

Lixing

yu

Qimeng

理性与启蒙

江怡 主编

后现代经典文选

HOUXIANDAI JINGDIAN WENXUAN

LIXING YU QIMENG

東方出版社

Lixing

yu

Qimeng 理性与启蒙

后现代经典文选

江怡 主编

HOUXIANDAI JINGDIAN WENXUAN

与自由放任相反。任何道德都是对本性。也是对理性的一种专制。

——尼采

绝对知识的地平线。在于涂抹逻各斯里的文字。恢复存在的痕迹。重新拥有差异。从而实现我在别处称作适度形而上学的东西。

——德里达

简化到极点。我们可以把对元叙事的怀疑看做是“后现代”。

——利奥塔尔

交往理性是在主体之间相互理解和相互承认的联合力量中显露出来的。同时。它约束了共同生活方式存在的世界。

——哈贝马斯

ISBN 7-5060-1842-X



9 787506 018425 >

ISBN 7-5060-1842-X

定价：37.00元

理性与启蒙

后现代经典文选

江怡
主编

HOUXIANDAI JINGDIAN WENXUAN

Xindoor



Collection

2007 www.xindoor.com, All rights reserved

打开心门
心门网络

点亮心灯
荣誉出品

東方出版社

责任编辑:田 园

装帧设计:曹 春

版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

理性与启蒙——后现代经典文选/江怡主编. -北京:东方出版社,2004.5

ISBN 7-5060-1842-X

I. 理… II. 江… III. 后现代主义-哲学-著作-西方国家-选集 IV. B089-52

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 021162 号

理 性 与 启 蒙

LIXING YU QIMENG

后现代经典文选

江 怡 主 编

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:22.875

字数:400 千 印数:0,001--5,000 册

ISBN 7-5060-1842-X 定价:37.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

编者引言：从现代到后现代

江 怡

在世纪之交，对刚刚过去的历史做一番清理似乎是人们的一种思维定势，就像忙碌了一年的人们，到年关时总不免要对这一年的收成做一番盘点以做到心中有数。尽管思想的盘点很难以自然的时间刻度作为标志，但当我们今天站在新世纪的门槛回首上个世纪西方哲学和西方文化的历史过程时，心中仍然会有一种沧海桑田的感觉：从 20 世纪初发生在英美哲学中的“语言的转向”到世纪中形而上学在分析哲学中的复兴；从胡塞尔现象学的创建到海德格尔另起炉灶地批判西方本体论传统；从脱胎于现象学的解释学到伽达默尔的哲学解释学的创立和发展……所有这些都使 20 世纪的西方哲学成为好戏连台的大舞台。

然而，另一方面，无论是 20 世纪出现在西方哲学中的哪一种思想或主张，似乎都已经或正在随着时间的推移而逐渐地、或多或少地退出人们关注的视线，而这种视线的尺度却是哲学中的“现代性”精神。当然，这里的“现代性”全然不是自然时间或历史学家用于划分年代的刻度，而是支配笛卡尔以降整个西方哲学的关于理性与启蒙的思想主线。

一个有趣的历史现象是，在 20 世纪即将结束的时候，“现代

性”遭到了全面的挑战，一时间，“后现代”一词在西方学界乃至整个社会生活中逐渐成为一种很普遍的标签，甚至成为 20 世纪终结的显著标志。虽然它主要是被用作指当代的一种不被看好的、甚至被视为没有什么好结果的运动，而被看做属于这场运动的派别或思想家都有着截然不同的甚至是相互冲突的理论观念，他们大多都不愿使用这个标签，但他们却共同对一些领域深感兴趣，比如艺术、传媒、历史、经济、政治、伦理学、宇宙论、方法论、文学、教育等等。而且，有趣的是，他们在这些领域中所发表的各种言论、观点都是站在哲学的立场上的，试图以哲学家的身份对这些领域中的问题“说三道四”，“指手画脚”。虽然真正的哲学家对他们的说法不以为然，把这些言论或观点看做是彻底摆脱近代欧洲神学、形而上学、权威主义、殖民主义、种族主义以及一切控制的尝试，或者看做是不满现状的左翼知识分子试图毁灭西方文明的尝试，或者看做是一些晦涩的作家在那里胡说八道，但随后的历史表明，所有对“后现代”的指责都在不同程度上带有某种偏见和误解。

或许是由于那些被称作后现代主义的哲学家们言语隐晦，或许是由于这个思潮本身难以清楚界定，许多人对这个思潮及与其相关的思想运动都不同程度地产生了一些疑惑，也不可避免地产生了许多理解上的困难。但由于这个思潮给当代西方社会产生了如此巨大的影响，以至于没有人能够逃避所谓“后现代”社会的支配和控制，所以，要正确和客观地认识这个思潮就变得极为必要了，这无论对西方人还是对我们中国人，概莫能外。因此，我们特地从西方思想家们关于现代性和后现代问题的代表性论著中选编了这本文集，目的就是为我们中国的读者提供一个知识背景，使我们清楚地知道这种如洪水猛兽般席卷而来的思想运动究竟来自何处，又会走向何方。

在这篇引言中，我们认为，西方哲学从现代到后现代的过程大

致经历了四个阶段,即“现代理性的反思”、“当代启蒙的开端”、“当代社会中的后现代状态”和“理性与启蒙的抉择”,并按照这四个阶段对西方哲学从近代到现代的发展给出了一种与以往观点有所不同的另类描述,希望由此表明,在西方现当代哲学中各种理论观点和思想流派层出不穷的背后,贯穿西方哲学发展始终的却是思想家们对理性与启蒙理念的深刻反思,也是对人类自身命运的深刻反思。

一、现代理性的反思

整个近代西方的启蒙运动都是理性再次觉醒的过程。18世纪的法国启蒙运动开启了对文艺复兴时期人类理性运动的复兴。如果说以孟德斯鸠、狄尔泰、孔狄亚克、卢梭等人为代表的法国启蒙思想家主要是从感性上提出了理性启蒙的口号,那么,德国的启蒙思想家则以德意志民族特有的理性思辨对启蒙运动提出了新的口号,即:“要有勇气运用你自己的理智!”这个口号虽然最早是由罗马诗人贺拉斯提出的,但却在康德那里得到了深刻全面的阐述。康德从卢梭的自由思想中吸取了人类的自主概念,相信人类的命运需要为自己立法;人类为自己所确立的法则就是理性;正如人们为了共同生活而确立国家和社会的法则,人类自身为了生存也需要有一定的法则,理性不仅是这样的法则,更是人类的天赋能力。当康德把理性置于他哲学的核心地位时,我们就可以看到整个德国的启蒙运动具有了与法国的启蒙思想截然不同的特征:即认识到近代科学的世界观对道德和宗教带来了前所未有的威胁。因而,如何规定科学的范围和理性的适应程度,就成为自康德以来的整个德国启蒙思想的重要问题。应当说,康德在1784年发表的著名文章《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》不仅是对当时所发生的关于启蒙运动争论的一个明确回应,而且是以启蒙的精神对理性的

重新规定。虽然康德是以宗教改革的名义提出对这个问题的回答，但他对启蒙运动的定义却完全反映了理性在支配人类行为中的决定作用。人类如何才能摆脱自己所加之于自己的不成熟状态？宗教为人类提供了最为纯粹的行为根据，就是说，人们可以不使用自己的理智判断就能够决定自己的行为规范，但这样的根据显然与人类的理智能力形成了明显的悖论。康德通过对专制和民主的对比，指出了两者的对立根源并不仅是政治家的过错，而且更重要的是人类对自己认识的不足。因为即使是一个本身接受过启蒙的政治家，也会由于其手中的权力而变得更为专制。有趣的是，康德在他的文章中提出了一个似乎人类无法逾越的问题，就像他在批判纯粹理性时所发现的理智的陷阱一样：“程度更大的公民自由仿佛是有利于人民精神的自由似的，然而它却设下了不可逾越的限度；反之，程度较小的公民自由却为每个人发挥自己的才能开辟了余地。”^① 而康德自己提出的解决方案，就是要把人看做具有理性自主能力的人，而不是法国启蒙思想家们所认为的机器。

在康德为 18 世纪末 19 世纪初的德国人解答什么是启蒙运动的时候，法国的孔多塞（1743—1794）却向人们描绘了一番人类精神进步的历史图景。在这个图景中，人类的理性探索不仅推动了科学的进步，而且推动了社会和政治的进步。虽然孔多塞为我们描绘了一幅令人鼓舞的人类精神发展的画卷，但他的个人生活却是坎坷多难的：一方面，他作为新闻撰稿人，积极参加了法国大革命，并成为立法议会的成员；但另一方面，由于他在政治上持有宪政和非暴力的观点，公开抨击 1793 年的雅各宾派，结果遭到了官方通缉，四处躲避，最后被捕入狱，命丧狱中。但在他避难时期所写下的《人

^① 康德：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》，载《康德历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆 1996 年版，第 30 页。

类精神发展史概要》这篇历史巨著，却为我们留下了丰卓的精神财富。我们从中看到的是一个桀骜不驯的思想先驱，一个敢于对统治者说“不”的自由斗士。我们从中读到这样令人振奋的话语：“人类应当能够以完全自由的方式来运用自己的才智、支配自己的财富以及满足自己的需要。任何社会的普遍利益绝不是要限制上述活动，相反，它要禁止任何限制上述活动的行为。对于公共秩序这一方面而言，确保每个人的自然权利是社会公共事业的全部，是社会权力的惟一职责，也是公意对个人合法行使的惟一权利。”尽管孔多塞也认识到对社会的构成来说仅有这样的个人权利是不够的，但他仍然相信，人类最后可以高声地宣告自己拥有自身的权利，他要把一切观点都纳入到理性的轨道，要在探寻真理的过程中使用他惟一得到承认的工具。“每个人都带着一种骄傲的心理认识到，天性并没有注定将自己的信念奠定在他人的观点基础上。对古代的迷信、超自然宗教传播之前对理性的贬抑，都统统从社会和哲学当中消失掉了。”所以，他最后发出了这样的口号：理性、宽容、人道。这的确是一种张扬理性的激昂热情，可贵的是，这不是发生在以理性至上著称的德国，而是出现在充满感性的法国大地。

与孔多塞同为法国人的现代诗人和艺术家查理斯·波德莱尔(1821—1867)则与他的同胞有所不同。他以其敏锐的艺术家眼光观察到现代社会中普遍存在的懒散、堕落和无所事事对人们的心灵所带来的危害。他在现代思想史上首次使用了“现代性”这个词，但他赋予这个词的含义却是极具贬义的。在他看来，现代性就是那些成天坐在露天咖啡馆旁闲聊无事的一种生活态度。他曾在诗集《恶之花》中明确地表达了自己对那种以现代性为特征的公共道德的一种反感。正如他的诗歌使法国的现实主义文学的视野从附庸风雅的贵族生活转向了对无序堕落的城镇生活的关注，他对现代性的理解以及对现代理性的重新解释也使现代的思想家对理性本

身提出了质疑和挑战。他写于 1863 年的《现代生活的画家》一文，表面上谈的是艺术家、上等人、老百姓以及儿童等芸芸众生，但他的心中却是挂念着人们追求现代性的这种社会潮流。他写道：“现代性就是过渡、短暂、偶然，就是艺术的一半，另一半是永恒和不变。”在波德莱尔的眼里，现代性虽然与永恒不变相对，但却是人类必须面对的一种时代现实。当我们可以用古代的题材来展现我们的艺术风格时，我们心中想到的却永远是对我们自身时代的意义。理性在这里再次表现出顽强的力量：无论何种艺术形式，在表现的主题上都试图追求其中包含的永恒不变的东西。从后现代的角度看，波德莱尔的确是首先看到了理性的力量以及理性在激情面前所表现的苍白，可谓独具慧眼。

当然，在 19 世纪末，对理性作用提出怀疑和挑战的不止一个波德莱尔。美国的皮尔士(1839—1914)和德国的尼采则从两种不同但又相关的思想传统中对现代理性发起了挑战。皮尔士发表于 1878 年的《怎样使我们的观念清晰》这部名篇不仅开创性地提出了实用主义的基本思想，而且在现代哲学史上首次对西方理性传统中的基础主义思想提出了挑战。他明确提出：“考虑一下我们设想我们的概念的客体具有一些什么样的效果——可以设想这些效果具有实际的意义，那么，我们关于这些效果的概念，就是我们关于这一对象的全部概念。”^①他把“实在”定义为我们使用这个规则所得到的效果：“所谓实在，像任何其他每一种性质一样，就在于具有实在的事物所产生的特殊的可感觉的效果。实在的事物所具有的惟一效果是引起信仰，因为它们所激起的一切感觉都以信仰的形式出现于意识中。”^②皮尔士对实在的这种理解，明显与传统的

① 皮尔士：《皮尔士文集》，第 5 卷，哈佛大学出版社 1965 年版，第 266 页。

② 皮尔士：《皮尔士文集》，第 5 卷，哈佛大学出版社 1965 年版，第 267 页。

实在概念相抵触,无论是把实在理解为物质事物的经验论者还是理解为心灵活动产物的观念论者。既然实在是与我们的感觉效果有关,那么,在不同的人的不同感觉中,实在就可能具有不同的意义。但皮尔士没有把个人的感觉作为理解这种实在的根据,而是特别指出了作为整体的人类的感觉,这样的感觉形式就是我们通常理解的“习惯”或“信念”。后来的詹姆士和杜威等人把皮尔士的实用主义思想解释为一种人生哲学,虽然抓住了其中追求效果的成分,但并没有真正继承皮尔士思想中对传统基础主义的批判。从后现代的角度看,皮尔士的思想恰是放弃了对作为终极实在的某种实体的追求,他以效果来确定实在的意义,正是把对实在的理解完全放到不同理解者的背景中考察,由此揭开了现代哲学反形而上学的序幕。

与皮尔士的实用主义相比,在反形而上学上,尼采的思想更为激烈和彻底,走得更远。尼采不仅对19世纪的思想潮流嗤之以鼻,而且对两千多年的西方文化都采取了批判的态度。关于他的反形而上学和反西方文化的观点,我们现在从任何一本关于当代西方哲学和文化的书中都可以看到,当然,阅读他的著作更能够直接感受到尼采思想的激情荡漾。我们在他写于1885年的《善恶之彼岸》中,更能体会到他对西方理性传统的深刻反思。他写道:“人们必须遵循本能,但是必须劝说理性用好的理由去促进本能。这是那位伟大的神秘的讽刺家的实际上的谬误,他把他的良心带到这样的地步,即他满足于一种自我蒙骗:他在根本上看透了在道德判断中的非理性的东西。——柏拉图,在这类事物中更无辜的并且没有市民的机灵狡猾,花费了一切力量——花费了迄今一位哲学家能够使用的最大的力量——想对自己证明,理性和本能自动地走向一个目标、走向善、走向‘神’;并且自柏拉图以来,一切神学家和哲学家在相同的道路上——这就是说,在道德的事物中,本能,或

像基督教徒所称呼为‘信仰’，或像我所称呼的‘群居’，迄今获得了胜利。人们本该把笛卡尔排除在外，这位理性主义之父（因此革命之祖父），他承认单单理性才有权威；但理性只是一个工具，笛卡尔是肤浅的。”^① 从尼采的论述中，我们可以感受到他对传统哲学家和神学家所做工作的否定，而他批判的根据就是本能应当高于理性。在后现代的哲学家看来，尼采的思想正是他们在反对现代主义的过程中想要表达的内容。所以毫不奇怪的是，尼采自然地被当代哲学家推崇为后现代思想的先驱。我们在本书中选用他的《论道德的本性史》，目的就是要通过他对传统道德的批判，揭示本能体验在道德形成中的决定作用，而这正是在后现代思想中具有重要影响的观点。

应当说，对传统理性的反思和批判虽然开始于 19 世纪末，但在西方文化中真正形成气候却是从 20 世纪开始的。这表现在这种反思和批判不仅限于哲学领域，而且在西方文化的其他领域如社会学、人类学、语言学、建筑学、伦理学以及艺术领域都产生了重要影响。本书所选的马克斯·韦伯、索绪尔、马里内蒂、柯布西耶、加塞特以及维特根斯坦等人的论著就体现了反思理性在这些领域的代表性思想。

作为德国著名的思想家和社会学的创始人，韦伯被看做是与弗洛伊德、马克思齐名的现代社会理论家。他对现代性问题的思考引发了后来的社会学家以及哲学家对现代社会中理性概念的重新认识，也就是形成了对“工具理性”的反思。他提出现代性的本质就是对“理性主义”的扩展，而现代社会生活愈加变成工具理性的产物，即分析、计划、操纵手段以获取最终目标。他把现代性看做是人类以高昂代价得到的过程，在这个过程中，个人自由的获得、理性

^① 尼采：《善恶之彼岸》，程志民译，华夏出版社 2000 年版，第 97 页。

思想的产生和物质财富的增加是以永恒的不满足状态和官僚体制的异化为交换代价的。他为现代社会中的人们提供的选择是，或者承受这个时代的命运，或者献身于理性的思想以返回古老教会的怀抱，没有第三种选择。他写道：“我们时代的命运以理性化和理智化，最主要的以‘世界的祛魅化’为特征。的确，那些终极的、崇高的价值已从公共生活中消失，或进入超验的神秘生活领域，或直接地进入私人交往的友爱之中。我们最伟大的艺术作品往往是幽静清雅、卿卿我我式的，而不是豪情壮志、荡气回肠式的。……对于那些不能像一个真正的人那样接受时代命运的人，应当告诉他，最好还是静静地回到教堂敞开着的宽大而仁厚的怀抱之中，无须遵照成规，无须承担叛徒的罪名，只需简单而朴实地走进去即可。做出这样的选择，他就必须做出‘理智的牺牲’——这是不可避免的。”^①在韦伯看来，这是一种对理性的真诚态度，但却没有对理性的完全放弃。从后现代的角度看，韦伯的理性态度与其说是对理性的褒扬，不如说是对真理的肯定，无论这样的真理是关于善恶的还是关于美丑的。

索绪尔思想的重要性在于，他首次把人类的语言看做是一个自洽的体系，认为语言的意义并不取决于语词与外在对象之间的关系，而是取决于不同语词之间的关系。这样，不同的语言使用者就会对语言本身的意义产生决定性作用。我们现在都知道索绪尔对“语言”和“言语”的区分开创了现代语言学，但却无法理解这样的思想是如何在后现代的思想中占有一席之地的。其实，当我们认真地阅读并思考索绪尔在《普通语言学教程》中的这些话，我们就会感受到他的思想的冲击性：“语言符号联结的不是事物和名称，

^① 韦伯：《以学术为业》，载于其《社会学文集》，英国牛津大学出版社1946年版，第156页。

而是概念和音响形象。后者不是物质的声音,纯粹物理的东西,而是这声音的心理印迹,我们的感觉给我们证明的声音表象。……因此语言符号是一种两面的心理实体。”^①索绪尔提出的确定语言符号的两个重要原则,即符号的任意性和能指的线条特征,都充分反映了他关于语言自洽性的重要思想。如果语言的意义是由语言自身而不是由语言与语言之外的对象之间的关系确定的,那么,我们使用语言就意味着可以根据不同的语言规范和要求确定它们的意义。对语言的研究和理解不是取决于非语言的世界,而是语言的内在结构即语法结构和逻辑结构。这样,我们用于表达理性的语言就成为语言使用者约定的结果。虽然语言符号具有可变性和任意性,但索绪尔认为,语言符号也具有不变性,这就是语言的社会特征。应当说,索绪尔的这些思想不仅对当代语言学的建立起到了关键作用,而且使整个当代西方哲学认识到语言的自洽性对理解语言意义的重要性,结束了传统哲学把语言视为实在图像的观念,开启了西方语言哲学的先河。

对马里内蒂(Filippo Tommaso Marinetti, 1876—1944)、柯布西耶(Le Corbusier, 1887—1965)和加塞特(Jose Ortega y Gasset, 1883—1955)来说,理性不再是指导人们行为的正确向导,而成为禁锢人们思想的一种枷锁。我们从马里内蒂发表于1909年的《未来主义的建立和宣言》中看到的就是对整个传统文化和人类文明的一种赤裸裸的挑战:“我们将毁灭所有的博物馆、图书馆和学院,向道德主义、女性主义以及各种机会主义或功利主义的胆小鬼宣战。……我们正是从意大利向全世界发布了我们这种完全令人心烦意乱的、具有煽动性的宣言。如今我们就此确立了未来主义,因为我们要使这片领地从发臭的、堕落的教授、建筑师、导游和古玩

^① 索绪尔:《普通语言学教程》,高名凯译,商务印书馆1982年版,第101页。

家那里解放出来。”^①这样的未来主义实际上是一种乌托邦式的现代理想,试图在摧毁原有的一切文化和文明的基础上重建世界,由此承认现代工业社会为大众提供的各种生活的可能性。虽然马里内蒂的思想明显地具有虚无主义和文化沙龙主义特征,并且他本人也竭力鼓吹法西斯主义和积极支持墨索里尼,但他的未来主义的确从一个极端反映了现代思想家对传统理性的不满。在柯布西耶那里,建筑学不仅是一个技术问题,更重要的是在技术和社会平等时代所代表的意义。他于1923年出版的《走向一种新的建筑》被看做是20世纪最重要的建筑学著作。他提出的基本建筑思想是反装饰和追求几何的简单性,认为这样的观念才真正揭示了建筑的本质。1927年,他为第一个万国联盟中心精心设计的富有创新含义的方案遭到否决,国际现代建筑师大会还就此为他打抱不平,因为他的建筑风格被看做是代表了一种未来社会的构想。他写道:“钢筋水泥带来了建筑审美的革命。由于用平整的露台替换了使人感到压抑的屋顶,钢筋水泥就使我们得到了对蓝图的崭新的、迄今尚未认识到的审美观念。这些缩进和后撤是完全可能的,在未来会带来一种半明半暗的、在平面上从左到右逐渐变暗的景象。”^②加塞特堪称20世纪最伟大的西班牙哲学家,他的重要作品都是关于现代社会和艺术的。他于1936年西班牙内战高潮时期流亡国外,1945年回国。他的思想深受尼采的影响,在发表于1929年的《大众的反抗》中提出了20世纪思想家共同关心的问题,即文化结构在大众民主社会中的丧失和新人类即大众人的兴起。他对现代社会中的人满为患现象甚为反感,认为表面上的民主社会实际上造成的是社会理性的平庸和堕落,大众现象的背后隐藏的是精英文

① 马里内蒂:《马里内蒂文选》,纽约法拉、斯特劳斯、吉诺克斯出版社1972年版,第40—41页。

② 柯布西耶:《走向一种新的建筑》,纽约多佛出版社1986年版,第64页。

化的消失和理性追求的消退。他写道：“如果构成大众的个人把自己看做是具有特殊资质的人，那么我们会认为这不过是一种个人错误，而不是对社会学的颠覆。我们这个时代的显著特征是这样一个可怕的真理，即普普通通的灵魂、通常的心灵，知道自己是很普通，但又恼于自己成为普通的权利，继续把自己变成所能成为的一切。在美国，与众不同被看做是不妥当的。大众破坏了一切不同的东西、杰出的东西、优秀的东西、精选出的东西。”^① 在加塞特看来，在这样的大众社会中，个人的特征被磨损殆尽，理性的思考被平庸的大众文化所取代。所以，它不再需要精英和少数人的特殊权利，更不需要在社会活动中表现出个人的特征和权利。这不仅否定了伟大人物和天才的权威，而且否定了一切有道德的人的权威。由于这个社会中的每个人都认为自己与他人相同，因而不存在改进道德和思想的必要，结果就导致了人类生活意义和价值的败坏。从后现代的角度看，加塞特的反大众观点其实反映了当代哲学对理性的冷静分析和重新规定，即试图以柏拉图的共和国理想建造不同于现代社会的乌托邦。

在所有的当代哲学家中，维特根斯坦始终被看做是一个另类的人物。他的与众不同不仅在于一生提出了两种不同的但都对后代哲学产生了深远影响的哲学主张，更是由于他的思维方式和论述理路总是给人一种跳跃不定的感觉。这在他于1929年为英国剑桥大学学生会所做的关于伦理学的讲演中就可以清楚地感受到。他把摩尔所规定的伦理学定义重新加以解释，把善的概念提升到价值的概念，而伦理学并不能解释关于人类生活价值的一切。他认为，需要的是对事实的描述，而不是对伦理命题的说明。他反对认

^① 加塞特：《人满为患现象》，载《大众的反抗》，美国印第安纳州圣母大学出版社1985年版，第10页。

为存在某种伦理学的说法,因为当我们要对伦理学说出某些东西时,我们所说出的东西就不再是伦理学本身了。他说:“现在我必须说,如果我思考假如真的有伦理学这门学科的话它究竟是什么,那么这个结果在我看来就是很显然的。在我看来很显然的是,我们可以想到或说出的东西都不是这个东西。……如果真的有伦理学这种东西,那么它就是超自然的东西,而我们的语词仅仅是表达了事实;正像茶杯只能装一杯水,即使我往里灌了一加仑水。我说,就这里所讨论的事实和命题而言,只有相对的价值和相对的善与对等等。”^① 在后现代哲学家看来,维特根斯坦的思想似乎符合后现代主义的一切特征,如反基础主义、反逻各斯中心主义、强调游戏规则、反对建造理论大厦、反一切传统形而上学,等等;但在哲学精神上,维特根斯坦的思想却比后现代主义更为深刻,主要表现在他不仅放弃了哲学理论的构造,更放弃了对一切理性思考的追求,强调“要多看而不是多说”。他在前后期提出的两种哲学观都反映了他毕生追求行为活动重要性的主旨。

二、当代启蒙的开端

如果说康德对“什么是启蒙?”这个问题的回答是近代哲学的理性反思的起点,那么,由马克斯·霍克海默和特奥多·威·阿多尔诺合著的《启蒙辩证法》(1944)可以说代表了当代启蒙的一个开端。在他们看来,启蒙的概念不仅是使人摆脱其自我原先的未成年状态,而且是最终以主体的意识去支配、统治一切外在的、对象化的事物;在这个概念的支配下,理性的精神就以逻辑的、思辨的或

^① 维特根斯坦:《关于伦理学的讲演》,载《哲学时刻:1921—1950》,美国哈克特出版社1993年版,第39页。

分析的方式对人们本能的、先天的自我进行着一种貌似合理的统治。“随着放弃以数学、机器、组织等物化形式报复忘记它的人们的思维，启蒙精神也丧失了自己的现实性。启蒙精神通过对一切个人进行教育，使未开化的整体得到了自由，作为统治力量支配事物并对存在和人们的意识发生作用。但是，真正的变革性的实践是取决于反对社会盲目僵化思想的理论的。……只有当目前的实践目的，表明是要达到的最远的目标，并且达到‘国王的暗探和献媚者弄不到丝毫消息’的地步，即统治的科学轻视的自然界被看成根源时，启蒙精神才自我完成，自我扬弃了。”^① 正如法兰克福学派对现代工业社会中的一切文化现象持广泛的批判态度一样，霍克海默和阿多尔诺对启蒙的态度就明确地抱有敌意。表面上看，他们赞同康德所确立的启蒙思想，但从字里行间却能够感受到他们对培根以来的理性至上精神采取了否定的立场。虽然他们并不一般地反对理性的作用，但在他们看来，西方的理性精神对人的个性自由发展以及社会的进步很少起到积极的作用。所以，他们的启蒙概念就具有了相当的否定意味。这就不由得使我们想到萨特。因为萨特对当代社会的“不合作”态度也恰好表明了他对传统理性和启蒙概念的抛弃。

萨特的存在主义一直被看做是一种受到胡塞尔现象学启发的哲学。但实际上，它们完全是两种不同的学说。虽然萨特早年曾受到胡塞尔现象学的影响，并曾致力于在法国宣传现象学，但他提出的存在主义却是完全以不同的方式，出于不同的动机，对个人的存在及精神世界做出的全新规定。无论把这种存在主义解释为人道主义还是主观主义，它都承担着这样一个基本思想，即“人首先是

^① 霍克海默和阿多尔诺：《启蒙辩证法》，洪佩郁、蔺月峰译，重庆出版社1990年版，第36—37页。

一种将自己推向未来的存在物,并且他意识到自己将自己想像为未来的存在物”^①。他在发表于1945年的《存在主义》这篇著名的文章中,把存在主义的基本要义解释为“人,不外乎是他自己造成的那个样子”^②。这里的“人”不是作为整体的人类,也不是作为社会成员的某个人,而是单个的个体,是具有基本的思维和判断能力的个人。传统哲学家是把整个人类作为思维的对象,理性能力的运用不是针对某个个别人的行为,而是整个人类的特性;启蒙的概念也不是个人意识的张扬,而是整个人类反对神话和愚昧的自主意识的觉醒。但在萨特看来,无论是理性能力还是启蒙概念,都需要落实在个人身上,都需要个人的自觉意识。他说:人“只有他自己才是立法者;在他处于孤寂之时,只有由他自己才能做出决断;人要完全成为人,不能靠返求于自己,而在于在自身之外寻求一个目标,而这个目标才恰恰是解放、体现自己的东西”^③。

如果说萨特的存在主义对个人的存在采取的是一种感性认识的方式,那么,海德格尔对人道主义的分析则是对人的存在的一种本体论上的探索,是一种带有典型的德意志民族思辨特征的理性张扬。我们这里选用的海德格尔的名篇《关于人道主义的书信》(1946),虽然表面上谈的是人道主义,但实际上强调的是人作为思想或思考的存在所具有的价值。从他的论述中,我们可以感到人的本质不是存在本身,而是人的“思”。在这一点上,我们似乎可以看到笛卡尔的“我思故我在”的影子。但海德格尔把“思”放到人的存在的本质地位,恰好是要反对笛卡尔哲学以来的传统哲学忘记了人的思的存在而只关注人作为存在者的错误认识。这里的“人的思的存在”不是个人的主观的思想或思维活动,而是作为思之主体对

① 萨特:《存在主义》,载《存在主义与人类情感》,纽约1985年版,第15页。

② 萨特:《存在主义》,载《存在主义与人类情感》,纽约1985年版,第15页。

③ 萨特:《存在主义》,载《存在主义与人类情感》,纽约1985年版,第51页。

真理的追求。他写道：“把存在作为真理的天命来说，而要说得适合天命，这是思的第一规律，此第一规律并非逻辑的诸规则，逻辑的诸规则要从存在的规律才能变成规则。注意思着的说之适合天命的东西，这就不仅包括这件事：我们每一次都要深思要说存在的什么以及要如何说存在。同样重要的是仍然要细思，是否可以说此有待于思的东西，在什么情况下可以说，在存在的历史的什么时刻可以说，在什么对话里可以说，从什么需要可以说。”^①虽然阅读海德格尔的著作总是使人心潮澎湃，仿佛在享受着一次精神盛宴，但他的思想却又总使我们感到处处与传统哲学的对立。这种对立不是个别的、具体的观点上的分歧，而是在整个思维方式和思想风格上的叛逆。如果我们可以把启蒙的精神看做是使人类认识到自身的自由价值的话，那么，海德格尔的哲学却是告诉我们，人类的命运并非像两千年来哲学家们所解释的那样可以或已经掌握在自己的手里，相反，人类的存在是以人类所创造出来的东西为前提的，这样的东西包括了语言、科学以及所有被物化的东西。可以用黑格尔的话说，人类的存在是“被异化了的”存在。只有意识到了人类的存在并不是像萨特所主张的那样完全自由，那么我们才可以在追问关于思的真理的道路上取得进展。所以，“将来的思不再是哲学了，因为将来的思思得比形而上学更原始些，形而上学这个名称说的是同样的东西。将来的思也不会再像黑格尔所要求的那样放弃‘爱智’这个名称而自身变成绝对的知这样形态的智慧。这个思正下降到它的前行的本质的赤贫状态中去。这个思正凝聚语言以成简单的说。语言是存在的语言，正如云是天上的云一样。这个思正以它的说把不显眼的沟犁到语言中去。这些沟比农夫用缓慢的步子犁

^① 海德格尔：《关于人道主义的书信》，熊伟译，载《海德格尔选集》（上），孙周兴编，上海三联书店1996年版，第405页。

在地里的那些沟还更不显眼。”^①海德格尔的这些思想对现代人来说应当具有振聋发聩的作用。与近代以来的启蒙思想相比,海德格尔的思想是一种新的意义上的启蒙,是对传统哲学中对人的自主能力盲目乐观的一种反动。

这种新的启蒙运动特别体现在文丘里(Robert Venturi, 1925—)、德里达(Jacques Derrida, 1930—)、哈桑(Ihab Hassan, 1925—)等人的思想中。美国建筑师文丘里在发表于1966年的《建筑的复杂性与矛盾》一书中提出了对现代主义建造风格的挑战,被看做是自柯布西耶之后最为重要的关于建筑的著作。他针对当代著名的建筑师密斯·范·德·劳的建筑口号“少即多”(即认为一切装饰和多样的风格都是多余的),认为它应当被取消,并提出了另一个著名的口号“少即厌”。文丘里建筑的标志是折中的,他反对把普通的商业建筑看做是庸俗不堪的。他的目的不是要用多样性来取代风格的统一,而是赞同统一的更为复杂的形式,这些形式构成了他所谓的“困难的整体”。这种方法最后成为后现代主义建筑学的基本原则。我们可以从这里所选的文丘里的这本著作中的片段了解到他所谓的建筑的复杂性的含义:“我喜欢建筑的复杂性和矛盾。不过,我不喜欢有欠高明的建筑所表现出来的支离破碎或随意,也不喜欢它的花里胡哨或一味表现。换句话说,我指的是一种复杂和矛盾的建筑。它依据现代经验的丰富性和多义性,当然也包括艺术所含有的经验。”^②当代建筑从20世纪20年代包豪斯的现代主义风格演变成60年代的后现代主义风格,主要就以文丘里的思想为代表,他的与现代主义理论针锋相对的建筑理论和主张,在年轻的建筑师中引起了强烈的震动和响应。这种后现代主

① 海德格尔:《关于人道主义的书信》,第405—406页。

② 文丘里:《建筑的复杂性与矛盾》,纽约现代艺术博物馆1966年版,第16页。

义建筑风格的主要特征是,开始有意地采用一些实用性的装饰,使建筑物本身具有一定的象征性或隐喻性以及与现有环境的融合。正如詹克斯所说:“后现代主义建筑就是至少在两个层次上说话的建筑:一方面,它面对其他的建筑师和留心特定建筑含义的少数人士;另一方面,它又面向广大公众或当地居民,这些人注意的是舒适问题、房屋的传统和生活方式等事项。”^①文丘里批评现代主义建筑师热衷于改革而忘记了自己应当是保持传统的专家。他提出的保持传统的做法是“利用传统部件和适当引进新的部件组成独特的总体”,“通过非传统的方法组合传统部件”。他主张从民间的建筑中获取建筑灵感。在他看来,建筑上的创新就意味着从旧有的东西中做出选择,而这正是后现代主义建筑的一个主要创作方法。文丘里提出的建筑理念是“建筑是带有象征标志的遮蔽物,或者说,建筑就是带有装饰的遮蔽物”。这不是对传统观念的革命,相反是对传统理念的回复,但却是在反对现代主义建筑理念的立场上的一种回复。从这种意义上说,后现代主义的建筑实际上正是对现代主义建筑的反动,而这种后现代主义建筑所表达的思想也正是对20世纪前半世纪的西方理性精神的否定。

我们现在通常把德里达和福柯看做当代西方后现代主义思潮的主要鼓吹者。的确,在德里达发表于20世纪60年代末的三本重要著作中,他不仅对20世纪前半叶的西方理性精神提出了挑战,更重要的是对整个西方传统理性提出了挑战。我们在本书中所选他的《文字学》第一章“书本的终结与文字的开始”就充分反映出他对传统理性的逻各斯中心主义的强烈批判态度。他发现在传统哲学中存在着一一种试图以表象的方式获得“在场”的企图,试图去掌握无法掌握的意义的起源。这种企图就是以“语音中心主义”为

^① 詹克斯:《什么是后现代主义?》,伦敦学院1986年版,第13页。

标志,即认为话语优于文字,认为话语可以直接表达说话者的意图和生存状态。但德里达发现,我们在进行理智的思考时面对的不是以语音为特征的语言,而是前人或他人留下的文字,我们只有在这些文字中才能找到他人的思想痕迹。以语音为特征的话语留在文字中就形成了逻各斯中心主义的特征。只有消除了这样的特征,文字才能重新获得自己的生命。他写道:“文字本身,在不表音的时候,所暴露的是生命。它同时威胁到呼吸、精神,以及与之在精神相关的历史。它是这些东西的终端、限度,是其麻醉的状态。在字母的重复中,它使呼吸变得急促;它阉割或僵化了精神的创造性;在评论或注释方面,它局促和狭小的空间,为少数势力所保留。在存在的形成过程里,它是死亡和差异的原则。它之于语言,就像中国之于欧洲一样。”^①

德里达的比喻虽然牵强,但却揭示了言语与文字的区别。他对语言问题的这种关注,不仅反映了后现代的欧洲大陆哲学家对当代人类生存状况即沉溺于语言的多样性和数字化的生存方式的忧虑,而且是对整个西方文化引以自豪的逻各斯传统或理性传统的否定。因为理性的所有要求都是通过语言来表达和交流的,所以,对语言的关注实际上就是触及到人类理性活动的最后根基。正是由于语言的这种重要性,后现代主义者从讨论语言问题入手就不难理解了。我们从当代美国文学家哈桑的《反批评:时代的七种思索》(1975)中就可以看到语言问题是如何从现代主义的文学评论走向后现代的文学批评。他写道:“在现代主义里——通过超现实主义学说(布列顿),通过艺术中的非人称性观念(叶芝的面具、艾略特的传统),通过超人称的方式(乔伊斯、普鲁斯特、福克纳、宁因的意识流,或劳伦斯的裂变自我)。在后现代主义里——通过作

^① 德里达:《论文字学》,美国霍普金斯大学出版社1974年版,第26页。

者的反身性,通过事实和虚构的融合(卡波特、沃尔夫、梅勒),通过现象学(胡塞尔、萨特、梅洛-庞蒂)、贝克特的意识虚构,以及种种样式的‘新小说’(萨劳特、布托、罗比-格里莱),还有载于《德拉盖拉》上的语言学小说(索勒斯、席波多)。”^①哈桑给我们开列的后现代主义书目绝大部分都与语言和文字有关,都是关于小说、诗歌等文学作品和文学批评的著作。当然,哈桑在书中不是要开列文学阅读书目,相反,他是要通过对这些著作的分析,揭示后现代主义与现代主义在文学观念和文学批评以及哲学认识上的重要分歧。他所开列的后现代主义文学批评的著作,都反映了这种批评的一些主要特征,也就是后现代主义的重要特征,即“在追寻和质疑自身中表现的文学行为;形式的自我颠覆或自我超越;常见的突变;无声的语言”。正如哈桑所说,虽然我们无法给后现代主义一个清晰的定义,就像无法给出现代主义一个清晰的定义一样,但我们从被看做后现代主义的作家的作品中能够清楚地感受到后现代主义思想的异常作用。当德里达把理性的活动看做是一种揭示“延异”和“痕迹”的过程时,后来的哲学家、文学家、文学批评家以及历史学家和政治学家等人都纷纷效法,提出了许多与传统理性和启蒙思想相悖的思想。或许像有些批评家所说的那样,后现代主义的许多观点和理论实际上是为了与现代主义作对才提出的,是对传统理性以及近代启蒙的一种“矫枉过正”。但历史证明,从20世纪60年代兴起的后现代主义似乎并没有经过这样的矫正而回到传统,相反,后现代主义反倒形成了一股比传统观念更为强烈的新的思维定式。

尽管任何一种新的思维产生都会由于不同的原因而遭遇到各

^① 哈桑:《反批评:时代的七种思索》,美国伊利诺伊大学出版社1975年版,第58页。

种敌意和攻击,但对“后现代”的极端反应却主要是由于对这种思想运动本身缺乏足够的认识,而且这种情况还由于人们自以为对“现代性”有所了解而变得更为严重。同时,人们思想中固有的这样一种思维习惯也影响着对“后现代”的正确评价,即总是把各种不同的现象归结为某个单一的、“本质性的”名称之下,结果,一些有着完全不同思想倾向或观点的理论主张就被毫无商量地放在了“后现代”的名下,虽然它们之间存在着这样或那样的相似之处,如同“家族的相似”一样。但在对待“后现代”的问题上,更为重要的不是发现它们之间的相似性,而是承认在我们赖以生存的这个世界上的确出现了新的思想,新的发现,值得我们去考察、探索,而那些被称作“后现代”的思想家们的确也提出了许多值得我们深思的东西。因此,我们不必在意何人被看做是“后现代”的哲学家或思想家,或刻意把某人的思想看做是属于“后现代”的思潮,也不必担心“后现代”这个标签可能会给某个哲学家的思想带来某种不便,因为这些思想既没有拯救西方世界,也没有毁灭这个世界。毋宁说,它们为现代社会带来的是一种新的启蒙。这种思潮的核心观念是否定关于真实世界的一切可能的客观知识,否定语词或文本具有惟一的意义,否定人类自我的统一,否定在理性探索与政治行为、字面意义与隐晦意义、科学与艺术之间的区别,甚至否定真理的可能性,总之,抛弃了近代西方文明大部分的根本思想原则。这种思潮与某些带有政治倾向的实际运动也有着密切的联系,如多元文化主义、女性主义等,因为这些运动往往被看做是对传统意识形态的抛弃,是对业已确立的社会、政治权威的挑战。当然,并非所有被称作“后现代”的哲学家都具有某种政治倾向,同样,也并非所有的多元文化主义或女性主义的拥护者都承认自己属于“后现代”思潮。但作为“家族相似性”特征,“后现代主义”至少会把传统西方文化中的某些重要原则、方法或观念视为障碍或非法。在这种意义

上,我们可以把“后现代主义”看做是对近现代西方启蒙运动的一种最新批判,是对18世纪以来的近代社会赖以确立的某些基本原则的批判,也是对以往一切批判的延续。而作为这种批判对象的近代社会,是以现代性作为基本原则的,所以,毫不奇怪,“后现代主义”针对的就是所谓的“现代性”观念。虽然现代性在近代西方社会就一直受到质疑,但后现代主义的挑战却是明显地带有毁灭性的,因为它不仅反对“现代性”观念,而且要把以这种观念为代表的一切西方传统精神都送进历史博物馆。虽然有些哲学家并没有直接谈到“现代性”或“现代主义”,但他们都明确地表示了对某些构成西方近现代社会基本文化原则的批判。

三、当代社会中的后现代状态

从文字上考证,“后现代”一词最早出现于德国哲学家鲁道夫·潘维兹(Rudolf Pannwitz)1917年的著作《欧洲文化的危机》中,他用以描述20世纪西方文化中的“虚无主义”。^①当然,早在19世纪70年代也曾有英国画家使用了这个词,但有可靠的证据表明,把它用于描述一种与“现代性”相对立的思潮却开始于潘维兹。后来在1934年,西班牙的文学评论家奥尼司(Federico de Onis)在其著作中又使用了这个词,指对现代文学的强烈反对。到了1939年,这个词在英国被用在两种不同的含义上:神学家用它指承认世俗现代化的失败和对宗教的回归;而历史学家则用它指第一次世界大战后民众社会的兴起和工人阶级对资本家的反抗。在20世纪五六十年代,这个词就普遍出现在文学批评中,用于指对

^① 本节部分内容参考了劳伦斯·卡洪(Lawrence Cahoon)为他所编的《从现代主义到后现代主义》(布莱克威尔出版公司,1996)所写的导言,见该书第3—10页。

现代审美的反动,而这种用法到了 70 年代又被运用到了建筑领域。它出现在哲学领域还是 80 年代以后的事情,主要是用于指法国的后结构主义思想,其次才是指对现代理性主义、乌托邦主义以及后来所谓的“基础主义”等的普遍反对,认为这些主义都是试图为知识和判断确立某种永恒不变的基础。同时,这个词在社会科学中也被广泛采用,主要是指一种新的方法论,甚至在自然科学中有时也被这样使用,虽然人们对此还有争议。此外,这个词还与所谓的“后工业”有着密切的联系,认为第二次世界大战后高度发展的工业社会正在改变着早期工业社会的基本特征。时至今日,这个词还通过各种传媒引起了普通人的关注,被用来指包括滚石音乐、洛杉矶人口统计在内的 20 世纪 90 年代的整个西方文化风格和样式等等。

尽管人们对“后现代”一词的用法千差万别,但仍然不难发现在这些用法中存在某种共同的东西,这就是承认这个世界是多元的和不确定的,因而抛弃了现代主义者追求简单、完整和确定的幻想;同时,更为关注在社会生活中占主导地位的表象、想像、信息以及各种文化符号等不确定的东西;还把文化领域中原本被看做严肃、实在的真理视为一种游戏,把它们完全虚拟化。当然,这些特征是非常不清楚的,也很难用它们来概括“后现代”的所有形式,而且,这种概括本身恰恰就违背了“后现代”的精神。

还是让我们从“后现代”的发轫说起,因为由此我们既可以找到它的根源,又可以更好地解释它在以后的演变。20 世纪 60 年代的法国哲学经历了一场革命性的转变。年轻一代知识分子不仅批评了法国学院派的以及政治领域的已有观点,而且批评了那些他们认为“非常极端”的观点,如马克思主义、存在主义以及现象学和心理分析等,这些激进的思想曾经对过去的哲学文化做出了激烈的批评。60 年代成长起来的法国哲学家德勒兹、德里达、福柯和利

奥塔等人的思想直接来源于索绪尔、列维-斯特劳斯等人的结构主义。这种结构主义不再关心马克思主义、存在主义、现象学和心理分析等关注的自我及其历史发展,而是关心语言、风俗、亲属关系的超个体结构。根据这种结构主义,研究文化符号系统或“密码”之间的抽象关系,就是理解人类存在的关键所在。而且,这种结构主义对人性的研究既避免了还原为自然科学,又坚持了客观、科学的方法,这完全不同于现象学、存在主义和心理分析等明显具有的主观倾向。更为重要的是,它还认为,没有什么东西是“真实的”,也不存在任何我们可以据此判断一种文化的基本的、原始的人类本性。新一代哲学家们完全接受了结构主义对自我崇拜的抛弃,但他们也放弃了结构主义在科学性和客观性上的自负。他们把人类试图解决的深层反思的哲学问题看做是客观的,他们把对人类现象的文化结构分析方法用于人文科学本身,而这些人文学最终又是人类文化的构造物。所以,人们通常把这些哲学家称作“后结构主义者”是毫不奇怪的。

但与结构主义不同的是,这些所谓的“后结构主义者”直接宣布了对真理的理性探求的终结,揭示了统一自我的虚幻性,论证了不可能得到清楚、惟一的意义以及西方文明的不合理等。他们似乎毫不留情地摧毁了一切积极的哲学立场和政治立场,试图揭示这些立场所隐藏的矛盾以及在所有理性产物中运行的社会主导方式。到了20世纪70年代,他们的批评具有了明显的政治涵义,他们摧毁了国家所宣称的合法性,批评了西方帝国主义和种族主义以及男性中心主义的传统等等。但所有这些都使得他们的理论观点更被看做是一种有关社会文化的思想,而不是一种哲学上的反思活动。

有趣的是,真正从哲学上展开对传统哲学的批判并不是开始于这些“后结构主义者”,而是始于形成于德国和奥地利并在英美

等国得到发展的逻辑经验主义,因为这种哲学的抱负就是要以科学的或经验的方式抛弃传统形而上学的思辨,要把哲学建立在清晰、科学的逻辑基础之上。同时,产生于美国的实用主义同样对人类知识的整体性提出了挑战,反对追求永恒的理性目标。无论是逻辑经验主义还是实用主义,都明确地表达了对近现代哲学的经典观念和理性追求的终极希望的质疑,以至于到了 20 世纪 60 年代,这种质疑在英美哲学中得到了广泛的响应,形成了一种所谓“无基础主义”或“反基础主义”的倾向。

毋庸置疑,整个西方社会 60 年代后也在经历着激烈的变革,二战后世界格局发生了剧烈变化,欧洲殖民统治寿终正寝,大众传媒文化在发达工业国家得到迅猛发展,非西方国家在现代化进程中突飞猛进,由于国际市场的建立和通讯工具的完备使得世界变得越来越小。这些变化被看做是表明了西方社会正在转向一种“后工业的”社会,在这种社会中,成为经济生活高质量证明的不再是物质财富,而是信息的生产 and 控制。同时,于 1968 年兴起的学生运动也在政治上对西方社会产生了深远的影响,这场运动不仅席卷全球,波及欧洲、美洲和亚洲,而且有着极其一致的动机,这就是要反对那种对接受过教育或即将接受教育的年轻一代产生了重要影响的权威。这场运动之所以起源于法国有着特殊的背景,因为在法国学生看来,大学是政府权威和学术权威的代表,复杂的社会背景都可以在大学中得到反映,而巴黎学生对法国政府、大学、资本主义以及美国在东南亚的战争的攻击,都反映了后结构主义对理性与权威的批判。

尽管如此,但“后现代”一词逐渐在西方社会产生影响却开始于 20 世纪 70 年代。被视为后现代主义著名代言人的哈森在他出版于 1971 年的代表作《肢解奥菲司:走向一种后现代文学》中首次用这个词统称文学、哲学以及社会中的这种共同倾向,而詹尼克则

把这个词用在建筑学中。作为一种文化现象的“后现代主义”于1976年受到了贝尔(Daniel Bell)的挑战,他在著名的《资本主义的文化矛盾》一书中就明确地把后现代主义看做是对传统的回归,认为其中并没有完全新颖的东西。到了20世纪70年代后期,在西方学界出版的三本著作就把后现代主义归结为了一场运动,它们是詹克斯的《后现代建筑的语言》(1977)、利奥塔尔的《后现代状态:关于知识的报告》(1979)和罗蒂的《哲学和自然之镜》(1979)。特别是罗蒂的著作把所谓的后海德格尔的欧洲哲学和后维特根斯坦的分析哲学看做趋于一种实用主义的反基础主义,虽然他并没有专门论述后现代主义。正是通过罗蒂的影响,后现代主义到了20世纪80年代开始引起大多数美国哲学家的关注,这已经超出了建筑学和文学批评的范围。同时,这个词本身也被看做是一种时髦的世纪末语气的标志。同样,这样的思想也深刻地影响到宗教神学领域,泰勒发表于1984年的《犯错:一种后现代的神学》同样把后现代的标签贴在了以往被视为神圣的领地。

我们这里选用的几篇重要文章或著作片段都向人们揭示了当代社会中文化的后现代状况,它们弥漫于人们使用的语言、行为的方式、社会的活动、历史的反思、性别特征的批判以及现代建筑和当代神学等文化的各个方面。有趣的是,我们看到,对当代社会文化的后现代状况的分析主要集中在法国思想家和哲学家的著作中,由此可见法国思想界在思考当代社会和文化时所具有的“异域”特征。

当代法国最有争议的社会学家博德里拉(Jean Baudrillard, 1929—)根据马克思的理论以及结构主义的观点提出了一种对当代资本主义文化的分析。他运用马克思主义对资本主义大众文化中符号用法的分析,把马克思主义本身也看做是由现代文化带来的一种符号或意识形态。他认为,马克思主义提出的关于上层建

筑与经济基础的区分就明显地表现在根植于生产过程中的表象。他由此表明,当代文化的表象作用或符号作用是首要的,因而当代文化中的电子媒介就替换了以前的实在感而成为一种新的“超现实”(hyperreality)。他写道:“事实上,超现实主义一定要反过来解释:当代现实主义本身即是超现实主义的。超现实主义的秘密本来在于,大部分的日常现实能够变成超真实,但也只是限于被赋予特权的那些事例,因为它们来自艺术和想像。今天,在日常生活、政治、社会、历史和经济等等的事务中,现实已经融合了仿真的超现实层面。因此,我们正完全生活在对现实的‘审美’错觉中。‘现实比虚构更奇异’这一古旧的口号已经被超越了,尽管它仍然符合审美化生活中的超现实阶段。因为已经不存在生活可能面对的虚构,甚至是它的征服者。”^① 在博德里拉看来,当代社会中的一切现象都应当用符号来加以解释,特别是人们的生存环境已经愈加变得符号化,超现实已经取代了我们通常理解的现实事物,或者说,我们就生活在超现实的社会之中。从传统的社会分析角度看,这样的超现实是对现实事物的幻想;但从后现代的角度看,这样的超现实才是真正的现实。博德里拉把这样的超现实就看做是当代社会活动和人类生活的主要内容。

而对福柯来说,现实和历史是并行不悖的两条线索,当我们在现实中获得自由和力量时,同样可以在历史中得到真理。这里的真理不是某种规范,而是一种社会的或政治的权利。对待历史不能以形而上学的眼光去寻求某种先人为主的“起源”,就像尼采所反对的“谱系学”那样。福柯在《尼采、谱系学、历史》一文中提出,尼采所反对的“谱系学”是一种传统形而上学的主张,但真正的谱系学却有其不同的历史价值。他写道:“有关价值、道德、禁欲主义及知识

^① 博德里拉:《符号的交换与死亡》,英国圣哲出版社1993年版,第76页。

的谱系学,从来不会把自己和对它们‘起源’的追寻混淆起来,也从来不会把历史的变迁简单地视为不可企及之物。相反,它要耕耘伴随着每一开端的细节和偶变;它要苛刻地注视其狭隘的恶意之举;它要等待它们的出现,一旦揭开面具,就成为另一方的面孔。……谱系学家需要历史来驱散有关起源的种种胡思乱想,这多少是根据虔诚的哲人方式。这样的哲人需要医生来驱除灵魂中的阴影。他必须认识到历史的事件,及其波动、惊奇,还有这些事件不太稳定的胜利之时难以吞咽的失败苦果。它是所有开端、返祖现象、遗传特征的基础。”^①应当说,福柯的谱系学不是那种按照事先规定的历史线索去研究事件发生的起源或规律的学科,而是完全从历史的细节出发,追寻历史事件的蛛丝马迹。他对人类性行为历史的发展以及监狱的形成发展史和临床病理学的产生等领域的细微研究,不仅已经成为这些学科研究里的重要事件,而且成为对人类历史行为的一种最为真实和有力的哲学探索。从这些研究成果中,我们似乎没有看到传统哲学所竭力主张的理性的作用,相反更多地是无规则的、无序的、无中心的、无根据的、无逻辑的、无理性的偶然事件的发生。这在德勒兹(Gilles Deleuze, 1925—)和瓜塔里(Félix Guattari, 1930—)合著的《反俄狄浦斯:资本主义和精神分裂症》(1977)中同样表现得非常明显。他们把新马克思主义对资本主义的抛弃与对弗洛伊德心理分析的抛弃联系起来,把它看做资产阶级试图通过家族语言即俄狄浦斯情结去压制本能的生命即欲望,但却是以社会控制的名义来行事。他们反对把自我概念看做是有权威的、统一的和在理性上可控制的,认为人类的最终本质应当是欲望和社会,而自我则是次要的、派生的实体。正如弗洛伊德把无意识当做分析的中心,德勒兹和瓜塔里则把精神分裂症看做

^① 福柯:《语言、反记忆、实践》,美国康乃尔大学出版社1977年版,第141页。

理解人性的最好窗口,因为人性一直都被社会控制所遮蔽。这种精神分裂症也正如尼采的“强力意志”概念,是一种对欲望的无序生命,是人类的根本过程。他们写道:“欲望机器使我们成为一种有机体;但在这一生产过程的核心,也即在这一过程的生产之内,躯体蒙难于以这种方式进行的组织,而非蒙难于其他某种组织形式,或者说,根本没有任何组织形式。在这一过程中间,‘一种不可理解,绝对僵化的郁滞’,表现为第三阶段:‘无嘴巴,无舌头,无牙齿,无喉咙,无食管,无肛门。’自动机猛然停顿,释放出曾一度致力于衔接的那种无条理的团块。没有任何器官的丰盈躯体,是非能产、绝育的,无法形成、不可消费的。”^①我们从这些话语以及他们的著作中很难看到对理性活动的描述,甚至是符合逻辑的、能够从逻辑上加以理解的表述。但恰好是这样的特征,才使得德勒兹和瓜塔里被视为激进的后现代主义者。

当然,并非所有的后现代主义者都像德勒兹和瓜塔里这样书写和说话。在当代法国被视为后现代主义重要代表的利奥塔尔就写了一部逻辑清晰而且被公认为后现代主义代表作的《后现代状态:关于知识的报告》(1979)。他在该书的引言中就开宗明义地指出:“此书的研究对象是最发达社会中的知识状态。我们决定用‘后现代’命名这种状态。这个词正在美洲大陆的社会学家和批评家的笔下流行,它指的是经历了各种变化的文化处境,这些变化从19世纪末就开始影响科学、文学和艺术的游戏规则了。”^②利奥塔尔是用叙事的方式来确定现代和后现代的分野。他明确提出,现代性的重要标志是采用了元叙事方式,而后现代也就是对这种元叙事

① 德勒兹和瓜塔里:《反俄狄浦斯:资本主义与精神分裂症》,纽约海盗企鹅出版社1977年版,第8页。

② 利奥塔尔:《后现代状态:关于知识的报告》,车槿山译,三联书店1997年版,第1页。

的怀疑和否定。这里的元叙事就是替真理说话,试图以真理发布者的姿态传播实质上仅仅是寓言的叙事。“现代”就是指这种依靠元叙事使自身合法化的科学。在这样的叙事中,知识英雄为了高尚的伦理或政治目的而奋斗。但“后现代”则是把元叙事分解为叙述语言的不同成分,包括指示性元素、规定性元素、描写性元素等等,而每个元素都带有自己独特的语用学内容。按照利奥塔尔的论述,后现代对元叙事的怀疑不仅是对元叙事内容的否定,更是对元叙事的合法性地位的挑战。现代主义的重要特征就是以真理的发布者自居,以为自己的话语能够表达事物的规律和关于实在的真理。这就是为自己的寓言披上了合法化的外衣,使自己的游戏规则成为所有人必须遵守的法则。在这样的话语霸权中,关于精神的辩证法、关于意义的诠释学、关于理性主体或劳动主体的解放、甚至关于财富的增长等等,都被披上合法科学的外衣。利奥塔尔的任务就是要揭开并去掉这样的外衣,使人们认识到所谓的元叙事及其合法性是非常值得怀疑和否定的。人们一旦得到了这样的认识并不再相信所谓元叙事的大写的哲学或真理,那么,就会真正感到一种精神上的解放。这就进入了后现代的知识状态。他写道:“我们在此可以认为,相对于我们的意图而言,知识合法化问题的各种观点今天已经得到了充分的展现。依靠宏大叙事的做法被排除了,因此我们在寻找后现代科学话语的有效性时不能依靠精神辩证法,甚至也不能依靠人类解放。”^① 实际上,后现代主义不需要任何合法性的证明,因而也就不需要任何科学的或逻辑的说明。

应当说,当代西方社会的后现代状态不仅表现在对元叙事的怀疑和否定上,同样表现在对性别特征的重新认识、对现代建筑的全部否定以及对神学的重新解释上。艾里加里(Luce Irigaray,

^① 利奥塔尔:《后现代状态:关于知识的报告》,第130页。

1930—)的《并非单一的性》(1981)是后现代主义的女性主义代表作,充分表达了一个女性主义者对传统的男性统治地位的挑战。但这种挑战不是通过纯粹理性的分析和思辨的论证,而是从男女生理结构上入手,提出女性应当具有与男性一样的对性的要求和权利,由此打破传统认为只有男性在性活动中才具有支配权的观念。艾里加里的思想融合了后现代的符号理论和弗洛伊德的精神分析。虽然由于出版《另类妇女的镜子》(1974)而与巴黎心理分析学会和巴黎大学分道扬镳,但她仍然开业搞心理分析,并与“法国国家科学研究中心”保持联系。她坚持认为,女性经验既与男性经验一样具有性关系上的支配力量,又与男性经验有着很大的区别。但在与男性的相同与不同之间,她更倾向于肯定两性之间的差异。因为在她看来,只有抛弃了寻求普遍理性准则的人才能够深切地感受到在后现代的状态中性经验的多样性。就在艾里加里对传统的男性主导观念提出挑战的时候,詹克斯(Charles Jencks, 1939—)却宣布了现代建筑的死亡时间,即 1972 年 7 月 15 日下午 3 点 32 分。虽然这样的宣布具有强烈的讽刺意味,但詹克斯的目的是要说明现代建筑所宣扬的那种统一的、休闲的、格式化的或过于讲求舒适观念已经过时,现在需要的是没有任何装饰性、没有具体功能划分的、以多样性为特征的后现代建筑。詹克斯是在建筑学界第一个使用“后现代”一词的人,其寓意是指一切与现代主义建筑相悖的建筑风格。然而,后来的历史证明,在美国完成的所有的后现代风格建筑,都不同程度地受到人们(外行和内行)的指责和批评,虽然也有不少作品获得了美国的建筑师奖。同样,对后现代更具有讽刺意味的是泰勒(Mark C. Taylor, 1945—)于 1984 年发表的《犯错:一种后现代的神学》一书。泰勒被视为提出了两种完全无法结合的东西的结合,即后现代的神学。这种神学其实就是 20 世纪 60 年代出现的“上帝之死神学”,这显然是受到尼采的“上帝

之死”观念的影响,试图在尼采提出这个口号后能够继续维系基督教的神学精神。泰勒根据这种对神学的新理解,认为传统的实体化的或个人的神圣概念应当消除,同样应当抛弃的是关于人类历史的神学观点。他吸取了德里达的批判性阅读方法,认为由此可以揭示人类经验的边缘性特征。德里达在反对语音中心主义时把书写放到阅读的重要地位,泰勒在理解基督教神学时也把批判性地阅读圣经看做是理解基督教的基础。他认为,这样的阅读不是被动地接受,而是重新创造圣经的过程。在这个过程中,人类的每个判断都是有限的、过渡性的和不确定的,无法准确地把握或表达这些判断所要寻求的内容。任何认识到这个事实的人都会承认,这种过程的本质就是“犯错”,就是认识到我们对圣经的解释和阅读既要具有批判性,同时又是有局限的。他写道:“后现代主义就开始于无法治愈的损失和不可取消的过错的意义。‘始于’上帝之死而‘终于’我们之死的死亡意识这种莫大伤痛伴随着我们。我们处在各个时代交错的时代,处在一个没有位置的空间。我们的反思必须由此‘开始’。在这种临界时空中,解构哲学和批判理论提供了丰富的,尽管仍未被广泛利用的宗教反思的资源。解构的明显特征之一是它愿意坦然地面对上帝之死的问题,即使并不总是直接地面对。这种被解构主义释放的看法暗示了上帝之死的衍生物与当代心理学、语言学、历史分析一样明晰。”^①应当说,正是出于对解构和批判的认同,泰勒才敢于把基督教神学放到后现代的视角下。或许他并没有由此否定神学本身的价值,其目的也不是要由此削弱基督教神学在当代社会中的影响,但他对基督教经文的解构性阅读,却在事实上降低了基督教神学在人们心目中已有的某种神圣地位。

事实上,当代西方社会和文化的后现代状态绝不是后现代主

^① 泰勒:《犯错:一种后现代的神学》,美国芝加哥大学出版社1984年版,第6页。

义者们的危言耸听,而是当代西方人所面临的直接现实。从日常生活的衣食住行到精神生活的琴棋书画,从作为经济基础的生产建设到作为上层建筑的意识形态,当代西方人处处都感觉到一种与传统文化和思维观念有着很大差异的异样文化的冲击。思想观念上的不确定性和行为方式上的不连贯性,都对当代西方社会产生了重要影响。客观地说,当代西方的这种后现代状态并不是哲学家或文学家等人鼓噪的结果,而是西方工业化和现代化的发展带来的必然结果。因为所谓“现代性”就是指人类征服自然的技术手段,是现代工业文明所带来的结果。这种结果不仅体现在物质产品的极大丰富和人们生活质量的提高,更重要的体现在随之而来的资本主义世俗文化、自由民主的政治体制、个人主义的社会精神以及理性主义或人道主义的思想倾向等等。正是这些结果使得现代西方社会完全不同于传统,因而也就具有了独特的意义。然而,这样的工业文明所带来的对人性的禁锢和个性的压抑以及对生活环境的破坏等等,自然会使人重新反思这样的现代化所带来的沉重代价。后现代主义的出现正是哲学家们对当代西方后现代状态的自然反应,是对现代化结果的一种矫枉过正的反应。

尽管也有哲学家或思想家只是把高度的机械化、工业化以及先进的生活标准看做现代性的标志,但这些并没有反映西方现代化的精神。因为人类工具的改进决不仅是技术发展的结果,而是一种世界观的改变,是人类自身生命意义的改变。因而,对那些正在迈向现代化进程中的发展中国家来说,现代化的意义不是工具或技术的改进,而是思想的变化,是人类心灵的变化。这种变化首先体现在18世纪的启蒙运动之中,体现在对世界的科学认识和对价值的理性认识之中,而这些认识对个人生活和自由产生了极大的影响。现代化的意义就是相信,这种自由和理性将会通过有道德的并能够自我支配的工作产生一种社会的进步,创造出一种更好的

物质生活、政治生活和思想生活。但这种启蒙运动的理想招致后现代主义者的反对。许多人把现代性更多地看做一种种族的、阶级的支配运动、一种欧洲帝国主义的运动、一种人类中心主义的运动、一种对自然的破坏,甚至看做是对集体和传统的分解。还有人认为现代性的理想是无法真正实现的,因为客观真理或自由是不可能实现的,而且现代性所带来的一切是利弊参半的,在某种程度上它所带来的弊端更多些。当然,要完整地评价后现代主义者对现代性的评价是否公允,是非常困难的,因为这无异于让我们做出“盲人摸象”的选择。最好的方法应当是认真地看一看那些倡导或反对现代化的哲学家或思想家的如是说。

四、理性与启蒙的抉择

我们已经看到,近代以来的启蒙运动都是以张扬理性为主要特征的,充分地运用理性是启蒙运动的基本口号。但在后现代主义者的眼里,启蒙不以任何先在的标准或目标为前提,当然不会以是否符合理性为标准。相反,我们从以上的历史和思想的描述中可以理解,后现代哲学家们所谓的启蒙恰恰是以反对现代主义的理性精神为出发点的。这样,启蒙就成为反对现代性所带来的一切思想禁令的最好标志。虽然不同的哲学家对后现代哲学中的启蒙有不同的理解和解释,但他们不约而同地把对待理性的态度作为判断启蒙的重要内容。这从我们这里所选的一组文章中可以清楚地看到哲学家们在理性与启蒙之间的艰难选择。

麦金太尔是当代著名的与后现代主义者叫板的哲学家。他虽然也反对现代性概念,但却是以完全与后现代主义不同的方式,这就表现在他总是“追寻”过去,而不是面对现在或面向未来。在麦金太尔看来,现代自由主义把传统文化视为可有可无的东西,但在这

个传统之外,我们却无法找到最终的理性思考。应当说,传统为我们提供了一切叙事或论说的终极话题和语汇,而我们也正是由此可以述说自我并获得某种自我认识。在麦金太尔对传统的维护中,人类不过是一种能够讲述历史的动物,而且正因为有了自己的历史并能够讲述它们,所以人类才与其他动物有了区别。如果否定了传统和历史叙事的合法性,我们也就会走向虚无主义,并终结了关于人类行为的理性论述。正是由于对传统的这番维护,麦金太尔明确地表达了自己回归亚里士多德“德性伦理学”的愿望。这是一种理想的对个人道德的规定,而不是那种忽略个性、只强调普遍法则或绝对命令的康德式的或功利主义的道德理论,因为后一种理论恰好否定了文化之间的差异,否定了历史和传统的连续性。他写道:“传统的一种适当意义是在对将来的那些可能性的把握中表明的,这种可能性就是说,过去已使现在的出现有其可能,活着的传统,恰恰因为它们继续着一个未完的叙述而面对一个未来,而就这个未来具有的任何确定的可确定的特征而言,它来自于过去。”^①而传统的意义不仅在于追寻德性,更重要的是理性的力量继续发挥作用,因为理性是传统的灵魂。

哈贝马斯是当今在世的最为重要的德国哲学家,他对理性与启蒙的有力辩护为现代性的合法性提供了非常重要的根据。他在发表于1981年的两卷本巨著《交往行为理论》中对当代西方哲学中的现代性问题提出了新的视角,明确表明了启蒙在现代性中的不可替代的作用。他提出的“交往理性”概念是为了与韦伯、阿多尔诺、霍克海默等人的“工具理性”概念相区别,后者认为工具理性的作用导致了“启蒙的辩证法”。哈贝马斯对现代性概念的重建是基

^① 麦金太尔:《德性之后》,龚群、戴扬毅译,中国社会科学出版社1995年版,第281页。

于这样两个基本观念：第一，理性的特征本质上是语言的和社会的，或者说，是通过语言活动和社会交往规定的；第二，人类的话语需要谈话者确定所说的话是诚实可信的。这就要求所有的谈话者不能把一切话语都看做仅仅是为了获得权力或自我利益所采取的权宜之计。这样，哈贝马斯就否定了霍克海默和阿多尔诺等人提出的悲观主义，同样也否定了后现代主义者对普遍规范的超越。他承认，在人类关系中仍然存在着无条件的真理和自由，尽管当代的金融和权力体系败坏了这样的真理和自由。他在发表于1985年的《走出主体哲学的另一条道路：交往理性对主体中心理性》一文中，就对现代思想和后现代批评依赖于主体主义的、非社会的理性概念表示了强烈的担忧。但同时，他又提出了以交往理性去弥补工具理性和克服康德以来的启蒙思想所存在的两难困境。他写道：“康德从理性本身的角度对理性进行批判，也就是说，以理性极力证明的自我限定的形式来批判理性。如果现在要把这种自我限定的理性的生产成本搞清楚（把任何形而上学的东西放到界限之外），我们需要理性的视野超出这条划出的界限，在划分这些界限的过程中先验话语意味着易于操作。这种使理性批判进一步激进化的做法需要以更加远大、更加全面的理性为前提。”^① 这样的理性就是他的交往理性：“交往理性是在主体之间相互理解和相互认知的联合力量中显露出来的。同时它约束了共同生活方式存在的世界。”^②

但在后现代主义者特别是女性主义者看来，传统的理性特征不过是男性化的或以男性为中心的思维方式，是以笛卡尔式的男性化思维取代女性思维的霸权特征。美国的女性哲学家哈了（San-

① 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，美国麻省理工学院出版社1987年版，第298页。

② 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，美国麻省理工学院出版社1987年版，第324页。

dra Harding, 1935—)和博德(Susan Bordo, 1947—)就是这样的女性主义的鼓吹者。哈丁在她的《女性主义中的科学问题》(1986)一书中指出,以往的认识论是把女性排除在外的,忽略了男女性别之间的差异,而女性主义立场的认识论则把独特的女性主义科学基础建立在带有性别特征的活动和社会经验的理论之上。这样的认识论要求女性在经验活动和社会活动中拥有与男性相同的权利,反对近代以来的启蒙运动把妇女划归为社会的附属物这样的观念。哈丁在书中从五个方面分析了女性主义立场认识论对认识自然和社会生活的作用,而这些作用是男性所无法替代的或者是从男性的活动和经验中无法获得的。这五个方面是:手工劳动中的手、脑和心的统一;妇女受压制的活动;受压迫者的回归;异化女学研究工作者的分裂意识;新人物和历史中隐藏着的手。博德更是从女性主义立场对笛卡尔以来的启蒙传统发起了猛烈挑战。她用心理动力学理论把笛卡尔式的现代性和科学的解释与外在自然、内在本性和妇女等结合起来,认为笛卡尔式的现代性就是对女性的逃避,这是一种对肉体存在的不确定性的恐惧,因为在传统上女性往往是被看做更具有身体特征的。博德由此对近代以来的基础主义思想倾向提出了严厉的批评,其根据就是要反对杜威式的对确定性的追求。她在《逃避客观性:笛卡尔主义与文化论文集》(1987)中详细分析了笛卡尔式的男性化思维特征,通过对中世纪、文艺复兴以及 17 和 19 世纪的哲学家对女性所采取的普遍态度的分析,指出对女性思维方式的强调不是要突出这种方式的特殊性,而是要使男性和女性的思维方式在认识过程中占有同等的地位。在博德看来,无论是男性的思维还是女性的思维,它们都不是完全按照理性的、逻辑的、数学的方式看待世界,感性的或实在的方式才应当是看待世界的恰当选择。

如果说女性主义由于其与政治思想的密切联系而被视为后现

代主义思潮中的重要组成部分的话,那么格里芬(David Griffin, 1939—)对科学和神学的后现代主义论述则被看做是后现代主义思潮中的一个另类。他把现代科学中的许多重要发现和怀特海的有机论哲学结合起来,提出了一种积极的和修正的后现代主义,即后现代的宇宙论。这种宇宙论否定了某些具有现代特征的哲学概念和科学概念,特别是机械论、原子论、决定论以及笛卡尔的身心二元论。他认为,当代科学本身在祛除这些现代概念而选择整体主义和不确定性的同时,也就变成了后现代主义。他在《后现代科学》(1988)一书的引言结语中就乐观地宣称:“鉴于现代科学导致了世界的祛魅和科学本身的祛魅,今天,一些因素正在聚集起来,形成一种后现代的有机论;在这种有机论中,科学和世界都开始返魅。后现代的有机论除了为解决主要源于祛魅而产生的现代性的特殊问题提供了依据外,还在理解科学本身的统一性方面为科学提供了比以往更好的依据。”^① 这是一种对科学意义的后现代解释。在格里芬看来,后现代的科学观和宇宙观其实就是把人类看做一个整体,看做可以与自然融为一体的整体。这种后现代的科学观得到了詹克斯的赞赏。在他看来,后现代就是一种普遍的文化运动,它不仅表现在当代科学中,也表现在当代艺术中。他在《什么是后现代主义?》(1989)一书中把后现代的建筑定义为“双重编码”,因为它们展现了两种不同的记号或语言,一种是现代主义的,而另一种则不是。他对后现代有一番深刻的论述:“因此迈向后现代世界的一个关键转变将是认识论方面、知识的知性方面、知识知性的增长及其与其他命题相关联方面的变化。这种变化不仅会强调自然的连续性,而且强调知识的时限性的、文化的本质。后现代观不

^① 格里芬:《后现代科学——科学魅力的再现》,马季方译,中央编译出版社1995年版,第38页。

再把世界和自然仅仅当作是存在着的，并按永远正确的永恒法则运行，它将强调科学的发展本质——它在时间、空间和文化中的多角度扭曲。它不会包括绝对的相对主义，也不会赞同某一科学假设与另外一个同样好，或者也不会像利奥塔尔论述过的，成为一种完全的怀疑主义和一切宏大叙事与信仰的终结。相反，后现代观支持相对的绝对主义，或部分的整体主义，这就是坚持科学增长的发展和跳跃本质，坚持所有的事实命题都具有时间感和语境感。”^①

在当代哲学家们对后现代主义的大量论述中，有一个特别值得我们重视的现象，这就是，他们都不约而同地把中国的传统思想看做是后现代思想的重要资源，明确认为可以从中国的传统哲学中寻找解决后现代问题的有效途径。我们在这里所选的詹克斯的文章和霍尔(David Hall, 1937—)的文章都清楚地表明了这种倾向。霍尔文章的题目就是《现代中国和后现代西方》。他在文章中明确指出，“中国的古典哲学具有真正意义的后现代性”。他写道：“后现代联系性的益处是，盎格鲁—欧洲的思想家们可以从古代中国发现补充材料，使他们发展对宇宙差异的想像，并开发语言使它能够将这种想像表达清楚。我现在想要表明的是，那些补充材料中的某些东西可以在原始的道家和儒家的感悟中找到。”^②他详细分析了道家哲学和宇宙论中的“变异”概念以及儒家学说和敬辞语言，认为道家哲学的基础是建立在对无序的肯定而不是否定上。在西方传统文化中，无序就意味着空虚、分裂和混乱，是要被克服掉的。但在道家哲学中，无序是被允许任其发展蔓延的。他还认为，虽然道家和儒家在中国文化中被看做存在着巨大差异，但在西方思想家看来，它们本质上属于一家，因为它们都是先于本体的在场

① 詹克斯：《什么是后现代主义？》，伦敦学院 1989 年版，第 59 页。

② 霍尔：《现代中国和后现代西方》，载艾略特·多伊奇编辑的《文化与现代性：东西方哲学透视》，美国夏威夷大学出版社 1991 年版，第 59 页。

而为宇宙的差异提供了前提,这就是审美的认识和论述方式先于理性的认识和论述方式。应当说,西方哲学家对中国古代传统思想的这种解释和运用,为我们反思和理解我们的文化传统在当代世界社会和文化中的作用提供了有益的思路。这也正是我们研究西方哲学和文化从现代走向后现代这个过程的最佳落脚点。正如卡洪把霍尔的这篇论述现代中国和后现代西方的文章放到他所编辑的文集的最后,我们也把这篇文章放到本书的最后,以作为对本选集的一个宗旨性说明。

最后,从历史上看,后现代对现代性的批判只是以往所有对现代性批判的一种继续,但西方社会以及西方思想从现代到后现代的进程却不是某种历史的继续,而是对历史的反动,是对历史的抛弃,是对历史的讽刺。现代性为人类所带来的一切已经成为现实,但后现代主义会为人类带来什么却尚无定数。如今,我们可以在尽情享受现代社会为我们提供的一切生活乐趣的同时对这个社会大加痛斥,历数恶果弊端,但我们却无法对后现代主义所描述的新世界提出异议,因为这原本就是一个不可能存在的世界,是一个完全脱离现实的世界。然而,换一个角度说,后现代主义又是对现代社会的一个很好反照,是现代性的一个倒影、副产品,也是现代性发展的掘墓人。了解西方社会从现代走向后现代的过程,也就是了解人类社会(借用黑格尔的话说)从“自在”状态到“自为”状态的过程,是了解人类思想从对自然的控制支配和人类自我意识极度膨胀,到与自然的和谐发展和人类重新确立自身在宇宙中的地位的过程。尽管这是一个漫长的历史进程,对人类以及自然来说甚至是一个痛苦的过程,但人类正是在这个过程中真正认识了自我,学会了如何与自然和谐相处,懂得了发展是以生存为前提这样一个简单而又十分重要的道理。

五、关于本选集的编辑说明

20世纪80年代末90年代初,当后现代主义在西方尚处于形成和发展时期,它就被作为全新的文化思潮引入中国内地。当时,后现代主义主要是被看做一种反对现代主义的文学批评理论,同时也在美学、建筑、摄影、电影以及其他艺术形式中得到响应。虽然当时从事后现代主义研究的理论家也注意到这种思潮的哲学基础,并竭力从反现代性的角度解释后现代的特征,但真正从哲学上分析和评论后现代主义却是从王治河的《扑朔迷离的游戏》(1993)开始的。1994年秋在西安召开了“全国后现代主义与当代中国”学术研讨会,这是由现代外国哲学学会主办的一次全国性研讨会,也是国内文学界和哲学界的学者第一次在一起讨论有关后现代主义的问题。这表明,后现代主义已经开始引起国内哲学界的普遍关注。我为大会准备了论文《解构的策略——论维特根斯坦与德里达》,从这两个哲学家的思想比较中分析了后现代主义在哲学上具有的特征。这篇文章后来收入我的《维特根斯坦:一种后哲学文化》(1996)一书中。

在对待后现代主义的态度上,哲学界与文学界有着很大的不同。文学界对后现代主义基本上采取吸收、接受和认同的态度,而在哲学界却出现了两种截然相反的态度。一个是积极推介,大力宣传,更有甚者把当代中国的一些文化现象也冠上后现代的标签;一个是竭力反对,主要理由是认为中国目前还处于进入现代化的道路,此时引入后现代主义对中国的现代化建设有百害而无一利。然而,客观地说,这样两种对立的态度都而临着一个相同的问题,即对后现代主义的准确理解和把握问题。后现代主义究竟是什么?后现代主义者的理论出发点是什么?它与现代主义以及整个西方文

化和哲学传统的关系究竟如何？所有这些问题对国内的研究者来说都难以得到确定的回答。这就使得我们对后现代主义的整个研究面临着一种困境：在不甚明了其理论前提和思想背景的情况下，就要贸然对这种思潮做出某种评价和判断，这是一种任何人都会意识到的危险。显然，理解和把握上的偏差必然会使我们的评价失去意义。在这种情况下，我于1995年底就意思编辑一本关于后现代主义经典论述的文集，以便为国内研究者提供一个真实可靠的原著文本。当时我正在英国访问，对英国的后现代主义研究略有了解。而在牛津的布莱克威尔出版社恰好于1996年出版了由卡洪编辑的《从现代到后现代文集》，这就为我完成编辑文集的想法提供了可靠的依据。于是，我很快与卡洪教授取得了联系，并在他的帮助下获得了他的文集翻译版权。

但我编辑的这本文集并不完全是他的文集的中文版。除了选用了他的文集的某些文章外，还有许多文章是从国内已出版的译文中选用的。这里要感谢同意我选用这些译文的出版社和译者，感谢他们允许我在本文集中使用这些译文。这些出版社分别是（以选用译文先后为序）：商务印书馆、华夏出版社、重庆出版社、上海三联书店、上海译文出版社、三联书店、中国社会科学出版社、中央编译出版社；译者是：何兆武、程志民、高名凯、洪佩郁、蒯月峰、熊伟、汪堂家、车槿山、龚群、戴扬毅、李幼蒸、马季方。

当然，我特别要感谢为本文集做出突出贡献的各位译者，正是他们的辛勤劳动使得本文集得以问世。他们是（以译文先后为序）：吴玉军、王秀江、董立河（北京师范大学哲学系）、卢德平（中国青年政治学院）、田园（人民出版社）、刘可欣（北京大学哲学系）、王光荣（天津社会科学院）、胡向华、佟立（天津外国语学院）。为了全书的体例要求，我对部分译文做了技术性的修正和调整。如果不当，责任在我。特此说明。

最后,我还要对十余年来相濡以沫的爱妻表示深深的谢意。因为正是她的理解和支持才使我能够在浮躁的市场浪潮中得到一片心灵宁静的天空。

江 怡

2001年10月9日初稿

2002年2月9日完稿于

赴美国哈佛大学访问前夕

目 录

- 编者引言：从现代到后现代 江怡(1)
- [德国]康德：答复这个问题：“什么是启蒙运动？”(1784)
..... 何兆武译(1)
- [法国]孔多塞：人类精神发展史概要(1793)
..... 吴玉军译 江怡校(10)
- [法国]波德莱尔：现代生活的画家(1863) 王秀江译(24)
- [美国]皮尔士：怎样使我们的观念清晰(1878) 吴玉军译(35)
- [德国]尼采：论道德的本性史(博物志)(1885) 程志民译(49)
- [德国]韦伯：新教伦理与资本主义精神(1904—1905)
..... 吴玉军译(71)
- [瑞士]索绪尔：普通语言学教程(1906—1911)
..... 高名凯译 岑麒祥、叶蜚声校注(87)
- [法国]马里内蒂：未来主义的建立和宣言(1909)
..... 江怡译(102)
- [德国]韦伯：以学术为业(1918) 吴玉军译(109)
- [瑞士]柯布西耶：走向一种新的建筑(1923) 江怡译(118)
- [西班牙]加塞特：人满为患现象(1929) 江怡译(132)
- [英国]维特根斯坦：关于伦理学的讲演(1929) 江怡译(140)
- [德国]霍克海默、阿多尔诺：启蒙辩证法(1944)
..... 洪佩郁、蔺月峰译(149)

- [法国]萨特:存在主义(1945) 吴玉军译(167)
- [德国]海德格尔:关于人道主义的书信(1947) 熊伟译(177)
- [美国]文丘里:建筑的复杂性与矛盾(1966) 卢德平译(224)
- [法国]德里达:书本的终结和文字的开端(1967)
..... 汪堂家译(238)
- [法国]福柯:尼采、谱系学、历史(1971) 卢德平译(266)
- [美国]哈桑:后现代主义:一份辅助批评书日(1971)
..... 卢德平译 田园校(291)
- [法国]德勒兹、瓜塔里:反俄狄浦斯:资本主义和
精神分裂症(1972) 卢德平译(321)
- [法国]博德里拉:符号的交换与死亡(1976)
..... 董立河译 江怡校(348)
- [法国]艾里加里:并非单一的性(1977) 田园译(377)
- [美国]詹克斯:现代建筑的死亡(1977) 刘可欣译(387)
- [法国]利奥塔尔:后现代状态(1979) 车槿山译(390)
- [美国]泰勒:犯错:一种后现代的神学(1984)
..... 王光荣译(426)
- [美国]麦金太尔:德性、个人生活的整体和传统的
概念(1984) 龚群、戴扬毅译(450)
- [美国]罗蒂:协同性还是客观性?(1985) 李幼蒸译(479)
- [德国]哈贝马斯:走出主体哲学的另一条道路:
交往理性对主体中心理性(1985) 佟立译(498)
- [美国]詹克斯:什么是后现代主义?(1986) 刘可欣译(532)
- [美国]哈丁:从女性经验主义到女性主义立场的
认识论(1986) 胡向华译(542)
- [美国]博德:笛卡尔式的男性化思维(1987) 胡向华译(570)
- [美国]格里芬:科学的返魅(1988) 马季方译(604)

[美国]霍尔:现代中国和后现代西方(1989)	佟立译(659)
进一步阅读文献	(674)
编者后记	(680)

答复这个问题：“什么是启蒙运动？”*

(1784)

[德国]康 德 著

何兆武 译

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude!^①要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动^②的口号。

懒惰和怯懦乃是何以有如此大量的人，当大自然早已把他们

* 本文写于 1784 年（康德 60 岁），最初刊载于《柏林月刊》，1784 年第 4 卷，第 481—494 页。译文据普鲁士皇家科学院编《康德全集》（柏林，格·雷麦版，1912 年），第 8 卷，第 33—42 页译出。选自《康德历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆 1996 年版，第 22—31 页。

① 意为：“要敢于认识！”语出罗马诗人贺拉斯（Horace，即 Q. Horatius Flaccus，公元前 65—8）《诗论》，I, 2, 40；德国启蒙运动的重要组织之一“真理之友社”于 1736 年采用这句话作为该社的口号。——中译注

② 按启蒙运动（Aufklärung）亦称“启蒙时代”或“理性时代”，这篇为当时的启蒙运动进行辩护的文章，发表在当时德国启蒙运动的主要刊物《柏林月刊》上。——中译注

从外界的引导之下释放出来以后(naturaliter maiorennis^①),却仍然愿意终身处于不成熟状态之中,以及别人何以那么轻而易举地就俨然以他们的保护人自居的原因所在。处于不成熟状态是那么安逸。如果我有一部书能替我有理解,有一位牧师能替我有良心,有一位医生能替我规定食谱,等等;那么我自己就用不着操心了。只要能对我合算,我就无须去思想;自有别人会替我去做这类伤脑筋的事。

绝大部分的人(其中包括全部的女性)都把步入成熟状态认为除了是非常之艰辛而外并且还是非常之危险的;这一点老早就被每一个一片好心在从事监护他们的保护人关注到了。保护人首先是使自己的牲口愚蠢,并且小心提防着这些温驯的畜生不要竟敢冒险从锁着他们的摇车里面迈出一步;然后就向他们指出他们企图单独行走时会威胁他们的那种危险。可是这种危险实际上并不那么大,因为他们跌过几跤之后就终于能学会走路的;然而只要有过一次这类事例,就会使人心惊胆战并且往往吓得完全不敢再去尝试了。

任何一个个人要从几乎已经成为自己天性的那种不成熟状态之中奋斗出来,都是很艰难的。他甚至于已经爱好它了,并且确实暂时还不能运用他自己的理智,因为人们从来都不允许他去做这种尝试。条例和公式这类他那天分的合理运用,或者不如说误用的机械产物,就是对终古长存的不成熟状态的一副脚镣。谁要是抛开它,也就不过是在极狭窄的沟渠上做了一次不可靠的跳跃而已,因为他并不习惯于这类自由的运动。因此就只有很少数的人能够通过自己精神的奋斗而摆脱不成熟的状态,并且从而迈出切实的步伐来。

① 意为:“由于自然方式而成熟。”——中译注

然而公众要启蒙自己，却是很可能的；只要允许他们自由，这还确实几乎是无可避免的。因为哪怕是在为广大人群所设立的保护者们中间，也总会发现一些有独立思想的人；他们自己在抛却了不成熟状态的羁绊之后，就会传播合理地估计自己的价值以及每个人的本分就在于思想其自身的那种精神。这里面特别值得注意的是：公众本来是被他们套上了这种羁绊的，但当他们的保护者（其本身是不可能有任何启蒙的）中竟有一些人鼓动他们的时候，此后却强迫保护者们自身也处于其中了；种下偏见是那么有害，因为他们终于报复了本来是他们的教唆者或者是他们教唆者的先行者的那些人。因而公众只能是很缓慢地获得启蒙。通过一场革命或许很可以实现推翻个人专制以及贪婪心和权势欲的压迫，但却绝不能实现思想方式的真正改革；而新的偏见也正如旧的一样，将会成为驾驭缺少思想的广大人群的圈套。

然而，这一启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。^①可是我却听到从四而八方都发出这样的叫喊：不许争辩！军官说：不许争辩，只许操练！税吏说：不许争辩，只许纳税。神甫说：不许争辩，只许信仰。（举世只有一位君主^②说：可以争辩，随便争多少，随便争什么，但是要听话！）到处都有对自由的限制。

然则，哪些限制是有碍启蒙的，哪些不是，反而是足以促进它的呢？——我回答说：必须永远有公开运用自己理性的自由，并且惟有它才能带来人类的启蒙。私下运用自己的理性往往会被限制得很狭隘，虽则不致因此而特别妨碍启蒙运动的进步。而我所理解

① 此处“公开运用自己理性的自由”即指言论自由；康德在这个问题上曾和当时普鲁士官方的检查制度发生冲突。——中译注

② 指普鲁士腓德烈大王(Frederick II, der Grosse, 1740—1786)。——中译注

的对自己理性的公开运用，则是指任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用。一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性，我就称之为私下的运用。

就涉及共同体利益的许多事物而言，则我们必须有一定的机器，共同体的一些成员必须靠它来保持纯粹的消极态度，以便他们由于一种人为的一致性而由政府引向公共的目的，或者至少也是防止破坏这一目的。在这上面确实是不容许有争辩的；而是人们必须服从。但是就该机器的这一部分同时也作为整个共同体的、乃至作为世界公民社会的成员而论，从而也就是以一个学者的资格通过写作面向严格意义上的公众时，则他是绝对可以争辩的，而不致因此就有损于他作为一个消极的成员所从事的那种事业。因此，一个服役的军官在接受他的上级交下某项命令时，竟抗声争辩这项命令的合目的性或者有用性，那就会非常坏事；他必须服从。但是他作为学者而对军事业务上的错误进行评论并把它提交给公众来作判断时，就不能公开地加以禁止了。公民不能拒绝缴纳规定于他的税额；对所加给他的这类赋税惹是生非地擅行责难，甚至可以当做诽谤（这可能引起普遍的反抗）而加以惩处。然而这同一个人作为一个学者公开发表自己的见解，抗议这种课税的不适宜与不正当不一样，他的行动并没有违背公民的义务。同样地，一个牧师也有义务按照他所服务的那个教会的教义向他的教义问答班上的学生们和他的会众们作报告，因为他是根据这一条件才被批准的。但是作为一个学者，他却有充分自由、甚至于有责任，把他经过深思熟虑有关那种教义的缺点的全部善意的意见以及关于更好地组织宗教团体和教会团体的建议传达给公众。这里面并没有任何可以给他的良心增添负担的东西。因为他把作为一个教会工作者由于自己职务的关系而讲授的东西，当做是某种他自己并没有自由的权力可以按照自己的心意进行讲授的东西；他是受命根据别人

的指示并以别人的名义进行讲述的。他将要说：我们的教会教导这些或那些；这里就是他们所引用的论据。于是，他就从他自己不会以完全的信服而赞同、虽则他很可以使自己负责进行宣讲的那些条文中——因为并非是完全不可能其中也隐藏着真理，而且无论如何至少其中不会发现有任何与内心宗教相违背的东西，——为他的听众引绎出全部的实用价值来。因为如果他相信其中可以发现任何与内心宗教相违背的东西，那么他就不能根据良心而尽自己的职务了，他就必须辞职。一个就任的宣教师之向他的会众运用自己的理性，纯粹是一种私下的运用；因为那往往只是一种家庭式的聚会，不管是多大的聚会；而在这方面他作为一个牧师是并不自由的，而且也不能是自由的，因为他是在传达别人的委托。反之，作为一个学者通过自己的著作而向真正的公众亦即向全世界讲话时，则牧师在公开运用他的理性上便享有无限的自由可以使用他自己的理性，并以他自己本人的名义发言。因为人民（在精神事务上）的保护者而其本身居然也不成熟，那便可以归结为一种荒谬性，一种永世长存的荒谬性了。

然则一种牧师团体、一种教会会议或者一种可敬的教门法院（就像他们在荷兰人中间所自称的那样），是不是有权宣誓他们自己之间对某种不变的教义负有义务，以便对其每一个成员并且由此也就是对全体人民进行永不中辍的监护，甚至于使之永恒化呢？我要说：这是完全不可能的。这样一项向人类永远封锁住了任何进一步启蒙的契约乃是绝对无效的，哪怕它被最高权力、被国会和最庄严的和平条约所确认。一个时代决不能使自己负有义务并从而发誓，要把后来的时代置于一种决没有可能扩大自己的（尤其是十分迫切的）认识、清除错误以及一般地在启蒙中继续进步的状态之中。这会是一种违反人性的犯罪行为，人性本来的天职恰好就在于这种进步；因此后世就完全有权拒绝这种以毫无根据而且是犯罪

的方式所采取的规定。

凡是一个民族可以总结为法律的任何东西，其试金石都在于这样一个问题：一个民族是不是可以把这样一种法律加之于其自身？它可能在一个有限的短时期之内就好像是在期待着另一种更好的似的，为的是好实行一种制度，使得每一个公民而尤其是牧师都能有自由以学者的身份公开地，也就是通过著作，对现行组织的缺点发表自己的言论。这种新实行的制度将要一直延续下去，直到对这类事情性质的洞见已经是那么公开地到来并且得到了证实，以至于通过他们联合（即使是并不一致）的呼声而可以向王位提出建议，以便对这一依据他们更好的洞见的概念而结合成另一种已经改变了的宗教组织加以保护，而又不至于妨碍那些仍愿保留在旧组织之中的人们。但是统一成一个固定不变的、没有人能够（哪怕在一个人的整个一生中）公开加以怀疑的宗教体制，从而也就犹如消灭了人类朝着改善前进的整整一个时代那样，并由此给后代造成损害，使得他们毫无收获，——这却是绝对不能容许的。一个人确实可以为了他本人并且也只是在一段时间之内，推迟对自己有义务加以认识的事物的启蒙；然而径行放弃它，那就不仅是对他本人，而更是对于后代，都可以说是违反而且践踏人类的神圣权利^①了。

而人民对于他们本身都不能规定的事，一个君主就更加不可以对他的人民规定了；因为他的立法威望全靠他把全体人民的意志结合为他自己的意志。只要他注意使一切真正的或号称的改善都与公民秩序结合在一起，那么此外他就可以把他的臣民发觉对自己灵魂得救所必须做的事情留给他们自己去做；这与他无关，虽

^① 按“权利”一词原文为 Recht；此词相当于法文的 droit，英文的 right，中文的“权利”、“权”、“法律”、“法”或“正义”。一般或译作“法”，下同。——中译注

则他必须防范任何人以强力妨碍别人根据自己的全部才能去做出这种决定并促进这种得救。如果他干预这种事,要以政府的监督来评判他的臣民借以亮明他们自己的见识的那些作品;以及如果他凭自己的最高观点来这样做,而使自己受到“Caesar non est-supra, grammaticos”^①的这种责难;那就会有损于他的威严。如果他把自己的最高权力降低到竟至去支持自己国内的一些暴君对他其余的臣民实行精神专制主义的时候,那就更加每况愈下了。

如果现在有人问:“我们目前是不是生活在一个启蒙了的时代?”那么回答就是:“并不是,但确实是在一个启蒙运动的时代。”^②目前的情形是,要说人类总的说来已经处于,或者是仅仅说已经被置于一种不需别人引导就能够在宗教的事情上确切地而又很好地使用自己的理智的状态了,则那里面还缺乏许多东西。可是现在领域已经对他们开放了,他们可以自由地在这上面工作了,而且对普遍启蒙的、或者说对摆脱自己所加给自己的不成熟状态的障碍也逐渐地减少了;关于这些我们都有着明确的信号。就这方面考虑,这个时代乃是启蒙的时代,或者说乃是腓德烈^③的世纪。

一个不认为如下说法与自己不相称的国君:他认为自己的义务就是要在宗教事务方面决不对人们加以任何规定,而是让他们有充分的自由,但他又甚至谢绝宽容这个高傲的名称;这位国君本人就是启蒙了的,^④并且配得上被天下后世满怀感激之忱尊之为率先使得人类,至少从政权方面而言,脱离了不成熟状态,并使每

① “恺撒并不高于文法学家”,此句话可能是针对传说中普鲁士的腓德烈大王回答伏尔泰(Voltaire, 1718—1778)的一句话:“恺撒高于文法学家。”又,传说神圣罗马帝国皇帝西吉斯蒙(Sigismund, 1411—1437)在1414年的康斯坦司会议上说过:“我是罗马皇帝并且高于文法学家。”——中译注

② 康德《纯粹理性批判》第1版序言:“我们的时代特别是一个批判的时代,一切事物都必须接受批判。”——中译注

③ 指普鲁士腓德烈大王。——中译注

④ “启蒙了的”即“开明的”。——中译注

个人在任何有关良心的事务上都能自由地运用自身所固有的理性。在他的治下，可敬的牧师们可以以学者的身份自由地并且公开地把自己在这里或那里偏离了既定教义的各种判断和见解都提供给全世界来检验，而又无损于自己的职责；至于另外那些不受任何职责约束的人，那就更加是如此了。这种自由精神也要向外扩展，甚至于扩展到必然会和误解了其自身的那种政权这一外部阻碍发生冲突的地步。因为它对这种政权树立了一个范例，即自由并不是一点也不关怀公共的安宁和共同体的团结一致的。只有当人们不再有意地想方设法要把人类保持在野蛮状态的时候，人类才会由于自己的努力而使自己从其中慢慢地走出来。

我把启蒙运动的重点，亦即人类摆脱他们所加之于其自身的不成熟状态，主要是放在**宗教事务**方面，因为我们的统治者在艺术和科学方面并没有向他们的臣民尽监护之责的兴趣；何况这一不成熟状态既是一切之中最有害的面又是最可耻的一种。但是，一个庇护艺术与科学的国家首领，他的思想方式就要更进一步了，他洞察到；即使是在他的立法方面，容许他的臣民公开运用他们自身的理性，公开向世上提出他们对于更好地编纂法律、甚至于是直言无讳地批评现行法律的各种见解，那也不会有危险的。在这方面，我们有着一个光辉的典范，我们所尊敬的这位君主^①就是没有别的君主能够超越的。

但是只有那位其本身是启蒙了的、不怕幽灵的面同时手中又掌握着训练精良的大量军队可以保障公共安宁的君主，才能够说出一个自由国家所不敢说的这种话：可以争辩，随便争多少，随便争什么；但是必须听话。这就标志着人间事务的一种可惊异的、不能意料的进程；正犹如当我们对它从整体上加以观察时，其中就几

① 指普鲁士腓德烈大王。——中译注

乎一切都是悖论那样。程度更大的公民自由仿佛是有利于人民精神的自由似的，然而它却设下了不可逾越的限度；反之，程度较小的公民自由却为每个人发挥自己的才能开辟了余地。因为当大自然在这种坚硬的外壳之下打开了为她所极为精心照料着的幼芽时，也就是要求思想自由的倾向与任务时，它也就要逐步地反作用于人民的心灵面貌（从而他们慢慢地就能掌握自由）；并且终于还会反作用于政权原则，使之发现按照人的尊严——人并不仅仅是机器而已^①——去看待人，也是有利于政权本身的。^②

1784年9月30日，于普鲁士哥尼斯堡。

① “人并不仅仅是机器而已”这一命题为针对拉美特利(Julien Offray de La Mettrie, 1709—1751年)《人是机器》(1748年)的反题。——中译注

② 今天我在9月13日的《布兴每周通讯》(布兴, Anton Friedrich Büsching, 1724—1793年, 地理学家, 哥廷根大学教授, 当时主编《地图、地理、统计与历史新书每周通讯》——中译注)上读到本月30日《柏林月刊》的预告, 其中介绍了门德尔松先生(Moses Mendelssohn, 1729—1786年, 德国启蒙运动哲学家, 他的《论“什么叫作启蒙运动”这一问题》一文刊载于《柏林月刊》1784年第4卷第9期, 康德本文刊载于该刊同年同卷第12期。康德撰写本文时尚未读到门德尔松的文章, 所以只在本文末尾附加了这条注释——中译注)对于本问题的答复。我手头尚未收到该刊, 否则就会扣发本文了; 现在本文就只在于检验一下偶然性究竟在多大程度上能带来两个人的思想一致。

人类精神发展史概要*

(1793)

[法国]马奎斯·德·孔多塞

吴玉军 译 江怡 校

我们已经看到人类理性正由文明的自然进步慢慢形成。我们已经看到迷信纠缠住并腐蚀着理性，而专制则以不幸和恐惧的负担在败坏和麻痹着人类的精神。

只有一个民族逃脱了专制和迷信的双重影响。从自由刚刚点燃天才的那片幸运之地上，人类精神挣脱了婴儿学步之扶手索，正以坚实的步伐向真理迈进。^①但是这一胜利不久就招致暴政的反扑，跟随其后的是它那忠实的伴侣：迷信；于是整个人类再度被卷入黑暗之中，而这一黑暗看来好像会持续永久。但曙光在一点一点地重现。长期以来被黑暗所蒙蔽的眼睛瞥见到了光明，但又闭了起来，而后慢慢地习惯起来，并最终毫无退缩地凝视着光明。天才又重新在曾经被狂热和野蛮所驱逐出去的土地上大显身

* 译自孔多塞：《人类精神发展史概要》（纽约：哈泼瑞恩，1955）中的“第九阶段：从笛卡尔到法兰西共和国的建立”。第124—137页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，牛津：布莱克威尔出版社1996年版（下同），第72—82页。

① “幸运之地”，推测起来是指法国。——原编者注

手。

我们已经看到理性摆脱了束缚,并从其中的一些枷锁当中解放出来,并不断重新获得力量,准备和加速着获得自由的那一时刻。留待我们去研究的是理性挣脱这些枷锁而最终获得胜利的时期了;这一时期理性虽仍被迫将这些枷锁的残余之物置于自身之后,但它却逐渐从其中解脱了出来。届时理性将不受任何障碍的阻挠而大步前行。在行进途中仅有的一些障碍在每次新的进步当中都会不可避免地重新出现,因为这正是形成我们的理解力的必然结果,亦即这是存在于我们探索真理的手段和有助于我们奋发有为的阻力这二者之间的一种关系。

宗教不宽容曾迫使比利时的七个省摆脱了西班牙统治的枷锁,并建立了一个联邦制共和国。正是宗教的不宽容唤醒了英国的自由精神,不过这种自由精神被国内长期的流血战争而消耗得筋疲力尽,最终在一部长期以来为哲学家们所称颂的宪法当中体现了出来,但该精神却仅仅依靠英国民族的迷信和政治家们的虚伪来支撑。最后,也正是由于教士的迫害,瑞典民族才有勇气重新要求他们的部分权利。

然而,在所有这些由于神学争论而造成的进步当中,法国、西班牙、匈牙利和波希米亚却看到了它们自己那种微弱的自由的消失,或者至少表面上看起来是这样。

在那些我们号称自由的国度里,不可能找到不受任何侵犯的天赋人权的自由;不可能找到不仅允许人们拥有这些权利,而且允许人们行使这些权利的自由。在那些国家当中我们所发现的是建立在实际权利体系基础之上的自由,这些权利在人们之间分配得并不平等,这是按照人们所居住的城市、他们的阶级出身、所能支配的财产以及所从事的职业来予以配置的特权。这些在不同国家所发现的不同寻常的不平等问题的比较图表,可以很好地用来反

驳维护这种不平等的好处和必要性的那些人。

然而同样在这些国度里，法律却保障着个人自由和公民自由，因而即使一个人还没有达到完美的境地，他的天赋尊严也不应当被贬低，至少他的一些权利应当被承认。尽管人们不能说他已经获得了真正的自由，但也不能再说他是一个奴隶。

在那些国度里，在那个时候，或多或少造成了自由的真正丧失；人民大众所享有的政治权利被限定在极其狭小的范围之内，以至于推翻人民呻吟于其下的贵族制的独断专行权力，就似乎远远能够补偿这种自由的丧失。人们丧失了公民资格，而不平等使得这一资格徒具其名，然而人的才能却更加受到尊敬。君主专制主义把人从封建压迫当中拯救出来，使其从耻辱的状态中摆脱出来——由于意识到了暴君的数量及暴君的不断涌现，人们愈发感到这种耻辱状态十分痛苦。在半自由体制下的国家和独裁统治的国家，法律体系都在不断完善着。对于前者而言，这是因为那些行使真正权力的人，其利益并不总是与人民的利益相冲突；对于后者而言，这或者是因为暴君的利益常常与公众的繁荣混淆在一起，或者是因为暴君在力图摧毁封建和教会残余势力时，已经将一种平等的精神注入到了法律当中，这些暴君的动机或许是确立奴隶身份的平等，但其效果通常是令人鼓舞的。

我们要详细地阐述在欧洲产生那样一种专制制度的原因。这一专制制度在以前的世纪里或世界其他地方是不曾存在的。在那样的专制制度当中，几乎是专横武断的权威却受到公众舆论的限制，受到启蒙思想的控制，受到私利的调节，从而有利于财富的增长、工业的发展和教育的进步，甚至有时会增进自由事业。

由于曾经维护奴隶制的偏见的削弱，由于工业和商业精神（它要清除、战胜财富的天敌——动乱和暴力）的影响，由于被前一阶段的野蛮行径所激发的恐怖之感，由于各种有关平等和博爱的哲

学观念更为广泛的传播，最后，由于普遍的启蒙运动之缓慢但确凿无疑的影响，风尚已经变得越来越温和了。

宗教不宽容依然存在着，但主要是作为人类审慎的一种工具，而且它仅仅是对大众偏见的一种颂词或大众反叛的一种防范。宗教的狂暴之处减少了，火刑架的火焰也很少点燃，取而代之的往往是一种更为任意、但不再那么野蛮的一种压迫形式。近年来，宗教迫害难得一见，其结果变成了一件自鸣自得之事或惯常之事。最近，政府时时处处缓慢而谦让地追随舆论的进程和哲学的进程。

的确，在道德科学与政治科学中，假如在哲学家所达到的知识高度与一般有教养的人（为这些人所共有的信仰构成了通常被人们所采纳并被称做是公众意见的东西）所具有的知识水平之间总存在着一个巨大的差距的话，那么那些指导着公共事务并直接影响普通民众命运的人们，不管他们在什么体制中掌握着自己的权力，都远未能将自己提高到公众意见的水平。他们追随着公众意见，但未曾赶上、更没有超过这一公众意见。他们总是落后该公众意见许多年，因而总是不知道为公众意见所认识了的一些真理。

哲学进步和知识传播的进步——我们已经考察了这一概况所具有的普遍而实际的效果——将我们带到了下列阶段：进步对公众意见的影响，以及公众意见对民族及其领袖的影响突然间不再是一件缓慢的、不可觉察的事情了。这一进步在一些民族的整体秩序当中产生了一场革命，这是一场剧烈的革命，某一天它将席卷整个人类。

在经过长时期的错误之后，在被各种模糊的或错误的学说引人歧途之后，政治家们终于发现了人类的真正权利，发现了这些权利是如何从下列惟一的真理当中推论出来的：人是一种有知觉的

生物，能够推导和获得道德观念。

他们已经认识到，维护这些权利是人类结成政治社会的惟一目标。而社会艺术就是要在最为广泛的领域内以最为平等的方式确保这些权利的维护和分配。人们已经感觉到，在每个社会当中，确保个体权利的方法是服从某些共同的规则；而选择这些方法，确定这些共同规则的权力只能属于这个社会当中的大多数成员。在做出这一选择的过程当中，个体不可能遵循自己的理性而不使其他人服从于它，因而能被所有人采纳而不使平等有所损失的惟一的真理标记就是大多数人的意愿了。

事实上，每个人事先确实会受到大多数人意愿的约束，而那时这一意愿将会为众人所一致认可。但个人只能约束自己。即使对于这一大多数人的意志，也只有当其不损害个人的权利（在这些权利得到承认后）时，个人才能与其订立契约。

在此，我们立即会看到大多数人的意志对于社会或社会成员所具有的权利，以及对这些权利所进行的限制。在此我们看到了一致同意的源泉，它使得只有为大多数人所认可的决定才能对全体具有契约性。而由于构成多数的个体发生了改变，一致同意的决定不再存在时，这一契约也将不再是合法的了。无疑，在一些问题上，大多数人的决定可能会有利于错误而违背全体成员的利益，但是仍然得由大多数人决定哪些问题不能由个人自己来径直决定，必须是由大多数人来任命那些被认为其判断力比个人自身的判断力更为可靠的人；必须由大多数人来制定最有可能达至真理的那些方法；人们也不能放弃下列权利：判定一下自己的代理人所做出的决定是否侵犯了人人所共有的权利。

因而，在这些如此简单的原则之前，我们看到人民与其立法者之间存在契约（这一契约只有在双方同意或一方违约的情况下才能被废止）的信念消失了。与此同时，一个奴役性不那么强但并非

不更荒谬的观点也消失掉了。在这一观点看来，一旦一个国家的人民确立了一种制度，人民就永远受到它的制约，仿佛修正这些制度的权利并不是其他任何权利的保障；仿佛人类的制度（这些制度肯定是存有缺陷的，而且随着人类文明的进步，它们将会完善化）注定永远要处于幼年状态。人类于是被迫放弃了下列那种狡诈而荒谬的政策。这一政策遗忘了人类天生就具有平等的权利这一真理，而是力图根据一个国家的特征或繁荣程度、工商业的状况在国家之间不平等地分配这些权利；根据人们的出身、财富或职业来不平等地分配这些权利。结果这一政策就要靠造就相互冲突的利益、相互对立的权力来求得恢复平衡。但如果没有这一政策，这些方法就成为多余的了。但这样做无论如何也不能控制其中的更为危险的倾向。

人们也不再敢将人类分为两类了，其中一类注定要成为统治者，而另一类注定要成为被统治者，一类要进行欺骗，另一类要被欺骗。他们不得不认识到，所有的人都有平等的权利知晓关乎自己的一切事情；人们自己所确立起来施加于自己的任何权力都无权向人们掩盖任何实情。

令人尊敬的悉德尼曾为这些原则献出了生命，洛克则在这些原则之上确立了自己的权威。此后，卢梭则更为精确、在更大的程度上更深入地阐述了这些原则。^①卢梭将这些原则置于不会被人所遗忘也不会为人所反驳的真理的位置之上。卢梭堪当这一殊荣。人类有特定的需求，并且有一定的能力来满足这些需求。这些能力以及经过不同方式加工和分配的产品，可以导致财富的积累，而这

① 三位共和主义政治学家：英国哲学家约翰·洛克(1632—1704)，让-雅克·卢梭以及爱尔格诺·悉德尼(1622—1689)。据推测，悉德尼是一位辉格党殉教者，他在1660年英国专制制度复辟时被放逐，最后返回英国后被处决。——原编者注

一财富可以满足人类的共同需要。但是据以生产和分配、积累和消费、增殖或消耗这些产品的规律又是怎样的呢？制约着供求平衡这一总体趋向（从这一趋向出发，可以推导出随着财富的增长，生活将变得舒适，人们变得更加幸福，直到财富达到增长的极限为止；或者可以推导出，随着财富的减少，生活变得艰难，苦难增加，直到人口减少，重新达到平衡为止）的那些规律又是怎样的呢？由于劳动和生产、供给与需求出现令人惊讶的变化，由于将个体的生存和幸福与整个社会组织联系起来的相互冲突的各种利益具有可怕的复杂性——这一点使得个人的幸福要依赖于每个自然事件和政治事件，使得个人的痛苦和快乐系于地球最遥远角落里所发生的事情——在所有这些看似混乱的事情之下，每个个体为着自身而进行的努力是如何通过这条普遍的道德法则来实现整个人类的福祉的呢？社会的利益是如何使得每个人理解自己的利益何在，并毫无反叛地去遵循这一社会利益的呢？

因此，人类应当能够以完全自由的方式来运用自己的才智、支配自己的财富以及满足自己的需要。任何社会的普遍利益绝不是要限制上述活动，相反，它要禁止任何限制上述活动的行为。对于公共秩序这一方面而言，确保每个人的自然权利是社会公共事业的全部，是社会权力的惟一职责，也是公意对个人合法行使的惟一权利。

但是，这一原则仅仅为社会所认可还是不够的，还有待公共权力来行使各种特定的职责。应当依法建立为人们所认可的各种度量标准，以便在贸易中量度各种商品的重量、体积、大小、长度等。必须建立一种货币制度，以作为共有的价值测量标准，从而在贸易当中能够对一种商品与另一种商品的价值进行比较，从而在有了自身的价值以后，就可以用来交换已经给予了某种价值的任何其他商品。如果没有这一公共的度量标准，贸易只会限于物物交换，

并且只能在很小的活动或领域之内开展。

每年所生产的财富都会有一部分可用于支配,不必用来偿付那些生产该产品的劳动,也不必用来偿付那些同等或更大规模的财富生产所需的劳动。支配这一部分财产的财富拥有者不能将这部分财富直接归功于自己的劳动。他拥有这一财富,与他运用自己的才智来满足自己的需要之间没有关系。因此,正是由于每年有了这一部分可支配的财富,公共权力在不损害任何人权利的条件下可建立基金,以用于维护国家安全、国内和平,保护个体权利,行使制定和执行法律的权力,维护公共繁荣等。

有一些对整个社会有用的工作、机构是应该加以建立、管辖和监督的。它们提供了一些靠个人意愿、利益所不能进行的公共事业。这些公共事业推动了农业、工业、商业的进步,预防或减轻了不可避免的自然灾害或不测事件。

直到我们所谈的这个阶段为止,乃至此后很长一段时间里,这些事情都委托给了运气、统治者的贪婪、骗子的诡计、社会势力集团的偏见和自私。不过约翰·德威特(John de Witt),^①笛卡尔的这位著名但运气不佳的门徒却认为,政治经济学也应当像任何其他学科一样服从哲学原则和精确性。

直到乌特勒支和约^②为欧洲带来永久和平为止,政治经济学并没有取得什么进展。但从此以后,我们注意到,人们对这一迄今为止被忽视的学科产生了持久的理智兴趣。至少就这一学科所具有的精确性和纯洁度而言,这一学科已经被斯图亚特、斯密、^③特

① 推测起来是指约安·德威特(Johan de Witt, 1625—1672),荷兰政治家。——原编者注

② 1713年的乌特勒支和约(Utrecht)结束了西班牙的王位继承战争。——原编者注

③ 他们是苏格兰哲学家斯图亚特(Stewart, 1753 -1828)爵士和亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)。——原编者注

别是法国经济学家推到了一个新的高度。在经历了如此漫长的冷落时期之后，人们难以期望该学科会达到如此迅猛的发展的程度。

但是政治学和政治经济学所取得的进步主要是由一般哲学的和形而上学——如果在更为广泛的意义上来理解这一词语——的进步所引起的。

笛卡尔将哲学拉回到理性当中，因为他已经认识到，哲学必须完全从那些通过考察人类精神的运行方式就可以发现的一些明显的基本原理当中推导出来。不过他那焦急的想像力将哲学从他所探询的道路之中抛离开来。在一段时间里，哲学看起来好像重新获得了它的独立地位，但只是被新的错误误入歧途而已。

最后，洛克把握住了那条指导哲学的思路。洛克认为，对观念进行恰当而精确的分析，亦即一步步地将这些观念还原为更直接的来源或更为单纯的成分，这是避免迷失在不完善、不连贯、不确凿的观念当中的惟一可行的方法，否则偶然性会把这些杂乱无章的东西丢弃给我们，而我们也会不假思索地接受。

洛克以同样的分析方式证明，所有的观念都是心灵对我们所接收的感觉发生作用的结果。或者更为准确地说，这些观念是这些感觉结合的结果，而记忆力同时以下列方式将这些感觉呈现给了我们：注意力被集中起来，我们的感觉因此也被限定在这种复合化的部分感觉之内。

如果我们在对每一种观念进行分析限定之后，再将一个字加之其上，我们此后便总会用同样的方式来记得这一观念。亦即，观念总是由一些相同的简单观念所构成，而且总是被限定在相同的限度之内，因此总可以在一连串推理当中来运用它而不会出现混乱之危险。反之，如果一个词的使用不符合某个特定的观念，它就会在同一个精神当中唤起一些不同的观念，而这就是我们推理出现错误的最大根源。

最后，洛克还是第一个为人类理解力设置了界限的人，或者不如说，他确定了理解力能够认识的真理的性质及其可以把握的对象的性质。

正如在自然科学当中一样，哲学家们很快采纳了这一方法，并将其应用于道德学、政治学以及公共经济学当中。正因如此，他们才能像在自然学科当中一样取得了确凿无疑的进步。也正因如此，他们才只能接受已被证实的真理，才能将仍然可疑、不确定的东西区分开来，才能忽视一些现在不可能知道将来也总不可能知道的东西。

同样，对我们的感觉进行分析，会使我们在体验快乐与痛苦的过程中发现我们道德观念的根源，发现这些普遍真理的基础（这些普遍真理是由这些观念所产生的，它们决定着那些必然的、不可更改的有关正义或非正义的法则），最后还使我们发现了与这些感觉相吻合的动机（这一动机源自我们的感性本性，源自我们所说的那种道德法则）。

这一形而上学的方法实际上已经变成了一种普遍的工具。人们学会使用它，其目的是要完善物理学科的方法，是为了阐明这些学科的原理，考察这些学科当中的论证的有效性。人们将这一方法引申到对事实的考察当中，引申到各种趣味规则当中。

因而，这一形而上学的方法被应用到人类理解力的诸多方面之中，借助这一方法，精神在每个知识分支当中的运作都要服从于分析。我们所期望的从每个知识分支当中所发现的真理的性质以及真理的确定性因此而得以彰显。正是哲学中的这一新进步，在人类与其童年时代的错误之间设置了一个屏障。正如应当根除那些依旧残存着而未被认识的错误一样，这一屏障将避免人类由于新的偏见而回到过去的错误之中，它也应当起到确保新生的错误只发生微小的影响并很快就会死亡的效果。

而在德国，一位博大精深的天才人物^①为一门新学说奠定了基础。他那富有热情的想像力使他不满足于一种平庸的哲学。对于人类灵魂的精神性和永恒性、人的自由和上帝的自由、对于一个由全能的智慧（他的智慧、正义和慈善看来是应当排除这些痛苦与邪恶的）所统治着的宇宙中所存在着的痛苦与邪恶的存在，这样一些重大问题他没有予以解决。他解开了娴熟的分析所不能解开的死结，并用一些本质上简单、不可泯灭的实体来建构宇宙。每个实体与其他实体的关系（实体依靠这一关系构成了宇宙体系）决定了某一实体的性质及其区别于他者之处。人的灵魂以及一块石头中的终极原子都是其中的一个单子。二者的不同之处在于它们在宇宙当中所处的位置不同。在所有这些存在体的所有可能的结合之中，一个无限的智慧只有一种偏爱之物，而且只能偏爱所有存在物体当中最为完美的那一种。如果所存在的那种组合以悲惨之事和罪行冒犯了我们的话，那么任何其他组合也许会产生更为痛苦的结果。

我们将阐述一下这一哲学体系。尽管这一体系为莱布尼兹的同胞们所接受或者至少予以支持，但它在他们当中已阻碍了哲学的进步。有一派英国哲学家在热情地拥抱并雄辩地捍卫乐观主义学说，但其学说并不如莱布尼兹那么精致和深刻。莱布尼兹将自己的观点奠定在对一个全知全能的智慧的信仰基础之上。由于本性使然，这一智慧只选择一个最好的可能世界。而英国哲学家则依靠观察我们生活于其中的那个特殊世界来证明他们的信条，因而只要这一体系保持着抽象性和普遍性，便会失去了自己所具有的优点，从而往往会陷入混乱或荒谬的细节当中。

然而，在苏格兰，一些哲学家则认为，对我们的能力发展状况

^① 指德国哲学家和数学家 G. W. 莱布尼兹(1646—1716)。——原编者注

进行分析,并不能引出一个原则以便为我们的行为道德提供一个十足坚实而纯粹的基础。这些哲学家想像着要赋予人的灵魂一种新的能力,^①这种能力有别于但同时又相关于感觉和思维。对于这种能力,他们只能这样来证明其存在:没有它,他们将一事无成。我们将详细阐述这些见解的历史,并将表明,假如说这些见解妨碍了哲学进程的话,那么它们对于哲学观念的传播起到了怎样的促进作用。

迄今为止,我们只阐述了在孕育、深化和完善哲学的人们中哲学所取得的进步。留待我们将要阐述的是下列问题:哲学在公众意见当中所产生的影响;理性是怎样学会保护自己,以免被空想和对权威的尊敬误入歧途,而最终找到一种发现和辨认真理的方法的;同时哲学是怎样摧毁那些长期以来摧残和腐蚀全人类的那些大众偏见的。

最终,人类能够大声地宣布长久以来被忽视的权利,即将各种见解交由自己的理性加以审判,并在探求真理的过程中运用自己这一可以认识真理的惟一工具。每个人都带着一种骄傲的心理认识到,天性并没有注定将自己的信念奠定在他人的观点基础上。对古代的迷信、超自然宗教传播之前对理性的贬抑,都统统从社会和哲学当中消失掉了。

不久,在欧洲形成了这样一个阶层,他们对真理的传播的关注胜于对真理的发现和探求。他们致力于探究牧师、学院、政府和古老的团体在各个隐蔽角落当中收集和保护起来的种种偏见。他们将自己的主要工作放在破除公众谬见而不是探询人类知识的界限上面。这是采用一种迂回的方式来推动人类知识的进步,所遇到的危险、其功用也并不会因此而减少。

^① 可能是指“共通感”的能力。——原编者注

在英国，柯林斯、波令布鲁克；在法国，贝尔、丰特内尔、伏尔泰、孟德斯鸠^①以及由这些名人所组成的学派，都在为真理而奋斗，他们依次运用着学识、哲学、风趣、文学等智慧所赋予理性的武器；他们运用从幽默到悲凉的情感，运用着从渊博的百科全书到小说或那个时代的大幅印刷品等各种文学形式；他们将真理遮蔽起来以阻碍微弱的视力，从而激发人们去猜测这一真理；他们巧妙地对偏见阿谀奉承，以便对它们进行更有力的攻击；他们从不进行威胁，既不同时间针对着许多人，也不完全针对着某个人；他们或者通过看似期望在宗教事务中求得部分宽容，或者看似在政治事务中求得部分宽容的方式，来博得理性之敌的好感；当对宗教的荒谬进行攻击时，他们就宽恕专制主义，反之亦然；即使看起来他们只是在攻击更为令人反感、更为荒谬的陋习，但从根本上说，他们还是在攻击这两种祸患；即使看起来他们是在砍掉很少的一些芜杂枝蔓，他们实际上却将斧头抡向了这些邪恶大树的树干；有时候他们教导自由之友说，迷信是专制主义背后的一块无敌盾牌，因而是首先应当处死的牺牲品，是首先应当打碎的枷锁，并对着专制君主们公开指责迷信，谴责迷信是君主权力的真正敌人，但同时他们又以迷信中的阴谋诡计之事和血腥迫害之事来恐吓这些君主们；他们从没停止要求理性独立和出版自由（它是人类的权利和人类的解救之道）；他们不知疲倦地反抗宗教狂热和专制主义的种种罪行；他们在宗教、行政、道德、法律中探询带有专断、残酷、野蛮印记的任何东西；他们以自然名义告诫国王、将军、官员、牧师们要尊重人类的生命；他们以高度激昂之情，对这些人因滥用政策和冷酷手段

^① 柯林斯（1680—1732），哲学家；波令布鲁克（1678—1751），政治家；贝尔（1647—1706），哲学家；丰特内尔（1657—1757），作家；伏尔泰（1694—1778），有巨大影响的启蒙时期知识分子；孟德斯鸠（1689—1755），政治哲学家。
原编者注

而让鲜血充斥于战斗和绞刑架的做法予以谴责；最后，他们采用了这样的战斗口号：理性、宽容、人道……

现代生活的画家*

(1863)

[法国]查尔斯·波德莱尔 著

王秀江 译

艺术家、上等人、老百姓和儿童

今天我想向大家谈一个奇特的人，他的独创性如此地强烈而鲜明，达到了一种自足的程度，并且甚至不去寻求别人的认同。他的画作是从来不署名的，如果人们把那几个极易仿造的代表着一个名字的字母当做署名的话，许多别的艺术家很讲究地写在他们最不经心的草图的下方。但是他的全部作品都用他的光辉署上了名，看过并且欣赏他的作品的爱好者们根据我所作的描写可以很容易地辨认出来。

C. G^①先生非常热爱群众，喜欢隐姓埋名，谦虚也是他的独特之处。众所周知，萨克雷先生对艺术方面的事情很有兴趣。他为自

* 译自《现代生活的画家及其他论文集》(伦敦:斐顿,1964)中的查尔斯·波德莱尔:《现代生活的画家》,第3—4部分,第5—15页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第136—144页。

① 贡斯当丹·居伊(Constantin Guys, 1802—1892),法国画家和记者。——原编者注

己的小说画插图，他曾在伦敦的一份小报的一个专栏里谈到过 C. G 先生。后者却生气了，好像这是对他的品德的一种冒犯。最近，当他又一次得知我打算评价他的思想和才能，他急切地请求我答应去掉他的名字，并且如果我要谈他的作品，他请求我谈及它们就如同提到一个无名氏的作品那样。我将谦恭地服从这一奇怪的要求。读者和我，我们都将假设 C. G 先生并不存在，而我们来谈他的素描和水彩画（他对于这些画表示出了一种贵族的轻蔑），就像我们是那些学者不得不评价一些珍贵的历史文献一样。这些文献是偶然被发现的，其作者大概永远无人知晓。更有甚者，为了使我的良心彻底安宁，大家必须设想我所谈的一切关于他那不同寻常且神秘的光辉个性或多或少正是受到所谈作品的启发，这是纯粹的诗意的假设，是猜测，是想像力的作用。

G 先生已老了。据说，让-雅克^①到了 42 岁才开始写作。可能也是在这个年纪时，G 先生无法摆脱所有填满他脑海的那些形象，第一次大着胆子把墨水和颜色涂在一张白纸上。说实话，他那时像个门外汉，像个孩子，因手指笨拙和工具的不听使唤而不耐烦。我见到的他许多早期乱涂的画，我承认，大部分熟悉或声称熟悉这些画的人可能没有看出在这些黑乎乎的画稿中藏着一个天才，这并不是什么丢脸的事。今天，G 先生已无师自通，自己发现了这一行的诀窍，成了一个强有力的大师，在他早年的质朴中，他只保留了那种为了使他的丰富才能增加一种意外的调料所必需的东西。每当他看见年轻时的习作，他就怀着一种非常有趣的羞愧把它们撕掉，或者付之一炬。

十年中，我一直想认识 G 先生，可他天生是个旅行者，以四海为家。我知道他曾有一段时间为一家英国画报工作，在那上面发表

① 指让-雅克·卢梭。——原编者注

根据他的旅行速写(西班牙、土耳其、克里米亚)雕刻的版画。从那以后,我见过他大量就地即兴画的画,因此,我可以读到许多有关克里米亚战役的详细报道,这是比任何其他我所知道的报道都要好的报道。同样是这份报刊还出版了他为新芭蕾和新歌剧所画的大量作品,都没有署名。终于,我找到他了,我立刻看出我与之打交道的并非一位艺术家,而是一位社交界人物。我请你们非常狭义地去理解艺术家一词,而在很广的意义上去理解社交界人物一词。社交界人物,就是与全社会打交道的人,他洞察社会及其全部习惯的神秘而合法的理由;艺术家,就是专家,像农奴依附土地一样依附他的调色板的人。G先生不喜欢被称做艺术家。难道他就没一点正确之处吗?他对全社会感兴趣,他想知道、理解、评价发生在我们这个地球表面上的一切事情。艺术家如果有的话也是很少生活在道德界和政治界,他如果住在布留达区将不知道圣日耳曼区发生的事。除了一两个无须指明的例外,应该承认大多数艺术家不过是些技术熟练的粗汉、纯粹的力工、乡下的聪明人、小村庄里的学者。他们的谈话当然就局限于很窄的圈子里,很快就会使社交界人物这个宇宙的精神公民不堪忍受。

因此,作为理解G先生的第一步,请立刻记下这一点:好奇心是他的天才的出发点。

你们还记得那幅由本世纪最有力的笔画的(或者不如说是写出的)名为《人群中的人》^①(那的确是一幅画呀!)的画吗?在一家咖啡屋的窗户后面,坐着一位正在康复的病人,他正高兴地沉浸于观望人群,他在思想上混入在他周围骚动不已的各种思想之中。但是刚刚从死亡的阴影中回来,他狂热地渴望着生命的一切萌芽和

^① 爱伦·坡《故事集》中的一篇短篇小说(1845),由波德莱尔译为法文。——原编者注

气息；因为他曾经濒临忘记一切的边缘，所以他回忆起来了，而且热烈地希望回忆起一切。终于，他投入了人群之中，寻找一个陌生人，那陌生人的一瞥就迷住了他。好奇心变成了一种命中注定的、不可抗拒的激情。

设想一位艺术家在精神上始终处于一种康复期的状态，你们就有了理解 G 先生的特点的钥匙。

然而康复期仿佛是回到童年。正在康复的病人像儿童一样，在最高程度上享有那种对一切事物——哪怕是看起来最平淡无奇的事物——都怀有浓厚兴趣的能力。如果可能，让我借助于想像力回溯的力量，回想一下我们年轻时的最初的印象，我们就会承认它们和我们后来大病初愈之后得到的色彩强烈的印象之间有一种奇特的关系，只要这场病使我们的精神能力纯洁如初，不受伤害。儿童看什么事情都是新鲜的：他总是醉醺醺的。儿童专心致志于形式和颜色所感到的快乐，比什么都像我们所说的灵感。我敢再进一步断言灵感与充血有某种联系，任何崇高的思想都伴随有或强或弱的震动，这种震动一直波及脑的中心。天才人物的神经是坚强的，而儿童的则是脆弱的。在前者，理性占据了重要的地位；在后者，感觉几乎控制了全身。然而，天才不过是有意的**重获的童年**，这童年为了表达自己，现在已经获得了刚强有力的器官以及使它得以整理无意间收集的材料的分析精神。儿童对于新奇之物——不论它是什么，面孔或风景、光亮、金箔、色彩、彩色的布、衣着之美的魅力——所发出的直勾勾的、野兽般出神的目光应该是出于这种深刻的愉快的好奇心。我的一个朋友一次告诉我，他很小的时候，每当他看父亲在早上擦洗，就常常在恐惧中伴有快乐地研究那胳膊的肌肉、皮肤上的粉红和黄的色彩的变化、血管的发蓝的网。外部生活的图景已经使他肃然起敬，征服了他的头脑。他已经被形式所缠绕、所控制了。命运已经出现在他的鼻子尖儿上了，命已注定。我

还需要说这个孩子今天已成为一名著名画家了吗？

我刚才请你们把G先生看做是一个永远在康复的病人。为了使你的概念更加完整，请你们也把他当做一个老小孩吧，当做一个时时刻刻都拥有童年的天才的人，也就是说，对这个天才来说，生活的任何一面都不曾失去锋芒。

我已经对你们说过我不愿意把他称做纯粹单一的艺术家，并且的确他本人也怀着一种带有腼腆色彩的谦逊拒绝这一称号。我可能把他称做浪荡子，对此我有许多充足的理由：因为浪荡子一词包含着整个世界的道德机制所具有的性格激情和微妙智力；但另一方面，浪荡子又追求冷漠，因此被一种不可满足的激情即观察和感觉的激情左右的G先生又激烈地摆脱浪荡。圣奥古斯丁说：“Amabam amare.”（拉丁文：苦恋。——中译注）G先生心甘情愿地回答：“我满怀激情地喜欢激情。”浪荡子因为政治和小集团利益而感到厌倦或装做如此。G先生讨厌感到厌倦的人。他有真诚而不荒唐这种如此困难的本事（高人雅士会理解我的）。我会送他哲学家的称号，他也有不止一种理由而当之无愧，假如他对凝聚为造型状态的可见、可触及的事物的过分喜爱不使他对组成玄学家的不可触及的王国的那些东西产生某种厌恶的话。所以，我们还是把他局限在生动的纯道德家的范围内吧，像拉布吕耶尔（La Bruyère）^①一样。

人群是他的领域，如同天空之于鸟，水之于鱼一样。他的激情与事业，就是要和群众连为一体。对一个十足的漫游者来说，生活在芸芸众生之中，生活在反复无常、变动不居、短暂和永恒之中，是一种巨大的快乐。离家外出，却又感到无处不在自己家里（在任何地方都很自在）；看看世界，身居世界的中心，却又为世界所不知，

^① 拉布吕耶尔（Jean La Bruyère, 1645—1696），法国道德学家。——原编者注

这是独立、热情、不偏不倚的人的几桩小小的快乐，语言只能笨拙地确定其特点。观察者是一位处处得享微行之便的君王。生活的爱好者把整个世界当成他的家，正如女性的爱好者用找到的美人（不管能找到还是不能找到的）组成他的家，就像绘画爱好者生活在一个被画在画布上的梦幻、迷惑的社会中一样。因此，一种喜欢各种生活的人进入人群就像进入一个巨大的电能库。也可以把他比做如人群一样大的镜子；或者比做一台具有意识的万花筒，它的每一个动作都表现出丰富多彩的生活和生活的成分所具有的运动的魅力。这是非我的一个永不满足的我，它每时每刻都用比永远变动不居、瞬息万变的生活本身更为生动的形式反映和表达着非我。一天，G先生目光炯炯，手势生动，在谈话中说：“任何一个不被一种过分实在的使他不得不耗尽他所有才能的忧虑所苦的人，任何一个在群众中感到厌烦的人都是傻瓜！傻瓜！我蔑视他！”

G先生一觉醒来，睁开眼睛看见了刺眼的阳光正向窗玻璃展开猛攻，他懊悔遗憾地自责：“多么急切的命令！生命的号角多么强烈！几小时前已是一片光明啦！这光明我在睡眠中全都丢掉了！我本来可以看到多少被照亮的事物呀，可我竟没看到！”于是他出发了，他凝视着生命之河壮阔而明亮地从他身边流过。在都市生活中他欣赏着生活的永恒的美和惊人的和谐，这种和谐如此神奇地被保持在人类自由的喧嚣中。他静观大城市的风光——由被雾霭抚摸着或被太阳酷晒着的石头所构成的风光。他喜欢漂亮的马车，高傲的骏马，一尘不染的青年马夫，灵活的仆役，曲线尽露的女人，美丽地幸福地生活着、穿着讲究的孩子，一句话，他喜欢全面的生活。如果一种服装的样式或裁剪略有改变，如果丝带结和纽扣被饰结取而代之，如果女帽的后饰绸带变宽、发髻朝后脖颈略有下降，如果腰带上提、裙子变肥，请相信，他的鹰一般的眼睛老远就已经看出来。一个团队过去了，可能正要开到世界的另一端，林荫道

上空响彻了像希望一般诱人而轻松的军乐声。此时，G先生已经看见、细察和分析了这支部队的举止风貌等外部方面。鞍辔、闪光、音乐、果断的目光、浓重庄严的髭须，这一切都乱糟糟地进入他的头脑中，几分钟之后，由此而产生的诗就可能形成了。看他的灵魂如何地与团队的灵魂生活在一起了，而这团队像一只动物一样地前进，真是服从中的一个自豪而快乐的形象！

可是夜来了。那是个古怪而可疑的时刻，天幕四合，城市亮了起来。煤气灯在紫红色的落日上现出斑点。正经的或不道德的，理智的或疯狂的，人人都自语道：“一天终于过去了！”智者和坏蛋都想着玩乐，每个人都奔向他喜欢的地方去喝一杯遗忘之酒。G先生将在任何闪动着光亮、回响着诗意、跃动着生命、震颤着音乐的地方滞留到最后，任何地方，只要那里有一种激情可以呈现在他的面前，只要那里有自然的人和传统的人出现在一种古怪的美之中，只要那里照亮了堕落的动物^①的瞬时的快乐！“瞧，这一天的确没白过！”某些我们都认识的读者心想，“我们哪一个人没有足够的天才，用同样的方式度过一天？”不！很少有人具有观察的能力，拥有表达力量的人则更少。现在，别人都已入睡了，G先生却俯身在桌上，用他刚才盯住各种事物的那种目光盯着一张纸，舞弄着铅笔、羽毛笔和画笔，把杯子里的水弄洒在地上，用衬衣擦拭羽毛笔。他匆忙、狂暴、活跃，好像害怕形象会溜走。尽管是一个人，他却吵嚷不休，自己推搡着自己。各种事物重新诞生在纸上，自然又超越了自然，美又不止于美，奇特又具有一种像作者的灵魂一样热情洋溢的生命。幻景是从自然中提炼出来的。记忆中充塞着的一切材料进行分类、排队，变得协调，经受了强制的理想化，这种理想化出自

① 卢梭在《论人类不平等的起源和基础》第一部分中写道：“沉思的人是一头堕落的野兽。”——原编者注

一种幼稚的感觉，即一种敏锐的、因质朴而变得神奇的感觉。

现 代 性

他就这样走开了，匆忙地寻找着。他寻找什么呢？非常肯定，如我所描写的这个人，这个富有活跃的想像力的孤独者，永远不休止地正在跨越伟人之荒漠的孤独者，有一个比富有活跃想像力的漫游者更为崇高的目的，有一个与流亡境遇的快乐不同的、更为普遍的目的。他正在寻找我们可以称为现代性的那种东西，因为再没有更好的词来表达我们现在谈的这种观念了。对他来说，问题在于从流行的东西中提取出它可能包含着的在历史中富有诗意的东西，从过渡中抽出永恒。如果我们看一看现代画的展览，我们印象最深的是艺术家具有把一切主题披上一件古代的外衣这样一种普遍倾向。几乎人人都使用文艺复兴时期的式样和家具，正如大卫(David)^①使用罗马时代的式样和家具一样。不过，这里有一个分别，大卫特别选取了希腊和罗马的题材，他不能不将它们披上古代的外衣；然而现在的画家们选的题材一般说可适用于各个时代，但他们却执意要令其穿上中世纪、文艺复兴时期或东方的衣服。这显然是一种巨大的懒惰的标志，因为宣称一个时代的服饰中一切都是绝对的丑要比用心提炼它可能包含着的秘密的美（无论多么少多么微不足道）方便得多。现代性就是过渡、短暂、偶然，就是艺术的一半，另一半是永恒和不变。每个古代画家都有一种他自己的现代性，古代留下来的大部分美丽的肖像都穿着当时的衣服。他们是完全协调的，因为从服装到发型，直到举止、目光和微笑（每个时代都有自己的仪态、眼神和微笑），一切都构成了全部生命的整体。这种过

^① 雅克·大卫(Jacques Louis David, 1748—1825)，法国新古典派画家。——原编者注

渡的、短暂的、其变化如此频繁的成分，你们没有权利蔑视和忽略。如果取消它，你们势必要跌进一种抽象的、不可确定的美的虚无中，这种美就像原罪之前的惟一的女人的那种美一样。如果你们用另一种服装取代当时必定要流行的服装，你们就会违背常理，这只能在流行的服饰所允许的假面舞会上才可以得到原谅。（所以，18世纪的女神、仙女和素丹后妃都是些精神上相似的肖像。）

研究古代的大师对于学习画画无疑是极好的，但是如果你的目的在于理解现实美的特性的话，那只能是徒劳无益的。鲁本斯或委罗内塞所画的衣料教不会你们画出宽纹波纹织物、高级缎或我们现代工厂生产的其他织物，这些织物是用硬衬或上浆平纹细布裙撑起或摆平的，其质地与纹理和威尼斯的料子或送到卡特琳^①宫中的料子是不相同的。还要补充一点，裙子和上衣的剪裁也是根本不同的，褶皱的方式是新的，而且，现代女性的举止仪态赋予她的衣裙有一种有别于古代女性的活力和面貌。一句话，为了使任何现代性都值得变成古典性，必须把人类生活无意间置于其中的神秘性提炼出来。G先生特别致力的是这一任务。

我说过每个时代都有它的仪态、目光和举止。这一命题特别容易在一个巨大的肖像画廊（如凡尔赛的画廊）中得到验证。不过，这个命题还可以扩大得更广。在被称做民族的这个单位中，不同的职业、集团和时代都表现出多样性，不仅表现在举止和风度中，而且还表现在面部的具体形状中。某种鼻子、某种嘴、某种前额出现在某段时期内，其长短我不打算在这里确定，但肯定是可以计算的。对于肖像画家们这样的看法还不够熟悉，具体地说，安格尔先生的大的失败之处在于他想把一种多少是全面的、取诸古典观念宝库之中的美化强加给落到他眼下的每一个人。

① 俄罗斯帝国卡特琳娜女皇(1684—1727)。——原编者注

在这样的问题上，进行先验的推理是容易的，甚至也是合理的。所谓灵魂和所谓肉体之间的永恒的关系很好地说明了物质的或散发自精神的东西如何表现和将永远表现着它所由产生的精神。假如有位画家，有耐心而且细致，但想像力平平，他要画现在的一位妓女，但他取法于（这是固定的用语）提香或拉斐尔的妓女，那他就极有可能画出一件虚假的、暧昧的、模糊不清的作品。研究那个时代和那种类型中的杰作不能使他知道这类人物的姿态、目光、怪相和有生气的一面，而她们在时髦事物词典中相继被置于诸如“下流女子”、“由情人供养之姑娘”、轻佻女子、轻浮女人等粗鄙打趣的名目之下。

同样的批评也完全适合于研究军人，浪荡于，动物如狗或马，一句话，适合于研究组成一个时代的外部生活的一切东西。谁要是在古代作品中研究纯艺术、逻辑和一般方法以外的东西，谁就要倒霉！因为陷入太深，他就忘了现时，放弃了时势所提供的价值和特权，因为几乎全部的独创性都来自时间刻在我们感觉上的印记。几乎无须提示，我可以在女人之外的许多东西上很容易地验证我的论述。例如，一位海景画家（我把假设推到极端）要再现现代船舶简洁而高雅的美，他就睁大眼睛研究古船的装饰物过多的、弯弯曲曲的外形和巨大的船尾以及16世纪复杂的帆，你们将说些什么？你们让一位画家给一匹纯种的、在盛大的赛马会上出了名的骏马画像，如果他只在博物馆冥思苦想，只满足于观察古代画廊中凡·戴克(Anthony Van Dyck)、布基依(Borgognone)或凡·德穆伦(Adarn Van der Meulen)^①笔下的马，你们又将作何感想？

在自然的引导、时势的左右下，G先生走了一条完全不同的路。他以凝视生活开始，很晚才学会了表现生活的方法。从中产生出一种

① 17世纪佛莱芒画家凡·戴克、凡·德穆伦以及与他们同时代的法国雅克·考特斯(Jacques Courtois)，他又被称为布基依。——原编者注

动人的独创性,在这种独创性中还存在着的外行、质朴的东西就仅仅成了一种服从于印象的新的证据,或成为一种对真实的赞赏。对我们中的大多数人来说,尤其是对生意人来说,自然如果不和他们的生意有实用的联系,就不存在,生活的幻想的存在严重地衰退了。但 G 先生不断吸收着这样的幻想,满眼满脑都是它。

怎样使我们的观念清晰*

(1878)

[美国]查尔斯·S. 皮尔士 著

吴玉军 译

这篇文章^①第一部分所阐述的原理能立即导向一个可达到比逻辑学家的“清晰”更为高级的思维明确性的方法。上文已经表明,思维活动由怀疑所引起,随着信念的获得而停止。因而产生信仰是思维的惟一功能。然而,所有这些话对于表明我的意向而言都过于坚决。就像我在描述出现在智力的显微镜下的现象一样。“怀疑”与“信仰”,这些经常使用的词汇,与宗教或其他重大探讨有关。但在此我使用它们无论其多大或多小都是指问题的产生或解决。例如,在一辆马车上,我掏出钱包来找一枚五分的镍币或五枚铜币,当我的手伸进钱包时,我就决定以哪种方式付车费。我称这样的问题为“怀疑”,将我的决定称为“信仰”。当然这样运用词语是极不适用于这种境况的。讲到引起需

* 译自《查尔斯·桑德斯·皮尔士文集》(查尔斯·哈特松和保罗·威斯编,哈佛大学出版社,1965),第5卷,第252—260页、第265—271页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第145—156页。

① 在这篇文章中,皮尔士论述道,当传统逻辑和哲学宣称褒扬清晰性时,它们对清晰性究竟包含什么内容却从未弄清过。——原编者注

要平息的焦虑的这种怀疑，使人联想到一种接近于精神错乱的不适的心情。然而，仔细考察这一事情，就必须承认，如果稍微存在一点关于我究竟应付五个铜币还是一个镍币的犹豫（在此一定存在着这种犹豫，除非在这一方面我按照先前固定的习惯行事），那么尽管“焦虑”这一字眼未免过于强烈，但我对于这样小的精神活动还是异常兴奋的。它对于决定我如何行动或许是非常必要的。多数情况下，怀疑产生于我们活动中的优柔寡断——尽管非常短暂。但有时也并非如此。比如，我曾经在一车站候车，为了打发时光而阅读墙壁上的广告。我比较着别次列车和不同路线的优点，我并未想到要乘行这些车次和路线，只是自认为处于一种犹豫的状态中，因为我正在为无事可做而感到烦闷。虚构的犹豫——无论是为了单纯的消遣，还是为了一个崇高的目标——对于科学探究的发生起着至关重要的作用。无论怀疑如何产生，它都要激发思维进行或强或弱、或急或缓的活动。想像从意识中迅速地驶过，从一个不断地融合到另一个之中。直到最后，当所有一切都结束之时——这可能是在几分之一秒内，在一小时内，或在漫长的岁月之后——我们发现引起我们怀疑的情况下，我们已决定了应如何行动。换言之，我们已获得了信仰。

在这一过程中，我们观察到两种意识要素，它们之间的区别最好用一个例子来弄清。在一首乐曲中，有各个独立的音调和一种旋律。一个独立的音调可以拖长达一小时或一天，它像存在于这全部的时间中一样完美地存在于这一时间的每一秒中。因此，只要它声响，就会呈现出一种感觉，而过去的一切就像未来本身一样完全不存在于这种感觉之中。但是，旋律不同，它的演奏需要一定的时间。在部分时间内，只能演奏部分的旋律。旋律就在于在不同的时间激荡耳膜的声音所具有的一种条理性；要领悟它必须具有某种意识的连续性，把经过一段时间的事件呈现给我们。我当然只能借助于倾听独立的音调来感知到旋律；当然却不能说我们直接倾听到了旋律，因为我们只能听到瞬间

存在的东西，而连续的条理性不能存在于瞬间。这两种对象——我们直接意识到的东西和我们间接意识到的东西——在所有意识中都能找到。有些要素（感觉）只要在持续着，它就完整地存在于每一瞬间，而另一些要素（如思维）则是有起点、中点和终点的活动，它存在于流过心灵的感觉系列的和谐之中。它们不能直接呈现给我们，但一定包含过去或将来的某种成分。思维就是贯穿于我们感觉系列中的旋律。

我们还可以补充一点，正像一首乐曲可以分几部分来写成，而每一部分都有自己的旋律一样，系列关系的各种不同体系并存于相同的感受之中。这些不同的体系因有不同的动机、观念或功能而相互区别开来。思维不过就是这样的一个系统而已。因为它的唯一动机、观念或功能就是产生信仰，凡与此目的无关的都属于其他关系系统。思维活动偶尔也会产生其他结果。比如，可以娱乐我们。而在业余爱好者之中，这样的人并不少见：他们为着娱乐的目的而抱着如此怪癖的想法，以至于想到自己所乐于从事的问题已被最终解决时也似乎感到苦恼。一个使文学争论中的热门话题得以解决的确有助益的发现，却遇到了无法遮掩的厌恶。这种倾向是思维的放荡。但是，把思维从伴随着的其他成分中抽取出来，思维的灵魂和意义，永远不能使自己指向除了信仰的产生之外的其他任何东西，尽管它随时会被中断。活动着的思维把达到思维的平静作为它的唯一可能动机，与信仰无关的任何东西都不是思维本身的成分。

那么，何为信仰？它是我们的精神生活的交响乐中结束的一个音乐乐句的半休止符。我们已经看到，它有三重特征：第一，它是我们意识到的某种东西；第二，它平息了怀疑的焦躁；第三，它包含在我们的本性中建立起一种行动的规则，或简言之，建立起一种习惯。既然平息了怀疑的焦躁——这是思维的动机，那么思维松弛下来，在获得信仰时，它获得了瞬间的平静。但是既然信仰是一种行动的规则，其应用包含进一步的怀疑和进一步的思考，那么，它既

是一个思维的终点,同时又是一个思维的起点。这就是我之所以允许自己将信仰称为思维宁静的原因,尽管从本质上而言思维是一种活动。思维最终结果是意志的运用,它已不再是构成这种思想的一部分;信仰只是精神活动的运动场,是由于思维而对我们的本性所施加的一种效果,这种效果又将影响我们未来的思考。

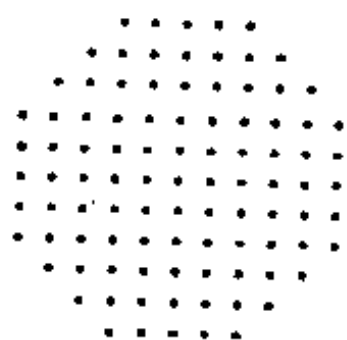


图 1

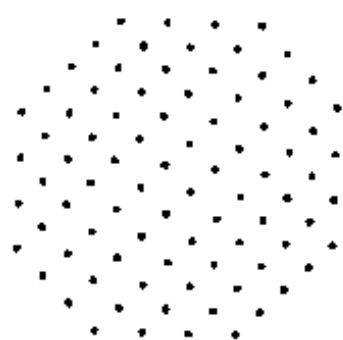


图 2

信仰的本质乃是建立一种习惯,而不同的信仰则由它们所产生的不同行动方式而得以区分。如果各种信仰在这方而没有什么不同,如果它们以产生相同的行动规则来平息相同的怀疑,那么在它们的意识规则中,没有单纯的差异能使它们成为不同的信仰,正如在不同的键盘上演奏同一支曲子有别子演奏不同的曲子一样。我们时常从那些仅在表达方式上有所不同的各种信仰之间引申出一些想像的区别来——由此而引起的争论都是实实在在的。相信物体的排列像图 1 那样,和相信物体的排列像图 2 那样,是同一个信仰;然而可以想像的是,一个人会肯定一种主张而否定另一种主张。这种虚假的区别,同真正混淆不同的信仰是同样有害的。它们是我们应当时刻警惕的陷阱,尤其是当我们站在形而上学的立场上,更应当如此。对于这种情况,经常会有一种特殊的迷误,就是:把由于我们思维的不明确而产生的感觉,误认为是我们正在思考着的对象的特征。我们并没有觉察到这种模糊是纯粹主观的,而自

以为我们悟到了客体本质的一种神秘性质；而且如果我们的概念随后以明晰的形式向我们重现出来，我们又不会把它认作是同一个东西，因为不可理解的感觉已经不复存在了。只要这种迷误存在，它就显然会在明确思维的道路上设下一道不可逾越的障碍。结果是即使反对理性思维的人也对它的长久存在感兴趣，同时理性思维的追随者对它保持着警惕的防范。

另一个如此的迷误，是把两个语词之间的仅属语法结构上的差别，误认为是它们所表达的观念的差别。在这个学究式的年代里，当一大群作家们更为注意的是语词而非事物时，这种错误是十分常见的。当我刚才说思维是一种活动，并且它存在于关系中时，虽然一个人做的是一种活动而不是一种关系，这种关系只能是这种活动的结果，但是我的话中并没有自相矛盾之处，而只存在一种语法上的含混。

只有我们把思维的整体功能看做是产生行动的习惯，并且把与思想有关但与思想目的无关的事情，视为思想的一种附加物，而不是它的一部分，那么我们才能够完全避免这一类诡辩。假如在我们的感觉中有一种统一，它与我们在某一特定的场合下如何行动无关，就如我们听一首乐曲那样，那么我们不把那称为思想。因而，为了揭示思想的意义，我们只需确定它将产生怎样的习惯就够了。因为一个事物所表示的意义，只不过是它包含的习惯而已。而习惯的同一性取决于：它会怎样引导我们去行动，不仅在很可能发生的那种条件下，而且在也许会发生的条件下（不管这种条件如何不易发生）。习惯是什么取决于它何时以及如何引导我们去行动。就何时而论，行动的每一刺激都来源于知觉；就如何而论，行动的每一目的都会产生某种可感觉的结果。这样，不管思想如何微妙，作为它的每一真实区别的根源，我们就落实到了那些可触及的和可设想的实际的东西上；任何意义的区别无论如何精细，都只能由

实践的差异所构成。

让我们根据这一原则，考虑一下化体的含义，看看这一原则究竟会导致怎样的结果。新教教会一般都认为仅仅在一种比喻的意义上，圣餐才是由血和肉构成的；它滋养着我们的灵魂，正如它的肉和汤滋养着我们的躯体一样。但是，罗马天主教徒们却认为，虽然圣餐具有圣饼和薄酒的一切可感觉的性质，但是它确实就是肉和血。但是，除了可能成为我们信仰的下述情形之外，我们对于酒是一无所知。这两种情形是——

1. 这个、那个或其他的東西，是酒；或者，
2. 酒具有某些性质。

这些信仰只不过是自我告知而已，即，在这种情况下，对于我们信以为是酒的东西，应当依据我们信以为是酒所具有的性质去行动。引起这种行动的原因将是一些可感知的知觉，而这种行动的动机是为了产生一些可感知的结果。因此我们的行动仅仅和那些作用于感官的东西有关，而我们的习惯与我们的行动一样，我们的概念又与我们的信仰一样，具有同样的情形。因此我们所说的酒仅仅意味着对我们的感官直接或间接地具有一定的效果的东西，除此之外，并不意味着任何东西。西把某种实际上是血的东西，说成是具有酒的一切可感觉的东西，则是毫无意义的梦呓。不过，去探索神学的问题并不是我的目的；在它作为一个逻辑上的例证之后，我将抛开它，并不期待神学家们的答复。我只是想指出，要想在我们的头脑中获得一个与事物的被设想的可感觉的效果毫不相干的观念，那是不可能的。我们对于任何事物的观念，是关于这一事物的可感觉的效果的观念。如果我们幻想拥有其他观念，那就是在欺骗自己，那就是将仅仅伴随着思想的感觉认为是思想的一部分。说思想是与它的惟一功能无关的任何意义，这是荒谬的。对于罗马天主教徒和新教徒而言，如果他们在现在和来世对圣餐成分的一切可感觉效果意见都是一致的，那么，他们再去幻想自己对于圣餐

成分问题有着不一致的看法,显然是愚蠢的。

因此,达到第三级理解的明确性的规则似乎如下:考虑一下我们设想我们的概念的客体具有一些什么样的效果——可以设想这些效果具有实际的意义,那么,我们关于这些效果的概念,就是我们关于这一对象的全部概念。^①

① 《皮尔士文集》的编者讲到,1903年,皮尔士在此加了一个注释,“一个反驳下文的很长的注释”。很显然,“这里”的含义是针对紧接着写于1893年的未发表的文章而言的。)在我们运用这一规则之前,请让我们略微思考一下这一规则的含义。这一规则曾一度被称为怀疑论的或实效主义的规则。但是,实际上,它仅仅是耶稣基督所提出的独特逻辑规则——通过结果来认识事物——的运用。这一逻辑规则,与新约四福音书的观点紧密相连。当然,我们必须避免在过分个人主义的意义上理解这一规则。说人类仅仅能够实现其努力所指向的东西,除却为自己以及家庭的生活必需而努力外,他们不会获得任何乐趣。这是对人类大多数者的无情谴责。人类并不直接为着这一目标而努力,也很少领会这一目标,他们做着文明所要求的一切,哺育着新的一代来推动历史迈向新的阶段。因而他们的成果是集体性的,是整个人类所取得的成就。那么整个人类所关注的是什么?那种作为历史成果而非历史终点的文明究竟为何物?尽管我们不能期望会获得关于这一问题的完整观念,但是我们能够认识到,文明是一个渐进的过程,它包含了人们在意识和劳动中产生的观念的现实化。文明之所以产生,是因为人类具有学习的能力,通过实验活动,不断地赋予自身以未曾获得的观念。可以这样说,人类尽管是渺小的,但正是借助于这一过程,才逐步被越来越多地赋予上帝的灵魂——在上帝的灵魂内,自然与历史是普遍的。我们也被告知要信仰一个即将到来的世界,但是,这一观念自身太模糊了,它不能给一般的观念的清晰性增加任何内容。很明显,那些不断思虑自己的期望的人往往会淡忘他们当下的要求。逻辑学的重要规则是自我屈尊(self-surrender),但这并不意味着自我为了一个终极的成就而将自身置于卑微的境地。结果可能会如此,但这并不是我们的真正意图。

当我们考虑连续性的重要规则,看一下所有的东西是如何流动的,每一点是如何直接分有其他的点时,将会看到个人主义实际上是荒谬的。与此同时,我们知道,单个人是不完整的;从本质上来说,每个人是社会的一个成员,封闭的、孤立的个人不会有什么经验和感受。如果他认为别的人一无所有,我们说这仅仅是他的一个幻想。我们所思考的是“我们”的经验,而不是“我”的经验。这一个“我们”具有无限的可能性。

同样,我们也决不能在任何卑贱和齷齪的意义上理解“实际”一词。个人的行动仅仅是一手段而不是目的。我们正倾尽全力推动历史的车轮朝一个目标进发。我们一代又一代的人为着这一目标而努力,然而不会有任何一个人会达到这一目标,我们仅仅能对其瞥上一眼。但是我们明白,具体观念的进展是紧紧植根于它自身之中的。

现在我们来探讨一下逻辑问题,并考虑一个与它有着特殊关系的概念,即实在的概念。如果在熟悉的意义上来理解明确性,那么任何观念都不会比这个观念更为明确。每一个儿童都十分自信地使用它,从没有梦想过他没有懂得它。然而,若要在明确性第二等级的意义上对实在做出抽象的定义,则可能会迷惑大多数人,甚至会迷惑大多数具有反省思想倾向的人。但是考虑到实在同它的对立面,即虚构之间的差别,那么这样一个定义或许还是可以做出的。一件虚构的事物是某人想像的产物,它具有某个人的思想印记在其上的那些性质。那些性质独立于你和我如何思维之外,这是一种外在的实在。然而,有一些现象存在于我们的头脑中,依赖于我们的思维,我们又真实地思考它们,在这个意义上,它们又是实在的。虽然它们的性质依赖于我们如何思考,但它并不依赖于我们认为这些性质是什么。如果某个人确实做了一个梦,那么这个梦作为心理现象就是一个真实的存在。他的梦境之所以如此,并不依赖于任何做梦人所梦到的东西,而是完全独立于有关这个问题的所有意见。另一方面,如果不考虑做梦这一事实,而只考虑所梦到的事物,那么它便保持着它的特异性,这是因为除却被梦见有那些特异性之外,没有其他的事实。这样,我们就可以为实在下如下定义:即实在的性质独立于任何人对它们的看法。

无论这一定义多么令人感到满意,但是如果认为它已经使实在的观念完全清楚了,那将是一个重大的错误。在此让我们应用一下我们的规则。根据这些规则,所谓实在,像任何其他每一种性质一样,就在于具有实在的事物所产生的特殊的可感觉的效果。实在的事物所具有的惟一效果是引起信仰,因为它们所激起的一切感觉都以信仰的形式出现于意识中。因此问题在于,真信仰(对实在的信仰)是如何同假信仰(对虚构的信仰)相区别的。正如我们在前一篇论文中所看到的,真理同虚妄在它们的充分发展中,只同处理

意见的经验方法有关。一个任意地选择他所要采取的主张的人，只能用真理一词来强调他要坚持这一选择的决心。当然，固执的方法从来不是惟一流行的方法；理性对于人们极为自然，使人不会赞同这一方法。但是，在中世纪黑暗时代的文献里，我们发现了它的某些范例。当斯各脱·爱留根纳^①(Scotus Erigena)在评论一段谈到Hellebore^②导致苏格拉底(Socrates)之死的诗时，他毫不犹豫地告诉好奇的读者说，Helleborus和Socrates是两位著名的希腊哲学家，而后者在辩论中被前者战胜，耿耿于怀，以致死去！一个人既然如此完全任意地采取一种意见，也不用“或许”二字加以限制一下，还以之教人，那么他还有何种真理观呢？苏格拉底的精神——我希望他乐于“在辩论中被战胜”，因为据此他可以学到一些东西——与注释者的幼稚想法形成鲜明的对照。对注释者来说，（就像对于今天“天生的传教士”一样），讨论好像仅仅是一场斗争。当哲学从长期的沉睡中醒来，尚未被神学完全统治以前，每一个教授的习惯做法，就是抓住任何一个他发觉尚未被占据的似乎坚固的哲学阵地，在其中挖壕防护，不时地从中出击，同他人作战。因此，即使掌握着有关这些争论的很少记录，也能使我们弄清楚，在关于唯名论和唯实论问题上，曾有的十几种甚至更多的不同见解。阅读一下阿伯拉尔(Abelard)^③——他一定与他同时代的人一样具有哲学素养——《灾难的历史》的开头部分，并看一看它所迸发出的战斗精神吧！对于他而言，真理只是他的特殊堡垒。当权威的方法盛行时，真理仅仅意味着罗马天主教的信仰。经院博士们把他们的一切努力，都引向调和他们对亚里士多德的信仰和对教会的信仰之间的

① 斯各脱·爱留根纳(810—877)，中世纪神学家和哲学家。——中译注

② 一种百合科植物。实际上，苏格拉底是服用毒人参制成的药剂而死。——原编者注

③ 彼得·阿伯拉尔(1079—1142)，中世纪神学家和逻辑学家。——原编者注

矛盾，人们即使查遍他们冗长的对开本，也找不到对此稍越雷池一步的论证。值得注意的是，在各种不同的信仰同时兴盛的地方，甚至接受了另一派信仰的背信者，也要受到另一派的蔑视。这样，忠诚的观念完全取代了追求真理的观念。自笛卡尔时代以来，真理概念中的缺陷已经不十分明显了。然而哲学家们更为专心致力于探究哪些信仰与他们的体系最为和谐一致，而不是查明事实是什么，因此，有时这种情况会使科学家们感到震惊。通过引证事实来说服一个先验方法的信徒是很困难的。但是，如果向他指出，他现在所捍卫的一个意见，同他在别处所主张的并不一致，那么他就会很容易地放弃它。这些人似乎并不相信争论会停止；他们似乎认为，对于一个人是自然的意见，对于另一个人则不尽然，因而信仰就永远不会确定下来。当他们用一种方法——这一种方法会使他得出另一种不同的结论——确定自己的意见而感到自满的时候，就暴露出在关于真理是什么这一概念上，他们只是有微弱的把握。

另一方面，一种乐观的希望鼓舞着所有科学的信徒，那就是：只要把研究的进程推进得足够远，它就会给他们所研究的问题提供一个确切的解答。一个人可以通过对金星的子午线和星辰的光行差的研究来探究光速；另一个人可以通过对火星的冲和木星的食的研究来探究它；第三个人可以通过菲索(Armand-Hippolyte-Louis Fizeau)的方法；第四个人可以通过傅科(Jean-Bernard-Léon Foucault)的方法；第五个人可以借助于黎撒儒^①(Jules-Antoine Lissajoux)曲线的移动；第六个人，第七个人，第八个人以及第九个人可以通过对电静力学和动力学测量的结果加以比较的不同方法来探究它。最初，他们获得不同的结果，但是随着他们各自

^① 菲索(1819—1896)与傅科(1819—1868)是法国物理学家，黎撒儒(1822—1880)是法国数学家。——原编者注

对研究方法和过程的完善,就会发现这些结果稳定地移向一个预定的中心。所有的科学研究莫不如此。不同的人尽可以从完全对立的观点出发,但是研究的过程将以一种外在于他们的力量将其引向相同的结论。这种思维活动像命运的作用一样,并不将我们带到我们所期望的地方,而是将我们带到预先注定了的地点。无论怎样改变我们所采取的观点,无论怎样选择供研究的其他事实,无论人们的心灵有哪些自然倾向,都不能使一个人逃脱这种预定的意见。这一伟大的法则就体现在真理和实在的概念之中。那种注定^①最终要为所有研究者所同意的意见,就是我们所说的真理,而这种意见所描述的对象就是实在。这就是我要解释实在的方法。

但是,也许有人会说,这种观点与我们所做出的关于实在的抽象定义是相对立的,因为它使得实在的性质依赖于人们对它的最终看法。但是,我们对此的回答是:一方面,实在所独立不依的并不必然是一般的思想,而只是独立于你、我或者任何有限数目的人对它的可能的想像之外;另一方面,虽然最终所见的对象依赖于那种意见是什么;但是那种意见是什么却并不依赖于你、我或者任何人的想像。我们和其他人的刚愎自用,可能会无限期地拖延意见的解决,甚至可以想像它会导致一项在人类存在的整个时期都被普遍接受的独断主张。但是,即使如此,也不会改变信仰的本质,信仰只能是进行得足够深远的意见的结果。而且,如果在我们人种灭绝以后,有另一种具有研究能力和意向的生物产生出来,那么真实意见仍然是他们最终所达到的意见。“真理被粉碎为尘土,也将会再次复兴”,通过研究而最终达到的意见,不依赖于任何人实际上是

^① 命运仅仅意味着,那些无论如何逃避都必然会成为实在的东西。认为某一类事件是已命中注定的,这是一种迷信的观点;同样,认为“命运”这一词不会从其迷信的阴影中摆脱出来也是一种迷信的观点。我们每一个人都是要死去的,这是命运。

如何思考的。但是，真实的实在却依赖于这样一个真实的事实，即，如果研究能够持久地进行下去，那么最终会达到对实在的信仰。

但是，人们可能会问我，对于历史上所有的遗忘了的、永远无法追溯的细小事实，对于已经遗失的古籍和湮没了的轶闻，我又能说些什么呢？

“多少晶莹剔透的宝石，
在万仞深渊的黑暗中埋藏；
多少生就虚抛芳容的花朵，
在渺无人烟的荒漠中散发着芬芳。”^①

这些知识难道因为是无望地超越了我们知识所及的范围而不复真实存在了吗？另外，在宇宙沉寂之后（根据一些科学家的预言），并且在所有的生命永远终结之后，难道原子的震动，因为不会再有头脑认识它，就不再继续存在下去了吗？对此，我的回答是，虽然不论知识处于何种可能的状态，再大的数字也不能够说明已知事物的总数同那些仍是未知事物的总数之间的关系。但是，如果认为对于所提出的任何问题（指具有任何明确意义的问题），即使研究推进得足够深远，仍不能获得对它的解答，那么这是不合乎哲理的。几年之前，对于那些其光线达到人类这里所需要的时间比人类已经存在的时间还要长些的星辰，谁又能够说出我们竟会知道这些星辰的构成物质呢？谁又能够确信，在数百年之内我们仍然不能够认识的事物是什么呢？谁又能够预测，以近百年来的活跃程度，继续研究科学一万年，其结果将会怎样？而假如这种研究继续进行一百万年，一千万年或者随便任何一个数目的年份，那还如何可能说仍有什么不能被最终得到解决的问题呢？

^① 托马斯·格雷(Thomas Grey, 1716—1771)的诗句，载于其《国家墓地挽歌》II,第53—56页。

但是,也许有人会反驳:“既然按照你的原则,只有实际的区分才有意义,那为什么还要作这么遥远的考虑呢?”当然,我必须承认,对于完全黑暗的海底的一块石头,我们说它是闪光的,还是说它并不闪光,这只有极小的区别——也就是说,很可能没有区别,不过总要记住,那块石头也许明天被打捞上来。但是,海底有宝石,在无人涉足的荒漠中有花朵等等,这些命题就像说金刚石在未受压时是坚硬的那个命题一样,与其说是关系到我们观念的意义,不如说涉及我们观念的约定。

在我看来,由于应用了我们的规则,我们已经对我们所说的实在以及这个观念所依赖的事实有了一个非常明确的理解。那么,假如我们要在那些运用科学方法去确定信仰的人们中想出一种可被普遍接受的关于形而上学的理论,我们或许不会想出一种十分冒昧的有效主张。不过,由于形而上学是一门好奇的而非有用的学科,关于它的知识就如同关于暗礁的知识一样,其主要目的在于使我们能够避免它,因而现在我们就用任何更多的本体论问题来烦扰读者了。我已经被引导到比我的预期更远的地方,我已经给了读者一些这么多关于数学、心理学以及最为深奥的东西,因而我想他们会离开我,而我现在所写的东西恐怕仅供排版校对的人员看了。但我确信这个问题的重要性。在通往逻辑的道路上没有坦途,真正有意义的观念只有以严密的注意为代价才能获得。但我知道,在观念问题上,大众宁愿选择廉价而平庸的东西;而在我的下一篇文章(即《信仰的确定》)中,我将回到易于理解的事物上,而不再离题漫谈。颇费心神地读完这一篇文章的读者,将会在下一篇文章中获得一种报酬,他会看到,在这种乏味的方式中发展起来的理论,能够怎样巧妙地应用于确立科学推理的原则。

至此,我们尚未跨过科学逻辑的门槛。懂得如何使我们的观念清楚当然是非常重要的,但是那些不真实的观念也可能十分清楚。

何以如此,我们下面再研究。那些生机勃勃、繁衍不已的观念,它们衍生出成千种形式,散布到各处,它们促进着文明的进步,创造着人类的尊严。这些观念是如何产生的?这是一个尚未被归结为规则的艺术,但它是科学的历史提供了暗示的一种神秘的艺术。

论道德的本性史(博物志)*

(1885)

[德国]尼 采 著

程志民 译

一八六

道德的感受现在在欧洲是同样精细的、迟缓的、多方面的、敏感的、精致的,从属于此的“道德的科学”还是年轻的、刚起步的、笨拙的、手指般粗糙的:——一个吸引人的对立,这对立有时在道德家本身的人物身上成为可见的和具体的。确实,“道德的科学”这个名称,就用这个名称所表示的东西而论,是太傲慢自大了,并且违背了良好的趣味,——后者通常对于较谦虚的名称来说总是一个预先的趣味。人们应该以一切严格性来承认,在这里什么东西在长时间内还是亟须的,什么东西惟一的是适合当前的,即收集材料,概念的把握,并对那些生活着、生长着、繁殖着和在毁灭着的软弱的价值感和价值区分之巨大的领域做出整理,——而且,也许还

* 选自《善恶之彼岸——未来的一个哲学序曲》,程志民译,华夏出版社2000年,第90—112页。

要做这样一些尝试,即,把这生活着的结晶的重复的和较经常的形态生动地显示出来,——作为道德的类型学说的准备。确实,人们迄今不是如此谦虚。哲学家们以一种生硬的引人发笑的严肃性,要求一旦他们从事于作为科学的道德时从自己那里得到某种更高得多的东西、更苛求的东西、更庄严的东西;他们想建立道德,——而且每位哲学家迄今都相信已经建立了道德;但是,道德本身曾被看做“被给予的”。那个不显眼的微不足道的并且在灰尘和腐烂物中保持着的描述性的任务与他们的愚蠢的自豪相去何其远也,虽然对它来说几乎没有最精细的手和感官可以是足够精细的!恰恰是由于道德哲学家们对道德的事实只有不完全的了解,在一个任意的梗概中或者作为偶然的缩写,例如作为他们周围人的道德、他们的等级的道德、他们的教会的道德、他们的时代精神的道德、他们的气候和地带的道德,——恰恰是由于他们在民族、时代、往昔方面的了解甚差,甚至很少有求知欲,他们完全没有看到真正的道德问题——这些真正的道德问题只在比较许多道德时才出现。这一切迄今的“道德的科学”中,——尽管让人觉得如此奇特——还缺乏道德本身的问题,缺乏这样的猜疑;在这里有某种成问题的东西。哲学家们称之为“道德的建立”并且从自己那里所要求的東西,恰当地看,只是对流行的道德的好的信仰的一个学术的形式,它的表达的一个新的手段,因此,在一种一定的道德的范围内的事实情况本身,甚至归根到底是一种否认,即否认这道德作为问题可以被把握住——而且,在任何情况下,恰恰是这个信仰的检验、分析、怀疑、活体解剖的对立物。例如,让人们以几乎值得尊敬的无辜的听一下叔本华所提出的他自己的任务,并且对一种“科学”的科学性做出人们自己的结论——这种“科学”的最后的大师还像孩子和年老的小女人在说话:——他说:“原则,原理,对其内容一切伦理学实际上是意见一致的;neminem laede, immo omnes, quantum

potes, juva(你不要伤害人,相反尽可能地帮助所有人)——这实际上是一切伦理教师要努力加以论证的命题……伦理学的真正的基础,人们自几千年来把这基础当做智者们的石头一样在寻找。”(《道德的基本问题》,第136页)对所引用的命题加以论证的那种困难确实是很大的,众所周知,连叔本华派在这件事上也没有成功;而且,谁一度根本上同样感受到,在一个其实质是权力意志的世界中,这个命题是多么荒唐错误和易动情感的,谁就会让自己回忆起叔本华,虽然是悲观主义者,实际上——在吹笛……每天在饭后:人们在这方面读一下他的传记。而且顺带地要问:一个悲观主义者,一个对上帝和世界加以否认的人,在道德面前停住了,——他对道德表示肯定,并且对 laede-neminem(你不要伤害人),道德在吹笛,怎么回事?这实际上是——一个悲观主义者?

一八七

且不论这样一些主张如“在我们中有一个绝对的(kategorisch)命令”的价值,人们总还会问:这样一个主张对主张这一点的人说出了什么?有一些道德,它们应该在别人面前为它们的创立者做辩护;其他的一些道德应该对他加以安抚,并且使他自己有满意的情绪;以其他的道德,他想走向十字架,并且忍辱负重;以其他的道德,他想进行报复,用其他的道德他想躲藏自身,他用其他的道德想使自己焕发光彩,并想置身于高面远的东西;这道德帮助它的创立者忘掉那道德,忘掉自己或自己的某种东西;有些道德家想在人类那里实施权力和创造性的情绪;有些其他人,也许恰恰还有康德,以他的道德使人去理解:“在我这里是可尊敬的那种东西就是我能够服从,——而且你们那里的情况不应该不同于我这里的情况!”——一言以蔽之,许多道德也只是感情的符

号语言。

一八八

与自由放任相反,任何道德是对“本性”、也是对“理性”的一种专制,但是,这还不是对它的抗议,人们毕竟本身又要从某一道德出发来宣布,一切种类的专制和非理性是不容许的。在任何道德中基本的东西和不可评估的东西是:道德是一种长久的强制。为了理解斯多噶主义、罗雅尔体系(Port-Royal)^①或清教主义,人们还会记得一种强制,在此强制下,迄今任何的言语达到了强大和自由,——格律的强制的强大和自由,韵和节律的专制的强大和自由。在任何民族中诗人们和雄辩家们给自己造成了多少困境!今天的一些散文作家也不例外,在他们的耳朵中寓居着不讲情面的良心,——“为了愚笨的缘故”,像功利主义的笨蛋所说的,他们因而自以为聪明,——“出自屈从于专断的法则”,像无政府主义者所说的,他们因而误以为自己是“自由的”,甚至自由精神的。但是,奇特的事实情况是:在自由、精致、勇敢、跳舞、熟练的安全等方面在人世间现有的或曾有的一切东西,无论其现在在思想本身中,或在统治中,或在演说中和劝说中,在艺术中,也像在伦理行为中,都是仅借助于“这些专断的法则的专制”才得到发展的;而且,从一切严肃性来说,下述的可能性是并不微小的,即,恰恰这是“本性”和“本性的”——而且并非那个自由放任!任何的艺术家都知道他的“最本性的”状况与听任其便(sich gehen-lassen)的感情有多远的距离,在“灵感”的时刻中的自由的整理、设置、支配、形成,——他恰

① 罗雅尔体系是法国哲学家、神学家阿尔诺(Antoine Arnauld, 1612-1694)与尼科尔(Pierre Nicole, 1625-1695)创立的逻辑和语法体系,以法国詹森派罗雅尔修道院名字命名。——中译校注

恰在这里多么严格和细致地服从千百种的法则，这些法则恰恰基于它们的严厉和规定性而不顾通过概念所做的一切阐述（连最坚固的概念，与之相比，也有某种漂浮的东西、多重的东西、含糊的东西）。看来，“在天上和人世间”的基本的东西，——再说一遍——就是：长期地并且在一个方向上被服从；在同时，在现在和过去持续总有某种东西产生出来，为此就值得在人世间生活，例如德行、艺术、音乐、跳舞、理性、精神类的东西，——某一种使人焕发光辉的东西、精致巧妙的东西、奇妙的东西和神圣的东西。精神的长期的不自由，在思想的交流中带有猜疑的强制，思想家使自己担负的培育工作，都意味着在教会的和宫廷的准则内或在亚里士多德的前提下思考；长期的精神的意志对一切发生的東西按照基督教的一个模式加以解释，并且还在任何偶然事件中重新发现和辩护基督教的上帝，——所有这些粗暴的东西、专断的东西、严酷的东西、令人战栗的东西、反理性的东西，把自身作为手段使出来，通过这手段，就为欧洲的精神培植出它的强大、它的肆无忌惮的好奇心和细微的运动过程；还要承认的是，在这同时，也无可弥补地在力量和精神方面必定多有扼杀、窒息和败坏（因为在这里像在各处一样，那个本来的“本性”显示在它的完全的挥霍的和冷漠的伟大中，此伟大是愤怒的，但又是高贵的）。至于几千年之久欧洲的思想家们只为了证明某种东西而思考，——而今天则相反，“想证明某种东西”的任何思想家对我们来说是可疑的——至于在他们看来，那种作为他们的最严格的思考的结果应该产生出来的东西，例如像从前在亚洲的占星学或像今天还在基督教的无害的道德上解释个人的最接近的事件“为了尊敬上帝”和“为了拯救灵魂”，总是已经确定了：——这种专制、这种专断、这种严格的和伟大的愚蠢，已教育出精神；看来，在较粗的和较细的理解中，奴隶状况是精神的培育和培养的不可缺少的手段。人们可以对任何道德如此地去看：其中

的“本性”教导要仇恨放任自由，仇恨太大的自由，并且培植对有限制的视野的需要，对最接近的任务的需要，——它教导要使观点变狭窄，因此在某种意义上教导要愚蠢，作为生活和成长的一个条件。“你应该长久地服从某一个人，否则你就灭亡，并且丧失对你本人的最后的尊敬”——这在我看来是道德本性的命令，此命令肯定既非“绝对的”(kategorisch)，像年老的康德向它所要求的(因此“否则”)，也非向着个别的人(个别的人对本性有何重要性)，但向着民族、种族、时代、等级，但首先向着全部动物“人”，向着人。

一八九

勤劳的种族把忍受懒惰看做巨大的痛苦，英国的本能的杰作在于星期日在某种程度上进行神圣化的活动和感到厌倦(langweiligen)，以至于英国人又不知不觉地渴望他的工作日，——作为一种聪明地发明的、聪明地插入的斋戒，像类似的也在古代世界中充分地可以觉察到的那样(虽然在南方民族中是适度的，并非恰恰就工作而论)。必定有多种的斋戒；而且凡强大的欲望和习惯风行之处，立法者必须关心于插进闰日，在闰日中这种欲望受到束缚，并且又一次学习节食。从一个更高的位置出发来看，全部的世代和时代在附带着某一种道德的狂热性而出现时表现为这样的插进去的强制和斋戒的时期，在此时期内，一个欲望学习屈服并且跪倒，但也学习自身得到纯洁和增强。一些个别的哲学派别(例如斯多噶派在古希腊文化和他的用春药的芳香过分充实起来的和淫荡地生成的气氛之中)允许如此的解释。——这样，也对说明那个怪论做出了暗示：为什么恰恰在欧洲的基督教的极盛时期并且一般地仅在基督教的价值判断的压迫下性的欲望升华达到爱(amour-passion)。

在柏拉图的道德中有某种东西，它并不真正属于柏拉图，而只出现在他的哲学中，人们大概可以说，尽管有柏拉图：即苏格拉底主义，对后者来说，他实际上是太高贵了。“没有人愿意给自己造成损害，因此一切坏的东西是非自愿地发生的。因为坏的人给自己带来损害，如果他知道坏的东西是坏的，那他就不会这样做了。因而，坏的人仅出于一个错误是坏的；如果人们把他从错误中解脱出来，那么，人们必然把他变成——好的。”——用这种方式得出结论，有乱民的味道，乱民在坏的行动中只看到讨厌的后果，并且在实际上判断说“采取坏的行动，这是愚蠢的”。他把“好的”与“有用的和令人愉快的”直接地看做同一的。人们可以在道德的任何功利主义那里从一开始就猜到这个相同的起源，并且追踪其鼻于：人们将很少走迷途。——柏拉图已经做了一切，为了把某种精细的东西和高贵的东西在解释时加入他的教师的命题中，首先把他自身也加入进去——他，一切解释者中的最大胆的解释者，把整个苏格拉底只当做一个通俗的题目和一首民歌从胡同中搬出来，以便把他改变成无限的东西和不可能东西，即改变成他自己的一切假面具和各种各样的东西。开玩笑地说，并且用荷马的语言来说，柏拉图式的苏格拉底究竟是什么，如果不是前后是柏拉图，中间是基迈拉(Chimaera)^①的话。

有关“信仰”和“知识”的——或者更清楚地说，有关本能和理性的旧的神学问题——因此，这样的问题：就事物的价值评价而论，本能是否

^① 基迈拉，古希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的喷火怪物。——中译校注

比理性理应得到更多的权威(这里所提到的理性想知道按照理由、按照一个“为什么?”、按照适当和有用性进行评价和行动)，——这总还是那个旧的道德问题，就像它首先在苏格拉底似的人物中出现，并且在基督教之前长期地已经分裂了精神。苏格拉底本人虽然以他的才能的趣味——一位优秀的辩证法家的趣味——首先置身于理性的方面；而在实际上，除了嘲笑他的高贵的雅典人的笨拙的无能(这些雅典人是本能的人，像所有高贵的人一样，并且绝不能对他们的行动的理由给予满意的答复)，苏格拉底在他的长期生活中做了什么？但在最后，他偷偷地和秘密地也嘲笑自己：他在自身那里，在他的更精心的良心和自我质问面前，找到了相同的困难和无能。但是，他为何劝说自己从本能中摆脱出来！人们必须正当地帮助本能，也帮助理性，——人们必须遵循本能，但是必须劝说理性用好的理由去促进本能。这是那位伟大的神秘的讽刺家的实际上的谬误，他把他的良心带到这样的地步，即他满足于一种自我蒙骗：他在根本上看透了在道德判断中的非理性的东西。——柏拉图，在这类事物中更无辜的并且没有市民的机灵狡猾，花费了一切力量——花费了迄今一位哲学家能够使用的最大的力量——想对自己证明，理性和本能自动地走向一个目标、走向善、走向“神”；并且自柏拉图以来，一切神学家和哲学家在相同的道路上——这就是说，在道德的事物中，本能，或像基督教徒所称呼为“信仰”，或像我所称呼的“群居”，迄今获得了胜利。人们本该把笛卡尔排除在外，这位理性主义之父(因此革命之祖父)，他承认单单理性才有权威；但理性只是一个工具，笛卡尔是肤浅的。

一九二

谁探究一门个别的科学的历史，谁就在它的发展中找到理解一切“知识和认识”的最古老的和最相同的过程的一条线索：在那里和在这里一样，过于匆忙的假设、假想、追求“信仰”的那个良好

而愚蠢的意志，在猜疑和耐心方面的缺乏，首先得到发展，——我们的感官很晚才学会，而且绝不完整地学会充当认识的精细的、忠实的、谨慎的器官。在我们的眼睛看来，根据一个给出的诱因把一个已经常常生产出来的景象重新生产出来，比在自身坚持一个偏离的和新的印象更舒适一些；后一种做法需要更多的力量、更多的“道德”。听某种新东西，这对耳朵来说是痛苦的和困难的；我们听陌生的音乐时很糟糕。在听另一种语言时，我们不自觉地试图把所听到的声音形成到词中去，它在我们听起来是更熟悉的和更亲切的——因而，例如德国人从前从所听到的词 *arcubalista* 中变更成 *Armbrust*（弩）。新的东西也认为我们的感官是敌对的和憎恶的；而且一般而言，在感性的“最简单的”过程那里，已经盛行着情绪，如畏惧、爱情、仇恨，包括消极的懒惰情绪。——一个读者今天很少全部读出一页上的个别的词（或甚至音节），——他宁可从二十个词中偶然地大约取出五个，并且猜到可能从属于这五个词的意义——我们同样也很少确切地和完全地看一棵树，就树叶、树枝、颜色、形态而论；想像出树的大致情况，这对我们来说要容易得多。甚至在最奇异的经历中，我们还是这么做：我们假想经历的最大的一部分，并且几乎不被逼迫到这样的地步：不作为“发明者”去注视某一个过程。这一切想说：我们从根本上从来——习惯于说谎。或者，为了更有德行地和更伪善地，一言以蔽之，更令人愉快地表达——人们比人们所知道的更多的是艺术家。——在一次生动的谈话中，我常常看到我与之交谈的人的脸，我看得如此清晰和细致（这种清晰和细致是与他所表达的思想或我相信在他那里所唤起的思想相一致的），以至于这种清晰的程度远远地超出了我的视力的力量。肌肉活动和眼睛表情的精细状况必定由我补充想像。这个人很可能做出一个完全不同的脸，或完全不做出。

一九三

Quidquid luce fuit, tenebris agit(白天发生的种种东西在黑夜中出现),但也颠倒过来。我们在梦中所经历的东西,预先设定了我们常常经历它,最终如此程度地属于我们的灵魂的全部的家内事务,就像某个“现实地”所经历的东西一样。借助于后者,我们是更富有或更贫穷,更多或更少地有一个需要,并且最后在明亮的大白天,甚至在我们的清醒的精神的最快活的时刻有一点受我们的梦的习惯的监督。假定一个人在他的梦中常常飞起来,并最终一旦他做梦,意识到飞行——作为他的特权,也作为他的最本己的值得羡慕的幸运——的力量和艺术;一个这样的人,他相信借助于最轻微的推动能够实现任何种曲线和角度,他知道神的某一种草率之感觉,一个“向上”而无须努力和强迫,一个“向下”而无须下降和贬低——没有困难!——具有这样的梦的经验和梦的习惯的人最终在他的清醒的白天如何会不认为“幸运”这个词染上了不同的色彩和被做不同的规定!他如何会不用其他方式渴望幸运?“扶摇直上”,像诗人们所描述的那样,与他自己的“飞行”相比较,对他来说,必定已经是太现世的、肌肉的、暴力的,已经是太“困难的”。

一九四

人的差别不仅显示在他们的财产表的差别中,因而不仅显示在他们把不同的财产看做值得努力追求的,而且还对价值的多与少,对共同承认的财产的等级秩序彼此有不一致的意见,——那个差别还更多地显示在他们视为现实的拥有占有一个财物的那种东西中。例如,就一个女人而论,一个较有节制的人已经把对她的肉

体的支配和性的享受看做拥有和占有之充分的和满足的标志；另一个以他的对占有的较猜疑的和较苛求的渴望，看到了“疑问”，看到了这一种拥有之仅表面的东西，并想更细微地检验，首先为了知道，是否这个女人不仅委身于他，而且也为了他而放弃她拥有的东西或喜欢拥有的东西——只有这样，他把她看做“已被占有的”。但是，第三个人在这里也还没有达到他的猜疑和拥有欲的界线，他问自己，当这女人为他放弃了一切，她是否也许为了他的错觉而不这样做：他首先想彻底地、甚至深深地很好地被了解，以便完全地能够被爱，他敢于让自己可以被猜中——只有在此后，即当被爱者不再对他欺骗自己，当她为了他的恶劣行为和隐蔽的贪得无厌的缘故恰恰如此程度地爱他，像为了他的善、耐心、精神性的缘故一样，他感觉到被爱者完全在他的占有中。一个人想占有一个民族，而且一切较高级的卡格里奥斯特罗（Cagliostro）和卡提里那（Catilina）^①的艺术对他来说适合于这个目的。另一个人带着一种更细微的占有欲望而对自己说“在人们想占有之处，人们不可以欺骗”。他在如下的观念那里是激怒的和失去忍耐的，即，他的一个假面具控制了民族的心。“因此，我必须使自己被认识，并且首先认识我自己！”在乐于助人的和行善的人们中间，人们几乎有规律地发现那种笨拙的诡计，它首先恰当地使自己成为应该被帮助的人，例如，似乎他“值得”帮助，恰恰渴望他们的帮助，并将忠诚地屈从地证明深深地感谢他们的一切帮助，——以这些想像，他们像支配财产一样地支配了贫困的人，当他们出于对财产的渴望一般而言是行善的和乐于助人的人的时候。当人们在帮助中遇到他们，或抢先他们一步时，人们发现他们是嫉妒的。父母不自觉地孩子中造出

① 卡格里奥斯特罗（Alessandro Cagliostro, 1743—1795），18世纪西西里炼金术士与骗子；卡提里那（Lucius Sergius Catilina, ? —前62），古罗马阴谋家。——中译校注

某种与父母相类似的东西——他们称为“教育”——没有一个母亲在她的内心的深处怀疑在孩子那里为自己生下了一个财产，没有一个父亲否定自己有权利可以使孩子服从他的观念和价值评价。确实，在从前，随意支配新生孩子的生和死（例如在古代的德国人中），这在父亲们看来是正当的。像父亲一样，教师、有地位的人、牧师、诸侯，现在也还在任何新的人中看到了新的占有的一个无须考虑的机会。结论是……

一九五

犹太人——一个“为奴隶制而生的”民族，就好像塔希陀（Tacitus）和整个古代世界所说的那样，“在一些民族中选出的民族”，像他们对自己所说的和相信的——犹太人曾实行了价值颠倒的奇迹，由于这奇迹，在大地上的生活在几千年内得到了一种新的和危险的魅力：——他们的先知们把“富有的”“无神的”“恶的”“暴力的”“感性的”融化成一个东西，并第一次把“世界”这个词改铸成卑鄙之词。在价值的这种颠倒中（这个颠倒还包括把“贫穷”这个词作为与“神圣的”和“朋友”同义的加以合作）有犹太民族的含义：在道德中的奴隶起义随犹太民族而开始。

一九六

在太阳旁边有无数暗的物体有待于推断，——这类东西我们绝不会看。在我们中来说，这是一个譬喻；而一位道德心理学家把全部的星体论著只当做一种譬喻和符号的语言加以阅读，以这种语言，许多东西可以被隐瞒起来。

一九七

人们彻底地误解猛兽和掠夺性的人(例如凯萨莱·波尔吉亚^①),人们误解“本性”,只要人们还寻找在根本上这些最健康的一切热带的巨大怪兽和植物的“病态”,或甚至寻找它们天生的“地狱”——,像迄今几乎一切道德家曾做的那样。看来,在道德家们那里有一种对原始森林和热带的仇恨?而且看来“热带的人”不惜一切代价必定被破坏威信,不管是作为人的疾病和堕落,还是作为自己的地狱和自我折磨?究竟为什么?有利于“温带”?有利于温和的人?有利于“道德的东西”?有利于平庸者?——这为了“道德作为畏惧”这一章。

一九八

所有这些诉诸个别的人的道德,并为了他们的“幸运”——正像所说的,除了与个别的人生活于其中的危险性的程度相比是举止行为的建议外,这些道德还会是别的什么东西;针对个别的人的热情,针对他们的好的和糟糕的嗜好的药方,这些药方如此遥远地有权力意志,并如此遥远地想扮演主宰;大大小小的聪明之举和矫揉造作,附着着陈旧的家庭常备药品和老太婆的智慧的发霉的气味;它们都处在奇异怪诞和非合理的形式中——因为它们诉诸“一切人”,因为它们不可普遍化的地方去进行普遍化,——它们都无条件地说话、无条件地对待自己,它们都不仅仅用一粒盐调味,而

^① 凯萨莱·波尔吉亚(Cesare Borgia, 1475—1507),文艺复兴时期意大利政治人物,以残暴闻名。——中译校注

是仅可忍受的，而且有时甚至诱惑人的，当它们被过分调味并且学会了危险地发出气味，特别是“有另一个世界”的味道。从智力上来衡量，这一切极少有价值，并且还远非“科学”，更不用说“智慧”了，而是再次地说，三次地说，聪明、聪明、聪明，夹杂着愚蠢、愚蠢、愚蠢，——不管现在是对斯多噶派分子所劝告和扶植的情绪的激烈的愚蠢行为的那种冷漠和柱形雕像般的冷淡，或者是斯宾诺莎的那个不再笑和不再哭，他通过分析和活体解剖情绪而如此天真幼稚地主张毁灭情绪，或者是使情绪沮丧达到无害的中等程度，在这中等程度，情绪可以得到满足，道德的亚里士多德主义；甚至道德作为情绪享受在由艺术的象征意义所引起的故意的冲淡和超凡脱俗中，或许作为音乐，或作为对上帝的爱，和为了上帝的缘故对人的爱——因为在宗教中激情又有了公民权，预先被设定了……最后，甚至那种殷勤地和故意地听任情绪，像哈菲兹^①和歌德所教导的那样，那种大胆地放下缰绳，在年老的明智的怪人和醉汉的例外情况中的那种精神的肉体的 *licentia morum*（作风自由）（在怪人和醉汉那里“不再有很多危险”）。这也为了“道德作为畏惧”这一章。

一九九

在只要有人的一切时代中，也就有人群（两性关系、团体、支族、民族、国家、教会）；并且与少量的命令者相比，总有很多的服从者，——因此，考虑到服从迄今最好地和最长久地在人们中被实施和培育，人们可以正当地做出前提：平均地看，有关的需要现在对每一个人来说是天生的，作为一种形式的良心，此良心命令说：“你

^① 哈菲兹 (Mohammed Hafiz, 1325—1385)，波斯诗人。——中译校注

应该无条件地做某个东西，无条件地放弃某个东西。”一句话，“你应该”。这一需要试图满足自己，并且用一个内容去充实它的形式；按照它的强大、无耐心和紧张关系，它作为一个粗糙的胃口，它伸手时很少讲究，并且接受了仅由一切种类的命令者——父母、教师、法律、等级的偏见、公众舆论——呼唤到它的耳朵中去的東西。人的发展的奇异的限制性，踌躇犹豫的东西，长期慢性的东西，常常回奔的东西和其自身旋转的东西，立足于这样的事实：群体的服从本能最好地并花费了命令的艺术被遗传下来。如果人们想像这个本能一旦走到其最后的放荡的地步，那么，最终简直缺乏下命令者和独立者；或者他们内心受苦于坏的良心，并需要首先把一个欺骗加于自身以便能够下命令，即似乎连他们也仅在服从。这种状况今天实际上存在于欧洲，我称之为命令者的道德上的虚伪。他们知道没有别的办法在他们的坏的良心面前保护自己，除了他们表现为较古老的或较高级的命令（祖宗、宪法、权利、法律，甚至上帝）的執行者，或者甚至从群体思维方式着手给自己借到群体准则，例如，作为“其民族的第一服务员”或作为“公共福利的工具”。在另一方面，群居的人今天在欧洲装出一副模样，似乎他是惟一被允许的一种人，并颂扬他的各种特性，如团结友爱的精神、友好、关心、努力、适度、虚心、宽容、同情，由于这些特性，他是温顺的、和睦的和对群体有用的，作为真正的人的德行。但是，对于有些情况，如人们相信领袖和带头羊不能缺少时，人们在今天尝试又尝试：把聪明的群体人共同加起来以取代下命令者，例如，一切代议制的宪法有这个起源。尽管这一切，善行，从一种无法忍受的压迫下解救出来，这些是为这些群居动物欧洲人而出现了一个无条件地下命令者，对这事实，拿破仑的出现所造成的影响给予了最后的伟大的证明：——拿破仑影响的历史几乎是较高的幸运的历史，整个本世纪在它的最有价值的人和时刻中曾达到这较高的

幸运。

二〇〇

一个瓦解的时代把诸种族乱糟糟地抛出来，这个时代的人，他本身在身体内继承了多种多样的来源，这就是说，对立的和常常不仅仅是对立的欲望和价值尺度，这些东西彼此相斗，很少得到安宁，——具有较晚的文化和破裂的光线的这样一个人将一般地是一个较弱的人，他的最根本的渴望在于：在他之中的战争该结束了，对他来说出现了幸运，在与镇静的（例如伊壁鸠鲁派的或基督教的）药品和思维方式的一致性中，首先作为休息、不受干扰、饱餐、最终统一性等方面的幸运，作为“安息日的安息日”，以使用神圣的修辞学家奥古斯丁的措词，他本人是这样一个人。——但是，如果在这样一种本性中的对立和战争像一种附加的生活的魅力和生活的向往那样发挥作用，——而且如果另一方面在实施与他们自身的战争中的实际的技能和精明，因而自我克制和自我蒙骗也附加地继承和培植到他们的强大的和不可调和的本能中，那么，就产生了那种惊人的不可把握的东西和无法说明的东西，产生了为了胜利和为了引诱而事先被规定的谜一样的人，后者的最美好的表现是阿齐比亚德斯^①和恺撒（——按照我的趣味，我喜欢把那个第一位欧洲人、霍亨斯陶芬家族的弗利德里希^②与这两个人联系起来），在艺术家中也许是列奥那多·达·芬奇（Lionardo da Vinci）。他们恰恰出现在同一个时代，那时那个较弱的类型以它对安宁的渴望处在显要的位置上。两个类型彼此从属，并且起源于相同

① 阿齐比亚德斯（Alcibiades，前 450—前 404），雅典政治家及大将。——中译注

② 即弗利德里希二世（Frederick II），霍亨斯陶芬王室成员，1220—1250 年间任神圣罗马帝国皇帝。——中译校注

的原因。

二〇一

只要在道德的价值判断中流行的有用性只是群体的有用性，只要目光只转向维持团体，并且非道德的东西恰恰与唯一地在看来对团体的持久存在构成危险的东西中被寻找，那么，还不可能有“对最接近的人的爱”的道德”。假定在这里也已经有持久地少量地实施照顾、同情、合理、温和、相互帮助，假定在这种社会状况中已经有一些那样的欲望在活动着，它们以后用尊称被表明为“德行”，并且最后几乎与概念“道德”合一，在那个时代中，它们还完全不归入于道德的价值评价的领域——它们还是在道德之外的。例如，一个同情的行为在最好的罗马时代既不叫作善的，也不叫作恶的，既不叫作道德的，也不叫作非道德的；如果这同情的行为本身被称赞，那么，一旦它与某一个服务于促进整体、服务于国家（*res publica*）的行为相比较，至多一种不乐意的轻视与这称赞相符。“对最接近的人的爱”最终总是某种次要的东西，与畏惧最接近的人相比，部分地是习惯的东西和任意的表面的东西。社会的内部结构在总体上表现为被确立，并在外部危险面前得到安全后，对最接近的人的这种畏惧重新创造出道德的价值评价的新的角度。某些强大的和危险的欲望，诸如事业心、蛮勇、复仇欲、狡猾、掠夺欲、统治欲，它们迄今在一种公益的意义上不仅仅受尊敬——当然，在与上面所选择的不同的名称下——，而且必须被大大地教育和培养（因为人们在面对整体之敌人的整体的危险中持久地需要它们），它们现在在它们的危险性中被感觉到双倍地强大——现在，对它们的排除的渠道是缺乏的——逐步地作为非道德的东西而受到谴责的诽谤。现在，对立的欲望和嗜好达到了道德上的尊敬；群体的本能

逐步地得出其结论。如何多或如何少的对团体的危险的东西、对平等的危险的东西，在一种意见中、在一种状况和情绪中、在一种意志中、在一种才能中，这现在是道德的视角：在这里，畏惧也又是道德之母亲。在最高的和最强的欲望那里，当它们激烈地爆发使个人远远超出和高于群体的良心的一般水平和道德败坏，团体的自我感就毁灭了，团体对自身的信仰，它的脊椎仿佛破碎了，因此，人们恰恰会竭力谴责和诽谤这些欲望。高级的独立的精神性、追求孤独的那个意志、伟大的理性，已经被感觉为危险；一切把个人抬高到超出群体并使最接近的人畏惧的东西，从现在起叫作恶的；忍受的、谦虚的、自身适应的、等同性的思想，中等的欲望得到了道德的名称和尊敬。最后，在很和睦相处的状况中，越来越多地缺乏如下的机会和强迫性：把其感情教育成严格和严厉；而且现在任何的严格，甚至在公正中，开始扰乱良心；一种高级的和严厉的高贵性和自身责任心几乎在伤害并引起猜疑，“羊羔”，还有更多的“绵羊”增加了尊敬。在社会的历史中有病态的柔和和柔弱的一个处所，在这里社会本身袒护它的损害者、袒护罪犯，而且很严肃地和诚实地这样做。处罚，这在社会看来似乎总有点不合理——确实，“处罚”和“应该处罚”的观念使社会痛苦，使社会畏惧。“使罪犯成为无害的，这还不够吗？为什么还要处罚？处罚本身是使人害怕的！”——从这个问题，群体的道德，畏惧之道德，得出了其最后的结论。如果人们完全能够废除危险，废除害怕的理由，那么，人们也就同时废除了这种道德：它不再是必要的，它不再把自身看做必要的！谁对今天的欧洲人的良心加以检验，谁将总是从一千个道德的折叠和隐匿中可以引出相同的命令，群体的畏惧之命令：“我们希望在某个时候不再有任何害怕的东西！”在某个时候——朝这方向的意志和道路今天在欧洲到处叫作“进步”。

让我们立刻再一次说我们已经不只一百次说过的东西，因为耳朵对于这样的真理，——对于我们的真理——今天并非很乐意听。我们已经足够地知道，当一个人竟然如实地和不带譬喻地把人们当做动物时，这听起来像侮辱人似的。但是，我们恰恰在涉及“现代观念”的人们时持久地使用“群体”、“群体本能”和诸如此类的表达，这将几乎作为罪责被归咎于我们。这有什么帮助！我们不能做别的，因为恰恰在这里有我们的新的洞察。我们发现，在一切道德的主要判断中，欧洲已成为一致的，还包括欧洲的影响在流行的一些国家：人们在欧洲明显地知道，苏格拉底不认为知道什么，那条古老的著名的蛇从前许诺教导什么，——人们今天“知道”什么是善和恶。当我们总是重新坚持：那种相信在这里知道的东西，那种在这里以其称赞和谴责而为自己歌功颂德的东西，那种自称为善的东西，都是群体动物人的本能时，这必定听起来是严厉的，并且很刺耳：按照日益发展的生理学对这种本能的接近和相似——本能是这接近和相似的征象，群体动物人的这种本能曾达到并且越来越多地来到前沿，达到优势、达到对其他的本能的统治地位。道德今天在欧洲是群体动物的道德，因此，像我们对事物所理解的那样，只是人的道德的一种，在它旁边，在它前面，在它后面，许多其他的道德，首先较高的一些道德是可能的，或应该是可能的。但是，这一道德用一切的力量抵抗这一“可能性”，抵抗这一个“应该”，它顽固地和无情地说：“我是道德本身，此外没有什么东西是道德！”——确实，借助于一种对最崇高的群体动物的欲望进行迎合和奉承的宗教，情况发展到这样的地步，我们甚至在政治的和社会的机构中寻找这种道德的一个日益可见的表达：民主的运动留下

了基督教的运动的遗产。但是,至于其速度对较无耐心的人、对有病的人、对嗜好群体本能的人来说,还太缓慢和迟钝,对此予以说明的是日益发狂的嚎叫、日益不加掩饰的无政府主义者的狗的露齿发怒,后者现在漫步穿过欧洲文化的胡同。表面上与安宁的勤劳的民主主义者和革命的思想家相对立,还更多地与笨拙的半瓶醋哲学家和兄弟情谊之狂热者相对立。这些兄弟情谊之狂热者自称社会主义者,向往“自由的社会”,但在实际上与他们所有的人在彻底地和本能地敌视与自主的群体的社会形式不同的任何的社会形式方面是同流合污的[甚至直到否定“主人”和“奴仆”的概念,——既不是神又不是主人(ni dieu ni maître),叫做一个社会主义的公式——],在顽强地反抗任何特殊的要求、任何特殊的权利和特权方面是同流合污的(这叫作归根结底反抗任何的权利,因为当一切人是平等的之后,没有人再需要“权利”——);在对处罚性的司法的猜疑方面同流合污(似乎这种司法是施暴力于较弱的人,对一切从前的社会的必然的结果的一种不公平的行为——);在同情之宗教方面,在怜悯被感觉到的、在生活中受苦的人的方面也同流合污(向下达到动物,向上达到“上帝”:——“对上帝的同情”的放荡属于一个民主的时代——);在同情之叫喊和不耐烦方面,在恨死全部和受苦方面,在几乎女人般地不能留住听众、去掉受苦方面,他们都同流合污;在非自愿的阴沉情绪和温柔多情方面同流合污(在温柔多情的魅力下,欧洲似乎受一种新的佛教的威胁);在对共同的同情之道德的信仰方面同流合污,似乎这种道德是自在的道德,作为高度,人所达到的高度,未来的惟一的希望,是当代人的安慰剂,对从前的一切过错的重大的摆脱;在对作为救主的团体的信仰方面,在对群体的信仰方面,在对“自己”的信仰方面,他们都同流合污。

我们，我们有另一种信仰——，在我们看来，民主的运动不仅是政治机构的一种衰败形式，而且是人的衰败的，即被贬低的形式，是他的平庸化和价值的贬低；我们凭我们的希望必须向何处伸手？——在新的哲学家们看来，总是没有选择；在精神看来，要足够的强大和本源，以便推动对立的价值评价，并且对“永恒的价值”加以重新评价和颠倒；按照预先派遣的东西，在未来的人看来，他们在目前应该把强制和绳结联结起来，后者强迫几千年的意志走上新的道路。向人教导作为人的意志的人的未来，作为依赖于一种人的意志，并且准备重大的冒险，准备在培育和培养方面做全部的尝试，以便借以使荒谬和偶然之令人战栗的统治（这种统治迄今叫做“历史”）得以结束，——“最大数量”的荒谬只是它的最后的形式——为此目的，一种新的哲学家和下命令者在某一个时候将是必要的，在他们的形象那里，一切在人世间所隐蔽的、可怕的、友好的精神那里曾在此存在的东西都想显得苍白无力和侏儒化。这些领袖人物的形象在我们的眼前飘浮：——我是否可以大声地说出它，你们自由的精神？有些情况，人们为了它们的产生部分地必须创造、部分地必须利用的那些情况；假定的道路和检验，借以使一个灵魂生长到这样一个高度和强度，以便感觉到强制趋向于这些任务；对价值的一种重新评价，在它的新的压力和锤子下，一个良心被锻造，一颗心被变成铜铁合金，使它承受这样一种责任心的分量；另一方面，这些领袖人物的必要性，令人惊恐的危险——他们缺席或可能变坏和蜕化堕落——这是我们的真正的忧虑和沉重的心情，你们知道吗，你们自由的精神？这是任重道远的思想和雷雨，后者经历我们的生活在上空。很少有像必须看到过的、猜到过的或

共同感觉到过的这样的剧痛：一个特殊的人如何迷路并且蜕化堕落；但是，谁对全部的危险有罕见的眼睛，——这危险就是“人”本身在堕落——谁像我们一样认识到难以置信的偶然性（这种偶然性迄今在人的未来方面起到它的作用——没有一只手，更没有“上帝的”一根“手指”参与起的那种作用！）——谁猜到厄运，这厄运在白痴的天真烂漫和“现代观念”的轻信中，还更多地在全欧洲基督教——欧洲的道德中隐藏着，那么，谁就受苦于一种无法比拟的害怕，——他甚至用一种目光把握住一切还靠有益地聚集和提高力量及任务从人中可能被培养的东西，他凭他的良心的所有知识知道；人如何对于最大的可能性来说还未被充分利用，而且人这类型已经多么经常地站在神秘的决断和新的道德之旁；他还更好地知道，根据他的最痛苦的回忆，具有最高档次的很有前途的人迄今通常为一些可鄙的事物而粉身碎骨，沉陷沦落，成为可鄙的，人的全部的蜕化堕落，沦落直至成为今天在社会主义的笨人和浅薄者看来作为他们的“未来的人”的东西，——作为他们的理想！——人的这种蜕化堕落和贬低为完全的群体动物（或者像他们所说的，成为“自由社会”的人），人动物化为具有相同的权利和要求的侏儒般的动物，这种动物化是可能的，这是毫无疑问的！谁一旦对这一可能性彻底地加以思考，谁就比其余的人更多地认识一种憎恶，——而且也许还认识一个新的任务！……

新教伦理与资本主义精神*

(1904—1905)

[德国] 马克斯·韦伯 著

吴玉军 译

一个在西方文明中成长起来的人，在研究任何世界历史问题时，一定会问道：那些在西方文明中并且只有在西方文明中才呈现出来的现象——这些文化现象，正如我们通常所认为的那样，存在于一系列具有普遍意义和价值的发展中——究竟是由哪些事件相结合作用的产物呢？

只有在西方，科学才处于我们今天认为是合法有效的这样一个发展阶段。经验知识，对于宇宙及生命问题的反思，以及那些深奥的哲学、神学的智慧，都不被列入科学的范围之内（尽管一种系统的神学的最充分发展最终必须被归结于受希腊文化影响的基督教之下，因为在伊斯兰教和少数的几个印度教派中仅有关于神学的零星片段）。简要地说，具有高度精确性的知识和观测在世界其他地方，尤其是在印度、中国、巴比伦和埃及都存在。但是

* 译自马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》（纽约，斯科利伯纳，1958）中的“作者导言”，第13—31页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第157—169页。

在巴比伦及其他地方，天文学缺乏古希腊人最初获得的那种数学基础（这使得这些地方的天文学发展更加令人赞叹不已）。印度的几何学没有理性的证明，而这正是希腊智慧的另一个产物，同时也是力学和物理学之母。印度的自然科学，尽管在观察方面非常发达，但缺乏实验的方法。这种实验的方法，除却其古代的根源以外，就像近代的实验室一样，基本上是文艺复兴时期的产物。因而医学，（尤其是在印度），尽管在经验技术方面非常发达，但缺乏生物学特别是生化学的基础。一种理性的化学，在西方以外的所有其他文化地域内都不存在。在中国，高度发达的史学不具有修昔底德^①的方法；在印度，尽管有马基雅维利的前驱，但所有的印度政治家缺乏一种与亚里士多德相媲美的系统方法，而且，不具有各种理性的概念。无论是在印度的所有预言中，还是最为明显的在近东的大规模法典中，也无论是在印度或其他地方的法律书籍中，都不具有严密系统的思想形式。然而对于罗马法及受其影响的西方法律这样的法理学来说，这种严密系统的形式是必不可少的。只有在西方才会听说过像教会法这样的一种系统严密的结构。

在艺术方面也莫不如此。其他民族的音乐，听觉或许一直要比我们更为灵敏，至少也不会次于我们。各种复调音乐存在于世界各地。多种乐器的合奏以及多声部的合唱，在其他地方一直都存在；我们所有的那些理性的音乐，久已为人所知晓并且还被计算过；但是理性的和谐的音乐——不论是多声还是和声——是以三个三度叠置的三和弦为基础的全音程构成的；我们的半音和全音（不是根据空间来理解的，而是根据自文艺复兴以来的和声来理解的）、我们的以弦乐四重奏为核心的管弦乐队和管乐会奏组

^① 修昔底德 (Thucydides)，古希腊历史学家。——原编者注

织、我们的低音伴奏、我们的记谱系统（它使得乐谱创作及现代音乐作品的演奏成为可能，并因而使得这些作品得以保存下来）、我们的奏鸣曲、交响曲、歌剧以及最后，作为所有这一些的表现方式的我们的基本的乐器，风琴、钢琴、小提琴等等，所有这一切，都只有在西方才听说过，尽管标题音乐、交响诗、半音和全音的转换作为表现方式在各种不同的音乐传统中一直存在着。

在建筑方面，尖顶拱门作为一种装饰手段在其他地方一直被采用，在古代，在亚洲也都如此；尖顶拱门和对角拱形的拱门的结合，在东方或许也不会不知道。但是，合理的使用哥特式拱顶作为分散压力和覆盖所有结构空间的方式，并且特别是将其作为宏伟建筑的建构原则、作为扩展到雕塑或绘画——例如我们中世纪所创作的一些雕塑和绘画——的风格基础，这在其他地方未曾有过。我们的建筑的技术基础是来自东方，但是，东方缺乏解决穹顶问题的方法，而且也缺乏对所有艺术都具有经典意义的理性化类型（在绘画中表现为合理的利用线条和空间透视——这是文艺复兴为我们创造的）。在中国早就有印刷术，但是，仅仅为了印制并且只有通过印制方可为作品的印刷品，特别是报纸和期刊，却仅仅出现在西方。所有一切可能类型的高等教育机构在中国和伊斯兰世界一直存在着，甚至其中的一些从表面上看来与我们的大学或者至少与我们的学院十分相似。但是，一种理性的、系统的、专门化的、配有训练有素的专门人员的科学职业却仅仅存在于西方，而且只有在西方才达到了它今天在我们的文化中所占据的主导地位。首先，那些训练有素的行政人员正是这样，他们是西方现代国家和经济生活的支柱。这些行政人员形成了一种类型，在此以前这种类型仅仅被设想，但是远未曾想到他们对于社会秩序的重要性。当然，行政人员（甚至那些专门的行政人员），是大

多数不同社会中的一个早已存在的组成部分。但是，没有一个国家，没有一个时代会像现代西方那样体会到，国家生活的整个存在，它的政治、技术以及经济状况，纯粹地、完全地依赖于一个经过专门训练的官僚组织。社会生活的最重要功能已经逐步掌握在那些在技术、商业，首先是在法律上训练有素的政府行政人员的手中。

政治集团和社会集团的组织系统在封建阶级一直是相同的。但是，西方意义上的“国王即国家”式的封建国家仅仅在我们的文化中存在。尽管从作为操纵权势、获取控制国家政治权力这个意义上讲，类似于政党的组织久已存在，但是由定期选举的议员所组成的议会、由民众领袖和政党领袖充当作为向议会负责的部长而组成的政府，也仅仅是在我们的文化中才具有的。实际上，国家本身，如果是就这样一种政治联合体而言的，即具有理性的成文宪法和理性的制定的法律，并且具有由训练有素的行政人员管理的、受理性的规章法律所约束的政府，那么具备这样特征的国家只有西方才具有，尽管通过其他的方式也可以组成国家。

这也同样适合于在我们现代生活中最具有决定性的力量——资本主义。获利的欲望、对获利和金钱（尽可能最大数量的金钱）的追求，其本身与资本主义无关。这样的欲望存在并且一直存在于侍者、医生、车夫、艺术家、妓女、贪官、士兵、贵族、十字军战士、歹徒、乞丐中。可以说，世间的所有国家、所有时代的人们都具有这种欲望，不管实现这种欲望的可能性如何。在学习文化史的人门课时，应该教导学习者清除掉对资本主义的幼稚看法。对财富无节制的贪欲根本不等于资本主义，更谈不上资本主义精神。毋宁说资本主义是对这种非理性欲望的压制或者至少是一种理性的缓和。但是资本主义却等同于通过持续的、理性

的、资本主义方式的企业活动来获取利润，并且永远是再生性的利润。因为在资本主义条件下，这是迫不得已的，在一个完全资本主义的社会秩序中，个别的资本主义企业若不利用机会来获取利润，那么它是必死无疑的。

让我们给我们的术语作一个稍微更精确的界定吧。我们可以给资本主义行为作如下界定：资本主义经济行为是建立在通过机会交换而获得利润基础上的行为，即依赖于（在形式上）和平的获利机会的行为。尽管采用暴力的方式（形式上和实际上）获利遵循着自己独特的法律，但将它与上面所分析的那种通过交换而获利的行为相提并论（很少有人能够避免这样做），是不合适的。^①只要资本主义的获利活动是理性地进行的，相应地，其行为就要靠资本核算来调节。这就意味着，这种行为适合于以这样的一种方式有条理地利用商品和劳务作为获利的手段：在一个商业周期结束时，企业在货币资产上的余额（或者在一个连续经营的企业中，企业资产的定期估算价值）要高于资本，亦即要超出用于交换的物质资料的估算价值。不管它本质上是交付给流通商的一定量的商品（其过程可能本质上是通过贸易获取其他商品），还是资产由厂房、机器、现金、原材料及其能够抵偿债务的半制成品和

① 在这里，像在其他一些问题上一样，我与我尊敬的导师卢卓·布伦塔诺 (Lujo Brentano) 的观点有分歧（后面我们还要引用他的著作）。分歧主要是在术语方面，不过也要涉及事实方面的问题。在我看来，将通过掠夺赃物获利与通过经营一个工厂获利这样具有明显差别的事情相提并论，是很不合适的；将所有获取货币的倾向认为是可与其他类型的获取相对照的资本主义精神，这种看法更是不可取的。第二种看法会使概念模糊不清；第一种看法会混淆西方资本主义与其他形式的资本主义的差异。齐美尔 (Simmel) 在《货币哲学》(Philosophie des Geldes) 一书中，认为货币经济与资本主义是等同的，其结果损害了他的具体分析。在韦尔纳·索姆巴特 (Werner Sombart) 的著作中，特别是在其最重要的著作《现代资本主义》中，西方资本主义的独特之处（至少从我讨论的问题的角度看是独特之处），即理性的劳务组织形式，被深深淹没于在世界各地都一直起作用的历史因素之中。

制成品组成的制造企业，这都没有区别。无论何时，最重要的事实是，不管采用现代化的簿记方式，还是用其他的不管多么原始的和粗俗的方式，资本核算都要以货币的形式进行。总之，任何事情都要考虑到收支问题：在一项事业开始之时，要有初始收支；在做每一个决定之前，要有一个结算以确定其可能利润；在最后，要有一个终结收支，以便确定已经获得多少利润。例如，一项科门达^①交易的初始收支将决定投入其中的资产的议定货币价值（就资产尚未以货币的形式存在而言）。终结收支将形成一项估算，最后的利润及我们亏损的负担将以此为基础。只要这种交易是合乎理性的，合伙人在采取每一步细小行动之时都要进行核算。真正精确的核算或估价也许并不存在，交易的过程也纯粹是一项想当然的工作，或者单单是以传统的方便的方式进行。即使今天，这种状况也发生在所有形式的资本主义的企业之中——在这种企业中，客观的环境不要求严格的精确度，但是，这一些所影响的，仅仅是资本主义获利的理智性程度而已。

创设这一概念的目的在于说明，经济行为在实际上要适合于将货币收入与货币支出做一比较，至于这一比较的方式多么简单倒无关紧要。这样，就这一意义而言，资本主义及资本主义企业——甚至是具有相当理性化的资本主义结算的资本主义和资本主义企业——在经济文献允许我们做出判断的所有文明国家内都已经存在。在中国、印度、巴比伦、埃及、古地中海地区，以及在中世纪和近代都一直存在着。这些不单单是孤立的冒险事业，而是完全依赖于资本主义事业的不断更新并连续运转的经济企业。然而，在很长一段时间内贸易并不是像我们今天这样一直持续地进行着，而基本上是一系列的单独事业。甚至是大商人的

^① 科门达：中世纪制造商与托运人的一种合同协议。——原编者注

行动也只是逐渐地获得一种内在的凝聚（通过部门组织等）。总之，具有资本主义性质的企业和企业家——不仅指偶尔从商的企业家，而且也包括固定从商的企业家——早已存在了，并遍布各地。

然而，西方却发展了资本主义，不但数量上众多，而且（随着数量的增长）这种资本主义的类型、形态及趋势在世界其他地方都未曾出现。在全世界，一直都有商人，如批发商、零售商、地域性商人和国际贸易商；各种贷款一直在发放，具备各式功能的银行也一直存在着（这些功能至少可以与我们16世纪的银行相媲美）；航海贷款，科门达、交易以及类似于Kommanditgesellschaft^①的联合体一直广泛存在着，甚至成为持续性的商业活动；无论何时，只要公众团体的资金存在，就一定会有贷款者出现，这在巴比伦、希腊、印度、中国、罗马等地都是这样。这些贷款者一直都在为战争、海上掳掠、合同以及各种开创性活动提供资金支持。他们一直作为殖民企业家、作为使用奴隶或直接或间接的奴役性劳动的种植园主在对外政策中发挥着作用。他们占有着承租给别人耕种的土地，占有着行政机构，而且最为重要的是占有着利税。他们一直为政党领袖的竞选以及国内叛乱分子提供着资金。最后，他们一直都是掠取金钱的投机分子。这样的企业家，这样的具有资本主义性质的冒险家在世界各地都存在着。除了贸易、信贷和银行贸易外，他们的行为在过去明显的具有一种非理性的和投机的性质，或者具有借助暴力获利的倾向。尤其是获取掠夺品——无论是直接采用战争掠夺还是采用剥削附属国以长期掠夺其财政收入的形式。

^① 一种公司形式，其中，合伙一方负无限责任，另一方负有限责任。——原编者注

企业创办者、大规模投机商、特许权猎取者这些人的资本主义，以及更为近代的、甚至和平时期的金融资本主义（首先特别是热衷于发战争财的资本主义），即使在现代西方国家也有上述这种非理性的印记；而且现今大规模的国际贸易的某些方面——但仅仅是某些方面——也像以往一样，仍与这种非理性成分有关。

但是，除此面外，在近代西方国家还发展出了极不相同的资本主义形式，一种在其他地方未曾出现的资本主义形式，即自由劳动的（形式上）理性的资本主义组织形式。在其他地方仅仅会发现这种组织方式的迹象。非自由的劳动组织方式甚至也曾达到一个高度理性化的程度，但这只是出现在种植园以及非常有限的古代作坊之中。在采邑作坊以及使用奴隶劳动的庄园家庭工业中，这种理性化很少得到发展。可以确证，即使是使用自由劳动的家庭工业也仅仅存在于西方以外的其他个别地方。全日劳动者的频繁使用导致了生产组织的产生（但这只是在很少的情况下，特别是在国家垄断行业中才会出现的现象，而且也完全不同于现代工业组织），但是也从未出现过像我们中世纪的那种理性的手工学徒组织。理想的工业组织与规范的市场相协调，但不与政治的、非理性的投机赢利相适应。这种理性的工业组织并非专属西方资本主义的特征。资本主义企业的现代理性组织在其发展过程中，若缺乏另外两个重要因素那将是不可能的。这两个因素是：商业从家庭中分离出来——这一因素完全支配着现代经济生活；以及与这一因素密切相关合乎理性的簿记方式。工作场所与居住场所在空间上的分离，也存在于其他地方，如东方的集市与其他文化中的作坊。具有资本主义性质的联合体的发展及其自身的账目在远东、近东及其古代也都存在。但较之现代商业企业的独立性，这仅仅是一个小小的开端。出现这一状况的原因是，这种独立性所必不可少的前

提,即我们理性的簿记方式以及我们公司的财产与私人财产在法律上的分离,在那些地方完全不存在,或者说仅仅处于开始发展时期。^①在其他地方曾出现的倾向是,想让赢利企业成为皇室或采邑家业的一部分,正如罗德伯特^②所认为的,尽管同西方的情况有表面的相似性,但实质上是根本不同的,甚至是一个相反的发展过程。

然而所有西方资本主义的这些特点之所以有如此之重要性,归根结底在于它同具有资本主义性质的劳务组织方式相关联。即使那些通常所谓的商业化可转让证券的发展以及投机的理性化、交易等等,也是与此相关的。因为没有这种理性化的资本主义劳务组织形式,所有的一切,即便成为可能,也将不会具有同等的意义,——首先不会对社会结构及与之相关联的现代西方的全部特殊问题具有同等的意义。精确的核算——这是一切事情的基础,只有在自由劳动^③的基础上才成为可能。

正如(毋宁说是因为)在现代西方以外,世人并不知道理性的

① 当然,这一区别不能以绝对的方式来对待。在地中海、在东方古代的资本主义,甚至中国和印度的政治取向的资本主义(特别是以所得税——以作坊式为主的资本主义)曾产生过理性的、连续的资本主义。其簿记方式——虽然很遗憾,我们只从一些残篇中了解到——可能具有理性的性质。而且,具有政治取向的冒险家的资本主义在现代银行业的发展中与理性的资产阶级理性主义一直有着密切的联系。这些银行,包括英国银行,大都兴起于与战争有关的、具有政治特征的交易中。例如,帕特森(Paterson)——一个典型的公司发起者——与大英银行董事会成员之间的性质差异是一典型的表现。这些董事会成员为银行的长期政策定调子,并且很早就以“杂货商大厦的清教徒高利贷者”而著称。与之相似,我们有这个最有势力的银行在“南太平洋计划”时期政策失调的例证。这样,两者渐趋融合、渗透。尽管如此,差异仍然是存在的。大公司发起者与资金提供者并不比——一般说来是这样,但有个别例外——其他金融资本主义和政治资本主义的典型代表(即犹太人)创造更多的理性化劳务组织。很典型地,那是由完全不同的人去完成的。

② 卡尔·罗德伯特(Karl Rodbertus, 1805—1875),德国社会学家。——原编者注

③ 自由劳动是指将农民从封建农奴制中解放出来。——原编者注

劳务组织一样,理性的资本主义也不为人所知。当然,城市经济、城市食品供给政策、君主的重商主义及福利政策、配额限制、经济生活调节、保护主义以及自由放任政策(如在中国)一直都存在着。世人也都知道各种各样的社会主义及共产主义实验:家庭的、宗教的、或军事的共产主义,国家社会主义(如在埃及)、垄断的卡特尔以及消费者组织。尽管在世界各地都一直存在着市民的市场特权、公司、行会以及城市与农村之间各式各样的法律差别,但是,关于公民的观念在西方世界以外一直不存在。资产阶级这一概念也未曾存在于现代西方世界以外;无产阶级作为一个阶级也不可能存在过。这是因为在这里没有固定的法律约束之下的自由劳动的理性组织方式。债权人阶级和债务人阶级之间,地主和无地者、农奴或佃农之间,贸易团伙与消费者或地主之间的斗争在各地以各种各样的组合方式存在着。但是,即便是西方中世纪发生于雇员与工人之间的斗争在其他地方也仅仅是个开端。大工业企业家与自由工人之间的现代冲突在那些地方不存在。因此也就没有诸如像社会主义这样一类问题。

因此,世界文化历史中,即使从纯粹经济角度来看,对我们来说,我们的中心问题归根结底,不是资本主义活动发展本身(这种发展在不同的文化中仅有形式上的不同:或者是冒险型,或者是贸易、战争和政治的资本主义,或者是作为赢利手段的经营),而是这种具有自由劳动的理性组织方式的温和的资产阶级的资本主义的起源问题。或者从文化来看,问题是西方资产阶级的起源及其特征问题。这一问题与资本主义劳务组织方式一定有着密切的联系,但是二者不是完全相同的。因为资产阶级作为一个阶级的存在,早于资本主义的独特的近代形态发展,尽管它只是在西半球存在着。

现在,乍一看上去,资本主义的独特的近代形态一直深受技术的可能性发展的影响。今天其理性化基本上依赖于最重要的技

术因素的可靠性。但这从根本上意味着它依赖于现代科学、特别是奠基于数学以及精密的、理性的实验基础上的自然科学的特点。另一方面，这些科学以及这些以科学为基础的技术的发展在其实经济应用中又从资本主义的利益中获得了激励。毋庸置疑，西方科学的发展不能归结于这种利益。计算、甚至十进制的计算以及代数在印度一直使用着——十进制就是在印度发明的。但是，只有在西方，借助发展资本主义使用了它，而在印度，它再没有导致现代算术、簿记法的产生。数学以及力学的起源也不是由资本主义的利益决定的。但是，那一对大众的生活条件至关重要的科学知识的技术化应用，一定受到了经济考虑的鼓舞，这种经济考虑在西方对科学知识技术化应用有着重大的帮助。但是这种鼓舞源于西方社会结构的独特性。那么，我们必然会问，既然社会结构的每一方面不具有同等的重要性，那么这种鼓舞是来自社会结构的哪些方面呢？

法律和行政的理性结构被列入那些无疑是最重要的方面的行列。因为现代理性的资本主义不仅需要生产的技术手段，而且需要可靠的法律制度以及按规章办事的管理。没有它，可能有冒险性的和投机性的商业资本主义以及各种受政治制约的资本主义。但是，决不会有具有个体主动性的、具有固定资本和确定核算的理性的企业。这样一种法律制度及管理，只有在西方才处于一种比较合法的和形式完美的状态，从而一直有利于经济活动。我们一定会接着追问这一法律来自何处。毫无疑问，在其他情况下，资本主义利益反过来也帮助那些司法阶级特别是那些在理性的法律方面受过专门训练的司法阶级，为他们在法律和行政机关获得统治地位铺平道路。但是在这其中，资本主义利益决非是惟一的力量，甚至并不起主要作用。这些利益本身是不会创造出法律的。完全不同的力量在这其中起着主要作用。而为什么资本主义在中国、印度没有发

挥相同的作用呢？为什么科学的、艺术的、政治的或经济的发展在那里没有步入西方所特有的理性化道路呢？

以上所谈的情况涉及的是西方文化所特有的理性主义问题。借助这一术语，许多迥异的东西可以得到理解。以下讨论将反复证明这一点。例如，神秘的关照，从其他生活范围来看，是一种典型的非理性心态，然而在西方却有神秘关照的理性化，正如有经济生活的理性化、技术的理性化、科学研究的理性化、军事训练的理性化、法律及行政管理的理性化一样。而且，这众多领域中的每一个都可根据不同的终极价值和终极目的加以理性化。而且，从一个观点看来完全是理性的，而从另一个观点看又是非理性的。因此，各式各样的理性化已经存在于生活的各个部门及文化的所有领域当中。要从文化史的观点来明确这些差异的特点，了解哪些部门被理性化了以及朝哪一方向理性化，是非常重要的。因此我们首先关注的是寻找并从发生学上解释西方资本主义的独特性以及在这一领域内的现代西方形态的独特性。在试图做出这一解释时，鉴于承认经济因素的重要性，我们必须首先考虑经济状况。但是，与此同时，与此相反的关联作用也不能被排除在我们的思考范围之外。因为，尽管理性资本主义部分地取决于理性的技术和法律，但与此同时，人们采取某种实际类型的行动却是由人们的能力和性情决定的。当这些类型的理性行为受到精神障碍的妨害，理性经济行为的发展也会遇到严重的、内在的阻力。神秘的、宗教的力量，以及以此为基础的关于义务的伦理观念，在过去一直被列入对行为有着至关重要的和决定性影响的因素的行列。在收入本书的研究论文中，我们将探讨这些力量。

某种宗教的观念对于一种经济精神的发展所产生的影响，或者说一种经济制度的气质，一般说来是一个难以把握的问题。在本书开头部分的两篇旧文则是力图从一个重要的角度出发解决

这一问题的侧面。在这两篇文章中，我们要探讨现代化经济生活的精神与清苦的新教教义的理性伦理之间的关系。因此，我们在此论述的仅仅是因果链条上的一个环节。后面的几篇关于世界宗教的经济伦理观念的研究论文则力图对几种最重要的宗教与经济生活的关系，以及与它们各自所处背景下的社会阶层之间的关系有一个概观，以便对这两种因果联系进行彻底研究。这对于寻找到与西方发展相比较的点是非常必要的。因为只有这样，在试图对西方宗教的经济伦理观念中的那些将西方宗教与其他宗教区别开来的因素进行因果评价时，才会有希望达到一个尚能说得上过去的程度。因此，这些研究论文尽管简明扼要，但并非是对文化的全面分析。相反，在每一种文化中，我们的研究论文都强调能够把这一文化同西方文化区别开来的因素。因此，这些论文被明确限定在从这一观点看来对于理解西方文化看似具有重要性的问题上。从我们的目标看，任何其他的方法都是不可取的。但是为了避免误解起见，在此我们必须特别强调对我们的意图进行的限制。

另一方面，至少应当劝戒那些尚未对此问题有所了解的读者们，不要夸大这些考察的重要性。汉学家、印度学家、闪米特学家或者埃及学家，当然将会发现所有这些都是他们所了解的。我们只希望他们在关键性问题上找不出根本性的错误。至于有多大可能接近这一理想，由于不是这方面的专家，我当然也就不得而知了。很显然，一个人如果只能依靠译本，并且还必须依靠利用和估价各种碑铭、文献或著作，而他自己对于这一专著的价值却又做不出准确的评价。这样的著者必须对他的著作的价值做出谦逊的估价。而且，目前能够得到的关于第一手的资料（即，碑铭和文献）的译文，特别是关于中国的资料的译文，同现存的重要的资料相比，要少的很。在这种情况下，更应当谦逊地估价自己的著作的价值。

上述这些情况使得我们的这些研究具有暂时的性质，特别是关于亚洲的部分的研究更是如此。^① 只有专家才有资格做出最终的判决。当然正由于迄今为止，尚未有人怀着这一特定的目的，从这一特定的视角进行专门的研究，所以我们才写出了这本著作。因为科学研究总是会被替代的，所以，这些研究即便是没有上述这些原因，也是注定会被替代的。在进行比较研究中，侵入其他领域是不可避免的，不管这一行为遭到的非议有多大。但是，我们必须对此承担一切后果。关于我们的成功度有多大，这只能听由他人大大加怀疑了。

文人的时尚与热情使我们相信，现今的专家是无用的。或者可被贬低为预言家的附庸。几乎所有的一些科学都将一些东西（通常是一些很有价值的观点）归功于浅尝辄止者。但是将浅尝辄止作为第一位的原则将会把科学引入死胡同。渴望猎奇的人应当去电影院，尽管目前在研究领域内，这类文学形式的东西对他来说也是触目皆是的。^② 这样一种态度距离这些十分严谨的研究意图是相差甚远的。我想补充一句，谁想听任摆布，就去参加宗教集会。对于这里所比较的文化的相对价值问题，我们将闭口不谈。确实，人类命运之途，会使一个概观其中的一个片段的人不能不惊讶不已。但他最好将个人微不足道的意见隐藏起来，就像一个人见到雄伟的大海或壮丽的山峰时所做的那样，除非他知道他有义务有能力将自己的意见以艺术的或预言的形式表达出来。在其他大多数情况下，滔滔不绝的大谈直觉只会掩盖自己对对象的无知，同时也掩盖

① 我关于希伯来语的旧有知识也是十分有限的。

② 我无须指出，这不适用于像卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)那样的常识(见于其著作《世界观的心理学》，1919)，也不适用于克拉格斯(Klages)《性格心理学》以及那些在其出发点上与我们不同的类似研究。在此我们无意对他们做出评价。

自己对人本身的无知。

人种学的资料在这里未被充分的利用,在任何真正的考察中,特别是对亚洲宗教的考察中,这种资料所具有的价值自然是很需要的。对于这一事实有必要做一些辩护。造成这一局限性的原因,并不仅仅是人的工作能力是有限的。这一缺陷似乎还是可以容忍的,这是因为,我们在此所要讨论的是作为各自文化承担者的各阶层的宗教伦理观念,我们所关注的是它们的行为一直所产生的影响。毫无疑问,只有当人种学与民俗学提供的事实与这种行为进行了比较的时候,它所产生的影响的全部细节才能被彻底搞清。因此,我们必须坦诚地承认并强调指出,这是人种学家完全没有理由提出异议的一个空白。我希望通过对宗教社会学的系统研究,做出一些成绩以填补这一空白。不过,这一研究将会超出这种具有严格限定目的的考察的范围。因此,我们必须满足于尽可能多地提出与我们的西方宗教进行比较的要点。

最后,我还要提及一下这一问题的人类学方面的事情。我们不止一次地发现,在西方,并且仅仅在西方某种类型的理性化,甚至在一些显然是互相独立的部门内也获得了发展。因而这很自然地会使我们相信这其中的根本原因在于遗传差异。笔者承认自己倾向于认为,生物遗传具有很大的重要性。尽管人类学的研究已经取得了巨大成就,但是,时至今日,我们仍然看不到有什么办法可以精确地或大致地衡量出它对于我们此处所考察的问题的进展有多大的影响度,以及产生影响的方式又如何(而后者显得尤为重要)。这种影响和因果关系可以根据它们对环境条件的反作用做出令人满意的说明。对这些影响及其因果关系做出分析正是社会学考察与历史学考察的一项任务。只有当比较种族神经学与比较种族心理学的发展超出了现今水平,并且在许多方面都有前景可观的开端时,我们才有希望甚至仅有可能对这一问题做出令人

满意的解答。^①但是,这种状况在我看来目前并不存在。因而过多的谈论遗传问题就等于提前放弃目前有可能达到的认识,会把问题转移到那些我们(目前)尚不得知的因素上去了。

^① 几年前,一位著名的神经病专家向我讲述过相同的观点。

普通语言学教程*

(1906—1911)

[瑞士]费尔迪南·德·索绪尔 著
高名凯 译 岑麒祥、叶蜚声 校注

语言符号的性质

§ 1. 符号、所指、能指

在有些人看来,语言,归结到它的基本原则,不外是一种分类命名集,即一份跟同样多的事物相当的名词术语表。例如:

这种观念有好些方面要受到批评。它假定有现成的、先于词而存在的概念(关于这一点,参看以下第157页)。它没有告诉我们名称按本质来说是声音的还是心理的,因为arbor“树”可以从这一方面考虑,也可以从那一方面考虑。最后,它会使



: **ARBOR**



: **EQUOS**

etc.

etc.

* 选自[瑞士]费尔迪南·德·索绪尔著《普通语言学教程》,高名凯译,岑麒祥、叶蜚声校注,商务印书馆1982年,第100—116页。

人想到名称和事物的联系是一种非常简单的作业,而事实上决不是这样。但是这种天真的看法却可以使我们接近真理,它向我们表明语言单位是一种由两项要素联合构成的双重的东西。

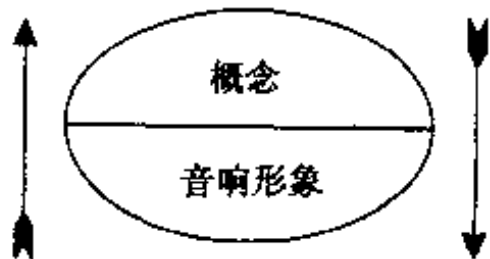
我们在第 33 页谈论言论循环时已经看到,语言符号所包含的两项要素都是心理的,而且由联想的纽带连接在我们的脑子里。我们要强调这一点。

语言符号联结的不是事物和名称,而是概念和音响形象。^①后者不是物质的声音,纯粹物理的东西,而是这声音的心理印迹,我们的感觉给我们证明的声音表象。它是属于感觉的,我们有时把它叫做“物质的”,那只是在这个意义上说的,而且是跟联想的另一个要素,一般更抽象的概念相对立而言的。

我们试观察一下自己的言语活动,就可以清楚地看到音响形象的心理性质:我们不动嘴唇,也不动舌头,就能自言自语,或在心里默念一首诗。那是因为语言中的词对我们来说都是一些音响形象,我们必须避免说到构成词的“音位”。“音位”这个术语含有声音动作的观念,只适用于口说的词,适用于内部形象在话语中的实现。我们说到一个词的声音和音节的时候,只要记住那是指的音响形象,就可以避免这种误会。

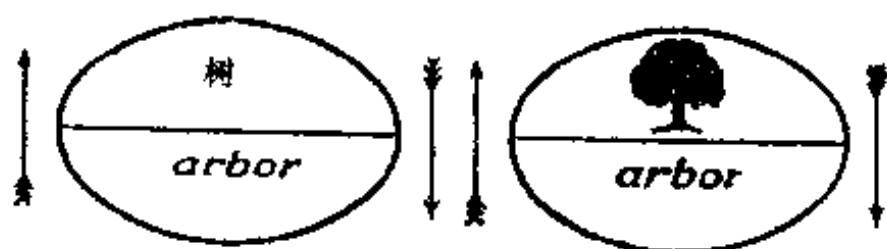
因此语言符号是一种两面的心理实体,我们可以用图表示如下:

这两个要素是紧密相连而且彼



^① 音响形象这个术语看来也许过于狭隘,因为一个词除了它的声音表象以外,还有它的发音表象,发音行为的肌动形象。但是在德·索绪尔看来,语言主要是一个贮藏所,一种从外面接受过来的东西(参看第 35 页)。音响形象作为在一切言语实现之外的潜在的语言事实,就是词的最好不过的自然表象。所以动觉方面可以是不言而喻的,或者无论如何跟音响形象比较起来只占从属的地位。——原编者注

此呼应的。很明显,我们无论是要找出拉丁语 arbor 这个词的意义,还是拉丁语用来表示“树”这个概念的词,都会觉得只有那语言所认定的连接才是符合实际的,并抛开我们所能想像的其他一切。



这个定义提出了一个有关术语的重要问题。我们把概念和音响形象的结合叫做符号,但是在日常使用上,这个术语一般只指音响形象,例如指词(arbor 等等)。人们容易忘记,arbor 之所以被称为符号,只是因为它带有“树”的概念,结果让感觉部分的观念包含了整体的观念。

如果我们用一些彼此呼应同时又互相对立的名称来表示这三个概念,那么歧义就可以消除。我们建议保留用符号这个词表示整体,用所指和能指分别代替概念和音响形象。后两个术语的好处是既能表明它们彼此间的对立,又能表明它们和它们所从属的整体间的对立。至于符号,如果我们认为可以满足,那是因为我们不知道该用什么去代替,日常用语没有提出任何别的术语。

这样确定的语言符号有两个头等重要的特征。我们在陈述这些特征的时候将同时提出整个这类研究的基本原则。

§ 2. 第一个原则:符号的任意性

能指和所指的联系是任意的,或者,因为我们所说的符号是指能指和所指相联结所产生的整体,我们可以更简单地说:语言符号是任意的。

例如“姊妹”的观念在法语里同用来做它的能指的 s-ø-r (sœur)这串声音没有任何内在的关系;它也可以用任何别的声音

来表示。语言间的差别和不同语言的存在就是证明：“牛”这个所指的能指在国界的一边是 b-ö-f(bœuf)，另一边却是 o-k-s(Ochs)。①

符号的任意性原则没有人反对。但是发现真理往往比为这真理派定一个适当的地位来得容易。上面所说的这个原则支配着整个语言的语言学，它的后果是不胜枚举的。诚然，这些后果不是一下子就能看得同样清楚的；人们经过许多周折才发现它们，同时也发现了这个原则是头等重要的。

顺便指出：等到符号学将来建立起来的时候，它将会提出这样一个问题：那些以完全自然的符号为基础的表达方式——例如哑剧——是否属于它的管辖范围。②假定它接纳这些自然的符号，它的主要对象仍然是以符号任意性为基础的全体系统。事实上，一个社会所接受的任何表达手段，原则上都是以集体习惯，或者同样可以说，以约定俗成为基础的。例如那些往往带有某种自然表情的礼节符号（试想一想汉人从前用三跪九叩拜见他们的皇帝）也仍然是依照一种规矩给定下来的。强制使用礼节符号的正是这种规矩，而不是符号的内在价值。所以我们可以说，完全任意的符号比其他符号更能实现符号方式的理想；这就是为什么语言这种最复杂、最广泛的表达系统，同时也是最富有特点的表达系统。正是在这个意义上，语言学可以成为整个符号学中的典范，尽管语言也不过是一种特殊的系统。

曾有人用**象征**一词来指语言符号，或者更确切地说，来指我们叫做能指的东西。③我们不便接受这个词，恰恰就是由于我们的第

① 法语管“牛”叫 bœuf[bœf]，德语管“牛”叫 Ochs[ɔks]。——中译校注

② 这里暗指冯特(Wundt)认为语言的声音表情动作出于自然的哑剧运动，参看他所著的《民族心理学》第一编《语言》。——中译校注

③ 这里特别是指德国哲学家卡西勒(Cassirer)在《符号形式哲学》中的观点。他把象征也看做一种符号，忽视了符号的特征。德·索绪尔认为象征和符号有明显的差别。——中译校注

一个原则。象征的特点是：它永远不是完全任意的；它不是空洞的；它在能指和所指之间有一种自然联系的根基。象征法律的天平就不能随使用什么东西，例如一辆车，来代替。

任意性这个词还要加上一个注解。它不应该使人想起能指完全取决于说话者的自由选择（我们在下面将可以看到，一个符号在语言集体中确立后，个人是不能对它有任何改变的）。我们的意思是说，它是不可论证的，即对现实中跟它没有任何自然联系的所指来说是任意的。

最后，我们想指出，对这第一个原则的建立可能有两种反对意见：

(1)人们可能以拟声词为依据认为能指的选择并不都是任意的。但拟声词从来不是语言系统的有机成分，而且它们的数量比人们所设想的少得多。有些词，例如法语的 *fouet*“鞭子”或 *glas*“丧钟”可能以一种富有暗示的音响刺激某些人的耳朵；但是如果我们追溯到它们的拉丁语形式（*fouet* 来自 *fāgus*“山毛榉”，*glas* 来自 *classicum*“一种喇叭的声音”），^①就足以看出它们原来并没有这种特征。它们当前的声音性质，或者毋宁说，人们赋予它们的性质，其实是语音演变的一种偶然的結果。

至于真正的拟声词（像 *glou-glou*“火鸡的叫声或液体由瓶口流出的声音”，*tic-tac*“嗒嗒”等等），不仅为数甚少，而且它们的选择在某种程度上已经就是任意的，因为它们只是某些声音的近似的、而且有一半已经是约定俗成的模仿（试比较法语的 *ouaoua* 和德语的 *wauwau*“汪汪，狗吠声”）。此外，它们一旦被引进语言，就或多或少要卷入其他的词所经受的语音演变、形态演变等等的旋

① 现在法语的 *fouet*“鞭子”是古代法语 *fou* 的指小词，后者来自拉丁语的 *fāgus*“山毛榉”，*glas*“丧钟”来自民间拉丁语的 *classum*，古典拉丁语的 *classicum*“一种喇叭的声音”，*c* 在 *l* 之前变成了浊音。——中译校注

涡(试比较 pigeon“鸽子”,来自民间拉丁语的 pipiō,后者是由一个拟声词派生的):这显然可以证明,它们已经丧失了它们原有的某些特性,披上了一般语言符号的不可论证的特征。

(2)感叹词很接近于拟声词,也会引起同样的反对意见,但是对于我们的论断并不更为危险。有人想把感叹词看做据说是出乎自然的对现实的自发表达。但是对其中的大多数来说,我们可以否认在所指和能指之间有必然的联系。在这一方面,我们试把两种语言比较一下,就足以看到这些表达是多么彼此不同(例如德语的 au!“唉!”和法语的 aïe!相当)。此外,我们知道,有许多感叹词起初都是一些有确定意义的词(试比较法语的 diable!“见鬼!”mordieu!“天哪!”mort Dieu“上帝的死”等等)。

总而言之,拟声词和感叹词都是次要的,认为它们源出于象征,有一部分是可以争论的。

§ 3. 第二个原则:能指的线条特征

能指属听觉性质,只在时间上展开,而且具有借自时间的特征:(a)它体现一个长度,(b)这长度只能在一个向度上测定:它是一条线。

这个原则是显而易见的,但似乎常为人所忽略,无疑是因为大家觉得太简单了。然而这是一个基本原则,它的后果是数之不尽的;它的重要性与第一条规律不相上下。语言的整个机构都取决于它(参看第 170 页)。它跟视觉的能指(航海信号等等)相反:视觉的能指可以在几个向度上同时并发,而听觉的能指却只有时间上的一条线;它的要素相继出现,构成一个链条。我们只要用文字把它们表示出来,用书写符号的空间线条代替时间上的前后相继,这个特征就马上可以看到。

在某些情况下,这表现得不很清楚。例如我用重音发出一个音

节,那似乎是把不止一个有意义的要素结集在同一点上。但这只是一种错觉。音节和它的重音只构成一个发音行为,在这行为内部并没有什么二重性,而只有和相邻要素的各种对立(关于这一点,参看第 181 页)。

符号的不变性和可变性

§ 1. 不变性

能指对它所表示的观念来说,看来是自由选择的,相反,对使用它的语言社会来说,却不是自由的,而是强制的。语言并不同社会大众商量,它所选择的能指不能用另外一个来代替。这一事实似乎包含着一种矛盾,我们可以通俗地叫做“强制的牌”^①。人们对语言说:“您选择罢!”但是随即加上一句:“您必须选择这个符号,不能选择别的。”已经选定的东西,不但个人即使想改变也不能丝毫有所改变,就是大众也不能对任何一个词行使它的主权;不管语言是什么样子,大众都得同它捆绑在一起。

因此语言不能同单纯的契约相提并论;正是在这一方面,语言符号研究起来特别有趣;因为如果我们想要证明一个集体所承认的法律是人们必须服从的东西,而不是一种可以随便同意或不同意的规则,那么语言就是最明显的证据。

所以首先让我们来看看语言符号怎样不受意志的管束,然后引出这种现象所产生的严重后果。

在任何时代,哪怕追溯到最古的时代,语言看来都是前一时代的遗产。曾几何时,人们把名称分派给事物,在概念和音响形象之

① “强制的牌”(la carte forcée)是变戏法的人使用的一种障眼术:他在洗牌的时候私下把一张牌夹在一副纸牌里让人家挑选,但是说:“你必须选择这张牌,不能选择别的。”——中译校注

间订立了一种契约——这种行为是可以设想的，但是从来没有得到证实。我们对符号的任意性有一种非常敏锐的感觉，这使我们想到事情可能是这样。

事实上任何社会，现在或过去，都只知道语言是从前代继承来的产物而照样加以接受。因此，语言起源的问题并不像人们一般认为的那么重要。它甚至不是一个值得提出的问题。^①语言学的惟一的真正的对象是一种已经构成的语言的正常的、有规律的生命。一定的语言状态始终是历史因素的产物。正是这些因素可以解释符号为什么是不变的，即拒绝一切任意的代替。

但是仅仅说语言是一种遗产，如果不更进一步进行考察，那么问题也解释不了。我们不是随时可以改变一些现存的和继承下来的法律吗？

这种反驳使我们不能不把语言放到它的社会环境里去考察，并像对待其他社会制度一样去提出问题。其他社会制度是怎样流传下来的呢？这是一个包含着不变性问题的更一般的问题。我们首先必须评定其他制度所享受的或大或小的自由；可以看到，对其中任何一种来说，在传统的强制和自由行动之间各有一种不同的平衡。其次，我们要探究，在某类制度里，为什么头一类因素会比另一类因素强些或弱些。最后再回到语言，我们不仅要问为什么累代相传的历史因素完全支配着语言，排除任何一般的和突如其来的变化。

为了回答这个问题，我们可以提出许多论据。比方说语言的变

^① 语言起源的问题是18世纪欧洲各派学者最喜欢讨论的问题，从19世纪起，许多语言学家由于一种实证主义精神的激发，往往拒绝讨论这个问题，尤以法国语言学家表现得最为突出。德·索绪尔正是在这种精神的影响下提出这个问题的。——中译校注

化同世代的交替没有联系，^①因为世代并不像家具的抽屉那样一层叠着一层，而是互相混杂，互相渗透，而且每一世代都包含着各种年龄的人。我们也可以回忆一下一个人学会自己的母语需要花多大的力气，从而断定全面的变化是不可能的。此外，我们还可以再加上一句：语言的实践不需要深思熟虑，说话者在很大程度上并没意识到语言的规律，他们既不知道，又怎能改变呢？即使意识到，我们也不应该忘记，语言事实差不多不致引起批评，因为任何民族一般都满意于它所接受的语言。

这些考虑很重要，但不切题。我们在下面将提出一些更主要、更直接的考虑，其他一切考虑都取决于它们：

(1) 符号的任意性。在上而，符号的任意性使我们不能不承认语言的变化在理论上是可能的；深入一步，我们却可以看到，符号的任意性本身实际上使语言避开一切旨在使它发生变化的尝试。大众即使比实际上更加自觉，也不知道怎样去讨论。因为要讨论一件事情，必须以合理的规范为基础。例如我们可以辩论一夫一妻制的婚姻形式是否比一夫多妻制的形式更为合理，并提出赞成这种或那种形式的理由。我们也可以讨论象征系统，因为象征同它所指的事物之间有一种合理的关系（参看第 104 页）。但是对语言——任意的符号系统——来说，却缺少这种基础，因此也就没有任何进行讨论的牢固的基地。为什么要用 *sœur* 而不用 *sister*，用 *ochs* 而不用 *boeuf*^② 等等，那是没有什么道理可说的。

(2) 构成任何语言都必须有大量的符号。这一事实的涉及面很

① 19 世纪 80 年代，欧洲有些语言学家如洛伊德(Lloyd)和皮平(Pipping)等认为语音的自发变化是由儿童和成年人发同一个音有差别引起的。德·索绪尔在这里不同意他们的这种“世代理论”。——中译校注

② *Sœur* 是法语的词，*sister* 是英语的词，都是“姊妹”的意思；*Ochs* 是德语的词，*boeuf* 是法语的词，都是“牛”的意思。——中译校注

宽。一个文字体系只有二十至四十个字母，必要时可以用另一个体系来代替。如果语言只有为数有限的要素，情况也是这样；但语言的符号却是数不胜数的。

(3)系统的性质太复杂。一种语言就构成一个系统。我们将可以看到，在这一方面，语言不是完全任意的，而且里面有相对的道理，同时，也正是在这一点上表现出大众不能改变语言。因为这个系统是一种很复杂的机构，人们要经过深切思考才能掌握，甚至每天使用语言的人对它也很茫然。人们要经过专家、语法学家、逻辑学家等等的参与才能对某一变化有所理解；但是经验表明，直到现在，这种性质的参与并没有获得成功。

(4)集体惰性对一切语言创新的抗拒。这点超出了其他的任何考虑。语言无论什么时候都是每个人的事情；它流行于大众之中，为大众所运用，所有的人整天都在使用着它。在这一点上，我们没法把它跟其他制度作任何比较。法典的条款，宗教的仪式，以及航海信号等等，在一定的时间内，每次只跟一定数目的人打交道，相反，语言却是每个人每时都在里面参与其事的，因此它不停地受到大伙儿的影响。这一首要事实已足以说明要对它进行革命是不可能的。在一切社会制度中，语言是最不适宜于创制的。它同社会大众的生活结成一体，而后者在本质上是惰性的，看来首先就是一种保守的因素。

然而，说语言是社会力量的产物还不足以使人看清它不是自由的。回想语言始终是前一时代的遗产，我们还得补充一句：这些社会力量是因时间而起作用的。语言之所以有稳固的性质，不仅是因为它被绑在集体的镇石上，而且因为它是处在时间之中。这两件事是分不开的。无论什么时候，跟过去有连带关系就会对选择的自由有所妨碍。我们现在说 *homme*“人”和 *chien*“狗”，因为在我们之前人们就已经说 *homme* 和 *chien*。这并不妨碍在整个现象中两个

互相抵触的因素之间有一种联系：一个是使选择得以自由的任意的约定俗成，另一个是使选择成为固定的时间。因为符号是任意的，所以它除了传统的规律之外不知道有别的规律；因为它是建立在传统的基础上的，所以它可能是任意的。

§ 2. 可变性

时间保证语言的连续性，同时又有·一个从表面看来好像是跟前一个相矛盾的效果，就是使语言符号或快或慢发生变化的效果；因此，在某种意义上，我们可以同时说到符号的不变性和可变性。^①

最后分析起来，这两件事是有连带关系的：符号正因为是连续的，所以总是处在变化的状态中。在整个变化中，总是旧有材料的保持占优势；对过去不忠实只是相对的。所以，变化的原则是建立在连续性原则的基础上的。

时间上的变化有各种不同的形式，每一种变化都可以写成语言学中很重要的一章。我们不作详细讨论，这里只说明其中几点重要的。

首先，我们不要误解这里所说的变化这个词的意义。它可能使人认为，那是特别指能指所受到的语音变化，或者所指的概念在意义上的变化。这种看法是不充分的。不管变化的因素是什么，孤立的还是结合的，结果都会导致所指和能指关系的转移。

试举几个例子。拉丁语的 *necāre* 原是“杀死”的意思，在法语变成了 *noyer*“溺死”，它的意义是大家都知道的。音响形象和概念都起了变化。但是我们无须把这现象的两个部分区别开来，只从总

① 賈備德·索緒爾認為語言有兩種互相矛盾的性質不合邏輯或似是而非，那是錯誤的。他只是想用兩個引人注目的術語的对立着重表明這個真理：語言發生變化，但是說話者不能使它發生變化。我們也可以說，語言是不可觸動的，但不是不能改變的。——原編者注

的方面看到观念和符号的联系已经松懈,它们的关系有了转移也就够了。^①如果我们不把古典拉丁语的 *necāre* 跟法语的 *noyer* 比较,而把它跟 4 世纪或 5 世纪民间拉丁语带有“溺死”意义的 *necare* 对比,那么,情况就有点不同。可是就在这里,尽管能指方面没有什么显著的变化,但观念和符号的关系已有了转移。^②

古代德语的 *dritteil*“三分之一”变成了现代德语的 *Drittel*。在这里,虽然概念还是一样,关系却起了两种变化:能指不只在它的物质方面有了改变,而且在它的语法形式方面也起了变化;它已不再含有 *Teil*“部分”的观念,变成了一个单纯词。不管是哪种变化,都是一种关系的转移。

在盎格鲁-撒克逊语里,文学语言以前的形式 *fōt*“脚”还是 *fōt* (现代英语 *foot*),而它的复数 *fōti* 变成了 *fēt* (现代英语 *feet*)。不管那是什么样的变化,有一件事是确定的:关系有了转移。语言材料和观念之间出现了另一种对应。

语言根本无力抵抗那些随时促使所指和能指的关系发生转移的因素。这就是符号任意性的后果之一。

别的人文制度——习惯、法律等等——在不同的程度上都是以事物的自然关系为基础的;它们在所采用的手段和所追求的目的之间有一种必不可少的适应。甚至服装的时式也不是完全任意的:人们不能过分离开身材所规定的条件。相反,语言在选择它的手段方面却不受任何的限制,因为我们看不出有什么东西会妨碍我们把任何一个观念和任何一连串声音联结起来。

① 在 19 世纪末和 20 世纪初,许多语言学家和心理学家,如德国的保罗和冯特,常把语言变化分为语音变化和意义变化两部分,并把它们对立起来。德·索绪尔在这里认为应该把这两部分结合起来,考虑它们之间的关系。——中译校注

② 德·索绪尔在这期讲课里(1911 年 5 月至 7 月),常把“观念”和“符号”以及“所指”和“能指”这些术语交替运用,不加区别。——中译校注

为了使人感到语言是一种纯粹的制度，辉特尼曾很正确地强调符号有任意的性质，从而把语言学置于它的真正的轴线上。^①但是他没有贯彻到底，没有看到这种任意的性质把语言同其他一切制度从根本上分开。关于这点，我们试看看语言怎么发展就能一目了然。情况是最复杂不过的：一方面，语言处在大众之中，同时又处在时间之中，谁也不能对它有任何的改变；另一方面，语言符号的任意性在理论上又使人们在声音材料和观念之间有建立任何关系的自由。结果是，结合在符号中的这两个要素以绝无仅有的程度各自保持着自己的生命，而语言也就在一切可能达到它的声音或意义的动原的影响下变化着，或者毋宁说，发展着。这种发展是逃避不了的；我们找不到任何语言抗拒发展的例子。过了一定时间，我们常可以看到它已有了明显的转移。

情况确实如此，这个原则甚至在人造语方面也可以得到验证。人造语只要还没有流行开，创制者还能把它控制在手里；但是一旦它要完成它的使命，成为每个人的东西，那就没法控制了。世界语就是一种这样的尝试；^②假如它获得成功，它能逃避这种注定的规律吗？过了头一段时期，这种语言很可能进入它的符号的生命，按照一些与经过深思熟虑创制出来的规律毫无共同之处的规律流传下去，再也拉不回来。想要制成一种不变的语言，让后代照原样接受过去的人，好像孵鸭蛋的母鸡一样：他所创制的语言，不管他愿

① 辉特尼的这一观点，见于他所著的《语言的生命和成长》。——中译校注

② 世界语(Esperanto)是波兰眼科医生柴门霍夫(Zamenhof)于1887年创制的一种人造语，只有28个字母，16条语法规则，词根75%出自拉丁语，其余的出自日耳曼语和斯拉夫语，简单易学。这种语言自问世后曾引起许多语言学家的讨论。新语法学派奥斯特霍夫和勃鲁格曼于1876年曾撰《人造世界语批判》一书，对一般人造语持极端怀疑的态度。德·索绪尔在这里对世界语的评价，大致采取了其中的观点。但是拥护世界语的人，如波兰的博杜恩·德·库尔特内和法国的梅耶等，却认为这种人造语只是一种国际辅助语，不能代替自然语言，不必考虑它会发生什么样的变化。——中译校注

意不愿意,终将被那席卷一切语言的潮流冲走。

符号在时间上的连续性与在时间上的变化相连,这就是普通符号学的一个原则;我们在文字的体系,聋哑人的言语活动等等中都可以得到验证。

但是变化的必然性是以什么为基础的呢?人们也许会责备我们在这一点上没有说得像不变性的原则那么清楚。这是因为我们没有把变化的各种因素区别开来;只有考察了多种多样的因素,才能知道它们在什么程度上是必然的。

连续性的原因是观察者先验地看得到的,而语言随着时间起变化的原因却不是这样。我们不如暂时放弃对它做出确切的论述,而只限于一般地谈谈关系的转移。时间可以改变一切,我们没有理由认为语言会逃脱这一普遍的规律。

我们现在参照绪论中所确立的原则,把上面陈述的各个要点总括一下。

(1)我们避免下徒劳无益的词的定义,首先在言语活动所代表的整个现象中分出两个因素:语言和言语。在我们看来,语言就是言语活动减去言语。它是使一个人能够了解和被人了解的全部语言习惯。

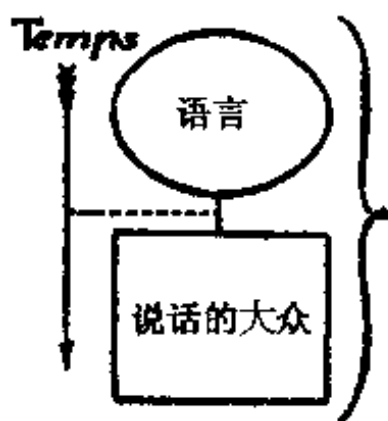
(2)但是这个定义还是把语言留在它的社会现实性之外,使语言成了一种非现实的东西,因为它只包括现实性的一个方面,即个人的方面。要有语言,必须有说话的大众。在任何时候,同表面看来相反,语言都不能离开社会事实而存在,因为它是一种符号现象。它的社会性质就是它的内在的特性之一。要给语言下一个完备的定义,必须正视两样分不开的东西,如右图所示:



但是到了这一步，语言只是能活的东西，还不是活着的东西；我们只考虑了社会的现实性，而没有考虑历史事实。

(3)语言符号既然是任意的，这样下定义的语言看来就好像是一个单纯取决于理性原则的，自然而可以随意组织的系统。语言的社会性质，就其本身来说，并不与这种看法正面抵触。诚然，集体心理并不依靠纯粹逻辑的材料进行活动，我们必须考虑到人与人的实际关系中使理性屈服的一切因素。然而我们之所以不能把语言看做一种简单的、可以由当事人随意改变的规约，并不是因为这一点，而是同社会力量的作用结合在一起的的时间的作用。离开了时间，语言现实性就不完备，任何结论都无法做出。

要是单从时间方面考虑语言，没有说话的大众——假设有一人孤零零地活上几个世纪——那么我们也许看不到有什么变化；时间会对它不起作用。反过来，要是只考虑说话的大众，没有时间，我们就将看不见社会力量对语言发生作用的效果。所以，要符合实际，我们必须在上图中添上一个标明时间进程的符号：（见下图）



这样一来，语言就不是自由的了，因为时间将使对语言起作用的社会力量可能发挥效力，而我们就达到了那把自由取消的连续性原则。但连续性必然隐含着变化，隐含着关系的不同程度的转移。

未来主义的建立和宣言*

(1909)

[法国] 菲利普·托马索·马里内蒂 著

江 怡 译

我们通宵达旦，我和朋友们在镶有黄铜丝边的圆穹屋中悬挂的穆斯林式吊灯下，这个圆穹屋仿佛是我们的精神在凝视，这个吊灯仿佛是我们的精神就像被囚禁的灯丝在闪耀。好几个小时，我们都在把我们天生的烦恼蹂躏在富有东方风情的地毯上，为了最后的逻辑界定和平息我们在报纸上发表的那些激烈言辞而争论不休。

我们心中升腾出一种自豪，因为我们自认为“世人皆醉，惟我独醒”，如骄傲的灯塔或冲向敌方火光的士兵，这些火光照耀着我们，如天上星宿。我们独行如巨船上的司炉，添加着地狱之火；我们独行如黑色的幽灵，带着鲜红的车头，沿着疯狂的线路向前摸索；我们独行如醉汉般步履蹒跚，像鸟儿一样沿着城墙在盘旋。

* 译自《马里内蒂文选》(纽约：法拉、斯特劳斯、吉诺克斯，1972)，第39—44页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文选》，第185—190页。

突然，我们跳跃起来，听到外面庞大的双层汽车隆隆驶过发出的巨大声响，五颜六色的灯光在闪耀，如同节日的村庄被迸发出的“砰”的一声巨响突然震惊和觉醒，仿佛拽过瀑布，从山谷一直拖曳到大海。

然后又是深深的沉默。但当我们倾听那古老的运河在汨汨发出微弱的祈祷时，当我们倾听这长满青蔓的残旧大殿在吱呀作响时，我们在窗下突然听到汽车发出的低沉怒号。

我说道：“我们走吧！朋友们，走开吧！神话和神秘的理想终于被打败了。我们要去见证神明的诞生，而且不久就会看见天使的翱翔！……我们必须摇动生命之门，尝试解开门闩和锁链。让我们走吧！到那里去看一看，那毕竟是第一缕曙光！没有什么可以和红彤彤的太阳光明相媲美，这种光明第一次扫荡了我们的千年幽暗！”

我们拾阶而上来到三个正在打喷嚏的动物塑像那里，激动的双手放在它们火热的胸膛上。我平躺在自己的车里，就像棺材里的死人一样，但飞奔的车轮使我马上苏醒过来，那车轮如同断头台上的刀锋威胁着我的肚子。

激动不已的疯狂情绪完全控制着我们，驱使我们穿街走巷，如同湍急的河水在高低不平的河床上奔流。无论走到哪里，窗户玻璃上透出的微弱灯光都在告诉我们，不要相信我们严厉眼光带有的骗人道理。

我哭喊道：“闻一闻吧！我们这些畜生只要闻一闻就够了！”

我们就像幼狮那样追随死亡，它那带有浅灰斑点的深色皮毛仿佛是刚刚逃离了巨大的紫罗兰色洞穴和颤抖的天空。

但我们没有理想的情人，将她神圣的外表升华到云层，也没有残酷的女王赋予我们身躯，像拜占庭的戒指扭曲我们的身躯！没有任何东西会让我们渴望死亡，除非最终靠我们勇气的力量渴望

自由！

我们在竞赛，把看家狗抛向门阶，就像熨斗下的衣领熨烫着我们的极度困倦。我在每个转折点都遭遇到驯服的死亡，它慷慨地伸出手爪，或者再次盘坐间隙，从每个缝隙用柔和关爱的眼神凝视着我。

“让我们打破智慧的可怕枷锁，把自己当做成熟的果实扔向广阔变化的风中吧！让我们把自己完全交给未知的东西吧，这不是因为失望，而是为了填补深深的荒谬之井！！”

我并没有说出这些话，我只是在转动我的汽车，躲避一条试图撕咬自己尾巴的狂暴的狗，而这时突然有两个骑车人冲我而来，晃动着他们的拳头，像两个同样自信但却自相矛盾的论证一样摇摆不定。他们的愚蠢困境阻碍了我的道路——该死！哦！……我差点儿没有停下，我那该死的轮子却掉进了阴沟……

噢！他妈的阴沟，到处都是肮脏的泥水！就是工厂的排水沟！我吞咽下了你们滋养的淤泥；我想起了苏丹保姆那黝黑的胸脯……当我从翻倒的车里爬起来时，一身破旧、污秽、恶臭，我感到美妙的快乐都远离我的内心而去！

一群手拿鱼钩的渔夫和患病的博学者已经聚集在这个天才的周围。这些人以极大的耐心和热心用一个长长的铁架和一些抓钩把我的车拉出来，就像打捞一条巨大的搁浅鲨鱼。它从阴沟里出来，缓慢地离开沟底，仿佛是在丈量它的重量、它的舒适装潢一样。

他们以为它已经死了，我美丽的鲨鱼，但我的爱抚足以使它复活；它的确复活了，又强有力地奔跑起来！

这样，带着满脸工厂的泥浆——粘着金属残渣，还有徒劳的汗水和空中的煤灰——我们吊着受伤的手臂，但却毫不担心地对地球上的所有生命宣布着我们的最高理想：

未来主义的宣言

1. 我们要为威胁之爱而歌唱，为活力和无恐惧的习惯而歌唱。

2. 勇气、大胆和反抗将是我们诗歌的精华。

3. 迄今为止的文学都在使宁静的沉思、入迷和沉睡得到升华。我们要使入侵行为、重度失眠、赛手的冲击、致命的跳跃、冲撞和击拍得到升华。

4. 我们说，世界的美丽始终是由新的美丽得到充实；这是一种速度之美。赛车用大管子装饰车篷，这种管子就像大喘气的毒蛇，而这个赛车也似乎是在葡萄弹上行走，这样的赛车比《萨莫色雷斯岛的胜利》^①更为美丽。

5. 我们要赞美车轮上的人，他猛掷精神标枪，沿着地球的轨迹环绕地球。

6. 诗人一定是热情、宏大和慷慨地献身于增加对原始之物的满腔热忱。

7. 只有战斗，没有美丽。没有侵略特征的作品就不可能成为大作。诗歌必须要看做是对未知力量的冲击，是在人类面前使之归顺降服。

8. 我们站在世纪的边缘！……在我们的所需就要打破不可能之物的神秘大门之时，我们为什么还要回头看？时空已是明日黄花。我们已然生活在绝对之中，因为我们创造了永恒普遍的速度。

9. 我们赞美战争（这是世界的惟一卫士），赞美军国主义，赞美爱国主义，赞美自由斗士的破坏姿态，赞美值得追求的美丽观

^① 公元前2世纪的希腊雕塑。——原编者注

念，赞美对女人的轻蔑。

10. 我们将毁灭所有的博物馆、图书馆和学院，向道德主义、女性主义以及各种机会主义或功利主义的胆小鬼宣战。

11. 我们将歌唱那些为工作、快乐和放荡而激动不已的人们；我们将歌唱那些出现在现代都市革命中的五颜六色的、多元的潮流；我们将歌唱那些在夜晚散发着热情的兵工厂和造船厂，辉煌的灯光把那里照射得分外耀眼；歌唱那些忙碌的火车站，机车在那里吞吐着青色的浓烟；歌唱那些高耸入云的工厂，它们的烟囱冒着缭绕的浓烟；歌唱那些跨越河流的桥梁，它们就像巨大的体操运动员，在太阳的照耀下泛起层层涟漪；歌唱那些冒险的汽船，巡视着周边的河岸；歌唱那些大口喘气的火车头，它们的轮子如同无数铁马被套上管子的足蹄，费力爬行；歌唱那些圆滑的飞机，它们的螺旋桨在风中如旗子般哗啦作响，就像是热情的人群在欢呼雀跃。

我们正是从意大利向全世界发布了我们这种完全令人心烦意乱的、具有煽动性的宣言。如今我们就此确立了未来主义，因为我们要使这片领地从发臭的、堕落的教授、建筑师、导游和古玩家那里解放出来。因为长时间来，意大利一直是二手服装的交易乐园。我们是要使她从无数的博物馆那里解放出来，这些博物馆如同许多墓地一样掩盖了她。

博物馆；墓地！……它们在杂乱无章、互不相干这一点上的确一样。博物馆：公共寝室，永远横卧在可怕的未知物旁边。博物馆：画家和雕塑家的屠宰场，他们用色彩和线条残忍地相互侵蚀，勾勒出墙上的长度！

人们每年都应当去朝圣，就像在万圣节去墓地一样——我保证！人们每年都应当向《蒙娜丽莎》画像献上一束鲜花，我保证你会……但我并不承认我们的誓言，我们脆弱的勇气，我们无休止的劳

作应当由博物馆给予日常的指引。为什么要毒害我们自己？为什么要腐烂下去？

在一幅旧画中，除了艺术家为充分表达自己的梦想而竭力破除陈规，极尽变形之外，还能看到什么呢？……赞扬一幅旧画，也就是经过激烈的思想斗争，把我们的感觉注入到墓穴中，而不是把它抛得远远的。

难道你希望把自己的最好精力浪费在这种对过去事物的永无成果的崇拜之中吗？你的精力将会在那里耗损殆尽，被完全缩短或被彻底击败。

我实话跟你说，每天参观博物馆、图书馆和学院（那里是一事无成的墓地，背负十字架的葬身之地，半途而废的标志！），对艺术家来说，就像某些年轻人受到父母的管教希望具有天才的能力和远大的志向，一样是有害的。一旦他们得不到未来，那么令人羡慕的过去就会成为垂死的病人和犯人的一种慰藉……但我们不需要任何的过去，我们是年轻强壮的未来主义者！

所以，让他们来吧，那些手指被烧焦了的纵火犯家伙们！他们在这儿呢！他们在这儿呢！……来吧！放火烧掉图书馆的书架吧！打开河道去淹掉博物馆吧！……噢！看着那些以往显赫的旧帆布在水中上下起伏漂动，色彩渐渐退去，被撕扯成条条片片，让人多么快乐！……拿上你的镢头和榔头，无情地拆除那些古老的城市吧！

我们中的长者才 30 岁，所以我们至少有十年的时间去完成我们的工作。当我们 40 岁时，其他更年轻有力的人们可能会把我们扔进废纸篓里，就像没用的手稿一样——我们希望会是这样。

他们会与我们作对，与我们的前辈作对，会来自远方，来自每个角落，会随着他们最初歌唱的急速旋律手舞足蹈，扭曲掠夺者钩

子似的爪子，用狗一样的鼻子闻出学院大门中强烈的腐朽心灵气味，这些早已被看做是应当寿终正寝了。

但我们不会在那里……他们最终会发现我们——在一个冬夜——在开放的乡村，在阴暗的屋檐下，雨水落下发出单调的鼓点声。他们会看见我们蜷缩在正在抖动的飞机旁，用微弱的火苗温暖着我们的双手，我们的书籍都会随着我们想像的飞翔而被投入火中。

他们会围绕着我们咆哮，对我们发出轻蔑和痛苦的声音，他们都被我们大胆的骄傲所激怒，仇恨驱使他们非要把我们杀掉：这种情绪越不安定，他们的心就越不会对我们怀有热爱和钦佩。

他们的眼里会明亮地迸发出强烈健全的不公正。

事实上，艺术只能是残酷的、不公正的暴力。

我们中的长者才 30 岁：即使这样，我们也早已放弃了财富，放弃了成千上万的力量、爱情、勇气、机敏和坚强的意志力；义无反顾地抛弃了它们，激烈而无情，窒息而不安……看着我们！我们还不疲倦！我们的心毫无遮拦，因为它们充满了火焰、仇恨和速度！……这使你吃惊了吗？它会的，因为你从未想到自己还活着！我们挺立在世界的顶峰，向星辰发起了我们的挑战！

你有不同意见？——够了！我们知道它们……我们已经懂了！我们完美的欺诈天赋告诉我们，我们是先辈的复活和延伸——也许！只要它是这样！——但谁会在乎呢？我们并不想去理解！……呜呼！那些又在向我们唠叨废话的人！

扬起你的头颅！

挺立在世界的顶峰，我们再次向星辰发起挑战！

以学术为业*

(1918)

[德国] 马克斯·韦伯 著

吴玉军 译

科学的进步是理智化过程的一部分,而且是最重要的一部分。这一理智化过程已经历了数千年之久,现在人们通常会对这一进程做出消极的评价。首先,让我们阐明这一由科学和技术所产生的智力的理性化有何实际意义。

这是否意味着我们——如今天在座的各位——对于我们的生存条件比印第安人或霍屯督人^①有更多的了解呢?这很难说。对于一个乘坐电车的人,除非他是物理学家,否则他不会知道电车是如何行驶的。而且他也没有必要知道这方面的知识。只要他能掌握电车的运行表,并以此来安排自己的行动,那也就足够了。但是,他并不知道怎样才能制造出一台可以行驶的电车。野蛮人对于他自己工具的了解程度,是我们所无法比拟的。如果我们今天花钱,我

* 译自马克斯·韦伯《社会学文集》(牛津大学出版社,1946),第138—140页、第143—149页、第155—156页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第169—176页。

① 霍屯督人(Hottentot),南部非洲的一个民族。——原编者注

敢打赌，即使今天在座的各位中有经济学家，也会对此问题提供不同的答案：为什么花钱可以买到东西，而且时多时少？野蛮人知道自己怎样做才能获得食物，并且知道哪一些制度有助于他达到这一目的。因此，理智化和理性化的提高并不能意味着人们对于生存条件的一般知识也会随之增强。

这意味着另一层含义，即知识或信念，如果一个人期望知道它，那么他就会在任何时间学到它。因此，原则上来讲，不存在神秘的、不可计算的力量在起作用，人们可以通过计算掌握所有的事情。这就意味着这个世界是“祛魅的”。为了控制或祈求生灵，人们不再像野蛮人那样（在野蛮人的眼里，这个世界是神秘的）诉诸魔法。技术的方式和计算在发挥着这样的作用。这就是理智化的首要含义。

那么，这一在西方文化中已经持续了数千年的祛魅化过程；这一种科学隶属于其中，并作为其环节和动力的“进步”，是否具有超越单纯的实践和技术层面的意义呢？关于这一问题的最明确的表达形式，各位可以在列夫·托尔斯泰的著作中找到。他以十分独特的方式触及了这一问题。关于死亡是否为一个有意义的现象，作为其思考的全部内容，不断萦绕着他。他对这一问题的回答是：对于文明人而言，死亡是没有意义的。之所以如此，是因为，文明人的个体生命已被置入了无限进步之中，就这种生命内在固有的意义而言，是没有终点的。处于进步征程中的文明人，总会有更进的一步需要他迈出。无论是谁，至死也不会登上历史巅峰，因为巅峰是处于无限之中的。亚伯拉罕以及古代的农人，“年岁已高，有享尽天年之感”，这是因为他们处在生命的有机循环之中，在他临终之时，在生命的意义上，他的一生已为他提供了所能提供的一切，也因为他没有留下困惑期望去解答，因此他会感到今生足矣。但是文明人置身于观念、知识和问题不断增长的文化中，只会“疲惫于生活”而无

“享尽天年”之感。对于精神生活所不断产生的一切，他只会捕捉到极其微小的一部分，而且他所捕捉到的往往是昙花一现的而非终极的东西。因此，生命对他来说是一无意义的现象。既然死亡没有意义，那么这样的文明生活也就没有意义。正是通过这种无意义的“进步性”，文明生活宣告了生命的无意义。托尔斯泰晚期的所有小说中，都充满了这种思想，形成了其艺术的基调。

对此我们应当作何设想？难道除却技术的目的以外，“进步”也有一公认的意义，使得献身于此也是一有意义的职业？这一问题必须得提出的。然而这一问题已不仅仅是人们信奉科学的问题，亦即不是以科学为业对于献身者的意义问题。提出这一问题是为了追寻在人的整个生命中，何谓科学的职业？科学的价值又如何？……

如今，人们往往会说科学无“预设前提”。事实果真会如此吗？这要取决于人们对此观念作何理解。所有的科学研究都预设了逻辑规则和方法是有效的，它们是我们这个世界中确定方向的一般基础。这些预设，至少对于我们的特殊问题来说，是科学中最不成问题的方面。科学进一步假设，从“值得知道”的角度来说，科学研究中所取得的成果，是十分重要的。显然，我们所有的问题都蕴涵于此，因为这样的假设不能用科学的方法来证实。这只能诉诸终极的意义加以阐释，对于终极意义，我们必须根据自己对生命所持的态度做出或摒弃或接受的抉择。

更进一步说，学术工作与这预先假设之间的关系，因其结构而有很大的差异。自然科学，如物理学、化学和天文学，有一个不证自明的预设：在科学所能诠释的范围内，掌握宇宙的终极规律是有价值的。之所以如此，不但是因为拥有这样的知识可以获得技术上的进步，而且当获得这样的知识被视为一种“职业”时，它也是为了自身的目的。但是，这样的预设也是不能够被证明的。至于科学所描

绘的这个世界是否值得存在,这种存在是否有“意义”,或生活在这个世界上是否有意义,这就更难以证明了。科学从不要求对这样的问题做出解释。

考虑一下现代医学这门在科学上已经十分发达的实用技术。科学事业的一般预设往往被想当然地宣称为:医学事业有责任最大限度地维持生命并尽可能地减少痛苦。然而这种看法是很成问题的。对于生命垂危的病人而言,即使他祈求医生让自己解脱,即使他们的亲属(在他们看来,他的生命已经失去意义,并且难以承受维持这种无价值的生命所需的费用)同意让他解脱痛苦,医生也只能尽一切可能让这病人活着。也许病人是一个不幸的精神病患者,他的亲属不管是否同意这样做,也都希望并且也只能希望他死去。然而医学的预设前提、法律条文阻止了医生终止病人生命的努力。这一生命是否值得,它何时会失去价值,这不是医学所要提问的问题。自然科学只给我们提供了这样的问题的答案,即,如果我们想从技术上控制生命,我们应如何做。至于我们是否应当从技术上控制生命或是否应当有这样的愿望,这样做是否会有终极意义,这些问题都是与科学无关的,或者它只有些出于自身目的的偏见。

让我们再考虑一下美学这一学科。对于美学而言,有艺术作品存在着,这是一个既定的事实。美学试图弄清楚在什么样的条件下这一事实是存在的。但它并不提出这样的问题:艺术领域是否有可能是一个阴谋诡计的世界、一个世俗的领地,因而从骨子里敌视上帝,并且有着十足的贵族气而与人类的手足之情相对立呢?因而美学并不追问是否应当有艺术品。

考虑一下法理学。法律思想部分地受制于逻辑,部分地受制于来自习俗所建立的制度。法理学所要确立的是,根据这些法律思想原理,什么是有法律效力的。只有当具体的法规和具体的解释方式被公认为有约束力时,这一法律思想才能成立。是否应当有法律以

及是否应当仅仅建立这些法规,法理学不会对此做出回答。法理学只是宣称:如果某一个人期望获得某一结果,那么,根据我们的法律思想规范,这一规范便是获得这一结果的合适的方式。

再考虑一下历史和文化科学。这些学科教导我们如何根据其源头理解和阐释政治的、艺术的、文学的和社会的现象。但是它不会告诉我们,这些文化现象在过去、现在和将来是否有存在的价值,而且也不会更进一步地告知,是否值得花大力气去弄明白这些现象。它们预先设定,存在这样一种兴致:希望通过这一过程,参与“文明人”的社会。但是它们不能“科学地”证明事情就是如此,而且它们预先设定这一兴致,也决不能证明是不言而喻的。事实上,这一兴致根本不是不证自明的。

最后让我们来考虑一下与我们密切相关的学科:社会学、历史学、经济学、政治学以及那些以阐释这些学科为己任的各种类型的文化哲学。有人说而且我也同意,在课堂里没有政治的位置。就学生而言,政治在这里无立足之地。在我以前的同事,柏林的迪特里希·沙弗尔的讲堂上,和平主义的学生们围着讲台大声喧嚣,如果对于这一行为我予以指责,那么,对于那些反和平主义的学生对福斯特教授的叫嚣行为,我也同样予以谴责,尽管福斯特教授的观点与我的观点相差甚远。同样,就教师而言,党派政治也不属于课堂。当教师从科学角度关注政治时,政治便在课堂上无立锥之地。

选择某一政治立场是一回事,分析政治结构和党派地位则又是另一回事。如果一个人在一个政治集会上谈论民主,他无须掩盖自己的立场,并且清楚地阐明这一立场是其无可厚非的职责。这里的语词并不是科学分析的工具,而是拉选票、争取他人政治态度的手段。这些语词不是深思熟虑疏松土壤的犁铲,而是反击对手的利剑,是战斗的武器。但是在讲座或课堂上,这样使用语词未免火药味太浓了。例如,如果在课堂上讨论“民主”,那么应当考察民主的

不同形态,分析其运作方式,以及为每一种形态的生活确定具体结果。然后,还要将民主的政治制度与非民主的政治制度相比较,并努力使学生根据其最高理想找到确定自己立场的出发点。但是,真正的教师会保持警惕,防止将任何政治态度强加于学生,不管这种方式是直白还是暗示。当然“让事实为自己说话”是诱导学生接受某一政治观点的不光明正大的方式。

那么,我们为何力图避免这样做呢?我事先声明,一个备受尊敬的同仁认为,这样的自我约束是不可能做到的。即使有可能做到,也仅仅是出于一时的兴致而避免表态。这样,一个人便无法以科学的方式表明,作为一名教育工作者,其职责是什么。他只能要求,作为一名教师,应该具有对待知识的诚恳态度,应当意识到,陈述事实、确定数学和逻辑关系以及文化价值的内在结构是一回事,而要对于文化的价值及每种文化的内涵问题、对于个人应如何在文化共同体以及政治社团中行动的问题做出回答,则又是另一回事。这是两个完全异质的问题。如果要继续追问,教师在讲堂上为什么不能同时讲授两种类型的问题呢?答案是,讲台不是预言家和煽动家所待的地方……

到目前为止,我只谈了避免将个人观点强加于人的实际理由。但原因不止这些。“从学术上”为自己实践方面所关心的立场作辩护是不可能的(除非是在讨论达到预先设定的目标所应采取的手段)。之所以如此,这有其更深层次的原因。

从原则上讲,这种“科学的”辩护是没有意义的,这是因为世界上各种不同的价值体系是存在相互冲突的。尽管我对詹姆斯·穆勒的哲学并不赞赏,但我认为他在这一点上是正确的。他认为,如果从纯粹经验出发,必然会导致多神论。这一表述有些肤浅,而且听起来有些自相矛盾,却包含着真理。今天,我们毕竟再一次明白了,有些东西尽管并不美丽但却神圣。而且正因为它不美丽,才变

得神圣。诸位可以在《以赛亚》第 53 章和《旧约·诗篇》第 21 章找到这样的例证。自尼采以来，我们便知道，不仅是它尽管不善而美，而且恰恰因为它不善这一方面而成为美的。在此以前，波德莱尔的诗集《恶之花》也表达了同样的思想观点。有些东西尽管并不美丽，也不神圣，亦不善良，然而却是真实的，这乃是一常识之见。在那些方面，这恰好确是真实的。不过，这些现象仅仅是不同制度的神和价值之间相互斗争的最普通的例证。我不晓得一个人期望如何“科学地”判定法国文化和德国文化的价值，这是因为在这里有不同的神在无休止地争斗着。

正像那些其生活的世界尚未从神和魔鬼中解脱出来的古人一样，我们生活得并不与他们有别，而只是意义有所不同罢了。古希腊人有时向阿佛洛狄忒献祭，有时又向阿波罗献祭，所有人又都向我们的城邦诸神献祭。直到今天我们也仍然像古希腊人那样，只是人们的行为中所包含的神秘性实际上却是可塑性，已获得祛魅和剥离而已。在诸神及其斗争中，起主导作用的是命运而非“科学”。我们所能了解的仅仅是神对于这个或那个制度起什么作用，或者更进一步，在这个或那个制度中存在什么样的神。基于这种理解，教授在课堂上对这一问题的探讨到此为止已达到极限。尽管如此，包含在其中的最重要的和关键的问题远未获得解决。但是，在这一问题上，校园以外的力量却有着发言权。

对于摩西在山上的道德训令，诸如“莫要抵制恶行”或“转过另一面脸去”的隐喻，有谁能够站起来“加以科学地驳斥”呢？以平常人的眼光看来，很显然，这是一种没有尊严行为的道德。个人要在这种道德所宣扬的宗教尊严与宣扬的内容极不相同的人之尊严之间做出选择。这种人之尊严宣扬，“抵抗罪恶，不然，你们要对这一肆虐横行的罪恶共同承担罪责”。根据我们所做的终极立场，一方为恶魔，另一方为上帝。每个人必须决定对他来说，哪一方为恶魔，

哪一方为上帝。生活中的一切领域莫不如此。

每一种宗教预言都产生出从伦理和方法两方面对生活发生作用的宏伟的理性主义。这一理性主义驱走了多神论而信奉“惟一的必然之神”。面对外部或内部生活现实，基督教确信，做出让步或做出相对主义的判断是必须的。这一点，我们可以从基督教的历史中得知。今天，日常生活的条规对宗教提出了挑战。许多古老之神，已经失去了魅力，而以非人格力量的形式从坟墓中站立起来。他们竭力控制我们的生活，而且他们之间重新开始了无休止的斗争。符合日常生活方式的要求，对于现代人特别是对于较年轻的一代人而言，是非常困难的。普遍存在的对“体验”的追求源自这一弱点。因为不能对我们时代的命运加以关注，就是一个弱点……

我们时代的命运以理性化和理智化，最主要的以“世界的祛魅化”为特征。的确，那些终极的、崇高的价值已从公共生活中消失，或进入超验的神秘生活领域，或直接地进入私人交往的友爱之中。我们最伟大的艺术作品往往是幽静清雅、卿卿我我式的，而不是豪情壮志、荡气回肠式的。这一状况并非偶然。同样并非偶然的是，今天，只有在最小、最亲密的团体之间或个人之间，才有一些同先知的灵魂相类似的东西在微弱地搏动着。而在过去这一东西像燃烧的火焰一般，席卷巨大的共同体，将人们紧紧地凝聚在一起。如果我们强己所能，试图“发明”一种宏大的艺术风格，那么就会像过去二十年所创作的绘画一样，只会产生令人呕吐的怪物。如果有人想宣扬一种新的没有先知的宗教，那么，在深层意义上，也会出现相同的结果，并且后果会更为糟糕。学术界的先知们最终所能创造的，只会是狂热的宗派，而不是真正的共同体。

对于那些不能像一个真正的人那样接受时代命运的人，应当告诉他，最好还是静静地回到教堂敞开着的宽大而仁厚的怀抱之中，无须遵照成规，无须承担叛徒的罪名，只需简单而朴实地走进

去即可。做出这样的选择,他就必须做出“理智的牺牲”——这是不可避免的。如果他能够真正这样做,没有人会谴责他。这是因为,从道德上讲,为了无条件的宗教献身而做出理智的牺牲,与逃避理智上的真诚这一责任是完全不同的两码事。后一种情况是在当一个人没有勇气澄清自己的终极立场,而用微弱的相对性判断来开脱自己的责任时出现的。在我看来,这种宗教的献身比起学院里的先知来,更值得尊敬。对于后者而言,他们并没有清醒地意识到,在大学讲台上,惟有理智的真诚才能堪称美德。然而,诚实也迫使我们指出,对于那些期待先知和拯救者的众人而言,其境况与以赛亚神谕所包含的流放时期以东密特守望人的优美歌曲所唱的相同:

“有人从西珥呼问我,守望的啊,黑夜如何?守望的回答,黎明将至,黑夜依然,如果你们要问就可以问,可以回头再来。”^①

倾听这些话的人已经询问和等待了两千年以上。当我们得知这一命运时,我们为之战栗。从这里我们应得出一个教训:仅靠渴望与祈求,会一无所得,我们应当采取行动。我们应当在为人处事和我们的职业方面,着手工作并满足“当下的要求”。然而这是非常平实而简单的,只要那掌握生命之弦的魔鬼被我们发现并服从它就可以了。

^① 见于《新约全书·以赛亚书》第21章,第11—12节。——原编者注

走向一种新的建筑*

(1923)

[瑞士]勒·柯布西耶 著

江 怡 译

工程师的审美和建筑

工程师的审美和建筑是两种此消彼长的东西：一个达到了顶峰，另一个就会一落千丈。

工程师受经济规律的激励和数学运算的支配，他会让我们感到遵从了普遍规律。他得到了和谐。

而按照他的形式安排得到的建筑会实现一种完全来自他的心灵创造的秩序；他用形式和形状使我们的感觉达到极限，提供了千变万化的情感；他用自己创造的关系在我们心中产生了强烈共鸣，他为我们提供了一种秩序的尺度，使我们感到它与世界的一致，他为我们的心灵和理智提供着裁决；于是，我们体验到了美感。

* 译自柯布西耶：《走向一种新的建筑》（纽约：多佛出版社，1986），第1—8页、第29—31页、第47—64页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第200—211页。

建筑三个暗示

材料

我们的双眼是被构造成能够看到光中的形式。

最初的形式就是美的形式，因为它们能够清晰地得到鉴赏。

如今的建筑师不再得到这些简单的形式。

工程师们的演算运用的是几何形式，用几何来满足我们的双眼，用数学来满足我们的理智；它们的作品只是为了成为精品。

表层

材料在表层上得到展现，这个表层是根据材料的纹路和生成线而得到划分的；这就赋予了材料以个性化。

如今的建筑师担心表层的这种几何构成。

现代建筑的难题一定有一种几何学的解决。

面对完全符合确定条件之严格需要的作品，工程师使用了与形式相关的生成线和标准线。他们创造了清晰多变的事实。

蓝图

蓝图就是创造者。

没有蓝图，你就缺少秩序和任性。

蓝图自身就是感觉的本质。

明天的难题是由共同的必然性提出的，它赋予“蓝图”问题一种新的形式。

现代生活要求着并正在等待一种新的蓝图，既是对住房也是对城市。

校准线

建筑中不可避免的因素。

秩序的必要性。校准线是避免任性的保证。它使理智得到满足。

校准线是达到终点的手段；它不是处方。它的选择和赋予表达的特征正是建筑创造的组成部分。

不看的眼睛

客轮^①

一个伟大的时代已经开始。

存在一种新的精神。

存在一种以这样的新精神来设想的作品材料；这种材料很快就会遇到，特别是在工业产品中。

建筑被习惯所窒息。

“风格”是一种谎言。

风格是体现在一个时代的所有作品中的一种统一原则，也是拥有具体特征的心灵状态的结果。

我们的时代正在日复一日地确定着自己的风格。

不幸的是，我们的双眼无法看到它了。

飞机

飞机是密切选择的产品。

^① 指远洋客轮。——原编者注

飞机的教训在于逻辑，而逻辑则支配着对这个问题及其实现的陈述。

住房问题一直没有得到表达。

然而，存在着适合居住的房屋标准。

机械化自身就包含着经济成分，这使选择成为可能。

住房就是适合居住的机器。

汽车

我们的目的是确定标准以面对尽善尽美的问题。

帕特农神庙就是应用了一个标准而做出选择的结果。

建筑就是符合标准的工作。

标准是逻辑、分析和分秒必争的问题；它们基于已然得到清楚“表述”的问题。标准的确是由试验确立的。

建筑

罗马的教训

建筑工作是要通过原始材料建立情感关系。

建筑超越了功利的需要。

建筑是可变的東西。

秩序的精神，意图的统一。

关系的感覺；建筑讨论量的问题。

激情可以从冰凉的石头中创造出戏剧。

蓝图的幻觉

蓝图是由内到外的过程；外面的东西是里面的东西的结果。

建筑的成分是明与暗，墙壁与空间。

安排就是要把目的分为等级，把意图加以分类。

人们用双眼观看建筑的创造物，眼睛距地面只有 5 英尺 6 英寸。人们只能谈论眼睛所能欣赏到的目标，只能谈论考虑到建筑成分的意图。如果要玩弄根本没有使用建筑语言的意图，你就会得到蓝图的幻觉，你就会由于观念的错误或试图得空洞的外表而违反蓝图的规则。

心灵的纯粹创造

轮廓和外形是建筑师的试金石。

他在这里表明了自己是一个艺术家还是一个工程师。

轮廓是无须任何限制的。

这里没有任何习俗问题，也没有传统问题、构造问题以及对功利需要的适应问题。

轮廓和外形是心灵的纯粹创造；它们要求造型的艺术家。

成批建造的房屋

一个伟大的时代已经开始。

存在一种新的精神。

工业完全淹没了我们，如同洪水向着目标奔腾而去，它为它们提供了适应这个新时代的新工具，以及为这种新精神所激活的新工具。

经济规律不可避免地支配着我们的行为和思想。

房屋问题是这个时代的问题。当今的社会平衡都依赖于它。建筑在这个复兴时代的首要责任就是要带来价值的修正，带来房屋构成成分的修正。

成批建造是基于分析和试验。

大规模的工业必须占据建筑,在成批建造的基础上确立房屋的成分。

我们必须造成批建造的精神。

构成成批建造房屋的精神。

居住在成批建造的房屋中的精神。

想像成批建造的房屋的精神。

如果我们从内心深处消除了有关房屋的一切旧有概念,从批评的和客观的观点审视问题,我们就会得到“房屋机器”,成批建造的房屋,如同陪伴我们生存的有用工具和仪器那样健康(以及道德)和美丽。

艺术家的感觉为纯粹功能性的成分所补充的一切生气都是美丽的。

建筑还是革命

工业的每个领域都会呈现新的问题,也会创造出解决这些问题的新工具。如果用这种新的事实对比过去的事实,那么你就是带来了革命。

在建筑和构造中,成批建造已经开始了;面对新经济的需要,成批建造的单位在总体和细节上已经被创造出来;总体和细节上的明确结果也已经得到了。如果用这种新的事实去对比过去的事实,那么你就是带来了革命,不仅是在使用的方法上,而且是在所进行的规模上。

建筑史经过了许多世纪才缓慢地把自己展现为结构的修饰和装饰,但在过去的50年中,钢筋水泥带来了新的成果,成为更大建造能力的标志,成为颠覆旧有记号的建筑标志。如果我们对过去发起挑战,我们就会知道“风格”将不再与我们同在,一种属于我们这

个时代的风格将会出现；这就是一场革命。

我们的心灵有意无意地觉察到这些变化，有意无意地提出了新的需要。

社会这部大机器完全失常，摇摆于历史重要性的改善与灾难之间。

每个人的原始直觉都使他确信有所保护。当今社会的各种工人阶级不再拥有适合他们需要的栖居之地；艺术家也没有，知识分子也没有。

建筑的问题植根于如今社会的不安定：建筑还是革命。

第一提醒者：材料

建筑是把材料带向光明的精确、正确、宏伟的戏剧。我们的双眼就是用来观看光明中的形式；明与暗都揭示了这些形式；立方体、圆锥体、球体、圆柱体或棱锥体，都是伟大的原始形式，光明揭示了它们的优势；对这些形式的想像在我们中间是清晰切实的，没有模糊可言。正因此它们才是美丽的形式，是最美丽的形式。每个人都会赞同这一点，无论是孩子、奴隶，还是形而上学家。这就是多变的艺术的本质。

埃及、希腊和罗马的建筑是一种菱形、立方体、圆柱体、棱锥体或球体的建筑：金字塔、卢克索神庙、帕特农神庙、罗马斗兽场、哈德里安皇帝的山庄。

哥特式的建筑就完全不是基于球体、圆锥体和圆柱体。只有中央广场表达了简单的形式，但却是第二次序的复杂几何（交叉拱门）。正是由此原因，大教堂并不是很美，我们在其中寻求的是某种多变艺术之外的主观的补偿。我们对大教堂的兴趣是由于它对难题的巧妙解决，但对难题的假定却一直是被很糟糕地表述的，因为

它们并非出自伟大原始的形式。大教堂不是一个可塑的作品；它是一出戏剧；一次对抗吸引力的战斗，一种具有敏感性质的感觉。

金字塔、巴比伦塔、撒马尔罕之门、帕特农神庙、罗马斗兽场、万神殿、罗马引水渠、圣索菲亚大教堂、伊斯坦布尔清真寺、比萨斜塔、佛罗伦萨布伦内奇和米开朗基罗的穹顶、巴黎皇家桥、巴黎伤兵院——所有这些都属于真正的建筑。

巴黎奥塞街(法国外交部)车站、巴黎大皇宫就不属于建筑。^①

如今的建筑师都迷失在他们毫无效果的蓝图中，迷失在藤蔓、壁柱、屋顶中，他们从没有得到过原初总体的看法。他们没有在正规学校受过教育。

如今的工程师不是在追求建筑的观念，而只是受到计算结果的指引(这种计算来自于支配我们宇宙的原则)，受到一种活体概念的指引，他们由此使用元素，根据规则把它们结合起来，激起我们对建筑的热情，使得这种人类的作品按照宇宙秩序齐声合唱。

由此我们就有了美式的高粮仓和工厂，它们是新时代的宏伟果实。美式的工程师以其计算颠覆了我们过时的建筑。

第三提醒者：蓝图

蓝图是发生器。

观众的眼睛发现自己是在观看由街道和房屋构成的景点。它接受到的是在其周围产生的材料的冲击。如果这些材料是一种形

① 在上面的两段中柯布西耶对比了两种建筑：一种是巨大的、几何形状的并且相对来说未加修饰的建筑物，它们中的大部分是出于宗教或实用的目的建造的(如伤兵院是巴黎的医院，圣索菲亚大教堂是伊斯坦布尔的东正教教堂)；另一种是新古典主义的装饰风格建筑物，他甚至否认它们可以冠以“建筑”的称号。——原编者注

式上的东西,并没有为不恰当的变化所损害,如果它们的组合倾向表达了清晰的节奏,而不是不和谐的凝聚,如果材料与空间的关系是成比例的,那么眼睛就会向大脑传递纵向的感觉,心灵就产生于这些对更高秩序的满足;这就是建筑。

就大部分而言,眼睛观察到墙壁和拱顶的复合层面;炮塔确定了大而积空间;拱顶展现的是自身的层面;梁柱和墙壁根据可以理解的理由做出调整。整个结构是从地基开始,根据蓝图中规定好的规则去建设;高贵的形式、形式的变化、几何原则的统一。完美的和谐设计:这就是建筑。

蓝图本身就是基础。没有蓝图,就不可能有庄严的目标和表达形式,也不可能有成批的建筑,不可能有完美一致。没有蓝图,我们就会有一种无依无靠的感觉,一种无形状的、贫乏的、无序的和任性的感觉。

蓝图需要最为活跃的想像。它也需要最为严格的训练。蓝图决定了一切;它是关键之所在。蓝图并非描绘出的完美之物,如同圣母玛利亚的面孔;它是完全抽象的;它不过是代数化的东西,是一种干瘪的东西。数学家的工作仍然是人类精神的高级活动。

排列是以相同的方式对每个人做出反应的可以感觉到的节奏。

蓝图自身就是原始的、未被确定的节奏:这个作品按照蓝图的规定在广度和深度上得到扩展,其结果是从最简单到最复杂的排列,一切都遵循着同样的规律。规律的统一就是完美蓝图的规律:简单的规律能够调制出无限之物。

节奏是一种来自简单或复杂的对称或来自精致平衡的均衡状态。节奏是一种平衡;均等(对称,重复)(埃及的庙宇和印度的寺庙);补偿(相对部分的运动)(雅典卫城);调制(最初造型发明的发挥)(圣索菲亚)。所以,虽然给出节奏和均衡状态的目标是统一的,

但在总体上对每个人却各有不同,由此产生许多反应。所以,我们会惊讶在每个时代所看到的差异,而这种差异正是建筑原则的结果,而不是装饰性表演的结果。

蓝图自身就带有感觉的真谛。

但蓝图的意义却在过去的上百年中遗失殆尽。明天的巨大问题是由集体的需要规定的,是建立在统计的基础之上的,也是由数学演算实现的,但却再次复活了蓝图问题。一旦在规划城镇时必须考虑到的必不可少的视野得以实现,我们就会进入以往任何时代都没有得到的时期。城镇的设计和规划一定要从整体上加以考虑,正如规划东方的庙宇和巴黎伤兵院或路易十四的凡尔赛宫。

这个时代的技术装备——财政的和建筑的技术——都已准备执行这个任务。

托尼·加耐尔(Tony Garnier)在返回里昂后,规划了他的“工业城”(Cité Industrielle)。^①这是一个按照规划好的图纸和融合实用性与整体解决蓝图的计划。支配使用单位的确定规则在每个街区都提供了对关键成分的不同选择,并根据实际需要和建筑师特殊的诗意构想确定了介入空间。尽管我们对工业城的各个区域之间的关系都可以保留我们的判断,但人们仍然会在这里体验到秩序的善意结局。有秩序之处,就有幸福存在。对各种图纸中排列系统的愉快创作,使得工匠们的每种工艺都达到了建筑的高峰。这就是蓝图的结果。

在目前划时代的状态中(规划对于现代城镇来说还没有诞生),我们城镇中最为尊贵的部分无疑就是生产制造的部分,庄严和风格——即几何学的风格——的基础就来自问题本身。蓝图一

^① 法国建筑师托尼·加耐尔(1869—1948)设计了一个蓝图(“工业城”),为35000人居住的“理想的”工业城,1904年于巴黎首次展出。——原编者注

直是微弱的特征，至今仍然如此。的确，值得钦佩的秩序盛行于市场和车间之中，规定着机器的结构，支配着它们的运动，制约着每群工人的姿势；但污垢感染了他们的环境，不一致造成了混乱，而这时的规则和公正则规定着建筑的位置，使它们以疯狂的、昂贵的、危险的方式散布开来。

如果一直有一个蓝图也就足够了。总有一天我们会符合我们需要的蓝图。邪恶的扩展终将会把我们带到这一步。

奥古斯特·佩里特有一天创造了一个新词“塔城”。^①这是一个在我们的心中产生诗意的响亮名称。这是一个敲响乐章音符的词，因为这个事实本身即将来临！我们几乎不知道的是，“伟大的城市”正在完成这个蓝图。这个蓝图可能会是一件巨大的事情，因为伟大的城市是一个正在上升的趋势。现在正是我们应当抛弃现存城镇的时候了，所有的建筑看上去都拥挤不堪，夹杂着狭窄而又油烟密布、肮脏喧闹的街道；每层窗户都洞门大开，面对污秽。伟大的城镇已经变得过于密集而不利于居住者的安全，而且它们也并没有完全密集到足以应付“现代商业”的新需要。

如果我们把重要的建筑行为看做是我们的基础，而这是由美国的摩天大楼所带来的，那么这就足以在（相对较远的）某些点上带来我们现代人口的稠密，在某些点上建筑 60 层高的大厦。钢筋水泥造就了这样的胆量，特别是使它们在正面都非常宽阔，所有的窗户都有一览无余的景致；由此，未来就不再会有内庭和“深井”。从 14 层以上，你就会有绝对的宁静和清新的空气。

这些遮蔽劳动者的大厦，至今仍然使人们窒息于稠密的盒子般空间和拥挤的街道，而所有这些又都是必需的设施，是美国最受

^① 法国建筑师奥古斯特·佩里特（1874—1934）是使用现代混凝土材料和技术的先锋。——原编者注

钦佩的实践活动,还将会被继续装备,使时间得以节省,效率得以提高,正如必然会产生心灵的宁静一样。这些遥相辉映的大厦平地而起,为人们提供的是如在地平面上一样的住所;而它们则有了大量的空间,使人们远离了喧嚣的主路和急速增长的公路交通。在大厦的底层则是成片的公园:整个城镇绿茵遮蔽。大厦的位置勾勒出了壮观的大街;这的确是我们这个时代值得骄傲的建筑。

奥古斯特·佩里特提出了塔城的原则;但他并没有提出任何设计。另一方面,他接受了《不妥协》(Intransigent)杂志记者的采访,而且过于自负,在展现他的看法时超出理智的界限。这样,他就扔掉了未来主义的合理观点而使其蒙上了危险的面纱。记者提到,每个大厦之间会有一个巨大的桥梁;那么这是为了什么呢?交通要道会远离这些房子;居民们会在树木成行的公园里或在草坪上、游乐园里自由娱乐,他们决不会希望在令人眩晕的桥梁上做操,这与他们去哪里毫无关系!这个记者也许还会认为,大厦还会在无数钢筋混凝土中升高,这就使街道也升高到 65 英尺(比如达到 6 层楼高!),这样来连接各个大厦。这样一些大厦就会在城镇中留下巨大的空间,来置放煤气、水管和下水道等等这些城市的内脏。佩里特从没有提出他的蓝图,面没有蓝图,这样的观念也就无法实现了。

我自己早在佩里特很久以前就提出过使用这种大厦的概念;这是一个多少有些宏伟的看法;但却可以解决真正的需要。我把它用于像现在的巴黎这样的现有城镇中。这不是用挖掘和建造厚重基墙的方法来打地基,也不是不断深挖道路(就像西西弗斯的无谓劳作)以便掩埋煤气和水管、下水道和地铁,并且需要不断地修理,人们会一致认为,应当在地平线上建造新的街区,用必要的具体楼群取代地基;这就会带来房屋的底层,而且通过支柱系统带来人行道和道路。

这样得到的空间,从 12 英尺到 18 英尺的高度,就可以跑重型

卡车,公共汽车就取代了电车轨道的障碍,等等,在建筑物下面就得到了直接的服务。这种完整的交通网络完全独立于为行人和快速交通工具所保留的空间,会是纯粹的收获,在地势上也完全独立于由于房屋所带来的障碍:在排列有序的大厦中间,这个城镇就会交换货物,提供食品,完成缓慢而笨拙的工作,而这些如今却妨碍了交通的速度。

咖啡馆和消遣之地就不再会像遍地蘑菇一样蚕食着巴黎的人行道:它们会被移到宽敞的屋顶,所有的消费者都会怡然自得(城镇的整个屋顶都空闲出来,仅供在瓦片与星辰之间的调剂之用,这难道有什么不合理的吗?)。普通街道之上的短型桥梁可供人们在这些新的街区中步行穿梭,用鲜花和植物来装饰打扮它们。

这个看法不过是使城镇的交通区域增加了三倍;它之所以能够实现就是因为它符合了需要,而且成本更低,比如今的失常状况更为合理。这对于我们原有的城镇框架而言是一个合理的观念,正如塔城的看法为明天的城镇提供了合理的观念。

于是我们就有了一套街道规划,这会带来一种崭新的城镇规划体系,会为出租的房屋或公寓提供一种彻底的改革;这场即将来临的改革必然产生于国内的经济转变,这就需要一种新型的居住蓝图,一种崭新的符合现代大城市生活的服务组织。蓝图在这里再次成为发生器;没有蓝图,就会有贫困、无序和任性。

我们的城镇不是中规中矩的方庭结构,狭长的街道两边是七层高的建筑,垂直于人行道两旁,深庭院落毫无生气,终日不见阳光。我们的设想使用了同样的地区,居住着同样的人口,但会显示出带有层层缩进的套套房屋,延伸出主要大街。没有庭院,但却有面朝阳的公寓,看到的不是如今的林阴道上的小树,而是成片的绿地、运动场和树木成林的旷野。

这些成片建筑的突出部分会把长长的大街分割成有规则的间

断。各式各样的缩进产生了明暗交错,这些恰好是建筑的必要形式。

钢筋混凝土带来了建筑审美的革命。由于用平整的露台替换了使人感到压抑的屋顶,钢筋混凝土就使我们得到了对蓝图的崭新的、迄今尚未认识到的审美观念。这些缩进和后撤是完全可能的,在未来会带来一种半明半暗的、在平面上从左到右逐渐变暗的景象。

这就是蓝图审美中首要的修正;这一直没有得实现;但我们在考虑扩展我们的城镇规模时心中会想到这一点的。

* * *

我们生活在重建和适应新的社会经济条件的时期。围绕着这个好望角,我们面前崭新的地平线将仅仅通过彻底修正的时尚方法,通过确定由逻辑建立的新的建筑基础,修复了传统的宏伟的谱系。

建筑中的古老基石已经过时了。我们不可能重新发现建筑的真理,除非对每种建筑模式都确立了新的逻辑基础。20年的时间还只是一个开始,这将会用于创造这些基础。这是一个伟大问题的时期,一个分析的、试验的、也是在审美上处于混乱的时期,在这个时期中将会阐明一种崭新的审美观念。

我们必须研究蓝图,这是发展的关键。

人满为患现象*

(1929)

[西班牙]约瑟·奥特加·加塞特 著

江 怡 译

近代西方公共生活中最为重要的事实，^①无论如何，就是在最高社会权力阶层出现了大众。由于大众就其本身而言既不能也不应当关注自身的存在，所以就整个社会而言，这种新的变化就意味着，我们现在正面临着会使人民、国家或文化遭受痛苦的、最为深刻的危机。这种危机在历史上不仅出现过一次。其表现形式、总体情况和轮廓及其后果已为人知，而这种演变的过程可以冠以这样的名称：大众的反抗。

为了理解这种令人担心的现象，我们最好完全或首先避免“反抗”、“大众”和“社会权力”这些词的政治含义。因为公共生活不仅

* 译自加塞特：《大众的反抗》第1章（印第安纳州圣母大学出版社，1985），第3—10页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第219—225页。

① 这篇文章阐述的主题我在其他地方也论述过：出版于1921年的我的著作《毫无生气的西班牙》、一篇载于《太阳报》上的名为《大众》的文章（1926）以及1928年在布宜诺斯艾利斯艺术之友协会上所作的两次演讲。如今我的目的是回顾并补充完我所说过的：我们时代最重要的事实结果将会成为一种有组织的学说。

是政治的，而且同样更重要的是经济的、道德的、思想的和宗教的。它包含了我们所有的集体习惯，甚至是我们的时装和娱乐方式。

也许，得到这种历史现象的最好方法是仰仗我们的视觉经验：我们只能观看明显展现于我们眼前的时代的这个方面。

最简单的方式是说出来，而不是轻松地分析：我将把这叫做凝聚现象，人满为患现象，标志着“充满”的现象。城市里住满了人，房子里住满了房客，饭店里住满了客人。公共交通里装满了乘客。咖啡店和饭馆里装满了顾客，人行道上充满了行人。名医候诊室里装满了病人。除了临时的和少数用做实验的之外，公共展览馆和娱乐场所充满了参观者和观众。海滩上到处都是满满的游客。先前并不成为问题的事情，如今却成了家常便饭：寻找——找房间、找地方、找空地。

如今的生活中还有更简单、更明显、更持久的事实吗？让我们在这表面的观察之下来做一番分析吧！我们会惊讶地看到真正的喷泉会怎样出人意料地喷薄而出，而在这种喷射中，我们会看到它是如何在这光天化日之下变幻出丰富多彩的光环。

那么我们实际上看到的究竟是什么？我们在观看中感到惊讶的又是什么呢？我们看到的是诸如由文明所带来的各种各样的成果及其附属之物。进一步的反思将会使我们更加惊讶。这不正是我们的理想吗？剧院的座位就是要由观众占据的：它应当被充满。公共交通和饭店的房间也是如此。对此毫无疑问。但关键是，这些地方和交通工具先前并没有被充满——而现在它们却超负荷了，外面的人都渴望能够占有它们。尽管这样的演变是自然的，甚至是合理的，但我们知道以前并非如此。因而变化已经发生了。新的东西被增加进来了，而且这种革新至少在当初证明了我们的惊讶。

感到惊讶、惊奇，就是开始去理解。这是思想者的运动和特殊乐趣。这种思想者的特殊标志就是睁大了惊奇的双眼去凝视世界。

这个世界对睁大了的双眼而言总是会使人感到陌生和惊奇的。睁大双眼的惊奇，这种功能并不是像你们这些通常的足球迷那样的快乐。这个生活于思想之中的人是永久地陶醉于梦想地周游世界。他的特殊贡献就是他那双惊奇的眼睛，惊异的眼睛。所以，古人就把密涅瓦(Minerva)赋予了猫头鹰，一种有着永远在闪烁的大眼睛的鸟儿。^①

人满为患不是过去时代的普遍特征。并不是所有的东西都总是满满的。那么为什么现在会是这样呢？

同时出现于各处的大众中的每个人都不是凭空出现的。在较长一段时间内，人口的数目总是不变的；而且，每次战争之后，人们总希望这个数目会减少。但我们这里再次面对这样一个头等重要的现代因素。构成现有人口的个体先前已然存在了——但不是作为一个大众，而是作为“大众们”。他们分做小组或单个地散布于世界各地，以不同的方式生活，互不往来，相距遥远。每一组，甚至每个人，都占据着一个空间，或者说他自己的空间，在田野里，在村庄里，在城镇里，或者在大城市的某个街区里。

现在，他们突然作为大众涌现出来。无论我们在哪里观看，我们都会看到一群人，一群大众。在哪里呢？不；更确切地说，是在最急迫需要的地方，是在由相对复杂的现代文化口味所产生的地方，是在先前为少数人所保留并为选择少数特权的地方。

大众突然显现出来，确定了自己社会中的恰当位置。在过去，大众虽然也存在，但却从未得到注意。它只是社会舞台的一种背景而已。现在它却走向了前台，扮演着主要人物的角色。不再有主角：只有合唱。

“大众”概念只是数量上的以及视觉上的。让我们把它原封不

^① 密涅瓦是古希腊的智慧女神，以拥有一只猫头鹰作为象征。——原编者注

动地翻译成社会学的术语。这样我们就会遇到“社会大众”这个概念。社会总是由这样两个因素构成的动态体：大众和少数人。后者是由一些有着特殊身份的个人和集团构成的。大众则是由那些没有特殊身份的人构成的。所以，我们用“大众”一词并不是简单地或原则上去指“工人阶级”，即作为整体的工人大众。大众是一个“普通人”(average man)。因而，纯粹数量上的(多数的)大众就成为定性标志：四处游荡的社会动物、在大小上与他人毫无二致的人、在种类上重复自己的人，所有这些就是大众的共性。那么在从数量转换为定性的过程中究竟得到了什么呢？简单地说就是：通过定性，我们可以理解数量的产生。显而易见，通常的大众构成即多数，是基于在愿望、观念以及构成大众的个体之间的方式等方面的一致。也许还可以指出的是，正是这些相同产生了社会集团，无论它们是如何表明自己的不同选择的。事实的确如此：但仍然存在一种本质区别。

在那些既不是大众又不属于多数的团体中，成员之间的有效结合是基于某些愿望、观念或理想，而这些东西本身是在大多数人之外的。为了构成少数人——无论是什么样的，首先需要的是，每个成员都会出于某种特别的、相对个人的理由而把自己与多数人区别开来。因而，他与构成这个少数人团体中其他成员的一致就是次要的，次于自己所采纳的个人态度以及使自己成为单一的；所以，这里的一致不是与他人的一致，相同也不是完全符合。英国的非国教徒情形就可以清楚地表明这种单一性：他们的相互认同只是在与无数的其他人不一致这一点上。这种为了把自己区分于大多数人而构成少数人的方式，就是一种基本动力。诗人梅乐美(Mallarme)是让一位杰出的音乐家来恰当地选择朗诵会的听众，他机智地说过，听众是在以他们的不在场来强调大众的缺席。

千真万确，大众可以使得他们的在场变为一种心理上的事实，

而不需要个人出现在集合之中。当我们看到一个人，我们可以告诉这个“大众的人”(mass-man)：一个人就可以代表大众现象。大众的人就是不以任何特殊的标准来多少重视自己的人，他只是说自己“和别人完全一样”。虽然这种说法很荒谬，但他并不感到有任何不妥，而是感到心安理得地被看做与其他所有的人一样。一个真正谦逊的人，如果想要估价自己的特殊价值，力图发现自己拥有什么才能或者在某个方面与众不同的话，他可能就会最终发现他并没有什么出众的特征，由此就会认为自己并没有什么天分，庸庸碌碌。但他仍然会认为，他并不是大众的一分子，他本身并不是一个大众人。

在谈到“选择少数人”时，普遍的误解导致了歧途，就像通常那样歪曲了意义，忽略了这样的事实，即经过选择的个人并不是脾气暴躁的势利小人，以为自己比其他人都高明，而是对自己的要求更多于他人的人，即使这些要求都无法得到满足。因为对人类所做的最极端的划分，毫无疑问就是这样两类：即对自己要求更多的人和对自己没有任何特殊要求的人，前者给自己规定了许多任务和责任，而后者却始终满足现状，不求上进——随波逐流。

我在这里注意到，正统的佛教是由两种宗教构成的：一种是极为严谨刻苦的，即大乘佛教的“大器”或“大道”，而另一种则是更为宽松容易的，即小乘佛教的“小器”或“小道”。它们之间的关键不同在于，在形成对自我的最大或最小要求准则时选择了某个“器”。

因此，把社会区分为大众和少数人并不是区分出社会阶级，而是区分出两种人，这并不取决于结构上的上层或下层阶级，或者高层或低层阶级。显然，当上层阶级真正获得并保持了这个地位，那么其中就会有更多的人会选择“大器”，而下层阶级的人则通常并不关心这种性质。严格地说，在所有的社会阶层中——在每个社会阶级中——都有“大众”和少数人。我们这个时代的明显特征是，即

使在按照传统选择的那些团体中，大众的和普通的习俗也占据着主导地位。思想生活因其本性而断定和需要某些特别的资格，但即使如此，我们在其中也会看到虚假的知识分子在节节胜利——他们是没有资质的、无法得到资格的，甚至在他们的背景中也是没有得到资质的。这对残余的贵族身份也是如此，无论是男人还是女人。另一方面，在工人中间通常却很难是这样，他们先前可能一直是被作为“大众”的最好例子，他们有着被严格训练的心灵和灵魂。

于是，存在着这样的社会活动，它们凭其本质而要求资格认证：这是一种完全不同秩序的活动和功能，它们是非常特别的，没有特别的才能就无法进行。因而，这些就是艺术的和审美的事业；政府的作用；对公共事务的政治判断。这些特殊的活动先前都是由有资格的少数人或声称有资格的那些人所掌握的。大众并不想要或渴望去参与；他们认为，如果他们要这样做，他们就必须获得特别的天赋，必须不再作为大众的一分子。他们清楚地知道自己在动态运转的社会秩序中的作用。

如果我们现在回应开头所提出的假设，事实就会清楚地表现为欢迎改变了的大众态度。一切都表明，“公众”即大众以其特有的力量已经决定占有社会生活的前沿阵地以及前排位置，努力使自己得到先前只是由少数人才能得到的享受。显然，那些位置从来就不是给大众的，因为它们数量有限；所以，现在才会出现人满为患的现象，以视觉语言擦亮眼睛：大众不再是大众，他们代替了少数人。

我相信，没有人会羡慕公众以前所未有的数量和规模在自得其乐，因为他们现在有了愿望和手段去这样做。惟一的错误是，大众要去篡夺少数人位置的决心并没有，也不可能独享其乐，而是成为这个时代的共同实践活动。因而，（预见到我们后而将会看到的東西），在我看来，最近的政治革新不过就是大众的政治统治。西方

民主先前是由自由主义的精英和法律的条规所约定的。个人在服从这些主要观念时是把自己维系于某些纪律。少数人可以得到庇护，在自由原则和司法规则中获得支持。民主和法律（法律之下的共同生活）是同义的。如今我们看到了广泛民主的胜利，在其中，大众对法律的漏洞采取了直接的行动，用物质压力提出了自己的愿望和要求。如果说大众逐渐厌倦了政治而且越权去选择人们，那就错了。事实恰恰相反。

就是说发生的是：这正是自由民主。大众认为自然而然的是，尽管选择少数人存在这样那样的弊端，但这些少数人毕竟比他们自己更能理解政治问题。如今的大众相信，自己有权利去提出自己的态度，并对出自这些态度的概念施加影响。我怀疑的是，先前的历史时代在大多数人看来，一直是受到直接治理的，如同我们这个时代一样。因此我谈到广泛的民主。

这些同样出现在其他的生活秩序中，特别是出现在思想的秩序中。我可能出错，但对如今的作者来说，每当他认为对某个他所思考过的题目要说些什么的时候，他都必须心中想到，普通的读者对这个问题并没有思考过，而且总是认为他完全靠作者给他提供的东西，其实他并不是为了学习才阅读，而是为了验证作者的观点是否符合读者心中先前具有的一般的通俗的观念。如果构成大众的个人把自己看做是具有特殊资质的人，那么我们会认为这不过是一种个人错误，而不是对社会学的颠覆。我们这个时代的显著特征是这样一个可怕的真理，即普普通通的灵魂，通常的心灵，知道自己是很普通，但又恼于自己成为普通的权利，继续把自己变成所能成为的一切。在美国，与众不同被看做是不妥当的。大众破坏了一切不同的东西、杰出的东西、优秀的东西、精选出的东西。每个人都与其他人不同，都认为自己与其他人不同，这就是在冒被消除的危险。当然，“其他人”并不是每个人。在通常的时代里，“每个

人”就是大众以及特别的、不同的少数人的复合体。如今，“每个人”就意味着大众——而且只有大众。

关于伦理学的讲演^{*}

(1929)

[英国]路德维希·维特根斯坦 著

江 怡 译

在我开始谈论我的主题之前,让我先做些引导性评论。我觉得在我跟你们交流我的思想时会有很大的困难,我想,事先向你们提一下它们,可能会消除一些困难。第一个也是我最不必提到的一个困难是,英语不是我的母语,因此我的表达常常会缺少人们在谈到困难主题时所希望得到的那种精确性和微妙之处。我所能做的一切,就是要求你们努力掌握我的意思,以便使我的谈话更容易些,尽管我常常犯一些违反英语语法的错误。我会提到的第二个困难是,可能你们中的许多人来参加我的这次讲演多少是带有一些错误的期望。为了向你们说明这一点,我会对我之所以选择现在这个主题的原因说几句:当你们的前任秘书荣幸地邀请我向你们学会宣读一篇论文时,我的第一个想法是,我肯定会这样做的,第二个想法则是,如果我有这样一个向你们谈话的机会,我应当谈一些我愿意与你们交流的内容,我不会浪费这次机会与你们谈一下(比

* 译自《哲学时刻:1921—1951》,美国哈克特出版社1993年版,第37—44页。

如说)逻辑。我把这叫做浪费,是因为要向你们解释一个科学问题,就需要一门课程,而不是一个小时的讲稿。另一个选择是,给你们讲一下所谓的大众科学问题,但这种讲座会使你们以为,你们理解了实际上并不理解的东西,满足于我所相信的现代人的最低愿望,即对最新的科学发现所怀有的表面好奇。我放弃了这些选择,而决定向你们谈一下在我看来更具有普遍重要性的问题,希望它能够帮助你们澄清对这个主题的想法(即使你们会完全不同意我对此所谈到的内容)。我的第三个也是最后一个难题,事实上也与这个哲学讲座最为有关的难题,就是,听者既无法看到他要走的道路,也无法看到他要达到的目标。就是说,或者他认为:“我理解他所说的一切,但他究竟想要说什么呢?”或者他认为:“我知道他要干什么,但他究竟是怎样做的呢?”我所做的一切,就是再次请求你们要耐心,希望最后你们会看到要走的道路以及达到的目标。

我现在开始。你们知道,我的主题是伦理学,我将采纳摩尔教授在他的著作《伦理学原理》中对这个词的解释。他说:“伦理学是对善的事物的一般性探索。”我现在要在略微广泛的意义上使用伦理学这个词,事实上在这种意义上,它还包括了通常称做美学的精华部分。为了使你们更清楚地理解我所说的伦理学究竟是什么,我会向你们提供一些多少有些同义的说法,其中的每一个都可以用来替换上面的定义,通过阐明它们我想达到与高尔顿^①(Galton)所产生的同样效果,他是把不同面孔的相片放到同一个摄影版上,以便得到它们共同具有的典型特征的照片。就像是给你看这样一个照片集,我会使你们看到典型的——比如说——中国人的面孔;

① 高尔顿(F. Galton),达尔文的曾表孙,英国探险家、发明家和优生学家。他曾做过合成相片的实验,认为多张人的面孔相片叠加之后得出的平均化的面孔通常比单个人的面孔要更有吸引力。合成相片的游戏在19世纪末20世纪初西欧大学中非常流行。——中译校注

如果你看遍了我给你提供的这些同义词,我希望你就会能够理解它们所具有的共同特征,而这些就是伦理学的典型特征。现在我不再说“伦理学是对善的东西的探索”,而是说,伦理学是对有价值的东西的探索,或是对真正重要的东西的探索,或者我会说,伦理学是对生活意义的探索,或者是对使生活过得有价值的东西的探索,或者是对正确的生活方式的探索。我相信,如果你看到了这些话,你就会对伦理学所讨论的问题有了一个大概的看法。现在对所有这些说法的第一个印象是,其中的每一个说法实际上都用在两个不同的意义上。我把其中的一种叫做不重要的或相对的意义,另一种则是伦理学的或绝对的意义。譬如,如果我说这是把好椅子,这是指这把椅子能够用做事先确定的目的,而“好”这个词在这里也只有当事先确定了这个目的之后才有意义。事实上,相对意义上的“好”这个词只是指符合某个事先确定的标准。因而当我们说这个人是个好钢琴家,我们是指他可以熟练灵巧地演奏有某种难度的曲子。同样,如果我说不感冒对我很重要,我是指感冒在我的生活中会带来某些可以描述的不安,如果我说这是正确的道路,我是指它相对于某个目标来说是正确的道路。以这种方式来使用这些说法并没有产生什么困难或深刻的问题。但这并不是伦理学对它们的用法。假定我会打网球,你们其中的一个人看见我在打网球并说,“噢,你打得相当糟糕”,假定我回答说,“我知道,我现在打得是很糟糕,但我不想打得更好些”,而另一个人可能会说,“哦,那么好吧”。但假定我告诉过你们中间的某个人一个荒谬的谎话,他见到我后对我说^①“你的行为就像个野兽”然后我就会说“我知道我的行为很糟,但我并不想做得更好些”,那么他会说“哦,那么好吧”吗?肯定不会;他会说“不,你应当想做得更好些”。你在这里就有

^① 英文版原文在这里无标点符号,本译本为反映其原貌,照无。后同。——中译注

了一个对价值的绝对判断，而第一个例子则是一个相对判断。这种差别的本质显然在于：每个对相对价值的判断都是一个纯粹的事实陈述，因而可以表述为这样的形式，即它失去了价值判断的一切表象：我不去说“这是去格兰切斯特的正确道路”，而是同样很好地说“如果你想在最短的时间内到达格兰切斯特，这是你要走的正确道路”；“这个男人是个很好的赛跑手”只是指他在一定的分钟内跑了某些公里。我在这里想要说明的是，尽管所有的相对价值判断都可以表现为纯粹的事实陈述，但没有任何事实陈述可以是或包含着关于绝对价值的判断。让我来解释这一点：假定你们其中的某个人是全知者，因而知道世界上所有生死物体的一切运动，他还知道一切存在过的人类的心理状态，假定这个人把他所知道的一切都写在一本大书里，那么这本书就包含了对这个世界的全部描述；我想说的是，这本书并没有包含我们所谓的伦理判断，而包含了在逻辑上蕴涵这种判断的东西。它当然包含了所有对价值的相对判断和所有真的科学命题以及所有可以做出的真命题。但所有这些被描述的事实可能都处于相同的水平，同样，所有的命题也都处于相同的水平。没有任何命题在绝对意义上是卓越的、重要的或不重要的。现在你们某些人也许会同意这一点，想到哈姆雷特的话“没有什么东西是好的或坏的，只是思想使然”，但这也会导致误解。哈姆雷特所说的似乎是指，好与坏尽管不是我们外部世界的特性，但却是我们心灵状态的特性。但我的意思是说，心灵状态就我们所能描述的范围而言，并不是伦理意义上的好与坏。例如，如果我们在世界之书中读到对谋杀心理和身体上的详细描述，那么对这些事实的描述就并没有包含我们所谓的伦理命题。这个谋杀与其他的事件，譬如石头落下，完全一样。当然，读到这些描述可能会引起我们的疼痛或愤怒或其他情绪，或当其他人听到这些描述时，我们会看到由这个谋杀所引起的疼痛或愤怒，但这里只有事实、事

实,还是事实,而没有伦理学。现在我必须说,如果我思考假如真的有伦理学这门学科的话它究竟是什么,那么这个结果在我看来就是很显然的。在我看来很显然的是,我们可以想到或说出的东西都不是这个东西。就是说,我们不能写出这样一本科学著作,它的主题在本质上就是最好的,是在其他主题之上的。我只能用比喻来描述我的感觉,就是说,如果有人可以写一本关于伦理学的书,而这个伦理学本身实际上也是一本关于伦理学的书,那么这前一本书就会爆炸性地破坏世界上的其他所有著作。我们像是在科学中那样使用的语词,只是可以包含和传递意义和意思,自然的意义和意思的工具。如果真的有伦理学这种东西,那么它就是超自然的东西,而我们的语词仅仅是表达了事实;正像茶杯只能装一杯水,即使我往里灌了一加仑水。我说,就这里所讨论的事实和命题而言,只有相对的价值和相对的善与对等等。在我继续之前,让我用一个明显的例子来说明这一点。正确的道路就是导致事先任意确定的目的的道路,而离开了这种事先确定的目标来谈论正确的道路是没有意义的,这对我们所有的人来说都是很明显的。现在让我们来看一看,我们所谓的“这个绝对正确的道路”究竟可能是指什么。我认为,它可能是这样的一条道路,每个看到它的人都会在逻辑上必然地向前走,或者对没有继续走而感到惭愧。同样,如果绝对的善是一种可以描述的事态,那么每个人都可以独立于他自己的趣味和志向而必然地产生它,或者是因没有产生它而感到内疚。我想说,这样一种事态是一个幻觉。没有任何事态自身具有我们所叫做的绝对判断的强制力。那么是什么东西使我们所有的人比如像我自己仍然想要使用“绝对的善”、“绝对价值”这种说法,我们心里所想的是什么,我们想要表达的是什么?每当我试图向自己澄清这一点,我自然就会回忆我的确使用了这些说法的情形,然后我就会想到,如果我向你们做了关于快乐心理学的演讲,你们可能就会身临

其境。那么你可能会做的是试图回忆你总是感到快乐的某个典型情形。因为当心里想着这种情况，我对你所说的一切就都成为具体的，也是可以控制的了。某人也许会把他在晴朗的夏日里散步时的心情作为他的例子。就我目前而言，我想确定对我所谓的绝对价值或伦理价值的看法。在这种情况下，总是表现为，对某个具体经验的看法在我看来在某种意义上首先就是我的经验，这就是为什么我现在向你们说，我会把这种经验用做我的第一个和在先的例子。（就像我前面所说的，这完全是个人的事情，而其他人可能会发现其他的例子更为有力。）我会描述这个经验，以便于你想起相同的或相似的经验，所以我们可能有研究的共同基础。我相信描述的它的最好方法就是说，当我有这个经验，我就怀疑这个世界的存在。于是我倾向于使用“事情的存在是多么奇特”或“世界的存在是多么奇特”这种短语。我会直接提到另一个我也知道的而你们其他人也熟悉的经验：这就是人们所说的感到绝对安全的经验。我是指这样一种心理状态，即人们会倾向于说：“我很安全，无论发生什么事情都不会伤害我。”现在让我来看一下这些经验，因为我相信，它们表现的是我们想要澄清的典型特征。而我想要说的第一件事情是，我们赋予这些经验的语词表达都是没有意义的！如果我说“我怀疑这个世界的存在”，我就是在错误地使用语言。让我解释一下这个：说我怀疑某个东西是这个样子，这是合情合理，清楚明白的；说我怀疑这条狗的形状比我先前所看到的要大些或怀疑某个东西在通常的意义上是很特别的，对此我们都可以理解。在每一个这样的情况中，我都怀疑某个东西是这个样子，而我可能相信它不是这个样子。我怀疑这条狗的大小，是因为我可能想像的是另一条狗，就是说普通形状的狗，而我对此是不会怀疑的。说“我怀疑如此这般的东西是这个样子”，只是意味着我可以想像它不是这个样子。在这种意义上，当某人看到了（比如说）一座房子，而有很长时间没有去

过那里,想像它在这个时间里已经被拆掉了,那么人们可以怀疑这座房子的存在。但说我怀疑这个世界的存在,则是没有意义的,因为我无法想像它不存在。我当然可以怀疑我周围的世界。譬如,如果在我仰望蓝天时我有这种经验,我会怀疑这个天空是蓝色的,而当阴天时不是蓝色的。但这并不是我的意思。我是在怀疑天空的存在,无论它是什么样子。有人可能会说我所怀疑的是同义语反复,就是说是怀疑天空究竟是否是蓝色的。但说有人在怀疑同义语反复,那就是在胡说。这同样适用于我在前面提到的另一个经验,即绝对安全的经验。我们都知道日常生活中的安全是指什么。我在我的房间里很安全,因为我不会被公共汽车轧着。我很安全,因为我并没有患百日咳而且也不会再得了。感到安全主要是指,某些事情在物理上不可能在我身上发生,因此,说无论发生了什么事情我都很安全,这就是胡说。而且这是错误地使用了“安全”这个词,就像是错误地使用了“存在”或“怀疑”这样的例子一样。我现在想让你们认识到,对我们语言的这种典型的错误使用遍及所有的伦理和宗教表达式。所有这些表达式表面上看上去似乎都很相似。因此当我们在伦理意义上正确地使用这个词,它在不重要意义上的用法却是不正确的,同样,当我们说“这是个好伙计”时,这里的“好”并不是指它在“这是个好足球队员”这句话里的意思,虽然这里有相似之处。当我们说“这个人的一生很有价值”,我们并不是指我们在谈论珠宝的价值时所指的东西,但这里好像有某种相似。所有的宗教术语在这种意义上似乎都用得很相似或作寓言式的使用。因为当我们谈到上帝可以看到万物,当我们跪下祈祷,我们的所有言语和行为都似乎是一个伟大精细寓言的组成部分,这个寓言把他讲成是有着伟大力量的人类,我们试图得到他的恩典等等。但这个寓言也描述了我所指的的经验。因为我所指的第一个经验我相信完全就是人们说上帝创造了世界时所指的东西;而绝对安全

的经验则一直被说成是，我们在上帝的掌握之中就会感到安全。同样的第三种经验是感到有罪的经验，这种经验同样是被说成是，上帝不赞成我们的行为。因此，在伦理学和宗教语言中，我们似乎经常使用相似的东西。但相似一定是某个东西的相似。如果我可以相似来描述一个事实，那么我就一定能够放弃这个相似，不用它就可以去描述这些事实。在我们这种情况中，一旦我们想要放弃这个相似，而只是陈述在它背后的事实，我们就会发现，根本就没有这样的事实。同样，最先表现出来的相似现在看来只是胡说。而我向你们提到的三种经验（我可能还加上了其他的经验）对那些经历过它们的人来说，比如对我来说，在某种意义上就具有一种内在的绝对价值。但当我说它们是经验时，它们的确是事实；它们在某时某地发生了，持续了一段时间，随后是可以描述的。从我几分钟前所说的东西出发，我必须承认，说它们有绝对价值完全是胡说。我会这样来说而使我的观点变得更为尖锐：“经验在事实上应当有超自然的价值，这是个悖论。”有一种方式可以使我来解决这个悖论。让我先来考虑一下我们的第一个经验，就是怀疑世界的存在，让我用一种略微不同的方式来描述它；我们都知道日常生活中所谓的奇迹是指什么。它显然就是一个事件，就像是我们从未见过的事件。现在假定发生了这样一个事件。譬如你们中的某个人突然长出了一个狮子头，开始吼叫。这的确是我可以想像出的一个奇怪的事情。而每当我们从惊奇中回过神来，我可能会建议去找医生，对这个病例做出科学的研究，假若对他没有伤害的话，我就会让他做活体解剖。那么这个奇迹会从何而来呢？因为显然，当我们用这种方式来看它的话，一切神奇的东西就都消失了；除非我们用这个词是指并没有被科学所解释的事实，因而我们无法把这个事实与其他事实放到一个科学体系当中。这表明，说“科学证明了不存在奇迹”是荒谬的。事实上，看待事实的科学方式并不是把它看做一个

奇迹。对于你所能想像的各种事实而言，它自身在这个词的绝对意义上并不是神奇的。因为我们现在都明白，我们一直是在一种相对的和绝对的意义上使用“奇迹”这个词。我现在会这样来描述怀疑世界存在的经验，就是说：这是把世界看做是一个奇迹的经验。现在我想要说的是，用语言来正确地表达世界存在这个奇迹的方式（虽然不是语言中的命题）就是语言自身的存在。但在某个时间而不是在其他的时间意识到这个奇迹，这究竟是什么意思呢？因为我所说的一切是把对神奇之物的说法从借助语言的说法转变为借助语言存在的说法，我所说的一切就是，我们无法表达我们想要表达的一切，而我们对绝对的神奇之物所说的一切都是胡说。现在对所有这些问题的回答对你们来说应当已经一目了然了。你们会说：好吧，如果某些经验还在不断地使我们把某个特性赋予我们叫做具有绝对价值或伦理价值和重要性的东西，这只是表明，我们用这些词并不是指胡说，我们说某个经验有绝对价值，这只是指它是像其他事实一样的事实，其惟一结果就是，我们并没有发现对我们所谓的伦理说法和宗教说法的正确的逻辑分析。而当马上向我提出这一点时，我立刻就会清楚地明白，就像光线一闪，我所能想到的任何描述都不能用来描述我所谓的绝对价值，而且，我会反对人们可能一开始就根据意义提出的任何有意义的描述。这就是说：我现在看到，这些没有意义的说法并不是因为我没有发现正确的说法而没有意义，而是因为无意义就是它们的本质。因为我用它们所做的一切恰恰是超出了这个世界，就是说是超出了有意义的语言。我的全部想法，我相信也是所有想要写作或谈论伦理学或宗教的人的想法，就是要反对语言的界限。这种对我们围墙的反对肯定绝对是无望的。伦理学是出自想要谈论生命的终极意义、绝对的善、绝对的价值，这种伦理学不可能是科学。它所说的东西对我们任何意义上的知识都没有增加任何新的内容。但这是记载人类心灵的一种倾向，我个人对此无比崇敬，我的一生绝不会嘲弄它。

启蒙辩证法*

(1944)

[德国] 马克斯·霍克海默、特奥多·威·阿多尔诺 著

洪佩郁、蔺月峰 译

唯名论的启蒙精神给规范、每个无限的概念、特殊的名称提供了依据。正如有些人所主张的，^①不管特殊的名称最初是否同时就是类名称，肯定现在是不行了，现在特殊的名称与类名称的情况不相同了。休谟和马赫所否定的自我实体与他的名称是不相同的。把宗法制的观念提高为排斥神话的犹太教，仍然承认名称与存在之间的联系，并禁忌谈神的名称。犹太教摒弃巫术世界，他们通过否定神的观念而抵消了巫术。犹太教不允许说安抚死者的话。他们只把希望放在禁忌上，把虚无诉诸神，把有限诉诸无限，把谎言诉诸真理。摒弃一切妄想背离认识的信仰是拯救的保证。当然，否定并不是抽象的。像佛教那样毫无区别地摒弃一切积极的东西，一成不变的否定一切的公式，禁忌用名称称呼绝对的东西，这与佛教的

* 选自《启蒙辩证法》，洪佩郁、蔺月峰译，重庆出版社 1990 年，第 20—25、74—87 页。

① 参看吐尼斯：《哲学术语》，载于《心理学—社会学观点》，1908 年莱比锡版，第 31 页。

对立面,泛神论或泛神论的假象,资产阶级的怀疑一切是一样的。把世界解释为虚无或万物,是神话学和理想化的巫师求解脱的可靠途径。对预知的自我满足,以及为求解脱对消极东西的神化,是反抗欺诈的非真实的形式。因此图像得以免遭禁忌。这样的贯彻禁忌,“一定的否定”^①,不像怀疑一切把虚假的东西和真实的东西都看成虚无的东西那样,不是通过抽象的概念反对迷惑的直观的独立自主性而得到保护的。一定的否定与严肃主义不同,指责抽象的不完善的想像,指责神像,他们用观念来与这些他们不满足的不完善的想像和神像相对立。与此不同,辩证法把每个图像都作为文字。辩证法教人们按照图像的特点认出它的虚假性,使这个图像失去效力,或使它符合真实。因此,语言不是一个单纯的符号系统。黑格尔通过一定否定的概念强调指出了—个因素,他用这个因素区别了启蒙精神与实证主义的衰退。当然,因为他把否定的整个过程的结果,即全部体系和历史,最终归结为绝对的东西,他反对禁忌,并且本身陷入了神话学。

这不仅与黑格尔作为进步思想的神化的哲学相矛盾,而且与黑格尔和一般形而上学有区别的客观的启蒙精神相矛盾。因为启蒙精神与任何体系一样是完善的。它的浪漫主义的敌人向来指责它的东西,即分析的方法,归结于因素,通过反思的分解,并不是它的不真实的地方,相反地,它认为从一开始过程就是决定性的。在数学程序中,未知数成为等式中的未知量,从而使还未具有价值的东西,早已变成众所周知的东西。在量子论形成前后,自然界都是数学上可以掌握的;甚至不能深入研究的东西,不可解决的东西,非理性的东西都通过数学原理加以改造了。启蒙精神认为预先把经过推论的数学化的世界与真实等同起来的这种做法,肯定是又

^① 黑格尔:《精神现象学》,第2卷,第65页。

返回到了神话。启蒙精神认为思维与数学是一回事。因此,这种似乎是摆脱了真实的做法便造成了绝对的东西。“无限的世界,在这里是观念的世界被构思为一种客体,不是部分完善的和偶然适合我们认识的方法,而是一种理性的,系统统一的不断前进的方法,最后使每个客体都完全按照它本身的样子构思出来……在伽利略对世界的数学描述中,这种方法本身通过现代数学的成就而理想化了,用现代的话来说,这种方法本身具有了纷繁复杂的数学形式。”^①思维自我物化为一种独立活动的、独立自主的过程,这个过程就像一架由人造成,最后又能被代替的机器。启蒙精神^②经典的要求是,应该把对思想的思维——费希特的哲学是这种形式的彻底发展——推到一边,因为实践要求这样,而费希特本身是想全而展开这种做法的。数学方法似乎变成了思想上的仪式。尽管公理上有自我限制,但客观上是必然要求刻不容缓的:这种方法正像它自己所认为的使思想变成了事物,变成了工具。但是,在这种把思想与世界等同起来的拟态中,事实上的东西变成了惟一的東西,神的否定变成了关于形而上学的判断。启蒙的理性所裁判的实证论在概念世界中,不仅是禁忌,而且被看成是没有意义的婴儿学话。实证论之所以侥幸地不成为无神论,因为物化了的思想是永不会成为问题的。实证论像对待艺术一样,也不会去检查作为超脱认识的社会活动特殊领域的官方迷信崇拜;本身以要求姿态出现的否认永远不会成为否认。思想远离活动而确立事实,即脱离定在途径的事实,从科学意义上来看,就像原始的巫师脱离巫术途径施行魔法一样,都是荒谬的和没有任何作用的,因为在这两种情况下,违

① 埃特蒙德·胡塞尔:《欧洲科学的危机与先验现象学》,载于《哲学》,1936年贝尔格莱德版,第95—96页。

② 参看叔本华:《附录和补遗》,第2卷,第356节,载于《叔本华全集》(多伊森编),第5卷,第671页。

背了禁忌,事实上对犯法的人或亵渎神明的人都不能起到拯救的作用。支配自然界也有范围,纯粹理性批判在这个范围内约束思想。康德把思想学说非常艰辛地进入无限与这种学说顽固的不可接近性和永恒的局限性联系在一起。他的特点是用语隐晦。世界上没有科学不能渗透的存在,但是科学所能渗透的东西并不是存在。康德认为,哲学判断涉及新的东西,但是通过哲学判断根本不能认识新的东西,因为哲学判断总是仅仅重复,理性总是已经在对象中设置的东西。但是,科学中对于一个能见鬼神者的梦所肯定的思想表现出了,对自然界的支配反对思维的主体本身,主体本身只留下了永远相同的自我在思维,一切都必须能伴随着我的观念。主体和客体二者都是虚无的。抽象的本身,记录下来和系统化的真正的标志,只不过是抽象的资料,这种资料除了作为这样的占有的实体以外别无其他特征。归根到底,精神与世界是相等的,但是这只是意味着,这两方面都是概括的。当思想归结为数学公式时,世界就是用它自己的尺度被认可的。一切作为主体理性胜利所表现出来的东西,一切存在的东西对逻辑的公式所作的从属,都是以理性服从直接出现的東西的形式表现出来的。要理解直接出现的東西本身,不能只是注意现存東西的抽象的空间和时间关系,然后按此进行衡量。相反地,应该把现有的東西作为表面的東西,作为间接的概念因素来加以思考,这些因素只有通过发展才能体现它们的社会、历史、人类的意义——这样,认识才能放弃全部要求。认识不仅要求知觉、分类和计算,而且要求对一切直接的東西进行一定的否定。但是,数学的公式,这种公式具有直接的最抽象的形式的中介数字,相反地都坚持了单纯直接性的思想。真正地保持实际的東西,认识局限于重复,思想只是同义反复。思想机器越是从属于存在的東西,它就越是盲目地再现存在的東西。从而启蒙精神就倒退为神话学,但它也从未想到要摆脱神话学。因为神话学的形式中包

含了现存事物的精华,它反映了作为真实的世界的循环过程、命运和统治,而放弃了希望。明确的神话图像和清楚的科学公式证实了实际东西的永恒性,同时说明了单纯定在失去的意义。世界作为宏伟的分析的判断,作为惟一剩下来的科学梦想,正像说明春秋的更替是因为珀耳塞福涅的泛施神威的宇宙神话一样,得到了相同的反映。为了认可实际过程,认为神话是惟一可靠的这种说法是欺骗。从原本来看,女神的泛施神威与自然界的衰亡现象是直接一致的。由于女神的泛施神威,使秋天一再重复,并且这种重复本身并不是分离的结果,而是每一次都是同样的现象。随着某一时期的意识的保留下来,作为惟一可靠的神话也固定了下来,由于每个时期对死亡的恐惧心理,就更加重视用宗教仪式来祈祷长生了。但是分离是软弱无力的。由于具有惟一可靠的过去的东西,所以周期性的循环过程具有了不可摆脱的性质,对老年人的敬畏心理延伸到对过去所发生的一切事情产生敬畏心理,过去发生的现象一再重复。用史前时代传说的形式,和用数学的公式的形式传下来的事实概括,用宗教仪式或用科学中抽象的范畴表示出来的现代事物,与神话故事之间的象征性的关系,说明产生的事物是预先决定的,所以新生的事物实际上是旧有的东西。没有希望的东西不是定在的东西,而是知识,就是以图像的符号标志,或以数学的符号,表示出的和继承下来的作为图式的定在。

在受启蒙的世界里,神话学世俗化了。由不可抗拒的力量和它们所掌握的派生物彻底净化的定在,具有通过光辉的自然性所表现出来的特有的性质,而这种性质是以前的世界强加给不可抗拒的力量。正像医生在神的保护下是神圣不可侵犯的一样,现在社会上的邪恶势力,在它所派生出来的野蛮事物的掩护下,受到加倍地保护,被奉若神明。不仅对自然界的支配是以人与所支配的客体的异化为代价的,随着精神的物化,人与人之间的关系本身,甚至

个人之间的关系也神化了。个人变成了事实上必然表现出来的习俗的活动和活动方式的集中表现点。摹拟活动使事物具有了灵魂，工业化主义使灵魂物化了。经济结构由于全面计划已变成自动的，商品是按照决定人的行动的价值进行交换的。自从自由交换结束以后，商品就失去了它的经济性质，而具有了偶像崇拜性质，这种偶像崇拜的性质一成不变地渗入了社会生活的各个角落。大规模的生产和文化通过它们的无数代表，使各个人采取作为惟一自然的、正常的、合理的统一的行动方式。个人只是决定事件、决定统计的因素，决定成功或失败。他的尺度就是维持自我生存，使他的机能成功地或不成功地适应客观性，以及他的行动应该遵守的规范。其他的一切思想和行动表现，是由学校班级到工会等集体的力量来检验的。但是，甚至起决定性作用的集体也只是属于伦理而，在这种伦理面的下边，隐藏着可以通过暴力行动进行控制的权力。这种权力在惩罚个人时所表现出来的野蛮性，完全不能体现出人的真正性质，这一点正像价值完全不能体现出使用的东西的性质。事物和人通过无偏见的认识所采取的无法抗拒的分裂的形象，又反过来证明了精灵神怪中的特殊曼纳所产生的，以及巫师的幻觉和医生诊断中所体现出来的支配力和原则。在史前时期，人莫名其妙的死亡等所遭的厄运，完全表现在不言而喻的定在上。使人们因此而突然领悟到，作为宇宙的自然界的白天混乱的恐惧，是来自现在每时每刻都在爆发的混乱：人们在期待，世界是没有出路的，宇宙已把世界置于火海之中，人们本身就是这种火海，他们对此根本无能为力……

康德认为，启蒙就是“使人摆脱其自我原先的未成年状态。未成年状态意味着无他人指导不能运用自己的悟性”^①。“无他人指

^① 康德：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》，载于《康德全集》，德国科学院版，第8卷，第35页。

导的悟性”就是由理性指导的悟性。这不过是意味着，他按照自己的一贯性，把个别的知识汇集为体系。“理性……只是以悟性和悟性有目的的职能为对象。”^① 理性“把一定的集体的统一性作为悟性活动的目的”^②，而这种集体的统一性就是体系。理性的规律就是概念等级建设的指针。在康德那里和在莱布尼茨及笛卡尔那里一样，理性就在于，“不论是上升到更高级的类，还是下降到最低级的类，都是有系统联系的”^③。认识的“系统性”就是“按照一种原理的认识联系”^④。从启蒙的意义来看，思维形成统一的科学的秩序，并且从原理中推导出对事实的认识，从而可以按照意愿得出公理、先天的观念或极端的抽象。逻辑规律表现出秩序内最普遍的关系，它们决定了这种关系。统一性在于一致性。矛盾律是内部的体系。认识就在于包含原理。认识是一种分析体系的判断。依据体系的另外的思维本身是不受指挥的，或独立的。理性的作用不过是形成具有系统的统一性的观念，形成具有牢固的概念联系的形式因素。人们所能依照的每个有内容的目的，不管是不是一种理性的观点，从严格的启蒙的意义来看，都是一种妄想、欺骗、“理性化”；尽管个别的哲学家作出了巨大的努力，试图摆脱这种结论，以符合人们相互友好的感情，但是情况仍然是这样的。理性是“一种从普遍的东西中推导出特殊的东西的能力”^⑤。康德认为，“纯粹悟性的模式”保证了普遍的东西和特殊的东西的同种同质性。因此，理智的机制的无意识活动，就已经意味着理智的机制使知觉符合悟性。悟性表

①② 康德：《纯粹理性批判》，载于《康德全集》，德国科学院第2版，第3卷，第427页。

③ 康德：《纯粹理性批判》，载于《康德全集》，德国科学院第2版，第3卷，第435—436页。

④ 康德：《纯粹理性批判》，载于《康德全集》，德国科学院第2版，第3卷，第428页。

⑤ 康德：《纯粹理性批判》，载于《康德全集》，德国科学院第2版，第3卷，第429页。

明了主观判断在事物上所发现的事物的可理解性,当事物还没有进入自我以前,主观判断就已经发现了作为客观质量的事物的可理解性。没有这种模式,简言之,没有知觉的理智,就没有适合概念的表达方式,和适合每种现象的范畴,只有包括一切的体系,才能表达思维的统一性。形成思维的统一性是科学的自觉的任务。如果“一切经验的规律……只是悟性的纯粹规律的特殊规定”^①,那么研究就始终要注意,要使原理与事实判断正确地联系在一起。“这种自然界与我们认识能力的联系一致是以判断力……为先天的条件的。”^② 判断力是有组织的经验的“导线”^③。

体系必须与自然界协调一致;必须证明事实是怎样被体系预先阐述的。但是事实属于实践;事实到处都表明了各个主体与作为社会客体的自然界之间的关系;经验总是实在的活动和受动。例如在物理学中,检验一种理论的知觉,通常总是归结为通过实验仪器闪发出来的电火花。不出现这种电的火花,一般来说就得出不出结论,但是这种情况只会破坏一种理论,或者断送了负责这种试验的人员的飞黄腾达的前程。而实验的条件却是例外的情况。思维、体系和直观不一致,不只是破坏了孤立的观点,而且与现实的实践发生了冲突。不仅预期的结果没有出现,反而出现了未预期的结果:桥梁断了,种子枯萎了,药物使人生病。最确切地表明缺乏系统的思维,违背逻辑性的电的火花,并不是一时的知觉,而只是突然消失的现象。以启蒙思想为基础的体系,是认识的形式,它可以准确地反映事实,卓有成效地帮助主体支配自然界。体系的原理是维持自我生存的原理。未成熟性就表现在没有能力维持自我生存。在奴隶主中逐渐出现的市民形象、自由的企业家、管理人员是启蒙思

① 康德:《纯粹理性批判》,载于《康德全集》,德国科学院第1版,第4卷,第93页。

②③ 《判断力批判》,载于《康德全集》,德国科学院版,第5卷,第185页。

想逻辑上的主体。

理性概念的困难之所以形成,是因为理性的主体,同一理性的承担者是处于实在的对立面中的。在西方启蒙精神中,它们是隐藏于主体判断假象的清晰性后面的。但在纯粹理性批判中,与此相反,它们却表现为先验的自我与经验的自我和其他不可调和的矛盾的不清楚的关系。康德的概念具有双重意义。理性作为先验的超个体的自我,包含有人们自由的生活的观念,在人们的这种自由的共同生活中,人们自己组织成普遍的主体,而消除了整体自觉的团结一致中纯粹理性与经验理性之间的矛盾。表现出了真正的普遍性的观念,即空想。但是同时理性也形成了促使世界符合维持自我生存目的的思维,这种思维只是剖析从纯粹感性资料到被压抑的资料的对象。从外部分别决定普遍的东西和特殊的东西,概念和个别情况的模式的真实本性,最后在代表工业社会利益的现实科学中得到了证明。按照加工和管理的角度来表现了存在。一切东西都可以变成可以重复的、可以代替的过程,变成体系概念模式的单纯例子,而且除了动物以外,单个的人也可以变成这样。行政管理的、物化的科学与公众的精神和各个人的经验之间的冲突,是通过制度加以防止的。思想内容是由过去的概念系统,在知觉以前已经规定了的,资产者是先天地把世界看成为他创造世界的材料的。康德直观地预先感觉到的,正是后来好莱坞才有意识地实现的东西:图像是早在生产它们时就按照悟性的水平平均计算出来的,按照这种悟性的水平,以后图像才能再现出来。通过公众判断证实的知觉,在没有出现之前,已经由这种判断作为基础。如果说神秘的空想,在理性的概念中,通过偶然的区别主体,看出了强行一致的利益,那么,理性正如它在运用中只作为系统的科学发挥作用一样,正是以不同的情况为一致的利益铺平道路的。理性只允许把社会企业进行分类这样的规定。只不过确定这些企业的目的,是确定

它们是职业团体和国家团体中一个有用的、卓有成效的、明智的组成部分。这个组成部分是地理学、心理学、社会学方面的某一代表。逻辑学是民主的，在逻辑学中大集团比小集团并没有更占什么优势。大集团是福利事业中有名望的单位，小集团是福利事业中预期的对立面。一般的涉及自然界和人的科学，只不过是特殊的涉及生与死的保险科学。这种科学并不关心哪个人是否死了，而是关心集体是否遇到意外事故。归结为公式的是巨大数目的规律，而不是个别现象。在理性中也不再包含普遍的东西和特殊的东西的一致，理性一向只把特殊的东西看做普遍东西的状况，而把普遍的东西只看做它所掌握和包含的特殊东西的方面。科学本身并没有包含意识，它是一种工具。但是启蒙精神是把真实性与科学体系等同起来的哲学。康德还从哲学角度作了论证这种同一性的尝试，这种尝试得出了一些没有科学意义的概念，因为这些概念不是按照反映规律可以控制的单纯证明。科学不言而喻的概念与科学本身的概念是矛盾的。康德的著作把经验超验为单纯的运用，因此今天按照他自己的原则，启蒙精神就被作为独断主义的东西而否定了。康德以通过证实作为真理形式的科学体系为结果，而使他的思想带上自己的虚无性，因为科学是技术练习，与对自己目的的反射的距离，像与体系约束下的其他活动的距离一样遥远。

启蒙的道德学说，从无希望的努力中代替被削弱的宗教，为丧失利益的社会制造了一种理智的论据。哲学家作为真正的市民，在实践中与那些被他们的理论宣判有罪的权力同流合污了。这些理论是彻底的和坚固的，道德学说是具有宣传鼓动力的，是感人的，即使它们是严肃的，或者它们是从不可推论的意识中产生的富有暴力的性质，但却是道德和康德对伦理力量称颂的事实。他对这些理论的巩固，负责使它们相互尊重，即使比整个西方哲学还要谨慎地从理性的一种规律中推论出来，但是在批判中还是得不到支持

的。资产阶级思想普遍进行了这种尝试，他们担心没有文明制度这种尝试就不可能进行，不通过物质利益和暴力就不能得到保证；他们的尝试就像其他一切尝试一样，是微不足道的、荒谬的、极为短暂的。从康德的动机出发，与重视单纯的规律形式相对立，仅仅强调利润的资产者是得不到启蒙的，他们是迷信的，是蠢货。康德的乐观主义的根源，即认为在合乎道德的行动以后，即使是卑鄙的但非常好的愿望，也是合乎理性的，所以这种乐观主义的根源，就是害怕退回到野蛮状态。康德在哈雷所撰写的著作^①的结尾处写道：如果这种巨大的伦理力量中的一种力量，相爱和尊重都消失了，“那么，虚无（不道德）就会用（道德的）制度敞开的大口，像吞掉一滴水那样吞掉整个国家”。但是康德认为，伦理的力量对待科学的理性，与立即转变的非伦理力量一样，是中性的推动力和行动方式，因为它不是以那种隐蔽的可能性为依据，而是依据与权力的调和。启蒙精神指出了理论的差异。它把这种热情看成为“身体对外界的主要表现”^②。他按此严肃地安排了整个系列。摆脱了19世纪工作人员遵守康德的尊敬和相爱的本类的约束，法西斯主义只能用铁的纪律来控制人民的道德情感。与绝对命令以及有更深影响的纯粹理性相对立，法西斯主义把人当做东西，集中地执行活动方式。面对公开权力（而这种权力确实浸入过欧洲）的海洋，统治者只是在经济还未充分集中时，想筑坝阻挡住资产阶级世界。在此以前，只有穷人和野蛮人才会放弃发展的资本主义因素。但是极权的制度是进行有计划的思维的，并认为这种思维是科学本身。这种制度的规范是自身沾满血的成就。从康德的《批判》直到尼采的《道德的谱系学》，哲学之手都在史册上留下了记载；只有一位哲学家十

① 康德：《道德形而上学基础》，载于《康德全集》，德国科学院版，第6卷，第449页。

② 斯宾诺莎：《伦理学》，第3部分，前言。

分详细地阐述了这个问题。萨德侯爵^①的著作指出了“没有其他人参与的悟性”，就是说，摆脱了监督的资产阶级主体。

维持自我生存是科学的根本原则，是范畴系列的灵魂，即使这种维持自我生存像在康德那里那样是唯心主义的。甚至自我、观点的综合统一，即康德称之为整个逻辑学必须依据的最高点，^②实际上是物质存在的产物和条件。自己必须关心自己的个体，发展了作为反射的预见和通览阶段的自我，自我连同经济独立性的情况一起扩展和收缩，而且通过各代，发展和收缩生产的财富。最后，从失去财产的资产者到极权的托拉斯，他们的科学完全变成了被奴役的群众社会再生产的总方法。萨德为这些科学对计划的意义早就树立了纪念碑。当权者借助他们坚强的组织所实行的反对人民的计谋，这种行动与马基雅弗利和霍布斯以来的启蒙精神、与资产阶级共和国一样，很近似。这种计谋只有因为权威不具有力量才被迫采取暴力，才与权威对立。只要人们意识到，谁要运用理性，理性就不再与暴力相联系，而只是成为调和的手段，那么，按照个人和集团的状况，理性就会让和平或战争、宽容或镇压的情况出现。因为把本体的目的揭示为自然征服精神的力量，揭示为对理性自我立法的侵蚀，因此理性——也由于其自身的形式性——受到一切自然利益的支配。思想完全变成了机制，它被用回于自然界。但是对于统治者来说，人们变成了资料，正像整个自然界对于社会来说都变成了资料一样。在自由主义短暂的表演，即资产者相互竞争以后，统治权像太古恐怖时期那样，采取了法西斯主义式的公开的形式。弗兰卡斐拉侯爵在那不勒斯王国斐迪南国王的宫廷里说过：

① 萨德(Marquis de Sade, 1740—1814)，法国色情作家，英文“虐待狂”(Sadism)即来源于他。——中译校注

② 康德：《纯粹理性批判》，载于《康德全集》，德国科学院第2版，第3卷，第109页。

“就是说,人们必须用极端的暴政来代替宗教幻想;人们应该使人民摆脱对未来的地狱的恐惧,那么人民就会在消除恐惧以后,立即专心致力于一切工作;但是人们用暴戾的刑法来代替这种幻想的恐惧,当然这种暴戾的刑法,只会用来对付人民,因为只有人民才会引起国家内的骚乱:只有在最低层的阶级中,才会产生不满情绪。一个从不考虑自己的当权者,如果他用观念这种空洞的假象来获得权力,而现在他用一切办法来榨取那些在他压迫下生活的人,那他的观念对国家又有什么影响呢?在那些不允许把暴政的阴影笼罩在自己头上,而实际上却笼罩在其他人头上的阶级中,是不会运用他的观念的。”^① 理性是考虑、计划的机关,对于目的来说,它是中性的,它的因素是互相配合的。萨德早在一百多年以前就已经经验性地针对体育活动谈到了,康德所超验地论证的东西,即关于认识和计划相互的联系性;这种相互联系性使尚在间歇之间合理化的各种具体的资产阶级的存在印上了不可避免的合目的性的记号。现代体育活动是严格分类进行的,因此没有一个成员怀疑自己的作用,每个成员都有一个候补者在准备着代替他。在朱利埃特的体育活动中,已经有了这种体育分类小组,这种体育分类小组任何时候都在活动,他们不忽视任何体育锻炼活动,使一切机能都发挥作用,具有精确的模式。在体育中正如在群众文化的所有部门中,都进行着紧张的有目的的活动,但是并不是按照任意规则进行衡量的,所有观众都能清楚各组的区别以及更换成员的意义。康德体系的真正的艺术作品的结构,表明了萨德任意的体操结构,以及早期资产阶级戏剧分类的原则——资产阶级戏剧玩世不恭的形象,是120家新闻报纸自由思想社团的严格规则——是整个生活脱离内容目的的组织。除了享乐方面以外,更多地表现在这些活动企业

^① 弗兰卡斐拉:《朱利埃特的故事》,1797年荷兰版,第5卷,第319—320页。

的机构和组织方面,正如在其他非神话学阶段、罗马恺撒大帝时期以及文艺复兴时期,巴洛克式的建筑绘画,活动的模式比内容更加重要。在现代,启蒙精神使协调一致和完美的思想从宗教彼岸的假设中摆脱出来,并把体育形式下的人们的活动作为检验的标准。在空想使法国革命具有了希望和力量,并无力地进入德国音乐和哲学以后,建立起来的资产阶级制度,使理性完全发挥了作用。理性变成了对目的性的盲目,因此这种目的性成了一切的目的。理性是计划所应注意的。极权的国家掌握了各民族。萨德谈道:“侯爵回答道,这就是目的,政府本身必须用规定来控制居民;政府手中必须掌握一切手段,如果政府害怕居民,就用来消灭居民,如果政府认为有必要,就用来繁殖居民;只有当居民的利益和热情与当权者的利益和热情联系一致时,才允许居民的平衡的权利。我们在前面已经谈过,只有当权者认为能增长自己的权力时,才有必要去增加居民。”^① 侯爵指出了作为理性最可怕的形式帝国主义过去所走过的道路。“让你们想压迫的人民把你们信奉为上帝吧!让你们的人民民主化吧;当人民把你们当做惟一的上帝崇拜时,把你们的伦理当做惟一的伦理信奉时,你们就总是人民的主人……让你们的人民为此增长自己违法的能力吧;决不要惩罚他们,即使他们对你们发泄怨恨时也不要惩罚他们。”^②

因为理性没有内容目的,所以一切情感都是与理性有距离的。所有情感仅仅是自然的。原则,乃至理性都是与一切非理性的东西完全对立的,它在启蒙精神与神话学之间形成了真正的对立。理性把精神只是看做自然界中沉没的东西,看做自然力。正如外部的力量对于理性来说是内部调解的力量,是神或鬼根源的活生生的力

① 弗兰卡斐拉:《朱利埃特的故事》,1797年荷兰版,第5卷,第322—323页。

② 弗兰卡斐拉:《朱利埃特的故事》,1797年荷兰版,第5卷,第324页。

量。与此相反,启蒙精神把联系、意义、生活完全归结为主观性,主观性也只有在这种归结的情况下才真正能够构成。理性对于主观性来说是化学因素,这种化学因素吸收了事物本身真正的实体,并在理性本身的完全独立自主性中挥发出来。为了反对对自然界的迷信性的恐惧,理性彻底揭露出了客观作用的统一性和形式是混沌的物质的外表,并把它们对人的影响诅咒为奴役,直到观念的主体完全成为惟一无约束的、空洞的权威。自然界的一切力量,都成了主体的抽象力量的单纯的、没有差别的抵抗力。西方启蒙精神,也包括卡尔文主义所淘汰的特殊的神话学,是关于教规的天主教学说,以及在天主教学说压制下尚继续发展的异教的民间宗教。使人们从这种宗教学说压制下解放出来,是资产阶级哲学的目的。但是当资产阶级哲学的人道主义始祖强调这种解放时,这种解放就远远超出了原来的意义。同时,被约束的市场经济,既是理性现实的形式,也是破坏理性的权力。浪漫主义的反动派所阐述的,只不过是资产者本身所经验的:把资产阶级世界的自由变成了组织化了的混乱状态。天主教反革命对启蒙精神进行了就像启蒙精神对天主教一样猛烈的批判。启蒙精神紧紧地抓住了自由主义。如果一切情感对相互都是有意义的,那么,直接支配体系形式的维持自我生存,也就表现为行动的最偶然的准则。维持自我生存会在自由的经济中得到保证。资产阶级早期观点不鲜明的作家,如阐述自我利己主义这个词的马基雅弗利、霍布斯、孟德维尔,就已经认识到了作为破坏原则的社会了,早在鲜明的经典作家把协调一致提高为官方的理论以前,他们就已经阐述了协调一致。他们赞美完善的资产阶级制度,是最终使普遍的东西与特殊的东西、社会与自我双方相互交织在一起的黎明。随着经济体系的发展,私人集团对经济机构的统治使人们分裂了,由理性统一地确定的维持自我生存,各个资产者对象化的欲望,都表明是与自我毁灭根本不再能分开的

破坏性的自然力。它们混乱地、错综复杂地交织在一起。纯粹理性变成了非理性，变成了错误的、没有内容的行动方式。但是被宣布为自然与个体之间调和物的乌托邦和革命的先锋一起从德国哲学的隐秘处出现，它既是非理性的，同时又是理性的，表现为自由的人们相联合的思想，并引起了一切理性对自己的激愤。正像在社会中的这种空想一样，与微不足道的道德试验相反，作为人类进行宣传的理性手段，维持自我生存完全摆脱了作为神话所表现出来的空想。上层人物的狡诈的维持自我生存，就是为了实现法西斯主义权力的斗争，而下层个人就是牺牲一切去适应这种罪行。被启蒙的理性找不到区别自己本身的欲望与其他欲望的标准，就像分辨不出地球在太空的地位一样。理性把自然体系建构为中世纪社会的一种反映，而后为了表明一种新的、客观的价值制度，又将进取精神标示为谎言。正如在这种虚无的重构中所表现出来的非理性主义，远无法与理性相对立。如果说，莱布尼茨、黑格尔的伟大的哲学，即使本身并非已经是思想，但在感情上、结构上、艺术作品上，以这种主观的和客观的表现方式，揭示了对真理的要求，那么，启蒙精神的最后的残余，即由现代实证论所转变成的非理性主义宗教和艺术，特别是被称为认识的感情就孤立化了。这种非理性主义虽然约束了冷酷的理性，而有利于直接的生活，但是却成了完全与思想相敌对的原则。在这种敌对的形式下，感情以及最终所有人们的表达，包括一般文化，都失去了对思想的责任，但从而却转变成了早已变成非理性的经济体系的包罗万象的理性的中性的因素。这种理性从一开始起，就不能单独具有理性的吸引力，它必须通过感情的感化来加以补充。在理性引起了这种感情感化的地方，它就反对自己的手段、思想，即理性本身，与自身相异的理性，也总是要引起人们怀疑的。电影中感情洋溢的恩爱情侣，总是对冷酷的理论进行着讽刺，这种充沛的感情在多愁善感的作品中，继承着反对、

抨击罪行的思想。因此,当感情上升为意识形态时,对现实的蔑视也不会消失。感情,与意识形态广泛转变为感情、始终表现为通俗的感情的情况相类似,感情还帮助意识形态消失。对感情的判断,在阐述理性时已经包括。维持自我生存本身,作为自然的欲望已经像其他调节职能一样,具有一种不好的信念,只有能够影响这些欲望的活动力和机制,就是说,独立的中介作用,器官、组织、系统的东西,才能体现其在认识和实践中的威望,才能成为理性的;在这里才能划分感情。

现代的启蒙精神从一开始就具有激进的特征:这种特征使它与任何以前的非神话学化的阶段都不同。如果用一种新的社会存在的方式使一种新的宗教和信念在世界历史中占有地位,那么,通过旧的阶级、部落和民族,一般来说也可以排除古老的神。但是,如果一个民族以自己的命运为基础,例如犹太人,过渡到一种新形式的社会生活,那么,旧有的爱好的习惯,就会把神圣的活动和尊敬的对象神秘化为可怕的罪行和可怕的魔鬼。今天,恐惧和厌恶、被嘲弄和厌恶的特征,可以看成人类发展过程中强大进步的标记。从厌恶粪便和人肉,到蔑视迷信狂热、懒惰、精神上的贫困和物质上的贫困,推行着一条变成真正的和必然的恐惧的行动方式的路线。每一步都是一个进步,都是启蒙精神的一个阶段。但是一切早期变化,从早期泛神论到神话,从母系制度文化到父系制度文化,从奴隶主的多神论到天主教的教权等级制度,用新的、即被启蒙的神话学代替了的旧的神话学,用一大群神代替了母系制度的女首领,用对羔羊的尊敬代替了对死者的尊敬,在具有启蒙精神的理性的光辉照耀下,每一个客观的、在事实中有论据的赋予,都成了神话学式的。从而,所有条件都遭到禁忌的判决,甚至对资产阶级制度本身的存在是必要的条件也没有被吸收。资产阶级借以掌权的工具,破除约束的力量、普遍的自由、自我确定权,简言之,启蒙精神一旦

被资产阶级强行变成了进行压迫的统治制度以后,都转变成了反对资产阶级的力量。启蒙精神虽然没有什么信仰,但是仍然坚持自己的原则;资产阶级世界没有启蒙精神的原则是不能存在的。资产阶级世界进行统治,并不是依靠旧的思想家始终证明的成就。资产阶级世界的反独裁的倾向(当然这种倾向只是在地下才有,并且是与理性概念的那种空想相互交织在一起的),使资产阶级世界与建立起来的资产阶级制度,最终就像与贵族制一样非常敌对,即使它与贵族制很快就联结起来。反独裁的原则最终必然转变为它的对立面,转变为反对理性本身的倾向:即取消了一切自然形成的有成就的联盟,而只准现存的组织接受它的统治的命令和受它的控制。按照那些已经没有什么很好的基础的资产者的道德和人的爱,即使哲学宣告了独裁和等级制是美德,这也是长期以来以启蒙精神为基础进行的欺骗。但是,即使反对这种与自己不同的现象,启蒙精神还是没有论据,因为真实的真理是可以辨别出伪造的,当合理化在实践中没有得到证实时,合理化并不比理性更具有优越性。随着理性的阐述,当理论不再只是中性经验方式的符号,理论本身成了不可理解的概念时,思想就丧失了意义,而成为多余的了。让人了占统治地位的生产方式,努力削弱而变成压制人民的制度的启蒙精神,自己就慢慢地消失了。前面已经谈过对康德以前的批判,也就是对以前的启蒙精神的全而批判。正如康德的道德哲学限制了他对启蒙的批判,以拯救理性的可能性,相反地,没有反思的具有启蒙精神的思想,从维持自我生存中始终努力把自我提高为怀疑主义,以便为现存的制度开辟道路。

存 在 主 义^{*}

(1945)

[法国]让-保罗·萨特 著

吴五军 译

人,不外乎是他自己造成的那个样子。这是存在主义的第一原则。这第一原则也就是人们所称做它的主观性之所在,那些反对我们的人用主观性这一字眼是为了责难我们。但是,我们所讲的主观性的含义,不过是指人类比石头或桌子更高贵而已。因为我们认为“人首先是存在着”这一命题的含义是,人首先是一种将自己推向未来的存在物,并且他意识到自己将自己想像为未来的存在物。人一开始就是一种设计,一种自我意识到的设计,而非一片苔藓、一片垃圾或一朵菜花。没有任何东西存在于这一设计之前,天堂亦不存在此类事情。人是他设计所成的东西,而不是他随意想成的东西。因为就“意志”这一词的意义而言,我们通常认为是一种有意识的决定。而这种决定,总是在我们将自己创造成为现在这样之后。我可以想加入一个政党、写一部书或结婚,但所有这一切都是一种

* 译自《存在主义与人类情感》(纽约:西塔德尔,1985),第15-24页、第46-51页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第259-265页。

较早的、较自发的选择的表现。而这种选择就称为“意志”。如果说存在确实先于本质的话,那么,人就应当对自己是怎样的人负责。因而存在主义的第一步,就是使每一个人明白自己的本性,并对自己的存在负完全的责任。而且,当我们说一个人应当对自己负责时,我们的意思是他不仅要对自己的个体负责,而且要对所有的人负责。

主观主义这一词具有双重含义,而我们的论敌只是在一种含义上做文章。一方面,主观主义是指个人自己选择自己、自己创造自己;另一方面主观主义是指,人不可能超越人类的主观性。后一层含义是存在主义的根本意义。当我们说人选择他自身的自我时,我们的意思是指我们当中的每一个人都这样做;不过我们的意思同时又指人在做出这样的选择的时候,他为所有的人做出了选择。实际上在造就一个我们想成为的那一种人时,我们没有一项行动不是在同时造就一个自己认为应该如此的人的形象。做出这样或那样的选择同时就表明了我们所选择的東西的价值。因为我们决不会选择邪恶,我们总是选择善。同时,决没有一种东西,对我们来说是善的,而对于全体而言是不善的。

另一方面,如果存在先于本质,如果我们承认我们存在和我们构成我们的形象是同时的,那么这一形象对于我们每一个人以及我们的整个时代都是适用的。这样,我们所负的责任要比我们想像的可能要大得多,因为这一责任涉及全人类。假如我是一名工人,选择加入基督教商业工会而不愿成为一名共产党员,并且成为了该组织的一员,那么,我会想表明人生最好的事情是顺从,并想表明人的王国并非在这个世界上。这一件事情就不仅关涉到我个人,我同时想要一切人都顺从。因而我们的行动就涉及了全人类。再举一个更为个人化的例子。假如我想结婚生子,即使这一婚姻仅仅依据于我个人的情况、情感或愿望,我也是在一夫一妻制度下关涉

到全人类而非仅仅我自己。因此，我既对自己负责也对其他人负责。我在创造一个我自己选择的人的形象。我在选择自己的形象时也选择了人类的形象。

这有助于我们理解一些诸如烦恼、孤寂、绝望一类带有夸张色彩的词语的实际内容。你们将会看到，这些词语的内容十分简单。

首先阐述烦恼的含义。^①存在主义者说人生来是烦恼的。这意思是指，任何人如果专注于他自己，并且意识到他不仅是他自己所选择的人，而且同时选择全人类及其自身的立法者，那么他会无法逃避自己全面而深切的责任感。当然世间许多人是没有忧虑的，但是我们肯定他们是隐藏着他们的忧虑。他们是在逃避忧虑。当然有许多人相信，当他们做一些事情的时候，涉及的仅仅是他们自己。如果有人对他们说：“如果每一个人都这样做，后果将如何？”他会耸耸肩说：“并不是每一个人都会这样做。”确实，每一个人时刻都应自问道：“如果每一个人都这样看待事情，后果会怎样？”此时，除非自我欺骗，人无法逃避这令人苦恼的想法。那个以“不是每个人都这样”作为借口的自我开脱责任的撒谎者，他的良心必定不会安宁。因为撒谎的举动已表明了他所否定的事情的普遍价值。

烦恼，即使在他将自己隐藏起来的时候，也是显而易见的。这烦恼就是克尔凯郭尔所谓的“亚伯拉罕的烦恼”。你们知道这样一个故事：一位天使曾命令亚伯拉罕牺牲他的儿子。假如那真是一位天使来说道：“你是亚伯拉罕，你应当牺牲你的儿子”，那么事情便毫无疑问。但是任何人首先不免疑惑道：“它真是一位天使，我真是亚伯拉罕？我有什么证据？”

有一位患错觉病的疯女人说有人打电话给她，并给她发布命

① 萨特在此探讨了存在主义的著名主题，即“畏”（德语为 Angst，英译为 Anxiety）。——原编者注

令。她的医生问她：“那个跟你谈话的是谁？”她回答道：“他说是上帝。”实际上她有什么证据证明那就是上帝？如果有一位天使来到我身边，有什么证据证明那就是天使？如果我听到声音，有什么证据证明这声音是来自天堂而不是地狱？是来自我的潜意识？还是或许只是一种病态？有什么证据证明这声音是向我说的？有什么证据表明我是被派往将我的选择以及我的关于人的概念强加于人类之上？我永远不会得到任何证据或迹象使我确信事该如此。假如有一个声音向我说话，那么也总是由我来决定这是否为天使的声音；假如我认为这样的行为是一种好行为，那么也是由我选择说这行为是善而不是恶。

固然，我没有选做亚伯拉罕，即便如此，在每一时刻，我也必须在行动上做出示范。对于每一个人而言，他每发生一件事情，都好像是全人类在用眼睛盯着他，并且要他用他的行为来引导他自身。每一个人都应当自问道：“我真是属于这样一类人，有资格使自己的所作所为成为人类的表率？”如果他不这样自问，那么他便是在掩盖自己的烦恼。

显然，这里所谈论的烦恼，是不会导致清静无为的。这是一种很单纯的烦恼，是任何有责任感的人都会熟悉的。例如，一位军官负责组织一场进攻，并使若干士兵送命。他选定这样做，而且大概只是由他一人做出的选择。毫无疑问，命令是来自于上级，但是，它们太宽泛了，需要由这一军官来领会，而且十条、十四条或二十条人的生命就维系在他的领会上。在做出一项决定时，他必定会具有烦恼。所有领导人都会知道这种烦恼，但是这种烦恼不会阻止他们的行动，相反却正是他们行动的条件。因为这说明他们设想到了许多可能性。当他们选定了一种可能性时他们明白这种可能性之所以有价值仅仅是因为它被选中了。存在主义所陈述的烦恼就是这种烦恼。而且通过被涉及其他人而负有直接责任这件事，这种烦恼

就更加明确了。它不是一道将我们与行动隔离开来的屏障，反而是行动本身的一部分。

当我们谈到孤寂^①——这是海德格尔爱用的字眼——时，我们的意思只是说上帝不存在，并且我们必须面对上帝不存在而产生的一切后果。存在主义强烈反对一种想用极低的代价去消灭上帝的世俗伦理学。大约在1880年，一些法国教师竭力想建立一种世俗的伦理学。它这样主张：上帝是一个无用而又昂贵的假设，我们要摒弃它。但是与此同时，为了建立一种伦理学、一种社会和一种文明，认真对待某些价值并将其视为一种先天的存在，这又是特别重要的。诚实、不撒谎、不打妻子、要有儿女等，必须被视为是先天的义务。因此，我们还需采取一些简单的方法以指明，尽管上帝不存在，但这些价值仍然是存在的，它们被铭记在理念的天堂里。换言之——而且我们相信这是在法国所称为过激派的思想趋势——上帝不存在，一切不会因之而变化。我们自己将会发现同样的诚实准则、进步准则和人道准则。我们将会把上帝作为一个过时的假设处理掉，而使其无声无息地消逝。

相反存在主义者认为，上帝不存在是一件令人苦恼的事情。因为随着上帝的消失，在理念天国中寻求价值的一切可能性都将消失。先天的“善”也就不存在了，因为再没有无限和完美的意识去思考它了。也没有一个地方写着“善存在着”、“我们必须诚实”、“我们决不能撒谎”，因为事实上我们生活在一个仅有人（而没有上帝存在）的世界里。陀思妥耶夫斯基说：“如果上帝不存在，任何事情都有可能。”这就是存在主义的出发点。的确，如果上帝不存在，任何事情都将被容许。结果人变得孤寂。因为不论在其内心还是身外，

① 在海德格尔看来，人发现自己是孤寂的，或者是被遗弃的。人被抛入这个世界当中，因而他必然处于“不在家状态”（Not-at-home-ness）。——原编者注

他都不会发现任何可以依靠的东西。他不能为自己寻找借口了。

如果存在的确先于本质，人就无法参照一固定的和已知的人性去解释自己的行动。换言之，决定论是没有的。人是自由的，人就是自由。另一方面，如果上帝不存在，我们会找不到什么价值或命令以证明我们行为的正当性。因而在光辉的价值世界里，我们找不到借口和辩解。我们孤零零一人，没有托辞。

当我说人是被逼的自由时，我想表达的观点就是那样。说是被逼的，因为人并没有创造自己，然而在其他方面又是自由的；因为一旦他被投入这个世界，他就要对他所做的一切负责。存在主义者并不相信情感的力量，他不相信这样的说法：荡涤一切的情感是一种破坏性洪流，人因之而注定会做出某种举动，正因如此其行为是可恕的。存在主义者认为，人是要对自己的情感负责的。

存在主义者并不认为人要在世界中发现一些指导自己方向的征兆，以便以此来帮助自己。因为他认为这些解释是依自己之所好的。因而他认为人无所助，而被迫在每一时刻创造人。庞吉(Ponge)在一篇精彩的文章中讲道：“人是人的未来。”的确如此。但如果认为未来存在于天上，而且上帝知道这未来是什么，这种理解就错了。因为这种将来真的将不再是一种将来。如果这样理解：不管什么人，都有一种须加创制的、未经开垦的未来展现在他面前，那么这话就说对了。不过，这时我们又是孤寂的……

因此在自由本身所蕴涵的追求自由的意志之名下，我们可以对那些企图掩盖他们的存在的绝对任意性和绝对自由做出判断；对于那些假装正经或借决定论的措辞来向自己隐藏他的绝对自由的人，我将称之为懦夫；那些企图表明他们的存在是必要的（其实这是人出现于地球上的偶然现象）人，我将称之为小人。但不论懦夫还是小人，都只能以严格的而无偏见的观点加以评判。

因此,尽管道德规范的内容是千变万化的,但是其中有一种形式却是普遍的。康德说,自由要求自身以及他人自由,这是正确的。但是他认为形式性和普遍性足以构成一种道德规范。与之相反,我们认为,过于抽象的原理不能够用以决定行动。让我们再以那个学生为例。^①试想在什么名义下,在什么伟大道德教条名义下,能使得他心安理得地决定抛弃他的母亲或决定同她待在一起呢?这是无法决定的。内容是具体的,因而也是无法预料的。但是总有一些可以发现的因素。重要的一件事情是弄清楚已经得到的发现是否是在自由的名义下进行的。

让我们举例来看一看下列两种情况。你将会看到在内容的哪些方面相同,而哪些方面又有些差异。以《弗洛斯河上的磨房》^②(*The Mill on the Floss*)为例。书中写了一个年轻的女子马吉·塔利维尔(Maggie Tulliver),她是一个满腔热情的女子,而且她自己意识到了这一点。她爱上了一个名叫斯蒂芬(Stephen)的青年,而斯蒂芬却与一位不出众的女子订了婚。这位马吉·塔利维尔并非不顾一切地追求自己的幸福,而是为了人类的团结而牺牲自己,放弃了自己心爱的男子。而司汤达(Stendhal)的小说《帕尔玛修道院》(*Charterhouse of Parma*)中的人物桑瑟维利娜,她相信人的真正价值在于情感。她会说一种伟大的爱情是值得为之牺牲的;她也将会说那种将斯蒂芬与那位年轻的傻女子结合在一起的平凡的夫妇之爱是不合人意的。她将选择牺牲那女子以实现自己的幸福,也正如司汤达所表现的,她甚至准备为了情感而牺牲她自己,如果生

① 在节选的文章中,省略了一个例子。萨特在上文中讲到了这样一个事例,一个学生面临着一个两难的抉择:或者去英国参加自由法国军队,以抵抗德国的入侵;或者是同他的母亲待在一起,以帮助她活下去。这使得他异常苦恼。——中译注

② 英国作家乔治·艾略特的作品。——中译校注

活要求她这样做的话。在这里我们遇到了两种鲜明对立的道德。但我们认为二者是完全等同的事情。因为二者所设置的目标都是自由。

你可以想像两类极为相似的态度：一个女子出于相让宁愿放弃她的爱情；而另一个女子出于性欲，宁可不顾她所爱的那个男人的先前婚约。表面上看来，这两种举动类似于我们先前举的那两个例子。然而，它们却完全不同。桑瑟维利娜的态度很接近于马吉·塔利维尔的态度，而与那种贪婪的掠夺态度相差甚远。

由此你会看到第二条反对理由^①既是真的又是假的。人可以作任何选择，只要他是在自由承担责任的水平上进行的。

第三条反对理由如下：“你从这个口袋内驱除一件东西，而又将其放入另一个口袋当中。这意思是说从根本上来讲，价值是不严格的，因为都是你自己选择的。”对此，我的回答是：我很遗憾，实际过程就是如此。假如我们除掉了上帝、天父，那么，总得有一个人来发明价值。你不得不实事求是。而且说我们发明价值，其意义无非是：生活没有先天的意义。在你出生之前，是不存在生活的，生活的意义是由你来赋予的。价值无非是你选择的意义。这样，你会看到创造一人类共同体是可能的。

我提出存在主义是否是人道主义这一问题，曾受到别人的谴责。那些人谴责道：“你曾经在《恶心》(Nausea)中说过人道主义者都是错误的，你曾嘲弄过人道主义，而现在为什么又回到了人道主义问题上来了呢？”实际上，“存在主义”一词具有两种截然不同的含义。人道主义是一种学说，它主张人是目的并具有更高的价值。这种意义上的人道主义在考科托(Cocteau)的小说《环绕世界八十

① 文章中省略了两条对存在主义的诘难，它们是：第一，责难存在主义是无政府主义的；第二，存在主义无理由对他人加以评判，因为按照存在主义的观点，没有理由赞成一种意图而反对另一种意图。——中译注

小时》(Around the World in Eighty Hours)里体现出来。小说中一个人物在驾驶飞机飞过群山时喊道：“人真是了不起。”这意思是说，我个人虽然没有制造飞机，但我将从这一特殊发明中获得个人好处。而且我作为人而言，认为自己应对某些特殊人的成就负责，并以这些成就为荣。这就意味着，我们根据一些人的伟大成就来赋予人类以价值。这种人道主义是荒谬的，因为只有狗或马才能够有资格对人类做出这一总体评价。而且它们也是谨慎地而未曾做出这样的总体评价——至少以我所知，它们没有做过。

但是，也不能认为一个人可以对人类做出评价。存在主义从来不做这样的判断。存在主义者从不把人类当做目的，因为人总是处在造就之中的。我们也不像奥古斯特·孔德(Auguste Comte)^①那样，认为有一值得顶礼膜拜的人类。这种对人类顶礼膜拜的结果是孔德的，也可以说是法西斯自封的人道主义。我们是不能够接受这种人道主义的。

但是，存在主义还有另一种意义。其基本内容是这样的：人始终处在自身之外，通过投出自己并将自己消融于自身之外，他造成了自己的存在。另一方面，通过追求超越的目的，人才得以存在。人，处于超越的境地，并且仅仅利用与这一超越有关的事物，他实际上就处于这一超越的中心。除了一种人的宇宙，人的主观性的宇宙之外，别无其他宇宙。这种超越性和主观性的结合，就是我们所谓的存在主义的人道主义。在此，“超越性”作为人的一种构成要素，不是在“上帝是超越的”这一意义上来理解的，而是作为超越自我来理解的。所讲的“主观性”不是指人封闭于自身，而是指他总是将自己展现于一种人类的宇宙中。之所以称为人道主义，是因为我

^① 奥古斯特·孔德(1798—1857)因其实证主义的科学哲学而闻名于世。他发展了一种人道的无神论宗教思想，这一宗教思想将为科学的教士(priesthood)所引导。——原编者注

们想提醒人们,只有他自己才是立法者;在他处于孤寂之时,只有由他自己才能做出决断;人要完全成为人,不能靠返求于自己,而在于在自身之外寻求一个目标,而这个目标才恰恰是解放、体现自己的东西。

根据以上论述,可以明显看出,再没有比对我们的责难更不公平的了。存在主义只不过是力图从一个连贯的、无神论立场推导出其中的全部结论,而决不是将人们推入绝望之中。假如一个人像基督教徒那样将每一种不信仰的态度都称为绝望,那么绝望这一词便失去了本原意义。存在主义并不像无神论那样疲于宣称上帝不存在。而且它宣称即使上帝不存在,那么一切也不会因之改变。至此,你已经清楚了我们的观点:并不是说我们认为上帝存在,而是我们认为关于上帝存在与否的问题并不是我们争论的焦点。在这一意义上,存在主义是乐观的,它是一种行动的学说。基督教徒没有将他们的绝望与我们的绝望区分开来,而称我们是令人绝望的。他们的这一做法是不诚实的。

关于人道主义的书信^{*}

(1947)

[德国] 马丁·海德格尔 著

熊伟 译

我们对行动的本质还深思熟虑得远不够坚决。人们只知道行动是一种作用在起作用。人们是按其功利去评价其现实性。但行动的本质是完成。完成就是：把一种东西展开出它的本质的丰富内容来，把它的本质的丰富内容带出来，*producere*（完成）。因此真正说来只有已经存在的东西才可完成。然而首先“存在”的东西就是存在。思完成存在对人的本质的关系。思并不制造与影响此关系。思只是把此关系作为存在交付给它自己的东西向存在供奉出来。此一供奉的内幕就是，存在在思中形成语言。语言是存在的家。人以语言之家为家。思的人们与创作的人们是这个家的看家人。只

* 此作是作者 1946 年秋与巴黎让·波弗勒通信的正文。作者为发表此文曾重审一遍，并在若干处加以扩充。1947 年收入《柏拉图的真理学说》一书，在伯尔尼出版。1949 年以单篇印行（法兰克福）。后收入海氏文集《路标》。译文系根据海德格尔：《关于人道主义的书信》，法兰克福 1949 年版译出。中译文原载《现代外国资产阶级哲学资料选辑·存在主义哲学》，商务印书馆 1963 年版，第 87—134 页。选自《海德格尔选集》（上），孙周兴编，上海三联书店 1996 年，第 358—406 页。

要这些看家人通过他们的说使存在之可发乎外的情况形诸语言并保持于语言中,他们的看家本事就是完成存在之可发乎外的情况。思并不是由于有作用是由它发出的或由于它被应用了才变成动作的。当思思维着的时候,思就行动着。可以料想此一行动是最简单的行动,同时又是最高的行动,因为此一行动关乎存在对人的关系。但一切作为都基于存在而归于存在者。反之思让自己被存在取为说出存在的真理之资。思完成此一让。思是 *l'engagement par l'Être pour l'Être*(通过存在为存在的任务)。我不知道在语法上是不是可能把这二者(“par” et “pour”,“通过”与“为”)在一回事中说出来,也就是通过: *penser, c'est l'engagement de l'Être*(思,这就是存在的任务)。这里的“de l'……”这一第二格的形式应表达出,这个第二格同时又是主词又是宾词的第二格。在此“主词”和“宾词”都是形而上学中的不合式的名称,形而上学在西方的“逻辑”和“文法”的形态中过早地霸占了语言的解释。我们对隐藏在此一过程中的东西只是在今天才能觉察。把语言从文法中解放出来成为一个更原始的本质结构,这是思和创作的事情。思不仅是在当今情势的现实的東西的意义之下的为存在者与通过存在者的 *l'engagement dans l'action*(动作中的任务)。思是通过存在的真理与为存在的真理的 *l'engagement*(任务)。这段历史从未过去,这段历史永在当前。存在的历史承担着并规定着 *condition et situation humaine*(人类的任何条件与情势)。为使我们现在才学着纯粹地去掌握思的上述本质而这同时也就是说去完成思的上述本质起见,我们必须把自己从对思所作的技术的解释中解放出来。将思作技术的解释这回事可以回溯到柏拉图与亚里士多德,在他们那里,思本身就是一种 *τέχνη*(技术),就是为践行与创造服务而进行考虑的手续。但这考虑在此已经是从 *πρᾶξις*(实践)和 *ποίησις*(创造)的角度来看的。因此如果就思看思,思就不是“实践的”。把思

称为 *θεωρία* (理论) 与把认识规定为“理论的”行为, 都已经是在对思下了这种“技术的”定义的范围以内发生的事情。这个定义是一个反动的企图, 要把思也挽救到一种还独立的状态中来与行动和做作相对立。从那里起, “哲学”经常处于窘境, 无法在“诸科学”面前为它自己的存在自圆其说。哲学认为, 为要做到这一点, 最稳当的办法就是哲学把自己本身提高到一门科学的等级上来。但这种努力却是以思的本质作代价。哲学陷入一种恐惧中, 害怕如果它不是一门科学的话就会丧失威望与效用。人们把哲学不是一门科学算做一个缺点, 而这缺点又被人们拿去与非科学性混为一谈了。作为思的基本成分的存在, 在思的这个技术的定义中被牺牲了。“逻辑”就是从诡辩派与柏拉图开始的对此一讲法的认可。人们按照一种对思并不合式的量度来判断思。这样的判断无异于按照鱼能够在岸上干地生活多久来评价鱼的本质与能力。思登在干地上已经很久了, 太久了。能够把使思回复其基本成分的努力称做“反理性主义”吗?

您的信中各问题都宜面谈才易澄清。在笔谈中, 思易丧失其灵活性。特别是思所固有的它的领域的多度性在笔谈中极难发挥。与一切科学有别, 思的严格处不仅在于概念之人为的, 也就是说, 技术的理论的严密性。思的严格处在于, 说总纯粹地保持在存在的基本成分中并让说的形形色色的各度中的简单的东西贯串全局。另一方面, 笔谈迫人作深思熟虑的语言上的表达亦非无益。今拟只谈所提各问中的一题。对此题加以商讨, 或亦有助于对其他各题之体会。

您问: *Comment redonner un sens au mot “Humanisme”* (如何回复“人道主义”这个词的意义)? 提出此问题的时候有一目的, 就是要坚持“人道主义”之说。我今问, 是否有此必要? 是不是提出一切这一类名称的灾难还不够明显呢? 人们固然久已不信什么“主义”了。但是公众意见的市场总需求新的“主义”。人们又总是愿意

供此需求。就是像“逻辑”、“伦理学”、“物理学”这些名称,也是在一旦原始的思完结时才出现的。希腊人在他们的伟大时代中都是没有这些名称而有所思的。希腊人甚至没有把思称为“哲学”。如果思偏离其基本成分,思便完结。基本成分就是思从其中出发才能成其为思的东西。基本成分是真正有能力的东西:能力。基本成分主持思并即使思归其本质。率直讲来,思就是存在的思。此处的“的”有双重意义。思是存在的,因为思由存在发生,是属于存在的。思同时是存在的思,因为思属于存在,是听从存在的。思是听从存在而又属于存在的东西的时候,就是按照它的本质来历而存在的东西。思存在——这意思是说:存在已听命地主宰其本质了。在一件“事”或一个“人”的本质中主宰一件“事”或一个“人”,这就叫做:爱一件“事”或一个“人”;喜欢一件“事”或一个“人”。这种喜欢的意思,想得更原始些,就是:赋予本质。这样的喜欢就是能力的真正的本质,能力的这种真正的本质不仅能做出这件事或那件事,而且能让一个东西在它的来历中“成其本质”,也就是说让它存在。这种喜欢的能力,就是一个东西“赖”之而真正能存在的能力。这种能力是真正的“可能的东西”,是其本质基于喜欢的那种东西。存在由此种喜欢而能思。存在使思成为可能。作为有能力的喜欢者,存在就是“可能的东西”。作为基本成分的存在,就是喜欢着的能力的“寂静的力量”,也就是可能的东西的“寂静的力量”。我的“可能的”与“可能性”这些字眼自然只是在“逻辑”与“形而上学”的统治之下被设想得与“现实性”有别,这就是说,是从对存在的一定的——形而上学的——解释来设想的,这种解释把存在解释为 *actus* (现实) 与 *potentia* (潜能),而人们又把这种区别和 *existentia* (存在) 与 *essentia* (本质) 的区别等同起来。当我论及“可能的东西的寂静的力量”的时候,我的意思不是指一种只是意想到的 *possibilitas* (可能性) 的 *possibile* (可能的东西),不是指一种潜能,一种作为一种存

在的现实的本质的潜能,而是指存在本身,这个存在本身能喜欢着地担当思,亦即是担当人的本质,而这也就是说担当人对存在的关系。能一事一物,在这里的意思是说:把一事一物保持于其本质中,保留于其基本成分中。

当思从它的基本成分中偏离因而完结的时候,思就靠下述办法来弥补损失:思就作为 *τέχνη*(技术),作为教育的工具因而就是作为教育活动而以后又作为文化活动来使自己有效用。哲学就逐渐变成一种从最高原因来进行说明的技术。人们不再思了,人们却从事于“哲学”了。在从事于此的竞赛中哲学就公开地献身为一种……主义并力图取胜。这样的名称的统治地位并不是偶然的。这样的名称的统治地位是来自独特的公众的专政,而尤其在新时代是如此。然而所谓“私人生存”不是已为本质的、亦即自由的为人。“私人生存”只是别别扭扭地成为对公众事物的否定了。“私人生存”仍然是依赖于公众事物的摒弃公众事物者并且只靠从公众事物中抽身回来养活自身。于是“私人生存”就违反了自己的意愿而确证了为公众之役的情况。但这种为公众之役的情况本身却是形而上学地有条件的(因为是从主观性的统治中产生的)设施与委任,是存在者的公开状态施于把一切事物无条件地对象化这回事中去的形而上学地有条件的设施与委任。因此语言就为各种交通途径的媒介之役了,把一切事物对象化这回事就是在这些交通途径之上展开的,而把一切事物对象化的情形就是一切事物对一切人都是在忽视任何界限的情况之下同形式地可接近。于是语言就陷入公众的专政之下了。公众的专政预先就断定,什么是可以理解的以及什么必须作为不可理解的被抛弃掉。在《存在与时间》(1927)第 27 节与第 35 节中关于“普通人”所讲的东西决不只是对社会学的一种附带的贡献。这个“普通人”的意思也决不只是与人格的自己的存在相对立的伦理生存地被了解的对立物。关于“普通

人”这个词所讲的东西倒包含一层意思就是：从追究存在的真理的问题想过来，就须指出这个词从一开始就有从属于存在的关系。这个关系在表现为公众意见的主观性的统治之下是隐而不显的。然而如果思确认为存在的真理值得一思了，那么细想语言的本质这回事也就不得不获得另一种地位了。细想语言的本质也就不能再只是语言哲学了。只是因此《存在与时间》(第34节)才有意指出语言的本质度并触及这个单纯问题：语言究竟是以存在的什么样的方式而作为语言的？语言到处迅速地被荒疏，这就在一切语言应用中损害了美学的与道德的责任。不仅如此，语言之愈来愈厉害地被荒疏还是由于人的本质之被戕害。只注意保养语言的应用，还不证明我们已免除这种本质的危险。只注意保养语言的应用，在今天也许毋宁说明我们还完全看不见而且不能看见这危险，因为我们从来还没有注意过这危险。近来常被论及而已为时过晚地被论及的语言的堕落，却不是一件事情之出现的缘由，而是这件事情之出现的后果，这件事情是：语言在新时代的主观性的形而上学的统治之下几乎是无可遏止地脱出它的基本成分了。语言还向我们拒不承认它的本质：它是存在的真理之家。语言倒委身于我们的意愿与驱策一任我们作为对存在者进行统治的工具使用。存在者本身显现为因果之网中的现实的东西。我们与存在者作为现实的东西遭遇，遭遇时计算着行动着，但也科学地遭遇着，以诸多说明与论证来进行哲学活动地遭遇着。虽有诸多说明与论证，但也断言有不可说明者。如是我云，我们便自认为面对着神秘境界。仿佛这个神秘境界是这样构成的似的：好像存在的真理根本就听人归结为诸多原因与说明理由，或者，其意思就是说，归结为其真理是不可捉摸的。

但若人要再度进入存在的近旁，那么他必须先学会在无名中生存。他必须以同样的方式既认识公众的诱惑又认识私人的东西之无力。人必须先让存在又对自身说话，然后人才能说；让存在又

对自身说话时有一种危险即：人在此种要求之下就无甚可说或罕有可说了。只有这样，言词才能再获得它的本质的有价值之处，而人才能再获得他要居住在存在的真理中的住处。

但在对人提出的这种要求中，在使人愿应此要求的试图中，不是已在为人而努力了么？“烦”的方向不是为使人又回复其本质又是为什么呢？这意思不是说人(home)要变成合人性的(humanus, 人道的)又是说什么呢？所以人道仍然就是这样的思所关切的事情；因为这就是人道主义；想想烦烦人是合人性的而不是不合人性的，不是“inhuman(不人道的)”，这就是说，不是在他的本质之外的。人的人性究竟何在？人的人性就在人的本质之内。

但人的本质从哪里来以及如何来规定呢？马克思主张要认识并承认“合人性的人”。他在“社会”中发现了合人性的人。在马克思看来，“社会的”人就是“自然的”人。在“社会”里，人的“自然本性”，这就是说“自然需要”(食、衣、繁殖、经济生活)的整体都同样地得到保证。基督徒是从对神性划的界限中来看人的人性，homo的Humanitas。从耶稣救世史的意义看来，基督徒是作为“上帝之子”的人，而作为“上帝之子”，就要在基督那里听取并承担天父的要求。只要“世界”从理论的精神的意义想来总是通到彼岸的暂时的过道的話，人就不是这个世界的。

在罗马共和国时代，Humanitas(人性或人道)第一次在它的名称之下被着重地深思与追求着。人道的人与野蛮的人相对立。在此，罗马人用“吞并”从希腊人接受下来的 παιδεία(教化)的办法提高了罗马道德，而人道的人就是指这些罗马人。希腊人是指晚期希腊人，其教化是在各哲学家学派中被传习着。希腊人的教化是指文艺与科学中的教化。这样了解的 παιδεία(教化)就被译为“humanitas(人性或人道)”。罗马人的真正的罗马特点就在于这样的人性或人道中。我们在罗马碰到了第一个人道主义。因此第一个人道主义

在本质上仍然是一种特殊的罗马现象,此种特殊的罗马现象是从罗马人与晚期希腊人的教化的相遇中产生出来的。14 与 15 世纪在意大利的所谓文艺复兴是罗马文教的复兴。因为这取决于罗马特点,所以问题就在于人性或人道,因而就在于希腊教化。通常总是就希腊晚期形态来看希腊人,而对晚期希腊形态本身又总是用罗马意义的看法。文艺复兴中的罗马人也是和野蛮人相对立的。但此时认为中世纪经院哲学的野蛮就是不合人性的或不人道的东西。因此历史地来了解的人道主义总包括对人性或人道的研究,而这样的研究又以一定方式回溯到古代于是又总是变成希腊的复兴。这种情形在德国 18 世纪的人道主义中通过温克尔曼、歌德与席勒的著作表现出来了。反之,荷尔德林不属于“人道主义”之内,而这是因为他对人的本质的式样想得比这种“人道主义”所能想的更原始些。

但人们如果一般地把人道主义了解为努力使人为自己的人性或人道而成为自由的以及在自己的人性或人道中发现自己的尊严,那么人道主义就随人们对“自由”与人的“自然本性”的看法之不同而不同了。同样的情形,实现人道主义的途径也不同了。马克思的人道主义不需要回溯到古代,萨特把存在主义理解成的人道主义也不需要回溯到古代。在上述广义之下,只要按照基督教义看来一切都是为了人的灵魂得救(*salus aeterna*)而人类历史是在救世史的框子之内显露出来的话,那么基督教也是一种人道主义。无论人道主义的种类随目标与根据,随实现它的方式与手段,随它的理论的形式之不同而如何不同,总之这一切种类的人道主义在一点上是一致的,即:人道的人的人性或人道,总是从一种已经确定了的对自然、对历史、对世界、对世界根据,也就是说对存在者整体的讲法的角度来规定的。

任何一种人道主义要不是奠基于一种形而上学中,就是其本身即为一种形而上学的根据。对人的本质的任何一种规定,如果已

经是对存在的真理不加追问而即以存在者的定义作为前提的话,无论对此种情形有知抑或无知,总之任何这样的对人的本质的规定都是形而上学的。因此如果从人的本质是如何被规定的方式上着眼,那么一切形而上学的独特之处都表现在形而上学是“人道主义的”。据此看来任何人道主义总是形而上学的。人道主义在规定人的人性时不仅不追问存在对人的本质的关系,人道主义甚至还阻止这种追问,因为人道主义由于源出于形而上学之故既不知道这个问题也不了解这个问题。倒过来看,对存在的真理进行追问,这是在形而上学中被遗忘了而且被形而上学遗忘了的问题,这个问题必须追问而且有它自己的方式来追问;要让大家明白这一点,只能通过就在形而上学的统治之下提出“什么是形而上学?”这一问题的办法。在开头的时候甚至对“存在”的任何一种追问以及对存在的真理的任何一种追问都不得不作为“形而上学的”追问来入手。

第一个人道主义,即罗马的人道主义,以及自罗马以来直到现代成长起来的一切种类的人道主义,都把人的最一般的“本质”认为当然的以作前提。人被看成 *animal rationale*(理性的生物)。此一规定不仅是希腊文 $\xi\tilde{\omega}\nu \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu \epsilon\chi\omicron\nu$ 的拉丁文译文,而且是一个形而上学的定义。对人的本质的此一规定并不是错误的。但此一规定是被形而上学所决定的。不仅此一规定的界限,连此一规定的本质来历,却都在《存在与时间》中被指明是成问题的了。此成问题之处首须作为思所须思的东西来听凭思去琢磨,却绝对不是陷入空洞的怀疑癖的消磨中了。

形而上学诚然是把存在者在其存在中摆出来了并即如此去思存在者的存在。但形而上学不思二者之别,^①形而上学不追问存在

① 参看《论根据的本质》,1929年版第8页;此外参看《康德和形而上学问题》,1929年版第225页;还有《存在与时间》,第230页。

本身的真理。因而形而上学也从来不问人的本质是以什么方式属于存在的真理。形而上学不仅迄今没有提出这个问题,这个问题对作为形而上学的形而上学说来也是不可接近的。存在还等待着人将会认为它本身是值得思的呢。无论人们在着眼于人的本质规定时是如何规定生物的理性的,无论是规定为“原理的能力”也好,规定为“范畴的能力”或其他的東西也好,总之理性的本质无论在何时何处都是基于下述情况:在对存在者在它的存在中进行任何一种了解时,存在本身都已经是澄明的了而且都已在存在的真理中出现了。同样的情形在谈“animal”, ζῷον(生物)的时候,已经注定要先谈“生命”了,而谈“生命”又必须以谈作为 ζωή(生命)与 φύσις(生)的存在者为基础,有生命的東西就是在这样的存在者范围之内显现出来的。但除此之外而且归根到底仍须先于其他一切来问一下,人的本质是最初而且先于一切决定着一切的,究竟这样的人的本质是不是根本就在于生物性这一度之中呢?如果我们把人而且只要我们把人当做在其他生物之中的一种生物来和植物、禽兽及神划清界限的话,是不是我们就根本走在通向人的本质的正确道路上呢?人们可以这样办,人们可以以这样的方式把人列于存在者的范围之内作为在其他存在者之中的一个存在者。人们在这样办的时候还总能关于人说出正确的東西来。但人们也必须明白,在这样办的时候人就终归仍然落人生物性的本质范围之内,即使人们不把人和禽兽等同起来而是把人说成有特殊的差异,也仍然如此。人们在原则上总是想着生物的人,即使生命力被假定为精神或思而精神或思以后又被假定为主体、为人格、为精神,仍然是想着生物的人。这样的假定就是形而上学的方式。但用这种办法人的本质就被注意得太少了,就不是就人的本质的来历着想的,这个人的本质的来历在历史的人类看来总仍然是本质的将来。形而上学想人是从生物性方面想过来而不是想到人的人性或人道方

面去。

形而上学划地自限,绝不过问简单的本质情况,即:人在人的本质中被存在要求着,而人只有在这种人的本质中才成其为本质。人只有从此种要求中才“已经”发现他的本质是居于何处。人只有从此种居住中才“有了”“语言”来作为家,而这个家就为人的本质保持着出窍状态。我把处于存在的澄明状态中呼叫人的生存。只是人才适于以这种方式去存在。如此领会的生存不仅是理性的可能性的根据,而且这种生存就是人的本质在其中保持其规定的来源的东西。

生存只有就人的本质才说得上,这就是说,只有就人之“存在”的方式才说得上;因为就我们所知看来,只有人堕入了生存之天命。因此生存也绝不可以被设想为其他各种生物中的特殊的一种,这样说的時候是先认定,人是命定要思他的存在的本质而不仅是报告关于他的情状与活动的自然故事与历史故事的。所以连我们从与“禽兽”的比较中认为属于生物性的人的东西本身也是基于生存的本质的。人的身体和禽兽的机体比较起来是一种本质上不同的东西。人们用灵魂来抵制人的肉体,用精神来抵制灵魂,用生存来抵制精神,并比迄今为止更加响亮地为对精神作很高的评价作宣传,然后还是让一切复归于生活的体验,同时又用警告语气断言思会凭其死板概念破坏生活之流而存在的思会使生存变为畸形——用上述这些办法还并不能克服生物主义的迷乱。生理学和生理化学可以用自然科学的方法把人作为有机体来进行研究,这件事情并不足以证明人的本质在于此种“有机体”中,也就是说,在于此种可以由科学来说明的肉体中。不能这样看,也和不能认为自然的本质是从原子能中推出来的一样。事情倒可能是这样:在自然而向着人用技术来掌握它的这一方面的时候,自然恰恰是隐蔽了它的本质。和人的本质并不在于是生物的有机体的情形一样,这种对

人的本质的不充分的规定也不能靠把人用不朽的灵魂或用理性能力或用人格装备起来的办法加以消除与补救。在这种做法的任何一种中,本质都被忽略了,而且就是根据于此种形而上学的计划而被忽略的。

人是什么?人所是的这个什么,也就是说,用流传下来的形而上学的语言来说的人的“本质”,就是人的生存。但这样来想的生存和流传下来的 *existentia* 这个概念并不是一回事,这个 *existentia* 的意思是指现实性,有别于 *essentia*,意即可能性。在《存在与时间》(第 42 页)中用着重符号写得有这句话:“此在的‘本质’在于它的生存”,但在这里并不是在谈 *existentia* 与 *essentia* 的对立,因为存在的这两个形而上学的规定根本还没有成为问题,更不消说二者的关系了。这句话和一般对 *Dasein*(此在)这个词的讲法的关系更少,因为这个词在 18 世纪已发展成相当于“对象”这个词的称呼,而这个称呼却是要表达现实的东西的现实性的形而上学的概念。这句话的意思倒是说:人是这样成其本质的:人“此”在,也就是说,人是存在的澄明。这个此“在”,而且只有这个此在,才有生存的基本特质,这就是说,才有出窍地立于存在的真理之中的基本特质。人的出窍的本质在于生存,而此生存仍和形而上学地设想的 *existentia* 有别。中世纪哲学把这个 *existentia* 理解为 *actualitas*(现实性)。康德把 *existentia* 设想为在经验的客观性的意义之下的现实性。黑格尔把 *existentia* 规定为绝对主观性的自知的理念。尼采把 *existentia* 了解为相同的东西之永恒复返。这些只是从表面看来有不同的对 *existentia* 的各种讲法都是把它讲成现实性,是否通过这些讲法的 *existentia*,石头的存在或者甚至作为动植物的存在来了解的生命就当然都被充分地思过了呢,这就至今仍然是未经涉猎的问题。在任何一种上述的讲法中,生物就是生物,生物完全没有从它们的这样的存在中来处于存在的真理中而在这样

的处中保持住它们的存在本质的东西。大概在一切存在着的存在者中，我们最难思的就是 *Lebe-Wesen*，^①因为这个 *Lebe-Wesen* 一方面是以一定的方式和我们最切近，而另一方面同时又被一个鸿沟和我们的生存的本质隔开了。反之，看样子人们似乎想认为，神性的东西的本质离我们还比生的本质的令人惊异的东西离我们要近一些，这是说在一种本质的远方中要近一些，虽然这种本质的远方作为远方和我们的生存的本质要比我们和禽兽之间的有着其深难测的鸿沟的肉体上的亲近关系更要亲密些。这样的一些考虑向流行的因而总还是急躁的把人说成是理性的生物的说法中投进了罕有的光明。因为植物和动物诚然总是被绑在它们的环境中的，但却从来不是自由地被摆进存在的澄明中去的，而只有存在的澄明才是“世界”，所以植物和动物是没有语言的。但却不是它们因为语言与它们总是无缘之故而无世界地挂在它们的环境中。生的本质的一切似谜的东西却都在“环境”这个词中挤在一起。语言在其本质深处并不是一个有机体的吐白，也不是一个生物的表达。因此语言绝不能从字形性质方面来适合其本质地加以思维，也许连从意义性质方面都不能适合其本质地加以思维。语言是存在本身的又澄明着又隐蔽着的到来。

就其出窍状态想来，生存既不在内容方面也不在形式方面和 *existentia* 是一回事。生存在内容方面的意思是站出来站到存在的真理中去。反之，*existentia* 的意思是现实性，和作为理念的单纯的可能性有别。生存是称呼人在真理的天命中所是的东西的规定的。*existentia* 仍然是一种东西在自己的理念中出现的时候所是的东西的实现了的情况的名称。“人生存”这句话并不是人是否现实地

① 这个德文字本来的写法是 *Lebewesen*，意为“生物”，海德格尔故意写为 *Lebe-Wesen*，意即“生的本质”了，但他在此是用双关之义。——中译注

存在这一问题的解答,而是追究人的“本质”的问题的解答。我们常常把追究人的“本质”的问题自始即提得不对头,无论我们问人是什么还是问人是谁,总之不对头。因为在这个谁或这个什么中我们已经眺望着一个人格的东西或眺望着一个对象了。然而人格的东西之失误而又遮蔽存在的历史的生存之本质的东西,并不逊于对象性的东西。因此经过熟虑之后在所引的《存在与时间》(第 52 页)中的这句话中写“本质”一词时加上了引用号。这是表示,现在“本质”既不是由潜能,也不是由现实,而是由此在的出窍状态来规定了。人作为生存的人就忍受着此在,他把这个此作为存在的澄明取入“烦”中,但此在本身是作为“被抛者”而成其本质的。存在是天命善于投的,此在就是在作为天命善于投者的存在之抛中成其本质的。

但若有人想把关于人的生存的本质的这句话解释为好像是把基督教神学关于上帝所讲的一种思想(上帝是自己存在)还俗来移用于人,那么这将是迷乱到极点的想法了;因为生存既不是本质的实现,生存甚至也不促成与设定本质的东西。如果把在《存在与时间》中所谓的“谋划”了解为意想的设定,那就是把此所谓“谋划”看成是主观方面的成就,那就不是像“存在的领会”只能在对“在世”进行“生存状态的分析”的范围之内来被思,也就是作为对存在的澄明的出窍的关系来被思的情形一样来思此所谓“谋划”了。要把这另一种离开了主观方面的思后补地与附带地加以充分实行,自然是由于在发表《存在与时间》的时候把第一部第三篇“时间与存在”扣下未发表(参看《存在与时间》第 39 页)而困难了。在此整个事情倒转过来了。成为问题的一篇扣下未发表,因为在此一倒转的充分的说中的思并不中用,面乞灵于形而上学的语言也无济于事。《论真理的本质》这篇讲演是在 1930 年想出并宣告过,但在 1943 年才付印的。这篇讲演对从“存在与时间”倒转为“时间与存在”的

思给予一定的注视。此一倒转并不是改变了《存在与时间》的观点，而是要在此一倒转中所试图进行的思才能够达到此一度中足以经验到《存在与时间》而且是从忘在的基本经验来经验到《存在与时间》的处所。

反之，萨特却这样说出存在主义的基本命题：存在先于本质。他这样说的时候却取了在形而上学的意义之下的 *existentia* 与 *essentia* 两词，而形而上学却自柏拉图以来就说：*essentia* 先于 *existentia*。萨特把这个命题倒转过来了。但是把一个形而上学的命题倒转过来仍然还是一个形而上学的命题。作为这个命题，它就和形而上学一起固执于对存在的真理的遗忘之中。因为无论哲学把 *essentia* 与 *existentia* 的关系如何规定，在与中世纪争论的意义之下来规定也好，在莱布尼茨的意义之下来规定也好，或在其他意义之下来规定也好，总之首先还是须问，在之中的这种区别，即 *esse essentiae* 与 *esse existentiae* 的区别，究竟是从什么样的存在的天命达到思而前的呢？还需深思的是，为什么追究存在的天命的问题从来没有被追问过而且为什么这个问题从来没有能够被想到过呢？或者是不是 *essentia* 与 *existentia* 的区分的这种现况并不算把存在遗忘了的标志呢？我们可以臆断，这种天命并不是单纯地基于人类思维之延误，更不消说不是基于早期的西方思维之低能。其本质来历是隐蔽着的 *essentia*（本质性）与 *existentia*（现实性）的区别贯穿着西方历史的天命与全由欧洲规定的历史的天命。

萨特论 *existentia* 对 *essentia* 的优先地位的主要命题还为把“存在主义”这个名字作为适合于此种哲学的名称作了申辩。但“存在主义”的主要命题和《存在与时间》中的那个命题毫无共同之处；至于在《存在与时间》中一句关于 *essentia* 与 *existentia* 的关系的话都还完全不能说出那就不必提了，因为在那里还在准备先行的东西。按照已说出的看来，这件事进行得十分笨拙。今天才还要说

的或许可能推动人的本质去思维着地注意贯彻整个人的本质的存在的真理的这一度。然而这件事也总之只可能在尊重存在与看重人所生存着地忍受的此在的情况下出现,却不是因人而出现;并不是因人而出现这件事,因而文明与文化都通过人的创造而行世了。

然而为使我们今天的人进入存在的真理这一度之中以期能够深思它起见,我们不得不首先弄清楚人的存在是如何进行的以及存在是如何要求人的。如果我们恍然大悟人生存的时候就是人存在的话,那么我们就体会到这样的本质的经验了。如果我们姑且用流传下来的语言来说这层意思的话,那就是说:人的生存就是他的实体。因此在《存在与时间》中常常出现这句话:“人的‘实体’就是生存。”(第 117 页,第 212 页,第 314 页)然而从存在的历史的意义着想,“实体”已经是 *ousia*(本质)这个词的隐蔽的译名,这个词是指称在场者的在场而多半同时由于谜一般的双关意义而是指在场者本身的。“实体”的意义在《存在与时间》中在实行“现象学的分解”处已经出现(参看第 25 页);如果我们在此种意义之下来想“实体”这个形而上学的名字,那么“人的‘实体’就是生存”这句话的意思不外是说:人如何在他自己的本质中在场而为存在的方式,就是出窍地立于存在的真理中。人的这种本质规定并不认为作为理性的生物、作为“人格”、作为精神的灵魂的肉体的东西的人之人道主义的定义是错的,这些定义并不白费。倒是惟一的思想是:对人的本质的一切最高度的人道主义的规定都还不知人的本真的尊严。在此种意义之下,《存在与时间》中的思就是反对人道主义的。但此所谓反对的意思并不是说,《存在与时间》中的思投到人道的东西的反对方而去了而赞成非人道的东西了,维护非人道了且贬低人的尊严了。那思反人道主义,是因为那人道主义把人的人道放得不够高。当然人的本质主权决不在于:人是存在者的实体,作为存在者的“主体”,以便作为存在的掌权者让存在者的存在着的存在在

被称誉得已经太喧嚣了的“客观性”中化为乌有。

人却是被存在本身“抛”入存在的真理之中的，人这样地生存着看护存在的真理，以便存在者作为它所是的存在者在存在的光明中现象。至于存在者是否现象以及如何现象，上帝与诸神、历史与自然是否进入存在的澄明中以及如何进入存在的澄明中，是否在场与不在场以及如何在场与不在场，这些都不是人决定的了。存在者的到来是基于存在的天命。但就人来说，仍然有这个问题：人是否发现适应于存在的天命的他的本质中的熟练的东西？因为人须作为生存着的人来按照存在的天命看护存在的真理。人是存在的看护者。在《存在与时间》中，当出窍的生存被理会为“烦”的时候，其所思就完全是指此意（参看第 44 节 a 段，第 226 页以下）。

说存在吧——存在是什么？存在就是存在本身。要知此点，要说此点，都是将来的思不能不学的事。“存在”——这不是上帝，不是世界根基。存在还是一切存在者，虽然存在离人比离任何存在者都更远，无论这任何存在者是一座岩石也好，是一只兽也好，是一件艺术品也好，是一架机器也好，是一个天使也好，是上帝也好。存在是最近的东西。然而此近处对于人仍然是最远的。人当下总是已经而且只执著于存在者。但若思把存在者作为存在者摆出来，思便确是指存在了。然而真实情况却是总只把存在者作为存在者来思而恰恰不是而且从来不把存在作为存在来思。“存在的问题”仍然是追究存在者的问题。存在的问题还完全不是这个迷惑人的名称所指的东西：追究存在的问题。就是在哲学像在笛卡尔和康德那里变成“批判的”了的地方，哲学也是总附和形而上学的想法的时尚。哲学从存在者出发思到存在者身上去，在过道中看了存在一眼。其实在存在的光明中已摆着从存在者出来的任何出口与回到存在者的任何归路。

但在形而上学所知的存在的澄明或者只是对在场者在“外观”

(*ἰσέα*)中看一眼,或者是批判地认为是从主观方面进行范畴的意象时看过去所看到的東西。这就是说:作为澄明本身的存在真理对形而上学仍然是蔽而不明的。然而此其蔽并不是形而上学的缺点,倒是它对它自己扣留不给却保留下来的它自己的财富中的财宝。但澄明本身就是存在。澄明在存在的天命范围之内才赋予形而上学以面貌,在场者就是由此面貌来接触到对在场者在场的人,于是人本身才能在了解(*υοεζυ*)中触及存在。^①面貌才吸引注视。如果了解在作为确实的主体的思执的知觉中变成了向自身面前摆明的话,面貌就一任自己被注视了。

然而,假定我们根本可以直截了当地这样来发问的话,存在对生存又是怎样的关系呢?只消存在把在生存状态的本质,也就是出窍状态的本质中的生存把持在自己身上并聚集到自身上来作为在存在者之中的存在的真理的处所,那么存在本身就是关系。因为人作为生存着的人来到这个关系中停留,而存在就作为这个关系打发自身,同时人就出窍地承受这个存在,也就是烦着来承受这个存在,所以人暂时忽略了最近的东西而把自身执著于次近的东西之上。人甚至还以为这就是最近的东西。然而比最近的东西更近而同时又比由通俗的思维想来是最远的东西更远的,就是这近处本身:存在的真理。

将存在的真理付诸遗忘而有利于未在本质中加以深思的存在者之充塞,这就是在《存在与时间》中所谓的“沉沦”的意义。这个词的意思并不是指人的一种从“道德哲学”的意义来了解而同时是还俗了的罪孽情况,而是指称一种在存在对人的本质的关系的范围之内的人对存在的本质关系的。据此,为奏序曲而用的“本真性”与“非本真性”两个名称的意思就不是指一种道德的生存的区别,不

① 亚里士多德:《形而上学》,10。

是指一种“人类学的”区别,而是指人的本质对存在的真理的一种最须加以思的,因为迄今仍对哲学隐而不显的“出窍的”关系。但这个关系如其现在所是的这样,并非基于生存,倒是生存的本质是在生存状态的出窍状态上出自存在的真理的本质。

思在《存在与时间》中第一次企图把自身说出来,这个思所想达到的惟一的東西是一点简单的东西。作为此种简单的东西的存在仍然是十分神秘的,是一种不勉强的料理活动的单纯的近处。此种近处是作为语言本身来成其本质。但只要我们在情况很好的时候把语言作为有声形象(活字体)、音调韵律与意义的统一体,那么语言就不仅是语言。我们把有声形象与活字体想做文字躯体,把音调与韵律想做语言的灵魂,而把有意义的东西想做语言的精神。人的本质常被设想为理性的生物,也就是被设想为躯体、灵魂、精神三者的统一体,而我们平常就是从对人的这种本质的适应来想语言。然而就和在生物的人的人道中生存始终是被掩蔽着的而且由于生存之故存在的真理对人的关系也始终是被掩蔽着的一样,对语言下的形而上学的生物的定义也掩盖着语言的存在的历史的本质。从语言的这种存在的历史的本质看来,语言就是存在的家,就是由存在来安置并由存在来装配妥当的家。因此现在的任务是要来从对存在的适应中去思语言的本质,而且是要把语言的本质作为人的本质的此种适应,也就是作为人的本质的居家情况去思一番。

但人不仅是一种在其他才能之外还有语言的生物。毋宁说语言是存在的家,人居于其中生存着,同时人看护着存在的真理而又属于存在的真理。

所以在把人的人性规定为生存的时候,事情要归结为:人并非本质性的东西,而作为生存的出窍状态的这一度的存在才是本质性的东西。然而这一度并不是众所周知的空间性的东西。倒是一

切空间性的东西与一切时空都是在此一度中成其本质,而存在本身就是作为此一度而存在的。

思注意于这些简单的关系。思为这些关系在久已流传下来的形而上学的语言及其文法当中去寻找合式的字眼。假定一个名称确乎总有点内容的话,是不是此种思还可称为人道主义呢?只要人道主义形而上学地思的话,那就肯定不可称为人道主义。如果人道主义就是存在主义而且主张萨特说的这句话:“严格说来我们在一个其上只有人的平面上”^①,那就肯定不可称为人道主义。其实若从《存在与时间》想过来,那就不该那样说而应这样说:严格说来我们在一个其上主要有存在的平面上。但 le plan(平面)是从哪里来的而且是什么呢? L'Être et le plan(存在与平而)是一回事。在《存在与时间》(第 212 页)中有意而且小心地写道:il y a l'Être:“es gibt”das Sein(“有”在)。用 il y a 去译“es gibt”是不准确的。因为在此“有”者就是存在本身。这个“有”却是指称那有着而又维持着自己的真理的存在的本质的。这个和存在的本质本身一起有出来的东西就是存在本身。

同时却要用“有”这个字,以求暂时避免这样的讲法:“存在是”;因为通常是用“是”这个字来谈存在着的東西。我们把这样的东西称为存在者。但存在恰恰不“是”“存在者”。如果不加进一步的限制而即用“是”来谈存在,那么存在就太容易被按照众所周知的存在者的样式设想为一个“存在者”了,这个存在者就是作为原因起作用与作为结果接受作用的那种存在者。虽然巴门尼德在思的早期就已说道:ἔστιν γὰρ εἶναι(存在就是存在)。在这句话中隐藏着对一切思说来都是最初的秘密。也许“是”这个字以恰当的方式只能用来谈存在,所以一切存在者其实都不而且从来不“是”。但因

① 萨特:《存在主义是一种人道主义》,第 36 页。

为思才刚要争取能就存在的真理来谈存在,而不是从存在者来把存在解释得像一个存在者一样,所以还必须让思便于细心地去思想:存在是否是以及如何是。

巴门尼德讲的 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (存在就是存在)今天还未被深思。哲学的进步如何,就此即可探测。如果哲学重视自己的本质,那么哲学根本就没有进步。哲学在原地踏步,以求老是思同一的东西。以为从这原地进了步,这是一个错觉,这个错觉跟随着思,亦犹思自身投的影子跟随着它一样。因为存在还未被深思,所以在《存在与时间》中谈存在时也说:“有”。然而关于这个 $i\lambda\gamma\alpha$ (有)却不可以简直漫无边际地胡思乱想。这个“有”作为存在的天命主宰着。它的历史在各重要思想家的笔下形成语言。因此思到存在的真理中去的思作为思是有历史性的。没有一种“系统的”思;也没有一种过去的各种意见的历史来为这种系统的思作图说。但也没有像黑格尔所认为的可以把思的规律作成历史的规律而同时又把历史消失在这个体系中的这样一种只是体系的东西。想得更原始一些,却有存在的历史,而思就作为思念这个历史的思,由这个历史本身所产生的思来归属于这个历史之中。这种思念和对已过之事的意义之下的历史所作的事后回溯的想像有本质上的不同。历史并不是首先作为发生而发生。而发生并不是逝去。历史之发生是作为出自存在的存在的真理的天命而成其本质的。^①当存在有了时,存在就来到天命中。但从有天命的意义着想,这意义却是说:存在有了而又不有。黑格尔把历史看成“精神”的发展史,他对此种历史所作的规定诚然不是不真的。黑格尔对历史所作的规定也不是一部分对,一部分错。形而上学作为体系是第一次通过黑格尔才把它的绝对

^① 参看关于荷尔德林的赞美诗《如当节日的时候……》的讲演,1941年版,第31页。

地被思过的本质形诸语言；正如此种形而上学是真的一样，黑格尔对历史的规定亦如此真。绝对的形而上学连同它的由马克思与尼采所作的倒转一起都归属于存在的真理的历史之中。源出自此种历史的东西，是用各种反驳都抵制不了的，简直是取消不了的。这种东西只有加以接受，它的真理是更原始地复归于存在本身之中的，并且是摆脱了完全属于人的意见的范围的。在本质性的思的园地中，一切的反驳都是蠢事。思想家之间的争论都是事情本身的“爱的争论”。这种争论使它们互相帮助着进入简单的对同一个东西的从属状态中，而他们就是从这同一个东西中在存在的天命中发现合适的东西。

假定人在将来能够思存在的真理，那么他就是从生存出发来思。人生存着处于存在的天命中，人的生存作为生存是有历史性的，但却不是因为更不是只因为某些事情和人以及人间事物一起在时间之流中发生之故才是有历史性的。因为主要事情是要思此在的生存，所以在《存在与时间》中，对思极为重要的事情就是要体会此在的历史性。

但在《存在与时间》(第 212 页)中“有”这个字形诸语言之处不是已写着“只有当此在还在的时候，才有存在”了吗？正是。这意思是说：只有当存在的澄明还出现的时候，存在才移转到人身上去。但这个此，这个澄明作为存在本身的真理而出现，这件事本身就是存在本身的天命。这就是澄明的天命。这句话的意思却不是说：在流传下来的 *existentia* 这个字的意义之下的人的此在(在新时代被设想为我思之现实性)是倒产生出存在来的那个存在者。这句话并不是说，存在是人的产物。在《存在与时间》的序论(第 38 页)中有一句简单而明确甚至是用着重符号印出来的话：“存在是绝对超绝的。”从任何或近或远的东西方面来看，空间近处的开扩情况总超过此或近或远的东西；和此种情形一样，存在在本质上也比一切

存在者都更深远,因为存在就是澄明本身。然而按照在还占统治地位的形而上学中暂时还不可避免的倾向看来存在是从存在者方面来被设想的。只有从这样的角度来看,存在才在一种超过中并即作为此种超过表现出来。

“存在是绝对超绝的”这句有序论作用的规定把存在的本质一向如何对人恬然澄明的方式总括在一句简单的话中,从存在者的光亮中来对存在的本质所作倒回去看的规定,对预先想着的对追究存在的真理的问题之发动说来,仍然是免不掉的。于是思就证明了它的老练的本质。它决不会妄图从头开始并把一切先行的哲学都说是说错的。然而把存在作为简单的超绝者来加以规定,这样的对存在的规定是否已指存在的真理的简单本质,这个问题,而且只有这个问题还首先是对一种力图思存在的真理的思才会发生的问题。因此第 230 页也说,从“意义”,也就是从存在的真理,才可领会存在如何存在。存在在出窍的谋划中对人恬然澄明。然而此谋划并不创造存在。

再说这个谋划在本质上却是抛的谋划。在谋划中的抛者不是人,而是把人打发到作为他的本质的此在的生存中去的那个存在本身。这个天命就作为存在的澄明而出现,而存在就作为存在的澄明而在。存在的澄明维持着通存在的近处。人作为生存着的人就居住在这近处中,在“此”的澄明中,而人在今天却并不是已经能特别体会并承担此种居住了。此在的“此”就作为存在“的”近处而在,这个存在“的”近处,在关于荷尔德林的挽歌《还乡》的演说中是从《存在与时间》方面来设想,从歌者的诗歌中听来,并从遗忘存在的经验中被称为“家乡”的。这个词在此是在一种本质的意义之下被思想的,不是爱国主义的意义,不是民族主义的意义,而是存在的历史的意义。但在此称家乡的本质,同时还有一个目的,就是要从存在的历史的本质来思新时代的人的无家可归的状态。尼采最后

体会到无家可归的味道。尼采在形而上学的范围之内不能找到摆脱无家可归的痛苦的其他出路,只有把形而上学倒转过来。但这却是无出路状态之完成。然而当荷尔德林吟咏“还乡”的时候,他所关心的是,他的“同胞们”在“还乡”中找到本质。他绝不在他的民族的利己主义中找这本质。他倒是从归属到西方的天命中去的关系来看此本质。但西方也不从区域上被想为西方以区别于东方,不仅被想为欧洲,而且是以世界史的意义从通向根源近处来设想的。我们几乎还没有开始思那些十分神秘的对东方的关系,这些关系在荷尔德林的诗歌中已变成文字了。^①“德国的”不是对世界说,以便世界靠德国的本质来恢复健康,“德国的”是对德国人说,以便德国人从命定的归属于各民族的关系中与各民族一同变成有世界历史意义的。^②这个有历史意义的居住的家乡就是通到存在的近处。

在这近处如果做得到的话就要断定:上帝与诸神是否以及如何不出头,黑夜是否以及如何停留,神圣者的白昼是否以及如何破晓,在神圣者的开端中上帝与诸神的出现是否以及如何能重新开始。但只有神圣者才是神性的本质空间,而神性本身又只为诸神及上帝维持这一度;这个神圣者只有当存在本身在此以前并已有长期准备而已经恬然澄明且已被在其真理中认知了的时候才出现。只有这样才能从存在中开始克服无家可归的痛苦,在此无家可归状态中,不仅人们,而且连人的本质都惶然迷惘。

须如此来思的无家可归的状态实基于存在者之离弃存在。无家可归状态是忘在的标志。由于忘在,存在的真理总未被深思。忘在间接地表现为人总是只考察与处理存在者。然而因为人不能不在意象中有存在,所以人也把存在只认为是存在者的“最普通的东

① 参看《伊斯特尔河》以及《漫游》第3章等处。

② 参看题荷尔德林的诗《思念》,图宾根纪念册,1943年版,第322页。

西”因而是概括的东西，或认为是无限的存在者之一种创造，或认为是一个有限的主体的滥造品。自亘古以来，“存在”同时就为“存在者”而存，反过来“存在者”亦同时为“存在”而存，两者如在一种罕见而又未被深思的交替作用中旋转。

存在是打发真理的天命，作为此种天命的存在，仍蔽而不显。但世界天命在吟咏中有所透露，不过并非作为存在的历史显露出来。荷尔德林的有世界历史性的思在《思念》一诗中形于文字了，荷尔德林的这种思因而在本质上比歌德的单纯的世界一家思想更源远些因而更流长些。据此同一理由，荷尔德林对希腊文化的关系是在本质上和人道主义不同的东西。因此对荷尔德林曾有所知的青年德意志派在看到死的时候所思过的与所生活过的都是别的，而不是公众认为是德国意见的东西。

无家可归状态变成了世界命运。因此有必要从存在的历史的意义去思此天命。马克思在基本而重要的意义上从黑格尔那里作为人的异化来认识到的东西，和它的根子一起又复归为新时代的人的无家可归状态了。这种无家可归状态是从存在的天命中在形而上学的形态中产生，靠形而上学巩固起来，同时又被形而上学作为无家可归状态掩盖起来。因为马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质性的一度中去了，所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越。但因为胡塞尔没有，据我看来萨特也没有在存在中认识到历史事物的本质性，所以现象学没有、存在主义也没有达到这样的一度中，在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。

对此当然也有必须做的事情就是，人们要从关于唯物主义的纯朴的想法以及从会打中唯物主义的公正的反驳中解放出来。唯物主义的本质不在于一切只是素材这一主张中，而是在于一种形而上学的规定中，按照此规定讲来一切存在者都显现为劳动的材

料。劳动的新时代形而上学的本质在黑格尔的《精神现象学》中已预先被思为无条件的制造之自己安排自己的过程，这就是通过作为主观性来体会的人来把现实的东西对象化的过程。唯物主义的本质隐藏在技术的本质中；关于技术，固然已写出很多东西，但却被思得很少。技术在其本质中实为一种付诸遗忘的存在的真理之存在的历史的天命。技术不仅从名字上说来可回溯到希腊人说的 τέχνη，而且从本质的历史的意义说来也源出于 τέχνη，后一个 τέχνη 被理解为 ἀληθεύειν 的一种方式，这就是使存在者显露出来的方式。技术在形而上学的历史中作为真理的一种形态滥竽充数。形而上学的历史本身是存在的历史的特别不同的一段与迄今惟一可以一目了然的一段。人们可以以各种不同的方式来对待共产主义的学说及其论据，但从存在的历史的意义看来，确定不移的是，一种对有世界历史意义的东西的基本经验在共产主义中自行道出来了。谁若把“共产主义”认为只是“党”或只是“世界观”，他就是像那些把“美国制度”只认为而且还加以贬谪地认为是一种特殊生活方式的人一样以同样的方式想得太短浅了。迄今为止的欧洲越来越清楚地被迫堕入的危险大概就在于，首先是欧洲的思想——曾经是它的伟大处——在逐渐展开的世界天命的本质进程中落后了，虽然世界天命在其本质来历的各基本点上都还是被欧洲规定着的。没有一种形而上学，无论它是唯心主义的也罢，是唯物主义的也罢，是基督教的也罢，今天就其本质看来而决不是只就其力图展开自身的各种努力看来还能够追上这个天命，这意思是说：还能够思着赶上这个天命而且把现在在存在的充实的意义之下还存在着的东西聚积起来。

面临人的这种有本质意义的无家可归状态，存在的历史的思会看出人的未来的天命就在于，人要找到存在的真理中去而且要走到找存在的真理的路上去。任何民族主义从形而上学的意义看

来都是一种人类主义，而作为人类主义就都是主观主义。民族主义不是被单纯的国际主义克服了，而只是扩充了并被提高为体系了。民族主义决不赖此就被提到人道主义上来并被消除，正像个人主义决不靠没有历史意义的集体主义被提到人道上来并被消除一样。集体主义就是在整体状态中的人的主观性。集体主义完成了人的主观性的无条件的自己主张。这种无条件的自己主张是撤不回去的。由于是进行半面的思维的关系，连要充分地去体会一下这种无条件的自己主张都是不行的。到处都是脱出了存在的真理的人作为理性的生物围绕着自己本身转圈子。

但人的本质在于，人比单纯地被设想为理性的生物的人更多一些。“更多一些”在此不能这样用加法来了解，仿佛流传下来的人的定义依然是基本规定，然后只消再加上生存的内容体会一下此种扩充就行了。这个“更多一些”的意思是：更原始些因而在本质上更本质性些。但在此出现了谜一般的事情：人在被抛人的境界中。这意思是说：人作为存在之生存着的反抛，那就比理性的生物更多一些；而作为存在之生存着的反抛的人与从主观性来理解自身的人相比，又恰恰更少一些。人不是存在者的主人。人是存在的看护者。在这种“更少一些”中人并无亏损，而是有所获，因为人在此“更少一些”中是进到存在的真理中去了。他获得了这种看护者的有本质意义的赤贫，而这种看护者的尊严就在于被存在本身召唤到存在的真理的真处中去。此种召唤是作为抛来到的，而此在的被抛人的境界就是从此一抛中产生的。人在其存在的历史的本质中就是这样一个存在者，这个存在者的存在作为生存的情况是：这个存在居住在存在的近处。人是存在的邻居。

但是，大概您早已想这样回问我了，这样的思岂不恰恰是思人道的人的人道吗？这样的思岂不是在任何形而上学都没有这样思过而且总不能这样去思的一种决定性的意思中去思这种人道吗？

这岂不是最充分的意义之下的“人道主义”吗？的确是。这就是从通向存在的近处来思人之所以为人的这种人道主义。但这同时就是这样的人道主义，在这种人道主义中，不是人，而是人的历史性的本质在其出自存在的真理的出身中在演这场戏。但那岂不是人的生存在这场戏中又起又伏吗？正是如此。

在《存在与时间》中(第 38 页)谈到哲学的一切追问都要“回到生存中去”。但生存在此并不是我思之现实性。生存也不只是许多共同而又相互起作用并即如此回到自己本身上来的主体之现实性。“Eksistenz(生存)”和一切 *existentia* 与“*existence*”都根本不同，它是出窍状态的居于存在的近处。生存是看护者，这就是为存在而烦的烦。因为在这种思中要思一个简单的东西，所以作为哲学而流传下来的想法觉得很难办。但困难之处不在于要沉湎于一种特别的深义并形成复杂的概念，而在于其隐藏在往后退的步子中，要往后退步去让思深入一个老问题并让哲学中习以为常的意见不起作用。

从各方面说来人们都认为《存在与时间》中的尝试已经陷入死胡同了。我们就让这些入去保持这种意见吧。在《存在与时间》这部书的探讨中力图跨出几步的那个思，直到今天还没有超出《存在与时间》的范围。但这个思也许在此期间毋宁是有些深入堂奥了。然而只要哲学只从事于经常堵塞深入思之堂奥，亦即深入存在的真理的可能性的话，那么哲学就靠得住绝无在此堂奥的坚实处碰得头破血流的危险。因此谈论此失败的“哲学思想”和一种正在失败的思想之间被一条鸿沟隔断了。如果一个人幸而有了这种正在失败的思想，那倒不会出什么不幸事故。这个人倒会得到从存在而归于思的这份惟一的礼物。

但这也是需要说清楚的：思之堂奥并不是靠发动一番谈论“存在的真理”与“存在的历史”的空谈就可得面深入的。一切都只系于

存在的真理形诸语言而思进入语言。此时语言也许要求简直不要鲁莽地说,宁可适当地无言。然而我们今天的人中有谁会去想像,他要去思的一切尝试是要走在无言的狭路上才算走得内行呢?如果这样走下去,我们的思也许可能指向存在的真理,而且是指向即为有待于思的东西的存在的真理。从而存在的真理就会摆脱简单的臆测与意见而有待于罕有的手笔来表达了。真有内容的深奥事情,即使不是垂诸永久的,哪怕是在最迟的时刻来到也还不晚。

究竟存在的真理的范围是不是一条死胡同还是自由在其中保持其本质的自由的东西,任何人在自己去尝试一番走这条已经指出的路,或者更妙的是去尝试开辟一条更好的路,也就是适合于这个问题的路之后,都可以去判断。在《存在与时间》的倒数第二页(第437页)中写着这些话:“关于对存在(这就是说,不是存在者,也不是人的存在)的解释的论战不能调停,因为这个论战根本还没有展开。这个论战到底不能脱颖而出,倒是展开论战还需要装备。本书正是在为此事做准备中。”这些话在二十年后的今天还适用。在未来的岁月里,我们也作为漫游者自走我们的通向存在的邻居的道路。您提的问题有助于弄清楚这条道路。

您问:Comment redonner un sens au mot “Humanisme”? (“如何回复人道主义这个词的意义?”)您的问题不仅以您想坚持“人道主义”这个词为前提,而且您的问题也包含一种承认,就是承认这个词已经丧失其意义了。

这个词之所以已经丧失其意义,是由于我们明见了人道主义的本质是形而上学的,而现在这意思是说,只要形而上学坚持忘在的话,形而上学就不仅不提追究存在的真理的问题,而且堵塞这个问题。但正是引向此种明见并指出人道主义的值得追问的本质的这个思,同时带领了我们去更原始地思人的本质。在看到人道的人的这种更有本质性的人道的时候,就有可能回复人道主义这个词

的有历史性的意义，这个有历史性的意义比它的从历史上计算起来的最古老的意义还更古老。这个回复不可这样来了解，仿佛“人道主义”这个词根本没有意义而只是一个空喊一声的东西。这个词中的“人道”是指人道，指人的本质。“主义”是指人的本质要被认为主要的。“人道主义”这个词作为词是有此种意义的。回复它的意义，这意思只能是：再规定这个词的意义。这首先要更原始地体会人的本质；其次却要求指出这个本质在怎样的情形之下以它的方式变成命定的。人的本质基于生存。事情主要在于此生存，这就是说，从存在本身方面来生存，而此时存在就在作为生存着的人的人们中为看护存在的真理而实现到存在的真理本身中去。假若我们决心坚持“人道主义”这个词的话，那么现在“人道主义”的意思就是：人的本质是为存在的真理而有重要意义的，所以，事情因此恰恰不是视仅仅是人的人而定。我们正这样思一个稀罕种类的“人道主义”。这个词成为一个文不对题的名称。

这种“人道主义”虽然完全没有主张非人道的东西，但所说的却是反对迄今为止的一切人道主义的，我们还要把这种“人道主义”称为“人道主义”吗？而这样做，只是为了靠参加进去一起用这个名称的办法在那些窒息在形而上学的主观主义中与沉溺在对存在的遗忘中的占统治地位的思潮中一起游泳么？或者是要思来尝试用公开反抗“人道主义”的办法引起冲突，而这冲突就可能使得人们对人道的人道及其论据都惊愕迷惘起来么？所以如果不是这个有世界历史意义的时刻已经自行挤到此境的话，还可能有一种觉悟苏醒过来，这种觉悟不仅思及人，而且思及人的“自然本性”，不仅思及自然本性，而且更原始些还思及那一度，在此一度中，从存在本身方面来规定的人的本质才有在家之感。存在与时间的基本成分中的思的道路一向遭受曲解，我们岂不应该宁可再等一些时间来忍受一下这些无法躲避的曲解并让这些曲解慢慢自行

消磨殆尽么？这些曲解都是人们当然要把所读的东西或只是读后所认为的东西倒回去解为人们在读之前已经自认为知道的东西。所有这些曲解都表示同样的建筑与同样的根基。

因为谈到了反对“人道主义”，人们就恐怕要防护非人道的东西并美化野蛮的残酷现象了。因为还有什么比否定人道主义的人惟有肯定非人道“更合逻辑些”呢？

因为谈到了反对“逻辑”，人们就认为势必要求否认思的严格性并使冲动与感情的任意性占据统治地位以代之，因而一呼而出把“反理性主义”作为真的东西了。因为还有什么比谁反对合逻辑的东西就要防护不合逻辑的东西“更合逻辑些”呢？

因为谈到了反对“价值”，人们就对一种据说是敢于蔑视人类至善的哲学谈虎色变。因为还有什么比一种否认价值的思必然要认一切都无价值“更合逻辑些”呢？

因为说了人的存在在于“在世”，人们就觉得人被贬低为一个全然是现世的东西，因而哲学也沉沦于实证主义中了。因为还有什么比谁主张人的存在的在世性就只承认尘世的而否认彼岸的并否认一切“超绝的”“更合逻辑些”呢？

因为提到尼采讲“上帝之死”的话，人们就将此举说成是无神论。因为还有什么比知道“上帝之死”的人就是不要上帝的人“更合逻辑些”呢？

因为在上述一切中到处谈到反对人类认为崇高与神圣的东西，这种哲学就是在教一种不负责而又有破坏性的“虚无主义”了。因为还有什么比谁如此到处否认真的存在者谁就站在无的一边并即把单纯的无宣说为现实性的意义“更合逻辑些”呢？

在此发生的是什么事呢？人们听见谈到“人道主义”，谈到“逻辑”，谈到“价值”，谈到“世界”，谈到“上帝”。人们听见谈到反对这些东西的话。人们知道上述的东西并且把这些东西认为是肯定的

东西。凡是说来反对上述的东西而在听说时又未经过严格的深思的，都立即被人们认为是对上述的东西的否定并被认为是正在分解的意义之下的“否定的东西”。在《存在与时间》中某个地方就着重地谈到“现象学的分解”，人们用常被称引的逻辑与理性来认为，凡是非肯定的东西就是否定的而且就从事于反对理性，因而活该被加以下流的污名。人们是这样地满脑子被“逻辑”塞死，以致把一切与普通意见之迟钝相违的东西都立即算成可恶的反面东西。人们把一切不肯停留在众所周知与众人喜爱的肯定的东西上面的东西都投入全然否定的深坑，这种全然否定否定一切，因而归结于无中而且终成虚无主义。人们就从这个逻辑的途径让一切都在人们自己依靠逻辑来发明的一种虚无主义中没落。

但思面对着通常被认为如何如何的东西提出来的这种“反对”究竟是必然地指向全然否定与否定的东西么？这种情形只有当人们事先就把所认为的东西定为“肯定的东西”并从这个肯定的东西来对可能反对这个东西的领域实行绝对而又否定地决断的时候才会发生，而且在这时候这种情形当然就不可避免与无可改易了，这就是说，不会对别的东西进行自由的眺望了。在对反对的领域实行绝对而又否定地决断这样的做法中，包藏着一种拒绝的意思，即拒绝把事先被认为是“肯定的东西”连同其正面与反面一起拿出来加以一番深思，而这种事先被认为“肯定的东西”还自信已被救入那种拒绝的意思中去了。人们用不断称引逻辑的东西来唤起一种印象，似乎人们恰恰在深入思，而实际人们却已与思绝缘了。

与“人道主义”的对立绝不包含防护非人道的东西之意，而是打开了另外一些眼界，这个道理大概在某些点上已比以前更清楚些了。

“逻辑”把思了解为在自己的存在中让自己来在概念的共通内容中进行意象的存在者的意象。但深入存在本身的深思是怎样的

情况,而这就是说,思存在的真理的思是怎样的情况呢?这种思才抓住了 λόγος(逻各斯)的原始本质,而这种原始的本质在柏拉图与“逻辑”的创立者亚里士多德那里已经被埋没而丧失了。反对着“逻辑”来思,这意思并不是说,要为不逻辑的东西而较量身手,而只是说:要追思逻各斯及其在思的早期已经出现过的本质,只是说:这才是开始为准备进行这样的追思而努力。如果所有的还如此纷然杂陈的各种逻辑体系自己事先就脱离了哪怕只是才来追问逻各斯的本质这一任务,而且甚至还不知道它们在干什么,那么这些逻辑体系又会给我们什么呢?假若我们要回敬几句责难的话(自然这样的回敬是不会有用途的),那么我们可以说的就更正确得多:如果“逻辑”相信可以躲掉对逻各斯以及以基于逻各斯的理性的本质进行深思的工作的话,那么在为此种“逻辑”进行的防护工作中就是即为对理性的否认的反理性主义正在未被认知地而又无可争议地占着统治地位。

反对“价值”的思并不主张人们认为是“价值”的一切东西——“文化”、“艺术”、“科学”、“人的尊严”、“世界”与“上帝”——都是无价值的。倒是现在终于需要来明见正是把一种东西标明为“价值”这回事从如此被评价值的东西身上把它的尊严剥夺了。这意思是说:通过把一种东西评为价值这回事,被评价值的东西只被容许作为为评价人而设的对象。但一种东西在其存在中所是的情形,并不罄于它是对象这回事中,如果这种对象性有价值的性质的话,那就完全没有罄于此中。一切评价之事,即便是积极地评价,也是一种主观化。一切评价都不让存在者:存在,而是评价行为只让存在者作它的行为的对象。要证明价值的客观性的这种特别的努力并不知道它自己在做什么。如果人们再把“上帝”宣告为“最高价值”,那么这是贬低上帝的本质。在评价行为中的思在此与在别处都是在相形之下能设想到的最大的亵渎神明之事。因此,反对价值的思,

其意思并不是说要为存在者的无价值与虚无而鸣鼓，而是说：反对把存在者主观化为单纯对象而要把存在的真理的澄明带到思的面前。

把“在世”指出来作为人道的人的人道的基本特点，这并非主张人只是基督教所了解的意义之下的一个“有世界性的”东西，既不信上帝而又完全与“超绝者”割断联系。人们根据这句话所想的却是可以更明白地被称为超绝者的东西。超绝者是超感性的存在者。超感性的存在者被人们认为是一切存在者的第一原因这一意义之下的最高存在者。上帝被设想为这个第一原因。在“在世”这个名称中的“世”却绝不意味着尘世的存在者以别于天国的存在者，也不意味着“世俗的东西”以别于“教会的东西”。“世”在“在世”这个规定中的意思根本不是一个存在者，也不是一个存在者的范围，而是存在的敞开状态。只要人是生存着的人的话，人就存在而且就是人。这个人站到存在的敞开状态中去，而存在就作为此种敞开状态自己存在，这个存在又作为抛己为自己把人的本质抛到“烦”中去了。人就这样子被抛而处“在”存在的敞开状态中。“世”就是存在的澄明，人就是从其被抛的本质来处子其中。“在世”指称展望着恬然澄明的度时的生存的本质，而生存就从此度来成其本质。从生存方面想过来，“世”就以一定的方式在生存的范围之内而且就生存说来恰恰是彼岸的东西。人从来没有首先在世界的此岸是人而作为一个“主体”，无论这个主体是被认为“我”也罢或者作为“我们”也罢。这个人也从来没有才是而且只是主体，这个主体固然总是同时也和客体有关系，但这个人从来没有才是而且只是其本质寄于主客关系中的这样的主体。人倒是先行于在其本质中生存到存在的敞开状态中去，而这样敞开的东西才照明了这个“之间”，在此“之间”中主对客的“关系”才能“存在”。

人的本质基于在世，这句话也不包含任何根据足以决定：人在

神学形而上学的意义之下是不是一个只是此岸的东西,或者人是不是一个彼岸的东西。

因此有了对人的本质的生存状态的规定,还没有决定任何关于“上帝存在”或其“不存在”的东西,也没有决定任何关于诸神之可能或不可能问题的东西。因而如果有人硬说从人的本质对存在的真理的关系来讲人的本质就是无神论,那就不仅是太急躁,而且已是在这种做法中犯错误了。但这种随意的归类也还是在读书读得细心的时候免得掉的。人们没有注意自 1929 年以来就在《论根据的本质》这部著作(第 28 页,注 1)中有下面的话:“由于对此在之为在世作了存在论的解释,关于上帝的可能存在问题是既没有肯定地决定也没有否定地决定,但通过超绝性的照明,确是最先获得了**此在的充足概念**,考虑到这个概念然后可以来问,此在的对上帝的关系从存在论的意义看来是处于什么状态。”如果人们现在也还以流行的方式把这段话想得太浅的话,人们将宣称:这种哲学决定既不同意也不反对上帝的存在。这种哲学停留在无可无不可中。这种哲学对宗教问题是漠不关心的。这样的一种无差别主义却属于虚无主义。

但所引的这段话教的是无差别主义么?究竟为什么在这段话中是个别的字而不是随便一些字用着重符号印出来呢?只是为了指明,从追究存在的真理的问题来思的思,问得比形面上学所能问的更原始些。神圣者的本质只有从存在的真理才思得到。神性的本质只有从神圣者的本质才可以思。在神性的本质的照耀下才能思能说“上帝”这个词要指称什么。或者我们不必当我们作为人,也就是作为生存的东西应当可以体会上帝对人的关系的时候才能仔细地懂与听所有这些话么?如果人偏不首先思人那个问题只有在其中才能被追问的此一度中去的话,究竟当今世界历史的人要怎样才能够哪怕只是严肃而严格地问一下上帝是临近了还是离去了

呢?但此一度就是神圣者的度,而如果存在的敞开的东西没有被照亮而且在存在的澄明中临近人的话,那么此一神圣者的度甚至只作为度就仍是封闭着的。大概当今世界时代的独异之处就在于此美妙之度在封闭状态中。大概这就是现在惟一的不妙。

在指出这一点的时候,把存在的真理作为有待于思的东西来加以深入指明的思却绝没有已经决定赞成有神论的意思。这种思不能是有神论的,正像不能是无神论的一样。但这种情形之出现不是由于无可无不可的态度,而是由于尊重为作为思的思而设立的界限,此界限正是由自行归于思的有待于思的东西设立的,由存在的真理设立的。只要思安于其任务的话,它就在当今世界天命的时刻把人指向他的历史性的逗留之原始的度中去。当思如此这般说存在的真理的时候,思已信赖比一切价值与任何存在者更重要的东西了。当思往更高处升去,超过了形而上学并把形而上学了结到随便什么地方去了的时候,思并没有克服形而上学,而是当思回降到最近的东西的近处的时候才克服形而上学。特别是在人已跨入主观性中去了的地方,此种下降比此种上升更为困难与更加危险。此种下降引入人道的人的生存的赤贫状态中。人在生存中就离开了形而上学的生物的人的范围。要统治这个范围,这就是人们称为生物主义的东西可以为所欲为与进行蒙蔽的间接而需追溯很远的理由。思存在的真理,这同时就叫做:思人道的人的人道。主要的事是人道,要从存在的真理着想,却不要形而上学意义之下的人道主义。

但若就存在的思说来,人道是如此有本质意义的需要看到的東西,那么“存在论”岂不是必须由“伦理学”来加以补充么?那么您在“我已自长期以来就企图要做的事就是要确定存在论与一种可能的伦理学的关系”这句话中说出来的您的努力岂不是十分重要吗?

在《存在与时间》出版之后,一位青年朋友立即问我:“您何时

写一部伦理学？”在人的本质被如此有本质意义地来想着，亦即只从追究存在的真理的问题来想着的地方，但人却没有被提高为存在者的中心，——在这种地方，就不得不发生对责任感的指示的要求与对规戒的要求，这些规戒就是说明有从生存到存在的体会的人应当如何合乎天命地老练地生活的规戒。当人的摆明的彷徨无计状态增长到不可测量的深度的情况并不亚于人的隐藏的彷徨无计状态的时候，要有一种伦理学的愿望就更加急迫地要求满足了。现在完全被摆布到群众活动中去了的技术的人大体只有靠他的计划与行动中的与技术相适应的聚集与秩序才能保持在可靠的固定状态中，在这种地方，就必须用尽一切心机去注意用伦理学来加以约束之事了。

谁配忽视此种灾难情况呢？即使当前现存的这些约束把人的本质只是如此聊以济急地保持在今天的状态中，难道我们不应当保护与保证这些现存的约束么？当然应当。但此种灾难就免除了思该当想到仍然需要加以深思的那个东西的责任，免除了思该当想到仍然作为存在而对一切存在者都是事先的保证与真理的那个东西的责任么？当存在隐藏在长期的被遗忘状态中并在当今世界历史时刻通过一切存在者的震动而透露出消息来之后，难道思还能使自己免除思存在的责任吗？

在我们试图准确地规定“存在论”与“伦理学”之间的关系之前，我们必须问，“存在论”与“伦理学”本身是什么？思作为思须在思一切之前先思存在的真理；现在有必要仔细想一想，在“存在论”与“伦理学”这两个名称中可以举出的东西是否还与交托给这样的思的东西相适合与相接近呢？

如果“存在论”与“伦理学”二者连同出自各种学科的一切思都靠不住了因而我们的思还要更合学科要求一些的话，那么追究上述两种哲学学科之间的关系的问题又是怎样的情况呢？

“伦理学”是和“逻辑”与“物理学”一道第一次在柏拉图学派中成长起来的。这些学科产生的时代是一个把思变成“哲学”，把哲学却又变成知识而知识本身又变成学院及学院活动中的事情的时代。在出现如此了解的哲学的过程中，知识产生了，思却消失了。在这个时代以前的思想家们既不知有“逻辑”，亦不知有“伦理学”，亦不知有“物理学”。然而他们的思既非不合逻辑的，也非不道德的。他们曾在后世一切“物理学”都未能再达到的深程度中思 φυσικς (物理)。梭佛克勒斯的悲剧对话中包藏的 ἠθος (伦理)，如果配得上来作这种比较的话，就比亚里士多德关于“伦理学”的讲演更加深远。赫拉克利特的只由三个字组成的一句话说出这样简单的深义来，伦理的本质从此简单的深义中就直接表露无遗了。

赫拉克利特的这句话原文是(残篇 119): ἠθος ἀνθρώπων δαίμων。人们一般往往译为：“人的德性就是他的守护神。”这种译法是现代的想法，却不是希腊的想法。ἠθος 的意思是居留、住所。这个字是指称人住于其中的敞开的范围的。他的居留的敞开的东西让来归于人的本质而又在来到时居留于其近处的东西表现出来。人的居留包含并保卫人在其本质中所从属的东西之到来。这就是赫拉克利特的话中的 δαίμων, 神。这句话是说：只要人是人的话，人就住在神的近处。赫拉克利特的这句话和亚里士多德报告的一段历史^①相合。这段历史是：“人们叙述着赫拉克利特的一句话，这句话是他向一些想来接近他的外来人说的。他们迎面而来看见他正在烘炉旁烤火。他们大惊停步，而其所以如此，主要是因为他还鼓励他们这些踌躇不前的人们并用这句话叫他们进来：‘这里诸神也在场。’”

这段叙述固然本身就说得很明白，然而有些东西要提出来说

^① 《论灵魂》，第 5 章，第 645a 页，第 17 行。

说。

这一堆外来的访客在他们好奇地闯到这位思想家这里来的时候乍一看他的居留情况就失望而手足无措了。他们相信必定是在这样一些情况中碰到这位思想家，这些情况一反人们普通的生活情况而带有许多例外的，罕有的因而令人激动的特点。这一堆人希望通过对这位思想家的访问获得一些至少在一定时期内成为谈资的事物。这些想访问这些思想家的外来人期待着也许恰恰在他沉入深思中正思着的时刻看见他。这些访问者想“体验”这回事，并不是为了为思所照，而只是为了他们据此可以说已经看到并听到过一个人说话，关于这个人，人们又只能说，他是一个思想家。

这些好奇的人们没有达到目的，却发现赫拉克利特在烘炉旁边。这是一个很平常而不耸动视听的处所。当然此地是烤面包的。但赫拉克利特在烘炉旁边甚至连面包也没有烤。他停留在这里只是为了烤火。于是他在这个平常之至的处所把他的生活的全部平凡情况都暴露出来了。一眼看到一个冷得发抖的思想家实在没有什么趣味。这些好奇的人们在看到这幅令人失望的景象的时候也立即丧失了再去接近他的兴趣。他们在此要干什么呢？一个人冷得发抖并站在炉子旁边，这种平常而毫无引诱力的景况任何人任何时候都可以在家自己找到。他们要找到一个思想家这里来干什么呢？这些访问者准备走开。赫拉克利特从这些人的面孔中察觉到失望了的好奇心。他认识到，在人群中，只消所期待的轰动事件没有出现这一点已经足够使刚才来到的人们立刻又抢着往回跑了。因此他鼓励他们。他特意邀请他们进来，用的是这句话：“这里诸神也在场。”

这句话把这个思想家的居留(ἡθός)和他的行为放在另一种眼光之下了。这些访问者是否立即懂了以及他们根本是否懂了这句话然后以另外的这种眼光去另外地看到了一切，这段故事就没有叙述了。但

这段历史之所以被叙述下来而且还流传给我们今天的人,是由于这段历史所报告的东西是从这个思想家的气氛中产生出来而且是标志着此种气氛的。“这里”,在烘炉旁边,在这个普通的地方,任何事物与任何环境,任何行动与思想都是熟悉的,习见的,也就是妥当的,“也就是在此”在妥当的范围之内,情况是“诸神在场”。

赫拉克利特自己说: $\eta\theta\omicron\varsigma$ $\omega\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ “居留对人说来就是为神的在场而敞开的东西”。

如果按照 $\eta\theta\omicron\varsigma$ 这个字的基本意思讲来伦理学这个名字是讲:伦理学深思人的居留,那么把存在的真理作为一个生存着的人的原始的基本成分来思的那个思本身已经是原始的伦理学。但这个思也不是因为它是存在论才是伦理学。因为存在论总是只在存在者的存在中思存在者。然而只要存在的真理没有被思,一切存在论就都仍旧没有根基。因此在《存在与时间》中力图思入存在的真理中去的那个思自称为基本存在论。基本存在论追溯到对存在的真理进行的思所从出的本质根据中去。此种思由于另一种追问之发动已从形而上学(也连康德的形而上学)的“存在论”中被取出来了。但无论是先验的存在论也罢,或是先于批判时期的存在论也罢,总之“存在论”之所以要经过批判,并不是因为它思存在者的存在并且还强逼存在去迁就概念,而是因为它不思存在的真理且即见识不到有一种比概念的东西还更严格的思。力图思入存在的真理中的那个思,在第一次穿越险阻的苦难中,只使完全不同的一度中很少的东西形成语言。这种语言还自己使自己失真了,因为这种语言还没有得心应手地做到坚持现象学的眼光的重要帮助并让那不合式的要搞“科学”与“研究”的目的束之高阁。然而为了使思在现存哲学范围之内进行的尝试为人所知同时为人所了解,暂时只能从现存事物的地平线以及从应用那些就思看来还流行的名称这一办法来形诸语言。

在此期间我又已见到，正是这些名称不得不直接而又无可避免地引入迷误。因为这些名称以及和它们附和在一起的那些概念语言已被读者们不是从现在才有待于思的事情出发重新想过，而是这种事情被读者们从坚持其习惯上的意思的这些名称出发来设想了。思追问存在的真理，同时又从存在方面来规定人的本质居留而且把人的本质居留规定到存在方面去；这个思，既不是伦理学也不是存在论。因此追究二者彼此间的关系的问题在这个范围之内没有提出的余地。然而从更加原始的意义着想，您的问题还保持着意义而且有相当大的分量。

不能不问：如果深思着存在的真理的思从生存对存在的从属关系来把人道的本质规定为生存的话，那么这个思仍然只是对存在与对人的一种理论的意象呢，还是从这样的知识中同时就有德行生活的指示可得而取并即可交付生活应用呢？

答案是：这个思既不是理论的也不是实践的。这种思发生于有此区别之前。这个思只要是这种思的话，就是对存在而非对外任何物的思念。这种思属于存在，因为它被存在抛入存在的真理的真的境界中而且为此境界而被存在起用的；这个思所思的是存在。这样的思没有结果。它没有作用。当它在的时候，它就使它的本质满足了。但当它说它的事情的时候，它就在。从历史意义讲来，属于思的事情的总是只有一种传说，即符合于其为思的事情的传说。思的事情的充实的约束力在本质上比各种科学的效力更高，因为此种约束力更自由些。因为此种约束力让存在去存在。

思从事于存在的家之建立，存在的家起存在的组合的作用，存在的组合总是按照天命把人的本质处理到在存在的真理中的居住中去。这个居住就是“在世”的本质。^①《存在与时间》指出“在中”就

^① 参看《存在与时间》，第54页。

是“居住”，这并不是在字义上变戏法。在1936年对于荷尔德林的“劳苦功高，‘然而有诗意地居住’在这个地球上的人”这句话所作的讲演中所指出的并不是一种对把自身从科学中救渡到诗歌中去的思的润色。谈到存在的家，这并不是作形象的引申而把“家”引申到存在上去，而是从按照事情来被思过的存在的本质出发，我们终有一天将会先来思“家”和“居住”是什么。

然而思从来不创造存在的家。思把有历史性的生存，亦即人道的人的人道带到美妙事物上升的范围中去。

和美妙事物一道在存在的澄明中出现的更有恶劣事物。恶劣事物的本质不在于单纯的人类行为之恶劣中，而在于牢骚之乖张中。然而美妙的与牢骚的两者都只有因存在本身就是有争执的东西才会在存在中成为本质。在存在中就隐藏着不的本质来历。凡能不的东西，都自行澄明为有所不的东西。这个有所不的东西可以在“否”中被接谈到。这个“不”绝不是从否定之说否中产生的。“否”不应把自身误解为对主观性的设定力量的固执己见的坚持，而应仍然是一个让生存存在起来的“否”；每一个这样的“否”都回答着已澄明的不的要求。一切否都只是对不的肯定。任何肯定都基于承认。承认让所承认者到达自身。人们认为，不是在存在者本身中怎么也找不到的。只要人们把不作为一种存在者，作为一种在存在者身上的存在的状态去找的话这就说对了。但这样地去找时，人们就找不到不。存在也不是可以在存在者身上判明的存在的状态。然而存在比任何存在者都更在一些。因为这个不是在存在者本身中成其本质，所以我们绝不能在存在者身上把这个不作为一种存在者来察觉到。指出此事之不可能，这却还是绝不证明不乃源出于说否的说。只有当人们把存在者认为是主观性的客观的东西的时候，这种证明才似乎是可接受的。此时人们从此一抉择而推断任何不都因其从来不是作为一种客观的东西出现，故不能不是一

种主体动作的产物。然而究竟是说否的说才把这个不作为单纯的所思来设定的呢,还是这个不才要求把这个“否”作为在让存在者去存在的这回事中有待于说的东西说出来呢?这就当然绝不能通过对已经被认定为主观性的思作主观反省这一过程来加以判定。在这样的反省中,人们还完全没有达到对事情很合式的问题的提法所需的那一度。此时仍然需要问,假定思属于生存,那么是否一切“是”与“否”都已经是生存人存在的真理中去的呢?如果是这样,那么,“是”与“否”本身已经是属于存在的了。作为从属的东西,“是”与“否”就绝不能倒来设定它们自身所从属的东西。

只要人的此在被设想为我思的我的主观性的话,这个不就是在存在本身中而绝不是人的此在中成其本质。在人作为主体而实行在拒绝的意义之下的不的时候,生存就根本不,而是此在才不,此时的此在是作为人生存于其中的本质而本身就属于存在的本质的。存在不——作为存在来不。因此不就在黑格尔与谢林的绝对唯心主义中作为在存在的本质中的否定的否定性出现。但这个不在他两人的绝对唯心主义中是在绝对现实性的意义之下被思为无条件的意志,这个意志意愿着自己本身,而且是作为知的意志与爱的意志来意愿自己本身的。在这个意志中,存在还作为权力的意志隐藏着。然而绝对主观性的否定性何以是“辩证的”否定性以及这个不何以通过辩证法固然是形于外了但同时却被掩盖在本质中了,在此却不能加以讨论。

在存在中的能不者就是我称叫无的那个东西的本质。因为思思存在,所以思就是思无。

存在才促使美妙事物在恩宠中上升并促使牢骚趋于不妙之境。

只有当人生存人存在的真理中去并从属于存在的时候,来自存在本身的那些指示之分发才会来到,而这些指示必须成为人所

需的律令与规则。指示的分发是指希腊文的 νόμους。这个字的名词形态 νόμος 的意思不仅是律令,而且更原始地是隐藏在存在的打发活动中的指示的分发。只有这种指示的分发能够把人调配到存在中去。只有这样的配置才能够担待与约束。此外一切律令始终不过是人类理性的滥造之品。比一切订定规则的工作都更重要的事情是,人找到居留到存在的真理中去的处所。这个居留才容许有可维护的东西的经验。存在的真理赠送一切行为的支点。“支点”在我们的语言中的意思是“守护”。存在就是这种守护;存在的真理使生存在语言中住家,而这种守护就如此这般地把在自己的生存的本质中的人守护到存在的真理中去。因此语言特别是存在的家而且是人的本质的住家之所。只因为语言是人的本质的住家之所,历史上的人类与人们就可以在他们的语言中并不在家,以致他们把语言变成了他们的阴谋之窝。

但存在的思对理论的与实践的行为又处于什么样的关系中呢?存在的思超过一切思考,因为存在的思所关心的是光明,而希腊文的理论这个字本有看的意思的这种看在此种光明中才能停留与活动。当思把自己说存在的说放到语言中去作为放在生存的住家之所的时候,思注视着存在的澄明。所以思是一种行为。但却是一种同时超过一切实践的行为。思突出于行动与制造之上,并不是靠一种功劳的伟大性也不是靠一种作用的成果来突出的,而是靠它的毫无成就的完成工作之渺小来突出的。

思在其说中只把存在的没有说的话形诸语言。

在此用的“形诸语言”的讲法现在要完全照着字面来掌握。存在恬然澄明地来到语言。存在总是在来到语言的途中。这个来到的东西把生存着的思从它那方面在它的说中形诸语言。于是这个语言本身被举入存在的澄明中,于是语言才以那种十分神秘而却完全支配着我们的方式存在。当如此充实了本质的语言有历史性

地存在着的时候,存在就被保持到思念中去了。生存一面思一面就住着存在的家。在这一切中,事情是这样,仿佛通过思着的说,什么事也没有发生似的。

刚才在我们面前却已出现过一个思的这种朴实的行为的例子。当我们特意思着“形诸语言”这个说明语言的讲法,只思着这个而不思其他任何东西的时候,当我们把此所思作为将来总有待于思的东西保持在说的注意中的时候,我们已把存在的某种成为本质的东西形诸语言了。

在存在的思身上的使人惊异的东西是简单的东西。恰恰是这个东西使我们不与思接触。因为我们寻找在“哲学”的名义下有其世界历史性的威望的这个思,是在未习以为常的东西的形态中去找,而这种未习以为常的东西是只有得道者才能接触到的。我们是按照科学认识的方式以及科学认识的研究活动的方式来设想这种思的。我们是就实践的十分动人而又极其成功的成就来衡量行为的。但思的行为既不是理论的也不是实践的,也不是这两种活动方式的结合。

存在的思由于其简单的本质而使自身难于被我们认知了。然而如果我们和这个简单东西的未习以为常的东西娴熟了,那么立即就有另外一种急迫之情侵袭我们。疑心又会生起,这种存在的思会陷人任意作为之境吧;因为这种思是不能执著在存在者身上的。这种思从什么地方取得它的尺度呢? 它的行为的规律是什么呢?

在此不能不听一听您的信中的第三个问题: *Comment sauver l'element d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventuriere?* (如何保全容许一切探寻的冒险的因素而又不至于使哲学成为简单的冒险?) 只在路过的时候才在现在来提到诗的创作。诗的创作和思一样以同一方式面对着同一问题。但亚里士多德在他的诗学中讲的一句几乎未被深思过

的话仍然还适用,他说作诗比存在者的探究更真。

但思不仅作为探寻与深入未被思者中时是一种冒险。思在其本质中作为存在的思是存在所需要的。思和作为到达者的存在发生关系。思被联系到存在的到达中去,被联系到作为到达的存在中去了。存在已把自身送达思中。存在作为思的天命而存在。但天命是自有历史性的。天命的历史已在思想家们的说中形成语言了。

存在的到达总是持续着的,而在存在的到达的持续中总是等待着人的,把这样的存在的到达时时形诸语言,这就是思的惟一的事情。因此重要的思想家们总是说同一事情。但这却不叫做:同样的东西。当然他们只对让自己去追思他们的思的人说此同一事情。当思有历史性地思念着而又注意存在的天命的时候,思已把自身联系到命定的东西上去了。逃到同样的东西中去是不危险的。敢于分歧,以求说同一事情,这是危险。模棱两可威胁着,还有赤裸裸的决裂。

把存在作为真理的天命来说,而要说得适合天命,这是思的第一规律,此第一规律并非逻辑的诸规则,逻辑的诸规则要从存在的规律才能变成规则。注意思着的说之适合天命的东西,这就不仅包括这件事:我们每一次都要深思要说存在的什么以及如何说存在。同样重要的是仍然要细思,是否可以说此有待于思的东西,在什么情况下可以说,在存在的历史的什么时刻可以说,在什么对话里可以说,从什么需要可以说。前一封信提到的那三样东西,从存在的历史的思之适合天命的情况中的规律看来,是确定要相属相需的:悟的严格,说的细心,字的节约。

现在是人们切忌把哲学估计过高因而对哲学要求过高的时候了。在现在的世界灾难中必需的是:少谈些哲学,多注意去思;少写些文章,多保护文字。

将来的思不再是哲学了,因为将来的思思得比形而上学更原

始些,形而上学这个名称说的是同样的东西。将来的思也不会再像黑格尔所要求的那样放弃“爱智”这个名称而自身变成绝对的知这样形态的智慧。这个思正下降到它的前行的本质的赤贫状态中去。这个思正凝聚语言以成简单的说。语言是存在的语言,正如云是天上的云一样。这个思正以它的说把不显眼的沟犁到语言中去。这些沟比农夫用缓慢的步子犁在地里的那些沟还更不显眼。

建筑的复杂性与矛盾*

(1966)

[美国]罗伯特·文丘里 著

卢德平 译

一、非直接建筑：风格宣言

我喜欢建筑的复杂性和矛盾。不过，我不喜欢有欠高明的建筑所表现出来的支离破碎或随意，也不喜欢它的花里胡哨或一味表现。换句话说，我指的是一种复杂和矛盾的建筑。它依据现代经验的丰富性和多义性，当然也包括艺术所含有的经验。除了建筑，处处都承认复杂性和矛盾。从哥德尔对数学的最终不可完全性的证明，到 T. S. 艾略特有关“难”诗的分析，以及约瑟夫·阿尔伯尔有关绘画的悖反特性的界定，都可以看出这一点。^①

* 译自罗伯特·文丘里：《建筑的复杂性与矛盾》（纽约：现代艺术博物馆，1966），第16—17页、第23—25页、第38—41页、第88页、第102—104页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第325—335页。

① 哥德尔（1906—1978），逻辑学家；T. S. 艾略特（1888—1965），诗人与批评家；约瑟夫·阿尔伯尔（1888—1965），画家。——原编者注

但是,就其包含传统的维托维要素——即商品性、坚实性及观赏性——来说,建筑必然是复杂和矛盾的。今天,对设计、结构、工具及表现力的要求,哪怕是在非常简单的环境下的个别建筑物,都呈现出以前所无法想像的多样性和冲突化。在城市和地区规划里建筑增加的面积和规模,加重了这些困难。我欢迎这些问题,并致力于开发其不确定性。通过对复杂性和矛盾性的包容,我企图探寻建筑的效用和生命力。

建筑师们不再被正统的现代建筑的清教徒式道德语言所吓倒。与“纯净”成分相比,我更喜欢混杂的因素;与“泾渭分明”的特点相比,我更喜欢折中的状态;与“直截了当”相比,我更喜欢曲曲折折;与“表达明确”相比,我更喜欢模模糊糊;对于既不近人情、又乖戾反常,既“饶有趣味”、又枯燥无味的成分,我兼而取之。与“设计”好的情况相比,我更喜欢约定俗成;与排异性相比,我更喜欢兼容状态;无论是创新还是退化,我都能接受;与直接、明确相比,我更喜欢断续和含糊。我倾向于乱糟糟却有生命力的成分,而不是显而易见的整体性。我可以容许缺乏依据的推理,并理直气壮地宣布这样的二重性。

我追求意义的丰富而非其明澈。既着力于显而易见的功能,也放眼于潜在的作用。与其诉诸“也与或”,我毋宁选择“又与和”。较之黑或白,我宁愿黑和白,有时甚至钟情于灰。一种行之有效的建筑能引起诸多平面的意义和种种焦点的组合。其空间和要素会一下子在几个方面变得可读解、可运作。

但是,充满复杂性和矛盾的建筑有一种趋向于整体性的特殊义务:其真理必定存在于其整一性或整一性的含义之中。它必须体现为包容他物的艰难一致性,而不是排斥异端的简便划一。多多益善。

二、对抗简化或生动复杂性和矛盾

正统的建筑师们倾向于在有所保留或前后不求一致的前提下承认复杂性。在企图与传统决裂并另起炉灶的时候，他们以牺牲多样性和反复为代价，将原始和基础的部分理想化。作为革命运动的投身者，他们欢呼现代功能的新颖性，却忽视其复杂程度。作为改革者，他们清教徒式地倡导分离和摒弃某些要素，而不是兼容各种条件，同等并列。作为现代运动的先驱，弗兰克·赖特，^①是在信奉“真理就是和世界唱反调”的信条中成长起来的；他写道：“对简洁性的洞察如此广泛和意义深远，将给我诸多启示；这样的建筑和谐性似乎改变和加深了现代世界的思想与文化。我相信这一点。”^②勒·柯布西耶，纯粹主义的共同奠基人，谈到过“伟大的原始形式”；他宣称这些原始形式“明了而无歧义”^③。现代建筑师们几乎无一例外地回避这种歧义。

但现在，我们的立场有所不同：“当问题在数量、复杂性、困难程度上都有所增加时，它们也比以前变化得更快”^④，而且需要一种更像奥古斯特·海克谢尔所描述的那种态度：“从把生活看得基本上简单和顺理成章，到将其视为复杂的和讽刺性的，这种变化是每个人在变得成熟时的必经之路。但某些时代鼓励这样的发展过程：这里，自相矛盾或戏剧性的态度给整个知识界打上了烙印。在简单性和秩序里，合理主义应运而生，但合理主义在任何动荡时期

① 弗兰克·赖特(1867—1959)，杰出的美国建筑师。——原编者注

② 弗兰克·洛伊德·赖特，载于《美国建筑》，塔德加·考夫曼主编(地平线出版社，纽约，1955)，第207页。

③ 勒·柯布西耶：《走向一种新的建筑》(建筑出版社，伦敦，1927)，第31页。

④ 克里斯多弗·亚历山大：《形式综合札记》(哈佛大学出版社，剑桥，1964)，第4页。

都证明不够充分。因此,必须从对立面创造平衡。人所获得的这种内在宁静,必然代表着矛盾和不确定性中的张力。对悖论的情有独钟,等于允许明显不同的事物并存,其间的不一致启示着某种真理。”^①

将简单性合理化的做法,时下依然流行,不过较之以前的论证更加细致。它们是密斯·范·德·劳的精彩悖论——“少就是多”的扩展。^②保罗·鲁道夫阐明了密斯观点的含义:“所有问题永远都无法解决……确确实实,20世纪的特征之一,在于建筑师们在决定他们要解决哪些问题时高度审慎。例如,密斯造了不少令人叹为观止的建筑,恰恰仅仅因为他忽视了建筑的许多方面。如果他解决了过多的问题,其建筑就愈发丧失效力。”^③

名言“少就是多”哀叹的是复杂性,辩护的是排他性。出于表达的目的,它确实确实允许建筑师所做的,是在决定要解决哪些问题时高度审慎。如果建筑师“受其观察宇宙的方式约束”^④,那么这种约束肯定意味着,建筑师可以确定问题应如何解决,而无法确定哪些问题要由他来解决。除非他斗胆将建筑与生活经验和社会需求分割开来,否则无法排除一些重要的考虑事项。倘若一些问题证明无法解决,那么他可以这样表述:在包容性而非排他性的建筑里,应该为零碎的片段、矛盾的状况、临时的拼凑,以及由上述因素产生的张力留有余地。密斯美仑美奂的楼阁之于建筑意义重大,但在内容和语言上的选择,既是其长处,也是其局限。

我对楼阁和房屋之间相关的类比,尤其是在日本的楼阁和最

① 奥古斯特·海克谢尔,《公众幸福》(阿申留出版社,纽约,1962),第102页。

② 路德维希·密斯·范·德·劳(1886—1969),德国建筑师,现代国际风格的倡导人之一,包豪斯学院主任。——原编者注

③ 保罗·鲁道夫:《视点之七》,载于《耶鲁建筑学报》(纽黑文,1961),第51页。

④ 肯尼思·布克:《恒定与变化》(赫尔姆斯出版社,洛斯·阿尔托斯,1954),第107页。

近的室内建筑之间所做的类比,表示质疑。这样的类比忽视了室内设计所含有的真正的复杂性和矛盾。室内设计既要考虑视觉经验的多样性,也要照顾到空间和技术的可能性。强制的简单性会导致过分的简单化。例如,在维尼楼的设计里,为和玻璃房产生对比,菲利普·约翰逊试图超越精巧玲珑的楼阁的简洁性。^①他把生活在一层楼基这一封闭的“隐私功能”,明确地分离并表达出来,从而和上述标准楼阁的公开社会功能区别开。但即便在这里,建筑物也成为过于简化的生活设计,即某种“要么……要么……”的抽象理论的图解品。在简洁性不起作用的地方,简单化发生了。明目张胆的简化则意味着平庸的建筑。“少”成了一件麻烦的东西……

三、矛盾的层面:建筑中的“既……也”现象

克林斯·布鲁克斯将多恩^②的艺术看做“二者兼备”,但他说,“在当今,我们大多数人做不到这一点。我们受‘或者……或者’的传统的熏陶,缺乏才思的敏捷,更不用提态度的成熟。这使我们陶醉于细微的差别,以及‘既……也’传统所允许的那种匠心独具的保留态度。”^③“或者……或者”的传统给正统的现代建筑打上了烙印;一块遮阳板,仅此而已;支架绝少圈住,墙壁不会由于窗户的穿透而受到损害,而仅仅由玻璃隔断。设计功能,被夸张地表述为侧厅或分隔开来的楼阁。甚至“流动的空间”也蕴涵着置身其内如在外部、置身外部如在其内的感觉,而非同时二者兼有。这样的表现

① 当代美国建筑师菲利普·约翰逊在美国康涅狄格州新坎兰设计的两处建筑。——原编者注

② 约翰·多恩(1572—1631),英国伟大诗人。——原编者注

③ 克林斯·布鲁克斯:《精巧之登》(哈尔库特·布莱斯暨世界出版社,纽约,1947),第81页。

形态和明澈特点与充满复杂性和矛盾的建筑格格不入。后者倾向于包容“既……也”，而非排斥“或者……或者”。

如果说“既……也”现象的根源是矛盾性，那么其基础则是层次。它在带有不同价值的要素之间衍生出几个平面的意义。它可以包容既巧妙又笨拙，既大又小，既是结构性的、又是空间性的诸种要素。能包容各种平面意义的建筑衍生出歧义和张力。

大多数例子都难以“读解”，但在反映内容和意义的复杂性和矛盾时，深奥的建筑行之有效。对于观察者来说，对多重平面的共时感知包括了抗争和迟疑，并且会使观察者的感知更加明晰。建筑中的常规要素代表了发展过程的某一阶段。在变革后的用法和表达形式上，还包含着新旧两方面的意义。所谓的残留要素与双重功能的要素平行。这是对旧意义和新意义在一定程度上加以模糊组合所产生的结果。旧意义由联想引起；新意义则归因于矫正结构或设计后产生的新功能和语境。残留的成分虽无助于意义的明确化，相反却能促进意义的丰富。它是城市变迁和成长的基础。这好比表现在改建旧建筑，赋予其设计和象征上的新用途（如政府大厦改成博物馆或大使馆）；或者改造旧街道，赋予其新的利用价值和走向。欧洲中世纪的城墙人行道被改建成 19 世纪的林阴道。百老汇的一个街区被改建成广场。它与其说是通往上游纽约州的动脉，毋宁说变成了一种象征。“费城社会山”的多克街影子，与其说是除旧迎新的实际过渡所产生的有效因素，不如说是一种毫无意义的残迹。下文我要提到米开朗基罗的建筑，以及所谓的波普(Pop)建筑之中出现的那种残余成分。

修辞要素，如同双重的功能要素，在近来的建筑里不常出现。如果说后者有悖于固有的歧义性，那么修辞则有悖于正统的现代建筑对极小值的顶礼膜拜。但修辞要素可以视为虽然过时仍然有效的表达手段。从某种角度看，一种要素看起来是修辞性的，但如

果行之有效,在另一层面上,则能通过一定的强调手段而丰富意义。在勒多赫有关玻尼维尔大门的设计项目里,拱门的柱子如果不算多余,那么在结构上就具有修辞功能。^①它们富有表现力地使开口部分形成半圆形,而非拱门,从而强调其抽象性。开口部分也由此界定为大门。弗尼斯设计的宾夕法尼亚艺术院楼梯,在直接所处的环境里,显得太大。但作为面向外界的一种姿态,以及入口处的一种感觉,是合适的。^②古典式柱廊就是一种修辞性的入口。楼梯、柱子及三角楣饰,在另一尺度上被并列在一起,而真正的入口处则隐藏其后。保罗·鲁道夫在设计耶鲁艺术大厦时,以城市为衡量尺度。这里,人们大多乘用楼梯塔的小边门出入。^③

大多数装饰功能都是修饰性的——比如用巴洛克壁柱表达节奏。还有,凡布鲁克在布伦海姆餐厅的入口处设计的独立的长方柱。这些充其量是建筑上的小号曲。^④既是结构性的,也是修辞性的要素,在现代建筑里绝无仅有。不过,密斯曾使用过修辞性的大梁,并且自信能让勃尼尼都羡慕不已。^⑤

四、秩序的容纳与限制:常规要素

“简而言之,必须接受矛盾性。”^⑥

① 法国的玻尼维尔大门,由法国建筑师克劳德-尼古拉·勒多赫(1736—1806)设计。——原编者注

② 美国建筑师弗兰克·弗尼斯(1839—1912)为费城宾夕法尼亚艺术学院设计的作品。——原编者注

③ 保罗·鲁道夫,当代美国建筑师。——原编者注

④ 英国建筑师约翰·凡布鲁克(1664—1726)为英格兰牛津郡的布伦海姆宫设计的作品。——原编者注

⑤ 罗伦佐·勃尼尼(1598—1680),意大利文艺复兴时期的伟大雕塑家。——原编者注

⑥ 大卫·琼斯:《时代与艺术家》(齐尔玛克出版社,纽约,1959)。

一种有效的秩序,要能容纳纷繁复杂的现实在环境上的矛盾。它既有所强加,又有所适应。因而它容许“控制和自发性”、“正确性和轻松度”这类在整个内部所发生的临时拼凑现象。它容许修正和调和。建筑里没有固定的法则,但并非所有的东西都在建筑物和城市发挥作用。建筑师们必须做出决定,这些微妙的评价工作正属于其主要职能。他必须决定让哪些因素发挥作用,哪些有可能调和,哪些可以迁就,以及在何处这样做,如何做。他也不忽视或排斥一定的秩序之中所含有的设计和结构上的非一致性。

我曾经强调过来自媒介而非建筑物设计的一些复杂和矛盾的方面。现在,我要强调从设计里衍生出来并能反映生活中固有的复杂性和矛盾性的那种复杂、矛盾的现象。显然,实际上二者必须联系起来考虑。矛盾现象,既能反映一些例外的非连贯性,它们干扰着稳定的秩序,也能反映贯穿于有序整体的非一致性。在第一种情况下,非一致性与秩序之间的联系,包含了那些因环境而引起的秩序上的例外现象。或者说,它把秩序中的一些特殊和普遍的要素并列在一起。这里,先把秩序建立起来,然后加以分解。不过,不是从脆弱处入手,而是从强盛处着眼进行分解。我把这种联系描述为“包容的矛盾”。我认为,整体中的有关非一致性,属于“复杂的整体”的体现。这一点上一章已经讨论过。

密斯提到,有必要“从我们时代令人绝望的混乱中创造出秩序来”。但卡恩曾说过:“我所说的秩序并不是指有条理性。”^①难道我们不应该放弃对混乱的抱怨吗?难道我们不应该在当代的种种复杂性和矛盾之中寻找意义,并承认体系上的局限性吗?我认为,这是两条有关如何破除秩序的辩解:在设计和环境的内外,甚而言之,在所有的经验平而,应承认多样和混乱,以及在人们建立的全

① 路易·卡恩(1901—1974),美国建筑师。——原编者注

部秩序上所表现出的最终局限性。当环境冒犯秩序时，秩序应屈从或瓦解。这里，变反常和非确定性给建筑赋予了合理性。

意义可以因打破秩序而增多；例外亦可凸显秩序。无可挑剔的建筑，实际上无法做到完美无瑕，因为对比也会有助于意义。巧妙的不和谐，可以给建筑增添活力。处处可容纳偶然性的存在，但无法达到四处充溢。如果说无便利可言的秩序导致了形式主义，那么无秩序可言的便利自然意味着混乱。秩序必须在打破之前就存在。没有任何艺术家敢藐视，秩序是审视整体的一种方式。当然，这种审视必须联系整体自身的特征和环境。“不存在不成系统的艺术作品”，这是勒·柯布西耶的名言。

讽刺性的规范与个别的建筑和城市的风景两方面都有关。它承认建筑的实际状况及其在文化中所处的地位。工业助长了昂贵的工业和电子研究，而非建筑实验。联邦政府倾向于资助航空运输、通信，以及庞大的军工企业，或者用他们的话说，要资助那些有利于国家安全的产业，而不是把钱花在那些旨在改善生活的项目上。开业的建筑师必须承认这一点。简单地说，在其建筑上所花的预算、技术、设计，更多的要与1866年，而非1966年联系起来考虑。建筑师们应该接受其臃肿的角色，而不是避开这一点，去冒险从事所谓电子表现主义之类的东西。这样的电子表现主义，可以与早期的现代建筑里的工业表现主义相提并论。应该将有意义和仍然有效的陈旧因素，在承认所处的社会状况的同时，组合到新的环境中，并以此调整社会的最佳努力、庞大资金及其独特的技术力量——具有讽刺意义的是，愿意接受这样角色的建筑师们，对于社会的这种颠倒的价值标准，都以相当间接的方式，表达了实质性的关注。

为什么建筑和城市风景里的低俗(honky-tonk)因素特别残留在一些重要却又短视的观点之中？为什么这样的命运是可以接受

的？我曾提及其原因所在。波普艺术业已证明，这些普普通通的成分，常常导致偶然的变异，这正是我们城市的活力所在。并不是说，它们的陈腐或粗俗导致了整体景观的平庸或拙劣，而是说，它们促成了空间和规模在一定语境上的关联。

波普艺术的另一重要意义，与城市规划中采用的方法有关。建筑师和规划师们，急不可耐地谴责通常的城市景观的俗气或陈腐，而极力主张采用细致入微的方法，来排除或掩饰当前风景中的低俗成分。或者说，想把它们从新的城市景观的词汇里剔除出去。但他们既未能增加，也没有替代现有的景观，因为所尝试的是一种不可能的事。尝试太多，正暴露出他们的无能。他们还佯装专家，不顾一切地想持续发挥其影响。建筑师和规划师，难道不能稍稍迁就一下现有或假想的城市景观的种种规则要素，以达到一定的重要效果么？通过对规则要素的调整或增加，可以借助最低限度的方法，获致最大限度的效果，当然，环境也要予以一定变形。这使得可以采取不同的方式看待同样的事物。

最后一点，标准化与规范一样，是强有力的秩序的另一种表现形态。但与规范不同，在现代建筑里，它作为日渐丰富的技术产品而为人们所接受。不过，因其潜在的统治地位和蛮横性，它又让人敬而远之。但人们所害怕的，是那种无视环境的调节作用以及语境的创造性用途的标准化，而不是标准化本身。难道不是这样么？关于秩序和环境、规范和语境的观念——亦即以非标准的方式运用标准化的观点，适用于我们一直讨论的标准化对抗多样性的问题。吉迪龙曾经对阿尔托^①的以下观点作过论述：“把标准化和非理性结合起来，会使标准化不复是主人，而成为仆人。”^② 我倒是认为，

① 阿尔瓦·阿尔托(1898—1976)，芬兰建筑师。——原编者注

② 西格弗莱德·吉迪龙：《空间、时间和建筑》（哈佛大学出版社，剑桥，1963），第565页。

阿尔托的艺术有矛盾的一面,而不是不合理的。关键在于明智地承认环境和语境的作用,以及标准化秩序的那种不可避免的局限性。

五、迈向艰难整体的义务

“(俄亥俄州的)托莱多市美妙绝伦。”^①

充满了复杂性和包容性的建筑,并不等于抛弃整体性。事实上,我提到过,尤其有义务迈向整体性,因为整体不容易达到。我还提到过,追求艺术的统一性而非简单化这一目标:“真理就在于整体性。”^② 这是通过包容所达到的那种艰难的统一性,而不是通过排斥而达到的那种简便的统一性。格式塔心理学将可以感知的整体视为由各部分综合而成的结果,而非其相加之和。整体取决于各部分的位置、数量及内在的固有特征。赫伯特·西蒙的定义所指的复杂系统,“包括大量不算简单的相互作用的成分”^③。在充满复杂性和矛盾的建筑里表现出的整体性,还包括相互关联的要素所具有的多重性和多样性。它们并非首尾连贯,或者干脆说,属于那类不易感知的东西……

包容性整体,是充满对立成分的建筑所固有的东西。伊玛特拉教堂的内部统一性,或沃尔斯堡文化大厦的复杂性,不是通过压制或排除什么可以达到的,而是通过戏剧性地包容矛盾的要素或环境方面的成分来实现的。^④阿尔托的建筑承认设计上困难、微妙的

① 吉尔特鲁德·斯坦因:《吉尔特鲁德·斯坦因的美国》,吉尔伯特·哈里森编(罗伯特·鲁斯出版社,华盛顿,1965)。

② 海克谢尔:《公众幸福》第287页。

③ 赫尔伯特·西蒙:《美国哲学学会纪要》第6期(1962年12月12日),第468页。

④ 阿尔托所设计的两个建筑工程:位于芬兰伊玛特拉市的沃可森尼斯卡教堂和位于德国沃尔斯堡市的文化中心。——原编者注

状况,而另一方面,“宁静”的建筑,又有助于简单化。不管怎么说,在复杂和矛盾的建筑里指向整体性的义务,并不排除那些无法定位的建筑。诗人和剧作家都承认这种无法解决的两难局面。质疑的有效性和意义的生动性,促使其作品更像艺术而不是哲学。诗歌的目标在于:表达形式的统一高于内容的决断。当代的雕塑常常是支离破碎的。今天,我们欣赏米开朗基罗的未完成之作《圣母玛丽亚》,其程度超过他早期的作品。这是因为,其内容是暗示性的,其表现形式却更直接,而它的结构形态则是在自我超越的情况下完成的。建筑物在设计的表现和形式上可以不一味追求完备。

哥特式大教堂,比如博韦的哥特式大教堂,只建有宽大的唱诗班坐席;与其设计联系起来看,它常常被视作未竟之作,但就其形式所起的效用而言,又可算做完备的,因为许多部分都显得有意协调、一致。^①复杂的建筑设计是一种过程,随着时间而不断变化和增长。但在每一阶段,处于某一平面,并和总体相联系的话,就城市规划这样的规模而言,应该认为是不可或缺的。就复杂的个别建筑而言,不够完备的设计也许不失为行之有效的。

位于波普罗广场^②的残缺不全的孪生教堂,在设计的层次上可谓完备无缺,但在形式的表达上,不算完备。位置不对称、独一无二的比萨斜塔,正如我们所见到的那样,将建筑物扭向自身以外的更大整体。非常复杂的建筑物,就其开放的形式而言,并不完备,但它本身与桢文彦的“集体成分”相关联。它是“个别完美的建筑物”^③或封闭的楼阁的对立面。作为更大语境中的更大整体的一个片断,这种建筑物,增强了复杂整体的统一性,又和城市规划的范围相关。承认有矛盾层次的建筑,就应该承认整体和片断的二律背

① 位于法国博韦市的哥特式教堂。——原编者注

② 位于罗马。——原编者注

③ 桢文彦:《集体形式探索》特刊第2号(华盛顿大学,圣路易斯,1964),第5页。

反性：在某一平面是整体的建筑物，在另一平面，则表现为更大整体的片断。

在《上帝的杂物院》一书里，彼特·布莱克将商业“主干道”的混乱不堪和弗吉尼亚大学的井然有序进行了比较。^①除了这种比较本身显得有些风马牛不相及外，难道不可说，“主干道”不也挺好么？说实话，66号街的商业地段不也挺好么？正如我说过的，问题在于：对语境稍作什么样的变形，就能让它变得不错？或许记号越多，包含的内容就越丰富。《上帝的杂物院》里有关时代广场和小镇的插图，跟有关新英格兰村庄和田园乡村的插图，形成对照。但在本书里被视为糟糕的图片，常常属于上乘之作。将低俗因素似乎混乱地并列在一起，可以表达饶有趣味的生命力和效果。此外，还会促成趋于统一的态度。

无疑，像这种颇富讽刺意味的解释，一部分是因为，与图片形式相关的题材发生了一定规模的变化；同时，也由于图片框架内部的语境发生了变化。不过，在这些作品里面，给人以一种离表层不远的统一感。其原因不在于，居支配地位的粘合成分或有意识的秩序表现出那种显而易见的简单统一性。当然，这里所说的有意识的秩序，统辖着较简单的、不算矛盾的组合形式。它来自于艰难整体的某种复杂、虚幻的秩序。它属于严谨的构造形式，其中包含着一定的对位关系、平等组合，以及一定的变形片段和公认的二元性。就是这种统一性，“维持，并且仅仅维持着对冲突因素的支配。这些相互冲突的因素形成了这样的统一性。混乱近在咫尺；虽然它很接近，但还是它的可避免性提供了……力量。”^②在理所当然显得复杂的建筑物和城市景观里，人们的视觉，并非太容易或太快地满足

① 彼特·布莱克：《上帝的杂物院：美国景观的有计划堕落》（纽约：荷尔特、林哈特与温斯顿出版公司，1964）。——原编者注

② 海克谢尔：《公众幸福》第289页。

于对整体统一性的追求。

波普艺术的一些活生生的教训,包括规模和语境上的矛盾现象,足以唤醒建筑师们对纯粹秩序的刻板幻想。不幸的是,这种纯粹的秩序,被强加于城市重建工程简单的整体统一性上。居主导地位的现代建筑方式充塞于这类工程。幸运的是,这些幻想在任何规模上都无法实现。日常的风景,尽管粗俗并遭到鄙视,但我们可以从中获得那种复杂、矛盾的秩序;它对城市整体建筑的形成,不仅行之有效,而且富有活力。

书本的终结和文字的开端*

(1967)

[法国] 雅克·德里达 著

汪堂家 译

苏格拉底，从不写作的人。

——尼采

不管人们如何理解，语言问题也许从来就不是一个普普通通的问题。但与今天不同的是，它过去从未像现在这样渗透到形形色色的全球性研究领域以及在意向、方法和思想体系方面千差万别的话语之中。对“语言”一词的贬低本身以及我们对它的信任，暴露出词汇的醒寤、暴露出毫不费力地进行引诱的邪念、暴露出对时尚的被动屈从、暴露出前卫意识，也即无知，所有这些都是明证。“语言”这一符号的膨胀乃是符号本身的膨胀，是绝对的膨胀，是膨胀本身。然而，它通过它的外观或影子仍然充当着符号：这场危机也是一种征候。它似乎不由自主地表明，一个历史—形而上学时代必

* 选自雅克·德里达：《论文字学》，汪堂家译，上海译文出版社1999年版，第7—36页。

须最终将整个尚不确定的领域确定为语言。它之所以必须这样做，不仅是因为欲望试图从语言游戏中夺取的东西又被这场游戏所夺回，而且是因为语言本身的生命同样受到了威胁，它茫然无措，在无穷无尽的恐惧中随风飘荡，它在自身的限制似乎消失之时，在不再心安，不再被看来超越它的无限所指(*le signifié infini*)包容和环绕(*bordé*)之时，被抛回到自己的有限性。

计划

经过几乎难以察觉其必然性的缓慢运动，至少延续了大约 20 个世纪之久并且最终汇聚到语言名义之下的一切，又开始转向文字的名下，或者至少统括在文字的名下。通过一种难以察觉的必然性，文字概念正在开始超越语言的范围，它不再表示一般语言的特殊形式、派生形式、附属形式(不管人们把它理解为交往、关系、表达、涵义、观念，还是理解为思维的构造等等)，它不再表示表层，不再表示一种主要能指的不一致的复制品，不再表示能指的能指，文字概念开始超出语言的范围。从任何意义上说，“文字”一词都包含语言。这不是因为“文字”一词不再表示能指的能指，而是因为“能指的能指”似乎奇怪地不再表示偶然的重复以及日渐衰微的派生性。“能指的能指”则描述语言的运动，当然也意味着描述语言的起源。但是，人们担心的是，其结构可以解读为“能指的能指”的那种起源，被挟带在它自身的产品中，并且消隐于它自身的产品中。在那里，所指始终起能指的作用。人们确信文字的派生性影响所有的一般所指，并且始终在影响它们，也就是说，从它参与之时就在影响它们。没有所指可以逃脱构成语言的指称对象的游戏，所指最终将陷人能指之手。文字的降临也就是这种游戏的降临。今天，这种游戏已经盛行起来，它抹去了人们认为可以用来支配符号循环的界限，它吸引了所有可靠的所指，削减了所有的要塞、所有监视语

言原野的边疆哨所。严格说来,这等于摧毁了“符号”概念以及它的全部逻辑。这种取消边界的做法突然出现在语言概念的扩张抹去其全部界限之时,这无疑不是偶然的。我们可以发现,这种取消边界的做法和抹去界限的行为具有同样的意义,属于同一种现象。西方语言概念[其根源在于:它超越了它的多义性(plurivocité),超越了言语和语言的尚成疑问的严格对立,而与语音或词汇的产物,与语言、声音、听觉、语调、气息、说话建立了一般联系],今天仿佛成了原始文字(écriture première)的伪装或矫饰^①;它比发生这种转变之前被视为简单的“言语替补”(卢梭)的东西更为基本。要么文字从未作为简单的“替补”,要么立即建立一种新的“替补”逻辑。我们进一步阅读卢梭的著作正是出于这种迫切需要。

这些矫饰不是让我们欣赏或惋惜的历史偶然性。它们的运动是完全必然的,这种必然性不能出席任何法庭接受审判。语音的特权并不取决于本来可以避免的选择。它是对一种结构的因素(我们指的是“历史”的“生命”或作为“自我关联的存在物”)的回应。“听—说”系统,通过语音成分——表现为非外在的、非世俗的、非经验的或非偶然的能指——必定支配着整个世界历史的进程,甚至产生了世界概念、世界起源概念,而这一概念源于世界与非世界、内与外、理想性与非理想性、普遍与非普遍、先验与经验的区分等等。^②

① 在这里谈原始文字并不意味着肯定时间上的在先性。这场争论众所周知:文字,正如梅奇纳尼诺夫(Metchnaninov)、马尔(Marr)、劳科特卡(Loukotka)表明的那样,“先于表音语言”吗?《苏联大百科全书》第一版采用的一个结论,后来遭到斯大林的驳斥。关于这场争论,可参见伊斯特林娜(V. Istrine),《语言与文字》,载于前面提到的《国际语言学研究》第35页、第60页。这场争论也是围绕P. 范欣内肯(P. Van Ginneken)提出的论点而展开的。关于这些观点的讨论,可参见J. 费夫里耶(J. Février),《文字史》(第5页及以后各页)。我们将力图指出这场争论采用的一些术语和前提为何值得怀疑。

② 在《言语与现象》(法国大学出版社1967年版)中我们将直接讨论这个问题。

由于只取得了不稳定的、短暂的成功,这一运动看来要实现它的目标,试图使文字只起次要的工具作用:它是具有完整言语和充分呈现(自我呈现,向它的所指呈现,向它物呈现,向一般现有主题的条件呈现)的笔译者,是服务于语言的技巧,是不作解释地传达原话的代言人、口译者。

服务于语言的技巧:我们并不乞怜于技巧的一般本质,这种技巧早为我们所熟知,并有助于我们理解作为范例的、历史上早已确定的、狭隘的文字概念。相反,我们相信,特定的文字意义和起源问题先于特定的技术意义和技术起源问题,或至少与这类问题融合在一起。这就是技术概念决不能简单地说明文字概念的原因所在。

因此,我们所说的语言就其起源和目的而言,似乎只会成为文字的一种要素,一种基本的确定形式,一种现象,一个方面,一个种类。它似乎只在冒险的过程中使我们忘记了这一点,——就像这种冒险本身那样——欺骗(*donner le change*)我们。总之,这是一次为时短暂的冒险。它与近三千年来将技术和逻各斯中心主义的形而上学结合起来的史融合在一起。它现在正接近筋疲力尽的地步。它处在书本文明行将消亡之际,并且这不过是习以为常的事情,对书本文明我们已谈得很多,图书馆的暴增尤其体现了这一点。尽管有各种各样的假象,书本的死亡无疑仅仅宣告了(在某种程度上早已宣告)言语(所谓的完整言语)的死亡,以及文字史和作为文字史的崭新变革。这种宣告长达几个世纪。我们必须考虑这一因素,我们要防止忽视某一个迥然不同的历史时期的特性:剧变就属于这种特性,并且具有特定意义,以致人们错误地按照过去的速度做出审慎的估计。“言语的死亡”自然只是一个比喻:在谈论它的消失之前,我们必须考虑言语的新情况,考虑它在自己再也无法支配的结构中所处的从属地位。

如此认定文字概念超越并包含语言概念,当然以语言和文字

的确切定义为前提。如果我们不想证明这一点,我们会屈从于刚刚提到的膨胀运动,这一运动也采纳了“文字”一词并且不是出于偶然。一段时期以来,事实上,到处都可以看到,人们出于必然的深刻原因(宣布它们的衰落比揭示它们的起源更容易)以手势语表示行为、情绪、思想、反省、意识、无意识、经验、激情,等等。现在我们往往用“文字”来表示这些东西;不仅表示书面铭文(inscription)、象形文字或表意文字的物质形态,而且表示使它成为可能的东西的总体;并且,它超越了能指方面而表示所指方面本身。因此,我们用“文字”来表示所有产生一般铭文的东西,不管它是否是书面的东西,即使它在空间上的分布外在于言语顺序,也是如此:它不仅包括电影、舞蹈,而且包括绘画、音乐、雕塑等等“文字”。它也可以指竞技文字,假如考虑到那些管理军事和政治领域的技巧的话,它肯定还可以指军事和政治文字。所有这些不仅旨在描述与这些活动发生次要联系的符号系统,而且旨在描述这些活动本身的本质与内容。也正是在这种意义上,生物学家们今天将生命细胞中最基本的信息过程与文字和程序联系起来。最后,不管控制程序是否有根本界限,它所涵盖的整个领域也是文字的领域。假如控制论可以单独排斥包括灵魂、生命、价值、选择、记忆等概念在内的所有形而上学概念(不久前人们还用这些概念将机器与人对立起来^①),它就必须保留文字、痕迹、书写语言或书写符号概念,直至其历史一形而上学的特点显示出来。甚至在被确定为人(具有人的一切显著特征以及它们包含的整个意指系统)或非人的特点之前,书写语言或书写符号就是这样的因素,是一种并不单纯的因素。不管把这种因素理解为媒介还是理解为不可还原的原子,它始终是一般原始

① 众所周知,维纳(Wiener,控制论的创始人。——中译注)在抛弃“语义学”以及生物与非生物等等对立(他断定这种对立太粗浅太笼统)时,继续采用“感觉器官”、“运动器官”等术语来表示机器零件。

综合的因素，它属于人们不能在形而上学的对立系统中加以确定的东西，属于人们不应当称之为一般经验，甚至称之为一般意义的起源的东西。

这一局而早已出现。为什么直到现在人们才认识到这一点并且是事后才认识到这一点呢？对这个问题需要进行长期分析。我们只选择若干重大事件作有限的评论，本书也仅限于作这样的评论。我们也间接提到过理论数学：它与语音的形成过程毫无关系，不管我们将其文字理解为有形的书写符号（并且它以同一性为前提从而也以形式的同一性为前提，这种同一性原则上使易于接受的“感性能指”概念变得荒谬可笑），还是理解为所指的理想综合或在另一层次发挥作用的痕迹，或者更深刻地把它理解为相互过渡。在使用所谓的表音文字的文明中，数学不只是一块飞地。况且，所有文字史学家都提到了这一点：他们同时想到了拼音文字的缺陷，而这种文字长期以来一直被视为最简便、“最具智慧”的文字。^① 这块飞地也是这样一个场所，在那里，科学语言的运用内在地并且日益深刻地对表音文字及其所有内在形而上学（形而上学本身）理想提出异议，也就是说，尤其对哲学的认识概念提出异议；也对历史概念亦即一个与之深刻相关的概念提出异议，尽管两者之间存在分离和对立，并且正是这种对立使它们在共同发展的某个阶段相互区别开来。历史与认识（*istoria et epistémè*）一直被视为（不仅从语源学上看还是从哲学上看）为恢复在场（*présence*）而进行的迂回。

但是，在理论数学的范围之外信息的使用方法的发展，大大增加了“通讯”的可能性，以致它不再成为语言的“书面”翻译，不再成为可以被完整地表达出来的所指的传达方式。这一点与表音法的

^① 参见《会议论集》第126页、第148页、第355页，等等。从另一种观点看，也可参见雅各布森：《普通语言学论文集》（法译本第116页）。

推广,与保留言语的一切手段的推广,与保留不在场的说话主体的原话的手段推广齐头并进。这种发展也与人类学和文字史的发展结合在一起。它表明,表音文字、西方形而上学、科学技术以及经济学大规模进行冒险的环境,在时空上受到了限制;甚至在它将自身的规律强加给不受其支配的某些文化领域时仍然受到限制。但是,控制论与关于文字的“人文科学”的这种偶然结合导致了更为深刻的动荡。

能指与真理

“理性”支配着被大大推广和极端化的文字,它不再源于逻各斯——也许正因如此,它应当被抛弃。它开始拆毁所有源于逻各斯的意义,但不是毁坏,而是清淤(*la désédimentation*)和解构(*la dé-construction*)。对真理的意义尤其如此。真理的一切形而上学规定,甚至包括海德格尔提醒我们注意的那种超越了形而上学的存在—神学(*l'onto-théologie*,亦译“本体论—神学”,现取其希腊文词根的古义——中译注)的规定,或多或少不能直接与逻各斯的要求或与逻各斯谱系中的理性要求相分离。此处的逻各斯可从以下几种意义上去理解:在前苏格拉底或哲学的意义上,在上帝的无限理智的意义上或在人类学的意义上,在前黑格尔的意义上或在后黑格尔的意义上。但是,逻各斯与语音(*phonè*)的原始的本质的联系并未割断。证明这一点并不困难,我们以后再作说明。我们已或多或少含蓄地指出,语音的本质直接贴近这样一种东西:它在作为逻各斯的“思想”中与“意义”相关联,创造意义、接受意义、表示意义、“收集”意义。如果在亚里士多德看来,“言语(*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*)是心境的符号(*παθήματα τῆς ψυχῆς*),文字是言语的符号”(《解释篇》1,16 a 3),那是因为,言语,第一符号的创造者,与心灵有着本质的直接贴近的关系。作为第一能指的创造者,它不只是普

普通通的简单能指。它表达了“心境”，而心境本身则反映或映照出它与事物的自然相似性。在者与心灵之间，事物与情感之间，存在着表达或自然指称关系；心灵与逻各斯之间存在着约定的符号化关系。最初的约定与自然的普遍的指称秩序直接相关，这种约定成了言语。书面语言则将约定固定下来并使它们相关联。

“正如文字因人而异一样，言语也因人而异。但是，由符号(σημεία πρώτως)直接表达的心境，在所有人那里都是相同的。同样，我们的心境所反映的那些事物在所有人那里也是相同的。”(亚里士多德：《解释篇》16a，着重号系引者所加)

心灵的情感是对事物的自然表达，它们构成了普遍的语言，这种语言从那时起就可能自行消失。它是透明的阶段。亚里士多德有时可以忽略它而不冒什么风险。^①无论如何，言语最接近所指，不管我们是将这种所指严格地确定为意义(思考的或实际的意义)，还是比较随便地视为事物。相对于言语与心灵的密切联系，或言语与被指称的意义的思想甚至与事物本身的密切联系(在确立它们之间的联系时，不管我们是采用亚里士多德的上述方式，还是以中世纪神学的方式，将 res 确定为物，而这种物源于本质、源于逻各斯或在上帝的无限理智中被思考的意义)，所有能指都是派生的，文字能指尤其如此。文字能指始终具有技术性和典型性。它没

① P. 奥邦克(Pierre Aubenque)已经指出这一点(《亚里士多德的存在问题》第106页及以下各页)。在一项值得注意的分析(我们在此参考了这一分析)中，奥邦克评论道：“亚里士多德在其他著作中的确用符号来表示语言与事物的关系：‘对事物本身进行讨论是不可能的，我们可以将事物的名称作为符号而不能将事物本身作为符号。’由心灵状态构成的中介在这里被抑制着或至少被忽视了。但这种抑制是合理的，当心灵状态与事物相似时，可以用物直接代替它们。反过来，我们不能以名称代替事物。……”(第107—108页)

有构造的意义。这种派生过程正是“能指”概念的起源。符号概念始终在自身中包含能指与所指的区分,即便它们像索绪尔(Saussure)论证的那样只是同一片树叶的两面。这一概念也属于逻各斯中心主义的派生物,而逻各斯中心主义也不过是一种言语中心主义(phonocentrisme):它主张言语与存在绝对贴近,言语与存在的意义绝对贴近,言语与意义的理想性绝对贴近。黑格尔十分明确地指出了声音(son)在理想化过程中、在概念的形成和主体的自我显现过程中所具有的奇怪特权。

“单纯的主体性、物体的灵魂似乎是通过它的共鸣而在这种理想的运动中表现出来,耳朵以理论的方式领会这种运动,就像眼睛以理论的方式领会形状和颜色,并由此把对象的内在性变成内在性本身”(《美学》第三卷第一册,法译本第16页。中译据 *Asthetik*, II, Einleitung, Werke, Bd, 14, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, S, 256——中译注)。“……相反,耳朵感知物体的内在震动的结果,而不置身于与对象的实际关系中。通过这种震动而显示出来的不再是静止的物质形态而是灵魂的最初理想性。”(第296页,中译据 3, Abschnitt *ibid*, Bd, I 5, S, 134——中译注)

对一般声音的看法更适用于语音,正是借助语音,主体通过听—说——一个不可分离的系统——影响自身,并通过理想性的因素而与自身相关联。

因此,我们已经预感到,言语中心主义与作为在场的一般存在意义的历史规定相融合,与取决于这种一般形式并在其中组成它们的体系和历史系列的所有次要规定[事物向视觉显现为本质,作为实体/本质/存在(ousia)的显现,作为此刻或瞬间的暂时显现,

我思、意识、主体性的显现,他人与自我的共现(coprésence)、作为自我的意向现象的主体间性,等等]相融合。因此,逻各斯中心主义支持将在者的存在规定为在场。由于海德格尔的思想并未完全摆脱这种逻各斯中心主义,它也许会使这种思想停留于存在一神学的时代,停留于在场哲学中,亦即停留在哲学本身。这也许意味着,我们并未离开我们可以勾画其轮廓的那个时代。属于或不属于这个时代的各种运动过于微妙,这方面的空想过于轻率,以致我们不能做出确定的判断。

因此,逻各斯的时代贬低文字,而文字曾被视为中介的中介,并陷人意义的外在性中。对所指与能指的区分,或至少对其“平行性”的奇特分离以及能指与所指的相互外在性(不管多么微弱)都属于这个时代。这种附属物在历史上构成了有机整体并被分为等级。所指与能指的区分深深隐含在形而上学历史所涵盖的整个漫长时代,并且更明显、更系统地存在于基督教创世论和无限论的短暂时期内,正是在这一时期,基督教创世论和无限论占有了古希腊的思想资源。这种附属物是基本的、不可还原的。不夹带所有的形而上学—神学之根,我们就不可能保留斯多葛派的这种便利或“科学真理”,也不能保留中世纪的所指与能指的对立。在形而上学—神学的根基之上,不仅依附着可感之物与可知之物的区分(数量极大)以及它所支配的一切,亦即整个形而上学。最细心的语言学家和符号学家们,甚至连那些相信其工作的科学性始于形而上学终结的人,一般都将这种区分看做不言自明的事情。譬如:

“现代结构主义思想已清楚地表明:语言是一种符号体系,语言学是符号科学或符号学或索绪尔的符号学(Semiologie)的组成部分。被我们这个时代所复活的中世纪的符号定义——*aliquid stat pro aliquo*(以一物代表另一物。——中译

注)——始终显示出它的价值和丰富性。正因如此,所有一般符号和特殊的语言学符号的要素体现了它的双重特征:每个语言学单元都有两个部分并且包含两个方面,即可感方面和可知方面——一方面是 le signans(索绪尔的能指),另一方面是 le signatum(所指)。语言学符号(以及一般符号)的这两种组成部分必然互为前提和互相需要。”^①

但是,在这种形而上学—神学之根上依附着许多其他隐藏的淤积物。毫无疑问,如果不对可感方面和可知方面进行区分,如果不同时更为深刻、更为隐蔽地诉诸所指,这种所指可以在它“陷落”之前,在被完全驱逐进可以感知的此岸世界(l'ici-bas)的外在性之前,“占领”它的可知方面,符号“科学”,或更严格地说,语言学,就不可能保留能指与所指的区分——保留符号概念本身。作为纯粹的可知方面,它反映它与之直接统一的逻各斯。这种绝对的逻各斯在中世纪神学中是无限的创造主体;符号的可知方面转向上帝的言语和外表。

当然,这并不意味着“拒绝”这些概念;它们是必要的,至少在目前情况下,如果没有这些概念,我们的一切工作都难以想像。首先,这意味着证明这些概念和思维方式的系统的历史稳定性,人们常常以为可以将这些概念和思维方式天真地分离开来。符号与神性处于同等地位并且同时诞生。符号的时代本质上是神学的时代。这一时代也许永远都不会结束。但其历史轮廓可以勾画出来。

既然这些概念对我们目前动摇包括这些概念在内的那笔遗产必不可少,我们就不要轻易抛弃这些概念。在此范围内,由于我们

^① R. 雅各布森:《普通语言学论文集》法译本,第162页。关于这个问题,关于符号概念的传统以及索绪尔在这一发展过程中的创造性贡献,可参看已提到的奥蒂格的著作,第54页及以下各页。

要通过迂回的、始终危险的行动，不断冒重蹈它所解构的东西的覆辙的危险，我们应该对这些评论的概念进行仔细而全面的阐述，要指出其有效性的条件、中介和限度，严格确定它们与它们所解构的机体的附属关系，同时表明那难以名状的一线光芒所透过的裂缝。符号概念在此具有示范性。我们已经指出它的形而上学附属物。然而，我们知道，研究符号近一个世纪以来一直是一种传统的折磨人的工作。这种传统试图从意指活动中窃取意义、真理、显现、存在等等。如上所述，在怀疑所指与能指或一般符号概念的区别时，我们必须表明，这样做并不适应先于符号、外在于符号或优于符号的现有真理的迫切要求，也不涉及被抹杀的差别的地位。恰恰相反，令我们感到不安的是这样一种状况，它在符号概念中——从未存在于（在场的）哲学史之外，也从未在这种历史之外发挥作用——仍然被这种历史有步骤地系统地决定着。正是在那里，符号概念，尤其是解构工作及其“风格”本质上仍然遭到误解或否认。

能指的外在性是一般文字的外在性。我们将试图进一步表明，文字出现之前没有语言符号。没有这种外在性，符号概念本身就会崩溃。由于我们的整个世界以及一切语言会随着它的崩溃而崩溃，由于它的明晰性和价值保持了派生关系的牢不可破的稳定性，根据它与某个时代的从属关系而断言必须“转向他物”并且清除符号、术语和概念，这样做显然是愚蠢的。为准确理解我们在此概述的情形，我们必须对“时代”、“时代的范围”、“历史系谱学”这些术语进行新的理解，并且首先要使它们摆脱相对主义。

因此，在这个时代，阅读与写作、符号的创造与解释、作为符号织体(tissu)的一般文本处于次要地位。真理或由逻各斯的因素并在逻各斯因素内构成的意义则处于优先地位。即便事物、“所指对象(référent)”并不与造物主上帝的逻各斯发生直接关系(在那里逻各斯开始具有言语/思想的意义)，所指无论如何与一般逻各斯

(有限或无限的逻各斯)直接相关,与能指,即文字的外在性间接相关。如果出现别的情形,那是因为比喻性的中介渗透到了这种关系中并且伪装成直接性:它是灵魂中真实的文字,《斐德若篇》^①(278a)将这种文字与坏的文字(与“本来的”和日常意义的文字,与“空间中的”、“可以感知的”文字)相对立,它也是自然之书与上帝的文字,特别是中世纪上帝的文字;这些论述中的所有隐喻,确认了逻各斯的特权并且确立了给文字赋予的“本来”意义:指称能指本身的符号也指称着永恒的真理,这种真理在接近现代逻各斯的过程中永远被思想、被言说。必须注意的悖论是:人们以隐喻来称呼自然的普遍的文字、可理解的永恒的文字。可以感知的、有限的文字是本来意义上的文字;因此,对它可从文化、技术和技巧方面来考虑:它是人的手段,是一种偶然降生的存在物或有限创造物的诡计。当然,这种隐喻难以理解并且把文字的“字面”意义作为第一隐喻。但这篇著作的拥护者仍然没有想到这种“字面”意义。因此,它并不涉及对“字面”意义和引申意义的转换,而是把文字的“字面”意义确定为隐喻性本身。

在《欧洲文学与使用拉丁文的中世纪》的精彩篇章——“书本的象征主义”中,E. R. 库尔提乌斯(E. R. Curtius)以大量的事例描述了从《斐德若篇》到卡尔德龙(Calderon)的发展过程,直至由于“采取了书本的新观点”(法译本第 374 页)而出现“形势的逆转”(法译本第 372 页)。然而,不管这一改变事实上多么重要,它似乎掩盖了一种基本的连续性。就像柏拉图所说的灵魂中真实的文字一样,在中世纪它仍然是一种隐喻意义上的文字,即自然的、永恒的、普遍的文字,它是被指称的真理的体系,而真理的尊严已为人们所认可。在《斐德若篇》中,一种已经衰微的文字继续与它相对

^① 《斐德若篇》是柏拉图的中期著作。——中译注

立。我们应该描述一下这种隐喻的历史，这种隐喻始终将神灵的或自然的文字与非自然的、晦涩而有限的人类铭文相对立。我们应该将以下列引文为标志的各个历史阶段贯穿起来，探讨上帝之书（自然或法则，事实上是自然法则）的主题的一切变化。

埃利泽拉比(Rabbi Eliezer)说过：“如果以海水为墨，芦苇为笔，天地为纸，如果人人习字，亦写不尽我学过的犹太经文(Thora)，只要瀚墨不涸，经文本身就无穷无尽。”^①

伽利略说：“自然是用数学的语言写成的。”

笛卡尔说：“……去阅读世界这本大书……”

在休谟的《对话录》中，克莱安特(Cléanthe)以自然宗教的名义说：“与任何明白易懂的论述或推理相比，自然这本书是更加难解的大谜。”

博内(Bonnet)说：“我觉得更有哲学意味的是，我们的世界是上帝供智者阅读的书本，这些智者远比我们优越，他们正潜心研究上帝那令人敬拜的无穷智慧。”

G. H. 冯·舒伯特说：“全智的上帝在给人类的一切启示中使用的语言由图画和象形文字所构成，它再现在诗歌般的语言中，并且在现代条件下很像梦境的隐喻表达，而不像清醒时的散文诗。我们可以追问，这种语言是否是灵界的真正语言，在我们自认为清醒时，我们是否仍然沉睡在千年睡梦中，或者至少沉浸在五更残梦里，在那里，我们仅仅了解上帝的语言的几个孤零零的模糊词语，就像梦中人听到身边人谈话一样。”[德里达的引文与原文有出入，参见 G. H. Von Schubert, *Die Symbolik des Traumes*(《梦的象征》), Leipzig 1862

^① 引自 E. 勒维纳(E. Levinas);《艰难的自由》，第 44 页。

年版,第23—24页。——中译注)

雅斯贝尔斯说:“世界是他者的手稿,一般的阅读难于理解,只有存在方能破译。”

我们首先要避免忽视这些显示了对同一隐喻的所有处理方式的根本区别。在考察隐喻的历史上,最关键的分离与自然科学同时出现,那时,对绝对在场的规定构成了自我显现、构成了主体性。这是17世纪的伟大理性主义的时代。从那时起,对日渐衰微的有限文字的责难采取了其他形式,我们至今仍离不开这种形式:它就是以后要加以揭示的非自我呈现(*la nonprésence à soi*)。因此,我们要开始说明我们将要考察的“卢梭主义”时代的典型性。卢梭重复了柏拉图主义的方式,因为他谈到了另一种显现模式,即,在感觉中、在明显的我思(*cogito*)中的自我显现,而我思同时包含着神圣法则的铭文。一方面,《语言起源论》谴责了描述性的、衰微的、第二性的人工文字,谴责了本来的严格意义上的文字(它使语言“软弱无力”;根据著作来“判断天才”无异于“根据尸体给人画像”等等)。通常意义上的文字是不受重视的东西,它是搬运尸体的工具。它耗尽了生命。另一方面,反过来说,隐喻意义上的文字,自然的、神圣的活文字受到崇拜;它与价值的起源,与作为神圣法则的良知的声音、与心灵、情感等等具有同样的尊严。

“《圣经》是书中之王,……但毕竟是一本书……人们不应该在几页零乱的纸张中,而应该到人的内心深处去寻找上帝的法则,上帝将字写在人的心中。”(“致韦尔纳的信”)

“如果自然律仅仅写在人的理性中,那么,它就不可能指导我们的大部分行为。但是,它以不可磨灭的文字刻在人的内心深处……它在那里向人呼唤。”(《战争状态》)

自然的文字与声音、与呼吸有着直接的联系，它的本性不是文字学的，而是灵性学的。它如神像般庄严，非常接近“宗教信仰的表白”^①中那种内在的神圣声音，接近我们在自省时听到的那种声音——它是神圣的声音向我们的内部感官完整而真实的展现：

“我愈是返回内心，我愈是追询自我，我愈能明白写在我灵魂深处的这些词句：恪守公正，你将得福……我不是从更高的哲学原理中得到这些规则，我是在我的内心深处发现这些规则，它们本质上是由不可磨灭的文字写成的。”

声音与文字的天然统一是约定俗成的，对这一事实，要说的话很多。原始的言语乃是文字，因为它是一种法则，一种自然律。最初的言语在自我显现的最深处被理解为他者的声音，被理解为命令。

因此，文字有好坏之分：好的自然的文字是内心和灵魂深处的神圣铭文；堕落的人工文字则是被放逐于肉体的外在性中的技巧。这是柏拉图模式的最深刻变种：灵魂的文字和肉体的文字，内在的文字和外在的文字，良知的文字和情感的文字，因为存在灵魂的声音和肉体的声音。“良知是灵魂的声音，情感是肉体的声音”（“宗教信仰的表白”）。“自然的声音”、“自然的神圣的声音”与神灵的铭文和启示融合为一，我们应该不断返身倾听这种声音，在其中娓娓交谈，在其符号之间款款对话，在其书页之内自问自答。

“我们可以说，自然仿佛将它的全部壮美展现在我们的眼前，将它的文本供我们讨论……”“因此，我合上所有的书本。只有一本书向所有的眼睛打开。那就是自然之书。正是在这

^① “宗教信仰的表白”是卢梭著作《爱弥儿》第四篇中的一部分。——中译注

本伟大的杰作中，我学会了侍奉和崇拜它的作者。”

因此，好的文字始终为人所理解，被理解为必须被理解的状态：不管在自然之内还是在自然律之内，不管它是否出于（上帝）的创造，我们首先要把它放在永恒的在场中加以思考。因此，我们首先要从总体上理解它，并用书本包装它。这种书本观念就是能指的有限或无限总体的观念。只有当先于能指而存在的所指构成的总体监视着它的铭文和符号，并且在理想性方面独立于它时，能指的总体才会成为总体。不断指称着自然总体的这种书本观念与文字的意义大异其趣。它是对神学的百科全书式的保护，防止逻各斯中心主义遭到文字的瓦解，防止它受到其格言式的力量的破坏，防止它受到一般差别的破坏（我们以后将进一步说明）。如果我们将文本与书本区别开来，我们可以说，就像现在各个领域所出现的那样，书本的拆毁意味着剥去文本的外衣。这种必要的暴力是对一种不太必要的暴力的回应。

写下的存在

因此，使西方传统得以形成并继续存在的确凿的证据是：所指的序列决不与能指的序列同时出现，它至多与能指的序列保持（在存在时间上）具有微妙差别的颠倒关系或平行关系。符号必定是异质的统一体，因为所指（意义或事物，意向对象或实在）本质上不是能指，不是痕迹：在任何情况下，它的意义并非由它与可能的痕迹的关系构成。所指的形式本质乃是在场，它靠近作为语音的逻各斯的特权乃是在场的特权。只要有人问：“符号是什么？”即只要人们使符号服从本质问题，服从“*ti esti*”（你的存在），那么这就是必然的回答。符号的“形式本质”只能由在场来决定。人们不能回避这种回答，除非人们否认提问方式本身，并开始认为符号是名声不好

的、惟一逃避“什么是……^①?”这一哲学根本问题的东西。

尼采将解释、观点、评价、差别的概念和所有“经验主义的”或非哲学的动机推向极端,而这些动机在西方历史上一直困扰着哲学并仅仅保留了在哲学领域里形成的必然弱点。但在从事上述工作时尼采远远没有(与黑格尔一道并像海德格尔期望的那样)简单地停留于形而上学领域,而是致力于使能指摆脱对于逻各斯和相关的真理概念或任何意义上的第一所指的依赖性 or 派生性。阅读、写作、文本在尼采看来乃是对某种意义的“原始”^②创造(由于后面要提到的原因,我们把这个词加上引号),但这些创造活动不必首先记录或发现这种意义,它不是以原始因素和在场来表示的真理,不是 topos noetos(理智的场所),不是神的理智或先天必然性结构的逻各斯。为把尼采从海德格尔式的阅读中拯救出来,我们首先似乎不必恢复或阐明一种不太素朴的“本体论”,这种本体论由让位于某种原始真理的深刻的本体论直观所组成,它是经验主义文本或形而上学文本的全部基础。我们不会进一步误解尼采思想的刻毒。相反,我们必须谴责不能越形而上学雷池一步的“素朴”突破,这种突破要彻底批判形而上学,就必须以某种方式在某种类型或某种风格的文本中使用那些需要在哲学总体中加以理解的命题。按尼采的看法,这些命题往往被曲解或误解,它们一直是并且

① 我们打算在别的地方(在《言语与现象》一书中)详细讨论这一点。

② 通过简单的颠倒,这并不意味着能指是基本的或第一性的。能指的“第一性”或“优先性”是站不住脚的荒唐说法,在它试图合理推翻的逻辑中,这种说法恰恰不合逻辑。按理说,能指决不可能先于所指,因为在这种情况下它就不再是能指,并且,“进行指称的”能指不再有可能的所指。因此,我们应该以另外的方式表达这种思想。它通过这种决不可能存在的公式来表示,但并不真正包含在这一公式中。不对符号概念本身,不对“……的符号”这一概念进行质疑就不可能以另外的方式来表达这种思想。“……的符号”这一概念始终依附于此处所讨论的内容。因此,这种思想最终会破坏围绕符号概念(能指与所指,表达式与内容,等等)而形成的整个概念体系。

永远是“素朴的东西”，是表示绝对附属关系的不一贯的符号。也许，我们不应因此避免对尼采作海德格尔式的解读，而是相反，即完全进行这种解读，毫无保留地同意这类解释；以特定方式进行解读并且直至这样一种程度：由于尼采的论述内容几乎遗忘了存在问题，它的形式恢复了一种绝对的奇特性，他的文本最终要求采取另外一种更忠实于他的写作风格的解读方式——尼采写了他已写的东西。他写道，文字，首先是他自己的文字，本不从属于逻各斯和真理。这种从属关系产生于我们必须对其意义加以解构的时代。循此方向[因为还有其他解读方式，只有循此方向，尼采的破坏才是独断的，并且像所有颠覆工作一样，它成了它试图推翻的形而上学大厦的俘虏。在这一点上，并且按照这种解读方式，海德格尔和芬克(Fink)的论证是无可反驳的]，海德格尔的思想不是否定，而是重新要求将逻各斯和存在的真理作为第一所指(*primum signatum*)：所有范畴或所有规定的意义，所有词汇或所有句法，因而所有语言的能指都蕴涵着“先验”所指[就像中世纪人们将先验的东西——*ens*(存在)、*unum*(惟一者)、*verum*(真理)、*bonum*(善)——视为“*primum cognitum*(第一认识对象)”一样]，但先验所指不能简单地与任何一种能指相混淆，它要通过其中的能指来预先理解(*pre-comprendre*)，它不能还原为它使之成为可能的所有划时代的规定性，它由此开创了逻各斯的历史，并且它自身只有通过逻各斯才得以存在，也就是说，它不存在于逻各斯之前，也不存在于逻各斯之外。存在的逻各斯，“思想听从存在的召唤”^①，乃是符号的第一源泉和最终源泉，也是区分 *signans*(能指)和 *signatum*(所指)的第一源泉和最终源泉。为使所指与能指的区分在某个方面具有

① 《什么是形而上学?》(*Was ist Metaphysik?*)一书的跋,第46页。《存在与时间》对良心(*Gewissen*)的分析也不断列举关于声音的例子(第267页及以下各页)。

绝对意义和不可还原性,就必须有一种先验所指。如果存在的思想作为这种先验所指的思想,尤其通过言语,即语词表现出来,这决不是偶然的。最贴近自我的那种声音——它无疑是人们所说的良知——被理解为能指的完全抹除:它是必然具有时间性的纯粹自恋行为(auto-affection),并且它不从自身之外,从世界中或“现实”中借用任何附属的能指,也不借用外在于其自发性的表达实体。这便是从自身中并且作为所指概念在理想性或普遍性的要素中自发形成的独特体验。这种表达实体的非现实性就是由理想性构成的。对在声音中抹去能指的这种体验不是通常的幻觉——因为它是真理概念本身的条件——至于它在何处产生幻觉,我们将另作说明。这种幻觉乃是真理的历史,我们不能迅速消除它。在这种体验中,语词作为所指、声音、概念以及一种明显表达实体的不可分解的单元而存在。就其无上的纯洁性而言,同时就其可能性的条件而言,这种体验乃是“存在”的体验。“存在”一词或不同语言中表示存在涵义的单词与其他单词一起构成了“原始词”(Urwort)^①,构成了确保“存在”一词向所有其他语词展开其可能性的先验语词。在所有语言中,人们都对“存在”一词产生这样的“先见”(pré-compris)——这也是《存在与时间》的开端——只有这种先见才能超越所有局部性的本体论和一切形而上学,从而提出一般存在意义问题:这是一个动摇了哲学并被哲学所掩盖的问题,这是海德格尔通过使形而上学的历史服从它从而反复提出的问题。毫无疑问,存在的意义决不是“存在”这个词,也不是存在概念。海德格尔不断要求我们注意这一点。然而,由于这种意义根本不存在于语言和言语之外,它如果不与某个词、不与某个语言系统(concesso non da-

① 参见《语言的本质》(Das Wesen der Sprache)与《语词》(Das Wort),载《通向语言之途》(Unterwegs zur Sprache),1959年。

to)联系在一起,至少会与一般语词的可能性联系在一起,与其不可还原的单纯的可能性联系在一起。人们可能会由此认为只能在两种可能性中进行选择。(1)现代语言学,即打破语词的统一性并与其所谓的不可还原性彻底决裂的意义的科学,仍然与“语言”相关吗?海德格尔也许怀疑这一点。(2)反过来,以思想和存在问题的名义而经过深入思考的一切东西,都不包含在人们不知不觉地加以运用的、过时的语词语言学中吗?我们之所以说不知不觉地加以运用,是因为这门语言学,不管是自发的还是有意的,都始终采用了形而上学前提。它们都在同样的基础上起作用。

不言而喻,这种选择并不简单。

一方面,事实上,如果现代语言学仍然被包含在古典范畴之内,特别是,如果它天真地使用存在一词以及它所依据的一切前提,那么,在这种语言学中瓦解一般语词的统一性的东西,就再也不能按海德格尔的设问方式,像它自《存在与时间》的开头就发挥重大作用那样,被限定为存在之学或局部性的本体论。由于存在问题与存在一词的先见密不可分而又不能归结为存在一词的先见,旨在对存在一词的内在统一性进行解构的语言学,事实上或原则上只希望提出存在问题,以便确定其范围及其附属物的顺序。

不仅它的领域不再只是存在领域,而且与之相应的本体论的界限也不再具有局部性。我们在此对语言学的看法,或者至少对人们在语言学中并依靠语言学而从事的某项工作的看法,适用于最终对本体论,特别是对存在的基本概念—语词进行解构的所有类似的严格研究吗?在语言学之外,在精神分析的研究中,这种突破今天似乎面临进一步扩大的极好机遇。

在这种受到严格限定的突破中,这些“科学”不再受先验现象学问题或基础本体论问题的支配。按照《存在与时间》所提问题的顺序并且在将胡塞尔现象学的问题彻底化时,人们也许会说,这种

突破并不属于科学本身,在存在领域或局部本体论中形成的东西原则上并不属于存在问题本身,但已经与存在问题联系在一起。

因为,另一方面,海德格尔向形而上学提出的问题正是存在问题,并随之提出了真理问题、意义问题,逻各斯问题。对这一问题的不断思索并未恢复人们的自信,相反,它彻底打消了这种自信。由于涉及存在的意义问题,它比人们通常想像的更为困难。在考察存在的一切规定的最初状态时,在动摇存在一神学的可靠性时,这种思考就最现实的语言学面言,促进了存在意义的统一性的瓦解,也就是说,最终促进了语词统一性的瓦解。

正因如此,在唤起“存在的声音”之后,海德格尔又提醒我们,它沉默、无声、隔音、无语,是原始的 a-phone(失音)[die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen……(隐蔽的源泉的无声保证)]。我们听不到源泉的声音。存在的本义与“存在”一词之间的断裂,意义与声音之间的断裂,“存在的声音”与“语音”之间的断裂,“存在的呼唤”与它的发音之间的断裂;这种确定基本隐喻而又在表明隐喻的不协调性时怀疑这种隐喻的断裂,清楚地表明了海德格尔在对待在场形而上学和逻各斯中心主义方面的模糊立场。它置身其中而又违犯它。但是它无法分割。这种违犯活动有时对它进行限制。与上述情况相反,存在的意义对海德格尔来说决不完全只是一种“所指”。他不使用所指一词决不是偶然的:这意味着存在脱离了符号的运动,我们既可以将这种观点理解为古老传统的重复,又可理解为对形而上学理论和意指技巧的怀疑。另一方面,存在的意义字面上既不是指“首要的”意义,又不是指“基本的”意义,也不是指“先验的”意义,不管我们是从经院哲学的意义上,从康德的意义上还是从胡塞尔的意义上理解这个词。恢复存在对各种在者范畴的“超越”地位,重新确立这一基础本体论的开端,只不过是必要的预备步骤。从《形而上学导言》开始,海德格尔就放

弃了本体论计划和本体论这个词。^①存在意义发生必然的、原始的和不可还原的异化；它在在场绽放的过程中黯然失色；退却完全构成了历史并且构成存在的历史（没有这种退却就没有存在的历史）；海德格尔坚持认为存在只有通过逻各斯才能形成历史并且根本不处于逻各斯之外；对存在与在者进行区分，所有这些清楚地表明，从根本上讲，没有任何东西可以脱离能指的运动，能指与所指的区分最终会消亡。对违犯行为的这种看法尚未融入殷勤的言谈之中，它冒着明确表示倒退的危险。为了对这种奇特的无差别性进行周密的思考，为了准确地确定它，我们必须像海德格尔那样过问存在问题。海德格尔并且仅有海德格尔超越了存在一神学并向存在一神学提出了存在问题。正如在语言学领域和西方哲学中，“存在”以一般句法和词汇的形式固定下来一样，“存在”也不是最初的绝对不可还原的所指；它仍然扎根于语言系统和由历史决定的“意义”中，尽管它被奇怪地赋予去蔽(dévoilement)和异化作用的特权。海德格尔时常指出这一点，当他要求我们深入思考“单数第三人称直陈式现在时”和“不定式”的“特权”时，尤其如此。西方形而上学把存在的意义限于在场领域，它成了语言学形式的霸权。^②追

① 卡恩(Gilbert Kahn)法译本，第50页。

② 《形而上学导言》(1935年)法译本，第103页：“一切朝我们在首次尝试描述希腊人对存在的体验和解释时所遇到的情形发展。如果我们保留对不定式‘存在’的通常解释，‘存在’一词就可以从指导我们的理解的视界的统一性与确定性中获得意义。总之，我们是通过不定式来理解动名词‘存在’；但它与‘是’及其变化联系在一起。动词的特殊形式‘是’这一单数第三人称直陈式现在时在这里占有特殊地位。我们并不根据‘你是’、‘我是’、‘他们是’来理解‘存在’，尽管这些形式就像‘是’一样表示动词不定式‘是’(être)的各种变化……我们偶尔根据‘是’来理解动词不定式‘是’(être)，仿佛没有其他可能性。因此，‘存在’具有上述意义，这使我们想起希腊人对存在本质的看法，因而也使我们想起这样一种规定性，它不仅从某个地方偶然出现在我们的面前，而且很久以来一直支配我们在历史上的此在。突然之间，我们寻找‘存在’一词的定义的尝试显然成了现实，即，成了对掩盖着的历史的起源的反思。”(中译据 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953年版译出)对得出这些结论的分析，我们当然都要加以引用。

溯这种霸权的起源并不是把先验所指实体化,而是考查构成我们的历史的因素,考查形成先验性本身的东西。当海德格尔基于同样的原因在《论存在问题》(*Zur Seinsfrage*)中将“存在”这个词打“×”号时,他也提醒我们注意这一点。然而,这个“×”号并非“简单的否定符号”(第31页)。这种涂改(*rature*)是一个时代的最终文字。在场的先验所指隐没在划痕之下而又保留了可读性,符号概念本身被涂改而又易于阅读,遭到破坏而又清晰可辨。这种最终文字也是最初文字,因为它能给存在—神学、给在场形而上学和逻各斯中心主义划界。

不是在海德格尔的道路的这边,而是在它的远方,并且在半途之中,终于认识到存在的意义并非先验所指或超时代所指(即使它本身始终隐藏在这个时代中),而是前所未有的确定的能指痕迹。这意味着肯定,在实体—本体论差别这一关键概念之内,人们并不是一下子想到了一切东西:相对于差别而言,不管是实体性的、本体论的还是“实体—本体论的”在者与存在都是派生的东西;与我们以后所说的分延(*la différence*)(这个经济性的概念表示双重意义上的 *différer*^①)相比,在者与存在同样是派生的。在“此在的超越性”中,实体—本体论差别及其根据(*Grund*) [*Vom Wesen des Grundes* (《论根据的本质》),第16页]并不是绝对本源的东西。分延才是更“本源”的东西,但我们再也不能将它称为“本源”,也不能称为“根据”,因为这些概念本质上属于存在—神学的历史,也就是说属于抹去差别的系统。不过,只有在一种条件下,我们才可以说它最接近自身:在抹去这种规定性之前,人们将它确定为实体—本体论的差别。经过这种被抹去的规定性的必然性,文字的这种迂回

① *différer* 既表示“区别”,又表示“推迟”、“延迟”。德里达之所以说“分延”是个经济性的概念,是因为这个词能同时包含两种近乎相反的意义。——中译注

的必然性是不可还原的。这是深邃奥晦的思想,通过看不见的媒介,它完全感受到我们所提问题的重要性。我们暂且把这个问题称为历史问题。据此,我们以后可以将分延与文字联系起来。

这些思想(包括尼采和海德格尔的思想)的摇摆不定并不意味着缺乏“一贯性”:它是黑格尔之后的一切尝试以及两个时代之间的过渡所特有的不稳定状态。解构活动并不触动外部结构。只有居住在这种结构中,解构活动才是可能的、有效的;也只有居住在这种结构中,解构活动才能有的放矢。之所以说在一定程度上居住在这种结构中,是因为我们始终都在居住,甚至在我们没有料到此事时仍然如此。由于必须从内部入手,由于要从旧结构中借取用于破坏工作的所有策略上和结构上的办法,由于要从整体结构上借用它们,也就是说,不能将各个要素和原子孤立起来,解构工作始终在一定程度上成了它自身劳动的牺牲品。这便是在同一幢住宅的另一间房子内开始做同样工作的人不能不热切关注的问题。眼下我们不再进行广泛的解构工作,我们应该说明它的各种规则。

黑格尔已经迷上了这种游戏。一方面,他无疑对全部逻各斯哲学作了总结。他把本体论确立为绝对的逻辑学;他把存在的所有界限作为在场集中起来;他把 parousie(基督复临世界)^①的末世学,把无限主体的自我接近的末世学归结为在场。基于同样的原因,他不得不贬低文字或使文字处于从属地位。当他批评莱布尼兹的文字,批评理智的形式主义和数学符号论时,他采取了同样的行动:揭示逻各斯在感性的抽象或理智的抽象中的自身之外的存在(l' être hors-de-soi)。文字是自我的遗忘,是内化的记忆的反面,即开创了精神史的 Erinnerung(回忆)的外化。《斐德若篇》这样写

① parousie 字面意思是“基督显灵”、“基督复临世界”,《圣经》用语,其古义为“显现”。德里达在此用它来说明黑格尔把基督教宣扬的末世学视为在场和完成。在以后的译文中,译者根据上下文,有时取其古义即“显现”译出。——中译注

道：文字既是记忆的方法，又是遗忘的力量。黑格尔对文字的批评自然不触及拼音文字。拼音文字作为表音文字更刻板、更可鄙，更具有派生性。拼音文字表达声音，而声音本身即是符号。因此，它由符号的符号（“aus Zeichen der Zeichen”见《哲学全书》§ 459）所组成，但它也是最好的文字，是精神的文字：它消失在言语出现之前，它在自身中尊重语言能指的理想内在性，它借以使空间和视觉得以升华的一切——所有这些使它成了历史的文字，即成了在其话语和文化中自我关联的无限精神的文字：

“由此可见，学会阅读和书写拼音文字应被视为无限的教育手段（unendliches Bildungsmittel），而这种手段尚未引起我们足够的重视；因为这样一来，远离感性具体事物的精神，就会把注意力转向更明确的因素，转向有声的语词及其抽象因素，并且在本质上有功于在主体中确立和净化内在性的根据。”

从这种意义上说，它是对其他文字的扬弃（Aufhebung），尤其是对象形文字和受到同样批评的莱布尼兹的文字的扬弃（扬弃或多或少不言自明地成了几乎所有的文字史乃至今天的文字史的主要概念。它也是历史概念和目的论概念）。事实上，黑格尔接着指出：

“获得的习惯以后也压抑着拼音文字的特殊性，这种特殊性似乎是，为了视觉的需要通过倾听迂回地达到表象并使之成为象形文字。于是，我们在使用这种文字时不必把声音媒介呈现给我们的意识。”

在这种情况下，黑格尔才重新考虑莱布尼兹对非表音文字的赞扬。莱布尼兹曾说聋哑人可以运用这种文字。黑格尔写道：

“通过把这种拼音文字变成象形文字的实践，从中获得的抽象能力被保留下来（着重号系引者所加）。除此之外，阅读象形文字就自为地成了聋子的阅读和哑巴的书写（ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben）。可以听到的或时间性的东西，可以看见的或空间性的东西，各有自身的基础，并且它们首先具有同样的价值；但在拼音文字中只有一种基础，并且保持特定的关系，即有形的语言仅仅作为符号与有声的语言相联系；理智通过言说直接地无条件地表现自身。”（同上）

文字本身通过非语音因素所背叛的乃是生命。它同时威胁着呼吸、精神，威胁着作为精神的自我关联的历史。它是它们的终结，是它们的限定，也是它们的瘫痪。它中断呼吸，在字母的重复中，在限于狭隘范围并为少数人保留的评注或诠释中，它妨碍精神创造活动，或使这种创造活动无所作为。这样，它便成了死亡的原则以及存在的生成过程的差别原则。它之于言语犹如中国之于欧洲：

“中华民族的象形文字仅仅适合对这个民族的精神文化进行诠释。^① 此处，这种文字是为一个民族的极少数人、为那些占领精神文化的专门领域的人保留的”……“一种象形文字需要一种哲学来诠释，就像中国文化通常需要一种哲学来诠释一样。”（同上）

① dem Statarischen, 古德文词，人们一直试图把它译为“不动的”或“静止的”（参见吉布林译本，第 255—257 页）。

如果非表音因素威胁着历史以及在呼吸中自我显现的精神生命,那是因为它威胁着实体性,威胁着这个在场形而上学的别名,威胁着存在(l'ousia)形而上学的别名(并且首先是其名词形式)。非表音文字破坏名词。它描述关系而不是名称。名称与语词,这些呼吸与概念的统一体,在纯粹的文字中消失了。对此,莱布尼兹就像欧洲的中国人那样惶惑不安:

“象形文字中涉及描述的分析符号引诱莱布尼兹错误地偏爱象形文字而不是拼音文字,这一点与对一般语言即名词的根本要求相矛盾……”,“分析上的一切差别(Abweichung)产生了书写名称的另一种构成方式。”

绝对知识的领域,乃是文字隐没于逻各斯中,是痕迹重新回到显现,是差别的重新占有,是我们在别处所说的^①关于原义的形而上学(la métaphysique du propre)的完成。

然而,黑格尔在这一领域的一切思想,也就是说,除末世学之外的一切观点,可以被重新理解为对文字的沉思。黑格尔也是思考不可还原的差别的思想家。他恢复了思想的地位,把它重新确立为产生符号的回忆。我们曾试图指出,他把书写符号的本质必然性重新引入了哲学话语,也就是说重新引入了苏格拉底式的话语,而苏格拉底式的话语始终相信不留书写痕迹也照样谈论哲学;黑格尔是最后一位书本哲学家和第一位文字思想家。

^① “呼出的话语”载《文字与差别》,法国瑟伊出版社,1967年版。

尼采、谱系学、历史*

(1971)

[法国]米歇尔·福柯 著

卢德平 译

1、谱系学是单调、琐屑的，又是耐心、实录性的。它运作于纠缠不清的羊皮纸领域，并以爬梳、复制过多次的资料为依据。

在这一基础上，显而易见，根据线性发展来描述道德的历史时，保罗·李^①错误地遵循了英语地区的倾向，也即将其全部的历史和起源都还原为对实用性的绝对关注。他认为，语词保存了意义，欲望仍然朝着个别的方向，观念则保持其逻辑。他忽视了这样的事实：言语和欲望的世界已熟知侵略、斗争、掠夺、伪装、计谋。不过，从这些成分里，谱系学又重新获得了不可缺少的约束：它必须在任何单调的结局之外记录下事件的独特性。它必须在最无望的地方，在我们易于感到无历史的地方寻求它们。也就是说，在情感、

* 译自米歇尔·福柯：《尼采、谱系学、历史》，载多纳德·波查德编：《语言、反记忆、实践》，（伊萨卡：康奈尔大学出版社，1977），第139—164页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第360—379页。

① 法国道德哲学家，尼采之友。因赢得尼采毕生所爱者露·沙龙美的芳心，尼采与之绝交。——原编者注

爱情、良心、本能之中，寻找它们。对它们的反复出现，它必须表现得敏感。这不是为了追踪其发展的渐变轨迹，而是要将其以不同角色介入的种种场合分离出来。最后一点，谱系学必须界定其不露面的那些例子，也即未被意识到的时刻（柏拉图在叙拉古并未变成穆罕默德）。①

因此，谱系学需要耐心以及有关细节的知识。它取决于原始材料的大量积累。“它的庞大纪念碑”②建立于“审慎和微不足道的真理上，并遵循着严格的方法”。它们不可能是“大量蓄意的错误”③形成的产品。简而言之，谱系学需要苛刻的学识。哲学家崇高、深刻的凝视也许可以和学者鼯鼠式的视角形成对照，但谱系学并非如此，它并不把自己和历史对立起来，相反，它拒绝对理想的意指方式和无限的目的论作元历史主义的处理。它把自己和关于“起源”的追求对立起来。

2、在尼采那里，我们发现“起源”一词的两种用法：第一种用法未得到强调，并且发现与“创始”、“世系”、“血统”、“出身”之类的用语交替使用。例如，在《道德谱系学》一书里，“创始”或“起源”被同样用来指义务或负罪之良心的起源。④在《快乐的科学》一书讨论逻辑或知识的时候，其起源被不加区别地表示为“起源”（Ursprung）、“创始”（Entstehung）或“出身”（Herkunft）⑤。

该词的另一用法得到强调。尼采不时地将这一用语和另一用语对立起来。在《人性的，太人性的》一书的第一段，形而上学所追

① 因西西里僭主之邀，柏拉图访问过西西里的叙拉古，但拒绝支持他，以获得政治权力。——原编者注

② 《快乐的科学》，7。

③ 《人性的，太人性的》，3。

④ 《道德谱系学》II, 6、8。

⑤ 《快乐的科学》，110、111、300。

求的奇迹般的起源,抵消了历史哲学的分析。后者则提出 über Herkunft und Aufung(超越出身与开端)之类的问题。“起源”一词还以讽刺和骗人的方式使用。比方说,我们在哪里能够发现道德的原初根据,即自柏拉图以来所追求的基础呢?“在令人憎恶的狭隘结论,即可耻的起源之中。”或者说,在相关的语境里,我们应该在哪里寻找宗教的起源呢?而这一点,叔本华此后把它定位于特殊的形而上学情绪。它完全属于一种发明、一种戏法、一种诡计、一种秘而不宣的方式。它们出现于巫术的仪式,出现于妖术师的作品。

关于所有这些术语的用法,以及“起源”一词在用法上的变异,最有价值的文献之一,当推《谱系学》一书的序言。该文献开宗明义,将其目的界定成考察道德先人之见的起源,而使用的术语是“出身”。那么,尼采是通过描述他本人对这一问题的介入来行文的:他回想起“书写”哲学的阶段,质疑上帝是否必须对罪恶的根源负责。他现在发现这一问题很有趣,并且把它适当地界定为对“起源”的追寻(他不久就使用同一术语来概括保罗·李的活动)。^① 进一步,他又操起尼采式的分析,这些分析在《人性的,太人性的》一书就已着手。这里,他提到“出身的假设”。“出身”一词的这种用法不可能是任意的,因为它用来指一些文献;这些文献以《人性的,太人性的》为先导,涉及道德、禁欲主义、正义及惩罚的起源。不过,在这些作品里使用的术语已经成为“起源”^②。看起来,在《谱系学》一书的这一问题上,尼采想证实“出身”和“起源”之间的对立,而这一对立10年之前尚未存在。在特殊的含义上使用了这两个术语之后,尼采马上就在序言的最后一段,回到中立和等价的用法上来了。^③

① 保罗·李的著作,题目标为《道德情感的起源》。

② 在《人性的,太人性的》一书之中,第92个格言的标题名为《正义的起源》。

③ 在《谱系学》一书的大部分篇幅里,“起源”和“出身”这两个词在许多场合都交替使用(I,2;II,8,11,12,16,17)。

至少在尼采是一位真正的谱系学家的情况下,为什么他要挑战对起源的追寻呢?首先是因为,这种追寻企图把握事物的确切本质及其最纯粹的可能性,还有事物所具有的保存完善的一致性;因为这种追寻假定在偶然和连贯的外部世界之前,存在着一些固定的形式。这种追寻指向“已存在的东西”,即完全适合于其本质的原始真理形象。它必然要求撤去各种面具,最终揭示某种原始的一致性。不过,如果这位谱系学家拒绝推广其形而上学信念,如果倾听历史,那么他就会发现,在事物的背后存在着“某种完全不同的东西”:它并不是不受时间影响的根本秘密,而是无任何实质的秘密,或者说,其本质是从外在的形式中以一件一件的方式形成的。在考察理性的历史时,他明白了,这种秘密以完全“合理”的方式在偶然性中产生。^①对真理的忠诚和科学方法的严密化,源自学者的激情,也出自他们相互的憎恨,狂热、无休止的讨论,及其竞争的精神。这些因素与人的冲突慢慢铸成了理性的武器。^②进而言之,谱系学的分析表明:自由的概念不过是“统治阶级的一种发明”^③,而不属于人类本性的基本要素,或者说,它植根于人对存在和真理的依附。在事物的历史开端所发现的,并非其起源的不可违背的一致性,而是与其他事物之间发生的争执、分歧。

历史还告诉我们,怎样才可以对起源的庄严性不以为意。崇高的起源不过是“一种形而上学的外延,它来自这样的信念:事物在诞生时至为珍贵和根本”^④。我们倾向于认为,当它们令人目眩地从造物主之手呈现出来的时候,或者说,当它们沐浴于一抹晨曦的时候,这是其最完美的时刻。起源总是先于衰落。它在躯体之前,

① 《黎明》,123。

② 《人性的,太人性的》,34。

③ 《漫游者及其影子》,9。

④ 《漫游者及其影子》,3。

在世界和时间之前到来。它和诸神相联系，其故事总是作为圣诞的传奇而被讴歌。但历史的开端是缓慢的，不是像鸽子走路那样谦逊或谨慎，而是嘲讽式的，并能排除各种迷恋。“我们希望通过昭示其神圣的出身，来唤醒人类君临一切的情绪。这条道路现在禁止通行，因为猴子立在人口处。”^①人起初就对未来的发展扮着怪相，就连查拉图斯特拉本人也被在他背后蹦蹦跳跳、抓住衣尾的猴子困扰。

有关起源的最终假设，作为真理存在的场所，与头两条假设相关。从绝对距离的有利角度看，免除了实证知识的束缚。起源使得某种领域的知识成为可能，而这一领域的知识，其职能正在于恢复这种起源；但对这一点总是存在着某种错误的认识，原因在于过量的自我言语。起源存在于不可避免的损失之处，存在于事物的真理符合于真理的话语之处，存在于稍纵即逝的表述之处——话语使其模糊并最终失去了它。它是历史的新型残酷之处；它迫使有关关系颠倒，并摒弃“青春期”的追求。在一味新近、贪婪、慎重的真理的背后，它设定了错误的古老扩散形式。现在不可能相信，“在撕开面纱的时候，真理依然真实可行。我们已经活得过久的了，不会受骗。”^②真理无疑是那种无法反驳的错误，在历史漫长的烘烤过程里，硬化成某种不可改变的形式。^③进而言之，有关真理的问题，是用以驳斥错误，并将自己与外在现象对立起来的权利，是它自身赖以发展的方式（起初对于智者而言可以企及，后来则由虔诚的人撤退到无法到达的世界；在那里，它被赋予慰藉和专断的双重角色，最后则被拒斥为无用的概念，是多余的，并且在各方面都是矛盾的）——难道这些不构成历史，即我们称之为真理的错误历史吗？

① 《黎明》，49。

② 《尼采对瓦格纳的诘难》，第99页。

③ 《快乐的科学》，265和110。

真理及其原初的君临，在历史之内还有一段历史，“在瞬间的阴影投射的时候”，我们几乎还未从历史中露面。这时候，阳光似乎不再从天涯倾泻而出，或者说，不再诞生于白天的最初瞬间。^①

有关价值、道德、禁欲主义及知识的谱系学，从来不会把自己和对它们“起源”的追寻混淆起来，也从来不会把历史的变迁简单地视为不可企及之物。相反，它要耕耘伴随着每一开端的细节和偶变；它要苛刻地注视其狭隘的恶意之举；它要等待它们的出现，一旦揭开面具，就成为另一方的面孔。不管让它走到哪里，它都不会有所保留——这表现在“开掘深度”方面，表现于让这些成分有时间逃脱迷宫，那里没有任何真理能拖延它们。谱系学家需要历史来驱散有关起源的种种胡思乱想，这多少是根据虔诚的哲人方式。这样的哲人需要医生来驱除灵魂中的阴影。他必须认识到历史的事件，及其波动、惊奇，还有这些事件不太稳定的胜利之时难以吞咽的失败苦果。它是所有开端、返祖现象、遗传特征的基础。同样，他必须有能力诊断身体的疾病，及其衰弱和强壮的状态，还有它的崩溃和抵抗情形，从而能判断哲学的思辨。历史是发展过程的具体载体，它有其强盛的时刻，也有漫不经心的流逝。它是扩展开的白热化的亢奋阶段，它甚至是令人晕厥的符咒。只有形面上学者才会在有关起源的遥远理念中寻找灵魂所在。

3、“创始”和“出身”，在记载谱系学的真正对象时，比“起源”更确切。它们通常译成“起源”，同时，我们还需重新确定其合适的用法。

“出身”是血统或家世的等值词。它自古以来隶属于某个集体，是通过血缘、传统或社会等级维系的。对“出身”一词的分析，通常

^① 《偶像的黄昏》：“真理的世界是怎样变成一则寓言的”。

包括对种族^① 或社会类型^② 的考虑。但它企图辨别的,不是个体独一无二的种属特征,不是某种情感或观念,这些东西我们可以定性为“希腊文的”或“英文的”,毋宁说,它寻求微妙、独特、次个体的标志。这些标志有可能在里面交叉在一起,形成一个难以解开的网络。这种起源远远不能归结为某些相似的范畴,而是出于对不同的特征加以分类整理形成的结果。这些德国人声称他们有着双重的灵魂,从而想像最终解释了这些特征的复杂性。他们被一件简单的估算所愚弄,或者倒不如说,他们总是简单地想把握自己赖以形成的种种无序性。^③ 在灵魂假装统一,或自我连贯一致的地方,谱系学家就着手研究开端——无数的开端,其模糊的痕迹和色彩的暗示,容易通过历史之眼看出。对家世的分析,在解放大量失去的事件时,允许将自我分离出来,允许把它处理、移位成某种虚空的总和。

对家世的考察,还使得在某一特征或概念的独一无二的方面,发现无数的事件。通过这些事件,或者说,仰仗或针对这些事件,它们才得以形成。谱系学并不假装在时间上倒回去,以便恢复已经中断的连续性,而这种连续性是在所遗忘之物的分散区域以外发挥作用的。它的义务不是要证实过去能动地存在于现在,也不是说,过去继续悄悄地激活现在,并把某种事先确定好的形式强加到所有变化上。谱系学与物种的进化没有相似之处,也不反映人类的命运。相反,遵循世系的复杂过程,目的在于让以往的事件保持适当地分散。它是要辨别偶然的事件、细微的偏差,或者相反,识别完全颠倒的现象,即错误、误算;这类错误催生了那些仍然继续存在,并对我们具有价值的事物。它是要发现真理或存在不是植根于我们

① 例如《快乐的科学》,135;《超越善与恶》,200、242、244;《谱系学》,I,5。

② 《快乐的科学》,348—349。《超越善与恶》,260。

③ 《超越善与恶》,244。

所知道的东西及我们说出的状态,而是在于偶然事件的外部性。^①这无疑是每一种道德的起源,一旦不虔诚……当然,“世系”一词从来不如此——就拥有批评的价值的价值的原因所在。^②

从这样的原点衍生出来的,是一种危险的遗产。在很多情况下,尼采都把“世系”和“遗产”联系在一起。不过,我们不应该轻易认为,这一传统是后天习得的,是成长和巩固而成的财富。毋宁说,它是错误、裂缝及异质层面的组合体,这些异质层面从里面或底下威胁到脆弱的继承者。“一些人心理上的不公正或不稳定,紊乱和有欠得体,都是其祖先无数的逻辑含糊性,草率的结论,以及浅薄无知导致的结果。”^③对世系的追寻,并不等于奠定了基础。相反,它打乱了以前被视为固定不变的因素;它肢解了曾经被视为统一在一起的东西;它揭示了被想像为与自身一致之物的异质性。什么样的信念,更肯定地讲,什么样的知识能和它对抗?如果哪位学者的谱系学分析被一位收集事实并对它们做出仔细解释的人理解了,那么其“出身”,很快会作为抄写员的官方文件和律师的诉讼状而暴露出来——这些人是其祖先^④;当然,这是基于其明显公正无私的注意力,以及对客观性的“纯粹”忠诚。

最后一点,家世本身依附于肉体。^⑤它把自己刻写在神经系统、气质、消化器官上。它出现于有缺陷的呼吸,不适当的饮食,出现于羸弱和无气力的躯体。这些人的祖先犯下了错误。祖先们仅仅是不得不把结果误会成原因,相信“来世生活”的现实性,或者坚持永恒真理的价值。他们子女的躯体将因此而蒙难。怯懦和伪善,

① 《黄昏》：“哲学的理性”。

② 《谱系学》，III, 17：“沮丧情绪的来历”。

③ 《黎明》，247。

④ 《快乐的科学》，348 - 349。

⑤ 《快乐的科学》，200。

就其情况而言,是错误的简单分支:不是在苏格拉底的意义上,不是说这种罪恶是某种错误导致的结果,也不是因为偏离原初的真理,而是因为,躯体,无论生存还是死亡,都通过其强健或羸弱来维持对每种真理和错误的认可,就像它以相反的方式,来维持起源——出身那样。何以人发明沉思的生活?为什么赋予这种存在的形式以至高无上的价值呢?为什么要坚持认为,保持这种形式的虚构之作,拥有绝对的真理呢?“在蛮荒时代……如果个人的体力衰弱了,如果他感到自己疲倦或生病,抑郁或生厌,那么结果是,他短时间内没有欲望或嗜好,变成了一个更好的人,也就是说危险性较小。他的悲观思想可能只具有词语或反思的形式。在这种思维框架内,他要么变成一个思想者和先知,要么运用想像以助长其迷信。”^① 躯体及其接触的各种东西,如饮食、气候及土壤,都属于“身世”的领域。躯体显示了以往经验的痕迹,并导致欲望、缺陷及错误。这些因素可以加入到躯体里来,也因此获得突然的表达。但常常,它们的相遇不过是彼此摩擦的交锋,这里,躯体成为它们不可克服之冲突的托词。

躯体是事件赖以刻写的外表(通过语言描摹,通过观念消解),是分离的自我所处的地方(采纳有关实体统一性的幻觉),也是永恒解体的书卷。谱系学,作为有关身世的分析,就这样定位于躯体和历史的表述之中。它的任务是要解释完全由历史打上烙印的躯体,以及历史对躯体的解构过程。

4、“创始”指“显现”,即诞生的时刻。它体现为突如其来之物的原理和奇异的法则。正如在某种不中断的连续性中寻求世系是错误的那样,我们应避免把显现视为历史发展的最终时期。眼睛并

^① 《黎明》,42。

非总是用来沉思,而惩戒除杀一儆百外还有其他目的。这些发展可以体现为某种最终的结果,但它们仅仅是一系列征服过程的通行插曲。眼睛起初对应于狩猎和战争的要求;惩罚,在其历史过程里,则受制于各种需要——复仇,驱除侵略者,抚恤牺牲者,制造恐怖。形而上学者将现在的这些要求定位于“起源”,这可能使我们相信,有某种隐藏的目的寻求实现于诞生之时。不过,谱系学旨在重新确立各种臣服系统:不是意义的可预期之力,而是支配一切的危险游戏。

显现总是通过诸种作用力的特殊步骤产生的。对“创始”一词的分析,必须勾勒出这种相互影响,也即这些作用力相互之间,或面对恶劣的环境展开的斗争,以及通过分配这些因素避免恶化,重获力量的企图。正是在这一意义上,物种(动物或人)的显现及其巩固,是“在面对根本上常常不利的条件而持续作战的情况下”获得保证的。事实上,“物种本身必须体现为物种,体现为某种东西——它遍布于针对外来者,或由于内部挤压所引起的那些暴力而展开的持续不断的斗争之中”。另一方面,个别的差异又出现于诸作用力相互关联的另一阶段,也就是说,当物种获胜,不再遭受外部威胁之时。在这种情况下,我们发现了“一种针对彼此间的利己主义而展开的斗争,其中每一方都好像作用力的碎片一样爆发出来。我们还发现了为太阳和光线而作的一般努力”^①。还有的时候,作用力与自己展开争夺;这不仅表现在丰裕的陶醉之时,它使得作用力本身得以分配,还表现在作用力衰弱之时。作用力反抗其日益加重的厌倦情绪,并获得力量。它施加限制,使之遭受折磨和羞辱。它把这些行为装扮成更高水准的道德,并作为交换获得力量。就是以这种方式,禁欲理想诞生于“堕落的生命本能,它为自我的生存而

① 《超越善与恶》,262。

抗争”^①。这也描述了大改革赖以兴起的运动；确切讲，教会很少会衰落。^② 德国天主教在16世纪保存了足够的力量，向自身宣战，克制自己的肉体和历史，并将本身升华为一种纯粹的良心宗教。

显现因此成为种种作用力的入口处。它是其爆发口，是从侧面迈向中心舞台的跳跃，其中每一种都充满青春的活力。尼采称做“源头”^③，以表示善之概念的东西，并不特别是强者的能量或弱者的反映，而确切地讲，是这样一种场面：这里，它们体现为重叠或面对面。它不过是将其分隔开来的空间，是它们赖以交换威胁性姿态和言语的真空地带。因为世系修饰着本能的强弱及其身体上的烙印，所以显现指的是某种短兵相接，而不是一种封闭的领域，从而提供势均力敌的场面。毋宁说，正如尼采在分析善与恶时所证实的，它是一种“非场所”，一种纯粹的距离。它表明敌手不属于共同的空间。因而，没有人对某种显现负责，也没有人引以为自豪，因为它总是发生于裂缝处。

在某种意义上，只有一幕剧曾在这种“非场所”上演，它是没完没了重复过的君临戏。某些人君临于另一些人，导致价值的分歧。^④ 阶级统治衍生出自由的概念；^⑤ 攫取生存的必需品和强行外在于持续的时间，则解释了这一逻辑的起源。^⑥ 这种支配关系充其量是一种“关系”，如同它所出现的场所充其量是一种场所一样。严格讲，正是出于这一理由，在其历史过程里，它生根于仪式之中，固定于强加权利和义务的繁琐程序。它确立权力的标志，并把种种

① 《谱系学》III,13。

② 《快乐的科学》，148：“人们还需把佛教和基督教的创始归因为意志的贫血症”；347。

③ 《谱系学》，I,2。

④ 《超越善与恶》260；还请参见《谱系学》，II,12。

⑤ 《漫游者》，9。

⑥ 《快乐的科学》，111。

记忆铭刻在事物上,甚至躯体内。它本身变得可以解释种种债务,并催生出规则的宇宙,而这种规则的世界绝不是用来缓和暴力,而是用来满足它们的。根据传统的信念,整个战争因自身的矛盾而消耗殆尽,并以放弃暴力、遵守民法而告终;这样认为是错误的。相反,法律是一种预先策划的无情无义的快乐,它以承诺过的流血为乐趣,允许不断煽动新的支配欲,上演不折不扣重演过的暴力场面。对和平的渴望,因和解而带来的宁静,以及对法律的默认,这些远远不是表现一种主要的道德变节,或引起有关法律的功利谋划,而是其结果,并且就事实而言,是它的歪曲。“在保持义务和权利方面,犯罪、良心及义务,都有其露面的范围。和世界上的任何重要事件一样,它们从一开始就沾满了鲜血。”^①人类并不是通过一场又一场的战役而逐渐进步,直至达成普遍的互让互利的,当然在这里,法律的规章制度最终代替了战争。人类将每一种暴行都安装在规则系统里,并由此从一种统治迈向另一种统治。

这些规则的本质允许暴力重创暴力,并复兴新的力量。它们强大到足够支配那些权力在握的势力。规则本身是空的,是充满暴力和无法终结的。它们不讲人情,听命于任何目的。历史上的成功属于这样的人:他们能掌握这些规则,颠倒其意义,并针对那些起初强制这些规则的人来作调整。通过对这一复杂机制的控制,使其行之有效,从而通过自己的规则来克服有关统治者。

将不同的显现点分离开来的做法,与同一意义的连续构形并不一致,毋宁说,它们来自替代、置换、伪装的征服,以及系统性的颠倒。如果有关解释等于缓慢曝光隐藏在原点的意义,那么只有形而上学才能解释人类的发展。但如果有关解释是暴力,或鬼鬼祟祟地攫取某种本身没有什么意义的规则,以便强加一种方向,令其屈

^① 《谱系学》,II,6。

从于新的意愿,强迫它参与不同的游戏,进而使之听命于二级规则,那么人类的发展不过是一连串的解释。谱系学的职能,就是记载其历史:道德、理想,以及形而上学概念的历史,也即有关自由和禁欲生活的概念的历史。既然它们能代表不同解释的显现,那么也能体现为历史舞台上的事件。

5、正如在考察“世系”和“创始”时所见到的那样,我们怎样才能界定谱系学与传统意义上的历史之间的关系呢?我们当然可以考察一下尼采针对历史所发出的有名喟叹,但我们要暂时将其搁置一旁,考虑一下他把谱系学构想成“效果历史”的那些场合,或视为历史“精神”或“感觉”^①的更常见的定性。事实上,从《不合时宜的沉思》一书的第二部分开始,尼采的批评,总是表现为质疑那种重新引入(而且总是具有)超历史视点的历史形式:这样一种历史,其职能在于,将最终还原的时间多样性组合成一个自身完全封闭的整体。这样一种历史总是鼓励主观的认识,赋予过去的所有替代物以一种调和的形式。这样一种历史,对以前的全部东西所持有的视点,意味着时间的终结和业已完成的发展过程。历史学家的历史是在时间之外发现佐证的,并且假装其判断立足于某种天启的客观性上。只是因为它信仰永恒的真理,灵魂的永生不死,以及与自身保持一致的良心本质,所以这才有可能。一旦通过某种超历史的视点去掌握历史感,那么形而上学就会使其迁就自己的目的。此外,通过与客观科学要求的结合,它还能强行自己的“埃及主义”。另外,历史感还能避开形而上学。如果反驳绝对的确定性的话,还能成为一种富有优势的谱系学手段。在这种情况下,历史感对应于眼光的敏锐性。这样的眼光可以分辨、割裂,乃至驱散东西。它能

^① 《谱系学》前言,7;I,2。《超越善与恶》,224。

解放分歧的状况和外围的要素。它还能对应于那种善于分解事物的视点；这一点有助于把自身分解开来，能打碎人之存在的统一性。一般认为，正是通过这样的统一性，人才可以将其主权扩张到以往的事件上。

历史意义变成“效果历史”的一个维度，这是在以下这一点上立论的：它置身于某种发展进程之中，这里，在人看来，万事均永生不灭。我们相信，情感是永恒不变的，但每一种感情，尤其那种最尊贵，最公正无私的感情，有其历史。我们相信本能生活单调、一成不变，也想像得到，它在现在仍和过去一样，不分青红皂白地施加着影响。然而，有关历史的知识能够很容易地分解这种统一性，描绘其犹豫不决的轨迹，确定其强盛和衰弱的时机，进而界定其波动不定的支配地位。很容易把握本能的这一微妙的特点，以及那些运动。这里，它们针对自身无情地着手自我的解构。^①无论如何，我们相信，身体遵从生理学的独特法则，它逃避了历史的影响，但这也不对。肉体是通过大量不同的养生法造就的。它因工作、休息及假日的节奏而变垮。它受到食品或价值的毒害，有时则因饮食习惯或道德法则而遭难。它形成抵抗力。^②“效果”历史与传统的历史，因缺乏恒量而有所不同。人没有任何东西——甚至在其躯体上也没有——能稳定到足以充当自我认知或理解他人的基础。用以建立一种综合的历史观，并将过去描述成具有韧性的持续发展过程的传统手法，应予系统解除。我们必须摒弃那些助长认知的安慰性游戏的倾向。知识，哪怕是在历史的旗帜下，也不依赖于“重新发现”；它特别排斥“自我的发现”。所谓历史变得“有效”，是在这样的程度上说的：它把非连续性引入我们的存在，正如它切分我们的感情，将我们的本能戏剧化，繁殖我们的肉体，并使之自我抵消那样。“效

①② 《快乐的科学》，7。

果”历史，把生命和自然的毫无疑问的稳定性从自身中剥夺开来。它不会使自己听任无言的固执而迈向世纪之末。它将连根拔起传统的根基，并无情撕裂其假装的连续性。这是因为，知识并非用来理解，而是用来切割的。

从这些观察中我们可以把握尼采所理解的那些历史意义的特殊性，也即把“效果”历史和传统的历史对立起来的做法。前者颠倒了在事件的爆发与必然的连贯性之间通常所确立的关系。整个历史传统（无论是神学的，还是唯理的），旨在将单个的事件化解为一种理想的连续性——无论是作为一种神学的运动，还是自然的过程。“效果”历史，是根据最独特的特征，最敏感的外显形式，来处理事件的。因此说，一个事件不是一项决定、一份条约、一种统治，或一场战斗，而是种种力量关系的颠倒，是对权力的篡夺，是对某种词汇的攫取，以及用这些词汇针对那些使用过它们的人所展开的较量；它还是一种在疏忽时连自己也会受到毒害的虚弱的支配形式。它是伪装的“他者”的入口处。在历史上发挥作用的种种力量，不是由命运或什么调节机制驾驭的，而是对应于一些任意的冲突。^① 它们并不体现原始意向的连续形式，注意力也不在于某种结论，因为它们不是通过事件的独特随意性而呈现出来的。基督教世界完全由上天的蜘蛛编织而成，不同于希腊人的世界，并且把愿望的天堂和宇宙的愚不可及分开。它的反面是效果历史的世界，只知道一个王国，而没有天意或终极的原因；这里，只有“必然性的铁手，摇动着运气的骰子盒”^②。运气并不简单地等于抽签，而是在由权力欲驱动去把握运气的每一项尝试上压下赌注，冒险获得更大的运气。^③ 我们所知道的世界，并非这种最终简单的构造：这里，

① 《谱系学》，II, 12。

② 《黎明》，130。

③ 《谱系学》，II, 12。

事件被还原，以强调其基本特征、最终意义，或初始和终极的价值。相反，它充满大量纠缠在一起的事件。如果它表现为一种“令人惊异的大杂烩，深刻而意义无穷”，那么，是通过“大量错误和幻觉”^①开始并持续其秘密存在的。我们要求历史学家来证实这样的信念：现在依赖于深刻的意图和不可改变的必然性。但真正的历史感，证实了我们无数失去的事件的存在，它没有界标，也没有参照点。

效果历史还能颠倒这样的关系：传统的历史在比邻和远离之间确立了对形而上学的依赖。后者被赋予对距离和高度的沉思：最崇高的时期，最高级的形式，最抽象的观念，最纯粹的个体性。它通过置身于山峰的脚下，越来越接近于冒险采用有名的蛙式视角，来实现这一点。另一方面，效果历史缩短了对于近在咫尺之物的视角，这是指肉体、神经系统、营养、消化及能量。它开掘了衰落的时期，并且如果恰巧碰上崇高的时代，那么它对发现一种蛮荒和可耻的混乱存有疑虑——当然，这不是恶意的，而是兴高采烈的。它不担心往下看，来揭示分散和差异，让事物在自己的范围和强度上泰然自若，因为可以理解的是，它是从上面观看，然后下来把握各种视点。它把历史学家鬼鬼祟祟的做法颠倒过来；对其号称考察最远离自身之物的托词，也作如是观。它们就用这种奴颜媚骨的方式来探讨很有希望的距离（就像形面上学者宣称来世生活的存在位于远离这个世界的地方，以作为对其回报的承诺）。效果历史研究眼前的东西，但稍纵即逝，目的是为了在远距离处抓住它（这种方法类似于一名医生的做法。他凑近病人看，猛然做出诊断，并声明其与众不同的疗法）。历史感与医学之间，较之哲学，有更多的共同之

^① 《人性的，太人性的》，16。

处。不会令我们奇怪的是，尼采有时使用短语“历史地和生理地”^①，因为在这位哲学家的怪癖里，包含着对肉体的全盘否定。这还包括：“历史感的欠缺，对发展观的憎恨，也即埃及主义”，以及固执地将结论放在开端，或在一开始就做最后之事。^②历史有更重要的任务要做，而不仅仅是充当哲学的婢女，详细叙述真理和价值的必然诞生。它应该成为关于活力和羸弱、鼎盛和衰落、毒药和解毒剂的辨析入微的知识。其任务就是要成为一门医疗科学。^③

效果历史的最后一条特点，是把知识确定为视点。历史学家在其著作中异常辛苦地涂抹掉这样的因素：它们暴露了历史学家立足于特殊时间和地点的依据，及其争执中的偏袒行为——这是无法避免的阻止其激情的障碍。尼采版本的历史感，在其视点上明确的，并且承认其非公正的体系。它的感知是倾斜的，是一种审慎的评价、肯定或否定。它触及延缓的和有害的痕迹，以便开出最佳的抗毒剂处方。面对所观察的客体，它不是听命于谨慎的抹擦之举，也不将自己委身于其发展过程；它也不寻求什么法则，因为它赋予自己的观点和客体以同等的重要性。通过这种历史感，知识才有可能在认知行为中创造自己的谱系学。“效果”历史，通过自身地位的垂直投射构成了一种历史谱系学。

6、在这一语境里，尼采把历史感和历史学者研究的历史联系起来。它们共有一个开端，这个开端同样混杂和模糊；并且共有同一符号，这里，疾病的征兆和好奇之花的萌芽同样为人所认识。^④它们同步产生，却遵循不同的途径，不过，我们的任务是要追溯其

① 《黄昏》，44。

② 《黄昏》：“哲学中的理性”，1和4。

③ 《漫游者》，188。

④ 《快乐的科学》，337。

共同的谱系。

历史学家的家世并不含糊：他出身卑微。历史的特点就是无法选择：他鼓励彻底的悟性，而排除定性的判断——不加区别地对所有事表示敏感，是一种摒弃差异的综合观。没有任何东西有必要逃脱它，更重要的一点是，没有任何东西必须加以排除。历史学家坚持认为，这证明了他们的机智和审慎。毕竟，当他们力图确定过去实际上出现过什么东西时，又有什么权利来强行其嗜好和偏爱呢？他们的错误就在于，表现出完全缺乏趣味；也就是，在展示最崇高的因素时变得沾沾自喜，在降低这些成分的身价时寻求到满足的那种粗俗。这位历史学家对于最令人作呕的事倒不敏感；或倒不如说，对于那些应该使其反感的東西，他却特别欣赏。他明显的冷静，来自于其笼统避开例外，还有将所有东西还原为最低公分母的做法。在它上面不允许有任何东西存在；隐藏在对整个知识的渴望下面的，是对轻视万事万物的秘诀的追寻：“下流的好奇心”。什么是历史的起源？历史来自于平民百姓。它诉诸谁？诉诸平民百姓。历史的话语和煽动者的歌词相似：“无人比你伟大，谁冒昧地想打败你？你是善，他是恶。”这位历史学者，扮演它的重影，人们可以听到他的应和：“没有什么过去比你现在更伟大。我的博大精深的学识，将帮你驱除迷恋。我要把历史的壮观转变成猥琐、邪恶和不幸。”这位历史学家的祖先可以追溯到苏格拉底。

这种煽动，当然必须掩饰起来。他必须把特有的恶意掩盖在普遍要素之下。正如煽动者被迫求助真理、本体法则，及永恒的必然性，历史学者必须求诸客观性、事实的准确性及过去的持久性。煽动者否定肉体，是为了保证非时间观念的主权；历史学者消除其本身的个体性，是为了别人可以进入舞台，恢复讲话。他那里发生了内讧：被迫对自己的偏袒保持沉默，并克服其厌恶情绪；被迫模糊自己的观点，并代之以虚构的一般几何学；被迫模仿死亡，以便进

人死者的王国。还有，被迫接受隐姓埋名的状态。在这个世界里，他征服了个人的意志，并由此变成了对优越意志之不可避免法则的向导。在其知识上，他扼制了个体意志的需求，并在其研究对象里，揭示了某种永恒意志的形式。历史学者的客观性颠倒了意志和知识的关系；在这同一举动里，它还表现为对天意、终极原因和目的论的信仰；这些信念将历史学者置于苦心者一族。“我忍受不了历史上的这些好色太监，还有禁欲理想的全部诱惑。我忍受不了这些苍白色的坟墓；它们催生出生命，或那些神情疲惫，对一切都无动于衷的人；这些人乔装成智者的角色，采取某种客观的观点。”^①

历史的“创始”，发现于19世纪的欧洲：它是三教九流鱼目混珠的地方，是“混合的人”生存的时期。相对于那些高度文明的罕见的时刻，我们变成野蛮的人。废墟中的城市和天书般的碑铭在我们面前展开。我们在豁口的墙壁前驻足而立。我们发问，什么样的神住在这些空荡荡的庙里。伟大的时代缺少这种好奇，缺少我们的那种过度崇敬。它们忽视自己的祖先，就像古典时期忽视莎士比亚一样。欧洲的衰落表现了精彩的场面（而比较强盛的时期则抑制了这样的展示），这一场面的实质，在于再现一幕戏剧。由于缺乏那些自己所制造的、恰恰属于我们的纪念碑，所以我们生活在拥挤的场面里。但不仅如此。欧洲人不再了解自己。他们忽视混杂的祖先，寻求适合的角色。他们欠缺个体性。我们开始能够理解19世纪那种自发的历史癖好：诸种力量的贫血症，以及那些消除所有个体特性的混合物，产生了与禁欲主义苦行相同的结果。它在创造上的无能，在艺术作品上的匮乏，以及仰仗以往成就的需要，都迫使它采纳平民百姓的那种低级的好奇心。

如果这一点充分表现了历史的谱系学，那么怎么才能有资格

^① 《谱系学》，III，26。

成为一种谱系学的分析呢？它为什么不以煽动性的形式或宗教的知识，继续存在下去呢？在同一舞台上，它怎么才能改变角色呢？只有通过被掌握、被支配，乃至反对其出生，才有可能。就是这种运动，适当地描述了“创始”的特殊本质：它不是经过长期准备后做出的不可避免的结论，而是一种场面。在这里，种种作用力冒着短兵相接的风险；这里，它们一出现就表现出胜利的姿态；这里，它们也可能被没收充公。形而上学所露面的场所，肯定是雅典式的煽动，是苏格拉底的粗俗怨恨，及其长生不死的信念。柏拉图能把握这种苏格拉底哲学，令其发生内讧。无疑，他常常受引诱那样做，但其失败正在于将这种哲学奉若神明。在 19 世纪，问题也相似：避免对历史学家普遍的禁欲主义去做柏拉图对于苏格拉底所做的事。这一历史特征不应该建立在历史哲学上，而应立足于业已废除之事物的开端。有必要掌握历史，以便转而求助谱系学的应用，也就是严格意义上的反柏拉图目的。只有这样，历史感才会使自己摆脱某种超历史的要求。

7、历史感导致三种用途，它们对立，并对应于三种柏拉图式的历史。第一种是滑稽模仿式的，与现实背道而驰，与回忆或认知的历史主题相对立。第二种是分解性的，与同一性背道而驰，与视为连续性或能代表传统的历史相对立。第三种是献祭式的，与真理背道而驰，与作为知识的历史相对立。它们意味着这样的历史：割裂它和回忆的联系，打破其形而上学或人类学的模式，由此建构一种反回忆的形式——即将历史转换为完全不同的时间形式。

首先，谈谈滑稽模仿和荒谬可笑的用法。历史学家向这位茫然不知所措，而又隐姓埋名的欧洲人，提供了身份选择的可能性。当然，这样的身份比他自己要来得更加个性化，更加实在。这里是说，这个欧洲人不再明白自己是谁，也不懂得应该采用什么名字；但

是,具有历史感的人会发现,这种替代不过是一种掩饰。历史学家们向大革命时期提供了罗马原型,向浪漫主义时期提供了骑士的盔甲,向瓦格纳时代提供了一副日耳曼英雄的长剑——这些昙花一现的支柱,昭示着我们自己的非现实性。没有人能阻止他们崇拜这些宗教,阻止他们前往拜罗斯^①纪念某种新的来世生活。他们也可以无拘无束地乔装成没有任何身份的街头小贩。新的历史学者和谱系学家,会懂得从这种乔装打扮中得出什么。他不会过分严肃,以致欣赏不了它。相反,他会把这种乔装打扮推向极限,并为时代的伟大狂欢节做准备,这里,面具常常出现。我们的脆弱个体性不再和以往的坚实身份吻合,但由于过多的身份选择,我们也有可能无法实现——如霍亨斯陶芬王室的弗利德里希、恺撒、耶稣、狄奥尼索斯,可能还有查拉图斯特拉。拿起这些面具,让历史上的小丑扮相再具活力。由此,我们所采纳的身份,而非现实性,就超过了发起这种表演的上帝。“大概,我们会发现这样一个王国,这里,就像历史的滑稽模仿者和上帝的小丑扮演者那样,创新是可能的。”^② 在这里,我们认出了《不合时宜的沉思》一书的第二部分所称做的“里程碑式的历史”的滑稽复制品。这样一种历史,被用来重新确立历史发展的高潮,及其持续出现的状态;也被用来通过反映个人气质的字母组合去恢复作品、行为及种种创造物。但在1874年,尼采指责这种历史为完全委诸崇敬之心,妨碍了对生活的实际力度和创造性的触及。其最终作品中所做的滑稽模仿,是为了强调“里程碑式的历史”本身就是一种滑稽模仿。谱系学在集体狂欢的形式上就是历史。

历史的第二种用法,是对同一性所做的系统分解。这一点之所

① 德国作曲家理查·瓦格纳自1872年至1883年逝世前居住过的故居,也是围绕他而形成的朝拜中心。——原编者注

② 《超越善与恶》,223。

以必要,是因为这种相当脆弱的同一性本身就是一种滑稽模仿;尽管我们竭力支撑它,并将其统一于一副面具之下,但它是复数的。无数的精灵都在辩论其所有权;许多系统相互交叉、势均力敌。对于历史的研究,使得人“不像形而上学者那样,而是乐于拥有许多终有一死的灵魂,而非某种永存不朽者”^①。在每一灵魂里,历史不会发现某种被遗忘的同一性并急于新生,而是发现由相互有别的多重因素所组成的复杂系统,它不可能借助综合之力加以掌握。“它是优势文化的一种符号,以充分有意识的方式,维系其若干进化的阶段,而小人物未加思索就经过了这些阶段。起初的结果是,我们能理解那些和我们相似的人,将其视为完全既定的体系,并能代表多样的文化,也就是说,当做有必要、有可能加以调教者。反过来,我们也能将进化过程的这些阶段分开,并分别考虑它们。”^② 历史的目的,受谱系学引导,不在于发现我们身份的根源,而是向自己保证能驱散这种身份。它并不寻求界定自己独一无二的出现领域,以及形而上学者所承诺返回的故土。它力图使所有那些和我们擦肩面过的非连续性变得清晰可见。按照《不合时宜的沉思》一书的说法,“埋头于故纸堆的历史,追求的是相反的目标。它寻求土壤、语言及都市生活的延续性,这些正是我们现在所植根的基础。”“通过细心耕耘所有时期都存在的东西,它尽力为后代保存我们当初诞生时所处的状况。”^③ 这种历史在《沉思》一书中遭到反对,因为它倾向于为支持忠诚性原理而妨碍创造性。稍后一些时候,而且在《人性的,太人性的》一书之中,尼采就已经重新考察了古籍专家的任务,不过强调的重点完全不同。如果谱系学有资格引发涉及我们的故土、母语或支配我们的法则方面的问题,那么其目的就在于

① 《漫游者》：“意见与混合的声明”，17。

② 《人性的，太人性的》，274。

③ 《不合时宜的沉思》，II.3。

揭示有关的异质系统；这些异质系统被自我所掩盖，阻止着任何形式的同一性的形成。

历史的第三种用法，是牺牲有关知识的主体。表面上，或倒不如说，按照它所戴的面具，历史意识是中立的，它缺乏激情，只承认真理。但如果它考察自身，或更一般而言，如果对历史上各种形式的科学意识提出质疑，那么就会发现，所有这些形式和变形都不过是知识意志的不同侧面：比如本能、激情、调查者的忠诚、刻薄的细致，还有恶意。它发现了某种立场的狂热性。这种立场，对那些以无知为荣的人，也不失为用以保护自己的有效幻觉。这样一种立场会助长研究的危险性，并且陶醉于搅乱各种发现。^①对私怨甚深的知识意志所作的历史分析揭示出：所有的知识，都建立在不公正的基础上（甚至就理解这一行为而言，也没有权力要求真理，或真理的某种基础）；同时还揭示出追求知识的本能是恶意的（是某种凶残的东西，与人类的幸福对立）。甚至在今日所具有的充分扩展的形式上，知识意志也没有取得一种普遍的真理。人类尚未对自然做出准确、冷静的把握。相反，知识意志不停地增加冒险的次数，在每一领域里都制造危险。它打破幻想的藩篱，解开主体的统一性。它释放的那些因素，有助于它本身的颠覆和解体。知识并非从经验的基础上缓慢分离开来。由诞生之处提出的原初需求，让位于只听命于理性要求的纯粹思辨。它的发展，与自由主体的形成和巩固没有联系。倒不如说，针对其本能的狂热，它发明了一渐进驯服的手段。在宗教曾经要求供奉肉体的地方，现在知识则呼吁对我们自己进行实验，^②呼吁我们奉献于知识的主体。“对知识的渴望，在我们当中已转成一种激情，它不畏惧牺牲，除了自身的秘密之外，不畏惧

① 参见《黎明》，429 和 432；《快乐的科学》，333；《超越善与恶》，229—230。

② 《黎明》，501。

任何东西。也许，人类最终将死于对知识的这种热情。如果不是因为激情，则是由于脆弱。我们必须做好准备，声明我们的选择：我们希望人类死于火和光，还是死于沙场呢？”^① 我们现在应该替换掉19世纪的历史问题，它们由费希特和黑格尔因袭下来（是真理和自由互为前提的基础，以及绝对知识的可能性），具有这样的主题：“死于绝对知识，会构成存在之基础的一部分。”^② 这并不意味着，按照某种批评程序，真理的意志受到认识的内在有限性的局限，而是指，在知识主体的不可避免的牺牲中，它丧失了所有局限感和对真理的全部诉求。“也许有一种惊人的观念，它可能压倒其他各种报复行为，甚至战胜最成功者：这是自我牺牲的人道观念。看起来不容争辩的是，如果这一新的星系出现于地平线上，那么只有对真理的渴望，以及巨大的特权，才能引导和维持这种牺牲。因为对知识来讲，没有任何牺牲算大。当然，这一问题永远不会有人提出来。”^③

《不合时宜的沉思》一书，讨论的是历史的批评作用：它对过去的处理，坚定地斩草除根之举，以及对于传统的崇敬态度的拒斥，向人类提供了其他不同的起源，由此将人解放出来。不过，尼采指责批评史把我们从各种实际的起源分离开来了，也责备它为关注绝对真理而牺牲生命的运动。不久，正如我们所看到的，尼采又重新考虑起初拒绝过的这一思路，不过将它引向完全不同的目标。它不再是以我们现在所拥有真理的名义来判断过去的问题，而是属于冒险解构主体的问题；这里所说的主体，是在知识意志的无限调度中寻求知识的。

从某种意义上说，谱系学回归到历史的三种形态，这一点是尼

① 《黎明》，429。

② 《超越善与恶》，39。

③ 《黎明》，45。

采 1874 年就认识到的。尽管尼采以生命的肯定和创造之力的名义提出过非议，但仍然是这三种历史形态。不过，它们遭到变形：对纪念碑的尊崇变成滑稽模仿；对古代连续性的尊重变成系统的离析；借助人们现在所拥有的真理而对以往不公正所作的批评，则变成人的解体；这时的人是通过适合于知识意志的不公正来维持知识的。

后现代主义：一份辅助批评书目*

(1971)

〔美国〕伊哈伯·哈桑 著

卢德平 译 田 园 校

一、变 化

狄奥尼索斯和丘比特都是变化的动因。首先，《酒神的女侍者》说的是城市的瓦解，此后，《变形记》描述了自然的恶作剧变异。^①有些人也许会说，变化是暴力，而暴力不管是恐怖还是集中营，都是持续性的。但是狡诈的奥维德简单地宣称：

我的目的，是要叙述肉体，
它变成各种不同的形式；神，他引发这些变化，
用同一首诗来帮我——或者说，我希望如此——，这首诗

* 译自《反批评：时代的七种思索》（厄尔巴纳：伊利诺伊大学出版社，1975），第39—59页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第382—400页。

① 狄奥尼索斯是欧里庇德斯的剧作《酒神的女侍者》中的人物，即酒神与狂欢之神。丘比特则是奥维德的《变形记》一书中的爱情之神。请注意本论文使用了大量文化和文学典故，实际上无法一一注明。——原编者注

从开天辟地一直写到我们现在的时代。

一直到我们当今的时代，自然或机敏的躯体有消有长，“抓住永恒”(carpen perpetuam)。①是某种东西温暖了伽拉忒亚，②使之从象牙中活过来。甚至岩石也能变成各种精神的形式。大概，爱就是我们体现变化的一种方式。

没有变化之爱，我们怎能生存？

进化有其天敌，冷静的天才欧文·巴费尔德懂得这一点。他在《史无前例的声音》中把它们称做：露西弗尔和阿里曼。③最为常见的是，它们共存于我们身上。露西弗尔从瓦解中彻底保存了过去，阿里曼为自己的创造之故完全摧毁了过去。

1. 因此，在某种历史中，即在连续性的编年史里，我们否认实际的变化。甚至结局也变成有关结局的历史的一部分。从分裂到范式，从启示到原型。交战的帝国，大劫难和饥馑，勃勃野心，遥远的名字——胡夫、汉谟拉比、大卫、大流士、阿齐比亚德斯、④汉尼拔、恺撒——所有这些都编好的页码中占据了位置。

不过，串联词“崇高是希腊，辉煌数罗马”，在一种使变化显得模糊的叙事抽象的程度上，肯定充塞于“故事”之中。

2. 因此，在另一种历史里，我们又继续重新创造过去。没有

① “抓住永恒”，一部有关及时行乐(carpe diem)的剧作。——原编者注

② 古希腊神话中塞浦路斯王皮格马利翁心爱的塑像，由阿佛罗狄忒赋予其生命。

③ 露西弗尔和阿里曼是欧文·巴费尔德的著作《史无前例的声音》中的术语，分别代表能量和物质。——中译校注

④ 阿齐比亚德斯是苏格拉底的学生，后背叛雅典。——中译校注

什么眼光，没有无休无止的修正，这就是《1984》^①中的政党编年史。或者就个人而言，每个人都梦见自己被其祖先重新创造。黑人穆斯林，取了个新名字，遗忘了阿拉伯人在穿越非洲的旅途中拂晓时令人毛骨悚然的袭击，也遗忘了奴隶贩子呼喊真主的哀号。

不过，在虚构的选择性，也即潜在变化的一定层面上，故事里肯定持续存在这方面的关联特征。

在所有历史背后，无论是连续还是分散的，抽象还是自我封闭的，都潜伏着同一性与死亡的斗争。历史常常是历史学家的秘密传记吗？它记载的是关于我们自己终有一死的想像吗？

你，沉默的形式，深思之余嘲弄我们，就像永恒性那样：冷酷的田园诗。

二、阶 段

现代时期何时终结？

难道有哪个时期持续如此之久么？文艺复兴？巴洛克？新古典主义？浪漫主义？大概只有中世纪黑暗时期。

现代主义将何时停止？随后面来的是什么呢？

21世纪将用什么名称称呼我们呢？它的声音来自我们坟墓的同一侧吗？

现代主义的拖延只是为了延长我们的生命？抑或本身是可延展性的，赋予我们以新的时间感呢？这是周期性的终结？是共时性的缓慢来临？

要是变化发生得更快，未来当下就颠簸我们，那么，较之从前，

^① 《1984》是英国科幻作家乔治·奥威尔最著名的--部科幻小说。 --中译校注

人们会更加抵制种种终结和开端吗？

少年时代就了不起，青年时期灿如黄金。俱往矣，好景不再。批评家们也不例外。和别的每个人一样，他们回想起年轻时期的辉煌文学成就，根本不认为它会黯然失色。

“让我们想想伟人何在，
孩子能读书时，谁会令其着魔。”

德尔诺·斯瓦茨这样写道。他举出这些人的名字：乔伊斯、艾略特、庞德、里尔克、叶芝、卡夫卡、曼。他还能加上：普鲁斯特、瓦莱里、吉德、康纳德、劳伦斯、沃尔夫、福克纳、海明威、奥尼尔……

去那些文学城里漫步的人不会忘记他们，也不会有什么宽容。埃里森、品特或格拉斯的同代人怎么敢吸进这祖先的空气呢？不过，可能的是，我们每个人在成为自我之父之前不过是一位隐身人。

三、创 新

我们大家都设计了种种匠心独运的礼仪，来崇拜祖先，不过，以下两个人的生活里有一种对于我们来说堪称传奇的东西：普洛透斯^①和毕加索。他们是驾驭事物外形的良师益友。他们的形式是自我的变形。他们懂得创新的秘密所在：运动。

^① 普洛透斯是希腊神话中的海神，具有变形的本领。——中译校注

可能性的大师们，在沉思这一点。他们常常说，死者的王国比任何王国都大。但是，地球已经爆炸。这一天即将到来：活着的人要比曾经活过的人都要多。

当生存者比所有死者更多时，难道历史会把自己颠倒过来吗？这就是世界的末日吗？

我们以鉴别为借口，抵制新生事物。“我们必须有标准可言。”但标准仅仅在可适用处才行之有效。这一点在《新事物的传统》（哈罗德·罗森伯格著）那里，也成了问题。

标准是不可避免的；最好的标准会促使自身适应或创造新的情况。因此，让我们承认标准。不过，还请让我们问一问，有多少文学批评家，哪怕是有选择性地，能支持新生事物，并以乐观、明智的态度谈论它呢？即使他们中间最有名的人，也绝少冒险，而是等待评论来扫清道路。

对新生事物的反感，有其自身的、很少被理性认识到的理由。它还有一套对此不屑一顾的修辞说法。

1、时尚

——“昙花一现的时髦东西，轻浮；要是我们不理它，它会悄悄消失。”

——这暗指着永恒是绝对的价值。它还意味着，撇开时间或创造性直觉，而把时尚和历史区别开来的那种能力。有多少这样的判断充塞在《文学的炼狱》一书之中！

2、老生常谈

——“以前有人做过，里面没什么新名堂；可以在欧里庇德斯、斯特因或惠特曼的作品中找到它。”

——这意味着事先早已熟知，也暗指根据可疑的相似性而予以拒绝。它还意味着，实际上没有任何东西发生变化。由此推论，何以一些未成定论的东西，需要做出新的反应呢？

3、安全版本

——“诚然，看起来是新的，但同样风格的作品，我宁愿选择杜尚，他实际上做得更好。”

——这意味着有关创新的一定的保守性。入场费早已付过，一劳永逸。人们对当前的侵扰嗤之以鼻，而一点也不显得缺乏教养。

4、艺术新论

——“先锋派正是新的学术主义。”

——这也许意味着，表面上看起来是常规的艺术，实际上更富有创新性：这话有时不错，它也许还仅仅意味着烦躁：那种令人名誉扫地的矛盾说法。

关于真正的创新，我们不可能轻易就有先见之明。预测不过是外推，这是兰德公司^①的冷静小语。但预言近乎疯癫或异想天开；其道路绝少是直线形的，而是断断续续、弯弯曲曲的，在突变或飞跃中销声匿迹。

因此，我们不能指望，过去、现在及未来的先锋派都能遵循相同的逻辑，具有相同的形式。例如，新先锋派无须拥有历史意识，表达认可的价值，或同意激进的政治。它也不需要震惊、惊奇、抗议。新先锋派也许根本不是“先锋派”，而仅仅是诱发某种看不见变化的动因。

^① 大概指兰德公司及其未来主义的技术预测。——原编者注

注：参考莱纳托·波吉奥利：《先锋派理论》（剑桥，马萨诸塞，1968）。

不过，我这里所说的各种东西，可能都会遭到滥用。对变化的愤怒，可能表现为对自我的憎恨或恶意的形式。可以深入考察一下任何一位革命者。

还请考察一下最近先锋派的极端表现形式。维托·哈尼巴尔·阿柯里通过在公众面前啃咬、弄残自己而创作了“身体雕塑”。鲁道夫·斯瓦茨柯格勒慢慢截去自己的阴茎，最终死去。在一个不再呈现为线性性的世界里，我们必须发出这样的惊叹：哪条路是进步的？哪种方式是生活所在？人们常常摆脱不了自食其果的逻辑。

四、区 别

现代主义的变化可以称做后现代主义，用后者的眼光来看待前者，就可以辨别出一些边缘性人物，他们较之伟大的现代作家，和我们更亲近。这些人物终有一天会令儿童着迷。

现代主义的经典之作是埃德蒙·威尔森的《阿克西尔的城堡：1870—1930年意象派文学研究》（1931）。其目录包括：象征主义、叶芝、瓦莱里、艾略特、普鲁斯特、乔伊斯、斯坦因。

40年之后，我的观点与此不同，见《奥尔浦斯的肢解：迈向后现代文学》（1971），其目录含有：萨德，从辅助物理学到超现实主义，海明威、卡夫卡，从存在主义到非文学，詹尼特、贝克特。

勘误表：吉尔特鲁德·斯坦因应该出现于后一种著作中，因为

她对现代主义和后现代主义都有贡献。

但无疑,关键文本是:①

F
K I
A N
W e N
S E
N G
A

如果我们可以在武断地声明,文学中的现代主义包括介于杰里的《乌布·罗伊》(1896)和乔伊斯《为芬尼根守灵》(1939)之间的一些作品,那么,我们不也可以武断地说,后现代主义诞生于此吗?比《为芬尼根守灵》早一年?肇始于萨特的《恶心》(1938),或贝克特的《墨菲》(1938)?无论如何,后现代主义包括像巴斯、巴塞尔姆、贝克尔、贝克特、本斯、布朗肖、博尔赫斯、布莱希特、布鲁斯、布托尔等②这些迥然不同的作家所写的作品。

① 下面排列成圆圈的文字排成了乔伊斯的作品《为芬尼根守灵》(Finnegans Wake)的名字。——中译校注

② 本文作者在此有意略去了巴斯之后的人名的第一个字母,即这些人的名字均以“B”开头,可能作者在此处想表达的是:虽然这些人分属于不同的流派,但却具有一个共同的特征。巴斯(John Barth)与巴塞尔姆(Donald Barthelme)以其作品中的黑色幽默著称,贝克尔(Howard S. Becker)是电脑写作的先驱,贝克特(Samuel Beckett)于1969年获诺贝尔文学奖,其代表作为荒诞剧《等待戈多》,本斯(Max Bense)是德国哲学家,提出科技艺术与科技美学的观点,布朗肖(Maurice Blanchot)是法国著名作家、评论家,博尔赫斯(Jorge Luis Borges)是阿根廷著名魔幻现实主义作家,布莱希特(Bertolt Brecht)是德国著名作家,布鲁斯(Edgar Rice Burroughs)是美国科幻作家,“人猿泰山”的创造者,布托尔(Michel Butor)是法国小说家、评论家。——中译校注

疑问:《乌布·罗伊》本身难道不是既属于后现代,又属于现代吗?

五、批评家

由形式主义者和神话诗学批评家,特别是由本世纪前半阶段的整个知识界的文化氛围所阐明的现代主义假设,仍然界定着文学研究的主导视点。

例外:卡尔·沙皮罗的《超越批评》(1953)、《为无知辩护》(1960),对学术界的“正统观念”而言“太古怪”,“脾气甚坏”。

英国和美国一样,有名的批评家,尽管在年龄、派别或等级上彼此有别,但都拥有豁达的现代主义观:布拉克默尔、布鲁克斯、柯诺里、燕卜逊、弗莱、荷威、卡辛、克默德、里维斯、李文、普里切特、兰森、拉乌、里查兹、索莱尔、特里林、瓦伦、威莱克、威尔逊、温特斯等等。

无疑,在这些批评家的作品里有许多段落,诸如里维斯或威尔逊,对各种年龄阶段的人的思想,都产生了启迪作用。不过,是赫伯特·里德^①,对先锋派表现了最积极的同情。他直觉上的宽宏大度,使之能倡导新生事物,而绝少采取那种琐碎的东西。他把后现代精神运用于无政府主义的亲缘关系,运用于对苦难的无所不在的关切,运用于对新生者感觉上的理解。他呐喊道:瞧这孩子!对

^① 赫伯特·里德(1893—1968),英国诗人、评论家。——原编者注

他来讲,通过艺术进行教育,意味着向情欲致敬。因为他相信,想像力有助于道德的善,所以里德希望使艺术与存在充分相关,以使它们的共同本质像面包和水一样简单和必要。这是一种圣礼般的希冀,仍然默默地存活在我们当中,它令人想起托尔斯泰的《何谓艺术?》。我几乎想不出能有另一位批评家,哪怕年轻几十岁,会写出这样一部不同凡响的浪漫之作:《绿色的孩子》^①。

文学批评的文化背景,仍然受现代主义的假设所支配。在专业学术界,除一些语言学、结构主义及阐释学学派外,尤其如此。在我们传媒愈益嘈杂的文化环境内,这一点也明确无疑。《纽约书评》、《时代》(文学栏目),以及《纽约时代书评》,都有志于文学的才思或生动,有志于真正的智慧,而掩盖其对新生事物的抵触情结。在一些过分的时期,令人更加怀疑的是,逻各斯文化,以明智或时尚的伪装,坚持着陈旧的秩序,并以现有的通讯手段抑制和束缚着新生事物。

自我警告:谨防对传媒的油腔滑调的谴责。它们就像 50 年代的最高法院一样勇敢、重要,扮演着一种全民性的角色。尽管在创造比我们自己先行一步的公共形象方面,它们表现得倔强和武断,但它们仍然是保证集体性精神健全的卫道士。还请注意所引用出版物越来越高的质量。(此文写于 1971 年)^②。

六、参考书目

这里是有关后现代批评的一份奇特的年表。

① 赫伯特·里德的一部作品。——原编者注

② 系本文作者添加。——原编者注

- (1) 乔治·斯坦纳:《从语词的撤退》,《卡农书评》第 23 期(1961 年春季号)。还请参见其《语言与沉默》(纽约,1967)和《治外法权》(纽约,1971)。
- (2) 伊哈伯·哈桑:《奥尔浦斯的肢解》,载于《美国学者》第 23 期(1963 年夏季号)。还请参考其《沉默的文学》(纽约,1967)。
- (3) 休·肯纳:《封闭领域的艺术》,载于罗伯特·斯柯尔斯编:《学习者与辨别者》(夏绿苔斯维尔出版社,1964)。还请参考其《萨缪尔·贝克特》(纽约,1961;贝克莱和洛杉矶,1968),以及《伪造者》(布鲁明顿出版社,1968)。
- (4) 莱斯列·费德勒:《新突变体》,载于《党派评论》第 32 期(1965 年秋季号)。还请参见其《儿童的时间:或失踪朗费罗的复归》,收于伊哈伯·哈桑编《解放》(密德尔城,1971 年)及《随笔集》(纽约,1971)。
- (5) 苏珊·桑塔格:《无声的美学》,《白杨树》第 5 期和第 6 期(1967)。还请参见其《反对解释》(纽约,1966),以及《极端意志的风格》(纽约,1969)。
- (6) 理查德·波伊莱尔:《垃圾文学》,载于《新共和国》,1967 年 5 月 20 日。还请参见《自我摹仿的政治学》,《党派评论》第 35 期(1968 年夏季号),以及《表现的自我》(纽约,1971)。
- (7) 约翰·巴斯:《枯竭的文学》,载于《大西洋月刊》,1967 年 8 月。还请参见其《迷失在游艺室》(纽约,1968)。

这里是那种批评的若干主要特征:在追寻和质疑自身中表现的文学行为;形式的自我颠覆或自我超越;流行的突变;无声的

语言。

七、修正(再次观察)^①

对现代主义的修正慢慢应运而生，这同时也是后现代主义的另一证据。在《表现自我》一书里，理查德·波伊莱尔试图介于这两种运动中间。我们有必要回想一下形式主义批评的学说，它成为最近30年间课堂和学刊的信条。让我们来品味一下这样的陈述：

20世纪批评所大量运用的三部伟大作品，即《莫比·迪克》、《尤利西斯》、《荒原》，都是以嘲弄体系的笔调写就的；它们的写作，反对的是将不协调的因素调和在一起的努力，以及任何神话或修辞模式……一方面，这种文学想像形式，在对种种体系持基本的嘲讽态度上，表现得很极端；另一方面，其极端主义又是为了那些本质上保守的情绪。

20世纪批评最复杂的样例，如《尤利西斯》和《荒原》，其结尾在《吉尔斯》(即巴斯所作的《放羊娃》)的结尾似乎遭到滑稽模仿。对于自身形式和风格上的繁文缛节它们显得比谁都不屑一顾。

确实，本世纪一些深邃的哲学大脑，本身就对语词系统的痼疾表示过关注：海德格尔、维特根斯坦、萨特。此后一些风格迥然不同

^① 作者在此有意将 Revisions(修正)写成 ReVisions(有“再次观察”、“再次显现”之意)。——中译校注

的作家，如约翰·凯基、诺尔曼·O. 布朗以及埃利·威塞尔，都热切聆听过艺术或政治、性、道德或宗教中的沉默之声。在这种环境下，波伊莱尔的说明，不仅仅体现了一种修正主义意志，而且还竭力迈向一种后现代主义美学。

我们还没有实现这样一种美学，也不清楚后现代艺术是否首先要考虑这一目标。对于现代主义，我们继承了虔诚的态度，在对这一点加以修正的同时，大概也可以从修正现代主义本身出发。在《连续性》一书中，弗兰克·克尔姆德谨慎地尝试了这一任务。作为一名很有礼貌的批评家，他巧妙地区别开各种类型的现代主义——他所说的旧现代和新现代，大概相当于现代和后现代；他还注意到新的“反艺术”，并为此直接追溯至杜尚。但对连续性的偏爱，促使他将目前的事情同化到以往之事。例如，克尔姆德写道：“因此，博彩艺术以其新奇性而成为既往艺术的延伸，确确实实，是该艺术的某一侧面的超级奖品。”这一声明与其说是拓展了什么可能性，倒不如说是封杀了更多的可能性。歌德曾经描述过对待事物的另一种视点：“最重要之事，总是当代的要素，因为它最纯真地反映在我们当中，我们也生长于斯。”如果我们坚持认为，新的艺术不过是“旧现代主义的周边性发展”，或者说，区别艺术和效仿，对未来的美学至关重要，那么可以认为，我们掌握不了本时代的文化经验。

无论倾向于按照后现代主义（波伊莱尔）来评价现代主义，还是将这一程序颠倒过来（克尔姆德），我们对于二者最终都会有所作为，因为关系、类比使得我们具备这方面的思想。现代主义并不是突然就寿终正寝，以便后现代主义登场，它们现在共存共处。新的线索呈现于过去，因为我们的眼睛每天早晨都重新睁开。在一定的思维框架内，米开朗基罗或伦勃朗，歌德或黑格尔，尼采或里尔克，都能向我们提示一些有关后现代主义的东西，正如埃里希·海

勒附带说明的那样。请考虑一下摘自《艺术家的内心之旅》的这段精彩的文字：

米开朗基罗花去其最后全部工作日，用于完成作品“圣母怜子”，这离他逝世仅六天。这位画家也以“伦达尼尼的圣母怜子”而为人所知。他未能实现这一目标。大概是由于石头的质地，因此不得不让其处于未完成的状态，而由伦勃朗用绘画完成：将材料运用于自我的否定。这一雕塑似乎暗示着，其创造者最终决定只使用数量上必不可少的大理石，以表明物质无关宏旨；至关重要的仅仅是纯粹的内在精神。

这里，通过与桀骜不驯的现存物质的斗争，米开朗基罗展望了一种认知意识状态，我们也许会倾向于此。不过，难道我们可以合情合理地把他称为后现代者吗？

现代和后现代何处相遇：或者，不妨开一份清单：

- 1、布莱克、萨德、洛特雷阿蒙、兰波、梅拉美、惠特曼等等。**
- 2、达达派**
- 3、超现实主义**
- 4、卡夫卡**
- 5、为芬尼根守灵**
- 6、第二十三条军规**
- 7、???**

八、现代主义

没有什么地方能给现代主义提供一份一揽子的定义。从阿波

利莱尔和阿尔普到瓦莱里、沃尔夫及叶芝——我好像忽视了 X 和 Z 这两个字母——就这一主题发表过值得纪念的东西的作者，要是按字母次序排列一下的话，里查德·埃尔曼和查尔斯·费德尔逊有分量的著作《现代传统》，仍然是有关这一课题的最好的概论。这一课题被视为“巨大的精神事业，包括哲学、社会与科学思想、美学与文学理论及宣言，还有诗歌、小说、戏剧”。

对一致性的期望、将定义抛开，看起来尤其幼稚。不仅在那些喜欢非难人的脾气暴躁者中间，情况如此；即使在高贵和有名的思想家中间，也是这样。试以莱昂内尔·特里林为例，其论文《论现代文学中的现代要素》中这样写道：

通过称其为我们文化的祛魅，我们可以将其视为文化本身。对文明充满敌意的这条艰辛路线，贯穿（现代文学）之中。我冒昧地讲，把自己失落到自我解体的程度，让自己无条件地听命于经验而不考虑自我利益或惯常道德，或完全从社会的束缚中逃脱出来，这样的观念，是植根于每个现代人思维中的一项“要素”。

对此，哈利·莱文在《什么是现代主义？》一文中反驳道：^①

正因为仍然是现代人，所以我倒要坚持认为，我们是人文主义和启蒙运动的后裔。辨别和分离出不合理的要素，在一定意义上，是知识分子的一项胜利。在另一意义上，它也加强了那种反知识分子的潜流；这种潜流一浮到表面，我就情愿称之

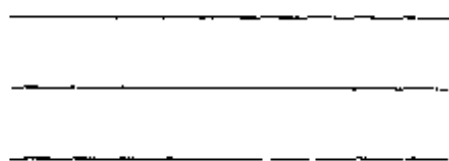
^① 更确切地讲，有关引文在本文前面的一条注释里已经出现过。参见哈利·列文《折射》（纽约，1966），第 271—273 页。

为后现代。

不过现代主义的争执仍然具有更广的范围，正如梦露·K. 斯皮尔斯在《狄奥尼索斯与城市》一书中所阐明的。不过，在其阿波罗式的明晰性下面隐藏着某种偏见。作为从历史的矛盾中释放出来的能量，现代主义产生出了自身的矛盾。

我想用 X 来代替现代主义：它是透视人类疯狂的窗户；抵挡美杜莎轻轻一瞥的普修斯盾牌；皱眉头的梦幻；学者型的沉思。我还用一些标题和空白来代替它，让读者在里面填完自己的疑问或怪相。我们珍视我们所选择的东西。

a. **城市主义**：从波德莱尔的《拥挤的城市》到普鲁斯特的巴黎、乔伊斯的都柏林、艾略特的伦敦、多斯·帕索斯的纽约，自然受到了质疑。这不属于场地，而属于在场的问题。《魔幻山》中的疗养院和《城堡》中的村庄，仍然被圈在城市的精神空间内。也有例外：福克纳的约克纳帕塔瓦或劳伦斯的中途岛，把城市看做是无所不在的威胁。



b. **技术主义**：城市和机器相互制造和再制造。它们是人类意志的延伸、扩散和疏远。不过，技术不仅仅体现为现代主义的主题，还表现为艺术斗争的一种形式。请亲眼看看立方主义、未来主义、达达主义。有关技术的其他一些反应：原始主义、神秘学、柏格森式的时间、感性的分离等。（参见威利·西佛：《文学和技术》）

c. “非人性化”：奥特加·加塞特的意思实际上是指精英主义、讽刺及抽象(《艺术的非人性化》)。风格接管了；让生命和民众自谋生计。“诗歌成为隐喻的最高代数学。”将维特鲁威式(Vitruvian)的人，^①即达·芬奇有关人之尺度的有名形象搁置一边，取而代之，我们有了毕加索笔下分裂成许多平面的人。并非缺少人的要素，而是有关人的另一观念。

精英主义：贵族派头或神秘法西斯主义者：里尔克、普鲁斯特、叶芝、艾略特、劳伦斯、庞德、达农齐奥、温德汉姆、刘易斯等。

反讽：游戏、复杂性、形式主义。不仅指艺术的超然性，也暗指极端的不完全性。《浮士德》和《弗里克思·克罗尔忏悔录》。反讽是对非存在的意识。

抽象：非人称，诡辩式的单纯，还原与建构，解体或空间化的时间。蒙德里安是这样论述还原主义的：“为了可塑性地创造纯粹的现实，需要把自然形式还原为形式的常规要素，把自然色彩还原为基本色彩。”加伯是这样论述建构主义的：“它揭示了这

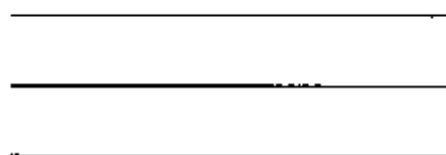
^① 指达·芬奇按照人体解剖学提供的资料所绘制的成比例的人体画像。——中译校注

样一条普遍规律,即视觉艺术的要素,如线条、色彩、外形,拥有自身独特的表现力,而无须依赖于和世界的外部因素的关联……这类观念在文学上的等义词,也许是“空间化的形式”(参见约瑟夫·弗兰克:《现代文学中的空间化形式》,载于《加宽的圆形》)

附录: 除了“有关人的另一种观念”外,对于“非人性化”,还可进一步加以阐述。对于人,一开始就有一种抵触情绪,有时,则是想恢复超人的意识。参见里尔克的《天使》。劳伦斯的《鱼》这样写道:

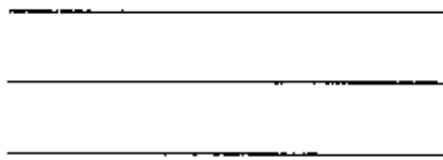
我内心自谴自责
想一想吧:我不是创造的尺度
这不是我——这条鱼力所能及
他的神高于我的神。

d. 原始主义:隐藏在抽象过程背后,潜伏在反讽性文明下面的原型。一只非洲面具,一头无精打采走向伯利恒的野兽。来自人类集体梦幻的仪式或神话、隐喻之类的结构。精巧的书写底版,用于记载文学的时间和空间,熟知文学之魂的起源。还请参见迪奥尼索斯,以及被压抑者的猛然回归。(参见诺斯洛普·弗莱:《现代世纪》)

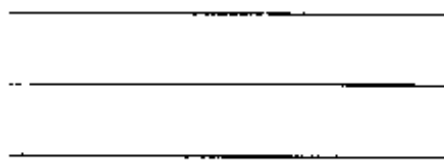


e. 色情主义:所有文学都是色情的,而现代主义所说的性,不

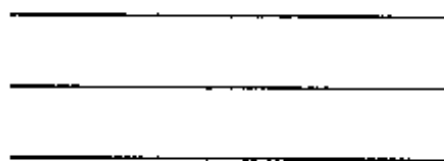
过是皮毛。它不仅指里比多的释放，还指愤怒或欲望的一种新的语言。爱变成疾病的知己。受虐症、唯我论、虚无主义、病态。意识不顾一切地寻求在世界上释放自己。在厄洛斯与塔那托斯^①的斗争上进入了一个新的黑暗时期。（参见莱昂内尔·特里林：《快乐的命运》，载于《超越文化》）



f. **反唯名论**：超越了法律，就落户于悖论，还有非连续性、疏远、无所作为！艺术的自豪，即自我的傲慢，界定了它本身之体面的条件。偶像崇拜、教会分裂、过激的行为。超越了反唯名论，就迈向启示录。因此，导致衰落和革新。（参见纳珊·A. 斯各特：《破裂的中心》）。



g. **实验主义**：革新、分离以及所有美学形态上的辉煌变化。新的语言，新的秩序观。还有，语词在艺术奇迹中间开始质疑其自身的奇迹。诗歌、小说或戏剧因而实际上从来不具有同样的名称。



① 厄洛斯(Eros)和塔那托斯(Thanatos)，系希腊神话中的爱神与死神，被弗洛伊德借用来分别表示“爱”与“死亡”的对立本能。——原编者注

在这七个标题里,我不寻求过多的内容来界定现代主义,以便承载我认为至关重要的一些因素,进而将它们推向后现代主义。

九、不可思议的世界

不可思议的世界,位于自鸣得意的王国和歇斯底里的大海之间。它阻碍所有地理的变动。它使不知不觉穿过其空间领域的旅行者都遭到精神上的挫折,并在犹豫中蹉跎时间。不过,由此返回并能叙述其故事的人,会懂得怎样去理解人的命运。

我懂得人之近乎无穷的潜能,也懂得其想像力仍然可充当进化的目的论器官。不过,我满怀这样的感觉:以后几十年,肯定在半个世纪内,地球连同居住在上面的所有事物,也许会成为完全另一类的东西,可能会被掠夺殆尽,也可能正走在通往和梦魇无异的陌生的乌托邦道路上。我无法用任何语言,充满自信地表达这种感觉,也没有丰富的想像力来设想这种特殊的命运。一小时一小时地活下去,看起来就像每一小时都在乞灵于临终之物。在这种感觉上,我发现自己并不孤单。

有关我们灾难的连祷文太熟悉了。我们总是以那种并不神圣的三一律,即人口、污染、权力(种族灭绝)的名义,诵读着这种连祷文。我们希望以此来消弭自己的怒火,把我们的命运彻底地逆转过来。但马上,伴随着这种不着边际的歌声,我们的思维再次安然入睡,也有几个人为此走火入魔。政治的该死的枯燥无味,使我们越来越接近死亡。不过,其中没有哪一项是因为眼前的人类意识发生了改变。技术的伟大前途何在?哪一种技术?是富勒的技术?是斯金纳的技术?是奇爱博士和诺博士的技术?①抑或是负有解放或

① 奇爱博士(Dr. Strangelove)是库布里克的电影《奇爱博士》中的人物,诺博士(Dr. No)是第一集007电影《诺博士》中的人物,两者均为意欲毁灭世界的狂人。——中译校注

操纵任务的工程师的技术?前景如何,取决于我们在这种暧昧的状态中所做的各种事情。

确实,我们幸福地居住于不可思议的世界。我们还生活在自己的任务里——文学。在监狱里我可以学做俯卧撑,但我无法让自己进入“研究文学的状态”,仿佛地球仍然处在我们想像的轨道上那样。我希望这就是希望。

十、后现代主义

后现代主义也许是对不可思议的世界做出的一种直接或间接的反应,而现代主义只有在其极具预见性的时刻,才瞥见这一世界。确实,目前令我们关注的,不是艺术的非人性化;毋宁说,是地球的非自然化和人类的终结。我相信,我们是另一种时间和空间中的居民。我们不复知道,对于我们的现实,什么样的反应是充分的。地球本该成为我们的村庄,然而在某种意义上,我们都学会成为了要求最少的人——在那种时空中我们如此称呼自己。这就是把现代艺术家和后现代艺术家加以比较、把“大师”和“模仿者”并列、何以徒劳的原因所在。后者更近乎“淋漓尽致”,近乎沉默或耗竭,其中最佳者精彩地展示了无用的才智。因此,乔伊斯在语词上的全能屈从于贝克特在这方面的无能。后者既是继承者又是同辈,同样名副其实,仅仅是更加简朴。不过,一旦进入无用性,这些艺术家有时就过渡到沉默的另一面。艺术的完美境界就是这样一部作品,它依然是艺术,却假装消除自身(贝克特、丁格利、罗伯特·莫里斯),或者就和生活无异(凯基、罗辛伯格、梅勒)。杜尚冷静地指出了这种方法。

虚无主义是我们常常使用的一个词。当我们不从历史角度使

用它时，就是用来指我们所不喜欢的价值。它有时还适用于马赛·杜尚笔下的儿童。

当约翰·凯基在“HPSCHD”中坚持数量而非质量时，他并非听命于虚无主义，远远不是。他要求：

——存在之物的丰富和许可，宽宏大量

——大量的发现，先验判断的混和

——感觉、意识随机和多样化的变动

凯基懂得如何评价杜尚：“其余那些人是艺术家，而杜尚收集的是灰尘。”

我没有给现代主义下定义；对后现代主义很少能作什么定义。我们沉思得越多，越需要对所有说过的内容作一些限定。也许一些省略有助于限定这类注释。

现代主义的标题

a. 城市主义

后现代主义的注释

——城市，还有地球村（麦克卢汉），以及宇宙飞船式的地球（富勒）。城市成为宇宙。因而出现科幻小说。

——同时，世界分裂成无数的集团、民族、部落、氏族、党派、语言、宗派。到处是无政府状态和分崩离析的局面。难道这是世界极权主义抑或世界大同的新多样性的前奏吗？

——生态能动主义、绿色革命、城市重建、健康，在这里，自然一部分得到恢复。

——与此同时，狄奥尼索斯进入了城市，监狱骚动、城市犯罪、黄色书刊，等等。更糟糕的是，城市变成大屠杀的场地或死亡营：广岛、德累斯顿、奥斯维兹。

b. 技术主义

——失控的技术，从遗传思维的控制到空间的征服。未来主义者和技术狂热分子对抗田园派和卢德派。^①

——艺术的所有物质材料都发生了变化。新的媒体、艺术形式。作为人工制品的书籍已成问题。

——媒体的无边无际的扩散，感官对象变得“令人忧虑”，然后“摆脱界定”（罗森伯格）。物质隐身为概念吗？

——计算机成为替代的意识，还是作为意识的延伸？它会同语反复地证明对先验秩序日益加重的依赖性，抑或会有助于创造新的形式呢？

① 英国工人组织卢德派在 1811—1816 年期间发生骚乱，捣毁节省劳动力的纺织机器，他们认为机器会减少就业。后来卢德派泛指强烈反对机械化和自动化、反对技术进步的人。——中译校注

c. “非人性化”

——反精英主义、反权威主义。
自我的扩散。参与。艺术成为共通的、可选择的、无政府状态的。接受。

——与此同时，反讽成为极端的自我消耗的游戏，也即意义的熵。还有荒诞喜剧、黑色幽默、发疯的滑稽模仿和笑闹，讽刺性幽默(camp)。否定一切。

- 抽象性被发挥到极限，并作为新的具体性卷土重来：被发现的客体，签过名的布里罗箱子^①或盛汤的容器，纪实小说、历史小说。范围从概念艺术(抽象)到环境艺术(具体)。

——沃霍尔想变成一架机器；齐奥兰对存在的两难诱惑。^②人道主义屈从于基础人道主义或后人道主义。不过，还屈从于宇宙人道主义，正如在科幻小说中可见到的，如富勒、卡斯坦涅达、N. O. 布朗、乌修拉·勒奎因的作品。

① 布里罗箱子(Brillo Box)是美国波普艺术家安迪·沃霍尔(Andy Warhol)利用布里罗牌洗衣粉盒制作的艺术品。——中译校注

② 齐奥兰(E. M. Cioran),法国哲学家,对死亡非常感兴趣。 中译校注

“非人性化”，无论在现代主义，还是后现代主义里面，最终都意味着旧现实主义的终结。渐渐地，魔幻主义不仅在艺术，而且在生活里，均取而代之。在后现代社会，媒体对这一进程做出异乎寻常的贡献。在《行为与塑造自我的演员》一书中，哈罗德·罗森伯格说道：“历史被整个颠倒过来；文字在露面前就已出现，每一位政治家在胚胎里就是一位作者。”因此，政治的魔幻主义，与波普艺术或新现实主义相对应。事件从无必要发生。

旧现实主义的终结，还影响到对自我的感觉。因此，“非人性化”，无论在现代主义，还是后现代主义里面，都要求对业已证明的文学自我和作者自我加以修正：

在现代主义里——通过超现实主义的学说（布列顿），通过艺术中的非人称性观念（叶芝的面具、艾略特的传统），通过超人称的方式（乔伊斯、普鲁斯特、福克纳、宁因的意识流，或劳伦斯的裂变自我）。（参见罗伯特·朗包姆：《现代精神》，第164—184页）

在后现代主义里——通过作者的反身性，通过事实和虚构的融合（卡波特、沃尔夫、梅勒），通过现象学（胡塞尔、萨特、梅洛-庞蒂）、贝克特的意识虚构，以及种种样式的“新小说”（萨劳特、布托尔、罗比-格里莱），还有载于《太凯尔》^①上的语

① 《太凯尔》(Tel Quel)是法国20世纪六七十年代思想界著名的杂志。——中译校注

言学小说(索勒斯、席波多)。(参见维维安·麦修:《新小说》第3—42页)。

d. 原始主义

——离开神话的,迈向存在的。敲打和狂呼。混血黑人的能量和自发性(梅勒)。

——此后,后存在主义民族精神的幻觉剂(莱雷),酒神自我(布朗),恶作剧者(凯西),癫疯(莱因),万物有灵论和魔术(卡斯塔涅达)。

——嬉皮士运动。伍斯托克^①,摇滚乐和诗,公社。《全球目录册》的文化。流行。

——原始耶稣。新卢梭主义和杜威主义:人类潜能运动,开放的教室。(古德曼、罗杰斯,列奥纳德)。

e. 色情主义

——超越对《查特莱夫人的情人》一书的审判。书报检查制度的废除。小树林出版社和《常青评论》。

——新的性欲,从莱克(Reichi-

^① 指1969年在美国伍斯托克(Woodstock)举办的有数十万人参加的摇滚艺术节。——中译校注

an)的性高潮到多重形态的堕落,以及伊沙兰(Esalen)的身体意识。^①

——同性恋小说(布劳斯、维达尔、谢尔比、莱切)。从女权主义到女同性恋主义。甚而至于新的双性?

——女性化举止和滑稽的黄色作品。成为唯我论表演的性。

f. 反唯名论

——反文化、政治和其他。自由演说运动, S. D. S.、气象预报员、教会斗士、女性解放、J. D. L.、黑色、红色及芝加诺(Chicano)力量等。^②叛乱和反动!

——超越对整体文化的偏离,对离散性和非连续性的接受。像在政治或道德中那样,艺术中的极端经验主义的发展。

——反西方的“道”或形而上学、禅、佛教、印度教。不过,还有西方神秘主义、超验主义、巫

① 莱克与伊沙兰治疗术均为美国较为流行的身心修炼方式。——中译校注

② 此处列举的运动均为20世纪50—70年代美国流行的政治、种族、社会运动。其中“S. D. S.”指新左派学生组织,“气象预报员”指1968年的激进学生运动组织,“J. D. L.”指犹太人自卫联盟,黑色、红色、芝加诺力量分别指黑人运动、共产党运动和美籍墨西哥裔人运动。——中译校注

术、祭礼。(参见上文“原始主义”)

- 广泛流行的天启论崇拜仪式,有时表现为新生,有时则为人类灭绝——常常二者兼而有之。

g. 实验主义

开放、非连续、临时、不确定,或听天由命式的结构。杀手铜策略和新的超现实主义方式。既有简化和最抽象的形式,又有铺张豪华的场面。总面言之,反形式主义(参见卡尔文·托姆金斯:《新娘和光棍》)。

——共时论。现在。艺术的非永恒性(用干冰制成的雕塑,或中心公园填满泥土的洞穴),人的超科学。荒谬的时间。

——幻想、游戏、幽默、事件、滑稽摹仿、“垃圾”(巴塞尔姆),还有,愈益突出的反身性。(参见上文“非人性化”标题下的“反讽”)。

——跨国媒体,形式的融合,领域的混淆。以艺术作品的

“美”或“独特性”为中心的传统美学的终结？反对解释（桑塔格）。

在《人类对混乱的愤怒》一书中，摩尔斯·培坎坚持认为，“艺术是一种反意范畴，由规范所确立；艺术不是感知领域的，而属于角色扮演的范畴”。在《时间的艺术》一书中，迈克尔·柯尔比说：“传统的美学要求一种特别封闭的态度或思维状况，它集中于对作品的感性知觉……后现代美学不利用任何特殊的态度或状况，而艺术则被视为生活中的任何事物。”幻想从“客观关联要素”中松开；幻想变得至高无上。

从现代主义角度看后现代艺术，这是否就是它制造出更多的焦虑而不起什么镇静作用的原因？抑或是迈向新的唯灵主义的趋势？

十一、选 择

读者无疑想自己判断一下，现代主义在什么程度上弥漫于当今，后者又在何种规模上包含新的现实要素。判断并非总是合理做出的；自恋和对瓦解的恐惧也许会渗透进判断，如同不同文学时代之间的冲突那样。不过，指出下面这一点是可能的：正是由于不再坚持中心，所以现代主义——除达达派和超现实主义外——能创造出自己的艺术权威形式，而后现代主义则通过与破碎之物在深层次上的不谋而合，趋向了艺术的无政府状态，或者说，趋向于波普艺术。

若作进一步的推测，我们可以说，现代主义的权威——艺术的、文化的、个人的——均取决于危机时期强烈的、精英主义的、自

我生存的秩序；对此，海明威的“代码”大概是最鲜明的样例，而艾略特的“传统”或叶芝的“礼仪”属于较为拐弯抹角的那一类。这样的精英主义秩序，大概属于世界上埃留斯式的神秘之事的最后一种。^①它不再在我们当中占有一席之地，但同时，通过种族灭绝和极权主义而威胁到我们的生存状况。

进而，后现代主义的无政府状态，或波普艺术，或者其幻想，是较为内在地对命运所作的更深层次的反应吗？尽管我对现状表示同情，但我无法相信情况完全如此。诚然，在精神的无政府状态里，在幽默和娱乐里，在释放的爱和知其不可而为之的想像自由里，在对多样性如同统一性的喜剧意识里，生命得到了丰富。我认为，这些东西是后现代艺术所意指的价值，而且将后现代艺术视为不仅在时间上，而且在宗旨上更接近于希望本身的转换。我仍然不清楚，是否任何艺术都有助于引发我们现在必须掌握的动机；或者说，是否我们可以长期持续地珍视在这样的努力中让我们所失望的艺术。

^① 主要在古希腊埃留斯城产生的一种神秘仪式。——原编者注

反俄狄浦斯： 资本主义和精神分裂症*

(1972)

[法国] 吉尔斯·德勒兹、弗里克斯·瓜塔里 著
卢德平 译

一、欲望的产生

它到处发挥作用，有时平稳运作，其他一些时候，则间歇性地行使其功能。它呼吸、发热、饮食。它排泄和射精。说到这个本我，何等的错误！它处处都是机器——真实的机器，而非比喻的机器，机器驱动其他机器，机器又被其他机器所驱动，当然具有所有必要的连接和牵引。一架官能机被插上能源机。一台产生电流，而另一台将其截断。乳房是一架产奶的机器，嘴则是与其配接的机器。患厌食症的嘴，在几种功能之间，犹豫不决；其持有人弄不清楚它究竟是一架吃饭的机器，一架肛门期的机器，一架说话的机器，还是一架呼吸的机器（哮喘病）。因此说，我们都是干零活的人；每个人

* 译自吉尔斯·德勒兹与弗里克斯·瓜塔里：《反俄狄浦斯：资本主义与精神分裂症》（纽约：海盗企鹅出版公司，1977），第1—8页、第22—35页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第401—422页。

都带着他的小机器。对一架官能机器而言,有能源机器与之配合,一直在流动和中断着。法官施莱伯感到屁股上有热光。^①一种太阳肛门,其余器官则保证其功能健全。法官施莱伯感到了某种东西,生产了某种东西,并能从理论上解释这一过程。一种东西被生产出来:是机器的效果,而不仅仅是隐喻。

较之躺在分析家睡椅上的神经病患者,外游的精神分裂症患者是更好的模特儿。这意味着呼吸新鲜的空气,与外部世界保持某种关系。例如,伦兹的溜达,就被布赫纳重构过。这种室外散步,不同于伦兹发现自己和精神导师幽闭在一起的时刻。这时候,精神导师强迫他与一定宗教的上帝处于某种关系,强迫他置身于父亲和母亲之间的关系。另一方面,在室外散步时,他总是置身山中,处于飘零的雪花里;与其他神同在,或压根儿没有什么神,没有宗教,没有父亲或母亲,而有的只是自然。“我的父亲要什么?他能给我比这更多的东西吗?不可能。让我安静独处。”^②各种东西都不过是一架机器。天体机器,即天空中的星星或彩虹,高山机器——所有这些都和他身体的那些部位有关。机器持续不断地轰鸣。与各种形式的深层生命接触,让岩石、金属、水、植物拥有灵魂;像在梦里那样吞纳自然的各种成分,如与月亮的圆缺同呼吸的花朵;这些在他看来,肯定有一种无穷的幸福感。充当一台生产叶绿素或具有光合作用的机器,或者让自己的身体作为其一部分,滑进这样的机器,由此伦兹把自身投射到人和自然区分以前,以及依据这种基础二分法确定所有坐标之前的时期。他并非顺其自然,而是作为一种

① 丹尼尔·保罗·施莱伯(1842—1911),德国法官。弗洛伊德曾经分析过其有关精神病的回忆录。在各种幻觉里,施莱伯坚信其肠子行使着一种与太阳有关的神圣功能。——原编者注

② 参见乔治·布赫纳:《伦兹》,载于《戏剧散文全集》,卡尔·理查·缪勒译(纽约,希尔与王氏出版社,1963),第141页。

生产的过程生存下去。当下并不存在或是人或是自然之类的东西，而是有一种过程，它在彼者中产生此者，并将有关机器搭配起来。处处是生产机器、欲望机器、精神分裂症机器；所有的物种生命——自我与他我，外部与内部，不复具有任何意义。

鉴于已经考察了精神分裂症患者的这种漫游，那么请让我们比较一下贝克特笔下的人物在决定室外历险时所发生的情况。他们的各种步态和自我运动的方法，本身就构成一架调节良好的机器。在贝克特的作品里，存在着自行车的功能：安有自行车喇叭的机器与带有母性肛门机器之间有什么关系呢？“说到自行车和喇叭，是多么的轻松！不幸的是，我要说的不是它们，而是她，如果我的记忆没有错误的话，是她，通过屁股上的孔穴把我带到这个世界上。”^①人们常常认为，俄狄浦斯是一个容易处理的课题，一种完全明确的东西，从一开始，就“已成定论”。但根本不是那么回事：俄狄浦斯预设着对于欲望机器的某种异想天开的压抑。为什么它们受到压抑？为何目的？难道听命于这样的压抑真的有必要或者称心如意？为实现这一点需要采用什么手段？什么东西应该放在俄狄浦斯三角形内，建构它需要何种东西呢？自行车的喇叭和妈妈的屁股足以完成这件工作吗？难道不是有比这些更重要的问题吗？倘若已有一定的效果，那么什么样的机器能生产它呢？倘若已有一定的机器，它可能作何用途呢？例如，假定我们作刀架的一种几何描述，那么我们能猜测，刀架作何用途吗？要么还可以举另一个例子。假设面对一架完备的机器，其构成部件包括：大衣的右边口袋里的六枚石子（口袋充当石头的来源），裤子右边口袋里的五枚石子（口袋充当石头的来源），裤子左边口袋里的五枚石子（传导袋），同时，

① 萨缪尔·贝克特：《莫罗伊》，收于《萨缪尔·贝克特三剧作》（纽约：小树林出版社，1959）第16页。其他剧作分别为《马龙之死》和《无可名状者》。——原编者注

大衣上剩下的口袋承载已经处理过的石头。那么,当每一块石头向前移动一只口袋时,我们怎样才能确定这种循环分布的效果呢?这里,嘴巴也起着一种吸石机器的功能。在整个循环里,我们能在何处发现产生性快乐呢?在《马龙之死》一剧的结尾部分,裴德尔夫夫人把精神分裂者带出去,坐上大篷车和划艇,在自然中间野餐:一架魔鬼般的机器组装成了。“在皮肤下面,躯体是一架过热的工厂,在外面,从每一个胀裂的毛孔里,患者发光,灼热。”^①

这并不意味着,我们在竭力让自然成为精神分裂症患者的一极。精神分裂症患者所经历的,无论作为个体,还是作为人类种系的一员,根本就不是自然的一个特殊方面,而是作为生产过程的自然。我们这里所谓的过程指什么呢?大概在一定的平面上,自然和工业是两种彼此迥然有别的现象:从一种角度看,工业是自然的对立面;从另一角度看,工业又从自然中提取原始材料;再从另一角度看,它可以拒绝自然,如此等等。甚至在社会内部,这种特殊的人与自然、工业与自然、社会与自然的关系,也促成了一些相对独立领域的分工,它们被称做生产、流通、消费。但总体面言,整个这种分工的平面,若从正规形成的结构这一角度考察,正如马克思所证明过的,不仅预设着资本的存在和劳动的分工,而且预设着这样一种错误的意识,即资本必然获自它本身以及在整个过程中设想为固定不变的那些要素。就问题的本质面言,精神错乱状态中的鲜明、审慎的真理在于:不存在相对独立的领域或渠道之类的东西:生产直接就是消费,是一种无须任何中介的录制过程。录制过程和消费直接决定着生产,而它们这样做,是在生产过程本身之内。因此,每种东西都是生产:生产的生产;行动和激情的生产;录制过程

^① 安东宁·阿尔托:《凡·高:被社会扼杀者》,玛丽·比奇和劳伦斯·弗森格蒂译,载于《阿尔托文选》(旧金山:城市之光书店,1965),第158页。

的生产；流通及充当参照点的坐标的生产；消费的生产；感官快乐的生产；焦虑和痛苦的生产。这是因为录制过程直接消费，直接完成，这些消费又直接复制。^①这是我们所使用的“过程”这一术语的第一意义：将录制和消费综合进生产本身，并使之成为完全同一过程的生产。

其次，我们对人和自然不作区别：自然的人类属性与人的自然属性，以生产或工作形式，在自然内部合二为一，就像在作为物种的人的生命里所表现的那样。因此，工业不再从外在的实用角度加以考虑，而毋宁作为人的生产，出自人类之手。^②从默默无闻的基本同一性这一立场进行考察，没有任何人能充当创造之王，而是作为这样的存在形态：与所有形式或类型的存在物的深层生命保持密切的关系；他甚至促成了星体和动物的生命；他不停地把器官机器连接到能量机器，把树插进躯体，把乳房插进嘴巴，把太阳插进肛门；宇宙机器的永恒监护人。我们所使用的术语“过程”的第二种含义是指：人和自然并不像两个彼此面对的对立项目——甚至在因果、观念或表现关系（原因和结果、主体和客体等）之内出现的那种两极对立成分就这一意义而言也并非如此。毋宁说，它们属于完全一样的基本现实，即生产者—产品。生产作为过程，超越所有的唯心主义范畴，并且构成一种循环，它和欲望的关系属于内在固有的原则关系。这就是为什么欲望—生产成为唯物主义精神病学首要的关心对象的原因所在。唯物主义精神病学，将精神分裂症患者

① 当乔治·巴泰尔谈到在自然能源方面所发生的奢侈、无效的开支或消费时，这些开支或消费不属于人类生产有可能独立的领域，原因在于后者是由“有用”决定的。因此，它们不得不涉及我们称之为消费的生产这一现象。参见乔治·巴泰尔：《可恶的股份——写在开支概念之前》（巴黎：子夜出版社，英文版《可恶的股份：一般经济论》，罗伯特·赫利译，纽约：区域出版社，1989）。

② 马克思关于自然和生产的同一性以及一般的物种生命的观点，请参阅杰莱·冉尼尔的评注：《1844年的马克思本体论与断层问题》，载于《思想的耐力》（巴黎：普农出版公司，1968），第301—310页。

想像和处理为 Homo natura。^①这只有在一种条件下,才成其为事实,它事实上构成了我们所使用的“过程”这一术语的第三种意义:它不应视为本身就是目标或目的,也不应和自身的无限持存混淆。结束这一过程,或无限延长它——严格讲,相当于突然和过早地了结它——意味着出现于心理研究机构里的那种人为的精神分裂症:一块软弱无力的碎片,被迫作自我封闭的行为,而且是作为完全不同的独立实体产生的。D. H. 劳伦斯这样说到爱:“我们已经把过程推向一种目标。任何过程的目的都不在于那一过程的常驻持存,而在于其完成……过程应该行之有效,是为了达到某种完成状态,而不是对有关强化程度和极端性产生恐惧,这里,灵魂和肉体最终销声匿迹。”^②精神分裂症如同爱:不存在特殊的精神分裂症现象或实体;精神分裂症是生产和再生产的欲望机器的宇宙,是作为“人和自然的根本现实”的普遍和首要的生产。

欲望机器属于二元机器,它遵循着有关的二元定律或规则:一架机器总是和另一架机器配合。生产的综合性,即生产的生产,本质上是内在联系的:“和”,“然后”。这是因为总是有一台产生流体的机器,以及另一架与之相组合的机器,它中断或释放掉部分流体(乳房—嘴巴)。还因为,第一架机器又轮流和另一架机器组接,并中断或部分释放其电流。所以,二元序列在每一方向上都是线状的。欲望常常与连续的电流和局部性的客体相配合。后者本质上是支离破碎的。“我爱各种流动的东西,哪怕是不挟带生殖力种子的月经之流。”^③从胆囊和肾结石里溢出来的羊膜粘液;滚动的毛

① 自然的人。——原编者注

② D. H. 劳伦斯:《阿龙的棍棒》(纽约:企鹅出版公司,1976)第200—201页。

③ 亨利·米勒:《癌症的热带》,第13章。参见同一章有关流量型欲望的庆祝词,它是这样表述的:“……我的五脏六腑在壮观的精神分裂症湍流中溢出,这种排泄使我面对至高无上的神。”

发；口水的流动；精液、粪便或小便的流动；这些东西由局部性客体所产生，又常常被其他局部性客体所中断。后者又依次轮流产生其他的流动形式，并被别的局部性客体所中断。每一客体都预设着连续性；每一流体则预设着客体的分裂性。无疑，这一器官机器从自身的流量这一角度、从由此流出的能量出发来解释整个世界。眼睛根据所见到的情况来解释各种东西：说话、理解、排泄、房事。但是，与另一机器的连接，总是沿着一条横切途径确定的，从而一架机器中断了另一架机器的电流，或者“见到”本身的电流中断。

因此，在局部性客体一流的连续性综合里所发生的配合，还具有另一种形式：产品、生产。生产总是“嫁接到”产品上的东西；正是出于这一理由，欲望—生产就是生产的生产，就像每一架机器都是和另一架机器组接在一起那样。我们无法把唯心主义的表现范畴当做有关这一现象的令人满意或说理充分的解释而加以接受。我们不能，也千万别打算，不把精神分裂症的对象和生产的过程联系在一起就能描述它。《野蛮艺术手册》(Cahiers de l'art brut)^①就是这一原理的确证，原因在于，通过采用这种方法，否认了像特殊、可辨认的精神分裂症实体之类的东西。或者举另一条例子，亨利·米高克根据欲望的生产过程描述了一张精神分裂症表格：“一旦注意，它就不断盘踞着人的大脑。它好像持续存在于我行我素的时候。昭然若揭的是，它既不简单，实际上也不复杂，不管它起初是有意复杂，抑或是根据某种复杂的计划所构成。与此不同，在木工制作的过程中，它已经复杂化了。立起来的时候，它就是一张累积而成的桌子，非常像一些分裂症患者的绘画，被说成填料过度。如果这样的话，仅仅是因为无法再在上面添加任何东西。桌子越来越变成一种累积物，而越来越不成其为桌子。这不是由于什么特殊的目

① 专门发表精神病病友创作的艺术作品的一套丛书。——原编者注

的,而由于人们对桌子所预想的什么东西。沉重、笨拙,实质上无法移动。人们不懂得怎样处置它。无论在精神上还是物理上,桌面及桌子的有用部分正逐渐减少,最后消失。它和笨拙的框架关系如此之少,以至于这东西不再给人印象是一张桌子,而是一件古怪的家具,一种不常见的器材。为此没有什么目的。一张非人化的桌子,毫无舒适之感,没有中产阶级的标志,没有乡村气息,也不像农村的什物;它既不是餐桌,也不是工作台。这样一张桌子,本身不具有任何功能,而仅仅是自我防卫,不再服务于他人和用于交际。有一些成分令人发懵,有一些东西让人发呆。大概,它暗示了一架熄火的引擎。”^①

精神分裂症患者是普遍性的生产者。这里,没有必要区别生产及其产品。我们只需强调,所生产客体的纯粹此在性被载人新的生产行为。桌子继续我行我素。不过,桌子的表面被支撑的框架所吞没。桌子的无终结,乃其生产方式的必然结果。当克劳德·列维-斯特劳斯定义杂拼物(bricolage)时,^②该术语在字而意义上是指工匠拼凑各种材料的修补手艺。他这样做,是根据一组密切联系的特征。拥有一堆材料或大拇指规则,其范围非常广泛,不过,或多或少是一种大杂烩,即数量繁多,同时又有一定局限;它还指不断地以新颖别致的模式或构形重新安排支离破碎的片段。结果,对生产行为和产品,对使用的成套器具,对所要取得的整体效果,表现出无所谓的态度。^③工匠在把东西插到电源插座上,或更改水流的方向时,体验到的满足,无法按照“和爸爸妈妈游玩”,或根据那种违背

① 亨利·米高克:《精神的主要磨炼》,理查·荷威德译(纽约:哈克特出版公司,1974),第125—127页。

② 人文科学的一种方法,由列维-斯特劳斯提出。该术语的字面意义是指工匠的修补手艺,即把各种各样的东西拼凑在一起。——原编者注

③ 克劳德·列维-斯特劳斯:《野蛮的思维》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1966),第17页。

禁忌的快乐来进行解释。持续生产,并将生产嫁接到产品上,是欲望机器或基础生产的一条特征:生产的生产。理查德·杜德纳的一幅画,即“男孩与机器”,表现了一位肥大、粗胖、臃肿的男孩,把他的小型欲望机器挂钩到庞大的技术社会机器后,开动它的情况——正如我们会看到的,这竟然是最年幼的儿童所干的事。

生产、产品:生产—产品的同一性。正是这种同一性,构成了线性序列中的第三项:一种庞大、未加区别的客体。各种东西都暂时停顿,冻结在适当之处。然后,整个过程又重新开始。从一定的角度看,如果所有东西都不运作,如果所有东西都不行使其功能,那么事情可能会好得多。倘永不出生,倘避开持续不断的诞生和新生,那么就无嘴可吸,无肛门可排泄。难道这些机器运转得如此糟糕,它们的部件分散到如此程度,以至于回归到一无所有,并且也让我们回归到一无所有吗?不过,看起来,为出现这种情况,种种能量之流依然联系太密切,种种局部性客体依然过于有机性。所需要的,是处于自由状态的某种纯净液体,它不间断地流淌,流过某种丰盈躯干的表层。欲望机器使我们成为一种有机体;但在这一生产过程的核心,也即在这一生产过程的生产之内,躯体蒙难于以这种方式进行的组织,而非蒙难于其他某种组织形式,或者说,根本没有任何组织方式。在这一过程中间,“一种不可理解,绝对僵化的郁滞”,表现为第三阶段:“无嘴巴,无舌头,无牙齿,无喉咙,无食管,无肛门。”自动机猛然停顿,释放出曾一度致力于衔接的那种无条理 的团块。没有任何器官的丰盈躯体,是非能产、绝育的,无法形成、不可消费的。在彼时彼地,当安东宁·阿尔托发现自己没有任何外形或形式时,他揭示了这一点。死亡的本能:那是其名称,并非无典范可循。原因在于,欲望也企求死亡,整个死亡之躯是其原动力;就像它也欲求生命那样,生命的器官是运转的机器。我们不想质问,所有这些东西怎样配置,好让机器能运转:问题本身正是某

种抽象过程的结果。

欲望机器只有在失灵时,而且正是由于不断失灵,才发挥作用。法官施莱伯“没有胃,没有肠子,几乎也没有肺,食道破裂,没有膀胱,肋骨也散了架,却活了很久。他有时竟连同食物一起吞进部分喉头,等等。”没有器官的身体是非能产的。不过,它是在一定场合,一定时间,在连接性的综合中,作为生产和产品的同一性而生产的。精神分裂症的桌子,就是一种没有器官的躯体。没有器官的躯体,并不证明原初的一无所有,它对躯体本身,或躯体的形象,也无可奈何。它是没有形象的躯体。这种没有形象、没有器官的躯体,是非能产的;它存在于所产生的地方,处于二元线性序列的第三阶段。它不断地重新插入生产的过程。紧张症患者的躯体是在水疗法浴缸的水中产生的。没有器官的丰盈躯体属于抗生产的领域;不过,连接性或生产性综合的另一特征是这样的事实:它把生产与抗生产以及抗生产的要素搭配在一起。

二、唯物主义精神病学

精神病学家 G. 德·克莱兰波所提出的著名假设,看起来有充分的根据:谵忘,就其本质而言,是全面性和系统性的,属于二级现象,是局部性的自发现象导致的结果。事实上,对于欲望机器的生产过程所做的记录而言,谵妄构成特征。尽管这一记录过程特别表现出综合性和紊乱性(爱情),就像我们在妄想症,甚至在精神分裂症的妄想症形态里所见到的。但它并不构成一个独立的领域,原因在于,它依赖于欲望机器的运转和失调。不过,克莱兰波使用心理自发机制这一术语,仅仅是指一些非主题现象——言语模仿,即发出古怪的声音,或勃然大怒。他把这些现象归因于传染病或中毒引起的机械效果。他进而将大量的谵妄现象依次解释成自发机制所

造成的结果。至于其余方面，即“个人”部分，在他看来，具有某种反应的属性，不得不涉及人物，其表现形态也许先于自发机制（例如，就像在妄想症患者身上表现出的那样）。^① 因此，克莱兰波将自发机制仅仅当做一种神经机制，这是就该词最一般意义而言的，而不是看成涉及欲望机器的经济生产过程。至于历史，他仅仅满足于提及其先天或习得的属性。在马克思所论述的意义上，克莱兰波是精神病学上的费尔巴哈：“当费尔巴哈作为一名唯物主义者来看待事物时，他的作品里没有历史，而当他考察历史时，他又不再是一个唯物主义者。”相反，真正的唯物主义精神病学，可以根据其本身确立的双重任务来进行界定。将欲望引进机制，将生产引进欲望。

在虚假的唯物主义和典型的唯心主义形态之间，不存在太大的差异，精神分裂症理论是根据构成其三维模式的三种概念建立的：分裂（克莱普林），自闭症（布劳勒），以及时空或世界中的存在（宾斯旺格）。其中第一种是解释性的概念，据说它定位了特殊的机能失调或基本的功能欠缺。第二种是一条唯心主义概念，它指明了紊乱效果的特殊属性。谵妄本身，或者从外部世界的彻底撤离，也即游离开现实，“伴随着精神分裂症患者内在生活的相对或绝对的主导地位”。第三种概念是描述性的。它发现或重新发现了处于自我特殊世界的谵妄的人。三者的共同之处在于这一事实：它们都通过“躯体形象”的中介把精神分裂症问题与自我联系在一起。这里，“躯体形象”是灵魂的最后化身，是唯灵论和实证论的种种条件的模糊集合体。

自我就像阿爸阿妈：精神分裂症患者早就不相信它。他处于别的地方，在这些问题之外，或之后，或之下，而不是置身其中。不管

^① 德·克莱兰波：《精神病学论著》（巴黎：法兰西大学出版社）。

他在哪里,都存在若干问题,存在无法逾越的苦难,存在难以承受的谴责。不过,为什么要竭力使其回归到已经摆脱的东西,为什么要把他放回到对他来讲已经不成问题的问题里去呢?为什么要相信仅仅借助于象征性的致敬就为之付出应有的代价,从而来嘲弄他的真理呢?有一些人坚持认为,精神分裂症患者发不出“我”这一词,我们必须恢复其发出这一神圣词的能力。对所有这些,精神分裂症患者这样总结道:他们又在干我。“我再也不想说我,我永远不想发这个词;它太蠢了,每当我听到它,要是碰巧能想起来,要是这能逗他们乐,我就用第三人称来代替。这不会有什么大不了的。”^①要是他偶尔又说出我这个词,这也无伤大雅,他离这些问题太远、太久。

甚至弗洛伊德也没有越出对自我的这一狭隘、有限的认识,其三部分公式阻止他这样做——俄狄浦斯式的神经病公式:阿爸—阿妈—我。我们可以充分思考这样的可能性:俄狄浦斯情结的分析型帝国主义,使弗洛伊德重新发现了自闭症概念在精神分裂患者上的不幸而又错误的应用。同时,也让他将所有权威的分量都倾注在这上面。我们切勿自欺欺人:弗洛伊德并不喜欢精神分裂症患者。他也不喜欢精神分裂症患者对俄狄浦斯症的抵制,并且倾向于多少视之为动物。他说,他们把语词误认为事物,木然无情,自恋,与现实脱节,无法实现角色迁移。他们像哲学家——“一种并非称心如意的相似”!

如何分析性地处理动力和征兆,象征和被象征之间的关系,有关这方面的问题一次又一次地出现过。这种关系应该视为因果相关的吗?抑或是一种理解关系?一种表达方式?不过,问题提得过于理论化。事实在于,从我们置身于俄狄浦斯框架之时起——从我

^① 萨缪尔·贝克特:《无可名状者》。——原编者注

们根据俄狄浦斯受到衡量之时起——局势就对我们不利，而且惟一真实的关系，即生产关系，也遭到摒弃。心理分析的伟大发现，在于对欲望和无意识生产过程的认识。不过，一旦俄狄浦斯登场，这一发现很快就被埋藏在新型的唯灵论下面。古典戏剧是一座加工厂，被用来代替无意识；表现形式则被用来代替无意识的生产单位。在神话、悲剧、梦呓中，除了表达自己别无所能的无意识，则被用来代替生产性无意识。

每当根据自我来解释精神分裂症的问题时，我们所能做的，就是抽样提取出精神分裂症患者的所谓本质或假想的特殊属性，而不管是以爱和怜悯的精神去这样做，抑或恶心地吐出满口尝过的东西。我们一度将其抽样、提取成分裂的自我，别的时候，则把它当做与外界割裂的自我。不过，最有趣的是，再度作为依然存在的自我；他在那里以其特殊的方式，位于其本身的世界，尽管也许向一位聪明的心理分析家——一位富有同情心的超凡观察家——简言之，一位现象学家，披露过自己。让我们再次牢记马克思的警告：我们无法从麦子的味道说出谁种植了它。对于生产体系和生产关系，产品没有给我们任何暗示。产品似乎更为特殊，难以置信地特殊，并且易于描述；与其说理论家将它与它所依赖的现实生产过程联系起来，不如说将它与因果关系、理解或表达的理想形式联系在一起。如果这一过程中止，或者，如果它本身自成一统，或者能在真空中无休无止地进行下去，那么精神分裂症看起来就愈益专门，并且可以视为一种与众不同的个性，以至于引起“对某种极端性的恐惧，在那里，灵魂和躯体最终消亡”^①（自闭症者）。克莱普林有名的最终状态……但相反，人们所描述的生产的物质过程，即产品的特殊性，趋于挥发；同时，可能出现另一种结果，即该过程的另一结局

① D. H. 劳伦斯：《阿龙的棍棒》，第 162 页。——原编者注

应运而生。处于精神分裂症的心理状态，使人通过自闭症而成为一个人工的人。在这之前，精神分裂症表现为欲望和欲望机器的生产过程。人们怎样才能从一种状态转变成另一种状态？难道这种过渡状态是不可避免的吗？这依然是一个关键的问题。对于这一问题，正如在许多问题上那样，卡尔·雅斯贝尔斯给了我们一些宝贵的启示，因为其唯灵论显然不合规范。他将有关过程的概念与有关反应的形成或个性发展的观念进行对比，与此同时，他把过程看做是一种裂缝或闯入，而不涉及与自我的任何想像性联系。毋宁说，它本质上是与恶魔般的东西结成的一种关系。雅斯贝尔斯未能做成的一件事，是把过程看做物质的经济现实，看做生产过程，这里自然=工业，自然=历史。

在一定程度上，传统的欲望逻辑从一开始就大错特错；柏拉图的欲望逻辑，迫使我们迈出了第一步，迫使我们在生产和习得之间做出选择，从这时开始，就是这样。我们把欲望放在习得的侧面，从这一刻起，我们就使欲望成为一种唯心（辩证、虚无）的概念。我们首先将其视为一种欠缺：客体的欠缺，真实客体的欠缺。毫无疑问，另一侧面，即“生产”侧面，也未完全忽视。例如，必须归功于康德造成了欲望理论的一场关键革命：“人类的才能，通过欲望的表现形式而导致所表现对象的现实性。”^①他把这种机能归因于此。但并非偶然的是，康德选用迷信、幻觉和狂喜来阐明这种欲望的定义。就像康德那样，我们充分意识到，仅仅借助外在因果性和外在机制就可产生现实的客体。不过，这种知识并不妨碍我们相信欲望在产生其客体时的内在力量——倘若仅仅以一种非现实的幻觉或谵妄的形式；或者说，并不妨碍将这种因果性描述为产生自欲望内部。客体的现实性，因其由欲望所产生，因而是一种心理现实。因此可

^① 康德：《判断力批判》，绪论，第3页。

以说,康德的关键性革命没有改变任何根本的东西:这种生产性构想的方法,并不等于质疑将欲望视为匮乏的古典观念的有效性。毋宁说,它把这种观念用做依据,而仅仅更加仔细地考察了它的微言大义而已。

就事实而言,如果欲望等于现实客体的匮乏,那么作为现实客体的属性,则取决于狂想客体产生的“匮乏本质”。如此构想为生产的欲望,尽管仅仅是狂想的生产,已经由心理分析作过完满的解释。在解释的最低层次上,这意味着,欲望所缺乏的现实客体,与外在的自然或社会生产相关,而欲望则内在地产生某种想像的客体;它在功能上表现为现实的复制品,仿佛在每一种现实客体背后,都存在着一种梦想的客体。或者说,在所有现实的生产背后,存在着一种心理的生产。这种观念未必促使心理分析投身于对小玩意和市场的研究,同时对客体采取极其枯燥、单调的心理分析形式:对面条、汽车或某物某人的一揽子心理分析式研究。狂想得到深入解释,也即不仅仅作为一种客体,而且作为一种特别的机器,把欲望前移和推向中心;甚至在这种情况下,这种机器也仅仅是戏剧性的,并且所分开的东西的互补性依然存在。它现在表现为一种需要,根据相对的匮乏来进行界定,并由自身的对象所确定。然而,欲望则被视为产生狂想,并通过从客体的分离产生自己,不过,它同时也因其绝对化而加重了这种匮乏:“存在的一种不可救药的欠缺”,“生命本身的一种无能为力”。因此,欲望表现为由需求所支撑,同时,这些需求及其和客体的关系,则表现为一种欠缺,或疏忽的东西,继续充当欲望生产的依据(潜在支撑的理论)。简言之,当这位理论家将欲望的生产还原为狂想的生产时,满足于最大限度地利用这样的唯心主义原理:把欲望界定成一种匮乏,而不是生产,即“工艺”生产的过程。克莱蒙·罗塞特对此作过精彩的阐述:

每当强调欲望有可能蒙受欠缺,将它视为界定其对象的一种方法时,那么“根据下面的思路,此一世界作为其复制品,获得了某种其他的世界。有一种客体,是欲望感到匮乏的,因此,这一世界不包含各种现存的客体;至少遗漏一种客体,那是欲望感到匮乏的;因此,存在其他某个场所,它包含开启欲望的钥匙(为此一世界所遗漏)。”^①

如果欲望产生什么,那么其产品是现实。如果欲望是能产的,那么只有在现实世界才能产,并且只能生产现实性。欲望是一组被动的综合,它们操纵着局部性的客体、流量及躯体,行使着生产单位的职能。现实是终端产品,是欲望被动综合的结果,即无意识的自发生产。欲望不欠缺什么东西;它不缺少客体。毋宁说,它是欲望中所缺少的主体,或缺乏固定主体的一种欲望。除非有压抑,否则没有固定的主体。欲望及其客体完全是同一种东西,是机器,是机器的机器。欲望是一种机器,而欲望的客体则是与之相关的另一架机器。因此,产品是某种从生产过程中去除或减掉的东西:在生产行为和产物之间,有某种东西变得分离开来,因而给漂泊流浪的主体提供了一处居所。欲望的客观存在本身就是现实之物。^②没有任何特殊的存在形式,可以贴上心理现实的标签。正如马克思所强调的,事实上存在的东西,不是匮乏,而是作为自然和感觉客体的激情。欲望并不因需求而加强,而是相反,需求来自于欲望,它们在欲望所产生的现实之物中,相互抵消。匮乏是欲望的一种反作用。它贮藏、分布、疏散在某种既是自然的又是社会的现实之中。欲望

① 克莱蒙·罗赛特:《至恶的逻辑》(巴黎,法兰西大学出版社,1970),第37页。

② 拉康令人钦佩的欲望理论,在我们看来似乎拥有两极:一极与作为欲望机器的“客体小a”相关,因此越出了任何必要和狂想的观念的范围。另一极与作为能指的“大另一”相关,它重新引入了一定的匮乏观念。在西格·莱克莱尔的论文《欲望的现实性》一文里(《人类的性》,奥比尔出版社,1970),可以很明显地看到这两极之间的波动现象。

总是和客观存在的条件保持着密切的联系。它包含它们，遵循它们，因其变迁而变迁，也不比它们更有生命力。出于这一理由，它常常变成死亡的欲望，而需求则是衡量同时已丧失其欲望的某一主体如何退缩的尺度。情况如此之甚，以至于欲望丧失了对条件的被动综合。严格来说，这就是作为真空中所搜寻的需求的意义所在：在其恰巧存在的模糊世界里，四处猎寻，竭力捕捉或变成被动综合的寄生物，这样说没有什么用处：我们并不是绿色的植物，我们早就不能够综合绿色素，因此有必要食用……欲望因而变得令人绝望地害怕缺少什么东西。但是，应该强调指出，这不是穷人或被剥夺财产者说出的话。相反，这样的人明白，他们离绿草很近，几乎与之亲近，而且这种欲望几乎不需要什么东西，不是那些恰巧出现的剩余物，而是从它们那里不断获取的东西。所缺少的，不是主体在自己的内心深处感到欠缺的东西，而毋宁是人的客观性，即人的客观存在。对他来讲，欲望等于生产，即在现实领域内部进行生产。

真实的东西并非不可能，相反，在每种真实事物之内，都有可能，也就是说，每种东西都变得有可能。欲望不表达主体身上哪怕一克分子的欠缺；毋宁说，克分子的组织剥夺了欲望的客观存在。革命家、艺术家、预言家，都满足于变得客观，并且仅仅是客观。他们懂得，欲望以充满生产能量的姿态拥抱生命，并以一种愈发强烈的方式再生生命，原因在于它没有什么需求。切勿介意那些相信这种情况容易说明，或相信它属于书本里所发现的观念的人们。“从我所读过的为数不多的材料里，我观察到，最富有生命力、正在铸就生命、本身就是生命的那些人，吃得很少，睡得很少，近乎一无所有。他们对义务，或长久维持亲戚朋友的关系，甚或保卫国家等等，不抱任何幻想，幻想的世界是那种从未得到完全征服的世界。它属于既往的世界，而从来不是未来的世界。紧紧抓住过去前进，如同

拖住皮球和链条。”^① 真正有远见的人，是穿着那不勒斯革命者外衣的斯宾诺莎。我们深知，匮乏及其主体的关联性来自何处。匮乏是通过社会生产创造、规划和组织起来的。它事与愿违，作为反生产压力的结果而出现。后者依赖于生产的诸要素，并将其据为己有。它从来不是首要的。生产是依据某种既存的需求或匮乏加以组织的。这样的匮乏，渗透进自身，创造出一无所有的空间或真空，并根据已经存在的生产组织形式繁衍自己。^② 作为市场经济的一种职能，故意创造出匮乏，是统治阶级的艺术所在。这包括在生产丰富性里面故意筹划出需求，使所有欲望躁动不安，进而听命于对难以满足之需求的巨大恐惧。另外，使客体外在于欲望的现实生产（即合理性的需求），同时，欲望的生产则被分类成狂想，而且仅仅是狂想。

一方面，不存在像现实的社会生产之类的东西；另一方面，也不存在仅仅表现为狂想的那种欲望的生产。在这两种生产方式之间所确立的惟一联系，可能属于内倾和外射的那种次要关系。所有的社会实践在内倾或内在的心理实践中，仿佛都具有严格对应的成分，或者是心理实践仿佛被投射到社会体系上，而这两种实践中没有哪一种会对另一种产生实际或具体的影响。只要我们一方面满足于在货币、黄金、资本及资本三角形之间，另一方而满足于在力必多、肛门、阳具及家庭三角形之间确立一种完美的平行关系，

① 亨利·米勒：《性》（纽约，小树林出版社，1965），第262，第430页。

② 毛利斯·克拉夫尔在谈及让-保罗·萨特时论述道：马克思主义哲学无法允许自己引入匮乏的概念，以作为首要的前提；“这种先于剥削而存在的匮乏，使得供求规律成为一种现实。因为处于原始的平面，所以它总是保持独立。因此说，它不再是在马克思主义内部包容或演绎这一定律的问题，原因在于，它在前一阶段，即马克思主义本身所诞生的平面上，已昭然若揭。作为一位严谨的思想家，马克思拒绝使用匮乏这一概念，这样做完全正确，因为这一范畴会导致其一事无成。”载于《谁是精神错乱者？》（巴黎：弗拉马尼出版公司，1970），第330页。

那么我们就在从事一种值得自得其乐的消遣。然而，货币的机制完全没有受到那些操纵货币者的肛门反射的影响。二者之间所存在的马克思、弗洛伊德平行论，依然极端无效和没有价值，原因在于它是根据这样的术语表达的，这些术语，使其成为彼此的内射或外投，同时相互间仍然极端异在，就像在货币=粪便这一有名的等式里所见到的情况。问题的真理在于，在一定的条件下，社会生产纯粹并且简单地表现为欲望生产本身。我们坚持认为，社会领域直接由欲望所投入，还有，它表现为从历史角度确定的欲望产品；为了渗透和投入生产要素及生产关系，力必多无须任何中介或升华，也不需要任何心理作用和转换。只有欲望和社会要素，别无他物。

甚至最压抑和最可怕的社会再生产形式，也是在有关组织内部由欲望所产生的。这样的组织，是这种生产在我们必须分析的种种条件下导致的必然结果。这就是何以政治哲学的根本问题仍然严格属于斯宾诺莎所洞察、威廉·赖希再发现的那种情况的原因所在：“为什么人类如此顽强地为奴役状态而战，仿佛这能拯救他们呢？”^①人们怎么会如此高声疾呼：“宁征税收，不要面包？”正如赖希所评述的，令人惊异的事，不是一些人偷东西或者其他人偶尔出去罢工，而不如说是所有那些饥饿的人通常都不偷东西，所有那些受剥削的人也不是不断外出罢工。在经过很多世纪的剥削之后，为什么人们仍然如此忍受羞辱和奴役，以致确实可以说，他们实际上不仅为了别人而且也为自己需要羞辱和奴役呢？在拒绝接受民众的无知式幻想以作为对法西斯主义的解释时，赖希是最深刻的思想家。他要求一种能考虑到民众欲望的解释，一种能根据欲望来加以阐明的解释。不，民众不是头脑简单的白痴。在某种程度上，

^① 威廉·赖希(1897—1957)，维也纳精神病学家，持不同政见者，因受控藐视法庭而被判刑，死于美国监狱。——原编者注

在一定的条件下，他们需要法西斯主义；需要加以解释的，就是民众欲望的这种反常现象。^①

不过，赖希本人从未设法对这一现象提供一种令人满意的解释，因为在一定程度上，他恰恰重新导入了处于一定毁灭过程的思路。这样做，是通过区别开社会生产过程中的现有或应有的合理性与欲望中的非合理成分，同时把后者仅仅当做心理分析研究的适当课题来实现的。因此，他给心理分析指派的惟一任务，就是对社会领域中的“否定性”、“主观性”及“局促性”因素做出解释。因此，必然回归到一方面是合理生产的真实客体，另一方面，是不合理、狂热的生产方式这样的二元论。^② 他不再试图发现欲望和社会领域的共同处或共同扩张。为了给货真价实的唯物主义精神病学奠定基础，赖希极端需要一种范畴，即欲望生产的范畴；它在所谓的合理和非合理形式上都适用于现实之物。

存在着大量的社会压抑现象，它对欲望的生产产生着巨大的影响，这一事实绝不会损害我们的原则：欲望产生现实性，或者换一种说法，欲望生产与社会生产完全是同一回事。不可能给欲望赋予一种特殊的存在形式，即大致有别于社会生产物质现实的那种精神或心理的现实。欲望机器，并不是那种可以与技术和社会机器区别开的幻想机器或梦的机器。毋宁说，幻想是次要的表达形式，源自于任何特定环境下的两种机器的同一性。因而，幻想从来不是个人的：它是集团性的幻想——正如惯常的分析所成功证明的那

① 威廉·赖希：《法西斯主义大众心理学》，温辛·卡法格拉诺译（伦敦：纪念品出版社，1970）。

② 在文化主义者的情况下，我们发现了理性体系与投射体系之间的区别，而心理分析只适用于后者（例如像在阿伯拉罕·卡地拉那里）。尽管他们对文化主义充满了敌意，我们在威廉·赖希和赫伯特·马尔库塞二人身上，仍然发现了同样的二元论的某些残迹。不过，它们以完全不同的方式界定合理成分和不合理因素，并且赋予其迥然不同的职能。

样。如果存在着两种集团性的幻想之类的东西，那是因为对这种同一性有可能做出两种不同的解读；它同时取决于是从大量聚集的民众的角度来看待形成这种状况的欲望机器，还是从充当其基础的基本欲望要素来考虑社会机器。因此在集团幻觉里，力必多也许会投入整个现存的社会领域，同时包括后者的最为压抑的形式。或者相反，它也许发起一种反投入运动，据此革命欲望作为能量之源被插上现存的社会领域（例如 19 世纪伟大的社会主义乌托邦，在功能上不是表现为理想的模式，而是集团性的幻想——也就是说，是作为欲望的现实生产力的动因，同时使之有可能削减对现有社会领域的投资，将其“非制度化”，从而推进欲望本身的革命体制）。但是，在欲望机器和技术机器之间没有任何本质的差异。它们之间有一定的区别，不过仅仅是一种“政体”（régime）^①的区别，取决于在规模上的关系。除了政体上的这种区别外，它们仍然是同样的机器，正如集团幻想所确证的那样。

在上文的讨论过程里，我们已经对社会生产和欲望生产之间的平行性作了粗略的勾勒，目的是为了表明，其反生产要素方面具有一种强烈的倾向，在于回光返照式地作用于生产的形式，并将其据为己有。这种平行性，绝不是意味着穷尽描述这两种生产系统之间所存在的关系。它仅仅使我们指出一定的现象，它们涉及其间政体上的差异。首先，技术机器只有当它们不发生故障时，才显然运转正常；它们通常不是因为失灵，而是因为损耗而停止运转。马克思用这条简单的原理来阐明：技术机器的政体带有这样的特征，即严格区别开生产手段和产品；正由于这种区分，机器将价值传导到产品上，而且仅仅传导机器在磨损时本身所丧失的价值。相反，欲

① 这个法语词意思可以指政府、法律、（发动机的）速度、（流体的）流量。——原编者注

望机器在运转时不断失灵,并且事实上,只有在功能不佳时才运转;产品总是生产的一种旁枝末节,像一件嫁接物移植在它上面;与此同时,机器的部件则是使其运转的燃料。

艺术常常通过创造出名副其实的集团幻想来利用欲望机器的这一属性;这里,欲望生产被用来回避社会符号学生产,并通过引入某种功能失调的因素,来干预技术机器的再生产功能。例如,阿尔曼烧焦的小提琴,或恺撒压缩过的汽车本身。更一般而言,达利的批评妄想狂方法,保证了欲望机器在社会生产的客体之内爆炸。^①但甚至更早一点的时候,拉费尔宁愿使其发明完全摆脱传导装置的控制,而非简单地任其老化失灵。他情愿以突发性的中断、迟疑、颤音、不协调的音符及未确定的和音来结束其作品,而非任其缓缓地停顿下来,或渐渐销声匿迹。^②艺术家是客体对象的大师。他把散乱无章、支离破碎、烧焦的客体置于我们面前,并将它们转化为欲望机器的政体。与此同时,分解则属于欲望机器的巨大职能的一部分。艺术家呈现出妄想狂的机器、奇迹般的机器以及独身生活的机器。就像如此众多的技术机器那样,结果导致欲望机器削弱了技术机器的基础。甚至更重要的是,艺术作品本身就是欲望机器。艺术家储藏其珍品,是为了制造一种直截了当的爆炸。这就是为什么在其思维方式看来,解体行为从来不会像应有的那样发生得迅速。

由此导致政体上的第二种差异:欲望机器完全是借助自身来产生反作用的,而技术机器的反生产特征只出现于再生产过程的外在条件之中(哪怕这些条件在“此后某一阶段”不会出现)。这就是何以技术机器不是一种经济范畴,并且总是回指到某种社会机

① 阿尔曼·弗南德兹和恺撒·巴尔达奇尼是法国雕塑家,萨尔瓦多·达利(1904—1989),超现实主义画家。——原编者注

② 符拉基米尔·冉克勒维支:《拉费尔》,玛格丽特·克罗斯兰译(纽约:小树林出版社,1959)第73—80页。

器的原因所在。这一社会机器与这些机器迥然有别,并且调节着这种再生产方式。因此,技术机器不是原因,而仅仅是普遍的社会生产形式的指标。因此说,存在着手工机器和原始社会、水力机器和“亚细亚”社会形式、工业机器和资本主义这类对应关系。因此,当我们把社会设定为无器官之身躯的类似物时,这里就存在着一种重要的差异。因为欲望机器是欲望经济的基本范畴,所以它们完全由自己生产无器官的躯体,而对动因与其自身的部分、生产关系与其自身的关系、社会秩序和技术不做什么区别。欲望机器既是技术的,又是社会的。在这种意义上,欲望生产是根本的心理压抑场所,而社会生产则是社会压抑所发生之处。也就是在前者和后者之间,出现了某种在最严格的意义上与次要的心理压抑相类似的东西。这里,没有器官的躯体这一状况,或者其等同物是至关重要的因素,同时取决于是否属于某种内在过程,抑或外在条件的结果(因而特别影响到死亡本能的角色)。

但同时,它们是同样的机器,尽管事实上它们受制于两种不同的政体——并且欲望的奇特冒险被公认为造成了欲望的压抑。只存在一种生产,即现实之物的生产。无疑,我们可以用两种不同的方式来表达这一同一性,哪怕这两种方式一起构成了无意识循环的自发生产过程。我们可以说,在一定条件下,社会生产基本上来自于欲望的生产:这就是说,自然的人(Homo natura)首先出现。但我们还需更准确地说,欲望生产在本质上首先是社会性的,并且仅仅在终结时才趋于解放自己。这等于说,历史的人(Homo historia)首先出现。无器官的躯体并不是一种原始的实体,将自身投射到不同的社会形态上,好像一个狂放不羁的妄想狂。他是原始部落的首领,首先必须对社会组织负责。社会机器或社会也许是地球的躯体、暴君的躯体、金钱的躯体。不过,它从来不是无器官之躯体的投射。相反,无器官的躯体则是无疆界之社会的最终残余。施加在社会上的基本职

能,总是表现为厘定欲望之流,刻写它们,记录它们,进而保证未能适当堵住、疏浚、调节的流体是不存在的。当原始的疆域机器证明不足以完成这一任务时,暴君机器就建立了一种超编码体系。但是,资本主义机器在一定程度上建立在专制政体的废墟上,因而发现自己处于全新的状态:它面临着对流体进行解码、并废除其领域的任务。资本主义并不是从外部面对这一状况的,因为它把这种状况理解为它的存在结构(正如它的基本决定要素与基本原材料、它的形式与功能所理解的一样),并且还运用它所掌握的全部力量,以其暴力形式精心使之常驻持存。它的至高无上的生产和压抑,无法通过其他方式来实现。事实上,资本主义诞生于两种流体的汇合处:表现为货币资本的形式——解码过的生产之流,以及“自由工人”形式——解码过的劳动之流。因此,与前述社会机器不同,资本主义机器无法提供一种适用于整个社会领域的代码。通过用钱来替代代码概念,它创造出一条有关抽象数量的公理;这一公理沿着社会的非疆域化方向愈益推进。资本主义倾向于一种解码的阈限;这会毁弃社会,从而使之成为无器官的躯体,同时作为一种无疆界的领域,这一躯体上会释放出欲望之流。在这一意义上,精神分裂症是资本主义机器的产物,如同狂郁症和偏执狂属于专制机器的产物、歇斯底里症属于疆域机器的产物那样,这样说对吗?①

① 关于歇斯底里、精神分裂症及其与社会结构的关系,参见乔治·德弗洛赫所作的分析。相关分析见其著作《一般民众精神病论》(巴黎:伽利马出版公司),以及卡尔·雅斯贝尔斯《斯滕伯格与凡·高》(柏林:斯普林格出版社,1926)一书中的精彩篇幅。英译本由奥斯卡·格罗诺译(亚利桑那:亚利桑那大学出版社)。问题已经提出来了:疯癫在我们的时代是“一种完全诚实的状况吗?甚至在一些领域,处于不算混乱的时代,人们还会拥有诚实的体验,以及不带这种体验的表达形式吗?”雅斯贝尔斯重新表达了这一问题,他补充道:“我们已经看到,在以前的时代,人类试图将自己逼得歇斯底里。我们可以说,今天,许多人也在以完全相同的方式把自己逼疯。如果前一种尝试在一定程度上,从心理学的角度看是可能的,那么,后者压根儿没有可能,而且只会导致不真实。”

流体的解码和社会的非疆域化,形成了资本主义最富有特征和最为重要的倾向。它不断地接近其限度,这是一种名副其实的精神分裂症限度。它以所掌握的全部力量,倾向于在无器官的躯体身上,产生作为所解码之流主体的精神分裂症——这里,资本家更算得上资本主义,比无产者更算得上无产者。这种趋向愈益加强,以至于挟带着全部流量的资本主义,将自己直接发送到月亮上去了:我们实际上什么也没有看见!当我们说,精神分裂症属于典型的疾病,即我们时代的痼疾的时候,我们不仅仅是说,现代生活把人们逼疯了。这不属于生活方式的问题,而属于生产过程的问题。它也不仅仅是一种简单的平行性问题,哪怕从代码的失败这一角度看亦然。这样一种平行性,更加严格地表述了精神分裂症情形下的意义转换现象,以及发生在每一工业社会平面上的日益加重的不和谐、不协调关系。

我们实际上所要说的就是,资本主义在其生产过程里,积累了大量令人畏惧的精神分裂症能量或负荷,并对此施加了所有庞大的压抑力量。不过这一点也持续不断地抵消、阻止这种潜在的倾向,而同时允许其摆脱束缚。它一方面不断寻求避免达到其限度,同时又趋于那一限度。资本主义形成或恢复了种种残存和人工的、想像或象征的疆域,进而竭尽全力重新编码、重新疏导根据抽象数量来定义的人。各种东西都回归或重新出现:城邦、民族、家庭。这使得资本主义意识形态成为“曾想像过的种种东西的杂拼图”。真实的并非不可能的。它仅仅变得愈益人工化而已。一方面是利润率的降低,另一方面是剩余价值的绝对量的增加。马克思将这两重趋向命名为抵消趋向率。作为这一定律的必然结果,存在着双重的运动,即一方面对流体进行解码或非疆域化,另一方面又发生暴力、人工的再疆域化。资本主义机器越是非疆域化,进而对流体进行解码和公理化,以从中提取出剩余价值,那么,其辅助设备,诸如

政府官僚体制以及法律和秩序的影响力,就越是尽其所能重新疆域化,并且在这一过程里吸纳越来越多份额的剩余价值。

无疑,处于历史的这一阶段,神经病、性变态以及精神病都无法根据动力加以界定,因为动力仅仅是欲望机器本身。它们必须根据现代疆域性来加以界定。神经病沦陷于我们社会的残余或人工的疆域之内,并将其所有成分还原为俄狄浦斯,以充当其最终疆域——如同在分析家的办公室里重构,在心理分析家的整个身躯上所投射的那样(不错,我的头儿是我的父亲,国家元首也是我父亲,你也是,大夫!)。性变态是指这样一种人,他认真对待人工制品,并把那种游戏玩个痛快。要是需要,你可以拥有它们——这样的疆域较之社会所提供给我们的,更无限地人工化,简直是人工的新家族、秘密的月亮社^①。至于精神分裂症患者,由于不断漫游,尽其所能四处漂泊,因此越来越陷入非疆域化领域,同时在其无器官躯体的表层上达到社会解体的最终极限。这些游历完全有可能是精神分裂症患者重新发现地球的特殊方式。精神分裂症患者精心寻求资本主义的局限性:它是其臻于实现的内在倾向、剩余产品、无产者,也是其灭亡的天使。他扰乱所有代码,进而充当业已解码的欲望之流的传递者。真实的东西继续流动。在精神分裂症患者身上,过程的这两个方面结合在一起:这一形面上学过程使得我们与处于自然或地球心脏的“邪恶”要素联系在一起。对于社会生产的历史进程亦然。它联系非疆域化的社会机器,恢复了欲望机器的自主性。作为社会生产的限度,精神分裂症属于欲望的生产。欲望的生产以及由于与社会生产相比较而形成的体制上的差异,因而成为重点,而非出发点。在这二者之间,除了持续不断的现实的形

^① 月亮社(Lunar Society),原指18世纪英国伯明翰地区手工业者组成的秘密社团,因常在月圆前后聚会而得名。此处泛指秘密团体。——中译校注

成过程外，一无所有。如果唯物主义的精神病学可以定义为这样一种精神病学，即在考察欲望问题时引入生产的概念，那么就不可避免地会用末世论措辞来提出有关分析机器、革命机器及欲望机器之间所存在的终极关系的问题。

符号的交换与死亡*

(1976)

[法国]让·博德里拉 著

董立河 译 江怡 校

价值的结构革命

索绪尔从两个方面定位语言(langue)项的交换,他把语言项比做货币。一枚给定的货币一方面可以与具有某种价值的实际商品相交换,另一方面也应该与货币系统中的所有其他项互相关联。索绪尔正是出于对整个货币系统的考虑,才愈加保留价值这一术语:每一项都与其他项相关联,各项之间的相对性内在于整个系统中,并由该系统中对立的两极所构成。这种定义与另一种可能的价值定义相对立:每一项与其所指之物的关系或者每一能指与其所指的关系,类似于每一枚货币与可以与之交换的商品之间的关系。第一方面对应语言的结构层面,第二方面对应着功能层面。两个层面虽然各自分离但又彼此联系,也就是说,它们相互协调、前后一

* 译自让·博德里拉:《符号的交换与死亡》,(伦敦:圣哲出版社,1993),第6—12页、第50—76页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第382—400页。

致。这是语言符号之“古典”组合的特点。在商品价值规律的支配下,所指总是作为语言(langue)之结构运行的终极物而出现。与这种意指的“古典”阶段完全平行的是物质生产中的价值机制。如马克思所分析的那样,使用价值既是交换价值系统的起点也是终点。前者限定消费中商品的具体运行(对应于符号中的意指),后者关系到在等价交换法则下两种商品的可交换性(对应于符号的结构组织)。两者在马克思的整个分析中辩证相联,并规定了一种由政治经济学所支配的理性生产的组合。

一场革命,一场价值自身的革命,终结了这一“古典的”价值经济学,使价值跨越商品形式,进入到一种激进的形式。

这场革命导致了价值规律两方面因素的脱离,而人们原以为这两方面会协调一致,永远如影随形,如同一条自然规律那样。指称价值被废弃了,价值的结构作用占了绝对优势。指称层面被排除后,结构层面赢得了自主,前者的死亡导致了后者的新生。原来存在一些对生产、意义、情感、物质和历史的指涉系统,它们等同于一种“真实”的内容,这些系统使符号具有“有用性”(utility)和严肃性,现在所有这一切(表象等价物的形式)都一起完结了。现在,另一种价值阶段占据了上风,这是一种总体相对性、普遍交换性与组合仿真性的阶段。这种仿真性意味着,从现在开始,与符号交换的将是符号,而不是实物(这种符号与符号的交换不是偶然发生的,它的条件便是符号不再与实物进行交换)。符号获得了解放:指涉某物的“陈旧”义务被摆脱,严格对等的规则已告结束,在接下来的结构和组合游戏中,符号终于变得自由自在,无所牵挂,不再执著。同样的情况也发生在劳动力和生产过程的层面上:与生产内容有关的所有目标均被废弃,只让生产内容发挥一种编码作用,比如让货币符号遁入无限的投机活动中,不再指涉任何的生产实际,甚至不再指涉一种金本位。货币和符号是漂浮的,“需要”和生产目的是

漂浮的,劳动本身是漂浮的——所有的条件都可以交换,并伴随着投机行为和无限的通货膨胀(我们的确拥有了完全的自由;没有了责任,不再抱怨,摆脱了幻想;但这仍是一种神奇,一种使符号受现实约束的神奇的责任,资本已经把符号从这种“质朴状态”中解脱出来,以便使之进入纯粹的流通)。以上这一切索绪尔和马克思都没有预料到。他们处在一个符号和真实相互辩证的黄金时代,同时也是一个价值和资本的“古典”时期。但是现在,辩证法解体了,在价值获得了奇异的自主性的震撼之下,真实也已死亡了。确定性不复存在,非确定性主宰了一切。因此,才有了生产真实性和指称真实性的消亡(extermiation)(在这个词的字面意义上)。^①

我是用“符号政治经济学”这一术语来说明价值规律的结构革命的。但是,使用该术语只是一个权宜之计,理由如下:

1. 这仍然是一个政治经济学的问题吗?是的,因为它一直是一个价值和价值规律的问题。然而,政治经济学已发生了深刻的、决定性的转变,它的内容已彻底改变,甚至已被废除,现在这一术语只不过是暗示。而且,准确地说,这一术语是政治性的,因为它一直是对由相关价值支配的社会关系的破坏。不过,它长期以来与经济学迥然有别。

2. “符号”一词本身也只具有暗示的价值。由于价值的结构规律像影响所有别的方面一样影响着表意功能,所以它的形式就不是一般的符号形式,而是某种组织的形式,即代码的形式。然而,代

^① 如果仅仅是交换价值优于使用价值的问题(或者语言的结构方面优于功能方面),那么马克思和索绪尔已经指明了这一点。马克思几乎把使用价值变为媒介或纯粹简单的交换价值的托辞。他的整个分析是建立在处于交换价值系统核心的等价交换原则之上的。但是,如果等价位于系统的核心,那么在系统内就不会存在非决定性(总是存在一种生产方式的辩证的确定性和终极性)。然而,流通系统本身是以不确定性为基础的,并从中汲取动力。反过来,系统受到所有确定性死亡的纠缠。

码仅仅支配某些符号。商品价值规律并不在某一特定时刻表明物质生产的任何确定情况。同样,反过来说,价值的结构规律也并不表明符号的任何卓越之处。这一幻象源于如下事实:马克思在商品的阴影中形成一种思想,而索绪尔在语言符号的阴影中形成另一种思想。但是,这一幻象必须打破。商品价值规律是一种等价规律,它在所有领域都起作用:它同样可以指明符号结构中的等价,在这里,一种能指和一种所指能够促进指称内容的有规则交换(另一种相似的形式是能指的直线性,生产时间既是线性的,也是积累的)。

这种古典的价值规律在各种场合(语言、生产等)都起作用,尽管根据所指称的范围各种功能都不相同。

反之,价值的结构规律则指每个领域以及与之相关的适当内容的不确定性(所以也指从符号的确定领域到代码的不确定性的过渡)。只是说物质生产领域与符号领域交换各自的内容就不免太过离谱了:它们的的确确是消失了,失去了它们的特殊性和确定性,只对价值形式有利,只对更为一般的组织形式有利,在这里指称和生产都被废弃了。

“符号政治经济学”这一术语也是商品价值规律及其确实性在符号层面上扩展的结果,而价值的结构组合轻而易举地同时终结了生产制度、政治经济学、表象和符号。所有这一切连同代码都一起坍塌了,然后进入了仿真世界。严格地说,“古典”经济学和符号政治经济学都不会停止存在:它们进入了次一级的存在,成为一种虚幻的忠告原则。

劳动终结了。生产终结了。政治经济学终结了。推进知识和意义的积累,推进累加话语的线性语段的能指和所指的辩证法终结了。同时,惟一能够促成积累和社会生产的交换价值和使用价值的辩证法终结了。话语的线性维度终结了。商品的线性维度终结

了。符号的古典时代终结了。生产的时代终结了。

终结所有这一切的并不是这场革命，而是资本本身。资本通过生产方式废除了社会的确定关系，用结构形式替代了价值的商品形式，目前又控制了这一体系策略的每一个方面。

这种历史和社会的变化在各个方面都是显而易见的。这样，先前矛盾和辩证对立的各项的可交换性处处宣告着仿真时代的到来。同样的“拟像的开端”(genesis of simulacra)随处可见：时尚中的美丑可以交换，政治中的左派和右派可以交换，各媒体中的真假可以交换，物品中的有用和无用可以交换，各种意义上的自然和文化可以交换。所有伟大的人文价值标准，整个的伦理、审美和实践判断的文明，都从我们的形象和符号系统中被抹去了。一切都变得无法判定了，这是代码统治的特有结果，这里到处依据中立原则和冷漠原则。^① 这是普遍化的资本妓院，但不是妓女的妓院，而是替代和交换的妓院。

这一过程在文化、艺术、政治甚至是性观念中(即在所谓的“上层建筑”领域中)已经长期存在，现在影响到了经济本身，影响到整个所谓的“经济基础”领域。在这里，同样的不确定性起着支配作

① 理论生产如同物质生产那样，丧失了它的确定性，开始围绕自己旋转，向一种未知的现实深深滑落。这就是我们今天所处的位置：一切都无法确定，一个漂浮理论的时代，理论像货币那样漂浮着。当今所有理论无论采取什么视角(包括精神分析的)，无论它们如何猛烈地论战，宣布重新发现了一种内在性或发起了一种没有指涉系统的运动(德勒兹、利奥塔等)，这些理论都是漂浮的，没有任何意义，只是一些相互指称的符号。坚持说这些理论与某种“现实”符合毫无意义，无论是什么样的现实。系统已经从理论中剔除了所有可靠的指涉，就像它对任何其他劳动力所做的那样。理论不再具有任何使用价值，生产的理论之镜也已破碎。这样更好。我的意思是，理论的不确定性是代码的结果。但愿没有幻象，有关理论的漂浮没有精神分裂症的“漂移”，在这里流水自由地淌过没有器官的身体(什么的器官？资本的？)。这只是说明，从现在起，任何理论都可以根据各种交换率同其他理论进行交换，但是不再予以投资，除非它是书写之镜。

用。当然,随着这种经济确定性的丧失,我们也同时丧失了把经济看做决定性力量的任何可能性。

因为两个世纪以来(不管怎么说是从马克思以来)历史的确定性一直是围绕着经济建构起来的,而且正是因为如此,理解代码的介入才是至关重要的。

生产的终结

我们正处于生产终结之际。在西方,生产是与商品价值规律的公布同步的,就是说,是与政治经济学的鼎盛时期同步的。首先,严格说来,没有任何东西是生产出来的:一切都是从一个至尊的仁慈(上帝)和眷顾(自然)中演绎出来的,这个至尊依其意志,施舍或收回其所拥有的。价值即产生于神之主宰和自然属性中(回过头来看,这两者我们一直混淆不清)。重农主义者依然据此认为土地和劳动力是循环的,认为它们没有自己的价值。那么,我们可能会对是否存在真正的价值规律产生疑问,因为这一规律没有获得理性的表达,而只是一个匆忙发出的急件。价值不可能从它所依附的无穷无尽的指涉物中分离出来。如果这里存在一种规律,那它也是一种价值的自然规律,而不是商品规律。

一旦价值被生产出来,价值的指涉变为劳动,价值的等价原则普遍化为所有劳动的原则,那么,所发生的变化就足以动摇自然分配或财富分配的大厦。价值现在被分派承担人类(社会)劳动的独特和理性的功能。价值是可度量的,结果,剩余价值也是可度量的。

政治经济学批判起始于社会生产或作为其指涉的生产方式。通过分析生产力这种特殊商品,单单是生产概念本身就允许我们抽取一种剩余(剩余价值),这种剩余价值控制着资本和革命的理性机制。

今天,一切又都发生了变化。生产、商品形式、劳动力、等价和剩余价值,这些都曾经共同形成了一种量的、物质的和可度量的组合的框架,现在都成为过去的事情。生产力曾经大体构成了另一种指涉,虽然这种指涉与生产关系相矛盾,但仍然是一种指涉,一种对社会财富的指涉。生产的某个方面仍然支撑着一种被称做资本的社会形式,也支撑着被称做马克思主义的对这种社会形式的内在批判。现在,革命的要求则是以商品价值规律的废除为基础的。

现在,我们已经从商品生产规律过渡到了价值的结构规律,这一过程是与生产这种社会形式的消亡同步的。如果是这样的话,我们还处于资本主义模式中吗?或许我们处于一种超资本主义的模式或一种迥然不同的秩序中。资本形式是与一般的价值规律相联系呢,还是与价值规律的某种特殊形式相联系?(或许我们已真的处于社会主义模式中?或许在价值的结构规律符号下的这种资本变形就是社会主义的后果?天哪……)如果资本生与死的赌注都压在商品价值规律上,如果革命的赌注都压在生产方式上,那么,我们就是处于一个既不是资本也不是革命的阶段。如果革命的目的是解放人类的社会生产和类生产,那么就不再有革命的前景,因为不再有生产。另一方面,如果资本意味着一种支配方式,那么我们就一直处于其中。这是因为,价值的结构规律如同剩余价值,是一种最纯粹最不明了的社会支配形式。在统治阶级或多种力量的关系中,它不再指涉任何东西,它不诉诸暴力,完全被吸纳到我们周围的符号中,不留一丝血迹。它在资本从中获得最纯粹话语的代码中到处起作用,超越了工业、贸易和金融的专业用语,超越了在“生产”阶段所获得的阶级专业用语。一种象征性的暴力刻写在一切符号中,甚至刻写在革命符号中。

价值的结构革命消除了“革命”的基础。指涉的丧失首先严重

影响了指涉的革命系统,在任何的生产社会实质中,在所有劳动力真实性中逆转的确定性中,我们再也找不到这种指涉的革命系统了。这是因为,劳动不再是一种力,它已经成为众多符号中的一种符号。像所有其他符号一样,它生产和消费自身。根据一种完全的等价原则,劳动与非劳动和休闲交换,与日常生活中的所有其他部分交换。不再有“异化”,劳动不再是一种导致独特社会关系的独特的历史“实践”(praxis)。如同大多数实践(practices),它现在仅是一套符号运作。它成为当代一般生活的一部分,也就是说,它是由符号所构成的。劳动甚至不再有历史卖身的痛苦,这种卖身曾经起过最终解放之相反许诺的作用(或者,像利奥塔所说的那样,劳动曾是工人享乐的地方,它在价值落魄和资本统治之时实现着不间断的欲望)。这一切都不再是真实的了。符号形式占有了劳动并使之摆脱了所有历史的和力比多的意义,把它吸收进自己的再生产过程中;符号的功能是在它所指明之物的空洞暗示背后复制自身。过去,劳动被用于指称社会生产的现实和积累财富的社会目标。尽管资本和剩余价值受到劳动的剥削,然而,恰恰在这里,劳动保留了一种使用价值,用于资本的扩大再生产及其最终的毁灭。无论如何,它毕竟带有终极性。即使工人被吸收到自身劳动力纯粹而简单的再生产中,也不能说生产过程是作为无意义的重复而被体验的。作为其潜力总是超过纯粹简单的价值再生产的商品,劳动通过自身的卑贱而使社会革命化。

今天情况不再是这样了,因为劳动不再具有生产性,它不断进行着对劳动的分派(assignment to labor),而且这已成为一个不再清楚自己是否希望生产的社会的一般习惯。不再有生产的神话,也不再生产的内容:国家平衡决算现在仅仅追述一种空洞的数字和统计的增长,账面符号的膨胀不再能够为集体意志提供幻想。增长本身的推动力消亡了,因为没人再相信生产的推动力,而生产是

增长之最终的偏执狂似的恐慌肿胀。现在,这些代码消肿了。不过,仍然甚至更有必要去对劳动进行再生产,使之成为一种社会仪式,一种反映,一种道德,一种公论,一种规则,一种现实原则。代码的现实原则,即,一种巨大的劳动符号礼仪扩展到整个社会——它是否生产已无关宏旨,因为它再生产自身。与通过在生产中投入能量所实现的社会化相比,通过仪式和符号进行的社会化要有效得多。要求你的仅仅是社会化,而不是生产和超越你自己(这一古典的伦理观念现在已引起了人们的怀疑)。要求你的只是根据结构定义去考虑价值,在这里,作为与其他项相关的一项,这种结构定义体现出它充分的社会意义;要求你的仅是在生产的一般脚本中发挥一种符号的作用,就像劳动和生产作为符号发挥作用,作为可以与非劳动、消费、交往等相交换的项发挥作用一样——劳动便成为了一种多元的、无尽的和螺旋式的关系,它横亘于其他符号所组成的整个网络关系中。劳动的能量和物质(投资总体上被削减了)被掏空了,劳动现在承担了社会仿真模型的新角色,使所有其他范畴并随同这些范畴一起进入了一个充满偶然性的代码领域。

一种令人不安的奇怪现象出现了:在过去传统的生产过程中,有一种熟悉感和亲切感,现在人们突然陷入了一种次级生存状态,以往的生活变得暧昧不清。过去,人们甚至熟悉剥削的具体现实性以及劳动的暴力社会性。现在,这一切都已发生了变化。这首先是因为,每一个劳动指称携带着以往生活的全部想像进入了一种操作性领域(劳动指称在此成为了一个漂浮的变量),其次才像人们经常描述的那样,是由于劳动过程的操作抽象。

超越了作为方式的生产自主作用后(超越了方式的所有内在冲突、矛盾和革命后),作为代码的生产一定会再次出现。一种“唯物主义”历史已经成功地将其视为社会的真正运动,这就是今天,在这种“唯物主义”历史即将终结之时,事物正呈现的形式。(对

马克思来说，艺术、宗教和责任没有真正的历史——只有生产才具有历史，或者，毋宁说，生产就是历史，它奠基历史。这是作为历史原因的劳动和作为实现之类模式的生产的一种不可思议的结合。)

生产之宗教自主性的终结使我们看到，所有这一切本来都应该在不久以前被生产出来(这一次是在舞台和脚本的意义上)，其目标完全不同于生产所隐藏起来的内部终极性(即革命)。

把生产作为符号来分析，一方面可以超越一些物质表现，比如机器、工厂、劳动时间、产品、工资和货币等，另一方面也可以超越更形式化但同样“客观的”表现，比如剩余价值、市场、资本等。这样做的目的，一方面是为了发现游戏规则，这种游戏是要摧毁资本因素的逻辑联系，甚至摧毁对它予以分析的马克思概念的批判性联系(这些概念又仅仅是次一级资本的一种表现，即它的批判性表现)，另一方面是为了发现生产的基本能指以及它所建立的社会关系，它们被永远埋藏在生产者(以及理论家)的历史幻象之下。

仿真的三个层次

存在三个层次的仿真，它们与文艺复兴以来价值规律的不断变化相对应：

——从文艺复兴到工业革命，在这一“古典”时期，仿制品是主要模式。

——在工业时代，生产是主要模式。

——在当前代码控制阶段，仿真是主要的模式。

第一个层次的仿真是根据价值规律的自然法则运行，第二个层次的仿真依据的是市场价值规律，而第三个层次的仿真依据的

是价值的结构规律。

工 业 仿 真

新一代符号和物体伴随着工业革命而兴起。这些符号没有等级传统,永远不了解对它们地位的限制,永远不必成为仿制品,因为从一开始它们就将成为巨大规模上的产品。它们不存在特殊性和本原问题:技术便是它们的源头,它们只有在工业仿真的层面上才具有意义。

这就是系列:存在两个或 n 个相同物体的可能性。它们之间不再是一种原物与其仿制品、类比或反映的关系,而是一种等价和中立的关系。在这个系列中,物体彼此之间都成为对方模糊的仿真,制造它们的人也随同这些物体成为仿真品。只有原物指涉的消亡,一般等价原则才会实现,也就是说,生产才成为可能。

如果我们不再把生产看做一个源始过程,即位于其他过程之源头的过程,而是反过来,把生产看做是一个重新吸收所有源始存在以及引进一系列同一性存在的过程,那么,我们就可以排除对生产的完整分析。至此,我们一直把生产和劳动视为潜能,视为力量和历史过程,视为一种类的活动:一种适合现代性的能量—经济神话。我们必须自问一下:是不是生产并非是符号序列中的一种介入,一种特殊的阶段——是否生产基本上仅仅是仿真系列中的一段插曲,这一插曲的内容是,通过技术生产无穷多的具有潜在统一性的存在(客体—符号)。

在技术、工业和经济中释放出来的巨大能量不应该掩盖如下事实:这根本上是一个获得无限再生能力的事情,这肯定会对“自然”秩序构成挑战,并且最终只是一种“第二层次”的仿真,是对主宰世界问题的一种多少有点虚幻的解决。与仿制品、副本、镜像和

戏剧、面具和登台表演游戏的时代相比,再生产的系列和技术时代基本上还是一个规模较小的时代(接下来的仿真模式时代,即第三层次的仿真,规模则要大得多)。

在“机械再生产时代的艺术作品”一节中,瓦尔特·本雅明首次揭示出再生产原则的本质内涵。^①他指出,再生产吸收了生产过程,改变了它的目标,并改变了产品和生产者的地位。他是在艺术、电影和摄影等领域指明这一点的,因为正是在这里开启了20世纪的一些新领域,生产力的“古典”传统不存在了,它从一开始就被置于再生产符号之下。然而,今天我们知道,所有的物质生产都处于同一范围内。现在我们还知道,正是在再生产层面上(时装、媒体、广告、信息和通讯网络),正是在马克思过去不经意地称做资本的**虚假开支**(莫大的讽刺!)的层面上,也就是在仿真和代码的范围内,资本之整个过程的同一性才得以形成。本雅明(以及随后的麦克卢汉^②)首次把技术理解为一种中介,理解为完全新一代意义的形式和原则,而不是一种“生产力”(在这一点上马克思的分析退步了)。事实很简单,任何一种东西都可以很简单地被生产出来,比如复制,这已经是一种革命了:人们只须想一想那位黑人男孩第一次看到两本一样的书时的麻木状态就可以理解这个道理了。这两种技术产品在必要的社会劳动符号下是等价的,但从长远来看,与同一物体的系列重复(也是作为劳动力个体的系列重复)相比,以上事实是无关紧要的。作为中介的技术不仅对于生产的“信息”(message)(它的使用价值)具有优势,而且对于劳动力也具有优势。马克思就曾试图把劳动力转变为生产的革命信息。本雅明和麦克卢汉看得比马克思更清楚。他们发现,真正的信息,真正的定

① 见瓦尔特·本雅明:《启蒙》(Illuminations),哈里·佐恩译(纽约:绍肯,1969)。……原编者注

② 马歇尔·麦克卢汉,当代加拿大传媒分析家。——原编者注

论(ultimatum),在于再生产本身。生产本身没有意义:它的社会终极性在系列中丧失了。仿真压倒了历史。

而且,系列生产阶段(工业机械、生产线、再生产增长等)是很短暂的。一旦死劳动占了活劳动的上风(也就是说,自从原始积累终结以来),系列生产就让位给了新一代模型生产。在这种情况下便是一个源始与终点的问题,因为所有形式都从如下时刻起发生了改变:它们不再被机械地再生产出来,而是根据它们的再生产性被设想出来,它们从一个被称为“模型”的生产性内核中衍射出来。我们在这里讨论的是第三层次的仿真。不再有像在第一层次中那样对原物的仿制了,也不再有第二层次那样的纯粹的系列了,有的只是根据调整过的差异所有形式都从中衍生出来的模式。只有与模型有亲密联系才会产生意义,因为不再有什么东西是根据其目的出现了,而是从模型中派生出来。模型就是所谓的“指涉的能指”,其作用相当于一个先前的惟一可信的结论。我们是在该术语的现代意义上来讨论仿真的,工业化在此只是其初始形式。调节最终比系列再生产能力更为根本,截然不同的对立比数量的等价更为根本,各项之间的交换比等价原则更为根本;这就是结构的而非市场的价值规律。我们不仅不需要探寻技术或经济中代码的秘密,相反,我们必须在代码和仿真的起源中探索工业生产的可能性。每个层次都包容了前一个层次。仿真的层次被系列再生产的层次所俘获(看一看艺术是如何完全进入了“机械性”),同样,整个生产层次在逐步堕落为操作性仿真。

本雅明和麦克卢汉的分析处于再生产和仿真的交界上,在这一点上,相关的理性消失了,生产被眩晕所俘获。这些分析大大超过了范布伦(Veblen)和高布勒(Goblot)。他们描述道:时尚符号仍然指一种古典的组合,在这里,符号构成了一种具有终极性的独特材料,这些符号也被用于指代身份、地位和社会差别。他们展开的

战略与马克思对利润和商品的战略都是同时代的,此时,他们仍然能够谈论符号的使用价值,或者干脆就谈论经济学,因为仍然存在一种符号理性和生产理性。

代码的形而上学

数学天赋很高的莱布尼兹在仅仅包括零和一的二元系统中发现了创造的形象。他认为,这个超级存在的统一体在虚无中通过二元方式运行,足以成为万物赖以产生的基础。

马歇尔·麦克卢汉

人造的巨大仿真从自然规律的王国进入到一个充满力量和张力的王国,今天又进入了一个结构和二元对立的王国。在经过了存在和表象的形而上学,经过了能量和确定性以后,又进入到了非确定性和代码的形而上学。自动控制、模型生成、差异性调节、反馈、问/答,等等;这是一种崭新的操作性组合(工业仿真是一种单纯的操作)。数字化是它的形而上学原则(莱布尼兹的上帝),DNA 是它的预言家。事实上,正是在生成性的代码中,“仿真的创生”今天才发现了它的完备形式。在指称和终极性强有力的消亡的限度内,在相似性和指明丧失的限度内,我们发现了数字化和程序化的符号,这种符号在其他信号(信息“比特”/检测)的交叉处具有纯粹的策略价值,它也具有指令和控制之微分子代码的结构。

在这一层面上,符号及其合理归宿,符号的“真实”和“虚构”,符号的压抑和倒置,符号形成的幻觉,符号所掩饰的东西,符号的平行性指涉,所有这些问题都完全抹杀了。我们已经看到了第一层次的符号,它们复杂而充满幻觉。随着机器的出现,这些符号转变成了原初的、乏味的、工业的、重复的、没有回应的、功能性的和有

效的符号。代码的信号仍然存在更为激进的变化,只是这些信号不甚明了,也无法为之提供可能的解释。这些信号如同程序化的母体和光年,最终被埋藏在“生物”体中。所谓“生物”体就是黑箱,其中所有指令和回应都处于扰乱不宁的状态。表演的剧院消失了,符号冲突和沉默的场地没有了,留下的只是代码的黑箱,分子发射出信号,我们又受到这些信号的辐射。问题和回答作为识别符号遍布我们周身,它们又不断地受到置入我们自己细胞中的程序的检验。无论我们处理的是单身牢房、电子元件、党小组或者微生物细胞^①,我们总是在探寻最小的不可分割的元素,这些元素的有机综合是与代码所赋予的东西相一致的。密码本身只是一种创生的和生成的细胞,其中无数交叉产生了所有的问题和所有可以选择的解决方案(为谁?)。这些“问题”(信息信号和脉冲)不存在终极性,存在的只是一种反应。这种反应或者是遗传的和不可改变的,或者是感染上极小的偶然的差异。甚至空间也不再是线性的和一维的,而是多细胞的,无限地生发出同样的信号,就像是一个狂躁不安的囚徒所形成的孤独和重复的习惯。遗传代码是辐射磁盘中永恒的跳跃,我们只不过是一些VDU(video display unit,影视展示单位——中译注)。整个的符号和表意光环被彻底分解了;一切被分解成为铭刻和解码。

这就是我们第三层次的仿真,这就是“零和一所组成的二进制的神秘优雅”,万事万物都由此产生。这也是表意终结点符号的地位:DNA 或可操作性的仿真。

以上这些都由托马斯·塞毕克在《对抗》的“发生学和符号学”中作了完美总结:

^① 此处“牢房”、“元件”、“小组”、“细胞”英文原文均用“cell”来指代,意指最小的元素。——中译注

无数的观察证实了以下假说：有机体的内部世界直接来自生命的原初形式。最突出的事实是，DNA 分子无处不在。所有地球上已知生物体的遗传物质大部分都是由核酸 DNA 和 RNA 构成的，它们的结构都包含着一代到一代通过再生产所传递的信息，而且被赋予自我复制和模仿的能力。简言之，遗传密码是普遍的，或几乎是普遍的。破解它是一项宏伟的发现，这足以揭示“大聚合物的两种语言，核酸和蛋白质的语言，直接相关”……苏联数学家利甫诺夫在 1963 年显示，每种生命系统都传递少量而精微的能量或物质，它们通过预先铺设的通道存留了大量信息。这种信息负责对大量能量和物质进行后继控制。从这一视角看，无数的生物和文化现象（存储、反馈、传递信息等）可以被看做是信息处理的表现。分析到最后，信息大多表现为信息的重复。但信息也可以表现为另一种信息，表现为一种控制。这种控制似乎是现世生活的普遍性质，不论其形式或本质如何。五年前，我注意到遗传学和语言学的趋合，两者在通讯科学（也是动物符号学的一部分）的广大领域成为自主而平行的学科。遗传学的术语充满了借自语言学和通讯理论的词语……它们既强调遗传和词语代码之结构和功能的主要相似性又强调它们之间的重要区别……很明显，遗传密码在今天必须被看做是最基本的符号网络，因而也应该被看做是包括人类在内的动物所使用的所有其他表意系统的原型。从这一观点看，分子作为包括语言在内的动物符号和文化系统的量子系统，作为物质信息的稳定载体，在一种独特和普遍的演化背景中，同更为复杂的能量层次一起，共同构成了一个连续的阶段链条。因而，从统一的控制论的观点出发，对语言和生物系统进行描述是可能的。目前，这仅是一个有用而暂时的类比……遗传学、动物通讯和语言学的亲密联合可

以导致一种完备的符号动力学,这样,分析到最后,该科学只不过是一种对生命的定义。

这样,当前策略模式的轮廓出现了,政治经济学盛行时代的伟大意识形态模式被取代了。

在“科学”的严格符号下,在雅克·莫诺的《偶然性和必然性》一书中,我们又发现了这一点。辩证进化终结了。现在主宰生活的是遗传代码之断裂的不确定性,是目的性原则(teleonomic principle)。^①终点不再有终极性,不存在终极性了,也不存在任何的确定性了。终极性已提前存在,就刻写在代码中。我们可以发现,一切都不曾改变——终点的顺序只是让位给了分子角色,如同所指的顺序让位给了无限能指的角色,被压缩为它们偶然的交换。所有超验的终极物都被还原为单个的工具。然而,这仍然是把本质和“生物”本质内的铭刻作为诉求的对象;实际上是一种本质的幻象(它一直是一种幻象),它不再是本原和本质之形而上学的避难所,这一次,它成为代码的避难所。代码必须具有一种“客观的”基础。还有比分子和遗传学更好的吗?莫诺是这种分子超验论的严格神学家,埃德加·莫林是其狂热的支持者(DNA=ADoNai!)^②。然而,在他们每个人那里,等同于现实力量的代码幻象被混同于分子的唯心主义。

我们又一次发现了在单一原则下统一世界的错觉或幻影——一种符合反改革耶稣会的同质内容。生物学(以及语言学)的技术支持者的先驱是莱布尼兹及其二进制的的神性,他们选择了遗传代码。他们设计好的程序虽然与遗传学无关,但却是一种社会和历史

① 在莫诺看来,所有的生物都是“有目的的”,都力图把保存物种所必要的信息传递到下一代。——原编者注

② ADoNai 为希伯来语“上帝”的意思。——中译注

的程序。生物化学假设了一种由遗传代码所支配的社会秩序理想，即 PPBS(计划程序预算系统)所进行的高分子运算，其可操作的脉络遍布整个社会机体。就像莫诺所说，技术控制学在此发现了它的“自然哲学”。自有科学以来，生物学和生物化学就一直散发出迷人的魅力。在斯宾塞的有机论(生物社会有机论)^①中，它在第二和第三层结构(按照雅克布在《生命的逻辑》中的分类)的水平上发挥作用，而今天，在现代生物化学中，这已运用在第四层结构的水平上。

编码的相似性和非相似性：这便是控制论社会交换的确切面貌。为了促进细胞内的交流(莫林将此转变为分子爱欲)，我们只需加入“实体种类的复杂性”(stereospecific complex)。

实际地和历史地看，这意味着，根据目的的社会控制(以及多少有助于完成这一目的的辩证神意)被另一种社会控制所取代，这后一种社会控制根据的是预见、仿真、程序化的期望以及非确定的变化，只不过所有这些都为代码所主宰。我们在这里所讨论的是生成性的模式，而不是一种根据理想化发展完成了的程序。我们倾向于“刻写”，而不是预言。二者之间没有根本的区别。只是控制方式发生了变化，并且，应该说，达到了一种不可思议的完美程度。从资本主义的生产社会到新资本主义的控制论秩序，目的在于绝对的控制：代码的生物理论为了服务于这种变化已经整装待发。这种变化远不是“非确定性”，而是整个历史的结果。在整个的历史中，上帝、人、进步甚至历史本身都成功地转向了密码优势。在这里，超验的死亡使固有论大受裨益，这种情况也符合对社会关系进行令人目眩之控制的更高级阶段。

^① 赫伯特·斯宾塞(1820-1903)使达尔文的进化论成为一种社会哲学的基础。——原编者注

在无限再生产中,这个系统终结了关于其起源的神话,终结了它在发展过程中所隐藏的指涉价值。通过终结其起源的神话,它也终结了其内在的矛盾(不再有真实性,也不再有反对它们的指涉),终结了其目的的神话,也终结了革命本身。通过革命,你仍然可以勾勒出胜利的人类与类指称即人之起源潜能的轮廓。但是,如果资本把普遍的人本身从地图上抹去(而支持遗传的人),那会怎么样呢?革命的黄金时代就是资本的时代,起源和终结的神话仍在此流传。一旦这些神话在事实上的有效性即非推论的有效性内短期传播(在历史上资本所曾面对的惟一威胁是来自这种对理性神话般的需求,理性一开始就渗透其中)——一旦它成为自己的神话,或者成为一种非确定的偶然的机器,一种类似社会遗传代码的东西——资本就不再为确定性的逆反留下哪怕些许的机会。这是资本的真正暴力。然而,有效性本身是不是一种神话,DNA本身是不是一种神话,这尚待观察。

这就一劳永逸而且有效地提出了科学之推论地位的问题。在莫诺言语中,这一话语被如此直白地绝对化,以至于它为提出这一问题提供了绝好的机会:

柏拉图、赫拉克利特、黑格尔、马克思……:这些先天的意识形态大厦实际上是后天的构造,其构建意图是为先见的道德—政治理论辩护……对科学而言,客观性就是客观性的惟一先天假设,这就省却了或毋宁说禁止它参与这种争论。

然而,这一假设本身就是把世界和“真实”客观化这一决然态度的结果。实际上,它假定了一种独特话语的紧密结合,科学性无疑只是这种话语的场所,声言莫过于此,其客观性的仿真布满了这一政治与策略的言语。而且,莫诺对这种话语的武断精神做了进一

步的清晰的表达：

当然，人们可能会问，构成科学话语文本的不变量、守恒和对称性是否并非是为了获取可行的想像而替代现实的虚构……逻辑自身建立在纯抽象的或许是“约定的”统一性原则之上——然而，没有这种约定，人类理性似乎就要失灵。

我们已经把这一点说得再清楚不过了：科学本身将它的生成公式及其话语模式奠定在约定秩序中某种信仰的基础上（而且不是任何一种秩序，而是整个还原的秩序）。但是，莫诺却很快来掩饰这种“约定”同一性的危险假设。一种严格的基础将会更好地服务于科学，例如一种“客观的”现实。物理学将会验证，同一性不只是假设，它就存在于事物之中，因为“当两个原子被发现处于相同的量子状态时，它们之间存在一种绝对的一性”。所以，这究竟是约定还是客观现实？真理在于，像其他一切话语一样，科学是在约定逻辑的基础上组织起来的，但是也像其他一切意识形态话语一样，为了论证它，它也需要在物质过程中的真实的“客观的”指称。如果同一性原则不管怎么说都是“真实的”，即使这是在两个原子无限小的水平上，那么从中汲取灵感的整个约定的科学大厦也将会是“真实的”。遗传代码 DNA 的假设也是真实的，不可战胜的。形而上学也是如此。科学阐释了业已定义的和提前形式化的事物，而事物又和这些解释相符合，这就是“客观性”的所有内涵。支持这种客观知识的伦理学只是一些辩护和误解的体系，其目的在于保存这种恶性循环。^①

① 而且，在莫诺的书有一种极端恶劣的矛盾，反映出所有当代科学的暧昧：它的话语指向的是代码，即，第三层次的幻象，但它依旧遵循第二层次的“科学”格式，比如，客观性、知识的科学“伦理”、真理原则、科学的超越，等等。这些都是与第三层次的非确定性模式格格不入的。

就像尼采所说：“打倒允许信仰一个真实世界的所有假设。”

仿真的趋现实性

我们刚刚界定了一个数字化空间，界定了一个充满仿造两极化、辐射与重力的代码磁场，并伴随着永久的不间断的最小分离单位之流（问/答细胞像控制论的意义原子一样运行着）。我们现在必须测量这个控制域和传统压抑域之间的悬殊差别。传统的压抑域是一个警察空间，过去经常用一种意义暴力保持一致。这也是一种条件反射的空间，它受到程序化的、不断重复的巴甫洛夫式刺激机制的启发。我们可以看到，在 30 年代的“强迫推销”广告和政治宣传中，以上刺激不断增加。一种旨在制造恐怖行为和动物服从的手工和工业暴力。这不再有任何意义。集权、官僚的集中化是一种自市场价值规律时代以来的模式。平等的图式有效地强加了一种普遍的平等形式，因而也就强加了一种全球过程的集中化。与仿真相比，这是一种陈旧的理性，其中它不再是一种单一的平等原则，而是一种起着调节作用的模型辐射：不再是普遍的平等形式，而是鲜明的对立形式。我们通过代码，从命令过渡到分歧，从最后通牒到请求，从强制性的消极被动到从一开始就建构在主体之“积极反应”基础上的模型，这种主体的卷入以及“顽皮的”参与，朝向一种由不断的同时反应、愉快的反馈以及广泛的接触所构成的总体环境模式。按照尼古拉·舒夫尔(Nicolas Schoffer)的说法，这是“大气候的具体化”：参与的伟大节日是由无数刺激、微型测验以及无限可分的问答所构成的，而所有这些都明白易懂之符号领域中的几种巨大模型所磁化。

在技术—光亮—运动的空间和整个空间—动力剧院的符号下，触觉沟通的大文化到来了！

基于接触的整个相像、一种感觉的模仿品与触觉神秘主义、基

本上是整个的生态学,逐渐被移植到这个充斥着操作性仿真、多种刺激和多元反应的世界中。这种对成功适应的不断检测被自然化了,自然化的方式是:将其吸收到动物模仿品中(动物对其栖居地之形式和颜色的适应现象也同样适用于人类——尼古拉·舒夫尔),甚至可以将其吸收到“天生就具有生态意识的”印第安人身上。比喻、模仿和移情:开放系统的生态福音主义,随同肯定和否定的反馈,将一起被卷入这一裂口,同时卷入的还有信息调节的意识形态,它只是巴甫洛夫反射理论的化身,只不过与更为灵活的理性相一致罢了。因此,电击就被作为精神健康条件的身体姿态所代替。当需要、知觉、欲望等概念变得具有可操作性时,力量和施力的设备就让位给了环境设备。一种关于“小生境”以及相关背景的普遍化的神秘生态学,一种模仿的环境,它最终包括了为左岸(the Left Bank)(为什么不?)而计划的“文化和审美重振中心”,还包括了性闲暇中心,这个中心被建成了乳房状,其目的是要提供“一种由于颤动的环境所造成的高级安乐……各个阶层的工作人员都可以进入这些刺激中心。”一种空间—动力的迷人气氛,就像是“整体剧院”,剧院中,“双曲线形和圆形的设备绕着一个圆柱旋转”。不再有场景,不再有剪辑,不再有“凝视”,景观和壮观终结了,开始转向一种总体的、融合的、触觉的、审美的(再也没有美学了)环境。我们只能想到阿托德(Artaud)整体剧院,他的残酷剧院,这种空间—动力的仿真是它的颓废的黑色幽默的漫画。在这里,残酷被取代为最小和最大的“刺激开端”,被取代为“在饱和开端基础上被计算出的知觉代码”的发明。甚至是激情的古典剧院之良好而古老的“情感净化”,今天也已通过仿真变为了一种顺势疗法。

伴随着景观的终结,现实也崩溃了,然后进入了超现实,一种对真实的审慎复制,这是通过诸如广告和摄影等再生产媒体达到的。通过从一种媒体到另一媒体的再生产,真实挥发了,成为死亡

的比喻。但是,真实也从自己的毁灭中汲取了力量,成为了一种为真实而真实的真实,一种对逝去客体的膜拜,但这客体已不再是表现的客体,而是否定的狂喜和它的仪式的灭绝:超现实。

现实主义已经开辟了这一趋势。对真实之物的修辞已表明,真实的地位已被根本改变(语言纯真的黄金时代,在这里,所说过的话无须用现实的效果来加重)。超现实主义仍然与它所竞争的现实主义团结一致,但在想像中它又加强现实性,并与之断裂。就其消除了真实和想像之间的矛盾而言,超现实代表了一个更先进的阶段。非现实不再属于魔幻之梦,不再属于彼岸的隐藏的内在世界,而是属于它本身的真实的幻象。为了走出表象的危机,真实必须被封闭在纯粹的重复中。在大众艺术和绘画新现实主义之前,这一趋势已在新小说(nouveau roman)^①中依稀可辨。这里的设想是要构造一种包裹现实的真空,根除其中所有的心理因素和客观性,以便赋予它以纯粹的客观性。事实上,这仅是一种凝视的客观性,一种最终摆脱了客体的客观性,但它只是对扫描它的凝视的一种盲目传递。我们不难发现,无意识力图潜藏在这种循环的诱惑里。

这的确是新小说造成的印象,它疯狂地回避琐碎而盲目的现实中的意义。句法学和语义学消失了:现在对象只出现在法庭上,它那零散的碎片在此遭受不断的盘诘。隐喻和转喻都不存在了,存在的只有在凝视之强制执行判决法律下的连续内在性。这种“客观的”显微镜学引起现实的眩晕运动,同时在表象的范围内引起表象的眩晕死亡。与客观知觉密切相关的凸显、视角和深度(空间和心理的)等的原有幻觉消失了:完整的光学和视界已开始事物的表面发生作用——凝视已变为客体的分子代码。

这一现实主义仿真的眩晕存在以下几种可能的模式:

^① 指 20 世纪 50—60 年代法国先锋派的“反小说”。——原编者注

1. 对现实的细密解构,对客体的范例精“读”:客体碎块的平展、线性和连续性。

2. 深度景象:把客体拆为两半并详尽复制它的一切游戏。这样的还原被看做是一种深度,并且的确是一种批判性的元语言。就镜像辩证法中的反思性的符号组合来说,这无疑是正确的。从现在起,这种无限的折射只不过是另一种连续,其中现实不再被反映,而是折回到自我,直到精疲力竭。

3. 适当的连续形式(安迪·沃豪尔)。在这里,范例层面随同合成序位层面一同被废除了,因为不再有形式的屈折,甚至不再有内部的反射,只有相同事物的连续性:零度的屈折和反射。让我们看一看这张双胞胎姐妹的性感照片,在这里,她们肉体的现实性被其相似性所消灭。当其中一个的美被即刻复制到另一个上时,你如何购买? 注视只能从一个到另一个,这两极包含了所有的景象。这是谋杀原照的精巧手法,但也是一种非常的诱惑,其中对象的整个范围被进入自己的无限衍射所阻断(这一情景颠倒了柏拉图关于被一种象征分离为两半的人重新整合的神话。在该系列中,符号像原生物体一样依次再分)。或许这就是死亡的诱惑,这当然是在以下意义上说的:因为我们是有性别的存在,死亡或许就不是虚无,而仅仅是优先于性别的再生产方式。在无限链条上再生的模式使我们更加接近原生动物的增殖;性(我们经常把它同生命混淆起来)是惟一留存的区别。

4. 然而,这纯粹的技术性仅是一种似是而非的限制。二进制和数字化构成了真正的生产法则。它包括了所有其他的东西,在某种意义上,它就是代码的稳定形式。这并不是纯粹的重复,而是最小的区别,两项之间的最小屈折,即,是可能含有意义虚构的“最小的共同范式”。绘画对象和消费对象之内在区别的结合,这一仿真在当代艺术中大大收缩了,也就是说,仿真仅仅是仍然区分超现实和超绘画的无限小差别。超绘画主张把自己牺牲和销蚀于现实面

前,但是我们知道,所有绘画的威望如何在这种无限小的差别中复活:绘画撤退到划分绘画表面和墙壁的边界。绘画也隐藏在签名中,隐藏在绘画的形而上学的符号以及表象的形而上学中,在这样的界限内,它把自己视为独自的模式(“纯粹的注视”),并在代码之强制性的重复中绕自己旋转。

现实的精确定义是:可能提供等价的复制物。这是一种现代科学定义,它假定:一个过程可以在给定的条件下被精确地复制出来。不过这要具备一种工业理性,它要求一种普遍的等价系统(古典表象并不是等价,而是转录、阐释和评价)。在这个复制过程的终点,现实不仅是复制的东西,而且成了总是已经被复制的东西:超现实。

那么,由于现实和艺术之间整体上的互相再吸收,我们是否就走到现实和艺术的终点了?不。这是因为:在仿真层面上,通过作为现实和艺术基础的特权和偏见的相互交换,超现实主义成为现实和艺术的顶点。超现实就是超越表象(参见:让-法兰西斯·利奥塔,“超现实经济概论”,《鲜活的艺术》,36,1973),这只是因为,超现实完全处于仿真之中。在这里,表象的障碍疯狂地旋转,这种内爆式的迷狂远不是偏离中心,而是紧盯着中心,紧盯着自己无限的重复。类似于梦中的内部距离效果,超现实主义允许我们说我们在做梦,它仅仅起一种监督作用,是为了使梦永久地持续下去。超现实主义成为代码化现实的一个完整部分,它永远持续下去,没有任何改变。

事实上,超现实主义一定要反过来解释:当代现实主义本身即是超现实主义的。超现实主义的秘密本来在于,大部分的日常现实能够变成超真实,但也只是限于被赋予特权的那些事例,因为它们来自艺术和想像。今天,在日常生活、政治、社会、历史和经济等等的事务中,现实已经融合了仿真的超现实层面。因此,我们正完全生活在对现实的“审美”错觉中。“现实比虚构更奇异”这一古旧的

口号已经被超越了,尽管它仍然符合审美化生活中的超现实阶段。因为已经不存在生活可能面对的虚构,甚至是它的征服者。现实已完全进入到现实的游戏。彻底的反叛、冷酷和控制论的阶段取代了热烈和梦幻的阶段。

对罪恶、失望、暴力和死亡等符号的完美享受正在取代仿真之总体安乐中的罪恶、焦虑甚至死亡。这种安乐的目的是要废弃原因和结果、起源和结束,并以复制取代它们。每一个封闭的系统都以这种方式把自己与指涉之物以及对指涉之物的焦虑隔离开来,也与所有的元语言隔离开来。该系统通过运用自己的元语言,即,通过把自己复制成对自己的批判,从而把以上所有的元语言避开。在仿真中,元语言幻象复制并完成指涉幻象(符号的悲惨幻觉和现实的悲惨幻觉)。

“这是马戏团”,“这是剧院”,“这是电影院”:所有这些陈旧的套语都是古老自然主义的揭示。这不再有争议。现在有争议的是:把现实送入人造卫星,把一种不确定的没有共同标准的现实(它曾被幻想所描绘)送入轨道。卫星发射后物化为厨房与浴室两个房间(我们实际上已经用最新的登月舱把它送入了轨道,进入了你可能会说的“空间力量”)。世俗环境之最日常的方面提升到了一种在太空中被实体化了的宇宙价值、绝对布景的层面。这是形而上学的终结和超现实时代的开端。^① 超现实主义中冷酷和机械的构造使得

^① 现实的协同因素与赋予其特殊重要性的想像的保留是对应的。这对地上和空间的探索来说都是正确的:在已没有处女地的时候,因此在已没有想像与领土可用的处女地的时候,在地图覆盖了整个领土的时候,类似现实原则的东西就消失了。在这种意义上,对太空的征服就踏上了通往领土指涉丧失的不归路。现实崩溃到如此严重的程度,以至于一种具有内在连贯性的宇宙边界被无限地往后推。征服行星以后,接下来便是征服太空,这是为扩大现实的管辖权而作的最后一次幻影般的尝试(比如,当旗帜、技术和两个房间的屋子被运往月球的时候):它甚至企图把概念实体化,把无意识领土化,这等于把人类空间非现实化,或者把它逆转成为一种仿真的超现实。

普普通通的两个房间的屋子在空间上实现了超越，^①然而，这一事实只告诉我们一件事：这个登月舱，实际上参与了表象的超空间，在这里，每个人已经拥有了即刻复制他或她自己生活的技术手段。这样，图波列夫号上的驾驶员们在他们的飞行器坠毁在勃吉特时，就能够借助于他们的摄像机，首先看到自己的死亡情景。这不过是测验中对问题的短路回答，一个瞬时恢复的过程，借此，现实也即刻被它的模拟品玷污。

曾经存在过一个寓言的和有点像恶魔的客体阶级，由镜像、形象和艺术作品(概念?)构成。虽然是模拟品，却是清楚明白的(你可以从仿冒品中分辨出手工技艺)，它们具有自己独特的风格和品味。那么，乐趣就在于把“自然”的东西放置在人工和假冒的东西中。今天，通过对特效、编辑和脚本的下意识直觉(一种第六感)，真实和想像混杂为一，同样的操作总体性和审美魅力变得至高无上，在此，现实被过分暴露给了对模型的专注。这不再是一个生产的空间，而是一种阅读带，一种编码和解码带，它们被符号所磁化。审美现实不再通过艺术的预先构思和距离化而达到，而是通过它被升入第二等级即第二力量，通过代码的预知和内在性达到。一种无意识的拙劣模仿盘旋在一切事物之上，一种策略性的仿真，一种完美的审美享受被置于阅读的不确定游戏以及游戏规则之中。运动的符号、媒体、时尚和模式，是模拟品之盲目却灿烂的环境。

通过转向我们今天称做日常生活的转变，艺术早已预示了以

① 超现实主义者非常珍爱的金属篷车和超级市场，或者对安迪·沃霍尔来说非常亲切的坎贝尔的汤罐头，甚至是蒙娜丽莎画像，当它们被当做地球艺术之绝对典范而发射到地球轨道上去的时候，它们冰冷的外形又会是什么样呢？被发射的蒙娜丽莎画像甚至不是艺术品，而是地球上的一件仿制品，整个世界为了未来宇宙的注视而为它的存在作证(实际上，是为它的死亡作证)。

上的转变。通过对艺术符号的操纵，艺术作品从很早就开始成倍地复制自身，导致了艺术的一种过度表意，或者，如列维-斯特劳斯所说的那样，导致了一种“能指的学院化”，它不可逆转地把艺术介绍给符号形式。于是艺术进入了无限复制阶段，一切都进行自我复制，甚至平庸的现实也是如此，以相同的方式投入艺术符号的脚下，成为审美之事。同样的情形也出现在生产中，我们不妨说，现在生产已经进入美学的复制阶段。在这个阶段，驱除了所有的内容和终极性之后，生产变得多少有点抽象和呆板。它借此表达生产的纯形式，并像艺术那样，把自身看做是没有终点的终极价值。这样，艺术与工业可以相互交换各自的符号：艺术可以成为一种再生产的机器（安迪·沃豪尔）而同时仍是艺术，因为机器现在只不过是一种符号。^①生产也失去了作为其验证手段的社会目的，并最终以有威望的、夸大的和审美的符号来赞美自己，这些符号便是大工业的联合体，比如400米的高塔或国民生产总值的数字神秘性。

因此，艺术无处不在，因为技巧就位于现实的核心。于是，艺术死亡了，这不仅因为艺术的批判性超越死亡了，而且也因为现实本身也已经与它自己的影像难以分离了，这是由于现实完全被占据了其结构的美学所浸透。它甚至不再有时间来承担起现实的作用。现实不再比虚构奇异：它在取得梦的效果之前必须抓住每一个梦。一系列精神分裂式的令人晕眩的符号，它们没有仿制品，不可能升华，内在地自我重复——谁能说清它们模仿的实现在何处呢？它们甚至不再压抑任何东西（这使得仿真不能进入精神错乱的领域，如果你乐意接受这一观点的话）：甚至基本的过程也已被取消。数

^① 安迪·沃豪尔(1928—1987)是著名的设计师和画家，也是最有名的大众艺术的代表人物。——原编者注

字化的冰冷宇宙吸收了隐喻和转喻的世界。仿真原则主宰了现实原则和快乐原则。

并非单一的性*

(1977)

[法国]露茜·艾里加里 著

田 园 译

女性性征总是在男性因素中被理论化的。因此,弗洛伊德以及其他很多人宣称的“男性的”阴蒂的主动性与“女性的”阴道的被动性的对立,是在成长为一个性欲正常的女人的过程中两者必择其一的行为或步骤,这似乎是被男性性征的实践而非其他事物所规定的。因为阴蒂被设想为手淫时能带来快感的小阴茎,可(对于小男孩来说)阉割焦虑并不存在,当现在被禁止的手必须寻找能带来快感的阴茎的代替物时,阴道将其价值归因于给男性阴茎提供一个“家”。

根据这些理论家的观点,女人的性感带就是阴蒂一性,与宝贵的男性性器官相比,它无法勃起;或者它就是一种在性交时套住与摩擦阴茎的有洞的封套、鞘;它是一种无性器官或为了爱抚自身而向内部翻转的男性性器官。

* 译自露茜·艾里加里:《并非单一的性》,载伊莲娜·马科斯等编:《新法国女性主义》(纽约:绍肯,1981),第99-106页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第461-468页。

在性关系概念中女人及其快感并未被提及。她的命运是“缺乏”、(生殖器的)“萎缩”及“阴茎妒嫉”，^①因为阴茎是惟一公认的有价值的性器官。为此她试图将其挪为自己专用，任意使用一切方法：通过对父亲与丈夫(他们有能力将其给予她)有点奴性的爱；通过她想要一个长阴茎的孩子、更喜欢男孩的欲望；通过得以接近那些仍然仅仅属于男性可“正当地”保留的并因此总是具有男性特质的文化价值等等。女人只把她的欲望体验为长时间占有男性性器官等价物的一种尝试。

如果她不继续生活在占统治地位的男性体制中的话，那么这一切对她的快感而言似乎仍是相当异质的。因此，举例来说，女人的自慰与男人的极为不同。为了碰触他自己，男人需要一种工具：他的手、女性生殖器、语言——这种自我刺激需要最小的主动性。但是女人可以在产生主动被动的区别之前、不通过中介、直接自己碰触她自己。女人可以经常“碰触她自己”，没有人能阻止她这么做，因为她的性征是由两片不断贴合在一起的阴唇构成的。因此，在她自身内部，她已成为可相互刺激的两个个体——然而却无法分为两个单独的个体。

这种自慰(她需要它，以便在性行为中不失去快感)被野蛮地侵入了：两片阴唇被来犯的阴茎粗鲁地撑开了。如果在性交(即与总是意味着死亡的绝对他者的遭遇)中为了确保自慰与他慰之间的明晰性，阴道必须也要、当然并不仅仅成为小男孩手的替代物，那么女人的自慰如何能够长存于性欲的经典表述之中呢？在防卫的童贞，即勇猛地退回自身与身体对插入的敞开(这种插入不再承认在性器官“洞穴”中重新碰触自身的快感)之间，她难道不是真的没有选择了吗？西方人的性欲中对勃起近乎独有的、极度焦虑的关

^① 弗洛伊德认为女孩会因为缺少阴茎而失落。——原编者注

注,已经到了掌管勃起的镜像(imaginary)^①与女性的一切都无关的地步。总的说来,人们在西方人的性欲中只能发现由男性敌对者支配的强制力量:“最强者”就是“能把它挺得最高”的人,拥有最长、最粗、最硬的阴茎或简直就是“尿得最远”的人(参见小男孩的游戏)。这些强制力量也可由施虐—受虐狂的幻想支配,而这幻想反过来又是被男人和母亲的关系所决定的:他的欲望是要为他自己强行打开、进入、独占这个肚子(他在其中孕育)的神奇、他的孕育与“起源”的秘密。为了重温非常古老的(这无疑不仅是子宫内的,也是史前的)与母亲的关系,欲望需求再次使血脉贲张。

在这样的性的镜像中,女人或多或少只是激发男人幻想的辅助工具。而她在其中可能(甚至肯定)也体验到了替代的快感,但是这种快感完全是受虐狂的卖淫,即把她的肉体交给并非她自己的、将她置于众所周知的依赖状态的欲望。她不知道自己要什么,做好一切准备,甚至要求更多,如果他只想把她“当做”他的快感的“对象”,她就不会说出她想要什么。而且,她不懂或不再懂得她想要什么。正如弗洛伊德所承认的,小女孩性生活的开端“太过混沌”、“太容易因时光流逝而凋谢”,以至于人们为了能在这种文明和历史的轨迹背后找出某种更为古老的文明的残留(这一文明可为关于女性性欲的一切提供某种启示),就不得不往深处挖掘。无疑,这一非常古老的文明不会使用与我们同样的语言,同样的字母——女人与男人的欲望很可能不会说同样的语言,或许这种语言已被自古希腊以来主宰西方的逻辑所掩盖了。

在这一逻辑中,视觉的优势、形式的辨别力、形式的个体化与

① 这是法国心理分析学者雅克·拉康(1901--1981)最先创立的概念。“镜像”意指个人或文化具有的心理意象,拉康用它来与“象征的”、构建社会生活的无人称符号或语言相比较。感谢蒂娜·山特(Tina Chanter)建议我论述艾里加里对此概念的使用。——原编者注

女性的性倾向格格不入。女人在触觉中比在视觉中更有快感，而她进入到占统治地位的视觉体制中就再一次表明，她被贬到被动的地位：她将成为美丽的对象。尽管为了激发“主体”的本能，她的身体通过这种方式会被色情化、被教唆为介乎展示与遮羞之间的双重活动，但是她的性器官却表现出无物可看(having nothing to see)的恐惧。在这样的表象和欲望体系内，阴道是表象的视淫对象中的一条裂缝、一个洞穴。在古希腊雕刻中已得到公认的是，这种“无物可看”必须从这种表象景观中排除掉、拒斥掉。女人的性器官无非是这种景观的欠缺：它们被遮盖了，然后她的“缝”被缝合。

另外，这个拿不出什么给人看的性器官没有它自己的独特形态。虽然女人正是在她性器官形态的不完整当中找到了快感，这就是为什么它永无休止地碰触自己的原因，但是她的快感却被赋予阴茎形态学特权的文明所否定。与这种惟一明确形式相一致的价值排除了涉及女性自慰的形式。这种形式上的一，个体的性，专有的名称，字面的含义——通过撑开和分开的行为而取代了这至少为二(两片唇)的碰触，这原本是用来让女人自我接触的，尽管不可能完全区分究竟是什么“部分”在相互碰触。

由此就有了她在这样一种文化中表现出来的神秘性：这种文化声称要穷举一切、以单元组合给一切编上密码、以个体评估一切。她既不是一也不是二。严格地说，她不能被判定为一个人或两个人。她导致了所有不恰当的定义。而且她没有“专”名。所以她的性器官，由于不是一个性器官，而被认为没有性器官。它是阴茎的否定、对立、倒转和副本，而阴茎则是惟一可见的、形状明确的性器官(即使它在由勃起到消退的过程中的确表现出了许多问题)。

但是女人掌握了这种“形式”“粗壮”的秘密：它是多层体，它能由小变大，又能由大变小，甚至在间歇时这种变化也会发生。她甚至不需要知道这一秘密。在她被要求保持和激发男人的欲望时，这

就意味着她自身欲望的价值被忽略了。而且,她没有意识到她的欲望,至少是没有清楚地意识到。但是她的欲望的强度和持久性足以培育长期以来期盼她要拥有的所有“女性”伪装。

的确,她还有孩子;与孩子在一起,她渴望碰触、接触的欲望就会得到自由的施展,除非这渴望已经丧失,或被一种完全无法摆脱的文明对碰触设下的禁忌所异化。在她与孩子的关系中她找到了在典型的性关系中总会遇到的挫折的补偿快感。这样母性就把被压抑的女性性欲的缺憾消除了。难道男女之间除了通过以孩子为代表的中介进行间接地爱抚之外,就不可能再有爱抚了吗?毋宁说这是男性的想法,男人,跟他的儿子一样,重新发现了母亲溺爱的乐趣;女人在玩弄她身体的那个部分——她的婴儿——阴茎——阴蒂^①的过程中,重新碰触到了她自己。

在这三者性爱的关系中所保留的东西已清楚地展现出来了。然而,由于男人的欲望与女人的欲望互不相关,当恋母情结的禁忌在无法实现性的联系的文化中得以施行的时候,它似乎成了一种有些虚伪的、含糊的戒律——即便它正好是使父亲的权威话语持久化的手段。他们中的每一方都被迫去寻求某种共同的会合点,而这一会合点是由下列间接方式磨合而成的:或者是与母亲身体的古老的感性关系,或者是父亲律法的现行的、积极或消极的拖延。他们的意图被退化了的感情行为与话语交换所描述,远离了他们被完全驱逐出的性的领域。“母亲”和“父亲”主宰了“夫妻”的功能,但只是社会角色。劳动分工阻碍了他们做爱。他们生产或再生产。全然不知怎样利用他们的闲暇。如果他们确实有了闲暇,而且如果他们想要有闲暇,那么用闲暇来做什么呢?能造出什么来取代性爱

^① 艾里加里在此模仿了“三位一体”的形式强调婴儿、阴茎与阴蒂之间的联系。——中译注

的玩艺儿呢？

我们可以继续深入下去——但或许我们应该返回到被压抑的女性镜像上吧？因此，女性就不是只有一种性。她至少有两种性，但它们却无法被逐个辨认。事实上她有更多的性。她的性欲，至少总是成双的，实际是多元的。难道作为文化的多元性现在想成为多元的吗？多元就是书写当代文本（这些文本并不理解它们由之产生的检查制度）的方式吗？的确，例如，女人的快感无须在阴蒂的主动性和阴道的被动性之间选择。阴道爱抚的快感无须以阴蒂爱抚的快感来取代。两者均不可替代地有益于女性快感，但这只是在许多这样的爱抚方式中的两种。爱抚乳房、触摸阴户、分开阴唇、轻柔抚摸阴道后庭、轻轻按摩子宫颈等等，都能激起一些极为独特的女性快感。在如今被设想的或受忽视的性差异当中，它们仍然是有点陌生的快感：另一种性只是惟一的性的必要补充。

但是女人恰好浑身都是性器官。她几乎可在任何地方体验快感。且不说她整个身体的歇斯底里化，可以说她的快感的特点比人们所能想像（以一种非常集中于同一性的想像力来想像）得到的更为多姿多彩、歧异重重、复杂精微。

“她”是她自身内部不确定的他者。毫无疑问，这就是她被称为神经质的、不可理喻的、烦躁不安的、反复无常的原因——还没提到她的语言，在她的语言中“她”向四面八方散去，而“他”则无法辨别任何意义的一贯性。自相矛盾的话语对于理性逻辑来说显得有点疯狂，对于听着现成的有条理之事与事前准备好的符号的他来说是听不到的。在她的叙述中——至少在她敢于说出来之时——女人常常重新碰触她自己。她几乎无法将自我与某种唠叨、呼喊、半隐私的东西、悬而未决的句子区分开来——当她恢复那一状态时，仅仅意味着从另一个快感或痛苦点再次出发罢了。人们必须以不同的方式倾听她的话，以便听出“另一种意义”，这种意义经常处

于构造自身的过程中,同时不停地采用词语再将其丢弃,以免凝固、静止。因为当“她”说什么时,说出的话就已经不再符合她的本意了。而且,她的叙述从未与任何事情相符合。这些叙述的显著特征在于连续性的一。它们彼此关涉。所以当它们远离这一亲密性(nearness)时,她就停下来并重新从“零”(她的身体—性器官)开始。

所以,想诱使女人准确无误地表达她们的意思,让她们重复(自我)以使意思明白,这是徒劳的。她们已走到别的地方,而不是留在你声称要让她们大吃一惊的论证体系中。她们已回到她们的自我之中,这并不等同于“你们的自我之中”。她们体会不到你们所能体会到的、或你们误以为她们能分享的同样的内部世界。“在她们的自我之中”意味着在静默的、多重的、散乱的机智隐私之中。假如你坚持问她们在想什么,她们只会回答说:没想什么,什么都想。

因此她们同时既欲求着一切又一无所求。例如,你们给予她们的、你们归之于她们所有的,永远不会是这种性的单一状态,它经常被解释为能把你们整个吞下去的某种不知足的渴求、贪欲,并使人感到恐惧。而事实上这正是另一种体制的问题,这种体制使概念的线性特点得以转向,削弱以对象为目标的欲望,推翻欲望两极分化理论,坚持只有单一的快感,破坏了精确度,使之只成为一种话语。

必须把女性欲望和语言的多重性质理解为遭到强暴和拒斥的破碎、散乱的性欲残余吗?这个问题并不容易回答。对女性镜像的拒绝和排斥,无疑把女人置于这样一种状态:她处在主导意识形态中几乎未得到建构的边缘,感到自己只是破碎的废物或赘物,而这面镜子是由(男性)“主体”委派给她的,其任务就是要反映、复制他自己。此外,“女性”的角色主要是由这种男性的反思(镜像化)规定的,它仅仅符合一点女人的欲望,而这欲望只能私密地通过隐藏

的、不安的且令人难以原谅的方式来唤醒。

但是,如果女性镜像碰巧显露出来了,如果它碰巧得以发挥作用,而不再是被剥夺整体性的碎块残片,那么它会因此把自己显示为一个整体世界吗?它真的是有内容的,而非肤浅的吗?回答是否定的。除非女性的镜像再次被当做凌驾于女性之上的母性特权。而这种母性在本质上会成为阳性的,近乎于对有价值的产物的专横占有,并与男人争夺他们所认为的盈余之物。在权力竞争中,女人丧失了其快感的独特性。通过减少她自身的内容,她放弃了源自阴唇缝合的快感:她确实是母亲,但却是童贞母亲。很久以前的神话就把这个角色分派给了她,只要她串通好承认性无能,就能得到一定的社会权力。

这种女人对自我的(重新)发现只能说明不可把她的快感献给其他事物,不可在特殊性上与任何人认同,不可仅处于单一状态。这是一个扩张的世界,对它不必加以任何限制,然而它也不会支离破碎。它也不会是婴儿的多形态倒错,在这种倒错中,婴儿的性感带渴望在阴茎的统领下达到整合。

女人总是多重的,但她需要受到保护,以免散架,因为他者是她的一部分,而且她在自慰中对他者很熟悉。这并不是说她要为了她自己而占用他者,把它当做自己的财产。毫无疑问,所有权和规范与女性的一切都是无关的。至少就性而言是如此。亲密性则不是与女人无关的,亲密性即指分不出彼此的接近,从而任何形式的所有权都是不可能的。女人与他者享受着接近性,这一他者近得使她只能像占有她自己那样占有它。她经常把自己与他者相交换而无法辨认出其中任何一个。女人的快感(它混沌地产生于他者中的通道或通往他者的通道)向任何当前的体制提出了难题,因为所有试图解释女人数不清的快感的努力都注定要失败。

然而,为了使女人达到她作为女人可以享受的快感,对影响她

的各种压抑体系的分析已经走过了一条漫长的曲折之路,这的确是必要的。通过宣称单独依靠快感来解决她的问题,她冒险不再去考虑她的快感所依赖的社会实践。

由于对男人来说,女人在传统上是一种使用价值,是男人间的交换价值,^①因此她也就成了商品。这使她成了物品管理者,其价格是由工人、商人、消费者等“主体”决定的,是根据他们的工作和欲望需求的标准决定的。女人被她们的父亲、丈夫、所有者打上了阴茎的印记。这一(印上的)印记决定她们在性交易中的价值。女人无非是两个男人间或多或少的竞争交易的布景,哪怕他们是在争夺对大地母亲的占有。

这一交易的对象怎么能在没有将自己从既定的商品制度中解救出来之时声称有权获得快感呢?这种商品怎么能以不同于侵略性的嫉妒方式与市场上其他商品联系起来呢?原材料怎么能既保有自身而又不引起消费者对其肥沃的土壤消失而产生的恐惧呢?无(nothingness)的交换(可“恰当地”根据女人的欲望来定义它)怎么会看上去不像纯粹的引诱、放荡呢(它们很快就被更为明智的话语以及显然更为实在的价值系统遮蔽了)?

女人的进化,无论其追求多么激进,都无法使女人的欲望得到满足与解放。政治理论及实践还不能解决、甚至不能充分考虑这一历史问题,尽管马克思主义已宣告了其重要性。但是严格地说,妇女不是一个阶级,她们分处几个阶级内,使她们的政治斗争复杂化,而且她们的要求时常发生矛盾。

她们的不发达状况源于她们屈服于、或被迫屈服于压迫她们、使用她们、利用她们赚钱的文化,所以这一状况依然会持续下去。

^① 艾里加里在此沿用了马克思主义对实际使用价值和商品交换价值所做的区分。——原编者注

除了半垄断了受虐的快感、家务和生育，女人在这样的处境中捞不到好处。奴隶有权力吗？这是值得考虑的问题，因为事关快感，主人不会必然得到良好的服务。因此关系的倒置，特别是在性制度里，似乎并不是件令人羡慕的事。

但是如果女人要保留她们的自体性欲，她们的同性性爱并使之繁荣，那么对异性快感的放弃难道不就是以另一种方式丢掉了传统上与女人相关的权力吗？这一放弃不就是新的退缩、是女人自愿建立的新修道院吗？让女人默默地反抗吧，以防男人有足够时间学会以其话语公然捍卫他们的欲望，让她们发现别的女人的爱，以免遭受把她们置于竞争商品位置的男人的专横摆布，让她们努力造就要求得到承认的社会地位，让她们自力更生以便摆脱妓女的处境——这些当然是她们在商品市场上努力摆脱无产者身份的必不可少的步骤。但是如果她们的目标是倒转现有秩序——即使那是可能的——历史就只会重演并重返男性中心主义，在那里女人的性，她们的镜像，她们的语言都不可能存在。

现代建筑的死亡^{*}

(1977)

[美国]查尔斯·詹克斯 著

刘可欣 译

很高兴,我们能够确定现代建筑死亡的准确时刻。与人的法定死亡——它正处于脑电波和心跳消失两种观点相对立的复杂情况中——不同,现代建筑在轰然巨响中死去,许多人没有注意,也无人悼亡,但这并未使得这种突然灭绝变得无足轻重,许多设计者仍在试图给予它生命之吻,但这并不意味着它已经奇迹般地复活了。不,在被简·雅各布斯(Jane Jacobs)这样的批评家残酷地口诛笔伐十年之后,它在1972年最终完全断气。许多所谓的现代建筑家仍然四处奔走,从事他们的行当,就仿佛它还存在。这一事实可被视为我们时代最伟大的奇闻轶事之一(就像英国君主授予“皇家射手连”或者“候选寝宫侍女”长寿药一样)。^①

* 译自查尔斯·詹克斯:《后现代建筑语言》(纽约:里佐利,1984)中的第一部分《现代建筑的死亡》,第9—10页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第469—471页。

① “皇家射手连”(The Royal Company of Archers)于1776年建于苏格兰爱丁堡,其职责为护卫国家安全,今天主要在英国各种国家庆典中发挥仪仗作用。“候选寝宫侍女”(The Extra Women of the Bedchamber)是英女王宫廷侍女的一个等级的称号,由贵族女子担任。——中译注

现代建筑于 1972 年 7 月 25 日下午 3 点 32 分(或大约在此时)死于密苏里州的圣路易斯。当时臭名昭著的普律特—伊果(Pruitt-Igoe)规划,或更准确地说,它的一些板楼,受到了炸药的最后致命一击。此前它已遭到黑人居民的洗劫、破坏、损毁,尽管人们投入了数百万美元,试图使之存活下去(修理损坏的电梯、破碎的窗户,重新粉刷),它最终还是悲惨地逝去。轰隆。轰隆。轰隆。

无疑,遗址应该得到保留,废墟应该被施以保护法令,这样我们就可以对错误的规划与建筑保持一种活生生的记忆,就像这个愚蠢或伪饰的遗址一样——它建立在一个 18 世纪英国怪人的庄园之上,以便给他提供关于往昔虚荣与荣耀的有教益的纪念物——我们应该学会重视并保护我们往昔的不幸。正如奥斯卡·王尔德所言,“经验是我们对自己的错误的称呼”,明智地让它们像持续的教训一样散布在周边环境之中体现了某种健全性。

普律特—伊果规划是根据国际现代建筑家协会(CIAM)最激进的理想而建造的,它 1951 年设计完成时荣获了美国建筑家学会奖,它由 14 层高的精致长形大厦构成,具有理性的“空中街道”(可以避开车辆但结果却无法避免犯罪);“阳光、空间和绿地”,柯布西耶称之为都市生活的三种基本乐趣(代替他摒弃的传统街道、花园和半私人空间)。它拥有独立的人行道和车行道,提供了娱乐场所与洗衣店、托儿所、聊天室等本地使人舒适生活的设施——所有这一切都理性地取代了传统模式。此外,它的清教徒风格,它的清洁、有益身心健康的医院隐喻,必须通过好的榜样在居民中潜移默化地培养一致的美德。善的形式会带来善的内容,或至少是善的行为;对理想空间的聪明规划会促进健全的行为。

哦,如此简单的想法,受制于理想主义、行为主义和实用主义的哲学教条,它们都被证明与哲学本身一样是非理性的。现代建筑作为启蒙运动的孩子,是其天生纯朴品质的继承者,它太伟大、太

令人敬畏以至于无法在书中为仅涉及建筑的反驳提供正当的理由。在这第一部分中,我将着重谈谈一棵大毒树的小小枝干的死亡;但为了公平起见,应该指出现代建筑是现代绘画以及一切现代艺术运动的分支。如同理性的教育、理性的健康与女性服装的理性设计一样,现代建筑具有时代的错误,试图完全按理性的根据重新塑造自己。这些缺点现已众所周知,这要感谢伊万·伊里希(Ivan Illich)、雅克·埃卢尔(Jacques Ellul)、舒马赫(E. F. Schumacher)、迈克尔·奥克肖特(Michael Oakshott)、汉娜·阿伦特(Hannah Arendt),因此理性主义的所有错误概念就不用再详细论述了。它们会因我的意图而得到显现。我不想过分地攻击现代建筑,指出它的毛病与现代时期占统治地位的哲学是如何地密切相关,我只想尝试一种讽刺,一种论战。这种方式的优点(与缺点)是它有权通过某种放纵与享乐而避开庞大的总体性,忽略论题的所有例外与细节。讽刺当然不是真实的全部。杜米埃的绘画并未真正表现出19世纪穷人的状况,但还是提供了关于某种真实性的特定看法。那么就让我们轻松地走过荒芜的现代建筑与损毁的城市,就像某位火星游客那样出来作一番俗世漫游,带着超然的淡漠参观考古地点,为昔日建筑文明的凄凉而又有教益的错误而目瞪口呆。不管怎样,既然它确已死亡,我们不如享受一下尸检的乐趣。

后现代状态*

(1979)

[法国]让-弗朗索瓦·利奥塔尔 著

车槿山 译

此书的研究对象是最发达社会中的知识状态。我们决定用“后现代”命名这种状态。这个词正在美洲大陆的社会学家和批评家的笔下流行，它指的是经历了各种变化的文化处境，这些变化从19世纪末就开始影响科学、文学和艺术的游戏规则了。在这里，我们将通过与叙事危机的比较来定位这些变化。

科学在起源时便与叙事发生冲突。用科学自身的标准衡量，大部分叙事其实只是寓言。然而，只要科学不想沦落到仅仅陈述实用规律的地步，只要它还寻求真理，它就必须使自己的游戏规则合法化。于是它制造出关于自身地位的合法化话语，这种话语就被叫做哲学。当这种元话语明确地求助于诸如精神辩证法、意义阐释学、理性主体或劳动主体的解放、财富的增长等某个大叙事时，我们便用“现代”一词指称这种依靠元话语使自身合法化的科学。例如，在

* 选自利奥塔尔《后现代状态：关于知识的报告》（三联书店，1997年），引言，第1—4页，第九章，第67—79页，第十、十一章，第80—102页，第十四章，第130—145页。

理性精神可能形成一致意见这种观点中,具有真理价值的陈述在发话者和受话者之间建立共识这一规则被认为是可以接受的:这就是启蒙叙事,在这一叙事中,知识英雄为了高尚的伦理政治目的而奋斗,即为了宇宙的安宁而奋斗。我们可以通过此例看出,用一个包含历史哲学的元叙事来使知识合法化,这将使我们对支配社会关系的体制是否具备有效性产生疑问:这些体制也需要使自身合法化。因此正义同真理一样,也在依靠大叙事。

简化到极点,我们可以把对元叙事的怀疑看做是“后现代”。怀疑大概是科学进步的结果,但这种进步也以怀疑为前提。与合法化元叙述机制的衰落相对应,思辨哲学和从属于思辨哲学的大学体制出现了危机。叙述功能失去了自己的功能装置:伟大的英雄、伟大的冒险、伟大的航程以及伟大的目标。它分解为叙述性语言元素的云团,但其中也有指示性语言元素、规定性语言元素、描写性语言元素等,每个云团都带着自己独特的语用学化合价。我们大家都生活在许多语用学化合价的交叉路口。我们并不一定构成稳定的语言组合,而且我们构成的语言组合也并不一定具有可交流的性质。

因此,正在到来的社会基本上不属于牛顿的人类学(如结构主义或系统理论),它更属于语言粒子的语用学。语言游戏有许多不同的种类,这便是元素异质性。语言游戏只以片段的方式建立体制,这便是局部决定论。

然而,决策者力图采用一种输入输出模式。按照一种包含元素可通约性和整体确定性的逻辑来管理这些社会性云团。他们为了权力的增长而献出了我们的生活。不论在社会正义问题上,还是在科学真理问题上,权力的合法化都是优化系统性能,即优化效率。在我们的全部游戏中实施这一标准将带来某种或软或硬的恐怖:你们应该成为可操作的,成为可通约的,否则就消失吧。

这种最佳性能逻辑大概在许多方面都不一致,尤其是造成了社会经济领域的矛盾:它既希望劳动更少(以便降低生产成本),又希望劳动更多(以便减轻社会对无业人口的负担)。但从今以后怀疑变得如此强烈,以至我们不能再像马克思一样指望这些矛盾中出现一条拯救之路。

不过后现代状态与这种幻灭无关,也与非合法化的盲目实证性无关。在元叙事之后,合法性可能存在于什么地方呢?操作标准是技术性的,它不适宜用来判断真理和正义。合法性是否像哈贝马斯(J. Habermas)设想的那样存在于通过讨论而达成的共识中呢?这种共识违背了语言游戏的异质性。发明总是产生在分歧中。后现代知识并不仅仅是政权的工具。它可以提高我们对差异的敏感性,增强我们对不可通约的承受力。它的根据不在专家的同构中,而在发明家的误构中。

这里展开的问题是:社会关系的合法化,公正的社会,是否可能依照一种类似科学活动的悖论来实现?这种悖论是什么?

下面的文章是应时之作。它是应魁北克省政府大学委员会主席的要求而提交给该委员会的关于最发达社会中的知识的报告。主席先生还友好地允许这份报告在法国发表:我们对此表示感谢。

但报告人是哲学家,不是技术专家。后者知道自己知道什么,不知道什么,而前者却不同。一个人是在总结,另一个人是在发问,这是两种语言游戏。它们在这里被混淆了,结果都进行得不好。

哲学家至少可以自我安慰地设想,在他之后,人们会对哲学和伦理政治学的某些合法化话语做出语用学形式分析,这种分析也是此报告的基础。他已经用多少带有社会学色彩的方法对此作了介绍,虽然篇幅短小,但确定了范围。

总之,我们将此报告题献给巴黎第八大学(樊尚大学)哲学综合科技学院,在这个非常后现代的时刻,这所大学有可能消失,而这所学院则有可能诞生。

知识合法化的叙事

我们将考察合法化叙事的两大版本,一个偏重于政治,另一个偏重于哲学,两者在现代历史中,尤其在知识和知识机构的历史中都非常重要。

一个合法化叙事的主体是人类,人类是自由的英雄。全体民众都有科学权。现在社会主体之所以还不是科学知识的主体,是因为受到神甫和暴君的阻碍。科学权应该重新夺回来。这一叙事主要指导初等教育政策,而不是有关大学和学院的政策,这一点很容易理解。^① 第三共和国的学校政策清楚地表明了这些先设。

至于高等教育,这个叙事似乎限制了它的范围。人们一般认为,拿破仑在这方面采取的措施是为了提高行政工作能力和职业能力,这对国家的稳定来说是必不可少的。^② 这里忽略了一点:在自由的叙事中,国家的合法性不是来自国家本身,而是来自人民。帝国政治之所以要让高等教育机构成为培养国家干部(附带地也培养市民社会干部)的苗圃,是因为人们认为,通过这些人将来所从事的行政工作和职业,通过在民众中传播新知识,民族本身可以

① 中学学业后的哲学班,以及哲学教学研究小组准备在中学第一阶段教授“一点哲学”的计划都显示了这种政治的迹象,参见哲学教育研究小组的《降级的哲学》,收入《谁怕哲学》,巴黎,弗拉马里翁出版社,1977年。魁北克普通教育及职业专科学校的课程结构似乎也是按照这个方向制定的,尤其是哲学课程,参见《中学教育备忘录》(1975—1976年)。

② 参见雅恩(H. Janne):《大学与当代社会需求》,载《国际大学联合会手册》第10期,1970年;大学研究委员会曾引用此文,参见《咨询文件》,蒙特利尔,1978年。

获得自由。同样的推理对建立真正的科学机构来说就更合适了。每当国家直接负责培养“人民”并使其走上进步之路时，我们都能看到国家求助于自由的叙事。^①

在另一个合法化叙事中，科学、民族和国家之间的关系引出一种完全不同的构思。这正是1807至1810年间柏林大学成立时发生的事情，^②它在19世纪和20世纪极大地影响了那些新兴国家的高等教育组织。

创建这所大学时，普鲁士内阁收到费希特(J. Fichte)的计划和施莱尔马赫(F. Schleiermacher)提出的观点相对的计划。洪堡(W. von Humboldt)必须做出取舍，他选择了后者那种更为“自由”的意见。

读洪堡的论文时，我们可能会把他全部有关科学机构的政策简化为一条著名的原则：“把科学当做科学来研究。”如果真是这样，我们就误解了这一政策的目的是，他的政策与施莱尔马赫更全面阐述的政策十分相似，而在施莱尔马赫的政策中占主导地位的是与我们有关的合法化原则。

洪堡坚定地宣称，科学服从自己特有的规则，科学机构“自我生存并且不断自我更新，没有任何束缚，也没有任何确定的目的”。但他还补充说，大学应该把自己的材料，即科学，用于“民族精神和

① 我们可以在菲尔霍(J. de Filho)那儿找到一种“强硬的”(几乎是神秘的、军事的)表达：《圣保罗大学哲学、科学、文学学院首届毕业典礼上的讲话》(1937年1月25日)，但也可以找到符合巴西发展现状的表达：《大学改革工作小组报告》(巴西利亚，教育部、文化部、计划部等，1968年8月)。这些资料是巴西大学档案的一部分，圣保罗大学的尚利安(H. Chamlian)和卡瓦尔霍(M. de Carvalho)好意地把这些档案转给了我。我在此对她们表示感谢。

② 这些资料由于阿本苏尔(M. Abensour)和哲学学院的翻译工作，法语读者也可以看到了：《大学哲学——德国唯心主义与大学问题》，帕约出版社，1979年。此书收入了谢林(F. Schelling)、费希特(J. Fichte)、施莱尔马赫(F. Schleiermacher)、洪堡(W. von Humboldt)和黑格尔的文章。

道德的培养”^①。这样的教育作用怎么可能来自一种对知识的非功利性研究呢？国家、民族乃至全人类不是对知识本身漠不关心吗？因为按照洪堡的证明，国家、民族以及全人类感兴趣的并不是知识，而是“特性和行动”。

因此教育大臣洪堡面临重大的冲突，它让人联想到康德的批判在认识和愿望之间造成的断裂。这是两种语言游戏的冲突：一种游戏是由仅属于真理标准范畴的指示性陈述构成的；另一种游戏则支配着伦理、社会和政治的实践，它必然包含一些决定和义务，即包含一些不必真实、但必须公正的陈述，这样的陈述归根结底不属于科学知识。

然而，对洪堡的计划所追求的教育来说，这两类话语的统一是必需的，这种教育不仅要让人获得知识，而且还要为知识和社会建构充分合法的主体。因此洪堡乞灵于一个“精神”（费希特称之为“生命”），它由三重愿望构成，或者说由统一的三重愿望构成：“一切都来自一个本原”——与它相对应的是科学活动；“一切都归于一个理想”——它支配伦理和社会的实践；“这个本原和这个理想合为一个观念”——它保证科学中对真实原因的研究必然符合道德和政治生活中对公正目标的追求。合法的主体在最后这种综合中建立起来了。

洪堡还顺便补充说，这三个愿望天然地属于“德意志民族的智力特性”^②。这是谨慎地承认另一个叙事，即承认知识的主体是人民这种思想。其实，这种思想根本不符合德国唯心主义提出的知识合法化的叙事。施莱尔马赫、洪堡、甚至黑格尔对国家的怀疑便表明了这点。施莱尔马赫之所以惧怕狭隘的民族主义、保护主义、功

① 洪堡：《论柏林高级科学机构的内外组织》（1810年），收入《大学哲学》，第321页。

② 洪堡：《论柏林高级科学机构的内外组织》（1810年），收入《大学哲学》，第323页。

利主义以及在科学问题上指导当局的实证主义,是因为科学的本原并不存在于这些思潮中,甚至不是间接地存在于这些思潮中。知识的主体不是人民,而是思辨精神。它不像在大革命后的法国那样体现在一个国家中,而是体现在一个系统中。合法化语言游戏不是政治国家性质的,而是哲学性质的。

大学需要履行的伟大职责是“展现全部知识,既展现原理,也展现基础”,因为“没有思辨精神,就不存在科学创造力”^①。在这里,思辨是关于科学话语合法化的话语所具有的名称。学院是功能性性质的,大学是思辨性质的,即哲学性质的。^②这种哲学应该重建知识的统一性,因为知识在实验室中,在大学前的教育中已经分散为各种特殊的科学。哲学只有在一种语言游戏中才能做到这一点,这种语言游戏通过一个叙事,或更准确地说通过一个理性的元叙事,像连接精神生成中的各个时刻一样把分散的知识相互连接起来。以后黑格尔的《哲学全书》(1817—1827年)将力求满足这种整合设想,但它已经在费希特和谢林(F. Schelling)的著作中作为系统观念出现了。

人们正是在这里,在一个“生命”(它同时也是“主体”)的发展机制中注意到了叙述知识的回归。精神有一个普遍的“历史”,精神是“生命”,这个“生命”自我展现,自我表达,它采用的方法是把自己在经验科学中的所有形式排列成有序的知识。德国唯心主义的哲学全书讲述的就是这个主体—生命的“历史”。但它制造出来的其实是一个元叙事,因为这个叙事的讲述者不可能是局限在自己的传统知识所特有的实证性中的人民,也不可能是局限在与自己

① 施莱尔马赫:《关于德国观念的大学的思考》(1808年),洪堡:《论柏林高级科学机构的内外组织》(1810年),收入《大学哲学》,第270—271页。

② 施莱尔马赫说:“人们普遍承认哲学教学是人学一切活动的基础。”(洪堡:《论柏林高级科学机构的内外组织》(1810年),收入《大学哲学》,第272页)

的专业知识相对应的职业性中的全体学者。

这只能是一个正在建立经验科学话语的合法性和民间文化机构的合法性的元主体。它通过阐述这两种合法性的共同基础,实现它们没有明确说出的目标。这个元主体的居住地是思辨的大学。实证科学和人民只是它的雏形。民族国家本身只有通过思辨知识的中介才能有效地表现人民。

这里有必要清理一下这种使柏林大学的创建合法化的哲学,它既是这所大学的发展动力,也是当代知识的发展动力。我们说过,在19世纪和20世纪,许多国家曾把这种大学组织作为建立或改革高等教育的模式,这是从美国开始的。^①但更重要的是这种哲学对知识合法化问题的解决做出了特别生动的描述,它远没有消失,尤其是没有在大学界消失。^②

这种哲学不以实用原则解释知识的研究和传播。它根本不认为科学应该为国家和/或市民社会的利益服务。它不关心人文主义原则,即人类通过知识达到尊严和自由这种原则。德国唯心主义依靠的是一种元原则,这种元原则把知识、社会和国家的发展建立在实现“主体的生命”(费希特称之为“神圣的生命”,黑格尔称之为“精神的生命”)这一基础上。从这个角度看,知识首先是在自身找到了合法性,正是它自己才能说出什么是国家,什么是社会。^③但它为了充当这一角色,必须改变自己所处的层面,即不再是关于自己的指谓(自然、社会、国家,等等)的实证知识,而成为关于这些知识的知识,即成为思辨的知识。知识用“生命”、“精神”等名称命名的正是它自己。

① 图雷纳分析了这种移植的矛盾,参见《美国的大学与社会》,瑟依出版社,1972年,第32—40页。

② 在尼斯贝特(R. Nisbet)的结论中可以感觉到这一点,参见《学术教条的失落——1945—1970年的美国大学》(作者是加利福尼亚大学里弗塞德分院教授),伦敦,海涅曼出版社,1971年。

③ 参见黑格尔:《法哲学原理》(法文版),伽利玛出版社,1940年。

思辨机制带来了一个值得注意的结果：在这种机制中，关于所有可能存在的指谓的所有知识话语都没有直接的真理价值，它们的价值取决于它们在“精神”或“生命”的进程中占据的位置，或者说取决于它们在思辨话语所讲述的哲学全书中占据的位置。思辨话语在引述这些知识话语时，也在为自己阐述自己知道的东西，就是说也在自我阐述。从这个角度看，真正的知识永远是一种由转引的陈述构成的间接知识，这些转引的陈述被并入某个主体的元叙事，这个元叙事保证了知识的合法性。

一切话语都是如此，即使它们不是知识话语，比如它们是法律话语或国家话语。当代的解释学话语^①就来自这种先设，这种先设最终保证了存在着需要认识的意义，这样它就使历史，尤其是知识的历史具有了合法性。各种陈述成为自身的自义语，^②它们被放入一种相互生成的运动中：这就是思辨语言游戏的规则。大学就像它的名称所提示的那样，是这种游戏的专门机构。

但我们说过，合法性问题可以通过另一种程序解决。我们应该指出它们的差异：今天，当知识的地位失去平衡、它的思辨统一遭到破坏时，合法性的第一个版本却再次获得了新的活力。

在这个版本中，知识不能在自身找到有效性，它的有效性不在一个通过实现自己的认识可能性来获得发展的主体中，而在一个实践主体中，这个实践主体就是人类。激励人民的运动本原不是自我合法化的知识，而是自我建立或自我管理的自由。这个主体是一

① 利科(P. Ricoeur):《解释的冲突——解释学论文集》，巴黎，瑟依出版社，1969年；伽达默尔(H. Gadamer):《真理与方法》(第二版)，蒂宾根，莫尔出版社，1965年。

② 设有两个陈述：1.“月亮升起来了”；2.“‘月亮升起来了’这个陈述是指示性陈述”。我们说第二个陈述中的“月亮升起来了”这个意群是第一个陈述的自义语(autonyme)。参见雷伊-德博夫(J. Rey-Debove)著《元语言》第4章，罗贝尔出版社，1978年。

个具体的主体,或者说它被假定是一个具体的主体,它的史诗是自我解放的史诗,这是相对于一切阻碍它自治的事物而言的。人们假设它为自己制定的法律是公正的,这不是因为法律符合某种外在的性质,而是因为根据宪法,立法者只不过是服从法律的公民,所以法律带来正义这种公民意志与正义带来法律这种立法者意志是一致的。

我们可以看出,这种通过意志自律^①达到合法化的方式使一种完全不同的语言游戏有了特权,即康德称之为“命令”而当代哲学家则称之为“规定”的语言游戏。重要的不是,或者说不仅仅是让那些属于真理范畴的指示性陈述(例如“地球围绕太阳旋转”)合法化,而是让那些属于正义范畴的规定性陈述(例如“必须摧毁迦太基”或“应该把最低工资定在X法郎上”)合法化。从这个角度看,实证知识的作用只是让实践主体了解执行规定时所处的现实。它限定“可执行”——人们可以做的事情,但它不管“应执行”——人们应该做的事情。一个行动是否可能,这是一回事;它是否公正则是另一回事。知识不再是主体,它服务于主体,它惟一的合法性(但这个惟一的合法性很重要)就是让道德有可能成为现实。

这样就导致了知识与社会以及国家之间一种基本上从方法到目的的关系。科学家只有认为国家的政治(即国家的全部规定)是公正的,他们才可能服从国家。如果他们认为国家没有很好地体现那个他们作为成员的市民社会,他们就可能以后者的名义拒绝前者的规定。这种类型的合法化承认他们作为实践者有权拒绝以学者的身份帮助一个他们认为不公正的政权,即一个不是以严格意

^① 至少在先验伦理学方面,这个原则是康德的,参见《实践理性批判》。在政治和经验伦理学方面,康德很谨慎:因为谁也不可能与先验的规范主体认同,所以与当局妥协在理论上是更可取的,例如可以参见《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》,收入《历史哲学》(法文版),奥比耶出版社,1943年。

义上的自律为基础的政权。他们甚至可能用他们的科学来说明为什么这种自律其实并没有在社会和国家中实现。这样我们就又见到了知识的批判功能。不过知识的终极合法性毕竟只是为实践主体(即自律集体)所追求的目标服务。^①

在我们看来,合法化操作中的这种角色分配是很有意思的,因为它与系统一主体的理论截然相反,意味着不可能在元话语中统一或整合各种语言游戏。实践主体说出的规定性陈述在这里享有特权,这种特权使规定性陈述在原则上独立于科学陈述,对实践主体而言,科学陈述从此只具有信息功能。

两点评注:

1. 马克思主义曾摇摆于我们刚才描绘的这两种叙述合法化方式之间,证明这点是很容易的。“政党”可以占据“大学”的位置,无产阶级占据人民或人类的位置,辩证唯物主义占据思辨唯心主义的位置,等等。由此可以产生斯大林主义以及它与科学的特殊关系,科学只存在于元叙事的引述中,这个元叙事就是走向社会主义——精神生命的等价物。但与此相反,马克思主义也可以按照第二个版本发展成为批判的知识。认为社会主义只不过是建立自律主体,对科学的一切辩护都是为了给予经验主体(无产阶级)各种相对于异化和压迫而言的解放手段;这大致就是法兰克福学派的立场。

2. 我们可以把海德格尔(M. Heidegger)1933年5月27日就任弗赖堡大学校长时发表的《演讲》^②当作合法化的一段不幸插曲

① 康德:《答复这个问题:“什么是启蒙运动?”》;哈贝马斯:《公共性的结构变化》,法兰克福,1962年。“公共性”原则曾在60年代末指导了许多科学家组织,特别是“幸存运动”、美国的“科学家与工程师社会政治行动小组”和英国的“科学社会责任不列颠协会”。

② 海德格尔(M. Heidegger)的《演讲》由格拉内尔(G. Granel)译为法文,载《图卢兹—米拉依大学年鉴》增刊,图卢兹,1977年1月。

来阅读。思辨科学在他那里变成了对存在的质疑。存在是德意志人民的“命运”，德意志人民被称为“历史精神的人民”。这一主体应该提供三种服务：劳动、防御和知识。大学则保证提供这些服务的元知识，即科学。因此合法化就像在唯心主义中一样，是通过一个被称为科学的元话语来完成的，这个元话语具有本体论意图，但它是提问性质的，不是整合性质的。另外，它的安身之地是大学，但这种科学来源于人民，人民的“历史使命”是通过劳动、战斗以及获取知识来实现这种科学。这个人民—主体的天职不是解放人类，而是创造自己“真正的精神世界”，即“保存自己的土地力量和鲜血力量的最深沉的潜能”。为了使知识和知识机构合法化而把种族和劳动的叙事放入精神的叙事中，这种做法是双重不幸的：它在理论上不一致，但足以在政治语境中找到灾难性的反响。

非 合 法 化

在当代社会和当代文化中，即在后工业社会和后现代文化中，^①知识合法化的问题是以不同的术语提出来的。大叙事失去了可信性，不论它采用什么统一方式：思辨的叙事或解放的叙事。

我们可以把叙事的这种没落看成是第二次世界大战以来科技飞跃的结果，这造成了从行为目的到行为方式的重心转移；或者我们可以把叙事的没落看成是激进的自由资本主义在1930至1960年间经历了凯恩斯主义掩护下的退却之后重新发展的结果，这种复兴不包括共产主义的抉择，以使个人在财产和服务方面得到更多的享受。

^① 哈桑列举了后现代主义的某些科学特征，参见《文化、不确定性与内在性——后现代的边缘》，载《社会人文科学》第1期，1978年冬，第51·85页。

这些因果性研究总是让人失望的。如果我们接受这里的任何一个假设,我们就必须解释这些倾向与思辨大叙事和解放大叙事的统一化、合法化力量的没落有什么关联。

当然,资本主义的复兴繁荣以及技术的令人困惑的突飞猛进这两个方面对知识地位的冲击是可以理解的。但为了理解当代科学如何在这些冲击发生之前就已经受到它们的影响,我们必须首先找出19世纪的大叙事固有的“非合法化”^①和虚无主义的萌芽。

首先,思辨机制对知识而言具有一种暧昧性。思辨机制表明,知识之所以被称为知识,只是因为它在一个使自己的陈述合法化的第二级话语(自义语)中引用这些陈述来自我重复(自我“提升”)。这也就是说,关于一个指谓(一个生命机体、一种化学性质、一种物理现象等等)的指示性话语其实并不能直接知道自己以为知道的东西。实证科学不是一种知识,它的消失为思辨提供了养分。因此黑格尔承认,他的思辨叙事自身含有一种对实证知识的怀疑。^②

科学没有找到自己的合法性就不是真正的科学。如果那种应该使科学合法化的话语本身看来也像“粗俗”的叙事一样属于一种前科学知识,科学便会降到最低的地位,即意识形态或权力工具的地位。这样的事情必然会发生,只要我们反过来用那些被合法化话语宣布为经验论的科学游戏规则对付这种话语本身。

设有如下的思辨陈述:如果而且只要一个科学陈述能把自己定位在一种普遍的生成过程中,它就是知识。这里相关的问题是:这个陈述本身按照自己确定的意义是不是一种知识呢?它只有把自己定位在一种普遍的生成过程中才是知识。它是可以做到这一

① 缪勒(C. Mueller)曾使用“非合法化过程”这种说法,参见《交流政治学》,纽约,牛津大学出版社,1973年,第164页。

② 在《精神现象学》前言中,黑格尔为了描述思辨冲动对自然知识的影响而写道:“犹豫之路(……),绝望之路(……),怀疑论。”

点的。它只需先设这种过程是存在的(即精神的生命),而且它本身是这种过程的表达。这种先设甚至是思辨语言游戏不可缺少的。如果没有这种先设,合法化语言本身便不合法,它将和科学一起陷入无意义中,起码唯心主义就是这样认为的。

但我们也可以在完全不同的意义上理解这种先设,这将使我们更接近后现代文化;从我们在前面采纳的角度看,这种先设定义了参加思辨游戏时必须接受的一组规则。^① 这样的评价首先意味着人们承认“实证”科学的模式是知识语言的普遍模式,其次意味着人们认为这种知识语言包含了它必须不断阐释的一些先设(形式先设和公理先设)。换句话说,当尼采指出“欧洲虚无主义”是真理的科学性要求自我应用于这一要求本身面产生的结果时,他做的是同样的事情。^②

这样就显露出了下面要讨论的思想,它至少在此处离语言游戏的思想并不远。我们在这里看到了一场对非合法化的诉讼,它的动力是合法化要求。从19世纪末开始,科学知识的“危机”便表现出种种迹象,危机并不来自科学出乎意料的迅猛发展,这种发展本身也是技术进步和资本主义扩张的结果。危机来自知识合法性原则的内在侵蚀。这种侵蚀是在思辨游戏中进行的,正是它解开了应该定位每门科学的百科全书般的巨网,使这些科学摆脱了束缚。

与此同时,各科学领域的传统界限重新受到质疑:一些学科消失了,学科之间的重叠出现了,由此产生了新的领域。知识的思辨等级制被一种内在的、几乎可以说是“平面”的研究网络所代替,研

① 我们将把这组规则的考察放到以后的一篇论文中,以免这里的叙述过于沉重。

② 尼采:《欧洲虚无主义》、《虚无主义——正常的状态》、《虚无主义批判》、《论规划》,收入《尼采批评论著全集》第7卷(1887-1889年),柏林,1970年,里吉克(K. Ryjik)曾评论过这些文章,参见《尼采——海德手稿》,打印稿,巴黎八大哲学系。

究的边界总在变动。过去的“院系”分裂为形形色色的研究所和基金会,大学丧失了自己的思辨合法化功能,被剥夺了研究的责任(它被思辨叙事扼杀了),仅满足于传递那些被认为可靠的知识,通过教学保障教师的复制,而不是学者的复制。尼采发现大学正是处于这种状态,所以加以谴责。^①

至于说到另一个合法化程序,即来自“启蒙运动”的解放机制,它内在的侵蚀力量并不亚于那种在思辨话语中起作用的侵蚀力量,但它涉及的是另一个方面的问题。它的特征是把科学的合法性和真理建立在那些投身于伦理、社会和政治实践的对话者的自律上。不过我们已经看到,这种合法化一开始就有问题:一个具有认知价值的指示性陈述和一个具有实践价值的规定性陈述之间的差异是相关性的差异,因此是能力的差异。没有什么能证明:如果一个描写现实的陈述是真实的,那么与它对应的规定性陈述(其作用必然是改变现实)就是公正的。

设有一扇关闭的门。在“门关上了”和“请打开门”之间并没有命题逻辑意义上的推论关系,这两个陈述属于两组自律的规则,它们确定不同的相关性,因此确定不同的能力。这里把理性分为两个方面,一个方面是认知或思辨,另一个方面是实践。这样做的结果便是攻击科学话语的合法性,不是直接攻击,而是间接攻击,它表明科学话语是一种语言游戏。这种语言游戏有自己的规则(康德的知识先验条件是关于这些规则的最早的概述),但完全没有管理实践游戏的使命(而且也不管理美学游戏)。这样一样,科学话语就与其他话语地位平等了。

如果我们把这种“非合法化”稍微推进一点,如果我们拓展它

^① 《论我们的教育机构的未来》(1872年),收入《尼采 1870—1873 年的遗著》(法文版)。

的范围,就像维特根斯坦以他的方式所做的那样,或者像布伯(M. Buber)和勒维纳(E. Lévinas)等思想家以他们的方式所做的那样,^①它便为一种重要的后现代性思潮开辟了道路:科学玩的是自己的游戏,它不能使其他语言游戏合法化,例如规定性语言游戏就不受它的控制。但首先是科学不能像思辨假设的那样使自己进一步合法化了。

社会主体本身似乎正在这种语言游戏的扩散中瓦解。社会关系是语言性质的,但它并非仅由一根纤维织成。这是一个至少由两类遵循不同规则的语言游戏交织而成的结构,实际上语言游戏的数目是不定的。维特根斯坦写道:“我们可以把我们的语言看做是一座古城:那儿有迷宫般的小街道和小广场,有新旧房屋和历代扩建的房屋,而且古城还被大片的新区环绕,新区有笔直的街道,街道两旁是式样单一的建筑。”^②为了清楚地说明统一整合原则是不适用的,或者说知识元话语权威下的综合原则是不适用的,他用连锁推理的古老悖论诘问语言的“城市”:“一座城市从多少房屋或街道开始成为一座城市?”^③

新的语言补充旧的语言,旧城之外形成新的郊区,“化学符号系统和微积分标记法”^④。35年过去了,我们可以在这里加上机器语言、游戏理论模型、新乐谱、非标准逻辑(时态逻辑、道义逻辑、模态逻辑)标记法、遗传密码语言、音位学结构图等等。

我们可能从这种爆炸中得出悲观的印象:没人能使用所有这些语言,这些语言没有共同的元语言,系统一主体的设想是一个失败,解放的设想与科学毫无关系,我们陷入这种或那种特殊知识的

① 布伯(M. Buber):《我与你》(奥比耶出版社,1938年),《对话的生命》(苏黎世,1947年);勒维纳(E. Lévinas):《整体与无限》(海牙,1961年),《布伯与认识论》,收入《20世纪哲学》(斯图加特,1963年)。

②③④ 维特根斯坦:《哲学研究》,第18节。

实证主义,学者变成科学家,高产出的研究任务变成无人能全面控制的分散任务。^① 思辨哲学,或者说人文哲学,从此只好取消自己的合法化功能,^② 这解释了哲学为什么在它仍然企图承担合法化功能的地方陷入危机,以及为什么在它出于现实考虑而放弃合法化功能的地方降为逻辑学研究或思想史研究。^③

这种悲观主义在世纪初的维也纳哺育了一代人:其中有文学家和艺术家穆齐尔(R. Musil)、克劳斯(K. Kraus)、霍夫曼斯塔尔(H. von Hofmannsthal)、洛斯(A. Loos)、勋伯格(A. Schönberg)、布罗赫(H. Broch),但也有哲学家马赫(E. Mach)和维特根斯坦。^④ 这些人大概已经把非合法化的意识以及非合法化在理论和艺术上的责任带到了尽可能远的地方。今天我们可以说这种丧葬工作已经完成了,没有必要重新开始。维特根斯坦的力量在于:他虽然没有脱离维也纳学派所阐释的实证主义,^⑤ 但在考察语言游戏时却勾勒出一种不以性能为基础的合法化视野。后现代世界正是处在这种视野中。大多数人已经失去了对失去的叙事的怀念本

① 例如可以参见《研究的泰罗制化》,收入《科学的(自我)批评》,第291—293页;尤其可以参见普赖斯(D. de Solla Price)的《小科学与大科学》(纽约,哥伦比亚大学出版社,1963年),书中强调指出了一小群高产(按发表著作计算)研究者和一大群低产研究者之间的区分,后者以前者的平方数字增长,以至高产研究者的数量每隔20年才真的有所增长。普赖斯总结说,科学作为社会实体是“非民主的”(第59页)，“杰出的科学家”比“最差的科学家”先进了100年(第56页)。

② 参见德桑蒂(J. T. Desanti):《论科学与哲学的传统关系》,收入《沉默的哲学或科学哲学批判》,瑟依出版社,1975年。

③ 在这点上,大学哲学在全部人文科学中的重新定位是很重要的,它远远超出了职业的考虑。我们不认为从事合法化工作的哲学必然灭亡,但它可能只有通过改变它与大学体制的关系才能完成这项工作,至少是推动这项工作。关于这个问题可以参见《哲学综合科技学院规划》前言,巴黎八大哲学系,1979年。

④ 参见雅尼克(A. Janik)和图尔明(St. Toulmin)著《维特根斯坦的维也纳》,纽约,西蒙-舒斯特出版社,1973年;彼尔(J. Piel)编《世纪初的维也纳》,载《批评》,1975年8—9月,第339—340页。

⑤ 参见哈贝马斯:《教条主义、理性与决策——科学化文明中的理论与实践》(1963年),收入《理论与实践》,第95页。

身。这绝不是说他们因此注定要走向野蛮。他们之所以避免了这种命运,是因为他们知道合法化只可能来自他们自己的语言实践和交流互动。面对着完全不同的信仰,“在胡子下暗自微笑”的科学让他们明白了现实主义的严酷和朴实。^①

研究与通过性能达到的合法化

让我们回到科学上来,并且首先考察一下研究的语用学。今天,这种语用学在基本的调整中受到两大变化的影响:论证的丰富化和举证的复杂化。

亚里士多德、笛卡尔、穆勒(S. Mill)以及另外一些人都曾力图确定一个具有指示价值的陈述得到受话者的赞同所需的规则。^②科学研究不太看重这些方法。我们说过,科学研究可以使用,而且也正在使用某些语言,但语言的论证特性似乎蔑视经典著作中的理性。巴什拉(G. Bachelard)对此作过总结,但这个总结现在已经不够全面了。^③

然而,这些语言的使用并不是任意的。它必须服从一个条件,我们可以称之为语用学条件,即它必须制定自己的规则并要求受话者承认这些规则。我们满足了这一条件,也就定义了一个公理系统,这个系统包括:在提出的语言中采纳的符号定义、这种语言为了能被接受而必须遵守的表达形式(即正确的表达),以及可以在这些表达

① “科学在胡子下暗自微笑”是穆齐尔的《没有个性的人》中一章的标题,布弗雷斯曾引用并加以评论,参见《〈没有个性的人〉中的主体问题》。

② 亚里士多德:《前分析篇》、《后分析篇》(约公元前330年);笛卡尔:《指导心智的规则》(约1628年)、《哲学原理》(1644年);穆勒(S. Mill):《逻辑学体系》(1843年)。

③ 巴什拉:《实用唯理论》,法国大学出版社,1949年;塞尔:《改革与七罪》,载《弯弓》第42期(巴什拉专号),1970年。

上实施的操作,这些操作是由严格意义上的公理确定的。^①

但我们怎样知道一个公理系统包括或应该包括哪些东西呢?我们刚才列举了形式条件。应该有一种元语言,它可以确定一种语言是否满足了公理系统的形式条件;这种元语言就是逻辑元语言。

这里有必要顺便说明一点。我们是从确定公理系统开始的,然后再得出可以被这一系统接受的陈述;相反,科学家是从确定事实、陈述事实开始的,然后再力求发现陈述事实时使用的语言公理系统。这里并不是逻辑的抉择,而只是经验的抉择。这种抉择对研究者和哲学家来说非常重要,但这两种情形中都会出现陈述有效性的问题。^②

对合法化而言更为贴切的问题是:逻辑学家通过什么标准确定一个公理系统所要求的特性?是否存在一种科学语言的模式?这种模式是不是惟一的?它是不是可检验的?一个形式系统的句法通常所要求的特性^③ 有一致性(例如,对否定式而言,不一致的系统会在其内部同时接纳一个命题和它的反命题)、完备性(如果增加一个公理,系统就会失去一致性)、可判定性(可以判定一个命题是否属于系统的有效方法),以及各公理相互之间的独立性。但哥德尔(K. Gödel)明确指出,算术系统中存在着一种在系统内既无法证明也无法证伪的命题,这意味着算术系统不能满足完备性条件。^④

① 希尔伯特(D. Hilbert):《几何基础》,1899年;布尔巴基(N. Bourbaki):《数学建筑》,收入勒利奥内(Le Lionnais)编《数学思想的大趋势》,赫尔曼出版社,1948年;布朗谢(R. Blanché):《公理系统》,法国大学出版社,1955年。

② 参见布朗谢著《公理系统》第5章。

③ 我们的根据是马丁(R. Martin)的《当代逻辑与形式化》,法国大学出版社,1964年,第33—42页以及122页以下。

④ 哥德尔(K. Gödel):《〈数学原理〉及有关系统中的形式不可判定命题》,载《数学物理学月刊》第38期,1931年。拉孔布(D. Lacombe)以通俗方式阐述了哥德尔定理,参见《关于数学结构的流行思想》,收入《结构的观念与知识的结构》,阿尔班-米歇尔出版社,1957年,第39—160页。

因为人们可能会把这种完备性普遍化,所以应该认识到各种形式主义都有内在的限制。^① 这些限制表明,对逻辑学家来说,用来描述人工语言(公理系统)的元语言是“自然语言”或“日常语言”,这种语言是普遍的,因为所有其他语言都可以转译成这种语言,但它对否定式而言是不一致的:它可能形成悖论。^②

因此,知识合法化的问题以另一种方式出现。当人们宣布一个指示性陈述为真时,人们的先设是一个可以判断并证明指示性陈述的公理系统已经建立了,而且对话者了解并接受这个系统,认为它在形式上达到了尽可能令人满意的程度。例如布尔巴基(N. Bourbaki)小组的数学就是在这种思想中发展起来的。^③ 其他科学中也可以观察到类似的情况:这些科学的地位取决于一种语言的存在,这种语言的运作规则本身并不能得到证明,但它们是专家之间达成的共识。这些规则实际上是一些要求,至少其中一部分是如此,而要求是一种形态的规定。

这样,为了让人接受一个科学陈述而进行的论证,要求人们“首先”接受(事实上根据循环性原则,这种接受在不断地重新开始)那些确定论证方法的规则。由此出现了这种知识的两个显著特征:一是它在方法上的灵活性,即它在语言上的多样性;二是它的语用学游戏性质,游戏中采用的“招数”(引人的新命题)的可接受性取决于对话者之间建立的契约。由此也出现了知识中两种“进步”的差异:一种对应于既定规则范围内的新招数

① 拉德里耶尔(J. Ladrière),《形式主义的内在限制》,卢万和巴黎,1957年。

② 塔尔斯基(A. Tarski):《逻辑学、语义学和元数学》,阿尔芒-科兰出版社,1972年;德克莱斯(J. Desclès)和冈茨瓦-德克莱斯(Z. Guentcheva-Desclès):《元语言、元言语和元语言学》,载《工作资料》第60—61期,乌尔比诺大学,1977年1—2月。

③ 布尔巴基:《数学基础》,赫尔曼出版社,1940年。这项工作最初的出发点是验证欧氏几何的某些“公设”,参见布兰斯维克(L. Brunschvicg)著《数理哲学的发展阶段》,法国大学出版社,1947年。

(新论证), 另一种对应于新规则的发明, 即对应于游戏的改变。^①

显然, 理性观念发生的重大变化是与这种新机制相吻合的。能够论证指示性陈述的形式公理系统的多元性原则代替了普遍元语言的原则, 描述这些系统的元语言是普遍的, 但也是不一致的。在古典和现代科学知识中被当做悖论、甚至被当做谬论的一切都可以在这样的系统中找到新的信心和力量, 并得到专家共同体的认可。^② 我们此处采用的语言游戏方法在一定程度上就来源于这种思潮。

我们现在通过研究的另一个重要方面进入完全不同的另一个方向, 它涉及举证的问题。原则上讲, 举证是为了让人接受一个新的陈述(如同司法修辞中的人证或物证)而进行的论证的一部分。^③ 但举证带来了一个特殊的问题: 指谓(“现实”)受到传唤, 出现在科学家的辩论中。

我们曾经说过, 证据问题有问题, 因为必须证明证据。我们至少可以公布举证的方法, 以便其他科学家能够通过重复这个过程来核实结果。总之, 提出一个证据, 就是让人确认一个事实。但什么叫确认? 是用眼睛、耳朵或某个感觉器官记录事实吗?^④ 感官是骗人的, 在范围和辨别能力上都受到了限制。

技术在这里出现了。它们最初是人类器官或生理系统的替代

① 库恩:《科学革命的结构》。

② 关于逻辑数学中悖论的分类, 可以参见拉姆齐(F. Ramsey)著《数学基础及其他逻辑学论文》, 纽约, 1931年。

③ 亚里士多德:《修辞学》。

④ 这是证据问题, 也是历史根源问题: 是通过“道听途说”还是通过“亲眼所见”来认识事实? 这种区别在希罗多德的著作中就已经出现了, 参见哈尔托赫(Fr. Hartog)著《希罗多德——吟诗者与漫步者》, 载《希罗多德》第9期, 1977年12月, 第56—65页。

物,其功能是接收数据或影响环境。^① 它们服从一个原则,即性能优化原则:为了获得性能而增加输出(获得的信息或变化),减少输入(消耗的能量)。^② 因此它们是一些游戏,与这些游戏相关的不是真善美,而是高效:当一个技术“招数”获得更多、消耗更少时,它就是“好的”。

这种技术能力的定义是迟到的。长久以来,各种发明断断续续地出现在盲目的研究中,这些研究涉及的主要不是知识,而是技艺,或者说既涉及知识,也涉及技艺:如古希腊人就没有在知识和技术之间建立巩固的关系。^③ 在16世纪和17世纪,“透视学家”的工程仍属于猎奇和艺术革新。^④ 这种情形一直延续到18世纪末。^⑤ 我们可以认为,即使在今天,那些“野蛮的”、有时类似于家中敲敲打打的技术发明活动依然存在,它们与科学论证的需要无关。^⑥

然而,随着科学知识的语用学取代传统知识或启示知识的地位,人们越来越强烈地感受到了举证的需求。笛卡尔在《论方法》的结尾处已经要求得到实验室经费了。这样就出现了问题:那些为了举证而优化人体性能的仪器要求额外的消耗。因此,如果没有金钱,就没有证据,没有对陈述的检验,没有真理。科学语言游戏将变

① 盖伦(A. Gehlen):《人类学考察方法中的科技》,收入《人类学研究》,汉堡,1961年。

② 勒鲁瓦-古朗(A. Leroi-Gourhan):《环境与技术》(阿尔班-米歇尔出版社,1945年)、《动作与言语》第I卷、《技术与语言》(阿尔班-米歇尔出版社,1964年)。

③ 韦尔南(J. Vernant):《希腊人的神话与思想》(马斯佩罗出版社,1965年),尤其参见第4章“劳动与技术思想”。

④ 巴尔特吕泽蒂(J. Baltrusaitis):《变形或神奇的人为魔力》,佩兰出版社,1969年。

⑤ 芒福德:《技艺与文明》,纽约,1934年;吉尔(B. Gille):《技术史》,伽利玛出版社(七星文丛),1978年。

⑥ 米尔凯(M. Mulkay)和埃奇(D. Edge)研究了一个惊人的例子:利用业余无线电来检验相对论的某些论断,参见《射电天文学发展中认识、技术与社会的动力》,载《社会科学通讯》,1973年,第25—61页。

成富人的游戏。最富的人最有可能有理。财富、效能和真理之间出现了一个方程式。

18世纪末第一次工业革命来临时,人们发现了如下的互逆命题:没有财富就没有技术,但没有技术也就没有财富。一个技术装置需要一笔投资,但因为它能优化性能,所以它也能优化这种更佳的性能带来的剩余价值。为此只需实现这种剩余价值就行了,也就是说只需销售性能的产品就行了。我们可以用如下的方式使这一系统成为循环:这种销售的部分收入用来作为研究基金,而研究基金又用来继续改善性能。正是在这个确切的时刻,科学成为一种生产力,即资本流通中的一个环节。

强迫技术改善性能并且获得收益的要求首先来自发财的欲望,而不是求知的欲望。技术与利润的“有机”结合先于技术与科学的结合。技术只是通过普及的性能思想的中介才在当代知识中取得了一点重要性。即使在今天,知识的进步也并不直接依赖科技投资的增加。^①

但资本主义为研究经费这一科学问题带来了解决办法:直接的办法是向企业的研究部门提供资金,在那里性能和再商品化的迫切要求将研究优先引向“应用”;间接的办法是设立私人、国家或合资的研究基金会,按计划资助大学的院系、研究实验室或独立的

① 米尔凯建立了一种技术与科学知识相互独立的灵巧模式。参见《分支模式》,载《社会学评论》第33期,1976年,第509—526页。布鲁克斯(H. Brooks)是“国家科学院科学与公众委员会”主席,也是《布鲁克斯报告》(经济合作及发展组织,1971年6月)的作者之一,他在批评60年代对研究和发展的投资方式时宣称:“登月竞赛的结果之一是提高了技术革新的成本,现在已经变得过于昂贵(……)。研究本是长期的活动,加速或减速都意味着未经认可的花销以及无能。智力生产不应该超出某种节奏。”(《美国是否有科学政策》,载《研究》第14期,1971年7月,第611页)1972年3月,提倡“研究应该满足国家需要”的白宫科学顾问小戴维(E. David Jr),也得出相同的结论:宽广灵活的研究战略,更具约束力的发展战术(《研究》第21期,1972年3月,第211页)。

研究组织,这些基金会并不指望研究工作立即产生利润,但它们之所以在一段时间里以蚀本的方式资助研究,在原则上是为了获得具有决定意义的革新,即十分有利可图的革新。^① 民族国家,尤其是在它们的凯恩斯主义插曲中,遵循的是相同的规则:应用研究和基础研究。它们通过各种各样的代理机构与企业合作。^② 那些在企业中占优势的工作组织规范也进入了应用研究实验室:等级制、确定工作、建立班组、评估个人和集体的效率、制定促销方案、寻找客户等等。^③ “纯粹”的研究中心吃的苦较少,但得到的经费也较少。

举证在原则上只不过是得到了科学信息受话者的赞同而进行的论证的一部分,因此它受到另一种语言游戏的控制,这种语言游戏的赌注不是真理,而是性能,即最佳输入输出比。国家和/或企业为了证明新的赌注而放弃了唯心主义或人道主义的合法化叙事;在今天的出资者话语中,惟一可信的赌注是力量。购买学者、技师和仪器不是为了掌握真理,而是为了增加力量。

问题在于了解力量话语可能包括什么,它是否可能建立合法化。初看起来,阻碍它建立合法化的东西似乎是力量与法律之间、力量与智慧之间的传统区分,即强大的东西、公正的东西和真实的东西之间的传统区分。我们在前面谈论语言游戏理论时参照的正是这种不可通约性,我们区分了指示性游戏(它的关联性属于真假范畴)、

① 这是1937年拉扎斯菲尔德(P. Lazarsfeld)同意在普林斯顿创建大众交流研究中心时提出的条件之一。此事并非没有问题,无线电工业拒绝为这个计划投资。人们说拉扎斯菲尔德做事有始无终。他自己也曾对莫里森(D. Morrison)说:“通常我只提出各种想法,然后就希望它们自己运转。”参见莫里森著《现代大众交流研究的起源》,载《社会学欧洲档案》第19期,1978年,第347—359页。

② 1956年美国政府用于“研究与发展”的经费与私人资本相同,以后就超过了私人资本(经济合作及发展组织,1965年)。

③ 尼斯贝特在《学术教条的失落》第5章中,对“高级资本主义”以独立于院系的研究中心形式进入大学作了痛心的描述,这些研究中心的社会关系动摇了学术传统。还可参见《科学的(自我)批评》中如下几章:“科学无产者”、“研究者”、“名士的危机”。

规定性游戏(它由公正与非公正管辖)、技术性游戏(它的标准是高效与低效)。力量似乎仅仅属于最后这种游戏,即技术性游戏。我们不考虑力量以恐怖方式起作用的情况,这种情况处于语言游戏之外,因为此时力量的有效性完全来自消灭对话者这种威胁,而不是来自更好的“招数”。只要效能(即获得的预期结果)的原动力是“说或做此事,否则你就不必开口”,人们便进入恐怖,社会关系便被摧毁了。

但是,性能在增加举证的可能性时,也确实增加了有理的可能性:大量进入科学知识中的技术标准不会始终不影响真理标准。我们也可以对正义与性能的关系说同样的话:一个命令被认为是公正的这种可能性将随着它被执行的可能性而增加,它被执行的可能性又将随着规定者的性能而增加。因此卢曼认为,在后工业社会里程序的性能替代了法律的规范性。^①“对语境的控制”,即不顾那些构成语境(不论这是“自然”还是人类)的对话者而实现的性能改善,有可能等于一种合法化。^②这是一种通过事实达到的合法化。

这种程序具有如下的视野:因为“现实”是为科学论证提供证据以及为司法、伦理、政治方面的规定和许诺提供结果的那个东西,所以人们使自己成为“现实”的主人,也就使自己成为了这些论证、规定和许诺的主人,通过技术可以做到这一点。人们强化技术,也就“强化”了现实,因此也就强化了公正和有理的可能性。反过来说,如果人们拥有科学知识和决策权威,就能更好地强化技术。

通过力量的合法化就这样形成了。力量不仅是好的性能,而且也是好的检验和好的裁决。它既通过效能使科学和法律合法化,也

① 卢曼,《通过程序的合法化》,新维德,1969年。

② 缪勒在评论卢曼时写道:“在发达工业社会里,法律上和理性上的合法化被技术官僚合法化代替了,技术官僚合法化丝毫不重视公民的信仰,也不重视道德本身。”(《交流政治学》,第135页)参见哈贝马斯整理的关于技术官僚问题的德文著作目录(《理论与实践》,第135—136页)。

通过科学和法律使效能合法化。力量像一个按照性能优化原则调节的系统一样自我合法化。^① 不过,普及的信息化应该提供的正是这种对语境的控制。陈述性能的提高是与人们拥有的关于指谓的信息量成比例的,不论这个陈述是指示性陈述还是规定性陈述。这样,力量的增加以及它的自我合法化现在就要经过信息的生产、存储、提取和操作了。

科学与技术的关系颠倒过来了。此时论证的复杂性似乎很有意思,这特别是因为它迫使证明方法变得十分繁琐,性能从中得到好处。国家、企业、合资公司在分配研究经费时服从的正是这种增加力量的逻辑。那些不能证明自己对优化系统性能做出了贡献(哪怕是间接的贡献)的研究机构将被经费的洪流所遗弃,并且注定要衰落下去。政府部门在解释为什么拒绝承认某些研究中心的资格时,明确地提到了性能标准。^②

通过误构达到的合法化

我们在此可以认为,相对于我们的意图而言,知识合法化问题的各种观点今天已经得到了充分的展现。依靠大叙事的做法被排除了,因此我们在寻找后现代科学话语的有效性时不能依靠精神

① 福科尼耶(G. Fauconnier)对检验真理的问题作过语言学分析,参见《怎样检验真理——通过各种危险而有害的论点阐明的意见》,载《社会科学研究会刊》第25期,1979年1月,第1—22页。

② 因此,1970年英国政府要求大学拨款委员会“在生产率、专业化、集中学科、控制建筑等方面起到更积极的作用,减少开支”(《教育政策》,企鹅教育丛书,1971年)。这似乎与前面引述的布鲁克斯等人的话相矛盾。但是,(一)“战略”可以是自由的,而“战术”则是极权的,这正是戴维所说的话;(二)公共权力等级制内部的责任往往被人以最狭隘的意义理解,成为保证一项计划取得预计成绩的能力;(三)公共权力无法避开私人团体的压力,而这种压力的性能标准是直接强制性的。如果在研究中,革新的可能难以计算,公共利益似乎应该是支持研究,而且这种支持不以限期取得有价值的效益为条件。

辩证法,甚至也不能依靠人类解放。但我们刚才看到,“小叙事”依然是富有想像力的发明创造特别喜欢采用的形式,这首先表现在科学中。^①另外,共识原则作为有效性标准也显得不够充分。共识或者是作为认知智慧和自由意志的人通过对话方式取得的一致意见(我们看到哈贝马斯设想的共识就是这种形式,但这种观念建立在解放型叙事的有效性上),或者是系统为了保持并改善性能而操纵的一个要素,^②它成为卢曼所说的行政程序对象,它此时只是手段,真正的目的是获得可以使系统合法化的力量。

因此,问题在于了解一个仅以误构为依据的合法化是否可能。我们应该区分严格意义上的误构与革新:革新是系统为了改善效率而控制或应用的东西,误构是在知识语用学中使出的“招数”,它的重要性往往不能立即被人了解。在现实中,两者经常相互转化,但这不是必然的,而且这也不会必然地妨碍上述的假设。

如果我们从科学语用学的描述(第七章)重新开始,重点就应该放在意见的分歧上,共识是从未达到过的远景。在一个范式^③的庇护下进行的研究逐渐使分歧和共识稳定下来,这些研究仿佛在开采科技、经济、艺术的“思想”。这不是微不足道的小事。但让我们惊奇的是,总有人来扰乱“理性”的秩序。我们必须假设有一种力量,它使解释能力失去稳定,它通过颁布新的智慧规范而显示出来,或者说通过提出科学语言游戏的新规则而显示出来,这些规则

① 我们不可能在此书的篇幅内分析各种合法化话语中叙事回归采取的形式,如开放系统话语、局限性话语、反方法话语,以及我们在误构一词下汇集的一切。

② 例如,诺拉和曼克把日本在信息方面取得的成绩归于日本社会特有的“社会共识强度”(《社会的信息化》,第4页)。他们在结论中写道:“广泛的社会信息化动力所通往的社会是脆弱的,它的建立是为了利于共识的取得,它假设了共识的存在,如果它不能取得这种共识就无法运转。”(《社会的信息化》,第125页)斯图尔泽强调指出,目前这种破坏调节、破坏稳定、削弱行政管理的倾向,是由于社会对国家的性能失去信心而造成的(《美国与通讯战争》)。

③ 采用库恩的意义,参见《科学革命的结构》。

将界定新的研究领域。在科学行为中,这是与汤姆所说的形态发生相同的过程。这个过程本身并非没有规则(有各种类别的灾变),但它永远只能得到局部的确定。如果我们把这种特性移植到科学讨论中,并且从时间的角度看,它就意味着“发现”的不可预测性。相对于一个透明的理想而言,它是构成不透明性的一个因素,它推迟了共识的时刻。^①

以上的总结清楚地表明,系统理论以及它提出的那种类型的合法化没有任何科学根据:科学本身在语用学中不是按照这种理论所设想的系统范式运作的,社会也不能按照这种范式用当代科学的术语描述。

在这方面,我们可以考察一下卢曼的两个重要观点。一是系统只能通过减少复杂性来运作,二是它应该使个人的愿望(“期待”)适应系统自身的目的。^②系统的能力要求减少复杂性以便获得力量。如果所有信息都可以在所有个人之间自由地流通,那么为了做出相关的选择而要考虑的信息数量将极大地拖延决定的时间,即降低性能,因为速度是构成整体力量的要素之一。

有人会提出异议,说如果不想造成严重的紊乱就应该考虑这些个体分子的意见。卢曼对此做出回答,这便是他的第二个观点:为了使个人的愿望与系统的决定相符,用一个“几乎是学艺”的、“不受任何干扰”的过程来引导个人的愿望是可能的。系统的决定没有必要尊重个人的愿望:应该是个人的愿望追随系统的决定,至少是决定

① 波米扬证明,这种(通过灾变的)运作根本不属于黑格尔的辩证法,参见《灾变论与决定论》。

② 卢曼说:“决策的合法化归根结底意味着一种学艺的情感过程,它应该不受任何干扰。这是如下大问题的一个方面:愿望怎样才能改变?政治和行政的子系统,既然它只是一个子系统,又怎么可能通过决策来重建社会的愿望呢?只有当这个环节能够在其他现存的系统中建立新的愿望时,它的行动才是有效的,不论这些系统是个人系统还是社会系统。”(《通过程序的合法化》,第35页)

的结果。行政程序将使个人“需要”系统为了提高性能所需的东西。^① 我们可以在这点上看出,电信技术现在和将来会有什么用处。

我们不应该否认,语境的控制和支配本身的存在比它们的缺位更有价值。性能标准有它的“好处”。它在原则上排除了对形而上学话语的依附,它要求放弃寓言,它需要清晰的头脑和冷漠的意志,它计算相互作用而不定义本质,它不仅让“游戏者”承担提出陈述的责任,而且还让他们确定这些陈述为了被人接受而必须服从的规则。它阐明了知识的语用学功能,因此这些功能似乎处于效率标准之下:辩论的语用学、举证的语用学、传递已知事物的语用学、学习想像的语用学。

性能标准还有助于提高所有语言游戏对自身的认识,哪怕这些游戏并不属于典范的知识。它逐渐使日常话语变为一种元话语:普通的陈述显出一种自我引用的倾向,各个语用学位置则显出一种间接地与那个涉及它们的实际信息发生联系的倾向。^② 它让人想到,科学共同体在拆散并重建语言的工作中遇到的内部交流问题与社会群体遇到的问题具有相似的性质,科学共同体在失去叙事文化之后,必须依靠自己来检验交流,并且正是通过这种方法来考察那些以科学的名义做出的决定是否具有合法性。

系统甚至可能冒着引起公愤的危险,把冷酷无情也算作自己的优点。在力量标准的范围内,一个要求(即一种规定形式)不能因为来自未满足的需求造成的痛苦而获得任何合法性。权利不来自痛苦,它来

① 我们可以在更早的一些研究中找到对这种假设的阐述,如里斯曼(D. Riesman)著《孤独的人群》,剑桥(马萨诸塞州),耶鲁大学出版社,1950年;怀特(W. Whyte)著《组织的人》,纽约,西蒙-舒斯特出版社,1956年;马尔库塞(H. Marcuse)著《单面的人》,波士顿,比肯出版社,1966年。

② 雷伊-德博夫指出,在当代日常语言中,间接引语或自指意义的标志不断增多,不过她提醒说,“间接引语是不可靠的。”(《元语言》,第228页)

自对痛苦的处理使系统更具性能这一事实。原则上讲,最不幸者的需求不应该成为系统的调节器,因为众所周知,满足这些需求的方式不会改善系统的性能,只会增加它的消耗。不满足这些需求有可能破坏整体的稳定,这是惟一的禁忌。力量不应该根据缺陷进行调节,而应该不断造成新的要求,人们认为这些要求可以重新定义“生命”的标准。^①在这个意义上,系统仿佛是先锋派机器,它牵引着人类,使人类失去人性,以使人类在另一个规范能力的层面上重新获得人性。技术官僚们宣称不能相信社会指出的自身需求,他们“知道”社会自身也无法了解这些需求,因为这些需求不是与新科技无关的自变量。^②这便是决策者的骄傲之处,也是他们的盲目之处。

这种“骄傲”意味着决策者与社会系统的同化,社会系统被当成一个整体,它追求可以带来最佳性能的统一性。但当我们转向科学语用学时,它恰巧告诉我们,这种同化是不可能的:原则上,任何科学家都不能代表知识,并且也不会以研究的“需求”或研究者的愿望不具备整体“科学”的高性能为借口而忽视它们。研究者对需求的正常回答更可能是:应该看一看,讲你的故事吧。^③原则上,他不会预断问题已经解决,也不会认为重新考察这个问题将使“科

① 但正如康吉昂(G. Canguihem)所说:“人只有在符合多种标准时才真正是健康的,只有在超过正常时才真正是健康的。”参见《正常与病理》(1951年),收入《生命知识》,阿歌特出版社,1952年,第210页。

② 戴维指出,社会只可能了解它在目前的技术环境状态中感觉到的那些需求,基础科学的特性就在于发现一些未知的事物,它们将改变技术环境并创造出无法预见的需求。他举的例子是用固体材料当放大器以及固体物理学的蓬勃发展(《研究》第21期,1972年3月)。若兰批评了这种用当代技术“消极地调节社会相互作用”的做法,参见《技术神话》,载《企业杂志》第26期(民族科技专号),1979年3月,第49—55页。作者在此文中还介绍了奥德里库尔(A. Haudricourt)的《文化科技方法论》,收入吉尔著《技术史》。

③ 梅达沃对比了科学家的笔语风格和口语风格。笔语应该是“归纳性的”,否则就不会受到重视;关于口语,他把在实验室中经常听到的表达方式列成一个清单,上面有诸如“我的结果还没成为一个故事”之类的话。他总结说:“科学家正在建造解释性结构,正在讲故事……”(《可溶解的艺术》)

学”损失力量。情况甚至截然相反。

当然,在现实中情况并非总是如此。一些学者的“打击”有时在几十年中受到忽略或压制,它们之所以不受重视,正是因为他们的“打击”过分猛烈地动摇了已经得到确认的观点,不仅在大学和科学的等级制中是这样,而且在提出的全部问题中也是这样。^①“打击”越猛烈,就越不容易得到最低限度的共识,这恰巧是因为它将改变已经建立共识的游戏规则。但是,当学术机构以这种方式运作时,它的表现就像一个普通的权力机构,而权力机构的行为是处在同态稳定中的。

这种行为和卢曼描述的系统行为一样是恐怖主义的。恐怖的意思是指通过把对话者从人们原先与他一起玩的语言游戏中除去或威胁除去而得到的效率。他之所以沉默或赞同,并不是因为他受到反驳,而是因为他受到剥夺游戏的威胁(剥夺是多种多样的)。原则上,决策者的骄傲在科学中找不到等同物,它只等同于实施这种恐怖。决策者说:你们的愿望应该符合我们的目的,否则……^②

甚至相对于许多游戏而言的宽容性也被置于性能条件之下。生命标准的重新定义是在力量方面改善系统的性能。这在电信技术的引入中表现得尤为明显;技术官僚们在此看到了对话者之间相互作用自由化和丰富化的希望,但有趣的结果是系统中出现了

① 一个著名的例子可以参见费尔(L. Feuer)著《世代的冲突》(法文版译为《爱因斯坦与两代人的冲突》,布鲁塞尔,1979年)。莫斯科维奇(Moscovici)在他写的法文版序言中强调指出:“相对论诞生在‘命运科学院’,这个科学院是由一些朋友组成的,这些人中没有一个物理学家,只有几个工程师和几个哲学爱好者。”

② 这是奥维尔(G. Orwell)的悖论。一个官员说:“我们不会满足于你们的消极服从,甚至不会满足于你们最卑贱的屈从。当你们最终向我们投降时,这应该出自你们自己的意志。”(《1984年》,法文版,伽利玛出版社,1950年,第368页)在语言游戏中,这个悖论是由下面这样的句子表达的:“你自由吧”或“做你想做的事情吧”。瓦茨拉维克等人曾分析过这个悖论,参见《人类交流语用学》,第203—207页。还可参见萨兰斯基(J. Salanskis)的《矛盾和异质的“同时”生成与“连续”生成》,载《批评》第379期,1978年12月,第1155—1173页。

新的张力,它将改善系统的性能。^①

如果科学具有区分事物的能力,它在语用学中呈现的就是稳定系统的反模式。任何陈述都应该得到考虑,只要它包含与已知事物的差异而且可以证明。科学的模式是一个“开放系统”^②,在这个系统中,陈述的相关性在于“产生思想”,即产生其他的陈述和其他的游戏规则。科学中没有可以转写和评价一切语言的普遍元语言,正是这一点阻止了与系统的同化,最终也阻止了恐怖。即使科学共同体中存在着决策者和执行者之间的界线(它确实存在),它也只属于社会经济系统,不属于科学语用学,而且它是发展知识想像力的最主要障碍之一。

普遍合法化的问题成为如下的问题:科学语用学呈现的反模式与社会的关系是什么?这种反模式是否适用于构成社会的巨大语言云团?或者它仅限于知识游戏?如果真是这样,它在社会关系方面起什么作用?它是开放型共同体无法达到的理想吗?它是决策者子系统不可缺少的要素吗(这些决策者为社会接受了性能标准,自己却不接受这一标准)?或者相反,它是拒绝与政权合作并向反文化过渡的表现,哪怕这样做会由于缺少经费而失去研究的可能性?^③

我们在此书开始处强调指出了区分各种语言游戏的差异,这种差异不仅是形式的差异,而且是语用学的差异,这里的语言游戏主要是指示性游戏(或者说知识游戏)和规定性游戏(或者说行为游戏)。科学语用学的中心问题是指示性陈述,所以它才带来了那些知识机构(学院、研究所、大学等)。但它的后现代发展凸显了--

① 参见诺拉和曼克对法国社会中大众信息化必然造成的张力的描述(《社会的信息化》)。

② 关于开放系统的讨论,可以参见瓦茨拉维克等人著《人类交流语用学》,第117—148页。开放系统的概念是萨兰斯基的研究课题:《开放系统》,1978年(待出)。

③ 在政教分离之后,费耶阿本德在《反对方法》中以同样的“世俗”精神要求科学与国家分离。但科学与金钱是否也该分离呢?

个关键的“事实”：甚至指示性陈述的讨论也需要一些规则。但规则不是指示性陈述，而是规定性陈述，我们最好称其为元规定性陈述以避免混淆（它们为了能被接受而规定语言游戏的策略应该是什么）。在目前的科学语用学中，区分、想像或误构活动的功能是呈现这些元规定性陈述，即“先设条件”^①，并要求对话者接受其他规定性陈述。最终使这样的要求变得可以被人接受的惟一的合法化是：这将产生思想，即产生新的陈述。

社会语用学没有科学语用学的这种“简单性”。它是由各种错综复杂的异态陈述网络构成的怪物（包括指示性陈述、规定性陈述、性能性陈述、技术性陈述、评价性陈述等等）。我们没有任何理由认为可以找到全部这些语言游戏共有的元规定，没有任何理由认为一种可检验的共识（例如曾在科学共同体中占统治地位的共识）能够包容全部元规定，这些元规定的作用是调节在集体中流传的全部陈述。合法化叙事在今天的没落恰好是与这种信仰的丧失联系在一起的，不论这些叙事是传统的叙事还是现代的叙事（人类的解放、“观念”的变异）。“系统”的意识形态通过整合企图所填补的、通过性能标准的犬儒主义所表达的也正是这种信仰的丧失。

因此，像哈贝马斯那样，把合法化问题的建构引向追求普遍的共识似乎是不可能的，甚至也是不谨慎的。^② 哈贝马斯采用的方法

① 这至少是理解这个术语的方法之一，它属于迪克罗的问题（《说与不说》）。

② 哈贝马斯说：“语言像变压器一样运转：（……）个人的认知变为陈述，需求和情感变为规范的期待（命令或价值）。这种变化造成重大的差异，一边是企图、愿望、快乐和痛苦的主观性，另一边是那些‘追求普遍性’的表述和规范。普遍性意味着认知的客观性和现行规范的合法性。这种客观性和这种合法性保证实际的社会世界可以形成基本的‘共同体’。”（《晚期资本主义中的合法化问题》，法文版《理性与合法性》，第23—24页）我们可以看出，以这种方式界定问题，把合法化问题限制在一种答案中，即限制在普遍性中，这一方面先设了认知主体合法化与行动主体合法化的同一性，违背了康德的批判，康德区分了概念普遍性与理念普遍性（“超感觉自然”），前者属于认知主体，后者属于行动主体；另一方面，哈贝马斯把“共识”当成了人类生活惟一可能的视野。

是他所说的“Diskurs”，即辩论的对话。^①

事实上，这里假设了两个东西。首先假设了所有对话者都会赞同那些对所有语言游戏都普遍有效的规则或元规定，但这些语言游戏显然是异态的，它们属于异质的语用学规则。

其次假设了对话的目的是共识。但我们在分析科学语用学时已经证明，共识只是讨论的一个状态而不是讨论的目的。更确切地说，讨论的目的应该是误构。由于这里指出的双重事实（规则的异质性和追求分歧），如下的信仰正在消失（但它仍在推动哈贝马斯的研究）：人类作为集合的（普遍的）主体通过调节所有语言游戏中允许使用的“招数”来追求自身的共同解放，任何一个陈述的合法性都在于它对这一解放所做的贡献。^②

我们可以清楚地看出哈贝马斯在反对卢曼时依靠的这种论证有什么作用。对稳定系统理论而言，“辩论的对话”是最后的障碍。这一事业是好的，论据却不好。^③ 共识成为一种陈旧的、可疑的价值，但正义却不是这样，因此应该追求一种不受共识束缚的正义观念和正义实践。

承认语言游戏的异态性是朝这个方向迈出的第一步。这显然意味着放弃恐怖、恐怖假设并力图实现语言游戏的同态性。承认下述原则是朝这个方向迈出的第二步：如果定义每一种语言游戏和游戏“招数”的那些规则存在着共识，这种共识也“应该”是局部的，即它是从实际

① 《理性与合法性》，第 22 页。显然，规定的元规定，即法律的规范化，从属于“辩论的对话”：“追求有效性这种规范化本身是认知性质的，因为它不断假设自己可能在一次理性的讨论中得到承认。”（第 146 页）

② 科尔蒂昂(G. Kortian)批判地考察了哈贝马斯的这种“启蒙”思想，参见《元批评》第 5 章（子夜出版社，1979 年）和《哲学话语及其对象》（载《批评》，1979 年）。

③ 参见普兰的《走向交流的核语用学》。关于希尔勒和盖伦的语用学的更广泛的讨论，可以参见普兰的《言语语用学与生活语用学》，载《Phizero》第 7 期，1978 年 9 月，蒙特利尔大学，第 5—50 页。

的对话者那里获得的,经常可以废除。于是人们转向大量而有限的元论证,我们是指那些关于元规定的、在时空中受到限制的论证。

这种定向符合社会相互作用的演变,事实上,不论在职业、情感、性爱、文化、家庭、国际交往等方面,还是在政治事务中,临时契约都正在取代永久的制度。当然,这种演变是暧昧的:临时契约得到系统的支持,因为它的灵活性最大,费用最低,其他各种动机也随之而来,一切因素都有助于更佳的操作性。但说到底,问题并不在于为系统找到一个“纯洁”的替代方法:在70年代末的今天,我们都知道,这个替代方法将和临时契约相似。我们应该为走向临时契约的趋势是暧昧的而感到高兴:这种趋势不符合系统的惟一目的性,但系统却容忍了这一点;这种趋势还在系统内部指出了另一种目的性,即按照本来面目认识语言游戏,决心承担游戏的规则和结果带来的责任,这里最主要的结果就是承认规则的采用有效,也就是追求误构。

我们终于看到了社会信息化对上述问题的影响。信息化可以成为控制并调节市场系统的“梦想的”工具,这个市场一直扩展到知识本身,而且仅由性能原则支配。此时的信息化不可避免地包含着恐怖。它还可以为那些讨论元规定的组织服务,提供它们在需要依据情况做出决定时往往缺少的信息。它为了转入这个方向而要遵循的路线在原则上是极其简单的:让公众自由地通往存储器和数据库。^①这样,各种语言游戏将在特定的时刻成为信息完全的游

① 参见特里科(Tricot)等人著《信息学与自由》(提交政府的报告),法国文献出版社,1975年;儒瓦内(L. Joinet)著《信息学的“扼杀自由陷阱”》,载《外交世界》第300期,1979年3月(这里的陷阱是指“社会剖面”技术在民众管理中的应用和社会自动化引出的安全逻辑)。还可参见《相互影响》第1—2期(1974年冬和1975年春)刊登的资料和分析,其主题是建立多媒体大众交流网络,如业余无线电广播(特别是它在魁北克1970年10月的解放阵线事件中以及在1972年5月的共同阵线事件中所起的作用)、美国和加拿大的团体无线电

戏,但它们也将是总和不等于零的游戏,讨论永远不会由于赌注耗尽而停留在最低限度的平衡位置上。因为此时的赌注由知识构成(或者说由信息构成),而知识的储备就是语言的潜在陈述的储备,它是不会枯竭的。一种政治显露出来了,在这种政治中,对正义的向往和对未知的向往都受到同样的尊重。

广播、信息学对报刊编辑工作条件的影响、私设电台、行政文件、IBM 的垄断、信息专家的破坏等。伊韦尔顿(沃州)市政府在投票决定买一台计算机之后(1981 年使用),颁布了一些规定,如收集哪些数据的决定权属于市议会,还规定了这些数据在什么条件下可以告知谁:任何公民提出申请都可获得这些数据(需付款);任何公民都有权了解自己的文件数据(约有五十种),有权修改,有权向市议会或者向国家行政法院提出抗议;任何公民都有权在提出申请后了解自己的哪些资料被传递出去了,有权了解传递给了何人(《传媒周报》第 18 期,1979 年 3 月 1 日,第 9 页)。

犯错：一种后现代的神学*

(1984)

[美国]马克·C. 泰勒 著

王光荣 译

在多种意义上,解构似乎不可能成为宗教反思的搭档。因为它是一种公然表现无神论的思想形式。当德里达固执地坚持解构“妨害了所有与神学的关系”时,他是在向别人亦即向自己解释这种见解。^① 自相矛盾的是,对边缘思想家而言,正是与神学的这种反神学方式的结合使解构^②具有了“宗教意义”。解构借助于反思和重铸当代艺术、文学和哲学的苦痛,表现出比当代宗教哲学家和神学家更为欣赏上帝之死的意义。尽管上帝之死早在黑格尔的思辨哲学和克尔凯郭尔对基督教界的攻击^③中就有预见而在尼采的狂人

* 译自马克·泰勒的《犯错：一种后现代的神学》，（芝加哥：芝加哥大学出版社，1984），第6—13页、第103—107页、第115—120页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第514—533页。另，此书标题中的“神学”，原文为“A/theology”，直译应为“反/神学”，作者意为后现代神学本身就是神学与反神学的矛盾统一体。

① 雅克·德里达：《立场》，A. 巴斯英译，芝加哥大学出版社1981年，第40页。

② 解构是德里达批判式解读的方法，它展现了文本中无法确定的、自我消解的因素。——原编者注

③ 索伦·克尔凯郭尔（1813—1855），丹麦基督教哲学家，攻击他同时代的基督教为非真实的宗教。——原编者注

中得到宣布,但这直到 20 世纪工业化出现后才得到具体实现。而且,如尼采认识到,在重要的意义上,“这个巨大的事件仍在进行,在徘徊;它还没有为人们所闻”^①。许多当代宗教哲学家和神学家对此显然置若罔闻。他们经常企图简单地用再体验已然逝去的过去来解决宗教难题。这种态度不再是可以谅解的了。

后现代主义就开始于无法治愈的损失和不可取消的过错的意义。“始于”上帝之死而“终于”我们之死的死亡意识这种莫大伤痛伴随着我们。我们处在各个时代交错的时代,处在一个没有位置的空间。我们的反思必须由此“开始”。在这种临界^②时空中,解构哲学和批判理论提供了丰富的,尽管仍未被广泛利用的宗教反思的资源。解构的明显特征之一是它愿意坦然地面对上帝之死的问题,即使并不总是直接地面对。这种被解构主义释放的看法暗示了上帝之死的衍生物与当代心理学、语言学、历史分析一样明晰。出于对分解西方神学和哲学传统的深远意义的深刻把握,因而我们不必过分表明,解构就是对上帝之死的“解释学”。确切而言,解构为一种后现代的神学提供了可能的分离点。假定了神学位置的边缘,一个凭借解构哲学的神学将转化已有的意义并推翻任何曾经被认为神圣的事物。因而它是完全地犯罪。

没有(或拒绝)接受上帝之死的激进含义,使大多数西方神学家不可能接近后现代主义。这个缺点至少部分地起因于对概念并非独立实体这一点没有明确的认识。而且,它们形成了相互交织、互相解释的网络或复杂结构。作为这种相互联系的结果,概念互为条件并相互界定。这种整体的相互关联,说明了没有某个单独的概念是绝对原初的或惟一根本的。整理过的概念矩阵形成了一贯的

① 弗利德里希·尼采:《快乐的科学》,W. 考夫曼英译,纽约兰登书屋 1974 年,第 182 页。

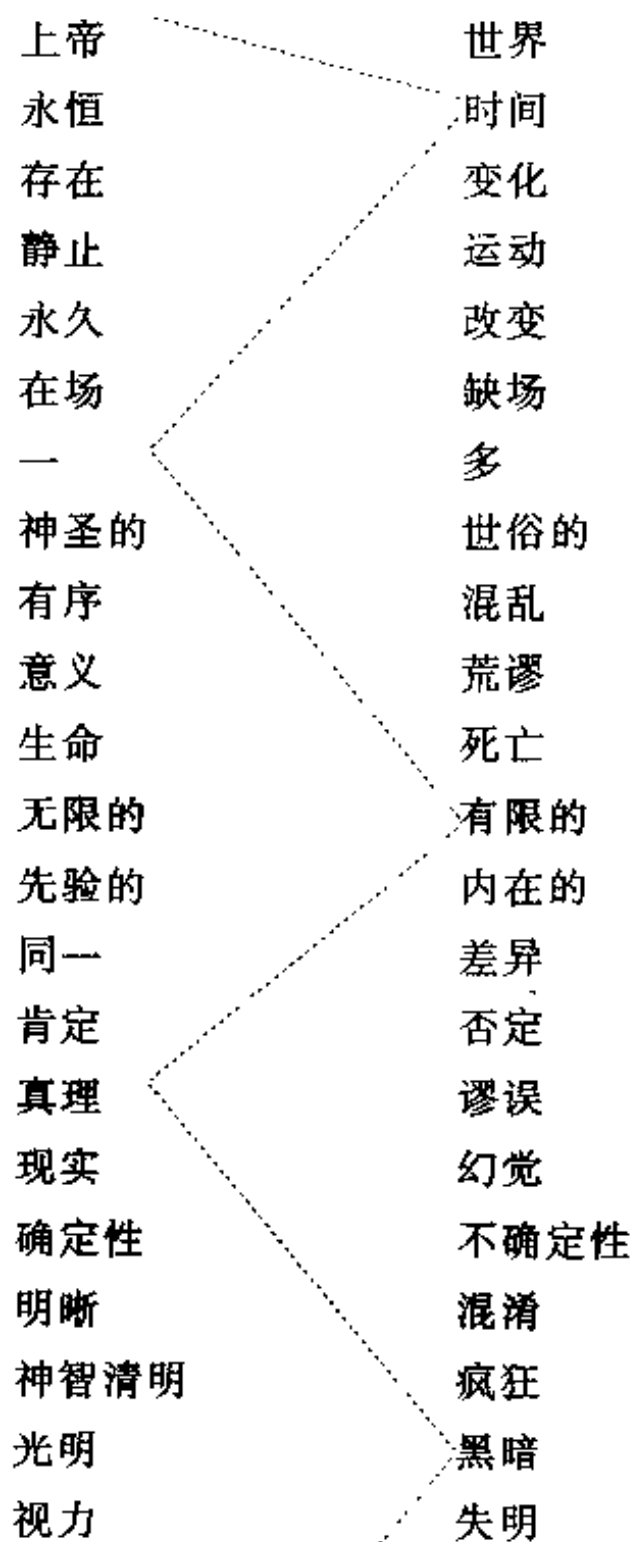
② 边缘,过渡,边界。“临界”是指门槛。——原编者注

概念体系。当然，坚持认为西方神学可以符合一个简单的体系，这就未免使问题过于简单化了。综括传统的努力不可避免地留下残余并总是忽略它们。然而，确定一套已经并且持久运用于神学反思的相互关联的概念是可能的。这张网至少包括四个概念：上帝、自我、历史、经书。为了参与后面的讨论过程，有必要简要地介绍这些重要概念的交互作用，说明一些假设和由它们所形成的密切网络的后果。

根据经典一神论的教义，上帝是一，是至高无上的造物主。他通过神圣逻各斯的沉思，把世界变为存在并指导其全过程。这个初始起源（第一因或本原）也是世界的终极目标（终极目的或终端）。完全先验永恒的上帝作为一个整体呈现在他自己面前。事实上，他是无所不在的泉、源、背景和在场本身的无因之因。自我在上帝的想像中形成，因而自我也是一，即，一个万物中心的个体。反映他的创造者主题既是自我意识也是自由活动的惟一主题。总之，自我意识和自由使个体必须承担责任。历史是神的引导与人的创造汇聚的领域。事件的时间过程不能看做是任意序列，应当相信它是从一个确定的开端（创始）经过一个可辨识的中介（具体化），走向一个预期的终端（天国或灵魂得到拯救）的单一直线。从这种顺序的角度看，历史成了一个有目的的过程，它的意义可以一贯地显示。经书逐页逐章地编织上帝和自我相互作用的统一的故事。既然这种叙事的逻辑反映了历史的逻辑，经文实际上是对圣经的重写。

因而，上帝、自我、历史、经书在复杂关系中相互反映。单独一个概念在不改变所有其他概念的情况下是不可以改变的。因为这种完全的相互依靠，所以上帝之死的消息直到它在自我、历史、经书里引起反响才真正传到我们耳朵里。上帝之死的回音可以在自我的消失、历史的终结、经书的密封中听到。我们开始通过设计一个新的神学网络来拆开这个概念关系网。

在它所有明显的多样性中，西方神学传统依赖于一个极点，或更精确地说，一个二价的基础。尽管基督教神学始终坚持一神论，但它以二元的思想方式反复记载。西方宗教思想史可以解读为在看似惟一和明显对立二者之间的摆动。



不可见的	可见的
灵魂	肉体
精神上的	肉体上的
精神	物质
善	恶
清白的	有罪的
纯洁	玷污
正确的	不正确的
中心的	非中心的
首要的	次要的
本来的	模仿的
自然的	畸形的
有目的的	无目的的
诚实	不诚实
高度	深度
深层	表面
内在性	外在性
演说	写作
严肃的	游戏的

像它的理智双胞胎哲学一样，神学认为这些对立面不是等价的。它否认对立概念和平共处的可能性。一个概念总是通过剥夺相关概念获得特权。作为结果的特权组织维持一个不对称的层次，在整个神学、逻辑、价值论甚至政治领域中均如此，其中特权层次的成员统治或支配其他成员。

许多现代思想家反叛的就是这个层次秩序。确实，现代主义可以看做是颠覆这种西方思想和传统社会赖以存在的统治结构的斗

争。许多迎接现代主义挑战的神学家不可避免地被迫驶向革命的激进主义。神学激进派向现代政治、绘画、音乐、文学学习,认为“真正的革命不但向未来开放而且向过去封闭。然而被革命的未来所忽略的过去不会简单地被忽略或忘记,它必定借助于对过去的反叛来超越。这种反叛带来一个全新的视角并且意味着一切像过去一样明确。因此,这个反叛彻底改变了现在的整个视野。现代革命对世俗历史或世俗化运动的攻击,现在不仅可以作为革命的神学攻击信仰史的模范而且是其源泉。”^① 否则,即使革命的思想也要冒不够激进的风险。如果层次的压迫和压制会被克服,那么就必然要经历一个倒置的阶段。但是,反叛能保持在相左的对立面的二元组织之内。仅仅“在西方文化的成分前用一个减号代替一个加号,不是从它们中解放自我,而是完全保持在它们的网界之内。把上帝定义为至高无上的恶,如同敬意和信仰的行为把他定义为最高的善。”^② 有必要实施一个辩证的倒置,用它来代替简单的反叛,它不是留下未注意的对立而而是消解了本来的同一性。换句话说,倒置必须同时是一个破坏性的颠倒。如果神学的越界不变成真正破坏性的,基本的东西就不会改变。需要一个批判的杠杆,用它可以创造性地打乱固有的组织秩序。在这点上,解构变成了神学家/反神学家潜在的资源。

解构批判论拆解了大多数西方神学和哲学构造。当关系的结构服从于一个解构批判时,它与对立面之间既连接又分离的关系以这样的方式重建,即反面不是简单地颠倒,而是重新解散它们最初的恰当性和专门的同一性。因此,解构既影响了在二元组织内的

① 托马斯·J. J. 阿迪泽:《坠落地狱:基督意识的极端转向研究》,纽约希伯瑞出版社1979年,第53页。

② J. 希利斯·密利:《维多利亚式文学中的神学和逻各斯学》,载《宗教与文学:方法的趋同》(美国宗教学会杂志增刊),1979年第47期,第47页。

具体概念,又对传统神学反思基础上的整个概念网络提出疑问。一旦概念经得起解构分析,那么它们就不能简单地在已经界定并构造它们的对立体系中重新登记。值得强调的是,这个批判没有从外部达到神学的网络,因而不包括一个非连续的认识论断裂。像食客一样,解构是从内部去攻击的,用“领域自己的力量提出与此相反的策略,产生一种去位的力量,把自己扩展到整个系统,在各个方向上裂开并完全不限制它”^①。

解构不可改变地是有限的或边缘的。它的界限标志着一个不稳定的边界,思想家们沿着这条边界徘徊。在我看来,这个新鲜而又被看做有争议的批判形式,特别适合用于强调许多问题,它们使徘徊于信仰与非信仰之间的人们无所适从。解构本身在它所怀疑的网络之内,同时又在网络之外。一方面,解构的离奇批判渗入并颠覆了神学概念的等级系统;另一方面,食客的演讲预设了它的主人持续存在。因此,解构式写作总是矛盾的、双重的、多元的、非中心的、不合适的……错误的。因为解构怀疑合适性的概念,所以解构的语言没有最终的或正确的意义,其意义总是变迁的。它的词语不能完全固定、掌握,或从或者/或者的网上捕获。然而,解构批判沿着既不/也不的逻辑不断犯错误。解构永远摇摆和徘徊,它被铭写在它颠倒、贬低、推翻的对立面之间。因而,解构只能被写在边界上,这个边界尽管总是“最中间的”,但它认识到没有边界。这种边界的时间和空间形成一个在通常意义上不是中间的中间时期或中间王国。对立面的无休止的相互作用使过渡成为永恒并使过程绝对化。间隔是所有端点交汇的手段或媒介,而在传统的多极对立的逻辑看来,这个背景是不可归纳的,也是不可表达的,它是所有事

^① 雅克·德里达:《写作与差异》,A. 巴斯英译,芝加哥大学出版社 1978 年,第 20 页。

物是或非的“无本之源”。

在下面的段落里我将提出这样一个问题：解构中描绘的经文网络是否可以被解读为圣经的永恒交汇点，而圣经反复铭写了神之背景的无限游戏。从某种意义上说，这意味着瓦解解构的潜在可能性。正如我在前面提到的那样，解构的拥护者坚持认为，他们的实践影响了与神学的一切关系。就神学所保持的或它被发现的传统体系形式的界限而论，解构批判的主张当然是正确的。然而，我已经简洁地说明了解构对一贯性、完整性、对立网络的可理解性表示怀疑。通过对两极的颠倒和破坏，其间的神学被悬置，解构颠覆自身并创造了宗教想像的新开端。

想要游荡于这种空隙的想法是尚未确定的，也将是无法确定的。它反复划过系统的空隙，并在这个系统中被记录，这种想法将永远是一时的、无法实现的。它既不简单地是这个或那个，也不在这里或那里、内部或外部。追随这种漂泊的思路不可避免地犯错误。因而试图探索边界并折回边缘的写作可被描述为犯错。错误是一个非常丰富的词，它的多层面（也许是无底的）说明了我将展开讨论的多重维度。漫游在圣经的迷宫中，我们瞥见了后现代神学的诡计和方式。

Err(错误)一词根源于拉丁词 *errares* (它的“前历史形式”是 *errāre*)，中世纪的英文词是 *erre*，法语是 *errer*，普罗旺斯语和西班牙语是 *errar*，意大利语是 *errare*。^① 拉丁语 *errāre* (“徘徊”、“彷徨”、“流浪”)来源于哥特语的 *airzjan*，是指“误导”。犯错就是漫游、闲逛、彷徨、徘徊，如同乔叟的“长袍鬼魂四处游荡”。这种徘徊不可避免地就会误导人——偏离人们的道路或前进的方向。因而，

① 除非有其他的说明，我都取自《牛津英语词典》(纽约：牛津大学出版社 1971 年版)中的定义和词源。

犯错就是“没有、失去、做错了判断或看法；做了错事、失策或承认出错；不正确；道德上走偏了”；甚至是“犯罪”。犯错直接引出：Errable（“可错的”、“可能出错”）；Errabund（“随意的”）；Errancy（“犯错或做错事的条件”）；Errand（“向第三者重复的信息、语言交流；通过作者表达的祈求或祷告；晚辈——例如仆人、孩子——代表送出者传送信息或完成某个简单事情而走的短途”）；Errantly（“徘徊、倾向于徘徊；从一地到另一地的徘徊，四处漂流的流浪汉；没有规律的、不确定的活动，没有固定的过程；行为、习惯或看法上毫无规律或没有中心”）；Erratum（“书写或印刷上的错误”）；Erre（“受伤”，“结疤”）；Erre（“激怒”）；Erroneous（“徘徊的、彷徨的、漫无目的地游荡的流浪汉；迷失了智慧或精明之道；误导；关于主张、看法、陈述：不正确、错误的、出错的”）；Error（“漫游或徘徊的行为；因而是一种迂回曲折的过程，一种曲折的流浪；懊恼、愤怒、烦恼；浪费激情；产生错误看法的条件；持有错误的概念或信念；一种错觉、诡计；由于无知或漫不经心而没有做对的事情；偏离了道德的正直；一种犯罪”）；当然还有 Errant。“Errant”的意思可以分做三种：I，古法语 *errer*，源自拉丁语 *itrare*（“旅行”，“游历”）：“旅行计划，旅行；据说是为了追求冒险的贵族旅行；象棋中步行的兵，它能从最初的方格里走出；还有 *Errantjuif*，指游荡的犹太人。”II，第二种的主要概念是不确定的：“一个臭名昭著的、‘普通的’贼。”III，法语 *errar*，来自拉丁语 *errāre*（“迷失”，“游荡”，“出错”）：“走人歧途，游荡、漂泊；偏离正确的路线或地点；没有固定的过程。”因而，*Erring* 就是“游荡，闲逛；从正确或有意图的过程中偏离，失去目标”。总之，*err* 的语义学分支扩展到 *errancy*, *erratic*, *erratum*, *erre*, *erroneous*, *errant*。

这种犯错的神学家不得不去反复考虑一些叛逆的概念：犯罪、颠覆、征服、功用、消费、支配、自恋、虚无主义、占有、神秘、循环、比

喻、书写、散播、夺取、征用、不正当行为、匿名、消耗、牺牲、死亡、欲望、愉快、徘徊、反常、狂欢、喜剧、外表、肉体、表里不一、变化、不可决定、旋转。根据这些偏见，应当清楚地看到，犯错的思想既不是专为目的论的，也不是非目的论的，既不是一神论的也不是反一神论的，既不是宗教的也不是世俗的，既不是信仰的也不是非信仰的。这种神学代表了边缘思想家的临界思想。这种神学（值得注意的是，它只能写出而无法说出）标志着对接近和遥远、相似和区别、内部和外部都赋予意义的临界。这种奇特的一点就透的窗纸却构成了确定明确界限的边缘。伴随着这种无界的边缘，西方神学一直受到怀疑的传统两分法就被颠倒，被推翻了。由于它是永远的 *entre-deux*，^①这种神学也就毫无疑问是模糊不清的。这种神学提出一些叛逆的问题，并对它们做出了常被看做是奇怪的、甚至是错误的回答。由于他的回答徘徊不定、犹豫不决、偏离了“恰当的”过程，因而这似乎偏离了业已确立的道路。在传统观点看来，这种神学毫无疑问是不规则的、无中心的、流浪漂泊的。它至少是无目的的，更糟地说是迂回的。在这种框架内，这种神学实际上是一种异端。然而，对这种神学来说，异端和无目的是不可避免的。观念从来就不是固定的，而总是处于不断地转化中；因而它们不可压抑地是暂时的。因此，神学被贴上“流浪者思想”的标签。^② 犯错的流浪者既不回顾绝对的开端也不前瞻最后的终点，因此他的作品保持未完成状态。比起无头无尾的开放（或许是破损的）文本来，它更不像一本完整的书。神学的词汇在起点与终点二者之间集合，它们总是在中间。神学文本如同永不停息的织机生产的织物。这个令人眩晕的文字游戏指向矛盾的非二进制的交叉逻辑。有人劝我沿着解构所描绘

① 中介，在……之间。——原编者注

② 吉尔·德勒兹，《游牧思维》，载《新尼采：当代解释风格》，D. B. 艾丽丝编辑，纽约戴尔出版社 1977 年，第 142—149 页。

的中间路线,就会发现一个对反映更新经文作品的革命性解读。当然,圣经之道也是转弯抹角走向各各他(Golgotha)^①的道路。作为绝对通道的门槛,交点标志上升和下降的相互作用,这是“天堂与地狱的联姻”……

伴随着意识到上帝之死与激进基督学之间的必然联系,解构神学的主要轮廓就开始显现了。^②激进的基督学完全是具体化的——神“是”赋予形体的词。而且,神的化身就是上帝的死亡。随着神不仅作为自己同时又作为其他神的出现,仅仅作为上帝的上帝就消失了。上帝之死是遥控人类的先验作者/创造者/主人的牺牲。化身无法挽回地抹掉了非具体化的逻辑并铭写了一个在无限的解释游戏中变成经文的语词。把化身理解为经文,就是去发现圣经。具体化的语词就是经文,即我们所写的和我们被写在其中的作品。像所有的作品一样,表达肉欲的词是违背道德规范的。经文颠覆了对上帝—世界关系的理解并破坏了所有的超验形式。在更广的意义上,神学是对超验上帝观念的批判,上帝是“自足的,拒绝一切”^③。在这种情况下,反对全能上帝的斗争不是简单地重复对上帝和体现在人类学目的论中的自我的非辩证的颠倒。作为对弑父与自杀之间必定交互作用的认识结果,上帝之死不会在个体自我的神化中出现。这种神学不再坚持弥漫于后现代世界中未定的潮流,它欢迎上帝之死,拥抱自我的消失。

为了避免不必要的混乱,有必要认识到,在激进的天主教中,神永远是具体的。圣经总是已经记下的,因此,非具体化不是一劳永逸的事情,而是受特定时间和地点束缚并受特殊的个体限制的,

① 基督受难之地。——原编者注

② 基督学是寻求理解基督的基督教神学的分支。——原编者注

③ 威廉·布莱克(William Blake)语。

而且经书是一个连续的过程。如果坚持认为上帝“是”永久地在圣经中具体化的或神“是”具体化的圣经,那么就意味着,“在某种意义上,上帝这个词指的就是‘圣经’(Word),而‘圣经’这个词指的就是‘上帝’”^①。上帝是圣经的意义,而圣经则是“上帝”的意义。把“上帝”解释为圣经,就是把神理解为经书和作品。为了展开这个提法更深远的意义,有必要考虑解读“圣经”这个词的不同方面。

根据东方传统智慧,语词的概念是与意义的结构错综复杂地联系在一起的。如分散在前面各章的评论所暗示的,意义在最基本的层面上假定能指与所指的区别。在这种二元关系中,能指超过自身指向它所代表的东西(即所指)。就语词是符号而论,它似乎完全是实指的或根本上是有所指的。我已经说明,符号的指称可以用不同的方式来解释。概言之,所指倾向于被看做或是“实在的”或是“观念的”。因此,一个符号被认为指称概念的东西,像一个观念、想像或精神构造、或指世界上客观存在的事物。以符号为基础的常识和推理往往试图连接理想和实在,坚持认为,当每种符号负载一个“观念的”意义时,所指的意义总是指一个“实在的”的指称,这个指称总是超精神的。对语词的这种分析好像依赖于这样一个假定,即名词和命名活动是语言一切用法的规范。命名或所指与名称或能指的关系不是对称的,传统意义上认为前者是基本的,后者是次要的。词的意义即是它的指称。相反,所指为能指提供基础(并因此使能指变得重要)。因此,语词就恭顺地屈从于所指。

尽管意义的模式不是突然事件,但它被固定在本体论的网络中。上帝或他的替代者,公然地或隐蔽地显现为词的最后意义。换言之,上帝最终是以意义结构为基础的“先验所指”。既然“符号与

^① 罗伯特·查里曼:《上帝未成为上帝时的上帝之存在:解构有神论史》,载《解构与神学》,阿迪泽等编辑,纽约十字路口出版社1982年,第101页。

神诞生于同一时间和地点”，“符号的年龄本质上是神学的”^①。当然这不意味着每种符号直接地或间接地指向上帝。值得强调的观点是，在赋予所指高于能指以特权的任何指称系统看来，先验所指的某些观念是必要的。而先验所指并不总是明白地称为上帝，它作为真理的所谓场所发挥作用，这个场所被认为使所有意义丰富的语词保持稳定。

对意义结构的更细致考察揭示了一些内在矛盾，即怀疑能指与所指之间的根本对立。不论符号的指称被看做是“实在的”还是“观念的”，所指与能指的区别确实是意识自身的产物。尽管并不总是意识到自己的活动，但意识试图给自己一个标准，通过它来判断自己。所指与能指被区分开来并作为度量所有符号的标准。大多数情况下，意识把标准看做是外在的、独立的、强加于自身之上的。但是这种经验的解释对评判意识的创造性和生产力无能为力，因为意识所指的东西总是在意识本身之内。对能指和所指关系的分析推翻了对意义的传统理解。所指既不独立于也不优越于能指。相反，所指是一个能指。因此，意识只是处理符号而且从来不能到达事物本身。更准确地说，事物本身不是所有符号指称的一个独立实体（“实在的”或“观念的”），它只是一个符号。

从这种视角看，有可能重新解释这样的说法，即“上帝”这个词指称“圣经”，而“圣经”这个词则指称“上帝”。尽管语词只是符号，但所指并不是独立于能指的，而且与能指有质的不同。在所指即能指的意义上，符号就是符号的符号。既然语词是符号，它总是有关另一个语词的。换言之，语词是在上演一个戏剧，而剧本则是符号的相互作用。一旦以这种方式来理解语词，它就似乎是作品或经

^① 雅克·德里达：《论文字学》，G. C. 斯皮瓦克，巴尔的摩；约翰·霍普金斯大学出版社 1976 年，第 14 页。

文。同时，在传统的意义结构内外，“作品不关乎任何事物；它是事物本身”^①。

很明显，作品记录了先验所指的消失。正是以这种方式，经文使上帝之死具体化并得到了执行，甚至像是上帝之死打开了作品，解放了作品。先验所指的消失结束了符号的神学时代，并且使神学的自由游戏变成可能。在意义的经典组织内，“逻各斯^②是儿子……没有父亲的陪伴，儿子一出生就毁灭了。他的父亲对此负有责任。他的父亲为他辩护并对他负责。没有他的父亲他就只是作品。至少有人说过：它是父亲的论文。因而作品的特殊性是与父亲的缺场密切联系的。这样一个缺场当然会以多种形态存在，即清楚地或含混地、后继地或同时地：父亲由于自然原因或暴力致死，即遭到意外暴力或谋杀，他失去了父亲。”^③通过执行超验父亲/所指的死亡，语词变成了任性的、叛逆的、错误的“儿子”。“作品，即失去的儿子，……书写他自己：父亲不在，也就是说，父亲不在场。”^④语词标志了所有的非同时缺场的在场的终止，也标志了并非同时为差异的同一性的终结。在这种意义上，具体化的语词意味着只是上帝的死亡。然而，上帝之死却是神的诞生，这个神不仅是自己而且同时也总是其他的神……

对经文的这种描述，当然不能还原为把作品看做是对祖先的思想、观念或从内在非物质的形式到表达外在物质的想像的简单描述。恰恰是这种对作品的看法，由于先验所指的消失而被忽略。父亲的死亡解放了具体化在经文中的语词统治，由于这个词扮演

① 萨缪尔·贝克特语，引自丹尼尔·奥尔布赖特：《表象与想像：贝克特、卡夫卡、纳伯克夫和勋伯格》，芝加哥大学出版社1981年，第2页。

② 逻各斯(logos)是一个希腊词，指“语词”、话语或推理。这也是约翰在他著名的福音书中开始的一个词(“太初有道[逻各斯]……”)。——原编者注

③ 雅克·德里达：《播撒》，B. 约翰逊英译，芝加哥大学出版社1981年，第77页。

④ 雅克·德里达：《播撒》，B. 约翰逊英译，芝加哥大学出版社1981年，第146页。

绝对的环节,它从来就是有限的、永远游戏的。语词的游戏是作品,写作的剧本是语词。在作品中,固定的边界被打破了。因此,经文总是边缘的。语词在本质上什么也不是,它是一个游戏内的游戏,是一种永远相互作用的游戏。这个游戏是差异的游戏,它形成并改变语词本身。任何能指的特性是复杂的指示网络上的一个缠绕功能。这个符号的差异网络,“对每个符号来说,就是功能的条件,可能性的条件”^①。它的“名字”就是作品。

在经文的组织之内,作品是语词的明晰化,明晰就是连接。一个连接(只有罪犯和犯错的人居住在那里)由分离而结合,又由结合而分离。这个关节,这个开端,既不在这里也不在那里,既不在场也不缺场。而且如果不能明晰化就是没有明晰化,它不仅是沉默,简直什么都不是。一切都悬置在经文中……

Mitte 不但是中心而且是中部、中间、中介、媒介。例如,Die goldene Mitte 是黄金分割点,而 das Reich der Mitte 是中世纪王国。和 Mitte 密切相关,Mittel 指工具、方式、媒介。这个词有启发意义的延伸促进了反思。Mittel 也“意味着”治疗或医疗。法国的 Milieu 抓住了德语 Mitte 的各种细微差异。Le milieu 是中间、中介、心脏、中心、媒介、工具。除了这一串意义外,milieu 指某人的环境、居住地、周围。经过对意义的古怪的扭曲,le milieu 有时用来指罪恶的黑社会、帮会。与 Mitte 和 milieu 密切相关的两个英文词是手段和媒介。手段根源于拉丁词 medianus,它被定义为“中间”。在这种背景下,手段就是在中间的事物。这个中间的位置既是空间的又是时间的。“手段”当然也指一个中间的因素。也就是说,扮演一个中间人或在党派冲突中代表一派进行调停的角色。从已考虑过

① 雅克·德里达:《言语、现象及论胡塞尔的符号理论》,D. B. 奥里逊英译,西北大学出版社,1973年,第134页。

的问题来看,重要的是要想到,圣餐就是被贴上“推致方式”这种标签的。“中介”(中间、中部、中心、居中)同样指某种中间的事物。而且,中介指任何处于中间的事物,通过它可以作用远距离的对象,例如空气或以太。这个词的意义导致了关于在有机物中,即在有机物的生活条件或环境中,弥漫着或掩蔽着某种实体或元素的想法。通过详细说明这些相互联系,可以表明 Mitte 或 milieu 是“在两极之间的、即非此非彼的中间意义上的媒介,在元素、以太、矩阵、手段意义上的媒介”^①。

这个背景标志着一个完全有限的中间路线。正反在这个开端交汇,然而,边缘本身不可以简化为由其构成手段的终端。换句话说,媒介从来不被任何确定的概念所包含、捕捉或抓住。结果,背景总是矛盾的。正如我们在其他地方所看到的那样,一个“矛盾中的事物……不但同时既在内外边线之内又在它之外,而且它也是边界本身,因为内外相联系的隔膜是可渗透的。它把它们搞混乱了,允许外面的进入,允许里面的出来,把它们分开,又把它们联结。它也形成了两者之间的模糊过渡。”^②矛盾的阈限或可渗透的隔膜可以描述为类似处女膜的东西。^③通过损坏对立和区别的简单性,“处女膜,在在场与非在场之间的混乱,随着它所承担的在整个对立系列之内所有的无差别……产生了一个中介的效果(一个作为元素的中介立刻密封了两个词;一个位于两个词之间的中介)。它是既在对立面之间散布混乱又在对立面之间‘即刻’立足的操作。这里描述的是之间,处女膜以内与处女膜之间。处女膜‘发生’在

① 雅克·德里达:《播撒》,第 211 页。

② J. 希利斯·米勒:《作为主人的批判家》,载《解构与批评》,哈罗德·布鲁姆等编辑,纽约希伯瑞出版社,1979 年,第 219 页。

③ 隔膜保护着阴道的开口,只有在性交时才会破裂。德里达在他的论文《双重会议》中用“处女膜”作为“之间”的标志。——原编者注

‘之内’，在欲望和实现之间的空间里，在理解和回忆之间。但这个进入的中介与中心无关。”^①

如果 *die Mitte ist überall*,^② *die Mitte*(中心)就不是它背景的中心。而且，这个背景不受特定的空间和时间点的束缚，它随时随地都在。中介的普遍性就意味着，中间的东西不是过渡的，空隙的东西不是“永恒的”。尽管总是在某物之间，中间“永恒的”时间既没有开端也没有终点。这个普遍、永恒的背景标志着文字自由地游戏的(矛盾)位置。沿着这个无边无际的边界，语词显示出神。经文是神的背景，神的背景是作品。背景是一切所是非是之物的创造性或解构性的媒介，就此而论，体现在语词中并铭写在作品中或为作品所铭写的背景就是神。如我所强调的，作品是“被构造的和差异的差异化起源”。差异的游戏或相互关联的差异网络就普遍意义上说是构造性的。当神的背景被理解为经文时，它是“同时上演可能和不可能的对立面”^③，例如永恒/时间，无限/有限，存在/变更，善/恶，等等。作品是“原初的”(尽管不是本源的)，因为它以形成和改变同一性的差异“为根据”或“为基础”。尽管神的背景从来不是简单的在场或缺场，但它是所有的在场或缺场的中介。以这个复杂的手段，并不保持自我的对立双方相互交叉并因而分解了所有最初的一同性。

通过揭示否定性的构成力量，作品颠覆和破坏了西方神学网络的动态结构。通过实施无止境的犯罪过程，神的背景影响到了“对一切在意识中明显和真实的事物及对上帝体验的否定，以致于可能产生一种根本上新型的意识 and 经验。因此新型的上帝出现了，

① 雅克·德里达，《播撒》，第 212 页。

② 处处是中心。——原编者注

③ 雅克·德里达：《有限公司入门……》，载《浮雕》，1980 年第 7 期，第 176—233 页、第 225 页。

而这完全是因为它是全新的,不再以上帝来命名或赋予上帝的形象。”^① 对上帝的否定表现为作品中具体化的语词。在具体化的语词中,作品的上帝表现为上帝的作品。“修斯(Thoth)^②的形象与其他(太阳、生命、演说、起源或东方等)相反,但它们补充并替补它。通过重复和替代,修斯得到了扩展和定位。通过同样的标记,修斯的形象得以成型,而其形状则恰恰取自于它所抵抗和替代的事物。因而它就是在反对自己而变成了其他事物,这个神的信使就完全是对立而之间绝对通道的神。如果他有身份——但严格地说他是没有身份的神——,他将调和对立面,对此我们后面将还会谈到。在区别他自己和对立面时,修斯也模仿它,变成了它的符号和代表,顺从它并与它保持一致,代替它,甚至有必要时使用暴力。因此他是父亲的他者,是父亲,是破坏型的替换运动。因此作品的神既是他的父亲,也是他的儿子,也是他自己。他不能被指定为差异游戏中一个固定的点。”^③

当然,不可能通过排中律逻辑来把握修斯。在经文的有限时空中,牢不可破的对立而被粉碎,并且每个表面稳定的或者/或者就被永久地搞混乱。神的背景既不是完全在场也不是缺场,而是只在同时缺场的意义上在场。它既非其所是也非其所非。就所非而论它是其所是,就其所是而论它是其所非。它不是完全肯定的,也不是完全否定的,而是在否定中肯定,在肯定中否定。根据传统逻辑,它依赖于同一性的相关原理和不矛盾原理,这样的主张不但不合适,而且确实是荒谬的。矛盾的神的背景预设了一个“污染的逻辑

① 阿迪泽,《坠入地狱》,第56—57页。

② 埃及人的神,如同希腊人的“赫尔墨斯”,这个名字就是指“语词”,是作品的发明者。德里达在他的文章《柏拉图的药房》中写到修斯。——原编者注

③ 雅克·德里达,《播撒》,第92—93页。

和逻辑的污染”^①。在永久错误的媒介中差异被生产出来并被毁灭,这些媒介不能以明晰的范畴和清晰的概念再现。因此,神的背景“在古典逻辑中是不可思考的而只能在……药的图形中才有可能”^②。

离经叛道的经文由于违背了适当性和玷污了纯洁性,因而造成了无法治愈的疾病。在这种情况下,疾病并不一定是破坏性的,确实可能是繁殖性的。就作品是寄生性的而论,它正在取得营养,同时也在衰老。这个模棱两可导致了经文的药理学特征。从希腊词看,pharmaco-和它的所有变化形式都源于pharmakon。它的意思是:“毒品,药物,或毒药。”非常有趣的是,作品的神也是药的神,人们认为他归还了健康。然而一个药剂师总是魔术师、骗子之类的人。他开出的药既是药物又是毒药——既是礼物又是毒药(Gift)。^③这个生产/破坏的处方是一种药(pharmakon)。“如果药‘好恶相克’,这是因为它构成了中介,其中对立面是相互反对的。连接它们的运动和游戏颠覆了它们或使双方相互进入……药是运动,场所和游戏:差异(的产物)。”^④ 尽管允许固定不变,但药本身不可能被固定。它的外形总是在变化,它的形式从来就是不断革新的。药看上去像液态媒介,它的游戏是完全流动的。像墨水、酒和精液,药总是力图渗透。“它被吸收,喝进,引入内部,它起初以这类的硬度为标志,不久侵入并被它的药物、酿造酒、饮料、饮剂、毒药所淹没”^⑤。

这样的—个奇怪的服剂只能被懂得“Hocus-pocus——Hoc

① 雅克·德里达:《播撒》,第149页。

② 雅克·德里达:《播撒》,第153页。

③ “Gift”在德文中是指毒药。——原编者注

④ 雅克·德里达:《播撒》,第127页。

⑤ 雅克·德里达:《播撒》,第152页。

est corpus meum”^①这些词魔力的医师调制。通过说出这些特别的话，医师本人就显得像是一副药。像所有神秘怪异的客人一样，这个东游西荡的骗子从不被允许跨越门槛。负责的权威和卓越的作者试图把药保留在酒吧后面。由于这一原因，语词的“位置”总是以X来标识并永远是作为叉的记号。由于药不可归约地是边缘的，它（或更确切地说是“他”）被嵌入并铭写在典礼中，一定“在内外的界限上游戏，作为它的功能不断地跟踪和再追踪。Intra muros/extra muros。”^②差异与分离的起源，药代表投人和被谋划的罪恶。就它的疗效而言是有益的——因此，对它深怀敬意并喜欢它——就它具体化了邪恶力量而论是有害的——因此，对它感到恐惧并谨慎对待。警戒和平静。牺牲和诅咒。”^③

在药的模棱两可的特征中，特米诺斯和狄奥尼索斯的交流体现在十字架上的血液和身体。^④被钉在十字架上的十字形的词，它一直刻在神圣背景的永久再现游戏中。经文标志着十字交叉的方式，根据这种方式，所有的创造物都包含了肢解，每种解决方法都假定为是不可解决的。当处处是中心时，连接和通道不再有必要受到抑制。引发(arising)和通过(passing)被当做“繁殖力和破坏力”而受到欢迎，就如同“连续不断的创造”。

铭刻在作品中的具体语词总的来说意味着一切同时并非缺场的在场的封闭，意味着一切并非差异的同一性的终结。作品是无止境的差异游戏，这个游戏构成了所有“事物”的彻底相对性。这个相互关联的复杂网络是神的背景。在这种非整体化的整体中，没有任

① 这是我的身体。——原编者注

② 这是指“大墙之内”(例如，城墙)/“大墙之外”。——原编者注

③ 雅克·德里达：《播撒》，第133页。

④ 特米诺斯是罗马之神，主管边界和终点(例如一年的终点)。狄奥尼索斯是希腊之神，主管丰饶、美酒和感官狂喜(如同罗马的“巴库司”)。——原编者注

何东西是自在自为的,因为万事万物都是通过力的相互作用而出现、消失的。被具体化的语词“是永久在场的永久消失的名称”^①,就此而言,经文标志上帝的死亡。换言之,作品是上帝形象抛弃的过程。它排除了所有的绝对自我同一和完全自我在场的事物。在神圣背景的永恒作用中,没有完全自由的或绝对至上的事物。因而没有自因的、先于万物并且是万物起源的事物。神圣背景的绝对相关性使所有其他事物都完全相互关联。作为经文的永恒交叉的结果,没有事物独立存在,所有事物互相依赖地“起源”。“相互依赖的起源”^②只是无源之源,它抹杀了绝对的起源。

既然无源之源“发现”差异由相对同一性构成,作品倒置和破坏了起源概念本身。经文的生成运动与所有的似乎不变的基础相分裂,使万物处于运动中。具体语词既不是超验的也不是自源的。相反,神圣背景是一个根本的基础。在作品无休止的差异游戏中,既没有基础也没有被当做基础的东西是绝对优先的或无可否认的原初的。基础与被当做基础的东西是分离的,进入由根本的相互依赖所刻画的关系中。“没有建立在以他物为基础的事物之上的基础,也没有被当做基础的事物不建立在其他事物之上。”^③由于作品倒空了所有的自身拥有的自因,神圣背景不能是绝对的起源。它一定是一个无源“之源”或建立在其他基础之上的“基础”。与常识相反,作品被它所“发现”的差异“发现”。换句话说,作品总是用其他的语词来表达。语词从来是嵌在语境中的,它永远被刻在作品中。由于语词实现了在场与缺场、差异与同一之间的和解,它只能

① 托马斯·J·阿迪泽:《上帝的自我实现》,纽约哈泼和罗出版社1979年,第36页。

② 龙树语。

③ G. W. 黑格尔:《逻辑学》,A. V. 米勒英译,纽约人文出版社1969年,第457页。

通过消失来显现。这个永不停息的相互作用表明，逻辑总是逻辑的精液，通过播撒无休止地繁殖。^①播撒记下了从神圣背景的永恒再现到标志和痕迹自由作用的方式。

“播撒”(disseminare; dis + semen, 生殖的, seminis, 种子)是向外扩散, 如在播种时一样。推而广之, 播撒指分散、发散、广播、公布等行为。翻译成现在的语境, 这些词的组合表明语词的播撒能被理解为它的传播、发散和散射公开。语词播撒的概念当然不是新的。例如, 考虑一下以下这种隐晦的说法。

一个播种者出去播种。当他播种时, 一些种子落在路边, 鸟飞来吞食种子。别的种子落在没有足够土壤的岩石上, 它立即发芽, 因为它没有深厚的土壤。当太阳升起时, 它就被烤焦了, 而且它没有根, 便枯萎了。有些种子落在了灌木丛中, 灌木长大了, 窒息了它, 它没有产生谷物。一些种子掉进了肥沃的土壤并产生了谷物。谷物长大并增加了, 成为原来的三十倍、六十倍和一百倍。^②

像任何文本一样, 这些文字能以多种方式解读。在这种语境中, 重要的是要认识到, 根据这个寓言, 语词是伴随着播撒者的消失而出现的种子。“播撒者仅在故事开头提到, 立即就消失了。他好像完全被忽略了。‘在播种时, 一些种子落在……’。也可能容易地继续保留他: ‘播撒者的一些种子落在……’。然而, 他在开头被提到后来就忽略了。这个寓言是关于种子和关于在播种时不可避

① 德里达使用过“逻辑的精液”或“语词的种子”, 是指逻辑通常被西方传统看做是再造性的(男性的)。《播撒》是德里达的文章名称, 也是他的一本书名。——原编者注

② 雅克·德里达:《播撒》, 注4:3—8。

免的成功与失败的多种状态……或者,如果有人喜欢,它正是播撒者的缺场与离开,他必要的自我否定。”^①为了专注于种子,必然要忽略播种者,这个寓言暗含了分散既不是偶然的也不是次要于原初的自足的语词。恰恰相反,只要语词是丰富的,那么播撒就是必要的。有胚子的语词必然会在像墨水、精液和酒这样的液体中自由流动。因为它的流动性,具体的语词就无法被包含在固定的界限内或划在直线上,它总是在扩散和分散的。而且,这个分散不是暂时地错乱,也不是最后的征服。播撒“既不可能被带回到简单起源的在场……也不会被带回到一个世界终极命运的在场。它标志一个不可归约的生成多样性。”^②通过描述不能返归父亲的事物,语词的播撒就把创造的不稳定性和多义性替换为不育的稳定性和单义性。

具体的语词实现了在神学上完全放弃所有绝对的自我在场和整个的自我同一,在这种意义上,它只有在并通过自我排空的过程才能成为自己。像先验的父亲一样,具体的儿子也必然消失。语词代替了主人的神,因而它变成了主人。语词本身就是一个越轨者,同时也是一个邀请越轨的牺牲者。弑父的越轨行为代表了语词的主人性。不仅语词是食客的主人,而且献祭者也是祭品。语词被证明是一个热情周到的主人,请每个人坐在桌子旁,甚至自己来取我们的营养品。

因为毕竟我的肉是食物,我的血是饮料。他吃了我的肉喝了我的血,所以他与我同在,我在他中。

① 约翰·多米尼克·克罗森:《悬崖万丈:耶稣寓言中的悖论和多样化》,纽约十字路口出版社1980年,第50页。

② 雅克·德里达:《立场》,第45页。

语词变成了肉体,其中身体变成了面包,血变成了酒。面包可以拿来吃,酒可以拿来喝。吃面包与喝酒扩大了语词的具体化,扩展了神圣背景的流动作用。当语词被自由地上演时,语词的播撒证明是在自我消费。而神的具体化则是上帝的死亡,语词的播撒是个体本身被钉在十字架上。这个肢解造成不可治愈的创伤,它生出了反复无常的标记和错误的痕迹。

德性、个人生活的整体和 传统的概念*

(1984)

[美国]阿尔斯代尔·麦金太尔 著

龚 群、戴扬毅 译

任何一个把每个人的生活看做是一个整体,一个统一体,他的品格使德性有一个适当的目的的当代设想,都要碰到两种不同的障碍:一种是社会的,一种是哲学的。社会的障碍来自这个方面:现代把每个人的生活分隔成多种片段,每个片段都有它自己的准则和行为模式。工作与休息相分离,私人生活与公共生活相分离,团体则与个人相分离,人的童年和老年都被扭曲而从人的生活的其余部分分离出去,成了两个不同的领域。所有这些分离都已实现,所以个人所经历的,是这些相区别的片段,而不是生活的统一体,而且教育我们要立足于这些片段去思考和体验。

哲学的障碍来自两种不同的趋向,一种是主要的,虽然不仅仅是这种,这就是在分析哲学中成为主流的趋向,另一种是在社会学

* 选自 A. 麦金太尔著:《德性之后》,龚群、戴扬毅译,中国社会科学出版社 1995 年版,第 257—284 页。

理论和存在主义之中的趋向。前者是这样的趋向：依据简单的成分，以原子论的方式思考人的行为，分析复杂的行为和处理问题。这种趋向在“一个基本行为”这种观念的多种背景条件中重复出现。具体行为作为更大整体的部分而有它们的特点这一观点是一个与我们主导思想相异的观点，但只要我们开始懂得，个人生活远不仅是个别行为和事件的一个后果的时候，我们就至少必须考虑这个观点。

同样，当个人和他或她扮演的角色明显地分离时（这种分离的特征不仅是萨特的存在主义的，也是达伦多夫的社会学理论的），或者是个人生活所扮演的不同角色及准角色分离，使得个人的生活就仅仅表现为一系列的不连贯的事件时，正如我早注意到的，这是考夫曼的社会学理论自我特征的消失——个人生活的整体性消失了。在第三章我也揭示了，萨特和考夫曼的自我概念颇具现代思想和实践模式的特征。因此，毫不奇怪，被这样构想的自我不能把它看做是亚里士多德的德性的承担者。

因为在萨特模式中，一种与角色分离的自我，丧失了亚里士多德的德性能起作用的社会关系领域——如果这些德性起作用的话。德性生活的各种范式都被当做习俗来谴责。在《恶心》中，萨特通过安东纳·洛根丁的嘴来谴责，而他自己则在《存在与虚无》中说出它。确实，自我对习俗性社会关系的虚伪的拒绝，被压缩成一个整体进入萨特的理论中。

同时，自我消解成一系列角色扮演的分离领域，不允许那被真正看做是德性——在任一点亚里士多德主义的意义上的那些品质有践行的余地，因为一种德性不是一种使人只在某种特定类型的场合中获得成功的品质。被说成是一个好委员、一个好的管理人员、一个赌徒或一个诈骗团伙中的歹徒的德性的东西，是职业技艺在这些场合中的职业性运用，在这些地方，职业技艺是有效用的，

但它不是德性。某人真正拥有一种德性，就可以指望他能在非常不同类型的环境场合中表现出它来。在许多环境场合，我们不能指望一种德性的践行会有效用，却可以指望一种职业技艺能够做到。赫克托耳在他与安德洛玛刻分手和在与阿基里斯交战时，表现了完全相同的勇敢；埃利诺·马克思在与她父亲的关系中，在同职业工会主义者一起工作中，和在与艾夫林的纠葛中，表现了同一种同情心。在某人的生活中的一个德性之整体，惟有作为一个整体生活，即一个能被看做也可被评价为一个整体的生活的特征才是可理解的。因此，正像在本书前些部分在讨论到与现代的出现相伴随的道德的破碎和变化时所指出的，有着现代特征的道德判断的论点的出现的每一阶段，伴随着一个有着现代特征自我概念的相应阶段的出现，所以现在，在界定特定的前现代的德性概念（这一概念是我书中早就有的）时，必然要对相伴随的自我概念说点什么，这是这样一个自我概念：它的整体性在于这样一种叙述的整体中，这种叙述把诞生、生活和死亡联结起来作为叙述的开端、中间和结尾。

这样一种自我概念可能我们在这里已不太陌生了。恰恰因为它在我们自己的历史前辈文化中起了一个关键性作用，所以，如果它实际上仍是一个在我们的思想和行为的许多方面未被认识到的存在，那可能是并不奇怪的。因此，为了表明在一种叙述模式中思考自我是如何地自然，则通过下述方式开始并非不恰当：认真考察我们都认为是最不成问题却又是清楚明确的关于人类行为和自我的概念性见解。

对于哲学家和一般的行为者来说，能以一些不同的方式来正确描述人类行为的同一个片段，这是一个概念性常识。对于“你正在做什么？”这一问题的回答，可能同样真实的和适当的是：“挖地”、“整理花园”、“锻炼”、“为过冬做准备”或“使他的妻子高兴”。

这些回答中的某些描述了行为者的意图,有的则没有言及他的行为的后果,而这些没有言及的后果,有的是行为者意识到了的,有的则不是。重要的是要立即注意到,对我们要如何理解或解释一个行为的某一个片段,这一问题的任何回答的前提条件,是先回答如下问题:对“他正在做什么”这问题的这些不同的正确回答的相互关系是什么?因为如果某人的基本意图是要在人冬前整理好花园,而以此来锻炼身体和使他的妻子高兴,只不过是副产品而已。这样,我们就有了一种要解释的行为类型;但如果行为者的基本意图在于通过锻炼来使他的妻子高兴,我们就有了相当不同的另一种要解释的行为类型并且我们将不得不从不同的方向来理解和解释。

首先,把这个事件置于一年一度的家务活动中,并且这个行为具体体现的意图,其前提条件是有着锻炼的叙述历史的一种特定类型的家庭花园环境,在这花园环境的叙述历史中,行为的这个片段现在成了一个事件。其次,把这个事件置于一个婚姻的叙述历史中,一种即使是相关的,但又是非常不同的社会环境。也就是说,我们既不能脱离意图来描述行为,也不能脱离环境来描述意图,对于行为者本人或其他人来说,这些环境使得这些意图可清楚理解。

我在这里用了“环境”作为一个相对概括的词,一种社会环境也许是一种社会制度,它也许是我所称之为的一种实践,或者也许是另一种人类的环境(milieu)。但是,对环境概念来说至关重要的是(我的理解也如此)——一种环境有一个历史,而个人行为者的历史不仅是,而且应当是置于这个历史中的,因为没有环境和环境在时间中的变化,个人行为者的历史和他在时间中的变化就是不可理解的。当然,同一个行为可能不止属于一个环境。之所以这样,至少有两个方面的原因。

第一,在前面所举的行为者的活动的例子,既是家庭活动范围的,又是他的婚姻的历史的一部分,两种历史交织在一起。这家庭

也许有它自己的一部分,两种历史交织在一起。这家庭也许有它自己的可追溯数百年的历史,例如某些欧洲的农庄的历史,在那里,农庄有它自己的生活,虽然不同的家庭在不同的时期居住在那里;同样,婚姻肯定有它自己的历史,这种历史本身的前提条件是,在婚姻制度的历史中某种特定时刻的到来。如果我们要以任何准确的方式把行为的某些具体的片段与行为者的意图以及行为者所处的环境联系起来,我们就应该以一种确切的方式理解到对行为者的行为与这些因素是如何相互联系的正确描述的多样性。首先,要识别哪些特征为我们提示了一个意图,而哪些又没有。其次,把相关内容分归这样两大类。

在涉及意图的地方,我们需要认识到,哪一种意图或哪些意图是基本的,也就是说,如果行为者有别的打算,他将不会有那一个行为。因此,如果我们知道,那个正在整理花园的人,自称他的目的在于锻炼身体和使他的妻子高兴,但我们还不知道他正在做什么,除非我们知道了他对这样一些问题的回答:如果他继续相信整理花园是有益健康的锻炼,但发现整理花园不再使他的妻子高兴了,他是否还将继续整理花园;或者,如果他不再相信整理花园是有益健康的锻炼,但继续相信这会使他的妻子高兴,他是否还将继续整理花园,或者,在这两方面他都改变了他的信念,是否他还将继续整理花园。也就是说,我们既需要知道他的信念中确切的信念是什么,又需要知道哪些信念具有因果性效果;或者说,我们需要知道,与事实相反的某些假设的陈述是真实的,还是虚假的。并且在我们知道这些以前,我们将不知道如何来正确地描述行为者正在做什么。

我们可看看另一个同样很平常的例子,对于“他正在做什么?”可有这样一系列不相矛盾的正确回答:“写一个句子”、“完成他的著作”、“对行为理论的争论出一份力”、“力图得到占有权”。因此,

可以依据时间的扩展来安排意图,有了这种时间,也就有了参照。每一个短期的意图,不仅参照长期的意图才可理解,而且是参照长期的意图才确立的;只有依据长期意图对行为的描述才是正确的,即使某些依据短期意图的描述也是正确的。因此,只有当我们知道了我们所援引的较长期的和最长期的意图是什么,和短期意图是如何与长期意图相关联的,行为才可得到适当的描述。这里我们再一次涉及了写一种可叙述的历史的问题。

因此,需要在因果性和时间性这两方面来整理意图,而在这两方面的整理,都将参照环境,而使用诸如“整理花园”、“妻子”、“书”和“占有权”这样一些基本的词汇就已经间接参照了环境。而且,正确地识别行为者的信念将是这个任务的一个本质构成部分;在这一点上的失败将意味着整个认识的失败。(结构似乎是明显的;并且这个结论已经有某种重要后果。没有这样一种被看做是“行为”却先于和独立于意图、信念和环境的东西,因此,这样一种行为科学的计划就呈现出神秘的和某种荒诞的特征,这不是说这种科学是不可能的,而是说它除了是像 B. F. 斯金纳所希望的那种有关不可解释的身体运动的科学以外,就什么都不是。在这里,我丝毫没有考察斯金纳的问题的必要,但是,值得注意的是,即使某人是斯金纳的信徒,也就根本弄不清楚一种科学实验的概念是什么,因为一种实验的概念肯定是一种有着意图和信念的行为概念,而把意图、信念和环境的研究撇开的一种行为,例如政治行为的科学计划,是注定要失败的。这也可能是值得注意的,当“行为科学”这一措词在《一九五三年的福特基金会报告》中得到第一次有影响的使用时,“行为”这词被这样界定,因而包括了被称为“主体行为的东西,不仅有明显的活动,还有态度、信念、期望、动机和渴望”。但报告的言词似乎隐含着的是:正在把这样两类相区别的内容进行分类,它们可以独立地研究。而如果我们的论证是正确的,那就只能

有一类内容。)

看看以上有关意图、社会和历史之间的相互联系的论证隐含着什么。我们惟有援引两种背景条件(这条件如果不是明晰的,就是隐含着的),才可识别一具体的行为。我已揭示,我们参照着行为者的意图在他或她的历史中的作用来把行为者的意图置于因果秩序和时间秩序中;我们也参照着意图在环境的历史或意图所属的环境中的作用,把意图置于因果和时间秩序中。这样,在确定行为者的意图在一个方向或几个方向起什么样的因果性效能,以及他的短期意图是怎样成功地构成或没能构成长期意图方面,我们自己就可以写这些历史的更进一步的部分。一定类型的叙述史实际就是对人类行为的描述的基本和实质的部分。

重要的是,现在清楚了,以上论证所预设的立场与那些以“一个”行为的观念为中心建构行为理论分析哲学家的立场是不同的,然而,把人的事件的过程看成是个人行为的一种复杂后果,一个自然而然的问题是:我们又是怎样把人的行为个体化的呢?现在,可以回答这问题,因为有了这些背景条件,这些观念就处在这些背景条件之中。例如,在烹调法著作的食谱中的行为是个体化的,某些分析哲学家们认为所有的行为都可能以这种方式个体化了,“拿6个鸡蛋,然后在一个碗里打碎它们。加上面粉、盐、糖等等。”但这样一种连续的点,这连续过程的每一成分作为一个行为,只有作为在连续中的一个可能的成分才清楚明白。而且即使是这样一种连续也需要有一种背景才可理解。如果在我讲康德伦理学课的中间,我突然打破6个鸡蛋放进一个碗里,加上面粉和盐,在此种举动的同时我还解释着康德,但仅仅由于我仿效弗兰利农夫规定的一系列动作这一事实,我并没有一个可理解的行为。

对我说的这点,可能有人要反驳说,我肯定有了一个行为或一系列行为,即使不是一种可理解的行为。但是,对这种反驳,我想要

回答：一种可理解的行为的概念是比一种行为的概念本身更为基本的概念。不可理解的行为与可理解的行为不可同日而语，把不可理解的行为和可理解的行为混为一类行为，然后依据两种行为的共同处来描述它，这是犯了一个不顾这种区分的错误，这也是对可理解性概念的极端重要性的忽视。

可理解概念的重要与这一事实密切相关：我们的叙述和我们的实践所包容的一切，在这个领域里的一个最基本的区分，就是人类存在物和其他存在物的区分。人类存在物是能够阐述的，他们是阐述的作者；而其他存在物则不能。把一个事件看做一个行为，是在一种描述下，把它放在范例中去认识它，这种描述能使我们把那个事件看做是清楚明白地来自于某个当事人的意图、动机、情感和目的。因此，理解一个行为就是把它看做是某人可说明的某种东西，对于这种行为，人们总是可以适当地要求行为者给予一个可理解的阐明的。当一个事件显然是一个行为者的有意图的行为，但我们不能如此去认识它时，我们不仅要在理智上，而且要在实践上感到困惑。我们不知道如何反应；也不知道如何解释；我们甚至不知道如何最起码地把它描述为一种可理解的行为。人类的可阐述性和仅仅是自然的东西之间的区分没有了。而在相当不同的环境中，这种困惑确实发生了。当我们进入一种与我们不同的文化中，或者甚至进入我们文化的不同的社会结构中，或者当我们碰到一定类型的精神病患者（正是这些病人的行为的这种不可理解性，他们才被看做病人；而不仅对每个人而且对他自己而言也是不可理解的行为，就恰恰被看做是一种病），我们都会感到困惑。但在日常生活中困惑也常发生。看看一个例子。

我正站着等一辆公共汽车，一个年轻人挨着我站着，突然他说：“一般野鸭的名称是 *Histrionicus*, *Histrionicus*, *Histrionicus*。”他所说的这句话的意思是没有问题的，但问题是，如何回答

这个问题,他说出这句话是要干什么?可设想他刚才说出的这个句子是间发性地偶然说出的,这可能是疯了的一种可能的形式。但如果如下的情况是真实的,他说这句话这个行为就是可理解的。他把我错误地看成是昨日他在图书馆所碰到的问他如下问题的某人,“你碰巧知道一般野鸭的拉丁文名称吗?”或者他刚从心理治疗医生那里上课回来,他的医生鼓励他通过与陌生人谈话来消除他的羞怯。“但是我将说什么呢?”医生说:“你说什么都行。”或者他是一个苏联间谍,在一预先安排好的约会地点等待着,说出这句选择不当的暗语句子,以使人能认出他来和他接触。在这每一个情形里,通过寻找这句话在一种叙述中的位置,说话这个行动变得可理解了。

对此,可能有人会答复说,提供一种叙述也不必然就使得这样一种行动可以理解。这里理解所需要的是,我们能识别相关类型的言语活动(例如,“他正在回答一个问题”)或者他的话有某种目的(例如,“他正力图引起你的注意”)。但言语活动和目的也能是可理解的,或不可理解的。设想,那个在公共汽车站的人以如下话来解释他的言语:“我正在回答一个问题。”我回答说:“但我决没有向你问任何问题,而对子那个问题,但愿那能是个回答。”他说:“噢,我知道了。”因而,他的行为又变得不可理解。并且,我们能够很容易地举一个同等的例子指出,服务于一种已知类型的某些目的的行为——仅仅这个事实还不足以使得一种行为可理解,目的和言语活动都需要背景条件。

背景条件的最熟悉的类型和参照这种背景就使言语活动和目的都可理解的是对话。对话在人类世界的无处不在的特征使得它易于逃避哲学的注视。然而,如果从人类生活中去掉对话,那还剩下什么?不过,让我们看看在如下的一种对话中涉及了什么,并发现它是可理解的,或是不可理解的。(发现一次对话是可理解的

并不等于懂得了它；因为我偶然听到的一次对话也许是可理解的，但也许不能懂得它。）如果我在听两个人之间的一次对话，我的抓住对话线索的能力将包括把谈话归在某种描述下的能力；在这样一些描述中，谈话的某种程度的连贯性出现了：“一种醉态的、散慢的争吵”，“一种严重的理智上的分歧”，“相互之间一种悲剧性的错误理解”，“对相互动机的喜剧式的，甚至有点滑稽剧式的曲解”，“贯穿了论点的相互交换”，“一次相互间谁支配谁的斗争”，“一次微不足道的闲言的交谈”。

使用“悲剧”、“喜剧”、“滑稽剧”这些词汇对这种评价不是无关紧要的。我们确定对话的类型，恰与我们确定文字叙述类型一样。确实，一次对话是一次戏剧创作，即使是非常短的一种，在这里，参与者不仅是演员，而且是作者，或是一致的或是有分歧的制作出他们的产品的模式。因为不仅对话的那些类型是戏剧和小说所有的，而且对话有开端、中间和结尾，也与文学作品一样。对话包括了倒退和认可，推向高潮和离开高潮。在一次较长的对话里，有离题话和次要情节，而且，在离题话中有离题话，在次要情节中有次要情节。

但如果这对对话而言是正确的，那么，具体来说，战役、棋赛、求爱、哲学研究班、餐桌上的家庭成员、商业谈判契约——即一般的人类事务而言，都是如此。因为对话，就宽泛的理解，它是人类事务的一般形式。对话行为不是人类活动的某个特殊类型或某个方面，虽然语言使用的各种形式和人类生活的各种形式使得人们涉及对话的行为如同他们的词汇一样多，而把对话看做某种人类行为的可能性，仅仅因为它们是那些有言词的人的行为。

我正在描述的既有作为叙述的特殊情况的对话，又有一般的人类行为。叙述不是诗人、戏剧家和小说家的那些作品，这些作品反映的事件，在歌唱家或作家把叙述秩序加在事件上之前，没有叙

述秩序；叙述形式不是伪装也不是装饰。哈迪写道：“我们在叙述中作梦，在叙述中作白日梦，通过叙述来记事，表达期望、希望、绝望、相信、怀疑、计划、修改、批判、设计、闲谈、学习、爱和恨。”^①哈迪表明了同样的论点。

在这章的开始时，我表明，要成功地识别和理解某人正在做什么，我们总是要把一个特殊事件置于一些叙述的历史背景条件中，这历史既有个人所涉及的历史，也有个人在其中活动和所经历的环境的历史。现在这点变得很清楚了：我们通过这种方式使得其他人的行为可以理解，因为行为本身有一种基本的历史特征。正是因为我们过着可叙述的生活，也因为我们依据我们所过的叙述生活理解我们自己的生活，叙述形式才是理解其他人的行为的适当形式。故事在它被说出以前就存在——除了虚构的以外。

当然，这个论点也被最近的争论所否定。明克与哈迪的论点进行了争论，他断言：“除了被说出以外，故事并不存在。生活没有开端、中间和结尾；有会议，但作为一件事情的开始是属于我们后来告诉我们自己的；有离别，但最终的离别只是在故事里。有希望、计划、战役和思想，但只有在回顾性的故事里，它们才是没有实现的希望，失败的计划，决定性的战役和创新的思想。只有在故事里，美国是哥伦布的发现，也只有在故事里，对于英国想要一个钉子来说，她是失败了。”^②

对这个论点我们应当说什么？毋庸置疑，我们必须承认，只有回顾、希望才可被描述为没有实现的，或战役才可被描述为决定性的，等等。但我们在生活中如此描述它们如同在艺术中一样多。并

① 哈迪(Hardy, Barbara):《走向诗意的虚构:由叙述而入门》,载《小说》,1968年,第2期,第5页。

② 明克:《历史和虚构:理解的模式》,《新文学史》第1卷(1970年版,第557—558页)。

且,对说在生活中没有终点,或最终的离别只发生在故事里的人,某人会立即反驳道:“你从未听说过死亡吗?”在安德洛玛刻悲叹希望破灭和最后离别以前,荷马无从述说赫克托耳的传说。有无数个赫克托耳和无数个安德洛玛刻,他们的生活体现了他们的荷马那里的同名人的方式,但他们决不会引起任何诗人的注意。正确的是,拿一个事件作为开端或结尾,使它有一种意义,这也许是要引起争议的。罗马共和国的结束是由于恺撒之死,还是菲利皮战役,^①或由于早期帝政的创立?回答无疑是:像17世纪英王查理二世那样,它有一个长时期的垂死状态,但这个回答隐含着它的结束的现实如同前面的任何一个一样。如下事件都有一关键性意义,在这意义上,奥古斯都帝政或网球场宣誓,^②或在洛斯阿拉莫斯制造原子弹的决定构成了开端;公元前404年的和平,^③苏格兰议会的废除,滑铁卢战役这些事件同样构成了结束;而有许多事件既是结束又是开端。

类型与包容现象的问题也如同开端、中间、结束的问题一样。可以看看这个问题:坎特伯雷大主教托马斯·贝开特的生活属什么类型?在我们决定如何写他的生活以前,不得不要提出和回答这个问题。(就明克的荒谬的论点而言,在这个生活没有被写出以前,不能提出这个问题。)从某种中世纪的观点看,托马斯的生涯要以中世纪的圣徒言行录的标准来描述。在冰岛的《托马斯传说》中,他被描述为一个传说中的英雄。在诺尔斯的现代传说文学中,这是一个悲剧性故事,表达了托马斯和亨利二世的悲剧性关系,他们俩人

① 菲利皮战役:在希腊卡瓦拉州境内的菲利皮城,公元前42年发生战役,安东尼奥和屋大维在此击败布鲁图 and 卡修斯。——中译注

② 法国大革命初期召开三级会议期间,法国无特权的第三等级的戏剧性挑战行动,因此迫使国王路易十六作了让步。——中译注

③ 指伯罗奔尼撒战争的结束。——中译注

都满足了亚里士多德的“英雄是一个有着致命缺点的伟大人物”的要求。现在,我们要问上述这些叙述到底哪个是对的,这显然是有意义的。我们要问,坎特伯雷的修士威廉,传说的作者或剑桥的国王钦定讲座名誉教授,这些人的描述谁的对?回答显然是最后那个。他的生活的真正类型,不是圣徒言行录或传说,而是悲剧。所以,对于作为现代叙述主题的托洛茨基的生活或列宁的生活,苏联共产党的历史或美国总统制的历史,我们也许也要问道:它们(他们)的历史属于什么类型?而同样的问题是:对它们的历史的何种类型的论述能够既是真实的又是可理解的?

或者再考虑一下,一种叙述如何能被另一种所包容。在戏剧和小说中,有许多为大家所熟悉的例子:在《哈姆雷特》戏剧中演的戏,在《雷德冈特内特》中的漫游的维利的传说,在《埃涅德》第二篇中的埃涅阿斯对狄多的叙述,等等。而在现实生活中,也有同样是大家所熟悉的例子。在这方面,让我们再看看包括在亨利二世的统治范围内作为大主教和枢密大臣的贝开特的生涯,或在伊丽莎白一世统治下的玛丽·斯图亚特的悲剧生活,或是在美国历史中的美国南部邦联的历史。某人也许发现(或没有发现),他或她同时是若干种叙述中的一个人物,这些叙述中的某些包括在其他叙述中。或者,在一种似乎是可以理解的叙述中,某人所起的一部分作用整个地或部分地变成了一个不可理解的事件的故事。这里最后所说的就是卡夫卡在《审判》和《城堡》中的人物 K 所发生的事(卡夫卡没有结束他的小说,这决非偶然,因为一个结束的概念像一个开始的概念,只有依据可理解的叙述才有它的意义)。

在前面我说到一个当事人不仅是一个行为者,还是一个作者。现在我必须强调,一个当事人作为一个行为者所能说所能做的是可理解的,深刻地取决于这一事实:我们就处在我们自己的叙述合作作者的位置(有时还不及他们)。惟有在想像中,我们生活在无忧

虑的故事里。在生活中,正如亚里士多德和黑格尔所注意到的,我们总是处于一定的约束之下。我们进入了一个不是我们自己所搭的舞台,我们发现我们自己对一个不是我们自己产生的行为的作用。在自己的戏中扮演一个主要角色的我们中的每一个人,在其他人的戏里起一些次要作用,并且每个人的戏都制约着其他人的戏。在我的戏里,我是哈姆雷特,或鬼魂,或至少是也许要成为君王的养猪人,但对你来说,我只是一个绅士或充其量是第二个杀人犯,而你是我的大臣波洛涅斯或考尼律斯,但却是你自己的英雄。我们每个人的戏都对其他人的戏施加制约,使整体不同于部分,但仍然是戏。

值得注意的是,像在涉及可理解性概念中的这些内容一样复杂的是行为概念和叙述概念之间的概念联结。一旦我们理解了这种联结的意义,对一个行为的概念从属于一个可理解的行为的概念的这个论点,将显得不那么惊讶。同样,对如下论点也将有所理解:一个行为的观念,在最高度的实践意义上,总是一种潜在的使人误解的抽象。一个行为是一种可能有的或实际存在的历史中的一瞬间,或一些这样的历史中的一瞬间。一个历史的概念如同一个行为的观念一样,是一个基本的概念。双方都需要对方。但如果我没注意到这恰恰就是萨特所否定的东西的话,我是不能谈论这一点的。他的整个自我理论——这一理论如此准确地抓住了现代精神——确实要求他应有这种否定。在《恶心》里,萨特使安东纳·洛根丁所表明的不仅是明克的观点,即叙述是非常不同于生活的,而且提出一种叙述形式中人的生活永远是虚假的。没有,也不能有任何真正的故事。人类生活由导致虚无的不连贯的行为组成,这种行为是无序的;说故事的人回顾性地把一种秩序加之于人类的事件,而这种秩序是当故事还在发生时所没有的。很清楚,如果萨特的洛根丁是正确的——我谈到萨特的洛根丁,是把他与另外一些

大家所熟悉的人物和萨特的海德格尔和萨特的马克思区分开来的——我的中心论点必定是错误的。不过，我的论点和萨特的洛根丁的论点之间在一个重要问题上是一致的。我们都认为在一种叙述序列中有其位置的一个行为是可理解的，而惟有萨特的洛根丁认为，人类行为是这样不可理解的偶发事件：这是对如下事情的形而上学含义的一个认识——洛根丁被带进小说的过程中，而对他的实际作用就是终止了他自己的写一部历史性传记的计划，这个计划不再有意义。或者他将写那真实的东西，或者他将写可理解的历史，但一种可能排除另一种。萨特的洛根丁是正确的吗？

我们能够从以下两个方面的任何一方来发现萨特论点的错误，我们应当问道：人类行为要是剥夺了任何虚假的叙述秩序将是什么东西？萨特自己绝没有回答这个问题；令人感到惊奇的是，为了证明没有真正的叙述，他自己写了一种叙述，虽然是虚构的。但是我发现我自己能够形成人类的本性，这是先于叙述的曲解的——这种倒错性次序，是约翰博士在他的法国旅行的笔记中为我们提供的：“在那里，我们等待着太太们——莫尔维拉的——西班牙。乡村城镇所有乞丐。在第戎，他找不到去奥尔良的路——法国的交叉路很讨厌。——五个士兵。——妇女。——士兵们逃走。——上校不能为一个妇女的缘故而失去五个男人。——除了上校的许可外，地方行政官吏不能抓一个士兵，等等，等等。”^①这里所揭示的是我认为正确的东西，即被说成先于任何叙述形式，叙述形式是强加在行为上的我们行为的特征，总是那显然是某种可能有的叙述的分离部分的东西的展示。

我们也能以另一种方式接近这个问题，我所称为一种历史的东西是一种演出了的戏剧叙述，在这种戏剧叙述中，角色也是作

^① 菲利浦·霍布鲍姆：《狄更斯作品阅读指导》，1973年版，第32页。

者。当然，角色确实不可能从头开始；他们插入戏中，对于他们来说，他们的故事的开端已经被在过去的人和事创造了。但当格伦菲尔或爱德华·托马斯在1914年至1918年战争期间逃离法国时，他们所扮演的那种叙述毫不亚于墨涅拉俄斯或奥德修斯逃跑时所扮演的。想像的人物和现实的人物的不同不是体现在对他们做什么的叙述形式中；而是体现在对叙述形式和他们自己行为的创造加工的程度。当然，正如他们没有在他们满意的地方开始一样，他们也不能恰如他们所愿地发展下去；每个人都被其他人的行为和被作为他的和他们的行为的前提条件的社会环境制约着，在马克思的经典著作《路易·波拿巴的雾月十八日》里，即使没有对戏剧性叙述的人类生活作完全满意的论述，但这一论点却是强有力的。

我称马克思的论述不甚完满，部分地是因为他希望把人类社会生活的可叙述性看做是在某种意义上可以与这样一种社会生活观点相容的：人类社会生活是以一种特殊方式为法则所支配的并且是可以预言的。但至关重要，在戏剧性叙述中的任何既定点上，我们都不知道下一步将发生什么。这种不可预言性（我在第八章已做了论述）为人类生活的叙述结构所需要。社会科学家所发现的经验性普遍概括和探索，对人类生活提供的一种理解，是与这种叙述结构完全相容的。

人类生活的不可预言性与所有生活叙述的第二个最为重要的特征、某种目的论特征合并存在。我们依赖某种可能具有的将来的这样一些观念，既独自地，也在与他人的关系中，过着我们自己的生活。这个将来是这样一些可能性：某些可能性召唤我们向前，另外一些可能性排斥我们，某些可能性似乎已经在我们之外，而另外有些可能性可能是不可避免的。没有不抱有某些对未来的想像的存在，而对将来的想像本身永远存在于一种目的（telos）的形式中，

或存在于多种目的或目标形式中，我们在现实中向着这些目的（或目标）前进，或无从迈向这些目标。因此，不可预言性和目的论作为我们生活的要素合并存在；像在虚构的叙述中的人物，我们并不知道从现在往后将要发生什么，但不过，我们的生活有一定的形式，这形式规划着它本身朝着我们的未来。因此，我们的生活叙述有着不可预言性和部分目的性的特征。如果我们个人的和社会的生活的叙述还是继续可理解的——而这两种类型的任何一种都可能会变得不可理解，就永远会有这样两种情况：使这种故事能够继续下去的制约还将存在；和在这制约中，不可确定的许多方面还将继续存在。

因而，在此呈现的一个中心论点是：人在他的虚构中，也在他的行为和实践中，本质上都是一个说故事的动物。他不是必然的，但通过他的历史，成了一个渴望真实性的说故事者。不过，人的关键问题不是关于他们自己的原创作者的问题，假如我首先能够回答“在哪个故事或哪些故事里，我能发现我自己那一部分？”这问题，我就能够回答“我要做什么？”这个问题，我们进入人类社会，也就是带着一个或多个被委以的角色——进入那些指派给我们的角色——并且，为了能够理解他人对我们的反应如何和我们对他人的反应是怎样被理解的，我们不得不了解角色是什么。正是通过听许多这样的故事——邪恶的后母，丢失的小孩，善良但被错误引导的国王，养育孪生兄弟的狼，最年轻的兄弟们没有得到遗产但却在这个世界上获得了成功，年纪大的兄长们在放荡的生活中浪费了他们的遗产，离乡背井和猪生活在一块——儿童领会到或没有领会到孩子是什么，父亲或母亲是什么，而这一切都是这个戏剧中的那些角色，儿童们就降生在这种戏剧中；而这一切也就是这个世界的这些方面，儿童们就处在这个世界中。受虐待的儿童的故事，忧虑的口吃者，这在他们的行为中就如在他们的言词中一样，而你都

把这些故事默记在心。因此，除了通过作为最初的戏剧资源的那些故事，我们无从理解包括我们自己的社会在内的任何社会。神话，就它的原始意义而言，是心中的事物。维柯是正确的，乔伊斯也是正确的。所以从英雄社会到它的中世纪的继承者的道德传统当然也是对的，根据这个传统，说故事在教育我们成为有德的过程中，起了一个关键作用。

我在前面指出，“一个”行为永远是一种可能有的历史中的一个事件，关于另一个概念，我有一个相关的联想，这个概念是：个人身份(identity)。帕菲特和其他人最近把严格意义上的身份标准和人格的心理连续性进行对照，引起了我们的注意。身份是一种或有或无的东西，要么蒂奇伯恩的合法权利所有者是最后那个蒂奇伯恩的继承人，要么他就不是，要么最后那个继承人的所有财产属于那合法权利所有者，要么合法权利所有者不是那个继承——“莱布尼兹法则”的运用。而人格的心理连续性是一种不太确定的东西(a matter of more or less)。(就我的记忆力，理智力量和对批评的反应而言，我在50岁的时候还和在40岁的我是同一个人吗？回答是或多或少。)但是，作为在一定叙述中的角色的人类存在物，惟一拥有心理连续性资源的人，至关重要，必须能够对严格的身份的委派做出反应。在任何时候，对其他人而言，我永远是我已是的任何东西——并且在任何时候都要求我对身份负责——不管我现在可能发生了怎样的变化，自我的心理上的连续性或不连续性，决不是我的身份的基础，或缺乏这种身份的依据。自我居于角色中，而角色的整体性就是一个角色的整体。在经验主义者或分析哲学家与存在主义者之间，这里又有一严重分歧。

经验主义者，例如洛克或休谟，力图孤立地依据心理状态或事件阐明个人身份。分析哲学家在许多方面既是经验主义的批评者；又是他们的继承者，他们扭曲了这些状态和事件与依据莱布尼兹

法则理解的严格的身份之间的联结。经验主义者和分析哲学家都没有认识到背景条件已经被省略,而缺乏背景条件,许多问题都无从解决。这种背景条件是一个故事的概念和一个故事所需要的角色整体的概念提供的。正如一个历史不是行为的一种连续,而一个行为的概念是为着某种目的从这历史中抽取出来。与实际的或可能的历史中的一瞬间的概念一样,在一个历史中的多种角色不是许多个人的集合,而个人的概念是从一个历史中抽取出来的角色的概念。

自我的叙述概念所需要的是上述的双倍。一方面,我是在我从生到死的生活的故事过程中合理地被他人所接受的人;另一方面,我是一个历史的主体,这个历史是我自己的而不是任何别人的,这个历史有它自己的特殊意义。当某人抱怨——如有人企图自杀——他或她的生活没有意义,他或她常常是或可能其特点就是抱怨;他们生活的叙述对他们来说已经变得不可理解了,生活缺乏任何意义,缺乏任何朝着顶点或目的的运动。因此,在他们生活的那些至关重要的时刻,做某件事而不是别的事的意义,似乎对这个人而言已经丧失。

我前面已谈到,成为经历从生到死的这样一种叙述的主体,就是对组成这个可叙述的生命的生命的那些行为和经验而言,是可阐明的。也就是说,在提出要求给予叙述这一问题的时候之前的某个人的生活,对他做了什么,或发生了什么,或目睹了什么,都是可以要求给予某种说明的。当然,我们所要求说明的东西,是早于我们提出这问题的任何时刻的。当然,某人也许忘记了,或大脑受了损伤,或者仅仅不能在相关的时候充分给予相关的阐述。但是,在某种叙述中的某人(如“伊夫堡的囚犯”),他又是以相当不同的描述(如“基督山伯爵”)表示的同一人,而以这样的叙述谈到某人,就是要求他给予一个可理解的叙述性陈述,使我们能够理解到在不同时间不

同地点,如何地就是他这同一个人,而且被如此不同地描述,因此,个人的身份恰恰是以角色之整体为前提,而叙述的完整性要求角色的整体性。没有这种整体,就没有能讲故事的主体。

叙述性自我的另一方面是与上述特性相关的:我不仅是可说明的,还是一个可以永远要求其他人给予一种说明的人,一个可以把其他人放在这个问题中的人。我是他们的故事的一部分,正如他们是我的故事的一部分一样。任何一种生活的叙述是相互联结的一组叙述的一部分。而且,这种要求阐明和给予阐述本身在叙述构成中起了重要作用。问你做什么和为什么做这件事,说我做什么和为什么做这件事,想想你对我所做的事情的阐明和我对所做事情的阐明的不同,而且反过来也如此,除了那些最简单的和最勉强的叙述外,这些都是所有叙述的实质性要素。因此,自我没有可阐明性,构成所有叙述事件的系列就不能出现,当然,那些最简单的和最勉强的叙述除外;而且,没有同样可阐明的叙述,将缺乏事件及行为所需要的连续性,而正是连续的行为构成了叙述的可理解性。

这里重要的是要注意到,我没有主张叙述概念、可理解性概念或可阐明性概念是比个人身份概念更基本的概念。叙述概念和可阐明性概念以个人身份概念的运用为前提条件,正如身份概念以前三个概念的运用为前提条件一样,也正如这三个概念的每一个的运用以其他两个的运用为前提条件一样。它们的关系是一个互为前提条件的关系。因而,所有独立于和分隔开叙述概念、可理解性和可阐明性概念来阐发个人身份概念的企图,都注定要失败,正如所有这些企图所应有的那样。

现在可能要返回到我的研究进入到人类行为的性质和身份所开始的问题:个人生活的整体在于什么?回答是,这种整体性是体现了一个单一生活的叙述整体。要回答“对我来说什么是善的”,就

是回答我如何最好地生活和如何最好地过完人生。要问“对人来说什么是善的”就要问对前一个问题的所有一般性回答是什么。而现在重要的是要强调，正是对这两个问题的系统的探问和不仅在言语上而是在行动上试图回答它们，将把道德生活的整体性给予道德生活。一个人的生活的整体性是一种叙述寻求的整体，这种寻求有时失败、受挫、被放弃或因厌倦而涣散；而且人们的生活可能在所有那些方面都失败。但是，把一个人的生活看做一个整体的成功或失败的标准是一种被叙述的或将被叙述的寻求中的成功和失败的标准。但寻求什么？

需要回忆中世纪的寻求概念的两个关键特征。第一若没有某种至少是部分地决定性的最终目的概念，就不可能有一个寻求的任何开端。某种对人而言的善的概念是必需的。这样一种概念来自何处？确切地说，恰恰这样一些问题使得我们企图超越在实践中和通过实践而得到的各种德性的有限概念，又因为那种能够使我们整理我们的利益(goods)的善(good)的概念，将能够使我扩大对德性的目的和内容的理解，将能使我们理解到生活的整体性和连续性的地位，因而正是对这种善(good)的寻求过程，我们才初步把这种生活界定为对善的一种寻求。但其次，很清楚，中世纪的寻求概念根本不是一种对某种已经适当描述了的东西的寻求的概念，像矿工寻找金子，或地质学家寻找石油那样。寻求的目的正是在寻求的过程中，并且只有通过遭遇和对付多种特殊的伤害、危险、诱惑和涣散(它们为寻求提供情节与事件)，才能最终得到理解。一种寻求永远是一种有关所寻求之物的特征和自我认识的教育。

因此，德性必定被理解为这样的品质：将不仅维持实践，使我们获得实践的内在利益，而且也将使我们能够克服我们所遭遇的伤害、危险、诱惑和涣散，从而在对相关类型的善的追求中支撑我

们,并且还将以不断增长的自我认识和对善的认识来充实我们。因此,德目表不仅包括维持家庭和维持那使男人和女人能在一块寻求善的政治共同体所必需的德性,而且包括对善的特征的哲学探究所必需的德性。不过,我们已经由此而得到了有关人的好生活的暂时性结论:人的好的生活是在寻求好生活之中度过的生活,为追寻所必需的德性是将使我们懂得更多的有关人的好生活是什么的那些德性,我们把德性不仅置于与实践相关的情形中,而且置于与人的好生活相关的情形中,因而完成了对德性的第二阶段的阐述。但我们的探究需要第三阶段。

对我来说,决不可能仅仅以个人的资格寻求善和践行德性。这部分是因为从一种环境到另一种环境,过一种好生活是具体多样的,即使是在有着完全同一种好生活的概念时和体现在一个人的生活中的同一类德性里之时。一个5世纪雅典将军的好生活不同于一个中世纪的修女的或一个17世纪的农夫。并且不仅是在不同的社会环境里的不同的个人生活,而且我们都是作为一个特殊的社会身份的承担者与我们自己的环境打交道的。我是某人的儿子或女儿,另外某人的表兄或叔叔;我是这个或那个城邦的公民,这个或那个行业或职业的一个成员,我属于这个氏族、那个部落或这个民族。因此,那对我来说是好的事情必定对那处于这些角色中的任何人都是好的,这样,我从我的家庭,我的城邦、我的部族、我的民族承继了它们的过去,各种各样的债务、遗产、合法的前程和义务。这些构成了我的生活的既定部分,我的道德的起点。在一定程度上,正是这一切使我的生活有它自己的道德特殊性。

从现代个人主义的立场看,这个思想不仅显得非常不同,而且甚至令人吃惊。个人主义的观点认为,我是我自己所选择的那种存在,只要我愿意,我就永远能把被看做是我的存在的那些仅仅是偶然性的社会特征放在一边。我从生物学意义上看是我父亲的儿子;

但不能认为我可以对他们所做的负责，除非我隐然地或明确地选择要承担这种责任。我在法律上是某个国家的公民；但不能认为我就对我的国家所做的或已做的负责，除非我隐然地或明确地选择了要承担这种责任。这种个人主义为那些现代美国人所表达，他们否认对美国黑人所实行的奴隶制的后果负任何责任，说：“我并没拥有任何奴隶。”另一些现代美国人则有一个更微妙的立场，他们依据他们自己作为个人已间接地从奴隶制接收的利益来精确地算计这些后果，接受了一个很好地统计了的责任。在这两种情形中，作为一个美国人本身并没有被看做是一定个人的道德身份的一部分。当然，这并不意味着美国人的这个态度很奇特。英国人说：“我决没有对爱尔兰做什么错事，为什么重提那古老的历史，好像我在那时做了什么似的？”或者，年轻的德国人相信，在1945年后出生，意味着纳粹对犹太人所做的与他对他的犹太同时代人的关系，没有任何道德上的相关性，这都展示了同样的态度，根据这种态度，自我与它的社会的和历史的角色和地位是可拆开的。如此被拆开了的自我当然是一个非常适合于萨特和戈夫曼的世界观的自我，这是一个没有历史的自我。这与叙述观点的自我相对照是很清楚的。因为我的生活的故事是永远被包括在我得到我的身份的那些社会共同体的故事中。我的出生就带着一个过去，可个人主义者的模式则力图把我自己与这个过去切断，而这就要扭曲我现在的关系。一种历史身份的占有和一种社会身份的占有是重合的。要注意到，对我的身份的反叛永远是表达它的一种可能有的模式。

也要注意到这个事实：自我不得不在社会共同体中和通过它的成员资格发现它的道德身份，如家庭、邻居、城邦、部族等共同体，但并不意味着，自我必须接受这些形式的共同体的特殊性的道德限度。但没有这些道德特殊性作为开端，就决不可能从任何地方开始；而对善和普遍性的寻求就出自于这种特殊性的向前的运动。

但是,特殊性决不可能被简单地滞留在后面或被遗忘。摆脱特殊性进入完全普遍性的准则的领域,并认为这种普遍准则是人本身所有的观念,不论在18世纪的康德哲学的形式中,或在某些现代分析道德哲学的描述中,都是一种错觉,并且是一种有着痛苦后果的错觉。而当人们那么轻易地和那么完全地把他们的事实上是部分的和特殊的原因与某些普遍原则的原因相等同时,他们总是比不这样做时更糟。

因此,在关键部分,我是我所继承的东西,一种特殊的过去某种程度地呈现在我的现在之中。我发现一个历史的我自己的部分,并且一般而言,不论我是否喜欢,是否认识到它,我都是一个传统的承载者之一。因而在我描述一个实践概念时,重要的是注意到,实践永远有历史,在任何既定时刻,一种实践是什么取决于理解它的一种模式,而这种理解模式常常为许多代人所传承。因此,就德性维持实践所需的关系而言,德性必须维持的不仅有对现在的关系,还有对过去的关系,甚至对将来的关系。而通过传统,那些具体的实践得以传递和赐予新的形式,但传统决不可能在更大的社会传统之外孤立地存在。是什么构成了这样的传统呢?

在这里,我们易于被思想理论上对传统概念的运用误引入歧途,保守主义的政治理论家已经如此运用了传统的概念。就其特征而言,这些理论家追随柏克,^①把理性和传统、冲突和传统的稳定性对照起来。这两种对照都是模糊的。因为所有的推理都发生在某种传统的思想模式的背景条件中,通过批判和创新而超越在那传统的范围内迄今为止被思考的东西的限度;这对中世纪的逻辑学与现代物理学来说一样,都是真实的。而且,当一种传统处于良好的状态,总是部分地为一种有关利益(goods)的论证所构成,而

① 柏克(Burke, 1729—1797):英国政治家、思想家。· 中译注

对这些利益的追求，把它的特殊的意义和目的给了这个传统。

所以，当一个机构（例如一所大学、或一个农场、或一家医院）是一种实践或诸种实践的传统承载者时，它的共同的生活将部分地，但却在一个极重要的方面，为一个持续的论证所构成，这个论证是关于什么是一所大学，和一所大学应当是什么、或一个好的农场是什么或好的医院是什么的持续的论证。传统，当它富有生命力时，就包括了冲突的继续。确实，当一个传统变成了柏克式的传统时，它总是垂死的或已死了的。

当然，现代个人主义在它自己的概念框架内，除了把传统观念看做是一个对手的观念外，不能发现它的任何用处；因此，现代个人主义者都很愿意放弃它，因而都不是柏克哲学信徒。他们忠实于柏克自己所忠诚的，力图把对有着一种证明 1688 年的寡头政治革命的正当性的传统观念的政治学的信奉和对有着自由市场制度和学说的经济学的信奉结合起来。但这种不适当搭配的不一致性，并没有使它失去思想理论的价值。不过，结果是，现代保守主义者绝大部分仅仅维持陈旧的而不是后来的自由个人主义论点，他们自己的中心学说像自由主义和个人主义一样，是自我标榜的自由主义学说。

一个活着的传统是一种历史性的伸展了的、社会性的具体化了的论证，并且恰恰有几分是有关构成传统的利益的一种论证。在一个传统内对利益的追求，延伸几代人有时甚至是许多代人。因此，个人对他或她的利益的追求，就一般的和特殊的意义而言，是被引导在那些传统所限定的范围内的，而个人生活就是这些传统的一部分，这不论对于实践的内在利益还是对个人生活的利益而言，都是如此。我们再一次地看到，包容的叙述现象是至关重要的，我们时代的一种实践的历史；在一般的和特殊的意义上，被那属于传统的更大和更长的历史所包容，也只有依据这个更大更长的历

史才可理解,通过这个传统,实践以它现在的形式被传递给我们;我们个人自己的生活的历史在一般的和特殊的意义上,也是包容于一些属于传统的更大更长的历史中,也只有依据这些更大更长的历史才可理解。我不得不说“在一般的和特殊的意义上的”,而不得不说“总是”,因为传统在衰败、分解和消失。那什么维持着和强化着这些传统,又是什么削弱和摧毁了它们呢?

关键性的回答是:相关德行的践行或缺乏相关德行的践行。如果要获得实践的多种内在利益的话,德性就要维持那些必需的关系,而德性不仅在维持那些必需的关系中,也不仅在维持个人生活的方式中——在这种方式中,个人以他的整体生活的善(利益)作为他的善(利益)来寻求——有它的意义和作用,而且在维持那些把必然的历史关联条件提供给实践和个人的传统中有它的意义和作用。缺乏正义,缺乏真诚,缺乏勇敢,缺乏相关的理智德性,这些都腐蚀着传统,正如它们腐蚀着从传统中获得其生命的那些机构和实践一样,而这些机构和实践是传统在当代的具体体现。认识到这一点当然也在于认识到另外一种德性的存在,这种德性在它几近不存在时,它的重要性可能就最为明显,这是一个对传统有适当意义的德性,一个属于传统、或传统所遇到的德性。不要把这种德性与任何保守主义的古董形式相混淆,我不赞成那些选择了充当赞美过去的传统的保守主义角色的人。宁可说,传统的一种适当意义是在对将来的那些可能性的把握中表明的,这种可能性就是说,过去已使现在的出现有其可能,活着的传统,恰恰因为它们继续着一个未完的叙述而面对一个未未,而就这个未来具有的任何确定的和可确定的特征而言,它来自于过去。

在实践理性方面,拥有这种德性并不就意味着有如此多的可供我们实践推理的大前提的普遍规则或格言的知识;倒不如说这种德性表现在一种判断能力中,行为者具有这种能力,在于知道如

何在相关的许多准则中选择准则和如何在特殊的环境中运用准则。主教波尔^①有这种德性,玛丽·都铎^②则不具有,蒙特罗斯侯爵^③有,查理一世^④则没有。主教波尔和蒙特罗斯侯爵所拥有的是这些德性;这些德性能够使它们的拥有者既追求他们自己的善又追求传统的善,即使是在悲剧性的必然所规定的环境中,在两难选择的困境中,这些德性也都是传统的承载者。放在德性的传统的背景条件中理解那些两难选择,是非常不同于在本书第二章中我所写的面对着争论中的相互冲突和不可通约的道德前提的现代的那些选择的。这种不同在哪里?

常常被揭示(例如,被 J. L. 奥斯汀所揭示),或者我们能够承认相互冲突的和有条件的互不相容的利益的存在,这些利益对我们的实践义务(allegiomce)有着互不相容的主张;或者我们能够信奉某些有关人的好生活的决定性的概念,但这是相互排斥的选择对象。没有一个人能够一致地持有这两类观念。这种主张无从认识到的是,也许个人有较好或较坏的方式来度过善与善的悲剧性冲突。并且,要知道什么是好生活,就要知道在这种环境中度过这种环境时,什么是好的和什么是坏的生活方式。不能先验地排除这种可能性;这也意味着在诸如奥斯汀的那种论点内,隐藏着一种对那些悲剧环境的特征而言的未知的经验前提。

在一种悲剧性环境中,在相互匹敌的善行之间选择,不同于在不可通约的道德前提之间的现代选择的是,在某种意义上,摆在个

① 主教波尔(Pole, Reginald, 1500—1558);英国坎特伯雷的红衣主教。 中译注

② 玛丽·都铎(Mary Tudor, 1496—1533);法国路易十二的王后。——中译注

③ 蒙特罗斯(Montrose, James Graham, 1612—1650);苏格兰将军,侯爵。——中译注

④ 查理一世(Charles I, 1600—1669);英国国王,1625—1649年在位。——中译注

人面前的行为的可选择路线的双方,不得被看做是正导致某种可靠的和实质性的善。通过选择其中之一,我丝毫没有减损那另一种要我选择的主张;因此不论我做什么,我都将留下那是我应当做而没有做的。悲剧主角不像萨特和黑尔所描写的道德行为者,不是选择对这个而不对那个道德原则的忠诚;他或她也不正在不同的道德原则之间决定某种优先原则。因此,悲剧所涉及的“应当”与一种现代方式所理解的道德原则中的“应当”,有一种不同的意义和力量。因为悲剧主角不能做他或她应当做的一切。这个“应当”不像康德的“应当”,并不隐含着“能够”。而且,为了产生一种义务论的逻辑说法,而力图把这种“应当”的断言逻辑描绘为某种程式计算的任何企图,都必定失败。^①

不过,悲剧主角的道德任务显然可能被履行得好或坏,是独立于他或她在可选择物之间的选择的——假定他或她无权做出选择。悲剧主角的行为可能是有英雄气概的或没有英雄气概的,慷慨大度的或不是慷慨大度的,优雅的或不优雅的,审慎的或不审慎的。他或她的任务履行得较好而不是较坏在于做到这样两个方面:以他或她的个人资格而言这样做是较好的和以父母亲或孩子的资格或公民或一种职业的成员,或可能以这些之中的某些或全部资格而言这样做是较好的。悲剧性的两难困境的存在,既没有使如下论点站不住脚,也没提供反证:“以这种方式做这件事将对X和C或者他或她的家庭,城邦或职业较好”的形式的断言,易受客观真假的影响。可选择的和有条件的互不相容的治疗方式的存在,却使如下论点站不住脚:“以这个方式忍受他的治疗将对X和C或者,对他或她的家庭更好些”这一形式的断言易受客观真假的

^① 巴斯·C·范·弗伦尔森的一种非常不同的观点:《价值和感情控制》,载《哲学杂志》,1973年第70册。

影响。^①

当然,这种客观性的前提条件是我们所能理解的“对 X 来说是好的”的观念和依据 X 的生活整体的某种概念的同性质的观念。对 X 而言那较好的或较坏的东西取决于理解性叙述的特征,这种叙述把 X 生活的整体性给了 X。毫不奇怪,正是任何这样一个人的生活整体概念的缺乏,隐含着对道德判断的事实特征,并且尤其是那些把道德或恶归之于个人的道德判断的事实特征的当代否定。

在本书前些地方我指出,每一种道德哲学都有某种特殊的社会学作为它的配对物。在这章中我力图详尽说明的是,对社会生活的这种理解是德性的传统所需要的,是一种非常不同于官僚主义的和个人主义文化中占支配地位的那些理解的理解。在这样一种文化范围内,德性的概念变成了边缘性的概念,只是在那些在这中心文化的边缘上存在的社会团体的生活中,德性的传统仍居其中心位置。在自由主义或官僚个人主义的中心文化内,诸多新的德性概念出现了,德性概念本身也改变了。这种改变的历史我现在就要着手叙述,如果我们知道哪种衰退已被证明是易于发生的,我们就应把德性的传统理解得更为充分。

^① 萨姆尔·古藤普兰的启发性讨论中的不同的论点:《道德现实主义和道德的两难境地》,《亚里士多德社团的活动》,1979—1980年版,第61—80页。

协同性还是客观性？*

(1985)

[美国]理查德·罗蒂 著

李幼蒸 译

善于思索的人类一直企图按照两种主要方式使生活与更广阔的领域联系起来,以便使其具有意义。第一种方式是描述他们对某一社会做出贡献的历史。这个社会可以是他们生活于其中的历史上真实的社会,可以是异时异地的其他真实的社会,也可以是纯粹想像的社会,这个社会或许包含着从历史中或小说中挑选出来的数十位男女人物。第二种方式是在他们和非人的现实的直接关系中来描绘自己的生存。我们说这种关系是直接的,意思是它并非由这样一种现实和人类部族、民族或想像的团体之间的关系中产生的。我想说,前一种描绘方式说明了人类追求协同性的愿望,后一种描绘方式则说明了人类追求客观性的愿望。当某人寻求协同性

* 本文系作者于1983年11月在日本名古屋南山大学的讲演全文,译自《南山美国研究评论》(英文版),1984年第6卷。在本文中“协同性”(Solidarity)指某社会团体中人们在兴趣、目标、准则等方面的一致性。“客观性”(Objectivity)指真理有独立于或外在于社会和人类的客观存在性。本文选自罗蒂的《哲学和自然之镜》,李幼蒸译,三联书店1987年版,第407—425页。

时，他并不关心某一社会的实践与在该社会之外的事物之间的关系。当他寻求客观性时，他使自己脱离了周围实际的人，不把自己看做某个其他实在的、或想像的团体中的一员，而是使自己和不与任何个别人有关涉的事物联系起来。

以追求真理概念为中心的西方文化传统（从希腊哲学家一直延续到启蒙时代），是企图由协同性转向客观性以使人类生存具有意义的最明显的例子。因其本身之故，不因它会对某个人或某个实在的或想像的社会有好处而应予追求的真理观，是这一传统的中心主题。也许由于希腊人逐渐认识到人类社会千差万别，他们才受到启发萌生了这一理想。担心坐井观天，担心囿于自己碰巧生于其中的团体的界域局限，以及从异邦人角度观看本团体的需要等等因素，都有助于产生欧里庇得斯和苏格拉底所特有的那种怀疑与讥讽的腔调。希罗多德极其认真地看待蛮邦人，详细地描绘他们的习俗，这种意愿也许是柏拉图下述主张的必要前兆，他认为，超越怀疑论的途径就是去设想一个共同的人类目标，这个目标是由人性而不是由希腊文化提出的。苏格拉底的离异性和柏拉图的希望的结合，产生了这样一种知识分子的观念，即他不是通过所属社会的公论，而是以一种更直接的方式与事物的性质打交道的。

柏拉图借助知识和意见、表象和实在之间的区别，发展了这样一种知识分子的观念。这两种区别共同导致这样一种看法，合理的探索应当使非知识分子几乎无从接近的、并可能怀疑其存在的一个领域显现出来。在启蒙时代，这一认识体现在当时人们把牛顿式的自然科学家当做知识分子的楷模。在18世纪的大多数思想家看来，了解自然科学所提供的自然图景现在显然应该导致建立社会的、政治的和经济的机构，这些机构应当与自然界符合一致。从此以后，自由主义的社会思想就以社会改良为中心了，后者的出现是

由于有关人类究竟为何物的客观知识,不是有关希腊人、法国人或中国人究竟为何物的知识,而是有关人类本身的知识导致的。我们是这一客观主义传统的子孙,这个传统的中心假设是,我们必须尽可能长久地跨出我们的社会局限,以便根据某种超越它的东西来考察它,这也就是说,这个超越物是我们社会与每一个其他的实在的和可能的人类社会所共同具有的。这个传统梦想着这样一种最终将达到的社会,它将超越自然与社会的区别;这个社会将展现一种不受地域限制的共同性,因为它表现出一种非历史的人性。现代思想生活的修辞学中很大一部分都把下述信念视为当然:对人进行科学研究的目标就是去理解“基础结构”、“文化中的不变因素”或“生物决定论模式”。

那些希望使协同性以客观性为根据的人(我们称其为实在论者),不得不把真理解释为与实在相符。于是他们必须建立一种形而上学,这种形而上学将考虑信念与客体之间的特殊关系,而客体将会使真信念与假信念区别开来。他们还必须主张说,存在着证明信念真伪的方法,这些方法是自然存在的,而不只是局部适用的。这样他们就on必须建立一门将考虑这样一种证明方法的认识论,这种证明方法不只是社会性的,而且是自然的,是从人性本身中产生的,而且是由自然的这一部分与自然的其余部分之间的联系形成的。按他们的观点,各种方法都被看成是由某一文化提供的合理证明法,它们实际上也许是也许不是合理的。为了成为真正合理的,证明方法必须达至真理,达至与实在的符合,达至事物的内在性质。

与此相反,那些希望把客观性归结为协同性的人(我们称他们为“实用主义者”),既不需要形而上学,也不需要认识论。用詹姆士的话说,他们把真理看做那种适合我们去相信的东西。因此他们并不需要去论述被称为“符合”的信念与客体之间的关系,而且也不

需要论述那种确保人类能进入该关系的认知能力。他们不把真理和证明之间的裂隙看做应当通过抽离出某种自然的与超文化的合理性来加以沟通(这种合理性可被用来批评某些文化和赞扬另一些文化),而是干脆把这个裂隙看做是存在于实际上好的与可能更好的信念之间的。从实用主义观点看,说我们现在相信是合理的东西可能不是真的,就等于说某人可能提出更好的思想。这就是说,永远存在着改进信念的余地,因为新的证据、新的假设或一整套新的词汇可能出现。^①对实用主义者来说,渴望客观性并非渴望逃避本身的社会限制,而只不过是渴望得到尽可能充分的主体间的协洽一致,渴望尽可能地扩大“我们”的范围。至于说实用主义者在知识与意见之间做出区别,这不过是在较易于从其中获得上述一致性的论题与较难于从其中获得上述一致性的论题之间的区别。

“相对主义”是实在论者加于实用主义的传统称号。这个称号通常指三种不同的观点。第一种指那种认为任何信念都像任何其他信念一样有效的观点。第二种观点认为,“真”是一个含义不清的

^① 这种把社会一致意见而非把对非人现实关系作为中心的真理态度,不只是美国实用主义传统所特有的,而且也是波普尔和哈贝马斯所特有的。然而应当注意,这与波普尔坚持以“可证伪性”取代“证实”作为科学哲学主要观念无关。波普尔对这一观念的坚持被大多数美国科学哲学家看做是做作的而加以拒绝。在英国被看做是波普尔特有的大多数科学哲学观点和社会哲学观点,在美国已由于杜威之故而为人们熟知,这一情况与美国科学哲学家对波普尔上述观点的拒绝可以共同说明这一事实:波普尔在美国从来不像在英国显得那么重要。哈贝马斯本人对波普尔的批评类似于杜威式整体论者对实证主义的批评。然而哈贝马斯本人忽略他自己的思想和杜威思想之间的类似性,而是专注于他与皮尔士的关系。不过重要的是看到,詹姆士和杜威共同具有的实用主义真理观并不依赖于皮尔士和哈贝马斯的“理想研究目的”观念,也不依赖于“理想上自由的言语社会”。关于我对这类不充分的人类中心概念的批评,参见拙著《实用主义的后果》,明尼波利斯,1982年,第XIV页,《实用主义、戴维森和真理》,载于即将出版的一本纪念戴维森的论文集,由E. 勒波尔(Le Pore)编,明尼波利斯,1984年,以及《哈贝马斯和莱奥塔尔论后现代性》,载于即将出版的《国际实践》,1984年。

词,有多少不同的证明方法就有多少种不同的真理的意义。第三种观点认为,离开了对某一社会(我们的社会)在某一研究领域中使用的熟悉的证明方法的描述,就不可能谈论真理或合理性。实用主义者主张第三种人类中心论。但他并不主张自我否定的第一种观点,也不赞成古怪的第二种观点。他认为自己的观点优于实在论的观点,但并不以为自己的观点符合事物的本性。他认为“真”之一词的流通性(“真”仅只是表示一种称赞)保证了其单义性。按实用主义者的说法,“真”这个词在一切社会中都有相同的意义,正如“这儿”、“那儿”、“好”、“坏”、“你”、“我”这些具有同样语义流通性的词在所有文化中都有相同的意义一样。但是,意义相同当然是与指称的不同、与规定该词的方法的不同是相容的。于是他觉得可以随意把“真”这个词当做一般的赞词来用,尤其是用它来称赞他自己的观点。

然而我们并不清楚为什么要说“相对主义”是适合实用主义的确主张的第三种人类中心论观点。因为实用主义者并非主张一种肯定性理论,断言某种东西是相对于另一种东西的。反之,他主张的是纯粹否定性的观点,认为我们应该抛弃知识与意见的传统区别,这种区别被解释为作为与实在符合的真理和作为对正当信念的赞词的真理之间的区别。实在论者称这种否定的主张为“相对主义”,其理由是他不能相信任何人会当真地否认真理具有一种内在的性质。于是当实用主义者说,根本不存在什么真理,除了我们每一人将把那些我们认为适于相信的信念赞为真的情况以外,实在论者倾向于把它解释为有关真理性质的更为肯定的理论:它是这样一种理论,按照这个理论真理只不过是某一个人或某团体的当时意见。这样一种理论当然会是自相矛盾的。但是实用主义者并不具有一种真理论,更没有一种相对主义的真理论。作为协同性的拥护者,他对人类合作研究的价值的论述,只具有一种伦理的基

础，而不具有认识论的或形而上学的基础。

关于真理或合理性是否具有一种内在性质的问题，或者关于我们是否应当具有一种有关真理或合理性问题的肯定性理论的问题，也就是我们的自我描述是否应当建立于对人性的关系上或某一特殊人类集体上的问题，即我们是应当追求客观性还是追求协同性的问题。很难看出人们可以通过深入研究知识的、人的或自然的性质而在客观性与协同性二者之间进行抉择。的确，认为这个问题可以这样解决的提议，是站在实在论者的立场来用未经证明的假定去进行讨论的，因为它预先假定了知识、人和自然具有与所讨论的问题相关的真正本质。反之，对于实用主义者来说，“知识”正如“真理”一样，只是对我们的信念的一个赞词，我们认为这个信念已被充分加以证明，以至于此刻不再需要进一步的证明。按其观点，对知识性质的研究仅只是对各种各样的人如何试图根据所信之物达成一致所进行的社会的与历史的论述。

我在这里称作“实用主义”的观点，几乎，但非完全等同于 H. 普特南在其近著《理性、真理和历史》中所说的“内在论的哲学概念”^①。普特南把这一概念描绘为放弃了对事物的“神目观”(God's eye)的企图，即与我一直称为“渴望客观性”的那种非人间因素(the non-human)接触的企图。不幸，他一方面维护我赞成的反实在论的观点，一方面却又反驳许多持有这一观点的其他人，如库恩、费耶阿本德、福柯和我自己。我们都被称作“相对主义者”。普特南提出“内在论”作为实在论与相对主义之间的一条幸运的中间道路。他谈到了“今日畅销的相对主义学说的泛滥”^②，而且特别谈到了“法国哲学家”主张的“某种文化相对论与‘结构主义’”的奇特

① H. 普特南：《理性、真理和历史》，剑桥，1981年，第49—50页。此书法译本将由 Minit 出版社出版。

② H. 普特南：《理性、真理和历史》，剑桥，1981年，第119页。

混合物。^①但当他对这些学说进行批评时,普特南能够攻击的不过是所谓的“不可公度性”:就是说“在其他文化中使用的词语不可能与我们具有的任何词语或表达方式在意义或指称方面相同”^②。他明智地同意多纳德·戴维森所说的这一论点是自相矛盾的。然而对这个论点的批评至多是不利于费耶阿本德某些早期著作中的一些轻率论断。一旦排除了这个论点,就很难看到普特南本人与他所批评的大多数人之间有何区别了。

普特南接受戴维森的这个观点,他说道:“某一解释图式的完整证明……在于它使其他人的行为按照我们的理解来看至少是最低限度地合乎情理的。”^③由此我们似乎自然可以进一步说,我们不能越出我们的理解范围,我们不可能站在只由自然的理性之光照亮的中立基础上。但是普特南从这个结论后退了。因为他把我们不能越出自己理解能力的论断,解释成我们的思想幅度受到他所说的“制度化的规范”限制的论断,制度化的规范就是可据以解决一切论争(包括哲学论争)的公共准则。他正确地说,并不存在这类准则,并断言,主张有这类准则的说法正如“不可公度性”一样是自相矛盾的。我认为他完全正确地说出了,那种认为哲学是这类对明确准则的应用之学的主张,是与哲学观念本身相矛盾的。^④人们可以这样来解释普特南的观点,说“哲学”正是在文化不再能按照明确的规则表述自身时所能从事的活动,哲学已变得足够悠闲高雅,它依赖着无法表述清楚的专门技术,把实践学换为体系学,把与外国人的对话换为对他们的征服。

① H. 普特南:《理性、真理和历史》,剑桥,1981年,第119页。

② H. 普特南:《理性、真理和历史》,剑桥,1981年,第114页。

③ H. 普特南:《理性、真理和历史》,剑桥,1981年,第119页。参见戴维森的《论概念图式的概念》,载于《1974年美国哲学协会会志》,这是一篇有关我们必然是人类中心论者的观点的典型论述。

④ 参见普特南:《理性、真理和历史》,第113页。

但是在说我们不能使每个问题都诉诸由我们的社会加以制度化的明确准则时,并未切中普特南称作“相对主义者”的那些人所提出的论点。这些人是实用主义者的一个理由正在于,他们与普特南一样不相信实证主义所说的合理性即运用准则之意。例如,库恩、M. 黑思(Hesse)、维特根斯坦、M. 波拉尼(Polanyi)和 M. 奥克肖特(Oakeshott)等人都不相信上述看法。只有当某人的确把合理性想成这个意思时,他才会幻想“真”这个概念在不同社会中意思不同。因为只有这种人才可能想像有某种可以挑选出来的东西,我们可以使“真”与其相对。只有当你附和逻辑实证主义的观点说,我们大家都禀赋着所谓“语言规则”之物,它辖制着我们的一言一语时,你才会说人们不可能摆脱自己的文化。

普特南在该书最富独创性、最有说服力的部分中说,“合理性是由局部的文化准则所规定的”这一看法,“只是实证主义的奇特的类似物”。他说,它是“一种由人类学引起的唯科学论,正如实证主义是由精确科学引起的唯科学论”。普特南所说的“唯科学主义”是指那种把合理性看成应用准则的观念。^①假如我们抛弃这个观念,采取普特南本人信奉的奎因的图式,把研究看做对诸信念网络的不断再编织,而不是看做把准则应用于个例,那么“局部的文化规范”观将失去其令人厌烦的地域褊狭主义含义。因为现在当我们说我们应当根据自己的智能工作,应当是“种族中心论”(ethnocentric)的时候,其意义仅仅是说,其他文化所提出的信念必须经由设法将其与我们已有的信念编织在一起的办法来加以检验。正是由于这种为普特南和他批评为“相对主义者”的人所共同接受的整体论知识观,各种不同文化才不致被理解成各种不同的几何学类型。各种不同的几何学是互不相容的,因为它们都有公理结构和

① H. 普特南:《理性、真理和历史》,第 126 页。

相互矛盾的公理。它们是被设计成互不相容的。各种文化并未经此设计,而且不具有公理结构。我们说它们有“制度化的规范”时,仅只是像福柯那样说,知识与权力从来都不可分,人们如果不在某时某地坚持某种信念,很可能就要受罪。但是信念的这类制度性的支持物采取着官僚和警察的形式,而不是“语言规则”和“合理性准则”的形式。笛卡尔的谬误却表现为另外一种看法,他把不过是共同具有的习惯当成公理,把归纳这些习惯的陈述看做是纪录制约这些习惯的决定因素。奎因和戴维森两人批评把概念与经验加以区分的理论,其部分意义在于,区分不同的文化与区分单一文化内各成员持有的不同理论,在性质上并无什么不同。塔斯马尼亚土著人和英国殖民者相互交流有困难,但这种困难与格莱斯顿和狄士雷利之间进行交流的困难只是程度上不同而已。这些事例中出现的困难只是说明为什么其他人与我们意见不同时的困难,只是在重新编制我们的信念以使分歧现象与我们持有的其他信念相协洽时出现的困难。奎因在解决分析真理与综合真理之间的实证主义的区别时的论证,与人类学家在“文化之间”的现象与“文化之内”的现象之间所做的论证也是类似的。

不过,根据这种整体论的文化规范论,我们并不需要一种贯通各文化的、普遍的合理性,普特南就是引用这种合理性观念来反对他所谓的“相对主义者”的。普特南在该书临结尾时说,一旦我们抛弃了一种“神目观”就会理解:“我们只能希望产生一种对合理性的更合理的理解,或对道德性的一种较好的理解,如果我们从我们传统的内部来进行的话。我们乐于从事真正的人的对话……”^①对此我完全同意,我想库恩、黑思和大多数其他所谓的“相对主义者”,甚至还有福柯,也会同意。但是普特南接着又提出了另一个问题:

^① H. 普特南:《理性、真理和历史》,第 216 页。

“这种对话有没有一个理想的终点呢？是否存在着有关合理性的一个真的理解呢，是否存在着一种理想的道德性呢，即使我们迄今所有的一切只是对它们的各种理解？”我不明白这个问题的要点。普特南提出，一种否定的回答（即“只存在着对话”这种看法）不过是另一种形式的自相矛盾的相对主义。但是再说一遍，我不明白，说某种东西不存在何以能被解释为说某种东西相对于另一种东西存在。普特南在该书最后一句话中说：“我们在谈到我们的不同理解，就是对合理性的不同理解时，就等于提出了一个限制概念，一个关于理想真理的限制概念。”但是这种提法究竟目的何在呢？难道不是说，在上帝看来人类正朝着正确方向迈进吗？当然，普特南的“内在论”会禁止他说出这类意思。说我们以为我们在朝正确方向迈进，就等于附和库恩说，我们能根据事后的认识把过去的故事讲成一个在进步中发展的故事。说我们还有漫长道路要走，说我们目前的观点不应当永世不变，对于需要提出限制概念来进行支持来说，是过于平庸无力了。因此很难理解，在“只存在着对话”和“还存在着对话向其汇聚的东西”这两种说法之间的区别，又究竟能产生什么区别呢？

我想指出，普特南在这里无路可走之时又溜回他在其他论著中正确批评过的唯科学主义去了。因为，唯科学主义被定义为那种把合理性看做应用准则的观点，其根源正是一种对客观性的愿望，普特南把这种愿望称作“人类的繁荣”，它具有超历史的性质。我想，费耶阿本德正确地指出，除非我们抛弃掉把研究以及把一般人类活动都看做收敛的而非繁衍的，看做日益统一而非日益分散的这类隐喻，我们就永远不会摆脱那种曾经导致我们提出神的存在动机，提出限制概念的假定，似乎只是告诉我们非存在性的神（如果确实有的话）会对我们满意的一种方式。如果我们能够只为追求协同性的愿望所推动，彻底抛弃对客观性的愿望，那么我们就

会把人类进步看做能使人类完成较有趣的工作并成为较有趣的人,而不看做是朝向某一地点的迈进,这个地点多少是事先为人类设定的。我们的自我形象就会是去创作而不是去发现的形象,这是曾经被浪漫主义用来称赞诗人的形象,而非被希腊人用来称赞数学家的形象。在我看来,费耶阿本德正确地企图为我们发展这样一种自我形象,但是他的构想似乎被他本人和他的批评者错评为“相对主义”了。^①

按费耶阿本德指出的这一方向前进的人们往往被看做是启蒙精神的天敌,被看做是附和了这样一种论调,即西方民主的传统的自我描绘业已破产,它们已被证明是“不适当”的或“自欺的”。本能地拒绝马克思派、萨特派、奥克肖特派、伽达默尔派和福柯派等把客观性转换为协同性的企图,其部分原因是担心我们传统的自由主义习惯和希望将会在完成这种转换后不复存在了。例如,在哈贝马斯把伽达默尔的立场说成是相对主义和潜在压制性的批评中,在怀疑海德格尔对实在论的批评无论如何与他信奉的纳粹主义有联系的看法中,在认为马克思企图把价值解释为阶级利益通常只是列宁主义式接管的托词这类预感中,在把奥克肖特对政治唯理主义的怀疑论仅看做对现状的辩护的暗示中,我们都可察觉到这种预感。

我想,用这类道德与政治词语而不用认识论或元哲学的词语来提出问题,可以更清楚地指明危机所在。因为,现在问题并不

^① 参见(例如)P. 费耶阿本德的《自由社会中的科学》,伦敦,1978年,第9页。在此书中费耶阿本德把自己的观点看做是“相对主义(在普罗塔哥拉的古老的和简单的意义上)”。这一认同是来自他的下述主张:“‘客观上’,在反犹太主义和人道主义之间没有多大区别。”我想,费耶阿本德如果说应该干脆把打引号的“客观上”与支持主客区分论的传统哲学的图式—内容区分论抛弃,而不是说我们可以保留这个词并用它来说普罗塔哥拉说过的那些话,就会对他更有利。费耶阿本德真正反对的是真理符合论,而不是关于某些观点为真、某些观点为假的观念。

在于如何去定义“真理”、“合理性”、“知识”或“哲学”这些词，而在于我们的社会应当具有什么样的自我形象。“必须避免相对主义”这个仪式般的咒符，正如必须保持当代欧洲生活习惯这类说法一样是无所不包的。二者都是由启蒙精神所滋养并由后者根据理性的口号加以辩护的习惯，理性被看做是超文化的人类与实在相符合的能力，被看做是一种机能。拥有和运用这种机能可由人类遵从明确的准则一事加以证明。于是有关相对主义的真正的问题是，这类思想、社会和政治生活中同样的习惯，能否为一种被看做是无准则的应付活动的合理性概念，为一种实用主义的真理观证明为正当。

我的回答是，实用主义者如要证明这些习惯的正当性就不可能不陷入循环论证，但对实在论者来说情况也是一样。实用主义者赞成容忍、自由探讨和追求通畅的交流，只能采取在包括这类习惯的社会和不包括这类习惯的社会中进行比较的方式，结果导致这样的看法：没有哪位经验过两类社会的人会偏爱后者。这可以由丘吉尔为民主的辩护加以说明，他把民主看做是一切可以想像出的政府中最坏的形式，但除了那些迄今为止人类已尝试过的政府形式外。这种辩护不是参照某一准则做出的，而是参照种种具体的实际优点做出的。只有当被用来描述自由社会的赞词是由自由社会本身的词汇中引出的时，它才是循环论证的。这类赞词必定包含在某种词汇中，而在原始社会、神权政治社会或极权社会中流行的赞词将不会产生希望的结果。因此实用主义者承认，他并不具有非历史性的观点，根据这种观点可以认可他想去称赞的近代民主的习惯。这个结果正是协同性拥护者所期望的。但是客观性的拥护者们却再次引起一种对由种族中心论和相对主义二者造成的两难困境的担心。我们或者对我们自己的社会特别看重，或者对每一其他社群装出一种不可能的容忍态度。

我一直指出,我们实用主义者应当抓住这个两难困境的一端。我们应当说,在实践中我们必须倚重我们自己的团体,即使我们不可能对采取这一态度进行非循环式的论证。我们必须坚持,世间无物可以免遭批评的事实,并不意味着我们有义务为每一件事进行论证。我们西方自由派知识分子应当承认如下事实,我们必须以现实境况为起点,这就是说,世上存在着许多我们根本不能认真看待的观点。用一个大家熟悉的纽拉特的比喻,我们能够理解革命者的如下建议:远航之船不能由构成旧船的木板来建造,我们应该干脆放弃船。可是我们不能认真看待他的建议。我们不能把它当做行动规则,所以它不是一种真实的选择。当然,对某些人来说,这个选择是真实的,他们是那些永远希望成为一种新人的人,他们希望被改宗皈依而不是被说服。但是我们这些寻求一致性的自由派罗尔斯主义者和苏格拉底的子孙们,这些希望使我们的岁月逐日辩证地相连接的人,却不能这么做。我们的社会(近代世俗的西方自由派知识分子社会)希望能对任何观点的改变给予事后回顾性的论述。可以说,我们希望能向早先的自己证明我们的处事正当。这种偏好不是由人性硬加予我们的,它只不过是我們目前实际的生活方式而已。^①

这种别无依据的地域主义,这种承认我们只不过是历史的、而非某种非历史的存在者的观念,正是使罗尔斯一类的传统的康德

① 对共同意见的这种追求,与对真实性的那种追求正相对立,后者想要摆脱我们社会的意见。例如参见 V. 狄斯柯姆柏在《现代法国哲学》(剑桥,1980年,第153页)一书中对德吕兹的论述:“即使哲学基本上是非神秘化的,哲学家们往往不能进行真正的批评;他们维护秩序、权威、制度、‘体面’、一般人相信的每一样东西。”我根据实用主义的和人类中心的观点主张,一切批评可能或应当去做的就是使“一般人相信的东西”中的因素与其他因素相互竞争。如果像德吕兹那样企图做得超过这一点,就是去幻想而非去谈话了。

自由派从实用主义退却的原因。^①与此相对，“相对主义”仅只是一个会使人误解的词。实在论者在指责实用主义者是相对主义者时，再一次把自己的思维习惯加予后者。因为实在论者认为，哲学思想的全部意旨就是使自身与任何特殊社会脱离，并根据一种更普遍的观点去看轻特殊社会的存在。当他听到实用主义驳斥这种追求普遍性的愿望时，简直不能相信，他以为每个人必定从内心深处希望出现这类脱离。于是他就把自己追求的脱离以歪曲的方式加予实用主义者，并把后者看做是好挖苦讥讽的唯美派以及纯粹的“相对主义者”，这个相对主义者似乎拒绝认真地在不同社会之间加以区别。但是由协同性愿望支配的实用主义者，只能被批评为过于认真看待本身的社会了，只能批评他的种族中心论而不是相对主义。成为种族中心论者，就是把人类区分为两大类，我们只需对其中一类人证明自己的信念正当即可。这一类（即我们自己的本族）包括那些持有足够多的共同信念以便进行有益的对话的人。在此意义上每个人在进行实际辩论时都是种族中心论者，

① 罗尔斯在《正义论》中企图通过想像一种由“无知帷布”背后的选择者们设想的社会契约来保持康德“实践理性”的权威性，即把这些选择者的“合理的自利”当做某些社会制度的非历史性正当性的试金石。这一企图导致过去十年中英美社会哲学中一批重要的著作发表，并以 M. 桑德尔的《自由主义和正义的限度》（剑桥，1982 年）的出版告一段落。桑德尔说，罗尔斯的“幕后选择”图画不能自圆其说。同时，罗尔斯本人采取了一种较少坚持非历史正当性的元伦理观。参见他的《道德理论中康德的构造主义》，载于《哲学杂志》，1977 年。同时，桑德尔强调说，对道德动机进行“构造主义的”论述之本质，最好被理解为使其行为正当的愿望，而非以“合理的自利”为基础。（参见斯坎龙（Scanlon）的《契约论和功利论》，载于《功利主义及其超越》，A. 西姆和 B. 威廉姆斯编，剑桥，1982 年）。斯坎龙对罗尔斯的修正与罗尔斯后来的著作方向相同，因为斯坎龙关于“由于他人不可能合理地拒绝的理由而对他人是正当的”观念，与下述观点一致，即对社会哲学重要的东西，是可对特殊历史社会、而非对“一般人类”证明为正当的东西。在我看来，关于罗尔斯的合理选择者很像是 20 世纪美国自由派的通常看法，是完全正当的，但这并不指对罗尔斯的批评，我在《后现代主义的资产阶级自由主义》一文（《哲学杂志》，1983 年）中维护了这一观点。

不管他在自己的研究中产生多少有关客观性的实在主义修辞学。^①

实用主义的看法中使人感觉困扰的不是它的相对主义，而是它取消了他的思想传统习以为常的两种形而上学的安慰。一种安慰认为生物种族团体的成员禀赋某种“权利”，这种看法似乎是没有意义的，除非生物学的类似性使人具有这类共同的机制，它使我们的种族与非人的现实相联系，从而赋予该种族以道德尊严。这种作为在生物学层次上传继下来的权利观念对于西方民主的政治论说如此基本，以至于当我们听到“人性”不是有用的道德观念的任何说法时就会感到困惑。第二种安慰是说我们的社会不可能完全毁灭。以与客观实在符合为根据的共同人性观安慰我们说，即使我们的文明毁灭了，即使我们的政治、思想或艺术的社会的全部记忆都消失了，人类注定会重新获得那曾是我们社会之荣耀的德性、见识和成就。作为一种内在结构的人性观使种族的全体成员向同一点会聚，确认值得夸耀的同样理论、德性和艺术作品，这种人性观向我们保证，即使波斯人获胜，希腊人的科学艺术迟早会在其他

① B. 威廉姆斯在一篇题为《相对主义的真理》的重要论文(收入他的《道德运气》，剑桥，1981年)中，根据“真正的对峙”和“概念的对峙”之间的区别提出了类似的观点。后一种对峙非对称地出现在我们和原始种族之间。正如威廉姆斯所说，这类人的信念系统并不为我们提供实在的选择，因为我们不可能想像转向他们的观点而不发生“自欺或妄想狂”。这类人对某些问题的信念与我们的信念极少有一致之处，以至于他们不可能与我们意见一致，并不会在我们心中引起关于我们自身信念正确性的怀疑。威廉姆斯对“真实选择”和“概念的对峙”的用法在我看来极有启发性，但我认为他把这些用法转向于它们并不适用的目的。威廉姆斯想维护伦理相对主义，后者被认为是主张说，当伦理的对峙仅只是概念上的时，“疑问或赞成并不真地发生”(第142页)。在我看来这是威廉姆斯由于企图在相对主义中发现什么真的东西而被迫面对的尴尬结果，这一企图又是他的物理学相对主义的必然产物。(参见他的《笛卡尔：纯粹探究的构想》，伦敦，1977年)。在我看来，相对主义中不存在真理，但在种族中心论中却存在着这类真理：我们不可能向每个人证明我们的(在物理学或伦理学中的)信念正当，而只能向那些其信念与我们的信念在适当程度上一致的人证明我们的信念正当。

地域出现。它向我们保证，即使奥威尔式的恐怖官僚政治统治一千年，西方民主的成就有一天仍将会为我们遥远的后代所恢复。它向我们保证，“人是永存的”，只要人类专心修炼他们内在的天性，像我们的世界观，我们的德性，我们的艺术这类合理的东西就会再度突然出现。实在论观念的安慰性，不只是宣称在我们的未来存在着一片供人类使用的土地，而且宣称我们已相当了解这片土地的模样。我们大家都被谴责为不可避免的种族中心论者，种族中心论因而既是实在论者令人安慰的观点的一部分，又是实用主义者的令人不得安慰的观点的一部分。

实用主义者放弃了第一种安慰，因为他认为，说某类人有某种权利，不过是说我们应当以某种方式来对待他们，却并非提出以该种方式来对待他们的理由。至于第二种安慰，他怀疑我们是否真的不能根除这样一种愿望，即与我们类似的某种生物将承继地球，正如怀疑我们是否不能根除借助某种令人满意的理想化手段来超越个人死亡的愿望。但他不想把这种愿望转化为一种人性论。他希望把协同性当作我们惟一的安慰，而且无须为它找到形而上学的支持。

我认为，渴望客观性部分是害怕我们社会消亡的一种隐蔽形式，它正应验了尼采的如下指责：柏拉图以来的哲学传统是企图避免面对意外事变和逃避时间及偶然机会。尼采认为，实在论不只由于它的不能自圆其说的理论论证（我们在普特南和戴维森的理论中所看到的那类论证）而应遭到谴责，同时也因实际的、实践的理由面应予谴责，他说道：“形面上学观念的终止带来的一个重要的缺点是，个人将过分认真地看待自己短暂的一生，并失去建设经久长存的制度的强烈冲动。”^① 尼采认为，人类性格的考验

^① 尼采《全集》(Schlechta)第一卷，第463页。

是那种明知无会聚性而仍生存下去的能力。他希望我们能把真理看作“一套可变动的隐喻、换喻、拟人化词语，简言之，一套人间关系。这套人间关系从诗学和修辞学上被提升、转换和装饰，并在长期使用中俘获了人们，看起来像是必须绝对加以遵行的。”^①尼采曾希望，人类最终能够并将要以这种方式来看待真理，但他们仍然喜欢自己，并把自己看作是好的，对他们来说协同性就足够了。

我想，最好把实用主义对支持实在论的客观性观念的种种结构与内容区分法的批评，看成是企图让人们按上述尼采方式去理解真理，把这种批评看成完全是协同性的问题。因此我们才有必要不顾普特南的反对说：“只存在着对话”，只存在着我们大家，并应抛弃“超文化的合理性”的任何残余。但是这种态度不应像尼采有时做的那样导致我们摈弃我们的一套可变动的隐喻中的成分，它们体现着苏格拉底对话、基督的友爱和启蒙时代科学的各种观念。尼采把哲学实在论诊断为一种恐惧和怨恨的表现，而他自己又出于怨恨而把沉默、孤独和暴力加以别具一格的理想化。像阿多尔诺、海德格尔和福柯这类尼采之后的思想家，又把尼采对形而上学传统的批评与尼采对资产阶级礼俗、基督友爱以及那种认为科学会使世界更宜生存的19世纪愿望所给予的批评联系起来。我不认为在这两种批评之间有任何值得注意的联系。我已说过，在我看来实用主义是一种协同性哲学，而不是一种绝望哲学。按此观点，苏格拉底对神的背离、基督教从万能创造者转向在十字架上受难的人，以及培根从作为思考永恒真理的科学观转向作为社会进步工具的科学观，都可看做是对由尼采真理观暗示的社

^① 尼采《全集》(Schlechta)第三卷，第314页。

会信念的各种准备。^①

我们这些协同论的赞成者对客观实在论赞成者的最有力的辩驳是由尼采提出的,他说,巩固我们习惯的那种传统西方形而上学和认识论的方式,根本不再有效了。它不再起作用了。它变成了一种容易揭穿的把戏,正如有关神的假定一样,这就是说,似乎由于幸运的巧合,诸神把我们选作他们的子民。于是当实用主义者说我们用协同感代替“纯”伦理基础时,或更准确地说,我们把我们的协同感看作并无基础,除了由“大家共同具有”这一事实本身形成的共同的希望和信任以外,这种看法是根据实践理由提出的。它不是作为这样一种形而上学主张的推论提出的,这种主张断言,世界上的客体不包含内在地引导行为的特性;它不是作为一种认识论主张的推论提出的,这种主张断言,我们欠缺道德感的机能;此外,它也不是作为一种语义学主张的推论提出的,后者声称真理可归结为对正当性的辩护。它是这样一种建议,即我们如何看待自己以避免那种令人怨恨的迟暮之感(尼采思想中坏的一面正以此为特征),这一点现已成为大多数高级文化的特征。这种怨恨之情来源于我在讲演开头提到过的那种看法,即启蒙时代对客观性的那种

① 参见汉斯·布鲁门伯格《现代的正当性》(法兰克福,1974年)一书中关于欧洲思想史的一段故事,它与尼采和海德格尔讲述的故事不同,把启蒙时代看做一次肯定的前进。对布鲁门伯格来说,“自我断言”的发展,即培根描述自然和科学研究目的中所特有的那种态度的发展,应当与“自我论证”相区别,后者是笛卡尔把这种研究建立于非历史的合理性标准之上的构想。布鲁门伯格含蓄地说,对启蒙时代的“历史主义的”批评,即始于本身可上溯至中世纪时代的浪漫思想的批评,破坏了“自我论证”(Selbstbegründung),但未破坏“自我断言”(Selbstbehauptung):“Aus der Not der Selbstbehauptung ist die Souveränität der Selbstbegründung geworden, die sich dem Risiko der Entdeckungen des Historismus aussetzt, in denen Anfänge auf Abhängigkeiten reduziert werden sollten.”(自我论证的自主存在是由于自我断言的需要而产生的,它冒着发现历史主义的危险,而且从一开始即居于从属地位。——中译注)第一卷“世俗化与自我断言”。

追求现已不再受欢迎了。被过分坚持和过分认真看待的那种科学客观性的修辞学,使我们遇到像斯金纳和阿尔都塞这两类人,但他们的幻想都是不得要领的,其原因正在于他们企图对我们的道德和政治生活采取“科学的”态度。对唯科学主义的反动,导致把自然科学当做一种虚假的神加以攻击,可是科学本身并无过错,错误之处正在于人们企图将科学神化,这是实在论哲学特有的企图。这种反动也导致把穆勒、杜威和罗尔斯共同具有的那种自由主义社会思想攻击为仅只是一种意识形态的上层结构,后者被说成是使我们的现实处境模糊不清,并压制了改变处境的努力。可是自由主义民主并无过错,那些试图扩大自由民主范围的哲学家们也无过错。过错只在于企图把他们的努力看做未能达到他们并不曾企图达到的东西:证明我们的生活方式“客观地”优于一切其他可能的生活方式。简言之,启蒙精神的愿望本身也并没有错,正是这一愿望导致西方民主的创立。对我们实用主义者说来,启蒙运动理想的价值正是他们创造的某些制度和实践的价值。在本讲中我一直设法把这些制度和实践本身与客观性拥护者们为其提供的哲学辩护加以区分,并提出了一种替代的辩护。

走出主体哲学的另一条道路： 交往理性对主体中心理性*

(1985)

[德国]于尔根·哈贝马斯 著

佟立译

权力理论的疑难(aporias)无论是在现代刑法程序的阐释中，还是在现代对性的解读中，都在精选的谱系史纂阐述中留下了它们的踪迹。变动不居的方法论问题由经验主义的失效反映出来。福柯的确在主体哲学中对纠缠不清的人文科学提供了一种启发式的批评：这些人文科学试图从自相矛盾的自我主题化的疑难困惑中挣脱出来，它们想靠主体认识自身来达到这个目的，但这样做反而使他们更加陷入了唯科学主义的自我实体化的羁绊之中。然而，福柯并未能很好地思考他方法中不可解决的问题，因此，他看不到他的权力理论是如何遭受到类似基于主体哲学中的人文科学的那种命运的袭击。他的理论试图超越伪科学而达到更为严谨的客观性；这样做的结果却使它更加绝望地陷入表象主义史纂中的圈套，

* 译自 J. 哈马贝斯：《现代性的哲学话语》，（剑桥：麻省理工学院出版社，1987），第 294—326 页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第 589—616 页。

即便它发觉自己必须作相对的自我否定,但对自己的修辞基础准则还是不能给予解释和说明。与人文学科自律的客观主义相对应的正是福柯的自我忘却的主观主义。表象主义、相对主义和无名规范主义都是由于他在把所有主观痕迹全部清除时想保留基本权力概念中生成活动所特有的先验要素。这一权力概念没有把谱系学者从矛盾的自我主题化中解放出来。

因此,再回到理性批评之路来揭去人文科学的面纱的确是个极好的主意,但是这一次,人们充分认识了尼采的后继者坚决不理睬的事实。他们没有认识到哲学的反话语(counter discourse);即从一开始就伴随着康德兴起的现代性的哲学话语;它曾预设了反对把主体性视为现代性的法则。^① 福柯在他的《事物的秩序》的最后一章中,以他敏锐的目光诊断出意识哲学基本概念中的疑难问题,对此,席勒、费希特、谢林和黑格尔以近似的方式给予了分析。当然,他们提供的答案是各不相同的。如果现在权力理论也不能提出一条冲出这种难以对付的困境的方法的话,那么我们就得重返有关现代性哲学话语的老路,回到它的起点上去——为的是重新审视主要十字路口上标示的方向问题。这就是这些讲座的意图。你们将记得我曾标出青年黑格尔、青年马克思、甚至《存在与时间》的作者海德格尔和德里达与胡塞尔的讨论在他们没有选择另一个方向之前所处的位置。

由于黑格尔和马克思的出现,人们不仅不把对伦理整体的直觉吞进认识和行动主体的自我参照范围内,而且还要对它进行解释,使它符合合作关系束缚下交往社会中不受任何拘束形成的统一模式。由于有了海德格尔和德里达,人们不把阐释世界中的意

^① 参见福柯 1983 年所做的关于康德的“什么是启蒙”的惟一讲演,载保罗·拉比诺编:《福柯读本》(纽约,1984),第 32—50 页。我在《taz》(1984 年 7 月 2 日)的呼吁中就提及了这一点。

义—创造视野归于亲在 (Dasein) 英勇地突出自身的过程，或归于形成结构的背景事件，而是归于交往建构起来的生命字符 (life words)，这些生命字符借助趋向相互一致行为的媒介把自己复制出来。在这些地方，我曾含蓄地提出，事物认识的范式必须由两个能言说和能行动的主体之间相互理解的范式所代替。黑格尔和马克思都没能做到这个范式改变 (paradigm-change)；海德格尔和德里达在企图抛弃主观形而上学的过程中，同样也陷入了本源哲学的意图中。在这点上，福柯对自我参照主体被迫承担的纠缠不清的双重身份进行了三个层次的分析，也就是从这点上，他转向被证明是行不通的权力理论。他追随海德格尔和德里达，抽象地否定自我指涉的主体，简言之，这是因为他宣布“人”是不存在的。但与他们不同的是，他再也不想通过顺应原始权力的途径来填补事物失去的秩序，这个失去的秩序使形而上的、孤立的、结构上又不堪重负的主体不能从它自己的力量中获得新生。最后，超越历史主义的“权力”，即压制和被压制的话语在起伏不定的命运中成了惟一的恒量，原来是古老生命哲学中“生命”的等同物。一个较为可行的解释浮现在我的心头，假如我们放弃那种形而上学的无家可归的带有几分伤感的臆测，假如我们理解在先验和经验两种处理问题方式之间，在激进的自我反思和在反思中不能找回的那种不可理解的成分之间，在自我生成物种的生产力和存在于生产之前的原始成分之间的那种徘徊不定的疯狂行为——这也就是说，当我们理解所有这些表示这是什么的三重性的谜团时，留下的是一个枯竭的症状。意识哲学的范式已到山穷水尽的地步了。如果是这样的话，那么这个症状可以过渡到相互理解的范式去消除。

如果我们暂时假定有我在某个地方曾阐述过的趋向理解的行

为范式,^①即趋向客观化的态度,在这种态度中,认识的主体如把自己看成与外部世界相统一的实体就不再拥有特权。相互理解的范式的根本是在相互作用的参与者中实际所持有的态度,这些参与者通过认识世界某些事物的途径来协调自己的行动计划。当自我履行语言行为,另一个自我占据与它相关的位置时,双方就进入了两人之间的关系世界。后者是由讲述者、听者和那时凑巧在场的非参与者相互联系在一起的视角系统构建起来的。在语法层面上,这与人称代词系统相对应。任何接受过这种系统训练的人,在实际所持有的态度中,都已学过如何承担和转化第一、第二和第三人称的角色。

现在,在语言传递的相互影响中,参与者的态度使主体与它自己的关系有可能不同于观察外部世界实体所采取的某种客观的态度。只要观察者的视角没有另外的选择,先验一经验与自我的双重关系就不可避免;只有到了那时,主体才不得不把自己看成像整体或出现在世界内部实体一样的世界的主要相对物。在先验自我世俗之外的态度和经验自我世俗之内的态度之间,任何的调和(mediation)都是不可能的。只要语言生成的主体间性取得首要位置,另一种选择就再也不能实施。那么,自我就处于人与人之间的关系中,这种关系允许他从另一个自我视角参与相互作用,与自己建立关系。从一个参与者的视角所进行的反思的确避免了从观察者角度的思考中无可避免的某种客观性。在第三人称的注视下,所有一切不管向内还是向外,都冻结在物体之中。在实际持有的态度中,从第二人称视角来反思的第一人称能够扼要地重复它刚刚实施的行为。不用思考客观化的知识——面用自我意识特有的知识——

^① 于尔根·哈贝马斯:《关于交往行为概念的评论》,载西贝斯和托米拉编:《社会行为》(多德里奇,1985),第151—178页。

我们就取得了应用知识的重复建设。

以前所属于先验哲学的一切,即对自我意识的直觉分析,现在逐渐顺应了重建的学科领域,这些学科试图从那些参与讨论和相互影响的视角,通过分析成功或歪曲言论的手段,使能够言说、行动和认知的主体把握先于理论的法则。由于重建的目的再也不是在外观之外建立一个睿智王国,而是以实际应用蕴藏在正确生成的言语之中的规则——知识为目的,所以,先验与经验相脱离的自体就再也不适用了。如在联系让·皮亚杰发生学结构主义所证明的那样,重建的和经验的预设被置于同一理论之中。^① 通过这种途径,自我主题化的两个方面出现一种前后悬置的困惑,即当两者不相容时,必然导致破裂。结果是,我们再也不需要混合的理论来弥合先验和经验之间的鸿沟。

这对使无意识成为有意识的层面上的双重自我关系也是如此。根据福柯的观点,主体哲学的思维一直在两个方面徘徊不定,它自逞英雄,喜好反思地把自我本身的东西改造为为我所用的东西,但又承认灰暗背景的存在,灰暗的背景顽固地避开自我意识的明晰性。如果我们引入到相互理解的范式上,自我主题化的两个方面就不再不相容了。由于讲述者和听者直接对世界上某些东西取得相互理解,因此他们进入了他们共同生活世界的视野中;在参与者的背景中,它们——作为通过直觉就能知道的、毫无疑问的、不可分析的有机整体的背景被继续保留下来。言语的情景是生活世界迎合相关主题的一部分;它形成相互理解过程的背景,同时还为这一过程提供资料。生活世界形成了一个空间,与此同时又提供了许多在特定文化中约定俗成的东西,就是从这些东西中,参与者在

^① 于尔根·哈贝马斯:《解释的社会科学和解释学》,载韩恩、贝拉、拉比诺和苏里文等人编:《作为道德研究的社会科学》(纽约,1983),第251—270页。

他们努力阐述中得出了他们一致的阐释模式。如同文化固有的背景假说一样,与价值结合在一起的群体的一致性和社会化的个人也属于生活世界的组成部分。

为了能够提出这些陈述,我们自然不得不转换一下视角:我们只能从背后来洞察生活世界。从倾向于相互理解行为主体的直接角度来看,一直“共同--给定”(co-given)的生活世界必须避开主题化。作为臻达与群体和个体的自传设计可能认同的总体性,生活世界只有在反映前才在场。的确,积淀在言论中实际采用的规则—知识虽可以从参与者的视角来重新建构,但它却不能从作为整体的生活世界中不断隐退的语境角度和位于背景之中的资料的视角来重新构建。我们需要一个理论构成的视角,为的是能够把交往行为看成一个媒介,通过这个媒介作为整体的生活世界就能被复制出来。从这一高度来看,只有形式实用的陈述才有可能性,这些陈述不与具体的历史结构中特定的生活世界有关,而与普遍的生活世界结构有关。当然,相互作用的参与者不再借助说明行为的帮助来作为把握形势的首创者的面目出现,而是以他们安身立命的传统的产物的面目出现,这个传统是他们所属的团结一致的群体的传统,是社会化过程的传统,在这个社会化过程中他们成长起来。换言之,直到这三种超越行为者视角的功能都得到全部实现的程度,生活世界才能复制自己。即实现宣扬文化传统的功能、用标准和价值把群体凝聚在一起的功能和使后代社会化的功能。而以这种方式展现在人们视域中的是,由交往构成的生活世界存在于**普遍之中**。

任何希冀在思想中意识到任何个人传记的个别整体或生活的特殊方式的人,必须回到参与者的视角上来,以放弃理性重建的意图和单纯的历史过程。如有必要的话,可以把叙事工具变成对话式的自我批评方式,医生与患者的那种分析性的对话可为此提供一

个适当的模式。这种自我批评的目标是取缔伪自然,换言之,去掉由无意识造成的知觉障碍和行为的强制性组成的伪先验性,它与叙事中回忆的整个生活道路或生活方式有关。对人格化和自我产生的客观错觉的分析分解,归因于一种反省体验。但它获得自由的力量则朝着单一的幻想发展:在个性化或集体生活方式的过程中,它不能使生活道路的总体面貌变得清晰透彻。

在意识哲学界限之外的自我反思有两项遗产,它们有不同的目标和范围。理性重建(rational reconstruction)属于提高意识规划的范畴,但是它却朝着无个性特征的规则系统目标发展,而且也不指代任何总体性。与此相反的是,有条理地贯彻自我批评则与总体性有关,然而在意识中,它却永远不能完全地阐明内含的东西,前预见性(the prepredicative)的东西,没有集中在现存的生活世界的背景中。^① 由于重建的两个过程和自我批评两个过程可以通过精神分析的例子来说明,也可以用交往理论的术语来阐明,^② 所以它们仍然可以放在一个相同的理论框架中。就认识主体而言,自我主题化(self-thematization)的两个方面同样也是不可调和的;从这个角度来说,靠约束力克服矛盾的混合理论的确没有必要。

这对作为本源创造的角色同时又脱离本源的第三种双重主体而言也是如此。假如适合实用的生活世界的概念为了达到形成社会理论的目的要变得丰富多彩,它就必须被改造为可在实验中应用的观点,就必须与自我调节系统结合起来,成为社会两个层次的概念。把发展逻辑问题和发展动力问题作精心地分离是非常必要

① 于尔根·哈贝马斯:《知识与人类旨趣后记》,载《社会科学哲学》,1973年第3期,第157—189页,主要是第161页之后。另参见达默尔:《力比多与精神科学》,法兰克福,1982年,第8页之后。

② 于尔根·哈贝马斯:《对大学的解释学主张》,载布莱切尔编:《当代解释学》(伦敦和波士顿,1980),第181—211页。

的,因为这样一来,社会的进化和社会的历史就能够有条理地做出相互的区别和相互的联系。最后一点是,社会理论必须意识到它产生的语境及它在当代语境中所处的地位;甚至还要意识到僵化的宇宙神论者所持有的基本概念具有世俗事物的核心。^① 如果在这些运作的协助下,人们能够成功地在绝对主义和相对主义进退两难的境地中掌握好航向,^② 我们就再也不会去面对两种选择,即一方面把世界历史的概念当做自我生成的过程(不管是精神的,还是物种的),另一方面把天命的安排当做神秘莫测的东西,这种观点通过剥夺和退缩的消极性使人感受到了失去本源的威力。

在此,我不能深入探讨这些复杂的相互关系。我只是在表明,一个范式变化如何使那些两难困境变得无目的性,福柯走出进退维谷的境地,解释了主体性危险的原动力,它倾向于知识,结果却成了伪科学的猎物。范式从主体中心到交往理性的转变,鼓励我们重新恢复从一开始就伴随现代性的反话语。由于尼采对理性激进的批判没能坚持沿着形而上学批判或权力理论的路线进行,所以我们要选择一条不同的道路走出主体哲学。处于坍塌中的现代性的自我批评的基础可能被置于另外的前提下来进行思考,这样一来,我们就能够公正地评价自尼采以来那些仓促告别现代性的致命的动机。人们必须搞清楚的是,纯理性的纯粹主义不会在交往理性中再次复活。

在过去的十年间,对理性进行激进的批判已成了时髦的事情。哈特缪特和热诺·博姆的研究在主题和操作上可成为范例,他们在把康德传记和著作联系起来时,吸收了福柯的知识现代形式增

① 于尔根·哈贝马斯:《交往行为理论》,第2卷(法兰克福,1981),第589页之后。英文版,《交往行为理论》第2卷:《体系和生活世界:对功能主义理性的批判》(波士顿,1987)。

② 参见里查德·J. 伯恩施坦:《超越客观主义和相对主义》(费城,1983)。

长的观点。在由文化和社会史扩充的科学史纂风格中,可以这样说,这两位作者仅仅粗略地了解了一下在纯理性批判和实践理性批判背后所发生的事情。例如,康德被假定认识到斯韦登博格,一位精神上高瞻远瞩的人,是他暗中的双胞胎,他所被压制的反面形象,他们在与他的辩论中去寻求理性批判的真正动机。他们从个人的生活领域中寻找动机,在带有以疑病症、怪癖和固定不变为特征的学术生活中的抽象行为里寻找动机(他们忽视任何性的、身体的和想像的东西)。这两位作者按照精神病史的术语在我们眼前罗列了“理性的代价”。他们用精神分析的论据从事这种代价/利益的单纯的清算工作,并用历史数据把它们记录下来。但他们未能具体指出在哪些地方这些论据具有影响——如果他们所感兴趣的观点具有重要意义的話。

康德从理性本身的角度对理性进行批判,也就是说,以理性极力证明的自我限定的形式来批判理性。如果现在要把这种自我限定的理性的生产成本搞清楚(把任何形而上学的东西放到界限之外),我们需要理性的视野超出这条划出的界限,在划分这些界限的过程中先验话语意味着易于操作。这种使理性批判进一步激进化的做法需要以更加远大、更加全面的理性为前提。但是博姆兄弟并不想把比勒泽布制造的魔鬼赶出去,与福柯相同他们只是看到从(康德式的)专一理性到全面理性的过渡,“排他性的权力技术是由行使渗透式的权力—技术来完善的”^①。如果他们能始终如一的话,他们自己对理性他者的调查将会占据一个完全有别于理性的位置——然而,如果处在无法进行的理性话语的超然的位置上,他们始终如一的价值又在哪里呢?由于尼采未留下任何明显不安的踪迹,所以在这篇文本中,悖论将会反复出现。对理性持有的这种

^① H. 博姆和 G. 博姆:《理性的他者》(法兰克福,1983),第 326 页。

有条理的敌对态度可能与历史的单纯性有关,出于这个原因,现在这样的研究工作就进入了论述、叙述和虚构之间一个无人的地带。^①理性的新批评压制了现代性本身固有的近二百年的反话语,我将在这些讲座中对此加以回顾。

后面论述无意识表现现代时代,它从康德式的哲学出发,旨在追求启迪启蒙哲学的目标,即关于它自身的狭隘性。理性的新批评虽否认它与这种反话语有任何的延续性,然而它仍属于反话语的范围之内:“它再不可能是一件完成现代性工程的事情(哈贝马斯),但它必须是一件修正现代性的事情。”^②以启蒙哲学为工具来修正启蒙哲学的意图一开始就把康德的批评家们统一起来,席勒和施莱格尔统一起来了,费希特和图宾根大学学者们统一起来了。接下来我们读道:“康德的哲学是以划清界限事业为开端的。划清界限是动态过程,理性退居至牢固的基础并放弃了其他领域,这种划界则意味着自我封闭,排斥异己,但他对这些却只字未提。”在我们讲座一开始时,我们看到黑格尔如何和谢林与荷尔德林一道目睹了对思维哲学界限划分的众多挑战——即信仰与认识的对立、无限与有限的对立、精神与自然的分离、理解与知觉的分离以及责任与爱好的分离。我们还看到他们是如何追随被夸大的主体理性与内在世界和外在世界的疏离,并直接进入日常政治和个人生活中被摧毁的共同体风俗习惯的“实证”中。黑格尔的确看到了和谐的力量正从人类生活中消失,即从哲学客观需要的源泉中消失。无论如何,他还是把主体中心的理性划分的界限解释为理性内部的一分为二,而不是把它解释为排他性的东西,他把它归属于哲学范畴,一条达到能够把主体理性及其他者包罗在内的总体性的途径。

① 参见讲座 VII 之后的附注。

② 博姆兄弟:《理性的他者》,第 11 页。

我们这些作者们的怀疑针对这一点,他们继续说道:“不管理性是什么,或怎样,只要理性的他者不被认为(在它的不可还原性中)是和它一起的,那么,它总是模糊不清的。因为理性可以自欺欺人,把自己当做整体(黑格尔),或者假装理解了总体。”

这就是青年黑格尔学派对他们老师提出的反驳。他们攻击绝对理性,在绝对理性中,总是在它之前就存在的理性的另一个被假定恢复了其应有的地位。从这一贬低过程中所得出的已被定位的理性(situated reason)概念,它与时间历史性的关系,与外在世界实际性(facticity)的关系,与内在世界中失去中心地位的主体性的关系以及与社会物质特征的关系既不是由包容性来确定的,也不是由排斥性来确定的,而是由行使投射和发展基本权力的实践来确定的,这些权力只有在“不由自己选择”的情况下才能得到运用。社会被描述为体现理性的实践。这一实践活动发生在历史时间的范围内,在周围宇宙自然环境的空间中,它调解着个人所需的内在世界与被劳动客观化的外在世界的关系。这样的社会实践活动是在历史上被定位的、在肉体上被体现的理性,在面对外在世界时,与它的他者具体地进行调解。这项调解实践成功与否依赖于它的内部构造,还依赖于在社会制度化的生活背景下它被一分为二的程度以及它和解的程度。在席勒和黑格尔著作中的所谓自我中心体系和分裂的伦理整体之类的东西被马克思改造成一个分裂成带有几个阶级的社会。正是在席勒和这位年轻的黑格尔的著作中,社会的纽带——即由团体形成的、协同性建立起来的亲密合作与共同生活的力量——最终决定了社会实践体现出来的理性是否与历史和自然相联系。正是分化了的社会强烈要求压抑死亡,消除历史意识,让内在世界和外在世界屈服。

在历史哲学的语境中,青年马克思的实践哲学的意义在于,从理性包容性概念中,甚至从吸收了理性他者(other of reason)的整

体性中,把黑格尔的分离模式(model of disreption)分割开来。实践哲学的理性虽然被理解为是有限的;但它仍然依赖于综合理性(comprehensive reason)——以社会批评理论的形式——因为它认识到它不能确定主体中心理性的历史限度——如在资产阶级社会关系中所体现的那样,——在不超越它们的情况下。任何顽固地坚持排斥性模式的人都会不接受黑格尔式的洞察,如在马克思著作中显示的那样,它不需付出精神绝对化的代价便可得到。从一个被限定的角度看,黑格尔学说的缺陷伴随着后黑格尔理论的诞生,但它仍然有效,“在理性被批评为工具性的、压制性的和狭隘性的地方;在霍克海默尔和阿多尔诺的著作中。……当达到真正理性时,虽然他们的批评总是被质疑,但是他们的批评仍以超理性的名义展开了,这个超理性也就是总体意图所让位的综合理性。综合理性是不存在的。人们应当从弗洛伊德那里,甚至从尼采那里得知,理性除了它的他者以外是不存在的,——从其功能的角度来考虑,——理性因其他者的存在,变成了必要的东西。”^①

博姆兄弟以这样的断言来回顾在什么地方尼采诉诸浪漫主义的遗产,一度让联合起来的理性批评的矛头对准本质上的辩证的启蒙运动。如果理性被剥夺了超越的力量,那么启蒙运动的辩证法的确将会枯竭了,就会在丧失战斗力的情况下,在求得自律的疯狂中,被局限在康德为达到理解和基于理解基础上的状态而确定的界线之内,“理性的主体不靠任何人,不靠任何身之外物的帮助的想法只是它的理想,同时也是它的疯狂之举”^②。如果理性仅表明自己基本上是自恋的——仅仅似乎等同于普遍权力,喜好自我表现,特别喜好妄自尊大,让它周围的一切像物体一样听命于

① 博姆兄弟:《理性的他者》,第18页。

② 同上书,第19页。

它，——理性的他者就会从自己的角度把它想像为来自上帝的一股自发的创造力量，这种力量富有活力，同时又不显要，再也不用理性的火花把它照亮了。被简化为理解和进行有目的活动的主体能力的理性与专一理性意象相对应，只有在那种情况下，理性越成功地向高度前进，就越进一步地脱离自己，直至逐渐萎缩，成了各种隐蔽本源权力的牺牲品。但理性本身除了赤裸裸的权力以外，不能产生出任何东西，只有在这种情况下，自我毁灭的物力论才能发挥作用，在自我毁灭的物力论中，我们假定启蒙运动的辩证法的秘密能大白于天下；理性实际上希望能为赤裸裸的权力提供另外的选择，即自觉的更好的洞察力。

这个行动解释了摧毁康德的理性体系论的极端做法，这一结果是由尼采鼓动人们对康德进行重新解读导致的：它必须取消纯粹理性批判、实践理性批判和判断力批判的相互联系，以便把前者简化为异化的外在世界的理论，把后者简化为统治内在世界的理论。^①

在理性排斥性模式中，由乌托邦思想打开的空间被简化为赤裸裸的权力，充满着不可调和的理性，而理性的分裂模式(diremption model)使一致的社会实践显示出在历史上理性所处的位置，在这个位置中，外在世界、内在世界和社会汇聚在一起。在此，社会实践被当做一个舞台，在这个舞台上，惩戒性的权力找到了一个崭新的方案。它遭受理性的干扰，这种理性在未受到任何强制的情况

① 席勒和黑格尔试图理解自我立法的道德理念实现于审美一致的社会中或道德生活的全部背景中，而博姆兄弟则只是看到了道德自律中的纪律作用：“如果设想一种以道德法则的名义根据公理而履行的内在司法过程，那么就会使人想起新教的良知审查，这把巫术的模式变成了人性的整体，或更进一步地变成了干燥卫生的审讯室和更为科学的但却是沉默幽雅的警察兵工厂，他们的理想就是绝对命令的一致理解和控制一切具体的事物，并有权力深入到人类的整体。”（博姆兄弟：《理性的他者》，第349页）。

下,被否定有权接近先于它的东西。理性在其假定的主权中,被升华为主体性,它变成了各种不可调和力量的玩物,这些不可调和的力量像以前一样机械地作用于它——这些内在和外在的力量被排斥并变成了物体。

这种自我膨胀的主体性的他者不再是分离的总体;分离的总体先在被破坏的交互性的报复力量中,后来又在交往关系被扭曲的致命起因中显示出来,并通过社会生活总体、异化内在世界和外在世界所遭受损害的痛苦,让人觉察到它的存在。在排斥性模式中,在社会上被分裂的、因而也脱离自然的主体理性的复杂结构以特殊的方式被完全变异了(de-differentiated):“理性的他者成了自然、人体、幻想、欲望和情感——或更高层次的东西;所有这些都是因为目前理性还不能盗用它。”^① 因此,它正好成了被分裂的和被压制的主体自然的有生力量,它是被浪漫主义重新发现的现象——即梦想、幻想、疯狂、狂欢和陶醉——它是离心的主体性审美,以肉体为中心的体验,这种体验的作用是守护理性他者的位置。可以肯定,早期的浪漫主义想以一种新的神话形式,把艺术创建成社会生活中的公共机构,像社会生活中公共机构所做的那样,它想把艺术引发出的激情变成等于宗教统一力量的东西。尼采是第一个把这种令人振奋的潜能改造为超越整个现代社会和历史的東西。在先锋派艺术流派中,升华的审美经验的现代起源仍然被掩盖着。

令人振奋的潜能仿效了理性他者的风格后,立即变得深奥莫测和莫名(esoteric and pseudonymous);它以各种不同的名义出现了——上帝、大千世界或权力。玄学家的宇宙世界与哲学家的上帝被混淆在一起,成为令人陶醉的回忆,一个在形而上和宗教上孤独主体的动人的回忆。这个主体从一种秩序中解放了自己——在

^① 博姆兄弟:《理性的他者》,第13页。

没被分离的内在于世界和外在于世界中——这种秩序现在只以过去时的形式出现,在海德格尔的眼里,它是形而上学古老的起源,对福柯来说,它是人文科学考古学的转折点,——如下是更为时髦一点儿的描述:“与肉体分开了,虽然肉体中潜在的性欲曾提供过幸福的意象,与带有母性的自然分开了,虽然这个自然包含了共生整体和悉心呵护者的古老意象,也与带有女性特征的一切事物分开了,虽然混有女性特征的东西属于幸福的原始意象——被夺去所有这些意象的理性哲学按照智能原则生成高于自然、高于卑微肉体和妇女的那种自以为是的意识。……哲学把无所不能的、无限性的和未来的完美都归功于理性,而所失去的那种与自然天真无邪的关系再也不会出现了。”^①

然而,现代主体对本源的这些回忆却被当成回答尼采追随者中更加坚定不移的人们不想回避问题的参照点。只要我们以理性的他者(不管它被称为什么)的叙事形式来讲话,只要异质推理思维的这种因素出现在把哲学和科学史描绘成不带任何修饰语的名词中,天真无邪的姿态就不能补偿降价出卖康德发起理性批判的损失。在海德格尔和福柯的论述中,作为他者位置占据者的主体世界消失了,因为一旦它被带入科学话语,理性的他者就不再被宣布为弗洛伊德,或荣格,或拉康,或列维-斯特劳斯概念中的个人或集体的无意识。不管是以冥想的思维形式还是以谱系学的形式,海德格尔和福柯想要兴起的是一种特殊的话语,在不完全陷入丧失理性的情况下,这种话语需要在理性界限之外进行。可以肯定,这只不过是转移了悖论。

从被排斥出去的理性的他者角度来看,理性假设在它的历史形式中是可以批评的;这就需要采取超越自己的自我反思的最终

^① 博姆兄弟:《理性的他者》,第23页。

行动,一个地地道道的理性行动,为了达到这一目的,生成着的主体(*genitivus subjectivus*)的位置必须由理性的他者占据。由于认知和行动的主体与自己发生关系(*the relation-to-itself*),所以主体性在自我反思的两极关系中被体现出来了。主体的这个地位虽然被保留住了,但是人们仍假定主体性只有在为物体保留的位置中出现。由于海德格尔和福柯都通过理性的自我流放的途径,即把理性从它自己的领域赶出去的途径,生成异于理性的东西,所以他们都是以结构上近似的方式详尽地阐述了这个悖论。这种做法被理解为是在暴露主观性所进行的自我偶像崇拜(*self-idolizing*),同时又隐蔽了它自己。在这个过程中,它从秩序中被粉碎的宗教和形而上学观念里借来的属性归于自己。然而,他们寻求的他者对理性和它的关系而言是异类的,从主体性的绝对的有限的有限结果来看,主体性已成为伪自我的替代物。如我们已经看到的那样,海德格尔选定时间为有限的尺度,并把理性的他者想像为随着时间流动的无名的原始权力;福柯选定人的自身体验为中心的空间尺度,并把理性的他者想像为在肉体限制之下相互作用所具有的那种无名的力量源泉。

我们已认识到,对悖论的这种详尽的阐述并不意味着问题的解决;悖论被撤回到反常话语的特殊地位中去了。这如同冥想式的思维属于神秘化的上帝、谱系学属于权力那样,人们认为冥想式的思维打开了一条特许的通向被形而上学掩埋了的真理的捷径,还认为谱系学替代了明显衰落的人文科学。但是,海德格尔对特权类型保留了沉默,——这使人们难以判断他后期哲学的类别——福柯始终以谨慎的态度从事他的工作,并深知回避不了方法论上的难题。

具有包容性和排斥性的理性空间隐喻,揭示了所想像的彻底的理性批判仍受着主体哲学预先假定的束缚,尽管它希望把自己

解放出来。我们把一种“司钥权”(power of the keys)归于一种理性,只有这样的理性才能够同时具有包容性和排斥性。如此一来,内部和外部就能与控制 and 征服联系在一起了;克服作为权力执掌者的理性(reason-as-power holder)就能与打开牢笼大门和允诺得到不确定的自由联系在一起了。所以,理性的他者仍然是权力理性的表象。控制的欲望仍与屈服和听之任之(letting-be)的做法连在一起,如同反权力的造反行为与权力的压迫连在一起一样。那些想把意识哲学的范式及其所有范式全部丢进后现代性这片空地的人们仍不能从主体中心理性的观念中解放出来,也不能从它那生动说明的地形学中解放出来。

早期浪漫主义以来,审美和神秘之类的有限体验总是为了主体获得令人心醉的超越性的目的而言说。神秘的东西在绝对性的光芒下失明了,它闭上了眼睛;审美的陶醉状态在欣喜和眩晕的(启蒙性的)震动效果中找到了它的体现方式。在这两种状态中,经验来源于心灵的震动,回避了任何的解释。从这种不确定性中,我们能够辨认出受到抨击范式的轮廓——解构了的纲要。从尼采到海德格尔和福柯的持之以恒的星宿中,产生了毫无适当目标刺激的骚动;随之而来的是亚文化的形成,亚文化在未来真理面前(以非具体的方式告知它们),借助没有任何崇拜对象的崇拜活动,来削弱它们的刺激,与此同时又保持这种刺激性。由于带有宗教和审美情调的狂欢,所以这场庸俗的游戏找到了它的观众,特别在知识界,他们准备在所需要的方向上牺牲他们的智慧(sacrificium intellectus)。

但在此,当一种范式明确地被另一种不同的范式所否定时,也就是说,当它的鉴别力丧失时,它失去的仅仅是它的力量;它肯定要抵制那种祈祷灭绝主体的行为。当孤独的认知和行动的自我的自我意识范式和自我关系范式被另一种不同的范式所代替时——

即被相互理解范式所代替时,也就是被通过交往和相互承认而社会化了的个人之间的那种主体间性关系范式所代替时,甚至连解构的愤怒的劳动都会产生相同的结果,也只有到那时,对主体中心心理性的盛气凌人的思想的批判才会以明确的方式出现——即对西方“逻各斯中心主义”的批判,人们对西方逻各斯中心主义所作的诊断并不是理性化过多,而是过少。它没有更大的王牌胜过现代性,而是又重新启用了现代性所固有的反话语,并在黑格尔和尼采之间的战线上引人歧途,即那条没有出路的战线。这场批判放弃了回归古老本源的那种超凡的创造力;它释放出现代思想的颠覆力量以反对自笛卡尔至康德时期所设置的意识哲学的范式。

由尼采鼓动起来的对西方强调逻各斯做法的批评是以一种毁灭性的方式进行的。它表明,用语言和行为来体现的主体并不能成为自己的主人;从这点得出的结论是,把自身置于认识中的主体实际上依赖于某些先于存在的、无名的和超越主观的东西——不管它是上帝的安排,还是结构形成中的突发事件,或一些话语中形成的生殖力。因而,无所不能的主体的逻各斯好像成了被误导的特殊化过程中一件意外的事故,但当它刚愎自用时,它却变得丰富起来。由后尼采主义分析唤起的希望始终如一地保持它所预料的不确定性。一旦主体中心心理性的防御性被破坏了,在权力的保护下如此长期汇聚内心世界的逻各斯就会变成外强中干的东西,将会从内部垮掉。它将会把自己交付给它的他者,不管他者是什么。

对西方强调逻各斯做法的批评是一场与众不同的,缺乏戏剧性的,但可逐步加以论证的批评,这场批评先从攻击围绕逻各斯的那些抽象概念开始,它把那些抽象概念攻击为脱离语言的东西、普遍的东西和脱离现实的东西。它把主体间性的理解想像为铭记在日常语言交流的目的(telos),把由意识哲学加强的西方思想的逻各斯中心主义想像为被缩小了的和扭曲了的潜能;这种潜能早就

在日常生活的交流活动中发挥作用,但对它的利用只不过是选择的。只要西方的自我认识把人类看成是在他们和世界的关系中占据显赫地位的人,垄断与实体的冲突、对事物的认识和处理、真实的陈述以及计划的实施,那么,理性就会在本体论上、认识论上或在语言分析上被限定在它其中的一个尺度之中。人与世界的关系在认识上被简化了:在本体上,总的来说,世界被简化为一个实体世界(即可被描述的事物和事物状态的总体);在认识上,我们与世界的关系被简化为认识现存事物状态的能力,或以目的理性的方式把它们实现的能力;在语义上,它被简化为事实陈述的话语,在这种话语中,使用的是陈述句式——除了可用内心判断的命题真值以外,理性话语中任何自称的合法性都是不允许的。

语言哲学——从柏拉图到波普尔——已把这种逻各斯中心主义凝聚为一句断言,即描述事物状态的语言功能纯粹受人类的垄断。有鉴于人类和动物都有所谓的称呼和表达功能,但只有描述的功能才假定含有理性的要素。^①然而,从最近生态学中,特别是从人为引导黑猩猩学习语言实验中获得的证据告诉我们,陈述式的应用不是我们生活中社会—文化形式所独有的,在陈述上产生变化的语言的交往的使用才是我们生活中社会—文化形式所独有的,要真正使生活中的社会被复制出来,这是不可缺少的要素。我们一旦放弃判断或句子的分析标准,把我们的分析扩展到话语行为中,精确地说,也就是扩展到交流使用的语句中,语言三项基本功能的同等价值和同等原始性在语言哲学方面就会显露出来。初级言语行为展示了一种结构,在这种结构中,三个组成部分相互结合在一起:描述(或提及)事态的陈述部分,建立起人际关系的言外

^① 卡尔·奥托·阿佩尔:《人类语言的逻辑特征,言语行为的哲学意义》(1984),手稿。

表达部分(illocutionary),最后是表达讲话者意图的语言部分。在言语行为方面,澄清描述,建立个人之间关系及表达个人主观经验的复杂语言功能在(a)意义理论中,(b)交往理论本体先决条件中,(c)合理性(Rationality)本身的概念中,都将会产生意义深远的结果。在此我将指出的是,这些后果可发展到使它们与(d)工具理性批判的新定向直接发生关系的地步。

(a)真值条件语义学是由弗雷格开始,后经达米特及戴维森发展起来的学科,——就像胡塞尔学说的意义理论一样,——先从逻各斯中心论的假说开始,它的假说是,陈述句的真值指称(与计划实施有关的表意句中间接的真值指称)为解释由语言来完成的一般相互理解提供了一个合适的出发点。因此,这个理论得出了一条原理,这就是当我们知道在什么条件下句子才是真实时,我们才能理解一个句子。(因为要理解表达意图和命令的句子需要“取得成功条件”相应的知识。①)实用中扩大了的意义理论克服了语言中事实一反映功能上的固定性。如同真值条件语义学,意义理论虽然肯定了意义与有效性之间的内在联系,但是它并没有把它化简为真值专有的有效性。由于每个初级言语行为都与语言三项基本功能相互关联,所以基本上可从有效性的三个不同的角度进行争辩。听者既可以驳斥讲话者陈述中宣称的命题的真(或者其命题中存在的预先假定的真),也可以驳斥根据陈述的规范语境(或预先假定的语境的合法性)而得出的言语行为的正确性,通过这两种方式,听者可以从整体上(in toto)拒绝讲话者的陈述。因此,意义与有效性之间的内在联系包含在整个语言意义范畴内——它不只包括在能够被扩展为陈述句的表达意义中。这不仅对想要表示什么是真实的言语行为如此,而且对任何给定的言语行为亦如此,这些

① 恩斯特·图根哈特:《语言分析哲学导论》(法兰克福,1976)。

言语行为就是当我们了解了言语有效性条件时,我们就能理解它的意义了。

(b)但是,如果不仅表示真实性的言语行为,而且规则的与表达的言语行为都与有效性的要求发生联系,并被作为有效的言论接受,或被作为无效的言论拒绝,那么就说明意识哲学的本体框架(除了像奥斯汀这样的例外,这个框架一直是语言哲学的规范。)太狭窄了。主体用描述或陈述与这个“世界”发生关系,直至目前,这个世界仍被想像成物体的全部,或现存的事物状态。这个客观世界被认为是一个所有相互关联的真实陈述句。但是,如果规范的正确性和主体的真实性被当做合法性要求的类似真理的东西来介绍的话,那么类似现实的“世界”就必须成为合理调和个人之间关系的先决条件和可归属的主观经验的先决条件——这个“世界”不仅为以第三人称出现在我们面前的所有的“客观”的东西而存在,还为所有规范的东西而存在,对于这些规范的东西我们不得不采取论述的姿态,这个世界还为所有主观的东西而存在,对于那些主观的东西,我们采取第一人称为把它们公之于众,或把它们掩盖起来。讲述者可以用任何言语行为与客观世界上的某些东西建立关系,也可以与公共社会世界的某些东西建立关系,还可以与他主观世界的某些东西建立关系。用这种方法来扩展“世界”的本体概念所产生的术语上的难题中,逻各斯中心主义的遗产仍然是显而易见的。

一个可参照的语境,即(特别由海德格尔详细阐述过的)一个生活世界的现象学的概念,为建立相互理解过程而形成的不容置疑的语境——可以这样说,在相互影响的参与者的背后——需要相应的扩展。参与者从这个生活世界中获得的不仅仅是阐释的一致性的模式(填充陈述内容的背景知识),他们还从中获得了社会关系规范的可靠的模式(措辞行为所基于那种不言而喻既定的一

致性),从社会化过程(叙述者意图的背景)中获得了能力。

(c)“合理性”在第一个例子中指的是讲话和行动的主体的特性:获取和使用可错的知识。当意识哲学的基本概念引导我们把知识仅理解为知道客观世界中的某些东西时,对合理性的衡量就要看孤独的主体是如何在描述和陈述内容中定位的。主体中心的理性在成功和真的标准中找到它的准则,这些真和成功的标准经验支配着能够认知和有目的性的行动的主体与可能存在的客观世界,或事态之间可能存在的关系。但是,一旦我们把知识想像为通过交流来调和的东西,合理性就会根据互动的负责的参与者而得到评估,这些参与者在与适于主体间认知的有效性要求之间的关系中得到定位。交往理性在争辩程序中找到了它的标准,这个争辩程序直接地或间接地恢复要求陈述的真、规范的正确性、主观的真实性和审美的和谐性。^①

因此,合理性的程序概念可按照各种辩护形式的相互依存关系,就是说,在论辩实用逻辑的帮助下来确定。这个概念的内涵要比那种限定在认识工具范围内的目的合理性内容丰富得多,因为它结合了道德实践的尺度和审美表达的尺度,而且还因为它是对构成言语有效性基础潜能的合理阐释。这种交往的合理性使人记起更为古老的逻各斯观念,因为它带有话语中那种非强制性统一的、营造一致舆论的力量的含义,在这样的话语中,参与者先要克服主观上的偏见才能有利于合理地促成的一致性意见。交往理性是在对世界无中心性的认识中表现出来的。

(d)从这个角度看,借认识工具来掌握客观化的自然(和社会)和自恋式的言过其实的自律(在目的合理的自我断言意义上来说)

^① 阿伯利希特·威尔默指出,艺术作品的和谐(即所谓的审美真理)不能毫无限制地还原为真实性或诚实性,参见他的《真理、相似与一致》,载《目的》,62(1984/85),第89—115页。

都是派生的要素,人们使这些要素从生活世界的交往结构中独立出来,换言之,从相互理解关系和互相承认关系中的主体间性独立出来。主体中心理性是分裂和颠覆的产物,在这个社会化过程中,处于从属地位的要素没有权力使整体的结构同化,但却占据了整体的位置。霍克海默尔和阿多尔诺像福柯一样也曾经把这个自我不堪重负和自我具体化的主体性过程描述为一个世界历史的过程。但是他们双方都没有看到这个过程本身更为深刻的反讽性包含在以下这样的事实中,这就是,理性的交往潜能必须先在现代生活世界的方式中释放出来,然后经济和管理的子系统的无拘无束的命令才能对易被攻击的日常生活实践做出反映,才能使认识工具的范围达到统治实践理性中受压制的要素的水平。在资本主义现代化过程中,理性交往潜能得到了发展,同时也被扭曲了。

假如马克斯·韦伯用实质合理性和形式合理性之间的对立来建立的虚假的选择被取消了,人们就能掌握这两个过程相悖的共时性和相互依赖性。它所暗含着的推测是,宗教一形而上学世界观的脱魅,驱除了合理性中的所有实质内涵及传统的内容,因而也剥夺了它对超出目的合理性组织手段之外的生活世界施加构形影响的权力。由于我反对这一点,所以我坚持认为,尽管交往理性纯粹的程序特征解除了所有用宗教和形而上学为抵押品的负担,但它仍直接与社会的生活过程纠缠在一起,因为相互理解的行为担负起协调行动机制的责任。交流活动网从生活世界的资源中吸取营养,同时也是一个媒介,通过这个媒介,具体的生活形式被复制出来了。

因此,交往行为理论能够重新建构黑格尔的生活道德语境观念(独立于意识哲学的前提)。这种理论使深不可测的命定因果观,这种命定因果观与上帝用他固有的毫不宽容的理性所进行的安排是不同的。与自古以来天经地义的上帝或权力不同,被削弱的交往

生活语境的伪自然的动态仍保留着某些带有命里注定的东西,致使人“犯错误” 虽然一个人可在此从主体间性的意义,即纠缠不清的问题的偶然产物的意义上,来谈“过错”;这个纠缠不清的问题是,不论事物怎样与个别的说明性相符合,交往还是要归属于共同的责任。自杀对附近的人们释放出一种震撼力量并不是偶然的,它甚至让最铁石心肠的人都会发现某些类似命运的那种带有不可避免的共性的东西。

在交往行为理论中,反馈过程接替了马克思和西方马克思主义留给社会实践的调解角色,通过这个反馈过程,生活世界和每日交流实践紧密联系在一起了。在这样的社会实践中,历史上定位的、被肉体体现出来的、与自然作对的理性应与它的他者进行调和。假如现在交流活动准备继承同样的调解功能,交往行为理论将会被怀疑只不过是代表了实践哲学的另一个翻版。事实上,这两者都假定担当了同样的任务:即把合理的实践设想成历史、社会、肉体 and 语言上被具体化了的理性。

我们追踪了实践哲学以自我意识替代了劳动的方式,但又被束缚在生产范式的锁链之下,现象学和人类学灵活运用了胡塞尔学派对生活世界分析的工具,使实践哲学恢复了生机,复活的实践哲学从马克思主义对生产关系论的批判中吸取了营养。它使劳动的地位相对化,并在包容主体精神外表化、世俗化、社会化及体现定位理性那些错综复杂的尝试中,联合在另一个主体—客体的关系中。由于实践哲学利用了现象学—人类学的思想分析工具,所以,它正好在它无法提出新意的地方放弃了创新:即把实践指定为思考合理建构的过程。它又一次隶属于主体哲学的一分为二的基本观点:历史是由主体投射和创造出来的,反过来主体自己也在历史过程中被投射和创造出来(萨特);社会似乎是一个客观的关系网络,作为一个规范的秩序,这个关系网络因抽象地先于相互理

解,而超出主体的理解力(艾尔弗雷德·舒尔茨),同时作为辅助的指令,它又生成于主体的相互客观化的斗争中(科杰弗);主体既觉得它位于自身的中心(梅洛-庞蒂),又觉得它与自己的关系很离奇,因为它把肉体看成一个客体(普莱斯内)。^①受主观哲学束缚的思维不能使这些两分法的观点沟通,只能像福柯敏锐断定的那样,无可奈何地在两极之间来回摇摆不定。

甚至实践哲学的语言措辞也不能导致一个范式的改变。发言的主体既是他们语言系统的主人,又是语言系统的守护者。他们虽用创意的方式让语言创造性地揭示他们的世界,但又总是在语言所关照的揭示世界的范围内兜圈子,而且还总是在暗地里变动不居——语言或者是创造性实践的媒介(卡斯托瑞厄蒂斯)^②,或者是有差异的事件(海德格尔、德里达)。

由于有了语言哲学的方法,卡斯托瑞厄蒂斯用他假想的政体理论大胆地发展了实践哲学。为了把它革命的突变性和规范内涵重新还给社会实践概念,他再也不用表现主义的手法来思考行动,而是以诗意的创造性来思考行动,他把行动想像为无源的创造行动,它创造了一个绝对全新的、绝对独一无二的模式,因而每个模式都能揭示出意义那种无可比拟的空间。为现代性合理内涵(或自我意识、真正的自我实现以及处于协同性之中的自我决定)所提供的保障被描述为创造语言的想像力。当然,这令人不安地接近了不用理性行事的上帝。最后剩下的只是唯意志主义的“机制”和命运“安排”之间在修辞上的区别。

① 科杰弗(Alexander Kojève, 1902—1968), 20世纪法国黑格尔主义哲学家; 艾尔弗雷德·舒尔茨(Alfred Schütz, 1899—1959)、梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961)与普莱斯内(Helmuth Plessner, 当代人)均为现象学家。——原编者注

② 卡斯托瑞厄蒂斯(Cornelius Castoriadis), 当代希腊裔法国政治哲学家。——原编者注

根据卡斯托瑞厄蒂斯的理论,社会(像超验主体性一样)被分裂为生成的和被生成的、建立和被建立的两部分,因而作为能够产生意义的想像流就进入了变化多样的语言世界观中。这个在本体上创造绝对全新的、永不相同的、独一无二的整体意义活动就好像是上帝的安排;因而人们看不到由神安排的历史真理活动(demiurgic setting-in-action)是怎样被调换成自觉行动的、自律的和实现—自我的个人实践活动所特有的革命工程。自律和他律最终还是假定要从一个社会自我透明度的可靠性来评价,这个社会不把它想像的本源隐藏在社会之外的设想中,它明确地认识到自己是一个自我—授命的社会。但是谁是这个认识的主体呢?除非存在主义者决意要革命:“因为我们愿意这样做”,卡斯托瑞厄蒂斯承认人们没有理由对具体化的社会进行变革。所以,如果社会化的个人确实只是被“社会幻想”所授命的话,那么他就得允许别人再问他一句,带有激进意志的“我们”可能是谁。卡斯托瑞厄蒂斯的终结点正是齐美尔的出发点:即从生命哲学(Lebens philosophie)出发。

这一切都是卡斯托瑞厄蒂斯从阐释学和结构主义借来的语言概念导致的结果。卡斯托瑞厄蒂斯——像海德格尔、德里达和福柯以他们自己各自的方式所做的那样,——也是以语言与所言及的事物之间和对世界基本理解与世界组成之间的本体差异为出发点的。这个差异意味着语言暴露了意义的空间,在这个空间里,认知和行动的主体阐释事物的状态,换言之,就是接触事物和人并取得同它们和他们打交道的经验。语言这一揭示世界的功能是在与先验意识生成能力类比中被想像出来的,自然顾不上考虑后者纯粹形式上和超越时间的特征。语言世界观是一个具体的、历史的推论;它固定了独立存在的、反复不定的和无法隐蔽的阐释视角。不管主体在按先于理解的原则解释的世界中经历过什么状况,也不管他们从与世上所有事物打交道的实践中学到了什么,基本的世

界认识还是改变了。不管这个元历史改造的语言世界观是否被想像为上帝、异延(différance)、权力或想像力,也不管它是否带有拯救、美的震撼、造物之痛苦、或造物者之陶醉的这些神秘体验的含义;所有的这些都有一个共同点,那就是它们以特殊的方式使语言的空间构成的生产力与被语言系统完全歧视的世俗内的实践活动结果相脱离。揭示世界(world-disclosing)的语言与在世界中学习过程之间任何的相互影响都要被排除掉。

在这方面,实践哲学把自己与所有的语言历史主义明确地区分开了。它把社会生产想像为物种自我生成的过程,把通过劳动取得的对外部自然界的改造想像为学习我们自我改造本性的冲动。社会化的生产者按照这个思想观念的世界来阐释提前给定的和历史形成的自然界,这个思想观念的世界带有与其改造活动联系在一起的学习功能,反过来又使它发生了变化。内心世界的实践根本不把它的建构世界的成效(world-building effects)归功于上层建筑对这个实践基础的那种机械式的依赖上,而是把它归功于以下两个简单的事实:虽然观念的世界会首先使人们有可能对合作改造自然界做出确定的阐释,然后人们才能合作对这个自然界进行改造,但它反过来又受由社会劳动带动的学习过程的影响。与把语言的揭示世界的力量当做存在的实体的语言历史主义正相反,历史唯物主义(像实用主义和发生学结构主义后来所做的那样)考虑的是世界—观念结构之间的辩证关系,这些世界—观念结构一方面通过先于意义理解的手段使世俗内的实践活动成为可能,另一方面使积淀在世界—观念结构改造中的学习过程成为可能。

这种相互诱发性返回到意义与有效性之间的内在联系中,但它们之间的内在联系并没有消除这两者之间的差异。意义不能使有效性枯竭。在把意义的揭示与言论的真实性等同起来的过程中,海德格尔匆忙做出了结论;正是言语有效性的条件随着意义的空

间发生了变化——变化了的意义理解必须在经验中、在对意义空间之内所发生情况的处理中进行验证。然而，实践哲学还不能利用它在这方面所具有的优势，因为，如我们已经看到的那样，它是以其的生产范式来甄剔除真理和效率性以外的所有理性有效范围的各个方面。因此，在内心世界实践活动中所学习的东西只能在生产力的发展中积累起来。由于有了这个生产力观念的策略，现代性的标准内容就再也不能被掌握住了。人们至多默许用它来对一种有目的的推理进行循环论证，这种有目的的推理在运用一种谴责否定的辩证法的过程中发展为现代性内容的全部。

这种不幸的结果可能促使卡斯托瑞厄蒂斯把社会主义的合理内涵(换言之，一种生活的方式，这种生活方式假定可使人们有可能在团结合作中一起取得自律和自我实现)寄托在创世者对意义的创新上，这种创新不仅置意义与有效性之间的差别于不顾，而且还不再依赖于对它进行褻渎式的查证。当我们把实践概念从劳动转变为交往行为时，其结果是出现了一个完全不同的视角。这时，在有效性的整个范围内，我们会看到语言的揭示世界的系统与世俗内学习过程之间的相互依赖性：学习的过程将不再融入社会劳动的过程(最终进入对客观化自然界处理的那种认识工具的形式)。只要我们丢弃这个生产范式，我们就能确定有效性和意义之间的内在联系，这是就所有蕴藏的意义而言——而不是就陈述句和目的句起作用的部分语言所表达的意义而言。交往行为需要对具有正确性和真实性的要求采取是/非的表态，正好像对真理和效率要求所做出的反映一样；在这种交往行为中，生活世界的背景知识的整个宽度要受到不断的验证。揭示世界的语言系统的先验内容被揭露到了这种程度——立即展露出它们广阔的错综复杂的本体论预设——我们应按照对世俗内事情处理方式对其进行间接的修正。

这并不意味着意义和有效性之间的内在联系现在从另一方的

角度被解除了。今天已大部隐退到审美领域内的创意潜能仍存有这种真正创新力的偶然性。

这里还有一个更为严重的问题：交往行为概念和普遍有效性要求的超越力的概念是否不再创建与历史唯物主义的自然主义洞察力不一致的一种理想主义呢？假定只有以倾向于相互理解的活动为媒介才能复制出一个生活世界，这个生活世界难道不再与它的物质生活过程分离了吗？生活世界通过目标指导行为的结果和后果自然而然地在物质上被复制出来，生活世界中的成员又用这种行为方式干涉世界。但是这些辅助性的行为是与交往行为纠缠在一起的，因为它们代表的是计划的实施，这些计划通过对相互理解过程和情景的同一定义与另外相互影响参与者的计划联系在一起。按照这些途径，社会劳动领域中的问题答案也被放在倾向于相互理解行为的媒介中。交往行为理论考虑了这样一个事实，对生活世界象征性的复制和物质上的复制在内部是相互依赖的。

要反击这种怀疑并不是那么简单的，由于有了符合有效性要求的行为概念，所以纯粹的、无定位理性的理想主义就又可以溜进来，而且先验王国和经验王国之间的分裂也可以另外一种形式得到新的生机。

只有处在次要位置上、披着语言外衣的纯粹理性才是不存在的。理性本来就体现在交往行为和生活世界结构的语境之中。^①通过达到相互一致的语言运用，不同行为者的计划和行动，在历史的时间中和整个社会的空间中相互联系起来，只有到了这种程度，对可批评的有效性要求采取是/非的表态才能在日常实践中发挥

^① J. H. 哈曼：《关于纯理性的元批判》，载 J. 西蒙编：《论语言》（法兰克福，1967），第 213 页之后。

其关键的功能。通过交往来达到的一致性是由主体间性对有效性要求的相互承认来衡量的,它使社会相互作用的网络体系和生活世界语境的形成成为可能。当然,这些有效性的要求都有一张贾纳斯的脸(Janus)^①;作为要求,它们超越了所有局部的语境;与此同时,如果它们想要得到有效合作所需的那种互动参与者的一致性,它们就必须在此时此地被提出来,而且还必须得到实际上的承认。普遍有效性的超越性要素粉碎了所有的狭隘性;被接受的有效性要求的强制性要素使它们自己成了受语境束缚的日常实践活动的载体。因为交往者以他们的言语行为互相提出对有效性的要求,所以他们都依赖于易受攻击的论据的潜力。这样一来,无条件性(unconditionality)的要素就被置于相互理解的实际过程中——虽然被要求的有效性区别于社会公认的事实上被接受的实践行为,但却作为现存的一致性的基础服务于它。陈述与准则所要求的有效性超越了时间和空间,“消灭了”时间和空间;但是这种要求总是在此时此地特定的语境中提出来,它因行为的实际后果或被接受,或被拒绝。卡尔-奥托·阿佩尔曾以一种暗示的方式谈到现实中的交往社会与理想中的交往社会之间的纠结关系。^②

日常生活的交往实践行为如以前一样,从自身中反映出来。这种“反映”不再是一个认知主体以客观的方式与自己发生关系。构成交往行为话语和行动的层次化替代了这种前语言和孤立的反映。因为实际提出的有效性要求直接或间接地针对某些论据,通过这些论据,它们能够被制定出来,在某些情况下还会得到满足。这种对假设的有效性要求争辩式的讨论可以被描述为交往行为的反

① 罗马神话中的两面神。——原编者注

② 卡尔-奥托·阿佩尔:《走向一种哲学的转变》(伦敦,1980),第225页之后。参见我对玛丽·海瑟的回应,载约翰·汤普森和戴维·赫尔德编,《哈贝马斯:批判论辩集》(麻省剑桥和伦敦,1982),第276页之后。

映形式：一种与自我的关系（a relation-to-itself）在没有被客观化的情况下，的确在主体哲学的基本概念中建立起来了。这就是说，拥护者和反对者“面对面”（vis-a-vis）的交往在反映层次上复制出主体之间关系的基本形式，这种基本形式总是通过与对方所履行的关系来调节讲话者的自我关系（self-relation）。在话语中，真实和理想之间紧张的内在联系也同样能够显示出来，而且还特别清楚。一旦参与者进入了争论状态，他们就不能回避相互假定。虽然理想的交谈条件已充分适宜，但他们意识到，他们的谈话肯定永远不会把“净化的”动机和强迫性完全清除掉。假定没有净化的谈话，我们几乎什么都不能做，不管怎样，我们必须带着“未净化的”话语照样把辩论进行下去。

在第五次讲座结束时，我曾指出，辩护语境与发现语境之间、有效性与生成性之间的内在联系从来没有被完全切断过。辩护的任务，换言之，从参与者的角度进行的对有效性要求的批评最终不能与思想批判引发的有关发生学的思考分开，即从第三者的角度来进行的一场把权力要求和有效性要求混在一起的思想批判。自柏拉图和德谟克利特以来，哲学史一直被两种对立的冲动所统治着：一些人坚持不懈地详细阐述抽象理性的超越力和可用智力理解的无条件性，而另一些人努力用唯物主义的方式来揭露理性的幻想的纯洁性。

与此相反，辩证的思想旨在谋求唯物主义的颠覆力量去削减这些不真实的选择。人们通过轻蔑地简化有效性与暗地取胜能力之间关系的手段，把所有经验的东西从思想王国中驱逐出去，但它对此并没有做出反应。交往行为理论把知与不知之间的辩证关系看成是相互理解成功与失败辩证关系之内的东西。

交往理性是在主体之间相互理解和相互认知的联合力量中显露出来的。同时它约束了以共同生活方式存在的世界。根据巴门

尼德的观点,无知可以与支配“无”的绝对肯定形式的知识区别开来,但在这个世界里,却无法用相同的方式区别非理性与理性。谢林追随雅各布·博姆和艾萨克·卢里亚,^①他正确地坚持认为,错误、罪行以及欺骗并不是毫无理性;它们是颠倒理性的表现形式。推翻对真理、正确性和真诚的要求影响了充满理性束缚的整体。假定少数人站在真理一边,把仍处于无知状态的大多数人抛弃,就像白天逃离黑夜一样,但对于这些少数人来说,他们是没有出路的,也没有庇护他们的地方。推翻所有人所需的合理生活结构就会对所有人造成同样的影响。这就是年轻的黑格尔所谓伦理总体的含义,这个伦理的总体被罪犯的行为破坏了,只有用洞察力才能把它恢复,有了这种洞察力,人们才能看到由异化造成的那种不可分割的痛苦。这种相同的观点也促使克劳斯·海因里希和乔纳斯一起与巴门尼德作斗争。

在耶和华和以色列人所定的契约中,存在着背叛与报复的辩证关系的萌芽:“遵守与上帝所定的契约就是忠心耿耿的象征;违背这个契约就是典型的背叛行为。保持对上帝的信仰就是保持对给予生命之神的信念——即对自己和其他人的信念。在生存的任何领域中否定了它就意味着违背了与上帝的契约,而且也背叛了自己的根本……所以,背叛别人的同时也背叛了自己;所有对背叛行径的抗议不仅是以自己的名义,而且也是以其他人的名义来进行的……在与背叛行为的斗争中,每个人都是潜在的‘契约缔结人’,这包括背叛他自己和我的任何人,人们的这种观念是惟一能够抵消巴门尼德在分割那些有知的人和大多数无知的人时规定的逆来顺受的态度。我们所熟悉的‘启蒙哲学’概念在没有普遍反对

^① 雅各布·博姆(Jacob Böhme, 1575—1624),德国神秘主义者、哲学家;艾萨克·卢里亚(Isaac Luria, 1534—1572),犹太神秘主义者。——原编者注

背叛行为的潜在联盟的情况下是难以想像出来的。”^①皮尔士和米德^②首先用真理一致理论和社会交往理论的方式把联合起来的宗教提到哲学的地位。交往行为理论把自己与这种实用主义的传统结合在一起；这就像在黑格尔早期对罪与罚所阐述的片段那样，它靠一种直觉来引导自己，这种直觉可以用以下《旧约全书》中的观念来表示：在不安的生活真实条件中，孕育着爱与恨的矛盾心理，这种心理的产生是由辩证的背叛和报复力量造成的。^③

事实上，我们根本不是总能达到、甚至也不能经常达到那种不大可能实现的实用预想，然而，在日常的交往实践中，我们却总是以这些预想为出发点——在超越必要性的意义上，我们也只能从这些预想出发。因此，生活的社会文化形式要受一种立即被肯定又被否定的交往理性结构的制约。

可以这样说，运行在交往行为中的这种理性不仅受到外部境况的限制，而且它本身潜在的条件使它必须分成历史时间、社会空间以及以身体为中心的经验(body-centered experiences)三个层次。这就是说，言语的推理潜能是与任何特殊给定的生活世界的资料交织在一起的。当生活世界履行资料功能到一定程度时，它就会带有直觉的、坚信不移的整体知识的特征，这种知识不可随意被质疑——而且在这个方面，它不代表任何严格字义上的“知识”。由社会化孕育的背景假说、一致性和技巧组成的大杂烩构成了一个保守的平衡体，以抵消通过有效性的要求来达到理解过程中所固有的持异议的冒险行为。

① K. 海因里希：《克服言说之难的尝试》（法兰克福，1964），第29页；参见他的《巴门尼德和耶和華》（法兰克福，1966）。

② 米德(George Herbert Mead, 1863—1931)，美国哲学家。——原编者注

③ H. 布鲁克霍斯特：《交往理性和复仇的暴力》，载《社会科学文献周刊》，8/9（1983），第7—34页。

生活世界是相互影响参与者用来支持达到一致话语的物质条件,作为综合所有成就的物质,它构成了相当于主体哲学所归属的普遍意识。当然,现在这种生成能力不与形式发生关系,但却与相互理解的内容发生关系。到了这种程度,生活的具体形式就要在它创造统一的功能中代替先验意识。在文化所体现的自我理解中,在直觉存在的群体统一性中,在社会化个人以发挥技能来表现的竞争中,交往行为所表现出来的理性调和了它与传统、社会实践和综合在特殊总体性之中的那种经验的以身体为中心的复合体之间的关系。这些只有在多元化中才能出现的特殊生活方式肯定不是只通过类似家庭的网状结构而相互联系在一起的,它们所展示的结构与普遍生活结构相同。但是这些普遍结构只有以相互理解行为为媒介,才能在个别的生活方式中显示出来,并借助这个媒介把它们复制出来。这就解释了这些普遍的结构为什么在分化的历史过程中会变得越来越重要。这也是使生活世界合理化的关键,这也是不断释放交往行为所抑制的推理潜能的关键。这个历史趋势能够说明现代性规范的内容,如不建设历史哲学,它就会受到自我毁灭的威胁。

什么是后现代主义？

(1986)

[美国]查尔斯·詹克斯 著

刘可欣 译

后现代主义，如同现代主义一样，对于每种艺术而言，无论是在目的还是在时间架构上都是不同的，在此我只将在我最关心的建筑学领域界定它。把它引入建筑学的潜意识是约瑟夫·哈德纳(Joseph Hudnut)的职责，他与沃尔特·格罗比乌斯(Walter Gropius)同在哈佛，可能想给这一现代运动的先锋带来一些不眠之夜。不管怎么说，他在发表于1945年的《后现代房屋》(全部是低层实例，就像包豪斯的实践那样)^①一文的标题中使用了这一术语。但在正文中并未提到它，也未论证其定义。除了被菲利普·约翰逊(Philip Johnson)或尼古拉斯·佩夫斯纳(Nikolaus Pevsner)

* 译自查尔斯·詹克斯：《什么是后现代主义？》(伦敦：学院版，1986)，第14—20页、第57—59页。选自劳伦斯·卡洪编：《从现代到后现代文集》，第471—480页。

① 包豪斯学派(Staatliches Bauhaus, 或建筑的公房), 1919—1933年出现于德国的一个设计学派, 由沃尔特·格罗比乌斯创立, 是现代建筑运动的一部分。——原编者注

不时地提及之外,它一直未被使用过,直到我 1975 年开始撰写我自己探讨这一主题的作品。^①我在欧美讲演和论辩的那头一年里,我把它当作一个妥协性的标签使用,当作描述我们业已离开而非正要去的地方的定义。值得注意的事实是,不同的建筑家们,如拉尔夫·厄斯凯因(Ralph Erskine)、罗伯特·文丘里(Robert Venturi)、卢西恩·克罗尔(Lucien Kroll)、克里尔(Krier)兄弟和十人组(Team Ten)都已告别了现代主义,并向不同的方向发展,但这些不同的方向保留了这次共同告别的痕迹。直到今天我将仍按照我 1978 年所做的那样将后现代主义定义为双重编码:现代技术与其余事物(通常是传统建筑)的结合,以使建筑可与公众及相关的少数群体,通常是其他的建筑家相沟通。该双重编码的要点在于其自身为双重的。现代建筑已无法保持其信用,一部分是由于它无法有效地与其最终用户相沟通——这是我的著作《后现代建筑语言》的中心论点,另一部分是由于它无法与城市及历史保持有效的联系。因此我构想并界定为后现代建筑的解决之道是:这种建筑既根源于专业性,又是通俗的,并且既建立在新技术基础之上,又建立在旧范式基础之上。双重编码的简化既意味着精英/大众,又意味着新/旧,并且还意味着这些成对的对立物有着令人信服的理由。今天的后现代建筑家是由现代主义者培训的,并且受命去运用当代技艺,面对当前的社会现实。这些责任足以将他们与复古主义者、传统主义者区别开来,这是值得强调的一点,因为它创造了他们的混合语言及后现代建筑风格。后现代艺术家与可以更直接地

① 我自己关于后现代主义建筑的著作和讲演始于 1975 年,《后现代建筑的兴起》刊载于 1975 年 7 月荷兰埃因霍温出版的《建筑——内在的市政府》一书和 1975 年第 4 期《建筑协会季刊》中。然后艾森曼(Eisenman)和斯特恩(Stern)开始使用这一术语,到 1977 年这一术语开始流行起来。欲了解其简史可参看《后现代建筑语言》第 4 版第 8 页中“关于此术语的脚注”(学院版,伦敦/里佐利,纽约,1984)。

运用传统叙述与表现技法的作家并不完全相同。然而所有可被称为后现代的创作者们都具有一定的现代感受力——某种将他们的作品与复古主义者的作品区别开来的意向——无论是讽刺、戏仿诗文、替换、复杂性、折衷主义、现实主义或任何一种当代的策略与目标。正如我在前言中提到的，后现代主义本质上具有双重含义：现代主义及其超越的延续。

后现代主义的主要动因显然是现代建筑在社会方面的失利，即它被重复宣告十余年的神话般的“死亡”。1968年，英国的一座塔楼住宅区，罗南顶点(Ronan Point)，^①当它的楼板在一次爆炸后破裂时，遭遇了“积累的坍塌”，1972年在圣路易斯的普律特—伊果，很多板楼住宅区被故意炸毁了。到了20世纪70年代中期，这些爆炸正成为对付失败的现代主义建筑方式(廉价的预制板、个人“防备”空间的缺乏以及房屋产权的让渡)很常用的方法。每个人都清楚地看到了现代建筑及其为社会问题提供技术解决方案的进步意识形态的“死亡”。中心城市与历史架构的毁坏对于大众来说几乎是同样清楚明白的，这些大众的、社会的动因应得到强调，因为它们绘画、电影、舞蹈与文学当中并不一样。在这些领域中并未出现熟悉的、清清楚楚的现代主义的“死亡”，也不存在人们在后现代建筑中发现的同样的社会推动力，但甚至在后现代文学中也存在着以讽刺方式使用旧形式的社会动因。乌姆伯托·艾柯(Umberto Eco)描述了这种讽刺或双重编码：“我认为后现代态度是这样一种态度：一个男人爱上了一位很有教养的女子，并且知道他不能对她说‘我疯狂地爱看你’，因为他知道她知道(并且她也知道他知道)这些词语已由芭芭拉·卡特兰(Barbara Cartland)描写过了。然而，还是有解决的办法。他可以说：‘就像芭芭拉·卡特兰会

^① 1968年，英国的罗南顶点住宅楼发生严重堵塞，导致4人死亡。——中译注

说的那样，我疯狂地爱着你。’在这一点上，尽管他已避免了虚假的天真(innocence)，并已经清楚地表达了不可能再天真地谈话了，但他还是说出了他想对这个女人所说的话：他爱她，但却是在失去天真的时代爱上了她。如果这个女人赞同这一点，那么她就会同样接受爱的宣言。这两位说话者都不会有天真之感，都会接受无法抹去的、已经说出口的过去的挑战，都会有意地并且是快乐地玩着讽刺游戏……但都会再次成功地谈论爱。”^①

由此，艾柯强调了爱人对后现代双重编码的使用，并自然地扩展到小说家与诗人对以往形式的社会性使用。面对受限定的现代主义，即手段和目的的极简主义(minimalism)，像约翰·巴斯(John Barth)这样的作家感到受到限制，如同建筑家被迫用国际风格^②或只用玻璃和钢铁建造一样。建筑中的这种双重编码最著名的、也许是最完美的运用是詹姆斯·斯特林(James Stirling)对斯图加特州立绘画馆的扩建。在这里人们可以发现城市与现存的博物馆的构造以具有娱乐和讽刺意味的方式被扩展了。旧美术馆的U型宫殿形式建在交通道路上方的、高高的基座或“卫城”之上，并与其相呼应。但是这个古典的基底却有一个很实在并且必不可少的停车场，它由像废墟似的“垂落”到地面的石头嘲讽地指示出来。这样产生出来的洞穴显示了真实的建筑——不是由厚重的大理石块堆砌成的真正的卫城，而是有着石材覆层的钢铁架构，可使空气流通，符合法律规定。人们可以坐在这些假废墟之上沉思我们失去天真的实情：我们生活在这样一个时代，它可以用美丽的、有表现力的石工技艺来建造，只要我们能使之变得肤浅并将其架

① 乌姆伯托·艾柯：《玫瑰的名字》后记，(哈考特·布莱斯·约万诺维奇，纽约，1984)，第67—68页。

② 世界建筑的主流风格，产生于沃尔特·格罗比乌斯、路德维希·密斯·范·德·劳、勒·柯布西耶等人的现代主义。——原编者注

在钢梁上。现代主义者当然会用一些理由来否认他自己和我们有这样的乐趣：“物质的真实性”、“逻辑一致”、“直截了当”、“简单明了”——所有的价值和修辞比喻都受到了勒·柯布西耶和密斯·范·德·劳这样的现代主义者的赞扬。

相反的，斯特林却像乌姆伯托·艾柯描述的爱人一样，想要传达更多并且不同的价值。为表达博物馆的永恒本质，他用上了传统的粗砌墙面及古典的形式，包括埃及飞檐、户外的万神殿、分节拱。以朴素的、传统的方式看它们是美丽的，但是由于一些小小的变形使用了强化混凝土等现代材料，因此他们不是复古主义者。他们说，“我们美如卫城和万神殿，但我们也奠基在混凝土技术和欺骗之上。”这双重编码的极端形式在入口处就可见到：一座钢铁殿堂的轮廓宣告这是出租车驶离点，现代主义的钢铁天棚告诉公众从哪里进入。这些形式和颜色令人回想起风格派(De Stijl)，^①是现代语言的精髓，但它们却被拼贴到传统背景之上。这样，现代主义跟古典主义对抗到如此地步，致使双方就算没感到愤怒的话，也会感到很惊讶。无论是语言还是世界观都不存在单纯的和谐与一致性。正如斯特林以其混合的语言和不安的遭遇所述说的那样，我们生活在一个复杂的世界里，在这里我们既不能否认过去与传统美，又不能否认现在与当前的技术及社会现实。由于受这样的过去与现在的影响，并不愿过分简化我们的状况，因此斯特林创造出了迄今为止后现代建筑的最现实的美。

如同与技术密切相关一样，这种现实与审美也有关系。作为大众一住宅和城市建筑的现代主义之所以失败，部分原因是它不能与其居民和使用者沟通，他们或许本就不喜欢那样的风格、不懂其

^① 风格派是指阿姆斯特丹的一个抽象画派，兴起于两次世界大战之间，最著名的代表人物是皮耶·蒙德里安(Piet Mondrian)。——原编者注

意义甚至不知道怎样使用它。因此双重编码,后现代主义的本质定义,就立刻被用作各个层面沟通的策略。事实上,每一位后现代建筑师——罗伯特·文丘里、汉斯·荷林(Hans Hollein)、查尔斯·摩尔(Charles Moore)、罗伯特·斯特恩、迈克尔·格莱夫斯(Michael Graves)、矶崎新都是著名的范例——为达到完全不同的目的,他们在其作品中既使用大众的又使用精英的标记,并且风格在本质上是混合的。为了简化起见,在斯图加特,蓝色与红色的栏杆与鲜明的彩饰很符合使用博物馆的年轻人的需要——它们与他们的焕彩染发和皮夹克真的很相似,而古典主义则更吸引申克尔^①的爱好者。这是在年轻人和老人中都很受欢迎的建筑,当我访问那里的人们(一群户外画家、中小學生及商人)时,我发现他们不同的感知力和鉴赏力都受到了包容和拓展。常被号召用来为后现代主义辩护的多元主义在这里成为确切的现实。

这里不是细述后现代建筑史的地方,但是我要强调存在于这一历史下面的意识形态的和社会的意向,因为它们在与现代主义者的激烈争论中常被忽略。^② 传统主义者甚至经常把争论简化为风格问题,这样符号的意向和道德就被忽略了。如果人们阅读罗伯

① 申克尔(Karl Friedrich Schinkel, 1781-1841),普鲁士著名建筑家。——中译注

② 除了我自己的《后现代建筑语言》和《当前的建筑》(学院版,伦敦/里佐利,纽约,1982),以及《建筑学中的现代运动》第2版(企鹅丛书,哈蒙兹沃斯,1985)之外,另参见保罗·波特盖西(Paolo Portoghesi):《现代建筑之后》(里佐利,纽约,1982)及其新版《后现代》(里佐利,纽约,1983),以及《后现代想像》(埃迪佐尼·希瓦,威尼斯,1983)。还可参见海因里希·克洛兹(Heinrich Klotz):《现代、后现代建筑的修正,1960—1980》与《当代的现代与后现代建筑 1960—1980》(弗里德里希·维瓦格与索恩,不伦瑞克/威斯巴登,1984)。我们曾讨论过的他的后现代建筑的概念是种“虚构”,这一论述已在《建筑设计》1984年7/8月号与《现代的修正》中刊出。还可参见我在《建筑的新乐趣》(乔治·蓬皮杜中心,巴黎,1985)第25—33页的《标签之争》一文中对后现代主义的使用者和滥用者的讨论。

特·文丘里、丹尼斯·斯科特·布朗(Denise Scott Brown)、克里斯蒂安·诺伯格·舒尔兹(Christian Norberg-Schulz)或我自己的著作,他们就会发现多元主义的恒常概念,即这样的思想:建筑家必须为不同的“鉴赏力文化”——用社会学家赫伯特·甘斯(Herbert Gans)的话来说——和分化中的善的生活观而设计。在任何复杂的建筑里,在任何像办公部门这样的大的城市建筑里,均应有各种各样必须清楚表达出的品位和功能,而且如果建筑师不遵循这些暗示的话,它们必然会将他引向一种折中风格。他可能用自由风格的古典主义将这异质物统合起来,就像今天许多后现代主义者所做的那样,但是多元主义的痕迹将会并且应该保留下来。我甚至要争辩说,“正确和恰当的风格”不是像他们说的哥特式,而是折衷主义的某种形式,因为只有它才能适当地包含多元主义,而多元主义则正是我们社会和形而上学的现实……

我们正在走过历史转折点的情感是普遍的。但是这一情绪竟普及了两百年,真是一段持续转折的时期。无论如何,影响我们的变化的类型比以前的年代更激进、更彻底,并产生了深刻的社会与政治后果。或许正在终结的最重大的变化是马克思主义的现代范式 and 社会主义国家的中央集权计划经济(某些国家可能叫国家资本主义)的崩析。如果东欧变成了中立地带(或“奥地利化”),如果俄国和中国成功地引入“市场社会主义”——后现代主义的典型混合品种——那么全球三分之一人类的经济和意识形态的这些变化将是我们时代的最根本变化……

但是假如真的有正在转向的“后社会主义”的变化(早在80年代初期该术语就被应用于英国),那么就像许多其他转向一样,它也要花二十到三十年才能完成。以往向新范式的转变——从中世

纪到现在——对每个国家、职业和专业领域来说都是不均衡和不同的。而且这要花一百多年的时间。这大概就是转变为后现代世界所要花的时间,只是到了今天,由于信息的流动,所有变化加快了许多。如果我们把后现代运动的开端确定在1960年,那么我们可以设想一个整体的范式将在2000年前开始统治传统范式与现代范式这一对竞争对手。但现代世界观仍在顽固地坚持着,正如麦克斯·普朗克(Max Planck)所谈到的理论物理学中的争论一样:人们从来不会去设法相信对手,他们的目的只是活得比对手长久。在建筑学界,已经存在着反对后现代主义的顽固的现代主义逆流,它的领导者有英国的RIBA(英国皇家建筑协会)、美国的解构主义者以及到处都存在的形形色色的新现代主义者,并且在所有人文学科与科学中都能发现相似的反动。^①

许多物理学家依旧拒不接受测不准原理、混沌理论和许多后现代科学理论的基本现实。与爱因斯坦(他不愿放弃关于有序的、决定的和确定的宇宙,坚持现代世界观)一样,他们坚持说上帝不会和宇宙掷骰子。许多大学的科学部门里的主导范式都用非常精密的“新”形式支持修正了的牛顿机械论和达尔文进化论,这样的正统学派必定会持续下去,因为他们仍然可以很恰当地说明日常世界。后牛顿和后达尔文理论更为有条理,能解释更为宽广范围内的现象并包含以往的理论,但这并未被公认为特别重要。

出于同样的理由我们可以预言世界上大部分地区将在接下来的20年里快乐地贯彻现代化并遵循现代主义的意识形态。毕竟世界大部分地区,如中国,仍然是农业国、尚未工业化。后现代主义是个成长的阶段,不是反现代的反应,在一个国家或人民能够到达该

^① 解构是指由雅克·德里达发展的批判阅读方法;“新现代主义”是詹克斯本人的术语,指修正并保留现代主义的企图。——原编者注

阶段之前,城市、工业化和后工业化的各种阶段都必须出现。

然而,存在着这样的发展,使人们相信到2000年世界会发生范式的转变:首先是生态层危机。如果温室效应的保守估计正确,到那时世界大部分地区将陷入背水一战的境地,试图阻止现代化的无意识的后果,竭尽全力地想减缓——或逆转——长期变暖和污染的惯性作用。恰好是这样的普遍问题或“敌人”,把全球统一在一场伦理之战中,某些哲学家称之为“道德战争”。相反的,某些剧本预言温室效应有可能导致专制压迫和战争。无论如何这一问题都将使世界充分意识到现代化、现代主义及其所有同源的实践和思想的局限。另外,它将迫使人们意识到至今已然谈论了三十多年的后现代科学、生态学的基本问题:全球所有生物和非生物都是相互联系的,或能被联结起来。其实现代科学家已经承认这些观点好多年了,然而他们使用的范式——偏爱分析、还原主义和专业化——并未理解那种意蕴。

现代科学通过对有限的部分现实的专业化取得了成功:其中的极少数学科,如生态学和人性学,成为了整体论。现代知识的进步依靠的是把问题分析为部分,以划分来取得成功,因此过去二百多年来才产生了大学系科和研究学科的众多分支。只有某些领域,如哲学、神学和社会学才将知识的整体或诸学科的相互联系作为其研究范围,并且在这些少见的研究中做得并不完美。也许将来伴随着环境危机,经济、交流以及实际上每个专业学科的日益增长的全球化,我们会受到鼓励——甚至被迫——去强调相互作用的事物、经济增长与意识形态的持续变化与损耗之间的联系。那些认识不到世界是一个整体的人注定会污染它。

因此迈向后现代世界的一个关键转变将是认识论方面、知识的知性方面、知识知性的增长及其与其他命题相关联方面的变化。这种变化不仅会强调自然的连续性,而且强调知识的时限性的、文

化的本质。后现代观不再把世界和自然仅仅当作是存在着的,并按永远正确的永恒法则运行,它将强调科学的发展本质——它在时间、空间和文化中的多角度扭曲。它不会包括绝对的相对主义,也不会赞同某一科学假设与另外一个同样好,或者也不会像利奥塔尔论述过的,成为一种完全的怀疑主义和一切宏大叙事与信仰的终结。相反,后现代观支持相对的绝对主义,或部分的整体主义,这就是坚持科学增长的发展和跳跃本质,坚持所有的事实命题都具有时间感和语境感。

如果后现代主义的真理是依赖于文化并成长于时间中的,这就有助于解释其哲学和世界观的混杂本质:为何它这么持续地混合、杂糅并辩证地与现代主义纠结在一起。在大约三十多个有前缀“后”的转变中,我们来看看后福特主义。像所有其他的“后者”一样,这个概念的一种复杂的方式暗示了其先行者。它不满意于福特主义(拥有集中计划和大生产的大公司)的死亡,或完全被超越,或不受重视,或不再强大。相反它声称一种新标准的小企业已生长起来——变化迅速、富有创意并由计算机和大量信息系统组成网络化——这是对大型组织的补充。80年代,意大利和美国的新工作的50%以上是由后福特主义企业提供的,今天它们与跨国公司和大公司具有共生关系,形成了一种比只建立在现代主义和福特主义模式之上的经济更灵活、更有创意的经济。^①

① “后福特主义者”一词始于20世纪80年代初期的某个时候,它与基于亨利·福特模式之上的大公司并存。如果要在后现代语境中了解对它的讨论,可参看大卫·哈维(David Harvey)的给人印象深刻的论辩著作《后现代性状态》(布莱克威尔,牛津,1989)。欲了解新工作从何而来及其百分比的批判性讨论,可参看《公司》1989年1月号第39—45页上约翰·切斯(John Chase)的文章《大卫·伯奇的弟子》。根据最可靠的统计数据,从1969年到1986年,在美国雇员少于100人的公司创造了新工作的65%(平均值)。但是这些统计数据是值得怀疑的。

从女性经验主义到女性 主义立场的认识论*

(1986)

[美国]桑德·哈丁 著

胡向华 译

女性主义立场的认识论

女性主义立场的认识论把独特的女性主义科学基础建立在带有性别特征的活动和社会经验的理论之上。它们在认识上,使妇女或者女权主义者(对此描述各不相同)享有特权,并要求克服启蒙运动/资产阶级世界观和科学所特有的一分为二的方法。^①如同迎合女权经验主义一样,把立场认识论设想为“后继科学”(successor science)工程是非常有用的:这项工程的目的是在许多重要方面重新构建现代科学的原始目标。相比之下,女性主义的后现代主义更

* 译自桑德·哈丁:《女性主义中的科学问题》第六章,(康奈尔大学出版社,1986),第141—161页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第617—637页。

① 对劳动与休闲这种冒犯性的二分法范畴出现于最初的启蒙运动、资产阶级和马克思主义的理论中,而这些理论本身就是女性主义立场认识论的批评对象;它们提出的正是一种关于人类活动和社会经验的理论。

直接地向那些目标进行了挑战(甚至在这些立场的写作中也存在着后现代派的倾向)。

这些争论的观察家能挑出五个虽有联系但各不相同的理由,他们提出的这五个理由解释了为什么从女性主义视角来开展的调查能够提出对自然和社会生活的认识,而这种认识从男性独特活动和经验的视角中却不可能获得。我将在其中一位理论家的文章中把这些理由逐一分辨出来;这位理论家强调了性别活动的这一特殊问题,尽管大部分理论家认识到问题不止一个。不管他们之间有什么样的分歧,但我认为,他们的描述应当被理解为基本上是相互补充的,而不是相互对立的。

手工劳动中的手、脑和心的统一

希拉里·罗斯的《自然科学女性主义认识论》的基础是后马克思主义对影响知识结构性别分类活动的分析。^①她在最近发表的两篇文章中,发展了她的论点,这个论点是,女科学家们的调查方式仍然带有“手工劳动”的特征,而不带有从事大多数科学研究的那种“工业劳动”特征;就是在这些女科学家们的思维和实践,我们找到了独特的女性主义认知理论的轮廓。女性主义知识理论的独特之处是它的知者的概念,所要认识的世界的概念和认识的过程反映体力、脑力和情感(“手、脑和心”)活动统一的观点,这三者的统一更普遍地体现了女性劳动的特征。这些女性主义认识论点是反笛卡尔的二元论的;笛卡尔的二元论——心灵与身体对立,智、体与情、感对立的观点——是启蒙运动的基础,甚至也是马克思主义科学视界的基础;这些论点还为提出比男权论述可能更完

^① 罗斯(1983;1984),下面正文括号中出现的数字都是指这些文章所在书中的页码。

整的唯物主义,即更真实的认识打下基础(1984,49)。^①现在人们对这样女性主义科学的需要“变得越来越急迫”,因为假如我们想要避免核战争毁灭人类,避免加深越来越可能发生的社会痛苦,我们就应该“对家务料理劳动和参与者从这项劳动中获得的认识进行分析,这种分析对在科学和社会内部中实施改造纲领来说是非常关键的”(1983,89)。

罗斯建构女性主义的出发点是建立在后马克思主义思想分析洞察力的基础上的。索恩-雷瑟尔认识到正是资本主义生产中脑力劳动和体力劳动的脱离导致了资产阶级科学抽象概念的神秘化。^②但是,社会关系所包括的内容要比纯粹的商品生产的内容宽泛得多。在商品生产中,脑力劳动和体力劳动分配给不同阶层的人们。可是,如同马克思一样,索恩-雷瑟尔也没有调查过把家务料理工作专门分配给妇女的做法所产生的后果。^③罗斯提出,从这个角度讲,像索恩-雷瑟尔这样的后马克思主义者和他们所极力反对的社会学理论家没什么两样:他们都默许社会生理学那种“根本不是解放妇女的纲领;社会生理学提出的纲领是,妇女的命运是由她们的基因决定的”。女性主义者必须解释妇女有偿劳动和无偿劳动之间的关系才能证明,妇女家务料理的技能带有社会的基因,而非与生俱来,“这些技能在男人逼迫下先在家中,后又在工作岗位上得到传授”(1983,83—84)。

罗斯接着又分析了科学领域中妇女活动的状况与家庭生活中妇女活动状况之间的关系,而且还分析了是否这些活动使妇女有可能率先提出更为广泛的、更少一点歪曲的科学主张。女性主义认识论不能在对妇女实验室工作的思考中诞生,因为在那里工作的

① 可通过本文所附的参考文献参看此种方式引用的论文。……原编者注

② 索恩-雷瑟尔(1978)。

③ 哈索克(1983b;1984)同样提到关于索恩-雷瑟尔的批评。

妇女为了生存不仅已被迫否认她们是女人,而且还被“决定什么是客观认识和什么不是客观认识的那种思想上的权力排斥在科学知识生产系统之外”(1983,88)。她们被禁止成为(男式)的科学学者,也被禁止采取最初人们所认识的那种女性存在方式。^①

在她早期的论文中,罗斯提出,女性认识论必须以妇女运动实践为基础。罗斯宣称,妇女运动考虑了诸如月经、流产、自我检查及自我保健等妇女生理卫生问题,在对这些问题的思考中,它把“主观认识和客观认识融合到一起,通过这样的方法产生一种新的认识”。“笛卡尔的二元论、生理学上的决定论和社会结构主义在面对必须综合解释(经期)流血、疼痛和紧张个人体验的时候,都显得苍白无力。”“对妇女受压迫的具体体验的研究工作把个人、社会和生理因素综合在一起。”因而,一种自然科学的女性主义认识论将从“新组织形式”和新设计之间的相互作用中产生出来(1983,88—89)。妇女运动的组织形式和资本主义生产关系的组织形式及资本主义科学的组织形式不一样,它抵制在不同阶层人群中进行脑力劳动、体力劳动和家务劳动的分工。它的设想是提供给妇女了解和管理自身所需的一种认识:主体和客体是一体的观念。来自服务于自我——认识这种统一活动的信念要比来自分离活动信念和来自以垄断利润和控制社会为目的而进行的活动的信念充实得多。

罗斯的第一篇文章在以妇女对自身认识为基础的学科中可能发生的知识/权力关系类型和如果女性科学要强大得足以代替我们所有的物理学、化学、生理学及社会科学时所必需的那种类型之间留下了一个缺口。但罗斯在她后来的文章中用扩大认识范围的方法逐渐地弥合了这个缺口,她认为在扩大了的认识范围中,我们能够找到独特的女性认识论的发源地。这种认识论主张,凡诉诸主

^① 参见斯特琳(1979)对这个两难的讨论。

观性的东西都是合法的,智与情必须统一起来,整体观和复杂性之间的和谐必须代替简化论和线性化;这种认识论的起源能够在福柯所谓那种“被征服的知识”——即被埋在科学史内的认识中找到(1984,49)。

罗斯在此回顾了卡罗琳·麦琴特,更为显著的是回顾了雷切尔·卡森在其著作中报道和详细阐述的生态学所关注的问题;她还回顾了类似大卫·博姆和弗里托夫·卡普拉这样的作家所提出的号召,他们的号召是让人们冲出简化论,迈向整体的“科学女性化”。^①在此她还列举了李约瑟浪漫地把中国科学理想化为“比西方科学还要女性化”的科学的例证。^②在这一点上,我们必需考虑中国的“女性化科学”史和中国的男尊女卑压迫史之间所存在着的矛盾。在此存在着一个棘手的问题,这就是把比喻其他一分为二(性别象征主义)的性别分化与一些解释合并在一起;这些解释把两性之间的社会关系看成是影响历史的因素——有关这点将留在后面继续论述。另外,这条思路直接导致了女性主义者对男人自己所渴望的那种男性雌雄同体概念产生了疑惑。当男人们需要雌雄同体的时候,他们通常有选择地改变部分“女性”特征以适合他们的设想,而把很多真正妇女的东西原封不动地丢下了。^③

在妇女最近从事的生物学、心理学和人类学的研究中,罗斯发现了人们向着“更完整唯物论和更真实的知识”方向迈出了最重要的一步。在妇女所从事的这些研究领域中,与妇女所面对的以男性

① 麦琴特(1980);雷切尔·卡森,《寂静的春天》(纽约:法西特,1978,最初发表于1962年);大卫·博姆,《整体与相关秩序》(波士顿:罗特雷吉和凯根·保罗,1980);弗里托夫·卡普拉,《物理学之道》(纽约:兰登书屋,1975)。

② 李约瑟(1976)。

③ 参见布洛赫夫妇(1980)论卢梭和其他法国思想家思想的非激进一面,这表现在他们意识到自己的激进论述的逻辑将会使他们直接导致这样的结论,即应当指导社会秩序的“善”事实上是与女人的所作所为一致的。

为主的实验室里所采纳的“工业”劳动形式相反，“手工”劳动形式仍可能存在着。也就是在这些领域中，女性主义的思考产生了它对生物之间和生物与环境之间关系的新见解。“她们不用达尔文的隐喻术语来确定生物的概念。她们认为生物不是被动地接受冷漠自然界选择的客体，而是决定自己前途命运的主体。”(1984,51)凯勒指出，巴巴拉·麦克琳·托克在她的著作里为我们提供了另外一个理论模式。这个模式是达尔文生物学“主宰理论”模式以外又一个可选择的模式。^①

因此，罗斯提议女性主义科学和认识论应在女性主义者(或女性探索者)研究的手工组织领域中的社会实践及思想框架中寻找根据。在妇女社会中所创立的自然观和社会关系观能够产生可能使这个群体得到解放的新观念。这些新观念对女科学家们来说并不算什么新意；这些观念所给予的暗示可以在科学史上被征服的知识中发现。尽管如此，我们仍能在这里大胆地提出罗斯尚未观察到的东西。我们发现，如果这些新观念不是从特别的社会和政治经验产生的，也没有在这些经验中表现过，那么，这些新观念——就会像古希腊的原子论一样，注定永远停留在人们对它们的好奇阶段——等待着需要用这些观念为把自己在社会秩序中的命运投射到大自然中的人们让它们从其所掌握的科学事业中“诞生”出来。人们不禁注意到，把生物当做决定自身前途积极参与者的观点“揭示”了，“自然界”中女性主义理论所要求的那种关系对于男性(统治群体)来说是允许的，对同样是历史创造者的女性来说，也应如此。男性在男子统治中能够积极地推进他们的前途，女性在无性别的社会秩序中也能积极地参与决定自己的前途大事。

不管罗斯是否接受这个结论，但她指出，后继科学的女性主义

^① 凯勒(1993)。

认识论的发源地处在知者的概念中、对认知过程的认识中以及所认知的世界中。这些观念在物质科学研究中显得尤为突出。所以，科学研究中提出的物质要求从按性别区分的劳动/活动造成的妇女不同的活动经历和社会经历角度来看是合理的。我对每个立场理论家(Standpoint Theorists)提出的问题是：这种认识论是否还保留着太多启蒙运动的幻想？

妇女们受压制的活动：
感觉上的，具体的，关系上的

政治理论家南希·哈索克也同罗斯一样，把女性后继科学的认识论基础定位在后马克思主义的劳动(活动)理论和对精神的影响上。哈索克同样也认为，索恩-雷瑟尔为此提供了非常重要的线索。但是，哈索克的出发点是马克思的元理论，即他的“假设，阶级社会中的正确的幻想仅对资本主义社会中两个主要阶级的其中一个阶级是有用的”^①。以妇女生活存在的现实为出发点，我们可以找到一种认识理论的根据。这种认识理论不仅是启蒙运动的继承者，而且也是马克思主义认识论的继承者。对罗斯和哈索克来说，正是在有性别的劳动分工中，人们找到了要求建构更为充实的女性主义认识论的理由，也发现女性主义认识论之根；有了这个根，羽翼丰满的启蒙运动的继承者才能成长起来。但是，女性主义后继科学将是反笛卡尔的，因为它超越了笛卡尔，所以它反对由脑体劳动分工造成的思维与实践分离，尽管在某种程度上，这与罗斯所发现的有些不同。

^① 哈索克(1983b, 284)，这篇文章也出现于哈索克1984年著作的第十章，本文引用的页码是1984年文章的页码。

妇女活动体现在“人类感情活动和实践”中。她们的活动在两项贡献中被体制化了；这两项贡献是：维持了人类的生存，养育了人类的后代。在维持人类生存的活动中，她们的贡献是：为人类的生存提供了所必需的食物、衣物和住房。

“家庭妇女和工薪阶层劳动妇女的活动使妇女们一直与这千差万别、千变万化的世界保持着联系。她们沉浸在一个实际的世界里，一个具体的、性质不同而又变化多端的物质过程中；她们的世界要比[男人的]世界更加完整。如果生活本身是由情感活动组成的话，那么，妇女因她们维持人类生存所作的工作而取得的优势将意味着唯物主义世界观和资本主义商品生产者可利用的意识形态将得到加强和深化，即阶级意识得到了强化。”(p. 292)

然而，正是在审查妇女哺育后代活动条件的过程中，马克思主义分析的不足之处最清楚地显现出来了。妇女们每天或长期都处在生产/繁衍男人(或其他女人)的活动中。妇女们在这些方面的“生产”活动暴露了用生产概念来描述妇女活动做法有许多不足之处。生产出一个人同生产出一件物品，如椅子，是不同的。帮助一个人成长，逐步放手，让他去体会人类社会对个人行为的所有界限是专门分配给妇女抚养后代工作的基本特征。“妇女繁衍人类的经验意味着人与自然的统一。妇女的这些经验超越了无产者与自然交换的经验。”(p. 273)

另外，哈索克还用珍妮·弗拉克斯和南希·乔多罗的女性主义客体—关系理论(object-relation theory)说明妇女并非“不是天生如此，而是被造就成”一种只能用具体实际和关系来确定和体验自己的人。^①与此相反的是，新生的男性将变成抽象地确定和体验自己的人，变成基本脱离其他人群和大自然的人。尚未形成性别意识

^① 弗拉克斯(1983)；乔多罗(1978)。

的新生男性和女性被塑造成不同性格的人，他们将分别从事体现男性特征或体现女性特征的活动。客体—关系理论家所描述的后果正是哈索克在研究按性别的成人劳动分工时所发现的东西：关系中的女性对立于抽象的男性。“由‘遭受抽象男性化的男人’所构建的认识论和社会”强调“社会与自然的对立和分离、具体与抽象的对立和分离及永恒与变易的对立和分离”——这些对立分离与马克思主义对资产阶级劳动分析中所强调的东西相一致。所以，真正与资产阶级压迫和神秘化的对抗不会出现在以无产阶级经验为基础的学科中，理由是无产阶级的经验仍基本上带有男性经验的形式。但是，这种对抗却能出现在以女性经验为基础的学科中，因为只有以女性经验为基础的学科中，这些对立与分离才没有容身之处。（pp. 294—298）

如果要有效地抵制男性中心论、资产阶级的政治生活方式和科学/认识论，就必须把妇女为社会生活作贡献的条件概括为全人类的条件。在政治上，这将导致一个这样的社会诞生了，这个社会再也不会有资产阶级或无产阶级形式的那种男式的对立；在认识上，它将引导学科去指导为实现那样的社会而进行的政治斗争，同时也被这个政治斗争所指导。

女性主义的认识论立场是一个正占据着的（interested）社会位置（“interested”意为“engaged”，占据着的；而不是“biased”，有偏见的）；是站在这个社会位置上的人在认识上和科学上所取得优势的条件。对妇女情感的、具体的和相关活动的压制使得妇女能够认识自然和社会生活的各个方面，这一点在以男性活动为基础的调查中是不能达到的。基于男性活动的构想是不完整的，甚至是荒谬的——“荒谬”的原因是它系统地违背了事物的正当秩序：它用抽象的东西代替具体的现实；例如，它使人类行为方式成为用生命去冒险，而不是延续我们人类的生活方式。甚至以前像西蒙·德·

波伏娃这样的女性主义者也认为,在抽象的男性概念中:“不是以给予生命的行为,而是以牺牲生命的行为使人的地位高于动物:这就是为什么在人类社会中的高等地位不属于给予生命的女性,而属于扼杀生命的男性。”^①

而且,我们不能简单地说男人们的视界是不真实的,因为统治阶层可以使他们不真实的构想显得像真的似的:“男人按他们的构想来建立社会关系的权力暗示着妇女必须进入体现抽象男性概念的社会关系。”(p. 302)众多法律和社会对妇女参与公共生活的限制使得具有女性特征的活动在所有男人和女人的眼里变成合乎自然的活动,纯粹成了雌性白蚁或雌性灵长类动物活动的延续(如社会学家所描述的那样);所以,妇女成了适合男人摆弄的东西,无论他们把妇女想像成什么东西都是很自然的。对妇女接受正式或非正式教育的限制使人觉得妇女不能理解男性活动的世界,而且还恰到好处地迫使她们以男人的方式与这个世界打交道。

留给妇女的视界“只能争取;它代表着—项伟业,这项伟业要求科学去认识所有人被迫卷入的那种社会关系表面下的东西,而且还要求有一个只有从改变这种社会关系斗争中成长起来的教育体制”(p. 285)。采取这一立场从根本上来讲,是致力于从社会被压迫者的角度来认识世界的政治行动和道德行动。这一行动不仅仅是在认识上和政治上从—个性别的角度转换成另—个性别的角度,而是通过消灭性差别来超越那种性别的片面认识。采取这些行动不仅仅是思想上的斗争,同时也是政治斗争和社会斗争。

哈索克认为,比马克思所论述的劳动分工还要精细的劳动分工创立了政治统治的权力,并且用这荒谬的政治统治权力使所有荒谬的认识主张结合在一起。所以,从超越和改变劳动分工及其相

^① 西蒙·德·波伏娃(1953,58),引自哈索克(1983,301)。

应的二元论过程中诞生出来的学科将成为消灭权力的强大力量。哈索克在他前一篇文章中提出,政治理论史中重要的权力概念,是惟一可利用的概念。在反抗统治他人权力的斗争中,女性主义者的思考和组织实践经验表明,权力在可能为他人提供能量的同时也可能为自己提供能量,而且还可能相互使对方强大起来。^①我认为这第二个权力的概念和这类可能与它联在一起的知识能够把明显的悖论从它所应用的后继科学和后现代主义潮流中清除出去。人们可以坚持以认识论为核心的哲学,但这只有在认识论中必有的“思想管制”具有交互性的情况下,——只有以取消必须进行思想管制的那种统治权利为目标。^②换言之,只有当我们把自己改造成与统治不和谐的一种文化,变成为无须思想管制的人们的时候,这样的认识论才是一个过渡的设想。

哈索克的女性主义认识论的基础比罗斯的理论既有宽泛的外延又存在着局限性。哈索克理论基础的局限性源于女权主义政治斗争和理论(“科学”),而不是来自于纯粹女性特征的活动——在这些活动中,人们能够观察到形成女性主义认识论的倾向。未经过女性主义斗争和分析调解的女性特有的思维和实践仍属于男性统治世界的一部分。^③但是在某些方面,她的理论根据又比较广泛,因为任何女权主义者的调查都是从妇女的家务劳动和维持生存劳动的类别及评价开始的,它们关注(仍然是在参与意义上的)为实现女性主义目标而进行的斗争;这样的调查研究为继承启蒙科学的人提供了广泛的理论根据。罗斯所指出的妇女健康运动和人们

① 哈索克(1974)。

② 这种对以认识论为中心的哲学的批评及其思想策略正是后现代主义的关键所在。参见罗蒂(1979)和福柯(1980)。

③ 罗斯或许会同意这一点;她的许多其他著作可能都会支持这个论点。参见罗斯(1976)。

对生物与环境之间关系的另一种认识将为这样的调查提供重要的例证(只要这样的调查研究是以女性解放为目标的)。但是,任何在开始时把妇女活动看成完全是社会性的并为达到女性的政治目的而想解释自然和社会生活的社会科学和自然科学的调查也会做到这一点。尽管如此,在哈索克的论述中,女权主义活动和政治上强大得足以把启蒙运动构想推翻的科学/认识论之间仍存在着很大的距离。然而,无论从其窄处还是从其广处来看,哈索克的论述把后继科学的基础扩充到众多的女性主义政治和科学的领域,至少含蓄地扩充到男性和女权主义者所共同从事的活动范围,它通过这种途径,逐步缩短这两者之间的距离。

在这两位理论家提出的后继认识论的根据中还存在着另外一个重要的不同点。哈索克没有把焦点直接放在妇女“照料”工作上,而罗斯却把马克思没有论述的这项劳动看做独特的人类活动。对哈索克来说,与无产阶级劳动相反的是,妇女劳动的独特性可在从根本上就反抗构筑男性/资产阶级思维和活动的脑/体二元论斗争中找到。在哈索克看来,(男式的)无产阶级劳动是资产阶级/男性劳动和妇女劳动之间过渡的劳动形式,因为妇女劳动在根本上更多地与我们对日常生活、自然和社会环境的那种自我意识、感觉过程联系在一起,——是特殊的人类活动。但对罗斯来说,妇女劳动在类别上与(男性)无产阶级/资产阶级劳动不一样。

女性主义理论中“受压迫者的回归”

政治理论家兼心理医生珍妮·弗拉克斯明确地把女性主义认识论中后继科学和后现代的倾向描绘成冲突的两方。在我审阅她两篇文章中的后一篇里,弗拉克斯为取代后继科学倾向的后现代目标辩护;然而,在这两篇文章里,两种倾向以一种方式连接起来,

对她来说并不矛盾。

在她 1980 年撰写但直至 1983 年才发表的文章中,弗拉克斯要求定出“后继科学”的规划:

女性主义认识论的任务是揭露男权制是如何渗透到我们的知识概念和知识体系具体内容里面去的,甚至还要求以解放为目标。没有对这个世界的足够认识,没有对我们在这个世界上历史发展的足够认识(这包括认识如何去认识),我们就不能更加充分地开展社会实践活动。所以,女性主义认识论是女性主义理论的一部分,同时也是为更加完备的人性理论和政治理论所作的准备,也是这些理论的核心部分。^①

“女性主义哲学的形成意味着受压迫者的回归,意味着它又回到了揭露产生所有这些抽象普遍认识论点的特殊社会根源的道路上。这项工作为更完备的社会理论奠定了基础,在这样的社会理论中,哲学和经验中的知识又重新统一起来并得到相互补充。”(p. 249)

弗拉克斯主张,女性主义哲学应当问这样一个问题:“社会关系以什么样的形式存在,才能使某些问题及回答这些问题的方式成为哲学的组成部分?”(p. 248)这里女性主义对心理学客体—关系理论的解读(参见第五章)成了有用的哲学工具;它把我们的注意力引向具有性别特征的那种对自己的感受、对他人的感受和对自然的感受;这三者之间的关系在哺育婴儿为妇女主要责任的文化中独具特色。对弗拉克斯来说,令人特别感兴趣的是男性对自

^① 弗拉克斯(1986,37)。

己、他人和自然的感受与哲学疑点定义之间的吻合。从这个方面来看，“很显然哲学中不能摆脱的困境不是人类思维固有结构和/或自然的产物，它是被扭曲的或冻结的社会关系的反映”(p. 248)。这种状态下的自我，对男性而言，而不是对女性而言，一直被冻结在幼儿为保留个性而统治和/或压制他人的那种防御性的需求中。在那些视抚养婴儿为妇女天职的文化中，男婴将会自己与自己的第一个的“另一个”分离，加剧获得个性特征时那种不可摆脱的困境。这些男婴的困境与困扰哲学家的男性困境是相同的；在这些哲学家的著作中，这种困境似乎是“人类的困境”。

西方哲学使主观与客观、脑与体、内心与外界、理智与感觉之间的关系成为问题。但是，假如核心自我不总是专门针对妇女而确定的话，这些关系对任何人来说都不存在任何的疑问。

在哲学上，存在(本体)同认识(认识论)脱离了，这两者同伦理脱离了，也同政治学脱离了。这些分裂得到了康德的颂扬，并被康德改造成来自思维结构本身的基本原理。这条原理所产生的后果，在主流英美哲学定出事实和价值之间僵化的界线时，被奉为是神圣的，这就造成哲学家对人生至关重要的问题避而不谈(p. 248)。

假如妇女不是男孩子在培养他们独立个性化自我过程中所专门反抗的那群人，“人类的知识”就不会那么被婴儿分离和个性化的困境所困扰。“分析揭示了人类发展的停滞阶段，……滞后于大多数认识和推理形式。如果自我的‘另一个’必须受统治，或者受压制，而不是在承认差异的同时与自我结合起来的话，婴儿[与抚养者]分离成为独立个人的过程是不能完成的，而且真正的交互性也不会出现。”(p. 269)只有自我第一个的“另一个”与自我融为一体而不被统治和/或被压制时，人类认识才能够反映出更多的、最大化的交互性和差异评定等各种成人问题。

弗拉克斯所想说的意思不是哲学史上伟大的人们最好把时间

花费在作心理分析的躺椅上(如果有躺椅的话),亦不是花费在哲学写作上;她的意思也不是只有男性把痛苦的婴儿经历理性化才是有价值的,而哲学毫无价值;她想说的是,女性主义者对婴儿性别形成过程和成年男性思维方式之间“正常”关系的揭露,“揭示了[男性]哲学对妇女儿童经历理解能力的基本局限性”,特别揭示了哲学家们都有这样一种倾向性,他们误以为他们自己的经历是人类经验的模式,而不是把它当做典型的男性经历(p. 247)。我们可以通过揭露婴儿受成年男性压制的社会困境和解脱这些困境的手法来向女性主义认识论迈进。解脱这些困境的手法是通过抽象化和一般化的途径让它们再次以男权认识论的集体动机和议题面目来出现。经验中女性特征的部分在男权所统治下的思想中消失了。但是,妇女的生活经验本身还不能为理论提供充足的根据,因为“作为二元世界的一极,它必须与其他结合起来,必须超越它自己”。因此,完备的女性主义哲学需要“革命的理论 and 实践……几乎是需要一个人类发展的新阶段,在这个新阶段中,两极世界的相互作用将首先成为社会关系的基础”(p. 270)。

弗拉克斯在前一篇文章中提出,女婴困境的解脱方式要比男性更合理,出现的问题也比男性少。两性之间这一小小的差别预示着抚养儿童男权专制方式产生的有性别特征的防御性自我和无性别特征相互依存自我之间的大差别;假如女性和男性起初都是儿童的抚养人,都对公众生活负责的话,这种无性别特征的自我可能会存在。对相互依赖的自我,而不是对防御性的自我而言,认识和被认识的形式与过程是不一样的。真正的人类认识和女性主义认识论所指出的认识方式将比我们现有的认识和认识方式更加完备,更没有歪曲。女性主义引导我们所有人向着后继认识论的方向前进,但是相互认识的概念必须是相互有联系和前后相关的,这样

将不再会神化启蒙时期的认识论了。^①

弗拉克斯在四年后所撰写的文章中论述的观点与她前面所论述的观点形成了鲜明的对照。她后写的文章对男权专制渗透到思想中的途径只可能有一条的观点提出了质疑,而她以前的文章却宣称儿童抚养工作在哲学家身上留下像柏拉图、洛克、霍布斯、康德、卢梭及当代美国思想家们那样各种不同的文化标记。她觉得“比以前(男性)立场论更为真实的”女性立场论的概念有问题。她说:“任何女性立场必须是片面的。每一个试图从女性立场思考的人可能都会揭示社会整体的某些方面,这种立场以前一直受到统治观念的压制。但是我们中没有人是在为‘女人’辩护,因为除非在一套与(已有性别区分的)男人和许多具体不同女人特殊的关系中,否则这样的女人是不存在的。”

弗拉克斯觉得在这一点上女性主义理论与后现代哲学共鸣之处最为明显:

作为一派后现代的哲学,女性主义理论与其他哲学都有这样的思维方式,这就是它们都不能确定解释和/或阐明人类经验合适的根据及方法。女性主义者同其他后现代哲学家们一道提出了许多有关理论化本身可能具有的性质和地位的重要的元理论问题……但仍然缺乏分类、评估、有效性等方面的一致规则。^②

她认为,这点共鸣比女性主义者实现后继科学规划的企图更为重

① 她在这里强调了女人对婴儿的离别与个体困境少有防御性的“解脱方式”,参见弗拉克斯(1978)对那些不幸的幸存女婴困境的讨论,这些女婴造成了女人们之间的紧张关系,也为女性主义组织带来了麻烦。

② 弗拉克斯(1986,37)。

要。“尽管启蒙哲学中(明显)有逻辑性和有秩序的世界存在着可理解的诱惑力,但是女性主义理论更应归属于后现代哲学的领域。”这后一篇文章的实质是为认识性别的特殊方式辩护;弗拉克斯认为这种特殊方式应当代替传统的女权社会理论所概括的那种既不充分又混乱的方法。性别应理解为是相互发生关系的;性之间的关系并不是由自然决定的,而是由统治的社会关系决定的;女权主义理论家需要恢复妇女们的历史和我们的活动并把它们写进对“社会关系整体”的自我理解的陈述中。

弗拉克斯实际上一方面把后继科学的倾向确定为男性中最为明显的防御性自我规划中的一部分。她把后现代哲学对为认识上“思想管制”提供保证的启蒙运动二元论所持的怀疑主义确定为砸入实现互惠规划的一个楔子。只有在“人类发展发生革命”之后,才有可能战胜我们整个文化中(明显男性特征的)启蒙哲学的二元论。另一方面,难道弗拉克斯自己对体现男性统治特征社会中被扭曲和被冻结的社会关系的陈述没有暗示存在着区分真实和不真实信念的客观基础吗?没有暗示她自己将致力于这样的认识论吗?即使任何留给女权主义者(女权主义立场)的特殊的历史认识都是片面的,难道它不可能比以前(男性的)立场论“更为真实”吗?

异化女性研究工作者的分裂意识

加拿大知识社会学家多罗西·史密斯连篇累牍地探讨了从“女性立场”出发构建社会学将意味着什么的问题。虽然她的研究领域是社会学,但是她的论点在所有社会科学和自然科学研究中都带有普遍性。她在最近发表的文章里直截了当地说明了如何构建后继科学的问题,让这门科学通过对启蒙科学中主观—客观、内在一外在、理智—情感二元论的摧毁来实现超越。“我这里所感兴

趣的是将实现女性社会学规划的思想方法问题,也就是说要创建一门社会学,这门社会学不把它所研究的对象转化为物体而是在它分析过程中让研究对象仍保留其参与者与经验者的身份。那么研究的对象就是认知者,这个认知者对世界的认识和理解就有可能被社会学家的研究扩大。”^① 史密斯认为,女性研究工作者们所体验的异化形式使人们有可能实施我所同时称呼的无任何矛盾的后继科学设想和后现代设想。

史密斯同其他理论工作者一样,把认识论的基础建立在对马克思主义劳动论的继承上。(从这个角度来说,把弗拉克斯同其他人拉到一起的做法可能并不十分准确,除非我们把焦点放在她对过程的讨论上,婴儿就是通过这个过程成为社会成员,完成了第一项人类劳动;当然,这项劳动是以“劳动”婴儿的性别进行分工的。)史密斯避开了性别产生根源的问题,避开了对西方社会理论、科学和认识论进行防御性抽象化的男性婴儿期经验的根源,这样她也就避开了讨论男人和女人想要参加具有男女性别特征活动的原因。这就是说,她没有讨论我们人类在它还是一个幼小的雌雄同体的“动物”的时候,如何在它们与社会和自然环境相互作用下成为我们所见到的我们周围那些带有性别特征的人。她像罗斯一样转向了女性科学家工作场所的组织结构(社会学者),以便于找出使独特女性科学成为可能的那种丰富多彩的物质条件。

罗斯的焦点集中在女性特征活动普遍存在的手、脑和心的统一问题;而史密斯却注重的是妇女劳动中的另外三个方面。第一,妇女劳动免除了男人需要照料自己生活或他们栖身的地方的麻烦,把他们解放出来,让他们能够沉浸到抽象概念的世界中去。第二,妇女劳动以男人的观念“说明”或变成统治政体的观念。妇女们

^① 史密斯(1981,1)。参见对史密斯著作的讨论,载威斯特科特(1979)。

在照料男人具体工作中干得越成功(哈索克的“充满情感、各种不同性质和丰富多彩变化的世界”),男人们就越对她们的劳动视而不见。这些从需要照料自己生活和住所烦恼中解脱出来的男人现在能看到惟一真实的东西,就是与他们的抽象精神世界相对应的东西。黑格尔的老师把奴隶的劳动纯粹看做他生命和意志的延伸,男人就像他一样,并不把妇女劳动看成真正的人类活动——即自己选择的、自愿的活动——而是把妇女劳动看成一种“自然而然的”,出于爱的本能或感情的活动。这样妇女就被排除在男人的文化概念之外,排除在社会、历史和人类文化概念的框架之外。最后一点是,妇女对自己劳动的实际体验在一套被歪曲和抽象化的男人的观念中变得不可理解、不可表达了。由于男人的观念也就是统治的思想,这套思想观念规定并划分了妇女的职能,所以妇女脱离了自己的生活体验(这就是哈索克有关为所有人构筑社会生活的观点)。对史密斯来说,19世纪女权主义者争取来的妇女教育完成了利用统治阶级男性专家“对女性意识的侵略”^①。

这些妇女活动的特征就是独特女性科学可利用的资源。对许多妇女来说,一条“有缺陷的路线”在我们自己的活动经历和我们可以表达这些经历的两类活动:统治和科学活动之间展现出来。对女性科学研究工作者来说,这场决裂变得激烈了。我们女人首先是这样的人——即使我们单身,没有孩子,或有保姆,但我们仍能不仅照料我们自己的生活和住所,而且还能照料男人和孩子的生活和住所。然而,当我们进入科学界的时候,我们就要学习在不承认女性经验特征的思想框架内描述和解释社会经验。史密斯列举了

^① 史密斯(1979,143)。应当注意的是,史密斯对这些题目的讨论早于我所谈到的其他理论家,但她的著作却是在最近才闻名于美国。史密斯早早就清楚地阐明了妇女劳动的各个方面,这对其他理论家产生了深刻影响,充分表现在他们的著作之中。

几个时间一分配研究的例子,在这些例子中,家务劳动被看成是半休闲的工作,这个概念是根据与自主活动相对的男人服务他人的有偿劳动经验得出的。对妻子和母亲而言,家务劳动既不是有偿工作,也不是自主活动。假如从“女性的立场”来描述家务劳动,——我们自己的生活经验——而不用男式科学术语来描述家务劳动的话,那么这样的描述将会是完全不同的;研究对象的声音与研究者的声音在文化上将是一致的。^①它是女性科学例子,而不是有关女性学科的例子;它力求解释/阐明的是社会关系,而不是社会行为(运动的人类事务),并借此让妇女能够理解造成她们这种生活经历的社会关系。

史密斯在这里把社会学的哲学阐述和解释中不和谐的倾向及其批判理论融合在一起。在这些论述中,没有一篇把那些研究者文章中的“权威性的论述”确定为研究中活跃的代表。一旦史密斯把研究者的权威性和研究对象的权威性放在同一水平面上——解释阐述并评价妇女状况的这些女性研究工作者与此同时也在解释她们自己的状况——那么,绝对和相对的分歧将不再出现。绝对主义和相对主义都假设研究者和研究对象是分开的;但当这两者都处在被压制的社会位置时,这种现象将不会存在了。^②

我认为史密斯是在主张这门科学将是“客观的”,这并不是因为它利用从阿基米德式的、冷静的、超然的“第三种”人们对社会关系所持有对立观点中得出来的属性,而是因为它利用了从历史上能够被确定为受压迫经验得来的更为完整的、更真实的属性。^③然而,人们却很难把她在阐述/解释女性世界中所做出的明确假设归纳到一门以解释全世界为目的的女性学中去。她经常告诫读者,研

① 史密斯(1979,154;1981,3)。

② 参阅哈丁(1980)。

③ 史密斯(1981,6)。

究对象的经验(研究工作者正在解释的妇女生活经验)会被误认为是最后的权威。但是很多女性主义研究工作者却认为男性生活经验和女性生活经验都没有在现存的知识体系中得到充分的阐述、解释和批判;想想所有最近有关男性战争心理状态的文章吧,再想想客体—关系理论对男性性格培养经验的批判和重新解释吧;我们再想一想史密斯自己对男性社会学家体验的再思考吧。但是史密斯并没有给予统治阶级男性经验一种权威性——即她坚持给予女性经验的那种权威性,她在所有这四篇文章中的论据证明了我们为什么要把比男性生活经验略胜一筹的女性受压迫经历作为研究的起点和终点。(史密斯在这里提出的论点与哈索克的主张相近;哈索克宣称女性活动特性具有认识上的优势;她的观点在这里也同弗拉克斯的观点接近;弗拉克斯的中心论点是,女性主义揭露男人在哪方面压制了妇女;这三人都回到了黑格尔有关主人与奴隶的论述,以便说明她们的观点。)

这样阐述史密斯的观点会使她的论述出现不严谨的结论,但是这样能解释通她明确坚持给予既是研究对象又是研究者的妇女科学权威性的原因。对史密斯来说,女性主义哲学所应怀疑的不是客观性或认识上的思想管制本身,而是固守在启蒙科学中特别被扭曲的和无效的客观形式和认识形式。史密斯和弗拉克斯一样,她们都强调会有许多不同女性主义对“现实”的解释,因为妇女是生活在许多不同的现实之中,可以认为从这些不同的现实中得出的认识要比与男性统治阶级活动相联系的学科中得出的认识更为完整,更不偏颇,更没有歪曲。

新人物和历史中隐藏着的手

最后,就像我已在某些地方所提出的那样,正是历史的变迁使

得女性主义理论的建立成为可能,因而产生了女性科学和认识论。^①也是在这里,我们能够从马克思主义的分析中得知,恩格斯相信“18世纪伟大的思想家同他们的前辈没什么两样,他们也不会超越时代对他们的种种束缚”^②。恩格斯认为,19世纪出现了工业化社会,在这个社会中存在着“生产力与生产关系之间的斗争——客观地讲,一种实际上发生在我们生活之外的斗争——它不以我们的意志为转移而且还不受男性引发这场斗争行为的影响;只有这样的情况出现后,以前社会的阶级结构才能够第一次被充分地认识到。“现代社会主义只不过是在思想上对这两者之间实际斗争的反省,只不过是反映在直接遭受斗争冲击的阶层即劳动阶级心中的理想。”^③

同样,也只有现在,我们才能认识到18世纪和19世纪的女权主义只不过是“乌托邦式”的女权主义。^④生长在那些文化中的男性和女性女权主义者可以认识到妇女的悲惨状况,也可以认识到悲惨状况中不重要的特征,但是他们对其起因所做出的诊断及他们为妇女如何得到解放所开出的药方,证明了他们没有认清形成和维护男性统治所采用的那些非常复杂的但又十分隐蔽的组织形式。自由女权主义,马克思主义女权主义,甚至70年代中期出现的一些可能更为空论的和激进的社会主义女权主义,都没有足够丰富和灵活的理论框架去认识男性统治阶级在历史和文化上的适应性和他们能够在其他带有阶级和种族歧视文化制度中发展壮大的那种变色龙式的本领。^⑤更为复杂和更具有文化敏感性的分析研

① 哈丁(1983b)。我将表明,我对自己早些时候所捍卫的立场认识论,现在又有些后现代主义的问题。

② 恩格斯(1972,606)。

③ 恩格斯(1972,624)。

④ 奥布雷(1981)也看到了这一点。

⑤ 对女性主义这四种形式的分析,参见雅各尔。

究只能等待在两性关系上出现历史性的变化。这些历史变化曾在造就(有性别的人、有种族性的人和有阶级性的人)的那种受文化拥戴的形式与越来越多妇女的信念之间,和与一些不愿在陈旧培养方式所鼓励的那种危险和压迫政治制度下过着摧残生活的男人人们的信念和行为之间引发过大规模的冲突。

即使我们不用把这种冲突和生产力和生产方式斗争进行类比的方法(我们为什么非得这样做呢?)来精确地描述这一历史要素,我们仍能够看清促成这一历史要素的许多具体经济、政治和社会变化。资本主义和帝国主义出于控制第三世界国家和国内被奴役人口的动机开展和广泛推广了廉价、有效的计划生育。工业的衰落和伴随而来的经济服务业的兴起使妇女们被吸收到有偿劳动者的行列,与此同时也降低了工业化“无产”劳动者的中心地位;欧洲和美国 60 年代的民权运动及激进思想给予人们解放的希望;离婚率越来越高,女性为首的家庭数量也越来越多——一部分原因是资本主义把男人引出家庭使他们堕入“摇摆不定的单身”生活方式,这样他们能够多消费;一部分原因是,妇女婚外经济生存能力尽管受着种种的严厉限制仍然增强了,另外一部分原因毫无疑问是避孕工具的大量使用,这使得做那些旧时代所谓“风流事”所用的花费减少了。越来越多的人认识到贫困的女性化(可能实际上也是贫困妇女数量的增加),与这相伴的是离婚率的上升和妇女被吸收进有偿劳动者的行列,这使得妇女的生活前景看起来不同于她们的母亲和祖母,现在各个阶层的妇女都能够——也应当——为婚后和未婚的生活做出计划。国际敌对情绪的增长,清楚地暴露出男性统治的生理需要和民族主义统治政治和措辞的需要重叠在一起。这些社会变化都是使女性主义、女性后继科学及认识论诞生的先决条件,无疑,还有其他的重大社会变化可加在以上列出的社会变化表上。

因此,为了把恩格斯的论点阐述清楚,女性主义理论只不过是反省对这些实际冲突的思考,反省直接在他们压迫之下的阶级——妇女思想上的理想。^① 女性科学和认识论工程不是观察的产物,不是意志权力的产物,也不仅仅是启蒙科学及认识论中使认识进步的那种聪明才智的产物。它们表达的是一些方式,以这些方式,这些社会变化造就的新一类的历史人物就能够认识自然和社会生活。^② 那些活动仍带有女性特征、而且还承担公共生活中传统男性事业的人就属于一个重要的新的人群。这种违反传统性别上的劳动分工的做法(至少在我们最近的历史上)为后继科学设想在认识上提供了有利的立足点,而且这种做法还阻挡了继续歪曲现代主义的二元论。假如这不是历史的必然性,但至少在某程度上它具有历史的可能性。我们怎么会不愿意让这些认识和见解达到女性科学和认识论的水平呢?

我仍然认为历史描述是女性立场认识论的一重要组成部分:它能发现可使新的认识方式成为可能的那些社会生活中的变化。没有认识到“科学中的历史作用”(库恩语),立场认识论中产生这种认识论的先决条件将变成一个谜团。但是我现在认为,以上所提到的那种论述还是保留了过多的马克思主义遗产,因而也保留了太多马克思主义从启蒙运动继承下来的东西。这样的论述未能掌握那些引发后现代女性主义对启蒙运动设想和马克思主义可能提出挑战的历史变化。

① 参见费德曼(1981,178-189)对19世纪英美妇女运动的类似“原因”的有价值的分析。

② 第九章概括了这种分析的先驱者,描述了中世纪劳动分工的瓦解,这使得新的手工阶级在15世纪带来了实验上的观察。参见齐索(1942)和凡·登·德尔(1977)。

References(参考文献)

- Bloch, Maurice, and Jean Bloch(布洛赫夫妇). 1980. "Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth Century French Thought." In *Nature, Culture and Gender*, ed. C. MacCormack and M. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chodorow, Nancy(乔多罗). 1978. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.
- De Beauvoir, Simone(波伏娃). 1953. *The Second Sex*. Trans. H. M. Parshley. New York: Knopf.
- Engels, F.(恩格斯). 1972. "Socialism: Utopian and Scientific." In *the Marx and Engels Reader*, ed. R. Tucker. New York: Norton.
- Faderman, Lillian(费德曼). 1981. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*. New York: Morrow.
- Flax, Jane(弗拉克斯). 1978. "The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and within Feminism." *Feminist Studies*, 4 (no. 2).
- . 1983. "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics." In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht: Reidel.
- . 1986. "Gender as a Social Problem: In and For Feminist Theory." *American Studies/Amerika studien*, journal of

the German Association for American Studies.

- Foucault, Michel(福柯). 1980. *A History of Sexuality*. Vol. 1: *An Introduction*. New York: Random House.
- Harding, Sandra(哈丁). 1980. "The Norms of Social Inquiry and Masculine Experience." In *PSA*, 1980, vol. 2, ed. P. D. Asquith and R. N. Giere, East Lansing, Mich: Philosophy of Science Association.
- . 1983b. "Why Has the Sex-Gender System Become Visible Only Now?" In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht: Reidel.
- Hartsock, Nancy(哈索克). 1974. "Political Change: Two Perspectives on Power." *Quest: A Feminist Quarterly*, 1(no. 1). Reprinted in *Building Feminist Theory: Essays from Quest*, ed. Charlotte Bunch. New York: Longman, 1981.
- . 1983b. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically feminist Historical Materialism." In *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, ed. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht Reidel.
- . 1984. *Money, Sex and Power*. Boston: Northeastern University Press.
- Jaggar, Alison(雅各尔). 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.
- Keller, Evelyn Fox(凯勒). 1983. *A Feeling for the Organism*.

San Francisco:Freeman.

Merchant, Carolyn(麦琴特). 1980. *The Death of Nature; Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row.

Needham, Joseph(李约瑟). 1976. "History and Human Values: A Chinese Perspective for World Science and Technology." In *Ideology of/in the Natural Sciences*, ed. H. Rose and S. Rose. Cambridge, Mass. : Schenkman.

O'Brien, Mary(奥布雷). 1981. *The Politics of Reproduction*. New York: Routledge and Kegan Paul.

Rorty, Richard(罗蒂). 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rose, Hilary(罗斯). 1983. "Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9(no. 1).

———. 1984. "Is a Feminist Science Possible?" Paper presented to MIT Women's studies Program, April 1984.

Rose, Hilary, and Steven Rose(eds). *Ideology of/in the Natural Sciences*. Cambridge, Mass. : Schenkman.

Smith, Dorothy(史密斯). 1979. "A Sociology For Women." In *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*, ed. J. Sherman and E. T. Beck. Madison: University of Wisconsin Press.

———. 1981. "The Experienced World as Problematic: a Feminist Method." Sorokin Lecture no. 12. Saskatoon: University of Saskatchewan.

Sohn-Rthel, Alfred(索恩-雷瑟尔). 1978. *Intellectual. and*

Manual Labor. London; Macmillan.

- Stehelin, Liliane(斯特林). 1976. "Sciences, Women and Ideology." In *Ideology of/in the Natural sciences*, ed. Hilary Rose and Steven Rose. Cambridge, Mass. ; Schenkman.
- Van den Daele(凡·登·德尔). 1977. "The Social Construction of Science." In *the Social Production of Scientific Knowledge*. ed. E. Mendelsohn, P. Weingart, R. Whitley. Dordrecht; Reidel.
- Westkott, Marcia(威斯特科特). 1979. "Feminist Criticism of the Social Sciences." *Harvard Education Review*, 1979.
- Zilsel, Edgar(齐索). 1942. "The Sociological Roots of Science." *American Journal of Sociology*, 47.

笛卡尔式的男性化思维*

(1987)

[美国]苏珊·博德 著

胡向华 译

假如笛卡尔的哲学理想完完全全地实现过,假如整个自然只可能用数学的关系来解释,——那么我们将会以一种异化的可怕感觉来看世界,以一种完全失去现实感的方式来看世界;这种方式是一个将患有精神分裂症儿童看他母亲的一种方式。

卡尔·斯特恩《逃避女性》

哲学的重建,忧虑和逃避

如果把中世纪至早期现代化的过渡看成一个持久的分娩过程,那么从这个过程中成长起来的人就是一个明确分离出来的实体,这个实体曾一度与宇宙共有灵魂,但现在它再也不是宇宙

* 译自苏珊·博德:《逃避客观性:笛卡尔主义与文化论文集》第六章,(纽约州立大学出版社,1987),第97—118页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第638—664页。

的延伸了。所以，可能存在的客观性就在这时出乎意料地被笛卡尔想像为自我的复活。

我们都很熟悉笛卡尔重新开始的主要论题。笛卡尔所谓的重新开始就是不受过去和其他人的影响，仅在理智指引下的重新开始。我们出生以后就进入了受肉体控制的幼儿期，受肉体控制的幼儿是造成我们思想认识模糊的根源。如笛卡尔在其《方法谈》中所言：“假如我们自出生以来就完全用理智来做判断，仅在理智指导下做出判断的话，我们的判断就会完美可靠，但是由于我们在成人之前都是孩子，所以，我们几乎不可能使我们的判断完美，或可靠到这样的程度。”（HR，^① I, 88）我们已经认识到，引起我们思想认识模糊的具体原因是食欲、教师的影响、幼儿的偏爱。那些“偏爱”都有一个共同的形式：由于我们的幼儿“沉浸”在它的肉体之中，所以它没有能力正确地辨别主体和客体。要纯化知者和被知者之间的关系，就得抵制幼儿的做法；这个论题当时并非是一个惊世骇俗的论题。然而，把儿童时代当做“天真时期”的想法、把儿童心灵当做“一块白板”的想法那时还尚未普及（艾丽丝，100—133）。人们反而像笛卡尔那样，普遍把幼儿同感性、兽性和肉体的神秘性联想在一起。^②

对笛卡尔来说，通过精心策划来扭转儿童的偏爱，把理智当做惟一父母来求得新生，儿童的状态就能够毫无痛苦地被克服掉。这

① “HR”指哈代与罗斯（Haldane and Ross）编辑的笛卡尔著作的版本。类似此类的注可参看本文所附的参考文献。——原编者注

② 博修也相信，儿童的感觉代表了某种“在我们出生时共同剥离出来的东西”（哈特，218）。拉罗特福科特把儿童时代称为“永久的喜悦、头脑发热”（哈特，219）。巴特查·格兰田于1645年根据大众的教育水平曾写道：“儿童时代的枯燥乏味使健全的心灵感到无聊；而年轻人的粗鲁却只能在物质对象中找到快乐，这对人们的思想留下了粗鲁的印象……只有时光才能治愈儿童和年轻时代的劣性，而无论从哪个方面看，儿童和年轻时代都是不完美的时期。”（艾丽丝，131—132）。

就是《沉思录》所想达到的真实目的。清除思想中所有学到的东西，沉湎于食欲和感觉一经验的儿童肉体就会被超越。清晰明确的观点就会从造成思想模糊的物质牢笼中解放出来。最终结果是哲学得到了重建，而哲学的重建会使所有界线的确立有了保证，这些内在世界与外在世界、客体与主体及自我与世界之间的界线在幼儿时期是非常脆弱的（《沉思录》一书的开始部分）。

在此回顾笛卡尔所认为的那种认识上的威胁——“主观性”或模糊的自我与世界的界线——是非常关键的。我们不能像中世纪人们那样来思考这些威胁。我们从中世纪艺术、文学和哲学中得知，中世纪对人与世界关系的感受并不依赖于“客观性”；而依赖于人与物质世界之间的延续性和对我与世界之间关系所进行的有意义的阐释。但是到了笛卡尔时代，空间与时间的设定无情地进入到人类经验的前沿。曾使人们得到思想和精神满足的延续性和相互渗透性现在却成了被个人依恋和个人视角“歪曲”的东西。不表示任何意义的“客观性”成了争论的问题。“只要人们仍在自然的怀抱中，仍与自然合一，就不可能有‘客观性’。”（斯特恩，76）。到了康德时代，这种认识的“条件”——即知者与被知者的分离——在哲学上被认识到了。康德发现人类的智慧存在于区分主观性和客观性。根据康德的观点，存在客观世界的条件就是把握一个现象，这个现象被所有包括的分散意识统一起来、联系起来，能够把它自己与它所掌握的世界之间的区别呈现出来。但是康德这里所“发现的”（并在现代科学和哲学中被看成是既定的）只不过是形成过程中的一瞬间。对笛卡尔来说，主观与客观的脱离是一个设想，并不是要发现的“基础”。

笛卡尔的哲学重建具有两个相互关联的方面。一方面，人们设想出一个新的认识模式，在这个模式中，智能通过它超越肉体的能力确保了它的纯洁性。另一方面，事物规律的本体蓝图被重新绘

制。精神和肉体现在变成了两种不同的物质：这两种不同的物质没有共性(除非创造出来)；它们可以相互影响，但是它们不能融合在一起；它们被精确地确定为相互对立的物质。思维之物是“一个有思维能力但不能延伸的事物”；广延之物是“一个能被延伸但无思维能力的事物”(I,190)。思维之物与广延之物两者之间的相互排斥使得智能完全独立于肉体这种观念的形成成为可能。肉体即人类的广延之物是人类获得客观性认识的主要障碍。精神与肉体的两极分化同时也使得自然界与人类领域的联系彻底瓦解。^① 现在再像中世纪人们那样从人文中心的意义上来讲自然是不恰当的；自然对笛卡尔来说是纯粹的广延之物，它“完全没有思想和思维”。更为重要的是，这意味着与人类领域有关的事物价值和意义必须被理解为它纯粹反映了我们对事物的感觉；这与事物的“客观”性质毫无关系。

怀特海在对 17 世纪“独特的科学哲学”讽刺性的批评中说道：“所以，诗人被完全地误解了。他们应当把抒情诗写给自己听，应当把他们的抒情诗变成自我一颂扬的颂歌。……自然不过是一堆乏味的物质，无声，无味，无色，来去匆匆，永不终止，毫无意义。”(1925,54)因为这种认识模式不会引起生理反应(感觉上的或感情上的)，也不会引起那种物体探索对我们个人或精神所具有的不同意义的联想，所以它能够告诉我们有关物体“本身”的一切。用吉利斯皮的话说，它不能用“同情只能用衡量来认识”(42)。这部分婴儿的主观性被冷酷、超然、冷淡的态度去认识与世界关系的可能性所

① 由于肉体是人类的广延之物，其行为如同机器那样运动(参见 II,104;I,116)，这意味着我们纯粹的身体存在不仅不单是“真正的人”，而且就如同动物一样存在。笛卡尔就曾认为，动物完全是自动机(PL,53—54,121,206—208,243—245;HR,I,117) (“PL”是指安东尼·肯尼的《笛卡尔：哲学书信》)，如果我们没有证据表明人类具有超凡的反应变化能力，那么我们就没有理由认为人类是如此(HR,I,116)。

克服。同时，无穷宇宙那种噩梦般的景色就将变成现代科学和哲学明亮的实验地。

把噩梦般的景色变为正面的幻想是笛卡尔的特色。在《沉思录》一书的叙述框架中，“梦想者、魔鬼、疯子”都被驱除了，被疯狂打碎的心灵魔镜（培根语）被变成了真正映照事物的“自然之镜”。笛卡尔决心抬高对自己著名噩梦解释的做法暗示着这样的转变可能是基于防御性——对焦虑、无确定性及恐惧感的压制。在我对《沉思录》的解读中，我当然提出这本书是充满了焦虑的。我极力想说明的是，笛卡尔的焦虑是一种文化上的焦虑；这种焦虑是由发现、发明及一些令人迷失方向的重大事件造成的。

我已暗示过，从中世纪和文艺复兴时期有机宇宙论诞生出来的“自我”、“定位”及“内在”的现代概念，通过这个“分娩”的故事，使令人迷惑不解的事件有了心理文化上的条理性。这个分娩的过程中最初的体验是“失落”，即陌生化，然后才是在我与自然之间打开一个裂缝。在认识上，陌生化表现在对怀疑主义的重新提倡上，表现在那种前所未有的急于尽可能认识世界本来面目的焦虑上。在精神上，它还表现在对个人自我封闭的焦虑上，对个人在时间和空间上取得独特地位的焦虑上以及对陌生冷漠的宇宙做出那种武断又令人费解的规定的焦虑上。我们这里可以意味深长地讲一讲这种文化“分离的焦虑”。

笛卡尔的特殊天才是在哲学上把人们最初体验的陌生化和失落感——切断个人与世界之间的有机纽带——转化为对增长人类认识和进步的要求。在这点上，我们更能增加这里涉及的有关防御技巧的内容。我提议把笛卡尔的客观性和他的方法理解为反映一形成的过程——即以上所描述的那种对“分离焦虑的”否定；逃离女性世界、逃离顺应世界的女性发展方向的那种进攻性思想更促使了这种否定。那种女性发展方向（在这项研究中是用“参与意

识”的性别—中立术语来描述的)在中世纪和文艺复兴时期思想和文化中仍发挥着可怕的作用。17世纪,笛卡尔“复活”和重建了男式的认识方式和世界;通过笛卡尔的哲学,女性发展方向被果断地从主导的知识文化中清除出去了。

我将先探索逃避女性世界的机械论(卡罗琳·麦琴特把它称做“自然的死亡”),然后我再集中阐述在认识上逃离女性的具体表现:“笛卡尔的男性化思维”。我将审查机械论者对世界的重建和客观论者对认识的重建,并把它们都当做普遍心理结构的表现:即由中世纪和文艺复兴时期有机女性世界的解体唤起的世界和自我的复活幻想。根据许多女作家的记载,这个哲学上的幻想将被置于17世纪对女性生殖力所采取的普遍态度的背景之下。最后,我将在这篇文章的结尾中阐述与最近所讨论的性和理性相关的观念及最近对笛卡尔主义重新评价相关的观念。

自然的死亡与男性化的思维

讨论“男子气”与“女子气”是这项研究工作的动机。然而,性别一直都在暗暗地发挥它的作用。因为中世纪的世界是一个母性世界,从它的毁灭中产生了现代的感觉。笛卡尔从自然界得到的灵魂是个女性的灵魂。卡罗琳·麦琴特在她开拓性的交叉科学研究专著《自然的死亡》中记载了这个时期自然意象的变化,描述了机械论所推翻的“有机宇宙”。

矿物与金属物孕育在大地母亲的子宫中。矿井被比做她的阴道。冶炼是人类急于把活的金属放入人造子宫熔炉中……矿工们抚慰大地之神,举行祭祀仪式……在开凿矿井侵犯有生大地的神灵之前,实行性节制和斋戒。(4)

把自然界当做母亲的做法在西方传统中源于柏拉图和亚里士多德。在柏拉图的《蒂迈欧篇》中,无形的“容器”或“孕育者”提供了所有固定物质性的根基(在对话中,它还被称为“空间”——chora)。由于“容器”对印象有容纳性,所以它就像一位母亲;父亲是“源或泉”——“进入”她,“搅动”她并“告诉”她的永恒形式。孩子是通过他们的结合而形成的必然结果:自然体(51)。

因此,地球不是母亲,而是通过“孕育者”与形式结合而生出的孩子。地球孕育物质,如金属矿物的概念需要亚里士多德动物繁殖理论的启发。在那种的理论中,女性不仅提供了类似“基础”的物质,而且还提供了类似“有感觉的物质”:the catamenia 或每月排出的物质。这种物质在“有效活跃的成分”男性精子的“作用”下形成了(729a—b)。15世纪和16世纪人们把对动物生育的描述“投射到”对宇宙的描述中。在对自然界生物产生过程“通常的描述”中,人们叙述了天与地婚配,然后在(男性的)天体运动下生成了雨露,雨露使(女性的)大地受孕(麦琴特,16)。

这里的女性成分是 *natura naturata*,^① 即是被动的自然,而不是具有创造性的自然。但是这里被动性的含义是接受能力,而不是惰性;只有有生命、有呼吸的大地才能够受孕。对柏拉图来说,这一点是最明确不过的,世界的确有一个灵魂——一个女性的灵魂——这个灵魂蕴藏在宇宙的肌体中。根据麦琴特的论点,女性的世界——灵魂死去了——或更确切地说,被杀死了——被机械论对自然的重新认识杀死了。

把宇宙重新想像为一部机器——更为经常的是,把宇宙运行

① 中世纪哲学家区分了两种自然:主动的、有创造能力的自然(*natura naturans*),被动的、被创造的自然(*natura naturata*)。——原编者注

想像为钟表式的运动。有这种想像的人不仅限于哲学家。天文学和解剖学早在《沉思录》撰写以前就已经改变了人们普遍对天体运动和人体变化过程的想像。但是正是哲学,特别是笛卡尔,提出了这样的一种宇宙论,这种宇宙论把人们的这些发现结合起来使它们形成一个一致统一的自然观。经过笛卡尔的精彩描述,自然成了与神灵缺乏联系的东西。所有那些类似神灵的东西——自由、意志、悟性——完全属于、专门属于思维之物。所有其他的东西——地球、天体、动物、人类——都只不过是机械地相互作用的物质。

17世纪还目睹了另一种“女性原则”的死亡——和女性意识联在一起的一组认识上价值观的死亡;^① 这些价值观曾在封闭哲学中、在科学文明以前确定世界发展方向中发挥过巨大的、令人赞叹的作用,尽管也许有人对这点提出争议。笛卡尔认识上价值观的最高层次是透彻清晰——这些质可以使一个物体与其他的物体区别开,而且还与认知者区别开,——另一套价值观念的关键术语可用“同情”来表示(这里根据的是吉利皮斯的对比)。对事物的“同情”理解就是通过与事物的“结合”来理解事物(斯特恩,42—43);或像詹姆斯·希尔曼所描述的那样,“通过与它‘合二为一’的方式,或与它‘成婚’的方式来认识它”。对希尔曼来说,“要让内部运动代替明确性,要让内部的封闭性代替客观性”(《分析的神话》,293)。这句话的意思是,甚至在个人或知觉的反映是矛盾或支离破碎的时候,也应给予它一个肯定的认识价值。马尔库塞含蓄地指出,“同情”思维方式是真正尊重事物的思维方式,也就是说,允许事物各种各样的涵义在毫无节制地、毫无集中质疑的情况下展现出来(74)。

巴菲尔德和伯曼所讨论的“参与意识”、本格森提出的“智能同

^① 参见迪纳斯坦、希尔曼、布朗、马尔库塞、斯特恩、格里芬以及其他人的著作。

情”概念以及贾斯伯“内部起因论”都包含了我们所说的“同情思维”的成分。他们都提出,对所认识事物的最深刻的理解不是来自对部分的分析,用本格森的话说,而是来自“把自己置于事物的全部存在中”,允许它自己表达自己的做法(这时候,事物不再是一个通常意义上的“物体”)。

强调认知者的被动性符合认识论的理想和笛卡尔的理想。在同情思维方式中,主观和客观合二为一,参与增添新的含义,而笛卡尔式(以及培根)的被动性却意味着服从于物体“本质”的权威性。当代最富有灵感、最能言善辩的所谓“同情思维方式”的倡导者是卡罗尔·吉利根(1982)和伊芙琳·福克斯·凯勒(1985)。她们都极力主张把这样的思维方式与占统治地位的理性观念结合起来。这种做法不是意味着排斥异己,而是意味着让人们来重新想像“客观性”。与这特别有关的是凯勒的“活跃的客观性”的概念:

活跃的客观性是……追求一种利用主观经验得到更为有效的客观知识。这种知识以延续性为前提,它把我与其他之间的差异看做能够深刻清楚地阐述这两者之间相似性的一个机会。自我努力与其他的分离产生了洞察力——认识自我的本质和他人的本质的潜能。它是预知波因卡瑞所说的那种“隐蔽的和谐与关系”的主要手段。为了达到这一目的,科学家们采取了一种关注自然界的方式,这种方式颇像人们关注人类世界的那种理想方式:这就是一种爱的方式。(117)

我们看到与“活跃的客观性”概念大不相同的是,笛卡尔纯化认识纲领提出它的理想,即让主观与客观之间不可能存在任何的延续性。科学思维要清除掉它对事物的“同情”。它必须培养一种绝对超然的认识方式。认识到这种理想对现代科学所具有的向心

力,使得像桑德·哈丁这样的一些作家用“理性思维高度男性化”这样的字眼来描述现代科学的特征。^① 卡尔·斯特恩也说过类似的话,他说:“在笛卡尔的理性主义中,我们所看到的是纯粹男性化的思维。”(104)现代科学使男性思维方式变得更加具体。这也成了詹姆斯·希尔曼著作中的中心思想。希尔曼说道:“我们所说的科学的、西方的和现代的特殊意识是男性思维中长期打磨的工具,它丢掉了它本身的部分物质,我们把丢掉的这种物质称做‘夏娃’、‘女性’和‘低等的东西’。”(《分析的神话》,250)伊芙琳·福克斯·凯勒的著作《思考性别与科学》系统地探索了男性化与科学关系上的各个不同的角度(其中包括其发展的角度)。必须强调的是,把科学描述为“男性化的思维”的意思是,这些作者所看到的是男性一统治科学理论和认识的偏见,而不是男性统治的事实和科学对女性的态度。当然,科学具有很长一段歧视妇女的历史,它固执地认为妇女达不到科学所要求的那种充沛的精力、坚持不懈的精神及清晰的思维能力。科学还像它的鼻祖亚里士多德和盖伦所做的那样,明确地表现出对女性的厌恶。但是当代对现代科学“男子”气质最有意思的讨论却描述了与现代科学“大男子主义”有关但各不相同的方面:独特的认识方式,即要求当今所有从事科学的男性和女性所持有的认识立场,用伊芙琳·福克斯·凯勒的话说就是:

科学思维与被认识的对象脱离了,如与自然的脱离。把认识方式与使一分为二受到威胁的那些东西分开的做法……确保了自主性。在这个过程中,让科学思维及其取得知识的方式

^① 在本书即将付印时,哈丁迫切等待的《女性主义中的科学问题》(康奈尔大学出版社)也即将问世,这作为本文中概述的作品之一的结论是太晚了。哈丁对近代科学的论述,在当代哲学的讨论中极为重要。

具有男性的特征的确是至关重要的。男性在这里的含义是，自主、脱离、超然……断然排斥主观和客观的结合。(79)

正是在这个意义上，像弗朗西斯·培根所宣布的那样，17世纪的主要科学和哲学文化开始“诞生了一个真正的男性时代”。皇家协会会长亨利·奥尔登伯格同样在1664年提出一个惊人的论点：他说，协会所要做的事就是创立“男性的哲学”(Eastlea, 152)。凯勒对认识史中的性比喻进行了透彻而又富于想像的研究；在她的研究中，她特别认真地注意到了性别与“认知方式”的历史联系；我们原来以为这种历史联系属于独特的现代心态，但事实上，这种历史联系经常在皇家协会的辩论中显现出来。当她阅读这些辩论记录时，培根与帕拉切尔苏斯之间的分歧变成了男性原则和女性原则之间的公开斗争：脑与心相对立，与客体的合二为一的认识方法与主宰客体认识方法相对立，纯化知识的倾向与迷恋知识倾向相对立等(43—65)。凯勒含蓄地指出，培根自己最深刻的用意要比他经常所描述的男性引诱、侵入、强奸自然的著名意象更复杂、更矛盾。尽管一些个别思想家的用意很隐晦，但是人们仍能清楚地看到，“男性化的”科学观念不是20世纪的发明，或者说，也不是女性主义的空想。现代科学的缔造者有意识地、明确地把“男子气的”科学宣布为开始了一个新的时代；而且他们还把那种男子气与对世界关系更纯洁、更客观、更规范的认识联系在一起。

在没有把我们的性别意识提高到议事日程的年代里，这种联系的出现非同小可。它暗示着这样一个现代观点：这就是在时间的某一点上，思维变得“超男性化”了；这个观点不仅仅是一个新的时髦的方式来标识和批判17世纪客观主义的倾向——很多人说这种倾向性早已被怀特海、海德格尔及理查德·罗蒂充分地描述过、批判过、制止过；也许有人会对这点提出异议。培根的比喻更促使

我们去面对笛卡尔理性主义和培根经验主义核心深处“对女性的逃避”。为了评价“逃避”的各个方面，有必要复原发育心理学的洞察力。

笛卡尔的“复活”幻想和“自为父母”的幻想

笛卡尔为自己设想出一幅“复活”的图画；心智要想得到拯救必须有两次诞生。

法兰克福：《魔鬼、梦想家和疯子》

心理分析理论促使我们去审查那些我们在失落的悲痛中极力反对的东西。弗洛伊德在他的《超越快感原则》中讲述了一个18个月男孩的故事——弗洛伊德把他描述为一个非常听话、非常规矩的小男孩，——虽然“这个小男孩与他的母亲非常亲近”，但是，即使他母亲离开他几个小时，他也从来也不哭一声。

然而，这个乖男孩有一个偶尔讨厌的习惯：这就是他把任何可以抓到手的的小东西扔到角落，扔到床下，或别的什么地方，这样他就可以寻找这些东西，再把它们捡回来，找东西经常成为他的工作。他在做这些事情的时候，他就发出响亮的、长长的嗷嗷声，并伴随着一些觉得有意思和满足的表情。小男孩的母亲和描述这件事的作者都一致认为，他发出的声音不仅仅是一个感叹词，而是一个德语词“fort”（没了）。我终于意识到这是一个游戏，而且我还意识到他在用他的玩具玩“它们没了”的游戏……整个游戏的内容就是失而复得……它的寓意……变得很明显了。这个游戏与孩子最伟大的文化成就有关——这就是放弃本能（也就是说，放弃追求本能的满足）；他

在毫无怨言让母亲离开的过程中放弃了本能。但是他通过表演失而复得他所有的玩具来补偿这些。……把东西扔掉，它就“没了”，这样一来就能满足儿童想报复他母亲离开他的那种在实际生活中受到压制的动机。在那种情况下，这个游戏将意味着蔑视：“好吧，你走吧！我不需要你，是我自己让你走的。”（33—35）

笛卡尔为把焦虑转化为信心、把失落转化为主宰提供了便利；失而复得(forta-da)^①的游戏和弗洛伊德对这个游戏的解释把笛卡尔所提供的这种便利放在一个惊人的崭新视角之中。在这项研究所描述的文化瓦解的背景下，笛卡尔以男人的方式使世界和自我得到新生并使它们成为两个分离的个体；他的这种做法似乎不仅仅是对一个绝对认识上的新理想的说明，而且似乎还是一个对失去个人与世界的统一而形成的反映。人们的这种失落是由复兴时期和中世纪以女性为核心的有生世界的解体造成的。笛卡尔对世界的重建是一个“失而复得”(fort-da)的游戏——一个为独立于女性世界而摆出的蔑视姿态；摆出这个姿态同时也是对深层次失落感的一种补偿。

让我们再回到发育理论去寻求启示，以便更加详细地探讨以上所提出的解释。成长的过程在某种程度上是一个分离的过程（这还要看文化和幼儿培养方式）。一个学习如何处理母亲和孩子不再为一体的过程和如何处理和母亲在一起的欲望得不到满足的过程。个人和社会为孩子完成这个过程所采取的策略各种各样，每一种文化无疑都有自己的方式来为孩子和母亲的分离提供便利，以

^① “Da”意为“那儿”，指客体的在场，与“Da!”（“它在那儿！”）中的含义一样。——原编者注

达到文化所要求的程度。心理分析理论集中研究内心活动,描述孩子对分离所做出的不同反映——期盼、悲伤、拒绝。从我研究目的的角度来说,拒绝的手法特别有意思。虽然与母亲完全结合为一体的梦想能够伴随人的一生,但是人生还有另外一个梦想,即梦想一个矛盾的过程;分析家们暗示,另一个梦想的核心围绕着抵制对已失去的母子合一状态的企盼。孩子们没有梦想永远不脱离母亲,反而表现个性,反对母亲,抵制母亲代表的一切,放弃对母亲的所有依赖性,并通过这些手段来克服与母亲分离的绝望和不满心情。用这种方式,分离的痛苦反而被更加坚定不移地分离减轻了;——但是这一次与母亲的分离成了孩子的有意选择而且还是毫不畏惧的追求。所以,自我与母亲纽带的断绝让人觉得是赢得自主而不是处于无可奈何的境地。

自我表现的一种方式幻想自己成为自己的父母,幻想自己的复活,扮演一个活跃的家长角色,而不是充当一个被动无为的孩子。像这样的“复活”和“自为父母”的自我形成概念在弗洛伊德和物体—关系的理论框架中被描述过。根据温尼科特(D. W. Winnicott)^①的“过渡物体”概念(一条毛毯、一件玩具或绒布小动物等让孩子逐步适应离开母亲、缓和离开母亲痛苦的东西),罗斯提出了她的论点,她认为这些东西的功能就是象征孩子本身。在搂抱和训斥这些东西的过程中,孩子实际在扮演自己父母的角色,自己也就成了自己的孩子。这种自为父母的作法可以使孩子在母亲的任意摆布下能够少一点不安全感,多一点控制他或她自己命运的能力(1977)。

在一个更加弗洛伊德式的理论框架内,诺曼·布朗把恋母的性欲重新解释为“想做自己父亲”的幻想(而不想当妈妈怀抱中的弱孩子)(127)。这里指的性活动(或对性活动的幻想)变成了否定

① 温尼科特(1896—1971),英国儿童精神病学家。——原编者注

其实际被动性的手段,这种被动性就是在母亲意志的随意摆布下,从与母亲合一的原始状态下诞生出来,成为“能力有限的肉体”,而且它“无法选择它出生的时间和地点”(德·波伏娃,146)。母亲仍然是“他者”,但是她是她的能力被孩子的意志驾驭的他者。这样,分离的痛苦从分离的好处中得到了补偿:孩子就有可能统治和控制他所依赖的人。梅拉尼·克来茵(1928年,发表了这个论点,比布朗早一些)十分强调在孩子努力获得这样控制能力的过程中具有进攻性、破坏性和妒嫉的冲动,这个冲动直接指向母亲的身体——特别是母亲的乳房和生殖器官(98—111)。

培根著名的性攻击心象和向任性的桀骜不驯的大自然母亲进攻的心象(我们“必须抓住她的头发”;“男人应肆无忌惮地冲入或插入这些窟窿和角落”等等^①)以这些观念为背景产生了新的心理文化意义。笛卡尔计划取消儿童的过渡期(在此期间,人“沉湎”于肉体、自然);他还计划(重新)创造一个世界,在这个世界中彻底脱离肉体,脱离自然不是引发焦虑的根源,反而成了控制焦虑的关键;现在我们可以从高度深刻象征性上把笛卡尔的这个计划视为“想成为自己父亲”的幻想。^②如同我们所见,对断绝个人与自然的

① 参见凯勒、麦琴特和伊斯利对培根式的自然图景的绝妙讨论。

② 这些主题得到象征性的表达,正如我在其他地方论述悲喜剧的结构一样。我们在其中找到了“最初”戏剧的所有成分:个体的痛苦、失落团体的梦想以及(笛卡尔所想像的)通过否定“自成的”自我的力量去战胜(未经选择的)出生的努力。其中的母亲的意義和“女性”的意義并不是由弗洛伊德发现的。这个女人(特别是母亲)在整个悲喜剧中都代表着自我、新事物的权威、(悲剧的)危险和(喜剧中)联合他人的欢乐——所有这些东西的历史根源。另一方面,渴望掌握个体的愿望是“男性的”——我们现在也完全可以把它看做是笛卡尔式的;在历史和家族纽带中声名显赫的自成自我的计划,肉体的局限以及新事物的力量。在《奥德修斯》中,所有这些都结合在一起,这当然为弗洛伊德所发现。然而,他强调的地方错了。古代奥德修斯故事的思想核心并不在于与他人的母亲共眠,而是在于要成为自己的父亲,成为一个创造者而不是某人生活戏剧中无助的小卒。(参见博德:《文化监督和悲剧英雄》,载《调查》杂志,1982)

有机纽带的最初体验是在认识上的陌生化,是把自我与世界割裂开来,——人们现在又重蹈覆辙,但这一次,人在使自己与自然的分离中扮演了工程师和建筑师的角色。通过笛卡尔的“复活”计划,一个新的“男式”认识论出台了;在这个新的认识论中,与自然的分离获得了肯定的认识价值。其结果是,一个新世界被重建起来了,在这个新世界中,所有的生殖力和创造力都不来源于世界上的女性“骨肉”,而来源于上帝,精神上的父亲。用同样独断专横的手法——即精神与肉体的相互对立——过去的大地母亲变成了惰性物质,然而这种变化却保证了科学的客观性。

“她”变成了“它”,而且这个“它”还可以被控制住。当然不是通过“共鸣”,而是借助它的“客观性”。与此同时,还通过否定曾存在过任何的“合一状态”来愈合分离的“创伤”。机械论者不像约翰·多恩(John Donne)^①,对机械论者来说,是世界死了,而女性世界一灵魂并没有死。这没有什么可令人悲伤的,这也没有什么可令人哭泣的。认识上又引起了“新的”焦虑,这不是对“失落”的焦虑,而是由“记忆”中母子合一状态或这种合一状态给予的暗示引起的焦虑;“共鸣”、联想或身体的反映都造成了客观性的模糊,对自然的感觉搅浑了心灵上一片清澈的湖水。自然的“他者”现在就成了允许被认识的东西。

17 世纪逃避女性特征的现象

在前一部分,我们已探讨了哲学把有生命的大地母亲消灭的做法,并把这种做法视为对中世纪自我—世界统一性解体形成的

^① 约翰·多恩(1572—1631),美国诗人。他的诗作《解剖世界》把自己妻子的死与世界末日联系起来。——原编者注

反映；现在我们必须把这种做法放在 16 和 17 世纪性别政治斗争的背景之下。由于凯罗琳·麦琴特、布莱恩·伊斯拉、巴巴拉·埃伦赖克、迪德·英格里希、安德里恩·里奇等人对历史做过研究，所以我们能够认识到 1550 年至 1650 年的时期是对女人有特殊恐惧症的世纪。我们曾经暴露在光天化日之下的东西现在似乎变成了想控制女性天生那种尚未驯服的繁殖力的强烈欲望，变成了把女性这种力量置于文化之下的事业心。

对女性繁殖力和生育力的那种噩梦般的想像贯穿了整个时代。克莱默和斯普林格合写的官方巫婆搜查手册《巫婆之锤》(Malleus Maleficarum)列举了“巫婆”所有能想像出来的自然和超自然的罪状；这些罪状涉及受孕和生育。自然流产和收成不好都归因于巫婆。她们被指控勾引男人的淫欲，引起阳痿，阻碍了男女的生育，除去了男人的性器官，掌握人工流产技术或让新生儿夭折(莱德勒，209)。

像这样的想像已放纵到了疯狂的边缘。在科学背景下，我们也发现了巫婆的形象，人们使富有生命力的大自然有了一副专横跋扈、肆无忌惮的泼妇嘴脸。如麦琴特所指出的那样，人们对大自然的科学探索好比对巫婆的审判(169—170)。人们觉得大自然故意狡猾地把它的“秘密”向科学家们“隐瞒”(伊斯利，214)。在柏拉图的《蒂迈欧篇》中，物质被动地接受男式的组成结构；但现在对培根来说，物质变成了一个“普通妓女”，这个妓女“喜好瓦解世界回到过去的混沌之中”，所以“人们必须控制她，让她守规矩”(麦琴特，171)。大自然的深处(令人惊讶的是这又和梅拉尼·克莱恩的观点有了联系)再也不是善良母亲的子宫，而是蕴藏宝贵金属和矿物的地方，人们必须要“寻找”它们，并把它们“探测出来”(麦琴特，169—170)。

男性逐渐彬彬有礼地接替了普通接生和治疗工作；这促使了

对巫婆的迫害,但从而也淘汰了女接生婆那些治疗手艺。^①结果是妇女在分娩过程中变得被动,更加依赖别人;在产科学中引起的这些变化把出生确定为混乱的潜在力量和对男性强有力控制的需求,就像培根识别自然本质那样。^②所以,17世纪女性的性欲也被看做是一种永无止境的欲望,是使用巫术的主要动机;巫术为“大大张开的子宫口”提供了与魔鬼性交的机会。^③

-
- ① 这是巫师的女性幻想力背后的社会现实。事实上,大量被指责为巫婆的妇女就卷入到接生以及治疗其他疾病之中。她们也的确控制了这些(尽管不是像克莱默和斯普林格所想像的那样),因为治病在传统上一直被看做是妇女的专属权力,特别是在接生的事情上更是惟一的权力,直到18世纪为止(里奇,221)。在厄伦里奇和英格利希看来,这些女性的二把刀在巫术中是“个别情况”(36)。她们被称为“好的”巫婆,却比“坏的”巫婆遭到更强烈的谴责。但“对巫术邪说最大的伤害是由接生婆造成的”(克莱默和斯普林格)。为什么?首先她们使妇女解除了夏娃原罪的咒语,用麦角减轻了妇女生产的痛苦(1591年安吉斯·辛普森就因此罪而被焚烧)(里奇,117),其次因为她们能够用颠茄控制流产(厄伦里奇和英格利希,37)。然而直到17世纪,接生才最终开始让位于男性的“助产术”,苏查尼·阿姆斯特将其描述为“男人使生产过程逐渐摆脱妇女并成为自己独有的最后阶段”(里奇,90)。
- ② 正是男性先行者为妇女确立了劳动中的从属地位,使妇女在生产过程中处于被动和依赖的地位(里奇,137),他在19世纪晚期引进和传播了分娩中对力量的运用。在阿德里纳·里奇看来,用于接替女性接生“肉手”的“铁手”正是“象征着助产术的诞生”(133)。它们开始被杂乱地使用,准备用于控制可能出现的困难会变成这种控制的例行活动(正如如今在剖腹产中同样看到的那样)。接生婆就反对滥用和误用钳子(里奇,137—141)。她们自己当然不会去用钳子,这只是在技术上适用于有执照的医生,而且这里无疑有政治上的对抗因素。但即使是接生婆中最强硬的女性主义者也会同意男医生在出现复杂情况时出面干涉;她们主要反对的是过早使用钳子,缩短了分娩时间,反对毫无经验的男性外科医生在分娩时笨拙地使用钳子,这些是接生婆所责备的。而包括最为著名的威廉·哈维这样的男医生反过来则向接生婆们发起了猛烈的攻击(麦琴特,153—154)。
- ③ 事实上,更多的女性巫师比男性巫师对女性怀有极端的肉欲。克莱默和斯普林格说(伊斯利,80):“所有的巫术都来自肉欲,即对女人的贪得无厌。”伊斯利指出,这种对妇女的观点并不新鲜,而是出自瓦尔特·查尔顿的《艾弗逊嬷嬷》(1659)和博顿的《忧郁症分析》(1621)。查尔顿说:“尼是真正的海纳之人。”

人们认为女性是贪得无厌的家伙；这种观念在 16 世纪和 17 世纪时期是很普遍的，但在历史上它并不是到处泛滥。到了 19 世纪的后半叶，医学界宣称女人天生就是被动的，对任何的性感都无动于衷（维奇尼斯，82）。彼得·格雷暗示这种医学上的想像是对那个时代“普遍存在的男性危机感”形成的一种反映（93）；这种危机是由特殊社会中性别关系和家庭的破裂造成的。根据相同的思路我提出，在 17 世纪妇产科学理论中的关键变化，即使在对不同威胁和破裂的反映中，仍是以同样的方式发挥作用。

是生殖能力，而不是性欲成了 17 世纪对女性被动性想像的核心。机械主义的繁殖理论（“高兴地”，布赖恩·伊斯利嘲讽地说）在对受孕和妊娠概念的“科学”描述中“再也没必要参照任何女性”来说明生殖能力（伊斯利，49）。由于甚至妇女每月提供有限的（有生）物质（即形成独立男性胎儿的物质）的那种传统的亚里士多德式的作用都被否定，所以妇女的子宫不过是容纳胎儿临时住所和孕育已形成人类胚胎的容器；人类胚胎起初被上帝放进亚当的精液里，经过漫长岁月，又被分散给亚当所有的男性后代。^④机械主

这诱使我们关注你美丽的皮肤；愚蠢的想法使我们来到你的面前，你扑向我们并吞没了我们。你是智慧的叛徒；是对工业的妨碍、道德的障碍，是使我们迈向罪恶的驱动。不敬和毁灭。你们是蠢人的天堂、聪明人的灾难、大自然的失误。（伊斯利，242）

博顿写道（伊斯利，242）：“对妇女不正常的、贪得无厌的肉欲，任何国家和村镇都毫无抱怨之意。”这正是为了满足贪得无厌的“子宫之口”。在斯普林格和克莱默看来，“她们与恶魔联手”（伊斯利，8）。指责为与恶魔联手合作，是对巫婆的共同谴责，而对巫术的泛性描写则是绘画对这个题材的共同主题（麦琴特，134）。

- ④ 这是普遍接受的“微生物者”的观点。根据不太有影响的“卵子主义”观点，微生物是由上帝在创世时置于妇女的子宫中的。因而，微生物的最初来源是上帝。在机械论者看来，预置和实现的长处在于完全是对生产下一代的苦恼问题的机械解决；如果身体是纯粹的广延之物，而它又是赤裸的、无感情的，那么从中又如何生长出有感情的人类呢？这种新的再生产理论可以把有感情的人类想像为单纯的“储物之处，而不是从公认的上帝之父那里生长出来的”。

义繁殖理论的特定的陈述是对机械论想像力本身在微观上所做的概括；在机械论的想像中，圣父上帝是惟一宇宙运行原理的缔造者。从现在肯定是信念力量大于观察的典型范例中我们得知，这些在显微镜下观察精子的机械主义科学家们的确“看到了”马和人的胚胎。

所谈的这些只不过是刚刚触及了过去十年中大量文献的表面。但是，甚至从这粗略的概述中我们也能找出惊人的类似的东西。我们认识到，把自然在理论上机械化的做法使物质这个“普通妓女”“安静下来”，（并支持对自然的开发），这一做法与培根实验哲学的实践方式同样有效。机械主义繁殖理论成功地取消了女性在受孕和妊娠过程中所发挥的主动生殖作用。迫害巫婆者和男性为主的医疗机构剥夺了女性对生育控制的权力。似乎让人感到某些东西实在是太强大了，所以必须要把它驯服住。

怎样才能解释清楚由女性生殖力引起的恐惧感呢？当然这里有很多的因素——经济因素、政治因素、体制因素——都是很重要的因素。但我想暗示的是，我们可以在这里从对分离和“分娩”引起的焦虑症的研究中提出一个心理文化的框架，在这个框架之内来解释 17 世纪对女性的恐惧心理。

在中世纪思想和想像体系瓦解之后，出了问题的文化也随之失去了一个用对事物的同一性和延续性的感性认识来培养人类的世界。这无穷的新宇宙成了一个冷冰冰的家，一个“异己的意志”，因此想脱离她的感觉就变得更强烈。她不仅变成了“他者”，而且她还是邪恶得难以控制的“他者”。1550 年至 1650 年是一个历史上充满最恐怖的饥荒、最残酷的战争、瘟疫和贫困的世纪；在这个世纪，培根把自然比做任性恶毒的疯女人的想法并不是什么偏执的幻想。更为重要的是，世界的残酷性再也不能用中世纪旧的良知来减轻——这里的良知也就是一个整体所有的正义感，人的个性融入到这个正义感中，虽然它还不能被理解，但是它可让人们信

赖。现在有机的统一体不存在了，剩下的只有“我”和“她”——一个不可预测的、似乎还很“专横”的她；采用任何的“同情”方式都不能理解她的行为。

“她”是“他者”。“他者”自己变得十分可怕——特别是女性的“另外本能”；女性另外的本能对男人来说永远都是一个谜，它使得生存本身有了神秘感。无穷的宇宙威胁着要把一个人像小斑点一样吞下；女人就像这个无穷的宇宙一样，由于她奇怪的规律，长期被人们认为她们与自然的（现已异化）规律存在着共鸣；女人使人们想起还有多少东西还没被人类所掌握。

如多萝西·迪纳斯坦所言，“具有繁殖力的女人身体”在男人眼里似乎是一个“神秘的，强大的，但不是他自己的精美化身”（125）。当然根据克赖恩的理论，对婴儿来说，母体包含了所有这些含义。如果多萝西·迪纳斯坦是正确的，那么女人（特别是做了母亲的女人，起初“代表大自然”的女人，在婴儿眼里实际上与自然没有什么区别的女人）就总是后来成了人们发泄他们对自然的愤怒的对象。^①迪纳斯坦高度理论化的阐述是根据人类学家佩吉·里夫斯·桑戴在交叉文化上的发现；在文化瓦解和承受环境压力时期，男性的统治——特别是对女性的统治——走到了极端的地步

① 多萝西·迪纳斯坦在某种程度上讨论了她所谓的女性与自然界之间占主导地位的文化等式的心理来源。我们首先面对的是母亲，“然后我们才能够区分情感中心和非个人的自然力”（106）。随着我们逐渐了解这个区别，她认为我们之间的关系就被这种古代的“混淆”所玷污。女人保持着较少的人性（这与父亲相反，我们从一开始就知道了他是独立主体的突出中心），自然保持着更多“非个人的”力量。“她”当然也是一种女性力量，因为她最初难以区分的正是作为母亲。

但妇女不仅与自然相联系。迪纳斯坦认为，她们也成为后来反对自然的必然目标。“就像大自然会带来暴风雨和蝗虫一样，也会带来阳光和草莓，母亲（和一般的女人）被看做有时变化无常的恶毒。她的身体是我们所面对的第一重要的物质之物，她似乎应当对命运中的第一事件承担责任。这就是母亲的天性和情感突变的女儿……以及易变的女性，幸运的女人。”（95）

(172—184)。17世纪,由于宇宙在人的眼里肯定变得比以前更“不像自己”,更反复无常,制造混乱的能力更具灾难性,所以,对于宇宙的神秘性和女性的神秘性需要有一个比有机世界观所要求的还要确切的“说明”。^①

实验科学和“理性科学”所承担的计划就是驯服女性世界。实验科学通过攻击和冒犯女性的“秘密”来实现这个计划。如我们所看到的那样,理性主义则通过在哲学上抵消女性的生命力的途径来驯服女性世界。在相互关系上的物质的贫瘠确保了人类征服自然希望的复活(这次是通过知识而不是通过武力)。但是仅仅通过哲学上的手段,还不能使女性的神秘感服从于男性的控制之下。要完成这个计划,还需要采用更加直接、更加具体的“抵消”女性生命力的手段。正是在这个背景之下,不管出于什么社会原因和政治原因,巫士迫害和男性在医学上对繁殖和分娩的过程的接管都可以被看成带有深刻的心理文化层次。

当代对女性的重估

我的下一焦点将放在最近出现的学术事件上,放在用“不同声音”展现出来的认识论与伦理视角的重估上。那种被古代和现代作家所确认的女性声音(例如:在卡罗尔·吉利根、萨拉·鲁迪克和

^① 看似神秘和有力的事物可能并不总是被看做是可怕的或需要驯服的东西。例如无法预测的任性命运在中世纪被认为支配着尘世生活。——但它的兴衰则被看做是一种接受的精神(路易丝,139—140)。相反,在马基雅维利看来,“命运是一个女人,你必然会希望用武力去掌握她,征服她”(麦琴特,130)。对是否真的存在过母系制文化还存有争议,但存在里奇所谓的女性文化——即女性在其中因其力量、能力、特别是母性作用而受到崇敬而不是担心,这是不成问题的(里奇,80—89;桑戴,15—33,113—128)。而且,看似神秘而有力的东西并不总是体验为决定性的“非自我”。中世纪不可能有女性文化,而在中世纪文化中,自然的神秘和威力并不表现为异类“他人”的幻想。

南希·乔多罗的著作中)宣布知识的天然基础不在与认识对象的分离和疏远中,而在我所说的“同情”中,即与认识对象的接近中、联系中和领悟中。人们发现相互联系的失败(不是界线的模糊)是造成错误理解的主要原因。

17世纪当帕拉切尔苏斯把炼金术知识概念解释为自然与心灵合一的时候,这个理想的“女性特征”对他来说是一个隐喻,相对地,培根的男子气的科学理想也同样是个隐喻。我们的这个世纪是一个更受社会学左右的世纪;在这个世纪的后半叶中,妇女本身——不是一些抽象的“女性原则”——被确认为另外一套基于“同情”的价值观的文化代言人。特别是乔多罗和吉利根的研究曾经暗示过,男人和女人(需要强调的是在特殊文化框架下成长起来的男人和女人)的确对某些事件有不同的体验和看法;他们之间关键的不同点集中在他们对我/世界的关系和我/他人的关系不同的看法上。

女孩子性格的形成……是她们最初用移情构成她自我定义的基础,而男孩子却不是这样做的。女孩子性格的形成还由于她们比男孩子更加把别人的需要、别人的感情当成自己的需要和感情来体会。……女孩子觉得自己和别人的区别比男孩子同别人的区别小得多;而且觉得自己与外部的物质—世界有更多千丝万缕的联系,她们内心的物质—世界发展方向也不同于男孩子。(乔多罗,167)

卡罗·吉利根描述过这些不同的发育过程如何造就了男人和女人、如何引起了对自主与依赖的不同评价以及如何引出相应不同的道德观。

把认识方式与性别联系起来的做法并没有什么标新立异的东西。因为我们在古代神话中、在原型心理学中、在哲学和科学的文

章中,甚至在无数顽固不化的男女普遍模式中都可以发现它(例如:女人多“直觉”,男人多“条理”等等)。19世纪后半叶,独特的女性道德观不仅得到了女权主义者的宣扬,而且也得到了性保守派的称颂。最近女性主义对性别和认识方式探索中出现了(具有现代特征的)新动向,这就是,女性主义强调性别所体现的不是特定的生理或本体的特征,而是社会组织结构。女性主义在其研究中提出,假如男人和女人的思维方式有很大的差别,这并不是因为性别必然体现“男性”和“女性”永恒的存在方式,而是因为在大数多的文化中,对两性培养的方式不同,因而两性获得的社会能力不同,占有的社会地位也不同。南希·乔多罗利用心理分析理论框架,通过区分男女幼儿所应独立于母体的不同程度,探索了性别差异的根源。^①

评价经常与女性“不同声音”成对比的男式认识模式的历史性质有助于说明,实际存在的男人和女人所体现的与性别有关的视角是一种文化现象,而不是一种生理现象。过去曾经出现过这样的文化,在这种文化中(现在要用我们的术语,无须再用他们的术语),男人的思维方式比现在更像“女人”;也许将来某一天,男人还会这样思维。在我们这个时代,女人的思维方式可能越来越像“男人”。然而,得出的结论并不是,性别和认识方式之间的联系是一个没有任何解释价值的反动神话,因为现代家庭中的性别分工的确

① 正如卡尔·斯特恩所说,“同情的”知识在“与母亲的主要关系”中具有“自然的基础”(54)。但在乔多罗看来,母亲对待女孩和男孩的态度是不同的。她对女孩的认同和共存心态更为强烈些。结果,女儿会感到自己与母亲的认同一致更为密切,更少区别,而在她长大成人后更容易与他人“相处”。相反,男孩则感觉母亲是“男性的对立面”,更愿意去“缩小与母亲的那种最初的母爱和同情纽带”(166—167)。而且,对男孩来说,与母亲的差距问题逐渐与性别问题纠缠在一起。“依赖于母亲,维系于她,认同她那些并非男性的东西;男孩一定会抛弃这种依赖,否认这种维系和认同。”(181)在乔多罗看来,结果是,“女孩基于‘移情’基础的呈现造就了她们自我的最初定义,而男孩则不同”(167)。这种分析不仅是推演式的,而且是制度性的,因为男孩与女孩在认识事物方式上的差别依据的正是培养女性的制度。

比较一贯地按照性别的分界线再现了许多重要的认识差异和感情差异。乔多罗研究的重要性在于她证明了男孩子的成长倾向于像笛卡尔式的人们那样学习体验世界,而女孩子却不是这样;这是因为男孩和女孩发育不平衡不是由生理、人体构造和“自然”造成的,而是由以女性为主的婴儿哺育劳动造成的。^①

更为关键的是,类似乔多罗这样的女性主义学者们明确地强调,她们是在描述一种社会的组成部分,某些(不是全部)性别组织形式,而不是在描述具有“永恒的女性”本质和“重要的男性”本质的实体化的二元世界。女性主义之间最近出现的大量分歧是由于对这个区别还不够清楚,也缺乏理解。这是很不幸的,因为在社会学中,把性别作为社会结构来强调的做法、把性别理解为社会结构的做法,体现了当代女性主义者对女性的重新认识,这与19世纪对女子高尚情操的评论有重大差别。最近这两者经常被混淆在一起。

19世纪女权主义和20世纪女性主义之间的另一个更重要的差别是,当代女性主义者强调,任何仅采用一种方式,而不从另外角度来收集材料论证的伦理或理性——“男式的”或“女式的”——都有它的不足之处。^②19世纪极力颂扬女性特殊的敏感性和道德观;坚持认为每个“领域”都应保持它的独特性,都不应掺杂别的成分;这种做法反而有助于纯粹男性思维方式的形成。当然,也可以确切地说,这就是17世纪思维男性化计划中所要完成的一件

① 考察对笛卡尔时代的当代解释,所有相关问题都会落入社会学家和历史学家的领域。毫无疑问,艾里丝的深刻思想即认为儿童时代本身直到16世纪才得以“发现”,在此是有相关性的,因为正如艾里丝所认为的,在那之前很少有人关注两性的培养问题。因而,只是在16和17世纪,我们才可能期望像乔多罗所描述的发展过程开始有了明显的应用。我这里的的确的确是沿着这些线索进一步展开的结果。

② 特别参见吉利根的最后一章,它表明吉利根不是要求一种知识的“女性化”,由此排除更为男性的模式,而是承认每一方都与另一方不同,是由于自身特殊的问题而出错,正如每一方都只是提供了关于人类经验的部分真理。

事——即不把“女性”认识方式从通常的文化中排除出去,但要把它从科学和哲学领域中排除出去;在这些领域中客观性和纯洁性需要得到保证。把处于自己领域中的“女性”浪漫化对笛卡尔主义来说并不是一条另辟的认识途径,因为这种做法仅暗示了女性有她自己的“合适”(待在家里的)位置。只有在“公众”社会中我们使另外一种认识模式在科学和哲学领域具有合法性,我们才能提出不同于笛卡尔主义的另外一种认识方式。

女性主义和哲学的“隐退”倾向

当今笛卡尔的理想已在哲学领域中受到了批判。赞同笛卡尔理想的哲学家们不管是在他们的分析中,还是在他们的现象逻辑中,都处于防御状态之下。[由于哲学如此被笛卡尔的立场观点把持着,所以一些人就把笛卡尔主义的逐渐消失解释为“哲学死亡”的信号。最近在许多哲学家们的辩论中都用了这个字眼。假如某些东西在死亡,那就是带有一种特殊认识模式的和现实典范的思想统治。在这样的思想统治下成长起来的并学会把哲学与这个思想统治统一起来的哲学家们把这种统治的终结领会为“哲学终结”的前兆。但事实上,哲学从来都是用不同声音来表达的(尽管它们很少被笛卡尔式的“文化检察官”听到过)。今天,我们又重新听到了其中一些不同的声音。]更具有意义的是,发出这些不同声音的人群正是在传统上受哲学排斥的人们;他们现在创立了一个学科,这个学科正好成了恢复不同声音的手段:即被统治模式镇压的真理和价值观。在整个笛卡尔思想统治时期,这些真理和价值观一直在暗地里存在着,现在它们公开了,并要求得到文化上的认可。

如果不把那些真理和价值观放在几十年以前的政治和社会生活的背景之下来认识,它们是不会得到充分理解的。哲学家们可能

认为,哲学领域最近广泛开展的自我批判是从理查德·罗蒂发表《哲学与自然之镜》开始的。然而,(也许罗蒂第一个承认)那本书的影响力与它及时澄清历史主义潮流有很大的关系;那些历史主义潮流自60年代以来就开始积蓄力量。在那10年中,各种各样的“解放运动”促使那些历史主义潮流的活力迸发出来。它们在文化上重新唤起人们对人类可能实现的各种前途的憧憬,使人们重新认识文化在塑造人类前途中所起的作用,在这一点上,这个时期与文艺复兴时期有一定的相似之处。但是,在我们这个时代里,我们的重新觉醒是发生在人们认识了以前从未发现的“另一个”和受压迫的另一个的情况之下的。妇女、有色人种、不同种族和民族使文化(如在文艺复兴时期所发生的那样)对多样性和掩盖这种多样性的势力进行重新审视和批判。借助这个现实而显现出的“统治”势力受到了怀疑。在它否定另外一种前途的合法性时,在它统治的政治和历史条件下,它讲出了一个秘密。

在认知论和心理分析思想的历史主义传统的推动下,在争取妇女权利、争取参与文化生活权利的激励下,女性主义认识论和伦理学在发展后笛卡尔主义核心和模式中成了最富有朝气的力量之一。女性主义揭露了在我们西方主要伦理观念和科学观念中存在的性别偏见——揭示了它们发展的历史,它们看世界的角度,它们的方法,以及由男人决定女人命运这个现实所造成的它们的优先地位——很多现代男性哲学家们对此感到愕然。^①在吉利根、乔多

① 作为一个明显的例子,参见艾恩·哈金对凯勒的《性别与科学》一书的评论。哈金显然没有意识到这个长篇的女性主义文献(包括凯勒自己的早期著作)——凯勒的文集就是以此文献为基础的,并且明显地考虑到这样一个看法,即性别一直影响到事实和理论的建构,在1985年出版的文集中第一次提出了这个观念。他也不愿意接受凯勒把自己视为激进的女性主义者(显然,在哈金看来,这个词不能用来指他所赞赏的作家作品,它总是带有粗俗和否定的意味)。然而,他确实关注着像凯勒这样的著作所具有的革命性意义和潜在的文化价值。

罗、哈丁和凯勒研究工作的鼓舞下,女性主义理论以男性特有的超然态度和清晰的条理系统地质疑了历史所标榜的理性、心智、“好的思想”等等,提供了另外一个更加新颖、更富有人情味的、更有希望接近科学和伦理道德的认识模式。^①

不仅仅在明显的女性倾向的著作中才发生了这些现象。最近大量涌现的有关现代性和现代科学的文献中也提出了许多“新的模式”,这些模式都是以“同情”和参与的方式为基础的,它们是笛卡尔主义以外的另一种认知方式(特别参见伯曼和卡普拉的著作)。许多传统认识中的问题,诸如相对性、全面性、肉体和感情在认识中的作用、最终基础等等把女性主义的视角像以前一样从后门带进了哲学领域。虽然哲学家们没有明确致力于女性主义或“女性”学说,但他们(早已)在哲学上承认男式笛卡尔主义模式的局限性;他们认识到,男式笛卡尔主义的模式是如何紧紧地控制着最现代的哲学。

但这并不是说超然的态度、条理清楚及精确性在认识过程中不再有任何的价值了;而是说,我们的文化需要重新考虑笛卡尔给予影像(shadows)的地位。虽然自笛卡尔时代以来在哲学史上有过“倒退”的力量,但像这样的重新评价却从来没有间断过。莱布尼

① 参见哈丁和辛提卡的《发现实在》、艾里森·雅各尔的《基于人性的女性主义政治》,第11章。法国的女性主义有着自身的思想重建的传统;参见马克斯和考提龙的《新法国女性主义》。最近围绕“修正”或重建伦理学和认识论的学术会议和研讨班开始出现。这里仅举两例:题为《女性主义关于自我和社会的重建》和《女性主义认识方式》的研讨班于1985年在鲁格斯大学的道格拉斯学院举行;题为“妇女与道德理论”的学术会议于1985年3月在位于斯通尼·布鲁克的纽约州立大学举行。提交给道格拉斯研讨班的论文题目包括了诸如情感在认识中的作用、非多元论的知识观、身体的作用、“关怀”在道德中的作用等。该论文集《关于存在与认识的女性主义的重建》现在正在筹备中(由艾里森·雅各尔和苏珊·博德编辑,道格拉斯大学出版社出版)。斯通尼·布鲁克会议主要探讨的是卡罗尔·吉利根的著作及其思想影响。提交的一些论文提供了受吉利根启发的对伦理理论的重建。

兹曾宣称每个单子本身都是宇宙的一面“镜子”；休谟也曾坚持认为，“理智是，也应该是激情的奴隶”；可能最为重要的是，康德揭示了客观性本身是人类构筑各种敞开大门的结果，现在回过头来看，这些敞开的门似乎成了批评的途径。

例如：笛卡尔提出过理智能够成为，也应该成为一个不受感情、本能、意志和价值观念玷污的“纯洁”领域。在对笛卡尔这种思想观念的批判中，休谟——同尼采、舍勒、皮尔士、杜威、詹姆斯、怀特海以及近期出现的罗伯特·内维尔一道——享有合法地位。在这场批判中，我们目睹了具有笛卡尔主义理想精确性、肯定性和中立性“自然主义”人类学的发展，同时也看到了（皮尔士、怀特海和内维尔的）补充性的形而上学；在他们形而上学中的“模糊性”、特殊性、试探性及价值观都被誉为思维中不可缺少的东西。

康德在强调认识过程的主动性和建设性时，削弱了笛卡尔的观念，即人的头脑反映世界上实际存在的东西，科学“解读”世界上实际存在的东西。当然，康德的“认知者”的概念是形而上的，而且他的“构成主义”像所有多数启蒙哲学一样，也是以一个普遍规律的设想为起点，又以这个设想为终点——因此就有了对范畴为代表的“可知性”基本的而又与历史无关的要求。然而，宣扬主体主动性的“哥白尼思想革命”却打开了通向更要从历史和背景角度来认知的大门。现在是认知者，而不是认知的对象，受到了详细的调查——但并不像笛卡尔那样来审查认知者；这不仅仅是因为存在着必须从认识中清除出去的污染成分，而且还因为存在着如尼采所说的那种“活跃的说明力”：“只有通过那种说明力，视才有所见。”内在“眼睛”如果“被假定为缺少了……”这些说明力，那么这种假定“是荒诞的无稽之谈”（1969，119）。

决定把尼采所说的“全视角”的历史、社会和文化因素说清楚的想法成了现代思维的一个范例。这个范例的主要理论范畴是由

各种不同学科规定出来的,它们包括:马克斯·舍勒的“人类学哲学”、卡尔·曼海姆论思想研究和历史论的源头、卡尔·马克思的辩证唯物主义,尽管马克思起初对认识论上的问题并不感兴趣。但他发展了现代历史主义,强调了所有人类活动和思想的历史性,以及我们经常出现的那种对历史性“认识的非真实性”,在这些方面,他是惟一一位最重要的哲学家。正是马克思颠倒了启蒙哲学,鼓励人们怀疑一切描述普遍的、基本的、“遗传的”或“自然的”现实特征的主张。

超然纯中立的观察家所追随的笛卡尔主义的理想在这里被看成是一种神秘化的做法,被看成是对绝对客观性的空想和对仍需历史检验的最终基础的空想。在当今时代,一个又一个的“普遍真理”在马克思主义者、人类学家、批评家、女性主义者和科学哲学家的详细审视中倒下了。各种有关人性和人的性别观(“自然的”竞争,性别压迫的“必要性”和性别差异的“生理特点”)都受到了挑战。罗蒂和福柯分别提出了“精神”与“性”都是“历史的发明”。帕特里克·希兰也曾经证明了我们最基本的空间概念包含了文化史。

但所有这些都意味着哲学的终结。它们反而暗示着今天笛卡尔主义哲学家们要想坐稳“文化检察官”这个宝座,“不偏不倚地”为如何达到理智的一致性制定法则,找出其他人错在何处已是一件极度困难的事了。想实现心智上绝对纯洁性的理想,坚信存在着一个清晰而又特殊的宇宙,然而这些信念在哲学这个学科中正在成为过去,尽管这一切并不是在毫无反抗的情况下发生的。要说明女性主义和哲学的重新构建将对哲学发展产生什么影响还为时过早,更不好说,它们还会对我们文化中的政治生活和精神生活产生什么影响。但看起来有一点是非常清楚的,一些不同于笛卡尔主义的合理认识方式正从“笛卡尔的阴影”中脱离出来。假如真像我

所提出的那样，“逃避女性”促使笛卡尔的理想诞生，那么，当代对女性的重新评价也将会有许多东西奉献给使她们回到原有位置的世界。^①

References

- Aries, Philippe (艾里丝). *Centuries of Childhood: a Social History of Family Life*. New York: Vintage, 1962.
- Berman, Morris (博曼). *The Re-enchantment of the World*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Bordo, Susan (博德). "The Cultural Overseer and the Tragic Hero: Comedic and Feminist Perspectives on the Hubris of Philosophy". *Soundings*, LXV, No. 2, Summer 1982, pp. 181-205.
- Brown, Norman O (布朗). *Life Against Death*. New York: Random House, 1959.
- Capra, Fritjof (卡普拉). *The Turning Point*. New York: Simon and Schuster, 1983.
- Chodorow, Nancy (乔多罗). *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.

① 显然，在男性价值对公共领域继续发挥控制作用的范围内，仍然存在激烈而潜在的压力，即妇女会随着进入这个公共领域而改变它。许多激进的女性主义者责备自由的女性主义者，这有优先的平等机会，而无须强调需要文化变革，这对当代文化有更多“男性化”的而不是“女性化”的贡献。妇女始终是被“允许”在公共领域中的，但她们始终被要求使用这个领域的价值。另一方面，除非一致明确地提升“女性的”价值用于对性别上的劳动分工的批评，而在这种口号下，可以鼓励妇女返回或保留在“她们的”价值生长之处的私人领域。对文化价值的批评总是与承认“物质的”不平等和权力的失衡结合在一起的，这些正是价值的作用所在。但文化批评是关键。没有这种批评，妇女就会使我们的“批评变体”（就像伊斯特拉·金所称的那样）在实现不同的社会秩序和思想秩序时变成工具化的东西。

- . “Family Structure and Feminine Personality.” In *Woman, Culture and Society*, pp. 43-66. Ed. Michele Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford; Stanford University Press, 1974.
- De Beauvoir, Simone (德·波伏娃). *The Second Sex*. New York; Alfred a. Knopf, 1957.
- Descartes (笛卡尔). *Philosophical Works*. Vols I and II. Ed. Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge; Cambridge University Press, 1969.
- Dinnerstein, Dorothy (迪纳斯坦). *The Mermaid and the Minotaur*. New York; Harper and Row, 1977.
- Easlea, Brian (伊斯利). *Witch-hunting, Magic and the New Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ; Humanities Press, 1980.
- Ehrenreich, Barbara (厄伦里希) and Dierdre English (英格里希). *For Her Own Good*. New York; Anchor/Doubleday, 1979.
- Farrington, Benjamin (法林顿). *Temporis Partus Masculus; An Untranslated Writing of Francis Bacon*. Centaurus I, 1951.
- Freud, Sigmund (弗洛伊德). *Beyond the Pleasure Principle*. New York; Bantam. 1959.
- Gay, Peter (盖尔). *The Bourgeois Experience*, vol. One, *Education of the Senses*. New York; Oxford University Press, 1984.
- Gilligan, Carol (吉利根). *In a Different Voice*. Cambridge; Harvard University Press, 1982.

- Gillispie, Charles(吉利斯皮). *The Edge of Objectivity*. Princeton: Princeton University Press, 1960.
- Hacking, Ian(哈金). "Liberating the Laboratory." *The New Republic*, July 15 and 22, 1985, pp. 47-50.
- Harding, Sandra(哈丁)and Hintikka, Merril(欣提卡). *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Science, and Philosophy of Sciences*. Dordrecht: Reidel, 1983.
- Harth, Erica(哈特). "Classical Innateness." *Yale French Studies*, no. 49(1973):212-30.
- Hillman, James(希尔曼). *The Myth of Analysis*. New York: Harper and Row, 1972.
- Jaggar, Alison(雅格尔). *Feminist Politics and Human Nature*. New Jersey: Rowman and Allanheld, 1983.
- Keller, Evelyn Fox(凯勒). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Kenny, Anthony(肯尼)(ed.). *Descartes: Philosophical Letters*, trans. Anthony Kenny. Oxford: Clarendon, 1970.
- Klein, Melanie(克莱). "Early Stages of the Oedipus Conflict." *In the World of the Child*. Ed. Toby Talbot. New York: Jason Aronson, 1974, pp. 98-111.
- Lederer, Wolfgang(莱德勒). *The Fear of Women*. New York: Harcourt Brace, 1968.
- Lewis, C. S. (刘易斯). *The Discarded Image*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Marcuse, Herbert(马尔库塞). *Counter-Revolution and Revolt*. Boston: Beacon, 1972.

- Merchant, Carolyn(麦琴特). *The Death of Nature*. San Francisco: Harper and Row, 1980.
- Neville, Robert(纳维尔). *Reconstruction of Thinking*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Plato(柏拉图). *Timeaus*. Translated by Benjamin Jowett. Indianapolis: bobs-Merrill, 1949.
- Rich, Adrienne(里奇). *Of Woman Born*. New York: Bantam, 1976.
- Roty, Richard(罗蒂). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Ross, John(罗斯). "Towards Fatherhood: The Epigenesis of Paternal Identity During a Boy's First Decade." *International Review of Psychoanalysis*, 4, 1977, pp. 327-47.
- Sanday, Peggy Reeve(桑戴). *Female Power and Male dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Stern, Karl(斯特恩). *The Flight From Woman*. New York: Noonday, 1965.
- Vicinus, Martha(维希纽斯). *Suffer and Be Still*. Bloomington: Indiana University Press, 1972.
- Whitehead, Alfred North(怀特海). *Science and Modern World*. 1925, reprint edn, Toronto: Collier Macmillan, 1967.

科学的返魅*

(1988)

[美国]大卫·格里芬 著

马季方 译

现代性及对现代性的不满皆来源于马克斯·韦伯所称的“世界的祛魅”(the disenchantment of the world)^①。这种祛魅的世界观既是现代科学的依据,又是现代科学产生的先决条件,并几乎被一致认为是科学本身的结果和前提。“现代”哲学、神学和艺术之所以与众不同,在于它们在把现代性的祛魅的世界观当做了科学的必然条件的同时,认真思考了维护道德的、宗教的和美学的敏感性的多种途径。这些途径所涉及的方面不是拒斥、忽视现代科学,用人类价值观来补充它,就是将其贬低到现象的地位。对祛魅问题的后现代的探讨涉及了科学本身的返魅。本书中的这些文章反映了在返魅的科学中将会出现的某些问题。本引言介绍了这些文章是如何表述了一种现代科学和自然的祛魅的逆转,以及这种逆转在当代重新评价自然科学时是

* 选自大卫·格里芬著:《后现代科学》,马季方译,中央编译出版社1995年版,第1—59页。

① disenchantment 一词有译作“解咒”,有译作“祛魅”,本文采用后一种译法。相应地,reenchantment 译作“返魅”,enchantment 译作“附魅”。——中译注

如何的适宜，^①同时对这些文章做了评述。

第一章解释了作为现代科学基础的机械论哲学与祛魅历程之间的关系。第二章表明，近期在哲学、社会学、心理学、科学史学以及科学本身的各种发展道路都破坏着现代祛魅思想的基础。第三章解释了作为本文集中大部分论文依据的后现代有机论哲学的一些主要观点。

一、现代科学和世界的祛魅

在祛魅的自然中，关于自然的现代科学导致了自然本身的祛魅。这是由于，关于自然的机械论的、祛魅的哲学最终导致了整个世界的祛魅；这种哲学最初是关于作为一个整体的实在的二元论和一神论观点的一部分。第一章就将阐述这一发展的来龙去脉。

“自然的祛魅”的含义是什么？从根本上讲，它意味着否认自然具有任何主体性、经验和感觉。由于这种否认，自然被剥夺了其特性——即否认自然具有任何特质；而离开了经验，特性又是不可想像的。

这些特性是多种多样的。若没有了经验，那么在自然实在当中便不可能存在目的或目标，对自我决定或目的因而言也不存在创造力。如若没有某种趋向于理想的可能性的目的因，理想、可能性、规范或价值便不能发生作用。因为从严格意义上讲，原因来自于过去有效的原

^① 出于这个目的，也由于作者们在此可以发表自己的见解，因而在准备此引言时，大都没有列出他们以往的文章，当然，在有些情形下，我还是列出大量的文章的。例如，弗雷德里克·费雷在《塑造未来：后现代世界的来源》（纽约和旧金山：哈泼和罗，1976）一书中探讨了许多本引言中论及的重要论题。与本书有关的其他作者的著述在“作者和中心介绍”中有所提及。（尽管如此，我还是提到了大卫·伯姆和鲁珀特·谢尔德拉克的观点，因为他们对后现代科学的某些特征提出了特别恰如其分的阐述。）

因。如果没有旨在实现理想的自决,便不可能实现任何价值。如果没有经验,甚至是没有了无意识的感觉,便不可能接受任何价值:因为自然事物或活动间的相互因果作用不涉及价值观问题,因而自然中不会存在着内在的价值,自然事物本身也不会有任何价值。而且,我们的经验内在地受到经验与其环境之间关系的影响,甚至部分地由这种关系构成,而物质粒子却不存在内在联系。由于其他的自然事物之间不存在内在化,因而,神性的内在化也不可能发生。弗雷德里希·席勒比韦伯早一个世纪就谈到了自然的祛魅,他用的是 *Entgotterung* 一词,字面上的含义是自然的非神性化。对于诸如笛卡尔、波义耳和牛顿等现代世界观的创始人来说,神性绝不是世界所固有的;神性对于世界来说完全是一个外在的存在,它从外部将运动和法则施予世界。因而,自然法则与反映人类社会成员习性的社会法则完全不同。自然的祛魅的一个深刻而主要的特征是否认“远距离作用”。韦伯在形容祛魅时用的是 *Entzauberung* 一词,字面上的含义是“驱除魔力”。机械论观点的中心内容是,否认自然事物有任何吸引其他事物的隐匿(神秘)的力量(这种否认使得磁力和万有引力变得难以解释)。^① 就这样,自然失去

① 玛丽·赫西指出,反对远距作用而赞同接触影响的解释,其基础是机械论的解释对有机论和心理学解释的取代(《力与场:物理学史上远距作用的概念》(托托瓦,新泽西:里特菲尔德,亚当斯公司,1965)第98、291页)。理查德·韦斯特弗尔清楚地说明这一转变如何重要:机械论哲学也废除了……任何形式的吸引力。对这样一种概念加以怎样的蔑视都不过分。从世纪之初到世纪之末,吸引力的思想以及不相接触的物体的相互作用都是邪说异端……吸引力是一种玄秘的力量,而“玄秘的力量”在机械论哲学中曾是耻辱的代名词。韦斯特弗尔叙述道,克里斯蒂安·惠更斯写道,“只要牛顿没有证实有关吸引力之类的臆测”,他才不管牛顿是不是一位笛卡尔主义者(《炼金术对牛顿的影响》,载于玛莎·P. 哈南、玛格丽特·J. 奥斯特和罗伯特·G. 韦安特编:《科学、伪科学和社会》,滑铁卢,安大略省:韦尔弗里·劳里大学出版社,1980,第145—170页,特别是第147和150页)。布赖恩·伊斯利证据确凿地说,事实上,消除远距吸引力的可能存在的愿望是机械论哲学及其否定物体内的隐形性质的动机;见他的论著《迫害、魔法和新哲学:1450—1750年间的科学革命之争导言》(亚特兰高地,新泽西州:人文出版社,1980),特别是第93—95、108—115、121、132、135页。

了所有使人类精神可以感受到亲情的任何特性和可遵循的任何规范。人类生命变得异化和自主了。

自然的祛魅这种观点最初是在二元论的超自然论的框架内由伽利略、笛卡尔、波义耳和牛顿及其同道者们提出的。二元论的超自然论认为，灵魂和个人神性具有解释功能和因果力量，在物理学中客观化的、机械论的和还原论的方法的成功很快就使人们坚信，这种方法应适用于现实中的所有事物。上帝首先被剥夺了除原始创造力量以外的一切因果力量；其后，思想家们将这种自然神论变成了彻底的无神论。人类灵魂或人的心灵最初被说成是“副现象的”，意即它是实在的，但它只是果，而非因；再其后，思想家们相信自然不存在不旋转的车轮，否认心是一个特殊的实体，宣称它只不过是**大脑所具有的一种性质而已**。因而，将因果性归因为人性力量的泛灵论观点遭到了彻底的否定。所有从人性到非人性过程的“向下的原因”都被革除；用基本的非人性过程解释一切的还原论方法被广泛接受。就这样，整个世界被祛魅了。这种祛魅的观点意味着，不仅在“自然界”，而且在**整个世界**中，经验都不占有真正重要的地位。因而，宇宙间的目的、价值、理想和可能性都不重要，也没有什么自由、创造性、暂时性或神性。不存在规范甚至真理，一切最终都是毫无意义的。

具有讽刺意味的结论是，具有祛魅性质的现代科学开始了一个因祛魅的科学本身而结束的进程。如果所有的人类活动都是无意义的，那么作为其活动之一的科学，必定也一样毫无意义。曾几何时，许多人认为，科学至少给予了我们以真理，即便这真理是苍白的。然而，许多新近的思想推断说，科学连即便是苍白的真理也没有带给我们。祛魅的观点到此走到了尽头。

应强调的主要观点是，现代思想家们一直认定，这种世界祛魅的观点是出于科学本身的需要。举例来说，正如达尔文所认为的那

样,时间的“变化无常”将使得科学变得无能为力,以至于无论神的还是人的自由活动都必须从我们的世界观中驱除,^①所以,当代的达尔文主义者米歇尔·吉思林说道,通过证实目的因而否认预示决定论的理想“就是完全地背离了科学”。^② 雅克·莫诺写道:

科学方法的基础是假设自然是客观的。换句话说,即系统地否认“真正的”知识可以通过用目的因(即“目标”)解释现象来得到……客观性的假设与科学是一体的……如果不脱离科学领域本身,就无法摆脱它,甚至连暂时和有限地摆脱它都不可能。^③

莫诺承认,关于世界的客观论观点违背了我们的价值观并强行使我们生活在一个异化的世界里,然而,他仍坚持,我们必须接受这种观点,因为所有通过赋予自然以目的而使我们在自然中感到无拘无束的“泛灵论”的观点都是“从根本上与科学相悖的”^④。

行为主义心理学家克拉克·赫尔说道,“所谓的目的性行为”,将被看做是次要的和副现象的实在,衍生于“更为基本的客观的主要原则”^⑤。同样,B. R. 斯金纳认为,心理学必须仿效物理学和生物学,拒斥“个性化的原因”,并且,所谓成为“自然的”,就是一切都由其环境来决定。斯金纳说,根据“行为科学”的观点,“具有主动性、创新性和创造性”的“自主”的概念即是“奇异”的概念。他补充道:“对行为的科学分析剥夺

① 尼尔·C. 吉莱斯皮:《查尔斯·达尔文和创造问题》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1979),第55-56、120、139-408页。

② 米歇尔·吉思林:《自然的经济和性的进化》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1974),第13页。

③ 雅克·莫诺:《偶然与必然:现代生物学的自然哲学论文集》(纽约:文特出版社,1972),第21页。

④ 雅克·莫诺:《偶然与必然:现代生物学的自然哲学论文集》,第171-172页。

⑤ 克拉克·赫尔:《行为的原则:行为理论导言》(纽约:阿波顿世纪出版社,1943),第29页。

了人的自主,并使人对环境进行控制。”^①这段话表明,决定论是科学方法运用的结果,而斯金纳在此前揭示出它是一个先决条件:“我们不能将科学方法运用于一个被认为是运动无常的主观事物……人是不自主的,这一假设是将科学的方法运用于人类行为研究的基础。”^②

赫尔和斯金纳属于上一辈,他们对于现在广为人们驳斥的行为主义心理学大加赞赏,而威廉·厄特尔则是一位当代心理学家。他说道,依照还原论的观点,心的所有活动都要还原为最基本层次的物质组织,这种还原论“是整个心理科学赖以建立的基础”。采纳超越了运用于外科医学和行为实验室的作用的任何意识的概念都将意味着“完全陷入了思维的前科学方式之中”^③。

科学需要一种还原论的解释,摒弃一切从人的原因到所有远距离作用的向下的原因,这一论点是物理学家约翰·泰勒在探讨显著的灵学现象时阐述的。在对几个他认为具有心灵致动力量的人(这些人凭借此力量可以不触及金属而弄弯金属)进行研究之后,他写了一部题为《超心》的著作,并配以照片以资证明。^④然而,他在其后认定,在科学的世界观范围内无法解释这种心灵致动作用,因而他又写了第二部书《科学和超自然》,书中宣称这类事情不可能发生。尽管他仍然相信,心灵致动作用的证据确凿,他也承认他无法解释他亲眼看见的个别事件是如何能伪造的,但他得出结论道,所有这些报道一定是由于人的幻觉、欺骗、轻信以及对死亡的恐惧诸如此类的东西所致。“只有这种解释才似乎是最符合科学的世界观。”^⑤这一

① B. R. 斯金纳:《超越自由和尊严》(纽约:文特出版社,1972),第12、191、196页。

② B. R. 斯金纳:《科学和人类行为》(纽约:弗里出版社,1965),第6、447页。

③ 威廉·R. 厄特尔:《心之心理生物学》(西尔斯达尔,新泽西州:L. 厄尔伯姆学会,1978),第9、10、27、52—53页。

④ 约翰·G. 泰勒:《超心》(伦敦:麦克米伦,1975)。

⑤ 约翰·G. 泰勒:《科学和超自然力量》(伦敦:潘沙出版社,1981),第6、69、108、164页。

推断的理由如下：第一，科学的解释只能以唯物论为依据；如果任何事物（如人类的心）不做出量化的、唯物的解释，那么科学家必须在科学和非理性之间做出抉择。第二，根据“科学的世界观”，一切解释都必须依据物理学中的四种力。第三，这四种力都不能解释心灵致动作用。因而他写道：我们必须相信，真正的心灵致动是不存在的。泰勒最后深深责备了自己和其他科学家，因为他们竟然对那些“他们所受的科学教育表明不可能发生的现象”进行了认真的调查。^①

科学的本质不允许对唯物主义不可理解的事物进行科学的研究，这一思想在本世纪最根深蒂固的领域恐怕就是物理学了。社会心理学家詹姆斯·阿尔科克说道，“精神科学”，即人们常说的灵学（parapsychology），在字面上是矛盾的。“假如科学的真正实质是唯物论的，精神的科学怎么能够存在呢？”^②

除了从对自然的科学解释中摒弃了目的、自由、个人原因以及一切非唯物论的相互作用，主流世界观还甚至消除了暂时性。伊莉亚·普里格林将现代科学是永恒的这一事实看做是科学和人文科学“这两种文化”（C. P. 斯诺）分歧的根源。^③消除暂时性这一提法得到了 20 世纪许多物理学家的支持，其中包括阿尔伯特·爱因斯

① 约翰·G. 泰勒：《科学和超自然力量》（伦敦：潘沙出版社，1981），第 25-30、83、165—169 页。在此，这一问题论述的不是泰勒最初的证据是否确凿（而这一点正是许多灵学家们所怀疑的），而只是论述了现代世界观本身使他否定了自己的数据。

② 詹姆斯·A. 阿尔科克：《作为“精神”科学的灵学》，载于保罗·库尔茨编：《关于灵学的怀疑论手册》（布法罗，新泽西州：普罗米修斯出版社，1985），第 537—565 页，特别是第 562 页。尤其有趣的是，尽管阿尔科克知道，非唯物论科学是由诺贝尔奖金获得者约翰·埃克尔斯和 20 世纪最有影响的科学哲学家卡尔·波普倡导的，他还是提出了自己的见解（第 558 页）。此外，他重申了“科学的道路……是建立在唯物论的基础之上的”的传统论调，尽管他又研读了尤金·克拉伦、马丁·鲁德维克和其他人的最新论著，这些人认为上述论点不成立，特别是对于牛顿理论不成立（第 562、555 页）。

③ 伊莉亚·普里格林和伊莎贝拉·斯坦格斯：《走出混沌的秩序：人类与自然的新对话》（纽约：班滕出版社，1984），xxvii。

坦。他说：“对于我们这些信念坚定的物理学家来说，过去、现在与未来的区分只是一种幻想。”^①当代物理学家 P. C. W. 戴维斯详尽解释了客观的自然与主观性之间蕴涵的二元论：

时间以单向方式流逝这一概念是我们意识中的一个特性。这是一种主观现象，而且这种特性根本不能在自然世界中得到证实。这无疑是从现代科学中得出的教训……流逝的时间属于我们的心，而不属于自然。^②

一位博学的医生在旁征博引了持这一观点的物理学家的见解之后，说道，尽管这种观点冒犯了我们的常识，但我们必须接受它，因为“我们不能够无视现代物理学所给我们揭示的关于时间性质的内容”^③。

如上所述，现代科学最后的祛魅表现在这样一个结论上，即现代科学本身的发现证明了整个宇宙的无意义，其中必定包括科学家和他

① 巴内施·霍夫曼(和海伦·杜卡斯)引用的爱因斯坦在一封信中的一段话，《阿尔伯特·爱因斯坦：创造者和叛逆者》(纽约：维京出版社，1972)，第 258 页。

② P. C. W. 戴维斯：《时间不对称的物理学》(伯克利：加利福尼亚大学出版社，1976)，第 151 页。

③ 拉里·多西：《空间、时间和医学》(博尔德公司：香巴拉，1982)，第 152、153 页。许多人正确地假定，线性时间是现代性的中心特征，特别是在进步和进化的概念当中；但却错误地假设，由物理学所赋予的时间的终极不真实性的断言是一个后现代概念，它将把我们从现在性的一个桎梏中解脱出来。事实上，西方(和大多数东方)思想通常认为，暂时性对于存在的终极形式来说是不实在的，这是柏拉图思想的一个方面，是亚里士多德不可动摇的原动力，是古典有神论者奥古斯丁、迈蒙尼德和托马斯·阿奎那奉若神明的东西，或是现代物理学的终极粒子。尽管暂时性在西方思想和经验中，特别是在现代阶段一直占有中心地位，但正如斯蒂芬·图尔明和琼·古德菲尔德所证明的那样(《时间的发现》，纽约：哈泼和罗，1965)，在对于多数真实存在的真实性上，它一直很少被当做是最基本的。就时间的最终的非实在性(大部分是受对爱因斯坦带有斯宾诺莎色彩的相对论的解释的影响)而言，20 世纪的物理学没有注入一种新的思想，而只是一种古老思想的复活。进一步的探讨，见大卫·格里芬编的《物理学和时间的最终意义：伯姆、普里格林和过程哲学》导言(奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1986)。

们的科学。在物理学家史蒂文·温伯格著名的论著《最初三分钟》的末尾,他写道:“宇宙越是看似容易理解,它就越似乎是毫无意义。”^①

我暂且停止叙述证据,以便对在广大读者脑海中广为流传的一种驳论做出反应。这种论点认为,探讨时间和物质的真正本质以及宇宙是否有意义的问题不是科学家的本职工作。这些任务应由玄学家、神学家和诗人这些雪莱称之为“未被公认的人类立法者”的人们去完成。因而根据这种论点,后现代科学没有存在的必要;必要的是指出科学固有的局限性以便人们从其他领域找到这些重大问题的答案。这种解决方法的问题在于,“固有的有局限的科学”的理想在现实中不起作用。科学本身不仅是现实主义的,力图表述事物的本来面目;而且还是帝国主义的,决意提供惟一真正的表述。毕竟,科学一词的含义是知识;“科学”所不予承认的东西在我们的文化中便不被认为是知识。现代科学的文化效应使得科学家们成为惟一的人类的“公认的立法者”,因为其世界观排除了玄学家、神学家或诗人能够予以补充的一切可能性。除非人们认为科学本身提供了一个不同的答案,否则世界的祛魅还将继续下去。在做了这一简短的辩护之后,我又回到了原来的主题上。

不仅科学家,而且许多哲学家都赞同下述观点:科学必然使世界祛魅,并证实经验以及作为经验前提的那些性质是无效的。D. M. 阿姆斯特朗说道,我们有“全面的科学根据认为人只是一个物理机械装置”,“事实上,精神状态只是中枢神经系统的物理状态罢了”。因而我们应该能够从纯物理—化学的角度“对人做出一个全面的解释”^②。约瑟夫·伍德·克鲁奇于1929年出版了《现代趋

① 史蒂文·温伯格:《最初三分钟:宇宙起源的现代观点》(纽约:贝斯克出版社,1977),第154页。

② D. M. 阿姆斯特朗:《心的性质》,载于C. V. 博斯特编:《心—脑—致论》(伦敦:麦克米伦出版社,1979),第75、67页。

向》一书，他在该书 1956 年的再版前言中概括了其主题（可后来他又对此予以了反驳）：

科学，特别是生物学和心理学，揭示了宇宙的奥秘，但人类精神却不能在这个宇宙中找到安稳的栖身之地。只有在一个哲学家们所谓的价值判断占绝对重要地位的宇宙中，精神才能够自由地呼吸。有必要使人们相信，对与错是真实的，爱并不只是一种生物官能，人类的心能够推理而不仅仅是理性化，它有能力做出决定和选择，而不只是被迫地以事先决定好了的方式做出反应。由于科学已经证实了，所有上述信念都不过是一种妄念之想，因而，人类将不得不要么通过去适应现实世界而放弃我们所谓的人性，要么就必须在这个与其本性最需要的东西相悖的宇宙中过某种可悲的生活。^①

更加著名的是伯特兰·罗素在《自由人的崇拜》中的辞藻华丽的一段话。他在此概括了一个“科学呈献给我们信仰的世界”：

人是原因的产物，这些原因不能够预知其所产生的结果；人的起源、希冀、爱和信仰，都只不过是分子偶然排列的结果；

① 约瑟夫·伍德·克鲁奇：《现代趋向：研究与自白》（纽约：哈考特、布雷斯和世界，1956）xi；着重号为作者后加。1956年，克鲁奇曾认定，在最后判决中提到的两个选择中，“社会管理而不是存在主义的屈从，已经成为今天占统治地位的宗教”（xii）。同时，克鲁奇本人开始驳斥过他仍认为是“最通行的有根据的见解”，即“无法逃避科学地证明宗教、道德和人类自由选择的力量只是想像中的虚构”（xii）。他不再相信，“机械论的、唯物论的和决定论的科学结论作为事实，继而作为任何生命哲学或对人及其未来的预测的必然前提而必须被人们所接受”（xiii）。他的这种转变的契机是从《人类的衡量：论自由、人类价值观、拯救和现代趋向》（印第安纳波利斯，印第安纳州：鲍伯斯-梅利尔，1953）。他的观点与本书观点一致。

……所有年龄的劳动者、所有的奉献、所有的灵感以及所有人类天才如日中天般的辉煌，都注定将随着太阳系的消亡而灰飞烟灭……所有这一切，即便是有争议的，仍几乎是十分明确的，任何反对这一说法的哲学都不能指望站得住脚。^①

因而，正如上面引文所反映的，现代的共识是，科学和祛魅携手并进。一方面，它假定，科学只能适用于那些已经祛魅了（即去除生命^②）的事物。从柏拉图认为的一个自我运动的东西可以自决的意义上讲，去除生命就意味着去除一切灵魂或心灵，或至少部分地去除，只是凭借其欲望去实现某种价值观。另一方面，它假定，科学方法运用于一切事物这一事实就证明了它的祛魅观点的正确。它还假定，用纯粹的非人性化词汇就可使人足以理解它，因为非人性化的词汇不包括有创造性、以价值观或规范为根据的自决，以及一切被认作神圣的东西。

根据这种观点，要阻止作为一个整体的宇宙的祛魅的惟一方法是设一条界线，这条界线通常设在作为有目的性的人类与自然界其他事物之间。超出这个范围，科学的方法据说便不适用。但是任何这种基本的二元论都要遭到下列事实的破坏：人类行为，包括人类经验，在很大程度上取决于因果分析；如同所有其他物种一样，我们人类也是进化过程的产物；要理解由推理、目的或最终原因所运作的人类的心是如何与严格地由机械原因所运作的身体各

① 罗伯特·E. 埃格纳和莱斯特·E. 丹诺编：《伯特兰·罗素重要文选（1903—1959）》（纽约：西蒙和舒斯特，1961），第61页。

② 克鲁奇对现代个人这样论述道：“对于我们所有人来说，很容易相信人或许是任一外部‘力量’的‘产物’……我们发现很难相信的一件事是，人可能是他自己的‘产物’。”克鲁奇还指出了其中的一个理由：“（主体领域）也许是自主的或有创造性的观点表明，适用于任何其他领域的方法可能在那一领域不起作用。这种考虑是不科学的，因而也是不明智的。”（《人类的衡量》，第154、117页）

部位之间进行相互作用是相当困难的,对于知识的统一方法具有普遍的压力。因而,试图通过一种基本的二元论——在心与物、理解和解释、解释学与科学之间^①——来阻止完全的祛魅在理智上来说是不可能达到的。鉴于所有人都坚信,他们超出了行为主义、社会生态学和心理生态学所承认的东西,并或许感到,完全的祛魅的方法对于人类是不适宜的,因而,对这些信念和感觉就更难用一种理智的方法来陈述。似乎除了反人道主义或人道主义之外就别无选择,而且,现代科学还将我们与我们的身体和整个自然割裂开来。由于现代科学祛魅了世界,许多人也随之便得以祛魅了。

然而,其他人认清了祛魅的现代科学与科学本身之间的区别,他们或许会等待着返魅的出现。

二、祛魅的逆转:缘由综述

在20世纪,当现代性的祛魅趋势遍及世界多数角落时,一股反向运动开始在哲学、历史学、科学心理学以及各学科中抬头。这一运动在本世纪后半叶获取了巨大的势头,它割裂了科学与祛魅之间的联系,为科学的返魅开辟了道路。(也许人们认为,由于科学从一开始就是祛魅的,因而称其为返魅是不恰当的。但是现在有许多证据表明,在16和17世纪的大部分时间里,科学的主流形式曾是附魅的,这些将在第二节和注释中提及的著作中找到。)

科学和祛魅之间貌似必不可少的联系之所以正在被割裂,主

^① 对汉斯-格奥尔格·伽达默尔关于解释学与科学之间方法论的二元论的讨论和批评,见乔尔·C. 温斯海默:《伽达默尔的解释学:对〈真理和方法〉的解读》(纽黑文,康涅狄格州:耶鲁大学出版社,1985),第1-41页;关于于尔根·哈贝马斯的观点,见理查德·J. 伯恩斯坦编:《哈贝马斯和现代性》(坎布里奇,麻省理工学院出版社,1985),特别参阅马丁·杰伊、托马斯·麦卡锡和阿尔布雷克特·韦尔马的论文。

要有四个理由：关于科学性质的新认识；关于现代科学起源的新认识；科学本身的新发展；以及对心身问题的思考。

（一）关于科学性质的新认识

科学不是一种超越价值的事业，或更精确地讲，其价值不同于真理的纯粹的理智价值，其因素亦不同于理性的和经验的因素，特别是在科学团体的世界观的形成方面，上述观念越来越明显。当然，长期以来人们一直认为，科学团体是由人构成的，因而其他人类团体所具有的歪曲、算计、权术和其他非理性的因素也同样在科学团体中起作用。但是，正如罗伯特·默顿传统上阐述的那样，科学作为一个社会体系，上述非理性的因素可以在其中发挥作用，但科学作为一个认知体系，在其中起决定作用的是逻辑和经验事实，这两种科学之间是相分离的。^①作为认知体系的科学被认为基本上是与价值无关的，但科学本身所固有的价值除外，如寻求真理的特殊方法。但是现在普遍认为，这种分离是不可能的，社会因素对科学产生的影响是实质性的，而非肤浅的。科学不是真理的不偏不倚的裁判，它不能无视相互争斗的社会力量，科学被认为是一个相当偏私的参与者，利用自己的地位使某些社会、政治和经济力量合法，而使另一些力量非法。不仅如此，科学团体与其他职业和机构在自身社会权力上的利益现在被认为是它所特

^① 在罗伯特·默顿的著述中，见《科学的社会学：理论和经验调查》，诺曼·W. 斯托勒编（芝加哥：芝加哥大学出版社，1973）；《科学发现中的优先权：科学社会学的一章》，载于《美国社会学评论》，第22期（1975），第135—159页；和《科学社会学：中间阶段的研究报告》，载于M. 默顿和J. 加斯頓编，《欧洲的科学社会学》（卡本代尔：南伊利诺斯大学出版社，1977），第71—109页。关于这一观点的讨论，见M. D. 金，《理性、传统和科学的进步》，载于加里·格廷编：《范式和变革：对托马斯·库恩科学哲学的评价和应用》（诺特丹姆，印第安纳州：诺特丹姆大学出版社，1980）第97—116页，特别是第97—100页。

许的“科学的”世界得以产生的条件。^①

如上所述,传统的观念认为,科学是追求真理的,只有真理才能给我们以真相,现在,这种观念已经被某些领域代之以相反的观念。新的观念认为,科学既不能给我们以真理,也不能探求真理。这一极端的观点(有时被称作后现代主义,在本丛书的序言中已简洁地讨论过)是以一些观念的影响为基础的。我们认识到,我们的解释和我们的感知取决于语言,取决于整体文化,取决于那个时代的主流世界观,取决于个人的(包括无意识的)利益,取决于种族、性别和社会阶层的利益。这一认识使得人们得出如下结论:世界观完全是一种结构或一种计划,根本不是对事物“本来”面目的思考或发现。^②即便说到真理,真理的真正意义以及决定真理的标准,有时被认为是完全视具体情况而定。^③以

① 见保罗·K. 费耶阿本德:《反对方法》(伦敦:韦尔索,1975),特别是第302-304页;史蒂文·卢克斯:《社会理论论文集》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1977)中的第7章“论真理的社会决定性”;马丁·鲁德维克:《自然世界的感觉和上帝的感觉:科学和宗教历史关系的另一视角》,载于阿瑟·皮科克编:《20世纪的科学与神学》(诺特丹姆,印第安纳州:诺特丹姆大学出版社,1981),第241-261页;J. R. 拉韦茨:《科学经验的种类》,出处同前,第197-206页。玛格丽特·J. 奥斯勒:《伪知识:科学的误用》,载于玛莎·P. 哈内、玛格丽特·J. 奥斯勒和罗伯特·G. 韦安特编:《科学、伪科学和社会》;玛格丽特·C. 雅各布:《牛顿学说和1689-1720年的英国革命》(依塔卡,新泽西:康奈尔大学出版社,1976),第173-174页;约翰·C. 格林:《科学、意识形态和世界观:进化思想史论文集》(伯克利:加州大学出版社,1981);斯蒂芬·杰伊·古尔德:《人类的误测》(纽约:W. W. 诺顿,1981);桑德拉·G. 哈丁:《女权主义中的科学问题》(依萨卡,纽约州:康奈尔大学出版社,1986)。

② 简·弗莱克斯在从相对主义的意义阐述女权主义的后现代主义时写道:“也许只有从大师的错误的普遍性的视角看,‘实在’才能有‘一个’结构,也就是说,只有个人或团体可以统治全体,‘实在’才能够由一系列规则所控制,或由一系列具有特权的社会关系所构成。”《性别是一个社会问题:论女权主义理论》,载于《美国研究》,1986,第17期,桑德拉·哈丁援引自《女权主义的科学问题》,第26-27页。

③ 保罗·K. 费耶阿本德:《反对方法》,第208页,以及《自由社会中的科学》(伦敦:NLB,1978),第20、27、38、40页;理查德·罗蒂:《哲学和自然之镜》(普林斯顿,新泽西:普林斯顿大学出版社,1979),第174、190-191页,以及《实用主义的后果》(明尼阿波利斯:明尼苏达大学出版社,1982),第204页。

语言、心理学和“知识社会学”为基础的这些思考的依据是下述哲学疑问：在认知中有没有一个“给定的”（与建构的相对）要素，真理作为思想与外部实在之间的联系的概念是否有意义。^①这些观念的某些或全部与认为现代科学追逐和获取对自然的权力的观念相结合，很容易使人们联想到，科学的目的和成就便是获取这种权力，而不是获取真理。根据这种观点，科学的世界观之所以是“真实的”，就在于而且仅在于，这种世界观发挥着作用，即对某些特殊的利益来说它是行之有效的。^②因而，对于那些从来没有这种利益或反对这种利益的人来说，这一世界观就不是真实的，他们可以对它置之不理。其他基于同样合理利益的世界观，同样是令人信服的。

然而，这一极端的观点并不能比它取而代之的朴素的客观论更能令人满意。首先，这一极端观点赖以建立的有根据的事实并不需要这种观点；其次，这一观点极端至极，以至于不攻自破：如果我们不能够认识事物的真相，那么作为这一观点根据的“事实”便不可能是真实的；^③第三，这种极端的观点不能够博得一致的赞同，

① 在《科学革命的结构》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1970）的第二版的“补言”中，托马斯·库恩不承认他的立场不合情理。尽管如此，他表示，“要重构诸如‘真的在那儿存在’的说法，是不能不依靠理论的”，并且，“现在在我看来，一种理论本身与其在自然中的‘真实’对应的一致实际上似乎是天方夜谭”（第206页）。关于这一立场的一种极端的说法，见理查德·罗蒂：《哲学和自然之镜》，第10、176—179页；《实用主义的后果》，xvi, xvii, xxv, xxvi, 第106、164、192、202页。

② 罗蒂：《实用主义的后果》，xvii, xxiv, xliii, 第140、191—192页。

③ 桑德拉·哈丁的重要著作《女权主义的科学问题》大多围绕着这一问题。有关科学的男女平权思想一方面提倡一种“后继者的科学”，这是一种男女平权的科学，因而去除了科学的性别（第104、122页）；另一方面，同一批思想家中间同时经常存在着另外一种观点，认为科学所要求的活力和客观性恰是以男性为中心的，有时还具有否定实在的前意识经验的相对主义的后现代倾向。哈丁赞同唐纳·哈拉维在《起始于词语：生态学理论的根源》一书中的某些观点，概括地指出：“当女权主义者凭借科学‘事实’来驳斥在科学‘事实’的提供中

因为我们不得不相信,对各种疾病有着高效免疫作用的科学理论在很大程度上与生理现实相一致。^④

拒斥这种极端的观点无须回到现代的主流观点。科学团体是寻求真理的,它所寻求到的真理随不同的利益和偏见而有所选择,上述两种认识是完全一致的。同样,认识到科学发现了大量的真理,与相信存在着大量科学尚未发现的真理是一致的,它已经发现的真理的形式是片面的,只说明了全面真理的抽象的一面,这两者

的性别歧视的要求,同时认为离开了社会构成的语言和信念体系,就不可能‘在那儿’理解任何的实在时,冲突便出现了。”哈丁咬文嚼字地反问道:“我们如何能借助于我们自己的科学研究来证实那些‘绝少错误’或‘更接近真理’的关于自然和社会的各种解释,同时又对将科学事实及其解释当做合情合理的目的和有根有据的论点的根据提出质疑呢?”(第138页)在指出某些接受相对主义的后现代主义的女权主义者间的冲突时,哈丁实际上提出了这种形式的后现代主义中普遍存在的主要矛盾。

- ④ 数学生物物理学家兼科学史学家和科学哲学家伊芙琳·福克斯·凯勒加入到其他女权主义者的行列,并补充了一种男性对一系列现代科学的超科学影响的偏见。尽管如此,她反对“愈益激烈的批评,因为这未能说明科学的有效作用”。她在上述立场和“从那种有效性中取得信心以保持一种传统和基本不变的科学哲学”(《对性别和科学的思考》,纽黑文,康涅狄格州:耶鲁大学出版社,1985,第6页)的立场之间寻求一种折中。科林·A·拉塞尔的《1700-1900年间的科学和社会变迁》(伦敦:麦克米伦,1983)也在两种极端的立场,即科学“‘仅’是一种社会现象”和“科学相对于社会控制具有相当的独立性的旧有观点”(第4页)之间寻找折中。他的模型“假定了一种对科学的认知内容,它易受到各种的文化影响,同时仍与自然保持和谐一致”(第8页)。针对这种超越环境而与自然保持一致的观点,他解释道:“在任何社会环境中,万有引力的倒立方定理比例平方定理……更不可想像”(第7页)。弗雷德里克·萨普在《科学理论的结构》(厄巴纳:伊利诺斯大学出版社,1977,第617-730页)一书的第二版的“后记”中,对科学哲学的最新思想做了一批评性回顾,并对历史现实主义做出了解释,他认为历史现实主义是一种趋于共识的观点,在古老的实证论和极端的社会学观点之间开辟了一条中间道路(第652、705页)。根据这种观点,“一种令人满意的科学哲学必须包含一种‘坚持不懈的’形而上学和认识论的现实主义,在这一现实主义中,世界是怎样的对科学的认识 and 成就起了决定性作用”,同时,“一种令人满意的科学的认识论必须涉及符合论的真理观”(第649、723页)。

之间也是相一致的。“现代科学世界观”必然有某种真实性,现代世界观与现代科学精选的真理互为依据,这种认识与其他的世界观同样存在,它们同样或能更好地与同现实的整个本质相适应的看法完全一致。^①因而,我们无须否认科学能够发现真理,也无须否认科学有时的确发现了真理,这样才能认识到,世界观、方法以及科学团体的后果无论何时何地都是超科学的利益和偏见的产物。^②这一认识是至关重要的,它使人们摆脱了现代祛魅的世界观是以科学本身为依据及科学前提的假设。

(二)关于现代科学起源的新认识

上一节提到的传统的观点经重新审视现代科学起源的历史学家和社会学家的描述而变得栩栩如生了。有三种结果扭转了长期以来一直存在的假设。第一,今天的无神论和唯物论的世界观不具有17世纪现代科学的缔造者们(诸如伽利略、梅塞纳、笛卡尔、波义耳和牛顿)的权威。^③他们关于自然的机械论的观点被并入了一

① 我相信,这一立场比极端的立场更好地反映了保罗·费耶阿本德的意图。他多次指出,我们根本不能说科学的或其他的观点与实在完全相符合。例如他提出,“从整体来看,亚里士多德的科学可能要比其后来更为抽象的理论更令人满意”(《反对方法》,第61、17页)。费耶阿本德之所以被冠以极端主义者之名,多半是由于他提倡一种“无政府主义的”知识理论。但他清楚地表明,他只打算将他的无政府主义当做一种医术,而不当做一种认识论和科学哲学(《自由社会中的科学》,第127页)。他自始至终都反对这样一种继承了“惟一真理教”衣钵的观点,即认为(现代的)科学方法为我们提供了“惟一真正的方法”(《反对方法》,第216—218页)。

② 桑德拉·哈丁指出,“其概念设计包含有压迫性的政治隐喻的科学理论依然可以扩大我们对自然规律性的理解和它们对因果倾向的支持”(《女权主义的科学问题》,第239页)。

③ 这一观点本身就非常重要,因为,用桑德拉·哈丁的话来说,“以构成‘科学的世界观’的绝大多数假设为根据的推理过程……现在更接近于民间思想而不是理性的、批评性的思考……对于西方普通甚或杰出的科学家或知识分子来说,他们的大多数信念都是建立在‘古人的权威’而不是建立在有争议的个别证据的收集之上的”(《女权主义的科学问题》,第184—185页)。

种超自然的和二元论的框架之中,这对他们来说是不可避免的。第二,即便这种不公正的、用机械的眼光对待(人类以外的)自然的机械论观点,也不被认为是现代科学根基的许多发明的必然结果。哈维是一位亚里士多德主义者,而哥白尼、吉尔伯特和牛顿都具有一种“神秘的”世界观,这种世界观的中心便是远距离的吸引力。如果完美的科学背离了机械论的假设,就很难成其为完美的科学。^① 第三,关于自然的机械论观点更适用于神学、社会学和政治方面,而不适用于经验方面。这第三点,即超科学利益对现代科学世界观的影响问题,是一个复杂的问题;在此对历史学家某些论述的简短概括将能够满足这方面的需求。

在机械论背后的一个神学关怀是坚信,神圣的美德要求上帝必须完全是超然的,完全游离于自然之外,自然界不存在神圣的自运动。^② 这一信念尤其被罗伯特·波义耳所推崇。关于自然的机械论观点还被诸如波义耳和牛顿等人用来作为上帝存在的证据:如果自然界没有自运动,那么就势必有一种超自然的存在来推动自然使之运动,并将运动的法则施于自然。牛顿还认为,根据物质的机械唯物论概念,物质不存在隐匿的力量,物质只能通过接触才能发挥作用。这一概念表明,需要有一个宇宙间的精神存在来解释物体(万有引力)与固体中原子的内聚力之间的相互作用。^③

① 休·卡尼的《1500—1700年间的科学和变迁》(纽约:麦克格罗—希尔图书公司,1971)一书的论题是,“在这期间,至少存在着三种可以冠之以‘科学的’关于自然的研究方法,因为它们都产生过与现代科学传统相一致的发现”(第22—23页)。

② 尤金·克拉兰:《现代科学的宗教起源:17世纪思想中的创造信念》(大急流城,密执安州:威廉·B. 伊尔德曼,1977),第98—99、149页。克拉兰的著作还详尽探讨了牛顿的思想,并对波义耳思想进行了启蒙性研究。另见布赖恩·伊斯利:《追善、魔法和新哲学》,第112、138页。

③ 克拉兰,第173—177页;亚历山大·考雷:《从封闭的世界到无限的宇宙》(巴尔的摩,马里兰州:约翰·霍普金斯出版社,1968),第178—184、210—213页。

机械论观点描绘人类肉体的方法被笛卡尔、波义耳和洛克用以作为灵魂不朽说的凭证：如果世俗的、物质的肉体由没有自运动能力的部分构成，那么显然我们体内便有某种与物质完全不同的东西。^①为奇迹而辩解是支持机械论的主要动机之一。炼金术、希伯来神秘哲学和新柏拉图主义哲学都承认远距作用是一种自然现象，它们可以用来否认圣经中所记载和基督教圣徒们生命中的奇迹是由超自然力量所引起的说法，也就是说，它们不能证实基督教的惟一正确性。^②梅塞纳、伽桑狄、笛卡尔、波义耳以及皇家协会借用机械论哲学以证实，远距作用不是自然而然发生的，因而，当出现(无人可否认的)反常事件时，这些事件不得被当做是真正的奇迹。^③

机械论的这些动因不只是神学上的，同时也是社会学上的，在教会和国家一旦遭到攻击时，它们维护了教会和国家的权威。教会的权威在很大程度上有赖于报应的思想，特别是死后惩罚的思想，因而需要有一个超自然的上帝和一个不朽的灵魂。这一思想被认为是维护社会政治秩序、反对那些寻求广泛分配物质利益和广泛授予政治公民权的人的基础。^④这一思想的特殊意义在于，必须遵守(而不是违背)圣经中的训言，即统治者是由上帝指定的。

然而，主张将“新机械论哲学”当做灵魂与自然、上帝与世界之

① 詹姆斯·R. 雅各布：《罗伯特·波义耳与英国革命》(纽约：弗兰克林，伯特出版商，1978)，第172页。布赖恩·伊斯利：《迫害、魔法和新哲学》，第113、234—235页。

② 布赖恩·伊斯利：《迫害、魔法和新哲学》，第94—95、109、132、135页。

③ 伊斯利：《迫害、魔法和新哲学》，第108、115、138、158、210页；詹姆斯·R. 雅各布：《罗伯特·波义耳与英国革命》，第161—176页；罗伯特·勒诺贝尔：《梅塞纳和机械论的产生》(巴黎：哲学出版社，1943)，第133、157—158、210、375、381页。

④ 伊斯利：《迫害、魔法和新哲学》，第100—107、113、125、130、135、137、233页。

间的极端的二元论的一部分,还有其他的社会学动因。泛神论或万有在神论的世界观认为,上帝直接呈现在万物面前,而皇家协会反对这种观点,它将自己与那些其他的曾经一度支持“分层”社会运动的哲学思想区分开来;这些社会运动反对社会和教会的等级观念。^①它还通过消除自然界的所有情感以及神性和创造性,试图为人类对自然无节制的开发(如开采和活体解剖)辩解。^②

另外一个超科学的影响(不管它被认为是社会学的还是心理动力学的)是试图发展一种关于自然的“阳性”科学,以之作为关于炼金术或炼丹本的“阴性”或“阴阳同体”科学的对立。在这种阳性科学中,对自然的征服替代了协同合作的目标;冷静公正的客观性替代了科学家应有的同心同德的、无须个人变形的立场;自然被理解为阴性的,她不具有任何精神和情感,特别是不具有任何神性。^③

上帝和人类灵魂作为主体是一方面,自然作为不具有内在固有价值的纯客体是另一方面,这两方面之间的完全的二元论还为神学和政治学与自然科学之间提供了一条清晰的界线。科学蕴含着客观和不参与神学事务(直接的支持除外)的保证使得国家和

① 玛格丽特·C. 雅各布:《牛顿学说和1689—1720年的英国革命》,第237、248页;弗朗西斯·耶茨:《玫瑰十字会的启示》(博尔德,香巴拉,1978)第189—191、226—228页;莫里斯·伯曼:《世界的返魅》(伊萨卡,纽约州:康东尔大学出版社,1981),第124—126页。

② 伊斯利:《迫害、魔法和新哲学》,第110、139、144页;卡洛林·麦乾特:《自然的死亡:妇女、生态学和科学革命》(旧金山:哈泼和罗,1980),第164、170、193、195、227—232、279页;莫里斯·伯曼:《世界的返魅》,第126页。波义耳在批评将自然看做有生命和有力量的自然的“平庸”的概念时说道:“崇高,这个人们赋予自然的敬称,一直是一个阻碍人类摆脱上帝的卑贱造物地位的障碍”〔《自然的概念》,《罗伯特·波义耳著作集》,(伦敦:1944)第四卷,第363页〕。

③ 关于此段,我要感谢:卡洛林·麦乾特的《自然的死亡》,第149、156、165、168页及书中各处;布赖恩·伊斯利的《迫害、魔法和新哲学》,第43、89—90、141、221、141—152页;特别是伊芙琳·福克斯·凯勒的《关于性别和科学的思考》,第3章。

教会没有任何理由为科学的结论而辩护,因而也没有任何理由去干涉它的活动。^①

继而,当世俗化达到了没有理由惧怕教会的责难的境地,当科学界的领袖人物不再屈从于神圣的基督教义和教会的社会权威,二元论就可以转变为唯物论,其结果是,科学界不必再与其他团体共同担负确立真理的权威了。^② 它将退化为追随某些社会学家的观点,完全用社会力量和社会声誉来解释唯物主义世界观;毕竟,曾经存在过许多真正的智力问题,如罪恶问题和心身问题。但如果完全忽视或贬低了这种动因,那将是不现实的。^③

由于有不少的研究阐明了这些影响,因而越来越多的人相信,真正的科学不是以机械论为前提,而关于自然的机械论的观点更适合于神学和社会学推理,而不适用于经验推理。杰罗姆·拉韦兹的一段话富有代表性:

① 桑德拉·哈丁对 W. 范·丹·达埃勒关于现代科学与事实和价值相分离的看法这样总结道:在经历了科学与宗教和社会变革运动密切相关的清教徒革命的动荡时期后,于 1660 年恢复了君主政体,之后,科学为皇家的扶持和保护而付出了代价。它“放弃了曾经是新学科发展的首要动力的社会变革目标……仅通过实验观察,科学是不可能达到价值中立的要求的;科学成为社会的一项活动,而不是从那一社会中解放出来的变革”(《女权主义的科学问题》,第 222、224 页)。

② 科林·A. 拉塞尔在《1700—1900 年间的科学和社会变迁》中指出,20 世纪末在英国发展起来的科学与宗教的敌对关系,与其说是由科学事实对神学和有组织的宗教的威胁引起的,不如说是由“在新一代知识分子中将文化的领导位置于何处”的问题引起的。在谈到迄今为止教会所发挥的影响时,拉塞尔接着写道:“因而世俗化科学家们的目的就是要以科学的领导权替代教会的领导权……科学一贯被当做团体维护自己既得利益的思想武器”(第 158 页)。这种世俗化的代表是“维多利亚时代的科学自然主义——认为自然的一切活动无须用上帝、精神等概念来解释……”(第 256 页)。在谈到 J. W. 德雷珀的《宗教和科学的冲突史》(1875)和 A. D. 怀特的《科学与基督教国家神学的战争史》(1895)时,拉塞尔写道,“这种辉格党式的历史编纂法在今天也许不被人们所接受,但是它是科学取得胜利的重要原因。事实上,人们几乎可以断言,冲突的主题是维多利亚时代社会雄心的人为产物”(第 258 页)。

③ 这种都一和的方法是由科林·拉塞尔提出的。

如果我们将“科学革命”视为一场突如其来的关于科学观念的改革运动,是科学内部不间断的技术进步进程的一部分,那么“科学革命”本身就变得容易理解了。……科学革命主要和基本上是关于形而上学的;而不同的技术研究则大都被视为和当做验证一种具有争议的世界观的陈述。这主要包含有两个重大的否认:将寻常的官能(如同情和智力)局限为人类和遥不可及的上帝所固有;将非同寻常的官能贬斥到不存在的或毫无意义的地步……关于这一哲学的伟大历史神话是说,它是17世纪科学取得巨大进步的必要条件和充分理由。这是它当时和以后自我宣扬的主旨。然而,某些新老历史探究结果却与这一论调相反。^①

这一新观点对认为科学与祛魅(即上段引文中所指的“两个重大的否认”)之间存在着必然联系的现代信念起着很大的破坏作用。

恐怕还应强调,附魅的科学完全有别于神圣的科学;实际上,后者的衰落正是前者复兴的必要前提。正如桑德拉·哈丁颇为有益的讨论所表述的那样,神圣的科学,其方法、世界观和主要事实都被认为不受社会的影响,因而不能像科学所主张的其他社会活动都应被认识那样去理解科学本身。也就是说,科学提倡所有(其他)的社会实践只有在其环境的影响中才能得到最好的理解,而神圣的科学坚持“科学的发展本身要通过科学家和科学文化所描述的自身的经历而得到充分的认识”。她咬文嚼字地诘问道:“对于怎样的‘当地人的团体’我们才能给出一个关于他们自己的信仰和习

^① J. R. 拉韦兹:《科学经验的不同种类》,第200—201页。

俗的理由和社会意义的最终定论？”她说道，我们必须“心甘情愿地试图将科学的占有优势的智力结构和实践当做文化的制造物，而不是当做现代科学诞生之初传递给人类的圣训”^①。由于现代科学祛魅了世界并由此祛魅了自身，因而我们在本节以及上一节所追述的科学的非神圣化便是世界和科学本身返魅的必要条件。

（三）科学的新发展

背离与现代科学密切相关的机械论的和还原论的世界观，不仅基于对现代科学本质的认真思考，而且基于科学本身实质性的发展。

关于这一问题的大量讨论主要（如果不是惟一的）集中在量子物理学上，认为它不仅摧毁了笛卡尔—牛顿世界观，而且还提出了一个全新的世界观——或许又回到了古老的世界观上，通常是神秘主义世界观，如道教或佛教。然而，对量子物理学的主流解释，即哥本哈根学派的解释，仅限于预测观察内容的计算规则。^② 换言之，这是一种非实在论的、现象论的解释，避免了那种描述不依赖于人类测量的亚原子实在世界的试图。大多数通行的、适合于我们世界观的、对量子物理学的解释都忽视了这一基本要点。人们出现象论的解释，好像这些解释可以告诉我们某些关于实在本质的深刻的东西。

量子物理学对于量子理论的创始人们的世界观有何重大意义，对此的最新解释是一个复杂的问题。肯·威尔伯不同意量子理论与神秘论之间存在着直接的联系，但依然认为量子理论的确推

① 桑德拉·哈丁：《女权主义的科学问题》，第 38、212、39 页。

② 亨利·P·斯塔普：《爱因斯坦的时间和过程的时间》，载于大卫·格里芬编：《物理学和时间的最终意义：伯姆、普里格林和过程哲学》，第 264—270 页，特别是第 264 页。

动了神秘论,只是不直接罢了。也就是说,当这些物理学家意识到,物理学理论只能使他们认识到实在的皮毛和表象,而不是实在本身时,他们开始背离唯物主义世界观,并准备将他们自己的有意识的经验当做真实的和启示性的东西。^①

但是,尽管通行的对量子物理学的解释事实上的确摆脱了机械论世界观的束缚,但它未能为我们提供一种全新的世界观的依据。问题在于,不同解释下的量子物理学能否为揭示现实的本质做出一些直接的贡献。

有一些物理学家,如大卫·伯姆和亨利·斯塔普,致力于发展一种对量子领域的本质的(而非现象的)解释。由此,伯姆对物理学目前使用的“显性”秩序和用一种更加复杂的方法描述物理学的“隐性”秩序做了区分。^②在这种隐性秩序中,永恒的事物不是像在显性秩序下所呈现的那样是相互分离的,而是相互重叠的。例如,每一电子从某种意义上讲都是与作为整体的宇宙相重叠的,因而它也与宇宙的其他所有部分重叠。相应地,我们在我们有意识的经验中直接体验到的与其他事物的内部联系就被概括成与最简单的个体无异了。正如伯姆在本书中的文章中所指出的,在克服心物二元论的过程中,这一观点预示着超越事实与价值、真理与德行之间的分离。同样,亨利·斯塔普认为,每一活动都是一个重叠的过程:每一活动都在内部与前面的活动相重叠。^③

① 《导言:论预兆和象征》,载于肯·威尔伯编:《量子问题:全球伟大科学家论神秘》(波士顿:香巴拉,1984),第3—29页,特别是第1—11页。

② 大卫·伯姆:《隐性秩序:物理学的新秩序》,载于迪安·福勒编:《过程研究》,8/2,(夏季号,1978),第73—102页;《整体和隐性秩序》(伦敦:劳特利奇和基根·保罗,1980);《隐蔽变量和隐性秩序》,载于《Zygon》,20/2(6月号,1985);第111—124页;《时间、隐性秩序和前空间》,载于大卫·格里芬编:《物理学和时间的最终意义:伯姆、普里格林和过程哲学》,第177—208页。

③ 亨利·P.斯塔普:《爱因斯坦的时间和过程的时间》;《怀特海对量子理论的探讨和贝尔定理概述》,载于《物理学原理》,9/1—2(1979),第1—25页。

这种观点,即自然的活动内在地是由对其他事物的占用所构成的,是那些主张科学中的机械论范式应由生态学范式所取代的人们的中心思想。本书中持这种思想的有查尔斯·伯奇、约翰·科布和弗雷德里克·费雷。“生态的”一词很容易使人想到生物学,但对于这些思想家来说,重要的是,内在关系不仅是生命体的基本特征,而且还是最基本的物理单位的基本特征。因为只有这种观点通行开来,才能克服在生物科学中用机械论作为终极解释的现代趋势。

由于内在的相关性是主体的必要特征,因而将内在关系归结为各个等级上的个体便是克服主体与客体之间的终极二元论的条件之一;彻底地克服二元论还将涉及主体的其他一些至少是自始至终以萌芽的形式存在的基本特征的归属问题,如情感、记忆、目的或决策。伯奇提到了唐纳德·格里芬,后者是提倡用科学的方法研究动物的为数不多的几个科学家之一,他主张通过主观经验来超越行为论。格里芬提出,尽管“思维”或许只为较高级动物所拥有,但记忆和内部想像这些概念对于理解蝙蝠甚至蜜蜂的行为来说似乎是必要的。^① 根据最新发现,蝙蝠和蜜蜂是非常复杂的、高度进化的有机体,而细菌只是单细胞的微生物,是大约 40 亿年之前就已出现的最简单的生命形式。丹尼尔·科什兰和他的同事们提供了细胞具有“记忆”和“决策”的萌芽状态的凭证。^② 更进一步说,有理由相信 DNA 和 RNA 大分子不是单纯的被动的实在,随着其部分的变化而变化;它们是主动的有机体,可以主动地改变其

① 唐纳德·R. 格里芬:《动物的意识问题:精神经验的进化持续性》(纽约:洛克菲勒大学出版社),第 14、23 页。

② A. 戈德贝特和小 D. E. 科什兰:《建立在感受器调节适应细菌趋药性基础之上的分子感受和适应的简单模式》,载于《分子生物学杂志》161/3(1982),第 395—416 页;杰斯·斯托克、格雷格·克苏里斯和小 D. E. 科什兰:《细菌趋药性既无需甲基化合酶也无需非甲基化合酶》,载于《细胞》42/2(1985),第 683—690 页。

组成部分。^① 再深入地研究下去,已经有人提出,波利原理为将原子理解为一个自动调节的整体提供依据。^②

唯物论的本体还原论世界观认为,所有的原因都是侧向和向上发展的,是从部分到部分或从部分到整体的(且所有显著的整体都真正地被聚集起来)。以此为基础,目前科学中又有了新的发展,强调“向下的原因”,即从整体到部分。其中最突出的发展是证实了,基因其实是受有机体的影响的,而新达尔文主义则认为,基因作为一个有目的的整体,必然不会受到有机体的影响。^③

如果超越了唯物论和二元论,那么便促成了对这种从心到身的向下的原因的承认。唯物论和二元论认为,很难想像主观的目的、情感、决策等诸如此类的事物能够对身体产生影响。但是如果身体的细胞及其构成本身具有主观经验,那么从心到身的向下的原因便不再是反直觉的,承认不同等级间向下的原因以及向上的原因就会变得容易些。本书中威利斯·哈曼的论文^④ 谈及了这一

① 约翰·H. 坎贝尔:《进化中的自主》,载于R. 米尔科曼编:《关于进化的观点》(桑德兰,马萨诸塞州:西诺尔学会,1982),第109—200页,以及《关于进化的组织性解释》,载于大卫·J. 迪皮尤和布鲁斯·H. 韦伯编:《位于十字路口的进化:新生物学和新科学哲学》(坎布里奇,马萨诸塞州:麻省理工学院出版社,1985),第133—168页;另见迪皮尤和韦伯的有关探讨,第248页。研究“转位子”的孤独的先锋是巴巴拉·麦克林托克;见伊美琳·福克斯·凯勒:《对有机论的感情:巴巴拉·麦克林托克生平及业绩》(纽约:弗里曼,1983)。

② 伊恩·巴伯:《科学和宗教问题》(英格伍德·克利夫斯,新泽西州:普伦蒂斯-霍尔,1966),第295—299、333页。

③ 约翰·H. 坎贝尔:《关于进化的组织性解释》,第134—135页。

④ 正如哈曼在注释中指出的那样,他的立场与本书其他文章的观点不尽相同:他的观点具有较浓的一元论的色彩,而其他人的多元论成分较多。大家都同意,创造性的经验是最终的实在,但哈曼的一元论将因果性作为一个单一的整体首先赋予了有意识的经验,而持多元论观点的作者则将所有的因果性给予了有创造性经验的个体。多元论者并不否认一个包罗万象的创造性经验的存在,但还认为局部经验是完全实在的,而不仅仅是无所不包的经验的表象。两种立场的共同点是,都否认怀特海所谓的“空虚的实在性”,即实在不是由经验构成的观点。因而,我们在首肯罗杰·斯佩里关于从有意识的经验到身体的向下的原因的同时,并不能满足于他对此的哲学解释,因为他明确地表示,反对“宇宙间的每一个体都拥有意识或诸如精神一类的性质”。《过程研究》5/4(1975),第247—257页,特别是第248页。

问题,而且和我一样,特别关注“心身效应”问题。

向下的原因的更加包罗万象的形式要涉及下列说法,即作为一个生命有机体的行星以及作为一个整体的宇宙对于其组成部分产生影响。有关前一种断言,是 J. E. 洛夫洛克和林恩·马古利斯在“盖亚假设”中指出的,^① 后一种断言是大卫·伯姆的观点,他认为,每一个自然的单位就像一个包含的行为,从某种意义上讲它把宇宙的活动作为一个整体包容其中,由于作为一个主动整体的宇宙可被视为神圣的,^② 因而伯姆实际上指出,后现代科学,用隐性秩序来说,须得包括神圣的活动。由此他推翻了席勒所悲叹的自然的非神圣化。

现代的(和前现代的)观点认为,从世界的最基本的等级来讲,就过去和未来的不可逆转的差别而言,暂时性是不实在的,而有机论的观点克服了上述观点。每一电子或质子的活动都在其中包含着过去的活动,这种观点使得逆转性在亚原子等级上和在人等级上一样不可信。^③ 据布赖恩·斯温在本书中的观点,我们不应从亘古不变的物理定律的表面将宇宙的历史进化看成是一种副现象发展,而应当将这些定律本身看做是暂时发展的产物。因而,物

① J. E. 洛夫洛克和林恩·马古利斯:《生物圈造就和需要的大气内部平衡:盖亚假设》,载于《特勒斯》26/2(1973);J. E. 洛夫洛克:《盖亚:关于地球上生命的新视角》(牛津:牛津大学出版社,1979);林恩·马古利斯和多利翁:《微观宇宙:40 亿年的微生物进化》(纽约:萨米特出版社,1986)。无论是洛夫洛克还是马古利斯都未能从他们的假设中得出有机论的结论。洛夫洛克不同意行星作为一个整体是有知觉和有目的的观点,认为所有的现象都可以用控制论来解释(《盖亚》,ix-x,第 61—63 页),而马古利斯则拥护一种彻底的机械论和还原论哲学(《微观宇宙》,第 229、256—275 页)。

② 伯姆不愿意使用上帝一词,因为该词含有超自然的意义。但他并不认为整体运动是神圣的,不认为它具有才智和同情心;《隐蔽变量和隐性秩序》,第 124 页;雷内·韦伯:《包含—展露的宇宙:与大卫·伯姆的对话》,载于肯·威尔伯编:《全息范式和其他的矛盾现象》(博尔德公司,香巴拉,1982),第 187—214 页,特别是第 60—70 页。

③ 我在《物理学和时间的最终意义》的“导言”(第 10—15 页)中已经论述过这个问题。

理学便不再祛魅我们的故事；物理学本身为我们提供了一个新的故事，它在我们众多的相当特殊的故事之下可以成为一个普通的、统一的故事。鲁珀特·谢尔德拉克在本书中同意斯温的观点，认为物理学定律不应被视为一成不变的，他进一步提出，物理学定律应被视为进化而来的而且还将继续进化的习性。于是自然法则就变成了社会法则，这种观点进一步消除了在人类与自然之间的现代二元论。谢尔德拉克未将机械论看做是最根本的，也未将有机论看做是要用机械论来解释的衍生现象，而是提出了相反的见解：机械现象在有机体方面代表了习性的形成的极端的可能性。谢尔德拉克在此再次陈述了有机论科学家们所持的一个主要主题，即机械论的出发点不能解释真正的有机体，而有机论的立足点则可以解释世间出现的所有机械现象；这一主题在伯姆、伯奇以及费雷的论文中都出现过。

谢尔德拉克富于创造性的贡献在于，他假设了这些习性能够形成的方式。这一形态共振的假设将积累的力量归于一种简单形式的重复，它所依据的不仅是时间的不可逆转性，而且还是远距的作用，即跨越时空的距离。他由此以一种后现代的形式引发出了一种早期现代思想最强烈反对的观点（参见本章第二个注释以及上面对杰罗姆·拉韦兹的引述）。因而谢尔德拉克的提议在经受验证之前便遭到现代科学权威的代表诋毁就不足为奇了。^①

① 一本英国杂志的一篇社论（《自然》第 293 期，1981 年 9 月 24 日号，第 245—246 页）批评谢尔德拉克的《生命的新科学：构成因的假设》（伦敦：布朗德和布里格斯，1981）一书，说它是一部“令人愤慨的小册子”和“长久以来可供焚毁的最好的候选对象”。社论对该书被誉为唯物主义科学的答案并成为“形形色色的创造论者、反还原论者、新拉马克主义者和其他流派的参照点”微词颇多。社论称该书为“伪科学”，忽视了谢尔德拉克关于假设是可检验的提议，认为“凡是自尊和守信的机构都不会认真考虑这个提议的”。目前人们特别感兴趣的讨论是针对编辑所说的“在科学探讨中为魔力争得一席之地或许已经成为（作者的）一部分目的”的一席话和他明确地认为反还原论者和新拉马克主义者与创造论者同样不可信的观点。这个社论引起了一些科学家们的批评，

远距作用问题理所当然成为有关灵学争议的中心。一些讨论表明,灵学主张的主要困难实际上在于,“超自然的主张似乎与 20 世纪我们有关实在的前提相冲突”^②,这一难题可能比可重复性问题更为根本。并且,正如最新一篇重审 C. D. 布罗德的“基本限定原则”(而超感觉的主张似乎与这些原则背道而驰)的文章中总结的那样,最重要的原则是“任何据说引发另一活动的活动(被引发的活动称为‘结果’)都是通过某种因果链而必定与结果相联系的”^③这一原则与心灵感应、千里眼以及心灵致动等现象格格不入(先知先觉也违背了因必须在时间上先于果的原则)。作者得出结论,“缺乏一种明确的和可以认识到的因果链似乎对于我们明晰地

其中包括诺贝尔奖获得者、物理学家布赖恩·约瑟夫森(《自然》第 293 期,1981 年 10 月 29 日号,第 594 页)。针对社论批评谢尔德拉克没有对自然或形态发生领域进行描述,约瑟夫森写道,热、光、声、电和磁的特质早在它们的性质被了解以前就被研究过了。该社论的编辑认为,一个理论想要被称作是科学的,其所有方面必须是可检验的,而约瑟夫森认为,这一规定将阻碍广义相对论、黑洞以及现代科学中的许多其他概念成为合法的科学的思想。约瑟夫森最后写道:“主要的弱点是连可能存在于现有科学表述范围之外的真正的科学事实的可能性都未予承认。事实上,一种新的对于自然的理解正在形成,其中包括隐性秩序和主观实在(现在也许要加上构成因)等概念。这些发展尚未深入到主要杂志中去。人们只能寄希望于编辑们很快将会留给这一进步趋势以一席之地……”

- ② 简·迪朗:《关于超感觉知识要求的哲学难题》,载于帕特里克·格里姆编:《科学哲学和神秘学》(奥尔巴尼,纽约州立大学出版社,1982),第 196—206 页,特别是第 196 页。保罗·库尔茨说道,灵学上的发现与“科学知识的一般概念框架相矛盾”(保罗·库尔茨编:《关于灵学的怀疑论手册》,布法罗,纽约州:普罗米修斯,1985,第 504 页)。另一位批评家詹姆斯·奥尔科特写道,超自然的观念与“目前被人们所接受的自然法则格格不入”(出处同前,第 504 页)。在此基础上,他们坚持认为,灵学上的相互作用的证据必须比其他学科所需证据更具有可重复性和无可争辩性(第 510、540 页)。
- ③ 简·迪朗,第 196 页;这些有限的原则引自 C. D. 布罗德的《宗教、哲学和心灵研究》(纽约:人文出版社,1969)中的“物理研究与哲学的关联”一文,第 7—26 页。保罗·库尔茨在提到这些原则时表达了一种传统的和经验论的观点,认为它们“是从众多的观察中建立起来的”(保罗·库尔茨编:《关于灵学的怀疑论手册》,第 504 页)。但是我们已经认识到,对远距作用的否认,其根据源于神学的先验的思考。

解释这种主张构成了如果不是不可逾越也是极大的障碍”^①。布罗德本人曾经提出,如果存在着任何与这些原则不符的、完全得到证实的事实,优秀的思想家“将要修正其根本概念和基本限定原则,而将新旧事实都包括到一个简单明晰的系统中去”^②。正如上文所述,相邻活动或事物的“因果链”必定存在于一个原因和一个远距结果之间,这一观念是机械论世界观的重要内容,是建立在下述假设之上的,即世界是由零散物质构成的,就如同机器中的弹子和部件一样,它们之间只有通过相互接触才能产生影响。但是如果世界的基本单位并不是像钝齿轮或弹子,而更像是经验的时刻,并将先前时刻的经验包容在内,那么所有影响都必须来自于相邻活动的提法就不再是直觉上不证自明的了。因而,伯姆和斯塔普在物理学上、谢尔德拉克在生物学上同意关于自然的非机械论的、有机论的观点,指出了非局部效应^③的凭证。在这种情形下,类似于斯坦利·克里普纳在此所提到的灵学家们的断言也不必因其与我们其他的世界观相冲突而先验地遭到拒斥。事实上,正如在他们之前的怀特海所做的那样,伯姆、谢尔德拉克和斯塔普都曾指出,各种活动都对未来产生两种形式的影响,一种形式是对相邻的活动产生影响,另一种形式是对不相邻的活动产生影响。^④他们利用这种非局

① 迪朗,第 202 页。

② 布罗德,第 9 页,迪朗引用,第 197 页。

③ 大卫·伯姆:《隐性秩序:物理学的新秩序》,第 87—93 页;亨利·斯塔普:《怀特海对量子理论的探讨和贝尔定理概述》;鲁珀特·谢尔德拉克:《生命的新科学》,第 93—96 页。

④ 伯姆:《整体和隐性秩序》,第 129、186 页;雷内·韦伯:《鲁珀特·谢尔德拉克、雷内·韦伯与大卫·伯姆谈话录》,载于《修正》5/2(1982 年秋季号),特别是第 39、44 页(第二次印刷,载于雷内·韦伯编:《与科学家和圣者的对话:寻求一致》,伦敦:劳特利奇和基根·保罗,1986;谢尔德拉克:《生命的新科学》,第 95—96 页);斯塔普:《贝尔定理和量子物理学原理》,载于《美国物理学杂志》,第 53 期(1985),第 306—317 页;阿尔弗雷德·诺斯·怀特海:《过程和实

部的原因来解释那些单用相邻活动链的因果性似乎解释不了的现象；而通常被称作物理能量的东西并不包括在非局部的原因当中。

这些在科学界的最新进展(本书也涉及了其中的某些问题)推翻了科学的祛魅的观点及其世界观。这些新进展正把弗洛伊德·马特森在1964年所描述的那种“后现代科学中值得肯定的反向运动”^⑤推向前进。

(四)对心和物关系的思考

反驳关于自然的机械论的和非泛灵论观点的主要哲学根据是,这种观点难于解释心和物之间的关系问题。这表现为以下四个方面:1. 传统的心身问题;2. 心作为一个特例问题;3. 层创进化问题;4. 如何划定界线的问题。

这种心身问题源于一种直接为人所知的事实,即一个显而易见的事实,一种推断。这直接为人所知的事实从经验流的意义上来讲,便是我们拥有心或我们就是心。正如笛卡尔所强调的,如若存在着**一件我不能怀疑的事情**,那么这件事就是**我正在体验着**。**显而易见的事实是,心和身似乎是相互作用的,即心似乎受到身的影响,反过来又去对身产生影响**。这个推断是,人类的身是由排除经

在》修订版,大卫·格里芬和唐纳德·W. 舍伯恩编(纽约:弗里出版社,1978),第308页,以及:《思想的历险》(纽约:弗里出版社,1967),第248页。在这一点上关于谢尔德拉克与怀特海的比较,见本人在《过程研究》12/1(1982年春季号)第38—40页中对谢尔德拉克著作的评论。

- ⑤ 弗洛伊德·W. 马特森:《破碎的印象:人、科学和社会》(1964;加登城,纽约州,双日公司,1966),vi。由于斯蒂芬·图尔明相信弗雷德里克·费雷创造了后现代科学一词(《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1982),第210页),他当然也相信费雷1976年出版的著作《塑造未来:后现代世界的源泉》中的观点,以及在此再版的他的文章。如果引经据典的话,应注意到,是不为费雷和图尔明所知的马特森早在1964年就谈起过后现代科学。

验的事物构成的。结果就产生了这样的问题：这两种全然不同的事物似乎相互作用，这怎么能被人们所理解呢？一旦我们认识到，非经验事物和经验事物间的二元论需要一系列绝对的对比，这一问题便被强化了，于是这一问题变成了：不具穿透力的空间事物如何能与非空间事物相联系？非时间的事物如何能与时间性的事物相联系？机械地引发的事物如何能与有目的的行为相联系？毫无意义的事物如何能与充满意义的事物相联系？单纯的事实如何能与价值相联系？外在的移动如何能与内在的生成相联系？

由于二元论^①世界观的创立者和早期的捍卫者都是超自然论的有神论者，因而他们并没有发现什么不可逾越的问题。尽管他们在具体问题上持不同见解（笛卡尔提出一种灵妙的松果腺，马勒伯朗士提出偶因论，莱布尼兹提出前定和谐说或曰平行论），但他们从本质上都赞同托马斯·里德的简洁的说法：无所不能的上帝能够使心与物相互发生作用，纵然这种相互作用不为我们所察觉。^②这些思想家们借此阐述了怀特海对超自然论者的抱怨：他们凭借着能够应付形而上学的难题的上帝，不曾重新思考他们的形而上学原则，而只是简单地祈求于上帝以不使这些原则丧失效用。^③

① 二元论一词恐怕是我们语言中最模糊和含义最多的词了。除了别的以外，它可以指以下任何事物间的区别：(1)自然和超自然的世界；(2)实在世界和理想的世界；(3)时间和永恒；(4)善与恶；(5)宇宙间善与恶的力量；(6)有感知和无感知的事物；(7)有生命和无生命的事物；(8)心和身。关于二元论的探讨经常受到不必要的非难，因为它不受到非难时，一种意义上的二元论被认为拥有一种或多种意义的二元性。在这个讨论中，二元论总是用来指(7)加(6)或(8)加(6)。正如我在本书的论文中强调的那样，二元论一词不能单独用于(8)的含义，即认为心和身(或脑)是有区别的而不是一致的，因为这一学说无须包含有(6)的意义，即认为心是有感知的，而脑及其构成是无感知的。由于二元论一词在这种情形下不可避免是指笛卡尔的二元论及其相互作用，所以该词除非涉及(6)的含义，否则不应使用。

② 托马斯·里德：《关于人类的才智力量论文集》（坎布里奇，马萨诸塞州：麻省理工学院出版社，1969），第96—97、99、110、118、123、220、240、318页。

③ 怀特海：《过程与实在》第343页。

然而,随着这种对上帝的祈求越来越不为人们所接受,二元论者便没有了答案。他们要么是忽略这个问题,要么是将其视为一个我们必须单纯接受的神秘事物。例如,卡尔·波普曾说过:“我们想要做到的是去理解这些非物质的东西,如目的、思虑、计划、决策、理论、紧张和价值观是如何在物质世界中带来物质变化的。”^①然而,其后他显然认识到,这种理解是不可能的。他依旧坦言他相信“机器中的魔鬼”,但却忽视了它们与下面理由不充足的论述的相互作用问题,这个评论是:“全面的理解如同全面的知识一样,是不可能达到的。”^②唯物论者用这种公认的难以理解的二元论的相互作用作为心脑一致论的依据。

一些唯物论者提出的反对二元论的第二个问题是,宇宙间的万事万物(除人类经验以外)都可以用物理主义的概念来理解这种想法是令人难以置信的。这一问题将人脑当做了一个特例。J. C. C. 斯马特说道:“万物都可以用物理语言来解释,惟独感情的发生却不可能,对于我来说,这似乎是不可信的。”^③只有当二元论者将经验扩展到所有具有中枢神经系统的动物身上时,这一问题才能有所缓解;如果将经验完全赋予生命的最低级形式,那么这个问题会得到更大的缓解。

然而这个解决方法以一种新的方式提出了相互作用的问题,引发了第三个问题,即层创进化问题。无论人类的心与其身之间,或有经验的细胞与其无知觉的原子之间是否存在着本体论的距离,跨越这一距离的交流同样是不可理解的。正如斯马特所言:“一

① 卡尔·R. 波普,《论云彩和时钟》(圣路易斯:华盛顿大学出版社,1966),第15页,着重号为他加。

② 卡尔·R. 波普和约翰·C. 埃克尔斯,《自我及其大脑:关于相互作用的辩论》(海德堡:施普林格-韦拉格,1977),第16、37、105页。

③ J. C. C. 斯马特,《感知和大脑进化》,载于C. V. 博斯特编:《心—脑—一致理论》(伦敦:麦克米伦有限公司,1979),第52—66页,特别是第53—54页。

种非物质的特性或实在怎么会突然在动物的进化过程中产生呢？……什么样的化学过程才能导致非物质性事物的突然出现呢？任何酶都不能促成鬼魂的产生。”^①

如果二元论者们试图通过将经验扩展至人类的心以下的事物来解决前两个问题，那么对于他们来说，第四个问题便是，在何处划定有知觉和无知觉事物的绝对界线。以笛卡尔的理论为依据，在人类的灵魂与自然界其他事物之间划线，那么狗就仅仅是一个会吠叫的机器。这种划线从来不是十分令人信服的，从进化论的角度上看更是不可信。但是在别的什么地方划一条绝对的线似乎是过于随意，在进化的环境下更是如此。某些生命论者在生命体和非生命体之间划上了一条绝对的界线，但是在生命体和非生命体之间的这条一度清晰的界线现在已经变得模糊了。难道细胞是有生命的和有感觉的，而它的著名的 DNA 和 RNA 大分子却是无感觉的机械体？任何这样的界线似乎都是随意的。例如，卡尔·波普同意，晶体和 DNA 显示出了记忆的迹象，甚至是原子和基本粒子也有某种习性，但他拒不承认单细胞动物以下的事物具有经验。^②波普不肯将经验赋予原子和电子的理由极为清楚，那就是，他作为一个现代人，也持有“老式唯物论者的观点，认为固形物体才是实在的范式”^③。

假使现代观点的出发点成立，那么避免二元论这个难以解决的问题的惟一方法就是确认完全的唯物论。而唯物论者则通过确认一致论（即心与脑是一致的）来避免心一身二元论问题。斯马特不相信经验是由“魔鬼之类的东西构成的”，他说，经验是由“脑构

① J. C. C. 斯马特：《唯物论》，载于 C. V. 博斯特编，《心—脑一致理论》（伦敦：麦克米伦有限公司，1979），第 159—170 页，特别是第 165、168—169 页。

② 波普和埃克尔斯：《自我及其大脑》，第 29—30 页。

③ 波普和埃克尔斯：《自我及其大脑》，第 29—30 页。

成的”^①。用 D. M. 阿姆斯特朗的话来说,“精神状态只不过是中枢神经系统的物理状态罢了”^②。

唯物论的问题甚至比二元论的问题更多,因为唯物论不仅存在着二元论的绝大多数问题,而且还有一些自身的问题。首先从唯物论与二元论共有的问题谈起:第一,唯物论并没有真正解决它针对二元论提出的层创进化问题。一致论者声称,有意识的经验是在进化过程中“层创进化”出来的一种特质,与其他一些特征,如盐分、湿润和毛皮的层创进化方式相似。正如盐分是从物体的某种特殊形态中进化出来的,而这些物体本身却不是咸的一样,经验也是从物体(神经)的一种特殊形态中生成的,而这些物体本身并不具有经验。尽管这一观点最初具有相似的可信性,但它取决于一个“范畴错误”。所有其他的明显的特征(盐分等)都是物体从外部显示给我们(即我们有意识的感觉感知)的特征。但是有意识的经验本身并不是事物从外部显示给我们的特征;它是存在于我们内部并为我们而产生的。认为在特征明显的其他事例与从无知觉事物中产生的有知觉的进化之间存在着相似之处,这混淆了同一范畴下的两个完全不同的事物。^③ 所有其他的例证在显现给另外一些例证时,都涉及事物的另一性质的进化;只有当经验被认为是新的特性后,事物的特征才是自为的。当然,一个个体是自为的还是为

① 斯马特,《感知和大脑进化》,第 63,56 页。

② D. M. 阿姆斯特朗:《心的性质》,载于 C. V. 博斯特编:《心 脑一致理论》,第 67—79 页,特别是第 75 页。

③ 如托马斯·内格尔所言,“由于精神—物质关系与实在的物质和其他客观方面的关系错误的相似性,许多不明确之处都被(心—身)问题掩盖了”(《人的问题》,牛津:牛津大学出版社,1979,第 202 页)。他认为,撇开纯物质的事物而谈论自为事物的经验进化是无法理解的:“人们不能从‘自在’中推导出‘自为’来……这一距离从逻辑上讲不可弥合。如果一个没有身躯的上帝想要创造出一个有意识的存在,他不能指望通过以有机的形式将许多粒子与纯物质的特质结合起来而达到这一点。”(第 189 页;另见第 166、172、182、188 页)

他的问题属于两个截然不同的范畴。一旦认识到这一点,那么唯物论与二元论有着同样的不可理解性的问题便显而易见了。这还要涉及另外一个断言,即自为的事物是从为他的客观事物中进化而来的。而我们讨论的这个事物是被二元论者称为独特的心还是被唯物论者称为大脑是次要的事情;一种绝对独一无二的因果关系类型正依旧被提出。人们认为,不自为的事物产生一种形而上的独特的物体(大脑),它不仅是一个为他的客体,而且是一个自为的主体。

绝大多数唯物论的一致论者还同样持有二元论者的这样一种不可信的观点:经验之物是一个特殊例外。例如,在提出心与物完全相同以便只存在“一个用两种不同的概念系统(即物理学和现象心理学)表达的实在”之后,赫伯特·费格尔清楚地表明他不倾向于泛心灵论:“与心灵毫无共通之处的事物,没有什么可归之于无生命的事物的。”而且,物理学语言可运用于各处,而心理学语言却“只能适用于世界极小的一部分”^①。

针对在可单独用物理学词汇表达的事物与那些用心理学词汇表达更为恰当的事物之间如何划定界线的问题,唯物论的一致论者与二元论者遇到了同样的问题。不管具有经验的事物是否被认为是一个与众不同的实在,划定一条界线都是同样草率的。

一些一致论者试图通过否认心理学语言的用途,甚至否认它对于我们自身经验的用途来解决上述问题。所有关于痛苦、颜色、意图、情感等诸如此类的语言都将消失。人们将完全用物理主义的词汇说话,例如人们不说愤怒,而是说一种神经在燃烧;不说痛楚,

^① 赫伯特·费格尔:《心—身,不是一个虚假的问题》,载于悉尼·胡克编:《心的维度》(纽约:纽约大学出版社,1960),第24—36页,特别是第32,33页。

而说另一种神经在燃烧等等。^①这种所谓的消除性的唯物论表明，关于自然的机械论观点将会引向怎样的绝境。

除了与二元论共有的问题外，一致论还有一些其自身的问题。问题之一是，它在宣称是经验性的同时，否认以推断的名义而直接获知的全部实在。也就是说，我们从内部了解到的，以便我们了解其本质的那件事是我们自身有意识的经验。正如几乎所有的现代哲学家们所坚持认为的，我们不能直接了解感觉感知的客体的实质是什么，我们所知道的只是它们呈现给我们的东西。认为这些客体只是些客体，只是物质，这种想法只能是形而上思考的结果。然而，唯物论者从思辨推论出发，认为人类的自身是由本质上排除经验的“物质”构成的，因而否认，我们直接认识到的有意识的经验可以是一个特殊的真实事物，其理由是，那一假设需要有经验的事物与非经验事物之间的相互作用。

唯物论所独有的第二个问题是，它在否认心与脑之间的差别的同时，首先抛弃了为唯物论或机械论的关于自然的观点提供貌似可能性的假设，即机械论观点要求在所谓的第一性质与第二和第三性质之间有所区别；所谓第一性质，是指物质事物的属性，而第二和第三性质，是指心中才有的东西，尽管它们似乎在自然界中也存在。因此说来，自然界只包括量的诸要素、移动和机械原因；所有的颜色和气味、一切的痛苦和欢愉、一切的善与恶、所有的目的和自运动，只存在于心中。由于有了两种类型的实在事物，二元论就可以否认这些非物质性质在自然界的存在，而不必反直观地断言它们全部是不真实的。但是唯物论的一致论认为，现代世界观已

^① 理查德·罗蒂，《心—身一致、隐私和范畴》，载于《形而上学评论》，第19期（1985），第25—54页；《哲学和自然之镜》（1979），第70—127页。罗蒂在他最近的“实用主义”立场中宣称，不再信奉消除性唯物论，但消除性唯物论仍似乎是他理论的前提。

丧失了其理性,因而必须否认那些能够直接体验到的多数性质的实在性。它们是由一种幻觉而产生出来的各种幻觉。

唯物论对经验在世界中所起的原因作用的否认还引发了一个如何理解经验和有意识的经验是如何产生的问题。进化论,特别是作为唯物论前提的新达尔文主义进化论认为,层创进化和一种新特性的稳定只能用其生存机遇的增加来解释。但是唯物论的一致论的目的在于否认经验对物质世界所具有的原因力量;经验是某些物质过程的伴生物,如果这些物质过程是没有经验的,它们将通过假设以同样的方式与世界的其余部分发生联系。^①因而,根据这种观点,经验并不能够增加有机体生存的机遇。因此,唯物论者对于世界上的事物为什么应该有各种各样的经验无法给予进化论的解释,也就更无法解释有意识的经验和自觉的经验了。

唯物论的一致论的另一个难题是,它在反对心与身之间的二元论的同时,本身还需要一种理论与实践之间的二元论。由于二元论认为心是一种具有自运动力量的一种事物,因而唯物论对非物质的心的否定的主要动机在于认为,并不存在着不从属于现代科学的决定论和还原论方法的世界。但是我们所有人,包括我们中间自诩为唯物论者的人,在实际生活中似乎都部分地摆脱了完全的决定论。因此而引起的在理论与实践之间的二元论至少如同心与物之间的二元论一样是荒谬的。

一言以蔽之,二元论和唯物论都是不可理喻的。但是,如果自然的基本单位是无知觉的这一现代前提被人们所接受,那么二元论和唯物论便成了惟一的选择。这一事实表明,这个支撑着关于世

^① D. E. 伍尔德里奇在《大脑的机器》(纽约:麦克格罗-希尔,1963)一书中写道:

对于启发某些高级动物的一小部分智力活动的知觉感来说,尚未找到什么有用的目的。至于如果知觉不存在,任何个体的行为或世界历史的进程能否已以某种方式受到影响,现在还不得而知。(第240页)

界祛魅的现代观点的前提是荒谬的。

因而，一种强大的哲学观点与哲学、社会学、科学史学以及科学本身的诸多发展相融合，动摇着世界的现代祛魅观点的基础。

三、后现代有机论和科学的统一

本丛书所阐述的后现代有机论的主要倡导者是科学家出身的哲学家阿尔弗雷德·诺斯·怀特海。本书(如伯奇、科布、费雷、我本人以及伯姆、谢尔德拉克和斯温的文章)以及后面几卷中的文章都阐释和运用了有机论的不同特征。^①然而，在此有必要简洁地(而不是综合其全部观点)指出，这种论点是如何与科学的统一性相联系的，其焦点是原因问题。我将从被科学家们假定为基本世界观的“范式”的对比出发。

这种后现代的有机论可以被视为亚里士多德、伽利略(有两种形式)和炼金术诸范式的综合体。亚里士多德的有机论通过将目的因或终极因赋予万物而表现为一种统一的科学，其最著名的说法是，下落的石头所寻求的是一种静止的状态。伽利略的范式的第一种形式是将两种基本存在绝对区分开来：一种是产生目的因或终极因的基本存在，另一种是开始不能，继而又能够通过接收和传递动力因而完全被理解的基本存在。首先，在第一个范畴内部对人的心存在限制是司空见惯的，但那种限制既对于二元论范式来说是不必要的，同时也不是十分可信的。因而许多伽利略派二元论者如

^① 关于哈曼，见前面的注释。关于伯姆，见本人所著《伯姆和怀特海论整体、自由、因果性和时间》，约翰·科布的《伯姆和时间》和伯姆的《对约翰·科布和大卫·格里芬评论的答复》，均载于格里芬编：《物理学和时间的最终意义》，第127—176页。关于谢尔德拉克，见本人在前面注释中的评论。斯温不相信复杂个体与非个性化物体之间区别的适用性和有用性，这一点下面还要展开论述。

前一章所述,将终极因扩展至动物王国:那些被冠以生命论者的人们将其视为与生命的第一形式共同产生的事物。无论界线定于何处,在两种从本体论上完全不同的基本存在之间划定界线这一做法本身就将科学一分为二:一种科学只言及动力因;另一种科学(心理学)只谈终极因或目的因。伽利略范式中的第二种形式试图通过消除终极因的内在心理学而恢复科学的统一性。在行为主义的名义下,心理学变成了一种试图只用动力因和其他内在化的词汇来表述和解释人类和其他动物行为的学说了。我们前面所提到的消除性唯物论便是达到这种统一性的一种极端的形式。

后现代的有机论坚持认为,所有原初的个体都是有机体,都具有哪怕是些许的目的因。但它却并不认为,一切的可视的物体,如石头和行星都是原初的个体,甚至类似于原初个体。相反它认为,原初的有机体可以被组织成为两种形式:1. 一个复合的个体,^①它产生一个无所不包的主体;2. 一个非个体化的客体,它不存在统一的主体性。动物属于第一类;石头属于第二类。换言之,不存在什么本体论的二元论,但存在着一种组织的二元性,这种二元性重视二元论者不愿放弃的重要而明显的差别。因而,1. 存在着这样的事物,其行为只能根据动力因和其自身对这些原因的有目的的反应来理解;2. 存在着这样的事物,其行为在多数情况下可以不考虑目的因或终极因来理解。从这个意义上讲,科学内部存在着二元性。

然而,在多数情况下,限定条件是非常重要的。伽利略的范式坚持,对物质事物的非目的论解释在任何情况下都是理由充分的,至少从理论上也包括彻底理解现代范式所坚决主张的,任何没有

^① 见查尔斯·哈茨霍恩:《复杂的个体》,载于奥蒂斯·H. 李编:《阿尔弗雷德·诺斯·怀特海的哲学论文集》(纽约:朗曼斯·格林,1936),第193—220页。

目的因的解释都必然是从具体的事实中抽象出来的。即便是彻底地理解两个弹子间的相互作用也需要考虑到其组成部分(而不是其聚合体)的有目的的反应。由于对于非个体物体、原初个体以及复合个体的研究至少需要涉及终极因和动力因,因而存在着科学的统一性。

怀特海的后现代有机论中终极因与动力因之间的关系不同于以往任何形式的思想中这两者之间的关系,甚至不同于其他形式的泛经验主义(经常被称作泛心灵论),尽管它们在佛教思想中早已出现过。将经验赋予所有个体的其他形式的思想,诸如戈特弗里德·莱布尼兹和泰亚尔·德·夏尔丹的思想,都假设世界的终极构成物是永恒的个体。对他物来说,一个个体从外部来看是物质的,但就其本身而言,从其内部来说是有意识的或有智力的。从外部看,它凭借着动力因而与其他永恒的个体相互作用;从内部看,它由于目的或终极因而存在。假如上述描述成立,将动力因与终极因相互联系在一起便十分困难。一般认为,这两者不会相互联系,它们只是平行发展的。然而,正如在上文讨论唯物论的一致论时所提到的,这种平衡论产生了严重的问题。如果经验或智力对于一个个体与其环境的相互作用无关紧要的话,那么我们如何解释较高级形式的经验进化的原因?如果不借助一个超自然的协调者,我们如何解释内部与外部间的平行论;即,如果我的决定不能引起我大脑中相应的神经的行动,为什么我刚一做出喝水的决定,我的大脑就马上发出让我的手拿杯子的指令?

然而,如果世界的终极个体是些瞬间的活动,而不是永恒的个体,那么在动力因和终极因之间就可以存在着一种明确的关系。动力因仍适用于个体的外部,而终极因适用于其内部。但是由于永恒的个体,如质子、中子或人类心灵是众多瞬间活动在时

间上的集合，因而外部和内部是游移不定的，它们相互渗透而不是平行发展。每一永恒个体中的每一瞬间活动都是源自过去的世界，即源于以往活动（包括作为同一永恒个体的一部分的以往活动）中动力因的介入。于是，瞬间的主体对这些因果影响做出自决的反应；这是终极因的瞬间，因为活动的目的是为自身以及为影响未来获得一个综合。这个终极因无论如何不能不与动力因果发生联系；它是对活动的动力因的有目的的反应。当主观的终极因的这一瞬间结束之时，活动就变成一个客体，它对未来的活动产生动力因。它所产生的动力因与它所依赖的动力因和其本身的终极因恰恰有着密切关系。因而，世界的动力因并不是似乎与其终极因没有联系。某一活动不必将它所接收到的东西简单地传递给其他活动；它可能会这样做，但它还可能在传递之前就不同程度地偏离或改变它所接收到的能量（在我们以善替恶时会竭力这样做）。

我们说终极因和动力因这两个范畴都必须运用于所有实在存在的研究中，并不意味着这两个范畴对所有的存在有同样的关联。事实上，如上所述，在研究非个性化的物体，如岩石、星宿和计算机时，借助于终极因在绝大多数情况下都是无意义的。^①即便是对于个体来说，终极因或动力因的重要作用也是极为不同的。在原初个体，如光子、电子（或夸克，如果有夸克的话）中，终极因的作用微乎其微。在大多数情况下，这些个体的行为只消用动力因便可理解。它们与它们所接收到的基本一致，并将所接收到的按可预见的方式传递给未来。但这并不全面：在量子物理学认识的“不确定性”的背后有着实体的自决。在复合的个体，

① 当然，要想了解计算机，就必须从制造它的目的的角度考虑终极因。但这一讨论的从始至终，其主题都是内在的、固有的终极因，而不是外在的、施予的终极因。

特别是在那些所谓的生命中，自决或目的因就愈加重要。如果研究的重点放在比较复杂和高度进化的动物上，这一点就更加重要；一切迹象表明，在我们的地球上，最能够决定人类经验和行为的，莫过于终极因。当人们转向更高级的个体时，动力因（即过去的影响）的重要性便显现出来。实际上从某种意义上讲，较高级的存在更多地受到过去活动的影响而不是受较低存在的影响。但是从过去而来的动力因的总和越来越难以解释经验和行为了，而以合适目的为基础的个体自身目前的自决却越来越具有可解释性。

基于这种观点，我们便可以理解机械论的还原论的方法何以在某些领域取得了巨大的成功，而在另外一些领域却遭到了失败。现代伽利略范式的基础是对非个性化物体（如星球物质和钢球）的研究，这些物体在确定自身的行为或其基本构成的行为时并不产生终极因。从理论上讲，绝对的可预知性和绝对的还原是可能的。这一范式其次适用于非常低级的个体，在多数情况下，其终极因被忽略了，只有通过最细致的观察方可注意到。通过这种细致的观察，行为的绝对可预知性随着最基本的个体而崩溃；可预知性的理想只有通过对其之进行统计并将之运用于更广泛的个体之中去才能实现。在低级形式的生命，特别是它们的遗传特征和它们行为的某种抽象的特征方面，伽利略科学已经取得了相当的成功，但却不是完全的成功。对于这种方法来说，更低级生命的某些特征似乎难以驾驭，正是这些特征导致了生命论的盛行。这一范式甚至在对待细胞问题上比在对待老鼠问题上更为成功。在这种程度上，实际上忽略了各种问题，因为成功的机会十分渺茫，科学家们都热衷于应用他们的方法，因为这样成功的可能性极大。最后，这一方法在用于人类方面还不如用于鼠类方面成功。在这方面，成功的记录惨不忍睹，以至于众多

的科学家们和科学哲学家们拒绝将所谓的社会科学或人类科学（如心理学、社会学、经济学和政治学）当做科学学科。这种成功和伽利略范式的失败与后现代范式的预测完全吻合。当人们将非个性化客体留给个体时，当人们与越来越高级的个体打交道时，终极因变得越来越重要，而规律性和可预测性变得越来越不可能。因而，继续将物理学视为科学的范式只会得到混乱和不现实的期待。^①

这种观点可以解释为什么在灵学中比在普通心理学的某些领域中更不可能发现规律性和获得重复性。尽管（假设）每一活动对遥远的活动以及在时间上和空间上相邻的活动都产生直接影响，但其对相邻活动的影响要大得多。因而通过相邻活动链间接地对遥远活动施加影响的结果要比不通过中介链而直接对遥远活动施加影响的结果更加有规律，因而也更加可预测。于是，由于感官感知源于一系列由心灵而与遥远事物相连接的相邻活动（想像中的质子和中子燃烧），所以外在物体的感官感知较之它们的任何超感官感知更为规律和可信，因而也就更可预测。同样，由于在外部世界的心灵通过身体所产生的结果以一系列相邻原因为中介，而这些原因的可靠性如同感官系统的可靠性一样，历经了数十亿年的进化，因而，这种结果较之心灵不以身体为中介而直接对外部事物产生影响的任何心灵致动结果要可靠得多。此外，尽管（假设）无意识的超感官感知以及微妙而遍在的心灵致动影响无时无刻不在发生，但显然，对特定事物产生有意识的超感官感知和显著的心灵致动影响的力量停留在一种经验的无意识水平上，明确地说，不受意识所支配。有了这些假设，灵学通过显著的心灵致动影响和有意识的超感官

^① 桑德拉·哈丁支持这种变化，她指出，物理学除了其他限制以外，探究的“要么是简单的体系，要么是复杂体系的简单方面”，因而它无须处理有目的的因果性这样的难题（《女权主义的科学问题》，第 44、46 页）。

感知而获得极少的重复这一事实应当是意料之中的。^①这样,炼金术范式的基本真理便同亚里士多德和伽利略范式的基本真理等同起来。

那么什么是科学——什么是科学的统一?无政府主义或相对主义的观点认为,“什么都行”,不存在什么科学的方法,这一观点的确相当强大。但事实上正如人们所期望的,^②它起到了一个有益的功效,使我们摆脱了何为科学的褊狭的限制。后现代世界对科学的描述势必要比现代对科学的描述(即真正的规定)限制少得多。

任何可恰如其分地称作科学的活动和任何可恰如其分地称作科学的结论都必须首先以发现真理的极大热情为基础。^③其他的热情当然也发挥作用,但发现真理的热情必须是压倒一切的,如若不然,这种活动及其结果最好冠之以别的名称,如观念、宣传或政治。^④其次,科

① 关于这两句话含义的发展过程,见精神病理学家尤勒·艾森巴德的著述。哲学家斯蒂芬·布劳德称艾森巴德为“健在的灵学理论第一人”。《灵学和无意识》(伯克利,加利福尼亚:北大西洋出版社,1983)一书收录了艾森巴德的许多论文,在该书的前言中,克劳德对艾氏大加赞赏(第7页)。至于其他不同的含义,见第21、22、40、72、125、167、173、183页。关于由此而产生的在一般意义上不可重复的试验,见第156—161页。布劳德本人的著作《影响的限制:心灵致动和科学哲学》(伦敦:劳特莱奇和基根·保罗,1986)中也支持这些观点,见第7—10、23、70、278页。

② 见前面关于费耶阿本德的讨论。

③ 我的观点是,本段和下一段与下列著述有关:帕特里克·格里姆:《科学哲学和神秘学》,第314—315页;肯·威尔伯:《量子问题》,第13—14页;尼古拉斯·雷舍尔:《未来科学的不可预测性》,载于罗伯特·S.克恩和拉里·劳登编:《物理学、哲学和心理分析学:纪念阿道夫·格林鲍姆论文集》(多德雷赫特:D.里德尔,1983),第153—168页。

④ 人们常说,权力和知识(或真理)一直是现代科学的双重目的(见伊芙琳·福克斯·凯勒:《关于性别和科学的思考》,第71页)。关于双重目的,传统的论述主要言及对真理的探究,而近期的评论,无论是持谴责的还是实证的态度,都将权力置于中心的目的。我的立场是,尽管现代科学大多一直在寻求能够驾驭自然(以及由此驾驭人类)的真理,但现代科学之所以成为“科学”,不是追求权力,而是追求真理的结果,而不管这些真理是多么有局限,也不管这些真理所寻求的目标是多么的遥远。

学涉及证明,特别是,它涉及用数据或经验证明假设,而从某种意义上讲,这些数据和经验是可重复的,因而科学时刻准备接受同行们的赞同或反对。一言以蔽之,科学即是面对反复的核实,通过证明而确立真理的尝试。对科学的这一描述还有以下几个限制:1. 任一特殊领域;2. 任何特殊形式的可重复性和证明;3. 任何偶然的信念。

1. 科学并不局限于只借助于动力因而运作的纯粹物质事物的范围内,或局限于事物的物质方面,即人们所认为的可被感官感知或旨在扩大感觉的仪器了解的方面。^① 正如人类心理学甚至动物心理学中不可能有行为论那样,科学必须言及经验和目的,以便理解(甚至预测)动物的行为。尽管我们不可能看到激发我们人类或其他动物的目的,但是假设这样的目的起着一种原因的作用是不科学的,除非能够公开证明这一假设比相反的假设能更好地解释可观察到的行为。并且,一旦明确地认识到科学可以处理主观性问题,从根本上说就没有什么理由将科学局限在他物的客观或物质的方面,除非有充足的理由怀疑发挥目的因的经验的存在。至少,即便我们不能十分具体地想像出一个细胞或一个DNA分子的经验是什么样子,我们也无须在不存在经验因而也就不存在目的的这种形而上的假设基础上试图对可观察到的行为做出解释。

正如同行们的经验核实之必需不会将科学仅局限于实在事物的物质的或客观的方面一样,它也不会将科学局限于现实存在的范畴内。数学处理的是各理想存在间的关系问题,并且它能够取得高度的一致;对于笛卡尔来说,几何学当然属于范式科学。因而,逻辑学、美学和伦理学处理的是理想的存在,这一事实本身就不能把

^① 尼古拉斯·雷舍尔在《未来科学的不可预测性》(第165页)中写道:“学科的局限性欲将事实的全部完全置于科学解释的有效范围之外,认为所有的自然现象都有悖于科学的合理性。”另见肯·威尔伯,《量子问题》,第14页。

它们排除在科学的范畴之外。

此外,科学研究的范围不应当仅限于研究规律,或曰类似法则的行为。将对法则的起源的探讨排斥在科学之外是毫无道理的。如果自然法则仍被视为习性,那么习性的起源问题就不应被宣布为禁区。^①事实上,我们应当像伯姆那样,用更加全面的“秩序”的概念取代“法则”一说,因为伊芙琳·福克斯·凯勒曾经提出:“自然法则”这一概念保留了神学惩罚的含义,它不仅不合时宜,而且继续助长了单向性的、等级制度的解释;它使古典物理学的简单性变得理想化,因而对较复杂秩序的研究就被认为是“较薄弱”和不那么科学的;它意味着自然是僵死的和“驯服”的,而不是有生命力的和足智多谋的。^②

2. 科学需要反复的经验证明,却不需要某一特殊类型的证明,如实验室的实验。正如帕特里克·格里姆所言:

在科学的历史中,实地研究、探险和彗星的出现起了重要作用。当代对数学的信赖反映了人们愿意接受一种先验的演绎和归纳证明。科学的进程速度非常贴切地转向貌似纯粹的哲学观点的理论上来。^③

关于格里姆的最后的例子,我在上文已经指出,哲学在二元论和唯物论的一致论中的难题为科学界重新思考形而上一科学的假设——自然的最终构成完全不存在经验和目的——提供了一个良

① 在这一论题上,我不同意鲁珀特·谢尔德拉克的观点,因为谢氏试图将法则的起源问题排除在科学领域之外,而将其归于神学或形而上学的范畴内;见他的著作《生命的新科学》最后一章。

② 伊芙琳·福克斯·凯勒:《关于性别和科学的思考》,第131-136页。

③ 帕特里克·格里姆:《科学哲学和神秘学》,第315页。

好契机。更概括地说,在科学哲学中,对实验室实验的偏爱从哲学上反映出了唯物论的、非生态论的假设:万物从根本上与其环境相分离,因而科学家们将(举例来说)人类或丛林中的动物身上的细胞取走而拿到实验室中研究根本不能得到实质性的结论;它反映出了还原论的假设,即一切复杂事物都要比分化中的基本组成缺乏自决,因而它们应当具有同样强的实验室重复性;^①它反映出了科学的主要目的是预测和控制可重复的现象的假设;它反映出了科学的范围仅局限于实在的,特别是物质事物的假设。认识科学宽泛的范围意味着认识各种不同类型的证明的必要性和适宜性,并且认识到将一种类型理想化的肤浅。

3. 除了不局限于一个领域或一种形式的证明外,科学对真理的追求亦不依附于有条件的信仰,即那些不必以人类实践为前提的信仰,包括思想本身。因而,科学不局限于任何特殊类型的解释。^②例如,科学不依附于下列信念:自然的基本单位没有感知、内在价值和内部联系;没有了这些单位,时间就不存在;关于这些单位的自然法则是永恒的;所有的自然现象都来自于源于这些基本单位的力量(到目前为止有四种),因而所有的原因都是向上的,自

① 尤勒·艾森巴德(《超心理和心理分析学》,纽约:格鲁恩和斯特拉顿,1970,第96页)认为,一种特别的可重复性使物理学具有某种可信性,以至于“(很奇怪)几乎每人对物理学提供的‘现实’的样板都提出了质疑”。但是正如他所言,这种可重复性只是在真实性问题上考虑的许多方面之一,与地质学、气象学、天文学、生物学以及心理学中的许多问题无关。库尔茨和奥尔科特都宣称,将会被人们可接受的灵学实验将不得不作为“强烈的”可重复性的例证,即用艾森巴德的话来说,“任何遵循规定程序的有能力的研究者都能够达到预知的效果”。但如果灵学所涉及的那类现象像艾森巴德和斯蒂芬·布劳德认为的是根本无法规避和不受意识控制的,这种对强烈的可复制性的要求就变成了“第22条军规”;灵学家们只能通过证明它不存在来证明它的存在!

② 尼古拉斯·雷舍尔(《未来科学的不可预测性》,第163页)写道:“关于这种或那种解释根据根本是非科学的争论应总是遭到立刻的指责。因为非科学的只能是过程的,而不是结果的——是解释的方式而不是解释的技巧;是争论,而不是现象。”

由和有目的或目的论的原因都是虚幻的；^① 与数学形式不同的理想实在在自然中不发挥什么作用；不存在远距离的作用；^② 作为一个整体的宇宙不是一个对其组成部分产生影响的有机体；或宇宙及其进化没有什么内在的意义。

然而，科学本身长期以来并没有与这些主宰着现时代的偶然信念合流这一事实并不意味着不存在科学本身必须以之为条件的信念。如果存在着人类实践，包括人类思维本身作为前提条件的信念，那么科学实践和思维必须以这些信念为前提条件。因而，基于这种立场，任何对之加以言辞上的否定的理论都应当避免。尽管任何诸如此类的信念都将超越视角主义，因为这些假设的信念对所有人类来说，不管其世界观如何，都将是共同的，因而这种信念是否存在，如果存在又是些什么的问题就不是从想像中的中立观点而得出的狂妄之言的理由，因为人类的观点从来都不是中立的；而是与持有不同世界观的人们正在进行着的公开探讨相联系的建议的理由。^③

为了阐述未来信念的类型，并证明它们不止局限于乏味的、四平八稳的问题，我提出了五种原则作为选择。前三个原则与因果性这一关键问题有关。第一，任何活动都受到其他活动的因果影响。

① 雷舍尔(《未来科学的不可预测性》，第 163 页)说道，“在人类事物中比在量子理论中更无法解释为什么科学的界线如此划分，为什么将不可预测性划在了科学之外”。很久以前，威廉·詹姆士就说道，“精神和科学诸原则只是些方法问题；它们中间没有什么东西非得阻碍科学成功地处理一个以个人力量为新的结果的出发点的世界”(《心灵研究的社会行动》中的“就职讲话”，1896—1897，第 2—10 页，特别是第 10 页)。

② 雷舍尔(《未来科学的不可预测性》，第 169 页)。

③ 如果存在着这样的共同信念，那么这些信念尽管很难被不同语言团体的成员所承认，但也并不是不可能的。即便某种已知的世界观使其拥护者承认某些诸如此类的信念，同时又忽视和歪曲了它们，或甚至对持其他世界观的人们提到的其他一些此类信念予以全面的否定，但通过对话和自我观察而承认这样的信念也是可能的，其前提是，公众所表现出来的对真理的探求是真诚的。

这一原则排除了诸如宇宙源于绝对虚无或源于纯粹可能性的观点。^① 第二,无论人类经验还是任何与之相类似的事物,都不完全是由外在活动决定的;相反,每一真正的个体都是部分自决的。由于内外因的结合越来越成为必然,这两个原则非常偶然地共同为科学地理解科学家本身的活动提供了依据。^②

第三,每一对另外一活动产生因果影响的活动都在时间上先于那一活动而发生。(自决或自因不遵循这条原则,因为在此,同一活动既是原因,又是结果。)这一原则排除了粒子“可在时间上后退”的观念,排除了“后退原因”的概念,排除了任何“预知”的概念,“预知”指一项活动发生之前就为人所知,或指时间上的联系最终是不实在的。^③

① 尽管我在前注中赞同尼古拉斯·雷舍尔关于形式的观点,但我不能接受他认为实在性产生于一个可能性领域的实在的观点。我不认为我们如何能够抛弃力量需要实在的观点和“古老的教条”,或如雷舍尔所称“从无到无”。我已经对雷舍尔的《存在的不解之谜:一篇理想主义形而上学的论文》(兰姆,马里兰州:美国大学出版社,1985,载于《加拿大哲学评论》,1986,12月号,第531页)做过评述。

② 桑德拉·哈丁指出,片面地从纯粹的外在论或从内在论出发而试图对科学做出解释的做法导致了自相矛盾。外在论仅根据外在原因理解科学,它导致了一种自相矛盾的相对主义。“为什么在经济、技术和政治方面的变化应使新的思想为这些方面带来较完美的思想?为什么我们不应将外在计划本身看做不过是19和20世纪社会关系的一个副现象,这个副现象注定将随着历史的推移而被取代?”(《女权主义的科学问题》,第215页)内在论或现象论对自然科学大加赞誉,因为自然科学表明,所有的自然和社会现象都将用外在论的词汇来解释,进而又通过“维护用现象论解释科学本身发展”证实了这一观点的真实性(第212页)。我们所需的是这样一种理论,它承认观念与社会关系之间的双向因果影响,因而使我们既能理解“社会活动如何决定了人类的认识”,又能“坚持现象论的假设,即并不是所有的信念都同样的美好”(第209、231、214页)。在认识这种统一和方法的必要性时,另见前面的相关注释。

③ 我在《物理学和时间的最终意义》的“导言:时间和误用的具体实在的误区”中已经探讨过这些问题;在第30—31页中对显见的预知做了简短的讨论。另见尤勒·艾森巴德:《灵学和无意识》,第45页。尽管斯蒂芬·布劳德也许由于尚未提出一种普遍的因果关系的理论而并没有改变他早期的观点,即反对后退原因的理解性(《影响的局限》,第261页),但他还是得出结论,认为这一观点充满问题,而且显见的预知可以不用这种观点来解释(第261—277页)。

我提出的最后两个原则讨论的是科学与真理的关系问题。它们即传统上的符合原则和非矛盾原则在后现代氛围中的复活。

真理是陈述与客观实在的符合,这一观点一直遭到大量的批判。大多数批判的根据是混乱的,因为批评家们虽然经常口头上批驳实证主义,但却以实证主义的将陈述的意义与实证陈述的方法等同起来的等式为前提条件。真理的一致概念仅指“真理”的意义,甚至与认识问题都不相同,更遑论认识一要求的辩护了。对真理一致概念的多数反驳将真理与认识混为一谈,并假设从公正的真实的信念的意义上讲,由于缺乏足够的证据为认识一要求辩护,可以不存在真理。^①

然而,对作为符合的真理概念的多数批判都是有根有据的,特别是关于在陈述和客观实在之间一一符合的天真的现实主义观点的批判。一方面,我们关于物质对象(它们主要以视觉和触觉感知为依据)的概念肯定涉及大量对于独立于我们感知之外的现实的简化、建构和歪曲。另一方面,从本质上说,语言是含混不清的,并且在任何情形下,其本身都不能与非语言的实在相“符合”。除了语言,一种思想可以与一个物质对象相符合的方式也不是不言自明的,因为一种思想只可能与另一种思想相似。只要假设在绝对符合

^① 弗雷德里克·祖普指出,大多数将知识的观念当做“合理真实的信念”的讨论都假定,“知道 X 是真实的”导致了“知道人们知道 X 是真实的”,即,有足够的证据来证实知道这是真实的(《科学理论的结构》,第 717-728 页)。这一不合理的规定导致了一种恶劣的大倒退,它是休谟攻击知识的可能性的悲观论调和近来库恩、费耶阿本德以及其他反对真理与科学信念相一致观点的依据(第 718、719、723 页)。祖普正确地提出,“必须将证据在理性评价和维护知识要求中的作用与证据在获取知识时的作用区分开来”(第 725 页)。通过这种区分,就可以坚持知识是一种合理真实的信念以及真理是信念和实在的统一的传统的观念。如果这一切都不必要,我可能会比祖普更加执著地坚持认为,现代的科学世界观是正确的,或者说,任何现行的科学理论给我们提供了向着全部的真理迈进的某种途径。事实上,只有我们坚持这些有关真理和知识的传统观念,我们才能有一个用以批评当代主流知识要求的合理标准。

的意义上是可以得到真理的,那么即便是作为不同头脑中的各种思想的符合的真理的众多观念也是错误而天真的。许多批评家们以这些根据作为出发点,认为陈述的意义由于它与其他陈述的关系而消失,因而语言构成一个封闭的系统;或从另一个方面认为,我们的陈述从任何有意义的角度看都不能与非语言实在一致。在这种极端的观点看来,科学是一个与任何广阔世界毫无联系的语言系统。

后现代的有机论反对这种语言观。既然语言只与语言一致,那么它表达和引起了了解非语言实在的方式,这些方式多少能准确地与那一实在的特征相符合。^①因而,科学可以使人们学会对世界的思考方法,对真正代表自然的模型和结构有越来越贴切的认识。

有关科学与真理关系问题的另一个传统原则是非矛盾原则。其内容是,如果两个陈述相互矛盾,那么这两个陈述都不可能是真的。这一原则也遭到了众多理由充足的批评。当然,当人们进一步深刻理解一种或两种陈述时,两种看似相互矛盾的陈述是可能不存在的。之所以能出现这种情况,是因为语言是含混不清和捉摸不定的,因为意义存在着不同的层面,还/或因为表面上相矛盾的断言也许适用于语言发展的某一或不同发展阶段的不同特征。还有人对简单地运用非矛盾原则提出了另外一些反对意见。但是在所有必要的微妙之处和限制提出之后,这一原则仍有效,而且是驳斥它的尝试的必要条件。因而,科学必须着眼于其所有部分间的一致性,着眼于其部分与在人类普遍的活动和思维中不可避免地成为前提的条件之间的一致性。(获得这样的一致性事实上是检验符合的重要方法。)

① 一致问题在前面相关注释的有关讨论中已有所涉及。泛经验哲学如何使一致的概念变得合情合理,这一问题将在本系列丛书的第4卷中加以探讨。

所有上述原则都符合后现代的有机论。事实上,这些原则从认识论上讲并不是中立的原则,而是后现代的有机论提出的原则,特别是关于它们的准确说明。然而实际上,人们要求的这些原则在人类活动,包括人类思维中(当然,尽管不是在人类思维所产生的所有理论中)是不明显的。如果这种要求通过广泛的对话而得以持续,那么这一系列的信念(以及任何其他用同样方法可证明其普遍性的信念)都认为应归属于科学本身。^①

结论:一种新的合作

总而言之,鉴于现代科学导致了世界的祛魅和科学本身的祛魅,今天,一些因素正在聚集起来,形成一种后现代的有机论;在这种有机论中,科学和世界都开始返魅。后现代的有机论除了为解决主要源于祛魅而产生的现代性的特殊问题提供了依据外,还在理解科学本身的统一性方面为科学提供了比以往更好的依据。

本卷可以被看做是实现斯蒂芬·图尔明在重要著作《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》中提出的努力的首要步骤。所谓回归宇宙论,图尔明是指回归到将世界万物思想成一个宇宙的尝试,“一个由普遍原则联合起来的统一的体系”;这些原则描绘了“以一种古老的方式相联系的世间万物——人类、自然和神灵”^②。这一始于17世纪的过程导致了一场学术思考,在这一思考中,原

① 事实上,这些原则,特别是后4个原则,都已被与科学有关的现代思想予以否定。然而,这些明确的否定却一直伴随着一种未言明的肯定,因而产生了大量的不连贯性。这些思想之所以明确地被予以否定,不是因为它们与其他同样普遍原则的内涵相抵触,而是与我们上面讨论过的现代性的偶然信念的内涵相冲突。

② 斯蒂芬·图尔明:《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》,第224、226页。

本是“自然神学”一部分的自然科学从“自然神学”中分离出来。对世间万物作为一个整体的惟一公认的事实是通过将各学科的真实情况融合起来而得到的,因为将这些事实融合成为一种跨学科的宇宙学这样一项任务不是某个人所能胜任的。现代的格言变成了:“科学已变得如此四分五裂,不要只让神学家将其重新统一起来!”^① 图尔明的著作之所以重要,原因之一便是,他原本就是一位具有影响力的现代观点的代表。^②

目前,图尔明号召科学家、哲学家和神学家之间应该进行一场新的对话。^③ 至于对这场对话的希望,他明确地谈到了克服祛魅的问题:“宇宙论……无须永远是失望或幻灭之源。”^④ 他提出,后现代科学的发展使得我们再一次感到在宇宙有一种在家的感觉,他还指出,如若我们想要在宇宙中如同在家,应该如何去做。^⑤ 在后现代宇宙观中,我们对人类和自然的理解是与企盼中的实践结合在一起的,这种后现代宇宙观的正式条件包括将人类,实际上是作为一个整体的生命,重新纳入到自然中来,同时,不仅将各种生命当成达到我们目的的手段,而且当做它们自身的目的。^⑥ 本书所选

① 斯蒂芬·图尔明:《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》,第233、237、247、8页。

② 如本书第一、二章所指出的。

③ 斯蒂芬·图尔明:《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》,第13、16、268、274页。

④ 斯蒂芬·图尔明:《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》,第16页。

⑤ 斯蒂芬·图尔明:《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》,第1、260、265、272页。

⑥ 斯蒂芬·图尔明:《回归宇宙学:后现代科学和自然的神学》,第248、254、255—256、257、262页。图尔明在某一处写道,在拒斥真正的宇宙学时,现代科学中的方法、态度以及社会组织等问题始终比内容的新奇更为重要(第227页)。然而他指出,内容的更新与方法的更新密切相关(第228页),而且,正是“理性的、有思想力的人类”与“因果的、无思想力的自然”间的二元性,使得科学的概念成为一种不涉及价值判断的、客观的、纯粹理论性的活动(第238—247页)。另外,尽管图尔明一般只谈人类重新统一于自然的话题(第253、254、257、262页),但他注意到,一旦自然被认为是由“毫无生命力”的物质客体所构成的,有关生命力的问题就几乎变得像精神问题一样难以解决(第241、248页)。此外,他对为达到人类的目的而从人类中心论出发对待其他生命的做法持批评态度(第272页)。因而,更宽泛的问题是将生命重新统一于自然。

的论文是响应图尔明倡导的合作和后现代对话的号召而进行的第一步努力。

现代中国和后现代西方*

(1989)

[美国]大卫·霍尔 著

佟立译

西方的形而上学传统含蓄地或明确地把“在场哲学”(philosophy of presence)作为它的基础——也就是说,期望“存在”在现存的事物中出场。雅克·德里达把这种让存在出场的倾向称为“逻各斯中心主义”(logocentrism)。^①西方哲学的这种追求逻各斯中心的倾向驱动着思想家们试图让真理、存在、本质出场或让他们思考和话语的逻辑结构呈现出来。他们的现代性观念首先在他们心中勾画出大写T表示的真理的特征。这项事业的失败是在场哲学的失败——也是现代性的失败。

后现代事业的目标是发展延异哲学。我们所要说的是,假如人们没有能力思考最普遍意义上的延异和他性(otherness),这就威

* 译自大卫·霍尔:《现代中国与后现代西方》,载艾略特·多伊奇编:《文化与现代性:东西方哲学透视》,(夏威夷大学出版社,1991年),第57—67页。选自劳伦斯·卡洪编:《从现代到后现代文集》,第698—710页。

① 德里达在谈到西方形而上学的“逻各斯中心”倾向时最为持久的努力,见《撒播》,芭芭拉·约翰逊译,芝加哥大学出版社1981年。

胁了西方思想中整个形而上学的设想。

延异中最普遍的问题是关于事物的“什么状态”(whatness)和“那个状态”(thatness)之间的差异。“玫瑰是玫瑰……”无可非议。另外，“玫瑰是……”问一个存在物是什么(what)，是一个宇宙论上的问题；考虑它是那个(that it is)则涉及本体论上的评价。作为一种事物的一朵玫瑰花在它以复杂的时间空间和生物化学方式存在的生态系统中与其他事物发生联系；与其他事物发生联系的玫瑰花是一个宇宙论意义上的实体。玫瑰是那个(that)——其是(its isness)——表明它的本体论特性。

当然，宇宙和本体的差异假如没有产生这一差异的宇宙起源论传统是不能想像出来的。因为西方哲学在本体上的倾向源自它对混沌起源的态度。

秩序的产生和维持是因为混沌的存在，也是因为抵制混沌的威胁，这是一个基本的事实，我们从这个事实中获得了我们的原始感。作为普遍意义的本体论和宇宙科学的思辨哲学企图解释秩序存在的基本事实。本体论者质问有关本体论的问题是：“为什么存在比不存在更有意义？”或者“为什么有比无更有意义？”宇宙科学的辩护者所问的宇宙论的问题是：“事物的范畴如何？”西方古希腊宇宙起源学说的传统决定了，形而上学的推论必然要有存在或原理，作为秩序超越的源泉的原理能够解释所观察到和体验到的秩序。

宇宙论和本体论的问题的传统解释是，它们都预先假定以秩序为基础。当然也就是在这个基础之上确定了西方哲学逻各斯中心的主旨——期望揭示和阐明事物的秩序和结构。

所有这些看起来极为抽象，似乎与任何中国现代化的讨论毫无关系。但是我并不这样认为。现在这里一个最重要的观点面临着威胁。如果我们对世界的普遍认识总是以假定存在着以本质或

事物结构为普遍基础的话，那么我们会无视我们所经历事物的特殊性和事物本身的特殊性。大写“T”表示的真、大写“B”表示的美和大写“G”表示的善就成了我们的论题，而不是由我们世界固有的特殊性所体现的真、美和善。我们声称要认识共性、普遍性、绝对性和本质，却无视我们世界的残酷现实。

任何对客观真理的严肃要求都会让我们坚持相信，现实将通过我们的论断呈现出来。事物的本质将会出现在某人的理论或观念中。我们的时代都觉得这样的主张值得怀疑。文化的多元性和像我们这样的具有多元理论和信念的文化让任何对事物真实性的要求都暗暗地变成一个政治行动。教条主义、极权主义和狭隘的偏执都直接与对终极真理的非公正主张有关。

在场哲学肯定不是故意有害的。启蒙理性主义的出现是出于这样的观念，即普遍性的逻辑和理性原则可产生所有文化的共同话语。诞生这样的理性主义是由于人们需要把不同的、多元的思想观点、信仰及实践经验联系起来。我们的理智体现了治理城邦国家的才能，这种智慧从意大利至伯罗奔尼撒半岛向外传播，通过希伯来一神教和拉丁人文概念之间穿梭式的往来，在德式、法式和英式的殖民主义熔炉中得到了提纯。

想看到各种文化从根本上统一起来的愿望在我们随罗马和基督教扩张而来的传道活动中发挥了作用，现在又通过初期经济帝国主义推动的理性的技术知识，或更温和的推行方式，来拓展市场精神以表现传道活动的作用。西方价值的拥护者相信这些价值是可以出口的，因为它们代表了一整套理性原则的基础和它们所产生的结果。

我们的文化价值被存放在教义之中——亦即可被当做信仰而接受下来的陈述。哲学和科学原理在形式上是理性的，因而它们除了对特殊文化实践开放以外，还对公共娱乐活动开放。作为理性系

统的技术知识所带来的结果是复制,要求把人为干涉减少到最低程度。

中国人现代化的愿望使中国正面对着一个令人难堪的困境。中国必须现代化,但是以自由民主、自由企业和理性技术这些概念来理解的现代化却威胁了中国文化的完整性。中国以礼教为基础的文化依赖于自由民主所削弱的传统的同一性。体现中国人情感的法律、规则和价值定义存在于中国人比较特殊的性格中,与他们的特殊性格有关。中国家长式的统治形式,强调民族的团结高于抽象的权力,她培养依赖心理要求并对这种心理要求做出反应;这些特殊性格非常脆弱,它们可以被技术知识的客观性、自由化企业的私欲和民主制度的个人主义理想抹杀掉。不管这些东西能够提供什么样的好处,现代文化包含的每个因素都将导致扩大私人领域和危及社会。

显而易见,关于它们之间的“差别”问题,即现代盎格鲁—欧洲哲学中的疑难问题不同于传统中国哲学的疑难问题。鉴于中国人对自己文化选择的各种不同的原因,中国人觉得他们思考差异、变化、转化这些问题要比我们大多数人容易得多。从另一方面讲,现代西方用同一、存在、永恒这些概念来思考要比中国人容易得多。

当然我注意到在我所论及的宗旨中,好像也隐藏着令人眩惑的不和谐。被认为有文化延续性和僵化传统及对其他文明那种不容忍的狭隘立场的国家会成为延异哲学的专家吗?我的答案是:一定会的。虽然我不准备详细地讨论这个问题的背景和意义,但是我的确希望能给出足够的提示证明以下论述中我所肯定的答案的合理性。

在我对这一有些新奇论点的辩护中,我想让人们注意到,我们根据什么认为在儒家思想和道家思想中,都有类似后现代主义难题的东西,虽然它的形成只是来自寻找思考差异手段的欲望。我的

争辩以它最有力的、也最悖论的形式表明了中国的古典哲学具有真正意义的后现代性。

从调查研究中可得到两点益处。第一,很显然,因为后现代的批评既不是一项返祖式的事业,也不是一项卢德式的事业,所以人们可望从后现代的冲动中,产生出可以利用和接纳现代世界实际后果的另一种选择。这就意味着中国可以自由地以她过去后现代的思维方式来思考现代化的棘手问题。

第二,后现代联系性的益处是,盎格鲁—欧洲的思想家们可以从古代中国发现补充材料,使他们发展对宇宙差异的想像,并开发语言使它能够把这种想像表达清楚。我现在想要表明的是,那些补充材料中的某些东西可以在原始的道家和儒家的感悟中找到。

道家哲学与宇宙论中的延异

在其他作品中,^①我已经提出要对古典道家思想的理解有其哲学的条理性,就得承认西方传统的两个基本形而上学的对立,——即“存在”与“不存在”的对立和“存在”与“变”的对立,没有一个可以帮助人们理解道家的感悟。道家思想中惟一存在的事实是过程,或者说,变的过程。存在与不存在都是来自那个过程的抽象物。

《道德经》中的第一个字可以这样表达:

“道可道,非常道;名可名,非常名;无名,天地之始也。”^②

道在《道德经》中同时具有无名和有名的特征。道本身是变、自

① 参见我的《过程与混沌——道家的创造观》,载《东西方哲学》,28, No. 3. (1978年7月),第271—285页。另见我的《捉摸不定的凤凰》(纽约:福德汉姆大学出版社,1982年),其中的第一章“超越诸道的道”。

② 参见刘殿爵译:《道德经》(纽约:企鹅丛书,1963年)。

变的整个过程。无名道和有名道所起的作用分别类似“不存在”和“存在”。所以存在和不存在是来自变的整体过程的抽象物。道是那个——一个过程的名。是那个和不是那个^① 自变过程的两种相反性质的元素。

道家视域的基本真理包含在对巴门尼德著名格言的温和的讽刺和嘲弄之中，他的格言是：不变的不是，只有变的才是。这就是说，只有存在与不存在的混合一起的变。来自两极对立关系的存在和不存在都不能成为终极真理。

整体中的每一个特殊成分都有其内在的美。在中国汉字中就是德。德可被理解为事物的“特殊核心”或“内在的美”。一种成分中的德被当成中庸之道，根据这个道，能从它的视角来解释事物的整体，于是就有了“名”，就有了世界。

道和德的概念可以解释为位于两极的事物。道—德最好还是从场(道)与焦点(德)的关系上来理解。用全息照片的原理可帮我们来解释，在全息摄影中，每一个成分都包含着以隐蔽形式存在的整体，所以在道家的感悟中，整体中的每个成分把总体集中在它的整体上。一种事物的特点形成了它自己的世界，它自己的环境。另外，作为一切可能有序的总和的整体也被所有个别事物掩盖起来。

道家学说是完全依照视角主义的。如庄子说：“如果一个人躺在湿地上，他就会染上腰痛病。但是泥鳅会这样吗？”^② 泥鳅可能至

① 在《比较西方哲学中的存在与中国哲学中的善—非和有一无》(载《中国哲学和哲学文献研究》，新加坡东亚哲学研究所 1986 年，第 322—359 页)一文中，A. C. 格兰姆已经表明，“无”的意义(“没有”、“不存在”)是与“不”的含义相对的，而“不”则具有“无”的本体论意义，“不”包含着“无实体”的意义，“无”只是表明缺少具体的东西。

我相信，这种关于“存在”和“不存在”对比的具体方式至少间接地与我的这个看法有关，即道家仅仅关注宇宙论的差别，而完全不是事物的宇宙论与本体论特征的对比。

② 参见布顿·华生译：《庄子全集》(纽约：哥伦比亚大学出版社 1968 年)，第 56 页。

少也会像人一样感到不舒服——但只不过是出于相反的理由。道家的整体是横向的。在道家的宇宙中没有等级，没有存在的链条，或走向完美的阶梯。对道家来说，所有盎格鲁—欧洲伦理系统所暗示的人类中心主义只不过是众多中心主义中的一个。

《庄子》中有一个很熟悉的故事在这点上会有些启发性。^①

南海有一王叫倏，北海有一王叫忽，中原王的名字叫混沌。倏和忽常常到混沌国那里聚会，混沌非常盛情地款待他们。倏和忽商量如何报答混沌的好意。他们说：“人都有七窍，所以人能看见，能听见，能吃东西还能喘气。但是混沌一窍也没有。我们给他钻几个孔吧！”于是他们每天都钻一个洞。到了第七天的时候，混沌死了。

道家学说的想像基础不是有序，而是无序。在这个视界中，和谐具有特殊的涵义，人们把它与没有脸、没有屁股、一窍没有的混沌王联想在一起。假定道是自变，因而这个所有秩序的总和则会回答本雅明·施瓦茨在《中国古代思想世界》中提出的有关“道”含义的挑战性问题。他问道：“表示秩序的字怎么会带有神秘的意义？”^② 道的神秘意义存在于所有秩序总和之中，即混沌的神秘性中。

从一种模式或一个目的被说成是过程的特征的意义来看，道不是有机的。它不是一个整体，而是很多的整体。它的秩序没有理性和逻辑性，只有审美性——也就是说，它没有超自然的模式来确定秩序的存在和它的效力。秩序是组成现存事物整体的个别事物产生的后果。

对道作这样的阐释就使道表示的整体成为所有可能的宇宙秩序总和意义上的整体，而不只是一个宇宙秩序意义上的整体。任何

① 参见布顿·华生译：《庄子全集》（纽约：哥伦比亚大学出版社 1968 年），第 97 页。

② 《中国古代思想世界》（麻省剑桥：哈佛大学出版社 1985 年），第 194 页。

特定的秩序都是从整体中一个特殊成分的角度来解释现存的世界。但是作为一个单独的世界,它是从包容所有可能的秩序的整体中获得抽象的东西。这个规律的存在不是本体论的,而是宇宙论的。像这样被抽象化和挑选出来的秩序是不能作为基础或根据的。在道家的感悟中,所有的差异都是宇宙论的差异。

道家哲学的基础是建立在对无序的肯定上而不是对无序的否定上。在盎格鲁—欧洲传统中,无序意味着空虚、分裂和混乱,而且是要克服掉的。然而在道家哲学中,无序是允许任其发展蔓延的,因为“无数事物会管理自己和规范自己”^①。任何想让场——即“事物的存在”——体现出来的想法都会被否定。庄子坚持认为:“事物的形成来自于它内在的反映,但没人能知道它是怎样形成的。”^②

道家哲学提供了把差异想像为严格的宇宙论差异的范例。我们思考宇宙论的差异直至我们完全放弃本体论和宇宙论之间的界线。因为正是这假定的本体论维度在暗暗借助所有事物共有的统一性把宇宙论实体的差异掩盖了。

理智和理性成了在场本体哲学的先决条件。但是这只是用一个过于简单的做法来说明理性的秩序只不过是人类中心主义的观念。这是因为各种各样的心理的和生理的一致性界定了人类的种族,而这又预先确定了秩序的特征,人们预设这些秩序界定了自然界。我们自己假定的存在方式确定了秩序的定义,我们承认它并让它成为非常重要的东西。其他的秩序只能从我们人类中心的角度得到承认,因为要想认识一种秩序,我们必须认清它的形式规律,评价实现它的一致性并为充当一致性内容成分中的偶然顺序找出

① 参见王弼的《庄子注》,阿瑞纳·鲁普译,陈荣捷校,《亚洲和比较哲学学会会刊》,第6卷(檀香山:夏威夷大学出版社1979年),第17页。

② 参见《庄子》第八章,引自张崇元的《创造性与道家》(纽约:哈泼·罗出版社1963年),第66页。该译文被公认为有争议地使用了残缺的原文。

合理的根据。

道家哲学的审美性秩序是另一种认识方法。这种认识方法坚持把独一无二的个别的东西作为主题内容,这些东西是不能用确定的规律性或一致性的模式概念来讨论的。人们只能用以每一事物特性为基础的宇宙差异概念来思考它们。

儒家学说与敬辞语言

在传达对宇宙差异想像中存在的一个困难是,我们缺少一种能够充分表达审美感受的语言。当然这样的语言只有在道家哲学中才存在。在以下的段落中,我原想把它恰当地讲清楚。但是我没有这样做,我想先转移到儒家的语境中,以预示这些蕴涵在《论语》中语言和交流的观点。虽然在中国文化中,道家和儒家之间存在着巨大的差异,但是从西方思维的角度来判断,它们本质上是同属一家,我先论述儒家语境的目的是想证明这一点。这是因为儒家和道家学说都为宇宙的差异而先于本体的在场提供了前提——或者说,审美的认识和论述方式优先于理性的认识和论述方式。

西方有两种语言统治着传统。第一种语言,即本体在场语言,也是后现代主义思想家们全力反对的语言。但是除了在场语言之外,我们的传统也允许以极为神秘的或别出心裁的方式运用语言。这种运用语言的方式使文字把不在场的所指宣扬出来。这就是通过否定使文字变得更为含蓄的语言,或者说是诗人的语言;诗人就是用隐喻来组成他的话语,而不仅仅把他的话语寄生在文字本意上。我们可以把这种表达方式称为“不在场”的语言。

在场的语言是以一字一义,或毫无含糊的陈述方式的这种可能性为基础的。这种可能性需要有一个能确定陈述本义的标准。为了达到这一点,本义就必须先于比喻或隐喻。这就意味着除了和意

象,隐喻相关的那种丰富含蓄的语言外,还必须有概念作为本义的候选字。

自亚里士多德发表他仍占统治地位的比喻观点以来,表达本义的语言通常优于形象语言。虽然这样好像在说一个不言而喻,近乎浅显的道理,但是要说这种倾向是语言本来就存在的则肯定不是实情。

在西方,比喻通常被认为是附着在字的本义上;所以,即使修辞采用比喻隐喻,它仍坚持以逻辑为基础;这样的修辞法通过制约智力和审美活动,以防止毫无约束力的想像。

如果我们要有一种能引发差异的语言,我们就必须找到一种新式的隐喻(a new sort of metaphor)。我们不用隐喻来延伸词的本义,我们就得必须用“引喻式的比喻”(allusive metaphor)。^① 引喻式的比喻区别于表达的多样性,因为它不受本义或客观含义的束缚。它是自由流动的暗示和联想。它只是暗示,但从不表示。它们的所指只不过是其他的引喻,即其他事物所给予的暗示和联想。所有的语言从根本上讲可能只不过是一片起伏不定的联想海洋。

索绪尔派的语言学^②和一些受皮尔士和索绪尔影响的语义学家们以及那些力图删除语言中“作者意向”那样的“神秘性”、“文本的连贯性”或“精确性”的后结构主义者们都用类似引喻的方式来作解释。作为差异系统,作为结构或无期地延迟语义的语境,语言只不过是一个引喻的系统。

索绪尔对语言的解释当然可以说也适用于中国语言和文学。

① 参见我的《爱神与反语》(阿尔伯尼:纽约州立大学出版社1983年),第46-47页;罗吉·T. 艾姆斯和我合著的《儒学深思》(阿尔伯尼:纽约州立大学出版社1987年),第192-198页,分别对“引喻式的比喻”和“引喻式的类比”作了说明。

② 参见费尔德南·索绪尔:《普通语言学教程》(伦敦:彼得·欧文,1960年)。

语境对中文语义的重要性为差异作用决定语义提供了论据。当然，在中国几乎凡和引喻有关的都被说成采用了“意象”(image)。

在盎格鲁—欧洲文化中，文学批评、心理学和哲学上使用的术语“意象”具有特殊的含义。在这个语境中，最好把它理解为通过感官(也就是视觉、听觉、触觉和嗅觉)表现出的感悟、想像和回忆。感悟、记忆和想像的形式区别于它的表现模式。例如，对一朵玫瑰花的视觉或嗅觉体验可以在诗人的语言中被意象化。

在这种情况下，由象形文字构成的意象可由诗歌的欣赏者体会到，可能再现诗人的个人体验，但也可能不再现诗人个人的体验。确保意象表达者和对意象体会之间有一些共鸣的最有效的方式是在共同的诠释框架中引用它们。只有共同体验的意象才能推动人与人之间的关系和社会关系。

这暗示了盎格鲁—欧洲文化与中国文化之间存在着真正的差异。作为意义共同源泉的中国文化传统对语言模糊的引喻控制更加坚决。作为意义和价值观念源泉的传统被用来把原本似乎悖论的东西变得合理了——换句话说，实际上正是有了这样的传统，中国文化才有了对差异的欣赏，这在西方文化史上从来没有显示过。

引喻要求自我和世界之间要有一条模糊的界线。^① 最为理想的条件是，意象成为一个模糊的复合体，它能刺激人们丰富多彩的联想，它被社会固定下来，并在礼教上被当做意象保护下来。这正是古汉语的目的，尽管正统的儒家学说经常出现把意象定义限制得很窄的明显错误。不管怎样，具有一定结构形式或理性形式的语言中，没有任何可帮助让客观真理表现出来的东西。人们可借助语言背后这种无意义的状态使客观真理在场。意义来自差异在语言

^① “模糊”一词用在查尔斯·皮尔士所赋予的体系含义上。这个词是指“可能有大量不同的解释”。对“模糊性”这个理论概念的讨论，参见罗伯特·纳维尔的《思想的重建》(阿尔伯尼：纽约州立大学出版社1981年)，第39—42页。

意象和文字中的暗示游戏。

《易经》八卦图所表示的意象就是一个很好的例子，它说明被社会固定下来又被礼教保护下来的意象。与第一和第二八卦图形相对的“创新”意象和“领悟”意象在集体的记忆中保存下来，在体制、礼、乐相关的活动中保存下来，也在文学中保存下来；文学为作为中国文化经典的这部占卜书建构了语境。个人参阅《易经》的具体经验与更大范围的社会语境中保存下来的意义之间产生了共鸣。

其中逻各斯中心语言施指的结果是，陈述必须真正地从它赋予特征的事物状态中独立出来。这样做导致了陈述和事物状态关系的二元化。如果没有二元化和超自然意义上的独立，类似逻辑真理的东西就不能形成。

西方文化形成中存在着超自然的事物和原则。在这点上人们没有分歧。虽然由超越性引起的二元论经常让神学空论家们感到狼狈不堪，但是它仍具有对理性感兴趣的盎格鲁—欧洲社会所喜欢的特征。在儒家或道家的认识中，二元论和先验论都不存在。

为了让陈述具有精确性，术语的界线必须能够严格地确定下来。极端的感受排除了任何类似这样的界定；它只是用最粗略的方式加以定义。所以，中国古汉语把阴阳两字理解为相互补充的两个概念；这种做法不会导致二元对立的解释或阐释。阴可转化为阳，阳也可转化为阴。如同白天黑夜那种天壤之别惯用说法的意义，现在却是黑夜变白天与白天变黑夜之间的差别。

在极端感性的认识中，词语由相反或互补的替换词语组成义丛。由于这个原因，中国古汉语或许不适合精确陈述的发展。但没有这样精确的陈述，真理的语义概念最后是站不住脚的。没有隐藏在我们交流活动背后那个大写 T 所表示的真理，类似“逻各斯中心主义”和“在场”的概念就不能当做哲学陈述的标准。

儒家的正名说很好地说明了一种用语言表达具体事物、激起联想和暗示的方法。作为儒学核心的正名说经常被肆无忌惮地误解为是有关文字精确性和修正错名的学说。这样的诠释嘲弄了孔子学说的本意。

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”^①

正名的动机带有功能性和实用性，并不带有逻辑性或严格的语义。这也就是说，名与职责相一致的活动称一位父亲为父亲，当他事实上是父亲的时候使早已在礼教（礼）中解释清楚的职责和个人——丈夫、父亲、官员、儿子，他们在社会中起功能作用的直指同一性（Ostensive identity）也许是可疑的。的行为建立起了一致性。

有趣的是孔子学说对语言的看法与两千四百年后某位法国思想家的认识又紧密联系到了一起。我这里所指的当然是雅克·德里达。德里达精心策划的延异论叙述了这个故事。^②他主张开辟语言新意的延异论的意义在于，从语言角度看，差异具有主动的一面，同时还具有被动的一面。

意义的显现总是被拖延。即使它成为焦点时，它在语言中也不能以结构面目出现，——因为它漏掉了与语言使用联系在一起的意义。但是当把焦点集中在作为事件的语言上时，由言语行为构成的语言还是不能解决这个问题，因为语言的补充性——这次是它的结构——又一次转移到不可接近的背景中去了。

① 《论语》13/3；罗吉·T·艾姆斯译。

② 参见德里达：《书写与延异》，阿兰·贝斯译（芝加哥大学出版社1978年），随处可见。

为了能最充分地 与孔子学说产生共鸣，德里达必须同意修改他的延异论，这将会丰富延异功能的意义。如果有人把同音异义字“迟延”(defer)引申为“服从”(to yield)，那么 difference 的词义就会同时带有差异和拖延的主动和被动的双重含义，这样一来可以很好地与孔子运用语言丰富的手法保持一致了。

孔子富有延异性的语言是以敬意为基础的——听命于、服从于所接受的传统中的典范和那些楷模的行为。在传统认为孔子所编纂的《诗经》前言中，我们读到：

“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足，故咏歌之，咏歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之。”^①

孔子把语言同音乐进行类比之后才真正了解了语言。名如同音符。和谐是个别名和音符及它们的相互呼应的功能。不论是中国音乐，还是汉语，都没有强调过在西方所有理性语言中人们所见到的那类句法。

儒家语言表达了传统，传统经过仪式主义的推动成为语言行为的原始语境。圣人借助现存的习惯势力和传统往昔中实现的意义宝库，以这样的方式使自己与交流对象、权威文本建立了互敬的关系。

重要的是认识到孔子从来没有让现存的习惯标准来束缚语言的意义。他坚持以恭敬的方式走进合乎传统的范式。如果这样的范式在中国历史的世俗时期，没有被独裁主义的政府或僵化的官

^① 《诗经》，《哈佛燕京学社中文索引系列》，增刊，第9期，（北平：哈佛燕京学社，1934年），罗吉·T. 艾姆斯译。

僚主义上层所同化的话,那么,它们就会为现存的习俗批评提供丰富多样的才智,尽管作为系统的语言还缺乏先验的参照。

在场的语言再现了其他方式不在场的事物。不在场的语言用间接的陈述来宣扬不可言传对象的存在。在这两种语言中都有一个超出参照范围之外真正的或假定的施指对象。但是敬辞的基础使人们认识了发生在许多交流活动实例中的相互呼应。当交流行为与传统范式所包含的意义产生共鸣时,除交流之外不存在任何参照。

进一步阅读文献

- Bell, Bernard Iddings. *Religion For Living: A Book for Post-modernists*. London: The Religious Book Club, 1939.
- Bell, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.
- Berger, Peter, Berigitte Berger, and Hansfried Kellner. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage, 1974.
- Bernstein, Richard. *Harbermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985.
- Berman, Marshall. *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. New York: Viking Penguin, 1988.
- Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Trans. Robert Wallace. Cambridge: MIT Press, 1983.
- Best, Stephen and Douglas Kellner. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: Guilford, 1991.
- Cahoone, Lawrence. *The Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture*. Albany: State University of New York Press, 1988.
- (ed.) . *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Cambridge, Massachusetts and Oxford: Blackwell, 1996.

- De Onis, Federico. *Antologia de la Poesia Espanola e hispanoamericana*; 1882-1932. Madrid; 1934.
- Descombes, Vincent. *Modern French Philosophy*. Trans. L. Schott-Fox and J. M. Harding. New York; Cambridge University Press, 1980.
- Dews, Peter. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. New York; Verso, 1987.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. New York; Free Press, 1964.
- Etzioni, Amitai. *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*. New York; Free Press, 1968.
- Fiedler, Leslie. "The New Mutants," in *The Collected Essays of Leslie Fiedler*, Vol. II. New York; Stein and Day, 1971, pp. 379-99.
- Frisby, David. *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. Cambridge; MIT Press, 1986.
- Foster, Hal. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Washington; Bay Press, 1983.
- Gehlen, Arnold. *Man in the Age of Technology*. Trans. Patricia Lipscomb. New York; Columbia, 1980.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford; Stanford University Press, 1990.
- Hassan, Ihab. *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post-modern Literature*. Madison; University of Wisconsin Press, 1971.

- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford and New York: Blackwell, 1989.
- Hebdige, Dick. *Hiding in the Light: on Images and Things*. New York: Routledge, 1988.
- Howe, Irving. *The Decline of the New*. New York: Harcourt, Brace and World, 1970.
- Hudnut, Joseph. "The Post-Modern House." *Architectural Record*, 97, May 1945, pp. 70-5.
- Hughes, Robert. *The Shock of the New*. New York: Knopf, 1981.
- Jacobs, Jane. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House, 1961.
- Jencks, Charles. "The Rise of Post-Modern Architecture." *Architectural Association Quarterly*, Summer, 1976, 7:4, pp. 7-14.
- . *The Post-Modern Reader*. London: Academy Editions, 1992.
- Klotz, Heinrich. *The History of Postmodern Architecture*. Trans. Radka Donnell. Cambridge: MIT Press, 1988.
- Levin, Harry. "What was Modernism?" in *Refractions: Essays in Comparative Literature*. New York: Oxford University Press, 1966, pp. 271-95.
- Levy Jr, Marion. *Modernization: Latecomers and Survivors*. New York: Basic Books, 1972.
- . *Modernization and the Structure of Societies*. Vols 1 and 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

- Macksey, Richard and Eugenio Donato. *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore; John Hopkins University Press, 1972.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media; the Extensions of Man*. New York; McGraw-Hill, 1964.
- Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. New York; Oxford University Press, 1959.
- Mumford, Lewis. *The Myth of the Machine; The Pentagon of Power*. New York; Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.
- Pannwitz, Rudolf. *Die Krisen der Europaeischen Kultur*. Nürnberg; Hans Carl, 1917.
- Parsons, Talcott. *Societies; Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, NJ; Prentic-Hall, 1966.
- Penty, Arthur J. and Ananda K. Coomaraswamy. *Essays in Post-Industrialism; a Symposium of Prophecy Concerning the Future of Society*. London; 1914.
- Portoghesi, Paolo. *Postmodern, the Architecture of Postindustrial Society*. Trans. Ellen Shapiro. New York; Rizzoli, 1983.
- Reisman, David. "Leisure and Work in Post-Industrial Society" in *Mass Leisure*, ed. E. Larrabee and R. Meyerson. Glencoe, Ill. ; Free Press, 1958, pp. 363-85.
- Rose, Margaret. *The Post-Modern and the Post-Industrial; A Critical Analysis*. Cambridge; Cambridge University Press, 1991.
- Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernism and the Social Sciences; Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, NJ; Princeton University Press, 1992.

- Rosendberg, Harold. *The Tradition of the New*. New York; Horizon, 1959.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ; Princeton University Press, 1979.
- Sennett, Richard. *The Fall of Public Man; On the Social Psychology of Capitalism*. New York; Vintage, 1974.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self; the Making of the Modern Identity*. Cambridge; Harvard University Press, 1989.
- Tönnies, Ferdinand. *Community and Society*. Trans. and ed. Charles Loomis. East Lansing, Mich.; Michigan State University Press, 1957.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis; the Hidden Agenda of Modernity*. New York; Free Press, 1990.
- Touraine, Alaine. *The Post-Industrial Society*. Trans. Leonard F. X. Mayhew. New York; Random House, 1971; original, 1969.
- Toynbee, Arnold. *A Study of History*. London; Oxford University Press, 1933 and 1954, Vols V and VIII.
- Sandel, Michael. *Liberalism and Its Critics*. New York; New York University Press, 1984.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. Trans. Tom Bottomore and David Frisby. Boston; Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Trans. Charles Atkinson. New York; Knopf, 1932. [abridged edn; ed. Helmut Werner, trans. Charles Atkinson. New York; Modern Library, 1965.]

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

编者后记

自1996年从英国回来之后,我就开始着手本文集的选编工作,很快就选定了文集的篇目,并确定了译者。各位译者都非常认真负责地完成了所承担的翻译工作,在1999年底之前,我就基本上收齐了各篇的翻译初稿。但由于主客观两个方面的原因,本文集直到今天才终于得以问世。客观的原因主要是由于解决中文版权问题拖延了时间,主观的原因是由于我当时正忙于完成自己承担的社科院课题,没有集中精力校读全部译稿。当然,主要责任在我。这里我要特别感谢参与本文集翻译的各位译者,如果没有他们最初的积极支持和随后的耐心等待,本文集则难以问世。还要感谢最初参加翻译工作的王容君先生,感谢程志民先生的组织协调工作。

人民出版社的陈亚明编审对本文集的出版给予了特别关注和热情支持。当我选编好了文集后,把这个选题报送出版社,陈亚明立即同意将其收入她策划编辑的经典文选丛书,并多次询问译稿及版权的情况。本文集的责任编辑田园先生更是倾注了大量的精力,极为细致地反复审读了全部译稿,对译稿中存在的问题提出了非常重要的、有益的意见和建议,并主动承担了部分译稿的翻译、校对和注释工作,有力地保证了本文集的质量。在这里,我要对他们为本文集的出版所付出的辛勤劳动表示衷心的感谢!

本文集从确定选题到校阅清样,时间已经从一个世纪走到了另一个世纪;而西方社会从现代到后现代,则走过了近一个世纪的历程。我希望,本文集的出版对国内读者了解西方社会和文化的

“后现代状态”能够起到正本清源的作用。
谨记。

江 怡

2004年2月18日

于中国社会科学院哲学所