求“为我所用”的“拿来主义”及撰写文章纪念把认真精神发挥到极致的藤野先生便是例证。因此,不能把这一敬业的“认真”与其余各点混为一谈,全盘赞同其“认真”精神。

日本汲取中国文化,也是“为己所用”。例如,日本与中国自唐代开始的交往,尽管在物质文明与精神文明方面,均受到了中国的影响,但其神道系统不但未有改变,有的却反而加强。例如,中国的“天无二日,民无二主”的观念,使神道由“八百万神”的复数,脱身为一神即“天皇神”的崇拜信仰。日本吉田还模仿《老子》中“道可道,非常道;名可名,非常名”的“句法”来突出“神道”的独尊地位:“神非常神,是先于乾坤之神;道非常道,是作为产乾坤之道。”(《神道由来记》,载《日本哲学史教程》,第144、145页。山东大学出版社,1989年版)清原枝贤认为“神道乃万法之根本,儒为枝叶,佛为花实”(见《神儒交涉》,第14页。台北,商鼎文化出版社,1993年版)。在神道作为“本”、作为“根”的前提下,中国传统文化作为工具、手段,在日本也发挥了重要作用。例如,“中国的道德主义……即使在我国,从应仁之朝到今日,盛衰不一,但从朝廷到百姓,几乎是自觉执行,使秩序得到维持”(《明治启蒙思想家全集》,第3卷,第326页)。但是,这种“执行”,因了日本“神道”的筛选、过滤而变了形,正如武内义雄所说:“我国吸取了二千多年前的中国文化,受到儒教的影响。但我们的祖先并不是囫囵吞枣,而是批判吸收……相对于中国的五伦以家庭本位重孝,日本的五伦不同的是……忠比孝更处其正。”(见《武内义雄全集》,载《中国古代哲学与日本近代文化》,第6页。文津出版社,1993年版)这不但颠倒了中国孝→忠次序,使“孝”成为包容“虚拟的血缘”团体含义,而且在对待儒禅的轻重上也大大不同:变中国的重儒轻禅为禅重儒轻。“佛教得兼儒教,儒教不得兼佛教”,“三纲五常之道足以持天地……但明晓此心,莫若禅。心乃身之主,万事之根也。”(《儒家思想与日本文化》,第60页。浙江人民出版社,1990年版)佛、禅之所以有如此影响和力量,是因为并且只是因为禅与神



道有重要契合点,即某种对不可言说的对象(神)的非理性的认同和追求。

特别是禅,不思辨,非议论,心空万物,悲喜双遣,更易于与武士道相融合。这种结合便改变了中国禅的面貌。禅有著名的三境界:“见山是山,见水是水”,这是第一境,这是参禅前人人皆有的境界;“见山不是山,见水不是水”,这是第二境,是参禅之后的体悟,但只是初步的体悟,这体悟使人逐步离开俗世;“山还是山,水还是水”,这是第三境,是禅的最高境界、完成阶段。在中国禅那里,它的意义在于:主张回到原有的世俗人间,只需保持一种禅的出世心境,则一切从表面看来虽然未变,其实就并不一样了,所谓绚烂之极归于平淡。在中国,之所以有禅回到人间的归宿,因为有儒家的渗透和牵制,庄子道家的影响和融合。“郁郁黄花,莫非般若,青青翠竹,即是佛身”,便有家影子;“担水砍柴,莫非妙道”“语默动静,皆是佛事”,亦见儒家关怀。如前所述,日本便没有如此这般的儒道“在场”,有的只是神道、大和魂、武士道的“存在”,因而日本的禅“在中国禅看来……可能仍然是停留在‘第二阶段’——‘山不是山,水不是水’上,还不够透脱、彻悟。”“若从武士道的禅看来,这个所谓‘第三境’便太滑头、太‘聪明’,它实际是太庄子化了。我尝以为,日本没有深入地输入庄子,所以才有禅的直线发展和刻意追求,也才有上述‘第二境’的‘纯粹’和执著。它不是儒道的重生庆生,而是真正截断两头(生死),蔑视死亡……‘重生安死’与中国的‘大、有’相连,而‘惜生崇死’则与日本的神道、禅宗的‘空、寂’相连。”(《中日文化心理比较试说略稿》)

且来看“惜生崇死”。

“崇死”,一是不怕死,从自己方面说;二是敢杀人,对他人方面说。日本人杀人成性是举世震惊的:我国明代罗日聚在《咸

冥录》中说：“其……好杀，天性然也。”路易斯·弗洛伊斯在《日欧文化比较》一书中说：“欧洲人认为，杀人是可怕事情，杀牛宰母鸡或杀狗是并不可怕的事情。日本人一看见宰杀动物便大吃一惊，但对杀人却认为司空见惯”，“在日本，不论谁都可在家里杀人”。

这可追溯到“日本的圣经”——天皇的“军人敕谕”第一条“教诲”。上面说：“不为舆论所惑，不问政治，而专念于守本分之‘忠’节，牢记‘义’重于山岳，死轻于鸿毛。”我国史学之父，那位写了史家之绝唱、无韵之离骚的《史记》的司马迁说过：“人或有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛。”追求“死”对于生的价值，用生的意义判断死的高下。而日本则不同，不是“生”，而是“忠”、“义”这种无主体的东西“重于山岳”，有主体承担者的“死”却“轻于鸿毛”。它反映“神”、“人”之别。这也是为什么武士道的原意就是找到了死、杀人毋置于心的缘故，因为杀他或他杀的结果“轻于鸿毛”，不屑一顾。

“惜生”是“崇死”的背面，二者如一枚硬币的正反面，和本居宣长的樱花喻一样，正因为樱花凋落得干脆利落（死），所以她开放就要纵情美丽（生）；正因为这美丽动人非常短暂，就不能不珍重（惜生），正如禅宗说“本来无一物，何处惹尘埃”，“一切皆无恼，一切皆无怖”，于是又必须去高扬（崇死）一样。

生和死作为生理的自然，人与动物是没有区别的。但对“生”的“惜”，“死”的“崇”却和动物有不同。这里有了社会价值的选择。在日本，由于有“大和魂”的集体无意识的强大驱动力，生之恋，死之烈，常含原始野性。因为“大和魂并不是柔弱的人工培养的植物，而是自然的野生物”（《武士道》，第92页）。

“惜生”、“崇死”都是“神道所生长出来的东西。神道就是



以“洁净之心”为本体的，“惜生”、“崇死”都是用“洁净之心”即无“耻感”对待存在和死亡的观念和行为。它无法用理性去解析，例如用神秀与慧能的谒中任一谒都难以疏解恰当。它有神秀的成分：“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”，因为日本人常把自己对“洁净”的修行，比做擦去刀上的“锈”，使之闲亮。但是，日本人说人生来就是闪亮的刀，似乎用在这里，又很勉强。那么用慧能的“本来无一物，何处惹尘埃”来疏解又如何？也不行。因为慧能的话只可说明人生之初的那一段，对后来的“擦锈”就不适用了。如果把慧能的话当做人生之初、神秀的话当做人生之后来说，对“洁净”理路的疏解放到日本人语境中似乎可通，但在中国，立即产生悖论：没有尘埃却要拂拭。如果我们对日本人讲，你们的人生取向是一种“没有尘埃却要拂拭”的矛盾方式，他（她）肯定会矢口否认，但期待他（她）讲出个所以然来，又会使人大失所望。原因何在？我以为杜牧与苏轼的诗能提供新的路向：“睫在眼前常不见，道非身外复何求”（杜牧）；“不识庐山真面目，只缘身在此山中”（苏轼）。马克思说得好：“人很像商品。因为人来到世间，既没带着镜子，也不像费希特派的哲学家那样，说什么我就是我，所以人起初是以别人来反映自己的。”（《资本论》第1卷，第67页）用更为通俗的话来说，就是“当局者迷，旁观者清”。

本尼迪克特与李泽厚等人都是“旁观者”。二者都看到了日本的“耻感”文化模式，但前者是从“文化人类学”上“看”到的，后者是从“文化心理结构”上“看”到的；前者侧重“战争”兼顾“和平”，后者则“战争”、“和平”并重，且统摄在日常生活心理状态中；前者的文化背景是“罪恶文化”，后者是“乐感文化”……如此等等。因此，二者便有很大不同。这不同不仅在于时间上的差距——李泽厚在本尼迪克特之后，可以借鉴本尼

迪克特的成果，而且在于李泽厚对本尼迪克特认可的“罪感文化”的扬弃——那两个世界（神、人）的灵肉分裂造成的弊端，更在于李泽厚力倡“罪感文化”、“耻感文化”、“乐感文化”的不同载体之间“不是以预测和宣扬‘文明的冲突’，而是主张以文明的多元互补、和谐共存，来为世界和平、为人类的繁荣和进步探索出一条精神道路”（《中日文化心理结构比较试说略稿》，载《已丑五说》，第252页）。

但是，要达到这个目的，首先要区别各民族文化心理结构模式的特征。不认识差异，看不出各自的特殊性，“探索出一条”互补的“精神道路”无异于缘木求鱼。那么，在李泽厚看来，什么是文化心理结构？什么是日本的文化心理结构呢？他认为：“所谓‘文化心理结构’，归根到底，本就是指在文化传统长期塑造下的人们心理中情理结构的特定状态，它主要表现为自然情欲和社会理性的不同比例、配置和关系的组合。”（《中日文化心理结构比较试说略稿》，第209页）所谓“日本的文化心理结构”，在他看来是：

（一）在日本人的文化心理结构中，呈现出自然情欲压倒社会理性的优势。

（二）社会理性，主要表现为社会群体对个体一己的外在束缚，而非个体一己的内在悦服。

（三）自然情欲，表现为以“事物的幽情”取代道德的善恶，重视“瞬间”的感受，轻视“久远”的意义。

（四）因此，社会理性与自然情欲的“会合”或“连接”便始终处于紧张状态：温文尔雅中潜伏着兽性冲动，放荡过后又有深深感伤。

（五）这导致情感与理性的“分家”：深情与残忍。文明与野蛮，神性与兽性可以并行不悖。



(六) 这种“分家”，冰冻三尺，非一日之寒，它来源于源远流长、根深蒂固的“大和魂”神道。“大和魂”本就蕴含有“女性意境”与“武士雄风”的二重性，明治维新后，“武士雄风”压倒“女性意境”，但未泯灭“女性意境”，相反，“女性意境”不及社会群体奉行的“武士雄风”那样堂皇显赫，但在个体行为、心理中反而畅通无阻。

(七) “武士雄风”规范化、制度化为“武士道”后，便与“大和魂”的神道结成神道和武士道的“神圣同盟”，成为日本军国主义现代化道路的精神支柱，因为这无须理性的支持，神道的非理性的狂热本身便有以“天皇”为核心的巨大凝聚力，它使人的“死”有“玉碎”的光彩，“崇死”成为风尚。当这种狂热的非理性驾临“事物的幽情”身上，“女性意境”便无可遏止地迅速膨胀。狂暴宣泄同时又细细品味人生的感性生活，使得“惜生”变作习惯。

(八) 这种文化心理结构，又外化为物质文明的力量。其中，起主导作用的是“工具理性”而非社会理性。近现代日本的迅速飞跃，均与此相关，甚至以此为“生长点”。例如汲取西方科技文明，在日本成为加强绝对主义权力的武器。而神道——武士道“举国一致”的“忠”转化为“建设”的“力量”时，非常容易接受并改造为接受近代工具理性所需要的组织化、机械化的有效率的现代官僚体制。于是忠义的武士传统转换为商场上忠义职员的传统。

(九) 但是，另一方面，由于日本式的观点更强调达到目标中的单向动力和群体所有成员为达到目标的忘我服从，而不是强调获得相对稳定和谐的理想，所以个体一己的“女性意境”和血缘亲情被挤到一边，成为“被遗忘的角落”，于是自然情欲更易处于自发状态而人欲横流。

(十) 总之，日本“现代化”的“飞跃”仍未能解决其固有的神道传统弊端，因此潜藏着巨大危险；如何对个体长久压抑和非理性的长久存留予以解构，怎样对群体的军国主义复活动向加以抵制，便是两大难题。当然，这不是一朝一夕就能解决的问题。但从文化心理结构上看到深层根源，无论从实践上、理论上，都是必要的。

五

以上，我们较详尽地叙述了人们对“大和魂”的认识，但是，这个与西方“罪感文化”、中国“乐感文化”模式相异的“耻感文化”模式的奥秘，在今日还不能说都原形毕现、全方位敞开了。尚未解决的方面还有不少：

(一) 是“耻感文化”，还是“海盗”原型？日本野原驹吉（音译）所著《日本的真面目》一书中说：“花数年辛勤劳动而涂上的漆层越厚，制成的漆器便越有价值。对民族来说也是如此……有句形容俄国人的话说‘抓破俄国人，现出的是鞑靼人’。人们可以同样正确地说日本人，‘抓破日本人，刮去漆，现出的是海盗’”（见《日本的真面目》1936年伦敦版，第50页）。

(二) “大和魂”神道的“洁净之心”究竟是什么？它与《红楼梦》这中国传统式的“质本洁来还洁去”的“洁”是一回事吗？如果是一回事，川端康成的名著《雪国》中的“洁净”一词为什么由一义而多义？“他看到这个洁净的女人（驹子）”，“她最显著的特色是洁净”，“雪中浮现的红脸蛋，无可比拟的洁净美丽”……（见《雪国》第18、19、29页。上海译文出版社，1982年版）

(三) 日本的海外侨民用不了几年功夫，就会把“耻感文化”丢弃干净而被“同化”，是否说明了这个文化模式不是一劳



永逸而是能够变化的?

(四)日本的《国语词典》收有以汉字为主的词近6万条,而《外来语词典》汲取欧美国家为主的词汇多于6万条,按海德格尔“语言是存在的家”的说法,日本岂不是失去了自己的“家园”(母语)?

(五)从上述第三、第四两问题展示的趋向,是不是可以说,日本的文化心理结构在同异质文化的交互碰撞中,正处于转换变化的途中?从而在全球一体化的速度越来越快的节奏中,日本的深层心理将有大的变迁?

(六)日本在古代汲取中国传统文化,使国家文明化;近代汲取西方科技,使经济现代化,那么,未来的前景是什么?能否认为,亨廷顿预言的“文明的冲突”只是一个不实的帽子,掩盖了文明圈之间的融合事实呢?如果是这样,为什么日本总有一股抹煞南京大屠杀的潜、显势力在骚动?

重要参考文献:

1. [美]本尼迪克特:《菊花与刀——日本文化诸模式》,浙江人民出版社,1987年版。
2. 李泽厚:《中日文化心理结构比较试说略稿》,载《己丑五说》,中国电影出版社,1999年版。
3. [日]家永三郎:《日本文化史》,商务印书馆,1992年版。
4. [日]铃木大拙:《禅与生活》,光明日报出版社,1988年版。

梦

MENG

王生平

一

梦，本是人的生理、心理对环境、文化的刺激、积淀的一种反映和呈现。它是个体的体验和感受，但它的内容却是社会的价值和认识。正如康德所言：“当我们醒着时，我们就有了一个共同的世界；但如果我们睡着了做梦，那么每个人都有他自己的世界。”梦是随人类诞生以来至今都有的一种精神现象，它的历史和人类的历史一样悠久。对梦的反思，说起来也有不短的历史，但是真正作为系统的完整的研究，成为一种理论体系和医疗上的特殊方法，却是近一百来年的事情，也就是从弗洛伊德(1856~1939年)的《梦的释义》开始。

非常凑巧，这部书和20世纪一起诞生。在一定的意义上，可以说《梦的释义》是20世纪人文科学的第一章，如同德国数学家希尔伯特在这一年的讲演是拉动20世纪数学难题的第一问一样。不同的是，希尔伯特的难题困扰数学界太多的精力、太长的时间，而弗洛伊德的学说只是郁积了一小段时间，然后就冲破牢笼一泻千里了。



这一小段时间是他的梦理论诞生前后的 20 年左右自己所遭遇的噩梦,梦理论被斥为“下贱的性变态理论”,“为社会上一切猥亵行为辩护的污浊理论”。《梦的释义》初版印了 600 本,比哥白尼的书的初版只多一点点,而且 8 年才卖完。大概从 20 年代起弗洛伊德才告别了“光荣的孤立时期”,突然像耀眼的彗星放出了夺目光芒。1921 年 5 月 6 日,维也纳有位雕塑家为庆祝他的 65 岁生日铸了一尊塑像,意味着“弗洛伊德时代”的开始。当然,他也经历着这一学派内部的分裂带来的痛苦和沮丧。但是,不管怎么说,由弗洛伊德奠基的梦理论还是在曲折中很快发展起来。

二

弗洛伊德的梦理论是以他的医疗实践的实证为基础,有某种可操作的医学科学性质和理论上的精神分析色彩。在弗洛伊德之前,梦是无法用实验方法验证的;弗洛伊德之后,则可以办到。把看不见、摸不着的梦,转换成能触动、被感知的东西,应该说是科学上的突破和理论上的飞跃,是一次“革命性”的创造:把无意识意识化,使之由隐变显,是真正的还原;把杂乱无章的图景故事中掺进来的假象冗码一一剔除干净,还原事物的本来面目。这样一来,也就使梦从巫术和迷信的神秘迷宫中走了出来,获得了现实性格和理性能说清楚的对象。总之,弗洛伊德把梦置于科学和理性的阳光照耀之下,把最隐秘的人的潜意识的奥秘揭示了出来。如果说文艺复兴使人从神权、神性的外在统治下解放出来,那么,弗洛伊德则使人从愚昧无知的内在神秘性的遮蔽中显露精神自身。

三

弗洛伊德给梦下的定义是：梦是欲望的满足。国内也有译为：梦是愿望的满足。这里，弗洛伊德省略了一个定语：人的。因此，定义应是：梦是人的愿望的满足。注意：这里的“人”，是单数，指个体，而非复数指人类。不过，全面地理解，单、复数都不能单独使用。表现为：复数的社会关联落实在单数的个体身上。前者的交往、利害关系以及既定的社会准则，都是梦的构成的动力因素，后者则表现为前者的合力投影和结晶物。因为梦作为个体的经验，不是外界的直接投影，而是经过了类似数学的拓扑变形那样一个变化过程，使作为动力的社会文化烙印在梦中变得面目全非，因此，原型与梦境经常判若天渊，使人无法破译其奥秘。弗洛伊德的高明之处在于：从这个拓扑变形的梦境图像和原型之间，找出一一对应的因素。简单的梦，这种一一对应的因素是简单的。例如弗洛伊德破译其女儿和儿子的梦就是这样：郊游中，女儿贪吃的棒棒糖，就在路上的自动售货机上摆着，但妈妈拒绝这种零食习惯，未买。失望的女儿晚上做了个梦：妈妈把棒棒糖扔了过来。这就是欲望的满足。同一次郊游，儿子离风景区很远，因一时到不了而焦虑，但晚上梦见了“西蒙尼小屋”，这也是欲望的满足。这种体验是人人都有的简单梦境，正如我国唐代诗人白居易的诗写的那样：“渴来多梦饮，饥来多梦餐。春来去何处，合眼到东川。”梦不只是这样简单的一一对应，特别是成年人的梦则要复杂曲折得多。弗洛伊德的父亲逝世后，怀念使他不断重现童年生活的画面。弗洛伊德又向妈妈打听童年的生活。他把母亲提供的材料同自己回忆的印象联系起来，又把童年时代的心理表现同成年以后的心理表现加以分析，取得了自我分析的第一个成果：



发现儿童的“性本能”及其演变对人的一生心理发展的重大影响。这就是女儿的“恋父情结”或儿子的“恋母情结”。诸如此类的梦,就不像儿童的吃、喝那么简单明了,而是莫测高深了。导致莫测高深的因素,不是欲望的消失,而是它的变形。“恋母情结”可称为“原欲”,是“原我”的本能。这种本能的冲动,不顾后果,一味要求满足。因此,在正常人的心理活动中,它必须被压抑、受阻止,否则会使人疯狂。阻止人不致失常和疯狂的是外界的道德规范的呵斥、指责,使原欲得到修正,改造后的“原我”便变为“自我”。至于“超我”,那是人的整个精神殿堂的最高主宰,它监视“原我”、指令“自我”去压制冲动。在三者中,“自我”是最为忙碌和可怜的,两头受气。一方面“原我”冲击它,另一方面“超我”监视它;一方面要修改“原我”,另一方面要臣服“超我”。因此,“梦是欲望的满足”这定义就具体展现为:“一个梦是一种被压制的欲望之伪装的满足;它是被压制的冲动与自我检查力的阻挠之间的一种妥协结果。”

探索到了梦的机制,解析破译它的内容也就有所遵循。弗洛伊德运用的是“自由联想法”:让梦者尽量精神放松,想说什么都说什么。由于梦者恢复了轻松状态,精神活动中的各要素都能随心所欲地宣泄,从而恢复了“本我”。这里的关键在于解梦者要有完全驾驭梦者的能力,在梦者“自由联想”的同时,进行有效的精神分析,谨慎地剥去冗余信息造成的变形伪装,正本清源。这样,梦者的“自我”、“超我”和“本我”的一团混沌便被“隔离”审查。如是病人患者,由于病因找到了,精神不再受压,很快就会恢复健康;若是梦者,那么梦的原型与幻象的一一对应关系也就被找到了:真相大白。

四

为什么梦的原型与幻象会大不相同而出现伪装呢？这里的原因很多。弗洛伊德提到的社会因素值得重视。他说：“只要愿望的满足是难以识别和伪装着的，那里必定存在着抵御这个愿望以进行自我保护的倾向，由于此种防御的结果，这种愿望除采取歪曲的形式就不能得到表达。我试图在社会生活中找出与内部心理生活相似的现象。社会生活中，在哪里能发现这一种类似的歪曲呢？只有当两个人中一人拥有了一定权力，同时另一人由此在行动时须处处小心谨慎时，才出现这一情况。这时，后者就会歪曲他的精神活动，也就是我们所说的，他将戴上一层假面具。”（《梦的释义》，第133页）例如“作者身处检查制度的恐怖中，因而不得不伪装起他要坦率表达的意见……检查制度越严厉，伪装就越彻底，向读者暗示其实际含义的手法往往越巧妙”（《梦的释义》，第133页）。

因此，社会生活中歪曲的情形是梦的歪曲的重要原因，前者沉积到后者。特别是在多年的社会歪曲已成惯性使人麻木时，这种梦中的歪曲更不易为人反省察觉到。诸如“隐私”的个人“保护”意识，便使梦的结局表现为“梦是欲望的满足”的反面，即“梦是欲望不满足的象征”。对此，弗洛伊德做了许多诉诸案例的解释，这里只举一例。一位女士告诉弗洛伊德，她听了弗洛伊德关于梦的定义的讲演，第二天便做了一个梦，梦到她和婆婆一道去避暑胜地。她说，她压根不愿与婆婆旅行，并且已搬到远离婆婆要去的地方，怎么会有这种梦呢？弗洛伊德告诉她：在我与你的交谈中，根据你提供的材料，判断你以前有疾病，但你否认了，你从这里产生了抵触情绪，希望我的这一判断也是错误的。弗洛伊德说：“根据这个梦，我是错误的；



但是她的愿望是希冀我应该是错误的，而梦告诉她，她的愿望已经满足了。”（《梦的释义》，第 142 页）

这种歪曲表现在各个方面，当然也存在于“性”的伪装、假面具之中。但是有一点常常被人误读错解，以为弗洛伊德是“泛性欲论者”。这里，愿引出一段弗洛伊德的文字作一澄清。奥托·兰克说：“在受压抑的婴儿性材料的基础上和帮助下，梦经常表现为性满足的内容，通常还带有伪装和象征形式的性欲的满足。”弗洛伊德说：“我从未说过我接受兰克的这个公式……主张所有的梦都具有性的内容。如果一个人按原意来理解这个句子，（原句为：“在虚假的外貌和名声下，未经许可地露出受到压抑的渴望。”兰克的“公式”是对这句话的修改和补充。）他就会明白我们的批评家是多么地没有良心，以及我们的反对者多么容易漠视不符合他们攻击胃口的叙述。前面我只用几页纸的篇幅提到了儿童的各种欲望满足的梦（到乡村或山中去郊游，弥补未参加的一餐饭等等）。在别的地方，我只提到由于渴和排泄愿望激起的梦，并且仅仅是舒适的梦。甚至兰克也未作出绝对的判断。他说：‘通常还有性欲愿望。’而这在大部分成人梦中，完全可以得到记实……所有的梦并不都由利比多动机（与‘毁灭’动机相反）引起。这个有趣的问题几乎还未得到我们反对者的考虑。”（《梦的释义》，第 151 页）

在对弗洛伊德的我国误读中，可能来自俄国学者的影响。巴赫金 1927 年出版的《弗洛伊德评述》就对此作出了强烈的反应。他提醒过人们：“在通常指责他的‘泛性论’的同时，不应忽视弗洛伊德的‘性’一词的非常广泛的新含义。”然而，他还是认为弗洛伊德主义的思想基调是“性”。他写道：“人的命运，他生活和创造的全部内容——也就是说：他的艺术内容，如果他是艺术家；他的科学理论，如果他是学者；他的政治纲领和行动，

如果他是政治家——全部且惟一地取决于他性欲的命运。其余的东西仅仅是性欲雄壮的基本旋律的泛音……这样，决定一个人在历史上的地位……只是性别和年龄……这就是弗洛伊德主义的思想基调。”

五

不过，所谓“泛性论”的称谓，用来评价弗洛伊德的梦理论，虽然有失偏颇，但是无风不起浪。人们批评他的“泛性论”，也是有其来由的。主要来由便是他的艺术观和美学论。他于1908年出版的《作家与白日梦》便是确证之一（国内也有译作《创作家与白日梦》的）。在这本专著中，弗洛伊德把创作归纳为一个公式：“目前的经验，唤起了作家对早先经验的回忆（通常是孩提时代的经验）。这种回忆现在产生了一种愿望，这愿望在作品中得到了实现。”“在他看来，一篇作品正如一场白日梦，是幼年时代曾做过的游戏，也是它的替代物。”他还写有《达·芬奇》、《机智和它与无意识的关系》等美学著作。他以画家的童年传记材料对《蒙娜丽莎》、《岩间圣母》作了深层心理分析。例如，他说达·芬奇是私生子，跟随父亲，与生母分开了，所以《岩间圣母》有两个女性形象，婴儿的神态表现了对生母的强烈眷恋和爱慕。弗洛伊德特别着重性欲尤其是幼儿性欲的作用和意义。他说：“美的享受产生一种特别的销魂感觉……它来自性领域这一点是肯定的，爱美是一种被禁止的目的的情感的一个完整的实例。‘美’与‘吸引’首先是性欲对象的特质。”韦兹在《美学问题》一书中，对此大表赞同。他说：“弗洛伊德对艺术心理学的最重要的贡献，便是发现植根在无意中的未实现的愿望的满足。”弗洛伊德的这种理论广泛流行于



英美文学和文艺领域中，像哈姆雷特、浮士德等著名艺术形象便一再成为他们的解说对象。当然，这造成了一些稀奇古怪的作品诠释。果戈里的《鼻子》是一部名著，是讽刺上层社会官吏好虚荣、想发财而又奴气十足的作品，但到了精神分析学派那里就走样变形了。耶尔马科夫认为，《鼻子》是“阴茎”的替换象征，丧失鼻子的整个主题及制定这个主题的一些动机基于所谓的“丧失生殖能力的情结。”这个情结与“俄狄浦斯情结”（父亲的恫吓）紧密相连：害怕失去阴茎或性的潜能。这可真是令人莫名其妙。

上面曾提到精神分析学派内部的矛盾，主要是指弗洛伊德的得意门生阿德勒、荣格与弗氏的冲突和分裂。应该指出，他们的根本精神并没有根本性的冲突，都以潜意识作为宗旨，不同的是，在阿德勒那里不再有人格的分裂而是人格的统一，不是愿望的满足而是自卑和失望的表现，这就是他的“个人心理学”与弗洛伊德的不同。至于荣格，主要表现为“集体无意识”与“个体无意识”的不同。荣格有段话说得很清楚：“我们所说的集体无意识，是指各种遗传力量形成的一定心理倾向，意识即从这种心理倾向中发展出来。在人体的心理结构中，我们发现了各种早期通化阶段的痕迹。事实上，当意识黯然无光的时候，例如在梦中、在麻醉状态中和癫狂状态下，某些心理产物、心理内容就浮到表面并显示出心理发展处于原始水平的特征。”（《心理学与文学》，第137页）就是说，梦表现的不是个人的幼年体验和经历的回忆，而是对人类原始情欲的回忆。精神分析学派的这种矛盾，也表现为其他方面的不同，例如美学上的差异。在这一点上，阿德勒与弗洛伊德的差异不那么明显，而荣格则与弗洛伊德大不相同。从美学上的差异看待荣格的理论似乎更能凸显其意义。

如上所述，正因为荣格强调的是无意识的集体积淀，或集体积淀的无意识，那么它便是超个人的。在他看来，艺术家不是个体幼年回忆的白日梦构成者，而更像一个炼金术士。善于通过物质材料，将人们脑中这种隐藏着然而强有力的原型唤醒，使人们感受到种种原始经验。因而，人在这种艺术作品面前，不靠个人的经验、联想，就会本能地获得原始情欲的深刻感受。在这个意义上，艺术又正是一种符号，但它不是有意识的符号，而是无意识的符号。有意识的符号是死去的符号，它的含义确定，不能引起强烈的情感反应，不是艺术。例如用狮子表示勇猛，用松树表示坚贞。无意识的符号则不然，它还没有确定的含义，但却有种不自觉下意识的长远记忆，从而享有更为广大、普遍的力量引发人们强烈的感受。可见，艺术并不在于表现任何意识观念，而在于唤醒某种隐藏的东西，即人们头脑中先定的原型。荣格的美学观念——无意识的集体原型符号说，比弗洛伊德的影响更大。他有许多追随者，如鲍得金、前英国美学协会主席赫伯特·里德也是这派理论的积极宣传者和运用者。里德分析了毕加索的名画《几加亚》，认为毕加索为了表现这一激动人心的主题，最初曾用英雄形象等现实图景，后来几经探索，就抛弃了这些需要靠文学联想的现实形象，而以牛、马等符号代之。因此，这就唤醒了人们无意识中的原型，而激起人们更强烈的反应。在这里，马与母亲“波利多”有关，马的嘶叫形态表现了世界的受难和痛苦，牛的得意表现了敌人恶魔的残酷和暴虐。美国哲学家帕克则上升为一种理论。他认为古代哲学家有两派：一是德谟克利特等，二是柏拉图等。前者是无价值论者，后者为有价值论派。他是属于后一派的，著有《人的价值》。他认为，“存在与价值的统一来自存在，即经验的体系”，“存在就是经验”，而“欲望，在我用词的广



泛意义上,乃是所有经验的发动力”。所有经验的实质也就是经验的实质,同样是给和欲望结果而得到满足。帕克企图把弗洛伊德与荣格合在一起论证“无意识”、“集体原型”的价值。

应该说,精神分析学派在对人的心理和文化研究上是有所贡献的,但是这种贡献毕竟有着自身的局限。美学上也一样,朗格在《哲学新解》中就一语中的地批评了精神分析美学的致命缺陷:精神分析美学“可以解释一首诗是怎么写下的,为什么它会流行,在它虚构的竞争中隐藏着什么人类特征,一幅画中有什麼隐秘观念,以及达·芬奇的女性为何神秘地微笑,但却不能给好坏艺术划出一条界线来。对伟大作品是重要、有意义的特征,我们也完全可以在某些十分无能的画家、诗人的拙劣作品中发现”。

六

回到“梦”中来。

弗洛伊德创立的梦理论,如同一切开先河的理论一样,都有一个待补充、完善、发展的问题。例如:为什么梦中有形象,形象是怎么形成的? 这些问题是弗洛伊德没有解决的,今天也没有明确的答案,这里愿把许多新见及我个人的一个猜测合在一起,供读者参考。

梦中形象与人的视觉有关。视觉的研究与科学的发展相关,其中又与照相机、电影机的制造相关,因为它们必须符合人的视觉机制并与之相吻合才行。刻卜勒有了一个初始的然而重要的发现:落在视网膜上的图影能持续短暂的时间。牛顿也发现了反映在人视网膜上的形象。1824年,英国的彼得·马克·罗格特在伦敦公布了他的“视觉暂留”原理,指出人眼观看运

动中的形象时，每个形象消失后仍在视网膜上滞留不到一秒的时间。正是由于人眼的这种特性，才有可能在视网膜上组合形象的运动。在1822年照相机出现之后，1888年，美国乔治·伊斯曼发明了胶卷，并于1894年与爱迪生合作制成“活动电影视镜”，但一次只能供一个人观看。到1895年，法国卢埃米兄弟制造出电影机后，一个新的时代才到来。

第一部电影机的问世，比弗洛伊德的《梦的释义》早5年。这是某种科学与人文的“同步”发现，可惜的是弗洛伊德失之交臂，未在这个自然科学与人文科学的“交结点”上逗留深究。直到20世纪80年代末，我国学者、兰州大学教授刘文英的《梦的迷信与梦的探索》（中国社会科学出版社，1989年版）专著问世，才有了进展。刘先生认为，梦象生成有赖于人的眼球的内视。“50年代，美国学者发现：人在快波睡眠期间眼球作快速运动，凡在这期间叫醒受试者，他们一般都说在做梦。这里有一个问题，睡眠中眼球快速运动同做梦有什么关系？为什么做梦时眼球快速运动？至今未见生物学家和心理学家作出解释。我们认为，这种现象是由梦中眼球内视的机制所决定的。”（《梦的迷信与梦的探索》，第320页）“明末医学家汪昂曾指出：‘凡人见外物，必有一形影留于脑中，昂思今人每忆往事，必闭目上瞪而索之。’‘有一形影留于脑中’，即储存于意象库；‘闭目上瞪而索之’，即内视……人在梦中，眼球的外视已经停止。这时的眼球运动，必属内视无疑……如果有人能对梦者的大脑皮层进行观察，可以推测，在大脑皮质的视觉区域可能会看到许多兴奋点。这些神经脉冲和兴奋点，实际上就是潜意识正在意象库中检索意象或对过去的意象材料进行加工。在这个过程中，各种各样的意象便会在脑海里浮现出来，这就是梦。”（《梦的迷信与梦的探索》，第321页）”附带提一下，关于



做梦时的眼球运动，中国人很早就发现，只是没有给予重视和研究……殷代甲骨文的‘梦’字由两部分构成，一边是床的形象，一边是手指着一只大眼睛。眼睛中的眼球很大，眼睛上大多突出有三根曲折的睫毛，睫毛向同一方向曲折，意味着睫毛在闪动……从这个字形推测，中国人在造‘梦’字时，已发现人们做梦时眼球、眼皮的运动。后来籀文的‘梦’字作‘寤’……（表示）有‘目摇也’（的意思）……”（《梦的迷信与梦的探索》，第322页）

我同意这个看法。但是，这里我要补充一点，即我的猜测。这就是：我认为梦中的眼球“内视”像埃米尔兄弟的“明亮电影机”。就是说，形象消失近一秒钟，视象还在，多于一秒，视象消逝。好比一根火柴，慢慢晃动，见不到连续形象，以小于一秒的频率活动，则所见不是一根火柴，而是无间隙的几何动态线路。总的说来，梦中的眼球内视，就是眼球这架“电影机”在工作，在这个意义上，它又是伊斯曼与爱迪生合作制成的“活动电影视镜”，因为它只供一个人观看。它不能分享，只能独占，因为梦是个人的秘密，不是共享的“公器”。要说明的仅仅在于：梦的内视生理功能是人人皆有的，所以有普遍性，因而人人都能做梦，就好比凡正常人都能看电影、电视一样；梦的内容则因人而异，“几家欢乐几家愁”，就好比同看一场《哈姆雷特》，不同人有各自不同的感受一样。人人都有一架供梦中用的“活动电影视镜”，但未必每个人都能意识到它的存在。

七

精神分析学派提到并发挥了“梦”的创造性思想，但基本上是讲文学艺术上的创造，科学创造讲得少一点。但是，随着

时间的推移和研究的进展，由精神分析学派所创立的一些基本原则已得到了充实、更新和开拓。不仅在科学创造，而且在别的领域如语言学领域，都产生了一些值得注意的倾向。

首先是修正。作为创造力为性欲即利比多的看法，强调创造的原发性是被大大地放逐到次要的位置上去了。恩斯特·克里斯认为原发过程是“自我协助下的退化”；劳伦斯·库比支特克里斯的观点，认为不能停留在弗洛伊德的“能量”那里，必须考虑到“前意识”；菲里斯·格里纳克认为，未来的自我能够使自身与真实的客观外界相分离；欧内斯特·G·沙赫特指出，创造过程不是释放本能的结果，而是新方式向世界开放的收获。美国著名学者S·阿瑞提是现代精神分析学派的代表，但他却提出了不同于弗氏的许多新颖的看法。如果说沙赫特等人主要是破，那么阿瑞提主要是立。这就进入第二点。

其次，新的提法和规则。阿瑞提的新提法是“第三级”，新规则是“9个社会文化基因”。所谓“第三级”是对第一、二级而言。第一、二级是原发过程（利比多）和继发过程（白日梦），是弗洛伊德提出来的。阿瑞提提出了弗洛伊德所没有的“第三级”。“第三级”是原发与继发的特殊结合。这个“结合”当然有两个因素：生物的和文化的。但是，阿瑞提更重视文化因素，更重视文化作用：“文化是从两个方面起作用的：向人提供必要的材料，促使人对创造方面起作用。”从而这个过程是文化决定论的，又是个体选择论的，或者说，创造是决定论与非决定论的统一。“一个系统从更高水平或者从总体自身可以说是决定论的……但却不能断定谁成为创造者”（《创造的秘密》，第398页。中国社会科学出版社，1987年版）。总的来说，阿瑞提更注意社会、文化因素而不只是精神、心理条件。他归纳出9种从社会——文化上看的创造基因：



1. 文化手段(包括物质条件)的便利。
2. 对文化刺激的开放。
3. 注重正在生成的而不只是注重已经存在的。
4. 无差别地让所有人自由使用文化手段。
5. 在严重压迫或专利排外之后获得自由,或者哪怕保持着适当差别。
6. 接受不同的甚至对立的文化刺激。
7. 对不同观点的容纳。
8. 重要人物的相互影响。
9. 对鼓励和奖励的提倡。

第三,扩展。主要是指语言学,主要扩展者是拉康。拉康第一个发现任何心理分析都是要通过语言表达的。这里虽有分析者的语言,但在正常情况下分析者很少说话,因为对被分析者来说,心理分析过程主要就在于把个人无意识的象征符号翻译成社会化的有意识的语言。以这一新观念为中心,拉康从语言学结构主义和已知数学模式得到启发,力求抽绎出一些新的转换结构,来实现这种似乎没有可能的企图:把无意识是非理性的东西和内心象征无法表达的东西,纳入到在正常情况下用以表达可言传的事物之中去。

第四,"一个中国人的新梦说"。这由刘文英教授的《梦的迷信与梦的探索》与《精神系统与新梦说》(南开大学出版社,1998年版)两本专著的内容所构成。刘文英教授从研究中国梦、梦理论、梦思想史入手,不仅撰写了我国第一部从思想史角度探索梦的奥秘的著作,尤其重要的是提出了一个"新梦说"与精神分析学派对话、交流。什么是"新梦说"呢?1. 梦是人的潜意识系统对自己生活的反映。2. 梦的思维特点同原始思维有惊人的一致。3. 梦的材料来源于大脑的意象库。4. 梦中的眼球运动是

内视机制的运动状态。5. 梦可以是欲望的满足,但也不排除忧患的临头。6. 梦的原因有三个层次:一是生理病理刺激,二是情感心理刺激,三是潜意识的情结。梦的意义,主要从潜意识情结、意识当中去寻找。7. 梦有调节精神生活的功能。

这个“新梦说”的“新”,我以为主要有如下几点:它第一次向世界敞开了中国传统“梦”宝库的大门,系统地展示了华夏传统的魅力。作者梳理过的人类学,特别是对原始思维的研究,对揭示梦的奥秘大有补益,但又不同于荣格的集体无意识。作者补写《精神系统与新梦说》,把“梦”作为精神系统的分支研究,有方法论上的更新。刘文英的《梦的迷信与梦的探索》一书受到钱学森的高度评价,认为它给专门研究人脑这个高层次活动的精神学打下基础。该书已出版汉语、英语、韩国语三种版本,产生了不小的影响。

八

从《梦的释义》出版到今天,整整经历了一个世纪,人类也经历了百年长梦。对梦的反思,也由老弗洛伊德主义走向新弗洛伊德主义。但梦的问题,以及由梦引起的相关问题,和精神世界的问题,有的解决了,有的还没有解决;有的结论被推翻了,有的问题又产生出来,此起彼伏,非常热闹。就其趋势说,梦的疑问与相关结论总是相伴而行,了无止境的。试图求得一个一劳永逸的结论,只能是一个一厢情愿不能实现的梦和缘木求鱼的诗语:“梦中求梦两重虚,言下忘言一时了。”

我们的叩问和存疑就从“新梦说”开始:

“新梦说”进行了大量工作和精心研究,令人信服地证明了梦思维与原始思维的相似性。刘文英教授的《漫长的历史源头》一书有大量关于原始思维特征的考察,此处不赘,感兴趣



者可去翻检该书的第三章《原始思维的特征》。在“新梦说”中，他认为“无逻辑”抽象、有“竞象”形象的特征，是原始思维与梦思维所共有的特征。关于这一点，弗洛伊德关于梦“唤醒了原始的精神生活的特点”，荣格的“集体无意识”都指向了这一点。刘先生认为，如果要追溯一些梦象的象征意义，必须回到人类的原始时代，回到原始人的宗教、神话和艺术、风俗。

从哲学上看，这是西方的传统看法。西方有：胚胎重演律，即人的胚胎发展重现了人类诞生以来的历史各阶段；精神重演律，即人类精神的各阶段在个体身上依次表现出来。它们在理论上表现为黑格尔的精神现象学（黑格尔）和历史重演律（柯林伍德）。关于黑格尔，恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中讲过：“精神现象学”也可以叫做同精神胚胎学和精神古生物学类似的学问，是对个人意识各个阶段的阐述，这些阶段可以看做人的意识在历史上所经过的各个阶段的缩影。”柯林伍德认为一切历史都是思想史，因此历史能重演。“如果我们提出这样一个问题：对于什么东西才能有历史知识？答案就是：对于那种能够在历史学家心灵中重演的东西。”（《历史的观念》，第342页。中国社会科学出版社，1986年版）

生物学上的胚胎重演律，有生物学上的科学研究实证所证明，而且有某些例子作证明，例如“毛孩”被认为有“返古现象”（像猿猴）。但人类的精神是否能同样理解，就成为问题。而且，即使是人的生理现象，也不能同一般动物相同。“甚至刚刚才脱离母体的婴儿，他与其他一切动物的区别似乎也只在于他是带着大声哭叫来到这个世界上的。因为他把自己没有能力运用自己的四肢看做是一种限制，于是立即宣告了他的这种对自由的要求（对这种自由，没有别的动物有一个表象）。”

(《实用人类学》,第172页。重庆出版社,1987年版)叔本华在《作为意志和表象的世界》中也说:“儿童被打痛了而哭,与感到委屈而哭是两种不同的哭,前者是生理反应,后者有情感、回忆等理性因素。”

是否可以把一般动物与高级动物作类比呢?看来不行。梦理论正是从人能“回忆”而不同于动物这一点出发去工作的。无论是旧梦说或“新梦说”,都是如此。

问题在于,人的记忆、回忆或积淀的原始潜意识的梦中复现,是否就是“原始思维”中的“意象”再现、类似或雷同、同构?这里愿举两个例子以飨读者。

(一)清代著名词苑大家纳兰性德在《沁园春》一词的“序言”中说:“丁巳重阳前三日,梦亡妇淡妆素服,执手哽咽,语多不复能记。但临别有云:‘衔恨愿为天上月,年年犹得向郎圆。’妇素未工诗,不知何以得此也?”“何以得此”?可能与原始思维无关。也许与神话相关:嫦娥奔月,后羿被弃,思得团圆,援弓射月。但是,自唐代起,此神话色彩便变成人间情结。“嫦娥应悔偷灵药,碧海青天夜夜心。”(李商隐)宋代以降,人间情结成为人们共有的符号:团圆的象征。“明月不谙离恨苦,斜光到晓穿朱户。”(晏殊)“月上柳梢头,人约黄昏后。”(王安石)“陇禽有恨犹能说,江月无情也解圆。”(王安石)“人有悲欢离合,月有阴晴圆缺,此事古难全。”(苏轼)“云中谁寄锦书来?雁字回时,月满西楼。”(李清照)“恨君不似江楼月,南北东西。南北东西,只有相随无别时。恨君却似江楼月,暂满还亏。暂满还亏,待得团圆是几时。”(吕本中)……由是可知,从“神话”到“情结”到“符号”,到了清代纳兰性德那里便变为不成文诗,只是一种“符号”的功能,而“神话”则已经消退。至于纳兰性德纳闷的问题:“妇素未工诗,何以得此”,正是弗氏的“代换”作用。



(二)科学梦。最著名的是门捷列夫梦中得到元素周期表的“奇迹”。这个梦无疑与原始思维无关,也与神话无关。与它有关的,只能是“人化自然”的历史,即人征服自然、认识自然、“为自然立法”、使之成为“人类谋福”的历史。这样一个元素发现“类别史”起码得有一本大书的阐明。因篇幅所限,这里只点一下门捷列夫周期表的“共时群”。这个“共时群”的时间上限为1817年,下限为1869年。在这段时间中,有德国约翰·渥尔伏刚·多伯临纳的“三素表(1829年)”,皇德林的“元素表”(1865年),纽兰兹的“八音律”(1865年),迈耶尔和门捷列夫各自独立提出的“元素周期表”(1869年)。他们都是在人类发现了60多个元素的基础上先后去探索元素的“家族类似”规律的。没有人类几千年的努力,他们的发现是不可能的。他们的那个时代,“元素周期律”已结体成胎、只待分娩面世了。只是,这个“婴儿”——套用荣格的“集团无意识”的话语——已到了将要“睁眼”的黎明时刻,如果套用柯林武德的“历史观念重演律”——那么,也不只是“只此一家,别无分店”,而是已经向许多人——化学家们敲门了。最先开门的多伯临纳没能认识这位“陌生的客人”,最后开门的门捷列夫和迈耶尔认出了它。于是,元素学研究开创了一个新时代。至于门捷列夫的“梦”,只能这样来理解:梦也是科学的助产婆。从这里可引申出:梦不仅是原始的意象,非逻辑的,而且也可以是现时的概念,逻辑的。就是说,梦是有分工的。如果说,潜意识是原始的积淀,那么,不同的积淀造成的潜意识也有民族和时代的不同,也有人生不同角色、职业上的差异。

上述是第一个存疑,因为它带有根本性质,所以说得详尽些。

第二个存疑:精神治疗有效吗?弗洛伊德认为是有效的,并

提供了不少治好患者的例子。但是,现实生活也证明了相反的结论,提供了反面的例证。我国的“杯弓蛇影”,提供了正面的例子,虽然并非现代意义上的精神治疗;而《红楼梦》用薛宝钗替代林黛玉与贾宝玉成亲,却导致了悲剧,从艺术上提供了反面的例子。也许可以从中导出这样一个结论:精神治疗有“或然性”,而没有“必然性”。那么,“或然性”的几率有多大?将来能否成为“必然性”?

不管有多少问题、悬案,梦的研究还要发展而不会中断。那么将来的趋向何在?

它有可能在多种学科的综合推动下得到发展。

精神分析作为深层心理学有可能与深层历史学结合而取得突破性进展。

重要参考文献:

1. 弗洛伊德:《梦的释义》,辽宁人民出版社,1987年版。
2. 刘文英:《梦的迷信与梦的探索》,中国社会科学出版社,1989年版。
3. 柯林武德:《历史的观念》,中国社会科学出版社,1987年版。



“辩证逻辑”存疑

BIANZHENGLUOJICUNYI

王 路

一个确切的历史事实是：黑格尔的逻辑学就是辩证法，后经马克思的改造，成为马克思主义哲学的核心内容；恩格斯曾经使用过“辩证逻辑”这个概念，用它来称谓黑格尔的逻辑学。因此，辩证法与“辩证逻辑”一定关系密切。我国学术界有一个非常有意思的现象：许多研究哲学的人都注重辩证法，而不怎么重视辩证逻辑；倒是逻辑界有一些人一直在研究辩证逻辑，但是他们却不注重辩证法。近年来，在我国辩证逻辑的研究中，除了依然像过去那样研究以外，出现两种比较显著的现象，一种是把辩证逻辑的研究纳入科学方法论的范围，甚至不再称其为辩证逻辑，而叫做辩证思维论；另一种是应用现代逻辑方法进行所谓辩证逻辑形式化的研究。1995年出版的赵总宽先生所著《数理辩证逻辑导论》一书（中国人民大学出版社1995年出版。以下简称《导论》），比较有代表性地体现了后一种现象。

读过《导论》之后，我感到，辩证逻辑形式化的研究主要存在新老两个问题。新问题是现代逻辑方法的应用和与此相关的问题。首先，过去的辩证逻辑研究总是要对辩证逻辑与辩证法做出区别，而现在，除了这种区别以外，还要区别数理辩证逻辑



与数理逻辑。其次，要把辩证逻辑形式化，这样一个工作能不能做到？从过去的有关论述来看，辩证逻辑包含的内容之博、覆盖的范围之广、展示的能量之大，似乎没有什么局限性可言。过去辩证逻辑所论述的许多东西，比如量变质变规律、对立统一规律、否定之否定规律等等，都是很有道理的。但是这些东西远远超出逻辑的范围，是逻辑根本不研究的东西，因此它们所涉及的问题也是逻辑所无法解决的。很难想象如何把这样的东西也进行形式化。看一看今天现代逻辑的成果，我们清楚地知道形式化的作用和能量。如果辩证逻辑也可以得到形式化，形式化的作用简直是不可思议！退一步说，即使辩证逻辑可以形式化，那么它还能不能叫辩证逻辑？就是说，过去通常所说它具有的那些作用和力量还在不在？过去通常认为它能够解决的那些问题还能不能解决？假如经过形式化以后，这些作用和力量以及解决问题的能力真能够保持不变，那么它还叫不叫逻辑？这些问题无疑是值得认真考虑的。但是我在这里却更想讨论辩证逻辑中一直存在的一个老问题，这就是辩证逻辑的来源以及总是与它联系在一起的所谓低级和高级的比喻问题。因为这个问题在我国，不仅在逻辑界，而且在哲学界，影响都是很大的。

《导论》认为，黑格尔的《逻辑学》“是近代的第一本逻辑著作，其体系也是近代的第一个辩证逻辑体系”，马克思和恩格斯“创立了恩格斯所命名的唯物主义‘辩证逻辑’理论”。这个观点乃是我国从事辩证逻辑研究者的一个根深蒂固的认识。它由来已久，主要的依据是恩格斯的论述。具体地说，一个根据是，辩证逻辑是研究人类辩证思维的科学，而“恩格斯最早明确地把这种逻辑称之为辩证逻辑”（《中国大百科全书·哲学》第1卷，中国大百科全书出版社1987年版，第49页）；另



一个根据是恩格斯在《反杜林论》中谈到形式逻辑和辩证法的一段话。此外还有列宁的一些论述。为了能够比较清楚地探讨所谓低级和高级的问题，我们首先仔细地分析和理解恩格斯的有关论述。

恩格斯提到“辩证逻辑”是在《自然辩证法》中。这是一部未完成的著作，在恩格斯生前也没有发表。其中在“札记和片段”部分，有一部分是专门关于“辩证法”的。它又分两部分：第一部分是“辩证法的一般问题，辩证法的基本规律”；第二部分是“辩证逻辑和认识论，关于‘认识的界限’”。在含有“辩证逻辑”这个名称的部分中，恩格斯论述得非常广泛，只是在“关于判断的分类”这一节下谈到“辩证逻辑”：

辩证逻辑和旧的纯粹的形式逻辑相反，不像后者满足于把各种思维运动形式，即各种不同的判断和推理的形式列举出来和毫无关联地排列起来。相反地，辩证逻辑由此及彼地推出这些形式，不把它们互相平列起来，而使它们互相隶属，从低级形式发展出高级形式。（《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第545～546页）

接着，恩格斯谈到黑格尔关于判断的划分，即实然的判断、反思的判断、必然性的判断和概念的判断。他认为，在黑格尔的《逻辑学》中，这种分类的内在的真和内在的必然性可以看得明明白白。他通过举例的方式进一步说明了这个问题。

- a) 磨擦是热的一个源泉。
- b) 一切机械运动都能借磨擦转化为热。
- c) 在每一情况的特定条件下，任何一种运动形式都能够而且不得不直接或间接地转变为其他任何运动形式。

恩格斯认为，a是实然的肯定判断，它的形成不知道用了



多少年；在 a 的基础上，b 的形成用了几千年，这是一个全称的反思判断；在 b 的基础上，只用了 3 年，就形成了 c，这是一个概念的判断，并且是必然的判断，是判断的最高形式。这样，他通过上述例子说明，人的思维形式是由低级向高级发展的。因此，“表现在黑格尔那里的是判断这一思维形式本身的发展，而在我们这里就成了对运动性质的立足于经验基础的理论认识的发展。由此可见，思维规律和自然规律，只要它们被正确地认识，必然是相互一致的”（《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 547 页）。

我们看到，在恩格斯的这些论述中，确实提到了“辩证逻辑”，确实谈到黑格尔的逻辑，而且这大概是恩格斯明确谈到辩证逻辑的惟一段落，因此值得认真分析。我的问题是：恩格斯是在什么意义上使用这个概念的？有一点是比较明确的：他把辩证逻辑与形式逻辑相对照。但是，他为什么在形式逻辑的前面加上“纯粹”这样一个修饰呢？自康德以后，就有了形式逻辑的说法，而且形式逻辑等同于逻辑。但是，并没有“辩证逻辑”的说法。自黑格尔的《逻辑学》问世以后，特别是经过马克思的解释，“辩证法”这个词有了明确的、不同于过去的含义，但是仍然没有“辩证逻辑”的说法。因此当恩格斯把黑格尔的逻辑称为辩证逻辑并且把它与形式逻辑相对照时，实际上就是把辩证逻辑与逻辑相对照。那么，他为什么要说“纯粹”的逻辑呢？按照这种说法，是不是我们至少可以理解，他的意思是说，形式逻辑是纯粹的逻辑，而他所谓的辩证逻辑不是纯粹的逻辑呢？所谓“纯粹”，当然可以作“真正的”来理解，因此，他的意思会不会是说，形式逻辑是真正的逻辑，辩证逻辑不是真正的逻辑呢？我认为，这样的理解大概是不会有什么问题的。还有一点是比较明确的：恩格斯这里所说的主要是黑格尔的思想，特别是他的《逻辑学》中



的思想或与之有关的思想。因此会不会有这样的可能：黑格尔称自己研究的东西是逻辑，恩格斯既然论述它，当然也就跟着这样称谓了呢？如果是这样，那么这里的“逻辑”不过就是黑格尔意义上的东西。既然黑格尔口口声声批判形式逻辑，声称要发展逻辑，恩格斯当然知道他的逻辑与过去的逻辑根本不同，特别是，恩格斯认为黑格尔研究的主要是辩证思维，其最主要的精神和特征就是辩证法，因此会不会有这样的可能：恩格斯不过是把“辩证的”作形容词来修饰黑格尔的逻辑呢？我认为，这样不会对理解恩格斯的论述带来任何麻烦和问题，因为，辩证的逻辑与形式的逻辑不同，形式的逻辑是纯粹的，辩证的逻辑不是纯粹的，二者是有根本区别的。但是这样一来，所谓“辩证逻辑”也就没有什么特殊的意义了，它不过是恩格斯对黑格尔的所谓逻辑的一种称谓。

特别应该指出的是，以上我的理解都是根据中译文提供的翻译做出的。就是说，我是按照国内学术界的引文来理解的。但是，如果我们看一看原文，我们就会发现，上述中译文可能会给我们造成一些误解。在原文中，“辩证”（*dialektisch*）是个形容词，修饰“逻辑”，“形式”（*formell*）也是形容词，修饰“逻辑”，但是“纯粹的”（*bloss*）不是形容词，而是副词，它修饰的是“形式的”这个形容词。（F. Engels: *Dialektik der Natur*, Dietz Verlag Berlin, 1955, s. 237）这样来看，恩格斯的话也可以翻译为：

辩证的逻辑和旧的纯（粹）形式的逻辑相反……

这样，他实际上是用两个不同的修饰来区别黑格尔的逻辑与以前的逻辑，把“辩证的逻辑”与“纯（粹）形式的逻辑”相对照，也就是说，黑格尔的逻辑与以前的逻辑不同，不是“纯（粹）



形式的”，而是“辩证的”。这样似乎就可以有两种理解，其一：“辩证的逻辑”没有什么特殊的意义，不过是对黑格尔的逻辑的一种称谓；其二：“辩证的逻辑”好像是有意义的，是与“形式的逻辑”不同的逻辑。但是应该看到，这里的结论从中译文是得不出来的。

我认为，这里最值得注意的并不是恩格斯用了什么形容词，而是应该看到，恩格斯绝不是在建立什么逻辑体系，也不是对逻辑这门科学进行专门的分析和研究，而是在专门探讨“辩证法”这个问题。这才是问题的要害。黑格尔是辩证法大师，恩格斯研究他的思想，谈论他的《逻辑学》，这是非常正常的。特别是，恩格斯的这些论述只是一些笔记，而不是正式发表的完整的论文，因此似乎也可以这样理解：“辩证逻辑”只是一种随机性的表述方式。这是对黑格尔的《逻辑学》中讲述的东西的一种称谓，而不是恩格斯对逻辑这门科学本身的看法。

虽然研究和论述辩证逻辑的人都认为恩格斯最先提出了辩证逻辑，但是他们在论述恩格斯关于辩证逻辑的思想时，往往引用的不是恩格斯在《自然辩证法》中的上述论述，而是他在《反杜林论》中的话。下面我把经常引用的恩格斯的两段话完整地摘引如下：

下面的事实也足以说明杜林先生完全不懂辩证法的本性，他认为辩证法是某种单纯证明的工具，正像由于狭隘的理解可以把形式逻辑或初等数学看成是这样的工具一样。可是甚至形式逻辑也是寻找新结果的方法，由已知探寻未知的方法；辩证法也是这样，只不过是更高级得多罢了；而且，由于辩证法突破形式逻辑的狭隘界限，因而在自身中包含着更广大的世界观的萌芽。在数学上也有类似的关系。初等数学，即常数的数学，至少就



总的说来，是在形式逻辑的范围内活动的，而变数的数学——其中最重要的部分是微积分——按其本质来说也不是别的，而是辩证法在数学方面的应用。

在这里，单纯的证明同这一方法在新的研究领域内多方面的运用相比较，肯定地退居次要的地位。可是高等数学中从微分学的最初的一些证明开始，几乎所有的证明，从初等数学的观点来看，严格地说都是错误的。同样，像在这里似的要用形式逻辑去证明辩证法领域中所获得的结果，情况也必然如此。（恩格斯：《反杜林论》，吴黎平译，人民出版社1974年版，第144-145页。这段引文中的黑体为引者所注；在下文中，这段引文称为（引文1））

从全部以前的哲学中，还保存独立意义的只有关于思维及其规律的科学——形式逻辑和辩证法。其他一切都归属于自然的和历史的实证科学之中了。（《反杜林论》，吴黎平译，人民出版社1974年版，第25页。这段引文在下文中称为（引文2））

在恩格斯的这两段话中，非常清楚、没有歧义的有三点。第一，他把形式逻辑和辩证法对照着来谈。第二，他认为辩证法是高级的。第三，他没有使用“辩证逻辑”这个术语。但是，国内引用这段话的人几乎无一例外地认为，恩格斯这里是把辩证逻辑与形式逻辑相对照，并且认为形式逻辑是低级的，辩证逻辑是高级的。我认为，这样的理解是很成问题的。具体地说，只有恩格斯这里所说的辩证法就是指辩证逻辑，这样的理解才可以说是**有道理的**。问题是，辩证法是不是等于辩证逻辑？（这里涉及许多问题，比如，在列宁关于辩证法、认识论和逻辑的统一的著名论述中，辩证法是不是就是指辩证逻辑？）人们在这个问题上似乎是从来也不加思考的，好像恩格斯提出了“辩证逻辑”，这



里论述的肯定就是辩证逻辑。我的问题是，能不能这样肯定？

我们知道，恩格斯之所以没有完成《自然辩证法》这部著作，起初是因为他中断了这部著作的写作，后来又忙于整理马克思的《资本论》的遗稿。而他最初中断《自然辩证法》的写作，主要就是为了写《反杜林论》，因此，《反杜林论》与《自然辩证法》是差不多同时期的著作。也就是说，关于辩证法的基本看法，在这两部著作中不仅是一致的，而且差不多应该是一样的。如果说它们有什么不同，那么只能是：《反杜林论》是正式发表的著作，因而无论是从思想表达的严谨，还是从术语使用的准确方面来说，它肯定比《自然辩证法》好得多；《自然辩证法》是未发表的札记和笔记，因此，从思考的成熟方面讲，它可能不如《反杜林论》。所以，探讨恩格斯同样的思想，依据《反杜林论》的论述显然要比依据《自然辩证法》中的论述可靠得多。我认为，恩格斯在《反杜林论》中不使用“辩证逻辑”这个概念，而使用“辩证法”，绝不是随意的。它证实了我的上述理解，即“辩证(的)逻辑”很可能是恩格斯在写札记和笔记时一个即兴的、临时性的用语，因此并不是他的一个正式的学术用语。如果“辩证逻辑”是他的正式的、有意识创造出来的、具有特定含义的学术用语，那么为什么在同时期正式发表的著作中，在探讨和论述相同问题的地方，恩格斯会不使用它呢？

让我们换一种方式来理解：假定这里说的“辩证法”就是“辩证逻辑”。也就是说，即使这里说的与《自然辩证法》中的表达是一致的，那么它说明的是什么呢？我认为，“形式逻辑是低级的，辩证逻辑是高级的”，这不过是一个比喻，并没有说明具体的问题。换句话说，恩格斯用这个比喻是为了更形象地说明辩证逻辑比形式逻辑用处更大。它的结果也只能是使人感觉到这一点，至于说从根本上说明具体问题，比喻是没有什么用



的。因此可以说，这个比喻其实是不重要的，重要的实际上是恩格斯关于辩证逻辑和形式逻辑在具体用处方面的差异的说明。因此我们可以完全不考虑恩格斯的这个比喻，而认真思考他是如何具体论述这两种逻辑的差异的。在这段话中，可以看得比较清楚的有三点：第一，辩证逻辑“在自身中包含着更广大的世界观的萌芽”；第二，形式逻辑是“单纯的证明”，而辩证逻辑是“在新的研究领域内多方面的运用”；第三，企图用形式逻辑来证明辩证逻辑领域所获得的结果，这是错误的，也就是说，形式逻辑根本证明不了辩证逻辑领域所取得的结果。第一点出现在人们经常引用的部分，而第二点和第三点出现在一般不被引用的部分。我想问的是：这三点不同说明了什么？更确切的问题是：“世界观的萌芽”是什么意思？“新的研究领域”是什么意思？“辩证法领域”是什么意思？我的理解是，第一点说明辩证逻辑至少是与世界观方面的问题有关，而形式逻辑与世界观方面的问题没有关系；第二点说明辩证逻辑与形式逻辑研究的东西属于不同的范围，因为所谓“新的领域”就是以前没有的领域，因此绝不是形式逻辑研究的领域，也就是与形式逻辑所研究的不同的领域；从第三点来看，恩格斯没有说辩证逻辑是不是可以证明形式逻辑领域的结果，但是他明确地说，形式逻辑不能证明辩证逻辑领域的结果，这也说明辩证逻辑与形式逻辑属于不同的领域。联想到在《自然辩证法》中，恩格斯把“纯（粹）形式的逻辑”与“辩证的逻辑”相对照，可见恩格斯并不认为它们是一回事。

此外也可以说，这里恩格斯实际上是在为辩证逻辑进行辩护。仅从其第三点来看，恩格斯实际上是认为，形式逻辑根本证明不了辩证逻辑领域所取得的结果。我认为，恩格斯的这个论证是非常正确的。因为，形式逻辑确实解决不了辩证逻辑



领域里的问题，它解决不了与“世界观”有关的问题，也解决不了有关自然和历史的问题，因为它只考虑纯粹形式方面的问题，对涉及内容的东西从不考虑，而世界观、自然、历史等这些问题都涉及内容，因此都超出形式逻辑的能力范围。但是我想反问：辩证逻辑能够证明形式逻辑领域里的问题吗？对于这个问题，恩格斯没有说。因此我们也就不能说他认为能。我则认为它不能。具体地说，形式逻辑提供了一套方法，只要满足这套方法，那么从真的前提必然得出真的结论。这样的问题辩证逻辑根本解决不了。因此，我们同样可以说，企图用辩证逻辑来证明形式逻辑领域所获得的结果，这是错误的，也就是说，辩证逻辑根本证明不了形式逻辑领域所取得的结果。但是，我并不因此就认为形式逻辑比辩证逻辑高级，我只是认为，辩证逻辑不是形式逻辑，它所研究的东西与形式逻辑研究的东西不同，属于不同的领域。因此，我认为，如果辩证法不等于辩证逻辑，那么恩格斯在这里论述的就不是辩证逻辑与形式逻辑的差异，而是辩证法与形式逻辑的差异。而且，即使这里说的辩证法等于辩证逻辑，从恩格斯所论述的它与形式逻辑的差异来看，它也不是与形式逻辑同属于一个领域。

但是，从〔引文2〕来看，恩格斯似乎又认为形式逻辑与辩证法属于同一个领域，即它们是“关于思维及其规律的科学”。或者说，他认为辩证逻辑与形式逻辑属于同一门科学，但是属于不同的领域。“研究思维及其规律”是中世纪以后逐渐形成的关于逻辑的一般说法，这是一个非常含混的说法。这里，恩格斯显然是沿袭了这一说法。总的说来，恩格斯对形式逻辑论述得并不多，而且也比较简单。但是，他对辩证法的论述却非常多。比如，他认为，辩证法“主要是从其联系上，从其错综上，从其运动上，从其产生和消灭上去把握事物以及它们



在思想上的反映的”(《反杜林论》，吴黎平译，人民出版社 1974 年版，第 21～22 页)；他甚至明确地说：

辩证法不过是关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学。(《反杜林论》吴黎平译，人民出版社 1974 年版，第 151 页。这段引文在下文中称为〔引文 3〕)

从这些论述可以看出，恩格斯并不认为辩证法是仅仅关于思维的科学。因此仅仅依据〔引文 2〕，很难说明恩格斯把辩证法与形式逻辑看做同属于一门科学。虽然有关思维的说法很含混，因而说形式逻辑研究思维会有许多问题，但是思维这个概念绝不会含混到包含着自然和社会，因此从来就没有什么人会认为形式逻辑是关于自然和社会的运动和发展的普遍规律的科学。

我认为，恩格斯的著作并不是每一句话都是非常清楚、非常精确的。但是应该说，绝大部分地方说得还是清楚的。因此，我们至少应该弄明白他说得非常清楚的那些地方，而不应该把他说得非常清楚的地方解释得含糊。我们绝不应该想当然地以为他说过“辩证逻辑”，就可以把他说的辩证法当做辩证逻辑，把他关于辩证法的论述当做他关于辩证逻辑的论述。我们也绝不应该仅凭他一处的一句话就下绝对断言。实际上，如果分别依据〔引文 2〕和〔引文 3〕来论述辩证法，就会有非常大的区别。我们最不应该的就是满足于他打的低级和高级的比喻，而不对他的具体说明进行详细的分析和思考。实际上，这样做产生了很坏的结果。举一个例子。在我国普遍使用的马克思主义哲学原理教材中，讲到逻辑的地方很少。但是有一个十分显著的特点，这就是把形式逻辑与辩证逻辑放在一



起来讲，并且简单地依据〔引文 1〕把它们的关系比作初等数学和高等数学的关系，认为辩证逻辑高于形式逻辑，以此说明形式逻辑的局限性和辩证逻辑怎样突破形式逻辑的局限性。（参见肖前等主编《辩证唯物主义原理》，人民出版社 1991 年版，第 439 ~ 443 页；肖前主编《马克思主义哲学原理》下册，中国人民大学出版社 1994 年版，第 594 ~ 597 页）这似乎是自然的，因为专门从事辩证逻辑的人都是这么说的，而他们又自诩为研究逻辑。问题是，这样的看法是根本站不住脚的，而且对于我在前面论述的那些问题，它根本就没有考虑过，至少是没有进行过认真的思考。

《导论》与过去的辩证逻辑著作有一个明显不同，就是它不再一成不变地引用这种低级高级的比喻。这无疑是它进步的地方。但是在论述数理辩证逻辑与经典数理逻辑的关系时，我们仍然可以看出它沿袭过去一些思维方式的老套数。比如它认为，“数理辩证逻辑与经典数理逻辑的根本区别，归根结底，是由二者所依据的哲学思维方式和思维方法不同决定的。数理辩证逻辑的哲学背景是辩证唯物主义……而经典数理逻辑基本的哲学背景是分析哲学”（第 17 页）。且不论这里的疏漏，因为分析哲学是现代逻辑产生以后才发展起来的，我们至少可以问：《导论》当然可以自称以辩证唯物主义为背景，但是凭什么而且为什么说经典数理逻辑的背景就是分析哲学呢？这里实际上仍然是在像过去那样进行比较。又比如，《导论》认为，数理辩证逻辑与经典数理逻辑存在着“研究对象、研究方法、学科性质和所起作用诸方面”的区别，而且是“本质区别”。仅以对象方面的区别为例，《导论》认为：



二者都以思维形式结构及其规律和方法为研究对象，都主要研究有效推理论证及其规律。数理辩证逻辑是经典数理逻辑的交叉系统。经典数理逻辑演算的非实质蕴涵定理集是数理辩证逻辑演算的子系统或基础，有些经典数理逻辑的公理、推理规则和定理也是数理辩证逻辑的公理、推理规则和定理，但不包含由实质蕴涵所导致的一些违反直觉的定理，如实质蕴涵怪论，而数理辩证逻辑的扩充部分又增加了数理逻辑所不研究的定理。这些新增加的定理，在经典逻辑系统中是不可证的。在其扩充部分中，排除了与实质蕴涵怪论类似的违反直觉的定理。

在这一段论述中，有许多令人不明白的地方。首先，什么是“经典数理逻辑”？按照通常的理解，经典数理逻辑就是指一阶逻辑。一阶逻辑包括命题演算和谓词演算，命题演算部分处理的命题联结词包括蕴涵，这种蕴涵为了与其他蕴涵相区别，一般也叫实质蕴涵。所以，经典数理逻辑只包含关于实质蕴涵的定理，以及关于量词（谓词演算）的定理。这样，“非实质蕴涵定理集”指的是什么就是不清楚的。也就是说，“经典数理逻辑”的概念不清楚，“经典数理逻辑演算的非实质蕴涵定理集”这个概念也是不清楚的。而这两个概念恰恰涉及到数理辩证逻辑的具体内容。其次，如果经典数理逻辑指的不仅仅是一阶逻辑，而是一般的现代逻辑，那么数理辩证逻辑就是一个非常非常强的概念，因为它是“经典数理逻辑的交叉系统”。如果一个逻辑系统能够是一阶逻辑、模态逻辑、时态逻辑、道义逻辑等等的“交”，或者“交叉”（随便怎么理解），那么结果是不敢想象的。真要是有了这样的系统，难道还有什么问题解决不了吗？问题是谁能构造这样的系统？又有谁能证明它的可靠性和完全性呢？第三，既然数理辩证逻辑包含经典数理逻辑的公理、推理规则和定理，那么一定包含这些经典逻辑的结果。在这样的情况下，它怎



么能够排除像实质蕴涵怪论这样的定理呢？难道定理不是从公理出发根据推理规则证明出来的，而是我们任意规定出来的吗？构造形式系统，特别是逻辑演算系统难道能够这样随意和混乱吗？这些论述虽然含混模糊，但是有一点是清楚的，即它所考虑和陈述的实际上仍然是过去那种没有局限性的包罗万象的辩证逻辑。

亚里士多德没有使用“逻辑”这个词，但是被公认是逻辑的创始人。黑格尔写下厚厚两卷本《逻辑学》，一般却不被认为是逻辑学家。可见是不是逻辑，并不在于名字，而在于实质。因此，恩格斯随意写下的一个“辩证(的)逻辑”，人们固然可以进行研究，却无论如何也不应该成为教条。我想，有些人可能仍然愿意把黑格尔的辩证法称为辩证逻辑，并且认为这样的研究就是逻辑研究，而且是更高级的逻辑研究；他们甚至可能仍然会认为这种研究将促进和推动逻辑研究本身的发展。但是我想说：我们应该认真学习一下哲学史。黑格尔不仅是这种研究的伟大的鼻祖，而且也是一面透彻的镜子。他在所谓研究和发​​展逻辑的过程中所做的工作，以及他的最初的愿望、动机和最终所达到的结果，实际上是非常值得我们深思的。

重要参考文献：

1. 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社，1974年版。
2. 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1981年版。



人类基因组的伦理问题

RENLEIJIYINZUDE LUNLIWENTI

王延光

人类基因组研究是一个多国参加的、人类生命科学史上最伟大的世界工程，它可与人类登月计划及曼哈顿原子弹计划三者并称为科学史上的三个里程碑。人类基因组研究计划要在2005年找到人体23对染色体——基因上30亿个碱基对的准确位置，完成人类全部基因组的DNA序列图，把由A、C、G、T四种碱基单位组成并蕴含着全部关于人类生物信息的一套DNA编码展示在我们的面前。然后要识别和鉴定那些使蛋白质转录和表达的基因顺序，确定疾病相关基因在人类基因组中的位置。这样人类不但可以识别和鉴定谁携带肥胖基因，还可以预先知道人体的发育趋势，什么时候会衰老和死亡，会不会得糖尿病、高血压、肥胖症。还可以从探知人类基因组的秘密中得知人类从何进化而来，将要如何演化而去等目前未知的所有信息。人们知道一旦人体中30亿个碱基对和疾病相关基因统统记录在案，一批疑难病症将迎刃而解。人们还希望一旦人类基因组的秘密被揭晓，人类将随意品尝人类基因组的“圣餐”。然而，伴随着人类基因组研究的不断深入，出现了一系列严峻的社会、法律和伦理问题。这些问题若处理



不当有可能会导致严重的后果。

一、人类基因组研究的历史背景

20 世纪以来遗传学的发展告诉我们，决定生物遗传性状的功能单位是基因。组成基因的分子结构是 DNA。DNA 分子由四种具有不同碱基的核苷酸构成，一段核苷酸的序列代表特定的基因，携带着能在特定情况下表达的遗传信息，表现出特定的生理功能。时至 70 年代，DNA 重组技术（也称基因工程或遗传工程技术）终获成功并付之应用。分离、克隆基因变为现实。特别在人们关心的肿瘤研究领域，相继克隆和鉴定出众多与肿瘤发生发展密切相关的癌基因和抑癌基因。与此同时，不少遗传病的致病基因及其他一些疾病的相关基因和病毒致病基因陆续被确定。以基因研究为主要内容的分子生物学遂成为生命科学中的带头学科和 20 世纪后半叶自然科学中一道亮丽的风景线。

但是，有眼光的科学家发现，在这一基因研究热潮中，把一种疾病状态与一种或几种基因相对应起来研究的线性思维模式，并不能真实地阐明疾病发生发展的基因机理，主要原因有二：一是人类基因组所蕴含的约 10 万个基因中与复杂疾病相关的基因只知道一小部分。按照线性思维模式去研究基因，永远是小作坊式和零敲碎打式的状态，不可能从“整体”上搞清疾病的基因机理；二是疾病相关基因是通过其相互作用（即时空网络作用）参与疾病发生发展过程的。零敲碎打式研究不可能全面了解基因的网络作用。应当从观念上改变零敲碎打模式，提倡“整体式”研究模式——基因组研究模式。

在这样的背景下，美国科学家、诺贝尔奖获得者杜伯克



(Renato Dulbecco)于1986年率先提出人类基因组计划(Human Genome Project, HGP)。1986年3月,杜伯克在《科学》上发表了一篇短文,主张阐明人类基因组的全部序列,从整体上研究人类基因组序列,破译人类遗传信息,使人类第一次在整体分子水平上全面地认识自我。他认为:人类的DNA序列是生命的真谛,这个世界上发生的一切事情,都与这一序列息息相关。零敲碎打的研究不足以认识这些疾病的发生机理。人类应该用征服宇宙的气魄来进行这一计划,而且这一计划应该成为国际性的项目。他的这篇短文,成了世界人类基因组计划的“标书”。美国一马当先成为第一个投标者,于1990年10月1日正式启动人类基因组计划(HGP),它的总体目标是:在15年内,以30亿美元的投入,搞清人类30亿个核苷酸的序列。到2005年将彻底揭开人类的遗传特征之谜。继美国之后,欧共体、日本、加拿大、苏联、巴西和印度等国也提出了类似的计划。由于各国政府和科学家的共同努力,HGP已成为全球性的重大国际合作项目,为此还专门成立了国际人类基因组组织(HUGO)来统一协调这一计划,目前已有15个国家和欧共体加入了HUGO。我国也于1993年正式启动了人类基因组计划。

二、人类基因组计划的内容

人类基因组计划(HGP)主要包括四项任务:1. 遗传图谱的建立;2. 物理图谱的建立;3. DNA顺序测定;4. 基因的识别。1998年,HGP在某些指标提前完成的形势下再次调整战略目标,强化了人类基因组功能的研究,从而把原本属于“结构基因组学”的研究与“功能基因组学”的研究衔接起来。除此以外,人类基因组计划(HGP)的任务还包括:模式生物基因组比较研



究；新的技术方法的建立；信息系统的建立；相关的社会、法律和伦理问题的研究；技术培训、转让和研究计划的外延等。

(一)遗传图谱

HGP 最初预定的主要目标是测定人类基因组所包含的 30 亿个碱基对的全部序列。为了有效分析序列，需建立必要的“保障系统”，如构建遗传连锁图和物理图。遗传图谱是通过计算遗传标志之间的重组频率来确定它们之间的相对距离。至 1996 年，在法国和美国科学家共同努力之下，提前完成了原定于 1998 年完成的计划，为进一步的物理图谱构建提供了重要的依据。应用这张遗传图谱，通过基因组扫描技术，就可对那些具有复杂性状的多基因病（如高血压、糖尿病、冠心病等）进行分析，以完成这些疾病所涉及的易感基因的定位。

(二)物理图谱

物理图谱用于确定各遗传标志之间的物理距离，为基因的分选、识别和基因组 DNA 顺序测定奠定基础。物理图谱的构建这几年来也有了长足的进步：建立了以 15086 个顺序标签位点为标志，分辨率达 199kb 的物理图谱和构建了覆盖范围达整个人类基因组 75% 的物理图谱。此外，应用放射杂交制图技术来制作物理图谱也在紧锣密鼓地进行中。到 1996 年，人类基因组遗传图谱和物理图谱已基本完成。

(三)DNA 顺序测定

HGP 最初预定的主要目标是测定人类基因组所包含的 30 亿个碱基对的全部序列，这是人类基因组全部 DNA 顺序的测定的核心部分。在过去的几年中，这方面也有了异常迅猛的发展。目前随着遗传图谱工作的完成和物理图谱工作的即将完成，测序就成为今后 10 年工作的重中之重。1999 年 1 月大规模 DNA 测序技术以及分析大片段 DNA 序列的生物信息技



术的进步,对完成人类基因组全部核苷酸顺序测定起着决定性作用,目前的方法有待进一步改进乃至革命。预计全部人类基因组测序工作将于 2005 年之前完成。

(四) 基因的识别和鉴定

HGP 的重要内容之一,是识别全部人类基因即人类基因组中发生蛋白质转录表达(复制和发挥功能)的功能单位,并对其结构进行研究。1993 年,根据 HGP 的实际进展,HGP 作了第一次调整,增加了一项新内容——基因识别和鉴定(即构建转录图)。目前,以“定位克隆”途径克隆到的经典遗传病基因已达 70 多个。以“候选克隆”途径克隆的基因已达 50 多个。随着这个“第二张解剖图”的趋于详尽,人类基因组计划的基因组数据已成功地用于克隆常用的复杂性状的多基因病。

(五) 人类基因组多样性计划

人类基因组多样性计划目的在于研究基因组的多样性。人类基因组大约有 10 万个基因,由 30 亿个碱基对组成,人与人之间差别非常小。但理论上,除了同卵出生的同胞含有完全一样的基因组序列外,其他所有人都存在序列上的差异。这些差异将引起表现型上的不同,如人种的皮肤颜色,对有毒物质的抵抗能力,对疾病的易感性,对特定药物的疗效,为人类的起源、进化、人群迁移提供重要信息,等等。这些差异的资料积累,将广泛地服务于其他学科,如人类学、人种学、考古学、医学、法医学、遗传学、药理学、环境学、社会学等。研究基因组多样性会为寻找疾病因素提供信息。在不同人群中致病和抗病的 DNA 多态性差异的鉴定将增加治疗和预防疾病的办法,同时提供卫生保健信息。人类基因组多样性计划还帮助了解遗传疾病、癌症发生和衰老的生物学机制,并在亲子鉴定和法医学分析上也提供了标准的信息库。



对人类基因组 DNA 多态性开发的工作很多,其中大规模计划旨在比较全世界不同人种差异的人类基因组多样性计划(HGDP)、区分对环境相关疾病易感性差异的环境基因组计划(EGP)和研究对药物反应存在个体差异的药物基因组学。早在人类基因组计划刚刚启动的时候,有些科学家们就考虑如何同时比较不同人之间的基因组差异,并了解这些差异所包含的意义。目前,人们已完全认识到研究基因组差异的重要性并投入大量资金进行研究。于 1993 年 9 月正式筹备的人类基因组多样性计划将通过比较 DNA 多态性来科学地区分不同人种以及了解人类的进化和起源。

(六)模式生物体基因组计划

人类基因组计划中还包括若干个模式生物体基因组计划。我国重点支持的水稻基因组研究计划亦可划入这一范畴。模式生物体一直就是生命科学领域研究的基本模型,加之它们与人类相比基因组结构简单,单位 DNA 长度上基因密度高,易于基因的识别,而且从低等至高等的各个模式生物是研究基因分子进化的绝佳材料。各模式生物体之间的比较性研究将有助于人类基因的结构与功能的阐明,对于在整体水平研究基因的功能,模式生物体更有着无法取代的地位。

(七)21 世纪的人类基因组研究

HGP 最初的主要目标是测定含有 30 亿碱基对的人类基因组全序列(即一级结构)。1998 年, HGP 在某些指标提前完成的形势下再次调整战略目标,强化了基因组功能的研究,从而把原本属于“结构基因组学”的研究与“功能基因组学”的研究衔接起来,使 20 世纪基因组研究与 21 世纪基因组研究实现自然过渡。这表明, HGP 本身也是处于不断充



实、提高和发展过程之中。

三、人类基因组研究的意义

HGP 的商业价值、经济效益和社会效益主要表现在以下诸方面：

(一) 医疗保健

由于特定基因或基因组序列与疾病或健康状况密切相关，故可以其为靶标或以其为依据，设计和创造新的生物分子及新的诊断、治疗、预防和保健的方法。如由新发现的基因所编码的蛋白质，可作为药物矫正遗传缺陷和代谢失调。从小分子的合成文库筛选其生物学性质，可以开发治疗性药物。编码细胞受体或其他特异蛋白质的基因可作为治疗的目标。DNA 序列或其编码的蛋白质可用于开发疾病诊断和监控疾病的新方法。特定的基因序列导入适宜的靶细胞可用于矫正遗传缺陷、破坏异常细胞和调节细胞功能，达到基因治疗的目的。通过基因工程手段和转基因动植物技术，可以培育具有某种特殊功能的粮食、蔬菜、水果和动物，食用后既保证营养，又具有治疗、预防特定疾病的功效，或具有保健功能。

(二) 新技术开发

HGP 需要发展高产率、自动化的 DNA 测序新技术和数据分析新技术，基因组数据库和分析软件，基因芯片技术，等等，所有这些在将来都有很大的开发机会。正如有专家提出，现在已经出现继工业革命和信息革命之后的第三次技术革命——基因组学革命。

(三) 农业

HGP 所积累的知识和技术可用于对农作物进行遗传修



饰,使之具有某些特殊的性能,如抗逆、抗病、抗旱、抗盐碱、抗寒、抗虫害等等,并且高质高产。在这个领域所创造的经济效益将是难以估量的。

(四)能源和环境

应用 HGP 技术可利用特殊途径从植物产生甲烷和乙醇,从而有可能改变单纯由矿藏资源提供能源的结构,生产可被生物降解的塑料,提供有特殊性能的纤维和其他化工原料。所有这一切,不仅为创造新能源、新产品提供了现实可能性,还为环境产业的创立和发展展示了广阔的前景。

四、人类基因组研究的伦理、法律及社会问题

人类基因组研究将给人类带来极大的好处,但是,人类基因组研究也面临着一些严峻的社会、法律和伦理问题。这些问题若处理不当有可能会产生严重的后果。目前,人类基因组研究已将伦理学、法学和社会学问题的综合研究列入该计划的主要目标中。在今后5年中,有关伦理、法律及社会问题的目标为:完成第一个人类DNA序列测序和人类遗传变异研究中的各种相关问题的研究;进行遗传学技术和知识在卫生保健和公共事业中应用所产生的问题的研究;完成基因组学和基因环境相互作用的知识在非临床活动中应用所产生的问题的研究;进行对遗传学知识与哲学、宗教和伦理学观点的相互作用的研究;研究社会经济因素和人种与种族观念对遗传学知识的应用、理解和诠释、遗传学服务的设施以及开发政策的影响。国际人类基因组研究的伦理、法律及社会问题研究委员会已于近年成立。1998~1999年我国也筹建和正式成立了人类



基因组研究的伦理、法律及社会问题研究委员会。近年来举行的多次会议以此项研究为主题。国际国内研究的问题主要集中在以下几方面：

(一)遗传信息的隐私权问题

人类基因组计划中的一个主要目标是绘制遗传连锁图，而遗传连锁图对某些家族来说，可能包含预警信号——该家族对某一种疾病具有易感性，患该种疾病的机率相对较大，这时问题就会产生。是充分尊重遗传信息的隐私权呢？还是向该家族发出预警信号，甚至采取保护性、预防性措施？有人认为应以实行隐私权为主，只有当医学上确定会出现严重的、不可避免的疾病时，才可解除保密，告知当事家族（目前所有用于基因组计划研究的细胞和DNA材料都不公开来源）。但事实上这很难掌握分寸。比如说，由遗传连锁图分析结果显示到什么程序才算“严重”和“不可避免”，遗传连锁图分析只是给出特定遗传标志与临床疾病之间相关性的统计学意义，对某一易感家族中某一成员而言，也只是有“统计学意义”而已，很难说100%准确。对于具有“统计学意义”的科学结果，为人类或人群进行提醒和警告是有其积极意义的。若用以针对某一具体家族和个人，则有冒与隐私权相抵触之虞。1998年4月在美国的坎尔布奇召开了有80多位哲学家、律师、医生、立法者、科学家参加的人类基因组研究的伦理、法律及社会问题大会，会议的议题为基因隐私、基因歧视等。1999年中国社会科学院应用伦理研究中心与德国波鸿医学伦理研究中心联合进行了此主题国际调查。

(二)基因组图谱的信息使用与人的社会权利

人类基因组研究将提供更多现在尚不知道的疾病基因，同时也将提供更多的基因探针，对很多疾病进行基因诊断（包括产前和胚胎早期的诊断），特别是对遗传性疾病。由此不仅会引



发出上述科学活动与隐私权的矛盾，也会引发出与人们的社会权利的矛盾，如与工作权利、生育权利、父母选择子女性别的权利和获得医疗的权利等等的矛盾。在西方国家，人们估计随着基因组研究的逐步深入，各种企事业单位和政府机构在招聘、雇用人员时不再限于目前的常规身体检查，而被要求进行遗传信息和基因的检查。检查结果有可能给老板提供各种借口对某些类型的求职者拒之门外，使之失去就业和生存的机会。所以不少人提出这样的伦理难题：从人们的工作和生存权利考虑，应不应该为了企事业单位和机构的老板以及保险公司老板的利益而对雇佣人员及投保人进行基因组遗传信息检查？对于那些遗传信息检查有一定潜在问题的人们，是否应限制或不允许其工作、婚配和生育？在疾病基因充分暴露以后，人的工作权利、生育权利和婚配自由将如何保证？为解决此类问题，1998年，世界卫生组织曾制定了与医学遗传学服务有关的行动纲领。

（三）基因组信息和医学解释与心理压力及名誉损害

就目前而言，人类基因组对人类来说仍是一部“天书”，但就将来而言，这部“天书”终究会变成一部人类遗传信息的“活字典”。到那时，伦理问题可能会接踵而至。例如，从这部“活字典”里查到某种基因或其变异体与某种疾病有关联，就可能会给携带此种基因或其变异体但并不患病的人们带来灾难性后果，使其一生都在无形的精神压力下度过。当人们还处于不能完全准确解释基因组遗传信息的阶段，往往容易片面理解或误解遗传信息与遗传质量和疾病的关系、与个人生命质量的关系、与个人生活质量的关系及与个人健康水平的关系。这样容易造成社会偏见，给某些人的名声带来不好的影响，进而影响到他们及其子女与社会的交往、择偶、找工作、上学等。基因



研究成果应用还有不可预测性。人类基因组研究的成果有可能被用于从人类基因库里剔除“不利”的基因,或者在人体基因中插入他人的或其他种属的基因。人们无法预料,更无从保证这些被剔除的基因,或者外来插入的基因对人会产生什么影响。

(四)基因资源争夺及专利化

人类基因组只有一套,它们包含的基因是有限的,大约只有5~10万个。因此,人类基因组是一种有限资源,是不可再生的资源。与人类疾病相关的基因大约有5000个。其中1500个已被分离和确认,并申请了专利,剩下的三分之二成为各大公司争夺的对象,引发了全球性“遗传资源”争夺并已波及到我国。如何保护本国有限的基因资源和在世界合理使用基因资源,已成为重要的伦理问题。

随着越来越多的人类基因被鉴定,许多人都看到,这里蕴藏着巨大的商业开发潜力,于是,基因组科技公司纷纷创立。它们的目标是抢先发现与疾病有关或直接引发疾病的新基因,并夺得这些基因的发明专利权,以垄断与这些基因有关的药物的研究、开发和销售市场。从1981~1995年,欧美国家已批准的人类基因专利已达1175项,人类基因组研究已演变成一场世界范围内的人类基因资源争夺战。

为了争夺基因资源,1989年5月,美国一些科学家从巴布亚新几内亚M省H部落选取24人,提取他们的血样、细胞,以寻找可用于诊断、治疗白血病和慢性神经疾病的细胞培养物。这种细胞培养物已申请专利。在类似的研究中,对被提取基因样本的土著人并不需要获得伦理学的“知情同意”。

许多第三世界国家和地区对以北美、欧洲为主的国际人类基因组组织(HUGO)于1991年启动的人类基因多样性计划(HGDP)表示了极大忧虑。HGDP要在全世界110个国家收集



722 个土著人或隔离群体中 10000 ~ 15000 人的基因材料。有人在问：这是纯粹的科学研究，还是基因资源的垄断？1994 年在北京举行的“第二届南北人类基因国际大会”上，许多第三世界国家呼吁：“我们已经被抢走了钻石与黄金，再也不能坐等被抢走自己的基因。”

我国的情况也很类似：一些非中国的实验室，特别是一些国外大公司，正在以各种途径到我国寻找、取得遗传材料。我国一些珍贵的遗传家系与染色体材料正以各种“合法”或非法的途径外流。我国是人类基因资源大国，拥有 12 亿多人口，56 个民族，病种最多，由于历史久远和长期社会封闭所形成的家族“隔离群”最多、最“纯”，疾病谱最广泛、复杂，疾病研究现场最多等等。因此中国在基因资源方面，正面临着历史性的挑战、机遇和危机。

面对人类基因组研究的激烈竞争形势，中国著名遗传学家谈家桢教授 1997 年 7 月强烈呼吁，要求政府采取保护措施，防止中国的人类基因资源外流。1996 年 11 月，我国 20 多位基因研究方面的科学家认真研究了相关问题，至少在下列问题达成了共识：

- (1) 中国人基因组资源不容外流和被抢夺。
- (2) 中国科学家必须立即参与“抢基因”行列。
- (3) 做好基因知识的普及工作，使中国公民都能了解人类基因组和疾病相关基因研究的意义、目的、现状和前景，为保护中华民族基因组资源做出努力。
- (4) 欢迎世界上任何国家与我国进行真诚的、平等互利的合作，欢迎投资支持我国科技工作者进行新基因分离和基因研究。



(5) 对于可能不利于我国进行基因组研究的言行,中国科学家将通过科学的、道德的和伦理的途径,向世界发表自己的看法和意见。

1998年6月,国家科学技术委员会和卫生部联合制定和公布了《人类遗传资源暂时管理办法》,意在有效地保护和利用我国的人类遗传资源,加强人类基因的研究与开发,促进平等互利的国际合作和交流。联合国教科文组织于1997年颁布了《世界人类基因组与人类宣言》,目的在于解决人类基因组研究在世界上面临的许多共同的伦理问题。然而21世纪的人类基因组研究将有更多的伦理、法律及社会问题需要解决。

重要参考文献:

1. 方福德:《世纪之战:基因抢夺战》,《医学与哲学》1997年(第5期)第247页。
2. 金林鹏、刘笑春:《我国将加快抢救保护人类基因资源步伐》,《医德信息报》,1999年8月28日。
3. 《中学生时事报》,1998年6月2日。
4. 《光明日报》,1998年11月26日。
5. 《医德信息报》,1998年8月18日。
6. 方福德:《人类基因组研究面临严峻伦理问题》,《科技周刊》,第五版,1998年5月5日。
7. 方福德:《世纪之战:基因抢夺战》,《医学与哲学》,1997年第5期,第244~247页。
8. 《中国医学伦理学》,1998年2月封二、三、四。



元伦理学

YUANLUNLIXUE

龚 群

一、元伦理学的基本特征

元伦理学是自 20 世纪初以来兴起的一个西方伦理学研究的重要流派。一般把摩尔的《伦理学原理》(1903) 看做是这一学派兴起的标志。元伦理学对于 20 世纪的西方伦理学研究有着极重要的影响。自摩尔的《伦理学原理》至罗尔斯的《正义论》(1971) 的发表, 元伦理学在英美伦理学领域里一直居于统治地位。

20 世纪自从摩尔以来的理论研究的努力, 就是要把一种新的研究方法引入伦理学研究领域, 这个方法与传统伦理学的区别在于, 它不是类似于规范伦理学, 作出某种实质性的道德陈述, 而是对我们作出决定、警告、劝说、评价所使用的言语、概念进行研究。因此, 伦理学研究所获得的知识, 不是某种规范体系、道德原则, 而是关于道德概念、价值判断的意义的知识, 关于道德概念的独特用法或作用的知识。或者说, 元伦理学超越于人们的道德行为实践, 在价值上对于人们的道德判断、道德行为实践持一种中性的立场, 而分析人们的行为、



思想和语言中的规范性要素,并对道德语言、道德术语、道德判断进行逻辑分析。当然,传统的伦理学也分析道德概念,但他们与元伦理学的区别在于,许多当代哲学家把分析视为惟一的任务。

为了说明元伦理学的特征,我们需要把规范伦理学与元伦理学对照起来解释。一般而言,我们把对伦理事实的陈述或社会生活中的道德规范、道德原则的论证,称为规范伦理学的任务,而把有关道德术语的意义或用法的讨论,以及对道德概念、术语、评价、判断句的逻辑结构的研究,称为元伦理学的任务。

规范伦理学所陈述的是道德事实:如“今天在某地发生了一桩罪恶事件:洗劫银行。”“雷锋做了一件好事。”“你关怀老人的行为值得称赞。”在传统伦理学文献中,更抽象的陈述是,例如亚里士多德在《尼可马科伦理学》的开篇词中所说:“一切技术、一切规划、一切实践和选择,都以某种善为目标。”又如功利主义的原则“最大多数人的最大幸福”等。

相反,元伦理学的陈述是对规范伦理学的陈述、表达或术语的用法及意义的陈述,对于价值断言的逻辑特性、道德论证的性质或善的构成物的分析论证。换言之,在规范伦理提出道德判断、价值断言或道德原则的地方,元伦理学则对其进行语言逻辑分析,进行概念分析,以揭示一定的规范伦理学对道德概念、价值术语的运用的意义(逻辑合理性或荒谬性)。

一般而言,规范伦理学家总是力图建立某种价值意义的规范伦理学体系,或至少是也要说明某些基本的规范伦理学陈述是如何具有合理性,为某种规范伦理学辩护。当然,有些伦理学家,如尼采等,他们激烈地批评传统观念和社会道德,他们试图说明,至少某些道德体系是不合理的。但他们在批评既存道德的同时,也同时在提倡某种他认为应该有的道德。有的伦理



学家则力图说明常识性的道德规范的理论基础，如康德和西季威克等。他们力图从理论上证明，人们的常识性道德及其原则的合理性。

元伦理学家则不同，他们总是在规范伦理学确立自己的陈述的地方，来分析和阐明规范理学的陈述。在他们看来，作为第一层次的与道德实践相关的理论表述，仅是他们的分析研究的基点，他们关心规范伦理学家的断言或原则，但他们的研究不是对某种道德体系的论证、推理，他们也不是对规范伦理学家所提出的理论进行描述、说明或辩护，甚至就常识性的道德术语而言，他们也不试图告诉我们应当如何生活或证明某种生活方式是合理的。元伦理学家所要从事的是，规范伦理学所提倡的那种道德究竟是什么。并且，他们提出的是这样的问题：作为一种理论探讨，规范伦理学是否可能？如果可能，如何才能进行合理的探讨？在元伦理学家看来，哲学研究的惟一对象就是道德语言或道德术语，他们所能从事的就是对道德语言、概念进行逻辑分析或概念分析。在他们看来，哲学家并不是预言家，他们对“道德真理”并没有特殊的感悟力，因此，他们没有特殊权利来向他的同伴们说教，也没有权利告诉人们，你们应当如何生活。当然，也有许多规范伦理学并非是一种说教，而是以一种直接的、特殊的或选择的方式告诉人们如何安排自己的生活。规范伦理学是要批判不合理的道德信念，寻求某种普遍的、能够得到合理证明的道德原则。而元伦理学的一个中心问题也就在于对规范伦理学的合理性进行论证。即规范伦理学理论是否在逻辑上可能的问题，如果不可能，那就要在哲学上说明它为什么是不可能的。



二、元伦理学的基本类型

元伦理学理论是对道德概念、价值判断的命题、术语、语言进行逻辑分析的伦理学理论。而自摩尔以来,元伦理学理论表现出这样一种理论倾向,即认为道德的价值不是靠经验和理性方法来认识的,而是凭直觉(intuition)来把握的。也就是说,元伦理学本身具有一种直觉主义的倾向,而摩尔的直觉主义又不同于近代伦理学史上的直觉主义,因为摩尔一开始就是以一种逻辑分析的方法来讨论善的性质问题,而认为经验的方法及理性的方法都不能把握善的特性,从而把现代直觉主义与元伦理学的方法内在联结起来。直觉主义一般都反对近代以来的经验主义伦理学,特别是近代功利主义、进化论等伦理学学派的自然主义倾向,表现出反自然主义的倾向,在这个意义上,人们把从西季威克、摩尔到普里查德、罗斯等人的伦理学统归为直觉主义的范围。由于摩尔是从“善”的一般价值来考虑伦理学问题,人们一般把摩尔称为“价值论的直觉主义”,而其他的直觉主义则主要围绕义务来进行论证,所以又把普里查德等人的直觉主义称为“义务论的直觉主义”。

直觉主义可看作是现代元伦理学发展的第一阶段。30年代后,随着维也纳学派为代表的逻辑实证主义取代新实在论,出现了卡尔纳普、艾耶尔、史蒂文森等人的情感主义(emotionalism)的伦理学,这是元伦理学理论发展的第二阶段。50年代左右,又出现了黑尔等人为代表的新的语言分析伦理学,形成了所谓“规定主义”(prescriptivism)的伦理学,这可看作是元伦理学发展的第三阶段。

对于直觉主义和情感主义,西方学术界还依据其对道德真理的态度,分别称为“认知主义”(cognitivism)与“非认知主



义”(non-cognitivism)。所谓“认知主义”是主张,对于伦理道德的概念、判断等的分析理解包含对于真理的认识,摩尔等人的直觉主义属于这一类;而认为伦理学不可以成为一门真知识,对于伦理学的概念、术语的分析判断不可能成为一门具有严密的逻辑必然性的科学,认为它的概念、术语以及价值判断,并非是一种知识真理,而只是使用者的情感、信念、态度的表达,情感主义就持这样一种立场。因而它又称为非认知主义。

(一)直觉主义

对于元伦理学的直觉主义的理解,首先我们要看一看它的对立面,即它所反对的自然主义。这是因为它正是在反对自然主义的过程中提出直觉主义的。

对于元伦理学理论来说,自然主义是这样一种理论,即它力图主张:道德概念、术语完全可以以非道德术语来下定义,道德判断是经验判断的产物,伦理学的术语、价值判断、命题所表达的纯粹是自然的特性。或者说,自然主义纯粹以自然的事物来规定道德概念的特性,换言之,自然主义是以自然事物或自然事物的特性来给道德概念下定义。如自然主义可以对“内在善”下一个这样的定义:即“满足欲望的东西”,或把“道德善”定义为“有助于人类生存的东西”。在摩尔看来,这样来定义就等于没有下定义,因为这并没有给我们对善的理解增加什么,同时也没有说明那自然事物的特性。例如我们马上可以反驳说:“那满足欲望的东西可说是善的、正当的吗?”而只要一提出这样的问题,我们马上就可以清楚,这个命题是虚假的。因为如果我们赞同这个定义的话,那就等于我们把一切弱肉强食、同类相食等有助于人类生存的东西都看成是在道德上被允许的。同时,摩尔认为,由于“内在善”的东西等同于满足欲望的东西,这个定义也就等于是说:“满足欲望的东西是



满足欲望的东西”这一个同义反复。在元伦理学看来，自然主义混淆了价值术语与经验术语的本质区别。对于经验性陈述而言，如“太阳从东方升起”“这件东西好使”是被经验事实所规定的，而对于价值陈述，则不是经验事实所规定的，比如我们把“善”定义为满足人的欲望的东西，实际上并没有说明善的特性，这样下定义，并没有解决善的特性问题，并把人的理解引入歧途。实际上，只要我们假设这样一个事实，即如果自然主义者对善下定义是正确的，就可以表明存在着一些与“善”具有同等意义的纯粹经验事实，这些事实是与善的价值相同的。但自然主义这样做完全是一种任意武断的做法，因为他们仅是表明在他们的心目中有一些自然事实是与善等值的，而任何其他人都是可以凭经验推翻他们的断言。所以所有自然主义的定义都没有解决伦理术语的意义问题。黑尔曾对自然主义伦理学有过这样的批评。他指出，我们可作这样一种假设：根据一些 V(价值术语) 同义于 C(描述性谓词) 的定义，有人声称就可以从一系列纯粹实际的或说明性的前提，推演出一种道德判断，或者其他评价标准。首先，我们必须要求他肯定 C 中不存在有任何暗含评价意义的陈述词(例如“自然的”、“正常的”、“令人满意的”、“基本的人类需要”)。在这个检验中，几乎所有的破绽——一个纯正自然主义的定义决不可包含任何对其适用性无明确限定性准则的词句，而这种限定性准则又不包括价值判断的构成——都可看出。假如该定义符合这种检验标准，接下来，我们还必须问一问赞同这种定义的人，他是否由于以此代替 C 而总是希望对任何事物加以赞扬。如果答案是肯定的，我们只能向他指出，这种定义是办不到的。显然，他是不可能作出否定这种希望的回答，因为由于以此作为 C 而赞扬事物的论点是对其自身理论的全盘否定。



黑尔的这个驳难是有力的。

对于“善”的定义问题，现代哲学家 G. C. 菲尔德(Field)的一番解释可以更清楚地说明问题，他认为，一个定义绝非仅仅是称谓，而往往是这些名称授意于我们的某些东西。而唤起哲学思考所需要的东西是我们面前的观念和概念，尽管是日常所使用的，但我们却根本没有清楚地加以表达这些观念和概念，所以它们是不可定义的。因此，道德哲学家的任务，首先是潜心分析人类的道德标准，以便可以理解和澄清一般人使用道德语言时的意义，之所以对道德术语(例如“善”)下定义，其目的就在于全面兑现这种努力。人们常常问摩尔：“难道这就是我们所指的善吗？”或者“难道所谓善的东西实际上就是好的东西吗？”按照菲尔德的观点，这种质问实际上证明，只要们是在处理一个极其难以精确定义的概念，那么，善就是不可定义的。

与自然主义所认为的可以以自然事实或自然经验术语给伦理术语下定义的看法相反，直觉主义认为，伦理术语具有非自然的性质。同时，直觉主义者内部虽然有分歧，但他们都同意，至少有一个原始的伦理术语是不能定义的，他所表示的实在是一种我们必须直接认识的实在，我仍不能用经验的观察证明这种实在的存在，或者确定或否定它的存在，但人们也许可以凭直觉来领悟或把握它。对于罗斯而言，以直觉来把握的自明性的概念，并非对于任何愚昧的、未开化的人来说都是明白无误的，而是指可为那些达到一定成熟思维水平的头脑迅速而直觉地加以理解的概念。

不过，就直觉主义伦理学在不同人那里，对于什么是需要直觉来把握的原始术语或概念有着一定的分歧。就其内部的分歧而言，摩尔把“善”作为原始的伦理术语，普里查德则把



“义务”作为原始的术语，而罗斯则把“正当”与“善”都看做是原始术语，但所有直觉主义者都具有这样一个基本观点：即至少必须有一个这样的术语来表示那不可分析的对象，它必须由直觉领悟来认识。

直觉主义具有不同的形式，其中一种形式的直觉主义是认为，我仍可以直觉到行为的内在善性，另一种形式的直觉主义则认为，我们所直觉的东西是行为的义务特性。一些直觉主义则认为，我们能直接认识特定行为或态度的正当性、善或义务，另一些人则认为，我们直接认识到的仅仅是某种一般的、高度抽象的行为原则的自明性，但这两派都赞成所认识的真理是必然的和综合的，都认为，说我们直觉到这种真理，也就是说是我们能直接地非感觉地认识到某些道德断言的必然真理性。

如果某人在经过他的诚实思考之后，在判断某种东西是善或义务的时候，仍然认识不到这样一种非自然的特性，而仅认识到某某事物是善的或是义务的话，那么，我们可以说他是一个“道德盲”吗？直觉主义会简单地说，说他一定是一个“道德盲”是不行的。因为与色盲不同，我们没有辨别“道德盲”的统一的标准。直觉主义断言认识到了一种非自然的特性或关系，但是这种非自然的特性是什么呢？直觉主义是这样给我们解释的：它不是作为一种感觉因素直接或间接得到的经验特性或关系。但这并没有告诉我们这种非自然的特性是什么。直觉主义者并没有以可理解的描述告诉我们为了理解这种非自然的特性和关系，我们必须认识的东西是什么。因而，西方学术界认为，直觉主义对于不可定义的原始术语的讨论，具有未决论的全部缺陷。

（二）情感主义

情感主义是元伦理学发展的第二阶段。从直觉主义发展到

情感主义,具有元伦理学理论内在发展的逻辑必然性。在从直觉主义向情感主义的转换过程中,有一部关键性的著作,这就是奥格登和理查德在1923年首次发表的“The meaning of meaning”这部著作。他们抓住了直觉主义伦理学的理论环节,从逻辑上进一步推进了这种理论。他们说:“‘善’据说代表了一个独特的、不可分析的概念……(它)就是伦理学的主题。当这样使用时,这个语词什么都不代表,因而没有任何符号功能。这样,当我们在语句‘这是善的’中使用它时,我们所指的仅仅是‘这’,而所增添的‘是善的’并未对我们的所指造成什么差别。另一方面,当我们说‘这是红色的’时,给‘这’所添加的‘是红色的’,就标示我们的所指有了扩展,即扩展到某个别的红色事物。但是,‘这是善的’不具有可比较的功能,它只是用作一种情感符号,表达我们对于‘这’的态度,而且还在他人身上唤起某些态度,或者激励他们采取某种行动。”(《意义的意义》,第125页)在他们看来,伦理词的功能只在于表达情感,或唤起情感。“假如我们说‘好哇’或者说‘诗是一种精神’或者说‘人是寄生虫’这样的话,我们并不是在下判断,更不是在下错误的判断,我们完全可能正在用词语来唤起某些态度。”(同上书)一些哲学家没有注意到伦理语言的情感特征,所以他们已经被引入歧途了。而如果他们注意到了“善”这词的使用时的情感特征,那么,他们就不再会讨论作为惟一的、不可分析的“善”的这个概念的含义了。也就是说,像“好哇”、“糟了”这样的词是不能下定义的,但它在表达我们的感情,或唤起他人的感情。

在情感主义伦理学家中,艾耶尔、史蒂文森是两个最著名的代表人物。艾耶尔认为,传统的形而上学和规范伦理学赖以存在的哲学原则可以概括如下:



1. 所有知识都是经验的, 并且都源自于感性的连续统一体。也就是说, 所有知识的源泉都是我们传递感觉事物的经验, 是人类通常共称的感性经验。

2. 一个经验命题的含义是其自身证明的样式(mode)。这一点, 通常认为是逻辑经验主义的基本的决定性的命题。以比较简单的语言来说, 就是陈述一个经验命题意味着陈述被用来确定命题的正确与否的观察。也就是说, 观察本身成了意义的标准。而这样一来, 许多科学假设都被认为是没有意义的。后来艾耶尔在《语言、逻辑与真理》第二版中修正了这个意见, 他提出“事实证实”与“原则证实”的区分。在严格的“事实证实”的标准下, 如果一个命题是有意义的, 那么我定能作出和这个命题的真实性或谬误性有关的观察。而“原则证实”是这样的标准, 它实际上是检验观察的标准, 如果我作过这样的观察, 那么我必须懂得当这种观察在理论上是可信的时候, 什么观察将决定一个命题的真伪。如艾耶尔的“月亮那边是山脉”这样一个著名命题, 将不会是毫无意义的, 而且在原则上是可证实的, 因为我们能够说明什么观察与它们的证实是有关的。

3. 经验命题的真不一定是确定的, 只是可能的。经验命题的经验报告数据可能是无限的, 因此, 我们不可能达到关于这种命题的最大限度。为了证实一个科学概括的经验命题, 科学实验的进行和观察是不可缺少的。而有了相当数量的观察数据, 我们就会把这种经验报告作为真理来接受。但逻辑经验主义提醒我们, 这样一种陈述仅仅是可能, 因为要说明彻底绝对肯定的陈述必然可信, 仅靠观察是不够的。因此, 这种经验命题都只是可能的而不是必然的真的。这种命题是一种以经验为基础的综合命题。

4. 逻辑命题和数学命题是同义反复(tautologies)。如果陈述

是恰当的,它们无疑是有效的。前面已述,艾耶尔认为,所有经验命题都只是可能性的。我们可能会反驳说,如2加2等于4,人终有一死,苏格拉底是人,那么苏格拉底也终有一死这样一种推理命题确定无误。但艾耶尔坚持认为这样的命题不是经验命题,而只是同义反复或分析命题。也就是说,它们的有效性仅仅依它们所确定的符号定义而定。这样的命题几乎没有一个提供了关于事实的任何情况,换言之,它们完全没有客观内容。正因为如此,没有任何经验能够驳倒它们。这样便要求我们注意存在着公认的、确定的命题,这些命题不是经验证明的有效性,因为它们确实不是经验的陈述,而更多的是一种定义。这种命题是逻辑自明性的命题。这是分析命题。

在艾耶尔看来,只有逻辑的、数学的经验命题和分析命题才是合理的。在这样一个前提上,艾耶尔提出他对伦理学命题的观点。

5. 形而上学、神学和规范伦理学都是无意义的。在艾耶尔看来,只有经验的同义反复的命题才是有意义的陈述。然而,我们会说,像“上帝是善的”、“谋杀是罪恶”这样一些形而上学和伦理的陈述,怎么能说是没有意义的呢?但逻辑经验主义则明确地说,既不是经验的,也不是分析的。

6. 神学、形而上学和规范伦理学的伪命题是语言使用混乱的结果。艾耶尔说:“并非真实存在的实体是由迷信引起的……即对于每一个在句子中能够成为语法上的主语的字或短语而言,在某些地方必须有真实的相应的实体。”这里的问题在于,当我们谈论语言时,我们却认为在谈论具体事物。这样,便人为地制造了存在于神学、形而上学、规范伦理学中的伪命题。事实上,我们没有仔细地注意使用的行为已经导致自己犯下了自以为是的错误。



7. 哲学的合理功能是科学命题的逻辑分析。艾耶尔认为,大多数伦理学家的著作包括了四类陈述,并且这四类陈述在他们的分析中并没有得到清楚的区分。(1)表达伦理术语的定义命题,或者关于确定定义的合法性或可能性的判断;(2)描述道德经验的命题以及它们的原因;(3)对德性的提倡;(4)伦理判断。艾耶尔认为第二类陈述属于心理学和社会学的领域,而第三类和第四类陈述仅仅是发泄或命令。而哲学伦理学的任务就应限定于第一类的陈述中。艾耶尔在对第三类和第四类陈述的分析中,他发现它们是纯“情感的”。他说:“假如我对某人说:‘你偷钱是错误的’,那么,比我仅仅说‘你偷了钱’并没有作进一步的陈述。我只是说明我对此的否定态度。这就好比我以一种极端厌恶的口吻说:‘你偷了我的钱’,或者用一些附加的、特别的惊叹号把它写下来一样。从字面上看,口吻和惊叹号并没有增加什么意思,它仍仅仅起到一种表明说话者表达确切情感的作用。”在艾耶尔看来,各种伦理术语都表达着或激起不同程度的情感。因而,伦理判断的确切含义便来源于我们“说真话是善的”这个判断并随之增加的内涵。“说真话是善”这句话只不过是一个忠告,即“说真话”和“你应当说真话”或“说真话是你的义务”意思是一样的。艾耶尔说:“事实上,我们可以从人们通常表达的各种情感侧面来解释各种伦理词汇的含义,同时,也可以从人们有意作出的各种反应来进行解释。”(以上艾耶尔引文均出自《语言、逻辑和真理》)

(三)规定主义

规定主义把元伦理学的语言逻辑分析发展到了个新阶段。在黑尔看来,尽管人们已经意识到道德语言哲学研究的必要性,却未能很好地解决道德问题,因而导致了一种道德语言的混乱和伦理学研究的困惑。道德的功能在于引导和调节行



为,但关于行为问题的伦理学研究是通过语言及其逻辑分析而构成的,不澄清道德语言的混乱,伦理学的研究也就仍处于困境中。黑尔通过对道德语言的研究分析,发现“道德语言是一种规定语言。”(《道德语言》第2页)作为一种规定语言,这就决定了它的一般特性。规定语言包括一般祈使句(或命令句)和价值判断,价值判断又包含有道德的价值判断和非道德的价值判断。因此,道德语言既有着其他语言同样的语言学特性——规定性,无论是陈述句还是命令句,都必须服从某种“逻辑规则”,但同时道德语言又有着它的独特性,从而使它不同于描述语言。陈述句的结论是从大小前提都包括陈述的条件句中引出的,而命令性结论也只有在其前提至少包括一种命令的情况下才能引出。

对道德语言的一般逻辑规定和语言学分析,为黑尔提出“普遍规定主义”的伦理学主张奠定了基础。黑尔认为,道德判断不可能是纯粹的事实判断,但是,如果一种判断没有给行为评价提供理由或根据,没有进一步的命令前提,它就不可能是道德的判断。道德判断具有规定性和描述性的双重意义,但它的主要功能是调节行为,只有当它具有规定特性或命令力量时,才能履行这一功能。同时,道德判断还必须具有普遍化的特征,否则,不可能保持它的规定性特征。一种道德判断表达着一种普遍的道德原则,它必须兼备普遍必须性和严格规定性的双重品格,才能实施其实际功能。在这个意义上,规定主义反对情感主义的主张,认为那种把道德判断看成是个人主观情感表达的观点,在于忽略了它的普遍性特征,因而把道德原则看做是缺乏必然性意义的东西而把它排除在科学之外。

黑尔分析了西方伦理学界两种流行的观点:一种是道德上的“形式主义”,这种观点承认道德规定的规定性,否定其普遍



性,因而把道德判断混同于一般的祈使句。另一种观点是所谓伦理学中的“自然主义”,它承认道德判断的描述性和普遍性,却忽略了其规定性。黑尔认为,自然主义由于承认道德语言的描述意义因而得出普遍主义的结论,在这一点,他与自然主义是一致的。但是,自然主义却把道德语言的描述意义看成是它的全部,因而落入一种描述主义的立场。在他看来,道德语言的描述意义并没有穷尽它的意义,并且认为,道德语言的描述意义仅仅是次要的意义,道德判断的可普遍化主要在于它在逻辑规则上享有的合理性。

黑尔的规定主义,在一定程度上,突破了长期以来逻辑分析的界限,突破了长期以来事实与价值相区分带来的矛盾困境,使得逻辑、事实、价值之间的矛盾,使逻辑真理与价值判断之间的张力得以缓减。同时,黑尔通过对道德语言的逻辑分析,超越了情感主义的基本立场,而认同了规范伦理学的基本立场,因此,正是通过黑尔,我们可以看到元伦理学的突破性发展,同时也可以感到元伦理学自身的消解倾向。

三、元伦理学的问题和前景

元伦理学的三种发展形态,每一个后起的形态实际上也就是前一形态所面临的困境或难题,而后起的发展阶段力图化解之。摩尔的直觉主义把善看成是不可定义的。实际上这是一开始就陷入理论困境中的表现。这是因为,元伦理学的理论基点在于事实与价值的区分,在元伦理学看来,规范伦理学的根本错误就在于没有认识到从事实性前提不能得出评价性结论。而把事实与价值严格区分开来的直觉主义发现不了道德语言的规范力量何在,这一难题只有留给情感主义来解决。情感主义



继承直觉主义的事实与价值的二元区分，从而把道德的“应当”仅看做是主观性的命令以及劝告命令性情感的表达而已。然而，情感主义把道德语言仅看成是个人主观爱好的表达，表明它已把元伦理学的内在困境推进到了一个新的层次。继起的规定主义就在于突破这一困境，而向逻辑、事实与价值的统一复归。

同时，从西方伦理学发展的总的趋势来看，自从1971年罗尔斯的《正义论》发表以来，西方伦理学研究的热点已经转向规范伦理学，当然，罗尔斯的著作本身对元伦理学有影响，如“无知之幕”与“反思平衡”等。因此，外在的大的背景条件也已经改变，元伦理学研究与规范伦理学研究正呈现一种合流的趋势，或者说，进入21世纪，西方伦理学的热点和总体趋势是规范伦理学的复苏。

重要参考文献：

1. 沃诺克：《1900年以来的伦理学》，商务印书馆，1987年3月版。
2. 宾格莱：《二十世纪伦理学》，河北人民出版社，1988年8月版。
3. 万俊人：《现代西方伦理学》，北京大学出版社，1992年12月版。



安乐死

ANLESI

森群

一、“安乐死”概念及其历史

“安乐死”这一概念译自希腊文“Euthanasia”一词，原意为“快乐的死亡”或“尊严的死亡”。有人曾给安乐死下过具体定义：“患不治之症的病人在危重濒死状态时，由于精神和躯体的极端痛苦，在病人或其亲友的要求下，经过医生的认可，用人为的方法使病人在无痛苦的状态下度过死亡阶段而终结生命全过程。”这个概念认为安乐死是一种良好状态以及达到这种状态的方法，而不是死亡的原因。所以有人认为，安乐死的本质，不是决定生与死，而是决定死亡时是痛苦还是安乐，目的是通过人工调节和控制，使死亡过程呈现一种理想状态，避免精神和肉体的痛苦折磨，达到舒适和幸福的感觉。因而在很大程度上可说是对死者自我感觉状态的改善。其措施包括：为解除濒死者精神痛苦而进行的正确生死观的生前教育和医学指导；为解除濒死者肌体痛苦或能使其具有舒适和幸福感受的药物和非药物的医学手段；缩短濒死者进入不可逆死亡所持续的时间等。



现在,人们使用“安乐死”这一概念,常常有以下含义:

(一)根据临死者的请求,停止无望的救治,听任其死亡,以结束患者的痛苦。

(二)根据患者的请求,用仁慈的方法助其死亡,以结束患者的痛苦。

(三)在垂死患者无法表达意愿的情况下,基于患者利益和其他因素(亲属要求和经济原因等)的考虑,用仁慈的方法将其致死。

以上三条可依次概括为“听任死亡”、“仁慈助死”和“仁慈杀死”,又可把第一条称为“被动安乐死”,而第二条又可称为“主动安乐死”,第一、第二条可称为“自愿安乐死”,第三条则可称为“非自愿安乐死”。然而,对于非自愿安乐死,或者说“仁慈杀死”,过去30年来人们有着许多争论。这里的问题是:非自愿安乐死模糊了杀死病人与停止维持医疗、任病人自然死亡在理论上的重大区别。前者积极地参与,目的在于直接促成死亡;后者是消极地不介入,目的在于避免无效的医疗所带来的痛苦。有不少学者认为,在道德上,第二条及第三条的“直接性”并非无关重要,难以说不会产生负面后果,尤其是“仁慈杀死”,由于病人始终并没有自己提出结束自己生命的要求,我们怎样能知道这是病人自己的意愿而不是医生强加在病人身上的?而如果是外在强加在病人身上的,也就无法排除他杀和谋杀。因此,无法全面保证完全出于个人自愿、而非受到某种有形或无形的压力去作出安乐死的决定。

因此,如果有人要给安乐死下个定义,必须具备如下特征:

(一)安乐死必须以患者的疾病在当时的条件下确实无法治愈,而且疾病已到晚期,病人痛苦不堪为前提。



(二)安乐死是出于对患者的同情和帮助,出于对患者死亡权利和个人尊严的尊重(表现为尊严死亡),人为地干预他人生命的一种行为。

(三)安乐死必须有别于其他各种类型的死亡,尤其必须有别于他杀。

在这里,值得指出的是“死亡权利”和“尊严死亡”的概念。“死亡权利”的概念 30 年来得到了广泛的讨论。死亡的过程由于日新月异的高科技而得以大大延长,然而,临终痛苦的过程则可能因死亡过程的延续而增加,个人主权与自主在垂死中被剥夺。因此,人们提出“死亡权利”和“尊严死亡”的概念,目的在于让患者有拒绝医生认为有意义,而患者认为破坏人临终应有的尊严的维持生命的治疗的自主权。

安乐死并不是一个新问题。在一定的意义上,它几乎与人类历史一样悠久。在史前时代就有加速死亡的措施,如游牧部落在迁移时常常把病人、老人留下来而让他们自己结束生命。在古希腊,允许病人结束自己的生命,有时有外人帮助。在中世纪,基督教绝对禁止结束病人的生命,而炼金术追求延长生命。与莎士比亚同时代的弗兰西斯·培根在《新大西洋》中说:“医生的职责是不但要治愈病人,而且还要减轻他的痛苦和悲伤。这样做,不但会有利于他健康的恢复,而且也可能当他需要时使他安逸地死去。”再次提出了安乐死的问题。17 世纪以前, *euthanasia* 指“从容”死亡的任何方法,如生活要有调节,培养对死亡的正确态度等,并不一定与延长生命相对而言。科尔纳罗(L. Cornaro)在历史上第一次主张被动安乐死,或“任其死亡”。比较接近现代意义的安乐死一般认为是从 19 世纪开始的,那时安乐死已被看做是一种减轻死者不幸的特殊医护措施,并已开始运用于临床。到了 20 世纪 30 年代,欧美各国

都有人积极提倡安乐死。美国成立了“无痛苦致死学会”，英国建立了“自愿安乐死亡协会”，并发起和组织活动，谋求安乐死得到法律的许可。

然而，20世纪的“安乐死”这一概念又是与法西斯的暴行联系在一起。1935年，一批德国医生建议对于那些无法医治的病人，应让其迅速无痛苦死亡。1938年，希特勒收到一位父亲的来信，要求杀死他的身体畸形的儿子，希特勒就此创立了一个强迫安乐死的纲领。次年春天，希特勒决定杀死所有有生理缺陷的和身体畸形的儿童。在这以后，他又把安乐死的范围更疯狂地扩大到精神不正常的成人。1939年9月，希特勒用特殊命令的方式，授权医生从所谓“人道主义”出发，对无法医治的病人保障其“轻易死亡”，并在希特勒的办公处设立了一个“安乐死”的专门机构。最后，随着希特勒对犹太人的迫害的步伐加快，安乐死在纳粹德国的最终命运就被演变为屠杀犹太人、斯拉夫人等民族的手段。希特勒在1938~1942年仅5年时间就以“安乐死”名义杀死了数百万人。由于希特勒借安乐死之名，行灭绝非雅利安民族之实，使得安乐死声名狼藉。人们将它视为一种纳粹主义的主张而加以反对。正因为德国纳粹对安乐死的歪曲性滥用，使得安乐死的问题在第二次世界大战后多年沉默。

第二次世界大战后，由于现代人的意识中精神价值优越感不断增长，人们越来越多地注重生活方式，渴望具有积极的生活感受和创造性的生活，同时也由于科学技术的进步，大大地扩展了生命和死亡的边界区，人们也就越来越力求更加深刻地理解自己生命的最后环节——死亡。所以，自20世纪60~70年代起，安乐死的问题重新又成为热门话题。

在60年代末和70年代初，有关争取安乐死的立法活动



也在英美等国惹人注目地展开，尽管众多的提案往往均一一遭到否决，但其所造成的影响遍及西方社会各个角落，主张安乐死的队伍无形中在不断扩大。1970年，医生萨基特向佛罗里达州议会提出一个立法建议：认为任何人都有尊严地去死的权利，并且他的生命不应延长到超过有意义的存在。但这个意见被否决。1971年，荷兰的鲍格太太被控告为“怜悯杀人”一案，使“安乐死”的问题引起了各界的关注。鲍格太太和她的丈夫都是医生。她的79岁的老母亲因患脑溢血、半身不遂、耳聋、肺癌等多种不堪忍受的病症住进了医院，身心都极为痛苦。老人多次央求女儿给她弄点药或打一针，好让她早日脱离苦海，老太太也曾为此两度自杀，但都被救活。鲍格太太不忍心助母亲死亡，所以没有答应老人的要求。但有一次，鲍格太太去病房探视，却发现母亲被绑在椅子上，其状惨不忍睹。原来护士们怕老太太自杀，又怕她跌倒，所以想出这个法子。鲍格太太这时毅然决定助母死亡，她给老太太注射了一针过量的麻醉剂，然后去警方自首。鲍格太太的案件一时轰动了整个欧洲，荷兰司法当局至少收到了不少于100名医生的来信，表示自己也犯过同样的“罪”，但这些医生认为这是善意的罪，不应被判刑。为此，荷兰司法院长还上电视与民众进行辩论。最终，在舆论的压力下，鲍格太太被无罪释放。这一案件也影响到大洋对岸的美国。1975年，在西弗吉尼州，类似于鲍格太太案件的美国几件安乐死的案例，被告者也都被无罪释放。从这以后的一系列事件，引发了对安乐死的一系列讨论，安乐死的问题真正成为这个时代生活中的一个热点，并以极大的吸引力，引起了越来越多的各界人士的关注，也使安乐死的研究不断达到新的水平。

二、安乐死的伦理学问题

虽然有人反对任何形式的安乐死，但是大多数人认为某种形式的安乐死，在道德上是可以接受的。实际上，某种形式的安乐死是医务界业已采取的常规措施。1973年12月4日，美国医学会在国会的代表声明说：“当有无可辩驳的证据证明生物学死亡即将来临，中止利用非常手段来延长身体的生命由病人和（或）他的直系亲属决定。医生的建议和判断应该自由地供病人和（或）他的直系亲属利用。”美国医学会的代表所说的代表了一种普遍的共识。然而，在诸多基本问题上存在着分歧与争论，这些问题在21世纪仍将讨论下去。

（一）主动与被动

主动安乐死是指医务人员或其他人采取某种措施加速病人死亡。被动安乐死是指中止维持病人生命的措施，任病人自行死亡。有时狭义的安乐死，即无痛致死术，是指主动安乐死。绝大多数人认为被动安乐死在道德上是可接受的，反对被动安乐死，是因为担心如果实行被动安乐死，会导致道德上和实践中赞同主动安乐死。美国有许多州提出了安乐死法案，确认个人有选择被动安乐死的权利，但在所有50个州中，主动安乐死都是非法的。反对主动安乐死的一方，所使用的论据主要有“滑坡论证(Slippery slope argument)。所谓“滑坡论证”，是说一个行为像是在滑坡的边缘，虽然它能证明它本身的合理性，而它的进行将不可避免地导致一系列有着坏的后果的行为。因此，最好不要允许做这第一步。这个论证是说，如果主动安乐死是合法的，某些可怕的后果将随之而来。因为一旦社会



公然允许在一定条件下审慎地杀人,例如当垂死的人们正在遭受不可忍受的痛苦时,我们认为实行主动安乐死是合乎道德的并将其立法,那么,这就是具有决定意义的第一步,将使我们踏上滑坡而不可避免地要滑倒。我们将逐步地把不自愿安乐死合法化,甚至把成为社会负担的老人杀死合法化等等。我们从仁慈杀人到非仁慈杀人,从合理杀人到非合理杀人。最后,生命将一钱不值。然而,又有人认为这个论证是不令人信服的。因为主张我们不能确切地在合理杀人和不合理杀人之间划线,是没有道理的。

其次,人们之所以在道德上赞成被动安乐死,因为被动安乐死是无所作为,而“有所作为”与“无所作为”在道德上是有区别的。这就是我们常说的“有意”、“故意”与“无意”的区别。一般而言,前者与后者在道德上、法律上的责任都是不同的。然而,“有所作为”与“无所作为”往往难于区分。关掉脑死病人的呼吸器一般认为不是主动安乐死而是被动安乐死。但这不是“有所作为”吗?所以有人主张进一步使用“停止”与“不用”来区分。但“停止”仍是个主动行为,“不用”则是被动行为。不用呼吸器支持一个脑死病人,一般人不大犹豫;但已经用了呼吸器,再要关掉就会犹豫不决。不可否认,这种区别在某些场合有伦理意义。如不给一个肾衰竭病人做移植,只做透析是可以的,但一旦我们给他做了肾移植,移植失败,我们有义务做第二次移植。因此,这本身是一个有待进一步研究的问题。

(二)自愿与非自愿

自愿安乐死是指患者本人在意志清醒的状态下要求安乐死,有过这种愿望,或对安乐死表示过同意。非自愿安乐死是指对那些无行为能力的病人,如婴儿、脑死病人、昏迷不醒病人、精神病人、智力低下者实行安乐死。他们不能表示自己的要求、

愿望或同意。

自 20 世纪 70 年代以来,围绕着自愿与非自愿安乐死的争论在于,把自愿安乐死限于自愿谋求死亡,身患伴有难以忍受的疼痛的绝症病人,对于非自愿安乐死基本不予考虑。但是,对于自愿安乐死,也有反对的人们。他们的理由是,第一,每一个无辜的人都有活下去的权利,活总比死好;第二,自愿难以确定。一个患者在疼痛发作或因服用药物而精神恍惚或抑郁时表示的心愿或同意是否可以算数?很可能在疼痛缓解或意识比较清楚时又收回他的求死的愿望。第三,患者受到医生诊断的影响,有了某种绝望的想法,但如果这种诊断是错误的,那意味着什么?第四,医学发展可使绝症不绝。第五,滑坡论证。

三、安乐死的政策与立法

一般而言,安乐死已经得到伦理理论上的支持,尽管还有许多具体的理论疑难问题需要进一步探讨。而接下来的问题就是谁来决定某个病人可以实行安乐死。虽然患者本人或病人家属表示了安乐死的意愿,但是否施行多半由医生作出决定。在美国,法律禁止医生施行主动安乐死,但一般容忍由医生作出的中止治疗的合理决定,医生并没有因此而受到起诉。但是,1973年,纽约州医学会的州议员发表声明,反对由医生作出决定,并坚持医生必须尊重病人或其家属所作出的停止治疗的决定。因此,到底由谁来作出决定?最近一二十年来一直处于争论之中。

对于这种决定,还有一种是以“生前遗嘱”的形式来表达



的,即一个人在头脑清醒、理智健全时用书面表示的关于临终医护的愿望。这种“生前遗嘱”文件由美国安乐死协会的后继组织安乐死教育理事会分发。这是一份非正式的文件,写给“我的家庭、我的医生、我的律师、我的牧师,给碰巧照顾我的任何医疗机构,给负责我健康的任何个人。如果发生我没有合理的希望从身心残疾中恢复这种情况,我要求允许我死去,不要用人工的或‘冒险的’措施维持我的生命”。许多国家都有这种非正式的和正式的表达愿望的运动。在瑞典,一个叫做“我们的死的权利”运动,鼓励签署这种文件,丹麦有“我的生命遗嘱”运动。瑞士、英国、意大利、法国也有类似运动。

最后,安乐死的立法问题几乎可以看成是一个世纪末的难题。关于安乐死立法有判例法、习惯法、成文法等。判例法来自法院评价病人要求中止治疗和实行安乐死的决定。实行习惯法的国家传统上受禁止杀人和自杀的禁律的支配,但应用于临终病人时从来是不清楚的,因为这些禁律从来没有也不可能涉及这些问题。成文法运动开始于20世纪30年代的英国。当时建立了自愿安乐死立法协会,1936年在上院提出了一个法案:要求人们签署一份申请书,申请者必须超过21岁,患有严重疼痛的不可治疗的致命疾病。1937年,美国内布拉斯加州立法机关讨论了一个安乐死的法案,同时波特尔(C. Potter)牧师建立了美国安乐死协会,它们起初包括以优生为目的的非自愿安乐死。而瑞士在1937年就作出可以帮助自愿安乐死的患者的法律规定。1938年,由于德国纳粹实行强迫安乐死并用安乐死的名义实行种族屠杀,使安乐死立法运动在西方世界衰弱下去。第二次世界大战后,安乐死立法运动重新兴起。1973年,萨特基在佛罗里达州议会提出了一个议案,要求类似“生前遗嘱”那

样的文件有法律上的效力,但被否决。后来美国 40 个州都提出了类似的法案。1976 年 9 月 30 日,加利福尼亚州州长签署了第一个“自然死亡法”(《加利福尼亚州健康安全法》),规定“任何成人可执行一个指令,旨在临终条件下中止维持生命的措施”。1997 年 2 月,荷兰议会下院通过《安乐死法案》,同年上议院也投票通过,该法案规定,在某些条件下,实行安乐死不犯法。1995 年 5 月,澳大利亚北部通过《晚期病人权利法》,允许某些患不治之症的病人,通过法律程序实行安乐死。然而,1997 年 3 月,澳大利亚联邦议院以 38 票对 34 票的微弱多数推翻了地方议院的决议。因此,关于安乐死立法问题仍然疑云重重。学术界和医学界人士普遍反对为主动安乐死立法,认为医生的职责是对抗死亡,一旦主动安乐死合法化,则会极大地破坏行医的内在本质及其使命的深邃内涵。

重要参考文献:

1. 邱仁宗:《生命伦理学》,上海人民出版社,1987 年 5 月版。
2. 楚东平:《安乐死》,上海文化出版社,1998 年 10 月版。
3. 陆莉娜:《高新科技在医学领域的运用——历史与现状》,长征出版社,1999 年 4 月版。



克隆

KELONG

龚群

一、克隆技术的发展历程

克隆(Clone),这一概念来自希腊文“Klon”(嫩枝),意思是指由嫩枝通过无性繁殖长成另一棵树,现在指生命科学中由胚胎细胞、甚至在功能上已定型的细胞复制基因完全相同的胚胎或个体的技术。

在现代生物学中,克隆又被称为生物放大技术,其产生源于对生物遗传性研究和利用,其发展经历了四个阶段,即植物克隆、微生物克隆、生物大分子克隆和动物克隆。

克隆技术最早应用于农业,人们用插枝、压条等办法,来繁殖适合人类需要的植物。植物克隆的理论依据是细胞学说,细胞是生物体的基本结构和功能单位,现代遗传学理论发现细胞内含有产生生物个体所需的全部遗传信息,即DNA,植物细胞具有全能性,只要条件适宜,单个细胞即可发育生长成一个有机体。由于植物在进化中的位置比较低,DNA信息比较少,人们在进行传统农业生产时,为了使某植物对人有利的特性无遗

传性状分离地传给后代，常利用植物的块根或枝茎来进行繁殖，这其实就是一种无性繁殖方法。生物学在无菌条件下，利用人工培养基对植物体的某一部分进行组织培养，使之产生大量的具有相同遗传性状的植物。早在许多年前，美国康奈尔大学的 F. Stewart 将成熟的胡萝卜以高速搅拌，获得单个胡萝卜的细胞，然后将这些单个细胞植于生长培养基中，培养出在遗传上完全一样的胡萝卜，这是克隆技术的一个实验。70 年代这项实验应用于生产领域。美国出现的上百家花卉公司，英国出现的“玫瑰工业”，法国出现的“兰花工业”都是这项技术的运用。

微生物克隆是指将高度稀释后的细菌在培养基上产生单克隆的菌落，从而得到纯系菌株，它具有相同的遗传型，而且繁殖较快。这是进行遗传研究的好材料。

生物大分子克隆是指将一个或几个基因 DNA 片段借助载体如质粒植入细菌或动植物细胞并整合进入它的 DNA 中，随受体的增殖而复制大量具有该基因型的 DNA 片段，这种技术又叫基因重组技术。

动物克隆是克隆技术发展的成熟阶段。高等动物尤其是哺乳动物，细胞高度分化，机体非常复杂，因此，克隆哺乳动物代表了克隆技术发展的最高水平，难度最大，成功率很小，它经历了胚胎细胞克隆和体细胞克隆两个阶段。最先开始的动物克隆实验发生于 1952 年，罗伯特·布里格斯和 T·J·金用吸管从一个发育到后期的青蛙胚胎中取出细胞核，然后植入青蛙的卵子中。但细胞核后来没有发育。1955 年，他们继续实验，把蛙囊胚胎的细胞核植入到卵母细胞中，发育了完整的蝌蚪。从那时起，其他科学家改善这种方法在蛙、鼠、羊、牛和最近在猴等各种种系的应用。在每一个实验室中，当极早期胚胎



的核取代一个未受精卵的核时，其产生的后代都发育成一个能生育的成年动物。最典型的事例有以下一些：1962年格登和麦金尼尔实验出成体爪蟾和非洲爪蟾。1981年，卡尔·伊尔门泽和被得·霍佩宣称用鼠胚胎细胞培育出了发育正常的鼠，但这一成果有伪造的嫌疑。1984年，施特恩·维拉德森报告说，他用羊的未成熟胚胎细胞克隆出一只羊。1987年普拉瑟克隆牛成功。1989年他克隆猪又获得成功。其他科学家也分别克隆出兔子、猴子等动物。但以上这些动物都属于胚胎细胞克隆，直到1997年威尔穆博士报告克隆出绵羊“多莉”，体细胞克隆才开始出现。鉴于核移植领域如此富有成果的历史，从一个成熟细胞克隆的多莉只能是一个“轻微的惊奇”，在多莉之后，克隆技术又有发展。1998年1月，威斯康星——麦迪逊大学的科学家们宣称，他们利用牛的卵子作孵化器，成功地克隆出包括灵长目动物在内的5个不同的物种，即猪、牛、羊、鼠、猕猴。他们认为这是克隆技术的突破，而且在理论上证明了克隆人的可能性。因此，克隆技术发展后，美国出现了一件有趣的事，“相会2001”太空系统协会宣布，将在2001年发射的阿丽亚娜S号火箭上实施一项计划，把从4500万人身上采集的头发标本送上太空。从此，火箭上还将携带着一个高精度的光碟，里面储存着报告者想对外星人说的话。这次行动的目的在于希望外星人收到这些头发标本后，即使是过了数百万年、数亿年，也可根据头发中所含的人类的DNA信息克隆出人，人们为这种花50美元把头发揪给外星人便可使自己重生的念头所吸引，因此纷纷参与这项游戏。



二、克隆人的工艺流程

克隆人是一项耗资巨大的实验，其技术过程也比较复杂，这要从克隆羊多莉谈起。这是因为，克隆羊多莉是克隆人的先驱。

克隆多莉的主要过程如下：

第一步，从6岁的处于后三分之一的妊娠期芬兰多塞特种母羊的乳房组织中抽取含遗传基因的细胞，然后把这些乳腺组织细胞进行体外培养。在培养过程中，科学家们剥夺这些细胞几乎全部的营养3天，这种节食诱使这些细胞放弃它们生长和分化的正常周期而进入静息期。

第二步，给苏格兰黑脸种母羊注射促性腺激素28~33小时后取其卵细胞，并尽快去掉这些细胞中的遗传物质DNA，使之成为没有细胞核的卵子，并把它们放在1% FCS至10% FCS的胎牛血清中培育，然后换成0.5% FCS，连续5天，使细胞饥饿并进入G₀期，细胞核染色体停止分裂。

第三步，在注射GnRH 34~36小时后，在体外以电流击穿卵子细胞膜，将没有核的卵细胞与乳腺细胞结合，二者融合在一起，卵子因受骗以为已经受精，在体外将没有细胞核的卵细胞与乳腺细胞的融合体培育成胚胎。

第四步，把胚胎转移至母羊子宫，直至出生，这样，多莉羊便开始了她的生命历程。

也许正是如此复杂的诞生过程与非常巨大的科学意义和实用价值，多莉才赢得全世界人们的热爱与关注。她身上剪下的第一批羊毛被高价拍卖，并被织成服装珍藏于博物馆，而她产下的孩子则受到了前所未有的全世界范围的祝福。



克隆人与克隆羊存在着一定的距离,但万变不离其宗。如果某人如美国科学家锡德想进行他的实验,他必须从他的实验对象或者他的顾客身上取下一些体细胞,并对它进行处理,去掉细胞膜,然后要在一个女人身上取下一个卵细胞,去掉其细胞核,并利用在这方面最新的科学技术成果,使这两者融合,并发育成胚胎,再植入母腹中孕育成人。因此,如果被克隆者是男性,则至少还需一个发育正常的成年女性来完成整个实验,而成年女性自己想被克隆则可以独立操作,女人可以不依赖男人便能拥有自己的摹本,这对许多女人也许是一件欢欣鼓舞的事。

具体来说,克隆人实验所需要的物质至少有以下几种:

(一)首先是人体组织,科学家要从被克隆的人的身上取下一些体细胞以供克隆。其次则是人体组织的这些体细胞借以生长和分化的培养膜,以及让这些体细胞停止生长、分化却不会死亡而只是进入“静息期”的培养膜。此外,这项实验还需要一些实验器材,如人工孵卵器、消过毒的无菌罩、碟子、显微镜,以及一些能够移植细胞的物质,如把细胞核从一个细胞移入另一个细胞的工具等等。最终完成克隆人实验还需要卵细胞,以及它赖以生长的培养膜。

(二)准备了上述材料,就可以着手进行实验了,具体操作过程大致如下:

第一步,培养将要被克隆的体细胞,保证你能有足够的细胞供应你的实验,这些体细胞大约每天分化一次,记住不要把这些细胞堆在一起,要让它们各自分离。

第二步,把这些细胞移入培养膜中,在这里,体细胞继续生存,但它们却停止分化,并进入静息期,恢复到一种更具有全能性的状态。

第三步，当这些体细胞进入静息状态时，科学家们取来一个女人的未受精卵细胞，在尽量减少对这个卵细胞的破坏的同时，从卵细胞里取出细胞核并扔掉。

第四步，从进入静息状态的体细胞中取出细胞核，并把它放入未受精卵中。

第五步，电击这个卵细胞，刺激这个卵细胞像一个新的人类胚胎那样开始生长。

第六步，重复上面的后三步，直到你有足够的克隆体，这是由于实验中细胞会受到损害以及其他意外事故，它们中有许多不能成活。再让这些胚胎成长、分裂。

第七步，把胚胎移植入人类母亲的子宫，在那里，它呆到分娩期直至正常出生。

这样，一个克隆人的实验便完成了，一个克隆人就这样被造出来了。

当然，具体操作起来还有很多问题，过程也复杂得多。但毫无疑问，克隆人的技术已趋成熟。

三、克隆人风波

“多莉”的诞生在世界范围内引发了一场关于科学与伦理、科学与生命、科学与人类未来命运的大争论，各国政府要员、知名科学家、宗教界人士、生物工程企业、动物保护组织以及普通百姓，纷纷发表评论，就这一20世纪末最了不起的生物技术成就争论不休。这是因为，克隆羊多莉的出现，意味着克隆人技术的完善。就在这时，1998年12月5日，美国科学家锡德宣布他要进行克隆人实验。克隆人风波大起，各界人士纷纷



发表意见,反对进行克隆人试验。1999年1月10日,美国总统克林顿要求国会立法,以阻止锡德的克隆人计划。在每周一次的广播讲话中,他说道:“考虑到我们共同的信念和人性伦理,克隆人会引起严重不安。”在锡德提出要进行克隆人计划之后,日本文部省大臣的咨询机构学术审议会召开全体会议,通过了全面禁止克隆人的研究以及作为前提的利用人体细胞进行操作的中间报告。该报告认为,“克隆人是为社会所不允许的”。联合国也郑重宣布,“克隆人是不能被允许的”。克隆人问题,是人类在20世纪末遇到的一个科学发展带来的具有全面意义的社会伦理问题。这个问题在21世纪还将继续困扰着人类。那么,究竟为什么拒绝克隆人?

从社会生活来看,至少有部分人有着克隆人的现实需要。如同性恋家庭生育后代的需要,痛失爱子等家庭使其复活、再生的需要等等,这些现实需要都可概括为在正常的生理生育条件下不能满足,或缺乏正常的生理生育条件,但又合乎社会伦理的需要。我们也看到,许多人类的实用性技术,也并不是对于所有人的生活都有用途。比如,女性生活用品对于男性的日常生活就没有实际用途。但我们并不能因此而反对只对“半边天”有用的技术开发和科学研究。再比如,假肢生产及其开发研究只对人群中极少数断肢者而言是福音,但是,我们仍可以认为,具有一点人道精神的人,或稍有利知的人,就决不会反对假肢技术的研究及其生产开发。那么,又是什么强有力的理由可以使我们相信,牺牲这样一部分人的利益,既是合乎道德的,也是合乎全人类的整体利益?

(一)生命力的退化

从生物遗传意义上看,从无性繁殖到有性繁殖是生物进化的标志,它使得其后代在体质上更为健康、更具有生命力和



抗逆力,从而更能适应环境而具有生存能力。体细胞克隆出来的后代,由于只有来自一个亲本的遗传物质,遗传物质的纯化实质上意味着遗传获得性的退化,也就意味着其生命力的退化。对于近亲婚配的反对意见不就是来自于这一相类似的理由吗?当然,也许在第一代克隆人那里还难于反映出生理素质的问题,但假设继续以克隆人来克隆出其后代,必然导致的结果就是其生理素质的全面退化。

因此,克隆出少数家庭所需的克隆人,在生理上也许一时表现不出其素质上的缺陷,但是,如果人类迈出这第一步,就可能迈出第二步,第三步……也就是说,如果我们由于某些确实很正当的理由(不育症或避免遗传性疾病等)而开了这个允许克隆人的口子,那就可能导致某种灾难性的后果。而为了防止这一点,我们首先就必须防止第一步,即从一开始就反对克隆人。

有人可能会以人类对动植物的遗传工程技术作为反对意见。即人类已经首先在植物(如果树和农作物)那里运用遗传工程技术,培育出了单亲体或单倍体的对于人类有着更大经济价值的优良果树或优良农作物品种,为什么我们就不可以以同样的遗传工程技术来克隆人呢?

应当看到,无论是植物还是动物的克隆技术,都是在某一方面对于植物或动物进行有利于人类用途的目的的改良。如单倍体的西瓜,其果实就是无籽西瓜。这种“无籽”的好处人们是可想而知的了。其次,不用说植物的克隆,就是动物的克隆,即培育出与亲本完全一样的后代,都是在人的操纵控制下进行的。由于以体细胞克隆动物只是不久前才有的轰动新闻,所以对克隆动物的第二代问题还没有实例。但就其实验完全可由人来操纵管理而言,对于克隆动物的第二代的问题完全可



以从理论上探讨，并可以将这种探讨结果付之行动和采取相应措施。然而，对于克隆人，则完全不同。只要你把他克隆出来了，那就意味着他是一个有着与你一样完全独立自主的人格和自由意志的个体，在私人行为领域（如个人的爱情与婚姻行为），就有着任何他人都不可干涉的行为自由，或者说，他应当享有任何正常人所享有的权利，只要他的行为没有构成对他人的社会的侵害，社会就无权干涉。当然，我们可以以立法来限制某一方面的行为，如对近亲婚配那样。但是，即使有了这样的法令，不是也有人违背吗？

如果不从人类这个物种的退化，而仅从人类基因的自然生态平衡意义上看，我们也可意识到这里有着严重的问题。人类这个万物之灵的生命族类，在几百万年的自然演化过程中，通过大面积的个体的遗传与获得性的传递，自然形成了丰富的人类基因库。这种自然分布的人类基因，自然形成了人类个体多方面的多样性。这种丰富的多样性，从总体上看，就是一种多样性的统一与稳定，它构成了人类个体间的在性状与生理素质上的内在调节和自动平衡，这就是自然基因的生态平衡。遗传学已经向世人表明，人的性态和能力在个体间的差异的多样性，并且这些差异及其固有的自然分布，造成了社会群体的自然性的基因生态平衡。而克隆人的出现，或人类终有那么一天，无性繁殖与基因重组如果取代了人类的自然生殖或有性繁殖，那将打破这种自然形成的基因生态平衡。

（二）人体实验的伦理问题

对人体进行克隆，至少现在还处在进行实验的阶段，所遇到的主要难题就是对人体进行克隆的伦理反对。用动物（如牛、羊、猴、猩猩等）进行多种科学实验包括进行克隆实验，就人类现有的道德观念而言，除了主张动物权利的伦理学（动物

伦理学)外,一般认为这里并不存在伦理问题,只要对这些被实验的动物妥善处理而不是非常残忍地对待它们,因为至少就现阶段而言,为了人类的幸福,人们还找不到别的替代手段来进行这类科学实验,因而即使是主张应当仁慈地对待动物的伦理学,也在这样一种前提下承认用动物进行实验的合理性:即地球上的生命有着价值上的级别,级别低的生命在保障更高级的生命存在与发展的前提下,在更高级生命还找不到替代品的情况下,为更高级的生命而作出牺牲(如人吃动物是道德的,而人吃人是不道德的)。然而,对人体进行克隆实验,则涉及到怎样对待人的伦理问题。那么,在什么程度或什么层次上,对人体进行克隆人的实验,具有伦理问题?

(三)权利问题

从人体中成人的血液中抽取一个体细胞,像抽血化验一样,一次就抽取了无数个体细胞,这构成了对人的权利或人的尊严的侵犯吗?应该说,以人的日常生活经验中的无数次出血为例来看,这并没有什么对人的道德权利的侵犯问题。但如果是用于对于人的克隆,就应当看到已经涉及到了对人的生命的尊重的问题。首先是对被试者的生命及其人格权利的尊重的问题。因为即使是一滴血,用于这样一个目的,比起生活中的小事件而出血,则是完全不同的两回事。进而在克隆人的过程中,将一个体细胞的基因与一个去细胞核卵子相结合,这是一个胚胎实验问题。这不仅涉及到供体者(亲体)本身的问题,国外伦理学家还认为,同时也已经涉及到胚胎的权利问题。在我们的道德观念中,也许还不把什么胎儿的权利看作是一个道德问题,因为他还没有发育到成人的阶段。因而也许我们可以把对于胚胎的伦理考虑置之在一旁,但我们仍必须考虑,对于亲体(成年人或儿童)本身是否已经构成了一种严重侵犯?即



使是这样一种实验是他(或她)本人所同意的。

(四)“人的尊严”

反对克隆人的另一个强有力的理由就是:对人进行克隆而改变人的自然生殖现象是与尊重人的尊严相违背的。人的生命若是失去尊严,就意味着生命没有价值,或者说,没有社会价值。一个失去尊严的人,他的生存就如同行尸走肉。人是借着那点尊严而活的。正因为如此,这就成了反对克隆人的强有力的理由。因而首先,我们要问的是,为何对人自身进行克隆就是对人的尊严的侵犯?

首先,我们要看到,这是西方基督教或基督教文化的一个基本观念。我们前面已述,在基督教看来,人是上帝造的,上帝以自己的形象造人,因而人本身秉有神性(以莎士比亚的话来说,人一半是天使)而享有尊严,或者说,人的尊严来自于上帝。人的形体来自于上帝,而人若再来复制自身,则就触犯了人的尊严,从基督教的观点来看,在原则上,技术性的复制任何人都有悖于上帝观照下的每个人的独一无二的根本尊严,因而这是对一个人的生命的独特性的侵犯。

基督教的这一尊严观首先受到的非难是,人们既然能接受同一受精卵发育而成的双胞胎,为什么不能接受克隆人?一般而言,双胞胎有异卵双生和同卵双生两类,前者占双胞胎的3/4左右,后者约占1/4左右。异卵双生的双胞胎类似于不同时间出生的兄弟或姊妹,在外貌即体态上并不相似,而同卵双生的双胞胎在外在形态上极为相似,他们(她们)并且是同一性别,大多数双胞胎都是在相同的环境条件下抚育成长起来的,因而其行为举止也极为相同,遗传因素和环境因素加在一起,使得同卵双胞胎一般极难区分。而克隆人也就是克隆出一个与亲本完全一样的人,既然我们能够接受双胞胎,为什么就不能



接受克隆人？

其理由在于，人们接受双胞胎与接受克隆人，是一个完全不同的伦理问题。同卵双胞胎是早期细胞分裂而导致的在遗传物质上完全相同的人，即同卵双胞胎仍然是自然的产物。而克隆人的出世，则是某个人抱有某种欲望或目的，通过实验室再生产出与成人（或儿童）完全一样的人，因此，克隆人本身是一种工具性的产物。同时，与克隆人作为现存人的复制品不同，双胞胎的特征与外貌则是在他们（她们）来到这个世界上之前人们所不知的。在这个意义上，双胞胎仍然是独一无二的。

作为没有基督教文化背景的中国人而言，能否可以认同这一尊严说？要回答这个问题，我们必须看看何为“人的尊严”？

“人的尊严”，从字面上解释，无非是说人的优越性、人的尊贵与威严。但深入研究，就可发现，“人的尊严”这一概念，包含着丰富的内蕴。

从概念上看，“人”这一主体可分为具体主体和总体主体。所谓具体主体，也就是说某个具体的个人或某一群体的人，如某一性别（如性别歧视就有损于尊严）、某一职业、社会阶层或某一民族、种族的人。这些人所享有的尊严，在于他或他们的社会地位、财富或种族甚至性别，而某些人受到歧视，则由于在这些方面完全相反的原因。

作为总体性主体，是指普遍的人类个体。人的尊严是人类在本性上所具有的一个显著特性，一个有别于种族、性别、天资、财产、社会地位而可尊重的因素。它纯粹地根植于人的理性和人的自律，根植于人的族类的本性。人的尊严的概念在启蒙运动中得到强调，而为康德的伦理学所充分阐发。康德认



为，尊严是没有等价物可以替代的，一切有价值的东西都可以为其他东西所替代，而与此相反，超越于一切价值之上，没有等价物可以替代的，这就是人的尊严。人因享有尊严，因而在任何时候，都不应把自己和他人仅仅当作工具。康德把市场价值、欣赏价值和尊严这三者区别开来。所谓市场价值的东西，是指那些与人们的爱好或需要相关的东西；而所谓欣赏价值的东西，是指与某种情趣相适应，能够满足我们趣味的无目的活动的东西；而只有那构成事物作为自在目的而存在的东西，就不但具有相对价值，而且具有尊严。在康德看来，人的这种普遍性的尊严的基本条件在于人的道德。也就是说，只要人具有道德，或者说享有人所具有的人格自尊，他也就具有受到合乎人的尊严的对待的基本条件。康德的这个思想是对人的社会尊严现象的基本概括。实际上，作为一个人而生存，不论是敌人还是友人，享有作为人的尊严或尊重的前提条件就是他的道德人格，而不是他的政治态度或在战场上的哪一方。所以对于放下武器的敌方人员，就应当给予人的最起码的尊重，或给予合乎人的尊严的尊重，也就是我们所说的人道主义的对待。也就是说，只要一个有理性的人在道德上没有丧失做人的起码条件，他就应当受到人所应有的作为人而生存的尊重或尊严。

那么，说克隆人是对人类尊严的侵犯，从上述丰富内容来看，至少是包括着这样一种观点，即把人当作试验品，当作某种人的工具的做法，是触犯了人类的尊严的。也就是说，人不是试验工具。实际上，除去宗教上的根据，从尊严观上反对克隆人的主要理由也在于此。

当然，任何规则也有例外。我们看到，在充分论证的前提下，有许多药品有效性试验，是用病人作为被试对象的。我们也常看到有的广告，所用的数据，就是以病人身上的效果为依

据的。这种试验在道德上一般是许可的。这是因为，这样的试验，虽然也是把人作为试验品，但一般并不构成对人的危害，而且在一定的意义上，都有可能改进以往的疗效，或为了改进疗效而进行的。而以往的人类用药的历史都已经表明或已经得到充分论证，使用这一类药品或新的药品对于人类至少是无害的。并且，这类试验还应有一个前提，这就是任何这样的试验，应当是除了人本身以外，不可能找到有说服力的证据的。例如“505 神功元气袋”的功效，你总不能用猴子或猩猩来做实验吧？

(五)复制希特勒

在反对克隆人的诸多理由中，复制战争狂人的担忧也是一种有力的声音。有人认为，利用基因重组工程，改变人的遗传特性，我们能够复制出千千万万个天才，复制出一批又一批爱因斯坦、贝多芬、华盛顿、富兰克林式的伟大人物，以及影星巩俐、球王贝利等等，所以应当欢迎克隆人的研究。而反对者则接过这一论点的前提，说，既然我们能复制天才，就不能复制一批又一批的歹徒、恶棍、违法乱纪的暴徒、甚至战争狂人希特勒吗？试想如果哪个心理变态者掌握了克隆人技术，又有实验条件，谁能制止他复制出成批的希特勒式的杀人狂呢？这种忧虑好像是在看科幻小说。但反对者说，这并非是一种虚构，对于 21 世纪的科学家来说，这是完全具有现实可能性的。

然而，我们要说，在这里，无论是反对者还是支持者，其理由的基点都不正确。这是因为，克隆技术所能做的只是将人体的生物特性通过基因重组工程进行改进，或者将单个亲本的遗传特性进行复制，而这并不意味着可以将任何人的社会特性进行复制。人的遗传因素只是人的社会特性的生理基础。因此虽然它与生理遗传有一定的关系，但从实质上看，人的社会



特性只是人在后天的家庭环境、社会环境以及文化教育、个人的意志努力等条件的作用下形成的。对于许多卵生兄弟或姊妹的研究表明，如果他们（她们）在相同的后天环境下培养成长，其个性及其文化气质的相似将使你难以把他们（她们）区分开来。如果把他们（她们）放在不同层次的社会文化及其家庭环境中培育，他们的文化见识、他们的心胸以及他们的气质都将有很大的差异，尽管他们的外貌可能还相似（也可能不太相似，因为研究表明，如果两者的营养条件不同，那就有可能导致不同的外貌）。

还有研究报道，即使是在同一个家庭，同样的生活条件下成长起来的同卵姊妹，也有性格上的极大差异。前苏联心理学家科瓦列夫曾对一对同卵双生的女大学生进行了4年的观察。她们的外貌非常相像，在同一个家庭抚养，在同一个小学、中学和大学（历史系）受教育，但在性格上两人却有明显的差异。姐姐比妹妹好交际，也比较果断、勇敢和主动。在谈话和回答问题时，总是由姐姐先回答，妹妹只表示同意或补充回答。为什么会形成这样大的差别？从她们的生活史上了解到，原来在她们小的时候，由祖母作主，并由父母亲同意，在双生子中，认定一个是姐姐，另一个是妹妹。从早期的童年生活起，就责成姐姐照管妹妹，对她的行为负责，作为她的榜样，首先执行大人委派的任务。于是就使姐姐较早地形成了独立、主动、善交际、果断等性格，而妹妹则养成了追随姐姐、听从姐姐的意见的习惯。

由此我们看到，人虽是自然人，更重要的还是社会人。我们不可否定遗传基因、自然生理对于人的身体素质和外形外貌在一定的意义上起着决定性的作用（实际上，这也离不开后天），同时，遗传基因对于人的心理气质，也会有相关性的影响。而遗



传基因对于人的气质的影响，主要体现在生理素质的不同上，而不是在社会行为上。人的遗传基因虽然是人的生理现象的根本原因，同时也是影响到人的心理（气质）现象的一种因素，但它不可能决定人的社会行为的倾向、人的思想的深度及人的品质是否高尚。这类社会思想和社会性行为的根据，只有到社会环境、社会历史及其现状中去寻找。

（六）血缘家庭伦理

对于克隆人的反对意见，呼声最高的又莫过于认为克隆人的出现将瓦解几千年来的血缘家庭伦理规范及其伦理观念。应当看到，克隆人的出现对于现在的人类社会制度和道德观念的最大的冲击就在于此。

克隆人将根本改变人类的自然生殖现象，而将出现一种新型的人：“非自然生殖的人”。这种新型的人对于现存的亲属关系概念就完全失去了意义。若问“克隆人是谁的儿子（女儿）？”一个对于自然生殖的人来说是太正常、太一般的问题，对于克隆人而言，就完全失去了意义。如果社会中还只有几个或极少数克隆人存在，这个问题还并不是一个普遍性的问题，虽然它的出现就已经对人类的亲属关系制度提出了挑战，但如果克隆人的技术工厂化了，那就意味着人们可以批量生产克隆人，并且如果这种技术达到一定的普及程度，那就意味着人类可能将彻底改变现在的生殖方式。当然，这里还需要一个前提，这就是未来的克隆技术不是导致人类种族的生物性能的退化，而是导致人类种性的真正伟大的改良，那么，或者将来的人类会采用克隆技术来生产后代。然而，改变自然生殖方式意味着改变人类社会的基础性的基本制度——亲属关系制度及其伦理价值规范与观念。正是在这个意义上，可以说，基因工程出生的克隆人改变了人的社会特性，从而改变了社会的特性。这是因为，亲



属关系作为最基本的社会制度,起着维护由它所形成的社会秩序的作用。而亲属关系失去意义,且不说动摇了这种社会秩序,至少是改变了人的社会存在方式。因为对于工厂化生产出来的人来说,他的出身、成分、家庭已不存在,提出“谁是我的父亲?谁是我的母亲?”将是一个极为愚蠢的问题。因为,克隆人与其亲本的关系,不过是他的亲本的一个体细胞而已,而在科学更为发达的未来,实际上根本用不着任何曾经存在过的亲本的体细胞,而完全可以从实验室里选出这样的细胞来。而科学达到这一步,实际上也就不存在复制谁的问题。

对于工厂化生产人,有人担心生命会因此而变得一钱不值,因为人都可以像任何产品一样,批量生产,像锡德所说,他每年可造 20 万个克隆人。如果他一个人就可以造 20 万个人,如果人人都掌握了这个技术,那人的生命还有什么价值?但我们认为,这种担心也许还是一种过多的忧虑。因为,一个人来到这个世界上,他经过社会化,成为社会人,就必然具有独立人格,就必然具有自由意志,而人类生命的价值就在于此,倒不在于多寡。大家知道,今天地球上的人类不是用千、万为单位,而是以亿为单位来计算的,但这并不意味着今天的人类比远古时代的人类更没有价值。控制人类数量的终极因素看来不是人类自己,而是所能容纳人类的生存环境,只要这个环境对于人类个体的生存没有饱和或超饱和,只要人类没有认识到这样的繁殖最终会毁灭人类自己(这种意识应当体现在普遍个体那里),那么,人类还将扩大这个存在的基数。

同时,也许我们不用担心会彻底改变人类的存在方式。要完全彻底改变为克隆人这种非自然生殖的人组成的社会也许是不可能的,因为总有人还是希望自己的爱情有果实,然而,这也就意味着另一个问题的到来,这就是,将来这个社会是一个



由自然生殖的人和非自然生殖的人所组成。而这可能会带来更大的精神心理的困惑。因为自然生殖的人与非自然生殖的人就将分为两个社会：一是有亲情的社会，二是无亲情的社会。在这样最基本的生存问题上，他们是没有办法沟通的。

因此，这就意味着伦理价值观念的混乱。因为，在克隆人那里，现存的一整套亲属伦理规范都将失去意义；而那些并非工厂化生产而是家庭所抚育的人，仍然还需要维系对于生身父母的感情的伦理道德观念。因而两者的冲突是不可避免的。我们现在还难以想象这样一种冲突对于一个社会意味着什么，但从我们现在的社会基本价值体系来看，我们正是在家庭中首先具有一种对于父母的情感，然后，才有对于社会中的他人的情感，古人强调孝的情感的根据也在这里。如孔子所说，“孝悌为仁义之本”。人们是先有了孝或者说对于自己的父母的情感，方后有对于社会的感情。这是自然生殖的人进入社会的方式所决定的。但是，克隆人或克隆人的工厂化就将完全改变这一方式，那也就意味着改变人类的社会存在方式。改变涉及到人类基本制度的自然基础，那也就意味着在根本上改变人类社会。

不论有多少反对意见，不论人们有多么强有力的理由，尽管当今各国政府视之为洪水猛兽，尽管还有重重技术上的拦阻，但是，人们也许都感到，我们作为自然生殖的人，必然要进入一个与克隆人同处的时代。也就是说，一旦技术上成熟，而不管社会在制度与伦理道德上有多少禁规，终会有人因按捺不住的欲望而企图把这个突破完成。因而，正如人们所说的，克隆人已经成为 20 世纪末的“明星”，他(们)还必将成为 21 世纪的“明星”。

在今天，人们在道德上还有强有力的理由来反对克隆人的到来，但是，如果克隆人技术能够过关，如果克隆人实验可以通



过基因重组(转基因技术等)达到人类生理素质的改进而不是退化,那就不是以今天的道德观念来反对克隆人的问题,而是人类将面临着要更新道德以适应一个新人类的出现的问题。正如当年西方开始使用避孕药、避孕工具,人们惊呼这些新技术带来了道德的败坏、人的堕落一样,今天,克隆人在理念上的出现,给予这个本来热闹的世界更添了一道耀眼的风景线。但也可能如同避孕药和避孕工具没有使人变成魔鬼一样,克隆人对于以道德自诩的人类,也许也不会将人类推向罪恶的深渊吧?

在这里,我们必须再三重申一个生物学的前提,这就是如果基因重组工程将对人类生物种性不造成危害,而是大大有益于人类的健康长寿,有益于人类形体外在美的普遍化(古希腊奥林匹克运动的一个初衷),有益于人类的智能的提升,那么,克隆技术和克隆人技术都是未来人类的福音。而如果这些前提能够成立,那么,就不是以我们今天人类社会的道德观念去反对克隆人的问题,而是必须重建在新的生命形态前提上的人类道德问题。当然,这一后果也进一步带来人类数量上的增长——本来地球上的人口压力就够大的了,再克隆一些人,岂非雪上加霜?

重要参考文献:

1. 清水岩:《干预生命——科学技术对人类命运的巨大冲击》,煤炭工业出版社,1997年5月版。
2. 韩松:《人造人——克隆技术改变世界》,中国人事出版社,1997年6月版。
3. 喻先声:《复制一个我——克隆人风波》,山东友谊出版社,2000年1月版。

附 录





历史的终结

LISHIDEZHONGJIE

王生平

“历史的终结”论是日裔美国学者弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)的一个观点。这个观点首次出现在他的论文《历史的终结》中,后又扩展成一本书《历史的终结和最后的人》。论文发表于1989年,著作出版于1992年。福山的观点发表后引起了轰动,文章被译成多种文字,专著同时以14种文字出版。

“历史的终结”是什么意思?在福山看来,历史的终结,是指20世纪80年代,人类历史终结在“西方自由民主制的普遍化”上,从此,历史便是自由民主的阳关大道了。以后的事情不外是对自由民主的不断完善和发展。

为什么只能是这样一个终结,而不可能有其他的选择,即是说它的“惟一”的根据何在?福山给出了自己的解释。从实践上说——在福山看来,当今世界上已经没有任何一种更好的制度可以取代自由民主制,这是从外部看;从内部说,自由民主制内部没有不可克服的矛盾,相反存在着许多自我完善的机制。从理论上说——在福山看来,这是历史发展的必然。这种必然,不仅是物质的发展、经济的繁荣,更是文明的成长、精神的追求。人从“最初的人”到“最后的人”,就是在追求自身价值和自



我尊严的历程中前进的。而“最后的人”正是有了自由民主制的保障,才使得尊严、价值最终得到实现。因此,这是人的“历史的终结”的必然逻辑。

福山的“历史的终结”是从黑格尔那里得到间接启发的。黑格尔曾认为,1806年拿破仑战胜普鲁士王国的耶拿战役,就意味着历史的终结,这就是自由民主制的体现。但是这一学说受到许多人的批评,爱德华·伏特尔说这是一种为保守主义的政策提供的一种伪哲学的辩解,因为这违反了时序,否认了进一步的发展。但也有人为之辩护,如柯林武德认为,历史必须从现在而告结束,因为此外再没有发生过其他事情。辩护派中最有力的人物是亚历山大·科热夫,他充分肯定地认为黑格尔的“历史终结论”是正确的。由于科热夫是萨特的老师,名气很大,因此影响很广。福山从他这里受到直接启发。但是,他与科热夫有两点不同:一是把“历史的终结”推迟到20世纪80年代,二是除了从黑格尔那里汲取支持以外,还从柏拉图等西方哲学家那里找出原始根据。“承认”是黑格尔“历史终结论”的关键词:“最初的人”与动物不同,要求别的人“承认”自己的尊严与价值。福山认为,“承认”在柏拉图的《理想国》那里早就具备,而且霍布斯、卢梭、尼采都提到过类似概念。这种“承认”自己价值、尊严的支点,不能诉诸欲望和理智。尽管欲望会提供意向目标,理智提供方法手段,但是寻找价值、尊严的承认不能仅满足于此,必须而且只能诉诸精神(thymos)。福山认为,20世纪的历史也印证了这一点:欲望与理智导致了一个工业化的社会,但对后工业社会却无能为力。只有精神解放,才能冲破其束缚,使自由民主得到承认。

“最后的人”,在福山的前辈尼采那里,并非褒语,而是贬辞。他认为,满足于自由民主而不想前进的“最后的人”,因匱

乏宏伟的生活，没有要求“承认”自己是优于他人的“强人”，只能使人生平庸、生活乏味、精神萎靡不振。因此，“最后的人”已不再是人。毋庸讳言，这是福山“历史终结”之舟绕不过去的内在“百慕大”。福山对此的解答是：确有“尼采”问题，但是，自由民主制能提供更好的渠道，这渠道不仅能把欲望释放出来的能量转为生产所用，而且能把多余能量放走，保持某种社会均衡，而不致于生活崩溃。这些渠道有经济方面的竞争（自由）和政治方面的选举（民主）等，此外还有社区生活、竞技体育等。

“终结”一词在西方的话语系统中是一个很常见的词，在汉语系统中则不多见。所以，对于中国人来说，要首先明白“终结”一词是什么意思，才能进而了解许多具体的“终结”包括福山的“历史的终结”是什么意思。其实，在西方，有时还会因理解的不同而产生歧义。这就是为什么福山一定要写《答我的批评者们》一文，具体讲解他的“历史”是什么的缘由。

“终结”开始是宗教神学用语，表示“千年王国”的“末日”，“万物终结”。康德写过一篇《万物终结》的文章，但并非指宇宙毁灭、地球崩溃、人类消亡，而隐喻宗教的“末日”。所以这可称为宗教的“终结”，正如恩格斯写的《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，以及印度、巴比伦、希腊三大文明的“终结”，或指某种哲学、某种文明的终结一样。福山告诉人们，他的“终结”是指具体的“思想的历史”——即关于自由和民主的社会组织原则的思想的历史的终结，而非世界性事件的终结。

这种回答不能自圆其说，因为他的“历史的终结”主要指自由民主制的终结，因此，他的“终结论”应该说是名副其实的“制度终结”论，而非“思想历史的”终结。与此相对应，黑格尔的终结论才应是“思想历史的终结”，而尼采的“上帝已死”是人生价值的终结。



福山一方面是较迅速快捷地对 20 世纪许多重大剧变从思想史、政治哲学角度作出反应的西方学者，另一方面又是打出自由民主的牌子以乐观态度驱除“世纪末”悲观情结、瞻望明天的“预言家”。中国学者陈启能在《历史终结了吗?》一文中，既尖锐批评了福山的反共意识形态、扮演的西方中心主义角色、唯心史观的谬误。又说：“我们不能满足于批评他的理论，而是应该像他那样对当前世界的巨变作出正面的理论上的回答。”

如果真的要做出“正面的理论上的回答”，那么福山的看法显然是不足为取的，不仅如此，其理论本身也是值得质疑的。

(一)“自由民主制”作为一种制度，是不能作为历史终结的标准的。

(二)如果可以认为“自由民主制”可以作为历史的终结的标准，那么它就是“永恒”的东西了。

(三)众所周知，历史中的制度总是相对变动的，而非永恒不变的。于是福山陷入悖论。

(四)“自由民主制”本身即有内在矛盾。自由主义讲的是个人权利、公平竞争、优胜劣败；民主主义讲的是公众意志、人民民主、社会福利；前者导向强凌弱，后者易流入众暴寡，这个矛盾是冲突紧张的，“自由民主制”建立在如此矛盾的基础上，作为“历史的终结”也太勉为其难了。

(五)福山说“最初的人”与“最后的人”都是谋求人们承认“人的尊严和价值”。谋求不是诉诸欲望，也非理性而是精神。那么，这种精神又是什么？有超越欲望与理性的精神吗？

重要参考文献：

1. 福山：《历史的终结》，载〔美〕《国家利益》杂志，1989年夏季号。
2. 福山：《历史的终结和最后的人》，纽约，1993年版。
3. 柯林武德：《历史的观念》，希尔曼父子公司，1962年版。
4. 陈启能：《历史终结了吗？》，载《国际文化思潮评论》，中国社会科学出版社，1999年版。



文明冲突

WENMINGCHONGTU

王生平

“文明冲突”说是美国哈佛大学教授亨廷顿在1993年夏季发表的《文明的冲突》一文中提出的观点，认为冷战结束后的世界政治特点，不再是意识形态或者国家间经济摩擦和政治上的对立，而是不同文明之间的矛盾。主要表现为西方的基督教文明与东方伊斯兰教文明——儒教文明联盟的对抗和冲突。《文明的冲突》发表后，引起了学术界的强烈反响。1996年，亨廷顿又写了一本专著——《文明的冲突与世界秩序的重塑》，更为系统而全面地展开了自己的论述。

亨廷顿认为，今日世界约有八大文明：西方文明、儒教文明、日本文明、伊斯兰文明、印度文明、斯拉夫——东正教文明、拉丁美洲文明和非洲文明。这些文明，虽有各自的边界，但却有某种异、同的凝聚、排斥倾向：相同或相近的产生吸引力而趋向凝聚；相异或对立的，则发展成对抗和冲突的反应。冷战中，这种现象隐而不显；冷战后，这种现象

由隐而显。现在，世界各文明之间的关系正处于由隐而显的新阶段。具体而言，可以从种种迹象看出对立的两极：一极是儒教和伊斯兰教两个文明的联盟，另一极则是其他六个文明。因此，亨廷顿认为，美国应同美国之外的俄罗斯、日本、拉丁美洲和东欧携起手来，分化和遏制儒教——伊斯兰教联盟。

很明显，亨廷顿的“文明冲突”论和福山的“历史终结”论是极其相似的。二者都提出了一种“新阶段”的看法：冷战结束了，新的局面开始了。不同的是：亨廷顿主张“新阶段”以文明冲突为特征，福山认为“新阶段”以“自由民主制”“终结”为标志。前者制造出伊斯兰——儒教联盟对西方文明的“威胁”，后者则宣告社会主义的“破产”。

关于文明的话题，有两个人物值得一提。第一个人物是斯宾格勒，他在20世纪20年代，出版过《西方的没落》一书。此书鼓吹西方文明优胜于其他文明类型，流露出对西方文明的没落以及被其他文明类型所取代的忧虑和恐惧。第二个人物是汤因比。这个英国历史学家与德国哲学家斯宾格勒不同，他耗尽半个世纪的漫长时间写就的历史名著《历史研究》，对人类文明的26个类型作了详尽、系统而完整的分析。汤因比从诸多文明中归纳出三个模式，希腊—罗马模式、中国模式和犹太模式。他并不认为诸模式只有冲突，而是各有其长处。如果说希腊—罗马模式普遍符合各大文明早期的历史，而中国模式则普遍符合各大文明后期的历史。与美国“科学史之父”萨顿认为东西方文明有互补性，如“原则从西方来，智慧从东方来”一样，汤因比认为构成希腊—中国的模式，兼取两者之长的复合型图式，更能加强对各大



文明的了解。

斯宾格勒和汤因比的两条线在继续发展。萨伊德的“东方主义”呼应着汤因比的未来世界的“儒家文明”，而亨廷顿则把斯宾格勒对其他文明的“恐惧”具体化为“伊斯兰教—儒教”对西方文明的“威胁”论。

当代德国著名哲学家哈贝马斯则在1999年连发三篇文章批判各文明类型之间的冲突是不可避免的论调。这些文章是：《关于信仰冲突：雅斯贝尔斯论不同文化之间的对立》，《传统与传统之间：献给乔治·亨利克·冯·赖特的一篇颂词》，《以色列或雅典：追忆的理性归于谁——约翰·巴普蒂斯特·梅茨论多元文化在多元性中的统一》。哈贝马斯认为，没有脱离政治、经济利害关系的文明冲突，企图割裂文明冲突背后的利害冲突，不过是自欺欺人而已。自欺，则掩盖自己的图谋；欺人，则是在文明的幌子下扩展自己的野心而已。“某些自诩为西方文化维护者的理论家当仁不让地成了西方文化优越论的鼓吹者，这种文化观长久以来掩盖了资本主义文化野蛮的另一面，因为它在所谓普遍要求之下无视这一文化形态的片面性本源，将其看做比其他文化类型更优秀，必须成为‘世界文明’的文化模式。”“这种凝固的、僵化的理性主义早已演变成一种无声的暴力”，“最突出的例子莫过于美国宣扬的‘民主’和‘人权’已成为贯彻其强权的政治意图和干涉别国内政的理由。”

与萨顿、汤因比、萨伊德、哈贝马斯相反，罗森塔等人则继承着斯宾格勒，提出了代替“国际关系”的“全球文化”为亨廷顿提供根据。最引人注目的是提出“历史的终结”的福山。他说：“我以为亨廷顿以他的‘文明冲突’思想表现了一种真正的洞察力，因为这一思想突出了作为国际

社会关系中的一种决定性力量的极端重要性。”而亨廷顿同时也申述自己的看法的正确性：“在实践上，儒教或佛教影响下的社会一直是不欢迎民主的。”“在实践上，除去一个例外(土耳其)，没有一个伊斯兰国家在任何一段时间内维系过完全的政治民主制度。”

对亨廷顿“文明冲突”论的反应除以上的争论外，还有概念上的分歧。有人认为“文明”不能与“宗教”划等号；也不能以“地理”上的东、西为标准，如笼统提“东方文明”、“西方文明”。文化有一百六十多种定义，是一个歧义更多的概念，它既不同于文明，又不外于文明。传统，一般说系于每个民族的历史传统和哲学观念。在这些概念上，亨廷顿都存在着混乱。例如，东西方文明的使用，就是以地理划界；八大文明也多以宗教为主要代表；传统，按照本尼迪克特所说，日本是“耻感传统”，与美国的“罪感传统”完全对立，而亨氏则认为日本与美国接近等等。

世所公认，“文明”的“硬件”是科学。而这一点，亨廷顿在“文明冲突”论中基本没有涉及，即使偶有涉及，也是作为附属条件提出的。这不仅是致命的理论硬伤，也抹煞了各民族在科学上的一致追求和普遍客观、共同必然的规律。从这一点出发，便不难发现，各民族文化必然是多样性的，而科学一定是统一性的。从历史上看，民族文化的多样性，并不妨碍统一性科学的发展。李约瑟实证地考察了中国古代和欧洲古代殊途同归地做出了各自的科学技术贡献，而爱因斯坦则从科学思想史的角度说明了这一点：中国没有“形式逻辑”、“因果关系”的创造，但科学技术成果却比发现了这些“工具”的欧洲毫不逊色。伽落瓦的“群”概念，则以严谨的数学形式证明了这一点：到达点不受所经途



径的影响保持不变的原理。这与“条条大道通罗马”的西谚完全一致。这就说明，各民族的“文化”具有相同、相通性，并不构成冲突。于是理论和实践便对亨廷顿的“文明冲突”提出了强大质疑。

亨廷顿说：“对于人来说，归根到底最重要的，不是政治意识形态或者经济利益。人们认同之所在，人们为之而奋斗、而牺牲的，是信仰和家庭、血统和理念。这就是为何文明冲突正在取代冷战，成为全球政治的中心现象，为何文明范式提供了比其他范式都更为有益的出发点，有助于理解和应对世界正在经历的变化。”“信仰和家庭”是古典的信条、“血统和理念”是近代的准则，都属“传统”范畴，怎么会、如何能成为“冷战”后的现代所“认同”的“归宿”？更何况这种“归宿”并没有相应条件的承诺，而是被镶嵌在如同丹尼尔·贝尔所说的现代人“必须被当成‘物’而不是当成‘人’来对待”的“机器”上，又如何能认同“家庭”、“血缘”？既无这种“认同”，那么“文明冲突”便失去了最后的根据。

以上两点是从学理上说的。更重要的是现实效应，尤其是亨氏所在国的反应。就美国来说，从总统到驻外大使的众多官员，都在不同场合、以不同方式否认与“文明冲突”有任何牵连，或者直接批评这种观点。这只有一种解释：那就是这种观点并不符合美国的现实政策需要。这用不着质疑，事实已经否定了这种质疑。值得质疑的是：为什么亨氏的理论，那个虚拟的“文明冲突”论及“假想教”——中国的儒教与伊斯兰教联盟——的抛出，会引起世界上很多学者及我国学界的强烈反应？



重要参考文献：

1. 王辑思主编：《文明与国际政治——中国学者评亨廷顿的文明冲突论》，上海人民出版社，1995年版。
2. 哈且马顿：《从感性印象到象征表现》，苏尔坎普出版社，法兰克福，1999年版。
3. 王辑思：《“文明冲突”论战评述》，载《国际文化思潮讨论》，中国社会科学出版社，1999年版。



偶合

OUHE

赵 平

偶合，指不同的主体和个体从不同道路、用不同方法同时或前后各自独立发现同一真理、创作相似作品的现象。它广泛存在于自然科学、社会科学、文学艺术领域。由于其成因未被揭示出来，长期困惑着人们，成了一个哲学之谜。

这个哲学之谜，一开始就步入了人们自己设立的道德陷阱，落井者之多、为害时间之长，在限定的意义上堪称历史之最。因为，它的危害迄今尚存。偶合者，被称为可耻的“文贼”或者卑鄙的“剽客”。这不是一个世纪之谜，而是历史之谜。揭开这个谜底，首要的一点，就是“驱魅”——把偶合个体从道德陷阱中解放出来。这个过程是漫长、痛苦的，但是是在逐步有效地进行的。到了19世纪，它的本来面目得以显现，20世纪，解谜取得了理论成果，道德陷阱的非成文法在认识论的冲击下已风光不再，但是，在社会中尚未达成普遍的共识和认同，在很多案例中仍有道德的古典魔影依稀可辨。20世纪末，我国文学界关于《马桥词典》是否抄袭《哈札尔辞典》的争论，可见一斑。认定“抄袭”的一方，自不必说，就是否定“抄袭”的一方，包括为《马桥词典》辩护的史铁生、汪曾祺、蒋子龙等文坛名宿也是从道德立论

的,批判对方“丧失起码的道德的不实之辞”。最终付诸法律,闹上公堂。这不仅使我们想起了历史上曹操、王安石等人因被别人暗示其著述有“因袭”而焚书“羞之”的自我良心谴责,也使我们想起了伟大的牛顿和莱布尼兹因争夺微积分的优先权,最终诉诸皇家学会解决的无谓冲突。

为何道德陷阱具有如此巨大的威力和悠长影响?因为,历史的进程就是这样的。人类学的诸多材料、人类学家的无数著述,阐明了实践理性(道德)在历史上、逻辑上领先于认识理性(知识)的事实和缘由:巫术礼仪维持群体生命、存在的重要性,优于和大于获取物质材料的工具制作、使用技巧的从属性。德主宰支配识。毕达哥拉斯严禁信徒们泄露毕达哥拉斯定理,因为这是上帝的秘密:“首先泄秘者终于悉数覆舟毙命”。在中国古代,一直延续着氏族政治的统治,群体命运取决于氏族首领的“大德”。孔子的名言便是:“己身正,不令而从;己身不正,虽令不从。”虽然,人类从巫术礼仪脱身已久,但其遗风流韵却源远流长、并未绝迹。因此,偶合经常被道德掩盖就不足为奇了。

但是,历史是无情的。偶合者被道德吞噬的悲剧终究是要被颠覆而恢复本来面目的。当然,这种恢复本来面目的工作在道德的盗贼尚未绝迹的时候,人们还是要防范的。叔本华发现自己关于植物对美感的作用的论述与奥古斯汀的《上帝之国》的论述不谋而合时,不得不发表声明,说这是自己得出来的。恩格斯在1873年5月30日致马克思的信中,嘱咐马克思“请不要对别人谈论”他“关于自然科学的辩证思想”,“以免被某个卑鄙的英国人剽窃”。恩格斯的小心从事,并非空穴来风。他的朋友马克思就曾被人诬蔑成“窃贼”,也正因为这样,他们才开始了对这一现象的研究。当时的一个经济学家洛贝尔图斯说:“我现在发现,谢夫莱和马克思剽窃了我,而没有提到我的名字。”



洛贝尔图斯指的是“剩余价值学说”。马克思本人未加理睬，恩格斯撰文澄清了事实的真相：马克思的发现早于洛贝尔图斯；洛贝尔图斯的观点只谈到了剩余价值的特殊转化形式，而非马克思讲的那种绝对形式；即使是这种特殊转化形式，也比提出这一看法的威尔逊晚 21 年。马克思、恩格斯后来对这一现象作了重要论述。马克思说：“思维过程本身是在一定条件中生长起来的，它本身是一个自然过程，所以真正能理解的思维只能是一样的。”恩格斯说：“思维规律和自然规律，只要它们被正确认识，必然是相互一致的。”马克思、恩格斯共同认为，唯物史观虽然是他们通过不同道路发现的，但这并不妨碍摩尔根从史前人类的研究中再次被发现出来。

马克思、恩格斯的思想影响之大，就总体而言，是前无古人的。但就“偶合”而言，还很少受到注意。20 世纪的相关研究，基本上没有什么人提起过他们的论述。然而，20 世纪的偶合研究的蔚为大观的图景，却可以看成是他们的观点的展开、细化、补充和发展。说是展开、细化，是说 20 世纪的研究，已由类的研究，转入个体发生的研究，如皮亚杰的《认识发生论》。他说：“当我们用一切可能的功的补偿作用说明平衡状态时，我们是用受到系统限制的所有可能性来思考的，并且是根据必然性关系把这一切组合起来的：这就说明了真正独立发生的事实的可懂性。”这可以看成为“偶合”主体正名的认识论根源。与此相对应的是怀特的《文化科学》，强调“文化对个体意识的决定作用”：“再也没有比在文化发展的重大时刻所发生的重复性的、同时各自独立地作出的发明现象更能清楚地说明文化过程及其表现的本质特征了，也没有比这一现象更能有力地证明个人与文化过程的解释是不相联的两码事了。”这可说给出了相互作用的偶合系统。有趣的是反对本质主义的

波普尔在《猜想与反驳》中，也从思想史上追踪爱因斯坦相对论的思想前驱马赫，而与波普尔论战过的库恩，在其名著《必要的张力》中专列一节《能量守恒作为同时发现的一例》，给出了偶合的三个范式：“能量转换过程的可得性”、“对蒸汽机的重视”、“自然哲学”。最细化且专门的，当属克莱因的《古今数学思想》，列举了除中国、日本、玛雅文化之外的数学领域的所有“偶合”现象。

说是补充和发展，是说马、恩没有谈到的文学创作的“偶合”，在许多比较文学著作中得到全面描述和研究。其中，在我国影响最大的当属钱钟书先生。钱钟书总结了四个可导致“偶合”的要素：“用典”相同（古代）；“情感”共鸣；“句法”相同（形式）；“通感”：即五官之相通、互动、共用，如“观音菩萨”。这是审美心理的一个未被道出的生理、心理现象；掌握了这一深层机制，对于分析偶合大有用途。说是补充和发展，更漏不了李约瑟，他的那本巨著《中国科学技术史》首次把马、恩未及细究，当代科技思想史家大都漏掉的中国科技与欧洲殊途同归的不同民族的“偶合”作了前无古人的描述和研究。他说：“既然从世界任何地方观察天空，天空总是一样的。那么，在旧大陆的两端，天文学知识有类似的发展情况，这也就不是很值得奇怪的事情了。”

说是补充和发展，有必要提一下何双及等人著的《智慧的碰撞——偶合之谜》一书。这本书首次把社会科学、自然科学、文学艺术综合在一起研究偶合现象；首次补入了马、恩的研究，并给予高度评价；首次论述了欧洲中心论、中国本位论给偶合带来的困境；初次论述了偶合的规律：1. 偶合是普遍现象；2. 对于个体来说，开拓领域越多，发现的东西越多，偶合就越多（如牛顿），反之亦然；3. 对人类来说，有巨大意义的发现，必然



伴随较大的偶合圈(如能量守恒),反之亦然;4.文学艺术创作,偶合只有在没有意识到的情况下,才能通过发散过程产生,一旦意识到了,便会流产(李白之于崔颢)。

偶合现象,是属于科学认识论的一个分支;它与科学认识论的理论发展相比,至今还相当薄弱。但是,随着偶合现象的发展,实际遇到的判断区分困难的增大,有可能逐渐发展起来。但是,也有一些不利因素,如偶合的合理性还未能取得合法性,即是说没有法律保证:1.版权法。迄今的版权法,还没有给偶合作品以一席之地。2.专利法的弊端:1876年2月14日,贝尔和格雷同一天向美国专利局申请发明电话的专利,格雷因晚两小时被淘汰出局。3.保密法的弊端:汤斯、巴索夫和普霍罗夫由于分别独立研制微波激射器,共享1964年诺贝尔奖;而古尔德1957年就完成了激光研究,只因被国际部保密,什么也没获得……如此等等,都使偶合主体蒙受损失。

这不是偶合研究的困难,而是合理性能否变为合法性,并受到社会公正待遇的难题。这些问题的解决,现在还未见端倪。

重要参考文献:

1. 李约瑟:《李约瑟文集》,辽宁科技出版社,1986年版。
2. 钱钟书:《管锥编》,中华书局,1979年版。
3. 库恩:《必要的张力》,福建人民出版社,1987年版。
4. 克莱因:《古今数学思想》,上海科学技术出版社,1985年版。
5. 何双及:《智慧的碰撞》,齐鲁书社,1993年版。

后记



记得第一次讨论编写《世纪存疑》丛书的“规则”时，在“写什么”、“不写什么”的问题上，各卷主编的看法是不大一致的，有的主张“宽”一些，有的主张“窄”一点。这个讨论会是事先定了时间的，按照正常情况，我会按时到会，但由于修路、堵车，我迟到了。一到会，就听到了上述两种意见的争论。与会者，除了老朋友——这套丛书的积极协助者伍旭升，包括山西人民出版社的崔元和社长、该社编辑室主任田红，都是第一次见面。针对两种不同的意见，我提出了一个折衷的方案：“扣其两端而求其中”，有点像歌手大奖赛“去掉一个最高分”、“去掉一个最低分”的“规则”那样。

从第一次讨论会之后，没有再讨论。出版社发了一份撰写大纲，供各卷主编使用。我非常赞成丛书各卷按“辞条”的形式撰写。于是，组织相关同志撰写。由于出版社采取了非常宽容、相对自由的灵活姿态，授权各卷主编“便宜行事”，我们便获得了很大主动权。我作为哲学伦理卷的主编，在内容取舍上仍然



坚持了“扣其两端而求其中”的规则。该写的,尽可能去写,但不求全;不一定写的,尽量不写,但有的却酌情写上一点,只要有益于目前当下。因此,这个“中”与其说是“折衷”,毋宁说“聚中”——即聚集到人们对时代发展十分关心的哲学伦理问题上。

因此,本书便既非 20 世纪的哲学伦理大全,也不是东鳞西爪的“拼盘”。因为,脱离了时代精神的通盘底蕴,“拼盘”便失去了意义;而谋求“大全”,与一般辞典又有何区别?正因为如此,本书便不谋求面面俱到的平分秋色,只拣出那些有重大价值的题目以飨读者;同时,尽量通过这些问题,见出“一般”,引起思考,启迪智慧。

当然,什么是“重大问题”,见仁见智,便大相径庭,永远无法统一。如我国哲学界对于中国古代有无哲学迄今仍争讼不已,这与争讼者的“哲学是什么”的规定不一致息息相关。再如“哲学有无用处”的争论,也是由于立论者的“出发点”相异引发的。它们都在可证实、证伪的科学命题范围之外,因此,对它们作出精确的判断是不可能的。用解方程式的方法求出哲学的答案,既无必要也无可能。这一点,在科学与伦理的某些问题的尖锐冲突上便相当明显。例如:“克隆”在生物学领域是 20 世纪的荣耀和光环,在伦理学上却成为大逆不道的“禁区”和“死谷”——起码在“克隆人”这点上是如此。“安乐死”的境遇稍胜一筹,但也有相当一部分“反对派”存在。

诸如此类的问题不胜枚举。这些问题深深地困惑着人们,因为这不是非此即彼的价值判断所能奏效的。我作为本卷主编,当然也在这些争端的思想漩涡中徘徊而犹豫、彷徨而困惑。这就使书的编写进度大受影响,本应在今年 5 月 1 日按时交卷,但一直拖到 5 月中旬才来写这个“失职”的后记。与第一



次的讨论会因堵车、修路客观原因而迟到相似,这次拖期交稿,是因“思想”上的“修道”、“堵车”造成的。

现在,本卷已经完成。回过头来总结一下,尚有某些未完善之处,例如,上世纪下半叶的皮亚杰的“认识发生论”与上半叶的“哥德尔定理”,未能写出辞条。而这两条,应该说其分量都是很重、都应详细阐述的,遗憾的是联系的作者因故搁笔,只能付诸阙如。为了弥补这一缺憾,在“马克思哲学”辞条上点了一下;正如“历史的终结”、“文明冲突”等上世纪末的重大问题未能系统写出,只好置诸“附录”一样。这只好请读者谅解了。如果丛书能够再版,这些内容会全部补充进去的。

做丛书主编,这已不是第一次了。然而,这一次因主题重大,时间跨度大,流派、人物多,进行起来就格外艰难,要设定辞条,联系相关专家,掌握进度,还要统一体例,审查稿件,事无巨细,都得亲自过问、督促,确乎超出本人学识、能力。说句实话,是硬撑着做下来的。幸好,山西人民出版社的社长崔元和先生和具体负责丛书的田红主任,给了我很大的鼓励和帮助,使我勉为其难地坚持下来。在此对他们深表谢忱。在编写过程中,还得到了许多朋友的关照支持,亦致感谢。

王生平

2000年5月26日于北京青年湖寓所

