

# 总序

陈卫平

“对话中西”丛书与大家见面了。这套丛书共有10本书，在哲学、伦理、教育、法律、科技等五个领域进行中西文化的对话，所涉及的既有思想知识层面，也有规章制度层面，还有风俗习惯层面；既有对两者历史的纵向追溯，也有对两者神韵的横向比较，更有对两者趋向的前景展望。当你初次触摸到它的时候，作为丛书的主编在这里就编写的意图作个交待。其实，这在丛书名称“对话中西”里已经蕴含着了。

相异与相通。“对话中西”，是把对话看做在中西文化两个相异的主体间进行的，而对话的目的是为了使相异的两者得以相互沟通（相通）。现实世界中的事物千差万别，不少哲人将此比喻为“找不到两片相同的树叶”。中西文化显然是人类文化之树上两片不同的树叶。在中国步入近代以前，中西文化基本上是独立发展的，这两片树叶十分隔膜。中国近代以来，西方文化涌入中国，中西文化由隔膜而冲突，这主要是传统农业文明与近代工业文明的冲突，由于西方文化随着坚船利炮而来，因而这两种文明的碰撞、激荡具有了挑战 and 应战的火药味。在当今的全球化时代，一方面出现了向西方文化趋同的情形，这是以西方

经济的强势为凭借的；另一方面，非西方文化的民族担心本民族文化特性被西方文化的趋同化所湮没，纷纷强调认同本民族的文化传统，凸显本民族文化与其他民族尤其是西方民族的文化差异性，由此形成了文化多元化的格局。在一元和多元并存的情况下，如何避免“文明的冲突”而实现“文明的和谐”，对于中国来说，需要的是中西文化的沟通。那么，相异者的相通是否可能呢？我们的回答是肯定的。相异者的相通以相互了解为基础，而相互了解的有效方法是双方就同一问题谈出各自的看法。正是基于如此的考虑，这套丛书在五个领域都是中国和西方各写一本。因为这样便于读者在将两者互为参照中，知晓中西文化面对的基本问题域是相同的，但它们提出问题的方式和对问题的回答是不尽一致的，从而领悟中西文化既不同而又能相通。

长短与互补。“对话中西”，是把中西文化放在平等对话者的地位上进行比较。讲到比较，自然免不了要分析两者的长处和短处。但是，这不是我们丛书的主旨所在。我们认为在某一领域或方面展开中西文化的比较，两者的长处和短处不是绝对的，即长处并不意味着其中不存在缺点，而短处也不意味着其中没有值得挖掘的优点，因而两者往往是各有长短，存在着互补的关系。比如，一般公认西学重法治而儒学重德治。从当代中国建设法治国家的方向而言，前者显然是长处。但这并不意味着前者只有长处而后者只有短处。西方的法治传统奠基于正义原则之上。古希腊的柏拉图尤其是亚里士多德把正义看做是确定个体权利范围的界限，亚里士多德指出，体现和维护正义的法律，作为“毫无偏私的权衡”，就是保证“人们互不侵犯对方权利”的一种“合同”。西方以权利契约关系为内涵的法治传统由此而发端。但是，亚里士多德把法律看做是冷峻无情的形式，“法律正是全没有感

情的”<sup>①</sup>。这样的法治无疑会导致人际间情感淡漠，使社会成为自我孤独的冰冷世界。儒学的重德治以仁道原则为主导，认为人与人之间通过仁爱的道德情感加以沟通，是治理社会、建立和谐秩序的保证；因而以教育为手段，唤醒潜藏着仁爱之情的良心，比之立法和执法更为重要。它有见于个体彼此间道德情感的沟通所具有的社会凝聚力作用，但拒斥了个体间权利的确定。后者与儒学对于仁义的定位有关。“义”是儒学与西方“正义”相近的概念，但它从属于仁，因而关注彼此自身权利，势必导致相互争夺，泯灭仁爱之情，“义”就无从谈起。儒学把仁义和权利看做是对立的，“或上仁义，或务权利”<sup>②</sup>，崇尚仁义，就要舍弃个人权利。可见西方重法治的长处正是儒学重德治的短处，但前者长处中所忽视的东西恰恰是后者短处中所具有的。以如此辩证的尺度认识中西文化的价值互补性，是我们丛书的目的所在。这样的中西对话，既有着抗拒西方文化话语霸权的意义，又不走入自言自语的国粹主义。

讨论与结论。“对话中西”，是把“对话”作为丛书的体裁。放眼当今图书市场，整套丛书以对话体出现，大概是很少的。然而，回望古今中外的历史，不少经典名著都采用了对话形式。柏拉图的著作几乎全部是用对话写成的，这些对话奠定了西方哲学智慧的殿堂，以致怀特海感叹道，全部西方哲学不过是柏拉图思想的注脚。在柏拉图之后，布鲁诺、贝克莱、狄德罗也留下了对话体的佳作。在中国同样有着众多的对话名篇。一部《论语》就是孔门师生切磋对话的记录，平实而深邃，显示了极高明而道中庸的境界。汪洋恣肆的《庄子》充满了生动的寓言、美丽的神话交织在一起的对话，

---

① 亚里士多德：《政治学》，第169、163、138页，商务印书馆1981年版。

② 桓宽：《盐铁论·杂论第六十》，第124页，上海人民出版社1974年版。

如庄子与惠施的濠梁之辩、河伯与海诺的问答等。对话不仅构成了儒道先哲著述中的精彩篇章，而且也是佛教高僧使人领悟真谛的有效手段，如禅宗处处有机锋的公案棒喝。屈原、柳宗元跨越千年的《天问》《天对》，乃是思想对话中不朽的绝唱。这些昭示我们，对于思想文化的探索，对话具有永久的魅力。其最大的魅力就在于不是“一言堂”的独白，而是充满着辩驳和诘难的讨论。我们的观点正在这样的讨论中涌现出来。但这并不意味着要求读者把这些观点当做结论来接受。因为我们的“对话”，不只是限于书中设定的两个对话者，而且包括了作者与读者的对话。维特根斯坦曾把他自己的著作比喻为：“好像英国火车站售票处‘你的旅行真有必要吗？’的告示一样，好像看到这一告示的人会认为‘经重新考虑，没有必要’”；他还说：“读者所读的东西可能都是他自己留下的东西”。<sup>①</sup>我们的意图正是希望读者把阅读看做是和作者的讨论，由此重新考虑作者的观点；这样他一定会在阅读中收获自己的心得。

通俗与创新。“对话中西”，也是把“对话”看做将学术通俗化的一种形式，即用通俗明白的语言来阐述学理。但是这并不表示我们的丛书没有学术创新的追求。汉武帝的奶奶窦太后，拿出《老子》问博士辕固生：“你知道这是什么书吗？”辕固生不屑地瞥了一眼：“此是家人言耳！”（《史记·儒林列传第六十一》）所谓“家人言”，就是平常百姓看的通俗读物。《老子》算得上是玄而又玄的原创性经典了，但在汉人眼里它是普通人读得懂的。辕固生的评价固然有贬低窦太后喜好的黄老之学的蕴涵，但从中可以体会到学术著作的创新和通俗并不矛盾。通俗就是深入浅出，雅俗共赏。要做到这一点，必须对所论述的领域有通透的把握，因此通

---

<sup>①</sup> 维特根斯坦：《文化和价值》，第90、112页，清华大学出版社1987年版。

俗不是学术专业水平的滑落而是提升,这样的提升无疑是以学术创新为指向的。本丛书的书稿都是在作者多年授课的基础上形成的,所以既有通晓这一领域的学术功力,又有使读者易于接受的讲解技巧,而贯穿其间的则是自己的新知新见。对于本丛书来讲,通俗不仅要求通透,还要求通古今之变。关于中西思想文化的分析,无法离开对两者历史的回溯和关注,这就必然要对两者的历史经典文本进行诠释。我们把这样的诠释看做是与经典文本不断对话的过程,这样的对话不只是“照着讲”,更是“接着讲”。伽达默尔说:“历史理解的真正对象不是事件,而是事件的‘意义’。”<sup>①</sup>历史事件的意义往往要在历史后来的发展进程中得以显示,古典文本的意义同样要在今天的视域中展开。所谓“接着讲”就是以今天的视阈说明、充实、提升古典文本的意义,从而打通古今。这样一方面使古典的文本从尘封的故纸堆里走进今天的生活世界,另一方面使古典的文本作为今天创新的资源,以此来构建我们的学术成果。总之,“对话”在这里体现的是通俗与创新的统一。

言说与默会。“对话中西”的“对话”无疑是一种言说,但如同《老子》所说:“道可道非常道”,任何言说对于大“道”的把握和呈现都是外在的;真正的自得之“道”需要借助于默会,程颐的“闻之知之,皆不为得,得者,须默识心通”(《遗书》卷十七),正表达了这个意思。因此,在看完我们的“对话中西”之后,如果试图探究中西文化之大“道”的读者将掩卷沉思、默而识之,那就是这套丛书企求的最高境界了。

---

<sup>①</sup> 伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社1992年版,第422页。

## 前 言

“西方哲学”与今天生活在中国的人们有关联吗？也许大多数人看到这本书的封面时，都会产生出如此的问题。这是既正常又不正常的。说其正常，因为在一般人的印象中，哲学是一无所用而夸夸其谈的一门学问——它谈论的问题玄之又玄、不切实际，它使用的概念枯燥乏味、远离常识；西方对于当代中国显然不再陌生，但是映入普通人眼帘的，是他们的名牌服饰、汽车、家用电器以及众多的娱乐体育明星，从中似乎不能触摸到什么哲学。说其不正常，因为这实际上是出于对哲学的不了解和对西方哲学的隔膜。

亚里士多德曾说，求知是人的天性，而作为“爱智慧”之学的哲学是这种天性中最高体现，因为这种天性不带任何功利目的，只为求知而求知。不过，哲学的这种无功利性并不意味着它毫无用处，而是意味着它的“用处”是无形的。因为哲学虽然不关注生活中各种事务性的“实际”，但它仍关注和人密切相关的最根本的“实际”，那就是对和人相关的各种根本现象的认识。人不但生存于世，拥有意识，按照一定的逻辑进行思考，而且生活在社会中，建立一定的政治关系和经济关系；不但彼此之间通过语言进行交往，在交往中受到一定的道德法则和法律法规的制约，而且还有宗教信仰，从事着艺术实践活动或科学认识活动。所有这些现象包括自然现象只有归属于人，才能获得自身的价值和意义；反

过来说，人只有归属于这些现象，才能真正体会自己作为人的价值和意义。所以，人是集这些现象于一身的人，而不是孤立而又空洞的人。就此而言，形而上学、意识哲学、逻辑学、语言哲学、社会哲学、艺术哲学、宗教哲学、科学哲学、道德哲学等哲学的各门分支学科，都是对人自身的认识。当然，哲学的认识不仅仅是一种复制，它同时也是一种创造。创造什么？创造人的精神，创造人的生活，也创造人的希望。所以看似于实际无用的哲学，不但满足着人类最深层次上的精神需要，也为人类的文化作出了巨大贡献。

我们知道，古希腊是西方文化的重要源头。策勒尔在《古希腊哲学史纲》中评价希腊哲学的意义时说，一方面希腊哲学作为一种创造性的产品，它在西方文明的整个发展过程中具有根本性的重要意义，因为后来整个欧洲的哲学和科学，都运用着由希腊哲学构成的那些基本观念；另一方面由于希腊哲学宣告了理性自主的权利，它也在塑造一种“特立独行”，“无所畏惧”和“豁达坦诚”的生活方式。海德格尔在《什么是哲学》中也指出：“哲学这个词告诉我们，哲学是某种决定着希腊人生存的东西。不止于此——哲学也决定着我们西方——欧洲历史的最内在的基本特征”。他们的这些话，不仅表明了西方哲学是西方文化和生活方式的根基，而且意味着当代中国人如果不了解西方哲学，是不可能真正懂得西方文化的。当然我们今天了解西方哲学，不只是为了把握西方文化的根基，更是为了提升我们自身的人生。由于哲学是人对自身的认识和创造，它关注的问题和人本身相关，所以，西方哲学虽然是西方人原创的，但决不只是西方人的哲学，而是人本身的哲学；反过来说，中国哲学也是如此。不过，我们也必须承认，不同时期、不同地域，人们所表达和持守的哲学思想是各不相同的，并且也各具特色。因此，中国人走进西方哲学，其实就是从一种精神世界进入另一种精神世

界，就是人自身存在的不断丰盈。在此过程中，随着视域的扩展，我们不仅看到了不同的精神，也让我们的精神变得不同。也许，肉身生命有限的人唯有通过自己的精神生命才能领会到人之为人的无限风光，而哲学就构成了人之为人的精神生命的一部分。

我们这里关于西方哲学的全部讨论其实是对哲学的一种回忆。既然是回忆，就需要遵循一定的时间顺序。不过，我们并没有事无巨细地回忆每个时期每位哲学家的思想。原因在于，有关西方哲学史的著作已经很多了，这样做只能是无谓的重复，另一方面作者也缺乏这样的功底和能力，面面俱到反而会纰漏百出。因此，我们选取了一些重要的哲学家或流派的思想加以讨论。不过，即使是这样的讨论，我们也不想面面俱到地讨论一个哲学家或某个流派的所有思想，而是把目光投射到其思想的某些方面。这样做的目的就是试图让我们的回忆更深入一些，那就是，在澄清哲学家本人思想的同时，一方面通过当代视野来揭示其中的深层蕴涵，另一方面也通过问题本身的如其所是来展开对问题本身的回忆与参与。通过这样的方式，我们不仅期待着我们的讨论能使读者对哲学的基本内涵、对西方哲学的发展线索有所了解，更期待着它能使读者体会到哲学如何思考以及如何哲学地思考。



# 目 录

## 总 序（陈卫平）

## 前 言

### 第一讲

#### 哲学的使命：认识你自己 1

【内容提要】追问哲学本质的两种方式及其困境—哲学作为人爱智慧的活动，是人的灵魂对理念世界的向往与回忆—对本质存在的爱是从事哲学活动所必须采取的一种道德立场，也是从事哲学活动的根本前提—“哲学”一词的用法与家族的相似性—哲学的特征：理性、反思与批判—哲学的运作：在确定性中寻找不确定性，又在不确定性当中寻找确定性—“哲学”一词的外延和内涵的张力与开放性

### 第二讲

#### 万物的本原和统一：巴门尼德的“存在” 17

【内容提要】作为同时代人的巴门尼德与老子，都曾思考过存在与非存在的问题，但却得出了相反的结论。“道”是无形无像的“虚空”，它永远不可能作为对象给予我们的感官，所以，我们就不可能像给一个感性事物如一张桌子命名那样给它命名—老子“道”说的矛盾性—存在是不动的、唯一的，而生成和变化只是幻象—巴门尼德的学说有两方面：一方面和本体有关，另一方面和逻辑相关—“求真”与“求善”

### 第三讲

#### 用语言创造善的国家：柏拉图的“理想国” 30

【内容提要】哲学家的理想情怀—苏格拉底对问题的谨慎和诚实态度，是通过他对概念的澄清和语词意义的追问来达成的—抽象的概念如果脱离特定的语境，其含义与指称就是不确定的—城邦正义就是城邦能达到最好状

态的条件—幸福是灵魂的一种持久的安宁状态—柏拉图的“意识形态”控制—洞穴比喻与新思想的传播—“哲学王”的培育—灵魂转向的学问

#### 第四讲

存在的根据及原理：亚里士多德的“形而上学” 56

【内容提要】“吾爱吾师，吾更爱真理”—求知是所有人的天性—“四因说”：质料因、形式因、动力因和目的因—“存在”概念的多重含义—“实体”一词的歧义性—罗素提出“摹状词”理论的原因—如果考虑到潜能和现实的关系，那么，说某物既存在又不存在就不会自相矛盾了—最初的、不动的推动者就是运动由之开始的东西—作为潜能的能感知和能被感知

#### 第五讲

冲突与和谐：中世纪及启蒙时期的科学和宗教 75

【内容提要】“冲突”一词的多重含义—中世纪宗教与科学陷入冲突的三种原因：通过改变人们的生活目标而使人们无暇去从事科学认识活动；人们拒绝科学是出于其信仰的纯真与虔诚—中世纪对科学发展的贡献：中世纪大学以及中世纪对古典文献的翻译—启蒙思想家给自己造成了两个无法解决的悖论—宗教和信仰的不成熟体现在它的血腥和专制中，科学和理性的不成熟体现在它的盲目骄傲中

#### 第六讲

确定性的寻求：笛卡儿的“基础主义” 93

【内容提要】笛卡儿哲学的最大特点，就是他的普遍怀疑方法和由此而来的基础主义主张—基础主义者相信，存在着或必须存在着某种我们在确定理性、知识、真理、实在、善和正义的性质时能够最终诉诸的永恒的、非历史的基础—笛卡儿基础主义的特征—对“我思故我在”作为第一个确定性命题的解构—真理的内在标准和外在标准—给基础主义者的忠告

## 第七讲

### 先验的反思：康德的“纯粹理性批判” 107

[内容提要] 康德批判哲学的最高目的，是确立人自身的各种能力的和谐、人与人的和谐以及整个世界的和谐的先决条件—时间和空间何以是感性的先天直观形式—康德的“哥白尼革命”并不意味着人的意识可以创造经验对象，也不意味着“物自身”可以被还原为人的意识构造—先天的知性范畴与后天的经验概念—康德眼中的“自然界”—先验理念的积极功能—形而上学何以可能

## 第八讲

### 面向事情本身：舍勒与胡塞尔现象学的不同道路 131

[内容提要] 没有现象学，20世纪的欧洲大陆哲学是不可想象的一舍勒对胡塞尔的批判—胡塞尔现象学的本质直观与先验还原—舍勒首先把现象学当做一种面对世界的崭新态度而非方法，认为现象学是人类心灵的自我更新—舍勒的实践情怀使他迅速把自己的现象学态度转向与事实的直接交往中—胡塞尔始终为现象学理论本身的问题所困扰，所以，他要不断地纠缠于对作为严格科学的哲学的建构上

## 第九讲

### “解释”何以可能：从伽达默尔到维特根斯坦 146

[内容提要] 维特根斯坦，特别是后期维特根斯坦的语言思想也能成为一种解释学理论—解释学问题根源于解释者和历史文本之间的二元对立—解释学中的历史主义与虚无主义—解释既不是解释者自己的主观臆测，也不是历史文本的“自在意义”，而是解释者和历史文本共同的功劳—维特根斯坦的前期思想和解释学上的历史主义是一致的—维特根斯坦的后期思想对解释学的贡献

## 第十讲

### 人类文化的守护：卡西勒的符号哲学 162

〔内容提要〕作为整体的人类文化，可以被当成人不断自我解放的历程——把人定义为符号动物是要说明，人的文化世界是人通过其符号化的能力建构或创造的——康德对卡西勒的影响是共时性的，而黑格尔对卡西勒的影响是历时性的——现代政治神话意味着现代政治家必须既是有魔力的人又是懂技术的人，他通过冷静的技术来制造魔力并以此控制社会大众——卡西勒对各种文化形式的理解——哲学的任务：寻求本质性和普遍性

## 第十一讲

### 理性的算计：现代社会对价值的数量化 197

〔内容提要〕现代社会是不断满足理性主义所要求的客观化和精确化、社会分工越来越精细、市场经济越来越成熟的社会——正是人心的偏爱法则赋予了价值对象以不同的价值——价值数量化的可能性条件——人的生存需要的最大满足就对满足其需要的价值对象的数量有着先天的依赖性——价值数量化的表现及其后果——原初追求永恒和普遍的理性主义，在现代社会的社会分工和市场经济的支配下，已经走到了自己的反面

## 第十二讲

### 从同一走向差异：现代性与后现代性 214

〔内容提要〕透视角度不同，人的生活世界和思想视阈也会不同，所获得的观念也会不同——哈贝马斯主要把现代性视为启蒙的设计，而把后现代性视为对这种设计的反叛与对抗——后现代性：差异、缺席与无中心——此在的历史性和有限性是现代性和后现代性这两种思维方式产生的存在论根源——当后现代性思维方式走向极端，摧毁所有的同一性时，就会导致彻头彻尾的怀疑主义、无政府主义，甚至虚无主义——同一与差异是社会历史发展的一体两面

## 第一讲

# 哲学的使命：认识你自己

[内容提要] 追问哲学本质的两种方式及其困境—哲学作为人爱智慧的活动，是人的灵魂对理念世界的向往与回忆—对本质存在的爱是从事哲学活动所必须采取的一种道德立场，也是人从事哲学活动的根本前提—“哲学”一词的用法与家族的相似性—哲学的特征：理性、反思与批判—哲学的运作：在确定性中寻找不确定性，又在不确定性当中寻找确定性—“哲学”一词的外延和内涵的张力与开放性

● 哲学的存在已经有几千年了，不过，什么是哲学、哲学的本质是什么，却一直都是哲学史上争论不休的话题。在西方哲学史上，古代哲学家主要以本体论、近代哲学家主要以认识论作为哲学研究的基本任务。而到了现代，生命哲学、语言哲学、实证主义、现象学等各个哲学流派的哲学家都会把自己的思想标榜为真正的哲学。在这种表面上四分五裂的局面中，甚至传来了终结哲学的呼声。对此，你怎么理解呢？

○ 我想，我们首先应该澄清我们是如何思考“哲学



是什么”这个问题的。只有澄清这一点，我们才能通过反思发现我们如此思考的缺陷在什么地方。在我看来，对“哲学是什么”这个问题的解答不外乎两种方式：一是实证的求解，即从历史上公认的哲学家及其著作出发，经验地概括并阐述哲学的本质。二是先验的求解，即抛开一切经验的东西不谈，只问哲学的本质是什么，一旦为哲学作出本质定义，就可以在哲学与非哲学之间划定界限，也就可以判断哲学已经终结这个命题是否成立。

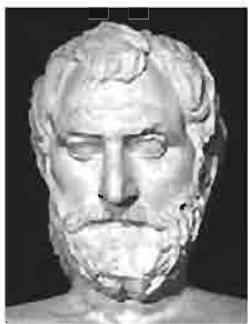
### 追问哲学本质的两种方式及其困境

● 不过，在我看来，这两种解答方式都有自己的困境。这是因为，一方面，要断定历史中谁是真正的哲学家或什么著作才是真正的哲学著作，必须首先知道什么是哲学、什么是哲学的对象，也就是说，必须受先行的对哲学本质的理解的引导。即使默认哲学的历史并对之进行归纳，归纳出来的哲学本质也只能暂时标明既往哲学的特征，而难于对未来哲学进行规范。另一方面，如果不去追溯既往具体的哲学家及其著作，我们对哲学本质的思考就会成为无源之水和无本之木。

○ 的确，我们似乎处在循环的困境当中，也就是说，要实证地求解哲学的本质，我们必须有先验的哲学理念引导，而要先验地求解，又必须求教于实证的哲学观念。德国著名的现象学家和哲学人类学家马克斯·舍勒对此困境就深有体会，他说：“如果哲学不打算追溯它所寻找特定形态的哲学本质的学术内涵，亦即不打算追溯某种具体的哲学原理或某个所谓的哲学体系，那么，它就无法得到类似本质的一切。……”



智慧之地——希腊雅典的帕特农神庙



泰勒斯

(Thales, 约前624~前547), 被称为西方哲学史上第一位哲学家, 他是古希腊米利都学派的创始人, 由于他博学多艺, 被希腊人称为“七贤”之一。他认为, 水是万物的本原, 由此开创了为变化的现象寻找统一性的哲学思维方式。

要想确定这种学术内涵是否哲学意义上的学术内涵——不只是搞清它是否真实、是否经得起批判, 前提是必须断定什么是哲学, 什么是哲学的对象。”<sup>①</sup>

不过, 这并不意味着我们就无所适从。虽然从逻辑上讲, 对哲学本质的界定有很多困难, 但这并不妨碍我们从“哲学”一词的通常用法中窥探到和哲学本质有关的一些信息, 哪怕这些信息是不完整的和零碎的片断。

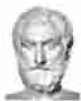
让我们先来看一下在汉语中“哲学”一词的用法。在汉语中, 从外延看, “哲学”一方面包括西方哲学、东方哲学或中国哲学、美国哲学等带有地域色彩的思想内容; 另一方面也包括宗教哲学、艺术哲学、语言哲学、道德哲学、政治哲学、科学哲学、法哲学等带有学科色彩的思想内容。一方面包括道家、儒家或存在主义、马克思主义等带有流派划分的内容; 另一方面也包括本体论、认识论、辩证法、形而上学等从内部划分的不同主题。

这里, 哲学就像一个人一样, 我们可以从各个侧面对它进行描述。就像我们谈起鲁迅, 既可以说他是中国现代著名的文学家, 也可以说他是《狂人日记》的作者, 还可以说他是周作人的哥哥或者许广平的丈夫和周海婴的父亲一样。

● 我想, 这样说哲学还不得要领吧。因为我们知道了这一切, 还是不知道哲学与其他学科的区别, 如果我们把哲学看成一门学科的话。

○ 是的, 要真正了解鲁迅, 光知道他是《狂人日记》的作者或者周海婴的父亲是不够的。我们还必须认识鲁迅本人, 与之进行交往, 如果无法做到这一点, 至少要

<sup>①</sup> 马克斯·舍勒著, 刘小枫编: 《价值的颠覆》, 上海三联书店1997年版, 第284页。



阅读他的作品，否则，我们对鲁迅的认识就只能停留在表面并流于肤浅。哲学也是如此。

仅仅了解有关哲学的各种外延划分是不够的，我们还必须对哲学有个“直接”的印象。如何获得有关哲学的“直接”印象呢？我们只能遵循传统，去认识那些被人们称为哲学家的人。也就是说，去阅读他们的著作、了解他们的生平和思想。就像人们只有在水中才能学会游泳一样，人们要真正认识哲学，只有不断阅读被传统称为哲学家的那些人的著作。

例如，在中国，老子、孔子、庄子、孟子、王阳明等被人们称为哲学家，通过阅读他们的作品，我们就可获得有关中国哲学的有血有肉的印象；同样，要了解西方哲学，我们就应该去阅读那些被人们称为哲学家的人，如亚里士多德、柏拉图、笛卡儿、康德、黑格尔、海德格尔等人的著作。

● 你所说的这种方法其实是对哲学的一种实证求解。但问题是，读的哲学著作越多，我们对哲学是什么就越发感到困惑，因为那些被人们称为哲学家的人的思想是各不相同的，甚至存在着很大差异。例如，当你刚开始读老子的《道德经》和柏拉图的《巴门尼德篇》时，你就很难发现它们有什么共同之处。这样，要用类似定义的方法对哲学的本质作出精确的归纳或概括就几乎是不可能的，虽然我们已经隐隐约约窥见了哲学的身影。

○ 是有这个问题。不过，我们暂时不考虑它。让我们先来看看先验的求解，也就是不同哲学家给出的哲学定义。当然，这也不完全是先验的，因为每个哲学家对哲学的理解都是基于自身从事哲学的体验。

“哲学”一词源于希腊语中的“philosophia”一词。这个词是由philos和sophia组成的，前者的意思是“爱”，后者的意思是“智慧”，合在一起意思就是“爱智慧”。



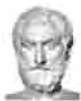
在哲学史上，柏拉图被视为最伟大的哲学家之一。在他那里，哲学作为人爱智慧的活动，是人的灵魂对理念世界的向往与回忆。在柏拉图看来，灵魂由感觉和理性组成，但前者停留在意见世界或现象世界，只有后者才能进入理念世界获得知识。柏拉图形象地将灵魂比做两匹飞马和一个驾车人的组合。这两匹马中一匹谦虚、自制并且听从劝导和鞭策，一匹冥顽、骄横并且放荡不羁。前一匹马是理智和理性的象征，后一匹马是情欲和感觉的象征。驾车人只有让理智战胜情欲、理性战胜感觉，他的灵魂才能达于完善，并且驾车上升飞到天上——天上就是没有颜色、没有形状、不可触摸，是只有理智和理性才能认识的理念世界。灵魂对理念世界的认识根源于一种爱的迷狂。爱的迷狂就是灵魂在理念世界中沉醉不醒，一切情欲的骚动和感觉的干扰都被它置之度外，以致它变得如此谦虚、如此自制，只用纯粹的目光去看真实的存在。在柏拉图看来，灵魂中这种理智与情欲冲突的结果，必然使一些灵魂趋于完善，一些灵魂趋于不完善。只有真正爱智慧、爱真理的人，其灵魂才能让理智战胜情欲，并最终进入理念世界，使自身不朽。这样的灵魂就是哲学家的灵魂。



毕达哥拉斯  
(约前580~前500)，古希腊早期的哲学家和数学家，毕达哥拉学派的创始人，在西方最早提出勾股定理，认为数是万物的本原。他相信“灵魂轮回”，认为肉体是灵魂的牢笼，而灵魂本身是不朽的。

由此可见，柏拉图对哲学本质进行了双重规定：一是只有永恒的理念世界才是哲学认识的对象，关于它的认识就是人能够拥有的智慧；二是哲学源于灵魂对理念世界的爱。这种爱不是感官之爱、情欲之爱，而是纯粹的精神之爱，因为只有精神之爱才能让人独立于感官世界并拥抱理念世界。

在现代，德国现象学家马克斯·舍勒也提出了类似的想法。舍勒认为，对本质存在的爱是从事哲学活动所必须采取的一种道德立场，也是从事哲学活动的根



本前提。他把这一前提称之为道德涌动。那么何谓本质存在？人如何进行道德涌动呢？为了弄清这两点，他首先区分了三种世界观：自然的、科学的以及哲学的世界观。在自然世界观中，立足于自然中的主体把他当下的或可能的周围世界当做真正的存在，这种周围世界是相对于人的特定生物器官的，所以只具有相对性和依附性。在科学世界观中，人们以自然世界观中具有相对性和依附性的世界存在作为科学的认识对象。不过，由于科学能够完全克服对象在个体、民族和种族身上所表现出来的存在的相对性，所以，科学世界观与自然世界观又有所不同。打个比方，一个东西因为离人或近或远而或大或小，这属于自然的世界观；通过科学的测量，我们知道它的准确体积，这属于科学的世界观。不过，在舍勒看来，由于科学的理性意志受生活目的和生命价值的支配与束缚，所以，科学对存在的认识仍具有相对性。与前两者不同，哲学世界观则能摆脱肉体感官系统和生命活力对人的束缚，克服自然世界观和科学世界观的偏见，通过精神纯粹的、自由的直观去把握绝对存在的领域。

把握这个领域所需要的道德涌动包括三种相互协作的道德行为：一是作为精神的人对本质存在的爱，因为它是我们摆脱自然世界观及肉体束缚的动力所在，并能把我们引到本质存在的方向上。二是自我的屈尊，因为自我的屈尊能压倒人自然的高傲，使其不再自大地以自身为万物的尺度，而是从相对此在走向纯粹的本质世界。三是对感官知觉及肉体本能的自我控制，因为对本能活动的自我控制可以打破人的贪欲，使人走向与对象完全符合的直观认识。舍勒所说的本质存在就是通过现象学的本质直观直接呈现自身、纯然明证的东西。

在他看来，与其相应的哲学认识具有这样几个特



舍勒

万物的本原是一。从一产生出二，二是从属于一的不断的质料，一则是原因。

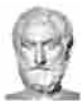
征：首先，与对相对此在的或然性认识相反，它是绝对没有任何前提的终极性认识，不容许增多，也不容许减少；其次，它作为对本质存在的先验认识，适用于与本质存在相关的所有个体，包括我们眼下已经熟悉或根本还不了解的个体；第三，作为纯粹的本质认识，它既可以在这种本质的实际载体上进行，也完全能够在有关本质的虚构载体中得到实施。

同样作为现象学家，胡塞尔也提出了自己对哲学本质的看法。他认为，哲学只有作为严格科学才堪称哲学。在他看来，把哲学作为严格科学加以追求，一直是哲学史的内在目的。这是因为，历史地看，把哲学作为严格科学加以自觉自愿的追求，在古代，导致了苏格拉底、柏拉图的哲学革命；在近代，导致了笛卡儿的哲学革命；到了17、18世纪，这种追求在康德的理性批判中又以坚强的活力更新了自己；到了20世纪，实证主义者把实证科学视为唯一严格的科学，并认为只有基于实证科学的哲学才是科学的哲学。

不过，无论是柏拉图、舍勒还是胡塞尔，他们虽然对哲学的本质进行了界定，但如果结合哲学史来看，似乎没有哪个哲学家的哲学会符合这样的定义。甚至连做出这种定义的哲学家本身的哲学也未见得能符合这样的界定。因为这些定义从逻辑上说，是一种强原则。强原则由于要求太高或者说太过理想化而遭到了现实的抵触。

### “哲学”一词的用法与家族的相似性

● 也许我们应该放弃对哲学本质的寻求，而应该把“哲学”首先作为一个词，来看看它的各种用法，并在这些用法中把握所有哲学著作或哲学活动的“家族相



似性”。

○ 对，我们可以从维特根斯坦后期提出的“家族相似”那里得到启发。

在维特根斯坦看来，语言是人们的一种实践活动。在这种活动中，人们进行各种各样的语言游戏，即时而用语言命名事物，时而用它去请求、命令或诅咒。在这些语言游戏之间没有共同的本质，只有家族相似性。因此，要了解语言的意义，不能仅靠脱离语境的定义方法，而必须在特定的语境中去理解语词及语句的意义。

如果我们把“哲学”首先看做一个语词而不是一门学科，那我们就会发现，这个语词有很多用法。也就是说，在不同时代、不同文化、不同传统，甚至不同哲学家那里，“哲学”一词所具有的涵义都是不同的。人们之所以用“哲学”一词去表达这些不同涵义，是因为它们具有家族相似性，但也仅此而已。

● 那这是否意味着我们关于哲学的理解会流于主观任意呢？

○ 不是的。虽然我们可以给“哲学”一词增加一些新的内涵，但我们不得不考虑这种内涵与哲学的既成用法之间的融洽性。由此可见，“哲学”一词的用法一方面是历史积淀的结果，另一方面又会对未来保持开放。

● 不过，说哲学并无本质，只有不同哲学学说之间、不同哲学家对哲学的理解之间的家族相似性以及这种家族相似性的不断拓展——这种观点会让渴望了解“哲学是什么”的人大失所望，因为它有关哲学什么也没有言说，充其量只告诉了我们一种信息，那就是，追问哲学的本质是不可能的。那么，如何满足人们想知道哲学是什么的渴望呢？或者说，如何把追问哲学本质的不可能变为可能呢？



赫拉克利特  
(约前540~前470)，古希腊著名哲学家，认为火是万物的本原，世界是一团永恒的活火，在一定分寸上燃烧，在一定分寸上熄灭。

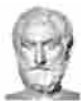
## 从旁观者变成参与者

○ 我想，要回答“哲学是什么”这个问题，我们需要一种立场的转变，那就是，把我们自己从旁观者变成一个参与者。作为旁观者，我们追求的是普遍的东西，或者说要求别人提供一种普遍的哲学定义，一旦该定义不具有普遍性，我们就会无情地放弃；而作为参与者，我们追求的是我们自己对哲学的理解，这种理解虽然不具有绝对的普遍性，但至少可以加深我们自己对哲学的理解并引导我们自己从事哲学研究。也许其他人会有不同的看法，但是，这至少让他看到了家族相似性的一个方面，甚至会对他有所启发。出于这种考虑，我们就给了自己一个任务，那就是，就“哲学是什么”做出自己的理解，哪怕这种理解会像梯子一样最后被自己或他人扔掉。

● 那就不妨说说你对哲学的理解。

○ 好的。前面我们说过，“philosophia”一词在希腊人那里的原初含义是“爱智慧”。在明朝末年，中国人曾把它翻译为“爱知之学”或“义理之学”<sup>①</sup>；日本人将它翻译成现在所说的“哲学”。如果我们把这些意思加以概括，用通俗的说法讲，那就是，“渴望明白义理”。亚里士多德曾说，求知是人的天性，而哲学所体现出来的就是人的这种求知天性。由于求知的过程也是人不断塑造自我、培育自我的过程，所以，哲学就是人通过求知而培育自我的过程。就此而言，哲学首先不像现在人们所理解的那样是一门学科，而是人的一种充满爱的活动或者说生活方式，这种生活方式的独特性就在于它通过使人明白义理而让人拥有智慧或成为

<sup>①</sup>沈清松主编：《哲学概论》，贵州人民出版社2004年版，第1~2页。



有智慧的人。

苏格拉底曾把雅典德尔斐神庙上的一句话“认识你自己”作为自己的座右铭。在我们看来，哲学就是人学，就是人对自身的认识过程。在此，人既可以是个体的人，也可以是一般意义上的人，即人类。说哲学的目的就在于“认识你自己”，并不是说，哲学的认识对象仅仅局限于感性的、身体的人。这是因为，从现象学上看，人并不是一个孤立的点，而是处在由历史、文化、传统、自然环境、风俗习惯等现象构成的网络之中。这个网络就是每个个体的人或总体的人类存在于其中的世界或境域。

就人类的每个个体而言，他们都是在与各种现象的牵连中显现出来并成为自己的。所以说，认识你自己，就是认识和人有关的各种现象。例如，人首先存在于世界上，与世界现象有牵连，所以，哲学要思考人存在于其中的这个世界从何而来，其根本性质是什么；人通过语言与他人进行沟通和交往，与语言现象有牵连，所以，哲学要思考语言到底是怎么回事，它对人意味着什么；每个人在和他人交往时要遵循一定的行为规则（包括法律规则和道德规则），从而与法律现象或伦理道德现象有牵连，所以，哲学要思考这些规则的基础是什么，什么是善，什么是恶，什么是公平；人通过认识而拥有知识，与认识现象或知识现象有牵连，所以，哲学要思考认识是如何可能的，知识的本性是什么；人从事生产活动并进行商品交换，与经济现象有牵连，所以，哲学要反思经济活动的本质；人从事艺术创作，以审美的方式生活着，与艺术现象有牵连，所以，哲学要思考美是什么，艺术的本质是什么；人生活在社会中，与社会现象有牵连，所以，哲学要思考社会的本质是什么，构成社会的基础是什么，社会是如何发展的，什么样的社会对人



苏格拉底  
(Socrates, 前468~前399)，古希腊著名哲学家，雅典人。早年学习过自然哲学，后来转向对人生和人的灵魂的关注。他把从事哲学活动视为自己的神圣使命，整天在市场街头找人谈话，规劝人们追求灵魂的净化。公元前399年，因被人指控败坏青年和亵渎神灵而被判处死刑。虽然朋友们想救他出狱，但他断然拒绝，最后，饮鸩而死，是哲学史上被判死刑的大哲学家之一。

一切在地上爬的东西，  
都是被神的鞭子赶到牧场上去的。——赫拉克利特

来说才是理想的社会；人有宗教信仰，与宗教现象有牵连，所以，哲学要思考宗教的本质是什么，宗教的基础何在；人每天都通过语言进行理解或解释，与解释现象有牵连，哲学要思考理解和解释现象是如何可能的，其可能性条件是什么；人有意识、有思想，与意识现象有牵连，所以，哲学要思考何谓“心”，意识现象是怎么回事；人虽然和其他动物都有生命，但人和动物迥然不同，所以，哲学要思考，人在自然中的独特地位是什么，或者说，人是什么，等等。我们对哲学的理解至少从经验层面上讲是有效的，因为历史上哲学家们所渴望认识和解释的现象莫不和人自身有关。此外，从先验的层面上讲，这种理解也是有效的，也就是说，无论哲学的主题将来如何变化，哲学家所思考的都始终是和人自身相关的现象并因此在“认识人自身”。就此而言，这种理解也对未来的哲学保持开放。例如，网络现象是和当代人相关的现象之一，在网络现象出现之前，哲学家不可能思考在此现象中呈现出来的时空性质，网络现象出现以后，人们则可能对此现象做出自己的反思，反思人们对时空的经验发生了怎样的改变。

● 照你的理解，哲学岂不是包罗人生万象了？

○ 当然可以这么说。但需要对“人生万象”做个澄清。

首先，从哲学诞生之初，特别是在古希腊，作为智慧之学的哲学是包罗万象的。由于求知就是哲学的任务，所以，哲学家会思考各种现象。这一点在亚里士多德那里表现得就特别明显。他的哲学也可以说是一套百科全书。虽然在现代，一个哲学家要思考众多的问题是不可能的事情，但哲学借助其分支学科，如政治哲学、艺术哲学、数学哲学、经济哲学、逻辑学，甚至货币哲学等，仍深入到与人相关的各种现象当中。就此而言，我们可以从总体上说，哲学是包罗人生万象的。



其次，说哲学包罗人生万象并不是说哲学对非常具体的现象如柴米油盐酱醋等进行非常具体的思考，而是说哲学要对和人相关的普遍现象进行普遍的思考。需要说明的是，任何一个具体的现象只要它具有普遍的意义，至少是在某个时代具有普遍的意义，它都有被哲学家思考的可能，如西美尔的货币哲学对货币的思考、对人的感激之情的思考，舍勒对人的害羞现象、怨恨现象的思考等，虽然具体，但仍然是哲学的。此外，人生万象作为整体并不是每个哲学家所能穷尽的，但它们都具有潜在的哲学价值，或者说，潜在地会成为哲学家思考的对象，而这一点又依赖于不同哲学家各自所具有的洞察力了。

● 不过，说哲学的使命在于“认识你自己”，在于认识和人自身相关的各种现象——这一点还不能把哲学和其他学科区分开来，因为物理学所认识的自然界是和人相关的现象，社会学所研究的社会现象也是和人相关的现象，心理学所研究的心理现象也是和人相关的现象。由此看来，哲学除了认识人自身之外，它还应该有其他的特点，只有这些特点和“认识你自己”相互补充，我们才能对哲学有比较完整的理解。

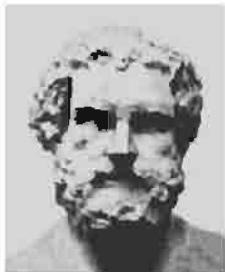
○ 你说的不错。现在就让我们来探讨一下哲学所独有的特点。

首先，从哲学思考的问题看，哲学问题都具有某种普遍性和根本性。例如，数学家通过数字符号进行运算，但数学家并不研究数本身的性质，而哲学家却会考虑数的本质是什么；艺术家从事艺术创作，他们也许并不自觉地追问美是什么、艺术的本质是什么，而哲学家却要思考这些问题；政治家们想要社会民主而公平，哲学家们就要对民主、公正这些概念的涵义进行澄清。



希腊雅典卫城





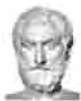
德谟克里特  
(约前460~前370), 古希腊原子主义的创始人, 认为一切事物的本质是原子和虚空。原子在虚空中相互结合而生成宇宙万物, 在虚空中相互离散而导致万物的消失或毁灭。他认为, 真正的幸福就是通过节制享乐达到灵魂的安宁和平静。

智慧生出三种果实: 善于思想, 善于说话, 善于行动。——德谟克里特

其次, 从哲学思考的态度看, 哲学问题之所以具有某种根本性和普遍性, 是因为哲学家不满足于“知其然”, 而且也要“知其所以然”。这种对“知其所以然”的渴望决定了哲学的态度是一种反思的态度。由于哲学态度是反思的, 所以, 它所指向的首先是人的各种现实活动以及在这些活动中人们所形成的观念。就此而言, 哲学是滞后的。例如, 没有宗教现象也就不会有宗教哲学, 没有科学知识也就不会有科学哲学, 没有艺术创作活动也就不会有艺术哲学, 没有世界对人意识的显现也就不会有对世界本质的思考。当然, 其他一些学科也具有滞后性, 例如, 没有人的心理也就不会有心理学, 没有自然界的各种现象也就不会有物理学或化学等。哲学和这些具体学科的区别就在于: 一方面哲学对同样的现象的研究要更加彻底和根本; 另一方面, 哲学还要对各门学科本身所持有的各种基础性观念进行反思或从哲学上进行澄清和界定。当然, 哲学和其他学科的界限并不总是泾渭分明, 例如, 心理学、社会学等学科很可能会很哲学化而包含许多哲学思考的成分在里边, 要把这些成分从其中完全抽离出来并不是件容易的事情。弗洛伊德的精神分析学之所以也会被当成哲学理论, 原因就在于此。

● 那么, 哲学的反思是建立在什么基础上的呢? 或者说通过什么进行的呢?

○ 你这个问题问得好。这个问题的答案就是理性。在此, 所谓理性就是能够用逻辑和事实说话。服从逻辑的思维是严密的, 尊重事实的研究是有说服力的。哲学既然要知道“所以然”, 那么, 哲学的理想境界就只能是实事求是或描述事实真相。正是理性赋予了人们实事求是的洞察力。一般而言, 理性对事实或真相的洞察容易引起人们的误解, 似乎理性可以抵达自在之物, 认识超

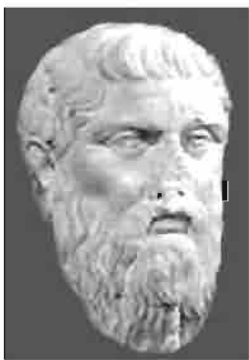


越意识的真相。不错，理性的使命是要克服主观性，抵达客观性。不过，就理性自身的局限性而言，理性是无法抵达绝对的客观性，即事物本身或者物自体的。但是，理性却可以达到相对的客观性。打个比方来说，就像每个人从不同的角度看到的瓶子都是不一样的，但几何学家却可以通过抽象的图形使人们达成对空间的一致理解一样，理性就其自身而言，它的客观性就在于它具有一种让人不得不信服的力量，这种力量恰恰是理性借助逻辑和事实获得的。虽然从其现实表现而言，并非所有自以为服从理性的哲学家的思想都会令人信服和满意。哲学史上也有很多哲学家是反理性主义者，但他们反对的并不是理性本身，而是理性主义，即无视人的各种非理性的情感和夸大理性在人生中的作用的哲学。我们之所以觉得有些非理性主义哲学家说得有道理，就是因为他们对非理性的情感意志本身的思考也是以理性的方式进行的，即借助逻辑的力量并通过事实说话，这对反对现代性的后现代主义哲学家也不例外。

理性的哲学既然以发现事实真相为自己的理想或使命，很显然，对各种既定的、缺乏根据的观念进行批判就是哲学的又一特性。我所说的批判有双重含义：一是消极的含义，那就是对被人们视为理所当然的观念进行批判，这样的批判就是苏格拉底式的诘难和笛卡儿式的普遍怀疑；二是积极的批判，那就是对理性自身的批判，即通过认识理性自身的局限性而更好地思考，这样的批判就是康德式的批判。无论哪种批判都意味着，哲学要求人们不能人云亦云，而应该学会独立思考。

● 照你说，哲学就是基于反思的理性的批判了？

○ 是的。不过，这只是哲学的静态特征。其实，哲学还有它的动态特征，那就是，在确定性当中寻找不确定性，又在不确定性当中建立确定性。生活中确定的事情，被人们



普罗泰戈拉  
(约前481~前411), 古  
希腊智者学派的奠基  
人, 思想带有相对主义  
特点。

人是万物的尺度, 是存  
在者存在的尺度, 也是  
不存在者不存在的尺  
度。——普罗泰戈拉

视为理所当然的事情太多了, 所以, 哲学家就要对这些确定性进行反思和批判, 以发现其中没有被人们认识到的不确定性, 并在此基础上建立新的确定性。由于每个哲学家视域的有限性, 他所建立的确定性又会被其他发现新的不确定性的哲学家所颠覆。颠覆确定性以发现不确定性, 发现不确定性后又建立新的确定性, 这就是哲学发展的过程, 也是我们所谓的“哲学精神”。哲学的这种精神可以用一句话加以概括, 那就是, 对人的世界经验加以刨根究底。在我看来, 哲学就像光线一样会使我们所处的黑暗世界明亮起来并变得可以理解。

哲学的使命既然是认识人自身, 所以, 在哲学中就包含着人类存在的秘密。从事哲学思考就意味着渴望对人类也就是我们每个人自身的存在获得深刻理解。通过哲学, 人参与到人的本质当中, 拥有了一个思想的宇宙, 并因此进入到真正大写的人类历史当中。

● 一直以来, 一些学者从西方的话语语境出发, 得出中国没有“哲学”的结论。你怎么看这个问题?

○ 在这些学者的话语语境中, 哲学似乎就是以亚里士多德为代表的“形而上学”。其实, 任何一个概念都随着人们赋予它的不同内涵而有不同的外延。例如, 黄种人不是白种人, 但两者都是人。如果用黄种人的概念来理解人, 那么, 白种人就不是人, 反之亦然。如果说哲学就是“形而上学”, 那么, 弗雷格的《含义与指称》就谈不上是哲学论文, 因为它仅仅讨论了概念自身的双重性问题, 而没有讨论世界本体的问题。所以, 只要我们尽可能给“哲学”一个开放的并保持一定张力的定义, 即把哲学理解为“人对自身的认识”, 对自身存在价值的追问, 对自身存在经验的刨根究底, 那么, 不仅中国有哲学, 而且所有文明都有自己的哲学, 哪怕这些哲学的自



觉程度和思考深度各不相同。中国人之所以沿袭日本人的翻译，用“哲学”一词来称呼“Philosophia”，西方人最初之所以用“Philosophia”一词来解释《周易》的“易”，原因就在于，西方哲学和中国哲学有其家族相似性。当然，仅仅强调这样一种家族相似性并不具有任何实质性意义，关键是要认识各种哲学的丰富蕴涵及其相互补充的可能性。只有如此，人对自身及其所处世界才会有更全面、更深刻的理解。

## 第二讲

# 万物的本原和统一： 巴门尼德的“存在”

[内容提要] 作为同时代人的巴门尼德与老子，都曾思考过存在与非存在的问题，但却得出了相反的结论——“道”是无形无相的“虚空”，它永远不可能作为对象给予我们的感官，所以，我们就不可能像给一个感性事物如一张桌子命名那样给它命名——老子“道”说的矛盾性——存在是不动的、唯一的，而生成和变化只是幻象——巴门尼德的学说有两方面：一方面和本体有关，另一方面和逻辑相关——“求真”与“求善”

● 在前苏格拉底哲学家当中，我觉得巴门尼德可能是最具哲学头脑的一位哲学家，是他最先把“存在”作为哲学的核心范畴加以思考，并开始用逻辑推理的方法论证有关存在的哲学命题。他有关“存在”问题的思考直接影响了柏拉图和亚里士多德，也因此为作为形而上学的哲学奠定了基础。所以，我们就从他开始来进行有关西方哲学的讨论。

○ 你的这种说法，我也同意。

在弗雷德里克看来，作为爱里业学派的真正奠基者，巴



门尼德似乎出生在公元前6世纪左右。<sup>①</sup>如果他的说法是正确的，我们就可以说，他和中国“道家”学说的奠基者老子是同时代人，因为，尽管没有人知道老子出生的确切年代，但从孔子曾向老子请教过这一事实可以得出，老子也大体上生活在公元前6世纪到前5世纪，因为孔子生于公元前551年，死于公元前479年。

● 为什么要强调巴门尼德和老子是同时代人呢？

○ 作为同时代人，他们都曾思考过存在与非存在的问题，但却得出了相反的结论——这本身就是一件令人感兴趣的事情。在老子看来，作为“非存在”（“无”），“道”是“存在”（“有”）的源泉；而在巴门尼德看来，“有”不能从“无”中生成，或者说，“有”只能生成“有”，而“无”只能生成“无”；在老子看来，“存在”（“有”）从一化为二、从二化为三，再化为万物，从而是变化的；而在巴门尼德看来，“存在”却是不动的和不变的。

● 也许他们对这些问题的共同思考只是翻译上的巧合而已。很可能，巴门尼德的“存在”概念和老子的“有”概念并不相同，他的“非存在”概念和老子的“无”概念也不相同。

○ 先不要急于下这样的结论。让我们还是先讨论一下两人学说的理论目的和意义吧。只有弄清楚了这一点，我们才能做出明确的判断。

● 那好吧。



巴门尼德

(Parmenides, 约前515~前445)，古希腊著名哲学家，爱利亚学派创始人，芝诺的老师。他的名言是“存在者存在，非存在者不存在”。在他看来，真理的认识对象是最抽象的，具有永恒性、不可分性和不动性的存在本身，而不是变化的现象。这种观点对柏拉图的影响很大，只不过在后者那里，理念不像存在那样是“一”而是“多”。

<sup>①</sup>Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc., 1993, p47.



老子

一说即老聃，姓李，名耳，字伯阳，楚国苦县（今河南鹿邑县）人。约生活于前571年至前471年间，与孔子大约是同时代人。他曾做过周朝的“守藏室之史”，掌管周王室的典籍。晚年曾在陈国居住，后出关赴秦国讲学，死于扶风。相传孔子曾向他问学。老子的思想主要体现在《道德经》一书中。

## 老子的“道”

○ 在《道德经》第一章中，老子说：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。”从这段话可以看出，“道”是无名的，因为，如果“道”可以用语言道说并因此可以命名的话，那就不是真正意义上的“道”。所有有名的事物，如天、地、人等都是因无名的“道”而存在的。换句话说，“无名”的“道”是“有名”的万物存在的根据。

### ● 如何理解“道”无“常名”呢？

○ “道”之所以无法命名，原因在于“道冲，而用之或不盈”（道是不可见的虚体，然而其作用却是无穷无尽的），“湛兮，似或存”（道是隐而无形的，而又确实存在）（《道德经》第四章）。换句话说，由于“道”是无形无相的“虚空”，它永远不可能作为对象给予我们的感官，所以，我们就不可能像给一个感性事物如一张桌子命名那样给它命名<sup>①</sup>。反过来说，万物之所以能被命名的原因就在于，它们是可以被我们的感官所感知的具体对象。由此可见，“道”与我们所感知到的万物之间存在着绝对的差异——前者无法被感知和命名，而后者却可以。

● 如果“道”是无法通过感官被我们感知到的，那“道”在老子那里岂不是成了不可知的“自在之物”？

○ 实际上，在老子那里，“道”虽然和感性的具体事物不同，但仍是可以被认知的，因为老子事实上就不

<sup>①</sup>冯友兰认为，并不是所有没有形状和特征的事物都不能被命名。例如，事物的“共相”就是可以命名的。不过，虽然事物的“共相”是抽象的，但它们仍能为可感的个别事物所充实。但对老子而言，“道”却不能被任何可感的事物所充实。在此意义上，它是不可命名的，参见 *Selected Philosophical Writings Of Fung Yu-Lan* 1991. Beijing: Foreign Languages press. p295.



可说之“道”谈了很多。例如，老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”（第二十五章）即它广大无边而运行不息，运行不息而伸向遥远，伸向遥远又返回本原。又说：“道常无为而无不为”（第三十七章）、“道之为物，惟恍惟惚”（第二十一章），等等。

由此可见，在老子那里，作为“无形无状”的“虚空”的“道”并非真正意义上的“非存在”或“无”，也就是说，“道”仍然是存在的，只不过“道”的“存在”和那些由“道”而生的万物的存在是截然不同的。这种不同就在于：那些由“道”而生的万物都是暂时的存在，它们有生成的时候，有消亡的时候，而“道”之为“道”却是生生不息的。正因如此，作为“常道”的“道”根本不是具体事物，而是不可说的“常道”；作为“常名”的“道”也根本不是具体的“名”，而是不可名的“常名”。我想，当老子说“道可道，非常道。名可名，非常名”的时候，他的意思并不是说，我们无法说“道”，无法名“道”，而是说，我们根本无法通过语言穷尽“道”的属性和本质或者将“道”作为整体摆在我们的理智面前。

● 老子说：“天下万物生于有，有生于无。”（《道德经》第四十章）从这句话可以看出，“非存在”也就是“无”是万物存在的第一因。老子又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《道德经》第四十二章）从这句话又可以看出，“道”就是万物存在的第一因。综合两句的意思，我们可以说，“道”就是“非存在”或“无”。既然“道”并非真正意义上的“非存在”，那老子为什么还要把“道”当成“无”呢？

○ 我想，老子这样做也可能有其逻辑上的考虑。从

有无相生，难易相成，  
长短相形，高下相盈，  
音声相和，前后相随，  
恒也。——老子



逻辑上讲，如果“道”是个具体事物，那么，它就必然是万物之一，它就不可能是万物由之而存在的东西；反过来说，既然万物由“道”而生，“道”就不可能作为一个事物而成为万物之一。每种事物都有其名，但“道”本身并非一个事物。因此，如果我们把“存在”或“有”当成万物的共性的话，“道”就只能被当成“非存在”或“无”；如果我们把万物当成“实体”的话，“道”就只能被当成非实体或“虚空”。由此可见，一方面，为了把“道”和所有的存在物的存在区别开来，老子在逻辑上不得不承认，“道”是“非存在”或“无”，另一方面，为了解释为什么万物会生成并存在，老子又不得不认为，“道”是某种生生不息的存在之物，因为只有生生不息的“道”存在，“存在”才能存在，万物才能由之而生成。可见，在对“道”的理解上，老子陷入了矛盾之中。

## 巴门尼德的“存在”

● 我想，我们现在该来看看巴门尼德的学说了。

○ 是的。在巴门尼德看来，存在是不动的、唯一的，而生成和变化只是幻象。原因在于，如果任何事物要存在，它要么根源于存在，要么根源于非存在。如果它根源于存在，那么，它已经存在，换句话说，存在就不会生成；如果它根源于非存在，那么，它就是“无”，因为从非存在而来的只能是“无”。

● 巴门尼德的学说看上去似乎和人们的常识相对立。在日常生活中，我们能“看到”各种生成、变化与运动的现象。例如，水可以凝固成冰，布料可以被裁剪成服装，小树逐渐长成参天大树，小鸟在天空飞翔，等等。那么，这些现象为什么在巴门尼德眼里会是不实在的而只是人们的幻觉呢？



○ 我想原因可能在于：在巴门尼德看来，尽管它们有各种不同的形式，如水和冰的形式不同、小树和大树的样子不同，但是，在从水到冰的变化过程中，从小树变成大树的过程中，存在自身并没有发生变化。这是因为，当水结冰后，水消失了，但水的“存在”并没有消失，它仍以“冰”的形式存在着。更进一步讲，由于对巴门尼德来说，一切事物，不管它们之间的区别有多大，都同样是存在，所以，在此意义上，我们可以悖论地说，“它们”都是“它”，或者说，“多”就是“一”。在此，“它们”和“多”意味着万物，而“它”和“一”意味着“存在”这个唯一者。作为“多”的万物之所以是虚幻的，是因为我们会把它们当成真正的存在并由此认为存在本身是变化的，但在巴门尼德看来，唯有作为“唯一者”的存在才是真正意义上的存在，而它是唯一的和不变的。相对而言，“多”和“一”之间的区别，也就是说，万物和“存在”之间的区别相当于现象与实在的区别。前者可以直接给予我们的感官，其特征是多样性和特殊性，而后者只有通过我们的思维或理性才能把握，其特征是同一性和唯一性。因此之故，弗里德里希正确地指出，柏拉图承认巴门尼德在思想和感官之间所作的区分，并承认，真正的知识对象不是感性客体或感官知觉的对象，而是思想客体或理性洞察力的对象。

● 不过，对柏拉图来说，思想客体并不是物质性的和单一的，而是观念的和多样的理念。而在巴门尼德这里，作为万物的同一性，“存在”必定是物质性的和自身同一的。

○ 不错。巴门尼德把世界分为两个：一个是通过我们的感官而被给予的世界，它是变化的和运动的；另一个是通过我们的思想或理性而被给予的世界，它是稳定

能被思维者和能存在者是同一的。——巴门尼德

的和不变的。这两个层次上的世界完全不同，甚至是彼此对立的。不过，如果我们不混淆两个世界，那么，巴门尼德的学说就是有道理的。这是因为，他并没有试图否认通过感官给予我们的现象世界的变化与运动，而只是认为，如果我们把现象世界即向我们的感官呈现出来的多样的具体事物世界与实在世界即被我们的理智所把握的自身同一的“存在”相比，现象世界就是不实在的，因为真正的“存在”是不会变化的。既然在万物的变化过程中，存在自身从来不曾改变过，所以，它就是无时间性的，即没有起点也没有终点。这就是为什么巴门尼德认为存在是“完全的、不动的、没有终点”的原因。由此可见，巴门尼德所要否定的只是存在自身而不是现象世界的变化或生成。但是，如果我们认为，巴门尼德想否定的是通过感官给予我们的现象世界的变化或运动，那我们就曲解了他的观点，我们会按照巴门尼德的追随者芝诺的探究方向去思考并否定现象世界的变化。芝诺认为，现象世界的运动是不可能的，并由此得出了和人们的常识相违背的观念。例如，芝诺的“飞矢不动”、“阿基里斯追不上乌龟”的论证，其实是对现象世界的运动变化的否定。如果在此方向上理解巴门尼德的观点，那巴门尼德的观点就会像芝诺的论证一样令人无法信服。

● 这样说来，巴门尼德的观点是可以和人们的常识兼容的？

○ 是的。如果在他的理论中有和常识不兼容的东西，那仅仅在于，我们认为作为感官对象的变化世界是实在的，而他却认为是虚幻的。从感性事实即“事物是运动变化的”这一点出发，我们相信，“存在”也就是实在本身也是生成变化的，而对巴门尼德来说，这是不正确的，因为我们不能从现象世界的变化合乎逻辑地推出他所理解的存在本身也是变化的。相反，当我们运用我们的理智审视事物变化



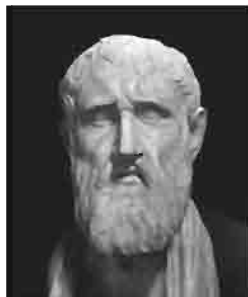
过程中的不变者时，我们却会发现，存在自身是不会生成和变化的，因为无论事物千变万化，变化的只是事物的形式或形状，而不是存在本身。因为在事物的变化过程中，存在既不会增多也不会减少，并因此是不动的。

● 不过，巴门尼德并没有解释现象世界的万物变化的根源。换句话说，他并没有解释，不变的存在本身的感性形式为什么会不断变化。如果说，它们只是存在或实在本身的表现，那么，实在本身为何会有这种表现呢？在此意义上，我们说，把通过感官给予我们的现象世界的变化称为“幻象”，并不是解决问题的办法，而只是对问题的逃避。

○ 弗里德里希也发现了这个问题。在他看来，巴门尼德没有解决作为感官对象被给予我们的世界和作为思想对象被给予我们的世界之间是一种什么样的关系问题。虽然柏拉图试图解决这个问题，但用的是唯心主义方式，而亚里士多德却通过强调潜能概念强调存在的生成。弗里德里希说：“他（亚里士多德）指出，说某个事物实际上是X，而潜在地是Y这并不矛盾。它现在是X，但将要根据其潜能成为Y，所以，Y并不是非存在，而只是并没有实际存在。因此，存在的生成，既不是出于非存在，也不是出于现实的存在，而是出于潜在的存在。”<sup>①</sup>按照他的解释，似乎在亚里士多德这里，存在向万物的生成是从潜能到现实的过程。

● 那么，这种生成的动力何在呢？是否就是亚里士多德所说的第一动因？

○ 在我看来，甚至在从X到Y的生成过程当中，存



芝诺

（约前490~前436），古希腊爱利亚学派的重要代表，巴门尼德的学生和朋友，曾提出“二分法”“阿基里斯与乌龟”“飞矢不动”“运动场”等四个著名观点来证明存在是不动的。

<sup>①</sup>Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc., 1993, p52.

如果我们从通过感官被给予我们的世界的角度看，那么，亚里士多德的第一因就是必需的，因为它能解释为什么作为感官现象的事物是变化的和运动的。在此意义上，我们才能说，被亚里士多德当成问题的问题从来没有困扰过巴门尼德，即为什么事物在运动和变化，哪怕这种变化是幻象，因为巴门尼德关心的是存在本身而不是具体的事物的变化。

在自身也没有变化。的确，在这个过程中有生成现象发生，但这是从X的特定“存在”向Y的特定“存在”的生成而不是作为X和Y所共同拥有的“存在本身”的生成。换句话说，亚里士多德想证明作为实在的存在是生成的，但事实上，他仍是从作为感性对象的存在物之间的相互转化出发的，而不是从存在本身出发的。因此，亚里士多德的观点至多只能证明存在物的生成而不是存在本身的生成。更进一步讲，根据巴门尼德的观点，存在是唯一者；如果我们把从X到Y的转化称为存在的生成，存在就不是唯一者而是多了，因为有很多类似于X、Y这样的事物，诸如木材、桌子、凳子、门等。事实上，巴门尼德并不否定Y从潜能向现实的转化。他仅仅是试图说明，在生成过程中，存在自身并不变化，因为它一直都存在。对巴门尼德来说，作为唯一者的存在是万物最普遍、最抽象的共性。事物在其他任何方面都可以存在差别，唯有在“存在”这一点上是共同的，事物可以丧失它们的颜色、形状、质态等所有属性而变成其他事物，但永远不可能失去其存在。由于我们所能看到的始终是这样那样的具体的、变化的感性对象，所以，巴门尼德认为，存在只能为思想所把握。换句话讲，对存在的认识需要我们理智的洞察力。从巴门尼德的理论中，我们可以得出结论说，因为存在总是存在并因此是无时间的、不可运动的，因此，既没有上帝创造“存在”，也没有亚里士多德所谓的形而上学的“第一因”推动“存在”。换句话讲，既然存在一直存在，上帝的存在就是不必要的；既然存在是不变的，亚里士多德所说的“第一动因”也是不必要的。

● 那么，我们如何来解释老子学说和巴门尼德学说的对立呢？



## 老子学说与巴门尼德学说之比较

○ 表面上看,老子的学说建立在通过感官而给予我们的世界的基础上,而巴门尼德的学说建立在通过理智洞察而被我们把握的世界的基础上。也就是说,老子通过感性观察发现,世界是由各种不同的持续变化的事物组成的。既然它们在变化与生成,就一定有某种导致它们变化与生成的原因,那就是“道”。与此同时,巴门尼德通过理性却发现,从本质上讲,由不同事物组成的世界其实是唯一者,那就是“存在”本身。既然存在总是在,就其自身而言就无所谓变化与运动。由此可见,老子的首要问题是:变化的事物和事物的变化是如何起源的。由于所有变化的事物构成了世界整体,所以,从根本上讲,它们不可能由某个存在于世界中的事物而生。因此,万物存在的原因必定是某种和万物的“存在”完全不同的东西。从逻辑上讲,既然“道”与万物的存在截然不同,而万物的共性是“存在”,那“道”就只能是“无”或“非存在”。事实上,作为“无”的“道”并不是巴门尼德意义上的“非存在”,而是“无形无状”、难以被我们的感官所感知的、作为万物之本源的“存在”。在老子那里,只有作为“无”的道存在,它才会有各种属性并“生生不息”。由于这种“道”不可能通过感官去把握,而只能通过理智去领会,所以,就此而言,老子和巴门尼德是相似的,因为后者也试图通过他的理智去把握无法通过感官感知到的“存在”。

与之相比,巴门尼德并没有被通过感官给予我们的世界中的万物的生成现象所困扰。因此,他无需考虑万物生成的根源问题。对他来说,唯一的实在就是存在本身,存在一直都在并因此没有生成过程。如果存在是生

运动的东西既不在它所在的地方运动,又不在它所在的地方运动。  
—— 芝诺



赫拉克利特

成的，它只能变成非存在或由非存在而来——否则，它就仍是自身而没有任何变化，但这从逻辑上讲是不可能的。事实上，老子也承认这一观点。这是因为，在老子那里，“道”并不完全是“无”，而是某种与万物截然不同的“有”，所以，“道”之化育万物并非是完全从“无”到“有”的过程，而是从“有”到“有”的过程，只是在巴门尼德那里，这种从“有”到“有”的过程既然一直是“有”，所以，“有”本身并没有发生变化。

● 经过你这样的解释，老子的学说和巴门尼德的学说其实并不对立，只不过他们考虑问题的角度不同。老子考虑的是现象世界生成变化的原因，而巴门尼德考虑的生成变化的现象世界的统一性。

○ 是的。就像前苏格拉底的所有其他哲学家一样，巴门尼德也对“世界最终是由什么构成的”这一问题比较重视。正如弗里德里希所发现的：“前苏格拉底哲学主要关注的是外部世界、对象，而不是自我。人，这个主体，当然没有排除在考虑之外，但对非自我的对象的兴趣却占据着主导地位。”<sup>①</sup>不过，与其他哲学家相比，巴门尼德的学说更讲逻辑，也更思辨和抽象，并因此更有说服力。例如，按照亚里士多德的说法，也许是由于观察到许多事物都是以潮湿的东西作为养料而水是潮湿本性的来源，泰勒斯才认为，水是万物的本原<sup>②</sup>。在此，水不仅像“道”那样是万物起源的原因，而且也构成了万物的统一性。从逻辑上讲，这个命题是缺乏说服力的。因为，我们不能从“汤姆是玛丽和约翰的父亲”这一事实

<sup>①</sup>Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc., 1993, p78.

<sup>②</sup>参见《西方哲学原著选读》，商务印书馆1981年版，第5页。



得出“汤姆是所有孩子的父亲”。相反，我们不得不相信巴门尼德，即存在不可能从非存在中产生。类似地，我们也不得不相信，在从X向Y的转化过程中，存在自身并没有变化，因为X消失了，但X所承载的存在本身并没有消失而仍然存在于Y当中。从世界总体而言，尽管感性事物在千变万化，但世界的实在性或存在本身没有任何变化，或者说，既没有增加也没有减少。

● 那你觉得两人的理论目的有何区别呢？

○ 在我看来，巴门尼德的学说有两方面：一方面是和本体有关，另一方面是和逻辑相关。无论从哪方面看，巴门尼德都想借此增进我们的知识和理解力，而没有告诉我们如何由此而合乎德性地行动。

与巴门尼德相比，尽管老子并没有排除本体和逻辑的考虑，但他的主要目的却是通过对“道”的认识来为“德”奠定基础。根据老子的观点，“道”最重要的特征是无为而无不为。因此，为了保持社会的良好状态，管理国家的人应该在治理国家的过程中掌握“道”，以“无为”而治。老子说：“以正（清静无为之道）治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：‘我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。’”（《道德经》第五十七章）此外，在老子看来，个人在做人方面也应该效仿“道”。老子说：“为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。”（《道德经》第六十四章）“是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作而弗始，生而弗有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”（《道德经》第二章）老子又说：“是

我们踏进又踏不进同一条河，我们存在又不存在。——赫拉克利特



天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。——老子

以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”（《道德经》第六十四章）在此，圣人给普通人树立了一个榜样，也就是说，如果他们不愿意遭受失败或损失，就应该像“道”那样消极无为。

不过，对老子所说的“道”的“消极无为”特性还需仔细分析：一是这种消极无为带有欲擒故纵的味道，也就是说，“无为”只不过是“有为”的一种手段。因此，从本质上说，“无为”是“不为”之“为”。二是这种消极无为不是事后的弥补，而是事前的预警。因为人们如果已经有很多欲望了，这时再去要求他们克制欲望或压制他们的欲望，就与“无为”背道而驰了。所以，关键是一开始就不要鼓励人们的“有为”。三是这种消极无为其实是通过“无为”来调整自己的心态以便获得一颗平静的心，那就是，因为消极无为而免去生活的诸多烦恼。老子以“道”作为“德”的基础体现出来的就是“天人合一”的思想。在老子这里，“天人合一”就是“人道”向“天道”合一，也就是说，既然“道”无为而无不为，所以，无论是“修身”还是“平天下”，人们也都应该遵循“无为”原则。

● 我们是否可以说，老子哲学体现了中国哲学的思维方式，即“格物致知”或“天人合一”，而巴门尼德哲学体现了西方哲学的思维方式，即以获得知识和真理为思想的目的。

○ 这样说也未尝不可。不过，更准确的说法也许是，中国哲学的思维方式更侧重于“求善”，而西方哲学的思维方式更侧重于“求真”。因为在西方哲学中也不乏求善的一面，而在中国哲学中也不乏求真的一面，庄子的《齐物论》就带有很强的思辨味道。

### 第三讲

## 用语言创造善的国家： 柏拉图的“理想国”

[内容提要] 哲学家的理想情怀—苏格拉底对问题的谨慎和诚实态度，是通过他对概念的澄清和语词意义的追问来达成的一抽象的概念如果脱离特定的语境，其含义与指称就是不确定的—城邦正义就是城邦能达到最好状态的条件—幸福是灵魂的一种持久的安宁状态—柏拉图的“意识形态”控制—洞穴比喻与新思想的传播—“哲学王”的培育—灵魂转向的学问

● 巴门尼德把世界分为感官世界和思想世界，这种做法对柏拉图思想产生了很大影响。所以，这一讲我们就接着来讨论一下柏拉图的思想。不过，柏拉图的“对话”太多，我们只把话题局限在他的《理想国》上。

○ 好的。

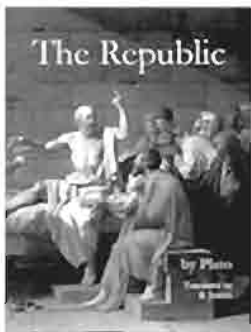
### 柏拉图和他的《理想国》

● 在《理想国》中，柏拉图借苏格拉底之口说，他要用语言创造一个善的国家。言下之意，他用语言所创造的这个国家在现实中或许并不存在，但却可以作为国家的样板



柏拉图

（前427~前347年），古希腊最伟大的哲学家之一，苏格拉底的学生，亚里士多德的老师。他前后共写作对话25篇，大部分都以苏格拉底为主要的对话者。他的最高理想是哲学家应该成为政治家，政治家应该是哲学家。他认为，哲学家不是躲在象牙塔里的书呆子，而应该学以致用，求诸实践。



《理想国》英文版封面

供现实的国家参考，或作为其衡量自己是否正义，是否合法，自己的人民是否幸福的标准。所以，汉语把 *Republic* 翻译成《理想国》是很贴切的。有人曾试图按照英文的意思把它翻译成《共和国》，这是不贴切的，因为共和国作为一种采取共和政体的特殊国家可能并不符合柏拉图的本意。

○ 的确如此。《理想国》可以说是西方哲学史上由哲学家撰写的第一部系统的治国计划或纲领。在这本书中，柏拉图不仅对理想国家的一般性质进行了探讨，而且还就国家的方方面面，如生育、教育、道德、民主、宗教、性别、共产、独裁、专政等问题提出了许多设想。其中有些设想在今天还具有现实意义，有些设想因为是哲学家的一相情愿甚至会让现在的人觉得可笑或不人道。

● 那些可笑或不人道的设想恰恰反映了柏拉图作为一个哲学家的理想情怀。他把世界分为现象世界和理念世界，认为现实世界只不过是理念世界的摹本或影子。由于理念世界是完美的，所以，现实世界只有不断模仿理念世界才能不断获得自身的发展和完善。他的《理想国》其实就是他心目中的国家理念，有了这个理念，现实国家才会有自己的发展方向，那就是不断以这样的国家理念为蓝图去塑造自身。

○ 不过，这种哲学家的理想情怀幸亏只是一种纸上谈兵。如果哲学家真的像柏拉图所渴望的那样成为统治者或治理国家的人，那极有可能会是民众的一场灾难，尤其是在作为统治者的哲学家完全按照一种脱离实际的观念去控制人的行为时。像柏拉图所提出的在理想国里“父母不知道谁是自己的子女，子女也不知道谁是自己的父母”就是很违背人性的一件事情。相信现在几乎没有人会接受柏拉图的这种建议。



● 柏拉图在《理想国》中所提出的很多设想的确很成问题。不过，这本书无论是正面还是反面都会给我们提供很多的启发。事实上，如果不拘泥于《理想国》的具体内容，而是发掘柏拉图这样那样思考的原因，我们就会发现，《理想国》其实是很有现代意味的一本书，因为其中所体现出来的思维方式也存在于后来的历史当中。不仅如此，把其中的一些见解和中国古人的见解加以比照，也会给我们带来很多有益的启发。而要细究这些启发，我们最好还是回到文本本身。

○ 那就让我们从《理想国》的第一卷谈起吧。也许只有如此，我们才会逐一把握柏拉图的思想所可能给我们的启发，而不至于断章取义或流于一些表面的结论。

### 苏格拉底对问题的谨慎和诚实态度

● 在《理想国》第一卷中，作为主要对话者的苏格拉底仍使用了自己有名的反语法。用色拉叙马霍斯的话说就是，人家问他问题，他总是不愿意回答，而宁愿使用讥讽或其他藏拙的办法，回避正面回答人家的问题。

○ 其实，与其说苏格拉底对问题持有一种回避态度，不如说是持有一种诚实和谨慎态度，因为一般而言，其他对话者对问题的思考都过于简单，以致很难抵御苏格拉底的攻击。就像一个人兴冲冲地建好了高楼大厦，却被苏格拉底指出，他的高楼大厦是建在基础不可靠的沙滩上一样。这虽然让人气馁，但人们也无法不承认苏格拉底言之有理。

● 是的。苏格拉底对问题的谨慎和诚实态度是通过他对概念的澄清和语词意义的追问来达成的。这种对概念和语词意义的澄清很有点现代分析哲学的味道。后期维特根斯坦就认为，一个词的意义在于它的用法，但恰恰是这一点

使得对概念进行普遍的定义成为不可能。因为任何概念一旦进入特定的语境都可能具有它独特的用法。后期维特根斯坦的反本质主义可能就是由此而来的。在这一点上，苏格拉底和后期维特根斯坦有惊人的相似。因为前者在辩论的过程中所做的主要工作就是澄清概念的用法，或者说，通过对同一个概念的不同用法的挖掘来瓦解对此概念进行普遍定义的可能性。虽然在苏格拉底那里并没有维特根斯坦所具有的那种清醒而自觉的语言意识。

○ 这就是为什么苏格拉底坦诚他在思考的过程中宁愿接受无知的惩罚的原因。因为，当我们自认为“有知”时，通常只是自己给自己制造一种假象，一旦对概念的定义进行仔细分析，我们就会发现，自己处在一个尴尬的处境当中，那就是，我们在努力寻求问题的答案，但在寻求过程中，却发现我们或别人所寻求的答案都是不恰当的，并因此意识到，对问题的答案我们的确还是一无所知。苏格拉底说，认识你自己首先就是要认识自己的无知，而我们的无知在更深层次上并不是由我们自己造成的，而是由问题本身的复杂性造成的。

● 那么，怎样理解问题本身的复杂性呢？仅仅是由于词语用法的多样性造成的吗？

○ 我想，词语用法的多样性归根结底来源于生活的多样性与言词的贫乏性。也就是说，我们为了表达自己，常常需要用有限的词汇去表达复杂的生活，由此就造成了同一个语词的意义的不不断“延异”，这种“延异”过程：一方面意味着词的意义绵延与持续，另一方面也意味着词的意义遗失与疏离。当我们为一个东西下定义时，我们根本无法确保它具有绝对的确定性，因为任何一个词都会有歧义，它只有相对的确定含义。另外，由于有时候我们不可能就事物本身来谈论事物，所以，总是要通过类比、隐喻去揭示事



物。但是，在揭示的同时，类比所具有的开放而发散的多种意义反过来又有可能降低类比和隐喻的解释力。正是抓住了对手所必然要面临的这些窘境，苏格拉底式的辩论就具有了最特别的摧毁力量。

● 这样谈论太宽泛了。你能否结合第一卷有关“正义是什么”的争论来说明自己的观点？

○ 好的。就拿苏格拉底一伙人所讨论的“什么是正义”这个问题来说吧，“正义”这个概念初看起来的确是很难界定的，所以，每个人只好结合自己的生活经验给出自己对“正义”的理解。在克洛法斯看来，正义就是诚实和欠债还债。这种理解其实在今天也是人们通常认为应坚持的普遍的道德原则。但恰恰是普遍的道德原则遇到具体问题就暴露出了自己的缺陷。苏格拉底正确地指出，如果一个人在清醒的时候把武器借给你，在他疯了时，你该不该还他呢？如果不还，就违背了欠债还债的做人原则；如果还给他，又会导致潜在的危險。在此，用普遍的原则界定“正义”的悖论就是，如果按照这一原则去做，有时候却会恰恰陷入不义，如把枪还给疯子，疯子用枪去杀人等。为了弥补这个缺陷，玻勒马霍斯又把“正义”界定为把“善”给好人，把“恶”给坏人。但问题是，什么样的人才是好人或什么样的人才是坏人呢？苏格拉底追问说，如果我们把好人错当成坏人或把坏人错当成好人了该怎么办？我们对“正义”原则的实践不是又会适得其反吗？换句话说，我们自以为是替天行道，却极有可能是在助纣为虐。针对这个漏洞，玻勒马霍斯又说，正义就是把“善”给真正的好人或朋友，而把“恶”给予真正的坏人或敌人。

似乎至此问题就解决了。但苏格拉底却来了个釜底抽薪，直接否定这个命题。在他看来，把“恶”给予真



伊壁鸠鲁

（前341～前270年），古希腊第一个接受女学生到校学习的哲学家。他继承德谟克里特的原子论，认为世界的本原是原子和虚空；在伦理学上，强调快乐是人生的目的。有关哲学，他的观点是，哲学是一项运用推理和严格的论证促进人类繁荣的活动。

正的坏人本身就在把正义的人变成非正义的人，因为加害于别人原本是非正义的人才干的事情。经过层层否定，苏格拉底使这两人意识到他们其实并不知道“正义”是什么，并因此使他们意识到自己在“正义”问题上的无知。但并不是所有人都服气苏格拉底的结论。于是，色拉叙霍马斯又提出了很现实的一个命题，即“正义就是强者的利益”。对这个命题，苏格拉底利用了“强者”一词的多义性开始了自己的批驳。如果“强者”是指运动员，那么，是否让运动员吃牛肉才是“正义”，而体质弱的人吃牛肉就是不义的呢？如果“强者”是统治者，那么，存在两种可能：一是统治者并非十全十美。在此情况下，如果统治者因为知识不够而立错了法律，由此，他所践行的正义原则恰恰会损害自己的利益而不是维护自己的利益。二是统治者从来不会犯错，他对自己的利益在哪以及实现自己利益的手段都清清楚楚。这时，苏格拉底又来了个釜底抽薪。他用比喻解释说，当人们公认一个医生是好医生时，医生的职责首先在于让病人恢复健康；同样，当人们认为一个人是好的舵手时，舵手的责任首先在于保证其他水手的安全。以此类推，一个好的统治者的责任首先是为民众造福。如果他只顾个人的利益而置民众的利益于不顾，他只能让自己陷于不义中。由此，当前者把自身的利益当成最高利益时，他恰恰是在行不义，而非“正义”。

快乐就是身体的无痛苦  
和灵魂的自由。  
——伊壁鸠鲁

● 苏格拉底的非难至少给我们这样一些启示。首先是规范伦理学也就是制定普遍道德规范的伦理学是不可能的，因为任何普遍的道德原则一旦付诸实施都有可能违背自己的初衷。例如“不许说谎”、“不许杀人”在某些情况下就是行不通的。如果一个凶手正在开枪向无辜的人群扫射，这时警察如果禀承不许杀人的原则而对凶



手手软，就会有更大的悲剧发生。换句话说，如果这些普遍的原则并不是所有的人都遵守，而是只有一部分人遵守时，在某些情况下，这部分人又需要有更高的原则来支配自己的行为，如不许杀无辜者，但可以杀那些危及他人生命的凶手。这说明，即使规范伦理学是有可能的，人在遵循这些道德规范时必须拥有实践的智慧，对这些规则加以灵活运用而不是机械墨守。由此，境遇伦理学就显出了它的合理性。那就是，从具体的境遇出发做出具体的决定而不是服从抽象的道德规范去做出一个抽象的决定。也许是认识到规范伦理学的困境，康德才把伦理学变成了一种形式主义的伦理学，但其实形式主义伦理学也有其普遍的规范，如康德所说的绝对命令，只不过这些规范更加抽象罢了。所以，康德的伦理学同样会面临实践的困境。

○ 这一点我同意，还有呢？

● 第二条启示和你前面所讲的有关，那就是，抽象的概念如果脱离特定的语境，其含义与指称就是不确定的，因为每个人都可以从自己的生活经验出发做出不同的理解。例如，“强者”一词在生活中就有许多含义。一个面对失败仍坚持理想的人，我们称其为生活的强者；一个握有权力能主宰别人命运的人，我们称其为权力的强者；一个强壮有力的人与体弱多病的人相比，也可以称为强者。很显然，“强者”一词的意义是发散的，而这种发散的边界却是不确定的，换句话说，它的意义始终处在“延异”“肢解”和“疏离”当中，并且它的各种支离破碎的意义只具有“家族相似性”，而不具有本质的同一性。但在日常谈话中，我们却遗忘了这一点，而被一种虚假的同一性所迷惑，似乎我们在谈论的是唯一的、绝对确定的事情。所以，苏格拉底总是追问：“你这样说是什么意思？”通过把别人潜在地对某个抽象概念的特殊理解挖掘出来，苏格拉底和他们找到了对话的共



同基础。由此，他的非难也就有的放矢从而非常有力。

○ 接下来，我们该进入《理想国》的第二卷了。

● 好的。如果说苏格拉底的一贯风格是只问不答，或者说不正面回答问题本身，那么，从《理想国》的第一卷开始，苏格拉底却像变了个人似的，开始明确提出自己的治国方针，给人的感觉是一直藏在幕后的柏拉图自己要迫不及待地跳出来，借苏格拉底之口来表达自己的看法。

○ 当然，这样解释也未尝不可。毕竟，对柏拉图的文本我们很难把柏拉图自己和苏格拉底的观点明确地区分开来。但不管怎么说，从第二卷开始，苏格拉底的确开始长篇大论地“立论”了，这和苏格拉底一贯“自知自己无知的风格”有很大差别。

在这一卷，最引人注目的就是关于“正义”是否出于人的自愿的问题的讨论，虽然“正义”的本质至今还众说纷纭。格劳孔指出，行正义之事的人并非出于心甘情愿，而是权衡利弊的结果。也就是说，当人们发现行不义之事所得的好处要小于遭受不义之事所得到的害处时，人们才订立契约，既不要行不义之事给自己带来的好处，也不要遭受不义之事给自己带来的害处。这时，遵守契约就是正义，不守契约就是非正义。如果人们在任何情况下都不会遭受不义之事，人们就都会行不义之事，因为他享受到了行不义之事的好处，却无需担忧因遭受不义之事而带来的坏处。为此，格劳孔讲了个故事，说有一个牧羊人在一次地震中意外地从地下一个空心的铜马里面的一具尸体上得到了一枚金戒指。这个戒指的神奇之处就在于，戒指上的宝石如果转向手心的位置，戴戒指的人就会隐身。“隐身”在此其实是个隐喻，就是一个人可以干自己想干的任何事情而无需担心遭到惩罚。



在此情况下，该牧羊人就勾引王后、杀死国王，篡夺了王位。由此，他得出结论说，在任何场合下，只要人们有条件干坏事，他们都总会去干；人们之所以做正义的事情，只是不得已而为之的，或者是因为害怕遭到惩罚和报复，或者是因为别人如果用非正义之事对自己，自己也会因此而遭殃。

● 除了怕遭受非正义带来的伤害之外，阿得曼托斯还补充说，人们之所以爱好正义，不是因为正义本身，而是因为正义所带来的名利或人们的无力作恶。这从正面说明了人们并不是发自内心地爱好正义本身，而是有这样那样的功利动机。按照康德的伦理学思想来说，这种为了功利的目的而爱好正义并不能使一个人成为有道德的或正义的人，哪怕他做的事情从结果看有益于公众。

○ 在此，人们之所以不会发自内心地爱好正义，原因主要在于，非正义从孤立的角度看会给自己带来好处，而正义只是给别人带来好处。除此之外，用阿得曼托斯的话说，就是正义的人可能会自讨苦吃，一生会多灾多难，而非正义的人由于处处首先为自己着想，所以有可能过得幸福和愉快。这里又隐含了康德试图解决，但无法世俗地解决，而要靠对灵魂不朽和上帝存在的预设解决的问题，那就是，道德和幸福不能两全的问题，即正义的人并不必然有福，而非正义的人倒可能有福。但由于非正义受到社会舆论的谴责，所以，阿得曼托斯提出的做人原则就是，内心要像一只狐狸一样老谋深算，而外表却要像庄严灿烂的门墙一样道貌岸然。由此，一方面会拥有正义的好名声带来的好处，另一方面又能拥有非正义的算计给自己带来的好处。从个人的角度讲，由此就会达到幸福的最大化，用阿得曼托斯的话讲就是，“对人对神就会左右逢源，无往而不利”。

最高的“善”就是不作任何判断，随着这种态度而来的就是灵魂的安宁，就像影子随着形体一样。——皮浪

● 很奇怪的是，也许是格劳孔和阿得曼托斯的立论太有力了，苏格拉底并没有作出正面的回应和反驳，而是迂回地建构自己有关城邦正义和个人正义的理论。

○ 是的。不过，苏格拉底并不是觉得两人的论证太有力了而不愿面对两人的问题，而是觉得在弄清楚正义的国家和正义的个人之前，要回答正义之人和非正义之人谁更幸福是徒劳的。只有弄清楚了正义的个人是什么样的人，我们才能知道，正义之人的幸福是真正的幸福，非正义之人的幸福只是表面的、外在的或肤浅的幸福。由于苏格拉底认为城邦正义和个人正义是相通的，从城邦正义就可以以大见小地类比出个人的正义，所以，他首先考察了城邦的正义。在他看来，由于每个人都不能靠自己的力量生存下去，所以，人们在一起组建了城邦。组建城邦的目的就在于通过分工和交换使城邦的每个人都能满足自己的各种需求。由于城邦的正义其实就是城邦能达到最好状态——和谐、有序、繁华、健康、安全——的条件，所以，在苏格拉底的心目中，城邦不仅仅是一个城邦而已，而必须是一个好的城邦。城邦的正义也就意味着成为好的城邦所必须具备的条件。

● 那么，成为一个好的城邦的具体条件是什么呢？

### 城邦正义就是城邦达到最好状态的条件

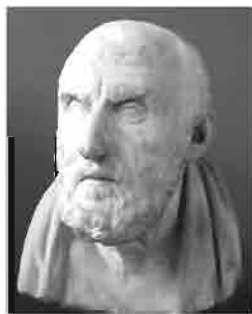
○ 对这个问题，我们需要换个角度考虑。由于城邦是由公民组成的，好的城邦也就意味着城邦的公民能最大限度地给城邦带来好处而不是坏处。所以，城邦的正义问题就可以转换为如何让公民最大限度地给城邦带来好处的问题。苏格拉底认为，城邦的公民基本上有三种：生意人（农民）、辅助者（军人）和护国者（统治者）。这三种人都有自己的专长，当他们安守本分、各尽所能而不越俎代庖时，他们就



能最大限度地给城邦带来好处：如果他们每个人都干自己不擅长的事情，城邦就要遭殃了。苏格拉底有关城邦正义的道理似乎很浅显，因为谁都知道鞋匠去干木匠的活是干不好的，除非这个鞋匠本身也是木匠。问题的关键在于：城邦是如何选拔或造就这三类人的。苏格拉底首先强调的是天赋的作用。在他看来，人天生就存在禀赋上的不平等，这种不平等类似于金、银、铁、铜之间的差别。不过，他并不认为一个人的天赋会完全和父母的一样，相反，统治者的后代也可能是废铜烂铁，农民的后代也可能是黄金白银。所以，在正义的城邦里，不应该存在世袭制，而应该人尽其才。就此而言，正义的城邦应该最大限度地发挥每个人的天性。不过，仅有天性是不够的，还需要在对不同天赋的人进行适合其秉性的教育，那就是通过教育让适合做统治者的人拥有智慧，让适合做军人的人拥有勇敢，让适合做农民的人拥有节制。这三种美德是与他们各自从事的职业相应的：没有智慧，统治者就无法治理好国家；缺少勇敢，军人就无法誓死卫国；没有节制，农民就无法安守本分、恪尽职守。

● 农民没有统治者的智慧可以，因为他不需要治理国家。但军人和统治者如果没有类似生意人的节制，岂不会变得无法无天而腐败堕落吗？

○ 对了。需要指出的是，在这三种美德中，“节制”是一种特殊的美德，因为它不仅仅是农民和其他手工者的美德，也应该是统治者和军人的美德。因为节制意味着和谐，而和谐又意味着统治者、军人和农民三者之间的一致与协调。正是在此意义上，苏格拉底认为，节制贯穿在全体公民身上，它是可以整合城邦的凝聚力，能使城邦奏出的旋律像一曲和谐的交响乐一样。



克吕西普  
(约前276~前204)，古希腊哲学家，曾任斯多葛派首领，其哲学被认为是斯多葛派的正宗。

● 看来，苏格拉底也强调德治。

○ 是的。不过，苏格拉底不仅突出了不同阶层的人在美德上的差异，更强调所有公民在美德上应有的共性，这就是个人正义的问题。个人正义不仅事关个人的幸福，也是理想城邦的基础：没有正义的个人，也就不会有正义的国家。在苏格拉底看来，人的灵魂有三个部分，那就是理性、激情和欲望。其中，理性像统治者一样是灵魂的主宰，它为整个灵魂的利益而谋划；激情帮助理性贯彻它的决定，是理性的服从者和辅助者；欲望在灵魂中所占的比重最大，它虽然是灵魂得以存在的基本条件，但由于其盲目性也会危及整个个体。理性和激情的作用就在于引导、监视和控制欲望。如果一个人的激情不忘理智的教导，知道什么是应该惧怕的、什么是不应该惧怕的，这个人就拥有了勇敢的品质；如果一个人的理性既能考虑到三部分各自的利益又能考虑到它们的共同利益，这个人就是智慧的；如果一个人的激情和欲望都服从理性的领导或者说都和理性保持和谐一致，这个人就是节制的。如果灵魂的三个部分各司其职，这个人就是正义的。所以，正义不是一个人的外在的行为表现，而是一个人灵魂的三部分的和谐，这种内在的和谐才是外在的行为表现合乎正义的基础。

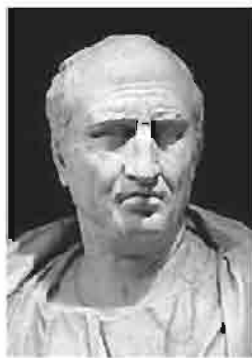
● 照此说，如果幸福是人对正义的主观感受，即人因自己的身心和谐或灵魂的三部分和谐而产生的感觉，那么，幸福是不同于一般意义上的快乐或者满足的。一个人因放纵自己的欲望而得到的暂时的感官快乐，因自己对财富的过度欲望得到满足而产生的兴奋，都不是真正意义上的幸福。灵魂因三部分的和谐而感到安宁，所以，我们不如说幸福就是灵魂的安宁。而在感官的快乐或欲望的满足中，灵魂也可能处在失调状态，那种快乐或欲望的满足只是暂时的，随后也可能带来更大的痛苦。就此而言，幸福是灵魂的一种



持久的安宁状态，而快乐只是欲望的暂时满足。这也许就是苏格拉底意义上的幸福和快乐的区别。

○ 这样说也不错。不过，在苏格拉底那里，快乐还被做了更细致的划分。他根据灵魂的三个部分在每个人心灵中所处的地位的不同把人分为三种类型：爱智者、爱胜者和爱利者。爱智者的快乐在于认识必然性的真理，爱胜者的快乐在于得到人们的尊重和荣誉，而爱利者的快乐则在于得到更多的利益。不过，其中最快乐的人是爱智者，因为他不仅能享受到爱利者和爱胜者的快乐而且还能享受后两种人所享受不到的快乐，那就是推理带来的快乐，因为推理是哲学家的工具。次快乐的人是爱胜者，他不仅能得到爱利者的快乐，而且能得到因获得成功或荣誉而产生的快乐。快乐最少的人是爱利者，因为在三种快乐中，他只能享受到一种快乐。在苏格拉底那里，这三种快乐并不是平等的，相反，爱智者的快乐要高于爱胜者的快乐，而爱胜者的快乐又高于爱利者的快乐。因为越靠近实在的东西得到的快乐越真实。爱智慧的人渴望认识作为实在的理念世界，所以，他们的快乐是最高级的；爱利者看重的是现象世界里的一切，所以，他们的快乐是最低级的。

事实上，在苏格拉底那里，如果激情和欲望受理性引导找寻智慧所指的快乐，灵魂才是正义的，它所得到的才是真正的快乐。由于正义者让内部的理性完全主宰整个的人，包括人心中的怪兽或欲望，而非正义者却让自己最神圣的东西为最不神圣的东西所奴役，就此而言，后者永远不会对人有利，而只能有害。放纵就是给了我们内心的怪兽以更多的自由。固执和暴躁就是让我们内部的狮性成分即激情过分强大。奢侈和软弱则使我们内部的激情减少到懒散或怯懦的地步。除了三种现实的快



西塞罗

(前106~前43)，古罗马哲学家，曾任罗马元老院议员和执政官。他反对伊壁鸠鲁的快乐论，要求人们用理性来控制欲望、追求美德，并相信灵魂不朽。

乐，在苏格拉底看来，还有期待的快乐和无所谓痛苦和快乐的平静状态。所以，准确地说，所谓幸福就是人的快乐能因灵魂的正义而最大限度地实现。幸福并不和快乐对立，它只是和那种无节制的、暂时的快乐对立，因为后者是欲望的过分满足带来的快乐，随之而来的就是灵魂的纷乱和失调状态。真正幸福的人并不缺少快乐，但因为过度欲望的满足而快乐的人并不见得就幸福。

● 我知道了。苏格拉底对僭主的悲惨生活的描述就说明了这一点。

○ 是的。不过，在此之前，他首先分析了政治制度的变迁。在他看来，政治制度的变迁是由领导阶层的不和造成的，政治制度哪怕再好也会因为统治者不能保证自己永远正确而走入歧途。例如，如果正义国家的统治者不小心让不合适的人结合而生出不良的后代，又在不良的后代中挑选出其中的“优秀者”去继承王位，那么，由于这些“优秀者”先天不足，一旦他们继承了王位，就有可能分不清金、银、铜、铁之间的差别，在治理国家时就不能使公民人尽其才。这样一来，社会中的不和谐和冲突现象就出现了，仇恨和战争正是由此而生。一旦冲突发生，“铜铁集团”就迫使“金银集团”作出让步和妥协，使政治制度朝有利于他们的方向转移。这样，正义国家就有可能蜕化为像斯巴达那样实行荣誉政制的国家。荣誉政制的特点就在于，一方面它还保留了正义国家的一些特点，比如，不让军人从事生产劳动或商业活动；另一方面又和前者有所不同，因为适合担任军人角色的人成了国家的统治者。这类统治者由于缺乏智慧，所以不能节制自己的欲望，而是充满了对财富的渴望。不过，他们并不公开敛财，所以表面上显得很廉洁。在荣誉政制中，占主导地位的道德品质是勇敢，也就是说，公民好胜和爱荣誉，渴望通过战功达到自我实现。



当荣誉政制下公民对财富的爱好逐渐膨胀时，人们就会为了财富而违法乱纪，有钱财的人得到众人的尊重，而无钱财但有美德的人却遭到众人的歧视。这样的社会风气使人们普遍爱财而不看重美德。那些爱财的有钱人为了自己的利益，就通过武力制订法律：只有财富达到一定数量的人才能参选。由此，寡头政制就产生了。寡头政制的特点就在于，社会被一分为二，即穷人和富人。为了占有更多财富，人们不再安守本分，而是同时从事各种职业，并因此变成爱财富胜于爱荣誉的个人。这样的个人让自己的理性和激情屈从于欲望，也就是说，理性成了如何赚更多钱的算计的理性，而激情也成了获取更多财富的动力。

当穷人们无法忍受自己的贫穷生活，和富人进行争斗并取得胜利后，民主政制就产生了。民主政制其实是无政府状态的管理形式，它不加区别地把平等给予一切人，并使城邦充满了行动自由和言论自由，人的个性也变得丰富多彩。不过，由于这种自由，公民把平等给予一切快乐并集很多习性于一身，由此他们也就显得轻薄和浮躁。在民主政制下，由于平等，孩子和父亲可以平起平坐，教师害怕学生，甚至迎合学生。民主制度由于放任而物极必反。

不顾一切过分追求自由的结果导致了极权政制即僭主制的需要。僭主的特点就在于，他是受激情主宰的暴君，就像醉汉、色鬼和疯子一样充满极端的欲望。在僭主政制下，被僭主统治的国家是完全受奴役的。国家公民的心灵也像僭主的心灵一样充满了奴役和不自由，因为，他们灵魂中最优秀的理性部分受到奴役，而最狂暴的激情则屈从于欲望，扮演着暴君的角色。受奴役和被僭主统治的城邦不能做自己真正想做的事情，因为，

上天之所以驱使灵魂入于肉体，正是要有人料理这个尘世，同时再以天上的风光贯彻到人生里来。——西塞罗



它永远处在疯狂欲望的驱使之下，并因此充满了混乱和悔恨。

通过对不同政制的比较，苏格拉底发现，表面上看，僭主是所有统治者中最强的人，因为他的暴戾对所有人都构成了威胁。但恰恰是这一点让他陷入真正的贫穷，使他成为世界上最悲惨、最不幸的人。因为，一方面他欲望众多而无法彻底满足，例如权力欲使他更加妒忌，更加不诚信，整天提心吊胆，害怕公民的起义或报复，另一方面他的国家也因此充满动荡和痛苦。既然僭主是最不义的人，所以，从僭主身上可见不义并不能给人带来真正的幸福和利益，因为人真正的利益不是物质上的欲望的暂时满足，而是灵魂持久的和谐与安宁。

● 柏拉图之强调理想国家的正义似乎和中国道家的无为思想恰恰相反，因为老子强调的是无为而治，而柏拉图却强烈希望通过哲学家的智慧对国家进行人为的干预而使它处在和谐的状态中。



孔子

(前551~前479)名丘，字仲尼，春秋末期鲁国人，自幼刻苦好学。中年时开办私学。一度出任鲁国的司空、司寇等职，四年后因遭小人暗算，弃职，后率弟子周游列国，经十三年，晚年回到鲁国，继续讲学，整理古籍。《论语》是孔子弟子及其再传弟子关于孔子言行的记录。

○ 是的。就此而言，柏拉图的“哲学王”思想很接近儒家的“内圣外王”思想。他关于国家正义的思想也类似于孔子的“正名”思想。孔子认为，治理国家的原则是“君君、臣臣、父父、子子”，也就是说，社会中的每个个体都应该名副其实，按照他自己的责任和义务来行事，不能因为越俎代庖而忽视了自己的责任和义务。柏拉图和孔子都强调社会的和谐，强调每个人应该尽其本分。不过，从中也可见两者的差别。那就是，柏拉图从社会分工出发，更强调人的社会角色；孔子则从人际关系出发，更强调人的人伦角色。在个人正义问题上，柏拉图首先看重的是个体内在的灵魂和谐，个人正义和个人对自我的态度有关，而孔子首先看重的是个体与他人的和谐，个人的德性和个人对他人的态度有关。柏拉图



试图消除人伦关系并由此消除人的私欲，而孔子却试图重建人伦关系并由此改善人的德性。

## “意识形态”的控制

● 在《理想国》里，柏拉图也涉及到很多和艺术相关的话题，他对艺术的态度很鲜明，那就是，崇尚哲学而贬低艺术，尤其是戏剧、诗歌和绘画艺术。因为哲学能认识理念，而艺术所表达的只是理念的影子，甚至是影子的影子。

○ 是这样的。不过，柏拉图借苏格拉底之口对艺术进行非难有几方面的原因。首先是和艺术的内容及其社会作用有关。苏格拉底充分认识到艺术如诗歌、故事、音乐等的道德教化作用，也就是，认识到艺术能对人的心灵及其道德行为产生很大影响。他也认识到，由于诗歌、故事的内容有好有坏，所以，它们对人的心灵的影响也就会有好有坏。

● 这种认识好像没有什么新意。

○ 是的，一般人都知道这一点。苏格拉底的独特之处在于他由此而提出的针对艺术所应采取的措施。而这些措施用今天的观点来看，就是最鲜明的意识形态控制。苏格拉底首先要求审查故事的编者，只接受他们编得好的故事，而拒绝那些编得坏的故事。也就是说，对那些有不良内容的悲剧或喜剧要禁止它们在城邦里上演。就此而言，苏格拉底并不一般地拒绝所有的艺术，而只是拒绝那些不健康的艺术。他之所以对荷马和其他诗人的诗歌进行非难，原因就在于，在他眼里这些诗歌的内容充斥着许多道德上丑陋的事情，如神与神之间的勾心斗角、尔虞我诈、嫉妒和仇杀等，并因此有亵渎神明的嫌

知之者不如好之者，好之者不如乐之者。  
——孔子

疑。也正因如此，苏格拉底主张，即使荷马史诗中的故事确有其事，也不能随便让年轻人阅读或听到，因为这些不健康的故事会腐蚀和败坏年轻人的心灵。可见，在苏格拉底那里，就有了今天的书报审查制度的见解。此外，为了实现自己的道德目的，苏格拉底一方面认为，可以对荷马史诗进行删改，以使其合乎道德的目的，另一方面认为，人们也可以虚构假故事，只要它们有助于培育人们的高尚心灵。例如，苏格拉底就认为，有关人天生就分金、银、铁、铜等不同的天赋的故事，也许是荒唐的，但只要这个故事能使不同的人安守本分，就可以以此来教育人们。最后，对诗歌的遣词造句，苏格拉底也有讲究。例如，为了培养人们的坚强品格，诗歌里不能有哀婉和悲伤的字句，也不能有引起人们恐惧的字句。同样，苏格拉底对音乐也提出了要求。例如，乐曲不能有挽歌式的旋律或靡靡之音，而应该表现勇敢而有秩序的生活节奏。

● 这些似乎只是针对作品的内容和形式而言的。事实上，苏格拉底对艺术家，包括诗人、作曲家、戏剧家的态度更耐人寻味。例如，他强调城邦要监督，甚至强迫艺术家创作出适应城邦需要的作品；一旦他们不肯服从城邦的管理，就不让他们在城邦中存在。苏格拉底这样做是从他所认为的城邦的正义出发的，虽然他的初衷是好的，渴望培养出有正义品质的公民，但问题在于，这种对艺术家以及艺术所实施的意识形态控制从本质上是一种极权主义的倾向，在某种程度上会背离艺术的本质即自由创造。虽然不良的艺术的确是所有社会都禁忌的，但问题是，“不良的”标准是什么，又由谁来制定？以内容“不良”为借口所实施的会不会是一场扼杀艺术创造自由、维护自身权力的阴谋？苏格拉底不愿意让儿童看到人与人勾心斗角的故事，似乎一开始就要给他们提供一幅犹如伊甸园般的生活美景图，但这恰



恰是一种蒙昧或愚民政策。也许唯有对“恶”有所认识，人们才会更加珍惜“善”；对“恶”一无所知的人，他的“善”也可能只是一种虚假的纯真。

○ 是的。虽然苏格拉底强调人在天赋上有金、银、铜、铁等优劣之分，但他似乎更强调人具有可塑的一面。他对艺术之对心灵的影响就说明了这一点。认为人的存在具有一定的可塑性，不仅导致苏格拉底为了塑造正义的个人而提出控制艺术的做法，事实上，在《理想国》中，到处都可以看到苏格拉底式的“极权主义”倾向，对生育的控制、对人们生活方式的控制，等等。例如，他提出，在“理想国”中，任何女性和男性都不能组成一夫一妻的小家庭，儿童要公有，父母应不知道谁是自己的子女，子女也不应知道谁是自己的父母；任何人（指护卫者）不得有私有财产；他们必须同吃同住；过了生育最佳年龄的男子如果让过了生育最佳年龄的女子怀孕，胎儿必须被打掉或被处理；智力一般或有先天缺陷的孩子也必须被秘密地处理；最坏者的下一代不予养育，等等。这些措施的目的就是培养优秀的、品质高尚的、没有私心杂念的个体，而这样一来，其他不符合条件的个体在这样的国家里就会遭到厄运。

个体的可塑性和国家的可塑性是紧密相关的，因为个体的可塑性恰恰意味着由个体组成的国家的可塑性。国家的可塑性就体现在对国家的各种制度进行人为设计的可能性上。其中，最好的设计要由哲学家来完成，因为只有哲学家才拥有有关正义的知识和治理国家的智慧。由此，在苏格拉底那里，知识与权能就结合在了一起。知识与权能的结合在“哲学王”这个词组中得到了完美的体现。

有意思的是，苏格拉底的这种见解和墨家的学说倒

天何言哉？四时行焉，  
百物生焉，天何言哉？  
—— 孔子

有些相似。虽然墨家没有“哲学王”的概念，但它同样认为，国君的任务在于监察人民的行动，奖赏那些实行兼爱的人，惩罚那些不实行兼爱的人，而要做到这一点，国家必须是极权主义的，国君的权威必须是绝对的。两人都对国家对美好的愿望，但实现愿望的方式却是通过极权或独裁。同样有意思的是，在苏格拉底看来，理想国的建立有赖于有智慧的人或哲学家的治理，但是，只有在这种理想国家存在的情况下，有智慧的人才能参与政治。这也许反映出苏格拉底的一种复杂心态，那就是，虽然对理想国充满渴望，但面对现实却感到自己的无能为力。

○ 现在还是让我们回到主题，看看苏格拉底排斥艺术的第二种理由吧。如果说，对艺术的第一种排斥理由是基于对不良的艺术会导致不良的社会影响的考虑，第二种排斥理由则对艺术构成了本质性的打击，那就是你前面说过的“艺术是对理念的影子的模仿”这个理由。这个理由从根本上把艺术置于比哲学低很多的等级上，甚至连工匠的技艺也不如。让我们先来看看苏格拉底是怎么得出这个结论的。以“床”为例，神是作为理念的“床”或本质的“床”的创造者。有关“床”的理念必须是唯一的，否则，就会造成第三者悖论，也就是说，如果有至少两个以上的“床”理念，那么，这些理念的共同形式就构成了另一个“床”理念。而这样一来，要么其他各种“床”理念就不是真正意义上的“床”理念了，要么神并没有真正创造“床”理念，因为这个“床”理念是在神创造了各种“床”理念后形成的。在神制造了真正的、唯一的“床”理念之后，木匠就根据这个理念制造出各种各样现实的床，这些床已经是对真正的“床”理念的模仿或分有了。而画家在画“床”时，他并不是按照“床”理念画的，而是根据木匠所造出来的“床”画的。由于木匠制作的“床”只是对“床”理念的模仿，所以，画家



所画的床只是对这种模仿的“床”所作的模仿。由此，画家的“床”和真正的理念之“床”就隔了两道屏障。在此，床只是一个比喻，由此推开，我们说，在柏拉图那里有三个世界，第一个是理念世界，第二个是现象世界，第三个是艺术世界。其中，现象世界是对理念世界的模仿，而艺术世界是对现象世界的模仿。由于艺术家模仿的只是现象世界，所以，他们对理念世界的了解就非常少，他们所创造的艺术世界离理念世界就非常远。但是，苏格拉底发现，在生活中，人们常常会把艺术作品如诗歌、戏剧中所描绘的生活当成真实的生活加以接受和模仿。所以，他要提醒人们，千万不能把艺术如诗歌表达的内容当成真理或真正的实在，而必须时时刻刻意识到，艺术只是一种不严肃的游戏，我们不能根据艺术来选择自己的生活，生活必须建立在真正智慧的基础上，因为只有这种通过理性获得的智慧才能告诉我们应该如何生活。

● 看来，苏格拉底误解了艺术的目的，认为艺术本来也应该求真、求客观性。由于艺术不能像哲学那样做到这一点，他就对艺术进行贬低。

○ 是这样的。由此也就有了苏格拉底贬低艺术的第三个理由。那就是：艺术的优劣缺少客观尺度。在他看来，工匠至少能根据使用者对他所制造的器具的优劣感受来衡量器具的好坏，但由于艺术品并不实用，所以，艺术家无从得知自己作品的好坏或优劣。同一件东西离人远则显得小，离人近则显得大。虽然如此，通过量化，我们却能准确地把握它的真正大小，并由此达到对其大小的客观认知，但艺术却做不到这一点，因为艺术恰恰是和人的主观感觉相应的，其对空间的透视就是如此。在苏格拉底看来，认识客观性的那部分是人的心灵



塞内卡  
(又译为塞涅卡，前4~65)，罗马帝国晚期斯多葛学派的奠基者。他的格言是：愿意的人，命运领着走；不愿意的人，命运拖着走。

譬如“善”既是本质的理念同时也是一个个体性的理念。就其作为“一个”理念而言，它和“一个”具体事物一样都带有个体性，而存在的真理并非如此，它是意义的合和，是境域和世界。

中最善的部分即理性，而和主观性相应的部分则是人的心灵中最低贱的部分。由于艺术家就是从这部分出发从事艺术创作的，所以，艺术品是低贱的父母所生的低贱的孩子。

● 不过，这也暴露出苏格拉底自相矛盾之处。因为他一方面要通过好的艺术教育儿童——这说明艺术从原则上讲也可以合乎正义，另一方面又认为艺术远离真理，不值得认真对待。由此也可见，在苏格拉底这里，理性至上的信念已经根深蒂固。由于这种信念，从苏格拉底开始，真理已经不是海德格尔意义上的那种时间中存在的真理、绽放的真理，而是经过概念加工、抽象化的、非时间性的真理。前者可以显现在我们的情感中，构成一个世界或境域，而后者只能显现给我们的理性洞察，因此也沦落成存在者，哪怕是本质性的个体存在者。

### 洞穴比喻与新思想的传播

○ 有关柏拉图的艺术观的讨论，我们就谈到这里，接下来，我们看看《理想国》中一个很有名的比喻，也就是洞穴比喻。

● 洞穴比喻是柏拉图在《理想国》第七卷中提出来的。其内容大体是这样的：说有一个洞穴式的地下室，这个地下室和一个长长的通道相连，地下室外面的光线就是通过这个通道照进地下室的。在地下室里面，有一些人被捆绑起来，头脚都不能动，只能背对洞口看着洞穴后壁。在他们的身后，有一团正在燃烧的火，在火和这些被囚禁的人之间，有一面矮墙，矮墙后面有一些人拿着各种木偶从矮墙后面走过，由于这些木偶高过了矮墙，火光就把这些东西的影子投射到被囚禁的人所能看到的



洞穴后壁上。

○ 接下来，苏格拉底做出了各种假设。

第一个假设是，如果这些被囚禁的人一生都无法离开洞穴，也无法把他们的头转向洞口，其结果必然是，他们会把洞穴后壁上木偶的影子当做真实的事物；如果矮墙后面的人代替木偶说话，引起洞穴后壁发出回声，这些人也会以为这些回声确实是木偶的影子发出的。

第二个假设是，如果这些被囚禁的人当中有一个人被解除了禁锢，可以环顾四周，四处走动，看见火光，由于他已经习惯了洞穴里的黑暗环境，所以，刚开始见到火光，他会感到刺眼和痛苦，也无法看清矮墙背后的木偶。这时，如果洞穴外的人告诉他，他以前看到的全是木偶的影子，而现在看到的才是真正的木偶，他可能无法接受这一事实，而是重新逃到洞穴里，过自己已经习惯了的生活。

第三个假设是，有人强迫他再一次走出洞穴并看到洞穴外面的阳光，并且不允许他逃回洞穴。这时，他会感到非常痛苦，对新环境感到很难适应。但是，随着时间的推移，他不再感到刺眼，而是可以抬头看天上的太阳了，并且也认识到，洞穴外面的世界才是最真实的，以前所看到的只不过是这个世界的影子而已。由此，这个人的意识发生转变，他开始为自己进入崭新的世界感到庆幸，而替同伴感到遗憾和不安。

第四个假设是，如果这个人再一次进入洞穴，他就不会再在乎洞穴里曾经有的光荣和梦想，如在那些被囚禁的人中得到奖励或被他们推举为领袖或者对他们当中那些有权力的人感到嫉妒。相反，被囚禁的人的世界里所崇尚的价值和意义在他看来都是无价值和无意义的，他宁愿忍受外面世界里的所有苦楚，也不愿意再与这些被囚禁的人为伍，和他们一起过那种他曾经拥有过的生活。



第五个假设是，如果这个人重新回到洞穴里，由于已经习惯了光明，他对黑暗反而不习惯了，结果是眼睛因此而看不清洞穴后壁上的各种影像。在此情形下，按照洞穴里的标准来衡量，他的视力极度下降了，并因此遭到周围人的嘲笑，他逃出洞穴的作为也成了人们的笑资。如果他怀着拯救的理想渴望为这些人松绑，这些人甚至会把他当疯子杀掉。

● 在《理想国》里，柏拉图根据自己的理念论把洞穴外的世界比做理念世界或可知世界，而把洞穴内的世界比做现象世界或可见世界，并认为，无论是私人生活还是公共生活都应该以理念世界的最高理念即“善理念”为根据，因为只有这样的生活才是合乎理性的，才是有价值的。不过，苏格拉底的这些假设其实也为我们展示了思想的双重处境：一方面是个体从旧观念觉醒到新观念需要一个过程，另一方面是用这些新观念去解放那些仍保守旧观念的人也需要一个过程。就第一个过程而言，个体从不习惯到习惯、再到真正觉醒经历了一个类似于信仰皈依的过程，这个过程对个体而言是脱胎换骨的过程，虽然充满了痛苦，但最后却洗心革面并为此而感到充实和幸福。就第二个过程而言，用思想解放人类同样是非常艰难的过程，新思想的传播者就像福音的传播者一样最初不被人理解，甚至遭到人们的讥笑和排挤，以至于因此而受难。但新思想的传播者只要信念坚定、矢志不移，新思想总归会随着时代的变迁慢慢地发挥作用并因此而被大多数人接受。只有在这时，人们才真正认识到新思想的传播者的价值并因此而纪念他。

### “哲学王”的培育

○ 是的。从坚持旧思想到接受新思想的转变过程从根本上说就是柏拉图所讲的灵魂转向的过程。这种转向在思



想家那里就是自我启蒙的过程，而在一般大众那里则是他者启蒙的过程。前者是因为自己认识到新思想而改变自己，而后者则是在他者的启蒙下接受新思想并改变自己。无论哪种启蒙，归根结底都需要当事人的自我觉悟。在柏拉图看来，每个人的灵魂天生都有一双会“观看”而又敏锐的眼睛。人和人的差别不在于这双灵魂之眼的敏锐程度不同，而在于它们观看的方向不同。有的人用这双眼睛看到的是享乐之物，有的人却用它去看知识和真理；有的人用它看黑暗，有的人却用它看光明。最好的灵魂就是看见“善”本身的灵魂，也就是真正的哲学家的灵魂。

● 不过，苏格拉底并不满足于让哲学家认识“善”本身并由此独善其身，相反，在他看来，哲学家在独善其身时，必须兼济天下，或者说，必须从洞穴外的世界重新进入到洞穴里面解放被囚禁的人们。因为这是他们义不容辞的责任。

○ 哲学王并不是现成就有的，所以，苏格拉底还提出了一套如何造就哲学王的方案。第一个步骤是先确定哪些学科有助于实现灵魂的转向。在苏格拉底看来，这些学科就是算术、几何学、天文学、音乐学。算术和数有关，而数在各个领域都有应用，所以，通过算术的学习可以培养人们超越感觉发现本质的能力，或者用苏格拉底的话说，算术能迫使灵魂使用纯粹理性去通向真理本身。同样，几何学也可以帮助人们实现灵魂的转向，因为几何学的目的是认识永恒事物而不是具体的有生有灭的事物，是为了获得知识而不是为了实用。第二个步骤就是确定灵魂转向必须借助的方法。这就是辩证法。所谓的辩证法就是正确论证或合乎逻辑的推理以及在联系中看事物的方法。在苏格拉底看来，唯有辩证法才能使



爱比克泰德  
(约50~138)，古罗马斯多葛派的哲学家，奴隶出身，后来被赎为自由民。他认为，神的本质就是善的本质，就是智慧、知识、健全的理性。

人看见真正的实在，即可知世界。所谓可知世界就是我们通过辩证法推理而不是通过感官知觉所认识的本质世界。第三个步骤是挑选具有学习上述学科和方法的天赋和品质的人。一方面这个人必须很聪明，能掌握辩证法；另一方面这个人又必须很正直，不会把辩证法变成诡辩术。第四个步骤就是让这样一个经过了各门学科和辩证法教育的人下到洞穴里，也就是进入社会，获得实践经验。最后，当他认识了真正的“善”本身，他就可以走上统治者的岗位去治理国家。

● 苏格拉底提出的这套方案与其说是挑选统治者的选拔制度，不如说是培育统治者的教育方案。作为教育方案，苏格拉底强调学习的天赋，强调学生理性能力的培养，强调实践经验的丰富，这些都无可非议，但作为统治者的选拔制度就有很大的问题了。因为，当一个城邦还缺少这样的哲学家作为统治者的时候，要培养这样的统治者谁有资格呢？是当前的统治者吗？如果是，他对善的理念还缺乏认识，他如何能鉴别出这样的哲学天才呢？他会不会按照他的一套并不完美的方案去培训呢？这样的统治者即使培养出来，如果没有世袭的或传统的因素作为其权力的保障，他如何能得到还没有和他就善达成一致意见的公民的认可呢？如果公民更看重的是个人的利益而不是城邦的正义，他如何能确保公民的服从呢？通过教育还是武力？如果通过武力强制，岂不违背了正义本身的初衷？如果通过教育公民都能接受他的善理念，岂不人人都可以做王了吗？格劳孔说，苏格拉底最完美地雕塑出了统治者的形象，也就是那有资格掌握国家政权的哲学家的形象。从这句话中，我们可以感觉到，苏格拉底是在人为地雕琢统治者的形象，由于雕琢的痕迹过甚，这种形象虽然完美却很不自然。

## 第四讲

# 存在的根据及原理

## 亚里士多德的“形而上学”

[内容提要]“吾爱吾师，吾更爱真理”——求知是所有人的天性——“四因说”：质料因、形式因、动力因和目的因——“存在”概念的多重含义——“实体”一词的歧义性——罗素提出“摹状词”理论的原因——如果考虑到潜能和现实的关系，那么，说某物既存在又不存在就不会自相矛盾了——最初的、不动的推动者就是运动由之开始的东西——作为潜能的能感知和能被感知

● 黑格尔说：“如果真有所谓人类导师的话，就应该认为亚里士多德是这样一个人。”<sup>①</sup> 黑格尔这样评价亚里士多德是很有道理的。因为亚里士多德并不是我们今天意义上只在某些领域进行研究和思考的哲学家或哲学专家。相反，他建立了一个百科全书式的思想体系，其中涉及到哲学、动物学、逻辑学、知识学、心理学、物理学、神学、文学、艺术等各门学科的研究主题。他第一个对各门学科进行了分类研究，如今的社会科学和自然科学的各个分支学科大多数都能

---

<sup>①</sup>黑格尔：《哲学史演讲录》第2卷，商务印书馆1960年版，第380页。



黑格尔

(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770~1831), 黑格尔是19世纪初德国最著名的哲学家, 是德国古典哲学的集大成者。他出生于官吏家庭, 曾在大学学习神学和哲学, 毕业后曾当过家庭教师。从1801年到1806年, 他在耶拿大学担任讲师和教授。1808年到1816年, 他到一所中学担任校长。1816年到海德堡大学担任哲学教授。1818年, 去柏林大学担任教授和校长。1831年, 因霍乱在柏林去世。他最大的哲学成就就是他的辩证法思想, 他把整个自然、历史和精神都描述成一个辩证发展的过程, 并在此基础上构建了自己的客观唯心主义哲学体系。

在亚里士多德那里找到自己的雏形。就此而言, 我们可以说, 亚里士多德是西方文化的奠基人, 是当之无愧的“哲学家之王”。

○ 从哲学上讲, 也是亚里士多德第一个明确地规定了哲学研究的对象, 那就是“作为存在的存在”。后人把他的哲学称为“形而上学”。此后, 在很长一段时期, “形而上学”就成了哲学的代名词。所以, 理解他的“形而上学”对理解后来哲学家的思想是非常必要的和有幫助的。

● 是的。不过, 需要指出的是, 亚里士多德之所以取得这么大的成就, 一方面靠个人的天赋, 另一方面也与他的老师柏拉图的培育分不开的。他曾在柏拉图学园停留了二十年, 直到他老师去世为止。有些学者认为, 亚里士多德的思想完全是柏拉图式的。<sup>①</sup> 由此可见, 他的老师对他的影响之大。

### “吾爱吾师, 吾更爱真理”

○ 柏拉图对亚里士多德的影响的确很大, 但要说他的思想完全是柏拉图式的, 这很难令人信服。按照乔纳逊的说法, 亚里士多德终其一生都受求知的欲望的支配, 他的全部生涯和各种活动都是为了促进真理的发现, 增加人类的知识量。既然如此, 他就不可能仅仅停留在他老师的思想框架当中。

● 是的。亚里士多德曾说: “吾爱吾师, 吾更爱真理。”事实上, 在他最重要的著作之一《形而上学》第一

<sup>①</sup>参乔纳逊·伯内斯著, 余继元译:《亚里士多德》, 中国社会科学出版社1989年版, 第7页。



卷中，他就对自己的老师的理念论进行了系统的批评。他挖苦他的老师像一个不会计算少的数目而只会计算大的数目的人，因为本来存在的只是现象界的事物，柏拉图偏要用与这些事物相对应的理念来解释这些事物存在的根据。通过在这些事物的数目上增加理念的数目，柏拉图就把简单的问题复杂化了。在亚里士多德看来，他的老师的理念论面临着很多困难。其中主要的困难有三个。第一个就是，按照理念论，如果任何对象都有其理念的话，那么，无论是已经不存在的东西还是否定的东西，无论是个体事物还是它们之间的关系，都会有各自的理念。由此，理念也会是那些已经不存在的事物的“存在”依据，这显然是荒谬的。事实上，存在的事物比事物的理念更重要，而柏拉图却让我们忽视了前者的存在，并通过设置理念而增加了我们思想的负担。第二个就是，如果一个事物因为分有了某个理念而存在，那么，它和这个理念之间就应该有共同之处，拥有这种共同之处意味着它们共同分有了一个更高的理念，而这个更高的理念和它们之间又有共处之处，于是，又会有一个更更高的理念被前三者所分有，如此类推，就无穷无尽了。第三个就是，理念对解释存在的事物的生成与变化毫无用处，因为理念既不是事物运动的原因，也不是它们变化的原因。此外，理念既然不存在于事物当中，它们对事物的存在也无任何帮助。在亚里士多德看来，柏拉图的理念论是不着边际的空谈，真正的智慧不是脱离日常生活去认识所谓的“理念世界”，相反，真正的智慧就在于寻求我们日常所见的事物存在的原因。虽然柏拉图通过理念论来解释事物存在的原因，但这种解释是太过于脱离实际了。

○ 不过，亚里士多德受到他老师的影响还是显而易



亚里士多德  
(Aristotle, 前384~前322)，古希腊著名哲学家。17岁到雅典的柏拉图学园学习，直到20年后柏拉图去世才离开。前343年，他成为马其顿王子亚历山大的教师，前335年离开马其顿返回雅典，并建立一所学校“吕克昂学园”。前323年，因亚历山大去世，在反马其顿风暴中受牵连而被迫离开雅典，逃往欧比亚的加尔西斯，第二年在那里去世。亚里士多德是个百科全书式的哲学家，早年是柏拉图主义者，后来批判柏拉图的“理念论”，建立了自己的哲学体系。他的哲学体系主要由“实体说”、“四因说”和“潜能现实说”构成。



柏拉图（左）与亚里士多德（右）在雅典的柏拉图学园中

见的，他在形式问题上的犹豫不决说明他和自己的老师的思想仍有一种藕断丝连的关系。

提到智慧，我们需要回顾一下亚里士多德关于知识的看法。在亚里士多德看来，求知是所有人的天性。不过，知识有程度上的差别，这就是感觉、经验、技术和智慧之间的差别。我们可以用八个字来概括它们之间的差别，也就是个别、特殊、普遍和根本。也就是说，与感觉相应的是对个别事物的识别，例如这面墙是白色的；与经验相应的是对特殊情况的把握，例如知道某种药对张三、李四、王麻子等人的病都有疗效；与技术相应的是对普遍规律的发现，例如知道某种药对患感冒的人都有疗效；与智慧相应的则是根本原因的研究，例如对世界的本原的研究就是智慧的工作。虽然亚里士多德说，懂技术的人比有经验的人更有智慧，但严格说来，只有对最初的原因和本原的认识才称得上是智慧。从目的上看，智慧与感觉、经验和技术的最大区别就在于，后者有其实用的目的，而前者是纯粹为知识自身而求取知识。如果我们把研究本原和原因的科学当成智慧的话，那么，在亚里士多德看来，这种科学由于纯粹为自身也就是为知识而存在，所以是最自由、最不受功利动机束缚的。

● 有意思的是，亚里士多德认为，由于神是宇宙万物各种原因的始点，所以，唯有神才最大限度地具有这种智慧的知识；虽然对人类的存在而言，其他一切学科都比这种知识更必要，但它们却都没有这种知识高尚，因为这种知识是神圣的，也就是说，它一方面为神所拥有，另一方面也是有关神圣事物的知识。

○ 这样，哲学在亚里士多德那里就几乎等于“神学”了。哲学要发现事物存在的奥秘也就是要发现神的奥秘了。由于神才能最大限度地了解存在的奥秘，所以，充



其量，人的哲学思考只是走在途中而已，它永远也不可能到达终点。

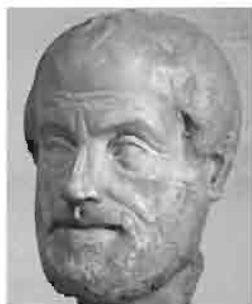
● 这可并不是亚里士多德的一种过于谦虚的说法，而是他的真实心境的表达。事实上，在阅读《形而上学》的过程中，我就觉得亚里士多德就像和你拉家常一样聊到东聊到西。他一方面想很周全地考察问题的方方面面，另一方面对如此复杂的现象如何解释又有些犹豫不决，甚至有点混乱和自相矛盾。人们通常认为形而上学是很深奥的，而在他这里，我们发现，形而上学朴素得不能再朴素了。亚里士多德考虑的问题以及他所使用的语言都是非常生活化的。他比一般人高明的地方就在于他想深入地思考、逻辑地思考、全面地思考。正因如此，他考虑的通常是那些人们不愿意或没有意识到要去思考但却确实存在的那些很常见的问题。

○ 说他考虑的问题常见，我觉得不见得是对普通人常见，而是在当时的哲学讨论中常见的一些问题。不过，他确实是通过某些词语的多种日常用法的分析展开自己的哲学思考的。例如，他要考虑“存在”“是”“一”等词在生活中的各种用法，并试图从这些用法中分析出有价值的结论来。

● 他很早就意识到，一个词的意义就在于它的用法。通过对词语的意义的分析使思想变得清晰，这种做法很有些分析哲学的味道。只不过，他是做而不说罢了。

## 四因说

○ 好了，让我们现在言归正传，看看亚里士多德在《形而上学》里都提出了哪些自己的观点。在亚里士多德看来，认识个别事物，就是认识个别事物存在的最初原



亚里士多德



因。他把原因的意义分为四种：一是形式或是其所是，它解决的是何以事物是如此这般的样子。二是质料和载体，它解决的是形式借助什么使事物体现为如此这般的样子。任何形式都需要一定的载体。三是动力，它解决的是靠什么力量事物才得以成为如此这般的样子。四是目的，它要解决的是事物如此这般的样子到底是为了什么。例如，以房屋为例，为了人居住就是它的目的因，建筑工人和设计师就是它的动力因，泥土和石块就是它的质料因，盖房子的原理就是它的形式因。

● 亚里士多德是在前人思想的基础上才总结出这四种原因的。例如，有些哲学家从质料出发揭示事物存在的原因，泰勒斯就认为水是万物的本原，赫拉克利特认为是火，恩培多克勒认为是水、火、土、气。这些观点的缺陷在于不能揭示事物变化的原因。因为，在亚里士多德看来，就像青铜不能靠自己成为雕像一样，水也不能靠自己变成万物，其他的质料也一样。于是，有的哲学家认为这些质料本身就具有能动性。有些哲学家认为，这些质料就像动物一样也有自己的心灵或靠灵魂来发出指挥。有些哲学家则在此基础上提出是基于这些本原之间的爱情和欲望或友爱和争吵。这些观点启发亚里士多德去思考动力因即运动变化的原因。除此之外，柏拉图的理念论对亚里士多德的影响也很大，因为柏拉图的理念论实质上是要说明每一类事物或属性的本质所在，从而提出了事物“是”什么的问题以及非同类的事物在本质上为什么会有差别的问题。在柏拉图那里，是对理念的分有才使得事物是其所是，就此而言，理念（形式）就是某个事物拥有特定本质的原因。但与柏拉图不同，亚里士多德并不认为形式是独立于事物而自在存在的。

如果说质料是无差别的（质料因），从无差别的质料过渡到有差别的事物（形式因就是这种差别的根据）就需要推



动者（动力因）。似乎前人没有提到过目的因，目的因是亚里士多德自己明确提出来的。

○ 是的。由于从前人那里获得了很多启发，所以亚里士多德非常诚恳地对前人表示了自己的感谢。在他看来，前人为后人预先准备了思想的品质。就此而言，无论前人的理论是对是错，后人都应该充满感激。不过，说到他的“四因说”，其实也还有很多问题，那就是，这四种原因是分离而后结合的，还是原本就结合在一起，它们的分离只是我们理智的一种区分？形式是这个事物的这个本质还是这类事物的这个本质？

● 我想，当亚里士多德说质料因、动力因和目的因不能无限制地进行下去的时候，这些原因可能是外在于个别事物的。例如，纸变成灰烬，灰烬的质料中就有纸的贡献，而纸的质料又有木材的贡献。同样，很多事物运动的原因也是外在的。例如，木匠作为制造者就是桌子的动力因。很多事物的目的也是外在的，例如，工作是为了赚钱，赚钱是为了养活自己等等。在亚里士多德看来，既然我们不能无限制地向上溯或向下延，所以，必然会有最初的没有其他质料作为自己质料原因的质料作为后来的各种质料的原因，必然有推动却不被推动的最初的推动者作为后来的运动的原因，必然有不为其他任何东西而其他任何东西都以它为最终目的的目的，这个最终目的就是善。关于形式因，他似乎并没有说是否存在最终的或最初的形式。但亚里士多德也认为有时质料因、动力因和目的因是内在的，例如，他说，所有就其自身和通过自身的本性而存在的东西都是目的。

至于第二个问题，亚里士多德认为，不论形式是这个还是这类的本质，就本质作为普遍而言，都不可能是最真实的本原，因为最真实的本原始终是不可分的个体

一个自由的人是为自己活着，不是为何候别人而活着；哲学也一样，它是唯一一门自由的学问，因为它只是为了它自己而存在。——亚里士多德《形而上学》

事物。但由于个体事物自己不能是自己存在的原因，所以，在个体事物之外还必须有最终的本原。形而上学作为研究存在之为存在的一门学问，所要寻求的就是最终的本原和最高的原因。

### “存在”概念的多重含义

○ 这样，我们就必须对“存在”的含义加以澄清。在《范畴篇》中，他也曾说，“存在”有的表示是什么，有的表示质，有的表示量，有的表示关系，有的表示动作与承受，有的表示地点，有的表示时间。在《形而上学》第四卷中，亚里士多德又指出，凡是被说成存在的东西都和某个本原有关，这个本原就是实体。一个事物存在，是因为它“是”实体；一种属性或性质存在，是因为它“是”实体的属性或性质；某种途径存在，是因为它“是”通向实体的途径；消灭、缺失、性质、制造能力或生成能力存在，是因为它们“是”实体的消灭、缺失、性质、制造能力或生成能力；种和属“存在”，是因为它“是”实体的“种”或“属”；某种关系“存在”，是因为它们“是”实体之间的关系。同样，非存在也存在，是因为它“是”对实体的否定。亚里士多德把非存在的含义区分为两种：一是指范畴所意味的东西的排他性，即它“是”这个，就“不是”那个，或者说作为那个的它“是”不存在的；二是指现实事物的潜在性，即它即将存在但目前还不存在，就此而言，不存在也存在，因为它是指现实的事物以潜在的方式存在的状态。例如，对白来说，潜在的白并不存在，但它即将成为白。此外，在《形而上学》第五卷中，亚里士多德又说，存在表示真实，不存在表示虚假。例如，文雅的苏格拉底“是”真的，可通约的对角线“是”假的。这样，存在就表示真实，而非存在就表示虚假，也就是存在



的缺失。最后，存在也可以表示潜能——就非存在的潜能“存在”而言，存在就是潜能，也可以表示现实——就非存在的潜能的“现实”还不存在而言，存在就是现实。例如，看的能力的存在表示的就是看的潜能的存在，而现实的看的存在表示的就是现实的存在。由此可见，所有被当成“是”的也就是“存在”的东西，甚至是非存在都和实体有关，前面所讲的形式、动力、质料、目的也都是和实体相关的存在样式。就此而言，实体就是所有存在样式之中最根本的存在样式，虽然不是唯一的存在样式。正因为如此，哲学家研究存在之为存在“是”的原因，就是要研究实体之为实体“是”的原因。

● 在亚里士多德看来，如果实体和最根本的存在是同义的，那么，说一个存在的实体就是没有意义的。因为这两者是一回事。如果我们把实体换成一个专名的话，例如“北京”，那么说“存在的北京”和说“北京”就是一回事，因为北京本身就蕴含着存在，就“是”。但在生活中，有一些被我们当成专名的词其实并没有存在，例如“金山”不存在。为何会导致这种矛盾呢？这就是后来罗素提出“摹状词”理论的原因。在他看来，如果我们把“金山”当成专名就会导致逻辑悖论，因为如果“金山”是专名的话，它就必定指称存在的金山，但事实上后者却并不存在，既然如此，我们只能说“金山”不是专名而是限定描述词，也就是“摹状词”，即“金子构成的山”。

○ 不过，“苏格拉底”是专名，但去世了的苏格拉底是否还能说他存在，罗素似乎并没有考虑这个问题。

● 是的，我们在此不深入谈论罗素的“摹状词”理论了。还是回过头来看看实体的含义，因为对实体的理



奥勒留  
(120~180)，罗马皇帝，在学术上热心修辞术和斯多葛学派的思想，强调人必须服从命运的安排。

解就是对最根本的存在的理解。从他的形式逻辑出发，亚里士多德首先表明了实体的特性，那就是没有矛盾，也就是说，实体只能是存在，它不可能像赫拉克利特所说的那样既存在又不存在。因为如果实体既存在又不存在，那么，不同实体之间就不会有任何区别了。因为一个“是”自身的实体同时却“不是”自身，它就可能“是”其他东西，而其他东西“是”自身的同时又“不是”自身就可能“是”这个实体，这样，实体之间的差别就取消了。不过，亚里士多德认为，如果考虑到时间因素，也就是说考虑到潜能和现实的关系，那么，说某物既存在又不存在就不会自相矛盾了。例如，我们可以说某个实体存在又“将”不存在或者说某个实体不存在又“将”存在。

○ 如果实体就其现实性而言既存在又不存在，它还会导致一个认识论上的不良后果，那就是，我们关于实体的认识既可以是真的又可以是假的。这是因为，当我们说“实体存在”时，就实体存在而言，它是真的，而就实体不存在而言，它又是假的。这样一来，知识就是不可能的了，因为知识不可能同时既是真的又是假的。在亚里士多德看来，人的认识不仅不可能既是真的又是假的，而且也不可能全是真的或全是假的。例如，如果我们说，“一切判断都是真的”，那么，“一切判断都是假的”，这个判断本身就是真的了；如果“一切判断都是假的”是真的，那么，“一切判断都是真的”这个判断又是假的了。同样，如果我们说“一切判断都是假的”是真的，那这个判断本身也是假的了。由此，这些判断就自己消解自己，陷入到自相矛盾当中。类似地，亚里士多德也认为，说“一切都是静止的”是不可能的，因为这样一来，存在的就永远存在，而不存在的就永远不存在，但是，很显然，你过去不存在（还没有出生）并不意味着你现在不存在（已经出生）；说“一切都是运动的”也是不可能



的，因为这样一来，一切认识都是虚假的了，因为认识只有在事物的静止中才能获得自己的真实性。由此可见，存在和非存在、真和假、动和静在亚里士多德这里已经体现出了一种辩证关系。

● 不过，在亚里士多德这里，它们的地位是不平等的，也就是说，从本原上讲，存在要先于非存在、静止要先于运动、真实要先于虚假。这是因为，由于非存在只是存在的缺失，虚假只是真实的丧失，所以，存在乃是非存在的前提，真实乃是虚假的前提；由于最初的运动者是不被运动的静止的存在——由于这种运动者的推动，才有其他事物的运动的形成，所以，静止要先于运动。

○ 你说的这个最初的、不动的推动者就是运动由之开始的东西，就是亚里士多德所要研究的本原。在亚里士多德看来，“本原之为本原是不会变化的、不运动的某种永恒实体，如果它会变化和运动的话，它就会变成其他东西，从而不能称其为本原”；这种实体没有体积、没有部分、不可分，它不承受作用，不被改变，或者说没有质料，只是一种现实的推动其他事物运动变化的能力，并且独立于可感实体。这个不被运动的最初推动者在数目和原理上都是单一的。由此可见，并不是所有的实体（所有的个体事物）都可以成为本原，只有那最初的实体才能成为本原。亚里士多德把最初的实体即作为现实能力的第一推动者看成神，并认为神是有生命的现实性，是就其自身的现实性，他的生命是至善和永恒。

● 不过，需要指出的是，在亚里士多德那里，“本原”并不仅仅指一切万物的本原，因为有时候他也认为，本原是某个特定事物的本原，例如，建筑术是建筑物的本原，前提是结论的本原。他甚至说，一切原因都是本原。这样一来，亚里士多德所说的本原就很容易理解并

除了按照你的本性所领着你的去做，以及忍受共同本性所带给你的东西之外，就没有伟大的事情了。——奥勒留《沉思录》

合乎常识了。例如，青铜是雕塑的质料因，所以，青铜是雕像的本原。父亲和母亲是孩子存在的原因，所以，父母就是孩子的本原。从前面所说的“四因”中，我们说，本原有质料因意义上的本原、形式因意义上的本原、动力因意义上的本原和目的因意义上的本原。不过，目的因意义上的本原是有有点令人费解的。因为目的和事物的存在相比似乎是在后的和将来的。

○ 我同意你的观点。回到实体的含义上，我们现在已经知道，实体至少有两种含义，那就是作为第一推动者的最初实体和作为个别事物的日常实体。不过，对什么是实体的问题，亚里士多德似乎还存在困惑。他说，从传统上看，实体有四种含义：一是指自然实体，就是单纯的个别物体；二是形式和数学对象；三是“是其所是”和载体；四是种和属。此外，他还把实体分为自然实体、技术实体、自发的实体和机缘的实体。有时候，他也说，实体有三种：一是质料，如火，肌肉；二是本性或自然；三是个别事物。

● 亚里士多德首先排除了第四种含义，他说，种并不是与其他事物相分离的某种实体，“一”和“存在”不是实体，因为它们是最普遍的称谓。在他看来，由于普遍的种和属总是述说实体，比如，张三是人、这是条狗等，所以，普遍的“人”和“狗”不可能是实体。普遍只能表示这类，而不能表示这个。

○ 但在第七卷中，亚里士多德也说，存在的首要意义是“是什么”，它表示实体，比如，苏格拉底是人，既然“人”是苏格拉底的“是什么”，那么，“人”就应该是苏格拉底的实体了，而“人”在我们今天看来恰恰是个普遍的“属”概念。照此看来，亚里士多德似乎又承认种和属可以作为实体。

● 我觉得亚里士多德其实是想说，苏格拉底是“这个人”，由于语言始终是普遍的，我们对个体事物的“是什么”



用语言表达出来都可能成为普遍的东西。所以，亚里士多德是进入了语言的误区。他认为，实体始终应该是一个体，所以，只有我们说“这个人”，它才能和苏格拉底的“是什么”对应，否则就会出现理解上的偏差。

○ 不过，虽然普遍不是实体，但由于只有普遍的种和属才会有定义，所以我们说，个别的可感觉实体即使有其“是什么”或实体，他的实体也是不可定义的，否则，他的实体就会变成普遍的种和属。例如，当我们说张三是人的时候，我们并不是给张三下定义，而是把张三放在“人”这个共同的集合当中，而在这个集合中，我们并不能从张三是人、李四是人这样的判断中看出两人在“是其所是”上的差别。如果我们说张三是“这个人”，这其实对张三和其他人的不同也什么都没说。由此，悖论就来了，恰恰是个别事物的内在形式即它的“是什么”才是实体，但这个内在的形式或“是什么”却是语言所无力表述的。语言所能表述的只是某种共同的类的本质，而不是个体的这个本质，哪怕这个类只有一个成员。

不过，从亚里士多德的立场考虑，我觉得，亚里士多德之所以反对“种”是实体，除了逻辑上的考虑，即它们属于逻辑上的范畴——全部范畴都是在后的，而范畴意味的始终是普遍的东西，所以，普遍的东西不可能作为万物的本原——而不是实在之物之外，还有一个原因，那就是他要批判柏拉图的理念论。在他看来，如果“种”是实体，它就可以脱离个别的事物而成为柏拉图所说的理念了。

● 有这方面的因素。至于第三种含义，亚里士多德是承认的。在他看来，载体就是实体，因为载体就是质料，而质料潜在地就是这个。此外，原理和是其所是从其现实性上讲就是这个，即可感实体之为实体的本质，



卢克莱修  
(前99~前55)，古罗马诗人、哲学家，他丰富和发展了古代原子论，认为幸福就是摆脱对神和死亡的恐惧而求得灵魂的安宁。



就此而言，“是其所是”也是实体。当质料和“是其所是”相结合，就形成了第一种含义上的现实的可感实体。在亚里士多德看来，质料相同的事物由于其原理和是其所是的不同而有所不同，所以，只有原理和是其所是才是个别事物存在的原因。但有时候人们是从质料上界定某个物体的是其所是的，而有时候又是从形式和原理界定其是其所是的，所以，是其所是和质料之间的界限在亚里士多德的思考中又含糊不清了。他一方面存在着这样的困惑，认为质料有时候也可以规定事物的是其所是，另一方面又抛开这种困惑而是认为，可感实体的是其所是依存于形式和现实而不是质料和潜能。

至于第二种含义，即柏拉图意义上的形式和数学对象则是亚里士多德所排斥的，在他看来，主张形式（理念）是独立的实体，例如不仅存在这匹马，而且存在马自身，是毫无意义的。柏拉图的理念论之所以无用，是因为它们既不能解释事物的运动和变化，也无助于对事物的认识，它们既然和事物分离，也不能是事物存在的原因。在亚里士多德看来，说理念是为其他事物所模仿或分有的模型，这完全是空话和诗的比喻：没有苏格拉底自身的存在，现实中的苏格拉底照样可以生成。如果任何物体、任何属性都有与之相应的非感性的理念存在，那理念也就趋于无限了。虽然离开了普遍就不可能获得科学知识，但普遍和个别分离是无法被人接受的。同样，亚里士多德认为，数学对象并不比物体更是实体，也不在存在上先于可感事物，而只是原理上在先，但也不能在某处分离存在。

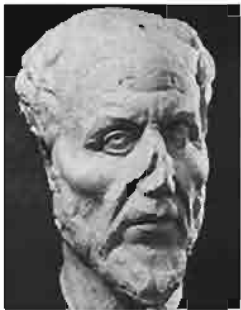
○ 我觉得亚里士多德在实体问题上陷入到自相矛盾当中了。一方面，如果实体指的是质料，那么，作为原初质料的实体却不可能是万物的本原，因为本原只有一个，而亚里士多德所说的本原是没有质料的纯粹的现实能力，即第一



推动者；另一方面，虽然亚里士多德不承认柏拉图的“理念”是实体，但他认为，由于使质料成为某物的原因是形式，所以，只有形式才是个别事物的实体，是存在的第一因，而第一因作为实体应该是独立于其他一切事物的，这样，类似于柏拉图的“理念”的、作为形式的第一因就是和它作为其原因的其他事物相分离的了。此外，亚里士多德说，智慧就是关于本原的学问。作为最初因的学问，只有以实体为对象才称得上智慧。他在这里所说的实体就应当是作为本原和最初因的实体。但是，不仅每个事物都有其特定的本原，而且万物都有其共同的本原即最初因。由此可见，根据四因说，不仅每个具体的事物有四因，而且整个世界也应该有四因，那就是最初的形式因、最初的动力因、最初的质料因和终极的目的因。除非这“四因”是同一的，否则，我们就不能说世界的本原只有一个。如果把最初的形式、最初的动力因和终极的目的因当成三位一体的，因为形式本身既可以是动力因也可以是目的因，那么，任何作为最初质料的实体的地位就是悬而未决的。说它作为原初的质料构成了一切事物，而它自身却不是万物的本原——这是一种很奇怪的逻辑。由此也可见，柏拉图的影子在亚里士多德这里仍是挥之不去的，也就是说，亚里士多德在本原问题上仍赋予了形式以优先于质料的地位。

● 其实，只要我们知道亚里士多德对这些问题的回答是尝试性的，我们就不会过分地苛求于他。因为在有些时候，他自己并没有很确定地说哪种观点更正确，而是始终对自己的解释带有疑问。例如，他就问自己：是否有某种自身分离的、不依存于任何可感事物的东西？倘若没有某种永恒的、独立存在的东西，怎么会有秩序呢？如果本原是永恒的，以之为本原的东西为什么不是

能驱除恐惧、把心灵照亮的，不是那初生的炫目朝阳，不是那清晨的闪烁光芒，却是那井井有条的自然本相。——卢克莱修《物性论》



普洛提诺  
(204~270)，古罗马哲学家，新柏拉图主义的主要代表人物，著有《九章集》，认为宇宙的本原是“太一”，从“太一”中“流溢”出整个宇宙。

永恒的呢？本原如果是不动的，以之为本原的东西为什么会动呢？如果本原是一，以之为本原的东西为什么会是多呢？从亚里士多德的这些困惑中，我们可以感受到他内心的犹豫，这种犹豫使他没有武断地对最初的本原作出明确的解释，也在实体到底是质料、形式、最初的推动者还是可感物体的问题上模棱两可。这虽然让我们感到有些遗憾，但恰恰可以感受到他的诚实和坦率。

○ 亚里士多德关于实体的看法和近代哲学对实体的理解似乎存在很大差别。在笛卡儿那里，物质实体和精神实体是超出我们的意识之外并作为现象之基础的东西，而在亚里士多德这里，除了最初实体外，其他的实体就是我们日常所见到的这个或那个物体。该物体作为载体，承载着其他被称为存在的东西，如属性、数量、关系、地点等。这些东西述说该物体，而该物体并不述说它们。

● 不过，个别物体作为实体并非一成不变的，因为日常的生活经验告诉我们，物体也就是可感实体都会发生变化。那么，变化是如何可能的呢？

## 潜能与现实

○ 可感实体变化的最终可能性就在第一推动者那里。不过，除了用第一推动者说明事物运动变化的终极原因之外，亚里士多德还用潜能来说明这一点。在他看来，潜能就是运动和变化的本原，潜能存在于他物之中或作为自身中的他物而存在。例如，纸能燃烧，这里的燃烧就是存在于纸自身中的纸的潜能；火能使纸燃烧，这里的燃烧就是存在于他物中的纸的潜能。由此可见，潜能可分为两类，即主动的潜能和被动的潜能。例如，建筑工人能造房子，这里的“能”就是主动的潜能；瓶子



能被打碎，这里的“能”就是被动的潜能。在此，主动的潜能是在动作者中的，而被动的潜能则是在承受者中的。无论是被动的潜能还是主动的潜能都是运动变化得以可能的前提，都意味着某种还不存在的东西有可能从潜能中发展出来并存在。例如，说女人能生孩子，即使她还没有孩子，也就是说孩子还不存在，但由于这种潜能，孩子就有可能存在。与潜能相反的现象就是不能。所谓不能就是潜能的短缺。例如，盲人缺少看的潜能，也就是说，无论在什么情况下，他都不能看，而视力正常的人拥有看的潜能，也就是说，虽然他睡着了或闭上眼睛没有看，但只要他想看他就能看，或者说看的行为就能成为现实。亚里士多德还把潜能分为无理性的潜能和有理性的潜能。所谓无理性的潜能就是非人的东西所具有的潜能或人的本能的潜能，而有理性的潜能就是人基于理性而具有的潜能。在他看来，无理性的潜能只有一种结果，例如，热只能导致热，而有理性的潜能却会导致相反的结果，如医生既可以用医术治病也可以用医术杀人。技术是人所拥有的理性的潜能，从亚里士多德的这种观点中就可以看出，技术是把双刃剑，它既可以造福于人，也可能给人带来灾祸。

● 亚里士多德似乎没有考虑“量”的因素，如果考虑“量”的因素，那么，无理性的潜能同样会导致相反的结果，例如，适量的雨对庄稼是有益的，而过量的雨对庄稼却可能是有害的。

○ 是的。潜能的实现就是现实。按照亚里士多德的说法，现实有两种含义，一是指处在实现过程中的现实，二是指完全实现（隐德来希）即在完成中的现实。例如，演奏的潜能的现实体现在演奏者的演奏过程中，而大理石的潜能的实现则体现在雕塑的完成中。亚里斯多德关

一件东西如果不是“一件”东西，它会是什么呢？把它的统一去掉，它就不再是我们所说的那个东西了。——普洛提诺《九章集》



贝克莱  
(1685~1753), 爱尔兰籍的英国哲学家, 认为“物是观念的集合”, “存在就是被感知”, “对象和感觉原是一种东西”。

于潜能和现实的学说解决了从一个实体到另一个实体之间的连续性问题, 例如, 父亲和孩子之间的连续性就在于, 孩子在父亲那里作为潜能而存在, 而在孩子自己这里则作为现实而存在。此外, 它也解决了同一种能力的持续性问题。例如, 如果没有潜能, 在我不看的时候, 我就会没有视力; 在我不吹奏的时候, 我就没有演奏能力。换句话说, 我昨天吹奏和今天吹奏的连续性就在于我具有吹奏技巧这种潜能。

● 我觉得这种说法也可以帮助我们理解贝克莱的“存在就是被感知”这个命题。对人来说, 他有看的潜能, 而对于物体来说, 它们也有直接或间接地被人看的潜能, 当贝克莱说, 存在就是被感知时, 他其实是说, 在人们感知某物时, 某物被看的潜能就实现了。我们把这种被实现的潜能称为存在, 而当人们没有感知它们的时候, 它们能被感知的潜能就没有实现, 所谓不存在其实就是指它们这种未被实现的潜能, 而不是严格意义上的“无”。很显然, 这样理解的话, 同一物体被感知时的状态和未被感知时的状态就具有了连续性。否则的话, 我们就会荒谬地认为, 贝克莱的命题意味着: 一个物体在我感知时存在, 而在我没有感知时它就会突然化为乌有(不存在)——其实, 它仍然存在着, 只是以潜能的方式存在着, 这种潜能是被人看到的潜能。

○ 你这种解释倒很有意思。的确, 能感知和能被感知都可以作为潜能来看待。就潜能和现实的关系而言, 现实就是潜能的目的。在亚里士多德看来, 由于最初的质料是最初的, 也就是说, 它不可能是其他潜能的实现, 就此而言, 最初的质料就是现实的实体, 现实在原理和实体上要先于潜能。但是, 由于质料只有进入形式, 它才现实地存在, 所以, 在此意义上, 质料又是潜能。由



于形式是作为潜能的最初质料的实现目的，所以，与最初的质料相比，形式才是现实。

● 但是，在形式没有进入最初的质料之前，我们也不可以说它处在潜能状态从而也可以被当成潜能吗？

○ 的确。无论是最初的质料还是形式都要辩证地看，也就是说，一方面作为最初的质料可以被当成现实，因为它不可能由其他的潜能变成，否则，它就不是最初的了，但由于这种质料只具有变成其他事物的可能性，也就是说，它还不具备形式，所以，它又是潜能，另一方面由于形式是作为潜能的质料的现实形式，所以，形式是现实，但在形式进入质料之前，我们也可以说它是潜能。不过，亚里士多德似乎没有意识到这一点。

● 是的，亚里士多德的形而上学还有很多令人困惑的地方。他也意识到了问题的复杂性，但仍乐此不疲地思考，是因为在他看来，思辨是最大的快乐，是至高无上的。他说，万物的第一因就是神，神不仅为自然设置了必然的目的使自然过着最美好的永恒生活，而且拥有完全的智慧。哲学关于本原的思考就是试图了解神的智慧和秘密。所以，形而上学在某种意义上就是人渴望成为神，至少是拥有神的知识的努力。

我说我写字用的桌子存在，这就是说我看见它，摸到它。假如我走出书房以后还说它存在，这个意思就是说，假若我在书房中，我就可以感知它。——贝克莱《人类知识原理》

## 第五讲

# 冲突与和谐

## 中世纪及启蒙时期的科学和宗教

[内容提要] “冲突”一词的多重含义—中世纪宗教与科学陷入冲突的三种原因：通过改变人们的生活目标而使人们无暇去从事科学认识活动；人们拒绝科学是出于其信仰的纯真与虔诚—中世纪对科学发展的贡献：中世纪大学以及中世纪对古典文献的翻译—启蒙思想家给自己造成了两个无法解决的悖论—宗教和信仰的不成熟体现在它的血腥和专制中，科学和理性的不成熟体现在它的盲目骄傲中

● 一般来说，宗教和信仰有关，而科学和理性有关。宗教是人从超越的神圣存在的角度出发理解世界的，而科学却是人从尘世的自己的经验观察出发理解世界的。这种理解给人们造成了这样一种印象，那就是，宗教和科学一直以来都是迥然不同，甚至是彼此冲突的。历史的发展似乎也证实了人们的这种印象。当人们说起中世纪，会认为那是一个驱逐科学的黑暗时代；当人们说起启蒙时期，又认为那是一个信仰式微的理性时代。



《圣经》故事：上帝造人

○ 在我看来，科学和宗教的关系并不像人们想象的那么简单。事实上，即使在中世纪，教会和信



仰也为科学的发展留有空间，没有中世纪人们的科学思考和研究，近代科学的发展就是不可想象的；即使在启蒙时期，科学家和思想家们也为信仰的存在留有空间，因为科学并不能穷尽一切问题的答案。如果说，宗教和科学确实存在彼此冲突的一面，那也是由它们各自在历史发展中的不成熟造成的。只有意识到各自的功能差别，剔除对宗教来说非本质的东西，也让科学回归到自身的恰当范围，宗教和科学才能在不断对话中走向和谐，并共同为人类的福祉发挥积极作用。

● 那这一讲就让我们对科学与宗教在中世纪和启蒙时期的关系重新梳理一下吧。如今，提起中世纪，人们总是心有余悸，认为那是一个由教会宰制、缺少思想自由的世纪。不过，基督教最初让人们获得新的信仰力量的时候却并非如此。基督教确立初期，它其实是第一个使普通人得到均等机会的宗教，它既表达了人性中潜藏的友爱和慈善的理想，也给人们带来了仁慈和希望。这说明，最初使人们接受基督教的不是基督教告诉了人们有关世界的“科学”知识，而是它给处在苦难和痛苦中的人们带来了安慰和希望。但是，正是这种最初给人们带来希望和安慰的宗教，后来却抑制着同样可以造福于人的科学的发展。在格兰特看来，从公元500年到1000年间，科学在西欧一直处在发展的最低潮；直到12世纪和13世纪早期，西欧科学才逐渐有了生机。这一现象的出现无疑是和罗马帝国的逐步解体以及基督教作为国教的胜利确立联系在一起的，或者说，科学发展的最低潮就是以此为背景的。<sup>①</sup>他的论断清楚地表明，在中世纪，



《圣经》故事：伊甸园里的夏娃和亚当

<sup>①</sup>详参爱德华·格兰特著，郝刘祥译：《中世纪的物理科学思想》，复旦大学出版社2001年版，第1页。





耶稣基督像

基督教与科学之间的确存在着冲突的一面。宗教是关于人自身的灵魂得救问题的，而科学是关于人对自然界的认识与控制的——目的各不相同的宗教和科学又何以会发生冲突呢？

### 中世纪宗教与科学陷入冲突的三种原因

○ 在探讨宗教和科学存在冲突的原因之前，我们需要对冲突的含义加以澄清。让我们从三个象征性的冲突含义开始，那就是：一个人因做一件事情而导致他没有时间去做另一件事情——这是一种冲突；一个人因为做一件事情和自己的良知相违背而拒绝做这件事情——这又是一种冲突；一个人因出于自己的权力本能而渴望排除异己——这同样是一种冲突。事实上，只有从这三种象征性的冲突含义出发，我们才能对宗教和科学的冲突关系做出恰当理解。

就冲突的第一种含义而言，自从基督教确立了自己 在世俗社会中的主导地位以后，它与科学的冲突就在于，它通过改变人们的生活目标而使人们无暇去从事科学认识活动，或者说，使人们忽视了科学对人类生活的意义和作用。具体地说，当基督教获得统治地位后，对大多数基督徒来说，生活的意义不再是像希腊人那样通过理性认识世界，而是依靠对耶稣基督的信仰获得罪的赦免和灵魂的永生。由此，人们从事科学活动的动力就减弱了，科学在个人生活中的重要性就极大地下降了，许多人都把自己的精力和兴趣放在了自己的信仰方面。对此，我们可从两个方面来分析：一是社会精英对科学的轻视，二是一般大众对科学的轻视。就第一方面而言，格兰特就指出，当基督教取得胜利后，“基督教会



攫取了绝大多数有才华的人来为它服务，包括传教、组织管理事务、教义探讨及纯粹的思辨活动，荣耀不再来自客观和科学地理解自然现象，而是来自实现教会的目标”<sup>①</sup>。社会精英对科学的轻视态度在奥古斯丁身上得到了充分体现。奥古斯丁早年曾强调古希腊的几何、算术、天文等科学的重要性，而在皈依基督教后，却把自己的主要精力都用在了自己的信仰上。奥古斯丁在晚年很后悔自己早年对科学的重视，在他看来，理论科学和机械工艺对基督徒没有任何用处。此外，中世纪经院哲学的盛行则更为普遍地反映了社会精英对科学认识的轻视。这是因为，从事经院哲学研究的人大都是中世纪非常有才华、有思想的人，但他们却把自己的一生奉献给了上帝，而和科学活动无缘。就一般大众也就是大多数基督徒而言，宗教生活就是让人们在信奉上帝的沉思默想中得到灵魂的安宁和幸福，所以，他们喜欢过一种远离现实的隐居生活。这一点就体现在中世纪修道院的建立中。起初，人们在简单的教会组织中过着自己平静的宗教生活，但后来由于教会成了强大的政治组织，沉思默想的生活对很多人来说就不可能了。也就是说，这样的教会组织已经让宗教生活变得熙熙攘攘并掺杂了很多世俗的味道。为了重新回归心灵的宁静，修道院便应运而生。从表面上看，修道院的建立是人们为了让自己的宗教生活更加纯洁，让自己更能成为上帝最虔诚的仆人，但从客观上讲，修道院给很多人提供了逃避现实世界、逃避自己的世俗义务与责任的机会，也使人们对信仰之外的事务和学问采取了轻视的态度。



奥古斯丁  
(354~430)，基督教神学家，拉丁教父的主要代表和教父哲学的完成者。他年轻时曾玩世不恭，后来皈依基督教，著有《忏悔录》等。

<sup>①</sup>爱德华·格兰特著，郝刘祥译：《中世纪的物理科学思想》，复旦大学出版社2001年版，第4页。

从奥古斯丁的态度中我们也会发现，科学和宗教的作用是不同的：宗教和人的灵性生活有关，而科学却和外部世界有关。仅就此而言，人们可以轻视科学，但没有必要把科学当成自己的敌人加以打击和排斥。然而事实上，在中世纪，宗教和科学又的确存在着第一、三种含义上的冲突。也就是说，中世纪的人们对科学存在着拒绝甚至敌视的态度。这一点可从以下事实得到说明，在中世纪，例如10世纪的图书馆里，除了欧几里德的一些最简单的集合作图题外，科学书籍在任何图书馆都找不到；人们“用敌视的眼光看待科学，根本不鼓励数学、生物学和动物学领域的独立钻研，更不必说医学和天文学了，它们的地位低下，不为人们所重视，丝毫没有实用价值”<sup>①</sup>。

就冲突的第二种含义而言，大多数人之所以拒绝科学，那是因为，中世纪的人们已经基于自己的信仰为自己创造了关于人的起源以及时间和空间的崭新概念。由此也可见，宗教虽然关注的是人的灵性生活，但其基础却是认识论的，也就是说，它同样要给人们提供“知识”以作为其信仰的基础。正是在这个层面上，宗教“知识”和科学知识之间发生了严重冲突。宗教告诉人们，人和世界都是上帝创造的。既然在上帝创造的万物中只有人是上帝按照自己的形象创造的或者说只有人分享了上帝的精神本质，那么，人生活其上的地球自然就是宇宙的中心了；既然世界是上帝创造的，时间就不再是无始无终的了，而是有其明确的开端和末日；既然地球仅仅是人暂时的栖身之地——因为人们渴望最终进入上帝之国，

一个人既已用自由意志犯了罪，被罪战胜，他就丧失了意志的自由。  
——奥古斯丁《教义手册》

<sup>①</sup>房龙著，靳翠微译：《宽容》，三联书店1987年版，第145页。



那么，自然科学家对自然规律的探索也就没有任何意义了。人们拒绝认识这些自然规律，更拒绝和《圣经》相反的认识——这种拒绝恰恰是内在于人们的信仰本身的。

如果说，在冲突的第二种含义上人们拒绝科学是出于其信仰的纯真与虔诚，那么，在冲突的第三种含义上，人们对科学的排斥则反映了基督教会的权力欲及其维护自身权威的坚定决心。基督教自身权威的建立有一个过程。最初的教会组织形式简单，也没有固定仪式。基督徒可以在露天或者废石场集会，也可以在集会上大喊大叫；有时候，犹太人的基督徒和非犹太人的基督徒还会发生摩擦和冲突。在这种形势下，保罗、彼得等耶稣基督的传人开始制定规章制度以维护秩序。后来，随着信徒人数的不断增加，教会的事务性管理也就越来越复杂了。为此，就需要有专人负责各项事务。先是出现了专职的执事、神甫，接着又出现了等级更高的主教和教皇。“教皇”这一称呼首次出现是在258年，当时的罗马帝国还非常强大，皇帝还处在权力中心。当罗马帝国衰落，皇帝弃城而逃后，留下的主教和教皇就占据了权力中心，成为权势显赫的人。他们不仅是增加上帝荣耀的神职人员，也是控制世俗社会的政治家。当宗教与权力结合，宗教便不可避免地沾染上了权力的恶习。为了扩大自己权力的控制范围，教会开始排除一切异端的东西：信仰其他宗教的人遭到迫害和流放，古代作者和哲学家的书籍被列为禁书，不服从者要被驱逐和惩罚。正是在教会不断扩大自己的权力范围、维护自己权威的背景下，第三种含义上的科学与宗教的冲突发生了。这种冲突的最突出表现就是“宗教法庭”的设立。“宗教法庭”创立于1220年，其作用就是惩罚“异端分子”，包括信仰其他宗教的异端分子，以及不信教的自由思想家和自然科学家。就此而言，科学仅仅是教会为维护自己的权威和利益的牺牲品而已。11世纪末到13世纪中

叶，历时近两百年的十字军东征就是教皇为扩张自己权力而不惜牺牲异端的一个例证。在十字军东征中，无数伊斯兰教徒惨遭杀戮；与之相比，作为知识学科的自然科学要幸运多了，因为它不必付出太多的生命代价。

## 中世纪对科学发展的贡献

● 与这三种冲突的原因相应，也应该有三种不冲突的原因吧？

○ 是的。如果我们从宗教和科学的冲突就断言在中世纪科学没有任何容身之地，那就会歪曲历史真相，而历史本身也就会失去它的渐进性和连续性的一面。事实上，就像当时的基督教和教会在影响着科学、阻碍着它的发展一样，科学在某种程度上也对宗教产生着影响。这是因为，从历史的连续性来看，虽然基督教对异教学说和学术——当然也包括哲学和科学在内——充满了担忧和恐惧，但它不可能在一夜之间消灭历史，因为在基督教诞生之前和诞生之初，它们就已经存在了，并且延续了下来。例如，塞涅卡（死于68年）就十分关注地理和气象现象，并写下了《自然问题》一书；普林尼（23~79）也编写了长达37卷的《自然史》一书。除此之外，对那些曾接受过世俗教育的基督徒来说，异教的或世俗的学说和学术已经构成了他们精神食粮的一部分，无论是教会还是他们自己都不可能将这些学说和学术从他们心中连根铲除。相反，由于有这样的学术素养，有些基督徒还试图用物理学的方式对上帝创造世界做出解释。由此，他们也就对科学产生了浓厚的兴趣。例如，由于注意到算术对正确理解圣经的奥秘有帮助，伊西多尔把数分成奇数和偶数，然后又对每一类再进行细分。虽然



安瑟尔谟  
(1033~1109)，最后一个教父哲学家和第一个经院哲学家。他说：“我决不是理解了才信仰，而是信仰了才理解。”



这样的科学有浓厚的宗教色彩，虽然这样的科学可能非常幼稚，但在科学普遍遭到轻视甚至敌视的时代，对科学的这种兴趣已经非常难能可贵了。

更进一步说，如果说，在中世纪，人们之轻视科学探索主要是因为很多人把自己的精力放在了宗教事务上，而人们之敌视科学主要是因为科学作为异端学说的来源之一会从根本上颠覆基督教教义并由此颠覆教会权威的话，那么，不言而喻的结论就是，一方面仍有少数人会把自己的精力放在科学探索活动上，另一方面只要科学的研究结论和基督教教义没有发生直接冲突，科学就会有自己的生存空间。卡西勒说：“教会并不攻击科学研究的个别成就。这些成就与教会学说本是可以调和的。”<sup>①</sup>11、12世纪，教会学校的兴起就证实了卡西勒的这种说法。早在10世纪，后来成为教皇西尔维斯特二世的法国人热贝尔就对数学和天文学十分热爱，他也曾在教会学校教授天文学并得到了学生的赞赏和钦佩。此后，教会学校就成了培养科学兴趣的摇篮。正是由于对学术和科学的兴趣的不断增加，12世纪基督教的欧洲开始大量翻译古希腊和阿拉伯的学术和科学文献。在这些译作中，就包括盖伦的《医术》、托勒密的《天文学大成》、亚里士多德的《物理学》和《气象学》、欧几里德的《原理》和《光学》，等等。正是这样一个伟大的翻译时代，不仅为古代科学遗产的保存做出了巨大贡献，也为17世纪科学革命的发生奠定了基础。就此而言，建立在这些翻译文献基础上的中世纪的经院科学是继往开来的。

中世纪的经院科学主要是靠中世纪的大学推动的，而今天的欧洲大学就是建立在中世纪大学的基础上的。只要看看13世纪中期中世纪大学里的课程，我们就可以知道当

<sup>①</sup>卡西勒著，顾伟铭译：《启蒙哲学》，山东人民出版社1996年版，第40页。



托马斯·阿奎那  
(约1225~1274), 中世纪最著名的哲学家, 被教会称为“圣徒”和“天使博士”。

时对科学研究的重视程度。大学除了设置神学和形而上学的课程以外, 还有逻辑学、物理学、宇宙学、天文学和数学等。不仅如此, 逻辑和科学还成了所有文科学生都要学习的公共课。科学之所以仍有着顽强的生命力, 也许就在于亚里士多德所说的“求知是人的天性”。亚里士多德的著作在13世纪的大学里有着十分重要的作用。从人们对其著作的矛盾心态中就可看出宗教和科学之间存在的张力。一方面, 他的著作构成了中世纪教育活动的中心, 有着广泛的影响, 另一方面, 一些神学家却对他的著作抱有怀疑和敌视态度。前者是因为亚里士多德包罗万象的著作给人们提供了很多思考的问题和方向, 而后者是因为他的一些结论如“世界是永恒的”和基督教教义发生了直接冲突。于是, 一些学者做出了妥协, 当亚里士多德的观点和教义发生冲突时, 他们倾向于信仰一方。但仍有一些学者相信理性高于信仰, 继续用理性探索着自然的真理和信仰的真理, 并在理性的基础上而非信仰的基础上继续对亚里士多德的观点进行研究和批判。当时的一些经院学者甚至先于哥白尼而讨论过地球绕太阳运转的可能性。卡西勒在谈到中世纪的知识状况时说: “上帝、灵魂和世界是维系全部存在的三大支柱, 知识体系就围绕着它们旋转。这一体系并不排除对自然的认识, 但这种认识从一开始就被限制在固定的圈子里……信仰与知识、启示与理性不见得非得对立。经院哲学的各大体系, 就把调和这两者, 并且按它们的内容使它们和谐一致视为自己的主要任务。神恩王国并不否定自然王国。虽然前者使后者相形见绌, 但并不侵害后者本身的存在。”<sup>①</sup>卡西勒的评价客观地反映了中世纪宗

<sup>①</sup>卡西勒著, 顾伟铭译:《启蒙哲学》, 山东人民出版社 1996年版, 第38页。



教和科学的实际关系。

由此可见，尽管宗教和科学在中世纪有着这样那样的冲突，尽管中世纪没有提出过革命性的科学理论，但科学活动在中世纪并没有完全为教会所不容；相反，它仍有自己的生存空间，仍积蓄着自身的力量，仍在为科学革命的到来做着难以觉察的准备。没有中世纪对古典科学文献的大量翻译，没有中世纪对亚里士多德科学的研究和批判，后来的科学革命就是不可设想的。而科学之所以能生存，就是因为，除了在某些方面和基督教教义有冲突之外，它实际上和宗教有着完全不同的使命，那就是认识自然和宇宙的法则及真相，并因此在某些方面是可以和宗教和平共处的。

● 那中世纪以后宗教和科学的关系又如何呢？

### 中世纪后宗教与科学的关系

○ 宗教和科学的不同使命，不但使中世纪也使充满理性精神的17、18世纪为宗教的存在留下了空间。例如，作为17世纪最杰出的科学家之一，帕斯卡尔对近代初期的理论科学和实验科学就做出过巨大的历史贡献。作为科学家，他坚持认为，几何学、算术、物理学和医学等学科是建立在感官、实验和推理的基础上的，教会权威对它们不会有任何帮助。但就是这样一位相信感官、实验和理性推理的科学家仍然认为“人没有上帝是可悲的”。在他看来，有关外物的科学不会在人痛苦的时候安慰人，也不会给人带来精神幸福，因为如果仅仅从自然科学的观点看待世界和宇宙，我们会发现，人在宇宙中微不足道，他被巨大的宇宙空间包围着，显得无比孤独和凄凉；对无限的自然而言，人只不过是个虚无；只有信仰上帝存在，我们才能在机械而又冰冷的宇宙中感到心灵的温暖——“我们真正的福祉就存在于上





帕斯卡尔  
(1623~1662)，法国著名科学家和思想家，著有《沉思录》。他认为，我们经常会发现，把一件困难的事情做好的最后一个方法是，在神面前把事情放下来。

帝之中”。也许人们会说，帕斯卡尔之所以皈依宗教是因为他生活在一个宗教仍对社会生活有着巨大影响的时代里，但从他对科学和宗教的区分中，我们仍不难看出，科学和宗教的功能是不同的，一个和人的智性生活有关，另一个却和人的灵性生活有关。换句话说，科学可以认识一切，但却不能抵达人的灵魂深处、消除人的孤独，而宗教却能将安宁和福乐灌注在人的心中。

● 说到帕斯卡尔，我想起了另一位科学家兼哲学家的人物，那就是笛卡儿。作为欧洲哲学史上划时代的哲学家，笛卡儿同时也是一位非常杰出的科学家，他曾广泛地研究数学、物理学、光学和解剖学，并达到了很高的造诣。我们今天的解析几何就是由他创立的；他也发现了动量守恒定律并研究了光的折射定律。他认为，科学能够给人们提供确实性和明晰性的知识，但获得这样一种知识需要两个条件，一个是作为自然之光的理性，二是理性所认识的对象。其中，前者是上帝赋予人的一种认识能力，而后者是人出世之前由上帝印入人心中的天赋观念；科学只有以理性所直觉到的天赋观念为前提，它所做出的一切演绎推理才是确实可靠的。由此可见，“上帝存在”是笛卡儿关于知识的确定性学说的形而上学前提。没有这一前提，对笛卡儿来说，知识大厦就没有根基。我们知道，笛卡儿的方法是普遍怀疑法，但他的普遍怀疑最终不是走向了对上帝存在的否定，而是走向了对上帝存在的肯定。很显然，当科学家们发现了普遍真理时，他们却无力解决普遍真理所揭示的自然规律的起源问题，就像牛顿虽然认识到了万有引力的存在，但却无能解释“引力”为何会存在，而只好借助上帝来解释它的存在一样。针对这种情况，卡西勒就说：“现在人们认为，要确定物理学的最高原理有多大的真理性，换



句话说，即确定经验的真理性，我们甚至也必须求助于上帝。”而从教皇说“自然和自然规律隐没在黑暗中，上帝说：‘要有牛顿’，于是一切变为光明”的话中，也可见教会对科学的宽容和钦佩。对教皇来说，科学就像光线一样，它的任务就是把上帝所创造的宇宙秩序照亮以便可以为人们所知。

○ 不过，在笛卡儿之后，也就是到了18世纪的英国哲学家休谟那里，把上帝的存在作为经验科学基础的这种做法遭到了否定。在休谟看来，人们从宇宙的存在推出宇宙的创造者上帝的存在就像从房屋的存在推出房屋建造者的存在一样，但这种从结果到原因的追溯推理是不成立的，因为因果联系本身并没有必然性，它只不过是我们的心理联想而已。休谟的怀疑论导致了上帝的不可知。尽管如此，休谟同样没有否认宗教存在的意义。事实上，他自己就不是无神论者，而是上帝的信徒。只不过与传统的宗教观相反，在休谟看来，由于因果联系缺少必然性，无论宗教和科学都没有绝对的根据，而是和人的信念有关，它们都是人的本能的表现。由此可见，在休谟那里，科学和宗教由于发源于人性，所以都有其存在的合理性。需要记住的是，这种合理性不是客观的合理性，而是主观的合理性或者说人性的合理性。

● 卡西勒曾说，18世纪的启蒙时期是这样一个时代，在其中，“自然科学一天天地积累起丰富的新材料。几何学扩展了自己的范围，携带着火炬进入了与它最邻近的学科——物理学的各个领域。人们对世界的真实体系认识得更清楚了，表述得更完美了”。科学的不断成功使得科学的理性精神成了启蒙时期的本质特征。人们把理性看成一种引导我们去发现真理、建立真理和确定真理的独创性的理智力量。但正是这样一种力量对信仰构



牛顿

(Newton, 1642~1727), 17、18世纪英国最伟大的物理学家，出生在一个农民家庭，从小就对实验和机械发明感兴趣。1661年到剑桥大学的三一学院读书。1669年，年仅27岁就成为剑桥大学的数学教授。1672年当选为英国皇家学会会员。在1685到1687年间发现了运动定律和万有引力定律。1703年当选为英国皇家学会会长，在任直至逝世。



威廉布莱克画笔下的牛顿

成了极大威胁，因为与信仰要人们无条件服从不同，理性却要人们学会独立思考。正因如此，以理性对抗教会权威和圣经权威就成了启蒙时期的一般特征。那么，如何评价启蒙时期宗教和科学的这种冲突呢？

## 两个无法解决的悖论

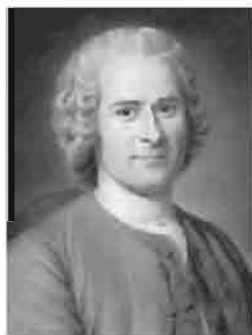
○ 如果说，在宗教和科学的冲突中，中世纪是宗教构成了冲突的根源，因为它要限制科学的范围，那么，启蒙时期则是理性构成了冲突的根源，因为它要颠覆教会的权威。在批判宗教的运动中，法国的百科全书派显得尤为突出，他们向宗教及宗教的真理公开宣战，认为宗教从来就是阻碍理智进步特别是科学进步的障碍。例如，伏尔泰就对天主教教会和宗教裁判所进行了猛烈抨击，认为基督教的历史就是残暴的血腥史。梅叶和霍尔巴赫都认为，宗教是无知和欺骗的产物。正是启蒙时期思想家对宗教的激烈批判给人们造成了这样的印象：在启蒙时期这个科学思想非常活跃的时代，宗教信仰和科学理性处在严重对立之中，启蒙时期的基本精神就是反宗教和敌视宗教的。但这种观点就像认为中世纪是敌视科学的观点一样不确切，或者说，容易误导人们。这是因为，首先，许多启蒙思想家批判的是现实的宗教和传统的宗教，如天主教教会及其各种具体做法，而不是宗教本身；其次，许多启蒙思想家并没有彻底放弃宗教而是在自己的思想中为新的宗教形式保留了位置。众所周知，许多启蒙思想家，如伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭等都是自然神论者。自然神论者承认上帝是世界的创造者，但认为上



帝在创造了世界之后就不再干预世事，而是任凭自然规律支配一切。自然神论的本质就在于，通过理性驱除传统宗教中的神秘和超自然的奇迹，不是依赖《圣经》和教会，而是通过纯理性的证据去发现上帝的存在。并且，通过把上帝和自然规律分开，也使得宗教和科学彼此独立。也就是说，科学的任务就在于认识上帝所安排的宇宙秩序，而对这种宇宙秩序的认识并不会危及上帝的至高无上性——这一点，在孟德斯鸠的自然神论中体现得非常明显。在此意义上，卡西勒的说法十分中肯，他说：“启蒙运动最强有力的精神力量不在于它摒弃信仰，而在于它宣告了新信仰形式，在于它包含的新宗教形式。”

● 不过，我们也必须承认，启蒙时期又的确过分强调了科学和理性的作用，从而削弱了宗教特别是传统宗教及其教义在人们心中的影响和地位。

○ 但这样做的结果却使启蒙思想家给自己造成了两个无法解决的悖论。根据托马斯·L. 汉金斯的说法，这两个悖论就在于：一是由于自然规律必须通过实验和观察被发现，所以，对它们的认识即科学是纯描述性的。正因如此，科学揭示的只是“是什么”而不是“应当是什么”。就此而言，自然科学尽管无比成功，但它却永远不可能给人们提供道德规范。启蒙思想家如果以科学理性为至高无上的权威并试图让自然科学为人们提供道德法则，那只能是徒劳的。就西方传统而言，在道德规范的问题上，宗教仍具有科学所无法代替的地位。二是18世纪的思想家认为，通过科学理性就可以发现普遍的自然规律；自然规律的意义就在于，人们可以根据它们去预言未来的事件。但如果我们把人也作为自然的一部分时，自然规律所预定的必然性就会和人的自由意志发生冲突。或者说，它们就无力对人的意志自由做出解释。就此而



卢梭

(1712~1778)，法国著名的启蒙思想家，哲学家和文学家。他把人类社会历史区分为自然状态和社会状态，认为在自然状态下人人都享有自由和平等，但在社会状态下，人却处在枷锁当中。

言，科学仍不能取代宗教对人的意志自由的解释。

启蒙时期所造成的这两个悖论，在康德那里得到了解决。康德在其《纯粹理性批判》中试图限制科学理性的范围，认为科学理性只能关乎现象界，只能为人们提供具有普遍性和必然性的知识，而和人的道德与自由意志无关。要确立普遍的道德法则，只能通过实践理性。但恰恰是在实践理性这里，康德又重新恢复了上帝作为道德基础的地位。在康德看来，上帝的存在是至善实现的必要条件，因为只有上帝才能最终确保幸福和德性的统一，但幸福和德性的统一对一个人短暂的一生而言也许是难以实现的，所以它又必须以灵魂不朽为前提，而人之所以能有道德，就在于人有自由意志。虽然康德的上帝和传统宗教中的上帝已经大为不同，但就宗教的一般意义而言，康德无疑恢复了宗教在道德生活中的核心地位，而其道德哲学也是对启蒙时期过分强调科学理性的一种矫正。很显然，科学的不断进步与成功，并没有间断人们追寻上帝的脚步，不论人们对这样的上帝如何理解。

放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格，放弃人的权利，甚至于是放弃自己的义务。  
——卢梭《论社会契约》

● 如果说，即使在理性至上的时代，在思想家当中宗教仍有自己的一席之地。那么，在当时的科学家当中又是如何呢？

○ 按照汉金斯的说法，我们今天所说的科学在启蒙时期经常被人们称为自然哲学。也就是说，其中不仅包含着我们今天所说的科学内容，也包括我们今天所说的哲学内容。正因为科学和哲学是结合在一起的，所以，我们就不难理解为何当时的许多科学家同时也是思想家。也就是说，他们在进行科学研究的同时，也在思考着一些哲学问题和宗教问题。例如，莫佩尔蒂就试图用他的理性力学的“最少活动原理”证明上帝的存在，而德·沙特莱夫人也坚持认为，莱布尼茨的力学理论可以说明人



的意志自由。更普遍的状况是，启蒙时期的科学家普遍接受的机械论的世界图景，其基础是上帝对宇宙的设计。例如，对机械论的创始人之一笛卡儿来说，上帝把宇宙创造得像一个完美的时钟装置，它此后无需任何干预就能运转。很显然，在这种被科学家所普遍接受的机械论的世界图景背后，隐藏着的仍是形而上学的宗教动机。这也反映出科学家的普遍困境，那就是，他们可以描述世界的如此在，但却不能解释世界为什么会如此在。因此，一旦从形而下的对世界如此在的研究进入形而上的对世界为什么会如此在的思考，科学家们就会不由自主地形成自己的宗教意识。就当时的情况而言，宗教意识之所以仍顽强地存在着，一方面是因为它能给科学认识提供形而上学的基础，另一方面是因为它能给人们的道德提供基础并给人的精神带来慰藉。

● 我想把你的意思再总结一下。你想说的是，无论是在中世纪还是启蒙时期，科学和宗教、理性和信仰都处在双重的关系之中。两者虽然不是完全和谐，但也不是绝对对立；相反，相互之间都有某种包容和通融。就它们之间的冲突而言，其原因主要在于彼此的误解和不成熟。宗教和信仰的不成熟体现在它的血腥和专制中，体现在宗教政治化后对自己权威的维护和对科学的不理解中。科学和理性的不成熟体现在它的盲目骄傲中，体现在它试图抛开信仰用科学的方式解决人类一切问题的努力中。在各自的不成熟状态中，宗教以为它能完全代替科学的认识功能，结果遭到了科学的戏弄和嘲笑；科学以为它能代替宗教的精神功能和道德功能，但它对人的灵魂和道德问题却爱莫能助。是这样吗？

○ 是的。一般来说，从起源上看，宗教要早于科学。由于最初的宗教是由两个体系构成的——根据涂尔干的说法就是膜拜体系和观念体系，所以，宗教就兼具认识功能和行

动功能。就宗教的认识功能而言，任何宗教都有它的基础，那就是对世界、人及自然的解释。在这种解释中，宗教试图通过概念和逻辑将事物联系起来，使世界能有系统、有秩序。正是在这一点上，涂尔干说：“宗教在本质上和科学并无不同之处，两者都力图将事物联系起来，建立它们的内部关系，将它们分类，使它们系统化。我们甚至已经看到科学逻辑的观念是起源于宗教。”<sup>①</sup>不过，虽然科学在认识世界这一目的上和宗教有共同之处，但两者的方法却大相径庭。科学始终基于经验观察和理性推理，而宗教却更多是通过启示真理对世界做出解释。从我们的角度看，由于宗教认识缺少科学所追求的那种精确性、客观性和必然性，所以，科学必然会对宗教采取怀疑和批判态度。在认识问题上，相对来说，越是形而下的认识问题，它们离科学就越近，离宗教就越远。反过来说，越是形而上的认识问题，它们离科学就越远，离宗教就越近。由于如今认识所要解决的更多是形而下的问题，所以，仅就认识功能而言，科学已经并且应该取代宗教的位置。



涂尔干

(1858~1917)，对社会学作出巨大贡献的法国社会学家，社会学的学科奠基人之一，与马克思、马斯·韦伯合称社会学三大学者。

但是，正如涂尔干所认为的那样，虽然宗教具有认识功能，但它的主要目的不在于丰富我们关于世界的知识，而在于给人们提供生活的理想、信念、勇气、力量和信心，促使人们去行动，并帮助人们找到活着的根据和理由，使人生富有意味，使人们的内心充满欢乐、平和、安宁和热烈。涂尔干说：“信仰不是别的，而是温暖、是生命、是热情，是整个精神生活的迸发，是个体对自身的超越。”就此而言，宗教的行动功能和精神作用是科

<sup>①</sup>涂尔干著，梁东、汲喆译：《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社1999年版，第563~564页。



学所无法替代的。这是因为，精神生活不可能服从科学所研究的自然规律，科学方法也不能处理人的道德问题。当然，说宗教可以给人们以勇气、力量和信心，并不是说宗教是人充满生活的勇气、希望、信心和力量的唯一源泉，而是说它至少给人们提供了一种可供选择的生活方式，使人们能在这样一种生活方式中实现自我的道德存在和价值存在。

既然宗教已经将自己的认识功能更多地让位于科学。所以，在当今社会，我们不能再像过去那样，简单地把宗教完全当成一种认识，然后以科学为尺度宣判它是无知和蒙昧的产物，是迷信。

● 照你的理解，就科学和宗教的关系而言，在认识问题上，特别是形而下的问题上，宗教应该站在科学一边，或者说和科学保持一致；而在形而上学问题和道德问题上，科学应该承认宗教有其不可取代的作用？

○ 是这样的。不过，需要指出的是，并不是只有宗教才能承担形而上学问题和道德问题的思考，或给人提供精神的慰藉。事实上，还有其他的途径，如哲学和伦理学等。

所有宗教，哪怕是最粗陋的宗教都是精神至上的，因为它们所运用的力量首先是精神力量，它们的主要目的就是  
对精神生活施加影响。  
——徐尔干《宗教生活的基本形式》



## 第六讲

# 确定性的寻求

## 笛卡儿的“基础主义”

[内容提要] 笛卡儿哲学的最大特点，就是他的普遍怀疑方法和由此而来的基础主义主张——基础主义者相信，存在着或必须存在着某种我们在确定理性、知识、真理、实在、善和正义的性质时能够最终诉诸的永恒的、非历史的基础——笛卡儿基础主义的特征——对“我思故我在”作为第一个确定性命题的解构——真理的内在标准和外在标准——给基础主义者的忠告

● 笛卡儿作为近代哲学的开创者之一，无疑在人类思想的发展史上写下了浓墨重彩的一笔。无论是对欧洲近代理性主义传统的奠基，还是对 20 世纪现象学的发生，他都功不可没。虽然如此，重新对他的基础主义进行审视和反思，以指出他所追求的理想与他的哲学态度之间的悖论，也就是其思想的局限性无疑也是必须的。这不但可以使我们能更深刻地理解笛卡儿，也有助于我们树立一种真正的哲学态度。



## 近代哲学中基础主义的肇始者

○ 是的。笛卡儿哲学的最大特点就是他的普遍怀疑方法和由此而来的基础主义主张。在笛卡儿看来，通过普遍怀疑，我们可以找到确定无疑的基础，然后由此基础出发，我们就可以构建整个知识的大厦。由此，问题就来了：一是通过普遍怀疑是否可以找到绝对确定的知识基础？二是如果能够找到，是否单凭这个知识基础就可以构建整个知识大厦而无需添加其他砖瓦？

● “基础主义”是后来人们给笛卡儿加上的思想标签。我们不妨先来看看后来的思想家对基础主义是怎么理解的。在后现代主义哲学家看来，在基础主义名下，可以列出许多哲学家的名字，如笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德、黑格尔、胡塞尔、罗素、早期维特根斯坦、乔姆斯基、列维·斯特劳斯、弗洛伊德等。R. 伯恩斯坦给基础主义下的定义是这样的，它是某些哲学家的基本信念，那就是，相信存在着或必须存在着某种我们在确定理性、知识、真理、实在、善和正义的性质时能够最终诉诸的、永恒的、非历史的基础或框架。<sup>①</sup>具体地讲，基础主义具有以下特征：一是相信知识具有绝对不可动摇的基础。在此基础上，知识才能成为真正意义上的知识，即拥有普遍的有效性和绝对的客观性。由此，基础主义者就确立了一种“无目的”真理观，即真理是绝对的、不依赖于任何观察者的；真理的标准在于客观理性或某种具有必然性的先验原则。与此相应，基础主义者就坚持这样一种信念，即存在着一种现象与本质或表层



笛卡儿

(René Descartes, 1596 ~1650) 17世纪法国著名的哲学家、数学家和物理学家，出生于一个法官家庭。早年接受传统典籍教育，曾参加过“三十年战争”。1622年辞去军职游历欧洲各国，结识了许多著名学者。1629年，定居荷兰，潜心学术达20年，并撰写了许多著作。1649年，应瑞典女王邀请，赴瑞典讲学。第二年，在瑞典去世。笛卡儿是近代理性主义哲学的奠基者，他从普遍怀疑出发，得出其哲学体系的第一原理：“我思故我在。”他也是著名的二元论者，认为身体和心灵是相互独立的实体。

<sup>①</sup>参见王治河：《扑朔迷离的游戏》，中国社会科学文献出版社1993年版，第86页。

与基础相对的深度模式。二是相信整个世界是一个等级森严的体系。在其中，一级从属于另一级，越靠近基础就越真实、越高级。与此相应，基础主义者就强调明证性、一元性和必然性，而否认模糊性、差异性和偶然性，或者将后者消解到前者当中，以前者统摄后者，甚至取消后者存在的权利，否定其真实性。三是由于基础主义者把基础当做绝对的理念加以追求，所以，它会不可避免地排斥一切非基础、非中心的东西，从而造成思想的极权与宰制。与此同时，它也将自身的视域封闭起来，构筑出一种非历史、非开放的哲学神话。因此之故，后现代主义哲学家猛烈抨击基础主义，以恢复世界复杂、多元的真实面目，并使人在放弃基础主义式的形而上学追求后真正达到一种思想的自由与宽容。

我始终只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的欲望，不求改变世界。——笛卡儿《谈方法》

○ 虽然秉承基础主义的哲学家众多，但笛卡儿无疑是近代以来西方哲学中基础主义的肇始者。基础主义在不同的哲学家那里都有不同的表现形式，不过，笛卡儿为基础主义所确立的根本原则几乎从来都没有发生过变化。这条原则就是坚持一切知识都必须具有其不可动摇的基础或绝对自明的开端。哲学家的使命就是去发现这个基础或者开端，从而为知识的可能性提供真正的根据与保证。

● 是的。笛卡儿的基础主义始于他对传统的宗教问题即上帝存在与灵魂不灭的问题的思考。在他看来，上帝的存在与灵魂不灭是毫无疑问的，但缺少理性的证明就难以使所有的人信服或承认。所以，人要信仰不能仅靠信仰本身，还必须求助于理性。表面上看，在他那里，理性是为信仰服务的，但他单独依靠理性发现明证性的开端，却为理性独立于信仰开辟了道路。

○ 理性的独立性在方法论上的表现就是笛卡儿所谓



的“普遍怀疑”。在他看来，只有通过普遍怀疑，我们才能去除我们的一切成见，才能将由此而发现的不可怀疑的东西当成我们知识的出发点。

笛卡儿的整个怀疑过程是这样的：我可以怀疑通过感官所认识到一切，因为感官有时候会骗人；我可以怀疑逻辑推理和数学运算，因为有时我也可能会算错或者推理错；我也可以怀疑上帝的存在，因为对上帝的存在我也没有明显的证据证明，但是，无论我怀疑什么，我都无法怀疑“怀疑活动”本身的存在，因为如果没有“怀疑活动”，怀疑就是不可能的，而怀疑又意味着一个怀疑者的存在。所以，他最终得出了一个绝对确定的命题，那就是，“我思故我在”。

通过普遍怀疑找到无法怀疑的“阿基米德点”之后，笛卡儿开始进行积极的构建。他首先指出，他清楚明白地知道，他心中有一个完满的上帝观念，由于他在怀疑，从而是有缺陷的和不圆满的，所以他自己不可能是无限完满的上帝观念存在的原因，只有外在于他的、比他更完满或者说绝对完满的存在者才能做到这一点，而这个存在者只能是上帝。所以，上帝存在。第二，他同样清楚明白地知道，他心中具有广延等物体性的观念，由于广延有大小性、可分性从而与他关于他自己的观念即无大小、不可分的思维有区别，所以，他不可能是它的原因。由于在他关于上帝的观念中，上帝是一切事物的创造者，所以，只有上帝才是他心中物体性观念的原因。第三，上帝是不会骗人的，因为欺骗与完满性是相对立的，所以，凡被他所清楚明白地领会的观念都必然是上帝放在他心中的从而是真实的，即有与这些观念相应的实体的存在。这就是灵魂实体和物质实体。灵魂实体和物质实体并不是被直接认识到的，而是由我们心目中的两类观念即思维观念与广延观念而被推演出来的。在此，上帝既是我们的思维规则、理性或自然之光的原因，也是思维与



斯宾诺莎  
(1632~1677)，荷兰哲学家。他批评笛卡儿的二元论，认为神是唯一的实体，思维和广延只是神无限多属性中的两个而已。其思想带有泛神论的色彩。

存在或观念与实体联系的中介或我们判断观念真实性的最后保证。

● 根据你所讲的，我们可以发现，笛卡儿的基础主义具有以下特征：一是以“我思故我在”作为确定性的开端；一是由此返回意识领域，并把我的意识活动即怀疑活动以及内在经验即心中清楚明白的观念视为确定的；三是通过对上帝存在的证明，使我们能够把按照“凡是清楚明白的都是真的”标准而作出的内在的理性判断转化为按照符合论，即观念与实在相应的标准所作出的外在判断统一起来，而上帝就是这种统一的根本保证；四是由此为知识确立永恒不变的基础并使其形而上学本身拥有绝对的奠基性。

### 基础主义是否可能

○ 弄清楚了笛卡儿哲学的思想理路，接下来我们就可以回到我前面提出的那两个问题上。看看笛卡儿的基础主义是否可能。首先我要指出的是，问题标明了思想的道路，也就是说，每一个哲学家的思想在很大程度上都是由他提问题的方式决定的。就此而言，笛卡儿所面临的问题就是如何证明上帝存在，而这个问题首先是个历史的而非普遍的问题。换句话说，历史地看，上帝存在仅仅是基督教自身借助其信仰所确立的绝对真理，而笛卡儿的努力只是通过理性为之进行辩护而已。一个没有基督教信仰以及其由之而出的犹太教信仰的民族，在其自身的生活世界当中，就不会提出此种问题并把对这一问题的解决当做思想的任务。由此可见，笛卡儿的思想首先受到其传统视域的限制，由于这一局限性，当笛卡儿说他心中有个清楚明白的上帝观念时，这并不能保



证所有的人心中都有一个清楚明白的上帝观念。既然不能保证所有人心中都有一个清楚明白的上帝观念，那么，由清楚明白的上帝观念出发推出上帝存在就是不合乎逻辑的。

不仅如此，笛卡儿并不像他所说的那样是从纯粹的运用自然之光中确立他的阿基米德点的。相反，他的思想无疑受到了传统思想家特别是奥古斯丁的思想方式的影响。在奥古斯丁那里，至少有这样几点为笛卡儿所采纳：一是奥古斯丁认为理性为信仰作准备，语言的意义、信仰权威的确立都需要通过理性而被接受。笛卡儿也正是要通过理性为信仰作出证明的。二是奥古斯丁认为意识就其作为一种表象是确定的，错误的原因在于我们逾越表象，要求感觉提供它们所不能提供的东西，即提供判断真假的标准。这一点就成为笛卡儿如何使内在判断转化为外在判断的思想的努力方向。三是奥古斯丁认为任何怀疑都不能对怀疑本身做出怀疑，欺骗之所以可能，恰恰证明了你的存在，所以，我怀疑故我在。这是任何人也不能怀疑的真理。笛卡儿正是借助奥古斯丁的这种办法确立了他的形而上学的第一命题：“我思故我在。”所不同的是，笛卡儿不仅把这一问题视为确凿无疑的，而且当做一切确定性的开端。四是奥古斯丁对人的知识并不怀疑，他所要追问的是人的确定性的认识从何而来，他指出，人的认识之所以可能取决于上帝的恩典，而笛卡儿把上帝之作为一切事物存在及知识的最后保证，也正是奥古斯丁思想的另一种表现。五是奥古斯丁把人的感觉分为以身体为感官的外感和以心灵为感官的内感，并认为人凭借前者把握有形事物，凭借后者把握意识活动。这一点也是笛卡儿把思想与广延加以区分的根据之一。六是奥古斯丁认为，并不是我们所有的知识都需要

如果我彻底下决心，放弃迷乱人心的资财、荣誉、肉体快乐这三种东西，则我所放弃的必定是真正的恶，而我所获得的必定是真正的善。  
——斯宾诺莎《理智改进论》

经验，因为真理就是天赋的，就是上帝的光照在人心中刻下的印迹。这一点与笛卡儿把上帝作为人心中观念的原因也有相通之处。

由此可见，笛卡儿的基础主义也是在其自身的文化传统中孕育而生的。他所谓的全新视域其实是受传统视域制约的。当他把自身所确立的基础视为不依赖任何观察者的主观状态时，他恰恰是处在一定的立场和一定的视角上的。所以，对基础的设置本身就是一种立场和视角的体现，而绝非是超立场的、超视角的。

● 的确，笛卡儿所说的清楚明白的上帝观念并不是每个人都有的，他的思想也的确受到了传统思想的影响。但是，这和笛卡儿的基础主义是否可能还是两个问题？因为爱因斯坦的相对论并不是每个人都能理解的，但它依然有其科学性在里面，即使他的思想受到其他科学家思想的影响也不能说他的理论就缺少客观性、科学性或普遍有效性。

○ 的确。那就让我们从笛卡儿的思想过程中发现其中的破绽吧。笛卡儿声称，要通过普遍怀疑排除各种各样的成见，让精神逐渐脱离感官，从而找到一种通往确定性的道路。但是，事实上，在进行普遍怀疑之前，笛卡儿就已经把许多东西当做确定无疑的东西接受了下来，这样，“我思故我在”就绝非第一个拥有绝对确定性的命题了。被笛卡儿所无意识认可的普遍怀疑本身得以可能的那些具有确定性的前提包括：一是精神的自由。笛卡儿认为，精神的自由在于它可以怀疑一切，而正是立足于精神的自由，他才有可能采取普遍怀疑的态度去找寻无可怀疑的事实，所以，早在他把“我思故我在”作为第一真确的事实确立下来之前，他就把精神自由作为一个真确的事实来看待了，而自由的精神的存在也意味着



莱布尼茨  
(1646~1716)，德国哲学家、科学家。他主张，“单子”是构成世界万物的真正元素，而“单子”是没有部分的、单纯的精神实体。

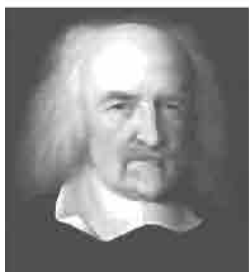


承载这种自由的人的存在，所以，也可以说，“我自由故我在”。二是正确与错误之间的区分。笛卡儿之所以要为知识找寻一个坚定可靠、经久不变的基础，是因为他坚持科学代表了绝对的真实或正确，而与科学相背的则是错误的或虚假的东西。而科学要成为绝对的正确，反过来就必须把自身置于唯一的绝对基础之上。由此可见，早在他把“我思故我在”作为第一真确的事实确立下来之前，他就把正确与错误之间的区别作为确定的事实接受了下来。三是为存在与不存在的区分提供依据。笛卡儿之所以认为有正确与错误的绝对划分，是因为我们常常把不存在的东西判定为存在的东西，这样他就预先假定了我们所领会到或经验到的观念至少与真正的实在是有所区别的。正是由于有某种外在于我们的实在存在。我们才能以此作为参照，怀疑我们信以为真的一切。可见，在笛卡儿得出“我思故我在”这一确定命题之前，他已经预设了观念与实在之间的二元论，并把这种二元论作为确定性接受了下来。四是主体间性的预设。笛卡儿认为，凡是他自己清楚明白被领会到的东西都是真的。但如何由“我”的清楚明白过渡到“他人”的清楚明白或者与他人的清楚明白达成一致，在他看来是无需考虑的，因为上帝所赋予人的自然之光或理性是共同的。这样，他就为“我思故我在”这一命题的可公度性预先假设了理性对所有人的共同性。凡理性所发现的都是可公度的，这在他看来是不言自明的。五是怀疑的可能性。正是我被卷入了充满不确定性的世界之中，我才有了发现确定性的渴望，所以，这种确定性始终不是孤立存在的，而是始终处在不确定性的背景当中的。换句话说，不确定性本身确定无疑的存在也是怀疑得以可能的前提。

灵魂遵守它自身的规律，形体也遵守它自身的规律，它们的会合一致，是由于一切实体之间的预定的和谐，因为一切实体都是同一宇宙的表象。——莱布尼茨《单子论》

● 的确，笛卡儿的普遍怀疑要得以可能，你所说的





霍布斯  
(1588~1679)，英国近代经验主义哲学家，主要著作有《论公民》《利维坦》等。

这些前提条件是必不可少的，或者说，这些前提也必须作为确定无疑的东西接受下来。由此可见，笛卡儿的普遍怀疑并不彻底，还有很多不言自明的东西并没有被笛卡儿怀疑或者说已经被他作为确定的东西接受了下来。不过，除了你说的这些之外，还有一点，那就是，笛卡儿的普遍怀疑始终是通过语言进行的，当他得出“我思故我在”的时候，他也始终相信这一命题会得到普遍的理解与认可，所以，对他而言，在普遍怀疑之前，语言的存在已经是一个不可辩驳的事实，甚至在他说明“我在”之前，语言已经有了存在的确实性。而语言的特点是它拥有一些被大家所普遍认可的规则，而这一点又说明了“我”的社会性或者他人与我的“共在”——而这些都是“我思故我在”确立之前就需要得到确定的事实。

○ 即便我们承认“我思故我在”为第一个确定的哲学原理，我们要由此推出上帝存在、物质实体存在仍面临着很多困难。但笛卡儿却在他积极从事新的形而上学建构时轻易地通过抛弃普遍怀疑的精神避开这些困难，而是把种种值得怀疑的假设都当成不言自明的前提，以作为他整个形而上学体系的支撑。

这些假设包括的内容：一是我们心中都具有关于上帝的清楚明白的观念。这一假设在当时就遭到霍布斯的反驳。当休谟把我们的一切还原为印象和观念时，他更是对上帝的观念是否在我们心中清楚明白表示过怀疑。很显然，从这个前提出发去推演上帝的存在是缺乏说服力的，因为上帝观念是否对所有人清楚明白是值得怀疑的，在此，缺少了客观的尺度，单用清楚明白来衡量一个观念的确实性是很主观的一种做法。二是相信因果关系的存在。笛卡儿认为，“有”不能从“无”中产生，没有任何一个存在着的東西是人们不能追问根据什么原因



使它存在的，所以，完美的观念必须有完美的存在者造成它，由此，完美观念的存在就可以证明完美的存在者即上帝的存在。但这种逻辑是缺乏说服力的，因为一方面作为结果的事情并不必然和作为原因的东西有相同的性质，另一方面完美的观念也并不一定必须有其存在的原因，例如，在休谟看来，因果关系即任何事物的存在都有其原因为普遍原理并不能得到证明，因为一方面说事物的存在没有原因从逻辑上讲并不会陷入悖论，另一方面没有人能经历所有的事情，所以也不可能知道是否所有的事情都有原因。三是实在性有三种存在方式，即客观地存在、形式地存在和卓越地存在。笛卡儿认为正是实在性的三种存在方式，在观念、实体和上帝之间建立了联系，即任何一个观念都具有其生成的原因、表象的东西以及本身的存在三重因素。事实上，笛卡儿也认为，我们的知识不能超越我们的观念界，无论是上帝、灵魂还是物质都是借助我们的观念被间接演绎出来的，但恰恰是在这一点上，他违背了自己的初衷，在没有任何理性证据的情况下，就对观念界以外的东西如实体和上帝的存在做出了断言。

● 其实，类似上述的成见在其《按照几何学方式证明上帝的存在和人的精神》一文中还有许多。这说明，笛卡儿的基础主义并非像他所说的那样是建立在绝对可靠的基础上的，而是靠许多预先的、没有被怀疑的假设的有机结合而得到支持的。他把这些假设或者通过定义或者通过公理或共同概念表达了出来。但是，只要这些假设中哪怕有一个出了问题，笛卡儿的逻辑推理都会出问题，由此，他所建构的知识大厦也会坍塌。虽然这些假设是对他而言的，但他却将自己隐匿了起来，好像这些假设对所有人都是如此，或者说对所有人都有效，而恰

权利的相互转让就是人们所谓“契约”。——霍布斯

恰是这一点暴露了所有理性主义者所共同具有的虚假意识，即明明是一个历史的、有限的自我对世界的沉思，却偏偏要以理性的名义消除历史的、有限的自我作为这些沉思的前提，并使这些沉思达到一种不依赖于任何特定主体的普遍真理性。这种隐匿自我以达到一种无成见、无视角、无立场、纯粹客观的真理性的做法，在我们看来，恰恰是不可能的。

### 真理的内在标准和外在标准

○ 笛卡儿说：“凡是我们的领会得十分清楚、十分分明的东西都是真的。”正是以此为标准，他确立了“我思故我在”为绝对真理——因为它是对我们清楚明白领会到的东西的表达，并由此在其他小前提的支持下演绎出上帝的存在、物质实体的存在以及永恒真理的存在。而当他演绎出上帝的存在之后，他又借助上帝来为这条真理标准提供保证，并使他的双重真理标准达到统一。

#### ● 你所谓的双重真理标准指什么？

○ 就是笛卡儿有关真理的内在标准和外在标准。如果说他的“凡清楚明白被领会的东西都是真的”的标准是真理的内在标准，那么，他的“判断必须与超越的实在相符”的标准则是真理的外在标准。上帝给予人的只是真理的内在标准，也就是说，人只能通过理性所断定的清楚明白的观念来知道自己的认识是真的，而要知道自己的清楚明白的观念是否和超越的实在相符合，则有赖于真理的外在标准。但由于人始终不能超越观念界，所以，作为观念与实在之间的符合的外在标准只能通过上帝得到保证。把两者结合起来就是，人只要做到在清楚明白地领会到的东西上做出判断就可以了，至于这种



洛克  
(1632~1704)，英国近代哲学家，他反对笛卡儿的天赋观念说，提出“白板说”，认为经验是一切知识的来源。



内在判断的真理性则会因为上帝不会骗人而自然地转化成对超越实在的外在判断。

● 照你这么说，笛卡儿是以自身是否清楚明白作为真理的标准，然后又通过上帝来确保这种真理与超越实在的一致的。但上帝的存在其实是借助内在的真理标准即我心中具有清楚明白的上帝观念得到证明的。如果上帝又成了内在的真理标准的保证，笛卡儿的论证就陷入循环论证当中。也就是说，要证明上帝是否存在，应从内在的真理标准出发，而内在的真理标准的合理性又靠上帝的存在得到保证。这样，笛卡儿就很难自圆其说了。

○ 事实上，如果我们承认我们心中具有清楚明白的上帝观念，并且这种观念像笛卡儿所理解的那样，意味着一个无限的、永恒的、常驻不变的、不依赖于别的东西而存在的、绝对智慧的、无所不能的、非常完满的存在，并且我自己和其他一切东西都由之而被创造和生产，那么，我们就必须承认笛卡儿对上帝存在的证明是有效的。因为他的证明只不过是同义反复，把人们未曾清楚明白领会的东西揭示出来罢了。也就是说，在他对上帝观念的阐释中，他已经预设了未经证明的上帝的存在。

● 我不太赞成你的看法。因为，在笛卡儿那里，观念也包括自明性的判断，如三角形的三角之和等于两直角之和。虽然“上帝的观念是无限完满的从而具有其形式的或卓越的存在的观念”对笛卡儿而言就是这样一个自明性的判断，但“三角形的三角之和等于两直角之和”这个观念是纯粹分析的，即由观念到观念之间的逻辑分析，而有关上帝的观念则包含了一个悖论，即就观念自身断言观念之外的上帝存在。正是这个悖论使上帝观念与上帝存在统一了起来，并使笛卡儿得以完成证明上帝存在的夙愿。但这种悖论恰恰是我们所不能接受的。



休谟

(1711~1776), 18世纪英国经验论哲学家, 是近代怀疑论和不可知论的创始人。他认为, 哲学的任务就是要认识人类知识的性质、范围和能力, 以免追求那些超越经验、超越知性能力限度的问题。他强调, 认识来源于感觉经验, 超出感觉经验所作的一切断言和认识都是不可靠的, 因为感觉经验范围以外的东西是不可知的。

○ 笛卡儿的论证还有很多问题。越是抽象的词语, 其含义就越模糊, 而笛卡儿就用了许多在他看来是清楚明白而实际上却内涵模糊的词汇, “完满性”就是其中之一。由于完满性可以人为地被规定, 笛卡儿自然可以把存在性归结为完满性的表现之一。既然上帝是完满的, 那么, 我们也可以质问笛卡儿, 为什么“思维”是上帝的本质属性之一, 而“广延”却不是呢? 既然上帝是无限的, 没有大小的思维又如何体现无限并成为上帝的本性之一呢? 由此可见, 在清楚明白的名义下, 笛卡儿实际上运用了许多并不清楚明白的词汇。正是由于这些词汇的含义非常含糊, 笛卡儿才拥有了独自解释它们、规定其内涵的权利。而这一点, 恰恰是笛卡儿自己所没有意识到的。

● 到此, 我们是不是可以给基础主义者提出一些忠告? 例如, 任何基础都是相对于特定主体而被构造或被揭示的; 在发现某一基础的过程中, 传统以及历史对主体所造成的特殊信念也会起关键性的作用; 在把一些先验的或自明的东西视为基础时, 它们恰恰只是一些假设而非绝对确定的真理; 主体千万要记住自己的历史性和主体性而不要以普遍主体自居, 等等。

○ 如果有人反驳说, 特殊主体对绝对基础建构的历史性、有限性和假设性并不意味着绝对基础不存在, 你该怎么回答呢?

● 我想可能的回答应该是这样的, 即任何特殊主体所建构的基础都是处于历史中的、处于特定的话语系统与文化传统中的, 从而也只能是相对的基础, 而非绝对不变、永恒的基础。倘若有绝对基础存在, 它也只能是一个物自体而不为我们所知。解构笛卡儿的基础主义并不意味着我们要承诺什么、建设什么, 而是要让我们保持



清醒的头脑并充分认识到，基础主义者本身也处在历史当中，具有自身的境遇以及理论困境。基于此，我们就必须对绝对基础保持怀疑，而不能沉溺在非历史、永恒不变的基础神话中。

○ 我想，我们对笛卡儿基础主义的解构并不是要宣判笛卡儿形而上学的死刑。因为，笛卡儿的思想虽然有其局限性，但它对后世的启发和影响仍是巨大的。例如，他的普遍怀疑对意识活动的自明性的确认就是现象学的重要思想来源之一。由此也可见，思想的意义在于它所启示的道路，而不在于它自以为是绝对真理的代名词。明白这一点，也许我们就会在思想的同时保持思想的开放性。因为思想也永远走在途中。

在人生的各样事情上，  
我们还是应当一概保持  
怀疑主义的态度。  
——休谟《人性论》

## 第七讲

# 先验的反思

## 康德的“纯粹理性批判”

[内容提要] 康德批判哲学的最高目的，是确立人自身的各种能力的和谐、人与人的和谐以及整个世界的和谐的先决条件——时间和空间何以是感性的先天直观形式——康德的“哥白尼革命”并不意味着人的意识可以创造经验对象，也不意味着“物自身”可以被还原为人的意识构造——先天的知性范畴与后天的经验概念——康德眼中的“自然界”——先验理念的积极功能——形而上学何以可能

● 笛卡儿的理性主义和基础主义也对德国古典哲学的奠基者康德产生了很大影响。不过，康德身上也留下了经验主义者的深刻印迹。在他看来，是休谟让他迷途知返，摆脱了传统理性主义的独断论，也使他意识到自己的哲学使命在于对纯粹理性进行检讨和批判。

### 康德和他的学说

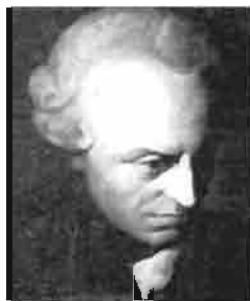
○ 是这样的。不过，在进入康德的哲学之前，我们有必要了解一下他这个人。康德可以说是哲学家的典范，因为他在有规律而平静的生活中几乎把一生都献给了哲学沉思。



如果没有思想，康德的一生将像大多数人的生活那样普通和平淡无奇——没有戏剧性事件、没有传奇故事，每天就是散步、读书、教书、写书或与他人聊天。他不喜欢旅行，一生都是在东普鲁士度过的，从来没有到外面的世界去走一走。这种生活在外人看来是单调的、乏味的、平铺直叙的，在一些人看来甚至是低贱的。在46岁之前，康德为了生计做过家庭教师、助理图书管理员和长达15年的编外讲师。即使他后来成了教授和校长，他所工作和生活的大学也只是三流大学，和德国的著名学府柏林大学不可同日而语。但就是这么普普通通的一个人，内心里却装着整个宇宙和人类。康德说，有两种伟大的事物，我们越是经常、越是执著地思考它们，我们心中就越是充满永远新鲜、有增无己的赞叹和敬畏，那就是，我们头上的灿烂星空和我们心中的道德法则。这种赞叹和敬畏之心使康德把世俗的一切看得很淡而一心一意投入到思想当中。这样，我们就可以看出康德的两个自我，一个是康德的外在自我：在世人眼里，他普通得甚至有点卑微；一个是康德心中的内在自我：具有独立精神、充满思想激情、怀抱崇高的道德理想，不是为自己而是为整个人类而思考。康德的内在自我的最大特征就是他的道德热情和义务感。这些特征不仅通过他的著作表达了出来，而且也体现在他的生活中。例如，康德虽然从来都没有富裕过，自己花钱很仔细，但却经常资助比他更穷的人。

● 一般人们把康德的思想分为前批判时期和批判时期。这个思想时期的划分是以他被聘任为教授的1770年为分界限的。为什么不是更早或更晚呢？

○ 很难确切地说，康德是什么时候结束了自己的前批判时期而进入到批判时期当中，以他1770年担任教授



康德

(Immanuel Kant, 1724~1804)，德国著名哲学家，德国古典哲学的创始人，出生于东普鲁士的哥尼斯堡，1740年进入大学学习哲学，毕业后曾做过家庭教师，1755年获得博士学位并任哥尼斯堡大学讲师，1770年被聘为教授，1786年起任该校校长。1797年离开大学讲坛。1804年病逝。他终生未婚，几十年如一日保持着有规律的生活。他的三大批判《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》涉及到人类生活中最重要的三个方面：真、善、美，而他本人也是哲学家的典范。



为分界限只是个方便的说法。从外在的表现看，康德的批判哲学著作都是在这一年后发表的。例如，他的《纯粹理性批判》是1781年出版的，《未来形而上学导论》是1783年出版的，《道德形而上学的基本原理》是1785年出版的，《实践理性批判》是1788年出版的，《判断力批判》是1790年出版的，《理性范围内的宗教》是1793年出版的，《论永久和平》是1795年出版的，《道德形而上学》是1797年出版的。至于在1770年之前，康德是不是已经为他的批判哲学作着思想准备，则不得而知。不过，很可能是这样的，否则的话，这么多著作密集地出版，也多少让人觉得有些不可思议。大体而言，我们可以说，前批判时期的康德主要关注的是我们头顶上的灿烂星空，因为他这一时期的许多著作都和自然科学有关，如他对月球和地球的研究，他的星云假说对宇宙结构的形成机制的解释等。批判时期的康德主要关注的是我们心中的道德法则，当然也包括认识论问题、政治哲学问题和历史哲学问题等，由于对这些问题的研究是和他的理性批判不可分的，所以，人们把这个时期称为他的批判哲学时期。

有两种伟大的事物，我们越是经常、越是执著地思考它们，我们心中就越是充满永远新鲜、有增无己的赞叹和敬畏——我们头上的灿烂星空，我们心中的道德法则。——康德

● 大体上，我们可以说，康德的三大批判著作《纯粹理性批判》《实践理性批判》及《判断力批判》涉及到人生活的三个主要方面，即真、善、美或者知、意、情。其中，“真”和人的认知活动有关，善和人的意志活动有关，美和人的情感审美活动有关。不过，康德对人的这三种活动的考察是通过先验的方式进行的，也就是说，他要表明，人的认识活动或知识是如何可能的，人的实践活动或道德是如何可能的，以及人的审美活动或者审美判断是如何可能的。这样，我们是否可以说，康德的批判哲学就是对人的这三种精神能力的先验反思？



## 康德的批判哲学

○ 也可以这么讲，不过，要了解康德的批判哲学的内涵，还需要作进一步的分析。

首先，康德的批判哲学当然离不开对传统的形而上学、“独断”的理性主义或“独断”的经验主义的批判。在康德看来，传统的形而上学以及“独断”的理性主义没有认识到理性的局限性，从而把理性无限放大，认为人可以通过理性把握作为本体的、超感性的实在。传统形而上学对理性的这种虚妄的使用是形而上学停滞不前的原因所在，因为这种形而上学的追求并没有给我们提供任何知识，而只是给人们的思想带来了许多混乱和虚妄的东西。不过，经验主义把人的知识的来源完全归结为经验并因此否认普遍有效的知识的可能性这也是不对的。因为，知识除了有经验的因素外，还包含一些先天的因素。极端的经验主义者如休谟以感觉为限而怀疑感觉之外的一切是否存在，这也是不对的，因为在康德看来，虽然超出感觉之外的或者现象背后的自在之物不可知，但我们没有理由否认它的存在，因为这个不可知的存在也是经验得以可能的前提条件之一，没有它对我们感官的刺激，我们的经验材料就成了无源之水。

其次，既然传统形而上学由于对理性的使用范围未加反思就虚妄地使用理性，以致理性做着自己所不可能完成的事情，所以，批判哲学的主要任务就是对纯粹理性进行反思，对它的权限进行划界，使它能清醒地认识自身，并在自己的权限范围内行使自己的职权，而不要僭越自己的职权范围去滥用自己的职权。有了这种清醒的认识，形而上学或理性主义才能从过去的不成熟走向成熟。

第三，为理性划定界限就首先要对理性自身的构成以及它的特征做出先天的认识。就此而言，我们可以说，康德

的批判哲学其实就是一种先验哲学，也就是说，他要独立于经验地对理性自身的性质得出认识。从广义上讲，在康德那里，理性包括狭义的纯粹理性、判断力、知性和感性。通过感性，经验对象被提供给我们；通过知性，对象被我们所思考；通过判断力包括审美判断力和目的论判断力，我们则从纯粹知性过渡到实践理性；通过纯粹理性，我们形成一些先验理念，一方面通过这些先验理念调节我们的认知活动，另一方面也为我们的实践提供信仰的对象。康德的哲学是先验哲学，作为先验哲学，他的三大批判其实是形式主义的，也就是说，他并不考虑我们具体的经验知识如何，也不考虑具体的道德规范如何，也不考虑我们具体的审美趣味如何，相反，他要寻求的是先天的形式规定，借助这些形式规定，普遍有效的知识成为可能，普遍有效的道德命令成为可能，普遍有效的判断力成为可能。



费希特

(1762~1814)，德国古典哲学的重要代表人物之一，主要著作有《全部知识学基础》、《论学者的使命》、《伦理学体系》等。他把人类历史分为五个时期：一是天真无邪的初民社会时期，二是理性权威时期，三是理性解放时期，四是理性认识时期，五是理性艺术时期。在他看来，只有在第五个时期，人类才能自由地享受生命，掌握自己的命运。

● 我总觉得，康德的批判哲学很类似于柏拉图的《理想国》，也就是说，他试图使广义上的理性王国里的各个臣民，如理论理性、实践理性、知性、感性以及判断力各司其职，并由此消除理性王国的不义，成就理性王国的正义。在我的理解中，理性王国的不义就是理性不受约束的独裁与专制所造成的传统形而上学的虚妄与混乱。

○ 这么理解也可以。不过，我们也可以另一种方式来说明康德的批判哲学。打个比方来说，康德就像一个建筑师，他不仅要让整个建筑的各个部分也就是人类的各种能力处在和谐之中，而不能相互越俎代庖，而且要为整个建筑打下坚实的地基。人类的知识、道德、艺术只有建立在这个坚实的地基上，才能获得自己的可能性。不过，与其说康德哲学在为整个建筑打地基，不如



说他是要通过他的批判哲学揭示这个地基，让人们发现这个地基；与其说他在设计这个建筑，不如说他只是对人已经拥有的这个建筑的结构进行澄清，帮助人们能够更有条理地居住在这个建筑当中。由于人们的活动更多的是处在地面上，也就是经验的层次上，所以，人们常常由于对这样的先天的地基缺乏明确的意识而处在无休止的争论中；由于人们经常不明白这个建筑的结构，所以，他们虽然居住其中，却常常走错方向、走错楼道。

康德是个义务感非常强烈并且充满道德热情的人，虽然他的批判哲学有诸多的论题，但我觉得其核心论题就是人的自由以及建立在这种自由基础上的人与人的和谐或者说整个人类的和平。例如，康德所说的“实践理性”的绝对命令有三条，也就是，第一，“不论做什么，总应该做到使你的意志所遵循的准则同时能够成为一条永远普遍的立法原理”<sup>①</sup>；第二，“你的行动，要把你自己人身中的人性，和其他人身中的人性，在任何时候都同样看做是目的，永远不能只看做是手段”<sup>②</sup>；第三，“每个有理性东西的意志的观念都是普遍立法意志的观念”。其中，第一条强调，你的道德准则也同时应该是对所有人都普遍有效的道德准则；第二条强调，人们不仅应该维护自己的也应该维护所有人作为人的尊严；第三条强调，你的道德准则或意志观念应该基于实践理性的诉求，而不能建立在一切功利性的动机之上，也就是，你应该“道德自律”。很显然，通过实践理性的绝对命令并借助人服从绝对命令的意志自由，康德想要建立一个道德理想国，在这个理想国中，人与人由于拥有共同的意志准则而最大限度地达到和谐相处，不但不会彼此伤害，而

<sup>①</sup>康德著，关文运译：《实践理性批判》，广西师范大学出版社2002年版，第17页。

<sup>②</sup>康德著，苗力田译：《道德形而上学原理》，上海人民出版社1986年版，第81页。

注意你自己，把你的目光从你的周围收回来，回到你的内心，这是哲学对它的学徒所提出的第一个要求。哲学所要谈的不是在你外面的东西，而只是你自己。——费希特《知识学引论第一篇》

且也会彼此尊重、休戚与共。康德的道德理想国落实到政治上就是康德所说的“永久和平”。在他看来，只要人服从实践理性的命令，永久和平就会自行来临，也就是说，只要国家和国家之间把尊重公共权利和国家权利当成无条件的绝对命令，永久和平就不是虚幻的理想，而是有充分根据和希望的。由于道德理想国和政治上的理想世界之间的这种关系，所以，康德把让政治和基于自由的义务道德共存在的政治家称为道德政治家，并认为这样的政治家才是真正的政治家。

● 看来，康德批判哲学的最高目的应该是要确立人自身的各种能力的和谐、人与人的和谐以及整个世界的和谐的条件。他的批判哲学是个庞大的体系，我们不可能在此面面俱到地进行讨论，那就让我们把话题集中在他的第一批判也就是《纯粹理性批判》上吧。康德在这本著作的第一部分《先验原理论》中把时间和空间归结为人的先天的感性直观形式，这让很多人困惑，因为人们一般都认为，时间和空间是客观存在的。为什么康德的观点会和过去以至现在的人们的观点相反呢？

### 时间和空间是两种先天的感性直观形式

○ 要回答这个问题，我们先看看康德是如何发现人所具有的这两种先天的感性直观方式的。康德说：“在先验感性论中，吾人第一须从感性中取去悟性由其概念所思维之一切事物，使感性单独孤立，于是除经验直观以外无一物留存。第二吾人须从经验直观中取去属于感觉之一切事物，于是除感性所能先天的唯一提供之纯粹直观及现象之纯然方式以外，无一物存留。在此种研究途径中，将发见有两种感性直观之纯粹方式，用为先天的



知识原理，即空间和时间。”从这段话中，我们可以看出，在康德这里感性对象包含三个层次：一是悟性概念，也就是知性范畴。二是感性的直观形式，也就是时间和空间。三是纯粹的感觉内容。我们一般对对象的经验是由这三种成分复合而成的，并且，在实际的经验当中，三者是无法区分的。我们只是通过反思的方式才能对这三种成分做出区分。例如，当一棵树在感性直观中被给予我们的时候，如果我们在树的变化过程中，如随风摇摆、生长或逐渐枯干，仍把树当成一个不变的实体的时候，我们就是利用知性的范畴“实体”来对我们感性直观中多变的树的各种内容进行统一，也就是说把它们统一到一个实体“树”当中。“树”一旦被当成在其表象变化中不变的实体，我们就能把“树”客观化了，从而能对“树”进行思考。康德又把这种被范畴化（在这里就是被理解为“实体”）的“树”成为现象。如果我们抽去这个“实体”范畴，只关注“树”如此在我们感性直观中的所予，这时，“树”就是借助我们的感性直观形式所给予出来的“显现”。显现是没有被范畴化的现象，而现象就是范畴化的显现。作为“显现”的树是在我们的感性直观中被给予的，这样的“树”只是表象，而不是“树”本身。因为，按照康德的说法，我们人所能经验到的只是在我们的感性直观中被给予的表象，而永远不可能经验到“物自身”，因为“物自身”是超感性的，它只是刺激我们的感官造成我们的感觉，我们所能直观到的只是它的“显现”，而不是“它本身”。“显现”既然不是物自身，说明从“物自身”到“显现”已经发生了某种我们所不知道的变化，因为我们无法知道“物自身”，也就无法知道具体的变化是什么。不过，我们却知道肯定发生了变化。原因在于，“显现”一方面含有“物自身”刺激我们的感官所形成的感觉，另一方面也含有我们自身赋予它的先天形式即空间和时间。在经验直观中，



谢林

(1775~1854)，德国古典哲学的重要代表人物之一。主要著作有《世界灵魂》《先验唯心论体系》《哲学与宗教》等。他在批判康德和费希特哲学的基础上，创建了自己的“同一哲学”，认为自我和非我、主体和客体都发端于“绝对同一性”，即作为宇宙本原的无差别的精神力量。

这两者是结合在一起无法区分的；只有当我们抽去一切感觉内容，如形状、颜色等，我们才会在纯粹直观中发现纯然的时间和空间。在此，康德区分了感性直观和纯粹直观。感性直观是经验直观，离不开“物自身”对我们的感官的刺激，而纯粹直观则是独立于经验的先天直观，因为时间和空间就是感性不依赖于“物自身”的刺激通过纯粹直观而直接提供给我们的表象形式，感性正是通过这种表象形式来表象感觉材料的。反过来说，凡是不能进入这种表象形式的东西都不能作为显现呈现给我们，也因此而无法为我们所知，因为“作为显现给予我们”是我们认识对象的本源的前提。

● 虽然我们通过“纯粹直观”直观到纯粹的时间和空间，为什么就一定要由此得出时间和空间是感性的直观形式而不是像事物的颜色或形状一样是作为表象的事物的存在形式呢？比如，我眼前的这种桌子不是占据着某个独立于我的空间吗？白天和晚上不是在时间中交替着吗？难道这种纯粹的时间和空间不是我们对客观的感性世界进行抽象的结果？康德说，感性给予我们的只是表象，而不是物自身，这容易理解。但要说时间和空间是先天的感性直观形式，这是很令人费解的。

○ 站在康德的角度，也许我需要换个角度来给你解释这一点。例如，人的视力有好有坏，听力有强有弱。视力差的人看到的现象是模糊的，而视力好的人看到的现象就是清晰的。同样，听力好的人能听到细微的声音，而听力差的人却听不到。从这些例子中，我们至少可以知道，对某个人来说，他的视力的好坏，听力的强弱直接关系到他所经验的对象的显现。由于他只能通过他的视力来见到对象，就此而言，对象在视力之外到底是什么样子你是永远也无法知道的，你所看到的只是在你的视



力条件下所呈现出来的对象。由此，对象如何显现也与你的视力有很大的关系。就此而言，你的视力的好坏就是你经验对象时的先天因素。再例如，如果我们把你不戴墨镜时所看到的一切事物称为“物自身”，而把你通过戴紫色墨镜而看到的对象称为显现的话，那么，很显然，在对象的显现中所呈现出的紫色统一性就是由你戴墨镜造成的，而不是物自身本身所固有的。就此而言，紫色就是显现中的先天因素。当然，这只是个比喻的说法，因为无论你戴墨镜还是不戴墨镜，从人的意识看，都是显现。不过，这可以帮助我们设身处地理解康德所谓的先天因素是什么。

● 不过，康德似乎是反对这种例证的，在他看来，说酒味不是酒的客观因素而是人的味觉赋予的，至少因人的味觉而异，这是不充分的例证。因为这些只是物自身刺激人所造成的感觉，而不是先天的和客观的直观表象。

○ 是这样的。因为对康德来说，视力、听觉和味觉都是因人而异的。它们不能产生任何对象知识，也不能引申出先天综合命题，所以，不能把它们称为先天者和客观者。刚才我们只是想通过这样的例子解释一下康德所谓的先天因素。就空间和时间而言，康德想表明，一方面人能先天地不依赖于经验而直观到纯粹的时间和空间——就此而言，时间和空间是先天的，另一方面人正是借助时间和空间这种先天的直观形式表象对象的。如果我们把时间和空间理解为人所具有的先天坐标，作为表象的感性对象都是在这个坐标中显现并获得自己的规定性的，也许这样比较好理解了。

● 为什么说时间和空间是人所具有的先天的坐标呢？

○ 我们知道，感性对象的时间性和空间性是通过人的时间意识和空间意识呈现出来的。而人的时间意识离不开记忆、当下的感知和期待，人的空间意识离不开人的空间



哲学虽然够得着最高的东西，但是看来它只能把少数人带到那里去。艺术是把所有的人、把是人的人都能带到那里去的，也就是说，它能使人人都认识最高的东西；这就是艺术的不可磨灭的特色，这就是艺术的奇迹。——谢林

感。例如，如果人没有记忆的话，事物的变化就不能作为表象显现出来，因为，只有发生的事情被人所记忆，人才会意识到事物的先后变化。就此而言，事物在时间中的变化作为表象是以人的时间意识为前提的。同样，感性对象之间的空间关系也是以人的空间意识为前提的。比如在人的空间意识中，事物呈现为远的、近的、大的或小的。没有人的这种空间意识，事物就不会以如此这般的空间顺序显现出来。很显然，在显现中，事物的这种空间顺序是和人的空间意识相关的，而事物的前、后继起关系是和人的时间意识相关的。这样，纯粹的感觉就通过人的空间意识和时间意识变成“显现”，也就是被秩序化或者条理化的感觉。或者说，作为纯粹的感觉是杂多，而作为表象的显现则是条理化和秩序化。这就好像通过把感觉放在时间和空间的坐标上，这些纯粹的感觉有了自己的时间位置和空间位置一样。在我们看来，康德似乎没有说明，我们之所以能先天地直观到纯粹的空间和时间表象，恰恰就是以我们先天的空间意识和时间意识为前提的，因为这种纯粹的空间和时间表象就存在于我们的意识之中。既然我们先天地具有时间意识和空间意识，那我们所经验到的一切都必然要打上时间意识或空间意识的印迹，就像戴上紫色墨镜一切外物都会呈现出统一的紫色一样。反过来说，凡是无法在我们的时间意识和空间意识中直观地显现出来的东西，就属于非表象的、超感性的东西，也就是“物自身”。康德就说：“空间中现象之先验的概念，乃批判的使人警觉凡空间中所直观者绝非物自身，空间非属于物自身为其内部的性质之一类方式，对象自身绝非吾人所能知，凡吾人所称之为外的对象，只为吾人之感性表象，而空间即此感性表象方式。”从这段话中，我们得知，康德之强调时间和



空间的先天性，主要是为了说明在这样的时间和空间中展开的一切都只是表象而不是“物自身”。

● 这样说来，显现的条理化和秩序化不是物自身通过感官呈现给我们的，而是我们的感性赋予显现的？

○ 是这样的，这就是康德所谓的“哥白尼革命”的内涵之一。传统的认识论认为，人的认识要正确，必须与对象自身相符合。但在康德看来，由于我们永远也无法经验到“物自身”——因为我们永远处在意识的“内在性”当中，而“物自身”始终是相对于意识而言的“外在性”，也就是说，它或它们永远处在意识之外，所以，我们也就永远无法知道自己的认识和感觉是否符合“物自身”。要解决认识论上这种“外在性”和“内在性”的绝对对立，只有放弃“外在性”，也就是说不再徒劳地寻求“内在性”的认知与“外在性”的“物自身”的一致，而必须另辟蹊径，也就是说，只在“内在性”中讨论认知的可能性问题。因为唯有在内在性当中，我们才不会陷入逻辑上的尴尬处境。试想一下，如果我们说“如此这般的东西是红的”，不是因为它本身（外在性）是红的，而是在我们的感性直观中它就显现为如此这般的和红的，那么，我们就不会有任何逻辑上的矛盾，因为所谓的感性认识只不过是我們对自己意识内的东西的一种描述而已。命题和命题所要描述的显现都处在“内在性”当中。不过，一旦我们从“内在性”上看待对象，这就说明，对象由于“内在化”于意识面前而发生了一些变化。只要我们知道导致变化的一些先天因素，我们就能先验地知道，作为显现的对象只具有经验的实在性，而不具有自在的实在性。

为了解决这种内在性和外在性相冲突的矛盾，康德提出，不是人的认识和意识符合对象，而是认识对象或感性对象符合人的意识。换句话说，认识对象和感性对象所具有的规定性是人通过自己的感性直观形式和知性范畴赋予它的。

就此而言，主体在认识中就不是纯粹消极的接受者，像镜子一样单纯地而又原封不动地反射外在对象，相反，主体是积极的建构者，也就是说，无论他在直观对象还是认识对象时，就已经把人先天所具有的感性直观形式和知性范畴赋予了对象或者赋予了经验材料。如果不以感性的先天直观形式为中介，对象就不能被给予我们，如果不以先天的知性范畴为中介，对象就不能被我们所认识。当我们直观对象时，或者当我们认识对象时，我们就已经把这些形式或范畴赋予了对象。就此而言，这种赋予不是我们的一种有意识的行为，而是发生在我们身上的一个必然性事件。当康德把感性的直观形式和知性范畴称为先天的时，他除了要表明它们是独立于经验的之外，还要表明的一点，就是它们具有绝对的必然性和普遍性，也就是说，它们必然要在所有认识者身上起作用。也就是说，无论是谁，只要进行表象和认识活动，他就已经赋予对象以时间或空间的形式，就已经让对象按照知性范畴的要求作为现象呈现。

不过，需要说明的是，康德的“哥白尼革命”并不意味着，人的意识可以创造经验对象，也不意味着“物自身”可以被还原为人的意识构造。它只是意味着，对象如此这般地向人显现或如此这般地被人认识是与人的意识分不开的，也就是说，是与人的感性和知性的先天结构分不开的。黑白照相机只能拍出黑白照，彩色照相机还能拍出彩色照，如果我们把照片比做表象的话，它们对事物表象的不同，就在于它们的结构和照相原理不同。反过来说，凡是被它们所拍摄到的风景，必然都会受到它们的各自结构和原理的限制。也就是说，那些照片至少就它们是同样原理和结构的照相机拍出来的并因此有共同之处这一点上是一样的。康德所谓的“先验原

密纳发的猫头鹰等到黄昏到来，才会起飞。  
——黑格尔《法哲学原理》



理”对感性对象和认识对象起的影响就类似于照相机的结构和原理对照片所起的影响。当然，无论如何，照相机的类比中无论是作为表象的照片还是作为“物自身”的实际风景都始终处在现象界之中，而在康德那里，我们对“物自身”从根本上是一无所知的。因为，在我们和“物自身”之间存在着一条绝对的界限或者永恒的鸿沟使得我们永远也无法超出这个界限或者跨越这道鸿沟。

● 有关先天的感性直观形式时间和空间，你已经说了。它们对物自身对我们感官的刺激效果作了首次整理或者说首次进行了条理化，由此就形成了感性对象。在此基础上，先天的知性范畴又要对感性对象或我们通过感性直观得来的经验材料进行第二次综合。那么，康德是如何发现先天的知性范畴的呢？

### 先天的知性范畴和后天的经验概念

○ 刚才我们说过，通过知性，感性对象才能被我们所思考，这是因为，就感性对象而言，它们都是具体的显现，并且是绝对的具体。绝对的具体是无法被表述和认识的，除非我们赋予它们一种普遍性，它们才能进入我们的思考，而知性范畴就是要赋予感性对象以普遍性或者对其作进一步的综合。通过范畴的普遍化和综合，感性对象就成为被范畴化的东西而进入到我们的思想当中并被我们所思考。在康德看来，知性对对象的思考就体现在我们通过知性所作的判断当中，因为去思考就是去下判断。从逻辑上讲，由于判断的形式和类型都是固定的，而每一种判断形式都是由一个概念决定的，这样，通过对判断形式及其逻辑类型的考察，我们就能发现与之相对应的知性范畴。反过来说，由于知性范畴是先天的，所以，由这些范畴所决定的判断的逻辑



费尔巴哈

(1804~1872)，德国哲学家，主要著作有《基督教的本质》《未来哲学原理》《宗教的本质》等。他的唯物主义是马克思主义哲学理论的主要来源之一。他认为，神的本质是人的本质的异化，人们应该把对神的爱变成对人的爱。

形式和逻辑类型也是先天的。先天的知性范畴和先天的判断形式构成知性的先天结构，知性正是以此结构为前提对对象进行进一步的综合与整理的。这里，知性的先天结构体现出的就是我们思维的先天机能。也就是说，我们的思维必然要通过它的先天结构去思考对象，或者，经验对象只有被放在我们的先天结构中才能被思考。

在康德看来，如果抽去判断的经验内容，我们就会发现12种知性先天具有的纯粹的判断形式。他把这些判断形式分成四类。从量上看，有全称判断、特称判断和单称判断，与之相应的知性范畴分别为总体性、复多性和单一性；从质上看，有肯定判断、否定判断和不定判断，与之相应的知性范畴有实在性、否定性和限定性；从关系看，有直言判断、假言判断和选言判断，与之相应的知性范畴有实体性、因果性与共存性；从样式看，有或然判断、实然判断和必然判断，与之相应的范畴就是可能性、存在性与必然性。康德把这种对知性的先天范畴、其应用范围及其客观效力的研究称为先验逻辑。先验和先天的区别就在于，先验的知识仍属于先天的知识，但并不是所有先天的知识都属于先验知识。例如，几何学是先天知识，但它并不是先验知识，只有涉及到知识之先天的“何以可能”以及这种可能性条件“为何”的知识才能称为先验知识。由此可见，在康德这里，只有他通过对知性的先天结构及其先天范畴的研究所获得的知识才能称为先验知识。

● 康德所说的先天范畴和我们一般的经验概念如“人”“桌子”等有什么区别呢？

○ 在康德那里，知性范畴是先天的、纯形式的，而经验概念是后天的、含有经验内容的。也就是说，经验概念是从经验中抽象概括出来的，而知性范畴不是从经



验中抽象概括出来的，而是根源于我们的先验自我的本性。例如，在康德这里，“实在性”是范畴，“时间”“空间”是纯粹的感性形式，“运动”则是经验概念。虽然我们都是通过词语来言说它们的，但它们的逻辑地位并不相同。

● 在感性直观中，当“物自身”刺激我们的感官时，它们所造成的效果就自动地被我们的先天的感性直观形式所规定并由此形成我们的感性表象或经验。这是一个先天的感性直观形式的“外化”过程。也就是说，我们的直观形式通过感性对象的“显现”而“显现”出来。我们是否可以说，在知性思考中，先天的知性范畴对感性表象或经验的思考是一个“内化”的过程。在这个过程中，通过知性范畴，感性对象从感性的“绝对的具体”变成了逻辑上的“抽象的具体”。由此，我们才能对之进行思考。那么，这个过程是如何可能的呢？毕竟，前者属于概念范畴，而后者属于经验或者说“显现”方面。

○ 其实你的问题就是如何在知性和感性之间建立联系的问题。在康德看来，把纯粹的知性范畴和具体的感性对象联系起来的就是想象力。想象力介于知性和感性之间，它既不像知性范畴是纯粹形式的，也不像感性对象那样是绝对具体的，因为它可以产生图式。图式与感性对象相比是普遍的，而与知性范畴相比又是具体的，这样，它就在知性和感性之间架起了一座桥梁。例如，实体范畴的图式是变化中不变的东西；按照这个图式，我们就可以把实体范畴应用到感性对象身上，如把“张三”称为实体，无论张三生活中有多少变化，我们说他都是同一个人，对他“是同一个人”的理解就是通过实体范畴对“杂多”的张三的综合，也就是说，使他变成了一个统一体。在此，张三之所以是一个统一体，是我们通

这利己主义，为自己发明出天堂，为别人却发明出地狱；为自己发明出自由，为别人却发明出奴役；为自己发明出享受，为别人却发明出制欲。——费尔巴哈

过实体范畴对它进行规定的结果。这就是康德所说的“对象”要与“范畴”相符合，而不是范畴与“对象”相符合。也就是康德所谓的主体对对象的“建构”。

● 照此推断，主体不仅要建构对象，还要建构对象之间的关系。

○ 是这样的。范畴不仅要把感性对象范畴化而使之变成经验实在或客观对象，而且范畴的使用规则所构成的先天原理也要把杂多的现象条理化以使对现象的规律性研究成为可能。例如，独立于经验，我们就知道，空间中的任何对象都有“量”的规定性和“质”的规定性——这是必然的，尽管不通过经验，我们就不可能知道，具体事物的量是多少、质是什么；独立于经验，我们就先天地知道，任何变化都有原因——这是必然的，尽管我们对变化的原因可能还不清楚；独立于经验，我们就知道，万物（感性直观的所有现实的和可能的对象）都处在普遍联系和相互作用当中——这是必然的，尽管我们对具体事物之间的联系到底是什么可能还一无所知。很显然，先天原理作为普遍性和必然性法则，引导着我们的经验研究。例如，如果没有万物都有其因，万物都相互联系作为先天的指导法则，自然科学的研究就是不可能的，因为自然科学就是要探究事物的原因及其相互之间的联系，如果因果关系和普遍联系法则不成立，自然科学就失去研究的基础了。

● 就因果关系而言，休谟认为，一方面说一切变化都无原因和一切变化都有原因并不产生逻辑矛盾，另一方面我们由于不可能经验到所有事件及其原因，所以，我们也无法断定，一切变化都有原因。从具体的“因果关系”看，即使我们过去知道一个事情是另一个事情的原因，我们也无法知道在将来它们仍会存在这种因果关系。由此他得出结论说，事物之间的因果联系以及因果联系法则本身只是人



们的习惯性联想，而不具有必然性。康德的观点显然是对休谟观点的反驳。

○ 是这样的。康德承认，单纯通过经验，我们的确无法证明一切变化都有原因。也就是说，我们不可能从经验中得出任何具有必然性和严格普遍性的法则。既然如此，具有必然性和严格普遍性的法则包括任何变化都有原因，必然是人们先天知道的。

● 或许康德是把人们基于信念的东西当成了先天的东西并赋予了它们以必然性和严格的普遍性。

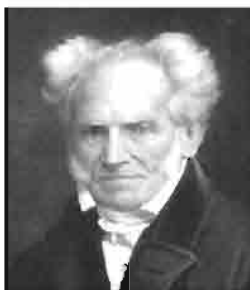
○ 也许吧。但康德显然是想借此反对休谟的经验主义怀疑论。因为，如果休谟的怀疑论成立的话，人们就不可能获得具有普遍性和严格必然性的知识。

### 先天综合命题

● 说到知识，康德曾认为真正的知识应该是由先天综合命题构成的体系。康德提出的先天综合命题对传统的命题类型划分是一个挑战。

○ 是的。康德之前，人们把判断分为先天分析判断和后天综合判断。分析判断的主词和谓词之间存在着必然联系，但它却不能给我们提供新的信息，因为，它的谓词包含在主词的定义中。后天综合判断能给我们提供新的信息，但它的谓词和主词的关系却是偶然的，需要根据经验的变化加以调整。康德在否定了后天分析判断的可能性后，认为还存在着先天综合判断。这种判断的特征就是：一方面它是先天的，因为它的主词和谓词之间存在着必然性联系，另一方面，它是综合的，因为它能给我们提供新的信息而不是在同义反复。例如，“两点之间直线最短”，在康德看来，就是先天综合命题。因为，一方面这个命题是综合的，因为从两个





叔本华

(1788~1860)，德国哲学家，唯意志主义哲学的创始人，曾任柏林大学讲师。离职后，曾四处游历并从事写作。他认为，世界是意志的世界，也是表象的世界。由于生存意志是无法彻底满足的欲望，所以，人生更多的是痛苦和挣扎。

“点”的定义中分析不出“直”这个质，也不能从“直线”的定义中分析出“最短”，另一方面这个命题也是先天的，因为它不是通过经验直观而是通过纯粹直观得来的。

● 康德曾把数学命题和自然科学命题当成先天综合命题，并由此认为数学知识和自然科学知识具有普遍的有效性。这一点我一直不太理解。因为，一方面，像几何学中的命题，如两条平行线永不相交、钝角大于直角等都是从概念就可以分析出来的命题，另一方面，像自然科学中的一些理论也不断随着认识的深入而不断修改自身，它们并不是普遍必然的。也就是说，在数学中，也有先天分析命题，而在自然科学中，也有后天综合命题。康德怎么会把这两门科学当成由先天综合命题构成的系统呢？怎么会认为两者都具有普遍的有效性和必然性呢？

○ 你的观点其实是对康德观点的一种误解。一般人读《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》时，常常会觉得，康德是从先天综合命题的可能来说明数学以及自然科学的可能性的。但需要注意的是，康德从来没有说过所有的数学命题和自然科学命题都是先天综合命题，因为康德也承认，并不是所有的数学命题和自然科学命题都是先天综合命题，他只是说“纯粹”数学和“纯粹”自然科学的命题必然是先天综合命题。这一点很重要。康德所谓的纯粹数学就是以先天的感性直观形式即时间和空间为可能性条件、建立在纯粹直观的基础上并因此不包含任何经验内容的先天综合知识，如同一个平面上方向不同的三条直线能构成一个三角形， $34 + 12 = 46$ 等。康德所谓的纯粹自然科学是指以先天的知性范畴为可能性条件、出自理智的纯粹源泉并因此不包含任何经验内容的先天综合知识，如“一切变化都有原



因”“自然具有统一性”等。在康德看来，纯粹数学涉及感性的纯粹形式——这种感性形式先行于对象的实在现象，并在现象中首先使对象在事实上成为可能。纯粹自然科学涉及可能经验的原理——作为普遍的自然法则，可能经验的原理是人综合自然的先天原理；在此意义上，我们可以说，正是人类主体的先天综合赋予自然以规律或法则。这就是康德所谓的“人为自然立法”。需要补充的是，我们要把经验的自然法则和普遍的自然法则区别开来，前者以个别知觉为前提，具有或然性，而普遍的自然法则和知觉经验无关，而是理智赋予自然界的先天法则。

● 那康德所说的“自然”和一般唯物主义所说的“客观世界”有什么区别呢？

○ 康德曾问：“自然界本身是怎样可能的？”这个问题对唯物主义者来说是可笑的，因为对唯物主义者来说，没有人类之前自然界就已经存在了，自然界本身就具有它自身的现实性。这样说当然也没有错。不过，考虑到康德的先验哲学的内涵，我们应该把康德所说的自然界理解为作为人的感性直观对象的自然界和作为人的认识对象的自然界。对康德来说，从质料上讲，作为感性直观对象的自然界不是“自在之物”——作为“自在之物”的自然界人永远也无法知道，而是“自在之物”刺激人的感性、感性再以它特有的先天的直观形式对这种刺激加以规定的可能的现象总体；从形式上讲，作为认识对象的自然界，也就是作为合乎普遍性法则的自然界则是先验“统觉”以知性的先天范畴和先天原理进行统一综合的结果。由此可见，无论是作为现象总和的自然界还是作为合乎普遍性法则的自然界都打上了先验主体的烙印，或者说都有主体性参与其中，而不是纯粹自在

倘使人的观念是一种罪行，人的诞生是一种惩罚，人的生命是一种苦役，人的死亡是一种必然的话，人有什么地方值得骄傲呢！——叔本华



尼采

(1844~1900)，德国哲学家，诗人，曾任巴塞尔大学教授，1889年因精神分裂症被送精神病院，1900年于魏玛去世。他认为，苏格拉底以来，西方的精神生命力在逐渐衰退，为此，他提出“重估一切价值”，把“超人”视为人的理想。

的、和主体无关的自然界。

● 这么说来，无论是感性直观形式还是先天的知性范畴都适用于康德意义上的自然界，而不适用于超感性的自在之物？

### 形而上学何以可能

○ 是的。这就是康德和传统形而上学不一样的地方。在康德看来，传统形而上学把只能适用于作为可能经验的自然或作为现象的自然的知性范畴用于对自在之物的认识，这是独断的和虚幻的做法。因为知性范畴和先天原理只对经验对象和感官对象有效，它们不可能给我们提供有关超感性的实在也就是自在之物的任何知识。如果我们把形而上学当成能给我们提供有关超感性的实在的知识的科学，那么，这种形而上学就是不可能的。除了知性范畴之外，纯粹理性对无条件的统一性原理的寻求还使它形成了这样一些理念，如灵魂理念、世界理念、上帝理念等。其中，作为永恒实体主体的灵魂理念代表着所有概念思维的无条件的统一性，作为因果现象总体的世界理念代表着所有经验对象无条件的统一性，作为绝对完美的存在的上帝理念代表着一切存在包括世界和灵魂的无条件的统一性，也代表着最高的目的和最高的善。本来，这些绝对理念是由纯粹理性自身造成的，但纯粹理性却认为它们代表着“自在的存在”并渴望通过知性原理去认识这样一些“自在的存在”。纯粹理性认识不到自己的局限性，试图越过现象去认识自在之物——这种做法注定是要失败的，如果它偏要这样做，只能在先验幻象中陷入逻辑上的二律背反当中。

● 既然康德说自在之物不可知，我们又如何知道上



帝、世界和灵魂是超感性的自在之物呢？

○ 康德从来没有说上帝、世界和灵魂是自在之物，这三者只是纯粹理性在寻求绝对的、无条件的统一性原理时产生的一些先验理念。就它们作为先验理念而言，它们是纯粹主观性的，但旧形而上学却认为这些先验的主观的理念其实代表着自在存在的本体，并因此把这些先验理念误当成实在的“本体”加以研究，比如论证上帝的存在，论证灵魂不朽等。在康德看来，由于在我们的感性直观和经验当中，从来都没有显现过至高无上的上帝、作为总体的世界和作为不变的实体的灵魂这样的对象，此外，我们也没有理智直观的官能去无条件地直观到它们，所以，从根本上说，我们根本不知道到底有没有上帝，到底有没有世界、到底有没有不朽的灵魂等，我们所具有的只是“上帝”“世界”和“灵魂”这样一些先验理念。如果我们把它们当成实在的本体，那只是我们的纯粹理性给我们制造的一种先验幻象。康德对纯粹理性的批判就是要让它清醒过来，认识自己的局限性，而不要无限地自我膨胀以至于生活在幻觉中。

● 那这是否意味着形而上学是不可能的？

○ 如果我们对形而上学的理解是指传统的形而上学，那么，形而上学的确是不可能的，也就是说，那种想给我们提供有关本体的知识的形而上学是不可能的。因为这种形而上学把只能应用于现象界的知性原理用于对纯粹理性所误以为存在的上帝、世界和灵魂这样一些“自在之物”的思考，但这种思考由于是建立在先验幻象的基础上，所以，它是不结果的花朵，不会给我们提供任何确定而普遍有效的知识。

● 难道传统的形而上学就没有任何积极的意义了吗？

强有力的人心怀感激的理由是这样的：他的恩人似乎通过善行，侵占了这个强有力的人的领域，自己挤了进去，现在作为报答，强有力的人通过感激的行为，重又侵占了那位恩人的领域。这是一种比较温和的复仇形式。——尼采《人性的，太人性的》



克尔凯郭尔  
(1813~1855)，丹麦哲学家、基督教思想家，存在主义的先驱。他批判黑格尔的理性主义哲学，认为个体的存在才是真正的存在，并因此强调人通过自由选择达到自我实现。在他那里，自我实现意味着通过信仰不断超越自身而走向上帝，只有在对上帝的关系中，自我才能克服自己的有限性，达到有限与无限的统一。

○ 不是的。在康德看来，形而上学倾向是纯粹理性的天性，纯粹理性的过错不在于它有这种天性，而在于它对自己的这种天性缺乏清醒的认识。事实上，如果纯粹理性不陷入到先验幻象当中，而是把这些先验理念当成一种人们为之奋斗的理想目标，这些先验理念就有其积极的作用，那就是，它们可以调节人们的理论活动，激发人们不断去探索。

此外，这些先验理念虽然无法被证明、被认识，但它们对人的实践活动仍起着非常重要的作用。也就是说，就纯粹理性的理论功能而言，它所制造的这些先验理念是没有相应的认识对象并因此是虚幻的。但是，如果我们在实践中假定上帝存在、意志自由和灵魂不朽等是“真有其事”，也就是说对其加以信仰，这些理念就会在我们的道德实践中发挥积极的作用。康德认为理性有双重功能，那就是理论功能和实践功能，理性的理论功能面对的是科学的世界也就是现象界，理论的实践功能面对的则是道德世界也就是以人们的信仰为前提的本体界。在现象界，理性为自然立法，而在道德界，理性又为道德立法；在科学领域，人无法证明人是自由的、灵魂是不朽的、上帝是存在的，但在道德领域，人们却在自己的道德意识中对这些加以信仰，也就是说，把它们当成自在存在的事实加以接受。由此可见，康德在认识领域扬弃了形而上学和本体论，却在道德领域赋予其存在的价值和意义，那就是为人的信仰提供方向和目标、为道德确立基础。

● 刚才我们说的形而上学是传统意义上的形而上学，形而上学在康德那里是否还有其他的内涵？

○ 是的。康德认为，旧形而上学是一门伪科学，或者说，它要给我们提供科学的知识是不可能的，但因此



之故而让人们放弃形而上学研究也是不可能的。他说：“人类精神一劳永逸地放弃形而上学研究，这是一种因噎废食的办法，这种办法是不能采取的。世界上无论什么时候都要有形而上学；不仅如此，每人，尤其是每个善于思考的人，都要有形而上学，而且由于缺少一个公认的标准，每人都要随心所欲地塑造他自己类型的形而上学。至今被叫做形而上学的东西并不能满足任何一个善于思考的人的要求；然而完全放弃它又办不到。这样一来，就必须试探一下对纯粹理性本身来一个批判；或者，假如现在已经有了这样的一种批判，那么，就必须对它加以检查并且来一个全面的实验。因为没有别的办法比满足这一纯粹是求知的渴望更为迫切的需要了。”康德本人仍相信科学的形而上学是可能的。不过，在他看来，这样的形而上学迄今为止还从未实现过，至于他的批判哲学也只是为这样的形而上学的实现创造条件而已。既然科学的形而上学至今还没有存在过，所以，我们也就难以知道它的成果究竟为何了。

当一只蜘蛛把自己从一个固定的点往下抛进自己结的网中时，它看见自己面前是一个空荡荡的空间，它在其中找不到任何立足点，而它却劳累过度。我的情形也与它一样：我的面前仍是一片空荡荡的虚空，我却被自己身后的一个结果推动着。这种生活周而复始，令人惊骇，不可忍受。——克尔凯郭尔

## 第八讲

# 面向事情本身： 舍勒与胡塞尔现象学的不同道路

[内容提要] 没有现象学，20世纪的欧洲大陆哲学是不可想象的一舍勒对胡塞尔的批判—胡塞尔现象学的本质直观与先验还原—舍勒首先把现象学当做一种面对世界的崭新态度而非方法，认为现象学是人类心灵的自我更新—舍勒的实践情怀使他迅速把自己的现象学态度转向与事实的直接交往中—胡塞尔始终为现象学理论本身的问题所困扰，所以，他要不断地纠缠于对作为严格科学的哲学的建构上

● 这一讲，我们要谈一谈在20世纪很有影响的一种哲学思潮，那就是现象学。胡塞尔的现象学对其他思想家的影响是非常巨大的，例如海德格尔、伽达默尔、舍勒、梅洛·庞蒂等都受到了现象学的巨大影响。可以说，没有现象学，20世纪的欧洲大陆哲学就是不可想象的。不过，由于受现象学影响的思想是如此纷杂，我们不可能面面俱到地谈到每位哲学家的现象学思想，而只能选出两个很有代表性的人物，那就是胡塞尔和舍勒。其中，胡塞尔是现象学的创始人，而舍勒却把现象学应用到各个领域当中，是现象学的最大推广者。例如，他曾就哲学、伦理学、政治学、神学乃至美学、人类学、知识社会学方面的问题写了大量的现象学著作，对



现象学在欧洲大陆乃至世界范围内的传播作出了不可磨灭的贡献，因此之故，他有“现象学的施魔者”之称。

## 舍勒和胡塞尔

○ 据我所知，在第一次世界大战前后，舍勒在现象学界的声誉仅次于胡塞尔。但就是这样一位伟大的思想家，却落得了一个生前辉煌、死后寂寞的命运，因为第二次世界大战后的好长一段时期里，有关舍勒的专门研究寥若晨星。研究舍勒的专家，美国学者弗林斯认为，造成这种状况的原因有两个：一是由于其犹太血统，舍勒的著作在二战期间曾被纳粹列为禁书。此外，二战后经费的短缺也使他著作全集的出版工作进展缓慢。所以，研究者难以获得他的第一手资料。与此同时，海德格尔、萨特、梅洛·庞蒂等现象学的代表人物正如日中天，并吸引一大批研究者的视线。二是舍勒本人仅在1911~1914年写了两篇专门论述现象学的文章，除此之外，他的现象学思想只是散见于他的各种著作中。这也从客观上影响了人们对他的现象学的重视。

● 不过，这一切并不能构成我们忽视他现象学的理由。事实上，舍勒现象学的累累硕果，即他的价值现象学、情感现象学、宗教现象学等，作为20世纪具有独创性的思想遗产，随着他著作全集的出版，已愈来愈受到人们的重视。而胡塞尔早在生前就因其转向先验唯心论而失去了大批追随者；时至今日，他的先验现象学仍面临着许多难以克服的问题，几近陷入死胡同。现象学在舍勒本人与胡塞尔本人身上的不同命运颇令人深思。

○ 让我们还是从两人的关系谈起吧。舍勒并非胡塞尔的学生。他和胡塞尔相识于1901年。当时，舍勒一直



胡塞尔

(Edmund Husserl, 1859~1938)，现代德国哲学家，现象学的创始人，犹太人后裔，1881年获得博士学位，先后在德国多所大学任教，后在弗莱堡病逝。其主要著作有《逻辑研究》、《作为严格科学的哲学》、《笛卡儿的沉思》、《欧洲科学的危机与先验现象学》等。他的现象学侧重于研究意识本身，认为现象学精神就是“回到事物本身”。



摆脱一切迄今为止通行的思想习惯，认识和摧毁那类通行思想习惯借以限制我们思想视野的理智束缚，然后以充分的思想自由把握住应当予以全面更新的真正哲学问题，这样才有可能达到向一切方面敞开的视野。——胡塞尔《纯粹现象学通论》

对康德所谓经验直观只能是感性直观这一论断感到困惑，因为它意味着精神在直观中的作用被一笔抹杀。受生命哲学家奥依肯、狄尔泰、柏格森的影响，舍勒试图摆脱康德的偏见，扩大直观的范围，即寻找精神直观或本质直观的可能性。也许正是由于这个原因，舍勒曾声称，在了解胡塞尔的现象学之前，他就独自朝着现象学的方向进行思考。在第一次见面时，当比胡塞尔年轻15岁的舍勒向胡塞尔阐述了他崭新的“直观”概念后，胡塞尔深有同感，说他不仅和舍勒有相似的问题，而且在其《逻辑研究》中已提出了一种理论上的解决办法，即“范畴直观”。此后，两人就定期联系，并花大量时间在一起讨论。在讨论过程中，舍勒一方面深受胡塞尔的影响，一方面又发展出了自己独特的现象学。由于个性、精神气质及问题方向的不同，从一开始，两人对现象学的理解就有微妙的差异。随着彼此之间分歧的不断加深，他们之间的个人关系也就变得冷漠起来。

● 是这样的。胡塞尔是位典型的德国学究，他沉默寡言而又一丝不苟。受几何理性的引导，他把寻找一种能够自始至终得到合理性辩护的、真正科学的知识视为自己的人生目标。在他看来，任何要成为真正哲学家的人都必须怀有这种“科学意志”——“只有诉诸那种把我的生活指向这个目标的自由决定，我才能够成为一个真正的科学家”<sup>①</sup>。胡塞尔的这种崇高的哲学使命感与他对人类生活的关注密不可分。他认为，只有按照绝对有效的规范来判断什么是有效的或什么是无效的，并以此作出我们的选择——这种理性的生活才是人类真正的

<sup>①</sup>泰奥多·德布尔著，李河译：《胡塞尔思想的发展》，三联书店1995年版，第501页。



生活。但是，由于经验概括的相对性，自然科学不可能给我们提供任何固定的规范；此外，由于它只关注事实，不回答应当如何的问题，所以也无力指导我们的生活。历史上的世界观哲学作为智慧之学，虽然可以帮助人们过上更人性、更幸福的生活，但任何一种世界观哲学都有其自身的历史局限性。自17、18世纪以来，自然科学的繁荣与启蒙理性对自由、平等、进步的追求，并不能阻止世界大战的爆发就是一个例证。虽然，从古希腊至启蒙时代，人类一直在追求一种理性的生活，但却始终未能找到通达此生活的合适道路。胡塞尔的这种忧患意识使他责无旁贷地担负起了寻找真正的科学知识的历史使命。他创建现象学就是为建立真正科学的知识所作的一种尝试。通过面向事实本身，现象学把思想的每一步骤都严格建立在绝对明证性的基础之上。所以，胡塞尔认为，现象学是通达真正科学知识的唯一方法和保证，即它是一切绝对有效的规范之可能的前提。由于人类真正的理论生活——对纯粹知识的追求以及真正的实践生活——对绝对的善的追求，在遵循绝对有效的规范这一点上是一致的，所以，作为一切之基础的严格科学的哲学一旦建立，它不仅能解决知识的绝对基础问题，也能对生活的意义问题做出明确的回答。由于任务本身的艰巨性，胡塞尔只能循序渐进，首先从知识之绝对基础的问题上寻找自己的切入口。也就是说，胡塞尔的现象学只在为纯粹逻辑这一规范科学的存在确立基础，而伦理学的基础在他那里还没有得到奠基。

○ 与胡塞尔不同，舍勒是一位喜欢在烟雾缭绕的咖啡馆里工作的人。他富于激情，如饥似渴地关注活生生的现实本身，但同时又具有伟大的直觉力，能够洞悉现实的本质及其背后所潜伏的危机。他一直努力把握时代的命脉，并“以一种生活于时代之中，并为了时代而生活的强烈意识从事



舍勒

(Max Scheler, 1874~1936), 现代德国哲学家, 哲学人类学的创立者之一, 早期现象学运动中名声仅次于胡塞尔的现象学家, 对现象学在德国以外的传播作出了很大贡献。他生于慕尼黑, 曾在耶拿和柏林大学求学, 1901年在耶拿大学任教。1907年到慕尼黑大学任教。1910年, 因个人问题被迫离开大学讲坛, 靠写作和演讲为生。1919年到1928年在科隆大学讲授哲学和社会学。他最关注的是哲学伦理学和哲学人类学问题, 认为人只有通过高级价值的爱才能最大限度地实现自我的价值。

哲学研究”<sup>①</sup>。人的问题是舍勒思想的中心问题。他说：“自从我的哲学意识觉醒以来，‘人是什么？人在存在中的地位是什么？’就是我所探索的最根本的哲学问题。”<sup>②</sup>这样一种问题方向与胡塞尔之建立严格科学的哲学的理想完全不同。胡塞尔拘泥于“严格”一字，不辞劳苦地为其命题和论点寻找各种直观证据和逻辑支持，有条不紊地展开思想的每一步骤，并陶醉于纯粹观念的世界里；而舍勒却要面向现实，把握活生生的生命现象本身。在舍勒眼里，现象学是研究人及其世界最恰当的态度。也就是说，现象学不仅仅是认识现象学、逻辑现象学，相反，现象学就是生命本身而且必须涉及到人类心灵的自我更新。

在《现象学与认识论》一文中，舍勒写道：“现象学首先既不是一门科学的名称，也不是哲学的代名词，而是一种精神审视的态度。只有采取这种态度，人才能直观或体验到否则就隐而不显的东西，即特殊事实的王国。我说的是态度而不是方法，方法是一种目标确定的、对事实进行思考的思维程序，如归纳法与演绎法；而在现象学中，问题却在于那些先于逻辑规定的、崭新的事实本身以及审视这些事实的方式。”<sup>③</sup>由此可见，舍勒之把现象学作为人面对世界的一种精神状态隐含着他对胡塞尔现象学的批判。在舍勒看来，任何方法都是为实现一定的目的服务的，而方法一旦成为目的的奴隶，它就可能以牺牲事实本身为代价。事实上，胡塞尔正是使现象

①郝伯特·施皮格伯格著，王炳文、张金言译《现象学运动》，商务印书馆1995年版，第389页。

②舍勒著，陈泽环、沈国庆译：《人在宇宙中的地位》，上海文化出版社1989年版，第7页。

③舍勒著，刘小枫选编：《舍勒选集》，上海三联书店1999年版，第49页。



学完全服务于他寻找严格科学的哲学的理想，才转向了先验唯心论，结果把一切观念实在都归结为先验自我通过意识活动构造的结果。

针对胡塞尔把真正的哲学等同于严格的科学，舍勒也进行了批判。他认为，这是一种概念上的混淆不清。因为，哲学是绝对自明、普遍有效的本质认识，而科学只是相对性的现实认识。既然两者永不交会，用“科学”一词既指作为本质认识的哲学，又指实证的形式科学或一切归纳的经验科学就会陷入一种荒谬。同时，胡塞尔之把科学等同于永恒、超时空的观念就等于剥夺了一切科学自封为科学的权利。因此，哲学就是哲学，科学就是科学——哲学永远不需要借科学的名义来标明自己的本质。

● 不过，要知道舍勒的批判是否合理，我们首先要弄清楚的是胡塞尔现象学的特点以及它和传统哲学的区别。只有如此，我们才能对胡塞尔的现象学做出公正的评价。我们知道，胡塞尔之前的传统认识论，无论是理性主义还是经验主义，都是把某种非自明的既定前提或预先假设作为自己的立论依据，例如，理性主义把“本质观念”当成形而上学实在的反映，经验主义把直观等同于感性直观——这些假设都是缺乏根据的。与传统的理性主义者和经验主义者不同，胡塞尔认为，真正的认识论要解决知识的基础问题，自身必须是绝然明证、一无前提的。为此，就必须找到抵达明证性的适当方法。经过对前人思想的研究和自己的不断思索，他最终发现，通过现象学还原，即“悬搁”、“加括号”、“终止判断”、“存而不论”的方法就可以把握纯然明证的、直接被给予的事实本身。

最高尚、最美好的生活是这样一种生活，即全身心地投入到这个世界的事务当中又不完全为之所占有，而是在对上帝的沉思中仍保持一份内心的安宁。——舍勒

## 胡塞尔的现象学

○ 是的。纵观胡塞尔思想的发展，把现象学还原视为明证性的保证这一立场，在他前、后期思想中是一以贯之的。根据其还原程度的不同，我们可以把胡塞尔的现象学还原区分为三层含义：一是意识还原——扬弃对超验的、独立于意识的“自在之物”的信念，返回到意识领域。二是本质还原——扬弃对意识中的个别之物之存在的信念，直观自身被给予的、绝对明证的本质之物。三是先验还原——扬弃对一切意识内容，包括经验自我、个别之物以及本质之物的存在信念，返回到纯粹意识领域。

● 在这三种还原中，意识还原应该是最为根本的，因为它是本质还原和先验还原的基础。反过来讲，无论是本质还原还是先验还原都包含了意识还原。但就胡塞尔现象学的任务——建立作为严格科学的哲学而言，只有本质还原和先验还原才符合他的认识目标。这是因为，对本质的直观及其存在基础的探讨构成了他前、后期思想的两个重心。

○ 是这样的。意识还原把胡塞尔的现象学和传统哲学中的经验主义联系起来。这是因为，与理性主义相比，一切经验主义在某种程度上都是意识还原的产物。在传统认识论中，“经验”一词的根本含义就是意识到某物或对某物的意识。这一点与现象学的意向性概念有相似之处，即意识始终是对某物的意识，反过来讲，某物也始终是意识中的某物。当经验主义者把我们的一切判断都建立在经验的基础上时，这也就意味着他对经验之外或意识之外的“自在之物”进行了“悬置”或“存而不论”。休谟的不可知论及其怀疑主义精神就是这种“意识还原”的典型表现。

● 不过，经验主义和现象学还是有所不同的。因为从现象学的立场看，经验主义犯了这样一些错误：一是在自然



态度中，它仍相信意识中所呈现的某物具有独立于意识的实在性。而这一点恰恰是非明证的，也与意识还原的精神相违背。二是经验主义把经验仅仅当做对个别之物的经验，并认为建立在此基础上的知识只具有或然性——这种教条无疑使它放弃了对真正知识的追求，因为按照胡塞尔的说法，真正知识的本性就在于其超时空的绝对有效性。三是由此教条出发，它就只能走向主观主义和相对主义。例如，心理主义就是经验主义的一种变种，它一方面把自然规律与逻辑规律加以混淆，认为两者都建立在经验概括的基础上，另一方面又把心理活动本身和心理活动的内容不加区分，认为逻辑规律可还原为人的心理活动规律。心理主义的实质是把所有真理都当做是个体相对的或种族相对的。而在胡塞尔看来，这正是一种怀疑论的相对主义立场。

○ 由此看来，仅有意识还原是不够的，也就是说，悬置了对独立于意识之外的形而上学实在的存在的信念，并不意味着我们能够通达客观性的知识，相反，倒可能使我们陷入主观主义和相对主义的歧途。

● 是的。正是怀着对心理主义的这种认识，胡塞尔走出了他思想的心理主义阶段，并转向了《逻辑研究》中的“范畴直观”，也就是“本质还原”。在胡塞尔看来，真正的或理想的知识必然像理性主义者所说的那样，是永恒的、绝对有效的。但问题在于，理性主义者是抱着对形而上学实在的信念，才产生了这样一种知识理想——不论他把这样一种知识的来源归结为天赋的还是先验的。那么，一旦我们放弃了对形而上学实在的信念，这样一种知识又是如何可能的？与理性主义的独断论相比，胡塞尔是站在经验主义一边的。为此，他就必须从经验主义内部寻找出路。传统经验主义的教条就在于把经验只



海德格尔

(1889~1976)，德国著名哲学家，在纳粹统治德国期间曾担任弗莱堡大学校长一年，也因此成为倍受误解和争论的哲学家之一。其主要著作有《存在与时间》《形而上学是什么》《林中路》《通向语言之路》等。他终生都在思考“存在”问题，他对人之在世存在的分析对后来的存在主义者萨特产生了很大影响。



海德格尔《存在与时间》的英文版封面

世界黑夜的贫困时代久矣。既已久长必会达到夜半。夜到夜半也即最大的时代贫困。于是，这贫困时代甚至连自身的贫困也体会不到。——海德格尔《林中路》

等同于感性直观，把经验对象只等同于感性直观中的个别所与物。如果我们能把经验直观的范围从感性直观扩大到本质直观、把经验对象从个别所与物扩展到本质所与物，那么，就可找到一条通达本质领域的通道，从而实现真正知识的理想。

事实上，胡塞尔正是沿着这条道路进行思考的。在他看来，任何一个个体对象，不论是现实的还是虚幻的，都不仅仅是一个个体之物、一个此物、一个一次性的东西。相反，他还具有自己的本质。正是这一点，为我们进行本质直观提供了可能性。胡塞尔认为，本质直观与感性直观的关系在于：一方面，本质直观必须以一个个体的显现、一个个体的存在为基础。也就是说，本质直观必须以感性经验作为出发点，否则就不可能。另一方面，如果没有本质观念的在先引导，任何个体直观都是不可能的。例如，如果我们没有颜色的本质观念，就根本不可能去观察一个苹果的具体颜色。虽然本质直观以感性经验为出发点，但并不是要回到个别之物。相反，它的目标是要发现或直观到纯粹的本质。为此，就要求我们把对个别之物的存在信念放在括号里存而不论，并在对个别之物的自由变更中发现其中的不变项——本质。这就是本质还原。

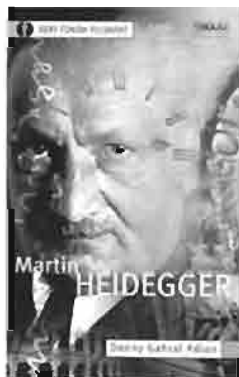
○ 问题是，在自然态度中，世界简单地、直接地在那儿，并被直观地经验。通过本质还原，虽然我们把这样一个世界提升为本质世界，但本质世界仍是简单地、直接地在那儿——它的存在基础同样是不明确的。如果可以把对个别之物的存在信念存而不论，我们又有什么理由相信本质对象的绝对存在呢？反过来讲，如果我们直观到的本质是不以意识为转移的，那么，它就可以在意识之外独立存在，这样，对意识而言，本质又成了超



越之物或形而上学实在。

● 胡塞尔的问题就在这里。在前期著作《逻辑研究》中，他曾把“本质直观”作为“范畴直观”提了出来。当时，他把范畴当做明证地向意识本然呈现自身的东西，对范畴的本质直观也不是在先验还原的框架内进行的。如果此时他对本质还原的方法坚信不疑，并在为逻辑、数学等观念科学建立基础的同时，思索伦理学的基础问题，也许他就可以在实践领域发现永恒规范，并以此回答生活的意义问题。但思想的严格性使他不允许自己就此不前，因为他发现本质还原或本质的现象学对寻找知识的确定性基础仍是不充分的。因为，本质的存在如果独立于意识，那它就成了柏拉图所谓的“理念”了。正是通过对《逻辑研究》时期这种柏拉图式的实在论立场的反思，胡塞尔进一步走向了先验还原，并以此探讨存在之为存在的基础问题。

在胡塞尔的现象学中，本质问题是本体论的问题，本质的存在基础问题则是形而上学问题。既然本质这种本体存在的基础还不明了，就必须再进行一次本体论净化，即在把对个别之物的存在信念悬置起来的基础上，进一步把对本质的存在信念悬置起来。但是，仅仅这一点还不够。对本质的存在信念始终是以一个抱有此信念的认识主体的存在为前提的。因此，我们还必须把对认识主体即经验自我在世界中存在的信念悬置起来。在胡塞尔看来，在进行了这样一种普遍的、彻底的终止判断之后，我们就由自然态度转向了哲学态度，并由此通向纯粹意识领域。在纯粹意识领域，超越之物的实在性是没有地位的，但仍有一些自明性的东西留存了下来。这就是意识活动与意向对象之间恒久不变的意向性关系。在胡塞尔看来，这种意向性关系的先验统一揭示了先验



海德格尔思想的研究著作《海德格尔》封面





萨特  
(1905~1980)，法国著名存在主义哲学家和文学家，曾获诺贝尔文学奖。他认为“存在先于本质”，强调人是自己造就自己的，因为人最初除了自由一无所有。

自我的存在。先验自我是意识活动的执行者，一切意向对象都是先验自我通过意识活动构造的结果。这样，先验自我就成为确定性的基础，也成为所有观念实在的唯一源泉。因为先验自我所构造的观念现象就是实在本身。世界、生命、历史与其他个人都只有在先验自我中，由意识构造为客体或对象时，才有实在性。胡塞尔的先验还原充其量只对本质的存在作了一个形而上学的说明。它并不影响本质直观中被给予的纯粹本质观念的绝对有效性。因此，他把先验还原视为本质还原的一个补充。

○ 这里似乎有一个矛盾。既然本质是被给予的，它如何又是由先验主体构造的呢？很显然，从实在论走向唯心论，胡塞尔对本质存在的地位的认识并不相同。

● 胡塞尔的思想的确存在问题。这也是很多现象学家后来背离他思想方向的原因。无论如何，这是胡塞尔思想合乎逻辑发展的结果。因为，胡塞尔在其思想的每一阶段都在寻找知识的明证性基础，但明证性并不是一蹴而就的，它必须不断得到合理性辩护。胡塞尔之走向先验唯心论，正是他为其思想寻找合理性辩护的必然结果。尽管胡塞尔晚年曾就生活世界和美学方面的问题做出自己的阐述，但岁月不饶人，他已没有多少时间从自己的先验现象学出发，去实现自己寻找永恒规范，回答生活意义的宏伟抱负。因此，“在其生命的最后阶段，胡塞尔觉得自己和摩西多少有些相似，后者已经看到了应许之地，但却未能踏进并亲自耕耘这块土地”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup>奥多·德布尔著，李河译《胡塞尔思想的发展》，三联书店1995年版，第499页。



## 舍勒的现象学

○ 与胡塞尔不同,舍勒首先把现象学当做一种面对世界的崭新态度而非方法。所以,现象还原对他而言,就首先意味着人类心灵的自我更新。他认为,人既是生物或生命的存在,又是精神的存在。作为前者,人受自己的肉体欲望或感性冲动的支配,并为环境所累,只能认识相对此在——个别之物。作为后者,人则能从环境的束缚中超拔出来,并以自由、纯粹的目光拥有绝对此在——本质之物。因此,要达于与本质事实的直接交往,人首先必须学会控制自己的肉体欲望及本能冲动对知觉的支配,并对本质事实充满积极的精神之爱。精神之爱是通达纯粹自身被给予的本质事实的先决条件,也是人朝向真正的存在领域的动力所在。由于高傲使人过分地以自我为中心,而看不到真正的世界,所以,人也要学会谦卑。

把人从生物或生命的存在还原为精神的存在,人就可精神直观中达于与纯粹事实的交往或发现这样一个纯粹的本体世界即先验事实的领域。在舍勒的哲学中,现象、纯粹事实、本体世界、本然存在、先验事实、绝对此在这几个概念是同一个含义,即指各种本质以及它们之间的本质联系。这一点把他的精神直观与胡塞尔的本质直观联系起来,也是他接受胡塞尔现象学的原因所在。所不同的是,在胡塞尔的先验现象学的框架内,本质作为观念是由先验自我构成的;除此之外,胡塞尔对本质的研究也着重是对意识的本质进行研究。与之相反,舍勒所要直观的不仅仅是意识的本质,而且是任何一种纯粹的本质。这些纯粹的本质在精神直观中绝对明证地被给予,同时,却独立于任何意识活动或精神活动的构

我已经找到了我的宗教书对于我比任何东西都重要。我把那间图书室视为一座神殿。——萨特《萨特自述》

造，从而是真正实在的。正是这样一种实在论立场把舍勒的本质现象学与胡塞尔唯心论的先验现象学区别开来。

● 不过，舍勒所说的本质领域并不像柏拉图的理念世界那样自成一个独立王国。相反，本质始终是在变化不定的个别之物或相对此在中显现自身的。反过来讲，无论个别之物是现实的还是虚幻的、心理的还是物理的，都处在一定的本质当中。在此意义上，舍勒把实在的本质称之为“功能性存在”(functional existence)。也就是说，一方面，本质并不存在，除非它体现在具体的个别之物中；另一方面，本质又独立于个别之物的变更。本质作为功能性存在总是与个别之物处于纠缠之中。但是，在我们的感性生活中，我们始终只是经验到这样那样的、如此这般的个别之物，却经验不到本质之物。因此，就需要现象学还原，即通过对个别之物的实在性不加设定以及把具体的实在行为之进行和认识主体的所有感官属性加以排除，使本质自身呈现出来。这种还原恰恰是精神审视世界的态度。因为作为生物或生命的存在，我们始终是靠对具体之物之实在性的信念生活的，而本质性的东西却在这种生活中被淹没。这种精神状态类似于胡塞尔所讲的哲学态度，但与舍勒相比，胡塞尔在此态度中要走得更远。

○ 舍勒有关个别与本质的思想让人觉得好像是老生常谈。

● 事实上并非如此。因为从古希腊到中世纪乃至近代，人们始终未能找到解决个别与本质之关系问题的方法或切入点。舍勒现象学的独特之处，就在于他把现象学还原或人对世界的态度转变视为直接经验到本质之物的前提。在此意义上，也仅仅是在此意义上，舍勒认为，现象学是最彻底的经验论和实证论。也就是说，一方面，现象学不像传统的唯理论那样，通过某个在先的逻辑前提对世界的存在进行



演绎如笛卡儿，而是在精神直观中直接与世界本身进行活生生的体验交往；另一方面，它又不像传统的经验论那样，把“经验”概念仅仅限定为“通过感性的经验”如休谟，而是认为经验也包括“通过精神的经验”，即对本质性东西的直观经验。这种“通过精神的经验”对传统的先天论提供了有力的支持，即存在着独立于感性经验或归纳经验的先天之物。它作为本质并不独立于所有经验，只仅仅独立于或在先于感性经验，并具有自身被给予的绝对明证性。与此同时，它又不同于通过感性经验所归纳的一般或共相——后者只具有或然性。

不过，与传统的先天论不同，现象学意义上的先天之物，既不是天赋的，也不是先验主体的认知形式，而就是活生生的世界本身。所以，舍勒满怀激情地说：“怀着对在体验之中的存在的渴望，现象学哲学家到处寻找显示世界内涵的‘源泉’本身，以求畅饮一番。”由于舍勒对自己的这样一种实在论立场坚信不疑，所以，他立刻就把目光从对一般现象学理论的关注投向了活生生的现实本身，并在现象学态度中直观精神及世界的本质结构。在他的思想中，本质的研究与历史的研究是结合在一起的。他把对本质的研究视为现实批判的前提，这就是他所谓的“现象学批判”。具体地讲，现象学批判是指以自身被给予的事实为准绳所行使的批判。除此以外，在舍勒看来，一切其他的批判都是没有根基的。一个不从事艺术实践的人，要想弄清艺术作品的真正标准只能是徒劳的。同样，在没有把握事实的情况下，却要对各种现实提出批判只能是不得要领的。在了解事实之前，先要找寻一个评判标准，在舍勒看来，是懒人的做法。他说：“谁不曾在事实领域中付出劳作，谁就会首先提出这个事实领域的批判标准问题。”



梅洛·庞蒂  
(1908~1961)，法国哲学家，现象学家和存在主义在法国的主要代表，曾先后在里昂大学和巴黎大学任教。其主要著作是《知觉现象学》。他不像萨特那样认为人拥有绝对的意识自由，而是认为，人作为“身体——主体”，既是自由的又是被决定的。

我是我看到的一切，我是一个主体间的场，但并非不考虑我的身体和我的历史处境，恰恰相反，正是通过我的身体和我的历史处境，我才是这个身体和这个处境，以及其他一切。

——梅洛·庞蒂

现象学批判在舍勒思想中的表现可从他对现代道德的审理与反思中看出。他一方面通过精神直观发现客观的价值秩序，另一方面又通过对现实的关注发现客观的价值秩序在现代社会的失序。客观的价值秩序是指在感官价值、生命价值、精神价值与神圣价值之间存在着一个由低到高排列的本质联系。但在现代社会，感官价值却被视为最高价值，从而凌驾于精神价值与神圣价值之上。正是根据这一点，舍勒把现代性的根本特征归结为“价值的颠覆”。而他试图做的就是重新恢复客观的价值秩序。这也就是我们说他的现象学弥补了胡塞尔一生的缺憾的原因所在。

○ 照此看来，舍勒的实践情怀使他没有停留在一般性的现象学理论的建构上，而是迅速把自己的现象学态度转向与事实的直接交往中。与之相反，胡塞尔始终为现象学理论本身的问题所困扰，所以，他要不断地纠缠于对严格科学的哲学的建构上。这样一种劳作占去了他关注现实生活的精力，也使他回答人生意义的抱负未能彻底实现。

● 从两人的分歧也可看出，现象学本身绝非像它所意味的那样是纯然明证的。留待我们思索的问题还有很多很多。

## 第九讲

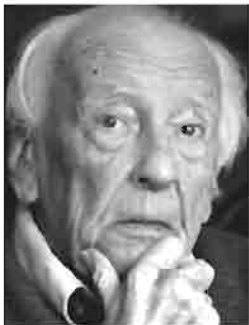
# “解释”何以可能： 从伽达默尔到维特根斯坦

[内容提要] 维特根斯坦，特别是后期维特根斯坦的语言思想也能成为一种解释学理论——解释学问题根源于解释者和历史文本之间的二元对立——解释学中的历史主义与虚无主义——解释既不是解释者自己的主观臆测，也不是历史文本的“自在意义”，而是解释者和历史文本共同的功劳——维特根斯坦的前期思想和解释学上的历史主义是一致的一维特根斯坦的后期思想对解释学的贡献

● 翻开西方的解释学思想史，我们会发现施莱尔马赫(F. D. E. Schleiermacher)、狄尔泰(W. C. L. Dilthey)、海德格尔(Martin Heidegger)、伽达默尔(H-G. Gadamer)、利科尔(Paul Ricoeur)等人的名字，却找不到维特根斯坦这位与欧洲大陆哲学家的思想风格完全不同的分析哲学家的名字。

○ 原因也许在于，维特根斯坦本人并没有解释学问题的理论自觉，或者说，他并没有把解释现象作为自己的哲学主题。

● 不过，这并不意味着维特根斯坦的思想和解释学无关。这是因为，虽然维特根斯坦没有直接探讨解释者与历史文本的关系问题，但解释者和历史文本的关系问题却和他



伽达默尔

(H-G. Gadamer, 1900~2002), 当代德国著名哲学家, 哲学解释学的创立人之一。20世纪20年代, 他曾就学于马堡大学和弗莱堡大学, 主修哲学和古典哲学。1922年获得哲学博士学位。从1937年起先后在马堡大学、莱比锡大学和法兰克福大学任教。1949年起在海德堡大学任教授。2002年去世, 是最长寿的哲学家之一。伽达默尔的解释学认为, 理解本质上是解释者和历史文本进行视域融合的过程, 而解释既不单是解释者自己的功劳, 也不单是文本的功劳, 而是两者共同的功劳。他的这一观点就体现在他的著作《真理与方法》一书中。

所关注的语言问题密切相关, 因为解释者和历史文本正是通过语言相互照面的, 所以也不能从语言之网中逃脱出去。如果维特根斯坦对语言问题的研究具有令人惊叹的说服力, 那么, 这种说服力也同样可以为我们更好地理解解释学问题提供帮助。事实上, 只要换个角度去看, 我们就会发现, 维特根斯坦, 特别是后期维特根斯坦的语言思想也能成为一种解释学理论。

○ 的确是这样。但是要实现这种转化, 还需要一个解释学支点, 也就是说需要一种能够把维特根斯坦的语言思想融入其中的解释学, 或者是施莱尔马赫的, 或者是狄尔泰的, 或者是伽达默尔的, 或者是利科尔的解释学。

在我看来, 最适合担当此任的解释学是伽达默尔的解释学。这是因为, 伽达默尔素有“解释学大师”之称, 他的解释学在解释学思想史上具有很强的代表性, 并具有承上启下、继往开来的作用。此外, 更重要的是, 伽达默尔本人也曾多次承认, 维特根斯坦的语言思想和他的解释学之间有着惊人的相似性。以伽达默尔的解释学作为参照点, 一方面可以使维特根斯坦的语言思想如何能够成为一种解释学理论更清楚地暴露出来, 另一方面也可以使伽达默尔本人的解释学思想返回到日常语言的世界——因为他秉承德国古典哲学的传统, 对解释现象的说明带有很大的思辨成分<sup>①</sup>。与此同时, 这种双向的分析还能揭示出维特根斯坦和伽达默尔各自思想的局限性, 并为解释学的发展提供更大的思考空间。

● 那在说明维特根斯坦的语言思想可以成为一种

<sup>①</sup>参见张志平、邹训智:《试论伽达默尔诠释学与黑格尔辩证法的关系》,《浙江学刊》2000年第1期。



解释学之前,还是让我们先弄清楚伽达默尔的解释学思想吧。

## 伽达默尔的解释学

○ 好的。解释学问题根源于解释者和历史文本之间的二元对立,如何说明这种对立能最终走向调和就成为解释学的核心任务。在伽达默尔之前,传统的解释学对此问题的解决有两种方式:一种是历史主义的,认为历史文本都有其自在的意义,所以,人们在进行解释时,只能设法把握文本的本来意义;一种是虚无主义的,认为文本只是空洞的形式或各种解释的单纯聚合点,所以,人们在进行解释时,完全可以随心所欲。

● 我个人觉得,这两种解释学理论看似解决了解释者和历史文本之间的对立,实际上是取消了它们之间的对立,因为历史主义把解释者同化到了历史文本的自在世界当中,而虚无主义又把历史文本同化到了解释者的主观世界当中——它们都无视解释者和历史文本之间存在的时间间距和其各自的历史性。

○ 是这样的。正因如此,受海德格尔的“存在即真理”和黑格尔的“认知辩证法”思想的启发,伽达默尔对传统的解释学进行了批判。像海德格尔一样,伽达默尔赋予解释活动以本体论地位,认为它是一种此在让“存在”到场的方式。也就是说,解释者与历史文本或传统之间的关系首先不是一种认知关系而是一种存在关系。解释活动就是让历史文本和解释者共同“在”起来的过程。对海德格尔来说,由于此在拥有自己的历史性、时间性、有限性和他的前理解结构,所以他在以理解活动遭遇存在的不断发生和持续涌现的同时,也永远能意识



维特根斯坦

(Ludwig Wittgenstein, 1889~1951年),生于奥地利的一个犹太家庭,1911年到剑桥大学,以罗素为师学逻辑。第一次世界大战爆发之后,他自愿参加奥地利军队,任炮兵中尉,战争后期被俘。在战俘营里,他总结长期酝酿的思想,完成了《逻辑哲学论》一书的写作。在罗素的推荐下,《逻辑哲学论》于1919年出版,次年出版英译本,立即在哲学界引起轰动。由于自以为已经解决了一切哲学问题,此后维特根斯坦就退隐山林去当小学教师。直到1928年,他才重返剑桥,并于1936年接替穆尔成为哲学教授。经过长期思考,他放弃了《逻辑哲学论》中以逻辑规则为意义标准的思想,转而采用日常语义规则为意义的标准。



到存在的不可穷尽性和藏匿性。也就是说，如果此在是以理解为中介居留于世界之中，那么，敞开的世界对他来说就只能停留在他理解的目光所及之处，那没有被他理解的目光照亮的地方，则藏匿起了自身。同样，伽达默尔也承认，由于解释者和历史文本都有其各自的历史性，所以，它们只能以理解为中介共居于存在之中，而不能相互取代。

实际上在理解的并不是我们本人，而总是有一个过去使我们能够说：“我理解了。”——伽达默尔《哲学解释学》

● 那么，理解是如何作为中介让解释者和历史文本相互敞开自身呢？

○ 伽达默尔借鉴了黑格尔的辩证法来说明这个问题。在他看来，就像存在和思维的关系一样，解释者和历史文本的关系也是对立统一的。解释者和历史文本的对立性表现在：一方面，解释者不可能完全融入到历史文本的视阈当中，因为解释者有其自身的历史性——这种历史性构成了他进行理解的前提条件，另一方面，解释者也不可能对历史文本进行毫无限制的解读，因为历史文本有其自身的历史性——这种历史性的解释活动构成了限制。解释者和历史文本的同一性表现在：虽然它们都有各自的历史性，但却同时从属于一个连续的大传统，它们之间的对立和差异其实是同一传统内部的对立与差异。这是因为，历史文本本身就是作为解释者的人自身生产和创造出来并加以保存的，而先前的解释者对历史文本的生产、创造与保存反过来又由于解释活动的不断进行而形成后来的解释者自身的传统和他们的效果历史意识。正因如此，伽达默尔指出，一方面，解释者和历史文本之间存在的时间间距是不可克服的，因为解释者不可能完全不顾自身的历史性即他的传统和成见而进入历史文本的存在视阈当中，另一方面它又不是一个张着大口的鸿沟，而是为绵延的生活习俗和文化传



统所填充。时间间距的这种差异性与连续性使解释者和历史文本既相互熟悉又彼此陌生，而能对这种矛盾进行调解的就是解释活动。在解释活动的持续进行中，“自在的”不断化为“自为的”，“自为的”又不断化为“自在的”。解释者的视阈和历史文本的视阈相互交织，彼此融合，历史文本的存在意义由此而得以敞开。

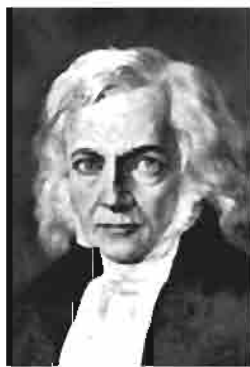
● 由此看来，解释既不是解释者自己的主观臆测，也不是历史文本的“自在意义”，而是解释者和历史文本共同的功劳。

○ 是这样的。所以，伽达默尔说：“在这种谈话（即解释活动）中得到表述的事情既非仅仅是我的意见或我的作者的意见，而是一件共同的事情。”由于不同时期的解释者都具有各自的历史视阈，所以他们的视阈和同一历史文本的视阈相互融合后的结果也各不相同。在此意义上，时间间距的存在就使解释活动具有了创造性，因为每一次的视阈融合都意味着历史文本有了自己崭新的存在意义。在伽达默尔看来，这也是人类文化能够生生不息的原因所在。

● 至此，伽达默尔似乎只是着重于解释活动，而没有考察解释活动所必须的前提条件，那就是语言的存在。

○ 伽达默尔对语言的理解是这样的。在他看来，语言包容了人的一切世界经验。因为一方面人只有通过语言才能理解存在并获得世界，另一方面世界只有进入语言才能成为“我们”的世界。在此意义上，能理解的存在就是语言，语言就是我们的世界观，就是人的世界经验本身。

● 在我看来，由于拥有了共同的语言，人们也就拥有了共同的世界。这种共同的世界把相互说话的人联结在一起，也把过去和现在联系在一起。人类一切生活共



施莱尔马赫

(1768~1834)，德国哲学家，现代基督教新教神学的缔造者。主要著作有《论宗教》《独白》《批判至今为止的伦理学说》《基督教信仰》以及《新约导论》《耶稣传》等。从他开始，解释学成为专门研究一般的解释现象而不是只研究对文献或经典如何解释的学问。他一方面试图寻找有效解释得以可能的普遍性条件，另一方面也试图通过创造性地再现作者原初创作作品的心理活动过程来使解释的有效性获得它的基础。后者就是解释学上的客观主义和历史主义倾向。

同体的形式都是语言共同体的形式。由于存在不同种类的语言，也就存在不同的世界。所以，把一种语言翻译成另一种语言，就已经是解释活动，就已经在进行视阈融合，就已经让自己的世界观得以扩展和提升。

○ 是的。从解释学的角度看，在历史过程中相互分离的往昔的历史文本的世界和当前的解释者自身的世界也是人类所共同拥有的、在语言中得到表述的世界。所以，每一个世界都能从自身出发而对其他一切可能的世界保持开放。人的世界经验一开始就具有语言性，说明人不可能超出语言去抵达所谓的“自在世界”。伽达默尔就指出，谁若是这样做，那他就必须或者是神学地思考——这时的“自在存在”就不是对他而言，而是对先知先觉的上帝而言；或者撒旦式地思考，即像那个妄想让整个世界都服从它的魔鬼那样以自己的意志为衡量一切的准绳——只有如此，“自在世界”才能像他所想的那样，不会成为一个限制。对伽达默尔来说，语言在人类存在中所具有的这种本体论地位与理解即解释在人类存在中的本体论地位是密不可分的。语言与理解的关系在于：一方面语言规定了理解的对象，另一方面一切理解都只能在语言中进行。因此，解释者和历史文本的辩证关系就是不同的语言世界之间的辩证关系，它们之间的时间间距就是不同的语言世界之间的时间间距，它们之间的视阈融合就是不同的语言世界之间的视阈融合。

● 那么，语言是如何造就解释者和历史文本之间的时间间距并使它们拥有各自的历史性的呢？解释活动的辩证运动又如何是语言意义的辩证运动呢？

○ 伽达默尔本人并没有对这些问题做出十分明确而具体的说明。现在，就让我们看看维特根斯坦的语言思想如何能对此作出回应。



## 维特根斯坦的前期思想

● 维特根斯坦的前期思想和后期思想存在着很大的不一致。原因在于，在前期，罗素的数理逻辑对维特根斯坦的影响太大，致使他只注重一种语言游戏，即科学的或逻辑的语言游戏。在思想的后期，维特根斯坦返回到日常的生活世界，不仅发现语言游戏具有丰富性和多样性，而且发现各种语言游戏虽然彼此相似，但却没有共同的本质。他的语言思想之由点到面发展，正是由于他意识到各种语言游戏并不能相互替代的结果。既然维特根斯坦的前期思想和后期思想是不一致的，它们各自的解释学意义也应该是不一致的。

○ 的确。从解释学上讲，维特根斯坦的前期思想和解释学上的历史主义是一致的。这是因为，当维特根斯坦把命题当成事实的图像，认为一个命题的意义就在于这个命题与事实是否相符时，他就已经赋予了命题以绝对的精确性，这种绝对的精确性意味着命题有其自在的意义，对命题意义的解释是有限制的，即只能以事实为准绳。假如历史文本只能由一系列这样的命题组成，那么，对它们唯一正确的理解就是发现它们所传达的事实意义。任何对历史文本脱离事实的理解都是谬误的。由此，在维特根斯坦的意义上，解释就是与解释者自身的历史性毫无瓜葛的客观过程，因为每个命题的意义都是由其所代表的事实而不是解释者自己的历史性决定的。

● 换个角度讲，如果历史文本不属于维特根斯坦所说的这种科学的或逻辑的语言游戏，那么，解释学对维特根斯坦来说就没有意义。这是因为，对他来说，非科学的和非逻辑的语言游戏超出了语言的精确性界限，从而是没有意义的。更何况，对超出这种语言游戏界限的



狄尔泰

(1833~1911)，德国文化历史学家、哲学家，生命哲学的奠基人，曾任巴塞尔大学和柏林大学教授。主要著作有《精神哲学引论》《黑格尔的青年时代》《哲学的本质》等。他致力于建立一种精神科学的新方法，并借此来“理解生命”、理解生命的本质和意义。

死不是人生的一种事情，没有人经历过死。  
——维特根斯坦《逻辑哲学论》

东西，我们必须保持沉默。

○ 是的。从过分狭隘的前期思想中走出来的后期维特根斯坦意识到，任何语言中的语词都有它无限的灵活性和丰富多彩的用法，以是否指称原子事实或分子事实来衡量语词或命题的意义具有很大的局限性。事实上，语词的意义就在于它的用法，而语词之各不相同的特定用法是和语词所处的语境、说话者的当下语气以及说话者的生活形式密不可分的。就拿“这是我的身体吗”这句话来说，它在不同的情景下也会有完全不同的意义。比如，一个人可能会指着自己身体的镜中影像说这句话，也可能摸着自己的身体问这个问题，也可能用它来表达“我的身体看起来像那个样子吗”这样的意思。因此，要理解语词的意义，就必须知道语词的特定用法。而语词的特定用法就是语言的使用规则。对维特根斯坦来说，对规则的遵守是语言的使用者经过后天的训练学会的。他说：“你在学习语言时，便学会了‘疼’的概念。”正是对语言规则的共同遵守保证了语言的公开性，也使语言成为人和人相互理解的一座桥梁。他说：“如果我学会了讲话，那么我是知道的”；“命令和它的执行之间有一道鸿沟。它必须有理解的动作填平。”

● 不过，语词的各种用法并不是一成不变的，相反，它是一个无限开放的系列，是随着生活形式的改变而改变的，因为想象一种语言就是想象一种生活形式。正是在此意义上，维特根斯坦说：“我们的语言可以被看做一座古老的城市：迷宫般的小街道和广场，新旧房屋，以及不同时期新建的房屋。这座古城被新扩展的郊区以及笔直的街道和整齐的房屋包围着。”维特根斯坦的这个比喻告诉我们：随着时间的流逝，人的生活形式也在不断发生变化，由此，语言这座城市也经历着自己的沧桑。尽



管这座城市里的房子、街道仍有自己的家族相似性，但毫无疑问，有些旧房子被拆掉了，一些新房子利用旧的砖瓦或新的砖瓦被建造了起来；而旧的街道也被废弃了或被整治后变得焕然一新。熟悉旧街道、生活在旧房子里的人连同他们的生活形式一道消失了，只留下一些残缺不全的旧房子或有些仍然存在但却坑坑洼洼的旧街道，让那些习惯于新房子和新街道的人感到陌生和迷惘。他们不得不用现在的目光对这些旧街道昔日的景象和旧房子里各种设施的过去用途进行揣摩和猜测。由此，这些旧街道和旧房子就获得了自己的存在意义并融入到解释者现在的生活形式当中。如果说，它们也有自己存在的“自在意义”的话，那么，这种“自在意义”也会随着过去词语的用法和游戏规则被遗忘（至少是部分的遗忘）而变得遥不可及，解释者所能做的只是以他所继承或现在所遵循的与本文有关的词语的用法和游戏规则对它们进行解释，并由此使它重新“在起来”。维特根斯坦说：“每个符号自身似乎是死的。是什么给了它生命？——它在使用中才是活的。生命是在那里注入的吗？——还是使用就是它的生命？”

○ 很显然，在通过语词的解释或使用来赋予历史文本以生命这一点上，维特根斯坦和伽达默尔的看法是一致的。从维特根斯坦后期的语言思想出发，我们可以说，伽达默尔解释学中的历史文本的视阈，就是由其所包含的词语以及语句在特定历史时期所拥有的所有可能的用法和使用规则组成的。这些用法和使用规则积淀在当时人的生活形式当中，并共同构成了当时人的生活场或思想空间。这就是为什么当我们理解古汉语时要对每个词在当时的用法进行考察的原因。同样，解释者的视阈也是由解释者所使用的词语和语句的独特用法和他们的语



利科尔

(1913~2005)，法国当代著名哲学家，伽达默尔之后最著名的现象学哲学解释学家。主要著作有《马塞尔和雅斯贝尔斯》《历史与真实》《隐喻的规则》《解释学和人文科学》《时间与记叙》等。他认为，符号的特点在于它的多层次的意义结构，正是符号的多义性结构才使解释成为必要。



罗素  
(1872~1970), 英国哲学家。他一生颇具传奇色彩, 曾两次被捕, 四度结婚, 1950年获得诺贝尔文学奖。主要著作有: 《数学原理》(与怀特海合著)、《我们关于外部世界的知识》、《心的分析》、《西方哲学史》、《我的哲学发展》等。他将逻辑分析和经验主义结合起来, 是分析哲学的先驱之一。

言游戏规则制约的。这些语词和语句的独特用法和使用规则积淀在解释者的生活传统当中, 并形成为解释者自身的成见或理解的前结构。正因为如此, 解释者不可能到达历史文本的“自在意义”, 而只能在与历史文本的遭遇中创造出新的“存在”。

● 对伽达默尔来说, 解释者对历史文本的视阈融合并非一个主观任意的过程, 而是像一场降临的事件一样不由解释者自己操纵。这是因为, 在解释活动中, 解释者一方面要受到自身传统的限制, 另一方面也要受到历史文本视阈的限制。为此, 他提出, 在理解历史文本时, 解释者一方面要尽量放弃自己的成见, 去认真倾听历史文本的呼声, 另一方面又要给予自己的成见以充分发挥作用的余地, 并通过文本来检验自己成见的虚妄与真实。那么, 如何通过维特根斯坦的语言学思想摆脱解释学上的主观主义或者说虚无主义呢?

○ 我们可以通过维特根斯坦对私人语言的批判来说明这一点。在维特根斯坦看来, 私人语言是不可能的, 因为一个人不可能制造一种其规则只有自己遵守的语言。这从侧面说明, 如果大家遵循了共同的语言游戏规则的话, 那么, 任何理解都不会是完全主观的。完全主观的解释就是解释者使用了只有自己才遵守的语言游戏规则。这种解释如果发展到最后会连解释者自己也不能理解。事实上, 只要解释者在从事解释, 他的解释就一定要通过语言进行, 而与其语言共同体中的成员一道遵守共同的语言游戏规则就构成了他能够进行解释的前提。如果说面对同一历史文本, 解释者之间的意见是不一致的, 这只能说明他们在大家都认可的语言游戏规则中做出了不同的选择, 或在语词的可能用法的范围内对语词的特定用法做了不同的理解。这也就是为什么我虽然能够理



解但却不同意他人的解释的原因。由此可见，任何解释都具有可公开性，除非解释者的思维发生了混乱，没有遵守大家共同认可的语言游戏规则。而所谓解释者之间达成一致，也就是指他们在对同一词语或语句的理解中遵循了同样的游戏规则。

由维特根斯坦的观点出发，解释活动的辩证过程就在于：为了尽可能清楚地理解历史文本的内涵，我们首先要仔细辨认并弄清语词在历史文本中的实际用法。如果做不到这一点，我们至少可以根据该词语现有的各种实际用法对其进行解释。当文本的意义应和了我们的解释时，这就说明我们对该词用法的选择是合乎情理的或者说符合文本的上下文的，否则，我们就要不断地进行修正和再解释。维特根斯坦说：“我们不能理解的一个主要根源是由于我们不能看清我们的字词用法的全貌。”事实上，历史文本与解释者之间的时间间距正是由这一原因引起的，解释者与解释者之间难以达成一致也应归因于此。维特根斯坦说“假设你是一个探险家来到了一个陌生的国家，语言也不同。在什么情况下你会说那里的人在命令，理解了命令，服从命令，抗拒命令，等等？

人类的共同行为是一种参照系统，我们通过它破译一种未知语言。”事实上，解释者和历史文本的同一性也是由此建立起来的。这是因为，历史文本所传达的信息代表着往昔人类的生活行为，而往昔人类的生活行为作为效果历史也积淀在解释者的生活当中。尽管岁月的流逝只能让我们从历史文本中依稀分辨出自己的身影，但毫无疑问在这两种不同的语言世界之间也存在着家族相似性。这种家族相似性表明，人类的历史在维持自身连续性的同时也包含着内在的差异。正是这种连续和差异的对立统一，使维特根斯坦所说的语言城市处在新旧房屋和街

对爱情的渴望，对知识的追求，以及对人类苦难不可遏制的同情心，是支持我一生的单纯而强烈的三种情感。

——罗素



道交织交替并对未来保持无限开放的状况当中，也使伽达默尔解释学中的视阈融合成为人类创造性的源泉。

● 承认维特根斯坦的语言思想也可以成为一种解释学，一种可以使我们更好地理解伽达默尔思想的解释学，这是否意味着维特根斯坦的语言思想只能成为后者思想的附庸？

### 维特根斯坦的后期思想对解释学的贡献

○ 也不能这么讲，因为刚才我们谈论的只是维特根斯坦语言思想和伽达默尔解释学能够同一的一面，事实上，如果我们再深入下去就会发现，即就是作为解释学理论，维特根斯坦的思想也和伽达默尔的解释学存在着差异。通过这种差异我们就可以发现维特根斯坦的语言思想的独特性以及他本人可能对解释学做出的理论贡献。

● 具体地说，有哪些差异呢？

○ 首先，维特根斯坦探究语言时，并没有停留在语词的一般意义上，而是始终把语词的特定用法置于首位——他认为理解的关键正在于此，而语词的特定用法是和人活生生的生活形式结合在一起的，比如，他的语气、神态、动作、举止，等等。维特根斯坦说，他把语言和动作交织成的语言组成的整体称为“语言游戏”，而他之所以使用“语言游戏”一词是为了强调这样一个事实，即语言是人的活动的组成部分。很显然，维特根斯坦所考虑的更多是与人之当下活动相关的、活生生的口头语——语词的特定用法正是借此显示自身的；而在伽达默尔那里，历史文本却是以书面语的形式出现的，这意味着那些与历史文本的产生相关的人之当下的活动已随着历史的变迁而烟消云散，留给我们的只是脱离了活



艾耶尔  
(1910~1989)，英国哲学家，逻辑经验主义在英国的主要代表。主要著作有《语言、真理与逻辑》《经验知识的基础》《或然性和证据》《实用主义的起源》等。他反对形而上学，认为哲学的任务在于语言分析。



生生的生活形式而只有上下文关系的词语。如果说，在活生生的口头语中，我们彼此能通过当下的领悟或再解释达到较为“客观”的理解，并通过行动一致来证明这一点，那么，在对历史文本这种书面语的理解中，由于作者的缺席，我们的解释就带有更大的“主观性”。伽达默尔把解释视为让历史文本重新“在”起来的过程，在很大程度上就是为了避免解释如何能够是客观的这种认识论的困境。对他来说，解释活动的辩证法保证了解释活动不是解释者可任意操纵的过程，但对解释者的视阈在解释活动中能够发挥作用的最大权限在哪里这一问题，他却难以回答。由此，他就为解释活动的主观性留下了很大的生存空间。而对维特根斯坦来说，由于语言的使用规则是公开的，当我们学会并理解了一种语言游戏的规则，就会达到理解的客观性或者说消除我们彼此之间的误解。

其次，对维特根斯坦来说，由于语言游戏的规则是内在的，或者说，各种语言游戏之间只具有家族相似性，而没有可通约性，所以，我们只能从语言游戏内部而不是脱离这种游戏对其语词的意义进行阐明。换句话讲，在一个语言游戏之外追问该语言游戏中的语词的意义是毫无意义的；我要理解一门语言，就只能参与到使用这种语言的人的生活当中，按照他们的习俗办事。他说：“语言是一座路的迷宫。你从一边进去，知道怎么出去；当你从另一个方向来到同一个地点，却不再知道怎样出去了。”这种将各种生活形式及其各自的语言习惯加以隔绝的做法致使对历史文本的理解在维特根斯坦这里变得比在伽达默尔那里显得更加困难。这是因为，造就历史文本的生活形式已经消失了，人们再也不可能完全参与到那种生活形式当中去，并由此学会古人所使用的各种语词的用法。更有甚者，如果这种生活形式完全绝迹、在历史上没有造成任何效果历史的话，那对与该生

活形式相交融的历史文本进行解释就是完全不可能的事。在此，维特根斯坦的思想似乎又回到伽达默尔所批判的历史主义立场。对维特根斯坦来说，要真正理解，就必须遵守原来的语言游戏规则，而这就意味着理解应该达到彻底的客观性，否认理解也是解释者自身的精神过程。他说：“在这样的困境中你要经常问问自己：我们是如何学会这个词（如‘好’）的意义的？是从什么样的例子里学到的？在什么样的语言游戏中学到的？这样，你就比较容易明白这个词必定有一个各种意义组成的家族。”与之相反，伽达默尔由于认识到效果历史的存在，而坚持一种语言游戏对另一种语言游戏具有同化的力量和它们之间进行沟通与调解的可能，这种同化或调解的过程意味着解释不必完全从客观的历史生活出发，而要考虑到解释者当前的生活及其前理解结构的存在。这说明，在伽达默尔这里，我们的前理解结构是我们能够理解历史文本的前提条件，而在维特根斯坦那里，它却是我们理解历史文本的一种障碍。也许是意识到了这种解释学的困境，维特根斯坦对历史文本的“客观”理解只能望洋兴叹，认为任何一个解释都不会是终极性的解释。为此，他提出了一种实用主义的解决方案，认为对语词的理解只要符合人们的实际需要就可以了。他说：“如果在正常的情况下路标能达到其目的，路标就是合适的。”

此外，维特根斯坦对语言的分析只是一种微观的说明，即他所倡导的只是对每个语词的日常用法进行澄清。显然，这种原子式的做法并不十分适合对历史文本的解释，因为历史文本是宏观的事件，对它的意义和价值的解释并不能简单地还原为对各种语词的实际用法的理解。更何况，如果语词的用法只能在特定的语句及语境中才能确定的话，那么，每个语句的用法只能在作为整体的历史文本及与之相关的特定的生活形式中才能得到确定。但是，由于语境的缺



失或者说和特定的生活形式的联系的中断，历史文本并没有自身特定的用法和游戏规则。由此导致的结果就是，历史文本的意义具有无限开放的可能；相应地，历史文本中的每个语词乃至语句的意义和用法也不可能完全确定，而是始终处在摇摆之中。就此而言，我们认为，伽达默尔不寻求历史文本意义的确定性，只看重其“存在”如何在解释过程中“在”起来，就具有它的合理性。这从侧面也反映出两人在解释学问题上的分歧。对维特根斯坦来说，解释就是要恢复语词的日常用法，使之达到完全的清晰，因为“使我们感到迷惘的混乱产生于语言像马达空转的时候，而不是它正常工作的时候”。基于此，他认为：“哲学只是将一切摆在我们面前，既不解释，也不演绎任何东西——由于一切呈现在我们眼前，没有什么要解释。因为隐藏起来的東西——举例来说——对我们毫无兴趣。”这种解释学的态度，实际上是要保持语言游戏的本来面目或它的现状。而对伽达默尔来说，解释不仅仅是维持现状或停留在语言的实际用法上，相反，解释是不断地超越，并在超越中不断地创造。对他来说，人类的文化之所以能生生不息，永远保持其活力，原因盖出于此。

● 照你的分析，维特根斯坦和伽达默尔的最大差异在于：前者试图将人连同他的理解“客观化”于语言的游戏规则当中，而后者却认为，正是通过解释活动，语言游戏规则才有了它的可变通性。

○ 是的。如果说，维特根斯坦的思想更适合于现实交往中人们之间的理解与沟通，那么，伽达默尔的思想则更适合于历史交往中人们对历史文本的解释和阐明。由于现实交往和历史交往都应该纳入解释学的视野，所以，在我看来，作为解释学理论，维特根斯坦和伽达默



奥斯汀

(1911~1960)，英国日常语言学派的主要代表之一。主要著作有《如何以言行事》《感觉和可感觉的》等。他深受摩尔和后期维特根斯坦语言哲学思想的影响，认为哲学研究应该从对日常语言的分析入手，是“言语行为理论”的创立者。

生活、真理和事物就是趋于复杂的。简单的不是事物，而是哲学家。我期望有一天你会听说过分简单化是哲学家的职业病。——奥斯汀《哲学论文集》

尔的思想正好可以相互补充。这是因为，伽达默尔在承认历史文本的“客观”意义难以抵达时，并不应该否认，人与人相互理解的客观性在现实生活中是可以达到的；由于没有这种客观性，人们就无法采取共同的行动。同样，维特根斯坦在坚持语言游戏规则的公开性时，也不应该否认，人们在从事历史交往时确实无法把历史文本中的语词的原来用法彻底还原；因为过去的的生活已经消失，充其量我们只有一些有关它的残缺不全的效果历史意识。此外，即就是在现实交往和历史交往中，两人的思想对我们也各有启示。也就是说，站在维特根斯坦的角度，虽然在历史交往中，语词原来的确切用法已不得而知，但我们仍要在语词的各种可能的用法中寻求更符合其语言游戏规则的用法，唯有如此，我们才能时时提防自己在解释中滑向过分的主观性。站在伽达默尔的角度，虽然在现实交往中，我们需要遵守特定的语言游戏规则，但这并不妨碍我们在相互的视阈交融中改变字词的实际用法，并由此使我们的思想更加深入、世界更加宽广。事实上，语词之新用法的出现是层出不穷的，而这恰恰应归功于人们在进行视阈融合后对游戏规则的不断更新与创造。

## 第十讲

# 人类文化的守护： 卡西勒的符号哲学

[内容提要]作为整体的人类文化，可以被当成人不断自我解放的历程—把人定义为符号动物是要说明，人的文化世界是人通过其符号化的能力建构或创造的—康德对卡西勒的影响是共时性的，而黑格尔对卡西勒的影响是历时性的—现代政治神话意味着现代政治家必须既是有魔力的人又是懂技术的人，他通过冷静的技术来制造魔力并以此控制社会大众—卡西勒对各种文化形式的理解—哲学的任务：寻求本质性和普遍性

● 卡西勒是一位享有崇高声誉的当代哲学家，他的《人论》（1985）经由甘阳先生翻译成中文，这使他早在20世纪80年代就在中国变得广为人知了。虽然曾经风靡一时的他如今已经很少有人注意了，但他的重要性并未因此而丧失，因为，在20世纪的思想家中，很少有人能像他那样，以其渊博的知识，在哲学、思想史、科学方法论、美学、政治和原始文化等知识的各个领域都做出杰出而令人赞叹的贡献。卡西勒一生著述大约125部，其数量相当于普鲁士学院版的康德著作，其中大部分著作都以其精辟的论证、详实的材料和创造性的见解而成为



卡西勒的雕塑像



卡西勒

(Ernst Cassirer, 1874~1945), 出生于一个犹太富商家庭。从1892年到1896年,先后就学于柏林大学、莱比锡大学和海德堡大学,后又转入马堡大学,并于1899年在该校获得博士学位。1902年结婚生子,后成为柏林大学的编外讲师。第一次世界大战爆发后,暂时终止了教书生涯,应战时需要开始从事民事工作。战争结束后,又任教于新建的汉堡大学,1930年成为该校校长。他对希特勒在德国上台感到愤怒异常,认为这是德国末日的来临,并于1933年5月2日辞去校长职务。辞职后,他开始了长达十二年的流亡生涯。他先是去英国,任教于牛津大学的全灵学院;1935年,又应瑞典哥德堡大学之邀,去该校担任哲学教授,并在那里生活了六年。1941年夏

该研究领域的权威性著作。因此,人们曾把他与爱因斯坦、罗素和杜威相提并论,并称赞他是“当代哲学中最德高望重的人物之一,现今思想界具有百科全书知识的一位学者”<sup>①</sup>。

## 卡西勒和他的人论

○ 卡西勒的确是一位不容忽视的思想家。终其一生,他始终以人类文化作为自己的研究主题,积极探求它的本质及功能,并试图为人类文化的发展指明方向或为不同文化的和睦共处提供依据。正因如此,卡西勒的哲学又被称为文化哲学。他的文化哲学坚持认为,作为整体的人类文化,可以被当成人不断自我解放的历程;神话、语言、艺术、宗教、科学等是这一历程的不同阶段。在所有这些阶段中,人都发现并且证实着一种新的力量,那就是建设人类自己的“理想世界”的力量;这些不同力量之间虽然存在着张力与摩擦、对立与冲突,但对立面并不是彼此排斥,而更多的是互相依存与和平共处。哲学的任务就在于发现这种统一性以及潜藏于这种统一性背后的人之为人的本质。人们之把卡西勒视为人类文化的守护者,原因就在于此。

● 由于卡西勒的论著等身、视阈宽广,我们不可能在此对其思想做出一览无余的讨论。我们就从人作为符号的动物、符号形式的哲学、不同的文化形式批判以及神话思维的结构等四个方面走进卡西勒的思想世界吧。

○ 好的,我们先来谈谈卡西勒对人的理解。从古至

<sup>①</sup>参见恩斯特·卡西勒著,甘阳译:《人论》,上海译文出版社1997年版,第1页。



今，对人之本性的探究都是哲学认识的最高目标——这一点即使连最极端的怀疑论哲学家也不否认。不过，人之为人的本质究竟为何，在不同时代的不同哲学家那里并没有达成共识。当苏格拉底要求人要“认识你自己”时，他对自己无知的承认从反面说明了这一任务的艰巨性；哲学家就此问题的众说纷纭也充分证明了这一点。不过，尽管如此，每一时代的哲学家都在孜孜努力，希望给出一个明确的答案。

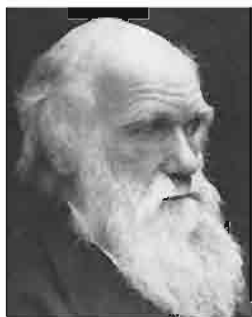
● 苏格拉底的问答辩证法虽然没有直接对“人是什么”做出回答，但他对人的日常观念不断做出查问与审视就已经间接地表明：人是一个对理性问题能够给予理性回答的精神存在。此后，斯多葛主义者也把自我质询视为人的特权和首要职责，而这种自我质询就建立在人所拥有的自由、自主、自足的判断力上。

○ 古典形而上学这种通过理性的质询或判断力维护人的绝对独立性，并由此使其获得美德的人的形象，到了中世纪则被动摇了。因为，在基督教神学中，人的绝对独立性被看成是人最根本的错误和罪恶，因为信仰高于理性，通过信仰走上拯救之路才是人存在的意义所在。例如，奥古斯丁就认为，理性不可能向我们指示通向澄明、真理和智慧的道路，因为它一方面是含糊不清的，另一方面也不能依靠自己认识自己，而只能靠上帝恩赐的力量认识自己。此后，无论是托马斯·阿奎那，还是已经受近代科学熏陶的帕斯卡尔都坚持这一点。原因在于，他们认为，理性是有局限性的，它并不能彻底把握人之存在的神秘性。换句话讲，在他们那里，人的存在唯其依赖于神秘的上帝、唯其是神秘，它才是可以思议的，而这种背谬却是理性的逻辑所无从理解的。

● 从文艺复兴到启蒙运动，逐渐诞生并确立了一种

天，他以客座教授的身份任教于美国的耶鲁大学。1944年又来到纽约的哥伦比亚大学。不幸的是，在该校工作不到一年，就于1945年4月13日在回答学生提问时猝然去世。在美国期间，卡西勒用英文撰写了《人论》以及《国家的神话》。他把人定义为符号的动物，认为人总是通过他所具有的使经验符号化的能力来赋予感性经验以形式、意义及存在。在他看来，人类文化的各种类型如科学、历史学、艺术、语言、神话等就是人之符号化能力的产物，人通过符号创造文化并由此使自己成为文化动物。





达尔文  
(1809~1882)，英国博物学家，进化论奠基人。

通过对经验的理性观察来探询人的本质的方法。这种方法的运用首先使人认识到宇宙的物质性、无限性以及人在宇宙中的渺小性。但雄心勃勃的启蒙思想家并不为此感到沮丧，相反，他们发现，无限的宇宙恰好为人的理性力量的无限发挥提供了无限的空间。于是，人从对神性的依赖中解放了出来，开始依靠自身的力量探索宇宙自然、改造自己的社会与生活，并以此谋求自身的幸福。其中，启蒙运动的两个主要信念就是，人可以认识自然和人可以控制自然。

○ 到了19世纪，达尔文的进化论进一步将人的存在向生物性的方向推进，因为人只不过是从低级的物种逐渐演化而来的，他与其他生命之间并不存在绝对的界限，这样人的神秘性（中世纪）、人的高贵性（文艺复兴）以及人的万能性（启蒙运动）就进一步被剥夺了，人的优越性仅在于他与同类的生物相比更能适应自身的生存环境。

● 卡西勒对历史上有关人的本质的这些界定很不满意。在他看来，这恰恰反映了人对自身的认识是很混乱的。虽然现代的一些思想家也提出了许多关于人的本质的看法，例如，弗洛伊德把性本能当成人的根本、尼采把权力意志当成人的根本等等。但对卡西勒来说，这些看法不但没有帮助我们清楚认识人的本质，反而使这种认识更加混乱。因为，这些思想家们总是削足适履地通过某些经验事实来论证自己有关人的本质的看法。

○ 人对自我的认识发生了危机并不意味着人没有自身的统一性或本质。在卡西勒看来，要追问人的统一本性，只能从人的生活世界的统一性中去寻找，而人的生活世界不单纯是一个物理宇宙，更是一个文化宇宙。语言、神话、艺术、宗教、历史、科学等构成了人的文化



世界的经纬。把它们关联起来的不是理性、权力意志、经济本能、性本能或信仰，而是人的符号化能力。正是由于拥有这种能力，人才创造出一个唯有人才拥有的文化世界。反过来说，各种文化形式其实都是符号形式，都是人的符号化思维或符号化行为的产物。在此意义上，卡西勒把人定义为符号动物。这一定义一方面表明了人与其他生命的连续性，另一方面又揭示了人与其他生命不同的独特性。

● 不过，说人是符号动物容易造成误解，因为日常生活中人们所理解的符号是各种抽象的符号，如数学符号、化学符号等。按照日常生活中人们对符号的理解，卡西勒对人的定义就太过狭隘了。

### 人是符号动物

○ 是这样的。事实上，卡西勒所说的符号是指意义的载体，换句话说，只要是承载意义的东西或者说被人赋予意义的东西都可以称为符号。为了更好地理解卡西勒的这一概念，我们需要对人与动物的行为做进一步区分。生物学家乌克威尔曾把所有动物的功能系统分为感受器系统和效应器系统。依靠前者，动物接受外部刺激，依靠后者，动物对这些刺激做出反应。而在卡西勒看来，人不同于其它动物的地方就在于：他还拥有符号系统。在此，符号与信号不同。信号是物理的存在世界的一部分，而符号则是人类的意义世界的一部分。也就是说，信号虽然是以某种物理的或实体性的存在出现的，但这些存在只有承载意义才能成为真正的符号。也正因如此，信号是直接性的操作者或刺激物，而符号则是间接性的能指或者意义载体。举例来说，动物可以在狂风暴雨的



弗洛伊德  
(1856~1939)，奥地利精神病学家，精神分析学的创始人。主要著作有《梦的解析》《性学三论》《自我与本我》《图腾与禁忌》等。其思想有泛性论色彩。

天气直接感到恐惧，把它视为危险降临的信号，而人无需直接经验狂风暴雨，仅通过对语言意义的理解，例如，看一篇描写狂风暴雨的小说就可产生恐惧感。在此，小说所描述的已经是实际发生的事实的符号化，从而是间接的、意义的而非直接的、物理的。

从最严格的意义上说，我们所说的幸福产生于被深深压抑的那些需要的满足。而且从本质上讲，这种幸福只可能是一种暂时的现象。当快乐原则所渴望的某种状况被延长时，它就只能产生微弱的满足。我们的天性决定了我们的强烈享受感只能产生于对比，而不能产生于事物的一种状态中。因此，我们幸福的可能性已经被我们本身的气质所限制了。——弗洛伊德《文明及其缺憾》

● 需要补充的是，由于符号的意义相对独立于感性材料，所以人们就可用同一感性材料表达不同的意义或用不同的感性材料表达相同的意义。例如，我们可以用同样的词表达不同的意义或用不同的词表达同样的意义。这说明符号还具有另一个特点，那就是它的多变性和易动性。与符号不同，一个信号或暗号则总是以一种确定而唯一的方式与它所指称的事物相关联。也就是说，任何一个具体的和个别的信号都是指称一个确定的和个别的事物或事态的。

○ 不过，符号的意义虽然独立于作为符号载体的感性材料，但却可能和它所指称的感性现象相关，例如，“雷电”一词除了我们如此这般写的形状以外，它的意义就在于它指称了实际存在的电闪雷鸣这种物理现象。当然，并不是所有的符号都有与之相应的、可直观的、物理性的感性现象，例如，我们所虚构的有些观念，如“鬼怪”等就没有与之相应的实际存在的物理现象。当然，从现象上看，虚构的概念也有处于我们想象中的心理材料与之相应。有些符号本身则并不具有指称功能，因为它本身就是作为意义而具有意义，如某些美术作品、音乐作品等。

● 是这样的。我们还可以说，由于有些符号是通过对感性现象的意义的提取而和后者相关的，所以，这样的符号还具有不同于感性现象本身的抽象性和普遍性，因为它是对杂多的感性现象的统一意义或本质的认识。



也就是说，是从“多”中发现的“一”。在人类生活的早期或其幼年，人并不是一下子就认识到符号相对独立于感性材料的这种多变性质，而是直接把符号视为某事物的存在本身。例如，在儿童学会一个词语如“桌子”后，他起初并不了解“桌子”在另外一种语言中也可以称为“desk”，而是认为我们用“桌子”一词所称呼的事物就“是”我们所称呼它的那样。同样，在原始人那里，神的名字也就“是”神的本性的组成部分，如果人不用神的真正名称称呼它，符咒或祈祷就会失效。

○ 出现这种情况，很显然是由于人们对符号还缺乏反思的意识。由于符号相对独立于物理之物或感性材料，所以，通过符号，人就可以不拘泥于他所遭遇的具体的事实世界或周围环境，而朝向可能世界进发或建立起他自己的意义世界。在建立这样一个世界的过程中，人的自由也才充分地展示了出来。举例来说，现实中决不存在绝对不受任何外力影响的自由运动物体，但正是通过假定这样一种理想的运动环境，伽利略发现了伟大的惯性定律。由此可见，通过运用独立于事实的符号即抽象概念或理论，人类才超越了现实的界限，使其思想不断向前迈进。

● 不仅理论科学如此，人的实践生活也是如此。卡西勒说：“一个乌托邦，并不是真实世界即现实的政治社会秩序的写照，它并不存在于时间的一瞬或空间的一点上，而是一个‘非在’。但是恰恰是这样的一个非在概念，在近代世界的发展中经受了考验并且证实了自己的力量。它表明伦理思想的本性和特征绝不是谦卑地接受‘给予’。伦理世界绝不是被给予的，而是永远在制造之中”；“乌托邦的伟大使命就在于，它为可能性开拓了地盘以反对对当前现实事态的消极默认。正是符号思维克服了人

没有符号系统，人的生活就一定会像柏拉图著名比喻中那洞穴中的囚徒，人的生活就会被限定在他的生物需要和实际利益的范围内，就会找不到通向“理想世界”的道路。——卡西勒

的自然惰性，并赋予人以一种新的能力，一种善于不断更新人类世界的能力”。很显然，在卡西勒看来，人类生活的根本特征就在于，人不仅仅生活在事实的世界，而且也生活在“理想”的世界或不断把可能的世界变成现实。而其中的秘密就在于人能够发明并运用各种符号。符号不但意味着人的创造与建构能力，也是人的创造与建构能力得以实现的前提。

○ 卡西勒把人定义为符号动物是要说明，人的文化世界是人通过其符号化的能力建构或创造的。仅就此而言，卡西勒完全遵循了康德的路线，因为卡西勒的符号的功能十分类似于康德的先天直观形式或先天知性范畴的功能。也就是说，诚如康德通过把纯粹数学、纯粹自然科学知识当成既定事实，并由此探讨其可能性条件一样，卡西勒也是把神话、语言、宗教、艺术、历史、科学等人类文化的不同形式当成既定事实，并由此探讨其可能性条件。在康德那里，人的经验及知识过程并非是对刺激材料纯粹消极的接受或纳入，而是有其先验的直观形式和知性范畴的介入与建构。同样，在卡西勒这里，人的文化世界也并非是对现实的、具体的社会世界或物理世界的消极反映，而是有其符号形式的积极参与和创造。正因如此，人才拥有了其它动物所不拥有的、独特的文化世界。

● 不过，卡西勒不但把康德认识论的批判哲学拓展成了一种文化论的批判哲学，而且打破了康德在知识、伦理与美学这三种领域之间的划分，并使这三种领域通过符号形式与其他文化形式构成了统一性整体。对此，卡西勒本人也供认不讳。他说：“康德的课题并不限定在对逻辑的、科学的、伦理的、美学的、思想的具体形式所做的考察上。在不改变它本性的条件下，我们可以把它运用到所有其他的思维、判断、认知、理解的形式上，甚至可以用于人类心灵用



以把握整体之宇宙的情感上。这种对宇宙的概览，这种综合的眼界，是神话、宗教、语言、艺术以及科学的鹄的。它们都不可能被当做是对感觉材料之给予之物的摹写。所有这些形式都不是靠他物映射而发光，它们具有自身的光源。”<sup>①</sup>

○ 在此，卡西勒所说的光源应该是人所具有的符号化功能。在他看来，要探询各种文化现象的统一性，不能以纯属实体性的方式去描述，而必须用功能性的方式去理解和界定。也就是说，如果我们把每种文化现象都当成具有本质规定的实体性存在，那么，由于它们的相互异质性，我们就根本找不到其共同点。卡西勒把人规定为符号化的动物，就是要把符号形式视为所有文化形式的共同起源，认为各种文化形式的统一性乃在于它们都是人的符号化能力及其创造性活动的产物。这样，文化之为文化的本质就在于它是作为创造性主体的人之自由的显现。

● 是的。卡西勒把康德的批判哲学变成文化批判，致使他的思想和马堡学派的其他成员产生了距离，因为后者在与康德所坚守的信念——实在先于、独立于我们有关实在的知识——决裂后，仍沿着康德的认识论路线去揭示使知识成为可能的理智结构，而卡西勒则把知识视为人之思想活动或文化创造活动的一个方面。在卡西勒看来，在文化建构中发挥作用的符号形式并非先验的认知条件，而是一种可由文化人类学的经验材料加以证实的经验假定，因为它们是意识在长期的生活实践中自身创造的。这一点，也使他与马堡学派的先验唯心主义立场产生了距离。从这种观点出发，卡西勒指出，人的

马堡学派是新康德主义的重要学派之一，因其活动主要在马堡大学而得名。它的创始人是柯亨，其成员认为，先验方法是康德哲学的核心，并由此把这种方法扩大到一切文化领域。

<sup>①</sup>卡西勒著，李小兵译：《符号 神话 文化》，东方出版社版1988年版，第22页。

文化世界是人的世界经验的体现，但人的世界经验并不仅仅是对被感官经验到的事物或现实的复制和摹写，相反，人是通过创造符号来解释经验材料并获得自己的世界经验的。也就是说，在人的一切经验材料中都蕴藏着思想和意识的创造性或建构性。

新康德主义是19世纪后期与20世纪初期流行于德国的一股试图恢复康德哲学精神和哲学方法的哲学流派，其最初的口号就是“回到康德去”。在新康德主义内部，也形成了诸多的流派，其中影响最大的就是马堡学派和弗莱堡学派。

○ 我觉得，仅仅从新康德主义者的角度认识卡西勒的思想是远远不够的。这是因为，卡西勒不仅采纳了康德的某些观点，而且在很多方面还与黑格尔相似。在卡西勒的著作中，黑格尔的《精神现象学》是经常被提到的。像黑格尔一样，卡西勒也把自己的哲学称之为精神现象学。比如，在他看来，神话就与黑格尔精神现象学的总使命之间存在着一种内在而必然的联系。有关卡西勒与黑格尔两人思想的渊源关系，Jean Faurot曾作过较为中肯的评价。他说：“卡西勒与黑格尔都认为，历史就是人逐渐意识到自己和逐渐自由和自治的故事。他们的差别在于：黑格尔认为精神的本质是理性，据此，他得出结论说，文化的多个方面是逻辑地相互联系在一起的，并认为它们最终都归结到纯粹的知识中去。卡西勒按照他那个时代的实用主义潮流，认为理性是众多功能中的一个。因此，他没有追随黑格尔哲学中辩证的方面，也不认为在语言、神话与科学之间有什么理性的或逻辑的必然联系。所以，他不像黑格尔那样将艺术、宗教、道德和经验的其他方面的自治让位给一种主要科学。他自然比较接近康德的立场。然而，卡西勒认为，在经验的多种方式中，有一个基本的统一性，语言、神话和科学都是表达的形式：统治每一种形式内部发展的是一种三阶段的法则。卡西勒称之为他的哲学的最高点。这也是一种辩证法，但不像黑格尔的辩证法那样僵硬。”

● 从你的观点出发，我们可以说，康德对卡西勒的



影响是共时性的,而黑格尔对卡西勒的影响是历时性的。也就是说,当卡西勒把诸多的文化置于同一地位以探讨它们共同的可能性条件时,他采取了康德的立场,认为它们是主体通过符号建构的。当卡西勒从历史的角度出发探讨各种文化形式的发展及其相互关系时,他采取了黑格尔的立场,认为不仅每种文化内部,而且各个文化之间也存在着一种内在的、循序渐进的,虽然不是逻辑上必然的辩证发展过程。

○ 是这样的。具体地讲,卡西勒的辩证法认为,任何经验发展的第一个阶段都具有直接性的特点。这是因为,在此阶段,意识还不能清晰地区分出主体与客体,自我仅仅是通过刺激—反应或信号对环境做出自发的、自动的直接反应。随着符号形式的开始运用,意识就逐渐发生变化,因为自我以抽象而普遍的符号为中介认识世界或事物,就突破和超越了其实践活动的直接性和局限性。由于人能够通过运用符号形式对纷杂的情感和感知材料做出有序的安排与区分,这样,自我与非自我或主体与客体的差别就逐渐产生并固定了下来。不过,由于符号本身与事物之间的差别还没有被区分,所以,在此阶段,符号与事物或者说词与物、幻想与事实、表象者与被表象者仍处在同一性中,或者说,符号所表达的世界就成了真实而客观的自在世界。在意识经验发展的第三个阶段,由于人发现了思想创造符号的作用以及符号建构世界表象的作用,这样,人就由从通过符号把握有关客体的知识转向认识自己在把握世界过程中的创造性活动以及由此所把握到的真理的符号性质。由此,人就进一步认识到自身所拥有的文化世界的自为性,或者说,从对符号的自发运用转向自觉运用,使文化创造活动成为一种自由、自觉的实践活动,从而不断开辟出崭新的

辩证法的原初含义是在谈话中通过论证进行问答。苏格拉底把它看做通过对立意见的冲突而揭示真理的一种技巧,看做通过逻辑问答而获得概念的正确定义的方法。后来,在黑格尔那里,辩证法成为概念或命题自身沿着正题、反题到合题的方向所做的合乎逻辑的运动。



文化世界。

● 这里，卡西勒似乎采纳了黑格尔的三段论来说明经验的辩证发展。那具体到各种文化形式及它们之间的相互关系，这种辩证法又是如何表现的呢？

○ 就各种文化形式之间的辩证关系而言，卡西勒认为，从神话、宗教、语言、艺术、历史到科学之间存在一个扬弃的过程。他说：“虽然神话、语言和艺术在它们具体的历史现象中彼此渗透贯穿，可它们之间的关系显示出确定的系统等级顺序，即朝着某目标观念进步过程。当达到目标时，精神不仅是并且居于它的创造物、它自创的符号之中，而且还知道这些符号是为了标明什么。或者像黑格尔在他的《精神现象学》中表明的那样，精神发展的目标在于，文化实在不仅仅被理解和表达为实体，而且还要理解和表达为‘等同于主体’。”也就是说，随着人类文化从神话、宗教、语言、艺术、历史到科学的不断发展，人自觉的符号意识也越来越强，即把客观的文化世界同时也当成主体所创造的符号世界。如果说科学代表了人类文化目前发展的最高成就，那么，在卡西勒看来，“科学与文化生活其他形式的区别并不在于科学不需要符号和象征的媒介，不在于科学面对的是‘物自体’的赤裸真理，而在于科学以不同的方式并有可能比其他文化形式更深刻地认识到，它所使用的象征符号就是‘符号’，并这样去理解符号。”

#### 结构主义

索绪尔是结构主义的奠基者。受索绪尔的影响，乔姆斯基、列维-斯特劳斯、拉康等都通过结构主义方法在各自的领域进行研究。结构主义者认为，结构是普遍必然的，在现象背后起着支配作用。

● 如此说来，各种文化形式之间就有等级之分了？其中，神话是最低级的文化形式，而科学是最高级的文化形式？

○ 不能这么说。尽管卡西勒承认不同文化形式在历史发展中存在着等级之别，即它们的产生时间以及运用符号的自觉性程度不同，但同时他又认为，各种文化形



式的经验都是平等的。也就是说，神话与数学一样都是合法的，艺术的事实并不比科学的事实更低；虽然它们降落在文化世界的不同坐标点上，表征了符号形式发生变化的或早或晚的时刻，但它们都有着同样的价值。正是这些不同文化形式的相互配合，才构成了一个有意义的人类文化宇宙的整体。用卡西勒的话讲，人作为符号化的动物规定了人是一种文化动物，表明了人之为人的本质在于他所从事的是一种创造性的劳作；这种劳作规定和划定了“人性”的圆周，神话、语言、艺术、宗教、历史、科学等各种不同的文化形式都是这个圆的组成部分和各个扇面，它们是同一主旋律的众多变奏。

● 那现在就让我们来看看卡西勒对各种文化形式是如何理解的吧。

### 神话思维的特点

○ 好的，我们先从卡西勒对神话的研究开始吧。在20世纪的哲学家当中，很少有人像卡西勒那样，对人类的神话意识以及神话故事给予了如此深切的关注。他的洋洋洒洒的三卷本《符号形式的哲学》的第二卷所论述的主题就和神话哲学有关。卡西勒之所以重视人类的神话意识，是因为在他看来，“语言起源的问题与神话起源的问题不可分割地交织在一起，只有涉及另一方才能提出这一方。同样，艺术、文学、法律或科学的起源问题，也要归溯到这样一个阶段：那时它们全都寓于神话意识之直接、无区别的统一体中”。也就是说，作为一种符号形式，神话比人类文化的其他形式都更为本源，它是人整合其世界经验或对世界做出解释和理解的最早尝试。卡西勒认为，哲学研究的是本质，它不能立足于空虚无

神话是古代人在和世界还一体未分时，无意识地通过想象赋予世界以神灵性，并通过世界的神灵性情节来说明自己的生活、解释世界和宇宙各种现象的一种努力。一切民族的神话都含有拟人化地对宇宙起源的原始解释。



希腊神话雕塑：雅典娜放出两条巨蛇把祭司拉奥孔父子三人活活缠死

效的、本身缺乏真理性的领域之中，因此，对神话进行哲学研究，也就意味着神话并非活跃在一个纯粹虚构或捏造的世界中，相反，神话也是人类生活的必需，是早期人类认识世界的必然方式。也就是说，作为一种创造性的和建构性的力量，神话意识的出现是与早期人类的生存境况息息相关的；人们不是通过神话为自己虚构一个世界，相反，人们就生活在神话的“现实”世界当中。正是在此意义上，卡西勒指出：“一个民族的神话不是由它的历史决定的，相反，它的历史是由它的神话决定的——或者不如说，一个民族的神话并不决定而是这个民族从一开始就注定了的命运。”

● 既然神话的存在具有其命运的必然性，那么，作为一种文化形式，神话思维自身具有哪些本质特点呢？

○ 在卡西勒看来，首先，神话思维没有在纯粹的描述和真实的感觉之间、愿望和现实之间、影像和物体之间做出区分。也就是说，存在与非存在的界限在神话思维中是没有的。正因如此，生和死、梦与醒在神话思维中都被一视同仁，也即生也是死、死也是生，梦也是醒、醒也是梦，所愿望的就是能现实的。例如，对神话意识而言，就连死人也需要保存其肉体所必需的食物、财产和衣服；人在梦幻世界中所看到的，也常常预示着现实的事件；通过一定的礼仪、祭祀来表达自己的愿望，人就可获得驾驭自然的力量，于是，祈求雨的仪式就成了下雨事件本身，人在巫术中所占有的就是自己愿望的事物本身。第二点，在神话思维中，语词和名称与它们所代表的事物是不分的。也就是说，语词和名称就是事物及其力量本身。巫术中的咒语具有左右现实事物的力量，就根源于这种意识。同样，在神话中，神的名称就是神本身，它标明每个神活动和存在的范围，因此，在祈祷、



圣歌和所有极其谨慎的宗教仪式中，人只有恰如其分地用神的名字称呼它、向它祈求，诸神才会乐意接受献祭。在埃及人的传说中，伟大的女神爱色斯能获得太阳神统治世界的秘密，就因为她通过哄骗使太阳神泄露了自己的名字。很显然，神话思维没有能力理解纯粹观念的意义，因为在其中语词和名称已然成了神、人或事物的本质及力量的化身。第三点，在神话中，人或事物的影子、偶像也像语词一样被赋予现实的力量，如同他的名字一样是一个变相的自我，也就是说，影子或偶像发生的事情也就是这个人本身所发生的事情。例如，在神话中，如果用针、箭刺一位敌人的偶像，敌人也会遭受同样的厄运：一个人如果踩着别人的影子，就会伤害到这个人或给他带来疾病。有的原始民族看到彩虹就十分恐惧，因为他们把彩虹看做一个强有力的术士为逮住他们的影子撒下的网。在西非，你要谋杀一个人，只需用钉子或小刀扎他的影子。

● 那么，神话思维是否有自己整合世界经验的基本范畴或理论构架呢？没有这样的基本范畴和理论构架，我们很难说神话思维有自己的独特模式。

○ 当然有了。例如，神话思维中也有原因与结果的范畴，如人们会把燕子当做夏季的创造者，把上帝视为世界诞生的原因；地球被看成是由漂浮在水面上的莲花变成的，太阳是由石头变成的，人是由树木变成的，等等。很显然，神话思维中的因果范畴与科学的因果范畴不同。科学的因果关系反映的是一种普遍法则，例如牛顿的万有引力定律。在其中，个别的具体的事物之间的因果关系仅仅是这一普遍法则的例证，如苹果从树上掉下来。而在神话思维中，因果关系仅仅表现在具体的神、人或事物之间。换句话讲，科学的“原因”或“结果”已经是经过抽象的、一般的“原因”或“结果”，它甚至可以通过纯粹的数量或函数关系加以表

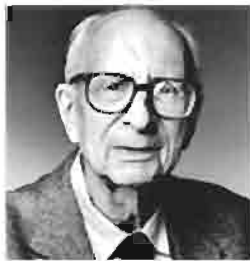
示，而神话的“原因”或“结果”始终由具体的事物如石头、莲花等构成。此外，神话的因果更多的是一种类推或猜想，而科学的因果更多的是实验和经验证实。再例如，在科学思维中，整体与部分之间存在着有机联系，但整体决不等于部分，部分也决不等于整体。与之相反，在神话思维中，“部分”就是“整体”，也就是说，部分与整体是一回事，因为部分所承载的就是整体所具有的力量，部分所产生或招致的也是整体所产生或招致的。在有些神话中，如果能获得敌人的唾沫，将它封在马铃薯中并放入烟筒内，随着唾沫的不断被干燥，敌人的威力也就会被削弱——在此，作为部分的唾沫也包含着作为整体的敌人的全部力量。由此可见，在神话思维中，任何局部的因素都与整体的存在休戚相关，或者说都与整体同呼吸共命运。在卡西勒看来，把整体等同于部分意味着神话思维的空间概念与科学思维的空间概念是很不相同的。我们知道，几何学的空间是逻辑空间，它是无限的、抽象的、同质的、均匀的，在其中，事物的位置与事物的存在没有直接的关系。而在神话思维中，空间却是按照物质实体划分的，也就是说，每个事物在神话空间中都有其明确的位置。例如，在有些神话中，气属于北，火居于南，土归于东，水处在西；北是冬天的故乡，南是夏季的家园，东是秋季的居所，西是春季的殿堂。与空间概念相比，神话的时间概念发展得较为缓慢，因为神话的时间关系表达是通过空间关系的表达才发展起来的，也就是说，最初的时间取向都是以空间定位为前提的，只是随着空间概念的发展，时间才产生了自己明确的表达手段。像空间概念一样，在神话思维中，也没有纯粹的时间本身，没有永恒的持续，而只有个别的内容或事件。具体地讲，如果说科学的时间概念是无限而又均匀流逝的，它没有起点也没有终点，仅仅表达事物运动的纯粹关系，而对于神话思维来说，过去并不是无穷后



退的，例如，它会停留在神创造世界或者诸神诞生的那一刻，等等。正因为时间与事件密不可分，所以，在原始人的神话意识中，时间就成为一种命运的力量，它支配着事物的发展与变化，不仅束缚着人，也束缚着魔鬼与诸神。只有在时间中并通过时间不可违背的度量和规范，人乃至神的生活和活动才成为可能。除了空间和时间外，数是决定神话世界结构的第三大主题。我们知道，在科学的理论知识体系中，通过把所有多样性和差异性化解为数的统一性，数似乎成了知识本身的目的和真理的化身，但在神话思维中，数却呈现出极不相同的特征和作用。这是因为，在神话思维中，数虽然也是一种普遍的形式范畴，但它不是纯粹的数本身，而是包含着彻底特殊的因素，并且，数作为实体还具有自己独特的本质、性质和力量。例如，有些神话就把七看成是万物的统治者和教导者，把十字架的四端等同于天堂的四界等等。

● 看来，神话思维中的基本范畴都有一个共同的特点，那就是始终与具体事物及其力量纠缠在一起。神话思维还没有意识到这些范畴的符号性质，还没有将它们提升到纯粹抽象观念的层次上。

○ 是这样的。正因如此，在卡西勒看来，神话思维的基本特征就是精神的实体化、物质化以及物质和实体的精神化。也就是说，在神话思维中，一方面任何观念和概念都有其具体的、个别的、感性的物质内容，另一方面这些物质内容又都具有泛灵论和活力论的色彩。这表明，神话思维在物质与精神、肉体与灵魂之间还没有做出明确的区分。就像物质与精神、灵魂与肉体不分一样，在早期神话中，我与他人也是同一的。用卡西勒的话说，“只有当自我把自身认做某群体的一员，懂得自己



列维-斯特劳斯  
(1908~)，法国著名人类文化学家，结构主义运动的主要代表。主要著作有《结构人类学》《野性的思维》《神话学》等。他试图通过结构主义方法揭示表面上具有任意性的神话故事的深层结构，认为原始思维和现代思维不存在高低之分，也拒绝承认西方文明的优越性。

与其他人组成家庭、部落、社会组织之统一体时，他才感受和认识到自身。只有置身于和通过这样的社会组织，他才拥有自身；他本人的个人生存和生命的每一体现都关联着环绕他的整体生命”。这一点充分体现了神话思维所具有的社会意识。例如，在希腊人那里，家族之神就从属于部落之神，而部落之神又从属于城邦之神和普遍的民族之神。由此，诸神之国就成了社会生活结构的真实摹本。

● 神话思维是否就是宗教思维呢？

○ 卡西勒所说的“神话”与一般意义上的“宗教”不同，所以，神话思维和宗教思维也是有差别的。在卡西勒看来，从最初的起源看，宗教意识的内容与神话意识的内容的确密不可分，但宗教的成长和发展史是不断摆脱其神话基础的历史。这是因为，神话世界是一个“真实”的或“现实”的世界，而宗教世界却是一个“超验”的或“虚幻”的世界。在神话世界中，人与神之间并没有明确的界限，神像人一样也有七情六欲，而在宗教中，神却更多是与人截然有别的神秘存在。神话世界更多的是灵性化的物质世界，而宗教世界更多的是道德的、纯粹的精神世界。不过，宗教与神话有着密切的血缘关系这一点也表明：“超越神话的想象世界的努力和对这个同一世界永不改变的依恋构成了宗教过程的一种基本因素。”在卡西勒看来，这正是从神话意识向宗教意识发展的辩证法。

● 如今，很多人都会认为，人类文化早已走出其神话时代。神话时代之所以一去不返，是因为它的思维方式在当今已经消亡。那么，卡西勒对神话思维的研究有何现实意义呢？

○ 卡西勒并不认为人类文化已经完全走出神话时代或者说神话思维已经消亡。既然如此，神话思维总会以

神话不仅是人类文化中的一种过渡性因素，而且还是永恒性因素。人并不完全是理性动物，他现在是而且将来仍会是一种神话动物，神话是人类本性的组成部分。  
——卡西勒



一种新的形态重新出现在人类的历史上。例如，在卡西勒看来，现代政治神话的出现就是例证。

● 卡西勒所谓的现代政治神话是指什么呢？

○ 文明史家认为，人类的历史经历了两个阶段，即魔力时代和技术时代，前者是人通过运用魔法把自己的意志强加于自然，并试图以此控制自然的时代。随着人的希望不断受挫，他又学会了发明和运用各种技术，并由此进入技术时代。在卡西勒看来，这种魔力因素与技术因素的结合就构成了现代政治神话。也就是说，现代政治神话意味着现代政治家必须既是有魔力的人又是懂技术的人，他通过冷静的技术来制造魔力并以此控制社会大众，并成为新兴的、完全非理性的神秘宗教的发言人和牧师。由此，政治家或领袖自身就像神话中的神祇一样拥有了至高无上的权威和力量。在其中，一切的法律法规和规章制度都形同虚设，失去自身存在的价值、意义与效力；私人生活和公共生活之间不存在任何区别；真正的道德主体不再是个体而是激情澎湃的群体。

● 卡西勒所说的这种政治神话应该指的是极权国家吧？

○ 是的。例如二战时期纳粹德国的政治就是现代政治神话的范例，希特勒就是那富有心计而又充满魔力的至上权威和公共先知。从纳粹德国带给人类的巨大灾难不难看出，现代政治神话的危害是显而易见的。从他对现代政治神话的揭露与批判中，我们不难感到一个哲学家或文化守护者的良知。这种对人类极度负责的精神潜藏在人的内心，也是哲学得以生生不息的原因所在。

● 神话是如何过渡到语言的呢？

## 语言

○ 在卡西勒看来，作为符号形式之一，语言与神话是



近亲或同根而生的两根分枝，因为它们都是基于人类的一种很早很普遍的经验、一种关于社会性的自然而非物理性的自然的经验，但由于在原始人那里，自然与社会不仅是最紧密地相互关联着，而且被看做是一个难以分割的生命整体，因此，原始人不仅通过语词向社会诉说，也通过语词向自然诉求，以便借此获得帮助或克服生存的危险。例如，人相信巫术语词所具有的神秘力量就根源于人把宇宙视为一个能够倾听和理解的生命存在。不过，一旦人们意识到自然并不理解人的言语，巫术的语词并不足以消除自然中的危险，这时，语词的巫术功能就消失了，它不再具有神秘的力量，不再具有直接的、物理的或超自然的影响力。由此，语词与实在的一体关系就被打破，语词独立于实在的语义与符号功能就凸显了出来。卡西勒认为，从对语词的巫术力量的信仰到对语言的符号功能的认识，这一转折发生在早期希腊哲学中，因为，赫拉克利特就是从语词——逻各斯的角度出发承认一切是一，承认普遍真理的存在，尽管他并不把语词——逻各斯视为人所独有的符号世界，而是世界自在法则的表达。

● 那么，作为符号形式，语言是如何表达实在的，或者说，语词是如何意指事物的呢？

○ 在古希腊哲学家当中，无论是巴门尼德还是德培多克勒都坚持认为，思维与存在，认知主体与被认知的实在之间具有同一性。与此相似的拟声说就认为，语词之所以能表达对象，是因为语词的发音与对象具有相似性。但是，拟声说并不能解释大多数现存的语词发音与其所指称对象的不一致性。为了消除拟声说的困难，词源学应运而生。后者认为，如果我们要想发现把语词与实在对象联系起来的纽带，就不能满足于语言的现存状态，而必须追溯诸词的起源，发现它们真正的和原初的形式。古希腊这种对后世产生深远



影响的、相信在词与物之间存在自然联系的词源学很快受到智者派语言学理论的挑战。智者们的相信，人是万物的尺度，这样，语词是否具有客观的对应物，是否在正确地表达事物的本性这一问题就不重要了，因为，对智者来说，语言的真正任务并不是去精确地描述事物、传递观念或与事物相一致，而是要激发人类的情感，促使人们去行动。这样一来，语词在表达事物时，就更多地带上了纯粹任意的人为色彩。在卡西勒看来，上述理论都忽略了这样一个事实，即人类最基本的发音并不与物理事物相关，但也不是主观任意的记号，与之相比，另一种解释语言起源问题的理论即感叹说则具有明显的理论优势。感叹说最早由德谟克利特提出。他认为，人类言语起源于某些具有单纯情感性质的音节，也就是说，它们最初产生于人因恐惧、惊慌、痛苦或欢乐而发出的叫声。此后，从伊壁鸠鲁、卢克莱修一直到维柯、卢梭都坚持这种学说。达尔文的进化论则对之提供了更有力的支持。在《人与动物的情感表达》一书中，达尔文指出，富于表情的声音或动作是由某些生物学需要所支配的，并依照一定的生物规律来使用的。这样，语言就成了生物的人所具有的一种自然天赋。不过，卡西勒认为，这种把语言的起源生物学化的学说也存在着缺陷，这就是只见树木不见森林，过分简单地认为从人的感叹声到抽象的语言之间存在着一条通道，而无视两者之间的根本差异。与卡西勒不同，现代语言学家叶斯柏森则是感叹说的辩护者。在他看来，当人们开始把表达自己情感的发音当做名称使用时，它们就开始指称和描述对象了。例如，人们因面临危险而发出的恐惧叫声会逐渐成为那种危险事件的名称。卡西勒称赞他认识到了语言的符号意义，但对他没有说明这种转化是如何发生的而深表遗憾。

● 这些对语言的解释有一个共同的特征，那就是试图



索绪尔

(1857~1913), 瑞士语言学家, 著有《普通语言学教程》等。他把语言现象区分为言语和语言。言语是人们日常所说的话, 而语言则是支配言语的结构系统, 并认为, 语言不是语词或音素的汇集, 而是一个自足的结构体系。语言学的任务就是去揭示这个自足的隐藏在言语背后的结构体系。

按照历史的原则从发生学的角度对语言的起源加以考察和解释。

○ 是的。显而易见, 这些解释不可能对一种或所有语言现象的起源做出精确而统一的说明, 因为与语言那漫长的发生史相比, 历史材料毕竟是沧海一粟, 更何况, 仅满足于对语言那变动不居的历史进行考察, 并不足以使人理解语言的一般功能及其内在结构。第一个对语言学的历史原则提出质疑的人是赫尔曼·保罗。他认为, 仅仅做历史的研究并不能解决人类语言的所有问题, 因此, 语言学的研究始终需要系统的研究作补充。所谓系统的研究就是考察语言形成的一般条件以及在千变万化的语言现象中仍保持不变的語言结构。保罗的这一方法论原则在18、19世纪的伟大语言学家洪堡那里得到了最彻底的贯彻。他认为, 人类的语言并不仅仅是“语词”的机械集合, 因为语言只有具有内在的结构或者遵循一定的规则, 它才能成为一种公共的、客观的交流工具。由此, 他就在语言学中掀起了一场革命, 即以结构主义的新原则取代了经验主义的历史原则。洪堡之后, 整个19世纪语言学都意识到结构原则的重要性。索绪尔更明确地指出, 必须在语言和言语之间划一条界限, 因为前者是普遍的, 处在语言学研究的共时性上, 而后者是个别的、在时间中流转的, 处在语言学研究的历时性上。“共时性”语言学研究的是语言不变的结构, 即语言的语法系统与语言的语音系统, 而“历时性”语言学研究的是不断变化发展的言语现象。

● 世界上不同地区、不同民族甚至不同历史时期的人们都有自己独特的言语方式和语法结构, 结构主义该如何面对这种语言现象的多样性和差异性呢? 如果承认每种语言的独特性, 语言学就很难找到人类言语的共同



特征，它所追求的普遍的语言结构就只不过是海市蜃楼：如果强行建立一种统一的普遍语法或语言结构，人们就可能面临把所有的语言系统都削足适履地塞入一个人为建构的语言结构之中的危险。

○ 这正是卡西勒对结构主义感到不满的地方。在他看来，努力为人类的语言寻找一个逻辑的和系统的秩序，或者一个编年史的和发生学的秩序，这两种方式在语言学中都是可取的，因为它们的相互补充可以使更全面地认识人类语言的特性。但问题是，如果存在一种我们所寻找的语言的真正统一性，那么，这种统一性就不可能是实体的统一性，而只能是功能的统一性。这是因为，不同语言的词类系统、语法系统或语音系统可能代表着完全相反的极端，或者说，它们无论在形式还是质料上都不存在绝对的一性，但这并不妨碍它们在人类生活中履行同样的功能。从语言的功能统一性看，只要一种语言适合于运用它的人们的生活方式，这种语言就是完善的，除此之外，就没有其他任何共同的或唯一的标准可以对各种语言类型做出评价。相反，如果从语言的实体统一性出发，认为人类语言的任务只是复制或模仿事物的既定秩序，人们就可能按照是否准确复制事物的标准在各种语言之间做出优劣之分或高低之别。事实是，语言不仅仅复制事物，它还具有创造和建构的功能，而语言的这种功能从根本上是与人们的实践过程相一致的，即在辛苦的劳作中不断创造自己的生活世界。

● 以前人们也喜欢在不同语言之间进行比较。比如，有些人就认为德语比汉语更适合于哲学表达，因为德语的语法比汉语要精细得多。按照卡西勒的观点，这种说法应该是没有道理的。因为，从本源看，两者是为不同的生活方式和思维习惯服务的。就它们都适合各自的生活方式而言，它们是没有优劣之分的。更何况，换个角度看，用德语表述中

国古人的思想也同样不见得合适。

○ 的确。具体地讲，作为符号系统，言语的作用就在于使人们从较为主观的状态走向客观的状态，从单纯的情感状态走向理论状态。在此过程中，语言就像盲人借以探路的拐杖，成为人们走向新世界的通道。换句话讲，正是借助语言这种符号形式，人们为自己建构了一个客观的、可沟通的、理想的而又可能实现的世界。在这样的世界中，人们的经验丰富了、视野开阔了，并经历着其自由与存在意义的不断开放与拓展。为了说明语言的这种功能，卡西勒以学外语为例指出，在某种意义上，言语活动决定了人们所有其他的活动，拥有一种语言就意味着拥有一个世界，正因如此，学习另一门语言就仿佛进入到另一个有着其自身的理智结构的崭新世界。不同语言构筑了不同的世界也可以从不同语言中相应的词很少指称同一对象或活动得到说明。例如，希腊语的月亮是指月亮衡量时间的功能，而拉丁语的月亮则指月亮的明亮程度。产生这种情况的原因在于，不同人们在其自己的生活中都有其与事物打交道的独特方式，他们对事物起名并不要求名字成为事物的本质或反映对象的本来面貌，而是只限于强调事物适应其实践需要与生活观察的特殊方面。这种从事物给予我们的零散而纷杂的材料中抽取某些固定的知觉中心的做法正好体现了人在认识世界中的积极性与创造性，表明语言世界是人建设性的智慧努力的结果。在卡西勒看来，日常语言的这种提取作用帮助我们形成了最初的客观视阈和理论视阈，尽管它们还带有不精确和模糊的特点，但仍是走向科学概念的路标。不过，把日常语言上升到一个较高的抽象水平或使之成为更广泛、更普遍的客观概念，并不是一蹴而就的；相反，它可能需要一个艰难而漫长的过程。虽然不论哪种语言，只要它符合并相应于特定的人类生活形式，我们就不能说它比其他发展



了的语言更低级。但总体而言，人类语言之朝向更抽象、更普遍的概念或范畴发展，都会使我们对自己的知觉世界做出更好的定向和安排。

● 我觉得，卡西勒从符号功能的角度理解语言，可以使我们更好地认识语言在人类生活中的功能及其与人的创造性实践活动的内在关联。此外，他的语言思想还可以为我们用平等的眼光看待不同民族的文化提供理论依据。不过，我个人感觉，卡西勒与其说在批判传统的语言学理论，不如说在回避传统语言学理论所提出的问题。

○ 当然，卡西勒的理论也不是尽善尽美的，它不可能对语言现象做出彻底的解释。

## 艺术

● 谈到艺术，我觉得，就像对语言起源的解释存在把语言客观化和主观化这两种倾向一样，在艺术理论中，也存在着把艺术的本质客观化和主观化这两种倾向，这就是，模仿说和情感说。模仿说认为，艺术来源于对周围世界的模仿，艺术家所从事的工作就是尽可能如其所是的复制美的物理自然或社会自然。这样，艺术家的自发性和创造性在艺术创作过程中就成了一种干扰性的而非建设性的因素，衡量一件艺术作品的标准也就只能是看它是否不掺杂艺术家的主观性而尽可能忠实地反映实在。情感说则认为，艺术不是对经验世界的描绘或复写，而是人的强烈情感的自发流溢。这样，人内在的情感与激情就成了艺术表现的主要对象。这种与亚里士多德和柏拉图的模仿说相对的情感说，是由启蒙思想家卢梭提出的，并一直影响到歌德乃至克罗齐。



克罗齐

(1866~1952)，意大利新黑格尔主义哲学家，曾任意大利教育部部长。主要著作有《美学》《逻辑学》《实践哲学》等。他把自己的哲学称为“精神哲学”，认为历史无非是精神活动的循环史。

○ 卡西勒对这两种解释都不满意。他认为：“像所有其他的符号形式一样，艺术并不是对一个现成的给予的实在的单纯复写。它是导向对事物和人类生活得出客观见解的途径之一。它不是对实在的模仿，而是对实在的发现。然而，我们通过艺术所发现的自然，不是科学家所发现的那种‘自然’。”也就是说，在艺术作品的创作过程中，同样浸透了艺术家的创造性与建构性，因为艺术世界也是“杂多的统一”，是对各种各样的感性材料的整理与调和。只不过，与语言和科学对实在进行抽象和浓缩不同，艺术则是对实在的夸张，即持续不断地发现或赋予事物以纯粹的或确定的形式和意义，并使这种形式尽可能地在直观中具体化。如果说，科学意味着抽象的概念，意味着使有血有肉的实在变得苍白、贫乏，那么，艺术则反其道而行之，因为它向我们展现的是世界的无限多样性与丰富性，是对时间中瞬间存在的定格与捕捉。有关科学与艺术的这种区别，卡西勒说：“赫拉克利特说太阳每天都是新的，这句格言如果对于科学家的太阳不适用的话，对于艺术家的太阳则是真的。”在卡西勒看来，艺术最大的特权和最强的魅力之一，就是以丰富而纯净的眼光去展示万物及人类生活那无限多样的纯粹形式。



达·芬奇的《蒙娜丽莎》

● 不同的艺术家即使处在同一环境中，也会拥有自己独特的艺术世界；从艺术作品的欣赏者的角度出发，也是“一千个读者眼里有一千个哈姆雷特”。那这是否意味着艺术是纯粹主观任意的创造活动呢？

○ 卡西勒是不会同意这种说法的。在他看来，尽管每个艺术家的创作活动都是独特的，但艺术过程本身也是一个客观化的过程，因为艺术家的想象并不是任意地捏造事物的形式，他们只是通过选择实在的某一方面并



经过自己的透视来使事物的形式成为可见的和可知的。当我们以他们的眼光看待世界，就会发现在我们的视野中从未出现的、客观的新世界。如果说我们的日常生活显得十分无聊和琐碎的话，那是因为我们的感觉过于迟钝，还不能像艺术家那样以敏锐的眼光去发现我们的生活世界所潜在具有的无限丰富的意义。这无限丰富的意义仿佛处在潜伏状态，等待着人们将它唤醒并进入到意识那明亮而强烈的光照中。艺术家的工作就在于通过自己的努力去发现这个充满意味和意义的纯粹形式的世界。所以，卡西勒说，强化和照亮的程度才是艺术之优劣的尺度，正是艺术世界的客观性使真正的艺术作品有了普遍的可传达性。

● 如果说，人的情感生活也是艺术表现的对象，那么，按照卡西勒的观点，艺术家对自己情感的表达也不是一个主观任意的过程？

○ 对。卡西勒曾说过：“只受情绪支配乃是多愁善感，不是艺术。一个艺术家如果不是专注于对各种形式的观照和创造，而是专注于他自己的快乐或者‘哀伤的乐趣’，那就成了一个感伤主义者。”也就是说，仅有最深厚、最强烈的情感是不够的，艺术家还必须以其创造性的劳作赋予其情感以纯粹审美的形式，而这个过程是一个客观化的符号化过程。

● 卡西勒曾认为，艺术是人对自由的一种关系。艺术之所以使人自由，是因为它能够让人脱离实在的物质或情感的重压，而生活在纯粹感性形式的世界中。在这个世界里，人从情感或物质所造成的精神的痛苦或肉体的劳顿中解放了出来，而能够以纯粹自由的目光去注视人不再纠缠于物质或情感与自身的利害关系，而能够以开放的胸襟与其进行自由的对话与沟通。



英国文学家、戏剧作家  
莎士比亚



○ 是的。举个例子来说，在阅读莎士比亚的戏剧时，麦克白的野心、查理三世的残忍或者奥塞罗的猜疑虽然能引起我们的情绪反应，但我们并不会感染上这些情绪，而是透过这些情绪洞悉到人的本性与本质。由此可见，通过艺术的表现，实在的物质或情感已发生了质的变化，也就是说，它们不再逼迫我们，而是通过其纯粹的形式与我们建立了一种自由的关系。

● 关于艺术我们就谈到这里。接下来还请你谈谈卡西勒对历史的看法。

### 从哲学高度反思历史学

○ 好的。在卡西勒看来，像语言和艺术一样，历史也是一种符号形式或诸多的人类文化形态之一。不过，他所说的历史并不是那种既往发生的人类生活的纯粹事实，而是对这种事实的意识、反思或认定，即经过历史科学或历史思想所加工并描述的事实。历史学的重要性是不言而喻的，因为它保证了人类文化的统一性与延续性，使现在人得以了解古代人，未来人得以了解现在人，并由此使过去以某种方式存在于现在或进入到将来。卡西勒所做的工作是从哲学的高度反思历史学的可能性条件以及它不同于科学、语言、艺术等其他文化形态的本质特征。

● 很显然，只要生活在时间之中，人就一直拥有自身的历史，但人有意识地对自身历史进行反思，在人类文明中出现得却很晚。因为只有当人开始追问事物的起源时，他才会逐渐产生历史意识。在人类生活的早期，人是通过神话来理解自身所处的大千世界的起源和发生的，因为神话中的宇宙学和谱系学就是人的时间意识的最初萌动。

○ 不过，在卡西勒看来，神话意识还不是历史意

全部历史，甚至是最接近我们的现代欧洲本身的历史，都是一团漆黑。——克罗齐



识，神话还不是历史学，这是因为，在神话意识中，过去、现在与未来还没有明确的区分，幻想的事实与历史的事实也没有明确的区分。从西方的文化史看，人类的历史意识只是在古希腊时代才开始露面的，因为正是古希腊伟大的历史学家希罗多德、修昔底德等在神话思想与历史思想、传说与真实之间做了明确的区分，并将历史学的真实定义为与历史事实的一致。在此，历史事实就是人类既往生活的全部。

● 那么，历史事实与物理事实的区别何在呢？它又是如何被给予我们的呢？

○ 很显然，历史事实不同于物理事实就在于，后者可以通过观察和实验来确定，而前者却属于一去不复返的过去。我们所能做的一切就是对它进行回忆，而这就意味着，与物理学家直接与事实打交道不同，历史学家只能与它的研究对象间接地交往。也就是说，历史学家必须通过查阅各种原始资料、文献或历史遗迹来间接地把握过去的事件和人物。不过，与这些符号宇宙打交道仅仅是历史研究的第一步，因为，历史学家并不是只以一个想要收集和保存过去时代财富的古董商或收藏家的心情来看待它们的，相反，历史学家所寻求的是它们作为符号的意义，即把它们当做来自以往的活生生的信息，并借此来重建过去时代的精神或使其复活起来。在此意义上，卡西勒认为，能够使过去“再生”是伟大的历史学家的标志性特征，理解人类过去的生命力是历史知识的一般主题和最终目的。不过，这种再生和理解并不意味着历史学家是历史事实或历史精神的复制者。原因在于，历史学家不可能超越他现在的经验状况，他对历史所提出的问题也是由现在的理智兴趣、道德需要和社会需要支配的。换句话讲，历史事实也始终是在一个现在

为了占有文化的世界我们必须不断地靠历史的回忆来夺回它。但是，回忆并不意味着单纯的复制活动，而是一种新的理智的综合——一种构造活动。——卡西勒

的视角中获得自身的规定性的，它必须在历史学家不断地重构和综合中，获得自身的存在与生命活力，否则，它就会处在丧失其意义的危险之中。

● 根据卡西勒的说法，我们是否可以说——我们有色诺芬和柏拉图笔下的、斯多葛派的、怀疑论派的、神秘主义派的、唯理论派的以及浪漫派的苏格拉底，虽然他们各不相同，但每一个都是对历史上的苏格拉底本人及其思想的再解释，都使我们看见了历史上的苏格拉底及其理智和道德面貌的一个独特方面。就此而言，他们都不是不真实的，而是历史上的苏格拉底的不断再生与复活？

○ 是的。对历史事实及事件的持续的解释和再解释表明，历史的符号意义是永无止境的；正是通过我们的建构与解释活动，历史事实潜在的价值与意义才不断地暴露出自身，并成为人们可认识的。当然，这种建构与解释并不是主观任意的，而是需要一种真正的历史眼光，即能够发掘历史材料或历史文献的崭新意义并找到其内在的统一性。

● 也许是认识到历史事实的这种被建构性质，现代思想史上最激进的历史主义者克罗齐声称，一切历史都是现代史，都是现代人根据自身的需要建构起来的，历史的价值就在于服从现时代的需要。尼采也坚决地认为，我们只有站在现在的顶峰才能解释过去，但他却对历史的价值提出了质疑。在他看来，过分地重视历史的价值，只能增加我们的精神负担，使我们的生命变得萎靡不振，因为历史感会阻碍建立新的业绩的强有力的冲动，并使实干家无能为力。

○ 卡西勒是不会同意尼采的这种看法的。在卡西勒看来，“我们关于过去的意识当然不应该削弱我们的行动能力。如果已正确的方法加以使用的话，它还会使我们更从容地审视现在，并加强我们对未来的责任心。人如果意识不到他现在的状况和他过去的局限，他就不可能塑造未来的形式”。



● 的确,对历史不断做出新的理解也就意味着对未来不断做出新的展望,而这种展望是推动我们的理智生活和社会生活的一种动力。

○ 文德尔班与李凯尔特曾把自然科学的任务界定为发现普遍的法则,而把历史学的任务界定为描述特殊的事实。卡西勒非常反感这种把普遍与特殊、法则与事实人为割裂开来的形而上学的做法。在他看来,一方面任何思想都是普遍的,历史思想也不例外,因为它所寻求的也是既往历史精神的内在逻辑和统一性;另一方面,对特殊事实的描述也不仅仅是历史学家的任务,因为自然科学家如地质学家对不同地质时期地球不同状态的报道也是对特殊事实的描述,它们也像历史事件一样具有不可重复性。

● 在对历史事件的再解释中,历史学家一方面尽可能地赋予杂多的历史事件以内在而又客观的统一性,另一方面又不得不从个人的经验、立场与观点出发。那么,在历史研究中,这种主观性与客观性的矛盾是如何被协调或克服的呢?

○ 这个问题早有历史学家思考过。例如历史学家兰克就认为,为了使自己成为历史事实的纯粹镜子,以便观看其发生的本来面目,他愿意使自己的自我泯灭。与之相似,艺术史家丹纳也宣称,历史学家必须像自然科学家那样行事,即不仅克服一切传统的偏见,而且要摆脱一切个人的偏好和道德标准。由此,历史学家在研究历史过程中所掺杂进的主观性即个人的兴趣与经验就被清除和扼杀。而在卡西勒看来,历史研究中的主观性与客观性因素其实是辩证统一的。他说,伟大的历史学家正是通过其个人经验的丰富性、多样性、深刻性以及强烈性达到历史知识的客观性的;如果他熄灭了个人的经验之



文德尔班  
(1848~1915),德国哲学家,新康德主义的弗莱堡学派的创始人,强调康德思想的价值哲学维度。主要著作有《论意志自由》《哲学导论》《哲学史》等。

光，那么，他就不可能观看也不可能判断其他人的经验。例如，在艺术领域，一个人如果没有丰富的个人经验，他就无法写出一部客观的艺术史。不过，发挥个人的主观性并不意味着以自我为中心或把个人的喜、怒、哀、乐强加给历史，而是要尽可能通过自己的经验去发现历史事件的客观意义。卡西勒借用兰克的话，把这一原则贯彻成为历史的同情心，即在进行历史研究时，不应该抱有好恶之心或者党派偏见，而应该同时容纳敌人和朋友。也就是说，历史学家既不是原告也不是被告的辩护律师，而是尽可能对两者做出公正的理解。正因如此，这种同情心不是情感的，而是理智的和想象的，它并不想打动我们，而是把我们引向对事物和事件的直观以及自由、公正的评判。在卡西勒看来，这一原则绝不是道德中立的，而恰恰体现了历史学家的最高的道德责任感。基于这种认识，卡西勒指出，伟大的历史学家首先是经验主义者，即特殊事实的仔细调查者与研究者，但与此同时，他们并不缺乏诗人的想象力，也就是说，真正的历史综合或概括所依赖的正是敏锐的对经验实在的感受力与自由的想象力天赋的结合。在他看来，正是这种结合注定了历史事实是一种理想的真实。

● 那么，历史事实的理想性和艺术创造的理想性的区别是什么呢？

○ 区别就在于，历史学的理想性一方面并不超出事物和事件的经验实在，另一方面，又具有了新的样态和统一性。用卡西勒的话讲就是，在历史学中人生仍然是一出伟大的逼真的戏剧，有着它一切的张力和冲突、高贵与痛苦、希望与幻觉、活力与激情的表现。然而，这出戏剧并不仅仅是感受到的，而且是直观到的。

● 那么，历史学的意义何在呢？

○ 在卡西勒看来，历史学首先是我们探索人性的最有



力的工具之一，因为在伟大的历史学著作中，我们才开始在平庸的历史背后看到了真实的、有个性的人的面貌。其次，历史学还是我们建筑人类世界的必不可少的工具，因为没有历史学，在人类文明的进展中就缺少一个必不可少的环节，正是历史学使人保持了其自身文化的连续与统一。更重要的是，当我们在澄明、恬淡的纯粹观照中正确地认识和研究历史时，历史学就会把我们从物质的、政治的、社会的、经济的、生活的一切必然事件和重压下提高到一种自由的境界。也就是说，作为一种文化形式，历史学也是人从历史的重压下走向自由的道路之一。

● 我觉得，卡西勒对历史学本质的论述包含着十分明确的解释学思想，即把历史事实当做过去视阈与现在视阈相融合的产物或在解释中不断复活的存在。这和伽达默尔的解释学思想简直是如出一辙。

○ 是的。当卡西勒说，“历史学被包含在解释学的领域而非自然科学的领域中，因为正是通过对各种文字记录的解释，它才达到了历史的真理”，他所要表明的正是这种解释学的观点。

## 科学

● 时至今日，当人们提起“科学”这一名词时，仍不由得肃然起敬，这是因为，科学不仅向人们揭示着宇宙自然的内在规律，给予人们对永恒世界的信念，而且也始终意味着人的力量的彰显和人类实践活动的目的的实现。

○ 卡西勒认为，科学也是一种符合形式。当他说，“在我们现代世界中，再没有第二种力量可以与科学思想的力量相匹敌，它被看成是我们全部人类活动的顶点和



汤因比  
(1889~1975)，英国历史学家，一生著作颇多，主要有《历史研究》12卷、《民族与战争》、《一个历史学家的宗教观》等。他的《历史研究》讲述世界各个主要民族的兴起与衰落，曾被誉为“现代学者最伟大的成就”。

极致，被看成是人类历史的最后篇章和人的哲学的最重要主题”时，他强调的正是你所说的科学的这种巨大功能。对于科学，我们也可以借用阿基米德的话说：给我一个支点，我就能推动宇宙。

● 的确，在变动不居的宇宙中，科学思想为我们的实践活动确立了不可动摇的支柱。在古希腊语中，“科学”一词从词源学上讲就是来源于一个意指坚固性和稳定性的词根。科学的进程导向一种稳定的平衡，导向我们的知觉和思想世界的稳固化和巩固化。

○ 不过，在卡西勒看来，科学并不是单独地在完成这个任务。因为早在生活在科学世界中以前，人就已经生活在客观世界中了。即使在人发现通向科学的道路之前，人的经验也并不仅仅只是一大堆乱七八糟的感觉印象，而是一种有组织、有秩序的经验，或者说，这种经验具有一种明确的结构。此时，给予前科学世界以综合性和统一性的概念或者说符号，还不是科学的概念而是神话或语言的概念。科学史上，炼金术先于化学、占星术先于天文学就可说明这一点。就此而言，卡西勒同意康德的观点，认为科学的经验事实更不是一种简单的、纯粹自在的事实，而是由质料和形式合成的。质料的要素是在我们的感知中被给予的，而形式的要素则体现为我们的科学概念。我们所说的对象的统一，无非就是在综合我们表象的杂多时我们意识到的形式的统一。



普朗克  
(1858~1947)，德国物理学家，曾任柏林大学理论物理学教授，因提出量子理论而于1918年获得诺贝尔物理学奖。

● 也就是说，科学同样是一个符号系统或符号形式了？

○ 是的。在卡西勒看来，对简明性的寻求是科学的基本意愿。这就是从纷杂的现象中找出了不变的秩序与法则。但现象中的秩序和法则并不是自然的事实，而是人类有意识的创造活动的结果，也就是说，它们也属于

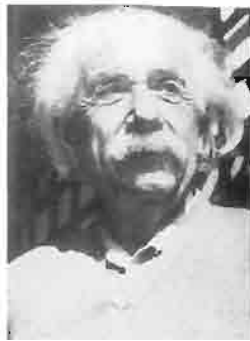


符号宇宙而不是自然宇宙。例如，数学世界就是一种符号世界，因为它们不是对具体事物、物理对象的描述或其映象，而仅仅表达非常简单、明了而又理想的事物间的关系。与数学相比，虽然物理学更关注经验事实的世界，但物理学所寻求的也是事物间的规律及其内在的本质。例如，物理学的颜色并不仅仅是我们日常视觉所见的个别的、具体的颜色，而是经过抽象的光学的颜色，这种“颜色”不再停留在我们的日常感觉层次上，而是通过理论建构获得了自身的统一性与规律性，如光谱有规律的变化等。基于这一点，卡西勒指出：“科学家如果不严格地服从自然的事实就不可能达到他的目的。但是这种服从并不是被动的顺从。一切伟大的自然科学家，如伽利略、牛顿、麦克斯韦尔、赫尔姆霍兹、普朗克和爱因斯坦，都不是从事单纯的事实搜集工作，而是从事理论性的工作，而这就意味着创造性的工作。这种自发性和创造性就是一切人类活动的核心所在。它是人的最高力量，同时也标示了我们人类世界与自然界的天然分界线。在语言、宗教、艺术、科学中，人所能做的不过是建造他自己的宇宙——一个使人类经验能够被他所理解和解释、联结和组织、综合化和普遍化的符号的宇宙。”

● 至此，我们讨论完了卡西勒对各种文化形式的分析和研究。关于卡西勒，你还有什么要说的吗？

○ 最后要说的是，我很欣赏卡西勒对哲学的看法。他说，哲学的任务就在于发现本质性的和普遍性的东西，哲学的劳作就是人类精神绵延不断寻找理性的过程，它是我们全部力量的保证，激发了不为偏见所阻拦的生机勃勃的探索，负载着我们意志和个性的全部分量。

● 我也很欣赏他的这种观点。



爱因斯坦

(1879~1955)，20世纪最伟大的物理学家，生于德国的乌耳姆城，曾任柏林大学教授，后去美国，于普林斯顿去世。他曾提出狭义相对论和广义相对论，1921年获诺贝尔物理学奖。



## 第十一讲

# 理性的算计： 现代社会对价值的数量化

[内容提要]现代社会是不断满足理性主义所要求的客观化和精确化、社会分工越来越精细、市场经济越来越成熟的社会——正是人心的偏爱法则赋予了价值对象以不同的价值——价值数量化的可能性条件：人的生存需要的最大满足就对满足其需要的价值对象的数量有着先天的依赖性——价值数量化的表现及其后果——原初追求永恒和普遍的理性主义，在现代社会的社会分工和市场经济的支配下，已经走到了自己的反面

● 这一讲我们谈谈和现实社会密切相关的一个话题，那就是价值在现代社会的数量化问题。其中要涉及两个很重要的德国哲学家，那就是西美尔和舍勒的思想。

○ 你所说的现代社会是指当今社会吗？

● 也不完全是指当今社会。我们在此所讲的现代社会是指不断满足理性主义所要求的客观化和精确化、社会分工越来越精细、市场经济越来越成熟的社会。按此标准衡量，被称为理性时代的18世纪应当是我们所说的现代社会的起点。



## 现代社会的内涵和价值的特征

这是因为，首先，如果说18世纪之前，理性主义还处在确立自身的过程之中，那么，从18世纪开始，理性主义则开始了自己的全面殖民和扩张。哲学家们用理性的眼光来思考世界，科学家们用理性的眼光来探索世界，不仅如此，整个社会也用理性的精神来组织自身和完善自身。那么，何谓理性主义呢？18世纪的理性主义把理性视为人的最高官能，它所倡导的是实证精神、推理精神和分析精神，认为凭借理性，人就可以在经验材料的基础上发现自然规律和人事法则，并能够借助这些自然规律和人事法则来改造自然或推动社会进步。<sup>①</sup>当理性主义向社会生活全面渗透时，它所宣扬的理性就逐渐演化成一种算计理性，那就是，为了实现市场意志的目的，它不仅要把人的活动客观化——通过与技术的结合，而且要把人的活动精确化——为了衡量人的价值。由此就造成了客观文化在现代社会的全面盛行。<sup>②</sup>其次，从18世纪中叶开始，资本主义已经从产生时期开始进入自由发展时期。这一时期，作为资本主义发展的动力资源的市场经济也进入了全面发展并不断成熟的时期。与以往相比，这一时期的市场经济的显著特征就是对利润的追逐和对资本的积累已呈燎原之势。如何以最少的投资赚取最大的利润就成为这一时期最主要的思维方式。这种思维方式对人提出的崭新要求就是，为了实现自己获取最



西美尔

(1858~1918)，西美尔是德国古典社会学大师，“生命哲学”的代表人物之一，也被称为“第一位现代性思想家”。他出生在柏林，具有犹太血统，信奉新教。1881年，以关于康德的论文获得博士学位，后担任柏林大学的编外讲师。由于柏林大学和其他一些名牌大学认为他的论著不合乎学术规范、专业性不强，所以直到1914年才在斯特拉斯堡大学成为教授。不过，由于他父亲给他留下一笔可观的遗产，所以他不受职称和薪水的影响，不受学术制度的束缚，而能随心所欲做自己想做的学问。他的研究领域涉及形而上学、历史哲学、社会学、伦理学、美学等，他对现代社会生活的批判入木三分。

<sup>①</sup>参见卡西勒著，顾伟铭等译：《启蒙哲学》，山东人民出版社1996年版，第7页。

<sup>②</sup>参见西美尔著，刘小枫编：《金钱、性别、现代生活风格》，学林出版社2000年版，第41~74页。



西美尔的著作《文化的悲剧》封面

大利润的意志目的，不能够感情用事，而应该始终从客观的因素出发，在权衡各种利弊得失之后再做出自己的明智选择。由此就导致了经济生活中“理性人”的出现。为了实现利润的最大化，理性人要尽可能地降低成本、减少风险、提高效率，为此，就必须让经济过程的每个环节都尽可能客观化和精确化到可以控制、预测，甚至可以操纵的程度。在理性人身上所体现出来的这种理性就是算计理性。第三，从18世纪开始，人类历史上发生了第一次工业革命。工业革命使得社会化大生产成为可能。随着一批批先进的生产技术应用到生产的各个领域，社会分工也就越来越精细化。面对复杂的机械设备和生产流程，人们不得不随机械设备的零件和生产流程的环节一起，把自身变成机械零件和生产环节的有机组成部分。由此，人就在他所发明的机械技术面前客观化了。他必须严格按照客观的操作程序来完成自身的各项活动，不得有丝毫的随意和马虎。这也就意味着大多数人的活动不再是一种创造性的自主活动，而是一种精确化的机械重复过程。在此过程中，人的生活和工作相分离。也就是说，工作对人而言已经成了外在于自身生命的东西，他要寻求自身生活的创造和自由，就必须在工作之外去寻找。

○ 由于你所说的从18世纪开始的现代社会的特征在如今不仅没有消失，反而随着经济全球化的到来，不但超越了各个国家意识形态的差异，越来越进入到世界的各个角落，而且在强度上也有增无减，所以，当今世界仍处在现代社会时期，对吗？经济全球化既是社会分工和市场经济发展的自然结果，反过来，也加剧了社会分工的程度和市场经济的普及。无论是社会分工还是市场经济，都要求算计理性作为自己的精神支柱。所以，在



社会分工日益精细和市场经济日益普及的同时，算计理性也成为我们这个时代的典型特征之一。

● 是的。不过要谈论现代社会对价值的数量化，除了明白现代社会的内涵之外，我们还应该澄清价值的含义以及价值的内容。

○ 是的。一般而言，所谓价值，就是能够满足人的在世需要的一切要素，因为其与人的在世需要发生关系而承载的一种性质。从这一定义出发，我们会发现，价值是在一种关系当中产生的。人们一般把其中的关系项分别成为价值主体和价值客体。其中，价值主体的需要及其变化决定着价值客体的价值及其变化；反过来讲，价值客体本身所具有的特性及其变化又决定着它是否能够具有一种价值的性质，或者说，决定着它是否能够胜任承载价值的任务。由此可见，要了解价值的内容，我们就必须对价值主体即人的在世需要以及价值客体的特性进行反思。

● 就价值主体的需要而言，我觉得，价值既可以是满足人的生存需要的价值，也可以是满足人的存在需要的价值。人的生存需要是由生命的法则决定的。也就是说，人为了维持自身的生命、享受自己的生命，不得不从物质世界中获得自己的所需。与人的生存需要不同，人的存在需要是由精神的法则决定的。精神法则使人不仅要活着，而且要富有意味地活着。只有富有意味地活着，生命对人来说才不仅仅是一种纯粹生物意义上的生存事实，也是充满意味的存在事实。人的好奇心、求知欲、对友情的渴望、对美的事物所流露出来的喜悦、进行创造的冲动、对自由的向往、对义务和责任的担当、对神圣事物的敬畏等，无不体现了自己富有意味的人生。

○ 不过，人的生存需要不仅根源于人的生物学事



毕加索  
(1881~1973)，西班牙画家，立体派的创始人。



毕加索画中的人物

实，也根源于人的社会学事实。这是因为，在不同的社会历史当中，满足人的生存需要的物质内容和物质手段是不一样的，由此，人的生存需要也就会随着社会历史的发展而不断变化。例如，早期人类只要有洞穴藏身就可以了，而今天的人类却需要有房屋居住。此外，虽然从概念上我们可以把人的生存需要和存在需要区别开来，但在具体的生活当中，人的生存需要和存在需要却经常是相互重叠和相互作用的。例如，房屋可以遮风避雨，就此而言，它满足的是人的生存需要；但人在建筑房屋时，有时候还会从自身审美的需要出发讲求建筑艺术，就此而言，房屋也满足着人的存在需要。再例如，自由的实现满足的是人的存在需要，但这种实现了的自由也可以使人更好地去实现他的生存需要。

● 无论是人的生存需要还是存在需要，贯穿其中的都是人心的偏爱法则。正是人心的偏爱法则赋予了价值对象以不同的价值。例如，它是令人舒服的还是令人不舒服的，对人有用的还是无用的，是善的还是恶的，是真的还是假的，是美的还是丑的，是好的还是坏的，是优美的还是粗俗的，是神圣的还是世俗的，是高贵的还是卑贱的，是有意义的还是无意义的，是令人幸福的还是令人痛苦的，是有趣的还是枯燥的，是深刻的还是肤浅的，是合理的还是不合理的，是正义的还是邪恶的，是健康的还是病态的，是公正的还是不公正的，是值得的还是不值得的，是方便的还是麻烦的等等。

○ 是的。德国哲学家舍勒就从人心的偏爱法则出发，把价值分为感官价值、实用价值、生命价值、精神价值和神圣价值。其中，感官价值、实用价值和生命价值大体上满足的是我们所说的人的生存需要，精神价值和神圣价值满足的则是我们所说的人的存在需要。舍勒



认为，人心的偏爱法则不仅存在于同一价值层次上，例如，在感官价值层次上，存在着人心对令人舒服的价值偏爱，而且这也存在于不同的价值层次上，例如，在感官价值和生命价值之间，就存在着人心对生命价值的偏爱。基于此，舍勒指出，就同一价值层次而言，存在着正价值和负价值之分；就不同层次的价值而言，也存在着较高的价值层次和较低的价值层次之分。不同层次的价值之间的等级具体表现为：实用价值高于感官价值、生命价值高于实用价值、精神价值高于生命价值、神圣价值高于精神价值。一般而言，在正价值和负价值之间，人心偏爱正价值；在不同层次的正价值之间，本真的人心则偏爱较高层次上的正价值。它甚至为了较高价值层次上的正价值而甘愿承受较低价值层次上的负价值<sup>①</sup>。例如，裴多芬的诗句——“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，二者皆可抛”——就在某种程度上验证了舍勒的价值理论，即价值之间存在着或高或低的等级之分。正因为如此，人们会为了实现较高的正价值而宁愿牺牲较低的正价值。

● 明白了人的在世需要所决定的价值类型，我们对能够承载这些价值的价值对象的划分也就有了根据。一般来说，能够直接承载感官价值、实用价值和生命价值等满足人的生存需要的价值的对象都是一些具体的感性物体，当然，也包括人的身体在内。例如，沙发能给身体以舒服感，美味佳肴能给味觉以愉快感，被子可以帮助人防寒，强健的体魄有利于生命的维持等。能够间接



爱德华·孟克  
(1863~1944)，挪威画家和版画制作者，他的画作的主题具有强烈的情感冲击性。他的作品《呐喊》被视为后工业化社会人们精神极度痛苦的象征。

<sup>①</sup>有关舍勒的价值理论，参见 Max Scheler, *On Feeling, Knowing, And Valuing* ED., intro by Harold J Bershady, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, p220-230.



孟克的《呐喊》

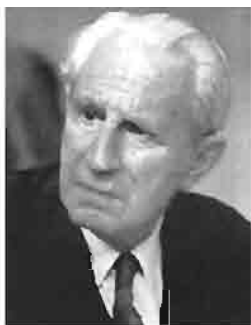
承载它们的则是各种技术、技艺、方法、行为、知识或制度等。比如，烹调技艺是做出美味佳肴的基础，医学知识是防治疾病、保持健康的前提，体育活动可以增强体质，各种设计和工艺流程是制作又舒适又耐用的沙发的前提，完善的卫生防疫系统可以更好地维护人们的健康，法制健全的市场是杜绝假冒伪劣产品的保证。由于货币是原初的感性的等价物的抽象化，所以，承载生存价值的感性事物就与货币有着同质性。这种同质性使得人们可以通过货币来对它们进行数量化。当然，如何在它们之间建立可交换的数量关系，除了它们都是感性物体之外，还有其他各种社会因素起着决定作用。但不管怎么说，两者都是同质的感性物体构成了货币能够通过感性物体数量化来衡量其交换价值的前提。与之相反，能够直接承载精神价值和神圣价值等满足人的存在需要的价值对象不是具体的感性物体，而是语言、思想、行为、观念、制度、符号、技术、知识、情感、规则、形式等非感性的事物，例如纯形式的美术、通过语言表达的思想情感、民主的制度、公平的游戏规则、勇敢的行为、真挚的情感、关于世界的知识等。作为非感性的事物，这些价值对象都能满足人的存在需要，使人充满意味地活着。由于它们是非感性的，所以，人们不可能通过身体的接触来实现它们的价值，而只能通过精神对它们的理解和领会来实现它们的价值。在某种程度上，精神价值和神圣价值等满足人的存在需要的价值也需要自身的物质载体，例如思想要通过物质的声音或印刷的书本来表达，纯形式的艺术要通过感性的物质材料如画布、颜料等来表达，高尚的行为也需要人的身体动作来完成，制度和规则也要白纸黑字地写在感性的纸上，宗教的图腾也需要感性的物体来体现等等。但是，这些感性的物



质材料充其量只是在间接的意义上承载着精神价值和神圣价值。原因在于，当这些感性材料承载感官价值、实用价值时，这些价值本身是不能与感性材料的性质或特性相分离的，例如假如煤不能燃烧的话，人们就不会把它作为产生热能的有用之物来加以利用；而当这些感性的物质材料承载精神价值和神圣价值时，精神价值和神圣价值却可以与它们本身的特性或性质分离开来，例如老子的《道德经》既可以刻在石头上，也可以刻在竹简上，也可以印在纸上，这并不影响老子思想本身的精神价值；同样，一件宗教图腾既可以是木制的、也可以是用石头或骨头制成的，这并不影响图腾本身的意义。当然，在有些情况下，人们也会对间接承载精神价值或神圣价值的物质材料提出具体的限制，但这并不能说明精神价值和神圣价值不能脱离这些物质材料，只能说人们喜好或习惯于用这种物质材料来表达他们所要表达的意义，或者说，这些物质材料可以更好地承载人们所渴望实现的精神价值或神圣价值。在此情形下，这些物质材料的意义就像梯子一样，只是人们实现各种满足人的存在需要的价值的工具。一旦这些价值得以实现，这些物质材料就处在背景当中或被人所遗忘。例如，国画和油画作为美的传达形式，需要不同的物质材料来实现。一旦它们作为价值对象被人们欣赏时，重要的就是它们的纯粹形式，而不是它们的物质特性。正因为直接承载精神价值和神圣价值的东西都是非感性的事物，仅就此而言，精神价值和神圣价值就是不能够数量化的——因为它们和数量化的感性事物也就是货币没有同质性。正因如此，我们不能说老子的《道德经》值多少钱，一次勇敢的行为值多少钱，我对他的爱情值多少钱。

一件物品的价值越是依赖于其形式，它的货币价值就越是无足轻重。  
——西美尔《货币哲学》





马尔库塞  
(1898~1979), 美籍德裔哲学家, 法兰克福学派的主要代表。著有《爱欲与文明》《单向度的人》《论解放》《理性和革命》等。他认为, 现代工业社会的技术进步一方面造就了人更多的自由, 另一方面也给人施加给人更多的强制。现代人只看重物质消费而忽视精神生活从而成为单向度的人。

## 价值数量化的可能性条件

○ 不过, 与货币是否具有同质性, 只是满足人的生存需要的价值客体能数量化和满足人的存在需要的价值客体不能数量化的表面原因。我想, 更为根本的原因在于, 在形而上的意义上, 人的生存需要的最大满足就对满足其需要的价值对象的数量有着先天的依赖性。例如, 没有数量足够多的面包吃, 人就会挨饿; 没有数量足够的衣服穿, 人就会受冻。也正因为如此, 在现代社会, 满足人的生存需要的价值对象就可以通过机械化的流程大批量的生产, 并且, 这些价值对象数量的多少在一定程度上也并不影响它们的价值实现。例如, 如果不考虑社会因素, 无论苹果有多少, 都不妨碍它们能满足人的生存需要的价值。这种数量关系说明, 人的生存需要与具体的感性价值对象之间的关系是一种当下而又暂时的关系。因为, 这种关系会随着具体的感性价值对象的被消耗, 也就是说, 随着它的价值的最终实现而终结。当然, 这一过程会有长有短。与之不同, 在形而上的意义上, 人的存在需要的最大满足并不依赖于价值对象的感性数量的多少, 只依赖于价值对象的精神品质的高低。例如, 虽然老子的《道德经》仅有 5000 多字, 但它在思想史上却占据着举足轻重的地位。有时候, 这些价值对象的感性数量的多少甚至还会影响到它们的价值实现。例如, 一个作家如果只是反复地重复或复制自己, 他的作品的感性数量越多, 其精神价值就会越低。人的存在需要之所以对价值对象的精神品质具有依赖性, 是与人的精神自我本身就是一种独一无二、不可计数的存在有关。作为独一无二、不可计数的存在, 每个人的精神自我都是与众不同的; 并且, 它只有在对独特的、不可计



数的价值对象（包括他人的精神自我）的期待、呼唤、发现或创造的过程中才能不断营养自身、提升自身。如果我们把精神自我与这些价值对象的关系化约为单纯的数量关系，这些价值对象对精神而言十分重要的独特意味就会消失不见。这是因为，数量关系意味着可重复、可复制，意味着取消价值对象一切质的差异，它最终导致的只能是精神的贫乏。例如，一个人如果对自己的朋友也斤斤计较，他就会让友情失去意义，因为，对他的朋友而言，他只能是个熟悉的陌生人，只能是众多中的一个。基于此，我们说，一方面，在数量化的货币与满足人的存在需要的价值对象之间不存在一种数量关系，另一方面，在人的精神自我与精神自我之间也不存在一种等价的交换关系。无论是人的精神自我还是满足其存在需要的价值都具有其独特性，正是这种独特性将瞬间化为永恒，在人的精神自我和满足其存在需要的价值对象之间建立了一种持久的关系。伟大的著作之所以能永世流传，短暂却真挚的爱情之所以能让人铭心刻骨，原因皆出于此。虽然人的精神自我和满足人的存在需要的价值都是独特的、不可计数的，但在算计理性、社会分工和市场经济的支配下，现代社会却迫使人的精神自我和满足人之存在需要的价值数量化自身；如果不能使之数量化，现代社会就干脆剥夺它们的存在权利。

● 那么，你觉得价值数量化的原因何在呢？

○ 在现代社会，市场经济就其实质而言是资本经济。也就是说，凡是进入市场的各行各业其运作的目的都是为了追逐尽可能多的利润。利润越多，投资者的回报就越高，其公司里的从业人员的收入就越高；在一种理想状态下，国家征收上来的税收也就越多。这种把货币本身的更多拥有视为投资或工作目的的现象之所以产生，反过来讲，又是与社会分工分不开的。随着社会分工在现代社会的愈演愈烈，

社会中的每个个体都失去了独立的自我和完整的生活。他不可能再通过自己的双手获得自己生活的全部所需，而必须为社会提供点什么才能换取自己所需要的其他什么。

把工作和本能需要联系在一起，这是把非人化赞美成享乐。认为工作必须去做只是因为它是一种“工作”，这种看法标志着异化的顶点，标志着本能的和理智的自由完全丧失——压抑不再是人的第二自然，它已经成为人的第一自然。——马尔库塞《爱欲与文明》

● 用自己为社会所提供的什么才能换回自己所需要的其他什么——这一过程是如何发生的呢？

○ 我想答案应该是通过货币。社会分工意味着，无论是每个人的生存需要还是存在需要，都不可能靠自己单独生产或创造，而必须依赖于整个社会来生产或创造。或者说，每个人所能创造和生产的价值对象，不论是相对于整个社会所创造和生产出来的价值对象而言，还是相对于他自己的全部需要而言，都是微不足道的。由此可见，随着社会分工越来越细，异质性的价值对象就会越来越多。如何在异质性的价值对象之间建立一种可交换的关系以满足人的各种需要就成为分工日益精细化的社会所必须解决的问题。货币的最初出现也是为了解决这一问题。作为数量化的单位，货币可以在异质性的价值对象之间建立一种同质性的数量关系。借此数量关系，一切异质性的价值对象就获得了它们在数量上的统一性。

● 货币是各种异质性的价值对象之间的中介——这好像并不是什么新鲜的观点。

○ 的确。但问题是，在传统社会中，货币所中介的主要是满足人的生存需要的各种价值对象，特别是以感性物体的形式存在的，具有感官价值、实用价值和生命价值的商品。而在现代社会，那些满足人的存在需要的、承载着精神价值和神圣价值的价值对象在货币的中介下也变得可以通过数量来加以衡量，变得与作为感性物体的商品没有任何质的差异。如果说，在传统社会中这种现象也存在的话，那么，这种现象在现代社会却越来越



突出了。按照西美尔的说法，满足人的存在需要的价值对象被货币数量化最初是从劳动开始的。在过去，劳动既是人谋生的手段，也构成了人生活的全部内容。这是因为，由于社会分工还不发达，人的劳动具有相对的自主性，劳动成果也基本上是由劳动者个人或共同体的智慧和创造力决定的。因此，人在通过劳动谋生的同时，也能感受到创造的乐趣。由于人把自己全部的精神生命都投入到劳动对象的完成过程当中，所以，就此而言，劳动作为人的一种创造活动本身也承载着精神价值。而在现代社会，由于人不得不在市场经济和社会分工的支配下出卖自己的劳动，劳动就成了不由人自己主宰的东西，也就是说，他只能按照雇佣他的老板的要求以及客观的技术操作程序的要求去劳动。此外，由于劳动成果是由很多人共同参与到一种客观的机械流程中完成的，所以，对每个劳动者而言，劳动成果就成了与己无关的东西，也就是说，不能使他产生成就感并获得精神上的满足<sup>①</sup>。由此，劳动作为精神价值的载体的意义也就逐渐消失了。一旦人的劳动被货币数量化，人的思想、观念、品性、情感、知识、修养也都开始被货币数量化。因为，劳动从广义上讲就是人的生命活动，是价值载体的创造者，例如，人的思想、观念、品性、情感、知识都是这种活动的结果。由于社会分工和市场经济把人整个地推向市场，逼迫人只有成为社会大机器的一颗螺丝钉才能生存，所以，那些有思想的人只有迫不得已地去让自己的思想市场化，那些有情感的人只有迫不得已地去让自己的情感市场化，那些拥有知识的人只有迫不得已地让自己的知



享受资本主义

<sup>①</sup>参见西美尔著：《金钱、性别、现代生活风格》，学林出版社2000年版，第20~53页。

识市场化，那些具有德性的人只有迫不得已地让自己的德行市场化，那些有独特生活方式的人只有迫不得已地让自己的独特生活方式市场化，那些具有艺术创造力的人只有迫不得已地让自己所创造的艺术市场化，他们才能获得自己生存所必需的货币数量。他们存在价值的单一性是由社会分工造成的，反过来他们只有出卖自己的这种单一性才能获得自身生活的全面性。但在把自己的思想、情感、道德行为、独特的生活方式、艺术或知识市场化的同时，这些东西原本所承载的独特的精神价值也就逐渐丧失了。例如，在没有市场化之前，许多杰出人物的生活方式体现出了独特的人格魅力和道德操守，而在市场化的现代社会，许多明星们为了使自己更加具有市场价值却在大肆包装和制造自己的个人生活，并将这种个人生活通过媒体向公众兜售；在没有市场化之前，小说家在创作的过程中倾注了自己全部的精神生命，而在市场化之后，小说家却是在为“市场”创作，甚至不惜以趣味低级的内容来换取“市场”的青睐；在没有市场化之前，人的道德行为是基于对生活的信念，而在市场化之后，“微笑服务”背后隐藏的却是赤裸裸的商业算计；在没有市场化之前，人们是为了求真而追求知识，而在市场化之后，人们却是为了金钱而追求知识；在没有市场化之前，人们之间的情感是“情义无价”和“肝胆相照”，而在市场化之后，人们的情感交往却是“礼尚往来”和“相互算计”。

● 你说的这些现象确实存在，但不能说整个现代社会都陷入了这种状况，也不能把这一切都归到市场经济的头上并由此看不到市场的积极意义，如人的自由意识、独立意识、个性意识的增强，创造力的迸发等等。

○ 虽然我们不能说整个社会都陷入了这种状况之中，但这种状况已越来越渗入现代社会的肌体却是不争的事实。



事实上，随着现代社会的发展，人们甚至已不再是迫不得已地将各种承载精神价值的价值对象通过货币数量化，而是自觉自愿地将这一切数量化。这是因为，按照西美尔的说法，对金钱的拥有已经越来越成为现代人生活的首要目标。既然如此，如何通过算计理性将自己的精神价值转化为尽可能多的金钱或货币，也就成为现代人生活的主要任务。这种不是人决定金钱的价值而是金钱决定人的价值的转变正好解释了现代社会人们为什么会将对高收入的行业和人群投以羡慕和敬畏的眼光，而对金钱背后人的真正生活却视而不见的原因。更进一步讲，既然金钱已经成了人们生活的首要目标，人所拥有的一切不论是满足生存需要的价值还是满足存在需要的价值就都成了换取一定数量的金钱的手段。作为获取金钱的手段，人所拥有的一切就没有什么差别了。如果说有差别，这种差别也仅仅在于它们通过算计理性可以获取金钱数量的能力是不相同的。正因为如此，按照西美尔的说法，高尚的生活和卑贱的生活也就没有什么区别了，只要它们换取金钱的效果是一样的。更有甚者，那些高尚的生活方式，比如做人的正直、诚实和本分，由于有时不能带来更多的金钱，甚至也会遭到众人的讥笑，而精明能干，甚至诡计多端却让人们佩服和欣赏，因为这些品质可以让人在赚钱的事业上获得成功。由此可见，在把异质的东西变成同质的东西的货币面前，价值上的孰优孰劣在人们的心中也就变得无足轻重了。为了让人的一切活动都变得客观、透明、精确、可操纵、可控制、可等价交换，现代社会的算计理性还发明了一个巨大的数字系统来数量化人的各种活动。例如，精神上的伤害可以用数量化的金钱来补偿，大学教授的创造力可以用发表文章的多少来衡量，人的精神气质比如在选美中可以通



在现代社会，金钱已经成为人们生活的首要目标。

过打分来衡量，教育成了一种可以通过投入和产出的比率来计算效益的产业。尽管现代社会的确也给了人很多美好的东西，但这种数量化造成的不良后果却是不容忽视的。因为它们也构成了现代社会的一个方面。在此，我们要揭示这个方面，但并不意味着我们要因此而用它否定现代社会的其他方面。

● 那你觉得会有哪些不良后果呢？

### 理性主义走到了自己的反面

○ 在现代社会，当满足人的存在需要的许多价值对象被货币数量化以后，原本存在着质的高低差异的价值世界就被夷为一片平地。在价值观上，现代社会的确变成了一个“怎么样都行”的“后”现代社会。如果我们把这种现代社会也可以称为“后”现代社会的话，这种“后”现代社会也是由它骨子里所包含的现代性造就的。现代性的根本标志就是理性主义。理性主义从柏拉图开始，就是要消除现象的纷乱、复杂，使人们对世界获得一个统一的理解，也就是要把一切异质性的事物纳入到同一个框架当中去，从而使世界变得客观、透明。这种将世界上千差万别的现象同一化的努力，经过现代社会的市场经济和社会分工的催化就演变成对各种各样异质性的价值进行同一化，并使之变得客观、透明的努力。这种努力是通过数量化的货币进行的，由此，原本理想远大、充满了宏大叙事的理性主义就开始变得鼠目寸光、锱铢必较了。



孟克的画

● 根据你前面所说的，我也可以说，为了使各种价值获得自身的统一性，现代社会的算计理性首先把人变成可以用货币来衡量从而没有任何差别的劳动力。作为



劳动力，人一方面根据社会分工的要求片面化自身，另一方面又根据现代技术的要求客观化自身。在此，片面化和客观化构成了人的生活本质，数量化成了衡量人生活价值的外在标准。由此，人的存在最内在的精神自我就被忽略不计了。现代人的冷漠恰恰是由这种算计理性对人精神自我的忽视造成的。

○ 是的。在把人变成可数量化的劳动力的同时，现代社会的算计理性也让人自由地展示自己的个性，发挥自己的才能。这是因为，只有最独特、最新颖的东西，才能吸引人们的视线，让人们不断翻新的欲望获得满足；才能拥有自己的市场，让人们获得最大限度的利润。但是，这种自由只是表面的自由，因为就其最内在的本质而言，这种自由的个性和才能是受到市场需求的限制的。也就是说，只有那些迎合市场需求的才能和个性才能“自由地”实现自己，而那些没有市场的个性和才能只会受到忽视甚至被淘汰。人的个性和才能必须适合市场和社会分工的需求说明，人比以往任何时候都更加具有社会性，也就是说，比以往任何时候都更加依赖社会。不过，按照西美尔的说法，他对社会的依赖不是像以前那样依赖于某个具体的部落、共同体或个人，而是依赖于一个不确定的、无形的或者匿名化的社会。由于这个社会是无形的，所以，从表面上看，它并没有给人造成直接的约束和限制，而是使人觉得自己是独立的和自由的。

● 但恰恰是这个无形的社会借助算计理性和市场那只看不见的手主宰着每个人的生活，使人的生活不由自主地围着它团团转？

○ 是的。此外，当适应市场经济和社会分工的个性和才能越来越多样化时，它们所创造出来的价值对象的种类也就越来越多样化。于是，现代社会给人的印象是令人眼花缭乱和目不暇接的。在这种眼花缭乱和目不暇接中，人们的注



意力既容易被分散又容易迅速转移。昨天喜欢的东西，今天就被遗忘；刚喜欢上这件东西，又被另一件东西所吸引。由此，各种价值对象就其本质而言就没有了实质性的差别，因为它们都成了昙花一现的东西。既然没有什么东西是永恒的，也就没有什么东西是值得人用一生去追求和珍惜的。由此，不但人与物的亲密关系丧失，而且人与人的亲密关系也随之丧失。

货币给现代生活装上了一个无法停转的轮子，它使生活这架机器成为一部“永动机”，由此，就产生了现代生活常见的骚动不安和狂热不休。——西美尔《金钱性别现代生活风格》

● 如此说来，原初追求永恒和普遍的理性主义，在现代社会的社会分工和市场经济的支配下，已经走到了自己的反面。它不但没有为这个世界确立普遍而又永恒的价值坐标，相反，倒让人们在每一个瞬间的价值碎片面前驻足流连。

## 第十二讲

# 从同一走向差异： 现代性与后现代性

[内容提要] 透视角度不同，人的生活世界和思想视阈也会不同，所获得的观念也会不同——哈贝马斯主要把现代性视为启蒙的设计，而把后现代性视为对这种设计的反叛与对抗——后现代性：差异、缺席与无中心——此在的历史性和有限性是现代性和后现代性这两种思维方式产生的存在论根源——当后现代性思维方式走向极端，摧毁所有的同一性时，就会导致彻头彻尾的怀疑主义、无政府主义，甚至虚无主义——同一与差异是社会历史发展的一体两面

● 有关现代性与后现代性的讨论，在国内学界已渐渐降温，但对由此而引发的问题的思考却远远没有结束。一些推崇后现代性的学者仍以他者为理由，强调差异，否认同一，而一些坚持现代性的学者仍在为理性的设计与普遍的本质进行辩护。

○ 在我们看来，不论现代性和后现代性哲学家所追求的具体内容和批判的思想对象是什么，现代性和后现代性都首先意味着双方不同的思维方式。作为思维方式，现代性的特征是以普遍、本质、类型、规律、确定性、同一性、普遍性等作为自己的思想方向，后现代性的特征则是以他者、



哈贝马斯

(Jürgen Habermas, 1929~), 当代德国著名的哲学家和社会学家, 也是法兰克福学派第二代中最多产、最著名的代表人物。他曾在海德堡大学任教, 1964年到法兰克福大学任哲学和社会学教授, 1971年后任“普朗克科学技术世界生存条件研究所”所长。他认为, 科学技术日益成为社会的统治力量和奴役人的力量, 认为在当今社会存在着交往扭曲, 而他则试图通过他的社会批判理论为当代社会把脉诊断和治疗。他的主要著作有《交往行动理论》《知识与旨趣》《理论和实践》等。

变化、生成、差异、不确定性、特殊性等作为自己的思想方向。两种思维方式虽各有其产生的社会根源, 但它们并非水火不容, 相反倒可以扬长避短、相互兼容。

● 在说明现代性和后现代性是两种思维方式之前, 我们首先要弄清它是否是一个虚假的问题。也就是说, 如果现代性和后现代性根本不能被视为思维方式, 那么, 我们把其当做思维方式来讨论就只能是在缘木求鱼。

### 作为思维方式的现代性和后现代性

○ 思维方式就像生活旨趣一样是一种偏好。只不过, 思维方式是思想的偏好, 而生活旨趣是生活的偏好。偏好不同, 思想的风格或生活的风格就会不同, 因为思想的风格和生活风格就是人之偏好的外在表现。例如, 正因为偏好无拘无束, 一个人才不修边幅或放荡不羁, 从而与偏好按部就班的循规蹈矩者的生活风格截然相异; 同样, 正因为偏爱普遍有效的知识, 一个理性主义者才孜孜以求形而上的知识基础, 从而与偏爱有血有肉的具体事物的形而下者的思维方式截然相反。事实上, 正是偏好这种情感因素决定着人的思想方向, 而思维方式就是这种偏好的集中体现。

● 认为思维方式是人的一种偏好, 这是否意味着人的思想就是主观的?

○ 不能这么说。思维方式仅仅是由人生存的历史环境、文化背景及其性情所决定的对世界的透视角度。很显然, 透视角度不同, 人的生活世界和思想视阈也会不同, 所获得的观念也会不同; 但这并不意味着这些观念就是一个人主观任意思想的结果。我们从不同角度看到的瓶子是不一样的, 但这种不一样并非就是主观任意的,



而是在特定条件下自然出现的。叔本华曾把人的意志比喻为勇猛刚强的瞎子，把理性比喻为洞察秋毫的瘸子，认为理性只不过是意志的仆从，它是受意志支配的。以前人们曾把这种观点当成反理性主义的论调加以批判，但只要我们能不带偏见地对自身加以反思，就会发现它的合理之处。这是因为，人对观念的求索始终与自身的情感偏好密不可分。柏拉图建构理念世界是与他不能忍受现象的纷杂、无序，渴望世界的常驻、永恒密切相关的，而面对同样的现象，赫拉克利特则能安之若素，并把一切皆流、无物常驻当成世界的真相加以接受。由此可见，在各不相同的思想方向上，哲学家各自的性情也跃然纸上。

● 思维方式如果是人的一种偏好的话，难道现代性和后现代性也能被归结为人的一种偏好？

○ 可以这么说吧。不过，要明白这一点，我们首先需要澄清现代性和后现代性各自的内涵。尽管对现代性和后现代性的解释是仁者见仁、智者见智，我们还是能从不同思想家对它们的理解中找到一些相似的地方。哈贝马斯主要把现代性(modernity)视为启蒙(enlightenment)的设计，而把后现代性(post-modernity)视为对这种设计的反叛与对抗。在他看来，18世纪为启蒙思想家所系统阐述过的现代性设计包含三个方面：一是按内在的逻辑发展客观科学；二是寻求普遍化的道德规范和法律制度；三是确立自律的艺术。启蒙思想家进行现代性设计的目的是力图借此来合理地组织和安排日常的社会生活，而后现代性哲学家则试图通过非理性、非中心、非主体、非整体、非本质对现代性哲学家所崇尚的理性、整体性、主体性、同一性、结构性进行全面的颠覆。对哈贝马斯来说，放弃现代性，就意味着放弃规范和理想，不



让-弗朗索瓦·利奥塔尔

(Jean-François Lyotard 1924~1998)，出生于法国的凡尔赛，是最著名的后现代性哲学家之一，尤其以他对后现代性对人的处境的影响的分析而出名。作为当代法国哲学的重要代表，他研究的领域非常广泛，不仅包括知识与沟通，人的身体，现代主义和后现代主义的艺术、文学、音乐和电影，而且包括时间与记忆、城市与风景以及美学与政治学的关系等。他于1998年4月在巴黎去世，去世前是巴黎第八大学的名誉退休教授。其主要著作有《后现代状况》《现象学》《走向后现代》《后现代道德》。



伊哈布·哈桑

(Ihab Hassan, 1925~), 生于埃及开罗。在他的职业生涯中, 他除了担任耶鲁大学、三一学院、华盛顿大学的客座教授外, 也曾在瑞典、日本、德国、法国和奥地利等国的大学里担任过客座教授。他曾获得很多奖项。目前, 他是英语大学教授国际协会执行委员会的主席。他是文学批评领域后现代主义非常重要的代表人物之一。主要著作有: 《肢解俄耳普斯: 走向后现代主义文学》(1971)、《正当的生命之火: 想象、科学与文化变迁》(1980)、《出埃及: 自传片段》(1986)、《后现代转向: 后现代文化理论论文集》(1987)、《鹰与太阳之间: 日本的轨迹》(1996)。他的一些著作已经被译成16种文字。

再以任何标准去衡量生活的意义, 而是安然于现实的碎片。正因如此, 他仍然对现代性情有独钟, 不想将它看做已告失败的事业。

利奥塔尔把现代性视为启蒙的“元叙事”(Metanarrative), 把后现代性视为对这种元叙事的怀疑。在他看来, 现代性的知识英雄总是通过思辨叙事、解放叙事和宏伟叙事朝着绝对的真理、理想的伦理、终极的政治以及和谐的宇宙迈进, 但其结果却是令人恐惧的, 因为谁若以普遍的立法主体自居或自以为掌握了绝对真理和绝对价值, 别人对他而言就只有俯首称臣的分; 后现代性思想家则要触发差异、向整体开战, 以保留名称的荣誉。在此, “名称”就是被同一性所消解的相互独立、有血有肉的各种具体存在。基于此, 他指出, 现代性社会的特点是为普遍理想而不惜采取恐怖和强制, 而后现代性社会的特点则是消除解放神话, 为差异与独立保持权利。相似地, 伊哈布·哈桑也认为, 现代性注重意图、设计与等级, 后现代性则注重游戏、偶然与无序; 现代性注重类型、确定性与超越性, 后现代性则注重变化、不确定性与内在性; 现代性注重同一、在场与中心, 后现代性则注重差异、缺席与无中心。由此可见, 现代性的精神实质就是追求超历史、超时空的同一性, 后现代性的精神实质就是发现复杂现实与具体境遇的差异性。当我们把理性主义、普遍主义、本质主义、绝对主义、理想主义、基础主义、客观主义、先验主义、非历史主义、结构主义归结到现代性的名下时, 它们无不与追求同一性有关。当我们把解构主义、现实主义、历史主义、自然主义、无政府主义、相对主义、多元主义乃至虚无主义归结到后现代性的名下时, 它们无不与注重差异性有关。



● 这样说来，同一性与差异性是一体两面的，只是由于人们对世界的透视角度不同，才导致了现代性与后现代性有关同一性与差异性的争论。

○ 是这样的。人们之所以采取不同的透视角度，是因为他们那由各自的情感偏好所决定的思维方式存在差异。现代性哲学家崇尚理性，渴望世界的永恒、宇宙的和谐与社会的完善，所以他们对普遍的知识基础、永恒的宇宙法则以及绝对的社会规范孜孜以求。究其根源，他们只不过是希望通过理性的执著来补偿神学衰落后人的在世存在的确定价值和意义的丧失。通过理性来发现确定的存在价值和意义，人就可在历史的沧桑中找到安身立命之本，并以此消除自己面对由理性的批判而导致的虚无主义时所产生的焦虑。不过，随着历史的发展，现代性思想家所试图构建的同一性却日益变成权力与统治的化身，因为同一性的生成过程也就是消解差异、排除异己的过程。当利奥塔尔把制造恐怖视为现代性社会所付出的昂贵代价时，这种恐怖的根源正在于此。在他看来，无论是思辨叙事、解放叙事还是宏伟叙事都是以压制排斥为生的。虽然哈贝马斯并不同意他的观点，认为这是将现代性的设计与个别恐怖主义者的意识状态混为一谈，但利奥塔尔的观点正好反映了后现代思想家对现代性社会强求同一而导致的理性控制的强烈不满，对当代知识与价值日益多元化的深切感受，以及渴望尊重独立的异己存在的诉求。所以，现代性和后现代性标明了不同的思想方向，而这种思想方向上的差别是由不同的思维方式决定的；而思维方式的变化首先根源于历史社会的深刻变迁所造成的人心偏好的变化。在此意义上，我们认为，完全可以把现代性与后现代性作为两种不同的思维方式加以看待。



福柯  
(1926~1980)，当代法国著名的哲学家、历史学家，曾任教于巴黎大学和法兰西学院。主要著作有《规训与惩罚》、《癫狂与文明》、《性史》、《词与物》等。福柯可以说是历史学家中的哲学家，哲学家中的历史学家，他通过对性史、知识考古学的研究而揭示出历史的哲学意蕴，并以此对绝对、客观的思想观念进行颠覆，以还原其在历史发生学意义上的真实面目。

● 撇开现代性和后现代性的理论内涵和社会批判意义不谈，当我们把它们视为两种不同的思维方式时，它们产生的存在论根源究竟何在呢？

## 两种思维方式存在的根源

我确实认为不存在至高无上的、作为根基的主体，即无处不在的、普遍性的主体。我非常怀疑此种主体，甚至非常敌视它。相反，我认为，主体正是通过一系列驯从的活动被构成的。  
——福柯《生存的美学》

○ 海德格尔在《存在与时间》中把人的在世存在也就是此在的处境揭示为历史性和有限性。在我们看来，此在的历史性和有限性正是现代性和后现代性这两种思维方式产生的存在论根源。无论是此在的有限性还是历史性都意味着此在的生活世界是有限度的，即它始终为一个不确定的、未知的领域所包围。在此在那有限的生活世界里，它能够发现知识、价值、意义或事物的相对同一性。但由于此在始终是未完成的可能性或者说它始终要面对未知的领域采取行动，所以它常常又会把相对的同—性普遍化为绝对的确定性以指导自己面向未来、面向未知领域的筹划行动。例如，在《论法的精神》中，当孟德斯鸠以“一切有权力的人都容易滥用权力”作为自己“三权分立”或“以权力约束权力”学说的前提时，他肯定冤枉了那些两袖清风的廉洁之士。由此可见，追求同一性的现代性思维方式会无视差异性的存在，会忽视多变的现实、历史和传统；但反过来讲，如果完全放弃了这种思维方式，人们就根本不能思想和行动。这是因为，人的思想需要普遍的观念和判断，人的行动也需要确定的根据和理由，哪怕这些观念和判断、根据和理由只是相对的，哪怕我们与它们的关系仅仅是一种信赖关系；否则，我们就只能任凭偶然性支配或在复杂的现实面前手足无措。以有限超越无限是由此在的可能性和未完成性决定的，是由此在必须与未知领域打交道的处



境决定的。基于这种原因，我们对现代性的思维方式表示理解和同情。但是，如果对自身以有限超越无限、以理性超越历史的这种特征没有清醒的意识，现代性的思维方式就会使人盲目地拔高有限的现在而忽视历史的变迁，就会使此在遗忘自己的历史性和有限性而成为伽达默尔说的全知全能的上帝。事实上，启蒙时代的理性神话、科学神话、进步神话正是因人忘记了自身的有限性而造成的。而哈贝马斯把启蒙时代具有实质性内容的形而上学理性转变为程序合理性与交往合理性，正是试图为现代性的思维方式增添变数。他建立商谈伦理学，也正是让人们通过平等对话来弥补各自生活世界的有限性缺陷，以防因权威的过度扩张而造成交往扭曲。后现代性思想家批判现代性，实际上与哈贝马斯重铸现代性的出发点是一致的，只不过他们走得更远。因为在他们那里，人的有限性与世界的不确定性是如此突出，以至于他们不再强迫自己去寻找共识而是安于各自的差异；不再执著于超越自身而是宁愿在生活的碎片面前流连忘返。

● 后现代性这种流连于生活的碎片或者对生活碎片的发掘有什么意义呢？

○ 在我看来，后现代性虽然是对人的有限性及世界和现象的复杂性的描述，但它却能给人们提供这几点启示：一是宽容。现代性思想家追求普遍的真理、价值和道德致使异己的东西遭排斥、被拒绝，而后现代性思想家以相对代替绝对、以差异代替同一则能使思想对他者或未知世界保持开放。现代性是一元视角，后现代性是多元视角。这种视角的转换体现了思想对差异的敏感与宽容，因为一旦唯一的视角、普遍的标准和绝对的意义被破除之后，各种各样的视角、标准和意义就都有了自己的生存空间，它们就不再被普遍主体对普遍性的诉求



德勒兹

(1925~1988)，当代法国著名的哲学史家和哲学家。出生于巴黎十七区，1988年因病自杀。主要著作有《斯宾诺莎的实践哲学》《差异与重复》《意义的逻辑》《何谓哲学》等。其思想涉及到哲学史、历史学、人类学、文学批评、电影评论等各个领域。



淹没。费耶阿本德的“怎么样都行”所倡导的正是科学方法上的多样与宽容，尽管其中的相对主义倾向不能被推向极端。二是创新。现代性过分地看重同一性，就会对现实的差异和新事物的出现反应迟钝，就会固步自封、坐享其成。相反，由于后现代性思维方式时时处处对差异保持着高度的警觉，思想就会变得十分敏锐、变得更容易倾听和创新，因为创新的思想始终需要与不断变化的事实本身相接触。尼采认为，试图一劳永逸地把握绝对真理是弱者的表现，因为人在幻想的永恒真理中自满自足，不再承认思想是一种历险的事实。而他提出重估一切价值就是要人成为生生不息的探索者而不是作茧自缚。三是清醒。现代性思想家以理性为中心，坚信理性具有揭示自然、设计社会、解放人的崇高功能。这种理性至上论本身就是盲目的、非理性的，因为它没有意识到作为理性载体的人自身的有限性。后现代性思想家则为现代性划清了界限，让其清醒地意识到自身的自命不凡。在这种清醒的意识中，后现代性思想家不再过于执著或刚愎自用，而是以自由、开放的心态直面现实的复杂性、丰富性，让一切差异性的他者纷纷登场亮相，并呵护其独立存在的权利。



费耶阿本德

(1924~1994)，科学哲学家，出生于奥地利的维也纳，后去美国任柏克利大学哲学教授。主要著作有《反对方法》《自由社会中的科学》《经验主义问题》等。他的科学哲学批评常规科学权威的武断和僵化，强调理论的多元化和方法的多元化，认为“怎么样都行”，具有无政府主义和相对主义的色彩。

● 就此而言，我们是否应当用后现代性的思维方式取代现代性的思维方式呢？

○ 谈及后现代性作为思维方式的积极意义，并不意味着现代性思维方式可以被它取而代之。这是因为，当后现代性思维方式走向极端、摧毁所有的同一性时，就会导致彻头彻尾的怀疑主义、无政府主义，甚至虚无主义。按照极端的后现代性思维方式，在善与恶、真与假、正确与错误之间进行区分已毫无意义。由此可见，当它反对普遍真理、绝对价值或一切同一性时，自身又在追



求差异中回到了绝对抽象的同一性。没有相对的同性和普遍性，我们就不能在事物之间作出区分；不能在事物之间作出区分，反过来又说明它们之间具有更抽象的同一性。要消除这种悖论，就只能让两种思维方式保持必要的张力，以一方约束另一方；而不能简单地肯定前者而反对后者或肯定后者而反对前者。事实上，这两种思维方式从一开始就是你中有我，我中有你的。它们的关系恰如黑格尔辩证法所表明的那样是一种对立统一关系。例如，虽然利奥塔尔反对元叙事，主张不同话语之间的相互独立与不可通约性，但不再以合法的科学话语来裁定所有话语的合法性，并不意味着完全放弃了对特定话语之合法性及其同一性的寻求，因为我们能尊重不同话语之间的差异，正是以这些话语的内部组成部分之间的同一性及其存在的合法性为前提的。当利奥塔尔说，后现代性原则不是专家的同理性推理，而是发明家的谬误推理时，他显然是过分强调了差异，而没有意识到自己仍离不开同一性。更何况，作为理性批判的现代性与作为事实批判的后现代性有着相同的精神实质。当笛卡儿以理性为根据进行普遍怀疑时，这种普遍怀疑已孕育着后现代精神，即，解构与摧毁。只不过，普遍怀疑在笛卡儿那里只是通往绝对确定性的桥梁，而在后现代思想家那里却是尊重历史与现实的精神体现。当利奥塔尔把后现代性称为“重写现代性”时，也许他正是意识到了两者在精神上的一脉相承关系，即重拾现代性批判传统的精神以批判现代性自身。

此外，放弃绝对的标准，并不意味着放弃所有的标准；否则，正像哈贝马斯所言，那不仅是“堕落”的“批判”，也是“批判”的“堕落”。这一点已成为大多数学者的共识。例如，伊哈布·哈桑就认为，现代性和后现



罗蒂  
(1931~)，当代美国著名哲学家。主要著作有《哲学与自然之境》《实用主义的结论》《后哲学文化》等。他不仅批判分析哲学，更批判自柏拉图以来试图寻求超越意见的绝对知识的哲学传统。他认为，通过对这个传统的超越，将会导致一种“实用主义的后哲学文化”。

代性并不是由铜墙铁壁分开的，因为趋同与差异、统一与破裂、亲缘与反叛我们都必须予以尊重。罗蒂也说，我们可以赞同利奥塔尔，不再需要元叙事，但是我们也赞同哈贝马斯，不愿意陷入干枯的窘境。我们同意利奥塔尔的看法，研究超历史的主体沟通能力，对增强我们对社群的认同感没有什么帮助，但是我们还是坚持认同感的重要性。黑格尔之所以被哈贝马斯视为使“现代性”产生动摇的关键人物，也是因为他对同一与差异的关系充满着辩证理解。显而易见，问题不是要不要在现代性和后现代性之间做出取舍，而是如何找到两者的最佳结合点。

● 把现代性视为在批判中寻求共识与同一的思维方式，把后现代性视为在批判中发现差异与他者的思维方式，我们就可从现代性思想家和后现代性思想家有关社会历史批判的具体争论中摆脱出来，也就是说，就可不再纠缠于现代性与后现代性的历时性意义。如果我们从共时性意义出发来看待作为思维方式的现代性和后现代性，它们对解决当代社会问题会具有怎样的启发意义呢？

### 同一与差异是现代社会历史发展的一体两面

○ 以经济和文化的全球化为例。经济和文化的全球化是当今世界发展的趋势。作为一种不断开放、互惠互补、相互依存、相互学习、彼此欣赏的过程，经济和文化全球化的实质就是让地球上不同角落的国家与民族“共享”人类所创造的文明文化成果，因为经济和文化全球化最根本的特征就是一方面让关乎人们生计的商品、资本和技术自由流通与迅速传播，另一方面又让各种思想、艺术、价值观念等精神食粮从本土流传到他乡，从而让地球上各个角落的人们都能欣赏到异域的文化，并

作为实用主义者，我们所认同的团体由宽容论者、多元主义者和民主主义者构成。这些人的核心目标就是，容许尽可能多的不同的个人目标得到实现，以增加人类的幸福。——罗蒂《后哲学文化》



使自己的生活会变得丰富多彩、眼界变得无比开阔。尽管在此过程中也会有各种各样的不平等现象发生，如文化霸权与经济殖民等，但这种经济与文化的融合毕竟为人类的发展提供了更丰富的创造资源。在此，我所说的“共享”一词一方面是指相互学习，从而共同进步与繁荣，另一方面也指相互了解，从而彼此尊重和欣赏。而要理解这一点，我们就必须把技术文明与价值文明加以区分。

一般来说，技术文明的先进与落后可用客观的标准来加以衡量，因为技术给人类生活带来的舒适、便捷、快速、安全是有目共睹的。虽然技术也给人类的生存造成了这样那样的难题，如环境污染、生态失衡等，但这些难题本身也必须通过技术手段来加以解决。总体而言，只要人们偏爱舒适、便捷、快速、安全，不同国家、不同地区的技术文明就有趋同的一面。这是因为，在当今世界，技术文明的进步可以极大地推动经济发展，提高人的生活水平，而没有哪一个国家宁愿贫穷不要富裕。正因如此，经济全球化就成为一场势不可挡的潮流。在此过程中，技术的传播、资本的扩张以及商品的流通都极大地促进了经济繁荣与人们生活水平的提高。但是，为了能使经济全球化得以正常进行，就必须有全球性的道德伦理和法律制度来对经济交往加以规范。而这这就要求人们在平等对话的基础上就一定的价值观念达成共识。为此，我们就需要按照哈贝马斯意义上的现代性思维方式去建立交往合理性。这样做的目的一方面是为了让不同国家、不同地区的人们能够平等地参与经济全球化的过程，而不会在其中受到不公正的待遇，另一方面也是为了限制经济全球化的负面效应，以确保人类生存的地球家园不会遭受经济发展的破坏。

● 在《寻求普世伦理》一书中，万俊人先生就表达了这样的思想。在他看来，经济全球化致使人类必须建立

一种普遍的、最低限度的、全球性的伦理规范。这是因为随着经济全球化的发展，人们也会共同面临越来越多的道德问题，如地区争端、民族冲突、环境污染、生命伦理等。共同的问题需要人类共同来寻求解决办法，而共同的解决办法又必须且只能通过各民族、国家、地区的相互协商才能解决。也就是说人类必须在公共理性的基础上建立普遍可接受的伦理规范或达成道德共识<sup>①</sup>。



德里达

(1930年~)，法国哲学家，出生于阿尔及利亚，曾任教于巴黎高等师范学校。主要著作有《声音与现象》《文字与区分》《立场》《人的目的》等。他认为，西方哲学传统是“语音中心论”和“词义中心论”的，要抵制这种传统，就必须把“书写”放在首要地位；索绪尔对语言结构所进行的共时性研究必须与历时性研究结合起来，因为发生和结构是相互补充的，词语的意义在延异的过程中并没有开端和终结，也没有中心和整体性。

○ 是的。只有达成道德共识，人类才能在和平的环境中谋求共同发展。在此意义上，我们也可以说，启蒙时代的解放叙事并没有失去它的积极意义，尽管这种解放的内涵在当代世界已经发生了很大的变化，即不再是以乌托邦式的理想将人类延续几千年的文化传统以及由此文化传统造就的社会历史现实彻底颠覆，而是在平等对话的基础上以共同的规范来确保各个国家、地区在保持其文化历史的延续性的基础上不断得到发展。不过，虽然技术的长足发展所带动的经济全球化需要最低限度的全球性价值观念或伦理规范的支持，但价值文明的特点更在于它的丰富性、差异性而非单一性和同一性。这是因为，价值文明所体现出的更多是各个国家、地区和民族的人们在世存在的独特意义。价值文明的这种独特性说明，生活在不同地区、国家的人们在生活方式、思维方式、宗教信仰、审美旨趣、精神需求以及某些道德规范方面存在着很大的差异性。由于这种差异性既是既成的历史事实，不可人为改变，所以，我们在寻求最低限度的道德共识时必须充分尊重不同国家、不同地区的人

<sup>①</sup>参万俊人著：《寻求普世伦理》，商务印书馆版2001年版，第35~36页。



们各自的价值观念和文化传统。

● 你的意思是说，只有技术文明的世界是千篇一律的，因为技术文明的特点就是趋同性，它的发展变化可以用客观的标准来加以衡量；相反，不同的价值文明才会使世界变得丰富多彩，因为价值文明的特点就是独特性，它并没有绝对意义上的先进与落后之分？

○ 是的。就技术文明而言，当今世界是步调一致的，也就是说，不同国家、不同民族、不同地区都选择了通过科学技术的进步促进经济发展的目标，并且在发展经济的同时要保护好我们赖以生存的地球家园也已成为全世界的共识。而就价值文明而言，当今世界却存在着诸多的差异。各种民族矛盾、国家矛盾以及信仰上的冲突就主要是由人们的价值观念不同造成的。而要解决这些矛盾和冲突，我们一方面要按照现代性的思维方式追求最低限度的全球性伦理规范，另一方面又不能片面地按照现代性的思维方式去追求绝对的同—性，即让他者同化于我之中，而应该充分尊重他者独立存在的权利。为此，我们就必须用后现代性的思维方式学会理解与宽容。唯有如此，国家之间、民族之间、地区之间才能在平等对话的基础上相互欣赏或“和而不同”。当然，这并不意味着价值文明可以亘古不变，对其可以不加批判，而是说不能简单地以自己的理想作为绝对的理想，以自己的生活方式作为绝对的生活方式，以自己的宗教信仰作为绝对的宗教信仰去歧视甚至扼杀他者的精神理想、生活方式或宗教信仰。

● 也就是说同一与差异是社会历史发展的一体两面。在现代性思维方式与后现代性思维方式面前，我们不能因噎废食，从一个极端走向另一个极端。只有在两者之间保持必要的张力，我们的社会才会变得健全，我



拉康

(1901~1981)，当代法国著名哲学家、精神分析学家，主要著作有《拉康文集》《精神分析学的四个基本概念》等。他把精神分析和法国的后结构主义和解构主义思想结合在一起，也提出镜像阶段理论。

们的精神才会变得明智。

○ 是的。其中的道理很简单。打个比方来说，那就是，让所有人平等并不意味着要泯灭每个人的个性；反过来讲，让所有人张扬个性并不意味着不要规则和秩序。