



未来通识丛书

# 现代西方哲学

张庆熊 著



商务印书馆  
The Commercial Press

现代西方哲学流派众多，纷繁复杂。本书通过“实证的转向”“实践的转向”“语言学的转向”“生命—生存—生活世界的转向”等来刻画现代西方哲学的主要特征，以问题意识和求解途径为主线索，直入实质性思想。

本书是在作为国家级精品课程的“现代西方哲学”讲稿基础上凝练而成的，力求简明清晰，说理通透。各章附有思考题，有助于讨论，开阔眼界，提升博雅情趣和批判性思维的能力。

上架建议：哲学 教材  
<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-14357-8



9 787100 143578 >

定价：65.00 元

# 现代西方哲学

---

张庆熊 著

 商务印书馆  
The Commercial Press

2017年·北京

图书在版编目 ( CIP ) 数据

现代西方哲学 / 张庆熊著. — 北京 : 商务印书馆, 2017  
( 未来通识丛书 )

ISBN 978 - 7 - 100 - 14357 - 8

I. ①现… II. ①张… III. ①西方哲学 — 现代哲学 IV. ①B505

中国版本图书馆 CIP 数据核字 ( 2017 ) 第144928号

权利保留，侵权必究。

现代西方哲学

张庆熊 著

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

山东鸿君杰文化发展有限公司印刷

ISBN 978 - 7 - 100 - 14357 - 8

---

2017年7月第1版 开本 705×960, 1/16

2017年7月第1次印刷 印张 22

定价: 65.00元



未来通识丛书

2017032337



未来通识丛书

---

主 编

孙周兴

学术支持

同济大学欧洲思想文化研究院

同济大学人文学院

---

责任编辑：鲍静静 李彦岑

装帧设计：纸想工作室

---

## — 总 序 —

---

近些年来，国内关于大学教育改革的呼声越来越高，其中被议论得最多的题目大概就要算人文通识教育了。一些具有悠久人文传统的综合性大学开始实施各类试验班，比如文科基地班、博雅班、国学班之类；也有的大学着手构建和调整全校性的人文通识课程体系；一些以理工见长的院校则设法加强理工类学生的人文素质教育。我们也看到了不少反思人文教育的理论性成果。凡此种种都是可喜的。人文乃“人文化成”，是人之为人的基本构成条件。人文通识教育对于个体人性修养和公民人格塑造具有决定性的意义。就此而言，人文通识教育的实施、推进和改革，理当属于中国大学改革的关键步骤和核心内容。

由于众所周知的历史原因，我国高等院校的人文通识教育长期受到压制，历经三十年的排挤，被代之以严苛的政治意识形态灌输，以至于即便到今天，人们仍然倾向于把“政治”当贬义词，视“人文”为空疏无用之学，社会上轻文重理的低俗风气一直未能得到有效廓清。此外我们也必须看到，以欧洲—西方技术工业文明为主导的全球化进程本身越来越压迫人文科学，导致全球性的人文精神萎缩和人文教育危机，就此而言，人文通识教育问题恐怕还不能说只是中国特有的课题，而是一个世界性的难题。

若要区分一下，大学人文教育的改革应包括两项内容：一是人文学

科内部的课程体系和课程内涵的改造，目标是要给学生们更大的自由选择空间；二是面向全校学生的人文通识选修课程的设置。这两项任务都涉及通史课程与经典课程的比例问题。多年来我们一直强调通史教育而轻视经典阅读，现在大有倒转过来的趋势。如何兼顾两者恐怕也不是一道轻松的题目，需要在实践中探索。与此相应的则是“通史类”与“经典类”的教材建设，自然也成为当前大学人文教育改革的必然内容。

而可能更为迫切的是新兴人文科学领域的通识教材建设。受制于国内旧意识形态的干预、学科制度僵化等，我们的人文科学研究和教育固守于传统，不能及时修正学科内涵，调整学科方向，扩建新的领域，质言之，不能对变化了的时代现实和未来方向做出适时的反应，从而失去了未来性。这本身是我们的人文研究和人文教育失败的标志。就此而言，对于新兴和交叉人文学科新领域来说，教材编写就不只具有教学辅助的意义，而更具有推进学术研究的意义了。

人文通识教育从根本上关乎公民个性的教化和公民社会的培育，从而是一个涉及社会整体的普全概念。我们启动“未来通识丛书”系列，意图不止于高等教育，也在于服务于公民社会。我们因此希望学界同仁襄助本项事业，日积月累，在不远的将来形成一套面向未来、具有国际视野、既稳重又创新的人文通识图书。

孙周兴

2017年3月20日于沪上同济



# 目 录

---

|                      |                  |
|----------------------|------------------|
| 1                    | 现代西方哲学导论         |
| 12                   | 思考题              |
| <b>第一章 叔本华 …… 13</b> |                  |
| 15                   | 一 生平             |
| 17                   | 二 问题意识和解题思路      |
| 19                   | 三 主要论点及其论证       |
| 28                   | 四 简评：意义、影响和遗留问题  |
| 30                   | 思考题              |
| <b>第二章 尼采 …… 31</b>  |                  |
| 33                   | 一 生平             |
| 35                   | 二 问题意识和解题思路      |
| 36                   | 三 主要论点及其论证       |
| 56                   | 四 简评：意义、影响和遗留问题  |
| 60                   | 思考题              |
| <b>第三章 柏格森 …… 61</b> |                  |
| 63                   | 一 生平             |
| 64                   | 二 问题意识：何谓传统哲学的困境 |
| 69                   | 三 时间与绵延          |
| 73                   | 四 生命实体与创造进化      |
| 78                   | 五 自由、直觉与非理性主义    |
| 82                   | 思考题              |

#### 第四章 实证主义综述 ····· 83

- 85 一 实证主义的问题意识
- 89 二 实证主义的思想渊源、基本观点和发展脉络
- 94 三 实证主义的遗留问题
- 95 思考题

#### 第五章 穆勒 ····· 97

- 99 一 穆勒的生平和问题意识
- 102 二 穆勒的实证主义研究方法
- 111 三 结束语
- 113 思考题

#### 第六章 实用主义 ····· 115

- 117 一 实用主义的问题意识和发展概况
- 120 二 皮尔士
- 132 三 詹姆士
- 140 四 杜威
- 152 思考题

#### 第七章 分析哲学综述 ····· 153

- 155 一 问题意识
- 159 二 发展概况
- 161 思考题

#### 第八章 罗素 ····· 163

- 165 一 罗素哲学研究的基本思路

- 170 二 逻辑原子主义
- 175 三 摹状词理论
- 177 四 简评
- 178 思考题

## 第九章 维特根斯坦 ····· 179

- 183 一 维特根斯坦的前期哲学
- 193 二 维特根斯坦的后期哲学
- 208 三 简评
- 210 思考题

## 第十章 狄尔泰 ····· 211

- 213 一 生平
- 215 二 问题意识和解题方案
- 217 三 精神科学的自主性
- 224 四 诠释学方法
- 230 五 描述心理学和心灵生活的结构关联
- 238 六 简评：狄尔泰哲学的遗留问题
- 240 思考题

## 第十一章 胡塞尔 ····· 241

- 243 一 生平著述和问题意识
- 247 二 对心理主义的批判
- 250 三 意向性理论
- 260 四 现象学的方法
- 269 五 生活世界
- 274 思考题

## 第十二章 海德格尔 ····· 275

- 277 一 生平和问题意识
- 284 二 主要论点及其论证
- 296 三 转向后期哲学的问题：代结束语
- 298 思考题

## 第十三章 哈贝马斯 ····· 301

- 303 一 问题意识
- 305 二 生活形式和生活世界
- 308 二 社会行为的划分和世界的划分
- 313 三 言语行为与主观世界、客观世界和社会世界的关系
- 320 思考题

## 第十四章 后现代主义 ····· 321

- 323 一 现代性的基本特征
- 326 二 后现代主义对现代性的批判
- 332 三 在反思后现代主义困境中寻求现代性问题出路
- 337 思考题
  
- 339 推荐书目
- 341 后 记

---

## • 现代西方哲学导论 •

---

哲学始终处于建构与解构、确信与怀疑、批判与辩护、分析与综合的过程中。在此意义上，体系哲学与反体系哲学、形而上学和反形而上学只是一个问题两个方面。哲学所能提供的不是什么现存的知识，而是问题意识和求解途径。近代以来，提供新知识任务无疑已经归入各门科学。但是，人类在认识世界和改造世界的活动中会发生各种各样的问题，而这些问题经常是被遮蔽着的；如何善于发现这些问题，如何从存在论、认识论和方法论的角度探索求解的途径，则落实到哲学身上。哲学有各种流派，现代西方哲学的流派更是五花八门，如何从这些纷杂的说法中获得收益呢？唯有梳理清楚它们的问题意识和比较它们所提供的解决方案的优缺点，才能开辟我们自己的思路，增进我们自己发现问题和解决问题的能力。哲学是一种爱好智慧的活动。爱好智慧要有批判精神，要敢于对现存的说教加以怀疑，并为这种怀疑提供支持和反驳的理由，在论辩中推进思想的发展。

作为导论，我想首先应该对本书的标题“现代西方哲学”做反思性的推敲。读者读到这个标题时，学生听到这个课程名称时，自然会想一想它的确切含义是什么，用这一标题是否具有正当性。我选用这个标题时自己也感到有许多需要说明的地方。在此，“现代”“西方”“哲学”这三个词的含义都需要澄清。

首先，“现代西方哲学”中的“现代”这一表达就值得推敲。如果把“现代西方哲学”翻译成英文，则为“Modern Western Philosophy”。这个名称在西方学界有关哲学史的划分中曾指“16、17和18世纪欧洲哲学”。在此，“现代哲学”是针对“中世纪哲学”而言的；“现代哲学”以理性精神反对中世纪以宗教信仰为核心的哲学，具有启蒙的性质。有人主张，这里的“现代”是指“当代”（Contemporary）。但是“当代”的意思是“与当下活着的人同代”，亦即近50年左右的历史，至多不会超过100年。现在已经是21世纪了，因此我认为，在此用“当代”这个词也是不妥当的。当然，“现代”这个词在学界除了专指16、17和18世纪的时代外，还有较为宽泛的其他用法。有一种观点是，19世纪中叶起，西方的社会和哲学已经发生根本性的变化，那时西方已经进入以垄断资本为主导的帝国主义时代，其哲学是与该时代相适应的。“现代西方哲学”可指19世纪中叶以来的西方哲学。还有一种观点主张，20世纪中叶起，西方已经进入“后工业化时代”，与此相应而出现“后现代主义哲学”，它反思现代社会和现代思想的种种问题。另有一些学者则认为，“现代性仍然是一项未完成的事业”“信息化”等所谓后工业化的特征并不足以标志划时代的生产技术和生产方式的出现，“语言学转向”和“反形而上学”等哲学运动也并非意味着新的哲学时代的到来。

为了妥当起见，较为谨慎的做法是不采取“现代哲学”“后现代哲学”“当代哲学”（Contemporary Philosophy）这些语意不详、容易引起误解的词汇，而应采用“世纪”加“国别”的界限更加清楚的名称。在复旦大学新近编著的《西方哲学通史》中就采用“20世纪英美哲学”“20世纪法国哲学”“20世纪德国哲学”之类的标题。

那么，为什么我们仍然称之为“现代西方哲学”呢？这与我们编写哲学史的历史沿革和课程设置有一定的关系。在中国的高校中，习惯于把从古希腊至19世纪德国古典哲学的课程称为“西方哲学史”，把19世纪中叶德国古典哲学解体以来的西方哲学称为“现代西方哲学”。我们的“外国哲学”课程，习惯于

分为两段：一段为“西方哲学史”，另一段为“现代西方哲学”。由此可见，使用这个名称多少是出于国内的习惯用法和课程设置方便的考虑。

当然，这里也有一个思想方式的原因。19世纪中叶正值马克思主义哲学诞生之际，而以黑格尔哲学为标志的德国古典哲学是西方哲学发展的一个高峰。马克思主义哲学扬弃了德国古典哲学，把黑格尔的头足倒立的唯心主义辩证法再次倒立过来，建立了辩证唯物主义和历史唯物主义的哲学。马克思的思想为人类解放开辟了一条新的道路，确实是人类思想史上划时代的大事。把19世纪中叶以前的康德、费希特、谢林、黑格尔的哲学称为“古典哲学”，也包含了此后的哲学的“现代性”意味。

那么，在肯定马克思主义哲学的划时代重要意义的同时，应该怎样评价马克思同时代及以后的西方哲学呢？过去一种多少从苏联专家那里继承过来的“左”的看法是：所谓现代西方哲学就是指马克思主义诞生以后的腐朽的资产阶级哲学，是重点批判的对象。时至今日，这样的说法需要加以反思。按照我的看法，在马克思主义哲学诞生之后，产生了许许多多新的哲学思潮，对于它们，我们确实要抱一种批判的态度。但是我这里所说的批判态度，是哲学的探索精神的表现，是马克思主义的实事求是基本原则的表现。

哲学思潮的产生和流行，往往与新出现的社会问题和科学技术革命有关。例如：实证主义的产生与现代物理学引领现代科学的研究模式有关；分析哲学的产生与现代逻辑和语言学的发展有关；法兰克福学派的社会批判理论与现代社会的专业分工导致的人的片面发展和消费至上的文化工业导致的人的精神颓废有关；近年来流行的“生态主义伦理学”乃至“生态的马克思主义”与人们意识到自然资源的有限与人的欲望无限以及资本推动的过度消费有关。这些新的社会问题和科学知识在马克思所处的时代还没有出现，因而也是当代马克思主义必须应对的现实问题。因此，我们应该充分研究这些新的哲学流派的问题意识和解题方案，从中找到可被我们吸纳的合理成分并扬弃其不足。

除了以上原因外，我觉得“现代”这个概念在中国人的用法中与西方人有

很大不同。如果说在西方的历史中16、17世纪是一个转折点的话，那么在中国的历史中19世纪中叶是一个转折点。鸦片战争发生在1840年，马克思和恩格斯合著的《共产党宣言》发表于1848年。中国人译介西方各国地理、历史和技术著作的起步不晚。林则徐的朋友魏源为“师夷长技以制夷”，自1841年起就编撰《海国图志》，1848年60卷本《海国图志》刊于扬州。可惜，中国人译介西方现代哲学的著作则晚得多。由于不了解西方的技术与西方人的思想方式和社会体制的关系，洋务运动受保守落后的思想方式和政治体制的拖累而失败。直到1895年，才有严复翻译的论述进化史观的《天演论》等哲学著作出版，对中国人的社会政治思想产生冲击。然而在那时，甲午海战已经失败，中国社会在内外交困中进入最惨烈的灾变周期：戊戌变法不成而生共和革命，共和革命不成而有学俄国的社会主义革命。这些革命壮举可敬可畏，但实际效果远不及当初所愿。如果思想准备充分一些，认真学习和研究包括哲学在内的西学知识，吸取西方社会发展过程中的经验教训，结合中国自己的国情进行改革，就可能少走弯路。我们今天应明晓这个道理：哲学的研究和辩论充分一些，眼光就会前瞻和深刻一些，问题就会看得准一些，无谓的流血牺牲和社会动荡就会少一些。

现在我们来谈“西方”这个概念。在字面上，“西方”是一个地理的概念。但在“现代西方哲学”的用法中，“西方”虽与地理概念有关，但不是主要的，而是一个文化或文明的概念。澳大利亚在地理上属于东方，但其哲学归于西方。那么，什么是西方文明的主要特征呢？西方人常常这样概括：**古希腊的哲学、罗马的法律、基督教的伦理，是西方文明的三个源头性的核心要素。**他们认为，西方现代的理性思维方式和科学知识的形态是从古希腊哲学中发展出来的；西方现代的民主法治社会与继承和发展罗马的法律思想有关；西方人现在的伦理观和价值观与基督教的信仰传统有关。因此，我们不能割裂西方思想文化的传统。我们在学习现代西方哲学的时候，不时要联系到古希腊哲学的源头。哲学总与政治、法律、伦理的思想交织在一起，因此我们也需要了解包括基督教在



内的整个西方文化传统。

我们由此想到一个问题：什么是中华文明的基本特征？我们现在学习西方哲学，特别是马克思主义哲学，能够与中华文明的传统割裂开来吗？我们常说，中华文明是以儒家文化为主流的文明。我们也可以这样概括：**儒家的伦理、法家的法律、道家的自然观和养生观，是中华文明的三个源头性的核心要素。**包括马克思主义在内的西方文化是外来文化，能容纳到中华传统文化中去吗？这就是一个现代中国在面对“西学”时激烈争论的问题。所谓“中学为体，西学为用”或“全盘西化”之类的争论就由此而起。其实，中华文明在生长的过程中也吸纳外来文化，佛教文化就是一种外来文化。我认为关键还在于心态。在盛唐时期，中国人的自信心很强，能主动积极地吸纳佛教文化。到了晚清，不思进取，被动挨打，就陷入要么害怕外来文化动摇原有体制的保守心态，要么责怪祖宗无能的假洋鬼子心态。文化的传承和发展就像生物的新陈代谢一样，在遗传中吐故纳新。“中学为体，西学为用”的错误在于，不知道“体”和“用”是有机统一的。“全盘西化”的错误在于，不知道文化的遗传基因的作用，因此即使想做“洋鬼子”也只能成为“假洋鬼子”。因此，我们在讲授西方哲学的时候，也要读者时时联系中国国情和中国传统文化中的相关说法，通过比较研究取长补短。

现在我们转入“现代西方哲学”的本题。19世纪中叶以后的西方哲学，有形形色色的流派和众多著名的哲学家。在一个学期大约只有15次的课程中怎样安排讲课内容，是我不得不考虑的问题。通常，有按照流派讲和按照哲学家讲两种方式。多年的教学经验告诉我，如果按照流派讲，概述每一流派的基本观点和发展脉络，容易使学生把握大局，知道现代西方哲学的基本情况，但却会讲得太泛，不能深入到哲学家自己的思想本身中去；如果按照哲学家讲，解释清楚他们各自专门的哲学用语和思想展开的过程，学生较易把握他们的哲学思想本来是怎么回事，但现代西方的哲学家太多，讲课的时间不够。因此，我不得不把按照流派讲和按照哲学家讲的方式结合起来，尽可能突出重点，讲得清

楚一些，而不是像蜻蜓点水那样浮在表面。

具体地说，对于那些人物众多和观点相对集中的流派，则按照流派讲，并选择其中某一位或两三位哲学家做重点介绍。对于那些影响力特别重大、个人色彩特别明显的哲学家，他们虽可归入哲学流派中去，但仍然按照个人来介绍。在讲课中，对于实证主义、实用主义、分析哲学、后现代主义、法兰克福学派，我主要按照流派来讲。有关实证主义，我在做了综述后，选择穆勒作为代表人物重点介绍。有关实用主义，我在做了综述后，分别介绍皮尔士、詹姆士、杜威这三个代表人物的观点。对于分析哲学，我在综述了其基本特征之后，重点介绍罗素和维特根斯坦的哲学思想。对于后现代主义，我想抓住其主要代表人物对现代性和后现代性的看法来讲。对于法兰克福学派，我想主要介绍前代表人物霍克海默和阿多诺的社会批判理论及后代表人物哈贝马斯的交往理论。对叔本华、尼采、狄尔泰、胡塞尔和海德格尔，我主要按照人物来讲，虽然他们分别是唯意志主义、生命哲学、现象学和存在主义的主要代表人物。

为了让读者对整个现代西方哲学有一个大局观，不至于迷失在众多流派和代表人物的细节中，我想有必要在导论中先说明现代西方哲学的几个主要特征和演变情况。

现代西方哲学大致可以分成两块：一块是英美哲学，另一块是欧洲大陆哲学。大致地说，19世纪中叶以来的英美哲学是英国经验主义传统的继续，以实证主义、实用主义和分析哲学为主流，重点是科学研究的认识论和方法论，强调经验事实和逻辑分析，不太关心人生问题和价值问题；其哲学与自然科学的关系较为密切，而且学院色彩明显，技术性较强，要受专门的训练才能把握其讨论的前沿问题；特别是当代的分析哲学，日益演变为与高深的逻辑学、语言学、人工智能等学科结合在一起的专家哲学，对普通民众影响力较低，但对科学研究有助益，大学的课程设置也愿意面对理工科的学生，培养他们科学研究的思维方式。

19世纪中叶以来的欧洲大陆哲学也呈现出一种连贯性。唯意志主义、生命

哲学、存在主义都注重人的生命的统一性，突出人的意志、情感、目的追求和价值取向在人生中的重大意义，在方法论上以现象学和解释学为主，强调内在体验和对生命意义的解释的不可替代作用。相对而言，它们与人文科学关系密切，往往以散文、小说、文艺评论、诗歌诠释的方式阐发哲理。叔本华和尼采的散文、狄尔泰的文艺评论、萨特的小说、海德格尔对诗的诠释，都堪称一绝。他们的哲学活动不拘束在校园内，经常走出课堂，对公众的影响较大，成为形形色色的欧洲社会运动的助推剂。

现代西方哲学的特征还可以通过“实证的转向”“实践的转向”“语言学的转向”“生命—生存—生活世界的转向”等来刻画。既然说是“转向”，就有必要问原先的方向是什么。在此，原先的方向是指到19世纪中叶时的西方哲学发展方向，具体地说是指形而上学的体系哲学，以黑格尔的绝对唯心主义的体系哲学为代表。因此，这些“转向”在很大程度上是针对形而上学的体系哲学的。

让我们先来看“实证的转向”。在实证主义者看来，形而上学的体系哲学的弊病在于脱离实际，以所谓自明的原理和观念的运动代替科学理论所需要的事实基础和实验验证。他们主张，理性的思辨应转向经验的证实，以实证的科学取代思辨的形而上学。他们提出了人类思想演进的三阶段说，即：（1）立足于信仰的神学，（2）立足于思辨的哲学，（3）立足于实证的科学。由此，他们提出了哲学的终结和科学时代来临的说法。需要注意的是，他们所说的“哲学”在此有特别的含义，是指形而上学的思辨哲学；因为他们自己所提倡的实证主义本身也是一种哲学。“实证的转向”在19世纪后半期有很大影响力，甚至影响到恩格斯后期著作中的一些用语，如《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中有关“哲学的终结”和代之以马克思的“真正实证的科学”的说法。仔细推敲上下文，应能明白恩格斯这里所说的“哲学的终结”是指以黑格尔为代表的德国古典哲学的终结，而“真正实证的科学”是指区别于孔德的实证主义哲学的历史唯物主义哲学。

我们接着看“实践的转向”。它与“实证的转向”有类似之处，但也有重

要区别。“实证的转向”把重点放在如何以观察事实为依据建立科学理论和如何通过观察事实检验科学理论上；它不仅肯定观察事实在科学理论的建立和检验中的重要作用，而且注意到理论是为了人的实践目的而被建立的，理论对人的行为具有指导意义。它在考虑观察事实对理论的实证时，是以不变的、重复出现的自然规律为对象的；“实践的转向”强调理论与实践的关系不是静态而是动态的。人在实践中意识到了问题，为了解决问题而建立理论；理论是解决问题的方案。理论会产生效果，影响人的行为，推动人改造所处的环境，并导致人的活动成功或失败。

在一定意义上，马克思主义和实用主义都是标志着“实践的转向”的哲学运动。实用主义十分重视人与自然环境和社会环境中的挑战与应战、问题与探索的互动关系，主张把理论视为实践的工具，从实践的效果（“有用”）出发评价理论。因此，真理不仅在于与所预言的事实相符，而且在于指导人在与自然和社会复杂的互动关系中获得预期的成功。马克思主义强调理论与实践的统一关系，强调理论在改造世界中的作用。马克思主义从生产力和生产关系的矛盾出发论证人类历史发展的规律，并把无产阶级解放自己和解放全人类作为哲学改造世界的理论指导；而这一观点在实用主义那里是没有的。实用主义不承认有什么宏大的、客观的历史规律，始终把理论视为工具，时时提醒自己要按照新的情况和实际效果来锻造解决问题的新的工具。

从哲学思想发展的角度看，可知“语言学的转向”是“实证的转向”和“实践的转向”深化的结果。“实证”是用经验事实对理论加以证实，理论是由联系在一起的命题组成，而联系命题的方式就是逻辑。为了真正阐明“实证”，就必须研究“命题”和“逻辑”的关系。“语言学的转向”始于19世纪末20世纪初，那时逻辑学有了突破性的进展。弗雷格建立了数理符号化的“命题逻辑”和“谓词逻辑”，奠定了现代逻辑的基础。罗素、维特根斯坦和维也纳学派的逻辑实证主义者看到，弗雷格的逻辑可用于弥补早期实证主义理论的不足；他们

希望通过弗雷格的逻辑建立一种人工语言，用于表述科学理论。这样，科学理论就可以清楚地分为两个组成部分：一部分是综合命题，由经验事实加以证实；另一部分是分析命题，由逻辑加以证明。他们还认为，通过这种人工语言就能把科学理论和形而上学清楚地区分开来。形而上学貌似科学理论，但包含那些既不能被经验证实，也不能被逻辑证明的命题，所以必须加以拒斥。

随着对语言的认识的深入，包括维特根斯坦在内的分析哲学家发现，早先那种对语言的看法太狭隘了。语言除了描述经验事实和逻辑演绎之外，还包含那些涉及规则或规范的命题；如有关“证实原则”“综合命题”“分析命题”的表述就是涉及规则或规范的命题，它们本身既不能被经验证实，也不能被逻辑证明，但它们在相关的理论中是不可或缺的——它们像“游戏规则”那样起制约作用。句法本身就是一种规则，评价这些规则要看在使用中的有效性。此外，语言的意义也非全然取决于对经验的描述，还涉及语言使用者的目的和实践功效。例如：同一块石头，相对于不同的语境，可以是自然之物、工业生产用的矿石或装饰用的宝石。对语言的研究全面展开，就进入语义学、语用学、句法学等各领域中去了。随着分析哲学家越来越关注语言是如何被人实际使用的，分析哲学中的“日常语言学派”流行起来；维特根斯坦的后期哲学在此起了引领作用。

实用主义本来就注重理论在实践中的效用和概念在使用中的效果，因此，随着语言学研究的深入，实用主义就和分析哲学结合起来，出现了实用主义的分析哲学，其代表人物是蒯因和普特南。蒯因质疑逻辑实证主义有关综合命题和分析命题的两分法，主张整个理论是与经验打交道的整体，从总体上说是经验性的。只不过理论外围的命题与经验的关系密切一些；而处于理论核心的逻辑与经验的关系远，但作为处理经验的理论工具，其规则也要随经验而调整。

语言还用于人与人之间的交往。通过语言，人们交流对人生的目的、意义和价值的看法，联络情感，达成共识，协调行动。马克思主义讲的人的实践主

要是指社会实践；社会实践不是个人的行为，而是人与人之间的联合行动，因此需要协调沟通。哈贝马斯吸纳“语言学的转向”的积极成果，把语言交流与人的社会行为联系起来，研究话语交往的社会机制和行为规范，建立了交往行为理论，补充和发展了马克思主义的实践理论。

最后，我谈谈“生命—生存—生活世界的转向”。它们有不同的针对性，但有共同的特点。生命是在生活世界中的生存，三者是缺一不可的统一体。

生命的转向以意志主义和生命哲学为代表，是针对黑格尔的观念主义哲学的。黑格尔把绝对观念及其运动视为世界的本源。生命哲学主张观念来自人，而不是凌驾于人的生命之上。生命是最根本的，人的生命是知、情、意的统一体；人的思想观念只是这个统一体中的一部分，是在生命意志的原动力的驱使下产生和为生命服务的。叔本华、尼采、狄尔泰等哲学家掀起了一股生命的转向的哲学运动，反对黑格尔的观念主义，主张回到活生生的生命中去。

生存的转向以存在主义为代表。生存的转向所针对的是实证主义的科学主义和乌托邦的理想主义。按照存在主义者的看法，实证主义者表面上倡导科学，但是他们不问科学的人生意义，他们在客观中立的名义下取消了一切价值的问题，不知道科学是为人的生存服务的。在实证主义的科学观中，人只是客观的自然之物中的一部分，完全受客观规律的支配，排斥了人在生存中自由选择的可能性，把人完全物化了。存在主义者还反对乌托邦的理想主义，反对以追求社会理想为名禁止个人的自由和要求个人完全服从组织。他们把人的个体生存的价值放在特别高的位置上。萨特的小说中所表现出来的存在主义，具有反纳粹和反斯大林主义的意味。

生活世界的转向是针对意识哲学的。笛卡尔主义和早期的胡塞尔的现象学，企图从意识现象中找到知识的确定性的基础。所谓“我思故我在”和“意识行为总是指向意识内容”的意向性结构，被认为是在意识中发现的无可怀疑的、自明的“阿基米德点”。胡塞尔在后期多少意识到意识活动不能脱离生活世界，

生活世界才是自明性的根基。向生活世界的转向意味着笛卡尔主义的意识哲学的终结，开启了一种以生活世界为基础去重新审视科学和哲学与人的生活的新途径。

谈了这么多转向，实际上，这些转向无非就是黑格尔所说的哲学发展的螺旋形上升的辩证运动。现代西方哲学以反对黑格尔的体系哲学为起点；虽然这些反对呼声在特定的条件下有其合理成分，但黑格尔有关辩证法的一些论述仍然有其精妙之处，值得回味。这些哲学转向的价值究竟在哪里，需要我们开动自己的脑筋，结合自己的生活经验和掌握的知识加以判断。

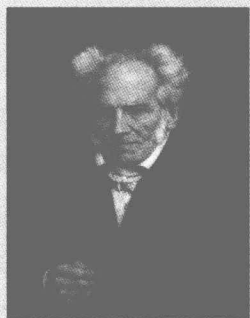
在这一导论收尾时，我想再来谈谈什么是哲学。我在开头时说过，哲学是一种爱好智慧的活动，而爱好智慧要有怀疑—探索的精神，要在论辩中推进知识的增长。辩证法的原义就是对话或辩论，而有根有据、合乎逻辑的辩论乃哲学的精髓。我们怎样来进行辩论呢？其一是指出对方的论证缺乏事实的依据。这多少类似于“实证的转向”所诉诸的“证实原则”。其二是指出对方的主张在实践中行不通，缺乏实际效果。这多少类似于“实践的转向”所诉诸的“对真理的实践检验标准”。其三是指出对方的论证不合逻辑，曲解词义。这多少类似于“语言学的转向”所诉求的逻辑推理和语义分析。其四是指出对方的主张违背生命的价值，不利于人的生存，缺乏生活意义。这多少类似于“生命—生存—生活世界的转向”所诉诸的面向生活世界的生命原则和存在意义。由此可见，这些所谓的哲学转向并非什么玄虚的东西，只要我们结合自己的生活经验和普通的明辨事理的方式就能理解。

作为结束语，我想请读者记住一句话：哲学是聪明学，但也可能是糊涂学。保持自己的头脑清醒和结合自己的实践经验独立思考哲学史上的各种论辩，就能使哲学成为聪明学，而死记硬背，迷失在公说公有理、婆说婆有理的玄虚中，就会使哲学成为糊涂学。这样，死读书不如不读书，死学哲学还不如不学哲学。当然，我还是希望各位走上哲学的追求智慧之路。

## 思考题

1. 如何才能把哲学史的学习与哲学的追求智慧之路结合起来？
  2. 结合历史观和中西不同的语境谈谈你对“现代”分期的理解。
  3. 西方人如何理解其文明的源头？这对中国人理解自己的传统文化有何参考价值？
  4. 英美哲学和欧洲大陆哲学各自的特点是什么？
  5. 现代西方哲学经历了哪些转向？如何评价这些转向？
  6. 哲学上不同学派间的辩论与我们日常生活中的辩论是否相关？请举出你自己生活中的具体例子对你的观点加以论证，并说明哲学探索如何能增进你的日常智慧。
-





# 第一章

## 叔本华

在现代西方哲学史上，阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860）可谓一位承上启下的人物。他上承德国古典哲学的形而上学传统，以意志为本体，在康德的先验论形而上学框架内把贝克莱的经验论和莱布尼茨的唯理论结合在一起；下启唯意志论—生命哲学运动，以意志—生命力替代观念实体，以

个体优先原则替代整体优先原则，以注重直观、情感、体认的“非理性主义”取代注重概念思辨的“理性主义”，以悲观主义人生观取代启蒙理性的乐观主义人生观。叔本华还是最早关注东方哲学，并把印度吠陀哲学、佛教哲学吸纳到自己思想中的一位重要的西方哲学家。



## 一 生平

阿图尔·叔本华生于但泽（Danzig，今波兰格但斯克），死于美因河畔的法兰克福。历数他一生经历，对他生态度和思想发展值得一提的事大致如下：

在阿图尔·叔本华孩提时代，父亲海因里希·弗洛里希·叔本华（Heinrich Floris Schopenhauer）指望他长大后经商，继承其银行家兼大商人的家业，于是对他说：若想经商，就进商校读书，并且可供他漫游欧洲；若想做学问，就进高中读书，但不能去旅游。叔本华选择了前者。这次漫游欧洲，使他深入了解了欧洲多样的文化传统，掌握了法语、英语等语言，也使他沿途看到了各种人间悲惨的情景。

1805年，他父亲死了，很可能是自杀。他父亲事业上的成功和人生的悲剧形成鲜明反差，使他的心理蒙上阴影，但也使他有了不守对他父亲的许诺的机会。他此后离开商校，通过请私人教师和自学完成了高中学业。

1806年，他母亲约翰妮·特罗西内（Johanna Trosiener）移居魏玛。她在那里创办文艺沙龙，结交歌德等名流；她本人也成为一位颇有名望的小说家，1831年出版的著作集达24卷。相比之下，哲学家叔本华那时还默默无闻。叔本华与母亲的关系长期不和，在1814年的一次公开争吵后彻底决裂。

1809年，叔本华到哥廷根大学求学，一开始学习医学，不久被哲学吸引。哥廷根的哲学家舒尔兹（G. E. Schulze）引导他关注康德、谢林和柏拉图。两年后，叔本华转到柏林学习，听了施莱尔马赫和费希特的课，但他对他们的哲学没有好感。1813

年，叔本华开始撰写博士论文《充足理由律的四重根》（*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*），以此获得了耶拿大学的博士学位。1813至1814年间他在魏玛结识了歌德（Goethe）。在歌德的颜色学说的影响下，他撰写了《论视觉和颜色》（*Über das Sehen und die Farben*），该书1816年出版。在那时，他还结识了东方学者弗里德里希·梅耶（Friedrich Majer）等人，激起他一生对印度思想的兴趣。他后来形容《奥义书》说：“它是这个世界上可能有的最有益的和最高贵的阅读材料。它既是我生的安慰，也将是我死的安慰。”<sup>1</sup>

1818年叔本华发表了他的主要著作《作为意志和表象的世界》（*Die Welt als Wille und Vorstellung*）。

1820年叔本华成为柏林大学的讲师。他故意选择与当时正值盛名的黑格尔同一时间上课，结果有两百个学生去听黑格尔的讲演，而他的课开始时只有几个听众，后来连一个都没有了。他从此结束了讲师职业，这更加刺激了他对黑格尔哲学的深刻敌意。在柏林可谓叔本华的倒霉日子，除了教书生涯的挫折外，他还陷入一场与一个上了年纪的女裁缝的官司。她在他房间门外对朋友大声讲话，惹得他动火，把她扔下楼去，致使她终身伤残。法院判决叔本华必须每季度付给她15塔拉的生活费。

1831年，柏林流行霍乱，黑格尔就死于这次霍乱。叔本华为逃避瘟疫离开柏林，在曼海姆住了两年；1833年起定居法兰克福，直至逝世。在那里，他过着离群索居的生活，精神忧郁，担心生命安全和财产损失；他特别仇视学院哲学家，抱怨公众不读他的书；同时他也坚信自己是有史以来最伟大的哲学天才之一，预言他必将受到世人重视。

1836年叔本华出版了《论自然意志》（*Über den Willen in der Natur*），企图提出科学的证据来支持他关于意志的信条。1838至1839年他参加挪威皇家科学院和丹麦皇家科学院的征文比赛，分别就意志自由和道德基础问题写了两篇论文。他赢得了奖，但他的论文仍然无人问津。这两篇论文合起来于1841年以《伦理学的两个基本问题》（*Die*

1 A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, trans. E.F. J. Payne, Oxford: The Clarendon Press, 1974, Vol. II, p.397.

beiden Grundprobleme der Ethik) 的书名出版。1844年, 他发表了《作为意志和表象的世界》的第2版。

叔本华晚年时来运转, 他的哲学思想逐渐受到人们的关注。这多少与德国1848年革命失败有关。这场革命是由左翼黑格尔派推动的, 革命失败后黑格尔哲学在德国走入低谷, 人们开始关心与黑格尔相对立的哲学思潮。1851年, 叔本华出版了两卷本的论文集《附录与补遗》(Parerga und Paralipomena)。这些文章写得通俗易懂, 容易进入读者眼帘和被理解。1853年英国的一本杂志(Westminster Review)以“德国哲学中敢于攻击传统观念的人”(“Iconoclasm in German Philosophy”)为文章题目, 介绍了叔本华和他的这本书。在其后几年中, 叔本华的哲学思想开始受到一些评论家的追捧, 出版了评述叔本华哲学的专辑。德国的一些大学, 如波恩大学, 开设了有关叔本华的课程。著名音乐家瓦格纳也怀着“尊敬和感激”, 将一册《尼伯龙根的指环》赠送给他。1859年叔本华发表了《作为意志和表象的世界》第3版。1860年9月21日叔本华在法兰克福去世。

叔本华一生主要靠父亲的遗产生活。他对妇女表示厌恶, 终身未娶。

## 二 问题意识和解题思路

叔本华的哲学思考从他所发现的康德和柏拉图哲学中的问题开始。

叔本华赞同康德有关区分现象(Phänomen)和本体(Noumenon)以及主张现象是人的意识、本体是自在之物(Ding an sich)的观点。但他认为, 康德一方面说自在之物不可知, 另一方面又说自在之物作用于我们的感官而产生感觉现象, 这是自相矛盾的。既然自在之物是不可知的, 怎么能知道它作用于我们的感官而产生感觉现象? 正如断言物质世界的客观存在是一种独断论一样, 断言不可知的自在之物的存在也是一

种独断论。

叔本华赞同柏拉图的理念等级说以及有关现象世界中的具体事物对理念的摹写的观点，但他认为柏拉图没有论述理念是如何产生的，以及理念是如何成为现象世界中的具体事物的样本的。

如何克服康德哲学和柏拉图哲学中的问题？如何把康德哲学和柏拉图哲学中可取的部分结合起来，建立一种新的形而上学的体系？这是叔本华早年经常思考的问题。<sup>1</sup>

叔本华解决这些问题的方案是引入本体论意义上的意志的概念，并主张意志是可以被直观的。由于把意志当作本体（自在之物），叔本华就能把理念和现象世界中的事物视为意志客观化的结果。如同一个人做某件事情时，他有他的意志，并由这种意志产生想法（理念），然后再实现这些想法（把理念转化为现实）；世界的演变也被设想为普遍的世界意志的客体化（对象化）的结果，其进程是先产生一般的理念，后产生具体的事物。这样，柏拉图哲学中所缺乏的有关理念如何产生以及理念如何演化为现象世界中的具体事物的问题就解决了。由于把意志当作本体（自在之物），并主张本体是可直观的，叔本华就否定了康德的有关自在之物不可知的论断。按照叔本华的看法，一个人能直接地知觉到他自己的意志（决心、欲望、动机等）以及他的意志与他的身体的行动的关联，那么他就直观到本体界的自在之物，以及这种自在之物与现象界的事物的关联。叔本华试图以这种方式打通康德哲学中的现象界与本体界的隔阂。

除了用可直观的意志代替康德的不可知的自在之物和主张世界的产生是意志的客体化的结果外，叔本华的哲学还吸纳了其他三种因素：

其一是贝克莱的表象理论。叔本华主张表象是认识的出发点，认识的形式存在于表象中，通过直观表象才发现这些认识的形式。因此，叔本华反对康德的先考察认识的形式、后考察表象的观点。

---

1 A. Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, trans. E. F. J. Payne, London-New York-Hamburg: Berg Publishers, Vol. I, 1988, nos 17, 228, 442.

其二是莱布尼茨的充足理由律。叔本华通过充足理由律的概念整合康德有关认识的感性形式和知性范畴的学说。

其三是印度婆罗门教和佛教中有关欲望产生痛苦的学说。这导致叔本华的悲观主义。

叔本华的思想虽然有很多来源，但他把它们融合在一起，一以贯之。如果说大部分哲学家终生都在论述他的同一种思想，那么叔本华就是这类哲学家的典范。叔本华的主要著作《作为意志和表象的世界》表述了他的基本的哲学思想。《充足理由律的四重根》可视为这部著作的准备，其余著作可视为对这部著作的解释或在具体领域的应用。下面就以《作为意志和表象的世界》为主，介绍叔本华的哲学思想的主导概念。

### 三 主要论点及其论证

#### 1. 世界作为我的表象

“世界是我的表象。”<sup>1</sup>这是叔本华的主要著作《作为意志和表象的世界》第一章中的第一句话。“表象”（*Vorstellung*）这个概念在叔本华那里指出现在意识面前的一切东西，包括感觉印象、抽象观念、情感等。康德没有把现象（*Erscheinung*）与表象等同起来，因为在他那里现象是物自体的作用和认识形式的组织共同的结果，因此现

1 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982年，第25页。

象多少还有一些客观的成分。<sup>1</sup>叔本华用“表象”替代康德的“现象”，意在突出现象是相对于主体而言的，是主体的对象。“凡属于和能属于这世界的一切，都无可避免地带有以主体为条件[的性质]，并且也仅仅只是为主体而存在。”<sup>2</sup>他认为“康德首先的一个缺点就是对这一命题的忽略”，而“贝克莱是断然把它说出来的第一个人”。他论证：既然若不联系认识的主体，就不能认识任何事物，那么就没有任何脱离认识而存在的事物；既然任何给予我的东西无非是我的意识内容，那么世界就是由我的表象构成的。因此，对于任何一个人而言，他的世界无非就是他的认识内容的总和，即他的表象的总和。由此，他说了一句骇人听闻的话：每个人，只要通过反省，“他就会清楚而确切地明白，他不认识什么太阳，什么地球，而永远只是眼睛，是眼睛看见太阳；永远只是手，是手感触着地球；就会明白围绕着他的这世界只是作为表象而存在着的；也就是说这世界的存在完全只是就它对一个其他事物的，一个进行‘表象者’的关系来说的。这个进行‘表象者’就是人自己”<sup>3</sup>。

当然，叔本华的这一论证是不能成立的。因为，正如通过显微镜看到的東西不等于显微镜中的镜像一样，通过眼睛看到的東西也不等于眼睛的视觉。把显微镜打碎了，细菌照样存在；闭上眼睛，太阳照样存在。存在与可知觉性是不可通约互换的。

## 2. 主客分立作为表象的基本形式

需要注意的是，叔本华尽管主张表象依赖主体，但并不主张唯有主体是实体，主体创造客体。他认为主体和客体是意识显现活动的两个方面，表象处于主客两分的结构之中。客体总是相对于主体而言的，主体也总是相对于客体而言的；有了主体的这一极，客观的世界才有统一性。“客体主体分立是这样一個形式：任何一个表象，不

1 参见康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004年，第227页，并对照德文版A249。

2 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第26页。

3 同上书，第25页。



论是哪一种，抽象的或直观的，纯粹的或经验的，都只有在这一共同形式下，根本才有可能，才可想象。”<sup>1</sup> 由于表象总处在主客分立的结构中，因此不能说主体创造了一个客体的表象世界。“所以，从主体出发和前面说过的从客体出发，有着共同的错误，双方都是一开始就先假定了他们声称往后要证明的，也就是假定了他们那出发点所不可少的对应[物]。”<sup>2</sup> 叔本华强调作为他理论出发点的既不是客体也不是主体，而是融主客体于一体的表象。“我们既不从客体、也不从主体出发，而是从表象出发的。表象的意识上最初的事实，表象的第一个本质上所有的基本形式就是主客体分立。”<sup>3</sup> 在这个意义上，叔本华既反对主张客体独立于主体存在的唯物论，也反对把主体（费希特的“绝对自我”、黑格尔的“绝对观念”）当作实体的唯心论，并且还反对康德那种脱离客体考察主体的先验主义的思路。叔本华的这一思想，确实在一定程度上克服了主体唯心主义的缺陷，认识到“主体”和“客体”之间的关联性，与后来胡塞尔的现象学所主张的意识的意向性理论（意识现象都处在意识活动指向意识对象的结构之中）有类似之处。

### 3. 表象的先天形式：时间、空间和因果关系

叔本华主张，表象除了必然处于主客两分的结构中之外，还受时间、空间和因果关系这三种先天形式的支配。

叔本华的这一观点也是通过改造康德的认识形式完成的。康德主张现象（Erscheinungen）必然处于先天（a priori）形式的支配之中。康德区分了“时间”和“空间”两种直观形式和十二种知性范畴。叔本华把康德的十二种知性范畴归结为“因果律”一种。但这种简化实际上是复杂化，因为在我看来，叔本华在实际使用这

---

1 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第26页。

2 同上书，第67页。

3 同上。

个概念的时候，不得不区分狭义的因果律和广义的因果律；广义的因果律相当于“理由律”（又译“根据律”）（Satz vom Grunde），指任何可回答“为什么”的“理由”或“根据”。因此，不仅在变化（Werden）过程中的前一事件与后一事件之间的相继关系被视为因果关系（如：天下雨，地上湿），而且在同一时空中整体与部分的关系，几何、数学和逻辑的推理关系，判断与所依据的经验事实之间的关系，动机与行为的关系，也属于因果关系。就存在物的变化过程而言，因果关系可以表现为物理作用的形态、刺激的形态和动机的形态。这三种形态之间的不同，构成了无机物、植物、动物之间的本质区别。像康德一样，叔本华主张，时间、空间和因果律先验地适用于世界中一切可能的经验对象，但并不适用于自在之物。叔本华这些有关认识论的观点在他早年的著作《充足理由律的四重根》中已有详细论述。

#### 4. “摩耶之幕”

“摩耶”（Maja），在梵文中意为“欺假”“骗局”；在印度教中是创世之神的名称，意在表达外表世界是不真实的。叔本华把时间、空间和因果关系等先天形式称为隔在现象与自在之物之间的“摩耶之幕”，表明我们所知觉的表象世界是不真实的；“摩耶之幕”阻碍我们看清真实的世界（本体世界）。叔本华引用印度上古智者的话说：“这是摩耶，是欺骗〔之神〕的纱幔，蒙蔽着凡人的眼睛而使他们看见这样一个世界，既不能说它存在，也不能说它不存在；因为像梦一样，像沙粒上闪烁着的阳光一样，行人从远处看来还以为是水，像随便抛在地上的绳子一样，人们却将它看作一条蛇。”<sup>1</sup>

#### 5. 意志作为世界的本体

叔本华主张意志是世界的本体。“一切表象，不管是哪一类，一切客体，都是现

1 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第32页。

象。唯有意志是自在之物。”<sup>1</sup>叔本华所说的意志，不专指心理的欲望、决心和动机，而具有更广的含义，包括意志力、生命力，甚至自然界中的力。他指出，人们要么把意志与力看作两种不同的东西，分属于两个不同的类，要么把意志归入力；而他恰恰相反，认为意志和力同属于一个类，并把力归入意志。“可是直到现在，人们还是没有认识到自然界中任何一种挣扎着的、起作用的力与意志的同一性”<sup>2</sup>；“过去人们总是把意志这个概念概括在力这个概念之下，我则恰好反其道而行之，要把自然界中的每一种力设想为意志”<sup>3</sup>。因此，叔本华的意志不能在纯粹主观的意义上理解，不能被仅仅理解为主体的一种心理行为和特征，而应被理解为泛化了的意志力、生命力，如同泛神论宗教中滋生出宇宙万物的神秘力量。

## 6. 意志客体化的等级

叔本华主张表象世界是意志客体化的结果。意志客体化有许多不同等级，意志在客体化中实现自己的本质。首先，意志在自然中实现自己的客体化。地球围绕太阳旋转、火山爆发、泉水喷发、江河入海等，被视为意志在自然层次上客体化的表现形态。其次，意志在生物层次上实现自己的客体化。植物的向上生长、动物的性欲冲动、生物间的生存竞争，被认为是生存意志的表现形态。就动物的身体而言，“身体的各部分必须完全和意志所由宣泄的各主要欲望相契合，必须是欲望的可见的表出：牙齿、食道、肠的输送就是客体化了的饥饿；生殖器就是客体化了的性欲；至于攫取物的手和跑得快的腿所契合的已经是意志的比较间接的要求了，手和脚就是这些要求的表出”<sup>4</sup>。人与人之间情爱的本质说到底还是生物维持自己的类的生存本能。在意识的层

1 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第164—165页。

2 同上书，第165页。

3 同上书，第166页。

4 同上书，第163页。

次，概念思维、逻辑推导都是意志的工具，都是为意志而服务的。

叔本华把这种意志客体化的学说与柏拉图的理念论结合起来。柏拉图的理念有一个从高到低的等级系列，叔本华的意志客体化也有一个从高到低的等级系列。意志在实现自己的过程中首先表现为一系列的理念，然后才是这些理念在个别东西上的具体化。“这些理念在无数个个别东西上表现自身，它们与后者的关系是原本对摹本的关系。”<sup>1</sup>“只要这些级别意味着一定的物种或有机和无机的一切自然物体的原始、不变的形式和属性，意味着那些按自然规律而把自己暴露出来的普遍的力，那么，我们在第二篇里就已在那些级别上看出了柏拉图的理念。”<sup>2</sup>叔本华把柏拉图的理念的等级系列解释为意志客体化的等级系列，以此把柏拉图的理念论融合到他的唯意志论学说中。

## 7. 通过直观认识本体

叔本华主张我们可以直观到本体。直观本体的途径是一种内在的体认，即对自己内在的意志的体认。我们能直接意识到自己的意志在指挥自己身体的运动。我们洞悉我们的意志是一种内在的动力，我们的身体的运动是这种内在动力驱动的结果。“身体的活动不是别的，只是客体化了的，亦即进入了直观的意志活动。”<sup>3</sup>“每一真正的、无伪的、直接的意志活动都立即而直接的也就是身体的外现活动。”<sup>4</sup>当我举起手的时候，我不仅观察到手举起来这一表象世界中的活动，而且还内在地知觉到举起手的意志。我举起手的外在的活动是我举起手的内在的意志的实现。在这里，意志是原动力。叔本华把这种意志理解为本体，理解为支配表象的自在之物。

叔本华试图通过意志与身体活动的关系架起本体世界与表象世界之间的桥梁。表象世界中的现象包含身体的外部运动在内，服从时间、空间、因果律的支配，我们

---

1 A. Schopenhauer, *Schopenhauer Selections*, edited by DeWitt H. Parker, London, 1928, p.94.

2 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第237—238页。

3 同上书，第151页。

4 同上书，第152页。

可以用这些先天的原理解释它们，甚至能找到现象与现象之间的互相关系和相继发生的规律，但这不能说明它们的本源和原初的动力是什么。要找到它们的本源和原初动力，必须越出表象世界，进入本体世界。这不能借助理性的推导，因为理性的推导只适用于表象世界而不适用于本体世界。叔本华认为意志是自由的，意志不服从现象世界的任何原理和规律的支配。意志是不可遏止的盲目冲动，是无尽的变化、永恒的流动。虽然每一个别活动都有一个目的，但整个的总欲求却没有目的。我们不能通过充足理由律的理性方式去认识意志的活动规律，但我们却能通过直觉去直接体认到意志的存在，并能体认到意志与身体活动的关系。这样就认识到了本体与表象的关系。

叔本华进一步推论，既然我的意志是我的身体活动的本体，那么其他人的意志也是其他人的身体活动的本体；甚至所有的动物、植物、无机物都有意志（力）在背后支配它们，都是意志的实现的表现形态。当然，叔本华在此的论述依据的已经不是直观，而是大胆的类比推理。

## 8. 理智是意志的工具

叔本华认为理智是意志的工具，是为意志服务的。理智只是为了适应生存意志的需要而产生的，充当了达到生存意志目标的工具。“所以认识，从根本上看，不管是理性认识也好，或只是直观的认识也好，本来都是从意志自身产生的。作为仅仅是一种辅助工具，一种‘器械’，认识和身体的任何器官一样，也是维系个体存在和种族存在的工具之一。”<sup>1</sup>

认识产生于问题。问题由于需求、困境、缺陷、忧虑和恐惧而产生。问题的解决没有穷尽，新的问题总会产生。对有关世界和人生的总体问题的追问，永远不会有圆满的解答。面对知识，满足感是暂时的，不满足感是永恒的。认识如同由于爱欲而怀孕生子的母亲。意志与理智的关系如同一个勇猛强壮的瞎子，背负着一个能给他指路的亮眼的瘸子。

---

<sup>1</sup> 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第220页。

## 9. 悲观主义的人生观

叔本华持悲观主义的人生观，其理由有二：

第一，意志是一个无尽追求，欲望永远得不到满足；第二，意志的实现是一个斗争的过程，每一意志的实现都以侵食别的意志为代价。

我们先谈第一点。从总体上说，意志是永无止境、永不停歇的追求。每一生物都有欲求；意志受到阻抑，无法达到目的，就是痛苦。就算有时实现了某一目的、满足了某一欲求，但那时刻是短暂的，新的欲求还会产生。因此，幸福是转瞬即逝的，痛苦是漫无止境的。“原来一切追求挣扎都是由于缺陷，由于对自己的状况不满而产生的；每一次满足反而只是又一新的追求的起点。我们看到的追求挣扎都是到处受到多重阻碍的，到处在斗争中；因此，这种情况存在一天，追求挣扎也永远就被看成痛苦。追求挣扎没有最后的目标，所以痛苦也是无法衡量的，没有终止的。”<sup>1</sup>即使欲望在一定条件下得到满足，而自己满足于现状，也会产生无聊的感觉；而无聊本身也是一种痛苦。痛苦是随着认识程度的提高而增加的，认识愈明确，痛苦就愈深重。因此，人的痛苦要高于动物；而在人之中，天才最痛苦。

我们再看第二点。一个意志在客体化中实现自己，是以牺牲别的意志实现其客体化为代价的。羊食草，以牺牲草的生长为代价；狼吃羊，以牺牲羊的生长为代价。即使生物自身的繁殖，也是以牺牲自身为代价的。动物在性欲最旺盛的时期总是最强壮和最美丽的；而一旦性交和生育之后，就迅速衰老和死亡。性交只是种群利用个体达成自己繁衍目的的一个骗局。在这个意义上，意志不得不以自身为食，意志的实现以吞噬自身为代价。“意志客体化的每一级别都在和另一级别争夺着物质、空间、时间。恒存的物质必须经常更换[自己的]形式，在更换形式时，机械的、物理的、化学的、有机的现象在因果性的线索之下贪婪地抢着要出现，互相争夺物质，因为每一现象都要显示它的理念。……这样，生命意志就始终一贯是自己在啃着自己，在不同形态中自己为自己的食品，一直到了人类为止，因为人制服了其他一切物种，把自然看

1 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第424页。

作供他使用的一种出品。”<sup>1</sup>于是，叔本华得出这样的结论：“人把那种斗争、那种意志的自我分裂暴露到最可怕的明显程度，而‘人对人，都成了狼’了。”<sup>2</sup>

由于存在永远满足不了的欲望，由于生存斗争的残酷，所以痛苦构成了一切存在物，特别是人的本质。痛苦对于人是不可消除的。消除痛苦的努力只能改变痛苦的形式，而不能改变痛苦本身。这就是叔本华的悲观主义人生观的根据。

## 10. 三条解脱痛苦的途径

叔本华认为存在三条解脱痛苦的途径。它们是艺术（Kunst）、怜悯（Mitleid）和禁欲（Askese）。这三者分别构成叔本华的美学、伦理学和宗教学说的核心。

（1）艺术创作是一种非常特殊的意志客体化的活动。这种客体化与其他客体化不同，它在一定程度上超越了生存竞争。它不像捕猎、种地、经商那样以谋生和营利为主要目的。当人全心全意地创作和欣赏艺术作品时，他完全沉浸在艺术作品之中，忘记了自己的个体和利益。审美经验使生存意志得到了暂时的平息。在审美经验的特殊时刻，人的认识可成为一种“利益无涉”（interessenlose）的纯客观的观审，可以使从痛苦中暂时解脱出来。

叔本华把各种艺术形式安排在一个从低到高的等级序列中，先后是：建筑、绘画、雕刻、诗歌、戏剧、音乐等。叔本华特别推崇戏剧中的悲剧和音乐。在他看来，悲剧表现了“意志与其自身的冲突”，悲剧英雄在巨大努力之后体尝到巨大的痛苦，从而实现意志的转向，进行自我遗弃。音乐是一种以完全利益无涉的方式对意志本身的再现，直接表达了意志的斗争和挣扎的本质；对音乐的欣赏使人释放意志的压力和获得宽慰。

（2）比起艺术来，怜悯是一种更加深层和高尚的解脱痛苦的方式。我们通常把邻人当作占有和利用的对象以满足自己的欲望，但是我们也知晓其他人也有生存意

1 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第212—213页。

2 同上书，第213页。

志，也有痛苦，他们像我们一样都是普遍的世界意志的个体表现。当别人痛苦的时候我们也痛苦，这就是德文词“怜悯”（Mitleid）的含义。通过怜悯，我们把自己的个体与别人的个体同一起来，进入到普遍的世界意志中去。怜悯是道德上善的行为的基础。叔本华喜欢引用《吠陀》中的一句经文“那就是你”来表达一种超越“小我”而到达“大我”的境界。人作为意志客体化的存在物势必努力维持和发展自己的生存，所以人通常都是自私的；但当一个人能洞悉意志客体化的普遍性以及它所导致的普遍的痛苦时，他就能超越个体化的原理，把他人乃至全世界的痛苦都当作自己的痛苦。为此，他能牺牲他自己个体的利益，甚至自己的生命。

（3）既然欲望是导致痛苦的根源，那么禁欲就是摆脱痛苦的最彻底的方式。叔本华认为禁欲是基督教和东方宗教（佛教和印度教）的本质。禁欲就是故意摧毁生命意志，主动放弃生命享受，弃绝性欲的满足，自愿地承受生命中的一切痛苦。禁欲不仅是一种针对物质享受的苦行，而且是一种针对心理欲念的精修。禁欲要使自己从执着于对象的关系中解脱出来，超离主客两分的表象世界的结构，达到物我两忘的涅槃境界（Nirwana）。这样，我们就能得到“一种不可动摇的安定”“一种深深的宁静和内心的愉快”<sup>1</sup>。

#### 四 简评：意义、影响和遗留问题

叔本华的哲学说旧亦旧，说新亦新。从形式上讲，叔本华的哲学是旧的。他继承了康德以降德国古典哲学的形而上学传统，以系统化的形式表述了他的哲学思想。《作为意志和表象的世界》一书建立了一种以意志为本体的形而上学体系，把本体论、

---

<sup>1</sup> 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第534页。



认识论、伦理学和美学融为一体。这难免给人一种模仿康德的三大批判的感觉。从内容上讲，叔本华的哲学中相当多的内容是旧的。他吸纳了柏拉图、贝克莱、莱布尼茨、康德等的诸多思想成分，因此难怪有人批评他的哲学是个大杂烩，“是由过时哲学的十足的残渣拼凑而成的”<sup>1</sup>。但是不容否认，叔本华的哲学也有创新之处。我觉得他的创新之处主要有两点：

其一，叔本华扩充了意志的概念，使之与生命力的概念融合起来，并以此为本体建立了一种新的哲学。这一思路直接或间接地影响了尼采、柏格森、狄尔泰等人，形成了唯意志主义—生命哲学的一场持续几十年的哲学运动。

其二，叔本华扩展了直观的概念，主张本体（意志、生命力）是可以被直观到的，这样就避免了康德所谓用知性范畴进行思考不能达到本体界的困境。这一观点与近代中国新儒家（如熊十力）所主张的本体的知识只有通过反求自证才能真正达到的观点相契合。很可能中国的近代学者看到了叔本华或其他生命哲学家有关直观本体的观点后，才想到中国的先哲（孟子、子思、王阳明）有类似的观点，从而坚定了自己哲学传统中通过直观本心体认本体的路线。

叔本华的哲学看似自圆其说，但实际上存在严重问题。在我看来，它存在以下三方面的问题：

第一，叔本华通过意志客体化的方式说明意志产生现象世界的万事万物，意志客体化是他的意志本体论的关键，但他没有论述意志为什么要客体化。说我们的心理的意志具有客体化（对象化）的活动方式，是可以理解的。我们可以理解我们的动机、欲望、构想在对象化（客体化）的活动中实现自己。但是，为什么物质世界中的东西，比如一块石头，也是意志（普遍的世界意志）客体化的结果呢？对此，叔本华没有提供有说服力的论证。

第二，叔本华主张通过直观认识本体，直观在他的哲学中起十分重要的作用，但他对直观缺乏深入探讨。叔本华没有阐明直观认识的活动方式、范围和限度。叔本华

1 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1995年，第286页。

指出我们可以直观到我们的意志与我们的身体活动的关系，我们姑且承认这是一个可直观的事实。但仅有这一点还远远不够，因为这不等于我们能够直观到自然界中的事物也是意志实现自己的结果。叔本华通过火山爆发、泉水喷发、江河入海等论证自然界的现象也是意志客体化的结果，但这只是比喻，而不是直观。叔本华往往从直观一下子跳到类比推理，用比喻代替以直观为基础的逻辑推导。在他那里，直观、类比推理和想象之间没有明确的界限。

第三，如果说意志是唯一全能的本体，意志总是在实现自己，总是在维持自己的生存，那么，我们为什么不把意志当作值得肯定的事情，把实现自己的生存意志、权力意志当作自己追求的目标呢？意志的本体论与泯灭意志的悲观主义不是自相矛盾的吗？尼采正是由此出发对叔本华的意志做了一个新的理解，提出了一种肯定生存意志的伦理观，反对禁欲主义，张扬权力意志，从另一个极端发展了叔本华的唯一意志主义哲学。

## 思考题

1. 叔本华是如何通过“意志”和“直观”来改造康德的哲学的？
  2. 叔本华如何论证意志与表象的关系？
  3. 叔本华如何论证意志与理智的关系？
  4. 评述叔本华的悲观主义的人生观及解脱痛苦的途径。
  5. 评述叔本华的哲学研究的问题意识和解题思路。
  6. 评述叔本华的哲学的意义和遗留问题。
-

## 第二章 尼采



弗里德里希·威廉·尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900) 像叔本华一样, 把意志当作一切思想和现实的东西的根基和原动力。在这个意义上, 他们都是唯意志主义的哲学家。尼采还像叔本华一样, 把意志与生命紧密地结合在一起, 主张哲学的任务在于揭示生命的本来面目。在这个意义上, 他们也可被视为生命哲学家。然而, 当叔本华谈到“生存意志”(der Wille zum Leben) 的时候, 他强调这种意志是一种自发地维持自己生存的欲念/推动力 (Trieb), 是一种自我保存的渴望/推动力 (Selbsterhaltungsdrang); 并且, 这类

欲望带来痛苦, 解脱痛苦的根本途径是灭绝自己的欲望。当尼采谈到生存意志的时候, 他强调这种意志是一种提升自己“生命等级”(Steigerung des Lebens) 的欲念/推动力, 是一种给自己带来欣喜的自我超越的渴望。因此, 他提倡“权力意志”(der Wille zur Macht)<sup>1</sup>, 即一种发挥自己的力量、提升自己的能力, 使自己成为“超人”(Übermensch) 的意志。由此可见, 尼采的与叔本华的唯意志主义有很大的区别: 前者对生存意志持一种积极肯定的态度, 而后者对它持一种消极悲观的态度。

1 “der Wille zur Macht”这个概念通常译为“权力意志”, 近来有人译为“强力意志”“强势意志”等。我沿用通常的译法。但我觉得把“der Wille zur Macht”译为“权力意志”确有缺陷, 因为这容易让人把它当作一个政治概念、当作追求政治权力的概念, 而实际上尼采主要讲的是提高生命能量和提升生命等级的意志。当然, 这其中也包括追求在生存竞争中取得优势地位和操控对手的能力。因此, “作为政治的权力意志”只是整个权力意志中的一个部分。参见尼采:《权力意志》(下卷), 孙周兴译, 商务印书馆, 2007年, 第977—978页。



## 一 生平

尼采于1844年10月15日生于普鲁士萨克森邦吕岑（Lützen）附近勒肯（Röcken）村的一个基督教新教牧师家庭。他祖上五代人中有多人当牧师，而他一反家族的传统，直至后来成为西方近代史上最激烈反基督教的思想家。这一转变与他在中学期间阅读了大卫·施特劳斯的《耶稣传》有关。这本书促使他开始怀疑基督教的信仰。1864年10月，尼采进入波恩大学学习语文学和神学。两个学期后，他转学莱比锡大学，继续攻读语文学。在莱比锡期间，尼采有一次逛书摊，看到了叔本华的《作为意志和表象的世界》，如获至宝。尼采自己的意志哲学之路从此开始。1868年，尼采开始了与著名音乐家瓦格纳持续10年的交往。但后来瓦格纳音乐中的宗教因素逐渐增多，尼采对这种倾向越发不满，最终导致两人的决裂。1869年2月，尼采尚未从莱比锡大学毕业，即被恩师里奇尔举荐到巴塞尔大学任古典语文学副教授。短短一年后，26岁的尼采即升任正教授。

1870至1871年普法战争期间，尼采作为一个志愿的伤病护理员工作了几个月，不幸自己也得了重病。自此以后他一直受疾病困扰，不得不于1879年辞去巴塞尔大学的教职。在以后的10年时间内，尼采蛰居于瑞士阿尔卑斯山脚下一个名为西尔斯-玛利亚的小山村，间或漫游于瑞士、意大利和德国的农村或城市。他认为这些地方的自然环境和气候有助于缓解他的病痛，也有助于他的哲学沉思。1889年1月，尼采在意大利

都灵发生精神崩溃，此后经常处于精神迷乱中，先后由母亲和胞妹照顾。1900年8月25日，尼采逝世于魏玛。

尼采的主要著作有：《悲剧的诞生》（1872年）、《不合时宜的沉思》（1873—1876）、《人性，太人性》（1878年）、《朝霞》（1881年）、《快乐的科学》（1882年出版前4卷；1886年增补了第五卷）、《查拉图斯特拉如是说》（1883至1884年出版前3卷；1885年尼采自费出版了第四卷的部分内容，只印刷了40册；1891年根据尼采手稿对第四卷做了增补）、《善恶的彼岸》（1886年）、《论道德的谱系》（1887年）、《瓦格纳事件》（1888年）、《偶像的黄昏》（1889年）。另外，在尼采精神失常和逝世后，由亲友根据其手稿整理出版了《反基督者》（1895年）、《尼采反对瓦格纳》（1895年）、《权力意志》（1901年）、《瞧，这个人》（1908年）等。3卷本的《尼采著作集》（Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Hg. von Karl Schlechta, München: Hanser, 1954）收入了上述尼采生前自己出版的著作和由亲友在他精神失常及逝世后出版的著作。该版本较为流行。较有学术研究价值的尼采著作集首推由科利（G. Colli）和蒙提那里（M. Montinari）合编为15卷本的考订研究版《尼采全集》（F. W. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin: de Gruyter, 1980），该版本包括了尼采自己出版的著作和遗留的重要手稿。其中有关《权力意志》的书稿完全放弃尼采妹妹伊丽莎白·福斯特-尼采的编本，而改为按照年代顺序编排尼采于1885年秋至1889年1月初之间写下的手稿，作为《尼采全集》的第12卷和13卷出版。该两卷手稿已由孙周兴翻译，于2007年在商务印书馆出版。中文版主要为图书流通起见，仍保留《权力意志》的书名。<sup>1</sup>尼采的著作大都已有中译本，而且有的已有多多个不同的译本。近来刘小枫组织编译《尼采注疏集》，为阅读理解尼采著作提供了很大便利。

1 参见尼采：《权力意志》，“中文版凡例”，孙周兴译，商务印书馆，2007年，第1页。

## 二 问题意识和解题思路

在一个“上帝死了”和理性的神话被打碎的时代，价值导向是否可能？这是尼采的问题意识。

尼采宣告“上帝死了”，这不仅表明他否定上帝的存在，更重要的是表明了这样的一个事实：当今大多数人不相信上帝存在的。既然对上帝的信仰已烟消云散，那么假托上帝颁布的道德律令就失去了效用。上帝死了，是否一切都可允许？如果一切都可允许，那么个人选择有否孰重孰轻的优劣之分？

近代启蒙运动以理性否定基督教的信仰，但保留基督教的伦理。它的做法是，把基督教的伦理与信仰分离开来，用理性重新论证基督教的伦理，使之成为一种理性主义的伦理。在尼采看来，近代启蒙运动对基督教的否定是不彻底的。他主张不仅要批判基督教的信仰，而且要批判基督教的伦理。基督教的伦理是一种“奴隶的伦理”，而不是“主人的伦理”；是在摧毁生命，而不是在激励生命。近代启蒙思想家把理性当作审判一切的最终法官，企图通过理性为伦理奠定基础。但在尼采看来，理性本身是一个神话，理性无非是意志的奴仆。在理性的神话破灭之后，价值的导向是否还有可能呢？现代人是否还有可能从彻底的虚无主义困境中走出来呢？这种彻底的虚无主义对现代人来讲意味着什么呢？

有关意志与理性的关系，叔本华已经做了论证。尼采有关这一关系的观点基本上是从叔本华那里来的。但尼采认为，叔本华的意志哲学有首尾不连贯的地方。叔本华主张：意志主要表现为维持自己生存的意志；由于资源有限，生物间的竞争不可避免；生物处在食物链上，以捕食其他生物为生，“意志自相为食”，这种生存竞争必然是痛苦的。生存竞争导致生物进化，柏拉图式的各级理念预先规定了存在物进化的样态和秩序的可能性。处在各级存在物秩序最上端的是能够意识到这种生存意志（欲望）必然带来痛苦的人，而圣人是那些宁愿以自己的死来换取别人和其他生物生的人。道德发轫于怜悯。道德是一种从利己的、求生的意志向利他的、献身的意志的倒

转。摆脱痛苦的根本途径是泯灭自己的意志。在尼采看来，既然生存意志和生存竞争导致进化，那么就不应该否定生存意志和生存竞争，而应该最大限度地发挥自己的潜力和能动性，积极地参与竞争，促进生命的发展；既然意志是一切存在物的根基和原动力，那么就没有什么预先规定和制约存在物发展可能性的理念秩序；生物的进化不可能是封顶的，人之上还有超人；超人不是泯灭人的生活动力的“圣人”，而是不断进取和永远提升自己生命等级的强人。

对在一个宗教和理性神话破灭后的虚无主义时代如何才能获取价值导向的问题，尼采给出的回答是在生命之光的照耀下谈论价值，把生命本身作为价值标准，以激发生命活力、促进生命发展的价值观念取代扼杀生命活力、阻碍生命发展的价值观念。他把前者视为健康的、刚强的价值观念，把后者视为病态的、虚伪的价值观念。“什么是好的？——所有能提高人类身上的权力感、权力意志、权力本身的东西。什么是坏的？——所有来自虚弱的东西。什么是幸福？——关于权力感在增长的感觉——关于一种阻力被克服了的感觉。”<sup>1</sup>

### 三 主要论点及其论证

#### 1. 酒神精神和日神精神

叔本华在《作为意志和表象的世界》中把意志与理性的关系比喻为一个勇猛强壮的瞎子，背负着一个能给他指路的亮眼的瘸子。尼采在《悲剧的诞生》中把意志与理

---

<sup>1</sup> 尼采：《权力意志》（下卷），第903—904页。



性的关系比喻为酒神与日神的关系。酒神狄俄尼索斯（Dionysos）象征意志和本能；表现一种追求生育、丰产的愿望；相信一种在创造和毁灭之间的统一，一种生生不息、周而复始的永恒。日神阿波罗（Apollo）象征理性，以追求完美的自为存在为目标；喜欢简化、明朗化和典型化；宣扬受法则限制的自由。酒神狄俄尼索斯把意志的本真世界表现得淋漓尽致，日神阿波罗则惟妙惟肖地表现了一个经理性概念帷幕遮盖的虚假世界。通过酒神狄俄尼索斯，我们体验到一种原始的本能，一种奔放的生命力，我们不再受理性观念和道德原则的束缚，感受到了生命的真实性。在狄俄尼索斯狂醉的世界中，人的生命感受最强烈，人性深处的欲望最率真地表现出来。

对于早期希腊人来说，美不是从天上送给他们的，逻辑学亦然，风俗道德的自然性亦然；那是他们所征服的，是通过他们自己的追求和抗争而得到的；那是他们的胜利成果，是为他们的生命服务的。当然，有追求和抗争，就会有失败和失望。所以，以狄俄尼索斯为象征的希腊精神是“实践的悲观主义”。然而自苏格拉底起，崇尚理论思辨的取向就取代了崇尚实践探索的取向，追求不变不动的完美理念取代了追求具体的现实成果，沉湎于幻想的乐观主义取代了敢于与命运搏斗的悲观主义。苏格拉底提出“知识就是美德”的口号，把知识当作人生的最高目的，当作区分善恶的标准，当作去恶从善的原因。尼采指出：“相对于这种实践的悲观主义，苏格拉底则是理论型乐观主义者的原型，他相信万物的本性皆可穷究，认为知识和认识拥有包治百病的力量，而错误本身即是灾祸。深入事物的根本，辨别真知灼见与假象错误，在苏格拉底式的人看来乃是人类最高尚的、甚至唯一的真正使命。因此，从苏格拉底开始，概念、判断和推理的逻辑程序就被尊崇为在其他一切能力之上的最高级的活动和最堪赞叹的天赋。”<sup>1</sup>尼采反对这种唯智主义的知识崇拜倾向，认为它是生命贫乏与衰败的标志，因为知识本身不是目的，知识是为生命服务的。只有在生命遭到歧视并无所归依的时候，它才会紧紧抓住知识这根救命稻草不放，沉湎在理论知识的虚假世界中。

1 F. W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, §15, in *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hg. von G. Colli u. M. Montinari, KSA 1, Berlin: de Gruyter, 1988, S.100f. 以下15基本考订研究版《尼采全集》简称为“KSA”。

通过狄俄尼索斯和阿波罗这两个形象，尼采重构了欧洲的文化发展史。起初，我们可以从古希腊早期的悲剧作品中看到，阿波罗（理性）是为狄俄尼索斯（意志）服务的。但随着希腊理性主义世界观的兴起，阿波罗的理性原理就侵蚀狄俄尼索斯的生命意志。西方两千年从苏格拉底到黑格尔的哲学史，就是阿波罗的理性原理不断侵蚀狄俄尼索斯的生命意志的历史。与此相关，基督教的道德和启蒙运动以来所谓人道主义的道德，推波助澜了对生命意志的压制，这两种原则就处于紧张的关系之中。然而，狄俄尼索斯的生命意志是不应，也不能被压制的。因为，狄俄尼索斯象征生命的原动力，世界归根到底是由意志主导的。我们应该弘扬生命，而不应摧残生命。对于狄俄尼索斯和阿波罗的关系，不应由理性主义方式来处理，而应恢复古希腊悲剧中那种阿波罗（理性）为狄俄尼索斯（意志）服务的准则。当代人应该向早期希腊人学习，尊崇酒神精神。

需要注意的是，尼采的“实践的悲观主义”不同于叔本华的那种悲观主义。尼采赞赏叔本华有关意志是原动力、意志世界是本真世界、由概念编织的表象世界不是本真世界的观点，但不赞同叔本华的欲望导致痛苦的悲观主义，反对通过禁欲解脱生存意志所带来的痛苦的观点。尼采指出，希腊的悲剧已经表明希腊人懂得叔本华所揭示的生命是痛苦的道理，但希腊人没有像叔本华一样对生命采取一种退缩的悲观主义态度，而是直面人生，欣然承受生命的痛苦。“痛苦不可当作反对生命的理由：‘你再也没有剩下幸福留给我了吗！那好，你还有你的苦难……’”<sup>1</sup> 这是被尼采视为知音的一位俄罗斯姑娘莎乐美写下的诗歌，尼采对其极为珍视。知其有不可承受之重而承受之，知其有翻船覆舟的危险而昂然扬帆远航，这是希腊悲剧所体现的英雄主义，也是尼采所倡导的人生观。

尼采在自传性著作《瞧，这个人》序言中写道：“我是哲学家狄俄尼索斯的弟子。我宁愿做一个酒色之徒（Satyr），而不愿做一个圣者。”<sup>2</sup> 宁愿做“酒色之徒”，因为这

---

1 F. W. Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, S.336.

2 *Ibid.*, S.258.

体现生命的纯真；而圣者假仁假义的道德说教扼杀生命。尼采在《悲剧的诞生》中所倡导的以酒神精神取代日神精神，可视为他一生思想的主旋律。

## 2. 权力意志：重估一切价值

以“权力意志”为准则“重估一切价值”（*die Umwertung aller Werte*）是尼采为自己的哲学提出的中心任务。

尼采曾有撰写《权力意志：重估一切价值的尝试》一书的计划，后来约在1888年8月底和9月初之际放弃了。但他根据有关这个主题手头已有材料的一个摘录，发表了《偶像的黄昏——或如何用锤子进行哲思》（1889年）<sup>1</sup>。此外，在尼采精神失常后，有关这个主题的另一部分材料于1895年由亲友整理，以《反基督者》为书名出版。尼采的妹妹伊丽沙白·福斯特-尼采还根据尼采的相关手稿编订出版《权力意志：重估一切价值的尝试》（1901年）。尽管这一编订的合理性和可靠性受到质疑，但尼采确实有撰写《权力意志：重估一切价值的尝试》的计划，并留下大量相关手稿，这一点是毋庸置疑的。

尼采所说的“权力意志”主要指生命的本能和活力。哪里有生命，哪里就有意志。我们的全部本能生活是权力意志的发展和繁衍。尼采的“权力意志”概念，在一定意义上是针对叔本华的“生命意志”概念提出的。尼采认为叔本华的生命意志概念过于消极。叔本华把生命意志看作生命自我维持的意志。尼采认为，生命不仅自我保存和延续，而且自我扩张和强化。生命本身就是成长、延续、累积力量和追求力量的本能。生物所追求的首先是释放自己的能量。尼采使用“权力意志”这个概念，用以表达生命的一种自我扩张、自我创造、自我改善、自我超越的能力和倾向。权力意志旨在提高生命能量和提升生命等级。尼采写道：“人们不能从一种力求自我保存的意志

<sup>1</sup> 参见刘小枫主编《尼采注疏集》中的《偶像的黄昏》，“Pütz版编者说明”，卫茂平译，华东师范大学出版社，2007年，第3页。

中推出细胞原生质最低层和最原始的活动，因为细胞原生质以一种不可思议的方式摄取了比保存所要求的更多的东西，而且首要地，它因此并不是在保存自己，而是蜕变了……在此起支配作用的欲望恰恰可以说明这种不求保存自己的意愿。”<sup>1</sup>“生命体所做的一切并不是为了自我保存，而是为了变得更丰富。”<sup>2</sup>

当然，在尼采那里，生命的概念要从广义上理解，权力意志的概念也要从广义上理解。权力意志不限于生物的生命。不仅生物有机体的摄取营养，而且物理学中的引力和斥力、化学中的分解和化合，都是权力意志展开和释放的表现。在人类世界，权力意志还表现为追求政治权力、经济权力、文化权力。权力意志分化为追求食物的意志，追求财产的意志，追求工具的意志，追求奴仆（听命者）和主子的意志。总之，世界上的一切存在物及其活动都是权力意志的表现，它们之间的区别只是权力意志的区别，它们之间的关系都是权力意志的争夺关系。权力意志是一切力量的来源。“一切推动力都是权力意志，此外没有什么身体的、动力的或者心灵的力量了。”<sup>3</sup>“一切都力求投入权力意志的这种形态之中。”<sup>4</sup>

当尼采确立了权力意志这个概念后，他就用权力意志来重估一切价值。尼采非常重视这种估价活动。在他看来，“任何民族，倘若它不首先进行估价，就不能生存”<sup>5</sup>。“估价就是创造：听呵，你们这些创造者！估价本身乃是一切被估价物种的宝藏和珍宝。”<sup>6</sup>

尼采在“重估一切价值”中所说的“一切”，从时间上说，上至古希腊哲学，中接基督教信仰，下连近代理性主义和人道主义的思潮；从内容上说，涉及知识、伦理、艺术的全部领域。如果说这三个领域内的价值可以分别用真、善、美这三个概念

1 尼采：《权力意志》（下卷），第733页。

2 同上书，第1032页。

3 同上。

4 同上书，第1033页。

5 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海人民出版社，2009年，第68页。

6 同上书，第69页。

来表达，那么尼采则对传统的真、善、美价值观进行全面捶打。尼采自称是“炸药”，是“真正的破坏者”，是在“用铁锤从事哲学”。他对这些传统的价值观冷嘲热讽、嬉笑怒骂，揭示它们的伪善和病态，把它们当作偶像打倒。

就知识论而言，尼采主张，世上没有绝对真理，没有用于度量真理的客观的、不偏不倚的、统一的标准。所谓客观的、纯粹的、排除了个人主观因素干扰的真理是根本不存在的。理性主义认识论的根本错误在于，把认识视为无关于人的利害的求知活动。实际上，人总是从各自视角出发看待事物，从各自需求出发研究事物，从各自标准出发判断事物。是欲望驱使了认知活动，而不是认知活动决定欲望。人的求知欲溯源于占有和制服的欲望，因为，感官、记忆、思维等功能就是循着这种欲望发展起来的。人的认识能力、逻辑和理性的范畴无非是人用来满足自己某种目的的工具。“哲学迷误的依据在于，人们没有把逻辑和理性视为手段，而是为了把世界布置得合乎功利性之目的（也就是‘原则上’，把世界布置为合乎一种功利的伪造），人们以为在逻辑和理性范畴中有了真理或者实在性的标准。实际上，‘真理的标准’只不过是这样一个原则性伪造系统的生物学上的功利性：而且，由于一种动物知道没有比自我保存更重要的事情了，所以，人们实际上就可以在此谈论‘真理’了。”<sup>1</sup>在这里，尼采把批判的矛头指向康德等哲学家所宣扬的纯粹理性。

尼采主张，真理不是最高价值标准，更不是最高的权力。真理本身不能确立价值，真理的价值体现在为生命服务之中。生命高于真理，真理只是生命的创造。人们因为生命的需要才去关心真理，才想到用逻辑去证明真理。科学的和哲学的真理归根到底是建立在意志基础之上的，是权力意志展开的表现。因此，人们决不能用真理去危害生命。人类不能为真理而消亡，真理却要为人生命的发展而效劳。

就伦理学而论，尼采认为迄今为止盛行的道德观念不是在强化人的生命力，而是在弱化人的生命力。尼采把基督教所提倡的“善良”“仁慈”“宽厚”“谦卑”“同情”视为颓废的道德，因为这是对生命意志的违抗，是在否定生命的价值。尼采在1886年

1 尼采：《权力意志》（下卷），第1070页。

为其《悲剧的诞生》一书所写的序言“自我批判的尝试”中，申言要用人的生命来解释道德，而不用道德来解释生命：“因为在道德（特别是在基督教的道德，即无条件的道德）面前，生命必不可免地永远是无权的，因为生命本质上是某种非道德的东西——最后，在蔑视和永久否定的重压之下，生命必定被认为是不值得渴望的东西，是本身无价值的东西。道德本身——怎么，道德不会是一种‘否定生命的意志’，一种隐秘的毁灭冲动，一种衰落、萎缩、诽谤的原则，一种末日的开始吗？因而不会是危险中的危险吗？……为反对这种道德，我那时在这本还成问题的书中，转向我的本能，转向一种伸张生命的本能，并且我发明一种在原则上与此相反的学说和一种相反的对生命的价值判断，一种纯艺术的价值判断，一种反基督教的价值判断。”<sup>1</sup>

尼采意识到这种“否定生命意志的”道德不仅基督教有，佛教也有。叔本华正是从“同情的道德”（Mitleids-Moral）出发，转向一种企图通过禁欲解脱痛苦的否定生命意志的态度。尼采视叔本华为他的“伟大的教师”，但是在这一点上与叔本华发生了重大分歧，认为这是叔本华意志学说中自相矛盾的地方，是对生命和整个欧洲文化带来巨大危险的价值观。尼采忧心忡忡地指出：“我理解了风靡一时的同情的道德，甚至连哲学家们都被这种道德传染了，弄病了，这难道不是我们那变得可怕的欧洲文化的最可怕的病兆吗？这难道不是在间接地走向一种新的佛教、一种欧洲的佛教、一种虚无主义吗？”<sup>2</sup>

就艺术而论，尼采主张没有什么美本身，“‘自在之美’仅仅是一个词，甚至不是一个概念”<sup>3</sup>。那么是什么的美呢？美感是从什么地方来的呢？第一种答案是：美来自人。“人相信世界本身充满美，——他忘记自己是美的原因。”<sup>4</sup>人把美赠与世界，人把

1 F. W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, S.19.

2 F. W. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 5, in Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, 1954, Bd. 2, S. 767.

3 尼采：《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”19，卫茂平译，华东师范大学出版社，2007年，第133页。

4 同上。

一切反射自己形象的东西看作美的。尼采指出，这只能说对了问题的一半，还要给一个限定答案才完整。“没有什么是美的，只有人是美的：全部的美学都建立在这样一种简单的事实上，它是美学的**第一真理**。让我们立刻添上它的第二真理：没有什么比**蜕化的人更丑**，——审美判断的领域由此被限定。”<sup>1</sup>如果只肯定美学的第一真理，那么它只是一种“人性，太人性的美”；如果加上了美学的第二真理，那么我们就明白美是要由生命和权力意志来衡量的。“从生理学上核算，一切的丑使人虚弱和悲哀。它令人想起颓废，危险，软弱无力；人在此时的确会丧失力量。”“他的权力感，他的权力意志，他的骄傲——与丑同降，与美同升……在这样或那样的情况中，**我们得出一个结论**：美丑之前提以其无比的丰富性积聚在本能中。”<sup>2</sup>

尼采否认存在为艺术的艺术。艺术家的创作活动不是指向艺术本身，而是指向艺术的意义，即生命。艺术应指向生命的可盼之望，应为提升生命力而工作。但也有这样的一些哲学家，如叔本华，认为“弃绝意志”是艺术的全部意图，把“赞同绝望”尊为悲剧的最大功利。尼采认为这是一种病态的表现，是虚无主义对生命的“整体贬低”，是悲观主义的“凶险目光”。这与希腊的悲剧精神背道而驰。“面对一个强大的敌人，面对一种巨大的灾难，面对一个引起恐惧的问题，感情的无畏和自由——这是悲剧艺术家所选择和美化的**胜利状态**。”因此，“习惯于痛苦和寻求痛苦的**英雄**之人，他以悲剧颂扬自己的此在，——悲剧作家只是为他，捧上这杯最甘美的残酷之酒”<sup>3</sup>。

尼采曾一度把瓦格纳的音乐艺术视为直接表现意志的形式加以赞美。后来他看到瓦格纳用音乐艺术来赞美基督教的价值观念后，认识到对艺术本身也要加以区分，并表示与瓦格纳决裂。

从生命的角度出发，以权力意志为准则，重估一切价值，是尼采一生哲学活动的主线索。在他看来，一种东西价值的大小，就看它对人类的生命是否有所促进，是否

1 尼采：《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”20，第134—135页。

2 同上书，“一个不合时宜者的漫游”20，第135页。

3 同上书，“一个不合时宜者的漫游”24，第140页。

使权力意志得到强劲的发挥。一旦用这个标准来衡量知识、道德和艺术的价值，就能对真、善、美的意义做出全新的诠释。

### 3. 主人道德和奴隶道德

“主人道德”和“奴隶道德”是尼采所划分的基本道德类型。他在《善恶的彼岸》中写道：“在来回审视了世间迄今为止曾据支配地位或还在据支配地位的许许多多精致和粗放的道德之后，我觉察到某些特征一再有规则地互相联系在一起出现。我终于发现了它们的两种基本类型和一种根本区别：世间存在主人道德（Herren-Moral）和奴隶道德（Sklaven-Moral）——我要立即补充说，在所有较高和较混杂的文化中，试图调停两者的倾向是显而易见的；它们频频被混淆，彼此之间相互误解，的确，它们时常被粗糙地并置在一起，甚至在同一个人、同一个灵魂之内。”<sup>1</sup>

按照尼采的看法，主人道德体现了人的统治欲和支配欲，是生命的自我肯定、自我颂扬。主人道德是少数奋发有为的人，即主人、贵族、上等人所奉行的道德。他们不受任何确定的、被认为是普遍的道德原则的束缚，超出了传统的善恶标准，完全以自己的意志为尺度来衡量价值和制定道德规范。“高贵类型的人感到自己是价值的决定者，他不需要获得赞许，他宣告‘凡对我有害的本身就是有害的’，他知道唯有自己才是赋予事物荣誉的人，他是价值的创造者。他赞美他自己所认识的东西——这样的一种道德是自我颂扬。”<sup>2</sup> 高贵的人之所以高尚、尊贵和值得骄傲，乃在于他们把一切能发挥个人内在生命力和本能的东西发挥出来；他们具有创造力和能动性，不人云亦云，不因循守旧，敢于提出新观点，敢于冒险和建功立业。

与此相反，奴隶道德却是那种逆来顺受的、消极的、怨恨的道德，它反映的是那种衰败生命的庸俗趣味。在尼采看来，奴隶道德是畜群的普通人、下等人所奉行的

1 F. W. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, §260, in Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, S.729.

2 *Ibid.*, S.730.



道德。这些人缺乏旺盛的生命力和激情，没有奋发有为的生活理想和自我创造的愿望。他们贪图平安，追逐蝇头小利，把苟延自己的生命放在第一位，把怜悯、同情、仁慈、宽厚等品性赞为美德，把强者和具有独立个性的人当作敌人。他们畏惧、忌妒、仇视强者，企图把他们自己所遵奉的道德当作普遍的道德原则来对抗强者。他们提倡平等，要求消除强弱之间的差别。这实际上是在扼杀奋发有为的生命力，是在毁灭权力意志。

在尼采看来，基督教提倡的道德是典型的奴隶道德。基督教主张道德律是上帝颁布的律令，把道德规范绝对化和普遍化，要求人无条件服从，以上帝的末日审判决定行为者是否最终幸福，把人们的目光引向彼岸世界。基督教道德是病态的道德。基督教在神圣道德的名义下把丰富多彩、欣欣向荣的生命弄得苍白无力、死气沉沉。他主张必须用主人道德与之战斗。尼采在《瓦格纳事件》的跋中写道：“在所谓道德价值这个更狭窄的领域里，找不到比**主人道德**和**基督教**价值观念的道德更为巨大的对立面了：后者生长于完全病态的土壤（基督教福音派把我们带向一种正如小说家陀思妥耶夫斯基所描绘的那种生理类型），相反，主人道德（罗马的、异教的、古典的、文艺复兴的道德）则是发育良好的标志、**上升**生命的标志、作为生命原则的权力意志的标志。主人道德本能地从事肯定，基督教道德本能地从事否定（上帝、彼岸、无我是公开的否定）。前者将其丰满移交给事物，它使世界容光焕发，它美化世界，**合理化**世界；后者将大千世界贫乏化、苍白化、丑化，它**否定**世界。”<sup>1</sup>

在尼采看来，从基督教道德到近代所谓的人道主义道德都有一个公式，那就是“你应”。它老是一再强调：“不要做这个！断绝一切念头！要克服你自己！”尼采认为这种“你应”的道德是奴隶道德的重要标志，因为这是对生命的自然本性和欲望的敌视，是道德说教者的自我粉饰与伪装，是弱者和驯服者的避难所。与此相反，尼采提倡“我要”的道德，因为它是主人道德，它激励人的斗志。只有这种“我要”的道德才能鼓舞我，使我废寝忘食，日以继夜地去做某事；除了只想一个人独立将某事完

1 F. W. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, KSA 6, S.46-47.

成，其余什么都不想。尼采在《查拉图斯特拉如是说》中写道：“我爱那种从自己品德中确立自己的偏好和厄运的人，因为他们为自己的品德而活，或者为自己的品德而死。”<sup>1</sup>

尼采提倡“主人道德”，反对“奴隶道德”，固然出自激发生命活力和人的主动性的目的，但在实际效果上起到了反民主政治的作用，为贵族主义和精英主义的政治家所欢迎，被他们用来压抑和蔑视平民大众。

#### 4. 虚无主义

“虚无主义”(Nihilismus)主张价值是空虚乌有的。“哲学上的虚无主义者坚信：一切发生事件都是毫无意义的和徒然的。”<sup>2</sup>对于尼采而言，虚无主义既是他对现实的描述，又是他对自己哲学批判的意义的思考。尼采清楚地意识到他自己所处的时代是一个走入虚无主义的时代；他还预言虚无主义将是“今后两个世纪的历史”<sup>3</sup>。

欧洲近代的虚无主义始于基督教信仰的破灭。尼采用“上帝死了”这句话来刻画它。上帝在基督教中不仅仅是一个信仰的对象，而且是价值体系的核心：上帝是道德律令的颁布者和道德行为的审判者；上帝被认为是一个最完善的存在者（至善），一切其他存在者的完善程度都将以上帝为衡量；上帝被认为是最高的目标，一切其他的存在者都以上帝为目标；上帝被认为是全知全能的，一切其他的存在者都不得不服从上帝的权威。随着“上帝死了”，基督教的价值体系就丧失了效用。这意味着基督教的价值观念对欧洲文明的约束力、激发力和建构力丧失了，欧洲文明的整个基点、目标和理想丧失了，于是人的生活也就茫然失措了。随之而来的是整个文化领域的混乱和无序。

---

1 F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, S.282.

2 尼采：《权力意志》（下卷），第719页。

3 同上书，第732页。

欧洲现代理性主义在摧毁基督教的信仰上发挥了重大作用。但当这些新的思潮破坏了旧的价值体系后，并没有能确立它们自己的价值观念。“现代人试验性地一会儿相信这种价值，一会儿相信那种价值，然后又把它们取消了：过时的和被取消的价值的范围变得越来越丰富；价值的空虚和贫乏越来越明显可感。”<sup>1</sup>

现代理性主义者在论证其价值观时通常依赖三种基本假设：（1）进化的目的假设，（2）系统性或整体性假设，（3）真实性假设。尼采认为这三种假设都是站不住脚的。

首先，让我们来看“进化的目的假设”。现代理性主义者相信世上的一切事物都处在一个发展过程之中，这种发展是向某个目标的迈进，因而是一种进化。生物处在进化过程之中，人类历史处在进化过程之中。一旦进化的目标被设定，那么就可以用这个目标来衡量一切：凡是朝向这个目标的、有利于向这个目标前进的，就被认为是进步的、有价值的；凡是逆这个目标而动的、阻碍向这个目标前进的，就被认为是反动的、没有价值的。尼采否认一切事物的发生和变化存在统一的目标，否认物种的进化，否认人类社会处在一个从低级向高级的发展过程中。他写道：“认为物种表现出一种进化，这是最不明智的世界主张：物种只能暂时表现出一种水平，——认为高级的有机体是从低级有机体进化而来的，这种观点迄今为止绝对没有得到过证实。”<sup>2</sup>“迄今为止有千个目标，因为有千个民族。只是一直没有套在千个颈项上的锁链，一直没有一个唯一的目标。人类还根本没有目标。”<sup>3</sup>现代的一些政治学家和历史学家把平等、民主、自由、公正、博爱、和谐等视为社会历史发展的目标，尼采认为这些无非是他们所假定的目标，而且他们之间也不一致，并在不断变更所假定的目标。

其次，让我们来看“系统性或整体性假设”。现代理性主义者把整个世界看作一个系统，认为一切存在物都是互相联系的，它们形成一个整体。个体存在依赖整体存

---

1 尼采：《权力意志》（下卷），第732页。

2 同上书，第1036页。

3 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第70页。

在。因此，要做出价值判断，就要从这个系统和整体出发。凡是有利于整体存在的、有利于整体利益的，就是有价值的；否则就是没有价值的。尼采虽然不否认各种类型的生物机体、社会机体的存在，但是对整个世界是一个系统的看法极其怀疑。他写道：“世界不是一个有机体，而是一团混沌：‘精神性’的发育乃是使机体组织得以相对延续的一个手段……有关存在的总体特征，一切‘愿望’都毫无意义。”<sup>1</sup>“一种统一性，某种‘一元论’形式，而且由于这样一种信念，人就处于对某个无限地优越于他的整体的深刻联系感和依赖感中，那就是神性的样式……‘普遍的幸福要求个体的投身’……但是看哪，根本就没有这样一种普遍！”<sup>2</sup>

最后，让我们来看“真实性假设”。现代理性主义者主张世界上存在普遍真理。当人们说看不到这种普遍真理的时候，他们就说人所感知的世界是一个表象世界，表象世界是不真实的；但在表象世界背后有一个本质世界，本质的东西才是真实的存在。人的一切价值观念将来自真实的本质世界。而在尼采看来，这是一个形而上学的虚构，正如上帝和彼岸世界是一个虚构一样。

当这三种假设被废弃之后，现代人就处于彻底的虚无主义之中。尼采写道：“当人们明白了，无论是用‘目的’概念，还是用‘统一性’概念，或者用‘真理’概念，都不能解释此在（Dasein）的总体特征，这时候，人们就获得了无价值状态的感觉。……质言之：我们借以把某种价值嵌入世界之中的那些范畴，诸如‘目的’‘统一性’‘存在’等等，又被我们抽离掉了——现在，世界看起来是无价值的。”<sup>3</sup>

在“上帝死了”之后，在理性主义的神话破灭之后，现代人处于彻底的价值虚空之中，这就是尼采对现代人精神面貌的描述。

尼采认为，虚无主义是西方文化发展到某一阶段后必然要出现的一种症状，它具有双重含义：它既表示现代人的自我沉沦和无所适从，又表示现代人在对传统价值观

1 尼采：《权力意志》（下卷），第709页。

2 同上书，第721页。

3 同上书，第722页。

的彻底厌恶和失望中转向重估一切价值，为一种增强生命活力和权力意志的价值观开辟道路。为此，尼采区分了“消极的虚无主义”和“积极的虚无主义”<sup>1</sup>。消极的虚无主义在“上帝死了”之后认为一切都是允许的，犹如主子死了之后家奴认为现在无人管束，干什么都行。尼采认为这是一种奴隶造反的心理。积极的虚无主义则通过彻底批判一切传统价值观，在使人对旧有的理念和陈规感到厌恶、失望和空虚之后，身处绝境而奋起自救，从而克服虚无主义。显然，这是一种辩证的态度。尼采对基督教和现代理性主义的批判正是这种积极的虚无主义的表现，是希望在破坏中赢得生机。他写道：“这个未来的人，这个将把我们从先前理念拯救出来的人，将会把我们从**这些理念滋生的东西中**、从巨大的厌恶中、从走向虚无的意志中、从虚无主义中解救出来。他将敲响正午的钟声和做出重大决策，让意志重新自由，让大地重新拥有自己的目标，让人重新获得希望。这是一位反基督者和反虚无主义者，这是一位打败上帝和战胜虚无的人——**他必定有一天会到来。**”<sup>2</sup>

## 5. 超人

“超人”（Übermensch）是尼采为克服虚无主义而提出的一个概念。在对上帝的信仰丧失之后，在理性主义的幻觉破灭之后，是否还有可能确立价值呢？是否必定处于虚无主义的泥潭中呢？在尼采看来，普遍的、自在自为的价值是没有的，价值是由意志确立起来的。超人就是那种能自己确立自己的价值，并按照这种价值去判断和行动的人。超人敢于为自己树立远大的目标，具有创造性，积极进取，勇敢无畏。

“超人”这个概念是相对于“末人”（Der Letzte Mensch）提出的。“末人”就是在虚无主义的时代自甘堕落的人。“末人”平庸畏葸，浅陋渺小，无所作为而又洋洋自得。“超人”和“末人”可以比照“主人道德”和“奴隶道德”中的“主人”和“奴

1 参见尼采：《权力意志》，张念东等译，商务印书馆，1993年，第280—281页。

2 F. W. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, S.837.

隶”来理解。所不同的是，“超人”和“末人”是特别针对经历了中世纪的基督教和近代的启蒙运动后面临虚无主义困境的现代人提出的。

在基督教中，“上帝”起到价值导向的作用。在尼采那里，“超人”也起价值导向的作用。当然，这两者之间存在重大差别。在基督教那里，上帝是绝对的，是普遍价值的确立者。在尼采那里，“超人”不是绝对的，“超人”是那些敢于为自己树立远大目标并勇于追求的人。“超人”没有提出普遍的价值，而只是从自己的视角出发，自己为自己设定价值。

“超人”不应从种族主义的意义上理解。纳粹党人把“超人”理解为金发碧眼的纯种雅利安人，是对尼采的曲解。“超人”也不是指一种具有超强智力和体力的人。有关“超人”，尼采明确指出：“我的问题并不是：什么东西将取代人；而是：应该选择、意愿、培育何种具有更高的价值的人。”要正确理解一个词的意义，必须结合使用时的语境。从尼采论述“超人”的语境来看，“超人”主要是指在克服了基督教和理性主义的价值观念后能超越虚无主义困境的人。然而人们往往不这样去理解尼采的“超人”概念。面对很多人对“超人”概念的误解，尼采在自传《瞧，这个人》中进行了澄清：“‘超人’是用来形容一种至高卓绝之人的用语，这种人同‘现代’人、‘善良’人、基督徒和其他虚无主义者完全相反。这个词出于查拉图斯特拉之口，即出于道德的摧毁者之口，具有很深的用意。然而，它几乎处处被想当然地当作与查拉图斯特拉形象相对立的价值含义去理解。硬说超人是一种高等的‘理想主义’典型，是半为‘圣徒’、半为‘天才’之人……还有另一个有学问的、头上长角的畜生由此而怀疑我是达尔文主义者。”<sup>1</sup>

## 6. 视角主义

“视角主义”（*Perspektivismus*）是尼采的思想方法，来自绘画艺术中的透视主义。对此尼采这样写道：“自我中心是感知的视角主义法则；根据这项法则，近距离的东西

<sup>1</sup> F. W. Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, S.300.

显得较大且较为重要，而远距离的东西的大小和重要性就缩减。”<sup>1</sup>

哲学上的视角主义发端于莱布尼茨的“单子论”。按照莱布尼茨，每一个单子都是独立的，每一个单子都有一个它自己的世界，这个世界就是它从自己的视角出发所看到的世界。尼采从他的权力意志理论出发论述视角主义。他主张：每个人的视角都是由他的意志确定的；他的意志就是他的视角。每一个人都从自己的意志出发看待世界，他所看到的世界只是他的意志的视角中的世界。因此，普遍的真理是没有的，只有相对于他的视角的真理；普遍的价值也是没有的，只有相对于他的意志的视角的价值。

尼采从视角主义出发反对基督教的和理性主义的思想方法。基督教的思想方法假定了一个全知全能的上帝，他耳听四面、眼观八方，无所不知、无所不晓，因而他的认识和判断绝对正确。基督教有关普遍知识和普遍价值的说教就建立在这样一个上帝的假定上。在尼采看来，这样一个上帝是根本不存在的。近代启蒙的理性主义（包括经验主义和唯理论）虽然否定了上帝的存在，但是并不否定普遍的知识 and 价值。近代经验论者主张以直接给予的感觉现象为基础，建立普遍有效的知识体系。近代唯理论者主张以自明的原理为基础，建立普遍有效的知识体系。在尼采看来，没有什么人人相同的给予的感觉现象，也没有什么对任何人来说都自明的普遍原理，因为人们的认识活动都有各自的动机，都是从各自的视角出发的，并且以各自的方式对所看到的东西加以解释。但尼采不认为视角主义必然导致虚无主义。他所反对的是只用一只被基督教和理性主义虚构出来的眼睛看事物；而他提倡用多只眼睛多视角地看事物，从而使得我们的认识更加丰富和全面。他在《道德的谱系》一书中写道：

我的哲学家先生，让我们从现在起谨防那种设定了一个纯粹的、没有意志、没有时间、没有痛苦的认知主体的概念虚构，这种概念虚构是古老而又危险的；让我们谨防诸如“纯粹理性”“绝对知识”“绝对理智”之类的自相矛盾的概念触

1 F. W. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, §162, KSA 6, S.498.

角，所有这些概念都设定了一只无法想象的眼睛、一只完全没有方向的眼睛、一只抛开了能动性和解释力的眼睛，而正是这种能动性和解释力才造就了看、造就了看见某物。因而，在他们那里总是要求的那只眼睛是荒诞的、完全无法把握的。事实上，只有一种视角性的看，只有一种视角性的“认识”。我们在谈论一个既定事物时越是允许更多的情感表露，我们越是能够让更多不同的眼睛去看这一既定对象，我们对该事物的看法就会更全面，我们的“客观性”也就更大。但是要排斥意志、完全悬置情感——假若这是可能做到的话——这难道不意味着是在彻头彻尾地阉割理智吗？<sup>1</sup>

由此可见，尼采提倡视角主义，是为了谨防我们被那只超出人的现实生活的所谓全知全能的眼睛欺骗。视角主义反对绝对的、普遍的知识和价值，但并不主张虚无主义。因为，不同的视角加起来不等于全视角，也不等于什么都看不见了，而是成为多视角，成为从不同的角度看事物。增加观看事物的视角，融入观察者的能动性和解释力，有助于增加事物的谱系，从而使我们的认识更加全面、更具有“客观性”。如果说“超人”是尼采为克服虚无主义而设立的目标的话，那么“视角主义”就是尼采为克服虚无主义而提出的思想方法。

## 7. 永恒轮回

“永恒轮回”（*die ewige Wiederkunft*）这个命题看起来并不新鲜，它是人类古已有之的对世界和人类历史的一种看法。“日月光华，旦复旦兮”这出自《尚书大传·虞夏传》中的名句，表达了古代中国人对宇宙、对人生的看法。“世界是一团永恒的活火，周而复始地燃烧和熄灭”，这是古希腊赫拉克里特对世界历史的理解。在印度的神话中，世界历史被描绘为一条首尾相衔的蛇：蛇神舍沙（*Shesha*）环绕着龟神俱利

1 F. W. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Bd. 2, S.860f.



摩 (Kurma), 支撑起负责背负整个世界的8头 (或称4头) 大象。“万物去了又来, 存在之轮永远转动。万物枯了又荣, 存在之年永远行进。万物分了又合, 同一座存在之屋永远在建造中。万物离了又聚, 存在之环永远忠于自己。存在始于每一刹那, 每个‘那里’之球都绕着每个‘这里’旋转。中心无所不在。永恒之路是弯曲的。”<sup>1</sup> 这是尼采在《查拉图斯特拉如是说》中宣讲的永恒轮回的思想。

尼采宣讲“永恒轮回”, 他有时还特别强调地把它表述为“相同的东西的永恒轮回” (die ewige Wiederkunft des Gleichen), 而不只是在重复古代先哲的思想。对他来说, 这命题包含特别深刻的内在矛盾: 它既是虚无主义产生的根由, 又是克服虚无主义的动因。如果不结合尼采的视角主义的思想方法, 很难说清楚这个道理。

设想一下, 如果这个世界无始无终, 一切都在重复, 没有进步, 没有终极目的, 一切生都要死, 一切努力都要落空, 如同竹篮子打水一样一场空, 那么生活还有什么意义呢? 这个问题对“超人”也是一个挑战, “超人”也要像“渺小的人”一样永恒轮回, 那么“超人”的一切努力又有何价值呢? 尼采充分意识到了这个问题。他在《查拉图斯特拉如是说》中叙述了下面这样一个故事:

一个侏儒对查拉图斯特拉说:“呵, 查拉图斯特拉, 你这智慧的石头, 你这石弹, 你这星球的毁坏者啊! 你把自己抛得那么高, ——但每一块被抛的石头——都必将掉落下来! ……呵, 查拉图斯特拉, 你确实把石头抛得很远, ——但它将回落到你自己身上!”<sup>2</sup>

永恒轮回是否意味一种抛石头砸自己的运动呢? 查拉图斯特拉与侏儒的区别是否意味着前者跳得越高, 摔得越重, 后者跳得低一些, 摔得轻一些; 前者被自己抛得又高又重的石头击毙, 后者则逍遥自在?

1 尼采:《查拉图斯特拉如是说》, 第280页。

2 同上书, 第199页。

对于尼采来说，这确实是一个非常恶劣的、折磨人的问题。尼采把它比喻为一条正盘绕在牧人身上的粗黑的蛇，它的头已钻进了牧人的喉咙，使牧人抽搐、哽咽。蛇象征轮回，一条头钻进了牧人喉咙的粗黑的蛇象征一种可怕的轮回，象征生活的空虚和无意义。

尼采是如何解决这个问题的呢？他这样描述：“我用手去拉那条蛇，拉啊拉：——徒然无功！……于是我高喊：‘咬吧！咬吧！把头咬下来！’”这位牧人咬了。“他好生咬了一口！他把蛇头远远吐出。”<sup>1</sup>

“咬断蛇头”意味着什么？意味着摆脱永恒轮回。不！尼采始终坚持永恒轮回的主张。“咬断蛇头”意味着转换了观看永恒轮回的视角。这表现为四个方面：

(1) 把观看永恒轮回的焦点从未来的“死”转向未来的“生”，在万物枯了又荣的更替中，把目光朝向荣的一面，看到再一次的“生”。“这就是生命吗？好吧！那就再来一次！”<sup>2</sup>

(2) 把自己看作中心，以自己的视角进行观察和行动；存在始于每一刹那，把每一个“瞬间”当作起点，由此出发走向永恒。要看透每个“那里”之球都绕着每个“这里”旋转，“这个瞬间吸引了所有将来的事物”<sup>3</sup>。

(3) 把自己看作永恒轮回的原因。尽管没有什么不朽的灵魂及其轮回，但我的意志和行为在因果之纽带中发挥作用，因而我是这永恒轮回的因果纽带中的原因。“灵魂如同肉体一样是要死的。然则我缠绕于其中的因果之结是轮回的，它将把我重新创造出来！我自己就属于永恒轮回的原因。”<sup>4</sup>

(4) 把“或然”还给万物，把万物从目的的奴役中解放出来；认清每个人

1 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第202页。

2 同上书，第199页。

3 同上书，第200—201页。

4 同上书，第283页。

每时每刻都有自己的意志在意愿，但万物之上和万物之中并没有一种“永恒的意志”在意愿，这样在万物之上就赢得自由和澄明。<sup>1</sup>

这位转变视角观看永恒轮回的牧人就咬断了那蛇头，“他跳了起来”，超越了自己，他“不再是牧人，不再是人，——一个变形者，一个周身发光者，太笑着！世间任何人都未曾像他这般笑过！”<sup>2</sup>这表明，一旦一位像牧人那样的普通人改变了对生活的怯弱态度，勇敢地面对生死，就能克服虚无主义而成为“超人”。超人主要不是指体力和智力上的超强者，而是指笑傲永恒轮回的大无畏者。

在尼采看来，侏儒提出的问题之所以“恶劣”和“折磨人”，乃是因为它实际上只是“幻觉与谜团”<sup>3</sup>。有关这一点，尼采已用这一章的标题“幻觉与谜团”点明。要破除这个幻觉和解开这个谜团，只需要转变自己的视角，把永恒轮回从一种负担、一种痛苦、一种虚空和无意义感转变为一种推动力，使自己敢作敢为，敢于自己承担责任。

需要注意的是，尼采谈论的永恒轮回，绝不是指灵魂不死的永恒轮回。尼采认为灵魂及灵魂不死是基督教宣扬的“迷信概念”<sup>4</sup>；“对知识的发展而言，废除人类对灵魂不朽的信仰也许是最关键的一步”<sup>5</sup>。尼采所说的生命的“再来一次”，是指生命的生生不息。他在对未来生命的寄托中得到了宽解和安慰：“渴望——对我来说就是：失去自己。我拥有你们，我的孩子们啊！这种拥有中，当有全部安全而全无渴望。”<sup>6</sup>仔细回味尼采在《七个印记（或：肯定和阿门之歌）》中来回咏唱的最后一节，我们能体认到他的永恒轮回学说的真谛：

1 参见尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第210页。

2 同上书，第202页。

3 同上书，第197页。

4 尼采：《权力意志》（下卷），第1170页。

5 尼采：《朝霞》，田立年译，华东师范大学出版社，2007年，第389页。

6 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第205页。

哦，我怎能不为永恒、不为婚礼般的环中之环而热血沸腾，——那轮回之环！

除了我爱的这个女人，我还从来没有找到过一个女人，是我想要跟她生小孩的：因为我爱你，永恒啊！

因为我爱你，永恒啊！<sup>1</sup>

听到这里，我想很多中国听众也会跟着吟诵他们自幼钟爱的唐诗：

离离原上草，一岁一枯荣。

野火烧不尽，春风吹又生。

远芳侵古道，晴翠接荒城。

又送王孙去，萋萋满别情。

#### 四 简评：意义、影响和遗留问题

尼采的哲学对于整个西方文化传统具有强大的冲击力。欧洲近代启蒙主义思想家通常是以理性批判基督教的信仰，他们论证上帝的存在不可能用理性证明，违背自然规律的奇迹不可能发生，基督教的神学违背经验事实并在逻辑上自相矛盾；但是他们通常不反对基督教的道德，有的近代启蒙思想家甚至为了维护基督教的道德，不惜以实践理性之类的名义重新预设“上帝存在”“灵魂不死”和“末日审判”，把他们早先通过理论理性否定的东西又借口道德实践的需要偷运回来。在这方面最典型的哲学家

1 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第295—300页。

是康德。当然，启蒙思想家在做这样做的时候，通常以“人道主义道德”的名称取代了“基督教道德”的名称。在尼采看来，这种所谓人道主义的道德与基督教的道德在本质上是一样的，都是一种扼杀生命活力的道德，而他反对这种“人性、太人性”的道德。尼采的“重估一切价值”对基督教构成第二股冲击波，它比先前的启蒙运动的冲击力更大。如果说欧洲文明传统的一根支柱是基督教的道德，那么尼采的“重估一切价值”就意味着要把这根支柱连根拔起。

尼采宣告虚无主义是从今往后两个世纪的故事。这确实被尼采言中了。“上帝死了”，基督教衰败了；各种各样的意识形态来了又去，无功而返。人类现在确实面临价值空虚的困境。只要我们看一下当今广泛流行的那些观点，如“价值多元”“没有普遍有效的规范”“没有终极目的”“没有公认的合理性”等，我们就会叹服尼采的预见力。

尼采的哲学思想对20世纪上半叶时兴的存在主义和下半叶时兴的后现代主义都产生了重大影响。存在主义所讲的自己设计自己、自己的抉择决定自己的存在，后现代主义所讲的“叙事被权力支配”“诠释由权力驱动”“反逻各斯中心主义”“解构主义”等，似乎都能在尼采的著述中找到出处。难怪它们都以尼采为鼻祖。

尼采的“永恒轮回”的学说对传统的历史观形成了巨大冲击。尼采所关注的传统的历史观有三种类型，分别是：

- (1) 犹太—基督教的线性历史观，
- (2) 波斯的二元论历史观，
- (3) 佛教的轮回论历史观。

基督教的历史观是线性历史观。按照基督教的教义，历史从上帝创造世界开始，到上帝的“末日审判”终结。凡是信奉耶稣基督和按照耶稣的教诲行善的人都将得到善报，在天堂中享永福；凡是不信奉耶稣基督和违背耶稣的教诲而行恶的人都将得到恶报，在地狱中受永罚。尼采的永恒轮回学说与这种有始有终的一次性的历史观正相反。永恒轮回说从根本上颠覆了基督教道德学说的基础。试想一下，一旦人们相信世界是永恒轮回的，那么他们就不会指望死后灵魂去天堂享永福了。

琐罗亚斯德教（祆教、拜火教）曾盛行于古代波斯帝国和其他中东地区。该教持二元论历史观，认为世界是由精神和物质两大原因产生的，世界历史是代表光明的善神阿胡拉·玛兹达和代表黑暗的恶神安格拉·曼纽长期斗争的历史。这场斗争将持续12 000年。原初，善神统治的光明世界与恶神统治的黑暗世界并存。随后，恶神向光明世界发起进攻，而善神进行回击，于是产生了善恶和明暗相分割和混杂的世界。最终，善神将战胜恶神，光明的世界和黑暗的世界重新截然分开。人存在于那善恶和明暗相分割和混杂的世界中。有人选择跟随善神，以善念、善言、善行参加善的王国；有人则相反，参加恶的王国。人死后各有报应。善者死后很容易走过裁判之桥（Chinvat），进入无限光明的天堂；恶者过桥时，桥面变得薄如刀刃，他们堕入地狱受与其罪恶相当之苦。

尼采所说的查拉图斯特拉就是琐罗亚斯德（“查拉图斯特拉”是波斯文的发音法，传入希腊后称为“琐罗亚斯德”），是创立祆教的教主。本来，查拉图斯特拉持一种有开始、有终结的历史观，把历史视为善恶二元斗争的过程，“裁判之桥”相当于“末日审判”。犹太—基督教的线性历史观很可能受到了琐罗亚斯德教的影响。尼采指出：“查拉图斯特拉首先在善恶斗争中追求万物的动力之轮——他的工作就是把道德作为自在的力量、原因和目的转换成为形而上学。但在根本上说，这个问题似乎已经是答案。查拉图斯特拉创造了这个极端灾难性的错误，也就是道德，因此他必然是第一个认识到这个错误的人。”<sup>1</sup>于是，尼采重新塑造了一个查拉图斯特拉，由他来克服他自己犯的错误，由他来宣告“永恒轮回”说。

印度佛教持轮回论历史观。佛教主张众生在因缘和业报的作用下不断轮回。欲望（意志）导致业报，导致在因缘之链中的轮回，是痛苦的根源。因此，为摆脱痛苦，必须禁欲，从而超脱轮回。叔本华的历史观来源于印度的佛教，并把欲望当作痛苦的根源。尼采不反对循环论的历史观，不反对把意志视为宇宙的本源和历史的动力，但反对从中引出悲观主义的结论。在尼采看来，既然自己的意志是自己的历史的动力，

1 F. W. Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, S.367.

那么就应该肯定这种意志，珍惜这种意志，选择自己真正希望做的事情；既然轮回不仅意味着毁灭而且意味着再生，那么就应该从这种再生中看到希望和得到安慰。视角主义成为尼采逆转叔本华的悲观主义的依据。

我认为，尼采的永恒轮回的历史观和视角主义的思想方法，尽管对西方占主流地位的线性历史观和普遍主义的思想方法构成了重大挑战，揭示了它们的很多错误，但其自身也遗留了重大问题。

首先，尼采的永恒轮回学说没有考虑到生态的问题。如果生态破坏了，就不会有再生了；离离原上草，不再一岁一枯荣，而是寸草不生了。与此相关，尼采也没有考虑到技术可能导致的灾难性的负面作用。人用自己的技术所造成的对自然的破坏，会使得大地失去自身的修复能力，这样人就失去了自己的家园，把自己连根拔起，人的生命的轮回就终止了。

其次，尼采没有讲清楚自我中心的视角与客观的普遍性之间的关系。我们不应把视角与普遍对立起来。普遍主义是错误的，因为它否认特殊性和差异，但这不等于说相对于特殊的普遍和相对于差异的共性是没有的。就拿尼采所说的“近距离的东西显得较大且较为重要，而远距离的东西的大小和重要性就缩减”的视角主义原理来说，如果不去度量距离，怎么知道近大远小的视角原理呢？尽管不同的人通过自己的眼光看一个东西的远近有差距，但这种主观上的差距并不妨碍我们去寻找一种客观的、统一的方法——我们可以通过确定度量衡的准则进行测距，从而得到大家公认的测距的数目。没有客观的普遍有效性，就没有科学；科学的真理建立在主体际有效的检验方法、实验手段和观察对象的基础之上。当然，对于自然现象，较容易确立客观的普遍有效性；对于社会现象，很难建立普遍有效性的准则。但这不等于说人们在社会生活的领域内不存在任何客观的衡量尺度和较为统一的评价标准——有关人的衣食住行的水准是可以进行统计的；对于一些基本的价值观，如珍爱生命、保障人身安全、保护生态环境等，对于绝大多数人而言是可能形成基本共识的。视角主义可以作为反对普遍主义的理由，但不能作为拒绝交流、拒绝在道德规范和价值观上达成共识的理由，因为人类共同的社会生活要求这样的共识和规范。没有它们，人类不能共同生活，除

非像查拉图斯特拉那样独自生活在深山老林中。

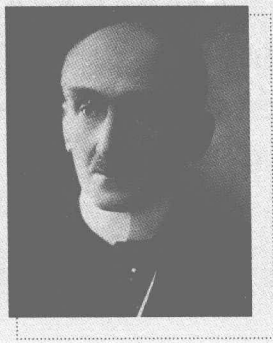
最后，尼采的价值观着眼于个体生存、个体愿望和当下感受。在我看来，价值是不能仅凭个体生存、个体愿望和当下感受来建立的。价值是以下三个方面的综合体：（1）价值不仅涉及一个人自己的生存，而且涉及他人的生存，乃至整个人类和世界的生存。（2）价值不仅涉及一个人当下存在的现实性，而且涉及指向将来的整个人类生存的可能性。说得具体些，当一个人评估价值的时候，不仅要考虑当下的情况，而且要展望未来，着眼子孙万代的生存，考虑将来的各种各样的可能性。（3）价值不能以自己的愿望和自我实现为基础，更重要的是建立在“无私奉献”的基础之上，道德价值主要体现在利他主义的维度上。

### 思考题

1. 尼采是如何通过“权力意志”“提升生命等级”“超人”概念来改造叔本华的悲观主义的唯意志主义哲学的？
  2. 尼采如何论述酒神（狄俄尼索斯）精神与日神（阿波罗）精神的关系？
  3. 尼采如何以“权力意志”为准则“重估一切价值”？
  4. 评述尼采有关“主人道德”和“奴隶道德”的价值观。
  5. 在尼采的哲学中，“虚无主义”“永恒轮回”和“视角主义”三个概念之间的关系如何？
  6. 评述尼采的哲学研究的问题意识和解题思路。
  7. 评述尼采的哲学的意义、影响和遗留问题。
-



## 第三章 柏格森



对于柏格森（Henri Bergson，1859—1941）哲学的特点，我想从印在他的《时间与自由意志》英译本扉页上的一句格言说起：

如果有人问大自然，问它为什么要进行创造性的活动，又如果它愿意听并愿意回答的话，则它一定会说：“不要问我；静观万象，体会一切，正如我现在不愿意开口并一向不惯于开口一样。”<sup>1</sup>

这句话来自普罗提诺（Plotinus）。它旨在表明：本体不是通过概念思维所能达到的，而要靠直观和体认来把握。这是柏格森所赞同的哲学通向实在的基本途径。当然，在柏拉图主义和柏格森主义之间存

在如下重大差别：柏拉图主义把永恒不变的理念当作最高实在，并把流变的世界万象当作精神的堕落和幻影；柏格森则倒过来，他告诉人们：倘若你试图认识实在，那么你就跳入到那种柏拉图主义一贯蔑视的“流”本身中去了，使你面对感觉，面对观念论者总是加以责骂的那种活生生的东西。柏格森有一个基本论点：生命之流就是实在，精神是生命之流向上的冲力，而物质是生命之流向下的沉降和凝固。他主张通过内向的返观方式对意识绵延和生命之流的直觉建立本体界的形而上学，通过对事物的观察和概念思维建立现象界的

1 转引自柏格森：《时间与自由意志》，英译者序言，吴士栋译，商务印书馆，1958年，第iii页。F. L. 朴格生（英译者）在该序言指出，柏格森的哲学精神有一部分可以通过这句格言表达出来，并且他在英译本扉页上添加这句格言的做法得到了柏格森本人的同意。

科学。因此，说柏格森开辟了哲学的新路向，在一定意义上是要打上问号的。因为，诚如以上所引格言表明的，通过直觉把握本体的哲学路向在柏拉图和新柏拉图主义那里就有。然而，柏格森确有他的一些创新之处：他不把永恒不变的理念当作

本体，而视意识绵延和生命冲力为本体。柏格森的哲学标志了从19世纪盛行的概念思维的理性主义转向19世纪末20世纪初掀起的直觉主义的非理性主义和生命哲学的运动。柏格森是这场运动中法国的代表人物。

## 一 生平

亨利·柏格森1859年10月18日生于巴黎，父亲是波兰犹太血统的英国公民，母亲是爱尔兰血统的犹太人。1878年，柏格森进入巴黎高等师范学校读书，他的博士论文为《意识的直接材料》(*Essai sur les données immédiates de la conscience*)，发表于1889年，是他的第一部主要著作。该书的英译本为《时间与自由意志》(*Time and Free Will*, 1910年)。1896年，柏格森发表他的第二部哲学论著《物质与记忆》(*Matière et mémoire*，又译《材料与记忆》)。1900至1921年，他担任法国最高学府法兰西学院教授。在这段时间，法国出现了“柏格森热”，学界热衷于谈论“柏格森主义”，谈论他的“新哲学”<sup>1</sup>。1907年，他发表了《创造进化论》，该书为他赢得了国际声誉。在第一次世界大战期间，柏格森出任外交使节工作，1917年任职于西班牙使馆，1918年任职于美国使馆，承担了劝说美国介入第一次世界大战、出兵反对德国的使命。此后，他作为法方代表参与筹建“国际联盟”工作。1928年他获得诺贝尔文学奖。1932年他发表了晚年著作《道德和宗教的两个来源》。年迈的柏格森关心宗教问题，接近天主教会，但并未正式成为天主教徒。这与他反对纳粹迫害犹太人有关。他在1937年的遗嘱中写道：“如果不是因为我看到多年来酝酿并甚嚣尘上的巨大反犹主义浪潮，我已经皈依了。”

---

<sup>1</sup> 例如，在法国知名刊物《两大洲评论》(*Revue des Deux Mondes*)上，1912年2月1日和15日连续发表了两篇同样名称的文章，《新哲学：亨利·柏格森》，作者为爱德华·勒鲁瓦(Edouard le Roy)。

然而，我宁愿在此坚守，等待明天遭到迫害。”<sup>1</sup> 1941年柏格森在德国纳粹占领下的巴黎逝世，享年82岁。

柏格森的哲学在中国有很大的影响力。早在1913年就有人在《东方杂志》撰文介绍过柏格森的生命哲学思想。柏格森的主要哲学著作在20世纪初就已经被翻译成中文出版，如：张东荪翻译的《创化论》（商务印书馆，1919年）、《物质与记忆》（商务印书馆，1922年），杨正宇翻译的《形而上学导言》（商务印书馆，1921年），潘梓年翻译的《时间与自由意志》（商务印书馆，1927年）。近年来这些著作又被重新翻译出版。在20世纪初，柏格森的生命哲学与中国的传统哲学产生了某种交融，直接或间接地促进了中国近代新儒家的发展。在今天，新儒家又受到我们的重视，但我们可能忘了它那时产生和发展的语境。如果我们对照阅读柏格森的著作和近代新儒家大师熊十力、牟宗三等的著作，我们对近代新儒家有关“体认生命”和“直觉本体”的主旨思想的理解就会更加深入一些。

## 二 问题意识：何谓传统哲学的困境

柏格森的问题意识集中表现在他对传统哲学的困境的解析上。在柏格森的视野内，传统哲学有三种类型：

（1）唯心主义。把物理现象归结为心理现象，以主观意识解说客观事物，如贝克莱把物说成是“感觉的复合”。

（2）唯物主义。把心理现象归结为物理现象，把主观感觉视为客观事物的印记，以“刺激—反应”的模式研究意识的发生。

---

1 转引自 Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, Paris, 1955, p.352。

(3) 先验主义。“把我们从自己的结构所借来的某些形式作为媒介以知觉事物。”<sup>1</sup> 先验主义调和唯心主义和唯物主义，把认知的形式归于主体，但承认事物有一定的自在性。

按照柏格森的看法，唯心主义和唯物主义遇到的困难在于心理现象和物理现象是不能相互还原的。用适合于物理现象的形式难以说明心理现象，用适合于心理现象的形式难以说明物理现象。心理现象的主要特征是“强度”(intensité)、“绵延”(durée)、“自由决定”；物理现象的主要特征是广延、数量、条件与结果的必然关联。物理的东西处于空间之中，是可以测量的，服从必然的因果律。心理的强度是一种性质，不是数量或大小。我们的意识状态不是无连续性的众多体，而是不可分割的绵延。我们在外界找不到绵延，所能找到的只是同时发生。我们能做出自由的决定；而外界事物则受条件的制约，遵循必然的自然规律。由于意识与事物之间的这种根本性差异，把意识还原为事物或把事物还原为意识的道路都是走不通的。

唯心论者企图把事物还原为感觉的复合。如果真是那样的话，我只要闭上眼睛，我所见到的宇宙就会消失。然而，我们决定不去感知事物，事物依然按照其自己的方式存在。科学使我们确信，物理现象按照一种确定的规则相互接续、相互制约，结果与原因构成严格的比例关系。“在我们感官知觉到的规则与我们准备为了科学而设想的规则之间，不可能存在转换。”<sup>2</sup> 一些唯物主义的实验心理学家，企图以对神经系统的物理刺激和生理反应来说明意识。但柏格森认为，这些生理反应一点没有触及意识的特质，因为刺激与感受存在本质差异，不同的刺激所产生的身体反应的量的差别，不同的感受则是质的差别，刺激是可以通过外感知的方式观察到的，而感受只能被自己所体验。

柏格森的时代是实验心理学有重大发现的年代。实验心理学找到了一些大脑的生理结构与意识的关系。例如，实验心理学家发现，人的语言机能和记忆机能位于大脑

1 柏格森：《时间与自由意志》，吴士栋译，商务印书馆，1989年，第152页。

2 柏格森：《材料与记忆》，肖聿译，华夏出版社，1999年，第206页。

皮层的某一部位，如果人的大脑的这一部位因撞伤等事件而发生物理损伤，则那人就会犯失语症，会丧失记忆。这似乎支持了唯物主义对意识的说明。柏格森本人早年也从事心理实验工作，但他做出了不同的解释。按照他的看法，在撞击等事件对大脑的损伤中，在许多情况下，属于意识本身的记忆和语言思维没有丧失，所丧失的只是记忆和语言思维的联结系统。这犹如挂衣钩坏了，一件衣服掉下来了，衣服本身并没有坏。正如修好挂衣钩仍然能把衣服挂起来一样，修复了该部位神经系统的人会恢复记忆和语言能力。如果记忆正是那样被储存在皮质细胞里，如果失语症就是由这些皮质细胞的毁坏而造成的，那么就不可能再恢复相关的记忆和说出单词了。然而却存在这样的情况：“要使患者找到一个单词，往往只要向他提示该单词的第一个音节，把他放在单词的轨迹上就可以了。甚至仅仅对患者进行一番鼓励，也能奏效。情感也可能产生同样的效果。”<sup>1</sup>这是柏格森在《物质与记忆》一书中花相当大篇幅探讨的问题。这在很大程度上属于有关记忆的实验心理学和病理学的论域。他探讨这些问题的原因是，他在《意识的直接材料》中有关意识的论点遭到持唯物论立场的实验心理学的批评，而他同样诉诸实验心理学的根据加以反驳。然而，从其所主张的基本论点和立论的根本依据看，他的理由与其说来自实验，不如说来自哲学。他主张，意识绝不能被还原为大脑的生理机能。拿记忆来说，如果对一个单词的记忆被当作刻入大脑皮层上的听觉的印痕及其激活，那么有多少种声音音高和嗓音音质，就会有多少种听觉形象。实际上，记忆不是如此被动的。在记忆中存在主动的抽象、选择和综合的活动。当人面临某种情势要加以处置时，会引发其对过去经验的记忆；而这种记忆是活生生的，是与人现在的处境和希望结合在一起的，是其整个生命之流的一部分。柏格森主张意识的动力不是来自大脑的机能，而是来自生命意志的冲力。在此意义上，他主张精神现象与身体只有间接的关系；不是大脑思考，而是思考的精神使用大脑，使意识得以通过大脑的活动表现出来。

柏格森意识到，他那个时代，有关身心关系学说的主要倾向，不是把心理归结为物理的唯物主义，也不是把物理归结为心理的唯心主义，而是“把我们从自己的结构

---

1 柏格森：《材料与记忆》，第102页。

所借来的某些形式作为媒介以知觉事物”的先验主义。他认为，自康德以来，这种倾向越来越显著，然而，这种康德式的先验论也有其面临的困境。

首先，即便我们可以认定我们在认知事物之前已经有了某些认知事物的形式，这些形式来自我们的主体，我们对事物的认识受到这些媒介的影响，但我们是否能够担保在我们认识事物的过程中我们的认知形式不受到事物的影响呢？柏格森认为，这是很难担保的。这正如一个人在一次旅行之前已经有了某些观念，他抱着这些观念去看旅行中所遇到的事物，然而在旅行之后他原先的许多观念会发生改变。柏格森写道：“可是人们还可再进一步而提出这个说法，说适用于事物的种种形式不完全是我们自己的贡献，说它们是物质和心灵二者调和的结果，说我们如果给了物质许多东西则我们多半会从物质得到一些东西，又说这样一来，当我们企图在外界做完一次旅行之后再再来掌握自己的时候，我们就已经不再不受拘束了。”<sup>1</sup>

其次，康德主张时间和空间是我们认知事物的感性形式。柏格森认为，康德把时间与空间并列看待是不对的，时间与空间实际上是根本不同的。空间刻画事物的广延性，可以量化，用来测定外部世界的物理对象的大小、方位等。而时间的特质在于绵延。时间总是在流变、在创新、在进行多样性的整合。时间的每一瞬间都是不同质的。这样的时间体现了意识之流、生命之流的本质。这样的时间发自我们意识和生命的内部，能够被我们直接体验到。康德所说的作为认知事物的感性形式的时间，已经是空间化了的时间，是为了量化的需要而塑造出来的，即把时间当作均匀同质的一个连接点，如同空间坐标一样建立时间坐标，用于测定外部世界中的事物发生的同时性和相对位置。在柏格森看来，康德所说的时间不是真正的时间，而只是“时间象征”。柏格森写道：“康德的大毛病在于把时间当作一种纯一的媒介。他没有注意到，真正绵延是互相渗透的刹那所构成的；没有注意到，当真正绵延好像具有一个纯一整体的这种形式时，这是由于它被排列在空间。因而康德对于空间与时间二者的区别在骨子里等于把这二者混淆起来。”<sup>2</sup>

1 柏格森：《时间与自由意志》，第153页。

2 同上书，第159页。

最后，由于康德混淆了时间与空间的区别，自由就被他弄成一种不可理解的事实，实体（物自体）成了不可知的。柏格森认为，这是康德式的先验论的知识论势必要得出的结论。因为，有了这种时间和空间的坐标系，再加上因果关系等范畴，在确定的条件下就能计算出什么样的原因必定会导致什么样的结果。在这种认知模式中一切都是必然的，没有给自由留下任何余地。这种认知模式固然适宜于说明自然现象，但把它应用于意识领域就会产生问题。因为，当用这种认知模式解释意识现象时，意识也就成了必然的了。近代心理学家企图借助联想律说明一组心理现象与另一组心理现象之间关联的规律。按照柏格森的看法，这样解释的心理现象，与其说是心理现象，毋宁说是自然现象，因为它们要么是有关对身体的刺激与感觉之间相联系的规律，要么是所意识到的自然现象。真正的意识现象是绵延；排斥了绵延，自由也就成为不可能的了。然而，康德又舍不得否认自由，于是不得不诉诸实践理性，把自由当作实践理性的预设，把自由护送到“物自体”之超自然的境界里去。“由于他已把绵延和空间混淆在一起，他就把这个确定在空间之外的、真正的、自由的自我变成一个被认为也在绵延之外的，因而是我们知识能力所不能及的自我。”<sup>1</sup>“实践理性是我们天职的启示者；它像柏拉图的回忆一样，走来告诉我们：‘物自体’是实有的，虽然我们看不见，却存在着。”<sup>2</sup>

以上是柏格森所看到的传统哲学存在的问题。他寻求以什么方式去解决这些问题呢？答案其实已经隐含在他对问题的分析中。他主张本体界有本体界的认知方式，现象界有现象界的认知方式，科学有科学的研究途径，哲学有哲学的研究途径。科学研究看重外界事物，看重空间，看重量化，看重概念分析和逻辑推导的理智；哲学研究看重内在世界，看重时间，看重性质的变化，看重对“绵延”的体认和对实体的直觉。如果说科学还谈到时间的话，那它关心的至多是“同时性”。“科学既从外物界去掉绵延，则哲学必得从内心界去掉空间。”<sup>3</sup>科学对于时间不保留旁的而只保留同时发

1 柏格森：《时间与自由意志》，第159—160页。

2 同上书，第160页。

3 同上书，第156页。



生，对于运动自身不保留旁的而只保留运动物体的位置。哲学则要返观内心现象，不把意识当作空间中排列的一个一个的现象，而要按其本来面目看到它，体认意识之流的绵延，直观实在之本质。“在其原始状态被这样恢复之后，绵延就完全显得是一个性质式的众多体，是一个其中各种因素互相渗透之绝对多样性的体系。”<sup>1</sup>

正是从这一观点出发，柏格森主张，适用于科学的理智的方法不适用于哲学。以往的哲学，不管是唯物论还是唯心论，不管是经验论还是唯理论，只要它们利用理智的形式和理智的方法，它们终究认识不了实在。康德虽然区分了本体界和现象界，但他所阐发的“纯粹理性”只适用于现象界和以牛顿物理学为代表的自然科学，而没有提出本体界的研究方法。对此，柏格森通过如下譬喻来表达：“形而上学家在实在之下掘了一条深长的地道，科学家则在实在之上架了一座高大的桥梁，然而，事物的运动之流却在这两个人工的建筑之间通过，而不与它们接触。”<sup>2</sup>因此，柏格森主张，要跳到这条河中去，直接接触它。在他看来，意识之流是绵延的，生命之流是绵延的，绵延是可以被我们直觉到的，本体界的研究途径是对生命意识的体认。绵延是一种不断更新的创化，时间的本质是绵延，是意识之流和生命之流的表现形态；把握了时间，把握了绵延，也就把握了康德称之为“物自体”的实体。

### 三 时间与绵延

现在我来逐一解说柏格森哲学中的一些基本概念。首先让我们来看“时间”和

1 柏格森：《时间与自由意志》，第157页。

2 柏格森：《形而上学导言》，刘放桐译，商务印书馆，1963年，第36页。

“绵延”。这两个概念在柏格森哲学中是关联在一起的：时间的本质通过“绵延”来刻画。然而，传统哲学却不这样看。传统哲学在实证科学的影响下，倾向于把时间看成像空间一样可以量化的参照系。什么是时间呢？它是通过空间来表达的。如日月等星球的天体位移、钟表的机械转动，时间在这种周而复始的位置变化中表现出来。时间被设想为永远均衡地流逝，你心急它也快不了，你沉睡它也照样流逝。它用以计算物体运动的速度，用以统计劳动者的工作量。在这种实证和实用的思考方式的影响下，人们把时间完全当作空间一样外在的东西了，而忽略了时间的内在属性，看不到时间的本质在于绵延。柏格森写道：“当我用眼睛跟着秒针转动时，我不是在测量绵延，像平常所设想的那样，我仅仅是在计算一些同时发生，而这是完全另外一回事。在我以外，在空间之内，秒针与钟摆的位置决不会有一个以上，因为过去的位置没有留下任何余迹。在我自身之内正发生着一个对于意识状态加以组织并使之互相渗透的过程，而这过程就是真正的绵延。”<sup>1</sup>

在柏格森看来，把握时间的关键在于把握每一瞬间所体验到的时间，在此可发觉每一瞬间存在性质上的重大差别。这种差别不是数量上的，不是你感受到一种更大或较少的温暖、痛苦或愉悦，而是这些感受状态之间的质的差异。当你回顾以往经验时，你会更加明显地发觉这种差异。举例来说，当我旧地重游，我选择跟以往一样的路线，还是那些街道、那些房屋，但我的感受和心情却不是相同的。又比如，我两次看同一个戏剧，同样的情节、同样的台词，一次无动于衷，另一次感动得流泪。为什么会这样呢？这是因为在此期间我的人生经历发生了改变，我所接触的人、我所遭遇的事随着我的记忆积淀于我内心，当我看到同样的景象和听到同样的话语时，我瞬间的感触和联想会是不同的。我不再是以前的自己，我不再能以同样的心境感受同样的事。我不能两次踏入同一条河，不仅是河在流变，更重要的是我自己在流变。这大概就是中国古诗“年年岁岁花相似，岁岁年年人不同”的意境。

1 柏格森：《时间与自由意志》，第72—73页。

在通常的时间观念中，这种时间的质的差别被磨平了。每一瞬间的差别就如同表盘上的每一刻度间的差别，只有量的差别，没有质的差别。这种量上的时间是空间化了的时间，如同一颗接连一颗的珍珠串，可计数、可度量，但它不是真正的时间，而是被外化为空间形态的时间。真正的时间内在于我们的意识之流中，不可度量，只可体认。质上的时间才是真正的时间。

经历了时间的意识状态间的差异是内在的差异。不同的意识状态互相渗透，构成一个有机的整体，在相互关联、相互牵引、相互塑造中流动。用一个形象化的比喻说，把时间当作写在纸上的五线谱，那就错了，因为那里只有空间上一个接一个的排列，一个个音符间是互相独立的；时间如同演奏着的交响曲，前一乐声还在回荡，后一乐声已经继起，各个乐章交织在一起，形成一个整体。我们聆听交响乐，我们的体验此起彼伏，感触万千。在音乐的延续中，在意识的绵延中，我们体验到真正的时间。

在柏格森看来，绵延是原初的时间现象。绵延不是简单的延续，而是一种综合。在意识的绵延中，不断地把不同的意识统摄起来。这种统摄是积极的、活生生的，每一当下的意识状态中都综合流逝的过去。这样，过去得以鲜活地持存。过去在每一当下的瞬间以我们所不经意的方式融入当下的意识，显现出来，成为当下化的东西。意识总是留下余迹，但它不是死的，犹如遗留在海滩上的鹅卵石，而是一种融入生命进化中去的力量。这种过去的余迹专为现在所体验到的、所展现的意识而保留，而新感受到的东西总是经由过去经验的解释而内在化为综合的意识。与此同时，意识也是一种对将要发生的事情的“预料”（anticipation）、一种依靠过去来期待将来的态势、一种不断向前的创造性的运动。柏格森写道：“在我们经验的范围内，让我们寻找一个点，我们感到：这个点在我们的生命当中与我们最密切。我们重新回到，正是纯粹的绵延（duration）；过去始终在这种绵延中移动，并不断地与一个崭新的当前一起膨胀。但与此同时，我们也感到我们意志的弹簧被拉紧到了极限。我们必须强力使我们的个性退回到其自身，将我们正在溜走的过去收集起来，这样才能将这种压缩的、未

分割的过去插入由于它的进入而创造的当前之中。”<sup>1</sup>

按照柏格森的看法，传统哲学把意识状态当作一个个互相分离的杂多；它们一个接连一个地发生和消失，本身并无联系；自我像一个旁观者，不生不灭，始终在一旁静观这些杂多的意识状态，并把它们组织和统一起来。没有自我，也就没有意识的统一，因此自我被当成杂多意识的统调者。这种自我如何处理记忆呢？它仿佛一个档案馆的管理员，把过去的经验登记注册，放在一个个抽屉里，当需要的时候再把它们拿出来。柏格森认为，这种对意识状态和自我的看法完全错了，因为这把意识状态和自我当作静态的东西，而不是统一的生命整体。自我不在意识之流之外，而与意识之流合为一体，是绵延着的、活的、变化的实体。柏格森写道：“我们的存在若由一个个分开的状态组成，这些状态又被一个无动于衷的自我联合在一起，那对我们来说就不存在绵延了。这是因为，一个不变化的自我是不能持续的；同样，一种心灵状态在被下一个状态代替之前，若是始终如一，那它也不能持续下来。因此，将这些状态排列在假定能维系它们的自我上，这就是徒劳的尝试了：这些被维系在固体上的固体，绝对不能构成流动的绵延。”<sup>2</sup>

在柏格森看来，我们的绵延并不只是一个瞬间代替另一个瞬间。绵延是过去持续的进展，当它前进时，其自身在膨胀，如同滚雪球一般。过去作为一个整体，在每一瞬间都跟随我们。我们就是我们自出生以来的历史。我们正是通过自己的全部过去（包括我们心灵的原初倾向）去产生欲望和意愿，去做出行动和筹建未来。我们甚至可以说，我们生前的历史，我们的先人所塑造的文化和环境，也融入我们先天的禀赋和生活习惯中去。过去就是如此延续着，以至它不再是过去；历史就是如此保留着，以至它总是以现在的面目出现；意识不能两次处于同一状态，以至它总是新的瞬间；生命就是如此维持着，以至它无时无刻不新陈代谢。

---

1 柏格森：《创造进化论》，第172页。

2 柏格森：《创造进化论》，第10页。

## 四 生命实体与创造进化

柏格森主张，真正的实体是生命实体。生命实体不断进行创造，是一种冲力、一种倾向、一种发展、一种成长。生命实体的基本特征是绵延，是在自身变化中维持自身。一方面它在不断改变自己，另一方面它又在改变中维持自身的统一。一方面它在不断更新，另一方面它又把过去融入当前的性状中去。它是多样性中的统一性，突破性中的连续性。生命实体有各种各样的形态，但它们在总体上是统一的，是一种永恒的变化和生长的过程。我们人自己也是永恒生命过程中的一种绵延；我们通过体认自己意识的绵延，能直觉永恒生命的实体。

按照柏格森的看法，传统哲学把变化视为不真实的，把永恒不变的东西视为实体。传统哲学的基本理路是，凡是发生的，就是要消亡的；凡是要消亡的，就不能被视为实体；只有不生不灭的东西才是永恒的东西，才是真正的实体。因此，在柏拉图的哲学中把理念视为实体，在亚里士多德的哲学中把不动的推动者视为实体，乃至在近代的笛卡尔和康德的哲学中仍然把不死的灵魂视为或设定为意识活动的实体。传统哲学虽有各式各样有关实体的学说，但它们论述实体的基本倾向是一致的。它们要么把实体当作不变的本源，把我们变化着的世界当作来自这一不变本源的结果；要么把实体当作不变的基本因子或要素，把变化的世界当作这些基本因子或要素在结构上的重新组合；要么把实体当作现象背后的物自体。所有这些有关实体的学说都不从当下把握实体，都没有看到实体就是绵延，都没有正视永恒的变化和变化中的永恒，都没有认识到实体就是生命的过程和生命的冲动，而我们自己特殊的生命绵延就包含在这种永恒的生命之流中。我们可以从自己当下意识的绵延中体认到生命实体及其绵延中的永恒性。因此，柏格森呼吁换一种方向看待实体和永恒性。他写道：“如果我们朝向另一个方向前进，那就会达到这样一种绵延，它越来越使自己紧张、收缩、强化，它的极端是永恒性。这已不是概念的永恒性（概念的永恒性是一种死板的永恒性），而是一种生命的永恒性。这是一种活生生的、从而也是运动着的永恒性，我们自己的

特殊的绵延将包含在这种永恒性中，就像振动包含在光中一样；这种永恒性是一切绵延的集聚，就像物质性是它的扩散的集聚一样。”<sup>1</sup>

柏格森认为，近代传统哲学的主要缺陷是按照机械论的眼观看世界，把世界看成是由一些不变的、空间中发生位移的元素构成的，世界仿佛只有量变而没有质变，世界的变化被当作像小孩玩积木一样固定的东西的拼凑、拆散和重新组合。这种机械论的观点只能解释钟表之类的机械，不能解释生命的有机体。它不能解释如何从无生命的东西中产生有生命的东西，不能解释生命的进化和创造。这种观点是由以牛顿力学为范式的近代物理学和天文学的发展特点所决定的。而现在，由于生物学等生命科学的发展，随着人们对生物进化和心理意识研究的深入，这种观点的缺陷就充分暴露出来了。

柏格森企图依托他那个时代的生命科学来建立他的“创造进化论”，以反对机械论的宇宙观。柏格森的“创造进化论”是通过改造和综合新达尔文主义和新拉马克主义来完成的。19世纪中叶，达尔文（1809—1882）通过环球考察搜集到的大量生物学资料表明，物种是可变的，生物之间存在生存竞争，适应环境者生存下来，不适者被淘汰；这就是自然的选择。生物以“物竞天择”的方式进化，从低级到高级，从简单到复杂。在达尔文之前，法国博物学家拉马克（1744—1829）已经提出了进化论的设想，但他认为进化的动力主要不在于自然选择，而在于生物自己的“努力”；生物有能力通过使用或放弃使用其器官而产生变化，有能力将如此获得的变异传给其后代，如长颈鹿努力吃树上高处的叶子而使得自己的脖子变长，并遗传给后代。这两个理论都遇到一些问题。达尔文的进化论强调自然选择，虽然能够说明生命适应环境的一层，如高寒地带的牛长毛、北极熊脂肪厚等，但难以说明为何适应环境的就是进化的。进化意味着从低等到高等，从简单到复杂。然而，常常出现这样的情况：低等的、简单的生物更能适应环境，而那些大的、处于生物链高端的生物最先绝灭。拉马克的进化论强调生物自身的努力，但缺乏遗传学上的明显证据。我们虽然能够看到，

---

1 柏格森：《形而上学导言》，第29页。

生物加强其某一器官的锻炼可以使该器官得到加强，如锻炼手臂可以使得该部位的肌肉粗壮强健，但我们找不到能遗传给下一代的可靠证据。新达尔文主义者发现，遗传的突变主要发生在胚芽或胚胎中，用现在的话来说主要发生在遗传基因中，可以通过杂交等方式达到。现在的问题是，如果把物种的变化仅仅看作遗传基因的重新组合排列，那么依然谈不上进化，因为物种变化的一切可能性本已包含在原先已有的遗传基因中；这如同扭转魔方，有种种变形，但不能说有进化。柏格森主张，为说明生物本身的进化，必须承认生物进化的内因，而这内因就是“生命的原始冲动”。柏格森写道：

我们经过多少有几分迂回的道路，又回到了我们最初的那个思想上，即生命的原始冲动（original impetus），通过连接代际间隔的成熟有机体从前一代胚芽传给下一代胚芽。这种冲动沿着进化的路线持续，被这些路线分开，它就是变异的根本原因，至少是那些被有规则地传递的变异的根本原因，是那些积累和创造新物种的变异的根本原因。总之，从物种开始从共同的祖先分化起，它们就在各自的进化过程中强化了自己的差异。然而，在某些确定的点上，它们又可能出现共同的演变；实际上，倘若接受“共同冲动”的假定，它们就必须如此。<sup>1</sup>

柏格森主张，生物进化的原动力是生物自身本来就具有的“生命的原始冲动”，这一内因受到外界条件的影响，会发生进化路线上的变化和生物种类及形态上的变化。他认为，每一物种，甚至每一个体的生命冲动，从本源上说都来自这个普遍的生命冲动，但它们保留和演化出各自的生命冲动的特殊形态，它们全都具有为其自身利益而运用这种能量的趋向，其中包括适应环境。因此，各个物种及其个体在为维持其自身生存而奋斗时，便有可能与其他生命形态发生冲突，这便是生存竞争。由于这种原始冲动是一种共同的冲动，生物之间的冲突是在原则上和谐之下的不和谐。生命的

---

1 柏格森：《创造进化论》，第74页。

原始冲动把生命之流推得越高，生命的不同趋向就越会显得在互相竞争中互补。总之，“生命的原始冲动”的内因是根本性的，生物适应外在环境及其分化和竞争是生物进化不可或缺的条件。他写道：“我们丝毫不怀疑：对环境的适应是进化的必要条件。十分明显，倘若一个物种不去顺应强加给它的生存条件，那它便会消失。但是，承认外界环境是进化必须慎重考虑的力量，与宣布外界环境是进化的直接原因，这完全是两回事。后一种就是机械论的理论。这一理论绝对排除了关于‘原始冲动’的假说；而所谓原始冲动，就是一种使生命得以发展的内在冲动，其形式越来越复杂，其最终目标越来越高。”<sup>1</sup>

由此可见，所谓“创造进化论”，就其构思的要义而论，无非是柏格森所假定的“生命的原始冲动”加上达尔文等的进化论学说。生命被假定为始于“原始冲动”；生命的进化被当作一种永不停歇的创造过程，是一种在绵延中的不断创新。柏格森还试图以“原始冲动”和“绵延”的观点来说明整个宇宙的发展变化。但他不能否认宇宙中还存在非生命的物理运动，对此他需要联系生命运动加以说明。他写道：“的确，从宇宙本身就可以区分出两种对立的运动；后面我们将看到，这两种运动就是‘下降’和‘上升’。前一种运动只是打开一个现成的卷。大体上说，这种运动几乎有可能在瞬间之内完成，犹如松开的弹簧。但是，上升运动则关系到成熟和创造的内在运作，其本质是延续的，它将自身的节奏加诸下降运动，而下降运动与上升运动是不可分割的。”<sup>2</sup>

如果说，柏格森的“创造进化论”在说明生物进化时还有一定的“科学性”，还是在检讨当时流行的生物进化的科学理论的基础上提出他自己的观点的话，那么当他企图以生命冲动为本体说明宇宙间一切事物的发展变化时，就没有任何“科学性”可言了，而是一种完全以“比喻”来代替论说的形而上学的遐想。柏格森主张，对宇宙

---

1 柏格森：《创造进化论》，第91页。

2 同上书，第16页。



间的一切，生命冲动是真正实在的、内在的、贯穿于全过程的基本动能。无论是有生命的东西还是无生命的东西，都是由生命冲动所派生的。现实世界事物的千差万别，只不过表明生命冲动派生万物方式的千差万别。如果说机械论的宇宙观遇到的问题是难以用机械论解释生命现象，那么柏格森的生命哲学的宇宙观遇到的问题则正好倒过来：如何用生命力去解说物理现象。在此，柏格森实际所做的不是严格的论证，而只是一些比喻。他认为，在所有这些派生方式中可以区分两种不同类型或基本倾向：一种是生命冲动的原本运动，即它的向上喷发，它产生一切生命形式；一种是生命冲动的原本运动的逆转，即向下坠落，它产生一切无生命的物质事物。这两种倾向互相对立、互相抑制。生命冲动的向上运动总是企图克服下坠的倾向，克服物质事物的阻碍，而生命冲动的向下坠落也必然牵制其向上的喷发。他把生命的生长和进化比喻为一颗炮弹的发射及其引爆的弹片飞向不同方向，而把无生命的东西比喻为弹片受到阻力失去动能后的落地。他把生命力比喻为蒸汽机中因加热而获得动能的蒸汽，而把无生命的东西比喻为从气缸中喷出的汽凝结为水珠的下落。活的生物在生长，死的生物则化为土与水。

如果说柏格森的这种生命冲动创造一切的观点与上帝创造世界的观点有什么不同的话，那就是它否定了传统基督教的上帝创世说中的“预定论”。按照这种预定论，上帝被认为在世界之外按照预定的目的和设计创造世界；在这种预定论的创造中，世界其实并无“进化”可言，因为包括生物在内的世界中的一切都根据一定的角色和关系而被排定：它假定青草是为了让牛吃掉，羊是为了让狼吃掉。这在柏格森看来极其荒谬。与这种预定论的创世说相反，在柏格森的“创造进化论”中，生命冲动的创造是在世界之内的创造，是一种永无终结的创造，是一种靠自身的动能在适应环境的竞争和互补中的进化，是一个永远前进中的过程。柏格森的这种“创造进化论”也被某些非正统的天主教神学家采纳，如德日进（Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955）的“进化论神学”；在此，他承认宇宙的进化中包含人的进化，如他在中国考察期间为发现北京猿人做出重大贡献；但他将上帝视为宇宙进化的原动力，并认为宇宙的进化将展现上帝的先在性与终极性。

## 五 自由、直觉与非理性主义

柏格森的“自由”“直觉”和“非理性主义”的观点，必须联系他有关“绵延”“时间”和“生命实体”的观念加以考察，因为在他的哲学体系中后者是前者的基础。柏格森所说的“自由”主要不是指意志选择的自由，而是本体论意义上的原发的自由，即意识本身是绵延，而绵延是连续不断的更新，意识的绵延提供了意志选择的非事先决定的可能性，所以意志才真正有可能进行自由选择；他所说的“直觉”是对意识绵延和时间之流的直觉，是意识自己对自己的绵延和在内时间中的流变的体认；最后，他所说的“非理性主义”指对生命实体不能以概念思维的方式把握，而只能依靠直觉，即通过对意识绵延的体验直觉生命本体。

在柏格森看来，意识绵延是一种不断的生成和更新。我们要从这种绵延出发，把自由作为一种生成和更新的环节来把握。意识绵延不是一种不变的意识状态的延续，而是连续中的各瞬间的生存和逝去，各个意识状态间都存在质的差别。这意味着从前一个意识状态中不能推导出后一个，从意识状态的过去的历史中不能推导出它的现在。自由是相对于必然而言的，“必然”意味着存在决定论的因果关系；有什么样的因就会有怎样的果，在一定的条件下就会有一定的现象出现。这种必然关系存在于物理世界，但不适用于生命现象，更不适用于人的意识。一棵树生长出的每一片叶子都跟以前的叶子有所不同，尽管这里的差别非常细微。一个艺术家的每一作品都与他以前的作品会有所不同。拿一位画家来说，他使用画笔、色料、调色盘、帆布等进行创作。对于用什么样的画笔和色料，进行什么样的调色，在什么样的帆布上产生什么样色彩的光学效果，是能按照物理定律得出确定结论的。我们凭经验也能看出水彩画和油画之间的必然差异。但是，就这位画家创作的作品而论，即使他按照同样的模特画肖像，我们永远不可能事先预言其结果会是什么样子的。或许有人认为，可以根据这位画家的风格和以前的作品做出判断，但柏格森认为，这至多能推断它们之间的相似性，而不能推断它们之间必然的同一性。这是因为这位画家是活的人，他的心境在

时间中总是会发生变化，他的创造灵感和他随这种灵感而来的动作都是不能事先预言的。

以往哲学家谈到自由时，倾向于把自由当作一种自主的选择：我的选择我做主，所以我是自由的。柏格森则把自由提升到有关生命、意识和时间的本质的层次。生命是一种创化，意识是一种绵延，时间永远对新的可能性开放，因此它们的本质是自由，它们为我们自由选择自己的行为提供了本体论上的基础。按照柏格森的看法，别人不可能根据我以往的行为对我现在的选择做出具有必然确定性的预言，甚至我自己也不可能对我将来的选择做出具有必然确定性的预言，因为我的生命时时刻刻在新陈代谢，我的意识状态分分秒秒在转化更新；时间开放着可能性，但这种可能性是非决定的，是不可能按照公式来计算的。柏格森强调：“我们的动作出自一种心理状态，而这种状态是独一无二的，永远不能再度出现的；我们的动作所以被宣称为自由的，正是由于这一动作对于这一状态的关系是无法以一条定律表示出来的。”<sup>1</sup>

柏格森还从与习惯和概念化思维方式对比的角度论述自由。他认为，我们的意识在本质上是自由的，我们在原则上能够自主地选择自己的行为。然而，当我们行动时，我们必须与外在的事物打交道；我们为了达到目的，需要遵循事物的规律，需要计算利益得失。这养成了我们行为方式的习惯，造就了我们观察事物的概念框架。这容易使得我们把这样的习惯和概念框架当作天经地义的东西，而看不到它们原本出自我们的自由创造。这样，我们的自由会受到遏制，甚至会窒息我们的自由的意念和真挚的情感。柏格森写道：“我们的自由，在肯定其存在的那些运动本身中，就创造出了一些日益增长的习惯，倘若这些习惯未能依靠不断的努力来更新自己，它们就会窒息这种自由：自动性（*automatism*）在鞭策着自由。最具活力的思想，在表达这种思想的公式中也会变为僵化的东西。词藻反叛意念。字母扼杀精神。而我们最炽烈的热忱，一旦被外化为行动，便立即会如此自然地冷却为对利益的冷静算计或虚荣心（这两者都很容易以对方的形式出现），以致我们若不知道这种死去的情感在一段时间内还

1 柏格森：《时间与自由意志》，第164页。

保留着活的情感的特征，就会将两者混为一谈，怀疑我们自己的真诚，否定善良与爱。”<sup>1</sup>

柏格森还认为，像意识活动本身的自由与意识活动通过概念方式运思所显现出来的习惯势力的关系一样，生命的总体运动是自由的，生命的表现形式则有相对固定的形态。总体生命本身就是创化的运动，而各种生命的具体表现形态则倾向于维持自身原来的系统，纠结于自由创新与循环重复之间。生命的总体运动是向上的冲力，总想表现出时间性，而生命的具体表现形态则往往落在它的后面。生命的总体进化乐于奔腾向前，而每一种特定的进化则类似一个循环。正像被风刮起的气旋，每一种生命体也在自转。由于它们相对稳定，容易被当作物体，而不是一个进化的过程。由于我们每一个人都是一个生命体，有相对稳定的形态，并按照既成的习惯行动，与处于空间中的事物打交道，故我们每一个人的自我也就具有双重性：一个是基本的自我，另一个是基本自我在空间和社会的表现。但只有前者才是自由的。我们通过深刻的内省体验到意识的绵延，体验到活生生的变化的东西，体验到我们的自由，但是我们掌握自己的时候是非常稀少的。“我们所以只在很少的时候才是自由的，就是这个缘故。大部分的时候，我们生活在我们自己之外，几乎看不到我们自己的任何东西，而只看到自己的鬼影，被纯绵延投入空间之无声无嗅的一种阴影。所以我们的生活不在时间内展开，而在空间展开；我们不是为了我们自己而生活，而是为了外界而生活；我们不在思想而在讲话；我们不在动作而在被外界‘所动作’。要自由地动作即是要恢复对于自己的掌握并回到纯粹的绵延。”<sup>2</sup>

在柏格森看来，自由不能用概念和定律来说明和认识，因为凡是能通过概念和定律来说明和认识的东西，就已经不是自由了。由于意识和生命的本质在于自由，它就不能用概念和定律来说明和认识。由于世界的实体被认为是生命的冲力和意识的绵延，因此它也是不能用概念和定律来说明和认识的。那么，凭什么柏格森断定存在这

---

1 柏格森：《创造进化论》，第111页。

2 柏格森：《时间与自由意志》，第159页。

样的实体呢？柏格森认为我们具有直觉，我们通过直觉体认实体。柏格森所说的直觉包括如下三个含义：（1）直觉是一种直接的认识，即不通过任何概念中介的认识；（2）直觉是内在的认识，即不是通过外感知，而是通过内知觉的一种意识自己对自己的认识；（3）直觉是一种动态的认识，即不是对静态的东西的把握，而是在运动之内对运动本身的体认，在绵延中对绵延的体认，在生命之流中对生命冲力的体认。直觉是一种具体的、当下显现的意识，即直觉不是一种抽象的意识，不是有关理念或绝对观念的意识，不是像柏拉图等哲学家所主张的那样通过理智的眼睛直接看到理念，而是活生生的具体的意识的当下呈现；它不能用符号来指称和用概念来框定，它超越了我们通常的语言文字的表达范围。柏格森认为，我们通常是在对象之外观察对象，在对象之外观察对象之间的相对运动。这样的观察是一种外知觉，是从某一种特定的角度观察事物及其相对运动，并用某种特定的概念去说明它们。但是，只有我们进入对象之内，跳入运动之流本身中去，我们才能真正把握绝对的运动。这时，我所体验到的就不依赖于我观察的对象可能采取的观察点，也不依赖于我可能用以说明事物及其相对运动的符号，而是一种活生生的内在体验。他写道：“简单地说，在直觉中，我将不再从我们所处的外部来了解运动，而是从运动所在的地方，从内部，事实上就是从运动本身之中来了解运动。”<sup>1</sup>

由此，柏格森把“直觉”与“理智”区分开来。他认为，理智具有功利性的特点。生命体为维持自身的生存，需要完善其达到目的的工具。概念思维、逻辑分析、对事物运动规律的把握，是为了更加有效地认识外部环境，从而达到操控对象、满足自己的生存需要的目的。理智以及以理智为基础的科学知识与人的实践活动密切相关，是为了适应环境和趋利避害。“理智的正常活动绝非无利害关系。总的来说，我们并非是为知识而知识，而是为了站到某一方面去，是为了获利，简单地说，是为了满足一种利益。”<sup>2</sup>此外，理智还具有空间性的特点。凡是能通过概念和定律来说明和

1 柏格森：《形而上学导言》，第1—2页。

2 同上书，第18页。

认识的东西就是处于空间中的事物。因为，只有相对稳定的、一再重复的东西才值得用确定的符号来表达；只有在空间中具有广延的东西才可加以测量和计算。通过理智，人类积累经验知识和发展出科学，理智对于人类而言当然是有用的和必不可少的。然而，理智也有限度。凭借理智，人类不能真正认识实体。理智由于其空间性和社会功利性，所得的知识是相对的、外在的。只有抛开一切带有空间性和功利性的概念，进入到生命的内部去，我们才能认识实在、达到绝对。

如果说理性就是指外在的观察、概念思维和逻辑推理，那么理性不适合于形而上学。形而上学的认识论基础是直觉而不是理智。在这一意义上，柏格森提倡“非理性主义”。在此需要强调的是，柏格森的非理性主义并非排斥科学。因为在他看来，科学有通达科学的认识论和方法论，以“理智”为标志的理性主义是科学的必由之路。然而，形而上学也有自己独特的认识论和方法论，反求诸己的直觉是通达形而上学的必由之路。

### 思考题

1. 什么是柏格森的问题意识？
  2. 评述柏格森有关时间与绵延的观点。
  3. 评述柏格森有关生命实体与创化的观点。
  4. 柏格森是如何论述直觉与理智的关系的？他的非理性主义对近现代中国哲学产生过什么样的影响？
-



## 第四章 实证主义综述

实证主义 (positivism) 产生于19世纪后半叶的欧洲。它历经两百多年的发展,不断以新形态出现,影响力十分持久,在很大程度上塑造了现代人有关“科学”方法论和“科学”社会理论的“范式性”观点。尽管此后出现过很多反实证主义的思潮,批评实证主义的科学观太狭隘,但至今仍然有很多人,包括相当大一部分涉及自然

科学和社会科学的理论工作者及决策管理人员,把实证主义的观点当作科学的基本观点,把实证主义的原则当作区分科学和非科学的标准,把实证主义的社会理论当作科学社会理论的楷模。本章旨在阐明实证主义的问题意识、发展脉络和方法论要义,以其方法论在社会理论方面的应用为重点,评述其功过得失。





## 一 实证主义的问题意识

实证主义的问题意识源于对启蒙思潮的反思。17、18世纪的欧洲启蒙运动高举理性、自由和进步的大旗，反对宗教的蒙昧主义，推翻封建专制统治，推动社会变革。欧洲社会在这一阶段发生了翻天覆地的变化，取得了前所未有的进步，也体尝到了空前激烈的社会冲突，出现了极其复杂的社会问题。从客观的进程看，英国的社会体制过渡还算平稳，法国就不同了。1789年法国大革命带来的是惨烈的社会动荡、暴力恐怖和内外战争。在整个欧洲，作为第三等级的工商业主与封建贵族之间的斗争，拥有巨大财富的资本家与赤贫的工人之间的斗争，以及受到封建领主和资本双重压迫而奋起反抗的农民暴动，是这一时期社会状况的真实写照。阶级斗争的概念就是在这样的形势下应运而生的。面对这样的社会现实，实证主义的思想家<sup>1</sup>起来反思如下问题：

(1) 启蒙思想家倡导理性，主张人要用自己的理性作为审判一切的最终法官，但是为什么在这种理性思潮推动下发生的社会革命产生了如此众多非理性的社会现象？究竟什么是理性？我们究竟应该用什么样的理性来组织社会？

---

<sup>1</sup> 我们今天谈到实证主义的时候，首先想到的往往是语言和逻辑的问题，实证主义似乎离社会现实很远。但是早期的实证主义者非常关心社会问题，在他们的论著中社会学说占有很大篇幅；他们主要关切的是如何用实证主义的方法解决社会问题。可以说，早期实证主义代表人物，如奥古斯都·孔德（Auguste Comte, 1798—1857）和赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer, 1820—1903），首先是社会理论家，“社会学”的概念最初就是由孔德提出的。

(2) 启蒙思想家宣扬人类历史在不断进步,但究竟什么是进步呢?人权、自由、平等、民主之类的概念本身就意味着进步吗?还是人类历史要经历一定的发展阶段,按照可信赖的准则来衡量,才能谈得上进步?

(3) 人的自由、平等、博爱等理念的实现,与人类社会发展水准的关系如何?离开了社会发展的现实情况,能落实人的自由、平等、博爱的理念吗?如果人的自由、平等、博爱等理念的实现必须与社会发展状况相协调,那么应该怎样来调整人的社会关系呢?

面对第一个问题,实证主义认为,理性本身并没有什么错,错误在于启蒙思想家对理性的认识不确切。理性的要义不仅仅是合理的推论,而且在于对理论的真假检验。启蒙思想家的许多社会理论听上去十分合理,但却无法检验。启蒙思想家提出自由、平等、博爱的社会理念,并建立各种各样的社会学说来论证他们的社会主张,其中较为流行的是:人生而自由平等,后来由于互相争斗、私有财产的出现等原因,导致专制主义和社会不平等;因此,需要推翻专制政体,建立自由民主的社会制度,实现自由、平等、博爱的社会理念。实证主义者质问:你怎么知道人生而是自由平等的呢?你有什么证据说人由于互相争斗、私有财产等原因而导致失去自由并变得不平等呢?你凭什么方法能证明人类社会将是自由、平等、博爱的社会呢?

通过对照启蒙思想家的社会理论与自然科学的理论,实证主义者发现它们之间有如下重大差别:自然科学探究自然现象间的规律或法则,这是能够被经验检验的,从而能够判别自然科学理论的真假和优劣。启蒙思想家关心的不是社会现象间的规律,而是他们信以为真的美好的社会理念。他们建立的社会理论虽然娓娓动听,虽然也有一步一步的推理,但是以虚构的假定和想当然的原理为依据,并从未提出去检验这些假定和原理的方式。因此,启蒙思想家的社会理论依然是形而上学的理论,还没有达到科学理论的水准。

由于启蒙思想家提出的社会理论是不可检验的,因此,当启蒙思想家要以理性作为最终法官来审判各种社会理论时,其结果不可避免地是公说公有理、婆说婆有理的下场;各派政治势力按照各自的利益来鼓吹各自偏好的理论,因而在理性名义下的社

会改革不免沦为实质上非理性的血腥斗争。

为克服这种思想上的混乱和社会动荡，实证主义者希望使社会理论从形而上学的学说上升为科学，这就要在社会理论中引入“实证的标准”：只有那些论述社会现象间的规律或法则并可以被经验检验的理论，才配得上称为科学的社会理论。由此，才能以科学的社会理论来指导社会改革，避免无谓的流血牺牲，赢得真正的社会进步。

面对第二个问题，早期的实证主义者倾向于赞同启蒙思想家有关社会历史进步的观点，但责备启蒙思想家的“进步观”只停留在观念层次上，没有提供“实证”的证据。这犹如以往一些人主张生物是进化的，但却没有提供生物进化的证据一样；直到达尔文收集到一系列生物进化的标本，生物进化论才从观念变成一种科学学说。有鉴于此，实证主义者认为，必须掌握人类社会发展的关键证据，才能真正谈得上人类历史是否在进步。

实证主义者寻求发现人类社会进步的外在特征、内在结构和思想方式的演进的线索。人类历史演进的外在特征较为容易发现，如石器时代、青铜器时代、铁器时代、以蒸汽机为开端的机器化时代；与此相应，有狩猎时代、农耕时代、工业化时代等。对于这样的历史递进，能以考古资料为证据。对于社会结构演进线索的发掘，则较为困难。实证主义者企图从家庭结构（亲缘关系）、经济结构（财产支配关系、商品交换关系）、政治结构（权力关系）的角度进行考察，除了从历史书上找证据外，还对原始部落的社会调查为依据。对于人类思想方式的演进，早期实证主义较为流行的观点是“三个阶段说”：（1）神学阶段，以神灵意志来解释自然现象和社会现象；（2）形而上学阶段，以理性原理来解释自然现象和社会现象；（3）科学阶段，以能被经验证实的规律或法则来说明自然现象和社会现象。

实证主义者还试图把人类社会进步的外在特征、内在结构和思想方式的演进联系起来考察。他们认为，在使用石器、青铜器的狩猎和原初的农耕时代，人类认识受到神学思想方式的支配；在铁器的农耕时代，人类认识以形而上学思想方式为主；在大机器生产的工业化时代，人类认识进入科学阶段，实证思想方式成为主流。

早期实证主义者对人类社会历史演进的外在特征、内在结构和思想方式的类型的研究还相当粗糙，但他们确立了一条实证的原则，即社会理论必须以可供经验检验的证据为基础。在他们看来，有了这条原则，社会学说就能摆脱形而上学思辨的形态，迈向科学的理论；有了这条原则，任何社会学说都不再是一成不变的教条，而将随着新发现的资料和新的证据被修正或推翻；有了这条原则，社会理论的进步才真正有据可依。

面对第三个问题，实证主义者思考社会理念的实现和社会发展规律的关系。各类启蒙思想家大致都推崇自由、平等、博爱的社会理念，但在优先顺序的配置方面有所分歧：有的把“自由”放在首位，主张只要实现自由贸易、自由经营、自由舆论、自由选举，就能带来经济活力和思想活力，实现经济繁荣和社会进步；有的把“平等”放在首位，主张只要实现人人劳动、分配平等、社会地位平等，就能解决所有丑恶的社会问题，实现社会正义；有的把“博爱”放在首位，提倡以“人道”为根基的“公民道德”，认为当人道主义的“博爱”取代以“神灵”为救世主的宗教愚昧后，就能实现人间的真正幸福。

实证主义者反思自由、平等、博爱的关系。他们认识到，不能空谈理念本身的好坏，而必须结合现实的社会处境考察理念实现的可能性及其相互间的配置关系。自由的市场经济能增加经济活力，因为它符合人性中追求利益最大化的特点，但也会带来贫富两极分化，导致实质上的社会不平等，增加社会冲突的因素。建立平等的社会关系，实现分配的平等，有助于克服贫富对立，但不利于社会发展所需的专业化分工和经济发展所需的激励手段。实证主义者主张对社会政策的有效性做实证考察，即：不是从理念方面，而是从实际效果方面评价社会政策的有效性。实证主义者的这一立场，使得他们倾向于社会改良而不是社会变革，因为社会改良政策的效果较为看得清，而以理念为指导的社会变革往往导致许多无法预料的负面结果。

实证主义者并非没有注意到道德在社会生活中的重要性，他们从一开始就思考了这样一个问题：社会发展所导致的越来越扩大的社会分化靠什么力量才能维系起来呢？他们认为，不能也不可能再通过崇拜神灵的宗教来维持社会道德；但要想建立一

个新的“尘世”“人道”的实体，发挥与以往宗教同样的道德教育功能，他们设想实证主义的哲学家和科学家能承担起道德教育的职责，发挥类似于宗教的维系社会和谐的功能。“科学家”和“艺术家”能否充当教士般的“精神领袖”呢？道德规范和道德意识培育的问题能否以实证方式解决呢？这一直是摆在实证主义者面前悬而未决的问题。

## 二 实证主义的思想渊源、基本观点和发展脉络

要谈实证主义的思想渊源、基本观点和发展脉络，我觉得最好从文艺复兴时期英国伟大哲学家弗兰西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626）有关知识形成的“蚂蚁”“蜘蛛”和“蜜蜂”的譬喻说起：

那些处理科学事务的人不是经验主义者就是教条主义者。前者像蚂蚁一样，收集使用所找到的一切；后者像蜘蛛一样，用自己吐出的丝结蜘蛛网。蜜蜂则在两者之间，在花园和原野上穿梭采集花蜜，并通过自己的努力消化合成。真正的哲学工作类似于蜜蜂，因为它既不完全或主要依赖于心灵的力量，也不只是把从自然的历史或机制的实验中所得到的的一切堆放在记忆里，而是在理解中加工和转化。因此，我们有很好的理由寄希望于把这些能力（实验能力和理性能力）比以往更紧密和精纯地结合起来。<sup>1</sup>

培根通过上述譬喻形象地刻画和预示了近代西方各类知识论的特征和发展方向。

1 Francis Bacon, *Novum Organum*, Great books of the Western World, Encyclopedia Britannica, 1955, Aphorism 95, p.126.

近代西方哲学可以分为“经验论”(empiricism)、“唯理论”(rationalism)和“先验论”(transcendentalism)三类。经验论的主要特征类似蚂蚁的工作,把知识当作经验的收集和积累的结果;唯理论的主要特征类似蜘蛛的工作,把知识当作心智按照原理推导的结果。培根主张,科学知识的建构应该是经验与理性相结合的产物。经验是依据,理性是推导的能力。心智通过理性把实验所得的经验材料在理解中加工整理,转化为科学理论。但究竟什么是经验、什么是理性以及理性如何组织整理经验材料等问题,培根并没有详细说明。康德的先验论可谓尝试解答培根的“蜜蜂”功能的一种方式。按照康德,心智是通过先天的感性形式(时空)和知性范畴(因果等)来组织整理经验材料,并使之上升为有系统的知识的。

实证主义者不同意康德的先验论。他们认为,心智对经验材料的组织整理确实要通过时空、因果等认知形式或范畴,但是这些认知形式或范畴依然来源于经验,其有效性要经受经验的检验。心智组织整理经验材料的方式主要是心理的联想、逻辑的归纳和分析。心理的联想律是经验的规律。对于逻辑的归纳和演绎的方法是否经验法则的问题,实证主义者之间历来有所争论。有的主张,逻辑的归纳法是经验的方法,而逻辑的演绎法则是纯形式的分析方法,与经验无关,因而有必要严格区分经验命题和分析命题:经验命题要受经验检验,而分析命题则要靠逻辑分析来证明。有的主张,不论是归纳法还是演绎法,归根到底都依赖于经验,因为对逻辑推论方式有效性的辨别最终要依赖于经验,正如工具的有效性要受经验检验一样。尽管实证主义在发展过程中,在对范畴和逻辑形式的形成及其与经验的关系问题上有不同的解说和争论,但基本倾向是认为它们不是先天的认知形式,反对康德的先验论。

总的来说,实证主义是经验主义的延续,企图用经验主义方式说明培根提出的心智如何加工和转化经验材料的问题。实证主义主张,一切真正有意义的知识必须以经验事实为基础,必须能够得到经验的证实。实证主义所说的经验主要是指感性经验。实证主义意识到经验包括感性经验和情感等内知觉的体验,但实证主义认为只有感性经验才能成为科学知识的来源,因为感性经验是公共可观察的,而内知觉的经验则不

是。每个人的感性经验虽有差异，但大体上还是相同的。不同的个人在色、声、味、触等感觉方面略有差别，个别人甚至色盲、眼瞎、耳聋，但普通正常人的感觉还是基本相同的。而且，对于这些主观上的差异，可以通过建立客观的准则，如建立统一的度量标准和度量工具加以克服。由于对绝大多数人而言感性经验是公共可观察的并能通过测量加以量化，科学所需要的客观性和精确性就能建立起来。

实证主义属于经验主义的传统。比起以往的经验主义，实证主义更加着重对理论的经验证实，并强调这种证实必须是公共可观察的，必须具有主体际的有效性。实证主义否认任何先天有效的原理，反对通过纯粹理性思辨建立知识体系的主张。实证主义者拒斥形而上学，因为在他们看来，形而上学就是这样一种没有经验基础而单靠思辨建立起来的理论体系。而科学与形而上学相反，科学理论以经验事实为基础，并能够得到经验的证实或证伪。

实证主义的方法有三个要点：（1）确定经验事实；（2）发现现象间的齐一性，建立有关现象相继发生的规律性的理论；（3）从理论中推导出那些能够对未来发生的现象加以预言的经验命题，并通过经验事实验证该理论是否正确。实证主义者鉴于这种方法在自然科学中富有成效，就想把它应用到社会领域中。他们认为社会现象与自然现象有区别，但没有本质上的不同。社会现象比自然现象更加复杂一些，往往受到人的动机的影响，带有人的主观价值判断色彩，但从总体上讲，社会现象仍然具有一定程度的齐一性，或在诸社会现象中有一些具有齐一性的现象在背后主导那些初看起来没有齐一性的现象。因此，在原则上，在自然科学中普遍适用的实证主义方法，经过一定调整之后可应用于社会领域，找到那些支配社会现象的规律，从而使得有关社会的理论能够成为实证的科学。

实证主义有很长的发展过程，可以说经历了三代。第一代以法国哲学家奥古斯都·孔德、英国哲学家约翰·斯图亚特·穆勒和赫伯特·斯宾塞为代表。第二代以恩斯特·马赫（Ernst Mach, 1838—1916）和理查德·阿芬那留斯（Richard Avenarius, 1843—1896）、赫尔曼·冯·赫尔姆霍茨（Hermann von Helmholtz, 1821—1894）为代表，他们

的学说也被称为马赫主义或经验批判主义。第三代以莫里兹·石里克（Moritz Schlick, 1882—1936）、鲁道夫·卡尔纳普（Rudolf Carnap, 1881—1970）和奥托·纽拉特（Otto Neurath, 1882—1945）等人为代表，他们的学说被称为逻辑实证主义或逻辑经验主义。在往后的发展中，实证主义的名称不太被后继者使用，因为他们感到实证的原则过于狭隘，他们更愿意称自己的哲学为分析哲学。

第一代实证主义阐明了实证主义的基本原则，并把这些基本原则与当时流行的进化论思想相结合，提出了社会进化论和实证主义的社会学思想。第一代实证主义哲学家普遍关心社会问题，在他们那里哲学和社会学还没有分家，他们兼具哲学家和社会学家的身份。在其后，社会学越来越成为一门独立的学科，所以第二代和第三代的实证主义哲学家谈论社会学的问题就较少，但他们的方法论继续对包括社会学在内的社会科学产生重大影响。“社会学”的概念首先是由孔德提出的。孔德把按照实证主义原则建立起来的有关社会现象的理论称为社会学，其任务是研究和发现社会现象的“不变的规律”。他参照物理学的概念，把社会学分为社会静力学和社会动力学两个部分：社会静力学研究静态的社会关系、社会结构和社会秩序；社会动力学研究社会运动和发展规律，研究社会进步的动力和进化的过程。斯宾塞则把生物学概念应用于社会学。他认为社会如同一个生物的有机体，社会分工如同动物机体各个器官的分工。生物要维持有机体内各成分的均衡、要调节营养的分配，社会也要安排各社会成员的分工和调节他们的利益。生物通过生存斗争获得进化，各民族、各种社会制度和文化也将通过相互之间的生存斗争获得进化。系统地阐述实证主义社会科学方法论的则推穆勒。在下一章中我们将会专门讨论他们的社会科学方法论观念。

第二代实证主义侧重于心理学的感觉分析。鉴于第一代实证主义没有深入探讨究竟什么是经验的问题，第二代实证主义者结合当时发展起来的神经生理学理论对感觉经验做了深入的分析，认识到视觉神经、听觉神经接受声波和光线的刺激而形成的感觉经验，并非像白板一样直接反映或摹写外部事物，而是像符号一样象征性地传递外部事物的信息。在第二代实证主义者看来，培根所说的在科学研究中的“蚂蚁”的工



作并非简单地收集客观材料，因为“感觉经验”已经或多或少融合了主体和客体的因素。因此，在有关判断经验究竟是主观还是客观的问题上，他们主张“要素一元论”或“经验中立论”，认为存在一些超越心物对立的中立的经验要素——它们在一种联系中可以是物理的东西，在另一种联系中可以是心理的东西——主张实证科学应该以这样的经验要素为可靠的起点。列宁在《唯物主义与经验批判主义》一书中严厉批判了第二代实证主义者，认为他们所说的“要素一元论”或“经验中立论”实质上是主观唯心主义理论，支持“孟什维克”，反对“布尔什维克”的马克思主义唯物论。在今天，我们没必要纠缠于这些党派之争，而应实事求是地评价第二代实证主义的功过。我觉得就他们结合当时生理心理学的研究成果对感觉经验所做的科学分析来说，是应该肯定的。

第三代实证主义注意到语言在科学研究中的重要性。培根说科学研究要像“蜜蜂”一样结合“蚂蚁”的收集材料和“蜘蛛”的理论建构工作，但第三代实证主义者发现，不论是收集材料还是理论建构都离不开语言。我们通过语言表达事实，通过语言建构理论。语言本身有其规则；语言的意义除了描述事实外，还有其他许多不同用法。不澄清语言的句法和语义，科学研究中就会留下许多不清楚的地方。由于第三代实证主义者引入科学和哲学研究中的语言问题研究，在哲学史上就称为“语言学的转向”。在他们中形成了人工语言学派和日常语言学派。前者结合当时新发展起来的数理逻辑的研究成果，企图为科学理论配置精确的人工语言。他们严格区分逻辑命题和经验命题，主张对于逻辑命题应采用逻辑证明的方法，对于经验命题应采用经验证实的方法。他们认为，科学理论应以经验命题为基础，通过逻辑命题加以联络，建构表述普遍规律的理论体系，并由该体系中推导出来的预言经验事实的命题来检验。后者主要关注日常语言，分析日常语言的用法，分析语言与生活形式的关系，分析形而上学是如何因为误解语言而失误的。由于第三代实证主义的这种语言学的转向，在往后的发展中，“语言分析哲学”或“分析哲学”更具有象征性意义，从而成为刻画该学派新发展的一个专名。

### 三 实证主义的遗留问题

自第一代实证主义起，科学理论这个名称与实证主义经常联系在一起。实证主义者极力宣扬这样一种观点：一种理论，如果它是用实证的方法进行研究的，它就是科学的学说；如果不是，它就不是科学学说。它可以是文学、历史之类的学科，但严格地说它不能被称为科学理论。逻辑实证主义则进一步主张，凡是不能经验证实和逻辑证明的陈述和理论都是没有意义的，它们要么是诗歌之类的文学艺术作品，要么是企图伪装成科学的形而上学。

但“实证”与科学理论的关系究竟如何呢？凡是不能被实证的就不是科学理论吗？这一“证实原则”是否过于狭隘了？实证主义的理性观是否工具主义的理性观？这些是实证主义的遗留问题，由此引发了来自不同方面的批判。

实证主义的科学观遭到三个方面的批评：（1）来自欧陆的生命哲学—诠释学—现象学的传统；（2）来自英美分析哲学—科学哲学传统内部；（3）来自法兰克福学派的社会批判理论。

欧陆生命哲学—诠释学的代表人物狄尔泰提出“精神科学”（*Geisteswissenschaften*）的概念。他认为：人的思想和行为、人的创造物、人的历史都是人的生命现象；生命现象具有不同于物理现象的特点，是每时每刻都在创新、永远不重复的，是没有物理现象中的那种齐一性可言的。据此，他提出“精神科学”（该词在英文中被译为“道德科学”）应该有自己独特的方法，这就是诠释学的方法。为此，狄尔泰区分了“说明”和“理解”。他认为，“说明”是自然科学方法的特点，旨在按照规律对将发生的自然现象进行预言；“理解”是精神科学方法的特点，旨在通过诠释学方法对人的思想和行为（文学、历史等精神科学表达在文本中）的意义进行理解。有关这个问题我们在后面有关狄尔泰的章节中将详细讨论。

英美分析哲学—科学哲学后来的发展意识到，原先的实证主义的观点过于狭隘。波普尔批评实证主义方法的局限性，认为归纳法不是建立科学理论的普遍有效的方法，对

科学预言的一个证实乃至众多证实不足以确定该科学理论是正确的，但对某科学理论的一次证伪却足以推翻该科学理论。维特根斯坦等哲学家论证科学理论不仅包括经验命题和逻辑命题，而且还包括规则性的陈述，如实证主义的原则本身就是规则性的陈述。如果只有经验命题和逻辑命题是有意义的命题，那么实证主义的原则本身既不能被经验证实也不能被逻辑证明，也应被视为无意义的命题了。维特根斯坦在其后期哲学中论证，在我们语言的实际使用中，价值判断和事实判断往往是交叉在一起的；如“这个人救了一个落水的小孩”“这个人偷盗”之类的句子，既包含事实判断，又包含价值判断。我们对语言的使用涉及遵循语言用法的规则，而这些规则受到生活形式中的价值观念的影响。要想严格区分事实判断和价值判断，在实际的社会生活中往往是不可能的。

实证主义者主张严格区分事实判断和价值判断。他们认为，事实判断是实然判断，是能够被经验证实的；价值判断是应然判断，是不能被经验证实的；因而，价值判断不属于科学研究的范围。这一观点对某些社会学家产生了重大影响。他们强调，尽管在选择研究课题时价值判断不可避免地会发生作用，但在进行社会科学研究时要尽可能保持价值中立的立场。社会科学不是去启发人们应当做什么，而是告诉人们事实是什么，以及怎样对将发生的现象进行预测。用孔德的一句名言来说：“认识是为了预测，而预测是为了控制。”法兰克福学派的社会批评理论指责实证主义的这种观点是工具理性的观点。他们主张社会科学应该关心价值问题，具有批判不公正的社会现象、弘扬社会正义、帮助人获得自我解放的意义。

## 思考题

1. 什么是实证主义的问题意识？
  2. 实证主义如何评价18世纪启蒙思潮有关理性和社会进步的观点？
  3. 结合实证主义的观点，谈谈你自己有关如何处理社会理念和社会规律之间关系的看法。
-

## 思考题

4. 结合哲学史上的学派评述培根有关“蚂蚁”“蜘蛛”“蜜蜂”三种获取知识的途径。
  5. 实证主义经历了哪三个阶段，它们各自的特点是什么？
  6. 什么是实证主义的遗留问题？实证主义的科学观是否过于狭隘？它是否“工具理性”的科学观？
-



## 第五章 穆勒

我在上一章中对实证主义的基本观点和发展概况做了综述。在这一章我想以约翰·斯图亚特·穆勒（1806—1873，又译约翰·斯图亚特·密尔）为代表阐明早期实证主义的思想方法。孔德和斯宾塞当然也是实证主义的扛鼎人物，为什么我选择穆勒呢？我觉得穆勒在有关实证主义思想方

法上的论述更加精密和深入，他通盘考察了如何把实证主义方法应用于社会科学研究中的问题。在中国，穆勒的知名度可能更高一些，早在1902年严复就翻译了穆勒的《逻辑体系》（可惜缺译其最后一卷“论道德科学的逻辑”），以《穆勒名学》为书名出版，在中国学界影响很大。



## 一 穆勒的生平和问题意识

约翰·斯图亚特·穆勒是著名经济学家詹姆斯·穆勒（James Mill, 1773—1836）的大儿子。詹姆斯·穆勒不满意当时英国的教育制度，把约翰·斯图亚特·穆勒的教育完全握在自己手中。约翰·斯图亚特·穆勒没有上过小学、中学和大学，他的一切教育都是在父亲安排下，由父亲本人及其朋友传授的。3岁起，他就学习希腊文。他最初读的书是希腊文原文的《伊索寓言》和色诺芬的《长征记》。他8岁起学拉丁文、数学和自然科学，12岁时就学国民经济学。他父亲的教育方法是自己先教他，然后让他教妹妹，并通过他妹妹是否理解了来检验其教学成果。除了他父亲外，他父亲的朋友边沁（Jeremy Bentham, 1748—1832）对他的影响也很大。他们使得他年轻时就熟知培根、洛克、休谟的英国经验论传统和18世纪法国的启蒙哲学，并且向他灌输他们自己所热衷的功利主义伦理学和联想心理学。

约翰·斯图亚特·穆勒确实比他同代人早得多就掌握了高深的知识。但这种教育方式是否好，还值得商榷。可能由于压力过大和童年时缺乏必要玩耍，他在20岁时得了严重的抑郁症，几乎精神崩溃；后来他通过阅读浪漫主义的作品，特别是卡莱尔（Thomas Carlyle）的《英雄和英雄崇拜》，逐渐恢复过来；但他终身留下神经性右眼抽搐的后遗症。

约翰·斯图亚特·穆勒在17岁时经父亲安排谋得东印度公司的职位，他在那里任职总共达35年之久；这使得他生活上比较宽裕，甚至能拿出钱来资助生活上陷于困境

的哲学家如奥古斯都·孔德。穆勒很欣赏孔德的《实证哲学教程》，1841年起与孔德长期通信联络，讨论哲学问题，并写有专著《奥古斯都·孔德和实证主义》（1865年）。

穆勒的主要著作有：《逻辑体系》（1843年）、《论自由》（1859年）、《功利主义》（1886年）、《汉密尔顿爵士哲学研究》（1865年）、《孔德和实证主义》（1865年）、《论宗教》（1874年）。其中《逻辑体系》是一部全面论述他的实证主义研究方法的集大成之作，他一再修订再版，至1875年已出到第9版。

在穆勒之前，孔德已经提出科学的特点在于依据经验事实在可观察的现象中发现规律和证实规律。然而，存在各种各样的现象领域，在有的领域内容易找到齐一性，如在天文和物理领域内；而在有的领域内缺乏明显的齐一性，如在社会和文化领域内。是否唯有在自然领域中能发现规律，从而能成为实证科学的研究对象，而在人类社会和文化领域中则无规律可循，不能成为实证科学的研究对象呢？换句话说，是否只有自然科学才是真正意义上的科学（即实证科学），而社会和人文学科不是真正意义上的科学，不可能具有实证性呢？穆勒不同意这样的看法。他认为人类社会和文化领域中的现象无非更加复杂一些，但绝非没有规律。穆勒对实证科学研究方法的重心就放在如何在人类社会和文化领域中寻找齐一性和发现规律。

穆勒把人类社会和文化领域统称为“道德领域”，把研究这一领域的科学统称为“道德科学”（the moral science）。在今天看来，这一名称有些奇特，因为“道德”这个概念在现在的用法中涵盖面相当窄，仅指为人处世的行为规范；而在穆勒那里，“道德科学”包括有关人的本性、人的性格、人的心理活动和行为规律、伦理规范、民俗习惯、社会制度、政治体制及其相互之间关系的研究。穆勒对“道德科学”的这一用法继承于古希腊对学科的划分。柏拉图把知识分为“辩证法”“物理知识”和“道德学说”三大类。在英国的学术传统中，这一有关知识的分类法有一定影响，英国哲学家洛克、怀特海也使用这一广义上的道德科学的概念。但在欧洲其他地方，这一用法不流行，所以当穆勒的《逻辑体系》被翻译成德文时，其中“道德科学”的术语就被译成“精神科学”，以便作为一个与“自然科学”相对的概念。

那么穆勒是如何在社会和文化领域中寻找规律的呢？总的来说，他发现了两条



途径：

其一是统计“概率”。社会现象虽然没有明显的齐一性，但仍然能够发现一定的概率。只要把握其中的概率，对于预测社会发展趋势和制定相关社会政策以达到调控社会关系的目的还是够用的。这正如气象预报虽然不精确，但其一定程度的正确性概率对于我们提前采取必要措施多少是有用的一样。

其二是寻找有关社会的各种规律之间的关系，发现其中的因果链。他认为社会现象之所以复杂，因为它不是由一条规律支配的，而是诸多不同规律互相作用的结果。其中有些规律是普遍的，有些规律是特殊的；有些规律是长期起作用的，有些规律是短期起作用的；有些规律在诸规律因果链的底层起作用，有些规律在其表层起作用。要想对社会现象的把握更加牢靠，就要弄清楚有关社会的各种规律之间的关系。

举例来说，某一国度人民生活富裕，这是由什么原因造成的呢？这不可能只有一个原因，而是由诸规律因果链的层层作用导致的。生活富裕只是表层现象。人们发现，这个国家商业经济相当发达，而其原因是这个国家有良好的海港，而海港又和多条运河相连，适宜远洋国际贸易和内陆商品流转。是不是这个国家的天然地理条件造成了它的商业经济繁荣呢？更深入的观察又发现，海港是人工建造的，运河是人工发掘的，甚至大部分国土也是围海造田形成的。因此，最深层的因素还在于人的气质和心理活动，是那里的人敢作敢为的性格及精心设计与施工的思想方式和工作态度，带来了这种因地制宜的改造自然环境和推动了经济繁荣。

在穆勒看来，处于最深层的规律是人的心理联想律，具有最高的普遍性，因为一切知识都是通过心理的联想律来思考和发现的；有关人类性格形成的规律处于中间位置；有关人类的各种具体社会行为的规律处于表层。自然条件、地理位置是影响一个国家经济和社会发展的持久因素，但不是决定性因素。

生产技术的演化、社会制度的演化、人的思想观念的演化，具有一定关联性。正如孔德已经论证的，在石器、青铜器的狩猎和原初的农耕时代，流行图腾崇拜和宗教信仰的思想方式；在铁器的农耕和手工业时代，以形而上学的思想方式为主；在大机

器生产的工业化时代，人类认识进入科学阶段，实证的思想方式成为主流。但在此，最普遍的、在底层起作用的规律不是生产技术、社会制度和意识形态，而是人的心理联想律。没有人的心理联想，生产技术不会发展起来，社会制度和意识形态也不会随之发生变化。心理联想律是纵贯各种规律间的规律。这是穆勒与马克思历史唯物主义的主要区别。穆勒的这一观点也被称为社会历史发展中的“心理主义”观点。但有关各种规律间因果链的观点是穆勒首先提出和阐明的。

为了说明纷繁复杂的社会历史现象，穆勒试图找到那些在一系列因果链的基底上起根本性作用的规律，由此纲举目张，找到总线索，理出头绪，发现社会历史发展的规律性的东西。为此，穆勒提出“具体演绎法”和“逆向演绎法”等实证主义研究方法。

## 二 穆勒的实证主义研究方法

### 1. 实证方法以经验观察为基础

什么是穆勒所说的实证方法呢？概而言之，实证方法以经验观察为基础，而不是从先天原理中推导出来的。“明证的原理和方法的理论不应先天地（*a priori*）构造出来。我们的理性能力的规律就像任何其他自然行为方式的规律一样，完全是通过观看行为者的工作而习得。”<sup>1</sup> 实证方法要求“使所有注意到相关证据的人对所获得的结果最终达到一致赞同”<sup>2</sup>。实证方法提出了科学的可检验性的要求，必须具有普遍性；它不

---

1 John Stuart Mill, *System of Logic*, London, 1895, p.545. 以下简称SL。

2 SL, p.546.

以个别人的经验为依据，而要求对检验的程序和结论的主体际的赞同。

## 2. 齐一性与通过归纳发现规律

穆勒特别重视归纳方法，认为在任何一个可能通过归纳法进行概括（generalization）的地方，其相关的主体就可能成为科学研究的对象。他写道：“所有按照恒常规律彼此相续的事实本身都适宜成为科学的课题；尽管这些规律可能还没被发现，或依据我们现有手段它们还不能被发现。”<sup>1</sup> 这也就是说，凡有齐一性（uniformities）的地方，就会有科学。当我们还没有发现某些领域内有齐一性时，不等于那里没有齐一性，这或许是我们的观察还不充分，也或许是我们的观测手段还不具备。

自然科学之可能乃在于自然现象具有齐一性，服从“普遍的因果律”（law of universal causation）。穆勒写道：“总的自然过程是恒常的，因为构成这一总的过程的各种现象的过程都是恒常的。每当某些环境具备的时候，总是不变地发生某些事实，并且每当缺乏这些环境的时候，它们也不发生；这同样也适用于其他的事实；如此等等。我们称之为自然的那个伟大的整体之各部分互相关联，它们交织成一个不变的关联的网络，结为一个整体。如果A总是伴随D，B总是伴随E，C总是伴随F，就能得出AB总是伴随DE，AC总是伴随DF，BC总是伴随EF，并最终ABC总是伴随DEF，并且由此总的规律性的特征就产生出来了，并且这盛行于整个自然，当然其间包含无限的多样性。”<sup>2</sup>

穆勒的这一“普遍的因果律”的观点来自休谟。休谟认为，X有规律地由Y相继，这是主张X是Y的原因的必要和充分条件。人们由此通过心理联想产生X与Y之间有因果关系的观念。

---

1 SL, p.552.

2 SL, p.206.

### 3. 社会规律与概率

对于自然现象的这种齐一性，人们具有广泛共识。但是社会现象又怎么样呢？每个具体的人千差万别，每个人都是自由的，每个人都有自己特有的行为、情感和思想，社会就是由这样的个人组成的，社会现象也有齐一性吗？穆勒认为社会现象也有齐一性，只是比较复杂，不够精确，较难发现。心理规律和社会规律不像物理规律那样具有精确性，但不等于它们不是规律。物理学是一门精确科学，而“道德科学”不是一门精确科学，只是一门具有近似真理性的科学。但具有近似真理性的科学不等于不是科学，而只是在精确性程度上存在差异。

穆勒写道：“一旦我们知道人类中的大多数、某个民族或某个阶级中的大多数将如何思考、感受和行动时，就足以说这样的命题相当于普遍命题了。对于政治和社会科学来说，这就足够了。正如我们早先已经指出的，在社会探索中的一个近似概括，对于大多数实践目的来说相当于一个精确概念；其之可能，仅当所要加以断言的个人被无偏见地选择时，仅当所确定的是大众性格和集体行为时。”<sup>1</sup>

在此，穆勒提出了一个社会研究中的概率论概念。社会科学研究的是社会群体的行为规律，而不是个人的行为规律。举例来说，每个社会群体的犯罪率、自杀率等都有一定规律性，它们受到人们的性格、社会风气、经济景气情况等多种因素影响。当经济不景气时，一个社会中的犯罪率和自杀率会高一些，社会学家可以划出一条经济景气指数与社会中的犯罪率和自杀率的关系曲线。但是这并不适用于具体的个人。有的人可能特别坚强，经济越不景气，压力越大，他越奋发，经济的景气情况一点也不会影响到他是否犯罪自杀；有的人可能特别脆弱，在没有很大压力情况下也会自杀。人们的心理活动和行为受到多种因素作用，每个人的经历各不相同，每个人所处的环境也有所不同，每个人都有自己的性格和爱好，这使得上述那样具有较高普遍性的规律不适用于具体的个人（对于具体的个人而言要考虑个人的特殊情况）；但是它

---

1 SL, p.554.

们对整个社会却是有效的，因为社会研究考虑的是适合于大多数人的情况和这些多重因素合力的平均值，这使得我们能依据统计上的概率找到一定的规律性，做出近似性的预言。

这就如同自然现象中的气象预报一样。大气环境的变化受制于一些规律，因此可以成为科学研究的课题。但是，由于气象受到多种因素影响，并且我们观察气象的手段还很有限，我们难以做出精准的预言，当然我们还是能够做出具有一定概率的预言。

#### 4. “人性科学”（Science of Human nature）

科学追求的是普遍性，以发现普遍规律为目标。有没有支配社会现象的普遍规律呢？穆勒认为是有的。但是社会现象是多重规律相互作用的结果，其中有些是普遍性很高的规律，有些是普遍性较低的规律，要找到这些规律并确定它们的普遍性程度是十分困难的事情。

如何才能找到各种支配社会现象的具有普遍意义的规律呢？穆勒从社会现象的来源上考虑。社会现象区别于自然现象的根本因素在于，社会现象是人的思想、情感和行动的结果。一个国家的地理环境、气候条件、资源状况等外在因素会影响该国家的社会现象，但是后者主要取决于该国家的人的状况。如果能找到支配人的行为的普遍规律，那么就能找到支配社会现象的普遍规律。

穆勒写道：“所有的社会现象都是人类本性的现象，是由外在环境作用下的人类群体的行动引起的。因此，如果人类思想、情感、行动遵循一定的规律，那么社会现象也不得不遵循一定的规律，而不能不是前者的后果。”<sup>1</sup>

穆勒认为一切社会现象都是人性的现象，社会科学归根到底是“人性科学”（Science of Human nature）。人性科学包括三个层次，其规律性的普遍程度逐步递增。

---

1 SL, p.572.

在最低层次上是关于人类行为的一些经验规律。人的行为与人的性格相关联；知道了一个人的性格，往往可以推导出他的行为。人的性格是如何形成的，也有一定规律性。处于人性科学中间层次的是有关人类性格形成的科学。处于这门科学最高层次的是心理学。心灵的规律也是关于齐一性的陈述，只不过这里所说的齐一性乃是心灵状态间相续关系的齐一性，其最根本的规律就是休谟所说的印象或观念间的联想律。至于心理学规律是否可以被还原为生理学规律，穆勒对此持开放态度。不过他认为，建立一系列不依附于生理学的独立的心理学规律的可能性并不会受到这个问题的干扰——尽管在某一天我们可能在相当程度上进行这样的还原。

穆勒试图找到涉及人的活动的各个领域或层次中的规律，以及这些领域或层次间相互关系的规律。他试图从心理现象相续关系的齐一性中找到心理学的规律，并试图从生理状态与心理状态相续关系的齐一性中找到身心关系的规律。他研究人的行为与性格之间的关系，研究人的性格的形成与社会体制、文化教育等因素之间的关系。他认为，正如我们一旦把握了某个人的性格和习惯，我们就能对他的行为做出一定程度的预言一样，当我们把握了一个民族中大多数人的道德水准、性格特征、社会风俗、文化程度等因素，我们也能对这个民族中大多数人的思想行为做出一定程度的预言。这种预言虽然不具有高度精确性，而只有统计概率上的近似正确性，但已经能满足实践上的需要，故社会和政治科学应从事这样的经验研究。

## 5. 具体演绎方法

穆勒倡导在研究“道德科学”中采用“具体演绎方法”（the concrete deductive method）或“物理学方法”。这种方法具有如下三个特点：（1）它是一种演绎方法，尝试从普遍规律中推导出具体规律；（2）它不是一种抽象演绎方法，不是完全从抽象原理出发进行推导，而是把普遍原理与具体条件相结合；（3）它归根到底是经验方法而不是先验方法，因为作为其最高层次上的最普遍的心理学规律是根据对心理现象相继的齐一性的经验观察和归纳得出的，有关具体条件的知识也是经验观察和归纳的结果，有关具

体演绎的结论最终要由经验证实。

按照穆勒的看法，虽然人类没有一个普遍性格，但是有关性格形成的普遍规律还是存在的。“性格学或关于性格发展的科学”可以建立在我们关于心灵法则的知识基础之上，它能够从普遍心灵法则在特殊人类的个体化环境运作中推导出来。穆勒所列举的两个例子很能说明他的上述观点：“当诗篇的作者匆匆地说所有人都说谎时，他阐述的不过是他依据某些时代和某些国家中获得的大量经验所得出的结论；但说谎不是人性的规律，尽管它可以成为人性规律的后果之一：当某些外在的环境普遍存在，尤其是那些产生不信任和恐惧的环境普遍存在时，说谎几乎成为普遍的。”<sup>1</sup>“当老年人的性格被断定为小心谨慎、年轻人的性格被断定为急躁时，这只能是一条经验规律；因为年轻人不是因为年轻而性情急躁，老年人也不是因为年老而小心谨慎。这主要是——如果不是全部的话——老年人在他们多年的生活中通常经历过许多险恶的事情，受过磨难，或看到别人受过磨难，从而获得了如何较好地应付环境的联想；而年轻人由于缺乏类似的经验和自恃强壮，就容易和急于投入到某件事情中去。”<sup>2</sup>这两个例子说明，普遍的心理联想律等人性规律，加上个体所处外在环境和自己的具体生活经验，造就了人的具体性格。

穆勒认识到了历史研究对于社会科学的价值，但他认为这种历史研究的方法单靠归纳法是不行的，而必须结合“具体演绎方法”。例如，对于究竟自由贸易政策有利于一个国家经济繁荣，还是贸易保护政策有利于一个国家经济繁荣的问题，很难用归纳法得出正确结论。首先，历史上找不到具有这种齐一性的资料，即凡采取贸易保护的国家经济都繁荣，或凡采取自由贸易的国家经济都繁荣。其次，一项政策要奏效，必须结合其他政策和条件，如法律制度、政府效率、社会秩序、公民道德、劳动者素质、智商、地理环境、物产资源等。两个都采取贸易保护或自由贸易政策的国家，可能由于其他政策和条件方面的差别而造成它们中的一个经济繁荣，另一个经济萧条。

---

1 SL, p.562.

2 Ibid.

为此，能不能找到这样两个国家，它们在其他方面都相同，除了一个采取贸易保护政策，另一个采取自由贸易政策呢？穆勒认为，这样两个国家是找不到的，因为所要比较的政策和条件无限多。最后，历史机遇不同，世界贸易大环境不同，也会造成这两种政策效果不同。

穆勒认为，只有当这种对历史现象的归纳与具体演绎方法相结合时，才是真正有效的。贸易保护政策也许一时保护了某个国家的某个行业的经济，但是它也可能导致该行业因缺乏竞争而无所作为。考虑到人性的一些规律，如竞争促进人的努力，人想用较少的钱购买较多、较好的东西，禁止自由贸易就不可能是长久之计。经济政策要考虑人性特点。“例如，存在这样一个大类社会现象，其中起直接决定作用的原因主要是那些通过对财富的欲望而起作用的原因，其中主要涉及的心理规律是那熟悉的规律：较大的收入优于较小的收入。”<sup>1</sup> 经济学规律归根到底是与这条人性规律相关联的，甚至是以此为基础的。

## 6. “具体演绎方法”与“化学或实验方法”和“几何或抽象方法”之比较

穆勒通过反驳他所称的社会科学中的“化学或实验方法”（the chemical or experimental method）和“几何或抽象方法”（the geometrical or abstract method）来凸显他的“具体演绎方法”的优胜之处。

“化学或实验方法”具有如下两个要点：（1）社会性质如同化学合成物的性质，当化学元素合成为一个化学物时，其元素性质不再呈现出来，而呈现出来的是化学物的总体性质；（2）社会研究要采用类似于化学或实验方法，将一系列社会成分合成为一个社会整体的实验，选择那些具有最好性质的合成物。

对于第一点穆勒这样反驳：“一切社会现象的规律是，而且只能是在社会状态中联成一体的人类行动与情感（passions）的规律。然而，人在社会状态中仍然是人；他们

1 SL, p.587.



的行动和情感服从于个体的人性规律。当人聚合在一起时，人不会转变成另一种具有不同性质的实体，就像氢和氧与水不同，或氢、氧、碳和氮与神经、肌肉和腱不同。”<sup>1</sup> 穆勒主张，个体的人在社会中仍然保持着人的本性，因此有关人性的普遍规律依然可以在社会中作为普遍规律与具体社会条件相结合，推导出各种派生的规律。对于第二点穆勒这样反驳：“我们采用实验方法去确定社会现象的规律所遇到的第一个困难是我们在这里没有进行人工实验的手段。”<sup>2</sup> 这是因为社会始终处于演变过程中，不会有重复相同的社会环境，不像化学实验那样可重复进行。我们不可能建立一种人工的社会环境进行社会实验，就像建立化学实验室那样进行化学实验；因为我们本身就生活在社会中，任何新社会政策的推行都会改变社会状况。再说，我们也花不起进行各种各样社会实验的代价，正如我们花不起引起物种灭绝的代价一样。

“几何或抽象方法”则正好与“化学或实验方法”相反，它是一种纯粹演绎方法，它企图从抽象原理出发，演绎出有关人类社会的一切法则，正如几何学凭借少数几条公理演绎出一切几何学定理一样。按照穆勒的看法，几何学是一门关于同时存在的事实的科学，这些事实完全独立于现象的前因后果法则。

但是社会事实与几何事实有本质上差别。社会事实是在历史的前因后果中发生的。前人所做的事情影响我们，我们所做的事情也将影响后人。我们的现在是我们过去的结果，当代人的习惯、性格、社会环境既是我们现在的各种因素相互作用的结果，也是一代代前人作为的结果。“人类所处的种种环境既按照它们自己的规律运行，也按照人性的规律运行，它们形成人的性格；但是人类也为他们自己和他们的后人塑造环境”<sup>3</sup>，这就决定了几何学方法不适用于人类社会。

穆勒批评了那些按照几何学方法建立的社会学说。这些学说的错误在于，不是按照在社会历史中形成的有关人和社会的实际规律，而是按照抽象的权利和人的本性的观点建立他们的理论。比如，霍布斯的政治哲学就是这样一个典型。他假定人人都是

---

1 SL, p.573.

2 SL, p.574.

3 SL, pp.595-596.

自利的，并且人人都有自由支配自己行动的权利，这导致人与人之间的激烈争斗；由于恐惧这种相互残杀导致族群的毁灭，就签订契约把每个人拥有的一部分权利交给某一个强者（国王），由他来维持社会秩序。这样的社会契约论完全是杜撰出来的，既不符合历史发展实际情况，也不符合人性实际情况。

边沁等人的功利主义政治学说也立足于这种几何学式抽象方法，这些思想家“把他们的整个政府理论建立在一个统一前提上，即：人的行动始终都是由他们的利益决定的”<sup>1</sup>。按照穆勒的观察，现实中人的行动并非始终是由利益推动的，他们有时也会出于同情心和道德责任感而行动，传统的规范和格言、社会风尚、思考问题的模式也是影响人行动的因素。自私自利不是人一成不变的本性，人的性格是由人的心理联想的内在机制和外部环境共同决定的，是在社会历史过程中形成的。

穆勒主张，在社会研究中既要反对化学式实验方法，又要反对几何学式抽象方法，应该把这两种方法结合起来，即把从普遍原理出发的演绎推理与对经验事实的具体归纳结合起来；具体地说，应该将具有较低普遍性的社会的经验规则与具有高度普遍性的关于人类本性的规律相联系，通过演绎表明这样的规则可以被期盼为是从终极规律中推导出来的。这就是穆勒所说的具体演绎方法。

## 7. 逆向演绎方法

具体演绎方法还有一个变种，即“逆向演绎方法”（the reverse deductive method）。所谓逆向演绎方法，简单地说就是从结果推论到原因的方法。从结果推论到原因，当然不可能是具有必然真理性的推论，因为社会历史现象极其复杂，决定社会历史事件发生的因素和规则极其多样，而且它们一环扣一环，我们不可能把所有这些因素和规律以及它们的因果系列都找出来。

然而，穆勒认为，我们还是能够从历史现象中找到一些与我们当前生活直接相关的经验的社会规律，把它们与具有很高稳定性和普遍性的人性规律联系起来，看看它

---

1 SL, p.580.

们能不能从有关人性的普遍规律中推导出来，成为普遍规律的派生规律。如果能够做到这一点，不仅增强了因果系列的完整性，而且在一定程度上论证了这些经验的社会规律的合理性，它们的真理性因其在系统内的融合性而得到提高。这种从结果推论到原因以及逐步上升到最高、最普遍原因（规律）的方法，就是穆勒所说的“逆向演绎方法”。

穆勒写道：“因而，经明智地考察之后，历史提供给我们经验的社会规律。这样，普通社会学的问题就是去确认这些规律，并把它们与人性的规律相联系，通过演绎表明它们是派生的规律，以至自然而然地期望它们是那些终极规律的结果。”<sup>1</sup>由于历史研究经常采用这样的方法，穆勒也把“逆向演绎方法”称为“历史方法”（the historical method）。

当然，这种“逆向或历史演绎方法”所提供给我们的只能是关于社会历史发展一般趋势的预见，而不能是关于确定事件的预见。这样的推论始终是假言推论，其模式是：如果有关人性的那些基本规律保持稳定，如果那些有关社会历史的经验规律仍然有效，如果社会状况没有发生本质性变化，如果相关特定原因的结果没有被其他作用力抵消，那么我们的推论依然有效。我们不可能指望从中获得有关特定社会历史在细节上高度丰富的知识，并由此对社会历史事件做出精准预言；但是正如气象预报是具有一定概率的预报一样，在社会领域中仍然能做出具有一定概率的预报。

### 三 结束语

作为这章的结束语，我想请读者注意穆勒的实证主义研究方法具有如下特点：

---

1 SL, p.598.

(1) 穆勒对实证主义的一个重要贡献是,把在自然科学研究中行之有效的寻找齐一性的归纳方法加以改进,使之适用于研究人类社会和文化。穆勒提出了“道德科学”的概念。它包括有关人的本性、人的性格、人的心理活动和行为规律、伦理规范、民俗习惯、社会制度、政治体制及其互相之间关系的研究。他认为“道德科学”虽然比自然科学复杂,但仍然能用实证方法加以研究。

(2) 为了找到社会现象的普遍规律,穆勒主张采用“具体演绎方法”。这是一种把归纳法与演绎法结合起来、把特殊规律与普遍规律连贯起来的研究方法。它既区别于“化学或实验方法”,又区别于“几何或抽象方法”,兼顾了经验的依据和理论的融贯。这种方法的实质不是转向先验主义,而是弥补简单的经验归纳方法的不足。“具体演绎方法”归根到底是一种实证方法。这种方法建立在经验事实基础之上;上至有关心理学和人性的普遍规律,下至有关人类不同社会历史和文化背景中较为特殊的规律,都不能脱离经验的证据,都需要得到经验的证实。

(3) 在穆勒有关道德科学的各种规律因果链上,心理学(乃至生理学)规律处于最深层次,具有最高普遍性;有关人类性格形成的规律处于中间位置;有关人类各种具体社会行为的规律处于表层。按照这一因果链,一种社会状况向另一种社会状况的变化,最终能够按照个体心理学加以说明。穆勒的这种观点被后人称为社会研究中的心理主义。但是不应把穆勒的这种心理主义误解为人的思想观念决定社会历史发展的观点,因为穆勒所说的心理规律是心理联想律等支配人如何应付环境和总结经验的规律,人的一切思想观念都是在心理联想过程中形成的,社会环境也会影响人的心理联想。

(4) 穆勒主张人在结合成社会时,人依然是人,依然保持个体人的本性。穆勒的这种观点可以被称为个体主义的人性论,这与马克思有关人的本性乃是社会关系总和的观点不同。马克思主张社会关系决定人性,而穆勒主张有关社会历史现象的经验规律要借助有关人性的普遍规律来说明。但不要把穆勒的这种观点误解为抽象人性论。穆勒反对人有任何抽象的、一成不变的人性,主张人性是在社会历史中形成的,是受到外界环境影响的;但他坚持人性规律相对于社会历史经验规律而言具有更高普

遍性和稳定性。

(5) 为了说明纷繁复杂的社会历史现象，穆勒试图找到那些在一系列因果链基础上起根本性作用的规律，由此纲举目张，找到总线索，理出头绪，发现社会历史发展规律性的东西。在穆勒看来这是有关人性，特别是有关人的心理活动的心理学规律。而在马克思看来，这是生产力和生产关系相互作用的经济规律。马克思的观点被称为历史唯物主义，穆勒的观点被称为人性论和心理主义，从结论上看他们是完全对立的，但从方法论思路来看他们是相似的，即都企图找出那条在社会历史现象基底上起作用的规律。

### 思考题

1. 穆勒的“道德科学”的含义是什么？
  2. 穆勒有关社会研究的问题意识是什么？穆勒凭什么主张能在社会和文化领域中发现规律？
  3. 什么是穆勒所说的“具体演绎方法”？请结合具体例子加以说明。
  4. 什么是穆勒所说的“逆向演绎方法”？请结合具体例子加以说明。
  5. 穆勒为什么要反对社会研究中的“化学或实验方法”和“几何或抽象方法”？
  6. 为什么说穆勒在社会研究中持“心理主义”观点，而这与历史唯物主义有何区别和联系？
-





## 第六章 实用主义

实用主义 (pragmatism) 可谓美国本土哲学。它在美国举足轻重的地位可用这样的话来表达：在实用主义产生之前，美国流行的哲学都是从欧洲流传过来的；在实用主义产生之后，从欧洲流传到美国的哲学，为要站稳脚跟，多少要吸取一些实用主义成分。实用主义基本的哲学理论由皮尔士 (Charles Sanders Peirce, 1839—1914) 在 19 世纪 80 年代建立，经詹姆士 (William

James, 1842—1910) 和杜威 (John Dewey, 1859—1952) 的扩展和推广，在 20 世纪初成为美国的显学。尽管 20 世纪中叶起，分析哲学取代了实用主义的位置而成为美国的主流哲学，但美国分析哲学深深打上了实用主义印记，如以蒯因 (Willard Orman Quine, 1908—2000) 为代表的美国分析哲学可称为“实用主义分析哲学”。实用主义已经习惯性地融入到美国人的思想方式和行为方式中去。





## 一 实用主义的问题意识和发展概况

实用主义的问题意识主要集中在理论与实践的关系问题上。实用主义主张，理论与实践是一个相互联系的统一体，理论的意义、真假和价值要靠实践中的效用来评判。实用主义的这一主张是针对早先流行的英国经验论和欧洲大陆唯理论观点提出来的，是想克服这两者弊病的一种尝试。

按照英国经验论的看法，概念是对经验对象的指称，命题是对经验事态的描述，理论是对经验规律的归纳。英国经验论者所说的经验基本上是指感性经验，同时他们又认为经验是事物的表象。这样就产生了一个问题：经验究竟是客观的还是主观的？有些经验论者主张经验是客观的，人的感官如同一张“白板”，反映或摹写了客观事实；另一些经验论者则认为经验是主观的，不仅人的主体组织整理感性材料，即使是这些感性材料本身，也是人的主体的产物，甚至连外部世界的存在也值得怀疑。

实用主义者主张，经验是在人的实践中产生出来的，人的行动在周遭环境中产生出经验，因此经验势必具有主客相遇和主客统一的性质。在经验中刻意区分，既无必要也不可能。重要的是依据实践中产生的经验，评估理论的成效和提出解决问题的新方案。

实用主义还意识到，英国经验论者所说的经验是静态的，他们把概念、命题和理论视为对静态经验中显现的东西形状的描述和归纳；而实际上经验是动态的，我们的概念、命题和理论应是对动态经验中显现出的东西功效和作用的表达。举例来说，“房子”主要不在于它的形状和颜色，而在于它供人居住的功效。物理学中说的

“力”“能量”等概念，体现在其所产生的作用和后果上。说某人是大力士，要看他能举多重；说水有势能，要看它能推动水轮的转动等。英国经验论者只看到语言表达现存的、已有的静态经验，没有看待语言的后续作用；而实用主义意识到要从语言使用的后果来看语言的意义，修补了英国经验论者在语言意义观上的不足。

欧洲大陆唯理论者主张，理论的依据是“自明之理”，一切具有普遍必然性的真的理论必须以自明之理为基础。但按照实用主义的看法，从来不存在这样的自明之理。一切理论都是假设，都要受到实践的检验。没有颠扑不灭的永恒真理，只有为解决具体环境中具体问题的具体真理。理论就像工具一样，用在适合环境中适合的对象上才能奏效。不要被理论束缚了去为理论生活，而要把理论当作谋生的手段，随时准备更换更好的工具去解决生活中的问题。这种实用主义观点有助于克服欧洲大陆唯理论者的思想禁锢，突破教条主义框架，激发美洲新大陆上移民的开拓精神。

在当时的美国，除了从欧洲流传过来的近代经验论和唯理论外，还有那时方兴未艾的新黑格尔主义。这种哲学从德国传到英国，与英国的经验论相结合，产生了英国新黑格尔主义<sup>1</sup>；而这种英国新黑格尔主义又流传到美国，产生了美国新黑格尔主义的变种<sup>2</sup>。英国新黑格尔主义强调整体观、过程观、变化观，并把经验论和进化论的一些观点融合进去。

实用主义看到了这种哲学的优点，但也看到它的严重问题。新黑格尔主义依然继承黑格尔的基本观点，把观念自身的辩证运动视为精神世界和物质世界发展的根本动力。而这在实用主义看来完全是一种臆想出来的神秘主义观点。精神世界和物质世界发展的根本动力不是观念自身的运动，而是人的实践。是人在实践中创造了理论，增进了知识，并改造了物质世界使之更适宜于人的生存。实用主义用人的实践活动（人处理生活中遇到的问题的行动）这一明白的事实取代了新黑格尔主义神秘的“绝对观

---

1 如英国新黑格尔主义者布拉德雷（F. H. Bradley, 1846—1924）的哲学。

2 如美国新黑格尔主义者罗伊斯（Josiah Royce, 1855—1916）的哲学。

3 在新黑格尔主义者那里，黑格尔的“绝对观念”被更名为“绝对实在”“绝对自我”等变体。

念”的自身运动。主观与客观、精神与物质的整体性和运动发展过程都通过实践统一起来。由此不难理解，为什么在美国新黑格尔主义者罗伊斯的哲学发展过程中会有一个实用主义转向，而美国实用主义主要代表人物杜威吸纳了很多黑格尔哲学的成分。

实用主义的另一个问题意识是从其内部产生的。实用主义在发展过程中产生了庸俗化危机，这部分地归于某些实用主义哲学家（特别是詹姆士）自己表述不严谨。拿“有用就是真理”“真理就是兑现价值”这两个广泛流传的口号来说，极容易遭到庸俗化的曲解。真理与效用相关本身没有错，但这里必须注意区分直接的物理上的效用和间接的心理上的效用。这台蒸汽机车头有20马力牵引力，这句话的真要体现在它确实有20匹马一样大的拉力上，这是一种直接的物理上的效用；而某个童话故事对小孩有教育作用，这是一种间接的心理上的效用。小孩听了这个童话故事后可能会增进同情心和爱憎分明感等，这能体现在他们随后待人接物的行动上。但是，我们通常不会把童话故事视为真理，而童话故事本身也没有这种真理诉求。在经济领域中，货币和支票的效用要体现在其兑现价值上；但在现实生活中，假币如在交换中不被发现也能买到商品，空头支票也对受骗者起作用。这样，仅仅从“有用”着眼，真假就难以辨别了。詹姆士有关宗教真理的实用主义论述更增添了这种迷茫性。

实用主义后来意识到这种被庸俗化的倾向，并设法纠正它。皮尔士甚至创造了“实效主义”（pragmatism）这个术语，以便使自己的哲学与那种被庸俗化的实用主义相区别。如何才能与这种庸俗化的实用主义形态划清界限呢？关键在于克服自身在使用概念上的不确切。这包括区分物理效用与心理效用、正面效用与欺骗效用、科学理论与童话之类的叙事等。在实用主义后期发展阶段，随着逻辑经验主义传入美国，语义学、语用学受到高度重视。新一代实用主义注重语言分析，有一个语言学转向，出现了分析实用主义或实用主义分析哲学。毫无疑问，这一转向与实用主义反庸俗化的努力相关。

实用主义的创始人是皮尔士，他阐发了一种实用主义的科学探究的方法论。皮尔士的著述专业性很强，没有引起人们的广泛关注。后来，詹姆士着力于宣传和推广皮尔士的实用主义思想，他把实用主义运用到心理学和宗教等领域中。他1898年8月26日

在伯克利大学发表题为“哲学概念和实际结果”的讲演宣布，实用主义是作为一场哲学运动的开始。杜威是实用主义的集大成者，他把实用主义推广到民主政治和教育学等诸多领域中去。杜威也把实用主义称为“实验主义”（Experimentalism）和“工具主义”（Instrumentalism），以使之与杜威自己的思想特色贴近。皮尔士、詹姆士和杜威的实用主义除了应用领域关注点不同外，在哲学立场上也有差异。皮尔士的实用主义有实在论前提，詹姆士的实用主义有浓厚的主观主义色彩，杜威的实用主义有自然主义倾向。以前我们讲到实用主义时习惯于把他们定格为同一类型的主观唯心主义学说，而不注意他们之间的差别。实质上，他们之间的共同点是实用主义的方法论，而在本体论立场上存在差异，并且发生过争论，这是我这章要着重阐明的。

除了以上三位实用主义大师外，在英国的代表人物是席勒（Ferdinand C. S. Schiller, 1864—1937）。在美国，米德（George Herbert Mead, 1863—1931）把实用主义运用于社会学，从人在社会中的角色行为出发论证“自我”“客我”“社群”等有关人和社会的概念。刘易斯（Clarence Irving Lewis, 1883—1964）致力于发展概念主义的实用主义，强调实际的语境与语义的关系和理论选择的方式。20世纪后半叶，分析哲学在美国兴起后，蒯因、普特南（Hilary Putnam, 1926—2016）、罗蒂（Richard Rorty, 1931—2007）等发展了实用主义分析哲学或“新实用主义”哲学。有关实用主义分析哲学我将在分析哲学部分讨论。下面我论述皮尔士、詹姆士和杜威这三位实用主义经典人物的观点。

## 二 皮尔士

皮尔士1839年出生于马萨诸塞州的剑桥。父亲是哈佛大学著名天文学和数学教授，长兄也是数学教授。在这样的家庭环境中皮尔士受到良好的科学和哲学方面的教养。他6岁起学化学，12岁就动手做实验；13岁开始读康德的《纯粹理性批判》，称之为其

“哲学上的母乳”。他就读于哈佛大学和劳伦斯学院。1863年以优秀的成绩完成哈佛大学化学专业学习。但他并没有如愿全职从事教学工作。从1861年起的30年时间中他任职于美国海岸观测所，其间短暂地在哈佛大学（1864—1865，1869—1871）和巴尔的摩的约翰·霍普金斯大学（1879—1884）兼课，讲授逻辑、科学史等课程。幸运的是，这短暂的机缘使他与实用主义另两个大师级人物产生直接联系：詹姆士曾是皮尔士在哈佛时的同事，而杜威曾是皮尔士在约翰·霍普金斯大学当教师时的学生。

皮尔士在生前只发表过一部名为《光度学研究》（*Photometric Researches*, 1878年）的著作和数量不多的论文及书评，但留下大量遗稿，后来被汇编成集出版。我们目前所能见到的最好版本是《皮尔士文集》（*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 卷1至卷6，查尔斯·哈茨霍恩 [Charles Hartshorne] 和保罗·韦斯 [Paul Weiss] 编，Cambridge/Mass, 1931—1935；卷7至卷8，亚瑟·伯克斯 [Arthur W. Burks] 编，Cambridge/Mass, 1958年）。新的《皮尔士著作集》（30卷）的编辑工作已经于1975年起步，由美国哲学家菲什（M. H. Fisch）和摩尔（E. C. Moore）负责。德国哲学家阿佩尔（Karl-Otto Apel）对皮尔士做过深入研究，他主编了两卷本德文版的《皮尔士文集》，并写了导论：卷1，《实用主义的诞生》（*Zur Entsehung des Pragmatismus*, Frankfurt, 1967）；卷2，《从实用主义到实效主义》（*Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus*, Frankfurt, 1970）。阿佩尔有关皮尔士的论著《皮尔士思想之路：美国实用主义导论》（*Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt/M, 1975）值得一读，因为他发掘了皮尔士对“哲学改造”<sup>1</sup>的诸多启发意义。

## 1. “实用主义”名称的来历

“实用主义”这个术语是皮尔士首先提出和使用的。从他留下的写于1865年的笔

1 参见阿佩尔：《哲学的改造》，第三章“从康德到皮尔士：对先验逻辑的指号学改造”，第四章“科学主义还是先验解释学？——论实用主义指号学中指号解释的主体问题”，孙周兴、陆兴华译，上海译文出版社，1994年，第88—155页。

记中就可以发现他已经使用这个词了。1872年，他在哈佛大学“形而上学俱乐部”做的一次报告中也使用了“实用主义”这个词，并阐明了实用主义的基本思想。但他后来在把这个报告改写为《信念的确定》和《如何使我们的观念清楚明白》这两篇文章时，却把“实用主义”这个词删除了。这两篇文章发表于《通识科学月刊》（*Popular Science Monthly*，1877年11月号和1878年1月号）上。见诸公开出版物的“实用主义”这个词，出于詹姆士在1898年发表的《哲学的诸概念与实践的诸结果》（*Philosophical Conceptions and Practical Results*）的报告。他在其中讲到“皮尔士原则”和皮尔士的“实践主义和实用主义原则”，并说这是他19世纪70年代在哈佛的形而上学俱乐部中听皮尔士阐述的。因此这一说法应该没有错。

皮尔士在1902年为鲍德温（J. M. Baldwin）的《哲学和心理学辞典》撰写了“实用的和实用主义”（*Pragmatic and Pragmatism*）条目，这是他本人在公开出版物上首次使用“实用主义”这个词汇。然而，1905年他在《一元论者》（*The Monist*）杂志上发表了《实效主义》一文，抱怨“实用主义”这个词已被庸俗化了，所以他想把他的理论改称为“实效主义”，并说这个名称“丑陋不堪，足以免遭拐骗”<sup>1</sup>。

由此可见，皮尔士使用“实用主义”这个词时很纠结。因此，有必要讲清楚这个词的用法和哲学史上的来历。“实用主义”这个名词出自“实用的”（*pragmatic*）这个形容词，而“实用的”与“实践的”（*practical*）部分是同义的，在日常用法中含有“行为导向的”“生活实践相关的”“有用的”“有效的”“务实的”“明智的”等含义。皮尔士为何不用“实践的”而要用“实用的”来表达他自己的哲学思想呢？按照他自己的说法，出自康德对“实践的”（*praktisch*）和“实用的”（*pragmatisch*）的区分。

康德在《纯粹理性批判》中写道：“凡是通过自由而可能的东西，就都是实践的。但如果我们自由的任性施展的条件是经验性的，那么理性在这方面除了范导性的应用之外就不能有别的应用，并且只能用于造成经验性规律的统一。例如，在明智的教导

---

<sup>1</sup> *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume V, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge/Mass: Harvard University Press, 1965, §414.

中，把我们的偏好给我们提出的一切目的统一在一个唯一的目的亦即**幸福**中，并使达到幸福的种种手段协调一致，就构成了理性的全部工作，理性因此缘故只能提供自由行为的**实用**法则，以达到感官向我们推荐的目的，因而不能提供完全先天地规定的纯粹规律。与此相反，纯粹的实践法则，其目的由理性完全先天地给予，不是经验性地有条件的，而是绝对地发布命令的，它们将是纯粹理性的产物。但是，诸如此类的法则就是**道德**的法则；因此，唯有这些法则才属于纯粹理性的实践应用，并允许有一种法规。”<sup>1</sup>

对康德的这段话，必须留意以下五点：

(1) 不论是“实践的”还是“实用的”，都涉及目的与行为之间的关系。

(2) “实践的”指按照自由意志和理性思考先天地确立的法则去行为，即按照由此确立的道德法则的绝对命令去行为。

(3) “实用的”指在行为的时候关注经验的条件和有效的手段，以便使目的得以成功实现。

(4) 由于康德强调道德实践是依据道德律的绝对命令的行动，在康德那里存在“道德”与“幸福”在现世生活中不能统一的问题。

(5) 康德有关“实践”与“实用”的区分是针对道德领域而言的，他并没有把它用于科学研究领域。

皮尔士把康德有关“实用”与“实践”的区分与他自己有关实验学家与空想理论家思想方式的区分联系起来。他认为，实验学家在工作时善于观察，善于把实验结果与相关理论能否成立联系起来；而空想理论家则从思想到思想，不知道从思想的实际后果检验思想的有效性。他认为前者是一种脚踏实地的思想方式，而后者是一种想入非非的思想方式。实用主义就是以实验学家的思想方式为范型的。他写道：

这种类型的人自然致力于表述他如此确认的东西。他构架这样的理论，其概

1 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，中国人民大学出版社，2004年，第589页。

念，即词或其他的表达之合理的目的，完全在于它对生活行为所带来的可设想的结果；因而，既然只有来自实验的结果才会对行为产生直接影响，如果我们能精确定义对一个概念的肯定或否定所要求的一切可设想的实验现象，那么我们就能以此给出一个完整的定义，并且在它之中绝对没有更多的东西。为了这一学说，他发明**实用主义**这个名词。他的一些朋友希望他称它为**实践主义**或**实践论**——可能是因为实践（πρακτικός）是一个比实用（πραγματικός）更好的希腊词。但是对于像笔者那样了解康德哲学的人来说，以及对于绝大多数从实验学家转向哲学的人来说，康德的术语最明确：**实践**和**实用**之差距犹如对立之两级，前者属于这样的一个思想领域，它与脚踏实地的实验学家的心智格格不入，而后者表达与某种确定的人的目的的关系。现在这一新理论最具标志性的特征正在于认识到理性的认识与理性的目的之间不可分割的关系，并由此认为把它称为**实用主义**更好。<sup>1</sup>

对上面这段话，也有以下几点需要强调和补充说明：

（1）皮尔士发明了“实用主义”这个词，用于表述“实验学家”的一种思想特征，即关注理论中的词和表达与实验的结果之间的关系；推而广之，关注其与对生活行为所带来的可设想的结果，把概念的定义与对其肯定或否定的实验结果联系起来。

（2）皮尔士注意到康德对“实践”与“实用”的区分。在康德那里“实践”这个概念含有一种通过先天推导得出道德规范的含义，因此皮尔士认为这与实验学家有关理论要依据实验结果的思想方式格格不入；而“实用”这个词含有依据经验条件选用适当手段到达目的的含义，因此他选用“实用”这个术语。

（3）然而，“实践”和“实用”在通常用法中部分是同义词，而且在涉及理论与行动的关联时“实践”比“实用”在使用中更流行。皮尔士因注意到康德有关“实践”和“实用”的区分才选用“实用”这个词。他把“实用”标志为一种以实验学家为范式的科学思想方式，而康德对实用和实践的区分集中在道德领域。

<sup>1</sup> *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume V, §412.*



(4) 在中国学界由于过去对实用主义的不适当批判, 以为马克思主义是专讲“实践”的, 而实用主义是专讲“实用”的。如果我们知道了皮尔士选用“实用”这个术语是考虑到康德对“实践”和“实用”的区分的话, 就不会那么武断了。在马克思主义的“实践”概念中绝没有康德那层先天推导的意思。实际上, 在涉及理论与行动之间关系的问题上, 马克思主义与实用主义分享许多共同观点。

(5) 如果真要讲明马克思主义与实用主义在此的差别, 我觉得马克思主义实践理论的特色是历史理论, 而实用主义只是一般地谈理论与按照理性行动的结果之间的关系。马克思主义认为生产力决定生产关系, 而生产关系在一定条件下产生阶级关系; 在资本主义条件下先进的生产力由无产阶级代表, 无产阶级推翻资产阶级的斗争将推动历史前进。这种把实践与阶级斗争的历史理论结合起来的观点, 在实用主义那里是没有的, 也是不会被接受的。

## 2. 如何澄清概念和确定信念

皮尔士的实用主义思想主要体现在如何澄清概念和确定信念的方法中。皮尔士在《如何使我们的观念清楚明白》中有专门一节阐述“实用主义准则”(the pragmatic maxim), 结语如下:“当我们设想概念的对象时, 请考虑其对实践会产生什么可设想的结果。如果这样, 那么就可以说: 我们有关所有这些结果的概念就是我们的对象的概念的全部。”<sup>1</sup>

皮尔士认为, “这种实验的方法本身无非是古老的逻辑规则‘凭着他们的果子就可以认出他们来’的特殊应用”<sup>2</sup>。耶稣的登山宝训中有这么一段话:“凭着他们的果子就可以认出他们来: 荆棘里怎能摘到葡萄? 蒺藜里怎能摘到无花果呢?”(马太福音 7:16) 皮尔士把这一箴言应用到他通过实践结果来辨别概念的思想方法中去。

1 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume V, §402.

2 *Ibid.*, Volume V, §465.

通常，当问这个词是什么意思时，我们的回答是这个词指称的对象是什么；当问这个句子的意思是什么时，我们的回答是这个句子描述的事态是什么，这是一种直陈式的表述方式。皮尔士认为直陈式往往会模糊我们的概念、混乱我们的思想，而正确的途径是从功能方面考虑词和句子的含义，即要把直陈式改写为条件—命令式，通过相关条件下实施的实验结果来考察其确凿含义。皮尔士写道：“实用主义是这样一条原则：每一理论判断，若它以直陈的形式表达，是一种会引起思想混乱的形式；理论判断唯一的意义——若它确实有一种意义的话——就置于其倾向中，即它能使相应的实践准则得以贯彻，能使其转化为条件句来表达，其从句是命令式。”<sup>1</sup>

让我们通过例子说明这条原则的含义。如果说某物硬、某物软，这本身没有意义，除非给出了试验它们硬软的方法。我们说“金刚石是硬的”“奶酪是软的”，因为我们知道它们可以转化为条件—命令句，在实践结果中知道它们的软硬：如果用金刚石划玻璃，玻璃被割开了，就知道金刚石比玻璃硬；如果用勺子刮奶酪，很容易刮出奶酪的凹处，就知道奶酪很软。这是一种通过实践结果来确定概念的意义的思想方法。

对于皮尔士澄清概念的方法，要结合他的指号学（Semiotics）来理解。皮尔士认为，任何一个概念，若要澄清其意义，需要考虑三方面关系：（1）指号，（2）所指的对象，（3）主体的解释。任何文字、符号、图像，只要它有所指，即把自己与所指对象联系起来，就能成为一个指号。对指号所指的对象要从广义上理解，不仅指具体的对象、个别的对象，而且指抽象的对象、作为类的对象、作为性质的对象。指号的意义不能只从指号所指的对象上看，主体的解释对指号的意义起关键作用。主体把指号与对象联系起来，主体在使用指号的过程中不断赋予其新的含义。

“对象”对于主体而言只是一个解释的出发点，或是理解过程中的一个环节。主体把一个意义的表达投入到其“条件—命令”的实践中，依据实践结果来理解它的意

1 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume V, §18.

义，或修正原先对它意义的理解。因此，用文字表达的任何认知都处于动态过程中；原先获得的认知都是可以超越的，都是要依据新的事实和对事实的解释来修正的。皮尔士指号学说的特色在于引入了主体解释这一维度，并把这种解释与使用语言的人的实践结合起来；而且，他强调这种实践不单指个人的实践，而且是语言共同体的实践，在这种实践中势必存在人与人之间的语言交往。

正如概念的澄清是一个与实践相结合的过程，信念的确立也是在实践过程中实现的。皮尔士认为，怀疑、信念和行动是一个联动过程。当我们在实践中产生问题时，我们怀疑以往的信念。怀疑激发我们思考，为何以往的信念行不通了，为何老的行为方式不行了。而思考目的则是达到新的信念。思想活动是由怀疑促发的；一旦信念建立了，思想活动也就暂停了。思想功能就是去产生信念，而信念则是行动的准备。当我们重新确立信念后，原先那种由怀疑所致的烦躁不安就消退了，我们又树立了投入行动的信心。信念告诉我们去怎样做，提供我们行动的规则，养成我们如何行动的习惯。自然界的惯常性与人的习惯有很大不同。自然界的惯常性是按照规律周而复始地运动，而人的习惯则是由一再执行的信念和行动所培养，并非一成不变。信念好坏要在实践中体现出来。真值是命题的特征。我们相信一个命题是真的，就是相信它能指导我们的行为达到预期结果。如果我们在信念指导下的行为没有达到预期结果，则由怀疑所激发的获取新信念的思想过程又产生了。

### 3. 指号学的“实在论”前提和对命题意义的“自我控制”

皮尔士提出的“实用主义准则”容易招致误解。皮尔士注意到这一点，因此他写的很多论文是在与这种被误解的“实用主义”做斗争。皮尔士提出的实用主义准则似乎很容易懂，并被人们广泛传布，但他有关如何谨防实用主义被误解的论述则比较深奥，少有人问津。然而，恰恰是这部分论述最有理论价值，在当代哲学界受到阿佩尔等人的高度重视。

实用主义容易被误解为一种否定客体真实存在、把客体归结为对人的实践后果的

主观唯心主义学说，特别是当这种实践后果被理解为心理后果时尤其如此。这部分是由对皮尔士提出的实用主义准则的片面理解引起的。我再复述一下这条准则：“当我们设想概念的对象的对象的时候，请考虑其对实践会产生什么可设想的结果。如果这样，那么可以说：我们有关所有这些结果的概念就是我们的对象的概念的全部。”

然而，如果我们仔细阅读皮尔士表述这一准则的上下文以及相关论文，就可以知道，皮尔士的这条实用主义准则有一个实在论前提。这在《信念的确定》一文中说得非常明确：“如果用最熟悉的语言来表述的话，它的最基本的前提就是：存在实在的东西，它们的特征是完全独立于我们有关它们的意见的；这些实在的东西按照固定的规律影响我们的感官；并且，尽管我们的感觉随我们与对象的关系而有所不同，借助知觉的规律我们还是能够通过推理知道事物实际和真正是什么样子的；并且，任何人，如果他有关于事物的充分经验和足够理智，都将导致得出同一个**真的**结论。”<sup>1</sup>

那么，皮尔士是怎样把这条实用主义准则与这个实在论的前提融贯起来的呢？这要联系到皮尔士的指号学思想和哲学史上的相关争论。

让我们先看皮尔士的指号学思想。皮尔士主张，指号学所涉及的指号、所指对象和解释者三个方面，必须在原则上是真实存在的；只要其中有一个方面不是真实存在的，指号学就不能够运作。但是，这并不意味着解释者用指号所指的对象（即他所理解的对象）总是真实存在。正因为我们不免用指号指称虚假的对象，所以把假的当成真的情况时常发生。举例来说，燃素已被现代化学证明是根本不存在的东西，但是在过去很长一段时间中相当多科学家和普通人相信燃素是存在的。为什么他们认为燃素存在呢？因为燃烧现象是确实存在的，所以他们追问为什么有些材料（如木材、煤炭）能够燃烧，于是他们推论出在能够燃烧的材料中存在燃素。这说明，人们是从可见的效果推论不可见的原因。在上述例子中就是把可见的燃烧效果归因于不可见的燃素这个对象。为什么后来燃素说又被否定了呢？因为更加丰富的信息和更加合理的推断证明燃素说不成立。

---

1 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume V, §384.*

常听到这样一种对实用主义责难的推论：只有对象真实存在，才会产生效果。而实用主义主张“我们有关所有这些结果的概念就是我们的对象的概念的全部”，因此他们认为这是否认对象的真实存在。需要注意的是，皮尔士的这一论断是从指号所指意义上来理解对象概念的。“我们有关所有这些结果的概念”既是我们肯定相关指号所指对象存在的依据，也是我们用以否定其所指对象存在的依据。皮尔士不否定只有对象真实存在才会产生效果的论点，但认为这是从原则上说的，而不是就每一个别指号所指对象而言的。如果根本没有真实存在的对象，我们就失去了根据结果推断对象存在的理由，也失去了检验自己的推断是否正确的基本前提。然而，这并不意味着个别指号所指对象一定真实存在。“燃素”这个指号不也指称一个对象吗？难道还要说“燃素”所指对象一定存在吗？

皮尔士认识到，指号是在一个共同体中被使用和解释的，这个共同体是历史共同体。对于共同体中的每一代人而言，都从上一代人那里继承了指号，但又结合自己的实践经验添加了新的解释。每一使用指号的人都是有自己思想的活的人，他们在交流中随时翻译和解释指号。因此，指号的意义在改变着，指号所指对象不可能是固定不变的。皮尔士写道：“因而，绝无例外，每一个思想—记号都在另一个与之相随的思想—指号中被翻译或解释，除非所有思想都达到一个突然的终点而死亡。”<sup>1</sup>

既然指号的意义和所指对象总是处于历史变迁之中，那么究竟指号所指对象是否真实存在呢？皮尔士对这个问题的解答是从两方面考虑的。一方面，原则上不排除任何解释的“可错性”，从而任何指号的所指可能并不如其解释那样存在；另一方面，这种“可错性”恰恰表明存在实在的东西，因为如果根本不存在实在的东西，我们就无法纠正错误。由于存在实在的东西，我们的认识才能克服错误。由于存在实在的东西，我们的知识才会增长，才会随着信息的丰富和推理的严密而导致共同认可的东西。皮尔士写道：

---

1 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume V, §284.*

我们所说的实在是什么意思呢？这是一个当我们发现一个不实在的东西、一个虚幻的东西时，才会第一次产生出来的概念，即当我们加以纠正时才出现的概念……于是，实在的东西就是信息和推理或迟或早终将导致的东西，因而是独立于你我的种种臆断的东西。因此，这一实在性概念的起源表明，这个概念本质上包缠共同体观念，它没有确定的限度，而只有确定的知识增长。<sup>1</sup>

拿化学知识来说，过去一度认为存在燃素，但随着对氧化等现象的观察，认识到“燃素说”是不正确的。在现代化学理论中建立了分子、原子、电子等概念，我们现在相信它们所指对象是存在的。我们为什么相信它们存在呢？因为它们是我们根据已有的对实验效果的观察和推论得出的到目前为止最佳的结论。有人说眼见为实，它们是通过电子显微镜等仪器被观察到的；但电子显微镜等仪器本身也是通过电子互相作用等物理效应来成像的。科学无止境，我们未来有关微观世界的概念还会有新变化。然而，不论出现什么样的新概念，科学知识增长的前提是存在实在的东西。由此可见，皮尔士所说的“我们有关所有这些结果的概念就是我们的对象的概念的全部”这句话的前提就是，承认实在的东西在原则上必须存在。

皮尔士还从他的指号学的实在论立场出发，批评了贝克莱的主观唯心主义和康德在自在之物问题上的不可知论观点。皮尔士主张，指号、所指对象和解释者都必须在原则上是实在的：指号若不实在，人们就无法借助指号表达自己在不同场合下所意识到的相同或相类似的现象，也无法通过指号彼此交流思想；解释者若不实在，就无法把指号与对象联系起来，也无法把意义赋予指号；对象若不实在，效果就不会有源头，认识的真假就没有依据。

贝克莱主张事物并不真实存在，真实存在的只是各种感觉材料及其组合。按照皮尔士的看法，这种把一切都还原为感觉现象的做法，将使每个人自己不能借助指号识别相同或相类似的现象及其组合，将不能彼此交流思想，并将不能判别认识的真假。

---

1 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Volume V, §311.*

皮尔士主张，感觉表象是实在的东西作用于我们的感官而产生的效果，因此应视为实在的东西的记号，并且这种实在的东西是可知的。皮尔士在为弗瑞泽（Fraser）编的《贝克莱著作集》写的导言中指出：“这种实在论对于自在之物（事物独立于心智对它认识的一切关系而存在）的观念一开始就命运攸关。然而，这决不意味着禁止我们，而毋宁说是鼓励我们，把感官的表象视为各种实在的东西的记号。只是，感官所表征的实在的东西不是感觉的不可知原因，而是一种本体（noumena），或者说，是作为由感觉激起的思想活动的最终产物在理智上可设想的概念。”<sup>1</sup>

皮尔士还批判康德有关自在之物不可知的观点。他认为，从指号学原理出发，“不可知”概念是说不通的。“自在之物”作为一个指号必有所指；而既有所指，必有认识其真假对错的可能性；倘若它是根本不可知的，也就是说它是没有意义的。说某物是未知的，这是可以理解的，因为未知意味着它可知；但说某物是根本不可知的，这就说不通，因为这从原则上失去了用指号指称它的任何凭据。一方面说自在之物作用于我们的感官，另一方面又说我们对它一无所知；一方面说自在之物是一切认识的可能性前提，另一方面又说它根本不可知；这是自相矛盾的。皮尔士在《实用主义和实效主义》一文中明确指出：“因此，无知和错误只有联系到实在的知识和真理才是可设想的，后者属于认知的性质。相对于每一认知而言，只存在一个未知而可知的实在……简言之，**可认知性**（在其最广义上）和**存在**不仅在形而上学上是同一个东西，而且是同义词。”<sup>2</sup>

皮尔士所有这些思想都关涉到指号意义的判据问题。他追问什么才是判别命题意义的最有效方式。他认为这种方式就是把命题意义置于将来，即通过描述命题实际预言的实验现象来检验命题意义。认识指导下的实践是指向将来的行为，认识的目的是要达到对将要发生的事情的自我控制。实用主义准则是从实效来判别命题意义的准则，而其实践目的则是实现对将来的事情的自我控制。因此，皮尔士在《什么是实用主义》一文中的如下一段话可视为其实用主义思想的结语：

1 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume VIII, §13.

2 *Ibid.*, Volume V, §257.

每一命题的合理意义在于它的将来。为什么是这样呢？……这是因为，按照实用主义的看法，命题成为对人类行为可应用的形式，不是处在这些或那些特别的情景中，也不是当一个人实现他的这种或那种特殊的谋划时，而是那种最能直接用于任何情况下和为任何目的的自我控制（self-control）的形式。这就是为什么实用主义者把命题的意义置于将来；因为将来的行为是服从自我控制的唯一行为。但是，为了使得具有这种意义的命题形式能在每一情况下实现其目的，就必须普遍地描述命题实际预言的一切实验现象。因为实验现象是命题所断言的事实，确定的描述行为将有确定的实验结果；而唯有实验结果是能影响人的行为的结果。<sup>1</sup>

有关这段话的意涵，我将结合詹姆士的实用主义真理观加以探讨。

### 三 詹姆士

威廉·詹姆士对实用主义的推广起了重大作用。他的学术背景是心理学，而且有热烈的宗教情怀，他对人生问题的关心胜过科学。这与皮尔士有很大不同。皮尔士的学术背景是数学、逻辑学和化学。皮尔士以实验学家的思想方式为蓝本阐述实用主义，而詹姆士则把实用主义作为人生的指导原则。

威廉·詹姆士出生于纽约一个笃信基督宗教的富裕家庭。他父亲喜欢研究神学，写过许多用先验论哲学论证神学的著作。他的弟弟亨利·詹姆士是位小说家。这样一

---

1 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Volume V, §427.



种家庭背景影响到威廉·詹姆士的写作风格：他写起哲学著作像小说那样生动，并不时流露出对宗教问题的关切。他最初在纽约上学；后有相当长时间在欧洲旅行，在巴黎时他曾想当画家；但最终改学医学，1869年在哈佛大学取得医学博士学位。1872年他应聘哈佛大学生理学讲师；1880年成为生理学和哲学教授；从1887至1907年退休一直是哈佛大学心理学和哲学教授。詹姆士在年轻时曾患严重抑郁症，他自认为通过阅读励志小说和宗教信仰精神的鼓舞而康复。这段人生经历对他把哲学与心理学和宗教结合起来的学术研究道路影响很大。

詹姆士的成名作是《心理学原理》（1890年）。这是一部现代心理学的开创性著作，至今仍受称道。他在1897年发表的《信仰意志和通俗哲学论文集》可视为其实用主义思想代表作《实用主义：某些旧思想方式的一个新名称》（1907年）的先导性著作，从中能更清楚地看到他实用主义思想的源头性问题。他1902年出版的《宗教经验之种种》是他依据1901至1902年在苏格兰爱丁堡大学的讲演整理而成，是宗教心理学和比较宗教学方面首屈一指的精彩著作；他在其中描绘了宗教经验，特别是神秘主义宗教经验的谱系。《詹姆士著作集》（*The Works of William James*）自1975年起由哈佛大学出版社陆续出版。

## 1. “实用”作为真理标准和人生指导原则

尽管詹姆士把实用主义有关确定概念意义和真理准则的思想归于皮尔士，但他的真理观与皮尔士有很大不同：前者有实在论前提，而后者否认这样的前提；前者强调通过对后果的“用于任何情况下和为任何目的的自我控制”来达到对真理的把握，后者强调人生是一次性、不重复的连续过程，真理取决于对个人的实际生活所产生的具体差别。詹姆士以如下方式提出真理问题：

实用主义却照例要问：“假定一个观念或信念是真的，它的真，在我们的实际生活中会引起什么具体的差别呢？真理怎样才能实现？如果一个信念是假的，有

什么经验会和由这种假信念而产生的经验有所区别呢？简而言之，从经验上来说，真理的兑现价值究竟是什么呢？”<sup>1</sup>

虽然詹姆士像皮尔士一样谈到“真观念是我们所能类化，能使之生效，能确定，能核实的；而假的观念就不能”<sup>2</sup>，但他强调“一个观念的‘真实性’不是它所固有的、静止的性质。真理是对观念而发生的。它之所以变为真，是被许多事件造成的。它的真实性实际上是个事件或过程，就是它证实它本身的过程，就是它的证实过程，它的有效性就是使之生效的过程”<sup>3</sup>。在这里，实在性的前提不见了，所强调的仅仅是“真理的兑现价值”和“使之生效的过程”。

皮尔士不否认认识真理和证实真理是一个漫长的、直至无限的过程，但他把那些可在任何时间和地点进行重复实验及都能取得同样结果的自然科学确认真理的方式，作为对认识进行“自我控制”的典范形式。詹姆士则指出，人生与自然现象有重大差别，真正对人生有重大意义的真理，不是自然科学的可重复的真理。“科学中所确立的规律和所确定的事实几乎不能满足人们的内在需要。这种需要产生于我们所不知道的东西，我们在自己身上寻找它们。”<sup>4</sup>

詹姆士认为，比起对科学假说的选择，对人生道路的选择意义更加重要。他认为实用主义的真理标准主要适用于对人生道路的选择。为了论证这一观点，他在《信仰的意志》中提出了如下三种选择类型：

- (1) 有生命力的或无生命力的；
- (2) 强制性的或无强制性的；

1 威廉·詹姆士：《实用主义》，陈羽纶、孙瑞禾译，商务印书馆，1979年，第103页。

2 同上。

3 同上。

4 威廉·詹姆士：《詹姆斯文选》，万俊人、陈亚军等编译，社会科学文献出版社，2007年，第410页。

(3) 重大的或非重大的。<sup>1</sup>

詹姆士认为，有生命力的选择将对人的成长和生活意义造成不可逆转的影响。它是一种真实的可能性，它开辟人生的道路，并能通过实践后果来检验其成效。他举例说，要么做一个不可知论者，要么做一个基督徒，对像他那样受过教育的美国人而言具有现实的可能性，以及会严重影响自己今后所走的人生道路。然而，詹姆士指出，帕斯卡那种把是否信仰上帝当作死后是否进天堂的博弈，并非一种有生命力的选择，因为他把计算目标放在死后，已经与我们现实人生无关了。

詹姆士还认为，有的选择有强制性，有的选择无强制性；有的时候，给你两种选择，你可以什么都不选，而有的时候，你不得不做出选择。服务生问你要咖啡还是要茶，你可以选择什么都不要。但当你面对完全的逻辑选言命题时，当你面对机不可失、时不再来的命运攸关选择时，你的选择就是强制性的。在某种情势下，即使你说“不做决定而让问题搁在那里”，这依然是一种决定，并同样要冒失去真理的危险。

詹姆士强调有关人生道路的选择是重大选择。假如有人邀请你参加一次北极探险考察，并且这是一次性机会，你可能历经艰辛满载而归，也可能丧失生命，这就使得你面临重大抉择。“相反，如果机会不是唯一的，如果赌注是微不足道的，或者如果一旦后来证明是错的，决定还可以悔改的话，那么选择就是非重大的。”<sup>2</sup> 根据这条标准，詹姆士认为，“这种非重大选择在科学生活中俯拾即得”。<sup>3</sup> 例如：化学家对一个假设感兴趣，他会花一段时间去证实它，也可能无功而返，但这不会对他造成重大损失。

詹姆士根据他所提出的有关选择的三种类型论证实用主义的真理标准：只有在有关人生道路的选择上，才真正用对了地方，因为有关人生道路的选择才是真正有生

1 参见威廉·詹姆士：《詹姆士文选》，第438页。

2 同上书，第439页。

3 同上。

命力的、不得不做出的重大抉择；而科学上的选择往往是非重大的。皮尔士批评詹姆士把实用主义准则庸俗化了；詹姆士则认为皮尔士没有看到自然现象与人生现象的重大差别，把实用主义方法局限于微不足道的地方。詹姆士和皮尔士是好朋友，他们共同掀起和发展了实用主义思潮，但他们彼此间的批判一点不含糊。

## 2. 哲学的“气质说”和宗教的“慰藉说”

詹姆士把实用主义推广到人生领域。与此相关，他从对人生效用的角度论证哲学和宗教的真理性。按照他的看法，有很多不同的哲学理论，也有很多不同的宗教信仰；有关它们，人们若从原理出发，永远不会争论出一个结果；一旦联系到它们对人生的实际效用，难解难分的争论就迎刃而解了。哲学的全部功用应该是找出，如果这个世界公式或那个世界公式是真实的，它会在我们生活上造成什么样的具体差别。对于宗教信仰，也必须从对人生效果的角度加以考察。有神论的信仰如果在最广的意义上令人生满意，就应该承认它是真的。詹姆士的实用主义的一个重要特色就是从心理维度论证哲学和宗教对人生的意义。

詹姆士认为“哲学史在极大程度上是人类几种气质冲突的历史”<sup>1</sup>。不同的哲学理论塑造人的不同气质，而人随自己的气质差异来选择自己偏好的哲学理论。举例来说，“经验主义者”是喜爱各种各样原始事实的人，“理性主义者”是信仰抽象和永久原则的人。实际上，事实和原则都是人类生活所需要的，但由于人的气质不同，偏好也就不同，而且彼此之间产生了许多非常尖锐的嫌恶感。

詹姆士把诸多哲学理论上的差异归为“柔性”和“刚性”两类心理结构上的差异<sup>2</sup>：

1 威廉·詹姆士：《实用主义》，第7页。

2 同上书，第9页。

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

詹姆士认为，实用主义是对以上两类哲学理论和两种心理气质的综合，因此实用主义在思想和心理上更加健全。“实用主义，虽然忠于事实，但它并不像普通经验主义那样在工作中带有唯物主义的偏见。而且，只要抽象的理想能帮助你在各项事实中进行工作，能真正把你带到一定的地方，实用主义是绝不反对去实现抽象的。”<sup>1</sup>

尽管詹姆士把实用主义打扮成一种不偏不倚的中庸哲学，但我觉得他更多是在反对唯物论并为唯心主义和宗教信仰辩护。他认为唯物主义和无神论不利于人的道德自觉和求善意志。如果一切事物，包括人在内，都由原始星云或无限的实体而来，那么道德责任、行动自由、个人努力就没有立足之处，自主选择、新奇事物、人生奋斗就无从谈起。如果一切都是由客观规律必然决定的，个人就会变成一个纯粹的木偶。与此相反，唯心论和有神论则给个人带来希望。他一再强调，如果神学的各种观念证明对于具体生活确有价值，那么，在实用主义看来，在确有这么多价值这一意义上说它就是真的了。如果“绝对”这个观念能给某一类人以宗教上的安慰，它就肯定不是无用的，它就有那么多价值。相信“绝对”的人说，他们的信念给予他们安慰。他们在

1 威廉·詹姆士：《实用主义》，第40页。

“绝对”中感觉到，有限的恶已经被“控制”住了，自己生活在潜在的永恒中；他们相信有至上力量作为善的后盾，将最终主持公道，他们可以毫无罪过地消除恐惧，并放下有限责任所带来的烦恼。既然这种宗教信仰能起如此大的心理慰藉作用，那么作为一个好的实用主义者，就应当说“就其达到这种程度而论”这个“绝对”是真的。

詹姆士认为，宗教包含两个对人生至关重要的命题：（1）上帝保证人所珍爱的那些理念和价值的永恒性；（2）相信这样一个上帝存在将鼓励人按照这样的一些理念和价值改善人生，建立一个更美好的世界。与此相应，人的宗教经验将经历三个阶段：（1）初步感觉到宗教对自己人生的内在心理需要；（2）随着宗教感的加深，感受到自己的这种内在意识是与宇宙天地间的意识相通的；（3）通过这种“天人一体”或“天人一体”的神秘经验来强化和修补自己的宗教意识，激发人生的巨大活力和勇气。既然宗教对人生有这种活生生的、具有推动力的重要作用，那么即使其信仰对象不能被逻辑和事实证明，也应该承认其为真的。

### 3. 彻底的经验主义

对于詹姆士这种从人的气质和心理慰藉角度论证哲学真理和宗教真理的做法，人们很容易想到这是混淆了事情的实际效果与心理效果。一个观念、一种学说，会影响人的心理情感和思想，推动人按照一定的规划行动，而人的行动又会引起物理世界的变化。这是几种不同的作用：（1）心理作用，（2）心一身或思想一行动的作用，（3）物理作用。詹姆士在谈到观念的真理性在于其有效性和生效过程时，似乎有意不区分这三种不同作用。而皮尔士在提出其实用主义准则时就注意到了这个问题，所以强调其实在论的前提。皮尔士还看到了詹姆士的这种混淆，而想与之划清界限。

然而，詹姆士是否因没有注意到心理效果与物理效果的差别而误会了皮尔士的实用主义真理观呢？事情并非如此。詹姆士的实用主义真理观是以其彻底经验主义的立场为前提的。詹姆士在生前汇编了一本《彻底经验主义论文集》，在其死后的第二年（1912年）被发表。这些论文的中心观点就是否认心理和物理、思想和事物之间的对立，主张唯有经验世界存在，论证心理和物理、思想和事物之间的关系只是诸多经验

关系中的一种特殊类型。

詹姆士的彻底经验论最初可以追溯到他在1904年发表的一篇名为“‘意识’存在吗？”的论文。在这篇文章中他写道：

我的论点是：如果我们首先假定世界上只有一种原始素材或质料，一切事物都由这种素材构成，如果我们把这种素材叫作“纯粹经验”，那么我们就难怪把认知作用解释成为经验的各个组成部分相互之间可以发生的一种特殊关系。这种关系本身就是纯粹经验的一部分，它的一端变成知识的主体或担负者，知者，另一端变成所知的客体。<sup>1</sup>

他认为，直到当时为止，哲学家们向来把主体、客体二元关系当作一种根本关系：一端是主体（认识者），另一端是客体（被认识的事物）。所不同的仅仅是，有的哲学家把主体（心、灵魂）当作实体，有的哲学家把客体（物质、事物）当作实体，有的哲学家则主张精神与物质的二元论。然而，从彻底经验主义的角度看，主体和客体、精神和物质都不是原初的，真正原初的是纯粹经验，纯粹经验才是真正的实在。主体和客体、精神和物质不过是我们认知概念化的结果，是一种形而上学假设，而不是真正的实在。他写道：

一句话，如果我们老老实实看待实在，把实在看待得就像它首先呈现给我们那样，也就是拿它作为我们主要兴趣所依据的、我们的一切行动所归依的这种可感觉的实在来看待，那么，这种可感觉的实在和我们对于这种实在所有的感觉，就在感觉产生的时候，二者是绝对同一的。实在就是统觉本身。<sup>2</sup>

以往的哲学家追问心与物究竟何者是第一性的、何者是派生的，而在詹姆士眼里他们都找错了方向，因为它们都已经是概念化的产物了。既然真正的实在被认为是最

1 威廉·詹姆士：《彻底的经验主义》，庞景仁译，上海人民出版社，1965年内部发行，1986年再版，第2—3页。

2 同上书，第114页。

原初的东西，那么真正的实在就是“直接的生活之流”，就是“感觉的一种原始的混沌”。在他看来，只有新生的婴儿，或者那些刚刚从睡梦中惊醒或半昏迷状态的人，才能被假定为具有纯粹经验，即一种十足意义的对于这的纯经验，这个这还没有成为任何确定的什么，而我们后来的反思及其概念性的范畴都是由此产生出来的。

那么心物两分是如何形成的呢？按照詹姆士的看法，它们是从同一种经验之流中产生出来的。经验的各个部分通过关系而一个接一个地连接在一起，这些关系本身也是经验的组成部分。“心”和“物”不是外在于经验之流的关系，而是内在于经验之流的关系。思想与事物之间的对立不是本体论上不同性质实体之间的对立，而仅仅是经验之流内部一种在关系和机能上的对立。同一段纯粹经验，可以既代表一个意识事实，又代表一个物理实在，而这取决于在哪一个经验的结构里。经验的一个已定的未分割部分，可以在这种关系中是认识者，在那种关系中是被认识的东西。

由于心理的东西和物理的东西在詹姆士看来都属于经验之流中的东西，因此在评判真理的时候要求区分心理效果和物理效果就没有必要了；或者，既然承认物理效果对于评判真理的意义，那么也就应该承认心理效果对评判真理的意义。这是詹姆士把皮尔士的真理准则推广到人生和心理领域并坚持其有效性的依据，这种依据就是一种彻底经验主义。

当然，我认为詹姆士的辩护是无效的。因为，詹姆士混淆了认识论上的原初性与本体论上的原初性。原初的纯粹经验只是一种认识论上的原初性；在一切生物产生之前——即在一切意识经验出现之前，物质世界早就存在了。真正原初的实在应该是物质世界，而不是纯粹经验。

## 四 杜威

约翰·杜威是实用主义的集大成者。这不仅意味着杜威综合了皮尔士和詹姆士的



实用主义，把其推广到诸如教育学、政治学等更多领域中去，而且还意味着他打下了实用主义更扎实的哲学基础。杜威的实用主义带有自然主义色彩。杜威对经验的自然主义理解，较好地解决了实用主义进入人生领域而不陷入主观唯心主义困境的难题，并且也为他把实用主义推广到教育和民主政治领域铺平了道路。

皮尔士以化学实验学家的思想方式为蓝本，奠定了实用主义的基本原则；詹姆士把实用主义推广到人生领域中去，把心理效果与人生真理联系起来。这自然引起质疑。设想一下化学反应与心理效果之间的差异：一个化学家通过化学反应效果来验证化学理论真假，这无疑是正确做法，但通过心理效果来论证宗教真理，即便是众多虔诚的信仰者也觉不妥。他们宁愿说，因为所信的是真的，所以才有效果。詹姆士企图通过彻底经验论来调和心理效果与物理效果的差异，然而这更增添了他的哲学的主观主义色彩。杜威也持经验主义立场，但是他把经验解释为生物有机体与周围环境互动的结果。这种互动就是经验，就是效果；实用主义的真理观要从这种互动中去理解。

杜威是一位直接参与到中国当代哲学活动中的美国哲学家。他1919至1921年间在中国上海、北京以及11个省巡回讲学，对实用主义在中国的传播起了重大作用。他1928年访问苏联，考察苏联教育状况。由于称赞苏联的义务教育制度和某些社会主义理念，他被某些媒体说成是“布尔什维克”。后来他反对斯大林的集权主义和政治迫害，参加“控诉莫斯科对托洛茨基审判的调查委员会”，又被认为是反布尔什维克的急先锋。杜威关心民众的利益，弘扬社会平等的价值观，高举起了“民众教化”的大旗，试图以教育为切入点，改造社会，推进他本人所笃信的民主、自由理念。由此可见他与以阶级斗争为历史前进动力的“布尔什维克主义”的共同点和差异。

杜威的主要著作包括《伦理学》(*Ethics*, 1908年)、《我们怎样思维》(*How We Think*, 1910年)、《实验逻辑论文集》(*Essays in Experimental Logic*, 1916年)、《哲学的改造》(*Reconstruction in Philosophy*, 1920年)、《人性与行为：社会心理学导论》(*Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, 1922年)、《经验与自然》(*Experience and Nature*, 1925年)、《确定性的寻求》(*The Quest for Certainty*, 1929年)、《逻辑：探究的理论》(*Logic: The Theory of Inquiry*, 1938年)、《人的问题》(*Problems*

of Men, 1946年)、《认知与所知》(Knowing and The Known, 1949年, 与本特利[A. F. Bentley]合著), 等等。杜威一生给后世留下了5 000页文章和18 000页专著的遗产。1990年, 美国南伊利诺伊大学杜威研究中心经过长期准备工作, 出版了《杜威全集》, 共37卷。《杜威全集》中译本由复旦大学刘放桐教授任主编, 在华东师范大学出版社出版, 目前已经出版了早期和中期部分。

## 1. 自然主义经验论

在杜威的哲学中, “自然主义”与“经验主义”两个标识可以说是二而一、一而二。在1925年首版的著作《经验与自然》中, 杜威干脆将两者连缀而成为“自然主义经验论”(naturalistic empiricism)。他承认, 将“自然主义”与“经验主义”做如此结合, 按照以往的哲学观点来看是自相矛盾的, 因为“经验”被看作属人的主观的东西, 而“自然”被看作外在于人的主体的自在的东西。他之所以用这一术语, 正是为了反对这种割裂“自然”与“经验”的旧哲学思维模式。

在杜威看来, 达尔文的进化论带来的观念革命, 就是将“变化”作为原则引入了生物学, 并由此将物种的生成看成自然选择的结果, 而不是上帝完美设计的静态产物。既然依据生物学观点, 生物有机体对于外界的反应都是受到外部环境刺激的产物, 那么我们为什么不能够认为我们人类的各种实践活动, 归根结底也就是对于外部环境刺激的种种反应方式呢? 如果这个思路是对的话, 那么我们就马上会得到一个严重威胁传统知识论思想根基的推论: 人类构建知识的根本目的就不是为了认识环境, 而是为了回应环境提出的挑战。

杜威在达尔文的进化论中看到经验与自然实际上是统一的。有机体为了求得生存, 必须适应环境, 必须对环境的种种变化做出适当的反应。这时就产生了有机体与环境的互动, 经验就是在这种互动中产生的。因此, 不应把经验看作主体对客体的单纯的主观认识, 而应看作主体参与到客体之中去的行动。他写道: “经验变成首先是做(doing)的事情。有机体决不徒然站着, 一事不做, 像米考伯(Micawber——狄更斯的

小说中的人物)一样,等着甚么事情发生。它并不默守、弛懈、等候外界有甚么东西逼到它身上去。它按照自己的机体构造的繁简向着环境动作。结果,环境所产生的变化又反应到这个有机体和它的活动上去。这个生物经历和感受它自己的行为的结果。这个动作和感受(或经历)的密切关系就形成我们所谓经验。”<sup>1</sup>

杜威在《确定性的寻求》中专门写了《智慧的自然化》一章。杜威指出,以往的哲学在有关真实知识的对象问题上各执一端,争论不休。大致地说,有四种观点:

(1)把感觉素材当作确定的东西,认为这是认识的最可靠起点。这是英国经验论的基本观点。

(2)把数理和逻辑的对象当作确定的东西,认为这些理性的原理是认识的可靠起点。这是唯理论的基本观点。

(3)把物理对象当作确定的东西,认为这是精密探究的基础。这是科学哲学中颇为时兴的物理主义的基本观点。

(4)把日常经验的对象作为确定的东西,认为常识是久经考验、值得信赖的。这是所谓常识哲学的基本观点。

在杜威看来,这四种观点有一个通病,就是假定真实有效的知识对象乃是一种存在于认识活动之先、独立于认识活动之外的东西。争论之所以产生,因为它们分割了认识和人的实践活动。“如果我们知道了,认知不是一种外在的旁观者的动作而是参与在自然和社会情景之内的一分子的动作,那么真正的知识对象便是指导之下的行动所产生的后果了。当我们采取了这种观点时,即使我们只把它当作是一种假设,则我们上述的困惑与烦难便都会烟消云散。因为根据这个观点来看,为了要产生不同的后果,就要有不同种类的、具有特效的探究操作的手续,因而便有各种不同的对象。”<sup>2</sup>

在杜威看来,感觉素材、物理对象、数理和逻辑的形式对象、日常所感知和享有的对象,都是在与实践相结合的认识过程中,依据认识的需要、相应于认识的手续而产生的。

1 杜威:《哲学的改造》,许崇清译,商务印书馆,1958年,第46页。

2 杜威:《确定性的寻求》,傅统先译,上海人民出版社,2004年,第196—197页。

当认识需要明确问题和提供线索或证据的素材时，感觉素材就起了为我们明确认识问题提供线索和证据素材的作用。从这个意义上讲，当我们获得可靠的感觉素材时，认识的问题才会明确起来，真正的认识才开始起步。

为了使得认识精确化，对未来的现象实现可量化的预言，就必须确定认识对象的那些度量特性，这时物理对象就成了认识中的优先对象；这特别适用于物理学及其相关科学。

我们运用符号发展了我们的操作，把可能的一些操作彼此联系起来：这种操作的结果便产生了数理和逻辑方面的形式对象。就这种认知过程中的形式推理而论，形式对象是必不可少的；只要它们是适当的形式化操作的后果，它们也就是真正为我们所认知的了。

最后，当所有这些认知操作用于解决我们在生活中遇到的问题时，就势必联系到我们日常所感知和享有的对象。当这样的对象为应对我们的生存挑战、满足我们的生活需要而发挥适当作用时，它们就是真正为我们所认知的。

总之，杜威并不排斥以上四种对象中的任何一种，而是认为它们在认识的自然过程中各有其发挥作用的地方，但不应把它们中的任何一个绝对化，当作绝对确定的东西和真实知识的唯一对象。

杜威的“自然主义的经验主义”与詹姆士的“彻底经验主义”既有联系又有区别。按照杜威的看法，詹姆士的“经验”是一个具有两套意义的词眼，即包括“所经验的事物”和“能经验的过程”。开垦过的土地、种下的种子、收获的成果，以及日夜、春秋、干湿、冷热等变化，这些为人们所观察、畏惧、渴望的东西是“所经验的事物”。经验也包括人们种植、收割、希望、计划、欣喜、恐惧等有关怎样活动、观看、思考和感受的方式，这些是“能经验的过程”。在经验的统一中不承认在动作与材料、主观与客观之间有何区别，但认为在一个不可分析的整体中包括它们两个方面。因此，既包含主观的方面，又包含客观的方面。就此而论，杜威表示赞同詹姆士在《彻底经验主义论文集》中所阐发的有关经验是一个“具有两套意义的字眼”的观点。

但紧接着杜威加了一个注：“然而，这并不是意图把本书所做的解释明确地归之

于詹姆士。”<sup>1</sup> 因为杜威注意到，詹姆士的彻底经验论偏好所谓“纯粹经验”，试图从活生生的经验整体中分离出某一部分经验行为方式，而留下孤零零的感觉素材。这是一种错误的主观主义心理学方法论产物。当詹姆士试图用“意识流”这个新的心理学术语来替换“具有两套意义”的经验字眼时，他还是默许了“意识”这一领域的自我保持特征。杜威为詹姆士的这一倾向深感惋惜。杜威的自然主义的经验主义注重活生生的经验整体，即认为经验与自然是统一的，经验是生物体在应对环境挑战中产生的东西。杜威主张应始终尊重“原初经验”的完整性，要将心理分析结果重新还原到自然的经验整体中去，即还原到经验这种统一性中去。

## 2. 工具主义

与自然主义经验论相联系，杜威也把他的实用主义称为工具主义。这种工具主义是以进化论的自然主义观点为基础的。他主张认识无非为达到一定目的而锻造的工具或手段。除了有机体在变化环境中维持和改善自己生存这一原初的自然目的外，他不再承认任何其他规范的目的和最高的善。他认为一切其他目的都来自这个原初有机体的生存目的，都是要在认识和生存过程中加以确认或修正的。

杜威写道：“当有机物的结构更加复杂而联系到更加复杂的环境时，有机物便需要有一种特殊的动作来创造各种条件以利于以后采取持续生命过程的动作。这一点既是更加困难了，又是更加必要了。有时在一个关键的地方，一个行动的正误就意味着生死。环境条件愈来愈矛盾紊乱：它们为了生命的利益，要求采取何种行动，也愈不确定。因此，行为就势必要更加犹豫审慎，更加需要瞻望和准备了。”<sup>2</sup>

为了应对这种复杂形势，杜威提出了“思想的五步说”（探究的五个环节）。在《我们怎样思维》一书中他对此做了这样的概括：（1）感觉到的困难；（2）困难的所在

1 杜威：《经验与自然》，傅统先译，商务印书馆，1960年，第10页。

2 杜威：《确定性的寻求》，第225—226页。

和定义；(3) 对不同解决办法的设想；(4) 运用推理对设想的意义所做的发挥；(5) 进一步的观察和试验，它引导到肯定或否定，即得出可信还是不可信的结论。

在《逻辑：探究的理论》一书中，杜威对此做了更加详细的论证，他把“思想的五个步骤”表述为“探究的五个环节”：第一，“探究的先行条件，即不确定的情境”（*The Antecedent Conditions of Inquiry: The Indeterminate Situation*）。在这个环节中，某些不确定的情景激起了我们的疑惑，但是我们还没有将其清楚地表达出来（比如，某人突然觉得某件事情有一点不对劲，但他却说不出是哪里不对劲）。第二，“对于一个问题的建构”（*Institution of a Problem*）。在这个环节中，人们努力用语言来捕捉前一个环节中所感受到的疑虑之所在。第三，“问题解决办法的确定”（*The Determination of a Problem-Solution*）。在这个环节中，人们提出关于解决问题之种种可能性的模糊观念，而这些可能性本身又必然包含着对于某些特定类型的、可被观察到的经验材料的期待。第四，“推理”（*Reasoning*）。在这个环节中，我们将在前一环节中得到的模糊观念置于观念体系的网络中，以检验其表达是否有意义，并具体规划哪些可观察经验材料的获得会对验证它有帮助。第五，“事实—意义的可操作特性”（*The Operational Character of Facts-Meanings*）。该环节同时也就是验证解决问题之假设的环节。

杜威强调，解决问题的方案必须是可操作的，并且在任何可能的验证活动中事实因素与意义因素都必须是可操作的。说事实因素必须是可操作的，是因为孤立的事实不构成证据，而旨在构成证据的事实一定得是在语言符号的操作中被观念系统组织起来的；而说观念或意义必须是可操作的，则是因为它们必须能够成功指导针对事实的进一步观察活动，以便在“操作”中体现其价值。

了解皮尔士的“怀疑—信念—行动”的探究理论的人，一看就知道这与杜威的“思想五步骤说”或“探究五环节说”大同小异。杜威自己也承认这是对皮尔士观点的一种自由转述。杜威的学生胡适把杜威的这一探究方法概括为“细心搜索事实，大胆提出假设，再细心求证”。有时他也概括为“大胆假设，小心求证”。经由胡适的介绍，杜威的这一思想在中国广泛传布。

与皮尔士一样，杜威也结合探究的程序论证信念的真假。在杜威看来，观念、意

义、概念、学说和体系不过是人们为了达到预期目的而设计的工具。如果它们对于一定环境的主动改造或某种特殊困苦和纷扰的排除确实起到工具般的作用，那它们的效能和价值就会系于这个工作的成功与否；如果它们成功了，那它们就是可靠、健全、有效、好的、真的。“能起作用的假设是‘真’的，所谓‘真理’是一个抽象名词，适用于因其作用和效果而得着确证的、现实的、事前预想和心所期愿的诸事件的汇集。”<sup>1</sup>

与皮尔士一样，杜威也注意到“真理即效用”的表达容易引起误解。实用主义真理观因其新奇性和对其解说的缺陷，常常招致曲解。“效用”被曲解为欺骗性的心理效用，“满足”被曲解为个人利益的满足，从而被人憎恶。杜威写道：“例如，当真理被看作一种满足时，常被误认为是情绪的满足，私人的安适，纯个人需要的供应。但这里所谓满足却是观念的和行动的目的和方法所产生的问题的要求和条件的满足。这个满足包括公众的和客观的条件，它不为乍起的念头或个人的嗜好所左右。又当真理被解释为效用的时候，它常被认为对于纯个人目的的一种效用，或特殊的个人所着意的一种利益。把真理当满足私人野心和权势的工具的概念非常可厌，可是，批评家们竟把这样的一种臆想归诸健全的人们，真是怪事。其实，所谓真理即效用，就是把思想或学说认为可行的，拿来贡献于经验改造的那种效用。道路的用处不以便利于山贼劫掠的程度来测定，它的用处决定于它是否实际上尽了道路的功能。观念或假设的效用所以成为那观念或假设所含真理的尺度也是如此。”<sup>2</sup>

皮尔士在论述“真理即效用”时是结合“怀疑—信念—行动”的探究理论和有关澄清概念的“指号学”来谈的，并强调他的探究理论和“指号学”有一个“实在论的前提”。杜威在论述“真理即效用”时也是结合他的“思想五步骤说”或“探究五环节说”谈的，并强调其基础是自然主义经验论。杜威的自然主义经验论有实在论意味。当然，他不是把“实在”（reality）理解为一个不变的“实体”（substance），而是

1 杜威：《哲学的改造》，第84页。

2 同上书，第85页。

理解为有机体与周围的自然环境和社会关系的互动，具有一种改造自然和社会以及人本身的思想方式和道德观念的实践意义——用他的术语来说就是“经验改造”。

如果说皮尔士的实用主义方法及其真理观主要对应于以“化学实验家”的思想方式为蓝本的科学探索方法，而詹姆士把它推广到心理学和宗教学等涉及人生的领域，那么，可以说杜威在肯定詹姆士的推广工作和赞同“实用主义是一种生活哲学”的同时，也在尽力设法消解包括詹姆士在内的一些哲学家对实用主义思想表述缺陷所造成的误会，特别是克服其彻底经验主义的主观主义偏向。

### 3. 民主与教育

杜威的政治学说、道德学说和教育学说有一个共同特点，就是把自然、社会 and 人的精神视为一个连续人类生活的经验整体，因此在原则上必须运用“探究”态度来处理。他不承认任何先天正当的政治原理和道德规范，主张一切有关人类生活的概念都是在人类应对自然和社会问题过程中产生的，因此也将依照改善人类生活的成效来评价。人是具有学习能力的社会性生物。人不仅要学习如何与自然打交道，还要学习如何与他人打交道；要学会在与他人的交流中达成共识，协调利益，采取共同的行动解决各种社会问题。解决社会问题的方案要拿出来供全社会讨论，而不是由权势阶层和知识精英说了算。全民参与政治讨论本身也是一种培育民众能力的方式，民众能通过观察和体验政治方案的成效来辨别其好坏优劣。一方面公民素质是民主制度成功的保障，另一方面公民素质要靠民主方式来培养。这是杜威有关民主与教育的基本观点。

杜威在《民主与教育》（又译《民本主义与教育》）这本书的一开头就申明：“生物与非生物最显然不同的地方是生物能用重新更新来维持自己。”<sup>1</sup>人作为一种高级生物，不但通过生理的新陈代谢而且通过文化的传承和创新来维持与发展自己。人的生活不仅包括物质方面，而且包括风俗、制度、信仰、成功与失败、娱乐与职业。生活

<sup>1</sup> 杜威：《民本主义与教育》，邹恩润译，商务印书馆，1949年，第1页。



由传递而自新。“经验”这个词也含有这样的精义：“由自新而继续的原理，可用于生理意义的生活，也可用于经验。就人类而论，他们有了形体生存的自新，后面还跟着信仰、理想、希望、愉快、苦恼、习惯的再造。经验的继续不断，由于社会团体之自新，还是表面的事实。广义的教育，乃是保持社会生活继续不断的方法。”<sup>1</sup>

在杜威看来，“公共”（common）、“共同体”（community）、“交往”（communication）这三个概念是相通的。人类社会是人类公共生活的共同体，要通过交往沟通彼此的目的、信念、志愿和知识。交往是一种沟通经验的历程，使人彼此参与经验，使得个体化的经验融入到公共所有的经验中去。在交往中，能使双方参与的人的倾向互相改变；各种人类团体都能为改良经验而效力。通过交往，形成“公共的理解”，这就是社会学家所谓的“共同心理”，而民主社会的基础就是这种通过交往而形成的政治共识。

由此可见，杜威有关民主与教育的思想以他的自然主义经验论为基础。杜威虽对他所身处的资本主义社会颇多批评，但这些批评并不妨碍他在思想根基处拥护西方民主制度，并希望通过他的这种自然主义经验论来完善西方民主制度，从而克服西方社会的弊病。熟悉近代以来西方政治哲学理论的读者一定知道，一般的西方自由主义者往往会通过对于抽象个体之绝对自由的形而上学肯定，来为西方民主制度的合法性辩护。而杜威却对此有一些不以为然。他写道：“自由主义在过去曾完成一个解放的任务，但它受绝对主义遗毒的影响是如此之深，致使它发明了一种神话，以把‘个人’隔离起来，以对抗所谓‘社会’。”<sup>2</sup>

杜威本人的正面见解则是：个体的成长依赖于社会环境这一点是丝毫不用怀疑的，因此我们对于民主制度的拥护决不冲突于我们对于人之社会性的认识。在杜威看来，这种制度之所以值得拥护，乃是因为唯有在这种制度中，我们才更有希望以“探究”的态度平等地探讨社会的未来——就像我们在自然科学领域中所做的那样。很显

1 杜威：《民本主义与教育》，第2页。

2 杜威：《人的问题》，傅统先、邱椿译，上海人民出版社，1985年，第12页。

然，在非民主的极权体制内，公众以及知识分子只有接受官方灌输的政治教条的份，却没有反思、怀疑这些教条的制度性保障——此情形非常类似于中世纪教会组织对于自由科学研究所采取的那些我们早已耳熟能详的压制措施。同样道理，也正像无所不在的、僵化的宗教意识形态将不可避免地阻碍科学发展一样，僵化的政治意识形态以及极少数人对于政治决策权与发言权的贪婪垄断，必然会阻碍社会进步与发展。

从这个意义上说，任何一个人，只要他将运用科学领域内的探究精神来处理政治事务的话，那么他就只能在切实维护言论自由的民主政体中展开自己的活动。“民主的基础是信仰人性所具有才能；信仰人类的智慧和力量。这并不是相信这些事本身就已经具备了，而是相信如果给它们一个机会，它们就会成长起来，而且就能够继续不断地产生指导集体行动所必需的知识和智慧。”<sup>1</sup>

杜威认为教育在根底上对塑造新一代公民的世界观产生着关键作用。从这个角度看，从事教育就是从事政治——只不过其效果要假以时日才可逐渐显露。教育除了让学生掌握一定的科学知识之外，更要悉心教导学生将科学的探究精神、怀疑精神、批判精神、实验精神运用于生活的各个领域，使学生的大脑不再成为权威教条的容器，并最终通过这种对于广大政治生活的参与，使得“科学与技术成为民主希望与信仰的奴仆”，使得“科学、教育与民主动机合而为一”<sup>2</sup>。

杜威认为单纯的政治自由过于狭隘，也无法得到保障；更重要的是把民主思想渗透到人的习性中去，使得民主成为个人和社会的生活方式。在此，公民素质培养非常重要。“除非民主的思想与行为的习惯变成了人民素质的一部分，否则，政治上的民主是不可靠的。它不能孤立地存在。它要求必须在一切社会关系中都出现民主的方法来支持它。”<sup>3</sup>

---

1 杜威：《人的问题》，第45页。

2 同上书，第24页。

3 同上书，第51页。

杜威主张把实用主义方法的探究与民主精神结合起来，用到教学实验中去。他认为学习是一辈子的事情，应教书与育人相结合，动脑与动手相结合，书本知识联系实际经验；学校不要脱离社会，应提倡团队精神、合作意识，教育是人的自我实现的过程。人类的生存经验是靠教和学来传承和发展的。没有从前人和同时代别人那里学得的知识，我们难以应付复杂的生存环境。但是，要知道新的问题时时会出现，对此没有任何既成的不变模式去应对。因此，教学的资料要时时更新。要培养学生的好奇心、怀疑精神，以及自己发现问题和提出解决问题方案的态度。要反对教条式的教学方式，让学生知道解决问题的道路不可能只有一条，正确的答案也不可能总是只有一个；要根据实际形势和效果来评价其好坏，死背课本来答题不符合科学精神。

要组织学生一起来讨论，一起发现问题和寻找解决问题的方法；让学生分享各自的经验和互助的习惯。民主习惯要从这种团队合作的教学实践中培养，并且与科学的探索态度结合在一起。只有这样，民主的根基才牢固，民主才不仅仅是一种通过投票表决来选举领导人的政治方式，而且还是一种通过互相沟通找到真正解决社会问题的科学方案和提高全民素质的一种方式。

杜威本人对他自己有关民主与教育的思想非常重视，希望能够引起人们，特别是哲学界的广泛关注，以致他曾在生前忿忿不平地抱怨道：“尽管在我多年前写的一本名叫《民主与教育》的书中，我自己的哲学正如其所是那样得到了最充分的阐说，但我却不晓得任何教师读者群以外的哲学评论家们曾经援引过此书。”<sup>1</sup>

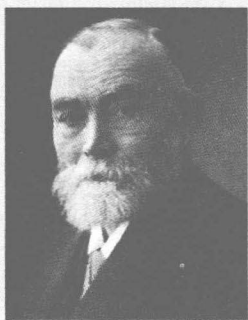
在20世纪西方哲学家中，杜威可谓在中国讲学时间最长、思想传播最广、中国人最熟悉的人物。对于学习哲学的读者，不应像过去那样简单地把杜威视为“良师益友”或“洪水猛兽”，而应以实事求是的“探索”精神对待其思想，善于结合我们的现实生活发现问题和解决问题，这样才能开创哲学和人生的光明未来。

---

1 *The Philosophy of John Dewey*, p.10.

## 思考题

1. 什么是实用主义的问题意识？请结合实用主义对英国经验论、欧洲大陆唯理论和黑格尔哲学的批判加以论述。
  2. 实用主义在发展过程中有无被庸俗化的倾向，皮尔士和杜威等哲学家是如何设法纠正这种庸俗化倾向的？在何种意义上可以说实用主义与语言分析哲学的结合标志着克服这种庸俗化倾向的努力？
  3. 皮尔士是如何论述“实用主义”概念由来的？这与康德对“实践”和“实用”的区分有何关联？后来为什么皮尔士又要把“实用主义”（pragmatism）改为“实效主义”（pragmaticism）？
  4. 皮尔士有关澄清概念和确定信念的基本思路是什么？皮尔士为什么主张要把有关对象的概念改写为“条件—命令”句式？
  5. 皮尔士所主张的符号学的实在论前提和自我控制的方式，对于澄清物理效果和心理效果之间的区别以及克服实用主义被主观化和功利化能起什么作用？
  6. 詹姆士如何论证实用主义的真理标准主要适用于对人生道路的选择？请结合他在《信仰的意志》中提出的“三种选择的类型”加以评述。
  7. 詹姆士如何论述哲学与心理气质之间的关系？请结合他的实用主义观点加以评述。
  8. 评述詹姆士的彻底经验主义。
  9. 评述杜威的自然主义的经验主义。
  10. 评述杜威的“思想的五个步骤”或“探究的五个环节”。
  11. 结合杜威的实用主义观点评述他有关民主和教育的思想。
  12. 评述皮尔士、詹姆士和杜威在实用主义思想上的联系和区别。
-



## 第七章

# 分析哲学综述

分析哲学顾名思义是注重分析的哲学。分析哲学家普遍重视分析，致力于从小处着手，一步一步解决哲学问题，而不是凭思辨一下子建立宏大的哲学体系。分析哲学家讲的分析主要是语言分析，他们认为语言分析是解决哲学问题的重要途

径。许多看起来深奥的哲学问题实际上是由误解语言而产生的，搞清楚语言与我们的思想和语言及我们的生活形式的关系，有助于澄清传统哲学中有关本体论和认识论的许多难解问题，并有助于推动科学发展。



## 一 问题意识

有关什么是分析哲学和分析哲学在哲学史上的地位，分析哲学的创始人之一伯特兰·罗素（Bertrand Russell，1872—1970）在他的一本自传中写道：“自从我抛弃康德和黑格尔的哲学以来，我一直寻求通过分析去解决哲学问题；并且我仍然相信，唯有凭借分析才能取得进步。”<sup>1</sup> 在他所写的《西方哲学史》中，以“逻辑分析哲学”为最后一章的标题，概述他及其同道的重视分析的哲学在整个哲学史上的地位：“以上我谈的是现代分析经验主义的梗概；这种经验主义与洛克、贝克莱和休谟的经验主义的不同在于它结合数学，并且发展了一种有力的逻辑技术。从而对某些问题便能得出明确的答案，这种答案与其说有哲学的性质，不如说有科学的性质。现代分析经验主义和体系缔造者的各派哲学比起来，有利条件是能够一次一个地处理问题，而不必一举就创造关于全宇宙的一整套理论。在这点上，它的方法和科学的方法相似。我毫不怀疑，只要可能有哲学知识，哲学知识非靠这样的方法来探求不可；我也毫不怀疑，借这种方法，许多古来的问题是完全可以解决的。”<sup>2</sup>

罗素的这两段话，既是对分析哲学的界定，又道出了分析哲学的问题意识。首先，为什么要抛弃康德和黑格尔的哲学呢？或更广义地说，为什么不满于体系缔造者

---

1 Bertrand Russell, *My philosophical Development*, George Allen & Unwin, London, 1959, p.14.

2 罗素：《西方哲学史》（下卷），马元德译，商务印书馆，1976年，第395页。

的各派哲学呢？其次，凭什么说“现代分析经验主义”推进了洛克、贝克莱和休谟的经验主义，以及凭什么说“现代分析经验主义”比起体系缔造者的各派哲学具有优胜之处？最后，为什么哲学知识需要依靠分析的方法来探求，以及为什么分析的方法能够解决哲学问题？

分析哲学意识到体系缔造者的各派哲学（即分析哲学家眼中的“形而上学”）缺乏牢固的经验基础和逻辑推理混乱。在分析哲学家看来，形而上学的哲学家热衷于建构包罗万象的知识的体系，创立关于全宇宙的一整套理论。在经验知识还不具备的地方，他们就以抽象的思辨取代它。他们甚至认为，完全凭借纯思辨的理智，就能建立一套绝对无误的知识原理。分析哲学家则认为，一旦一个理论体系缺乏经验基础，概念没有被清楚界定和依靠抽象思辨建立起来，这个体系就是虚无缥缈的空中楼阁而非可靠的科学。分析哲学家还发现，形而上学思辨的诱惑来源于误解语言；由于误解语言而产生似是而非的概念和误导性的逻辑推理，结果造成一大堆无意义的命题，引起人们思想上的混乱，有害于科学发展。

罗素称其所代表的新哲学运动为“分析经验主义”，旨在表明这一运动具有经验主义传统，同时又吸纳了现代数学和逻辑分析的技术。现代数学和逻辑分析的技术是其推进了洛克、贝克莱和休谟的经验主义的地方；而经验的基础和借助分析一次一个地处理问题，则是它优胜于康德和黑格尔之类体系哲学的地方。

至于为什么哲学知识需要依靠分析的方法来探求，和为什么分析的方法能够解决哲学问题，则要结合分析哲学家所谓的“语言学转向”（the linguistic turn）来谈。罗素在《我们关于外间世界的知识》一书中视语言学转向为“代表着类似伽利略带给物理学的那样一种进步”<sup>1</sup>。

自从康德在《纯粹理性批判》第2版序言中把他在哲学上的转向譬喻为“哥白尼式的革命”以来，“转向”已经成为哲学家喜欢用的一个术语。在对行星运动现象的解释上，哥白尼建立了新的天文学模式，主张地球在运动而太阳是不动的，逆转了传

1 罗素：《我们关于外间世界的知识》，陈启伟译，上海译文出版社，1990年，第2页。



统的托勒密地心说的理论框架。在康德看来，传统的认识论研究我们的意识（感性、知性和理性的活动）如何认识对象，把关注的焦点放在对象上，没有想到在研究这个问题时首先考察一下人的认识能力本身。康德主张人的先天的认识结构决定了人的认识能力的范围和限度，因此要真正解决认识论上的问题，必须进行一次研究方向上的彻底转变。

在分析哲学家看来，停留在刻画人的认识的先天形式层次上的认识论研究仍然是不够的，对人的认知范畴的研究必须结合语言分析才能说得清楚。语言学转向就是从认识形式的层次深入到语言结构、语义和语用的层次。有关人的认识形式的主客关系、因果关系、时空关系等问题，是与语言学上的主谓关系、意指和所指的关系以及对“因为”和“当”等词语的使用相关联的。我们虽然不能说人的语言的语法形式决定了人的认识的形式，但我们至少能够说通过研究这些语法形式有助于了解人的认识的形式。此外，人的认识活动不是纯粹内在的。人是在与外部世界打交道的过程中，在人与人的交流中认识客观世界和自己的主观世界的；语言是人表达自己思想和进行交流的媒介，语言具有公共性和主体际的可考察性。因此研究语言不但有助于了解自己的认识形式，而且也有助于了解使用这一语言的人类群体的认识形式。

分析哲学家在进行分析的时候总是以语言为入口，通过谈论语言来谈论人的认识与世界的关系，通过分析语言来寻找哲学问题的症结。因此，“语言学转向”成为分析哲学的最基本特征。美国哲学家罗蒂在1967年出版了一本分析哲学的论文集，取名为《语言学转向》。罗蒂在为该论文集写的“导言”的一个注中说，他用作该论文集名称的“语言学转向”，据他的考查，是“伯格曼（Gustav Bergmann）自己新创的术语”<sup>1</sup>。伯格曼是维也纳学派的成员，因而可以说是分析哲学早期的代表人物之一，他在20世纪五六十年代的许多文章中使用了“语言学转向”这个词。罗蒂引用伯格曼的话来解说“语言学转向”的含义：

1 Richard Rorty, *The linguistic Turn*, The University of Chicago Press, 1967, First Phoenix Edition 1970, p.9.

所有的语言哲学家都通过谈及适合的语言谈论世界。这就是语言学转向，即基本的方法论上的策略。在这一点上日常语言的哲学家和理想语言的哲学家都赞同。同样基本的是，他们之间在有关“语言”是什么和什么样的语言才是“适合”的问题上存在意见分歧。一个哲学家当然可以进行这样的转向，但问题是他为什么应该进行这样的转向。为什么这不仅仅是令人讨厌的兜圈子？我将提出以下三个理由：（1）词要么日常地（符合常识地）使用，要么哲学地使用。这一区分在方法论上至关重要。然而，前语言学[转向]的哲学家（the prelinguistic philosophers）不进行这样的区分。他们哲学地使用词。显然，这样的使用是不理智的。这些用法需要给予常识的说明。我们可以为此提供这种方法……（2）前语言学[转向]的哲学中的许多悖论、荒唐性和晦涩性来源于不区分说和关于说的说。这样的错误和混乱比人们所设想的更难以避免。（3）对于某些东西来说，任何可设想的语言只能显示（show）它们。在此不是说这些东西不能用文字来表达；毋宁说，正确地（和安全地）谈论它们的方式是谈论语言（语言的句法及其解释）。<sup>1</sup>

伯格曼在这里所说的前语言学的哲学家，是指他所说的语言学转向之前的哲学家，或不懂语言分析方法的哲学家。由于不懂语言分析，造成许多哲学上的混乱，因此需要通过语言分析才能解决或消除哲学问题。在分析哲学家看来，科学的任务是追求真理，哲学的任务是澄清意义。为追求真理，需要通过经验观察和归纳建构科学的理论，并通过科学实验来证实或证伪这样的理论。为澄清意义，需要对这样的理论进行分析。哲学就是一种澄清意义的活动。用维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889—1951）的话来表达：“哲学的目的是从逻辑上澄清思想。哲学不是一门学说，而是一项活动。哲学著作从本质上来看是由一些解释构成的。哲学的成果不是一些‘哲学命

1 转引自 Richard Rorty, *The linguistic Turn*, pp.8-9。

题’，而是命题的澄清。可以说，没有哲学，思想就会模糊不清：哲学应该使思想清晰，并且为思想划定明确的界限。”<sup>1</sup>用罗素的话来表达：“每一哲学问题，当我们给以必要的分析和提炼时，就会发现，它或者实际上根本不是哲学问题，或者在我们使用逻辑一词的意义上说是逻辑问题。”<sup>2</sup>这与传统哲学观点有极大不同。

## 二 发展概况

分析哲学与其说是一个哲学派别，毋宁说是一场哲学运动。它没有明确规定的共同原则和目标，不是一个单一的、有严密组织的学术团体。通常认为，罗素和摩尔是这场运动最初的倡导者，分析哲学运动起源于他们起来反叛黑格尔主义的体系哲学。

分析哲学的方法大致可以划分为两种类型：一种是人工语言分析方法，另一种是日常语言分析方法。人工语言分析方法开创于弗雷格（Friedrich Ludwig Gottlob Frege, 1848—1925）和罗素。弗雷格是现代逻辑的创始人。罗素早年潜心研究数学基础问题和数理逻辑，他和怀特海（A. N. Whitehead）合著的《数学原理》是现代数论和数理逻辑方面的经典之作。他认为这种数理逻辑的方法可以并必须被应用到哲学分析中去。日常语言分析方法开创于摩尔（George Edward Moore, 1873—1958）。摩尔是罗素在剑桥大学的同事，他在研究古代经典文献方面有专长。他认为在解读古典文献时特别要注意的是古代语言用法与现代语言用法的区别，在分析哲学问题时同样要注意哲学语言用法与日常语言用法的区别；他强调尊重常识和语言的日常用法。

人工语言分析派主张，既然日常语言是模糊不清的，那么我们就创造出一套理

1 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，商务印书馆，1996年，第48页。

2 罗素：《我们关于外间世界的知识》，第24页。

想的人工语言，即创造出的一套数理逻辑化的符号系统来；在这种语言中，每一个符号都有一个确切的含义，每一个句子都按照严格的规则建立起来。有了这种人工构筑起来的理想语言，就不怕日常语言的含混和歧义，就可以把它作为一种标准化的衡量工具，从而防止日常语言可能引起的对语言的逻辑形式的误解。

日常语言分析派则持相反态度，他们认为不可能创造出的一套完全能够代替日常语言的人工语言，人工语言不可能完全精确地翻译日常语言。因为语言并不是人们可以随意创造的，语言跟人们的生活形式密切相关，有多少种生活形式，就有多少种语言形式，甚至语言本身就是生活形式的一部分。生活形式是十分丰富和不断发展的，因此日常语言也是十分丰富和不断发展的，任何人工语言都不能有这样的多样性和丰富性，都不可能跟上生活形式的发展。因此语言分析不是用一种人工语言去校正日常语言，而是在日常语言中用各种各样的方式，比如指出一个词或一个句子的最初用法是怎么样的，人们是怎样学习这个词或这个句子的，形而上学的哲学家是怎样曲解它们的用法的，等等，来帮助人们理解词或句子的正确用法。

人工语言分析派一般主张由繁到简的分析，把复杂的命题简化为简单的命题，把复杂的概念简化为简单的概念；或者反过来，用简单的命题构成复杂的命题，用简单的概念构成复杂的概念。

日常语言分析派对此则持相反态度，他们认为无所谓分析的最终的简单成分，一个命题或一个概念在一种上下文中是简单的，而在另一种上下文中就可能成为复杂的。因此他们认为分析主要不是化简而是释义，是把一个句子或一个词与其相仿或相反的句子或词相比较，并在这种比较中理解这个句子或这个词的用法和意义。

罗素的逻辑原子主义哲学、维特根斯坦的早期哲学、维也纳学派及其代表人物卡尔纳普的逻辑实证主义哲学、蒯因的哲学，属于人工语言的分析派。摩尔的常识哲学、维特根斯坦的后期哲学和以赖尔（Gilbert Ryle, 1900—1976）、奥斯丁（John Langshaw Austin, 1911—1960）、斯特劳逊（Peter Frederick Strawson, 1919—2006）等为代表的牛津学派的日常语言哲学，属于日常语言分析派。

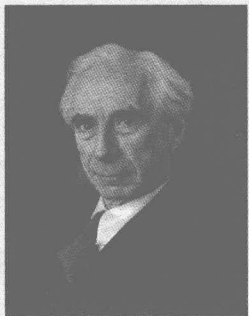
分析哲学家在本体论上的立场不尽一致。有人持主观经验论的实证主义立场，有

人持实在论的立场，有人持自然主义和实用主义的立场。有人认为本体论问题是一个可以通过语言分析取消的形而上学伪问题，有人则同样通过语言分析表明本体论问题的科学含义。总的来说，在人工语言分析派中，早期的主要倾向是实证主义；而在第二次世界大战后，在分析哲学的中心从欧洲转入美国后，实用主义成为其主要倾向。在日常语言分析派中，主要倾向是实在论和自然主义。而在20世纪的最后20年中，分析哲学也表现出一种与后现代主义相呼应的倾向，如美国哲学家罗蒂宣告，哲学，特别是分析哲学，已经终结。但时至今日，分析哲学依然是英美哲学课堂上讲授的主要哲学，并且在哲学杂志上分析哲学的文章依然络绎不绝。分析哲学可能太专业化而偏离了大众的兴趣，但分析哲学的方法和对待哲学问题的态度已经牢固地融入到英美哲学的传统中去。

### 思考题

1. 什么是分析哲学的问题意识？请结合分析哲学家对黑格尔之类体系哲学的批评探讨这一问题。
  2. 什么是分析哲学家所说的“语言学转向”？分析哲学家主张“语言学转向”是哲学史上的“哥白尼革命”，谈谈你是否同意这一观点，并表明你赞同或反对这一观点的理由。
  3. 什么是人工语言分析的特点？什么是日常语言分析的特点？谈谈你赞同哪一种分析方法，并表明你赞同的理由。如果你都不赞同，或认为有必要把这两者结合起来，也请论证你自己的观点。
  4. 现代西方哲学在发展过程中出现了许多哲学转向，如实证的转向、实践的转向、语言学的转向、生命—生存—生活世界的转向。请结合你迄今对现代西方哲学的了解，剖析这些转向各自的特点、理由和相互间的关系。
-





## 第八章 罗素

伯特兰·罗素是一位伟大的逻辑学家和数学家，在现代数理逻辑建立和按照逻辑主义方案研究数学基础问题中做出了重大贡献。此外，罗素涉猎面广泛，不仅在逻辑、数学以及逻辑哲学和语言哲学的专业领域中，而且在哲学史、政治、伦理、教育、文学、宗教诸领域内均有建树。

罗素一生出版了70多本书，其中第一本和最后一本都是有关政治的。第一本为《德国的社会民主》（1896年），最后一本为《在越南的战争罪行》（1967年）。他联合让-保罗·萨特等著名知识界精英建立了一个国际战犯法庭，传讯约翰逊总统。后来公开的证据表明，该法庭的记录大部分是正确的。罗素始终如一地关心人类的命运，他才华横溢，观念新颖，充满人格魅力，积极地推动时代进步，深受公

众爱戴。

罗素从11岁起就开始对数学基础问题产生兴趣。他学习了几何学，熟练地掌握了几何定理的推导。但是他对自己提出了一个问题：为什么要不加证明地接受作为这一切推导出发点的几何公理？1890年，他去剑桥大学三一学院（Trinity College）学习数学，怀特海是他的老师。他以《论几何学的基础》（1897年）论文获得三一学院研究员的职位。

罗素于1903年发表了《数学的原理》（*The Principles of Mathematics*），借助皮亚诺的符号系统，以纯逻辑的概念和原理定义数学的基本概念和基本原理。这种有关数学和逻辑关系，即以逻辑为基础论证数学的观点，被称为“逻辑主义”（logicism）。罗素的老师怀特海也认识到这项工作的重

要性，于是他们合作详细论证了整个纯数学是如何从很少的几条逻辑公理和规则中演绎出来的。其结果便是逻辑和数学史上里程碑式的著作《数学原理》(*Principia Mathematica*, 1910—1913)。

罗素的哲学思想的发展大致可以分为两个阶段：一是早期康德式和黑格尔式的唯心主义阶段，二是成熟时期“逻辑原

子主义的阶段”。罗素本人这样写道：“在我的哲学研究中，有一个主要的分界：在1899—1900这两年中，我采用了逻辑原子主义哲学和数理逻辑中的皮亚诺技术。这个变革是太大了，简直使我此前所做的研究（除去纯数学的以外）对于我后来所做的一切，全不相干。这两年的改变是一次革命；以后的一些改变则属于演进的性质。”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 罗素：《我的哲学的发展》，温锡增译，商务印书馆，1982年，第7页。



## 一 罗素哲学研究的基本思路

在罗素一生哲学思想的发展中，有变化的方面，也有不变的方面。变化的方面是他在本体论问题上的观点，即在究竟承诺什么东西存在问题上的观点；不变的方面是他的哲学研究的基本思路，或哲学研究所遵循的原则。对于罗素来说，前者是不重要的，重要的是后者。因为前者是哲学研究的结果，这结果随着研究进展是可以改变的，而后者决定了哲学研究本身的特征。

罗素所遵循的哲学研究的原则总共有以下两条：

(1) 亲知的原则

(2) “奥康姆剃刀” (Ockham's Razor) 和逻辑构成的原则

前者涉及认识论，后者则涉及本体论。

亲知的原则是罗素在认识论问题上的基本思路。罗素主张一切间接知识必须以直接知识为基础，亲知的知识 (knowledge by acquaintance) 是直接知识。通过摹状的表达式而获得的知识以及通过推论而获得的知识是间接知识。我们必须先具有亲知的知识，然后才能对之加以摹状，因而，人们通过摹状的表达式而获得的知识已经不是亲知的知识，而是以别人的亲知的知识为根据的。我们的推论必须要有可靠的根据，而这可靠的根据归根到底必须是亲知的知识。由此可见，亲知的知识是一切知识的基础。

那么究竟什么是亲知的知识呢？在这个问题上，罗素的观点前后并不一致。在这

里我们依据罗素在《哲学问题》(1912年)中表述的观点。

罗素在《哲学问题》第五章《亲知的知识和摹状的知识》中谈到以下四类亲知的知识:

(1) 感觉材料。罗素认为,当我们站在一张桌子面前时,就感知到构成桌子现象的那些感觉材料——桌子的颜色、形状、硬度、平滑性,等等。这些都是我们看见和摸到桌子时所直接意识到的东西。我们当然有关于颜色、形状、硬度、平滑性的各种各样的理论,如关于颜色的光谱理论。但这些理论不是我们直接意识到的东西,而是人们的理论建构。就我们的知识而言,当我们看到桌子的颜色、形状时,当我们能摸到桌子的硬和平滑性时,我们就完完全全地认识到它们,再也没有比它们更加直接的、关于它们本身的知识了。因此,构成桌子现象的感觉材料是我们亲知的东西,而且这些东西是按照它们的本来样子为我们所直接认知的。至于作为物体的桌子,罗素认为我们没有关于它的直接知识。其知识是由对于那些构成桌子现象的感觉材料的认识而来的。我们可能,而且可以毫不荒谬地怀疑桌子的存在,但是要怀疑感觉材料则是不可能的。<sup>1</sup>

(2) 对过去经验的记忆。罗素认为,我们常常记得我们所曾看见过或听见过或以别的方式达到我们感官的事物。在这种情况下,我们仍然直接觉察到我们所记忆的一切,尽管它表现出来的是过去的而不是现在的。这种从记忆而来的直接知识,就是我们关于过去的一切知识的根源。没有它,就不可能有凭借推论得来的关于过去的知识了。<sup>2</sup>

---

1 罗素承认感觉可能会引起某种错觉。如把一根直的杆子放在水缸中,我们觉得我们看见一根曲折的杆子。为此,罗素区分了我们所感知到的感觉材料和我们依据感觉材料所做的判断。罗素认为,错误在于判断,而不在于感觉材料本身。提问我们所感知到的感觉材料是否真的如此,还是它仅仅是如此显现的,是没有意义的。感觉材料按其定义,就是它对我们的显现。这是一种不可能进一步追究的直接知识。在以上例子中,当我们说我们看到如此这般的曲折现象时,这没有错;错在我们说我们看到一根曲折的“杆子”。

2 罗素后来在《心的分析》(1921年)中又认为,任何以记忆为基础的信念都一定是推论出来的,而且在相当程度上是不确定的。

(3) 内知觉。罗素认为，我们不但察觉到某些事物，而且我们也总是察觉到我们是察觉了它们的。当我们看见太阳的时候，我们也总是察觉到我们看见了太阳。当我们想吃东西的时候，我们察觉到我们想吃东西的欲望。我们也可以察觉到自己的喜悦或痛苦。一般来说，我们通过反省能察觉到我们的心理活动。这类认识可以称为自觉，它是我们关于内心事物所具有的一切知识的根源。我们能感知到别人的身体，但不能感知到别人的心理活动。我们之所以认为别人也有心理活动，是我们根据对自己的心理活动的察觉而推论出来的。<sup>1</sup>

(4) 某些共相。罗素认为，我们不仅能直观到殊相，还能直观到某些共相，如“白性”之类感性的性质、空间、时间关系、相似关系和逻辑方面某些抽象的东西。罗素之所以主张我们能直观到某些共相，乃出于他对关系直观的考虑。罗素强调，我们不仅能直观到个别的东西，而且能直观到个别的东西之间的关系，如甲物在乙物的上面，一个声响跟着另一个声响，红与绿之间的差别比浅绿与深绿之间的差别更大，圆一类东西不同于方一类东西，等等。罗素认为，对这些关系的直观意味着我们能直观到某些共相。“在……之上”是一种共相，我们不是经过推论，而是直接看到某物与某物之间的空间关系。时间上的前后相续关系也是一种共相。当时钟敲响的时候，我们并不是经过推论，而是直接听到一个钟声相续地跟随着另一个钟声。红性、绿性、圆性、方性、类，以及类与类之间的差别，也是共相。我们不是经过推论，而是直观到红与绿之间的差别比浅绿与深绿之间的差别更大，圆一类东西不同于方一类东西。<sup>2</sup>

1 对于我们是否有对“自我”的亲知的知识（直接知识）问题，罗素仍然有所怀疑。罗素的看法大致如下：每当我们具有一个意识活动的时候，我们有对当下自己的意识活动以及作为这个意识活动主体的自我的直接意识；但是对那个贯穿于一切意识活动之中，甚至当我们暂停意识活动时（如在睡眠中）都存在的统一的自我，罗素倾向于否认对它的亲知，主张这是一种推论出来的知识。

2 罗素只认为我们能直观到某些共相，并举例说明了那些他所认为能够直观到的共相，但他并没有给出一条能直观到的共相和不能直观到的共相之间明确的判别准则。罗素一方面说我们能直接察觉到某些共相，另一方面又承认对共相的察觉需要依靠我们一定的抽象能力。察觉“上下”“前后”之类关系所需的抽象能力，要比察觉“白性”之类感觉材料的性质时需要的抽象能力更多一些。由此看来，罗素所说的对某些共相的直观是以抽象程度的多少为取舍的。当抽象程度低于某一限度时，就被罗素认作直观了（参见罗素：《哲学问题》第十章《论我们关于共相的知识》）。

在以上四类亲知的知识中，前三类是洛克等英国经验主义者倾向于承认的，第四类则是英国经验主义者所反对的。罗素主张人们对某些类的共相具有直观的知识，这是他所采取的一种温和的柏拉图主义的共相实在论的立场。由此看来，罗素的哲学立场是英国的主观唯心主义经验论和柏拉图的客观唯心主义实在论的混合物。但是，罗素的哲学仍然有其特点和创新之处。罗素的哲学的新颖之处在于以下要谈的“奥康姆剃刀”和逻辑构成的原则。

罗素坚持一条重要的程序性原则：“只要可能，就用由已知实体出发的构造来代替对未知实体的推论。”<sup>1</sup> 罗素承认这条原则源于“奥康姆剃刀”原则——“如无必要，勿增实体”（*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*）。奥康姆是14世纪唯名论经院哲学家，他主张用假定较多的东西去做假定较少的东西时能够做的事情，是无意义的。“奥康姆剃刀”原则也被称为“简单性原则”或“思维经济原则”。这就是说，在具有同等说服力的两个或多个理论中，人们应当选择其中那个使用了最少假定、前提、说明原则的理论。从本体论角度说，应选用承诺最少实体的理论。从语言学角度说，是对“最小词汇量”的追求。

在任何一个理论中都不可避免地要做出某种假定。假定越多的理论自然是越不可靠的理论。怎样才能减少假定呢？罗素认为要尽可能从亲知的知识出发，用以亲知的知识为根据的逻辑构成来代替不必要的假定。罗素认为，亲知的知识是可靠的，逻辑也是可靠的，用以亲知的知识为根据的逻辑构成来代替不必要的假定就增加了理论的可靠性。因而，追求思维经济的原则与追求确定性的原则是一致的。

罗素关于“奥康姆剃刀”和逻辑构成的原则来自他在数学基础和数理逻辑方面的研究心得。在数学中，我们遇到很多不同种类的数，如虚数、实数、无理数、有理数、基数等。我们是否应承诺所有这些种类数的实体（*entities*）的存在呢？罗素认为没有这样的必要性，因为虚数可以通过实数构造出来，无理数可以通过有理数构造出

1 Bertrand Russell, "Logical Atomism", *Logic and Knowledge*, p.326.

来，最终算术中一切种类的数都可以通过有理数构造出来。罗素进一步设想，基数可以通过集与集之间的“等势关系”（类与类之间的一一对应关系）来定义。<sup>1</sup> 举例来说，某一个集A由三个元素组成，基数3就是所有与集A等势的集构成的集。从而罗素主张，算术以及一切纯数学无非演绎逻辑的延长。

罗素设想，既然数学中复杂的数可以用简单的数乃至逻辑的概念构成，在其他领域中也可以施行这种逻辑构成方案。罗素沿着认识论和本体论两条路线思考他的逻辑构成方案。沿着认识论路线，罗素考虑一切间接知识如何从直接知识中构成出来，或者说一切摹状的知识如何从亲知的知识中构成出来。沿着本体论路线，罗素考虑如何最少限度地承认共相实体的存在。在世界究竟是物质的还是精神的这一传统哲学的基本问题上，罗素企图以逻辑构成方法超越它。在《心的分析》中罗素设想：精神的和物质的东西都不是最基本的，最基本的是“中立的素材”；按照心灵与物体包含共同元素的程度不同，这些元素按照不同因果规律分别参加到不同的群中，因而形成心灵与物体的不同。这就是罗素的“中立一元论”。

罗素强调逻辑是哲学的本质，这表现在他用逻辑分析和逻辑构成方法来研究认识论和本体论。当罗素讨论哲学问题的时候，总是结合语言进行。罗素主张，在讨论什么是实在的、什么是真的时候，就要分析与其相关的语言的句法结构和词的意义，要努力弄清楚它们最少的、真正的组成部分和要素，从而弄明白这些复杂的句子和词汇的含义究竟是什么。分析方法和构成方法是相辅相成的。用分析方法把一个复杂的整体分解为它的简单的成分；用构成方法从可靠的出发点一步步构成越来越复杂的概念和结论。其结果是，使一个理论所假定的独立实体在数量上大大减少，从而增加了它的明晰性和可靠性。

---

1 这一观点首先是由康托尔和弗雷格提出来的。按照康托尔的观点，集合A的基数是一切与A等势（一一对应）集合的共同特征，它既不考虑A的元素具有什么性质，也不考虑A的元素的次序关系，所以A的基数就是对A的元素进行属性和次序双重抽象的结果。

## 二 逻辑原子主义

本体论研究存在问题，追问什么东西存在以及什么东西是最基本的存在。为此，它不是致力于开出一张存在的东西的清单，也不可能开出这样的清单，因为世界上的东西无穷无尽，而且还在不断产生；任何人都无法罗列穷尽一切存在的东西。本体论所关心的是：什么种类的东西是真实的存在，什么种类的东西不是真实的存在？什么种类的东西是最基本的？什么种类的东西是由这些最基本的东西构成的？

本体论属于传统哲学的重要组成部分。罗素并没有回避本体论问题，也没有视本体论问题为假问题，这是罗素与其同时代许多分析哲学家不同的地方。然而，罗素的本体论研究遵循与传统哲学不同的方法，这就是语言分析方法。罗素是最早注意到语言与本体论问题密切相关的分析哲学家之一。

在以上“罗素哲学研究的基本思路”一节中，我们已经谈到“奥康姆剃刀”的原则：“如无必要，勿增实体。”为贯彻这条原则，必须知道哪些是不必要的实体。传统哲学从以下两种角度出发考虑什么是不必要的实体：

(1) 从构成要素的角度考虑什么是不必要的实体。让我们举例说明这种思考方式。假如我们要造一幢房子，所用的基本建筑材料是砖、木材和水泥。对于房子的构件，我们当然还可以区分出墙、地板、屋顶、楼梯等。由于墙、地板、屋顶、楼梯等可由砖、水泥或木材构成，所以我们就不必认定墙、地板、屋顶、楼梯等为构成房屋的基本实体，只要承认砖、木材、水泥为构成房屋的基本实体就够了。这是一条最古老的考虑本体论问题的思路：把世界考虑为一幢巨大房屋，基本实体类似于建造房屋的砖瓦。世界的组成成分当然非常复杂，哲学家对此的看法不免莫衷一是。于是，自古以来就有关于本体的各种各样学说，如视世界的构成要素为水、火、气，等等。

(2) 从理论选择的角度考虑什么是不必要的实体。这一思路是以区分现象和实体为前提的，它主张我们所知觉到的只是现象，实体是现象背后的东西。我们从现象与现象之间的关系中推论出导致这种关系的现象背后的实体。由于我们不能直接知觉

到实体，有关这些实体的理论说到底都是假说。于是摆在我们面前的就是有关于理论选择的问题。我们倾向于选择那些更加具有简单性、一致性和普遍有效性的理论。一个理论所假定的实体数目越少，就越符合简单性的要求。让我们举例说明这个观点。为了说明燃烧现象，曾一度流行燃素理论，认为燃烧是燃素释放的结果；一个物体中的燃素释放完毕了，它就不能再燃烧了。后来科学家提出了燃烧的氧化过程理论，燃素成了不必要的实体，被清除出去。

在罗素看来，第二种研究不必要实体的思路确实要比第一种深入许多；但在今天，这种研究已经可以从哲学中分离出来而归入专门的科学领域。罗素对本体论的研究采取了一种语言学转向的态度。传统的本体论的基本问题是：哪些属于世界中存在的东西？ 经语言学转向的本体论问题是：哪些属于充分描述世界的最小的词汇量中的词汇？ 罗素写道：“我称我的学说为逻辑原子论的理由是，因为我希望达到的作为分析的某种最后剩余物的原子是逻辑的原子，而不是物理的原子。它们中的某些是我称为‘殊相’的东西，如小块的颜色、声音、瞬间的事物之类的东西；某些是属性、关系等。要点在于我希望达到的是逻辑分析的原子，而不是物理分析的原子。”<sup>1</sup>

本体论研究的语言学转向并不意味着把语言或最小词汇量中的词汇当作世界的本体，而是看到语言和世界之间存在着某种关联性；由于这种关联性，可以借助于语言来研究世界的本体。具体来说，这种关联性是指事实与语句之间存在结构上的一致性。罗素在1918年所做的“逻辑原子论哲学”讲演中讲道：“当我们进入到我在第七个讲演中所论述的符号论原理时，我将试图说服你们，在逻辑上正确的符号论中，始终存在着事实和代表事实的符号之间某种基本的结构同一性，并且符号的复合紧密地相应于符号所代表的事实之间的复合。”<sup>2</sup>

罗素承认他的这种语言与世界有着相同结构想法，得益于1914年与维特根斯坦的

1 Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, p.179.

2 Ibid., p.197.

谈话。在维特根斯坦1921年发表的《逻辑哲学论》中以如下方式表述了这一观点：“在图像和被图示者中必须有某种同一的东西，因此前者才能是后者的图像。”“图像为了能以自己的方式——正确地或错误地——图示实在而必须和实在共有的东西，就是它的图示形式。”<sup>1</sup>

需要指出的是，罗素和维特根斯坦所说的语言结构和世界结构的一致关系，不是指日常语言结构与世界结构的关系，而是指他们所建立的人工语言结构与世界结构的关系。这种人工语言结构具有如下特点：

(1) 严格区分指称对象的词和具有逻辑功能的词。命题中指称对象的词与相关的事实成分一一对应。具有逻辑功能的词，如“或”“非”“如果”“那么”，不是用于指称对象，而是表达句法中的逻辑功能。

(2) 严格确定最简单的词汇。每一个简单对象都有一个，并只有一个词，而所有非简单的东西将由这些简单词的结合起来表示。

(3) 严格确定句法。这种人工语言的句法将克服日常语言的主谓结构句法的缺陷，因为句子不仅用来描述对象的属性，而且用来描述对象与对象之间的关系。因此，除主谓命题形式外，还必须引进关系命题形式。

(4) 简单句子与简单事实相对应，复合句子与复合事实相对应。用罗素的专门术语来说，原子命题与原子事实相对应，分子命题与分子事实相对应。

罗素心目中完善的人工语言就是他在《数学原理》中所构想的语言，这种语言实际上是以弗雷格所建立的命题逻辑和一阶谓词逻辑为基础的。罗素认为，这种语言会直接显示其命题的逻辑结构，从而显示其相应的事实的逻辑结构。这种语言的语法形式与逻辑形式完全一致，借助于这种人工语言的逻辑分析，可以清除日常语言中由于逻辑形式和语法形式的经常背离而造成的误解。罗素写道：“我现在提请大家考虑逻辑上完善的语言将是什么样子的。在一种逻辑上完善的语言中，命题中的词将与其相应

1 维特根斯坦：《逻辑哲学论》(2.161, 2.17)，第30页。



的事实成分一一对应，除了那些具有与此不同功能的词，如‘或’‘非’‘如果’‘那么’。在一种逻辑上完善的语言中，对于每一简单对象都有一个，并只有一个相对应的词；每一个非简单对象将由词的结合来表示，这种结合当然来自于表示简单的东西的词，一个词代表一个简单的成分。这样的一种语言将是完全可分析的，人们一眼就可以看出所肯定或否定的事实的逻辑结构。在《数学原理》中所建立的语言打算成为这样一种语言。”<sup>1</sup>

罗素试图从他的世界与语言具有相同结构理论中引申出本体论结论：世界的本体是原子事实。说世界的本体是原子事实，意味着世界不是一个统一体，而是一系列发生的事件，彼此独立，没有内在联系。原子事实就是其中最基本的事件。

罗素的这一结论是通过以下对语言的逻辑分析达到的：

(1) 语言的最基本单位是原子句子。复合句子是由原子句子构成的，因此原子句子是句子的基本单位。这里存在一个问题：为什么说句子而非词是语言的最基本单位呢？罗素认为，在考虑什么是语言的最基本单位问题时，必须考虑什么语言成分是可以确定其意义的最基本单位。在罗素看来，单独的词难以确定其意义，因为它们在不同语境中有不同意义。句子（命题）是可以确定其意义的，因为判断一个句子（命题）是否有意义的前提是它是否能确定其真假。一个有可能确定其真假的句子（命题）才是有意义的句子（命题）。原子命题是可以确定其真假的最简单命题，因为原子命题可以通过与原子事实的对照来确定其真假。一切复合命题的真假是其原子命题组合的逻辑运算的结果。既然原子命题是语言的最基本单位，那么原子事实就是世界的最基本单位。

(2) 确定关系命题的存在。这意味着打破传统的“事物—属性”或“实体—属性”的形而上学，从而导致打破存在一元论的形而上学。我们的日常语言是主谓结构的语言。这种语言结构会导致产生这样一种想法：既然具体事物具有具体属性，普遍

1 Bertrand Russell, *Logic and Knowledge*, pp.197-198.

事物具有普遍属性，而语言就是通过主谓结构来表示这种实体—属性关系的，那么最普遍的事物（最基本的实体）将具有最普遍的属性，而这种属性就是存在本身。世界将被设想为有一个统一实体，即由主词表达的实体；世界上的万事万物将被设想为这个统一实体的具体化，或对存在本身的分有。按照罗素的看法，哲学史上诸多种类的形而上学多半是由这种日常语言的语法结构的误导产生的。现在罗素引进关系命题的概念，主张像“上海在北京的南面”这样的句子并不是主谓结构，并不是描述实体的属性，从而打破了“事物—属性”或“实体—属性”的形而上学，使人们联想到诸事物之间的关系不是实体—属性的统一关系，如在以上的句子中，上海和北京是彼此独立的，北京不包含在上海的属性中，上海也不包含在北京的属性中。关系命题暗示着世界的多元性。

在罗素提倡的人工语言中，诸命题之间的关系通过逻辑联结词“或者”“并且”“非”“如果……那么”“当且仅当”表达。这种逻辑联结词是表示命题间关系的逻辑功能的词，它们并不是在描述事实与事实之间的内在关系。事实与事实之间并没有“或者”之类的内在关系。在我们的日常语言中，有“因为……所以”的表达式，人们通过这一表达式可能会产生世界诸事物间普遍因果关系的想法，会产生世界的第一因之类的形而上学构思。现在罗素用“如果……那么”这一表达式包括和取代了“因为……所以”的表达式，给出了“如果……那么”间的外在关系，即在命题逻辑中并不考虑命题 $p$ 和命题 $q$ 间的内在因果关系，而只是关心“如果 $p$ ，那么 $q$ ”间逻辑上的真值关系。罗素认为，这可以防止不必要的形而上学联想，打消世界普遍内在因果联系的一元论形而上学。

按照罗素的看法，他所提倡的这套人工语言的结构与世界的结构是一致的。因此，既然原子命题是语言的最基本单位，那么原子事实就是世界的最基本单位；既然命题与命题之间只是通过逻辑功能词连起来，它们所表达的是命题间形式上的关系，而不是内容上的实质关系，那么原子事实之间并没有内在普遍联系的关系。原子事实之间是彼此独立的，原子事实种类繁多、不断发生，因此世界是多元而非一元的。这就是罗素通过语言分析所得出的逻辑原子主义的本体论结论。

### 三 摹状词理论

我在论述罗素的逻辑原子主义认识论时，已经谈到罗素区分亲知的知识和摹状的知识，已经初步介绍了罗素关于摹状词的理论。在此，我将作为逻辑分析的实例把这一理论具体化。

罗素对摹状词的分析基于以下两种基本要求：(1) 实在感，(2) 名词指称对象。这两个要求初看起来互相矛盾。如果坚持实在感，看来就不能坚持名词指称对象；反之，如果坚持名词指称对象，看来就不能坚持实在感立场。因为某些“名词”，如哈姆雷特、独角兽、金山、圆的方、现在的法国国王，可以在句子中被用作主词指称现实世界中不存在的东西。如果坚持所有的名词都指称对象，那么就得承认被这些名词所称的东西也是对象，也是某种存在，尽管在现实世界中不存在，但存在于某个特殊领域中。这就是罗素所不满的梅农 (A. Meinong) 的立场；在罗素看来，这种立场缺乏实在感。罗素希望同时坚持实在感的立场和名词指称对象的理论。他所采取的办法是，用某种逻辑结构 (命题函项) 改写句子中的名词，使之不再以名词形式出现。

罗素在《数理哲学导论》中写道：

由于缺乏命题函项的设置，许多逻辑学家被迫得出这样的结论：存在非实在的对象。例如，梅农论证我们能谈论“金的山”、“圆的方”等。其理由是：我们以这些东西为主词能做出真的命题，所以它们必定有某种逻辑上的存在，否则它们出现于其中的那些命题就是无意义的。在我看来，在这些理论中缺乏那种甚至是抽象研究也应当保持的实在感。我主张，既然动物学家不能承认独角兽，同样逻辑学家也不能承认它们。逻辑学像动物学一样真诚地关心实在的世界，尽管逻辑具有更加抽象和普遍的特征。<sup>1</sup>

1 Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1919, p.169.

罗素对这个问题的探讨是从摹状词入手的。摹状词可以分为两类，一类是限定的，另一类是非限定的。非限定摹状词是一种具有“一个如此这般的东西”(a so-and-so)形式的短语，限定摹状词是一种具有“那个如此这般的东西”(the so-and-so)形式的短语。假如有人问：“你遇见了谁？”我回答：“我遇见了一个熟人。”在此，“一个熟人”是非限定摹状词；我有许多熟人，我没有确切地告诉这个人我究竟遇到了谁。但是如果他问：“你刚才在街上遇见的那个人是谁？”我如果不想回避问题，就要确定地告诉他我究竟遇见了谁。在这一场合，他使用了限定摹状词，而我的回答很可能是用一个专名来指称一个确定的人，如我回答：“我遇见了琼斯。”

由于在日常语言中限定摹状词与专名的紧密联系，人们容易把限定摹状词与专名混同起来。罗素认为，专名与摹状词有很大不同，严格意义上专名的意义就是它所指称的对象，除此之外没有其他意义；而摹状词实际上可改写为一个命题函项，就它本身而言不直接命名对象，它的意义必须通过其相关的命题函项才能确定。罗素还把摹状词称为不完全符号(incomplete symbol)，以区别于完全符号(严格意义上的专名或逻辑专名)。完全符号的意义就是它的指称物，而不完全符号的意义取决于命题函项。

罗素之所以做出这样的区分，因为他一方面想坚持名词指称对象的理论，另一方面又想克服由“圆的方”之类摹状词可能造成的缺乏“实在感”的对象。罗素的做法是限制名词指称对象这一理论的适用范围，即把这里所说的名词限定为完全符号，即逻辑专名；而把除逻辑专名以外的名词都视为不完全符号，认为它们不直接命名对象，其意义通过命题函项才能最终确定。

按照这一思路，一个含有“如此这般的东西”形式的短语的陈述，若加以正确分析，该短语便没有了，取而代之的是经改写的命题函项。例如，拿“司各脱是《威弗利》的作者”这个陈述来说，它可以被改写为如下形式：“有一个实体C，使得若x是C，‘x写了《威弗利》’这个陈述是真的，否则它是假的；而且C是司各脱。”

在此没有直接断定“《威弗利》的作者”这一摹状词对象的存在，而是把它分解为一个命题函项。在这个命题函项中，x不是名词，而是一个逻辑功能词，表达命题函项中的变项。这个变项是可被取代的，若有一个实体C，并且唯有这个实体C能满足“x写了《威弗利》”这个命题函项，那么这个命题函项就是真的，否则便是假的。

对于梅农的难题“圆的方不存在”这句话，可改写为：“如没有一个实体 $c$ ，使得当 $x$ 是 $c$ 时‘ $x$ 是圆的而且是方的’是真的，那么它就不是真的。”简单地讲就是：“并不存在既是方的又是圆的这样一个实体。”

经过这样改写，我们就不必煞费苦心地去寻找“圆的方”的对象了。因为“圆的方”这一摹状词在句子中消失了，而它的全部含义又被保留了下来。

罗素还认为，有些专名是“含蓄的摹状词”。拿哈姆雷特这个专名来说，我们并没有，也不可能亲知哈姆雷特，我们知道其是通过莎士比亚戏剧中的描述。因此当我们听到哈姆雷特这个专名时，所联想到的不是一个在真实世界中存在的对象，而是一系列有关这个剧中人物的摹状。对于“哈姆雷特不存在”这个句子，可改写为“不存在一个称为哈姆雷特的实体”。

总之，罗素得出这样的结论：“凡一个命题的语法主词可被当作不存在的，而且不把该命题变成无意义的，那么这个语法主词毫无疑问不是一个逻辑专名；也就是说，它不是一个直接表示某个对象的逻辑个体常项。在所有这些情况下，有关命题必须能被这样分析，以至于作为语法主词的符号消失了。”<sup>1</sup>罗素就是以这种通过命题函项改写摹状词的方式，来克服据他看来许多哲学家被日常语言文法所引入的歧途。尽管后来在关于应怎样分析摹状词的问题上，在分析哲学家中还存在许多争论，但罗素对摹状词的分析被普遍认为树立了分析哲学的逻辑分析典范，在分析哲学发展史上具有开拓性的重大意义。

## 四 简评

罗素是现代西方哲学史上承上启下的人物。他的哲学一方面保留了西方近代

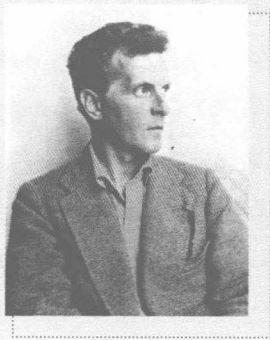
1 B. Russell / A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Vol. I, Cambridge, 1925, p.66.

哲学重视认识论和本体论研究的传统，另一方面掀起了语言学转向运动。罗素熟知西方哲学的传统，并且他也遵循这一传统展开认识论和本体论研究。然而，罗素又勇于创新，他善于把逻辑研究中获得的新分析方法运用到对传统哲学问题的分析中去，逻辑分析成了他的“奥康姆剃刀”；罗素的逻辑原子论哲学就是在这种旧英国经验论哲学传统和新逻辑分析方法的碰撞中产生的。罗素看到了许多缺乏实在感、表面上思想深刻而实质上荒谬绝伦的哲学理论是由于误解语言的文法形式造成的，他企图通过逻辑分析消除这种误解。但是罗素没有像后来的逻辑实证主义者那样走到宣称一切传统哲学问题都是无谓的形而上学问题，都可以通过语言批判方式加以清除的极端立场中去。罗素借用语言分析方法研究哲学，但不是把哲学还原为语言分析。

罗素是善于不断吸取他那个时代最新思想成果的哲学家，他不囿于固定的哲学观点和理论体系。他从弗雷格、皮亚诺、维特根斯坦等人那里发掘思想养分，同时充分肯定这些思想是他们首先提出的。其效果是，经他的清楚阐述和宣传，别人和他都得到了学术界的承认和赞扬。学习罗素的哲学所得到的不是一套说教，而是分析的方法和批判的态度；本着这种方法和态度，可以取得罗素所向往的那种像科学事业一样一点一滴扎扎实实的进步。

## 思考题

1. 什么是罗素哲学研究中的“亲知的原则”？
  2. 什么是罗素哲学研究中的“奥康姆剃刀”原则？
  3. 什么是罗素所说的“逻辑原子主义”？
  4. 什么是罗素的“摹状词理论”？他如何通过这一理论来澄清由于误解语言而产生的哲学问题？
-



## 第九章 维特根斯坦

维特根斯坦的哲学可以分为前后两个时期，前期以《逻辑哲学论》为代表，后期以《哲学研究》为代表。这两个时期的哲学有共同点，即都坚持“语言批判”立场：一方面深刻地对语言本身的性质、特点、功能及其与世界和人的生活关系进行批判的考察，另一方面批判哲学由于误解语言而犯的一系列错误。然而，这两个时期又是很不相同的。从语言观上说，他前期持语言的“图像论”，后期持语言的“游戏论”。这两种语言观是对立的，后者可视为对前者的否定，是维特根斯坦对自己思想的自我批判结果。

维特根斯坦的前期哲学属于人工语言传统，而其后期哲学属于日常语言传统。这一转变并不简单地意味着维特根斯坦从喜欢研究人工语言转向喜欢研究日常

语言，而是具有更加深刻的含义。当罗素提出日常语言是不精确的，要建立一种人工语言来取代它，或至少把人工语言作为语言分析的理想蓝本时，维特根斯坦深思这样一个问题：这种理想语言能够成立的可能性条件是什么？即，如果这种语言要能精确地描述世界，那么它与世界应有什么样的关系？维特根斯坦认为这种理想语言必须要与世界有相同的结构。这一语言与世界的“同构论”，是维特根斯坦《逻辑哲学论》的一个主题。环绕着这一主题，维特根斯坦否定了西方传统哲学中的“物—属性—本体论”（Ding-Eigenschaft-Ontologie），取而代之以一种“事实的本体论”（Ontologie der Tatsachen）。

后期的维特根斯坦认识到：语言的功用不仅仅是描述世界；语言不是一种单纯

的工具，而是人的生活形式的一部分。正因为语言与人的生活形式不可分，而日常语言是在人的生活中生长起来的，所以人工语言不可能取代日常语言。如果说对语言与世界关系的追问构成了维特根斯坦前期哲学的主线索，那么对语言与生活形式关系的追问则构成了维特根斯坦后期哲学的主线索。

维特根斯坦于1889年4月26日出生于维也纳，是有犹太血统的奥地利人，后来长期生活和 works 于英国，在希特勒并吞奥地利后成为英籍公民。他的父亲是一个富裕的工业家。他起初的兴趣是工程学，在柏林一个工程学校学习了两年之后，于1908年去英国曼彻斯特大学继续学习。而他的兴趣从工程学转到数学，又从数学转到数学原理。从1911年秋至1913年秋，维特根斯坦在英国剑桥大学三一学院学习，师从罗素，并与怀特海、摩尔经常交往。罗素谈到，“与维特根斯坦相识，是我一生中最为激动的思想经历之一”<sup>1</sup>。

第一次世界大战爆发后，他作为一名志愿兵参加了奥地利军队，并被训练为一名军官。当1918年10月奥地利军队在南

线溃败时，他当了意大利人的俘虏。在维特根斯坦被俘时，在他的帆布背包中放着他的《逻辑哲学论》(Logisch-Philosophische Abhandlung)手稿。他在战俘营里与罗素和其他一些朋友取得联络，经他们接洽，该手稿于1921年登载在一家奥地利期刊《自然哲学年鉴》(Annalen der Naturphilosophie)上，并于1922年在伦敦以摩尔建议的拉丁语名称“Tractatus Logico-Philosophicus”用书的形式发表。这本书是德英对照，附有罗素写的序言。应该说罗素是出于一片诚意和独具慧眼看到了这本书的价值，为该书的出版做出了贡献。但维特根斯坦对1922年版《逻辑哲学论》的译文和罗素的序言都不满意。这种不满意来自译者和罗素没有完全理解该书的思想，但这至少部分应归咎于该书的写作风格——它几乎是用格言形式写成的，其含义难以确切把握。

维特根斯坦的父亲于1912年逝世。他继承了一笔可观的财产。但是他迅速送掉了它，而自己以各种各样的工作谋生。1919至1920年间，他在维也纳一所学院里接受过当小学教师的训练。1920至1926年

<sup>1</sup> 参见冯·赖特：“维特根斯坦传略”，载《知识之树》，陈波编选，陈波等译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第174页。



间，他在奥地利施里堡和塞麦林等地区几处偏远村庄任教。他还去过靠近维也纳的胡特道夫修道院，与修士们待在一起，做一位花匠的助手。此外，他还作为建筑设计师在维也纳为他的一个姐姐建造一幢住宅。终于，在1929年，在他的一些朋友的说服下，他回到了剑桥大学，成为三一学院的一名研究员。10年之后，在摩尔退休之后，他被选为哲学教授。但是在他任职之前，第二次世界大战爆发了。维特根斯坦的战时工作是担任伦敦一家医院的护理员，后来又在纽卡斯特一个医疗实验室里工作。在战争即将结束前他才回到剑桥。他担任教授的实际时间不长，在1947年年底就辞去教授职位去过一种隐居生活，并集中全部精力投入到他的哲学研究工作中去。1948年秋他搬进了都柏林的一家旅馆。从那时起到来年早春，他的工作极富成效，正是在此期间他完成了《哲学研究》后半部分的写作。1949年秋天， he 被发现患了癌症。但他对哲学求索的热情并没有因此而减退。在他生命的最后两年中，依然不顾病痛，对摩尔所提出的常识的确定性问题进行彻底反思。他的最后7条论确定性的精彩笔记写于1951年4月27日，就在他逝世前两天，即1951年4月29日。

维特根斯坦最重要的后期著作是《哲

学研究》。1936年8月，维特根斯坦对一年前英语口语述的《棕皮书》用德语加以修订，他把这个修订本名为《哲学研究》( *Philosophische Untersuchungen* )。这一修订不是简单的翻译，而常常是重起炉灶的新尝试。《哲学研究》第一部分完成于1945年，而第二部分写于1947至1949年间。维特根斯坦在生前是准备出版这本书的，或至少是该书的第一部分，这可见于他1945年为完成该书写的一个序言中的第一句话：“以下发表的思想，是我16年来进行哲学探讨的记录。”该书于1953年，即他逝世之后的第二年，以德英对照本的方式首次出版。

德国苏康(Suhrkamp)出版社1984年出版了《维特根斯坦文集》(8卷本)，其中除以上提到的著作外，还包括《哲学评注》( *Philosophische Bemerkungen* , 写于1929—1930, 由摩尔保存)、《维特根斯坦和维也纳学派》(该书是由魏斯曼记录的维特根斯坦在1929至1931年间与他本人和石里克的谈话)、《关于心理学的哲学的评注》( *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* , 写于1947—1949, 其中有些条目与《哲学研究》第二部分的条目相似)、《混合的评注》( *Vermischte Bemerkungen* , 英译本书名为《文化和价值》[ *Culture and Value* ])等。

除此之外，还有奥地利维也纳出版的

《维特根斯坦文稿》(1929—1934), 至今已出版了7卷。该文集的特点是尽可能按原样出版维特根斯坦的笔记和文稿, 包括初稿和修改稿。其中2000年出版的《大打字稿》<sup>1</sup> 令人关注, 是维特根斯坦在1933年试图对1929年以来积累的大量笔记进行总汇的产物; 它共分19章, 其中第13章名为“现象学”, 有助于澄清维特根斯坦的后期哲学与现象学的关系。此外还有光盘版的

《维特根斯坦遗著》(Wittgenstein's Nachlass, The Bergen Electronic Edition, 2000); 该光盘版是最全的, 收入了迄今所发现的维特根斯坦的全部遗著, 包括上述维也纳版。

鉴于维特根斯坦前后期哲学的重大差异及其产生的不同影响(前期对维也纳学派产生重大影响, 后期对牛津学派的日常语言哲学产生重大影响), 我把它分两部分来讲。

---

1 Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, Hg. von Michael Nedo, Springer-Verlag, Wien & New York, 2000.

## 一 维特根斯坦的前期哲学

### 1. 世界、对象、事实与事态

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中从语言角度谈论世界、对象、事实与事态。他写道：

TLP 1 世界是一切发生的事情。<sup>1</sup>

TLP 1.1 世界是事实的总体，而不是事物的总体。

TLP 2.02 对象是简单的。

TLP 2.021 对象构成世界的实体，因此它们不能是复合的。

TLP 2.027 固定者、实存者和对象是一个东西。

现在，细心的读者不免要提出这样一个问题：既然世界是事实的总体，为什么又要说对象构成世界的实体呢？世界的最基本组成部分究竟是事实还是对象呢？

要解答这一问题，就涉及语言。维特根斯坦所说的对象（Gegenstand）是指语词

---

<sup>1</sup> 此句的德文原文为“Die Welt ist alles, was der Fall ist”。“Fall”的原意是“情况”。“情况”所强调的不是所存在的事物，而是事态的发生，即事物间的关系或事物与属性的关系的发生。在中文把“Fall”译为发生的事情时，理解时要注意不要把它与事物混淆。

的对象，或通过语词所表达的思想的对象。一定的语词组合构成句子，一定的对象组合构成事态（Sachverhalt）。维特根斯坦说：“事态是对象（事物）的结合。”（TLP 2.01）在这里，事（Sache）和物（Ding）被理解为对象。所以，当维特根斯坦说对象是固定的时，也指事物是固定的。我们知道，在现实世界中，任何事物都在时间和空间中发生变化。当维特根斯坦说对象是固定的时，显然不是在这层意思上说的，否则他就犯了违背常识的明显错误。维特根斯坦把事物当作句子中语词的对象。让我们考虑以下句子：

- （1）苏格拉底诞生了。
- （2）苏格拉底成为哲学家。
- （3）苏格拉底喝了毒酒。
- （4）苏格拉底死了。

在以上四个句子中都出现“苏格拉底”这个语词，其所指的对象是同一的、不变的，尽管这四个句子是不同的。这四个句子描述了四种不同事态，但是它们包含了一个共同的、不变的对象。

在此，我们或许会这样质疑：尽管“苏格拉底”这个词在以上句子中不变，但是苏格拉底这个人从诞生到老死都在变化，因此我们不能说苏格拉底这个对象是不变的。

然而，维特根斯坦是从语言所指的角度谈论对象的。从我们理解语词所指的角度看：纵然我们不认识苏格拉底这个人，我们也能理解上述四句话的意义。只要我们知道“苏格拉底”是一个指人的专名，对于理解上述四句话中“苏格拉底”所指的对象是什么就够了，即它指某个人。就语言的层面而言，我们理解某个语词就是理解其意义，即这个语词对应某个具有一定形式和内容的对象。这种形式和内容是语词意义的本质，是独立于现实世界中发生的事情（事实）的。因此，维特根斯坦说“实体是独立于发生的事情而存在的”（TLP 2.024），“它是形式和内容”（TLP 2.025）。根据以上所引证的维特根斯坦的话，我们可以得出这样的结论：世界的实体（Substanz）是由对象构成的；对象是指语词的对象，它不是指我们通常所理解的现实世界中的事物，

而是指词所指的内在属性或基本规定性。如若这些基本规定性发生了变化，词的所指（对象）也就发生变化。正是在这个意义上，维特根斯坦说：“为要认识一个对象，虽然我不必认识它外在的方面，但我必须认识它全部内在的属性。”（TLP 2.01231）

当西方的某些哲学家（如现象学家胡塞尔）主张本质是不变的时，维特根斯坦主张对象是不变的。他们之间的主张具有相同之处，不过维特根斯坦更强调这不变的东西是指语词的对象，即语词所指称的形式和内容。正因为一定的语词与一定的形式和内容相对应，并且这种对应关系是固定的，所以我们能够在没有看到苏格拉底喝了毒酒的情况下知道“苏格拉底喝了毒酒”这句话的意义。同样，每个人的诞生和死都是具体的和不同的，存在着各种各样不同的哲学家，毒酒也有不同的种类，但我们能够理解这些语词的意义，因为它们各与其一定不变的规定性相对应。当我们听到一定的语词时，我们就把它们与一定的形式和内容联系在一起。如果语词与对象没有固定的联系，我们就难以理解语词的意义。

我们的语言所言说的不只是现实的东西，而且还包括可能的东西。如果我们的语句只是描述发生的事情（事实），就不会出现不符合事实的有意义的语句的情况。举例来说，某人控告张三杀了人，而实际上张三没有杀人。我们显然能够理解“张三杀了人”这句话的意义，但这完全可能是一种诬告，张三实际上没有杀人。因此，我们有必要区分实际发生的事情和可能发生的事情。张三杀了人是可能的事情，但不是实际发生的事情。正是在这个意义上，维特根斯坦区分了事态（Sachverhalt）和事实（Tatsache）。维特根斯坦说：“发生的事情，即事实，是事态的存在。”（TLP 2）事态可以存在，也可以不存在，所存在的事态才是事实。事实和事态之间在形式和内容方面完全相同，其区别在于一个是发生的，另一个不是发生的；或者说一个是存在的，另一个不是存在的（参见TLP 1.21）。

现在我们可以明白，维特根斯坦实际上区分了现实世界（wirkliche Welt）和所思世界（gedachte Welt）（参见TLP 2.022）。现实世界是由事实构成的，所思世界是由事态构成的。当维特根斯坦说“世界是事实的总体”时，他是指现实世界。所思世界是可能的世界，这种可能性是指逻辑空间中的可能性。可能的东西并不一定会成为现实

的东西，但是不可能的东西绝不会成为现实的东西。举例来说，“苏格拉底是一个医生”在逻辑上是可能的，但不是现实的，因此，它是一个在所思世界中的事态，而不是一个在现实世界中的事实。然而，“苏格拉底是医术”在逻辑上是不可能的。再如，某人问及在桌子上的钢笔的尺寸，我不会告诉他钢笔是没有尺寸的。有尺寸这个属性是钢笔的一个必然属性，没有尺寸的钢笔是不可想象的。钢笔本身不会具有智、善等属性，因而“钢笔是聪明的或愚蠢的、善良的或邪恶的”之类的句子只能是毫无意义的胡说。视域里的一个斑块，虽然不一定是红的，但它必定具有某种颜色；同样，音调必须具有某种高度，触觉的对象必须具有硬度。这些例子有助于我们理解为什么维特根斯坦说：“如果我知道一个对象，我也就知道它在事态中出现的所有可能性（每一个这样的可能性必定已经处在对象的性质之中）。不可能后来发现一种新的可能性。”（TLP 2.0123）

维特根斯坦主张，现实世界可以分解为复合事实，复合事实可以分解为简单事实，简单事实（或简称事实）是现实的世界最基本的组成单位。所思世界可以分解为复合事态，复合事态可以分解为简单事态，简单事态是所思世界基本的组成部分。对于复合事态，维特根斯坦给了一个专门的名字“事态”（Sachlage）。

《逻辑哲学论》持一种多元论世界观。这种多元论不是对象或事物的多元论，而是事实的多元论。维特根斯坦明确主张，事实之间彼此独立，从某些事实的存在或不存在不能推论出另一种事实的存在或不存在；世界被理解为一个没有内在联系的诸事实的复合。这与黑格尔的世界整体论观点完全不同。按照黑格尔的看法，世界中事物的发生是按照辩证逻辑规律而发生的。这种辩证逻辑规律是世界中发生的事情相互联系的内在规律。按照维特根斯坦的观点，根本不存在这样的内在规律。如果硬要说事实之间存在着逻辑，那么就是形式逻辑，更确切地说则是由弗雷格和罗素所发展的命题逻辑和谓词逻辑。它们只表示命题之间的形式联系，而所谓事实之间相互联系的结构，与这种命题之间形式联系的结构相对应。以上是就现实的世界而言。就所思的世界而言，维特根斯坦同样主张一种事态的多元论。事态之间彼此独立，事态是所思的世界的基本组成单位，并且事态是多元的。

## 2. 语言的图像理论

在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦主张，语言与世界之间存在相对应的结构，命题是实在的逻辑图像。这一关于语言与世界关系的基本观点常被简称为“同构论”和“图像论”。

“同构论”和“图像论”是一个问题的两个方面。按照维特根斯坦的看法，正因为语言与世界有着相同的结构，所以语言才能描述世界，才能成为世界的图像。反过来，语言与世界除了结构相同之外，并无任何其他相同之处。说语言是世界的图像，正是从语言与世界有着相同结构这一点而言的。

维特根斯坦的“同构论”和“图像论”包括宏观和微观两方面的内容：

从宏观方面说，维特根斯坦主张世界是事实的总体，语言是命题的总体。说世界是事实的总体，并不是说世界是由相互内在联系的事实组成的整体，而是说世界无非彼此独立的事实的复合而已。说语言是命题的总体，并不是说语言是由相互内在联系的命题组成的系统，而是说语言无非彼此独立的基本命题的复合而已。事实之间没有内在联系，它们只具有“和”“否定”“如果……那么”“当且仅当”之类的外在联系。“和”“否定”“如果……那么”“当且仅当”也是命题之间的连接关系，通过这些连接词，基本命题构成复合命题。这样，命题之间互相联系的结构就与事实之间互相联系的结构相对应，一个复合的命题描述一个复合的事实才成为可能。在这一宏观的意义上，维特根斯坦主张世界的结构与语言的结构相同。

从微观方面说，维特根斯坦主张，一个基本命题犹如一个描绘简单事实的图像。在这图像中，图像的要素代表对象。图像的要素以一定方式相互关联，它描绘以一定方式结合的事物间的关系。命题由名词组成，名词如同图像中的要素。名词代表对象，命题则描述事实。维特根斯坦把名词视为不可用定义做任何进一步分析的初始记号（参见TLP 3. 26）。鉴于名词代表对象、命题描述事实，维特根斯坦区分了“意谓”（Bedeutung）和“意义”（Sinn）。他写道：“名词意指（bedentet）对象。对象是它的意谓（Bedeutung）。”（TLP 3. 203）“只有命题才有意义，名词只有在句子的关联中才有

意谓。”(TLP 3.3)“人们可以说命题具有这种或那种意义(Sinn),而直接说命题描述这种或那种事况。”(TLP 4.031)“一个名称代表一个事物,另一个名称代表另一个事物,而且它们是彼此组合起来的;这样它们整个地就像一幅活的画一样表现一个事况。”(TLP 4.0311)

据说,维特根斯坦有一次在一个展示交通事故的橱窗里看到了相撞的汽车和场地的模型,他想到了句子与事实的关系也是这样的图示关系。只要图示的一方与被图示的一方具有相同结构,即只要模型或名词与对象一一对应、模型或名词间的关系与对象间的关系相吻合,就能正确地图示事实。维特根斯坦还曾用留声机唱片上的纹理与乐谱、音乐之间的关系,来说明这种图示关系的结构对应和互相转换的可能性。

需要强调的是,维特根斯坦所持的语言的图像理论主张,语言是事态或事实的图像,而非语言是对象的图像。换句话说,语言不是对象的图像,而是构成事态或事实的对象组合的图像。一个对象能被命名,但命名不是描述。所谓描述一个对象,从某种意义上说其实不是在描述一个对象,而是在描述与该对象相关的诸事态。假定有一个对象“苹果”,与之相关的可能陈述是:它是红的,它是圆的,它是甜的,它在盘子里,等等。这些与该对象相关的陈述都是在描述事态。由此,可以得出这样一个结论:对象只能被命名,不能被描述;我们要么命名一个对象,要么描述与之相关的事态。

我们已经说过,维特根斯坦区分了事态和事实,发生的事态才是事实。因此,当一个描述事实的命题是真的时,它除了要符合与该事实相关的对象之间的关系或对象与属性之间的关系外,还要正确地断言其存在或不存在。举例来说,命题A:“那个盘子里有一只红苹果。”那么,如果那个盘子里有一个青苹果,该命题是假的;如果那个盘子里没有苹果,该命题也是假的;仅当确实存在那么一个对象是苹果,是红的,并且在那个盘子里,该命题才是真的。

一个假命题仍然可以是一个有意义的命题,因为它纵然没有正确地描述一个事实,但依然在描述某个可能的事态。一只青苹果在那个盘子里是可能的,纵然在某一场合没有发生。但是如果说那个盘子里有数字“1”,则是一句毫无意义的话。



综上所述，我们可以用以下表格来表述维特根斯坦关于语言与世界关系的基本观点：

| 语言   | 命题所描述的所思世界 | 命题所描述的现实世界 |
|------|------------|------------|
| 复合命题 | 事况         | 复合事实       |
| 基本命题 | 事态         | 简单事实       |
| 名词   | 对象         | 对象         |

### 3. 语言的界限和神秘主义

维特根斯坦在《逻辑哲学论》前言中写道：“这本书的全部意义可以用一句话概括：凡是可以说的东西都可以说得清楚；对于不能谈论的东西必须保持沉默。”为此，维特根斯坦为语言划了一条界限，在这界限之内的东西是可以说的，而在这界限之外的东西是不可以说的，即没有意义、无谓的。

怎样给语言划一条界限呢？对于这个问题，我们在讲述维特根斯坦的语言的图像理论时已经涉及了。凡是可说的东西仅限于能被图示的东西。换句话说，只有那些能被描述的事态或事实才是可以说的东西。这一要求是非常严格的，它要求命题的结构与实在的结构相对应，其中包括命题中名词与对象相对应、名词之间的关系与对象之间的关系相对应。反过来说，凡是不能被图示的东西，就是无意义或无谓的东西，是必须对此保持沉默的东西。由此我们看到，在《逻辑哲学论》中被认为是可说的语言的功能，即符合语言的图像理论要求的功能，实际上仅限于语言的描述功能。

这一语言的图像理论极大地限制了有意义的命题的范围。说得具体一些，只有那些描述可能发生的事态或已经发生了的事情（事实）的命题，即具有偶然的真理性的命题（任何事态都可能发生，也可能不发生，其发生与否要视具体条件而定，所以描述它们的命题只能具有偶然的真理性），才是有意义的命题，才属于可说范围。用维特根斯坦的话说，“凡能描述的就能发生，并且凡是被因果规律排除在外的东西，也

都是不能被描述的”(TLP 6.362)。由此看来,只有经验科学的命题才是有意义的命题,许多我们通常认为有意义的命题,按照这一标准却是无意义、甚至无谓的。

维特根斯坦区分了无意义的命题(*sinnlose Sätze*)和无谓的命题(*unsinnige Sätze*)。在此,无意义的命题指不是描述事态的、没有关于事实的内容的,但仍然是有用的、必需的“命题”。逻辑的命题在维特根斯坦看来是无意义的命题,因为逻辑的命题要么是重言式命题,要么是矛盾式命题。重言式命题,如 $p \vee \neg p$ ,使得一切可能的世界成为真,从而对事态什么也没有说、什么也没有描述;矛盾式命题,如 $\neg(p \vee \neg p)$ ,使得一切可能的世界成为假,从而也与事实完全无关。逻辑的命题是必然真或必然假的命题,而不是具有偶然的真理性的命题。如上所述,只有那些具有偶然的真理性的命题才属于可说范围内的有意义的命题,从而逻辑的命题不属于可说范围,不是有意义的命题。但是逻辑的命题仍然是有用的、必要的,因为逻辑的分析和演算需要它们。维特根斯坦也把纯数学的命题归于逻辑的命题,因而纯数学的命题按照以上定义也是无意义的命题。

无谓的命题既不是有意义的命题,也不是无意义的命题。从其逻辑结构看,它不是重言式的,也不是矛盾式的。它貌似意指对象和描述事态,然而实际上根本不存在这样的对象和事态。如果说逻辑的命题是“退化了的命题”,那么“无谓的命题”是“伪命题”(Scheinsätze),是那些引起误解、导致荒唐的命题。在维特根斯坦看来,传统哲学中的大部分命题都是无谓的命题。

是否一切不可说的都是不可理解的呢?维特根斯坦没有那样说。相反,他指出,某些不能说(sagen)出的东西能够被显示(zeigen)出来,能够被显示出来的东西是能够被理解的。显示的作用就是帮助理解,澄清那些混乱的思想,使人们看清楚什么是句子正确的逻辑结构,什么是导致人们产生误解的地方。

维特根斯坦谈到逻辑的结构不能被说,但能被显示。“命题不能表述逻辑形式:逻辑形式反映在命题之中。语言不能表述本身反映在语言中的东西。对于那些在语言中自行表现出来的东西,我们不能用语言来表达它。命题显示(zeigen)实在的逻辑形式。命题展示出(aufweisen)这种逻辑形式。”(TLP 4.121)我们可以用一个比喻说

明维特根斯坦的这一思想：假定我有一张贝多芬第九交响乐的唱片，在某种意义上我能说唱片上的纹道是这一交响乐的图像，它描述这一交响乐。但是我不能说唱片上的纹道描述它与这一交响乐具有相同的结构。它们之间具有相同的结构不是被描述出来的，而是被显示出来的。我指给某人看唱片上纹道的深浅程度与乐曲音阶上的高低程度相对应，就显示出了它们的结构的相同。

区分“说”和“显示”，是维特根斯坦《逻辑哲学论》的核心观点。为此我们有必要更为详细地解说。假定有以下两个描述事态的命题：

(1) 这只苹果是红的。

(2) 这只苹果是圆的。

现在假定某人在分析了这两个命题之后说：“这两个命题具有相同对象和不同属性。”而维特根斯坦认为这是一个无谓的命题，或者说是一个伪命题。因为它没有描述事态；它包含了像“命题”“对象”“属性”之类的名词，但是这些名词在现实世界中是没有指谓的，即不存在。要想表明以上这些命题之间具有相同对象和不同属性的结构，可以通过以下逻辑表达式：

(1)  $f(a)$

(2)  $g(a)$

维特根斯坦写道：“因此，一个命题‘ $f(a)$ ’显示：对象 $a$ 出现在该命题的意义中；两个命题‘ $f(a)$ ’和‘ $g(a)$ ’则显示：两者说的是同一个对象。如果两个命题互相矛盾，则它们的结构显示这一点；如果其中一个从另一个推导出来，也由其结构显示出来。如此等等。”(TLP 4.1211)然后，维特根斯坦又加了一句结论性的话：“能显示出来的东西，不能说出来。”(TLP 4.1212)

对此，罗素持有异议：“引起犹豫的是这一事实，即归根到底维特根斯坦先生还是在设法说出一大堆不能说的东西，这就使持怀疑态度的读者想到，可能有某种通过语言的等级系统或者其他的出路找到逃遁的办法。”(罗素：《逻辑哲学论》导言)在分析哲学往后发展的历史中，越来越强调区分对象语言和元语言。尽管不能用对象语言来“说”对象语言，但是能够用元语言来说对象语言。我觉得，维特根斯坦区分“说”

和“显示”，与罗素所说的区分语言的等级以及区分对象语言和元语言，在精神实质上仍有相通之处。维特根斯坦把可说的语言限制为描述的语言，于是不得不引进“显示”的概念。在维特根斯坦看来，所谓通过元语言“说”出来的东西还是要通过“显示”才能使人明白。

除了逻辑结构外，维特根斯坦认为涉及价值的伦理、美学和宗教观念也是不可说而只可显示的。像我们应该做什么、什么是有价值的、什么是美的、什么是我们生活的目的之类的句子，不是在描述事态，而是在进行估价、指出我们的责任、对行为予以指导。这类句子的逻辑结构与描述事态的命题的逻辑结构完全不同。但是在日常语言的句子中，像“这只苹果是红的”之类的句子，与像“这只苹果是好的”之类的句子具有相似的形式，就容易把后一类进行估价的句子与前一类进行描述事态的句子混淆起来，即把不可说的句子当作可说的句子处理。一旦出现了这样的混淆，就产生了“无谓的命题”。这是导致形而上学哲学错误的一个重要原因。

维特根斯坦没有否认存在伦理、美学、宗教的领域，也没有否认价值观念的重要性，只是主张这些领域内的东西是不可以说而只可以显示的，并且在这个意义上认为它们是神秘的。“确实存在不可说的东西。它们显示自己，它们是神秘的东西。”（TLP 6.522）维特根斯坦主张“世界的意义必定在世界之外”，“如果存在任何有价值的价值，那么它必定处在一切发生的和如此存在的东西之外”（TLP 6.41）。考虑到维特根斯坦把世界定义为“一切发生的事情”，把命题的意义定义为命题所描述的事态，一切发生的和如此存在的东西都是偶然的，世界的意义和价值则被认为是非偶然的的东西，那么他主张它们不可能在世界之中，必定处在一切发生的和现存的东西之外，就没有什么奇怪的了。

维特根斯坦所反对的是把那些本来不可说而只可显示的东西当作像事态一样的东西说出来，用像描述事态一样的方式表述出来；或者说，不注意区分说和显示，不注意划分语言的界限。“哲学的正确的方法其实是这样的：除了可说的东西之外不说任何东西，也就是除了自然科学的命题——也就是与哲学无关的某种东西之外，不再说什么。于是当某人想说某种形而上学的东西时，总是向他指明，在他的命题中他没

有赋予某些记号以意谓。尽管这个方法不会令别人满意——他不觉得我们是在教他哲学——但这却是唯一严格正确的方法。（TLP 6.53）至于维特根斯坦本人说了一大堆按照他自己的标准来说不可说的东西，他申明：“我的命题应当是以如下方法来起阐明作用的：任何理解我的人，当他用这些命题为梯级而超越了它们时，就会终于认识到它们是无意义的（可以说，在登上高处之后他必须把梯子扔掉）。他必须超越这些命题，然后他就会正确看待世界。”（TLP 6.54）

在写完《逻辑哲学论》之后，维特根斯坦确实对哲学问题“沉默”了：他到奥地利南部的乡村去当小学教师，去做园丁和建筑师。而当他重新对哲学问题感兴趣时，也就是他开始质疑《逻辑哲学论》中的一些重要论点是否正确之时。

## 二 维特根斯坦的后期哲学

### 1. 促成维特根斯坦向后期哲学转变的几个问题

从维特根斯坦的前期哲学到他的后期哲学之间，有一个过渡阶段，大约发生在1929至1934年间。维特根斯坦原以为，他一劳永逸地解决了他所关心的全部哲学问题，所以他在约10年时间内过着半隐居的生活，践行他所认为的不可说而只可显示的人生观和价值理念。据说，导致他重返哲学的一个契机是1928年3月他在维也纳听了布劳维尔关于数学基础的讲演，这重新激起他对数学哲学、逻辑哲学和语言哲学的兴趣。随后，他发觉了他前期哲学中的一些问题，感到哲学对他来说仍有所作为。

维特根斯坦在写于1945年的《哲学研究》前言中指出：“因为自从我于十六年前重新开始研究哲学以来，我不得不认识到在我写的第一本著作中有严重错误。帮助我

认识这些错误的——这种帮助究竟有多大我自己几乎都很难估计——是弗兰克·兰姆赛对我的观点所做的批评。在他逝世前的两年间，我同他进行了无数次的交谈，讨论了这些观点。除了这种总是确凿而有力的批评之外，我甚至更要感谢本校的一位教师P. 斯拉法先生多年来一直不断地对我的思想进行的批评。本书中那些最具成果的观点乃是得益于**这种刺激。**”<sup>1</sup>

维特根斯坦在这里所说的本校的一位教师就是指他在英国剑桥大学的同事——意大利经济学家彼罗·斯拉法。维特根斯坦经常与他讨论哲学问题。一天，当维特根斯坦正在为他的命题与所描述的事实有着同样逻辑结构的观点辩护时，斯拉法打了一个那不勒斯式的手势表示轻蔑，问维特根斯坦事实的逻辑结构究竟是什么。按照马尔科姆的回忆，正是这个问题使维特根斯坦注意到，事实具有一个逻辑结构的信念是站不住脚的。<sup>2</sup> 按照冯·赖特的回忆，维特根斯坦还说过，与斯拉法的讨论使他觉得自己就像所有枝条都被砍光的树。<sup>3</sup>

对事实具有逻辑结构看法的怀疑会动摇“语言的图像理论”，因为语言的图像理论是建立在语言与事实具有相同结构这一信念基础之上的。语言的句法具有一定的逻辑形式，这是显而易见的。但是事实有没有这样的逻辑形式呢？谁也看不到事实的逻辑形式。主张事实具有逻辑形式，并认为其与语言的逻辑形式相同，不过是一个假定而已。后期的维特根斯坦开始重新考虑这样假定的合理性。因为所谓语言的逻辑形式实际上说的无非语言的一些句法，而这些句法取决于语言的用法规则；语言的用法规则依存于使用该语言的人类文化群体的生活形式及其语言使用习惯，并没有什么统一的语言的逻辑形式，因此根本谈不上事实的逻辑形式与语言的逻辑形式的一致。

除了《逻辑哲学论》一书，维特根斯坦生前发表的唯一哲学作品是《对逻辑形式的一些评论》（“Some Remarks on Logical Form”，1929年）。在这篇评论中，维特根斯坦

1 维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，陈维杭校，商务印书馆，1996年，第3页。《哲学研究》在中国已有多个译本，我较为认同李步楼的译本。以下引证大多取自该译本，个别地方做了些修正。

2 参见Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London, 1958, p. 69。

3 参见冯·赖特：《知识之树》，第183页。

论证必须放弃基本命题互相独立的设定。在《逻辑哲学论》中维特根斯坦主张，事态可能发生，也可能不发生，因此描述事态的命题是具有偶然的真理性的命题。由此而来的结论是，与事态符合的真的基本命题在逻辑上是彼此独立的，从一个基本命题的真或假不能推出另一个基本命题的真或假。换句话说，基本命题之间是相容的，即它们的真值既不是互相依赖的，也不是互相排斥的。

现在维特根斯坦考虑这样一种情况：颜色是分布在广延中的，因此当一个斑点是红的时，这个斑点就不能是绿的，即同一个斑点不能既是红的又是绿的。这就是著名的“颜色不相容性”例子。颜色不相容性问题对基本命题互相独立的论断提出了挑战。当把“这是红的”“这是绿的”之类的句子视为基本命题的例子，当这些命题中的“这”指同一个对象（同一个斑点）时，那么显然就会得出否定基本命题间彼此相容的结论，从而否定基本命题互相独立的断言。当然，维特根斯坦在《逻辑哲学论》中从来没有给出过基本命题的例子。然而，即使“这是红的”之类的句子不被视为基本命题，但仍然可以设想，类似于颜色不相容性的情况在更为简单的命题间仍然存在。所以维特根斯坦在《对逻辑形式的一些评论》一文中明确表示放弃各基本命题彼此独立的主张。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中也从来没有给出过简单对象的例子。史特纽斯（Stenius）在《维特根斯坦的逻辑哲学论》（“Wittgenstein's Tractatus”，1960年）中主张，简单对象包括个体的事物、特殊的属性和关系。这一解释看来符合维特根斯坦当时的思路。罗素也是这样理解“逻辑原子主义”的，但是没有解决问题，因为人们还要继续问：究竟什么是个体的事物、特殊的属性和关系？麦尔科尔姆（Malcolm）曾问维特根斯坦：“当你写《逻辑哲学论》的时候，是否已经决定有什么东西可作为‘简单对象’的例子？”维特根斯坦回答：“我那时认为自己是一个逻辑学家，去决定是否这一个或那一个东西是简单的还是复合的东西的问题并不关逻辑学家的事情，而纯粹是一个经验的问题。”（参见《回忆维特根斯坦》[Wittgenstein: A Memoir]）尽管这只皮球踢到了经验科学家那里，但问题依然存在：如果经验科学家对什么是简单对象持不同看法，究竟应该怎么办？如果永远存在更加简单的对象，或者说对于任何一个已知的

简单对象来说都存在进一步分解为更加简单的对象的可解性，是否简单对象只是一个无限小的对象概念（极限概念）？

对于这类问题，维特根斯坦开始从一个全新视角加以审视。一种东西是复合的还是简单的，本身并不具有任何绝对的或脱离语境的意义。说它是基本的还是复合而成的，完全取决于所出现的语境。就拿象棋棋盘这个例子来说，在一种语境下我们可说棋盘是由32个白方块和32个黑方块组成的。可是，我们难道不也可以说它是由黑色、白色以及方块图式组成的吗？<sup>1</sup>这说明，只有在确定了语境之后，才能谈“基本”和“组合”的问题；不确定语境，就谈不上“个体”和“对象”之类的原始要素。

至此为止，我们已经可以看到，维特根斯坦动摇了《逻辑哲学论》的三大支柱：（1）语言的图像理论，（2）基本命题互相独立的理论，（3）简单对象的理论。维特根斯坦的后期哲学在一定意义上是对他前期哲学的批判。这种批判标志着一种全新哲学的开始，在内容和方法上都属于20世纪最富独创性的。

## 2. 语言游戏

维特根斯坦在《哲学研究》中以语言的游戏理论取代了语言的图像理论。他使用“语言游戏”这个概念，大致包含以下四层意思：

- （1）语言不是一个统一的系统，语言的形式是多种多样的；
- （2）语言没有共同的本质，只有“家族相似”；
- （3）语词和语句的意义取决于它们在一定语境中的用法和规则；
- （4）语言具有社会特征，语言是生活形式的一部分。

### 语言的形式是多种多样的

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中致力于论证一种统一的理想语言所必须具备的条件，主张语言的唯一功能是描述事态。他在《哲学研究》中则采取了一种与此完全不

1 参见维特根斯坦：《哲学研究》，第一部分，§47。



同的态度：不是去建立一种新的语言，而是观察和描述业已存在的语言。维特根斯坦发现现实生活中的语言是各种各样的，并不是一个统一的体系，而是互相交叉的，各自与特定的生活形式或实践目的联系在一起。它们有关联，但并不统一；它们的功能是多种多样的，在不同上下文中同一表达形式可以有不同含义。而且，语言处于生长过程之中。有些语言游戏产生了，有些消亡了；有些语言的用法变旧了，有些成为新的时尚。因此，人们永远也不可能指出究竟有多少种语言游戏。维特根斯坦写道：

那么，一共有多少种语言呢？比如说，断言、问题和命令？——有无数种：我们称之为“符号”“词”“语句”的东西有无数种不同的用途。而这种多样性并不是什么固定的、一劳永逸地给定了的东西；可以说新的类型的语言、新的语言游戏产生了，而另外一些则逐渐变得过时并被遗忘（我们可以从数学的演变得到有关这一事实的一幅粗略的图画）。<sup>1</sup>

“我们先给事物命名，然后才能谈论它们：才能在谈话时提到它们。”——似乎只要有命名活动，就给定了我们下一步要做的事情。似乎只存在一件事，叫作“谈论一个事物”。然而事实上我们用语言做大量的各种各样事情。请想一想，光是惊呼就有完全不同的功能。

水！

走开！

哎唷！

救命！

好极了！

不！

难道你们仍然想把这些词叫作“对象的名称”吗？<sup>2</sup>

1 维特根斯坦：《哲学研究》，§23。

2 同上书，§27。

## 家族相似

以上维特根斯坦描述了语言的多种多样功能。语言不仅仅描述事态，而且还包括命令、推测、假定、编故事、讲故事、演戏、唱歌、猜谜、编笑话、讲笑话、解应用算术题、翻译、提问、致谢、诅咒、问候、祈祷等不同的形式和用途。这意味着，语言的图像理论不能概括语言的各种各样用法。那么语言有没有共同本质呢？按照传统思维模式，语言既然称为语言，必定存在贯穿于一切语言活动中的、用以跟非语言活动区分开来的共同特征。这种共同特征就被称为语言的本质。维特根斯坦挑战这种传统思维模式。他认为，这种本质主义的思想并不适用于语言。如果我们仔细观察语言的各种用法和形态，我们找不到那种可用以刻画语言的本质的共同特征。实际上，在语言的实际用法中，并不遵循这种本质主义的思路。一个词的用法往往不止一种，而且从古至今词的用法都处于演变过程之中，因而认为一切名词所指的对象都有共同本质的思路是不切实际的。

现在的问题是：如果语言没有共同本质，为什么能称为语言呢？维特根斯坦认为，比起追问“本质”的思路，观察和描述“家族相似”的研究途径更适用于处理语言之类的复杂问题。让我们考虑一下在某一个家族内看到的那种相似之处。祖父和父亲在体形上相似，但面孔不像；而父亲和儿子在体形上不像，但面孔像。祖父和他的孙子在体形、面孔上都不像，但讲话的样子像。在这一家族的祖孙三代中，有“家族相似”，但没有某种共同特征。

“家族相似”的概念特别明显地表现在游戏中。球类游戏、纸牌游戏、拳击游戏、划船游戏有什么共同的东西呢？因为它们都被称为游戏就假定它们一定有共同本质，是没有用处的。维特根斯坦写道：

——请不要说：“一定有某种共同的东西，否则它们就不会都被叫作‘游戏’”——请你仔细看看是不是有什么全体所共同的东西。——因为，如果你观察它们，你将看不到什么**全体**所共同的东西，而只看到相似之处，看到亲缘关系，

甚至一整套相似之处和亲缘关系。<sup>1</sup>

我想不出比“家族相似性”更好的表达来刻画这种相似关系。因为一个家族的成员之间各种各样的相似之处，如体形、相貌、眼睛的颜色、步姿、性情，等等，也以同样方式互相重叠和交叉。——所以我要说：“游戏”形成一个家族。<sup>2</sup>

在语言的各种活动中不存在全体共同的东西，而只有互相重叠和交叉的相似关系。由于这种相似关系，人们仍然可以把这些活动统称为语言，正如把球类游戏、纸牌游戏等统称为游戏一样。维特根斯坦乐于使用“语言游戏”这个概念，因为它会使人联想到语言像游戏一样没有共同的本质而只有“家族相似”。尽管语言之全体没有共同本质，但它仍然如同在纺绳时把一些纤维绕在另一些纤维上一样：绳之为绳并不在于有一根贯串绳的全长的纤维，而在于许多纤维互相重叠，语言也是这样。

### 用法和规则

我们已经谈到过，前期的维特根斯坦持语言的图像理论。按照这一理论，一个词的意谓（*Bedeutung*）在于它所代表或指称的对象，一个句子的意义（*Sinn*）在于它所描述的事态。举例来说，“苹果”这个词代表或指称生长在苹果树上的果子。“红”这个词代表或指称在不同地方看到的红的颜色。“这只苹果是红的”则描述一种事态，即这只称为“苹果”的对象具有“红”的属性。如果要知道某个对象或某种属性的意义（意谓），可以通过实指定义来完成：指着某一只苹果说，这是一只苹果；指着一个红颜色的东西说，“红”就是这种颜色。听者把所听到的词与实指的对象或属性联系起来，就知道了该词的意义（意谓）。

后期维特根斯坦发现，语言使用的实际情况远远不只以上所叙述的那样简单。让我们考虑象棋棋子“马”的情况。这里的“马”的意义是某一个对象吗？有的国际象棋中马的棋子确实雕刻出马的形状，但是这形状并不表示棋子“马”的意义。我们可以不用马的形状来制成一个“马”的棋子，而只要这只棋子按照“马”的规则走，就

1 维特根斯坦：《哲学研究》，§66。

2 同上书，§67。

表示“马”；正如有时在少了一只“马”的棋子情况下，用别的棋子或其他什么东西来代替它，只要双方认可就行。这说明一个词的意义除了它所指的对象或属性外，更重要的是考虑它的用法规则。

再拿“五”这个数字来说，你能给我指出“五”那样的对象吗？根本不存在。你可以拿出五只苹果来，但五只苹果不代表“五”。“五”也不是对象的某种属性。这些苹果有红的属性，但没有“五”的属性。

弗雷格和罗素把“数”定义为类的类，“五”虽然不是某类对象的属性，但可以说是一切具有五个成员的类的共同特征。因为在这些类之间存在着其成员一一对应的关系。

维特根斯坦并不想否定弗雷格和罗素关于数的定义，而是提出了一个更加基本的问题：类的成员或单元是如何确定的？把某个东西视为个体或单元，完全取决于一定语境下人们实践的需要和习惯。在五只苹果、五斤苹果、钟敲五声、身高五尺之间没有任何共同处，这里的“五”是与其各自相关的度量规则和区分单元的习惯关联的。

在弗雷格和罗素提出数的定义之前，人们早就在使用数字了。看一个人是否理解一个数字，不是看他是否理解这样、那样数的定义，而是看他是否正确地使用数字。当我对一个店员说我要买五只苹果，他从箱子里拿出五只苹果卖给我，这说明他理解“五”这个数字的意义。如果我对一个德国人说我考试得了5分，他或许会问：你们这里是否5分的成绩最好？——在德国则是1分成绩最好——如果在你们那里5分的成绩最好，那么我恭喜你考试取得了好成绩。这表明这个德国人懂得成绩的分数5及其相关规则的意义。由此可见，词的意义主要在于词的用法。维特根斯坦写道：“在我们使用‘意义’这个词的各种情况中，有数量极大的一类——虽然不是全部——我们可以这样来说明：一个词的意义就是它在语言中的使用。”<sup>1</sup>

### 生活形式

当我们谈到语言的用法和规则时，我们实际上已经涉及生活形式。用法和规则出

1 维特根斯坦：《哲学研究》，§43。

现在生活形式之中，人们在生活形式之中学习语言的用法和了解语言的规则，并在生活形式之中判断是否符合语言的用法和规则的问题。举例来说，要理解“马”这个棋子的意义，离不开亲自去下象棋。假如一个初学者学棋，我虽向他说明了包括“马”这个棋子在内的棋子的走法规则，但他实际理解或不理解，还得与他下一盘棋看看。假如与他下的是中国象棋，而他依照国际象棋的规则走“马”，我要告诉他中国象棋走“马”规则与国际象棋走“马”规则间的差别。假如他不信，可以问问其他下中国象棋的人，乃至翻出一本有关中国象棋规则的书给他看。这说明，语词的意义与使用语词的相关活动结合在一起，而且与这一语言的生活形式及相关的约定和习惯结合在一起。

再让我们看一个例子。假如我们来到一个陌生国度，我们不懂那里的土语。当一个部落酋长对某些部落成员说了一番话，然后这些部落成员就去树林中打猎。我们猜想，这位酋长也许对他们发布了去树林打猎的命令。这一猜想是建立在观察语言和行为之间关系的基础上的。我们设想，酋长与这些部落成员之间存在命令和接受命令的关系。如果不接受命令，将会承担某种后果。假如某个成员没有到树林中去打猎而是回家休息去了，这时这个酋长或许会到他家里去指责他为什么不服从命令。命令者与被命令者之间存在着一定的社会等级关系，对命令的理解不仅仅停留在对字面意义的理解上，而且要表现为服从命令的行动。因此，对一种文字的真正理解，要参与到使用该文字人的生活形式中去，使自己成为一种语言游戏中的一个角色。

命令和服从命令、欢呼、谴责、问候、致谢等本身就是生活形式的一部分，在此语言不仅仅是用以表达命令等的工具，而且本身构成命令等行为的一个组成部分。语言不仅仅描述人类的交流行为，而且直接就是人类交流行为的基本组成部分。

就拿最简单的语言的命名用法来说，也离不开相关的生活形式。让我们设想一位师傅和他徒弟之间的情况。师傅指给徒弟看他使用的各种各样工具，并且告诉徒弟这些工具的名称，而徒弟记住这些名称。在这一简单的语言游戏中，或许可以主张词的意义就是它所指称的东西。但是，这一语言游戏如果仅仅到此为止，还很难知道这位徒弟是否掌握了他师傅对这些工具的命名。为此还必须后续的活动。这活动也许

是，每当这位师傅喊一把工具的名字时，他的徒弟就把它递给他。当徒弟递错时，师傅就会加以质问，告诉徒弟应该递什么。例如，当师傅说锤子时，徒弟递了一把钳子。师傅说：锤子？这不是锤子而是钳子，那才是锤子。这位徒弟就是在这一包括命名、命令、服从、质问、解释的语言游戏的工作过程中掌握了这些工具的名称。由此可见，命名的语言游戏往往要伴随着命令和服从、质问和解释等语言游戏才能完成。在此，语言的活动都是跟生活形式中的活动交织在一起的。这就是说，知道一种语言中的词汇不等于学会了该语言，只有当一个人学会了与该语言相关的各种语言游戏时才算学会了该语言。一个人只有当学会了怎样把这些词汇用于各种目的，如问问题、描述事情、给出指示、发出请求和承担许诺、进行估计、表示谴责或感谢等时，才算学会了这种语言。这些语言游戏乃是人们生活形式的各种表现。维特根斯坦写道：

人们很容易想象一种仅仅由战斗中的命令和报告组成的语言。——或者想象一种仅仅由问题和是或否的答复表述组成的语言。以及无数其他的语言。——想象一种语言就意味着想象一种生活形式。<sup>1</sup>

在另一个地方，维特根斯坦还写道：

在这里，“语言游戏”一词的用意在于突出这个事实，即语言的**述说**乃是一种活动，或是一种生活形式的一个部分。<sup>2</sup>

### 3. 论确定性

维特根斯坦在他生命的最后一年半里，写了一部评论摩尔有关常识问题的手稿。

---

1 维特根斯坦：《哲学研究》，§19。

2 同上书，§23。

在他死后，此稿以“论确定性”为题出版。此稿一方面可视为对摩尔论点的批评，另一面可视为对他自己在《哲学研究》中表述的观点的补充。

维特根斯坦对摩尔的批评主要集中在如何论证常识在认识和实践中的地位问题，以及有关摩尔的“我确知……为真”这个短语的使用是否合适问题上。这两个问题是互相关联的。

通过对摩尔的批评，维特根斯坦也表明了他自己关于语言游戏之间是否关联和如何关联的观点。他提出了“世界图式”（Weltbild）的概念，主张摩尔所谓的“常识命题”之所以在确定性上有高于其他命题的地位，乃至其在一系列语言游戏中起到了“世界图式”的功用，是因为它们构成了这些语言游戏的“框架”“河床”“铰链”，处在基础地位上，具有指导性意义。由此可见，诸语言游戏之间不是互相分立的，而是以“世界图式”为指导串联起来的。维特根斯坦的这些论述使我们想起后来托马斯·库恩所提出的科学研究中的“范式”（paradigm）概念和利奥塔（Jean-François Lyotard）的“大叙事”（grand narrative）概念。应该说，维特根斯坦为他们这方面的理论开了先河。

为什么摩尔所说的“我有两只手”“在我出生之前许多年地球就存在了”之类的命题具有非同一般的确定性呢？难道是因为如摩尔所说的，因为我确知这一点，我也知道其他大多数人也确知这一点吗？在这里，一个命题确定性的高低似乎取决于某人确知它的程度高低以及是否有更多的人确知它。常识命题之所以确定性程度高，就是因为人们对它的确知的普遍性程度高吗？维特根斯坦对这一点提出了质疑。在他看来，这主要不取决于这些命题在认知上的确定性程度以及同意它们的人的普遍性程度的高低，而取决于它们在认识和实践过程中的特殊地位。这种特殊地位不是来自于经验上的确定性，而是来自于它们在认识和实践过程中“逻辑上”的优先性。它们是“继承下来的背景”，是“思想的河床”，是带动其周围命题一起转动的“轴”。如果动摇了这些命题，那么其他一系列命题也将随之动摇，我们的整个信念体系将随之崩溃。确立这样一些命题，也就是确立一种“世界图式”。

举例来说，当我举起一只手的时候，我不能怀疑这儿是一只手，其理由不是认知经验上的，而是逻辑上的。因为，倘若我怀疑这儿是一只手，我也可以怀疑我是否举

起一只手，或我是否看见这儿有一只手，或我是否能看、是否有眼睛，乃至我是否存在。所有这些命题都属于同一逻辑层次上的，因此不存在其中一些命题能够成立而另一些命题不能成立的理由。维特根斯坦认为，怀疑预先假定什么是不能怀疑的，怀疑必须要有一个出发点；怀疑到了一定限度以后就不能再怀疑，这就是怀疑的极限点。摩尔所列出的常识命题就起着这种怀疑的出发点和极限点的作用。“谁想怀疑一切，谁也就不能去怀疑。怀疑的游戏本身已经以确定性为前提。”<sup>1</sup>“这意味着，我们所提出的问题与我们的怀疑，是以某些排除了怀疑的命题为基础的，这如同活动的东西置于铰链上一样。”<sup>2</sup>“这意味，它属于我们科学研究的逻辑：确定的东西在事实上不被怀疑。”<sup>3</sup>

当然，在此维特根斯坦意思不是说我们永远不能怀疑那些起“铰链”作用的命题，而是说在一定条件下和一定研究中我们的提问和怀疑总是以一定的确定性为前提的。如果对这些起着“铰链”作用的命题提出怀疑，就意味着思想上一场“范式转换”革命的开始。维特根斯坦写道：“但情况并非我们不可能研究一切，所以不得不满足于某些假定。而是，如果我们要使门能转动，就必须固定那铰链。”<sup>4</sup>

摩尔主张，他所确知的命题都是这样一种命题——这种命题使人难以想象为什么有人竟然会相信相反的东西。例如：摩尔确知自己从没远离过地球，并且也没有人远离过地球。摩尔确知地球在他出生前已经存在很长时间了，这对其他人也是一样。但是摩尔能够给出论证他的命题的理由吗？难道真的完全不能设想相反的情况吗？对于摩尔和维特根斯坦时代的人来说，远离地球生活的确是难以想象的，这是因为当时科学技术水平的限度。但是在今天，人类不是已经建立了空间站，并且已经登陆过月球吗？在古代中国，是有人相信嫦娥奔月故事的，而在今天，中国人普遍把嫦娥奔月当

---

1 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §115, in *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe* Bd. 8, Suhrkamp Verlag, 1984.

2 *Ibid.*, §341.

3 *Ibid.*, §342.

4 *Ibid.*, §343.



作神话，把美国宇航员登上月球当作事实，这是为什么呢？

用维特根斯坦自己设想的例子来说：“一个成年人对一个小孩说，他曾到过月球。那小孩把这告诉我。我对他说：这不过是个玩笑而已，无论怎样那个人也不会到过月球，谁也没有到过月球；月球离我们很远，人是不能登上去或飞上去的。当那个小孩坚持：或许确有某种我所不知道的方法，人可以到那里去，等等。我该怎样反驳他呢？当某个部落的成年人相信，人们有时到过月球（或许他们的梦向他们表明了这一点），同时他们又承认，人是不能通过通常的手段登上或飞上月球的，我又该怎样反驳他们呢？但是一个小孩通常不会坚持这样的信仰，他不久就会相信我们认认真真对他所说的东西。”<sup>1</sup>

维特根斯坦还设想：“为什么不可能从小给一个国王灌输这种信念：世界是同他一起开始的？如果摩尔和这个国王见面讨论，摩尔真的能证明他的信念是正确的吗？我并不是说摩尔不能使这个国王改信他的观点，但这是一种特殊的信念转变；这将导致国王以一种不同的方式来看世界。”<sup>2</sup>

这种信念转变是一种“世界图式”的转变。为什么我不能想象世界同我一起开始呢？因为在我的“世界图式”中没有支持这种想法的理由。为什么那个国王能相信这一点呢？因为有人从一开始就给一个国王灌输了这样的信念。为什么古代中国有人相信嫦娥奔月的故事呢？因为在他们的“世界图式”中有接受这一信念的理由。为什么现在的中国人不相信嫦娥奔月确有其事，但相信美国宇航员在20世纪70年代曾登陆月球呢？这是因为包括现代科学知识在内的许多因素已经改变了中国人的“世界图式”。

“世界图式”的改变就像河床的改变一样。河床部分是由坚硬的岩石组成，它通常是不变的，或只有不能觉察的变化；部分是由沙子组成，它时而在这里、时而在那里被冲刷掉或者淤积起来。但是河床也是可以移动的：或许发生了一次洪水或一场大地震，河床改道了；或许这是一个积少成多的过程，某一岸边的沙子被越来越多地冲

1 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §106.

2 *Ibid.*, §92.

刷掉，最后岩石也松动了，河床也移动了。

思想中的范式也像河床一样。某些思想一直在变化，它们好比河床中水的运动；某些思想基本不变，它们好比河床。可以想象某些具有经验命题形式的命题固定了下来，它们对于那些易变的经验命题起着河床的作用。但是这种关系会随着时间而变化，在此过程中某些易变的命题固定了下来，而某些固定的命题成为易变的命题。神话、宗教、科学中的某些命题都可能在一定时代起着思想的河床作用。对于这些命题的怀疑在一定时代和一定人群中是难以想象的。对于摩尔来说，葡萄酒就是葡萄酒；但对于一个天主教徒来说，教堂里举行弥撒仪式时的葡萄酒就成了耶稣的血。要叫摩尔相信这时的葡萄酒是耶稣的血，除非摩尔变成一个这样的教徒。要叫一个天主教徒像摩尔那样认为葡萄酒就是葡萄酒，除非他的信仰体系发生根本性的变化。

维特根斯坦没有具体地阐述人类思想史中这种“世界图式”转变成“河床移动”的实际过程。但是沿着这条思路考虑，可以发展出库恩那种科学史中范式革命的概念，也可以发展出利奥塔那种“大叙事”与“小叙事”之间关系的想法。

维特根斯坦批评摩尔对“我知道……”“我确信……”的使用完全离谱。摩尔没有像人们日常使用“我知道……”“我确信……”那样使用这类词。通常，人们说“我知道”时，是准备给出具有说服力的理由的。“我知道”与阐明其真实的可能性相关。当一个人确信某件事，他是能够表明他凭什么确信它的。但是，如果他相信的只是这样一种东西，以至他可能说出的根据并不比他的断言更确定，那么他就不能说他知道他所相信的东西。<sup>1</sup>

举例来说，我确信某某人刚才在学校里，因为我刚才与他通过电话。某人说他知道天上两颗星之间的距离，我们或许会假定他对此做过专门的天文学研究或阅读过有关方面的书籍。某警察说他确信某人就是罪犯，因为他知道这罪犯的特征或化验过指纹。

但是摩尔所说的“我知道地球在我出生前已存在许多年”“我知道我有两只手”，

---

1 参见Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, §243。

绝非“我知道”的日常用法。摩尔并不是想表明他有特别的资格，能提供使我们信赖他的理由。摩尔并不比其他人更多地知道“地球早就存在了”“正常的人都有两只手”等。摩尔也不想表明这一点。他所想表明的是，对有关这些东西的命题他和其他人一样都是确知的。那么，是不是可以说，由于人人都确知这些命题，所以它们才有很高的可信度呢？维特根斯坦否定了这种论证方式，因为在他看来，为什么人人都承认这样的命题，并不是因为人人都有充足的理由主张这样的命题。

“我看见一只猫爬到一棵树上去”与“我知道猫不生长在树上”的区别何在呢？前者是我亲知的知识，后者却并不是我亲知的知识。对于前者，有人可以质疑我看错了，也许我把一只松鼠爬到树上误认为一只猫爬到树上去了。对于后者，为什么难以质疑它呢？因为这牵涉到多少世代以来人们所形成的关于动物和植物区别的基本看法。许多人并不知道生物学有关论证为什么叶子是从树上长出来而猫不是从树上长出来的专门知识，但是他们还是持这样的看法，是因为这些看法已经成为人们的“世界图式”的一部分。如上所述，摩尔提出的所谓常识命题，实际上都属于“世界图式”命题。尽管人们不能说出使人非相信不可的根据、理由或证据来支持摩尔所提出的那些命题，但是人们通常还是承认那些命题，因为那些命题属于人们的“世界图式”。

从维特根斯坦的《论确定性》中也可以看出他的后期思想与前期思想的某种关联。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦主张，为能描述世界，在语言与世界之间必须要有相同的结构；这种结构本身是语言不能描述的，但却构成语言之能描述世界的基础。同时，维特根斯坦还假定，一切复合命题是由基本命题组成的，基本命题是不可再分解的最简单命题；以及世界的实体是那些不变的、最简单的对象，等等。这些主张构成了《逻辑哲学论》中语言理论的先决条件，因而某些西方哲学家把这种观点称为语言观上的先验论。例如，施太格缪勒指出：“所以康德的先验的考察就被对语言的逻辑分析所代替。对于维特根斯坦来说，也有一种经验的形式，它必须先于一切经验内容，因此可以被称为是先验的东西：它就是**现实的内部结构**，它只能在语言中被表明……但是不能用语言描述。因此，维特根斯坦的立场可以按照施特纽斯的说法，称

作‘先验的语言主义’。”<sup>1</sup>

在《哲学研究》中我们可以看到，语言的图像理论被打破了，语言被认为与生活形式结合在一起；这也意味着原先那种“先验的语言主义”被抛弃了。但是在《论确定性》中我们又可以看出，“语言游戏”与“语言游戏”之间、命题与命题之间并不是相互独立和处在同一层面上的。他提出了“世界图式”的概念，指出某些“语言游戏”和“命题”充当着“世界图式”的作用，它们是决定思想河流流向的河床。在这个意义上，我们可以说，维特根斯坦后期的语言观仍然有某种先验论的色彩。不过，这种先验论是相当软化的。因为维特根斯坦承认，河床可以移动，“世界图式”可以改变，在一定条件下人们会以带有一种根本性转变的新方式看待世界。

### 三 简评

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中指出：“全部哲学都是一种‘语言批判’。”<sup>2</sup>在《哲学研究》中他又写道：“哲学是反对用语言来蛊惑我们的理智的一场战斗。”<sup>3</sup>从这两个警句中可以看出，前期和后期维特根斯坦都主张哲学的任务是进行语言分析。所不同的是，前期维特根斯坦强调以罗素倡导的人工语言为样板进行语言分析，后期维特根斯坦强调通过对日常语言各种用法的考察进行语言分析。这两种语言分析的目的在于揭示：哲学由于误解了语言而走入歧途；而“从事哲学工作的目的是什么呢？就

1 施太格缪勒：《当代哲学主流》（上卷），王炳文、燕宏远、张金言等译，商务印书馆，1989年，第548页。

2 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，§4.0031。

3 维特根斯坦：《哲学研究》，§109。

是指出把苍蝇引出捕蝇瓶的途径!”<sup>1</sup>

尽管维特根斯坦在其前后期哲学中都主张全部哲学就是语言批判，但是在其语言批判的方式上是很不相同的。按照《逻辑哲学论》，命题可以有一个正确或不正确的形式。罗素所建立的人工语言可视为命题的正确逻辑形式的样板。对命题进行语言批判，就是把它的不正确逻辑形式还原为正确逻辑形式。按照《哲学研究》，命题本身无所谓正确形式或不正确形式，每个句子在其实际使用语境中按其正常使用都是无可非议的。

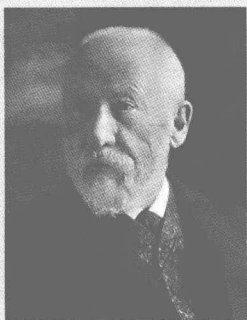
维特根斯坦在《哲学研究》中用大量篇幅讨论家族相似问题，这与他反对“本质主义”的哲学路线有关。所谓本质主义就是要追问任何东西的本质是什么。把这个问题联系到语言上考虑，就是设想任何一个普通名词都是用来表达本质的。这种本质主义导致哲学研究中的困惑，而这种困惑来自哲学家自己提出的假问题，就如同自己在自己眼前扬起灰尘，再说自己看不清。

维特根斯坦并不反对科学研究中这种追问本质的方式。因为当人们询问一个自然科学问题（例如有关氢气的比重）时，科学家是能够明确回答的；他们能按照相关自然科学的理论和科学实验数据给出一个清楚的说明，这里并不会出现无人问及时我们知道，而当我们该要给它一种说明时就不再知道的情况。但是维特根斯坦意识到这种思考问题的方式并不是万能的。在许多情况下我们并不能像回答有关氢气的比重问题那样回答别的问题。如前所述，许多东西之间只有“家族相似”，而无共同本质。如果硬要像回答自然科学问题那样回答这类问题，就得不偿失，甚至走入歧途。所谓科学的方法，如果被滥用，也就变得不科学了。我们通常认为，学习哲学可以帮助我们学会各种各样思考和解决问题的方法。维特根斯坦的功绩在于向我们表明：如果误用在哲学中所学到的十八般武艺，只会把自己打得头破血流，如同苍蝇在捕蝇瓶中飞来飞去，到处碰壁。

1 维特根斯坦：《哲学研究》，§309。

## 思考题

1. 什么是维特根斯坦前期哲学的问题意识？什么是维特根斯坦后期哲学的问题意识？维特根斯坦从前期哲学转向后期哲学的动因是什么？
  2. 维特根斯坦如何区分“事实”与“事态”？
  3. 维特根斯坦的语言的图像理论的中心思想是什么？
  4. 维特根斯坦为什么和如何为语言划分一条界线，区分“说”和“不可说”的领域？
  5. 什么是维特根斯坦的语言游戏理论的基本含义？
  6. 维特根斯坦如何通过语言的“家族相似说”来反对本质主义的观点？
  7. 维特根斯坦如何论述生活形式和规则在语言中的作用？
  8. 评述维特根斯坦有关“常识命题”在认识中所起的“确定性”作用的观点。
-



## 第十章 狄尔泰

当我们梳理近150年来西方哲学发展线索的时候，很难绕过狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833—1911）。他是一位从19世纪的意志主义、历史主义和生命哲学转向20世纪的现象学和存在主义哲学的承上启下的哲学

家。他的哲学充分揭示了19世纪各种哲学倾向中的弊端，而他自己提出的克服这些弊端的新哲学构想虽然还不成系统、不够完整，甚至还有自相矛盾之处，但他的这些创意构成了20世纪新的哲学尝试的出发点。





## 一 生平

狄尔泰于1833年11月19日出生于莱茵河畔的比布里希村（Biebrich am Rhein）。他的前辈中很多人从事法律的或牧灵的工作。他父亲曾任拿梭的宫廷牧师。按照他父母的期望，他于1852年在海德堡大学注册学习神学。那时正值1848年革命失败后保守势力反攻倒算的时期。1853年，他的老师费舍（Kuno Fischer）因在神学上具有泛神论的自由主义思想而被免职。狄尔泰因而转往柏林大学。在柏林大学期间，狄尔泰开始觉得神学过于狭隘，从而对历史和哲学也表现出极大兴趣。他聆听了历史学家兰克（L. V. Ranke）、哲学家特伦德伦堡（Trendelenburg）、语言学家伯克（Boeckh）的课。正是在兰克等人那里，狄尔泰受到19世纪德国历史主义思想的影响。

1856年夏天，他遵循父亲的意愿在威斯巴登（Wiesbaden）通过第一个神学考试，并于同年年底在柏林通过国家设立的中小学教职考试。随后他去柏林一所著名的中学任职授课。但时间不长，1857年底他就离开该校，全心全意地从事于大学学习。

1860年，狄尔泰写了一篇关于施莱尔马赫的诠释学的论文《在与旧的新教诠释学争论中的施莱尔马赫的诠释学系统》（Das hermenentische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik）。该文不但获了奖，也赢得了施莱尔马赫家族对他的信赖。随即他便受邀完成施莱尔马赫书信集的出版工作，并受命写作施莱尔马赫传。

1864年狄尔泰在特伦德伦堡指导下完成博士论文《施莱尔马赫伦理学原理》（De

principiis ethices Schleiermacheri), 获博士学位, 并于同年以《伦理意识分析探索》(Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins) 的论文(载《狄尔泰全集》德文版第6卷, 第1—55页)获得在大学的执教资格。1867年狄尔泰应邀任巴塞尔大学哲学教授。1868年秋他去基尔(Kiel)大学任哲学教授, 1871年秋转往布雷斯拉夫(Breslau)大学任哲学教授。1883年狄尔泰应召去著名的柏林大学接替洛采(H. Lotze)的哲学教授席位, 在那里他一直执教到1908年春季学期。

狄尔泰著作很多, 其中最早使其扬名的是《施莱尔马赫生平》(Leben Schleiermachers)。该书第1卷发表于1867和1870年, 收录于《狄尔泰全集》第13卷, 第1和2分册。该传记的特点是把施莱尔马赫的思想发展和历史地位与其所处时代的精神风貌联系起来。狄尔泰写道:“我以伟大的德国精神运动为背景展开叙述, 这场运动以莱辛(Lessing)和康德为开端, 以歌德、黑格尔和施莱尔马赫之死告终结。只有在这样的条件、关联和特征之中才能理解施莱尔马赫的历史地位。”<sup>1</sup>

狄尔泰正面阐述自己哲学思想的最重要著作是《精神科学导论》(Einleitung in Die Geisteswissenschaften)。该书在1883年出版了第1卷《试论社会及其历史研究的基础》, 而他宣告的《试论精神科学的认识论和方法论基础》的第2卷在其有生之年从未出版。但狄尔泰在1883年后发表了一系列有关认识论、心理学和诠释学的论文, 可视为他尝试完成这第2卷的准备性著作。

狄尔泰的著作可分为两类, 一类是有关传记、文学评论、美学和教育学的著作, 另一类是较有系统的哲学著作。第一类著作在文艺理论、史学和教育界产生重大影响。在第一类著作中, 除以上提到的有关施莱尔马赫的传记外, 有关莱辛、歌德、荷尔德林等人的传记也脍炙人口。在第二类著作中, 除《精神科学导论》外, 还有在他死后出版的《精神科学中历史世界的构造》(Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften)。从1905至1909年, 狄尔泰向普鲁士科学院宣读了3篇关于精神科

1 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/1, S.XXXVI.《狄尔泰全集》分别由不同的编辑者编辑, 第1至12卷在1914至1936年间在莱比锡和柏林出版, 1966年起在斯图加特和哥廷根出版, 以下简称“Dilthey, GS”。

学基础的论文（*Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*）。这些论文以及相关的课堂讲稿构成了上述这本著作的主干部分。该书对了解狄尔泰的认识论，特别是对了解作为该认识论基础的“描述的心理學”很重要。

狄尔泰的许多重要著作，要么只出版了第1卷，要么还处于残篇状态，因而他以“半本书”作家或“无头无四肢的雕像”艺术家闻名。这一情况除与他兴趣广泛、工作繁忙有关外，更重要的原因是他思想中的张力：他意识到他的哲学构想中存在某种矛盾，而他终其一生都在寻求克服这些矛盾的道路。

狄尔泰死于1911年10月1日。他的全集据我所知已经出版了19卷，至今仍有遗稿在编辑出版之中。

## 二 问题意识和解题方案

狄尔泰分析了19世纪欧洲哲学中的三种主要倾向，在肯定它们各自的努力方向时，又意识到了它们的弊端。

首先是思辨的形而上学。这种思辨的体系哲学在黑格尔那里发展到登峰造极的地步。它的弊端表现为用一种思辨的哲学方法取代了各个不同领域中特殊学科的特殊方法，把各具特色的特殊学科强行纳入到形而上学体系中去，以一般性抹杀个体性，以哲学思辨替代科学研究。

其次是实证哲学。以孔德、斯宾塞、穆勒为代表的实证主义起来反对这种思辨的形而上学。他们强调科学是建立在经验观察基础上的，通过归纳建立普遍性的命题，找出现象间的规律，从而能对同类现象的再次出现做出预言，并对所建立的普遍命题是否有效进行证实。他们主张这种在自然科学中取得成功的方法应推广到其他学科的研究中去，而任何学科要想赢得科学的地位，必须应用这种实证的方法。它的弊端表

现为无视人文科学与自然科学的差异，看不到历史、文学等学科的价值导向作用。

而以兰克和德罗伊森（J. G. Droysen）为代表的历史主义学派，一方面反对思辨的形而上学，另一方面又反对实证主义。他们主张人文现象在本质上不同于自然现象。人具有历史性、社会性和独特的个性。自然现象是永远重复的，人的历史现象是不重复的。自然现象有普遍的规律性可循，而人文现象没有普遍的规律性可循。每一个时代都有每一个时代的时代精神；每一个社团都有自己的文化背景和社会关系；每一个作家都有自己独特的生活体验和思想情感；每一艺术作品都是独一无二的。思辨的形而上学把丰富多彩的人文现象抽象化为一般概念，扼杀了人文现象的个性，而实证主义则把活生生的人物化为自然之物。

狄尔泰深受历史主义的影响，但他也充分意识到历史主义会陷入相对主义的泥潭。为了克服相对主义的弊端，他主张在人的意识的内知觉中寻找人文现象的确定性。人的意识包括感知、情感、意志诸方面。实证主义只以感觉经验为基础研究科学，狄尔泰认为这样的做法太片面了。人的全面的经验应包括人的各种体验。人通过对自己的内在意识的反省，通过自己的内知觉，是可以把握包括知、情、意在内的各种体验的。

狄尔泰相信内知觉具有确定性，内知觉提供了以人文现象为研究对象的“精神科学”牢靠的认识论依据。另一方面，狄尔泰又秉承了历史主义学派所持人文现象的历史性和社会性的观点，主张以人类交往、文化、历史的生活共同体（*Lebensgemeinschaft*）为基础研究人文现象。这里存在一个至关重要的问题：人的内在体验与人的生活共同体的关系如何？如果说人的内在体验是依赖于人的生活共同体的，而人文现象的意义又是相对于具有历史性和社会性的人的生活共同体的，那么历史主义学派的相对主义的观点似乎依然成立，狄尔泰也就无法在每个人的意识的内知觉中找到人文现象的确定性基础。相反，如果断定人的内知觉具有确定性，而人文现象的意义又是相对于人的生活共同体的文化背景和时代精神的，那么以人的内在体验为基础确定历史等科学的确定性似乎又存在问题。狄尔泰对这两者关系的解答还不够明晰和令人满意。

胡塞尔正是抓住了狄尔泰动摇于笛卡尔主义与历史主义之间这一问题，批评狄尔泰的“精神科学”依然缺乏科学的严格性。而他自己的所谓“严格科学”是建立在把笛卡尔的“我思故我在”的哲学路线推向极端的先验唯心主义现象学基础上的。然而，在胡塞尔的现象学中依然存在着一个类似于狄尔泰的问题，即“先验意识”与“生活世界”的关系问题。海德格尔哲学致力于阐明人的存在与人的包括知、情、意在内的整个体验的关系，可以说是寻求对狄尔泰哲学中包含的问题的一个解答。正是在这个意义上我们可以说，狄尔泰是推动德国哲学从19世纪语境转向20世纪语境的关键人物。

### 三 精神科学的自主性

“精神科学”（Geisteswissenschaften）这个概念表现出狄尔泰哲学思想的特色。要把这一点说清楚，最好把它与穆勒、历史主义学派、黑格尔主义、康德及新康德主义的观点做比较。

狄尔泰在《精神科学导论》中谈到他是参考了英国实证主义哲学家穆勒的相关用法而选择“精神科学”这个用语的：“包含在‘科学’这个概念中的东西，可以被分为两类：一类用‘自然科学’这个名称来表示；另一类说来也怪，至今还没有一个普遍认可的称呼。我跟随这样一些思想家的做法，他们用‘精神科学’（Geisteswissenschaften）这一术语称呼这全部知识的第二类，一方面是因为这一表达已经通过特别是穆勒的《逻辑体系》德译本的广泛流传成为习惯并被普遍理解，另一方面是因为在我们所能选择的各种术语中，它是相比较而言最为妥当的。”<sup>1</sup>

我们知道，穆勒在《逻辑体系》中把与自然科学区别的另一类科学称为“道德科

1 Dilthey, GS, Bd.1, S.5.

学” (the moral sciences)。<sup>1</sup> 希尔 (J. Schiel) 在把穆勒的《逻辑体系》翻译成德文时用“精神科学” (Geisteswissenschaften) 来翻译“道德科学”。在穆勒那里, “道德科学”包括社会科学、政治科学、民俗学、有关人性和人的性格形成的科学、有关心理规律的科学等。广义上理解的“道德科学”概念可能来源于柏拉图对知识的划分。他把知识分为“辩证法”“物理知识”和“道德学说”三大类。受柏拉图的影响, 在英国哲学传统中, “道德科学”成为一个与“自然科学”相配对的术语。英国哲学家洛克、穆勒、怀特海都使用这一广义上的“道德科学”的概念。在德国的哲学传统中, “自然”这个概念主要是与“精神”相配对的, 所以“精神科学”这个概念容易被人接受和理解。

狄尔泰与穆勒的“精神科学”(“道德科学”)概念有相似之处, 他们都不是用它来指一种自成体系的哲学, 他们不想用一种新构造出来的形而上学去代替那些业已存在的有关人的心理、社会 and 历史的各门特殊学科。他们称这些学科为“精神科学”或“道德科学”, 是因为这些学科具有某种共性, 即都涉及人的精神活动和社会行为, 并且他们都指望用科学的方法来研究它们。

然而, 在什么是科学方法的问题上, 表现出了狄尔泰与穆勒的分歧。在穆勒看来, “道德科学”并没有自己独特的方法; 在自然科学中获得广泛成功的方法, 即经验实证的方法, 原则上也完全适用于“道德科学”。只不过“道德科学”的研究对象(人的心理现象和社会现象)更加复杂, 不能做到像自然科学的推导和预言那样的精确性, 但其近似的真理性已经能满足人类实践的需要。

狄尔泰在谈到他与穆勒的科学观的区别时曾做如下简要概括: “经验而不是经验主义。”<sup>2</sup> 狄尔泰和穆勒都主张科学要从经验出发, 要有经验的依据。但是狄尔泰认为穆勒的经验概念太狭隘。穆勒只承认外在的感性经验, 不承认体认和内知觉的经验。而狄尔泰认为, 经验应该包括这两者, 而且体认和内知觉的经验比起外在的感性经验更

1 参见 J. S. Mill, *System of logic*, p.545ff.

2 Dilthey, GS, Bd.18, S.193.

具有优先性，因为体认和内知觉的经验是人对其生活中的知、情、意的总体性的直接知觉，具有完整性和生动性。外知觉只表现出人所面对的外部世界，而内知觉表现出人的全部生活。

在《精神科学导论》中狄尔泰还把内在经验或体验作为区分“精神科学”和自然科学的重要标志。自然科学的认识论基础是外知觉或感性经验，自然科学正是建立在对外在事件的经验观察和经验证实基础上的。“精神科学”的认识论基础是“体验”(Erlebnisse)。正是通过内在经验或体验，各门“精神科学”才获得其内在的关联性和统一性，才能作为一种自主科学屹立在自然科学之旁。

狄尔泰之所以选用“精神科学”这个术语概括与自然科学相对峙的另一类科学，是因为他强调在这一总称下包括的心理学、教育学、美学、社会学、历史写作、艺术史等学科都以内在经验或体验为基础，即都在“意识事实”中找到认识论的根据。

只有在内在经验中，在意识事实中，我才能为我的思想找到牢固的抛锚地，并且我敢说，没有读者能在证明中离开这一点。一切科学都是经验的科学，但是一切经验都将追溯到产生它们的意识的条件，即我们的本性的整体中去，并在那里找到它们确确实实的有效性。因而，我们认识到不可能退回到这些条件之后，因为这样做如同不用眼睛看，或如同在自己的眼睛后面投射认识的目光。我把这一立场称为认识论的立场；现代科学不能承认除此之外的立场。对我来说愈加明显的是，正是出自这种立场，精神科学的自主性(die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften)才得以建立。<sup>1</sup>

精神科学与自然科学的区分还在于，精神科学不只是由描述性的经验陈述和概括性的理论命题组成，而且还包括价值判断和伦理规范。为了了解价值判断和伦理规范，用自然科学的那种经验观察、逻辑的归纳和演绎的方法是不够的，还必须理解其

1 Dilthey, GS, Bd.1, S.XVII.

意义。一个人为什么要这样行动呢？他这样做的价值何在？他是按照什么样的伦理规范来指导他的行为和进行评价的？对于这些问题，我们必须从包括知、情、意在内的我们自己的体验出发，同时要设法体认别人的体验，这就要设法了解各自的处境、文化传统和社会的风俗习惯等，要设法了解有关的行为主体的动机、情感和思考方式等。这样，解释就成为促进理解的重要方法。

狄尔泰在其著名的《描述的和分类的心理学的观念》(Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894年)<sup>1</sup>一文中以“说明”(Erklären)和“理解”(Verstehen)之间的区别来刻画自然科学和精神科学在任务和方法论上的差异：我们说明自然，但是我们理解心灵的生活。<sup>2</sup>他的基本思想是：自然作为一个外在的、陌生的世界处于我们的对立面。自然现象是重复发生的，处于因果的关联中。我们通过我们的感官感知在自然界所发生的事件，我们通过归纳、假设、逻辑推导和求证，试图找到它们的普遍的规律性，并用某种数学公式表述它们，从而能对它们的再次发生做出预言。自然科学所做的这一系列工作就是对自然现象的“说明”。我们的精神活动是我们能直接体验到的活动，我们的文化世界是我们自己创造的世界。我们的行为和作品包含意义和价值。文化的世界处在意义的关联中。因此，精神科学的任务就是去“理解”我们的心灵的生活及其文化作品。

狄尔泰的“精神科学”的概念容易使人联想到黑格尔的“精神哲学”的概念，而且某些黑格尔主义者还在黑格尔的“精神哲学”意义上使用“精神科学”这一名称，即在他们那里“精神哲学”与“精神科学”是同义词。狄尔泰的“精神科学”与黑格尔的“精神哲学”及黑格尔主义者的“精神科学”有什么区别呢？黑格尔按照他的概念运动正反合的辩证法构造了一套精神哲学的形而上学框架，包括主观的精神哲学(人类学、现象学、心理学)、客观的精神哲学(法哲学、伦理哲学、政治哲学)、绝对精神的哲学(艺术、宗教、哲学)。

1 该文收录于Dilthey, GS, Bd.5, S.139-240.

2 Dilthey, GS, Bd.5, S.144.



狄尔泰不是像黑格尔那样在各种具体的人文和社会学科之外建立一套哲学体系，然后把这些具体的学科强行纳入到这套体系中去，而只是试图为这些具体学科奠定认识论和方法论的基础。这些具体学科原封不动地还在那里，也没有一种外来的框架去套它们。狄尔泰只是想在这些具体的学科之中找到那些业已存在的认识论和方法论上的共性；狄尔泰是去揭示和梳理那些人文和社会研究者已经在自觉或不自觉地使用的方法和认识论的途径，而不是把这些认识方式和方法强加给他们，更不是为他们提供形而上学的概念框架。

由于这一差别，我们只要稍加留意就可以发现，狄尔泰所使用的“精神科学”概念为复数（Geisteswissenschaften），而黑格尔主义者所使用的“精神科学”为单数（Wissenschaft des Geistes或Geisteswissenschaft）。对于一个黑格尔主义者来说，“精神科学”意味着“精神哲学”，因此只能有一门哲学的精神科学。

黑格尔的这种形而上学遭到德国历史主义学派的批判。历史主义学派反对黑格尔从概念的辩证运动出发去解释历史的做法，主张认识必须以经验为出发点，历史研究必须以原始的历史资料为依据。他们还主张，必须从历史的视角出发考察人的整个精神生活，每一个历史时代都有其独特的时代精神，都有其特殊的看问题的视角。早年的狄尔泰曾加入历史主义学派的行列，为这一学派对历史意识的解放而欢欣鼓舞。但是狄尔泰不久就意识到在历史主义学派中还缺失了某种重要的东西。在一切都是视角问题、一切都是相对的之中，还有没有普遍性和确定性可言呢？在黑格尔的形而上学体系崩溃之后，文学、历史、政治学、法学、教育学等学科之间还有没有统一性可言呢？狄尔泰正是在这一思想史发展的关键时代提出他自己的“精神科学”的概念。他企图重建精神科学的自主性，而这一重建是对历史学派批判黑格尔的再批判。

为科学奠定认识论和方法论的基础，是康德哲学，特别是新康德主义哲学的重要议题。狄尔泰很崇敬康德。他在1867年任巴塞尔大学教授的就职讲演中甚至宣称，康德已经一劳永逸地规定了哲学的基本问题。<sup>1</sup>然而狄尔泰之所以崇敬康德，并不是因

1 Dilthey, GS, Bd.5, S.12.

为康德哲学中的先验唯心主义成分，而是因为康德在认识论和方法论上的贡献。

在狄尔泰从事哲学活动的年代，也是新康德主义在德国兴盛的年代。新康德主义学派主要分为马堡学派和西南学派两支。其中马堡学派的领袖如柯亨（Hermann Cohen）和纳托普（Paul Natorp）批驳以穆勒为代表的经验主义和实证主义观点。他们认为，认识不仅仅是经验的观察和证实以及逻辑的归纳和演绎，认识必定要运用概念；而一些基本的概念（范畴）制约人的认识，它们是人的认识的可能性条件。因此康德的先验学说可为科学提供非实证但却极严格的认识论基础，即使在自然科学蓬勃发展的势头中也不失其重要地位。那么什么是这种认识论的基础呢？这在马堡学派看来就是康德的《纯粹理性批判》。康德在《纯粹理性批判》中阐明的“时间”“空间”“因果关系”等先验范畴是科学的认识论的基础。

新康德主义的西南学派也想为科学阐明认识论的基础。不过，他们更为关心的不是自然科学，而是文学、艺术、历史等学科。西南学派的代表人物李凯尔特（Heinrich Rickert）使用“文化科学”（Kulturwissenschaften）这个术语来概称它们。他们认为，文化科学中突出的问题是人生的意义和价值。康德的《纯粹理性批判》能为自然科学提供认识论的基础，但还不能为文化科学提供认识论的基础。为要完成这一任务，必须开发人的心智活动的不同的理性层面，这是康德在《实践理性批判》《判断力批判》等著作中从事的工作。

狄尔泰的“精神科学”的构想与新康德主义有相似之处。狄尔泰的《精神科学导论》最初是作为一项有关“历史理性批判”的研究工作而展开的。<sup>1</sup>显然，这有延续康德思路的意味。狄尔泰像新康德主义者一样批评穆勒的认识论思路太狭隘，主张人的认识活动不是单纯的反映，而是要运用概念的。人在运用逻辑形式进行推理之前，首先要运用概念进行判断，并且逻辑的推理也不是纯形式的归纳和演绎的推理，而是要用到因果关系等范畴的。狄尔泰主张穆勒的逻辑和方法论要与康德的范畴学说结合起来。他写道：“从批判的立场出发得出的结论是，逻辑必须包括康德称之为先验感性论

1 Dilthey, "An den Grafen Paul Yorck von Wartenburg", GS, Bd. 1, S. IX.

和分析论的那种研究。”<sup>1</sup>但是这并不意味着无条件地回到康德的《纯粹理性批判》的立场上去。他申明，认识论研究的出发点不是一个抽象的认识主体，而是一个具有思想、情感和意志的活生生的人，这样的人是生活在一定的社会历史条件下的，是受一定的历史观和文化的影响的。狄尔泰写道：“但就精神科学而言，还必须指出，心理的和心理物理的事实之构成理论的基础，不是只就个人而言的，而且还是就文化系统以及外在的社会组织而言的，并且还必须立足于每一阶段中的历史观和分析。因而，只有那种对它们如何给予我们的方式以及对它们所具有的自明性加以研究的认识论才能真正奠定精神科学的方法论基础。”<sup>2</sup>

狄尔泰与康德的差别主要表现在他对康德的先验唯心主义观点的批判上。康德试图揭示那些用以解释我们的经验和制约我们的思想的基本概念，即所谓“范畴”，并断言这些范畴是先于我们的经验和思想的。狄尔泰赞成康德的前半个论断，但反对康德的后半个论断。他认为我们在观察事物和进行思想的时候确实要运用范畴，但是范畴不能超出经验。范畴归根结底是以经验为前提，经验决定了范畴的特性。不是我们的经验去适应范畴，而是范畴必须适应经验。范畴来自经验。在此“经验”不应从康德的狭义的定义上去理解，即把经验仅仅规定为感性的经验；而应从广义上去理解，即从人的历史生活中所获得的一切体验。因此当把认识论的任务理解为探寻构成人的认识的基础范畴的时候，我们就必须研究人的生活。人和人的精神生活不能仅仅归约为自然的存在物，而必须从其历史的存在出发进行解释。因而精神科学与自然科学有着完全不同的认识途径和研究方法。

综上所述，我们不难发现狄尔泰是在意识到19世纪实证主义、历史主义、新康德主义等诸种哲学流派的缺陷之后提出他的精神科学的概念的。“精神科学”这个概念本身并不是狄尔泰提出的，穆勒的“道德科学”、黑格尔主义的单数意义上的“精神科学”、新康德主义的“文化科学”都属于这一论域。但是狄尔泰在有关精神科学的

1 Dilthey, GS, Bd. 1, S.117.

2 Ibid., S.119.

基础、任务和方法论上有其独到的见解。他主张，精神科学的基础是经验，但这一经验是从广义上理解的经验，即既包括外在的感性经验，又包括内在的体验。精神科学的任务不像自然科学那样是“说明”，而是“理解”，即理解人的精神生活及其社会活动和文化作品的价值与意义；精神科学不是单纯去阐明我们所观察到的现象是什么和有什么规律，而且还赋有教育人的使命。精神科学的方法不单是阐明人如何运用概念进行思考，如何运用逻辑的方法进行推理，而且还要阐明这些概念和方法如何从我们的生活经验中成长和发展起来，阐明它们的社会、历史和文化的特征，从而使人们对不同历史时代和文化环境中精神活动的作品有深入的理解。这一方法就是狄尔泰津津乐道的“诠释学”方法。

## 四 诠释学方法

“诠释学”（Hermeneutik）这个词来源于希腊词“hermeneuein”，意为“解释”“注释”。诠释学研究解释的技艺，是一种有关如何通过解释增进理解的学说。狄尔泰在《诠释学的起源》<sup>1</sup>一文中简明扼要地论述了诠释学的来龙去脉，并交代了他自己的诠释学观点与其先驱者之间的差别。狄尔泰指出，诠释学是一门古老的学问。在欧洲，它起源于对古希腊的经典和希伯来的圣经的解释。那时人们相信，在荷马史诗和圣经等著作中包含着隐秘的真理内容和深奥的意义，它们是用隐喻等方式表述的，而诠释学的任务就是把这些寓于形象之中的精神内涵揭示出来，使读者能够明白。这里既涉及许多解读文本的语言学、修辞学的技巧，也涉及神学家的信仰，哲学家、文学家、

---

<sup>1</sup> Dilthey, GS, Bd. 5. 中译文参见洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社，2001年，第74—92页。

艺术家的洞见，以及人们的理解方式。

文艺复兴以来诠释学迈入一个新阶段。由于语言、生活环境和民族性的不同，此时期不同于古希腊罗马社会和中世纪社会。这时诠释学注意到要考虑不同历史时期、不同民族文化间的差异以及如何沟通的问题。并且，诠释学家开始考虑阐明对神学的和人文的经典加以正确诠释的普遍适用的规则。狄尔泰写道：“直到那时，古典诠释学和圣经诠释学彼此是各自发展的。它们两者难道不应被认为是一个普遍诠释学的应用吗？沃尔夫学派的迈依尔在其1757年发表的《普遍解释技术试探》中迈出了这一步。他尽可能普遍地设想他的科学概念：它们应当制定出在对符号的任何解释中都可观察到的规则。”<sup>1</sup>

施莱尔马赫在近代诠释学理论发展方面做出了决定性贡献。他认为文本是人的精神产品，是人的心灵生活的表达形式。因此要理解文本，就要深入到不同历史时代的作者的心灵生活中去。为了做到这一点，就要设法重新体验（*nacherleben*）作者的生活和思想活动。因而“理解”就等同于重新体验和进入到文本产生的那个历史时代的作者的生活和意境中去。诠释学就成为帮助读者去设身处地地体认（*empfinden*）作者的生活和意境的一门技艺。

但这里产生了一个问题：作者和读者处于不同时代和社会，读者如何能够进入到作者的生活和意境中去呢？施莱尔马赫把对这一问题的解答与他从康德那里继承下来的先验主义的思想结合起来。他不仅像康德那样主张人类具有普遍相同的意识结构，而且还认为人类具有超越于个人的相同的精神生活。例如，他主张人类有着对上帝的绝对的依赖感，而这种依赖感构成一切宗教的精神生活的基础。这种共同的意识结构和精神生活确保了人类归根到底能够互相理解和体认各自的理念和情感。

狄尔泰对施莱尔马赫在诠释学发展史上的贡献做了如下定位：“不过，在施莱尔马赫的思想里，这种语文学技巧是第一次与一种天才的哲学能力相结合，并且这种能力是在先验哲学里造就出来，正是先验哲学首先为一般地把握和解决诠释学问题提供了

1 狄尔泰：《诠释学的起源》，参见洪汉鼎主编：《理解与解释——诠释学经典文选》，第86页。

充分的手段：这样就产生了关于阐释（*Anslegung*）的普遍科学和技艺学。”<sup>1</sup>

19世纪后半叶掀起的历史主义质疑人类有这样普遍相同的意识结构和精神生活。他们主张每一历史时代都有每一历史时代的时代精神，不同文化背景中的人的思维方式和生活取向是不同的。因此他们批评施莱尔马赫的诠释学中的先验主义观点，主张摒弃这一形而上学的残余。然而历史主义面临新的困境：诠释失去了确定性。如果一切都是相对的，那么我们如何可能跨越不同历史时代和文化背景去体认文本背后的精神生活呢？那么在正确的理解和误解之间还有什么差别呢？诠释学还有什么必要呢？

狄尔泰正是面对这一形势提出他自己的诠释学构想。为克服历史主义的相对主义，他主张参考施莱尔马赫的人性的普遍性的某些观点。但这并不意味着退回到施莱尔马赫的先验主义的立场上去，而是用心理学和生命哲学去解释那些所谓的先验框架的由来，从而解释普遍的人性基础与个性差别的关系。

狄尔泰写道：“普遍有效解释的可能性可以从理解的本性中推出。在这种理解中，阐释者的个性和他的作者的个性不是作为两个不可比较的事实相对而存在的：两者都是在普遍的人性基础上形成的，并且这种普遍的人性使得人们彼此间讲话和理解的可能性有可能。这里施莱尔马赫的形式表述可以从心理学得到进一步解释，所有个性差别最终都不是由个人彼此间质的差别所决定，而是由人们心理过程的程度差别制约。不过，解释者通过把他自己的生命性仿佛试验性置于历史背景之中，从而可能由此暂时强调和加强某一心理过程，让另一心理过程退后，并从中在自身中引起一种对陌生生命的模仿。”<sup>2</sup>

狄尔泰把“对文字所固定的生命表达的理解的技艺学（*Kunstlehre*）”称为“诠释学”。<sup>3</sup>狄尔泰的这一诠释学定义的关键是生命表达（*Lebensäußerungen*）。文本（*Texte*）表达生命。人的生命通过人的表情、行为乃至社会组织和社会活动表达出来，然后文

1 狄尔泰：《诠释学的起源》，第89页。

2 同上书，第90页。

3 参见Dilthey, GS, Bd.5, S.332f.

字再把它们固定下来。不仅书写的文本是被理解的对象，而且人的表情、行为乃至社会组织和社会活动也是被理解的对象。实际上，我们是通过与文本相关的人的表情、行为和各种各样的社会现实来理解文本的。

狄尔泰认为，所有这一切都是生命的表达形式，具有统一性，而且每一人对自己的生命表达具有内在的体认，具有一种直接自明的理解，因而就可以通过观察他人的表情和行为，以及借助移情作用（*Einfühlung*）去理解他人的生命表达；我们也可以试验性地把自己设想为处于某一历史背景中，按照那个时代的人的风俗习惯、行为方式和价值观念来体验那个时代的人的心境，从而就能理解那个时代的作品意义。在这里，狄尔泰把他自己倡导的生命哲学作为普遍有效解释的可能性基础。

如果说在施莱尔马赫那里，普遍有效解释的可能性在于人的统一的先验意识结构，那么在狄尔泰那里，普遍有效解释的可能性在于人在历史的进程中虽表现形态各异但在本质上一以贯之的生命。虽说诠释学从来都有某种哲学的基础，但到了狄尔泰那里，诠释学越来越自觉地成为一种哲学的诠释学。

狄尔泰的诠释学是环绕着“体验”“表达”和“理解”进行的。体验构成理解的基础，而理解则是对表达的理解。理解靠体验获得确定性。体验是一种内知觉。“在体验中我的觉察和我所觉察的内容合而为一。”<sup>1</sup>因为在体验中体验的行为和所体验的内容之间的对立消解了。体验自己为自己赢得确定性，因为当我有一种体验的时候，提问我是否有这种体验是无意义的，例如，当我痛苦的时候，我的痛苦体验是直接的现实，具有直接的自明性，我们不可能对它加以质疑。

狄尔泰认为，外感知没有这样的确定性，例如，当我看一棵橡树的时候，我可以怀疑我所看到的是否是橡树，因为我可能看错；但我不能怀疑我的看，因为当我看的时候我体验到我的看。狄尔泰认为，我的感情、我的动机、我的意愿以及我的各种意识行为都是我直接知觉的；我直接知觉到它们，我也直接理解它们；我的体验是我的理解的基础，也是一切解释的确定性的基础。

1 Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS, Bd. 7, S.27.

体验是私有的，每个人只直接察知其自己的体验。然而，我们要解释的是别人的文本，这里就遇到了一个解释的普遍有效性的难题。我以上已经谈到，狄尔泰企图在生命的统一性中找到克服这个难题的解答。历史主义批评施莱尔马赫的先验主义立场，他们强调人们在不同时代和不同社会中的世界观（Weltanschauungen）是不同的。为此，狄尔泰研究这些不同的世界观的相互关系，认为它们既然都是生命的表达，那么它们之间就有相关联系，就形成一定的谱系。

狄尔泰试图通过建立一种世界观的类型学（Typologie）来消解解释的普遍有效性的要求和世界观的多样性之间的冲突。狄尔泰认为，尽管存在各种各样的世界观，但它们具有共同的特征。世界观都来自生活环境和生活经验，人的心灵上的结构关联是它们的心理学的基础。世界观是由一组人们信以为真或知道确实如此的有关世界的基本观点组成的。狄尔泰也把人们有关世界的基本观点称为世界图式（Weltbild）。世界图式形成人们对生活进行估价的基础，从世界图式中产生一定的理念和规范并指导人们的行为。

狄尔泰把世界观划分为三个类型：宗教的、艺术的和形而上学的。宗教的世界观的核心在于把某种神秘的、超越我们的认知能力和控制能力的东西当作我们生活的主宰力量。在艺术的、特别是以史诗等方式表述的世界观中，生活经验以艺术想象和诗性想象的方式被加工、塑造和升华。形而上学的世界观则试图提供一种有关人生意义的普遍有效的知识，为此形而上学家从这种或那种基本原理或实在出发建立他们的知识体系。

狄尔泰在形而上学的世界观中又区分了三种类型。第一种是自然主义的世界观，唯物主义是其中的典型，主张只有通过我们的感官被我们认识的自然之物才是实在的。第二种是“自由的唯心主义”（Idealismus der Freiheit），柏拉图、亚里士多德、康德和费希特属于此列，其要点为强调心灵在认识一切现象和处理一切情况的行为中的自主性。第三种是客观的唯心主义，斯宾诺莎、黑格尔是其代表，试图以某种世界原理为基础消解生命中的一切对立和纷争，使之和谐起来。

狄尔泰认为，所有这些世界观都企图给出世界和人生的意义，然而它们充其量



只从各自的某一侧面反映出在历史的过程中展开的生命的某种价值取向。要理解这些世界观，必须结合思想史来考察，只有弄清楚了它们的来源和继承关系，才能明白它们的真正意义。这里涉及“诠释学循环”的论题：要理解局部，就要理解整体；而要理解整体，又必须从局部着手。要理解某一个阶段的思想，就要理解整个思想史发展的过程；而要理解整个思想史发展的过程，就要理解每一阶段上的思想。在狄尔泰看来，正因为整个思想史都是人类生命意义表达的历史，所以它们才有局部与整体、阶段与过程的关系可言；如果这里根本就没有统一性可言，那么“诠释学循环”就无用武之地，就是一种根本不能成立的方法。

理解的对象不仅包括人的思想和行为，而且还包括人的艺术作品，以及宗教、国家等各种社会组织形态。对于后者，狄尔泰模仿黑格尔的“精神的客观化”的用语，把它们称为“生命的客观化”（*Objektivierung des Lebens*）。狄尔泰认为，要理解它们，不能使用描述和说明物理世界中的东西的概念，而必须使用从生命本身中获得的概念，如“意义”“价值”“动机”“力量”“结构”“发展”等。

狄尔泰还从中引申出“历史目的论”的概念。生命是发展的，生命在历史中展开。生命具有目的性，其最根本的目的性是走向自己的完满。尽管生命在展开过程中呈现无限的多样性，但是在这些多样性中具有内在的合目的性，揭示这种内在的合目的性还能起到伦理教育的目的。狄尔泰写道：“教育学的基本原理就在于这一断言：心灵生活具有一种内在的合目的性，即实现它自己的完满（*Vollkommenheit*）。”<sup>1</sup>

顺便说一下，狄尔泰经常谈到，理解的对象是“心灵生活的表达”（*Ausdruck eines Seelenlebens*）。有人批评狄尔泰的这一说法。他们认为，“表达”涉及表达的意义和对象两个方面。例如，“茶杯”这一表达，一方面指称某一对象，另一方面具有“饮茶喝水的容器”之类的含义。狄尔泰没有区分表达的这两个层面。表达的意义似乎还勉强可以与心灵生活相联系，表达所指称的对象，特别是物理对象，则明显与心灵生活不相干。我觉得这一批评有些过分。诚然，狄尔泰没有像弗雷格、胡塞尔以及后来的

1 Dilthey, GS, Bd. 9, S.185.

英美分析哲学那么明确区分表达的含义和所指，但是他在此关心的是对生命意义的理解。他已经明确区分了理解与说明。他认为精神科学的任务是理解，而理解主要是理解生命的意义。这就不能停留在物理对象的层面上研究对象，而是要透过它们，在对象与人的行为的关系中揭示心灵生活的意义。

## 五 描述心理学和心灵生活的结构关联

我前面谈到过，狄尔泰在哲学史的重大贡献在于从认识论和方法论的角度区分精神科学和自然科学。他在《描述的和分类的心理学的观念》一文中，提出了著名的划分精神科学与自然科学的标准：精神科学与自然科学的对立表现为“理解”与“说明”的对立。精神科学致力于理解，而自然科学致力于说明。诠释学是一种促进沟通和理解的方法。但理解要有经验的基础，诠释学要有认识论的依据。要不然，就不能区分理解与误解，诠释学就失去了解释的普遍有效的可能性。

### 1. 意识事实

什么是理解的经验基础和诠释学的认识论依据呢？按照狄尔泰的看法是“体验”（*Erlebnis*），他也把“体验”称为“意识事实”（*Bewußtseinstatsache*）。“因为在意识事实存在的断言中所包含的无非就是在我的意识中经历的体验。”<sup>1</sup> 体验自己证明自己的存在。一方面说我体验，另一方面说我的体验不存在，这是自相矛盾的。体验是在意

---

<sup>1</sup> Dilthey, “Die Tatsachen des Bewußtseins” (“Breslaner Ausarbeitung”) (um 1880), in *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Sammlung Vandenhoeck, 1983, S.97.

识中经历的，并且体验是原初直接给予的，因而体验是“意识事实”。

狄尔泰使用“意识事实”这一术语，目的在于与自然科学相对照，从而肯定精神科学的科学性。实证主义者声称，自然科学之所以为科学，因为它们是以事实为依据的，而事实就是被经验证明为确实存在的东西。心理学、社会学等学科想成为科学，就必须以事实为根据，就必须要求经验的证实。狄尔泰批评实证主义的经验概念太狭隘。经验应包括感性经验和体验两个部分。我们通过感官认识外部世界，因而我们通过感性经验证实我们有关外部世界中所发生的事情的论断是否为事实。然而所发生的事情并不仅仅局限于外部世界，我们的意识活动及其表象（*Vorstellung*）也是所发生的事情。在它们发生的同时，我们也就体验到它们。这时体验与所体验合而为一，是一个统一体。

狄尔泰主张，每一体验都包含内容（表象），内容可被定义为在体验中与行为相区分开来的一个部分。不论内容关涉的对象是否存在，但内容本身是我直接经验的一个部分，内容总是与行为相关联。内容所关涉的对象可能不存在，我可能看错，我可能把一棵树误以为一个人，但是就我所看到的内容而言（尽管我根据这内容做出了错误的判断），它是直接被我体验到的，它是为我而存在的，它也是意识事实。

简而言之，体验是意识事实，体验包括两个部分：体验的行为和所体验的内容。在此，行为和内容都是意识事实。但是，根据这内容所做出的判断是否正确、内容所关涉的对象是否存在的问题不是意识事实。在描述的心理阶段只描述意识事实，有关外部世界的对象是否存在以及对它们的判断是否是事实的问题，不属于描述心理学的探讨范围。

狄尔泰还主张，我们不是通过另一体验来证实前一体验的存在，而是体验自己显现自己、自己证明自己的存在。因而体验作为意识事实，比外部的经验事实具有优先性：有关外部世界的事实是通过感性经验证实的，而感性经验是首先要被体验到的，感性经验通过体验证明自己的存在。意识事实是我们的认识的出发点，我们根据意识事实构成我们有关对象或客体的观念。正是在这个意义上，狄尔泰写道：“而且，一切完全认真的和富有成效的哲学都以这样一种观点为开端：一切对象，包括人本身在

内，都处于与我的关系中，对我来说都是作为我的意识事实而在那里的；一切客体都是依据意识事实而被构成出来的。”<sup>1</sup>

## 2. 描述的心理学和说明的心理学

由于体验是直接显现和直接被认知的，所以我们在表达体验时只需要加以描述，不需要进行假设。狄尔泰把用描述的方法研究体验，对体验加以分类，从而认识意识结构的学科称为“描述的心理科学”。在此我们要注意区分“描述的心理科学”和“说明的心理科学”。以实验的方法研究外在的刺激与心理反应之间的关系，研究记忆、联想及其他的心理过程，把心理的规律当作一种类似于物理的规律，以研究物理科学相类似的方法对心理活动的规律加以归纳、假设、推论和实验的证明，是“说明的心理科学”的课题。<sup>2</sup>

狄尔泰一点也不想否认这种由观察和实验建立起来的心理规律的有效性。但是他认为这种心理规律不能取代之由描述的方法表达的意识结构。前者是站在外面研究心理现象，即立足于对刺激和反应的行为的观察和归纳来研究心理规律；后者是从内部直接体认心理的事件及其结构：当在这种结构关系中一种心理事件产生另一种心理事件的时候，我们不仅体验到这些事件，而且“体验到这产生本身”<sup>3</sup>，我们是在一种亲切的、生动的状态中获知这样的关系的。通过外部观察而建立的这种关系，把心揭示为一种遵循规律的心理过程的系统；而从内部体认到的这种关系，把心揭示为其各个部分内在地协调一致的活生生的整体。这种内在地协调一致的结构关系是心灵生活的独一无二的特征。“它是只能被体验和描述，不能被定义的。”<sup>4</sup>

1 Diltthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, S.93.

2 Diltthey, *GS*, Bd. 7, S.324.

3 *Ibid.*, S.328.

4 *Ibid.*, S.16.

### 3. 心理结构及其结构关联性

描述的心理学的任务主要在于描述心理结构和心理结构关联 (Der psychische Strukturzusammenhang)。狄尔泰认为人的心理活动具有一种基本的结构和三种基本的结构关联。狄尔泰的这一学说有从胡塞尔的现象学中吸取的东西,也有他自己的观点,后者主要表现在有关心理结构关联的学说中。

狄尔泰认为,每一时刻的心理活动都包含行为 (Akt) 和内容 (Inhalt) 两个方面:看就有所看,听就有所听,思就有所思。这两个方面总是结合在一起。这一意识行为和意识内容之间的相关联系的结构被狄尔泰称为心理的基本结构。这也就是布伦塔诺和胡塞尔所说的心理现象的意向性结构。在这个基本观点上狄尔泰与胡塞尔之间没有分歧,甚至意识的“行为”和“内容”这两个术语也是从胡塞尔那里吸纳过来的。

但是如果进一步追究就会发现他们之间的一些差别。首先是有关自我意识的问题。按照胡塞尔在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》中的观点<sup>1</sup>,每当我们意识到某物的时候,我们也就附带地意识到意识行为和作为意识行为执行者的我,尽管在此某物是我关注的焦点,自我和意识行为不是我关注的焦点。按照狄尔泰的观点,当我们具有对某物的意识的时候,有时附带地意识到自我,有时没有附带地意识到自我。在希望、欲望或意志的行为中,自我确实是被附带地意识到的,此时不仅意识到所想做的事情,而且还意识到那个想做这件事情的自我;此时附带地意识到在希望的我、在期待的我、在决策的我、在爱或恨的我。但是在某些特殊体验中,自我意识不在场。例如,“某人观看哈姆雷特戏剧,与舞台上的角色同悲痛,此时他自己的自我消失了。在全心全意投入完成一件工作的时候,我简直忘记了自己”<sup>2</sup>。在另一处地方,狄尔泰还

1 胡塞尔有关自我的学说在《逻辑研究》和《纯粹现象学和现象学哲学的观念》中有所不同。在后一本书中,胡塞尔写道:“但是只就直接的、可明证论断的本质特性及其与纯粹意识被共同给予而言,我们将把纯粹自我当作一种现象学的材料,而一切超出此界限的与自我有关的理论都应加以排除。”并且他还特意加了一个注指明:“在《逻辑研究》中有关纯粹自我的问题上我采取了一种怀疑主义的立场,这一立场随着我的研究的进展不能加以坚持了。”引自胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,商务印书馆,1995年,第152页。

2 Dilthey, GS, Bd. 7, S.21.

谈道：“我知觉我自己状态的这种内部经验也永远不可能使我意识到我自身的个体性。只有通过我自己与他人相比较，我才能经验到我自己的个体性，我才意识到我自己此在中不同于他人的东西。”<sup>1</sup>

由此可见，在有关自我意识这个重要问题上，狄尔泰与后期的胡塞尔存在分歧。这时胡塞尔在意识的意向性结构中充分肯定了自我这一环节，从而意向性结构可以说是一个稳定的三元组合：

自我——意识行为——意识内容

在狄尔泰那里，心理的结构有时是二元的，有时是三元的，因为自我意识在场或不在场，要随意识行为指向意识内容的性质和方式而定。从这里也可以看到，狄尔泰否定了笛卡尔的“我思故我在”的论断，因为在狄尔泰看来，“我思故我在”并非总是自明的。

狄尔泰提供的论证是否驳倒了胡塞尔有关自我意识的学说呢？这是一个相当复杂的问题。因为胡塞尔区分了“纯粹的自我”和“人格的自我”。只有通过我自己与他人相比较，我才能经验到我自己的个体性的我，在胡塞尔看来这是“人格的我”，而不是“纯粹自我”。人格的我是在与他人交往中形成的，我在社会生活中形成与他人不同的个性。但是当我思时，我所附带地意识到的我，只是作为思的行为执行者的我；此时并没有对作为前一意识行为执行者的我与作为后一意识行为执行者的我是否同一的问题做出断言。举例来说，没有对在移情作用下以为自己是哈姆雷特的我，与清晰地意识到自己是在看戏的我是否同一个我的问题做出断言。对于胡塞尔来讲，在此刻自明的只是那个作为思的行为执行者的我，至于在一系列思的行为中的我否是同一个我，或者说那个作为一系列思的行为的统调者的我，在胡塞尔看来并非自明的。因为，当胡塞尔说“我思故我在”的时候，他所断定存在的我是在现象学意义上严格加以限定的。要之，当胡塞尔谈自我意识自明性时，他严格要求现象学的还原，而狄尔泰并不认为需要这样的现象学还原。胡塞尔关注的是先验的自我，狄尔泰关注的是经验的自我。在狄尔泰看来，每一个人都是历史的和社会的人，因此自我的存在是不

1 狄尔泰：《诠释学的起源》，第75页。

能脱离历史、社会和自然的存在的。

尽管胡塞尔与狄尔泰有关自我意识的学说在哲学立场上存在如此严重的分歧，但并不影响他们分享某些共同观点。我以上已经谈到，狄尔泰和胡塞尔都主张，当意识行为意识到一个对象的时候，意识行为也附带地意识到自己。狄尔泰谈到，这好比当意识之光照亮对象的时候，同时也照亮自身。不过，此时对象是意识行为针对的，意识行为的“目光”注视对象而不注视自身。意识内容出现在（摆在）意识的目光面前（Vorgestellt），意识行为不是出现在（摆在）意识的目光面前。此时意识行为是被体认到（gewahrt）、体验到（erlebt）、内觉到（innerwerden），但不是作为一个对象被感知到的。狄尔泰不否认意识行为也能作为一种表象出现在我们面前，成为我们所把握的意识内容，例如当我们在反省中关注它的时候，当我们记忆它的时候；但是此时我们是在第二个行为中把握它，而不是在当下体验它：我们在第二个行为中把第一个行为当作内容来对待。为此，狄尔泰区分体验（Erleben）或内觉（Innerwerden）与内感知（innere Wahrnehmung）：前者是在意识行为活动的当下自己体验到或内觉到自己；后者虽然也发生在意识之内，但是不是在当下，而是在随后一个把前一个意识行为当作对象来感知的行为中。狄尔泰写道：“体验不是作为一种被感知到的东西或一种被表象的东西（ein Vorgestelltes）出现在我面前的，它不是被给予我们的，而是……通过我们对它的内觉（innerwerden）而为我们所存在的，我在它属于我的意义上直接拥有它。只有在思想中它才成为对象性的东西。”<sup>1</sup>

熟悉胡塞尔现象学的读者不难发现，狄尔泰以上论述与胡塞尔在《逻辑研究》中的有关论述很相似。胡塞尔明确区分对对象的感知和对行为的体验。认识对象的方式主要是感知（Wahrnehmung），或者说是以感知为基础的；对行为的认识是通过体验达到的，或者说以体验为基础。对对象的认识，不论是对实在的对象还是观念的对象的认识，有一个共同的特点，即对象都是被意向行为指向的或针对的。但是我们在认识一个对象的时候，我们不仅感知到对象，而且还体认到意识行为。因而对对象的认识和对意识行为的认识是两种不同方式的认识。当然意识行为也能被当作一种对象来加

1 Dilthey, GS. Bd. 6, S.313.

以认识，但这不是在当下，而是在后来的反省的行为中，并且它必须以当下的体验为基础；只有首先体验到它，然后才能记住它，并把它当作一种对象来感知和思考。

狄尔泰在描述了心理的基本结构之后，进一步描述“心理的结构关联”（*Psychischer Strukturzusammenhang*）。他是在“生活的结构关联”（*Strukturzusammenhang des Lebens*）这一总的标题下考察心理的结构关联的。在这一点上显示出狄尔泰与胡塞尔的重大差别。胡塞尔主张在纯粹意识范围内考察意识结构及其结构关联，并把悬置外部世界的存在判断作为区分他的先验现象学与布伦塔诺和狄尔泰等人的经验的描述心理学的重要标志。虽然狄尔泰在探讨意识的基本结构的时候主张，意识行为和意识内容是意识事实，而意识内容关涉的对象是否存在的问题不属于意识事实的范围——意识事实这一概念有点像胡塞尔所说的纯粹现象——但狄尔泰在探讨心理的结构关联的时候，明确地越出了意识的内在范围。在他看来，人的心理结构关联是与人的行动相结合的，是人的生活的一部分。脱离人的生活就无法描述人的心理结构关联。把心理结构关联放在总的生活结构关联中考察，在狄尔泰看来是理所当然的事情。

#### 4. 三种心理结构关联的方式

狄尔泰大致区分了三种心理结构关联的方式：

- （1）共存的方式；
- （2）相续的方式；
- （3）目的论的整合的方式。

“共存的方式”指“认知”“情感”“意志”这三种心理活动以某种组合的方式的共存。

狄尔泰主张人的心理活动经常以共存的方式发生。当一个人认知某物的时候，他常常伴随意志和情感。例如，一个人观察星象，怀着一个发现一颗新的小行星的目的，或带着某种欣赏和愉快的心情。狄尔泰主张，在这三种活动中，有的时候以认知的活动为主，有的时候以意志的活动为主，有的时候以情感的活动为主。他不像胡塞



尔那样主张情感活动必定以认知活动为基础。按照胡塞尔，人没有无缘无故的高兴和忧愁，我们总是因什么而高兴或忧愁，所以认知是情感的基础。狄尔泰谈到，人有时完全洋溢在喜乐的心情中，“仿佛一切生命关系、一切对象、一切我们之外的个体，都充满欢乐，都是为了被欣赏而存在和延续”<sup>1</sup>。在这种情况下情感压倒了一切，情感并不以认知为基础。狄尔泰在《描述的和分类的心理学的观念》一文中主张，在认知、情感、意志这三种意识活动中，没有一种能单独存在，它们或者作为一个三元共存关联而存在，或者至少作为一个二元的共存关联而存在。在后来的一些文章中，他对这一论断表示出一定的怀疑：由联想产生观念是否在任何情况下都依赖于意志呢？是否存在单纯的（不伴随意志和认识活动的）情感呢？在他看来这些依然是值得讨论的问题。

第二种心理结构关联表现为心理活动的一种相续的方式。情感可能引起意志，意志可能引起认知，认知可能引起情感或意志。例如，我感受到疾病的痛苦，我立志做一个医生，我学习医学知识，我为能使病人康复而高兴。这种相续方式不仅表现在意志、情感、认知这三类心理活动之间，而且也表现在同一类心理活动中较为特殊的诸活动之间。拿认知类的心理活动来说，感知、记忆、判断、推论形成一个相续的认知的心理过程。拿意志类的心理活动来说，意图、选择、决心、手段的选用等构成同一个意志类心理活动的诸环节。这些环节是相续地发生的，但是这个过程是统一的。

狄尔泰谈到，即使这些环节在时间上有中断，中间穿插着别的一些活动，但是这整个过程仍然可被视为一种以相续的方式发生的心理结构关联。他写道：“在从事一项认知活动时，我可能因一个新闻消息、一个来访者，或身体的不舒适而中断该过程；我可能过了很长时间又拾起中断的认知工作。然而，这些长期分割开来的认知经验又作为我的认知关联的诸部分而联结起来。”<sup>2</sup>每一特殊的认知过程，是以先前的认知过程为基础的，并构成一个日益增长的知识系统中的一个台阶。同样，一个愿望、一项计划，也是与另外的愿望和计划相关联的，它们在一个相续的关联过程中日益整合为

1 Dilthey, GS, Bd. 7, S.48.

2 Ibid., S.36.

一种人生蓝图。

狄尔泰把第三种心理结构关联称为“生命的目的论的统—的结构关联”。人的认知、意志和情感的心理活动统一在人的总的生命活动中。人的生命是朝向一个目标的，是具有价值的。整个知识的系统是为生命的目的服务的。我们是为了人类生存的目的而认识世界和认识我们自己，我们的喜怒哀乐来源于我们的生活，我们的最根本的意志是人类生存的意志。在生命的目的论中我们可以发现知、情、意的统一性，可以发现精神科学的统一性，可以发现一切知识结构关联的统一性，可以发现人类历史和文化的统一性。

这样，狄尔泰归根结底把他的精神科学、诠释学和描述的心理学建立在他的生命哲学的基础之上。为了防止别人误解他的生命的目的论，他特别强调，这并不意味着存在一个固定不变的生命目的；并不是说生命的目的是由上帝制定的，或由人的本性决定的，对所有的人都是相同的。“这一结构关联并不制定出确定的目的；它仅仅包含对目的之追求。”<sup>1</sup>然而，尽管目的追求的内容或理念是随着每一个人的性格和气质的不同而有所不同的，但是在历史的过程中，在世界观的谱系中透出一种合目的性的追求，显露生命的意义、价值的展开和实现的方向。于是我们看到，狄尔泰一方面主张诠释要立足于体验的直观，另一方面又主张体验的直观要依从生命统—的历史目的论的诠释。

## 六 简评：狄尔泰哲学的遗留问题

现在我们可以总结一下狄尔泰哲学思想的基本思路。狄尔泰致力于研究“知识

---

1 Dilthey, GS, Bd. 7, S.329f.

的结构关联”(Strukturzusammenhang des Wissens)、“心理的结构关联”(Psychischer Strukturzusammenhang)、“生活的结构关联”(Strukturzusammenhang des Lebens)之间的相互关系。在“知识的结构关联”中狄尔泰区分“自然科学”与“精神科学”。他认为自然科学的任务在于说明自然,精神科学的任务在于理解心灵的生活。对自然的说明必须立足于自然现象的观察,因而实证的方法是自然科学研究的基本方法。要理解人的心灵生活,需要通过诠释,而诠释的基础在于体验。于是知识结构关联问题就与心理结构关联问题联系起来。由于对自然现象的观察是通过我们的感官实现的,我们的感性经验(外在经验)构成有关自然科学的知识结构关联的基础。而对人的心灵生活的理解的基础是体验(内在经验),体验(内在经验)则构成精神科学的知识结构关联的基础。

现在,要弄清楚外在经验与内在经验的关系,要弄清楚外在经验和内在经验各自的特点是什么,就必须研究心理的结构关联,而研究心理的结构关联是“描述的心理学”的任务。狄尔泰描述了一种基本的心理结构和三种心理的结构关联。他注意到人的心理活动不是自我封闭的,而是与人的生活联系在一起。意识行为指向外部世界,人的知、情、意的意识行为与人在社会生活中的行动结合在一起。人的生活的蓝图和生活的目的论把人的心理结构关联与人的生活结构关联结合在一起。人的生命(生活)是人的感性经验和内在体验的统一体,是心理和物理的统一体,是人的思想和行动的统一体,是人的个体性和社会性的统一体,是人的现实性和历史性的统一体。精神科学的研究对象主要就是人的生活及其结构关联。

我们在这里不免发现狄尔泰思想中的一个循环,狄尔泰的哲学运思确实是在他所坚持的两条看似矛盾的基本原理之间游弋:

(1)人是历史的和社会的人,精神科学和人的世界观是在社会历史的条件下形成和发展的。

(2)解释的普遍有效的可能性在于以体验为根据的意识事实。

这第一条原理是狄尔泰从历史主义学派中继承下来的。狄尔泰认为这条原理本身没有错,问题是如何能够避免由这第一条原理可能引申出来的相对主义和怀疑论的

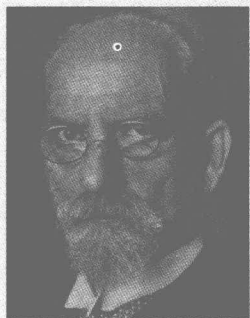
结论。狄尔泰的补救办法是援引“意识事实”，即援引第二条原理，设法使解释的普遍有效的可能性得到保证。然而，当狄尔泰对意识事实、对体验进行考察时，他又注意到意识事实（体验）处在心理结构的关联中，是与人的生活相关联的，而人生活在历史和社会的世界中，在社会历史的条件下形成的世界观又势必对人的体验（意识事实）产生影响。这样狄尔泰又回到了他的第一条原理。

狄尔泰虽然做了种种努力企图克服历史主义所导致的相对主义，和克服在有关意识的学说上的先验论和自我封闭的倾向，但他的阐述依然不够令人信服，依然有陷入循环论证之嫌。如何解决这个问题？这为胡塞尔和海德格尔等哲学家留下了严峻的课题。这推动了生命哲学向现象学和存在哲学方向的发展。这也导致了20世纪社会科学和人文科学研究的“实践转向”。

20世纪后期哲学的发展，特别是胡塞尔后期的“生活世界”的学说和维特根斯坦有关“语言游戏”和“生活形式”的学说，开辟了哲学对这一问题探讨的新视野。这使得人们有充分理由质疑“意识事实”之类的说法是否能够成立，并使得人们明白为什么“意识”不能离开“实践”加以阐明。当然，对于这个问题的探讨，是狄尔泰首先发起的。胡塞尔晚年的“生活世界”学说可视为对狄尔泰有关意识与生命（生活）相关联的学说的推进。维特根斯坦则从他自己对语言与生活不可分的关系中阐明了这一道理。

## 思考题

1. 什么是狄尔泰的问题意识和解题方案？
  2. 狄尔泰如何论证精神科学的自主性？
  3. 什么是狄尔泰的诠释学？
  4. 狄尔泰如何通过心灵生活的结构关联沟通诠释学中的内在体验与人类生活的关系？
-



## 第十一章 胡塞尔

现象学是当代西方的一个重要的哲学思潮。埃德蒙德·胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）是现象学的奠基人。现象学对于20世纪的德国哲学和法国哲学产生了重大影响。马克斯·舍勒的《伦理学中的形式主义和实质性价值伦理学》（1913年）、海德格尔的《存在与时间》（1927年）、萨特的《存在与虚无》（1943年）、梅洛-庞蒂的《知觉现象学》（1945年）在某种意义上都堪称现象学领域内的经典著作，形成欧陆的主流哲学。现象学也流传到英美，在那里有一批介绍和研究现象学的学者，如施皮格尔伯格写了《现象学运动》一书，

全面论述了现象学的发展历程。英美哲学虽以分析哲学为主，但现象学讨论的问题也为相当多的分析哲学家所关注，如塞尔继承了维特根斯坦后期哲学的研究路向，以语言分析的方法研究意向性问题。

我在这一章中只介绍胡塞尔的现象学。考虑到现象学的基本学说是由胡塞尔建立的，而现象学运动中的其他哲学家的理论既可以用“现象学”这一名称来表示，也可以用其他名称如“存在哲学”等来表示。它们之所以称为现象学，是因为这些哲学家多少运用了现象学的方法，多少偏重于意识分析。



## 一 生平著述和问题意识

### 1. 生平著述

现象学大师胡塞尔生于当时属于奥匈帝国的摩拉维亚的一座小城——普罗斯理兹，是犹太血统的德国人。他于1876至1878年在莱比锡大学学习物理学、天文学和数学，间或也去听冯特的哲学讲座。接着他去柏林，在弗利得利希·维尔海姆大学继续学习。1881年他去维也纳大学，在那里以有关微积分的变分的论文获得博士学位。在1884至1886年间他专心倾听布伦塔诺的有关心理学和哲学的讲课。在布伦塔诺的影响下，他决心献身于哲学。他自己谈道：“我是听了布伦塔诺的讲演之后才决心选择哲学为自己的终身事业的，这是因为他的讲演使我树立了这样一种信念：哲学也是一项严肃的工作，它也能以最严格的科学精神来对待，并且必须以这种精神来对待。”<sup>1</sup>

在布伦塔诺的建议下，他去了哈勒大学。在那里他以《关于数的概念——心理学的分析》的论文获取大学开课资格。1900至1901年他发表两卷本的巨著《逻辑研究》。基于这本书他应邀当了哥廷根大学的副教授。1906年当他47岁时被提升为正教授。

---

<sup>1</sup> Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, p.72.

当胡塞尔在哥廷根任教时，在他周围形成了一个由他的学生和朋友组成的现象学学派。与此同时在慕尼黑也形成了一个相类似的现象学学派。1913年他联合盖格尔（Moritz Geiger）、普凡德（Alexander Pfänder）、赖那赫（Adolf Reinach）和舍勒创办《哲学和现象学研究年鉴》，该年鉴发表过舍勒、海德格尔等人的重要哲学著作。胡塞尔本人在这上面发表了《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷（以下简称《大观念》I，《大观念》的第二卷和第三卷在胡塞尔生前从来没有发表）。随着《大观念》I的发表，胡塞尔转向明显的先验的主观唯心论。哥廷根现象学学派和慕尼黑现象学学派中的大多数人不愿接受胡塞尔的唯心论，他们宁愿采取胡塞尔在《逻辑研究》中所持的实在论的态度。

胡塞尔有生之年发表的著作并不多。1928年经海德格尔整理发表了胡塞尔的《内在的时间意识的现象学的讲演》，1929年发表了《形式的和先验的逻辑》，这一年胡塞尔应邀去法国巴黎做题为“先验现象学导论”的报告（简称巴黎讲演），该报告在1931年以法文的形式发表。该报告的德文原文以及以此为诱因写下的《笛卡尔的沉思》的遗稿在《胡塞尔全集》第一卷（1950年）中出版。1933年希特勒上台，胡塞尔因为是犹太人而被下令禁止在德国发表任何学术著作和参加任何公开的学术活动。但他仍不顾年老体弱和政治风险去维也纳和布拉格做哲学讲演。在这两个讲演的思想基础上胡塞尔写了《欧洲科学的危机和先验现象学》一书（以下简称《危机》）。该书的第一、第二部分1936年在南斯拉夫出版的一本哲学杂志上发表。在这本书中胡塞尔又发展了一种被称为“目的论的历史的解释方法”的新的现象学方法，并对“生活世界”的问题做了深入的探讨。

从1916年起直到1928年退休止，他在德国的弗莱堡大学任教。海德格尔是他在该大学的哲学教职的继承人。1938年4月27日他与世长辞。

胡塞尔死后留下大量的遗稿。这包括还没交付出版的著作的手稿、在大学讲课的讲稿和各种有关哲学问题的随笔与札记。从1890至1938年他总共写下45 000页有关现象学的基本问题和用现象学的观点对具体问题进行分析的速记稿。根据这些遗稿1950年开始出版《胡塞尔全集》，至2009年已出版了40卷。



## 2. 问题意识

胡塞尔为自己提出的根本任务是使哲学成为一门严格的科学。为此他寻求一种可靠的方法：用一种可靠的方法来建立一门严格的哲学，是他终生奋斗的目标。

胡塞尔的兴趣开始时集中在数学和逻辑的基础问题上，他试图用心理规律来解释数学的和逻辑的规律。但不久后他发现这将导致怀疑论和相对主义。于是他起来批判心理主义。他认识到数学和逻辑的规律不能归结为心理规律，前者是一种对每个人都有效的普遍必然的规律，后者是经验的规律，没有普遍必然的有效性。

在逻辑和数学史上，对这个问题有两种处理方式：一种是实在论（或称“柏拉图主义”）的立场，主张逻辑和数学的观念及其规律具有实在性，人只是发现它们，而不是创造它们；人的心理活动只能影响到对它们的认识的意义，但不能影响对象本身；正如物理对象及其规律的存在不依赖于人的意识活动一样，逻辑和数学的对象及其规律的存在也不依赖于人的意识活动。另一种则是化约为重言式的纯分析命题的立场，即认为逻辑和数学的对象及其规律本身不提供任何新知识，它们的真理性取决于逻辑上的同一律。柏拉图主义的数学理论和现代逻辑的创建者弗雷格采取前一立场，而以休谟为代表的英国经验论和20世纪初的逻辑实证主义采取后一立场。

胡塞尔在写《逻辑研究》第一卷时，接受弗雷格的提议，严格区分概念的意义和对象，严厉批判心理主义。这容易给人造成一种印象，他那时采取了类似弗雷格的柏拉图主义立场。然而，胡塞尔心中依然萦绕这样的问题：一方面逻辑和数的观念及其推导的规则的确是被人构成的，它们并不先天地存在于“天上”或精神世界中的某个地方，另一方面它们确实具有不同于心理规律的“自在性”或“客观性”，这究竟是如何可能的呢？换句话说来表达：主观的意识活动如何能够构成具有客观性的逻辑和数学的观念和规律呢？

如何解决这个问题呢？胡塞尔认为，有必要先把观念的对象和物质的对象是否在意识之外存在的问题放一放，从直接向每个人显现的东西出发，看看它们的实在性和客观性的看法是如何形成的。胡塞尔对这个问题的思考，导致他强烈主张在研究认识

论的基本问题时采取“现象学还原”（又称“先验还原”）的方法，他的哲学进入到一个先验唯心主义的阶段，以《大观念》为代表。

胡塞尔的现象学方法可概括为“现象学还原”和“本质直观”（又称“本质还原”）的方法。胡塞尔的先验还原的基本思路如下：为了使哲学成为一门严格的科学，必须为认识找到一个可靠的起点。这个可靠的起点应该是直接给予的现象，亦即“纯粹现象”。胡塞尔不像经验论者那样主张只有感觉现象才是认识的可靠起点。他把“直接给予的现象”的范围扩展至包括外感知和内感知的整个意识现象的领域，但同时又把它收窄到“不含任何假定”的意识现象。为了通向“不含任何假定”的意识现象，他主张把任何预先假定悬置起来，特别是在研究认识论的基本问题时要把有关外部世界存在（包括物理的外部世界的存在和观念或精神实体的外部世界的存在）的假定悬置起来。现象学还原并不意味着否定外部世界的存在，而是一个澄清认识论的基本问题的必要步骤。以数学和逻辑的问题为例，现象学还原的方法旨在澄清，我们究竟是凭什么理由主张数、逻辑等观念及其规律具有超越于每个人自己的经验主体的普遍有效性或“客观自在性”的。

胡塞尔所说的“本质直观”，不是指像X光透视机透视人的骨骼和内部器官一样一下子看到本质，而是指在纯粹现象中以具体的例子为基础，通过具有明证性的步骤发现事物的基本规定性，从而把握本质。纯粹现象不是抽象的东西，而是向我们呈现出来的具体现象。本质直观是在丰富的事例和关系中把握本质。本质直观所把握的不是现实的事物的类和规律，而是作为可能性的事物的区域范畴和逻辑、数等形式范畴。因此，本质直观不是经验概括，而是对可能性的认识。

胡塞尔认为通过现象学还原和本质直观，我们可以进入到先验意识的领域中去，可以构成作为可能性的事物的区域范畴和数、逻辑等形式范畴，从而使得“本质科学”与“经验科学”严格区分开来，克服心理主义的嫌疑，澄清逻辑、数的客观有效性的问题。

然而，当胡塞尔对一系列的有关事项的区域的本体和数等形式的本质展开构成研究的时候，他发现，构成的活动不能单靠意识活动来完成，而必须结合人在生活世界

中的实践活动，如对“空间物”的构成需要结合人的身体的活动，对几何等数学中观念和原理的构成需要结合人的丈量物体的活动。这就产生了这样一个问题：胡塞尔在《大观念》I中所强调的把外部世界的存在悬置起来的现象学还原，与在《危机》中所阐述的生活世界的理论是否相矛盾？由此引发的问题是：作为可能性的先验的观念和原理是否一定要与外部世界存在的问题脱钩，是否可视为一种在生活世界中产生同时又作为规范调节生活世界中的经验认识和指导我们的实践的观念和原理？对于这后一个问题，胡塞尔本人没有来得及充分说明就过世了。

简而言之，胡塞尔的哲学思想经历了从心理主义到批判心理主义的阶段，又经历了从严格限于纯粹意识的先验唯心主义的本质观到结合生活世界的本质构成学说的阶段。下面我们将按照这一过程叙说胡塞尔的思想。

## 二 对心理主义的批判

在上一部分中我们谈到，早期、中期和晚期的胡塞尔对数（和逻辑）的存在的性质持有不同的看法。早期的胡塞尔认为，数纯粹是心理的表象。当被问到数存在于何处的时候，早期的胡塞尔回答，数存在于（经验的）人的心相中。当某人思考数的时候，数就在他的心相中产生了；当某人在这方面的思想活动停止的时候，数也就消失了。但是这种认为数依存于心理活动的观点遇到以上提到的心理主义的种种麻烦，如个人间的心理活动是千差万别的，为什么数学的规律具有普遍的有效性？

胡塞尔在《逻辑研究》第一卷中对心理主义展开了批判。胡塞尔所说的心理主义是指19世纪末所盛行起来的一种哲学思潮。它的主要观点是把逻辑当作一种思维艺术，把逻辑规律归结为经验的心理活动的规律，把真理说成是相对于这些规律而言的，因而只有相对的真理，没有绝对的真理。心理主义的主要代表人物是穆勒、冯特、西

格瓦德 (C. Sigwart) 和里普斯 (T. Lipps)。胡塞尔早年关心逻辑的基础问题。他在开课资格论文《关于数的概念——心理学的分析》和《算术哲学》中拥护心理主义的观点。他在《逻辑研究》第一卷中对心理主义的批判, 实际上也是对他自己早期思想的批判。

胡塞尔认为心理主义的根本错误是混淆了自然规律和逻辑规律。自然规律是关于现实的事件之间的联系规律, 而逻辑规律是关于观念之间的联系规律。现实的事件处于现实的时空世界之中, 是随时间地点而变化的; 观念不处于现实的时空世界之中, 是不随时间地点而变化的。自然规律是从重复发生的事件之中通过归纳得出的, 而通过归纳得出的结论充其量也只有盖然的真理性; 逻辑规律不是从个别的事件之中通过归纳得出的, 逻辑规律具有必然的真理性。自然规律是用来预言在时空中发生的现实的事件的, 自然规律是关于现实的事件之间的因果关系的规律; 逻辑规律不是用来预言在时空中发生的事件的, 逻辑规律不是关于因果关系的规律, 而是关于前提和结论之间的必然关系的规律。

综上所述, 胡塞尔认为自然规律是经验的概括, 而逻辑规律是先天的原理。当先天的原理和经验的概括发生冲突时, 先天的原理始终是胜利者, 因为必然真理是不会被盖然的陈述驳倒的。心理主义主张逻辑的规律从属于心理的规律, 这样就把先天的原理跟经验的概括混淆起来了。心理主义企图从只具有偶然的真理性的关于心理过程的经验概括中推导出具有必然的真理性的逻辑规律, 这是十分荒唐的。

胡塞尔认为心理主义犯这种错误的原因是把心理活动本身和心理活动所涉及的内容混淆起来了。比如说, 计数是一种心理活动, 计数所涉及的对象, 如“ $2+2=4$ ”, 是心理活动所涉及的内容。心理活动是历时空的活动, 是现实的活动, 而像“ $2+2=4$ ”这样的心理活动所涉及的内容不是现实的东西, 而是观念的东西。心理活动可能会犯错误, 可能有人把“ $2+2$ ”误算成“ $3$ ”, 但是“ $2+2=4$ ”是观念间的一种必然的联系, 绝不会因为人的心理活动而变动。心理主义者正是看到了思维活动中总要涉及观念、判断和逻辑推论的公式等, 因而产生了一种错觉, 把心理活动本身和心理活动所涉及的内容混淆起来, 并由此错误地把逻辑规律归结为心理活动的规律。

胡塞尔断定心理主义必然导致怀疑论和相对主义。他认为如果说逻辑是一种思维的艺术，逻辑规律是可以通过心理分析获得的思维的经验规律，那么每个人的心理活动是有差异的，每个人的思维的结果就会不同，并且没有一个统一的标准。这样就会得出跟古希腊普罗塔哥拉一样的结论：“人是万物的尺度。”这样真理就因人而异，对于一个人来说是真的判断，对于另一个人来说就可能成为假的判断。胡塞尔认为，把“对于”这个词用在逻辑真理上去是荒谬的，逻辑真理不是“对于”某个东西而言的，而是必然地、普遍地真的。

在今天，计算机被广泛使用，人们比较容易识别心理主义的错误。心理规律好比计算机硬件的物理的、机械的规律，逻辑规律好比计算机软件的规律，把心理规律同逻辑规律混淆起来，好比把存在于计算机硬件中的规律跟存在于计算机软件中的规律混淆起来一样。人们很容易理解，这是两种完全不同的规律。

当然，存在于计算机的软件中的规律不同于逻辑的规律，计算机的运算活动不同于人的实际的思维活动。人能理解他的计算对象，而计算机却不能理解它的运算对象。究竟应该怎样来理解逻辑规律？逻辑规律的本体论的基础究竟是什么？这仍然是悬而未决的问题。胡塞尔对心理主义的批判，只是指出心理主义的论点是站不住脚的，他自己是怎样理解逻辑规律的呢？胡塞尔在《逻辑研究》中承认逻辑规律是“客观的”“自在的”规律。他的这一立场容易给人造成一种他持柏拉图式的实在论的立场。胡塞尔对心理主义批判的功绩被称颂为“拯救了共相的客观性”。然而胡塞尔本人并不对这种柏拉图式的实在论的立场的正确性深信不疑，实际上他在那时处在动摇和徘徊之中。

在1913年他发表《大观念》I时明确抛弃了这种柏拉图式的实在论的观点，转向康德式的先验主观唯心论。尽管他仍然坚持逻辑规律是“客观的”“自在的”，但他在先验主观唯心论的框架内对“客观”和“自在”做了重新解释。当时的哥廷根现象学学派和慕尼黑现象学学派中的大多数人对胡塞尔的这种唯心论表示不理解，他们认为胡塞尔“堕落”为主观唯心主义者，而他们自己仍然坚持实在论的立场。

### 三 意向性理论

胡塞尔对数与意识的关系的看法涉及他的意向性理论。随着他中期转向先验唯心主义，他的意向性学说也经历一个发展过程。其中，有些观点没有变化，在《逻辑研究》中的论述和在《大观念》I中的论述基本相同，至多详略有所不同，而有些观点则发生重大变化。我们先谈胡塞尔在《逻辑研究》中的意向性理论（包括《大观念》I中类似的观点），后谈《大观念》I中特有的那些观点，并指出与前期观点不同的地方。

#### 1. 《逻辑研究》中的意向性理论

##### 表达的物质外壳和表达的意义

在《逻辑研究》中胡塞尔对意向性问题的探讨是从表达入手的。胡塞尔认为表达是有意义的记号。表达的物质外壳是字符或语音，表达的内容是意义。表达的意义是我们通过赋予意义的行为加到表达的物质外壳中去的东西。当我们说一句话或写下一个句子的时候，我们就把意义加到表达的物质外壳中去。当我们看一行字或听一句话的时候，我们又把意义在意识中再现出来。离开了人的意义意向的行为，那么任何记号都不可能成为有意义的语言。

##### 对象化的活动的三个环节

胡塞尔认为，当我们表达一个意义的时候，我们的意向活动包括三个环节：（1）意向行为，（2）意义（意向内容），（3）对象。“每个表达不仅意味着什么，而且涉及某种东西；它不仅有意义，而且与某个对象发生关系。”<sup>1</sup>“表达通过意义表示（指称）

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Teil 2, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle a. S.: Niemeyer, 1901, S.46.

对象。”<sup>1</sup>在此对象可以是实在的对象，也可以是观念的对象、想象的对象。把表达的意义（意向内容）与对象区分开来十分重要，这不仅因为有时对象相同而意义不同，如“依恩纳的战胜者”和“滑铁卢的战败者”具有不同的意义，但同指一个对象，即拿破仑，有时则意义相同，对象不同，如张三的父亲和李四的父亲是两个不同的人，但“父亲”的意义在此是相同的；更重要的是，胡塞尔注意到，我们通常做出一个表达的时候，我们的意向行为是通过意义（意向内容）指向对象的。当我们说张三打李四的时候，我们不是说张三的意义（作为意向内容的张三）打李四的意义（作为意向内容的李四），而是说实际的张三（作为对象的张三）打实际的李四（作为对象的李四）。

从语言学的角度来看，表达借助于意义与对象相关联：

表达——意义——►对象

从意识的角度看，意向行为通过意向内容指向对象：

意向行为——意向内容——►对象

### 一切意向的活动以对象化的活动为基础

存在各种各样的意向活动，有的意向活动指向对象，有的意向活动并不直接指向对象，如某些情感的意识活动并不是对象化的意识活动。举例来说，高兴是一种情感的意识活动，但高兴并不直接指向对象；忧愁也是一种情感的意识活动，但也不直接指向对象。胡塞尔承认存在非对象化的意识活动，但他强调，一切意向活动都是以对象化的意向活动为基础的。胡塞尔认为没有无缘无故的高兴或忧愁，我们总是因什么而高兴或忧愁。例如，我因看见朋友而高兴，我因听到坏的消息而忧愁。这里看见朋友和听到坏的消息是对象化的意识活动，所以说非对象化的情感的意向活动是以对象化的意向活动为基础的。意向活动大致可以分为情感的意向活动和理智的意向活动这两类，胡塞尔的以上结论也意味着理智的意向活动是情感的意向活动的基础。

1 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Teil 2*, S.49.

### 意义赋予和意义充足

当我们听到一个表达，例如“房子”，这声音引起我们的意识行为，这时在我们的意识中可能浮现起抽象的房子的表象（单纯的房子的意义），也可能浮现起具体的房子的表象（如平房、高楼大厦，等等）。胡塞尔认为造成这种情况的差别在于我们的意识行为不同：前者只有意义赋予或意义意向的行为，后者除此而外还有意义充实的行为。意义充实的行为使认识的对象形象化地呈现出来。如果没有意义充实的行为，通过意义意向我们只能获得抽象的意识内容。

### 对象化的行为的质料和性质

对象化的行为（objektivierende Akte）是通过意向内容指向对象的行为。什么样的对象被指向，什么样的意向内容在意识中显现出来，取决于对象化的行为的质料（Materie）。例如：我可以看一幢房子，也可以看一朵花，这决定了对象的不同；我可以从某一个角度看它们，我在看它们的时候注意的重点可以是不同的，这时虽然对象本身没有改变，但是向我们显现的有关对象的意向内容就不同了。胡塞尔常用等边三角形和等角三角形的例子来说明这一点。假定这两者是同一个三角形，当我注意其边时，它是等边三角形，当我注意其角时，它是等角三角形。对象化的行为的质料不仅决定所指向的对象，而且决定所显现的规定性。

当对象，甚至意义（意向的内容）完全相同的时候，我们的对象化的行为与它们相关联的方式是可以不同的。我们可以做出一个直陈式的判断：“这是一朵花。”我们可以提问：“这是不是一朵花？”我们可以怀疑这是一朵花，我们可以希望有这样的一朵花，如此等等。对相同的内容可以断言、提问、怀疑、希望，等等，这表明我们在行为的质料相同的情况下可以有不相同的行为的性质（Qualität）。

反过来，当行为的性质相同时，行为的质料可以是不同的。“这是一朵花”和“这是一棵树”这两个语句是同一种类的语句，即它们都是直陈式的判断，在此共同的东西是行为的性质。但是这两个语句的内容是不同的，它们说出了不同的东西。这种差别是由行为的质料决定的。胡塞尔认为，行为的性质和行为的质料是互为依存的，性质要以质料来补充，质料要以性质来补充，它们虽有差别，但不可分离。这两者合起来构成对象化的行为的本质（Wesen）。



### 单束放射式的和多束放射式的行为

胡塞尔认为，一个意向的行为可以单束放射式地指向对象，也可以多束放射式地指向对象。让我们看以下两个表达：

(1) 苏格拉底，

(2) 苏格拉底喝毒酒死了。

第一个表达是一个人名，当我们听到“苏格拉底”时，我们的意向行为指向古希腊的某一位哲学家，这犹如用手指指着一个东西一样。这时指向对象的方式是单束的。第二个表达是一个句子（一个综合命题），当我们理解这一句子的时候，我们的意向行为不仅指向苏格拉底，而且还指向毒酒、死等。这里有好几个表象彼此发生关系。这时指向对象的方式是多束的和综合的。

当单束放射式地指向对象的时候，我们有单一的意向内容；当多束放射式地、综合地指向对象的时候，我们有几个部分相互联合起来的意向内容。单束放射式或多束放射式地指向对象，属于行为在质料方面的差别，因为它们造成了意向内容方面的不同。

### 带存在信念或不带存在信念的行为

胡塞尔区分带存在信念和不带存在信念的意向行为。我们还是以例子来说明这两者之间的差别。例如有人对我说，他的别墅在市郊。如果他不说谎的话，他说这句话的时候是带有存在信念的，即置定在市郊存在他的别墅。我理解这句话的时候也认为他的别墅是存在的。但是假如他说：“我希望在市郊有我的别墅”，那么他就没有置定他的别墅在市郊存在。这也就是说，他在说这句话的时候不带有这样的存在信念。

有时同一句子在不同的人的口里说出来，有的带有存在信念，有的不带存在信念。如一位笃信基督教的人说：“上帝因为人类造巴别塔而惩罚人类，使人类各民族间的语言彼此不同”，这时他置定巴别塔在那个时候存在过。但是对于一位不信基督教的故事的讲解者来说，他说这句话时并不置定巴别塔真实存在。胡塞尔认为一个意向的行为带不带存在的信念，属于该行为性质方面的差别。因为当表达的意义（或意向的内容）相同时，有时可以带有存在的信念，有时可以不带存在的信念。

### 对对象的知觉和对行为的体验

胡塞尔认为，对对象的认识和对意识行为的认识是两种不同方式的认识。认识对象的方式主要是知觉（*Wahrnehmung*），或者说是以知觉为基础的。我们可以看到东西、听到声音，等等，“看”“听”等是知觉行为，我们也可以在对事物的知觉的基础上通过推理认识事物间的一般性的规律。对对象的认识，不论是对实在的对象还是对观念的对象的认识，有一个共同的特点，即对象都是被意向行为指向或针对的。但是我们在认识一个对象的时候，我们不仅意识到认识的对象，而且也意识到认识的行为。例如：当我看一朵花时，我不仅意识到一朵花，而且意识到对花的看。当我听音乐时，我不仅意识到音乐声，而且还意识到听。这时看和听的行为虽然没有被指向，但是它们都被体验（*erleben*）或被体认（*gewahren*）到。

胡塞尔认为，当我们看一个对象的时候，我们关注的焦点是对象，但与此同时我们附带地体认到我们对它的看。当我们把关注的焦点放到我们的“看”上时，我们是通过一种反省（*reflexive*）的行为实现的。这种反省的行为的基础是此前在看对象的时候附带地体验到的对对象的“看”。

### 知觉和感性材料

胡塞尔主张存在着纯粹的感觉，即知觉的判断行为还没有参与进来时的感觉。这种纯粹的感觉虽然很稀少，但还是有的，如有时我突然看到了什么，但一刹那间还不明白这是什么东西，而只有一些颜色和形状的感觉。这种感觉本身是被动的，它可以引起有意图的认识活动。在知觉行为中包含统觉和判断的意向行为，它通过把意义赋予感性材料而指向对象。这也就是说，这种意向行为一方面组织、整理、解释感性材料，另一方面使它们作为意向的内容向我们呈现出来。胡塞尔说：“人们可以这样理解，同一意向的行为相对于意向的对象而言起表象的作用（是进行知觉、想象、反映的意向），相对于属于实有行为的感觉而言起把握、解释、统觉的作用。”<sup>1</sup>

1 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen: Teil 2*, S.364.

## 2. 《大观念》I 中的意向性学说

胡塞尔在《大观念》I 中有关意向性的学说有一些新的内容，它们相对于《逻辑研究》，有的能够兼容，有的难以兼容。胡塞尔有关流动着的意识场的学说，在我看来能与前期的观点相兼容。这部分学说主要是胡塞尔在《内在时间意识的讲座》（1905年）和《物和空间的讲座》（1907年）中结合对时间、空间和物的意识的分析时提出来，并在《大观念》I 中系统阐述的。胡塞尔有关意向行为（Noesis）和意向行为的相关项（Noema）的学说，前后经历了很大变化，大致有狭义和广义两种说法。按照狭义的说法，意向行为的相关项就是指意向内容，它不包括对象本身；意向行为通过意向内容指向对象，因此是与前期的说法相兼容的。按照广义的说法，意向行为的相关项本身有一个结构，包括意向内容和对象。意向行为的相关项不再是实有的（reell）的东西，即不再是内在于意识的内时间中的东西，而是非实有的东西，即可以是实在的（real）东西，也可以是观念的（ideal）东西。这部分学说，在我看来，难以与《逻辑研究》相兼容，《大观念》I 中的先验唯心主义思想也主要表现在这部分学说中。

### 流动着的意识场

胡塞尔强调，意识活动是在时间中进行的，当意向行为指向一个对象的时候，它也潜在地指向这个对象周围的东西。正如实在的事物处于空间的场中，意向内容也处于它的内时间场中，例如我看一本书，我现在的意向是某一句话中的某一个词的意义，我过去的意向是前一个词的意义，我将来的意向是后一个词的意义。只有当这些意向活动逐步在时间中完成后，我才能理解某一句话，乃至整本书的意义。又如我观察某一物体，我现在的注意目标是它的正面，我过去的注意目标是它的某一侧面，我将来的注意目标是它的另一个侧面，我还将观察它与其他事物的关系，等等。

这表明当意向行为指向某一对象或对象的某一方面的时候，它还附带地指向它周围的东西。这使得在每一个意向内容的周围形成一个由过去和将来的意向内容组成的周围域或晕圈，其中当前的意向内容是最明亮的内核，过去的意向内容在逐渐暗沉下

去，将来的意向内容在逐步明亮起来。这一有关意识活动从潜在到现实和意向内容的周围域或晕圈的概念，在胡塞尔的有关时间和事物的构成学说中起重要作用。

### 意向内容的结构

在《大观念》I中，胡塞尔主张不仅意向活动有一个结构，而且意向内容也有一个结构。意向活动的结构是：意向行为——意向行为的相关项。意向行为的相关项的结构是：(1) 意向行为的相关项中的“对象本身”(意向内容间的一致性的极)，(2) 意向行为的相关项中的内核(在呈现出如何的规定性方面而言的意向内容)，(3) 意向行为的相关项的晕圈(被意向行为附带以为的、规定性尚未明确显示出来的东西)。

有关意向行为的相关项的晕圈我在前面已经讨论过了。意向内容的内核相当于《逻辑研究》中所说的意义，即我们实际所感知、所以为的意识表象。意向内容的“对象本身”是指被进行综合的意识行为所发现的，在一系列相关的意向内容间的一致性的极。由于这个一致性的极，我们认为这一系列意向内容有一个共同的承担者。胡塞尔也把这个共同的承担者称为“X”，我们之所以认为认识的对象是实际存在的，就是因为这个“X”的缘故。胡塞尔自己是这样表述的：

同样，相分隔的行为，如两个知觉或一个知觉和一个记忆，可以联合成一个统一体。对于这样的联合我们是并不陌生的。借助于它我们发现一会儿表现出这样的规定性、一会儿又表现出那样的规定性的那些初看起来分开的内核是同一个东西，或者说是同一个“对象”。因此在每一个意向内容中存在着一个作为一致性的极的、纯粹的、对象性的东西。同时我们看到，应该区分意向行为的相关项方面的两种对象的概念：这种纯粹的一致性的极，即意向行为的相关项中的“对象本身”，和在它的如何的规定性方面而言的对象，此外还要加上那些被附带以为的、规定性尚不确定的东西。<sup>1</sup>

1 Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd.3, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, S.302f.

### 意向行为的相关项不在内时间中

在《逻辑研究》中胡塞尔主张意向的行为和意向的内容是在内时间中存在的，即都是实有的（*reell*）。在《大观念》I 胡塞尔主张意向行为是在内时间中存在的，但是意向行为的相关项不是在内时间中存在的。为什么胡塞尔改变了他的原初的立场呢？这是因为胡塞尔把意向内容间的不变的极（意向内容的“对象本身”）纳入到意向行为的相关项中去了。这时胡塞尔区分了完整的（广义的）意向行为的相关项和不完整的（狭义的）意向行为的相关项。完整的意向行为的相关项等于意向内容的内核（意义）加上意向内容间的不变的极（“*x*”）。不完整的（狭义的）意向行为的相关项仅指意向内容的内核（意义）。

在《逻辑研究》中胡塞尔主张意向行为是通过意向内容指向对象的，这对象可以是观念的（超时空的），也可以是实在的（在时空中存在的）。意向行为和（狭义的）意向行为的相关项属于现象学的研究范围，对象的领域不属于现象学的研究范围。在《大观念》I 中胡塞尔主张完整的意向行为的相关项不是实有的，而可以是实在的或观念的。换句话说，实在的东西和观念的东西是被意向行为所构成的意向行为的相关项。

现在我们可以用图式来表示胡塞尔的这两种立场：

#### 《逻辑研究》中的立场

|  |
|--|
| 意向行为——意向内容（意义）——→对象  |
| 内时间的（实有的） <span style="margin-left: 150px;">观念的或实在的</span>   |
| 现象学的研究范围 <span style="margin-left: 100px;">不是现象学的研究范围</span> |

#### 《观念》中的立场

|  |
|--|
| 意向行为——→意向行为的相关项（“内核”+“极”）                                  |
| 内时间的（实有的） <span style="margin-left: 100px;">观念的或实在的</span> |
| 现象学的研究范围   |

### 实在的事物是主体际置定的

按照《大观念》I，实在的事物无非是一个连贯的、统一的知觉经验过程的对象性

环节。不过，光凭某一个人的意识活动还是不能构成实在的事物的，对实在的事物的构成实际上是一种主体际的置定。例如我们观察某一物体，我们看它的正面、侧面、反面，等等，我们发现这些知觉的表象是互相连贯和统一的。对此，不仅我们的知觉表象具有连贯统一性，而且其他人的知觉表象也是如此。只要我们还想去观察，我们还能发现这种连贯统一性。这意味着，实在的东西是一种能被任何认识的主体继续进行观察、继续被感知的可能性。由于对实在的事物的观察是一个无限的过程，因此当我们说实在的事物是感知的复合的时候，这样的复合必定是不完全的。但是由于这种继续进行观察和感知的可能性的存在，人们就构成了有关实在的事物的观念，或者说，就置定实在的事物是实际存在的。胡塞尔强调：“这种构成最初涉及本质上可能的个人的意识，然后也涉及一个可能的集体的意识，即涉及许许多多互相进行交流的意识的自我和意识之流。对于这些主体来说，作为同一个客观实在的东西的事物是主体际地被给予和被视作同一的。”<sup>1</sup>

我们可以用下图式来表示胡塞尔的观点：

集体的意向行为——主体际的认定——>实在的对象

### 先验唯心主义的立场

胡塞尔在《大观念》I中采取了公开的先验唯心主义的立场。他说：“另一方面整个时空的世界，这包括作为实体的东西的人和人的自我，按照其意义来说只是一种意向的存在。这也就是说，这个世界对于意识来说只有第二性的、相对的存在意义。它是意识在其经验中所置定的存在。这样的存在在原则上只是作为在众多的可感知的和可规定的意识表象中一致性的东西。除此之外一无所有。”<sup>2</sup>

这里说的先验唯心主义的立场就是一种从认识论出发的立场，即不是一开始就断定外部世界中的客体存在或不存在，而是从主体的意识出发，以意识所显现的内容为根据判断何为客观实在的事物。用胡塞尔自己的话来讲，就是先把外部世界的存在问题放在括号之中存而不论，完全以向意识所显现的现象为依据对存在问题做出判断。在《大

1 Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd.3, S.310f.

2 *Ibid.*, S.106.

观念》I中，他按照这条思路得出如下结论：世界的实在性无非表现为在众多的可感知的和可规定的意识表象中一致性的东西，即主体际地被给予和被视为同一的东西，因而是集体的意识的主体际的置定。这里有两点值得申明一下：

(1) 胡塞尔在此并没有断定根本不存在客观实在的东西，也没有把客观实在的东西归结为意识内容。要不然，他不会说，一棵实在的树可以被烧掉，但是这棵树的意义和意识内容不会被烧掉。相反，他明确主张，他的这种观点不是贝克莱式的主观唯心主义：“如果人们在读完这段论述后反对说，这会意味把整个世界变为一种主观的虚幻，并陷入一种贝克莱式的唯心主义，对此我们只能回答说，他并没有领悟这些陈述的意义。”<sup>1</sup>

(2) 另一方面，胡塞尔在此确实持一种唯心主义的立场，这是他自己所声称的“先验唯心主义”。这种唯心主义是在认识论的意义上首先确立意识是第一性的，而客观世界对于意识来说只具有第二性的、相对的存在意义。这不是说客观世界本身就是意识所派生的东西，而是说只有首先确立意识的存在，才谈得上认识一切其他的东西。尽管这种先验唯心主义的立场相对于贝克莱式的主观唯心主义的立场是比较弱化的，但在我看来依然难以成立。对于唯物主义来说，因为事物是客观存在的，所以事物在意识中所显现的表象具有连贯统一性，不同的主体对于同一事物才有一致的认识。对于胡塞尔这样的唯心论者来说，因为在意识中所显现的关于事物的表象具有连贯统一性，所以人们认定事物是客观存在的。从表面上看，胡塞尔坚持没有意识就根本不知道什么是客观世界，好似有认识论上的理由。从深层次的角度看，任何意识都是在世的意识，认识之可能性的必要条件是存在客观世界，认识论不能脱离本体论。因此，从根本上说，客观世界的存在是第一性的，意识是第二性的。

在《逻辑研究》中胡塞尔的唯心主义立场还不明显，他把实在的世界是否真实存在的问题摆在现象学的研究范围之外，有意回避了这个哲学的根本问题。在《大观念》I中胡塞尔不再回避外部世界是否真实存在的问题，把外部世界包括在完整的意向行为的相关项（volles Noema）之中，即把外部世界当作意识行为的一个相关的环节。

1 Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, S.120.

## 四 现象学的方法

现象学的方法是为解决现象学的问题服务的。在胡塞尔看来，现象学的问题主要有两类：本体论的问题和形而上学的问题。相应地，现象学的方法主要也有两种：本质还原的方法和先验还原的方法。

“本体论”和“形而上学”这两个概念在胡塞尔那里有特殊的用法。本体论指先天观念的整个系统。它包括形式的本体论和实质的本体论等：形式的本体论研究形式的范畴和规律（如形式逻辑和纯数学的范畴和规律）；实质的本体论研究存有的分类（从最上层的存有的区域，如自然、人、历史到最下层的事物的种属和类型）及其范畴。在胡塞尔那里，观念（Idee）、本质（Wesen）、本相（Eidos）基本上是一个意思。范畴（Kategorie）、种属（Spezies）、类型（Gattung）、规律、结构等是本质的相关的概念。因此我们也可以说，本体论是一门研究本质、本质的规律和结构的科学。现象学的本质还原的方法就是用来发现本质、本质的规律和结构的方法。

在胡塞尔那里，形而上学是指有关最终和最高问题的科学，其中特别涉及意识和存有者的关系问题、主体和对象的关系问题。先验还原的方法是为解决这些问题服务的。

胡塞尔在其晚年的最后一本著作《欧洲科学的危机和先验现象学》中较为详细地探讨了生活世界的问题。他认为，生活世界是一切科学形成的基础，生活世界的本体论是一切其他本体论（形式的本体论和实质的本体论）的基础。生活世界的问题是跟人的实践问题，人生的意义、目的、动机问题，以及历史问题联系在一起的。生活世界的本体论是指有关生活世界的本质的结构和规律的科学，因此在研究生活世界的本体论的时候，同样要应用本质还原的方法。

现象学方法的一个特色是，它被认为是不以任何假设为前提的、达到必真的真理的一种方法。现象学的中止判断被认为是保证做到这一点的一种手段。现象学的本质还原和先验还原都要运用现象学的中止判断，不过对它的要求有所不同：前者只要求



部分的中止判断，后者则要求普遍的、彻底的中止判断。

从现象学的任务来看，现象学的方法只包括本质直观的方法和先验还原的方法。而且先验还原的方法是跟胡塞尔的特殊的先验唯心主义的学说联系在一起的，它并不被所有的现象学家所接受。现象学的中止判断是现象学的本质还原和先验还原的方法的必要的环节或必备条件；严格地说，它是跟现象学的本质还原和先验还原分不开的。

## 1. 现象学的中止判断

“中止判断”（epoché）这个术语是胡塞尔从古希腊怀疑论哲学家那里借用来的。它原初表示对一切给予的东西打上了可疑的记号。胡塞尔的中止判断主要限于对给予的东西是否存在的问题暂时不表态，把间接的知识放在一边，首先集中注意直接的知识。它的功用主要有两点：

（1）用于帮助寻找可靠的开端。中止判断把一切间接的知识放在一边，这起到一种筛选的作用，这样剩下来的就可能是直接的知识。

（2）用于防止转移论题，用于防止在反省问题的过程中重新运用间接的知识，用于防止循环论证。我们在思考问题的过程中，总是喜欢把某些看法当作不言而喻的东西，并用作根据。甚至当我们想证明这种看法本身时，我们也会不知不觉地把这种看法援引为根据。例如，哲学的一个基本问题是意识与意识的对象的关系问题，但我们在企图解决这个问题过程中，经常会不知不觉地运用“意识的对象是存在的”“人是存在的”“世界也是存在的”这样的假定，从而转移了论题，使这个问题无从解决。中止判断提醒我们在解决问题的全过程中不要运用那样的假定，尤其强调不要做出有关存在的假定。

胡塞尔时常用“加括号”这个概念来表示中止判断。在计算一道数学题的时候，我们可以把这道数学题的某一部分放在括号里暂时不解，先解其他的部分，待解完其他的部分后再来解它们。这并不影响对整道数学题的解答，而且这往往是一种必要的

途径。在反省哲学问题的时候，我们也可以采用这种方法。当然这种方法的使用范围是有限度的。在很多技术实践的领域中我们不能采用这种方法，如在化学实验中，化学反应的程序的先后往往起决定性的作用。

## 2. 本质还原的方法

本质还原的方法又名本质直观的方法，是胡塞尔在研究逻辑基础的过程中发展起来的一种方法。他最早在《逻辑研究》一书中谈及这种方法，在《大观念》I的第一章《事实与本质》中较为详细地论述了这种方法。可以说，本质直观的方法是胡塞尔批判心理主义后产生的第一个结果。既然逻辑的规律不再被当作心理的、经验的规律，那么这些规律就不可能是通过经验的概括的方式获得的，因为通过经验的概括所得到的东西只能是经验的东西。胡塞尔不像逻辑实证主义者那样认为逻辑规律是纯粹形式的约定，而主张逻辑规律是非经验的、先天的规律，那么如何用一种非经验的、先天的方法认识这些规律的问题就自然而然地被提出来了。胡塞尔认为，最基本的逻辑规律不可能是通过推论得出来的，因为推论总要依据前提，而最基本的逻辑规律是一切推论的前提。

胡塞尔主张最基本的逻辑规律是直接地被直观到的，直接地被直观到的东西不以任何其他东西为前提。胡塞尔这一看法的新异之处在于，不仅主张个别的東西可以被直观，而且主张像逻辑规律那样的本质的东西也是可以被直观的。后来，胡塞尔把直观的范围进一步扩大，主张一切本质的东西都可以被直观到。本质直观的方法就是以获得非经验的、无预先假定的本质和本质的规律为目标的一种认识方法。

本质直观的方法的基本原则是：“面向事物本身。”在这里，事物不应被理解为物理的事物，而应作“直接的给予”或“纯粹现象”解。胡塞尔在《大观念》I中表述了这条“一切原则的原则”：“每一种原初地给予的直观都是认识的正当的源泉，一切在直观中原初地（在某种程度上可以说在活生生的呈现中）提供给我们的东西，都应

干脆地接受为自身呈现的东西，而这仅仅是就在它自身呈现的范围内而言的。”<sup>1</sup>

为了确保“面向事物本身”，为了能够获得直接的给予，即为了正确地贯彻这条“一切原则的原则”，必须遵循一定的程序。这种程序包括两个步骤：中止判断的步骤和在对个别东西的直观的基础上使其共相清楚地呈现在我们意识面前的步骤。

胡塞尔认为，为要直观本质，需要首先执行现象学的中止判断。这是因为：

(1) 事物向我们显现的只是它们是什么的一方面，有关它们的存在并没有向我们显现。我们看到事物是如此这般的，我们并没有看到事物的存在。有关事物的存在是我们加上去的一种信念。我们可以设想事物并不是自在地存在的，事物是由意识构成的。为了不做出任何预先假定，我们需要把有关认识的对象（事物）存在的信念悬置起来。

(2) “本质”这一概念具有多重含义。其中一个含义是相对于现象（表象、假象）而言的本质，它表示隐蔽着的实在的东西。现象学的“本质”的含义与此完全不同。本质就是现象，本质就是事物向我们显现出来的有关它是什么的方面。从这个意义上讲，也有个别的本质，即个别的事物所显现出来的它是什么这一方面。不过在一般情况下，现象学所研究的本质是普遍的本质，即共相。它表示一类事物向我们显现出来的存在于它们之中的共同的规定性。这种规定性刻画了这类事物是什么的特性。

(3) 现象学所讲的本质是先天的本质。认识这种本质不依赖于我们对个别事物的经验。如果我们断定，个别事物是存在的，对本质的认识是在对个别存在的事物的经验基础上的一个概括，那么，这样所得出来的本质必然不是先天的本质。

综上所述，胡塞尔所说的本质还原是在现象学的中止判断的框架中进行的，现象学的中止判断为直观本质创造了必要的条件。通过中止判断，我们的目光集中于什么是事物向我们直接显现的方面，这也就是说，我们达到了纯粹现象。在这一基础上，就可以执行本质还原的第二个步骤，即在对个别东西的直观的基础上使共相清楚地呈现在我们意识面前。这一步骤是本质还原的正面步骤。

1 Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd.3, S.51.

正如把握经验的共相是以殊相为出发点的，本质还原也以殊相为出发点：在本质的还原中把现实的或想象的个别对象当作例子，并且在自由想象的变更中进一步产生对于把握共相所必要的多种多样的例子。例子只是作为无数可能的变项中的一个被使用。在产生这些变项以后，必须把这些变项当作一个整体来注视。在这个整体中我们看到，一切变项是相互有关的，它们相对于某些规定性而言具有一致性，相对于另一些规定性而言又具有区别性。在这一基础上我们可以把所有在这些变项中不变地保留下来的规定性揭示出来，它们是这些变项所共同具有的必然的东西。这样的规定性之总和就是这些变项的本质。

让我们举例说明这一步骤，如果我们要想把握物质东西的本质，我们可以从一个现实的或想象的物质东西出发。我们可以从摆在我们面前的一张书桌出发。我们在自由想象的变更中任意改变这个作为出发点的例子。我们可以把它改变为房子、高山、星辰，等等。我们可以在它的一切规定性方面改变它，直到我们发现它不再是物质的东西为止。我们发现了不具有广延性的东西，如观念不是物质的东西。我们把所有这些被判别为是物质的东西的例子的变项当作一个整体来注视，我们发现在这些变项中所共同具有的规定性是在时间中具有一定的持续性，在空间中具有一定的广延性。于是这两者合起来就构成物质东西的本质。

在以上所叙述的本质直观的方法中显然留下一些需要进一步论证的问题。

我们在自由想象的变更中不断改变例子的某一方面的规定性，我们不断地问自己，这个经改变了规定性的例子是否属于另一类东西，是否已经失去了原来的身份。这也就是说，这种方法是以为我们知道这一类东西的“边界”为前提的。在边界这一边的东西属于这一类东西，在边界那一边的东西不属于这一类东西。边界定在什么地方，对于确定某一类东西的本质起决定性的作用，因为本质就是边界之内的这一类东西所共同具有的规定性。现在的问题是，这种边界是如何被确定的呢？我们是如何知道某一类东西的边界的呢？一种可能的答复是：本质提供了确定边界的规则，我们根据这些规则知道边界定在哪里。但这将导致循环论证：我们通过知道边界来确定本质，我们又通过知道本质来确定边界。对这种反驳的反驳是：本质直观的程序不是一

种论证的程序，而是一种“看”的程序。本质作为某一类东西的必然的规定性之总和，已经存在于那里了。看到某一类东西的“边界”等于看到某一类东西之为某一类东西的必然的规定性，即本质的规定性。由于这样的“边界”具有明显性，本质直观的程序从看清这样的“边界”入手。然而，在实际中，我们发现，很多类型的东西之间的边界是不清楚的。

本质还原要求把对个别东西的存在的信念悬置起来，但不要求把对意识的存在的信念悬置起来。本质的还原是在意识活动中进行的，把对意识的存在的信念悬置起来之后，就根本不可能进行本质的还原。这样，要论证本质直观的方法的合理性，必须证明意识的存在是一种不同于个别东西的存在的存在。意识的存在具有自明性，而个别东西的存在缺乏自明性。关于这个问题，运用本质直观的方法是不能解决的，它是先验还原的方法的对象。

### 3. 先验还原的方法

#### 什么叫先验还原

我们已经提到过，先验还原用以解决形而上学的问题，即存在之为存在的问题，有关存在本身的最一般的规定性的问题。按照胡塞尔的观点，世界的本源是先验的主体。世界（这里指意识的意向对象的总和）是由先验的主体构成的。先验的还原是指把那种有关世界是自在、客观地存在的观点还原为世界是关于先验的主体而存在的观点。先验的还原是一条通向先验的主观性的道路。

胡塞尔认为，人们通常持一种自然的心态。在这种自然的心态中，人们把世界看成各种各样的被经验到的和没有被经验到的东西的总和。这些东西不依赖于我们的意识客观地、自在地存在于那里。我们人本身也是这些东西中的一个东西。我们的意识本身是一种物质东西的（人的身体的，特别是脑的）机能的表现。认识是一种自然的事实，是一种进行认识的有机生物的体验。心理规律是自然规律中的一种规律，是可以有经验的方法来进行研究的。世界提供给我们经验，我们根据这些经验对世界做判

断。我们在经验的基础上进行概括、推论、构筑理论，并对世界做出预言。如果我们的预言被证实，我们就相信我们的理论是有效的；反之则对我们的理论进行修正或重新构造。显然胡塞尔所说的自然的心态是指人们通常所持的和大多数自然科学家所采取的客观态度。

胡塞尔认为这种心态的一个根本的缺点是不考虑认识是如何可能的问题。既然我们关于世界的一切看法和知识都是通过认识获得的，那么在有关认识的可能性问题被解决之前，就不能把这些看法和知识当作不言而喻的。持自然心态的人不会对认识的可能性进行反省，而把他们自己关于世界的这些看法当作不言而喻的事实。

胡塞尔认为与自然的心态相对的是一种哲学的心态。哲学的心态反省认识的可能性的问题。按照胡塞尔的观点，认识的可能性问题包括如下三个方面：

(1) 意识之外是否存在独立于意识的、作为自在之物的对象？

(2) 意识如何能越出自己而达到对象，如何知道由认识所描述的事物的状态与事物本身的状态相符合，或认识与认识的对象如何能取得一致？

(3) 认识的主体在认识对象的过程中究竟起了什么作用？

胡塞尔认为，要解答这三个问题，不能预先假定在意识之外存在自在之物，以及意识能超越自己达到自在之物。这样的做法是把悬而未决的问题事先当作前提肯定了。要防止这种自然心态的习以为常的做法，必须执行普遍的、彻底的中止判断。这种中止判断不仅要求把有关一切作为认识对象的东西的存在信念悬置起来，而且要求把有关认识的主体在世界中存在的信念悬置起来。如果认定认识的主体意识是在世界中存在的，世界是认识的基地，这将导致对世界的存在的认定，并将最终导致对世界中的一切其他东西的存在的认定，因为世界无非是一切事物的总和，进行认识的某一个主体无非是这些事物中的一个事物。彻底的中止判断把一种对认识的可能性不做反省的、假定为不言而喻的事实自然态度，还原为一种对认识的可能性进行反省的、不做任何预先假定的、审慎的哲学的态度。

现在我们可以对“先验还原”一词的词面含义进行解释。在中世纪的经院哲学中，“先验的”是指超越于一切有关各种不同类型的存有的规定性或范畴，达到有关

作为存有的存有（存有之一般）的规定性或范畴。在中世纪的经院哲学中大多认为这些范畴包括事物、存有者、真理、善、多和一。康德给予“先验”这个词以新的含义。他认为在研究存有者及其规定性之前必须研究认识是如何可能的问题。“先验”表示不是研究认识的对象，而是研究对对象的认识方式，并且这种研究必须以一种不依赖于经验的、先天的方式进行。“先验的”不是表示超越于经验的，而是表示使经验的认知成为可能的。胡塞尔在康德的意义上使用“先验”这个词，称自己的现象学为先验的现象学，因为这种现象学把研究认识的可能性问题放在首要地位。它着重研究意识的对象是如何向意向的意识显现的，意向的意识是如何构成意识的对象的。与康德的不同之处在于，胡塞尔对认识是如何可能的问题的研究是在现象学的中止判断的框架中进行的，他对认识方式的研究是在意向性理论的基础上展开的。

### 经由笛卡尔式的“怀疑途径”达到先验自我和先验意识

在研究认识论的时候，胡塞尔主张把不清楚的、有疑问的关于外部世界的存在的信念和关于经验的自我的存在的信念放在括号里存而不论，避免在研究认识论的基本问题时做出预先假定；然后以本身清楚的、没有疑问的东西为基础，建立起一个可靠的认知体系。纯粹的意识是本身清楚的、没有疑问的东西。胡塞尔是不对纯粹的意识做中止判断的。为什么纯粹的意识可以被当作认识的绝对清楚的、可靠的起点呢？胡塞尔认为笛卡尔的“怀疑途径”有助于获得这一结论。

在胡塞尔看来，笛卡尔的怀疑方法有很多可取之处。笛卡尔从“我在怀疑”这一点推出“我在思想”，以及推出作为“在思想的我”的存在，从而找到一个认识论的可靠的开端，这是天才的发现。但是胡塞尔不愿接受笛卡尔的心身二元论。笛卡尔从“我思”推出的“我在”虽然不是作为肉体的我的我在，但是这种作为非物质的心灵的我，是与作为物质东西的肉体的我处于相互关系之中的。这两种在本体上完全不同的东西如何能够相互作用呢？这种心身二元论将引起很多麻烦，而且笛卡尔通过成问题的上帝的本体论证明“证明”上帝的存在，然后借助上帝的力量（上帝不会欺骗我们）证明我们关于外部世界（物质世界）的存在的信念，对此胡塞尔是不满意的。胡塞尔的立场是，在理性能够办到的事情的范围之内，不用请上帝来帮忙。胡塞尔试图

从内在性出发，完全借助于理性的力量来解决认识论的基本问题。

胡塞尔认为通过笛卡尔的怀疑途径所得出的不应是笛卡尔意义上的、还没有完全摆脱经验特性的“我”和“我思”，而应是先验的自我和先验的意识（即经过彻底的现象学的中止判断而剩余下来的纯粹的自我和纯粹的意识）。

经过笛卡尔的途径和彻底的中止判断我们达到一个纯粹意识的领域，这种纯粹意识具有以上所说到过的意向行为和意向行为的相关项的相关联系的意向性结构。在这里，纯粹自我是作为意识活动的执行者而存在的，意识内容是由意识活动构成的。

### 先验还原的思想脉络

胡塞尔的整个思路是，首先肯定意识活动、意向性结构、作为意识活动的执行者的自我的自明性，然后说明意识活动是如何构成意识活动的对象的。具体地说，如果我们在某一时刻进行思考，而后通过反省我们可以绝对清楚地知道那时思考的行为的存在。同样地，我们通过反省可以绝对清楚地知道先前的知觉行为、判断行为、回忆行为、爱的行为、恨的行为等的存在。胡塞尔认为，通过反省，我们可以发现，这些行为是自我给予的，是绝对自明的；作为这些行为的执行者的自我以及这些行为都有它们各自的对象这一点，也是自我给予的和绝对自明的。

举例来说，如果我看到远处有一棵树，在所有的环节中可疑的一面包括：究竟远处被我所看到的是不是一棵树，因为我可能看错；究竟作为意识之外的、独立于意识的物质对象的树是存在的还是不存在的，因为我所看到的只是树而不是树的存在；等等。不可疑的一面包括：我的看的行为，我以为我看到了一棵树，我的看的行为是针对我以为我所看到的一棵树，以及我在这里是作为看的执行者。

胡塞尔把纯粹意识领域之内的问题称为内在性的问题，把认识的对象是否客观地存在的问题称为超越的问题，现象学的研究是在纯粹意识的领域之内进行的。在把超越的问题悬置起来以后，胡塞尔才着手研究认识的活动是如何构成意识对象的。

按照胡塞尔的观点，存在内在性的时间。内在性的时间是由原初地获得印象的行为、回忆的行为和展望的行为构成的。这种原初地获得印象的行为、回忆的行为和展望的行为，胡塞尔认为是直接自明的意识的行为。在这种意识行为的作用下，原初地



获得的印象是被指向过去的回忆的境界和指向将来的展望的境界包围着的，这样的三种意识行为衬托出了现在、过去和将来的意识，这种内在地有关现在、过去和将来的意识合在一起就构成了内在的时间意识。

胡塞尔认为，关于客观地在时空中存在的物的概念也是由意识活动构成的。当我们观察这样的物的时候，如观察一张书桌的时候，我们只观察到它的一面，如它的前面部分；我们只要想观察，还可以观察到它的其他部分，如我们围绕这张书桌走一圈，可以观察到它的前后左右这些部分。但是无论如何，物总是在一定的向面中呈现给我们的，我们现实地所看到的部分不等于物的全体部分。这也就是说，作为一个整体的物是超越于它的意识的现实显现的。于是我们断定，物不等于感觉的复合，物是独立于意识地、客观地存在的。但是胡塞尔认为，这并不能真正证明物是超越于意识的，因为物超越于它的现实的给予，但并没有超越于它的潜在的给予。自我意识到物的现实地呈现给我们的部分的时候，同时也意识到这个物的视界，意识到去进一步观察它的可能性。这些不同种类的意识之综合构成了“客观的”物的概念。

## 五 生活世界

胡塞尔在晚年很重视对生活世界的研究。首先，胡塞尔企图把科学和哲学的观念世界还原为实践活动的生活世界，即指出科学和哲学的理念是生活世界中的理论的和实践的实践活动的产物；然后，胡塞尔企图说明，实践活动的生活世界是与人的意识活动密切相关的。由此，胡塞尔把“经由生活世界”作为他的先验还原的一条途径。他认为“经由笛卡尔式怀疑”的先验还原的途径太简略，而“经由生活世界”的先验还原的途径则更加丰满。然而，胡塞尔有关生活世界的理论也带来新的问题，以至人们能够设问：既然观念世界的构成都是经由生活世界的，那么早先提出的把一切存在

(包括生活世界的存在)都悬置起来的先验还原是否必要和是否可能?

胡塞尔把生活世界大致分为三类:

- (1) 日常的生活世界,
- (2) 职业的生活世界,
- (3) 科学的生活世界。

日常的生活世界指人的衣食住行和直接交流思想情感的生活世界。在这里所发生的事情以及人的动机、行为和结果具有明见性;它们是前概念的,在活生生的经验中直观地给予的。在这里,人们处于一种人格主义的态度中,人们容易相互沟通和理解。胡塞尔写道:“当我们在一起生活,面对面地谈话,互相握手致意,在爱和恨中、在思考和活动中、在辩论中互相联系在一起的时候,我们就经常处在那种人格主义的态度中;同样地,当我们把我们周围的东西看作我们的周围环境,而不是像在自然科学中一样看作‘客观的’自然的话,我们就处在这种人格主义的态度中。”<sup>1</sup>

职业的生活世界指人通过其职业的生活方式所形成的世界。人的不同的职业兴趣会造成人们的视野不同,人们各自的职业活动的地平圈是人们各自特殊的生活世界。胡塞尔写道:“我们意识到生活世界是我们的地平圈,我们总为着一定目标而生活,不管这目标是短暂易变的,还是始终如一的。一个指导我们的生活实践的终身志愿或是通过我们自己的选择,或是通过我们所受过的教育形成。一旦有了固定的目标,我们就构成了一个规定边际的‘世界’——地平圈。干一项职业的人往往对本职业以外的事情不加关心,视其职业界为世界、为自己的现实性和可能性,即只注意自己的世界中所存在的东西,只关心在那里为实在的(相对于他们的目标来说是正确的、真的)或不实在的(不正确的、错的、虚假的)东西。”<sup>2</sup>

科学的生活世界指通过人的科学活动的生活方式所形成的世界。胡塞尔写道:“科

---

1 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, S.183.

2 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954, S.459.

学的世界——系统的理论——以及其中包含的以科学真理形式存在的世界（以自然科学、普遍理论的形式存在的世界，在命题、形式命题中被当作基础的它的自然），如同其他的一切目的世界一样，本身也属于生活世界。这如同人、人的群体、人的目的（个人的和群体的目的）及其相应的工作的作品都属于生活世界一样。”<sup>1</sup> 这里所说的科学不仅指自然科学，还包括哲学、政治、经济、文学等社会科学和人文科学，其要义是以观念化的方式建立的系统理论。这有点像波普尔所说的观念的世界（世界3）。胡塞尔强调这种观念的世界是由人的观念化的生活活动（科学活动）构造出来。

这三类生活世界看起来很不相同，但它们都属于生活世界。日常的生活世界起着某种奠基性和整合性的作用。职业的生活世界具有特殊性，不同的职业造成不同的职业的兴趣、眼光、表达问题的方式和评判事情的准则，但是不同职业的人都有基本相同的日常的生活世界。人的某些基本需求是相同的，人总离不开衣食住行，科学家也要过日常生活。在日常生活中人们有许多共同语言，在日常生活中人们最容易交流各自的价值观念。科学家的工作也是一种职业，为什么要单独列出科学的生活世界，而不把科学的生活世界归入科学家的职业的生活世界呢？这是为了强调科学活动所构成的世界。这是一个以科学的术语在系统的理论中表述的世界，是一个以科学的思想方式理解的自然。科学的生活世界是人类科学研究工作的对象和作品。日常的生活世界、职业的生活世界、科学的生活世界都是人的生活活动的相关项，因此都属于生活世界；正因为它们都属于生活世界，都与人的主体相关，它们之间是可以沟通的。

胡塞尔区分这三类生活世界，是为了建立“生活世界的本体论”。生活世界不仅涉及人的日常生活、职业生活和科学研究活动的生活，而且还涉及它们的相关项，即涉及各种各样的存有者、对存有者的划分、对精神与物质的划分、对自然的看法。这里特别需要注意的是，原来被理解为自在的自然界也成了生活世界的相关项。自然界成了“以自然科学、普遍理论的形式存在的世界”，自在的自然成为“在命题、形式命题中被当作基础的”科学活动相关项的自然。生活世界的本体论把传统的本体论对

---

1 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S.460.

存有者进行分类的问题追溯到对生活世界进行分类的问题，这有助于我们理解各种各样有关存有者的概念的意义是怎样随着人的生活活动而开启出来的。

胡塞尔按照明见性的原则建立生活世界的本体论。胡塞尔主张，明见性不仅在于客体本身的简明性、显而易见性，而且在于主体的认识能力。主体所积累的知识，主体与客体之间是否存在直接的关系，主体活动的周围环境和背景知识，这些包含在一个共同体所形成的共识中，其中的一些被视为当然的、起着指导性作用的共识就是所谓的“先天的”(a priori)知识。在日常的生活世界中，主体与客体处于直接的关系中，我们直接看到山和河，居住在房子里，喝水吃饭，面对面交谈。我们的某些劳动也具有直接明见性，我们能直接经验到如何通过我们的劳动产生劳动的成果。

但是，随着科学技术的发展，分工越来越细，职业越来越专门，这产生了不同的专业知识，隔行如隔山。特别是理论科学的知识更远离人的直接经验。科学理论中的概念所指的东西(科学世界中的存有者)是科学的理论活动的观念化的结果，它们不再是可直接经验到的东西。近代的科学都具有一个理论—逻辑的下层结构，这个结构在原则上是不可知觉的，是不可经验到它本身的存在。但是胡塞尔看到，客观的科学依然是“主观的构成物”，是“一种特殊的实践的构成物，即理论—逻辑的构成物”<sup>1</sup>，并因而可以在生活世界中找到它本身的具体性。“客观理论在其逻辑意义上植根并奠基于生活世界之中，在生活世界之中具有属于它的原初的明见性。”<sup>2</sup>

由于存有者都是生活活动的相关者，其明见性程度随生活活动的明见性程度而转移。日常的生活世界的明见性程度高于职业的生活世界和科学的生活世界的明见性程度。这样，胡塞尔就可以根据明见性的程度对所有的存有者进行分类。按照存有者的明见性程度进行分类，有助于我们理解概念的意义，而不同于传统本体论按照与最基本的实体的关系所进行的分类。有鉴于此，生活世界的本体论与诠释学相一致。

---

1 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S.132.

2 Ibid.

胡塞尔以历史的眼光看待生活世界的本体论的问题。明见性的问题是与历史性的问题连在一起的。我们的生活方式是在历史的过程中形成和发展的，我们的知识是历史地传承下来的，我们的文化共同体的背景知识和共识是历史地积淀而成的。我们有关什么是存在的、什么是不存在的看法，我们如何对存有者进行分类，依赖于我们的文化历史的传统。胡塞尔写道：“每一种人类文明总是在本质上相应于作为它的生活环境的、有其自己的生存方式的文化世界；这样的文化世界在每一个历史阶段和文明中都有其相应的特征，并因而都有其传统。因此，我们处在历史的地平圈中，其中所有的东西都是历史的，不管我们对确定的东西知道得多么少。”<sup>1</sup> 这表明，本体论也是具有历史性的。在不同的历史阶段和文化形态中有着不同的本体论。本体论随着人类文化形态和生存方式的转变而转变。

于是，胡塞尔把本体论视为人类的共同体在其生活活动中所构成的产物。本体论涉及有关各种存有者及其关系的概念系统（语言系统）。这种概念系统（语言系统）不是本来就有的，而是构成的。这种构成不是某一个哲学家的工作，而是人类的共同体在生活活动中构成的。有不同的生活活动的形态，就有不同的本体论的形态。有关存有者及其关系的概念系统是随着生活形态的演变而演变的。哲学家可以梳理这样的概念系统，但哲学家不能强迫人们接受他所制作的本体论的系统，因为这样的语言系统本身是人类生活活动的一部分，是活的东西，是集体构成的产物。

胡塞尔本人没有来得及讲清楚他晚年在《危机》中阐发的生活世界的学说与其早先的先验现象学理论的关系就过世了。对于胡塞尔思想中的前后不一致的问题，我们不必感到奇怪，因为胡塞尔是一个勇于自我批评的哲学家。胡塞尔一生最大的愿望是建立一门作为严格的科学的哲学，然而这一愿望毕竟没有实现。胡塞尔所留下的是一大堆问题。胡塞尔认识到自己是一个永远的哲学的“探索者”和“初学者”。胡塞尔所走过的探索道路和所发现的问题值得我们深思。

---

1 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S.378.

## 思考题

1. 什么是胡塞尔的现象学的问题意识？
  2. 胡塞尔如何批评逻辑和数学研究中的心理主义？
  3. 什么是胡塞尔的意向性理论，其在《逻辑研究》和《大观念》I 中有何不同？
  4. 什么是现象学方法？“本质还原”和“先验还原”各自的目标和互相间的关系如何？
  5. 什么是胡塞尔的“生活世界”的学说？这一学说给胡塞尔的先验现象学带来什么样的新问题？
-



## 第十二章 海德格尔

马丁·海德格尔 (Martin Heidegger, 1889—1976) 是当代最重要的哲学家之一。他批评西方2400年来的本体论哲学传统, 指出这种本体论是“存在者”(Seiende) 的本体论, 而不是“存有”(Sein) 的本体论。他通过改造胡塞尔的现象学, 完成从意识

哲学到生存哲学的过渡。如果说胡塞尔的现象学致力于描述现象间的基本的规定性(基本属性), 从而达到认识本质的目的, 那么海德格尔的生存哲学则致力于揭示此在(Dasein)的基本结构, 阐明一切本质之意义来源的生存论基础。





## 一 生平和问题意识

### 1. 生平

马丁·海德格尔于1889年9月26日生于德国巴登邦的梅斯基尔希（Meßkirch）。这是德国南部的乡村小镇。他父系的祖先都是小农和小手工业者。他父亲弗里希·海德格尔是个箍桶匠，并兼任该镇的一个天主教堂的司事。他母亲也是天主教徒。他早年的学业与天主教密切相关。1903年，他14岁那年去康斯坦茨的一所天主教寄宿中学读书。3年后，1906年秋，他由康斯坦茨转到弗莱堡的大主教圣乔治中学寄宿，并在那里的贝托尔德文科中学学习。该校校长在对他的毕业评语中写道：“有天赋，很勤奋，品行端正……矢志神职，选择坚定，且有做僧侣的倾向，极有可能申请加入耶稣会。”<sup>1</sup>

1909年9月30日海德格尔在惕西斯（福拉尔贝格山）的弗尔德教堂加入耶稣会见习生的行列。两周后，由于心脏病发作，他被解除了见习生的资格。但海德格尔并没有因此放弃神学学习。他又去申请当弗莱堡神学院的候补生。1909年冬季学期，他开

---

<sup>1</sup> 转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基：《来自德国的大师——海德格尔和他的时代》，靳希平译，商务印书馆，2007年，第25页。

始了在那里的神学学习。三个学期之后，他的心脏病复发了。他按神学院宿舍的医生的建议，于1911年2月离开神学院，回到家乡休养了一个学期。他的上司得到的印象是：“这位天才的神学学生的身体健康状况太不稳定，难以适应以后服务教会的艰辛工作。”<sup>1</sup>

由于两次心脏病发作，海德格尔放弃了神学学习。1911年冬季学期海德格尔在弗莱堡大学自然科学系的数学、物理和化学系注册，但他的主要兴趣是哲学。海德格尔对哲学的兴趣早在1907年就已经开始。那年他的中学时代的一位神学教师孔拉德·格勒贝尔送给他一本书——布伦塔诺写的《论亚里士多德关于“存在”概念的多义性》。如果说这本书与神学相关的话，那么它的问题是，当一个神学家论证上帝存在的时候，我们必须首先弄清楚他究竟是在什么意义上论证上帝存在的：是作为概念的上帝的存在？是作为心理表象的上帝的存在？是外在世界中的上帝的存在？布伦塔诺通过意向性分析澄清“存在”概念的意义。正是这本书导致海德格尔终身对追问存在的意义的问题感兴趣，并把这种追问与现象学的方法联系起来。

海德格尔经由布伦塔诺接触到胡塞尔的《逻辑研究》（1900/1901）。他在《关于思想之事》中这样回忆：“胡塞尔的[这部]著作对我的触动如此之大，以至于此后许多年中我经常不断地反复阅读它。”<sup>2</sup> 1913年7月海德格尔在哲学系通过博士考试，他的博士论文的题目是“心理主义中的判断理论”。1916年海德格尔的大学教职论文《邓·司各脱的范畴和意义学说》获得通过。

1917至1918年，海德格尔服兵役。他曾被派往德国西部的色当附近的阿登（Ardennen）的军事气象站工作。这个气象站的任务是为海战提供天气趋势预报，以便为使用毒气提供支持。

1919年起海德格尔成为胡塞尔的助教，在胡塞尔指导下边学边教现象学；他自己开设的课程多半是有关亚里士多德的。1923年，在胡塞尔等人的强烈推荐下海德格尔

1 转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基：《来自德国的大师——海德格尔和他的时代》，第58页。

2 转引自同上书，第39页。

去马堡大学任教。1927年2月，他在胡塞尔主编的《现象学年鉴》上发表他的成名著作《存在与时间》。半年后，他被授予正教授职称。1928年11月，胡塞尔退休。海德格尔辞去马堡大学的教席，回到弗莱堡大学继承胡塞尔的哲学讲座。

1933年，就在纳粹上台的那年，海德格尔加入纳粹党，当上了弗莱堡大学的校长。他就职讲演的题目是“德国大学的自我宣言”。海德格尔在这篇讲演中把他自己的“存在哲学”与他所理解的纳粹精神融合在一起：“整个民族都变得本真本己了。他们站起来了，提出了令人不安的存在问题：为什么总是有这有那，而不是无呢？自然、历史、语言、民族、习俗、国家；诗歌、思想、信仰、疾病、疯狂、死亡、权力、经济、技术人生此在的力量，英勇地接管了这一切。”<sup>1</sup>他颁布大学的领袖原则和思想的整齐划一原则，把建设德国民族的新精神世界当作德国大学的根本任务。

毫无疑问，海德格尔那时在思想上是亲纳粹的，并希望用他自己的哲学思想为纳粹主义找到哲学上的支撑点。至于纳粹党的官方意识形态专家是否承认海德格尔的哲学是其理论基础，则是另一回事。<sup>2</sup>海德格尔的存在哲学与纳粹主义是否有着本质性的亲和关系，仍是一个需要探讨的问题。另一方面，海德格尔对纳粹迫害犹太人、解除犹太人的教职、禁止在图书馆中借阅犹太人的书的做法，还是有所保留的。海德格尔就任校长只有十个月光景。据他自己的说法，他是因为拒绝教育部长要求他批准两位由党指派的院长而辞职的。

1945年盟军解放德国后，海德格尔因其与纳粹的牵连被禁止授课长达5年之久。1949年夏，弗莱堡大学通知海德格尔，给他退休待遇；随后撤销了不准他授课的禁令。1951至1958年，海德格尔作为退休教授开设了一些课程。1976年5月26日海德格尔去世，

1 转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基：《来自德国的大师——海德格尔和他的时代》，第315页。

2 自称为纳粹运动之官方哲学家的恩斯特·克里克认为海德格尔的哲学与纳粹精神背道而驰：“海德格尔理论的世界观基调是由操心忧虑和畏惧决定的，而这两个概念均又引向虚无。这种哲学的意义是明显的无神论和形而上学的虚无主义。在我们这里，一般情况只有犹太人才主张这种理论，它是瓦解分裂德国人民的霉菌；在《存在与时间》中，海德格尔有意识地从哲学上思考了‘日常性’，而不是人民和国家，不是种族和我们国家社会主义的世界图景的所有价值。”转引自同上书，第342页。

按照他生前的愿望葬于他的故乡梅斯基尔希。

从海德格爾的生平看，除了胡塞爾的現象學是影響他的哲學思想發展的重要因素外，他早年的神學背景值得關注。海德格爾從中學起到大學二年級，幾乎一直在學習神學，特別是天主教神學。由於這一受教育的經歷，他熟悉神學的議題，熟悉與教會哲學密切相關的古希臘哲學。縱然他在大學讀書的時候已逐步意識到以柏拉圖主義和亞里士多德主義為哲學基礎的天主教正統神學的問題，但這並不意味著他徹底與基督教神學決裂。

1919年1月9日海德格爾在給他天主教時期的朋友、此時已是弗萊堡大學教父神學教授的克雷伯斯（E. Krebs）的信中寫道：“在過去的兩年中，我全力以赴，想在原則上澄清自己的哲學立場……得到的結論是：我已不能用這種哲學之外的聯繫，對這種信仰與學說的自由提供保障。認識論上的洞見，特別是對歷史認識活動的研究，使我看到了天主教的問題，它在我眼裡已經成為不可接受的體系。但並不是基督教和形而上學成了問題。當然這是指新的意義上的基督教和形而上學。”<sup>1</sup>

那麼，什麼是他所說的“新的意義上的基督教和形而上學”呢？他自己的哲學是不是在進行這方面的建構呢？海德格爾後來沒有正面回答過這個問題。但是透過那些建立在海德格爾存在哲學基礎之上的基督教神學，如基督教新教神學家布爾特曼（R. Bultmann）和蒂利希（P. Tillich）的“存在主義神學”、天主教神學家卡爾·拉納（Karl Rahner）的“先驗主義神學”，我們能夠看出海德格爾哲學中所蘊含的神學向度。要不然這些神學家難以如此得心應手地用海德格爾的哲學來論證他們的神學思想。

## 2. 問題意識

按照海德格爾的看法，從柏拉圖到他那個時代的歐洲2400年的哲學史，是以本體論（Ontologie）為主線的形而上學的思想史。本體論討論“存有”（希臘文“on”）

1 轉引自呂迪格爾·薩弗蘭斯基：《來自德國的大師——海德格爾和他的時代》，第140頁。

的问题。但是传统的本体论在讨论这个问题的时候，不是把重点落在“存有者”（*Seiendes*）的“存有”（*Sein*）<sup>1</sup>上，而是落在在各存有者中的某个或某些“最高的”或“最基本的”存有者上。他们讨论的不是存有与存有者的关系，而是讨论某个或某些最高的或最基本的存有者如何产生一切其他的存有者。

有关什么是最高的或最基本的存有者，哲学家们历来众说纷纭，如“水”“火”“心

1 有关“*Sein*”“*Seiendes*”“*Dasein*”“*Ontologie*”这几个德文词的中文翻译，在中国学术界颇有争议。陈嘉映、王庆节把它们分别译为“存在”“存在者”“此在”“存在论”。王路、俞宣孟主张把它们分别译为“是”“是者”“此是”“是论”。王路、俞宣孟的基本理由是，“*Sein*”的含义要比“存在”丰富，它不仅表示“存在”，而且表示具有这样或那样的规定性（属性、特征、状态、关系、行为、倾向等）。如在“上帝存在”“地球存在”“这个杯子是银做的”“这本书是我的”的4个句子中都用到“*Sein*”的第三人称单数“*ist*”，但它的都不一样，有的表示“存在”，有的表示具有某种属性、处在某种关系中等。我认为，这两种译法都有缺陷。前者的缺陷是中文“存在”不含有“是”（表示具有属性、关系等规定性）的意思，后者的缺陷是中文“是”不含有“存在”的意思。中文“是”几乎没有单独作为谓词使用的。在“谁是谁非”的句子中，“是”不是表示“存在”，而是表示“正确”或“有理”。我觉得中文词“有”比起“存在”和“是”更接近“*Sein*”，因为“有”不仅表示“存在”，而且表示具有这样或那样的规定性。我们可以问：“有没有上帝？”“有没有地球？”说“有上帝”“有地球”，与说“上帝存在”“地球存在”的意思是一样的。“这个杯子是银做的”表示“这个杯子有银做的属性”，“这本书是我的”表示“这本书有属于我的关系”。而且，“有”是一个古已有之的重要哲学概念，它出现在中国经典的哲学著作老子的《道德经》中。据我所知，在《道德经》的众多德文译本中，这个作为哲学概念的“有”大都被翻译为“*Sein*”。存在主义哲学家雅斯贝尔斯在《大哲学家》中专门阐释过老子。他引述的《道德经》中的一句话“有生于无”是这样翻译的：“*Das Sein entsteht aus dem Nichtsein.*”（参见Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen*, München: Piper, 1989, S.905）他还引述了“三十辐共一毂，当其无有车之用。埴埴以为器，当其无有器之用。凿户牖以为室，当其无有室之用。故有之以为利，无之以为用”这一章，认为它的要义是“道的无是那种使得有者（*das Seiende*）成为有（*Sein*）的无”（参见Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen*, S.903）。据说海德格尔与中国学者萧师毅曾合作翻译过老子《道德经》中的一些章节。他们是否把“有”翻译为“*Sein*”呢？当然这个“有”是与“有者”（*Seiendes*）相区别的。如能见到他们的德文译本，就能对这个问题做出进一步的判断。其实，贺麟等中国老一辈的哲学家（如见贺麟翻译的《小逻辑》之“有论”），原初大都也把“*Sein*”翻译为“有”，后来才改译为“存在”。究其原因，主要是德文“*Haben*”也译为“有”，这样两个“有”（作为“*Sein*”的“有”和作为“*Haben*”的“有”）容易混淆。为此，我主张把“*Sein*”译为“存有”，凸显“生存而有”的意思，即首先是生存，因生存而有（这样那样的规定性）。这一译法在中国台湾学界较流行。相应地，把“*Seiendes*”译为“存有者”，凸显它是因生存而有这样那样的规定性的东西。按照这一思路，“*Dasein*”应译为“此存有”，或至少应从这层意思去理解；但这显得有些累赘，所以我仍随陈嘉映译为“此在”。“*Ontologie*”可以为“存有论”，但考虑到哲学史上出现的相关学说不仅讨论存有的问题，还讨论对存有者的分类以及它们的本源问题，所以我遵从较为流行的译法，仍然译为“本体论”。

灵”“绝对观念”“上帝”“权力意志”等；有的主张只有一个本源，有的主张存在两个乃至多个本源，从而有所谓一元论、二元论、多元论之争。本体论的问题本应是“存在论”的问题，但却演变为“本源论”的问题。海德格尔认为这是对存有问题（*Seinsfrage*）的遗忘，他企图把它逆转过来，即从追问存有者转向追问存有本身。他认为这种逆转是哲学上的一次最重大的革命，将会对人的思想和行为产生根本性的影响。

如果说海德格尔的第一个问题意识是有关本体论研究的主题，那么他的第二个问题意识是有关本体论研究的方法。这时他哲学运思的对象是笛卡尔以来的近代哲学的方法论，这包括胡塞尔的现象学的方法在内。海德格尔认为这种方法论的主要问题是把意识与存在分割开来。

如何研究存有呢？必须首先找到一个能够对存有进行发问的发问者。没有这个发问者，一切都无从开始。那么谁是这个发问者呢？笛卡尔以来的近代哲学家倾向于把这个发问者当作一个意识的主体。这个主体具有自我意识和理解能力。自我意识被认为是自明的，从自我意识的自明性出发向存有（实际上是向存有者）发问，是笛卡尔以来的主体哲学的基本特征。

胡塞尔的现象学探讨本体论的方式是笛卡尔的路线的延续。胡塞尔通过笛卡尔的“我思故我在”确立作为意识活动的主体的“自我”存在。胡塞尔认为意识现象是一种直接的给予；任何一个思者在思的时候，都能直接意识到自己的思的活动、思的内容和作为思的活动的承担者的自我的存在。这种内在的意识具有直接性，因而是自明的。但外部世界中的存在物却不是自明的。这是因为我们直接感知到的只是有关它们的现象，我们无从感知到存在。我们有关外部世界中的事物的存在的观点是一种设定，尽管我们的实践经验告诉我们这种设定具有令人信服的理由。

因此，胡塞尔主张，对外部世界是否存在的问题采取存疑态度，从内在意识的自明性出发探讨一切存有者的本质，即一类存有者区分于另一类的存有者的基本的规定性（基本属性）。本体论的问题就演变为意识主体如何按照存有者的基本属性进行分类的问题。胡塞尔这里所说的属性（*Eigenschaft*）的含义比较宽泛，它不仅指一事物直接具有的属性，而且包括存有者与存有者之间的关系的属性，以及在关系的属性。举例来说，原因与结果并不是某个事物直接具有的属性：下雨本身并没有原因

的属性，地上湿本身并没有结果的属性；雷电本身并没有原因的属性，树木燃烧本身并没有结果的属性。但是，一旦我们把下雨与地上湿的关系与雷电与树木燃烧的关系对照起来观看，我们就能看到这其中的因果关系。换句话说，因果关系是关系与关系之间的关系。既然下雨与地上湿之类的事件及其关系是存在的，那么原因与结果的关系也是存在的。只不过前者是在时空中所发生的存有者及其关系，后者是在关系的关系中存在的存有者及其关系。胡塞尔把前者称为实在的存有者（*das reale Seiende*）及其关系，把后者称为观念的存有者（*das ideale Seiende*）及其关系。前者属于实质或区域本体论（*materiale oder regional Ontologie*）研究的范围，后者属于形式本体论（*formale Ontologie*）研究的范围。

把存在与属性区分开来，从向意识直接显现的东西（现象）出发进行哲学研究，包括对本体论问题的研究，是胡塞尔的现象学的基本思路。这条思路的一个前提是，本质与属性相关，但与存在无关，在把存有者（*Seiendes*）存在悬置起来之后，照样能对存有者的本质进行研究。海德格尔正是在这里发现了胡塞尔的现象学的问题。意识现象的存在能与外部世界的存在分割开来吗？当一个人的周围世界（*Umwelt*）被悬置起来之后，他还能有自我意识吗？“自我”难道不是与“他我”并存的吗？当存在的发问者的在世的存有被悬置起来之后，还能对存在进行发问吗？海德格尔主张，自我的本质不仅在于思，而且在于存在；思不能与存在分开；存在的结构制约思的结构。

海德格尔认为，我所具有的属性是不能独立于我的存有的。当研究物（物理的存有者）的本质的时候，也许可以把它的存在与属性分开，通过找到其基本的属性（基本的规定性）而把握其本质。但是当研究人的本质时，人的存在与本质是分不开的，人的本质在于他的存在：人的本质与其说是一组这样那样的规定性的总和，毋宁说是无，因为人是自由的，自由的要义是无任何固定的规定性。只有当一个人对自己的存在及其相关对象的存在采取某种态度和行为的时候，有关一个人的个性才会显现出来。就拿“畏惧”和“勇敢”来说，“畏惧”和“勇敢”并不始终表现在一个人的身上，只有当他处在某种情境中的时候，当某种威胁到他的存在的事情发生的时候，当他对自我的存在采取某种态度和行为的时候（怕死或不怕死，前进还是逃脱），“畏惧”和“勇敢”这两种品性才会表现出来。

海德格尔认为，纯粹从意识出发是不能从自我达到他我以及达到外部世界的存在的。离开了在世界中的存在，甚至连自己是什么都弄不清楚。因此海德格尔决定另辟蹊径。海德格尔不想再把自我的纯粹意识当作出发点，而想从一个相对来说最具有直接的自明性的存有者的存在出发。这个相对来说最具有直接的自明性的存有者的存在就是“此在”(Dasein)。每一个存在的探问者最清楚地知道的存在就是他当下的具体存在(此刻此处的存在)。

需要注意的是，不要把这种具体的存在误解为具有现存的属性的存在者，而要把它理解为具体的生存，即从无从属性到有此属性的生存，以及将来存在的方式的种种可能性。海德格尔写道：“此在的本质在于它的生存。所以，在这个存有者身上所展示出来的各种性质都不是‘看上去’如此这般的现存存有者的现存‘属性’，而是对它来说总是去存在的种种可能方式，并且仅此而已。这个存有者的一切‘如此存有’首先就是它的存有本身。因此我们用‘此在’这个名称来指各个存有者，并不表示它是什么(如桌子、椅子、树)，而是表达其存有。”<sup>1</sup>

从此在出发，探问生存的结构和生存的意义，是海德格尔的新的思路。由此，海德格尔从胡塞尔的“意识哲学”走向他自己的“生存哲学”。

## 二 主要论点及其论证

### 1. 此在

从此在开始探问存在，是海德格尔的早期哲学的基本思路。有关此在的含义，要

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag (Neunzehnte Auflage), 2006, S.42. 中译本参见海德格尔:《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，生活·读书·新知三联书店，2000年，第49—50页。



从与自我的对比上去理解。我们知道，笛卡尔、康德、费希特、胡塞尔一路的意识哲学是从自我出发的。这个自我被理解为作为思者的自我。我不清楚外部世界和他人是否存在，但我清楚地知道自己意识的存在。从自己的意识出发，推导出外部世界和他人的存在，是这种意识哲学的基本思路。海德格尔认识到这条哲学路线是错误的。

海德格尔认为，自我是一种存有，而不是一种孤零零的自我意识。因为，自我总是以这种或那种方式在世界中存在；在自我的周围总有其他的存有者，自我是与他我共存的；自我的存在总是具体的，总是存在于不断变化着的时间和空间中：此一刻总是不同于彼一刻，此一处总是不同于彼一处。这是一种活生生的存有，自我不仅亲自感受到这种活生生的存有，而且亲自参与这种活生生的存有。

为了避免把自我理解为一种意识哲学中的纯思的自我（笛卡尔的“我思故我在”的自我，胡塞尔的悬置了世界的存在的“先验自我”），海德格尔制作了一个他的专门的哲学术语“此在”，表示每个人自己的那种亲身活动和亲自能体验到的活生生的在世的存有。在这个意义上，中国老一辈的亲炙海德格尔授课的哲学家熊伟把“Dasein”翻译为“亲在”，我觉得也是很有道理的。

## 2. 此在的结构

如果说胡塞尔的意识哲学首先是分析意识的意向性结构，那么海德格尔的存在哲学首先是对此在的结构分析。海德格尔认为此在具有如下结构：

此在总是一种寓在（*Sein-bei*），

此在总是在操劳（*Sorgen*）；

此在总是与其他的存有者相遭遇（*Begegnenlassen*），

此在总是对其他的存有者采取某种态度和行为（*Sich-verhalten-zu*）。

此在总是与其他的存有者一起存在，在此在的周围总是已经有其他的存有者。当此在与自己发生关系的时候，总是已经与其他的存有者发生了关系。海德格尔把此在的这一特性称为“寓在”。为什么此在总是在操劳呢？因为此在的活动是与生存相关

的活动。此在为生存而操劳。此在的这种活动不仅仅是一种意识活动，而且是一种身体的活动，并常常使用工具。操劳不仅表达了人的意识活动的“认知性”的一面，而且表达了人的意志和情感：因为关系到生存，所以感到担忧，所以要投入行动。

此在不可能把自己封闭起来，此在势必遭遇其他的存有者。这种遭遇是不以自己的意志为转移的。不管自己愿意或不愿意，此在总要与其他的存有者打交道。此在不仅势必被动地与其他存有者相遇，而且主动地对其他的存有者采取某种态度和行为。不论此在对其他的存有者喜欢或不喜欢，此在总是要与其他的存有者交往，对其他的存有者发出邀请、做出回应，共同处理生活中遇到的问题。

由此可见，海德格尔的此在的结构有别于胡塞尔的意向性的结构。胡塞尔研究意向性结构，旨在在意识之内考察意识的活动和意识的内容。海德格尔研究此在的结构，旨在表明此在的存在结构优先于此在（人）的意识结构，此在的存在活动优先于此在的意识活动。胡塞尔通过“意识活动”建立思者与思的内容的关系，海德格尔则通过此在与其他存有者的生存活动建立此在与其他存有者的一种共同的生存的关系。

### 3. 基本本体论

从此在出发理解存有的意义，就是海德格尔所说的基本本体论（Fundamentalontologie）的课题。要说清楚这一点，还得从存有（Sein）、存有者（Seiendes）和此在（Dasein）三者的关系出发。传统的本体论研究“存有者之为存有者”，即什么是存有者的本质的规定性。从字面上看，这个问题很容易回答，一切存有者的共同之处就在于它们的存有。然而，究竟什么是存有的意义呢？对于这个问题传统的本体论却从来没有正确地回答过，因为其从来没有找到过一条正确地回答这个问题的途径。

在海德格尔看来，从此在出发理解存有的意义，是一条唯一可行的途径。因为，此在是一切存有者中唯一的一个能理解存有的意义的存有者，此在通过它自己的生存（Existenz）理解存在。在生存中，人势必以这种或那种方式对自己的存有和周围

的存在采取某种态度和行为，并通过这种活动理解存在的意义。在这个意义上，海德格尔说：“对存在的理解本身就是一种此在的存在的规定性（eine Seinsbestimmtheit des Daseins）。”<sup>1</sup>

传统的本体论哲学家把本体论视为对存在者之为存在者的研究，而海德格尔认为这一研究的前提或基础是理解存在的意义，要理解存在的意义必须从此在着手，通过对此在的生存的领悟把握存在的意义，所以他就把这项研究称为“基本本体论”。

#### 4. 生存

海德格尔把此在的存在称为生存（Existenz）。此在的存在（生存）是一种充满可能性的存在，是一种需要自己筹划和照料的存在，是一种委托给自己和需要自己对此负责的生存。此在是在这种对自己的生存的关系中理解存在的意义。

由于海德格尔把对此在的生存的理解与基本本体论联系起来，他就对这种理解做了如下两种区分：一种是对此在的“生存论的理解”（das existentielle Verständnis），它特指对此在的基本结构和基本的生存方式的理解，并以系统化的方式表述它们，以便建立基本本体论；另一种是对此在的“生存的理解”（das existenzielle Verständnis），它泛指以各种各样的方式理解此在生存的特征，特别是那些与每个人自己的处境相关的具体的生存方式。对此在的“生存的理解”是对此在的“生存论的理解”的基础，因为一般性总是建立在特殊性的基础之上。

鉴于这种理解是为了达到对存在的意义的理解，海德格尔又区分了“本体论—生存论的”（ontologisch-existenziale）理解和“本体—生存的”（ontisch-existenzielle）理解。<sup>2</sup>前者指通过对具有普遍意义的此在的生存方式的理解达到对一切存在者的存在

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.12. 中译本参见海德格尔：《存在与时间》，第14页。

2 参见Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.12, 13, 135, 248, 266。

的总体上的系统化的理解；后者指通过对具体的此在的生存方式的理解达到对各种存有者的各自的存有意义的理解。

在西方的哲学用语中，加上“论”（*logic*）这个后缀，通常表示一种具有普遍意义的系统化的学说，它建立在对其对象的基本的结构、特征和规律性的研究基础之上，旨在把它们共性和互相间的本质关联揭示出来。海德格尔也是在这个意义上使用“论”这个概念的。为了建立他的基本本体论，必须对具有普遍意义的生存的基本结构和方式进行研究，以一种系统化的方式表明它们之间的本质关联。除了这种具有共性的生存结构和方式之外，每个此在还有自己独特的生存方式和处境，每一种存有者还有自己独特的存有形式。对普遍性的研究是要建立在对具体事实研究的基础之上的，所以在海德格尔那里这两者是相结合的。

海德格尔在《存有与时间》中谈道：“此在与其他存有者相比具有多层优先地位。第一层优先地位是本体（*ontischer*）上的：这种存有者在其存有中是通过生存得到规定的。第二层优先地位是本体论上的：此在由于以生存为其规定性，本身就是‘本体论的’。但此在——作为生存理解的建构者——也同样原初地理解一切非此在式的存有者的存有，因而此在的第三层优先地位就在于：它是一切本体论的本体—本体论上（*ontisch-ontologische*）的可能性条件。”<sup>1</sup>

海德格尔的这段话使用了很多术语，相当费解。但根据以上对相关术语的解释，我觉得还是可以理解的。首先，此在的存有的独特性是通过生存刻画的，这是此在的存有区别于其他存有者的存有的基本规定性，所以海德格尔说这是此在的本体上的优先地位。其次，我们需要以此在为基础，通过理解此在的生存方式建立一种系统地阐发存有的意义的学说，所以海德格尔说这是此在的本体论上的优先地位。这里的“本体论”意指基本本体论。最后，此在在生存中与各种各样的非此在式的存有者打交道，从而认识非此在式的各类存有者各自的基本规定性（对非此在式的各类存有者本

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.13. 中译本参见海德格尔：《存在与时间》，第16页。

体上的把握)，并系统地阐明每一类存有者中各种规定性之间的本质联系（对非此在式的各类存有者本体论上的把握）。由于这一切都是通过此在实现的，所以此在是它们的本体—本体论上的可能性条件。这里说的“本体论”意指各种各样的区域本体论和形式本体论。

## 5. 手边存有和应手存有

按照海德格尔的看法，此在的生存与两类存有相照应：一类是“手边存有”（*vorhanden sein*），另一类是“应手存有”（*zuhanden sein*）。“应手存有”是此在与之打交道的存有，是此在从自己的实践角度处理它的存有；“手边存有”是此在从理论的角度观察它、研究它的存有。在海德格尔看来，此在通常是在实践中与事物发生关系的，是从实践角度来认识对象的，因此，“是什么”的问题首先取决于此在如何使用它的问题，它具有工具的性质。当我用得称心应手时，我不会停下来去观察它的性质；当我遇到问题的时候，我才会研究它，寻找解决问题的方案。

举例来说，我手边有一张纸，我用它来写字，它就成为书写的纸；我用它来包东西，它就成为包装纸；我把它扔在垃圾箱里，它就成为垃圾。当一个存有者处于应手状态中时，它对我意味着什么才能被确定下来。当然，“应手存有”和“手边存有”的先后关系也不是绝对的。我在用纸写字的过程中发现问题，导致我观察和研究什么纸适用于写字；这是从应手存有状态到手边存有状态。我看见一张白纸，我用它来写字；我看见一张彩纸，我用它来包装礼品；这是从手边存有状态到应手存有状态。

“应手”并不意味着一定要拿到手上，或一定要在手上运作（上下手），而是指成为我们实践活动的相关项。举例来说，我们不可能把太阳拿到手上，但我们可以用太阳来计时和晒衣服，而这时太阳就成为我们的应手存有的用具，以应手存有的方式向我们展开。

海德格尔写道：“任何操劳所及的工件不仅在工场内的世界中是应手存有的，而且

在**开放**的世界中也是应手存有的。随这一开放的世界，**周围世界的自然**被揭示了，并成为每个人都可通达的。在小路、大街、桥梁、房屋中，自然都是随着操劳活动的一定的方向而被揭示的。带顶篷的月台考虑到了风雨，公共照明考虑到了黑暗，也就是说，考虑到了日光的在场与不在场的特殊变化，考虑到了‘太阳的位置’。”<sup>1</sup>

海德格尔强调，我们总是在生存中认识存有者，认识依赖于实践的兴趣。当此在指向某个存有者时，此在是在实践中与某物相关联的。**海德格尔使用“应手存有”的概念，是为了突出存有是在我们的实践中向我们展开的，是适应于我们的实践目标的。**我们的应手存有的方式是什么，决定了我们所认识的存有者是什么。实践相对于认识而言，具有优先性。

对于海德格尔有关“应手存有”的意义，我们最好结合胡塞尔的现象学来理解。在胡塞尔的前期哲学中<sup>2</sup>，对存有者的本质的认识是以直观为基础的，外部世界的存在问题被悬置起来。这样，实践在认识中的作用问题就无从谈起。海德格尔强调“应手”在认识中的作用，强调人带着实践的兴趣认识事物，就在于揭示胡塞尔的这种直观认识论的弊端。胡塞尔所说的通过本质直观认识事物，仿佛只是在静观“手边”的存有者。

在海德格尔看来，如果一个存有者不应手（脱离我们的实践活动），我们甚至说不出它究竟是什么。只有当一个存有者从手边的存有方式（*Vorhandenheit*）转化为应手的存有方式（*Zuhandenheit*）时，真正具有本体论意义的认识活动才发生。海德格尔写道：“**这些存有者的存有的方式就是应手方式……应手方式是存有者自身的存在在本体论上具有特征性的规定性。**”<sup>3</sup>

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.71. 中译本参见海德格尔：《存在与时间》，第83—84页。

2 胡塞尔在后期哲学中谈到了本体论与生活世界的关系，并提出“生活世界的本体论”的概念，在一定意义上可视为对海德格尔的“应手存有”的概念的吸纳。但胡塞尔坚持，“生活世界”只是通向先验现象学的一条道路，“先验意识”仍然是作为严格科学的哲学的不可或缺的基础。

3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.71. 中译本参见海德格尔：《存在与时间》，第84页。

## 6. 处身情境

“处身情境”（*Befindlichkeit*）是一个普通的德文词。它表示（某人）处身于某种情境中，并在这种处境中具有某种感受。从“*Befindlichkeit*”的构词看，其词干是“*befinden*”，在于强调使之发现自己的处境，以及使之感受到自己在这种处境中的心情。有关这一点，我们可以在“*befinden*”的如下用法中发现：“我们处在一种困难的情境中”（*Wir befinden uns in einer schwierigen Lage*）；“我们在这里感到很舒服”（*Wir befinden uns hier sehr wohl*）。当然，这个词也可用于某物处于某一地点或状况中，但它所强调的是我们可以在那里发现这一物。例如，“*Das Bild befindet sich im Nationalmuseum*”不仅仅表示“这幅画在国家博物馆”，而且强调（我们）在国家博物馆中可以发现这幅画。

就表示“存在”而言，“*befinden*”与“*sein*”的含义相近。中文“此在存在于世界中”这句话既可翻译为“*Dasein ist in der Welt*”，也可翻译为“*Dasein befindet sich in der Welt*”。但是，“*befinden*”不仅表示此在在世的存有，而且表示这种存有是此在自己发现的，与此同时此在感受到自己在这种处境中的心情。由于“*befinden*”同时具有这两种含义，海德格尔认为通过“*befinden*”这个词能更生动地揭示此在在世的方式。

我们此前在谈到此在在世的结构的时候，曾指出此在总是一种寓在，此在总是在操劳；此在总是与其他的存有者相遭遇，此在总是对其他的存有者采取某种态度和行为。现在我们通过“处身情境”这个概念能更生动地刻画此在的这种生存方式。一方面，此在总是发现自己处身于其他的存有者之间，总是发现自己遭遇其他的存有者。在此意义上，此在是被动地处于某种情境中，海德格尔用“被抛”（*Geworfenheit*）这个词来刻画这种情态。另一方面，此在总是发现自己在操劳，在对其他的存有者采取某种态度和行为。在此意义上，此在主动地应对自己的处境，海德格尔用“筹划”（*Entwurf*）这个词来刻画这种情态。“被抛”（*geworfen*）和“筹划”（*entwerfen*）这两个德文词出于同一个词干“抛”（*werfen*），正好形成人的处身情境中相对立的两个方面。人的生存就是一方面被抛，另一方面在被抛中进行筹划。因此，海德格尔说：“此在作

为被抛的此在被抛入筹划活动的存在方式中。”<sup>1</sup>

## 7. 操劳、惧怕、焦虑

以上我们谈到此在总是处身于一种情境中，此在总是在这种或那种处境中为自己的生存操劳。“操劳”（sorgen）是一个常用的德文词。<sup>2</sup>海德格尔选用它作为此在生存论建构中的关键概念，因为它涉及身心两个维度，关乎知、情、意三个层面。在操劳中存在意识的活动（关心、挂虑、担忧），在操劳中存在身体的活动（照料、料理、操办）。操劳把身心的活动统一起来，刻画了人的生存活动的基本特征。以“此在的操劳”代替“我思”（cogito）有利于克服胡塞尔的那种以纯粹意识为重心的现象学。

以“操劳”为主干，可以引申出此在的一系列生存方式。从表面上看，此在是对某人/某物或为了某人/某物而操劳（sorgen um/für etwas/jemand）。实际上，此在的这种操劳总是关系到生存的可能性。此在通过操劳改变生存处境，为生存赢得意义。由于此在的操劳关系到生存的可能性，所以在操劳中就会有担忧。在德文中，这特别表现在“操劳”作为反身动词来使用时所表达的那种含义。“我为你的健康而担忧”（Ich sorge mich um deine Gesundheit），健康发生在你身上，担忧发生在我心中；你的健康不仅关系到你的生存，而且关系到我（或我们的共同体）的生存的可能性，我（我们）将可能因失去与你的交往而悲痛。

海德格尔把操劳中的情绪分为两种：一种是对某一对象的惧怕（Furcht），另一种是无特定对象的焦虑（Angst）。惧怕和焦虑是此在的处身情境中的两种基本情绪。某

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.145. 中译本参见海德格尔：《存在与时间》，第169页。

2 “Sorgen”这个海德格尔哲学中的基本概念很难在中文中找到一个相对应的译名。它兼具“关心”“关照”“担忧”三种含义，并可分别在不同的使用场合突出其中的一种含义。因此，在“sorgen”这个词的实际使用中，有时可以译为“操心”，有时可以译为“操劳”。“Besorgen”指具体的操劳或操心，是“sorgen”演化为及物动词的用法。我倾向于把“sorgen”译为“操劳”，主要是为了避免只从心理活动的意义上理解这个词，突出它兼具“操心”和“劳作”这种身心统一活动的含义。我也想把它译为“关照”，把它理解为“关心”和“照料”的身心活动的统一。



个小孩可能怕一条狗咬他；某些学生可能怕将来临的考试；某些工人可能怕老板扣他们工资；某些老板可能怕工人罢工。这是对可以看到或说得出的事情的惧怕。

但是还有一种无可名状的、不知对象的、更加基本的惧怕，海德格尔把它称为焦虑。焦虑是对在世的生存本身的担忧。此在在世，总会面临各种各样的可能性，总有什么事情要发生。即使我现在一点也不知道将遭遇某人或某物，但总会有什么事情向我袭来却是必然的。因此，焦虑的对象不是特定的某物或某人，而是此在在世的可能性。在焦虑中，此在担忧什么与此在为什么担忧的问题是合二为一的。正是因为此在的生存不是预先决定的，而是存在种种可能性，所以此在才会焦虑。

## 8. 本真的生存与非本真的生存

此在可以本真地生存（*eigentlich existieren*），也可以非本真地生存（*uneigentlich existieren*）。在非本真的状态中，此在把自己理解为像其他的存有者一样的存有者。此在没有意识到自己生存的可能性，没有领悟生存的意义，而使自己沉沦到物的世界中。我把自己混同为常人，别人怎么生存我也怎么生存。我随波逐流，把支配自己的生存可能性的决断交付给流行的意见和习俗。别人追求时髦，我也追求时髦；别人把挣钱当作第一要务，我也把挣钱当作第一要务。我整天忙忙碌碌，却不知道究竟在为什么忙碌。这样，我就失去了此在的本真性，即那种自己对自己的生存的自我决断和自我负责的精神。

在本真的状态中，我意识到自己的此在是一种能在（*Seinkönnen*），即一种能筹划自己的存有的可能性的存有者。此在之所以区别于其他的存有者，正是因为此在把存有的可能性抓在自己手里。纵然此在不能为所欲为，此在不得不在被抛中进行筹划，但此在不能放弃这种决断的自由。此在若放弃这种自由，是对存有的亏欠，是要受到良心的谴责的。因为世上一切存有者中唯有此在是那种能进行自由决断的能在。存有把那种能力赋予我，我却没有用好它，我就对不起存有。我的良心之所以要受到谴责，不是因为我不能做，而是因为我能做而没有做。本真的生存并非刻意要使自己的生存标新立异，而是不忘记自己是一种能在，自己要对自己的生存负责。

为了意识到此在的本真的生存，除了要认识此在与其他的存有者的区别之外，还需要认识死亡是此在的终极的可能性。任何此在都必有一死，死亡是此在能够先行预料到的结局。“死亡是此在本身向来不得不承担下来的可能性。随着死亡，此在本身在其最本己的能在中悬临于自身之前。”当此在时时想到终有一死时，就会珍惜自己有限的时光，对自己的生存负责。常有这样的人，当他临近死亡时，才发觉自己有许多值得做的事情还没有做，此在的本真性才在他眼前显露出来。

## 9. 时间

海德格尔有关时间的中心观点是：“**时间性绽露为本真的操劳的意义。**”<sup>1</sup> 以上我已经说过，操劳是对可能性的操劳，是对将发生的事情的操劳，是对生存的操劳。在操劳中，我们可以发现时间性。操劳是现在的活动，操劳所指向的是将发生的事情，操劳所依据的是过去的经验。因此，操劳是现在、过去和将来的统一。时间性体现在操劳中。

但是在操劳中，我们未见得总能体验到时间性。在我们为日常琐事忙忙碌碌的时候，在我们随波逐流的时候，我们没有注意到时间在我们身边白白流逝。只有在那种本真的操劳中，即只有当此在意识到是在为自己的生存的可能性而操劳时，意识到这种可能性的展开将以死亡为终结时，此在才意识到时间弥足珍贵。

在此在的结构中已经体现出时间的结构。此在是当下的活生生的在场（Anwesen）；此在被抛入当下的处境中，此在的被抛是一种由过去（Gewesen）到现在的态势；此在的筹划是一种在被抛中力图有所作为的指向未来（Zukunft）的态势。我们现在的处境是过去的各种因素造成的，在现在中凝聚过去的一切，我们的筹划依据过去的经验，旨在改变将来的生存状况。因此，在此在的结构中就可以看到时间性。时间就是此在的生存方式。“操劳结构的原初的统一在于时间性。”<sup>2</sup>

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.326. 中译本参见海德格尔：《存在与时间》，第372页。

2 同上书，第373页。

我们从自己的生存中理解时间。时间与我们的生存是合二为一的。当我们理解了自己生存的意义的时候，我们也就理解了时间的意义。时间不是某物，时间也不是过去的某物、现在的某物和将来的某物的总和。时间体现在生存中，在生存中包含现在、过去和将来三个维度。在生存的每一瞬间（*Augenblick*）都能体验到时间。在做出决断的一瞬间，推离过去的一切，同时开启将来的可能性。知道一万年的人不等于就懂得了时间，知道一瞬间与自己生存的关系的人才真正懂得时间。

以往的形而上学在解释时间的时候，不是把时间与存有联系起来，而是把时间与存有者联系起来。亚里士多德认识到时间与物体运动的关系，认识到客观的时间以物体在空间中的匀速位移来度量。奥古斯丁认识到内在的时间是意识对在场的东西的知觉、对过去的事情的回忆和对将来的事情的展望。胡塞尔把原初的时间意识解说为知觉场中的原初印象（*Urimpression*）、持留记忆（*Retention*）和连带展望（*Protention*）。在海德格尔看来，这些时间理论都没有切中时间的关键。时间的关键不在于客观的物体，也不在于主观的意识，而在于存有本身；只有在此在的生存中，在此在的本真的操劳中，才能体验到原初的时间和阐明时间的意义。

## 10. 本真与真理

海德格尔主张，只有在本真的生存中我们才能认识真理；因此，本真（*Eigentlichkeit*）是真理（*Wahrheit*）的前提。

真理常常被理解为命题符合事实，主观的思想符合客观的实在。在海德格尔看来，这种真理论是静态的，是背离真理的实质的。我们如何知道命题符合事实、主观的思想符合客观的实在呢？这需要对命题和思想进行检验。检验不是静态的，而是一种动态的实践活动。当我们说真相大白的时候，真相不是停在那里不动的，而是被揭示出来的。如果我们不进行揭示，真理就不会向我们显示。因此，此在的揭示活动是有关存有者的命题或思想之为真的前提。我们是在生存中进行揭示。我们的操劳带领我们对现存的意见进行质疑，对遮蔽的东西进行解蔽，对隐藏的可能性进行开发。因

此，海德格尔说：“揭示活动是在世的一种方式，寻视着的操劳或甚至停下来观察的操劳都揭示世内存有者。世内存有者成为被揭示的东西，只有在第二位意义上才是‘真’的。原本就‘真’的，亦即进行揭示的，乃是此在。”<sup>1</sup>

为什么有的人容易发现真理，有的人不容易发现真理呢？这是因为我们并不总是进入本真的生存状态中。我们往往人云亦云，把流行的意见当作真理。我们不独立思考，不认真对待生存的可能性，不善于开辟新的境域和发现新的天地，这样真理就不向我们显现。要想使我们看到的事物真，必须首先使我们自己的生存真。哥伦布在航海中发现新大陆；哥白尼发现日心说的真理是因为他敢于质疑流行已久的托勒密的天体理论；文艺复兴时代在科学发明和艺术创作中的辉煌成就首先归功于那时人的新的生存方式的开辟。一言以蔽之，真理面向人的本真的生存，真理在人的本真的生存中被揭示出来。

此在在有限的一生中面临种种决断。当有什么事情向我袭来的时候，我可能因害怕它而逃跑，我也可能留下来勇敢地面对它。我评估它是否正义，我决心改变不公正的情形。面对强暴，我可能屈服，我也可能为对抗它而献身。当我说我做了一件有意义的事情的时候，意义不是体现在这件事情是什么上，而体现在我的决断和行动改变了生存的处境。此在在决断和行动中造就自己，此在因自己的决断和行动赢得生存的意义。

### 三 转向后期哲学的问题：代结束语

对于本真的此在问题，不得不思考这样一个问题：此在深受自己的有限性的束缚，深受个人利益的左右，易受常人意见的影响，是否真的能靠自己的决断成为一个

---

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.220. 中译本参见海德格尔：《存在与时间》，第253页。

本真的此在呢？对于这一点，海德格尔的思想后来发生了动摇。在我看来，正是因为《存有与时间》中在有关如何达到本真的此在的问题上海德格尔的论述相当乏力，这使得他发觉难以仅仅从此在出发探明存有的意义和真理。

海德格尔在1930年发表的《论真理的本质》标志着他的思想之路发生一个转折（Kehre）。如果说海德格尔前期哲学的重心是从此在的生存出发阐明存有的意义，那么他的后期哲学的重心则是让存有启明此在的生存的意义。如果把这个问题联系到人道主义，那么他的前期哲学被某些存在主义哲学家解读为一种以人（特别是以个人的生存）为中心的存在主义的人类学或人道主义的哲学，而他的后期哲学则是对这种误解的澄清。

对此，海德格尔本人在《有关人道主义的一封信》（1947年）中说得很清楚：“存有对绽出的筹划中的人启明自己。然则这种筹划并不创造出存有。此外，筹划根本上却是一种被抛的筹划。在筹划中抛者不是人，而是存有本身，是存有本身把人发送到了那种作为其本质的此-有的绽出一生存的状态中去。天命作为存有之启明而发生，作为存有之启明而存在。”<sup>1</sup>

有关海德格尔后期哲学的问题，我在本书中不想探讨了。我在此只想就真理的问题与胡塞尔的相关观点做个比较，作为这一章的结语。

胡塞尔主张，为了获得真理，必须进行现象学的还原，从而使自我成为一个不偏不倚的观察者，使事物本身不受歪曲地显现出来，使纯粹现象原原本本地得到描述，使知识有一个可靠的起点。所谓先验自我就是这样的一位认识论上的理想的观察者。先验自我要使自己超越于世上的各种利益和意见的纠缠。在海德格尔看来，这样的先验自我是没有的，因为一切此在都是在世的此在，一切认识都以生存为本体论上的基础。就这一点而论，我觉得海德格尔对胡塞尔的驳斥相当透彻。不过，海德格尔自己的真理学说也遇到问题。要想使我们认识存有的真理，必须使自己成为本真的此在。

---

1 Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M, 1967, S.168. 中译本参见海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第398页。

然而，要想使自己成为本真的此在，必须接受存有的启明，聆听天命的召唤。这时海德格尔的哲学陷入神秘主义。

为什么胡塞尔相信能通过现象学还原的方法达到这样的一个先验自我呢？因为他相信理性的力量。尽管任何人作为“人格的自我”（*personales Ich*）必定生活在世界上，从他的生活世界出发进行认识，但是当一个人有志于从事彻底的哲学思考，为普遍的知识建立牢靠的“阿基米德点”的时候，他可以凭借理性的力量超越“自然的心态”，成为一个“先验的自我”。为什么海德格尔相信此在能聆听存有的呼唤呢？因为他相信“天命作为存有之启明而发生，作为存有之启明而存在”<sup>1</sup>。在这一意义上，海德格尔的后期哲学具有宗教的维度。

## 思考题

1. 什么是海德格尔所说的“基本本体论”？
2. 海德格尔凭什么主张“此在”的结构优先于意识的意向性结构？
3. 海德格尔如何论述“手边存有”（*vorhanden sein*）和“应手存有”（*zuhanden sein*）的关系，以及“应手存有”的认识论意义？
4. 解说“处身情境”（*Befindlichkeit*）、“被抛”（*geworfen*）和“筹划”（*entwerfen*）这几个概念在海德格尔论述人的生存处境中的意义。
5. 解说“操劳”（*sorgen*）、“惧怕”（*Furcht*）、“焦虑”（*Angst*）这几个概念在海德格尔论述人的生存活动中的意义。
6. 海德格尔如何区分“本真地生存”（*eigentlich existieren*）和“非本真地生存”（*uneigentlich existieren*）？

1 Martin Heidegger, *Wegmarken*, S.168. 中译本参见海德格尔：《路标》，第398页。

## 思考题

7. 海德格尔是如何论述“时间”的？他与胡塞尔论述“时间”的主要区别何在？
  8. 评述海德格尔有关“本真”（Eigentlichkeit）与“真理”（Wahrheit）关系的观点。
-







## 第十三章 哈贝马斯

哈贝马斯继承德国法兰克福学派批判理论的传统，主张社会科学的任务不仅要研究社会现状，还要对社会现状进行批判。社会进步在很大程度上取决于这种批判。但哈贝马斯的社会批判有新的特点。早期法兰克福学派的社会批判的立足点是“批判的意识”，而哈贝马斯的社会批判的立足点是“坦诚的交往行为”。哈贝马斯试

图把实证的方法与诠释的方法结合起来，把理解与说明结合起来。他主张社会学的研究不应单纯地观察社会现象和寻找其规律，也不应只考察人的主观意识现象。他的交往行为理论的要点是：理性置于人的言说和行动中，而不置于纯思的意识中；人的社会行为的意义体现在人的交往中，把交往行为作为社会科学研究的重点。



## 一 问题意识

法兰克福学派的创始人霍克海姆（Max Horkheimer）给批判理论下了一个著名的定义：“寻求从奴役人类的一切环境中解放人类。”<sup>1</sup> 法兰克福学派的思想理论来源之一是马克思。马克思批判资本主义的社会，通过政治经济学的研究，揭示出一条社会发展的历史唯物主义规律，主张通过实现生产资料公有制解放无产阶级，从而达到解放全人类的目的。早期法兰克福学派的代表人物霍克海姆、阿多诺等继承马克思的这一社会批判的传统，但他们认为，人之受奴役不仅在于经济体制的问题，还在于人的思想意识的异化。他们从马克斯·韦伯有关现代社会的“合理化”趋势的理论中获得启发，认为“合理化”导致“工具理性”的泛滥，把追求物质利益和经济效益当作最高目的，这不仅造成“劳动的异化”，使劳动失去了创造性，成为简单重复，而且造成人的意识的异化，使人成为单向度发展的人。为克服这种异化，他们认为等待生产力的发展无济于事。因为，为提高生产效率所推动的生产关系“合理化”和社会组织“科层化”只会加速人的异化。为此，他们反对实证主义的社会学，反对把马克思的历史唯物主义等同于实证主义的社会发展史观，而提倡意识形态的批评，希望通过提高人的思想觉悟来克服异化。

哈贝马斯认为，批判实证主义和工具理性固然重要，但早期法兰克福学派对它们

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer, *Critical Theory*, New York: Seabury Press, 1982, p.244.

的批判却使自己又回到笛卡尔、康德、黑格尔的唯心主义意识哲学的路线上去。他们为克服异化，强调人原本是自主、积极、能动的，这种自主性、积极性和能动性在于人的主体意识。人能通过自己内在的理性认识什么是真正合理的社会，而不被外在的生产和经济体制中发生的所谓“合理化”、实质物化的趋势牵着鼻子走。哈贝马斯认为，这条意识哲学的路线经维特根斯坦等当代哲学家的批评，已经式微。因为不可能存在脱离生活形式的语言，也不可能存在脱离语言的理性的思想意识。所谓本真的人性、绝对自主的意识和形而上学的理性，都是不存在的。人的理性实际上是在生活世界的交往行为的过程中发展的。现代社会片面追求经济效益和物质利益的功能主义的“合理化”趋势，导致把工具理性当作唯一的理性，挤压了交往理性，弱化了人们在生活世界和公共领域中对有关人生的目的和价值问题的关注和交流。因此，物化问题不能单靠意识形态的批判来解决，而必须结合生活世界的合理化，通过健全公共领域中“程序民主”和发扬“商谈伦理”的方式来解决。哈贝马斯写道：“因此，物化问题与其说是源于为了维持自身（*Selbsterhaltung*）而走向极端的目的理性，与其说是源于已经失去控制的工具理性，不如说是源于以下方面：为了维持系统而释放出来的功能主义理性对交往社会化过程中所需的理性要求视而不见，从而使生活世界的合理化不起作用。从卢卡奇到阿多诺对韦伯合理化理论的接受中，可以清楚地看出，社会合理化始终被认为是意识的物化。但由此而导致的悖论又说明，用意识哲学的概念模式并不能妥善处理这个主题。”<sup>1</sup>

哈贝马斯主张通过弘扬交往理性来处理这个问题。他的交往行为理论的一个重要思想来源是后期维特根斯坦的语言哲学。这种语言哲学可以用“语言游戏”这个概念来刻画。这主要是有关语言与生活形式的关系的理论、语言行为与遵循规则的关系的理论、背景信念与常识的确定性的关系的理论。当然，哈贝马斯这些思想并非完全直接来自维特根斯坦，他更多的是通过奥斯丁、塞尔、温奇等与维特根斯坦后期哲学有着密切关系的哲学家的中介，而且是经过他自己的改造，为他自己的交往行为所用。

1 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, Suhrkamp, 1995, S.533.

## 二 生活形式和生活世界

维特根斯坦主张哲学研究的出发点是“生活形式”。他写道：“须得接受下来的东西，给定的东西——可以说——是生活形式。”<sup>1</sup> 彼得·温奇认为维特根斯坦的这一论点及其深远影响是近年来哲学研究中的“一次真正革命”<sup>2</sup>。

哈贝马斯把“生活世界”作为他的交往行为理论的出发点。他写道：“在此，我能首先引入生活世界的概念，作为沟通过程的相关项。交往行为的主体总是在生活世界的视野内达成共识。”<sup>3</sup> 在这里，我们可以发现后期维特根斯坦和哈贝马斯思想间的共同点：他们都反对“意识哲学”，反对把意识现象作为直接给予的东西、作为知识的起点，而把“生活形式”或“生活世界”视为必须接受下来的东西、视为人类交往的背景。人类的认识和语言都是在人类的生活中发生的，人类生活是人类认识和交往的基础。哈贝马斯写道：“交往行为最终立足于其所处的语境，而这些语境又是互动参与者的生活世界的片段。借助维特根斯坦所激发的对背景知识的分析，生活世界的概念可以成为交往行为的补充概念，并由此确保这一行为理论与社会理论的基本概念的关联。”<sup>4</sup>

哈贝马斯的“生活世界”的概念是从胡塞尔和舒茨（A. Schütz）那里继承下来的，又经过他自己的改造，与维特根斯坦的“生活形式”的概念有所差别；但有一个基本点是相同的，即都把它看作人的周围世界和人的实践活动的统一体，人的意识和语言发生在这一统一体之中。以“生活形式”或“生活世界”为出发点，既可以避免主观唯心主义的“唯我论”和“怀疑论”的困境，又可以避免机械唯物主义的那种忽视人

1 维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海人民出版社，2005年，第二部分，第十一节§233。

2 温奇：《社会科学的观念及其与哲学的关系》，张庆熊、张缨等译，上海人民出版社，2004年，第41页。

3 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, S.107.

4 *Ibid.*, S.376f.

的主观能动性的错误。人所生存的世界是继承了一定的文化传统和社会规则的世界，是人與人共存和交往的世界，人不免在这些继承下来的社会环境中按照已有语言游戏的规则思考和行动。当然，人的社会实践活动也将推动现存的社会体制和规则的变化。

尽管哈贝马斯的“生活世界”概念吸纳了维特根斯坦有关“生活形式”论述的许多观点，但这里存在一些值得关注的差别。

首先，维特根斯坦的“生活形式”的含义较广，人的日常生活活动、生产活动、科学研究活动、娱乐活动、政治活动、军事活动、宗教活动等都可以被视为人的生活形式。尽管维特根斯坦没有直接谈到生活形式究竟包括哪些类型，但我们可以从他所举的例子中看到这些不同的生活形式。他所强调的是生活形式的多样性。哈贝马斯的“生活世界”的含义较窄，主要是指人的日常活动的世界，由家庭生活、朋友聚会、教育、媒体等构成。但这个日常活动的世界中也积淀了来自人类长期的生活经验和文化传承的基本共识，它们为人类的基本行为提供习以为常的、默认的参照系。

其次，维特根斯坦没有刻意划分不同的世界，没有把“生活形式”当作一个与“物理的世界”“观念的世界”“科学的世界”相对峙的概念。他引入“生活形式”的概念是为了说明语言用法的多样性，语言的描述用法不是语言的唯一用法，尽管某些跟随维特根斯坦后期哲学的学者，如彼得·温奇，从他的论述中引申出自然（物理的世界）与社会（社会生活的世界）相对峙的概念，并主张自然科学的研究方法是描述性的说明，社会科学的研究方法是依据生活形式中的规则对人的行为的意义进行解释。哈贝马斯则划分不同的世界。哈贝马斯的“生活世界”的概念来源于胡塞尔。胡塞尔划分“生活世界”“客观的和观念化的科学世界”“先验主体的意识世界”。相对于“客观的和观念化的科学世界”和“先验主体的意识世界”，在“生活世界”中，主观和客观、观念和实在、理论和经验还没有被明显地分隔开来，生活世界还没有被主题化和理论化。生活世界是一个前概念的、在活生生的经验中直观地给予的世界，具有直接自明性。生活世界离我们的实际体验近，科学的世界离我们的实际体验远。生活世界可亲知，科学世界不可亲知。科学的理论和实践起源于生活世界，并要为生活世界服务，以生活世界为归宿。与此同时，科学世界中的理论知识和实践经验也会

冲击生活世界中的常识观念，以一种逐步形成共识的方式积淀到生活世界中去。哈贝马斯非常重视胡塞尔的这一思想，他写道：“大家知道，胡塞尔在其后期著作中曾力图在‘生活世界’的标题下揭示直接可信的东西（*unmittelbar Vertrauten*）和无疑的确定性（*fraglos Gewissen*）的基础。他试图用现象学的方法阐明日常生活实践和世界经验中的隐含的知识的领域、前谓词和前范畴的领域、被遗忘的意义基础的领域。我在这里不想使用胡塞尔的现象学的方法和介绍他的生活世界的概念的语境，但我吸收了胡塞尔研究的实质性的内容。在我看来，交往行为也置于这样的—个生活世界中，它关心如何依靠大量背景共识吸纳风险。交往行为的那些确定的沟通成果是在共同无疑的信念的境域中获取的，而经验和批评带来的不安宁则冲击着看起来坚不可摧的，由公认的解释模式、忠诚和成熟构筑起来的大堤。”<sup>1</sup>

哈贝马斯研究社会学不像温奇那样简单地把自然与社会对立起来，并由此简单地区分自然科学的研究方法和社会科学的研究方法，他主张社会可以分为两个部分，即“生活世界”与功能化和系统化的社会机制（简称“系统”）。前者是交往理性的领地，后者是工具理性的领地。他认为在生活世界中人与人的沟通较为容易，因为在生活世界中呈现在人们面前的事情具有直接的确定性，凝聚了许多共同的背景信念（*Hintergrundüberzeugungen*），它们来自人们长期直接的生活经验，来自文化的传承。人们对人的行为意义的文化解释总是联系到生活世界中的经验。在生活世界中，事实与价值，真实性与有效性还没有明确地区分开来，但是人们凭借生活世界中通行的规范和常识知道什么是可行的，什么是不可行的。哈贝马斯写道：“我们可以认为，生活世界的各个部分，如文化模式、合法制度以及个性结构等，是贯穿在交往行为当中的理解过程、协调行为过程以及社会化过程的浓缩和积淀。生活世界当中潜在的资源有一部分进入了交往行为，使得人们熟悉语境，它们构成了交往实践知识的主干。”<sup>2</sup>与生活世界相反，功能化和系统化的社会机制是高度专业化的。哈贝马斯写道：“这种系统

1 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1988, S.85.

2 哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东、付德根译，译林出版社，2001年，第82页。

机制操控继续依赖于规范和价值的社会交际，即，按照韦伯的诊断，那个目的理性的经济和管理行为的系统已经凌驾于它的道德—实践的基础而自立。”<sup>1</sup>在这种系统机制中，人把追求物质利益、经济效益和社会地位当作目标。可以说，这种社会机制是通过货币和权力来编码的，人在这种社会机制中成为货币和权力的筹码。人一方面追求货币和权力，另一方面又屈从于货币和权力。社会生产高度分工，社会组织高度职能化，国家通过法治和税收等手段对社会加以有效控制，这就是马克斯·韦伯所说的现代社会经工具理性的谋划达到高度“合理化”。这也是法兰克福学派老一代的理论家霍克海姆和阿多诺所批判的社会的合理化导致的人的物化。

在哈贝马斯看来，生活世界本来应是交往理性的用武之地。由于现代社会人们过分看重经济活动和管理体系的合理化，忽视了生活世界的合理化，导致生活世界本来可以发挥的有益功能丧失了。只有使得交往理性重新在生活世界中发挥作用，才能克服社会机制的合理化带来的社会生活的物化的问题。哈贝马斯并不一味反对工具理性和社会机制的合理化，但他认为理性是双重的，理性包括交往理性和工具理性。直到现在为止的现代化的失误，与其说在于工具理性的发展和社会机制的合理化，不如说在于它的偏废，在于它压抑了交往理性，忽视了生活世界合理化的要求。只有当生活世界的合理化和社会机制的合理化都得到充分的发展，并使工具理性真正为人的完美的生活服务，我们才会有健全的社会和健全的人。因此，现代化仍然是一项未竟的事业。

### 三 社会行为的划分和世界的划分

社会学家通常把社会行为当作社会学研究的课题。把什么样的社会行为当作社

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Suhrkamp, 1995, S.230.



社会学研究的重点和以什么方式来研究这些社会行为，成为判别不同特色的社会学的标志。

马克斯·韦伯区分了四种社会行为：(1) 目的理性的 (Zweckrational) 行为，(2) 价值理性的 (Wertrational) 行为，(3) 情感的行为，(4) 传统的行为。目的理性的行为旨在对外部环境中事物和他人的行动有所预期，并以这些预期作为达成合理衡量和合理追求的合理性目的之“条件”或“手段”。价值理性的行为单纯出于对某一特定行为方式的绝对价值（不论被解释为道德的、审美的或宗教的，等等）的自觉信仰，全然不顾及后果如何。情感的行为指由于特定的激发情感的因素和特定的情感状态而引起的激情的行为。传统的行为指由于长期的习俗而习惯化了的行为。<sup>1</sup>

哈贝马斯也区分了四种社会行为：(1) 目的行为 (teleologisches Handeln)，(2) 规范调节行为 (normenreguliertes Handeln)，(3) 戏剧行为 (dramaturgisches Handeln)，(4) 交往行为 (kommunikatives Handeln)。目的行为指通过一定的有效手段和恰当的方法，行为者实现自己的目的和进入自己所期望的状态的行为。如果目的行为所针对的对象也是一个具有目的行为倾向的行为者时，就必须把该行为者的目的、决策和动向列入自己行为效果的计算范围，这时目的行为就成为策略行为。目的行为具有功利主义色彩，着眼于功效，或期望达到功效的最大化。规范调节行为指行为者按照其所在的社会群体认可的规范来调节自己的行为，并能指望该群体的其他成员也遵循这样的规范的行为。规范是一个社会群体共识的表现，因此社会群体中的成员能互相期待，他们在具体情况下各自遵循相应的规范，发挥各自的社会角色的作用。戏剧行为指行为者把社会群体的其他成员当作观众，在对方面前表现自己，给他的观众一个具体的形象和印象，以期使得他的观众进入他自己的观点、思想、立场及情感的领域中去，或希望在一定意义上得到观众的关注和接受。交往行为指至少两个以上具有言语和行为能力的主体之间的互动；这些主体使用口头或口头之外的手段，建立一种人际关系；他们通过行为语境寻求沟通，以便在相互谅解的基础之上把他们的行为计划和行为协调

1 参见 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1922, S.12。

起来。<sup>1</sup>

把哈贝马斯区分的四种行为和韦伯区分的四种行为相对照，我们可以发现，哈贝马斯所说的目的行为和韦伯所说的目的理性的行为基本上是相同的，也就是法兰克福学派的批判理论家常说的工具理性的行为。这种行为实际并不过问目的本身的合理性，而只过问如何实现目的的手段的合理性。哈贝马斯所说的规范调节行为与韦伯所说的价值理性的行为也基本相似，其要点是按照社会的规范来指导自己的行为。哈贝马斯没有谈到韦伯所说的情感的行为。哈贝马斯所说的戏剧行为主要涉及主观的世界，行为者把自己的内在体验（思想和情感）通过类似于戏剧的方式表现出来，旨在影响其他人的思想意识，其他人对于行为者来说是观众，而不是其行为（特别是身体行为）直接接触的对象。韦伯所说的情感行为是指由情感引发的行为，如由于发怒而动手打人，在此行为直接接触对象。从哈贝马斯有关行为分类的理论来看，韦伯所说的传统的行为，一半可以归入规范调节行为，因为传统的行为所遵循的传统主要是传承的规范，尽管它们中很多是不成文的、被社会群体的成员所默认的行为准则；另一半可以归入交往理性行为，因为一个社会群体中的传统主要是通过其成员的交往行为建立起来的，他们在交往中达成共识，养成习惯并代代相传。

哈贝马斯在区分四种社会学行为概念的时候，考虑了它们与其相应的世界的关系。哈贝马斯区分了三个或四个世界。如果说是三个世界，那么它们是：（1）客观世界，（2）社会世界，（3）主观世界。如果说是四个世界，那么还要加上生活世界。上一部分我们谈到，哈贝马斯提出“生活世界”的概念是相对于“系统化的社会”而言的。如果不做这样的区分，那么生活世界属于社会世界。他写道：“我坚持使用三个世界（它们本身必须与生活世界区别开来）。”<sup>2</sup> 客观世界指“一个实际存在的事态的世界”，“这个客观世界被确定为事态的总体性，而事态可能是一直存在的，也可能

1 参见 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, S.126-128。

2 *Ibid.*, S.126.

是刚刚出现的，或是通过有目的的干预而带来的”<sup>1</sup>。社会世界指由规范语境和人际关系所构成的世界，在那里行为者扮演一定的社会角色，行为是否正当按社会群体所认可的社会规范来确定。哈贝马斯写道：“正如客观世界的意义可以通过与事态的存在（*Existieren*）的关联来阐明一样，社会世界的意义可以通过与规范的存在（*Bestehen*）的关联来阐明。”<sup>2</sup> 主观世界指行为者的内心世界，是行为者自身的生活体验、思想观念、意图、愿望和情绪的世界。主观世界并不能脱离外部世界和人的行为而存在，但每一行为者由于各自的遭遇和志愿的不同都有各自独特的内心世界，并寻求把自己的主体性的部分表现出来。生活世界如上所述主要是指具有背景共识的行为者的日常活动的世界。按照哈贝马斯的看法，“客观世界可以被理解为所有真的陈述之总和的相关项，唯有这个概念保持一切实体之总和的严格意义上的本体论意义”<sup>3</sup>。换句话说，客观世界是第一性的存在，其余的世界是在客观世界的基础上，或多或少是通过人的思想和行为构成的第二性的存在。人的构成活动的出发点和归宿是人的生活世界，而赖以构成的本体论上的根基是客观世界。社会世界主要是通过加入社会的规范（社会体制、法律、伦理准则等）而被构成。主观世界离不开人的语言，而人的语言的概念和用法是人在实践活动和交往的过程中构成出来的。

波普尔区分了物理对象或物理状况的世界（世界1）、意识状况或精神状况的世界（世界2）、客观的思想内容的世界（世界3）。哈贝马斯所说的“客观世界”类似于波普尔的“世界1”，“主观世界”类似于“世界2”，而波普尔所说的“世界3”则被哈贝马斯分解了。哈贝马斯尽管承认思想观念和理论的相对独立性，但他认为既然科学思想、文学思想、艺术作品等是人的认知活动和交往行为的相关项，是人的精神活动的创造物，对它们的解释和应用又必定是在客观世界、主观世界、社会世界和生活世界中发生的，那么，有关观念存在的“世界3”也就被分解到客观世界、主观世界、社会

---

1 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, S.129f.

2 *Ibid.*, S.132.

3 *Ibid.*, S.126.

世界和生活世界中去了。

哈贝马斯通过与波普尔的划分世界的理论相对照，提出了他自己的划分世界的理论；通过与韦伯的划分社会行为的理论相对照，提出了他自己的划分社会行为的理论。现在，他企图把他的划分世界的理论与划分社会行为的理论结合起来，进一步论证他的交往行为理论的特色。按照哈贝马斯的看法，人的目的行为主要相关于客观世界，规范调节行为主要相关于社会世界，戏剧行为主要相关于主观世界，交往行为主要相关于生活世界。因为人的目的行为主要是通过认识客观世界的规律，达到利用这些规律为人的目的服务；人的规范调节行为主要是依据社会规范调节人的行为；人的戏剧行为在于表现自己的主观体验和志趣；人的交往行为是以生活世界中的背景共识为基础，谋求达成共识，协调行为者之间的行为。当然，以上所说的人的行为并非只涉及一个世界。所有人的行为都是在客观世界中发生的，而且客观世界是其余的世界的本体论基础，因此所有人的行为势必都涉及客观世界，尽管并非都针对客观世界。目的行为包括策略行为，而策略行为主要涉及人际关系，在这个意义上可以说策略行为主要与社会世界相关。交往行为虽然主要与生活世界相关，但交往行为旨在沟通行为者彼此间的目的、立场、价值观念、行为准则和思想情感，因此可以说交往行为还同时涉及客观世界、社会世界和主观世界。为了说清楚这里的关系，哈贝马斯还区分了行为取向（*Handlungsorientierung*）和行为处境（*Handlungssituation*）。目的行为从其行为取向的角度考察是以成功为取向的（*erfolgsorientiert*），因此在这个意义上“工具行为”和“策略行为”都属于目的行为。但是从行为处境的角度考察，工具行为主要与客观世界相关，策略行为主要与社会世界相关。交往行为以沟通（*Verständigung*）为行为取向；从其行为处境的角度看，它主要发生在生活世界中，但也关涉其他的世界。哈贝马斯写道：“工具行为可能会和社会互动相联系，策略行为本身就是社会行为。与此相反，如果参与者的行为计划不是通过各自的利益计算而是通过沟通活动获得协调，那么我就在谈论交往行为。在交往行为中，参与者主要不是以自己的成功为取向；他们是在如下条件下追求个人的目的：他们在共同的处境定义（*Situationsdefinitionen*）的基础上互相确定他们的行动计划。因此，商讨处境定义是交

往行为所需的解释工作的重要组成部分。”<sup>1</sup>用我们平常的话来说就是，交往行为并不排除行为者追究自己个人的目的，但在这时他们以大局为重，通过交流认清形势，协调各自的行动计划。

#### 四 言语行为与主观世界、客观世界和社会世界的关系

交往行为在绝大多数情况下是要使用语言的。只是在某些特殊场合，人们在交往的时候似乎可以不使用语言，如路上见面时打招呼，不说“你好”，而互相点头，或招手。但人们也可以把“点头”和“招手”理解为一种肢体语言，尽管它们不是用语音发出，但它们的功用类似于手语。现在不免产生这样一个问题：既然交往行为的要点在于使用语言，为什么不简单地讲“交谈”或“语言沟通”，而要说交往行为呢？

哈贝马斯从如下三个方面加以回答：

(1) 交往行为是一种特定种类的行为，它有别于目的行为、规范调节行为和戏剧行为。举例来说，用榔头敲石头，不同于参加一次讨论会。前者是目的—工具行为，后者是交往行为。有关交往行为与其他种类的行为的区分，我们在上一部分中已经讨论过了。

(2) 在交往行为中语言发挥了它的全部功能，而其他的社会行为只运用了语言的某一个方面的功能。目的—工具行为为实现自己的目的，运用语言的描述和因果推论性的功能，即描述现象及其规律，并根据这些规律做出预言，以期实现自己操控的目的。举例来说，我用金刚石钻头在钢板上钻洞这一目的—工具行为可能涉及如下描述性和因果推论性的语言：这是一支金刚石钻头；这是一块钢板；因为金刚石比钢

1 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, S.385.

硬，所以金刚石钻头能在钢板上钻洞；我使用金刚石钻头，达到我在钢板上钻洞的目的。规范调节行为发挥语言的规范判断的功能，主要涉及表达规范和按照规范进行判断的语句，如：不应偷盗（规范），所以偷盗是不对的（判断）；不应说谎（规范），所以说谎是不对的（判断）。戏剧行为只把语言当作一种自我表现的媒介，为对观众表现自己的思想情感，常常采取修辞性的手法，以增加言语的感染力，吸引听众。交往行为则要发挥语言的各种功能。哈贝马斯写道：“只有交往行为模式把语言视为一种没有被裁剪的沟通的媒介，并以此为前提。在此，说话者和听者同时从他们的前解释的生活世界出发，与客观世界、社会世界和主观世界发生关联。”<sup>1</sup>

（3）交往行为在通过话语进行沟通时，把话语的各方都视为参与者，而不只是观察者和独白者。在交往中，人们必须说同样的语言，处于一个由语言共同体所确立并且具有主体际性结构的生活世界中，依赖生活世界的背景共识互相向对方敞开，通过主体际的理解和赞同协调行动计划。交往理性的概念基础是商谈和以理服人的非强制性力量。目的一策略行为也可能涉及交谈。但在此交往行为与目的一策略行为的区别在于不把交谈的对方看作对手、看作实现自己的目的的手段，而是看作通过协商确定共同的目的和行动计划的伙伴。在这种交往中，共识不是由外在的力量造成的，不是一方强加给另一方的，不是通过奖励、威胁、诱导、误导之类的策略促成的，而是通过摆事实、讲道理的方式唤起自觉自愿的信服。言语行为提出了可以批判检验并且以主体际互相承认为基础的有效性要求。在交往行为中的话语不只是一种传达信息的媒介，而且还是一种社会整合的源泉。

哈贝马斯有关言语行为层次的理论来源于卡尔·毕勒（Karl Bühler）在1934年发表的《语言理论》（*Sprachtheorie*）中描绘的语言功能图式。<sup>2</sup>在这一图式的中央是记号（*Zeichen*），它连接的三个角分别是言语者（发送者）、对象与事态、听者（接受者）。语言功能的三个层次表现为：（1）言语者运用记号把自己的意向和体验表达

1 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, S.143.

2 参见 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S.105。

(ausdrücken) 出来, (2) 言语者运用记号描述 (darstellen) 对象与事态, (3) 言语者运用记号呼吁 (appellieren) 听者 (接受者)。按照哈贝马斯的解读, 这分别涉及主观世界 (言语者自己的意向和体验)、客观世界 (对象与事态)、社会世界 (言语者与听者的人际关系)。哈贝马斯写道: “交往所使用的表达服务于把言语者的意向 (或体验) 表达出来, 把事态 (或言语者在世界中遇到的事情) 描述出来, 并进入到与接受者的关系中去。在这里反映出言语者自己有关某事与某人达成理解的三个方面的关系。在语言的表达中意义的这三条射线互相交汇, 连接在一起。”<sup>1</sup>

换一种方式说, 一个语言表达的意义既涉及言语者在应用记号时心中所以为的东西 (Gemeinten), 又涉及在言语表达中所说的东西 (Gesagten), 还涉及他在语言行为中运用表达的方式 (Art seiner Verwendung)。哈贝马斯认为, 在通常情况下, 任何其中的一个方面都无法穷尽语言的全部意义。过去的语言学家总是从其中的某一个方面来论述语言的意义, 因此他认为他们的语言理论是片面的。哈贝马斯考察了从格里斯 (Grice)、本内特 (Bennett) 到希福 (Schiffer) 的意向主义的语义学, 从弗雷格经前期维特根斯坦到达米特 (Dummett) 的形式语义学, 以及开创于后期维特根斯坦的意义的用法理论。他认为, “意向主义的语义学” 只关注言语者在应用记号时心中所以为的东西, 即言语者自己的意向和体验; “形式语义学” 只关注在言语表达中所说的东西, 即命题所描述的对象与事态; “意义的用法理论” 只关注社会规范 (生活形式和语言游戏的规则) 制约的语言的用法。哈贝马斯认为, 当把这些理论运用于语言的交往行为时都显出局限性; 因此他试图把这三者结合起来, 取长补短, 为他自己的交往行为理论服务。

意向主义的语义学一直可以追溯到胡塞尔那里, 其理论依据是近代意识哲学。有关这一点哈贝马斯不忘指出: “在这一关联中, 胡塞尔 (顺便说一下, 在同样的意识哲学的前提下) 能谈论意义赋予的行为。”<sup>2</sup> 按照这一理论, 记号的意义来源于主体的意

1 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S.106.

2 *Ibid.*, S.108.

向活动。主体通过意向活动把自己的意图和表象（*Vorstellung*）赋予记号，因而记号就拥有意义。记号（含记号的组合）如同一个装有意义的外壳或意义的运载工具。言语者赋予记号以意义后，记号（语音或文字表达）具有呼吁听者的作用，听者同样具有意向活动，听者把这些记号与自己的意图和表象联系起来，因而记号达到传递意义和主体间的沟通的作用。意向主义的语义学有如下特点：（1）意义与记号之间的关联取决于言语者的主观意向，言语者可以自主地决定用哪一个记号与表达哪一个意思。这有助于说明不同语言间所使用的记号的差别，以及言语者自创的特殊用语、暗语、密码的使用。（2）如果认为语言的功能仅在于描述外部世界的对象和事态，那么语句的肯定、否定、怀疑、责问、感叹的功能就难以表达，而按照意向主义的语义学，这可以归结为言语者的意向行为，即言语者对某事态和某人的意图采取肯定、否定、怀疑、责问、感叹的态度。用胡塞尔的术语来说，这是意向行为指向意向对象的不同方式。

形式语义学在某种意义上是对意向主义的语义学的批判，也是对意识哲学的批判。哈贝马斯写道：“显然，形式语义学始于弗雷格和维特根斯坦，它推动了意识哲学向语言分析哲学的转变，但这还只是第一步。”<sup>1</sup>形式语义学关注记号表达与对象和事态之间的关系。事态被理解为对象与对象或对象与其属性之间的关系。词指称对象（或表示对象的属性），命题描述事态。记号是能指，对象（属性）是所指。记号的意义体现在它所指的对象或属性上，命题的意义体现在它所描述的事态上。命题与事态的关系不同于词与对象（属性）的关系在于，前者有真假，后者无真假。基本命题是语言中可以判定其真值的最基本的单位。命题的意义与命题的真值条件之间存在一定的关系。一个可以判断其真假的命题是有意义的命题，而能够判断其真假的条件首先在于该命题符合句法，能用于描述事态。举例来说，“金刚石比玻璃硬”是一个有意义的命题，我们知道它的真值条件，因为它描述了一个可能的事态，我们在原则上能找到某种方式（比如用金刚石刻玻璃）来检验它的真假。但“金刚石是3”是无谓的命题，它不合句法，不可能有一个事态与此相对应。在这个意义上，维特根斯坦说：“理

1 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, S.530.



解一个命题意味着知道其为真之条件是什么。”<sup>1</sup> 因此，为了使得命题能够正确地描述事态，并建立命题与命题之间的真值的逻辑关系，必须建立一套完善的人工语言，它要求有严格的句法规则和逻辑演算规则。日常语言不能满足这一要求，所以转向形式化的人工语言。形式语义学的特点在于：(1) 记号表达的意义取决于它与对象和事态的关系，从而反对以主观的意图和表象为基准的意向主义的语义学；(2) 把命题的意义与命题的真值条件相关联，这导致逻辑实证主义把命题的证实原则作为判别命题的意义标准，并以此提出反形而上学的口号（认为形而上学的命题是不能被检验的无意义的命题）；(3) 建立形式化的人工语言和符号逻辑。

按照哈贝马斯的看法，语言的用法理论是对形式语义学的批判，是当代哲学的语用学的转向，揭示了语言效用的社会关系的层面，标志着对意识哲学批判的进一步深化。维特根斯坦在其前期著作《逻辑哲学论》中主张形式语义学，在其后期著作《哲学研究》中倡导语言的用法理论。后期维特根斯坦认识到，语言的描述用法只是语言的许许多多用法中的一种用法，命令、解谜、说笑话、讲故事、致谢、诅咒、问候、祈祷等也是语言的用法。奥斯丁沿着维特根斯坦的思路，区分以言表意的行为（*lokutionärer Akt*）和以言行事的行为（*illokutionärer Akt*）。以言表意的行为采用陈述式的句子，它描述（断言）一个事态，因而能区分它的真假；以言行事的行为采用执行式的句子（*performativer Satz*），它不是在描述事态，而是在执行某种交往的任务（如问候、致谢、命令），具有某种力量，在履行它的任务时可能成功，也可能失败。哈贝马斯很重视奥斯丁的这一区分，因为后者显然涉及人与人之间的交往行为，涉及社会关系和社会规范。以言行事的行为的力量和成败如何，显然与是否遵循社会规范、是否得到社会承认相关。在后期维特根斯坦看来，语言的陈述式用法和描述式用法的区分是必要的，但不是绝对的，这依赖于语境；只有在具体的语境中，才能有效辨别语言的种种不同用法。举例来说，朋友问问“你身体好吗”，可以被视为问候，而医生问病人身体的情况，就不能被视为问候。前期维特根斯坦意识到，形式语义学成

1 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, §4.024.

立的前提是语言的结构和世界的结构相对应，即基本命题与事态（原子命题与原子事实）相对应。后期维特根斯坦发现，这种语言的结构和世界的结构相对应的同构论是错误的，因为没有什么绝对的基本命题和事态。一个事态从一个角度看是基本的，从另一个角度看就是复合的。我们究竟从什么角度看待事态，依赖于我们的生活形式和实践需求。没有独立于生活形式的语言，语言的用法规则与生活形式中形成的规范相适应。生活形式是多种多样的，语言的用法和规则也是多种多样的。哈贝马斯写道：“这就是说，根据维特根斯坦的理解，如何应用语言表达的语言游戏的实践，不是取决于孤立的为目的行为主体所做出的个别目的行为的结果，而是取决于一种‘共同的人类行为方式’。维特根斯坦称‘语言游戏’为语言表达和非语言的活动交织在一起的那个整体。构成那种活动和语言行为关联的东西，是主体际分享的生活形式中的先在的协调一致，或受体制和习俗制约的共同实践中的前理解（*Vorverständnis*）。”<sup>1</sup>

以上，哈贝马斯考察了研究语言意义的三条进路。他认为，这三条进路分别从语言功能的某一种直觉出发研究语言，它们分别论述了语言的某一方面的功能，但忽视了语言的其余功能，因而都有局限性。他自己提出了“言语行为的理论”，他认为该理论能综合以上三条研究语言的进路；因为按照他的看法，只有结合言语者的思想、语音或文字的表达和行为，并在共同的生活形式背景的基础上，通过交往，才能达到彼此沟通，搞清所使用的语言的意义。

哈贝马斯认为意向主义的语义学的局限性主要表现在语句的意义在彼此理解上的不确定性。我自己知道我心中想的东西，我把自己的思想通过语言表达出来，但对方（听者）并不能看到我心中的想法。这正如有一个会发音的盒子，在不打开这个盒子的前提下，让人们猜这里面究竟什么东西在发音。可以说，这是猜不准的。人们为了明白言说者的意图，需要结合会话者在交往过程中的行为。假如A对B说：“请拿一杯水给我”，B拿了一杯水给A，说明B理解A的话的意思。但如果B没有反应，或B不是拿了一杯水而是拿了一张纸给A，这时A可能会有生气的举动，他可能摇了摇头

---

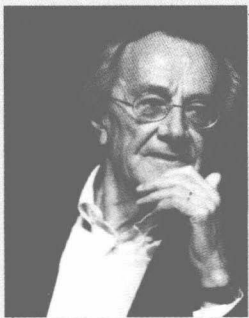
1 Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S.112.

说：“不对，你拿错了”，也许还指着一杯水说：“那才是一杯水，我要的是这个。”只有把语言与行动结合起来，言说者的意图才会明确起来。这里其实已经涉及语言与对象或事态的联系，即形式语义学所关注的部分。形式语义学通过命题与事态的对照，通过考察命题的真值条件，较容易把握陈述的意义。但是形式语义学所适用的语言用法的种类太狭隘了。形式语义学只适用于语言的描述用法，而语言还有许许多多其他用法。语言的用法理论对形式语义学的补充是增加语言的语境因素。语言是在一定的生活形式中使用的。生活形式具有传承性，语言也有传承性。在一定生活形式中使用语言的共同体的成员遵循所传承的语言用法的规则，他们具有一定的背景知识，知道他们的语言的用法习惯，因而较容易理解他们的语言的意义，较容易进行沟通，达成共识。

哈贝马斯主张，既然言语行为在交往过程中经常同时涉及主观世界、客观世界、社会世界这三个世界，就需要从三个方面对一个语句的有效性（*Gültigkeit*）进行评判。这三个方面是主观态度上的真诚性、客观事实上的真实性、社会规范上的正当性。举例来说，A对B说：“我将要给C一万元钱。”B可以从三个方面质疑这句话的有效性。首先，B可以质疑A主观态度上的真诚性。这时，B可能对A说：“你是在做空头许诺。这话你说过好多次了，可你从来没有给过C钱。你并不真心给C钱。”其次，B可以质疑A落实他的许诺的客观事实上的真实性。这时B可能对A说：“你事实上根本没有钱，你不可能给C一万元钱。”最后，B可以质疑A做这件事的社会规范上的正当性。这时B可能对A说：“你不应该给C钱。你须知道C有赌钱的习惯。C有了钱，就要去赌钱。你给C钱，反而害了C。”总之，哈贝马斯认为，语言在交往过程中并不总是只涉及一方面的关系，而经常同时涉及两方面或三方面的关系，因此只从语言与世界的某一个方面的关系出发不能判断言语行为的全部有效性。意向语义学只在语言与主观意向的关系方面考察语言，形式语义学只在语言与客观世界对照的关系方面考察语言，语言的用法理论只从语言与社会规范或规则的关系角度考察语言，因而都是片面的。只有他的言语行为理论，综合了这三种学说，从三个视角出发考察语言的全部有效性（真诚性、真实性和正当性），才是一种全面的语言理论，才能确保有效的言语交往。

## 思考题

1. 法兰克福学派批评理论的宗旨是什么？它与马克思主义有何关系？
  2. 哈贝马斯以什么方式发展了早期法兰克福学派的批判理论？他为何主张物化问题不能单靠意识形态批判来解决，而必须结合生活世界的合理化，通过健全公共领域和发扬“商谈伦理”的方式来解决？
  3. 哈贝马斯是如何把胡塞尔有关“生活世界”的论述、维特根斯坦有关语言和“生活形式”的论述吸纳到他的“交往行为理论”中去的？请结合生活世界中的“共识凝聚”、语言的“交往作用”和“用法规则”等概念加以评述。
  4. 哈贝马斯把社会行为划分为“目的行为”、“规范调节行为”、“戏剧行为”和“交往行为”，其含义是什么？它们各自与客观世界、主观世界和社会世界的关系如何？
  5. 哈贝马斯为何主张为完善言语的交往行为必须提出和努力实现主观态度上的真诚性、客观事实上的真实性和社会规范上的正当性的要求？请结合你对社会现实的观察和实际的生活经验评述哈贝马斯的交往行为理论。
-



## 第十四章 后现代主义

后现代主义提倡多元论，标榜解构主义，批判本质主义、逻各斯中心主义和在场的形而上学，破解现代的科技万能论和乐观主义的社会发展和人类进步的神话，这在一定程度上有助于我们认识到现代性的问题。但是后现代主义由于错误解读解构与建构、理论与实践、真理与谬误、同一与差异、本质与现象、异议与共识的关系，又使人陷入迷茫。如何辩证地处理好这些关系，是我们面对后现代主义时必须思考的问题。

欧洲从中世纪走向现代(modern times)由文艺复兴和启蒙运动鸣锣开道。文艺复兴和启蒙运动突破中世纪神学思想的禁锢，焕发思想的活力和创新，推动欧洲社会制

度的改革，使得欧洲的发展水平一举超越世界的其他地区。后现代主义声称自己是对启蒙的再启蒙。如果说现代主义用理性、科学和人性解构了上帝及其启示的至上权威，那么后现代主义则把这些现代的法宝也解构了。如果说现代精神给人类带来了思想解放，那么后现代主义则标榜给人类带来彻底的思想解放，因为后现代主义在解构了“理性”“科学”和“人性”的权威之后，再也不确立任何新的权威，人类彻底自由和无拘无束了。然而，后现代主义的这种解构主义和反本质主义也带来新的问题：它把真理彻底相对化了，导致是非标准难以确立，前进目标无从谈起，不能形成合力解决全人类面临的诸多紧迫问题。



## 一 现代性的基本特征

后现代主义是针对现代性的问题而发展起来的一种思潮。因此在讨论后现代主义时，有必要首先弄清楚现代性的基本特征。

现代是一个崇尚理性的时代，是一个政治民主的时代，是一个世俗化和现世取向的时代。现代人喜爱独立思考和富有批判精神，向权威和传统挑战，反对专制主义和集权主义，争取民主，要求思想、言论和行动的自由。现代人努力创造物质的财富，建立合理化的社会体制，追求现世的幸福。

这种现代精神始于文艺复兴和启蒙运动。如果说文艺复兴是通过复兴古希腊的文化来寻求思想解放，那么启蒙运动则直接通过批判基督教的蒙昧主义来寻求思想解放。文艺复兴和启蒙运动发扬热爱智慧和自由创作的精神，肯定人的尊严、自由和能力，确信人能充分发展自己的智慧和创造力，揭示宇宙的秘密，认识自然的规律，以知识为力量谋求人间的幸福。文艺复兴和启蒙运动反对中世纪的禁欲主义，反对那种视现世的人生为罪孽和把全部希望寄托于来世的人生观。

在思想史上，现代常被刻画为理性的时代。欧洲现代思想史的一个重要标志是以人的理性取代神学的启示。这种理性主义的思想不仅指当时欧洲大陆盛行的唯理论哲学。实际上，相对于中世纪以信仰为特征的精神风貌来说，英国的经验论和大陆的唯理论都属于理性主义。针对基督教的神学启示观，近代的理性主义提出了以下两方面的挑战：

(1) 对于所发生的一切，人运用自己的理性做出说明和进行解释；当这些说明和解释互相冲突时，人的理性是评判的最终法官。

(2) 对于那些不能被经验证实的命题，或不能从自明的原理出发合乎逻辑地推导出来的命题，必须加以怀疑，乃至拒斥。

现代唯理论哲学的开创者笛卡尔 (Rene Descartes, 1596—1650) 主张，一切真的理论必须以绝对清楚明白的观念为出发点，必须通过正确的方法来推导。在笛卡尔看来，“我思故我在”是无可怀疑的、自明的观念，所以它可作为一切知识的出发点。笛卡尔的方法论在思想史上具有极大的革命意义，这就是不再把启示置于理性之上，而是以人自己的清楚明白的观念为评判一切的标准。

比起笛卡尔，英国的经验论者洛克 (John Locke, 1632—1704) 对基督教的启示观做了更严厉的挑战。按照洛克的看法，根本不存在天赋的观念。人类的心灵的原来状态是一块白板，其中没有任何字样、任何观念。人类的一切知识、一切观念归根到底来源于经验 (感性经验和内知觉的经验)。通过感觉，心灵获得诸如颜色、声音、滋味、冷、热和坚硬等简单观念。然后，心灵有能力对此加以重复、比较和结合，造成新的复杂观念。

休谟在洛克的基础之上发展了一种彻底的经验论和怀疑论。按照休谟的观点，人类理性的全部研究对象可以自然地分为两类。属于第一类的是数学和逻辑。对于这类对象，理性分析观念间的相符或不相符的关系，相一致的或不矛盾的就是真的，不一致的或相矛盾的就是假的。这类命题不以事实为依据，只凭逻辑推理就能发现它们的真假。属于第二类的是经验。对于这类对象，理性不能只凭逻辑推理确定其真假，而必须依赖于经验观察。经验观察是检验其真假的最终标准。既然人类的一切知识只有以上两类，而启示既不属于逻辑的知识，也不属于经验事实的知识，那么就可以确定启示在知识的范围内没有立足之地。休谟以不可实证为理由拒斥一切神学的和形而上学的知识。

与这种理性主义的精神相应，现代是一个崇尚科学的时代。现代人认为，科学知



识是唯一真实的知识，它将使得人正确地认识自然和社会，并帮助人在改造自然和社会方面获得成功，实现人类的进步。

现代是一个人性解放和人的主体精神得到弘扬的时代。这表现为：

(1) 从以神为中心转向以人为中心，主张人是自己的认识活动和实践活动的主体，人为自己确立道德原理并承担责任；

(2) 从来世的、在天国的得救转为在尘世的人的自救，即靠人自己解放自己，通过改造不合理的社会制度获取人类的幸福；

(3) 从中世纪的以僧侣文化为中心，转向现代的以世俗文化为中心，世俗化成为现代的趋势。

“主体”这一概念最能刻画现代欧洲哲学家对人性的看法：人是认识的主体，人是实践的主体，人是历史的主体；并且这样的主体是自主的、历史的和自我构成的。在这里，上帝被人取代了。按照传统的基督教的观点，上帝是主宰，是世界的创造者、历史命运的决定者、律法和伦理规范的授予者，而人是上帝创造的，是绝对地依存于上帝的。在现代，这一切被倒转过来。在这个时代中，人被确立为自然和社会的真正的主人，人为自己立法，人自己对自己的道德行为负责。

现代欧洲哲学家肯定人是道德实践的主体，这不仅是就人对自己的行为能自由地做出选择，从而应对自己的行为承担道德上的责任而言的，而且是就道德的准则是人自主地构成的而言的。在关于人如何构成道德准则的问题上，现代哲学家之间存在着意见分歧。例如，有的哲学家持功利论，有的哲学家持理念论。

功利论者主张，道德的功用在于帮助人达到适度的、最可取的利益和幸福。这是因为每个人都追求自己的利益和幸福，若不协调彼此之间的关系，他们就要在争斗中互相损伤；此外，眼前的利益和幸福不一定等于长远的利益和幸福。为此，从群体互利和长远的利益出发，人类就有必要制定伦理的规范，以便使人类能和谐地共同生活。理念论者则从道德原理自身的合理性出发。他们试图确立自明的、无可争议的有善、公平、正义等的道德原则，以此为基础推论出一切其他的道德准则。

## 二 后现代主义对现代性的批判

在后现代主义者看来，现代的启蒙是不彻底的。现代思想家用一组新的概念取代了中世纪的旧的概念，使得它们成为新的权威。这组新的概念就是以上提到的“理性”“科学”和“人性”。后现代主义哲学家利奥塔（Jean-François Lyotard, 1924—1998）把它们称为“大叙事”（grand narrative）。他认为现代性的基本特征是由“思辨理性”“科学知识”和“人性解放”这三个大叙事构成的。这些大叙事确立了现代社会的合法性，建立了“现代的神话”。现代人普遍把科学知识、思辨理性、人性解放当作人类的救星。然而，这样“美满的”现代为什么会出现诸如奥斯威辛的事件呢？

利奥塔认为，奥斯威辛是对现代性的“清算”，而后现代主义就是对这些大叙事的怀疑。在利奥塔看来，在大叙事旁还存在许许多多小叙事。这些小叙事彼此分离，在通常情况下受到大叙事的排斥和贬低，被视为无足轻重。不论大叙事多么冠冕堂皇，一旦它们垄断一切，就会造成死水一潭的格局，不利于科学文化的发展。真正具有创造力的是许许多多生动活泼的小叙事，没有小叙事的自由发展，就不会有科学文化繁荣的格局。现代性的一个严重问题是用大叙事压抑小叙事，这有碍于文化的多样性和思想的活跃性。因此，需要打破这些大叙事的权威，为小叙事在现代受到压抑而鸣不平。

利奥塔写道：“我们不再求援于大叙事——我们既不诉诸精神的辩证法，甚至也不诉诸人性的解放，为后现代科学言说确立合法性。但是……小叙事依然是想象发明的精髓形式，特别是在科学中。”<sup>1</sup>打破同一，尊重差异，拒绝共识，激活分歧，为各种各样的小叙事正名，是利奥塔在后现代主义的名目下所倡导的事情。在这个意义上，后现代主义可被视为一种打破现代神话的彻底启蒙。

后现代主义者是如何瓦解现代性的“大叙事”的呢？他们祭出的新的法宝是“解

1 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, 1984, p.60.

构”。解构主义的创始人是德里达（Jacques Derrida, 1930—2004）。尽管他自己多次声明不屑与后现代主义者伍，但后现代主义者仍把他视为引路人，希望通过他的解构策略把“理性”“科学”和“人性”之类的“现代神话”解构掉。

在后现代主义者看来，现代理性观念的三大特征是“逻各斯中心论”（logocentrism）、“在场的形而上学”（metaphysics of presence）和“本质主义”（essentialism）。这三者互相关联，它们合在一起构成西方人的一种根深蒂固的思想方式。

“逻各斯中心论”追求原初的、普遍的、自明的原理，企图以此为中心建立一套包罗万象的概念体系。按照“逻各斯中心论”的设想，一旦概念体系的基础普遍和牢固，论证合法，它的推导就具有逻辑的必真性，它可以把一切知识统一起来，从而建立一个普遍有效的理论体系。西方本体论和形而上学都旨在建立这样的体系。

建立这样的一套概念体系的第一步是确保核心命题（原理）的可靠性，即获得一种得到完全证实或论证的命题。如何才能做到这一点呢？这就牵涉“在场的形而上学”。在德里达看来，经验论和唯理论都属于在场的形而上学。

经验论者主张，经验命题的真是以该命题所指称的对象（事态）的在场为条件的。举例来说，命题“一只猫在这张席子上”当且仅当一只猫在这张席子上时才是真的。当猫离开了这张席子（不在场）时，这个命题就是假的。这种在场是时空中的在场，是暂时的，总是从在场变为不在场。经验论者主张，科学的真理应建立在这种事实命题的基础之上。唯理论者主张，“两点之间直线最短”之类的命题是永真的命题，其永真性在于我们总能直观到这种关系。换一种说法，有关理念或理念间的关系的命题的永真性在于它们的“恒常的在场”（constant presence）。笛卡尔的“我思故我在”是唯理论哲学中的一个典型的“恒常的在场”的命题。

经验论者和唯理论者都追求原初为真的命题。一个命题的真如若不依赖于其他的命题，那么它就是原初真的命题；反过来说，一个命题如若在逻辑上可以从其他命题中推导出来，那么这个命题就不是原初的。原初的命题的真理性不能再由其他的命题来保障，而必须由自己来保障，这种自我保障就是“原初的在场”。在经验论者的思路中，罗素的“原子事实”和“原子命题”可谓这一观点的典型代表。胡塞尔的现象

学则是另一条路线上的“在场的形而上学”的典型代表，因为胡塞尔把“原初给予”（原初在场）视为一切认识的合法源泉，并认为这是“一切原则的原则”。

现代理性追求普遍性，普遍性的基础是本质。本质的特点是同一性，即一事物之为一事物所共同具有的基本的规定性。通过这些规定性，一事物与其他事物得以区分开来；失去这些规定性，一事物就不再是该事物。胡塞尔主张，本质是变中之不变者，本质是呈现出来的（在场的），是可以直观到的（本质直观）。本质由概念表达，科学是有关本质的一个概念体系，没有本质也就没有科学。科学的可靠性和确定性有赖于对本质的清楚明白的把握。

德里达的解构是一种内在的批判，即在现代的思想体系内部揭示这种思想体系的不连贯性或内在的矛盾性。他从“在场”入手。在他看来，一切在场（*présence*）都是延异（*différance*）。一切事物都在变化之中，一切意识都在流变之中。因此在场的东西没有同一性，而只有延异。“延异”是德里达新造出来的一个词，用于表示与我们通常所说的差异之间的区别。我们通常所说的“差异”（*différence*）是指一个事物与另一个事物的差异，以及一个概念与另一个概念之间的差异，而“延异”涉及存在本身或意识本身的特征。用海德格尔的术语来表达，“延异”与“差异”的区别源于“在”（*Sein*）与“在者”（*Seiendes*）间的根本区别。

我觉得德里达的“延异”本身并无创新之处。赫拉克利特的“一切皆流”，柏格森的“意识的绵延”，胡塞尔的“活生生的当下”（*lebendige Gegenwart*），都表达了这层意思。德里达的创新之处在于用“延异”否定“在场的形而上学”。由于本质指变中之不变者，把握本质就是把握共同的规定性，有关本质的概念和命题的真必须落实在本质的显现或在场上，而现在一切都在延异，所以不存在任何有关本质的具有最终的明证性的概念和命题。这表明“在场的形而上学”在原则上是不可能的，从而彻底摧毁（解构）了本质主义和逻各斯中心主义的思路。

既然“在场的形而上学”在原则上是不可能的，那么一切理论体系在原则上都不可能是绝对自明和可靠的，西方形而上学的那种建立一个基础绝对牢固的、包罗万

象的概念体系的幻想就被彻底打破了。德里达的解构主义为后现代主义提供了理论基础。

当然后现代主义的理论基础并非只有德里达一家。尼采的视角主义，后期维特根斯坦有关“语言游戏的多样性”和“语言没有本质，只有家族相似”的观点，也被后现代主义援引。这样，没有一种理论被视为绝对正确的；不同的理论被认为是由不同的视角、不同的旨趣、不同的生活经验、不同的语言游戏的规则构成的，它们在价值上没有高低之分。由此，后现代主义主张承认理论的多样性、思想方式的多样性、文化的多样性。

利奥塔批评思辨理性的大叙事把一切个别性、特殊性、差异性都消解于绝对精神中，使之丧失自身的独立性，成为整体的游戏中介。这种本体论的叙事游戏压抑其他的叙事游戏，把文化压迫合法化。他反对“本体论的主宰地位”和谴责“对不属于本体论话语的语言游戏施加的折磨”<sup>1</sup>。对于那些长期受到意识形态的压抑的人来说，后现代主义的这种解构及其所倡导的文化多元论，不可不谓是一种思想解放。

后现代主义还反对在科学的名义下对其他思想方式的压抑。他们有意把科学知识 with 叙事知识的关系相对化，认为科学知识并不在价值上或有效性程度上高于叙事知识。相反，科学知识的价值和有效性要靠叙事知识来论证。利奥塔指出：“科学知识如果不求助于其他的（即叙事）种类的知识，就不能知道和被认定为真的知识；而从科学的立场来看，叙事种类的知识根本就不是知识。科学知识如果不诉诸叙事知识就不能预设自己的有效性，这样它就无权谴责叙事知识从偏见出发，用未经证明的假定来辩论。”<sup>2</sup>

对于那些动辄被戴上反科学或非科学的帽子的人来说，后现代主义的这种观点确实可以使得他们轻装上阵，敢于从自己切身的生活经验出发，对科学主义的错误进

1 利奥塔：《后现代性与公正游戏》，谈瀛洲译，上海人民出版社，1997年，第43页。

2 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, p.29.

行批评。现代科学技术不仅产生威力巨大的正面效应，而且也产生可能给人带来灭顶之灾的负面效应。科学技术提高了人在自然中的自由度，也强制人处处要遵循它的规则。人所创造的科学技术使人自己成了它的奴隶。科学技术助长了消费主义和享乐主义，并极大地改变了人们对道德的看法。现代人不是问什么是道德上应该的，而是问什么是技术上可行的。道德成了科学技术的副产品。后现代主义的批判，有助于把这种趋势扭转过来，充分发挥人的想象力，使人扪心自问什么是人真正的需求，从而实现人的发展的多样性和各方位的潜能。

后现代主义者消解人的主体性。他们认为，人类的历史不过是由许许多多飘浮不定、时隐时现的叙事构成的：时而一些叙事联合起来，自立合法性，被奉为天经地义；时而它们又消解下去，被新的一组叙事取代。人类自以为是创造历史的主体，而实际上是被叙事牵着鼻子走的。利奥塔写道：“于是我们看到一个决定性的方面：历史是由叙事的云层构成的，叙事地被报道，叙事地被发明、被听说和被表演；人并不是作为主体而存在的，人的历史不过是千千万万微不足道的和郑重其事的故事的堆积，时而其中的某些被吸引在一起构成大叙事，时而又消解为虚幻缥缈的浮云，但是它们被笼统地总括起来就形成被称为市民社会的文化的东西。”<sup>1</sup>

按照后现代主义的看法，现代的人性解放的大叙事与古代的和中世纪的有关人的命运的大叙事相比，在合法性上并没有本质的差异。前者通过理念论证合法性，后者通过起源论证合法性。在远古部落的叙事中，部落生存的合法性建立在他们的神话的或半神话的祖先的开天辟地的英雄创业的传奇上；在犹太教和基督教的宗教叙事中，信徒的合法性建立在神的启示和神同他们所立的“约”上。这说明古代和中世纪的大叙事提供了“源头”的合法性。

现代大叙事的合法性在于通过一种意识形态确立一种理念，从而论证凡是符合这种理念的就是合法的。“这种（自由、‘启蒙’、社会主义、普遍繁荣的）理念具有合法化价值，因为它是普遍适用的。它赋予了现代性特有的形式：事业，亦即指向一个

---

1 Jean-François Lyotard, *Instructions paiennes*, Paris: Galilée, 1977, p.39.

目的的意志。”<sup>1</sup> 翻开现代的历史，许许多多对外和对内的战争、对异己政治势力的镇压，都是在为实现这类理念的旗帜下进行的，但是这样的理念也许是永远无法实现的乌托邦。对于这类乌托邦，往往到了碰壁时才发现事与愿违，比以前更糟糕。所以，如果说神创的源头是荒谬的话，那么乌托邦的理念也是荒谬的。

现代的主流思想家把现代标榜为人性解放的时代：现代通过建立“由人民做主和为人民”的议会民主制度，把人民从封建的特权中解放出来；通过建立无产阶级掌权的社会主义制度，把人民从剥削制度中解放出来；通过建立市场经济的体制，极大地提高经济效率；通过建立凯恩斯主义的和后凯恩斯主义的国家调控的经济体制，克服经济危机。

利奥塔对这种人性解放的大叙事提出质疑。他认为，现代的思想家尽管看问题的立场不同，有的赞成资本主义，有的赞成社会主义，但都追求普遍性，都为社会的福利和人性的解放开出拯救一切的灵丹妙药。实际上，社会和人性是多种多样的，没有普遍性。现代思想家的最大失误是抹杀差别性、异质性，从而使他们的追求普遍性的救世方案不但没有救世，反而成了迫害人性的工具。

利奥塔写道：“鼓舞19世纪和20世纪的‘历史哲学’声称建立了确保越过异质的东西和事变的深渊的通道。在‘我们的历史’上的这些名词却对他们的主张提出反例。——一切现实的东西都是合理的，一切合理的东西都是现实的：‘奥斯威辛’拒斥了这种思辨学说。这罪行至少是现实的……但却不是合理的。——任何无产阶级的事情都是共产党人的事情，任何共产党人的事情都是无产阶级的事情：1953年的柏林事件、1956年的布达佩斯事件、1980年的波兰事件（我不想再枚举更多的）拒斥了历史唯物主义的学说。——一切民主的东西都是由人民做主和为人民的，反之亦然：‘1968年的五月事件’拒斥了议会自由主义的学说，社会挫折的日常生活拒斥了代议制政体。——凡由供求关系自由发挥作用的地方，最有利于总体财富的增长，反之亦然：‘1911年和1929年的危机’拒斥了经济自由主义的学说，‘1974至1979年的危机’拒斥了

1 利奥塔：《后现代性与公正游戏》，第181页。

经后凯恩斯主义修正的学说。这些大的综合学说所承诺的通道每每以血淋淋的死胡同告终。”<sup>1</sup>

后现代主义对现代的各种有关人性解放的大叙事的批评，有助于现代人从各种各样的主流的意识形态的束缚中解放出来。不要把这些意识形态当作天经地义的东西，不要相信它们是最终的真理，不要以大欺小，以强欺弱，以普遍性抹杀差异性，以科学的名义排斥各种各样的小叙事。这有助于现代人正视自己面临的具体问题，从各自的文化背景和现实处境出发，按照自己的真实意愿，选择走适合自己的道路。

### 三 在反思后现代主义困境中寻求现代性问题出路

后现代主义的解构，既使现代人看破“现代性”的“神话”，又使现代人陷入“后现代”的“迷茫”。这是后现代主义的困境。后现代主义由于没有处理好解构与建构、理论与实践、真理与谬误、同一与差异、本质与在场（显现）、异议与共识的关系，从而没有能够真正为我们提供一条解决现代性问题的道路。

后现代主义给当代思想界留下的总的印象是解构有余而建构不足。当旧的思想体系被解构掉，新的思想体系没有建立起来时，留给人们的是一片迷茫，无所适从。已有的思想体系被解构了，不等于人类所面临的问题消失了。特别是当前人类面临一系列生死攸关的重大问题，如核战危险、环境污染、生态失衡、资源紧缺、贫富差距、金融危机，等等。面对这些问题，人们期待思想家给出令人信服的一揽子解决方案。

这里涉及真理标准、价值取向、社会理念等哲学的理论问题。如面对生态失衡问

---

1 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. Georges Van Den Abbeele, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p.179.



题，传统的人类中心论的价值观是否继续有效？在人权旁边是否还要加上其他生物的生存的权利？人本主义的思想还要不要坚持？像大气、水源、能源等关系到全人类的资源是属于个人、民族国家还是全人类的？面对这些涉及全人类的问题，民族国家是否已经力不从心，是否应扩大联合国的职能，乃至建立一个超民族国家的政府？民族国家的理念是否至高无上的？多元文化与普遍价值之间的关系如何？是否当一个民族国家处于弱势地位时就声张多元文化的观念，但其处于强势地位的时候就倾向于强调普遍价值的观念？面对这些不同的观点，是否存在统一的评判标准？

在后现代主义的语境下，这一切都是无解的。各种意见纷纷扬扬，后现代主义的思想家既不对此提供有效的论证，又不对此提供有效的反驳，搞得公众不知道究竟谁是谁非和该怎么办。面对后现代主义的这种弊端，就连曾是后现代主义一员干将的罗蒂在其晚年也站出来宣布：“后现代主义不是一条出路，后现代主义多半是破坏性的，没有什么正面的建树。”<sup>1</sup>

有关理论与实践以及真理与谬误的关系问题，在后现代主义那里显得特别混乱。相当多的后现代主义者企图用“合法性”的概念取代“真理性”的概念。在他们看来，理论，特别是社会理论，没有真理性可言，它们要么是叙事，要么是以叙事为基础的。理论的作用是为实践提供合法性的依据。合法性不是靠真理性来保证，而是靠强权来撑腰。哪一种叙事的呼声响，哪一种叙事就争得话语权，就把它所支持的实践活动说成是合法的。在这种后现代主义的描述中，人失去自主的判断力，人好像完全是被叙事牵着鼻子走的。

由此我们想到现代启蒙精神的格言：“对于所发生的一切，人运用自己的理性做出说明和进行解释；当这些说明和解释互相冲突时，人的理性是评判的最终法官。”当后现代主义者把理性解构掉后，人从哪里才能获得判断力呢？后现代主义者把理论解构为叙事，把叙事解构为权力的附属物。后现代主义者似乎在告诉人不要盲从威权的

---

1 参见张庆熊：《西方技术文化时代的问题和出路——思考罗蒂在复旦大学讲演的深层含义》，《云南大学学报》2005年第4期，第89页。

理论（意识形态）。但人凭什么才能不盲从呢？离开了来自实践的对理论的真理性的认识，人就失去了判别真伪的标准，就提不出充分的理由去反驳错误的理论。

罗蒂为理论与实践的关系提供了一种实用主义的解释，企图以此摆脱后现代主义在这个问题上的困境。他的一句名言是：“哲学是实现政治希望的好仆人，而不是实现政治希望的坏主人。”<sup>1</sup>按照他的看法，一切理论都是工具，都用来服务于一定的实践目的。工具如果用起来效果不好、不方便，就可以把它抛弃，换一把工具使用。因此，理论可以成为实践的好仆人。但是如果把工具当作实践的主人，就会使人盲从理论，颠倒了仆人与主人的关系，造成人们在实践中碰了壁也不知道及时更换工具。

我觉得罗蒂的说法仍然存在问题。因为工具没有真理性，而理论具有真理性。理论服务于实践，需要接受实践的检验，在这个意义上可以说理论是实践的仆人。但是理论也是实践的指导。一个理论如果具有客观的真理性，那么它就能成为实践的好的指导，减少我们在实践中的盲目性，提高我们获得成功的可能性。反之，一个理论如果缺乏客观的真理性，又以它为权威，拒绝实践的检验，那么它就成为实践的坏的指导。一种好的哲学可以成为实现政治希望的好的指导，一种坏的哲学可以成为实现政治希望的坏的指导。如果把“指导”理解为“主人”，那么我们应该说包括哲学在内的理论既可能成为实现政治希望的好的主人，又可能成为实现政治希望的坏的主人。

后现代主义反对“在场的形而上学”“本质主义”和“逻各斯中心主义”，这本身没有什么错。但是后现代主义在反对现代主义思想方式的这三种错误时，否定了人认识同一性和本质的可能性，否定了建立理论体系的可能性，这就走到另一个极端上去了。一切事物都在变化之中，一切在场都是延异，这无疑是正确的结论。但是我们不能由此否定事物在变化中也能保持相对的同—性，在延异中也有在场与不在场的区别。举例来说，没有两片叶子是相同的，但是我们仍然能够识别这是两片叶子。这是因为各种不同的叶子之间存在同一性，而这种同一性是辨认叶子之为叶子（叶子的本质）的根据。

1 理查德·罗蒂：《后形而上学的希望》，黄勇编，张国清译，上海译文出版社，2003年，第132页。

一只猫在我眼前的一张席子上，对我来说，这是这只猫的在场。这只猫离开了我眼前的那张席子上，对我来说，这是这只猫的不在场。尽管这只猫一直在延异，即使它飞跑过我眼前的席子，它也有在我眼前在场的一刹那。一切在场都是延异，但不等于我们不能知觉动态的东西。事实上知觉本身就是动态的，我们所知觉到的不是静态的点，而总是流动的在场。我们看见江河奔流，我们听见乐曲流旋，这正说明我们的知觉有这种能力。

没有事物的在场，我们就不能知觉事物，从而也就不会有关于事物的知识。通过事物的在场，我们发现事物间的同一性，从而把握事物的本质。没有本质也就不会有科学。科学是建立在认识事物的规律性的基础之上的。而要认识事物的规律性，就要认识事物及其运动中的同一性。举例来说，树上的苹果要落到地上来，山上的石头要滚到山下来，只有在这些差别中发现同一性，发现引力定律，牛顿物理学的理论体系才得以建立起来。

“在场的形而上学”的错误不是因为把“在场”当作确认知觉和观察的基本条件，而是因为把“在场”当作“绝对给予”，当作“纯粹现象”，当作知识的绝对的开端。由于“在场”的延异性，观察条件和观察者的视角的不同，我们不可能获得这种绝对的东西。但是我们在自然和人文科学的研究中仍然需要重视观察，重视知觉经验，重视亲临其境的直接体验。

“本质主义”的错误不是因为缺乏本质，而是在于在追寻同一性和普遍性的时候忽视了差异性和特殊性，甚至用同一性和普遍性压抑差异性和特殊性。要知道，同一性和普遍性存在于差异性和特殊性之中，本质是变中之相对的不变者。我们可以说，差异的、特殊的东西是第一层次的在场，而本质的东西是第二层次的在场。认识本质不能脱离观察特殊的变化着的東西。

“逻各斯中心主义”的错误不在于企图建立知识的体系，而在于企图把知识的体系建立在玄想的概念和原理之上。科学理论需要清晰的概念和严密的逻辑推理。批判逻各斯中心主义不能殃及科学的这两个基本要求。人类要使得经验知识发挥更大的效能，就必须建立理论的体系。并且，一个理论体系越普遍，说明范围越广，那么它的

效能就越大。理论体系要靠概念、原理和逻辑推理才得以建立。当然这些概念、原理和推论不能凭空而来，而必须要有事实的依据和接受实践的检验。

后现代主义提倡异议，抵制寻求共识。利奥塔主张：“共识只是讨论的一个特殊的状态，不是它的目的。它的目的正相反，是悖理（paralogy）。”<sup>1</sup>我觉得利奥塔的观点走到了另一个极端。什么时候需要提出异议，什么时候需要寻求共识，都将视实际情况而定。在现实的世界里，确实存在通过强权压抑弱小群体的言论，把“大叙事”中的价值观念强加给小叙事文化圈中的人的现象。因此，需要提出异议，为小叙事鸣不平是必要的。但是光提出异议还不解决问题，特别是当人类面临共同的问题和需要共同的行动的时候。有的时候我们可以“和而不同”，有的时候我们不得不“求同而和”。

毋庸否认人类文化是多元的。尊重各种文化传统，承认世界各国和各民族有保持自己文化传统和选择自己生活方式的权利，这有助于保持文化的多样性和丰富性，有助于世界和平。这就是所谓“和而不同”。但是人类还有那些需要达成共识才能共同应对的问题。为此，需要建立一种公正合理的秩序，让不同文化、不同阶层、不同地区、不同语言的人都参与进来，通过摆事实讲道理的方式，达成共识，做出决议，解决关系到全人类根本利益的问题。

联合国安理会、世界卫生组织、世贸组织等，都是鉴于全人类共同面临的有关战争风险、疾病和经贸等全球性的问题建立起来的国际组织，并制定相应的普世性的规范。随着世界性的问题越来越多和严重，世界性的组织和规范也必须加强。在一个国家内部，不同族群、不同宗教、不同党派、不同经济利益和思想观点的人更需要进行交流，达成共识，谋求共赢，消除不必要的冲突，建立和谐社会。

后现代主义者援引维特根斯坦的语言游戏理论为他们的相对主义的立场辩护。但是我认为，维特根斯坦未必会同意他们的观点。因为，如果仔细阅读维特根斯坦的著作，会发现他除了谈到对人的语言的理解不能脱离其所属的语言游戏及其规则外，还

---

1 Jean-François Lyotard, *The Postmodern condition*, p.65f.

谈到人具备理解语言游戏的规则和根据需要修订语言游戏的规则的能力。这也就是说，语言游戏的参与者并不受制于语言游戏的规则，而是具有超越现存的语言游戏的规则的能力。这种能力意味着，人能根据新的情况，建立新的规则，进行新的语言游戏。在公共领域中的交往本身是一种新的生活形式、一种新的语言游戏，它与其他的生活形式和语言游戏的不同在于，有了它，沟通其余的生活形式和语言游戏的语言游戏成为可能。

总之，我认为，只有当处理好解构与建构、理论与实践、真理与谬误、同一与差异、本质与在场、异议与共识的关系，不片面地抬高一方和排斥另一方，注意它们之间辩证的互动时，我们才能真正找到解决现代性问题的道路。

### 思考题

1. 利奥塔是如何通过他的“大叙事”和“小叙事”的理论来批判现代性的？
  2. 后现代主义者为何主张“逻各斯中心论”（logo-centrism）、“在场的形而上学”（metaphysics of presence）和“本质主义”（essentialism）构成现代理性观念的三大特征？
  3. 德里达如何通过“延异”解构“在场的形而上学”？
  4. 如何才能处理好解构与建构、理论与实践、真理与谬误、同一与差异、本质与在场、异议与共识的关系，从而为解决现代性问题找到一条真正的出路？
- .....



---

## • 推荐书目 •

---

有关推荐书目，正如大家所知，相关的教材已经很多了。其中重磅的有刘放桐和俞吾金主编的多卷本《西方哲学通史》，中国社会科学院哲学研究所叶秀山和王树人主持编写的八卷本《西方哲学史（学术版）》。此外，刘放桐等编著的《新编现代西方哲学》和北京大学赵敦华教授的《现代西方哲学新编》等，都是值得教师和学生参考的扛鼎之作。我在此不想一一列举，附上长长书目，而想尽可能精简地推荐一些课后的经典读物和课堂上的讨论资料。

### 一、哲学史类

1. 施太格缪勒：《当代哲学主流》（上、下），王炳文、燕宏远、张金言等译，商务印书馆，2000年；

2. 雅斯贝尔斯：《大哲学家》（上、下），李雪涛等译，社会科学文献出版社，2009年；

### 二、哲学经典类

1. 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，杨一之校，商务印书馆，1982年；

2. 尼采：《权力意志》（全二卷），孙周兴译，商务印书馆，2009年；

3. 杜威:《经验与自然》,傅统先译,商务印书馆,2014年;
4. 弗雷格:《算术基础》,王路译,商务印书馆,2002年;
5. 维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,陈维杭校,商务印书馆,1996年;
6. 胡塞尔:《逻辑研究》(第三版),倪梁康译,商务印书馆,2015年;
7. 海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映、王庆节合译,生活·读书·新知三联书店,1999年;
8. 萨特:《存在与虚无》(修订译本),陈宣良等译,杜小真校,生活·读书·新知三联书店,2007年;
9. 伽达默尔:《真理与方法》(修订本),洪汉鼎译,商务印书馆,2007年;
10. 福柯:《词与物:人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2001年;
11. 哈贝马斯:《交往行动理论》(第一卷),曹卫东译,上海人民出版社,2004年;

### 三、课堂讨论资料

1. 马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博、杨音莱、韩林合等译,商务印书馆,1998年;
2. 倪梁康主编:《面对实事本身:现象学经典文选》,东方出版社,2000年;
3. 洪汉鼎主编:《理解与诠释:诠释学经典文选》,东方出版社,2000年。