

卷首答问

问：当前在我国，有关现代西方哲学的论著已出版不少，用汗牛充栋这个成语来形容恐怕也不为过。请问你这本《当代西方哲学精华》的特点是什么？

答：结合当代西方现实的社会生活，阐释当代西方哲学问题的根源，揭示当代西方哲学的研究热点和基本情调，力求对之作比较准确的理解和批评，为我们提供有益的启示，这是我写作本书的意图。

在我看来，当代西方哲学有两条“根”：一是以往哲学遗留下来的思想资料，二是现实的社会生活。随着时代进入二十世纪，西方一部分哲学家把分析作为当务之急，他们以逻辑分析为武器，孜孜不倦地对传统的哲学遗产进行解剖和清理，使分析哲学成为当代哲学主流之一。然而，研究传统的哲学问题只是当代西方哲学家们的工作的一部分。当代西方哲学不仅不曾完全远离普通人所

关切的各种问题或最广义的文化问题，而且与整个社会共同关心的问题息息相通。在动荡变化的西方世界，哲学家与普通人共同表达着“对变革的关切、对适应的烦虑、对命运的悚栗”（阿尔温·托夫勒语）。这方面的任务主要是由除分析哲学之外的“多元论”哲学承担的（在西方，人们用“多元论”这个词戏谑地称呼除分析哲学以外的其他哲学流派）。正是这种与社会现实生活的紧密结合，使当代西方哲学在社会变革和观念更新中发挥了重要作用，推动着西方社会各个层面的发展。

问：据你所说，是否可以认为当代西方哲学的理论与现实的社会生活有密切的联系呢？

答：我认为可以这样说。思考并亲身参与解决社会生活问题是当代西方哲学活动的一个重要特点。这在美国哲学界表现得特别明显。近年来，哲学的实践意义，成为美国哲学界的头等重要问题，并在哲学杂志上展开过颇为热烈的讨论。许多人呼吁要哲学家走上学校讲坛，担负起教育美国人民的使命，通过更积极地参加社会活动，以重振哲学的声威。美国哲学家千方百计地力图使哲学走出象牙之塔，能对社会起到重大作用，能够影响国家领导人的重大决策。

另外，哲学渗入其他学科和领域，也是理论与实践相结合的一个趋势。在美国纽约州，医院聘

用哲学家在决定生死攸关的问题上为医生提建议。新罕布什尔州的立法机关和康涅狄格州的监狱当局请哲学家当顾问，倾听他们的意见。哲学家们在医学伦理的领域里大显身手，处理着医生束手无策的超越医学范围的形而上学问题。哲学家的著作越来越多地涉及科学实践。哲学家提出的问题成了数学家、逻辑学家和电脑专家共同的研究课题。美国国会有四个哲学家专门帮助议员们破解含有诙谐和双关意义的谜语。哲学家、经济学家和心理学家携手共同研究“对策论”。哲学家们的写作题材空前广泛：六十年代是和平主义、战争、核威慑、爱国主义等，七十年代以后则是一系列社会问题，精神病、堕胎、脑外科手术、自杀、安乐死、性别歧视、宗教热等。

波普尔说过：“哲学深深地扎根于哲学之外的问题中。”当代西方哲学家着眼于现时代，深入思考了当代西方人乃至整个人类的命运和前途，并且对许多社会问题提出了自己的见解和改革的建议，这种破解世界和社会生活之谜的热忱和努力是西方哲学之火不灭的动力。现实的社会生活为哲学家提供了实质性的哲学问题，而哲学家通过自己理论联系实际的工作为哲学的生存和发展赢得了资本。

问：顾名思义，当代西方哲学是那些发达的

西方资本主义国家的哲学，当代西方哲学家所思考的问题与西方社会的经济制度、政治制度和意识形态有密切联系，我们应当怎样正确对待各种西方哲学思想和观点呢？

答：坚持以马克思主义为指导，坚持为人民服务、为社会主义服务的方向，坚持“古为今用，洋为中用”的方针，这是中国共产党根据我国国情而制定的文化建设方针，是我们繁荣和发展社会主义文化的根本保证。受西方社会经济、政治、意识形态的影响，当代西方哲学中有精华也有糟粕，既有合理之处也有错误的观点。因此，对于当代西方哲学思想，我们决不能全盘接受，或要求在中国加以搬用。与那些“全盘西化”的观点相反，我们应当运用马克思主义的基本立场、观点和方法，对当代西方哲学作比较全面的具体的分析和批判，把当代西方哲学发展的基本趋势揭示出来，肯定其合理成份，指出其错误之处。通过这样具体细致的工作，使当代西方哲学思想成为我国精神文明建设和我们个人文化素质养成的有益养料。

问：现代西方哲学学派林立，学说众多，你如何有可能在这本短短的十余万字的小书中说清问题呢？

答：你问得好。时代决定哲学，哲学反映时代。现代西方哲学主义繁多学派林立，具有令人

眼花缭乱的多样性或多变性。我国学者对现代西方哲学的主要思潮和派别作过概括。人们一般认为，现代西方哲学主要涉及的问题是人的问题和科学问题。这两大问题形成了现代西方哲学两大思潮——科学主义和人本主义思潮——并存的局面。科学主义思潮由孔德的实证主义开创，其后由马赫的经验批判主义、逻辑实证主义、批判理性主义、科学哲学的历史主义等学派所承袭和发展。人本主义思潮，由叔本华、基尔凯郭尔、尼采的唯意志论所开创，并先后由生命哲学、现象学、存在主义、法兰克福学派等学派所承袭和发展。五十年代西方的第三次科技革命，给这两大思潮的流传以新的推动，又出现了结构主义、科学实在论等新流派。除此之外，各种派别的“西方马克思主义”也异常活跃，如：“存在主义的马克思主义”、“现象学的马克思主义”、“新实证主义的马克思主义”、“结构主义的马克思主义”等等。

确实，面对如此庞大的研究对象，要用十余万字的篇幅描述当代西方哲学的全貌是不可能的。本书采取的办法是，从时间上说，主要论述本世纪六十年代以后的哲学思想，尤其是八十年代的一些影响较大的哲学思想；从形式上说，则打破按年代或按学派排列、逐一论述的作法，集中论述当代西方哲学家与普通人共同关心的六个方面问

题，本书涉及的内容虽然不能说是当代西方哲学的全貌，但对于本书的目的——结合当代西方现实的社会生活，阐释当代西方哲学问题的根源，揭示当代西方哲学的研究热点和基本情况——来说，大致上够了。这本书不是一本学院式的教科书，我的目的是想通过描述当代西方哲学与社会生活的关系，以唤起人们对这个方面的注意，使人们能比较准确地理解当代西方哲学的实质。

问：你书中的六个方面是根据什么原则来选定的？

答：我认为，精神病问题、行为与身心关系问题、智能问题、科学哲学中的知识增长问题、道德哲学中的生命问题、文化哲学中的价值问题是当代西方哲学各主要流派和全社会共同关心的问题，论述这些问题最适合本书的目的和宗旨。当然，个人的看法难免偏颇，只希望能抛砖引玉，引出更多的佳作。

目 录

卷首答问	(1)
一、困惑	(1)
1. 现代人的迷惘	(1)
2. 精神病的蔓延	(4)
3. 法官们的烦恼	(11)
4. 破除精神病的神话	(14)
5. 对精神病的哲学反思	(18)
6. 变革的时代与困惑的哲学	(25)
二、行为	(31)
1. 心灵的凶手	(31)
2. 行为和遗传	(35)
3. 行为技术学	(40)
4. 机器中的幽灵	(46)
5. 当代心的哲学	(50)
6. 行为科学与哲学	(55)
三、智能	(67)

1. 靠电脑运算的社会	(67)
2. 电脑与人性	(70)
3. 人工智能的疑难	(73)
4. 塞尔的“汉字小屋”	(79)
5. 新感知理论	(83)
6. 人的思维与人工智能	(88)
四、知识	(98)
1. 知识就是变化	(98)
2. 传统教育的危机	(101)
3. 知识增长的内驱力	(108)
4. 科学研究中的人性	(112)
5. 科技与人的历史命运	(117)
6. 对技术的哲学思考	(122)
7. 当代知识分子的历史地位	(131)
五、生命	(140)
1. 奇妙的新世界	(140)
2. 出生的权利	(145)
3. 死亡的权利	(149)
4. 关于死亡本质的争论	(155)
5. 生命的尊严与人格的不朽	(166)
六、价值	(172)
1. 价值观的激变	(172)
2. 对资本主义文化的批判	(178)
3. 超越自我的价值	(186)

- 4. 正义的原则·····(194)
- 5. 文化哲学新潮·····(202)
- 6. 当代西方哲学发展前景·····(205)

思考与超越 ·····(214)

一、困 惑

现代人所受到的心理打击是致命的，因而最后已陷入迷惘深渊……

——C·G·荣格

翻开现代西方哲学家、社会科学家的著作，我们可以看到许多困惑、迷惘与绝望的言论。“上帝死了”、“理性死了”、“人死了”……诸如此类的哀鸣并不罕见；如何理解这些西方哲学家的“悲观主义”情调，让我们从产生这种情调的现实社会生活和社会心理状态谈起。

1. 现代人的迷惘

本世纪五十年代以来，科学技术革命开创了人类生活的新时代。科学技术的迅猛发展迫使社会生活的各个层面发生重大变化。空前发达的社

会交流,生活方式的快速变更,生活环境的彻底人造化,社会组织结构的急剧变革……使人类面临有史以来最为瞬息万变的境遇。在这全球性的剧变面前,西方人,尤其是美国人首当其冲。

现代心理学的研究表明,人对环境变化的适应能力是有限度的。过快的社会变化对人的心理,乃至社会都会产生巨大的影响。它使社会上所有的人和组织都窘于应付,因而产生适应能力的危机,给人带来无所适从的迷惘。现代人的迷惘感似乎比以往任何一个时代都要强烈得多。

十九世纪末,俄国伟大的文学家托尔斯泰创作了不朽名著《复活》。他在书中沉思道:“是我疯了,还是这个世界疯了?因为这个世界在我眼中竟成了这般模样。”本世纪以来,人们在各种场合一而再、再而三地重复着这句名言。

美国人的行为历来以疯狂著称于世界,他们自己也坦率地承认,今天的美国,“具有精神崩溃者的特点”。许多人在民意测验中认为,这个世界是病态的,就像一所“疯人院”。还有人断言,世界“发疯了”。在西方主要资本主义国家中,有些人服用幻觉剂成瘾,也有许多人热衷于占星学和巫术,探索着“灵魂出壳”的奥秘,他们发现自己再也不能理性地对待急剧变化的社会了。

科技革命使生产力得到了飞速的发展,但并不

没有解决一切问题。人类仍旧面临着一系列的“世界性疑难问题——人口无节制的增长、人民之间存在的鸿沟与分裂、社会不公正、饥饿与营养不足、贫穷、失业、通货膨胀、经济危机、能源危机、民主危机、货币波动、保护主义、文盲、不符合时代的教育、青年的反抗、疯癫、庞大和衰落的城市、犯罪、农村的遗弃、吸毒、军备竞赛、社会暴力、侵犯人权、无视法律、原子狂、制度僵化、政治腐败、军国主义化、破坏大自然、环境污染、道德价值衰退、丧失信念和不安情绪，等等。这一切都在发展，不断地相互激荡”。面对奥利尔利欧·佩奇在《世界的未来》中描绘的这幅“人类险境图”，敏感者焦虑，迟钝者茫然，大众惶惶不安，专家苦求良方。数以万计的西方人在这社会变革潮流的冲击下精神失常，成了“精神病人”。

文艺是社会心理的一种折射，描写精神失常是当代西方文艺的热门话题。在彼得·韦斯的剧本《马拉特和萨德》里，以夏伦顿精神病院里的患者的眼光，描绘了一个动乱的世界。《摩根》这部影片把精神病院的生活描绘得比外界生活更优越。《崩溃》中的主角参加一场网球比赛，比赛者在网前来回打一个根本不存在的球。“黑色幽默”文学的代表作家约瑟夫·海勒的《第二十二条军规》，说的是一条荒诞的军规，它既规定精神失常

的飞行员停止飞行,又要求飞行员本人提出请求,然而以发病为借口提出停飞的申请恰恰证明了这个飞行员在面临危险时能对自身安全表示关注,所以他头脑清醒,决不是疯子,他应该继续飞行,或被送上军事法庭。诺曼·梅勒说:“海勒展示了这样一种情况:一个本着理智行事的有理性的人必须得出一个结论——全世界都发疯了!”

宣称“世界疯了”是对现实世界种种病态现象的谴责,怀疑“自己疯了”是对自身判断能力的怀疑。不知道怎么办?无所适从。现代人的迷惘和困惑就是这样一种社会性的“适应能力缺乏症”,他们精神上的困顿一旦外化为异常行为,也就成了所谓“精神病”。这是当代西方社会的一种世纪病。

2. 精神病的蔓延

社会文明程度越高,精神病越多。精神病的范围和程度,历来是由住精神病院的病人数来估计的。从五十年代以来,西方社会的精神病一直呈蔓延趋势。以美国为例,1956年,全美国治疗精神病的医生只有9千人,现在已增加到3万多人。精神病院已有近500家,占全国所有医院病床总数的28%。除精神病专科医院以外,许多综合医

院也开设精神病房,精神康复中心在不断扩大,连门诊所也接待精神病人。1968年,美国各类医院精神病人总数总计达388万多人,目前,精神病人总数超过了500万。美国少年儿童精神健康调查报告说,“美国少年儿童总数的10%,在他们达到25岁以前,至少有过一次精神病发作。”

如果西方社会真的有那么多精神病患者,照这个势头发展下去,西方社会确实会成为“疯子的世界”。为了解决这个严重的社会问题,当代西方专家学者们一方面探讨着精神病的病因和治疗方法,另一方面对传统的精神病标准产生了怀疑。这里,略述一下“精神病”的历史或许是有益的。

精神失常这种现象古已有之。古希腊的文献中已有“心智健全”和“精神错乱”的区别。希腊人有句谚语:“神欲使之灭亡,必先使之疯狂。”神话中的俄狄浦斯得知自己是个杀父娶母的罪人后,在绝望中疯癫。他在王宫中狂奔,用金钩深深地戳穿了自己的双眼。基督教的《圣经》中也有关于精神失常的描写。

在古代,精神失常或歇斯底里不是一种疾病,而是由神灵或魔鬼的凭附引起的与常人不同的行为。希腊早期自然哲学家恩培多克勒既会巫术,又能行医,他认为疯狂有两类:一类是灵魂纯化的结果,另一类是由生理原因引起的精神错乱。在古

希腊人的心目中，“疯狂”不一定是邪恶。古希腊哲学家柏拉图说：“古代制定名称的人们不把迷狂看成耻辱，或是可以拿来骂人。若不然他们就不会拿这名字加到预知未来的那个最体面的技术上面，把它叫做‘迷狂术’。他们所以这样定名，是因为把迷狂看成一件美事，是由神灵感召的。”

中世纪的西方人一直把处于“疯态”的人看作巫，把疯子看作能透视未来的预言者。即使到了文艺复兴时期，西方人还不曾用什么东西为标准（如理性）来区分“疯狂”。人们甚至认为疯狂是与人性相联的，“它潜藏在人身上，或者不如说，疯狂是人与自身交流的一种微妙的关系”。这个时期，人们对疯狂的态度似乎是矛盾的：一方面，人们惧怕疯狂，既怕自己变疯，又怕疯人，因而把疯人装上“愚人之舟”放逐到远方，疯子的病来源于上帝，但什么是疯狂谁也说不清；另一方面，人们对疯狂大谈特谈，许多民间传说、滑稽剧乃至塞万提斯的《堂·吉珂德》和莎士比亚的戏剧都出现疯子的形象，疯子往往用疯态来捉弄人们，使人们都陷于浑浑噩噩不知所从的境地，然后由疯子说出真理。人们拒斥疯狂，但疯狂却为自己辩护，认为自己比理性更接近幸福与真理，比理性本身更接近理性。

总之，“从十五世纪开始，疯态的面孔一直缠

绕着西方人的意象”。面对“疯狂”，西方人通常表现出担忧与恐惧，批判与嘲讽，困惑与迷惘。他们看到疯狂似乎是人性不可分割的一面，但又不可能认清“疯态”的根源，所以只能朦胧地试探着到疯态下面去寻找人性与世界的秘密与真理。

西方人对疯子进行隔离、驱逐、净化，那已经是十七世纪的事了。十七世纪中叶，在西方人对疯人的态度上，批判的一面占了上风，人们谈到它只是为了否定它，以弘扬理性与真理之光辉。以笛卡儿、斯宾诺莎等唯理论哲学家为代表，西方人确立了理性的普遍万能的地位，开始崇拜理性，以理性区分和压制疯狂。这种观念形态得到了社会制度与设施方面的响应与支持，对疯人开始实行“大监禁”。

1656年，巴黎的“普通医院”正式对疯人开放，对疯人实行大监禁的时代也正式拉开序幕。“普通医院”不分青红皂白地将疯人、失去理智的人、无生存能力的穷人等统统收容关押进去。霎时间，有百分之一的巴黎居民被当作疯子关押起来。这种办法很快被法国其他地区仿效，在英国和德国也有类似的机构与设施。从此以后，西方的“疯人”开始了长达150年左右的监禁生活，直至1794年法国大革命以后，英法等国实行监狱改革和释放在押疯人为止。

在这大监禁的年代，“疯人”根本就不被当作一种精神病人来看待，只是“可恶的畜生”、“作恶的动物”，站在万能的理性观点上看，他们都是“非理性”之人。所谓“普通医院”也不是医疗机构，而是一种法律机构。把某人当作疯子关进“普通医院”，不是为了治疗，而是法律的处罚。在当时的环境下，精神病学、心理学和精神分析学这些涉及疯病的学科是不可能产生的。可以说，整个古典时代西方人都没有理解疯病的本质。“决定疯病和隔离疯病的因素不是医学科学，而是对疯病丑闻极为敏感的一种意识。”通过把疯病与卖淫、失业、犯罪、乞讨、贫困这些邪恶的形式混为一谈，古典时代的西方社会用“大监禁”的残忍方式排除了它的“异己”，取消了它的“差异性”，终于在理性与非理性、健康与疾病、正常与反常之间作出了绝对的区分。西方近代理性与秩序的确立史，就是一部血淋淋地对疯狂及非理性的东西进行残酷压制的骇人听闻的历史。

从1779年开始，西方人对待“疯狂”的态度开始逐渐转变，法国大革命前夕，人们似乎已经意识到仅从理性与秩序的标准出发来界定“疯狂”是不妥的。一系列人道主义思想的出现，使人们逐渐不再把疯狂看作是罪恶，而看作是一种自然而然的病变——精神病了。1794年，比耐尔宣布“普通

医院”改革方案，释放了关押在巴黎附近的疯人；紧接着，图克也在英国的约克郡实施同样的改革。“大监禁”的时代终结了。

随着西方人对待“疯狂”的态度的转变，医学思想与监禁技术逐步从以前的截然分离走向联合。法国著名医学家、现代神经病学的创始人夏尔科（1825—1893）于1882年在巴黎开设了有史以来第一家神经病诊所，“歇斯底里”（Hysteria 瘵病）被当作一种疾病来对待，成了医学的研究对象。夏尔科和他的后继者探讨了神经疾病的起因、损害、症状和结果，研究出许多治疗方法。近一个世纪以来，精神病学者在大量临床经验的基础上归纳了精神病的基本类型，身心关联病症、神经官能症、器官性精神病和功能性精神病。划分的依据主要是人的行为表现特征，同时也形成了一套医疗模式。

把精神失常当作疾病的理论依据是“个人行为简化论”。这种观点认为，正常的行为能够通过描述神经解剖和神经生理的相互联系来解释，而行为失常的根源则在于由神经受到损害而引起的“运动失调”。神经系统出了毛病，个人行为也就产生怪异。简言之，大脑和行为的关系是简单的因果对应关系。客观地说，现代精神病学的创立是一个进步，它使得有行为失调症状的人不再被

当作魔鬼或魔鬼的化身，不再需要用祈祷或刑罚折磨来驱除妖魔，而是被当作一个病人得到人道主义的治疗。然而，迄今为止，有关精神病因的理论仍是不完善的。精神病专家们依据医学惯例，力图寻找引起病人行为紊乱的病理原因。医生采用了一系列的测试手段，以决定一个病人的疾病是不是器质性的。但上述各类精神病中，只有器官性精神病的诊断有了客观的化学或物理检测手段，其他类型的精神病诊断结果如何，完全取决于医生们的主观看法。没有什么医疗检测手段能把精神分裂症患者与普通人的区分开来。可以说，除了器官性精神病外，各种精神病没有统一的客观标准。在疯人——医生这对关系中，前者总是被动的；沉默，任后者摆布。如果说医生可以对疯病加以界定，这并不是他知道疯病是怎么回事，而是因为他控制了它。

人们一般对身体有病的人是同情的，但把精神失常者当作“疯癫”的狂人。大部分人都承认自己会生病，但决不承认自己会得精神病。很少人相信一个人会故意去得肺结核，但很多人认为精神病人要对自己的“病症”负责。人们以为精神病人不但外貌与常人不同，而且行动也有奇异的方式，他们在文艺作品中通常也被描写为穿着紧身衣，被监禁在病房内怒吼的疯子。这些情况

表明，公众对精神病的理解至今非常狭窄。科学家们有责任帮助公众树立起正确对待精神病的态度。

与常人的看法相反，西方许多精神病专职人员，如研究精神病的学者、临床心理学专家和治疗精神病的社会工作者，把精神病的范围扩展得很广，认为社会行为失调的各种形式都是精神病现象。这种态度显然也是有害的。近年来，许多学者对这种传统的观点提出了质疑。

美国著名的精神病专家富勒·托里说：“所谓精神病，实际上与医学毫不相干，尤其与大脑疾病毫不相干。”他认为，不能把那些在生活中遇到波折的，对工作不满的，失恋或家庭婚姻破裂的，酗酒的，性格暴戾的，统统归结为精神病人。不能把各种精神失常的现象都看作是一个人自身内部的疾病。

3. 法官们的烦恼

西方社会一般都有关于精神病问题的法律。如美国的法律规定，在一定情况下，可以把一个人关进精神病院进行3天至60天的短期观察。要想获准送一个人进精神病院，只需要原告签署一份誓词，提供精神病人的证据，然后由法庭指定两名

精神病医生检查。法官们乐于根据精神病医生的检查来定案，但由于许多类型的精神病并无客观的判断标准，许多精神病医生往往随意认定被指控者患有精神病。

医生的主观臆断伴以不合理的审判制度，再加上某些政治原因，使得精神病的标准更加模糊不清了。越战期间，一些美国青年由于抗拒政府的征兵命令，焚毁入伍通知书，被送往联邦精神病治疗中心接受检查，以确定是否要将他们送上法庭。至于以精神失常为理由关押持不同政见者的做法也不乏其例。这表明，在当权者手中，精神病的标准有可能被滥用。

当代西方社会有着无所不在的法律规范，许多人由于种种反社会行为而锒铛入狱，或被关进精神病院。把一个理智健全的人也关进“疯人院”，当然是非人道的，然而在西方确实有那么一些人自愿进“疯人院”。这些人中有无依无靠的老人，穷困潦倒的人，无住所的流浪汉，还有装疯逃避死刑的杀人犯。这些杀人犯在面临上绞架的威胁时，让亲属和律师把自己指称为精神病患者，以此逃避死刑。轰动一时的“欣克利事件”就是一个典型的例子。

1981年3月30日，约翰·欣克利在华盛顿的一家饭店外面，向刚走出饭店的美国总统里根一

行人举枪狂射，把里根和他的三个助手击倒在地。欣克利被捕后，他的家属用重金聘请了全美国最好的律师为其辩护，致使陪审团以“精神错乱”为理由，裁决欣克利无罪，将他送进了圣·伊丽莎白精神病院。当时美国朝野一片哗然。

1987年4月，圣·伊丽莎白医院的一些精神病专家向联邦法院提出申请报告，报告中说欣克利健康状况良好，请求批准欣克利在没有医生监护的情况下回家过复活节。这一请求在美国引起轩然大波，使欣克利再度成为新闻人物。

美国联邦法院就此举行听证会，调查中发现欣克利一直与一些杀人犯保持着联系。联邦法院法官巴灵顿·帕克尔在听取了这些情况后，下令暂停听证会，要医院提供有关欣克利的更多的情况。最后，医院负责人撤回了有关欣克利出院的请求。

树欲静而风不止。该不该让欣克利出院的问题在美国各界人士中引起了很大争论。一些报刊登载了讨论文章。反对派认为，欣克利根本没病，他当初案发后是为了逃避惩罚才装疯的。为了维护整个社会的安全，决不能冒风险让他出院，宁可让他在医院里多呆几天，也不能拿他人的性命开玩笑。赞成派的想法截然相反。他们说，人们对欣克利的危险性的担忧纯属主观臆断，不能用来

否决科学的判断。让欣克利出院是一种医学诊断，法院不应插手。认为某人有“威胁”而把人关起来固然可以减少不测事件的发生，但却侵犯了人身自由。

有关欣克利出院的争论促进了人们对精神病标准问题的思考。精神错乱有无客观标准？精神病患者应不应该对其行为负责？怎样断定一个犯有刑事罪的人是否精神失常？如何防止罪犯以精神错乱为借口，逃避惩罚？这些问题不解决，法官们仍将为精神病问题大伤脑筋。美国精神病协会指出：“无法抑制的冲动与不加抑制的冲动之间的界线可能并不比暮色与黄昏之间的区别更明显。”上述问题的解决不是容易的事。

4. 破除精神病的神话

近年来，一个规模不大但反响不小的反传统精神病学的运动在美国开展起来。它的主要代表人物有著名精神病学家托马斯·萨兹和托马斯·谢福。

萨兹认为，精神病不是疾病，而是生活问题。疾病是“人体物理化学机制失调”，而精神病是与个人、集体、体制、社会的冲突。因此，精神病学者无权脱离一定社会条件去讨论精神病问题。如果

硬要到遗传和神经损伤等方面去找“病因”，会把人们对精神病的认识引向歧途。“疾病”一词掩饰了人与人之间的冲突和矛盾，就好像从前用“魔鬼”一说掩盖精神病的实质一样。“精神病是一种疾病的说法，是虚构的神话，应当摒弃”。

“精神病”来源于人与人之间的关系。以所谓偏执狂为例，它是由于一个人一再出现与别人的磨擦和矛盾而产生的。起初，人们还能理解和容忍这个人好斗、无礼、傲慢之类的缺点，后来随着矛盾增加，人们开始拒绝和排斥这个人，把他说成是“偏执狂”。可见，偏执狂是人与人之间矛盾和冲突的产物，是社会的产物。

谢福指出：“行为反常”这个概念在指称别人患有精神病的时候是至关紧要的。所谓行为反常就是违反常人行为规范的行为。然而，一举一动从不违犯行为规范的人可能是凤毛麟角，绝大多数人都或多或少地有一些反常的行为。有时勃然大怒，有时畏缩不前，有时产生幻觉，对这些反常的行为，行为者自己一般都会解释说是由于极度紧张、烦恼或暂时的“神经质”所致。这些行为往往会被当作常态行为。但若一个人已被认定为精神病患者，那么这些行为就会成为他的“症状”。可见“常态行为”和“非常态行为”的区别是相对的、变动的。非常态行为即使在正常人身上也是极为

常见的。行为有异常的人一旦被人们指称为“精神病”，并在这种压力下承认自己是精神病患者，这就意味着他作为一个精神病患者生涯的开始，人们的普遍指称是使该人置身于精神病患者行列的重要原因。

精神病医生的主观臆断是这场“破除神话”运动的批判对象之一。心理学家戴维·罗森汉用一项实验性调查完成了这项工作。他和其他两名心理学家、一名研究生、一名儿科医师、一名精神病学者、一名画家和一名家庭主妇，分别独立地获准住入美国东部和西部沿岸的几家精神病医院。这些假病人在顺利地入院后立即停止装病，但在要求出院时遇到了很多困难。医院的工作人员给这些假病人以非人的待遇。他们分别在医院里度过了7天至52天。没有一个医生对他们的伪装提出过疑问。

罗森汉认为，如果医生不能从精神病人中区别出头脑清楚的人来，那么就足以证明现在精神病医院医生们的诊断完全是一种主观臆断。在诊断精神病的过程中，医生有一种先入之见，一个好端端的人，你来精神病院干什么？既然你来了，就说明你是个病人。精神病院的医生们通常就是按这个印象诊断的，完全没有客观标准。

罗森汉的调查报告发表后，有家精神病院表

示,正常人不可能佯装有病混入他们医院。于是,罗森汉安排了另一项实验。他通知这家医院说,在以后三个月内,一些假病人将试图混入该院。医院当局接到通知后要求医生细心检查每一个申请入院者。三个月内,共有 193 名病人前去就医。虽然罗森汉一个假病人也没派去,但医院当局却宣布他们发现了 41 个假病人。

当然,这些批判者并不否认确实有人处在精神困扰之中。但他们强调,人与人之间的竞争和冲突是造成“精神失常”现象的主要社会根源。许多人在竞争和冲突中认识到自己受压抑,但又必须在含恨和满腹牢骚的情况下工作,结果必然造成精神困扰,在一些人眼中被看作“疯子”。传统的精神病学的理论和治疗实践不仅未能有效地减轻治愈人们的“病痛”,反而加剧了精神病的蔓延,现在的精神病院是一个能使人更加发疯的地方。现行的治疗方法不仅不能减轻病人的痛苦,而且会使病人长久痛苦下去。他们建议成立公社式的治疗中心,给精神困扰的人提供免费治疗和休养。

这场反对“精神病神话”的运动,在美国和整个西方社会引起了重大的反响。历史地看,这场运动是本世纪初以来“精神病”问题上的一次“思想解放”,它以人本主义心理学、哲学为理论基础,冲击了以机械唯物论的因果观为基础的传统精神

病学的理论，其影响已远远超出了精神病学的范围，成了哲学、心理学、社会学共同关心的热点。

5. 对精神病的哲学反思

十九世纪末以来，传统观点把精神病患者定义为“一个丧失人格、整个精神体系紊乱、行为颠倒的人”。这种观点忽视了变态或不正常的动机、条件以及判定者等方面的因素，所以应当加以修正和补充，现代西方的心理学家、社会学家、哲学家一直在努力进行这项工作。

弗洛伊德的人格理论是上述传统观点的主要理论依据。弗洛伊德认为，人格的整体由本我、自我和超我三部分组成。本我是个人心理中的最原始的先天本能、欲望和意向；自我是个人心理中的有意识部分，是理智和良知；超我是在儿童时期形成的、反映着社会道德要求和行为标准的心理机能。在一个精神健康的人身上，这三部分是统一的，相互协调的。如果这种协调遭到破坏，就会出现神经官能症和精神病。

弗洛伊德认为，人的一切行动的动机，归根到底是人的无意识的本能冲动，人只能按照本能命令他的方式行动，而道德要压制人的活动，限制人对行为的自由选择。社会就是一个禁止和限制的

系统,它把规范、准则从外部强加给人的本能,对人的本能施加压制。人的心理自幼就受到社会的摧残,因此,人具有先天的反社会性,个人与社会必然发生冲突,精神病患者就是这种冲突的产物。

弗洛伊德对精神病因的研究着重解释个人的心理结构、无意识本能和早期个人经验的作用。到了三十年代以后,一批新的精神分析理论家把文化、社会条件和人际关系等因素提到精神病因和治疗原则的首位,形成了新的精神分析学派。他们把自己的理论说成是“关于人的行为基本原则的科学”。其主要代表有:沙利文(1892—1949)、霍妮(1885—1952)、弗洛姆(1900—1980)等。

沙利文以美国现代实证论和实用主义哲学为依据,提出了新的人格理论。他认为,所谓人格就是一个人在以一定文化为背景的人际关系中一种日趋完善的相对持久的模型或完型。一个人在童年的人际关系中,如果经常遇到成人的不赞许或者谴责,就会因其生理需要和安全受到社会环境的压力而产生焦虑,严重的焦虑就可导致精神分裂而产生精神病。

霍妮从更加广泛的社会关系中来探讨人格的形成和精神病因。她认为,西方文明中存在的剥削和竞争严重地妨碍着人的心理健康和人格发展。理想的自我与真正的自我之间的矛盾是导致

精神病的主要原因。

弗洛姆从社会发展的过程来考察现代人的性格养成。他把文化与政治、经济、意识形态等方面结合起来，强调社会中大的切面对人格的影响。他认为人类进入资本主义社会，较之以往各种社会获得了更多的自由，但是现代社会中冷酷竞争的现实，反而使现代人产生孤寂和恐惧，因此想要“逃避自由”，这种孤寂不安之感压抑到潜意识之中，结果变成强迫性观念和行为，精神病由此而生。

新精神分析学派的理论带有浓厚的社会哲学色彩，在西方社会引起了强烈反响。当时的一些超现实主义的文学家也把疯狂当作津津乐道的主题，他们对囚禁疯子的作法进行猛烈的批判，号召人们对精神病的根源——资本主义社会进行反抗。

按照传统的看法，一个疯子应当被关起来，因为他是一个危险的、令人难以容忍的家伙。超现实主义者反对这一偏见。他们宣布，正是资本主义社会本身变成了疯子，威胁了人的正常生活，令人无法忍受，必须先治好这个病态的社会。对所谓精神病患者的关押囚禁是一种专制和独裁，精神病院起的是与少年教养所、警察局同样的作用。超现实主义创始人布勒东说：“进过一个精神病院

就会知道,人们在那里造就疯子,就像在少年教养所里人们造就强盗一样。”人们在精神病院里采取的种种手段都是为了一个目的,即剥夺患者的精神自由,迫使他们的言行合乎所谓理性和美德。

著名的超现实主义画家安托南·阿尔托在《超现实主义革命》杂志上发表了《致所有疯人院主任医师的信》。他说:“狂想和人类任何其他的思想或行动体系同样合理、同样合乎逻辑,我们不容许束缚狂想的自由发展。对反社会力量的镇压从原则上讲既无法做到又不能接受。所有个人行动都是反社会的。疯子尤其是社会专制的个人受害者。”他的观点否认理性的强制性标准,否定社会的专制,具有革命的含义。但他本人后来也被扣上精神失常的帽子在精神病院里关了9年。

超现实主义画家认真、严肃地看待疯狂,他们在疯子身上看到了对传统准则的大胆的蔑视和精神潜能的解放。弗洛伊德曾经说过:“疯子比我们更知道内心现实的底细,并且可以向我们揭示某些事物,而要是没有他们,这些事物就不会被理解。”布勒东则说:“我真想用毕生精力去探得疯子的秘密。这是些不折不扣的诚实人,其天真无邪的程度只有我可以比得上。哥伦布必须和疯子一起走才会发现美洲。请你们看看这疯狂是怎样形成和传下来的。”另一位超现实主义画家爱伦·坡在被入

指责为疯子时，他是这么反驳的：“人们把我叫做疯子，但是科学还没有告诉我们，疯狂是不是智慧的升华，……一切所谓深刻的东西是不是产生于某种精神病……”他们的观点启发着人们去探讨精神失常的认识意义和价值。

新精神分析学派和超现实主义对精神病学和精神病院的抨击，促成了对疯狂的再探讨。一些精神病医生接受了他们的看法，即疯狂和理智健全之间的界限仅仅取决于某个社会特有的价值观念，不存在什么“本身的疯狂”。于是他们探寻精神病学的社会功能，他们不再从病人自身寻找病源，而是转向患者的环境，转向他置身其中的社会。著名的法国精神病学家加斯东·费迪埃说：“正是超现实主义引导我们这些精神病科医生对于疯狂及其价值、疯狂的意义、界限和危险这一系列问题进行深刻的再思考。”

超现实主义对精神病学和精神病院的抨击堪称历史上的第一次反精神病运动，它的理论基础是新精神分析学派的人格理论。这种理论到了六十年代又有了新的发展，而与当代破除精神病神话的运动相呼应。

美国人格心理学家奥尔波特指出：“正常这个词的含义是‘一种权威性的规范’，相应地，正常的就是指遵守这种规范。因此，正常人格就是行为

符合权威性标准，而反常人格则是行为与权威性标准不一致。”

他进一步指出：规范有两种，一是统计学意义上的，即一般的或常见的情况；另一是道德意义上的，它与人们心目中的欲念和价值有关。两种规范截然不同，有时甚至是矛盾的冲突的。例如，当一个社会自身病态日笃，社会上反常状态日益蔓延的时候，道德意义上的反常恰恰是统计意义上的正常。因此，一味地强调要求人们的行为符合权威性标准，其结果只能是使人们成为庸才。社会的发展需要积极意义上的正常、健康和健全的公民，决不能把有任何一种偏离常规的行为举止都看作精神病的症状。精神困扰引起的行为失常实际上是每个人都会遇到的正常的体验。

人本主义心理学家沃纳·沃尔夫探讨了异常行为与社会的关系问题。他认为，“当某一个体使自己极度地等同于某一群体时，他便失去了自身的价值。相反，完全无法求同的结果则是环境对个体失去价值。在这两种极端情况下，个体与环境之间的能动关系就被歪曲了。具有这种行为的个体便被称作‘神经质的’。在一个正常的群体中，每一个成员既应保持他的个性，又承认他作为群体一员的地位。”总之，就整体而言，正常才具有创造性，就个体而言，异常才能有所创造。如果要

求群体的每一个体的一切行为都遵循某一标准，这个群体也就不会再发展了。

当代人本主义心理学家关于精神病和异常行为的研究以现象学、存在主义的哲学理论为基础。他们在寻找“精神病因”的时候，研究了人的意志、欲望、情绪、感情、动机、价值、人格等非理性因素，探讨了个人经验的差异性和感知方式的多样性，他们在寻找精神病的社会根源时，越出个人心理学的范围，探讨了人际关系、个人与群体、个人与社会，思考了文化的多样性，思维方式的多样性，传统与价值规范的变迁。研究“精神病”与当代西方哲学的中心——人的问题息息相关。在一定意义上，它就是这个中心问题的组成部分。对精神病的研究是当代西方哲学、心理学、社会学研究的交叉点。当前在西方，“精神病因”仍是一个尚未最终解决的问题，“精神病的神话”很难说已经最后破除，但这场运动带来的一个最直接的实际作用就是纠正人们对精神病人的偏见，帮助社会建立起对待“疯人”的人道主义态度，进入八十年代以来，西方形形色色的社会救援组织正是本着人道主义精神努力工作才使“精神病”问题有所缓解。

“我们不抱有最终解决精神病问题的奢望，但我们希望生活在现时代的人们之间能有更多的理解和宽容。”这就是现今西方大多数精神病学者所

抱的基本态度。

“精神病”这种“世纪病”不是美国人也不是西方人所专有的，每个立志于实现现代化的国家都会遇到类似的问题。在重大的社会变革面前，如何增强人们的适应能力，缓解人们的心理压力以保持健全的理智，在这方面，西方的经验教训无疑是值得借鉴的。

6. 变革的时代与困惑的哲学

本世纪五十年代以来，西方社会在科学、技术、工业等方面的高速发展，给西方人带来了富足的物质生活。资本主义制度的种种弊端虽不可能根除，但经由这些国家的种种革新措施，资本主义的所谓“绝症”被控制、被缓解。

以资本主义国家的经济危机为例。1790年以来的美国，每10年至少出现一次经济衰退，大萧条的间隔则是30年或60年，美国1780年曾出现萧条，1810年没有，1840年便发生大萧条。1870年出现萧条，1900年避开了，1930年便是大爆发。1960年幸免于难，而在这1990年即将到来的前夕，西方人忧心忡忡，谈虎色变，只怕三十年代末的“经济大萧条”再次降临西方。1987年10月29日纽约华尔街股市狂泻的“黑色星期一”以及随之而

来的世界性股市震荡,比人们的预期早 3 年。9 个月过去了,股市风暴并未完全止息,因破产而自杀的百万富翁亦偶有报道。但有一点很清楚,西方主要资本主义国家经济走势良好,增长保持原先势头,通货膨胀率与失业率则是近年来最低的,特别是银行系统全无崩溃迹象,这一切与 1929 年的情况竟是如此不同,使西方人原先紧绷着的神经得以暂时的松弛,大大地喘了一口粗气。

经济问题是这样,其他社会问题也是这样。这几十年来,西方社会的新鲜事物层出不穷,它们带来了新的希望,也带来了新的难题,整个西方世界真像一座扑朔迷离、无法言说的迷宫。面对困境,西方人有迷惘彷徨,有困惑绝望,但似乎最后总有对策,总有克服难题、免于崩溃的“锦囊妙计”,这就是变革,这就是革新。六十年代中期,抗议越战的浪潮、青年运动、黑人骚动震撼全美国,波及整个西方世界。法国在 1968 年的五月风暴之后又紧跟着掀起一股极端自由化的反文化浪潮。然而到了八十年代,西方社会的动荡又呈相对稳定之势,等到笔者有机会去亲眼看一下这座迷宫时,摇摆舞仍旧在跳(世界各地都在跳),然而身着破烂污秽的牛仔裤的大学生却已是不多见了。精神病、吸毒、青少年犯罪等社会问题依然严重(报纸上天天有报道),但也有成千上万的社会救援组织和社

会工作者在为解决这些社会问题而努力工作着。美国大众(尤其是占社会人口大多数的中产阶级)亦已改变了对这些“不幸运的人”的排斥态度,不再把他们当作“异己”,而是当作需要帮助的人,表现出宽容、同情。还有许多青年学生放弃那可以发财致富的工商专业,自愿选择社会学,愿为解决他人的困难而贡献自己的才华。

困惑与精神失常是变革时代的精神特征。哲学是时代精神的反映,处在大变动时期的哲学本身也不可避免地带有困惑与精神失常(严格地说是背离传统,偏离常规)的特征。二十世纪“危机与选择”造就的基本心态,几乎成了全部西方人文科学的心理基础。哲学家也是社会的一分子,也是普通人,他们中有些人可以毕生呆在象牙塔中研究经典(对一个社会来说,这并非不需要),但更多的人要研究思考现时代人们的生活方式和思想,他们要表达该时代人们的希望、恐惧、信仰和疑虑。迷惘与困惑不是坏事,而恰恰是解惑的开始。十九世纪末,尼采借一狂人的故事传播着上帝的死亡:“上帝死了!上帝死了!我们杀死了他!”尼采的预言预示着丧失上帝这根支柱,徒众们的意识将会狂乱。“这件可怕的大事”如一层雷云悬在徒众们的思想中。但是人类并未疯狂,他们还有科学和理性做支柱,理性万能似乎得到了确证。然而

理性和科学大获全胜恰恰就是人这种“理性动物”灭亡的时候，科学技术日益将人变成了符号，同时也排除了人类文明中最精髓的个体创造性。人作为人文科学的对象的主体像海边的沙人一样正在消失掉，福柯在《词与物》中说：“人死了。”理性的人再也不能够有理性地对付瞬息万变的社会了。理性死了！

诸如此类的哀鸣，在当代西方哲学家的著作中并不罕见。它们是西方文明的挽歌，但又非终曲。西方文明并没有走到尽头，通过变革，还要向前发展。当代西方哲学也同样，不论已经被他人宣判过多少次死刑，称之为“腐朽、没落、垂死”等等，也不论它自身表现出怎样的困惑、迷惘与绝望，它必然还是继续发展。生活之树不死，哲人的思考常存。处在这个大变革时代的西方思想界，“思想宗师寿终正寝，精神领袖影踪全无，意识形态被唾弃，思想体系遭排斥……新一代迫切要求翻过历史的一页，他们拒绝一切抹煞主体，把人当作历史产物、经济产物或性的产物的恐怖主义危险。他们要重新成为自己的行为观念和爱好的主宰”。在这里，我们既可以看到拒斥传统以后遗留下来的空白和空虚以及随之而来的迷惘困顿，也可以看到人们所抱有的希望和对前景的向往。

德国哲学家施太格缪勒指出：“现代人们对那

种用要求有科学性的陈述表达出来的形而上学的兴趣减少了。相反，导致产生世界意义和人类存在意义问题的‘形而上学欲望’却非常强烈。对世界的神秘和可疑性的意识，在历史上还从来没有像今天这样强烈，这样盛行；另一方面或许从来也没有像今天这样强烈地要求人们面对今天社会生活中经济、政治、社会、文化等方面的问题采取一种明确的态度。知识和信仰已不再能满足生存的需要和生活的必需了。形而上学的欲望和怀疑的基本态度之间的对立，是今天人们精神生活中一种巨大的分裂，第二种分裂就是一方面生活不安定和不知道生活最终意义，另一方面又必须作出明确的实际决定之间的矛盾。”完全可以这样说，正是这种“精神分裂”的特征渗透在当代西方哲学的各个流派之中，奠定了各派哲学的基调，然而也就是在这种探求世界意义和人类存在意义的“形而上学欲望”推动着哲学家们对现实社会生活作出反思和批判，对社会生活发展的前景作出预测和制订规则。这正是当代西方各种人文主义哲学流派的活力和魅力所在。而与之相反，自本世纪初以来一直执西方哲学界牛耳（特别是英语国家）的分析哲学，面对处在动荡变革中的社会显得苍白无力，从而走向衰落。脱离现实社会生活是分析哲学日趋衰落的根本原因。

困惑与迷惘是当代西方哲学的基本情调，带来的消极影响当然是悲观失望，然而从积极意义上看，它不正是人们在变化了的环境中改变与增强自身适应能力的开始吗？当代西方哲学中的悲观情调也起着双重作用，它把危机与选择清楚地提到了人们面前，惊醒了人们“太平盛世”的迷梦，使一部分人陷入悲观绝望之中，同时它也在激起人们克服危机的勇气。它告诉人们，在严峻的危机面前，悲观绝望是无济于事的。

二、行 为

二千五百多年来，人们对于精神生活予以极大关注，但直到最近才做出一番努力，把人的行为作为主要事物，而不是仅仅作为副产品来研究。

——B·F·斯金纳

在以往传统的西方哲学中，“行为”从未取得哲学范畴的地位。研究行为问题是排不上哲学的议事日程的。然而，在当代科技革命的推动下，行为问题成了人们共同关心的问题。行为科学的发展不仅促使哲学家对“行为”进行反思，而且也使古老的哲学问题有了新的解释。

1. 心灵的凶手

自古以来，人们就认为心灵是行为的主宰。然

而，在现代科技条件下，改变人的思维和行动并非难事。1966年，美国著名精神病医生马克和埃尔文作了一次精神外科手术，消除了一位名叫托马斯的病人的暴力行为，但病人从此失去生活自理的能力。这两位医生被有些人称作“心灵的凶手”。

精神外科是本世纪三十年代以来发展起来的一个医学分支。创始人是诺贝尔奖金获得者、葡萄牙神经学家莫尼兹。精神外科采用手术切除、电极烧灼、冷冻、植入放射性微粒、超声波束聚焦、注射麻醉剂等技术手段治疗精神病，这是五十年代以前西方治疗暴力性攻击型精神病的主要技术。由于精神外科造成脑的不可逆的破坏性损害，它的治疗价值在医学界引起过激烈的争论。

有些医生认为，精神外科手术是成功的。史维特报告说，扣带回切断术使80%的病人消除症状，并恢复工作能力。另一份报告说，80%的抑郁症病人、76%的强迫观念患者、80%的精神分裂症患者通过有限的白质切除术，症状得到了改善。在1970年第二次国际精神外科会议上，布朗医生指出，有些犯人年轻且有智能，但不能控制暴力行为，精神外科可以矫正这些人的行为。美国和日本的一些医生还用精神外科来驯服活动过强的儿童，使之改善粗野的、攻击性行为。行为的改善对

儿童和父母都有利。

但是，也有许多人持反对意见，认为精神外科的疗效不能抵销它引起的副作用，如损害记忆、减少感情和创造性、模糊个性等。精神外科只能作为一种在其他疗法无效时使用的最后手段，而不能当作标准疗法推广。因为，精神外科手术涉及人脑这个精神器官，人们对脑的结构与功能迄今缺乏足够的了解，对这种手术的疗效和副作用的机制也缺乏了解。

精神外科手术的发展增强了精神病医生改变人的思维和行为的能力。精神病专家马克和埃尔文在《暴力和脑》中指出：社会中的异常行为和暴力可归因于脑功能障碍，因此精神外科可以成为那些因脑功能障碍而产生暴力行为的人的合适治疗方法。他们还给美国医学杂志写信，呼吁研究贫民区的斗殴和暴力与脑病的关系。

精神外科实际上是一种强制性的行为控制技术。行为控制的最一般意义是指使某人按某人意旨办事的能力。行为控制的参与者有控制者和受控者，但这双方也可能是一个人，如吸烟者戒烟，自己控制自己。

行为控制技术古已有之。例如行贿，行贿者为了自己的利益而用贿赂控制受贿者。然而，现代科技的发展已经使人们有可能直接用物理或化

学手段对脑进行干预，通过改变受控者对刺激作出反应的能力来影响受控者的行为。这样的行为控制技术除精神外科外还有精神治疗药物、厌恶性条件反射等。

精神外科手术由于其昂贵的代价和明显的副作用，人们一般都不愿接受。常用的是使用药物控制行为和情态，乃至改变行为、动机、情态和思维。社会越现代化，生活节律越快，紧张程度越大，人们就越频繁地使用各种精神药物以解决头痛、焦虑、紧张、失眠等问题。美国有15%的成年人经常服用改变精神状态的药物。1983年美国共开了2.2亿张改变精神状态的处方，花了12亿美元。

现代行为控制技术，尤其是精神外科技术的发展带来了一系列的问题，引起了人们的普遍关注。有人担心，掌权者会用精神外科“治疗”持不同政见者。斗殴、酗酒、同性恋、吸毒者都会成为精神外科治疗的对象。许多人认为，不能把社会问题归结为个人疾病，如果这样做了，就会开辟凭借权力迫使人们接受这种手术的危险前景，导致阉割人的个性的恶果。

另一个问题是，为了改变行为，应该直接改变环境，还是直接操纵脑？脑是人心所在。行为的动因、人的本性，自我人格均与脑有密切联系，在是

否接受精神外科手术的问题上人们不得不思虑再三。

2. 行为和遗传

强制性行为控制技术的社会使用，主要用于治疗犯有暴力罪行的人。有人作过统计，美国联邦法律一共认定了 2800 多种行为是犯罪，暴力罪行仅仅是其中一小部分。由于暴力犯罪使受害者遭到直接的身心伤害，因此科学家们十分注意探讨暴力犯罪的根源。

暴力犯罪是一种典型的“异常行为”。当代美国社会学家对异常行为所下的定义五花八门，不胜枚举。1982 年，道格拉斯和沃克斯勒出版了《异常行为社会学》一书，对以往的定义作了很好的概括和分类：(1)使人模糊地感到不对头或很奇特的行为；(2)使人感到厌恶或产生抵触的行为；(3)使人感到违反了价值观念或行为准则的行为；(4)被判断为违反价值观念或行为准则的行为；(5)被判断为违反道德观念或道德准则的行为；(6)被判断为道德上违法、已构成轻罪的行为；(7)被判断为道德上违法，已构成重罪的行为；(8)被判断为违反人性的行为；(9)被判断为纯属罪恶的行为。上属定义有些太含糊，有些太严格；人们一

般乐于采用上述第四类定义。一旦将这类定义结合社会现实时,异常行为的种类也就有多有少了。因为人们的价值观和行为准则显然是不同的。

科学家对人类行为的差异持两种决定论的观点:一种认为行为差异是由遗传决定的,不受教育和环境变化的影响;另一种认为遗传虽对人类行为施加一定限制,但仍有改变的充分余地,通过环境调整和教育可以改变人类行为,所以行为的差异归根结蒂是环境的差异。

在西方社会,信奉遗传决定论的大有人在。早在十九世纪末,新实证主义者洛姆布洛索等人在意大利的兵士和犯人中作了许多调查和实证分析。他们比较人们头盖骨的大小,并从美学角度,比较疯子、犯人与正常人的不同之处。他检验了当时轰动一时的大土匪维莱拉的尸体,说这个人前额突出,眼窝深陷,肥头大耳,颧骨很高,上下颚也都很大,手上的掌纹互不相交……总之,与原始人和野蛮动物相似。于是,洛姆布洛索得出结论说,器官退化和返祖现象是犯罪的病根,而且犯罪特性还会遗传。

到了二十世纪上半叶,仍有不少学者信奉这种观点,他们对各种犯人和精神病人进行调查,发表了许多论著,其中最有代表性的是H·戈达德写的《卡利卡克家族》,该书于1927年在纽约出版,

曾经轰动一时。书中称M·卡利卡克年轻时与一心理不健全的女子生一私生子，后来经过几代繁衍，产生了480个后代子孙，其中仅有46人是正常人，而有143人心理不健全，其他人情况不明。在上述480人中，有36人是私生子，33人道德败坏(其中多数是妓女)，24人死于婴儿期。书中说，这同一个卡利卡克，后来与一位家境良好的姑娘结婚，繁衍了496个直系子孙，其中只有3人有点智力衰退，但也算正常人。这3人中，有2人是酒鬼，1人性行为放荡。这些子孙全与最上等的家族后裔结婚，其中有独立宣言签署者的后裔，有名牌大学创办人的后裔，有殖民地时期官员的后裔；其子孙的职业也很体面，包括法官、医生、教育家、律师、商人等等。这部书引出的结论是：不仅心理疾病是可以遗传的，就连人的名誉、地位、职业、行为等等也有遗传性。

六十年代以后，随着生物遗传学的发展，学者们把注意力转向异常行为与染色体结构关系的研究。1965年，雅各布等人首先报告说，犯罪与男性特定染色体基因有关。他们调查了一个机构中关押着的心理异常者，这些受关押者都具有使用暴力或犯罪的倾向。这个机构共有病人203人，其中6人拒绝抽血，余下的197人中，发现有8人是XYY结构；接着，又对209个成年男子作了随

机抽样，但没有发现一个XYY结构；他们又对1500个男性作了随机抽样，只有1人是XYY基因型。相比之下，上述心理异常的病人中，具有XYY基因型结构的人所占的比例，比正常人中的比例要高很多。

雅各布的报告似乎表明了犯罪与性染色体异常有某种联系，然而难以解释的是许多性染色体异常的男性并未犯罪。具有XYY的男性往往智力低下，但与犯罪并无必然联系。

行为与遗传的联系至今仍是一些假说。人们对调节基因、发育环境与决定性状和行为的结构基因之间的因果关系知之甚少。人类行为不可能单由基因或单由环境决定，而是它们之间相互作用的结果，认为基因与行为之间存在着一种直接的决定关系显然是把问题简单化了。

遗传决定论和环境决定论把人类行为的决定因素分别归于遗传和环境，没有给意志自由、意向选择和理性决定留下什么余地，因而也就取消了人的行为与动物行为的区别，否认了人类对自己的行为负有道德责任。万一行为有过失，人们可以把过失归咎于遗传基因或环境，有犯罪行为的人也都可以说，这是超越他们控制的因素作用的结果。这种观点与西方司法系统的理论依据，即认为异常行为是当事者个人意愿的产物显然是相

悖的。现在西方持这样绝对的决定论的学者已经不多了。更多的人在探讨异常行为根源时注意到了遗传因素和环境因素的相互作用。现代医学的研究表明心理疾病可以遗传，但留有改变的充分余地。可以说遗传是一种开放的程序，允许种种环境和教育的因素影响其结局。

七十年代中期，美国一批生物学家创立了一个独立的科学流派——社会生物学，要求对所有各种社会行为的生物基础作系统研究。他们假定，人的社会行为都有一定的遗传基础。他们在肯定生物遗传因素对历史文化发展的定向作用时，并不断然否定社会文化对人的社会行为发展的影响，只是把生物遗传因素放在第一位，把社会文化因素放在第二位。

社会生物学的奠基人、美国哈佛大学教授O·E·威尔逊提出一条所谓“后成法则”，肯定人的先天因素在后天学习及认识过程中发挥着作用。在这条法则的支配作用下，人的智能、意识、感情和愿望尽管是由一定的社会环境塑造定型的，但不会偏离到与他的生物基础相违背的程度。文化也受这一法则的制约，它使人们对道德准则、宗教观念、美学爱好、生活方式等等，能够作出符合进化要求的选择。遗传不能规定文化的一切细节，但预先规定了文化发展的方向。生物进化先

于文化的产生,并为文化的发展奠定了基础。

社会生物学派的形成,把西方学术界关于“自然”与“社会”相互关系问题的讨论推向一个新高潮,一方面有人对社会生物学热烈赞扬,称之为“一种新的有关人性和社会的理论,其范围之广和见地之深超过马克思和弗洛伊德”;另一方面是多数人类学家和社会学家坚决反对,称之为“社会达尔文主义的新变体”,“毫无光彩的过时的理论”。

3. 行为技术学

斯金纳是美国哈佛大学的教授,新行为主义的首领。他于1948年发表了一部用新行为主义精神创作的小说《沃尔登第二》,构思了一个人的生活从出生起就由积极强化作用所控制的,没有暴力和犯罪,也没有精神疾病的社会。这部书刚出版时不受注意,可是到了六十年代突然受到欢迎,销量大增,成为许多大学的必读书。在美国,有人还照它的蓝图成立了沃尔登第二公社。1966年还召开过全国性的沃尔登第二公社会议。

斯金纳的专长是研究动物行为和人的行为。他把有关行为的发现运用于社会生活,制定出一个规划、控制人的行为的理论——“行为技术学”。1971年,他的代表作《超越自由与尊严》出版,成

了美国的畅销书。1972年在美国加利福尼亚召开了讨论这本书的学术会议。许多与会者认为斯金纳的“行为技术学”建立了研究行为的唯一科学方法，指明了形成必要的行为规范的实际途径，能保证人的福利和幸福，个人利益和社会利益的结合，能使人更好地适应生活环境。但也有人提出批评说，斯金纳提出的基本问题是控制过失行为的问题，那么由谁来控制那些控制者呢？斯金纳的行为技术学必然导致践踏民主传统珍爱的个人自由。

斯金纳“行为技术学”的基本观点有以下几个方面：

第一，对人的行为问题的理解是解决当今世界人类所遇到的基本问题的关键。他认为，“新时代的哲学”把世界上各种事情的责任都加到人身上，认为行为的原因归根结蒂在人身上，而不在客观因素中，这种观点是错误的。要消除科技革命带来的不良后果以及社会的其他弊病的办法应该到人的行为方面去找。必须建立“科学行为学”，使我们对人的行为的理解达到物理学、生物学那样的准确程度。不建立这样的行为科学，就不可能防止人类走向灾难。有了这样的科学就能规划人的行为、管理社会生活，就能建立起一个“有效的文明”社会。只用“人的本性”和人的内心世界

来解释社会生活、人的行为是“前科学的观点”。

第二,人的行为服从间接决定论原则,人的行为只有从人和外界环境的相互作用中才能理解。以华生为代表的老行为主义者把行为看作“刺激——反应”的过程,斯金纳突破了这一公式,认为环境和遗传因素都影响人的行为,但并不完全由它们决定。人的作用这个中间环节决定了人的积极性和人积极适应环境的可能性。他说,“我们不单是关心反应,而且关心行为,因为它影响环境,特别是社会环境。”人不仅是消费外界环境的对象,而且能够影响环境,因而他在一定程度上就要为其生活环境负责。依据生物学、遗传学、生理学的当代成果,人同样可以影响人的遗传因素。认为只要一改变环境,就能改变人的行为,这是把事情看得过分简单了。人必须控制自己的行为。

第三,人应当通过“操作行为”或者强化体系来控制自己的行为。有机体的行为分成两类:应答行为和操作行为。应答行为是由已知的刺激物引起的反应。操作行为是在没有任何能够观察到的外部刺激的情况下发生的反应。操作反应似乎是自发地发生的,与已知的,可以观察到的刺激没有关系。在操作行为中机体强化,操作行为能应付、影响环境,而前者则不能。人类的大多数行为是操作行为,感觉、知觉、注意、思维、语言、社会活

动都是操作活动。操作行为亦称强化体系，它的实质在于：由刺激引起行动，然后被控制的环境所强化，而这个行动就成为影响下一个行为的重要因素，成为控制来自外界环境的刺激的因素。行为是由其结果所形成和强化的。在强化因素的作用下，无论改变环境还是改变人的行为都是可能的。强化体系中只是确立或排除某种行为，而且尤其要巩固相应的行为，形成一定的行为路线或行为类型。通过强化体系，可以使人的行为适应社会利益、社会进步。操作行为既是完善个人并改变其行为的保证，也是完善和改变社会环境的保证。

斯金纳的“行为技术学”在西方得到许多学者的赞扬不是偶然的。第二次世界大战以后，随着科技革命的发展，西方国家管理人们的行为，无论在经济、政治方面，还是在教育、道德方面，都是越来越重要和急待解决的问题。在现代社会中，人的自由和个性遭到破坏和践踏，人的价值被贬低的情况屡有发生。在青少年犯罪、自杀、娼妓、同性恋、吸毒等社会问题严重的情况下，西方社会需要找到能够规划、控制人们行为的理论和方法。这种理论和方法既要能把人的行为约束、控制在理想的范围内，又要能提高人们的工作、劳动的积极性。斯金纳的观点就是适合了这种需要的产物。

行为遗传学家主张用遗传工程的方法改变人

的“质量”，改变人的行为。这种理论激起了人们的反对和抗议。而斯金纳的观点与之相反，提出用操作技术形成或改变人的行为，对人的机体和心理结构都不会有什么危险。他承认人对环境的作用，能保证社会、国家、企业对人们行为的监督和控制，这是他比行为遗传学家高明的地方。

斯金纳的行为技术学是对老行为主义的改造和发展。与老行为主义相比，斯金纳在深入地描写行为以及揭示行为个别要素间的联系上前进了一步。他正确地指出了机体本身得到强化和自己行为的自我强化是机体和环境相互作用的观点，也克服了把人的行为只看作是个人绝对自由的产物的观点。他的观点具有较多的合理成分，这是他的观点在七十年代大受欢迎的一个内在原因。

然而，斯金纳的“行为技术学”观点有很多缺陷，从总体上说，是一种生物机械决定论。他在研究行为时注重实证，反对假设，只描述而不解释行为；只看行为的外部表现，不考虑机体的内部过程，如生理过程、心理过程。他的新行为主义成了一种“没有有机体的探究”。

斯金纳自己也看到了这一点，但他认为，“我们可以沿着物理学和生物学所取的路径，直接转向行为和环境的关系，而撇开假想的、直接作为介体的精神状态。物理学的发展，不是靠更为密切

地注视下落物体的欢快，生物学的发展也不是靠注视生命精神的性质。为了对行为进行科学分析，我们也无需努力弄清个性、精神状态、感情、性格的特性、计划、目的、意图或者自主的精神人的其他特有属性到底是什么。”可见，斯金纳不研究有机体的内部过程主要是一种方法论上的取舍，而不是完全否认心理过程和精神现象的存在。他认为只要关于精神的性质问题还没有得到合理的解释，那么它对于行为研究是无益的。

斯金纳的行为技术学实际上以一种新的方式重新提出了心身关系这个古老的哲学问题。马克思主义哲学认为，人的行为并不像动物一样，是环境作用的直接结果，是对环境的无意识的、简单的适应，人的行为是有意识有目的的活动。外界环境，无论是社会的还是自然的，只有通过人的头脑的反映，在头脑中形成一定的观念、思想、目的、动机之后，才能决定人的行动。恩格斯说过：“就个别人说，他的行动的一切动力，都一定要通过他的头脑，一定要转变为他的愿望的动机，才能使他行动起来。”这也就是说，精神、意识、意图、决心、目的等是人的行为的原因。然而，精神的或心理的要素是怎样转化或支配人的行为的呢？精神本身的性质又如何呢？在斯金纳的实证方法面前，唯物主义者也必须完善自己的观点。

4. 机器中的幽灵

心身关系是最古老的哲学问题之一。它讨论的主要问题是：(1)心灵现象的主体是什么？(2)心灵现象的范围是什么？(3)行为的本质特点是什么？两千多年来的西方哲学家就这几个问题提供了五花八门的回答，从来就没有得出过统一的结论。这也正是哲学研究的特点。

英国当代著名哲学家赖尔(1900—1976)考察了心身问题的历史沿革，用“机器”和“幽灵”的比喻揭示了这个古老而又新颖的哲学问题的症结。1949年出版的他的重要专著《心的概念》，系统地阐述了关于心的理论。

熟悉西方哲学史的人都知道，“心灵”(mind)这个概念早在古希腊哲学家阿那克萨哥拉以前就已出现了。希腊文的“努斯”(nous)一词的含义与中文的“心”、“心灵”相当，泛指感觉、思想、意志等精神活动以及这些活动的主体。阿那克萨哥拉明确地将“努斯”视为理性的精神实体，使之具有了本体论的含义。

哲学家们在心身问题上的立场基本上有三类：(1)唯心主义，认为只有非物质的心灵实体存在；(2)唯物主义，认为只有物质实体存在，心灵则

可以不同方式归结为身体；(3)二元论,认为身体和心灵是两个实体,以一定方式相互作用着。各类基本立场之间又有种种不同的见解。

赖尔认为,唯物主义者的基本立场是把人归结为“机器”(肉体),唯心主义者则把人归结为“幽灵”(精神),而以笛卡儿为代表的二元论者把人看作是由两种不同的实体所组成的,一种是肉体,一种是心或精神。这是一种关于“机器中的幽灵”的神话,应当破除。按照心身二元论的观点,我们将会碰到一系列无法解决的问题:非物质的精神怎么能够影响物质的肉体的活动呢?“幽灵”如何能够通过“机器”来观察周围的世界呢?我们又如何了解别人的思想感情呢?

赖尔的质疑是在现代科技发展的新形势下对传统哲学观点的挑战。现代行为科学的研究使人们深思,什么是行为?我们的行为与单纯物理运动有什么区别?行为的本质特点是什么?手是被外物推动的,还是被有意识地举起的,抑或是由于痉挛而举起的?现代医疗技术的发展使得身体各个器官乃至大脑原则上均可移植,假如一个人的大脑作了移植术,因而其思想、习惯、信念都改变了,这仍是同一个人还是换了一个人?判断的标准应当是心理的还是身体的?个人同一性的问题标准何在?现代人工智能的研究也提出了大量的问题。电

脑高度发达以后,最终只能是人类心灵的模仿,或者它本身就将成为一个心灵?人们说电脑能记忆、理解等等,这些词是一种借用的含义扩展,还是实际描述?

赖尔认为,传统的哲学立场在这些问题面前是无能为力的。心的性质问题以及心身关系问题,都产生于一种误解,即把心理理解为处于肉体之中的一种特殊的实体,它通过“思维”、“意愿”、“想象”等等人们无法观察的心理活动来指导人的肉体活动。赖尔试图表明,我们不需要借助于笛卡尔理智主义的神话,而借助于对人的行为、意向以及习惯、技巧等等的观察,对心理现象作出满意的解释。例如,对于“约翰是聪明的”这样一个关于约翰的心理状态的论断,我们在判断它是否正确时,不是根据约翰过去和现在的内心状态,而是根据他过去和现在的行为是否聪明。肉体 and 肉体活动的事实,往往可以用作判断关于心理活动的论断正确与否的根据。

赖尔进一步指出,人们之所以相信笛卡尔这个理智主义的神话是因为把“知道如何”和“知道什么”混为一谈了。人们通常认为,知道如何做某件事情,也就是知道某些原则并把这些原则运用到行动中去,合乎理智的行动就包含对原则的遵守或对规范的应用。例如,厨师必须先学习菜

谱,然后才能依据菜谱从事烹调,棋手必须先懂得下棋规则,然后才能下棋。这就是说,一个人在进行一种实际活动之前,首先要在内心里进行某种理论活动。对此,赖尔反驳说:“诚然,我们在行动之前不仅往往需要思考,而且思考的目的也在于能够恰当地行动。棋手在走某几步棋之前,可能需要一些时间思考究竟走哪几步棋。可是,如果普遍地说在进行任何合乎理智的行动之前都需要思考某些适当的命题,这看起来是理由不充分的,即使承认所需要的这种思考往往十分短促,可能完全没有被行动者察觉。在我看来,这个理智主义神话是虚假的;当我们说某个行动是合乎理智的,这并不包含思考和行为这两种活动。”

赖尔指出这个神话至少有两点站不住脚。第一,许多活动中表现出理智,但并没有表现出什么规则或规范;第二,如果认为一定要先有理智的思考,然后才可能有理智的活动,这在逻辑上导致一种无穷倒退,永无终结。

赖尔认为,“知道如何”实际是指一种意向、倾向,当我们说我们具有某种意向或倾向时,这只不过是意味着我们的行为遵循一种有规则的模式。“我们通常用以描述和解释人们行为的许多词所表示的是意向,而不是事件。”意志活动不能看作是一种具有其存在的状态或过程。总之,一切表

面上关于精神的叙述，其实都是关于身体行为或预断身体行为的叙述，并不存在什么只有本人才知道的内心生活，有关每个人的精神生活的问题从原则上说都可以通过长期观察个人的身体行为来加以说明。

赖尔的观点在西方被称为行为主义。但他的行为主义不同于一般的行为主义。他并不否认精神活动的实在性，他的研究只是想阐明心理生活的性质，用行为的意向性去解释某些关于心的概念。赖尔对笛卡儿心身二元论的批驳包含许多合理因素，并为人们进一步思考古老的心身问题开辟了新的途径。他在这方面的贡献为当代西方哲学的一个分支——“心的哲学”奠定了基础。

5. 当代心的哲学

心的哲学是当代西方哲学中一个相对独立的分支。“心的哲学”的英文是 Philosophy of Mind。也有人将它译为“心灵哲学”或“精神哲学”。把 Mind 一词译成“心灵”容易和“灵魂”(soul)这个带有神学色彩的词混淆，随着现代科学的发展，灵魂已经不再是普遍接受的概念了。Mind 指的是精神性的“心”，不是指“心脏”，由于中文里没有这个区别，故有人译为“精神哲学”。但精神与物

质相对应，mind 则与身体相对应，故译成“心”亦不会引起误解。

当代心的哲学起源于赖尔的《心的概念》以及维特根施坦的《哲学研究》中的有关论题。它的主题是定义心灵现象以及由此涉及的其他问题。从心的哲学几十年的发展来看，先后出现了行为主义、物理主义和功能主义这三种比较有影响的学说。

行为主义的论点是通过主体的行为来判断和定义主体的心灵状态。例如，什么叫“痛”？行为主义回答说，“痛”意味着它的主体会有叫、皱眉……并试图逃避、摆脱它的行为。行为主义的解释比较接近日常生活中人们对他人心灵状态的判断。人格、脾气、技能、嗜好等等，似乎只能通过人的行为才能作出判断。然而在日常生活中，一个人感到痛时并不一定要叫喊。一个完美的演员，可以在痛苦时装得高兴，而在不痛时可以演得使人们都相信他痛。这是钉在行为主义论“棺材上的最后一根钉子”。

行为主义从心灵状态产生的结果去下定义，而物理主义则从主体的物理状态、过程、性质等方面去下定义。例如，什么叫痛？物理主义回答说：“痛”意味着感受着痛的主体处在一定的物理状态中。比如，痛等于神经纤维受刺激，而无论感受着

痛的主体有无行为上的表现。物理主义认为,心灵的性质、状态可以还原为物理性质、状态。两类性质和状态实际上指的是同一对象,就像水 = H_2O 一样。至于哪类心灵现象同一于哪一类物理状态,应当由经验科学去发现。

物理主义的观点可以解释不一定在行为上表现出来的心灵状态,但它无法体现心灵的主体特征。为了克服这个缺陷,又出现了功能主义的观点。功能主义者提出,心理状态应当由它所具有的功能来定义,或者说从它的因果关系上定义。它的公式是:给予一定的输入信号(刺激等),则心理状态S1就会导致新的心理状态S2,并产生相应的输出信号(行为等)。这个公式允许一个心理状态可以有不同的行为结果(输出),允许分析没有行为表述的心理状态,因而可以处理心理状态与行为后果之间的非直接关系。与行为主义和物理主义的观点相比,功能主义的解释要圆满得多。

以上三种观点具体内容不同,但有一个共同点,这就是混淆了精神活动本身与身体行为之间的区别,把二者作了不同程度的等同,把前者归结为后者,这是一种当代的机械唯物论观点。美国哲学家J·塞尔对这一点看得很清楚,他说:“近来流行的大多数关于精神的唯物主义见解——诸如行为主义、功能主义和物理主义,都以隐含地或明显地

否认存在一些如同我们平常认为的类似于精神的事物而结束。那就是，他们否认我们真正地具有主观的、有意识的、精神的状态，并且否认这些状态与宇宙中其他任何东西一样真实和不可还原。”三种观点的持有者虽然运用了大量的现代科学知识来证明他们的观点，但受他们形而上学思维方法的限制，他们没有能解决心身关系问题，而只是给这个古老的哲学问题提供了几种现代的答案。

值得注意的是，在当代西方哲学家中也有人
对心身关系问题提出了辩证的见解。例如，塞尔指出，精神现象具有意识、意向性、主观性和精神因果关系这四个特点。正是这四个特点使得心身问题成了最困难的问题，使得哲学、心理学、人工智能领域里的许多思考者绞尽脑汁而不得其解。现代生物学的发展已经比较清楚地揭示了心理现象的生理过程的每一个细节，但我们确实已经知道是这些过程导致的心理现象。精神现象确实是存在的，这是“素朴精神主义”的基本点。“精神状态是有的；一些精神状态是有意识的；许多精神状态有意向性；所有的精神状态都有主观性；许多精神状态在决定世界中的物理过程时起着因果作用。”塞尔还明确地说：“我相信心身问题有一个颇为简单的解答，一个既与我们所知的关于神经生理学的知识又与我们关于精神状态的性质的常识

概念相符合的解答。”“精神和身体相互作用，但它们不是两个不同的东西，精神状态仅仅是大脑的特点。”“大脑活动确实通过生理过程导致身体的运动。我的完成一个抬起手臂的运动的有意识的企图，导致了手臂的运动。在精神词语的较高描述层次上，抬起手臂的意向导致了手臂的运动，但在生理学词语的较低描述层次上，一系列的神经元触发了一连串导致肌肉收缩的过程。它们两者都有着真实的因果关系，较高层次的因果特点既是由较低层次元素的结构导致的，又是在这个结构里实现的。”

当代英国牛津学派的分析哲学家P·F·斯特劳森对传统的身心问题也曾作过一番探讨。他批评了两种针锋相对的观点。一种是笛卡儿学派的观点，它把意识状态归诸一种精神的实体，这种实体虽然与肉体密切相联，却又完全不同于肉体。另一种观点是现代所谓“没有物主”的理论，即认为严格说来不可能归诸于任何事物。斯特劳森认为这两种观点都是错误的，各自走向一个极端。他用分析哲学的方法对这个传统的形而上学问题提出了一个解决方案。

他认为，应当把人看作一个原初的概念，同时把意识状态和物质特性都归诸于人这同一个实体，心的概念是从人这个原初的概念中推演出来

的。他还强调不要把人这个原初的概念理解为由心的概念和肉体的概念组合而成的复合概念。“我用人这个概念所表达的思想是：人是那样一种实体，我们既可以把有关意识状态的谓词，也可以把有关肉体特征、物质状况等等的谓词，同等地应用于这个单一类型的单一个体。”如果把人理解为两种主体——一方面是经验的主体，另一方面是物质属性的主体——的组合物，都会引起许多无法解决的问题。他还强调不能把纯粹的个人意识、纯粹的自我看成是一个可以用来解释人的概念，认为它至多是一个派生的、非原初的概念。

当代西方哲学家为解决身心关系这个传统的哲学问题作了孜孜不倦的努力，他们的学说虽然存在着种种缺陷，但他们的探索和思考有许多创见，大大地丰富了这个问题包含的内容。

6. 行为科学与哲学

行为问题是当代西方思想界的研究热点。对人的各种行为(包括个体行为和组织行为)进行研究不是思想家们心血来潮，也不仅是科学家和哲学家们理论研究的需要，而是出于现实社会生活的需要。行为科学家赫西和布兰查德说：“这一世纪来，社会的转变是惊人的。我们已由一个农业

社会进展为一个机动性的工业社会。……当我们为生长于这一富足的黄金时代而高兴的时候，同时却发现自己翻滚于一连串的冲突之中——国际间的冲突、种族间的冲突、管理阶层与工人间的冲突——这些问题不能单凭科学技术的技巧予以解决，需要社会技巧。我们所遭遇的许多极严重的问题并不在于‘物’，而在于‘人’。”正是这种社会需要，推动着西方行为科学的发展和繁荣。

行为科学不是一门独立的学科，而是一个学科群的总称。根据美国《国际社会科学百科全书》的说法，行为科学是包括类似运用自然科学的实验和观察的方法，研究在自然和社会环境中人的行为的任何学科。具体说来，它包括社会学、心理学、人类学以及生物学、经济学、法学、精神病学和政治学科中有关行为的部分。行为科学这个名称的出现是1949年的事。早在第一次世界大战前后，欧洲部分社会科学家、人文学家以及哲学家为了打破当时科学界过份分化的状况，发起了科学统一运动，先后举行了多次国际性会议，并成立了“科学统一研究所”的组织。到了1949年，在美国芝加哥大学举行的一次跨学科会议上，与会者讨论了用现有各门学科的知识来发展关于行为的一般性理论的可能性，并采用了行为科学这一名称。从那以后，行为问题成为各有关学科，特别是心理

学和社会学研究的重点。这些研究都有十分明确的实用目的,因而得到政府与社会团体的资助。美国福特基金会于1952年拨款成立“行为科学高级研究中心”,每年选拔40位来自美国和10位来自其他国家的行为科学家进行各自的研究。1952年又拨款给哈佛、斯坦福、芝加哥、密执安及北卡罗来纳等五所大学,委托它们开展行为科学的研究。洛克菲勒基金会、卡内基基金会和美国联邦政府对行为科学的研究也予以巨额资助。

心理学和社会学是西方行为科学的主要部分。在这些学科的行为主义流派发展的过程中,现代西方哲学的一些流派源源不断地为之提供哲学前提和论证,并由此汲取养料,转而开辟新的途径去解决“身心关系”这样一些古老的形而上学问题。

心理学中的行为主义流派出现于本世纪20年代。它的代表人物宣称,心理学的研究对象是行为,而不是意识。所谓行为就是有机体用于适应环境变化的各种身体反应的组合。这些反应不外是肌肉收缩和腺体分泌。它们有的表现在身体外部,有的隐藏在身体内部;强度有大有小。总之行为是能观察到的,效应的,多半是运动性反应的总体,而意识只是虚构的概念。

心理学行为主义的出现体现了当时的思想潮

流。早在行为主义创始人华生(1878—1938)全面论述他的行为主义思想体系之前,已有一些哲学家指明了这一发展趋势。1910年,新实在论哲学的创始人佩里和霍尔特首次指出,不是意识,而是机体的动作才是心理学的研究对象。佩里在《当代哲学主流》中写道:“我深信,既不能通过对精神内容的分析,也不能用自我直觉去发现精神活动的本质;简言之,必须抛弃整个自我观察法并代之以普通观察法。”“必须把行为和行为所选择的环境因素归为一类,即把反应和刺激归为一类。诚然,行为方式或行为本身都不是精神,但这只是因为精神就是同它们(行动方式和行为)所利用的和所分离出来的各种客体联系在一起的那些行动方式和行为。”还有一位哲学家辛格尔也对心理学的对象表示了类似的想法。他于1910年在对美国哲学学会所做的报告中,阐明了他的学说的基本观点:“意识不是根据行为而推论出来的某种东西,它就是行为。”

在这种哲学气氛中,行为主义的心理学创立了。意识被排除于心理学研究的领域之外,行为占据了心理学研究的中心地位。行为主义的创始人华生写道:“心理学研究应当抛弃一切都援引意识的时代似乎已经来到了。”他认定,心理学的任务是研究能适应周围物理环境和社会环境的有生

命体的行为。心理学研究的目的，乃是揭示控制行为并将它引向所需要的方面的手段。

逻辑实证主义的原则是行为主义者们的另一项重要哲学基础。这个哲学派别的一个基本原理，就是认为物理语言，即只包含表示事物特征的物理概念和术语的语言是一切科学的语言。所有说明心理状态的句子都应当被分解为只包括物理概念和术语的句子。逻辑实证主义的创始人卡尔纳普认为，心理学的全部原理应当分解为包括属于从外部观察到的行为的概念的语句。譬如，他解释说，心理学中称之为“感知红颜色”的状态实际是由对一定物理刺激所产生的一系列物理反应构成的。

这种逻辑实证主义的观点有时被称作逻辑行为主义。它的观点与当时的另一学派——操作主义非常接近。操作主义的基本原理是，任何一个科学概念或原理的内容都是某一操作系统。操作主义的代表人物布里奇曼说：“概念是相应操作系统的同义语。”他以长度概念为例说明这一原理。他认为，长度概念所表示的只是人测量长度的操作的总和，而与对象的某一客观存在的属性毫不相干。无论逻辑实证主义还是操作主义都表现出一种对概念作科学的精确规定的要求。这种趋势受到了具有实证主义观点的心理学家的欢迎。逻

辑实证主义和操作主义为行为主义心理学派的研究提供了方法论的理论依据，从而产生了形形色色的新行为主义理论。

到了 50 年代，逻辑实证主义的许多主要代表人物，如卡尔纳普、格姆佩利等修正了他们原先的立场，不再坚持“一切科学原理都应在直接观察到的现象的术语中反映出来”，而是认为科学概念体系只在某些点上与直接观察到的现象发生联系。一批原先奉行操作主义立场的心理学家也开始认识到操作主义的局限。例如上文提到过的斯金纳，他在三十年代最先试图应用操作主义的程序去确立心理学术语，而到了五十年代末，他开始批评布里奇曼，否认概念是操作的同义语。他论证说，科学概念的内涵不应在操作或动作的特性中，而应在操作所涉及的或行动所引起的客体的性质中去探索。从这个观点看，“长度”概念与测量操作无关，而与被测量对象的一定属性相关。同样“疼痛”概念，照斯金纳的说法，不尽限于人感到疼痛时观察到的反应，而应该与直接观察不到的，引起这些反应的现象有关。科学哲学的代表人物费格尔也在五十年代中期对操作主义提出批评，他认为这一学派在排除空想因素的过程中对科学有过帮助，现今这一学派“已超越它的效用界限”。长期以来，心理学家们试图从操作主义、逻辑实证主义和

新实用主义的原则出发进行研究，而从六十年代初开始，心理学开始以新方法去解决问题。行为主义的心理学逐渐被人本主义的心理学派所取代。

人本主义的心理学家并不排斥研究行为，但对行为的本质作出了新的理解。他们认为，心理学不应排斥意识、认识、智力过程等概念。既然意识、认识、智力过程的现象是宇宙的自然现象，那它们就应当包括于科学范围之内。将它们排除于科学研究的范围之外，这是神秘主义或者至少是二元论的表现。他们力求把行为和意识都理解为统一系统的必要成分，把意识看作是生命体与周围世界相互作用的特殊形式和行为的调节环节，重视研究调节机制问题。例如美国心理学家伍德沃斯(1869—1962)认为，心理学应当研究整个人的全部活动，不应只研究意识或只研究行为。他在研究行为时注重的是行为的对象特征，而不是行为的运动，因此，他把同周围事物有关的行为看成是认识周围世界、发现所研究客体的不同特征的手段。他重视动机，认为人的活动包括驱力和机制。驱力发动机制，机制可以转为驱力。他主张心理过程与生理过程是同一过程的不同科学描述，而不是两种平行的过程。他提出了新的行为公式： $W \text{---} S \text{---} O_w \text{---} R \text{---} W$ 。这个公式的意思是说：“当有机体在一定情景中做一件事的定

势时，他接受刺激并作反应，由于他对情景和目标的定势，刺激和反应带有客观的意义，刺激使他知道关于环境的一些事，而反应目的则在于客观结果。”（周围世界——客体——有一定情景和有一定目的定势的机体——行为——改变了的世界）这一公式是对老行为主义“刺激——反应”公式的否定，从哲学基础来看，是对行为主义贬低人性的生物还原论和机体决定论的否定。人本主义心理学派的代表人物尽管理论观点各异，但他们共同的思想渊源和哲学基础是西方人道主义传统和现代存在主义思潮。他们的出现把西方的心理学的研究再一次由“外部空间”引向“内部空间”。

行为主义是一种机械唯物论思想。它的产生、发展，乃至遭到批判而影响日衰，一方面与西方社会生活的发展有密切联系，另一方面亦与西方心理学、哲学本身发展的需要密不可分。从本世纪初以来，西方哲学界兴起一股强大的反对传统形而上学的思潮，从表面上看，仿佛是因为哲学家已厌倦了几千年的争论，想一劳永逸地解决哲学问题，实际上是由于以精确计算和测量为手段的自然科学深深地影响了一批哲学家，使他们产生了将自然科学的精确尺度移植于哲学从而彻底消除理论纷争的念头。从方法论角度来看，这就是还原主义。而反对这种做法的哲学家则持各种

反还原主义的立场。当代西方哲学关于身心关系问题的争论实质上就是还原主义与反还原主义之争。

从广义上说，还原主义(reductionism)是指这样一种思潮，它试图将某种物质运动形式归结为另一种形式，用一门学科的术语、理论和规律取代另一门学科的术语、理论和规律。早在十七世纪，英国经验论哲学家霍布斯在《论物体》一书中就试图用运动着的物质解释一切精神现象。现代还原论者则试图把生物学规律还原为分子运动规律，甚至把人类活动还原为低等动物的反应，再把这些反应还原为物理—化学过程。他们认为如果一门科学的理论、规律可以用一门科学的理论、规律说明，前者则被认为已还原为后者。1961年，E·纳格尔提出科学之间的还原有两个形式化条件，即“可连结性条件”与“可推导性条件”，满足这两个条件便认为实现了一门科学还原为另一门科学。还原法的运用既可增加新的信息，又可提高其预言力量，并将促进各门科学的统一。

心理学行为主义就是在心理学中推行还原主义的表现。亨佩尔指出：“在行为主义的所有不同形式中，都有一个基本的还原主义的方针；在或多或少严格的意义上，行为主义试图将关于心理学现象的论述还原为关于行为现象的论述。”行为遗

传学试图将社会学还原为遗传学。社会生物学家则将各种社会行为还原为生物行为。而在身心关系问题上持行为主义、物理主义、功能主义立场的哲学家无一不是在推行一种还原主义。人们已经在不同场合下批评了他们得出的结论，现在值得我们深思的是，这种还原主义的方法是解决问题的正确途径，还是一条错误的道路？

首先应当指出的是，从认识论角度考察还原主义本质上是一种形而上学的思维方法。“还原”(reduction)一词的原义是简化、简缩、缩小。作为科学认识的还原主义的基本思想是：主张把复杂对象分解为简单部分，从简单部分特性的总和来把握对象的整体；主张以低级运动形式解释和说明高级运动形式，进而说明对象的整体，这是还原认识的完整过程。由于这种认识方法在一开始就撇开事物的总体联系来把握事物，这就“堵塞了自己从了解部分到了解整体，到洞察普遍联系的道路”。在科学分门别类进行研究的时代，还原方法对各门经典科学的建立起过积极作用，但随着科学的高度分化转向高度综合，还原主义的局限性就非常明显了。

然而，正像分析与综合不是绝对对立的一样，还原和非还原也有着各种联系。作为一种研究方法的还原主义，客观上起着促使科学高度综合的

作用。在古代,哲学是包罗万象的科学,各门原始学科之间界限模糊,浑然一体。近代以来,各门学科纷纷从哲学母腹中分离出来,分化是科学发展的主导趋势。但正如分析必然导致综合,科学的高度分化直接导致了本世纪三十年代起科学的高度综合趋势,因为科学持续的高度分化,产生了大量的边缘学科、综合学科和横向学科,它们不仅在内容、对象方面彼此交叉,而且在方法论方面相互渗透、彼此联系,因而模糊了各门学科之间的传统界限。各种在科学分化中产生的跨学科、中间学科部分的出现,填平了原有科学分类的鸿沟。结果是科学的分化不断走向自己的反面,科学分化成为现代科学整体化趋势的一种表现形式。总之,还原方法的运用既促使科学分化,也导致科学综合,还原主义在科学发展中的作用具有两重性。

其次,十九世纪末开始的综合多变量考察,系统分析以及系统综合的方法并不是彻底抛弃还原法,而是以还原法为基础,并将其包含于自身之中。现代非还原主义对还原主义的批判,主要理论依据是,属于不同运动形式的事物的发展遵循不同的规律,用低级运动形式去解释和说明高级运动形式是不科学的。然而实际上,离开对于各个局部机制的认识,对整体的把握只能是贫乏的抽象。还原论者强调分析,强调在整体的层次下

研究其内部的结构，试图从微观结构中寻求宏观现象的说明，这是正确的，有意义的。而他们抹杀不同运动形式的质的差别则是应当予以纠正的。正是在这个意义上，我们肯定在心理学、社会学中的还原主义有其独特的贡献，从心理学、社会学角度去研究人的行为决非可有可无，因为研究人的行为正是研究人的存在的一个组成部分。从哲学角度看，汲取各门行为科学的成果，加以提炼，对行为的本质做出科学的规定，必将丰富哲学的内容，并推动一些古老的哲学问题的发展。

三、智 能

我过去曾经认为，由于电脑使我们失去人性，我们会反抗电脑。但是，我现在认识到，在高技术与高情感相平衡方面，电脑是一种多么大的解放。

——约翰·奈斯比特

计算机的发明和发展不仅有电脑专家的功劳，也有哲学家的奉献。哲学家积极参与现实社会生活，与科学家结成联盟，其结果不仅推动了社会的发展，也为哲学理论增添了新的内容。

1. 靠电脑运算的社会

电子计算机是本世纪最伟大的科学发明之

一,它的发展速度令人瞠目结舌。1946年,世界上第一台电子计算机“埃尼阿克”在美国问世,它是当时世界上最复杂的电子装置,造价1000万美元,用了18800个电子管,体积3000立方英尺,耗电150千瓦,重量30吨,占地面积170平方米,每秒钟能进行5000次加法运算。这个现在看来十分笨拙的庞然大物,却担负着新时代智力革命和信息技术革命先驱的历史使命。

40年来,计算机的发展经历了电子管、晶体管、集成电路、大规模集成电路四代。现在,正在研制第五代电子计算机。计算机的功能也度过了计算、信息处理、自动化控制时期而进入高级智能模拟时期。

电脑的广泛应用和飞速发展,对西方社会生活的各个层面都产生了巨大而深远的影响。可以毫不夸张地说,美国、日本等主要发达国家已经变成一个靠电脑运算的社会。

1981年,美国国际商用机器公司(IBM)生产的台式计算机,在办公室得到了较为广泛的应用。据国际罗马俱乐部估计,到1990年有40%的办公室工作能实现自动化,并朝着不用纸张的电子化办公室方向发展。

1983年,美国市场上有200多种型号的微型计算机出售,售价从100美元到20000美元不等,32位

的台式计算机问世,它易于操作,计算速度很快,且用简单的命令,代替了复杂的编码。现在,这类计算机已开始进入家庭。

1984年2月,日本东京国际贸易中心举办日本1984年机电产品展览会,50多家公司展出了各式各样的机器人。参观者步入展览大厅就好像进入一个机器人的王国。各种机器人在表演着自己的本领:打孔、焊接、喷漆、搬运、组装、制图……。大日机械公司展出了可做8种基本动作,能操16种语言的服务机器人。芝浦电器公司展出了装有107传感器和18个关节,能自由伸屈17度的自动检修智能机器人。

家庭自动化也是电脑革命的产物。其内容主要包括电子新闻报纸、电子购货、计算机辅助教育等。美国的收费电视、电缆电视传输网已拥有4000万用户。电子游戏也深入美国家庭,1987年已给4200万个家庭提供电脑游戏。每年售出的电子游戏程序有5000万件之多。美国社会学家B·科尼什预测,到1990年,将有80%美国家庭拥有家用微型电子计算机。

近年来,微型计算机网发展迅速,1982年,美国还只有12000个微型计算机网,到1987年,已达110000个。这些计算机网连结一半以上的商用个人计算机。

电脑的飞速发展和广泛使用，给西方国家的决策方式、国民经济管理、产业结构、国防建设、文化教育、医疗卫生、银行业务、智力开发等等，都带来了巨大深远的影响。

计算机的发展与微电子学的发展关系密切。所谓微电子学，是电子学的一个分支，它研究十分微小的、带负电荷的亚原子粒子，即电子的运动。推动计算机发展的就是体积小、价格便宜、耗能省、功能强的微处理器。

西方许多学者认为，微电子技术和计算机在社会、经济各领域的广泛应用是人类历史上的第二次工业革命。第一次工业革命是用蒸汽、电机机械代替手工劳动、体力劳动，是四肢力能的革命，它延伸了人的手臂，增加了人在工业生产中本来是微不足道的臂力。第二次工业革命是用电脑代替人脑或增强人脑的革命，它把信息和计算机化的智能并入机器和生产系统，它正以空前未有的速度和无法预见的广度扩大着人类的智力，给人类带来极其巨大的影响。

2. 电脑与人性

1982年2月3日至5日，150名学者、200名科学家、政治家、实业家和新闻记者聚集在奥地利

萨尔茨堡,参加罗马俱乐部主办的“微电子学对未来经济和社会的影响”专题讨论会。俱乐部主席奥尔利欧·佩奇说,微电子学的出现可能是人类历史上最伟大的革命,它带来了目前不十分明了的、从未有过的风险和机会。它引起了人们的严重的忧虑,同时也给人们带来巨大的期望。

如同一切科学技术的发明一样,微电子学和计算机对人类社会的作用是正反两方面的。它的积极作用是:(1)大大地提高了社会劳动生产率,从而能为人们提供所需要的资源,有可能为每个社会成员提供一种高质量的物质生活;(2)有可能在事实上消灭贫困和严酷、单调、重复、危险的职业,实行较短的工作时间和年限;(3)有可能为建立一种新型的社会开辟道路,在这样的社会里,个人会有时间、财力和机会通过培养个人的艺术、科学、工艺、教育、体育或其他方面的兴趣,达到充分发展自己的才能的目的。“事实上,微处理器可能是走向乌托邦的关键。”

但是,微电子技术和计算机的盲目发展也给社会带来消极作用。首先是新技术浪潮可能会进一步加剧由技术发展带来的有害后果——环境、气候、人口爆炸等。其次是由于信息可在瞬息之间得到,这就增强了统治者控制社会的能力。各级政府都利用计算机从各方面加强对公民的控制,

这就意味着公民“隐私权”有可能被剥夺。再次是微电子文化还可能产生人的生活意义的丧失，劳动在人类生活中的地位发生变化。传统意义上的劳动，即通过消耗肉体和精神的能量，在生产和服务行业中得到某些结果的劳动在很大程度上被消灭了。在工业化社会中，劳动与人生意义相联系。在传统意义上的劳动被消灭以后，人们必须寻找其他创造性的活动来取代以前的劳动，以恢复人的生活目标，重新明确人生的意义。

现代西方文明的进展面临着一个事实，人通过智力生命去获得物质力量，而失去智力的人的生命却降格为简单的物质力量。机器人的大量出现，会使更多的人升格还是降格？这是一个严肃的问题。西方有许多人担心，机器人是否会按错战争按钮，从而引起世界性的灾难？机器人是否会通过加强社会监督而成为威胁人的一种力量？当冷冰冰的机器怪物一旦能广泛代替人去解决各种问题时，是否会导致“人性的完全堕落”或“人格的解体”？这些问题就是电脑与人性，就是人机关系问题。科技革命的新成果，会成为哲学世界观的新起点。如果有一天，人工智能的目标完全达到了，那么人机关系就会成为计算机文明的核心问题。它必然会改变人在系统中的地位。

3. 人工智能的疑难

人工智能的发展不是一帆风顺的，目前围绕人工智能问题，赞成和反对的意见都非常激烈。反对者指责说，人工智能只是一种错觉、空想、荒唐、异想天开、偏执狂、新的炼金术，“实际上没有什么成就”，“已经迷失方向”，“正在进入危机时期”，“好戏就会收场”。赞成的人则说，看不到人工智能有成功可能性的人太愚蠢了，不能认为智能只与人体相关，如果这样看就是“狂妄自大的碳素化学家”或“愚蠢的碳化沙文主义者”。

人工智能研究的最终目标是研制出能够像人一样运用智能解决问题的计算机。早在计算机发展之前，数学家们就看到了计算和智能之间的联系。电子计算机出现以后，人们就把它看作是第一个人造的能表现智能的仪器。图灵在1950年巧妙地给“思维”下了一个定义，他说：“如果自动机能够在某些指定的条件下摹仿一个人把问题回答得很好，以便在很长一段时期里能迷惑提出该问题的人，那么这种自动机就可以认为是能够进行思维的。”在这里，图灵实际上提出了“行为等价”准则作为判断计算机能否思维的标准。这个标准影响深远，直至现在仍有大批拥护者。

美国著名计算机专家H·赛蒙说：“我们已经拥有真正能够思想的机器，根本不必等待某种机器的出现，因为眼下的数字计算机已经具有与你我同等意义的思想了。”

赛蒙的同事艾伦·纽厄尔声称：“智能不过是一种物质符号处理的问题；它与任何特定类型的生物或物理的硬件没有本质联系。凡是能以恰当方式处理物质符号的系统，都具有与人工智能完全同等意义上的智能。”

“行为等价准则”至今仍是人工智能研究取得成果的主要判断标准。但问题在于，计算机所处理的只是固定的事实，而人的行为背后却有无法用固定程序来表示的东西，不同的行为会有不同的定义，相同的行为也会有不同的定义，于是，确定性就成问题了。这是人工智能目前遇到的一个主要疑难。

其次，人工智能的赞同者认为计算机可以模拟人脑。然而人还不知道自己的智慧到底是什么，还不知道自己是怎样被认识被理解的。现代计算机在心理学、教育学和语言学中应用成果甚少，这是主要原因。“人脑”与“电脑”之间有许多相似之处。例如：知识——数据，决策——程序操作，意识流——程序操作的追踪和运行记录；学习——对程序自身的修改。但也有一些根本性的差

别。例如，人的学习是以脑细胞和神经细胞的激发方式来实现的，这与模拟学习过程的任何计算机程序都毫不相干。自古以来，许多哲学家认为，智慧的心灵与感情的肉体是可分的（源于柏拉图），人类的智能不仅可知，而且可以用数字形式表现它的固定的结构。然而现代有不少人，特别是文学艺术家，认为人类心灵中的智慧是不能与富有感情的肉体分离的，而且不可能希望得到确切无疑的理解。已有的哲学、心理学的关于认知结构的一般理论太粗浅、太褊狭，必须进行修正和补充。

人工智能的第三个疑难是形式系统的极限。人工智能的基础之一是关于“物理符号系统”的理论。这种理论认为，如果具有输入、输出、存贮、复制、建立符号结构和按已知符号继续完成行为六种功能，就算一个完备的“物理符号系统”，而它就可表现出智能。人与计算机都是完备的物理符号系统，因而可以用计算机来模拟人的智能。这个理论的提出已有30多年历史。这个理论假定世界可分解为信息单位，因此一切都可用形式化规则来加以解释。但这样一来，应用人工智能必须先把问题形式化，但一般问题都是非形式化的，这就需要有一个转换。问题在于，一般的转换本身也是非形式化的，即先要对“转换”进行形式化。于是，这

里就会碰到一个恶性循环的无限回归问题。更有甚者,根据哥德尔的不完全性定理,允许在一个形式系统中存在不可判断的命题。但是,如果我们无法判断一个命题是否存在着形式的算法,人工智能的技术就难以施展。有人认为,哥德尔定理规定了人工智能的极限。

知识表示的疑难是人工智能的第四个难点。知识的获取、表达和利用是人工智能问题的核心。有些研究者把人脑的认知过程分为神经过程、初级信息加工和高级的心理过程三个级别,知识可以用中性数据或程序来表示。1979年,人工智能研究者还宣布创立一门新的“认知科学”。但直到今天,只有三种获取知识的方法:通过编辑系统使有关专家与知识库进行通讯;模仿教学过程把有关专家的知识转入知识库中;设计自学机构,让系统通过输入来自我完善本身的组织结构。这些方法与人获取知识的实际过程相比,其本质差别仍显而易见。直到目前,计算机在偏离设定条件下完全不能工作。它只能执行规则,把一切都先行转换为数字,用以判断某种个别特性,而不能像人那样可以灵活掌握准则,不需要经过数字转换就可以判断整个局面。

人工智能的研究虽然遇到了种种疑难问题,但都还不足以证明人工智能不能达到目标。从以

下三个方面看，这方面的研究仍有强大的生命力。

首先，人工智能的基本信念在各种批评面前并没有动摇；人脑是个有限的系统，原则上可以搞清楚。就人的大脑来说，其结构特性与认识能力都是有限的。有人估计，人脑先天部分的复杂程度不会超过基因的复杂程度，而人脑后天部分的复杂程度更清楚地受到时空、环境与条件的限制。确实没有理由认为有智力的生命只能由碳素化合物组成，而不能由别的物质组成。过去人们认为，机器不可能具有人的七种基本智能表现——逻辑推理、记忆、计数、计算、学习、解题和图象识别，现在已经无人这样说了。机器的“智能度”一直在不断提高。目前处理几条、几十条到几百万条规则的推理系统已经设计出来，只要再增加一、二个数量级，就有可能接近人的水平。“感知机”、“联想机”已经制成，“归纳机”亦将出现。“知识工程”的进展使有些系统已经可以通过分析大量数据来发现物理规律，另外一些系统又根据某些简单的数学概念和公理形成复杂的概念并作出数学猜想，各种“专家系统”正在模拟老资格的教师、经验丰富的医生、药物学家、化学家、发明家、计算机科学家。正如进化论改变我们对生物的看法一样，人工智能将改变我们对脑的看法。

其次，用机械的方法达到创造性的路线并未证明是绝境。机器与人的一个重要差别，是在某一时空界限内，对单调重复程序具有多大的感受、容忍与反思能力。或者说，是否有抽象的自我观察能力。实际上，人解决问题的路线有两条，一是心灵的飞跃，二是机械的迫近。人依靠意识和心灵飞跃逻辑程序进行创造，但又常常使用机械行为。文学家总有一些自己的惯用语，数学家往往利用同一技巧在研究不同的分支学科的问题，侦探又常依据同一的手法去追查惯犯。人类智慧的全部历程表明，即使最大胆、最高级的创造，一旦在算法中固定下来，也就成了一些机械的技巧了。机械的方法即使不能完全达到智慧性的创造的目标，但可以越来越迫近这一目标。

再次，计算机的发展决不会停留在今天的水平上。许多人认为，计算机硅技术发展的黄金时代行将结束，而人工智能研究者对光计算机、分子计算机、神经芯片、生物晶体计算机的顽强探索会改变传统的解决人工智能问题的方法，这方面发展带来的后果实在难以预料。通过不断改进材料、原理和方法，人们将逐步迫近模拟人脑的目标，从而创造出一种生命与非生命之间的新的中介物。人工智能的研究无论最终达到何种目标，都将是现代科技的一项最激动人心的探索事业。

断言人工智能研究陷入绝境是证据不足的。

4. 塞尔的“汉字小屋”

“人工智能”的性质和发展前景在当代西方哲学家中引起激烈争论，促使了各种新认知理论的产生。这些理论包含许多关于人的思维方法、记忆方法、决策方法、认知方法等方面的新概念。

美国哲学家约翰·塞尔是“计算化主义”的反对者。他在《心灵、大脑与科学》这本书中以明确有力的推理，论证了他的见解，数字计算机决不能产生心灵。脑“心”有别，“心”是脑产生的。

塞尔说：“哲学家多少个世纪以来，为弄清机器能否思维伤透了脑筋。”现在，一大批计算机专家认为，我们现在已经拥有能够思维的机器，数字计算机就是能思维的机器。因为，意识只不过是一种“形式化过程”。目前盛行于哲学、心理学以及人工智能领域的观点，是强调人脑功能，但人脑不过是一台数字计算机，心灵不过是一种计算机程序。心与脑的关系就是程序与计算机硬件的关系。计算机肯定也会具有思想与感情，只要有了合适的程序。计算机科学家和人工智能领域中的工作者们设计出与人脑和心灵相当的合适的硬件与程序

仅仅是一个时间问题。有的人甚至说，下一代计算机将会十分聪明，到那时，“如果它们愿意把我们收进它们的家门，作为家饲的爱畜，那我们就算是幸运了。”这是一种“强人工智能”的观点。

塞尔对这种“计算化主义”提出批评。他的反驳中包括一个“汉字小屋”的例证。

假设我被锁在一间屋子里，别人递给我一组汉字。再假设我不懂汉语，既不会写也不会说。……对我来说，汉字只是许多没有意义的形状词。进一步假设：外面的人又递给我第二组汉字，并附带着一套能组合两组汉字的规则（规则是英语写的，以便我能看懂），这规则能帮助我把两组形状符号按汉语语法和意思组合起来。现在，屋外的人再递进第三组汉字，并附上一套能使我把第三组汉字与第一、第二组汉字组合起来的英文规则，指导我把某些形状词还原成另一些汉语符号，使它们与第三组的某些形状词相符合。如果第三组符号组成的是“问题形式”，那么，我把前两组符号放入第三组，形成“答案”，此时，规则成了组合句子的语法。只要我有正确的规则指导，又经过熟练化训练，那么即使我被锁在小屋里，仍能同屋外真正的中国人一样，正确地

回答汉语问题，而屋外的人谁也不会知道我竟一个汉字也不识。

这个例子说明，在一个外部观察者看来，依靠使用一种形式的计算机程序，虽然操作得准确无误，好像已理解了汉语，但仍然是目不识丁。计算机所具有的，是一种处理未经翻译的汉字符号的形式程序。也就是说，计算机具有的是一种语法，而不是语义。“汉语小屋”这个比喻的全部用意就在于提醒我们注意到一个为我们所熟知的事实。要理解一种语言，以至要完全具有心灵状态，就要具备比仅仅一套形式符号更多的东西，就要具备一种释义，或者说那些符号都要有意义。而一台数字计算机正像我们所定义的那样，不会比单纯的形式符号具有更多的东西。“一句话，心灵不仅是语法的，它还有个语义的方面。计算机程序永不可能成为心灵。”

塞尔的批评建立在一个非常简单的逻辑推论上：单纯的语法对语义来说是不充足的。数字计算机既然是计算机，按照定义，就只是一套语法而已。语义与语法两种特性不可混淆的事实足以证明数字计算机不可能具有“心灵”。这个结论意味着仅仅通过程序设计来创造心灵的工程从一开始就注定失败。创造心灵与任何特定的技术水平和

程序的复杂性状态毫无关系。“强人工智能”的目标是不可能实现的。

为了使人们对他的结论不产生误解，塞尔说明了两点：第一，他断定的不是“机器”不能思维，而是一台数字计算机不能思维。因为在某种意义上说，人是机器，是能够执行某些运算的物质系统，我们都是机器，我们能够思想。因而自然就存在着能够思维的机器。这个问题的另一种形式是：“一台人造的机器能思维吗？”要回答这个问题，取决于这种人造物是什么。如能设计出一台与一个活人每一个分子都一样的机器，那么原则上可说它是能思维的。第二，他的结论与计算机技术发展到什么阶段无关。他说，人们将比今天更加善于用计算机模拟人的行为。但是不管计算机模拟能力有多强，它也不可复制心灵的特征——意识、思想、情感、情绪等等。模拟不是复制，两者有本质区别。

塞尔还指出，“强人工智能”观点的错误根源在于把心灵看作是纯形式的，并且被行为主义所作弄，仅从行为的外部形式来判断“心理状态”或心灵。

塞尔的观点，特别是他那个“汉字小屋”的例证提出来以后，受到了许多哲学家的重视，他们赞同这一例子，并用来攻击思维计算化模式的观点。同时也有许多计算化模式理论的支持者反驳塞尔

的观点,双方各执己见,莫衷一是。

美国麻省理工学院哲学教授维尔·夏培尔曾经指出过塞尔的例证的两个缺陷。首先,心灵计算化主义的理论基础是功能主义,而不是行为主义。把精神活动完全看作是内在地确定的,不存在任何联系性质,能被当下的观察直接觉察,这种观点是行为主义关于心灵学说的中心原则,但塞尔把这种观点归咎于计算化主义者。因此,塞尔的目标打歪了。其次,塞尔捍卫自然主义的心灵学说,把理智、智力、意向、意识都看作生物过程,如同消化、内分泌之类的生物过程一样。他认为计算机没有理智,因为现在的计算机不是“活的东西”,计算机内部的活动过程是电子过程,计算机的程序是由计算机理论工作者编制的,不是生物过程。然而即使是人类也没有非物质的心灵或灵魂。

总之,计算机主义和功能主义的真正观点并不是认为电子计算机本身具有精神活动,也不是根据行为结果给精神活动下定义。塞尔的例证有重要的启发意义,但犯了“没有打中想要打的目标”的逻辑错误。

6. 新感知理论

计算机的发展改变着人们对人脑本质的看

法，哲学认识论也在发生着变化。在计算机革命的冲击下，传统的感知理论捉襟见肘。当代西方哲学家提出了各种新的感知理论，力图对计算机和人工智能的研究成果进行哲学的再认识。夏培尔的新感知理论就是其中之一。

新感知理论的基本观点是：精神活动与信息活动的过程是一致的，信息活动即心灵活动与电子计算活动是一致的。这种观点也被称作心灵的“计算机化学说”或心灵的“计算机化模式”。

新感知理论在许多方面与传统的感知理论相一致。感性认识是一个复杂的过程，感知的对象出现在感知有机体之外，人的感官和神经系统的反应和活动通过大脑皮层进行。感觉始于一个与感觉有机体直接相关的物理事件的序列，终结于有机体对包含在最初事件序列中的那些物理对象的信念。

新感知理论给传统的理论增加了一个重要因素，这就是信息。根据新的感知理论，从物理对象伸展到大脑的一系列事件这个感知过程应是：对象是信息源，产生信息，信息由对象传送到大脑；大脑则是信息的接受器；一系列事件本身，构成它们的各个特殊成份都是容纳、运载或携带信息的工具或媒介。

夏培尔认为信息是一种客观的东西，它的产

生、传递和接受并不要求任何一种预设的解释程序，信息所依赖的是一种客观存在的不同事件和结构的关系之网。信息就是一个信号所能真实地告诉我们的关于其他事物状态的那种东西，它的意义取决于理智的解释结果。

信息在感知过程中的作用可以用下面这个简单的例子来说明。桌子上放着一个李子，光线从李子表面反射到汤姆的眼里，感知过程也就开始了。从李子反射的光达到视网膜，始终保持着李子的结构，这一结构与支配光的反射和传播的物理规律相一致。光携带着关于李子的信息，将它传送至汤姆的视神经系统。汤姆的视神经系统从光中收到信息，其本身又成为信息的载体。以上过程发生后，汤姆身上所发生的一系列精神现象——包括桌子上的李子是紫色的这一信息的产生——都是一个信息活动过程。精神活动与信息活动的过程是一致的。

李子的信息通过汤姆的眼睛和其他神经系统传入大脑以后，特殊的结构或状态便作出接收反应。这是一种感觉状态，也是一种信息状态，是外物的表象，其中，包含着信息的内容，包含着它所传递的信息。感觉结构一旦在汤姆心中形成，就开始下一个知觉过程，在这一阶段产生了精神计算化过程。关于信息内容本质的感知结构（新理

论称为认知结构)有三个特征:(1)这个结构包含着一些具体的、特殊的东西;(2)感觉状态中的信息是密码化而隐于图象形式中的;(3)它的信息内容极其丰富,需要用数千个句子才能概括一幅简单图画所传递的信息。

夏培尔说,人们对精神计算化这一过程的本质了解甚少,因为“关于大脑的结构和功能我们所知甚少,也不明白它是如何编写程序的,但大脑包括计算化过程的系统,这一点还是有一定根据的”。从这个过程的结果中可以建立几条规则性的东西。

精神计算化过程的结果是建立信念。汤姆相信李子桌子上,并且是紫色的。汤姆头脑中形成了“李子是紫色的”命题。信念具有命题内容,在信息理论术语中,信念就是一种内部结构或给汤姆输送信息的状态,不同的命题状态具有不同的结果。如果汤姆看到李子却吃不准它是否是紫色的,那说明他认为命题有问题,不敢肯定它是对的。

信念在产生和控制主体行为时起着特别重要的社会的作用。但主体并非对每个信念都处于意识状态,有时无意识的信念也能影响行为。

信念是一种认知结构。就内容来说,信念体现的是事物的状态,而不是客体。信念是抽象的和有选择性的。感性信息在原初状态中是静止的,没有

集中和组织起来,没有分类。任何接受信息的系统必须对它们进行概念化,选择并抽象出相关的特征,以利用信息来控制行为输出。在一个自然有机体中信念就是这种选择、抽象化过程的结果。

在传统理论中,概念是进入命题的载体,命题的形成是判断和思维活动的结果。新感知理论认为,概念并不成为构成信念信息内容的命题因素,而只是作为信息传递中的抽象和不确定的手段。概念是认知过程中信息载体的结构或状态。概念既是信息抽象化的结果,又是它的前提。概念本身就是信息结构,它们的信息内容极为抽象和一般,是对某类在感性状态中的信息因素做出的反应,其类型由自身的信息负荷所决定。

显而易见,夏培尔的新感知理论来源于计算机和人工智能研究,是一种关于精神活动本质的学说。夏培尔坦率地说:“把所有精神活动都看成计算化过程这一理论在现有认识论中似乎最站不住脚,但另一方面,还没有人能提出任何确凿的反驳论证。目前关于人工智能的研究进展状况为将来的计算化模式提供了谨慎而又乐观的前景,同时我们又得承认,新的感知理论因精神活动计算化观点运用范围有限,还仅仅是一种理论,它有待于发展、验证,或者说有待肯定和反驳。”

6. 人的思维与人工智能

电子计算机日益广泛的使用及其在社会生活中作用的提高，使得人的思维能力同所谓人工智能能力之间的相互关系问题成为一个迫切的问题。人们现在实际上已经不可能指出有哪个领域不能使用电子计算机，而只能问：“人的活动的哪些范围，哪些方面不能由电子计算机取代？为什么？”这个问题不仅需要控制论、逻辑学、数学、心理学专家们的研究，也要求哲学家们的分析和论证。

让我们先看看过去思想家的一些想法，这些想法与现代人工智能的研究有着一脉相承的联系。

制造“会思维的机器”或者能够执行人的思维活动的某些功能的机器，这类想法有着悠久的历史。早在十三世纪，便有人开始尝试表述寻找正确话语的程式。到了近代，哲学家们开始讨论制造“有理智的机器”有无可能。

西方近代哲学的始祖之一笛卡儿对制造有理智的机器发生过兴趣。但通过一番思考，他认为不可能制造出类似人的智能的机器。他认为，尽管机器能像人一样完成许多事情，或者完成得更好，但它们不能完成其他一些事情。因为理智是

万能的,在任何情况下都能起作用,而机器的行动是不自觉的,只是机器构件活动的结果。需要作某些特殊的安排才能完成每一个特定的行动。所以,要使机器在生活的各种情况下都能像人一样行动是不可能的。

笛卡尔的这个观点与法国另一位近代哲学家拉美特里不同。拉美特里认为,动物具有感觉的能力和在相应情况下理智地行动的能力。人是动物,因而也是机器,不过是更复杂的机器罢了。他曾引证当时的机械师在设计各种自动玩具的技巧方面所达到的一定成就,证明他的机械论观点,从而得出结论,制造“会思维的机器”是完全可能的。

制造“会思维的机器”的另一派人根据的是将思维的本质归结为数学的和形式逻辑的操作,人的思维过程是一种独特的跟算术或几何类似的“思想演算”。这一思想在英国近代哲学家霍布斯那里得到了最充分的论证。他在《论物体》一书中写道,思维“只不过是为了标志和称谓我们的思想而对一般名词的联系加以计算(加和减)罢了”。按照他的观点,可以计算的有“数量、身体、运动、时间、质量、行为、概念、关系、句子和词”。霍布斯的观点虽然是一种机械决定论,但是他对加减法操作的抽象概括的理解,不仅跟现代的关于数学系统中算术作用的想法,而且跟现代的系统概念有共

同的地方。现代的这种系统的概念是建立在对加减操作进行更抽象、更一般的阐释的基础之上的。

德国近代哲学家莱布尼茨发展了思维是一种计算的思想。他幻想建立一种“万能数学”，它应当研究“在想象范围内能进行精确规定的一切东西”。数学的主要部分是“组合论”，即操作公式的科学。他说：“在哲学中我找到了一种方法，达到了笛卡尔和其他人借助代数和解析在算术和几何方面所达到的目的，但是对所有科学而言，卢利亚和基尔赫尔早就用组合论的方法制定了这种哲学，只是我们未能深入到它的本质中去。可是他们指出了一条道路，据此，世界上所有现存的组合概念都能够分解成数目有限的简单概念，它们好比是上述组合概念的字母表，用组合该字母表的字母的正确方法能够重新获得所有东西及其理论依据。这个发现，如果上帝能让我完成的话，将是我所有发现的根基，它本身将是非常重要的。”

莱布尼茨未能找到“人类思想的字母表”，但他的思想激发了当时许多科学家的智慧，一些人表示赞同，另一些人却持批评态度。例如，康德在《对形而上学认识的初步原理的新阐释》中说，莱布尼茨把这一技术作为自己的发明，所有学识渊博的人都为这一发明跟这位伟人一起进入了墓穴而感到遗憾。但是我承认，我将这位伟大哲学家

的这一判断，不过看作好比是伊索寓言中的那个父亲临终前给他儿子留下的遗嘱，说他在地里埋藏着宝物。但是，他还没来得及诉知他们准确的地方，就骤然寿终了。可是他却用这遗嘱促使他的儿子不知疲倦地挖地和松土。最后，尽管他们的希望落空了，却由于提高了土壤的肥沃程度而变得富有起来了。倘若有人还愿意对莱布尼茨的这一著名系统花费劳动，这就是我认为从其研究中所能指望的唯一益处。

另一位德国古典哲学家黑格尔则并不认为莱布尼茨的想法有什么值得肯定的因素。他认为，莱布尼茨将组合计算用于推理和其他概念的结合，只不过是算术的观点着眼有着更完善的方法罢了，而在荒唐无稽这一点上来说则与声名狼藉的卢利亚的技术没有任何区别。

从中世纪就开始了的关于会思维的机器的争论，到了本世纪在新的基础上又重新爆发了。这个世纪，科学和技术获得了前所未有的成就。过去曾经是令人不可思议的说法，如“人工皮肤”、“人工心肺”，今天具有了完全真实的内容。创建跟“天然智能”相等的“人工智能”也取得了长足的进步。研究“人工智能”已经进行了几十年，在这期间，有过一些空想的设计和失败的痛苦，也有人类智慧的胜利。从总体上说，人类的努力永远不

会徒劳无益。人们企图将认识自然中所取得的个别成就加以普遍化和绝对化。但在进一步的研究过程中，这种企图却导致阐明这些成就的真正作用，有时则会缩小这些成就的应用范围。无论结果如何，人们都能更加深刻地理解已经研究过的问题的本质，找到解决它的新方法。

“人工智能”的研究就是这样。人们对已经取得的成就的反思，促使许多人放弃用“机器智能”完全取代“人类智能”的绝对化的倾向，转而研究“人机最优联系”的问题，从本质上把“人工智能”作为扩大人的能力的有力工具。1958年，赛蒙和纽厄尔这两位启发式程序设计的创始人提出了三项令人鼓舞的预测：(1)不用10年，电子计算机便将成为世界象棋冠军，除非通过规章不允许它参加比赛；(2)不用10年，电子计算机便将找到并证明到那时还未被证明的重要的数学定理；(3)不用10年，大部分心理学理论将采取用于电子计算机的程序形式。然而30年过去了，赛蒙和纽厄尔的预言没有兑现。人工智能起初发展迅速，后来却遇到很大困难。究竟能否创造跟人的理智在本质特征上相等的人工智能，这个问题的解决在一定程度上取决于对天然智能，即动物和人的智力活动的研究。对这个问题有三种主要观点：第一种是乐观的观点，确信有可能建立“人工智能”；第二种是悲观

的观点，否定这种可能性；第三种观点对这种可能性表示犹豫和怀疑。这些观点是对天然智能的不同解释的结果，体现了科学家的哲学立场。

第一种观点的支持者(过分乐观者)的共同弊病是对天然智能的解释太简单。他们显然夸大了技术可能性，而对人的心理特点则缺乏足够的认识。他们坚信能迅速地建立起“人工智能”，但根据显然不够充分。这一观点的支持者，有些人强调思维的逻辑方面，另一些人强调行为方面。虽然两种研究派别之间有某些差距，但他们的共同点是，都认为现代控制论似乎能开创建立“会思维的机器”的先例，其逐步完善将最终导致跟人的智力完全相等或者超过人类智能的“人工智能”。

这种观点的根源通常是对人的思想加以行为主义的解释，对思维活动进行形式逻辑的和句法的分析，这种分析局限于编制解答课题的信息程序。的确，行为主义及其现代变体的基础是，人的思维的机制无须涉及其内部特征和过程就能够揭示出来。他们把人的思维解释为“刺激——反应”的图式。此外，对人的思维进行机器模拟的前提是假设思维的基础是一套加工信息的基本规则，因此可脱离大脑的有机体的特性去认识思维并能用现代电子计算机复现思维。

第二种观点跟第一种相反，它的支持者否定

人的思维跟“人工智能”在实质上有任何相同之处。这一派从存在主义和现象学立场上去理解思维。他们将乐观主义者的想法称作二十世纪的炼金术。他们把人的思维本身看作是独一无二的现象，并且把思维的特性加以神秘化，从而绝对否认人跟“人工智能”之间有任何相同的东西。

这些人可以说是正确地指出了人的思维不完全等于现代计算机所复现的信息过程，但他们的错误在于完全否定人跟电子计算机的活动之间有相似之处。他们的观点与活力论者相仿，都过分绝对化地断言：人的思维活动中的某些因素是不可能形式化的。他们没有考虑到人的思维中形式和非形式的因素不是绝对对立的。

第三种观点是美国哲学家普特南提出来的。他认为，人的思维和“人工智能”的差别是一个虚假的问题；这个问题的解决或者取决于社会是否承认机器人是人（如果人能做的事机器人都能做的），或者取决于机器人本身（如果向它们提出这个问题的话）。

英国哲学家麦凯所持的立场跟普特南相似。他承认目前所有机器人跟人进行的任何类比看来都是很勉强的。但对哲学家来说主要的问题是：如果考虑到“人工智能”领域中的进步，上述类比是否仍会荒诞无稽。

上述三种观点——机器统治一切的过分乐观的观点，反对机器统治一切的悲观的观点和因解决这一问题所遇到的语义困难而相对地因袭传统的观点——虽然都站不住脚，但却指出了在“人工智能”现象的分析中的现实情况和困难。

马克思当年关于劳动工具和机器的理论对于克服上述三种观点的局限性或许是有益的。马克思指出，劳动作为一种活动，其特征是人对外界的作用要借助于劳动工具。劳动工具是被人加以改造的自然物体，又用来主动地反作用于自然。“这样，自然物本身就成为他的活动的器官，他把这种器官加到他身体的器官上，不顾《圣经》的训诫，延长了他的自然的肢体。”由此可见，技术的历史就是人在劳动活动中的日益更新的功能物化的过程，其方法是发明和制造新的劳动工具。机器和机械技术的出现是劳动手段发展的历史产物。机器的重要特征(功用)是在运动的机械形式的基础上将手工工具联成整体。“一切发达的机器，都由三个本质上不同的部分——发动机、配力机与工具机(即工作机)——构成。……所以，工具机是一个机构，它在取得适当的运动之后，使用它的工具，和以前用类似工具的劳动者，作同样的工作。”

马克思没有将机器的概念扩展到那些利用了除机械形式以外的其他运动形式的装置。但他有

一段话所提出的比较概括的机器概念，却适用于现代模拟控制机，这种控制机不仅是体力劳动，而且是智力劳动的工具。他说，机器“是人类劳动的产物，是变成了人类意志驾驭自然的器官或人类在自然界活动的器官的自然物质。它们是人类的手创造出来的人类头脑的器官；是物化的知识力量”。这就是说，人借助于技术在认识自然规律的基础上，使自然过程适应于自然的目的和要求。因此机器不仅是人的双手的延长，也是人脑的延长，它改进了人的功能。

作为劳动工具而制造出来的机器，本身也变成了劳动的对象；为了改进机器，人制造了新的工具，组成更加复杂的机器。这个过程多次反复。于是，在人（主要的生产力）——劳动手段——劳动对象这个系统中产生了人的新的要求，而劳动工具，机器则变成了完善和增加人的“本质的力量”的工具。

马克思关于机器作用的思想适用于现代的信息加工。计算机、模拟装置等都是一些独特的机器，是智力劳动的工具，其作用是通过信息加工、符号和符号系统的操作过程的自动化改进和减轻智力劳动。当然，马克思没有也不可能预见所有研究模拟人的智力和智力劳动自动化问题中的困难。因此马克思关于机器是人的劳动工具和物化

知识的思想,应当在控制论、心理学和关于人的其他科学所获得的新科学材料的基础上加以具体化。

马克思关于人的思维与控制机器相互关系的看法,跟片面地承认“机器思维”可能取代人的思维的看法是不相容的。应当承认,人的思维的创造能力跟电子计算机在信息加工过程中日益增强的能力进行有机的结合将是合理的。

自两个世纪以前人们制造出蒸汽机以来,再没有什么发明比电子计算机更激动人心的了。今天,人类之所以能如此深刻地认识宇宙天体和微观世界的奥秘;之所以能以如此巨大的规模开发和利用自然资源为人类造福,都跟电子计算机的应用密切相关。它出现在哪里,哪里面貌就为之一新,就有可能出现奇迹,产生重大突破和飞跃。电子计算机已经深深地影响到社会生活的各个领域,它掀起的巨大浪潮,不但有力地推动着科技、社会生产的飞速发展,而且还强有力地冲击着人们的生活方式和精神世界。在这一浪潮的冲击中,西方当代哲学的面貌为之改观,出现种种偏颇的观点不足为奇。甚至可以在某种意义上说,正是这些带有种种局限性的观点促使人们更加深入地研究人类思维和智能的本质,促进了西方哲学认识论的发展。

四、知 识

人类拥有文明，但却日趋苦恼孤独，人类有科学，但却困惑不已，人类的知识不断丰富，但自由却更见遥远。

——阿兰·阿华

西方民族有着悠久的理性主义传统。从古希腊文明开始，知识、科学、技术在人们心目中的地位是崇高的。在当代科技革命的推动下，人们对知识的本质有了新的认识。这种认识来源于当代西方社会生活的变革，是当代西方哲学家对之反思的产物。

1. 知识就是变化

英国哲学家弗兰西斯·培根在四百年前提出

“知识就是力量”。这个口号至今仍然激励着人们奋发有力地探求知识，勇敢地开拓新的未知领域。世世代代的人类对知识孜孜不倦地追求的结果是使现代人生活在一个知识的海洋里。尊重知识成为现代人最突出的特征之一。

美国斯坦福大学教授、著名社会学家英格尔斯在谈到个人现代化问题时列举了现代人的 11 个特征。前 3 个是：重视教育，即使本人未受过良好教育，也要让下一代受到好的教育；尊重科学技术，即使不是科技人员，也愿意让下一代学习科技和从事技术职业，但并不将科技奉为神话；希望获得更多的信息，关心世界上发生了什么事情。

人类知识的增长主要是科技知识的增长。在知识的广度方面，当代的科学发现使人类历史上任何可以比拟的科学发现时期都相形见绌。20 世纪，特别是 50 年代以来，人类的知识量以几何级数增长着。最近 10 年内科技知识的增长已经超过了以往几千年积累的总和。按目前的增长速度估计，7—10 年，科技知识的增长可以翻一番；25 年以后，人类知识的总量可以达到现在的 4 倍；50 年以后，可以达到 50 倍。波兰学者列斯基根据最近三百年科技文献量指数增长的情况，作过以下分析估计：若 1960 年信息量为 1，1965 年为 1.4，1975 年为 3.5，1985 年为

8.0，2000年将是23。据统计，第二次世界大战以来，全世界每年发表科学论文大约500万篇，平均每天发表包含新知识的论文达1.3—1.4万篇。登记的发明创造专利每年超过30万件，平均每天有8000—9000件专利问世。面对这种知识增长趋势，人们称之为“知识爆炸”或“信息爆炸”并不过份。

随着现代技术革命的发展，知识的作用越来越大。许多西方学者认为，知识的迅速增长和作用增大已经改变了当代社会的性质。例如，美国未来学家约翰·奈斯比特认为，美国、日本和西欧工业发达国家已经从工业社会转变为信息社会。信息社会以信息生产为中心，知识是信息社会最主要的行业。价值的增长不是通过劳动，而是通过知识实现的。在工业社会，战略资源是资本，人们有了资本，就可以参加经济活动，就可以赢利；而在信息社会，信息成了战略资源，人们只要拥有信息，就可以参加经济活动，就可以赚钱。知识日益成为生产力、竞争力和经济成就的关键性因素。把知识当作财富，把知识当作生产力，这是技术革命带来的重大成果。

日本学者堺屋太一在《知识价值革命》一书中说：“下一个社会将是喜欢大量消费丰富的时间与丰富的知识，而对物质财富量的增长变得不那么

关心。‘下一代’人一定是使用充分的时间，接受丰富的知识，在社会主观的变化与多样化中反复进行变换迅速的选择。”

美国社会学家、未来学学者阿尔温·托夫勒认为，培根的“知识就是力量”这句名言若用当代术语演绎出来，就是：在我们的社会环境中“知识就是变化”。科学技术是社会变革的火车头，科学知识的发现和积累则为之提供燃料。在日新月异的当代社会中，不学习科学知识，无以求得发展；不掌握科学知识，就不能投身于社会的变革；不具备科学知识甚至不能适应社会变革带来的多方面的冲击。在当代社会中“智者生存”，这已经成为当代西方人的重要价值观之一。

2. 传统教育的危机

新的科学知识巨流在短时间内排山倒海地涌来，给西方社会带来的影响是深远的。在“知识爆炸”面前，“智者生存”。人们对于教育寄予厚望是毫不足奇的。

西方教育家一般认为，“教育在其基本意义上是世代延续的人们借以取得其历史地位的教化过程。……人们通过教育学习当代的文明，并创造未来的文明。”“教育服务于这样的目的，即对年轻

的一代传授关于掌握他们所处时代的文化所特有的思维方式与行为方式，促使世代代的人们继续生存下去。”

上一世纪，西方传统的教育体制与当时的知识状况是相适应的。然而在现代“知识爆炸”的情况下，知识天天在增长，教育者已不可能传授所有的知识，而只能选取最合适、最重要的知识教给学生。教育者不仅要传授知识，还必须培养学生的独立思考能力和正确的人生观。在瞬息万变的当今时代，要完成这些任务，传统的教育体制是无能为力的。

美国教育部和国家科学基金会 1980 年报告说，大部分美国人正越来越变成“真正的科学与技术文盲”。卡内基高等教育政策研究理事会 1982 年报告说，“由于美国公共学校体制的缺点，有 1/3 的青年没有得到良好的教育，就业受训的情况不好，不能在美国社会里求得发展。”据估计，美国的功能性文盲的数字为 1800 万人至 6400 万人之间。在美国式的教育体制的影响下，“当今世界上的文盲比人类历史上任何时候都多。”“美国、西欧的教育模式使人民成为文盲。”

美国七十年代中期在经济危机的影响下产生了教育危机。当时美国全国教育质量委员会经过广泛调查后，给全体美国公民写了一封题为“处

境危险的国家：迫切需要进行教育改革”的公开信。信中说：“我国社会的教育基础正在削弱，这是因为平庸之才越来越多的缘故，这种现象将对国家和人民的未来构成威胁。”

美国教育才能测验表明，美国大专院校考生分数十几年中一直下降。美国的中学毕业生，甚至大专学校的毕业生，都不能写出使人读得下去的英文和演算简单的数学。美国人哀叹说：“今日从高中毕业的一代是美国历史上技术能力不如父母的第一代。”

经济危机带来的失业和教育质量下降，使人们对教育失去信心。青年人感到没有出路，对教育的价值发生怀疑。如何摆脱教育危机，提高教育质量成了当代西方人面临的一项重大课题。在西方的教育改革中，哲学起着重要作用。

西方教育家比较重视哲学对教育的指导。他们认为，哲学作为观察教育的一种方法和手段，使人们能够研究作为一个整体的教育所提出的各种问题，诸如研究教育的概念和主张，或者探究衡量教育目的、目标和对象的价值尺度。把哲学应用于教育中就能够阐明教育的过程和成果，同样也能搞清教育的各个方面。“正如普通哲学企图用最一般的、系统的方式解释实在，以达到从整体上来理解实在一样，教育哲学则力图用指导选择教

育目的与政策的一般概念解释教育，以达到从整体上来理解教育。”本世纪以来，西方国家进行的一些教育改革与各种教育哲学思潮密不可分。

本世纪在西方教育界占主导地位的教育哲学有四种：永恒主义、要素主义、进步主义和改造主义。它们是西方教育界坚持或改革传统教育制度和内容的依据。

要素主义在美国教育中占统治地位。它相信教育能够保存特定社会和特定文明的最优秀传统，并且能够促进个人智力的成长。它把要素（指阅读、写作、算术等课程）列为教育的核心，并要求全部教学计划中要教给学生的价值标准就是社会上统治阶级的社会文化价值标准，本国政治领导人和思想界领导人的价值标准，以及西方文明的伟大著作家的价值标准。为了传授社会的传统，人们也必须传授社会的传统价值标准。要素主义者把教学看作是知识、技能、价值标准的传授。

永恒主义比要素主义更加保守。它厌恶现代世界上的许多东西，诸如工业革命的成果、科学革命、价值标准的世俗化等等。永恒主义坚持主张过去的东西是卓越的，特别是由“伟大的”著作家及其著作所代表的过去的东西是无与伦比的。凡是值得向往的东西都是永恒的。人性是不变的。人类最显著的特征是推理的能力；理想的成熟的人

是完全有理性的。因此教学是一种艺术，是激励和指导发展个人固有的理性思维能力的艺术。

进步主义是自由的人文主义改革运动在教育上的表现，这个运动旨在反对工业社会的政治经济弊病。进步主义者力求同时变革与革新教育和社会事务。要学习就是要变革！发生兴趣、好奇心或一种令人烦恼的处境，就能驱使人的机体采取行动。而行动就是去经历和进行实验，就是带来智力，就是去指导有目的的行为，就是解决问题，就是作出决定。行动导致摆脱纷扰，导致经验改造，导致新的真理或新的困境。如此循环往复，以至无穷。因此教育自身即是教育的目的，教育是一种发现目的的途径和过程。学习是个人经验和经验的改造，个人经验是学习的基础，尊重个人的差异是进行规划教学的起点。民主的团体生活是教室中最可取的方式。

改造主义作为从进步主义派生出来的一个支流，它忠于进步主义的原则，并作了扩展，从而提出明确的以社会改革作为教育的主要目的。他们认为，理想社会的形象应该是力求为未来社会，而不是为现存的社会教育未来的公民。社会的教育机构可以领导社会去探求实现社会的价值标准和理想。改造主义是一种危机哲学，适用于处在危机中的文化和社会。它对三十年代和六十年代的

美国最有吸引力,因为在这两个时期,困顿和迷惘已成为占压倒地位的精神气质。

要素主义、永恒主义、进步主义和改造主义这四种教育哲学支配着教育改革问题的论坛。几十年来,西方国家进行的各种教育制度和教育内容的改革以及出现的反复曲折都可从它们那里找到理论的依据。

还应提到的是存在主义对教育的影响。在过去的30年里,存在主义具有相当的吸引力。存在主义哲学就其本质而言,是一种个人主义的哲学。它认为,个别的人的经验是表达意义的第一性的单位。一个人孤寂地存在着,不仅脱离物质的宇宙,而且是极大程度脱离他人的存在。生活是一种激情的对抗,是对存在的各种危险和威胁的对抗,特别是自由与死亡的对抗。

存在主义者认为,实在是由于个别“正在生成中”的人所确定的,他必须同万物、同他人竞争。一个人可以创造事物和商品,但是人首要的是创造他或她自己。一个人对他或她想要成为的那种人的选择是自由的。所谓自由,就是选择,就是行动,就是对个人的行为负责。任何一种教育乃至一门课程在适当的时间里都可以用作个人争取“生成”的工具。在存在主义者看来,最适当的教育方法是对话、反思自问和个人内省。

存在主义哲学作为一种教育哲学，其应用范围是有限的。以存在主义为基础的学校和教育制度，实际上是不可能有的。因为，在所有西方社会里，教育的概念一直被解释成为必须具有某种形式的学校教育。学校教育包含有一个制度化了的社会化过程，这一过程实际上在剥夺个人的自由。所以，存在主义只对作为个人的教师和学生才有教育的含义。实际上可能有的只是持有存在主义观点的教师或学生。他们强烈地反对压制自由，主张师生为共同成长而相互尊重。但个人的成长和个人之间的相互作用，始终是欢乐与不幸，希望与绝望兼有的。

现代西方社会存在的种种弊病，工业化进程中出现的各种弊端，使许多西方人除了现实生活中那些毫无意义、荒谬可笑、残忍恐怖的事情以外，别的什么也看不见，人们在工业技术社会所创立的制度下感到压抑，感到失去自由。存在主义反映了这种心境，亦对传统教育思想产生了冲击。在六十年代和七十年代这个世界教育大改革、大发展的时期，存在主义成为各种青年学生运动的指导思想，到了八十年代，西方国家的学生运动高潮已经过去，但存在主义的影响仍然存在。

3. 知识增长的内驱力

现代科技革命引起的知识增长和“信息爆炸”为全人类所注目，也成为哲学家们研究思考的课题。当代著名的英国哲学家 K·波普尔明确地说：“几乎所有的传统认识论问题都同知识增长问题有关。”知识增长问题一直是并且仍然将是认识的中心问题。

什么是知识？如何获得知识和保持知识？人类应该如何使用知识？这些问题实际上一直为西方哲学家们感兴趣。早在古希腊时期，亚里士多德就认为，人类在本质上有求知的欲望，对知识的追求是人类生活的中心内容，也是人与动物的根本区别之一。

当代人类知识的增长主要是科技知识的增长。“知识”一词的拉丁文是 *scientia*，它的同源英文词 *science*（科学）则是最受人们尊重的那部分知识的名称。从科学知识的生成来看，科学知识源于常识，是常识的延伸和发展。科学知识的增长是知识增长最重要的、最使人感兴趣的事实，因此，“研究知识的增长最好莫过于研究科学知识的增长”。当代科学哲学家们想要搞清楚的一个问题是，知识增长的内驱力是什么？科学知识是怎样从

幼小的树苗长成枝叶繁茂的大树的？

在西方近代哲学史上，英国经验论的始祖弗兰西斯·培根已经对这个问题作出了一个回答。他认为一切知识始于感官知觉，始于观察。“从感官与特殊事物中把公理引伸出来，然后不断上升，最后才达到最普遍的公理。”也就是说，知识增长的内驱力在于人的理性的归纳能力。

但是，科学知识是否有可能通过感觉经验的归纳而不断地从特殊上升到普遍，从偶然上升到必然呢？休谟提出了这个疑问，并作出了否定的回答。他认为，人们相信归纳得来的真理只不过是一种出于习惯的非理性信念。这个结论摧毁了经验科学得以建立的基础，惊醒了人们认为从经验中可以归纳出绝对真理的迷梦，但由此也折断了人类科学知识发展之树。

为了弥合这种断裂，德国近代哲学家康德提出了一种新的回答。他认为，人心中先天具有正确的认识形式和范畴，借助于它们可以把后天经验加以组合，把理智的可能性传输给经验，以汲取经验的养料而不断生长。人的先天认识形式和范畴是正确的，无需经验的证实，从而保证了始于经验的知识具有普遍性、必然性，但也从根本上否定了科学的创造性，排除了科学知识无限增长的可能。在康德的心目中，像欧几里德几何学和牛顿力学

这样的科学都是已经成长完美的大树，再也不需要也不可能继续生长了。

随着后来哲学和科学所发生的一系列变革，上述见解的片面性日益显露出来。科技革命的蓬勃发展促使当代西方哲学家重新思考这个问题。波普尔对这个问题的回答是富有特色的。他认为，无论是经验的归纳，还是先天的理智，都不能使科学知识永无止境地增长。科学知识增长的内驱力在于人的创造精神和批判理性。科学知识的增长是一个不断地创造假说和排除错误的过程。“科学知识的增长不是指观察的积累，而是指不断推翻一种科学理论，由另一种更好的或者更合乎要求的理论取而代之。”

波普尔把发展的思想运用来研究科学的内在结构，把科学知识的增长解释为一个不断地有所发现、有所发明的历史过程。他认为，“科学和知识的增长永远始于问题，终于问题——愈来愈深化的问题，愈来愈能启发新问题的问题。”任何一种科学理论都不过是某种猜想或解说，是解决科学问题的一种尝试，其中必然潜藏着错误，即使它能够暂时逃脱实验的检验，但终有一天会暴露出来，从而遭到实验的反驳或证伪。科学就是在这样一个不断地提出猜想、发现错误而遭到否定，再提出新的猜想的循环往复的过程中向前发展的。

“假说——证伪”，这是科学知识增长的基本模式。

波普尔关于知识增长的观点决定了他的反教条、反权威的坚决态度。如果像经典力学这样的经受了长达 200 余年的亿万次检验的理论尚且有错误，如果像相对论这样优美严密的理论尚且被它的创始人爱因斯坦一再称为“短命的过渡理论”，那么，还有什么科学理论能够永远正确、万古不变的呢？再进一步说，如果连科学这种人类迄今为止最可靠的认识形式都是一些暂时的猜想或假说，都有错误，都可以而且必将被否定，那还有什么思想观念有权充当绝对权威呢？

科学也包含错误，要经受经验的检验，这不是科学的缺点，而恰恰是它的优点，它的力量所在，恰恰是科学的本质特征。宗教教义自认为没有错误，玄学思辨也自认为没有错误。它们都把自己装扮成“永恒真理”。但也正因如此，它们没有生命力，不可能再发展了。它们不是科学，而是反科学。

波普尔的“知识增长观”为我们提供了一个科学发展的模式。他的研究是一种纯逻辑的研究，抽去了科学认识的主体，也撇开了一切外部社会因素对科学的影响，而着重探索科学本身。因此他没有能够详尽地论述这些问题。年轻一代的科

学哲学家开始把目光扩展到狭义的科学之外，到科学所处的社会情景中，从事科学活动的人们的文化心理结构中去寻求科学生命力的源泉。他们把科学哲学推向了科学社会学和科学心理学。

4. 科学研究中的人性

科学的主体是科学家，是千千万万从事科学实践的人。从宏观上看，我们看到的是一幅纯净的理性主义的画面，但若深入到这幅画的细微之处，就会发现：人性中不仅有纯洁的理性，有追求真理的高尚愿望，有随时准备修正错误的无私的勇气，同时也有情欲的冲动，有满足需要的渴求，有莫名其妙的偏爱和固执。在科学知识增长的过程之中，人性的后一方面同样也强烈地表现出来，起着积极的和消极的作用。

爱迪生是闻名全世界的美国发明家，是科技史上罕见的天才之一。他一生中作出了许多重大的科学发明，拥有白炽灯、留声机、炭粒话筒、电影放映机等 1093 种发明专利权，还创办了世界上第一个工业研究实验室。是什么驱使他在短短的一生中作出如此众多的科学发现？他从事科学研究的内驱力是什么？是追求真理的勇气吗？是心灵中的创造欲吗？是为全人类作贡献的崇高理想吗？不

全是。有的爱迪生的传记作家指出，如果爱迪生不把他的大量时间、精力和金钱耗费在与他人争夺发明专利权打官司上，那么他的科学发明就可能远远不止这 1093 项。他的金钱欲无疑是他孜孜不倦地从事科学研究的动力之一。爱迪生在美国人的心目中是一位英雄，象征着美国人由穷变富的理想。这个例子表明，在科学领域中，也不存在纯粹精神上的追求。人性的两个方面在科学知识的增长中都在起着作用。

科学理论的发展也是这样。按照波普尔的看法，任何一种科学理论都可以证伪，都必将被证伪，但科学家却有一套抵制证伪，坚持自己原有理论的对策。只要科学界不发生信任危机，他可以面对大量反证而不顾。

在科学史上，托勒密的地心说在反常现象的海洋中存活了 1000 多年之久。众多的天文学家信奉“地心说”，对它作了种种修补以应付新的经验事实以逃避证伪。为了解释水星违反万有引力定律的异常运动，牛顿引力论的信奉者们虚构出一个从不存在的“火神星”来堵塞牛顿力学的漏洞。而这位“火神”在当时的科学水平下根本无法窥见，从而有效地抗拒了证伪。

人性以及社会文化结构中的惰性，非理性的顽固态度或教条态度，使科学在一定程度上和一

定时期内也形成了与可证伪性恰恰相反的另一面——不可证伪性。

科学的不可证伪性在科学知识的增长中主要起阻滞的消极作用,但在有些情况下,它的作用也可以是积极的。哥白尼最初提出日心说时,他开的是一张空头支票,手里没有任何新的观测证据。他还不具备“惯性运动”和“万有引力”等概念,因此无法回答诸如地球为什么不飞散、河流为何不西流等问题。直到一个多世纪以后才由牛顿把“日心说”从理论上完善起来,又过了两个世纪,哥白尼的支票才逐步兑现。哥白尼的“日心说”正是依靠科学的不可证伪性,依靠他的信念,才顶住了证伪的风暴。牛顿的理论统治科学界200多年,曾经不断地遭到诸如水星运动这样的反常经验的证伪,但它也依靠这种不可证伪性而挺了过来,直到19世纪末再也挺不下去为止。爱因斯坦也有类似的情况,他的相对论提出来以后,最初的一批实验也对他不利,但爱因斯坦依靠某种类似“宗教感情”的对宇宙和谐的信念而坚守了阵地。

可见,科学一旦形成了一定的理论体系,它就不仅仅是依靠经验材料来支撑,而且还受一定的信念、价值或思维形式的支配。在历史条件、社会文化背景、科学家集团的心理状态等因素的作用下,科学知识的增长和科学的进步不只是表现为

个别理论的提出(假说)和变革(证伪),而且表现为整个科学组织结构从一种常规经过危机和革命到另一种常规的过渡。

公正地说来,波普尔不是完全没有注意到科学研究中的人性问题,而是有所认识的。他在五十年代以后提出来的关于“三个世界”的理论中已经突破了对科学知识增长作纯逻辑考察的局限,扩大了科学研究的场景,考虑到了科学以外的世界对科学发展的影响,也考虑到了科学研究中的人性问题。他甚至明确地说:“我的著作是想强调科学的人性方面。”但由于他的考察重点放在科学发展的理想化模式上,主要探讨科学认识论范围内人类理性运行的轨道,所以没能就科学研究中的人性问题作详尽的考察。

美国当代科学哲学家库恩从六十年代开始提出了他的科学哲学理论的核心——“范式论”,重新勾勒了科学发展的模式,在一定程度上弥补了波普尔的缺陷。

库恩科学哲学的核心概念是“范式”。按照库恩在《再论范式》一文中的解释,所谓范式就是某个科学家集团在某个专业或学科中所持有的共同信念,这些信念规定了他们的主要理论、基本观点和研究方法,为他们提供了共同的理论模型和理论框架,形成了该学科的理论传统,并规定了该学

科的发展方向。

“范式”是使任何一门科学得以成立的“必要条件”和“成熟标志”。任何一门学问只有具有共同的范式才配称为科学。一门科学出现了统一的范式以后，就进入渐进性发展的常规科学时期。在这个时期，科学家集团对范式坚信不疑，用范式去解决科学研究中的各种问题。随着常规科学的发展，科学研究不断地揭示出意料之外的新现象，反常现象愈来愈多，愈来愈频繁，于是引起了常规科学的危机。人们开始怀疑范式，对它的信念逐渐动摇。危机带来了分歧和混乱，也促进了批判和创造，科学革命就在危机中爆发。革命的结果是旧范式的抛弃和新范式的建立，科学的发展进入新的常规时期。科学的发展就是通过这几个发展阶段循环往复而不断前进的。

总之，库恩认为科学发展是一个积累和飞跃、进化与革命、肯定与否定相互交替的过程。自古以来，世世代代的人们一直在不断地学习和研究，掌握了日益广泛的认知途径和日益众多的创造相对可靠的知识的方法。知识的增长既来自进化性发展，也来自革命性的“飞跃”、“转变”、发现与发明。

库恩所描绘的这幅科学发展的动态模式有许多合理因素，他把科学发展中进化与革命、量变与

质变、肯定与否定这两种对立的因素统一起来,比较符合科学发展的历史过程。库恩这个模式提出以后,受到西方科学哲学界的高度重视。继他之后,不少人又提出了另一些与之大同小异的动态模式。如拉卡托斯提出的“科学研究纲领”,苏丹提出的“研究传统”等等。库恩的理论也有一个致命的弱点,他把范式理解为人们的信念,解释为某种主观的东西,进而把范式的更替解释为主观的心理信念的更替,没有说清范式是事物的客观结构在人们头脑中的反映,范式的更替是人们对物质世界的认识日益深化所致。科学的发展有科学家们个人意志的作用,但科学的发展必然要经历这些阶段,这是由科学发展的客观规律决定的,即使在常规时期,科学家们也必须对已经建立起来的范式加以检验。科学家在任何时候都既要尊重传统,又要思想开放,二者是统一的,库恩对科学发展阶段的划分带有一定程度的机械性。

5. 科技与人的历史命运

发展科学、谋求人类的全社会的进步和幸福,这是科学家刻苦钻研、实验、思索的精神支柱。许多科学家乃至整个西方社会的人们都曾认为,科学技术的进步和积累,会自然地带来精神上的进

步。

近代欧洲的这种幻想被第一次世界大战动摇了。接着,又被第二次世界大战末期,制造和投下的两颗原子弹所粉碎。无疑,开发原子能的科学技术是划时代的进步,但是,原子弹在广岛和长崎市民头上爆炸,一瞬间夺去几十万人的生命,谁也不会对此感到是一种“进步”。

当代工业化国家的发展给大众带来的是矛盾心理,它表明科技的进步既是好事也是坏事。我们欣赏汽车与喷气式飞机提供的便利,但不欣赏伴之而来的污染与能源枯竭;我们喜欢自动化作业的准确性与效率,但不喜欢随之而来的工人的疏远情绪、工作失去保障和增长的失业率;我们称赞使器官再植成为可能的特效药品、医疗程序与其他发明,但对伴之而来的人口老化问题感到惧怕。我们开始怀疑进一步的工艺发展会危害我们的生活质量,会毁掉很多使我们生活得舒适的事物,甚至会对我们个人与集体的心理健康产生危害。科学技术日益增快的变革,特别是科学技术知识的迅速积累,使人们产生废弃感与对未来的忧虑感。这些弊病又被许多新工艺的内在危险性复杂化了:核武器大量杀伤的潜力,核裂变与核聚变反应堆的潜热与辐射效应,大量生物、化学产品的潜在破坏作用,以及“心灵控制”技术、遗传工程技术与

强行实施的新程序对人类价值观的威胁。

西方世界一直流传着一种现代的“世界末日观”，对人类能否延续到二十一世纪表示怀疑。过去犹太教和基督教中流行的世界末日论认为，当世界末日到来的时候，人类要受到最后一位神的审判，现在的秩序在后世将彻底改变。这就是说，人们虽然面临现实的衰亡，但对未来的执著信念和希望还占据着人们的心灵。

与此相反，在当今的“世界末日论”中没有对未来的希望。人类创造的力量和文明背叛了人类，人类正在被这种文明送进坟墓。如果造成人类末日的是自然灾害等人力以外的因素，即使是一时陷入绝望的深渊，也终会重新奋起向危害自己生存的东西抗争。但是使用科学这种自己的力量越挣扎就越可能加速死亡。就像《圣经》中讲到的那群伽德兰猪那样，冲下悬崖而自取毁灭。人类第一次知道，自身的行为或错误将会直接决定未来的命运。人类现在不是害怕物质的匮乏导致死亡，而是担心在物质丰富中灭绝，这是一种精神上的威胁。

当今时代是一个科学革命、技术革命的时代。科学已经使人类取得了难以置信的进步，并且还在继续取得进步。然而，科学可以使人类的地位上升到更高的水平，也可以使之沉沦。罗马俱乐

部主席奥尔利欧·佩奇在《世界的未来》中说：“早在过去，科学的发展可以用于有益的目的，也可能用于有害的目的。而今天科学奇迹的规模及其可能产生的利弊影响，都高于过去数倍。”

以往的科学家，一般都不太考虑其科学发明和技术创造是否或如何得到利用，也不太过问是用于善良的目的还是用于邪恶的目的。在这种情况下，社会有责任干预，采取措施避免或限制邪恶的用途。罗素便说过：“在今日的世界里不可能允许一位科学家稍带诚实地说，‘我的本份是提供知识，至于这知识被用于何处，则与我的责任无关。’”

西方的科学家和社会科学家面对当代科技革命带来的成就和全人类社会面临的危机和困境提出了许多具体的方案，力图从组织方面解决和建立未来发展的模式。佩奇认为，为了解决人类困境，唯一的得救之路是通过人的革命去学会怎样在人的全球王国时代生活。当代人类面临的危机在一定程度上都是受人本身的危机所制约的。不论从哪个角度考察人的状况和人的远景，决定性的因素都是人类本身，人类的缺点和素质。几乎人类的一切麻烦和世界崩溃的答案，实际上都非常简单地存在于人类自身之中。因此，要拯救今天处于全球危机威胁下的人类，人类要想继续生

存下去，就要看人类能否改变现存的价值和行为方式，能否控制科技的成就，能否创造出真正的人的素质。

佩奇指出，要完成一系列革新活动和实施一系列重大计划，这些都需要有牢固的思想基础。而目前的意识形态已经跟不上事态的发展，作为这种指导思想基础的信仰、原则、衡量标准、清规戒律和价值，与当代挑战的性质和意义相比，也已经完全格格不入了。因此，必须要有一种新的基本思想，这就是新的人道主义。“只有新的人道主义才能创造这种奇迹，才能决定人类的精神复兴。”用这种思想来改造人，使人能够经得住时代风暴的考验，并根据自己在世界上享有的权利和肩负的职责发挥应有的作用。“与技术时代相适应的新的人道主义，应当彻底更新和推翻迄今我们一直认为不可侵犯的原则和准则；它应该促进新的价值体系的产生，恢复我们内心世界的平衡的精神、伦理、哲学、社会、政治、美学和艺术方面的动机产生；它也应能够在我们身上恢复爱情、友谊、谅解、团结、牺牲精神和社交性格，使我们感觉到这一切都是最宝贵的财富和最终的需要。”

以罗马俱乐部主席佩奇为代表的西方未来学家的研究，以大量的内容丰富的实际材料，在客观上证实了在发达工业社会的条件下，科学技术发

展的消极后果，对于人类和人类的未来所造成的威胁。它们吸引了世界舆论注意当代存在的迫切问题，使人们意识到在资本主义制度下经济增长和技术进步的消极后果，动摇了两个多世纪以来深深扎根在西方社会文明中关于无限制的经济增长和技术进步的神话。一方面，未来被描述得很阴暗，另一方面，又强调现在还来得及采取措施去正确对待，以避免灾难和建设更好的未来。很明显，关于世界末日的神话主要起着工具的作用，起着动员舆论以达到使人们接受某些行为模式的手段的作用。尽管他们的思想有许多缺陷和不足，但对那些沉湎于无限制的物质增长和物质追求的人来说，他们发出的警告实际上是一帖清醒剂。

让我们记住佩奇的忠告吧：“进入历史危急时刻的当代人，再也不能无视全人类所处的险境和未来的选择了；未来的性质取决于当代人的抉择和行为。如果当代人的行动，也就是说各国和各国人民的行动，是明智而负责的，那么人类探险事业的灿烂前景将展现在我们面前。”

6. 对技术的哲学思考

科学技术与现代人的历史命运休戚相关，然而大多数哲学家们却一直同它们保持很远的距

离。面对这一状况，加拿大哲学家 M·邦格感叹道：“整个人类历史上只有三个伟大的哲学家密切注视数学、自然科学、社会科学和技术，即亚里士多德、马克思和罗素。”他呼吁建立一门属于人文科学的技术哲学，在哲学与数学、科学和技术之间的鸿沟上架桥。

作为一门哲学分支的技术哲学的历史可以追溯到上个世纪，1875年，与马克思同时代的德国哲学家 E·卡普（1808—1896）创立了“技术哲学”一词。他把工具、武器解释为各种“器官投射”，把铁路描绘为人体循环系统的外在化，把电报描绘为神经系统的扩展或延伸。

到了十九世纪末，俄国工程师 P·K·恩格迈尔在德国杂志上发表文章使用“技术哲学”一词，提倡把工程学对待世界的态度从哲学上加以详细描述，并且应用于社会。德国化学工程师 E·席梅尔是第三个使用“技术哲学”一词的人。他捍卫技术，反对从文化上对技术进行批判，提出应把技术看作是“物质的自由”。技术的目的就是人类通过驾驭物质，摆脱自然的限制而获得自由。

第二次世界大战以后，技术哲学经历了持续发展阶段。这一阶段的最重要人物是德国的 F·德索尔（1881—1963）。他在技术哲学方面的论著整整跨越了二十世纪前半叶。每当科学哲学家提到

技术哲学时,总是举出德索尔的论著为例。

德索尔建议在康德对科学认识、道德实践和审美感觉的三个批判以外,加上第四个批判,即对技术制造的批判。制造就是同“自在之物”建立确实的联系。技术的发明包含着“来自思想的实在物”,并在物质中体现出来。他指出技术具有道德上的意义,现代技术带来的改变世界的结果,就是它的卓越的道德价值的见证。人创造技术。不应该把现代技术仅仅看作是对“人的状况的一种宽慰”;相反,它是“一种参与创造的活动……是人类在世界上的最伟大经验。”

德索尔的思想属于工程技术哲学,他从内部对技术作分析,把人的技术活动方式看作是了解人其他种种思想行为的范式。而人本主义的技术哲学则对掩盖人的生活本质的现代技术持激烈批判态度。这一派在当代的代表是L·芒福德和海德格尔。

芒福德是美国的一位唯心主义哲学家。他在《机器的神话》一书中论证说,虽然人必然处在尘世间的活动之中,但不应当把人类理解为就是制造。不是制造活动而是思维活动使人有人性,不是工具而是精神使人有人性。他认为,制造和使用工具这种狭隘意义上的技术在人类发展中向来不是主要因素。一切人类技术的成就“很少是为

了增加食物供应或控制自然，而是为了更适当地满足它超有机的需要和期望”。例如，通过语言发展精致的符号文化，“在促进人类发展方向，比用斧头去劈山不知要重要多少倍”。

芒福德认为技术可以分为两种：综合技术和单一技术。综合技术亦称生物技术。这种技术同生活的多种需要和愿望一致，“大体上是以生活发展为方向，而不是以工作或权力为中心的”。单一技术则可称为权力主义的技术，它“建立在科学智力和大量生产上，目的主要是为了经济扩张、物质丰盈和军事优势”。简而言之，就是为了权利。

现代技术是单一技术的重要实例，但这种权力的形式并非始自工业革命。它的起源可以追溯到 5000 年前就已存在的僵滞的社会组织，例如庞大的军队或者建造万里长城那样的劳动组织。芒福德把这种组织称为“庞大的机器”。庞大机器时常会带来惊人的物质利益，但却付出了重大代价：人性与从事多种有益活动的可能。为了获得战争的胜利，就只能对军队成员强制实行训练，取消家庭生活、游戏玩乐、艺术文学和音乐，就是严格限制这些有益的活动，使其完全服从于掌权者的目的。几千年来单一技术文明的发展造成了一种“机器的神话”：庞大机器既是不可抗拒的，最后又是有利的。

芒福德对单一技术持否定的、批判的立场。他认为,庞大的机器是能够抗拒的,它的最终结果是无利的。人们应当放弃对待庞大机器的迷信,主动调整对待单一技术文明的态度。芒福德试图合理地区别对待两种技术:一种与人性相一致,另一种与人性不一致。但他并不排斥一切技术。

海德格尔是德国哲学家,存在主义的创始人之一。在当代所有标榜关心人的问题的西方哲学家中,只有海德格尔直接探讨了技术的本质问题。他从人类的历史命运的角度去考察技术,对技术问题作了哲学思考。

海德格尔认为,对技术作哲学的思考当然首先要问“技术的本质是什么”的问题,但是并非只要关系到技术的本质问题的讨论都算得上是一种哲学的思考。人们可以从不同的技术中概括它们的共同特征,说技术是人的活动,或说技术是达到目的的手段或工具。这些说法虽是一种正确的答案,但决不是对技术的本质这个问题的哲学思考,它们是分别从人类学和工具性方面给技术下的定义。

那么怎样才算是从哲学上对技术的本质问题思考呢?海德格尔认为,哲学思考最深、最根本的问题是“存在”的意义问题,从哲学上考察技术的本质就是追问技术的“存在”,即技术是以一种怎

洋的方式而成为技术的问题。

海德格尔指出，“技术”这个词就其本义来说不仅指工匠的活动和技艺，也指各种创造，并与知识、认知联系在一起。技术的关键不在于制造、操作和对工具的使用，而在于“展现”，即将其他事物引出来。“技术是一种展现的方式。”例如，制造水车的技术使水能得到展现，耕作的技术使农作物得到展现。但是古代技术与现代的技术具有不同的特点，古代技术从本质上说是展现，但并没有超出自然展现的范围。古代的风车技术使风能得以展现，但它一任风的驱使，并没有开发储存能量的打算。现代技术的特点却不同，它把土地征为煤矿就是为了抽取储存能量，甚至原来顺应自然而加以耕耘播种的农业，在运用现代技术的水平下也成了向自然进行索取性的机械化粮食生产。“支配现代技术的展现是一种挑战”。“它施于自然以过分的要求”。

现代技术作为一种展现方式，基于自然的显现，因此，可以说是一种“促进”、“揭示”或“较量”。它从一开始就力图以小的代价换取大的收获。在技术本质盛行之处，自然界也改变了它的色彩。传统的水车和风车能与大地风景配合，加强大地景色特点，展现地理的风貌。风车矗立在平原之上，宛如灯塔，以其巍然耸立而引起人们注意到这一

小块喜人的绿洲和异常平坦的土地。对比之下，现代的电站常常破坏自然景色，更谈不上锦上添花了。大水坝跨激流，拦洪蓄水于峡谷；核反应堆的热和辐射的损害，又何止于周围环境；核反应堆的建造形式决定于内部结构的设计，不论把它们放在什么风景区，都显得十分单调。

海德格尔认为，现代技术的本质反映了人的历史命运。技术是“天命”显现的一种方式，所以“一旦我们直接让自己向技术的本质敞开出去时，我们就会不期然发现自己已被接纳到自由的权利中去了。”

在赞美技术给人们带来自由的同时，海德格尔指出，现代技术的本质中有一种危险，这种危险不在于机器、设备，而在于人片面地按照现代技术的要求去展开活动的那种生存方式。单纯追求物质文明、技术文明，给人生意义带来缺憾。技术可以给人带来巨大的利益，但如果把从事技术活动作为人的唯一生存方式，从人生意义方面来说，它总是片面的、狭隘的。

海德格尔对技术问题的思考的含义是多方面的。从理论思辨的价值方面来看，其中最深刻的是“技术异化”理论。与同时代那些谈论技术问题的人相比，海德格尔的思想比较深刻，而且具有鲜明的现代化形式。这是因为，在发展技术中生活，

根据技术发展的需要去生活确实已经成为当代西方的有决定性意义的生存方式了。海德格尔的技术异化理论抓住了现代西方社会中起重要作用的一种活动因素——技术。

概括起来讲，海德格尔的技术异化理论有三个要点：(1)技术活动本身是一种异化的活动，因为它把人的生存方式限制到一个狭窄的线路中，尤其当技术活动盛行，作为人的基本生存方式时，这种异化作用就越来越显著了；(2)技术活动导致人本身变成技术系统中的“持存物”（海德格尔用语，指在技术系统中获得其存在的价值，获得其规定性）；(3)世界万物都成了持存物，它们似乎只有纳入技术系统成为其中的一个环节，才有其存在的意义。

现代西方谈人的哲学基本上都是从“人类中心”的观念出发的。海德格尔不是这样，他从来不主张把人和他生存在其中的环境分开来谈，也不离开生存环境谈抽象的人的价值。即使在以发展技术为中心的生存方式中，也是人和环境的统一的一种方式。不过这种统一建立在一个很狭的层面上，而其他层面的联系则被隐去或忽略了。这是他的高明之处。许多当代西方学者不是没有看到现代科技带来的弊病，也不是没有批判技术的异化。但由于坚持人类中心说的立场，并以人的

抽象利益作为价值标准,因此,当他们讨论技术的利弊时,常常陷入矛盾。现实中的实际利益是不一致的。各部分人之间、不同历史时期的人之间,甚至一个人的各方面的利益之间都不同,实际上不存在抽象的人的利益。若是依据是否符合人的这种抽象利益去论述技术的利弊,势必陷入矛盾。技术虽然使人失去某些东西,但也给人们带来利益,并且总是所得大于所失。像罗马俱乐部的某些人要求第三世界国家停止工业化进程作为保护环境的一项全球性战略,这是办不到的,因为这是主张放弃一部分人的利益去保护环境。海德格尔不是直接批评技术给人造成的利弊,而是首先指出以技术活动为生存方式的人与环境同被纳入了一个系统,然后指出,人同世界的这种联系是片面狭窄的,这会影响人生意义的全面展开,会减弱世界所可能有的丰富色彩。由于海德格尔把人生意义的全面展开和让世界显示出丰富多彩当作目标,因此人的各种利益都被作为部分包括在人生意义全面性之中,也就不需要从利益大小的角度去评论技术活动,而只需指出,不管技术可以给人以多大的利益,但如果把从事技术活动作为人的唯一生存方式,从人生意义方面来说,它总是片面的、狭隘的。

海德格尔对现代西方技术文明后面潜伏着的

危机的分析、揭露有其独到之处。但由于其哲学基本理论遭到种种批评，他的技术哲学思想发表后在相当长的时间里没能引起人们的重视。只是到了最近，随着技术哲学这个哲学分支的发展，人们才逐渐认识到他的思想价值。这一现象反映出近年来西方学术思维方向的转变——把思考人的问题提到首位，把实证主义观点和哲学人类学观点兼收并蓄，使自然科学和人文科学的各种观点相互交织在一起，以求达到对人、人在自然环境和社会环境中的地位、人在文化、历史发展过程中的作用的系统认识。

7. 当代知识分子的历史地位

自十七世纪的科学革命和十八世纪的工业革命以来，知识的社会作用愈来愈显著，知识分子的社会地位日益提高。自从科学在十八世纪成为一种新的职业以来，它的从业人员一直在增长，尤其是第二次世界大战以后，科学家的数量呈指数增长，他们源源不断地生产着新的知识，推动着一次次技术革命，为社会的发展注入强劲的动力，因而科技人员成为当今社会中最重要、最庞大的社会集团。第二次世界大战以后，中产阶级人数倍增，职能广泛，“白领”已经充斥所有现代的机构，主管企业经营

和发展的经理阶层登上了历史舞台，大批具有专门知识和技能的人进入日益庞大的行政机构，成为“权力精英”；所有这些，自然依赖于一个崭新的公共教育体系的发展，而这又促进了教师集团的迅速扩展，教师在当代西方社会被认为是社会的“代表”。

凡此种不能不引起身为知识分子之一员的社会理论家的注意，关于知识分子的理论在西方多得不胜枚举。

关于知识分子问题的争论焦点实际上是两个：一是什么是知识分子？二是知识分子作为一个社会阶层它应该具有怎样的社会职能？

人们传统上是根据对知识的占有、受教育的程度或脑力劳动和体力劳动的分工作标准来划分知识分子的。然而，社会的一切成员都具有最低限度的知识，任何社会劳动也都包括“智力干预”，都包含着体力和脑力的消耗，而现代社会的生产劳动日益需要体力和脑力的结合。所以上述标准实际上是模糊不清的。

曾经当过意大利共产党领导人的葛兰西最早注意到了传统的知识分子概念中的这种矛盾。他于囹圄中写下的《狱中札记》，从一个全新的角度讨论了知识分子及其社会职能的问题。

葛兰西认为，不应根据知识分子本身的性质

(如受教育、具有知识、从事脑力劳动等等)而应根据知识分子的社会职能来划分知识分子。“一切的人都是知识分子，但并不是一切的人都在社会中执行知识分子的职能。”“知识分子与非知识分子之间的差别，仅在于知识分子职业范畴直接的社会作用方面。”

那么知识分子究竟具有什么样的社会职能呢？葛兰西的看法是，知识分子担负着社会领导和政治管理的任务，具体地说，就是联系各个不同的社会集团，特别是联系最重要的社会集团，组织、领导和管理上层建筑。这种社会职能决定了知识分子阶层的定义及其与其他社会阶层的关系。“知识分子阶层在各种程度上是全社会‘中介’的结构，是上层建筑的综合，知识分子也就是上层建筑的‘活动家’。”根据所执行的社会职能和智力活动的内在内容，知识分子阶层可以分成两个部分，各种不同科学、哲学、艺术等等的创造者和已经存在的、传统的、前此积累的知识财富的管理者和推广者。知识分子阶层的形成虽然和某个占统治地位的社会集团有关，但是一经形成，成为调节和联系各个不同社会集团的“中介”，知识分子阶层就不属于某个或某几个社会集团，而只属于整个社会，因而它应是相对于其他社会集团的独立阶层或社会集团。

葛兰西的知识分子理论有如下特色：它抛弃了依据所谓“知识分子活动的本质”界定知识分子的方法，而从知识分子的社会作用方面来考察知识分子的地位；它强调了知识分子阶层的相对独立性，及其联系不同社会阶层的“中介”特征；它强调知识分子应该具有区别于其他社会集团的意识，不仅作为有“知识”和“技术”的人，而且作为有“文化”和“思想”的人。“知识分子必须从劳动活动形式上的实践，推进到科学的实践以及历史的人道主义的世界观，没有这种世界观，就仅仅是一个专家，而不是一个领导者。”

葛兰西强调知识分子应该具有区别于其他社会集团的同一性，他的同时代人，以创立“知识社会学”闻名的德国社会学家曼海姆则从意识形态和知识分子的关系方面对同一问题作了论证。他比葛兰西更为强调知识分子在意识形态方面的独特作用，特别是把对现实社会政治的怀疑和批判看成是知识分子的重要社会职能。在某种意义上，曼海姆的“知识分子”已不仅仅是“上层建筑的活动家”，而成为社会道德、良心和正义的监护人。

曼海姆认为，现代社会广泛的民主化进程使得知识分子能够从受国家机构的庇护并对它依赖的状态中解放出来，形成一个“自由漂浮的知识分子阶层”；它不依附于特殊的社会利益集团，是一

个相对无阶级的阶层。它在智力上是“自治”的，在结构上是开放的和民主的。它并不具有一种统一的世界观，但它所处的“边际性的社会地位”使它能够通过一种怀疑的态度对待现代社会的政治和文化问题，通过“批判的对话”从不同角度参与社会实践。因而，“这些不属于任何集团的知识分子是典型的起倡导作用的哲学家、理论家；他们可以为他们可能碰巧参加的政治事业寻求理论支持，但他们自己的社会地位又使他们不受任何事业的约束。不过他们对一切政治和社会思潮都具有一种极其敏感的意识。”

兴起于六十年代西欧学生造反运动的新左派思想家们对知识分子也有独到的见解。他们进一步发展了曼海姆“自由漂浮”的知识分子概念，认为不能把知识分子的思想意识简单地和某个阶级的利益联系在一起。

新左派认为，当代资本主义工业社会已经发生了前所未有的变化，因而有必要把阶级意识和知识分子的理论加以重新探讨。他们指出，工人阶级的绝大部分已经被资本主义社会同化，无产阶级的阶级觉悟在衰退；政治经济权力高度集中，政府不仅加强对经济生活的组织和干预，而且加强了对意识形态的全面控制；很大一部分职业科学家（技术型知识分子）已经被国家机器所吸收，

成为技术官僚，他们“不仅在物质生产过程，而且也在越来越科学地控制消费和生产关系的过程中起着一种决定性的作用”；现代科学中强烈的“科学主义”倾向使“知识界异化于自己固有的普遍目标和价值”。在这样的时代，迫切需要进行“意识形态革命”，知识分子应当成为“新思想的当仁不让的负荷者和传播者”。知识分子最重要的责任是批判地考察人们的生活。如果仅仅以实证主义和科学主义的态度对待真理，对待科学，把感情、情趣、价值观念等因素统统排除在知识范畴之外，那么知识和知识分子就会成为被统治阶层所利用的工具，“社会就丧失了它的批判性的自我意识”。

知识分子是社会的重要群体，在社会系统中扮演着相对独立的，不可替代的角色。它不直接进入社会的经济生活，不直接创造任何物质财富，因此它的生计唯有通过与社会其他阶层作复杂的交换，或者依靠政府的、团体的、私人的支持方能得到保障。从社会功能着眼，知识分子可以分为两大类：理论型知识分子，如哲学家、文学家、社会科学家、从事理论研究的自然科学家等等；操作型的知识分子，如工程师、临床医生、艺术表演家、从事发明的自然科学家等等。操作型知识分子的活动区域接近经济生活的边缘，而理论型知识分子则远离社会经济生活。

从发达国家的实践来看，操作型知识分子大部分被纳入商品经济的网络，他们的职业活动为市场价值规律所调节、控制。他们的成果有可能满足市场的直接需求，从而体现为一定的商品价值；而理论型知识分子往往超越于现实的商品经济之上，他们的成果固然也为社会和人类所必需，却很难体现为某种经济价值。它的价值需要通过若干复杂的中介，方能折合成一定的市场价值。倘若一定要以市场的商品需求加以调控，那么不仅理论型知识分子精神产品的真正价值难以准确地度量，而且在功利主义的驱使下会扼杀理论研究本身。

一批人文科学和理论科学知识分子的独立存在，对于维持和发展一个民族的经济繁荣、心理健康和政治开明都是极其重要的。从西方国家的发展历史来看，一批具有独立见解和批判精神的知识分子的存在起着重要作用。从早期空想社会主义者到马克思、凯恩斯对资本主义的批判都直接或间接地推动着西方社会的发展。资本主义社会至今仍具有一定的自我批判能力，这主要应归功于一大批“自由漂浮”的知识分子的存在。这部分人较少受到专业的狭隘限制，对社会事务和人类命运有一种终极的关怀。他们的成果虽然不产生任何经济效益，但却维护着生产力中最重要的因

素——人的身心自由，使之精神充实，心灵开放，这本身就是一种最大的经济效益。日本和联邦德国在战后最困难的条件下，仍旧有远见地供养了一大批知识分子，成为日后经济起飞的原动力。在一定意义上说，没有这个相对独立的知识分子群体的存在，就没有真正意义上的现代化。

社会的商品化是人类历史上不可抗拒的大趋势，任何民族都有自己独特的政治制度或文化意识形态，但在经济发展中必然要从自然经济走向商品经济，从而改变人类整个生存方式和组织结构。面临商品经济浪潮的冲击，无论是操作型抑或是理论型的知识分子，都应该采取主动积极的应战姿态。无所适从的恐慌，牢骚满腹的怨恨或“以不变应万变”的固执，都是没落阶层的可怜状。

在这场生存挑战面前，操作型知识分子应该勇敢地投身于商品经济的洪流，让自己的成果、价值通过市场机制、价值规律得到筛选、检验和展现。而理论型的知识分子由于其职业角色的特殊性，他们的价值不能、也不可能直接还原为某种市场商品，而必须置身于商品经济之外，所以他们的生存危机显得更为严峻。

对这部分知识分子来说，应当理解自己的使命、珍惜自己的价值，当一个知识分子不再将求知、维护社会正义作为自己生命的第一需要，

而孜孜于蝇头小利时，他也就不复成为知识分子。商品经济的发展尽管一时可能损及这部分知识分子的经济利益，但只要这一发展代表着整个民族的共同利益，知识分子在心理上就应该有勇气欢迎这一现实，推动时代的发展。知识分子的使命在于求知，求真理，保持一种对自然、社会和人生意义的终极关切。当知识分子以非凡的热忱去探索、求道时，那整个学术动机是神圣的、超功利的。马克思当年曾深为忧虑地谈到过从中世纪等级特权关系中解放出来的人又在现代商品关系中异化为“非人”，他追求的是一个每个人能够自由发展的理想社会。这样的社会固然还相当遥远，但作为知识分子应该有那样一种“自由发展”的主体追求。无论环境发生了什么样的变化，他们的追求和“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的崇高使命感应该永远不易，这正是知识分子得以保持身份尊严和心灵自由的希望所在，也是民族精神得以延续、发扬光大的希望所在。

五、生 命

希望是生命的源泉，
失去它，生命就会枯萎。

——富兰克林

现代生物学、医学的发展给人们带来了新的希望，也给人们带来了新的困惑。生存、死亡、生命的意义等问题成为哲学家和普通人共同关心的问题。当代西方人在这些问题上存在着严重的分歧。人们期待着哲学家和科学家就这些问题提出比较全面的见解。

1. 奇妙的新世界

1932年，英国科学家A·赫胥黎出版了一本科幻小说《奇妙的新世界》。这部小说描写的是一个拥有与以往社会完全不同的生殖技术的新社会。

在这个社会里,人类的生殖完全在试管、器皿中进行,由人对卵子和精子进行操纵,按照社会的需要生产出不同类型的人。同一类型的人都一模一样,没有差别,从一个卵中生产出 96 个人。禁止自然妊娠。传统意义上的家庭和父母子女关系不复存在。婴儿的抚养和教育全部由社会承担。全新的生殖技术将造就一个“一致、同一、稳固”的社会。

几十年过去了,赫胥黎的幻想有许多成了现实。1978 年 7 月 25 日,世界上第一个试管婴儿路易·布朗在英国诞生。有人估计,到 1985 年为止,用体外受精技术生出的婴儿已经超过 700 人。美国起步较晚,但发展很快,1981 年 12 月才出生第一个试管婴儿,但在短短两年内就出生试管婴儿 200 人,并在全国建立了几十个体外受精中心。试管婴儿技术的发明和推广遭到了许多人的反对。英国医学协会的发言人认为,这项实验越出了“人类伦理规范”。“尊重人的生命的医生世界联合会”发言人说,罗伯特·爱德华兹(试管婴儿的首创者)的研究应受到谴责,“这是一项没有人性 and 损害人的生命尊严的技术”。

为了解决男性不育症,西方国家普遍设立“精子库”,从六十年代以来,每年用人工授精技术出生的婴儿已数以万计。美国加利福尼亚州还开设

了一家诺贝尔精子库，提供诺贝尔奖金获得者供给的精子。据说已有三位诺贝尔奖金获得者提供，用这些精子授精已生出 15 个儿童。法国马赛警察局女秘书帕尔帕莱的丈夫于 1984 年死于癌症，死前他的精子保存在精子库中，她要求用丈夫的精子使她受孕，因为他丈夫生前希望有个儿子，将来能成为钢琴家，并取名为托马斯，但没有成功。

人的无性生殖至今尚未成功，但其潜在的可能性已经引起人们的关注。生物学家已经用移植细胞核的技术复制出蟾蜍。生物学家认为，在脊椎动物和人中，使用这种技术原则上是可行的。

“生育技术”的生物学突破，极大地促进了生物学家的想象力。美国华盛顿州立大学世界闻名的生物学家哈费兹博士根据自己的生殖研究，公开提出，只要再过若干年，妇女就能买来一个冰冻胚胎，交给医生把它移植在子宫内，就像体内受孕一样怀胎九月，生下孩子。胚胎出售时附有保证书，保证婴儿不会有遗传缺陷；还可预先把婴儿眼睛和头发的颜色及其性别，成年后的可能尺寸和可能具有的智商告诉买主。

哈费兹博士还提出，人的受精卵在向其他星球移民时会有实用价值。我们不必把成年人送去火星，只要送去一小盒这种细胞，就会繁殖出相当于一个城市的人来。他说：“当你想到从发射台上

发射一磅重的东西要花多少钱时，那么，为什么要让成年男女乘太空船呢？为什么要让生物学家去看护呢？我们将飞船的其他组件小型化，为什么不把乘客也小型化呢？”

还有的遗传学家认为，遗传学知识的积累将使人能够培育出全新的人种。可以培育出蓝皮肤的人或绿皮肤的人，也可以培养出视觉、听觉、嗅觉、体力、音乐秉赋都异常的人，甚至在必要时让人长上一条尾巴，或进行腮移植，培育带腮的人，以适应水底环境。生物学家莱德格宣称：“我们要以改变生理和胚胎的办法，或试验以机器代替人体的某些部件，使人更加完善。假如我们不要人长腿，就不必去培育，截去就是了；假如我们要人多一条尾巴，设法往身上移植一条就成。”

辛希梅尔博士是加利福尼亚州理工学院的生物物理学家。他在一次学术会议上大胆地设问：“你想从哪些方面去干预大自然自古以来就赋予人的本相呢？要控制后代的性别吗？八英尺？你身体有毛病吗？是过敏、肥胖或者是关节炎发作？这些都很容易解决。对癌症、糖尿病或者苯酮尿症，都会有遗传疗法。适当剂量配给适量的脱氧核糖核酸。病毒性和细菌性疾病也很容易对付。我们将不受时间限制来计划人的生长、发育和衰老。我们将认为人的寿命没有固有的限度。你想活多久

呢？”

科学家们的**大胆设想**在外行人听起来好像是服了迷幻药以后出现的幻觉，或者哈哈镜上的图像。然而这些设想都没有超越今天科学已知的潜在可能性。这些奇观有可能实现，而且注定会成为现实。它们也许不会按科学家目前想象的方式发展，但的确是**可以办到的，是可能成为现实的**。

当代生物科学的革命对人们的传统观念产生的影响是巨大的。“无性系”（遗传性能相同的无性生殖的后代）使人可能看到自己的再生，给这个世界带来人们自己的孪生兄弟。除了它的实用价值以外，它还为我们提供了实验证据，有助于解决“天赋与教育”、“遗传与环境”这些古老的哲学问题。“解决这个问题，将使心理学、社会学、哲学等领域产生质的飞跃”。新的生育技术把两性关系、母爱、爱情、抚养后代种种传统观念冲得七零八落。人们面临的道德和感情的选择震撼着人们的心灵。生物学上种种奇观必然会变为现实。然而问题不在于科学或技术方面，而在于伦理和政治方面。关键是选择和选择的标准。谁该死去？应该由谁来控制这些领域的研究？时钟正在滴滴答答走向生物学革命带来的“大爆炸”，它会不会造成使人们措手不及的恐怖呢？

未来的新世界是奇妙的。但在新世界到来之

前已经显露出来的种种难题需要科学家和哲学家们的审慎的思考和明智的选择。

2. 出生的权利

当代科学的发展给人们的生命带来了的极大的保障。但现存的人们又该怎样对待有可能出生的婴儿呢？婴儿有出生的权利吗？1981年，美国参议员赫姆斯向国会提出一项“人类生命法案”，要求联邦政府不要去资助人工流产。美国总统里根对这个法案表示支持。他说：“对每天有4000人，每21秒就有一个未出生胎儿生命的被毁，我们不能不闻不问了，否则我们这个民族将不能延续。”美国国会召开听证会，要求提供科学证据，说明人的生命从何时开始这个问题。

在国会召开的听证会上有7位医生和科学家作证词说，在生物学上，一个独特的、遗传学上个别的人从怀孕起存在了。其他科学家则批评了这个问题的提法，指出真正的问题不是生物学的人的生命起点问题，而是这个有机体从何时具有完全的道德和法律的人的地位？社会应从什么时候开始赋予这个新的、正在发育的胎儿的价值使之得到完全的法律保护？

西方传统的伦理规范一直把人工流产视为犯

罪。基督教从其创立之初起就一直把人工流产视为犯罪。1965年第二次梵蒂冈主教会议仍旧谴责人工流产是罪恶，要求对胎儿自受孕之日起就给予最大的护理权利。

美国的第一个反人工流产法是1821年在康奈狄克州通过的。到1965年所有50个州禁止任何阶段的人工流产，42个州和哥伦比亚特甚至还禁止为抢救母亲生命而施行人流。

从本世纪60年代开始，这种趋势开始逆转。1967年，美国有12个司法机构接受美国法律学会的建议，如果一个持执照的医生认为妊娠将严重损害母亲的身心健康，生出的婴儿会有严重的身心缺陷，或由乱伦、强奸等犯罪引起的妊娠，即可在一认可的医院中，经医院一个有关委员会批准后进行人工流产。

美国得克萨斯州的反人工流产法规定，除非为了挽救母亲的生命，否则实施人工流产即构成犯罪，判有期徒刑2至5年。1973年，一位名叫简洛爱的孕妇上诉美国联邦最高法院，认为该州反人工流产法违反宪法。美国最高法院以5：2裁决，一个妇女作终止妊娠的决定符合美国宪法规定的个人权利。

美国公众舆论也发生了重大变化。1965年进行的民意测验表明，只有5%的妇女认为要求流

产是正当的，1967年，这个数字增至21%，1969年增至40%，1971年达到2/3以上。

关于人工流产的合法性在美国和西欧都经历了长期的争论。这些争论有两个焦点：①胎儿是不是人？什么时候成为人？也就是说，胎儿的本体论地位是什么？②胎儿是否具有任何权利？拥有什么权利？亦即胎儿的道德地位怎样？这些问题都已超越医学、生物学的范围而进入哲学、伦理学的议题。

人工流产的拥护者和反对者在哲学上的分歧主要有以下几个方面：

第一，人工流产的反对者认为，一个事物的价值是由事物本性客观决定的，不是由人主观赋予的。胎儿作为人类一员的生物学地位就决定了胎儿的价值。反之，人工流产的支持者认为，价值是人赋予的，胎儿的价值不决定于其本性，而决定于具有一定目的的人。他们强调的是人类的意识和自由，而不是事物的本性。所以，孩子是否是“能要的”或“不要的”、妊娠是否是“自愿的”或“非自愿的”非常重要。

第二，人工流产的反对者认为法律和道德不可分。胎儿是人，这是一种道德判定，相应地在法律上就要禁止人工流产。人工流产的拥护者主张法律与道德的分离。“该不该做是一回事，法律是

另一回事”，不能把犯罪和罪过混为一谈。社会上对人工流产意见不一致时，法律应该把决断留给个人去做。

第三，人工流产的反对者认为，人工流产不是个人问题，而是社会问题，因为人工流产破坏人类生命，所以在理想社会中必须禁止。人工流产的拥护者则认为，在现实世界中，关于人工流产的政策必须与公民的实际行为相适应，而不能只是规定他们应该有怎样的行为。

第四，人工流产的拥护者认为，科学使控制自然成为可能，进步就在于此。医学和科学知识的进展促进了对生命的合理计划和控制，这是人类自由的前提条件。人工流产的反对者认为，社会进步不一定是科学进展的必然结果，并对科学在现代社会中的作用有一种矛盾的心理，因为技术进步有两重性，“科学没有回答我们应该做什么和我们应该如何生活等问题”。

上述分歧表明，当代西方人在价值、道德、生命、科学等重大问题上存在着严重的分歧。对这些形而上学问题的见解直接或间接地影响着政策计划的制定和实施。人们期待着哲学家和科学家就这些问题提出比较全面的见解。而毫无哲学头脑的“纯科学家”要想解决人工流产的合理性问题是无能为力的。

3. 死亡的权利

现代医学的快速发展改变着人们思考问题的方式,也促使新的法律、伦理、哲学问题出现。婴儿有出生的权利,人有生存的权利,那么人有无死亡的权利呢?如果有死亡的权利,那么什么叫死亡?

1975年4月,一位名叫加林的美国人参加一次晚宴。他服下了一些药物和酒,从此以后陷入昏睡状态,成了一个“植物人”。他的生命依靠一套复杂的机器维持着。过了一段时间以后,他的双亲见他无恢复的希望便向法院提出申诉,要求批准卸去维持生命的装置,让加林怀着高雅与尊严,幸福地死去。后来,新泽西州最高法院判决,允许卸去加林的维持生命装置,以维护他的死亡权利。

加林审判案轰动了全美国。人们纷纷议论,究竟什么是死亡?判定死亡应该用什么标准?一个活着的无意识的傻子是否有死亡的权利?应该由谁来作出这种选择?

长期以来,医学一直把心、肺功能认作生命最本质的特征,把心脏停止跳动,呼吸终止当作生命结束,死亡来临的时刻。从古代一直到本世纪五十年代初,医学界奉行的都是这种“心死”的标准。死亡不被看作一个连续的过程,而是心搏、呼吸停止

于一个确定时刻的瞬时事件。

现代医学的实践和临床资料表明死亡不是骤然来临的事件,而是一个进展过程。许多情况下,心脏停跳以后十几分钟乃至几十分钟,脑细胞才死亡。人工心肺机和人工肾的不断改进、应用,人工复苏措施的广泛普及,挽救了许多心死而脑未死的病人。六十年代末发展起来的人工心脏移植术使得“心死即人死”的公式实际上已经不能成立了。“脑死”的标准开始取代传统的“心死”标准。

“脑死”的定义最早是由摩拉莱特和戈隆在1959年提出的。到了1968年,美国哈佛大学的一个特设委员会提出了不可逆的深度昏迷、自发呼吸停止、脑干反射消失和脑电波消失(平坦)等四条脑死亡标准。同一年,世界卫生组织建立的国际医学科学组织委员会规定死亡标准为:对环境失去一切反应,完全没有反射和肌肉张力,停止自发呼吸,动脉压陡降和脑电图平直。

哈佛的死亡标准得到了美国医学界大多数人的赞同,标志着人们从传统的心脏呼吸标准过渡到中枢神经系统功能丧失的标准。1981年,美国总统的专家委员会再次肯定可以用临床标准决定脑死。该委员会的报告提到:“首先,绝不能把活人当死人”,必须严格鉴别可逆性昏迷与不可逆的脑死昏迷,只有当各种鉴别诊断和治疗措施已做到,

且已完成，然后才能撤掉已证明为无效的人工支持措施。

当代生物医学技术的飞速发展，使人们有可能以一种过去时代的医生不能梦想的方式延长人的生命。许多危急病人被抢救过来，但却又使他们在悲剧般的处境下过着一种毫无意义的极为单调的生活。越来越多曾与其行将死亡的亲属一起经历了长时间痛苦煎熬的人们正在领悟到，用现代医疗技术去维持一个垂死的人使之多活几天或几个月是一种不必要的残忍。

一个人有生存的权利，他是否也具有死亡的权利呢？美国学者A·A·莫里斯说：“现在是让人们们对死亡的传统态度再考虑的时候了。我们不能继续把任何情况下的死亡都一律看作是坏事。我们必须把死亡看作是一种生物学上的机能，用一种更实际的见解来代替我们对死亡过分敏感的态度。”

1967年，美国建立了“安乐死”教育基金协会。这个组织散发了40000多份《生前遗嘱》，其中说：“由于身体或智力的无能为力，如果我没有恢复健康的希望，我请求允许我死，不要采取措施使我再活下去。”

美国加利福尼亚州于1976年制定《健康安全法》。这是世界上第一个承认“死的权利”的法律。

美国总统伦理委员会于1982年3月批准了一份关于“尊严死”的报告。目前,美国至少有40个以上的州通过了附有经过缜密考虑为条件的安乐死的法案,认定病人的“生前遗嘱”(即要求中止维持生命的医疗)有法律上的约束力。

类似美国这样的安乐死组织和立法运动在西方许多国家都存在。瑞典有一个叫做“我们死的权利”运动,丹麦有“我的生命遗嘱”运动。瑞士、英国、意大利、法国也有类似的运动。英国国会在1969年辩论安乐死法案,承认医生给合格病人施行安乐死是合法的。

著名英国历史学家汤因比发表过对“安乐死”和“自杀”的看法,肯定“自杀”和“安乐死”是人所不可缺少的基本权利。他认为,“所谓安乐死,既不是为了惩罚某个人,也不是为了保护一些人而牺牲某个人,它是作为对当事人的一种慈爱行为来结束某人生命的。这就是我给安乐死下的定义。”一个人当感到自己活着成了别人的包袱的时候,例如在失去亲人或在丧失生活能力的时候,自己也会感到这与人的尊严是不相容的。“这样的人明明希望去死,难道我们应该拒绝他们的要求吗?我认为是不应该拒绝的。我认为拒绝一个处于这种状况的人的要求,就是侵犯了他们最宝贵的权利——人的尊严。”

汤因比认为,剥夺他人的生命是最大的罪孽,但在决定是否要结束自己的生命时,应该由各个当事人在反复考虑之后,由他们自己来决定。人死不能复活,从这一点说,应尽可能避免自杀。若某个精神失常的人想要自杀,那应该去阻止,若某个精神正常的人只是因为遇到了人生的一些困难,才一时冲动想要自杀,那么也应该去阻止。但某一个人保持着清醒的头脑,在反复思考之后,仍希望去死那么就不应该去阻止他。因为这个人虽还有生命,却已失去了希望。处在某种特定的状况中又不能自杀,那是亵渎了自己的尊严。

基督教以前的希腊人和罗马人都赞成为维护人的尊严而进行的自杀。他们认为,在某些情况下,个人为了保持做人的尊严所采取的相应的行为,只能是自杀。自杀的自由是最基本的人权之一。据说古希腊哲学家德谟克利特在知道自己智力衰退之后便拒绝长寿,有意绝食自杀,当时没有人劝阻他,而尊重他的选择。罗马的加图不愿服从恺撒用军事力量建立起来的独裁统治,便选择了自杀的道路,由此赢得了荣誉。在他死后的一个半世纪里,他都是恺撒建立的罗马独裁统治的最可怕的敌人。

对汤因比的观点,日本著名宗教家池田大作谈了不同的看法:他认为,评论自杀和安乐死的是

与非，是由每个人的生死观来决定的。怎样看待安乐死和自杀也就成为一个信念问题。人的生命是极其宝贵的，有意结束自己的生命，违反了生命的尊严这一最重要的理念。人确实应当有自杀的权利，但做出“结束自己生命”这个决定的主体不是理智或情感，而应是更本质的生命本身。智力、理性和感情是生命的部分，而不是生命的全体。它们应当维护生命的尊严并使其尊严现实化。由于不能发挥才能，或生活受阻，便认为已经失去了生存的意义，这种观点是把生命的意义看得太狭小了。我们赞美加图，是因为他代表了一种维护人的尊严的途径，而不是赞美他的自杀本身。如果加图不是自杀，而是选择一条后路，把自己的一生献给抵抗运动，那么，即使他失败了，也为后来热爱自由的人们树立了一个坚强的榜样。

池田大作也表示赞同安乐死，认为个人有选择死亡的自由，这是人道主义的一个合乎情理的结论，但他又担心这会导致轻生的倾向。他说：“为了解除痛苦而施以人为的做法是对的，而且应该为此尽最大的努力，但不允许人为地干涉生命本身的生存权利。苦乐之中并不存在尊严，而生命才具有尊严。应该阻止人们为了寻求快乐而牺牲生命，比如吸毒，也应阻止人们为了逃避痛苦而牺牲生命。”汤因比和池田大作的观点可看作是两种虽

有差别但本质上一致的死亡观。他们的观点将维护人的尊严放在首位,对“安乐死”、“自杀”的合理性作出了崇高的规定。死亡问题确实是一个棘手的问题,即使在科学知识相当普及的西方社会,人们对死亡问题仍然讳莫如深,许多人宁可改变话题,也不愿仔细考虑它,不愿正视死亡,甚至在日常语言中,这一点也有所反映。谈到死人的时候,人们往往说“他过世了”、“他去世了”。许多人在谈论死亡的时候,总是把自己排除在外。他人会死,而自己则无论如何不会与死亡联系在一起,即使承认自己会死,也拒不承认死亡的迫近。许多现代思想家认为,这种态度是一种坏的信念,是人类的一种靠不住的、不诚实的态度。

对待死亡的态度是人生观的一个部分,因为,对死的态度必然涉及到对生的态度,对死的理解亦必定影响对生的理解,对死亡的研究也将引出对生活意义问题的讨论。

4. 关于死亡本质的争论

死是无法避免的。古往今来,许多哲学家确实把这一事件看成唯一至关重要的事件,在他们的思想中,死亡问题占据了中心位置,在某些人看来,如果哲学不能帮助自己与可怕的、不可避免的

死亡达成和解的话，它至少可以帮助自己去了解死亡。因此，他们常常对死亡问题进行反思。“死亡这个问题是一个极深奥的主题。它一直使人类感到烦恼困惑，使之难以自拔。不为死亡问题而‘烦恼’就等于把这一主题从哲学中排除出去。”

从西方哲学史上看，哲学家对死亡本质的理解是各异的，概括起来，主要有四种观点。

第一种观点可以古希腊哲学家伊壁鸠鲁为代表。他认为，“死亡是一件和我们毫不相干的事，一切善恶吉凶均在感觉中，而死亡只不过是感觉的丧失”，因此死亡对人来说是无足轻重的，“因为我们存在时，死亡对于我们还没有来，而当死亡时，我们已经不存在了。”一般人有时逃避死亡，把它看成最大的灾难，有时却盼望死亡，以为这是摆脱人生灾难的休息。而“贤者既不厌恶生存，也不畏惧死亡，既不把生存看成坏事，也不把死亡看成灾难”。伊壁鸠鲁的观点对于人们树立正确对待死亡的态度，保证现世生活的安宁与灵魂的自由有一定的积极意义。但从理论探讨的角度看，他只是把人们对待死亡的恐惧归结为人们感到死亡是痛苦的，并没有真正触及死亡的本质问题。

第二种观点是罗马晚期斯多亚学派的哲学家们提出的一种更加精致的、难以捉摸的死亡观。塞涅卡说，为了克服对死亡的恐惧，我们必须不断地

思考它。重要的是要以一种恰当的方式思考它，要提醒我们自己只是自然的一部分，必须与我们命定的作用协调。生命的途程好比宴饮，赴宴者在预定的时间里必须光彩地退席。哲学就是学习死亡，哲学化意味着导向死亡。斯多亚学派的观点涉及了对死亡本质的思考，同时带有浓厚的神学色彩。他们的观点后来大部分融入基督教的信仰之中。

第三种观点可以用荷兰近代哲学家斯宾诺莎的一句话为代表。他说，“自由的人绝少想到死；他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。”这句话一般被人们理解为转移对死亡的正视，以逃避对死亡的恐惧。人们批评说，对死亡的思考是一种不自觉的情感，只告诉人们不要去考虑死亡还不够，还要解释怎样避免。当代的存在主义者则认为，只有正视死亡才能排除恐惧。

最后一种观点可以用达·芬奇的一句名言来概括，“恰似一个良好地度过的白天带来愉快的睡眠一样，良好的一生带来幸福的死亡。”这种看法的特点是把死亡与今世善的生活结合起来考虑，把对死亡的恐惧归结为人对死亡的神秘感，可以通过教育来治愈这种恐惧症。然而这种观点有一个理论上的障碍，按照这种观点，克服对死亡的恐惧是获得今世幸福的先决条件，因此幸福本身是治愈死亡恐惧症的结果，而不是治疗本身，认为今

世的善会导致幸福的死亡,从逻辑上是说不通的。

上述古代和近代哲学家们关于死亡的思想,实际上围绕如何摆脱对死亡的恐惧来展开的。这个问题至今仍然具有现实意义。现代西方人对人类状况深感不安,而人不免一死是人类状况的一个方面,出于恐惧,当代西方人比处于前几个时代和其他文明中的人更容易否认或逃避死亡。在二十世纪,死亡问题取代了性问题,成为禁忌的话题。在西欧和美国,尽管有越来越多的人不相信(至少是事实上不相信)上帝的存在和灵魂的不朽,这已使得对地狱的恐惧远不如过去那样咄咄逼人,害怕下地狱的人远不如过去的多。今天人们对死亡的恐惧显然是担心自己一旦身死,万事皆休。死本身就是最后的事件。死不是生命的转移,而是生命的彻底完结。

现代科学知识的普及是人们对死亡的理解发生变化的原因,把死亡看作是生命的自然终结基本上是当代西方人的死亡观。除了心脏病突发、谋杀、自杀之类的事以外,活着就是在走向死亡,这一点在现代科学文明中已成为常识。老是生命的衰退,死寓于生,生趋向死,死是生的延续,是它的必然结果。在当代哲学思潮中,尽管人们在死亡问题上意见不一致,但上述对死亡本质的理解占了统治地位。问题在于,这种现代科学的死亡

观的确立具有什么样的实践意义呢？为什么在这种科学的死亡观普及以后，人们仍然把死亡当作一个不受欢迎的精灵，对之抱有恐惧感呢？

在这个问题上，人们表现的态度确实是悖理的，假如死亡是自然的过程，那么死亡就是正常的，人们应当正视它或欢迎它；而人们对死亡的恐惧则应是不正常的。然而在现实中，人们尽管已经接受了实质上是科学的理解，把死当作一种自然过程，但在情感上总是表现出冷漠。对许多人来说，死亡是对生命的公然侮辱，因为它使得生活看起来毫无意义。说死本身就是生活的意义并不能给人带来多少安慰。对许多人来说，对人在宇宙中的地位的科学观点并没有使人的存在更有意义，相反，它使人类生命看来无关紧要。“这里，科学不仅完全不能提供帮助，反而在理智和情感上对死亡更加无能为力。这不仅仅是因为它强调死是个人的彻底毁灭这一常识，而且还因为对科学所提供的这种世界观来说，人的存在是无关宏旨的，恰恰是人类而不是其他动物种类最终注定要灭亡。”这种观点比较极端，但也不是毫无道理。科学的观点并不能说明人的一切问题。

科学死亡观的确立改变了人们对死亡本质的理解，并促使人们超越生物学死亡的界限，思考一个有着自我意识的社会人的死亡。在这方面，几

位唯意志论者和存在主义哲学家的死亡观是典型的。

德国哲学家叔本华说：“生命，整个儿地根本地就是痛苦，它是和痛苦不可分的”，“每一部生命史就是痛苦史”。人生是一种苦难、一种原罪、一场悲剧。每个人在这场悲剧中都是命中注定的悲剧演员。人若想从苦难中解脱，就必须彻底否定生存意志。另一位唯意志论哲学家尼采对叔本华探索人生问题的真诚表示赞赏，但对他的悲观主义进行猛烈的批判。他说，“对生命的信任已经消失，生命本身成了问题”，然而“超人”不承认死亡，在死亡意识中，超人认识到死亡是生命的恰当的自然终止。

在唯意志论哲学家那里，意志几乎成了生命的同义语。现象（客观世界）只不过是意志的镜子，意志的生命才是世界的本质。所以，叔本华说：作为世界本质的“生命意志不是生灭所得以触及的，正如整个自然不因个体的死亡而有所损失是一样的”。因此，“就生命意志来说，它确是拿稳了生命的；只要我们充满了生命意志，就无须为我们的生存而担心，即使在看到死亡的时候，也应如此”。一个人在面临死的时候，只要回顾大自然不死的生命，就足以聊可慰藉了。

唯意志论者的死亡观把死亡与生命意志联系

在一起,涉及了死亡与自我、死亡与不朽等问题,反映了第一次世界大战以前那个混乱的危机时代的精神。唯意志论者的观点有悲观主义的基调,也有乐观主义的色彩,给后人留下了“悲者见悲,喜者见喜”的余地。

在当代西方哲学中,存在主义者的死亡观是最典型的。

在存在主义看来,人生是死亡的开始,死亡也是个人的一种存在方式。人的存在是有限的,也就是说,人的存在受死亡的限制,是一种注定要死的存在。人是世界上唯一知道这个限度的生物;总有一天我会死去,而这就是限制我的前途的唯一确实的可能性,我是必死的,这便是我在世界上的处境。我的存在是短促的,而随时都可能丧失它。因此,对死亡的忧虑和恐惧不可避免地控制着我的整个一生。

存在主义者敦促人们要意识到死亡。他们认为,只有面对死亡的生活,才是展示人生意义的最“真实”的存在。人只有面临死亡的时候,才能够真正地、深刻地领悟到自己存在的意义。存在主义作家波伏瓦的小说《人总是要死的》告诉我们,不死是难以忍受的。如果说死亡剥夺了人生的一切价值,那么,不死却剥夺了人生的一切魅力,因为人生的魅力正是以它的暂时性为条件的,与大

自然一起永生的人将变得与大自然一样对一切都无动于衷,不再有痛苦和欢乐,期待和希望,不再有情感的波动和心灵颤栗。简言之,死亡意识乃是人生意义的必备条件。德国当代哲学家海德格尔说:“死总是自己的死”,谁也不能代替。人只有在这种极端的境遇中,在这种“亲在最本真的可能性”中才能脱离“普通人”而变为“自由人”。人只有面临死亡,才能领悟自己生活的意义。

可见,存在主义者所说的“死亡”,并不是简单地指生命的终结,人的肉体的死亡,而是指人对死的自我意识。他们说的死亡主要是指以自我为中心的死亡感,不是一般人的死亡,而是我的死亡,不是死亡的客观事实,而是一种笼罩着生活的不祥的阴影。这种死亡观的悲观色彩是十分浓厚的。然而,存在主义者与他们的前辈唯意志论者一样,他们的死亡观也有积极的一面。这一点在存在主义大师海德格尔的死亡理论中可以看得很清楚。

海德格尔明确指出:存在主义对死亡的分析,“是超越于生物学、心理学、神义论或神学的分析的”,他从基尔凯郭尔的孤独个体出发,认为面临死亡才有真正的人生。个体的死是无法逃避的,但只有在个体领悟到死这种绝对的虚空寂灭以后,他才可能领悟着死的真谛来为自己的生存作谋划,才获得超越自身的自由。由于个体本身先行

到死以后的为死而存在，由于死亡的大限号召人把自己的存在当作不可避免的责任，因此人生就表现为不断从虚无化为实有的自由创造。

海德格尔的这种说法有其深刻的一面。当个人痛苦地面对自己的有限性，把死亡作为一个不可超越的大限接受下来时，这是每一个个体心灵成熟的标志；而这种对于有限性的确认，也的确可以唤醒人去珍惜、充实和丰富生命，不断地超越自身，去追求永恒的价值。然而由于海德格尔的哲学体系以个体为中心，没有给类留下什么地位，因此所谓超越自身，在他这里，就不免演化成为面对死亡的虚空而对自己的盲目筹划，演化成一次徒然无功地临死前的生的冒险和挣扎。

海德格尔的死亡观确实有着浓厚的悲观主义色彩，但又有其独特之处。他的悲观主义是一种带有实力因素的悲观主义，是一种以死求生的人生哲学，它要人“面向死亡”而得解脱，立足于死以求生，立足于虚无而衬托出存在。他的本意应当说是要借死亡归期来唤醒亲在，号召人以顽强的意志去生。所以把海德格尔的哲学说成“死亡哲学”似乎不能反映它的本质。

从唯意志论者的死亡观到存在主义的死亡观，我们可以看到一种变化，这就是从“赞美生命”到“赞美死亡”。生命总是包孕着痛苦与死亡，这

是任何时代都排解不了的困扰。一个时代的贫乏，就在于它缺少对痛苦、死亡和爱的本质的揭示，而在一个危机、混乱的时代，人们对痛苦和死亡的体验显然比歌舞升平的太平盛世要强烈得多，深刻得多，在这种时候，人们也更需要有顽强的求生意志。第二次世界大战以后西方社会的持续繁荣造成了物质生活的空前高涨，把科学理性推到了主宰一切的地位，然而科技革命并不能解决人类的一切问题。物质领域内的目标和日常要求，耗尽了人们的精力，人们有计算机、空调、电视、冰箱、汽车……但在这“物质流”中却部分丢失了人性。人们取得了惊人的技术成就，但却正在丧失着生存的地位和意义。在疯狂的国际竞争和军备竞赛中，人们猛然省悟，自己已经像布利丹的驴子一样被驱赶到两堆同样的青草之间——一堆是飞机和坦克，一堆是加速器和计算机——人们为了达到自己的目的而把这些东西当工具，但它们同样也在葬送着人的前景。如此巨大的生存困扰，不能不使人们感到死亡的迫近，不能不对自己以往的思想 and 行为作深刻的反省。存在主义者对死亡的赞美，是对现实人生痛苦的厌弃，是痛不欲生。它唤起了人们的危机感和与死亡抗争的意志。

从理论上说，存在主义的死亡观具有一种主观化和绝对化的倾向。人的生命是有限的，正如

恩格斯所说：“生命总是和它的必然结果，即始终作为种子存在于生命中的死亡联系起来考虑的。辩证的生命观无非就是这样。……生就意味着死。”存在主义者越出了生理学的范围，从精神和主观意识的角度考察死亡，由于受到存在主义哲学的个体本位主义所限制，他们最后都没能阐明另一个问题：死作为个体生命的终结是否可能在整个有价值的人类历史中仍然不终结它的价值？也就是说，死作为个人的否定是否可能反过来恰恰意味着类的肯定？存在主义未能跳出个体本位主义的框框，因此只能作出否定的答复，而这恰恰是存在主义的死亡观带来的消极影响的根源。过分地抱怨生命无意义、无目的和毫无益处只能导致死亡和虚无。一些思想家陷入逻辑上的前后矛盾，从认识到死亡的恐怖开始，以宣称死亡可能比毫无益处的生命更为可取结束。“假如我真的必有一死，那么一旦我毁灭了，与我有关的那个世界也走到了尽头，也就是说，它的末日到了。那么为什么它不马上就完结，从而使得新的意识无法产生呢？人们仅仅为活而活，活着不能使灵魂得到满足，那么，活着有什么好处？我们最好的药方就是死。”从这样的推理中，我们可以看出把主观意识绝对化，割裂个体与类的关系而带来的弊病。

马克思曾经说过：“死似乎是类对特定的个人

的冷酷无情的胜利，并且似乎是同二者的统一相矛盾的；但是特定的个人不过是一个特定的类的存在物，并且作为这样的存在物是必死的。”从马克思的论断中，我们是否也可看出存在主义死亡观走出理论困境的前景呢？

有些当代西方哲学家是反对思考死亡问题的。比如英国哲学家罗素认为，沉思死亡是无益的问题，它会泯灭人们对别人和别的事的兴趣，唯有对外界事物抱有兴趣才能保持人们精神上的健康。罗素的观点表现出对那些悲观主义的死亡观带来的消极后果的担忧。然而从另一个角度来说，思考死亡使人生的意义、价值和目的问题变得特别迫切，对死亡的合理思考将引导人们更加珍惜人生的幸福。

5. 生命的尊严与人格的不朽

死亡问题与生命的价值有密切的关系。对死亡的恐惧和认识在很大程度上来自对生命的尊崇。那么作为有自我意识的存在，人的生命有什么样的价值呢？基督教义认为上帝按照他自己的形象创造了人，人类生命所具有的神圣性就是人的生命的价值。世俗的观点则认为，人的生命是幸福的前提，“有生命就有希望”，而人的生命具有

价值是毋庸置疑的。

但是,人的生命究竟有多大的价值呢?人们常常说,生命是无价的。但是实际上从来也不可能不惜一切代价去挽救一个人的生命。在许多情况下,付出的代价还未到“一切”,病人已经没有指望了。生命也并不被所有人视作人生第一位的东西。裴多菲有首著名诗歌:“生命诚可贵,爱情价更高,若为自由故,二者皆可抛。”对于他来说,生命的价值在自由、爱情之后。马克思当年揭露资本家的发财欲时说,有百分之三百的利润,资本家就甘愿冒上绞架的危险。在这些人眼中,生命的价值当在金钱之下。因此,对生命价值的估价是因人而异的,不可能有统一的想法。

人的生命是有价值的,但人的生命价值能否计算?怎样计算?西方有些经济学家试图用货币来评价人的生命的价值。英国有人计算出,1973年一个英国人值17000英镑,计算的办法是根据一个人一生中生产出的财富减去他一生中的消费。这种做法引起了许多人的反感。这种计算对于确定一个社会把多少资源花在救命治疗、公共卫生上有参考意义,但把钱与人类生命放在一起总会引起人们的厌恶,更何况经济价值并非唯一的价值,物质财富亦非人类唯一的创造。人们在价值观上的分歧使人们无法对这些问题作出统一的回

答，对生命价值的估价受到人生观和价值观的制约。

既然人们的价值观是多元的，那么这些价值观是否还需要一个共同基础呢？没有这样一个基础，人与人之间的相互信赖和协调就建立不起来。康德说：“在目的王国里，一切或者有价值，或者有尊严。有价值的东西，能够作为某些东西的等价物而取代它。相反，超过一切价值的宝贵的东西，因之也不承认任何等价物的东西，就是有尊严的东西。”人的生命固然可以从经济学、医学等角度衡量其价值，但从整体上说，生命是尊严的，它没有任何等价物，任何东西都不能代替它。价值是相对的，而尊严是绝对的。一个人如果出卖了自己的尊严，他将永远失去尊严。尊严一旦失去，就再也无法挽回了，生命可灭，而人格不朽。

人死后人格以某种形式继续存在，这是人们在讨论死亡时必然要涉及的一个问题。在西方社会，有大量的人信奉人格不朽。美国实用主义哲学家威廉·詹姆斯注意到有两种人在追求着不朽：一种人在对不朽的向往中沉溺于自己情感上的满足，另一种人则历尽艰辛去探求不朽的概念，似乎要从根本上使这一概念变成现实。

在漫长的西方思想史上，人们对不朽的向往表现在各种宗教教义和哲学思想中。在现代科学

知识未被发现和传播之前，各种“灵魂不朽”的学说反映了这种人的本能的向往。即使到了当代西方社会，在科学生命观已为大多数人在事实上接受以后，人们向往不朽的愿望仍未打消，在某种意义上说，甚至变得更加强烈了。

在二十世纪西方思想中，传统基督教规定的教义是人们最为熟知的。基督教告诉人们：他们的灵魂可以升入天堂，在那里他们将与上帝同在，得到永恒的幸福；也可以进入与世隔绝的地狱，在那里，他们将永远遭受难以形容的煎熬。灵魂究竟是上天堂还是下地狱，这要看他们如何在人间生活。基督徒相信上帝存在和灵魂不朽，因此在他们看来，短暂的生命仅仅是为永恒的生命作准备。死并不难受，死亡意味着从这个尘世间解脱出来。在那些相信灵魂再生的人看来，个人参与了宇宙的周期性循环。有些人把这种循环看成是永恒的轮回；另一些人则把它看成是一条通过众生走向摆脱肉体为役的漫长而艰难的道路。

这些宗教信条在许多西方哲学家那里得到了理论上的论证。柏拉图、奥古斯丁、托玛斯·阿奎那、马利坦等等，都从哲学上论证了灵魂不朽。当代科学思想已经揭示了他们的错误，然而值得我们深思的是，灵魂不朽是一个纯粹理性的问题还是一个情感问题？

康德在他的《纯粹理性批判》中曾经断言：肯定或否定灵魂不朽都是不可能的。他坚持，我们不可能确切地知道灵魂是否不朽，这个问题超出了人类理智的界限。然而后来，康德在《实践理性批判》中宣称，与逻辑上的确定性相反，灵魂在实践中或在道德确定性上应该是不朽的。在纯粹实践理性中，需要人类灵魂不朽这个假设。只有假定我们的灵魂是不朽的，假定我们的个体生命自身是无限的，才可能向道德的完善或圣洁无止境地前进。

康德的论述经历了一个跳跃，从纯粹理性跃到实践理论，从理智跃到情感和道德。确实，人的肉体死亡以后，他的精神（灵魂）也就不复存在，这是已经为现代科学技术证明了的事实，然而，人们仍需要有一种信仰的支持，需要有情感上的依附。这种情感和信仰对于人生的目的和意义仍是十分重要的。当代西方宗教哲学家马利坦说：“人对自己的不朽天生有一种本能的知识。”理性也许否认它，然而，“当一个人在理智上否认不朽时，尽管他确信自己的结论是合理的，他仍然要靠某种假设而生活下去。他不知不觉地，本能地作出了这种假设，他所假设的东西恰好就是这种不朽，但他却从理性出发而否认这一点。”

所以我们可以说，从理论上肯定人的生命不

朽、人格不朽有重要的实践的 和道德的意义。它有助于人们确立正确的人生观和幸福观，有助于激励人们朝着有意义的目标进行艰苦奋斗。经历了几十年繁荣发展的西方人过上了富裕的物质生活，然而人们才从中领悟到，舒适、悠闲、满足并不就意味着幸福，尽管经过了有史以来最狂热的努力，西方人并没有捉住象征幸福的青鸟。关于生命与死亡问题的讨论促使西方人更加深刻地反思：什么是幸福？人生的意义和目标究竟是什么？

六、价 值

西方世界倾向于提供丰富的价值标准，作为一切社会弊病的万灵药。这些价值标准现在都已陈旧颓衰。我们必须提出确实有积极意义的人道主义的价值标准来取代它们。

——拉兹洛

时代在变化，社会在前进。在西方社会发生变革的背景下，西方哲学不断改变着自己的形式和研究方向。只要西方社会在继续发展，这种现象将继续下去。

1. 价值观的激变

价值问题是当代哲学家关注的中心，传统价

价值观的变更和当代西方社会各种文化的冲突是引起这种关注的根源。

美国未来学家阿尔温·托夫勒说：“今天，价值观的变化比历史上任何时期更快。”“很少有哪个国家像美国这样在两性问题上众说纷纭。美国人在金钱、财产、法律、种族、宗教、上帝、家庭和个人问题上感到无所适从，万分苦恼，其实，在价值观念晕头转向的何止美国一家？所有技术发达的社会都卷入大激变。”美国《新闻周刊》指出：“我们是一个失去了一致性的社会……对行为、语言、生活方式乃至耳闻目睹的一切都没有共同标准的社会。”这些言论点出了自五十年代以来，西方社会的价值规范发生激变的现实状况。

然而激变并不意味着传统价值的全盘更新或彻底改观。社会建筑在人类本性和人类社会共有的价值观和意识形态的基础之上。任何社会都有一个价值观与意识形态方面的基础结构，这种基础结构处于相对稳定和不断变动的状态之中。一个社会的价值观是不断进展着的，任何时期，包括革命性的变革时期，总有一套占据优势的传统价值观构成当前的社会基础，同时又有另一套正在出现的构成未来社会基础的新的价值观。任何一套新出现的价值观都不会完全取代传统的价值观。

那么当代西方社会价值观的现实状况究竟如何呢？

总的看来，在八十年代科学知识迅猛增长，西方社会各个层面发生深刻变化的情况下，在美国和西欧国家，占主导地位的价值观与意识形态基础仍然保持着相对稳定，同时形形色色的新出现的价值观与娓娓动听的“文化多元论”仍在继续冲击着传统的价值观。美国斯克利与怀特社会研究公司董事长D·扬凯洛维奇说：“在六十年代和七十年代，人们背叛了束缚人的社会伦理学。而今天，到了八十年代，美国人则正在对它进行筛选。”他的话基本上道出了当前西方社会价值观变化的总趋势。美国教育哲学家D·范斯科德对支持着美国社会的一整套传统价值观作了全面归纳和分类。它们是：

A. 清教徒/新教徒的伦理价值观：

- (1) 自我克制与忍受苦难；
- (2) 享乐在后；
- (3) 性禁忌与性约束；
- (4) 节俭；
- (5) 努力奋斗以建立功业，艰苦工作以获取成果；
- (6) 严守时刻；
- (7) 自我节制；

(8) “适者生存”；

(9) 见义勇为与仁慈博爱。

B. 资本主义价值观

(1) 有限的供应对无限的需求导致匮乏；

(2) 相互竞争；

(3) 谋利；

(4) 设想的需求或“需要是发明之母”；

(5) 主要根据财富来区分社会阶级；

(6) 实利主义,贪得无厌与挥霍浪费；

(7) 任人唯才与因才擢用；

(8) 对社会经济地位升迁的需求与对社会经济地位下降的畏惧；

(9) 保护私有财产所有权。

C. 民主政体的价值观：

(1) 提高人类的尊严；

(2) 被统治者合乎情理的赞同；

(3) 多数人统治；

(4) 由宪法保证个人与少数人的权利和“正当的诉讼程序”；

(5) 自主、自由与自立；

(6) 平等与公正；

(7) 共同的生活。

D. 美国国家主义的价值观：

(1) 忠诚爱国；

- (2) 地方主义排外的观念；
- (3) 领土扩张与霸权欲望；
- (4) 优先使用单一语言(英语)；
- (5) 对其他国家持友好、颐指气使或仇恨的态度。

美国社会这一整套价值观对美国政治经济的发展和社会的相对稳定起着保障作用。随着经济的发展和科技革命的进程，这些价值观也在发生变化。自六十年代以来，许多人，尤其是青年人以自己的言行向传统的价值观进行挑战，甚至提出新的价值观以取而代之。越来越多的人接受以下这些价值观：

追求当前的欢乐或享乐主义；性放纵；自我实现感与自我表现；感情用事；“智者生存”；个人的生存与人类及世界的生存不可分割；限制增长；寻求生态平衡；强调进展的质而非进展的量；互相合作；缩小争端与和解；必胜的处事态度；注重本质；更多地要求货物质优耐用；更多地关心社会平等与公正；阶级区分依据多种标准(不重视财富的多寡)；对国家与世界上基本人权的要求日益增长；更多地关怀诸如水、公园、空气、街道邻里等共有事物或场所；全体公民参与、介入，从而联合参政；帮派集团对政府的压力有所增加；世界秩序的模式；以跨国经济组织作为地域政治组织的基础（如欧洲

共同市场)；地区与世界联邦主义；各国相互依存；相互关心；遇事合作；更多地重视人与人之间的关系与共同生活的性质；重新依赖信仰与情感；舍弃对无价值的知识的探索；更大地信任全人类的认知途径。

美国人的价值观的演变在西方社会是典型的。那么其他西方国家的情况如何？

法国当代学者J·斯托策尔考察了西欧道德规范的革新情况。他进行了一次广泛的社会调查，对象是西欧各主要国家各个阶层的人们。他选择了17种品德，让被调查的人做选择。这些品德中属于传统美德的有：正直、举止文雅、礼貌、专心工作、节约精神、宗教信仰、忍耐；属于革新品德的是宽容、尊重他人、责任感、忠诚、克制自己、独立性、恒心、利他主义、想象力、发号施令感。

调查结果表明：人们选择最多的美德是属于传统美德的正直，有3/4以上的人选择了这一美德，占第二位的是属于革新美德的宽容和尊重他人，有1/2的人作出了这一选择。有1/3以上的人认为举止文雅、礼貌、忠诚、克制自己是需要的美德，应当用以教育子女。要求调查对象进行选择的其他十种美德都只有不足3/10的选票。

就整体而言，52%的欧洲人选择传统美德，48%的欧洲人选择革新道德。从选择的倾向来看，

传统美德略占上风。

这一调查结果与前面的结论是相符的。自50年代以来，西方社会的价值观的变化确实是巨大的，但传统价值，那些为维系人类社会生存所必需的传统美德仍然有着生命力。那些宣扬绝对的“道德虚无主义”和“彻底废弃传统”的思想家的观点不符合社会价值规范更替的实际情况，因而在现实中不可能为人们所普遍接受。

2. 对资本主义文化的批判

价值观是社会文化的重要内容之一。价值观的激变乃是当今西方世界所面临的文化变迁的一部分。“第三次浪潮”、“信息时代”、“后工业社会”给当代西方人带来了巨大的文化冲击，传统文化与新文化的冲突，各种亚文化之间的差异，主流文化与反主流文化之间的冲突正在塑造着当代西方人的特征和当前以及未来的西方社会的特点。

西方学者对文化这个概念的理解是多种多样的。英国学者E·泰勒给文化下的定义是：“文化是一种复合体，包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习惯及作为社会一分子所获得的任何其他能力。”文化不仅指艺术与音乐，也包括人类所赖以生存的价值、信仰、观念、语言、宗教等等，换句话说，是

指人类在社会上所学的一切事物与观念。人类学家 C·拉克洪指出：“文化是人类的全部生活方式。”美国社会学家 G·默多克认为，文化并非一种实际的生活方式，而是一种理想的模式，只存在于人们的心灵之中。

无论对文化作何种理解，有一点可以肯定，西方自资本主义社会秩序确立以来，由于存在着一个相对独立的知识分子阶层，因此一直能对资本主义文化进行无情批判，从而促使资本主义文化的更新。在这方面，法兰克福学派的工作是值得一提的。

法兰克福学派是当前西方世界流行最广、影响最大的一个“西方马克思主义”流派。它产生于本世纪三十年代的德国，因发源于莱茵河畔法兰克福市的法兰克福社会研究所而得名。

法兰克福学派从其形成之初就把文化与心理意识的关系问题列为“社会哲学”的首要研究任务。他们认为，文化应当从根本上具有对现实的批判性和否定性，应该体现否定现实、超越现实的价值理想，应该提供种种与现实根本不同的抉择。这是法兰克福学派在文化问题上的根本立场。几十年来，这个学派对当代工业社会文化一直保持着激烈的批判态度。在六七十年代，成为西方青年学生运动的指导思想之一。

从法兰克福学派代表人物的言论来看，他们把文化主要理解为意识形态，把资本主义意识形态理解为一种操纵性的工具，把当代工业社会的极权性归结为资本主义文化对大众意识的操纵。这是法兰克福学派批判当代工业社会的典型模式。

法兰克福学派把早期资本主义文化与当代工业社会的文化作了对比，对它们作了完全不同的评价。他们对前者表现出好感，乃至歌颂，对后者则予以否定，号召人们对之采取拒绝的态度。

法兰克福学派认为，早期资本主义文化是一种保存了自由的文化。一方面它使人们满足于内心的自由，沉溺于幻想中的幸福，安于现实的不平等，因而具有对现实的肯定作用，即对现实的维护作用；另一方面，它毕竟保存着人的内心自由及对这种自由的向往热情，它体现的理想毕竟是超越现实的理想，因而还不至于丧失其批判的、否定的向度。早期空想社会主义、马克思对资本主义政治经济学的批判和共产主义的预见、尼采对传统价值观念的重新估价以及文学中出现的哈姆雷特、李尔王、于连和唐璜等叛逆形象，都是早期资本主义文化还具有自我批判能力的明证。

当代工业社会就不一样了，它的文化已经丧失了批判的否定的向度，变成了单向度的维护现

存秩序的肯定性文化。体现在早期资本主义文化中的那些超越现实的理想，今天已反被现实所超越。“自由”这类体现超越性的字眼在政治家们的大肆宣扬下变得毫无意义。当代文学艺术中的主人公也已不再扮演反对现实的角色，不再能使人看到与现实根本相反的那种未来的希望。文化与现实趋同了。正如马尔库塞在《单向度的人》中所指出的那样，“荡妇、民族英雄、垮掉的一代、神经质的家庭妇女、歹徒、明星、超凡的实业界巨头，都起着与其在早期资本主义文学中不同的，甚至相反的作用。他们不再想象另一种生活方式，而是想象同一生活方式的不同类型或畸型。他们不是对已确立制度的否定而是肯定。”总之，当代工业社会的文化不再是现存制度的批判性力量，而只是维持现存制度、肯定现存制度的一种意识形态。

作为肯定现存制度的意识形态，当代工业社会的文化是通过对大众心理进行操纵而发生作用的。在当代工业社会中，一切成果都是预先计划好了的，以便经得起市场的竞争。于是，艺术家成了雇主的奴隶，艺术的创造纳入了按照固定框框设计出来的生产过程。这样，大众文化生产的主要目的是获得利润，同时也在起着一种特殊的操纵性作用。

法兰克福学派用“文化工业”这个词来概括上

述事实。他们指出：文化工业生产出的文化商品已经剥夺了大众对艺术的超越性价值的追求；受交换价值支配的文化产品推行一律性和标准化，已经剥夺了大众自主的、个人的情感能力和主动性，使其只作机械的条件反射。大众意识由于不断地受到这种丧失了否定性、超越性的文化商品的催眠和灌输，也就逐步习惯于对社会现实不加批评。当代工业社会的肯定性文化就这样起到了其操纵的作用。在操纵性文化的催眠和压抑下，人们已经丧失了批判和否定现实的能力，而变成了单向度的人。

单向度的人虽也在诸如禅宗的、基督的、存在主义或颓废派等不同的生活方式中作出选择，但这些生活方式与现实并无根本矛盾；相反，它们只是“作为现实的健康养料之一而被现实所迅速消化”，所以，单向度的人不再有能力去追求、去想象否定现实、超越现实的生活方式。这正是当代工业社会肯定性文化的成果，也正是当代工业社会极权性的表现。

法兰克福学派认为，文化成为肯定性的操纵性力量，当代工业社会成为新型的极权主义社会，这一切都是启蒙的辩证法、文化的宿命论。

启蒙在法兰克福学派那里是指浸透在人类文化中的根本精神。启蒙“总是致力于把人从恐惧中

解放出来，并确立其主权的最一般意义下的进步思想”。文化中的这种启蒙给人类带来了几千年的文明，并使人在控制自然方面取得了辉煌的胜利。然而，启蒙精神给当代工业社会带来的是双重结果，即人在全面控制自然的同时，其自身也受到了前所未有的全面控制，启蒙的胜利实际上就是灾难性的胜利。因此，人要不被启蒙精神所出卖，就必须重新反省作为文化根本精神的启蒙精神本身。

那么，潜藏在启蒙精神背后的真实动机是什么呢？法兰克福学派认为，启蒙的动机是借助知识和技术去确立人对自然的主权。在这里，启蒙精神充分表现出自己“狂妄的”统治欲、占有欲。它以专制君主式的态度对待自然，把自然仅仅看作实施统治的对象，要求自然屈从于人的统治，这表明“启蒙是极权性的”。

但是，当启蒙精神的发展使人扩大了对自然的统治时，启蒙精神也随之成了人自身的桎梏。因为，启蒙的极权性最初虽只是针对自然，但是，人们所学到的东西，决不仅限于用来控制自然，它同样可以用来控制人，技术知识在控制人这方面并无什么障碍。随着人对自然的控制能力的增大，随着社会日趋成为技术的社会，人对他人的控制能力也就相应增大了。技术进步既是在控制自然方面的进步，也是在控制人方面的进步。人们对

大自然的扩张,既标志着人的能力的增长,也标志着控制人的能力的增长。极权主义与对自然的控制携手并进。以统治者身份对待自然的启蒙精神已经反过来以同样的态度对待人。今天,无线电成了更有效的控制工具,枪炮成了比弓箭更有效的杀人武器,文化成了操纵大众心理、压制否定性向度的意识形态,当代工业社会成了人被全面控制的极权社会,这就是以操纵对象、控制对象为目的的启蒙精神发展的全部结果。本来是致力于确立人对自然的主权的启蒙精神,由于自身的逻辑不能不带来人自身的奴役。因此,启蒙的发展过程是一个自我毁灭的过程。人类文化只要以它为核心,就不能抛弃恐怖而同时保存文明。这就是启蒙辩证法所注定的文化的宿命。

法兰克福学派对资本主义文化的批判不无深刻之处,但也存在着许多明显的缺陷。首先应当指出的是,从法兰克福学派对早期资本主义文化和当代工业社会文化的区分和评价中,我们可以看出一种对自由资本主义文化的眷念。马尔库塞把自由资本主义时代的文化看成保存人们内心自由的文化。霍克海默则说:“人的发展跟自由经济的这个最重要的因素,即竞争有密切关系。经济领域的竞争也促进人的智力。……马克思设想在未来实现人格的全面发展。然而这个目标本身在

很大程度上是自由主义时代的结果，因此也将随着自由主义时代的消失而消失。”这些都表现出他们对自由资本主义文化的特殊感情。按照法兰克福学派的否定性、批判性标准，早期资本主义文化被评判为保存了自由的文化，因而对之大唱颂歌。然而，当代工业社会是自由资本主义社会发展的必然结果。法兰克福学派断言当代工业社会的文化是肯定性、压制性的单向度文化，这实际是完全割裂了资本主义文化发展的这两个阶段的联系。法兰克福学派自身的批判理论就是当代工业社会文化的一个章节。按照他们自己的评价标准，法兰克福学派是应当否定自己的理论具有否定性和批判性呢，还是应当重新修订对当代工业社会文化性质的评判呢？

客观地说，当代西方社会文化确实起着操纵性工具的作用，但它也仍旧像早期资本主义文化一样，保持着否定性、批判性的一面。从当代西方思想界的变化来看，对资本主义文化抱批判态度的决非法兰克福学派一家。资本主义社会自我批判的能力并未丧失。正是诸如此类的对资本主义文化的批判给了当代西方人一副副清醒剂，使他们能不断地革新自身的弊端。他们要做的不是去适应一种全新的新文化，而是要在一系列令人眼花缭乱的、短暂的新文化中选择，将之纳入当代资

本主义文化的主流。

3. 超越自我的价值

一个文化世界，首先是一个由价值所支配和调节的世界，也即一个价值世界。价值不仅决定个人的人格，而且维系着社会。价值对于我们明确认识自身和认识文化都具有重大意义。正因如此，“价值”自古以来就成为哲学家和普通人共同思考的问题。而从十九世纪以来，哲学家们似乎在全力以赴地研究价值问题。价值问题成了当代哲学家们关注的中心。形形色色的价值理论层出不穷：

尼采提出“重新估价一切价值”（否定一切传统文化），认为人是价值的创造者，把价值彻底主观意志化；新康德主义巴登学派把价值引入本体论范畴；文德尔班把一切哲学问题都归结为人的自在价值，哲学应当成为具有普遍意义的价值学说；李凯尔特建立了一个庞大的价值王国；萨特提出，自由是人的价值的唯一基础；法兰克福学派的批判理论要求将价值判断置于事实判断之上；莫里斯提出“价值情景”……

在众多的价值理论中值得详述的是舍勒的价值伦理学。这对我们理解批判当代各种价值理论至关重要。

舍勒是本世纪初德国著名的哲学家，价值伦理学的奠基人，哲学人类学的开创者，他通过对价值伦理学的探讨，研究了价值、情感和人格三者的关系。他的价值伦理学不仅为德国价值伦理学流派奠定了基础，而且成为当代价值哲学的思想来源之一。

舍勒认为，人类求知之真，伦理之善，艺术之美，宗教之圣，都有其独立的价值本体、价值内容和价值形式。价值作为人类行为的追逐者有其客观的绝对的独立王国，而人则是通过情感的体验来达到对价值的追求，人在进行这种道德活动时即实现了人的理想人格。

价值是有等级的。舍勒提出五条确定价值等级的标准：

(1) 耐受程度，即一个持久的价值要胜过一个短暂的价值；

(2) 不可分程度，即较高的价值能被许多人分享而不必为此分割，如艺术品的价值和上帝的价值，较低的价值为了共享必须分割，如一瓶酒或一块面包；

(3) 相对独立程度，即高一层次的价值决不是低级价值的基础，相反，它是崇高的，独立于低一级价值的；

(4) 满足的程度，价值体验愈深刻，价值就愈

高；

5) 依赖的程度,愉快依赖于感觉器官,健康依赖于生命机体,而精神和神圣价值则较少依赖经验主体的机体。

这些标准决定了由低向高价值的发展序列,每一价值序列不仅充满相应的情感内容,而且有一个对应的从低到高的理想人格的发展序列。舍勒的价值序列如下:

(1) 感性价值,也即快乐与痛苦的价值感,尽管这些价值感在每个人的感受里是不一样的,但是作为价值本身来说是同一的。表现为受感性冲动支配的人格。

(2) 实用价值,也即有用或无用的实践价值、效用价值和经济价值等。表现为历史中文明样式的创建者、商人、军事家、政治家和科学家的理想人格。

(3) 生命价值,包括高贵和卑贱,强大和弱小,健康和疾病。表现为英雄的理想人格。

(4) 精神价值,包括美和丑、正义和邪恶、真和假等价值。表现为天才的理想人格。

(5) 宗教价值,包括崇敬或亵渎的价值,表现为圣者的理想人格。

从舍勒的价值等级标准和价值序列可以看出,舍勒把客观的价值与主观的情感和理想的人

格融为一体，作为价值、情感和人格这三者的枢纽则是“爱”。爱是情感活动的中心，价值王国的缩影，理想人格的本质。人在爱的活动中显示其创造性，如果人爱的是物，则使对象物的价值显露出来；如果爱的是人，则使被爱者的价值显露出来。爱不是一种静观的状态，而是一种由低级价值向高级价值的运动。最高的爱是爱神，人通过对神的爱，达到对神的绝对和圣洁品格的体验，同时这爱的过程亦使爱者本身的人格从较低的价值上升为较高的乃至最高的价值，把人自身提升为类神的理想人格。

舍勒的价值理论是对现代价值虚无主义的批判和对欧洲传统精神价值的维护。自近代以来，西方的价值观念的变化是惊人的。宗教改革、启蒙运动、法国大革命以及工业技术革命，汇成一股急流，把传统的与希腊理性主义紧密结合在一起的基督教价值观念打入冷宫，新型的市民资产阶级价值观念统领时代潮流。然而，自十九世纪末以来，这种新型的价值观又成了被告。第一次大战前后，欧洲人已普遍感到，自己赖以生存的精神价值的核心力量已病入膏肓，传统的有效的精神支柱已经丧失，于是，人们便除了自身的生命要求之外，什么也不相信，一味听任其自然冲动为所欲为。价值虚无主义泛滥，一听到“爱心”二字就会

遭到人反问“值几个钱”。在这样一个时代，舍勒挺身而出，把全部精力投入到澄清欧洲精神价值的迷误这一艰巨而又急迫的工作中去。

舍勒指出：尽管近代人本主义把基督教的价值伦理排挤到一边，以价值最低的人类自然欲求的世俗理论取而代之，导致爱的奉献自身的真正价值从根本上遭到颠覆；尽管基督教本身面对精神价值的普遍毁灭似乎显得无能为力，以致人的精神不断下降，然而，欧洲精神毕竟没有陷入穷途末路，复兴的希望依然存在，这就是：批判地澄清导致欧洲精神毁灭的种种谎言，恢复被歪曲、被颠覆、被排挤的基督教的精神价值。舍勒坚信，人身上毕竟有永恒的东西、珍贵的东西，这就是上帝赋予每个人的不可剥夺、不可转让的精神和人格，人自身内的无穷无尽地促使人高贵并向基督看齐的爱的意向就是具有最高价值的人格的核心。

舍勒一生最为关注的问题是人的本质、人的宇宙位置以及人的价值之所在。舍勒自称，这一问题在他那里先于其他一切问题。近代西方的历史是人本主义逐渐取代神本主义的历史，人们常说，由于近代人本主义的推进，人的地位和价值极大地提高了。然而在舍勒看来，历史证明了人本主义的推进恰恰是人的地位 and 价值的极大贬低。欧洲的厄运就在于自近代以来基督教的价值伦理

观遭到了可怕的颠覆。舍勒尽管也对天主教理的某些方面提出了尖锐的批评,但他认为,基督教绝非仅是“生活价值”、“文化价值”,而是一系列形而上学真理的基础,是欧罗巴精神的灵魂。

舍勒运用现象学的方法分析人的本质。他认为,从近代至本世纪初的各种关于人的本质的学说都建立在一个根本性的谬误之上,即把人的本质及其价值观视为一种自然事实的自然延伸。这是一种带根本性的审视错误,也是近代以来各种人学的普遍错误。正是由于近代各种人学把人的本质力量建立在自然实在性的根据上,如笛卡尔、斯宾诺莎、康德的“理智实体”,马克思的“制造工具”,达尔文的“生物本能”,尼采的强力意志,弗洛伊德的心理能量,才最终导致人的价值的可怕颠覆。而人的真正价值和本质之所在在于它的人格。人格是上帝赋予的,只有对上帝的爱,才使人与动物在本质上区别开来。理智、语言、制造工具、强力意志、生存竞争等等,都使人与动物只有程度差别,而无本质差别。人离弃了上帝,便不复为人,而是高等动物,也不复有人的价值可言。所以,贬低人的地位和价值的,绝非基督教思想,而恰恰是颠覆基督教价值观的人本主义。

舍勒提出,文艺复兴和启蒙运动以来的人本主义猛烈抨击基督教的爱的律令,建立了一种使

人和人类孤立于上帝的伦理，导致与自由人格的道德团结的基督教思想背道而驰的个人主义徜徉于世，最终摧残了人身上的人格价值和人类的自由、平等、友爱、团结的社会价值。人本主义的学说宣称只爱人，其实质乃是把爱这一价值行为中的不可见的精神灵魂和神圣的成分撇开，只求人的肉身财富和肉身幸福，爱成了追求现世福利的手段。人本主义的爱人学说根本不是为了爱本身和人的自由的爱的能力而要求人的福利，相反，它却要求爱的目的只是为了福利本身。随之，衡量一切价值行为的标准，不再是较高的质和较纯净的价值充溢，不是离神圣至爱(上帝)更近的价值本身，而只是数量上的效用而已。结果，价值最高的东西(爱本身)就成了价值最低的东西(自然本性)的工具。这正是价值的颠倒。

在对近现代人本主义实施了广泛深入的价值现象批判之后，舍勒致力于给人定位，建立一门新型的关于人的形而上学。

人的位置在哪里？舍勒坚信，它绝不在生物冲动、心理能量、强力意志的系列上，也绝不在单纯的理智和观念的系列上。换言之，人的定位既不在自然生命之中，也不在纯粹精神之中，因为人虽然与生物生命紧密相关，也与精神价值紧密相关，然而，人虽为肉身存在，却绝不屈从于生物性原

则，而精神价值又天生不具生命强力，不在肉身之中。因此，人的位置就在于没有定位和趋向于定位之中，人是活生生的X。这个趋向于定位的X如同一条生命力的洪流由下而上奔涌，把生命强力奉献给精神价值，使天生无力的精神价值充溢着生命。

这就是舍勒的著名论断：人是祈祷的X。并非“人在祈祷”，人是生命超越本身的祷告；“人不寻求上帝”，人是活生生的X，X寻求上帝！

舍勒的价值理论和他的人学在当代西方影响很大。从哲学发展的角度着眼，舍勒批评了历史上种种关于人的片面观点，试图在哲学上作一次大综合，把人本主义和宗教思潮熔于一炉，把理性主义和非理性主义合为一体。这是一种创新的、大胆的尝试。

舍勒的理论充满着乐观主义的倾向，与叔本华悲观的生命意志相反，与尼采狂妄的权力意志不同，舍勒既把人置于创造万物的中心，又放在与自然、世界、历史、上帝的各种关系网之中。他不像存在主义专注于对人内在性的理解而堕入悲观主义，他把人置于内在与外在的统一中，人向世界开放，人推动历史，人与上帝同一。这些观点在被动乱带来的悲观主义所笼罩的西方，可以说是提供了一种人类生存的希望之光。

价值哲学是当代西方哲学发展的重要趋势之一。这一发展趋向昭示了人类从对客体的关注转向对主体的认识，从对主体自身存在的关注转向对主体的认识，从对主体自身存在的关切潜入到人类的深层本质——对价值的追求，对理想的憧憬。正是在这个意义上，鲍京斯基把舍勒誉为：“本世纪以来最富有创造性的伦理学家。”

4. 正义的原则

“正义”是西方思想史上最重要的伦理范畴。它是指符合一定道德原则和规范的行为。早在古希腊哲学家柏拉图那里，就已经相当详尽地讨论过“正义”范畴。到了近现代，“正义”范畴越来越多地被专门用作评价社会制度的一种道德标准，被看作社会制度的首要价值。从本世纪六十年代开始在英美等西方国家的思想界开始出现了正义理论。当代正义理论的特点是研究经济、政治和文化上的不平等问题。其代表人物在英国有金斯顿、卢卡斯，在美国最著名的代表人物是罗尔斯。

罗尔斯是美国当代著名哲学家、伦理学家，1921年生于马里兰州的巴尔的摩，1943年毕业于普林斯顿大学。他先后在普林斯顿大学、康奈尔大学、麻省理工学院和哈佛大学任教，现为哈佛大学

哲学系教授。罗尔斯在六十年代发表了许多关于正义问题的著述,1971年出版了代表作《正义论》。这部著作是罗尔斯积近30年的努力思考的心血,发表后,各种分析和评论性文章充斥于各种报刊,其数量近200篇之多。有人专门为它出版专题论文集和辅导性读物。在1978年杜塞尔多夫国际哲学代表大会上,许多学者把罗尔斯和康德、亚当·斯密、密尔等西方著名的哲学家、社会思想家相比。美国社会学家贝尔甚至把罗尔斯比作20世纪的洛克,以为二十世纪余下的时间将由罗尔斯的思想来决定,就像亚当·斯密和洛克的思想决定了十九世纪一样。

罗尔斯的正义理论在西方国家发生重大影响不是偶然的,而是由西方国家社会生活和精神生活的状况、道德价值观念的变化等因素所决定的。罗尔斯酝酿和写作《正义论》的年代,是西方社会发生剧烈变革的年代。人们对现存社会政治制度和道德价值的正义性表示怀疑,传统道德价值在人们心目中不断动摇和瓦解。西方社会的劳动者和知识分子对政治不平等、物质和文化财富分配的不平等和不公正极为不满。人们对社会生活进行道义上的批判和评价,道德因素在社会生活中的作用增大了。信仰自由主义的资产阶级思想家对西方社会面临的信仰危机和道德危机深深地感

到不安和忧虑。罗尔斯就是其中的一个。他的《正义论》集中探讨了平等自由、公正机会、分配份额、差别原则等问题，以一种虚拟或抽象的方式提出了一些解决社会正义问题的建议和希望。他的思想好像一种折射或者聚光，引起了他所处的美国社会的许多人的注目和反应，以至影响了整个西方世界。

那么，罗尔斯提出了哪些正义原则呢？

罗尔斯在他的《正义论》中明确地规定：正义的对象是社会的基本结构——即用来分配公民的基本权利和义务、划分由社会合作产生的利益和负担的主要制度。他认为，人们的不同生活前景受到政治体制和一般经济、社会条件的限制和影响，也受到人们出生伊始所具有的不平等的社会地位和自然秉赋的深刻而持久的影响，然而这种不平等却是个人无法自我选择的。因此，这些最初的不平等就成为正义原则的最初应用对象。换言之，正义原则要通过调节主要的社会制度，从全社会的角度处理这种出发点方面的不平等，尽量排除社会历史和自然方面的偶然因素对人们生活前景的影响。

罗尔斯通过概括以洛克、卢梭、康德为代表的契约论，使之上升到更高的抽象水平而提出他的“作为公平的正义”理论。他认为，订立契约的“原

初状态”纯粹是一假设的状态，一种思辨的设计，我们可以合理地设置原初状态的条件，使一个人任何时候都能进入这种假设状态，模拟各方进行合理的推理而作出对正义原则的选择。这种选择是在“无知之幕”后进行的。原初状态中相互冷淡的各方除了有关社会理论的一般知识外，不知道任何有关个人和所处社会的特殊信息。这样人们在选择时就排除了功利主义的选择对象，因为功利主义在产生最大利益总额(或平均数)的前提下容许对一部分人的平等自由的严重侵犯。

罗尔斯认为，在原初状态中将被各方选择的_{原则是处在一种“词典式序列”中的两个正义原则。第一个原则是平等自由的原则，第二个原则是机会的公正平等原则和差别原则的结合。第一个原则优先于第二个原则，而第二个原则中的机会平等原则又优先于差别原则。这两个原则的意义是平等地分配各种基本权利和义务，同时尽量平等分配社会合作所产生的利益和负担，坚持各种职务和地位平等地向所有人开放，只允许那种能给最少受惠者带来补偿利益的不平等分配，任何人或团体除非以一种有利于最少受惠者的方式谋利，否则就不能获得一种比他人更好的生活。所谓“作为公平的正义”即意味着正义原则是在一种公平的原初状态中被一致同意的，或者说，意味着}

社会合作条件是在公平的条件下一致同意的，所达到的是一公平的契约，所产生的也将是一公平的结果。

罗尔斯的两个原则表达着一个总的正义观念：所有的社会价值或福利——自由和社会、收入和财富以及个人尊严感所依赖的基本福利——都应该平等分配，除非所有这些价值的的不平等分配，是为了所有人的利益。

上述两个正义原则被罗尔斯表述为：

第一个正义原则：每个人对与所有人拥有的最广泛平等的基本自由体系相容的类似自由体系都应有一种平等的权利（平等自由原则）。

第二个正义原则：社会和经济的不平等应这样安排，使它们：（1）在与正义的储存原则一致的情况下，适合于最少受惠者的最大利益（差别原则）；（2）依系于在机会公平平等的条件下职务和地位向所有人开放（机会的公正平等原则）。

这两个正义原则暗示着社会基本结构的两大部分，一是有关公民的政治权利部分，另一是有关社会和经济利益的部分，第一个原则要处理前一方面的问题，第二个原则要处理后一方面的问题。

罗尔斯的正义论具有一种平等主义的倾向。他认为，正义就是应用于社会制度时的正当。设计一种正义的社会制度就是要使其最大限度地实

现平等。他的差别原则达到补偿原则的某种目的，即给那些出身和天赋较低的人以某种补偿，缩小以至拉平他们与出身和天赋较高的人们在出发点方面的差距。在他看来，天赋不是道德上应得的，应当把个人的天赋看成是一种社会的共同资产，虽然自然资质的分布只是一个中性的事实，但社会制度怎么对待和处理它们却表现出正义与否的性质。他反复申明这两个原则决不会导致一个精英统治的社会，不会导致一个差别悬殊的社会，甚至还预期说，倘若始终遵循这两个原则，未来社会的人不仅将在制度形式上保证平等，而且能够接近事实上的平等。

罗尔斯的正义论是理想性质的，不涉及任何现实的制度和政策，探讨范围仅限于一种“法律被严格服从的状况”，限于一个“组织良好的社会”，因而他的理论也被有些人称为一种乌托邦理论。然而，这种理论为什么能在西方社会引起这么大的反响呢？这里面除了社会历史原因外，还涉及到罗尔斯理论的一些特点。

20世纪以来，英美伦理学乃至整个哲学一直是由实证和分析传统占主导地位。伦理学家们大都专注于从形式方面探讨道德陈述及命令的语义和逻辑关系，而不太关心紧迫的现实道德问题，更不齿于构筑那种形而上学的伦理体系。这样，在

某种程度上,伦理学成了“冷冰冰的”,成了道德方面的逻辑学和认识论。这种现象在哲学的其他一些领域内也存在。罗尔斯的《正义论》的出版,则在某种意义上标志着哲学、伦理学潮流的一个重要转折,由形式的问题转到实质性的问题,由怀疑和否定转到试图重新肯定,由实证的分析转到思辨的概括。这个转变可以说是对十九世纪及其以前的古典的非怀疑的哲学、伦理学传统的复归。罗尔斯明确指出,道德理论是一种描述我们的道德能力的企图,正义论即为描述我们的正义感的一种企图,描述正义感也需要涉及原则和理论结构,应当实质性地解释道德观点,不能高估定义与意义分析。同时他又汲取了分析哲学的某些成果,在构造正义论体系时努力避免独断倾向,谨慎小心地进行逻辑、语言方面的推敲,仔细琢磨证明的方式,确立自己的有限目标,对一些重大和根本的问题则存而不论,以明智审慎来代替道德结论。这些特点引起了学术界乃至一般公众的广泛兴趣。罗尔斯的根本目的是试图为他所处的美国社会提供一个合适的、能最广泛地为人接受的道德基础,他试图发掘这一社会的活力,建立这一社会的良性循环;他直率地承认,他的正义论要通过一种反复比较、互相修正,达到与这一社会所流行的、人们所考虑和推重的正义判断接近一致的状态。

罗尔斯的正义理论提出了许多有意义的问题，有助于推动我们对社会正义和平等问题的思考，因此对罗尔斯的理论应当作一些分析批评，而不仅是当作一种“奇谈怪论”，或者仅仅是对“十八世纪资产阶级思想家理论的反刍”。

如前所述，罗尔斯对其正义论的证明借助于契约论。在他的理论中，“原初状态”占有一个关键和中心的地位，正是通过对原初状态各种条件的设定和解释，他引出了原初状态中的人将选择两个正义原则而非功利原则的结论。然而在罗尔斯这里契约论被有意识地作为一种论证的方式。他的目的不是要从原初状态中证明某种政体或社会制度是恰当的，而是要引出适用于一切社会的抽象的道德原则。罗尔斯所处理的对象领域可以说是现实的，即不是探讨人生的根本意义、终极价值、人的本性和存在，而是探讨社会制度的正义问题。但他使用的方法则是虚拟和抽象的。他的著作实际上体现着一种高度的虚拟性和强烈的现实性的结合，他是有感而发的，但他并不是直接诉诸于现实政治问题。相反，思辨程度越高，愈能表现时代的面貌。把罗尔斯的正义理论说成是“乌托邦”或“新瓶旧酒”，实际上是没能把握罗尔斯理论的特征。

罗尔斯的正义理论也还不是一种完整的理

论。这里且不论他的正义理想是否值得人们追求，只需指出，正义理论还应有更深厚的根基，应当依据某种深刻的对于人类历史和社会发展的认识，依据某种有关人及其文化的哲学，这样才可能使理论彻底，才可能根基稳固，才可能不仅揭示“应该如此”，而且指明从理想到现实的道路，才可能最终说服和把握人。

罗尔斯的《正义论》出版以后，很快被誉为“二次大战后伦理学、政治哲学领域中最重要理论著作”。这种评价实际上并非溢美之词，相信我国学者对它的评价和批评随着研究的深入也能比较中肯和贴切。

6. 文化哲学新潮

科学哲学、人本哲学和价值哲学是现代西方哲学的主要潮流。从这个世纪西方哲学的发展来看，一般说来，当西方社会处于相对稳定时期，科学哲学处于优势，而在经济危机、战争危机和社会危机的年代，人本哲学和价值哲学则会取代科学哲学而处于优势。然而到了七十年代末以至八十年代，西方哲学家乃至世界各国的哲学家却把主要兴趣集中到文化哲学上来了。文化哲学已经成为一个世界性的哲学新倾向。

在 1985 年举行的第十七届世界哲学大会上，新当选的国际哲学协会联合会主席、加拿大哲学家弗南·科希说：“一次讨论文化性质、讨论不同文化间的相互关系和取长补短的大会，提供了一个在更广阔的前景下思考……比较的机会。”美国未来学家托夫勒，1983 年在答美国南城社编辑提问时，把文化看成是蒙在从家庭生活一直到技术“全部东西上面”的“超级意识形态”。他指出，随着社会向前发展，文化就显得越重要，比任何时候更重要。文化成为世界性的哲学问题，成为整个人类关心的问题。

西方哲学家从七十年代末开始普遍关心文化问题，这种兴趣转移的动因在于现实社会生活的变化，在于社会历史发展本身。

第二次世界大战以后特别是七十年代以来，西方主要资本主义国家科学技术发展迅猛，社会生活也发生激变，进入了所谓“第三次浪潮”、“信息时代”、“后工业社会”等等。在这样的历史条件下，科学技术成了人类文化的主要组成部分，讨论文化问题很难避开科技问题，科技的发展客观上推动了科技问题与文化问题的融合，或者说，拓宽了文化的领域。人类创造了强大的科学技术，但科学技术的社会运用却给人们带来了一系列复杂的问题和危机，迫使人们对传统文化进行反思，在各

种新文化中作出抉择。科技革命和社会变革带来的振荡引起了物质生活与精神生活之间的尖锐矛盾，物质文化与精神文化的关系引起了社会的关注和重视，人们越来越关注人类的意义和价值，价值理论超越伦理范围而渗透于科学艺术等一切领域。对文化问题的关心，也就是人类对全部现实问题的关心。所以，当代文化哲学新潮流的实质是：以一种新的哲学倾向将价值哲学、科学哲学统一包含于自身之中，以一种新的形式体现了价值哲学相对于科学哲学占了优势，把社会和人类的问题摆到了哲学前列。

总之，正是西方社会生活的变化，西方社会历史发展本身，促使西方的一些哲学家、社会学家把精力集中到文化问题上来，注意探讨文化的本质、类型、中西文化比较、哲学与文化的关系等问题，并提出文化反省的要求。

对传统文化进行反省，对各种新文化进行审慎选择，这是当代世界各国面临的共同任务。而哲学反思则是文化反省的核心。黑格尔说过，哲学思想与时代文化不是外在的并列关系，哲学对时代文化来说，并不是从外面加上去的，而是绝对精神的本性。马克思则说：哲学“是文化的灵魂”，并呼唤“世界文化”“世界哲学”的诞生。现在离“世界文化”“世界哲学”的到来为时尚早，但在世界性

的文化哲学新潮流中，东西方的哲学家对时代提出的某些课题达成一致的看法，这对于用各自哲学思想的特点、长处来发展、丰富人类的共同文化显然是一个进步。

6. 当代西方哲学发展前景

在 20 世纪刚刚过去一半的时候，美国“新美世界文库”出版社出版了一套《导师哲学家丛书》，美国哲学家莫尔顿·怀特撰写的是现代哲学、二十世纪的哲学家，名之为《分析的时代》。作者在序言中认为：分析哲学是二十世纪哲学的主流之一，但并非 20 世纪哲学的全部，将这部论述二十世纪哲学的书命名为“分析的时代”，“旨在简要地记载这样一个事实”，即二十世纪哲学“把分析作为当务之急”。注重分析是二十世纪哲学发展的一个趋向，而不是这一世纪哲学的本质。尤其是“当二十世纪哲学正是旭日当空的时候，我们不能期待有关于它的定论”。

从怀特写《分析的时代》到现在又过去了近 40 年，二十世纪已近尾声。那么西方哲学将向何处发展？它的前景如何？让我们来看看几位当代西方哲学家的预测。

日本哲学家野家启一指出：“今天，在抱有严

肃历史感的哲学家中，大概没有人能够毫不犹豫地明确声称：哲学可以是‘学中之学’，或‘一切学科的女王’。历史告诉我们，尤其是十七世纪以后，历史被认为是哲学固有领地的学科，一步步为各门具体科学所占领；而且，现在谁都会一目了然的是：哲学如不与语言学、人类学、社会学、心理学、精神医学等所谓‘人的科学’联合，它自身（训诂注释之类除外）就无法存在下去。”“像古希腊和黑格尔时代那样哲学对一国精神文化所具有的指导力量，自进入本世纪以来已经显著削弱，这也是无可掩盖的事实。当然，作为‘规范’的哲学现在仍在讲坛上占据稳固的席位；在每月的思想杂志上，围绕现象学、结构主义、后结构主义与哲学的争论也显得空前的热烈。但是，我们不可不看到：在表面上炫人眼目的‘形形色色巧思匠心’之下，哲学本身的‘主体危机’正在加深。”

加拿大哲学家M·邦格指出：“柏拉图以来的大多数哲学家都嫌哲学唯物主义粗陋，不能解释生命、精神及其造物。因此，在哲学文献和课堂上，除与辩证法有关的问题外，很少讨论唯物主义。所以唯物主义至今还处在幼年，尽管它已有几千年的历史。

“哲学唯物主义遭到攻击的原因是：第一，由于它同巫术的和宗教的世界观相冲突（因此经常

把它同实证主义合并在一起)。第二,由于唯物主义的辩证观点是马克思主义意识形态的一部分,因而成了一种被咒物(不是批评不得的信条)。第三,由于据说它不能解决主要的哲学问题,甚至完全回避了这样一些问题。

“唯物主义者由于没有令人满意地回答关键的哲学问题,他们的回答趋于简单化。有些唯物主义者一直忙于保护自己,使其不受无知的或恶意的攻击,并组织反攻,而忽视了建立同现代逻辑学、数学、科学和技术协调一致、完备的哲学体系。所以唯物主义已不是充满新奇事物的生气勃勃的研究领域,而是一套信仰,这种信仰的内容是陈腐或不贴切的。

“唯物主义已经毫无希望的过时和不可救药了,还是能够复活,重新获得生机,怎样做到这一点呢?这正是我的《科学唯物主义》所要阐明的问题。这本书的目的是吸引人们把唯物主义作为一个研究领域,而不是作为一套僵化的信仰来考察。确切地说,依据现代逻辑学、数学和科学,而不是依据思想史,更不是政治意识形态,对唯物主义加以审查、澄清、发展和系统化,这是一场挑战。唯物主义在它还没有充分发展,因而枯燥和无效率的困难条件下,必须起来应战。”

美国分析哲学家罗蒂指出:最近30年来,分析

哲学家并没有取得早期分析哲学家所希望取得的那些成就，美国分析哲学家们至今仍然没有对他们应研究的问题和应采用的方法取得一致意见。分析哲学家最初提出要把哲学从思辨引向科学，使哲学从一门以历史为基础的学科变成一门以逻辑分析为中心的学科。可是，50年代至60年代，分析哲学发展到它的极盛时期，其后则转向衰落。

在罗蒂看来，当前分析哲学家的形象已经不再是“科学的”哲学家，而是善于辩论的律师。诚然，分析哲学家们仍然想把哲学从人文科学中划分出来，纳入科学之列，但他们所谓的“哲学能力”不是表现在他们能够实际地解决某些重大哲学问题，而是表现在他们善于找出任何论证的毛病。目前，按照分析哲学传统训练出来的哲学家不是继承某个哲学传统，或者参与解决某些重大的哲学问题，而是像律师那样查阅档案材料，力图在档案中发现破绽，找出驳倒对方的论据。分析哲学一向引以自豪的语言分析方法已蜕变为一种只是用以提出论证或进行反证的诡辩术了。

罗蒂对分析哲学的批评实际上由来已久。五十年代，他的兴趣主要在历史和形而上学方面。六十年代，他的兴趣转向分析哲学。他说：“我攻读了当时风行的牛津哲学家们的著作。在这以前，我读过逻辑实证主义哲学家的著作，但不怎么喜欢。

……我从一个旧派的哲学家变成一个新派的分析哲学家。”到七十年代，罗蒂对分析哲学的态度发生巨大变化，从怀疑、不满发展到反感。在《哲学和自然的镜子》(1979)一书中，他试图从广阔的历史背景，探讨比分析哲学的研究更加广泛的哲学问题。这本书被看作对分析哲学的一次严重挑战。到了八十年代，他在《实用主义的结论》一书中把现代西方哲学看作实用主义和表象主义之间的斗争。他试图考察美国实用主义哲学家对现代欧洲思想发展的贡献。他考察了詹姆士、杜威、维特根斯坦、戴维森、内格尔、海德格尔、德里达和福柯等人的思想，认为实用主义的哲学观点、解释学的社会科学观点以及现代文学评论中，充分表现出一种“后哲学的文化”，在这种文化中，哲学所起的作用与分析哲学家的理解大不相同了。关于分析哲学的发展前途，他强调，分析哲学应当与欧洲大陆哲学相结合，以成为“后哲学的文化”的一部分。

罗蒂还详尽地分析了西方哲学发展的前景问题。他认为，在这个问题上，基本上是两种观点的对立：一种是变革，一种是描述。如果坚持认为哲学是一种方法论的观点，那么哲学家们自然会认为哲学的任务在于通过改革我们的语言去改变我们的意识而不在于仅仅描述我们的意识。相反，另一些哲学家则坚决认为哲学可能成为一门科

学,在这门科学中,成功与否的主要标准在于是否对事实作了准确的描述。罗蒂认为,自古希腊以来,哲学始终处于两种力量相互拉扯的状态,一种力量要拉向艺术,另一种力量要拉向科学。而在即将形成的“后哲学文化”中,将不再把科学、诗歌和哲学严格区分开来,哲学将不再是一门处于主导地位、把其他活动领域的成果加以综合和整理的学科。

上述这些西方哲学家的见解作出了关于当代西方哲学发展前景的种种预测,这对于我们把握和理解当代西方哲学的实质无疑是有帮助的,尤其是罗蒂对分析哲学的超越和反叛有助于我们对20世纪哲学的主流作出清醒的认识。

哲学是社会生活的一部分,社会生活是哲学的源泉。罗素说得好:“从根本上说,哲学乃是社会生活与政治生活的一个组成部分;它并不是卓越的个人所作出的独立思考,而是曾经有各种体系盛行过的各种社会性格的产物与成因。”五十年代以来,分析哲学一方面继续执西方哲学界(特别是英语国家)之牛耳,另一方面,面对处在动荡变革之中的社会又显露出它自身的苍白无力,从而走向衰落。分析哲学家们以为,通过分析表述问题时误用的语言,通过弄清并确定问题的真实涵义,可以解决全部的现实问题。他们想借助于符号逻

辑的研究成果保证分析的结果具有科学严谨性和可靠性，通过明确阐释人们常用的概念来促进社会、政治和道德等众说纷纭的问题的解决。与此同时，他们又极力回避现实，不愿就研究问题发表意见，并且笃信下列信条：哲学不应当，也不可能回答实际问题。离开了社会生活之源，分析哲学之“水”的干枯乃至被其他流派所取代也就是必然的了。

分析哲学是二十世纪西方哲学的主流，但决非二十世纪西方哲学的全部。分析哲学的衰落告诉我们：“真正的哲学问题总是植根于哲学以外的那些迫切问题，这些根烂了，哲学也随之死亡了。”（波普尔语）“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华。”（马克思语）任何真正的哲学都是开在自己时代这棵大树上的一朵鲜花，都是“把握在思想中的它的时代”（黑格尔语）。在这个意义上说，分析哲学的衰落不是什么坏事，而是促使这种哲学转向社会生活，投身于解决真正的哲学问题的动力。无论是这种哲学的终结还是演变为其他新的哲学，都将使西方哲学的面貌发生改观。

总的说来，当代西方哲学家着眼于现时代，深深地关心着整个西方社会乃至人类的命运和前途。他们扎根于现实的社会生活之中，对许多社会生活中涌现出来的哲学问题作了深入的思考和

反映。他们的观点和学说不是什么“绝对真理”，但却真实地反映着当代西方人的困惑、焦虑、恐惧和希望。在危机和选择的时代，他们没有困守在讲堂和书斋里，而是与全社会的人们息息相通，在日新月异的新世界里，与普通人一起表达着“对变革的关切，对适应的烦虑，对命运的悚栗”。这正是当代西方哲学不断变化发展的原因。

早在马克思从事哲学活动的初期，他就非常重视哲学与时代的关系问题。马克思的《博士论文》就流露出很强烈地重视时代、重视现实的意向。马克思指出：“哲学已经不再是为了认识而注视外部世界；它作为一个登上舞台的人物，可以说与世界的阴谋发生了瓜葛，从透明的阿门塞斯王国走出来，投入那尘世的茜丝林的怀抱。”这就是说，哲学要从脱离现实的死神的王国中走出来，它所关心的不再是自我内心的满足和一些超感情的论证，它与外部世界所发生的事情包括最隐秘的事情都有着千丝万缕的联系。哲学不仅仅是对世界历史的反思，而且应该成为改造现实的工具。哲学只有不断使自己“世界化”，把自己的普遍性、抽象性原则运用到现实中去，转变为现实世界中的“个别意识的主观形式”，才能在与外部现象世界的对立中肯定和表现自己，才能使自己充满生机和发展；世界也只有不断地哲学化即按照哲学所

揭示的普遍理性原则运行,才能消除自己的弊端,能合理地发展。“世界的哲学化同时也就是哲学的世界化”。

当代西方哲学与现实社会的密切联系使它自身具有了发展的动力,同时它也通过各种渠道对社会意识形态、社会心理产生着重大影响,推动着西方社会各个层面的变革。正是这一特点使它具有“精神世界的公民权”。这本小书从一些侧面反映了这一特征,若能使面临着“哲学现代化”任务的中国人从中得到某些启发,笔者的目的也就达到了。

思考与超越

草就了这本小书的正文之后，沉思半晌，笔者脑海中涌现出来的问题是：为什么当代西方哲学的某些流派能够随着时代、社会的变迁，推陈出新，保持其活力和魅力，对西方社会的变革和人们的生活方式发挥重要的影响，而另一些流派，如分析哲学的发展却比较缓慢？

熟悉西方哲学史的人们都知道，古希腊晚期希腊化时期的主要流派之一——伊壁鸠鲁学派，有着良好的组织纪律。它的创始人伊壁鸠鲁以其精湛的、富有人道主义的学说和高尚的人格团结了一大批门徒和弟子。他的学生坚信老师的学说，为传播和捍卫伊壁鸠鲁主义作出了卓越的贡献。在伊壁鸠鲁逝世以后，他们不负老师的嘱托，坚持把“伊壁鸠鲁花园”开办下去，使伊壁鸠鲁学派先后延续了500年之久。

与同时代的其他学派相比，伊壁鸠鲁学派内部团结一致，忠贞不二是其优点，使伊壁鸠鲁主义

能够一脉相传,保持其“纯洁性”,然而,这个优点同时也是伊壁鸠鲁学派的缺点。伊壁鸠鲁的弟子们把老师的思想奉为教条,忠实有余,创新不足,学派内部缺乏自由争论的气氛,把其他的一切学派都视作自己的敌人。由于这个原因,伊壁鸠鲁主义从创立以来,一直没有出现理论上的大发展,成了“唯一的由希腊人创立的‘传教的’哲学”。伊壁鸠鲁的那些语录和格言虽然给他那个时代的人们乃至后人以精神上的安慰和鼓舞,却不能点燃人们破解世界和生活之谜的哲学之火。

当代科学技术的进步和人类解放运动的发展,尤其是当代世界哲学的发展,对马克思主义哲学提出了种种课题。哲学理论发展的内在逻辑,决定了哲学体系和形式结构必须随着内容的实质性突破而不断有所更新、调整、重组或重建。马克思主义的发展迄今已有 150 年左右的历史。随着马克思主义在世界各地的传播,进而指导世界无产阶级和劳苦大众夺取政权,建立一系列的社会主义国家,马克思主义哲学在这些国家取得了“官方哲学”的地位。在这样的形势下,怎样使马克思主义哲学保持其旺盛的生命力,使之能随着时代和社会的变革而发展,这是每个马克思主义哲学工作者理应考虑的问题。

发展马克思主义哲学的途径是多方面的。放

眼世界,了解和研究各种不同派别的哲学思想,吸收其中有益成分,不断地丰富和发展自己无疑是重要的方面。现代西方哲学与马克思主义哲学产生于同一历史时期,两者都是西方古典哲学终结的产物,又面临一些共同的课题。从本世纪五十年代以来,当代西方一些流派的哲学家能顺应科技发展和变革的潮流,深入现实的社会生活,反映当代西方人的时代精神,并在理论上推陈出新,两者在共同的课题面前作出的回答虽因思想感情和研究方法不同而各异,然而由于它们所面临的问题的共同点,他们的回答也必然有一些相似之处。当代西方哲学的许多流派纷纷向马克思主义靠拢,试图汲取马克思主义哲学的精华,去解决西方社会的现实问题,马克思主义者同样也应该有这种勇气。

哲学世界观,属于“意识”的范畴。意识本身不是独立的自主的,它要在现实的社会生活中寻找生存的基础。马克思说过:“不是人的意识决定人的生活,而是人的生活决定人的意识。”现实生活是世界观的最终根源,哲学来源于对现实生活的反思。由于所处的具体生活环境不同,不同国家、不同地区和不同阶层的人们有着不同的世界观是不足为奇的。现时代的人们,当他们发现自己生存的地球越来越小,整个“地球村”的村民面

面临着共同的生存困扰,有着共同的利益的时候,他们对人类的发展前景,人类共同命运问题的关注将超过世界观上的分歧。新的社会生活渴求哲学,哲学也将在其对社会生活的拥抱中获得新的生命力。

马克思主义哲学是无产阶级的世界观,是时代精神的精华。马克思主义哲学决不能离开人类文明发展大道,不能超然于自己的时代和哲学自身发展的逻辑之外。马克思主义哲学要想保持其青春活力,必须坚持“面向世界,面向现代自然科学,面向各个流派”。这是哲学现代化的根本途径。

欧洲近代著名画家拉斐尔曾创作过一幅题为《雅典学园》的著名油画。他以丰富的想象力,把不同时代、不同流派、大大小小数十个古希腊哲学流派的代表人物汇集在雅典的哲学殿堂中。这些哲学家有的冥思苦想,有的高谈阔论,有的盘诘辩驳,有的谆谆劝诲,各自都有一席之地。这幅油画给我们的启示是:在当今世界的哲学殿堂中,马克思主义哲学应该以全新的开放姿态,集百家之所长、避百家之弊端,占据自己应有的地位。

