

同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊主编

尚 杰 著

法国哲学精神与 欧洲当代社会(上)

FA GUO ZHE XUE JING SHEN YU
OU ZHOU DANG DAI SHE HUI

同济大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

法国哲学精神与欧洲当代社会:全2册/尚杰著. --上海:同济大学出版社,2011.11

(同济·欧洲文化丛书/孙周兴,冯俊主编)

ISBN 978-7-5608-4555-5

I. ①法… II. ①尚… III. ①哲学—研究—法国
IV. ①B565

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 063366 号

同济·欧洲文化丛书

法国哲学精神与欧洲当代社会(上册)

著者 尚杰

责任编辑 刘芳 责任校对 徐春莲 封面设计 张志全

出版发行 同济大学出版社 www.tongjipress.com.cn
(地址:上海市四平路 1239 号 邮编:200092 电话:021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 江苏句容排印厂

开 本 890 mm×1240 mm 1/32

印 张 24.375

印 数 1—3100

字 数 655 000

版 次 2011 年 11 月第 1 版 2011 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5608-4555-5

定 价 48.00 元(全 2 册)

本书若有印装质量问题,请向本社发行部调换 版权所有 侵权必究

学术顾问 (按姓氏笔画为序)

王庆节(香港中文大学教授)
邓晓芒(华中科技大学教授)
司徒立(中国美术学院教授)
叶廷芳(中国社会科学院教授)
许 钧(南京大学教授)
关子尹(香港中文大学教授)
刘小枫(中国人民大学教授)
李秋零(中国人民大学教授)
张再林(西安交通大学教授)
张志扬(海南大学教授)
张祥龙(北京大学教授)
陈嘉映(首都师范大学教授)
尚 杰(中国社会科学院教授)
庞学铨(浙江大学教授)
俞吾金(复旦大学教授)
倪梁康(中山大学教授)
韩水法(北京大学教授)
靳希平(北京大学教授)
董世骏(华东师范大学教授)

编委会主任
主 编
编 委

周家伦
孙周兴 冯 俊
(按姓氏笔画为序)

方向红	叶 隽	冯 俊	冯晓虎	刘日明	孙周兴
孙宜学	李乐曾	李革新	陆兴华	陈君华	陈家琪
吴建广	张尧均	张永胜	宗成河	彼特·特拉夫尼	
林子淳	柯小刚	赵千帆	杨熙楠	胡春春	高 松
徐卫翔	黄凤祝	梁家荣	韩 潮		

总 序

同济大学外国哲学学科初创于 2003 年,先设硕士点,两年后获批博士学位授权点,2007 年成为上海市重点学科。本学科自始就把德国哲学和法国哲学立为研究重点,并于 2003 年开始主编、出版“同济·德意志文化丛书”,次年又启动了“同济·法兰西文化丛书”。几年来,承蒙海内外学界朋友的鼎力襄助,上述两套丛书共出版了 49 种,获得了良好的学术反响。

2007 年,我们整合同济大学德国哲学研究所和法国思想文化研究所,成立了国内唯一的“欧洲文化研究院”。稍后又与香港道风山汉语基督教文化研究所合作,在研究院内设基督教文化研究所,从而初步形成了同济大学欧洲哲学文化研究的基本框架,研究重点范围得以进一步扩展,涉及德国哲学、法国哲学、欧洲诗学(文学)、欧洲基督教哲学等多个学科。为适应新的形势,我们随即把“德意志文化”和“法兰西文化”两个系列合并成一套丛书,并把它冠名为“同济·欧洲文化丛书”。

众所周知，欧洲曾经是、现在重又是一个整体单位。中古基督教的欧洲原是一个统一的帝国，所谓“神圣罗马帝国”。文艺复兴前后，欧洲分出众多以民族语言为基础的现代民族国家。这些民族国家有大有小，有强有弱，也有早有晚（德国算是其中的一个特别迟发的国家），风风雨雨几个世纪间，完成了工业化—现代化过程。而到 20 世纪的后半叶，欧洲重新开始了政治经济上的一体化进程，1993 年 11 月 1 日，“欧盟”正式成立。至少在名义上，又一个统一的欧洲诞生了——是谓天下大势，分久必合，合久必分么？

马克思当年曾预判：要搞社会主义或者共产主义，至少得整个欧洲一起搞。一个统一的欧洲显然也是哲人马克思的理想。而今天的欧盟似乎正在一步步实现马克思的社会理想。虽然欧盟起步不久，内部存在种种差异、矛盾和问题，但在我看来，在今天以美国主义为主导的全球文明格局中，一个崇尚民主自由的欧洲，一个重视民生福利的欧洲，一个趋向稳重节制姿态的欧洲，是有着特别重要的地位和价值的。这样一个统一的欧洲的存在，不仅具有地缘战略上的显著意义，更可以具有某种文化上的示范和警示意义。

欧洲是“世界历史性的”欧洲。有鉴于此，我们当年创办了“欧洲文化研究院”。也正因此，我们今天要继续编辑出版“同济·欧洲文化丛书”，愿以同舟共济的精神，推进我国的欧洲文化研究事业。

孙周兴

2011 年 10 月 14 日于沪上同济

前 言

这本书的内容,是我承担的 2006 年获准立项的国家社会科学基金个人项目。全书以 18 世纪以来的法兰西哲学精神作为基本线索,试图勾画出这条精神线索对近代以来世界文明作出的重大贡献,涉及道德、政治、法律、自然科学、心理学、文学艺术等多方面的内容。全书并不致力于知识性的介绍或一般性描述,在各个章节中,我着重分析了有关哲学家思想的特殊性以及在哲学史上的地位,这种分析融合了我个人的“哲学语言”,具有研究性质。

对于我个人而言,这部著作具有挑战性与终结性:

挑战性在于,时间跨度很大,问题与人物取舍非常困难。鉴于有些人物的思想虽然非常重要,但他们属于“世界哲学家”(例如笛卡尔),早已经为知识界所熟知,所以我并没有对他们花费更多的笔墨。相反,我提到并分析了很多国内学界不太熟悉甚至完全陌生的思想

家(主要是政治思想家),其中很多人的名字并没有约定俗成的翻译,甚至没有翻译过。为准确起见,我在文中保留了法文名字,也便于检索原文。挑战性还在于,这本书的选题看起来似乎像“史”,但不能写成“史”。思想史不是考古学意义上的考证史,并不关注“是谁第一个说某思想”之类的问题。它只关注某些说法对世界文明的贡献,至于究竟是谁说的,属于次要问题。挑战性更在于,选题很大,但做起来不能很空。在行文之初,我几乎不知道从何下笔,当然这不是由于无知,而是因为可以任意开头,反而令我十分谨慎。在写作过程中,我又一次领教了意图与行为之间的不一致带给我的意外。换句话说,我以写一部作品的心情写哲学,往往在真正动笔之前,并不十分清楚要写些什么。当然,它并非是写作当时欢喜或忧伤的机械反应,而是说,一切全取决于对所阅读文本语境的感悟,是一种共鸣效果。我的哲学观还告诉我,任何理解,都是一种偏见的结果,就像从人性相通而论,其实世界上并没有什么绝对的坏人,但是每个人都有自己的小圈子,有亲疏,也就是所谓的朋友。公正是我们的理想,偏见却是我们面临的事实。我的意思是说,我在行文中,肯定更喜欢与我的思想一致的思想,它与我的想法相得益彰。我的行文是有选择的,但这种偏见在哲学史上不乏先例,为了冒出一种思想,就得“剑走偏锋”。

终结性在于,本书完成之后,我将告别对法国哲学史的研究,今后我将转向问题研究,或带着问题研究人物。在“法国哲学史研究”方面,我已经尽了自己最大的力量,至少在形式上“做完整”了——在本书之前,我已经出版了《启蒙时代的法国哲学》与《归隐之路:20世纪法国哲学的踪迹》,本书则以较大篇幅,补充了19世纪法国哲学。

问题本身而行。智慧来自方方面面,而不单来自盖棺论定的哲学家。具体就是,我会按照所思考的问题本身走,而并不忌讳这个问题是否属于“哲学”领域,走到哪个领域,就是哪个领域的哲学问题。总之,只要是哲学精神就可以了。

什么是“哲学精神”?这是一种非常模糊的说法,严格说来,可以把它划分为两大部分:从表面看,是由概念、判断、推理组成的大脑思维,它们相当于电脑硬件;从骨子里看,应该是心灵的特质,也就是一种具有鲜明民族特色的敏感性,它们相当于电脑的软件。不同民族的灵魂潜在素质,各不相同。比如,从大的方面说,东西方不同。但是,从更细方面划分,同样是欧洲诸民族,法兰西、英格兰、德意志,绝不相同。另外,虽然可以说这三个民族与我们汉族或大和民族比较,它们之间更相似,而日本与中国的文化传统相似。但事情又是复杂的,这里分类的标准并不会遵循简单的形式逻辑。比如,有一种说法,就精神风俗而论,中国人并不似日本人,倒更像远在欧洲的法国人,而日本人更像德国人。当然,如果这样说法有崇洋之嫌,也可以说法国人像我们。这不是我说的,而是20世纪初中国那个“孤独的文化先知”辜鸿铭老先生说的:“在我看来,似乎只有法国人最能理解真正的中国人和中国文明,固然,法国人既没有德国人天然的深沉,也不如美国人心胸博大和英国人心地淳朴,但是法国人却拥有一种非凡的、为上述民族通常来说所缺乏的精神特质,那就是‘灵敏’。这种灵敏对于认识中国人和中国文明是至关重要的。”^①惺惺相惜,因此也可以这样说,似乎只有中国人最能理解真正的法国人和法国文明。这种“灵敏性”应当做如何理解呢?例如,一件事情究竟是如何说服

^① 辜鸿铭. 中国人的精神[M]. 黄兴涛、宋小庆,译. 长沙:海南出版社,2007:15.

了中国人呢？通常不是通过讲道理，而是动感情。也就是说，我们被感动了。“被感动”与“灵敏性”高度相关，归灵魂管辖；被道理说服，属于“主义”。在漫长的中国思想史中，与立场相关的“主义”并不发达。

本书第一部分，着重分析了法国哲学精神中的“敏感性”，这倒不来自辜鸿铭先生的说法，而是他的表达偶然与法国早期思想家帕斯卡尔的说法类似。后者认为几何学之外的人文与宗教精神，是一种“微妙精神”（l'esprit de finesse）。我觉得，正是这种微妙精神，与法文的goût（品位、鉴赏力、情趣）结合起来，构成了法兰西独特的哲学精神特质。由于这样的微妙与情趣与中国文化传统相似，我们反倒不一定把它看成是异国情调，而看成是我们民族精神的一面欧洲镜子。人性是相通的，相通之中又有自己的偏好！就像找恋人一样，道理未必能说得清楚，就是喜欢而已。比如虽然散散漫漫不遵守规矩和纪律，但是对精神生活特别执著，寻求某种言不尽意的余音或者共鸣效果。讲究情境、情景、心境、心地、心肠。把各种形而上学概念与心情结合起来。中国人的细腻特别表现在古典诗歌中，而法国人的细腻，却在哲学文本中有特殊的表达。把晦涩的思想表达得有精神情趣，还得让人家懂，这是不容易做到的。由于有“形而上”的维度，使精神有厚度，显得异常深刻；又由于这种深刻性并非来自论证，而是发自心灵，令人感动。这种哲学气质是艺术的，难怪几个世纪以来，法兰西一直是世界文学艺术之都。本书第一部分描述了18世纪的法国思想轮廓，正如我在《启蒙时代的法国哲学》中说过的，启蒙世纪包含它的正面与背面。所谓正面，也就是理性，这方面正统的哲学史教科书已经说得够多了。但是反面，也就是那些透着焦虑忧郁直接指向

人心的部分,却被学界忽视了,因为它属于“非理性主义”。后者的重要性,经过 19 世纪末柏格森的哲学到整个 20 世纪法国哲学,以异常深刻的形式展现在人们面前——但它的根子,基本问题的苗头,在 18 世纪已经显露出来。

本书第一部分另一个重要内容,是勾画了 16 到 18 世纪的法国政治思想史的轮廓,国内学界对这段历史很陌生,但是它很重要,是卢梭《社会契约论》的准备阶段,它探讨了君主专制、君主立宪、议会制度、民主共和等政治制度的优劣,功利主义与个人主义的合理性或对历史的巨大贡献,立法机构与公民社会的组成,如何通过限制君主的权力防止腐败,政治选举问题,宗教与国家的关系,人道主义,正义与宽容问题,等等。

本书第二部分,言及 19 世纪法国实证主义与唯灵论,这也是我第一次用比较大的篇幅讨论这段历史。如果说 18 世纪是法国哲学的启蒙阶段,那么 19 世纪就是法国哲学的“科学”阶段。在这个阶段中,“理性”概念得到进一步深化。法兰西这个浪漫的民族,竟然由于诞生了孔德这样著名的人物而成为后来甚嚣于英美的实证主义哲学发源地,这非常耐人寻味。我认为哲学的消解其实早在 19 世纪就已经开始了,从康德到黑格尔那样纯粹思辨性的哲学体系,到 19 世纪上半叶,已经土崩瓦解。谈及这段历史时,人们往往想到马克思的“科学社会主义”之诞生。我却觉得,应该把马克思主义的诞生融入到 19 世纪欧洲哲学主流中去,有许多与马克思主义“类似”的流派,比如实证主义社会学。马克思有“历史唯物主义”,对比之下,法国有 19 世纪下半叶以来涂尔干和莫斯的社会学理论,他们贡献了“社会事实”等新的概念。“社会学”不再是“社会哲学”,不再从属于思辨的历

史,而成为一门独立的科学。同样重要的还有以柏格森为杰出代表的法国唯灵论传统,它超越了传统所谓“唯心主义”的范畴,因为在同一时代,心理学也已经渐渐从哲学中独立出来,而唯灵论显然借鉴了心理学的研究成果。换句话说,哲学学科的界限,在19世纪就被打破了。比如,一方面我们可以说,社会学从哲学的纯思状态中解放出来,但另一方面,社会学的方法,显然离不开哲学。一个显著变化是,19世纪之后,哲学渐渐放下了自身所谓“科学的科学”的架子,19世纪法国哲学发展的事实是,人们往往并非先成为一个传统样式的哲学家或先有了一个纯粹的哲学方法,再应用到具体科学中去。恰恰相反,倒是纯粹实证意义上的科学家(在描述纯粹心理事实的意义上,应该把柏格森纳入“精神科学家”的行列)同时成了大哲学家,或者成了对哲学发展有特殊贡献的人。一个典型例子是跨越19、20两个世纪的大数学家彭加勒,他显然同时是世界一流的科学哲学家。我在本书第二部分中,把彭加勒的数学与几何学思想同时作为哲学思想的一部分加以分析,甚至在本书第四部分,我还用比较多的篇幅分析了2008年诺贝尔文学奖获得者、法国作家勒克莱齐奥,只因为作为一种重要的当代法兰西精神现象,那里有哲学,也就是我以上所谓跟着哲学精神走,而不顾涉及哪个领域。

本书第三部分,论及20世纪法国哲学,我按照自己的偏好,选取了精神性格鲜明的几个人物,还是按照问题走,而不是按照年代走,我首先分析法国新一代现象学家马里翁的思想,是因为离开了胡塞尔与海德格尔,20世纪法国哲学就根本说不清楚,而马里翁对海德格尔与胡塞尔的精神所作的批判性继承,作了迄今为止我所知道的最清晰阐述,与我没有阅读马里翁的著作之前的想法非常接近,也使我

便于发表自己的思想。本部分还重新解析了萨特。尽管我在 20 世纪 80 年代就阅读过萨特,但是经过德里达等人的思想,我重新领悟萨特,特别是他早期的天才性著作《论自我的超越性》,感到他的确是 20 世纪法国哲学的领军人物,绝对不像国内哲学界流行说的“萨特思想肤浅”,说这话的人或者本来就没有好好认真读懂萨特,或者以为他主要是个文学家,思想就必然肤浅。德里达的重要性自不必说,他的《声音与现象》是连英美分析哲学家都承认的 20 世纪哲学经典文献。我重点选取了其中“精神独白”部分,仍旧是与我目前所关心的哲学问题,有密切关系。余下的两节,一节是关于德勒兹的,特别是他关于思想的图像的观点,与我在本书第四部分所讨论的后现代社会的诸种哲学特征之间,有学理上的密切联系。另外一节,则是分析俄裔法国哲学家科耶夫的思想。这个人在年龄上与萨特相仿,是德里达和福柯的老师辈分的人,是 20 世纪法国哲学思想的发动机,是当代时髦的后现代思潮的始作俑者,也是个思想天才型人物。

在某种意义上,第四部分是第三部分的应用,涉及社会革命、信息社会、消费与符号社会,也论及当代欧洲公民社会和欧盟的政治法律问题。公正地说,这部分内容的理解深度,有赖于前面各个部分,尤其是第三部分。哲学是时代精神的精华,这话一点也没有过时。哲学并不会也永远不会消亡,它只是改变了自己呈现的形式。也可以认为本书第四部分阐释了后现代的欧洲社会之片断。在这里,“后现代”的表述,主要不是一个时间概念,而是一个哲学界限。就像“形而上学”在亚里士多德那里本来的意思,是他在写完《物理学》一书之后,给自己的另一本书起的名字。但是后来,可能受书的内容影响,人们用“形而上学”特指超越物理世界之上的观念世界。在同样的意

义上,后现代并不是一个“主义”,也不是一个历史时代的名称,它有点像“形而上学”或者“启蒙”这类概念诞生后约定俗成的意思,即某一世纪的哲学精神。

本书作者真诚期待来自学术界的审视与批评。

尚 杰

2011.9

目 录

总 序 / 孙周兴

前 言

上 册

第一部 法国传统哲学精神研究

- 第一章 启蒙时代的感性和幸福观念 … 3
第二章 微妙精神 …………… 17
第三章 忧郁的热情与浪漫的民族 …… 27
第四章 限制权力的历史演变 …………… 51

第二部 实证主义与唯灵论

- 第五章 “精神自由”含义演变的时代 … 157
第六章 实证与科学 …………… 186
第七章 彭加勒的科学哲学思想及其在
当代的影响 …………… 241
第八章 哲学史与历史的进步 …………… 329
第九章 精神自由或心理学问题 …… 339
第十章 柏格森的哲学 …………… 354
第十一章 伦理学问题 …………… 386

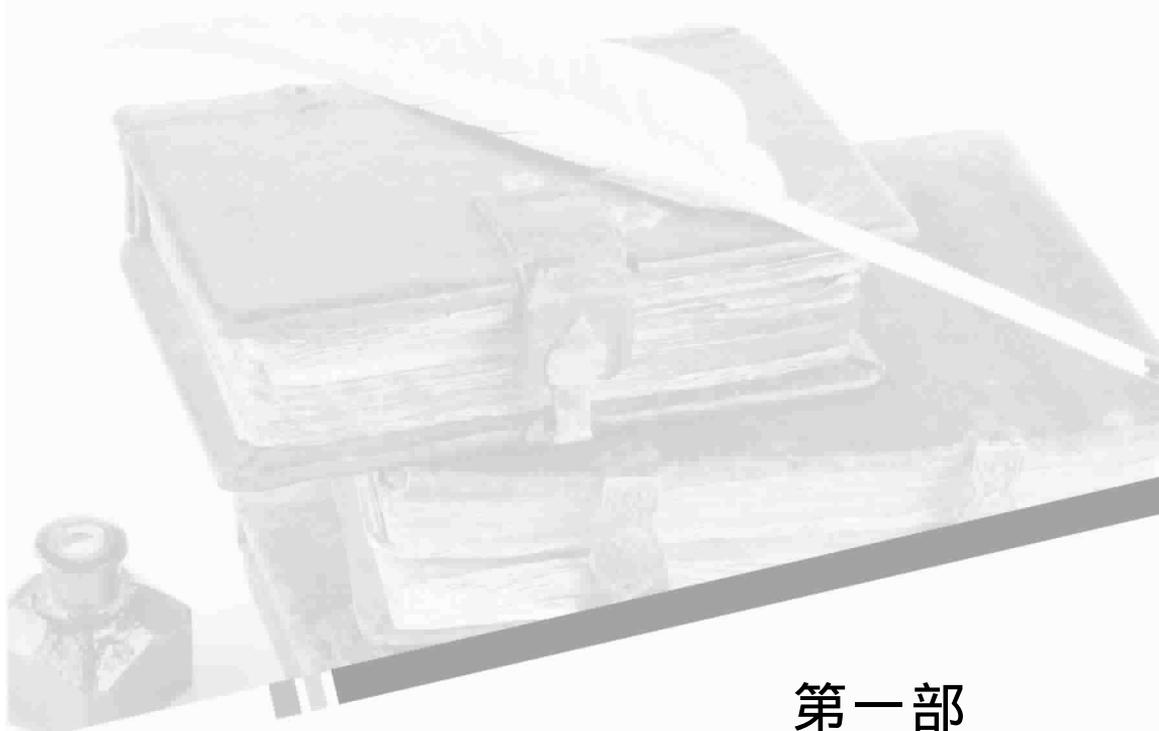
下 册

第三部 20世纪法国微观哲学——浪漫主义

第十二章	归隐之路:悄悄地造反	407
第十三章	向自我意识挑战	439
第十四章	哲学的听觉与视觉	450
第十五章	微观哲学问题的一个 经典例子	492
第十六章	差异与图像	518
第十七章	作假设的能力与无动机 行为	540

第四部 当代欧洲新文化与新社会

第十八章	1968年	565
第十九章	东欧	575
第二十章	媒介即信息、即隐喻	609
第二十一章	后现代社会	633
第二十二章	符号消费	655
第二十三章	文学空间	669
第二十四章	新的公民社会	716
参考文献	751
后记	754



第一部
法国传统哲学精神研究

第一章 启蒙时代的感性和幸福观念

道德观念属于两种不同研究系列，一方面，道德观念可以归入反思即思辨的形而上学范畴，例如康德的道德形而上学体系；另一方面，道德观念可以化解为体验、心情、梦幻。这两方面之间的差别，是观念与心情、光明与晦暗的冲突。正统的哲学史是轻视道德观念中的心情成分或浪漫成分的，然而事实上，浪漫的思辨却正是法兰西民族思维的主要特征。自启蒙时代起，这样的特点就以鲜明的“自由、平等、博爱”的口号区别于18世纪德国古典哲学式的精神启蒙。

幸福观念在道德观念中具有举足轻重的地位。我们可以追溯到18世纪法国思想启蒙时代。启蒙时代的道德观念并不是从天而降的，当时法国人关于幸福的灵感，主要来自伊壁鸠鲁和斯多葛学派的理论，即古希腊的哲学传统。启蒙时代赋予这些传统道德观念以新鲜的含义、新的热情。人们不仅在享受幸福，而且在思考幸福。启蒙时代的哲学鼓励人们作道德上的冒险，以抚慰人们在精神上的愧疚感和焦虑不安，哲学成为人们精神上的支撑。^①

^① 关于20世纪欧洲哲学家对法国启蒙时代的论述，其中比较出色的著作有德国哲学家E. 卡西耶(Ernst Cassirer)的《启蒙时代》(*The philosophy of the enlightenment*)；法国文学批评家M. 波莫(M Pomeau)的《伏尔泰的宗教》(*Religion de Voltaire*)；M. 斯塔罗班斯基(M. Starobinski)的《让-雅克·卢梭》(*Jean-Jacques Rousseau*)，等等。

启蒙时代的法国思想家们有一颗感性的心灵，这里有一种看似悖谬的情形，也就是他们的哲学与心灵之间不乏激烈冲突。启蒙世纪也被称为“光明世纪”，它是一个广义上的理性世纪。但是，启蒙世纪还有另外一半，就是感性的心灵，它在追求幸福的道路上享受着焦虑、痛苦、绝望以及其他种种灰暗的心情——这种精神的微妙之处，恰恰是浪漫主义的本来意义。这里还有一种非常特殊的毁灭力量。很少有人想到，18世纪法国唯物主义者霍尔巴赫和爱尔维修同时也是一个浪漫主义者。如何把唯物主义与浪漫主义结合起来呢？这种搞乱人们习惯思路的想法，恰恰表明了启蒙时代精神的复杂之处。所有这些，都是被国内研究者们所忽视的问题。

光明中的黑暗或黑暗中的光明，甚至可以说光明同时就是黑暗或者黑暗同时就是光明。因为那些启蒙的书籍和行为要冲破重重阻力，要有激烈的冲突，就更加显得这些魔幻似的思想哀婉动人。在哲学上，启蒙时代其实并不是一个“造反”的世纪，而是把古老的西方形而上学思想重新打扮起来，18世纪是从神学时代向19世纪的实证时代过渡的历史时期。18世纪也不是非宗教的时代，人们受到的最大精神困扰就来自宗教。宗教情怀与哲学家们的理性并行不悖，因为“光明”的哲学与神秘的心情往往体现在同一个哲学家身上，例如伏尔泰。

人们之所以觉得18世纪的法国哲学更为特殊，以至于某些固执和保守的哲学家们贬低和轻视这个时期的哲学思想，认为太肤浅，原因在于这些研究者们作茧自缚，有了一套关于什么是哲学的习惯看法，事先就认定了哲学应该讨论什么或不应该讨论什么。这种学究气的讨论恰恰不是18世纪的精神时尚，当时人们谈论哲学，就像谈论他们自己的生活一样，不是因为生活变成了哲学，而是因为哲学变

成了生活。比如说“情趣”既是生活的也是哲学的，是一种具有哲学意味的情趣。当情趣变得陌生或来自异国情调时，当生活在剧烈地变动难以把握时，情趣尤其显得像一种奇迹，因为那些瞬间得到而没有意料到的事情，具有神秘性。与情趣相连接的是爱或者博爱。爱神秘的、魔幻般的一切，当然也包括自己的心情。宗教情结同时也为启蒙时代灌输了创造的灵感，即从虚无中产生一个崭新的世界。18世纪的法国人自认为是自主的人（就像同时代的德国哲学家康德说的，人自身就是目的，而不是作为达到人之外的某种目的的手段），是万事万物的主人，具有创造一个新世界的气魄。

人自己成为自己创作的一个作品，感性、想象力甚至理性，都成为这样的作品。这个创作过程就是升华的过程，是具有哲学性质的感情升华，把日常生活中的一切赋予神圣性，甚至放荡的性感也被说成圣洁的，一切似乎都乱套了。时代脱钩了，生活进入了不可思议的时代。人们对情趣和“口味”的追求，近乎苛刻，我称之为一种微妙精神。但是，所有这一切，都是在理性的口号下实现的，这是一种多么特殊的理性啊！人们挑战权威，也就是传统或习惯的看法。这挑战是自下而上的，主要来自民间。几乎所有的启蒙思想家都是民间思想家，而非官方思想家。他们的荣誉来自人民而不是官方即法国皇帝的嘉奖。对当时的法国社会而言，启蒙思想是一种“乱套”的力量，它以极大的热情寻找新的生活乐趣，探索新的世界，当然不仅仅是精神的世界，例如旅行和海外的殖民地开发联系在一起，并诞生了一门新的文学种类：旅行文学。

在宗教问题上，启蒙时代的思想家充满着内心的焦虑：一方面，他们批判神学教条对人性的摧残；另一方面，他们渴望有一种神圣的人性，代替神的缺失。没有超验之神的神秘性，只有世俗的神秘

性——这怎么可能呢？思想家在死胡同里探索，他们想到了恶。一种恶的信念（la mauvaise foi，通常翻译为“自欺”）或恶的想象力。这里的恶，意味着不可能性。一种忐忑不安的幸福也是幸福，幸福的不可能性。整个社会弥漫着伊壁鸠鲁式的快乐主题，但是心灵焦虑不安的问题并没有解决。道德问题不但融合了感情或心情问题，甚至直接就是心情问题，是新奇问题。全部问题的关键，是如何得到心灵的安静，也就是幸福。如果说激情与焦虑有密切关系，那么，幸福则与激情在心情是否平稳或安静方面很不相同，显然幸福是一种更为持久安宁的内心状态。伊壁鸠鲁学说就这样成为 18 世纪的最热门话题。一方面是生活中的快活或沉醉，另一方面则是从这样的陶醉中解脱出来。怎么调和积极与消极的幸福呢？总而言之，一种持久的快乐心情如何可能呢？如果说焦虑就像浪花，那么伊壁鸠鲁式的幸福就像没有浪花的海洋，从欲望中撤退。但是这种道德观念绝不否认爱，一种博大的对生命本身的热爱，对生活持乐观主义的态度，治愈艰难的生活。

18 世纪法国启蒙思想中关于幸福观念的另一个精神支柱，来自斯多葛主义传统。孟德斯鸠、狄德罗、卢梭都热衷于斯多葛主义，从中汲取生活中的灵感，它是一种通过人的精神把握世界的能力。比如博爱的观念。甚至在纯粹的唯物主义者霍尔巴赫《自然的体系》一书最后部分，也满怀深情地向人们说起新的价值观念就像博爱之心，把一切善良赋予所有的人。与 17 世纪的哲学家以思辨的态度讨论人们的幸福不同，18 世纪的启蒙作品宣扬尘世的幸福。幸福是人的能力，从 17 世纪开始，人们开始崇尚“诚实的人”，无论怎么解释，总是在做一种试图脱离神学的哲学性解释。人是怎么样的，一种是现实的生活，另一种是梦想，这两种情形之下，都是真实的人。心灵之

空与心灵之满,都是真实的人。在这样的题目下,不同的人都可以是幸福的,而且是相互难以理解的幸福,因为幸福完全是一件个人的私事。幸福的人不过简单重复的生活,而是去创造生活,就像艺术家在创造一件艺术作品那样,创造自己每天的生活。生活中的乏味与兴趣盎然是交替发生的,就像快乐和痛苦是交替发生的一样。因此,幸福的观念不应该只强调情趣和快乐的一面,而遗忘乏味、焦虑、痛苦的方面。只有坦然面对一切心情,才算一个诚实的人。在这样一种对幸福复杂或悖谬的理解中,甚至也有萨德色情文学的影子:放荡的肉欲与微妙的情欲并不是两件截然不同的事情。每个人都有他自己的快乐,要尊重这样的快乐。

幸福是悖谬的,生活的艺术就在于从不同的情绪中寻找平衡,在梦幻与现实之间周而复始。精神或心情的休息与沉醉,就像自然的夜与昼一样。赋予最普通的生活现实以神圣的色彩,在最微妙的感情中享受最孤独的快乐——也是最纯粹的快乐。莫佩尔蒂(Maupertuis, 18世纪法国著名的科学家)在幸福领域有一句有名的口号“糟糕的生活”,它的潜台词是,现存的一切不是令人快活,而是让人焦虑。我们的存在是一个可怜的存在。生活中充满着忧郁,在表面浮躁的行为背后心情或心灵空荡荡的,心灵的休息似乎是一种不可能的状态。好像无聊的快乐不能停下来,因为停下来就意味着更大的无聊。缺少生活中的哲学,也就是缺少对日常生活的反思。

甚至快乐本身也会导致厌烦,在很多时候,生活表面内容的充实与心灵的空虚是相反相成的。当“无聊”这个词语被说出来,这时,不无聊的时刻反而到来了,因为对无聊或心灵空虚的体验是一种具有哲学性质的反思。启蒙世纪的另外一半是灰暗,幸福与忧郁之间在搏杀。人们患的时代病是“精神病”,一种痛苦且难以形容的感觉,最

深刻的悲哀说不出口。^① 萦绕在心的痛苦几乎由世俗的任何场合引起。这不但表示这个时代的可悲,也表明它的可笑。这种情形的效果就是麻木,因为人们已经分不清楚自己此刻究竟是快活还是痛苦,人们已经丧失了分辨它们的能力。所以,启蒙思想是在时代痛苦基础上一种痛定思痛的结果,是一种对“恶”的思考。越是痛苦,心灵越是活跃,而心灵对快乐的感觉却是麻木的。启蒙时代呼唤新人,使想象中的情形变成现实,后来的历史发展证明了这一点。今天欧洲的政治法律教育制度,甚至精神风俗,都可以追溯到18世纪法国人的精神成果,而这些在当时不啻大胆的梦想。怎么想象呢?比如对一切现成的道德教条表示怀疑和蔑视,对“恶”的事物却跃跃欲试。^②

思考生活过程中一个富有成效的精神成果,是让生活本身变成一种艺术,比如可以玩味那些貌似无价值的、琐碎的、轻浮的事情。它意味着漠视脱离生活的形而上学,不做无谓的玄想,领会现实世界的幸福。它还意味着“哲学”一词在18世纪的法国,与几乎同时代的德国古典哲学相比,具有完全不同的含义。18世纪的法国人给“哲学”以生活的含义。无须隐晦,当时精神解放的一个重要的世俗标志,就是社会流行“放荡”的生活,这与传统的基督教道德形成鲜明的对立。传统的责任观念面临解体,它分裂为更为细微的责任。比如

^① 我不由自主地想到1966—1976年“文化大革命”中自杀的那些各个领域优秀的知识分子,我总是在猜测他们在决心结束自己生命的最后一刻,怎样抱定了一死的决心。那是怎样一种无言的寂静,我说不出,因为此刻任何语言都不可能说到点子上。是绝望吗?绝望的背后是否有形而上学意义上的怯弱呢?人在没有任何希望的情况下最容易走极端。

^② 比如,在关于神圣的婚姻责任上,18世纪法国已婚妇女对家庭责任产生质疑,社会流行这样的前卫观点:对家庭责任表示淡漠,身体是丈夫的,心是属于情人的——这就是新的美德,也就是细致的划分。如果她们的情人们处于秘密的地下状态,她们也就心安理得。总之,社会流行宽容情人的精神风气。这是否为最初的女性解放运动呢?无论怎样,流行于20世纪西方的女性主义运动并不是凭空产生的,而是有传统或思想基础的。

同时对丈夫和情人负责——这是否为琐碎的、轻浮的小事情呢？对当事者个人来说，显然不是，而是至关生活幸福的大事情。这是社会风气的悄然演变，是微观层面上的道德制度的演化。责任变得陌生而奇怪，是从前所没有的责任。与此同时，社会还分离出许多新的快乐形式，比如不是简单自然的快乐，而是或者由“痛”带来的快乐，^①或者由某种权力带来的快乐。

法国启蒙精神强调感受。感受的别名是热情，这“热情”当然是广义的，其中交织着各种各样的梦，它的核心是快乐。在法文中“不信神”与“放荡”是同一个词(libertin)，热情与幸福也是同义词。18世纪确实有一场关于道德的大争论，这种争论并不是思辨意义上的，因为它有实实在在的世俗内容。它是一个哲学的时代，却不是一个思辨的时代，这是“哲学”一词多么奇怪的用法啊！人们不把时间浪费在冥思苦想上面，强调没有动机或原因的快乐，一种被解放了的快乐。比如对孟德斯鸠而言，快乐是自发的、对所有事物的愉悦：“我几乎从来没有悲怆，很少有烦恼。我身体的机器被构造得如此令我幸福，我被各种活跃的对象触动着，它们使我快活。在我年轻的时候，曾经接触一些妇女，她们使我相当幸福，因为我相信她们爱我，而一旦我不相信这样的爱，我就断然中断它。对我来说，读书是对抗生活乏味的灵丹妙药，只要一小时的阅读，任何悲伤都离我而去。清晨，我起床时，有一种神秘的快乐，我看到了光明，于是，在一天其他时间里，我都高兴着。我看到蠢人和看到聪明人一样高兴……没有什么比一个可笑的人更让人愉快的了……我赞赏自己的命运，从未为它感到羞愧，从不羡慕别人的幸运。”^②这就叫幸福，乐观的态度，顺从而

① 可以参见18世纪法国著名的色情作家和思想家萨德的作品。

② Montesquieu, *Cahiers*, Paris, Grasset, 1941, p13.

快乐的性情,获得不会被任何人夺去的快乐的能力。愚蠢的快乐也是快乐,这与动辄对别人不满意的态度形成多么大的反差啊!自信而几乎没有嫉妒心,启蒙思想家有宽广的胸怀。“乱七八糟”的幸福,甚至忧郁的心情也是幸福。一种中庸或平和的心不走极端,这很像是一种享受生活快乐的艺术。这种快乐的能力是细微的,不是事先想好的快乐,而是偶然获得的快乐。类似:我今天能让某个人高兴吗?能让自己高兴吗?我能遇见一个可爱的人或事吗?这好像一种化腐朽为神奇的能力,一种现世的伊壁鸠鲁主义:幸福就是过自然简朴的生活,而不在于奢侈。

孟德斯鸠还意识到,道德之人与自然之人不同。人意识到自己在自然界中的位置,但是作为自然界中的一员(人作为“动物”属于我们的宇宙的一部分),人同时也逃离自然界。人类是孤独的,因为人有意识。意识是一种与自然相分离的力量。也就是说,人不是普通的动物,人类道德的世界与道德法与自然世界和自然法则应该有所不同。因为人的幸福可以不受环境的影响。这有些像斯多葛主义的伦理学:幸福是发自内心的,是心情的事。快乐的心可以对所有环境都感到高兴。这是生活中的乐观主义,有道德的人可以从各种各样的感受中、从各种偶然经历中提炼出不一样的快乐。甚至是从最为悲痛的事情中:“当有人被告之他的妻子死了,他不要去压抑自己的悲伤。但是在这种丧失的痛楚中,他发现了某种新的愉悦。正是在‘幸福’中他陶醉于自己的痛苦。”^①有这样的念头并不被认为是不道德的。斯多葛主义之所以是一种乐观的伦理学,就在于它有一种化悲痛为神奇的道德力量,任什么苦难也不能将它打倒。只要有一颗

^① Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p55.

机敏灵巧的心,任意什么都能让人高兴起来。^①这也是出神或消遣的能力、微妙的滋润,有一颗卓尔不群的心灵。化悲痛为神奇的快乐又像被折叠起来的快乐,是意志坚强之后获得的快乐。紧张、动荡、危急时刻,却也最能考验人的意志是否足够坚强,如果有人宣称在这个时候最为幸福,这一定是一种悖谬的幸福,有关幸福的高难心情,因为危机越是深刻,就越能显示人的品质。它甚至是一种崇高感,因为它表达了感受中的某些不可能性。以上的幸福观甚至涉及20世纪欧洲现象学运动的哲学主题:重要的不是事物是什么,而在于我们怎样感受事物,是生活方式或生活态度问题,方式或者态度,就是生活本身,此外再无其他生活。人类完全可以以自己的方式过轻松愉快的生活,但并不一定过得很奢侈。

启蒙思想家也已经意识到眼前世界的荒谬性和人自身命运的无常。20世纪以萨特为代表的法国存在主义思潮揭示的人类生存状况,伏尔泰早就描述过了——《查第格》(*Zadig*)描写的不是某一个特定的个人,而是那个时代普通人的缩影:一个原本生活安宁的人却选择去冒险,用自己的眼睛和身体实实在在地体验这个世界。尽管听起来像是一个寓言故事,却和我们周围的世界何其相似!总之,现实世界是恶的世界,好心没有好报!伏尔泰想告诉我们的是,幸福是由不幸组成的,人生不幸的经历也可以看成是一次快乐的旅行。也就是说,不相信人类的命运注定是不幸的。伏尔泰的《老实人》(*Candide*)可以说是《查第格》的姊妹篇,描写一个历经磨难的年轻人

^① 比如,在湖边散步,景色是多么宜人啊!这是来自大自然的恩赐。忽儿又听到鸟儿在歌唱,这又转移了人的注意力,有了一种不一样的快乐。各种各样的景色扩展了人的想象力,给心灵以某种特殊的满足。热爱和享受生活的人该是多么幸福的人啊!享受耳闻目睹的一切,让万紫千红填满刚才还在空虚的心灵。

悲惨的一生。但是，伏尔泰这部作品的副标题却是“乐观主义”。“老实人”最后一句话是饱经沧桑的：“最重要的是开拓属于我们自己的家园！”这体现了不害怕权势，向自己命运挑战的大无畏精神。伏尔泰告诉我们，尽管我们眼前这个邪恶的世界令人绝望，但我们绝对不可以放弃希望。伏尔泰这句结束语还有更为深刻的含义，它的深刻在于它的悖谬性：与人们在争论中猜测的情形相反，伏尔泰在这里的意思既不是悲观主义的也不是乐观主义的，它同时不是这两者，它不试图去“想”什么，因为“想”意味着去选择某一个立场或生活态度，但是，“开拓属于我们自己的家园”！要我们只是去做、去劳动，而不是去追求所谓理想。那么思考呢？思考的快乐过程也可以算作劳动，而对象性的或教条的理论立场（无论是生活中的悲观主义还是乐观主义态度）只能带给我们苦恼。“我在做”是支撑我活下去的第一勇气，此外，我可以选择尽可能地与眼前的世界保持距离以免遭罪。为什么呢？因为既然人在尘世中的愿望不能实现，干脆就不想，或者在“不能实现”这个基础上想。当我们不指望幸福时，我们反而得到了幸福。伏尔泰描述现实的人生，接触到“生活艰难”这个普通而永恒的主题。“活着很难”对一切人都是如此，不仅只是针对穷人而言。这是形而上学的耻辱，或者就像康德在《纯粹理性批判》中说的，是理性的丑闻。人生是荒谬的，这种荒谬性就在于人生是由痛苦构成的，但是看起来上帝却给了人类很多欢乐。可是快乐真能圆满地实现了吗？人在拥抱希望的同时就获得了失望，欲望不是从外部被强制解除的，而是自行解体的。不幸或者荒谬是人类的存在方式。

卡萨诺瓦是18世纪意大利冒险家和旅行家，一生经历极其传奇，他在晚年写的两卷本《回忆录》中不仅描述了他个人的丰富经历，也是整个18世纪欧洲真实的精神风俗。他这样写道：“很多人说生

命只是不幸的总和。这等于说生存本身就是痛苦的,但是如果生命意味着不幸,那么反过来死就意味着幸福。这个结论看上去满严密的,可是说这些话的肯定是那些穷困和疾病缠身的人,因为要是他们享有健康,钱包又鼓鼓的,心中充满快乐,对未来抱有希望,他们就肯定会改变看法。我把他们划归为悲观主义行列,他们只是作为贫困的哲学家和神学家而存在。”^①卡萨诺瓦当然不是哲学家,他嘲笑哲学家,充分享受物质生活的人根本没有时间思考不幸。反之,哲学家们属于不是在身体上而是在精神领域里对痛苦领会最深的人,他们一方面指出人类的不幸,另一方面,也在寻找能让人类幸福的源泉。启蒙思想家认为幸福有三个源泉:理性、自然、社会。孟德斯鸠坚信人类只要利用好自己的理性,就能在人生的各个阶段,在各种不同的环境和心情中,都是幸福的。即使在没有幸福时,也能找到幸福;霍尔巴赫则相信人的自然本性自发地朝向幸福,人在心灵中所发现的不仅是得到幸福的愿望,而且是幸福本身,人这部机器的“发动机”是快乐。卢梭和狄德罗强调人类的社会生活,人不是孤独的个人,人组成社会。人要在社会中获得幸福,就必须有合理的或建立在社会契约基础上的政治自由。

以上这些与哲学有什么关系呢?它宣称人生的目的在于获得幸福,这与康德关于“人自身就是目的”之间有非常密切的关系。德国人更有思辨的色彩,法国人更有理性的热情——这以卢梭最为典型。什么是理性的热情呢?就是出于人追求幸福与快乐的本能,它在《社会契约论》第一句话中表现得淋漓尽致:“人是生而自由的,却无往不在枷锁之中。”这句话感人至深不在于它所蕴含的理性,而在于其中

^① Casanova, *Mémoires*, Bibliothèque de la Pléiade, t. 1, pp. 268 - 269.

的雄辩所透露出的感情或者热情。毫无疑问,幸福与感情和热情在一起。那么幸福的理性含义何在呢?就在于幸福也是人类与生俱来的、不可被剥夺的自然权利。就像自由、平等、博爱一样,幸福也是一个无须论证的先验范畴。在这里哲学家们不愿意承认,但是无论怎样,正是在“幸福”这个关节点上,哲学与基督教相互交错,基督教也是一种建立在“相信”基础上的热情,它相信每个人都有追求幸福的同等权利,上帝就是这个神圣权利的立法者。

我之所以不厌其烦地分析“幸福”概念,因为就像20世纪法国人类学家列维-斯特劳斯对“乱伦禁忌”现象的分析一样(这种现象绝不单独属于自然的或文化的,而是同时属于这两者,所以超越了自然与文化的对立),就属于“自然人权”的意义上说,“幸福”具有自然而普遍的意义,因而是“自然的”;但是,就其是启蒙时代理性的目标而论,“幸福”也是一种规范,只有人类才有道德上的幸福感,动物没有,因而“幸福”也是文化的。正是从这里,走出来幸福观念的悖谬性,因为按照西方文明的传统,自然与文化是对立的——非此即彼——一种人类现象不可以同时是自然的与文化的——不管我们这里对“幸福”的认识是否真有道理,西方形而上学传统的确是在对立的意义上使用“幸福”概念的,比如“幸福”就不应该“不幸”,“陶醉”就不应该“痛苦”,这些词语本身已经预先设定了自己的使用前提,因而是隐蔽的同义反复。我们这里讨论的意义,正在于解构启蒙时代以来一直使用着的、类似“幸福”这样的概念的可能性。所谓“解构”乃在于消解它的形而上学含义,指出这些所谓“概念”的含义还有其他丰富的、超越形而上学使用价值的可能性。这些可能性并非我们现在分析出来才“存在”的,它一向就生存于人们的日常心情之中,属于形而上学范畴无法强行规范的领域。例如,作为“理性的热情”,“幸福”同时是理

性和非理性的,甚至主要是“非理性”的,因为幸福不属于康德意义上的“理性”,“幸福”不属于理性思考的“对象”,即不属于认识论中的经验和理解性的思辨问题,而与直觉、体验、想象等心情特征有关;不是非此即彼的对立统一,而是犹豫不决状态下的多种可能性;不是立场坚定,而是包容或宽容。我们可以尝试突破启蒙时代“理性”理解(能否有一种福柯和德里达都同意的“新的启蒙”或“新的理性”呢?因为启蒙的光不是一样的)。当然,这种启蒙理性的规范版本只存在于康德的著作中(至于法国启蒙思想中对“理性”的理解,从一开始就是微妙的,即包含着很多难以理解的因素)。作为康德的认识论范畴,“理性”总是固执地想抓住某种观念,也就是把类似“幸福”这样的念头清晰地说出来,即抓住那些偶然到来的感情,把它们稳定化,然后说这些属于一个统一的观念,这个观念就叫幸福。但是,幸福却是处于解体或解构状态的,当我们说它是什么的时候,它不但同时不是这样的东西,甚至同时就是很多别的、相互冲突的东西。幸福应该是活生生的、偶然的、瞬息万变的——因为我们抓不住它而化为乌有——如果我们要把幸福从非理性状态“解救”出来的话。康德从中得出了理性的悖谬性或二律背反的结论,结果“幸福”竟然被逐出了“实践理性”或道德领域——因为既然“幸福”形不成理念,也就无法作为道德的基础,因为道德的基础是理性,而幸福与理性之间没有可以共同衡量的尺度,属于两种不同的系列。那么,“幸福”是什么呢?康德认为幸福是想象中的简单的理想,属于“经验的现实”而不是范畴性质的“道德命令”。由此看来,我们的分析一开始就朝向背离德国古典哲学的思辨理性。伏尔泰就曾批评脱离人性的纯粹精神创造。启蒙时代法国人与德国人在“什么是哲学”问题上出现了分歧。在伏尔泰看来,哲学属于生活世界,而不是脱离实际的玄想。

法国式的启蒙思想认为,幸福不在于高居于人们之上的某种天启的观念之中,而在于人的本性之中。他们在分析人的本性时,主要关注人的心情与身体的欲望——这两方面都被认为是自然的。从这样的“自然”中,引申出道德、政治、法、哲学、文学艺术等。这种分析所具有的非德国古典哲学特点,被过去大部分国内西方哲学研究者“下意识地”认为是“肤浅的”——很少有人想到这里埋藏着精神灵感的金矿——与这种肤浅的认识相反,国内哲学界一直没有真正意识到法兰西启蒙时代精神的精髓,它是一种区别于德国古典哲学的“微妙精神”,而这种微妙精神被宣称为“自然的”。需要特别指出的是,这种“微妙精神”与 20 世纪以后的法国哲学之间,有着千丝万缕的联系。

第二章 微妙精神

“微妙精神”(l'esprit de finesse)是近代法国思想启蒙运动的一个伟大发明,但是它一向躲闪在光明的背后。这种“微妙精神”之所以非常重要,在于它不但是启蒙时代精神成果的另一半,或者是启蒙精神的背面(“正面”即启蒙一词的原义“光明”),而且是法兰西精神之精髓。我把启蒙的精髓理解为微妙精神,而不是简单的理性、发展、民主、进步,或者被人们已经说成套语的“自由”、“平等”、“博爱”。理性是“微妙”的,不是简单和粗暴,不是专制。思考“微妙精神”靠的是精神的勇气,也就是精神不要害怕犯错误,不要看权威的脸色说话和办事情。“犯错误”的意思,是违反从前的道德规范、思想原则、信念等等。“微妙精神”是说,精神的趣味和真理性可能不像从前人们的精神风俗所认为的样子,还有其他可能性。这众多的可能性,我理解为精神空间变化的方向性,它在追求幸福或道德乌托邦式的憧憬时沉醉于情趣与焦虑之间相当复杂的心情矛盾之中。

把启蒙与单纯的“进步”联系起来,是一种狭义的启蒙概念,我们这里回到启蒙的本义,即启蒙是思考微妙精神的勇气。我为什么有意回避“进步”概念呢?因为这个概念已经被人们用滥了,它与一种十分僵化的所谓线性历史哲学联系起来,从而遗漏了大量的、被埋葬了的人类精神遗传密码。如果我们不是以简单的目光而是实事求是地观察近代法国精神启蒙,就会惊奇地发现现在我们视野之外还有非

常广阔的精神空间。这一点是如何发现的呢？因为我们可以把心情概念当作哲学概念使用。这缘于“启蒙是微妙精神变化的方向性”这种新的理解。具体说，启蒙标志着精神风俗的变化，是人的“内心动作”习惯的改变，属于人心“暗”的方面。是“我”而不是“我们”的心理个性和精神独白。暗处的念头由着性子，怀疑一切，从这里走出来新的人性：心愿、心意、心情、心肠、心地、心迹再不是从前的样子。这种精神生活的转变经历着巨大的痛苦，因为人们其间不仅只凭痛快，还要忍耐和宽恕，忍耐从前不能忍受的，原谅从前不可能原谅的，这就是精神空间的延伸或扩展。自由的一个基本含义是宽容，己所不欲，勿施于人。公开承认别人也有追求自己幸福的权利，在追求自己个人幸福的过程中，不能妨碍别人也有同等的权利，这就是平等。至于博爱，或爱一切人，原本就有宗教含义。“博爱”之所以成为法国精神启蒙的“三大概念”之一，乃在于有了非宗教意义上的新意。所有这些精神的萌芽，我们都可以从早期法国启蒙思想家蒙田的《随笔录》和帕斯卡尔的《思想录》中找到。不是透彻，而是隐藏于心；不是明而是晦，不回避人心的各种倾向；不仅喜欢爱也喜欢悲伤。人心是独特的、孤独的、无聊的、穷困的、野蛮的。“微妙精神”是帕斯卡尔的一个发明，他用这个词与几何学的逻辑精神区别开来，与数学公式的“算计”区别开来。至于卢梭，他开创了以写“我”的感情为主要特征的古典浪漫主义传统。卢梭的文字像大段大段的精神独白。与其说这些独白是对古代哲学经典的解释，不如说是他性情的真实表露。

启蒙时代开始渐渐形成对个人或他者的尊重，人们怎么想、怎么说，是自己神圣不可剥夺的权利。人权是公民权的主要含义。所谓启蒙世纪是“哲学的世纪”之说，并不是指哲学家的世纪，这里的“哲学”是指个人内心深处希望按照自己的真实想法在社会上生活，并且

由此建立道德、价值、政治制度。启蒙思想家不是现代人所理解的哲学家,而是一些具有百科全书般头脑的、多才多艺的文人。在正统的西方哲学发展过程中,分神的法国人走了一条精神岔路。就通常认为最理性的狄德罗和孔狄亚克而论:前者最有哲学启发性的著作应该是几篇杜撰的与达朗贝尔的对话,以及《拉摩的侄儿》(也是对话文体)。对话中狄德罗在想弄清楚概念的起源问题时,借助的竟是他所擅长的想象力,他凭借荒唐古怪的念头阐述深刻的哲学思想:荒唐而大胆的唯物论,他断定物质的纤维也有感觉。他说:“我们说的话始终不是落在感觉的后面,就是落在感觉以外。”^①这就意味着,我们没有说出感受到的东西,感受的东西是不可说的。又是谵妄的唯物论,那个疯癫而智慧的拉摩侄儿的话,竟然启发过黑格尔、马克思、阿多诺等众多思想巨人的灵感!而孔狄亚克作为那个时代最标准的法国哲学家,他在著名的《论人类知识起源》中,论述最多的却是人的记忆(第一部分)、想象和热情(第二部分:关于语言的起源)。所有这些,均明显区别于洛克的“白板”理论。

“理性”服务于人们快乐的情趣,实现人的幸福。就是说,“理性”是心或心情的问题。人心的信念,相信理当如此,从而与道德观念密不可分。但这里指的不是以往的人心或道德,而是把后者从陈旧的内心动作中解放出来,所以它又涉及精神自由问题。在启蒙的概念中,“精神”是“心情”的规则,诸如孟德斯鸠“法”的精神。这些规则构造幸福观念的合理性。我们把这样的“理性”归结为“心情哲学”。这种以心情为基础的合理性与康德的道德义务观念显然不同:前者重心在感性的幸福生活,只有体验到快乐,才是幸福的。它把服从“自

^① 转引自《十八世纪法国哲学》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆1979年版,第411页。

然的秩序”理解为众情趣之一；后者停留在本体论意义上的“应当”，而与心情的纤细变化无关，所以枯燥。

卢梭在《忏悔录》，特别是在《一个孤独者的漫步遐想》第五部分中，有对“微妙精神”的精彩描述，这是以他内心独白的形式出现的——卢梭晚年在一个孤岛上，每天独自漫步在几乎荒无人烟的小道上，过着与世隔绝的生活，周围的环境就像是经历了胡塞尔的现象学还原。卢梭认为这种状态是幸福的，因为心灵可以在不受任何干扰的情况下收集思绪中的一切：记忆和渴望都是当下“感情的存在”——一种吐露，在这里，时间是变了形状的，即各种相互矛盾的心情并不是随着时间秩序先后涌现出来，而是同时并列出来，且顺序是混乱的，莫名其妙的。简言之，沉醉，遗忘了时间，就好像意境呈现于虚无似的。这里所谓“虚无”就是精神的绝对休息状态，在这样的境遇下寻觅“存在的感情变化”。这是关于词的梦，因为那些感情是从来没有的，要想揭示出来，必须创造新词。就像先把世俗之人融化了，再从中走出一个本来不存在的新人；就像心灵不在原来的身体中似的，因为身体不再是一个承载物。这时，生命的运动就是精神的运动，而精神是突如其来的，难以确定方向的，不连续的，让人目眩的。承载的是一个冒失而毫无准备的心灵。这当然不是“明”而是“暗”，是事物回撤中的神秘状态，但重要的是，这些内心状态可能是人类未曾描述过的。卢梭喜欢安坐在湖边，因为心的节奏与水的波动彼此不分，那不是水的物质性，而是水的绿、蓝或形状本身，一个惬意的梦境很可能就这样编织出来。这情景就不是理智的，而像是 20 世纪初普鲁斯特的《追忆似水年华》（另一个译名是《寻找失去的时间》）。这些都是些相当混沌的情感：“睹水”生出的“情”可以是颜色、听觉，甚至记忆中的味觉。这就是以上我们所谓毫无准备、处于休息状态

的心灵突然经历的变化。这种状态与人心(感官或感觉主义,亦即20世纪初现象学鼻祖胡塞尔称之为“心理主义”的立场)隔绝了关系,处在与世俗状态相隔离的异域;又有些像法国当代文学评论家罗兰·巴特和哲学家福柯所谓“作者”或“人”——“死了”,因为涌出的东西不来自“我思”,故“我”不在。文本的心情卸掉了一个沉重的包袱,沉醉是无思或无私的出神状态,它有强度和方向的变化。我们在理解现象学之意向与心理主义之间的差异过程中,始终疑惑而不知其所云。其实同样的心理也存在于卢梭与另一个启蒙思想家布丰的著作中。布丰说,一个人的观念越多,就越能确信自己的存在(有些像笛卡儿的“我思,故我在”)。即“我”的观念或意识,及其在感觉记忆预期之类中的变化;但是,在卢梭那里,情形恰恰相反:一个人的观念越少,就越是接近于纯粹感情状态的“存在”;心灵的空寂或悬隔状态,不依赖世俗,等于尚没有被占据或入侵。卢梭这里也有近代以来现象学的神秘渴望:由于性灵处于完整的天真状态,所以一切感受都是新鲜的,总是从头开始的。

所谓纤细精神:不是因思而在,而是因情而在,从而与思隔离。这里的“情”具有哲学性质:面对现象的世界,心灵可以无限的“变形”(可塑性)。随着体验的更新,感受与周围对象的变换,意识可以不停地变化。“情”在这些变化中是安全的,感到惬意,因为在彻底休息了的精神中,令人焦虑的空间是不存在的,因为精神经历了隔离,转变了注意力的方向。^① 对应每一处风景的心理状态是难以琢磨的,因为对

^① 当时一位园艺学家这样描写他的感受:“草坪、细草、青苔、溪水、不同场所的放牧人,所有这些因素都用来注满并变化空间位置和虚空。此外,延伸的目光需要努力减轻自己的负担,它只爱恋细草和流水的绿颜色。”参见瓦特莱(Watelet)《论园林》(1774),转引自 Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p315 - 316.

象的真实存在与否和心情无关,于是精神分裂为二。拉蒙(Ramond)就曾经纤细地描述了怎样使心境归于平静的技术,就像重新回到了黑夜(自然之母、胚胎状态)。心与物的关系是极微妙的,比如它能把某一当下的感觉推向极致:比如芳香的气味就像有魔力似的,它能唤醒和导致睡眠。拉蒙在《香味与记忆》中有一段绝妙的话,他觉察到芳香和记忆在神秘处相投或相似。^① 椴树的香味能承载并且唤醒一个记忆的世界,而这个香味,在卢梭那里则是长春花、波德莱尔那里是旧瓶子,普鲁斯特那里却是小甜饼。这里有我们以上所谓“沉醉”——其含义是忘我,因为心与物的接通路途是自我意识无论如何也料想不到的,从而使这种“微妙精神”充满着大自然的神秘性。随着心与思关系的折断,香味不再是那个与五官联系的“我”(不是唯物主义反映论或“反应论”),因为那滋味变得陌生,并且越走越远。那不能确定的神秘理智使人体验了“共—存”的心情,如此的复杂极大地开拓了精神空间与时间的纬度,使今与夕、此与彼等混淆一起,像是连环着的神秘、来自透明的晦暗,由于躲在此地是安全的,故名之

^① “我离开湍流和哗啦的波涛,为了去呼吸山谷里的空气和它微妙的芳香。我缓慢地上坡下坡,寻找这份感觉,正是芳香唤突然醒了我对往事的回忆……紫色的香气滋润着沉醉于好几个春光的心灵,我不知道自己生命中还有比体味开花的椴树更甜美的时刻,但我分明有感情的纤维久久且平静地震荡,它激动起深沉不醒的记忆,连接那些曾经最美好的时光。我在自己的心与思之间,寻觅到某种遮蔽物。这层薄纱也许对我来说是甜蜜的,也可能激起忧愁。在这样模糊的梦和邻近忧伤的东西中我是快活的,忧伤激发了往日的景象。我倾听自然的幻象,它是从一种不由自主的运动自然而然生出来的,驱使我来到不同的时间和滋生记忆中的事实。我不再独处这荒郊野地,在我与这荒野之间,蹦出某种神秘的,无法确定的理智;一个人在湍流岸边,在蓝天之下,那天穹曾经目睹所有时代的流逝……我入神地献身于这如此味甜的安全之中,委身于这深刻的共—存感中……不可见的手,分发生命中那些甜蜜的时刻,好像沙漠中的朵朵鲜花,那样的时刻对旅行者是无法兑现的,但却使焦虑的心情得到平息,倾听的心有自然与快乐相伴……”拉蒙:《在皮勒内地区旅行》,转引自 Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p316 - 317.

神；又像是划破心灵黑暗的闪电——启蒙，唤起久藏甚至终生无缘体会的情感，接通毫不相干的因素，它不再是任何意义上的记忆，而是创造出本来没有的感情。

“微妙精神”中有古希腊哲学家伊壁鸠鲁一样的幸福：灵魂无俗世干扰的休息状，精神在这里获得完全自由，在逃避纷乱中体会真实的生命，像是一种享受精神生活的技巧，它与中世纪以来基督教的精神禁欲形成鲜明对照。

一种更具智慧，对后来的哲学史起了巨大作用的“微妙精神”在卢梭那里，被赋予一个简单的法语词汇以魔法般作用，像是他所有著作中无处不在的精灵。这个词就是 *aliénation*——它是一个韵味十足的哲学词，启迪卢梭智慧的方法：意味着疏远、让与、增补、（精神）错乱、异化、奴役等——所有这些，都是“疏远”的效应。疏远什么呢？离开自然状态和人本来的自然感情，文明的所有成果：教育、语言文字、音乐、政治、文学……都可以被视为对本来的自然状态的“增补”，是一堆“腐化堕落”或束缚人类天然自由的东西。这是一些“危险的增补性”，因为只要迷恋上它，就会成癖，就像卢梭那样，他更迷恋华伦夫人不在时那张引起他无穷遐想的窗帘，而不是拥抱美丽的华伦夫人本身。而卢梭那本脍炙人口的爱情小说《新爱洛绮丝》，则是一部典型的心理异化（或分裂）作品。“异化”的一个道理是：进步的同时也是退步，这启发了黑格尔的“扬弃”概念和马克思的“科学社会主义”。

作为启蒙时代的一种普遍情趣 (*goût*)，“微妙精神”与以上我们所谓“放荡” (*libertin*) 精神是相反相成的：两者都是快乐 (*plaisirs*)，一个在身体，一个在情感；一个入世，一个出世；两者都是幸福，而又是完全不同的幸福。无论是这里的哪一种快乐，都区别于与它同时代的康德的道德形而上学。康德是德国启蒙运动的主将，但那是多么不

同的启蒙景象啊！康德推崇“纯粹理性”，他抓住的只是观念，而不是生动活泼的幸福，康德的道德观逃避这样的幸福，认为这样的幸福缺乏统一的理性尺度。于是，康德“善的绝对命令”没有色彩、没有形状、没有趣味。

“微妙精神”这个词的含义还有滋味、欲望、鉴赏、兴致、癖好等，我们这里特指有关精神和精神产品的快乐。能拥有这样情趣的人是有品位的表现。一个人的情趣越多，精神世界越丰富，就越快乐。这些，也体现在奢华和美的品味，喜欢多样性。狄德罗认为，如果奢华不是被用于压迫人而是为了人的快乐，它就是合理的。例如，财富不是通往权力的手段，而是获得快乐的途径。他撰写的有关画论的系列文章称得上 18 世纪社会欣赏情趣的典范，其中《1767 年沙龙》一文中有这样一段：“尽可能完美地培育我们的世界，使它的产品各个不同，丰富多彩，其异样性越多，就越能形成富贵奢华；因为如果人们并不吃金子，如果它并不能使快乐多样化或者不确定地过渡到诗歌、绘画、雕塑、音乐、水晶玻璃、挂毯、帷幔、镀金、瓷器，那它能用来做什么呢？”^①换句话说，财富只是满足各种情趣的手段，财富越多，其拥有的潜在兴致就越多：花园、宫殿、美酒、佳人……如此而已！所有这些，绝大多数都是文化产品。爱奢华，有情调，实际上就是对快乐本身的热爱。爱快乐是启蒙世纪一种最为持久的时尚，人们活动的一个最普遍动机。人们相信这样的普遍原则：人是为快乐而存在的，因此，不快乐的人等于没有生活过的人，或不存在的人。一个令人不快的世界是一个死寂的世界，窒息生命的世界。

应该注意，快乐敞开的是热情。支配启蒙思想家的，是一个个热

^① 转引自 Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p158.

情洋溢的性灵，可是观其情形，仍有很大不同——好像没有谁比卢梭更呼唤心底热情的了，但他只诉诸自然的热情，他在《致达朗贝尔的信》中争论说，奢华或矫揉造作是热情的堕落或疏远了本来的热情，就像演员一样虚伪的摹仿和冒似热情，其实内心冷酷无情的表演，是一种无聊的快乐。卢梭虽独树一帜，但他的看法本身，也揭示了所谓快乐或者热情的多样性。我们应该记住，奢华的快乐是要以财富为基础的，伏尔泰是富豪，所以决不拒绝奢华之乐；就此而言，伏尔泰与卢梭的冲突是自然而然的：卢梭是贫民，只拥有天然的精神自由。但是，世事沧桑，我们不得不承认，快乐对精神刺激的强度，要远远小于痛苦，因此快乐不能生出深刻的哲学：卢梭没有伏尔泰那么多闲暇，写出浩如烟海的文字，他得用更多的时间靠抄写乐谱养活自己，但只要有空，他就能轻松地写出惊世骇俗之笔，除了他是天才，全在于他的内心苦难。

但启蒙时代更一般的情形是，那些呼吁快乐的文人，是“与时俱进”，欢呼奢华之情趣的，就像现在中国的社会风气一样。财富能带来快乐或幸福！？此风之盛，势如破竹。狄德罗主编的《百科全书》的“快乐”(Plaisir) 词条称，快乐是一种能带给我们幸福的心理感情。但是，这个判断并不精确，因为幸福与快乐有时间上的差异：幸福是一种更持久均衡的心理状态，与快乐或快活相比，幸福更不依赖于真正拥抱一个物质对象(金子或者财富，或像卢梭所言，一个美人本身)；反之，虽然拥有这些对象本身的快活在强度上超过幸福，但并非等同于幸福，因为前者是短暂的，有条件的。有生活经验的人都知道，两个或多个快活之间通常是不连续的，其间通常塞满焦虑和无聊，从而走到了快乐的反面；而真的幸福不依赖外部条件，因为它只是“心动的方向性”，比如卢梭的方向。

启蒙世纪的一个功绩是，它决不排斥快乐的多样性，即使它们可能是一些超出传统习俗的举止。乐趣既可以是简单的，适度的或节制的，也可以是复杂的、放纵的。混杂或精致的快乐，就像我们以上分析的微妙精神一样。多样性的快乐，比如消遣（不是笛卡儿的沉思）被当作对抗焦虑与无聊的有效手段，走出自我，参加社交活动、谈话、沙龙、戏剧……聪明的做法不是遏制快乐，而是变化快乐，实现它的多重性。当我们说到孟德斯鸠时，多数人只是想到他的《论法的精神》，而他的消遣甚至放荡之作《波斯人信札》竟然在不经意间成为经典之作，其原因就在于它定格了时代情趣之变革。

反对基督教只是追求快乐的人们的一个副产品，因为宗教限制人们的快乐，不恰当地规范了人们的行为界限。在这个过程中，渐渐确立了法兰西民族求新求变的文化性格。快乐的生动性要有“力度”，不枯燥、不摹仿，从而要求精神产品渗透异样的哲学精神或鉴赏方式。这里的“力度”一词也有“原创性”之义。不同的快乐样式或刺激感官、或精神、或心灵，从而体验多多。诉诸感官的如放荡之快感、巴洛克风格之绘画；诉诸精神的如学问和交谈；诉诸心灵的如道德上的满足感。感性的快乐短暂而直接，容易过度；理智的快乐呈现安详、从容、文雅；道德带来的快乐使人高尚。同时，这些不同的快乐样式又是相互交叉的，呈现出复杂情形。同时，不同的快乐方式都涉及到“爱”。“爱”的因素分散在诸如“热情”、“情趣”、“新奇”之类概念中——与“爱”相比，这些概念是具体的。但是，倘若想知道这些“具体概念”的更具体含义，则有赖于其他更具体的概念。这是一个回溯生活世界的过程，是与形而上学传统相反的过程。这也是18世纪法国人所谓“博爱”——广博之爱，不仅泛爱众人，且泛爱众物，它被冠以神圣的、与生俱来的“自然权利”。

第三章 忧郁的热情与浪漫的民族

一、引子

20世纪80年代中国国内出版的西方哲学史著述,几乎异口同声地称18世纪法国哲学充满了“唯物主义”精神和“战斗的无神论”。我认为这是一种相当简单粗暴的说法,是为了配合所谓“哲学史就是认识论”,就是“唯物主义”与“唯心主义”两条路线的斗争史。这样的说法不仅没有说到点子上,而且遗漏了大量未曾说出来的“微妙精神”。

拉美特利是“纯粹的唯物主义者”,道德观上的“犬儒主义者”,这个词本来就有贬义“恬不知耻的”。怎么能把“唯物主义”与“恬不知耻”联系起来呢?但是在18世纪法国,就是这样联系的。可是这样的联系与“忧郁的热情”和“浪漫的民族”又有什么关系呢?和享乐主义与乐观主义又有什么关系呢?所有这些问题纠缠在一起,18世纪的法兰西精神显得非常复杂。有清理的线索吗?线索就在于,那些被人们轻视的甚至谴责的琐细事情上。各种各样的快乐都释放出热情和浪漫:有身体的快乐、有心灵的快乐、有思想的快乐。

卢梭的主张是,我们距离身外的事物越远,越是贴近自己,就越有热情,越是快乐,不要把心思转移到身外之物上。所以,我们并不以我们所是的样子存在,我们以我们不是的样子存在。存在(being)是“不存在”(某样东西的存在)的,忧郁、浪漫、热情——这些字眼并

不是意识状态,而是心灵状态。与心灵相比,意识也是某样“东西”。心灵活跃的强烈程度要高于意识状态。

18世纪这些杰出的法国人极力寻找快乐的高潮,快乐的极限,这恰恰是极具个性化的活力,就像有一种化腐朽为神奇的能力。不断更新心情感受,越来越趋向于尖锐和“强暴”,直到心理和体力的极限——这当然是“非理性”的。要过一种出乎意料的、非同一般的生活,生命要向所有量度敞开。极限的感受,也是神化的感受,既是生理的也是心理的,从这里释放出自由。人生来是为了享受快乐的。

感受的变化,是人们无法控制的,如果说享受快乐的极限犹如高速运转的情绪运动,那么这种感受迟早还要恢复平静,以使心灵处于休息状态。在这方面,卢梭又是一个典范,他以不容反驳的雄辩,一方面享受着心情的高难动作,另一方面,他把自己的意识和良心还原为一种纯粹的感情要素。这些要素是可以被分解的。空荡荡的意识并不妨碍有充盈的心情。正是这样的心情产生了奇迹,正是在这里,需要想象力。

充满智慧和沉醉于感情,这两者之间是怎样的关系呢?一方面是理性,另一方面是爱,它们是导致人们热情的两大来源,也是导致快乐的两大来源。可是,这是两种多么不一样的热情和快乐啊!它们之间难以共存却必须共存,这是悖谬的,却是事实。是否可以同时品尝智慧和爱呢?理性与语言相连接,是可以说出来的,可以解释的。心情是难以形容的,与直觉和想象为伴。然而最美好的状态,却是说不出的。

忧郁、浪漫、热情,所有这些,都与一个关键词关系密切,这就是 *goût*,意味着鉴赏力。但是,这个鉴赏力不是纯粹思辨的,它意味着各种不同的滋味和欲望,也就是品位、品味、爱好、兴趣多多,判断力与

这些因素连接,而不是与抽象乏味的概念连接。好奇或者猎奇,喜欢异国情调。这当然不全是自然的热情,恰恰相反,各种流行的时尚往往是反自然、反传统的,甚至是大逆不道的,比如萨德式的性虐待狂的趣味。自然状态已经不能满足人的欲望,人们寻找各种替换的情趣。启蒙时代的精神自由亦应该从这些方面获得解释。感情是人的活的灵魂,启蒙时代极大地阔延了人类感情的精神空间,人的心灵在焦虑、兴奋、浮躁中经历了类似宗教意义上的“改宗”,也就是重新塑造。

精神与心灵融为一体。所谓观念,不过是各种各样的感情或心情。同样一种精神能量,时而化为感情,时而化为观念,终于还是合二而一的。怎样的精神能量呢?自由平等博爱终归是博大的爱的力量,是感情的力量,思考是带有感情的思考,其中包含着怜悯、公正、善意等,是理性的而不是狂热的热情。但是,感受性或纯粹的感受是由变化的、偶然的因素组成的,理性则是由稳定不变的要素构成,必须调解这两者之间的关系,使之不至于过度紧张。问题的关键在于,是否能有一种稳定的热情,一种持久而坚定的信念?就此而言,启蒙之理性与宗教信仰之间甚至有相似之处。爱与被爱之间的关系,构成了最简单的社会正义原则,每个人在追求自己幸福或利益的同时,要尊重他人有同样的权利。

“自然”是一个复杂概念,自然而然的状态被认为是合情合理的。卢梭试图在自然权利的基础上解释“国家”或“统治”这类概念。他的意思是说,越是接近自然的秩序,越不需要强力的统治,而这样的“统治”几乎就等于没有统治。但是,这并不类似中国古代老庄哲学的无为而治,卢梭倡导的“自然状态”认为,人的自然欲望是合理的,因为事实与权利、欲望与价值之间有相似关系。

在卢梭的自然哲学中,我们非常熟悉的“异化”或者“疏远”概念,是其中活的灵魂,它们的含义,包含着在替补或增补意义上的交换,这甚至是卢梭建立社会契约理性社会大厦的脚手架。它意味着天然自由的人组成公民社会,它的基础仍旧是道德秩序。因为,显而易见,一个孤独的人是不快乐的,他要从与他人结合起来,建立各种社会关系并且从中获得快乐,而他人也与他建立一种同等价值上的交换。所以,社会契约的原则,也是为了快乐而快乐的原则。^①它不是孤立的个人的幸福,理想王国的观念在这里又一次具有了宗教的含义。社会状态与自然状态是相互代替的关系,是人类必须要经历的“必要的丧失”。在卢梭看来,自然与社会的秩序之间的冲突是不可避免的,却又是必须发生的。自然代表了原始的热情和欲望,社会则标志着纯粹的规则和理性。

“自然的”与“有趣味的”不应该是冲突的,自然的情趣被说成是获得灵感的源泉。这种激进的观点与传统的道德观念发生了激烈的冲突,因为很多自然而然发生的情趣在传统看来并非是道德的。具体来说,在18世纪固守传统道德的人是不幸的,因为人们的道德品位发生了激烈变化。人心不古,传统印象中“端庄”与“正经”的美德,让位于心灵更加无拘无束、更加天真自然的倾向。

二、心情哲学

18世纪的欧洲是理性启蒙的世纪,它的实验成果体现在对世界

^① 作为启蒙时代的道德乌托邦,卢梭假设了类似将心比心,理同此理的道德原则。它的实质,是一种对称性或同一性的逻辑,一种宏大的说话口气,这样一种情形,在20世纪的法国哲学中遭到了利奥塔尔和德里达等后现代哲学家的批评。但是,无论怎样,一种普遍的公平或正义的道德理想在启蒙时代和20世纪的法国及欧洲是共同的。

历史过程产生过重大影响的法国大革命。一般来说,这个立场是“正确的”。可是,在相当大的程度上它也是一种“偏见”,因为我们的目光只是盯住科学和理性,或者说是“光明”。无论是启蒙还是光明,都是“透明”——驱散乌云见太阳,文明战胜蒙昧。所有这些,都是一些比喻。总起来说,“启蒙”构造了庞大的理性乌托邦,它表现在道德、政治、哲学、宗教、文学、历史、科学等领域的近代话语,也形成了所谓“现代性”的基本特征。我们之所以称这些近现代话语模式是一种“偏见”,原因在于,“光明”的背面始终存在着,它与光明同时存在,就像一枚硬币的正面和反面。历史选择了正面,于是,在以哲学史为精髓的欧洲文明史中,我们很少能听到反面的声音。但是,反面的声音始终存在着,这些声音特别在 20 世纪有了令人惊异的回应。作为一部完整的思想史,我们不能忽视启蒙世纪的另一半。

这个“另一半”有它自己的线索,它的背景和效应:它的思想之源主要是蒙田和帕斯卡尔;在 18 世纪有我们熟悉的卢梭、狄德罗等;作为它在欧洲的后世效应,我们可以联想起马拉美、波德莱尔、尼采、普鲁斯特、胡塞尔、柏格森、海德格尔、萨特、梅罗-庞蒂、列维纳斯、福柯、德里达等。如果不加以限制,这个名单可以开得很长。我们当然知道这些哲学家或者文学思想家之间有巨大的差别,但是,他们在隐蔽之处,始终就没有停止在正统形而上学之外的活动。这些边缘性的思想从 20 世纪开始渐渐走上前台,我们开始惊讶,因为哲学史教科书中很少告诉我们 18 世纪哲学的另一半,尽管它原本就存在着。

理论与现实生活中的乌托邦——一个实际上并不存在的地方。可是,乌托邦似的观念(我们在广义上使用“乌托邦”一词,特别注意它在精神上的含义)在欧洲近现代文明中起着其他任何概念都无法

替代的巨大作用。我们甚至可以说,在法国,18世纪启蒙理性的胜利是政治和道德乌托邦的胜利,科学与哲学分别从物质和精神上为这样的乌托邦奠定了基础,我们这里所提到的各个概念是完全一致的,它们为法国大革命,以至后来拿破仑的专制铺平了道路。可是,在整个18世纪,与“精神”(它意味着概念推理等与逻辑有关的东西以及科学实验的经验)这条线索平行的还有另一条“心”或者“心情”(它意味着直觉情感情绪想象等)的线索。我们不能称后者是今天意义上的文学艺术,因为它表述的是“哲学心情”,习惯上把它命名为浪漫主义。在法国,真正文学类型意义上的浪漫主义高峰存在于19世纪,但是精神境界和思想资源却在18世纪;19世纪的成就在文学,18世纪的成就则在哲学。为了加以区别,我们称18世纪的浪漫主义为“古典的或者前浪漫主义”。它的特点是把情感、欲望、情绪、哲理、想象、雄辩等看似自相矛盾的因素融合在一起,与习惯的心理和行为相抗衡。它的“哲学文体”不是后来的哲学八股文,不是我们今天常见的哲学论文和著作,而是随笔、对话、书信、小说等。这是民族文化性格使然,因为我们在更为“怪诞”的20世纪法国哲学中,也惊奇地发现了18世纪的影子——它是另一种西方哲学。

在以往关于启蒙世纪的研究中,我们往往只是关注哲学家的共性,不太注意他们之间的差别,这往往导致以“乌托邦”的方式研究启蒙的乌托邦,使我们始终面对一个空物而无法抓住真实的内容。事实上,启蒙思想家之间的交往比我们想象的要少得多:伏尔泰与卢梭就从来没见过面;狄德罗与伏尔泰之间可能也没作过一次推心置腹的谈话;达朗贝尔与伏尔泰的交情只是简单地握一下手;狄德罗主编了著名的《百科全书》,但是参加撰写的人也并不构成一个党派性组织,而只是一个写作班子,由观点各异的哲学家、文学家、科学家组

成，他们以自己的特殊感受表述新风俗与新知识。启蒙思想家之间“统一的哲学立场”只存在于历史编撰者的想象之中。如果我们的目光偏离乌托邦的方向，寻找可以感受得到的热情，就会发现，在18世纪令人们激动不已的，经常是文学作品中塑造的人物形象：卢梭《新爱洛绮丝》中深陷感情矛盾的朱丽，歌德《少年维特之烦恼》中的维特，伏尔泰《天真汉》中千辛万苦寻找幸福的憨人，狄德罗笔下那个近乎痴癫的“拉摩的侄儿”。这些人物并没有“光辉的形象”，他们是不透明的，琢磨不透的；不是“被启蒙敞开了的精神”而是“易感受的心灵”。精神与心情既是融合的，又是冲突的，他们在同一个人身上，就表现为矛盾。换句话说，我们以前只是分析了启蒙思想家们的“精神”，而忽视了他们的“心情”。这就等于说，只是了解了启蒙的一半，而“心情”那一半也许更为真实。如果这个判断成立，那么，我们有义务揭示后者所“创造”的说话和思想方式，它是另一种智慧，对后世欧洲文学和哲学有极大影响。

“心情”的一面常与表面上的乐观主义相反，它是晦暗焦虑的一面。两方面合在一起，就是由追求幸福而产生的焦虑，它躲在自由平等博爱的背后。前台上演的乌托邦神话与台下观赏的心情并不是一样的，台下的阴影、黑暗、暮色与台上的光明形成鲜明的对照。这些散乱的心情藏匿着另一种智慧，别一番景观。面对这样的18世纪，我们突然感到陌生。尽管“启蒙世纪”的说法已经深入人心，但是“启蒙”或者“光明”可能会转移我们的注意力：它遗漏了18世纪欧洲特别是法国的许多东西。问题的关键在于，我们是一般性地提出问题还是注意细节。18世纪的成就不仅在于前者，更在于后者，新世纪第一个启蒙思想家孟德斯鸠的最杰出贡献不是对洛克曾经提出的政治分权理论，而是指出，不同气候下的人有不同的秉性和心情。这就导

致了多样性,它与“模仿”、“一致”这样的字眼相冲突。每个人的“心情”也是这样,它是完全自我化的,有自己的方式和内容。比如不同的身体——性别。所有这些都,不是以“启蒙”的眼光匆匆一瞥就可以一目了然的。需要我们研究的因素,它躲在启蒙的阳光照射的范围之外。

为思想贴标签的习惯做法也妨碍我们细微的观察,并且可能使我们的思维导入误区,因为事物在严格意义上的界限并不存在。尽管我们不得不使用下面这样的术语,但是它们之间的差异有时却是模糊的,诸如文艺复兴、人道主义、古典主义、浪漫主义等。我们的办法是尽量“多研究问题,少谈点主义”。我们不满足于知道名称概念,而且也要知道它的来源;不仅知道一个概念的正面,也要知道它的反面。后一种结果会使我们大吃一惊,它使我们感到,“启蒙”一词有以偏概全之嫌:理性的胜利不就是自由、平等、博爱的胜利吗?不就是法国大革命的胜利吗?一切都被贴上了标签,人成为了“公民”。可是,“启蒙”的词汇也使我们不容易看到:支配理性的是热情,在自由背后的是暴力和专制,在革命的神话后面是恐怖。动乱、毁灭,一个把一切推倒重来的法国。这就是革命的真理?! 无论怎样,这是历史的真实,对它的道德评价常显得软弱无力,因为实在说来,它既不好也不坏,它只是展现出来。精神的“进步”掺杂着心情的悲惨,只是后一种痕迹被理性的“胜利”掩盖了。卢梭的追随者当中,不仅有革命者的统帅罗伯斯庇尔,还有在 18 世纪上半叶迷恋死亡和魂灵缠绕的法国作家普雷沃(1693—1763),黑色的或恐怖小说作家雷埃韦(1729—1807)和拉德克利伏(1764—1825)。大革命也是狂热者、恐怖者、性虐待者的“节日”。萨德(1740—1814)描述了人性的谵妄,排除精神与身体禁锢的欲望(巴士底狱的象征),以至于看上去像似癫

狂,这是那个时代的环境使然。在萨德之前的里夏尔松(1689—1716)在他的著名作品《危险的关系》中曾经对“萨德主义”的出现作了预言:各种价值判断面临着被颠覆的危险,就是说,扬恶而除善。

如果一定要确立一个18世纪法国知识分子中的代表人物,既不是伏尔泰,也不是卢梭,而是狄德罗。我们切不可简单地给狄德罗贴上唯物主义和无神论的标签,事实上他是一个复杂的“启蒙思想家”:他的精神和心情之间有着细致微妙的差别,他不仅是哲学家,还是小说家、剧作家、诗人、文艺批评家、艺术家等,其中任何一个名称都不能单独代表他的全部人格。此外,伏尔泰、孟德斯鸠、达朗贝尔、卢梭也都是“百科全书”式的人物,他们分别偏重于“精神自由”、历史与法律、自然科学、情感生活。我们不仅应该看到他们的启蒙,也要看到他们的心情,理性压抑不住的热情。他们都是热情洋溢之人,也用“心”思考。

17世纪的帕斯卡尔在他著名的《思想录》中就曾经诉诸非理性的“理性”,向内心情感受协的“理性”,放弃科学的严格“理性”,与几何学精神有别的“微妙精神”,脆弱而无法确定。帕斯卡尔是当时第一流的数学家、物理学家、逻辑学家,但是他竟然说:“没有比否定理性更符合理性的了……我们所有的说理都可以归结为向感情让步。”^①这是精神与心情不合拍的又一个例子。

这是理性与非理性之争。理性的力量毕竟是非常强大的,它是近代实验自然科学的产物,我们可以一直追溯到牛顿和伽利略,在哲学上则是培根、洛克、笛卡儿,无论是经验论还是唯理论,在广义上都诉诸于科学理性。当我们说“心情哲学”是法国启蒙时代的另一半

^① 帕斯卡尔:《思想录》,第272、274页,Presses. Brunshvicg,布吕斯维克出版社。

时,也不要忘了与理性相比,它是十分脆弱的一半。如果 18 世纪的法国文学没有启蒙哲学作为注解,就黯然失色。那个时代的文学家如果不首先是个哲学家,其文学成就就会大打折扣(同时,一个哲学家想要成名,也必须写出畅销的文学作品)。法国人认为他们的 18 世纪是“哲学的世纪”(可是这里的“哲学”一词与其之后不久的德国古典哲学的意义完全不同)。确实如此,启蒙时代的法国弥漫着一种特殊的“哲学味”,以至于压抑了同时代法国文学的成就。

由于以上的原因,启蒙时代的法语也渐渐崛起,似乎成为整个欧洲的“理想语言”。法语被认为清晰严谨,它的形式与理性内容相得益彰。一个伏尔泰倾向的法国哲学家里瓦罗(生于 1753 年)就曾专文称赞法语,就好像在道德和政治的乌托邦后面,还有语言的乌托邦,作为表述启蒙理想的工具。我们甚至也可以说,它维护一种几何学一样的语言,笛卡儿的沉思一样的语言。对法语的信心,就是对时尚和进步的信心,对古代蒙昧语言的蔑视,所有这些,又体现了“启蒙精神”。同样,“启蒙精神”的文学免不了成为“观念形态”的文学,其中明显蕴涵着教育意义,为思想服务,以至直接影响了它的艺术价值。

同时,非理性,人的自然性,野性,身体性从一开始就朝着与“伽利略精神”或启蒙精神相反的方向,它们都与心情因素有关。或者说,是人的另一半。普雷沃是与伏尔泰同时代的作家,他的作品表现了 18 世纪人的焦虑、忧郁、绝望倾向,描述人的精细情感,被他的同时代人称作“情感的形而上学”(我们把这里的“形而上学”理解为“真”)。所谓“流派”,我们理解为善于作某一类型的人或组织,就像普雷沃在这里表现出来的感情中的哲学倾向:分析情感中的矛盾,不可理喻的无聊,爱的怀旧,罗曼蒂克的焦躁等。着力描写无聊或空虚

的做法本身并不无聊，那意味多了许多思考，引导到哲学，就像萨特的存在主义。这样的境遇在孤独而静心地想，于是冒出许多我们不熟悉的感情。普雷沃的著作与流行于 17 世纪的 libertain(思想自由和放荡)一词有关，我们在这里把它理解为生命、身体、文字的冒险、守着并且寻找秘密、探索的增生与扩散。

在当时，心理问题并不是像现在一样求助于精神医学，而要靠宗教的介入求得解决，帕斯卡尔就是这样做的，他最后的心情就是祈求拯救，那是爱情与烦恼在想象中的寄托。马勒伯朗士的著作也有这样的特点，即从情感的渠道进入宗教。这是 18 世纪类型的“精神分析”，它表明哲学理性或者“伽利略精神”对心理问题无能为力。于是从 18 世纪开始，一场“非伽利略的革命”出现了，它在理性的压抑中探索新的文学表达方式，它从不同的角度观察情感现象，即寻觅尚未被发觉的感情，因此，我们也可以把这种前浪漫主义称作“心情哲学”，它抵制心情之外的对象。我们在卢梭的作品中可以发现典型的“心情哲学”：散漫、变幻无常、“我”的情绪不断增生，如此等等，它与 17 世纪简单呆板的古典主义形成了鲜明的对照。与“幸福”的观念比较，忧郁和焦虑更能揭示人性之复杂，可是后者不是亮相于公众的“幸福”，它有助于卢梭式的偷窥——这性格喜欢阴暗和细雨朦胧的天气，躲在别人看不见的角落里独享孤独！我们可以说它是超脱的、非理性的，因而与科学思维不同，一旦把它纳入清晰，它就不复存在了。

可是，“浪漫”与“启蒙”之间并没有跨不过的鸿沟，它们只是解决同一问题的不同渠道，就像狄德罗与卢梭，他们既是启蒙的(相信人的自然权利)，也是浪漫的(解放的热情)。在 18 世纪法国哲学家与文学家身上，这两方面是同时存在的，只是表现在不同作家那里，某

一方面的才能更加明显。在这个意义上,我们说,孟德斯鸠、伏尔泰、孔狄亚克、达朗贝尔等人更偏重理智,他们更相信洛克的科学经验;以卢梭为代表的浪漫派更倾向于情感,并可以一直追溯到16世纪的蒙田。

“启蒙”与“浪漫”都强调精神自由,也就是精神和感情上的宽容。在这样的大前提下,理智和情感朝着不同的方向:理智去争取那些可以得到的东西,尽管它的口号其实是道德上的乌托邦;感情幻想那些不可能之事,尽管那是一些真实的情感。浪漫的感情欲罢不能,因为它不想平庸。浪漫具有平庸所不具备的快活,即使烦恼痛苦也是快活。浪漫为“道德”打上引号,嘲笑它太呆板,无视心情的冲动。“道德”与光明在一起,“浪漫”与“阴暗”在一起。萨德的作品是“浪漫”中的极端,它几乎是“黑色”的:排斥理性,描写本能与肢体的语言,像沉默的语言,颠倒人性正常的体验,好奇陌生,从而与启蒙的秩序不相容——萨德想让不可能的体验(为习惯和秩序所不容的性虐待)成为可能,他就必须冒极大的风险(于是,他的身体即使在法国大革命期间也是被监禁的,这也是对“精神病”的监禁)。萨德之所以被监禁,还因为那些体验是冒犯和暴力,让人出神沉醉于“罪恶”的感受,太强烈的官能刺激。可是,具有讽刺意味的是,萨德在虚构中制造的暴力与恐怖也是法国革命中的真实,但是萨德却被革命的理性关进监狱。

“浪漫”拒绝一切独断的东西,不喜欢“一定如此”之类的判断,要“个别”而不要“一般”,要激动而不要平静。如果没有忧伤、烦恼、无聊、焦虑这样的感情,就不可能有“浪漫”。这样的幸福取自“我”心情像冲浪的“运动”(这与孟德斯鸠这样理智型的启蒙思想家截然不同:孟氏认为他几乎从不悲伤烦恼,周围的事情足以让他快乐,因此他是幸福的)。浪漫者都是敏锐的,他们“无病呻吟”,多愁善感,像似能体

验出一千种不同的痛苦和快活，这需要更多的想象力和创造力。生命可以是无聊的，但是笔下对无聊的体验却并不无聊，文字中滋生出多少不同的无聊啊，有新鲜就不无聊。

这里，不严肃的浪漫遇到一个严肃的问题：从它的立场出发，启蒙的许多字眼是似是而非的：启蒙的“光明”却使人盲目，启蒙者的“经验”却让人无法体验。“光明”照不到“心情”，洛克、孔狄亚克诉诸的经验是“科学”一样的经验，就浪漫者的体验来说，它只是一种以理性为基础的“虚假经验”，因为它只是接受某些经验，而不能毫无偏见地向各种体验敞开心扉。这种以理性为基础的所谓“科学经验论”自认为与古代本体论的独断不同，但在浪漫者看来，它们之间的差别比前者想象的要小得多：虽然前者不说“本体的独断”，却武断地判决理智朝着哪个方向才是正确的。浪漫者说，科学经验论者所谓“普遍的经验或判断”，只是对“我”的即刻体验的剪裁。这里明显暴露出冲突，即“经验”是否要遵守“规范”，“我”的经验和“你”的经验是否可以合起来称作“我们”共同遵守的经验。

启蒙理性的“科学经验”不啻为权威，它也是语言的霸权。正是从启蒙时代以来，形成了科学与理性的传统，我们的学术传统。在语言上，理性抹杀“我”与“你”的差别，用“我们”代替“我”；抹杀男性与女性的差别，用“他们”和“他”代替“她们”和“她”。总之，理性只使用没有性别和归属的中性字眼，以保证自己的公正和正义。在理性看来，“我们”就是“我”，也是“你”和“他”。理性的“复数”象征着统一或者同一、透明和可交流性，它被隔离在焦虑和快活之外，因为情绪只属于浪漫的“我”。理性抓住了一个“实在”的人为对象，并宣称它是客观的。理性从本质上是演绎的，因为它设置了观念性的前提。相反，浪漫的情绪抵制把自己还原为理性，它保留自己的私隐，迷恋一个个意外。

浪漫的境遇不能不是文学的,心情流淌的东西人人可以意会,却不可言传,它是朦胧神秘的。心里盼着难以置信的事,片断的念想,迂回委婉,似远似近,分心走神,所有这一切只需要内在的目光。自言自语,无需与人交流,它寻觅字而不是言,因为它知道,自己不可能真被人家理解。说不出的感受为什么要硬说呢?浪漫者不是不想泄密,而是无力吐露。真正的浪漫不是表露的话语,而是感受的心情,浪漫在地平线之外。无言的情感交流,用肢体,用眼神。或者与自己交流,连身体都不必动作。真的浪漫者只是自己和自己浪漫(因为“我”不可替代),爱情中只有虚浮的浪漫(因为这里出现了“她”与“他”之间的置换),因为实在说来,“我”虽然爱“你”,但你终究不是另一个我,与我无法融合。无论你是一个地狱,还是一个天堂,都不过是一个他者、一个死寂、一个黑洞、一个理性。在这里,归属和还原是不可能的。换句话说,男女间爱恋之桥是在幻觉中搭建起来的,它也在浪漫中毁灭,实际上由此(“她”或者“他”)不能及彼。可是,爱和死一样让我们出神,沉醉,逃到现实的时间和空间之外。科学的智慧是可以学到的,所以它“平庸”;浪漫智慧则无法传授,因为它是特殊的,源于天赋。区别天才钢琴家的标志不是看其技巧,而是倾听其“心声”。

浪漫与宗教都倾向于非理性,两者之间有说不清楚的天然联系。但是,与宗教哲学不同,浪漫不靠精神,而靠倾听自己的心声。前启蒙时代著名的怀疑论者培尔在讲道理时不信神,可是他却说:“……有些人的宗教在其心情中,而不在其精神中。当他们通过人类理性的途径寻找宗教时,他们会失去宗教……可是,一旦他们停止争论,只是倾听情感、本能和良心的证明时,就宁可相信某种宗教。”^①我们

说,这里所谓相信“宗教”,只是对神秘性的敬畏,这与蒙田和帕斯卡尔的心声是相近的。

浪漫不是平庸的情感,因为对同样的经验,平庸者呆头呆脑,无动于衷,浪漫者却可能泪流满面,他/她更敏感和害羞,而平庸者只是对规则和习惯敏感。启蒙时代法国浪漫作家多克洛(Doclos)在狄德罗主编的《百科全书》“懦弱”词条中写道:“妇女的精神更容易衰弱,因为她们的教育更被人忽视;妇女的心情更容易衰弱,因为她们心情的感受能力更强。”^①这也启示我们,浪漫者的性格是女性化的,或者说,妇女天生具有浪漫倾向。教育在培养妇女理性的同时,也削弱了她的天性。理性与教育程度成正比,与人的本性成反比。理性与心情天生就是不和谐的,而启蒙的理性却说它们和谐。

理性拿尺子丈量事物,它遗漏了很多。卢梭在《新爱洛绮丝》中曾感叹:世上有太多的事情不能由理性所提供而只能靠心情去感受啊!什么是事物的“本质”,是理性吗?如果说,本质在现象之中,那么,心境则躲在理智背后,因为它不透亮,在理智之光照不到的地方。我们重视浪漫主义,因为它绝不单纯是一种文学流派,而是一种哲学心情,它可以引申到19世纪后期柏格森的生命哲学,继而与20世纪法国哲学的主流倾向有片片断断的瓜葛。柏格森诉诸的“直接意识”也是“浪漫”的,它与科学的心理学经验不同,因为它不可以用仪器实证(19世纪法国哲学中的实证倾向是启蒙理性的某种延伸,主要见于莫尔和斯宾塞的哲学),在这个意义上说,柏格森所说的“生命”是浪漫意识的进一步拓深。根据柏格森的想法,应该区别“两种完全不同的时间绵延,意识到的生命的两个方面。在同一的单调绵延下面,引

^① 转引自古斯多尔夫(G. Gusdorf):《启蒙世纪浪漫意识的诞生》,Presses Payot,1976,第102页。以下同书不再指出出版社信息。

申出真正的绵延，一种出神心理学敞开了新的绵延，这种绵延中渗透着各种各样的瞬间；在（同一单调的）意识状态数量方面的多样性背后，（在真正的绵延中，意识）还有一种性质上的多样性；在关于我的状态之习惯定义背后，我还连续不断地融合并编排我自己。可是我们更经常满足于前者，也就是说，满足于投放在同一单调空间中的我的影子。意识受着折磨痛苦，抓不住显现的欲望，于是便用象征代替真实，人们只是通过象征符号体会真实。”^①这就是说，一般社会生活中“我”的行为和语言并不反映真实的我，我特殊的语言和行为是别人看不见的，那才是“浪漫”的真实含义。换句话说，“浪漫”的柏格森式的意识不再停留在生命的表面，它是科学意识无法阐述的。我们的感觉、感情、观念都能从两方面得到表述，一方面，从科学和社会的角度，我们可以说它们是“正确的”，为习俗所接受的，然而，又是没有个性的；另一方面，从“浪漫的绵延”角度，它们又是浑浊的流动的，难以体验的，因为语言总试图把流动的事物固定下来，否则就抓不住事物。在这个意义上，任何语言对“生命之绵延”来说都是平庸的共同规范形式。

在“浪漫的绵延”中，人们共同的时间和空间消失了，逝去的、当下的、将来的时空体验（瞬间、出神、走岔路、沉醉）可以“折叠”起来。^②它们的方向和性质是各种各样的（褶皱），它们陶醉于我的孤独；而在与人和社会交往时，沉淀的我消逝了，我的意识投入到大家共享的时间与空间，它们彼此不分，只有数量的差别，没有性质的差别，因此是没有活力的，非人格化的。在这里，只有一种外表的或者外在因素的

^① 柏格森：《论意识的直接材料》，Presses Universitaire de France，1959，第85页。

^② 关于“折叠”的概念，还可以参见拙作：《从胡塞尔到德里达：归隐之路——20世纪法国哲学的踪迹》中有关德勒兹的章节，江苏人民出版社，2002年第1版。

联系,它千疮百孔,因为人人都想逃避它,躲到自己的天地,^①进入出神入化状态。在那儿出场使我陶醉,我不单调,性质不同的生命体验重叠起来,并列融合在我面前,片断的,无逻辑的,不由自主地增生,感染,就像似一张会变形的脸。但是它们并没有唯一的源泉(这也就是柏格森之后不久著名法国作家普鲁斯特《追忆似水年华》中的情境)。这是另一种理智,本能状态下的理智。柏格森开拓了卢梭的浪漫:在卢梭那里,思想向往热情和享受,否则我们能认识什么呢?否则,思想岂不是一件让人十分痛苦的事吗?

因此,除了启蒙理性,我们还要研究18世纪“人的欲望”,或者“欲望的人”,心情的需要。创造和幸福生于“冲动”,“无聊”生于“平庸”。浪漫与个性的创造有缘,即与别人不一样,不说人家已经说过的话语。我有自己的隐秘,爱恨恐惧欢乐焦灼只是我的,无法与人共享,也不能表达,因为表述它的词句一定有人事先约定俗成的意义。所以,浪漫的语言倾向于创造语言,回到“être”(法文“存在”、“是”;海德格尔曾经说,“语言是存在的家,人就居住在这个家中”)的原始性。这不能不是艺术的语言,它的氛围是独处自己的语言,而不是共处大家的语言。独处的言语赤裸;共处的言语则乔装打扮,通过文明礼貌和教育,给我们用词的规范,它永远像寺院里的佛面。独处的欲望,它的语言是极难说出的,因为更多的欲望只生存于瞬间,只是下意识地划过一道痕迹,很快就被新的痕迹所掩盖——这样的念头多是“造反”的,它颠覆理性语言的“帝国主义”,背叛了传统和习惯的价值——18世纪启蒙的理性不容忍萨德式的赤裸,不服管束的原始野

^① 为说明问题,我们这里引用德里达在一本书中说的例子:一个王妃说,国王占有了她的所有时间,可是她把自己的时间留给她的情人——这怎么可能呢?可能的解释就是,后一种时间是柏格森所谓时间之浪漫的“绵延”。

性。可是，萨德还是有追随者，其中最重要的，恐怕就是 20 世纪的心理医生弗洛伊德。萨德—弗洛伊德作品讨论的问题是不可避免的。

18 世纪法国的前浪漫主义——这标志着文学从新的方面探讨人：不确定性、困惑、不知所措，心情—身体—感觉—精神掺杂在一起，在相互缠绕中的朦胧，它拒绝古典主义事先为文学设计好的概念，认为那是强加于人的。卢梭在《爱弥儿》中实际上已经描述了浪漫主义的基本特点，他认为，良心是灵魂的声音，热情是身体的声音。这里，卢梭所拒绝的实际上只是理性，因为它是在人之外欺骗人的乌托邦。良心—灵魂和热情—身体才组成人本身，是人须臾都离不开的东西，卢梭写作的天性全靠它们。在写作中，卢梭小心翼翼地逃避理性的威胁，他对平等的研究实际建立在热情—感情基础之上，而不是理性，他对文明—理性的进步始终持有异议。《爱弥儿》体现的教育理论实际是，教育要与身体发展过程同步，不能以成人理性的眼光“规范”儿童。与卢梭相比，狄德罗在《生理学的要素》中则表现出由于感情与道德之间冲突而导致的徘徊不定，一方面，他宣称感情可能损害心灵，是危险的，麻烦的；另一方面，善心只能以感性特征表示出来，这构成道德生活的主要内容。像卢梭一样，狄德罗也赋予“热情”至高无上的地位，他自己就是这样一个人，有创作激情。可是，他又不愿意承认“天才”只在于“心”的能力，认为“天才”在于观察和判断能力出众，但是在实际的情形中，他又混淆这些能力。狄德罗最富有浪漫气息的作品是《拉摩的侄儿》，他这篇作品中的角色和他本人是相似的：“狄德罗（创作）的人，狄德罗本人都不是一个理性的人，而是一个热情、冲动、欲望中的人。”^①拉摩的侄儿具有一种疯癫式的浪漫，

狄德罗这样描述他：“事情还未开始，他就深深叹了一口气，把两手放在胸前。然后，又做出一副平静的样子，对我说：你知道，我一无所知，我是一个白痴，一个傲慢无理的人，一个懒人。”^①可是，能说出这番话本身就证明他并不是一个白痴，而是一个有极高智慧的人，他对自己的热情以至癫狂是清醒的。但他还是要冒很大的风险，因为谁都嘲笑他，他被周围的人看作傻子，因为他的言行不遵从习俗，就好像不属于自己的时代。可是卢梭和狄德罗这样的人不就像拉摩的侄儿一样，在大革命的前夜被视为不守规矩的人吗？狄德罗的思绪和作品表现出的“混乱”比他的“清晰”更能道出他的真理：不比照着逻辑说话，前言不“答”后语，这暗示着下意识的“随心所欲”，乃热情使然，并不是要解释它，而出自体验和描述的欲望。狄德罗称感受性是人身上的“弱点”，因为它不受人的控制。狄德罗这里所说的，不就是普鲁斯特那样非自主的想象吗？纤细或者敏感，朝着怜悯、战栗、倾慕、害怕、烦恼、哭泣、野心等，总之，这是理性的迷失，也不顾真善美的观念，就像是疯，因为念头太多，相互冲突，超出了能理解的界限，可是它取自“自然而然”——这应该是18世纪法国自然哲学应有之意，只是我们没有挖掘出来罢了。启蒙时代人的幸福观是取道自然的，痛苦和快活都是自然之花所蕴含的心情话语，它们在数量和质量上都比精神和理性的语言更加丰富。谵妄归至身体—性情之本来的样子，一副血肉之躯。浪漫特质的作品没有“关键词”，它不珍惜词句，临时抓住一个，有感觉更好的，便弃旧不用。实际上，在整个过程中，词始终难以达意，难以说出它们的精彩。写作只是迫不得已用符号作为生命意义的象征，并不能吐露生命的全部秘密。能描绘未曾

① 狄德罗：《拉摩的侄儿》，参见《狄德罗文集》，利比奥(Libio)出版社，第435页。

有过的体验的作品，就是敞开新领域，也就是好作品。

18世纪作家思想中的浪漫倾向放缓了“精神”的步伐，启蒙哲学家和思辨哲学家最大的区别，乃在于前者作品中的文学化倾向，而后者则忙于继承和创造大量的概念；文学把思想变成心情，然后让它慢慢地走，细心地品味，但是在思辨那里，无论怎样苦想，也难以现出形象。幸福在康德那里仅仅还原到“善”，一个“绝对的命令”，他告诉我们，在任何时候，任何情况下，“撒谎”都是“善”不能容忍的。这显得远离开人的血肉之躯，而在18世纪法国人的自觉追求中，幸福不仅是热情和快活，也是忧虑和无聊，^①这是思辨立场无论如何不能接受的，因为它不可思议。但是，也正是在这样的意义上，18世纪的“浪漫心情”导致了理解的更新，它展示了思辨所不愿意看到的种种性情：幸福不仅在于有笛卡儿一样的清晰，更在于模糊中的多样性，在它面前，判断好像失去了方向。模糊性中有不要前提的任意性，而来自理智的判断却是有前提的。用哲学的术语，这是直觉与演绎的冲突。

心情的直觉弥补了建立在演绎基础上的理解之不足（这在科学领域也得到了证明），这时，原有的理解能力便显得很傻。特别是对人的理解，古代和中世纪以来的传统，总是从人本身之外的观念理解人，比如神或者相当于神的理念。浪漫的心情则直面人（心—身）本身，不啻为“可理解性”的转移——因为它描述的其实是不可理解性。这与从前的“理解”是相悖的，因为从前理解的是事先约定好含义的（先验的）概念，直觉的体验被看作神秘的，因而是不可理解的——哲学在从事理解活动时，习惯于有前提，浪漫的智慧却不要任何前提，这使原来的哲学思想显得手足无措。能说浪漫的智慧是一种新哲学

^① 关于这一点，参见莫齐（Robert Mauzi）：《18世纪法国文学与思想中的幸福观念》，Albin Michel，1994。

吗？它有意躲避笛卡儿“清晰的”形而上学，另辟默默无闻之幽径，转暗、隐约、难辨、不解、晦涩、糊涂——就像中国人把“难得糊涂”当作人生更具智慧的境界——这是 18 世纪启蒙环境下的拓荒，在原来的精神沙漠，传统思想线索被“浪漫”地撕断了，由于新的诱惑，使心思偏离、出神、跑题，沉醉在“幸福”之中。

女性是天然浪漫的，这里的女性不仅指性别，主要指文化形态中的女性特征。女性特征从前是被压抑的，这是世界绝大多数民族都曾经历过的。以逻各斯为中心的西方传统哲学的统治象征着男性的力量，贯穿 18 世纪的法国前浪漫主义裸露了“女性特征”：这是“文明”的更新、创造。不可再用“他们”代替“她们”，夏娃不再做亚当的奴仆。这是一场风俗的革命，因为原来的思想，社会习惯及其秩序都是为“亚当”准备的。浪漫的心情“哲学”闯入原来只许男性从事的哲学。这不啻给“精神”以另一个性别，而从前的精神是不讲性别的，它以中性的面貌出现（尽管实际上它只有“男性”文化特征）。热情或者感情情绪等“女性特征”对精神、思想、哲学生活来说是无关紧要的。笛卡儿的沉思就是最典型的哲学精神生活，它把性别差异隔离出去，所谓“我思，故我在”是可以连身体都舍弃掉的。^①这是精神病状态的思想，如果发生在现在，可能被人们劝说去看心理医生。可是，“纯粹哲学家”们从来不曾觉得自己的心理有什么问题，他们不肯承认自己的欲望，宁可“禁欲”。法国人在启蒙世纪对哲学的重要贡献之一，就是不再让身体或者性别特征与精神生活隔绝开来。人不再是一个概念，而是生理上的男人女人，有不同的欲望。这是从前哲学的禁区，

^① 笛卡儿著名的“我思，故我在”建立起思辨的真理，人被等同于一个没有头，没有脚，没有手，没有性别的思想者。在思辨者看来，似乎身体，尤其是女性身体影响思想，所以要被阉割掉。

所以我们可以称之为开拓新的精神生活。法国革命时期的一个女作家这样说：“自然和社会剥夺了人的另外一半；力量、勇气、才华，一切都属于男性……爱情是女性唯一的热情……爱就是女性生命的历史，而对男性来说，爱只是生命的插曲”，^①这里显然有性别的冲突，我们隐约听到了女性主义最早的呼声。它涉及性别的宽容，容忍“不一样”东西的权利。女性与男性在身体上的差别决定了她们有异样的思想。传统哲学因为女性的理智“不如”男性而贬黜她们，却忽视了由于男性在学术文化上的语言霸权，她们的心情是没有呼声的。她们是沉寂的一群，根本无力在社会偏见下与他们竞争。我们听不到她们的声音，但是看到了具有女性特征的男性作家的文字，他们得以成功，女性特征也是重要原因，其中最有名的，就是卢梭和他的《新爱洛绮丝》，一本畅销书，贵妇与女仆的枕边书。

和卢梭一样的“女性心情”，敏感，心扉在隐秘处向自己敞开，天性中有淡淡的忧伤，倾向于怀旧——这是因为一旦脱离喧闹的程序式生活，恬静的心情不由自主地呈现不规矩的想象：失节、错乱、放纵、误入歧途、无依无靠，那是些说不清的图像，夹杂着原始的语言，幼稚而不世故的。忧郁—记忆的意境是充满诗意的，它不单调，它捕捉变了形的痕迹。这踪迹有心情的音调，它不适宜思想和话语表达，因为心情似起伏的音乐——卢梭断断续续抄了一辈子乐谱，并不认为枯燥，而是幸福，他与音乐有不解之缘——流动的心情，对逝去时间的体验是浪漫主义的，普鲁斯特，《追忆似水年华》的作者，他与卢梭的心情是相通的：变化了形状的记忆（睹物思人，这也是中国古代诗歌的传统），符号、鸟鸣、兰花、气味，什么都能莫名其妙地激起心情

的图像。记忆所以能变形,是因为它不守护真实生活的时间秩序,不是原汁原味。真实的因素不是指卢梭和普鲁斯特回忆中的事件,而是事件或物件所唤醒的感情,这足以让任何回忆实际上都是一个文学作品!这作品只是守着心情的真实(多样化的全方位的心情),而对事件的真实则打乱了重来。

狄德罗在致友人信中曾吐露了浪漫作品的一个秘密,同样的事情,在生活中是令人痛苦的,但是,把痛苦写出来,对痛苦的阅读过程却并不令人痛苦。作家的精神生活可能是艰难不幸的,但是对他的阅读并非如此:“20年来我一直断断续续被某种疾病所折磨,大脑从没有放松,它有如此沉重的负担压迫我,引诱我到阴暗的角落,或急流旋涡……我有一些忧郁而无聊的黑色念头。我发现到处都是恶……就寻求专心于毫无用处的自娱自乐。别人的快乐使我感到折磨,我痛苦地听别人大声说笑……这就是我日常的状态,生活对我来说是索然无味的。最微不足道的气候变化在我看来都好像是剧烈的打击,我不知道待在哪一个地方,我要走但不知道去哪儿,就这样满世界地转。我失眠,没有胃口,只有在行进的路上感觉才好。我到处都和人家相反:他们喜欢的东西令我不快,使我高兴的东西他们却不喜欢。有些日子里我讨厌阳光,另外一些时候太阳给我信心,如果天气一下子阴沉下来,我也骤然堕入深渊。”^①一个天才作家的必要条件,是体验实际生活或者灵魂中的痛苦,不是俗人的,而是与人家不一样的痛苦。能在普通人无动于衷的情景中“心潮起伏”,这说明狄德罗对痛苦和欢乐有超过常人的感受能力。痛苦是实在的,但是作家能从超脱的,或者旁观者的角度冷静地描述,便成为文学艺术,这

^① 狄德罗 1760 年 10 月 28 日致沃兰(S. Volland)的信, N. R. F. 1938, 第 167—168 页。

就是作家的两重性。它也是“浪漫心情”的两重性：“浪漫”只是一种心情，实际生活并不浪漫，它给我们许多痛苦，可是，当我们感到描述这些苦恼和忧郁几乎是不可能的时候，浪漫的心情就离我们很近了。不言而喻，这样的“苦恼”是浪漫本身的一部分。

更贴近浪漫心情的词不是快乐，而是忧郁，它是由于长时期的担心、悲伤、焦虑、疑虑、欲望而滋生的精神状态——折磨人的心情，它阴郁又深奥——这是“精神病态”！忧郁本身并不是浪漫的，浪漫之处在于对忧郁的玩味。忧郁的肢体行为也异于常态，像似疯癫。心情的散漫导致行为上也丧失了自制力，这行为是沉醉于想象中的效果。纪德认为这是不由自主的顺从，按捺不住。歌德则让少年维特在极端忧郁状态下的自杀，结束浪漫的悲剧——浪漫心情是对正常心理的危险增补，它眼中的人和世界都已经变形，从而导致荒谬。这是一种危险的生活补偿，它引诱我们享受的不是情人的血肉之躯，而是各种各样的替代物——特别是文字和想象力。这是反常的病态：明明是痛苦的，却要从痛苦中得到满足，这离萨德主义已经不远了。

浪漫主义的基本特点是非理性的，它只关心与别人不一样的“我”（自传体裁的文学形式就是从这里发展起来的）。一个原始状态的“我”的体验与洛克、休谟、孔狄亚克诉诸的经验是不同的：前者朝向心情内部的神秘，它是个别的，偶然性的；后者朝向感觉的对象，它是经验自然科学的对象。卢梭在《忏悔录》开头就说，他与任何一个“别人”都不同。于是，我们才可能在这本书中体会到“唯一的”灵魂，所以它也是新的。沿着这条线索，也启发了一个又一个“他者”的魂灵，比如克尔凯郭尔、尼采，以及宣称“他人即地狱”的萨特。如果他们本人不大胆地吐露自己内心的隐秘，我们就无从知道世间还有那样的魂灵！

第四章 限制权力的历史演变

一、引言

纯粹哲学问题,亦纯粹思想问题。就法兰西精神传统而言,在探究纯粹心情的过程中,会不由自主地涉及内容广泛的社会现象。这些社会现象的核心,是权力问题。心情与权力的关系往往通过各种各样的道德理论得以实现。在这方面,心理因素往往被称为人们在社会上处理人与人之间关系的根本动机,也就是获得个人利益。追逐个人利益的理论设想人都是自爱的,爱自己。人与其他人之间的关系被说成是为了达到更好的爱自己的手段或者桥梁。人与其他人之间不仅是道德关系,而且也是服从与支配关系,是权力关系或政治关系。这种探讨问题的模式与西方哲学传统是一致的——从根源上寻找原因,而且有最根本的原因,但是这个原因,却是通过假设的方式实现的。^①

政治哲学传统在法国经历了漫长的历史,其中有众多富有建设性成果的政治智慧。但是,在目前中国学术界关于西方政治哲学的讨论中,更多的目光送给了英美政治哲学传统,这固然是重要的,但

^① 每个人都爱自己——这几乎是一个建立在事实基础上的假设,因而看起来好像不是假说而是事实。但是问题在于,尽管近代以来的政治哲学认为这个假设是一个铁的事实,当代法国哲学家们却“解体”或“解构”了“人”这个概念:人不是一个统一体,不可以从一个根本原因定义人。人是一个他者,从而是破碎与孤独的,以往解释人的根据可以不是根据,或者被加上现象学的括号,如此等等。

也是偏颇的。英美政治哲学中的自由主义传统强调两个基本原则：第一，为了保证权力不被滥用，必须分权，对权力进行监督；第二，个人的权利是最基本的权利，国家必须保证个人的权利。可是在法国，从16世纪到18世纪，政治理论更多的是强调集权——至高无上的权力，而不是分权——因为这个权力是不可分割的。法国人更关心的是“利益”而不是权利。“利益”(interest)这个词充分显示了法兰西精神传统与英美的差异，因为当然不能把interest单纯地理解为“物质利益”，因为它也包含了各种各样的情趣。

在1789年大革命之前，法国人在讨论一个好的政府是如何组织起来的过程中，最为关心的是“主权”(sovereignty)和“利益”。这些讨论为行将到来的革命做了舆论准备。

法国暨欧洲君主制度与中国历代封建专制皇权一个最重要的差别，在于前者有宗教神权与君主权利之间的关系。即使在文艺复兴时代之后，“朕即国家”的情形也是罕见的或不可以真正实行的，因为君主治理天下的合法性并不来自赤裸裸地满足自己或家族的私欲，君主个人的权力要受制于“共同的善”、具有普遍意义的天下意志。这很像是一种不成文的道德约束力量。当然，其中的差别有时候被残暴的君主抹掉了，以至于发展到“朕即善”或“朕即国家”。但是，心理上的区分始终是存在的。即使在“封建专制”时代的法国，其政治统治理论的重要组成部分也是强调“分”或“差异”。

和中国封建统治者一样，法国君主时代君主统治的合法性也来自“德行”，“德行”通常被解释为一种基督教的道德。同样，政治口号也类似于“替天行道”——发展为近代以来政治哲学传统中最为流行的“代表”理论：在下是人民或老百姓的代表，在上是基督或苍天的代表。

古代以来的政治制度逐渐发生变化。近代法国，一种现代意义

上的欧洲国家处于形成过程中。但是,一切尚处于朦胧状态。周围的世界已经发生变化,人们却不能完全解释这些变化。不同政治集团的人从自身利益出发,对周围同样的社会制度做着截然不同的解释。舆论再也无法一致,或者只是表面上一致,因为社会越来越存在着各种不同的政治态度。政治学家们首先想到的,是用自己所熟悉的古代希腊和文艺复兴时代的文献解释现实的政治,他们极力从柏拉图、亚里士多德、西塞罗、伊壁鸠鲁那里获得灵感,试图从罗马法寻求解释现实社会的依据——例如探讨在王权统治下公共领域与私人领域之间的关系究竟应该是怎样的、寻找政治权力的目的、怎样的生活才是善的生活,等等。

在复古的旗号下更新,对近代以来欧洲社会政治文明建设起了决定意义的人,并不是君王本人,而是设计新的社会制度、在各种政治理论的争论中脱颖而出的一批文人,正是这些文人在政治革新中独领风骚。例如霍布斯的政治观念在法国甚至比在英国获得更大的舆论反响。同样,马基雅维里、亚当·斯密的政治学说同奥古斯丁的宗教哲学一样在法国的冉森教派教徒(Jansenists)中间流行。伏尔泰曾经在他著名的《哲学通信》中描述来自英国的冉森教派观念是如何深刻地影响了他本人的思想。英国的冉森教派教徒、新教教徒、霍布斯、洛克都曾经在法国生活。新思想是国境线阻挡不住的,谁影响谁全看哪一种观念更有力量。欧洲各国的思想历来是交互影响的,难以区分哪一种思想纯粹属于哪一个国家,它们同样属于一个精神共同体,即古希腊和罗马的传统。在16世纪法国宗教战争期间,法国思想界就曾经产生过自然与法之间关系的讨论,这种争论在17世纪流传到荷兰和德国,进而整个欧洲。

尽管法国精神中借鉴了诸多他国思想,我们仍然要从中剥离出

属于法兰西民族原创性的精神产品，根源于法国政治经验本身的思想。^① 在长达几个世纪法国政治理论传统中，有值得我们今天的中国人认真分析辨别的丰富的哲学思想。这些哲学思想往往以神学、道德、法律思想的面目出现。哲学是时代精神的体现，这个道理并不是仅仅停留在口头上就可以解决问题的，因为全部问题在于找到这样的时代精神。以往的精神生活死掉了，其死亡的标志就在于没有人再愿意以原来的思考方式想问题。由于信息的快速流通，人们自然会比较各国政治状态之间的优劣。人们过上了新的生活，自然会为新的生活寻找理论借口。人们在激烈地争论哪种社会政治体制更有益于人类的幸福，是古代的还是现代的？这些法国思想家们认为美德在不同时代是不一样的。当然，这一切其实就是复兴古代就有的民族精神。总之，启蒙思想的要害，是探讨从前未曾有过的思想，揭示这些新思想的合理性。这是一个乐观主义时代，启蒙的旗帜上书写着“知识与进步”。“知识”当然是新的知识，它是新的思想的同义语，而这些都意味着理性的文明。

在 20 世纪之前的法国，是一个精神上的英雄主义时代。但是，这些精神英雄往往并不是国王或皇帝本人，而是与皇权挑战的民间知识分子。从 16 到 17 世纪，蒙田与帕斯卡尔的思想逐渐流行开来。

^① 我们如何在全球化的同时保持本民族的特色？全球化就没有民族特色吗？回顾世界的历史，在各个民族精神风俗缺少交往的时代，不同古老的民族几乎无例外地都认为只有本民族的文化才是文明的。在地理大发现之后，世界也就有了第一次精神生活的全球化。所谓全球化并不是均匀化或者平均化，也就是说，有精神力量之间的较量，物质上的或军事上的较量其实是背后起着决定作用的精神力量较量的结果。一种精神成果是否有力量，并不取决于主观意愿。这是一个很复杂的话题，但是结果却是很明显的，也就是比较才产生鉴别。有力量的精神是一种产生差异的能力，也就是产生不一样的想象力、不一样的思想和情趣的能力。法国和欧洲政治哲学的历史证明，就政治文明而论，洛克、卢梭等一大批在世界历史上影响巨大的政治思想家都产生于民间，这些有价值的思想在与专制政治思想的冲突中被证明是更有力量的精神。

18世纪是伏尔泰的世纪。是由少数几个“精神领袖”引导着人们思考方向的世纪，他们说出人们说不出的语言，而这些语言恰恰是人们潜意识中的。无论时代如何变化，总在某些民族中存在着某些“最厉害”的人，总要说出某些念头，并给予后世那些“最厉害”的人灵感。

17世纪法国政治理论家可以划分为“立宪主义者”、“专制主义者”、“个人主义者”：专制主义者认为国王本人就是上帝在民间的代表，可以代表上帝主宰臣民的财产甚至生命。作为立法者，国王本人可以不受法律的约束。总之，国家是国王个人人格的象征。当我们想到一个这样的专制国家时，首先想到的国王的名字。主权就是王权，而王权不过是一个人。就专制国家的组织构成而言，由于它是一个自上而下的服从体系，权力是垂直的或直接的，是不受限制的个人愿望的体现；从专制主义者那里分离出来的立宪主义者想限制君主的权力。他们说，君主的权力只是在形式上是绝对的，但事实上君主只是人民的仆人。立宪主义者试图构造出“非垂直的”更为复杂的政治结构，为国家组织添加与君主共享权力的机构，例如司法审判权利和由贵族组成的议会的立法权利。也就是说，法律并不是君主本人就有权力设立的，君主也没有权力随意改变法律。个人主义者的政治观点更像是其哲学思想的副产品，他们由一些不关心政治的人组成，更惬意于孤独的快乐。或者也可以说，个人主义者的政治理论是不关心政治理论的政治理论，他们竭力把公共领域与私人领域区分开来。个人主义者对权威的批判最为猛烈，每每他们回避公共政治生活，其奠基的思想，可以追溯到蒙田的《随笔录》。这本书对形成近代以来法兰西民族精神性格方面起了重大作用，给予一代又一代法国人灵感——它探讨个人特殊的精神世界，即个人的热情与利益等等。蒙田描述了个人的或微观精神世界的复杂性，这样的复杂性是

难以融入以统一为特征的社会集体的。也就是说,无论从家庭、社会还是从宗教角度,都无法准确地描述人心的丰富与微妙。蒙田在他的著作中表达了对政治的蔑视。他的政治思想是蔑视政治思想的“政治思想”。也就是说,一种更为纯粹的政治思想。17世纪之交的法国人虽然敬畏君主(他们认为君主代表了社会秩序,他们不想以革命手段破坏社会秩序,因为只有秩序能保证自己过着有趣味的的生活),却不关心政治,就像蒙田一样。人们认为自己还有更多有个人趣味的事情值得去做。具有讽刺意味的是,当这些人在争取自己这样做的权利时,也就表明了自己的政治态度。法国历史把这些人记载为“libertin”,意味着“不相信神”和“放荡的人”。这也是一些软弱的人,因为他们嘲讽君主的统治却同时不得不臣服于这样的统治,他们的反抗是心理上的而不是政治行动上的,于是留下了类似蒙田的《随笔录》那样的哲学思想。

个人主义者的思想,或者强调个人利益的思想,对后来的法国政治哲学理论有非常重要的影响,这方面的理论成就也最丰富。人们在探讨公共利益与个人利益的平衡点,如何在最大程度上把个人利益转化为公共利益。正是在这样的讨论过程中,产生了一系列新的政治概念。总之,为公共事业牺牲个人利益并不是无条件的,不能伤害个人的基本人权。人权理论的基石是个人权利,必须有一套理论描述这些。要说明“造反”为什么“有理”,而当这样的理由不能战胜君主的强权时,革命为什么就是合理的选择,等等。当整个社会都是由持有个人主义想法的人组成的时候,这些本来处于孤立状态的个人,现在就有了共同的利益,也就是说,他们政治目标一致。帕斯卡尔继承了蒙田的思想,后来法国冉森教派教徒在政治上基本倾向于个人主义。他们认为整个社会就像是一张由不同的个人利益织成的

大网,每个人的行为动机都来自主要由贪婪和野心(即自爱、自私、利益等)组成的热情。冉森教派教不仅从蒙田和帕斯卡尔那里寻找这种热情的灵感,而且还追溯到奥古斯丁。他们称整个社会行为和经济成果就是由于这样的热情推动的,而且要揭示出这些“邪恶的”热情如何构成了“具有美德”的人类行为——这在哲学上当然是悖谬的,却是历史的事实——因为它其实是一种敞开了的自爱,本来是从爱自己的愿望出发而导致的各种行为,但是,在客观上却是有益于他人和整个社会的,从而也就是仁慈或美德,也就与自我陶醉的个人行为和谐一致:既爱了自己,也顺便爱了别人,甚至也爱了上帝。这里也存在着悖谬,即在表面上,人们非常在意利己的动机,以此作为解释一切行为的出发点。但实际上,却是去动机化的,也就是人们行为的结果并不取决于动机,人们的愿望和目标并没有真的按照原来的计划实现,而是以别的样子或效果在社会上显现出来。

把热情单纯局限于贪婪或野心,也就是对个人利益的热情,这虽然有些单调,却也抓住了要害。它试图说明,人们相互贪婪,在效果上却是彼此利用。为了不至于两败俱伤,也就是为了能够相互都有好处,相互之间得有必要的妥协,它的结果是促进了整个社会财富的增加。这是一种很微妙的个人主义,与强调无条件自我牺牲或服从的宗教传统发生冲突。它也是冉森教派教徒与专制主义者的冲突。当然,并不是全面的冲突,个人主义者在政治或权力问题上还是服从君主政权的。值得注意的是,所谓“爱国主义”是被君主提出来的一个有利于专制政权的口号。专制主义的统治意图是号召人们先爱国家后爱自己,而个人主义者则把这个顺序颠倒了过来,自爱是最重要的,每个人的自爱能够在最大限度上丰富整个社会的物质与精神财富,爱国却是一句虚幻的空话,是一个可以随意解释的词语,或者,是

一个副产品。这也意味着君主不能打着爱国(实际是爱君主代表的政权)的旗号强迫个人无条件地服从、不能强迫人们不做什么。

正像孟德斯鸠说的,专制的道德是让人们恐惧。人们说话和行为谨慎小心,恐惧时刻都会到来。专制,就是以不讲道理为基本特征的暴力。也就是说,为了维持统治,必须让人们处于恐惧状态。冉森教派也不把君主看作神,而是看成疯人院的监管,让疯子们害怕并非不善之举,因为强迫疯子不准做什么合乎疯人院的道德。但是冉森教派还是把注意力放在发挥全部个人的积极性。

奥古斯丁的神学理论声称人天生就是自私与贪婪的,这几乎可以原封不动地为冉森教派所用。但是,态度上还是有了剧烈的变化,与保守的基督教道德比较,当自私和贪婪作为人的本性成为全社会的共识时,这种发生在人身上的现象就被认为是合理的或道德的,而“正经”就成为过时和落伍的道德。人们尊重雄心勃勃其实是贪婪的人,人们追逐功利和名声。当我们研究政治哲学时,要注意对所谓“政治心理学”的探讨,也就是关于人性的理论。与别人合作是必须的,因为可以利用别人获得自己的需要,而这是合情合理的,不为满足自己需要而与他人合作或爱他人被认为是不可思议的。这就是近代以来整个西方政治哲学得以建立的理论基础。公共事务不再是虚浮的礼仪,而是扩大了的个人利益,这也就是后来卢梭所谓的“公意”。以后的争论就在于以怎样的方式才能最有效地组织起维护全体个人利益的政府——因为个人利益既是人们相互结合的凝聚力,也是使人们分道扬镳的离心力,政治智慧要研究如何平衡这两种方向相反的力量。

二、权力与秩序

1791年,法国大革命的领导人通过了一部宪法。但是,这并不意

味在这之前法国没有“宪法”——当然，它并不是写成文件的宪法，而是维持法国社会得以长期稳定的社会结构。立宪主义者坚持一种矛盾的立场：君权既是绝对的又是要受到限制的。所谓限制，就是说君主并不具体干预政府的行为，否则，绝对的权力会导致权力的滥用。合理的使用权力涉及一整套政治结构，君主的行为要适应这套结构，主要体现在行为要符合具有合法意味的程序，不是结果合理就行了，而是程序要合理。立宪主义者相信议会应该是国家的基本组织结构，君主应该尊重议会的议事规则和程序。议会是君主政体中的监督结构，它对人民意味着公正。总之，立宪主义者想方设法限制绝对的权力或权力的滥用，可是，他们同时认为君权（sovereign，这个词也被翻译为“主权”，在卢梭那里主权属于人民而不是君主个人）是不可分割的，从而又不完全接受来自英国的分权概念。这就使立宪主义者的立场显得优柔寡断，前后矛盾。

在亨利四世统治时代，法国君主政体的“根本法律”是“撒利克法典”（loi Salique）。一个当时属于王权的政论家说了如下的话，可谓意味深长：这部法典是“印刻在法国人的灵魂上的”，而不仅是写在纸上，“是我们生来就有的，而不是被我们发明的”。所以，它来自自然本身，是我们的本能，^①法律不过是把我们的本能以条文的形式确定下来，因此也是自然法。当然，这样的解释在立宪主义政治哲学的发展过程中渐渐获得了不同的意味，那就是在“主权”的位置上人民代替了君主，政府的“契约的权力”代替了君主绝对的权力。

总之，保持权力平衡或类似中国古代“中庸”的观念，是立宪主义的一个基本思想。权力的监督有各种各样的形式，比如君主时代

^① 转引自 Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p27.

“谏”或好的建议往往也起着对君主批评、修改君主意向的成分。16世纪法国社会理论家科米纳(Comynes),早叔本华和尼采300多年,提出类似“权力意志”的概念。他说喜欢支配别人或对权力的喜爱是人的天性,“我们的自然理性、我们的感觉、我们对上帝的恐惧、我们对邻居的爱,都不能约束我们彼此使用暴力或者利用所有手段支配别人”。^①人们彼此都是这样(在这个意义上,诞生于19世纪法国的“阶级斗争”理论在这里已露端倪)。人既是仁慈的又是野蛮的。仁慈与野蛮相互对应,缺一不可。要保持权力的均衡,均衡会使人时刻感到不能放开胆量肆无忌惮地支配别人,均衡会让人心生恐惧。全部问题的关键,是要让人心有所约束,道德的约束与制度的约束是相辅相成的。当道德与法律都被标上神圣的字眼时,就是刻在人心上的自然法。平衡或中庸意味着跳出争执双方之外,从而是一种公正的力量,在政治层次上属于更高的权力。公正意味着正义,也意味着非极端或非激进性。当然,君主政体承认有单一最高的权力而不是互相制约的权力,从而在制度上为滥用权力预留空间。君主有地上的最高权力,进而可以假冒上帝的名义说话。

应该指出,即使在路易十四之前的时代,大多数法国人也认为君主在占有臣民的财产之前,必须经过他们的允许,所以并非“普天之下,莫非王土”。另一个政治理论家瑟塞尔(Seyssel)把和谐理解为权力的均衡。政治肌体就像神秘的身体,是“人类社会的神秘肌体”,是由“很多神秘的判断以及不一致的愿望”组成的。其特征就是紧张,因为社会肌体的每一部分都想支配其他部分,都有自己的特殊利益而不管整个肌体的利益。但是,与卢梭不同,瑟塞尔和18世纪之前

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p29.

的所有法国人的基本倾向一样,认为由众多个人组成的臣民只会产生混乱和破坏的力量,而不是卢梭所理解的自由。其实“混乱”和“自由”,只是对同样人的行为的两个不同的解释词语——当然,这两种政治立场得出的结论截然不同。怎么和谐呢?瑟塞尔指出了法国政治统治中的三种方式:民主体制、贵族体制、君主体制。不让其中清一色的某种体制占据主导地位,而是一种柔顺的相互之间限制权力的关系,相互之间结合起来和谐地在政治体制内工作。“以这样的方式,依据其自身条件,按照比例在各个社会等级中分配归属于政治的荣誉和财物、责任和行政事务。这些等级中的每个人都根据其素质各就各位,于是就有了和谐……”^①

瑟塞尔认为,虽然法国君主有权下命令做他所期望的事情,但是君主的这种“权力意志”要接受“好的法律”的规范,要接受来自“大多数官员”的限制,君主不可以粗暴地干涉臣民的意志。要以法律规则限制君主的权力,为此,就要借助于像罗马元老院那样的一个议会。瑟塞尔对近代法国政治哲学思想最杰出的贡献,是提出了“三种束缚”的理论。“束缚”来自“马龙头”的比喻,它被认为是一种好的约束,是灵活的、感性的,而不是教条的。这“三种束缚”,就是宗教、公正、警察。君主既然代表了神意,也就要敬畏神意;公正性则来自议会。议会是由国王为了保证法律的尊严而建立的,君主也要遵守法律。赐福人民的,是法律而不是君主。正是法律限制了君主希望使用的权力;至于警察,则是维护国家肌体正常运转所必须的。这三种权力都不得滥用。君主必须敬畏宗教,以实现社会的公正。

政治制度也是按照假设建立起来的,其中暗含的思想,成为人们

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p35.

下意识的心理习惯。比如,通常认为议会成员总是比群众更聪明、更有远见,所以要采纳多数议员通过的决议,以作为公意。普通人对政治的议论,被认为没有什么意义。这也是瑟塞尔(Seyssel)的观点,他认为普通人是通过他们的职业为社会生活作出贡献,应该各自在社会中找到适合自己的岗位。但是,普通人不是社会的大脑,他们只是社会的身体或四肢,身体要服从大脑。

可是,还有很多理论问题没有解决。比如国王是否应该由人民推举出来,从而具有多数人同意的合法性?或者是国王的意志高于公意?政府有没有独立于国王的权力?无论如何,这些问题意味着社会意识到法律的重要性。16世纪法国出版的一部政治学著作这样写道:“人民在没有法律的状态下活着,就像一个身体在没有四肢、血液、神经的状态下活着一样。没有法律,家庭、乡镇、民族,以及整个人类都不能生存,甚至事物的本质和世界本身都不能存在。自由的基础、平等和理智之源、辩护、国家的意志,所有这些都是根植和建立在法律基础上的。”^①16世纪法国法学家们甚至意识到了启蒙时代孟德斯鸠的某些思想,例如帕基耶(Pasquier)就认为每个民族的法律和社会制度都应该特别适合于这个民族的性情和地理环境,反之,法律和社会制度又会对民族性格的形成起着关键作用。帕基耶像孟德斯鸠一样谈到全部法的精神,这就是尊重属于一个民族的精神习惯传统。帕基耶认真思考自然法或自然权利与人们生活的关系,认为自然法与精神习惯传统有最密切的关系,它高于其他实证的法律。人们在制定法律的时候,像其他动物一样,首先具有强烈的自我保护意识,法律也就是这样的自我保护的法律,包括保护家庭、民族、人类。

^① Bernard de Girard Dirard Du Haillan, *Histoire de France* (1576), quoted by Church, *Constitutional Thought*, p. 80,转引自同上书,第43页。

帕基耶发现,在安排自己的生命时,动物比人类做得更好,因为动物遵循它们简单的本能,过一种没有法律或政府的生活。这里的意思其实是说,国家对人民的约束和强制性越少,就越是有利于人民的幸福,暗含着宽容或自由的思想,自由就是人的本能的一部分。如果社会成员在这一点上达成共识,那他们通过的所有法律,所建立的政治制度,都是保护人民的自由权利的。自由体现了人的自我保护的本能。这样的政治制度有助于形成整个民族的自由之心,也就是善良之心。当个人自保与“公众的自保”之间发生冲突时,前者要服从后者。帕基耶坚持法律、政治制度、风俗、人民的性情之间有最密切的关系,所以,重要的,是研究本民族的历史经验和体制沿袭,其中也包括了—个民族的语言习惯和思考习惯。

伴随着16世纪法国绝对王权观念的发展,出现了一种“绝对主义思想”,认为法国国王就是公意的代表,善的全部来源。法国国王长久以来被描述成罗马教会最古老顺从的“天子”,对最广大的臣民来说,宗教是法国王权的第一基础,国王遵从上帝的旨意把正义赋予人民,保护人民,人民则还以服从的美德。这样的结果,就是使国王高于法律,法律成为国王以自己的意志统治国家和人民的工具。这样的政治制度是以一种很荒唐的假定为基础的,它假定世袭的君主永远比人民更聪明,因为如果不是这样,就相当于承认人民是被一个智力平庸者世代统治着。但是与其说君主更聪明,不如说他更有权力。换句话说,权力代表着聪明,它们是同义词。这样的说法,有事实的根据却没有道理上的根据。也就是说,道理在权力面前永远打败仗。如此形成的社会,方方面面肯定是单调乏味缺乏创造性,从而违背了人的自由本性。整个社会只有一个人是自由的,这就是国王。更有甚者,连国王也是不自由的,因为他本人也被世袭的家法束缚,

他不可能完全随心所欲。

在“绝对主义思想”发展中,也产生了一些近代历史中著名的政治学家和法学家,比如洛皮塔尔(L'Hopital)就曾经这样思考政治上的正义与宽容问题:“……毫无疑义,没有正义,一切就都处于阴影和混乱之中。眼睛不能自己看见自己,除非面对镜子或者在他人的眼里。制定正义既不是为自己也不是为了实施正义的人,正义是为了他人的善而被发明出来的……但是,不正义是如此沉溺于对自己的爱,以至于只想到他自己的利益,自己特殊的满足。所有对他有用的、满足他的贪婪的……所有这些东西对他来说就是公正的……以至于他愿意为这些东西制定法律,而事实上这将是世界最大的不幸。”^①这里所蕴涵着的对正义的理解,明显有中世纪宗教哲学家奥古斯丁的影子。洛皮塔尔认为正义对于人类秩序是必不可少的,在理论上他注意到“建立在恐惧基础上的权力是无法获得保障的,建立在纯粹约束基础上的权力也不可能持久……任何一个处于绝对权力状态下从事活动而没有被正义所约束的人,就像这样一个马车驭手:他全力鞭打任其马匹飞快奔驰,绝不勒住马嚼限制马的速度,以致飞速狂奔的马匹最终走向毁灭。”^②显然国王被比拟为这个驭手,它一方面极端强化权力,另一方面竭力制造恐怖,这样的结果终将会把他的国家推向毁灭。洛皮塔尔(L'Hopital)的意思是说,一个好的君主应该限制自己权力的绝对性。有趣的是,我们甚至可以把极权的君主性格比拟为任着性情的“浪漫主义者”,从那里爆发一种自我毁灭的力量!正义则是秩序或者理性的力量,是维持生命或生活的正常状态所必须的精

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p64.

^② 转引自同上书,第 67 页。

神状态。为了不毁灭自己,就必须有所克制。

16世纪的法国暨欧洲也处于一个新思想萌芽发展的世纪,一个异端产生的世纪。博丹(Bodin)是一个复杂的异端思想家。他是一个法学家,一个人文主义者,对哲学和历史具有浓厚的兴趣。他还是一个政治活动家,“第三等级”的代表。他提出的“主权”概念直接继承了英国政治哲学家霍布斯的思想。博丹以“秩序”概念作为核心,主权是在秩序的安排下实现的。为了说明“主权”概念,他首先澄清“联盟”概念,他说联盟就像似由许多家庭共同组成的、具有主权威威的“正当的”政府。一切结论都像是按照严格的亚里士多德的逻辑推演出来的。博丹首先澄清什么是“正当的”,再着手说明“家庭”,公共事物与私人事物之间的区别,最后,他才去说明把这些要素纳入一个联盟整体的主权概念。

博丹指出,一个正当的政府有一个由美德赋予秩序的制度,它与被恶行与无序所统治的社会严格区别开来。合乎法律就是最正当的活动,美德就是最重要的意义。公共事物的要素却是由与它相脱离的家庭组成的,这本身已经包含了矛盾,家庭是私人生活的空间,在那里聚集着人类的情感、私有财产。家庭就像是一个小的国家,国家就是扩大了的家庭。他认为必须要把属于私人的与属于共同的东西区别开来,因为要是没有私人的,也就没有共同的。

与18世纪卢梭在《社会契约论》中的“主权在民”的思想相反,博丹显然认为主权在君主那里,与臣民形成了某种“对立”的气氛。政治真好像是一副拿在手中任意把玩的棋牌、就像骰子的游戏。又像帕斯卡尔说的,政治理论好像是在消遣中做出来的如何管理疯人院的决定(而接受政治理论的政治家则是疯子)。理论的制定者只是装作认真,其实毫无诚心可言,他们只是拿人们的命运做游戏、去消遣。

当我们比较把某某当成某某与不当成某某这两种迥异的情形时,生活的本来面貌在于悖谬的真实本色就显露出来了。换句话说,这就是精神的创造性。从博丹与卢梭在主权与人民之间关系的政治理论方面的对立,我们可以看出西方政治哲学思想的一个典型特色,是寻找二元对立的思维模式。“主权”(sovereignty)原来就是君权、最高统治权,它实际上是高于人民的,当博丹这样论证时,究竟是比较卢梭的“主权在民”思想“更加真实”,还是卢梭的自由主义政治理论更具有浪漫色彩呢?但是,难道真实的情形就是永远保证少数权势贵族统治的合法性,而任何来自平等的呼吁都是不实际的吗?如果都是精神掷骰子的结果,那么就没有哪一次投掷具有天然的唯一合法性?或者说,权力本身远比“选择”更具有“真理性”,任何一种选择都比不上选择权力或选择依附于权力显得更为“正确”?因为在历史上和现实生活中,权力不仅代表了知识,也代表了舆论上的“正确”。要从根本上改变这样的情形,就得分割权力,用权力限制权力。分割得越琐碎,权力运作起来“效率”越低——这“似乎”不是一种好现象。但是关键的问题在于,在某种意义上,政府管理越少,人民反而越幸福。换句话,把权威和依赖性降到最低点,不要人为地设立一个“被统治者”。

但是,潜移默化的过程已经展开了,如果博丹只是简单地论证君主专制的合理性,就不可能获得后来的政治学术界如此重视。博丹又偷偷地把主权理解为立法权。他认为立法权就是“下命令”的权力——对某种意识进行操作的权力——就像“任何一个人”,他在某时是支配者,在另外一个时候又是被支配者,但是他不能在同一时刻既是支配者又是被支配者,他的角色在某个瞬间是“清楚明白的”。所以那个“被所有人都服从的权力本身”不可能同时也“服从自己”。

只被别人服从而自己不知道何为服从,这当然象征着最高权力。换句话说,这个最高的权力不可能给予某个人,而是一种制定法律的权力本身——它本身代表了一种神圣的力量,就好像是人代替神在制定法律一样。(可这又像是帕斯卡尔指出过的,像穿着法官的大袍子的严肃嬉戏吗?)无论把立法权理解为严肃还是嬉戏消遣(消遣本身也可以是一种原创性的精神),它的性质是创造性的行为,是一种“无中生有”的原创性力量。立法权的本质不是用来解决现成的、已经有的保守的精神遗产。在精神上最严肃神圣的与最不严肃的消遣与游戏态度令人匪夷所思地以悖谬的方式搅在一起,因为立法权总是使人想到上帝的观念(各民族在这个问题上相似的,比如中国人关于拥有立法权的皇帝是“天子”的习惯说法),所以甚至可以说,纯粹思考、纯粹游戏、兴趣、消遣的态度(纯粹艺术与纯粹哲学态度)具有神圣性,是精神可以到达的最高境界。只是任性地“下命令”而几乎从不考虑自身或者认为自身超出了这些“命令的内容”之外从而不必服从这些命令,从而自身可以无法无天,这不仅是浪漫主义的一种精神特质,也是极权君主的基本性格。但是问题又是复杂的,博丹理解的立法权创立法律的精神状态也是“无法无天”的(就其原创性而言),却是一种如此神圣的操作:从精神的无序状态中找出有序。立法权就是这样一种创造性的权力。

博丹另外一个贡献,是他提出的“主权不可分割”的概念,也就是政治上的“统一意志”。在他看来,这就像四肢要服从大脑一样,整个国家只有“下命令的头脑”就可以了(君主的或立法权的“头脑”)。他认为政治统治是自上而下的,所发布的法律不需要事先征得人民的同意,人民只是照着法律执行就是了。博丹认为有三种君主政体:①法制的君主政体;②贵族的君主政体;③专制的君主政体。虽然在

广义上这三种政治形式都信奉君主的最高权力,但是只有第一种形式尊重“政府的权利”,也就是尊重人民,是君主制中的“法制社会”。君主依靠法律进行统治,其中“自然法”或者“最普遍的道德良心”(这是国家的根本大法或者“宪法”中的最实质内容)占据着不可忽视的地位,它起着“马嚼子”的作用或者理性约束的作用,是人最根本的信念,靠道德良心而不是严酷的刑法制止国家彻底走向腐败。这样的政治体制制造人心的平静而不是靠恐怖维持社会的正常运转。“马嚼子”的作用在于制止滥用权力。就此而言,博丹甚至暗含“人权”的概念。

博丹认定的法律,一个重要含义还在于“同意”。不是“普天之下莫非王土”,即使君主也不可没有经过臣民的同意强占其个人财产。各种税收是必要的,但是仍旧建立在立法和“同意”的基础之上。“公共的社会空间”是由无数个人组成的私人空间组成的,这种“化公为私”的“同意”是近现代民主国家的雏形。

特别有意义的是,博丹并不满足于论证“集中统一”的政治权力,他对各种政治权利进行了划分,他观察到“最高权力”在形式上的规定与其在实际生活中的运作过程中的“实际掌握权力”的人不是一回事,于是他区分了命令权与监督(建议与辩护)权、政府的“伪装”与政府的“实体”、国家的形式与行政的形式、法律本身与法律的执行,等等,这些区分对后来法国乃至整个欧洲政治思想的发展具有重要意义(这些区分中的每一个都可以从在他之后的卢梭的政治理论中找到更清晰的阐述)。

比如,颁布法律或者命令的是君主,而提出如何制定法律建议的官员则组成了“议会”。“议会”是一种“机智和理性”的力量,博丹认为他们必须由一些公正的人组成,既不能有裙带关系,也不能公报私

仇。他们不是直接“下命令”的人，他们只是监督和议论君主的命令是否公正。他们不是命令的执行者而是旁观者，在这个意义上很像现代运动场上的裁判员。如果说“下命令”背后的动机是某些利益集团的欲望，旁观的议论者则尽可能使这些欲望符合更广泛的国家利益，也就是与人民的利益尽可能地协调起来。博丹的区分也在于他明智地知道一个运动员不可以同时充当裁判员，否则所有的好处将都被他和他的亲戚朋友瓜分掉了。从理论上说，行政命令的执行者与公意应该是两个权力来源。简单地说，立法者不可以同时是执法者，这个理论是建立在对人的贪婪本性不信任基础上的，因为即使是一个知道什么是善的人，在没有别人监督的情况下，也会做坏事。“知道”是理性的，而“做”本身却是任性的或者人性的。

“博丹接受了这样一种形式上的可能性，即全体国民的行为可能变成一种主权行为，从而支配作为臣民的他们自己。他把沿着这样的线索继续探讨富有成果的推论的任务，留给了卢梭。”^①它潜伏着这样严峻的政治结论，即一个国家的合法性与正义性并不来自少数人组成的暴力集团，而来自全体人民的自主选择。当然这只是一种道义上的正义性，还远不是现实生活。臣民变成了异类即由无数个别人组成的“被统治者本身”的共同意志，构成了一种一致的“主权意志”（某物不是自身而是别的东西）。这样的政治理论本身确实是一种想象的产物，但作为一种伟大而现实的想象，它日后渐渐在现代民主国家中得以实现，即使这种理论的直接现实还远未尽如人意。它也是现代政治理论中的“自治”灵感的一个直接来源。它的操作难度在于，万众如何能一心呢？怎么保证抽取出来的“一心”是真实而非

^① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p75.

虚假的呢？如果有人打着为民请命的旗号搞独裁怎么办？这些问题与得出公意的法律程序的民主性问题息息相关。无论如何，博丹说，“如果我们翻阅一下曾经有过的民众的国家，更仔细地考察它们，就会发现除了在国内外战争的情况下，这些国家总是被人民的影子所支配的。事实上这个‘人民’就是少数占据了君主位置的人，人民只是一种借口。”^①换句话说，这段话道出了这样一个实情，即在任何政治形式中，真正的权力总是被少数人把持的——这似乎“很不合理”、很不浪漫，但是如果不是这样，则极可能导致全社会更混乱的局面。人类的智慧一遇到解决自身问题而不是外界问题时，显得笨拙而没有成效，甚至与古代智慧比较现代人并没有明显的高明。任何一个“政府形式”都得打出“代表人民”的旗号，问题是人民要有选择权，选出那“代表”人民权利多一些的“政府”。博丹的结论是，为了君主国家政权的稳定，最高的统治权不能落入人民的手里，方法就是维持人民对君主的恐惧心理。

三、个人主义与人道主义

人必须生活在公共社会空间，人的活动本身具有政治性。16世纪以来，法国的“制宪主义者”和“绝对主义者”都强调人的社会性，而“个人主义”者则更从心理与伦理的角度描述人，强调人首先是私人。当时的一个政治哲学家 Le Caron 就曾经寻找人的心理生活与政治秩序之间复杂而密切的对应关系。人每天的行为都有秩序，这已经接近政治的情形了，心灵也要有善良的秩序，从中可以找到人类的幸福。他以充满诗意的语言，升华人的孤独感，人“从漫长的睡眠中被

^① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p75.

唤醒”，走出孤寂状态，因为人感受到来自某种比他们自己更伟大的感情，那就是共同的善。^① 我却认为：虽然任何共同的“观念”、信念、理想甚至利益，都具有某种神圣的味道。当人在孤独的精神状态下感受到幸福时，一定会与接触到某种莫名其妙的神秘感觉有关，那是一种不实用非功利的纯粹感觉，因为毕竟不是人人有能力获得这样的感觉，所以它不可能是共同的，不可以共享。应该用感受而不是用概念描述其中的情形：我被某种比我更强有力的气氛笼罩着，而那气氛、感情、愿望是如此之大，我不可能走到这些“大”之外。但是，我要紧紧抓住这些“大”的氛围——正是从这里，展示了从文艺复兴到启蒙时代最有精神创造性的政治哲学。勒卡龙(Le Caron)试图表明，爱自己的心情与爱知识、爱智慧、爱政治生活之间的隐秘关系。虽然个人幸福有赖于他人共同的幸福，但是关注的重点与习惯的印象相反，应该是个人如何才能有幸福感，就是过一种与具有贪婪和野心本性的俗人不一样的精神生活。

把政治与哲学联系起来的、勒卡龙的同代人勒鲁瓦(Le Roy)曾经将柏拉图和亚里士多德的著作翻译成法文，他认为人们要想和平共处，需要一种“做作的智慧”，以便虚拟出一些徒有其名的复杂的国家机器。16世纪法国的政治哲学，充满了对古希腊哲学及其国家学说的憧憬，其中不乏乌托邦式的政治幻想，正是这些虚拟的政治蓝图，为人类未来国家形式提供了理论资源。比如这样一个苏格拉底式的问题：“当我连自己都不能支配时，我怎么有能力去支配别人？”这样的疑问，回到政治问题的前提，其思考的性质当然是哲学的。关于自由，一个叫泰雷默(Thélème)的作者这样描述道：男人和女人可

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p85.

以按照松散的意愿自然而然地共同生活在一起,快乐和享受都是自然的。自由地表达自己,在朋友和情人那里有和谐的回音。在这里,作者显然把自由当作人的一种本能。这些关于政治与哲学问题的描述具有乌托邦性质,甚至类似文学作品。泰雷默认为,在他的理想国中,没有权威、法律、商业、私有财产,没有需要解决的人与人之间利益的冲突,不必艰难地做出什么决定,一切都来得自然而快乐。人与人交往或者交际活动轻松愉快,人们也不必想那些根本就没有答案或者回答不了的复杂问题。当然,这里其实已经隐藏着个人自由与人类自由问题、爱自己与爱社会之间的关系问题。一切都笼罩着一种乐观主义生活态度。拉伯雷(Rabelais)提出了关于纯粹自由的理念,而法国早期著名思想家蒙田的一个好朋友拉博埃西(La Boétie)和蒙田一样,致力于在“自由”引导下,如何改进政府的事业。蒙田在《论友谊》中这样写道:

这个题目是他(指拉博埃西的著作)在孩童时代就遇到的,他以一种习作的方式,在自己的作品中随处可见这个问题。无疑他对自己就此所写下的东西抱有信心……他的心灵印刻着最大的尊严,那就是最虔诚地服从与生俱来的道德律。^①

拉博埃西思考的实际是这样一个问题:所有人的本性都是自由的,但是他们却怎么臣服于一个单独的个人呢?臣服于一个除了人民赋予他的权力之外再无权力的人呢?难道这不是自相矛盾的吗?凡是悖谬的现象都令人好奇,好奇是思考的一个必要前提,或者凡是真正的思考,都具有因为好奇而具有的消遣性质。人们向一个人献

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p93.

媚不是因为他的才华,而是由于他拥有权力,而一旦他丧失权力,其境遇就像一条丧家之犬,再也没有人愿意多看他一眼。显然人们只是惧怕权力本身,即使这个权力拥有者是个白痴。于是,权利者异化为一个没有任何个人性可言的“概念”。那么对于腐败的权力怎么办呢?拉博埃西指出,不必通过暴力解决权力的接替,只要“不合作”的软暴力态度就足够了——使来自君主的一切命令都成为一纸空文,社会的实际情形就不再是君主所想象的样子。也就是说,只是表面上顺从,其实根本不顺从。拉博埃西早就先于卢梭指出人是生而自由平等的。大自然是一个和蔼可亲的母亲,她用同样一个子宫孕育了我们人类,所以我们每个人都能够从另一个人身上看见我们自己的身影。虽然有些人生来身体或智力上比别人更强些,但是大自然这个养育了我们的母亲决不会想让人类中的强者攻击弱者。相反每个人应该从自然领受的天赋、是用博爱的胸怀泛爱人类。大自然给人类说话的能力,而语言能力本身即意味着思维,也就同时意味着创造——语言或思维把本来处于孤独状态下的两个人连接起来了。这样创造出来的第一个事物就是人类社会,而这样产生“社会”的道理告诉我们,人类中的任何一个成员都并非生来要服从另外一个同类,所有人都是自由的“同志”。我们唯一服从的,是我们内心的理性。

如果人生来是自由的,为什么却到处充满奴役?拉博埃西如此提出问题,有点像后来的卢梭,他的回答与蒙田如出一辙:人一开始就受制于外力,这种被束缚的情形形成了习惯,在这个意义上也可以说人生来就不自由,习惯对我们的压制甚至强于大自然对人类的强制力量。但是习惯并不是天生就有的,就像卢梭说的,习惯,无论是好的还是坏的习惯,一旦养成,就会成为我们的第二天性。因此,最可贵的是能克服习惯,保持我们性灵的天真状态,这唯有尽可能保持与世隔绝

状态才能做到。最可贵的东西同时也是最脆弱的东西,需要认真呵护,精心培养。随处可见的则是大量的庸俗。习惯还限制了我们的渴望,我们从来就没有想到的问题,对我们来说就等于不存在,因此,“不存在的”经历、感受、心情、思想,在我们的心理习惯之外是大量存在的。拉博埃西在《自愿的奴役》一书中得出这样的结论:人的本性应该是自由的,我们希望这样。但是人的本性也倾向于折弯和顺从。也就是说,如果一个人习惯了做什么,这件事情对他来说就是自然的,同时他就会对原本简单天真率直的本性无动于衷。人自愿顺从的第一个理性就是习惯。拉博埃西说,有三类暴君:被选举出来的暴君,靠武力夺取的暴君,世袭的暴君。虽然这三类的暴君举止习惯有差异,但其实是同样的货色。他认为顺从别人的意志简直就是罪恶,各种统治者的习惯伎俩就是“使人民长睡不醒”,不知道事情的真相。^① 在很多重要的精神线索方面,拉博埃西都是卢梭的思想先驱,比如拉博埃西还提到,在一种类似“异化”(祛自然化)的过程中,人类甚至失去了他们曾经有过的关于自由的记忆,这也正是卢梭在《论不平等》中的思想精髓。拉博埃西在《自愿的奴役》以这样的口吻呼吁“精神贵族”:

有少数生而优越的人……他们从来不曾停止寻找自己天然的优越,从没忘记从前卓越的精神遗产;他们是一些有透彻理解力的人、有远见卓识;他们绝对不像平庸的大众那样,鼠目寸光;他们怀念人类曾经有过的好时光,用以判断未来并作为测量现实的标准……假如他们远离现实世界,在现实世界中失去了自由,他们就会保持想象的自由、在自己的精神中保留自由……他

^① 参见 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p95.

们不欣赏顺从,无论这会有多大的诱惑。^①

所以,关键的问题在于如何保证人类的精神自由,这就要解决自由与权威之间的关系。就算权威是必要的,但应该坚决反对暴政。拉博埃西认为,自由与博爱之间有最天然的联系,一个向往自由的人不可能不同时是一个博爱之人,这个理想同时是建立在“个人主义”基础上的。就算政治上的权威是必要的,也一定要保留精神自由的空间。像蒙田和孟德斯鸠一样,拉博埃西那些最具有创造性的思想也完全是脱离他的日常生活的——他在沉寂中顺从只属于自己内心的法则。拉博埃西也像蒙田一样,是服侍君主的官员,而且工作做得很好。他坚持:为了获得自由,就得有更多的私人生活。

蒙田是16世纪最重要的法国思想家,可以把他归入“个人主义者”。在他之前的人文主义者往往对人类的善良本性有信心,认为美德在一切时代和一切场合下都是一样的。个人的幸福有赖于整个人类的幸福。蒙田通过描述“个人”的画像,怀疑从前对人的判断。他把个人作为内心世界的中心,通过检验人发现和确定自己的人生价值观。“蒙田的著作几乎被17和18世纪所有有教养的人阅读。”^②他是一个脱离了当时思想主流的人,又是后世欧洲哲学的重要奠基人,是自由主义政治哲学的奠基人。他认为“个人”是中心,个人之外的一切社会责任,都是从对个人的责任中演变出来的,拐弯抹角都是为了个人的尊严。蒙田通过他人和他人所做的事情发现人。蒙田告诉我们,为了享福,回到自己的内心世界是必要的。他描述了一幅与古

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p97.

^② 参见 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p98.

代不同的个人幸福的美好远景。

为了评价蒙田的贡献,可以把他与马基雅维利做个对比:蒙田很熟悉马基雅维利的政治理论,并且接受其中的部分内容,还写进了自己的《随笔录》中。但是,蒙田对马基雅维利所谓人应该陶醉于政治中的权势算计利益之类的美德,却不以为然,他认为按照这样的原则生活,是一种不值得过的生活,并不能令智慧之人满意。马基雅维利过于关注公共的政治生活,蒙田则对私人的活动更感兴趣。蒙田一生主要的“政治事业”,是曾经两次担任法国波尔多市的市长。对于他在任期间的“政绩”,从君主到民众都称赞不已。但是,在蒙田的书中,他几乎只字不提自己所从事的政治活动。悖谬的是,对他来说,似乎他的政治的或社会的活动是隐蔽的或私人的,而纯粹属于他内心私人的想法却可以是公共的、可以通过出版物向世人揭示的。在“致读者”中,蒙田说他的天性是沉默多虑的。他喜欢社会生活却觉得很难与别人交流。

蒙田发现了人身上悖谬的天性:一个人过多时间独处,就会觉得空虚、了无意义,因此人最容易被身外之事诱惑。在一生大部分时间里,人总是身不由己地与世界和他人打交道,人最不熟悉的就是他们自己。苏格拉底“认识你自己”的任务,远远没有在人身上体现出来。蒙田试图在书中告诉人们怎样回到内心世界,他的办法是把自己内心的真实活动告诉世人,这些活动是独特的、充满个性的。这是一种特殊的交流,使“私人的生活”成为“公共的”——但是它绝对区别于程序化了的、庸俗的“公共政治生活”。尤其重要的是,蒙田发现了一种他没有署名的、被后来的帕斯卡尔称为“消遣”(divertissement)的精神活动。divertissement,这个法文词经过帕斯卡尔的演绎,到了18世纪,起到唤醒思想的作用。这个词含义丰富,它意味着精神方向的

转移和改道、在意与不在意什么、凝神、超凡脱俗等。“消遣”不是努力回到我们自己，恰恰相反，人的一个重要天性，就在于总是千方百计以各种消遣回避思考自身。

在《论空虚》中，蒙田总结道：人回到自己或想自己的时候，往往是不快活的，内心全是空虚甚至凄惨。为了使我们不沮丧，自然之母赋予人类另外一个天性，这就是让自己的心思沉溺于身外的事物以至于忘记了自己的存在——于是我们总是关注那些不是我们自己内心世界本来面目的外部事物。人们总是环顾左右，或参与其中、或看客心理，看社会新闻、看别人打架。“知道自己”反倒是一件最困难的事情。

在尝试做判断的时候，蒙田勘察了各种各样的冒险。他发现，与僵化的判断比起来，让判断开放与流动起来的效果更好。他使用了文艺复兴时代的全部语言技巧，包括讽刺和悖谬。在这些语言的悖谬性的流动状态内部，有一种深刻的辩证法……他自由地从一个立场到另一个立场。他的思想随着事情某部分真相被揭示出来而有所进展，而这些部分又暴露出别的东西，永远不会完结。事情随着自己的运动而流淌，去探询自己的岔路、条条小溪。在他之前的苏格拉底，在他之后的帕斯卡尔和黑格尔，都是蒙田在智慧上的同道：在多样性中缄默而积极地对普遍一致性心驰神往。也就是说，这里有一种个别性，它依赖这样一种共识：在复杂整体的内部，有个体的位置；在个体内部，有复杂的整体。他把自己的书描述为“与它的作者圣体共在”，记录他作为个体自我发现的过程。假如他写的是一部保守的道德哲学，把他的发现说成是完满无缺，这就肯定不是他想要的效果。这本书微妙而困难的个性使它成为个人主义的有力代表。当帕

斯卡尔说出如下的赞美时,他也是把自己的成就归功于蒙田:
“我不是在蒙田那里,而是在我自己这里,我找到了我在他那里看到的一切。”^①

在蒙田的世界里,和在帕斯卡尔的世界里一样,不可能在不知道整体的情况下知道部分,或者在不知道部分的情况下知道整体。蒙田高度评价个人自由,他有一种强烈的愿望,面对一个开放的世界,给自己留下思考的空间,尽力回避那些程序的事务。但是,蒙田也敏锐地觉察到,任凭思想和行为没有约束的发展是危险的:那些好奇、假设、不安分。他说在所有动物中只有人有不受束缚的想象的自由。对于这样的思想冒险,人是要付出代价的,听凭想象也会给人带来灾难甚至绝望。我们如何能够在享有自由的前提下,又不对他人和我们自己造成危害呢?蒙田说,人不得不接受来自三方面的约束:自然的、理性的、习惯的。在他看来,“自然的”有三种含义:给万物以普遍性的法则;人和其他动物共享的原始本能的行为;有个性的需要欲望以及可能性。在一个被“异化”了的现实世界中,需要认真甄别哪些现象属于“最健康最原始”的“自然的”事情,尽管它们近在眼前,却常常被我们视而不见。人们往往以狭隘的眼光,认为自己熟悉的做事方式就是自然的,而自己陌生的举止就不是自然的,蒙田想让人们从这样的偏见中解脱出来。有很多不一样的“自然”,人需要去探索、去旅行、刺激自己的好奇心,通过这些方式扩大自己的眼界和心胸。

像后来的卢梭一样,蒙田也认为人类在自己的“文明”中走得太远了,再也不能返回朴实的自然状态。一代又一代的人,总是假定自

^① 参见 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p102.

已发现了更好的做事方式,并且把自己设计的这些对待自然的把戏叫作“规律”。如上所述,蒙田并非一个听凭自己的念头“就像脱缰的野马”而不加束缚的思考者,他的思考就是对这些念头的检验过程,他称之为理性。可以怀疑一切但是不能怀疑理性。理性是一种约束的力量,因为理性属于“规则”。蒙田说他自己“只是理性的奴仆”。然而,蒙田又一次自相矛盾,他同时又说人的理性存在一个根本缺陷,即理性并非获得准确知识的有效工具。人的理性时刻受到人自身的傲慢、热情、偏见的干扰,准确的判断几乎是不可能的。宇宙中有绝对和普遍的真理存在,但是由于人的理性之天生的缺陷,这些真理是人没有能力认识的。所以,普遍的真理是不可能达到的。

蒙田指出,理性和自然的声音都太弱,在强大的不同习惯面前走了岔路。人不可能完全脱离习惯,只是从一种习惯进入另一种习惯。蒙田的话也启发我们:脱离习惯的写作该有多么艰难,它首先不是脱离某种语言的习惯用法,而是脱离原来的心理习惯——那些习惯的、几乎是下意识的思路。“我们的习惯从某些偶然的连接中成长壮大……”^①习惯就是把念头中偶然的岔路固定起来,在这个意义上,甚至不同的宗教都可以被理解为如此形成的一条条精神岔路。人本来是混乱地来到这个世界上的,具有不同禀性的种族和不同个性的人,总能在世界上渐渐摸索出“自己觉得舒服”的习惯,找到适合自己的“一个位置”。这个过程最好是自然的而不是人为强加的。

于是,人们经常把“习惯”作为判断是非的“标准”,尽管它们是“第二自然”。这样的“标准”令人满意吗?旁观者清。既然人们知道任何一种习惯在某种意义上都是“偏见”,就会自然而然地对把“习惯

^① 参见 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p106.

本身”作为标准的合法性提出质疑,因为有很多这样的“合法性”,要宽容人类经验的多样性,宽容不同的思考方向,因为总有某些别的东西。

当蒙田同意亚里士多德说的“友谊比正义更值得关注”时,他是否又把习惯放在“标准”之上了呢?他说人最自然的习惯就是结合成“社会”,社会可以类比为“群”,也就是人群的结合、一种特殊的“友谊”。但是,他意识到人群中真正的友谊关系是如此的稀少,以至于多数人终其一生也没有体会过。蒙田把真正的友谊比喻为与“自我”的极端相似性、相互完全理解、相互完全平等。帕斯卡尔和卢梭后来都曾经以自己的方式试图阐明,个人是通过他人发现自己的,这也是博爱的基础。蒙田还认为人类社会经历了从自然法到人类法的过渡,因为随着社会的发展,人们不得不面临更多的陌生人之间的关系。人们在一起也不再只是出于友谊或者自然而然的博爱,而是出于私人和社会的需要或者利益。他们的“友谊”关系是出于功利的算计,从而不再是“纯粹的伦理学”而是“公正的伦理学”或者叫政治理论。总之,在蒙田看来,友谊和公正(或政治)不是一回事。

像后来坚持个人主义立场的霍布斯和洛克一样,蒙田也认为人类为了惬意地生活在一个文明的社会里,必须有某种合适的政治权力结构。但是与霍布斯和洛克不同,蒙田对人类设计出这种“政治权力结构”的能力表示怀疑。于是,他转而在政治上持一种保守立场,他怀疑任何一种乌托邦似的政治理想——因为它们在现实生活中行不通,理论和真理之间发生了冲突。他说,对不同的民族来说,最好的政府就是使这个民族不至于毁灭的政府形式,而这些形式一定要建立在本民族的精神习惯基础之上(后来孟德斯鸠发展了这个立

场)。蒙田政治上的保守主义立场,来自他怀疑人类能够在“普世理性”问题上达成一致,与其乱成一团,不如守着一个表面上的权威,即使是一个腐败的权威(蒙田认为他所处时代的道德是极其腐败的)。他对人类任何到达普世道德并创建这样的大同社会结构的能力感到怀疑和失望:似乎一切都是个别性的,而两个“个别性”之间缺少可以比较的标准。换句话说,谁也不比谁更强。为什么呢?因为其中“强”的根据是难以说服人的。一切政治理论本身都充满着悖谬,也就是根据上的两难。这些所谓理论,从一出生就是不透彻、不丰满、无法自圆其说的。既然如此,那么在蒙田看来真正重要的、具有创造性快乐的事情、真正值得过的生活,都具有私人性质。我们凭什么要尊重某种据说具有普世价值的政治学说呢?它其实只是个别人头脑中瞬间的产物,它完全可以是不一样的。但是为了避免由于念头太多而导致的社会混乱,人民必须选择“一个念头”作为“统治的念头”,于是思想统一了,社会安定了。换句话说,一个人作为公民,他的第一个美德就是服从。但是当这个人作为思想者时,他的美德就不再是服从而是怀疑的能力。因此,美德之间也可以打架,就像一个男人同时是一个女人的丈夫和另一个女人的情人,但是这两个女人不能相遇,一旦相识并获得实情,她们就要打架。这些悖谬或分裂的精神性格同时发生在蒙田一个人身上。他试图向我们说明,不要因为不一致而感到焦虑,因为精神和生活的本色就是如此。这是一种双重标准:一是私人的批判性的反思;另外一种,是服从社会公共秩序。“使纯粹私人的成为社会的”,蒙田出版的随笔就有这样的效应——要是整个社会的都是私人的,这就形成了一种建立在个人主义基础上的自由主义政治理想。对外保持服从,对内保持思想独立,蒙田似乎提出了一个只有他才能圆满完成任务。说白了,就是

口服心不服,它培养起一种双重的人格,懦弱而又坚强。“我的腿下跪,我的灵魂没有被训练成下跪……法律之所以有信誉,不是因为它们是公正的,而是因为它们是法律。那就是统治权力的神秘基础,再无别的。”^①这些法律经常是蠢材和骗子制定的。

蒙田的上述“立场”似乎不是西方哲学的传统,因为它是一种“没有立场的立场”,强调“圆滑”——比如他的“膝盖”支持那些完全没有道理的事情,但是,在“长期下跪”的情况下,人们怎么能够保持精神的独立性呢?如果我们就此嘲笑蒙田,也许肤浅的是我们自己,因为他可能有意那样说,以追求一种精神上的两难或者悖谬,以追求“不可能的精神”当作自己的人生消遣,这确实是精神的个性,而且是灵魂里的高难动作。就是一种极其细微的精神分辨能力,从大多数人认为同样的事情中,看出差别。不仅言行可以不一,更是口不对心——人的行为要符合社会习惯,但是内心世界却大可不必这样。思想与社会的脱节是常态,这不是缺点却可能是优点。一个缺少思想的社会仍旧可以照常运转。

一切理性都是个人的,它不但具有自己的个性,而且形成了一个人的全部生活轨迹。蒙田告诫我们不要未经过独立思考(怀疑论证的过程)就去相信。但是,对于大家都遵从的举止规范,即使是经不起理性推敲的,也可以“随大流”。我们看遍蒙田的《随笔录》,得出的印象是,他认为美德与恶行有时是难以分辨的。美德行为也许是被“邪恶的动机”推动的,例如野心和贪婪:

野心能教会一个男人勇敢、节制、慷慨甚至公正……它也能

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p110.

教会谨慎和智慧。有鉴于此,理智拒绝只是通过人们外在的行为判断人,我们必须探讨人的内心,发现推动人行为的动机究竟是什么。^①

后来的思想史证明,正是类似蒙田上述的思想,开创了一个在17世纪早期法国冉森教派教徒的 *libertin*(意味着不信教和放荡)传统,其中所包含的思想,成为启蒙时代社会理论的一部分。更明确地说,正是无数私人的恶意编织起社会,人们自私的动机在客观上却服务于社会,就这个意义而言,爱自己却是善举。无论人们心里怎样想着为自己,但是只要他在社会上活动,在效果上他的工作就是为大家。蒙田赞美苏格拉底把诚实直接贯彻到社会生活,但是他说这样的情形并不总会成功,在多数情况下甚至会遇到麻烦。所以需要一种特殊的美德,“带有很多顺从、角度、拐弯抹角的美德,以至于让自己加入并且适应人性的弱点”。^② 这是一种冒险的、具有欺骗性的、机会主义的“美德”,甚至为了国家的利益牺牲个人的荣誉。蒙田仍旧强调美德的“直接性”,但是这种“直接性”更多体现在内心的判断而非公开的社会生活。他认为一个人的思想必须是“浓厚复杂晦暗以便留住日常生活的影子”。^③ 他写道:“蒙田市长是一分为二的人,可以清晰地分为两半。”^④ 人要履行社会的职责,但是这与我们的私人生活是分开的。思想是私人的事,社会不得干预。思想与心灵是完全自由的,当然自由经常与孤单或独处为伍。一个社会的人尤其是身负公职的

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p112.

^{②③} 转引自同上书,第113页。

^④ 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p114.

人是不自由的,因为他活着不是为了自己而是为了别人,他的世俗命运在别人的掌控之下,他得做很多不是出自内心真实动机的事情。真正活着,是活出真实的自己。对于人来说,几乎只有在笔下才可能真正实现“活出自己”的理想,因为只有在那里,他才有可能无所顾忌地赤裸裸地暴露自己的全部个性,任何人都不可能控制你怎样想和怎样写。当然,上帝还是做出了补偿:“忘我”的人同时也是无暇体会孤独的人,他拼命工作与其说为社会做贡献,不如说是为了回避想到自己。相反,有丰富思想的人却是孤单的,他的念头难以与别人共享。两者比较,人们选择在这两者之间想得到什么的想法也不是自由的,因为还必须考虑到自己的兴趣与能力。

孤独的人心,可以浩如烟海,它既微不足道,又坚强有力——这是对只能以个人名义出现的人类尊严最大的鼓舞。蒙田说,“我喜欢私人生活因为它是我自己选择我所爱的东西,而不是因为它不合适于公众生活。私人生活最适合我的本性。”^①在他的内心世界中,在这种以纯粹思考为特征的“私人生活”中,所有的判断都是自由选择的(这种自由在当代哲学与文学艺术中被大大拓展了,甚至语法的习惯都可以被打破),不会像担负社会某个角色那样,被人强迫怎样想或怎样写。蒙田甚至认为井然有序的私人生活是最高意义上的“美德”。要真诚地善待内心真实所想,也不必使用打着个人之外更伟大的目标的办法掩盖我们“自私”的目的。“保存自己”是最神圣的。只有当“公共的灾难”侵犯到我们私人时,它才构成灾难。“一个人要做他自己的朋友,只有这时,他才是所有人的朋友。”^②

① 转引自同上书,第114页。

② 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p115.

四、国家权力的利益与哲学家的智慧

蒙田的思想深刻影响了17世纪法国人的思想,人们相信可以有两种不一致的道德:一种道德服务于社会政治行为,另一种道德完全属于个人。站在蒙田式的“个人主义”立场上的,是对社会现状不满且影响力日渐壮大的“资产阶级学者”,他们是科学家、哲学家、职业作家等。他们一方面顺从君主制度,另一方面也不希望国家用权力强迫他们做他们不愿意做的事情。

17世纪上半叶法国伦理学思想也从西方古代哲学中获取灵感:斯多葛主义、伊壁鸠鲁主义、怀疑主义、柏拉图、奥古斯丁。变化多端的蒙田是这个时期法国思想界最直接的灵感来源。蒙田不拘一格的著作,为每个读者提供了不同精神食粮。这些读者都是个人主义者,他们从自己的知识世界中获得幸福。复活了的斯多葛主义曾经支配了16世纪末法国的伦理学思想,这样的道德风气,一直延续到17世纪,被称作“新斯多葛主义”,代表作有利普修斯(Justus Lipsius)用拉丁文写的著作《论坚忍》和《论政治》。这两本书在17世纪被多次再版。《论坚忍》表达了具有基督教精神的“新斯多葛主义”的伦理观,一种精神慰藉的方法。利普修斯区分了外部世界的善与恶与灵魂的善恶。他主要关心心灵,提倡处惊不乱,在各种焦虑的时刻保持心情的稳定。这种伦理学还强调最广阔的胸怀,认为一个人应该是世界公民、宇宙公民,应该有一种更高的智慧,因为每个人都是整个人类的一分子,不应该被僵化地束缚在某个国度里,那个国家只是我们偶然的出生地。他认为人们对国家的热爱,不过就像喜欢某种属于我们自己的东西。

另一个深受蒙田和利普修斯影响的作者是皮埃龙(Pierre Charron),他写的《论智慧》一书在17世纪法国广为传播,这本书成为

“libertin 主义者”(不信神的放荡者)的每日祈祷书。他的智慧阐发了深刻的怀疑主义和个人主义(这些思想也受到奥古斯丁的影响)。但是沙朗(Charron)缺乏蒙田的幽默和感受性,也缺少对世界上最普通事务的好奇心。沙朗区分了人的三种生活:心灵生活、家庭生活、公共生活。每种生活都有其责任、恶行、诱惑。最值得称赞的人,应该在这三个领域里都具有智慧,使他的生活在三个领域里如鱼得水,这可以被称为美德。沙朗不赞成人们只生活在自己的世界里,为了享受孤独而逃避现实世界——因为这些人选择了一种轻松的生活方式,没有机会培育只有在现实世界才有可能获得的真正的智慧。他在《论智慧》一书中写道:“当我们有办法通过利用另一个人帮助公众时,无论任何只考虑自己的个人动机都将是一个临阵脱逃者、葬送自己的才华、遮盖住自己的光明。”^①就是说,智者要承担起社会的责任,首先得与人为善。我们总是要知道如何“使我们自己与我们的公共责任区分开来。我们每个人都扮演两种角色,具有双重人格。一种是外部的,另一种是我们贴身的。重要的是,要懂得皮肤与衣服之间的划分。一个技巧熟练的人会很好地承担他的社会责任,但是绝对不会忘记清晰地判断愚蠢、邪恶和他在那里发现的不诚实。他会履行职责,因为这是在他的国家里他的实际生活,这对公众和他自己都是有益的。这也是世界运转的方式,他不应该做任何事情去损害它。一个人必须利用和适应他所发现的世界,决不要认为世界与自己无关;一个人知道如何远离世界享受自己……”^②

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p136.

^② 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p136—137.

蒙田追随苏格拉底的足迹,认为智慧要从“认识你自己”开始,他们共同的座右铭是大声询问“我是谁”。反身探讨自己、探讨人性,这对揭示人类事务的奥秘极其重要。沙朗把蒙田的这句名言放在《论智慧》的扉页上,但是在理解自然与自我知识的关系问题上,他还是越过了蒙田而走向了后来帕斯卡尔的思想道路。他认为,人的本性不仅具有像蒙田说的充满好奇心、精神复杂的特点,而且还包含人具有沉醉于自我欺骗的自然倾向。人不仅对别人伪装,即使对自己也伪装,不敢直面自己的真实面目。我们每个人都极力从自我欺骗中获得快乐,把自己深埋起来,背叛自己。在这个意义上,人生上演的是一场具有喜剧色彩的悲剧。这场悲剧需要他人或者别的角色欺骗自己以增强自欺欺人的效果。所以,探索人自己或追溯人性的使命,远远没有完成。既然对人性的弱点有所领悟,于是沙朗认为伦理学应该含有“自我控制”的内容,不可任由人的欲望恶性发展。这种控制的力量叫理性。热情就是爱的欲望,其表现有三:野心(爱荣誉)、贪婪(爱金钱)、性欲(爱身体)。美德在于对人的热情有所控制。在这三种热情中,野心是最容易被控制进而朝向善的目的,因为人对荣誉的向往很容易与有利于社会的目标结合起来,激发起人的英雄主义行为。

在论述政治时,沙朗首先分析人的精神。他把人的精神划分出三个等级:柔弱的精神,平庸的精神,卓越的精神。柔弱的精神是最低等的精神,这是一种生就服从的奴隶精神,这种精神因为缺少力量从而不会给世界制造任何麻烦;平庸的精神就是我们每天在世俗世界看到的精神,这是一种“随大流”的精神、教条的精神。与生就的奴隶相有所区别的是,平庸的精神有时也意识到自己的平庸,但只是一味地麻痹自己、缺少怀疑和改变自己的勇气和能力。卓越的精神只

体现在极少数人身上,这种精神清晰而活跃、坚定而开放,它批判性地看待一切事物,超越事情发生时的狭窄空间去寻求更为广阔的真理。显然,沙朗在第三种精神中所接触到的,是一种自由的精神,它得以存在的前提,是拥有丰富的内心生活,从而具有高超的判断能力。他在《论智慧》中这样说:“我的全部自由和精神的冒险只与我的不能与任何他人共享的思想、判断、意见有关联,这种自由与精神的冒险与任何他人唯一的共同之处,就在于其他人拥有与我相同的精神冒险的权利。”^①

至于政治论题本身,沙朗继承了利普修斯和蒙田的思想,认为“谨慎小心”对参与政治是异常重要的。他们更把政治当成一门讲究技巧的实用学科。沙朗试图发展出一种政治伦理学。他认为审慎是从事公共生活的第一美德,而正义只能排在第二位。“审慎”意味着要在作政治判断之前拥有知识——关于人和权力本身的知识。西方政治科学中同时讲究平衡与区分两个方面:“区分”与立场(或每个人的偏见)有关,“平衡”的最基本含义,应该是最普遍的、广义上的权利意识(每个人都有份的东西),包括公正或正义、仁慈、博爱等。爱别人就像爱自己一样。爱别人是自爱的一部分,甚至是最伟大的爱,因为他人是独特性的象征,而最唯一的独特性,来自上帝。奥古斯丁的宗教神学思想是欧洲早期启蒙思想的一个灵感来源,只是被置换了术语,比如“公正”或“博爱”代替了“爱上帝”,当启蒙时代“反神学”时,启蒙思想中的宗教基础,几乎被完全掩盖了。进一步分析,“公正”或“博爱”不仅属于“热情”,更属于理性——这是与狭义的、在偏执或迷信意义上的“热情”相比较而言。但是,反过来说,这样的“理

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p139 - 140.

性”即是思考的结果也是信念(作为热情归于内心的感悟)的结果(但是,“正义”可以进一步划分。蒙田区分了“自然与普遍的正义”与“受制于我们政府的需要的某一特殊民族的正义”。沙朗接受这个区分,并认为后一种公正是相对的,因为其中一定混杂着欺骗)。显然,政治理论总是由某种背后的伦理信念支撑着的,其正义性,要从这些信念本身是否合理加以探讨。从西方历史看,这些政治理论确实被政治家渐渐采纳,理论的制定者确实像他们自己所认为的那样,是一些精神卓越的人。与中国政治传统不同,权力始终不是“最大的”,智慧的创造性要大于政治权力(因为“上帝”更大),人们把更大的尊重献给具有创造性智慧的智者(包括不掌握世俗权力的一切知识分子)。“卓越的智慧”体现在“立法权”(它高于行政权或政府的权力)，“立法权”不仅在本性上是完全独立的,而且应该具有创造性的智慧,是一种更高的权力。在这个意义上,从理论上说,包括君主在内的一切社会成员都必须服从法律,也就是服从人类的智慧,相信人有寻找和实现社会公正的能力,而这样的社会公正就体现为法律。启蒙时代称法律为理性的权威。

后来的法国大革命试图排除蒙田和他的追随者身上的妥协。显然,蒙田等人身上有双重精神性格:他们表面上服从的那套社会规范,并不是他们真正想过的私人生活。这样的情形令人不满,它使人们只是缘于害怕权力,从而表面地服从权力,不是出于尊重。这导致人们不相信“共同事务”所透露信息的真实性,并且容易导致社会混乱,因为真正公正的声音始终被埋没。

Libertin 这个词就是这个自相矛盾的时代的精神产物,它似乎要为“越轨”的举止套上神圣的外衣——但是这个说法是褒义的,值得注意的是,Libertin 是一种哲学处事态度,在 1611 年出版的一部字典

里,这个词被解释为“伊壁鸠鲁主义、耽于声色、放纵、无法解答的”。^①这个词本来具有贬义,正统教义用它贬斥异教徒,认为 Libertain 具有泛神论甚至无神论的色彩、有自由思想倾向、提倡一种散漫的生活,等等。那些信奉 Libertain 立场的人,多由一些巴黎的青年贵族组成,他们以自己荒唐的生活抵制正统教义的束缚,甚至导向犬儒主义。他们以愤世嫉俗、玩世不恭的态度回归自然、回归人的本性。换句话说,今天被我们尊重为具有自由精神的“启蒙思想家”,是被 17 世纪社会的“正统声音”贬斥为“低级趣味”或者“道德败坏”的人,尽管他们可能只是精神质朴地“放荡”而没有沉溺于肉欲。他们具有“不平静的、骄傲的、不顺从的精神”。^② 当时著名的法国戏剧家高乃依以这样的精神为荣耀。在哲学精神上,诞生了贝尔和封德耐尔的思想。信奉 Libertain 精神的人大都博学多才,具有蒙田那样的怀疑精神、提倡体验或经验、具有强烈的好奇心。同时,Libertain 精神还包括坚忍不拔,不在复杂性和不确定性面前退缩、不胆怯、不迷信、不盲从,不做一个所谓“明哲保身”的胆小鬼(esprits faibles),要具有“坚强的精神”(esprits forts)。那个时代最为典型的、具有坚韧的怀疑精神的哲学家,就是伟大的笛卡儿。透过笛卡儿式的沉思,可以得出这样的领悟:一个独立不羁的理性,完全可以脱离以习惯和权威为基础的以往知识,从而具有一种彻底尖锐的精神气质。这也是一个精神纯化的过程,是遗漏后的精华。对一切以往被称之为“知识”的东西,要有一双敏锐的识别眼睛,知道哪些是假话或什么人是个骗子。既不说“是”也不说“不是”,而是对一切确定性的判断表示怀疑。因为传统往往

^① Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p144.

^② 同上书,第 144 页。

从历史寻找根据，哲学家则对历史曾经有过的种种确定的说法表示怀疑。这种精神的独立性是启蒙时代给人类留下的最宝贵的智慧遗产！换句话说，启蒙时代是由少数“精神贵族”唤醒的。这些人不但不相信群众，而且认为他们是危险的，需要控制。

信奉 Libertain 的“精神贵族”，也像中国魏晋时代的知识分子一样，有遁世的风气。他们极力不迎合顺从权威的社会习俗，试图通过自己的努力，开辟一种新的社会时尚——通过志同道合的朋友间的交往，以获得真实的快乐，由小圈子到大圈子，形成学术团体。

在 17 世纪早期，“哲学”往往意味着道德，大智慧在少数精英那里，而普罗大众则是平庸的。从“向往理性的热情”中萌发出“真正的道德”，为的是让热情到其应该去的地方，它是被个人感受到的，与多数人的道德无关。换句话说，这些道德精英们认为大众是没有什么德行的，缺少自控能力。沙朗认为，这样的情形，培育了文化精英们的骄傲和野心，也就是所谓“贵族气质”。时代为沙朗所说的“贵族气质”添加了个人色彩——“为自己”的热情受到鼓励和保护，无论它是出于善还是恶的目的，它们都是个人“野心”，甚至还包括个人的贪婪——它们在效果上都是有利于社会的，因为要使追求我个人幸福的努力获得成功，必须满足其他个人（交换）的需要，这就会自发地调节或控制个人的热情。这里关于调节和控制的道德见解，同时也属于政治哲学。

意味深长的是，“interest”这个词同时表示“兴趣”和“利益”，所以这里的“利益”应该是指广义的“有用”（不仅是物质利益，还包括表面上看似“无用”的）。理性引导热情朝向这种广义的利益，暗指广义上“自私的热情”。为了满足“自私的热情”，必须把目光朝向别人。满足了别人的热情，才能实现自己的热情——你不但要知道别人的热

情在哪里,更困难的还在于,你还要有满足别人热情的能力。“利益”比“热情”更能显示一种乐观的个人主义。

这个时代呼吁百科全书式的人物,在某个领域具有非凡智慧的作者,之所以能触类旁通,就在于他思考的是具有普遍意义的问题。蒙克雷蒂安(Montchretien)本来是一个知名的剧作家,却撰写了传世的政治经济方面的著作。他从人的心理开始研究,认为人自私的热情(野心)鞭策着人“把事情做好”;“……人人都强烈地关注他自己,但这是一些不同的需要,这是普遍交往的第一个原因。就人与人之间最普通的联系而言,他们经常在一起,是因为能互相帮助。他们以利己的原始动机形式,却提供了对方所没有的东西。”^①满足对方,本来不是这些“自私的人”的本义。换句话说,人究竟怎么想(动机)在很多情况下对事情的结果毫无意义。人们的目的很简单,就是从获得中满足自己(但是实现这种目的的手段却是十分复杂的),如果创造出一种不为“获得”的人性,就等于改变了人性。全部问题的关键在于——是否可以有不为了“获得”的“为己”、一种真正高尚的自私?^②

如上所述,蒙克雷蒂安通过自私心理的中介,与“利他”连接起来,也就是与经济活动联系起来。这里暗含着两个倾向,一个导致后来经济学上的自由主义,放任个人竞争以便最后的结果有利于整个市场;另一个强调要有某种权威干预,因为要是一味通过个人自由竞争自发地有利于市场,所付出的代价太大,也可能事与愿违。所谓人性,也是人所依存的东西。蒙克雷蒂安指出,人活着的动机是获得

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p164.

^② 这样的思考在理论上已经开始了,它特别表现在 20 世纪后期的法国哲学中,主要以隔离传统哲学中的“认识论模式”为特征,它指出“事物本身”是难以获得的,或者说,并不存在。

“有用的东西”和“快乐”。显然，他所说的“快乐”与“有用”的联系非常紧密。

奥古斯丁思想是以上思想家的一个灵感源泉。本来这个神学家主要思考“爱”的主题，却严重影响到后来的政治哲学。什么是爱？爱是最强烈的积极的热情，是一切欲望的发条。奥古斯丁也是支配17世纪法国思想的一个中心人物，他的思想也通过赞赏他的蒙田等16世纪哲学家的著述（还需要提到一支重要的力量，即冉森派教徒）传到17世纪的法国思想界（其中帕斯卡尔的思想尤其值得注意）。奥古斯丁最重要的著作，是《忏悔录》和《上帝之城》。帕斯卡尔和其他当时的冉森派教徒一样，痴迷于奥古斯丁的《上帝之城》。这本书描写了两种爱和两座城——天上的与俗世间的。在奥古斯丁笔下，地上的居民“靠自私的欲望活着”；而普照上帝之光的天上的居民，活在精神的世界里。地上的事物污染灵魂，天上的事物升华灵魂。于是奥古斯丁断定有两种不同的爱：爱自己甚而轻视上帝；爱上帝甚而轻视自己：“决心爱上帝的人判断的根据不在人而在上帝，他爱他的邻居就像爱他自己，他把这样的爱解释为善良意志。”^①也就是说，欲望的方向不一样。这里有一种自由选择的意志。“自私”的原义是爱自己，具有贬义，因为它不是爱上帝那种纯粹的爱。严重的问题在于奥古斯丁革新了呆板僵化的正统教义，他试图为“自爱”正名。他指出，一切爱最先都来自爱自己的本能欲望，其中潜在地包含爱别人甚至爱上帝本身的可能性，虽然这些爱的转移表明爱的源泉和对象发生着变化，但是自爱已经包含了爱上帝的可能性。进而说，个人身上的东西也是神圣的，就像犹太教义所言，“拯救一个人就是拯救全世界。”隐

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p184.

含着尊重人的个别性和不同兴趣利益。特别是,笛卡儿的道德哲学认为,各种各样的自爱的本质,其实就是爱比自己更神圣的东西。换句话说,这是一种扩大了的爱,他提倡在“整体”中获得个人的自由。

政治与心理学的连接点,在17世纪集中在“愿望”或“意志”问题,也就是“做出决定的权力”。在君权那里,这个决定权是绝对的。但是奥古斯丁提出了自由意志问题。就是说,即使在拥有“做决定的绝对权力”的君主那里,这种决定也可能是任意的。人可以这样想或那样想、这样做或那样做。这种选择权是自由的,尽管这种自由的能力和范围各个人不同。人的决定或者判断力,取决于某个瞬间人的心情、勇气、智慧、见识、知识、情绪。犹豫是长久的,决定肯定是瞬间的。现在的问题在于,弥漫在我们周围的一切成见,都是瞬间决定的结果,那么,我们凭什么不相信我们的犹豫而习惯性地相信成见呢?把“做决定”分解开来,原来就是一些心情、勇气、智慧、见识、知识、情绪,等等——它们都是自由的由精神带动起来的行为,区别于动物的本能。总之,人会思考,而动物不会。意志自由、个性的完全实现、实现个人的光荣,这些正是高乃依和笛卡儿等当时最杰出智者的选择。

除了奥古斯丁,17世纪早期法国思想还受到雷蒙·塞邦赞(Raimond Sebond,15世纪的一个西班牙人)的《自然神论》的影响。蒙田在他父亲的督促下翻译了塞邦赞的著作,并且在自己的随笔中使塞邦赞的思想换上了法国的外衣。塞邦赞丰富的古代知识和文学风格却促使蒙田走上了怀疑论的道路。蒙田接受了塞邦赞这样的说法:每个人的性情都不相同。集中到自爱与上帝的关系问题,塞邦赞的怀疑也启发了蒙田:我们必须爱上帝,这是肯定的,但是我们无私地爱上帝,究竟是出于为了服从上帝本人的意志呢,还是因为上帝是我们个人幸福的源泉?塞邦赞的回答是:既然上帝是包括我们在内

的一切事物的创造者，我们欠他的情，所以要以诚挚的爱去回报，这也是我们的意愿。塞邦赞说，奥古斯丁把爱区分为爱自己与爱上帝，但是对自己的爱有一种危险的倾向，即把自己作为一个神。

塞邦赞的以下论断对欧洲后世的道德风尚有重要影响：我们有义务爱我们的邻居，从这可以推导爱一切和我们一样的人（只要他是人），而不仅是爱对我们有好处的朋友。这种相互的爱使所有人和平共处。为什么要爱邻居呢？爱邻居是爱“普遍性”，是扩大了的我，它来自爱上帝。因为上帝对所有的被造物来说是共同的，我们当然要爱上帝所爱的他人。正是普遍的爱使个人自足和自由，而狭隘地只爱自己，却使我们脱离了他人。没有交往，就没有幸福。蒙田这样解释塞邦赞对狭隘自爱的批评：“只爱自己的（人）不是人，而是这个或那个个人。”^①换句话说，对他人的爱更是一种抽象的感情能力，是精神或智慧的高层感受能力——一种广泛而非专一的兴趣，对他人的爱更是一种超越的精神力量。

让-彼耶尔·加缪（Jean-Pierre Camus）沿着类似的思路，区分了两种自爱（这样的想法影响了卢梭）。他认为有一种不考虑自己利益的、只朝向上帝的纯粹的爱。这种纯粹的爱甚至不是一种希望，因为作为希望的愿望在于让个人身外的某事物返回自己，含有“获得”的意思。纯粹的爱似“没有希望的爱”，在没有获得的情况下也保持不变——不为自己获得好处，不自利，这当然是摆脱了人性自私后的新人性——这是人最高的自主或自由领域，从而使人性获得拯救（克尔凯郭尔和德里达表示过类似的看法）。在这个意义上，“共产主义”的精神最早可以在宗教那里获得解释，比如基督教就把贪婪（联系到自

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p190.

私和私有观念)视为原罪的根源。换句话说,宗教是具有普遍理性含义的感性信仰。让-彼·加缪认为纯粹的爱是真正的“自爱”,没有偏见的博爱(爱人如爱己),为了爱的爱;自私的自爱就是利用别人,把别人当作获得自己个人利益的工具。

笛卡儿曾经这样写道:“1620年,我开始理解了一种奇妙发现的基础……就像人们劝说喜剧演员戴上面具别暴露出害羞的表情一样,当我登上我一直作为旁观者的世界舞台时,我也是戴着面具来的。”^①这里关于“面具”的说法,并不意味着笛卡儿只是简单地想使自己的真实面目隐蔽起来。更确切的说法是,他意识到直接表白自己意愿的危险性。笛卡儿的思想是在蒙田“结束”的地方开始的,他要从怀疑开始,发现确定的出发点,以作为一切判断的基础。就是说,在这个基础上他所说的一切,都是蒙田未曾说过的。蒙田只是留下了一片模糊的个人思想,而笛卡儿说的具有普遍性。笛卡儿曾经发表《心灵的热情》,讨论爱、愿望、意志,他和霍布斯一样相信定义的力量,比如“爱”的定义是:“由于精神的运动而在心灵中引起的一种情感,这种精神使情感自觉地投向愉悦它自己的各种对象。”^②他认为热情包含不自觉的成分,体现为任性或自由意志,判断则是自觉的,有确定的方向。笛卡儿的伦理学主要关心的,是灵魂本身的纯粹自由性质。在这种自由中,他强调爱。在分析爱本身时,他区分了爱与被爱。他还这样描述具有绅士风度的好人:具有高度的自尊、在各种场合都能坚信自己的自由意志同时也能尊重和理解其他人的自由意志、对他人保持善良意志而不是蔑视他们、对他人的责任就在于爱他

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p202.

^② 转引自同上书,第204页。

人。获得荣誉与尊重是美德的标志之一。笛卡儿认为,没有其他人,我们就活不成。另外,一个人活着的尊严就在于获得他人的尊重。周围充满谬见,甚至是我们活着的必要条件。把一切事情都与个人利益联系起来,为了一点个人的好处不惜伤害他人的人,不仅没有尽到社会责任,而且他的生命也没有获得最大的满足,他决不会体验到真正的友谊和忠诚,也不会获得最大的快乐。换句话说,人生应该奉献而不是索取。一个正常而稳定的社会,人与人之间应该是相互爱戴且尊敬的。笛卡儿的伦理学思想,也被帕斯卡尔和卢梭所继承。

伊丽莎白公主曾经向笛卡儿询问他对马基雅维利《君主论》的看法,在回信中,笛卡尔说了一句意味深长的话:“当实施正义的人相信他们是正义的时候,最正义的行为就成为不正义的了。”这句话暗中指责相信自己是按正义行事的君主,可能是无意地做不正义的事情,也就是专制。一个人(君主)有权力做他认为是正义的任何事情,这本身就已经是不正义。

在《方法谈》中,笛卡儿认为,所谓人的理性,天生就具有缺陷,因为理性不过是个人根据自己的习惯和所受到的教育“偶然地”培育起来的。他认为最好的政治家有些像哲学家,不是规矩地执行现成的法律,而是说,在个人身上拥有创造性的立法智慧。笛卡儿相信每个人都要用自己的智慧创造性地搭建属于自己的观念建筑,去除一切现成的知识。在一个人的精神财富中,不应该接受现成的标准。

圣-埃夫勒蒙也被认为是17世纪的精神启蒙先驱,他关注的方向与蒙田相反,不是个人而是社会。他对人能真正认识自己持怀疑态度。人为了快乐,就得停止思考自己(他说只有上帝有能力反思他自己),从自身之外的东西中获得快乐,去寻找自己所没有的。我们对自己的好奇心永远不会得到满足,好奇总是朝向身外之物。圣-埃

夫勒蒙说他想做不一味追求狭隘个人利益的“好人”(bonnête homme),他描述自己所处的,是一个腐败的、极端自私的时代。他想象建立一个诚实的社会,人们举止优雅而不委琐。他称赞当时的荷兰共和国政体,认为那是一个有法律保护人不屈服于他人意志的自由国家,爱这样的国家就是爱自由本身。

五、帕斯卡尔与冉森派教徒

在1660年到1685年间,法国人曾经认为绝对君主制度是法国最好的政府形式。耐人寻味的是,在“政治理论”上对这种习惯的政治偏见做出革新尝试的,却来自一个基督教派——冉森教派,帕斯卡尔就是其中的典型代表。从1660年开始,冉森派教徒对王权的批评延续了一个世纪,这种批评,起到了思想启蒙的作用。冉森教派教徒是一个“自足”的团体,不和国家“来往”。尽管冉森教派教徒从不公开承认,但是人们认为它拥护共和政体。冉森教派与加尔文新教有相似之处,比如他们都信奉奥古斯丁的思想而不相信罗马教廷。冉森教派教徒中最著名的,就是帕斯卡尔,他的《思想录》几乎影响了18世纪每个法国思想家,每个人都根据自己的需要截取发挥其中的片段,要确定知道这些影响到底是什么,几乎是不可能的。

帕斯卡尔区分了人生的三大方面:肉体对应于世俗;精神对应于理智和科学;神圣对应于在“纯粹善良意志”指引下的,上帝与人和人与上帝接触的领域,其理解力要大于人的理性。帕斯卡尔关于政治和伦理学的观念,大都可以从他以理性精神的语言,对世俗世界的论述中找到答案。但最能体现帕斯卡尔卓越天赋的,则是他对神圣性的论述。这三方面的划分对于准确理解帕斯卡尔的思想非常重要。在他看来,政治是低卑的事物,因为它的世俗性,人只能在

神圣性中得到拯救。帕斯卡尔像奥古斯丁一样，开启了人的精神天赋。

帕斯卡尔为以上三个领域分别制定了社会角色、荣誉、生活方式。世俗世界的荣誉给予了君主、掌握权力和财富的人，人们羡慕他们的职位，但是并不尊重他们人本身；精神的领域则是一个赢得尊重的领域，这里存在着的一切都具有科学性质，这里也并不执行君主的命令；至于神圣性，则是精神的最高境界。帕斯卡尔认为要清晰地分离这三种人生境界：一个在世俗世界里自私的人在精神世界里能做出成就来，就在于他在这个世界里不可能自私，而神圣的领域又处于精神所达不到的高度。人是由肉体与精神共同组成的，处于三个领域中间的位置，既堕落又高尚、既悲惨又陶醉。

鉴于以上的判断，帕斯卡尔认为，君主所获得的荣耀要远远低于我们对精神领域里天才的尊重、更低于对神圣性的尊重。帕斯卡尔从来没有像历代中国人那样，认为君主是神圣的天子，相反，在他眼里，君主或世俗的权力在人生应该有的成就中，处于最低级的序列，我们可以对它们怀疑、恐惧、服从，但是他们绝对不配我们尊重。在这方面，帕斯卡尔是蒙田的学生，因为蒙田在他的《随笔录》中曾经认为，属于国王的荣誉和一个人获得真正值得的尊重之间，并不能画等号。帕斯卡尔比蒙田更清楚地意识到“野蛮的力量”（比如军队）在君主与臣民关系中的重要作用。他认为促使人所有活动的源泉有两个，欲望和强力。他写道：

世界的女皇是强力而不是见解——但是见解却是使用权力的东西——正是强力制造见解。在我们看来，软弱总被人欺。为什么呢？因为软弱的人就像一个在绳索上单独跳舞的人，这时候，一个有强力的人就会过来对他说，你这舞跳得不对。这种

强力的语言其实不过是个阴谋……使我们当中的一些人尊重另外一些人的绳索(“绳索”即权力——引注)通常是一种必然性的绳索,它把人区分为等级,一切人都希望支配别人,但只有某些人实现了这个愿望……权力形式本身是如何发生的呢?这些形式相互斗争,直到更有力量的一方战胜了相对软弱的一方。于是一个统治集团就这样建立起来了。在这个时候,握有权力的人就不想斗下去了,它们想稳定秩序,以便使权力按照他们高兴的方式传下去。有的想让人民的选票决定权力如何传下去;有的则是世袭,等等。就是在这里,想象开始发挥作用了,因为直到这点为止,一直是强力逼迫现实,现在起作用的,则是某种组织的想象力,无论是法国的还是瑞士的……这些把尊重贴到这个或者那个特殊人物身上的绳索,只是想象的绳索,来自想象的力量……依据见解而建立的统治,有时是想象出来的规则,这个帝国是甜蜜的、遂人心愿的。强力的统治一向如此,永远如此。见解就像世界的女皇,强力则是见解的暴君。^①

根据帕斯卡尔的哲学,人的“权力尊严”本来有赖于个人原始的力量、社会成员的力量、由象征性的符号而导致的想象力—见解所具有的控制力量等要素之间一种微妙的相互作用的结果。但是,事情的实际情形却是:往往一个人越是拥有强力,他就越不需要除了想象中的权力统治之外的其他想象力,不需要用其他想象力去冒险。国王使用军队并不想赢得人民的尊重,而是让人民恐惧,因为全部问题恰恰在于,来自权力的判断,就被当成来自真理的判断。换句话说,

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p268 - 269.

人有各种各样的“权力尊严”，一个士兵直接服从长官的强力。但是，帕斯卡尔认为“判断的尊严”则应该服从于“沉思的强力”，它根植于最基本的人性需要、人心的动机。人身上还有一种天生的“想说了算”或“压迫别人”的权力欲，但是结果总是分成“欺负人的”和“被欺负的”。关于这个问题，帕斯卡尔以他杰出数学家的眼光，认为所有判断(力)都是建立在“赌”或“概率”基础上的。换句话说，严肃的判断来自不严肃的游戏态度。权力是总和为零的游戏：你或者命令别人，或者是被命令。与内心漂浮不定的状态相比，决定或判断都发生在瞬间——在这个游戏或博弈过程中，人“正确”的选择能力几乎是零。换句话说，没有任何一种瞬间的选择能挺直腰板被说成是优于其他的瞬间选择，我们只是在碰运气。最终决定我们的心思向哪个方向走的，是来自外部或心中的强势或强力，它在某个瞬间迅速解决了我们的犹豫不决，也就是那个下命令的人。必须有权力，以解决无休止的争吵。

长期支配人类政治生活的“政治的决定”通常是荒谬的、不讲道理的，显示出人类选择能力的低下。帕斯卡尔列举的例子，是世袭的君主政体，它是人类事务中最大的不合理——这种不合理的选择形式长期以来被认为是政权移交的合理的方式。这种不讲道理的道理不啻是一种疯狂。当疯狂被认为正常时，“合理的正常”(政治革命)就是大逆不道的。这是一种最野蛮(最简单)的做事方式，也最原始——它们是和“不争论”联系一起的。也就是说，没有其他的选择权。长子继承王位天经地义——一种关系人民命运的最大选择竟然做得如此轻率，在更“小”的事情上人们却不是这样的，比如一个船长就不是这样推举出来的，要比任命一个国王慎重得多。人是多么愚蠢的动物啊！这是“可笑的、不公正的，但这只是因为人生来就是可

笑的和不公正的,而且永远如此”。^① 统一标准总比多标准好。人们批评政治世袭制,但是,除了选举长子当国王之外,我们是否还有别的更好的选择呢? 如果我们选择最有德行的人,那“几乎立刻就会陷入痛苦而无休止的争吵,每个人都会宣称自己是最有德行的”。^② 换句话说,独断的决定可以避免争论,提高效率——国王的长子就这一个,“这是很清楚的,没有什么好争论的! 不可能有比这更好的理性了,因为内战是所有邪恶中最邪恶的事情”。^③ 换句话说,只能有一个标准,因为“见解”比不上强权,所以这个“真理性”的“见解标准”最好由强权来领衔,因为它能在最大限度上避免由于无休止的争吵而导致的不稳定危机。在这个意义上,由于权力说的一切永远是对的,因此,有了权力就有了一切,丧失权力就丧失了一切。“我们为什么要跟随多数人的决定呢? 是因为他们是正确的吗? 否! 只是因为它们更有权势。”^④ 同样让我们失望的是,帕斯卡尔在强权面前和蒙田的态度一样:一个理智的人(一个“识时务的人”)应该顺从习惯、屈从权威,以便保证有自己私人的时间和空间从事自己喜欢的个人爱好。但是这样的话只是貌似服从,是口服心不服,因为他们早就有言在先:权力和掌握权力的事情其实是非常卑微的、不值得尊重的、不重要的。最重要的也不是所谓“大事业”,而是以适合个人天赋的形式去消遣。^⑤ 甚至按照“严肃的政治原则”行事,也不过是一种消遣,因为在帕斯卡尔看来,这些所谓的“政治科学”就是柏拉图和亚里士多德这样的哲学家在消遣的心态下,为那些穿着国王的衣服的“疯子

①~④ 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p270.

⑤ “《法律篇》和《政治学》变成了伟大的人物在闲暇时,为了滋养我们的想象力、为了保存我们的好奇心而写就的政治淫秽作品。”参见 *Philosophy and the state in France*, 第271页。

们”写出来的。也就是说,游戏的生命态度比“严肃”更重要、也“更正经”。

帕斯卡尔把柏拉图的《法律篇》和亚里士多德的《政治学》这些“政治哲学”著作,比喻为“为疯人院制定规则”。我们阅读这些书感到津津有味,是因为我们心中本来有一种愚蠢的权力欲望——这些书本来是写给“国王们”看的,我们阅读,就像是真的国王一样。当然这些书中制定的规则,是使这些本来就疯的国王们不疯的,也顺带节制了我们这些阅读者的危险欲望。帕斯卡尔说,暴君是这样一些人,他们想把自己的支配能力,延伸到自己能“够得着”的范围之外,但这是不可能成功的,因为这些站在世俗权力顶峰的人“够不着”精神和神圣的领域。

在看透了政治本身的“肮脏”之后,帕斯卡尔和蒙田一样,不准备用这些道理启发人民(告诉人们政府存在的基础是多么的荒谬和野蛮)以内战的方式造反,因为这会导致无政府状态(甚至最坏政府也比无政府要好,暗含着帕斯卡尔和蒙田对人类在政治问题上的智慧没有信心)。也就是说,不要去推翻既有的政治秩序,即使或正因为这些法律和习惯是荒谬的,才应该去服从它们。为什么呢?因为“推翻”旧政权所建立起来的,只不过是一个略微不同的“新”的“旧政权”。这个政治见解,几乎与莱布尼茨如出一辙:现有的政治秩序已经是一切可能秩序中最好的了。这当然是一种深刻的、建立在人类已经有的历史经验基础之上的怀疑主义,是对“普遍的正义”的深刻怀疑——因为永远不会有“共同的意见”。“共同的意见”越是“共同”,就越抽象,越没有使用价值。帕斯卡尔以下的口吻简直与蒙田一模一样:“毫无疑问,自然法是有的,但是这种美丽而腐败的理性已经腐败了一切……正义和真理是如此细微的两个点,以至于我们迟

钝的工具决不会精确地碰不到它们。一旦我们试图接触它们，它们马上就变得模糊不清，使我们碰到的总是谬误而非真理。”^①这是理性的丑闻！不是因为理性能，而是由于人的本性就是腐败的。“公正”不过是一个旗号或象征，它服从在它背后的某些非理性、不公正的因素，这对人类的智慧是多么大的讽刺啊！于是，最聪明的立法者这样说服追随他们的人：我所建立的规则是真正永恒的真理。其实，在帕斯卡尔看来，在任何情况下，正义都是由背后的强力决定的（做出解释的）。

只有遵循公正的东西才算是公正的，也就是说，必须服从最强有力的东西。没有强力做后盾的公正是无力的，没有公正的强权是暴君。所以，必须把公正与强力结合起来。为此，就要使公正具有强力，或者使强力更加公正。公正的关键是要对争论敞开大门。强力是容易被识别的、不容置疑的。也就是说，由于强力与公正相冲突，不可能把强力赋予公正（即不能以强力压制争论，靠强力说某某是不公正的，这样的情形本身就是不公正的——译注）说某某是不公正的，而它自己是公正的。所以，重要的与其说是使公正变成强力，不如说要致力于使强力变得公正。^②

人的支配他人的本性、或者说是“某样东西是属于我的本性”是如此强大，以至于我们绝对不要指望通过祈祷公正来改变这种本性。帕斯卡尔指出，从小孩子哭闹着喊“那只猫是我的”，我们就能“开始窥见到篡夺整个地球的影子”。财富的每次分配都只能具有抽象的

① 转引自 *Philosophy and the state in France*，第 272 页。

② 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p272.

公正性,人们会自然而然地顺从强势的一方,即强势者获得的总是多些。所以帕斯卡尔说:“不可能把公正强势化,我们只是要把强势公正化,以便最终达到强势与公正的和谐,和平共处,这样的主权,就是善的主权。”^①

这是对人性比蒙田更为悲观的看法,人生来就渐渐学会了把自己的真实面孔掩盖起来。换句话说,一切社会的规则都具有“虚假性”。一方面,这种“虚伪”是必须的。为了避免与他人同归于尽,人必须对自己“恶”的本性加以遏制。另一方面,必须的“虚伪”总是无法战胜“自私”的本性。但是,在我看来,说人的本性是“自私的”,仍旧是一个只看表面现象的说法,更准确的说法,应该是人的本性琢磨不透,是任性的,社会的规则或理性终究不能战胜人的任性,以至于人类历史总要在纠正由于人的任性带来的灾难过程中循环往复。这并不是说我们已经彻底掌握了人性,事实上我们不可能认识我们自己,这甚至是人活着的最大趣味之一。比如,人的力量能力、感受力与思考力、给予事物秩序的能力、寻找刺激与快乐的能力,等等。

帕斯卡尔的怀疑主义偏向于近代哲学中的经验主义,也就是对“确定性”持怀疑态度。他认为,人的自然本性已经被社会习惯所代替。既然习惯是保守的,那么,人的第二天性自然倾向于保守。突破思维和举止习惯成为天才才有能力做到的事情,它同时需要智慧与勇气。但是,启蒙时代使人们意识到不同民族精神风俗融合的巨大威力。另一民族的精神习惯却是现成的,与本民族的交融,可以实现“平静”的“震撼力”,这也是一个重新使人相信什么的过程。

帕斯卡尔强调人的根本动机是获得幸福——这种目的论的模

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p272.

式,也是古典哲学的典型模式。也就是说,似乎人的目标始终如一。“人不可能离开这个目标一小步,人活动的动机是为了获取幸福,甚至那些上吊的人都是如此。”^①目的论的解释,也是一种“第一原因”的解释,问题是我们能否对动机的性质下如此确定的判断,能否确定人真是“为了什么而活”这样一个模式。不清楚自己为什么而活就不是一个清楚的人?不能实现自己理想目标的生活就是悲惨的一生?如果事实上所有人都是这样想的,那么是否相当长的历史中支撑人类活下去的方向有问题?问题不在于应不应该寻找幸福,也不在于对什么是被寻找的幸福的理解五花八门,而在于目的论性质的思维也许并不合理,因为如果这样,就有太多的痛苦被没有实现大小人生目标暗示出来。但我认为这只是社会强加给我们的心理习惯,而没有这样的心理习惯,人生将变得更加芬芳动人、更加充满情趣。可能还有一个更深刻的问题,即无动机的动机、精神与举止活动的散漫状态、不刻苦努力或只沉醉于“无动机的动机”或游戏状态,也许是幸福的更美好状态。

同样的道理,关于人的本性是爱自己或爱快乐的说法也是目的论的或单调的。反面的提问是,如果没有以性欲为代表的人类欲望推动,人活着的乐趣何在呢?但是,我认为问题却在于,欲望也许可以被分解为以非欲望的形式存在。或者说,“欲望”并非准确地击中了人内心的实际状态,人并不真的清楚自己想要什么。在多数情况下,所谓“人生目标”是文化传统和社会习惯从外部强加给人的。实现了这些习惯赋予的“人生目标”,我们会获得一种得到幸福的心理暗示——但是这些暗示所得到的,与我们自身感受到的真实之间,并没有画等

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p274.

号——我们会很快厌烦自己得到的东西,或者这些东西给我们的“幸福感”并非像事先想象的那样强烈。换句话说,我们的一生过得极不真实,不仅自己欺骗自己,而且人与人之间相互欺骗——这也是人的本性吗?

在以上基础上,帕斯卡尔接触到深刻影响了近现代西方思想的“异化”概念。他写道:“我们不满足于自己已有的生活,我们希望过一种在别人头脑里想象的生活,我们迫使自己显得不是本真的自己,以满足他人对我们的想象。我们不停地劳作,以为了保持和装饰想象中的自己,完全忘记了真实的自己。如果我们安详、慷慨、忠诚,就会极力使别人知道我们有这些美德,以便于把这些美德嫁接在别的东西上。为了强化这些美德,我们会很高兴使这些美德离开我们。假如我们有勇敢的美名,就应该幸福地做个胆小鬼。应该绝妙地认定我们自己其实什么都不是,没有别人参与我们决不会心满意足,得为了‘彼’而强化‘此’。”^①这里强调的,是一些不真实的或者远离我们的存在,我们正是从这些存在中获得“我们自己”的“幸福”。“自私”或“自爱的”本性却来自“不自私”或“不自爱”的感受与行为。换句话说,那些“不真实的或者远离我们的存在”,就是我们的消遣——这使得“消遣”成为一个真正具有哲学意义的概念,它意味着疏远、增补、转移——它类似于卢梭的 *supplément*(增补性)或 *aliénation*(疏远)概念以及黑格尔的 *entfremdung*(异化)概念——这个思想的灵感,还是与蒙田有关,蒙田曾经这样写道:“再没有什么比无所事事更令人难以忍受的了,人不能没有热情、不能无事情可做,不可以没有消遣、没有目的。如果那样的话,人就会感到完全空虚,被世界抛弃、不满足、无所依赖、没有能力,倍感虚无。一旦心灵卷入其中,人就会厌烦、忧

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p274.

郁、悲伤、自贱，甚至绝望。”^①用黑格爾的话说，你的真理在你的“对立面”那里。我认为这揭示出从差异中获得乐趣是人的又一天性。选择差异并非是择优弃劣的过程，只是变化“怎么”和“如何”的问题。用帕斯卡尔的话说，人类的一个基本倾向是回避自己的真实情况，把注意力转移到别的地方（这有点像被追赶的鸵鸟最后一头扎进沙堆，又像是一种走神的天性）。换句话说，人的天性就是不严肃的。所有的严肃都是为了避免过分的不严肃造成的恶果。一旦这样的警报解除，人的记忆力马上重新变坏，又不严肃起来。为什么人的记性不改呢？因为只要人一考虑自己，就会变得十分忧郁——在这个意义上，由于人与他人在一起才快乐，人的自私本性也在无形中远离开自己，变成了别的什么。究竟变成了什么呢？任何事情！“我们的本性就是动，完全的休息就意味死亡。”^②这里的“动”当然可以分成身体与思想的运动，它们之间的关系并非是对称的。无论身体还是思想的运动，都是克服死亡的良药，速度越快，就越能延缓死亡的到来。死是件非常容易的事情，盯着死亡却是一件让人无法容忍的事情。死亡并非像人们想象的那样，是一个多么了不起的“危急时刻”。死只是人一生要遇见的无数事情中的一件事情，既不渺小也不伟大。换句话说，倘若我们能以面对死亡的心情，面对生命中每天遇见的事情，那我们的生活将到处充满创造性的心理享受。

消遣不仅是排除孤独，还意味着弥补我们自己独处时所缺乏的东西。“唯一能安慰我们免受凄惨之苦的事情，就是分心。然而，这本身却是我们最大的不幸，因为正由于此，我们就不能严肃地思考我们自己，在不能认识自己的情况下迷失自己。可是，倘若不分心，我

^{①②} 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p274.

们就会沉溺于烦恼,这又加重了我们回避烦恼的决心。正是分心使我们快活,使我们无意识地忘记了死亡。”^①在这个意义上,同样吊诡的是,由于对痛苦的记忆是导致不快活的重要源泉,回避或“丧失”记忆反而成了幸福的一个前提,尽管美好的记忆是使人快乐的一个重要原因。换句话说,“原因”总是模糊不清的,就像卢梭对“手淫”本性的分析——由于手淫同时既是在想象中享受美人,又严重损耗身体,所以卢梭说那导致他陶醉的就是摧残他的东西。

以上的道理,即使对于人们认为应该最幸福的国王来说,也是真理,因为只要留下他一个人没有消遣,他就会像一切人一样不快活了。他拥有的一切财富与荣誉,在性质上都不过是带给他消遣的形式。在这个意义上,人们追求的习惯目标(升官发财)超越了某种程度,就远离了消遣的本意,比如追求超越个人一生消遣能力的财富等——但是人出于习惯不可能在财富的某个限度内停止,那“多出来”的时间和财富,对他的人生质量而言,是一种严重浪费。

最厉害的人,应该能随时唤醒异样的兴趣、能在最短的时间内改变原来的习惯(或生活环境,当然包括被他新的兴趣对象所接受的速度),转换的速度越快,不仅他的能力越大,他的生活质量也就越高。

“消遣”的另一个含义,在于所从事的事情并不是真的需要,只是为了打发时间。但是,这种“不是真的需要”会成为人每天离不开的事情,即变成了“真的需要”。这时候,另一层次上的“异化”就完成了。一切生活中的意思,都是人想象或创造出来的,而且要花样翻新,要刺激出新的意思。顾名思义,要想让一个人绝望,就是使他再没有“念想”。

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p275.

兴趣、欲望、消遣,这些都是同义词,它们的害处是麻痹我们,使我们忘记关于人本身的“真理”——但是,如果这个“真理”就是消遣呢?——我们人类为自己感到骄傲的道德,原来就建立在这些消遣性的欲望基础之上(把道德也看作了一种消遣)。“人类从欲望本身中设计出一种私生的道德,这是对仁慈的秩序的一种颠倒的解释。帕斯卡尔惊叹‘人类从自己的贪欲中设计出一种令人赞叹的制度。这制度是对仁慈本身的模仿,足见人之伟大’。”^①这种虚假的道德使我们的行为看上去似乎是仁慈的,做出很虔诚的样子,好像是很关心别人的需要。但是其中的动机却是完全相反的,因为人只是为了满足自己的私欲。可是,根据卢梭和德里达的理论,人的动机与事情的效果之间的不一致,是普遍现象而非例外。也就是说,人类甚至要感谢和鼓励各种不一样的“自私的兴趣与选择”。取之有道或者自己获得同时不损害他人——时至今日仍旧是一个理想而已,这样的公正也就以不公正的方式显示出来。以别人的幸福为自己的幸福的现象并不是没有,而且曾经在人类历史上被认为是波澜壮阔的伟大事业,却成就了一种浪漫主义的悲剧化的政治运动。公民社会与专制社会比较的最大好处,就是人与人之间关系中的尊重别人与被别人尊重之间权利与义务的对等关系。要争取被尊重的权利。社会中的人之所以有能力相互服务,来自每个人都是他自己,有差异。保持自爱有独立见解不盲目羡慕别人的情形将促进整个社会的活力。人是以希望获得别人赞扬(得到名声或支配他人的地位)的方式离不开别人的,自爱与竞争是孪生的。

美德是自爱的装饰,各种事物中无不浸泡着人类的贪欲。但是,

^① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p275.

帕斯卡尔观察到,可以利用个人的贪欲服务于公共的善,从那里建立起社会公正的规则。他说,我们的美德全是由恶行组成的,我们“不可以借用自己的力量在美德问题上自我辩护,而只能借助于两种相互反对的恶行。我们矗立在两股相反的风向之间,如果一种邪恶被铲除了,我们就陷入另一种邪恶”。^① 政治机构不过是一个能最大限度地满足更多人欲望的分配委员会罢了,一个人有了这种分配的权力,就显得有力量。丧失了这样的权力,他就什么都不是。所以对于人来说,靠外在的东西是支撑不住的。因此,帕斯卡尔对权力者的告诫是:一方面,在臣民面前要尽量保持权威的形象;另一方面,要清楚地知道自己并不是什么王,而是和所有人一样,是在上帝面前同样悲惨的人。人是“精神分裂型”的,集美德与邪恶于一身,既伟大又渺小。

帕斯卡尔认为,“相信上帝”的精神状态比“无神论”状态更积极,因为后者心灵空空。这就是他著名的“打赌的逻辑”:有两种可能性,上帝存在或者不存在。相信上帝存在,得到的回报是永恒而无限的快乐;认为上帝不存在,尘世的生活就丧失了神圣的满足感,因为到头来一切都是身外之物,等于什么都没有得到,或者得到的是无限的痛苦。我们已经上了道,也就是说,不能选择“不选择”,因为“不选择”不仅也意味着选择,而且意味着选择眼前的世界。怀疑的结果是给人希望,即无论上帝存在的可能性多么微小,微光总比没有光要好。在这个意义上,从不相信到相信是一种解脱、精神的解放。即使上帝不存在,相信者也并没有真的损失什么;而上帝万一真的存在,相信者就赢得了一切,无神论则丧失了一切。在帕斯卡尔看来,这是一种区别于“几何学精神”的“微妙精神”。也就是说,“非理智的”态

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p276.

度或者“神圣的逻辑”要高于哲学与形式逻辑。

“微妙精神”与语言、理解、理性等冲突，相信有语言无法表达的内心中精神状态（中国传统智慧中不乏这样的精神财富）。其中含有“任意性”、原始性、杂多的自发或“本源”的欲望，没有得到约束的众多因素（“语言”或“理解”是约束的力量。当 19 世纪克尔凯郭尔、尼采和 20 世纪弗洛伊德挖掘“无意识”时，在某种意义上是帕斯卡尔“微妙精神”的继续）。给原始的精神任意性一个位置，这个位置被叫做“相信”，却不是出自“理性”的判断。

但是，帕斯卡尔的这种“二分法”并不是“辩证法”，它更像是精神的魔术，从一样东西变出意料不到的东西。如果不借助于类比等“精神魔术”，无数原始个别的愿望如何能过渡到普遍的共同的愿望呢？不可以把帕斯卡尔的“二分法”理解为非此即彼，因为他像克尔凯郭尔一样徘徊于二者之间。精神的魔术活跃于两者之间。上帝是以非神学的方式得到信仰的。帕斯卡尔相信，幸福只能来自相信点什么：“有些人在权威那里寻找幸福，有的从好奇心、从科学、从肉欲中寻找幸福。更接近幸福的人意识到，必须要有所有人都希望的普遍的善……”^①总之，共同的善才是大善，孤独的只属于个人的善难以自保。一个单独的个人要融入社会才有幸福可言，这样的思想从 17 世纪经过 18 世纪的卢梭一直到 19 世纪的马克思那里。但是，经历过 20 世纪两次世界大战，欧洲哲学家的思考却与克尔凯郭尔和尼采有诸多相似之处。

六、17 世纪后半叶到 18 世纪流行于法国的政治理论

17 世纪后半叶的法国，流行“自爱”与“诚实精神”（Honnêteté，字

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p280.

面的意思,是诚实、老实、正直、公正、善良,但是实际的理解远远超越了这样的意思)的观念。不是从一个人从事的特殊职业中工作的好坏来判断他,而是看他是否有甜蜜的机智和仁慈的内心,更重要的与其说是受别人尊重,不如说是被别人欣赏和仰慕。做一个具有“诚实精神”的人成为一种做人的“礼仪”时尚,这样的看法流行于这个时期法国的知识阶层和社会生活,散见在所谓“沙龙文化”中。博学与机智到处受到人们的青睐——但是它不能被解释为虚荣,而是一种出自自然的愉悦。与后来卢梭所强调的“自然状态”略有不同,“诚实精神”强调“快乐”占先,行为不仅要“正确”,更要优美。美成为全社会的追求,甚至成为一种社会的道德。自己美和快乐也要别人的美和快乐。这种“诚实精神”与帕斯卡尔强调的与“几何学精神”不同的“微妙精神”有异曲同工之趣。

梅里(Méré)追随帕斯卡尔倡导“诚实”观念,他认为这样的精神更应体现在真正的私人生活中,而不在虚假的社会生活中。他提倡一种 libertain 的哲学,也就是“不信神和放荡”的私人哲学,他也拥护冉森教派教徒的主张。显而易见,提倡自爱或者回到私人真实的内心世界,对于虚伪而残暴的专制制度对人心的腐败而言,不但显得更为真实,而且具有精神启蒙作用。社会需要一种新的道德、新的“宗教”。他赋予私人的真实感情以神圣性,而非那些冰冷的神学教条。趣味、快乐、消遣才是神圣的,它们本身就意味着拯救。人们抛弃那些既不使人快乐又非常做作的东西。值得注意的是,这种气质是精神上的,而不是物质上的奢华腐败。

奥古斯丁曾经讨论过“自爱”的主题,17世纪法国另一个重要的伦理学家拉罗斯富科(La Rochefoucauld)把奥古斯丁和帕斯卡尔的思想融合起来,发展出一种关于人的微妙观念,也就是不提宗教而使

人具有神圣性。他对政治不感兴趣并且说“重要的是逃避被别人支配,而不是支配别人。”^①他对人类的道德心理的分析非常细腻,他对“自爱”的分析与休谟的《人性论》有异曲同工之妙,把人本身的神秘或不可思议之处描述为一种生动的神秘性,浸透着热情和欲望。总之,这个“我”字被说成是人身上最强大的动力。但是拉罗斯富科的杰出之处,并不在于他赤裸裸地为“自我”辩护,而在于他发现了围绕“自我”的神秘性或者奇怪现象:人本来是老想着自己的,可是这样的想法不知不觉就变成了别的,就像人的欲望一样,它是难以琢磨的、永远处于黑暗之中。拉罗斯富科的贡献也许在于,他充分估计到人性的灵活性——转变或变形。就此而言,他毫不掩饰,详细而准确地解释人的内心活动。就此而言,他也被看成 20 世纪精神分析学的思想先驱之一。

全部问题在于,人的内心世界无比复杂,别用大字眼概括人的理性和欲望。这些表面现象背后,还有难以言表之处,那里藏匿着支配人类行为的真正秘密。其实,这些力量并非只有用后来的弗洛伊德的性欲理论加以描述,柏格森的生命绵延理论更具有批判性,也许在 21 世纪更具有精神震撼力和影响力。所有这些都具有共同特点,也就是悖谬,超越了人类理解能力或者用语言清晰说出来的能力。“无论在自爱的国度里发现了什么,肯定还有大量的无人知晓的地带。”^②从拉罗斯富科(La Rochefoucauld)这句话中,最明显看出他受到奥古斯丁的影响:“为了惩罚人类的原罪,上帝允许人类把爱上帝作为自爱

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p290.

^② 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p290.

的对象,以致使人的一生全部行为饱受这种念头的煎熬。”^①这也解释了为什么从教条式地爱上帝到爱自己如同爱上帝——这种观念上的转变是近代欧洲思想启蒙的一个中心话题。精神的变迁往往也是从“把某某当成某某”到“把某某不当成某某”开始的,那个被当成的“别的”,就成为新的精神时尚。人们的表面想法是一回事,而实际想到了什么却是另外一回事,因为事情转移到另外一个做梦也没有想到的地方。这种精神上的移位现象,是不由自主的。我不再是我而是别的东西,比如是别的一个我,这就使呆板的自我或自爱理论改变了原来的形状,从而使得“我”就像泥鳅一样难以把捉。进一步说,如果我们不考虑这些微妙的分析而径直大谈所谓“人都是自私的”,在这样的情况下无论喋喋不休地说了多少,都不会说到事情的点子上。说话就是说出点别的,就像成功本身就意味着失败。这样的想法甚至已经是德里达“解构”理论的雏形了,因为它也针对着僵死的概念“对立统一”这种“二元对立”形式。甚至在蒙田那里已经开始怀疑美德与邪恶之间的截然划分了,而拉罗斯富科则公然声称“我们的所谓美德通常不过是躲藏起来的邪恶罢了”^②。

总之,当代法国哲学中的“微观世界”分析并非空穴来风,它在法兰西民族中是有传统的,即一种微妙的“浪漫”——它也意味着复杂的理智或机智。我这里特别强调它的复杂性。自然和快乐甚至任意的心境,也同时可以是复杂的,自然和快乐并非一定意味着简单。当拉罗斯富科说美德不过是隐蔽的邪恶,他其实想说的是美德中包含各种不同方向的行为和欲望,相互冲突,例如勇气背后的动力可能是

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980,第 290—291 页。

^② 转引自同上书,第 291 页。

个人野心或其他的私欲,既然它们实际上是一回事,我们凭什么只称赞勇气而贬低个人野心呢?同样,人们的勇敢行为也可能来自嫉妒心,等等。总之,人是多么复杂的动物啊!当我们称这些欲望的动机是邪恶时,也可能忘记了,由这些动机而表现出来的行为中有多少被我们称做美德啊!比如“忠诚”(为了得到信任)和慷慨(为了从别人那里获得更多,或者牺牲短期利益以获取长期利益)。彼就是此,此就是彼。人们面对此情此景时的智力,有点像那喜欢“朝四暮三”的猴子。或者人只是为了了一种虚伪的快乐而不肯或者没有勇气面临事情的真相,但如果是这样,人又是多么奇怪和复杂啊!在引用了蒙田一段相关的句子之后,拉罗斯富科写道:“邪恶成为美德的组成因素,就像是毒药被用来做成医病的良药。”^①

拉罗斯富科同样喜欢用比喻的方式说话,他说美德迷失在利益里,就像河流归入大海里:“利益是自爱的灵魂,而自爱只是空壳,所以脱离了利益的动机,自爱就是盲目的,就会不可思议、毫无感觉,不再提振自己……伴随着一个人的利益接近还是远离他,他会交替感到有知觉还是无知觉。”^②于是,个人利益成为人与人,人与世界之间关系过渡的桥梁。人们在这座桥上“说着各种各样的语言、具有各种各样的人格、甚至各种各样的麻木不仁”。^③为了共同的利益,人与人,民族与民族,国家与国家暂时地联合起来,“邪恶的”利益比自爱或者“永恒的美德”更持久。

这样的世界观假定了人性中有某种永恒的目标——这是我所不

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p291.

^② 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p292 - 293.

^③ 转引自同上书,第 292 页。

赞成的,因为这样的观点太强调动机而忽视了效果,而且就动机本身而言,也只是一个模糊的大方向。人们只是在“想要”问题上有模糊的“一致性”,但是见异思迁的本性往往使人追求那些表面上与自己一点儿关系都没有的事情,并且以此作为最大的快乐,就像回归下棋的娱乐本意,而当人们把下棋当成一种终生为了“赢”的职业或者异化了娱乐的本意导致一种所谓的个人利益追求时,人是多么的愚蠢与无知啊!像帕斯卡尔一样,拉罗斯富科也谈论“友谊”,不过他更强调“友谊”就是互惠,这样的道德为人们的“商业活动”正名,但“交换”更是思考活动的主要形式,“友谊”以看似“没有关系的关系”的方式出场,这就是交换。交换什么呢?任何一种东西,并非一定要以货币作为交换过程中的等价物。如果人人都绝对不惜一切代价以满足自己的私欲,我们的社会是难以存在的。换句话说,人们必须有所牺牲,遏止自己的私欲,并且争取生活在这样一种社会环境中,在那里人们以别人的快乐作为自己的快乐——或者说人们的本意是自己快乐,但是为此得先让别人快乐——只是在理论上可以分清这两种快乐。在实际经验中,它们之间的界限经常是模糊的。快乐就在于相异的东西之间可以交换,就像男女之间的爱情。如果人们都有同样的兴趣,或者只有同样的精神世界,或者只说一种语言,那对人类来说,将是一件多么值得悲哀的事情啊!

强调“共同社会”的多样性,就是强调它的私人性。由各种个性的人组成的社会才真正具有活力。是社会“服从”无数个别的意志,而不是个人无条件地在表面上服从国家意志,在实际上却是无数个人无条件地服从某个人或某些少数人组成的集团的意志。要使这样的政治理想尽量减少乌托邦的色彩,就要给个人更大的自由,也就是使个人不但能够最大限度地脱离集体而生活下去,并且可以生活得

很好。或者说,使个人有路可逃。当“社会的公仆”普遍地羡慕起这样自由的个人时,全社会的“幸福程度”就会大大提高。拉罗斯富科的说法是,一个社会之所以能够维持下去,就是因为生活在这个社会中的人相互欺骗。换句话说,每个人都不告诉他人自己真正在想什么,而他自己也不知道别人在想什么,但是交往不得不继续。在这样的情况下,保持相互的幻觉就成为生活下去的积极因素。这些各异的、巨大而广泛的不透明性,反而是人类获取幸福生活的灵感源泉。对交往或关系的兴趣,还在于对方不是自己,人在潜意识中讨厌自己而喜欢对方(谁还能说人是纯粹自爱的呢),因为他人有自己永远不会拥有的东西,你只能欣赏他而不能拥有他。但是,人却不由自主地想成为他人,这又是人生中的悖谬现象。

继帕斯卡尔之后,法国一个重要的伦理学家妮科尔(Nicole)(著有《论道德》)受到伏尔泰和洛克的称赞。妮科尔的政治理论直接建立在心理学观念基础之上。他关于“自爱”的描述与拉罗斯富科不同,他把人类生活比喻为一种可怕的伪装,人都只是把美丽、和谐、快乐的外表显示给别人,但是真实的情形却很悲惨,恶魔缠身。每个人都是一个小小的王国,固守着自己的疆土,渴望被别人赞扬。他说:“热情和思想是如此不同,多种多样,以至于与我们真正的内心世界相比,我们更能共享外部的世界。”^①在他看来,认识和把握自己的首要障碍,就在于人的掩饰本能。我们想要别人相信的,并非我们的真实本性。同样,我们想要,却显得似乎不想要,我们不是我们表面上所“是”的人。这样的观点受到了帕斯卡尔的关于“分心”或“消遣”思想的影响。有很多不一样的“自爱”,它们之间并不是相互尊重的,而

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p295.

是彼此想互相支配。于是,冲突不可避免。在这方面,妮科尔寻求霍布斯的理论援助,即把原因归结为人的支配欲,用以解释社会为什么始终处于“战争”状态。“精神世界是由贪婪形成的,再没有比这更好的说明了,就像物质世界的元素是自然,就像物体的结合组成了宇宙。在这两种情况下,事物的每一分子都自然地倾向于离开自己的位置,朝向自己的身外运动。被其他物体所挤压的事物也在运动着,并形成了一座自己的监狱,但是只要它能控制比周围环境更多的力量,就能逃脱这所监狱。这是一幅束缚的景象,在其中每个人的自爱都受制于他人的自爱,所以不可能允许人们完全任意地随心所欲。”

人们发现,掩饰自己的欲望,显得很关心他人的需要而不是想支配他人,反而更容易达到自私的快乐目的。妮科尔还发现,通过满足他人的需要来满足自己的需要,这也是人类商业活动的最基本原则。以无数种不同的方式与不同于自己的东西相交换。这种交换或者交流关系不仅表现在货币与商品的交换,而且也表现在人之间的关系:人们交换工作、爱情、服务、文明,甚至交换赞扬。交换的目的也是千差万别的。在妮科尔看来,这种具有商业性质的交换最迷人之处,就在于能使人以一种方便而有效率的方式共同生活在同一个世界中。贪婪的欲望经过如此自然的调整,显得非常和谐。就这个意义而言,贪婪不仅造就了人的热情活力,也同时是人类文明的原动力。要以理性而非掠夺性地满足贪婪的愿望,就必须经过交换。你为人人,人人为你。近代以来的利益原则渐渐代替了古老的道德原则。妮科尔在这里所暗示的思想启发了后来的学者,其中最著名的,就是亚当·斯密。人们在琢磨怎样才能最大限度地满足贪婪欲望时,反而实现了道德。我们不可在讽刺的意义上谈论这种现象,而要从中发现现代社会得以正常运行的本来形态,也就是所谓的集体、民族、国家

利益的核心,就是最大限度地满足个人利益。没有脱离个人利益的赤裸裸的国家利益。个人的幸福是国家“幸福”的前提。妮科尔写道:

例如,我们发现当自己在旅行时,几乎到处人们都会乐意准备服务于这些过路人,人们预备好房屋等待他们。我们按照这里的愿望让他们做这做那,命令他们。他们不仅显得服从,而且还使我们相信他们因为为我们服务而感到高兴……推动人们这样做的动因来自他们的贪婪。^①

在上述分析中,其实并不在于人们行为的动机,或者为什么要做某件事情,重要的是活动的结果。动机和效果往往是不一致的。在这方面,道德谴责是最没有力量的,因为谁也限制不了人们心中的坏念头。于是奇迹发生了,在帕斯卡尔只看到悲惨的地方(比如人类的腐败和贪婪),妮科尔却赞美人类贪婪的效果和人的自私本性给社会带来的方便。他善于像孩子一样发现大人看不见的“社会奇观”：“再没有什么比人的贪婪本身更能左右人心的了。为了更好地安排这些贪婪为我们服务,就必须对贪婪有所约束。否则,对社会有害无益,甚至贪婪会摧毁社会……要发现一种艺术规范人的这种任意性。这样的规范就是政治的秩序,其作用在于使人们由于害怕被惩罚不得不对自己的行为有所收敛。政治秩序把人的贪婪引导到对社会有用的事情上去。”^②这也是对无数方向不一的“自爱”的约束,它距离孟德斯鸠与卢梭的“社会契约”思想,只有一步之遥。妮科尔关于政府起

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p296—297.

^② 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p298.

源的设想基本来自霍布斯：拥挤在一起的人群为了避免最坏的命运，就得抱团以便尽可能保护自己的安全。

由此可见，近代以来的法国思想家们面临的主要任务，是探讨建立起最合理的社会秩序——也就是制度或者法律。关于规则的思想与人的任意性或者原始的自由是相互冲突的。

1721年，孟德斯鸠出版了《波斯人信札》，吹响了整个18世纪法国社会思想启蒙的冲锋号。在当时的法国，宣传自由的思想受到公开的压制，人们不得在公开的出版物中讨论他们可以在私下议论的事情。在这个意义上，《波斯人信札》的写作方式也是不得已而为之，借助于一个东方人在巴黎的经历叙说启蒙的思想。这是一个新思想层出不穷的时代。人文沙龙大受欢迎，其中影响最大的，是朗特索尔（l'Entresol）俱乐部，一个名叫戴尔让松（D'Argenson）的侯爵在他的日记里为我们留下了关于这个18世纪法国最著名的思想沙龙活动的详细历史资料。孟德斯鸠熟悉这个沙龙但没有参加。戴尔让松称这个沙龙是一个“自由完美的政治社会”，是“由一些对理性充满热情的人组成的”。这个理性，就是对当时正在法国发生的事情，做出恰如其分的理性判断。沙龙的讨论完全是畅所欲言，不怕打击报复。沙龙每周末活动，活动形式是阅读外国报纸，讨论其中的重点文章。毫无疑问，当时讨论的最主要问题，大都有关政治，而柏拉图、亚里士多德、蒙田、霍布斯等人的思想，成为激发沙龙成员精神灵感的直接源泉。其中最激进的成员，叫abbé de Saint-Pierre，他也是一个热情的乌托邦主义者，甚至设想筹划一所政治科学院。S.皮埃尔（Saint-Pierre）冒着政治风险公开批评路易十四的统治——出于乐观的相信社会进步的自由主义理想。1739年，他在一封写给伏尔泰的信中这样说：“别把你的生命浪费在女人和孩子身上，而要幻想支配那些统

治我们的人……确实,要完成这个任务,需要有雄心和耐心……”^①有评论说,S.皮埃尔是18世纪法国那些启蒙思想家的性格缩影,他们同时是“可怕的孩子”和“伟大的老人”,他们是天生的政治学家。

应该看到,这些思想家介入政治学的渠道,并非像当时学院里的学者那样从概念到概念,而是一种“实用的”或经验的伦理学。“幸福”有最实在而微妙的精神内容:增加幸福减少痛苦——这条被皮埃尔称为“普遍的理性”或“最基本原则道德观念”并不会化成康德那样的先验判断,而不过是一种巨大的心理能量。快乐就意味着善,而忧伤则意味着恶。他认为,在快乐和忧伤这两种可能性中,最聪明的人选择那些能带来持久快乐的事情。他劝说人们,关于幸福感,重要的是其持久性,其次才是强度。然后,则是要回避痛苦的强度及其持久性。

幻想总是和天真在一起,任何原则或者理想都不免具有天真的成分。尽管幻想可以麻痹我们,但是人类境遇的真实情形并不是幻想所描述的那样的。换句话说,人们的行为并不按照原则,即使是最好的原则。推动人行为的动机固然是幸福或者快乐,但这是多么复杂的快乐啊!快乐并不像一样东西那样清晰可见,人们只是似乎知道什么是快乐的,但是每每他们其实对快乐一无所知。人们并不知道什么才使他们幸福或快乐。S.皮埃尔犯了和其他18世纪启蒙思想家一样的错误,他们喜欢大字眼,却没有经过仔细甄别或怀疑,字把这些字眼直接当作正确的结论做逻辑推论,从而没有把事情说到点子上。就这个意义而言,20世纪的法国哲学更少乌托邦的色彩。当代哲学所谓“反形而上学”,就是揭露传统思想中的乌托邦。同样,

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p365.

18世纪法国人的伦理学观念的根子还是17世纪类似马勒伯朗士那样的道德。

“自爱”问题始终是当时伦理学讨论的中心话题。S.皮埃尔区分了三种“自爱”：天真的、道德的、不公正的。类似这样的道德讨论，把思路引向心理学，但不是概念或理论心理学，而是心情心理学，与西蒙田式的“认识你自己”和帕斯卡尔似的“微妙精神”以来的思路相一致。比如皮埃尔在谈到合乎道德的自爱时，就认为这种自爱来自被别人尊重的愿望。他们当然也接触到“利益”问题，但还是把利益归结为人自私的天性，一种心理动机。人们不是为了自私而自私，最终还是为了增加幸福的感觉，而这样的感觉还是心理上的。至于增加财富与名声、握有权力等这些世俗的幸福，则被皮埃尔视为虚妄的幸福。显而易见，当启蒙时代的法国思想家强调心理因素对于获得真正幸福的意义时，与宗教意义上的幸福观之间有千丝万缕的联系。皮埃尔警惕理性的泛滥，他认为追求幸福的主要障碍，是使我们的心灵被热情占了上风。理性也是“热情”，却是另外一种完全不同的热情，“我们的热情只有通过另外一种热情才能平静下来。理性通常总在更强的热情一边，爆烈的热情总能发现支配它的是理性”。^①一方面，我们想要获得幸福；另一方面，却是我们自己把邪恶招惹进来。要想得到去除了邪恶的幸福，唯有依靠理性的力量。要发现足够强大的热情，那种足以平衡我们心中各种可以毁了我们的消极的心理元素。这种平衡的因素还得有使人畏惧的力量，就像是害怕死亡那样——死亡时刻之所以对于一个人来说似乎是一个非常时刻（其实这个时刻与其他时刻相比既不伟大也不渺小），就因为他要思考如何

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p366 - 367.

面对永恒,他永远解不开这个谜,而越是悖谬陌生之事,反而越是吸引他。人的内心终生萦绕着那无法用逻辑加以证明却在人情上合乎理性的事情,其中就包括上帝的存在。S.皮埃尔说重要的不在于上帝是否存在,而在于幻觉中的奇迹对人生极其重要,因为它能增加幸福感。他还发展了蒙田与帕斯卡尔关于习惯是人的第二天性的思想,进一步指出,正是人们习惯中的价值观不同,造就了不同的人。在这方面他和后来卢梭一样,特别强调教育的重要作用。

S.皮埃尔认为政治科学的目的,就是建造“一台能平滑开动的永动机”。他提倡开明君主专制——要靠知识统治国家,而不是靠人治。就是说,这架机器自己就能转动,而不靠某个技术高超的人使其转动。“政治中最高明之处,就是发现或建立这样一种政府形式,它并不依赖有才华的君主,这就是我所发现和揭示的东西,可是这得依赖有智慧的君主或大臣来建立。”^①至于每个社会成员,他认为利益同时是把每个人分离和结合起来的力量。一个人单纯为自己而能得到的好处,远远赶不上为别人服务而使自己获得的好处。构造这架运转良好的政治机器,依赖于三个要素:要制订好的法律,引导人民做什么和不做什么;要建立一个好的政府机制,它意味着其中的官吏依法行事;这些官员的利益不能超越法律允许的范围。他还认为,官员应该通过选举的程序选拔出来,而且要全体人员普选,比如,先由不到30人的小团体选举三个代表,作为参加更上一层官员选举的候选人。更上一层的官员可以从中三选一,如此层层递推,只有君主本人是由出生决定的。这些意见,在18世纪还是一个没有实现的乌托邦式的设想,而在现代民主国家中,尽管形式有所不同,但其基本政治

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980,第371页。

原则得到了实现。共同利益就是各个社会阶层的不同利益之间的平衡。正是在这个思路下，S. 皮埃尔建议实行“各部会议制”（polysynodie，法国 18 世纪初期曾经一度实行，以会议代替各部大臣）。在这样的会议上，来自各个不同利益集团的代表相互辩论中，产生照顾各方面利益的政策。

卢梭曾经撰文这样评价 S. 皮埃尔设想的“各部会议制”：

让我们来思考一下政府的真实目的和把我们与政府分开的那些障碍。这个目的显然就是国家与君主利益的最大化。这些障碍就是行政官员的私人利益。从这里可以得出结论说，私人利益越是受到约束，对公共利益的盘剥就越小，以至于如果它们相互碰撞，也许就会相互摧毁。无论私人利益看上去多么强大，最终在辩论中总会化为零，听到的终归是公共利益。根据公开的各种意见的表达来取得取消极端个人利益的结果，而不是使私人利益相互反对，这是一种最好的方式。使利益私人化是人们不赞成的。如果他们赞成，他们就不再是私人，而是共同的利益。如果所有这些私人利益都被摧毁了，那么剩下来的，就是公共利益。它们应该从辩论中获得那些使狭隘的私人利益消失的东西。”^①

S. 皮埃尔探求把私人利益转变为公共利益的途径，这方面要有充分的灵活性，最便捷的方法，就是使私人在公共利益中看见自己的利益：那里有他们的尊严、收入增加、减少痛苦。但是，皮埃尔并没有使这些想法理论化。

^① 卢梭《Saint-Pierre 的各部会议制》，转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p366 - 367.

卢梭在《社会契约论》中几次引用了一份“不为公众所知的手稿”，说这个作者有一颗“真正公民的良心”。卢梭指的是戴尔让松(D'Argensons)，那份手稿发表时的题目是《论古代与现代的法国政府》。戴尔让松的疑问是：为什么一定要把民主与王权对立起来，为什么不能利用其中某一方的优点克服另一方的缺点？他认为，法国现行制度是一种邪恶的制度，它就像毒瘤一样，败坏着整个国家，使整个国家就像一座大监狱。戴尔让松是法国王权政府内部的改革派，他也是一个自由思想家，他从青年时代起就是伏尔泰的朋友。戴尔让松说，王权制度最主要的缺点，就是大权独揽，而法国眼下最要紧的事情，就是发挥每个人的自由——一种不受王权约束的任意性：“让每个人的标签就是他自己，不再受约束……那么，一切事情将会是多么美好啊！……正是这种完美的自由使得在我们的思辨思想家所理解的意义上的那门关于贸易的科学变得不可能。他们要通过命令和规范指导贸易……”^①他更关心的，是自由贸易所带来的政治效果。也就是说，要焕发出一种积极性，使每个人都去追求自己在经济和政治上的最大利益。

与前辈有所不同，戴尔让松并不认为人生来就是自私的，因为人除了自爱，也喜欢那些在我们之外的东西，他称之为“纯粹的爱”，来自人类内心的一种本能，比如爱上帝、对他人的怜悯。自爱只是全部人类之爱的一部分。他提倡回到人的自然感情，其中包括从哲学思考中获得纯粹的快乐，弃绝奢华等人为做作的快乐。通过认真研究当时 19 个欧洲国家的政府，戴尔让松得出结论说，小型政府更具有优势，更便于划分或使每一种具体的利益自由而充分地表达，

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, 第 381 页。

更便于民主制度。他像后来的卢梭一样,认为自由有赖于平等,自由只有在平等中才能保持自己,而最重要的平等,就是公民之间的平等。

(一) 孟德斯鸠

在孟德斯鸠看来,自然有成千上万种神秘的面孔,但它们都是自然的,特别隐藏在道德与政治哲学领域之中。他最主要的学术著作《论法的精神》,就是这样一部“自然之作”。在阅读大量的古代文献之后,他发现古代作家关于道德的科学寄托在“崇拜”基础上,而“当代”哲学家的思想,继承了笛卡儿“物理学”的精神,那些没有经过科学精神批判的道德崇拜是不可靠的。总之,孟德斯鸠试图把道德看成“知识的对象”,而不仅像古代那样只是把他们看成“感情”。从现今的观点看来,《论法的精神》是一本百科全书式的著作,其中包含了人类学、社会学、心理学等。除了对各种现存的政治理论的精神遗产的继承之外,我们也特别看重孟德斯鸠如何解决自蒙田以来政治哲学中关于公共领域与私人领域的划分问题。

在《论法的精神》序言中,孟德斯鸠提出,他要对每个人之所以热爱他的职责、国家、法律,给出一种新的理由。在这方面,与蒙田不同,孟德斯鸠显示出国家重于个人的思想:“无论我碰巧出生在哪个国家,都将会是一个好公民。”^①也就是说,他是一个天生的爱国主义者,这与他是哪个国家的公民无关。“爱国”成为一个抽象的原则。当然,他是一个启蒙思想家,要去掉人民心中的偏见。也就是说,指出究竟因为什么使得人民对他们自己的精神状态一无所知。为什么呢?因为人们恰恰忽视了距离自己最近的东西,也就是人的自然

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p395.

本性。

“法的精神”显然也是一种科学精神,但是这样的科学精神显然来自一种比喻,即社会的(或者人的社会关系的)世界就像是一个物理的世界,其中所有的构成要素既相互分离或者排斥,又相互吸引。就像万有引力和离心力中的情形一样。着力的方向不一样,有的让人们分心,有的让人们团结。于是在孟德斯鸠看来国家或政府就像一架机器,要使它运转良好,就得研究它的构造。

孟德斯鸠设想,一个国家应该最大限度地避免冲突,也就是制造和谐的气氛。他和蒙田一样,认为社会的稳定要重于社会的改革。但是,孟德斯鸠并不是一个政治上的保守派,他相信政治自由必然从专制制度中脱颖而出:“并不令人惊讶的是,几乎全世界的人都如此远离他们热爱的自由。几乎一睁眼就看到专制。专制政府是按照其自己的愿望建立起来的。但是它的建立必出于热情,也就是说每个人实际上都为建立专制政府出了力。为了把它改造成一个节制的政府,就要结合权力让政府心平气和地采取行动,要约束政府。要提供一种使之平衡的压力,也就是相互制约。”^①因此,立法权是非常重要的。他指出,权力必须接受另一个与之相关的权力的监察。所有的权力都会自发地朝向专制,除非通过立法的形式对权力事先加以限制。这就要使政治权力机构更“复杂”,因为专制权力是相对简单的。专制是一种最没有“技术含量”的征服,它缺少想象力。在专制制度下,人的热情因素中只剩下“恐惧”,因而是扭曲的。在这种制度中,人们最缺乏的是勇气。在《波斯人信札》这部书信体小说中,孟德斯鸠用“后宫”中侍女造反的寓言故事讽刺了对人的专制最终将导致的

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980,第 398 页。

后果。那里时兴以令人恐惧的气氛让所有人绝对服从。但是这个最高的统治权威却不是依照法律行事的，因为它朝令夕改，让被统治的人无所适从。这种专制的任意性造就了特殊的被奴役的性格——他们相互揭发并向主子献媚。一旦权力稍有松懈，就会失去对全局的控制。为什么呢？因为人的热情是复杂的，必须有各种各样的满足渠道，而专制的政治统治形式相对简单，无法满足人们的复杂需要。换句话说，使专制得以维持下去的重要方法之一，就是保持被统治者的思想或心理处于简单甚至愚昧的状态，因为当他们不再相信专制者的谎言时，政治安定就要被打破了。具体用以上“后宫”的故事，当这些侍女不再以伺候主子为最大快乐，并且开始尊重自己时，专制就面临着瓦解的危险。当主子离开后宫暂时放松了统治后，宫女们可以按照自己的意愿生活，这个过程很重要的是她们就此达成了一致，而不再处于孤立的被分而治之的状态。就像人们不再为各自的私利而相互争斗，却由于共同的“私利”而联合起来共同对付专制统治，从而在无形之中创立一相对自由的生活空间。她们搞同性恋、与奴隶睡觉——总之，发现没有男主人时，或者不伺候男主人时也能满足各自的愿望。换句话说，满足热情的途径不止一种。她们自己安排自己而不再听凭他人的命令。在这个时候，靠制造恐怖气氛镇压已经无济于事了，因为自由精神已经到处开花——尽管她们的身份还是主人的使唤丫头。这个时刻，就是修改支配人的法律的时候了。

一切政府或者权力若不加以约束，都会走向专制。一种权力必须用另外一种权力加以约束。“约束”的意思，就是使原有的权力失去作用。对此，孟德斯鸠给出了根据，他相信除非遇到作为阻力的另一种权力，权力会自发地膨胀自己。权力总是与自由处于冲突状态。权力的平衡是实现政治自由的最好途径。在《波斯人信札》中，孟德

斯鸠写道：“大多数欧洲政府都是君主政体，或者被如此称呼，因为我不知道是否曾经存在真正的君主制。”他的意思是，纯粹的君主制是难以为继的，在欧洲它总是以专制或者共和的形式表现出来。至于权力分配，孟德斯鸠认为权力不可能平等地在人民与君主之间分配，因为君主的权力自然要大一些。在提到中国时，孟德斯鸠认为中国历代专制王朝之所以灭亡，是因为每个朝代的君主都没有把限制政治权力提到议事日程，结果权力的无限膨胀导致更激烈的反抗。除了没有“三权分立”这种近代以来人类先进的政治制度之外，孟德斯鸠认为中国还缺少另外一种“分权”，它的表现形式，就是君主的权力太大，事无巨细，而没有地方官员的自主性。君主只应该思考，让他人去做事。他是军队的灵魂，但他本人不是军队。

分权或限制权力的思想，来自承认事物的有限性。这里的“事物”既可以理解为“权力的界限”，也可以理解为“人的能力”。专制的思想，乃出于这样一种狂妄的幻觉，或主观性的无限膨胀：权力可以在时间与空间范围内一以贯之，否认事物性质之间的根本差别。这也可以解释孟德斯鸠为什么如此区分欧洲与亚洲君主，或者说区分欧洲的专制制度与东方的专制制度。他说亚洲的君主统治更像是神的统治——意思是说，绝对的不受限制或绝对的任意性；而欧洲君主统治更像是人的统治——意思是说，表达权力的意愿不是绝对畅通无阻的，要自我约束和外来的约束，而这些约束来自法律。总之，亚洲的君主更无法无天，而欧洲的君主既高于法律同时必须遵守法律。孟德斯鸠分权的思想还体现在关于法律本身的区分，他所谓君主必须遵守的法律，类似后来“宪法”性质的基本法，而不是具体的法律。孟德斯鸠认为区分君主政体与专制政体的标准，要看国家是否有君主也要遵守的“基本法”。孟德斯鸠强调国家要有配套的法律使“基

本法”固定下来,否则基本法就成了一纸空文。《论法的精神》中论及英国的政治制度的章节非常著名,正是在这里阐述了为了防止权力被滥用或者随意使用,必须用法律对权力的使用设置障碍,使权力不能“畅通无阻”或者“令行禁止”。孟德斯鸠甚至意识到利用公共舆论限制权力的可能性。就像马克思说的,思想也是物质的力量。孟德斯鸠认为言论自由可以限制滥用权力。就限制权力的政治制度而言,他特别强调议会的作用。一个构造良好的政治体制,必须把权力恰到好处地分配到“几个”权力部门中去,其中没有任何一个部门可以享有绝对无上的权力。在这方面,当时世界上做得最好的国家,就是英国。

令人容易忽视却非常重要,孟德斯鸠描述了人性(或人的热情、人的心理状态)对设计合理的政治制度所具有的巨大作用。他指出在不同的政治制度中人民基本的精神状态有怎样的差异。比如在古典的共和政体中,人们热爱公共事业与生活,社会成员更多的是想到“我们”,而不是“我”,他们把享受到的公共事物看成是“我们的”——平等地属于每个人;但是在君主政体下,公共事物就好像与每个活动着的个人无关,因为公共的财富其实是属于别人的,公众没有主人的感觉。至于专制制度,它把人民的注意力都引导到统治者所希望的方向,否则就用恐惧吓唬人民。在这三种人类政治制度及其导致的不同道德中,孟德斯鸠更赞赏古典的共和政体,认为人类在那里才能找到真正的美德,一种与人性关系最为密切的自由精神:“就像物理的世界中,物质的每一部分都倾向于从中心逃离,所以政治的世界也有这种来自内部的无休止的欲望。每个人都要摆脱他自己所处于的境遇。试图以一种广泛的苦行僧式的道德取消以上的情形是无济于事的,因为那些刻在我们灵魂中的东西是一切劳作中最

伟大的。所以,要指望用与人心有紧密联系的道德去规范这些感情,而别试图摧毁它们。”^①因此,重要的问题并不在于“自私”的人性,而在于如何顺其自然地约束人性,以防止每个人都不顾一切地追随自己的个人利益,却想不到帮助别人如何能有利于自己的长远利益。如何做到人自觉地约束自己趋向于无限膨胀自己的个人利益,使公共利益更符合人性,而不能使个人有被剥夺的感觉。在这些方面孟德斯鸠固然向往好的法律,但是他同时认为好的法律要与当地的风俗习惯一致——这种一致的初衷,就是与人的特殊性情、与人性相一致。一个好的法律应该造成这样的效果,它使每个人相信自己在追求个人的利益,但实际上却实现了公共的善。人的自私使他时刻想脱离集体单干,但是无形的引力又使他离不开他人或社会,尽管他不愿意承认这一点,尽管他认为自己的成就都靠自己。这又是一种悖谬的情形,事情的效果总是无情地嘲笑人的动机,人可以知道自己的动机是什么,但永远不会知道效果是什么。这就像贪婪在效果上,同时是成就人类文明与毁灭社会的。人类不能控制自己行为的效果,尽管表面上看好像能控制。这不是因为人类不够聪明,而在于人自身有天生的局限和行为效果的无限多样性。

孟德斯鸠观察到,在他的世纪,人类开始更务实。也就是说,处于从传统贵族的“精神虚荣”到资产阶级赤裸裸的物质贪婪的大转变过程中。但这里的“贪婪”却往往并不意味着腐败、不劳而获、贪图享受等。恰恰相反,“贪婪”意味着节俭持家的精神、艰苦工作、有独立性、向往个人自由等——这些智慧都与商业连接一起,甚至起源于商业精神。自由与荣誉发生了冲突,自由并非只意味着思想自由,更是

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p410.

行为自由,比如贸易自由。在 18 世纪,“自由精神”往往并不单指思想而意味着行为,孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭都是这样的“自由精神”的坚定支持者。自由与幸福的关系就在于,自由是幸福的前提,那种从来没有享受充分自由的所谓“幸福生活”,其幸福的含量大有提高的余地。换句话说,在享有了自由社会的精神与物质生活之后,人们会恍然大悟:原来幸福还可以是那些样子的。幸福之所以与自由须臾不可分,还在于人的一个重要天性,在于不受束缚。文明社会的一切都旨在形成某种特殊的习惯,也就是形成某种约束,例如婚姻制度也是一种精神制度,并不在于人们在乎那纸婚约,而在于从一而终的精神习俗。但是,这样的习俗在人类的潜意识里却永远处于被排斥状态——这就是人本身遭遇的境遇。我宁可把这样的境遇称为“悖谬”而非“矛盾”,因为即使是“辩证法的矛盾”,也还是要遵守形式逻辑的,但是“悖谬”不遵守形式逻辑。与矛盾状态相比,“悖谬”的后果更加不可预料。

近代社会到了 18 世纪已经高度成熟化了,现今的哲学用所谓“现代性”概括那个时代的精神特性,其中一个重要方面,就是由一个“熟人”的家族性的小社会转变为基本由“陌生人”构成的大社会。这也意味着人与人之间日益隔离。孟德斯鸠对美德的看法也反映了这样的变化,他说一个真正具有美德的人,对陌生人应该和对熟悉的朋友一样好。这也就是博爱的含义。作为人与人之间关系的道德,“博爱”包含公德、公民、平等的意思。这当然培养起人类更为广阔的胸怀和精神上的深邃性,而非一种比喻或者以“近”为特征的联想性质的朴素思维习惯。精神领域里虚构的能力越强,就越能把陌生的、表面上没有关系的因素联系起来思考。这样的联系以哲学和逻辑作为基础,讲究“科学分类”,而非巫术一样的自然分类。正如我以上说过的,自由不仅体现为思考能力,更在于行为能力。“博爱”也是一样,

它体现在精神领域里的虚构能力越强,从思考能力方面来说,就愈加使精神具有超越能力。就行为来说,则愈加培养起一种冒险精神^①、更愿意而不是回避提出问题,接受问题的挑战。只把爱的阳光播撒给亲友等少数人,就像孟德斯鸠所批评的,只是抱住了树枝而不是树干。自我的联系面越是广泛,爱就越有新意,联系人的友谊纽带就越多,对他人的态度也就越是宽容。显而易见,人都是有局限性的,只要人的某一方面突出就足以成为引起他人关爱的理由。没有理由一定认为,裙带关系是人的天性,而博爱是虚伪的高调,因为在后天意义上它们都可以被看作是一些习惯。失去连接人与人之间关系的旧纽带,比如从古代社会到近代社会,人感受到了孤独,但是这种孤独并非绝对的,人渐渐习惯于在“孤独”基础上建立起一些新的人际关系——一种虽然松散却更为宽容的人际关系。

当孟德斯鸠谈论“美德”时,通常总是指“政治的美德”。就此而论,“美德”不同于传统的基督教德行,因为他明确指出传统意义上的某些“邪恶”的思想却可能在政治生活中具有积极的意义:“我并不是说邪恶可以缩短它与美德之间的距离,而只是希望澄清并非所有政治上的邪恶都是道德上的邪恶,而所有道德上的邪恶,也并非都是政治上的邪恶,那些制订冒犯法的精神的人一定不要忘记这一点。”^②道德上的“邪恶”在政治上的有用性,这样的态度,也是马基雅维利和蒙田共同的政治态度,他们也把这种政治上的“不道德”与私德区分开来。孟德斯鸠这样的态度,也体现了哲学上的分析精神或理性传统,

^① 启蒙时代前后,西方列强已经开始了征服欧洲之外世界的过程。思想的解放和海外掠夺殖民地的过程之间有极为密切的联系。但是,这和博爱有什么关系呢?关系就在于,它在毁灭殖民地原来传统文化的同时,把西方的价值观念推广到全世界。

^② 转引自 Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p410.

一种帕斯卡尔式的“微妙精神”，即从表面上看似一样的事物中，分析出不一样，而不像“天人合一”或“天人感应”式的东方道德传统，把表面上不一样的事物，通过比喻的方式，生硬地看成一样的。西方人的这种分析精神更强调个体的独立性，区分责任；而东方式的“合一”或者“感应”更强调株连，当然不符合近代以来的理性或科学精神。孟德斯鸠对马基雅维利和蒙田思想的发展，表现在他明确提出了“政治道德”概念。他赋予“德行”的新含义与传统美德有相悖之处，给旧词语以新意义。正因为如此，他的《论法的精神》一度被当局查禁。比如，孟德斯鸠主张，在自由的共和国政治态度中，爱祖国就是爱法律。传统君主制度下的道德却把个人依附的“服从”或“愚忠”当成美德，而共和法律的倾向或者公共的兴趣，却是朝着保护（每）个人的利益，从此在不违反法律前提下的各种具体“私欲”不仅具有正当性，而且就是美德本身。就旨趣的方向性而言，德行和法律一样，都趋向对人性本身的热爱，而人性当然是复杂而变化的，德行和法律也应该跟着变化。这就又回到了博爱或者“普世性”的话题，孟德斯鸠把美德定义为“爱人类”的感情，这当然是一种大爱。他这样描述自己：

如果有一件事情对我的国家有利，而对另一个国家不利，我就不会向我们的君主建议它，因为我首先是人，然后才是法国人。或者作为人，我是必然的，而作为法国人，我是偶然的。如果某件事情对我是有利的，而对我的家庭是有害的，我就在精神中排除它；如果事情只利于我的家庭，而不利于法国，我就设法忘记它；如果事情只有利于我的国家而不利于欧洲，或者有利于欧洲而不利于人类，我就蔑视它为犯罪。^①

^① Montesquieu, *Cahiers*, Paris, Grasset, 1941, p3.

孟德斯鸠指出,博爱是人性的集中表现,而越是赤裸裸的或者变相的只爱自己,则越接近可怜的动物性那些原始本能,像动物一样,视野和心胸狭窄。我认为,西方的宗教有助于形成“超越于自身的爱”这样的观念。你的真理、幸福、本质等不在你自身这里,而在他者那里,在别的地方,在你所不在和你没有想到的地方。千万不可以把“爱不同于自己的事物的能力”狭隘地理解为一种对异性的性欲,就这些能力延伸了人的眼界和情感而论,它们是思想启蒙的应有之意,这也是孟德斯鸠所理解的美德。

自由精神在行为上最直接体现为商业精神,它以平等的形式把人分为独立的个体,又以平等的形式把无数个体区分开来,在理论上这是一种美德。它涉及如何处理爱自己与爱他人之间的关系。孟德斯鸠承认人都是爱自己的,但是这种爱往往并不是以赤裸裸的自私的形式表现出来。尽管人们自爱的方式在不同的时代和社会中千差万别,但为了更好地爱自己,得通过爱他人或者满足他人的愿望的方式体现出来,这不仅是商品交换的原则,也是做人的原则。面向他人的意向朝着公德的方向,面向自己的方向则是公德之外的私事。既然适合一个人的私事未必适合另一个人,就像不同人对同样一件事情有不同的感受一样,那么把公德与私德严格地区别开来,对维护社会的和平稳定与个人的幸福关系重大。在这样的意义上,当我们强调“人的本质是一切社会关系的总和”时,会忽视纯粹的个人性、与众不同的个性、个人独有的任意性等。总之,会忽视人的差异性。个别与一般的关系,这的确是人类最古老的躲不过去的智慧话题。虽然强调差异性距离真理更近并因此更能丰富我们的内心世界,但是人类必须“虚构”出差异之间的相似性或者一般性(例如语言和语言之间翻译的可能性,都是以“一般性”的存在作为前提的),否则个人必

将在孤独中“死”去。“普遍性”是“真实的虚假性”，我们不仅经常以这样的虚假性作为思考的前提，而且它也是我们进行创造性思维的一个条件。

启蒙时代是文艺复兴时代理想的继续，孟德斯鸠是近代政治哲学的开创者，但是他终生的政治理想，却是回到古希腊罗马那些古典的政治原则和道德。这一点被卢梭继承下来，这一政治哲学的核心，就是处理好个人与他人的关系，用他人或者社会的眼光看待我们自己。但是卢梭的特殊性就在于他比孟德斯鸠更像蒙田，卢梭认为社会和国家都是个人迫不得已的选择，真实而永恒的存在者，仍旧是每个人的自然性，也就是纯粹属于个人的自由。

（二）卢梭

18世纪的欧洲，世风大变，思想界的精英们把注意力从神学转移到人本身。他们极力去除套在人身上的神学光环，深入挖掘人性，绝不回避人身上“丑陋”的一切，甚至为人性的自私正名，就像狄德罗在他的放浪小说《宿命论者雅克和他的主人》中说的：凡是能发生在人身上的，就没有不道德的。人们在德行的标准问题上看法巨变。这个时期的启蒙，在于为“个人主义”大声呐喊，谁也没有天然的资格让个人服从。人类处于一个打破旧秩序同时建立新秩序的伟大时代，从人的内心世界，到政治与经济的世界都是如此。当时的法国思想界继承了上述产生于17世纪思想家的各种学说。人们对自己的前途抱有乐观主义情绪，其具体表现，就是公然声称既然人性是自私的，那么满足个人利益的热情就是合理的。一切合作，都是自私的个人之间的合作。这不但使人之间的交往充满着虚妄性，而且使个人利益的争夺变得合情合理。换句话说，既然人之间的交往无法避免相互欺骗，为了使社会不至于在这样的气氛下完全溃败，就得有一套

法律保证人类可以“合法”地在使人们互惠或者使相互损失最小的前提下相互欺骗,这又是一种悖谬的情形。这些思想家们发现这样一个真理,也就是说,“欺骗”的邪恶性在某些意义上完全是悬而未决的,或者说真与假的界限在这些意义上是模糊的,就像艺术给人的快乐来自一种“被骗”的快乐一样。甚至人的快乐与痛苦在很大程度上也来自想象。人们实在是太热衷于关心自己的事情了,以至于不屑于理解他人。与孟德斯鸠同时代的思想家沃韦纳格(Vauvenargues)这样写道:“我们喜欢责备人类的本性,试图抬高我们自己,认为高于自己的同类,就好像我们不属于其中的一分子似的。我们假定自己不必妥协就可以把自己的事情与人性或人的种族区分开来。这种可笑的虚妄充斥着我们的哲学著作,其字里行间都在漫骂人的本性……但是,没有任何事情是稳定的,哲学就像衣服、音乐、建筑一样,有它自己的时尚。”^①可是,这样的哲学风尚已经走到了顶峰。18世纪的哲学风俗则是人类对自己的境遇感到躁动不安,人们爱所有符合人的自然本性的东西,爱那些接近我们自然感情的一切,而这样的精神状态被说成是符合理性的。什么是人的理性?就是人类的自然兴趣。当这成为一种公共精神时,爱国就意味着爱自己,当然这是一种共和国精神,它在君主专制政府中是不存在的。换句话说,君主专制国家不值得爱,因为那里只有服从没有平等,你在那样的国家中不是一个有平等权利的公民。

1749年,卢梭正式登上了法国思想家的舞台,他为第戎科学院撰写的论文获得一等奖,征文的题目是:“科学与艺术的进步是否有利于社会风俗的净化?”在此之前,包括孟德斯鸠在内,都承认科学与艺

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p410.

术进步对人类精神的积极作用。唯有卢梭反其道而行之，他把科学、哲学、文学与奢华、空虚、懒惰联系起来。这样一条被后世称为“异化”之路的“精神连线”，把文明的发展与腐败堕落联系起来。艺术与文学则是通过华丽的词章夸夸其谈，使我们看不见事物的真相。推动每一门科学进步背后的人类动机，都是一种罪恶，比如：天文学来自迷信；雄辩术来自虚荣的野心；几何学来自贪婪。总之科学与艺术一出生就是有罪的，因为人类为追求科学必须付出的代价，就是腐败自己。卢梭的观点惊世骇俗，他从一个特殊方面观察个体与社会之间关系的荒谬性。卢梭与前人一样，从挖掘人性的动机入手，而且这些动机都不是那么高尚伟大的。就此而论，他与蒙田、帕斯卡尔等人关于人是自爱或“自私自利”的判断是相通的。比如卢梭认为艺术家与哲学家的作品动机是为了取悦于他人。无论卢梭的判断是否有道理，他的思维模式仍旧是被 20 世纪后现代思想家批评的“动机至上”或者“目的至上”主义者。也许人确实是怀有各种各样的“为了某某”的动机而行动的，但是，一方面，这些想法既不是单纯的（因为有时候人并不十分清楚自己行为的动机，动机可能是无意识的或者非动机的，事先就断定人从事某项工作一定是为了什么，这样的认定是武断的）；另一方面，动机与行为的效果之间，几乎毫无必然联系。只有到了 20 世纪，人类的智慧才意识到“为了什么”这种曾经极大地推动近代以来人类文明的思维模式遭遇到的巨大困境（这甚至与两次世界大战给人类带来的巨大精神创伤有关）。就此而论，帕斯卡尔的见解也许比卢梭更为深刻：人生更像是一种消遣的游戏，严肃的“目的性”思维模式是可笑而呆板的。为了什么呢？不为了什么！人从来就没有原样地实现自己的最初动机。动机又是一种荒谬的心理习惯，但是无动机等于非欲望，这又与人性相悖。也许可以叫做“没有动机的动机”，因为

按照古代“诡辩论”者和柏格森的思路，一种念头顷刻之间就变成别的什么，而这里的所谓“什么”是无法界定的。卢梭的上述文章之所以成功，很大程度上是由于他的精神连线突破了习惯，但是精神习惯是如此的强大，以至于他终于陷入了另一种传统的精神线索。当卢梭自以为知道人从事某领域工作的动机时，就相当于武断地自信他有能力认识人。也许我不否认人有认识自己的能力，但是我怀疑这样的能力可以用“下定义”的方式（武断的“就是”的方式）表达出来。

卢梭自己用他特有的笔调描述了人都是自私的：“如果有两个人的利益恰好一致，可是也许会有成千上万的人的利益与这两人的利益冲突。除非欺骗或者毁灭所有其他的人，再没有什么方式能成功地获得他们想要的东西。”^①为什么呢？因为东西就只有一份，不是你的就是我的。当然，这里“你的”“我的”还可以换成家族、民族、国家等。人与人之间的竞争甚至比动物之间还要残酷。支配人类社会的利益原则并非由马克思第一个发现，但是确实是由他从历史唯物主义角度系统阐述的。一切所谓“第一原则”的原则在理论上都是值得怀疑的，因为这样的原则往往容易陷入独断论。举个例子，卢梭断言世界上没有高尚的人，所有人都只是表面上为别人工作，事实上只是利用别人抬高自己。这使我们怀疑他自己就是这样的人，或者人总是在批评别人时把自己排除在外，其实他自己就是那样的人。人不好意思嘲笑自己，就假装嘲笑别人。

探讨起源的想法不仅表现在卢梭那里，这是18世纪法国启蒙思想家的共同爱好，目的是为了改造现实的社会。20世纪的哲学抛弃了用假设起源构造理论体系的传统做法，哲学家们开始怀疑追溯“起

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p410.

源”的可能性，探讨起源的思路已经不时兴了。在对待起源的问题上，卢梭因揭示了异化现象而走上一条与他同时代大多数思想家不同的道路。历史的方法在卢梭那里显得十分突出，他的全部著作几乎或多或少都是以“历史的方法”构成的：《忏悔录》是他的精神自传；《爱弥儿》是儿童心理教育史；《社会契约论》探讨现代国家的起源；卢梭几本书的名字直接就是关于历史的，如《论语言的起源》、《论人类不平等的起源》。这使我不由想到了柏格森，事实上尽管卢梭几乎没有直接讨论时间中的哲学问题，但是卢梭的著作也是由他的“疏远”或者“异化”的时间观构成的。卢梭的作品之所以具有深刻的独创性，就在于他使用了一套成熟而独特的异化方法。也正是在“异化”的意义上，卢梭的思想具有当代哲学的价值，因为在同样的意义上，从柏格森到德里达的哲学，也是在从不同角度探讨事物是如何出场的，究竟是“表现论”还是“非表现论”等等。无论是否直接谈到时间，时间的幽灵几乎无处不在，就像在卢梭的著作中一样，时间构造以其他的术语表现出来。卢梭设想有处于纯粹自然状态的“原始人”，并作为推论人类文明的进步与堕落的基础。从当代哲学的立场，卢梭的假设有一个没有说出来的前提，承认有事物本身，也就肯定了有一个时间上的起点，现代科学认为这个见解是难以证明的。也许时间就像地球的表面积一样，处于有限无界状态，但这又是悖谬的，也就是理解的禁区，语言难以进入的状态。另一个重要的哲学问题是，新哲学问题的建立，往往是以驳倒了旧哲学得以成立的前提为标志的，例如康德对独断论的批判。但是，这种所谓“驳倒”是不彻底的。换句话说，即使其前提中充满了站不住脚的“形而上学”，即使原来的思想动机犯了方向性错误，其追溯真理的征途却是十分精彩的，就像卢梭的“疏远”或“异化”概念一样。也正因为此，历代出色的哲学著作，

具有超越时代精神局限的永恒价值——思想本身的价值。

从文学的角度，卢梭以“自然状态的人”为角色的历史—异化道路，也是用时间的进展虚构故事情节，事实上他也确实是一个讲故事的高手。卢梭讲的故事，其中的角色是概念，他的方法是抽象。凭什么证据认为“自然状态的人”一定比现代人更健康呢？卢梭想当然地这样认为。总之，他以生动的笔触描绘了人原来什么样和现在什么样，应该什么样和不应该什么样。其过程很复杂，事例很生动。无论是否符合事实，人的一个天性就在于，必须在有所相信的情况下，心灵才会得到安慰，以至于“什么都不相信”本身也会自动地变成一种“相信”：“我相信什么都不能相信”。一种人类社会的现象产生了，比如说私有观念或者私有制，会随之产生无数的解释它为什么会产生。我们凭什么相信其中的某种解释正确呢？凭“觉得有道理”吗？可是倘若觉得都有道理该怎么办呢？这些道理之间在相互竞争，在无奈的情形下人们总得选择相信某种解释。就我而言，我更相信事物是以突然的方式降临的，至于原因，可能来自上下左右各个方面。

事实上，在众多 18 世纪思想家中，卢梭讲的故事最为出色，比如伴随他的疏远或异化概念，他在《爱弥儿》中谈到，文明或者教育是对自然状态的“增补”；在《论人类不平等的起源》中讨论私有制度产生于占有满足生存需要之外的“多余价值”的强烈欲望。在这部书中，他认为“爱情的专一”（amour propre，把配偶当作专属品的爱情模式或婚姻制度）是一种做作的感情（sentiment factice），即不自然、不真实、人造的感情。它与人的“社会角色”有密切关系，也就是社会感情的一种。相比之下，“自爱”是更自然、真实的感情。爱别人是自爱的补充。如果说自爱是一种与生俱来的私德，那么作为婚姻模式的“专一爱情”就是有利于社会的公德。18 世纪讨论的道德大都指“社会的

道德”即公德，一种理性的美德。卢梭甚至指出所谓“一夫一妻制度”是专为女人制定的（它是只针对女人的社会规范），是由女人勤勉地培育出来的“做作的感情”，以便于保持男性在男女性关系中的统治地位，而这却被称为“自然的性关系”。卢梭在这里暗指“自然的爱情”是不专一的。在这种制度下，男人的性关系之所以是腐败的，就因为他把与女人们的性关系作为满足自己自私愿望的手段。

卢梭进一步指出，人在与他人的关系中成为“社会的”，成为一个被交换的角色。当人从事活动的主要动机来自获得他人的赞誉时，他的感情就是做作的，或者是为了虚荣而导致的不真实感情，为了获得别人的尊重，他首先要出卖自己真实的感情，就是以假装的感情在社会上活动。卢梭在《论人类不平等的起源》中这样写道：“人必须不断地寻求为别人服务，至少要使别人发现他们能从这个人自己工作的活动中获得他们的益处……结果，这个人满脑子的野心，他做事不再出于真实的需要，而是为了使自己成为人上人。”^①也就是说，社会上的人不可能不是相互利用的关系，你要成为一个受欢迎的人，就必须首先对别人有用——所有这些都来自“社会的道德”，而一切社会的道德都不得不具有矫揉造作的成分。人在真实与伪装之间处于两难的境地，这也是自然与文明两种状态的冲突：人们在相互服务时却用所有可以想象到的“邪恶”对付对方。每个人都在制造他人的“不幸”中找到了自己存在的价值，这就是商品交换的原则。换句话说，在交换中本来是双方同意的，有利于他人的，但也是一种经过算计的、“损人利己”的方式得以实现的。

没有人否认卢梭对社会分析之透彻，达到了 18 世纪思想家的顶

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p410.

峰,但他对社会的态度却是消极的,他认为自己的天真本性与社会水火不相容,所以他的理想是逃避社会回归自然。在他看来,社会交际和时尚奢华都是在浪费人生,是多余的、堕落的。当整个17和18世纪都在为社会贡献理论大唱赞歌时,卢梭却只贡献理论不唱赞歌。卢梭躲避社会崇尚自然的私人行为,却对后世产生了巨大的社会效果,就像中国魏晋时代的知识分子流行的风尚一样。这种动机与效果之间的不一致又一次考验了人类的智慧。就像一种完全不受他人影响的纯粹个人的思想以令人无法阻止的速度成为“社会思想”,就像不受规范的思想却被人们尊崇为新的规范。在发现和创造新的人类感受过程中,必须有天才首先去冒风险。

《爱弥儿》不仅是一部教育学著作,它也涉及政治学、哲学、经济学、伦理学等广泛的领域。18世纪法国思想家们的著作正是因为思考他们自己的社会而流芳百世。他们认为一个好社会不是他们眼前的样子。卢梭说在一个好社会中,人们的社会责任与他们的利益应该一致,而自己的时代中,责任和利益却是脱钩的,因为人们都以别人的不幸作为代价,换取自己的幸福。卢梭留恋人类的原始状态,“野蛮人”之所以被称为好人,正是因为他们实现自身的愿望时,不必欺骗任何人。卢梭认为爱弥儿在正式接触社会之前,应该自然的成长,充分意识到自爱的重要性。只有在这个基础上,才可以进一步考虑与他人之间的关系。在社会上爱别人,是爱自己的延伸,拥有一个比自我更大的“大我”——卢梭把这样的情形称为美德,即自己与爱别人的一致性。爱情与怜悯都是这样产生的。就此而言,“延伸性”在卢梭那里也是重要的启蒙概念。这种转移肯定含有类比的意味,它假设别人的人性与自己相同,是另外一个“我”。与此连接的另一个启蒙概念是“公正”或者“正义”。具体在这里,就表现在应该把

自爱公正地延伸到整个人类而不只是自己的家族或民族国家(这里又加入了逻辑推论的成分)。精神能力之强大与延伸性之广博联系在一起,精神力量之柔弱与眼界狭窄相联系。一个人要想证明或者实践自己的思想、感情、心情力量之强大,就要超越狭隘的自私,尝试“无私地”爱别人——这个“别人”当然可以是任何意义上的“熟人”(亲爱者、亲友、同事),但是为了践行“精神能力之强大”,这个“别人”最好是一个陌生人。善待本民族与异族的陌生人,更能体现非自私非功利的纯粹人类感情,这的确是古老民族古朴的美德风尚。卢梭说他把爱弥儿培养成一个要到社会这个大染缸碰运气的自然人。作为自然人的爱弥儿不是野蛮人,因为他已经懂得了必须与其他人共同生活在社会中,在这种社会中必须使用自己的理性;但是爱弥儿也不是一个社会人,因为他有天然的道德而非虚伪的相互欺骗的社会道德;最后,爱弥儿也不是一个圣人,因为他明确懂得他不会牺牲自己的利益去爱别人,这一点尤其重要。

总之,爱弥儿不是野蛮人、不是社会人、不是圣人,他是自然而然的“自然人”。卢梭特别强调“自然”,暗指天然的自由状态。换句话说,爱弥儿还不是一个公民。卢梭认为,自然人和公民是人生两个不同阶段,不能同时把爱弥儿既培养成一个自然人又培养成一个公民。“自然人就是爱弥儿的全部……文明人的价值则在于与作为社会身体的整体的联系。一个好的社会组织,就在于能恰如其分地脱去人的自然状态,使人从一个绝对的存在状态进入一个相对的存在状态,在一个共同体中改变自己。在这种形式下,每个人不再只想着他自己是一个单独的个人,而是整体的一部分,使他从整体看他自己。”^①

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p434.

举例说,中国旧式的私塾教育培养出来的是“自然人”——一个人,而不似现代大学培养出来的“社会人”、一种都差不多的“产品”——就像手工作坊或者中医、戏班子的学徒一样,总之更具有师徒性质的个性。就破坏了人的自然状态或天然的自由而言,社会状态对人来说是一种暴力,但对人来说,这样的暴力是不得不发生的,因为人总要与陌生人打交道。^①

卢梭的思想是清晰的,他严格区分了私德与公德,利己的道德与利他的道德。我们也可以把他的《社会契约论》,看作一部“利他的道德理论”。《爱弥儿》描述了独立于社会的一种个人的美德是如何可能的。在《社会契约论》中,凡说到个人时,都是“社会人”或与他人紧密联系一起的个人。在处理自己与他人的关系中,人本来都是首先想到行为是否对自己有好处——这是很自然的心理动机,因为人人都是俗人而不是圣人。同时,卢梭把“利益”分成物质上的与精神上的,精神上的“利益”则是一种善的美德。他的全部社会理论的核心部分就是:当我们从事活动时,无论这件事与自我如何密切相关,我们都要从中发现做这件事情的正当性或德行何在——就是说,要从

^① 在漫长的中国“社会”中,一直到20世纪之前,由于“公民”概念的匮乏,实际上等于严重缺乏“社会”概念。随之而来的,就是在20世纪之前的中国几乎没有17—18世纪欧洲思想启蒙甚至文艺复兴意义上的近代社会。中国的社会形态直到20世纪之前基本上都是“古代”的,这就使20世纪的中国“社会形态”的负担非常繁重,但这种情形也在极大程度上制造了思想活跃状态。这样的活跃是以“混乱”和“不扎实”的面貌出现的,也就是抱着实用的态度,缺乏真正哲学意义上的深入研究。中国社会公民化的进程直到现在还远没有完成,其中一个重要标志,就在于中国在相当大的程度上还是一个“熟人”的社会(很像是荣损共在的家族或者变相的家族组织,在这里通行“私德”而非“公德”),而不是真正陌生人意义上的社会,是一个人治而非法治的社会,是一个依靠“人事关系”的潜规则而非平等意义上的、光明正大的法规办事的“社会”。在这个意义上,中国的“社会化”程度很低,它的大大小小的“公权”在很大程度上成为大大小小的“私权”。也就是说,有很多相互冲突又相互勾结的“小团体”的利益。在这个意义上,中国社会“公民化”甚至“近代化”的进程还远没有实现。

中发现把人们联合起来而不是让人们彼此冲突的力量。换句话说，每个人都应该可以从这样的联合中发现自己的利益。那么，这样的联合就是公共利益之所在。卢梭说“没有一个人真的愿意服从公共的道德，除非这样的道德与他自己的利益相关，因此，寻求这种私德与公德的一致性就是真实的政治的唯一目的，它致力于人民的幸福与德行。”^①他认为，不存在一个“自然的普遍性社会”，就是说，人们之间的利益从一开始就是冲突的、不和谐的。包括狄德罗在内的很多18世纪思想家都认为，人们的需要处于相互和谐状态。也就是说，个人利益天然地与社会利益相一致，从而一个“自然的普遍性社会”是可能的。卢梭反对这样的概念，他认为每个人都是独立的。在自然状态下，独立的个人的特殊利益之间是相互排斥的，难以有一个“共同的善”。社会的法律对个人是一种约束，每个人都希望用法律约束别人而不是自己。在这样的情况下，社会有赖于出现一个特立独行的思想天才、一个圣人而不是俗人。这个独立于无数个别意志的人创立并理解了“普遍意志”的观念，并教给了每个人，从而使大众知道自己的责任。不是抽象地告诉人民什么是正义，而是向人们揭示在社会公正中有自己的利益所在。这个独立的圣人提出的用以解决无数个别意志与普遍意志冲突的方案，就是制订“社会契约”。它当然不是写在某张纸上由全体公民签了字的契约，而是印在全体人民心灵中的共识。

卢梭认为，虽然人与人之间利益冲突，没有生来的自然和谐，但是这并不意味着人们之间没有共同利益。卢梭区分了它们两者之间的微妙差异，表现了一种高超的思想力。“共同利益”或者“公共的

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p436.

善”并非虚构而是真实的东西，它有赖于一种具有超越性质的“普遍意志”。这又是一种悖谬现象，即个人利益与“共同利益”既冲突又一致，是冲突中的一致。这种一致性就是公民社会得以建立的基础。于是，私德变成了这样的公德：只要按照社会公德行事才叫美德。这也意味着公德有共同利益的标准，它要用符合每个公民最大的共同利益来衡量，它同时也意味着平等和博爱，因为在理论上“共同的好处”全体人民都有份。它同时意味着要最大限度地取消特权或者极权，因为极权意味着最高权力是一个“点”，即权力上的不平等——平等的权力意味着权力的分散或者相互制衡。只有在这样的情况下，才可以说有“社会”存在，因为所谓“社会”在卢梭那里只意味着“公民社会”，在专制制度下的所谓“社会”，是名不副实的。

卢梭提醒我们同时要注意到，人民生来并没有按照社会公德行事的习惯，要用法律的约束力量使人们形成这样的习惯。这当然来自理性的力量，而“自然”一词在卢梭那里，具有天然的任意性的含义，也就是非理性。理性与人们自私的欲望相违背，是一种更高的人性。由此得出的政治结论就是：法律并不在人心之外，而是刻在人的灵魂上的，这种约束不应该是一种外来的强力，而是人民自愿的选择。更重要的问题在于，这些“共同”利益既是被人们发现的，也是被人们发明的，人们会发现越来越多的“公共利益”。在这个意义上，立法者应该是社会上最有智慧的人，这些人也应该有“最大的权力”。法是被创立的，而不像“自爱”是每个人生来就有的。所以，全部问题在于，要有一种创造性的、抽象而普遍的意志，这种意志是理性的。也就是说，一个自然人同时也是一个文明人，他具有冲突而又一致的两重道德面孔，因为他有超越私欲之上的“社会利益”的愿望、思考力以及实施的能力。卢梭附和帕斯卡尔的说法：最纯粹的快乐是在与

人分享中而不是在孤独状态下获得的。这样的说法虽然对天性孤独的人是一个打击,却无法证明其真理性,因为不同快乐之间的强度根本是无法衡量的,它也难以解释纯粹出于个人兴趣的活动,这些活动并不在乎别人是否欣赏或者能否带来功利性的利益。^① 卢梭和帕斯卡尔都强调“共享”,但是,21世纪的人类社会更强调创造和想象的个性。于是,在人必须是“社会人”的意义上,卢梭和帕斯卡尔更强调“爱国主义”,而在当代社会中,“爱国”甚至是一个落伍的词汇。更关注自己的精神个性而不忽视国家存在的人,也许是一个更有生活品质的人。当然,我们也可以创造一种与传统意义不同的“分享”,也就是“分享”我们不赞成的东西或难以理解的陌生的东西。但是,这就改变了“分享”的含义,变成了“不能分享的分享”。总之,在一个非本质主义的哲学时代,对“共同性”的崇拜遭遇到有史以来的最大质疑。

但是,尽管卢梭贡献了近代政治哲学中“最好”的“社会理论”,他立论的根据,却是认为“社会本身”就是朝向腐败的,因为权力本身的自然倾向,就是导致腐败,绝对的权力导致绝对的腐败。人类所能做的,就是尽可能发挥自己的想象力,通过立法对权力加以约束,使腐败的机会最小化,但根本杜绝是不可能的。卢梭一生的理想是人的天然自由,自由平等博爱这些“天赋的人权”更是自然的,而不是国家恩赐的。这就涉及两种不同的理性,一种是“天赋人权”思想体现的

^① 我观察到,在21世纪的人类“后现代社会”中,可能走向与卢梭一代近代启蒙思想家当年的判断相反的方向。也就是说,社会对个人的作用可能越来越小,个人天然的自由越来越冲破古典的自由观念的范围。人们越来越不被以金钱为中心的功利性社会目标所左右,奢侈的人成为被人耻笑而非被人羡慕的对象。支配人们行为的各种各样的选择越来越出于纯粹个人兴趣的考虑,而不是习惯上所谓的“社会责任”或者“社会需要”。更为重要的是,在当代消费与享乐的社会中,孤独的人因为信息的网络化几乎可以脱离社会而生活,因为他可以生活在虚拟化的网络世界之中。到处是孤独的人,社会崇尚纯粹个性,这些是21世纪人类精神与物质生活的发展方向。

“自然理性”，另一种才是“社会契约”思想体现的“社会的或普遍意志”。卢梭说现代人有腐败的“道德”，指的就是以上受到赞扬的“爱社会”或者“爱国家”的所谓社会公德。这些“共享”的经验的核心，就是爱国，爱国是一种“大爱”，它支配着人的其他“小爱”。这种爱国的情感是一种独占的、具有排外性的力量。世界上有很多国家，就有很多利益相互冲突的“爱国”。那些不同国家“爱国”的人相互称“同胞”，同一个国家“同胞”之间的感情自然地好于“外国人”。尽管事实上，非常可能身处异国之间的人更容易陌生好奇而滋生好感，也容易由于根本不了解而只是单凭舆论的偏见而滋生轻蔑。“爱国”可能不属于人类原始的自然感情或者习惯，而是国家产生之后长期的思想灌输在人民头脑中形成的“第二天性”。国家培养并利用这种伴随“爱国”而来的归属感，似乎不爱国就是犯了原罪。人们为没有这样的归属感而惶惶不安，似乎生命活动就丧失了价值。但是当问及一个爱国者到底爱国的含义是什么时，回答却往往是大而无当的，因为极有可能他爱的是一些冷冰冰的、毫无情谊的概念，而一旦这些概念化为具体事例时，却是不可爱的。严重的问题并不在于国家不可爱，更在于人们往往会由于依赖感的丧失（它来自国家不可爱的事实）而导致绝望心理，这来自他们预先天真地相信国家应该是可爱的。一个有希望的灵魂是可爱的，但问题却在于这个“希望的方向”朝什么地方走。把一个人的价值寄托在为他人或国家“利益”奉献的基础上，很可能是虚假的自我安慰。

但无论怎样，对人类不同民族来说，“爱国”的归属感有非常漫长的历史。一国之内“爱国”有光明正大的理由，共享的归属感又由于地域的差异形成不同的民族性格和性情。又由于爱国的归属感，一国僵化的民族性情或心理习惯往往是“集体无意识”地排斥其他民族

的精神特质。在这样的意义上,与其做某国的公民,不如做一个世界公民。做某国的公民就像出生某家庭某两人是自己的父母一样难以选择,但是做“心理上的世界公民”却是可能的,它完全可以超越一个人的民族意识和法律身份。如上所述,人的原始自然感情中本来是没有“爱国”因素的。按照卢梭的“疏远”理论,爱国感和公民感一样,都是人的自然状态的“社会异化”的产物。“爱国”这种归属感或者依赖感和卢梭的所谓“社会契约”一样,更像是著名的帕斯卡尔“赌注”。帕斯卡尔的原义是赌上帝存在。如果赌上帝存在,在万一上帝不存在的情况下,下赌注的人损失有限。但万一上帝真的存在,他就赢得了一切。国家和“社会契约”都来自异化的结果,个人或者公民与自己的“小我”疏远而依赖国家这个“大我”。但是,是否真的可以依赖呢?这其实更像是一场赌博。就像帕斯卡尔说的,你必须选择,或者你必须赌。

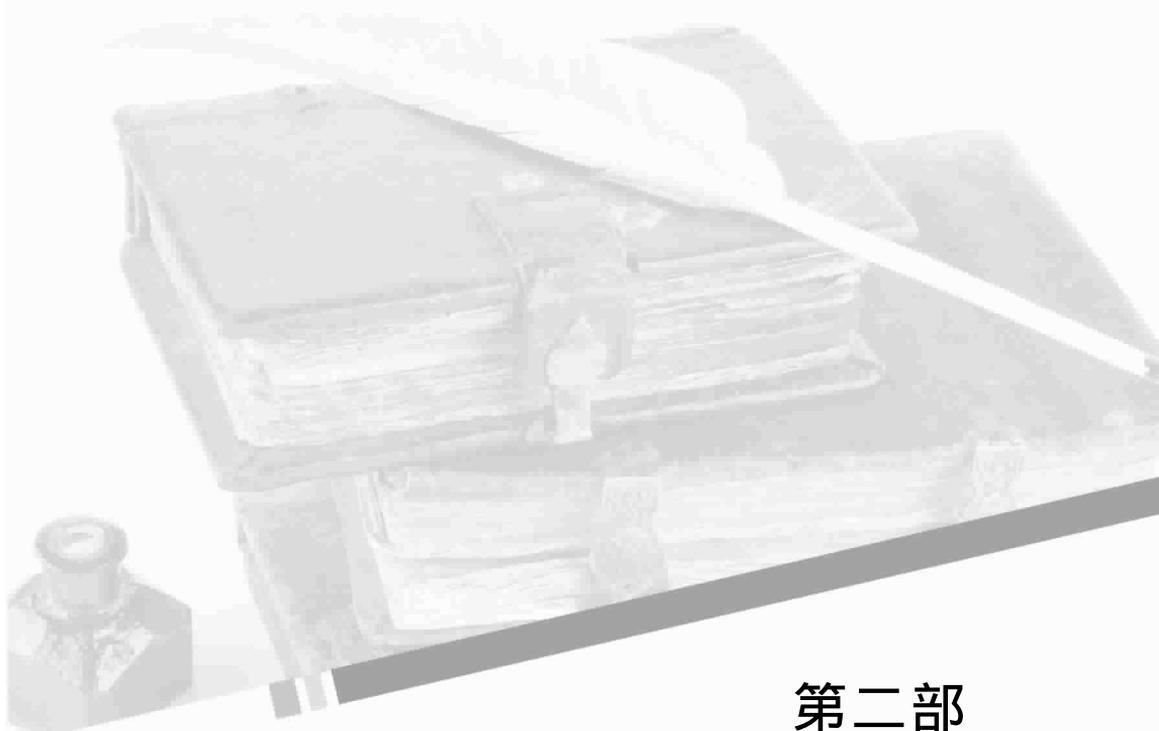
与孟德斯鸠的理解不同,卢梭把法律看作“主权者的意愿”(这个“主权者”不是极权统治者,而是全体公民)而不是一种外来的约束力量。所谓“主权在民”和“普遍的意愿”是一致的。更通俗地说,它确立了近代政治哲学中社会“多数人”而非“少数人”统治的法则。卢梭认为,一个正义的社会中,不能由少数人向多数人下命令。但是,我们凭什么判定很多人或多数人的意愿能形成一个统一而特殊的意愿呢?这是卢梭理论的最困难之处,他称为“最大的政治难题”,其困难“可比作几何学中要把一个圆正方形化”。于是,有趣且关键的理论难点在于:“主权在民”或者“社会契约论”就相当于描绘“圆的正方形”!换句话说,这个表达式是有意义的,我们都可以理解它想说的什么意思。但是,这句话的意义在现实世界中是难以实现的。卢梭的智慧就在于,他敏锐地意识到,一种我们看不见的甚至无法证明

其可能存在的东西,并不是没有意义的,因为我们完全知道如何去使用它,就像“时间”概念一样。时间和“圆的正方形”一样,接近“社会契约”的构想,而所有这些都具有悖谬的合理性。卢梭是这样说的:“要发现一种能把法律放在高于人的位置之上的政府形式。如果能发现这样的形式,我们就要致力于寻找和建立它……但是,倘若不幸我们不能找到这样的形式(我承认找不到),我的意见是要走向相反的极端,就是人突然陷入毫无法律可言的暴政,建立起完全由任意性统治的专制;但愿这样的专制来自上帝。换句话说,或者是最严格的民主,或者是最完美的霍布斯主义,除此之外我找不出可行的中间道路。”^①卢梭的意思当然不是赞成暴政,他说那些君主的利益完全是个人的而非人民的,君主只希望人民软弱无力、等待施舍。如果不能找到一个更好的政府形式,与其实行一个暴君的暴政,不如建立一个公共的强力政权。在卢梭眼里,任何世俗的政府权力都无法模仿上帝的至善,因为最普遍的公正在人间根本不存在。两权相害取其轻,卢梭抛弃了绝对王权,宁可选择绝对的“主权在民”——后一种权力既不可限制,也不可收回,总之这种权力不能转让。全体公民就是政治本身,全体公民的意志就意味着至善。

政治哲学中的创新往往并不在于发明了新的概念,而是对旧的术语给予新鲜的解释,例如卢梭对“主权”(sovereignty)的重新解释,他的政治理论同时也被称为“自由主义”的,在这里“自由”意味着政治要保证公民个人在以自己的方式追求个人的幸福时,受到公共意志和法律的 protection。一切公民都拥有这样的自由,任何公民都不得损害其他公民同样的自由权利。对天然自由或者天然任性的任何限制

^① 转引自 Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, p443.

或者约束,都是为了在更大程度上实现社会的自由。总之,卢梭更强调“自由”而不是“权威”。他认为最好的政府形式可能是对人约束最少的政府,这有点像中国古代老子的“无为而治”的思想。要一个政府无事可做,就得保证任何公民的自由权利都没有被伤害,这只能在一个政治自由的政府形式下才可以做到——人人处于“懒散”的随遇而安的自由状态,让人看不见约束存在的政府是最好的政府,就好像不需要“统治”存在似的。在他看来,公民权利平等不但是自由的应有之意,而且是使自由不受伤害的保证。拥有个人财产是必要的,因为它可以保证一个人不依附于他人而生活。同时,任何一个公民的私有财产不应该富到能够收买另一个公民,任何一个公民也不应该穷到要把自己出卖给另一个公民才能生活下去的地步。在这个意义上,“平等”首先要避免社会财富的贫富不均,平等或者公正原则是保护全体公民的。卢梭谴责社会上贫富两极分化现象,认为它既是邪恶政治的产物,又加剧了政治上的邪恶,因为它相当于用少数特权阶级的利益代替了社会利益或公众利益、在公民之间制造仇恨、对全体人民的利益漠不关心,使政府和人民腐败,如此等等。



第二部
实证主义与唯灵论

第五章 “精神自由”含义演变时代

一

19 世纪的法国哲学,在 18 世纪波澜壮阔的思想启蒙运动的基础上发展——继续朝着浪漫与理性两个方向发展。总体来看,19 世纪的法国思想,属于科学与实证的时代。但是,在科学与实证的共同旗帜下,却有两股相反的思想潮流:一种是以孔德为代表的实证的社会哲学。就大的方向而论,先是傅立叶与欧文的社会主义学说,其后涂尔干和莫斯的社会学研究,都属于实证的社会哲学;另一种,则是以柏格森为代表的“心理学哲学”,这个思潮虽然革新了传统形而上学问题,但是给人的感觉,与“空想的社会主义”相比,距离形而上学问题更近,被实证的科学哲学倾向批评为非理性主义的。

1914 年爆发的第一次世界大战,已经意味着 20 世纪欧洲人道德与心灵将发生与以往世纪截然不同的巨大变化。人们的生存环境改变了,从前的理想在破灭,人们越来越看到 18 世纪的启蒙具有道德乌托邦的性质。继 19 世纪之后,加快了从道德乌托邦走向现实的步伐,并且在哲学观念上日益显现出来——这个“哲学观念”,就是反对哲学观念的时代,观念越来越让位于“原始的事实”——这个倾向同样在 19 世纪的法国哲学中就暴露出来。所谓实证,就是寻找事实,哲学从崇拜观念转到崇拜事实,比如心理活动的事实、政治活动的事

实、社会事实、科学观察的事实，等等。事实与对事实的描述在一起，这个过程要尽量减少预先的观念对事实的干预。人们感受和思考世界的方式变了，眼中的世界，也就不再是从前的世界，生活也就不再是从前的生活。任何时代的哲学，都不能完全脱离所处的时代，都要反映某一时代的情绪。哲学史不是一条不中断的直线，后面的哲学来自前面的哲学，却往往走到另外一个方向。

在1920年巴黎出版的《当代法国哲学》^①一书中，作者不无自豪地认为，在20世纪初到第一次世界大战的动乱年代，法国思想界却更加活跃，更多原创性的思想。作者这样说自有道理，法国是一个没有所谓“官方哲学”的国家，任何一种思想学派也不具有天然的支配地位。法国思想自由的传统，在某种意义上也是不设立“标准答案”的传统，甚至也体现在国家教育体制中。法国中学阶段开设哲学课，目的是让学生养成独立思考和怀疑的习惯。

20世纪的法国哲学直接继承19世纪活跃在法国的折中主义、实证主义、社会主义、柏格森主义。在20世纪初，法国有“当代思想的危机”的说法，这种说法的实质，是思想在种种精神教条面前的苦恼，渴望探讨未知领域。这种苦恼，甚至也来自“法国哲学现状一直不为外国知晓，德比朗，拉韦松，勒努维勒，拉舍利耶等人的名字（这些人都是19世纪法国一流哲学家——译注），直到20年前，外国人还完全不知道”。^②但是，当1920年这本《当代法国哲学》出版时，作者却自豪地宣布，在短短的十几年间，整个欧洲的思想界都在谈论我们了。特别是柏格森主义，几乎影响到整个西方世界，俨然当年的笛卡儿在世。“威廉·詹姆士(W. James)终其一生都是沿着我们的思想观念

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920.

^② 同上书，第11页。

走的。”^①作者的骄傲并非空穴来风，此书出版时期，确实是法国哲学的一个思想高峰。

如果说法国人自己写自己的“哲学影响”有“偏见”嫌疑的话，我们可以对照英语国家出版的英文同类著作，我注意到1922年出版的《现代法国哲学：孔德以来的思想发展研究》（下面介绍的内容主要参阅了此书和上面的《当代法国哲学》），^②与上本书一样，它们出版时，书中提到的很多哲学家都还健在（特别是柏格森本人还处于精神创作旺期）。《现代法国哲学：孔德以来的思想发展研究》一书的作者就得到了柏格森本人赠送的大量第一手研究资料。该书作者在“序言”中写道：“从普遍的观点来看，还很少有如此迷人的哲学时期，即很少有1851年以来被证明业已完成了的这样一种思想革命时期……它首先是对思想史的贡献。在过去的70年间（作者这里指1851年到1920年的70年之间），法国哲学家们说到和想到的一切，为思想史提供了最佳的确定性知识。进一步说，我们要严重关注这一时期的法国哲学。这是一个19世纪以来，被英语世界相对忽视了的领域，大致而论，它包括从孔德到布鲁特（他上个月刚刚去世）和柏格森的思想。”^③

缪塞(Alfred Musst)在他的《一个世纪儿的忏悔》里描述了18—19世纪之交时，法国人的真实内心状态：“我们世纪中的一切病态都来自两个原因，经历了1793年和1814年的法国人，经历了心灵的双

① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Felix Algan, Paris, 1920, p11.

② J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922.

③ 同上，第10—11页。

重打击,以往的一切不复存在,将来的一切还不知什么样。”^①就是说,保守的思想与革命的思想正在进行殊死的较量。就此而言,与思辨的先验哲学相对抗的法国“近代心理学”,属于思想中的革命力量,M. 德比朗(Maine de Biran, 1766—1824)是法国“近代心理学”的奠基者。与蒙田不同,德比朗并不是一个反思自己独自体验事物的思想家,他生前只出版了一部著作《回忆录》(1803)。他的思想明显循着洛克和孔狄亚克的方向,但他把他们的“经验”情感化了——在这方面,与蒙田和卢梭等人不同的是,德比朗提出了具有划时代意义的“心理事实”的概念(这个概念从本质上说,与孔德的“实证”概念并不冲突,都反映了19世纪法国哲学中的科学倾向。心理学的“事实”也是对心理科学的描述,而后来的柏格森也沿着这个方向)。他认为“内在心情”的主要特征,是“行为”或“活动”,而不是思辨。“行为”或“活动”与愿望、意志、动机有关(这就更接近叔本华和尼采的论题,而远离康德和黑格尔的思辨概念)。显然,这种注重意志行为的立场与笛卡儿“我思故我在”的命题也是冲突的,因为在德比朗这里,是“我欲故我在”。意愿是内在的、直接的。所谓“认识”,是在这样的直接活动中而不是在概念中完成的(柏格森后来进一步贡献了心理“绵延”学说,也就是明确了这个过程的主导力量之一,在于时间性)。而遵从概念性的思维,则意味着在精神生活中引入一种外在的干预或事先的解释。所以德比朗的立场同时也意味着与思辨哲学所倡导的“自由”概念不同的自由,也就是思辨哲学所批评的任意性与偶然性。换句话说,此自由非彼自由,是更广阔的自由。虽然我们不想要的东西也会随时落在我们头上,但是这样的机遇毕竟与我们“想要”(所谓

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p18.

“心想”后,事才有“成”的希望,这里的“想”并不是思想而是动机)的情形比起来要少得多。显而易见,德比朗的立场本身蕴涵着与任何习惯的或保守势力的冲突,因为“想要”的基本特点,是“要”从前所没有的。按着德比朗的思路,与自由连接一起的,就是柏格森后来在他的代表作中所描述的“直接意识材料”(而概念性质的思维,是一种间接的或中介性质的思维,即所谓反思)。

德比朗与康德主义的思考方向截然不同,他要做形而上学研究中的哥伦布,去发现一个“内心活动的新世界”。沿着他开辟的道路,有一批法国哲学家,其中重要的有库赞(Cousin),拉韦松(Ravaisson),拉舍利耶(Lachelier),居约(Guyau),布鲁特(Boutroux),特别是柏格森。

但是德比朗在世时,几乎没有什么名气,他的部分思想是通过库赞(Victor Cousin, 1792—1867)的“折中主义”学派——或者叫“唯灵论”(spiritualisme)——保存下来的,属于这个学派的成员还有拉韦松(Ravaisson)以及茹弗鲁瓦(Jouffroy, 1796—1842),雅内(Paul Janet, 1823—1899)。拉韦松的思想被称为“新唯灵论”,他继承并革新了库赞的学说。茹弗鲁瓦和雅内的思想,也主要来自库赞。所谓“折中主义”,含有“在各处随意取材”的意思,并非习惯上认为的所谓“不偏不倚”或保持在立场的“中间位置”(这甚至能加深我们对中国古代“中庸”思想的理解)。1818年在《论真善美》(1846年)的讲演中,库赞认为感性的材料应该附属于心灵意义上的精神,而不是概念意义上的思想。显然这又是非形而上学传统的说法,因为他似乎承认心灵的满足比逻辑上的真理更加重要。人的幸福、道德责任、精神的自由、美感,都要从心灵出发获得解释。这样的解释直接继承了帕斯卡尔的“微妙精神”和卢梭的浪漫主义传统。库赞也从中世纪苏格兰经院哲学家司各脱的学说(scotisme)中获取灵感,这种学说要人们回到

“常识”(common sense)而不是依从于某种学说。^① 司各脱用“常识”对抗正统的神学学说,这样的异端却使他青史留名。库赞所推崇的“常识”在某种意义上,也是“事实”和“实证”的同义词。“唯灵论”不满意 18 世纪以伏尔泰为代表的理性主义,试图纠正其中的错误,重新建构“理智”——当然,这只能在发扬光大“自由、平等、博爱”的意义上加以理解。

至于同时兴起的法国社会主义与孔德的实证主义这两种思潮,就其与“唯灵论”并行不悖的意义上说,是想重建整个社会。革命和战争是在短时期内改变人性最有效的手段,它同时也刺激了精神想象力,也就是精神的冒险。精神不满足于仅仅“在灵魂深处爆发革命”,要把自己的主张用于变革社会的实践——这就是 19 世纪法国思想界的大致轮廓。“社会主义”一词的鼻祖来自法国人圣西门(Saint-Simon, 1760—1825),孔德曾经做过圣西门的秘书,自然也深受他“老师”思想的影响。他把圣西门式的“社会主义学说”改造成“实证主义”。圣西门的第一本著作《一封来自日内瓦居民的来信》于 1803 年发表——他在书中所勾画出的社会主义的最初蓝图,是通过思想家与艺术家的自由选举,组成国家的最高的权力。换句话说,最高权力既不在教会手里,也不在国家手里,而在有选举资格的团体手里。在这个基础上,他呼吁建立“社会秩序”的重要性,以便适应知识世界所建立的科学秩序。1813 年,圣西门发表了《人的科学论文集》,其中批评了孔德尚处于萌芽状态的“社会发展三阶段”的思想。受当时法国兴盛的工业发展前景的鼓舞,圣西门提出了“一切来自工业,一切为了工业”的口号,并认

^① 哲学的各个历史阶段之间有惊人的相似之处,比如在 20 世纪,从胡塞尔经海德格尔到萨特,似乎也完成了一次漂亮的把哲学从天上拉回地上的过程,使萨特在咖啡馆里品尝“鸡尾酒里的现象学”的过程。

为真正的权力不在政府手里,而在工人阶级手里,所以社会应该以最
适合工人阶级的方式组织起来,最终的经济与政治的权力都仰仗工人
阶级。自 1817 年,圣西门周围聚集着包括青年孔德在内的一批 19 世
纪后半叶法国思想界的风云人物(例如 Renouvier 和 Renan)。与马克
思的社会主义模式不同,圣西门注意宗教信仰对社会主义的重要性,
他试图用“博爱”(社会中人人是兄弟)的思想代替教会,提出妇女和男
性权利平等。圣西门明显受到黑格尔的历史观和孔多塞的社会进步
观念影响,值得特别注意的是,圣西门思想中具有明显的“共产主义”
倾向,比如废除继承权。他是整个 19 世纪欧洲“社会哲学”的奠基者,
在他之后孔德的实证社会学与马克思的科学社会主义,是从圣西门的
思想出发而最终“分道扬镳”的两种思想。

除了圣西门,社会主义的最初倡导者还有傅立叶(Fourier, 1772—
1837)和欧文。傅立叶认为圣西门式的“社会主义”有压迫自由之嫌,
故而主张绝不能压迫人的热情,他主张就像牛顿提出万物之间都有
引力一样,人与人之间的欲望或热情将导致社会的和谐,所以社会的
基础来自人与人之间的自由交往。

所有这些早期社会主义思想家都有如下共同点:他们一致
同意纯粹经济的效果不会平息社会的病态,而所有道德、宗教和
哲学的教化一定要伴随社会的改造。其中最早的社会主义者圣
西门主张,没有任何社会或文明制度在它的精神原则和它的社
会组织直接冲突的情况之下会残存下去。^①

实证主义与社会主义这两种思潮遥相呼应,几乎出现在同一时

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p32.

期，它们之间的思想距离，远比现在人们所想象的小得多。比如两者都致力于社会的改造、重建人类社会。孔德(Auguste Comte, 1798—1875)就怀有这样的使命感。他认为，社会的重建需要一种崭新的精神力量——他和圣西门一样，^①认为这种力量来自科学。但是，就像谢林与黑格尔的关系一样，由于细节的观点不一致，孔德最终与圣西门分道扬镳，“在孔德那里有一种最伟大的现代法国思想，他的实证主义学说是19世纪上半叶占支配地位的学说之一。”^②孔德比圣西门拥有更丰富的科学知识，他的学说主要发表在他的《实证哲学教程》(1830—1842)。“实证哲学”的说法本身不无自相矛盾，这里的“哲学”显然不包含从前“哲学”一词的内容。或者说，这里的“哲学”就是“科学事实”，所以应该把“实证哲学”读作“实证科学”。孔德提出了著名的人类思想发展三阶段学说：首先是神学的或者虚构的阶段；其次是形而上学的或者抽象的阶段，它用抽象的原则代替神意；最后，是科学实证阶段——人的精神超越了神学教条和形而上学的抽象，第一次面对事实。实证科学既不是神学般地关于世界的开端与末日的学说，也不是形而上学那样的关于事物抽象而神秘的“本质”的学说，而只是考虑“事实”或者“真实”的知识。这些作为事实的知识只相对具体的环境，具有某个瞬间的精确性。这里对绝对性或普遍性的排斥仍在于反对抽象。总之，“实证”意味着对事实的热情、与事实一致。

孔德创立了“社会学”(这个学科之后不断壮大、繁荣至今)，这门“社会的科学”在他那里意味着把科学应用于政治(不是现在狭义的

① 1817年，孔德担任了圣西门的秘书。

② J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p33.

“政治学”，而是 18 世纪法国思想家西哀士（首次提出的“社会科学”一词的延伸）。在孔德看来，一切“存在”都是“社会存在”。就像对动物集体的研究分成解剖学和生理学一样，对社会的研究也分成分析社会规律的“社会静力学”和社会动态的“社会动力学”，分别描述社会的秩序与社会的进步。他认为社会真正的秩序与进步既不是破坏性的，也不是任意的。在这方面，他的理论与孟德斯鸠尤其是孔多塞有紧密关系。

孔德倡导的“实证精神”远比他的实证哲学的内容影响更大，他尤其影响了泰纳(Taine)，勒南(Renan)，库尔诺(Cournot)，勒努维耶(Renouvier)，其中的后两人甚至还是他的论敌。孔德的思想真正在英国开花结果，实证哲学影响了英国哲学家穆勒(John Stuart Mill)和斯宾塞(Spencer)，而在法国，则表现为一种描述“心理事实”的唯灵论与孔德同为敌友。换句话说，孔德倡导的“实证精神”被安置在别的领域中，“傅耶(Fouillée)，居约(Guyau)，拉舍利耶(Lachelier)，布特鲁(Boutroux)，柏格森(Bergson)都表达了实证主义的因素。”^①

二

在 1885—1890 年间，法国哲学更趋活跃，出现了一种新的精神，并渐渐取代了孔德的实证哲学。泰纳和勒南，这两个同是哲学家与作家的法国人，是这种哲学新风气的开创者。这是一种打破哲学教条的尝试，人们不是直接去谈论哲学，而是在对文学和道德的浓厚兴趣中体现哲学精神，人们更对人本身（而不是观念）感兴趣。雅内，拉舍利耶，布特鲁也渐渐登上了哲学舞台，直到柏格森哲学的

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p37.

出现,在整个巴黎乃至法国,竟然形成了一种超出纯粹学术界的“哲学热”。

无论是实证哲学倾向还是唯灵论倾向,都把传统形而上学问题逐渐边缘化了——这些问题甚至在由极少数人组成的“学术圈”内也是偶尔才被讨论。人们除了关心科学,还关心人本身——主要是性灵意义上的精神活动、人的自由—任性以及由此引发的道德问题。“自由问题成为哲学中具有决定意义的中心问题,其他问题都围绕着自由问题。”^①对道德问题的研究同样与人们对自由的兴趣有密切联系。人们是从这样的疑问引出道德话题的:是否真的有道德这种东西的存在或者道德是可能的吗?道德的基础要在历史或者社会中寻找,还是应该在心理或个体中寻找?

“可以说,尽管其表现方式或派别多样,在众多倾向中体现的,是反理性主义阶段……解释、理智、真理,这些概念在我们的时代都遭受了严重危机……如果人们要问这种反理性倾向的成功还能持续多久,答案是它以最好的方式把我们的时代与从前的所有哲学区别开了。”^②不再相信智慧只表现为这样的理性,即编织一个先验的绝对逻辑体系。物理与化学的观察与实验的方法,显微镜的科学工具,所有这些都为新哲学提供了灵感或类比的可能性——表面看不见的东西并非不存在,而且很可能那里有更为精彩的存在——但这是关于事实的判断,并不是一种形而上学性质的独断。一切具有绝对普遍意义的判断,所谓放之四海而皆准的真理,都发生了动摇。人们宁可相信含有经验与理智等复杂成分的、具有直接性的直觉,而放弃具有问

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p17.

^② 同上书,17—18。

接推理性质的概念。人们怀疑一切旧学说所确立的各种“确定性”或事物之间界限。怀疑对约定俗成的概念的含义。有很多事实或“真实”(真理)因素,这些因素难以准确把握,它们是近似的或相对的、临时的或瞬间的、破碎的或相互冲突的——聪明的办法不是去问关于事物存在的本体论问题(“是什么”的问题,虽然不能完全避免这样的提问,但事先要清楚这样的提问方式一开始就注定没有准确的回答),而是问这些事实因素得以出现的方式问题。一切事实都是以某种方式出现的事实,这类似后来胡塞尔所创立的现象学立场。关注纯粹事实,就是瞄准纯粹经验的方向,也就难免使这里的“经验”变形为体验。这种倾向暴露出隐藏其中的唯名论传统——关注个别性、个性、任意性、自由意志,怀疑任何统一性或综合性,承认有很多不一样的真理(这又有些类似莱布尼茨的“单子论”),宁可把这些事实因素并列起来,也不屑于为事实现象定性或给它们取个名字。如果把这种倾向归结为“无意识”,应该用以上的内容来解释“无意识”。“在我们的时代,在完全不同的体系中,无意识起着越来越重要的作用。”^①为什么说是“无意识”呢?因为精神生活处于一种难以辨认(另一种说法是“晦涩”)的形式中,是非判断失去了作用。“事实”因素作为碎片以相互冲突的方式接连出现,萌动着某些意识不到的观念和感受不到的感情。这意味着精神要回到同时以潜伏与赤裸形式存在的本能状态。

概念的支撑点再也不像从前那样牢固了——这样一种看法与近代以来对哲学有重大影响的进化论有关。进化论表明,一切事实都处于永久的生成之中,到处都可以感受到变动、不稳定——对这样一幅景象,哲学有责任准确地加以描述。也就是说,念想也随着事实不

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p19.

断变化。实际上,想象、记忆、感受不仅是感受事实的不同方式,它们自身也是一些处于生成中的、特殊的“事实”。静止状态的纯粹思辨性质的沉思被边缘化,就好像一种精神能力被使用太久后由于发生了钝化而被人们弃之不用,并寻找更新鲜有力的精神武器,更注重行为与效果——当然,在这种一般的或具有共同特征的倾向之中,哲学家们的观点也不尽相同。

一个世纪以来(这里指 19 世纪——译注)法国哲学的发展自成一体,来自外部的影响是相当表面的,即它们只影响到法国思想的形式而不是内容,例如以往叔本华和斯宾塞的影响,当今尼采或威廉·詹姆斯的影响。^①

库赞的折中主义既有不偏不倚的意思,也有冷静旁观的意思。旁观什么呢?旁观“常识”,也就是最琐碎的事实,其中具有革命性的见解,是观察与分析心理事实,并用这样的事实——对内在心理的细微观察和对意识的直接材料的分析——构成哲学的坚实基础或“出发点”。泰纳是 19 世纪法国实证或实验心理学的开创者,他强调心理差异和心理事实(只是这些“事实”在传统上被叫作“现象”、“存在”、“事件”)的多样性。在这个“科学哲学”的时代,“进化”或者“生成”的观念深入人心。令人惊奇的是,无论对与错,几乎这个时期的各种学科的理论,都在类比生物学上的进化论模式过程中增添了新的“理论内容”。类比竟然成为形成新理论增长点的推理形式,但是这显然违反了形式逻辑中的同一律原则,用想象中的“普遍联系”代替真实的情形。思想启蒙的 18 世纪之“进步”观念与 19 世纪的“科学

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris,

进化”虽然不无性质上的联系,但19世纪后期法国唯灵论到柏格森主义的发展,最终使这种“联系”中断,并且在相反的方向上越走越远。E.勒南则在过于注重“科学”模式的时髦中发出异样声音,他通过历史和文献而不是生物学知识来研究人,并认为科学无法进入人的心灵状态,尤其是艺术创作状态。

继库赞的折中主义之后,1870年到1890年,唯灵论与实证主义进一步结合起来,库尔诺和勒努维耶都指出科学有自己的局限,并非万能。换句话说,如果科学意味着理性,那么并非所有事实元素都可以被还原为科学。一旦如此,科学就会与自由相冲突。勒努维耶认为,在某种意义上,我们只能知道现象或者事实,实证主义是有道理的。我们的观念也是一些现象,也是事实,此事实掺杂在彼事实中。这种用现象代替本质的说法略微不同于康德而更接近胡塞尔的现象学,就像胡氏现象学也将哲学与自然科学对立起来一样。“此事实掺杂在彼事实中”也意味着思想像事实一样处于生成过程中,肯定与否定判断在这个过程中失去了绝对的意义——所有选择都是不得已的,也就是说本来就没有什么正确的选择,只是选择。“一切思想都在肯定与否定之间交替产生,所谓有思想的意思,就是迫使我们选择:就内容而言,所谓认识就是一件选择或意愿的事情,是相信、是自由……有鉴于此,从逻辑上我们应该相信人的自由是一种开创的能力(出发的能力,我理解为寻找精神拐点的能力——译注),就好像我的一系列个体行为的第一原因。相信创造,也许是相信众神,或者是唯一的神,作为事物的第一原因。”^①

1890年后法国哲学倾向于“反理性主义”,它反对狭义的以实证

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p32.

主义为代表的理性主义。这种理性主义把科学作为最高的价值,甚至给道德贴上科学的标签。勒努维耶与实证主义争论的一个焦点在于,科学的标准是否应该理解为“观念的清楚明白”,是否有确切的回答,是否要遵守形式逻辑规则。勒努维耶声称,精神可以引而不发,保持怀疑状态,就是保持自由状态。

自由,也是注意力的自由、选择的自由、意愿不被强迫的自由、保持怀疑权利的自由。唯灵论把自由理解为“任意性的自由”,认为纯粹的理性并不表现为“清楚观念”,相反,自由是不透明的,自由偏好不可能性而讨厌预设或者预言。纯粹的理性应该表现为任意性的意志。当意志意味着“自由”时,意志就不再瞄准某一固定的方向,而蜕变为任意性。虽然这样的立场似乎与实证主义势不两立,但是两者之间也隐含着默契:我们的观念,无论是真的还是假的观念,都可以分析为纯粹事实;我们的行为,无论是好的还是坏的行为,也都可以分析为纯粹事实因素。问题在于我们如何把这些事实组织起来——以有条理的理性还是无序的非理性方式组织观念和行为中的“纯粹事实”。“明白的观念”为理性引进了超稳定性,“任意性的自由”为理性引进了不断重新开始的不稳定性。化 being 为叔本华和尼采的“生存意志”或“支配意志”,化呆板的对象为“意愿的效果”。

三

我们可以更好地梳理一下从孔德到勒努维耶之间的法国哲学的“无倾向”时期——我之所以这样说,是因为对瓦舍罗(1809—1897)、泰纳(1828—1893)、勒南(1823—1892)这三个哲学家的思想,难以给他们贴上严格的实证论或唯灵论的标签。他们的思想不偏不倚,什

么都有一点，透过这样的情形，反映了他们思想中的真实倾向。

瓦舍罗是库赞的学生，他对知识采取实证的态度。但是与孔德不同，他在思想中安排“形而上学”的位置。1858年，瓦舍罗三卷本的《形而上学与科学》发表。在书中，他努力把纯粹自然主义的世界观与形而上学的概念结合起来。有趣的是，他并不致力于真实与观念之间的和谐。在他看来，虽然世界是永恒无限的，却缺乏完满性。完满性只存在于与世界相冲突的观念中。^①这其实是两样都想要的折中主义。但我认为所谓二元论的态度或者坚持不同世界之间有绝对界限的态度，不强行使不同世界（在这里是理想和现实）一致的态度，与从一个起源解释一切世界的一元论相比，包含更多的真理。斯宾诺莎就是这样的哲学家，这正是20世纪法国哲学家德勒兹欣赏的。瓦舍罗的思想影响了他的学生泰纳——一个具有文学艺术气质的哲学家。在孔德逝世的同年（1857年），泰纳发表了《19世纪的法国哲学》，书中把批评的矛头指向为法国官方所欣赏的库赞的唯灵论。但是，这并不意味着泰纳完全倒向孔德的实证论，因为他还讨论价值——尤其是《艺术哲学》——这也是他1860年发表的著作。他在书中讨论了艺术产生的精神背景。1870年他出版了两卷本的《论智慧》，书中讨论了哲学特别是心理学问题。他认为达尔文的进化论主张的所谓“生存竞争”更表现在“个体意识领域”，诸心理因素之间有“内在的冲突”，其中胜利的感受不过是“真实的虚幻”（hallucination vraie）——这些区别于思辨的知识，因为“它（就像后来柏格森在自己的感觉学说中所坚持的——译注）实际上与行为、本能、机械的运动

^① 可以把这个立场与新唯灵主义特别是傅立叶的观念-力（*idées-forces*）加以比较：观念和作为理想的观念在实在中实现自己。

相联系。”^①高度评价心理学——这也许是泰纳学说中最鲜明的特征：“这门真实的、独立自主的心理学是不同凡响的科学，它为哲学史奠定基础，它把生命赋予生理学，它为形而上学开辟了一条幽径。”^②事实上，泰纳是法国实验心理学的开拓者（作为泰纳的继承者，里博（Ribot）宣称要从哲学中解放心理学，在他的周围，渐渐形成了心理学的“巴黎学派”，成员包括库尔诺（Charcot）、波朗（Paulhan）、比纳（Binet）、雅内（Janet））。^③

泰纳使心理学从形而上学中解放出来。不借助于传统形而上学概念来解释心理现象，在某种意义上，这甚至是柏格森、胡塞尔，以及整个 20 世纪法国哲学共同努力的方向，它们之间的区别在于，这样的努力究竟在什么意义上是“科学”的以及是否一定要贴上“科学”的标签。与泰纳一样，勒南也是具有文人气质的哲学家，他对知识持怀疑态度——因为我们不可能知道实在究竟是什么，也无法回答宇宙本身的活动是否有“目的”。他的怀疑论实际排斥对事物的肯定与否定判断，他宁可持一种两可的态度。“勒南和泰纳对法国思想有很大影响，在坚持实证主义观点时，在很大程度上也许他们却没有意识到正在破坏实证主义立场，这两个人的兴趣都在人文、艺术、文学和宗教，以至于坚持一种形而上学的态度。泰纳从严格的自然主义开始，却在很多方面渐渐接近一种唯心主义观点；而勒南从独断的唯心主义出发，却成为一个坚定的怀疑主义者……我们观察到孔德开创的

^{①②} D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Felix Algan, Paris, 1920, p48.

^③ 里博(1839—1916)接过了泰纳的话题，他把泰纳的《论智慧》(1870年)与同时期的英国心理学理论对比研究。里博更关注“非习惯的”心理现象。这可以从他发表的大量著作的名字看出来：《记忆的病态：实证心理学论文集》(1881)、《病态的意愿》(1883)、《病态的人格》(1885)；里博认为英国心理学界忽视了“非习惯的”或稀少的心理现象。

实证主义潮流如何经由瓦舍罗(Vacherot)到达泰纳(Taine)。在勒南(Renan)这里,我们发现了实证主义的新倾向,这种新倾向已经开始反对实证主义自身了。”^①

结果,“精神拐点”终于出现了,法国实证主义的衰落孕育着 19 世纪的法国思想正在攀登另一座哲学高峰,这就是柏格森主义,这种情形同时意味着柏格森思想中有实证主义的重大影响。简单说,这种融合使帕斯卡尔开创的“微妙精神”传统进一步走向精确化的方向(“实证”的含义中包含“精确的事实”)。库尔诺(Cournot)(1801—1877)的思想中已经有这种征兆了,他的《论意识的基础》(1851 年)对三年后问世的勒努维耶(Renouvier)(对柏格森有重要影响)的《论批判》有很大影响。虽然库尔诺(Cournot)像孔德一样反对唯灵论、折中主义和库赞的心理学哲学倾向,但他不愿意像孔德那样放弃传统哲学。他反对构造体系的做法,实证经验与构造体系所需要的先验假设相冲突。他和孔德一样主张知识是相对的,关于秩序的理论来自归纳,但归纳无法给我们确定的知识,因此知识的精确性也是相对的。也就是说,实证哲学不但不排斥却很欣赏偶然性——要抓住偶然的事实——无论在精神与身体的生成过程中,还是在人类历史中。这种实证的倾向甚至对我们 21 世纪的哲学都是很大的启发——科学与哲学不是对立的,但是他们之间的结合也并非像传统所理解的那样呆板,也许我们应该在“最不科学”、最不应该使用“科学”二字的的地方使用科学。这种混乱无非是想说,“科学”不过意味着不确定的确定性(只有“不确定”是“确定的”),而在这两者之间,科学更应该重视的应该是不确定性或偶然性,而偶然性或任意性不过是自由的另

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p58.

外一种说法而已。就这样,科学与自由问题联系起来。与此连接的,还有反对任何僵化的思想,要活的生命、本能、姿态,而且从中导致这样的悖谬:活生生的因素是出不来的。一出来,就要通过理性或者语言,也就是对活生生要素加以瞬间凝固。但是,不出来也要出,这就形成了在不能说的地方或者时刻产生的语言,这也导致了“说”与“看”的界限,它导致对“看”(比如表演性、哑剧、象形文字)的崭新学术态度。那么,心灵还有什么用呢?心灵的功用离开语言几乎活不成。但是,库尔诺发现了一种微妙的精确性,使他把心灵与理性、也就是与语言分开,并同时让心灵向本能或精神中的原始因素(比如直觉或感悟能力)靠拢,这正是新唯灵论的主张,恢复人作为动物(生物学分支)所具有的、渐渐在丧失的原始能力。凡是在凝固或僵化的场合,都缺少创造性。在这个意义上,库尔诺的思想朝着原创性的方向。虽然与柏格森不同,库尔诺承认神学,但是他倾向于用偶然性解释神的创造性:也许上帝是在灵机一动的情况下创造人类的。或者说,上帝也喜欢自由。

勒努维耶孤独而不知疲倦,他的思想是19世纪法国最“强有力”的思想之一。他1815年出生,比孔德小17岁。和库尔诺一样,勒努维耶也认为哲学就是怀疑与批判,并于1854年出版了他的代表作《论批判》——它是19世纪法国哲学最重要的著作之一(与同时期德国哲学家洛采的逻辑学著作遥相呼应)——是一本在将近半个世纪的漫长时期中一再修改的论文集(见1897年该文集序言)。文集涉及逻辑学、心理学、科学哲学、历史哲学,等等。勒努维耶还与人一起,于1867年创立了月刊《哲学年鉴》(*l'Année philosophique*)。他是法国新唯灵论的奠基人。在1871年后的一段时间内,他几乎每周都写一篇文章,内容涉及哲学、政治、文学、宗教,等等。勒努维耶强烈

感受到自己身上有一种建设性的理论使命，他称之为“新批评主义”。1872年他发表著名的《哲学评论》，旨在建立法兰西共和国政治与道德的统一——它由系列文章组成，到1884年才停笔。威廉·詹姆斯非常敬佩勒努维耶，经常写文章发表在勒努维耶主编的刊物上。作为伟大的世纪哲学老人，勒努维耶1903年逝世，享年89岁。“勒努维耶最有意义的事业是为我们时代的几乎所有思想家开辟了思考的方向。”^①但令人匪夷所思的是，他从没有在学术机构或者大学中任职，几乎过着与世隔绝的生活！这一经历与孔德相似，他们都认为大学会压制他们的思想。事实上，大学是“被迫”注意他的影响的。因为他的著作被广为赞扬。

勒努维耶声称，他接受实证主义的基本原则，即可以把知识还原为现象的法则。但他说自己更像康德，也就是把在精神领域里从事批判作为使命——可是他也绝不是康德哲学的信徒，他从整体上排斥德国哲学倾向（与康德比较，他的思想更类似费希特）。也许他更喜欢休谟（他曾经与人一道，把休谟的《人性论》翻译成法文），他甚至称自己的思想是“现象主义”，也许他宁可把康德“休谟化”——使对立的因素重新和谐，至少在表面上这类似黑格尔的主张——但这是对勒努维耶思想的误解，因为他不承认黑格尔的辩证逻辑。

勒努维耶使用了“personality”（人格或个性）这个不同于康德哲学的范畴。在他看来，个性与“关系”联系紧密——因为“一切都是相关的”。“相对的”的意思，就是从事物的相互关系中解释事物，所以“关系”是最基本的法则，一切其他范畴都可以从中衍生出来，比如数量、位置、连续性、质量（当然也就联系到时间与空间），特别是生成、

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p65.

因果性、从简单到复杂的目的性、从抽象的因素到具体的因素、从我们的经验中唾手可得或最容易选择的因素到叠加的或包含经验的经验(比如当我们去玩味无聊的情绪时,就不再无聊)——所有这些因素的完成,就形成了 personality。所谓普遍性,当然不可以是空的,应该落实到对具体关系的分析。换句话说,我们的哲学、信念,都不过是个人的,是个人依照以上的“关系因素”构造起来的。

勒努维耶的“关系”或“普遍联系”学说给我们的一个启示,是意想不到的联系方向,以及从中得到的意料之外的效果。比如他对“精确性”的看法与自由问题相关,为什么呢?他从“精确性”的反面,也就是从“怀疑”来看“精确性”。他强调一种无法怀疑的环境,即我们看见、知道、相信。但是,由于我们有一种“错误”的却自然而然的倾向:看见并不意味着相信,甚至对我们“看见”的事实,也经常改变主意。换句话说,“相信”只是一种意识状态,当意识排斥相反的可能性时,确定性或者精确性就在意识中呈现出来。于是,所有知识都是对某种意愿的确认。那些我们称之为知识、确定性、相信的东西,不过就是对某种意愿的确认。“它并不纯粹是理智因素的构造,而且还涉及感情和愿望的因素。即使在逻辑上最无可争辩的真理,有时也是不令人信服的。这是因为确定性并不纯粹是理性的,它还是一件有激情的事情。勒努维耶在这里不仅接近实用主义立场,而且同意德比朗所主张的对‘意愿’的态度”^①。

对于笛卡儿著名的命题“我思,故我在”,德比朗用“我想要,故我在”,因为愿望创造信念或确定性。这样,问题就严重了,因为它不相信“我思,故我在”就是我们找到的哲学出发点,“因为从我思到我在

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris,

(cogito-sum 或从 moi-pensée 到 moi-objet)过程中并没有确切的过渡。在这里,我有两个我自己,即我思(moi-pensée)和我在(moi-objet),我需要一个生命的火花在这两个我之间架构连接的桥梁,使它们组成完美的生命本身——它是在‘我欲’(moi-volonté)中被发现的,它处于愿望之自由行为之中。”^①“想要”是自由的,所谓确定性,不过是对我这种“想要”的意愿的确定——正是在这样的意愿之连续而自由的行为活动中,实现了从“我思”到“我在”的过程,这个过程有一系列具有“关系判断”(数量、位置、连续性、生成、叠加的或增补的经验或感受)性质的判断。

以上的倾向在某种意义上返回了唯名论:它主张“个性”或个性的欲望,拒绝那些与我的感受无关的知识,确实性的“知识”等同于“我”的感受,这是一种被赋予意志行为的“存在就是被感知”的理论。哲学与科学中的“确定性”,有赖于这样的自由或者“自由意识”。

四

柏格森虽然受勒努维耶影响,但他更接近唯灵论的传统,属于这个新唯灵论阵营的还有拉韦松(Ravaisson)、拉舍利耶(Lachelier)、傅耶(Fouillée)、居约(Guyau)、布特鲁(Boutroux)——所有这些人的著作(不包括傅耶)加起来,也没有勒努维耶一个人的著作多,当然这并不是判断思想质量的标准。与勒努维耶离开学术圈一个人默默工作不同,这些唯灵论者大都工作在巴黎一流的大学和学术单位。唯灵论的开创者是拉韦松(1815—1900),他从 M. 德比朗的思想中获取灵感。1867年,受法国教育部委托,拉韦松写了一份《关于19世纪法国

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p71.

哲学的报告》，其中他发表了自己的哲学宣言。这是一份号召精神自由的宣言。拉韦松著述不多，但拉舍利耶、布特鲁、柏格森都是他的学生。

拉韦松修订了从 M. 德比朗那里接受的“内在生命”的思想，人的意识因素中的愿望、意志、爱、热情等因素成为“概念”或“理性”的基础。换句话说，精神中“力”或运动变化的因素远胜于不变的范畴，要把思想与热情统一起来——由此我们可以理解为什么这一派思想中总有神秘的色彩。拉韦松更喜欢德国哲学家谢林，“思想与热情的统一”，用哲学术语，就是理智的直观。为什么说“直观”与“热情”有直接联系呢？因为直观是精神的一种原始古老的能力。直观不是逻辑分析能力，而类似于“一下子”给予“综合”或“定性”的能力。之所以说“直观”更是一种“绝对”的能力，因为在直观中没有更多的道理好讲。与直观能力联系更密切的，是艺术的创造力与鉴赏力，而不是科学分析能力。当意识进入直观时，知识就进入最高阶段。说“直观”是事物“最后的根据或原因”，与我们以上说“确定性”不过是“愿望”使我们相信——其实是同样的说法。精神的实在先于物质的实在。当我们说“情人眼里出西施”，不过是肯定了所谓爱情，不过是把同样是作为精神因素的善与美，投射到有着同样的物质或者身体构造的某个女人（就身体解剖学而言，所有女人都是一样的）身上。

以上的讨论，涉及以艺术的方式构建哲学。问题在于，这样的讨论只是涉及哲学的分支（就像语言哲学、逻辑哲学等），还是哲学本身应该有的样子？我认为，以上的讨论并非在讨论哲学的某一门类问题，而属于元哲学的讨论，即作为“思想中的思想”或“概念中的概念”，哲学本身就具有艺术气质。当然有艺术眼光之外的哲学形态，但我这里所关心的，是艺术气质的哲学与中国的形而上学传统关系

非常密切,其“关系点”,就在于这里把“逻辑”理解为一种“关系逻辑”,也就是各种各样的象征、症候、迹象——这些词语所建立的“精神连接”其实是具有各种可能性的“事实”。“事实”是以可能性或偶然性的方式出现的。也就是说,它也完全可以不出现。与之相联系的,“幸运”、“选择”这类字眼使“可能性”获得了一种新的解释,并且使这里有了与西方传统不同的哲学问题——这种哲学的性质,就是与意愿分不开的“说”,“说”就是“说预言”(做选择或假设),而且要刺激出效果,也就是带给精神快乐或痛苦。拉韦松就是这样说的:“许多迹象使我们预感到,在不远的将来会出现这样一个哲学时代:这个哲学新时代的基本特征,就是心灵的实在论或实证论占据主导地位,它的基本原则,就是精神本身所具有的、被认为是其他一切存在源泉的意识存在,不过就是意识的行为。”^①

拉舍利耶(Lachelier, 1832—1918)接过了拉韦松的思考方向,1871年,他出版了只有100页的《论归纳法的基础》,再有就是他在1885年5月发表于《哲学杂志》的论文《心理学与形而上学》,这些几乎就是拉舍利耶发表过的全部著作。他认为,我们生命和精神生活的“绝对基础”,就像宇宙本身一样,是精神绝对的自发性活动。“存在”不过就是精神生命的自由活动,“我们不可能判断我们自己是什么,但我们就是我们肯定自己所是时的状态。我们一定不要说什么我们当下的状态以过去为基础,因为在某一和同一行为中,我们生命的瞬间实际上创造了那时的一切。也就是说,当下是每个时刻的当

^① 转引自J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922 p75.

下,也是所有时刻的当下”。^①在这个语境下所提到的“心理学”当然不是指一门自然科学,而是指更普遍意义上的精神科学、“思想本身的科学”——形而上学在19世纪法国思想中的变化形态——相信精神的至上性,尤其是相信精神自由之“事实”的至上性。在柏格森之前,这样的思想通过库赞的唯灵论和以拉韦松作为代表的新唯灵论表现出来。

自由被理解为精神的自发性(在20世纪之后,一种强调无意识的“精神”或“心理学”思潮席卷法国乃至整个欧洲,先后出现了精神分析学派、超现实主义、意识流、在很大程度或很隐蔽的意义上,胡塞尔的现象学和语言学中的结构主义也是这里的支流),布特鲁(1845—1921)在这个基础上贡献了关于偶然性的理论。1874年,他发表了自己题名献给拉韦松的博士论文《论自然规律的偶然性》——他把拉韦松和拉舍利耶两人的思想结合起来,认为不存在与精神的自由活动相分离的或独自存在的“宇宙规律”,而“精神的自由活动”,就表现为偶然性。它甚至可能包含这样的意思:人们是偶然地认定某现象是规律的,同样也可以偶然地把与该规律相悖的现象说成是规律,其实这等于取消了“规律”。强调“偶然性”不过是个借口,真正强调的其实是“要相信人的本性是自由的”。显然,布特鲁的口气中已经暴露出他对科学的批判态度。

傅耶(Fouillée, 1838—1912)继续朝着实证的方向,1890年他发表了《观念力之天演论》(*Evolutionnisme des Idées-forces*)、《观念力之心理学》(*La Psychologie des Idées-forces*)、《观念力之伦理学》(*Morale des Idées-forces*)。他的思想,被叫作“观念力的哲学”。什

^① 转引自J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922 p77.

么是 des Idées-forces 呢？直译的意思，是复数意义上的“力的观念”。他出版过的最重要的著作，是他的博士论文《自由与决定论》(1872)，其中讨论了“力的观念”。他的办法很像是一种协调，“观念”在柏拉图一方，“力”在孔德一方。傅耶一生的著述甚至比勒努维耶还多。表面上傅耶所面临的问题，是科学与道德之间的关系。但是实际上，这个问题仍旧是讨论自由问题。他在《自由与决定论》一书中考察了哲学史，发现由于不同时代精神的片面性，真理元素中都含有错误成分。就像莱布尼茨曾经观察到的，所谓哲学观点，你相信它，它就是真的，不信，就是假的。事情自有其和谐的形态，矛盾或悖谬的情形是“我们的见解”，是思想强加给事物的（事物本身即不伟大也不渺小）——本着这样的精神，他要协调“科学发现”与“精神事实”。在科学所支持的“决定论”和人类精神自由之间、或者是科学中的“真”与伦理中的“善”之间，建立和谐关系。所谓观念力中的“观念”，指传统意义上“意识的在场”。但是，与柏拉图代表的哲学传统不同，傅耶认为“意识”或者“观念”并不是以静止的方式（或者以笛卡儿的沉思方式）出场，并不高高升在天上，闪烁着，让我们观赏。“观念”并不只是存在于精神之外且一再重新构造真的或假的意识对象，观念本身是一种复杂的力，这些复杂的力有自己的欲望，要实现自己。这个过程就是自由。感受观念就是感受欲望（在这方面他特别反对马克思的历史决定论），这个过程才有价值和道德可言。

居约(1854—1888)是傅耶的儿子，只活了34岁，有趣的是，这对父子曾经与尼采同时居住在 Mentone 地区，但他们当时彼此一无所知，后来居约受到过尼采的影响。从傅耶到居约（包括了尼采），一条关于精神领域的新轨迹渐渐明朗起来，这就是他们几乎不约而同地发现，精神并非静止不动的。精神的运动就体现为精神有“方向性”

(欲望、动机、意志、直觉都是有方向性的,这个方向还是千变万化的,没有一定之规,从而无意中也就淡化了意识对象问题——胡塞尔现象学方法的关键词“意向性”,也就是精神的方向性变换而引起的意义变幻问题),但是,这并非只是纯粹精神或纯粹意识本身的素质,它同时也是生命本身——无论是个体还是社会——的素质。就这样,转化出“生命力”的概念。意思是说,要从扩张、强度、多样性、创造性等因素来描述生命——甚至“社会事实”也需要这样因素,因为政治法律等事实都是人的活动。这种概念的变化性或者流动性还包括良心、理智、感情、交往等。一个人的生命嫁接在别人身上,“为别人活”与“为自己活”的冲突,纯粹的“自我”之不可思议性——也包含“我”自身的多样性描述,比如我是他人。偶然性成为多样性的根据。这样解释的生命同时也具有道德与宗教的含义。

让思想活跃起来,也就是用行为力或思想力来解释思想本身,“关系”不过意味着“(力的)方向”,也就是“精神连线”,而“唯物”与“唯心”的界限在这里是模糊的。^①“另一方面,居约与柏格森的思想明显相似。”^②居约的生命概念相似于柏格森的“生命的冲动”(élan vital),这当然是明明白白的“反理性主义”。生命是不断延伸的,在时间与空间上都是如此,就像我曾经把思想启蒙运动的精髓,理解为“精神的延伸性”。居约声称生命活动本身就是“目的”,就像以“活动”证明自己的精力或者活力。“居约于1889年逝世后,人们在他的遗稿《时间观念的演变》中,发现他一直关注时间问题。他在手稿中

^① 20世纪末出现了网络化社会,网络也就是复杂的关系,是在陌生者相遇过程中所体现的精神连线方向的多样化,其中方向性与力的因素均具有重要作用。

^② J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p83.

提出这样的时间信念：心理学意义上的多种类的时间，而不是数学上的时间，因为数学意义上的时间特征不过是空间性（这意味着时间不是被用来“计算”的，或者过去、现在、将来的含义不是数学或物理学意义上的“前”与“后”的差异——译注）。精神就活在这种心理学的时空中。在居约去世的第二年且居约这部遗稿被发现之前，柏格森发表了他的博士论文《论意识的直接材料》，英译本《时间与自由意志》，这个标题更准确反映了此书的内容。当然一直以来，居约以一种令人瞩目的原创方式关心同样的问题。”^①简单说，居约把时间理解为具有各种方向性的“力的活动”本身，它体现了生命力，可以用这个方式解决哲学史上争论不休的形而上学难题——比如“普遍性与个别性之间的关系问题”。

柏格森三部最重要著作是《时间与自由意志》（1889）、《物质与记忆》（1896）、《创造性的进化》（1907），其中阐述了时间性与生成性及其相互关系。他批评习俗的时间概念是虚假的——因为习俗的时间是从空间性加以解释的，并非真正的时间性。真正的时间性相似一种“绵延性”——要用生命行为加以解释，其实是内在的精神生活。“内在性”只意味着精神，是无法用数学和物理学加以计算或者测量的，其永远的丰富与新颖性是以偶然或出乎意料的形式出现的，与传统哲学以先验性为特征的所谓“主体性”格格不入——精神的特征是“行为活动”，而不是再现与模仿。创造性来自内部的爆发力量。这很像是以巨大无比的浪漫力量对抗稳定的社会秩序。这样一种“行为心理学”已经远离18世纪孔狄亚克的知觉心理学。他甚至区分了“习惯”知识性“记忆”与“纯粹的”自发性记忆——或者是保守的记忆

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p83.

与创造性的记忆——后者不是附带的或偶发的现象，而是精神活动的基本方式。柏格森认为，作为一种习惯、惰性、保守的力量，物质是精神的敌人，物质总是迫使我们回归习惯的轨道。物质通过扼杀精神的创造性，使我们远离生命之自由。唯一的办法，是让惰性的物质也顺从绵延，变惰性或习惯的力量为永久的生成状态。不可以把千姿百态的生命活动，纳入某个灰色的、以理性方式展现的所谓公式之中——如果这种程序化了的“科学”就是“科学”一词的习惯含义，那么这样的科学是可疑的。这种批评也是针对哲学的，柏格森声称，不可以把充满生机的精神活动凝固为冰冷的概念。概念所包含的内容与生动的精神生活格格不入——精神只能靠直觉而不是概念去“把握”事物的“生成”。当这样做时，理性就与直觉融为一体，也就不可以说“反理性主义”了。在柏格森那里，真正的、活生生的精神生活的触角远远超越了逻辑。

在柏格森之后，新唯灵论在布隆代尔（Blondel，大约生于1870年）那里出现了新的高峰。1893年，布隆代尔出版了《行为》一书，值得注意的是，这本书原来的名字是《实用主义》，作者熟知皮尔士和詹姆士的理论，却用“行为”代替“实用主义”——所以，我们要特别注意这两个术语的差异。布隆代尔认为，人的一生主要是由行为组成的，所以哲学也应该主要涉及“行为”，而不仅仅涉及思想。行为的本性就是每个行为要素的单独性或者个性，与其他行为元素之间难以一致。行为不是一种归纳的结果，也不可归纳，不可以像科学家归纳科学素材那样处理人的行为要素（这个行为即包含人的精神性也包含人的物质性活动）。布隆代尔强调“行为”是难以把握的，因为任何“把握”总意味着理性（使用概念或者语言）。我们只有把自己置身于愿望的实现过程中（沉醉过程本身）才可以真正进入“事情的内

部”——也就是时间本身、行为本身，而这样的情境是拒绝“被说”的——在这个意义上，行为是自由的，它逃避实证，因为无法“说出”也就意味着无法实证。既然“愿望”活动总是朝向还不曾拥有的东西，总要滋生出某种尚不存在的东西，因此“我是他者”，这也是一个不断克服内在的阻力超越自身的过程，而任何可以“实现目标”的信念，都是乌托邦并因此和宗教情结挂钩。当把《行为》一书中的“行为”赋予神圣价值的色彩，就与宗教联系起来，但是显然它也就成为未曾有过的宗教形式。怎么转变的呢？就是变形式为内容，给事物定性，即把“意志”或者“愿望”说成是“爱”，自我与他者之间的情感过渡，这里没有间接性，“爱”不是手段而是目的。这种“行为哲学”就这样同时也成为信仰。

于是，生命的价值不再被理解为沉思，而是创造行为，也就是为思考添加了生命本能的力量，包括身体与直觉感悟的能力，一种爆发力——就像无先例的行为，事先不知道怎么做，只是去做就是了，在这个过程中生命为自己创造了新的价值。如果一定把观念包括进来，那一定是创造性的观念，也就是不断变化自己的观念——事实。

第六章 实证与科学

一、实证

西方传统哲学也称“形而上学”，形式逻辑是其根本的思维工具，其典型思维特征是先验性——也就是学术与艺术，都要有根据地说话，这个根据，就是事先的各种假设——或者表现为约定俗成的意思，或者是以精神风俗表现出来的常识，或者是以思辨这些的方式表述的常识。如果去掉了假设，也就是说，去掉观点或者立场，就等于没有思想只有素材了吗？问题在于传统中几乎把“假设”或者“先验性”当成了思想的同义词。事实上，也完全可以有去掉“先验性”的思想。简单说，在“没有根据”的说话过程中，同样可以有丰富的思想。

所谓“实证”，包含描述事实的意思。事实就是事实，对事实问为什么、从哪里来到哪里去的问题，就已经暗含着假设了。当我们去掉这些假设时，我们不知道“事实”或者现象的根据，但我们知道它是事实，将这样的方法运用到精神领域时，我们可以先把逻辑去掉，暴露出精神不过是赤裸裸的能量，也就是以上反复提到的“力”。所谓“being”问题，不过是假设的结果，真实的 being 形态则是多样的行为。

比如，也可以把“分类”理解为一种逻辑行为，作为形式逻辑三大规律的基础，同一律同时也是一种为事物分类的方法。但是这种分类的道理何在呢？难道它不是已经事先做了某种假设吗？在这个意

义上,精神习惯于某种固定的分类方式,也相当于屈服某种保守的精神力量。当我们探讨陌生的“分类”或创造一些新的精神连线时,也就敞开了精神新天地。例如,我们可以不去分什么感觉、记忆、想象,而是认为这些都不过是具有各个方向的、活跃着的感情因素(因为绝对安静的沉思只是一种乌托邦式的假设)。生命要呼吸,愿望也要呼吸,观念和句子一样,都要实现自己。这个过程,就是呼吸的过程。既然是呼吸,就有开端、高潮、结束,并因此而划定了界限。界限又不是绝对的,就像海浪总是潮起潮落、后浪推前浪。^①这种“实证”思潮本来是从科学事实出发,到了柏格森这里竟然具有赤裸裸的艺术风格,这也是创立者所始料不及的。为什么呢?因为“分类”出了问题,“呼吸着的愿望”几乎无法控制朝向类比的方向“分类”,也就是倒向象征手法。

观念分解为声音文字念头欲望的行为等,这是换大字眼为小字眼的过程。就像文章虽由想法与词语组成,却是由性格鲜明的个人书写的,所以也就有了表情与风格,或者叫热情——当然按照这个思路,思辨哲学冰冷的概念其实也有背后的热情,这个说法并非比喻,而是事实。从观念追溯到冲动,有点像从物质追溯到精神,而不是从精神追溯到物质。为什么呢?因为观念很像是物质,也充满情性。当我们在所谓“有规律”的意义上使用“物质”与“观念”(或者叫所谓

^① 在这方面,钱钟书先生在《中国固有的文学批评的一个特点》一文中写道,中国独有而西方没有的文章做法就是“把文章通盘的人化或生命化”,西方人“只注意到文章有体貌骨肉,不知道文章还有神韵气魄。他们所谓人不过是睡着或晕倒的人,不是有表情,有动作的活人”。也就是说,活人不但要有姿,更要有态——也就是活动变化的表情。“活人的表情好比生命的沸水上面的花泡,而雕像的表情便仿佛水冻成冰,又板又冷。”这样的文章再不像西方那样分什么内容与形式,而只是风格,就像人的性格,性格表现的是活生生的人,就像风格表现的是活生生的文章。这才是中国文化所理解的心灵生命。钱先生这里接触到中国文化特殊的灵敏性格,此文参见《钱钟书散文》,浙江文艺出版社1997年版,第388—408页。

“意识”甚至“精神”)是“运动的”时,根本就不是柏格森等人心目中的运动,因为这样的规律意味着专制、暴政、屠杀、保守、惰性、命运等。总之,与冲动相悖,因为多样性质的冲动蕴涵着灵性或微妙精神所需要的各种因素:比如感受的多方向性或任意性、从“一”中区分“多”或在表面一致的现象中区分差异的因素、诉诸类似“圆方”一样的悖谬感受而非“对立统一”似的矛盾、连接处于时间与空间中似乎没有关系的那些因素,就像洛特雷阿蒙(Comte de Lautréamant, 1846—1870,法国诗人,超现实主义先驱)形容一少年漂亮得就像是“一架缝纫机与一把雨伞在解剖台相遇”。冲动又很像是呼吸。我的意思是说,冲动也有开始、高潮、结束的过程。这意味着界限,或者意味着时间,因为如果没有界限或没有“开始、高潮、结束”,那么谈论时间还有什么意思呢(就像没有死亡生命就失去了意义)?同样道理,如果不与生命(我们一定要把僵死的“生命”观念分解为类似冲动、呼吸等具体因素才算沉醉于生命)连接一起,那么谈论时间还有什么意思呢?还有,我们可以区分观念的强弱,其实是动机的强弱,就像要区分性爱时急促的喘气与工作时平稳的呼吸。这种生命哲学的倾向当然不同于胡塞尔,因为“现象学还原”本身太过于沉思了,它扼杀冲动或使之相互抵消而回归“事物本身”。但“事物本身”意味着抹杀差异,也就是忽视“关系判断”,看不到“此”总是“彼”——这当然是从运动中的诸因素作判断的。

我们能说“过去”与“将来”都是“弱的时间”而只有“当下”才是“强的时间”吗?这个判断从“冲动”角度是合理的。与“过去”和“将来”相比,“当下”更具有事实性、即时性、瞬间性——这些与冲动的特征很相似。能说“当下”就是“冲动”的或隐或显或张或弛状态吗?

同样,也可以把以上道理运用到伦理观念:人是自由的——尽管人可以相信自己是自由的,也可以不相信自己是自由的,但是后者的“不相信”,却反证了人有“不相信”的自由。当我们习惯于说“自由观念”时,作为“观念”的“自由”是不能被作为“观念”的,除非把这个观念理解为由于其任意性而形不成所谓“观念”——这样的分析是在做词语间变来变去的游戏吗?但如果“变”是没有规则的还能叫作游戏吗?如果“变”就是迅速不再使用词语原来的使用价值或含义,那么一种虚无的价值观就登场了。如果自由是一种冲动的自由,那么这样的冲动又可以有强弱的力度。可是倘若冲动的方向变化太快,是否等于所有方向的力度因此而就减弱了呢?由于冲动不断被阻拦,不得已以间歇或无序的方式在放松与焦虑之间更替——在秩序、有说法、清楚、明白、拥有、占据、在场等状态下,自由呈“放松”状;在混乱、说不清、晦涩、悖谬、缺失、不在场状态下,自由呈“焦虑”状。

还可以从积极与消极、内部与外部等多角度理解冲动、自由、思想等——这三个词语是互相解释的,依从于增补性的“横向逻辑”而不是具有同一律性质的同义反复,就像当“我们不把一个男人说‘我是女人’理解为比喻”时,所呈现的自由或思想状态,我们宁可把这个男人的表达理解为“外部思想”的入侵,就是说作为男人,他已经走到了尽头。就这个意义而言,一切真正的冲动都是由意想不到的外部原因引起的“外部的思想”。

傅耶说,“那种本身不惹起任何行为活动的意识,是无意识。”^①换句话说,“不动”(包括形而上学的沉思、先验的或者概念式的思维)的

^① 转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p44.

意识,是“死意识”,这里所谓“无”就是“死了的”意思,而“要”或者“想要”是“活着”或生命力的表现——如果冲动是魔鬼,那么生命(身一心)就是这样的魔鬼。思想就是“想要”的意思,就是冲破死亡(同义反复意味着死亡)的束缚。每次都是想要点别的东西,与“非我”或者我所没有的什么建立联系。这个过程不需要什么间接性,因为间接性往往意味着以某个概念作为过渡或者中介的推理形式,从而陷入各种各样的先验道理的泥潭。相比之下,我们宁可把“类比”看成直接性的或者任意的。这样的冲动又有些像从轻声呻吟到大口喘气,一直通向生命的高潮。所谓回归风平浪静,也就是重复清楚明白的理性状态,它意味着死亡;这样的冲动又有些像一种危险境遇的崇高感——“他美得像猛禽爪子的收缩,还像后颈部软组织伤口中隐隐约约的肌肉运动……尤其像那一架缝纫机和一把雨伞在解剖台上的偶然相遇。”^①——没有这样的危险,就没有美的异类,也就是崇高。当然,恶与丑,也是一种类似的危险中的美丽。抓住这样的美纯属偶然,也就是说我们其实处于无知状态。也就是在这样的情景下,帕斯卡尔著名的“打赌上帝存在”的瞬间思想登场了,就像“从轻声呻吟到大口喘气”其实与“知道”状态没有什么关系。甚至就赌而言,“知道”是获取乐趣的大敌,因为赌就像生命激情一样只想获得意料之外的快乐,太熟悉的“快乐”不属于激情。

就这样,精神和思想活动被理解为“力”,一种冲动中的连接能力,动态中的“关系”概念。“观念是在别的观念基础上活动的,或者感情是在别的感情基础上活动的……观念,无论是属于清楚明白的理智,还是属于意识的强度,都是某种力量的活动……观念这个

词……不再从对错角度考察,甚至也不再从意识角度考察,观念只是到处弥漫着的一种能量形式。”^①这种不再把某某当成某某的精神形式,把生命中的冲动或者意志当成具有决定性的力量——鼓舞和灵感都是这里的同义词。

二、科学

法国哲学有以笛卡儿为代表的科学理性传统。具体说,是形而上学与几何学思维之间的高度一致。19世纪上半叶以孔德为代表的法国哲学的主流倾向认为,哲学的头脑就等同于科学的头脑。问题在于,这里的“科学”等同于自然科学。他甚至极端地认为抛弃了“作为基础”的自然科学,作为“哲学”这门学科,就不再有存在的价值(19世纪末到20世纪初,柏格森和胡塞尔激烈而深刻地批评了这种观点)——这种“科学哲学”的态度,蔑视不能被数量化的(或者加以测量的)、无法归结为物质现象的一切“事实”,因为这样的“事实”或者“质料”无法用自然科学解释。当这种“科学哲学”打出“实证”的旗号时,“实证的真实”只意味着能够被严格的数学方法或公式所表达的“法则系统”或者“真理体系”。于是,形成了一种新的“独断论”或者“决定论”。它当然排斥偶然性,而数学,则成为确定性的代名词。孔德最先表达了把精神科学“自然科学化”的倾向,他试图使心理学和社会学成为像“精确的数学那样的科学”,而自由、艺术、道德、宗教等,不过类似于哲学或者形而上学,因此不属于精神发展的最高阶段。就20世纪欧洲哲学的主要趋势而言,孔德这种从自然科学解释哲学的立场,显然站不住脚。

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p47 - 48.

孔德的思想之所以有重大价值,在于他贡献了“实证”这个概念,实证哲学后来的发展渐渐放弃了孔德极端自然科学化的立场,始作俑者是勒南,他于1848—1849年间写了《科学的未来》,悖谬的是,他本来充满对(自然)科学的信念,但是这本书事实上却起到破坏这个信念的作用。破坏的起因恰恰来自对“事实”的崇拜——甚至文学也兴起“写事实”的风尚,出现了“写实主义”(或者“现实主义”、“自然主义”)——以忠实的方式展现真实生活,不省略丑恶或痛苦的事,也不使任何事情理想化。它怎么处理写实与情感之间的关系呢?具体说,写实与想象之间是冲突的还是处于一种“事实”基础之上的和谐关系呢?先撂下这个问题不谈。离开狭隘的、宏大叙事似的“自然科学哲学态度”,勒南关注“细节事实”:要选择事实就不能放弃那些最微小的、似乎毫无价值的生活事实——在文学上叫作素材——这样的热情,当时主要体现在福楼拜和左拉的作品中。这种转变本身也是一个细节,如果我们联想到萨特、福柯、德里达一致推崇福楼拜这个“事实”,就可以看到实证科学的精神成果是如何渐渐脱离了它的初衷并异化为否定自身的力量过程。勒南很喜欢福楼拜和左拉的作品。“然而,随着半个世纪以来的转变,事实上实证潮流开始转向对自身的反抗。在某些方面,我们的时代就是 Fouillée 所谓与实证科学相对抗的活动。”^①这段话的意思,就是与自然科学态度对抗。

所谓哲学的本质在于批判,也就是说,哲学具有改变自己形态的能力。既然从前是“对的”现在被认为是“错的”,那么现在是“对的”将来也会是“错的”。也就是说,从历史角度观察,“对”与“错”成为不中用的字眼,它也许远没有“事实”更加重要(无论“对”与“错”,它们

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p95.

都是事实、行为、事件，有了效果)。或者说，“做”比“说”更加重要——更细微的问题还在于“做”与“说”的区分是广义的，因为语言的“说”也可以被当作“做”，比如，当语言多描述细节，少做判断（或者论证）时，这样的语言就相当于“做事情”。广而言之，“做”是力量（power）方面的事，有很多语言的和行为的或事件的冲突、欲望、动机、行为，即有大大小小的很多“自发”而冲突的力量。人类精神经过了多少世纪才渐渐懂得，要保证个体或个性行为的权利之间的平衡，最好的办法是实现“自由”，也就是抗拒“统一意志”——“管”得最少，最好！

孔德思想中最薄弱的环节，在于把心理学作为自然科学的附庸，完全忽视了其中的“形而上学”意义。实证主义渐渐背离了孔德，转而朝向“心理学”中的事实因素。孔德在《实证哲学教程》中的一段话，本来是用来反对形而上学的，却也可以读作反对他的“自然科学化了的形而上学”，他说在实证哲学阶段“人类精神意识到无法获得绝对终极的概念，于是放弃探讨起源问题、不再讨论普世的目标和事物的内因。精神为自己设定的任务，仅在于通过理性和所获得的经验，去发现有效果的现象法则——也就是说，发现现象中持续的和相似的恒常关系”。^①在这个意义上，孔德的实证精神的影响确实是巨大的，在以“实证精神”反抗传统形而上学的阵营中，甚至可以包括反对孔德自然科学意义上的实证主义倾向的柏格森和胡塞尔的哲学——这全是因为对什么是实证因素的理解差异巨大。简单说，这里有科学中的实证主义与哲学中的实证主义之间的冲突，两者在“反对用传统形而上学概念解释”的问题上，是同路人，但他们之间却相

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p99.

互“反对”(例如胡塞尔反对哲学中的自然科学精神却不反对现象学或哲学意义上的“实证”精神),而 21 世纪的哲学与科学,也许要填平这两者之间的鸿沟,比如所谓“后现代的哲学精神”。

1859 年,达尔文发表了《物种起源》,进一步扩大了实证精神的影响。贝特洛(Berthelot, 1827—1907)接过了孔德和勒南的实证精神,他说:“实证科学不寻找第一原因或事物的最终目的,而是要通过简单的法则连接众多现象,这个法则具有现象中的普遍性,符合事物的本性。人的精神遵循的简单不变的方法,强调那些与观察和实验相一致的事实。通过比较这些事实,从中抽取事实的关系,也就是一般性的事实,后者反过来被观察与实验证明,这种确证构成了唯一的真理……实证科学的一个原则就是,通过推理过程而获得的东西绝不是事实,普遍的东西不可以用先验的方法建立起来。”^①简单说,重视经验归纳而反对演绎方法的真实性。勒南说的“科学”已经包含哲学、语言学、历史学、文学,从而离开了孔德所指的狭隘的“自然科学”。换句话说,勒南说的“科学”也是以实证的态度讨论精神产品的科学(包括精神的历史)——所有学科都不单独是纯粹的自身(“哲学”不是纯粹的与其他学科分开的“纯粹哲学”:反对形而上学的思辨态度,把哲学从天上拉回到生活世界),即各门学科都渗透着哲学精神。意味深长的是,一方面,勒南继承康德把形而上学科学化这一蓝图;另一方面,他否定康德的先验哲学倾向。

库尔诺是孔德与勒努维耶之间的过渡人物,他认为科学与数量联系,哲学与质量联系。他以康德的口吻宣布,科学属于可以“被知道”或“被认识”的知性领域,哲学属于理性领域。但是,如何跨越科

^① 转引自 J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p103.

学与哲学之间的这种相互隔阂的“二元论”进而宣称哲学可以成为科学呢？在什么意义上哲学是科学？如果哲学像科学一样掌握了一种微妙划分的方法、几乎能达到自然科学那样精确区分的程度，可以说哲学由这个途径就从质的领域进入到数量领域了吗？其实“数量”并非一定要由数字或与数字有关的公式表示出来，知道很多个别性之间的细微差别，难道不也是与数量有关吗？比如以下的分析：“二元论”的说法还属于传统形而上学，所以它在不准确的意义上不科学。更科学的说法，应该是多元论——这里所谓“多元论”却只是意味着事物之间的连接是中断的，也就是强调界限。这样的界限又可以用另一组词语加以描述，比如说真实与虚构之间的界限——我们同时可以就科学与实在物之间不同的意义上说，它们之间有界限；又可以在科学的虚构也是一种“实在”的意义上说，“科学”与“实在”之间的界限处于消解状态中。换句话说，我们不能只认为简单的元素（比如感官接触到的）才是事实，复杂的元素（逻辑、直觉、想象，还有叠加的感受等）也是事实——这种在 19 世纪被叫作“科学抽象”的东西，已经包含着“微观世界”的含义了（与发明显微镜有关）。到了 20 世纪，这种“科学”意义上的微观描述，几乎渗透到人类生活的各个领域（政治、道德、文学艺术、哲学）。界限的思想，就是一种微观的思想：一种看似简单平凡的事件或者物件，包含着很多更简单的、我们忽略了、却是一旦揭示出来会让我们吃惊的因素——但我们却宁可把这个（分析）过程，看作复杂过程——之所以复杂，就在于这些因素之间要重新建立连接。一些在宏观世界的观察看来是没有关系的事情之间，在微观世界中却是有关系的，而且是匪夷所思的关系。就这个意义而言，19 世纪法国诗人洛特雷阿蒙的下列描述，属于微观世界：“他美得像猛禽爪子的收缩，还像后颈部软组织伤口中隐隐约约的肌肉

运动……尤其像那一架缝纫机和一把雨伞在解剖台上的偶然相遇。”（这种手法，特别表现在 20 世纪后期的法国文学艺术中。）这是一些复杂的（也就是抽象）日常生活中的事实——抽象的事实也是事实，但它们却是在最平凡的生活细节中。它们之所以显得抽象，是因为是存在于想不到的细节元素的连接之中。^① 库尔诺强调说，有些作为事实的真理不能镶嵌到概念或者公式中去。他也许指的是一些说不清楚、无法测量、甚至不讲道理的因素。我觉得库尔诺这里说的也包括情绪。情绪、动机、心情等，都属于最平凡的生活细节元素。丰富的或者诉诸内感官的直觉因素，也难以言说。20 世纪欧洲大陆哲学变化多端——既包括属于“表演”的或者诉诸视觉的可见因素，也包括心理学对语言的哲学探讨。在某种意义上，也就是研究如何描述那些不能说的“语言”部分。如何描述呢？无论是德里达的“延异”，还是拉康“偏离的所指”，或者列维纳斯的“他者”。不确定性意义上的科学，是更广义上的科学，或许可以把它理解为更细微精确的“基本粒子”意义上的语言。

孔德曾经把哲学等同于全部自然科学的总体，进而宣称实证科学阶段超越了以往的哲学时代。勒努维耶反驳说，任何总体性都不存在。这使我们联想到，判断越是针对普遍性，就越是远离事物的真相。在这个意义上，或许更依赖于细节描述的文学作品比哲学“更真实”——想象的因素或想象中的连接就是连接“实在”，甚至比讲求真理的哲学念头之间的连接更真实——因为讲究细节，就是拒绝把不一样的因素说成是一样的（逻辑或者哲学宣布张三和李四都是“人”，由于忘记了他们是不一样的这个人这个细节，显得更不真实。“细节”的

^① 这样的思路，也是中国传统思想中所缺乏的，中国传统讲究把不一样的因素看成一样的，典型的表达式是“天人合一”，缺乏西方哲学的分析方法和自然科学意义上的解剖学方法。

观点,就是“中断”或者“不连续”的观点)。如果总体性或者“集合”的概念是虚假的,那么在它的基础上所作的判断也是虚假的——这种哲学批判,一方面指出在事情的真相中,并没有旧哲学所认为的那些关系判断;另一方面,描述了以不连续性或细节分析为特征的“关系判断”。

“不是这个而是那个”——这就是批判“通常”所采取的形式。可是,我们这里不得不使用“通常”这个普遍性的表达方式,这也充分暴露了语言表达本身的虚假性。但遗憾的是,我们不得不使用这样的连接,否则就无法过渡词语的含义。“不是这个而是那个”中的“是”则为精神的拐点,它意味着不连续性,然而最吊诡的在于,这个“是”或者其反面“不是”作为西方语言的最基本单位(构架、本体),或者作为语言中最根本的确定性,其实并没有靠近事情的真实,以至于我们不得不用“不连续的”或者“更细微的”语言驳斥连续性的或者“唯实论”的语言。

所谓科学假说,是抓住瞬息万变的现象中的某一个经常出现的现象做出来的。但是,为什么是此现象而不是彼现象呢?许多科学假说从严格的逻辑角度是不能被证明的,如果人们习惯于相信这些假说,就等于相信了某些独断。勒努维耶试图破除科学知识的“确定性”偏见,他在《新单子论》中指出,和谐不来自莱布尼茨所谓“事先建立起来的和谐”——因为后者妨碍自由。勒努维耶向往的自由,很像是一种微观世界中观察到的自由。比如,他指出声、光、电都是运动,给我们的感受是不同的。各种各样的差别,就是各式各样的重新开始。这是一些事实的差别和事实上的重新开始,是躲在包括“科学假说”在内的所有宏大叙事背后的微妙现象。他在《新单子论》中这样说:“我们可以继续在数学和力学上解释自然,但是前提是我们承认

这样的解释只涉及事物的外部现象，其中的灵魂则是思想和精神……尽管人们现在不再相信哲学了，哲学还是能够也应该存在。哲学的对象一直是研究上帝、人、自由、不朽、科学的基本规律，所有这些相互关联和渗透的问题组成了哲学……哲学是对人类知识的一种普遍批判，所以我的文章标题中放弃‘哲学’这个词，当方法改变时，名称也要改变。”^①

总之，自然科学家不可以没有哲学素养。拉韦松甚至从亚里士多德那里寻找根据——“第一推动力”本身是不动的，它能从不动到动，是因为精神在活动（动心眼）。人们赞美这种推动精神活动的力量，称它为神、善、美。精神的神、善、美也是“实在”，而且是比科学更高的实在，是科学所达不到的实在。比如，拉韦松说，数学中的秩序、比率、对称，同时也具有视觉中的美（这在建筑的例子中是有道理的，甚至在阅读中语句的节奏与对偶在心理上也产生强烈的、非功利性的或说不出的舒畅感，这种心理上的美感很像视觉上的美）。事物的对称具有拓扑性（例如一个奇异的石头的形状，很像是现实中的雄山峻岭），显示了事物的“精神”，也就是微妙的灵性，这当然来自人的精神推动力。灵感每每从一点儿开始，涓涓细水，尔后渐渐才有惊涛骇浪。它是由小溪汇成的思想、动机、愿望的大海。爱的海洋，就像一团燃烧不尽的烈火——当然，它是持续着的精神，也就是亚里士多德所谓“第一推动力”。凡物质的形态与微妙意义，都是精神赋予的。精神的满足虽然是片断的、多角度的，但是精神大海中的每一滴满足，在特定而任意的瞬间，就是全部的满足。

^① 转引自 J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p116-117.

也就是说,忽视了精神的力量,科学无意义(虽然也可以反过来说,忽视了科学的力量,精神无意义)。精神自由意味着尊敬自发性与偶然性,灵感每每抓住自发性与偶然性——这就是所谓“创造性”的真实过程,头脑中的教条或者约束的力量(比如畏惧必然性或权势、相信命运)越强大,越是缺少创造灵感。不幸的是,纯粹自然科学的头脑也扮演了“决定论者”的角色——具体说,这里有一种非常僵化的因果关系,与“自由意志”相冲突。拉舍利耶接过了拉韦松的思想,他分析因果性并认为,世界不过是一个由精神自由的或者自发创造出来的世界(这和达尔文“自然选择”的进化论有关系吗)——这当然是反决定论的,但并不意味着放弃科学。对自然科学的创造性改造,比如放弃了决定论的科学眼光。拉舍利耶认为感情、心情、愿望的因素具有强大的力量——这种力量来自它们是意识的直接材料,没有间接性。这种“意识的直接性”思路,表面上排斥间接型,其实是排斥直接现象材料之外的独立的“对象”——无论把这个对象叫作本体、本质,还是物质实体、物自体。他说:“另一个因素进入意识,不是作为感性、感情、愿望等某种确定的内容,而是具有整体性的色彩,这另一因素就是‘对象性’,即相信一个不存在的并不断独立于我们对其观察而自存的世界。”^①他特别不同意康德关于“事物本身”的概念,认为如果我们周围的世界显现为某种独立于我们感觉的实在,不是因为这个实在是所谓“事物本身”,而是因为它持续地从感性因素中解脱出来并成为我们思考的对象。“对象性”的思想,是一种总体论的思想。拉舍利耶进而批评以这种“对象性”或“事物本身”作为思考基础的科学“知识论”,因为这等于相信了一种真实的虚幻。

^① 转引自 J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p121.

总之，“对象性”的提法是滥用语言，伴随“对象性”的思想，是在滥用思想。

拉舍利耶接着说，科学也是精神创造性活动的结果，来自头脑中的构造活动，这种活动产生一样自己的“东西”（这就是胡塞尔后来所说的“事物本身”吗），并“强加给”到我们之外的世界（这就是让 20 世纪的萨特听到后激动得脸都发白了的“鸡尾酒里的现象学”的道理吗）——但是拉舍利耶说，这并不是“思想”的全部含义。他的意思是说，千万别把“思想”看成是任何意义上的“对象”，因为思想不可以僵化成“对象”，思想意味着“自我”创造性活动的过程（就像卢梭曾经多次谈到的，他身上有一种别人抢不去的自己在精神生活中创造快乐的能力）。这个过程既是分析的也是综合的。这种思想感受到的、从简单到复杂的快乐的能力，来自非思想因素对思想因素的依赖，非思想因素依赖于思想因素，而精神自发的活动，则是一切思想的发动机。从精神的实在性进入精神的自发性，生命的活力来自精神力，也就是自由——是某种具体而真实的自由，一种自为的创造性活动，傅耶则解释为精神活动的力，精神与物质的力量混为一团。他特别不赞同唯物主义，认为运动是精神活力的体现。不仅是“关系”，而且是“活生生”的具体真实的关系，就好像所有因素都参与到活生生的过程，是其中意想不到的一部分，不是还原而是超越。傅耶的“精神力”强调活动中的“开始”或者“开创”行为——在这些“点”上，才称得上有力量，其实是象征着精神的界限与转折，这就是活生生的精神关系的真实情景。关系—力—方向性—时间性，不是外部世界中的数学或数量运动关系，而是内在精神活动中“质”的关系。每个不可还原的或开创意义上的“点”之间的关系，都是“质”的关系，也就是精神生活中的“有滋有味”的关系。但是这样的关系，并不意味着获得某种

身外对象—目的的欲望关系,而是把后来胡塞尔现象学的“意向性”概念(即所谓心理活动的特征在于一切心理活动都是针对某个对象的心理活动)弥散化了。由于引进了“活力”,形而上学的“观念”就演变为活生生的、具有强大变异能力的,随时面临精神拐点的精神创造性活动。在《观念—力的进化论》一书中,傅耶声称所谓“进化”并不是事物的原因而是结果。与柏格森思想非常接近的布特鲁则认为,各种不同类型的规则,比如逻辑的、数学的、物理的、化学的、生物的、心理的、社会的规则(这些学科之间互相陌生,都是新的要素,彼此并没有连续性关系),都是在彼此性质完全不同的“事实”基础上构造出来的。这些不同学科都试图精确地观察、分析、描述事实,如此而已。

既然逻辑的同一性原则最不中用,就要慎用因果律。上述各种“事实”因素是一些效果,要把它们归结为某种僵化的原因(或者规则)是困难的,因为偶然性的数量难以估计,根本无法事先想到(这也是对解释和论证的挑战)。这些偶然因素既是新鲜的,就含有创造性的意味。在这个意义上,人的无知状态或者对新鲜事物的好奇心,才是快乐的源头——不知道会出现什么,从已知不可推测未知,猜测只是游戏而已。比如,心理事实不能还原为物理事实,此沉醉非彼沉醉。偶然性也是中断性或不连续性,正是这样的情形使生活充满挑战。没有这些挑战,就没有幸福。布特鲁认为,所谓精神自由的基本特征之一,就是让因果性失败——心理现象的某些性质不能由曾经有过的心理现象中推导出来,而总是面对偶然的、新的心理现象。现象的“原因”本身还是一种现象(所谓“现象”的意思,是它背后再没有什么东西,就好像层层剥大葱的皮,“皮”就是大葱的内容,再没有别的,这个思路是否认现象背后的“本质”的,而本质就是原因或根据),

当我们不把其看成原因而当成现象时,就会对所谓“原因”有新的态度。语言都是滥用的,但其中还有模糊与精确之间的分别。这也是向任何公式的挑战,因为公式代表了解释的精髓。布特鲁认为,公式什么也不能解释,因为公式甚至不能解释自身。公式只是简单地把观察到的现象加以抽象,但它的有效性正是需要解释的。所谓自然法则以及一切所谓规律也是这样——它们决不高于精神自由而是精神自由的产物。自由度经常是以变化或改变的能力加以衡量的。

在《物质与记忆》里,柏格森也认为科学与哲学关系问题的要害,是精神自由问题。他打破了17世纪以来“唯物主义科学”以及以数学和几何学为代表的“普遍科学”的独断论,坚持以精神领域的创造性弥补科学领域的不足——我们的理性没有能力把握流动着的“实在”(这也否认了胡塞尔现象学的“事物本身”概念)。他强调具有理性能力的直观,这也是一种调和的态度,不是非理性主义。冲动或者活生生的精神自由因素的范围更广阔、力量更强大。这不是非理性主义,而是“超越合理性”之上,更贴近诗人与艺术家的精神(注意其中的形而上学因素)。柏格森声称哲学通过这种超理性的直觉(由于绵延的过程,因此比事实的归纳更多)带给我们惊喜。

三、涂尔干与莫斯

涂尔干(Émile Durkheim,又译“迪尔凯姆”,1858—1917)是法国著名社会学家,社会学的奠基人之一。他的主要著作有:他的博士论文《社会分工论》(1893)、《社会学方法的准则》(1895)、《自杀论》(1897)、《宗教生活的基本形式》(1912)。

在涂尔干看来,以往的形而上学思维,使人们至今为止,还没有真正地发现社会事实,而从前的“社会事实”都是站在形而上学立场上“发现的”,因为人们有形而上学的思维习惯而没有科学的思维习惯。于是,他郑重地告诉人们,存在一门关于社会的科学,这门科学是“反哲学”的,也就是不以习惯的方式看待“社会事实”。简单地重复传统偏见是毫无意义的,要以不同于常人的眼光看待事物。涂尔干用“常识”代表习惯的看法,“科学”代表动摇既有观念的观察社会事实的方法。他强调要敢于用事实说话,知晓以上原则,就可以读懂下面话语的深意:

最常用的思维方式可能最碍于社会现象的科学研究,所以大家应当警戒第一印象的影响。如果读者丧失警惕,任第一印象发挥影响,则可能没有理解我的意思而对我妄加批评。比如可能指责我容忍犯罪,说我把犯罪看作是正常社会的现象。然而,这一指责是幼稚的,因为在所有的社会里,出现犯罪是正常的,而对犯罪进行惩罚也并非不正常。建立镇压制度同出现犯罪行为一样,都是普遍存在的事实,它对于保障集体的健康是必不可少的。要想没有犯罪,就得使每个人具有同等水平的意识,而根据我以后将要叙述的理由,这种同一水平是不可能的,也是不合众意的。^①

但是,可不可以没有“镇压”或者惩罚呢?不可以,没有人认为一个人可以随便杀人而不受到惩罚。“社会”这个词之所以能够存在,

^① 《社会学方法的准则》,狄玉明译,商务印书馆,1995年版,第2页。以下同书不再注明作者和出版信息。

它首先意味着共享或者共同性。^① 涂尔干的“社会学方法的准则”中最重要的方法,就是从习惯的道德评价中剥离出“社会事实”。“社会事实”与人们喜欢或不喜欢没有关系。在分析社会事实时,不要受到主观好恶的影响(尽管这难以做到,但涂尔干指出了科学的社会学分析“应该”朝哪个方向努力)。^② 应该指出,这种剥离或者对已有的习

① 中国传统社会的确是人类社会中的一个特例,与西方社会截然不同,比如,中国有自己的“个人主义”传统,它是以氏族传统方式出现的“小集团利益”。说中国传统社会不是一个公民社会,而是一个由无数大大小小的氏族或小集团利益组成的、“扩大了的个人主义社会”。在这个意义上,中国传统“社会”一直处于社会化程度不高的状态,从最简单的家庭到皇帝天子(皇族),全国上下,就像一个扩大了的大家庭。但问题另一方面,有一种传统的看法,认为中国人关注集体的行为,以集体与国家的利益为重——如果这个判断成立的话,它与涂尔干以上所谓关注“社会”的概念恐怕不是一回事情。我认为隐藏在所谓“以集体与国家的利益为重”背后的,其实是服从或者听“家长”的话、多一事不如少一事、没有怀疑的传统。换句话说,传统的中国人认为“社会”或者“政治”距离自己很远,不是自己应该关心的事情,其潜台词是关心社会或者关心政治也没有用,因为自己的主张根本不会被社会采纳。这就极大地束缚了中国人思考问题的兴趣与眼界,因为社会的公共问题,需要抽象思维的能力,中国人这方面的能力长期没有得到锻炼的机会。中国有自己的社会传统,而为了分析这个传统,简单的“个人主义”或者“集体主义”这样的分析工具是蹩脚的。我倒认为典型中国人的心态中既没有明确的个人独立意识(除了个人的功利性的利益之外),也没有明确的社会或者公民意识。同时,我们还要更正国人一个习惯印象,好像西方只关心个人或流行个人主义,“人人为自己,上帝为大家”。其实,事实上,西方长期的“分析”传统(或者二分法),使它的个人意识与社会公民意识都很发达(这两个方面都经历了几个世纪的理论积累),也就是有“区分”的传统,个人的事与“公家”的事要划分得清清楚楚。举例说,中国人直到现在还是难以理解,为什么西方政要花公款办点私事会引起国内巨大抗议浪潮(这样的事情在我们这里比比皆是,根本不是问题)。西方有自己的“弄清楚”传统,也就是较真儿、坚持原则的传统,即使是“解构真假”的法国后现代哲学或者量子力学的混沌理论,其实也是一种分析或较真儿的结果,这与中国传统思维自发的混沌性并不一致。比如共享或者社会性是以严格遵守法律或“共同约定”为条件的。在这个意义上,由于中国政治中长期造成的主仆关系,中国政治法律有自己的自上而下的权力意志传统。但是,这与尼采以来西方哲学以精神自由为基础的“权力意志”不是一回事,因为后者恰恰是反抗“主仆”之间的权力意志。总而言之,尽管中国古典思想中有“丰富的”与当代文明接轨的因素,但是如果对几百年来西方文明没有深刻理解,就难以把这些中国传统文明因素剥离出来。

② 就此而言,孔德和涂尔干代表的实证主义科学社会学传统确实区别于19世纪形形色色的社会主义理论,因为后者的道德义愤(从而认为应该彻底消灭剥削、消灭私有财产,以至消灭货币、商品、家庭、国家)多于前者。

惯看法置之不理的态度,作为一个思想原则,应该属于分析的传统,它与胡塞尔的现象学还原方法并不矛盾,而涂尔干和胡塞尔分别曾经称自己的方法是科学的、甚至是实证的,他们的共同敌人,是传统的或习惯的看法。总之,19、20世纪之交,是西方思想的一个分水岭。

比如,在面对“社会事实本身”时,涂尔干并不理睬人们的习惯看法,他竟然认为令人憎恶的事物在社会中有“有益的存在理由”,这就像人身体里的细菌对人体健康是有益的一样。人人都讨厌疼痛,但是人人必须永远经历疼痛,否则,人就不成为人。人们似乎都在回避正常的社会事实,比如自杀与死亡,其实自杀与死亡的那个瞬间,和其他任何瞬间一样,并不在人的一生中具有特权地位,一切瞬间的地位都是平等的。在积极的意义上,社会学正是要详细研究人人都在极力回避的社会现象,因为在这些地方,恰恰是最有发现价值的领域,比如娼妓与同性恋问题(研究者越是把这些被研究者当成正常人而不是被社会鄙视的人,就越能得到接近“社会事实”的结论)。

在思想领域经常有这样的现象,即人们所认为的某种激进思想,其实不过是回到了“简单的事实”。这里所需要的,不过是抵制习惯看法罢了。涂尔干这样写道:“我的方法并无任何革命的内容,从某种意义上讲,它在本质上甚至是保守的,因为它把社会事实作为物来考察,而这个物的性质,尽管十分柔韧和可塑,但不能随意改变。那种认为社会事实只是心灵的产物的理论该有多么危险!因为稍加逻辑推理,这个产物便立刻土崩瓦解了。”^①这里,涂尔干在与主观性有密切关联的“表达”和被表达的“社会事实”之间,划了一条鸿沟,但他

^① 《社会学方法的准则》,第3页。

的学术意旨,还是非常清晰的。他是想说,心里想的是一回事,但社会事实是另外一回事,单独一个人心里怎么想,总是与社会事实之间有巨大差异。

涂尔干并不否定 19 世纪包括柏格森为最典型代表的法国唯灵论传统,但他以另外一种方式说(这是唯灵论也同意的),身体并不自发地能决定精神状态,“如同唯灵论者把心理学领域与生物学领域区分开来一样,我也把心理学领域与社会学领域区分开来;并同他们一样,我也拒绝以最简单的东西来解释最复杂的东西。然而,认真说来,无论是唯物主义还是唯心主义,用在我头上都不准确。我唯一能接受的称号是理性主义者。”^①他的意思是说,即使是“区分”“哲学两大阵营”的原则,也要服从于分析的方法,他要回到思考的前提。我们将在以下的文本分析中,渐渐弄清什么是涂尔干的“科学的理性主义”。但是从他上述论述中,他所谓“理性主义”肯定包含了划分事物界限的意思^②——重要的,是澄清某某不是习惯所认为的某某,而是别的东西,因为习惯所认为的某某是某某,是一种超越了事物界限的判断。也就是说,本来是不一样的东西,却硬说是一样的。用涂尔干的话说,这里涉及因果性原则。为什么呢?也就是谁决定谁,认为究竟是哪个因素导致了哪个因素。如果在因果关系问题上有了新的看法,理论就完全改观了。他甚至认为,孔德和斯宾塞的实证主义,还是形而上学性质的,可见他想放弃形而上学问题的决心有多大。我

① 《社会学方法的准则》,第 3 页。

② 习惯所认可的常识,也就是经常被人们不假思索所介绍的观点的一个最基本特征,是经常以超越判断界限的方式说话。比如牛顿力学就既不适用于更宏大的宇宙世界(那里的距离与运动速度以光年作为计算单位),也不适用量子力学所接触的基本粒子的微观世界(基本粒子也存在光速问题,但又不同于用于分析宇宙的狭义与广义的相对论),但是牛顿力学几百年来一直认为自己的公式是“放之四海而皆准”的,同样适合于从小到大的宇宙中任何一个地方。

可以把涂尔干的彻底非形而上学的实证主义理解为不用任何预先的假设说话吗？让我们继续往下看。

我将注意分析涂尔干著作中所蕴涵的“界限”的思想，我认为那是一个“精神的拐点”。就像一切具有开创精神思想家不得不做的那样，涂尔干一再遭到误解。他在自己的基本著作中不得不反复做概念澄清工作，他说自己的思想与任何实在论和本体论没有关系，他也不从社会中排除精神因素。社会学强调的是细节，而哲学却只是泛泛而论——这就是为什么涂尔干不喜欢形而上学。比如这样的细节：虽然都可以叫做“物”（“凡是精神只有在摆脱自我，通过观察和实验，逐渐由最表面的、最容易看到的标志转向不易感知的、最深层的标志的条件下才能最终理解的东西，都是物”^①），但是要区别“野草”的自然物和“人在疼痛”或“人在吵架”这个社会事实。那么，在这里“物”这个词就是不中用的，属于泛泛而论。也就是说，为了对抗形而上学，不得不发明用来划分细节的、具有描述性质的、尤其是描述行为过程活动的、具有空间特别是时间特色的词语（20世纪法国哲学家德勒兹就是沿着这个方向）。

“我可以把涂尔干的彻底非形而上学的实证主义理解为不用任何预先的假设说话吗？”果然如此，他就是这样说的，类似于要以空置的心态观察社会事实：“就是说，在研究事实时，要遵循这样一个原则：对事实的存在持完全不知的态度；事实所持的各种属性，以及这些属性赖以存在的未知原因，不能通过哪怕最认真的内省去发现。”^②为什么呢？因为“隔”，无论如何高明的“内心”，总是“内”；无论怎样简单的“物”（他人对我来说也是“物”），总是“外”（当然从这里再多走

①② 《社会学方法的准则》，第7页。

一步,现象学家就与涂尔干不同路了。现象学家说,我们无论自以为多么精确的对“物”的描述,其实从来没有到达“外”,还是局限在“内”的领域)。精神的自我沉醉永远保持神秘的、未知的、不被理解的因素,因为这时我们身在其中,就像眼睛看不见自己一样。19世纪末渐渐兴起的实验心理学,用涂尔干的话说,是从“外部研究心理事实,即把心理事实作为物来研究”。就像我以上所说,某某不再是某某,而是别的东西。换句话,心理活动不再是主观的,而是客观的了。是一个从科学角度的旁观者研究的心理事实(这样的倾向今天在自然科学领域愈演愈烈,它试图能用仪器记录人的内心活动,甚至记录梦是内容)。这样的科学方法还是令人怀疑:它是自相矛盾的,因为人脑并不是一架记录仪器或录音录像机,人脑在描述“物”之前不可能彻底掏空原来的印象、偏见、记忆,等等。所以涂尔干还是在暗中做了这样的假设,假设人能抛弃成见。但是,即使做梦,原始人也梦不到宇宙飞船的。心理习惯会沉积下来变成潜意识,而“空置的心态”却是自主的意识,它是一种努力的结果,比如,它要求在心里时刻念叨着,“看见了就全当没看见”。在这个意义上,实证主义确实只是一种研究方法,一个思路。回到事实本身的问题,并没有像实证主义者所认为的那样,获得圆满的解决。但是为什么它的影响仍旧是里程碑式的呢?因为需要,人类的思想需要不断地用一个又一个极端偏见加以刺激。真正的“偏见”之所以有巨大价值,就在于没有人或极少有人那样说过。在这个意义上,新偏见就是一新刺激,甚至是一种新的精神消遣。

涂尔干认为,不可说,只要弄清楚自己究竟是怎么想的,我们所研究的“物”就自然弄清楚了。这个“清楚”其实还是不清楚。如果以上从外部研究的“心理事实”是存在的,那么,同样道理也可以认为

“社会事实”也是存在的,尽管这两种情况下的“事实”都离不开精神因素,但是,就像我们也可以自己做自己心态的旁观者嘲笑自己一样,我们也可以为自己的沉醉而苦恼,这是一种分离的作用。

事实上,涂尔干社会学还有一个假设,这个假设与历史唯物主义的社会假设相反,认为社会发展无规律可循,人们只要研究社会生活中的事实就可以了,“因为意识认识社会事实的能力不可能超过它对自己的认识能力”。^①这也是类似以上划分界限而得出的严肃结论。知道自己无知,才可以使人谦卑;而真正无知的人,却认为自己有能力知道一切——只有尚未认识的,没有不能被认识的。在这个意义上,宗教思想也是划分界限的结果。所谓超越,就有界限的意思。涂尔干的意思,其实是想说,在社会生活中,人们自以为找到的因果关系(即所谓社会规律),其实只是一些无法得到证明的假说……而且他坚决认为这就是坚持本体论的形而上学。但是事实上,自称实证主义社会学家的涂尔干,不但在暗中使用了自己所反对的做假设的方法,还利用了类比的方法(为了使自己的理论更令人信服):“我所确定的准则……只要求社会学家保持物理学家、化学家和生物学家在他们的学科开辟新的研究领域时所具有的那种精神状态。社会学家在进入社会世界时,意识到自己进入了一个未知世界。他们应该认识到,他们所要处理的事实的规律和生物学尚未形成以前生命的规律一样是不可猜测的;他们应该随时准备去做会使他们惊讶和困惑的发现。”^②可是“发现”与“猜测”之间隔着万里长城吗?有赤裸裸的不带猜测的发现吗?在发现之前,人的大脑不是一片空白的。“发现”意味着做判断,“发现”要用“猜测”加以补充。尽管如此,涂尔干

① 《社会学方法的准则》,第8页。

② 同上书,第9页。

这番话,对社会学这门学科的研究方向,仍旧具有里程碑式的意义——不仅因为我们事实上都明白他在说什么,更在于我们不得不承认。就科学而言,“发现”与“猜测”之间的确是有原则区分的。对社会事实的研究之所以能成为一门科学,还在于这里不需要任何感情因素的作用,只要发现新的社会事实就行,无论是在什么精神状态下发现的。为什么涂尔干说,当我们面临社会事实会感到惊讶呢?因为他实际认为,作为转瞬即逝的现象,“社会事实”是不重复的,人们总面临新的社会事实。但是,与大自然不同,人们总是习惯地认为社会现象是重复的(事实上,人类社会的不重复现象远比自然界混乱,自然界缓慢而有规律地运行,就像春夏秋冬一样)。换句话说,人们总是不能敏锐地觉察到社会现象中的新气象,所以需要社会学家敏锐的眼睛。但是,这双锐利的眼睛只要有足够的直觉能力去发现就够了,不要去猜测,因为猜测靠的是推理的能力——这些,也许是我代替涂尔干说出的他没有明确说出的判断。人类无法预测未来,尽管人们总是在预测并且容易相信之。对社会的未来,当人们说对了时,就像预测股票第二天的趋势一样,只是撞运气碰上了,事实上完全会由于瞬间的原因导致其他多种可能性。人类既为“不知道”感到恐惧,也会由于发现了或者降临了“不知道”的事情感到惊讶。消极的与积极的心理难以区分,它们都是刺激。

有理由认为作者这番话在无意中批评了马克思主义:

就目前的社会学状况来说,我们甚至并未真正理解诸如国家或家庭、所有权或契约、刑罚或责任等主要的社会制度;我们对于这些制度赖以存在的原因,它们的职能和演变规律几乎一无所知;如果说我们已在某些方面隐约看到几丝曙光,那也是刚刚开始。然而,只要翻阅一下社会学的著作,就会发现其中在这

方面的无知和困惑。这些著作不但以独断一切问题为己任,而且以为用几页或几节就能说清甚至最复杂的现象。这就是说,这样的理论所表述的不是事实(事实是不可能这样快地弄清楚的),而是作者在进行研究之前对事实所持的先入之见。^①

用这样的实证方法甚至可以研究形而上学,即把“哲学观念”当作事实,进行一种来自“外部的研究”。^②“外部的研究”与马克思主义分析的“必然规律”意义上的因果性不同,后者是一种以接近和把握客观对象为己任的研究,它假设自己已经知道或一定会知道因果性并且能从中推测人的动机,前者认为所谓“客观规律”是在瞬间人为地创造出来的,事实上没有所谓客观规律,就像没有什么“主观规律”一

^① 《社会学方法的准则》,第10页。

^② 我在《世界哲学》2009年第3期发表了《“外部的思想”与“横向的逻辑”》一文,无意中与涂尔干这里的论题撞上了。先阐述共同点:“外部的”意为非主观的、事实性的、科学的。但是仍旧有“方向上”的区别,就是说,我扩大“外部的”自由度,“外部的”方向可以是任意的连接。被连接的外部因素是一些事实,却并非对象性的事实。也就是说,我注重柏格森的“绵延”和德里达的“延异”,而不是本体论意义上的“决断”——这是一种原则的区别,任何“决断”都是对已经过去了的事情的判断,它遵守同一性原则,即它是自恰的,而“外部的思想”却说,离开了那些任意的或者“没有关系的关系”(差异性),我们根本就不可能做出任何决断(除非同义反复)。理解的重点还在于,这里所谓“绵延”和“延异”,应该在“外部的”意义上理解为非主观的、事实性的、科学的;同时,它也不是惯常含义上的“客观性”,因为“客观”往往针对“主观”而言,现在舍弃了“主观”的参照,即放弃决断,就是我,意识对“绵延”和“延异”不起什么作用,愿望总是以歪曲的方式实现的。但是,“绵延”和“延异”难道不也是由某些“决断”组成的吗?不是的,“绵延”和“延异”是由“想的剩余”(像是“比想还多的想”,在思考的方向性上,不同于笛卡儿和黑格尔的“反思”概念)组成的。就是说,这里的关键是那些没有被说出来的东西,但毕竟被说出来了,它仰仗人自身的灵感能力(神奇、理性直觉),一种“自己的眼睛看见自己的眼睛”的能力——这种能力是宗教、艺术、科学、哲学领域创造性的源泉,在中国的思想传统中,被称为“兴”。就是说,并没有真正的所谓“无中生有”,而是从某一事实或现象,莫名其妙地唤醒了另外一个事实或现象。在这个过程中,人始终处于不理解状态。也就是说,我们没有办法解释“理性直觉”能力什么时候来、从哪个方向来。之所以说直觉过程是“理性”的,是因为“绵延”和“延异”作为“想的剩余”,不仅是一种不断进行的“横向”超越活动,而且是一种不断虚构或假设的活动过程(声称“自己的眼睛看见自己的眼睛”的活动),例如数学和几何学公理就是这种理性直觉活动的结果。

样,同样也没有客观和主观意义上的因果性。所谓“因果性”,是现象之间(比如自然现象与心理现象)暂时的关联,事实上就像休谟早就说过的,别样的关联是完全可能的。如果说对“动机”的追溯也是判断“因果性”的话,以上的分析也同样适用。

一个意味深长的现象是,似乎我们不应该在“判断”(或者“判断”)而要在“描述事实”意义上理解涂尔干的学术思想。当然,也可以说“描述事实”是一些非实体意义上的判断:一个因素与另外一个我们事先不可能知道的因素连接在一起。但我们知道,这是一些性质而非单纯数量意义上的连接。比如,同样是“事实”,社会事实与心理事实有质的不同——尽管社会事实(它表现为思想或行为的方式)也具有心理性质。这对于我们的启示是,科学研究,就是从某些事实中剥离出性质不同的因素,然后把这些因素加以五花八门的归类。“归类”并非归于普遍性,而是归于特殊性,就像“白马非马”中的“白”,那当然是一种联想的效果。就是说,连接起来的都是特殊的“白”(比如人的皮肤白与马白,是不同性质“白”的连接,但是人的皮肤白与马白,肯定是偶然的连接,就像德勒兹举的例子:从长筒袜想到阴道,这是一种精神分裂症的特征。无法用“动机”或“因果性”解释这样的连接,因为没有预谋,我们根本不可能事先知道要联想到什么,念头是偶然出现的,可以把这些“想的剩余”或者“比想还多的想”的非正常状态当作正常状态吗?)

不同因素之间的结合与分离,也就是重组——结构主义和后结构主义(“解构”)在这里方向完全一致。重组也可以理解为重新配对,活生生而不僵化,这样的情形同时是摧毁人和拯救人的根源、创造与不理解的根源、绝望与希望的根源。为什么呢?因为彼因素与此因素之间,并不是归属的关系,而是相互外在的关系。相互外在的

因素之间,又有某些相似性。当然有不同性质的相似,兄弟之间相貌的相似与两片树叶之间的相似明显不同。但远的或不相似因素可以有近的相似(千里有缘来相会),近的或相似因素可以有远的不相似(同床异梦)。所谓创造,就是出现了意料之外使人震惊的事件,把两个或多个“远的或不相似因素”连接一起,长筒袜和阴道之间的相似,就如同“缝纫机和雨伞在解剖台上相遇”。那么,有没有普遍性呢?有的,但它是“普遍的个别性”,比如社会和语言。就是说,它们是人们真切地体会到的事物性质,但性质同时是多种多样的,不但像马白、石坚、花香,还像一个人同时是敬业的、好色的、吝啬的且大公无私的、胆小的与勇敢的,剥离其中的某一种,都是“性质”的剥离,但各性质之间并不统一,所以是个别的性质。但是,一说到性质,就是在说一般性。

基本粒子水平上的精神,也体现在很多“特殊感情”,对应着微小的不同元素。在涂尔干那里,科学和科学研究的对象发生了逆转,不再针对“属于一般哲学和抽象逻辑”问题,而要研究“社会事实”。那么显然,在他眼里,虽然“社会事实”不能按照传统的一般哲学和抽象逻辑方法加以研究,却有“一般性”——我这里感兴趣的,是分析这种“一般性”的非哲学或者非逻辑的特征,或者说,不一样的“一般性”。

那么,究竟什么是涂尔干所谓“社会事实”呢?“我把从能对个人意识产生强制作用这一特性上可以认识的行为方式或思维方式视为社会事实,于是在这一点上产生了一个值得指出的混乱。由于人们习惯于将哲学思维形式用于社会学的对象,所以总是认为我以前的定义是一种关于社会事实的哲学。”^①那么,如果社会学不是关于“社

① 《社会学方法的准则》,第16页。

会事实的哲学”，它是什么呢？涂尔干认为，社会学所研究的“社会事实”，不是个人意识强制解释的社会现象（他说，我们对在总体上性质是“外部的社会事实”，“甚至连意识可以使我们对内部现象产生的那种模糊的知觉都没有”^①）。“我给自己规定的任务，不是以哲学的观点来预先做出社会学的结论，而只是指出用什么外部特征可以认识社会学所要研究的事实，以使科学家能够原原本本地发现事实，而不将它们与其他事实混淆。”^②这显然是一种分离的功夫——与主观预设或假设（这是哲学式的以同一性或者连贯性为主要特征的假设，不同于直觉中的假设，后者是不连贯的假设，并不是预先的，也不遵守同一律）分离。他指出，“社会事实”不是从一个基本特征出发贯穿整个过程（它反对哲学的或抽象逻辑的方式处理社会事实，因为这两种方式不仅都事先做了假设，而且是贯穿始终的符合同一律的假设），那就是说，社会事实的特征数不胜数，有各种各样的社会事实，性质各不相同，但是它们都是一些“自在的存在”。在这个意义上说，别人的或者集体的行为方式和思维方式，既然对我来说是外在的，也就等同于“物”。它们是一些眼睛见不到的物，但是既然我对它无能为力，就像我无法左右别人的爱情——我只有尽量原本地描述它。涂尔干认为，最能体现社会学特征的社会事实，就是“制度”——尽管制度有人的参与，但制度就是物。

所谓“方法”，也就是途径。“社会事实”这四个字，已经蕴涵着方法，因为它隔离出原本我们忽略了的、没有被哲学和逻辑污染过的事实。我们甚至可以把学科之间的差异，解释为被隔离出的具有不同性质的事实，而“性质”就意味着界限。比如语言系统与货币制度，就

是不同的社会事实,个人无法对它们施加影响。语言和货币这样的社会事实,带有强制性的力量。强制性的力量虽然无所不在,但却是只有在与他人和社会打交道时,才显示出来,一个人对社会和他人的需求却少,就越感觉不到强制性——当然,这个的推测只是理论上的。既然人被各种社会事实的强制性包围,对于谋生而不得不服从这些强制性的大多数人而言,自由的想象力是萎缩的,它留给了少与他人和社会打交道的职业思考者。凡来自外部的(人的心理无法改变之)强制性,都被涂尔干称为“社会的”。

还有并非一定以有组织的社会事实表现出来的强制性,比如思想、时尚的流行趋势、公众的情绪,这些也是任何个人难以干扰的,相反,它们能感染我们。当个人抵制这些强制性的感染时,就得遭白眼,受冲击,于是他在感情上不服从而在理智上不得不选择服从。“既然这种外来的约束力在遭到反抗时会如此明显地表现出来,那就表明它在没有遭到反抗时就已经存在,只是人们没有意识到罢了。”^①我们人类自己创造的这些“社会事实”反过来压迫我们,这种异化现象并不值得抗议,因为它是人类自愿的选择。当然,爱情也是一种社会事实,异性之间共同享有的感情或激情,与独自一个以莫须有的方式萌发的激情之间,有性质的差别。

“共享”的友谊(包括爱情)可以看成是破碎的博爱。就是说,有兼容和不兼容的爱,或者对称与不对称的爱。我们都有这样的体会,单独与一、二、三乃至多个人在一起时,感受分别不同,如果其中掺杂异性,其感受的复杂性又有不同。简单说,人数越少时,其中的个人内心承受的责任越大,就越得参与共享而不容易静悄悄地做别人行

① 《社会学方法的准则》,第26页。

为的旁观者。“共享”：两个或者多个尴尬、蔑视、仇恨、悔恨、快活等之间，也可以“共享”。一个人不敢做的事情，多个人就敢做。于是涂尔干对社会事实重新加以定义：“一切行为方式，不论它是固定的还是不固定的，凡是能从外部给予个人以约束的，或者换句话说，普遍存在于社会各处并具有其固有存在的，不管其在个人身上的表现如何，都叫做社会事实。”^①有趣的是，涂尔干为“社会事实”下了N个定义，其中哪一个都不是标准定义，这种多义性描述了社会事实的不确定性。

涂尔干认为，“社会事实”是物而不是观念或者概念。我们如何把物与概念区别开来呢？比如，当伏尔泰、孔多塞、马克思、孔德把社会学的主题看成是研究人类从古至今的进步时，就是把“社会事实”当成了概念而不是物。换句话说，进化论或者历史唯物主义也是把“社会事实”当成了概念而不是物。“如果要把进化作为社会学研究的对象，只有把它作为一种思想上的观念，而不是作为一种物来对待才行。事实上，这完全是一种主观想象，而人类的这种进步其实是不存在的。所存在和唯一可以观察到的，是各有其生、兴、亡过程的各自独立的社会。如果说在这种生、兴、亡过程中总是新的社会接续旧的社会，那我们可以把每一种新的社会形式都视为它所继续的旧的社会形式的简单重复，只是比前者增加了某些新内容而已。因此，我们可以把所有的这些社会形式一个一个地连接起来，也就是说把处于同一发展程度的社会组成一个系列，或许可以认为这个系列代表着人类的进步。但是，事实的表现并非如此简单。一个民族代替另一个民族，不是使后者增加某些新的特点的简单延续。它已是另一

个民族,它的某些特征比原先多了,而另一些特征则比原来少了。它组成一个新的个体(这里把一种社会或者某个时代的普遍性当成一个个体,显然是认为各个社会的普遍性之间也不可沟通——引注),而所有这些单独的个体,由于各具有不同的特性,所有不能把它们作为同样的个体排成一个连续不断的系列,尤其不能把它们排列成唯一的这种系列,因为社会的相继发展不是以几何直线的形式出现,而更像是一棵向四面八方分枝的大树。实际上,不仔细观察,很容易把历史的发展看成是这样简单的连续系列。只看到了一代接着一代世世相传并因本性相同而走在同一方向的个人。而且,由于人们以为社会的进化只是人类的某种观念的发展。所以,用人类关于进化的观念来界定社会进化,就是很自然的了。然而,这样一来,不仅要停留在观念的范围之内,而且会把与真正的社会学毫不相干的概念,作为社会学的研究对象。”^①总而言之,涂尔干认为,在分析社会时,不能从任何先入为主的原则出发(因为这等于从观念或者概念出发),决不能把精神性的东西当成物。他进而批评斯宾塞的社会学是一种观念论的方法,尽管表面上像是采用经验的方法,但是他所收集到的事实,主要是为了证明他事先假设的观念立场,这是一种决断,而不是自发和自由。“我们目前的知识水平,还不能使我们确切地知道何谓国家、主权、政治自由、民主、社会主义、共产主义,等等。因此,只要这些概念尚未科学地形成,我们就不要使用它们,乃是方法论之所望。”^②那些坚持形而上学立场的社会学家,总是在自信地谈论那些好像人们已经知道了的事物,但事实上,这些概念中的每一个都是经不起推敲的。

① 《社会学方法的准则》,第39—40页。

② 同上书,第42页。

于是,涂尔干就提出一个极其重大的伦理学话题:在形而上学眼里的人性,无论是主张人性天生为善还是为恶,无论是经验论者还是理性主义者,都不过是把观念性的东西看成道德领域里真实存在的东西。“至于法律和道德的一切准则,可以说都不是为自身而存在的,而只是将这一基本观念运用到生活的各个具体场合,并视情况而将它多样化而已。这样,伦理学的对象就不是一套缺乏实在性的箴言,而是作为这一套箴言的基础和表示这一套箴言的不同运用的观念了。因此,通常伦理学提出的问题,就不是与物有关,而是与观念有关了。”^①简单地说,不要先有个关于“怎样才是道德的”想法,然后去应用这样的想法。如果这样的话,就把注意力引向错误的方向。涂尔干说,正确的方向是要注意道德和法律本身具有什么性质,也就是把它们当成“物”,就像物理学研究物体一样。

总之,要研究道德和法律中的事实,而不是观念,不是“应当”(家庭、祖国、责任、正义,这些词语都属于“应当”的范畴,当然,也包括自由、平等、博爱)怎样,而是事实怎样。涂尔干指出,只有对事实的描述到了一定程度,才可能进一步确定它的目的。面对极其复杂的事实,我们不可能事先确信什么,比如我们不能事先确信追求财富的欲望是社会的根本动机,或者像马克思那样确信生产力对一个社会发展最重要,等等。因为这些确信都不过是一些事先的观念。“因此,被这样理解的政治经济学的对象,就不是由可以摸得到的实在东西构成,而全系推测的东西,由纯属头脑创造的概念,即由经济学家理解为合乎其设想的目的并以所理解的原貌出现的事实构成。”^②也就是说,只有符合预先观念的事实被挑选出来,或者说用观念把事实创

① 《社会学方法的准则》,第 43 页。

② 同上书,第 44 页。

造出来。

涂尔干批评了斯图尔特·密尔的政治经济学理论：

请看他是怎样着手研究被他称之为生产的这个问题的。他以为一下子就可以列举出生产得以进行的一切主要因素，并对它们进行考察。也就是说，他没有观察他所研究的物是依据什么条件而存在的，就确认了这些因素的存在，因为这时他要从阐述他据以得出这一结论的各项经验开始。即使他在研究之初对这种列举作了简要解说，那也是以简单的逻辑分析进行的。从生产的观念开始，经过对这个观念的分析，他发现生产的观念与自然力、劳动、工具或资本的观念有逻辑上的联系。然后，又以同样的方法去研究这些派生的观念。在所有的经济学理论中，价值论是最基本的理论，而这种理论也显然是依据这样的方法建立起来的……经济学家是先制造理论，然后进行科学研究。而为了制造理论，他们只满足于冥思苦索，想出一个他们认为可以成为价值的东西，即可以相互交换的东西的观念。^①

涂尔干接着说，设计好了理论，就去找例子佐证。但是问题在于，那些例子并不能证明，因为那些例子只是偶然想到的，而理论既然被认定是普遍的，就应该适用于无数事实，但这样的验证是不可能的。找来佐证的例子必然十分稀少，所以也就没有什么论证价值。

那么，无论是伦理学还是政治经济学，都还算不上有了科学研究。在康德那里，伦理学的理论部分只限于讨论义务，它规定最高道德标准应当是什么。社会主义和政治经济学一样，它们都是在讨论哪些“想法”是对的还是错的。按照这样的思路所习惯叫作“规律”的

^① 《社会学方法的准则》，第44—45页。

东西,不过是“行为的准则”和“貌似规律的实践箴言”而已。就拿经济学的所谓供求规律而论,需求大而产品稀少从而价格就高,这仅是逻辑上的必然性,但逻辑上应该怎样,与事实怎样,不是偶然不合拍,而是从来就不合拍。但是,逻辑的力量和意志难道可以永远违背吗?“供求规律”只是人们的希望吗?偶然或随机的希望与“供求规律”这样顽固而不依任何个人意志的“希望”之间,难道不存在着巨大差别吗?

总之,在涂尔干看来,观念或逻辑性质的“想法”并不重要,重要的是事实——也许涂尔干的所谓“事实”也可以做进一步引申,包括了人性中原始的东西,比如情绪、心情、直觉,这些是“内部事实”,在这个意义上,也可以把这些“内部事实”当成“物”加以描述和研究(实验心理学就是这样做的)——当然,涂尔干的社会学理论所关心的,是社会事实,而一切社会事实,都属于具有外部事实性质的物。现在的严重问题在于,自20世纪以来,先天或先验逻辑的力量(一切以往哲学中的思想构成、一切逻辑,在性质上都大致是“先天”规定的“应当”)连同基督教的传统教条一道,正步入衰落之中。

涂尔干告诫我们,要回避对社会本性的“观念标签”式的思考,比如一个社会性质究竟是封建的、资本主义的、还是社会主义的,等等,因为按照他的社会学一贯立场,这样的归纳是武断的,难以概括。一个社会究竟是怎样的,不在于它自称如何或者多数人认为如何,而在于它事实如何。他再一次“把某某不看成某某,而看成别的东西”。比如,他说没有什么社会本性,一切社会现象都是物的现象。至于现象背后的东西,是五花八门的,是人们瞎猜出来的,这些是最贫乏、最没有魅力的东西(比如康德在道德领域中的“绝对命令”)。所谓20世纪以来西方哲学与文明的危机,就是类似康德这样的绝对价值观

念的危机。无法观察到的、无形的、难以确认的、没有强烈体验的东西,开始过时了(这甚至更强烈地体现在人类文明的流行时尚方面)。就像人们在经济关系中进行交换的价值,不是这样或者那样的观念,而是经济活动和组织的全部细节。社会事实,也可以理解为社会的细节,而笼统的观念或者模糊的想法,则不是细节。细节也可以是不确定的,但仍旧是细节。比如,社会潮流或时尚都可以首先被看成是组成社会事实的细节,我们不能先验地断定细节的流行方向。

我们甚至可以说,涂尔干关于社会学研究的以上灵感,来自 19 世纪后期实验心理学的成就——认为无论是哲学史上的理性主义还是经验主义,所采用的都不过是内省的方法,也就是纯观念的方法,一种来自内部的自我关注法。这个过程,很像是来自没有外部的判断(没有科学的镜子)而只凭猜测判断自己究竟相貌如何。涂尔干认为科学地描述意识状态,应该是一种来自外部的描述。^①“描述”、“观察”这些词语比“沉思”、“自我意识”更时髦,成为 20 世纪哲学与人文社会科学的时尚字眼。

涂尔干指出,尤其对道德感的“外部研究”会遭遇人们的强烈不满,这来自于人们已经形成了道德信仰的观念。比如,什么是爱国,什么是保持了自尊等。“在这些重视感性的人看来,一切试图把道德作为外在的现实从外部加以研究的人都缺乏道德感,就像常人把活体解剖家看成缺乏通常的人性一样。人们非但不承认感情属于科学

^① 这样,“我”、作者、自我意识、反思,这些概念就面临解体的危险,就是说,这些词语都无法准确陈述“我”的内部状态(思想与感受),更准确的陈述可能是来自“外部的思想”,也就是“外部的”精神线索的连接。20 世纪法国流行从柏格森主义到结构主义与后结构主义所强调的“差异”,其中包含的意识流(排斥自主意识或记忆)、布朗肖的“中性的语言”、德勒兹那条“不断逃脱的线”和福柯所描述的“异托邦”以及“外部的思想”、列维纳斯的“他者”、德里达的“延异”,似乎都在叙述“外部的”精神连线,他们几乎都认为,这样的连线更为细微或接触到细节,而且更科学——因为它们更加“客观”或者更接近“事实”。

的研究范畴,反而认为,要对与感情有关的物作科学研究,必须求助于感情。”^①但是,没有感情的冷冰冰的“科学伦理学”,不啻把人的道德感情当成一部有待解剖的生物体了吗?反之,在研究某某之前,一定要以信仰或者曾经亲身经历某某作为前提条件吗?换句话说,不曾信仰或不曾经历某某,就没有资格描述和研究某某吗?显然,这里的冲突,是“内部的研究”与“外部的研究”的冲突。

“外部的研究”要彻底抛弃一切神秘性吗?值得注意的是,涂尔干推崇悟性而瞧不起感觉,这甚至是卢梭的传统。悟性背后隐藏着理性直觉,它区别于观念性的我思能力。在历史上,科学发展总受到来自“感情”方面的阻力。比如,人们的宗教感和道德感多次阻碍了物理学对宇宙的科学认识。“因此,我们可以相信,相继被各门科学所驱除的这种偏见,最终也会从它的最后避难所——社会学中消失,而使社会学家获得自由活动的场所。”^②这也是一种隔离作用,它参照了自然科学,明明是人的活动的结果,却要把人的观念性动机搁置一边,而只考虑人活动的结果。“决断”与“任性”相比,显然是不自由的,就像预先的设想、设计使人丧失了意料之外的快乐。为什么“社会事实”是自由的呢?因为在这里人无可奈何,“社会事实”总在人的意料之外。

在论及如何才能抓住“社会事实”时,我们甚至可以和柏格森在描述绵延过程中论及的“心理事实”相互参照。涂尔干提出,要根据“共同的外部特征”将社会事实进行分类,比如,犯罪、家庭等。在社

① 《社会学方法的准则》,第 52 页。这使我想到 19 世纪奥地利音乐学家汉斯立克的著名论断,他认为天才作曲家的必备素质,不是情感丰富,而是要像科学家那样的冷静,去分析乐音的高低差异和变化。

② 《社会学方法的准则》,第 53 页。

社会学分析过程中,涂尔干强调一定要从作为细节的社会事实出发,而不要从概念出发,“比如,有两种一夫一妻制:一种是事实上的,另一种是法律上的。在第一种制度下,丈夫只有一个妻子,而法律可以允许他有几个妻子;在第二种制度下,法律禁止一夫多妻。”还有古代“自然的一夫一妻制”和现代文明中“强制的一夫一妻制”的区别。

2. 莫斯(Mauss, 1872—1950),法国现代民族学之父,社会学家。他的母亲,是著名社会学家涂尔干的姐姐。我们来分析他的代表作《社会学与人类学》,^①特别是分析莫斯的学生,更为著名的列维-斯特劳斯为这部书所写的导言。“莫斯不仅对民族学家有影响,而且还影响到语言学家、心理学家、宗教史家和东方学家,以至于在社会科学和人文科学的领域里,一批杰出的法国研究者在确定自己的方向上以不同的方式受惠于他。”^②

莫斯的研究方法,直接继承了涂尔干《社会学方法的准则》中的思想,特别是其中的“社会事实”概念。莫斯的研究对象,例如死亡、祈祷、自杀、身体技术、巫术、礼物、打赌、婚礼等现象,这些“小玩意儿”,在哲学经典著作中没有什么地位。但是在20世纪后期,却“严重”影响了法国一流哲学家的著作,比如德里达对“礼物”的思考,以及从列维-斯特劳斯讨论的“乱伦禁忌”中获得的解构思想。德勒兹的《千座平台》竟然也模仿社会学方法,罗列相互之间似乎没有关系的各种性质的事件。这甚至使我们回想起萨特的一段往事,他的一个老同学指着鸡尾酒对他说,鸡尾酒里就有现象学,这使萨特激动得脸都白了。死亡、祈祷、自杀、身体技术、巫术、礼物、打赌、婚礼,当

① 马塞尔·莫斯:《社会学与人类学》,余碧平译,上海译文出版社2003年版,以下不再标注同书的作者与出版信息。

② 列维-斯特劳斯:《〈社会学与人类学〉导言》,同上书,第1页。

然,还有鸡尾酒,这些社会事实并不是它自身,而是别的东西。正是这些别的东西,使我们或者称它们属于社会学、民族学、人类学研究,或者称它们使用了现象学、结构主义等方法,这些词语描述了“社会事实”的意义,因为根本不存在赤裸裸的社会事实。

莫斯的思想非常富于创见性、丰富多样。用我的话说,一切有创见的新理论,都建立起新的精神连线。比如,莫斯把生理现象与社会现象直接联系起来,认为人的肢体活动的习惯和技术具有社会遗传性质,并不单纯是个人的私事。他证明社会总是把某种身体的方式通过习俗强加给每个人。莫斯就是这样开辟新的研究领域的:在理论上,人可以任意支配自己的身体,但实际上,一旦违反了当时使用身体的社会制度,就会受到以各种方式施加的惩罚。不知为什么,我们可以联想起中国古代女人裹小脚、清朝强迫男人留辫子,并且与列维-斯特劳斯为莫斯的《社会学与人类学》所写导言中的一段话联系起来:“各种兴奋的起点、忍耐的极限在每个文化中是不同的。‘无望的’努力、‘无法忍受’的痛苦、‘怪异的’快感不是个体特殊性的功能,而是集体的同意或不同意所规定的标准的功能。”^①甚至也包括列维-斯特劳斯提到的“各种体操”和不同的传统杂技。体育也是一种利用身体的技术。综上所述,建立一座“身体技术的国际档案馆”也许具有重大意义。任何个人,如果不继承已有的身体习惯和思考习惯,在社会上就难以生存;同样,现代世界上,任何一个民族的身体习惯和思考习惯,正日益成为国际性的,真正的“原创性”就像寻找“真正的起源”一样,其实是不可能的。“国际”意味“交流”,是全人类共同的文化遗产。人的身体细腻姿态,甚至也同时是民族文化的活文物,

“许多有关身体习性的考古学的例证在现代欧洲(而且有更强的理由)将向文化史家提供与史前史或文献学同样珍贵的各种知识。”^①举一反三,除了身体姿势之外,应该还有“活文物”,比如语言特别是礼貌用语、礼节。莫斯甚至注意观察和分析不同民族最粗陋最隐秘的习惯。

总之,人的社会性与人的生物性(或者说人的原始性、天生的各种因素)关系密切。寻找到一个新的原因、给予一种新的解释、建立一个新的精神连线、打开了一个新的研究天地。这些,也就是我经常说的,“某某不是某某而是别的东西”。再举一个莫斯如何打开了研究新天地的例子,他不仅在人的社会性与人的生物性之间建立起联系,还用以下的话启发心理学家建立起社会学与心理学之间的关系:“从1924年开始,莫斯在向心理学家们发表讲演时,把社会生活定义为‘一个象征关系的世界’,他对他们说:‘当你们通常只在一系列反常事实中难得把握这些象征体系的时候,我们却经常大量地在一系列大规模的正常事实中发现了它们’。”^②为什么列维-斯特劳斯对这句话有兴趣呢?莫斯把社会生活中的“社会事实”,直接理解为“象征关系的世界”,从而与语言或符号(这是“大规模的正常事件”)建立关系(法文 le symbolisme 同时翻译为“象征主义”与“符号表征”)。社会事实不是社会事实,而是符号中的社会事实——这又打开了研究的一片新天地,既然符号具有任意性与约定性的双重特点,“社会事实”也就具有这样的特点。当然,我们也可以换一个方式说,建立一门新的学科(比如“社会心理学”),就是发现、发明、开拓新的“因果关系”。语言符号本身就具有社会性,任何独特的个人心理生活,其实都是符

① 《〈社会学与人类学〉导言》,第4页。

② 同上书,第5页。

号生活,都具有象征意义。

那么,从符号或象征出发,我们如何确定社会现象的特性。有人说,要用“一套精神病学的术语”,列维-斯特劳斯说,这不恰当。“真正的关系是在另一种意义上建立起来的。社会是在它的习俗和制度中象征地表现出社会性的。与此相反,各种正常的个体行为自身是没有象征性的:它们是集体的象征体系赖以构成的各种要素”。^①

列维-斯特劳斯借着评价莫斯而宣传他的结构主义人类学思想,当我们通过他的评价阅读莫斯时,有这样一个好处,即同时也等于梳理了从涂尔干到列维-斯特劳斯百年间法国社会学与人类学的发展(期间这三个人是最重要的)。其中一个理解的拐点在于,无论他们分析何种“事实”,其性质都不是个人独有的,而是“社会”的。也就是说,不局限于内部的观察,而是着眼于外部的观察与描述,它们都是一些社会行为,死亡、祈祷、自杀、身体技术、巫术、礼物、打赌、婚礼等现象是社会性的,而且即使在分析“着迷”现象时,也不是针对个人,而是集体(“着迷舞蹈”,甚至出自热情的游行示威也是集体着迷行为)。同样的事情,一个人单独做与二人以上做,在性质上截然不同。比如,民族集体精神病态与个人精神病态性质不同,因为前者被认为是正常的精神状态。“被认可”与“人多”关系密切,就像承认一个人的学术地位,决不意味着他自己承认自己(当然,所谓被社会承认,还可以区分为事实上被人们承认和权力控制舆论情况下的虚假被承认,但这是政治意识形态问题,不属于这里的纯粹社会学问题)。按照涂尔干的立场,也不必区分“社会事实”中的善恶。引申之,也不必区分正常的与病态的社会事实,因为“正常”与“病态”之类判断,来

自道德观念,而对于社会学家来说,只分析社会事实及其对社会本身的影响就行了(比如,只需要分析高离婚率对社会家庭的影响,而不必分析高离婚率与人们品德的关系,当然这并不意味着后一种分析不重要,但它超越了婚姻社会学研究的界限,属于其他学科)。

下面我们继续分析社会学研究的对象:“所有的文化被认为是一个囊括各种符号体系的整体,其中排在第一列的有语言、婚姻规则、经济关系、艺术、科学和宗教。所有这些体系都旨在表达物理实在和社会实在的某些方面,还有这两类实在之间的关系和那些符号体系相互之间的关系。”^①把它们都理解成符号之间的关系,这样的分析只是一种任意的“意向性”分析,但是它还是给我们很大启示,我们从任一现象(无论属于内部的心理现象还是外部的社会事实)中剥离出的碎片越多,获得的灵感也就越多。总之,同样的现象,永远还是别的东西。

上述分析还告诫我们,要非常注意事物之间的“界限”(或者差异),兴趣的重点不是去理解它们之间的相同而是不同,它们之间只是有某种相似,却不可相互还原。比如语言和婚姻中都有某些规则,却是不同的规则,就像友谊和爱情都使我们兴奋,却是性质不同的兴奋。这些细微差异的思想,不仅可以引出界限和关系的话题,还涉及到时间性与空间性、冷静因素与热情因素、心情的变化等等学科界限的共同话题。显然,分辨细微差异的能力越强,越具有创造才能,而大而整齐划一的模糊话语,乏味而无当。

界限的思想,也是无法还原的思想。语言规则不是婚姻规则的原因,这样明显的区别无人不清楚,但是事实上,在区别不明显但却

^① 《〈社会学与人类学〉导言》,第7页。

隐含着本质区别的事物之间,人们经常在做着非法的还原,其中一个重要手法,就是利用比喻,也就是把不一样的事物当成一样的。但又可以具体分析,还原论的或“全当真实原因”的比喻并非一律要不得。当福柯说学校和工厂都是一所监狱时,似乎在比喻,却揭示出监狱新的含义,从而是一种另类的原因——这“原因”是被创造出来的,建立新关系。一个人的价值不体现在他的自我评价,而是通过另外一个人体现的,通过他者,就像当我们说学校的一个价值在于它有点像监狱时,这就说出了学校之成为学校的部分根据,就像爱情的冲动有了一个自愿接受者。当然,与他者的连接并非一定呈现对称的形式,就像A爱B时B却爱着C,以此类推,并不一定要循环到C爱A,因为C完全可能爱着一个外星人。

莫斯一生主要著述的题目,和涂尔干一样,密切联系“社会事实”,例如:“艺术与神话”、“钱币概念的起源”、“论几种原始的分类形式”(与涂尔干合作)、“打赌、婚礼”、“玩笑之间的相似关系”、“礼物、礼物”。列维-斯特劳斯补充说,社会学应该研究“完整的社会事实”,所谓完整,就是要表现出社会事实的三维特征:“它必须让社会学维度与它多元的同时性方面相吻合;其次是历史的或历时性维度;最后是生理—心理学的维度,然而,只有在个体中,这三者才会连接起来。”^①当我们从这三维描述“社会事实”时,就把它整合成一套解释系统。但千万不要忘了所谓“整体”的研究不过就是对具体的描述或研究。比如当我们描述某土著民族的祈祷仪式时,已经就是在说这个民族的整体特征了。“整体性”意味着同时多角度的、具体的目光,并且让它们相互交错,其中包括了各种令人眼花缭乱的“还原”,也就是谜一

样的“因果关系”(之所以叫作“谜”,是因为某些因果关系是被创造出来的)。能把它们连接为一个整体,因为它们都是“社会事实”(当然它们数量无数且本性不同)——注意,是社会事实中真实的细节,而不是这些细节的抽象积累,这使得社会人类学的作品阅读起来很像小说(比如列维-斯特劳斯的《忧郁的热带》)。不一定直接指出来,但是一定要看出来以上“同时多角度”的“具体目光”,为什么呢?因为,

在某种意义上,所有心理学的现象都是一种社会学的现象,而且思维与社会是一致的。但是,在另一种意义上,一切都颠倒了过来:社会的表现只能是思维;换言之,若是我们不能复活某一制度对个体意识的影响,那么我们就无法确信已经了解了这个制度的意义与功能。因为这种影响是制度整体的一部分,所有的解释都必须让历史的或比较的分析的客观性与生活经验的主观性一致起来。当我们遵循看来是莫斯思想的一个方向时,我们立即就达到了心理与社会之间相互补充的假设。这一补充不是静态的,像拼图游戏的二半之间的补充性一样,而是动态的,这是由于心理同时既是对超出其范围之外的某种符号体系“有意义的简单要素”,又是对其多维侧面无法从自身之外加以综合把握的某种实在的唯一“证实手段”。^①

这段话很有趣味,就是说,当我们把某某现象归结为某某后,又出其不意地归结为别的,此时,精神的景观大变,多次如此,像是社会事实的万花筒。

“社会事实的万花筒”又像是普遍的联系,“蝴蝶效应”,列维-斯特劳斯称之为社会事实的完整性,或者叫作“把某某现象归结为某

^① 《〈社会学与人类学〉导言》,第12页。

某”的多样性。比如,可以把一切社会事实都理解为观察的结果(当然还可以理解为别的),按照这样的思路,又可以有多样的理解,比如列维-斯特劳斯说“观察到的一切都是观察的一部分”,“观察者本人就是观察的一部分”。为什么呢,这是因为“社会科学的特殊处境性质不同,它坚持其对象的内在特性,即同时即是客体,有是主体,或者,用涂尔干与莫斯的话说,既是‘事物’,又是‘表象’”。^①与其在“唯物主义反映论”的基础上理解这里的“表象”,不如理解为结构主义意义上的“象征符号”,它并不是把客体对象主体化,而是抹平它们之间的差别,为什么呢?也许因为它们都是事实。列维-斯特劳斯与莫斯和德里达一样,意识到可以放弃二分法。“当莫斯谈到完整的社会事实时,这意味着(如果我们的解释正确的话)禁止社会学家使用这种方便而有效的二分法,或者至少意味着这种二分法只是符合于其科学发展的一种暂存的状态。要想恰当地理解一种社会事实,我们就必须‘完整地’把握它,也就是说从外部把它理解成一个事物,不过主观的把握(有意识的和无意识的)是这个事物整体中的一部分,^②若是我们这些人像土著人一样感受这个事实,而不像民族学家那样观察它(这里指用“二分法”观察——引注),那么我们将会把握它。问题就在于了解实现这一愿望是怎样可能的,这不仅在于同时从外部和

① 《〈社会学与人类学〉导言》,2003,第12页。

② 这句话似乎描述了“陶醉”状态,就像奥古斯丁、柏格森、普鲁斯特、德里达描述的时间体验,它认为从外部观察和描述时间是不可能的。奥古斯丁说,当人们问他什么是时间时,他回答不出;当不想时间时,他却享有了时间。我们说,“问他什么是时间”是对时间的“外部”观察与提问;而不想时间或说不出时间时,却有了对时间本身的陶醉,而一切真正的陶醉的性质都是“内部的”,一旦“陶醉”变成语言,也就是被说出来,就成为“外部的”并显得与活生生的生命本身隔离。于是,似乎生命或社会活动就在内部与外部之间迅速转换。19世纪后期特别是20世纪以来,传统的二分法似乎越来越不令人满意。

内部来把握一个客体,^①而是要求得更多:因为内在的把握(土著人的把握,或者至少是感受土著人经验的观察者的把握)必须被移置到那些外在理解的术语上,提供一个整体中的一些要素,不过,这个整体要想有效,必须以系统的和整齐的方式表现出来。”^②

在列维-斯特劳斯看来,二分法是“欺诈的区分”,“这就是,如果这一理论的区分是不可能的,那么至少对于观察的大小程度来说,我们可以在实践中把它推得非常非常远,直至忽略不计主体与客体中的任何一项。”^③例如,他发现民族学家的主观感知与土著人的理解毫无共同之处。也就是说,彼此是真正的“他者”之间的关系,完全不可比较、无法交流。比如在莫斯对巫术的分析中,巫术不是借助于“我们的语言和理性的各种严格的和抽象的范畴”,而好像有精神的“第四维度”似的。这个维度没有名称,只好被叫作“无意识”。他说无意识是我们与他人之间的中项,我补充说,语言并不能使我与他人真正的交流:一方面,从精神分析角度,我与他人的交流获得的却是“最陌生的自我”;另一方面,从社会学角度,获得的却是“最陌生的他人”。在

① 这个说法,表面上看仍旧是一种二分法,但我却把它作“差异”性的理解,相互不一样的元素就像水和油一样悖谬地连接起来,彼此是相互外在的互补关系(沈有鼎先生曾用“互补关系”研究易经和“墨辩”逻辑)“同时”把握而不是先唯物主义把握(从客体或外部出发)后唯心主义把握(从主体或内部出发)。所以“同时从外部和内部来把握一个客体”中的“同时”,意味着虽然表面上还在使用“客体”和“主体”,但是由于这两个词在成为“事实”的情况下都失去了对方,从而这两个词妨碍了对“事实”的理解。并不是说二分法不对,而是说二分法遗漏了很多其他因素,比如可以考虑破坏二分法的分类,把那些既不属于主观的也不属于客观的因素重新分类。

卢梭的成功甚至也得益于他那不成功的、悖谬的二分法,除了“异化”或“疏远”概念之外,为了理解卢梭的自由理论或者个人与社会关系理论,就得回到卢梭的一个“天上掉下来的天性”,即热情的理性、冲动中的冷静。当然热情和冲动中不光有理性和冷静,又可以把这里的理性和冷静理解为“热情的、非个别性或特殊性的直觉”(所以超越了二分法),就好像不是来自某个人的头脑似的。

② 《《社会学与人类学》导言》,第11页。

③ 同上书,第13页。

交流过程中,我的身份从主观角色到客观角色飞快地转化,以至使感受难以区分与适应。

再如,莫斯的《论礼物》一文,是对土著人的互惠理论的描述。这篇“充满灵感的博学”文章,堆满了各种批评性文字、杂乱无章的时间地点中的各种资料。“当读到《论礼物》时,没有人不会不感到像马勒布朗士所描绘的他在第一次阅读笛卡儿时的那一连串的激情:心在跳,头在摇,精神被一股尚无法界定、却又绝对的确定性所侵袭,促使它参与到一个关键的科学革命的事件中去”。^①这是笛卡儿吗?怎么像是在说卢梭的著作?外表差异甚大的作品却是相似的,我是说阅读笛卡儿与卢梭的效果相似。那是热情的理性直觉吗?无论怎样,这一次又连接到《论礼物》。用大量的原始资料证明,表面上似乎毫无关系的领域中的因素不但可以相互比较,而且其作用可以相互替换,甚至在分布方面是任意的(就像货币能换回任何物品)。雅各布森和列维-斯特劳斯从中得到的启发,却引导他们创立了结构主义语言学与人类学,他们分析现象因素之间的某种同时的恒定关系(社会事实与心理事实、词语单位与音素单位)。

莫斯在《论巫术》中说:“整体比其中的每一部分还要实在。”为什么这样说呢?列维-斯特劳斯列举了《论礼物》中的一个例子,帕布人只用“一个词”来指称买与卖、借出与借入。这里的“一个词”,就是“比部分还要实在的整体”。换句话说,从语言方面理解,就好像说一词多义的表达“更实在”,也就是包含更多的实在。“若是莫斯不是根据古典逻辑来思考判断问题,而是根据关系逻辑来说明它,那么,系词的作用……都要瓦解吗?”^②比如在一词多义(比如买与卖、借出与借

① 《〈社会学与人类学〉导言》,第16页。

② 《〈社会学与人类学〉导言》,第21页。

入都是一个词)的情况下,系词的作用开始减弱。古代人经常以类比的方式说话,而不是以系词作为中介连接词义。这里类比过程中的“相似性”似乎比判断过程中的“精确性”更接近事实。一些具有无意识的流动性与自发性的概念,不固定在某一场所——就像一词多义蕴涵着时间性倾向,总是在别处,就像代数符号自身没有意义却可以接受任何意义。“一词多义”中的“一词”,就“相当于”这里的代数符号,就像类比意味着概念尚未形成,莫斯的贡献就在于,他恢复了土著理论的奇异性和真实性。

一个没有共同名称的各种陌生存在(它既不是上帝,也不是各种能说出来的神,因为这些都是可说的)——它在无数事物上实际起作用,人们却说不出它,这样的情形不但是神秘的,而且孕育着最原始的宗教感情。这些陌生的相似性具有超乎寻常的精神力量,令人恐惧、振奋。有某种说不出的“东西”,因此这里的“东西”不是语言可以表达的,那它一定来自某种意外的巧合或者“神交”。当然这样的情形,也可以出现在最庸常的人、事物、日常生活中,这些因素都有“神灵”的种子,只是它们自己意识不到而已。原始文明中隐语特别发达,可能起因于原始人不知道我们现在已经知道了的大量事物的真实性质。但有些事物是永远不透明的,或者说在透明中隐藏着不透明,比如面对一个性感女人,最合适的描述语言,应该是隐语——为什么一定是隐语最好呢?因为一旦迅速地说到底,就无法继续享受美好的心情。就是说,有些现象是能直接引起自发联想的,有些联想则依附于联想者的专业背景。人类的性生活最能体现人类文明。性交之所以首先是文化现象,首先在于它有种种禁忌(而动物没有),对这些禁忌的解释,总与神圣的字眼有关。

莫斯《论礼物》一文的杰出贡献,远远超越了社会学领域,因为它

传达了这样一个跨学科的思想：任何概念都不是僵死的，概念在流动中，某某不仅是某某，还是别的东西。这些流动是自发的。要以这样的眼光观察我们的社会，“这些类型的概念总是到处插一手，有点像代数符号，为的是表现一个不确定的意义价值，它自身虽然空无意义，但是却可以接受任何意义，其唯一的功能就是填补能指与所指之间的差距，或者更确切地说，就是指出在如此境遇、时机或它们的表现中，能指与所指之间出现了一种不符合的关系，它破坏了先前的替补关系”。^① 也就是说，社会学领域与哲学和数学领域一样，在其基础概念中，不得不求助具有康德“先验综合性质”的判断，也就是直觉的洞察力。这种力量不是说出来的，而是悟出来的。

交换不是一个从送礼、收礼和还礼的义务出发、在神秘的感情纽带帮助下被构造起来的复杂结构。这是一个直接被给予象征思想的综合，也同时是一个直接被象征思想给予的综合，它在交换和所有其他交往形式中克服了自身固有的矛盾，即把事物看成是各种对话的要素，它们既处于自身与他者的关系中，又以相互过渡为目的。无论这些要素是“此”还是“彼”，与原初的关系特征相比，总是派生的。但是对于巫术来说，不是同样如此吗？在为了引来乌云和下雨而制造烟火的巫术活动中，巫术不是以烟火和乌云的一个原始区分为基础的，祈求玛纳让它们相互联结起来，而是以这一事实为基础的，即一个最深刻的思想计划把烟火与乌云等同起来，它们至少在某种关系下是相同的东西……一切巫术都以恢复一个统一体为基础的，这个统一体尚未丢失（因为从来没有什么东西被丢失），而是尚为未意识到……玛纳概念不

是在现实层面上的,而是思想层面上的……^①

于是,“玛纳”或者“礼物交换”就是象征(关系)意义上的,我们事先难以知道究竟会“兴”起什么。

如此看来,“玛纳”与中国传统文化中“兴”的概念类似。“兴”具有原始神秘思维的深刻烙印。这里的“原始”并非意味落后,恰恰相反,它传达出“精神转换”这样一种当代思想,转换既迅速又果断,这个过程充满了象征。象征的思想是抵制语言的,尤其是抵制“指称”。语言只是在某一天突然产生的,语言使象征的各种模糊因素有了承担者,更为准确,更多意义伴随语言相互滋生。象征过程又与流动或时间过程为伍,它的意义在于总是缺乏对等物(就像话语的速度要是说得太快就会失去语言的含义,也就是来不及思考。虽然来不及思考却充满热情,生命的本质是热情而不是思考),从而形不成知识。

总之,知识的形成与滥用语言有关,而与象征没有直接关系。象征是“中断性的”而知识是“连续性的符号体系”,它意味和能指与所指之间不中断的等同或者符合,而精神的进步,则在于对“所指”进行重组,建立新的精神连线。只有能指而没有所指,就像只有象征而没有知识,但是,象征思想甚至是知识的最初来源,它是与神联系一起的,“能指与所指之间总存在着不一致,唯有神的理解力才能消弭这种差异,而且它是在与所依赖的所指相关的能指过剩中产生出来的”。^② 能指总是多于所指,就像能说出来的意味,总是少于说不出的。那可说不出的,并不意味着不存在。也就是说,缺少了说不出的神秘性,精神的创造力也就枯竭了,因为创造的源泉,来自把

^① 《〈社会学与人类学〉导言》,第 25 页。

^② 同上,第 26 页。

“说不出的”说出来。在这个意义上,人类的词汇大军扩充的速度越快的时期,也是发明最多的时期。但这也并非一定意味着精神生活的丰富,以 20 世纪为例,人类词汇的丰富竟然与语种消失的速度成正比。

象征思想与语言既冲突,又相互促进,比如创造性的精神生活,可以来自把名词理解为形容词、动词等。把抽象的性质理解为具体的,这个过程充满力量与行为,这就是生命本身。古代思维的逻辑,至少在东方,是象征逻辑。当然我们也可以在同样意义上说“象征心理学”,等等。也许 21 世纪是恢复人类率真的世纪、去掉“理智”的世纪。

象征的方法,用相似、邻接、临近代替相等,用“好像”代替“就是”。巫术就采用了象征的手法,说“一切东西能产生一切东西”,其实隐含着“相似物产生相似物”,但是这里的“相似”,只是某一点相似同时却在本质或性质上毫不相似(某一点上相似或者思慕,就可以产生极大的热情乃至爱情,甚至爱上敌人)。莫斯引用了一部研究巫术或原始思维的经典著作、弗雷泽的《金枝》中一段话:“相似物产生相似物,那些曾经有过联系,却又不存在的事物,继续相互作用,好像还联系似的”。^①也许人有魂灵、万物有灵的想法就这样自然而然地出现了,也就是感应。它是巫术最基本的思考方法(在这个意义上,我们切不可用现代哲学的概念理解中国传统文化。严格意义上,儒道两家思想都与巫术有或多或少的联系。同样的严格意义上,中国“没有”现代思想的传统,直到 19 世纪末,中国的思想,基本上都属于古代思想)。

莫斯通过“玛纳”对巫术做了十分精彩的解释,说它同时是名词、

形容词、动词,是力量、存在、行动、状态。这里他表明了一种“变化”的分析态度,不可固执于原则,因为事情是不可预见的(凡预见都坚持了某种原则)。东西、仪式、念头之间的关联变化莫测,极不稳定。巫术思维无所不在。

时间或流动中有复杂无比的各种因素,一旦其中的某个因素被隔离出来并加以连接,我们就说它是经济的、心理的、意识的、感情的、宗教的、法律的、道德的、商业的、政治的,艺术的等,其中既有笑脸对笑脸,欺诈对欺诈,也有欺诈对笑脸,交换的结果是不可预料的,就像朋友之间既能换来友谊也能带来仇恨。但是无论怎样,交往、交易,是人类永远的本性,市场与哲学是近亲,表面是物的现象,其实是人的现象。但是,“琢磨事”与“琢磨人”永远是有区别的。礼物的循环,送出去的礼物在某天又回到了自己身边,但是意义已经大不相同。

甚至“面子”的思想,也来源于古老的巫术思想,古代人比现代人更相信诅咒的力量,丧失威信也有同样的效果,“因为在美洲西北部,丢掉威望,就是失去了灵魂:这确实是‘面子’,即舞蹈的面具、体现精灵,携带纹章、图腾的权利,这确实是‘人格’”。^① 各种五花八门的禁忌和被提倡的风俗,也属于同样的性质,比如中国的风水先生。在一个巫术传统无处不在的社会,人们普遍在乎别人对自己的看法,因为在一个没有独立自主的思想,只有“拉帮结派”依附于人才能生活得更好的“社会”中,是小社会,大帮派。在乎别人对自己的看法的人,是缺乏精神创造(与行为)勇气和能力的人,也是最害怕孤独的人。换句话说,自古圣贤多寂寞,真正的精神创造性,像是来自孤独寂寞中的自言自语,像是独享的自由。在这个意义上,精神圣人既是伟大

^① 马塞尔·莫斯:《社会学与人类学》,余碧平译,上海译文出版社,2003,第162页。

之人又是可怜之人，高处不胜寒。

莫斯引用了毛利人一句格言“你拿了多少就给出多少，那么一切将会非常好”，这是近现代商品交换原则的精神萌芽，直到现在它仍旧是最佳的社会管理方法。它不可能完全实现，可是倘若没有这个美好的期待或形式上以法律名义确立的公正与平等，整个社会将陷入混乱。莫斯和涂尔干都指出，钱币有着宗教起源，当代人绝对想不到巫术与“你拿了多少就给出多少”有关，“交换原则”的原初意义远远大于商品交换的意义。人类交易本性中，尚有大量被当代人所忽视了的非功利性质的交换，也许当我们认为一切交换的性质都隐含着或多或少的功利时，我们失去了很多剩余价值。当我们不把它们看成功利时，就具有了几分纯粹性。换句话说，功利只是生命的一个重要考量尺度，它的潜台词是“原因”、“动机”、“目的”，因为“原因”、“动机”、“目的”被等同于功利。那么，非功利性质的交换，或者说去掉了“原因”、“动机”、“目的”，还存在交换吗？可是，难道人的一切“想”，都能找到“原因”、“动机”、“目的”吗？

也许在 21 世纪，人类社会、人的行为将渐渐取代思考，人不思考而只是做。又因为“思考”的意思，在传统上往往就意味着思考“原因”、“动机”、“目的”，所以 21 世纪的人类思维，越来越像行为举止，而没有明确一致的“原因”、“动机”、“目的”。站在传统角度，人类变“傻”了，因为人们只是做，而不太追究原因和效果。也可以这样理解，如果还是按照因果关系（功利关系）的老传统，我们对某个事件或现象，就会总是猜错人们为什么那样做的动机，由于动机的无限多样化而显得无动机，因为就在人们没有过多考虑为什么那样做时，事情已经结束了，做过了——这也显示了时间或者速度的强大力量。也就是说，人活得越来越像“生命”，而不是僵死的思想。反之，当思想

不再僵死时,思想就有了生命。

当使用语言时,我们经常会说,某个用词不确切,却也没有什么好办法,因为我们想不出更好的词语代替之——这个时候,精神比语言更加浩瀚,但它也是悖谬的,就像你知道什么是不好的,却不知道什么是好的——虽然这样的思考态度违背形式逻辑,却是精神、情绪、心情、感情的常态。在思维过程中实际起作用的——是略带神秘性的“内容”,它承认没有语言的精神极其重要。

毫无功利性的东西,就是纯粹的礼物,通常的动机或者因果关系,在这样的“礼物交换关系”面前是失败的,因为它不讲究交易中的对称,甚至也不讲究“你付出多少就应该拿回多少”或者“你拿了多少就给出多少”。人不是商品,或者说人的交易本性中到处是不对等的交换,交换的双方得到或者失去什么,并没有一个统一的得失标准,因为人们得到的与失去的,往往不是同样的东西。比如,“令人瞧得起”或者尊重,就往往难以用金钱甚至真心交换。

只是近代之后,人类才渐渐进入唯利是图的时代,“甚至利益一词也是近来的东西,源于技术……在最具有伊壁鸠鲁主义色彩的各种古代道德中,人们追求的是善与快乐,而不是物质利益。为了运用利益概念与个人概念,并且把它们提高到原则的高度,理性主义与重商主义必须获得胜利……我们西方社会只是最近才把人当作一个‘经济动物’。但是,我们还不都是这类动物……就像有科学与理性的人一样。长久以来,人一直是另一个东西;而且他作为一台具有计算功能的复杂机器的时间并不长。”^①换句话说,在古老的人类道德中,没有物质利益的生活也可以是快乐的生活,快乐与金钱之间没有画等

① 马塞尔·莫斯:《社会学与人类学》,第219页。

号。时间当然不是金钱,效率也不是生命,因为时间和生命是远比金钱和效率更重要的东西。当我们把时间、生命与金钱和效率等同起来时,人就异化成当下中国人在文明各个领域中的情形——无论是哪个行业,不光政治与经济商业活动,甚至教育、体育、司法、艺术、宗教,都被金钱以无比简单的形态歪曲着,人成为权力与金钱的奴仆。

莫斯用没有多少现代商品交换气息的“纯粹礼物”现象,作为分析古代社会的突破口。古代社会,是一个还没有理性的精心算计的朴素社会。某种基本因素,感染到所有领域,成为这些领域活动的基本动机。虽然名称是变化的,但内容万变不离其宗。

古代社会,是一个审美或艺术高度发达的社会,这不是技术意义上的发达,而是说,艺术或者快乐位于生命的中心(对比我们的金钱社会),当不考虑金钱所带来的痛苦,或者没有追求金钱(以及名利背后的金钱、被人羡慕等,重视自己在别人心目中的形象)而带来的烦恼时,人就回归纯粹性的生命本来状态——当我们忽视或者躲避利益、嫉妒、仇视、小心眼、被冷漠,保留对事物纯粹审美的目光时,就回归了人的神性——这样的情形当然不是无用的,因为它可以解决导致人幸福的根本,就是心情问题。处于纯粹状态下的心境,是具有创造性精神的前提。

第七章 彭加勒的科学哲学思想及其在当代的影响

彭加勒(Henri Poincaré, 1854—1912)是一位伟大的法国科学家,同时也是一位深邃的思想家。他具有极大启发性的思想,都是从自然科学出发得到的启示,但我们从哲学角度解读,可以获得预料之外的收获,我们甚至可以把他的科学著述,同时看作与康德著作一样的哲学经典。阅读彭加勒甚至比阅读康德带给我们更多的思想,因为康德的思想我们大体已经知道了,而彭加勒的思想因为“不属于哲学”,使得我们几乎一无所知。站在 21 世纪的出发点,回顾 19、20 世纪之交彭加勒的科学思想,我们当然可以看到 20 世纪的数学—自然科学与欧洲大陆的哲学一道,与彭加勒当年那些充满哲学智慧的议论如何交织在一起。

我们先考察彭加勒的两部著作《科学与方法》、《最后的沉思》。

一、科学与方法

《科学与方法》开篇就说,科学方法不外乎观察与实验,这似乎没有更多可说的。大多数科学技术人士,只是按部就班地工作,可却很少思考为什么这样工作,而不选择别样工作。真正有创建的科学家与哲学家一样,他们不但一次又一次地询问“为什么”,而且把疑问追溯到某一科学公理得以成立的源头。

现在,彭加勒的问题是,虽说科学方法不外乎观察与实验,但这样的归纳过于笼统,它掩盖了问题的真相,因为真正的问题在于,科学家并没有时间观察每一事物(而且“观察”也不能解决一切,当我们以观察作为结论的依据时,我们的“观察”也可能是错的),所以他必须做选择——当彭加勒这样提问时,他完全是一个哲学家。这是一种回溯式的提问,即追溯作为前提性的观念或者方法,是以怎样一种原初的行为活动的,也就是不断激活问题的出发点。比如在这里,表面上是观察与实验问题,隐藏着的,却是“做选择”的问题(一个太简单的比喻,就像为了吃饭,先得拿筷子或者刀叉,当然也可以直接用手抓,总之是个选择的问题)——就在这个时候,真正的哲学问题出现了:我们凭什么标准选择?凭什么一定认为自己做的选择是正确的?用彭加勒的话说:“因此,第一个问题是,他应该如何做这个选择。这个问题不仅摆在物理学家的面前,而且也摆在历史学家的面前;它同样也摆在数学家的面前,能够指导他们的原则是类似的。科学家本能地遵守它们,人们通过深思这些原则,就能够预言数学物理学的未来。”^①

这些话包含着太多值得思考的信息,因为说话人是世界公认的伟大数学家和物理学家。首先,真正的问题不分学科,因为各个学科所面临的,几乎是同样的问题,当然它们是某些抽象的具有共性的问题;其次,善于提出问题或者一个思想家的作用,要远比某一学科的专家更为重要;最后,真正的研究者,要跟着问题走,而非跟着学科走。总之,彭加勒一开头就提示我们,他并非刻意以跨学科式的研究展示自己的非凡才华。为什么呢?因为在他那里,对问题本身的思

^① 昂利·彭加勒:《科学与方法》,李醒民译,商务印书馆2008年版,第1页。以下同书不再标注作者与出版信息。

考始终比具体的学科更为重要,学科只是问题的例子而已。彭加勒把历史学与数学相提并论,这是令人震惊的。似乎 20 世纪后,自然科学家与人文学家之间的“战争”愈演愈烈,而彭加勒几乎在挥手之间,就把这场战争取消了。

上段话重要的地方,还有两句:“科学家本能地遵守它们”(遵守“如何做选择”的原则)和“人们通过深思这些原则,就能够预言数学物理学的未来”。“本能”,具有“不得不”的意思,但问题在于,要思考为什么“不得不”——科学家很少思考它,相反,更伟大的科学家彭加勒不但思考它,还启示我们,知道了科学是“如何做选择”的,就能预言数学和物理学将来还会如何选择。

自然科学、哲学、文学艺术,在某些方面是相通的,心有灵犀一点通——比如,它们的创造性,都来自不断地说,某某还是别的(这已经是在选择)。彭加勒以上陈述了“不得不”考虑“如何做选择”的问题之后,马上告诉我们,这其实是一个创造“发明的心理机制”问题。“首先必须了解发明的心理机制,尤其是必须了解数学创造的心理机制,那么我们就更明确地理解这些原则(指以上“如何做选择”的原则——引注)。观察数学家工作的过程,对心理学家特别有启发”。^①我们可以补充一句,观察数学家工作的过程,对哲学家同样特别有启发。

观察中的误差,不是个别的而是普遍的,因为偶然性无所不在,难道“选择”不就是偶然的吗?“做选择”,就是要抓住似乎抓不住的因素,用彭加勒的话说,就是“精确的偶然性”——这的确是一个充满挑战性的、同时是科学与哲学的话题。他说:“思考使新观念渗

^① 《科学与方法》,第 1 页。

透到未开发的心智中的最好方式，同时就是思考这些概念是如何被我们的祖先获得的，从而也就是思考它们的真实起源，也可以说，实际上是思考它们的真实本性。”^①（20世纪初最敏锐的哲学家和自然科学家一道在思考来源问题，胡塞尔写了《几何学起源》并作为他著名的《欧洲科学的危机与先验现象学》一书的附录，德里达则专门为此文写了比原文长度多出3倍的导言，而且他更早期的第一本著述，就是《胡塞尔哲学中的发生问题》。）彭加勒是在启示我们，我们现成接受下来的那些被认为是“放之四海而皆准”的自然科学与社会科学中真理，也出于一种“精确的偶然性”的选择吗？严重的问题在于，事实发生的，是很多个“精确的偶然性”，而我们只认为其中的某个“偶然性”具有“绝对真理”的特权，这明显是一种不公正，却也是“不得不有”的不公正。^② 总之，我们必须做选择，问题在于，我们做什么样的选择，不同的选择之间是否有优劣之分。

深奥的数学与哲学“并不深奥”，因为它可能经不起儿童的提问吗？

彭加勒坚决反对罗素的逻辑主义。罗素认为，数学可以还原为形式逻辑的法则。彭加勒曾经嘲笑说，这就像把下棋归结为象棋的游戏规则，事实上只知道象棋的规则，与当一个好棋手还差得远呢。天才棋手的超人能力，在于瞬间多项选择中的判断力——知道如何选择以及选择的速度，这些都与直觉力和想象力连接起来。当我们朝这个方向想问题时，就接近事物的起源问题。彭加勒认为，罗素的逻辑还原主义，“把我们的概念发生的历史顺序颠倒过来，企图用无

① 《科学与方法》，第2页。

② 帕斯卡尔在《思想录》中，曾经为君主制下的长子继承制辩护，认为这样的选择并不比选举制度下选出来的人更糟糕。似乎在说，“没有什么正确的选择，只是选择”。

限说明有限”。“概念发生的历史顺序”，这几乎就是胡塞尔所关心的“几何学起源问题”的另一个说法，这种追问的性质，是“反”形式逻辑或非演绎推理的。就是说，事情发生的“源头”（尽管没有第一原因），被激活的方式，一定是违背形式逻辑的，一定在形式逻辑内部无法证明，得不到满意的解释。

“用无限说明有限”，很像是“用整体说明部分”，但是在彭加勒看来，无限来自有限，整体来自部分。也就是说，无论怎样叠加，也到不了这样的程度：看吧，这就是全部（即无限或整体）。在这个意义上，“全部”是纯粹的乌托邦，相当于“零”。“有限”或者“部分”不仅激活并且在“无限”或者“整体”之外。

但是，整体是不能放入部分中的，因为这样就相当于一次选择代替了所有选择。我们面临着悖谬。不管我们曾经做了多少次选择，前面总还有新的选择。

“为科学而科学”的意思，其实是讲纯粹性、非功利。功利性的态度，是一种外在的态度，即为了“彼”而从事“此”。一个为艺术而献身的小提琴家，在临死前还在专心拉琴却不想死之将至，这就是纯粹性。也许某个科学家非常迷恋钱财，但这样的迷恋却不能让他的科学创造能力有丝毫长进。至于他人能利用来自纯粹科学兴趣的创造成果去赚钱，是完全另一回事。

彭加勒还指出，科学应对的，是可重复的事实，否则，科学家将无所适从，只好去服从任性，但科学绝对不是纯粹的任性。科学方法，在于指出一条选择那些能重复出现的事实的途径。彭加勒非常重视科学方法，但方法并非天生的，而是被聪明的头脑创造出来的。规则和方法有什么关系呢？在某种意义上，二者是一样的，下棋的规则就是下棋的方法。规则或者方法是挑选事实的，比如说，虽然棋子在棋

面上千变万化,但都是按照游戏规则形成的——其证明就在于,我们下完一盘棋后,可以复盘,即像时间可逆那样,可以一步一步棋往回走,直到刚开盘时的原样。但是这里有什么问题呢?问题在于固执于某种方法,会使我们索然无味,“规则的事实开始是合适的;但是,当规则牢固建立之后,与它完全一致的事实不久以后就没有意义了,由于它们不能再告诉我们任何新的东西。于是,正是例外变得重要起来”。^① 什么意思呢?比如,我们下棋时,用一把锁头代替缺失的象棋中的“卒”,就相当于隔离了锁头自身的使用价值,如果我们重新想起锁头本是用来锁东西的,就等于发生了一次例外。当然,在下棋时用锁头代替“卒”,对锁头自身的“使用规则”来说,也是一种例外。总之,是否例外,全在于“事实”是否跑到了规则之外。

在以上的意义上,科学创造在于寻找“例外”,也就是表面相似中的差别。“法则一经确立,我们首先就要寻找这个法则具有最大失效机遇的情况。”比如,在以光速行使的物质面前,牛顿力学失效了。所以,我们不能用规则束缚观察,却要用观察修改规则。在不要任何规则时,却可能有最纯粹的观察。究竟什么是最纯粹的观察呢?也许我们不同意彭加勒提出的某些具体的科学方法,但是我们一定要去欣赏他的科学意向:科学家并非随意选择他所观察的事实,不是感官、质地、外观,而是那些纯粹理智“观察”到的“事实的结构”(即他所谓可重复的“事实”)。这种深邃的思考带来的快乐,彭加勒称之为“美”。

彭加勒对“从过去和现在推到未来的方法”不感兴趣,对不可解和未曾预料的问题有浓厚兴趣。他说数学将向各个方向发展,数学

家和几何学家在创造事实,他们把数学和几何学的事实收集在一起构造全新的组合。所谓创造,就是构造新的组合。彭加勒再次告诫科学家,要真正有所创建,选择的方向就要出于纯粹的科学兴趣(“好奇的玩意儿”)——把许多彼此之间似乎是孤立的、毫无关系的事实连接起来,就可能发现规律的事实,即发现隐蔽着的、把“许多事实结合起来的结合物”,就像牛顿从苹果落地中发现的“隐藏的精神”(事实的精髓)。同样,彭加勒说在数学中,要发现构造出的组合在一组其他类似的组合中也适用,它就成为作为定律的事实。“真正的发现者将是揭示它们亲缘关系的人”^①。就像在牛顿之前无数曾经看到苹果落地的人所看见的,只是“未加工的事实”,只有牛顿看见了“事实的精髓”。发现了新的亲缘关系,新语言会就自然产生,因此也是语言领域的创造性。从“未加工的事实”到“事实的精髓”,被马赫称为“思维经济”,也就是精练而效率高,节省时间,就像教孩子背乘法口诀而不必在他们面前摆弄实物,就像用字母代替具体而无数的数字。

总之,在想到或发现一种事实时,要验证它是否适合其他与之类似的事实。预见和概括是在一起的。这是一种新的能力(它当然同时也适合哲学、社会科学、人文学科),就是说,“既然在把早就已知的而迄今依然分离的、似乎相互陌生的要素统一起来时,新结果突然在它表面上由无序统治的地方引入秩序,那么它就是有价值的。”^②在原来被认为彼此似乎没有任何关系的事物之间,建立新的关系,从而发

^① 《科学与方法》,第17页。这样的方法,也近似于兴旺于20世纪五六十年代的结构主义方法,特别是列维-斯特劳斯把这样的方法用于观察人类亲缘关系。结构主义方法确实是倾向于自然科学的方法。在这个意义上,它也在消解社会科学与自然科学之间的冲突。

^② 同上书,第18—19页。似乎我们也可以尝试用类似的科学方法,解决五花八门的关于“中西文化比较”中所遇到的问题。可以认为那个把中西文化结合起来的“结合物”是一个第三者(或“他者”)吗?一个混血儿是个新人,凝聚着中国人与西方人的精髓,具有新的精神能力。

明了一种新的事实,使旧的事实或旧的价值,具有新的价值。这整个过程就像某男某女的艳遇一样,使她或她此后再不是原来的自己。这个“艳遇”就是结合物。要有艳遇的本事,当然首先得有创造性的直觉能力,用彭加勒的话说,“企图用任何机械程序代替数学家的自由的首创精神,将是多么愚蠢啊。”^①也就是说,不能太呆板,看到合适的,就要去追,而别在乎别人习惯的目光。作为结合物的“艳遇”,遭遇着一种悖谬的现象,它既是混乱或混沌,又预示着一种新的未曾预料到的秩序,经历着事实的精髓。

“事实的精髓”虽然是偶然遇见的,但也不同于“未加工的事实”,因为前者经历了思考。正如前面提到的,这里面临“精确的偶然性”,也就是严格性,“在数学中,严格性不是一切,但是没有它便没有一切。”^②彭加勒以下的话可以表明在他眼里构造数学的原则与后来的结构主义立场多么接近:“数学是把同一名称给予不同事物的艺术。可以说,把这些在内容上不同而在形式上有可能相似的事物纳入同一模式中是恰当的。”^③这就形成了数学的形式语言。在数学上新语言的产生,都与数学领域所经历的意外有关,比如负数、虚数。当然,彭加勒认为发明这些词的目的,是消除意外,比如物理学发明了“能”这个词,“这个词格外富有成效,因为它通过消除例外而创造了定律,由于它把同一名称给予内容不同而形式相同的事物”^④(总之,“例外”是定律的敌人)。

对于我们这些不甚精通数学而同时具有哲学知识的人来说,仍旧可以通过了解数学家所做的结论,获得智慧的启发。比如,彭加勒

①② 《科学与方法》,第 20 页。

③ 同上书,第 21 页。

④ 同上书,第 22 页。

以上的思路,实质就是突然发现彼此相距遥远的现象,其实非常接近。为什么近呢?因为有相似性。怎么发现的呢?通过发明新的数学语言,彭加勒列举的例子,是“群”和“不变量”。这里的“群”其实是“同构群”,他说,在一个同构群中,数学家对内容几乎没有兴趣,只重视形式的价值——也就是说,一个形式代表所有形式,舍弃了这个就是舍弃了数学。数学法则,作为迅速通晓的“思维经济原则”,还提醒我们可以变换到别的领域,因为人类创造性的精神活动是相似的。数学是所有人类创造性精神活动的标本,彭加勒说数学是人类心智从外界所获取的东西最少的创造物之一。非常奇妙的是他同时说,这些类似越少有“外部事物”痕迹或越是纯粹性的东西,却越“有用”。要想有所创造,就得摆脱外部世界的羁绊,而自由创造,恰恰是人类心灵的本质。

自由的本性又是理想与浪漫的,它既容易相信又容易怀疑,所以“相信”和“怀疑”这两个词在精神自由面前,显得没有说到点子上。因为他们同时不是自身而是别的什么。如果自由的本性又是理想与浪漫的,那么自由的衍生的品质,不能不是天真、善良、幸福的。也就是说,它以别人或后世的幸福,作为自己的幸福。

正因为彭加勒有超人的直觉能力,他同时是一个科学预言家,并且能轻松地在数学与自然科学的不同领域做出卓越的贡献,他下面的话已经被20世纪科学发展所证实:“科学的进步正是由于它的各部分之间未曾料到的结合引起的。过分专门化便会妨碍这些结合。”^①就是说,要不断打开邻近领域的视野。比如,“几何学事实只不过是用另一种语言表达的代数事实或分析事实”。^②如果两样东西完

① 《科学与方法》,第25页。

② 同上书,第27页。

全不一样,那我们不仅完全无话可说,无法交流,而且会感到恐怖。所谓人类文明活动,就是尽可能在不同文明领域和不同的学科中间寻找“微细”的相似性,从一线微光打开灿烂的一片蓝天。我们通过谈论完全陌生的事物,为文明增加新鲜血液,说“完全陌生”,其实是与从前“太熟悉”的情形相比较而言,即我们把共同的因素当作不言而喻的前提,避而不谈。

彭加勒还认为,欧氏几何学用感官帮助了思维,但是非欧几何学延伸了“感官”的界限。他的意思是说,有大于三维的几何学。这需要“思维的感官”吗?理智的直观?总之,“看见”一词的意思是不一样的——科学中值得惊讶的事情,还多着呢!明明是想出来的,为什么一定要说成“看见”?因为“看见”并非一定意味着看见“长、宽、高”。大于三维的几何学是拓扑学吗?反正彭加勒认为它们不是定量的,而是定性的。“它变得尤其有趣(作者不止一次提到科学的纯粹趣味和美——引注)。有一种学科叫拓扑学,它把研究图形的不同要素的位置关系作为它的对象,而不管各要素的大小(那么,下棋时棋势的千变万化也是拓扑学的例子吗?在作者看来,位置关系不仅是形式关系,还是纯粹定性的。就像胡塞尔说的,一位几何教师把黑板上的圆画的大小或是否很圆,都没有关系,问题在于我们把它看做‘圆’,这就是定性研究。所谓‘科学研究’的一个共性,就是把复杂事物中的某些因素孤立出来,在不同事物的这些孤立要素之间,建立关系——引注)。”^①

研究数学创造是怎么发生的,可以启发哲学思考,因为哲学与数学的共同之处都在于,它们和别的学科相比,“从外部世界取走的东

西最少”——只要智慧的大脑就足够了,顶多再加上一支笔。彭加勒提出的问题是,既然数学求助的是正常心智都能接受的逻辑规则,为什么那样多的人都认为数学非常难懂呢?“当把数学推理加以说明之后,并非每一个人都能够理解它,我们想想这件事,似乎是十分奇怪的。”^①对于普通的数学学习者来说,能吃力地仿效数学推理,已经算学得不错了。这是为什么呢?彭加勒给出的答案令我们非常惊讶,他的意思其实是说,犯错误是人的本性。我们可以补充说,笨的数学学习者与天才的数学家都是由于“犯错误”,前者终于放弃了数学,后者则把“错误”当成了数学发明本身。为什么“犯错误”是必然的呢?因为“记性不好”。我的意思是说,逻辑证明类似于一连串的逻辑三段论,彼证明的结论又被当作此证明的前提。问题在于,在这个“结论”与“前提”的连接中,含义可能没有完全对接,这就是所谓“犯错误”。“因此,可能碰巧,我们可以用一个稍微不同的命题代替它,或者在保持同一陈述时,我们却赋予它稍微不同的意义,我们面临的错误就是由此而来。”^②

① 《科学与方法》,第31—32页。

② 同上,第32页。以上意思,彭加勒在不同场合以略微不同的表达方式说过多次,也就是蝴蝶效应(“巴西丛林一只蝴蝶偶然扇动翅膀,可能会在美国得克萨斯州掀起一场龙卷风。)或者叫作混沌——某个极其微小的原因却导致了完全意想不到的后果。它表明预言和操纵控制的不可能性。事情最后的结果,对该系统的初始条件具有极端敏感的依赖性,但是恰恰“系统的初始条件”是无法控制的,就像包括我自己在内,没有人知道我下一秒会突然想到什么。以下全部摘自网络,在此我谨向不知姓名的作者表示衷心感谢!

美国电影《蝴蝶效应》中:

埃文在发现自己可以通过阅读过去的日记回到那个时间点,并找回失去的记忆时,为了得到最理想的现在,他一次次地回到过去,可是每一次的改变都是“猜到了开始,没有猜到结局”:记起了对凯莉的爱,凯莉却间接地因此而死亡;和凯莉成为了恋人,却杀死了她的弟弟;解救了小狗,却使得伦尼杀死了汤米而被关进精神病院,凯莉也内疚地堕落成吸毒的妓女;救了塞姆普太太和她的孩子,自己却成了残疾,伦尼和凯莉则成了幸福的一对儿……每一次的追回时间都以为可以通过已知的结局改变最终的“现在”,没想到改变的还仅仅(转下页)

彭加勒又说,数学的特殊才能类似高明的棋手,有能力想象各种各样的组合。他在自己经验中觉察到,在数学中采用某种走法,会陷入某种危险,这时就逐一审查其他几种走法,但是出于另外的理由放弃了它们,又回到第一种走法。彭加勒用如此清晰明了的语言阐述了他的科学研究方法,也就是普通人在日常生活中经常采用的对比选择的方法——在“怎么走”不十分牢靠时,就选择危险最小的一种。单凭记性好,不会成为数学家。“数学证明不是三段论的简单并列,它是按照某种秩序安置三段论,这些要素的顺序要比要素本身更为重要。如果我具有这种秩序的感觉,也可以说这种秩序的直觉,以便一眼就觉察到作为一个整体的推理,那么我已无需再害怕我忘记这些要素之一……”^①在重复过程中,人并不是呆板的机器,因为人会突然插入自己的直觉,结果就是重新发明它。直觉的关键作用,就是建立新的精神连线。彭加勒说它是微妙的感觉(要配以超长的记忆力和注意力)。能记住细节,还不意味着有创造力。但是,有“特殊直觉”的数学家,即使他们的记性不是特别好,也会有创造力,当然更不会影响他们对

(接上页)只是开始……我们常常会后悔、后悔当初的选择,于是会说如果我当初如何如何,今天就能如何如何了——真的会是这样的吗?知道了结局,就能改变起因吗?埃文拥有的能力可以说是很多人梦寐以求的:一副用之不尽的后悔药。用它,可以收回一句失言、弥补一个过失、追回一个爱人、挽回一场战争……但,真的可以“反悔”吗?

混沌理论在时空传送中的应用就是在时间的“过去”做出的一小点改变,都会导致时间的“未来”无可预知的剧变;所以,意图通过改变过去而影响现在的做法唯一的结果就是——不可预料!因此,对过去选择的后悔和假设都是无益的,它未必能够导向优于现在的可能;所以,我们只能(也必须)相信:每一次的选择都是最好的选择了!

埃文一次次在已知的结局上去修改发生的原因,但“每一次挣扎都只是使命运这张网收得更紧一些罢了”——而这,恰恰是古希腊悲剧中最震撼的地方!如果俄狄浦斯王,这位生下来就注定要弑父娶母的悲剧之人可以选择,我想,他也是会宁可切断脐带,不要有这个生命的开始吧!

数学的理解。总之,在彭加勒看来,在数学中,直觉能力是第一位的。“数学创造实际上是什么呢?它并不在于用已知的数学实体做出新的组合。任何一个人都会做出这种组合,但这样做出的组合在数目上是无限的,它们中的大多数完全没有兴趣。创造恰恰在于不做无用的组合,而做有用的、为数极少的组合。发明就是辨别选择。”^①值得注意的是,彭加勒其实在告诉我们,数学创造过程中的辨别和选择,是通过类比实现的,直觉能力强也是迅速类比的能力强,即选择或做出正确判断的能力强——“它们是向我们揭示其他事实之间意料之外的关系的事实,我们虽然早就知道其他事实,却错误地认为它们彼此之间是陌生人。在所选择出来的组合中,最富有成果的组合常常是从相距很远的领域取出的要素形成的组合。”^②当然,并不是距离远的因素结合都是发明,只是其中一部分是发明。

做选择,是一门高深的学问。对于“要想知道什么根本不值得选择(因为这些“什么”没有通过初试)”的选择来说,非常有意义的是彭加勒描述了他自己在发明数学理论过程中的心理状态:刚开始他用已知的定理做各种新组合,没有效果。于是他开始用黑咖啡麻痹自己,在眩晕状态中,各种相互冲突的想法不期而至,他从中选择了比较稳定的组合。他的创造性想法是突然的,而且是“没有前提”的,即没有得到证明的——在这个创造性的关键部分完成后,写下来并证明之,只需要很短的时间就行了。用我的话来说,就是突然想到某某不是某某,而是别的东西,即建立新的联系。

^{①②} 《科学与方法》,第33页。

在任何时候、任何场合,都不妨碍思考。无论对个人还是对整个人类来说,卓有成效地思考是最无成本代价、同时也是最困难的事情。思考,即建立诸要素之间的关系,就是把一个又一个孤立的灵感连接起来。无意识是意识的基础——先有灵感或顿悟,然后写出来就容易多了。彭加勒的体会是,决定性的想法其实是平时无意识的注意力长期反复积累的结果。无意识的自我在数学中起重要作用,但是更细微处其实在于,所谓“无意识的自我”并不是自动的自我,能否出现灵感以及能否抓住灵感是思索的结果。但是,这样的思索却也不是黑格尔意义上的自我意识。选择是发明者最重要的工作,选择是任意性中的非任意。“……这种选择的法则极其精巧、极其微妙。要精确地陈述它们几乎是不可能的;与其说他们可以被阐述出来,倒不如说它们可以被感觉到。”这当然与在乎感觉的女人的恋爱心理不是一回事,否则女人就是天生的数学家了,但事实证明历史上没有几个女数学家。数学更靠理智的或者抽象的直觉,女人所谓恋爱感觉,是具体的直觉。这两种直觉之间“家族相似”,却距离无比遥远,以至于一个天才的数学家,完全可以同时是一个对女人没有感觉的人,或者女人对他没有感觉。在这里我们进入直觉家族的微妙世界,到底有多少种不同的直觉能力呢?

至于“无意识的自我”并不是计算机似的自动的“自我”,不仅在于前者能识别(现在电脑也能做到了),更在于人脑机智敏锐的任意选择能力,即出乎意料的能力,以至能抓住瞬间且以任意方式出现的准确性,甚至比“有意识”和“有证据”状态下做出的判断

更为精确。^① 这是让人震惊的,如果我们把以上议论与彭加勒关于数学几何学公理起源于“约定”的说法做对比,就更是如此——理智的选择同时又具有客观性,如此相互冲突的思考却具有美感,有趣的数学组合同时是神秘的,偶然的给予并非偶然,因为他认为这就像只有最强烈的刺激物,才会引起感官的注意一样。无意识也不是毫无规律可循。最强烈的刺激不但与有趣联系起来,还与情感、美、数和形的和谐感、几何学的雅致感连接起来。彭加勒说这样的直觉在效果上属于情感,他并且说缺乏这种审美感的人永远不会成为真正的创

^① 20世纪德国最伟大的哲学家之一卡西勒对卢梭的天才心理特征的描述,与这里相同,以下议论,我按照卡西勒对卢梭的评价转述,参见卡西勒:《卢梭问题》王春华译,译林出版社2009年版。卡西勒认为,卢梭之所以给他巨大时代的力量,在于他在“形式高于一切”(人的自主能力)的时代风气中引入了“不确定性”,使一切回到原始的混沌中、回到初始条件那里。卢梭说,应该先回到原始的冲动,而不应该从给定的目标出发。当人们批评卢梭暧昧不清或自相矛盾时,却无意中揭示了卢梭如此思考的天才性。卢梭不抓住目标而抓住冲动,与后来强调动而非静的柏格森同出一辙。卢梭经常反驳这样的想法:一种思想只有从一开始就表达得系统明白、刀枪不入,才具有客观的价值,卢梭认为这其实是一种系统的强制。纯粹的个人性其实是一种具体而初始的条件,是真正的创造之源(这立场又与克尔凯郭尔一致)。所谓独立自由唤醒,就是这个意思。感情想象思想等,这一切都是连接一起的。与此相应,哲学应回归朴素的语言。卢梭的“灵光一现”来自激情——在谈到自己第一篇成名之作《论科学与艺术》时,卢梭就是这样说的——“忽然间我觉得有万丈光芒使我的心灵眩晕;(活力四射)的思想成批地自己一起送上门来,其力量之大,(其情形之乱),让我陷入难以名状的迷狂……要是我能写出在那树下所见所感的四分之一,我就能多么清楚地揭示这社会体系的一切矛盾啊!……所有我还能记得的,都苍白无力地散布在我的(三本)主要著作之中(即第一篇《论文》、论《不平等》和《论教育》)。”(第41页)。“瞬间”或者初始条件中的精神个性差异,造就了日后卢梭的名声。这一切使卢梭文章的每个字都有冲劲,即原始的生命力。在卢梭看来,道德只要倾听内心真正的原始声音就行了——这就是哲学。正是从这样的“自察”中,卢梭获取他论证的依据,比如区分“自然人”与“人为的人”。不必翻阅大量资料或环游世界,只要用心发现自己就可以了,因为你自己的就是历史上存在过的人的影子。卢梭抓住了根本,即探讨人类天性。卢梭的主要成就在于,他将他的时代从理智主义控制中解放出来,从此有一种全新的生命潮流渗入法兰西精神之中——尤其当一个时代只有模仿而缺乏任何基本的感情时,更凸显卢梭思想的可贵。千万不能把感情塞进思想的空壳,成为说教的工具。卢梭发现了人类新的生命,他一向认为自由本身就意味着幸福,而自由问题却不能归结为幸福问题。在卢梭那里,自由的任性 with 理智的直觉和谐地统一起来,就像在彭加勒那里一样。

造者。

关于偶然性,并不在于我们不知道它的原因。即使我们知道了原因,偶然的事物仍旧是偶然的。但是,我们只能近似地知道这里的“原因”,正是在这里,彭加勒天才地洞察到后来被称做“蝴蝶效应”的混沌原理——初始条件本身就是偶然的,“初始条件的微小差别在最后的现象中产生了极大的差别;前者微小的误差造成了后者的巨大误差。预言变得不可能了,我们有的是偶然发生的现象。”^①他列举的是气象学方面的例子(在我看来,心理活动的例子或社会生活中的例子也是一样的)。我略微修改,就是说,人类之所以永远无法精确地预报天气,就在于科学永远“不能告诉在什么地方,在任何一点多十分之一度或少十分之一度,气旋就在这里突然发生而不在那里突然发生,并把它的破坏波及它本来不会危害的地区”。^② 突然而极其微小的差异,这就是偶然性的真正内容,就像难以决定子宫中哪个精子入侵了卵子一样,就像希特勒或斯大林某瞬间的灵机一动,世界历史改变了方向一样。为什么不能“事先告诉”呢?因为即使亲眼看见,人们也无法精确无比地说出来所看见的内容。但是只要说出看见的内容与实际情形有极其微小的差异,在理解的效果上就远至千里,准确性是不可能的。

差异或者说犯错误,是人类情趣乃至幸福的源泉。人人都会利用别人的错误。总之,原因上的巨大差别难以察觉,微小的原因与巨大的结果。结果上的差别对每个人都是至关重要的,但是人们实际

^① 《科学与方法》,第48页。美国电影《蝴蝶效应》暗示我们,作为人们后悔的根据是不存在的,“要是当初不那样选择”的结果,也并非有你想象中所预料的那样如意,因为其中包含别样的不如意。总之,并没有什么正确的选择,只是选择。

^② 同上书,第48页。

只是把赌注下在作为“初始条件”的微小差别上面。这样的科学结论会改变哲学面貌，“一位哲学家说过，未来由过去决定，但过去并不由未来决定；或者，换句话说，知道现在，我们能够推导出未来，但是不能推导出过去；因为他说过，原因只能产生一个结果，而同一结果却可以由几个不同的原因产生。很清楚，没有一个科学家能够赞同这个结论”^①。为什么呢？因为上述的哲学家根据的是传统牛顿力学中的时间可逆性原理，但是，根据热力学第二定律，物理现象是不可逆的（引申出时间也是不可逆的），世界趋向于越来越复杂无序，并且最后达到完全的热寂，也就是所有事物温度一样。“可是，温度一旦相等了，如果询问先前的状态，我们能够回答什么呢？我们可以说，一个是热的，一个是冷的，但是却无法推测先前哪一个比较热。”^② 这里的时间不可逆性，表现在回不到过去，就像“无法推测”（意味着有根据地推测）是因为真实的情形在没有人类的时候就发生了，我们只能无根据地乱猜。如此看来，上面那个哲学家说知道现在就能推导出未来，显然是判断错误，因为他把因果关系看成一条进退自如的可逆直线，事实却是发散的，其中必有不可事先知道的某瞬间极其微小的差异。同样，也可以有原因上的巨大差别和结果上的微小差别。

蝴蝶效应或混沌的情形下，主观选择的作用大大降低，因为选择彼与选择此的优势是难以事先确定的。换句话说，判断的难度大大增加。我们不得不面临随意性或随意分布的问题——这是难以追溯最初原因的。就是说，最后的情形与最初的情形之间没有什么关系，近的因素与远的因素之间在迅速调换关系。厨师每每把面团一分为二地 n 次揉面过程就是如此，经过 n 次洗扑克牌后，每张牌之间的次

^{①②} 《科学与方法》，第 50 页。

序也是如此。牌与牌之间是“随意”或偶然遇见的,这个过程中,误差和概率获得了正面评价,就像犯错误的后果不是使我们沮丧,却令我们兴奋地看见了新天地一样。

我们在调查或了解事件时,往往要先弄清它之前的其他事件,或者说,要寻找邻近的关系,但是,有些关系是非常邻近的,却也是事先无论如何想不到的,这些突然发生的差异(或者破坏了事情本来的惯性轨道),也就是偶然性。“一个人经过大街去做生意;了解行情的某人能够讲出,他为什么在这个时刻出发,为什么沿着这条大街走。砖瓦匠在屋顶上干活,雇佣他的包工头在某种程度上可以预见他会做什么。但是,过路人不会想到砖瓦匠,砖瓦匠也不会想到他。他们似乎属于相互之间毫不相干的两个世界。可是,砖瓦匠一不小心把瓦片掉下去了,砸死了那位过路人,我们毫不迟疑地说,这是偶然的。”^①一个偏离了系统内做偏离运动的瓦片制造了这起不幸事件,产生了不应该有的相遇。这样的偶然性在日常生活中千百次“偶然地”发生着——这当然也是一种“解构”式的思考。就是说,它超越了习惯上把事物划分为各自“本来的运行轨迹”的界限。但是,原来的界限是人为的,真实世界时刻在发生的事情,就类似于那砖瓦匠不小心把瓦片掉到大街上的情形,也就是偶然性。为什么我们常常在近乎一切理论活动中下意识地忽视偶然性呢?因为偶然性使我们难以判断,而失去了非偶然性的判断,就不会有任何理论。现在,彭加勒告诫我们,要正视两个通常彼此毫不相干世界之间的关联,就是偶然性的真正内容,他把偶然性从黑格尔似的独断论中解放出来。“另一方面,这两个世界在初始条件上的极微小的改变都足以使它们不发生反作

用。要是过路人迟一秒钟通过,或者砖瓦匠早一秒钟掉下瓦片,只需要做多么小的改变啊。”^①

无论初始的情形是多么微妙和复杂,尽管我们无法知道事物得以产生的第一个原因究竟是什么,或者我们无法预见将要发生什么事情,但彭加勒还是认为,我们可以平均地预见事情的结果,他说的很像是偶然性中的精确性、一门关于可能性的科学,或者说是研究事物出现微小差别的各种可能性的概率。在彭加勒看来,一个越来越多变的世界,从原始的混沌中出现,生活的乐趣和意义都在于,我们能够观察到的变化是未曾预料到的和不可能预见的。在这方面,他把偶然性和不可逆性连接一起。

彭加勒还认为,空间也并非绝对的,那么怎么理解空间的相对性呢?“空间实际上是无定形的,唯有处于其中的物才给它一种形式。”^②所以,两个人完全可能因为有不同的空间感觉(比如一个视力正常的人和一个盲人的空间感觉绝对不同)而彼此处于两个陌生的世界。空间不是绝对的,还因为空间的感觉与人有关。他认为,几何学中一切本能的东西,就是一个复杂的联想系统,是一种关于空间的联想,比如生成的空间感觉扩展到比一个人的身体更远的地方时,就得有记忆的参与,建立没有直接感觉的空间联想,把一个又一个局部空间连接起来。彭加勒的下述判断甚至指出了所谓黎曼空间和后来福柯提出的“异托邦”的空间基本特征:“空间也许是由很多的、但却分立的点组成的;它可能是不连续的。没有理由认为这些点是按一种秩序而不是另一种秩序排列的,因此也没有理由赋予空间以三维……空间的特性,即具有三维的特性,仅仅是我们的(空间)分配系

① 《科学与方法》,第54页。

② 同上,第73—74页。

系统表的特性,也可以说是人类理智的内在特性。给出不同的分配系统表,就足够破坏这些关联中的某几个,即是说破坏了某几个观念联想,这也可能足以使空间获得第四维。”^①这样的描述具有康德思想的深刻烙印。就是说,外部世界本身竟然毫无价值,因为它取决于我们精神与身体天生的构造方式,就像不同的人用不同的语言描述同一个世界。就是说,我们当然不仅可以在三维甚至四维世界中思维,还可以思考多维或者 n 维世界,在那里生存。在预先已经被创造好了的空间里,还可以创造新的空间维度——甚至这样的维度,就是新的方向感。这很像从死胡同中钻出去,撞了南墙却没有回头。

彭加勒还认为,在如何下数学定义问题上,形式逻辑的同一律和矛盾律是我们理智的骨架,它们保证了游戏规则的一致性。绝大多数研习数学的人,他们所做的只是证明所有演绎推理是否一致或者正确,而很少质疑这些推理为什么以这种而不是别种秩序联系起来。也就是说,这个过程中始终缺乏某种东西。演绎推理是很容易被人遗忘的,因为这些论证用“过分纤细的线索”与处于其前后的论证关联在一起,这些光亮非常脆弱。这些推理的前提也许并非颠扑不破。

也许人类的心智本性可以改变?也许形式逻辑的骨架不是天生的?就像彭加勒指出的,同样是天才数学家,却分别诉诸逻辑或“解析学”与直觉或“几何学”。就是说,他们对数学的“空间感觉”方向不同。数学家从逻辑和直觉出发都可以有巨大的创造性,这并不是猜想而是科学史上的事实。换句话说,心智的多样性是一个事实,就像一词多义一样。条条大路通罗马,当然也通北京。对同样一个数学现象的理解,有人擅长解析,只要把空洞的形式用数学符号按照形式

逻辑的方式组合起来,就能获得很好的理解;有人则不然,他们擅长直觉,他们力求产生图像的定义。在我的印象里,直觉通常是针对事物的性质或者内容的,而推理通常只顾及形式是否正确。在顺序上,直觉往往是创造性的初始条件,纯粹逻辑是对直觉到的真理的一种抽象替换。就像在小学数学课上,为了让学生理解分数,老师用教学道具唤醒学生在内心切开一个苹果。在中学的代数阶段,则用运算法则替换之。当老师在黑板上画一个标准的圆形,并配之以定义“圆是与称之为圆心的内部一点等距离的平面上的点的轨迹”时,这个定义有什么优点呢?就在于它十分严密或没有疏漏,把一切疑问在事先就全部堵住了。当我们虽然费劲却完全理解了这一定义时,就会觉得它不仅完美,甚至具有诗意!一种由于精确而不是夸张所带来的诗意,每个字都不是废话,都不可缺少。

总之,数学上的纯粹性,肯定包含精确性的意思,它是一种抽象的简化效果。当然,我相信圆还应该有其他定义,就像关于什么是“纯粹性”,现象学哲学肯定认为还应该包括“判断的无前提性”。数学上的纯粹性,还包含与实在相分离的意思,意味着非常纯洁,在这里我们假设没有障碍,我们抛弃经验的要素,只保留约定好了的先验要素。

直觉与分析是互相补充的:直觉可以有瞬间定性的精确性,它就像柏格森说的那样,是针对事物质量方面的判断。但又像彭加勒所说,直觉难以给我们(数量方面的)严格性与确定性。也就是说,数学和几何学中的定义,通常是自洽的逻辑定义(想想以上关于圆的定义:“圆是与称之为圆心的内部一点等距离的平面上的点的轨迹。”)我们可以想象任何一个圆,但是要准确地把它性质内容说出来,离不开符合逻辑的思考。只有依靠推理基础上的精确思考,才算真正

理解了什么是圆。

逻辑主义或者说逻辑判断的弱点,或者说它最大的不真实,在于它忽略了时间因素。它的判断,其实是把事物瞬间状态加以凝固的结果,这样的抽象忽略了事物的形成过程,它不但武断地判断事物是已经完成了的,更有甚者,好像事物从来就是它判断时的样子,没有变化。反观直觉,“我们把模糊的连续性观念归因于直觉”。^①这就是为什么直觉在数学中非常重要的原因。数学必须考虑数的连续性之间的关系,即所谓连续统的概念。也就是说,直觉与时间是相互依存的关系,就像人类要生存下去必须有阴(女人)与阳(男人)的因素一样。时间与直觉一样。要处理“关系”判断,所谓连续性,就是把某某与某某联系起来。所谓模糊的连续性,就是什么因素与什么因素连接,事先是无法预料的。

“实在”这个词,就像“内容”一样,也是似是而非的,因为在彭加勒看来,形式的因素,具体说“关系”的因素,也是实在的,这当然是一种抽象的实在。“我们的身体是由细胞组成的,细胞是由原子组成的;于是,这些细胞和这些原子都是人们身体的实在吗?这些细胞的排列方式,由此导致个体统一的方式,不也是实在,而且不也是更有趣的实在吗?”^②

伟大的数学家彭加勒和康德都讨论“直觉”,彭加勒的说法更使我相信,因为他在叙述自己的体会。他说纯粹的几何学家要同时具备推理与直觉两项本领。“证明”要使用逻辑,就是说推理要规范,而“发明”(或者说是无中生有的能力)却离不开直觉;从事科学理论的批评要有根据,这离不开逻辑推论即证明的分析能力,但只有具备无

① 《科学与方法》,第92页。

② 同上,第93—94页。

前提的直觉能力,才使你有创造力——在这里甚至可以把逻辑暂时排除掉。我们还来不及证明,我们只是直觉它是真的——如前所述,这种辨别能力,也就是在瞬间做出恰当选择的能力。在彭加勒看来,没有直觉,“几何学家就会像这样的作家,他只是按语法做诗,但却毫无思想。”^①光知道句子读写得“顺溜”(符合语法),距离一个真正的作家和诗人还差得远呢!直觉作为一种超然的、使各种要素在空间中随意变化组合的想象力,知道哪个词语与哪个词语如何搭配才会获得最佳阅读效果,这与一个高明的棋手下棋时的直觉领悟能力是一样的——都是按照游戏规则下棋,差别怎么就这样大呢?因为棋子究竟在棋盘上摆出什么阵势(也就是关系判断),有赖于空间关系的想象力或直觉能力,它不是由游戏规则自动决定的。具体说,高明棋手的直觉能力与瞬间的选择有密切关系,不仅知道要移动哪个棋子,而且还知道该棋子走到什么位置会获得最佳效果。

如此看来,直觉可以解决学会思想的问题,但不是按照逻辑推理的“思想”,而是发明创造的思想,具体说,比如“无中生有”地制造同一种以及各种事物要素之间新的精神连线的思想。更具体地说,直觉是做出一种从前没有过的新选择的能力。“我们不能证明一切,我们不能定义一切;因而总是有必要借用直觉。”^②直觉和定义有什么关系呢?按照彭加勒,定义的前提来自于约定性的选择,这当然最终靠的就是直觉能力。任何一种约定同时也就隐含着假定,它假定所定义的对象是存在的(彭加勒说是为了把被定义的事物与其他邻近对象的类区别开来,例如以上关于圆的定义)。纯粹逻辑的观点最终求助于直觉,因为定义并不能自我证明,我们不能只是预先假定一个定

① 《科学与方法》,第96页。

② 同上,第97页。

义的前提是正确的,然后用符合这个前提的推论证明这个定义不违反同一律,从而说它正确。对定义的辩护最终来自直觉,而直觉是“不讲道理”的。

彭加勒批评罗素在数学领域里的逻辑主义立场,说这样的立场在证明一个定理时,几乎没有必要关心这个定理意味着什么,就好像这样一种机器,在一端输入假定,而在另一端变输出了定理。数学家不过是这些机器,他不需要知道他在做什么。这种纯粹形式主义立场是要不得的,数学家为了知道自己在做什么,应该引入直觉(形式主义必须有直觉加以补充,结构主义从来不注意直觉的力量)。“因为在把数学思想还原为空洞的形式时,它肯定是残缺不全的……人们即使承认已经确立,所有定理都能够用纯粹解析的程序、用有限数目的假定的简单逻辑组合推导出来,这些假定仅仅是约定;但是,哲学家还会有权利调查这些约定的起源,考察为什么断定它们比相反的假定更可取。”^①这是哲学高于数学的证明吗?无论怎样,哲学总是对任一事物得以成立的前提作批判性思考,并且给予选择其他前提的自由,没有任何选择具有绝对特权或不可更改。一个没有直觉或想象能力的人,其实当不了哲学家,因为他只接受已经被认为是正确的假定,丧失了怀疑与批判的能力,沦落为一个模仿者。当然,他也可以写出语句通顺的甚至是有理有据的文章,但这只需要基本的逻辑知识就可以做到。可是,就像我们多次说到的,只知道下棋的游戏规则,还当不了高明的棋手。

罗素试图把数学还原为逻辑,或者认为逻辑是数学的基础。但是,彭加勒坚决认为,绝对不可说整个数学不过相当于完善的逻辑

法则。因为这就好像把下棋的整个棋艺归结为棋子走法的规则。事实上,下棋走法的规则并不能事先决定棋手向哪个方位走棋。棋手的高下,在于面临棋局(相当于四面八方的十字路口处)选择的能力。正确的选择来自正确的判断,正确的判断力来自精妙的、变化多端的想象力或直觉能力。只有智能机器才在“一次性”被输入运算的公理性前提后,不做任何其他选择且不辞辛苦地运算,甘心被奴役。

做选择——是一种决定价值的行为,这是一件最困难的事情,因为在理论的后退过程中,选择或者判断的标准一再遭遇怀疑与批判,退到最后,当然是一种带有全局性的、“没有标准”的选择。也就是说,要回到直觉,或者说是回到本能。学习活动本身不涉及直觉的本能,创造性的思维活动才需要本能。也就是说,要善于怀疑事物得以成立的前提,要尽量学会表达那些似乎只可意会不可言传的思想。

彭加勒通过举例说明他的思想:即使承认了逻辑原则,数学的真实性还要重新回到直觉。比如数学中的“全归纳原理”,^①“穆勒说,每一个定义都隐含着假定,由于这个假定,肯定了被定义的对象的存在……穆勒在实质性的和经验的意义上意味存在一词;他的意思是说,在定义圆时,我们肯定在自然界中存在着圆形物。在这种形式下,他的观点是无法接受的。数学与实物对象的存在无关;在数学中,存在一词只能有一种意义,它意味着没有矛盾”。^②“没有矛盾”就是公设的定义中暗含的假定,按照定义与逻辑关系的原则,这是容易理解的。彭加勒接着分析道,要确立公设不包含矛盾,就必须检验从这些作为前提看待的公设中可以推导出的所有命题,并且在这些命

① “这个原理似乎是这样陈述的:‘如一种性质对数 1 为真,倘使它对 n 为真,若我们确认它对 $n+1$ 为真,则它将对所有的证书都为真’。”参见《科学与方法》,第 111 页。

② 同上,第 112—113 页。

题中没有两个是矛盾的。可是问题来了——如果这些命题在数量上是无限的,就没有办法去直接证明,因为永远还有未被证明的命题。于是,就不得不求助于“全归纳原理”——可是,尽管我不精通数学,但凭直觉似乎也能看出来,这岂不是把没有经过完全证明的东西当作“已经证明了的的东西”吗?彭加勒说了,所有的数学推理都能够还原为“全归纳原理”的应用,那岂不是说,所有的数学推理都是把没有经过完全证明的东西当作“已经证明了的的东西”吗?这确实是数学理论的尴尬之处。

经验的东西往往与想象、直觉、联想联系在一起,以意外与瞬间的方式出现,经验当然是有内容因素的,不同于逻辑那般只属于形式的因素。经验“不讲道理”地提出新的道理,挑战从前的公设。当我们思考定义本身时,就用得上经验了,因为我们发现自己很少思考定义本身,就像一个数,无论我们遇见它多少次,总是想当然地认为,我们与它第一次相遇时的意思相同。这当然是一种非常死板的、忽略了时间因素的僵化立场,它错误地以为只要引入了一次公设中的假定,就一劳永逸,放之四海永远皆准。

通常定义并不像人们想象的那样严格,它最经常隐含的错误,就是被叫做“预期理由”的逻辑错误,即把未经证明的判断作为证明的论据。历史上很多数学家看到了前辈的类似错误,于是去寻找新的定义,但我断定,新的定义也不免要犯“预期理由”的逻辑错误。这是为什么呢?因为就像上述“全归纳原理”一样,貌似严格的定义从一出生就是不完全归纳的。

一个优秀的数学家往往精通形式逻辑,彭加勒总结了罗素在数学逻辑上的贡献,罗素突破了传统逻辑。亚里士多德的逻辑主要是一种对事物的种属关系进行分类的“类的逻辑”——其中基本的表达

方式,就是建立起主词与谓词之间的关系,连带着 being 问题或哲学本体论问题与形式逻辑互为基础。但是,在罗素这里,类的逻辑类属于命题的逻辑。命题的逻辑处理要素之间的关系判断,因此逻辑的关键词不再是 being,而是“如果”、“与”、“或”等。在逻辑上,属于因果、并列、选择等关系判断——它确实是一种新的逻辑,一种更为宽容的逻辑。我们甚至可以进一步设想,并没有哪一种逻辑位居特权地位,也许逻辑的定义也可以更为宽泛,可以说是设想到的各种各样的精神因素的组合方式、一种向外延伸的外延式逻辑。令人感兴趣的是,彭加勒特别注意罗素自己宣称有用的逻辑新名词(比如“类逻辑”与“关系逻辑”中的内容)是无法定义的,罗素还在逻辑中引入了不能被证明的原理——彭加勒马上说,这些不能被证明的原理诉诸于直觉即先验综合判断。把直觉引进逻辑,等于逻辑一词的意义扩大了。彭加勒认定事实罗素已经承认直觉对每个逻辑假设的新作用。“这样,九个不可定义的概念和 20 个不可证明的命题中的每一个,都是新逻辑即广义逻辑的基础,它们预先假定我们的直觉和确实的先验综合判断的新颖的和独立的作用。关于这一点,大家似乎都赞同,但是罗素主张,在我看来似乎可疑的东西是,在诉诸直觉之后它将到此结束;我们不需要做其他事情,就能够在任何新元素不介入的情况下建立整个数学。”^①

为了证明“全归纳原理”,没有别的办法,只有求助于直觉。可是,直觉是不讲逻辑道理的啊!不讲逻辑道理的直觉,却“能证明”逻辑推论得以成立的前提——这似乎是对人类智慧的讽刺。

^① 《科学与方法》,第 122 页。

二、科学与假设

在什么意义上科学是真理呢？又在什么意义上科学的逻辑是确实可靠的呢？“数学的真理是用一连串无懈可击的推理从少数自明的命题推演出来的；这些真理不仅把自己强加于我们，而且强加于自然本身。可以说，它们束缚着造物主，只允许他在比较少的几个答案中选择。”^①科学或者说数学和几何学的来源问题，再一次以严峻的方式提了出来。可以确定无疑的是，我们不可说数学和几何学的来源是可靠的，因为在那些初始条件中，充满了不确定性——其中的时间和场合都是不确定的，瞬间的选择方向也是不确定性的。也就是说，数学和几何学的起源过程充满了蝴蝶效应，初始条件的微妙差异（比如影响到遇见、想到、选择哪个思考方向以及被想到的要素之间的关系）会导致巨大的世界级别的差异。我的意思是说，会出现完全不同的世界，不同世界之间的精神享受完全不可通约。数学家与几何学家看得更清楚，他们不是通过实验而是通过假设来构造世界的，通俗地说，把什么看成什么非常重要。“数学家没有它（指假设）便不能工作，更不用说实验家了。”^②假设，就是把某某当成某某（当然前一个“某某”不同于后一个“某某”这样假设才会说出点新的东西），然后顺着这个思路选取根据，推理证明。

于是问题来了，靠直觉设定的前提，基础牢固吗？科学假设的科学性在哪里呢？“脑子里冒出来的念头”如何能具有客观真理性呢？彭加勒把科学假设看作一种预定，并且说：“这些约定是我们心智自由活动的产物，我们的心智在这个领域内自认为是无障碍的。在这里，我们的心智能够确认，因为它能颁布法令；然而，我们要理解，尽

管把这些法令强加给我们的科学——没有它们便不可能有科学，但并没有把它们强加于自然界。可是，它们是任意的吗？不，否则它们就毫无结果了。”^①科学约定既是心智自由活动的产物，却不是任意的，其中有什么玄机呢？因为随意或任意性不可能保证客观真理性。

与常人的看法不同，彭加勒说数学推理的本质其实不是演绎，而在某种程度上带有归纳推理的性质——并且这里的归纳推理因为绝对严格而富有成效。他说我们希望把每一事物强行纳入的框架，原来是我们自己构造的。比如“数学量概念”。为什么呢？因为单凭我们感觉到的东西都是粗糙的、没有经过加工的。但是，我们不能任意制造数学量，而是要按照尺寸制造，使自然事实能够适合我们的尺寸。彭加勒的意思是说，我们是把科学概念作为框架给予自然界的，概念是精练而准确的，我们思考这样的概念，就等于把某种抽象的形式强加给自然界。在谈到我们强加给世界的另一个框架是空间时，他像胡塞尔一样自问：“几何学的头一批原理从何而来？它们是通过逻辑强加给我们的吗？罗巴契夫斯基通过创立非欧几何学证明不是这样。空间是由我们的感官揭示给我们的吗？也不是，因为我们的感官能够像我们表明的空间绝对不是几何学家的空间。几何学来源于经验吗？进一步的讨论将向我们表明情况并非如此。因此，我们得出结论说，几何学的头一批原理只不过是约定而已；但是，这些约定不是任意的，如果迁移到另一个世界（我称其为非欧世界，而且我试图想象），那我们就会被导致采用其他约定了。”^②

那么，数学推理的本性究竟是什么呢？彭加勒说，数学的可能性本身似乎就是一个考虑不清的谜。从表面看，数学的一切命题都能

① 《科学与假设》，第2页。

② 同上书，第3—4页。

够根据形式逻辑的规则相互演绎,可是数学并没有因此变成只是一个庞大的同义反复系统。三段论显然并没有告诉我们本质上新颖的东西,但是,我们却绝对不可以说阐明数学定理无非是 $A=A$ 的转弯抹角的说法。

为什么呢?因为数学中不仅仅有逻辑,还有作为推理源头的假设。“数学推理本来就有一种创造能力,从而不同于三段论。”^①彭加勒似乎把我们通常认为是数学“证明”(démonstration)的推理过程,称为核验(vérification)。核验不同于证明,因为核验似的推理是纯粹分析的过程,“我们仅限于比较两个纯粹约定的定义,并查明它们是恒等的;我们没有学到什么新东西。核验不同于真的证明,正因为它是纯粹分析的,正因为它是毫无结果的。其所以毫无结果,是因为结论不过是翻译成另一种语言的前提。相反地,真的证明是富有成效的,因为这里的结论在某种意义上比前提普遍”。^②“结论”包含了“前提”中所没有的新东西,这样的推理,就不能像三段论那样的,却有些像前面反复提到的“全归纳原理”,暗含着更重视直觉能力而非逻辑能力。彭加勒还认为,不可以把单纯的核验等同于科学。他的意思是说,科学具有更大的普遍性、更严格。彭加勒试图通过描述几何学家是如何工作的,说明什么是科学。

所谓探讨几何学家是如何工作的,但文中彭加勒的意思,主要是讨论作为观念,几何学和数学问题的来源如何?也就是探讨科学家形成科学观念的心理活动过程。这里引起我浓厚兴趣的关键,在于他似乎认为“已经确定了的”观念来源于形成中的、某种模糊心理状态的突然中断。彭加勒求助于数学中的递归推理(它包含并跨越了

① 《科学与假设》第8页。

② 同上,第9页。

无数个三段论,是使我们从有限通向无限的工具,有点像“全归纳原理”),并做了一个简单假设,若定理对数 1 为真,则它对 2、3……乃至数 n 都为真。当然,数值越大,需要的三段论就越多,但是对任何一个已经确定的数,核验总是可能的。“可是,无论我们走得多么远,我们也无法上升到对一切数都适用的普遍定理,而唯有普遍的定理,才是科学的目标。欲达此目的,需要无穷个三段论;这就必须跨越只局限于形式逻辑方法的分析家的忍耐力永远也无法添满的深渊。起初我曾问过,人们为什么不想象出一个神通广大的心智,一眼就洞察到整个数学真理的本质。现在很容易回答了:棋手能够预料四五步棋,不管他多么非凡,他也只能准备有限步棋;假使他把他的本领用于算术,他也不能凭借单一的直接直觉察觉算术的普遍真理;为了获得最微小的定理,他不得不借助递归推理,因为这是能使我们从有限通向无限的工具。这个工具是有用的,因为它容许我们像我们所希望的那样飞速跨越许多阶梯,它使我们省去冗长的、使人厌烦的和单调的核验,而这种核验会很快地变得不能实施。但是,只要我们以普遍的定理为目的,它就变得必不可少,而分析的核验虽则可以使我们不断地接近这一目的,却永远无法使我们达到它。”^①显然,按照彭加勒的说法,直觉也划分为直接的与间接的,特殊的与普遍的,这中间经历了瞬间却极其浩瀚深刻的跨越。

一个关键的思考点是,在递归推理面前,同一律或矛盾律的法则失效,这也证明数学不能归结为逻辑。彭加勒同时说,递归推理的法则也不来自经验,因为“经验告诉我们,该法则对头十个数或头 100 个数为真;例如,它不能达到无限系列的数,而只能达到这个系列的

^① 《科学与假设》,第 15—16 页。

一部分,不管该部分或长或短,但总是有限的”。^① 我觉得彭加勒暗中还是求助于直觉,具体说,是康德的先验综合判断。总之,作为形式逻辑的三大法则,同一律、矛盾律、排中律——从根本上是在做最广义上的同义反复——它们把无限的三段论包含在它们的公式中,最要命的是它们解决不了无限性问题。就算在已有的有限范围内,证明形式逻辑的判断是合理的(但却是以没有说出什么新东西作为代价),但无限永远超越有限。当然,我们也可以把形式逻辑范围内的判断,说成是一种经验,但“无限性”的问题,是超越经验的,也正是在“无限性”问题上,数学、哲学、宗教走到一起,因为是它们共同的问题。这当然是最大的抽象性。如果“整体性”或“总体性”同时意味着界限,它们也要被无限性超越。既然“无限”意味着不断超越,有消解旧界限的意思,有“不以瞬间的视角作为永恒判断”的意思,那么作为那么柏格森的时间绵延、德里达的“延异”,就各自以特殊的方式,丰富了“无限性”思考。也因为如此,在讨论到递归推理时,彭加勒立刻成为一个无意中的大哲学家。

无论实证主义和逻辑主义者怎样抗议,数学、哲学、宗教,这些人类文明史中精华中的精华部分,须臾离不开思考“分析证明和经验难以得到的”东西,这些纯粹遐想(瞎想?)要素之间的抽象连接,是精神原创性的直接来源。有趣的是,正是这些纯粹遐想过程的中断,也就是瞬间的选择判断,不断成为形式逻辑三段论判断新的前提。但在这时,类似彭加勒这样伟大的精神发明者,早已移情别恋了。

现在,彭加勒的问题是,类似无限性的问题,或者“先验综合判断”问题,为什么能以不可遏止之势迫使我们服从? he说是证实了心

智的威力。也许我可以引申为智慧的天性和身体一样,也是不满足,它迸发出接受新挑战的勇气,这勇气用强度来计算——来自弄清楚问题的强烈欲望(它与以实在占有“使用价值”为目的的欲望方向相反,但它们之间绝对不是非此即彼的关系)。精神的冒险与身体的冒险一样,只要一次得手,它们在前进的道路上就是不可逆的。与直觉有关的能力(比如艺术能力)待遇最高,它利用经验。富有创造性的科学家和哲学家一样,他们一个重要的精神共性,是透过外表极大的相似性,品出细微处的差异,比如彭加勒就指出,虽然数学中的递归推理酷似物理学中的归纳,但是,“用于物理学的归纳总是不确定的,因为它建立在宇宙具有普遍秩序的信念上,而这种秩序却在我们之外的。相反地,数学归纳法即递归证明却必然地强加于我们,因为它只不过是心智本身的特性的确认”。^①简单说,“物理学的归纳总是不确定的”,也就是说,具有偶然性,不精确。但在以纯粹精神为特征的数学领域,这些具有“不确定性”的“偶然性”成为精神生活的常态,也就是说,它是精神生活的本质特征,我们所做的一切偶然或不确定的判断同时都是必然的,反之亦然。

也就是说,纯粹精神的生活,无论是数学还是哲学的生活,必然是“性急”的生活,“概括”与“例子”总面临冲突,或者说,概括是性急的表现形式,纯粹精神对无休止地寻找例子感到厌倦,它对做某些必然或精确的、实则偶然的或不确定的判断颇有兴致。

在第二章“数学量和经验”中,彭加勒详细描述了数学中的“连续性”概念(“连续统”, continuum):“让我们从整数的标度开始;在两个连续步骤之间插入一个或多个中间步骤,然后在这些新步骤中再插

^① 《科学与假设》,第 17 页。

入其他步骤,如此类推,以至无穷。这些步骤将是所谓的分数、有理数或可通约数。但是,这还不够;无论如何,在这些已经是无限个数的项之间,还必须插入人称之为无理数或不可通约数的其他数。在更进一步之前,我们要评论一下。如此设想的连续统,只不过是按某种顺序排列起来的、在数目上无限的个体的集合物,它虽为真、却是相互外在的。这不是通常的概念,其中假定,在连续统的元素之间,存在着一类使它们成为整体的密切的结合物。在那里,点不在线之先,而是线在点之先。从‘连续统是相重数(multiplicity)的单位(unity)’这一受人称颂的公式中,只保留着多样性(multiplicity),统一性(unity)却消失了。”^①“相重数”和“多样性”是一个词,而“单位”和“统一性”也是同一个词——可见从译文中完整理解原义几乎是不可能的(但是在西方不同语言之间的相互翻译,流失的语义较汉语为少),再好的翻译也难免产生误解——这段话的价值,简直就是以数学的语言重述了柏格森关于时间绵延的学说,当然两人事先是没有商量过的。问题的关键在于,在连续过程中接连插入的元素是多种多样的,而且无法预测,因为它们彼此之间是相互外在的关系,谁也不认识谁,如此流失中的混沌当然是多样性,“统一性”只是形式,或者说名存实亡。“混沌”的意思是说,秩序难以预先安排,谁遇见谁是不定的。它同时强调“元素的个性”和“生成”(运动就是偶遇)的重要性,它强调个性无比重要,同时认为赋予精神的优良品质(预见性、先验性、统一性、连续性)的因素原来只是假象,即精神的悖谬就在于它永远在试图完成它没有能力实现的思考“无限性”的任务。

彭加勒认为“中间步骤如何被插入”式的推理,带有约定性

质——这很像是用数学语言叙述柏格森的想法，因为“照此看来，数学连续统也许是心智的纯粹创造，经验大概并未参与其中”（注意，在柏格森那里，绵延是创造性的，也不同于经验）。于是，“纯粹性”又多了一层含义，即它与实际经验过的东西无关。比如，数学的纯粹性还表现在数学中所谓的“实在”不是一把椅子的存在，而是说数学“关系”是实在的（因此，也有人认为彭加勒主张“关系实在论”），这有点像象棋的规则表示了不同棋子之间的关系，至于棋子是由什么材料制作的，则是无所谓的。数学家的直觉，是对纯粹数学形式的直觉。

三、“最后的沉思”或对 19 世纪科学的总结

彭加勒很喜欢没有结论只有想法的精神状态，这就好像不问目的只去享受精神情趣。作为“结果”的“目的”之实现，总是非常短暂的瞬间（比如死亡可以说是一个结果，却不可以被说成是人活着的最终目的：人活着当然不是为了死，而是享受活着的过程）。当然还可以有无数中间结果，我们可以把结论、结果、目的的相似性概括为“已经实现的”或者“现成的”。值得思考的是，一切理论和以理论形态出现的概念、规律等，在效果上都是脱离时间的，相当于“已经实现的”或者“现成的”——它们具有这样一些特征，比如，“规律是什么呢？它是前因和后果之间、世界的目的状态和直接后继状态之间的恒定关系”。^① 让我们按照彭加勒的这个思路继续加以解释：“规律”的意思，就是可以根据已经掌握的知识，预言就要到来的现象——这虽然表面上与时间有关，但实际上时间在这里无关紧要，因为“规律”并不随着时间而改变自己，否则预见的能力就成了空话。预言能力完全

^① 昂利·彭加勒：《最后的沉思》，李醒民译，范岱年校，商务印书馆 2007 年版，第 4 页。以下同书不再标注作者与出版信息。

漠视时间因素,它的根据之一,就是将来和现在一样,云云。但是在我看来,规律或者公理性质的预言,是以瞬间的选择或者判断,代替今后所有瞬间的选择和判断。这从根子上颠覆了科学预言的可能性,因为它太不公正,剥夺其他瞬间的平等机会。人生在世经历过无数的“每一秒钟”,“一秒”与“一秒”之间的关系,都是平等的,尽管它对具体人的具体意义有所不同。

“规律”并不随着时间而改变自己,这是 19 世纪之前自然科学的世界观,它的前提或依据,就是认为时间是可逆的:“有可能向后以及向前追溯时间的进程。知道了现在,掌握了规律,我们就能够预言未来,但我们同样也能够了解过去,这个过程基本上是可逆的。”^①我窃喜自己的判断与彭加勒不谋而合,当然他用数学语言:“规律的主体等价于把宇宙的不同元素的变化速度与这些元素的现在值联系起来微分方程组。正如我们知道的,这样一个微分方程组包含着无限个数的解,但是,如果我们取有元素的初始值,即取它们在 $t = 0$ 时刻(这在日常语言中相当于‘现在’)的值,那么解就完全被确定,以致我们能够计算所有元素在无论任何时候的值,不管我们假定相应于‘未来’的 $t > 0$ 还是假定相应于‘过去’的 $t < 0$ 。重要的是要记住,从现在推导过去的方式与从现在推导将来的方式没有区别。”^②这种科学与哲学的、具有批评性质的创造性思考,它所抓住的,是以往科学定律隐蔽的前提。这个前提显然与从前关于时间的世界观有密切联系。按照这个假定“规律不可能改变”的前提,依照现在完全可以推断过去和将来。可是,我们根据什么说现在的判断对将来还有效呢?我们根据某人从前总是正确的,就可以判断他将来还是正确的吗?

① 《最后的沉思》,第 4 页。

② 同上,第 4—5 页。

如果真是如此,人世间将少了多少情趣啊!因为它将使“选择”或者“赌博”变得毫无意义。当然,人性的弱点和人生的悖谬在于总是下意识地想听到明明知道没有把握的预言,所以“算命先生”永远有饭吃。如果他运气好,偶然说对的次数更多,他将活得更好。

接着以上第一段话说,彭加勒不是不喜欢结论,而是他不知道结论。比如,按照他以上的意思,过去和未来究竟怎么样,我们真的不知道。我们唯一知道的,就是事物在运动变化,这很像马克思主义者批评机会主义者的箴言:“目的算不了什么,运动就是一切。”想不出名堂,并不妨碍我们不停地想,因为这也很有情趣。精神的纯粹性就在于不必亲身经历,就可以仅凭天生的直觉知道某种说法行不通,尽管还不知道什么才行得通。

其实,时间可逆性隐藏着一个前提,就是说它的成立是有界限的,比如到了世界末日,它就不灵了,因为整个人类都不存在了。其实,根本用不着真到世界末日,彭加勒的意思是说,根本就没有什么“放之四海而皆准”(超越时空界限)的普遍规律,因为规律是可以改变的。那么,可以改变的“规律”还是规律吗?今后我们还能在什么含义上使用“规律”一词?确实,“规律”在 21 世纪有点落伍了,代替它的,是承认有相互为“世界末日”(或者像萨特说的,“他人就是地狱”)的很多彼此陌生的世界。换句话说,时间的所谓“绵延”,其实是不连续的连续性,它很像似一张四通八达的网络,而不似一条直线。

我们不断面临“别的世界”,这里没有目的只有想法。在过去看来是荒谬的东西,在现在却是现实的;同样,现在看似荒谬的东西,将来却习以为常。

热力学第二定律则试图解释,原因上的或者初始状态中的巨大差异,在结果上却只有微小差异(一切都成为灰烬,“能量不会消失,

却能够消散。温度趋向一致,世界趋向于均匀,即趋向于死寂”。^① 不知道为什么我突然想到死亡现象,每个人生过程甚至死亡方式差异巨大,但是最后的物质结果是一样的,尽管精神价值不同)。这像是略微变化了方式的蝴蝶效应吗? 初始状态的差异,最后即可变成一样也可能完全不一样。效果上的一样与不一样,与它们得以产生的原因之间的关系,是极其复杂的,我们按照习惯的因果关系甚至是难以解释的。它们像“没有关系的关系”。昨天还鲜活的,今天怎么就死了呢? 更不用说蝴蝶效应了,在这里甚至可以放弃因果概念,而代之以“机遇或偶然性自发的选择”概念。“相遇”就是“原因”? 但是“原因”这个词语太强,因为相遇的事情太多,只能说既相遇又被我们注意到了的因素,才成为所谓“原因”。也就是说,要对遇见的意外有反应,否则,就等于没有遇见一样。

自然科学研究甚至可以帮助作为人文领域的“历史学”研究。为什么呢? 在物质形态大变、乃至外貌趋向一致之后,作为“历史”的原因,就永远被掩盖了,人们只能去猜测,证据被永远销毁了。根据热力学第二定律:“一旦结果上的差别变得小到无法察觉,我们就不再有任何方法了解过去在产生这些结果的各种原因之间存在的差别,不管这些差别曾经多么大。设滚动着的卵石由于机遇离开山坡,它们都将滚落到山谷为止。如果我们在山脚下找到它们中的一个,那么这将会是一个平常的结果,它无法告诉我们卵石原先的来历,我们将无法了解它在山上的初始位置。可是,假使我们偶尔在山顶附近发现一块石子,我们能够断言,它总在那里,因为假如是在斜坡上,它就会滚到最低处。我们比较肯定地做这一断言,该事件愈是例外,这种

情况不会发生的机遇也愈大。”^①全部问题在于,有两点非常清楚,首先,开头的“机遇”(作为初始条件,“机遇”是十分复杂的,绝对不仅仅只是“物证”,更包含灵机“一动”还是“没动”,就“一动”而言,还决定于时间与场合,以及朝着哪个方向动,这些更是无从追溯了,就是“动心眼”的本人,也无从清晰地知道)肯定是存在的;其次,虽然“肯定存在”,但是,我们永远不会知道它——这就是历史之谜,就像胡塞尔在《几何学起源》中说的,几何学的观念产生于“第一个几何学家”那里,但究竟谁是第一个几何学家,我们已经无法知道。

包括数学在内,一切自然科学都有一个最薄弱环节,这就是它总是假定某个研究对象是现成存在的,也就是假设了某个不变的先决条件,在这样的前提下,所谓观察事实,变成了挑选那些与前提符合的事实。可是问题却在于,这里假设的不变前提是不存在的,任何所谓“不变的前提”都有自己失效的界限。有的时候,词语的含义本身,就是前提,比如因果性、温度,等等。使原来的前提失去作用,有时就是指出原来词语所肯定的内容,是子虚乌有的乌托邦。

在阅读中我发现,彭加勒不断地设想在各种“不真实”的情形下,科学会怎样。他的科学天才,表现在他的想象力,想那些不可能的事情。把根本不可以实现的事情,作为可能或已经实现的事情——在这样的前提下,继续思考。比如,他设想人类的生存时间,比我们能想到的还要长,长到能看见所谓“永恒不变的”规律在变化。这像一个小孩“亲眼”看见自己80岁时的模样吗?或者人因为生物生命有限无法看见,却可以制造一个可以记录这些变化的仪器?总之,要胡思乱想一些情形,然后问自己,结果会怎样?这些精神活动,极大地

^① 《最后的沉思》,第11页。

拉近了科学家与艺术家或哲学家之间的距离，它们之间的差别，仅仅在于表达他们各自的想法时，使用了不同的材料。

人类智慧至今仍然依赖的演绎和归纳所具有的局限性，已经被科学家和哲学家越来越清楚地看到了。人类能超越自己智慧的局限吗？彭加勒给出一个办法，就是直接观察（直觉）——这很像是一种不断超越自身观察界限的精神能力，也就是在相对不变的瞬间多角度观察的能力、一种动态的智慧或思想力。在这样的情况之下，科学的思考力因为更不依赖语言（语言是相对空间的、确定性的、一种僵化的能力）而更接近于艺术想象力。爱因斯坦曾经说他自己几乎不以语言文字的方式思考，而是像放电影一样用图画般的想象力来思考问题。这样的思考由于“没有语言”而不得不是模糊的，又因为模糊中的想象其实是直觉而又是“精确的”，但与语言具有的精确性比较，直觉的精确性肯定是另外一种精确性（语言能力与直觉的想象力是冲突的，此消彼长）。就此而言，记录过去经验的文字并非因为说谎而靠不住，而是因为文字的本性就是靠不住的，诚然，彭加勒说的有理：

一些先前的论据不会完全失去它们的价值吗？记载我们祖辈经验的回忆录只不过是过去的遗迹，它们向我们提供的仅仅是这种过去的间接知识。对于历史学家来说，古老的文献就是地质学家的化石，而以前科学家的成就不过是古老的文献而已。至于以前那些科学家的思想倾向，除了关于以前时期的人与我们相类似的程度之外，它们什么也没有揭示出来。如果世界的规律是变化的，宇宙的所有部分都会受到影响，人类也不能够逃脱这些影响。即使我们暂且承认人类能够在新的环境里兴旺繁盛，但也必须有所改变，以便能够适应这种环境。而且，以前时

代的人的语言对我们来说会变得不可理解；那些人所使用的词汇对我们已不再有任何意义，或者对他们来说具有不同的意义。即使物理学规律依然保持不变，但在几个世纪以后发生的事情难道不是那样吗？于是，我们返回相同的两难处境：或者古文献在我们看来仍然是完全清楚的，因而世界将依然是相同的，那些文献不能告诉我们任何不同的东西；或者古文献将成为不可理解之谜，根本不能够告诉我们任何事情，甚至不能告诉我们规律已经演变。我们充分地了解到，使文献变成死文字的情况几乎不可能发生。^①

这么长段的引用，因为它有深意。历史文献没有办法记载“没有语言的精确性”，后一种能力在不同时期人类身上虽然相似，却绝不相同，没有相互比较的标准。换句话说，我们可以从过去的文献中获得启示，但是创造能力却取决于我们自己的天赋，即“没有语言的精确性”之能力。但是，以往的“没有语言的精确性”作为非语言、非物质甚至非心理活动的纯粹精神的遗产，是无法遗传的，它的消失是永久性的，无法弥补的。它的外在表现，就是就我们不再理解而言，古代的语言“失去了”生命力，但这样的情形绝对不意味着当代人丧失了理解语言和一切深刻问题的能力，更不意味着古代人更聪明。面临不同的事情，没有什么历史经验可以依照，这同时令人恐怖和担忧，其实问题就在于你要突破表面上的相似或者循环的传统观念，即你做判断的依据，不能是传统的。我们必须记住的是，其实我们只有非常片段的想法，但人类的思维习惯，总是自大的，即摆出一副做“总体判断”的姿态，似乎预先就已经知道了一切——当我们知道了思维

^① 《最后的沉思》，第12—13页。

的这个弱点之后,创造性思维的能力,就会源源不断——把不确定的甚至变成确定的,唤醒藏匿人们心中模糊感觉到的念头,就得改变精神的旧有连线,抓住意外和例外,即与偶然性相遇。

笔锋一转,彭加勒似乎在问,直觉的内容怎么值得相信呢?严重的问题在于,不能说出来这个内容,一说出来,它就是一个得到的、现成的结论——它之所以不值得相信,因为还有大量的内容没有被选中,没有被说出来。怎么弥补这个智慧的缺陷呢?利用变化的速度,不对称的、变化多端的精神,容易产生天才——这是一个“规律”吗?它不是规律,而是精神的悖谬。也就是说,精神的本性,在于产生差异的能力,所以任何一句“正确的”语言只要一说出来,马上就是错的。但是,这并不是所谓精神辩证法,而是别的什么。

已经发生的,是结果,正在发生的,才是原因——它们是同时的、在多层次多角度中孕育着。“原因”处于混沌状态,事物发生的初始条件在差异中瞬息万变。创造性来源于感受几乎感觉不到的差异的能力。首先,就是修订使事物得以发生的初始条件,有时候轻率是必要的,要勇于冒险。初始条件或理论的前提并非一成不变的。比如,彭加勒提到了宇宙的平均温度、力学的基本定律:“它们仅仅对于我们已经习惯了的速度来说是近似正确的;在速度与光速可以相比时,它们就不再正确了。”^①此一时彼一时也,全称判断是最容易犯错误的。遗憾的是,“规律”总是以全称判断的形式误导我们。任何元素都不是纯粹的,它掺杂着差异,使得运动着的某种性质的能量,具有转变为别一种性质能量的潜在可能性(就像弗洛伊德说性欲可以转变为艺术创造能力),能量相当于下意识的欲望,始终处于“想要”却

并不清楚知道具体要什么的状态。于是,注意力快速转移。21世纪是速度的世纪、一切曾经稳定的,都不再稳定。曾经被认为是“真实”的判断,也不再真实。说“近似真”,还不如说除了差异再没有别的。在21世纪,判断某样东西为假,已经不再流行了。我们也许不再说它是真的假的,而是说它的能量怎样,引起了什么效果——因为在事实角度,弄清楚它曾经的真假,几乎是一件不太可能的事情。即使弄清楚了“真假”,其判断的标准却大可质疑,从另一个角度说它是真的,从另一角度就是假的。真假因素转化得太快,清晰地定性瞬间是不可能的。

关于规律,彭加勒是这样总结的:“柏格森的世界没有规律,能够具有规律的只不过是科学家造成的、或多或少歪曲了的图像。当我们说自然受规律支配,这被理解为,这个图像依然是栩栩如生。因此,我们必须按照这种描述并且仅仅按照这种描述来推论,否则我们就会冒失去作为我们研究对象的规律的观念本身的风险。”^①活生生的,也许类似于生命的绵延,可以分解其中的要素或者差异,但各个要素之间的连接,却是更主要的。

关于空间,彭加勒反对空间观念在先,即用一个预定的空间束缚我们的感觉。似乎与康德的时空观念不同,彭加勒并不认为时空观念是先验的,即先于我们所有的经验而存在,以至于空间就像事先准备好的大房子,框住栩栩如生的一切经验。总之,似乎活生生的经验是不自由的,要有某种先在的形式管住我们。也许彭加勒是想说,“空间的感觉”不同于空间的先验形式或者观念(把“理念”当成“形式”,这最早来自柏拉图)。为什么呢?感觉是野生的、乱七八糟的、

^① 《最后的沉思》,第18页。

没有事先的“应该”、更自由(比如 20 世纪法国现象学家研究“身体的空间感受”)。我曾经观察我们家的猫,它对自己能跳的高度和距离把握得十分精准,人和猫一样,面对一段距离或高度,不需要真的做动作,下意识地想就可以决定了。按照彭加勒的说法,这些都不是理智告诉我们的,而是空间感觉告诉我们的。具体说,空间感觉是由一些曾经的动作构成的,关于这些动作,人类一旦学会,几乎终生不忘。“因此,空间感觉简化为某些感觉和某些动作之间的恒定的联系,或者简化为这些动作的表象。”^①他强调说,“空间感觉”的意思,就是“表象伴随动作发生的感觉”,而不是指动作发生在空间之中。动作感——千差万别的,它的形状,像曲折流畅地在空中划出的线条轨迹——不听从意识的指挥,是身体的感觉。这里的相对性,表现在它的形状是可变的,不僵化。

我们日常活动中,丝毫感觉不到“坐地日行八万里”,我们怎样去感觉那感觉不到的东西呢?其实对于我们来说,“某些感觉和某些动作之间的恒定的联系”,就表现在我们做动作的四肢,人的原始本性中也用肢体测量空间,身体就是我们测量空间的仪器,就像事物其实就是我们语言说出来的样子,否则还有什么空间或者事物呢?因此,彭加勒说:“空间实际上是无定形的、松弛的形式,没有刚性,它能适应于每一个事物;它没有自己的特性。”也就是说,不存在一个独立于“事物”的绝对空间,不存在那样一个空间——就好像无论往里面装进什么东西,房子本身不变。如此看来,把空间比喻为房子肯定是不恰当的。不可以就空间本身研究空间,而要通过“事物”的语言说空间的感觉(要解释一样事物的真相,就得引入另一事物。这不是比喻

或换喻,而是一种关于事物的新定义,并且导致一种新的科学方法,并且形成了某种多样性的类比、结构、横向、无定形或变形的逻辑,它们可以被构想出来,这些“事物”是从抽象到具体的任意事物,比如时间与空间,一棵野草和蓝天漂浮的白云。数学中的连续统或拓扑学认定,连续变化的数列或图像之间的关系是等价的又不等价的——如果增加了新维度的话。所有这些,又可以称做“新感觉的集合”)。比如说“四肢的语言”——否则,“空间”这个词,就像“物体的绝对大小”或“两点之间的绝对距离”一样,都是空话,因为空间感是相对的,即无定形的。可是,彭加勒又说,没有什么理想的测量空间的仪器,

只有借助几何学,才能够确定理想的仪器;这是一种循环论证。于是,我们将说,几何学研究一组规律,这些规律与我们的仪器实际服从的规律几乎没有什么不同,只是更为简单而已,这些规律并没有有效地支配任何自然界的物体,却能够用心智把它们构想出来。在这种意义上,几何学是一种约定,是一种在我们对于简单性的爱好和不要远离我们的仪器告诉我们的知识这种愿望之间的粗略折中方案。这种约定既定义了空间,也定义了理想仪器。我们就空间所说过话也适用于时间。在这里,我不希望像柏格森的信徒所设想的那样谈论时间,谈论绵延;绵延远非是没有一切质的纯量,可以说,它是质的本身,它的不同部分(它们在其他方面各部分相互渗透)在质上相互区分。这种绵延不会成为科学家的仪器;只有像柏格森说的那样,通过经历深刻的变换,通过使它空间化,它能够起这种作用。事实上,它必须变成可测量的东西;不能被测量的东西不能成为科学的对象。^①

^① 《最后的沉思》,第 22 页。

时间的空间化,从科学角度,是使时间用空间的语言表达,这也是一种“测量”,虽然不是钟表的“滴答”。

以上,又是一大段含义丰富的思想,彭加勒显然熟悉他所处时代的哲学,特别是柏格森的思想。让我尝试大胆发挥一下:或许我们的四肢的感觉,就相当于几何学的空间感。自从非欧几何以来,几何学也是无定形的,其空间感也是多维的。当然,几何学的空间感比我们四肢的空间感更简单,所以更能定性分析。这里谈到“几何学的空间感”,主要是为了说明,并非自然界的物体就一定是那样的形状,这些空间感完全是心智构想出来的,或者说是约定(即从瞬间变持久的选择)。约定的根据,就是既要与我们的空间感吻合,又要简单明了。如果按照彭加勒所肯定的:我们就空间所说过的话也适用于时间,那就等于说,时间也不是绝对的,不能脱离正在感受时间的“东西”(比如一个人:男女老少,还有知识与种族的差别;一个动物、一个外星人,等等)。对时间的感觉也是不定形的、多维的。就此而言,必须强调两点:第一,时间感并不是感受钟表那刻板的“滴答”声,不是单纯的时间形式或钟表上的刻度。时间感指变化本身,而变化确实是不同事物之间的连接(即使日常生活也是如此)。就是说,表面上每一秒钟之间“距离”相等,似乎时间只是时间长短的数量问题;但实际上,时间就是不断变化着的事物的“骨架”。换句话说,时间中“质”或者“内容”问题是第一位的。所谓“绵延”,就是把不同变化(不同质)连接起来的情形,也叫生成。第二,就像柏格森说的,空间问题往往与数量打交道。“数量”问题,就是可测量的问题。彭加勒显然部分同意柏格森的立场,比如为了可以测量,就要把时间空间化——但我的理解有所不同:时间本来是不可以被空间化的,也就是说,根据柏格森,因为时间的绵延本性,时间既拒绝被测量,又拒绝被表达,但

是,不能被测量或被表达的时间,在科学上“等于不存在”。

“这还并非一切;心理的时间、柏格森的绵延适合于对发生在同一意识中的现象进行分类,科学家的时间就起源于它们。它(指科学家的“时间”——引注)不能对发生在两个不同意识背景中的两个心理现象进行分类,更不必说对两个物理现象进行分类了。一个事件发生在地球上,另一个事件发生在天狼星上;我们将怎样知道,第一个在前发生,或同时发生,或在第二个之后发生呢?这只能是作为约定的结果。”^①就是说,在不同星球、同一星球的不同时代、同一时代的不同人之间的“时间”是不同的(这里“时间”与心理现象有关)。除了不同,我们不可能知道更多了,比如不可能知道念头的前后顺序。“柏格森的绵延适合于对发生在同一意识中的现象进行分类,科学家的时间就起源于它们”是什么意思呢?传统的科学与哲学一样,用概念说话,用“同一意识”说话,而柏格森的“时间绵延”描述出表面上的“同一意识”却是有性质差异的各种元素构成的。也就是说,初始条件是千差万别的。历史上究竟谁是第一个几何学家?几何学的观念是如何在他智慧头脑里第一次冒出来的——对于这些,我们将永远不会知道,但我们肯定有第一次,并且肯定这些初始条件在不同几何学家那里不会相同。

普通人通常不会想到几何学或者逻辑学关于“相等”或者“同一性”的前提(这个前提甚至影响了哲学立场)。彭加勒尖锐地指出:“怎么能使我们构造空间呢?通过把一个固体从一个位置移动到另一个位置,我们公认有可能在开始使它适合于一个图形,然后使它适合于另一个图形,我们一致同意,可以认为这样两个图形是相等的。

^① 《最后的沉思》,第20页。

由于这种约定,几何学产生了。于是,在不改变图形的形状和大小的情况下,空间本身的变换对应于固体的每一个可能的移动。几何学只不过是这些变换的相互关系的知识,或者是利用数学语言研究这些变换所形成的群的结构,即研究固体运动群的结构。”^①所谓“约定”,就是“大家一致认为”,“一致同意”了的公意(卢梭著名的“社会契约论”也是一种约定)。不预先约定什么是空间上的“相等”概念,就没有几何学,因为大家说话的前提会不一样。

“约定是经验向我们提示的,但我们却可以自由地采用它”。^② 比如关于什么是“相等”,除了以上的约定定义,完全还可以有其他说法,只要“大家一致认为”,那就算“科学”的。这样说似乎很悲哀,却是事实。那么,“约定”的思想究竟属于经验论还是先验论呢?这“两论”都有一点,又不完全归结为它们,活生生的经验启发了约定的欲望,但是凭什么标准、在哪个瞬间做选择或者下判断,却有充分的自由,其中与初始条件有密切关系的直觉因素——包括了时间、自由、插入或判断/选择等因素——这直觉来自经验却超越了经验,就好像是凭空想出来的,与经验没有什么关系。时间和空间关系十分密切,被看作空间的第四维,这充分显示在“事件发生处”,这个“处”同时也是时间或瞬间(初始条件)的插入点。在那里,时间就是空间,反之亦然。所以,即使我们平常生活中最普通的事情,也可以分解为相当复杂的、纠缠在一起的时空因素。这些因素同时是时间与空间的,全看我们朝哪个方向旋转——但令人震惊的是,这里的时空都具有“突然闯入”的味道。发生,就是意外发生,是因为具体的时间与空间因素而导致了不同的意外。比如,同样的事情,因为出现的时间和场合不

① 《最后的沉思》,第26—27页。

② 同上,第28页。

同,它们的效果及其由此导致人的心情,有着巨大差异。既然“因果关系”也是约定的,那么就没有必要一定约定“先发生”的是“后发生”的原因,相反的情形也是可能的。

在讨论空间为什么有三维时,彭加勒首先提到了拓扑学和连续统,他指出,有三种几何学:①度量几何学,以距离概念为基础。当两个图形全等时,则它们被认为是等价的。②射影几何学,以直线概念为基础,认为两个图形等价并不一定要它们相等,也被称为定性几何学,它忽略度量和量的作用。③拓扑学,它是完全排除量的定性几何学。“在这个学科中,可以通过连续变形使一个图形与另一个图形对应,从而两个图形在任何时候都是等价的,不管支配这种变形的规律是什么,只要保持连续性就行。于是,圆等价于椭圆,甚至等价于任何类型的闭曲线。”^①在高度赞扬了黎曼空间对拓扑几何学的重要贡献之后,彭加勒指出,几何学直觉在拓扑学中起着重要作用。比如,尽管教学黑板上的圆画得不像,或者一条直线画得弯弯曲曲,但它们仍旧是圆或直线。拓扑学具有的直觉,属于定性直觉,具有一种抽象的思想图像。他指出,拓扑学的基本命题是:空间是三维连续统。空间能按照某个任意的规律变形。“这可以是任何变形,但变形必须是连续的,也就是说,它必须是使一个图形变换为从拓扑学观点来看是等价的另一个图形的那些变形之一。”^②连续的变形,变成的任何空间,这与柏格森的绵延概念,至少表面上是相像的。

连续统概念起源于直觉——这是包括彭加勒在内的、坚持直觉主义立场的数学家都同意的,正是在这里,与柏格森主义走到一起。比如连续统很像是变形,或者是从一维到 n 维的过渡。眼睛还没有

① 《最后的沉思》,第30页。

② 同上,第32页。

眨,形状却变化了,其间的速度远远快于我们的注意力。这很像是几何学家玩的一种恶作剧,“他们把体积定义为空间的部分,把面积定义为体积的边界,把线定义为面的边界,把点定义为线的边界”。^①(同上,要解释一样事物的真相,就得引入另一事物)这当然也是数学上的连续统概念。按照彭加勒的说法,数学连续统中的每一个点都是独特的东西,绝对不同于其他点,而且绝对不可分(就像瞬间点一样,一旦分割,就变成了别的东西)——这难道不就是柏格森用所谓时间的绵延性描述的精神状态吗——这运动着的活生生的精神状态,与数学中的连续统一道,揭示了宇宙中最宝贵的生命现象——绝对不同的“点”以极快的速度连接起来,由于是细微差异的连接,在效果上就是变形。感觉的集合,就是如此的精神绵延,感受其中的变化,就是要体察所涉及要素的细微差异。

彭加勒还认为,感觉和意识状态的复杂性,就在于它们其实是“感觉的集合”(列宁在他著名的《唯物主义与经验批判主义》中曾经严厉批判物理学家马赫关于“物质是感觉的集合”的观点)——这些“感觉的集合”可以进一步细分为对不同感觉状态的洞察力。如果用绵延的语言,可以叫感觉的系列。

传统认为空间是三维的,彭加勒说加上时间这一维,空间还可以是四维的,但是难道不可以有更多维吗?他又谈到了视觉空间与触觉空间,并且说这些维度的空间每一个都不能单独存在。我可以这样补充他的观点:空间是在时间中以一系列的差异感觉的方式存在的,而不是某一时刻“同时的感觉集合”。它们相互补充,就像同样的事物可以注视它和抚摸它——空间感是流动的形态感,所谓一系列,

比如位置、方向、状态、形状、粗糙与润滑、冷与热、声音的高低远近或连贯与中断所制造的音响效果——这当然不是直线型的系列，很像是手工画的道道或者涂抹的色彩，显示我们关于位置、方向、状态、形状、粗糙与润滑、冷与热等等直觉，连接我们的视觉、触觉、听觉等以及由此产生的感受——这个过程中最需要注意的，是我们把时间以及伴随着时间的各种异质感受引入了空间，要是没有这些被引进的因素，空间就根本没有任何味道，而有了这些因素，我们才终于知道，原来所谓空间或空间感，上面那一系列异质感受的“拓扑学效果”。

在彭加勒看来，拓扑学的出现，证明了几何学直觉的合理性。也就是说，要用直觉解释和把握事物的形状及其变化。他批评希尔伯特(Hilbert)的所谓“理性几何学”(即认为几何学一点也不诉诸直觉，而只是以类似“直线是两点之间最短的距离”之类的定义组成)。我们可以设想一下，不借助图形(直觉与形状有天然联系，直觉不是空的，它被形状填充)或视觉触觉等感性因素的、纯粹知性的几何学是否可能呢？这样的提问，也意味着直觉包含了理解同时超出了纯粹理性之外，那些多余的东西是丰富的、神秘的、是精神创造性的源泉。

能把几何学简单地归结为按照公理和定义理解几何概念的知识体系吗？能仿照罗素把数学基础归结为逻辑学而把几何学基础也归结为逻辑学吗？要是这样的话，我们就丧失了对几何学提出任何新问题的能力。或者说，这样做就丧失了对几何学问题问“为什么”的机会，因为它排斥异端学说，绝对不会想到是否还可以有别种形态的几何学。所有这些结果，都与科学的本性不符，因为科学进步总是来自惊奇。

定义和公理，在静态下为科学概念构造了符合逻辑的知识体系。但是，一旦追溯到知识的起源，一涉及时间性问题或以上反复谈过的

“连续统”问题,处于“静态空间”状态下的知识体系,就难以成立了。简单说,我们如何证明几何学公理是正确的呢?彭加勒说,不能完全靠知识,还要靠直觉(比如,作为一种约定,几何学定义最符合我们熟悉的经验),特别是要证明大于三维的几何学空间,也就是涉及拓扑学空间问题时,也就是涉及“时间化了的空间问题”时,就更要靠直觉了。

凡不引入时间因素,也就是排除了生成与变化问题,科学定义和推理就显得“清晰准确”。比如空间的三维性是最容易理解的,如果三维空间也组成了“连续统”,那“……三维连续统是我们能够具有清晰直觉的唯一连续统”。^①这等于承认我们对大于三维的空间“没有清晰”的直觉。拓扑学空间就大于三维空间,随着持续的直觉而维数增加,连续统的复杂性也随之增加,这样过程也是想象的过程,就像在平面上想象立体效果一样。“维”就是一个新的方向(在这个意义上,现象学的“意向性”概念也具有空间因素)。直觉或者想象力,隐藏于每个人的心中,但是需要唤醒。如何去唤醒呢?要连续地设想各种可能性,在这里就是图形的各种可能性。这就是一种构造力,而且是任意的构造力,精神可以朝着任何一个方向发展。重要的问题,是要知道,在彭加勒看来,创造力并不来源于经验。难道不是吗?凡被创造出来的,都是世界上原本没有的东西。“经验因素”,是一些已经得到的、在时间上过去了的、完成了的事情,比如知识,也是经验的一种。经验可以给我们启发,但启发出什么东西,却完全取决于我们的想象能力,而且这里的“启发”几乎肯定是走样的,即我们所想到的与激发我们想的诱因之间,几乎看不出有什么联系。想象力、直觉、

连续统的能力,是属于同一个系列的词汇,具有家族相似的特征,它们都不依赖经验,却可以使经验依赖于它们,因为它们可以创造出新鲜经验——比如,由于数学和几何学领域的“约定”(“约定”来自想象力、直觉、连续统的能力,是这些能力在瞬间综合选择的结果)而导致的经验活动。为什么“连续”是重要的呢?因为不同因素之间的关系是知识、情趣、判断的基础。孤单的因素,无从认识,没有意义。

想象力、直觉、连续统的能力,也是人的本能(自由或者精神的任意性,也属于人的本能),属于精神的欲望。凡属于本能的因素,大都是“道理”(或者理性)解释不清的。人的精神本能与嗅觉、听觉、视觉、触觉、味觉等身体的本能有区别。至于性欲,不完全等同于饥渴等纯粹身体的需要,性欲和性满足感一样,同时是精神与身体的本能,就像性行为同时是心理与生理行为一样。在某种意义上,心理与生理行为的术语并不是相互平行的,而是相互掺杂的,甚至这“两套术语”并不是相互解释的,而是直接就是另外一个,比如生理行为直接就是心理行为。在语言描述上,可以省略心理描写,直接代之以行为和物的活动。狂欢(包括宗教狂热和迷信)也属于人类本能的力量,属于生命本身的活动。本能的力量之所以令人想往、让人振奋乃至震惊、充满情趣,还在于本能的活动方式多种多样。

彭加勒这样一针见血地指出形式逻辑的弱点:“形式逻辑无非是研究对所有分类都是共同的那些性质;它告诉我们,是同一个团的成员的两个士兵正是由于这个事实而属于同一个旅,从而同属于一个师;三段论法的整个理论被归结为这一点。可是这种逻辑规则是有效的必要条件是什么呢?它就是,所采用的分类是不可改变的。我们了解到两个士兵是同一个团的成员,我们想要得出结论说,他们是同一个旅的成员;我们有权利这样做,倘若在进行我们的推论所消磨

的时间内,两人之一没有从一个团调到另一个团的话。”也就是说,不能打破原来的归属关系或分类原则(就像彭加勒说的,“定义”已经在分类了,它把满足定义的对象与不满足定义的对象区分开来)、不能有新的关系或分类规则生成、不能发生变化,否则,形式逻辑将无所适从。如此看来,违背形式逻辑倒是生命的天性,因为生命的天性就在于改变自己原来的形态,就像一个人的一生在不同阶段不得不被划分为儿童、青少年、成年、老年,就像任何一个人同时都有不同的角色。

总之,形式逻辑所依赖的前提即它的分类原则,是可以改变的,因为类似于以上的两个士兵中的一个从 A 团调到 B 团的情形是经常发生的,形式逻辑严重脱离了现实生活与生命本身的活动。我们必须记住,任何推理的前提,一定是分类的标准,而在相当长的时期内,人们习惯于使用二分法来对事物进行分类(中西哲学都是这样,比如中国古代思想中的“阴阳”)。没有分类标准,我们还能推理吗?似乎不能。但是实际上人们已经忘记了那些无法证明的前提所带来的尴尬,“一切人都会死的”,这个判断建立在至今没有见过一个人是不死的,但是在理论上这个判断永远是有残缺的,因为永远还有将来的新人,他们是否一定死,在理论上可是不一定。人类总是太性急,还没有全部审查阵营中的每个成员,就已经以全体成员的名义说话了——尽管这个思路在很多个世纪畅通无阻,但是这未必就是正确的。

变化总是静悄悄地发生,新元素就好像是一个奸细,以上士兵中的一个只是表面上属于某团,其实他的编制在国家安全部。当然,更美妙的元素,是那些尚没有归属的元素,一些自由的捣乱分子,它们随时准备挑选自己的搭档。这些置换的结果,往往会改变原来要

素之间的关系。

四、直觉与时间

20世纪以来数学、几何学以及自然科学最前沿的问题,与以上彭加勒开辟的思路有非常密切的关系。康德曾经这样问:纯数学是如何可能的呢?这确实是个大难题。在某种意义上,彭加勒也是从康德的问题出发的:如果数学只是一个心智的发明,那它为什么同时具有客观性,能在实践中富有成效呢?怎么能够在把纯粹逻辑的构造与外部世界之间的关系梳理得令人信服呢?

看来,“让人信服”是一件不可能的事,因为科学中的事情和人间所有事情一样,充满了逻辑不能有效证明但同时却非常有成效的现象。逻辑的方法只是很多选择中的一种,早在笛卡儿和牛顿那里,就已经存在相当多的“非科学”沉思了,况且“科学”一词也不等同于逻辑。牛顿和笛卡儿一样,他们身上都有“魔鬼”的影子。这个影子的重要内容,是形而上学,甚至是一种浪漫精神的力量。

总之,数学知识同时也是超逻辑内容的。这一点越来越无法回避:“真理”是被想象或构造出来的。“想象”——这个概念越来越被重视。那么,作为数学的“普遍想象”来自哪里呢?康德说,来自直觉,要用直觉把作为逻辑象征的理性与经验调和起来,解释纯数学和自然科学是如何可能的。在《后现代思想的数学根源》^①一书中,作者塔西奇复述了康德的想法:没有经验的概念是空的,没有概念的经验是盲的——探讨“起源”是18世纪的哲学、语言学、科学事业中的思想时尚(后来索绪尔、胡塞尔在某种意义上搁置了“时间”因素,而柏

^① 弗拉第米尔·塔西奇:《后现代思想的数学根源》,蔡仲、戴建平译,复旦大学出版社2005年版。以下同书不再标明作者及出版信息。

格森、海德格尔和德里达又以当代哲学的方式重视时间问题,其中包含了“起源”的问题),它实际是问“事物是如何出场的”或者“初始条件是什么”——在英文版的《纯粹理性批判》128—130页上,康德这样问:“我们的概念来源于何处?如果我们从对象中得出它们……我们的概念就应该是纯粹经验的……自我可能是一个原因,正是出于这个原因,一个具有存于我们思想之中这一特征的事物才能存在。如果我们从自我出发把它们推导出来……”^①

讨论“来源”问题或者追问历史的方式,永远不会过时,因为它是在询问事物形成的界限。康德哲学的革命性意义,在于他思考了概念与经验各自的“运用界限”,尽管把概念与经验调和起来的“康德方式”肯定不是唯一正确的方式,但他给出了革命性方向。

从后现代思想批评康德,也许在于康德的思考方式过于“认识论”了,他提出“起源”问题的目的,也许在于用柏拉图以来的理智与经验的“二分法”分离出不同的“认识对象”——这种“垂直的逻辑”的本质,是原子论或本体论的。“依靠自我意识产生并把握对象”的思考方式,绝对不是后现代的思想方式。

康德的天才,就在于他作判断时,绝不排除他自己判断之外的其他判断的可能性,这也使得他的思想总是小心翼翼,在事物表面没有差异的地方分析出差异,比如他区分了事物(现象)与事物自身(物自体),其中的“现象”显然具有大量的形式因素,属于非常模糊的中间地带,是调和概念与经验的——也正是在这里,我们难以区分心智的构造与事物本来就有的客观性,至少在现象上,我们说某某怎样,它就是怎样的。那么,怎样保证这样多的具有偏见的描述同时具有普

遍性与必然性呢？非常奇妙的是，这样的知识并不是由逻辑本身构成的，而是由逻辑得以成立的前提构成的，这个前提，就是最普遍的直觉。“按照康德的说法，经验的形式是被一种先验的空间直觉与一种先验的时间直觉所赋予的。没有这些直觉，我甚至不能区分我自己与其他事物。空间直觉将为我提供我的‘外在感觉’，而我的‘内在感觉’则对应着时间直觉。”

对于康德来说，“圆的正方形”不可能是知识，知识必须对应着“可以经验”，其实他所谓“可以经验”不过是“形成经验对象”的另一种说法。荒谬而自身具有含义的陈述（比如“圆方”）——是否可以成为知识？只是在逻辑上是可能的（比如“金山”）甚至在逻辑上也是不可能的（比如“圆方”）想法是否就一定是空洞的？难道“非逻辑的”和“不可能的”想法就不能同时既具有丰富的内容又是可以信赖的吗？看来问题的关键，在于我们究竟把什么说成是“经验”。按照康德或者近代西方哲学的划分，五官感觉到的才是经验。可是，“念头”难道就不属于“我们在经验”吗？如何不属于，那么我们怎么解释每个人都曾经看见一个陌生人在毫无理由的微笑呢（或者我们自己也都有这样的切身体会）？看来，“经验”是一个悬而未决的词汇，它并非一定归属于认识论的体制。五官的“外感觉”与内心的“内感觉”都可以是充满的经验，也许他们确有差异，但是我们一定要细察区分它们的根据。

我对康德思想的兴趣，现在集中在他如何超越“仅仅在逻辑上可能”的观念，为此，他诉诸经验，但我想为“经验”开拓更为广阔的天地，直觉同时是经验的并且也可能是“非逻辑的”与“不可能的”经验（我这样说可能超越了康德关于“直觉”的说法）。有的概念是经验的；有的是逻辑的；有的既是经验又是逻辑的；有的“概念”，则非常怪

诞,是既不经验也不逻辑的——可是这样的“概念”还能被叫作概念吗?或者在这样的情形下,当我们说“概念”时,已经是在说别的东西——“既不经验也不逻辑”的“东西”,却可以是“真实可能”的。可是,我们根本不知道如何在这种“真实可能”情形的内部进行推理,因为还没有那样的逻辑,因为这时我们进行推理的前提,也就是在分类问题上还没有一个统一的标准。我们必须做不合理的跳跃,也就是莫衷一是,一会这样说一会那样说,只图自己说得痛快——这是无信仰中的信仰,比如有多少大科学家同时相信科学与宗教啊!其中是荒谬变成了理性还是理性变成了荒谬呢?这样一种趣味异常的心理拓扑学形变表明“荒谬”与“理性”二个概念都没有说到点子上。

直觉可不是一般的经验,作为某种神秘的、说不清楚的本能,直觉是塑造经验的“经验”,它来自“内”而非“外”,就像是自动产生的——如果这个说法也不正确,那只能说,我们根本不知道直觉能力是如何产生的,但我们身上确实有强烈的直觉能力,直觉甚至就等同于我们流动的生命活动本身。在这个意义上,“直觉”解决的不是空洞的形式问题,不是逻辑问题,而是事物的性质问题。直觉在经验中不经过逻辑推理直接挑选出后来被叫作“知识”的内容——但是,问题还有另外一面,直觉确实是最高级的认识“形式”。这里所谓“形式”,就是普遍性或者排斥经验的意思,也就是下判断(或者是用一个“整体”框住事物的构成要素),否则我们就无法区分事物,比如以上彭加勒讲的数学中的递归推理,就是一个具有直觉性质的判断(用《后现代思想的数学基础》一书作者塔西奇的话说,我们不可能具有关于对象的无穷经验,但是在形式上必须分类出无穷集合,参见第18页)。

的。确切说,尽管康德赋予直觉形式以普遍必然性的外衣,但直觉是不可靠的——不可靠的标志,就在于尽管这种普遍的直觉形式断定了一切对象是如何的,但实际上永远有逃逸出去的东西,如果说这种以直觉形式下定义的方式试图在效果上区分或者确立了自己的研究对象,那么它没有完成这个任务。

我们无法解决“无穷经验”的问题,这是逻辑或理性主义者的死穴。然而,当康德最为典型地代表传统形而上学家宣布认识论的先决条件时,这个“先决条件”其实不过相当于一个关于“无穷经验”的判断,我们即使在“逻辑的可能性”上也无法真实地做出这个判断,但不做这样的判断,分类、秩序、认识、理解等问题,根本就无从谈起,这就是问题的死结,虽然我们解决不了它,但是事情的真相却启发我们,一切预先的认识先决条件,即分类、秩序、认识模式,是可以“任意”变化的。

为了判断“我自己”,“我”不得不成为我自己的旁观者,此刻我比自己更大、更宽容。也就是说,根本就没有什么确定的“认识对象”问题。作为最深刻的内感觉,“自我意识”其实是“超越我的意识”。康德没有把它叫作知识,因为这种超我意识在很大程度上来自并没有相应直接经验(还没有形成作为“外感觉”的认识对象)的直觉判断。“超我意识”尽管发生在“我”身上,但是这个“我”已经不是原来的我。在这个瞬间,“我”是无偏见的公正代表,甚至是“他人”的代名词。所谓“公正”的原始含义,是说任何一个个体的本性是会犯错误,所以他要借助于某种超越自己的力量观察和判断自己。“我”必须接受不是我的东西,超越我的判断能力的东西——在费希特看来,这就是直觉,后来柏格森把它说成是一种绵延的创造性精神力量。费希特则说成是“在我身上某种不是我的东西”。为什么说“不是我的东

西”呢,因为我绝对不知道它,它会突然冒出来,严重影响我的精神生活。既然我事先绝对不知道它,也就说不出,使劲想也想不到,所以这种出自瞬间的“判断”超越了逻各斯。这种持续不断的强大力量,也是一种特殊的精神实践,费希特称作“行为”——这是浪漫主义的哲学源头——精神演变成特殊的行为、却同时赞叹并不知道自己在做什么。这样的“不知道”(或者非语言状态)却包含了全部生命本身的力量,它杜绝“解释”或者“意义”。不是想好了再行动,要先行动(然后再解释,萨特所谓“存在先于本质”也包含这个意思),即使行动的效果很差。

以上的精神状态,肯定不是认识论意义上的,因为它否认“对象意识”。被连续的创造活动感受的,不是以僵化的对象形态出现的东西,它诉诸于捕捉而不是捕捉到,因为它诉诸自由而不是“决定论”。所谓直觉天才,就是说,我做了但是我不知道为什么会那样做,但是在效果上却是神奇的,这更属于与哲学逻辑相悖的艺术才华,甚至尤其是宗教依赖感(也许并不在乎是否真有上帝的存在,却在乎奇迹般的感受)的源头。因此塔西奇说,上帝不是一位几何学家,却是一位无法预言的诗人。但我可以补充塔西奇一句,世界上第一个几何学家,也一定是一位无法预言的诗人。所谓宗教感不是教条,而恰恰是创造性的精神力量!“无法预言”与“奇迹”是同义词,生命最大的情趣,就在于意料之外。

如果康德的“先验性”意味着“预先确定了的形式”,那么这个判断在数学与几何学历史上肯定是站不住脚的。是否可以有来自后天的却是非经验的直觉呢?想象中的直觉并非一成不变的,在胡塞尔那里想象中的经验就是可以变化的,并且充当了经验与概念或者现象与本质之间的桥梁。

直觉、艺术才华、宗教才华，相当于“自我意识”或者做一件类似于“看见我自己死”这样一种不可能的事情。换句话说，这里最大限度地允许非逻辑的存在：“正因为它是荒谬的，我才相信！”在什么意义上这样的态度也是“理性”的呢？就在于在这个瞬间，“理性”相当于一系列直觉的创造性活动，是同时多角度地判断同一个“对象”，因而它是一个虚假的或者不存在的对象，康德的“物自体”概念，就体现了这样的思想。在他看来，想象力就是以“非对象”为基本特征的。

康德说，在形而上学领域（“理性”领域），是最难以区分天才和骗子的，因为这里可以下任何判断，而所有的判断都不会得到证明，或者相反的判断也会得到证明。也就是说，形而上学领域里说的每句话都不可当真。但是最能显示精神或人性之荒谬之处在于——精神或者人，是在知道明明不可相信的情况下说谎的——人知道自己在说谎话，却永远在说，这就不是道德问题，因为人性本身就是道德的，而说谎却是人的本性之一。在这个意义上，说天才是一个骗子并不过分——当我们知道他是个骗子时，仍旧认为他是一个精神天才。但是，换一个词语也许就高雅了，或效果不一样，以上“理性的谎言”，对应于康德的“先验”。一种“幻想”能力却成了人类认知的先决条件。

有鉴于此，塔西奇幻想调和 20 世纪以来科学与人文之间的“战争”，因为他发现科学与人文思想分别在二者的最高境界相遇，那就是艺术境界——这里充满着直觉、虚构——充满着多余的、没有实用价值的念头。在经历了 19 世纪和 20 世纪上半叶的“实证主义”思潮后，“幻觉”又一次在“后现代”思想中大兴其道，但这次，却是想填平康德亲手挖掘的理性与经验之间的鸿沟，宣称“实证的”因素也是幻觉的因素，反之亦然。超现实主义与 21 世纪的网络世界，已经把“实

在”的世界,拉扯成惨不忍睹的噩梦般的碎片,类似“白马非马”似的“实在”。也就是说,“实在”不再意味着有一个综合统一的“物质承担者”,就像一个苹果不再意味着特定色香味的综合,人们重新组装,在其中的某一元素中任意发展,甚至记忆也不再具有任何持久的魅力,就像情绪来得快去得也快!如此等等。

类似“白马非马”似的“实在”,在某种意义上,就是不仅把操作符号当成操作思想,而且也当成操作实在世界——但是,难道说这不是一种“最大的假装”吗?它不但不会被提起公诉,还会促进人类思维的进步。自由,也是“假装”的自由,比如制造真理的自由,人类精神不但要为“假装”平反,还要把它当成真的一样看待——因为心智本性与语言的本性一样,都在于虚构。

后现代思想充分挖掘了康德和费希特哲学中本来就蕴涵着的浪漫因素,并且反驳康德说,不要预先确定思想的形式和方向。就像塔西奇模仿费希特才口吻,从更为激进的浪漫立场说过的:我无法了解我自己(的潜在能力,这为自由和可能性打开更大的行为空间),你康德也不比我更了解你自己。当我进入猜测境界(包括“自我意识”这种猜测我自己的系列活动)时,就进入了连续性的创造活动,这些活动不是康德那样一种先验的语言框架可以事先控制的,特别是非欧几何的发现打击了康德并验证了浪漫境界更可靠。

要用心去想而不要用眼睛去想,心灵是抽象的眼睛,是活生生的,但眼睛会遮掩很多实质性的东西。同样是抽象思想领域,直觉与推理又不一样——推理是贫瘠的而直觉是丰富的,因为直觉是一个不断重新开始的创造性过程,直觉承认自己事先什么也不知道,就像现代绘画不是用眼睛看而是用心灵去感悟——好像我感觉到了我不知道的东西。这之间并没有时间差或过渡,“感觉到”和“不知道”是

同时发生的——如果说这也是后现代思想的特征,那么我们在哪里摆放诉诸语言符号的结构主义思潮呢——有很多我们还来不及思考的事情。就像用语言排斥语言的文体,是诗的语言;就像每个人都去看,却看到了不同的东西。这不同的东西也是多出来的东西,人们叫它艺术。不能表达或比表达还多的“表达”,才真正属于浪漫。在语言上我发现结构主义也是浪漫的。怎么讲呢?因为其中“符号的任意性”思想其实讲的是“象征”——也就是念头的关联(或者换成此符号与彼符号之间的关系也一样)是事先不知道的。“象征”始终是语言中最活生生的因素,甚至是语言的生命——它为了把“去说那永远说不清楚却还永远要说”这样一种尴尬的弊端减少到最小,使用了加快语速的办法,在效果上就是意想不到的意思关联——所谓暗示或隐喻不过就是说,永远还有别的意思,意思永远没有饱和的时候。“说不出来的情况下还要说”的“说”,其实等同于行为,也就是创造性活动。

能量或者永远不满足的能量,直到毁灭,这就是生命本身的过程,这不是贬义的而是褒义的过程——它尤其是一个内在的过程,或者说生命比身体更顽强,流动的内心比流动的身体更接近生命本身,而真正的生命懒惰,是心灵的情性(即一颗只知道模仿别人现成想法的心)。人为行为而活却不为说话而活,为什么呢?因为行为有蝴蝶效应,不知道会怎么样的事情最激动人心。

有些概念天生就是浪漫的,比如时间,就像有些图片天生难以区分是艺术还是色情一样(比如人体摄影),其实标准是没有的,人们只是喜欢把色情的想象力称为艺术,把赤裸裸的展示称为色情。人体艺术是最赤裸裸的行为艺术,因为它位于身体与心灵的顶点,在那里灵与肉合为一体,而只能在抽象中把它们分开。喜欢展示自己的赤

裸的身体,是为了唤起能量——自己的与他人的,能量或者永远不满足的能量,直到毁灭,这就是生命本身的过程。

我们能思考无限性吗?无限与有限之间不是矛盾而是悖谬,是我们总是在思考其实并没有能力思考的东西。比如当我们想到无限性时,其实并不是在想某个对象性的东西,与想一个人(这是想“有限”的对象)的情形完全不一样。但是,无限是绝对不可以从我们精神视线中消失的——如果这样的提法太晦涩,那就换一句,其实我们每个时刻都在思考我们的思考能力之外的“事情”——在这个意义上,这里的“事情”“超越”有限物,属于象征或“多余”。人的一个基本天性,就是不满足有限而追求实现不了的无限。

“连续性”的思维是消灭“对象”的思维,因为在这个过程中“目标”是不断解体的、还没有形成就已经变化了,而总在变化的目标其实不是目标,就像我们只能在理论上而不能真的把“瞬间”从时间流中提取出来,就像当我们谈论时间时已经陷入了最大的悖谬,因为这相当于把时间当成“瞬间”整体提取出来,但这是不可能的,因为我们时时在时间之中而永远不可以成为时间的旁观者并进而把时间当成僵化的对象谈论之。自从20世纪以来,“原子论”的世界观不再时髦了,因为世界变化的速度呈现几何级的增长,人类似乎不再关心历史,记忆被追求刺激所取代,“定义”性质的评价显得越来越没有意义。

但是,如果不把元素一个一个地分离出来,我们怎么思考呢?我们可以凭感觉,只有模糊的印象、事物或者事情呈现发散性的状态。我们忽略单独一个元素的真实到底是怎样的,因为这个因素的意义仅在于它与其他因素发生了怎样的关系。在这个意义上,选择“精神的连线”(即“关系”)优于选择“点”。事物之间初始的差异,是在与不

同元素的关系中实现的——“点”是不确定的、开放的；“点”在运动中不是呈现为线状，而是划出具有拓扑学性质的形状。我们也不是被动地发现“点”，而是创造“点”，因为“点”完全处于“关系”之中。

塔西奇引用了类似柏格森立场的数学家布劳威尔的观点：“在他看来，使用标准的‘二元逻辑’，就等于是偷偷引入一个没有辩护的假定，即每一个问题都是可解的。”^①这很像是真与假的对立——排中律。其实，事物的真实情形当然要复杂得多。当人们把这里的“复杂”化为真假“二元逻辑”时，等于自我设定在原则上一切问题都可以认识。真实的情形恰恰相反，我们最可靠的知识，就是我们“一无所知”，因为我们不是被放置到时间之中，相反时间是人类身心共同的“骨架”——在这个意义上说，时间只意味着存在。但是作为最深刻的生存状态，我几乎不能对自我下任何判断，因为任何判断都是描述我“已经发生过了的”状态，但这是不公平的，因为我几乎同时还是别的什么。总之“现在”是不能被割裂出来的。“现在”只是以可能性的方式、处于不确定的开放状态。胡塞尔现象学还原的理想难以实现，因为事物永远不能呈现自身，不可能回到事物本身——这不是由于人的能力有限，而是因为根本就没有什么事物本身。关于“事物本身”的判断，属于“原子论”性质的判断，但真实的情形，是偏离，也就是说，某某其实是不确定的别的东西。

语言永远跟不上趟，就像古希腊著名的长跑冠军阿基里斯“永远追不上乌龟”。德里达的“延异”描述了语言的这种“推迟”作用，以至于在这个过程中语言自我复制或异变为别的东西——但是，可以从得出什么结论呢？是语言与事物的真实状态越来越远？还是根

^① 《后现代思想的数学根源》，第60页。

本就不存在事物的真实状态？——或者这样的思路还属于“二元逻辑”的旧思维，那么，应该怎样说呢？

过去是“曾经是”还是“本来可以是”？还是“将要是”？——这个都是说不可能有一个所谓纯粹的“过去”吗？否定有纯粹意义上的过去，是因为我们的语言永远与过去有距离，还是因为实际上我们只能知道语言中的“过去”呢？种种迹象表明，时间是由复杂的而非单一因素构成的，时间方向纠缠不清。根据热力学第二定律而来的所谓“时间的不可逆性”，是说无法追溯或者回到“原始的第一时间”，尽管每个瞬间的性质是平等的，意义却不相同，但是决不意味着时间箭头只朝向一个方向。“后悔”是可以的，假如一块处于自由落体状态下的石头中途“后悔”的话，就会在那个中途插入的念头瞬间的指引下，改变时间和运动的方向，落在山腰处而非山脚下。

语言和推理在创造性精神活动中所起的作用，远不像人们事先想象的那样重要。创造性活动的来源不明。基础等于无基础，这一活动的最大特点，就是充满着不确定性。凡是活的状态与方向，都不确定，只有死是确定的。如果科学工作的欲望就是限制人的各种欲望，那科学就是“死”的工作。可是，没有语言的精神活动是难以描述的，它模糊像是图像或象征——只有语言是确定性的精神活动——布劳威尔没有提到这是艺术创造过程，而说它是数学创造过程，并且说它是（自由）意志过程。当然这个意志没有方向感或不确定事先的方向。没有语言我们能“想”到什么呢？当然不是赤裸裸的无语言，而是说，语言或词语此刻显得丧失了“所指”，这种词语极不严肃的情形，这般“能指”（严格讲，没有“所指”就丧失了“能指”本来的意义）的狂欢情形，导致中国精神传统中的“兴”即象征，也就是预想不到的图形、气氛、韵味、心情、思绪的拓扑形改变，时间或者以极端重视初始

条件的差异为特点的蝴蝶效应，精彩地描述了这个过程。

尼采强调的“意志”，与柏格森的精神生命流动是吻合的，其中的直觉与自由，都是最强大的力量。总之，活生生的生命，就是众多欲望，强调结果的一致（死亡）而贬低欲望过程的价值（比如《红楼梦》中最著名的那首“好了”歌），是贬低生命的消极人生态度——因为欲望难以实现或者实现了的效果不好而责备欲望本身，并不能消灭欲望。意志与欲望，并不是一些词语，而是行为，只有活动才有创造。当然，语言要想变异为意志与欲望，就得加快自身的速度，用语言说语言的速度越快，越是语无伦次，就越贴近生命本身，语言“结结巴巴”显示的是精神速度快而非相反。

所谓“不确定性”，就是肯定意志、欲望、行为过程没有什么“正确的”选择。人类当然要惩罚罪恶，但严厉制裁“错误”言行，则毫无必要。恰恰相反，主动出错的言行令我们兴奋异常。什么是错误呢？通俗说，就是言行的正当性没有遵循从前的解释，但是使我们高兴的正是这一点，可见言行的自由或者任性，确实是最本质的人性，尽管人总为“不一样”而陶醉的精神远没有被唤醒，但早就自发地上演了。

意志是不可传达的，因为语言没有那样的魔力，在这个意义上，任何意志，都是个人意志，意志中的“语言”，是私人语言，因而不可传达。私人语言就像一些不发音的密码，就像他人的精神永远是个谜。布劳威尔竟然认为“数学在本质上是无语言的活动”。考虑到他是作为一个大数学家在谈论自己的实际体会，我们应该非常重视他这句表白——这句话的论证基础来自数学技巧的细节，很像是一个初始条件、瞬间的操作——为什么说无语言呢？因为语言是“社会的”、无个性化的，用语言传达个性和细节非常困难，个性与细节差异关系密切。因此，说数学是无语言的活动，意味着很多难以言传的细微之

处。比如说,数学的创造性活动也是浪漫的活动,凡神秘的或说不清楚细节却是活生生的,这时我们经常用“浪漫”表达。越是拉近生命本身的东西,距离语言和推理反而越远。

直觉是由流动的因素组成的,语言是由“间断”的元素组成的,如何让语言也流动起来呢?如何使语言成为“非语言”呢?如何尽量去掉语言的表达功能而发挥其表演功能呢?象形文字的表达功能差而表演功能强吗?如何能让语言流动的速度更快呢(人们在心理上认为“文字流畅”有赏心悦目的效果,“流畅”含有“速度”的意思)?可是,语词慢慢地流动效果就不好吗?快慢结合呢?对,是语言的节奏,在这个意义上,诗是语言中最精华的元素,因为其中有赤裸裸的情绪与心情——离开了这些生命本身的元素,语言毫无价值。

但是,“细节”难道不是“瞬间点”的问题吗?“瞬间点”难道不就是原子论问题吗?或者也就是语言的最重要作用,即“准确的表达”问题。隔离与连贯,就像光子的本质为波粒二重性一样,离开对方,自己就失去了存在的价值。什么是细节呢,比如我们说“2”,这很简单容易,可是让我们把“1”不断地分成“二分之一”,其中到底发生了什么,就难以说清楚了。所以,一切可判定的东西都是勉强判定。

尽管作为“规范”,文化是一种人为的东西,尽管习惯成自然并且我们误以为它是合理的,但是严重的问题在于,自然与人为之间在本性上是冲突的。人为的、习惯的、不自然的规范的力量越强大,越是遏制创造性的力量。遗憾的是,文化不但没有成为创造性的动力,却成为阻止创造性的反动力量。

也可以把德里达的“延异”理解为“想不到的结果”。无论如何使劲想,也料想不到。这现象并不值得悲哀,却是一件应该加以利用的趣事,当然态度应该很严肃。我们不知道原因,但知道结果,抓住结

果,等于拽住了偶然性。所有的偶然性,在效果上都是奇迹。就是说,它们是只发生一次的事情,在生死之间。凡是能说的,都不应该划入偶然性范围,因为“能够被说”,在效果上等“已经发生于了的”,而既然“已经发生于了的”,就不再与“想不到”有关系。总之,我的意思是说,就要发生的,总是偶然发生,因为我们预料不到,这正是生命最大乐趣与意义之所在。这甚至提醒我们,随机的生活,更丰富有趣,它优越于按照计划生活。在随机的生活中保持机警的态度,就会有连续的创造性,因为按照这样的态度所抓住的偶然性都与从前的解释相冲突,也就是没有规矩的自由生活。或者“总犯错误”把“偶然的直觉”串联起来,就会有连续的创造能力。这种态度与现象学不谋而合,就是说不援引过去,无论是以往的书本还是经验,都可以不算数。换句话说,我把“偶然的直觉”串联起来,之所以这样就会有连续的创造能力,是因为我此刻什么都不知道,我们没有利用从前的理论与经验。我天真,看什么都是新鲜陌生的。

塔西奇说,胡塞尔在《内时间意识现象学》中,感觉到“时间意识”为一种瞬间的二元性——塔西奇的这种解释,很接近时间流动的实际效果,即总是别的东西,类似于把德里达的“延异”理解为“想不到的结果”。真实的情形或事情得以进展的各种要素,是以想不到的形式连接起来的,运动与生成的真实样子就是如此。一个瞬间同时在别的瞬间,也就是突然中断连接别的因素或者叫做共鸣的效果。如果真要贴近生活本色,莫不如把令自己失望,当成一种乐趣。事实上勾起欲望的是一件别的事情,而非事先想到的结果。“想”与“不知道”同时发生的,“不知道”而“想”的状态,就是天真的、非语言的状态。

谁也不能跳到时间之外,成为时间的主人,这甚至表明了“不可知”的人生态度比任何坚定的立场更为可靠,任何一种识别的态度,

都等于假设自己能跳出来判断,也就是暂时与世界和生命本身隔离。这不真实,因为它假定了同一性,否认差异。德里达说,由于有“延异”的效应,同一性或可识别性总是被一再推辞或延期,欲望不能实现,或者欲望总是以没有预料的方式“实现”。

彭加勒认为,按照规则演算的能力,并不是创造性能力。正如只知道语法规则的作者,不是好作者。能编一个新故事,才体现了创造性。按照规则演算的能力,是呆板的能力。进一步说,如果语言总意味着规则,那么语言就不能充分解释数学的创造性。“创造性推理”——不按照规则推理,跨越式的,像没有前提的推理,像被闪电击中。

有些概念天生就是浪漫的,比如时间——其实时间之浪漫在于它的神秘。时间迷惑了文人,也迷惑了科学家吗?时间维度究竟在哪里呢?任何大道理,都不如下面的诗句更能体现直到现在为止,人们对时间的习惯看法(此诗大约写于12世纪,出自一位古波斯哲学家之手):

不停前移的手指写字	字一写完就向前去
不管你多虔诚多聪明	它不回来会改半句
你眼睛里所有的眼泪	洗不掉它的一个字 ^①

尽管这首诗被译成中文后原来的韵味几乎消失殆尽,但古今中外对时间的感慨几乎没有任何改变。如果时间真的可以逆转,人类现有的一切感情,都将发生翻天覆地的变化——如果时间真的可以逆转,现有的人类文明模式,将不复存在。在这样的意义上,时间不是一个从外面强加给我们的“东西”,时间,就是人的存在本身。进步

① 彼得·柯文尼,罗杰·海菲尔德:《时间之箭》,江涛,向守平译,湖南科学技术出版社2007年版,第3—4页。以下同书不再标注作者和出版信息。

与进化的观念,其实就是在说时间。《时间之箭》的作者彼得·柯文尼,罗杰·海菲尔德(以下简称“柯海”)提到玻尔兹曼(Ludwig Boltzmann 19世纪世界最伟大物理学家之一,奥地利人)批评黑格尔、叔本华、康德等大哲学家建造的时空概念附属于逻辑,其空间概念中没有物体,其时间概念中没有变化(或者没有真正的过程)。在玻尔兹曼眼里,我们特敬佩的这些大哲学家的著作,尽管读起来滔滔不绝,却充满了不清不楚且毫无思想的空话!^①总之,我们从中无法了解时间的实情!

在“柯海”看来,哲学里的“时间”令人失望,传统科学观念中的“时间”亦然,“牛顿方程式从时间里把方向抽走了,没有为时间的不断前进腾出任何地方。”^②难道古人不知道时间向前并一去不返吗?当然知道!那怎么还说他们“从时间里把方向抽走了”?所谓“时间的不断前进”究竟是什么意思呢?依我看,也就是究竟如何理解“变化”。诚然牛顿这个最聪明的“古人”和其他古人一样,断定“时间一去不返”。但问题在于,牛顿实际在以下意义上断定时间是可逆的或可以回溯的,因为他认为“时间是对称的”,“过去和未来都是预先注定的世界”。^③可见,当玻尔兹曼批评传统哲学与科学的时间观念“没有变化”时,一个重要含义就是所谓未来的变化已经被预定了^④——

① 《时间之箭》,第8页。

②③ 同上,第10页。

④ 我们敬佩爱因斯坦,但他的话也只有相对的真理性,从时间不可逆角度,我们可以批评爱因斯坦关于时间对称的立场。“过去和未来都是预先注定的世界,对这种决定性世界的信仰,在物理学发展上起过极大的作用,它的影响可以从爱因斯坦接到他终生好友贝索死讯时说的一句话里看出来。在他1955年3月21日的信里,爱因斯坦用他‘物理定律没有时间性’这个坚定的信仰,试着给贝索的家人少许安慰。死并非终点,他写道:‘对我们这些坚信物理学的人来说,过去、现在和未来之间的区别,尽管老缠着我们,不过是一个幻觉而已……’”引自同上书,第10页。

能预见的变化不是变化,意料之外发生的偶然性,才是变化。这样的想法,是惊世骇俗的,因为按照传统的时间可逆或时间对称的观点,实际等于认为“时间无方向”,每一秒钟在任何时代和场合,都是等值的。“爱因斯坦的相对论和量子力学,也同样建立在时间无向的概念上面……这并不是说它们没有对于时间提出新的、引人入胜的观念。爱因斯坦的相对论砸碎了牛顿绝对时间的通常观念——宇宙中任何事件都发生在空间的某一点、时间的某个时刻,而那一刻到处都是一样的。爱因斯坦认为存在是四维的,是在合并三维空间和一维时间的四维时空中的存在,而不是一个三维存在外加它在时间上的演化。”^①时间不是外加给存在的,这是爱因斯坦对牛顿时间观的最中肯批评——也就是说,时间离不开一个观察者(存在)的感受(这也被量子力学中“测不准原理”所证实)，“我们的时间感会被疾病或者药物捣乱。而爱因斯坦的相对论说,时间对不同运动状况的观察者是不同的:对某个观察者来说,一台钟如果钟本身移动得越快,它的时针、分针、秒针就走得越慢”。^②同样道理可以这样说吗——当我处于急跑或奔驰状态时,念头就非常慢,而当我念头飞转时,我的身体却丝毫不动——这算开个玩笑,因为每个人的亲身体会都告诉他们,相反的情形是完全可能的,但“相反的情形是完全可能的”证明了什么呢?难道是证明了牛顿与笛卡儿的一致性,即时间对物质身体来说完全是个外来的东西吗?或者心灵与身体之间是完全平行的、互不干扰的?我们把这些问题的暂时且放置一边,自从提出相对论,“时间旅行”就从幻想变成了科学。按照上述引文,“柯海”认为“我们的时间感会被疾病或者药物捣乱”与相对论的时间感是类似的。既然时间在我身

上,时间作为我存在的骨架等同于我对自己的感觉。但是,爱因斯坦还是承认“时间的单向性”——它意味着可预测性:如果我们知道某一颗星在某时刻的所有细节,就可以按照爱因斯坦方程推断这颗星的过去和未来。根据何在呢?就在于已知的现在的“某刻‘与过去或者将来的’某刻”没有差别,对它们的感觉是同样的。

“科学的”世界观一向建立在“时间可逆”的判断上面,但是量子力学问道,在基本粒子这一无法观察的微观层次上,凭什么说时间是可逆的?最明显的是,诺贝尔奖获得者普里高金认为,“时间可逆”的判断无法解释宇宙、文化和生命的演化形式。熵增大的方向,就是时间箭头的方向——它意味着“时刻”在过去、现在、将来中不是一样的。所谓“演化”,就是每个时刻不一样。为什么呢?因为每个初始条件(比如位置与速度,总之每次都添加了新的元素)都不一样,这就是瞬间与瞬间的差别,而“公理们”不包含并且漠视这些差别。时间或者时刻,在效果上就是“初始条件”,于是任一瞬间的“开始”都是不一样的。

变化,就是通过新介入新因素,打破平衡——新因素的引入会导致混乱,而混乱的程度,是可以概率论加以统计的,就像“白牛奶在黑咖啡里排演了多少瞬息万变的漩涡花样和结构”,^①这叫“自组织结构”。不可预言性,来自初始条件是不确定的。也就是说,我们事先不知道会遇见“哪根神经”灵机一动,从而会导致完全不同的结果。牛顿物理学方程之所以被批评为“决定论”的,就在于它忽略运动的位置和速度等初始条件——这样一些“微观世界”中的景象。它的弊端非常明显,简单说,某个时刻的判断,哪怕它是誓言,也无法从根本

^① 《时间之箭》,第18页。

上代替后来的所有判断。人的主意是随当下瞬间的条件而改变的，哪怕是爱情。差异不是幻觉，而是实实在在的事情。区分，就是切断旧的关系，而与新的因素建立关系。而“时间倒转的对称性意味着‘果’可以变成‘因’，‘因’可以变成‘果’；这样一来，我们的‘因果感’本身就大有问题了”。^①

“柯海”引用了这样的诗句：

光明不再继续，魔鬼高声嚎叫：让爱因斯坦出世吧，使世界重现光明。

难道不是吗？“到了20世纪，牛顿物理学对于描述高速、极大质量和极小质量的情况，已经失效……（在牛顿的世界里）时间是一个基本量，本身没有定义：运动是用时间来解释的，而不是时间用运动来解释……在一个牛顿宇宙中，相对做匀速运动的钟，不论它们的位置和速度如何，时间流逝的快慢都是一样的。”^②换句话说，牛顿物理学中，时间流逝的快与慢是“绝对的快与慢”，到哪里都一样，它似乎是个多余的问题。“（与柏格森持相似立场的）……另一个法国科学哲学家科瑞（Alexandre Koyr）认为，把牛顿力学描述的运动看作是‘一种与时间无关的运动，一种在‘非时’时间中进行的过程——这样的时间概念，就和‘没有变化的变化’同样地令人难解’。”^③应该指出，牛顿力学直到现在还是科学真理，它只是无法对微观的或者基本粒子的世界、对以光速运动的物质做出恰当的分析。换句话说，它无法处理“意外”的情形。“柯海”指出，爱因斯坦摧毁了牛顿的绝对时间观念，相对论导致很多新颖的结论。比如，时间会膨胀（即一个人的

① 《时间之箭》，第55页。

② 同上，第59页。

③ 同上，第60—61页。

时间相对于另一个人的时间变慢)、时间旅行者回到出生时刻从而“谋杀”了他们自己——尽管如此,但是爱因斯坦在考虑时间的“相对性”或者“同时的不同时性”的时候,并没有考虑时间箭头。

我们“同时”看到的外星球发出的光,与地球上此刻的时间不是同时的,准确地说,此刻那些发光的光源已经不存在了。正是由于光速,使时间或者“同时”是不同时的。于是,“速度”成为判断时间的“细微的初始条件”——但正是这些微不足道的琐事,彻底改变了人们对时间的看法。我们忽略了什么,那件事就可能是致我们于死地的事情。可以推之,我们能想到此刻已经不存在的事物,是因为思想的速度,速度使不同时的因素成为同时的——人活的每个时刻(心思、语言、行为)都是“现在时”,但“现在时”的组成因素,只是类似上面有速度的“光”,其光源早已无从追溯。我们“同时”看到的外星球发出的光,不就是现在的吗?换句话说,“过去”成为“现在”,这不是任何意义上的比喻,而是最真实的事实。但是,“同时看见的”难道不是比“同时想到的”更真实吗?这是个思考的难点,我同时写出发生在过去与现在的事情,读起来难道不都是发生在现在吗?

在任何时刻,受到刺激的和自我发生的启发——于是有了思考的初始条件即新的“第一原理”——它使从前的著作失去意义。事实上,爱因斯坦1905年发表的关于相对论那篇十分简短的论文中,没有引用任何一篇参考文献。

速度会改变一切,不仅对物理学有实质意义,更对生活世界更有着巨大的启迪或象征意义。“速度”是时间的具体化描述,当然还有其他描述的词汇。“速度”对“放之四海而皆准的真理”提出理论上的挑战,就像闹钟指针上的“10点”不是在世界的每个角落都适用的。

即使“10点”的时候我低头看手表，所看到的，也只是有一点点“过时的”时间（由于“看见”依赖光线，而光是具有速度的）——德里达的“延异”指出了这些效果。我们瞬间看到、想到、说出的东西，都具有这样的不真实性。这种不真实性当然是就微观世界的层次而言。知道这一令我们震惊的事实，对我们艺术性的生活意义何在呢？这样的艺术恰恰是凭着事实说话，不是凭想象。

去关注被人们忽略不计的时间，与整体的时间描述，是相互冲突的还是互相促进的呢？我们一旦知道了事情的真相，就再不会等一个任务完成了，再完成另外一个任务。

时间变长或时间膨胀现象——运动的钟要比静止的钟走得慢，无论这是否可以推论出经常活动的身体更长寿，但是它确实启发我们，可能有无数使“时间变慢”的办法。

时间与空间是怎样不可分割的呢？时间箭头，就是说时间最大的特点是向前走（而空间的方向不是）。但尽管“向前走”非常容易导致线性时间，胡塞尔早就敏锐地意识到，时间的方向是二维的——也就是说，瞬间是别的东西——这中间已经包含了空间与意识的因素，完全赤裸裸的时间、脱离其他因素干扰的时间是不存在的。“我们注意到，在双生子佯谬中，两个人的年龄都被认为是增长的。但是年龄增长的概念，作为一种时间的单向过程，在狭义相对论中并没有解释。这是因为，狭义相对论像它以前的经典力学一样，并没有区别时间可能经历的两个方向，也就是向前和向后。它只是说时间是一维的，并没有说时间是单向的。”^①

“向前”和“向后”，不是单向中的“对称”的意思，“向后”有很多

“方向”，比如制造停滞与偏离的“延异”效果，这就使得“向”后不得不成为用空间术语解释的同时性的或者滞留性的问题，比如要涉及“关系”与“位置”的术语。

物体的速度，随着时间变化而变化，这叫“加速度”。“柯海”打趣地说，骑在马背上的物理学家，可以争辩说是马在运动，可是一旦马急停使他从马背上摔下来，这个过程他就没有异议了。“看法”取决于自身正处在一种什么样的运动状态，比如牛顿和爱因斯坦，是两个处于不同运动速度状态下的观察者。系统内部是一个纯粹状态，只要有丝毫外部因素进来，整个系统就要出问题。空间确实分成平直的与弯曲的——狭义相对论仍旧束缚于欧氏几何，“但是实际上，它的结果只有对于平直空间才是正确的。画在一个球面上的三角形，它的三个角的和要比平面情况下的大，而球面上的一个圆的周长，要小于画在平面上的周长，具体的结果取决于球面的曲率。虽然我们不可能想象一个弯曲的三维空间，然而我们可以用同样的方法去推断它的存在”。^① 19世纪，高斯和他的学生黎曼（他只活了40岁）开始构想“任意维数和曲率的抽象空间”，这些纯粹的数学家并不管真实的物理世界究竟是什么样子的——直到广义相对论的提出，这是由于把时间（或者“速度”）作为一维引入空间，“这样一来，不仅可以谈论平直和弯曲的空间，而且可以谈论平直和弯曲的时空”。^② 谈论空间就已经是在谈论时间了，平直和弯曲的时间？！黎曼几何结构（时间被引入空间的几何学）也启迪了爱因斯坦的广义相对论。平直的时间，相当于线性单向时间。弯曲的时间，就是瞬间已经是别的时间，就像地球的任一区域都是看似平直实则弯曲的。

① 《时间之箭》，第86页。

② 同上，第88页。

广义相对论与名副其实的时间旅行有关。“柯海”指出，著名哲学家哥德尔 1949 年曾经指出，按照广义相对论，旅行回到过去的微妙技巧是可行的，“这种事情包含着某种荒谬，因为它允许一个人返回到他曾经呆过的地方的过去。他会在这些地方发现一个人，此人正是过去某个时候的他自己。这样他就可以对这个人做某件事，而此事在他的记忆中从没有发生过。”^①这样的情形已经被搬上银幕（比如美国电影《回到未来》，艰深的科学与哲学思索竟然同时可以转变为文学情景和一切人类感情的错乱与位移）。荒诞却让我们兴趣盎然的事情：假如某个人真能回到过去并且见到自己或者与自己有重大关系的人——他可以用很多方式（比如①你偶然遇见了你的妈妈并且她爱上你并与你结婚——换上爸爸也一样，假如你是个女的；②你直接失手杀死了自己；……）使他或者她现在的、也就是正在实施这些方式的“自己”消失，从而也就丧失了实施这些方式的前提——这里的因果关系和时间关系都乱套了。就是说按照我们现有的因果或时间观念，没有办法理解上述的现象。但是，这些现象是按照广义相对论“科学地推导”出来的、符合逻辑的结论。那么，其中到底哪个中间环节出了错呢？当我们任由事情奇怪地发生而不追溯理解“因果”时，难道还有一种在因果性之外的奇怪逻辑吗？那么这样的奇怪逻辑是如何推理的呢？这种奇怪的逻辑必有一些我们尚不十分清楚的“时间因果性”，它们打乱了我们以往的“时间因果”观念。这里的关键之处，在于究竟如何理解我们的目前的或曾经的“存在状态”。我能看见还没有我的时代的事情——我有能力做那些我确实没有能力做的事情。上述悖谬的生活如果实现，确实和我们现实生

活没有任何相似之处。

结果绝对不可以先于产生它的原因而“发生”(一块石头落下来之前,我怎么可能已经被它击倒呢;我还没有出生,怎么能杀死自己的母亲呢?想法也是这样,高兴与悲伤,是因为已经先发生过什么事实或者想法)——除非你的眼睛里的“光”运动得比光速还快。“爱因斯坦相信因果性的概念是物理学的基石,他这一点怎么样形容都不过分。”^①——如果驳倒了牛顿和爱因斯坦共同坚持的“时间对称”(时间可逆:“向前的时间”与“向后的时间”没有区别)或“因果决定论”,那么,是否“时间之箭”允许“时间旅行”现象的发生呢?

20世纪理论物理学的另一个引人注目的成就就是量子理论。在量子论中,因果关系的全部概念从根本上重新评价了。按照量子论的习惯解释,不能再简单地认可因果性原则,量子力学最终放弃了因果律,对此爱因斯坦从来没有赞成过。但是量子力学这样做,的确可能提供某种克服上述困难的途径。

把宇宙的演化在时间上从现在起推到过去,我们会发现接近大爆炸的时候,宇宙中的所有物质难以置信地挤压在一起,时空的弯曲也超出任何可以想象的程度。接近大爆炸奇点的时刻(“奇点”的时刻,体积为零——引注),我们所面临的情况是,爱因斯坦的理论必须开始失效。这是因为,即使是爱因斯坦的强有力的理论,也先天地带有一些假设,这些假设在非常短的距离上是不正确的……因此科学家们力图寻找一种途径,把量子论和相对论综合起来以绕过奇点。^②

^① 《时间之箭》,第111页。

^② 同上,第112—113页。

正是这样的综合,成为时间箭头产生的关键!“柯海”引用著名科学家彭罗斯的话说,“量子引力”是一种内禀的时间不对称理论,其中显而易见的答案却没有人同意!

总之,这是微观世界中的时间观念。1926年8月25日——在我出生前整整29年零1个月——薛定谔写道:“如果原子研究不能适合空间与时间,那它整个目的就失败了,我们也就不知道它的作用究竟是什么。”^①同一样东西(电子)同时是相互矛盾的东西(电子同时是粒子和波),就像一只猫同时既是死的又是活的——这些令以往的科学、哲学甚至文学艺术难以容忍的情形,来自最实际的观测,它们说明微观(的物质、心理、语言、社会生活)世界是以悖谬的方式出现的,其中的“速度”摧毁了传统的形式逻辑思维习惯。无论动机和瞄准器瞄得多么准确,运动中途总要由于经历时间而击不中目标,因为目标也处于运动中。当然,没有击中预定的目标却完全可能偶然地击中别的目标。这不在计划内,就像那只猫在活生生的同时,却原来也是死的。你一旦瞄准了、写好了、话说出口了、决定了,获得的效果就由不得你了。

例如,微观世界是不对称的世界,“这个不对称的数学特点联系着这样一个事实,即仅仅是测量的先后次序不同,微观世界就可能给出不同的结果。这是微观世界所显示的许多奇特性质之一”。^②在和自己赏心悦目的情人共同美好的12个月里,薛定谔一直保持高昂的科学创造力,他和玻恩得出的共同结论,简单说就是,传统因果决定论不再适合微观世界,在微观世界要“掷骰子”,“可以把波函数解释

① 《时间之箭》,第114页。

② 同上,第128—129页。

为某种‘几律振幅’，用来计算在空间某一区域发现一个粒子的几率”。^① 从来没有一门“严格的自然科学”像量子力学这样引起科学界震惊和争论，人们竟然无法定义它的研究对象——最要命的是，量子物理学暗示我们，科学从此丧失了预言能力。

量子论描述了一个“无处不在，同时又无处在”的微观世界，玻尔所做的“哥本哈根解释”前提如下：“我们对微观世界的描述受到我们语言贫乏的限制，而语言是建立在经由感觉传递过来的信息基础上的。世界具有一个经典的部分，它由测量行为所构成；同时又有一个量子部分，这就是我们正在测量的东西。换句话说，我们所观察的世界看来是独立的实在，但它仍然是悬浮在某种‘非实在的’微观世界之上。”^② 换句话说，“测量行为”（包括我们的语言）总是抓不住“正在测量的东西”，因为我们看不见从而也说不出微观世界。但是，这个“看不见从而也说不出”的微观世界，却可能是更实在的。^③ 看来，任何“真实的描述在某一时刻且某一场合到底发生了什么”的愿望，都是不可能实现的——因为除了宏观的手段（语言、仪器、观测，都无法达到微观世界本身），我们再无别的工具。“宏观”是抽象的、大概性的描述，而只有微观的细节才是准确的。在量子论面前，贝克莱的主观唯心主义站不住脚了，因为看不见、感觉不到的东西，也是存在的（物质的微妙和心理的微妙、宗教感情的微妙之间差别何在呢）。量子论缺乏“因果性”，也让哲学家感到震惊，它对 20 世纪的哲学产生重大影响。

① 《时间之箭》，第 132 页。

② 同上，第 136 页。

③ 20 世纪一个奇特而又引起我们深思的科学经历是，从爱因斯坦到薛定谔，甚至都被“科学新发现”吓坏了——针对量子现象，爱因斯坦仍然坚持说“上帝绝不掷骰子”，而面对“该诅咒的量子跃迁”，薛定谔后悔当初自己与量子论打交道。

究竟什么是“时间之箭”呢？从无数可能性中瞬间选中决定后，就改变了一切（吗？）——但是中途还是有其他的瞬间选中。^①问题在于我们可能找不到这个过程中的因果决定性，也就是什么样的潜在能化为现实，却往往可能是某个现实获得之后，我们才恍然大悟去寻找某个牵强的“原因”。但如果“要来的”与已经“潜在”着的因素之间没有因果关系，也就是预测性等于零，就等于宣布了所谓“时间对称性”的终结——与此同时，却可能显露出“时间之箭”。如果不能从现在（结果）反推过去（原因），这情形既可称之为灾难，亦可称为奇迹。事情到了现在，薛定谔也管不了了，因为他的方程也不好使了，似乎“时间之箭”要到坍塌中寻找——“即波函数一观测就坍塌。坍塌的机制并没有给出来。确实，薛定谔方程本身显然并不能描述这样的坍塌，因为方程是可逆的而且是决定性的，而坍塌是不可逆的而且是随机的。这就是测量问题的要害，它对于时间箭头具有极大的意义，并且引起了许多佯谬。”^②时间箭头，就在于时间也是不可逆的并且是“随机”的，而且会产生时间上的自相矛盾现象。这是我从以上描述中推导出来的结论。

于是，我们就不得不面对就是连霍金都感到因为太深奥而“想去拿枪”的问题。深奥的问题如履薄冰，置危险于不顾。“猫佯谬（悖谬——引注）就被认为是从量子餐桌上掉下来的碎屑，解决它是哲学家的事……”^③每当科学面临无法精确判断问题本身时，就不得不求

① “这种从无数潜在的结果到观测结果的转换，称为波函数的‘约化’或‘坍缩’。如果我们采用量子力学的哥本哈根解释，可能发生的结果的数目会有无穷多个，但是当我们突然‘碰’波函数时，其中只有一种结果变成为现实。想象你坐在一座量子剧院。这里有无穷无尽的剧目可能会上演，从莎士比亚到考沃德，到易卜生再到威尔德。但是一旦大幕拉开，剧院波函数坍缩，出现在舞台上的却是克里斯蒂的‘捕鼠夹’。”《时间之箭》，第132页。

② 同上，第143页。

③ 同上，第144页。

助于哲学,因为那些问题超越了科学能力的界限,因为原来的判断前提就此失效。如此看来,哲学主要并不解决“精确性”问题,而是创造“精确性问题”得以成立的前提,或者如果说哲学也是一门“严格的科学”,那么这里的严格性或者精确性不同于自然科学家所谓的“精确性”。因为实在太困难,我这里只描述“猫佯谬”的结论:这只猫的死或者活并不是“已经”的状态,它取决于我们的(观察)行为。在打开盖子的瞬间,才会“决定”猫究竟是死是活真的是很疯狂的想法,就像爱因斯坦曾经说过的:“我不可能相信,只是由于看了它一下,一只老鼠就会使宇宙发生剧烈的改变。”^①观察或者行为,是来自某一封闭系统之外的“干扰因素”。最困难的地方在于,就因为我们看了这只老鼠,才有那样翻天覆地的效果?或者是以上打开盖子的瞬间?作为初始条件,“看”或者“打开”的瞬间为什么那样重要呢?我们还是径直来到“柯海”所做出的结论:一切纯粹客观的东西,比如“客观时间”或“时间的流逝”,最后可能就是一种心理效果。

紧接着,“柯海”叙述了与以上例子有关的、与正常的人脑活动相悖的“彻头彻尾的精神分裂活动”。埃弗雷特(H. Everett)1957年提出了一个后来被科幻作家经常模仿的想法(它类似公元9世纪一个伊斯兰教教派的教义:随着每一个事件出现,世界得以再生)。光子时刻都在做着偶然的、不可逆的选择,每一次选择,都是选择了一个新世界,并且与原来的世界分开——这种“精神的分裂”越分越多且不可逆,结果“独立存在着无数‘平行的’宇宙,每一个宇宙都像我们的那样真实。”^②你做的最荒唐的梦,也许就发生在另一个世界。一个

^① 《时间之箭》,湖南科学技术出版社,第145页。

^② 关于“真实”,也可能是一个不确切的或者不中用的词汇,在当代一个高度仿真的世界里,我们甚至会怀疑自己是否真实地存在着,或者我们本身就是虚幻的。

被定义在某个宇宙中的观测者,他所做的每次测量,都使这整个宇宙萌发出无数多个不同的、可能的观测结果(例如一活着的或死了的猫)”。^① 这些无穷无尽的新分支萌发或者增补,确实很像当下的网络世界的情形。

难道不是吗? 在创造的起源处,大脑所需要的能力大致类似,只是后来,才有科学、文学、哲学之类的分道扬镳,并且越走越相互距离越远,成为相互平行的世界——但我们不能被这现象蒙蔽了,以为它们之间真的没有关系。同时、很多,速度快——说这话的口气像是在说计算机。

“柯海”又说,有一种“离奇的非因果性的相关性”(但是这又好像是在说蝴蝶效应),它听起来就像巫师,能用针刺蜡像而伤害几千米之外的人。“对爱因斯坦和他的追随者来说不幸的是,量子论还是赢了。1982年,阿斯佩克特(Alain Aspect)和他的同事在巴黎理论和应用研究所证实,看来确实有一种超光速的联系存在于遥远的时空区域之间。两个在宇宙中远远分离的粒子,可以以某种方式组成一个单一的物理整体。这样看来,量子不确定性所暗示的那种疯癫独特的宇宙确是存在着:上帝的确是在把宇宙当作骰子玩耍。并且我们必须得出结论说,爱因斯坦所想象的,一个完全用科学描述的决定性实在,只是一个无法捉摸的幻想,它来自我们对世界的‘常识’看法。”^②“超光速的联系?”这还使我们想起孟德尔用空间扭曲变形的假说而得出的“时间旅行”的可能性,其中的一个假设就是可以用抄“空间”小路缩短距离的办法,达到“超越光速”。

“柯海”对古老的芝诺“飞矢不动”悖论,做了量子论式的理解:当

① 《时间之箭》,第148页。

② 同上,第152页。

我们以极其微观的方式观察(好像连眼睛都不眨)一只正在空中飞行的箭时,箭似乎是不动的,就像时间停滞了。“一个被盯着的量子水壶是不会煮开的”。^①

做“智力体操”的重要方法,就是不实用的脑力劳动,没有想“应该”想的事情,溜号到别的地方了。无论是否能解决问题,反正先提出来再说,“费曼甚至于提出整个宇宙中只有一个电子,它在时间上时而向前时而向后,轨道运动是如此复杂,使我们以为在任何瞬间都看到了大量单独的电子”。^② 竟然在不知不觉中恍惚回到过去了,因为不同的时间方向同时存在——“乱七八糟的方向”是同时的,或者说“同时”其实是不同时的,因果性又一次不好使了。总之,时间箭头与时间的对称性是冲突的。

破坏传统的因果决定论,等于宣告可以无中生有。究竟是只有一个真的其余都是假的(就像一个孙猴子变成了无数孙猴子),还是根本就没有什么真的假的? 没有什么“以为”而是“以为”变成了“就是”。

也许时间不可逆性或者不对称性可以用能量的转化过程加以比拟,在热转化为功时,总有一部分热白白浪费掉了,那浪费掉了的、“多余”的热,再也追溯不到原来的状态,这也是不可逆性或者不对称性,这“即热力学第二定律。按照这个定律,总是存在着机械功退化成热的无情倾向,而相反的倾向却不存在”。^③ “按照克劳修斯对第二定律的说法,在可逆过程中熵的改变是零,而在不可逆过程中熵总是增加的。熵这个名称是克劳修斯根据两个希腊字发明出来的,意义

① 《时间之箭》,第 153—154 页。

② 同上,第 155 页。

③ 同上,第 171 页。

是‘转移的量’或者‘发生变化的能力’。它无疑是热力学中最重要的概念,并且给出了一个明显的时间箭头;熵的增加正好与时间的前进一致。”^①这个熵被比作优美的旋律,它既深刻又有趣。如果把“转移的量”或者“发生变化的能力”换成时间,那就是“转移的时间”或者“发生变化的时间”。“不动”意味着死亡,变化才意味着生命。时间是破坏结构的,因为时间意味着变化。

当事物最无序的时候,意味着一个崭新的结构就要诞生了,因为“最无序”意味着马上发生平衡或死亡。换句话说,结构意味着死亡与平衡。“死亡”的牌子上写着“一切变化到此为止”——殊途同归,无论不同的人多大年龄死去,结果都是死——这也是时间的“终点”。“时间”意味着“发生”。复杂而多样的可能性,意味着因果性就要失效。

“时间箭头”的一个重要含义,就是认为过去与未来的状态并不包含在现在之中。换句话说,坚持“时间箭头”的人突出了时间的重要作用,而否认“时间箭头”,其实是认为时间的作用几乎可以忽略不计,为什么呢?因为“时间到处都是一样的”：“不管时间朝哪个方向走,整个的未来,整个的过去,都包含在现在之中——这三者在某种意义下,只是同一整体的几个不同方面而已。”^②值得注意的是,牛顿力学、爱因斯坦力学甚至量子力学,都否认时间具有方向,它们的公式或者方程中的“时间”,是不包含方向感的(即那个代替时间的 t 取值过去、现在、将来,运算的结果不变)。在另一个系列里,“时间箭头”与熵的概念、宇宙大爆炸理论却否认时间在周而复始的循环,认为时间有“起点”与“终点”,认为“初始条件”(瞬间的原因、选择、决定

① 《时间之箭》,第172页。

② 同上,第311页。

等)一旦拥有就决定永恒真理的情形是不合理的。换句话说,真实的情形,应该是有无数个无法事先决定的“初始条件”——这种态度同时是科学的、人生的、政治的、道德的、艺术的、社会学的、心理学的、语言学的,它彻底革新了这些学科中的“先见之明”——从本质上看,“不能预测”会导致怎样天翻地覆的结果呢?目前尚不清楚,因为预测不但早已是我们的习惯,而且融入到我们的血液,它使我们照此衡量一切学理、情趣、得失之价值,使我们完全忽略了“意外”的收获——忽视了开阔的处女地、无数丰富多彩的其他可能性。与其去计算,不如去做梦。

一切改变,都来自“时间新颖的可能性”,因此它绝对不是一种语言、一种风格、一种描述所能概括的。我们的生活中和我们临死时,尚有那样多不可理解的事情,这不应该是悲观厌世的理由,而恰恰是生命体验中的本来面目。同样,那些突然到来、令我们毫无准备的事件,也并非一定有事先的隐含原因,它完全可能是无中生有的、临时的机缘。

从科学上说,“时间箭头”或者不可逆性,产生了类似这样的一系列科学词汇:混沌、耗散结构、自组织等——这些“概念”其实不是概念,或者说是一些扑朔迷离的概念。

薛定谔在《生命是什么》中这样写道:“一个生命有机体具有推迟趋向热力学平衡即死亡(或所指示对象,每表达出一个意思或每次分别,就是一次小小的死亡——引注)的奇妙的能力……生命以负熵(推迟死亡,即消耗各种能量——引注)为生。”^①

负熵-能量-自由能-有序无序——这些词语相似,如果有许多同

^① 埃尔温·薛定谔:《生命是什么》,罗来鸥,罗辽复,译,湖南科学技术出版社2007年版,第72页。

样的微粒，它们将通过不规则的运动产生有规则的扩散。

不断地散发热量和补充能量。

不盯住一个分子，反而能看出它的改变；微粒的布朗运动是完全不规则的，可是如果有许多同样的微粒，它们将通过不规则的运动产生有规则的扩散。

这真是难以置信，像是出于诗人而不是科学家的手笔。

时间的推迟与创造：差异、变化、关系是同样性质的概念。精神只有在分岔的路口才有思维，在习惯的记忆中是无意识的（例如骑车走一条熟悉的路）。这里的“分岔”相当于遭遇陌生、区分、差异、变化——奇妙的是，如果这样大量地连接起陌生的“区分”，有怎样的效果呢？可是“我”只是保留了当下单个的生动印象，现在的我不是年轻的我，我不断遭遇了“死”。

换句话说，经历很多“第一次”，才算体验了时间。无数“第一次”之间，是“没有关系的关系”——这才叫“有意识”，而凡常识性的或习惯性的思考，却不应该叫“意识”，而应该叫“无意识”。在这个意义上，被思维习惯洗了脑子的脑子，是无意识或无思想的。

第八章 哲学史与历史的进步

19 世纪的法国哲学不再流行“哲学体系”，也不再像黑格尔那样重视哲学史。研究哲学，就是在为哲学史做贡献，而不确定的自由意志与情感灵感因素成为哲学研究的重要内容。这样的哲学态度把哲学思想看成个人作品，具有难以传达的、独特的精神风格，这个态度显然是反哲学史的，至少是反黑格尔的哲学史观。

那么，如何复兴以往的哲学呢？要使哲学史活起来，就不要回到概念中去，而是回到哲学作品的感受中去，寻找那里的精神风格——这样的复兴并不意味着在自己的著述中准确地引用古典著作。如果说 19 世纪后期法国哲学家中流行的这种把思想变成风格的哲学历程渐渐改变了人们对哲学家的看法，那么到了 20 世纪，这种倾向就更为明显和普遍了，萨特、拉康、福柯、德勒兹、德里达这些最知名的法国哲学家都有自己鲜明的语言风格。风格不再被简单地理解为文章的修饰，而是精神个性——如果联系柏格森的精神哲学的话，也是各不相同的生命气质的显露。创造性的精神个性，不仅不用别人的立场，而且也不模仿别人的语言。放弃了哲学历史上曾经被广泛使用的、普遍与先验的构造观念体系的方法。哲学家开始新的选择，他们把相距遥远的念头连接起来（破坏形式逻辑的同一性），这就是创造。“不连续性”成为保持精神活跃的重要手段，精神分离或分裂的思想，彼此相互外在的思想，精神与生活的丰富多彩。

为了创造新的哲学,从 17 世纪到 19 世纪,法国哲学家们不约而同地到古代哲学家那里寻找精神的灵感,不仅出版了很多论述古希腊哲学的著作,而且把科学思想与古代思想联系起来。

哲学家们往往还把“进步”观念与“自由”观念联系起来。现代文明区别于古代文明的标志之一,就是发展与进步的观念。社会进步的观念也是法国大革命的理论基础,孔多塞的《人类精神进步的历史表纲要》集中代表了 18 世纪启蒙思想家的历史哲学。这部著作对圣西门的空想社会主义思想和孔德的学说都有重大影响。具体说,他们都相信社会福利与知识的积累对于人类文明的巨大意义。孔多塞的社会与历史进步观念有三个关键词:自由、平等、博爱,其中的“平等”观念意义重大。虽然他还没有提出“社会学”和“社会主义”的概念,但是包括两性之间的“平等”在内的政治呼声预言了后来社会的发展。孔多塞还认为,人类真正的历史是无数劳动者的历史,既不是外交与军事的历史,也不是伟大人物的历史。这个历史观把 18 世纪看作没有思想的“黑暗的世纪”。之后,库赞坚持世界的进步是思想进步(或者“进化”)的结果,这个想法来自黑格尔的历史哲学。茹弗鲁瓦(Jouffroy)则想把这种进步的或者“目标一定如此”的观念与“自由”观念协调起来。基佐(Guizot)则把文明与进步看成一回事,换句话说,“不进步”就“不文明”。但是,我们也要注意,“进步”的观念被理解为社会福利和人类精神生活的双重改善。19 世纪的法国思想家在相信“社会进步”问题上完全继承了 18 世纪的思想,其口号也是“自由、平等、博爱”,细微的区别仅在于强调这三个关键词中的哪一个。比如米舍莱(Michelet)和基内(Quinet)批评库赞从黑格尔那里接受的历史概念,并宣称“自由”才是历史进步的关键词。相信进步,这是一种乐观主义情绪。

孔德的思想有所不同,他特别看重精神的进步,认为“观念”才是人类历史中的“真实因素”。他说这些观念的发展分成三个阶段,其中的顺序既不能颠倒,也不能同时出现。19世纪下半叶,进步的观念与实证精神结合,主要体现在瓦舍罗、泰纳、勒南三个思想家的著作中。瓦舍罗在《论批判哲学》一书中专门论述了“进步的学说”。泰纳著有《科学的未来》,他虽然还相信进步,但是他生活时代的政治事件使他不再像以前孔多塞那样对未来有坚定的信念,已经露出悲观失望的苗头。

理性真的取得了胜利吗?这是18世纪启蒙思想的道德底线。但是它在理论上确实有薄弱之处。换个说法,相信历史的进步和宿命论之间或许是平行关系。宿命论或者独断论也可以是理性的,比如莱布尼茨所谓现存的世界是一切可能世界中最好的世界,因为有“先定的和谐”;在斯宾诺莎那里,人类的全部生活也像是由预先规定好了的一系列事件组成的。泰纳也这样说,“我们的偏好是无用的,自然和历史事件已经事先规定好了,我们要信命,而不能让命顺从我们。”^①这样的历史观排斥自由,就好像历史和社会是庞大的规定好了的链条,并且自动发挥作用,与个人的意愿无关。相信进步的启蒙思想家和奴隶主的历史观有什么区别呢?区别仅仅在于,是告诉人们相信命好还是不好!但这样的区别真的很大吗?勒努维耶、库尔诺、傅耶都不同意泰纳的观点,认为它只有利于统治者教化和愚弄人民。泰纳就认为,人只是看上去“很文明”,其实人的身体性质决定了人在相当程度上的动物性,人在本性上是疯狂而愚蠢的,所以对人类前景的乐观看法并没有扎实的人性基础。也就是在这个基础上,他甚至

^① 转引自J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p178.

怀疑人权或者“自由、平等、博爱”的价值——他说这只是为了掩盖人性真实情形的有用的虚构,而真实的情形,是一切人反对一切人的战争。总之,无论是否相信进步,这里的观点还是与 20 世纪欧洲政治哲学观相去甚远,还是拘泥于观念之争,真的可以简单地用悲观与乐观的态度就可以解释人生和人的实际状况或者历史吗?这两个对立统一的“大的”价值取向,真的接触到日常生活实际吗?真的是人们所关心的吗?

对人性的失望,就像对某个民族的绝望一样,与其说是一种合理的态度,不如说是一种情绪化的反应。帕斯卡尔曾经说人生不能不选择,也就是不得不赌。他赌人生的乐观主义态度,也就是宁可相信上帝存在。勒南沿着泰纳的方向,他一方面喜欢过去,另一方面嫉妒未来。这仍旧是一种乐观主义态度,勒南说自己生活的地球给他快乐,他渴望长寿。所谓“嫉妒未来”,意味着能有机会看到事情的结局。他也喜欢预见未来,比如他说世界正在朝向“美国主义”,即文化变得越来越不重要。与泰纳一样,勒南也对法国大革命后所确立的民主政治的前景表示担忧,20 世纪的历史证明了他们的政治远见。在某种意义上,20 世纪的社会主义与法西斯主义这两种思潮,都是对 18 世纪的“人权理想”的修正。19 世纪的确是人类历史的一个转折点。勒南“厚今薄古”,他声称不要用过去的历史偏见否定人类目前的行为。

从库尔诺和勒努维耶开始,“历史进步”的态度遭到质疑——也许“进步”是一个教条! 库尔诺和勒努维耶认为,18 世纪与 19 世纪上半叶对历史进步的乐观主义态度或许是“不理性”的,其中包括对社会主义和实证主义思潮的批评。“进步”真的可以成为历史哲学的中心话题吗? 库尔诺和勒努维耶针锋相对地提出,我们时代的中心话

题不是“进步”而是“自由”——这不仅是一个声明,而是被后来的法国哲学史所证明了的事实,从柏格森到萨特、到德里达。这个方向还包括尼采、克尔凯郭尔。这些思想家的思想,也属于当时的“时代思想”,只是被社会的主流情绪所掩盖了,以致被当代人称为“后现代思想”的先驱。显然,这个“自由”不是18世纪宏大叙事的“自由”,而是属于微观世界。库尔诺和勒努维耶从自由出发,发展出一套历史哲学。与自由概念相连接的,是偶然性、机遇。历史事实是由一些相互干扰的现象组成的。对偶然性,纯粹理性是束手无策的,因为原因不明,事实上我们永远无法找出作为历史碎片的偶然现象的原因——或者只是自以为找到了原因,其实根本没有。事实上,人类早就开始崇拜偶然现象,称之为天意。但是,怎么可能会有如此多的相互矛盾的天意呢?在历史上,自由与秩序的冲突往往在“天意”的解释中得到暂时的缓解。库尔诺的质疑是,事件只是某一单独的事实,与天意联系起来是荒谬的。新自由观的要害,是否认思想、行为、事件等是受事先的计划或者蓝图控制的,如果后一种现象被说成“法则”或者“规律”,那么这样的概念值得怀疑。

“纯粹理性”意味着已经做过了判断或者选择,它无力解决面对多重选择的疑难。当然选择几乎在瞬间就做出了,但这也同时意味着放弃了许多未发生的(将来可能发生也可能不发生)可能性,事实上我们不可能检验“理论”或者做出决定的想法是否正确,因为无数事实性质不同且不连贯。就像卢梭早就在异化概念中提到的——我们怎么能判断社会发生了进步呢?某些现象的进步,是以另一些现象的退步为代价的,所以进步和退步都是一些不中用的字眼。不如如实地描述这些现象,它们既不“进步”也不“退步”。思想、行为、事件的零碎性或偶然性,意味

着同时存在很多不同的方向——这些方向之间应该相互平等，其中没有任何一个瞬间或场合中发生的事情具有特权地位。

同样，“平等”在某些情况下是好事，在别种环境下却是坏事，就像人口多有利于军事却不利于经济——就像其实每个人都同时是好人与坏人（对某个特定的人是“好人”，对另一个人则是“坏人”），那么好坏就是不中用的字眼。一个社会过于和平与稳定，就会缺乏激情与创造力。

在这个思考方向上，勒努维耶比库尔诺走得更远，他在《新单子论》中提出，社会的新道德标准应该是正义。他提出一个重要概念“历史的分析哲学”。意思是说，排除所谓支配历史事实的公式或者规律，接近生命或生活，就是接近事实。人性本身的体验，这就是历史，而这种体验的最重要内容，就是自由——它并非只有发展与进步的方向。人性的历史是不连续的，有很多新的人性方向，或者说，是不连续的自由、不连续的个性、人格。勒努维耶指出，在难以解释的场合偶然发生的事情，不仅是新事物，更显露了新的人性，是人性新的方向或出发点。所谓不连续性，即事件与人性都是以难以预料的方式发生的，20世纪法国思想家福柯对类似情形有精彩描述。

“历史”这个词并不意味着只有一个假说或者一个理解方向，因为事实上人的精神和行为都是自由的。在18世纪，科学与神学曾经在“命定论”（决定论）的招牌下走到一起。勒努维耶说，它们也形成单线条的历史观，但是真正有价值的，只是人的具有任意性的行为、具有个性的行为——历史记录的人类文明与社会，是人自己的思想与行为的产物——这也算是一种向事实的还原，所以要研究历史上人的思想与行为的差异性。不是同一性之中的差异性，而是断裂的差异性，其中的自由意味着偶然性——就此而言，勒努维耶质疑圣西

门、黑格尔,也质疑实证主义者,因为这些人把历史看作是广义上的“前定的和谐”。勒努维耶干脆说,历史没有规律,更没有进步的规律。

在我看来,怀疑历史决定论或者规律论,在效果上,也就否定了所谓制订计划目标之类的思维模式。个人的渺小并不在于是实现所谓人类大目标过程中的小小工具(不可以把人当成实现个人之外的目标的工具,因为每个人都是自由的),而在于每个人都是无数不一样的个人中的一份子(在这个意义上,甚至就像英国作家王尔德说的,影响别人是不道德的,因为妨碍了他人的自由)。“我们不知道人性的始点和最初的历史,也不知道人性的目的,如果它有目的的话。”这样的历史观是否能启发人或者拯救人呢?^①不相信人类的进步,却并不一定导致悲观。历史的方向和趋势都是无从辨别的,因为人类活动越来越复杂,自由本身就是复杂的。自由思想与权威思想的冲突,也是多数人与少数人的冲突,这里有不均衡的力量的流动。

勒努维耶不仅认为中世纪与古希腊的艺术、哲学、科学相比是一种退步,而且支持这样的退步本来完全可以避免。也就是说,欧洲的历史完全可以是别的样子——他把“自由”精神引入历史——以为中世纪是人类必须经历的社会发展阶段,这是毫无道理的假设。他并不认为可以改变过去,但并不因此就应该得出结论说,后悔是一种无用的心情。他只是说人的态度可以是积极的,面对已经发生的事情并非无所作为,比如利用并合理地改写历史,这样的态度很像是“历史中的乌托邦”。他挑战这样的看法:过去发生的就是

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p191.

合理的,因为属于进步或者成熟道路上必要的链条——这是谎言。过去的事情不但可能不合理(虽然以往的事情也有原因,却是偶然的原因),而且也可以不发生。为什么呢?因为是人的欲望创造历史,就像很多动机和选择的效果混杂在一起,组成了一辈子的一生!要从中找出所谓规律,却是一件不要可能的事情。或许一切可能性机会均等。勒努维耶认为,由于19世纪之前的历史观基本沿袭了古希腊的命定论传统,所以即使在这漫长的文明历史过程中人们确实讨论过自由,也没有获得真正的精神自由。历史是无数个人动机共同作用的结果。

“进步”问题的一个前提,是有公认的标准,如果这个标准有问题,那么就没有进步,只有过程。同样,没有标准,也就“没有意义”。事实上,无论任何时代和场合,“公认的标准”一直是不公认的。

我发现,对于中国学者来说,最难以理解的,就是为什么西方哲学须臾离不开宗教问题。神或者上帝的问题,是西方哲学的一部分,而且是理解哲学问题性质的要害。但是中国的文化传统,是一种天生的泛神论甚至无神论。勒努维耶之后的一个法国思想家布隆代尔的一句话也许说破了秘密:“我们必须跟着上帝走,因为上帝永远在我们不在的地方,我们达不到,上帝意味着超越。”^①这句话象征着精神的界限和对精神力量的畏惧,它容易形成一种非功利性质的、尊敬精神生活本身的传统。一切活动与行为都倾向于未来,但是这样的“未来”不可狭义地解释为进步。“未来”既可以用唯物主义的决定论解释,也可以用纯粹的精神因素解释。另一个实证主义思想家克塞

① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p207.

努波尔则认为,历史无规律可循,因为历史事件决不重复。^①只是发生而绝不重复,柏格森也在揭示这种真相。就像傅耶说的,过程是一种衍变,有各种相互外在而冲突的力量在较量——每种力都意味着一个特殊的方向。思考的本性在于活跃或活动,而以往对哲学史的态度,就好像在不动的概念之间建立预言性的连接,这就违背了思考的本来面目。

傅耶的继子居约著有《不信教的未来》,他认为以往的宗教类似于独断论性质的迷信,他更相信自由——自由与宗教信仰之间的关系可以用“信仰自由”加以解决吗?居约相信“实在”或者“事实”就是自发的生命活动——我们要尽量接近它而不是违背它——这也是柏格森的思想。居约把自由与偶然性联系起来,就像柏格森不承认世界的所谓“目的性”。目的是被创造出来的,我们还可以创造出其他的目的——其他不过是瞬间自发的精神,它之所以不是目的,就在于

① 这种不重复是正确的,所有的重复都是人们自以为在重复,以至于掩盖了识别差异的能力,把不一样的东西看成是一样的。在习惯上,人们的议论热情都寄托在寻找事件或者某一现象的规律,也就是喜欢根据以往的经验、做出新的事情会如何仿照历史再一次发生的具体情形,而人们也愿意听信这些预言。但实际上,这些预言得以实现只是偶然撞见了事实。如果表述把未来不可知作为说话的前提,说出一些非推测性质的语言,那应该说些什么呢?也许是一些人们既不感兴趣又听不太懂的语言,因为人们习惯于认为“未来”意味着“进步”,而“进步”则意味着按照唯一的标准曲折地得以实现的可能性,而说出预言,与这里的“唯一标准”是对应的。但是,如果我们已经知道所谓说话就是说出这样的预言,听人说话的积极性就会大大减弱(但也未必,就像算命,明明知道不准,但是一定要在算上一卦之后心里才踏实),因此说出令人感兴趣的语言,意味着听者事先无法推测你的下句话会说什么,于是我的上述表白只说对了一半,它会是一些听不太懂的语言。因为转折的速度太快,上下文关系不大,在相对短的时间内,要有很多次重新理解,却因为精神得到很多新的刺激点(就像期待某只股票的开盘价,它每天都是新的,正因为我们不知道,才有兴趣,才有兴奋或者焦虑中的期待,而且天天如此)而令人兴趣盎然。其实,我这里指出了两种性质不一样的积极性:算命的积极性和喜欢陌生冒险状态的积极性,显然,前者培养起精神上的依赖感或不思进取,后者使人积极地独立思考——这是两种南辕北辙的积极性,一种形成僵化的迷信传统;另外一种,形成以批判或者怀疑为基调的哲学或者精神自由传统。

自发性变化的速度非常快。超越目的(“目的性”的思维方式是一种僵化的等同于现实的可能性,它信奉“凡是存在的都是合理的”),即没有死胡同,总有其他的可能性代替原来的所谓目的——这样的态度比僵化的启蒙大目标更为“乐观”,但由于它的非目的性思维,它同时就是“悲观”的,它断言任何愿望的本来面目,就在于或者不能实现,或者是以变异的面貌实现。在柏格森看来,“变化”是比“进步”更永恒、更中用的概念,比如“退步”也是变化。

值得一提的还有社会学家涂尔干,他的主要著作包括《论社会分工》、《自杀论》、《宗教生活的基本形式》等。还要记住与柏格森同时代的天才作家 A. 弗朗斯(Anatole France)是如何描述人性远比“进步”更重要的:“我对君主内阁做了些什么毫无兴趣,因为我注意到生活的进程毫无改变,改革之后,人类还像从前一样自私、贪婪、胆小、残忍、愚蠢和浮躁……”^①其实,人的可悲处境就在于此,人类看到了自己本性中的弱点,一切政治革命以及作为先导的思想革命总是与试图改变人性有关,比如 19 世纪的法国社会主义者幻想社会主义革命可以建立新的经济制度,在这样制度下生活的人将不再自私,即有了新的人性。

^① 转引自 J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p216.

第九章 精神自由或心理学问题

一、精神自由

在 19 世纪,法国哲学讨论精神自由问题的背景,是关注科学与哲学之间的关系:科学站在“决定论”一边,挤压人的自由——随之而来的,是人的价值、道德感情、信仰等危机。人是否是自由的?在什么意义上人是自由的?这些问题成为 19 世纪末的哲学疑难。

在《判断力批判》中,康德认为属于形而上学的自由与属于自然界的科学之间,有难以跨越的鸿沟。自由能否影响科学?康德没有说,也许他的回答是否定的,因为他在事物的本体与现象之间划定了一条鸿沟。似乎现象世界里没有自由,因为自由属于本体世界。可是,按照康德的认识论,我们只能知道现象世界,自由的情形,是我们所不知道的。傅耶认为康德这种对待自由的态度,是一种可怜的安慰,“就像一个戴着脚镣的可怜囚犯知道在某个他尚不清楚的地方,他在那里能去掉枷锁自由地行走。”^①

在哲学史上,自由问题一向备受关注。怎么看待个人意愿的自由呢?还有卢梭谈到的社会的自由?这个问题对于法国多么重要。只要提到卢梭和法国大革命就足够了。在“自由、平等、博爱”中,自由是第一位的。在 19 世纪,法国思想家在自由问题上批评康德、继

^① 转引自 J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London 1922, p136.

承了卢梭。自由并不是一个静止的观念,并不能像康德那样站在现象世界作为一个旁观者欣赏遥远而不可及的自由世界。现象和本体原本就是同一个世界,这里的自由要从欲望行为动机等活跃的或者行动因素中获得理解。傅耶把自由问题提到这样的高度:“我们这里要讨论的不是某个哲学问题,而就是哲学问题,所有其他问题都与此问题有关。”^①

“决定论”特别看重事物的原因或者根据。如果一切现象都是有原因的,就意味着一定要发生吗?或者这样的“必然发生”就意味着可以原谅吗?这势必引起道德上的混乱,因为做坏事也是有原因的。如何处理决定论与道德责任之间的关系呢?相信“决定论”的思想家泰纳否认自己对道德问题麻木不仁,他们说,恶人也是有原因的,但是我们并不原谅他。为什么呢?泰纳说:“一个人可以和莱布尼茨一起做决定论者,也要和他一起承认一个人要对自己的行为负责。一个不诚实的人应该受到谴责和惩罚,而一个诚实的人应该受到赞美、尊重、嘉奖。”^②他甚至认为人的心理活动也是由“决定论”控制的,包括人注定认为自己是自由的。反对的观点坚持从事物的偶然性出发,比如 Cournot 就说,偶然性并不在于我们对事物无知,我们知道某事物发生的原因,但事物的发生仍然是偶然的。组成自然和经验的,都是偶然因素,这触成了事物的活力,意味着自由。

勒努维耶进一步提出个性自由,其中的重要内容,是我们自由地形成“真理”的概念,或者“真实的因素”来自我们自由思想过程中的创造,而不必听从某个权威观点。他提出一个词“精神的眩晕”

^① 转引自 J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p137.

^② 同上,第 139 页。

(vertige mental), 并说这就是每个人精神过程的真相——像幻觉、充满错误——也就是说, 不合理性、把握不住自己、丧失了自我意识能力。勒努维耶说, 在头脑清醒与混浊之间, 又分成很多层次。这些层次共同的特点, 就是“精神的眩晕”, 也就是没有清楚的欲望、动机、想法, 不知道自己在做什么。换句话说, 如果可以把欲望、动机、想法这样的因素解释为“原因”, 那么“原因”或许是有的, 但是对事情的结果或者效果几乎不起什么作用。如果忽略了“精神的眩晕”, 就像多数人那样, 成为习惯的精神奴隶。实际上我们并非一定要做什么, 只是习惯于做什么, 没有任何人真的可以阻止你做别的事情, 你只是害怕陌生、无效或者失败。想象需要热情和勇气。更换动机的能力与开辟新出发点的能力是连在一起的——这甚至和毅力并不矛盾, 有各种各样的毅力。比如, 变化毅力, 就需要一种独特的毅力。不要刻意拔高做事的动机, 不去解释我们的行为, 却可能就有了创造性的行为。勒努维耶说, 人们过于看重外部的影响, 其实自发性比影响更重要。由此出发, 他对道德有不同于“决定论”的看法。比如, 他指出, 如果发生的事情都是必然的, 那么善与恶、感情与心情(比如后悔、希望、害怕)就失去了意义, 这些因素之所以有意义, 是因为事情还可以是别的样子, 也就是说, 因为有偶然性, 后悔才有意义。同样的道理, 正因为事物的本质是偶然的, 权利与义务的判断才有意义——因为这样的判断已经做出了选择, 而事实上还可以有别的选择。

勒努维耶还说, 如果一切都是必然的, 错误也就是必然的, 那么我们怎么去理解必然发生的事情是错的呢? “错”或许有两种主要含义, 或者是科学上的真假, 或者是道德上的应该与不应该。但是这两种情形与“必然性”联系起来, 都使“错”的这两种主要含义发生了微妙的变化(与相信一切是偶然的论断相比)。比如, 假的其实是真的,

因为它一定会发生。总之,人生意义和人生趣味的一个重要来源,可能在于事情是偶然的,可以这样也可以那样发生。从这个角度考虑,人必死这个事实,不能归结为意义问题,因为死是必然的——从而是荒谬的,荒谬处的思想,会产生神灵的思想,也就是思考的不可能性。那么,真理与道德问题究竟应该从偶然性还是必然性中获得解释呢?偶然性与自由关系密切。

勒努维耶还说,自由不以逻辑为基础,或者自由没有逻辑的基础(暗指可以不遵守逻辑,自由问题高于逻辑问题:就算你说的有道理,但是我仍然可以不理睬你)。比如,如果逻辑是根据、原因、理性的话,在很多情况下,我们会被莫名其妙的感动,这些行为是自发的,不受控制的。就像将要发生的事情——呈现为开放状态,绝非总是安排好了的。也许我们相信自由的想法是一种幻觉,但重要的,它是一种自然的、自发的感情。自由又很像是一种隔离了固执动机和目的的“愿望”、轻飘飘的,对原因漠不关心,其实是对身外的经过算计的“想要”麻木不仁。“固执动机”和“目的”的特点,是清楚明白的观念判断。隔离了固执的动机和目的的“愿望”,也就是不做判断的愿望——这是指方向的纯粹任意性,无所谓什么正确的选择,这是精神生活中最模糊的因素——非理性的行为:——但一个人要真的这样,他并不是一个超人,却是个“傻人”,这种纯粹的意志等于无意志。勒努维耶说,事实上每个人都对自己的行为有自我意识。当然他这里的描述不乏自相矛盾。也就是说,在选择无所谓的情形下,人还是不得不选择。人在选择时可能是头脑清楚的,也可能处于“精神的眩晕”状态,但还是得选择。也就是说,人有自然的偏好,这使行为感到舒服,一种趋向好的状态(只是行为者自认为是好的,但对他人可能是坏的)的本能。

让我们回顾一下蒙田是怎么说的。他说自己一旦退休闲适在家,大脑也彻底休息了,可是脑子的安静状态并不安静,却像脱缰的野马一样,“成天有想不完的事”——按照以上勒努维耶式的理解,这就是一些“无所谓”的愿望,也就是别太当真,因为它们十分零碎,是任意的,偶然的——这是一种非道德状态,因为人不必为自己的想法而感到脸红,没有什么是不应该想的,不敢想的。或者说,人不必为自己的想法负责——在这个过程中,为什么这样或那样想的动机并不重要,也不必追究。勒努维耶认为“普遍必然性”与“任意性”都是虚构,更真实的情形可能是处于这两者之间:一方面,人就像一个梦游者那样无所谓地胡思乱想(远离判断,即真假是非无所谓)、人的举止匪夷所思、动机不明、不可理喻;另一方面,人是由道德与理性武装起来的,这里的“动机”意味着理性,也就是与“可以理解”连接起来的愿望。勒努维耶争论说,如果人的精神顺从决定论,伦理学、政治学、历史学等就都会变成纯粹的“自然科学”,那么,人们将不得不接受不公正的事情,甚至也不能把这些事情称为邪恶。因此,只有在非必然的状态下,才有伦理学。“如果真理在自由一方,那么人的行为就具有极大的价值和意义,因为那时人就会为世界事物创造一种新的秩序。勒努维耶承认,人的新的行为并非不要从前的行为,不要根据和理由。但是这些新的行为不需要符合事物的计划。人创造新的秩序,创造自己,创造历史。”^①有了自由选择权,人就得为自己的历史负责。把人性与自由联系起来,人的哲学就是人性的哲学,当然也是自由的哲学。

傅耶接过来勒努维耶的观点:如果一切都是必然的,区分对错

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p149.

就显得没有意义了。傅耶进一步说,真与假并不对应着必然与自由(或者“偶然性”),“错的”可以是必然的。“如果理智是一面镜子,那么这面镜子并不是不动的、没有力量的:这是一面永远使自己朝向实在的镜子。”^①但勒努维耶是更坚定的偶因论者,傅耶坚持事物的连续性,认为太阳底下再没有新东西,而勒努维耶则认为,事物之间是不连续的,总有新的东西或者新的出发点,后来柏格森继承了这一思想。

精神自由问题的讨论不仅是严肃的,而且饶有趣味,因为偶然性就是这样,出人意料带来的不仅是惊奇,还有趣味。伦理学问题的性质竟然是心理学的。一方面,勒努维耶表示接受莱布尼茨的立场——一切事情都有其道理或原因,也就是必然发生性,否则,我们对事物就无从判断,就没有任何确定性可言,科学也就不存在了。但是另一方面,勒努维耶认为,要区分绝对与相对的必然性。前者例如逻辑的同一律、三段论、数学中的逻辑证明;后者例如道德,道德的圆满有赖于自由(逻辑科学里没有自由的位置,自由乃相对的必然性)。“道德的确包含自由,自己规定自己的自由……自发性与自由构成实在。”^②换句话说,人并非完全被原始野性或任意性支配着,人的天性自发地朝向善与美,这种自发性,就是意志本身——自发地朝向创作自由。

勒努维耶关于精神自发性的观点,影响了在他之后的三个“唯灵论”思想家:拉舍利耶、布特鲁、柏格森。他们断言,构成实在的并不是普遍的必然性,而是普遍的偶然性。拉舍利耶认为,我们的生活本

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p157.

^② 同上,第153—154页。

身是由创造性组成的,我们曾经的状况造成了我们现在的状况。但是,如果我们能摆脱习惯,我们当然可以成为别的样子。换句话说,我们身上的一切,都是我们在生活世界中自由行为的结果,我们自己的个性也靠自己去创造。布特鲁和柏格森是 19 世纪末的法国哲学新星,两人都高度重视“自由”概念。布特鲁著有《自然法的偶然性》,文中他把偶然性、自由、创造性并列。他相信“有得必有失”的古老箴言,这句话是说,创造性意味着学会放弃,事物是在批判中发展起来的,批判就意味着阻止原来的保守倾向,即不连续性。柏格森的“自由主义立场”更为彻底,他排除了布特鲁学说中的神学成分。勒努维耶、布特鲁、柏格森的共同立场是:事物偶然性的基础在于自由。“这种自由不是也不可能是经验的质料,因为经验只能抓住事实上已经实现了的事物。而这里所说的自由只是一种在行为活动之前的创造性能力。遗传性、本能、性格、习惯,这些词语都可能诱导我们,使我们不相信自由,这些词都不顺从绝对的命运或预先的安排”。^① 自由意志可以创造习惯,并且同时使自身成为新的习惯。当我们把“习惯成自然”这句俗语反过来说,“自然或自发成习惯”。习惯是自发性的—种结果,可是某种特定的习惯一旦僵化,自发性的“经验因素”或习惯因素,就可能成为与自发性的创造因素或者创造力量(其中包含非习惯的偶然因素或者自由因素)相冲突的保守力量。这就把自由理解为自发的变化,哲学成为“行动的哲学”。

柏格森把自由问题当作他的哲学中的主要话题,自由就是“绵延”——《论意识的直接材料》与《时间与自由意志》中有 19 世纪晚期“联想心理学”的影响,这是一种“遗忘自我的心理学”。“说自我是由

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p163.

动机规定的,这个说法并不充分,因为这个说法有时对有时错,我们要特别注意用词,如果我们说与最强烈的动机相对应的,就是自我的行为……可是我们怎么知道它是最强烈的呢?只是由于它经常被想起,而它促使我们行动,这完全不同于说自我是由外部的动机规定的。说自我是由某种动机规定的,就是说自我是自己规定自己,其中的要害,是自我的活力。”^①作者继续分析道,柏格森曾经这样分析“决定论”的理论困境:“决定论”强调的是人为的方面,而非自发的方面,比如当“决定论”强调“自由”时,是一种人为的自由。自我在自发的行为里,可能会丧失自我——这才意味着自由。可以这样归纳柏格森的观点:什么是理性呢?理性就是行为结束后的总结。理性的总结其实是真实的心理沉醉之外的东西,表现为“隶属于时间的空间概念”(也就是凝固某一瞬间的想法或者瞬间发生的事件,使之固定化、数量化、空间化)。在柏格森看来,遗憾的是,传统哲学的思考习惯,基本上是根据具有空间性质的哲学范畴进行思维,也就是根据数学化了的时间进行思维,而不是在真正的时间或绵延中的思维,活生生的灵魂是在绵延中的。

于是,柏格森在宇宙空间里为人的意志自由、一种创造性活动留出了位置,并使我们从必然性和命定论的枷锁中解放出来。以命定论束缚我们的,还包括物理学与联想心理学。我们把自己理解为不确定性和创造精神的发动机。我们必须捍卫我们的自由,因为自由是精神的本质属性。就我们倾向于成为物质的奴隶而论,物质行为是以习惯和保守的力量支配我们,这使我们

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p167.

没有自由……然而，柏格森这样督促我们，我们有伟大的创造性力量，他像居约一样，强调生命概念就是自由。^①

值得我们注意的是，19世纪末法国哲学家们往往用这样的自由学说解释伦理学和进步（进化）概念。对于柏格森来说，“未来”的道路越走越宽。意思是说，有很多可能性，他相信绝对的偶然性。他于1907年出版了《创造性进化》，顾名思义，进化或者所谓“进步”是以创造性或者“革命”的方式实现的，也就是破除旧的习惯。我们不可忽视的是，按照传统，柏格森并不是一个乐观主义者，他不相信神学。在西方文明中，信仰意味着对世界的乐观主义态度。但是，相信偶然性，不就是相信或许有的希望吗？拥有精神自由难道不就是最大的乐观主义前景吗？相信“不相信”的永远的可能性，没有任何事情能必然或绝对地带给我们痛苦，也就是相信“不相信”的态度，不在乎的态度，于是，人的灵魂从自由中获得最大的解放。

二、心理学问题

实证精神批评19世纪之前的哲学基本上是独断论。19世纪末到20世纪初，法国心理学派惹人注目，其中的重要人物皮耶龙（Piéron）在《记忆的演变》一书中宣称：“意识现象的作用就是一种力，当这种力不在场时，事物并不像它们发生的那样发生。”^②在皮耶龙之前，另一个法国心理学家 Theodule Ribot（1839—1916）分别写了《当代英国心理学》和《当代德国心理学》——这些新心理学的特点，在于使心理现象从生

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p167.

^② 转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p79.

理学和形而上学中解放出来。社会学家涂尔干用更清晰的语言这样解释：“十几年来，心理学领域出现一种伟大的创新，人们的兴趣转移到构造一门纯粹心理现象的心理学，抛弃任何定性的修饰语。过去时代的反省主义满足于描述精神现象而不加以解释；生理—心理学对精神现象加以解释，但是忽略了精神现象的细微特征；第三个派别现在正在形成过程中，它在着手只针对精神现象做解释……也就是精神的灵性……不久以前还被视为或高于或低于科学的心理事实本身现在已经成为实证科学的研究对象。”^①这段话非常重要，它表明通常被我们看成是对立的“实证主义”与“心理学”之间的一致性。

“正常”心理是“非正常”心理的一种掩饰，正如“文明状态”是对“野蛮状态”的一种掩饰一样。在这个意义上，“非正常”心理也可以理解为“正常的心理”，因为它更真实；“野蛮状态”也可以理解为文明状态，同样因为它更真实。在 20 世纪初，法国心理学派就面临对人类心理现象的这样一次重大颠倒。雅内提出一种“心理连带现象理论”，有些类似于追溯表面心理现象背后的心理现象，这些连带或者附加的心理现象是一串一串依次出现的，这才是所谓浮想联翩的实质。人心的本色是绝对疯狂的（聪明智慧者利用这样的疯狂，在引导或跟随而不是拒绝这些疯狂时，会实现预想不到的欲望）。不加以阻止的心理病态或者歇斯底里，甚至也成就了文明与艺术本身（现代特别是当代人类工业文明的发展，就是这种疯狂心理的典型例子，它完全破坏了人类原来赖以生存的自然生态，语言的霸权也破坏了人类的语言生态）。这些现象，表明人类越来越自由、任意性在更加广阔

^① 涂尔干：《个体的表象与集体的表象》，参见法国《形而上学与伦理学杂志》1898 年 5 月号，第 301 页，转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1920, p81.

的领域里释放(由于释放的速度太快,人类根本来不及在相关领域里制定限制的规则,等到这些限制规则出台时,任意性早就蔓延到更新的领域里了)。在以上的意义上,自由确实是人的本能,本能并不与文明作对,本能甚至成就文明。

但是,“自由”二字本身,并不能给我们新的智慧。我的意思是说,创造性的智慧全在于重新解释“自由”。现在的问题是,“自由”并不能像在传统哲学家那里那样,获得一种清晰明白的、观念性的说明。恰恰相反,“自由”的真相可能是精神的不清晰状态、张口结舌或结结巴巴状态、明明是“醒着”却是在“做梦”状态。偶然的事件远不及偶然的想到更重要,因为事情是由于想到才有机会实现的。在这个意义上,人类社会是一个不断做梦与梦不断实现的社会,而虚拟的东西,就是实在的东西。换句话说,社会真实的存在状态,是闻所未闻状态,因为人心难测,我们根本预料不到会有哪些偶然的念头得以成为现实行为和事件。

现在,我们可以说,纯粹心理作为“纯粹的内在生活”。它的“外在化”一方面固然可以按照传统解释为观念变为现实。但另一方面,也可以是纯粹内心世界之内的“外在化”,也就是无数偶然念头的自然连接,这种“外部的思想”或者“横向的逻辑”在 20 世纪下半叶法国哲学家福柯与德勒兹那里,才得以更全面的阐述。

在 20 世纪初,法国“实证主义”与“心理学”之间的一致性,表现在重视观察心理事实。当然,这种观察也就是描述,而这描述本身,也可以理解为“不是解释的解释”——意思是说,没有先入为主的解释,这就能保证获得新素材、新见解。但是,与实证的自然科学不同的是,“描述心理学”是一种内部心理事实的观察,比如观察快乐与痛苦、自发的愿望等。

“描述心理学”与“实验心理学”之间,也有相通之处,它们不约而同地都对“病态心理”感兴趣,并且从记忆、愿望、意志等方面加以分析。在这些新的心理学流派看来,所谓“心理的病态”,与“正常心理”的差异,其实体现在心理自发地趋向复杂,也就是心理附加现象。越想越多、一发而不可收、难以自拔——但是,在这些时候,复杂的只是内心的心理事实,外部世界本身,却还是其本来的样子。这种与外部世界严重不对称的心理事实,就呈现为人们常说的“病态心理”。这里的复杂性也是差异性、变异。弗洛伊德的研究也属于这个方向,法国有独立于弗氏的研究者,他们是 D. 戴克罗(Durand de Gros)等人(其中不乏心理医生),比如 M. 彼埃尔·雅内(M. Pirre Janet)的著作《心理学的独立王国》(1889)、《歇斯底里的精神状态》、《神经官能症》(1909); 迪马(G. Dumas)的著作《忧伤与快乐》。

心理事实是各个特殊的,多种多样的,唯有亲自的体验,才有所领悟。在这个意义上,心情充满着悖谬性——也就是天才的“心情学家”卢梭在他著名的《忏悔录》中提到自己有手淫的恶习时所想到的,“那毁灭我的东西同时却也是拯救我的东西”。也就是说,心情就是生活本身,而大多数人却仅仅把生活的最高目标理解为获得。19、20世纪之交的法国心理学不仅研究记忆、意志、个性等,而且还在研究“注意”(类似于稍后的胡塞尔现象学关键词“意向”)的题目下,研究“情感心理学”、“创造性想象”、“情感与热情的逻辑”,等等。“首先,现代心理学几乎就是专门研究理智的事实,它越来越来自与专注于心理生活的情感方面相反的方向,它在理智事实那里似乎越来越看到所有意识和理智本身现象抵制最深刻的原则与源泉……我们生命有机体的最基本需要,就来自最高层情感本身的萌芽元素中,认识功能……依赖于这些具有活力的情感状态的需要。情感是一切意识生

命的首要基础。”^①这样的态度,显然也是对传统哲学的挑战,因为传统所重视的意识状态变得不再重要了——“理论概念”被唾弃。A. 比内和 M. 皮耶龙在 1892 年第 11 期的《哲学杂志》上达到了这样的共识(分别见该期杂志 96 和 283 页):“基本的精神状态并不是一种原始的获得物……正是由于分离,精神状态得以显现为支离破碎。”^②

于是,心理学家认为,无意识(比如与歇斯底里像类似的内心纯粹状态或事实状态)比意识更为重要——就人类精神现象而言,一个崭新的研究领域显露出来——也正是在这里,M. 彼埃尔·雅内(M. Pirre Janet)的实验心理学与柏格森的学说走到一起,他们都强调纯粹意识状态、纯粹感觉状态、纯粹心理图像状态(当胡塞尔纯粹意识之意向性时,与“无意识”似有瓜葛),都是自在与自为的领域。顺着这样的思路,甚至也可以理解社会学家涂尔干的思想,他认为社会学的基本概念,就是“集体的表象”,捕捉心理事实——集体无意识的表象,意识活动显露于外的迹象,往往意识自身并没有察觉,也就是一种无意的心理状态。涂尔干也不相信它是不完全的意识或者意识混乱,“因为这种混乱只与某一原因有关,但事实上我们完全不理解这些意识表象所指的东西,它们只是表露为某些真实的、活动着的意识元素,它们并不是纯粹的心理事实,然而也不是已知的意义。人们所谓晦涩的意识只是一种不完全的无意识……无意识的表象概念与捕捉的无我的意识概念是等值的”。^③ 就像同时代另一个法国思想家塞亚耶(M. G. Séailles)在《论艺术中的天才》中说的,“意识并不能照

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p94.

^② 同上,第 95 页。

^③ 同上,第 98 页。

亮全部精神,我们个体的复杂性所拥有的,是一种不断位移的光明,只是向我们展示为片断的光明”。^① 心理学家 Rauh 在《论情感心理学的方法》中也这样说:“当情感不是为了某某的意识,情感才开始活跃起来。我们或者通过绵延,或者通过其效果的强度,来判断情感登场。”^② 而柏格森进一步坚持说,真实而经常的精神状态是犹豫不决的、不确定的,从而显示为隐晦的,并不能被还原为清楚明白的观念,所以,要破除追溯起源的意识哲学顽念,与“意识”概念相比,生成或绵延概念更为恰当。不可以用意识解释心理学(因为心理学的范围比意识更广阔),而要用“生成”解释心理学。而所谓意识,不过是通过“隐晦的感情和处于空隙的模糊的感受”显露出来的。^③

相比于无意识或者无我的意识,清楚明白的观念反倒是简单和单一。无我的意识是一个尚未被开发的精神处女地,那里并列着或者共存着处于不同序列的、有差异的个体精神状态。无我的感受、感受不到的、抓不住的感受。就此而言,虽然记忆是人类精神活动须臾不可缺少的要素,但是这个以“我”作为中心的记忆却破坏着人类的幸福感。却也可以有这样的我们没有想到的情况:“记忆”是由无意识或无我的意识组成的,也就是冒出我们事先没有想到的想法、感受、心情等,与过去经历过的事情没有什么关系。可是这样的“意识”还是“记忆”吗? 是被篡改了的“记忆”,也就不能再被称为记忆。虽然这样的“意识”不再是严格的“记忆”,却是真实的心理事实,它超越了意识或者记忆,很像是精神的病变。普遍健忘的精神,是改变人性的精神,因为过去的痛苦或者快乐再也不存在了,随之爱与恨、期待、

^{①②} D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p98.

^③ 同上,第 99 页。

嫉妒、蔑视、悔恨等，也就或者不再存在，或者失去了意义、或者具有了新的意义。^①——什么意义呢？一言以蔽之，完全破坏了精神的连续性，也就是加快了精神变化的速度，主要指方向变化的速度，以及破坏人们综合看待事物的习惯，比如苹果意味着有颜色、味道、硬度等；或者是破坏所谓通过现象看本质、抓主要矛盾、追溯事物的起源等思维习惯，因为所谓本质不过是一个被综合的清楚明白的观念、而生活或者生命中的任何一个瞬间或者场合，与其他的瞬间或者场合相比，地位是完全平等的，并不具有任何优越地位。换句话说，陌生、惊险是生命中的最佳状态，而守旧、安全，则是生活中的无聊状态。“柏格森学派在心理学中提出与遗传学相反的任务，它不再涉及重建各种进步的综合阶段，后一种情形是我们认识论著作的结论。”^②柏格森引导我们回到原始的直觉，而理智的进步钝化了人类的直觉能力，用清晰的逻辑间接性取代了直觉的直接性，用空间的数量关系取代了时间中的“性质”关系。以上提到的“新的意义”，也意味着很多以中断的方式连接起来的“纯粹性质”关系。这里的“纯粹性质”，意味着开创性与新颖性。所谓空间的数量关系，又意味着很多分开的位置关系，而柏格森主张差异中的持续性，这种时间性意味着绵延。总是别的东西之间相互外在的相互渗透或连接关系（20世纪法国思想家布朗肖、福柯、德勒兹进一步提出“外部的思想”与“中性的语言”）。用这样的立场改变僵化的空间概念，可以让空间关系变得流动起来，比如不完整的空间或者让空间看上去处于生成过程之中。

^① 有一部美国电影《初恋50次》，描写一个完全失去了短期记忆的姑娘，她的恋人不得不每天都与她重新恋爱，使得电影极具喜剧效果。

^② D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p106.

第十章 柏格森的哲学

柏格森的第一部著作,是《论意识的直接材料》,他在书中无视习惯的意识结构,只从中释放出直接的意识材料,他也破坏了人们从事思考时所习惯使用的观念——人们从来不怀疑这些观念的有效性。也就是说,认为这些观念的意思是事先约定好了的,清楚明白的。比如我们以上提到的痛苦、快乐、爱与恨、期待、嫉妒、蔑视、悔恨等,还有思想、自我等。把这些概念扯得七零八碎,涂抹它们现成的意思,不利用它们现成的使用价值,使它们的习惯含义不再出场,也就是 20 世纪法国思想家德里达说的“解构”。柏格森说,这些以观念形态出现的思想,其实是一些没有被察觉的偏见。柏格森不利用这些偏见的办法,是诉诸于意识的直接材料,具体说,就是描述原始的直觉——这种“客观主义”的倾向,也是整个 19 世纪法国的哲学、科学、文学艺术^①领域

^① 例如法国当代作家米歇尔·莫尔这样评价被法国文学界看作是现代小说开路先锋的福楼拜(1821—1880):“福楼拜开创了一种小说文体:在作品中,作家的影子无处不在,可是没有一个地方看得见他。他避免对人物作出个人的反应,不对人物妄加评论。他的这种客观的笔法,在《情感教育》中臻于完美的境界。普鲁斯特对此大加颂扬……正因为这样,福楼拜预告着现代小说的诞生。”这部小说的中文译者继续评论说:“由此可见,现代性的最大特点,就是客观地描写人物和事件,不像 19 世纪作家通常所采用的手法那样,在刻画人物时加进主观的色彩,或贬或褒,溢于言表。福楼拜却不这样,他冷静地或甚至无动于衷地表现人物的命运(狄德罗曾经发表过类似的表演理论,认为演员要从自己所扮演的角色中摆脱出来,而不是投入进去——引注),让人物按照现实生活的逻辑发展自己的个性,独立不羁地思想,处事和找到自己必然的归宿。总之,他给人物的存在以极大的自由,决不对人物的命运横加干预。”福楼拜于 1875 年 5 月 18 日写给朋友的信中说:“正因为我相信人类永恒的进化及其无穷的形态,所以我恨所有的框框,有人却拼命把这些形态装进框框里去;所以我恨所有限制人类进化形态的公式,所有为它想出来的计划。奴隶制度不是它最后的形式,封建制度不是,君主政体也不是,就是民主政体更不见得。人的眼睛所能望见的天边决不是尽头,因为在这天边以外还有别的天边,这样以至无穷。所以寻求最好的宗教或者最好的政府,我认为是一种极为愚蠢地举措。”转引自福楼拜:《情感教育——一个青年人的故事》,冯汉津、陈宗宝译,人民文学出版社 1998 年版,第 2 页,第 7—8 页。

里的共同倾向,并且以此修改 18 世纪启蒙运动以“进步”观念作为核心的“自由、平等、博爱”。

19 世纪和 20 世纪的法国哲学家,有一个共同特点,他们非常重视笛卡儿沉思中的心灵部分,也就是那个导致了“我思,故我在”的心理过程。换句话说,他们重视笛卡儿沉思过程中的直觉因素——最原始的、直接的心理要素,它是各种各样的心理行为,是由尚未形成凝固念头(也就是观念)一个又一个不同瞬间组成的,而且相互之间连接不上,因为它们各不相同。这个精神方法,被称为 19 世纪法国的“唯灵论”^①——柏格森继承和发展了这个传统,以此为出发点,做精神的历险。但他的哲学并不是作为实验的或者自然科学意义上的心理学,而是一种独特的、具有形而上学性质的心理学——这很像是从一个具有哲学头脑的精神旁观者,冷静地描述心理活动的事实与过程(这个态度,与胡塞尔的现象学还原有异曲同工之妙,他们俩都走了一条“归隐之路”,也就是揭示心理活动的秘密,这个秘密之所以是秘密——因为它说不出,人们所谓心理生活中的“神秘”状态,正是说不出的状态——是因为它不像是“人”已经形成习惯规范的心理,而是一种具有悖谬特征的内心神秘状态,就好像不是人能想出来的,而是神才有能力想出来的。所以,柏格森反对对心理活动做纯粹自然科学解释,而胡塞尔反对“心理主义”,其实他们两人,是从不同角度说同样的事情)。也可以把这样的描述方式理解为一种具有“非对象思考性质”的“超越”,它只是表面上类似于笛卡儿式的沉思,其实有重大差别,因为是形不成对象的“反思”,以致“反思”这个词语容易产生对柏格森思想的误解。对于柏格森来说,更重要的概念,是“意识

^① 值得注意的是,20 世纪晚期,在西方英美科学分析学派也开始重视这个问题,但是从自然科学的角度解释人的心灵,形成了另外一种“心灵哲学”的思路。

的直接材料”之间的“横向关系”。它破坏休谟所谓“习惯的心理联想”，因为一切习惯都是以已经获得的经验作为前提的，是一些精神的惰性，而柏格森正是要破坏这些心理习惯联想和精神中的惰性。这也是精神的自发性或任意性与人为性或习惯势力之间的战争，也就是要从中发现生命中更本真的秘密。精神的自发性或任意性通常是简单的，但是在“复杂的”思辨与社会生活习惯中的、已经被异化了的目光中，这样的简单性却是匪夷所思的。为什么呢？我可以这样引申柏格森的思路：以往的哲学犯了方向性或路线性的错误，只认准一个方向是唯一正确的，似乎只有以往的哲学才有资格判断什么样的思考才属于哲学思考。这也是新柏格森主义者德勒兹所谴责的“无代言资格”，其实，从另外一个思路，也可以把人类精神的历史，归纳为不断揭穿谎言的历史。精神在求真实的道路上是如此令人辛酸，以至于终生的努力到头来却发现自己白忙活了一场，因为还是被别人或生活本身欺骗了。但真的是被骗了吗？关于什么是“真”的问题是如此意见不一，甚至我们可以说，为追求真理而活着，是一种貌似“伟大”其实是自欺欺人的一种很可怜的活法。“真”是什么？什么是“真”？这样的提问方式之所以有问题，就在于它是子虚乌有的。我们只是自以为获得了真理，而在别人那里，真理完全是另外一种样子。甚至把我这样的判断说成是“虚无主义”，也是子虚乌有的。当我抛弃求真的思路，并不意味着我拾起了“假”并且以此装腔作势。我“简单”而“真实”地活着，但是我拒绝说我是“简单”而“真实”地活着——以往求真的道路之所以有误，在于它是以观念形态呈现给我们的理论思考习惯，更简单的是精神活动本身，但“事情本身”其实也是没有的，所以也可以拒绝把它称为“真”。

身上与生俱来的种种特点不符。比如,人自发地倾向于欺骗或者利用别人。柏格森喜欢以比喻的方式说话,但这个比喻是某种“不是好像的好像”,就像20世纪法国哲学家福柯说的,并不是说工厂和学校“好像”是一座监狱,而是说,工厂和学校“就是”是一座监狱。柏格森其实早就类似这样理解了。但这个“就是”其实并非“being”,其间细微的差异,是跳跃性的。虽然是跳跃性的细微差异,却可能比“being”式的语言更精确,这一点,肯定是传统哲学家不大可能想到也不会承认的。说两样表面上看似似乎毫无联系的东西或者事情“是一回事”,这样的见解克服了精神的习惯,不啻种种精神的冒险——总是不一样的词汇连接起来。这些词语之间并无演绎逻辑的或者同一性逻辑那样的关系,而是一种时时新颖的“横向逻辑”式的关系。“柏格森不断使用不同的比喻,精细而准确,提供了某些与借用来的同一词语不同的观念,这样的分析过程是一种冒险,好像它涉及的不是哲学,而是诗。”^①中国老一辈学者陈寅恪曾经使用“以诗证史”的方法,他的意思与我们这里说的,思路不尽相同,他从诗的内容中寻找历史真实的迹象,而柏格森这里却用诗的写作或者思维形式置换哲学写作或者思维形式,更像是我所谓“横向的逻辑”。

文学天赋并没有使柏格森成为一个单纯的作家,他同样出色的哲学天赋使他与单纯会讲好故事的作家甚至诗人相比,造就了他独特的文体,这样的文体集想象与精确性为一身。也就是说,这样的文字用诗的语言表达出大量难以表达的精确性,它既不同于诗也不同于纯粹概念之间的演绎。用不是概念的概念表示,也就是“直觉”的精确性。需要补充的是,这样的直觉是与“实证的事实”连接起来

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Alcan 1920, p258.

的。换句话说,柏格森从来也没有拒绝自然科学特别是生物学的成就,他甚至从中借用了“创造”与“进化”的概念。把这两个词连接起来,进化的过程也是创造的过程。一种最普遍的生成效应,在心理、情绪、感情领域,也是如此。同样需要注意的是,这里的分析并非一味地与18世纪的发展与进步的观念相对应,一切改变都不可能完全回到从前,但是也并非都意味着进步。柏格森认为,有两种进化观:一种是斯宾塞的机械进化论,另外一种,是创造性的进化,也就是总有新的东西出来。

是的,就像人的思考,总是落在时代的前面或者后面。也可以把落伍与有预见性,都理解为中性词。就是说,这两个词都不具有道德评判的意义,它们只是人的精神状态在任何时代都无法超越的事实。

创造性的改变,也是这样的事实,而不是纯粹的虚构,尽管这个原则可以应用到其他领域,但柏格森主要把它解释为“生命”的本来面目。“生命”的创造性的改变,他主要理解为精神的过程,把它与黑格尔的《精神现象学》比较,非常有趣,当然我们不要忘记它们之间有巨大差异。也就是说,在创造性的改变意义上,“绵延”中所蕴涵的,并不是黑格尔那样的辩证法。为什么呢?因为辩证法还局限在概念之间的变化或者关系,而精神的“绵延”是使用更为精细的精神显微镜得到的观察效果,能直觉(体会、领会、感悟、感慨等)到以形式逻辑或者辩证逻辑无法察明的事物之精确性或者更细微的差异。在语言形式上,柏格森大量使用了非 being 的语言,或者说非哲学的语言,他用比喻性的(在语言形式上使用了“好像”,胡塞尔现象学与德里达也喜欢并大量使用了“好像”,这些精神过程当然离不开虚构,但令人惊讶的是,这些虚构却使我们距离事实越来越远)语言阐述另外一种进化或者精神生命的“形而上学”。

以上的倾向,也是回到事情本身。这样的倾向,甚至认为解释性或者评论性语言是没有用处的。但是这里,我们也立刻陷入悖谬的精神状态,任何语言天然都具有解释事物的方面。也就是说,语言一出口就是一般性的、理性的。但是尽管如此,我们还是提出注意一种更微细的差异,也就是在任何语言的使用过程中,区分描述性的语言和解释性或者评论性的语言。与此相联系,“应该”与“不应该”的道德判断便显得软弱无力了。效果就是一切,也就是说,内疚感是一种不必要的感觉。我的意思是说,“活动”或者“力”的因素,要远远胜过软弱无力的“应该”与“不应该”。行为就是一切,任人去评说。顾虑,都来自观念、道德、计划等——都是在行为或者写作之前的考虑,而不是行为或者写作之中的激情状态,显得僵化死板,脱离实际。而行为或者写作之中的激情状态,是生命、生活、时间的本来状态。近代与现代的知识分子之所以是“脱离实际”的代名词,就因为他们都是按照书本去行为的。也就是说,把计划与活动分为在时间与空间上不一致的两个步骤。

以精神状态呈现出来的生命状态,是丰富多彩的、取之不尽的,不可以被还原为机械的物理过程,也不是自然科学所能解释的,同时,更值得我们警惕的,容易被我们所忽视的,还在于精神状态也不能呆板地还原为所谓反思的理智中清晰的观念以及这种观念的连接。在这个意义上,所谓“还原论”,都或多或少具有“机械”的味道。批判一切精神生活中空洞无物的抽象,即使康德和黑格尔批评过单纯形式思维而主张精神的具体性。但是这一切,在柏格森看来,仍旧是局限于精神的情性,其欺骗性仅在于它是以概念的灵活性表现出来的。但这些概念之间的灵性,与精神真正的灵性,还差得远呢!

“科学中的机械论有一个基本的假设,也就是把质量问题归结为

数量问题。它首先认定,性质的变化或者区别,总是对应着不同的数量,这是我们的感觉让我们知道的。语言允许我们说‘意识、感觉、感情、热情、努力,所有这些状态都很容易被我们感到增加或者减少’,这样的语言,就是与常识相符合的语言,它赞同这样的假设。”^①这也就像柏格森在《意识与自由》(或者《论意识的直接材料》)开篇就提到的:常识让我们相信,某一感觉比另一具有同样秉性的感觉,在强度上增加2、3、4倍。于是,“强度”这个概念似乎把质量与数量联系起来。也就是说,似乎心理状态(的质量)可以用数量的(数学的)或者物理的(自然科学的)因素加以解释。或者说,用属于外部的语言(甚至包括肢体语言)描述属于内部状态的心灵——因为科学中的机械论假设它们之间是天然一致的。

柏格森认为,精神状态只能用“绵延”加以“自我测量”。究竟是什么是“绵延”呢?这样提问,也许一开始就是没有答案的,因为它问错了方向。但是,我们可以像胡塞尔现象学那样描述绵延的样子,比如它以“系列”的方式(也就是在时间之中,但就像奥古斯丁早就说过的:时间只可以体验,却说不出来)呈现出来。常识只注意了宏观世界,它之所以总是出错,就是因为它没有使用显微镜,也许我们可以把“绵延”描述为显微镜下的精神状态。同样的道理,就应该区分常识性质的或者宏观世界中的语言与绵延的(或者与常识冲突的)或者微观世界的语言,柏格森在他的著作中就尝试使用了这样的语言(20世纪法国哲学家福柯、德勒兹、德里达也使用了这样的语言)——对我们更大的启发是,它也许回答了“老子”这个中国古代最智慧的哲

^① 这一印象在黑格尔辩证法的推动下,深入人心,其公式是:从量变到质变。但是,这段引文中的观点,却把这样的辩证法称为“科学中的机械论”。D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1920, p260 - 261.

学家提出的“道可道，非常道”难题，或者维特根斯坦著名的“对形而上学语言要保持沉默”的态度。这一老一少，一古一今，一中一外，这两人是否想到过用“显微镜”的方式描述语言呢？也就是说，语言是由无数语言因素或者语言的碎片组成的，这些碎片之间的连接并没有一定之规。在我看来，也许正是由于这样的连接，能在最大程度上保证我们说出从常识角度说出不来的东西（因为这是一种“语言显微镜”的方式）——这种表达扩展了精神的眼界，给我们更多的遐想，给人更多的幸福。

换句话说，心胸宽广与否，和是否住着大房子无关。我们的日常语言，充斥着那些以数量或者位置关系为标志的外部语言，而属于精神生命本身的语言，却是那些让人心胸宽阔的语言——“这涉及我们最复杂最高层次的感情、快乐、欲望、美的印象、道德感。我们所谓在强度上大或小的东西，正是质的变化，同样的情形，也出现在最贴心地砌入我们感情的深度与复杂性……”^①为什么呢？如何区别宏观的或者外部世界的语言与微观的或者心理世界的语言呢？柏格森告诉我们，可以把它们两者分别看成“数量的语言”与“质量的语言”。我这里甚至可以延伸他的意思，也许凡以自言自语作为特征的心理语言，即使是想着“住大房子”，一概属于“质的语言”。“质的语言”之重要标志，在于“质”本身意味着详细区分的能力（相当于把常识状态下习惯于“宏观世界”的眼睛变成能看见“微观世界”的眼睛，从看似一样的东西中，辨别不一样的因素，而不是把不一样的因素，说成是一样的，后者的情形类似中国古人所谓的天人合一），它总以比喻的方式破坏 being 的同一律式样的语言，因为比喻，尤其是其中的暗喻或

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p261 - 262.

者隐喻,是不同性质的元素之间的快速连接。也就是说,在时间和空间上的变化速度非常快,在这里最遥远的因素同时却是最邻近的因素。这种情形对传统文明的破坏作用,是潜移默化的,比如它彻底破坏了传统的道德感情——忠诚、说真话、言行一致等,被见异思迁、朝三暮四所取代。再比如,人心从此更加看重事情的效果,而不是事情本身发生的动机是否符合道德。在这里见异思迁和朝三暮四完全是褒义的,因为它们属于“质的语言”(彼非此,三非四)。同时,心理上的多和身体行为的多(身体的经历与体验,比如旅行或者空间上位置变化)也是不一致的,身体行为之数量上的“多”不一定导致心理上质量的“多”,因为它们完全属于两个不同的世界。在这个意义上,能同时获得这两方面的“多”,应该是人生的最高境界(中国古人云:读万卷书,行万里路)。但是,人之所以被称为“人”,最主要的,还是由于人活在以上所谓“质”的世界。不必多言,“质”的行为与观察方式,不仅是丰富内心世界的方式,更导致一种电闪雷鸣般的效果,因为它从同样一个看似死板的对象中,分裂出令人眼花缭乱的意义碎片。就描述而言,它反复唠叨的,是批评死板的人,批评常识:此不是此,彼不是彼,彼或者此同时还是别的东西——这样的说法并非比喻,而是实情。“质”的眼光或许会改变人性,因为人们习惯上的喜怒哀乐,都来自常识的看法。而由于“质”的眼光不再死板地分析从常识看导致喜怒哀乐的原因,从传统看来应该有“怒”或者“哀”等消极心情的情形,从“质”的眼光却可以遏止这些消极心情,因为人们的心思或者性灵变得如此多变,以至于传统文明无所适从。即使人可能超越自身以非人的眼光看待眼前的世界,但这也只是人自己的虚拟,人永远摆脱不了自身动物性和眼光的局限。也就是说,无论是外部的还是内心的世界,都不过是人们的看法而已,这个看法是什么样的,世界的

性质就是什么样子的。

在以上语境中的“事实”这个词意味着很多，“事实”隔离常识世界对事实的判断。也就是说，此“事实”非彼事实。比如快乐，即使是被欺骗而导致的快乐，也是一个事实（所以“事实”有强调效果的意思，也就是更注意行为本身）。“大”快乐与“小”快乐（同样的情形也适用于痛苦、无聊、孤单等）的说法之所以不恰当，是由于它们其实属于不同性质的快乐，是相互隔离的，不具有可比性（庄子作品中有过类似描述：人不能判断鱼的快乐，以至人也无法断定他人的快乐）。与其说是数量上的差别，不如说是质量上的，即它们是不一样的东西。它们是不一样的东西，却并不妨碍它们之间有出乎意料连接，比如一个“大”快乐与“小”孤独连接起来（毫无疑问，这里“大”与“小”的措辞，是不恰当的）。柏格森这样说：“由于或多或少由于运动作用向我们所暗示的……我们把质的差别解释为量的差别。于是，如果事关表现最陌生的快乐或者痛苦，我们就用或多或少具有客观原因的一堆数量，代替主观感情的表达，因为我们相信这些数量是导致我们快乐或者痛苦的原因。”总之，常识认为快乐或者悲伤之具有主观色彩的感情因素，都有赖于或者有相应的客观因素，是由后者所导致的，而完全没有表面上的或者常识所认可的原因所显露的情感因素所导致的快乐或痛苦，是不正常的精神状态（比如一个常人看来应该很幸福的人突然自杀了）——这些“不正常的”说出口的因子，正是“微观精神现象学”所要研究的现象。这门学问也许会这样回答上述问题：没有表面原因的现象，是由于有非常多的微小原因，它们日积月累，却也不是量变导致的质变。其实，对于什么是快乐和孤独，我们或许根本就不知道。我们在不清醒的情形下，使用“快乐”与“痛苦”的说法，我们并没有说出来我们想说的东西。为了更贴近或者更

准确地说出微妙的心思,一个好办法,就是加快口头或者书面语言(或者自言自语)的速度,比如每分钟改变2、3、4个主意(这当然是纯粹比喻,但是此刻的面部表情却似无表情,因为在犹豫)。转换到书面语言,就是在相对不变的时间之内,对同样一个对象(或者客观原因)叙述得速度越快,就越精确(也就越脱离那个对象或者客观原因)——也许这一连串现象已经告诉了我们什么是“事实本身”。是什么呢?根本就没有什么事实本身,只是残留着一串模糊不清的现象“本身”。越“不准确”的词语却越准确,因为它有速度,正是速度使它看到眼前的对象同时是别的东西,这也说明了为什么比喻性的或者诗意的文学语言较哲学(语言或者自然科学的语言)更加精确。或者说,我心里莫名其妙的感慨并不比我眼前的这台电脑更不是“事实”——不能说这“两样东西”之间“谁更是事实”,因为它们是具有不同性质的事实。为什么这样说呢?因为效果,效果就是最大的事实。古人的贞洁观念来自形而上学的“事实观”。在今人心中,这种狭隘的贞洁观渐渐淡化了,因为事实还可以是别的样子。这也并非说明今人比古人脑子更灵活,而是说,就像有不一样的事实一样,灵活也是不一样的。这甚至使我们想到,解释性或评论性的语言(以 being 似的表达式为代表)是最难以引起人们兴趣的,而比喻性、描述性的形象语言之所以受欢迎,乃在于大凡事实(即使是抽象的事实),大抵离不开形象(“大象无形”是指抽象的事实),凡刺激大都是作为形象的事实性刺激(想起异性的味道、雨滴到脖颈联想到情人亲吻的甜蜜,这些也都是形象,不过是特殊的或抽象的形象)。形象与刺激是紧密联系一起的,20世纪人类社会中渐渐普及的电影艺术之所以能迅速战胜戏剧和文学,乃在于电影是更全面的刺激(就好像在同一时刻,人的五个感官哪个也没有闲置不用,但是在常识

状态下,比如阅读或者写作状态,人只能动用某一感官)。至于所谓“行为艺术”,则是更主动的接受全面刺激,而这样刺激的获得,其实也并非完全在于人的行为通过某种反常识的举止表演出来,以此制造与周围生活的巨大反差。我们完全可以把自己最普通的生活事实,看成是一些艺术的事实。在这时,“艺术”意味着对同样的行为与刺激(在此刻,枯燥的生活本身一点也没有变),与通常看法不一样。

在柏格森眼里,意识不过绵延而已,绵延不过精神中质的变化而已,而属于质的变化,不适于用只涉及数量的“大”或“小”加以形容。这方面,我发现女人们经常在精神之事中难以区分轻重,她们把男人眼里重要的事情看得很“小”,而把男人眼里微不足道的事情看得很“大”——这里的“大”与“小”,就不是物理上的数量关系可以衡量的。我们之所以称这里的“大”与“小”是质的,是因为它们只是有差异的看法而已,如果“质”本身不意味着差异或者区分,它就没有任何意义(这使我想起了德勒兹的著名作品《重复与差异》和德里达的著名概念 *différance*——“延异”或“变形的差异”)。但精神世界中的大小,与物理世界中的数量关系没有什么关系。就像前面说过的,心胸宽广与否,和是否住着豪宅大院无关——如果恰好与大房子有关,那也就像与吃了一次好饭菜有关的情形差不多。我的意思是说,心宽就像心胸狭窄一样,可以用在任何一个身上。任何一个人同时是心宽与心胸狭窄的(还有,同时是自私的无私的、漂亮的与丑陋的、智慧的与愚昧的、乏味的与有趣的,等等)。换句话说,在不同的瞬间,人分别是心宽的与心胸狭窄的、自私的与无私的、漂亮的与丑陋的、智慧的与愚昧的、乏味的与有趣的,等等。这里通行的,是任意性,就像我身上的某一点在某个时刻恰好被人看见了,并依此对我做出的判

断,肯定是片面的。更有甚者,对同时同样的现象,有着完全相反的判断。于是,1 000 个人眼里有 1 000 个哈姆雷特。但是,难道人不是早就学会了综合能力吗?看见一串葡萄,人会下意识地流酸口水,因为人对葡萄的感觉是综合的(这里是视觉与嗅觉或味觉的统一)。这是不可避免的,但并不能因此否定我以上的结论,事实上,“质”已经包含了综合后的判断,但是这里的“综合”仍旧是唯名论意义上的,也就是强调个别性或者差异性。

强度、效果、质、行为,在“柏格森字典”里,当这些词语用在心理而不是外部世界时,是一些相似的词。

柏格森努力使我们摆脱数量的或者物理性的思维,这样的努力方向,有些像胡塞尔的现象学还原。只涉及质而不涉及量的变化,是多么奇特的变化啊!他其实是想说,心理空间是没有物理的数量或者位置关系的空间,从而是虚拟的空间、不是空间的空,是福柯后来所谓“异托邦”。传统的物理空间,是同一种类的空间,这是真正的空,空无内容。柏格森想到了不同种类的空间,比如只考虑“质”而不考虑“量”的差别的心理空间。为什么数量可以解释物理空间呢?比如 2 表示空间中的两个不同位置并列着。但是,意识中的持续关系并不是这样的空间关系。比如,听到一串钟声,残留下来的,只是印象(或者像胡塞尔说的,是感觉、记忆、想象、判断之间在性质上的差别),在记忆中重新唤醒的印象已经不同于原来的感觉了(一个女人严肃地对他的情人说,就性关系而言,100 次的严重程度与“一次”在性质上相同)。在记忆中被唤醒的钟声,肯定加进了我们当时的心情,赤裸裸的或原样的钟声,对始终接受着活跃大脑和心情支配的人类耳朵来说,是难以存在的。

统的时间概念也是物理学意义上的,即同一种类的。但柏格森试图让我们相信,时间的绵延不是滴答之钟声的延续,因为它们分属于两个不同系列:“我们知道有两种不同序列的实在性:一种是种类不同的序列,感受性质的序列;另外一种,是种类同一的序列,空间的序列。”^①绵延“就是持续的融合中的性质变化……纯粹的不同种类。”^②这也就是著名的“意识流”(意识自发的流淌,等于无意识)理论:“当钟摆有规律地摆动促使我们入睡时,是由于它的最后一次摆动,才使我们最后睡着的吗?回答显然是否定的,因为我们难以理解为什么钟摆第一次摆动时我们没有睡着……要知道摆动之间有钟声,而钟的滴答声之所以(对我们的睡眠)起作用,不是由于它们作为数量的数量,而是由于很多滴答声所代表的性质,也就是有节奏的结构整体。”^③作者在引用了柏格森这些重要论述后接着引述道:“我们也可以同样的方式揭示运动的秘密;人们常说在空间中发生了什么,或者‘运动中持续着的各个位置实际上占据着空间,而且是从一个位置到另一个位置的行为。占据这种行为的,其实就是绵延。对于一个逃避空间的意识旁观者来说,’只有绵延才是事实……总之,‘要区别运动中的两种因素:一路经过的空间和经过空间的行为;持续不同的位置与这些位置的综合。’古希腊的芝诺早就发现了类似运动悖论。”^④

那么,究竟运动可否被测量到精准位置呢?柏格森继续说:“在

① 转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p264.

②③ 转引自同上,第 265 页。

④ D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p265.

运动开始的那个瞬间^①，这就是说，外部变化的同时性与我们某一心理状态相遇，记住了运动完成的瞬间，也还是同时性，最后，度量所走过的空间，这是实际上可以测量的唯一的東西，它在这里实际上不是绵延的问题而只是空间与同时性。”^②除了用物质在运动中的变化，我们无法测量时间，但是这只是物理学上的时间，而不是我们的心理时间，心理体验中的时间是不可测量的。柏格森认为，所有真正的或者纯粹的运动，都是某种绵延状态，而绵延总是以个别性、个体、个性的形式表现出来。他的意思仍旧是说，直接呈现于意识的是以质而不是量的形式表现出来的绵延。这等于承认有各种各样的时间，因为质的差异。如果“我”也像“那儿”（参见本页注释）一样，也就是说由各种各样的异质因素组成的，不仅是有各个不同的“我”，“我自己”在不同的瞬间也是不同的，有不同的面貌。

有各种不一样的绵延，在生成与毁灭的过程之中。这里用得上海勒兹“重复”与“差异”的表达法，比如，一个印象一旦留在记忆里马上就不是原样了，它会自我炮制幸福和痛苦。不中断地否定自己，却也不可以用习惯上的进化论、黑格尔和马克思的辩证法术语加以解释。感情或心情总是处于恒定的模棱两可状态，一旦用词语僵化起来，所表达的，即使被用热情的话语说出来的，在性质上也像是把鲜活的玫瑰花冷冻起来。词语对本真感情的替换或者增补，有一种明显的时间滞后作用，或者空间换位作用（德里达反复分析过类似状

^① “l’instant précis où le mouvement commence.”这里的 où 意味深长，它同时指代时间中的“那时”和空间中的“那处”，相当于汉语中悬在空中的“那”，我们还不知道它落入空间还是时间的轨道，所以，它不是一个实词，却也不是一个虚词，因为它是有含义的。我们宁可说它的含义是默默的，同时有多种可能性。在这个意义上，它具有诗意。

^② 转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p266.

态)。词语对内心状态的“翻译”(转化、出场、置换)过程,是绵延过程的生动例子,很像是绵延的慢镜头、在显微镜下一些分解而不连贯的动作。柏格森这样说:“我们相信分析了我们的感情,实际上我们用某种并列起来的惰性状态置换了感情,也就是转化为词语……”^①还不止如此,从感情分离出去的、越来越远离感情的因素,越来越成为一些非人的东西,它们使生动具体的人化为乌有(即使说到“人道主义”,也像是冷冰冰的政治工具,所以异化和人道主义根本不是一个层次的范畴,“异化”的寓意之所以更深远,就在于它实际上并不是“概念”,而是一个具有描述事物状态性质的形容词)。最后,“人”不见了,只有“社会”。重要的是,要理解类似“人道主义”和“社会”这样的表达所具有的象征意义——它们其实意味着对象性、外在性、整齐划一、观念、同一种类等,总之,是传统中所谓“理性”,它们与词语本身的作用是大同小异的。

所以,在柏格森看来,理性和语言一样,代表了意识中僵死的方面,而不是活生生的生命意识。那些充满惰性的、非人的因素,就像活水中的树叶,只漂浮在真实事物的表层。可是,我们却总是把非人的因素,看成我们自己身上的“本质”。总之,凡是停顿下来或恶性重复、原地踏步的东西,是僵死、腐化、堕落的东西。由此看来,如果一定用一个词语说明人的本质,那就是“自由”。人的本质不应该从人自身之外去寻找(比如说从人与人之间的社会关系中去寻找,这种关系是脱离人本身的,是一种异化的产物)。但是,这里的“自由”并不是18世纪意义上的或者“理性”意义上的自由,而是绵延意义上的自由。这样的自由,去除了以“反思”为标志的意识间接性,总是处于生

^① 转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p267.

成状态之中；这样的自由，对抗“完成状态”或“被说状态”（当然，以质的而非量的方式说，以改变或生成异样的方式说话，就会距离活生生的绵延状态更近一些）。绵延的自由还意味着个别性，在所谓整体性中无自由可言。个性的东西总是难以规范的，就像任意性总是与自由有这样或那样的瓜葛。比如，任何人不可以任意地命令我做这做那，就像我不能任意为所欲为一样，这里有两个不对称的任意性。所以，即使是属于自由家族的“任意性”语言，也处于上述“冻僵了的玫瑰花”状态。

没有什么言行一致的“我”，当“我”生成或者落实到“乱七八糟”或者“七零八落”的散状“动机”的时候，也许距离“我”就更接近些了，但是“动机”这个词语不是“我”。同样，如果我们把“动机”和“效果”当成决定我的思想与行为的“因果”联系，并且从中探讨人的本性时，却可能同样是一种误判，因为动机的变化实在太快，以至于我们行为造成的事实与动机根本不符。在这个意义上，“动机”比不上“瞬时的境遇”（但瞬时的想到是偶然的任意的，它不是动机，因为“动机”总是一种积累起来的、经过思考的意志方向）更为有效。人类活着的幸福与痛苦同时在于，人不可能预见未来，但语言总是或者总在说已经发生的事情，或者说将要发生的事情（还有正在发生的事情），这其中在时间方向上的差别，只是表面上的，其共同特点，是以确定的口吻说了一件难以确定的事情。在“那儿”，我们总是根据现在“正在发生的”和过去“已经发生”的，去判断未来，但这样的判断，是不可靠的。就像人的一生，是不断“背叛”自己的一生。根据过去判断未来或者相信天命的精神，是懒惰的、缺乏灵气的精神。

心理事实是丰富多彩的，其基本特征，是个别性，也就是只发生一次，以至于单个挑选出来，快乐、孤独、痛苦等心理状态，自身也是

千差万别的。这些因素只为细腻的心灵准备的，它以微弱却强有力的方式“只显示一次”，因为第二次只是类似，而非原样。

“创造”这个词在柏格森思想中的意思，是在绵延中自发地显露异样的因素。也就是说，这样的新奇与自由连接，而与精神的惰性或者整齐划一相冲突，这些与记忆有什么关系呢？记忆是时间的代名词。换言之，绵延是精神的代名词。绵延本身意味着流淌出千变万化的因素。其中有什么生命特征呢？本能的节奏，就像呼吸的急促与平缓交替，交叉越来越急促，或者越来越平缓；就像由小的浪花过渡到风平浪静，或者惊涛骇浪。大浪拍岸来去匆匆，刺激强烈犹如激情澎湃；风平浪静似舒展的呼吸，酝酿着平凡而异样的幸福。“记忆的本质是什么呢？就是绵延的节奏本身，节奏才使我们拥有生生活力，有精气神。”^①就像一张表情永远一样的脸，不是一张天真的人脸，它总在内心算计，靠算计的阴谋，以有城府的方式变化。它的要害是利己的功利性算计，算计背后的因素脱离了天真，远离了真正的精神创造性。从算计和对命运的依赖中诞生的精神，是懒惰老气而非天真的精神，从而远离了精神纯粹自由的本性（在老庄那里，甚至“出世”的思想也来自某种算计，就像“柔弱胜刚强”中体现的算计性谋略一样），“质料是纯粹且惰性的瞬间性，它外在于绵延”。^②没有活动行为，或者身心的懒惰、远离生命的灰色调，就像瘫痪在一堆难以识别的质料垃圾场。

作为问题的“绵延”，实现了精神思考过程的拐点，它一下子就把

① 柏格森《物质与记忆》，转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p276.

② 柏格森《物质与记忆》，转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p276 - 277.

重复与差异问题提上议程,它当然不是重弹传统哲学中关于重复与差异的老调,而是朝向横的而非竖的方向。有趣的是,像异化、延异一样,绵延也不是一个名词或者动名词,这三个词都强调过程,而非过程的结果。换句话说,不强调理想、目标、信仰、动机等,而强调事实,因为异化、延异、绵延,都像是从事实中自发显露的异样因素,相当于“花蕊在……”或者“蛹在蜕变成蛾过程中”。动机或者起源问题,目标或者计划蓝图问题(其实在很大程度上,动机和目标、出发点和归宿是重合的,它们是一回事),在异化、延异、绵延过程中其实是无所谓的,因为这三者合一的过程都描述了动机与效果之间的不一致,详细描画了中途的改变轨迹。

我们想怎么样,我们的能力怎么样、事实上我们的行为会导致什么样的后果——这三个死板的因素只是分析出来的,它们的差异在于每个因素在施行过程中“使劲”的方向都不完全一致,其中的差异也是异化、延异、绵延。这三个词也不是什么“中心词”,因为它们与其他的词是互补的关系。就是说,我们可以任意发明一些其他的词语取代它们,比如福柯的“异托邦”和“外的力或权力”、卢梭和德里达的“增补性”、布朗肖“语言的中性”或“外部的思想”——所有这些词语有什么特点呢?它们都具有动词与形容词的特色,强调微小的过程差异,它们在强调“关系”过程中,其实是在说“事实因素”对形成过程急剧变化着的“形式因素”的依赖(纯粹在我观察范围之外的东西,我们没有能力说,而在我观察范围之内的东西,则依千奇百怪的因素之间的相互关系而千奇百怪)。

在柏格森那里,语言的病态反而成就了精神的创造性——比如,情绪激动时突然中断;好像语言突然失去了记忆,不知道刚才都写了些什么。整个文章由各个即时的快乐写成,却是完全不一样的快乐。

19世纪法国心理学区分了两种记忆形式：一种是习惯的记忆，主要表现在身体的记忆，比如走路、游泳、开车，一旦学会，终生不忘，成为身体的机械运动之一部分，这种记忆其实不是记忆，因为并不需要回顾过去；另一种记忆，是回顾性的记忆，即我们真的是在回想，这部分的内容，也是柏格森所谓绵延分析的领域。

“全部自主的意识，特别是理性的意识，是用清晰明白的观念表达出来的意识，剪裁清晰定义良好的意识……这样的意识倾向于形成空间性的表达、固定要素的并列或者相互转化……它能成为生活实践中的一种工具，因为它总是与自身同一……‘我们的概念形成一种固体的影像，我们的逻辑尤其是固体的逻辑。同样，我们的理智在几何学获得全胜，在那里显示了逻辑思想与惰性的物质之相似性’。”^①换句话说，从来的言语、思想都只是说出来固定的或不变的东西，人类还没有学会以异化、绵延、延异的方式思考与写作。人们只是满足于机械论，而不知活生生的生命为何物。相比之下，本能的因素（比如直觉）能在瞬间更准确地抓住事物的本性。连续兴奋状态下的本能因素，这种精神活动之绵延，就是所谓创造过程。人没有能力说清楚藏在自己身上的天赋能力，这并不是人类的遗憾，却是人类的幸福所在。

但是，生命中怎样的感情能提供给我们原始的直观呢？作为最神奇的可能性，直觉的魅力就在于，它是一股巨大的、与必然性相抗衡的未知的力量。在某个瞬间，直觉的力量似乎强烈到要去实现不可能（“不可能”就不是必然的，或者是我们所不知道的）的事情。直觉的力量并不连续，而是蹦蹦跳跳的——其中的岔路就像在编织网络。我们注意到脑神经也呈网络状，最复杂的精神状态，就是网络状

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p280.

态,俗语形容为“一团乱麻”。精神之路或者交通的复杂性由精神拐点加以连接或引导,明暗交替、从绝望到希望只是瞬间的事。正是这些,是我们无法预见的精神力量。柏格森说:“预见只在于向未来投射我们过去感受过的东西……但是我们从没有感受过的同时又是简单的东西,一定是无法预见的。”^①也就是说,未来以“起源”或者“创造”的形式出现的(也就是不连续性)而非过去事情的延续。“预见”总是与“计划”、“假设”等这些在人类精神史上发挥过巨大作用的“意向活动”在一起,消解了“预见”,也就在同等程度上消解了“计划”或者“假设”的科学性。究竟哪种情况带给我们幸福呢?或者我们盼着一个无法实现的东西,并且在享受这种期待的过程中度过我们的年华;或者一开始我们就知道“要来的”是我们所不知道的,并且化其中的绝望为激动的、陌生的冒险——享受精神总是处于“起源”或者“创造”状态所带给我们的惊喜!就像卢梭在《忏悔录》中提到自己手淫的恶习时所坦言:“那摧毁我的东西同时却是拯救我的东西。”为什么呢?柳岸花明又一“村”,为什么一定是“村”呢。所以,创造性经常携带着诙谐。轻松获得的东西,同时却也可以是有巨大创意的东西。惊喜多了,心跳也可以是均匀而非加速的,当然是与无所事事的心情不同的另外一种均匀。这并非一定因为事情的变化带给我们的效果,在更多情况下,却完全可能是由于事情本身没有改变,而我们对它的态度改变了。

冲动是魔鬼,但生命最本质的特征,就是冲动。舍弃冲动,生命就毫无气息可言。换句话说,生命是魔鬼,这个开放的魔鬼忽而为神灵,忽而为野兽。当然,有各种不同性质的冲动,比如与身体的冲动

^① 柏格森《物质与记忆》,转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1920, p282 - 283.

或者肢体语言的显形冲动相比较,直觉则是一种“静态的冲动”,其巨大的能量是默默隐含着的。“冲动”中质的差别,是绵延的一个典型例子。也就是说,有很多不一样的绵延过程。或许,现象学的“意向活动”被解释为“方向性”(指向性)只是一个良好的开端,但冲动无疑是最鲜活的“意向性”——就像许多不同方向(尽管在某一瞬间通常只有一个方向)的热流(就像眼睛不说话但目光的力量胜过说话)。“热流”是冲动的一个标志,但是依照绵延的说法,它应该是像目光一样闪闪烁烁的,并不会从一而终。冲动是生命的燃料,只有各种各样的刺激,才会不断地点燃生命。就是说,要有新的刺激保证新的能量、产生新的冲动、焕发新的热情——物质之所以是惰性的甚至是“反动的”,因为与绵延比较,物质总是没有变化的。物质走的是“下降的道路”,它凝固为僵死的“实在”概念。也就是说,围绕着 being 的思维现象,是精神的误区,它失去了精神的生命本色。如果地球上没有人类文明,绝对自然状态下的地球,就会走一个只有循环(重复)没有创造的过程。

柏格森的思想有什么意义呢?“也许在哲学思想史上第一次,我们考虑理性或者理智还有不同于思辨或者纯粹沉思的其他用途。为此,人们认为柏格森正在建构一种实用主义,尽管他的哲学摆脱了盎格鲁-撒克逊人的一切形式。在柏格森那里,至少在他的某些极端方面,人们还看到了一种新唯名论,因为他把科学以及抽象的意识看成随手拿来的紧凑的符号系统,看成是某种语言……也就是说,社会的生活与实践。”^①正像这段引文的作者接下来说的,甚至可以把柏格森

^① D. Parodi 这番话在将近 100 年前,那时还没有出现法国的结构主义思潮,所以有理由认为这番话有深刻的预见性,而且也表明 20 世纪法国哲学和人文社会科学中的各种思潮,大都有柏格森哲学的影子。参见 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Felix Algan, Paris, 1920, p286.

的思想说成是一种“新实证主义”，也就是说坚持这样的精神态度：“事实”具有无上权威性。纯粹的、真正的精神事实，就是意识本身的状态——也就是说，精神事实只要如实描述出来就可以了，应该尽量摆脱对精神活动的各种先验设想、解释、假说、定义或判断。总之，使精神回归朴实、天真、简单、真实——这就是原始的直觉，而哲学精神的二分法，是后来发生的逻辑方法。就像德里达指出的，“延异”要早于“差异”，是“差异”得以产生的条件；绵延也早于以主体-客体为典型代表的哲学二分法。我的意思是说，从理论上说，哲学只是人类精神发展史上的一个偶然结果，事实上精神生活还可以是别的样子。异化、绵延、延异这些词语启发我们，这些词语引导我们回到精神的子宫。

柏格森的思想并非孤立的现象，思想到底是以“拳头”的方式打出去的，还是以“爆炸”的方式产生的轰动效应？19世纪法国的“spiritualism”被翻译成中文时，标准的译法是“唯灵论”，其中的“ism”（主义）翻译“唯……论”，当然不错，但这里要补充的是，我们最好是通过一组近似词理解它，比如 spiritual 意味着神圣；spiritualiser 意味超俗意义上的精神化；spiritualité 意味着灵性意义上的精神性；spirituel 意味着心灵意义上的精神。人们有时会说，要用心想，别用脑子——同样一个“想”字，却走在不同的路上——“心”与“脑子”之间会不一致。“心”里有特殊的灵敏或者微妙精神。心灵的精确性不同于逻辑的精确性，它要有“形象”的刺激，就像写在心灵中的语言（象形文字）。“心”想出来与脑子推论出来是不同的，知识的推论强调以理服人，而“心”的道理却是心灵获得满足后自然就会相信。于是，“唯灵论”的方向具有美学或艺术、宗教或道德的韵味。但是所有这一切，只是形式上而非内容上与中国文化传统的方向相似。毫无疑问，柏格森是以哲学和科学的“实证”头脑接触心灵中的微妙精神

的,他开创出一种“新唯灵论”。由于以上的特点,中国的学者特别容易从柏格森那里获得单纯从中国传统无法得到的灵感,就像进入“创生的枢纽”。就好像我们从不同的时间和空间,奔向同一个狂欢节。

心灵与“自己”——“接近”,思想与外部世界“接近”;心灵中的“我”当然不同于思想中的“我”(我思、自我意识等)。“心灵”的“同义词”诸如心情、感情等;“思想”的“同义词”还有观念、语言、理性等。但是,心灵与思想有一个共有的“创生的枢纽”,也就是“直觉”——直觉之所以特别重要,在于它具有心灵与思想的双重要素,在道理上模糊、在事实上精确。这使我想到了,异化、绵延、延异,也属于“创生的枢纽”,属于这个领地的,还有诗意的语言。它们很像是面对未来的语言,以“起源”或者“创造”的形式出现,也就是结结巴巴、不连续的语言(绵延并不似一条连绵不断的直线,绵延是断断续续的绵延,是性质而非数量上的连接)。不考虑量只考虑质的连接,如何连接呢?很像是由许多突然从天上掉下来的念头组成的语言。“突然”意味着瞬间,彼突然非此突然也;“天上掉下来的念头”,就是意料之外,彼意料之外非此意料之外也。“突然”和意料之外的“天上掉下来的念头”之连接,生动地描述了直觉的活动方式。这种连接怎么可能有“精确”效果呢?它就有精确效果!就像在一个人身上发生了一件出人意料的事情(无论是天才之事还是邪恶之事)。人们在问,这件事怎么是他或者她做的呢?很遗憾,事实上就是他或她做的!出人意料的是,不考虑量只考虑质的连接,却像隔离“being”的连接,无论“是”或“不是”都没有说到点子上,因为不考虑量只考虑质的连接,像无数“他者”之间的连接。

心灵脱胎换骨,才使人变成另外一个人,尽管皮囊还是旧的。就像真正的新哲学总是以转向的方式展现的。每每这个时刻,哲学家

就会不由自主地说出一些最狂妄的语言,但是以由衷而非做作的口吻说出来的,诸如到现在为止的全部哲学还没有发现某某现象,从而一直在黑暗中徘徊云云。我的意思是说,柏格森的新思想是20世纪法国哲学的指路明灯,是广义上的柏格森主义。“柏格森的哲学与叔本华、尼采的哲学有相似之处”。^①它们共同组成了19世纪下半叶的欧洲哲学主流。准确地说,柏格森与胡塞尔是同一时代的哲学家,他们两人的相似,是神似而非形似。心灵之脱胎换骨的转变,改变了精神的方向、繁衍了一大批精神后代。

心灵的直觉包含了理智且超出理智,这些增补或者多余的因素却是比观念更真实的因素,这些剩余或者被隔离出去的感情,比清晰的观念更为清晰明白,是微妙的、具体的清楚明白,而非抽象反思性质的“清晰明白”。为什么呢?因为变化或者生成过程中“活的瞬间”比充满惰性的“不变”因素更真实。作为一种“创生枢纽”,感情因素成为“哲学心情”,它与理智的直觉直接联系起来,其真实实体体现为自发性,它区别于以固执地监守某一僵死的“远大目标”为标志的“自主”的或者做作的、人为的理性意志,这种僵化的动机与灵活的性情南辕北辙。

无意识与暗示有直接的关联。所谓暗示,就是说,提示才会显示,否则就隐藏着。无意识的多样性与情感因素的多样性是联系一起的。如果说意识远离生命,作为本能的无意识因素,就更贴近生命。

“创生枢纽”中的另一个要素,是各种各样的图像。广义的图像区别于没有形状与色彩的、光秃秃的观念。“哲学心情”尤其以图像

^① D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p290.

表现出来。活跃的因素与吸引人的图像联系在一起，“想象”是立足于“象”上面的。行为本身也意味着一串“象”的痕迹。舍弃“象”的因素，艺术之美是不可思议的，服饰、举止、绘画、书法，都离不开色彩与线条的搭配。作为另一串“象”的痕迹，肢体语言就像无意识一样，更接近人的本能。原始的或者蒙昧的因素，非不再被轻视，反倒成为精神新鲜的或者创造活动的出发点。^① 广义上的图像具有唤醒行动的诱惑作用。与清晰的精神状态比较，混浊的精神状态更有效能。换句话说，多重刺激优越于单调或者单一的刺激，要去制造多重刺激的效果，至于刺激背后的“应该”与否的问题，是一个永远纠缠不清的问题——但是，刺激本身，却是“明明白白”发生过了！这就是 20 世纪特别是 21 世纪人类生存实况。具有混浊的精神状态的哲学家，已经同时是一个神奇的艺术家的，就像柏格森（他的文字风格和具有创造性的思想，使他成为诺贝尔文学奖获得者），他思考哲学的方式，同时也是艺术的方式。多重刺激的效果本身，就具有艺术性——是多重

^① 也许我们应该在绵延的基础上重新审视汉字：与拼音文字比较，汉字都是一个又一个单字组成的。每个汉字都有自己或简单或复杂的文字结构，甚至很多单字的结构，又可以由一组“可以讲故事”的图形组成。在这方面，还很少有人考虑过像“这句话有七个字”一样，回到汉字本身。换句话说，与拼音文字比较，汉字（或者更广泛意义上的汉语）也许更不适合用索绪尔关于符号的能指与所指二分法的方法加以研究。这里我们直接涉及汉字的自指性，也就是说，消解所指的对象——消解的过程，通常是经过一些曲折幽暗的暗示（也就是中国古代文论中所谓“兴”）。“兴”或者暗示并非遵照形式逻辑，而是像巫术那样，“任何因素能产生任何因素”。它的语言效果，恰恰是白话文运动所反对的“模糊性”。但是，虽然以文言文为代表的中国传统文化的总体效果是“说了半天，不知道说的是什么”，但是，阅读着或者写作者已经“大大地”享受过了。这种由“自指”而导致的暗示或者“兴”的过程，其实与柏格森的“绵延”有异曲同工之妙。绵延也是一个“任何因素能产生任何因素”的精神享受过程，强调时间过程中质的变化而非作为外部因素的空间量的变化。如果说白话文运动是“五四精神”的精髓，那么从 1919 年开始，中国加速了脱离文言文的过程——这在某种意义上，使现代中国人不再具有以往的精神气质。换句更简单的话说：为了向实用妥协，我们丢掉了一种非常优良的语言传统（文化遗产过程的信息密码，现代汉语改变了古代汉语的语言基因）。在算计上也是吃了大亏的，比如遗失了美感、幽雅的精神气质，而更重要的，也许是失去了想象力和创造能力。

混浊的因素导致的升华、暗示、转移的心理效果,而不是所指对象本身。

意识的本质是无意识。就是说,透明的意识只是分析的结果(在这种分析中,我们忘记了精神的绵延,即把某个瞬间化为永恒);意识的本质是无意识——不仅意味着本能的模糊性,而且意味着这样的模糊性演变为各种各样的行为或活动。随机的效果最动人也最艺术。就本性上来说,人们总是在没有想好的情况下说话或者写作的,也就是不模仿的说话(人们几乎不假思索地认为脱离讲稿的即兴讲演“更有水平”)——这当然与精神的绵延一致,因为是他者之间断续的连接(表面没有断,其实是断的)。无意识涌现的心理图像,不知道其间的图像拐点怎么从天上掉下来的。感情和直觉也是这样,我们总是忽而清晰忽而混浊的——在是与不是之间。“是”与“不是”的黑白分明的世界,属于宏观的外部世界以及与之相适应的观念世界,进入“模糊性”却意味着进入微观世界,意味深长其实是犹豫不决,而犹豫是以无知为前提的。我们不知道,我们唯一知道的,就是未来是新的陌生的事情——变化、生成、异类,左右这些的都是同义词。艺术中的天才自发地把图像以诗一样的形式连接起来,这并非一个理论论证过程。性灵或者微妙精神的内容,显然比意识或者观念的反思更加丰富。意识只在精神的表层发挥作用,它只是精神模糊活动过程的结果。在那个瞬间,精神作出一种积极或消极的选择,因为思想和语言总是以不断做出选择的方式出现的。这种选择是精神的活动方式,却只是一种表层的自由。模糊性是无意识直觉的特点之一。柏格森式的直觉强调模糊中绵延不绝的性质改变。在这个意义上,他反对康德甚至胡塞尔作为在理智上“清晰看见”的直觉概念。

天才之所以被称为天才,在于他天然自发的无意识能准确无误地抓住事物的本性。把中规中矩的思想从性灵中排除出去,被自发而任意的表达所唤醒,真正的创造灵感,不需要火柴而能自行燃烧。在这个意义上说,精神活动方式的精华,在于微妙性,而微妙性最迷人之处,在于灵感即天然自发的无意识能准确无误地抓住事物的本性。既然灵感是“天上掉下来的”,就是被动的而非主动的。不是我们主动地构想什么,而是那些念头闯入我们的心田——在这个过程中,心与身相互形成。推动我们理性工作的因素,是“爱”、“相信”、“争气”、“嫉恨”等热情。也就是说,表层是追求真理,内心却充满浪漫,对死板的“应该”与否满不在乎。热情不是单纯的而是复杂的,所以,生命也是这样。

柏格森还为自由下了这样一个定义:自由行为,就是我们发现自己正在做某些毫无道理的决定。但是,在某些情况下,没有道理的决定却是最好的道理,这也说明了“道理”这个词语的无用——^①这当然不是理性的自由,更不是德国古典哲学意义上的所谓“自由在于对必然性的认识”。没有什么必然性,就像没有什么“绝对正确”的判断。这就把自由与纯粹的偶然性、任意性、随机的冲动等因素连接起来。靠突然冒出来的想法做决定,做为一个艺术家来说,是成就他的优点,但是在政治家那里,这种完全破坏事物秩序的精神习惯,将导致社会的灾难。人心完全缺乏稳定性,除了莫名的惊喜之外,还隐含着恐惧。相反,当我们知道秩序或者命运一定如此时,在稳定的情绪下面,会由期待滋生幸福。当然,人心其实是被悖谬的感情所左右的。习惯与自发的冲动之间,始终处在博弈状态——这两种力量是相互

^① 参见 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p315 - 316.

外在的。浪漫情绪的一个重要含义,就是从克服习惯中获得一种情感解放的快感。人们之所以追求浪漫,是由于各种习惯力量无比强大,使人本能的冲动处于最微弱状态。在这样的意义上,一方面,批评柏格森主义似乎是相当容易的,因为它追求根本不可能实现的事情;另一方面,却正是由于他思想中这些“虽然不可能实现却是非常真实的因素”,使他获得了巨大的名声。这接触到人心最深处的荒诞感情:越是脱离实际的,却越不脱离实际。言行、身一心、感性与理性、心与头脑等因素之间的“不一致”,不是个别现象,而是一般如此。

比如,彻底放松状态下的自由想象——这里的自由,等于彻底的自发心理活动。不是“什么都不想”,而是任凭思绪海阔天空——这样的情形,我们只可以设想而不能完全做到(因为有心理习惯的强大制约作用),但这样的设想,在理论上具有巨大意义。比如,这些自发的因素甚至超越了愿望或动机,我们并不真的想要什么,很多破碎的“什么”自动的找上门来。

柏格森在他的《创造性进化》中写道:“有些东西只有理智可能去探讨,但是理智本身决不会找到这些东西;只有本能才能发现这些东西,但是本能决不会去找。”^①其实,这段话的意思在形式上近似“踏遍铁鞋无处觅,得来全不费工夫”。但是,把柏格森这段话与这句著名的俗语比较,我发现它们只是相似却并不相同。前者与后者同时是清晰与模糊的,它们是不同的清晰与模糊,以至于清晰与模糊这两个词语在这里可以交互使用:法国思想中的清晰在中国人眼里却是模糊的,而这句中国俗语的清晰(任何一个识字的中国人都知道这句话

^① 转引自 D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Librairie Félix Algan, Paris, 1920, p338.

是什么意思)却不能还原为柏格森的上段话,因为这句中国俗语中没有主语(现代汉语和文言文在表达相似的意思时,文言文很多情况下不用主语而非省略了主语)。也就是说,没有区分这样的关键情形:把“理智”和“本能”分别作为前句与后句的主语。显然,在“踏遍铁鞋无处觅,得来全不费工夫”中的主语应该是不必要说出来的“我”,但我们的语言传统不会把“我”进一步区分为逻辑理性的“我思”(或者“反思”、自我意识)与心情领悟中的性灵。在任何情况下,令人向往的都是“我不知道(即无意识)我在获得,而我却获得了”这样的感受(即陶醉)。为什么获得了呢?因为本能驱使我们沉醉,为什么我不知道呢?因为在此刻语言和思想观念是没有用的。陶醉属于人身上本能的因素(陶醉也是忘记“我”的时刻,所以不应该把陶醉理解为一种自恋或自私的表现。人身上本真或天真的因素是陶醉或者消遣,而并非自私,因为自私的情形中有一种间接的“记住我最重要”的要求,这其实是一种间接性,也就是往往要经过思考与算计。在这个意义上,人之初是天真的,即有非自我的陶醉能力,自私是后来人的本性异化的结果),却并不是赤裸裸的动物性要素。绵延,就是要消解西方哲学传统中的二分法。要用二分法之外的语言描述绵延,就像要如此描述陶醉一样。陶醉中的体验或者领悟与直觉(这才是所谓“纯粹状态”)有密切关系,它们都属于绵延中的事实因素,它们都抗拒语言因素。意识只是表层的我,无意识才是本真的我(本真的我“无我”),就像真正的爱情不是语言,而是内心持久的冲动一样(反复刺激并且重新一再唤醒类似“我不知道我在获得,而我却获得了”这样的感受)。以上的情形,甚至适合于“思想或者写作过程中的陶醉”——思或者写的最顺利或者速度最快的时候,往往是思考或写得最好的时候,而在此刻,却根本没有想过好不好,只是觉得痛

快而已。思想或者感情变成文字之后,重新阅读时往往会想,当时我为什么这样写呢?这是我写的吗?这样的疑问,来自当时的思考与写作都是“无我”或“忘我”的。这种思考的性质,不得不变成艺术的,这就使当时的思想与文字成为一件艺术作品。

只有或正是在以上的语境下,我们说,纯粹的直觉一下子就抓住了说不出的事物本身——当然,我这里做了一种区分:陶醉是一种以极端走神为精神特征的高度专注状态。这种专注的特点,是不在场或者脱离现实。原始人类的精神世界充满着灵感—本能的因素。就是说,世界在他们眼里到处充满奇迹,到处是不可思议的事情,原始神话是高度智慧的产物。但是在后来的所谓文明社会里,灵感或纯粹的心灵生活却成为稀罕之物,因为人类的直觉能力连同身体的其他本能(比如视觉、嗅觉)一样,走上了一条退化之路(也是异化之路,指离开原始状态的距离与文明程度成正比)。灵感成为极其稀罕之物——这是现代人类的悲哀。为什么呢?因为现代文明产生于功利化了的、以相互算计为基本特征的社会。在这样的社会中,人们想不到以“不实际”为特点的精神灵感有什么用处。“走神”—直觉—非自主的记忆—意识流,是无意识的——所有这些过程,与讲道理没有什么关系,就像激情与冲动与讲道理没有什么关系一样。在某种意义上,理性就像是人们手里的工具,但是在情急之下,人们也会随手拿起临近的家什,不一定是最好使的,却可能是最方便的。情急、随手、方便,这些词语也属于激情与冲动的家族,在这个意义上,正是无意识与各种本能的因素连同变化、灵活性一道,占据了人类生活的大部分。

如何把感情从哲学中的自我意识状态下解放出来呢?从学术角度,就是从“我思的对象”中摆脱出来,代之以更微妙、新颖、灵活、深

刻的性灵因素。追求一种差异中的和谐,而非对立的精神世界。通感或者交错传统哲学眼里的感官功能。就像大脑也可以活跃着情绪、心情却演绎着思想一样,对立或者界限、原则的传统思想,已经过时了(因为这是一种大观念的思维方式)。似乎相互冲突的因素,这些有着巨大反差的因素,在相互接触之后,却发现彼此之间有如此多的共同感情,隔阂只存在于原来不正确的想象中。原来按照二分法建立起来的呈对立统一状态下的各个哲学范畴,现在可以在“显微镜”下被分解为各种事实因素。有差异的各种事实因素之间,是相互补充的关系,却不是“你死我活”的关系。比如,肯定不可以死板地把精神生活区分为理性和非理性的两极,其他类似的区分也是错误的,例如正确与错误、偶然与必然、本质与现象、美与丑——追溯根源,所有这些划分的习惯,都与形式逻辑的同一律或排中律有关。总之,传统意义上的哲学判断,是针对整体性(或者总体性)的判断,而任何针对整体性的判断,在“显微镜”下观察都是失效的,因为例外不是偶然,而是常态。既不是一元,也不是二元,而是“多元”——甚至“元”的提法也不准确,因为并不存在什么“作为源泉的根本原因”——动机不明,是因为某某原来是别的东西——这并非一种比喻,就像我们不能认为绵延是一种比喻一样。所以,“多元”应该被各种差异的因素所取代,这才是回到了“事物本身”(这里使用了双引号,是因为本来就没有什么“事物本身”,“绵延”与“事物本身”是冲突的)。

第十一章 伦理学问题

法兰西共和国宣布全民实行义务教育。这时,共和国发现了一个难题:究竟什么是这种义务教育的道德基础。显然,以往作为道德基础的宗教教条,已经过时了。教育中的信仰教条被搁置起来,人们回到真实的内心世界。不再有什么国家正统哲学,人们质疑任何以国家名义出现的意识形态。彻底的精神自由,就是精神决不对任何学说“你来替我做主”。自启蒙时代以来,人们再一次庄严宣布要做一个诚实的人、对自己真实的内心世界负责的人。

康德的道德哲学,是一种义务哲学,L'obligation 被翻译为“义务”,也就是“不得不”,就像是欠债必须偿还一样,带有感恩的性质。既然是“不得不”,就具有被强迫的因素,有些类似于宗教意义上的“应该”。无论怎样思辨,纯粹服从的意志会使我们不由自主地想到雨果在《悲惨世界》中描写的那个绝对忠于国家意志的侦探沙威,他因为面对冉阿让活生生的更具有宽恕精神的胸怀深感内疚,终因旧道德信仰的崩溃而投河自杀。沙威的绝望在于,他究竟是服从具有意识形态特征的道德意志,还是服从自己真实的情感世界(他被冉阿让的宽恕举止所震撼,他被一个更好的人感动了)——这是服从头脑还是服从内心的冲突。如果说康德的道德“义务”更是一个思辨意义上的哲学概念,那么冉阿让的宽恕却是一个活生生的道德行为,自由行为。

同时,离开“相信”,道德也是无处安身的。相信“不相信”,就是

相信有“不相信”的自由。总之，“相信”在最大程度上与“精神自由”的精神是一致的。合起来说，相信“信仰自由”与“言论自由”——它同时是近代以来世界主流政治与道德的根本原则——这种力量是如此强大，以致现代国家宪法中，几乎没有不宣布自由原则的。

道德最强大也是最虚弱的地方，也是最后的防线，是一种以“相信”方式出现的期待：我们的良心（天理）“迫使”我们相信不能证明的东西。从“良心”可以衍生出诚实、爱、尊敬、正义、正直、谦卑等因素，这些因素与自由、平等、博爱相互融合的。换句话说，真诚地相信这些无法最后证明，且在现实生活中所缺少的东西。正是这一点，使人们同时幸福与痛苦。尽管伪善无处不在，但是真诚本身就就像正义本身一样，是不能被化解的——这并非一般意义上的判断，而是说，人在任何恶劣的社会环境下也不会在自欺欺人的心情中获得持久的满足感，因为人性不是这样的。无意识地说出不符合事实的语言，这不属于欺骗。真正的欺骗，总是与算计个人的私欲有关。但是我们知道，绝对的自私其实只存在于理论上。比如现实生活中，用“自私”解释占据人生大部分的“消遣”是非常牵强的。消遣中获得的情趣，是忘我的活动，所以也是最天真的活动，也最真诚。

人类在道德上的差异，很可能是由于极端偏向于原本破碎的人性中的某一部分，就像蒙田早就指出的，“怕羞、傲慢、纯洁、放纵；健谈、沉默；勤劳、文弱；机智、愚钝；忧愁，乐观；虚伪，真诚；博学、无知；慷慨、吝啬……这一切，我在自己身上都看到一点，这要根据我朝哪个角度旋转。”^①在蒙田提到的这些因素之间，是一种平等的关系。就是说，这些因素之间的一个并不比另外一个地位更优越、更拥有特权。

① 《蒙田随笔全集》中卷，译林出版社 1996 年版，第 8 页。

这些因素之间的差异,在于某种情景之下,某个人的性格更习惯于使自己身上的以上某种因素处于活跃状态,而其他因素的潜力则被掩盖着。依照这样的判断,就会产生宽容的或者充满自由精神的道德观,而非独断的或者专制的、以强迫服从为特征的道德观。蒙田的话还提醒我们,在道德领域,自相矛盾的因素“和平共处”,这种现象并不是例外,而是常态——明白了这一点,我们在看待他人时,就会消除很多误解,态度就会更为宽让;在对待自己时,就会自动消除很多不必要的烦恼。但是,这样的人也许只是一个头脑清醒的人,却不是一个有趣的人,因为他可以看得太透彻从而“不生气”,这就离开了生活本身——尽管大多数“气”是不应该“生”的,但倘若没有“生气”,生活中的情趣也就不存在了。这里,我们再一次面临精神的“绵延”。也就是说,批评不合理因素的因素自身,也是不合理的。当然并不能因此就否认批评的价值,就像爱情只要爱自己所爱的人身上一点点值得爱的因素足矣。就像正因为某种批评是有缺陷的,所以才是真正的批评,完美的批评不是批评。在某时某刻,某个场合,或者某一持续一段的时间—空间中,发生了一次以后不会再发生或者至少不会同样发生的事情,无论这个事情是“感情”、“心情”还是“批评”,在性质上应该属于“奇迹”。当然,我的意思,其实是为“喜新厌旧”辩护,或者为陌生感辩护。

正由于道德领域有如上的情形,我们对“道德哲学”的探讨将会十分艰难。在19世纪,道德哲学问题附属于自由问题,“道德”属于“自由”的一个分支。可以用生活事例说明道德与不道德,但是,伦理学绝不属于一门实证科学。“道德的本质,并不仅在于描述现存的事物,更在于描述也许、应该不应该存在的事物。”^①为将要发生的

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p221.

人类行为树立一个“应不应该”的标准,这是道德的实质,也是道德的困境。道德问题是不可以被解构的,就像只要人类存在,就不会停止关于“正义”的讨论,看法可以不同,但问题本身永远存在。道德准则更像是一个写在书本里的真理,让活生生的性灵参照执行,其间的冲突是导致人类痛苦的一个根源。这样的判断并不是在批评道德的虚伪和无用,相反,道德应该是活生生的,与生命融合一起。

“活生生的”并不单纯指现在存在的,就像当我们判断什么是活生生的汉语时,不能依照汉语是以白话文还是文言文的形式出现的。以“套话”形式表达的白话文,仍旧是死的语言;以活生生的生命展示文言文,即使产生于几千年前,却仍旧是活的。道德极容易蜕变为“吃人”的教条(也就是单纯强调某一种观念性的“应该”,无视人性的丰富性),所以,我所谓“活生生的道德”,是主张回到人性的丰富性。事实上,哲学史上讨论人性的名著,同时也被当做伦理学的经典,例如休谟的《人性论》。

19世纪法国的道德哲学受到孔德实证主义很大影响,比如,泰勒坚持伦理学是一门实证的学科,这是一种危险的倾向,因为它认定人的本性是不可能改变的,所以只要研究善与恶的事实就行了。这种道德上的先天决定论立场,也表现在与泰勒同时代的另一个哲学家勒南,这是一种试图把伦理学自然科学化的方向,他认为真、善、美是三样最伟大的事情,其中最重要的事情是求真,“善”当然要以“真”(自然科学意义上的事实)作为前提。换句话说,道德和文学艺术中根本不允许“虚幻”的因素存在。

在去掉道德的形而上学痕迹并使之科学化过程中,勒南也有一些有启发意义的观点。比如,他认为在道德与艺术二者中,道德或许

只是艺术的分支。在《科学的未来》一书中，勒南指出，“在任何行动之前，与其询问该行为是善的还是恶的，不如问它是美的还是丑的，在这方面，我认为自己有一个绝妙的标准。”^①也就是说，真正有美德的人具有艺术家的气质——从自己的个性（人性）中展示美，就像音乐家能化声音为旋律，雕塑家能化大理石为塑像。这里其实是在赞叹自由为最高的美，创造并非服从某某规律的过程，而是自由的过程。换句话说，自由的行为同时也是美的。勒南同时批判宗教和形而上学。当他说“哲学”一词，其实指的是实证哲学或者科学——同样的意义还包括了文学艺术。他认为，物质财富的唯一意义，在于把人的精神从对物质条件的依赖中解放出来。当艺术从金钱中解脱出来时（拥有财富为这种解脱创造了条件），艺术行为不但同时也是道德行为，且也是拥有“真”。

19世纪法国重要的伦理学家，是勒努维耶，他把伦理学称为科学，研究范围非常广泛，包括性道德、婚姻、国家、战争，等等——实际上，他研究这些问题所涉及的科学价值。首先看“道德科学”的提法——我们都承认物理学、数学，甚至逻辑学是科学，但是能够说“道德”也构成一门科学吗？勒努维耶坚持说“道德”也构成一门科学。“道德涉及事实，尽管道德事实并像数学和物理学材料那样归属于数量、广延和生成，而是属于因果性、目的和意识。事实‘并不是事物的自然存在，而是就事在人为而言，人的愿望应该一是、人应该做，事情应该是’。”^②勒努维耶还认为，伦理学要成为科学，就要自身独立，而不能像以往那样，使道德附属于宗教和形而上学。

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p226.

^② 同上，第229—230页。

不再用宗教和形而上学的概念体系解释道德,不再利用种种独断的教条作为道德假说——这样的看法,为道德这门人类最古老的学问释放出一股清新之气(后来居约继承了勒努维耶在伦理学领域的研究方向)。

勒努维耶特别不满意康德的道德观,即必须不掺杂任何感情因素地无条件地执行道德中善的行为。这样的“美德”可能适得其反,把善变成不善。为什么呢?在康德那里,道德上服从的意志几乎高于一切,服从的义务高于一切。一个善举的唯一标准,就是看其是否来自善良的动机——这样一种纯粹的道德理性,被康德说成“实践理性”。但是,这“实践理性”既然背离了活生生的人性,也就在最大程度上脱离了实际。与康德高度赞赏的这种死板的道德条令相反,勒努维耶认为在道德中居于至高无上地位的,应该是纯粹出于感情的行为。感情的动机并不在于冷冰冰的僵直的道德义务,而来自人心的热情或者冲动。道德只来源于感情,道德感只是感情中的自我控制因素(它是人性的一部分),但道德只是合理地引导感情,而不是像康德那样,抽掉道德义务中的感情因素。勒努维耶认为,如果没有爱(人类所有感情中最积极最高贵的精华),正义的概念就是毫无意义的。

对各种不一样的行为——结果,人们有选择的自由,就像居约与尼采一致的道德信念:生命有伸缩进退的自由。勒努维耶则进一步说,自由是对自己的责任(甚至也包括自杀),是一种道德勇气。这甚至也与绵延有关,人既是经验着的人,这与过去有关;同时人也是面向未来的人——就是说,我们希望自己变成什么样的。这含有理想的成分,也是道德的成分。就是说,道德也是一种开创未来的能力。开创未来,是对自己负责的最好形式。“就我们的意识而论,我们努力

把‘自己现在的状况’带入‘我们认为自己应该是’的轨道。”^①这也是生命的道德轨迹。当然，一个人的一生，所做和所思是由很多事实所组成的，我们正是把这些事实做道德的、思想的、行为的、艺术的等解释，尽管“事实只有一个”。

同时，勒努维耶并不是在宣扬“自私自利”，他并不排斥对他人的道德义务，他甚至认为，在个人权利和应该承担的义务之间，义务是第一位的（这来自康德的影响）。在他那里，一方面，有最彻底的个人主义；另一方面，也没有忽略他人的存在。人没有权利不做他应该对他人做的事情，因为做这些事情，是一个人的义务。但是，人的道德会变化的，而且可能是质的改变，就像绵延是质的差异一样。比如，人的义务观念也可以改变对象，在这个时候，人的行为举止与从前不再一致——人们完全没有必要为了道德上的“从一而终”而勉强与从前的举止保持一致，因为人的道德观念已经改变了。在这个时候，一个人有权利执行新的道德判断，而坚持从前的道德观念反而是不道德的。一个人虽然在理论上离开他人就活不下去，他的生存与幸福都有赖于他人，但是，这个人，只有这个人才能真正为自己的行为负责，他是自己行为的“真正立法者”。也就是说，他有选择的自由，任何一个来自他人的意志都没有天然的权力强加于他。

当数量多于一个人，只要有两个人，就出现了正义的问题。正义问题来自人与人之间对称性质的判断，即每个人都是一样的人，在权利和义务方面都是平等的。但是，这绝对不是假设对方的能力、人品、欲望、情趣等和自己是一样的。相反，正义所强调的重点，是承认

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p234.

人权和人性的基础是个人性,人是个人抽象延伸。事实上真正存在的只有个人。也就是说,正义在于充分尊重与自己不一样的能力、人品、欲望、情趣等。换句话说,不一样的东西之间有平等的权利,就像任何一个时刻、场所、个人,与其他时刻、场所、个人相比,只有差异,而不天然地具有特权(统治权或者支配权)。康德曾经把人之间的这种对等的权利,叫做“实践的义务”或者“最高的原则”。这也叫做“个性”平等。从“平等”中引申出的正义,同时意味着对他人的尊重,而对他人的尊重,当然也包含了对别人个性的尊重。统一起来的,只能是不一样的个人,如果统一以灭绝差异或者个性作为代价(当然做不到实际上的灭绝,而是残酷地压制“差异性”),就是赤裸裸的专制。也就是说,当有人说一个民族或者国家是统一的,我们还无从判断它是专制的还是民主的。我们也可以这样理解康德关于人自身就是目的的著名判断(不能利用他人成为获得你自己目的的手段,因为人自身就是目的)——这个判断并不仅是一个本体论意义上的判断,而且还是一个承认差异的判断。也许它是一个道德乌托邦,但这个原则确实推动了现代国家和法律的形成。在这个意义上,抽象而空洞的东西(比如思想),不仅制约着人们的行为,更给人精神上的满足感。康德的学说不仅具有政治意义,而且更具有道德意义,它尤其是对人格的高度尊重。自由、平等、博爱,都是有具体内容的,它尤其是一种对不同事物相互关系的判断。“这就对现存社会状态构成了一种来自道德领域的挑战。在以追求财富为主导的情形下,现存社会状态倾向于不仅把它的成员纯粹作为获得其目的即作为获得财富的手段,而且还通过法律条文和社会习俗进一步压缩了个性空间,这两者更有效地保护了财富而不是个性。从伦理学的观点看,世界是一个目的或者人的领域,一切其他价值必须

与人的关系和谐。”^①

个性自由,个性中的真实,是被人们严重忽视了真实,而自由或者任意性,也是真实应有之意。与这些属于人性本身的因素相比,尽管人身外的物质财富也是重要的,却不是组成一个“以人为本”的社会最重要的因素。毫无疑问,财富掌握在不同素质的人手中,既可以为人类造福,也可以给人类带来灾难。

勒努维耶还指出,来自善的行为与正义并非同义词,因为善更关注人性本身,而不是人与人之间的平等关系。进一步说,“正义”更接近理性与政治哲学,是出自头脑的思辨;善却是对人性的领悟,更接近人心,分析怜悯、爱等与人的感情有关的因素。在漫长的人类历史中,社会总是建立在强权(而不是正义与权利)基础上,靠战争解决问题。胜者为王,败者为寇——这是近现代以来人类文明信仰“自由、平等、博爱”之前的想法。它是赤裸裸的“强盗逻辑”,在民主国家普及之前,这套逻辑也确实符合世界上很多民族国家的实际情形。自启蒙世纪以来,这套“强盗道德”渐渐被认为是不道德的,而写在近代启蒙运动所倡导的“自由、平等、博爱”,则是一条道德原则(同时也是正义原则),是法律与政治原则的道德基础。政治与军事权力是强力,但就像帕斯卡尔说的,要使这些强力成为公正的强力,而不是反过来,认为强力者无论说什么都是公正的。“自由、平等、博爱”,正是要使国家权力朝着“公正的强力”的方向,是真实改造社会使之更加进步的力量。18世纪到20世纪上半叶,人类政治文明的进步,是通过流血与战争实现的。

在总结人类历史曾经发生的重大事件时,勒努维耶发现,战争是

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p235.

人类居住的这个星球上的“本质事件”，它就是“文明”，很多人无法正视这一点。但它是事实。我们甚至可以补充他的观点，20 世纪两次世界大战，从根本上改变了世界的文明面貌。也就是说，战争的结果往往是，人们再也不能返回以往的文明习惯，要接受强烈的变化，尽管不能说这样的变化一定是“好的”变化。作为道德的“礼”显示了它的无用和伪饰，因为在巨大冲突面前，人类还是要靠“打一架”来解决问题，而且只要人类还继续存在，“架”恐怕要永远打下去，这是人类的劣根性。要最大限度地制止战争，就得使有能力发动战争的人或者国家，在“足够强大的力量”面前感到恐惧。这种“足够强大的力量”，就是广义上的法律（国际法、国内的政治分权制度、言论自由，等等）。避免任何个人成为独裁者，避免任何国家成为专制国家，因为这个独裁的人或者国家，对世界和平构成巨大威胁。政治战争的历史早就证明，强权是不讲道理的，它只有私欲。换句话说，要使世界上最大的财富掌握在民主而不是独裁国家手里。“在这里勒努维耶宣称战争支配一切：战争笼罩着我们，就在我们中间——个人、家庭、家族、阶级、民族、种族。他所用来描述战争的词汇比枪炮之类更为丰富：财富、财产、工资的分配、习惯的义务、外交、欺诈、暴力、固执、信仰、迫害，所有这些，都是战争的形式。”^①面对所有这些广义上的人类战争状态，“正义”问题在更广泛的意义上被提了出来。比如，正义还包括抵制任何战争状态的权利，也就是反抗暴力的权利。这也就是卢梭在《社会契约论》里诉诸的原则：以强力推翻邪恶权力的合法性。并不是任何强力或者暴力都是邪恶的。从历史上看，法国大革命和美国的独立战争、第二次世界大战对法西斯的战争，都包含着恐

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p239.

怖因素,但这些较量事关民族乃至人类前途。特别在 21 世纪之前的人类岁月,为了正义,人类必须作出牺牲——要流血、甚至抛弃生命。这些,当然是近代以来的启蒙运动的政治成果。到了 20 世纪下半叶,人类开始有意识地反思其中的问题,也就是说,这些流血牺牲的旗帜上大写的“正义”本身,也许有重新思考的必要。为一个观念性的目的流血牺牲,是否值得,是否真的能达到目的? 21 世纪的人类社会,随着观念性质的目的论逐渐瓦解,也许人类历史的“史前时代”真正结束了。也就是说,不会再出现从前那样狂热的为观念献身的流血牺牲。任何形式的“专政”或者“必要的邪恶”都不再符合人类文明的潮流。一句话,以恶对恶或者以报复作为基本特征的以往人类“文明”的法律,逐渐过时。

“正义”与“权利”密不可分,而只要人类没有彻底脱离动物世界,权利的基础就有两个同等重要的来源,既基于人类的“准战争”状态,也基于人的理性。“战争”与人类本能的冲动属于同一系列的概念,在这个链条上还有爱、恨等人类感情的因素,甚至包含直觉与想象力。这些属于与文明因素关系不大的,或者说是不经学习天生就有的能力,就像无聊与兴奋一样。人反复无聊且反复需要同样或同样、或深或浅的刺激。在人类本能的冲动中,征服异性与征服他人、征服其他民族,属于人的“动物性”,也包含了结束自己生命的冲动。追求刺激是人身上非常隐蔽的却是最本真的“目的”,而冲动则是刺激的效果。它们都是事关人心的,因而更为真实,是自然而普遍的。至于正义或者理性层面,属于公共思维或者语言的领域,它的同义词是人类以公意为主的各种约定或者习俗,属于文明或者规范的方面。人心与理性、感性的领悟与理性的直觉、私德与公德、自然与文明,这两方面的区分,一向是西方形而上学的理论基础。对于古老的中华

文明来说,直到 20 世纪之前,就像冯友兰所言,中国哲学与西方哲学的冲突,是古今之争。我们不仅在属于近现代西方文明的理性、公德方面缺乏制度建设,就是在对食色性这些本能因素的描述中,也缺乏一种理论上的升华。这就极大地限制了我们的道德观念的视野。

在漫长的人类文明史中,尽管人类主流道德言论呼吁和平,但是实际的情形,却是永无休止的冲突状态,也就是变化或者绵延状态,冲动与冲突甚至就是人类潜意识中的幸福本身。就像人需要消遣才不会无聊,而这意味着不断地变化或者刺激自己。喜欢变化与冲突,我们甚至可以在这个意义上了解毛泽东的内心深藏不露的秘密。在这个意义上,他并不比我们更了解他自己,因为他一生不变地实践着他主张改变现状(冲突与刺激)的箴言:与天、地、人奋斗,其乐无穷。把“战争”当成一种消遣,这确实是一种精神自由状态下的艺术态度。

勒努维耶坚持说,“权利”这个词,始终处于一种断言状态,也就是安静状态。在这个意义上的权利,是不能实现的,因为人类文明持久而真实的情形,是准战争状态,有反对者批评勒努维耶是从目的的合理性证明手段的正当性,他予以否认。就此而言,一种后现代道德意义上的声音在 19 世纪法国哲学家勒努维耶那里已经出现了。他说,纠正另一种邪恶的强力,也仍旧是恶的。即使这种恶是有用的,但它绝对不是善。战争、造反、革命也许可以减少某种性质的邪恶,但是这些革命活动本身,却也是邪恶的。在这个意义上,“反革命”是道德的。

勒努维耶还写了《家庭的权利》,捍卫妇女与妻子的权利。他揭露在合法的外衣下婚姻中的不公正现象,也就是妻子始终处于被支配状态。具体说,就是这样一种情形:“丈夫否认妻子有对自己身体

的个人控制权,或者丈夫否认妻子在性关系问题上有自己决定的自由。”^①在“性”问题上的这种家庭潜暴力(成为丈夫独占的性工具)令人发指,甚至勒努维耶声称,这种以合法婚姻形式出现的“性独占”式的一夫一妻制度下妻子的性状态,一点儿也不比一夫多妻制甚至卖淫状态更好。换句话说,他认为一夫多妻制或者卖淫状态下的女性,却可能是更公正、更令人喜欢的(我个人认为他这个判断有偏差,按照他上下文的意思,他指的应该是情人状态)。在《新单子论》中,勒努维耶声称,爱情这个词语,主要意味着内心的热情与身体的相互诱惑力——在这个意义上,按照勒努维耶声称的上述观点,他当然认为把性关系局限在婚姻之内是荒唐的。他尖锐而令人震惊地指出,婚姻关系的基础不是爱情,而是友谊。换句话说,夫妻应该允许对方有出于内心的热情与身体的相互诱惑力而结识的“外遇”,同时并不影响夫妻的友谊。

在经济领域,勒努维耶主张自由,因此他是共产主义的敌人。坚持私领域,不仅包括个人的精神自由、还包括私人经济利益神圣不可侵犯。财产可以保证个人的自由。他不赞同共产主义,却拥护社会主义,他把社会主义理解为财富公平分配的制度,要防止个人拥有过多财产,要有完善的社会福利保证制度,要大社会,小政府,政府不能握有太大的行政权力。在他看来,国家是一个必要的管理机构,但是这个“管理”在本性上就是坏的,要尽量把这个“坏”减少到最小程度——这只能是保障个人自由的政府。不能以“私德”治国,也就是不能依赖好人的良心治理国家,而要靠公德、也就是靠“正义”的法度治理国家。作为公德,权利和义务既是法也是道德概念,是道德制

^① J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p241.

度——为什么中国精神传统欠缺这个纬度呢？因为这来自公理与直觉的双重抽象（公理产生于理性直觉，而这种理性直觉能力，又与宗教信仰传统关系密切），它是古希腊的哲学传统。在这个意义上，具有浓厚宗教色彩的“自然权利”，也是最大的人心问题，是人最高的道德感情，所谓神圣崇高。

“勒努维耶也批判近现代的‘国籍’（nationality）^①学说，认为国家观念更高，无论怎样，国家都事关共同经营，而民族却是虚构，我们没有办法为民族下一个准确定义，他嘲笑‘语言、种族、文化、宗教的大一统’，并且疑问：我们要找的民族在哪呢？战争和死亡早就摧毁了只有古代社会才有的所谓统一的和谐的人群。”^②为什么要把“国籍”与“国家”加以区分呢？因为前者在习惯上被理解为种族，属于一个人内在的方面（比如语言）；后者却属于对人的管理等外在的方面。

“大的方面”却也可以是从“小的方面”观察的结果，相对论在解释比牛顿力学更广阔的宇宙领域时，更为精确，但是稍后诞生的量子力学在解释基本粒子时，不但不与相对论冲突，而且相得益彰，这说明研究事物之间的界限，远比大一统更为重要。我的意思是说，当勒努维耶论及大的方面时（比如他认为全部道德问题可以归结为“正义”或者“公正”的问题），其实是在谈论个人。他著作的口吻完全是站在个人主义立场上，反对共产主义。他又把个人理解为“人格”——作为一个人的内部状态（修养、智力、个性或风格等）与外部

^① 国籍与民族、祖国等概念是同类词，爱国或者爱国主义，有时与民族主义也是同类词。这些词语在近代几百年间曾经是一面旗子，它鼓舞同属于一个国籍或一个民族的人民反对来自异族的欺辱。此段引文表示了对 nationality 概念的质疑，在某种意义上也是对近代政治学说的批评。

^② J Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p243.

状态(技艺、相貌、职业等)。尊敬“差异”,是“人格”所蕴涵的主要内容。他认为全部道德或者正义的基础,在于尊重“人格”。凡是泯灭个性的行为,都是不道德的。凡历史上的战争状态,均是对人格的践踏。但是,反对战争并非一定意味着主张“团结”,因为压制人格的事情往往就是打着“团结”的招牌实现的,要从“团结”中解放出来,坚持“差异”或者个人风格,并非一定要导致战争。总之,在道德上勒努维耶把“团结统一”看作一种邪恶的力量。同时,他认为承认“差异”或者个性,并非主张反对人的社会状态而诉诸人与人之间的隔离状态。

傅耶接过了勒努维耶的道德主张,进一步提出“观念力”(idées-forces)。这个词,意在“个人主义”与“人道主义”之间建立联系。傅耶对人性与人的道德持乐观主义态度,1872年他的博士论文《自由与命定论》问世。四年后,他继续发表了《德国、英国、法国的现代权利观念》。1880年,他又出版了《当代社会科学》——以上这些著作,都涉及伦理学问题。特别是1883年,他完成《当代道德体系批判》,书中他用“观念力”批判旧道德。他还把道德与教育问题联系起来,发表《民族视角中的教育》(1891)和《道德视野中的法国》(1900)。“观念力”的含义,是把伦理学中纯粹的“应该是”与现实中的实证方面(“实际是”)结合起来——把“战争状态”与“和平状态”连接起来。“观念力”的道德,体现了时间中的道德,即不仅涉及“现在是”,而且是被想到的“倾向于是”或者“可能是”(这可与达尔文的进化论比照)。“可能是”往往是我们怀有强烈兴趣的事情,所以我们自然从这个角度思考“应该是”——也就是对我们来说更好的、更值得的、更有价值的事情。在傅耶看来,“自由”的观念与行为的“目的”连接起来,就形成了“意志”(volonté de conscience)。在这里“意志”显然有“方向”性的箭头。方向本身成为一种冲动的力量。“方向”、“活动”、“行

为”，这些都是运动中的因素，从而与时间因素有密切关系。比如，爱与幸福都不可从静止角度体会。“意志”意味着活跃，最高级的意识生活，就是意志生活。行动变成一种义务。于是“道德生活展示为行为中的自主意志”^①（这里的“自主”就是“有意的”，其中包括了自由选择，这使我们想到萨特著名的人道主义命题“存在先于本质”）。意志、选择、行为、目的——这些词语组成了一个道德家族。当然，将心比心（正是在这个过程中产生了道德问题），每个人都有权利拥有同样的“自由意志生活”。就这样，在悄然的变化中，笛卡儿“我思，故我在”式的、给人以静止印象的、形而上学沉思或者思辨，成为自由意志或者自由选择中的“存在”——在这个过程中，一切“概念”都是活跃的、有方向的、具体的、处于某种过程中的、随时准备改变自己的，如此等等。这就不可避免使“意志家族”的概念（也是价值家族的概念：意志自由、选择、生成、差异、异化、延异、行为、活动，这些词语都包含“处于运动”中的意思，也就是说，与时间或者时间中形成的空间有关）“战胜”了充满惰性的传统哲学概念（真理、本体、意义、存在、理性、感性，等等）。不但如此，“意志家族”充斥着“非理性因素”（情绪、感情等“心理因素”），而这些因素之所以被贬斥为“非理性的”，一个没有被说出来的、我这里却当成重要根据的，在于由于这些因素——也包含以上“差异”等概念——的天性，在于都得从运动或时间中形成的差异状态加以理解，从而具有模糊性、任意性、猜测性。但是，勒努维耶却想使意志家族的概念与理性谐调起来。

显然，傅耶的道德学说更强调意志的自主性。在他看来（这个方面，他与尼采一致），康德在伦理学领域的“绝对命令”破坏了“意志自

^① J. Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, T. Fisher. Unwin. Ltd. London. 1922, p247.

由”，而服从“不讲道理”的“绝对命令”，就像服从“上帝”的观念。傅耶强调“观念力”更是一种创造活动。到处都弥漫着精神的创造性，这样的态度当然是乐观主义的。创造性与爱或者吸引力相遇，成为人活动与行为的强大动力。

傅耶的伦理学事业，被他的继子居约所继承。居约同样高度重视道德中的“自由”概念：比如自发性、具体性、生命与生活。同时代的尼采，也知道傅耶与居约的伦理学态度。这三个人以“意志自由”作为旗帜，批判康德在道德领域的“独裁”。居约极力想排除道德中的强制性，他认为道德的出发点，就是“欲望”（想要的、令人想望的、值得有的）。也就是说，“意志”这个词在相当程度上，就表现为“欲望”。这个方向是危险的，它要偏离传统哲学。居约问，每个被创造出来的人，他或她的最大愿望是什么呢？答案是“活着”——在身体上与精神上活着。“要活”出自下意识本能，其能量极其强大——这里当然引进了“动机”或者“原因”概念。

“行为道德”甚至可以引出“养生”的教训：最好的休息状态也许不在睡眠中，而在交替变化行为方式的情况下。居约和柏格森都认为最不可饶恕的缺点，就是无所事事状态，或者叫懒惰，这是最败坏人的精力的。有创造精神的人决不是懒惰的人。居约批评与懒惰联系起来的享乐主义，愿望只是由变化着的行为引起的，在这之前，我们没有享受。不能把追求快乐当成一个僵死的目标，而是要享受行为的过程，这个过程也许有苦恼、绝望、孤独、疯狂等——这些都是生活的遭遇。行为中的快乐不是目的，而是行为的属性。行为是用“强度”衡量的，其中当然包括了身体与精神刺激的强度。换句话说，有最广义的“快乐”，而所谓享乐主义，却追求狭义（而懒惰的）快乐，把吃好、喝好、纯粹身体意义上的性生活等纯粹感官身体的“惬意刺激”

等同于快乐,而严重忽视了活着、欲望、思考等活动过程本身的快乐——对生活的感受的快乐,是快乐的气氛——其中我们必须注意纯粹的思想、愿望、感情带来的快乐,它们尤其具有伦理学的意义——当然它也可以是原始或者原创意义上的魂灵。居约主张一种创新的道德,就像生命和生活生长在生长、扩张,这似乎补充了克尔凯郭尔“绝对孤独”的灵魂,因为居约断言只守着自己的孤独的灵魂是一个死灵魂。要有道德的扩张,要与其他的灵魂交往,即使那是一个完全不一样的灵魂。只要是人,就可以将心比心,也就是说,具有最广泛意义上的同情(或者叫“博爱”),就像快乐是与人共享的一样,痛苦也是这样。要养成把别人的快乐当成自己的快乐的能力,如果在爱情上实现这一点,也许意味着人性不是不可以改变的,人完全可以是别的样子的。

不能狭隘地理解居约对绝对孤独的批评。他的意思是说,不可把孤独理解为没有爱,孤独与共享并不矛盾;当一个人表面上是孤独时,只要他处于积极的爱和消极的被爱状态,他就是处于共享状态。当然,爱的价值远远超越了被爱(一个人可以“独自共享”没有被爱的爱)——这是一种最伟大的价值感情。居约认为,康德的“绝对命令”代表了保守的“责任”或者“义务”概念,居约认为他主张的伦理学是“科学实证”的,也就是“在各个方向上拓展你的生活。就其尽可能丰富的能量方面,(伦理学)是个人的、有强度和广度的”。换句话说,即使是你自己纯粹个人的行为,由于该行为与爱连接,就一定是社会的。爱使人变得谦卑。

居约还认为,精神要接受刺激,也就是接受挑战精神的冒险和冲突中会有异样的快乐——他认为这样的精神生活才符合道德——崇高的精神生活。精神在这些刺激中不断丰富自己。行为中和精神中

的冒险,都是献身,它们的立足点是信念,比如相信精神自由——这才是健康的道德生活。

傅耶和居约强调行为的实践理性,又与直觉联系起来,反对在演绎基础上的理性主义。换句话说,要从直觉而非推理下最后的道德结论。愿望要体现为行为。

同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊主编

尚 杰 著

法国哲学精神与 欧洲当代社会(下)

FA GUO ZHE XUE JING SHEN YU
OU ZHOU DANG DAI SHE HUI

同济大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

法国哲学精神与欧洲当代社会:全2册/尚杰著. --上海:同济大学出版社,2011.11

(同济·欧洲文化丛书/孙周兴,冯俊主编)

ISBN 978-7-5608-4555-5

I. ①法… II. ①尚… III. ①哲学—研究—法国
IV. ①B565

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第063366号

同济·欧洲文化丛书

法国哲学精神与欧洲当代社会(下册)

著者 尚杰

责任编辑 刘芳 责任校对 徐春莲 封面设计 张志全

出版发行 同济大学出版社 www.tongjipress.com.cn
(地址:上海市四平路1239号 邮编:200092 电话:021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 江苏句容排印厂

开 本 890 mm×1240 mm 1/32

印 张 24.375

印 数 1—3100

字 数 655 000

版 次 2011年11月第1版 2011年11月第1次印刷

书 号 ISBN 978-7-5608-4555-5

定 价 48.00元(全2册)

本书若有印装质量问题,请向本社发行部调换 版权所有 侵权必究

目 录

总 序 / 孙周兴

前 言

上 册

第一部 法国传统哲学精神研究

- 第一章 启蒙时代的感性和幸福观念 … 3
第二章 微妙精神 …………… 17
第三章 忧郁的热情与浪漫的民族 …… 27
第四章 限制权力的历史演变 ……… 51

第二部 实证主义与唯灵论

- 第五章 “精神自由”含义演变的时代 … 157
第六章 实证与科学 …………… 186
第七章 彭加勒的科学哲学思想及其在
当代的影响 …………… 241
第八章 哲学史与历史的进步 ……… 329
第九章 精神自由或心理学问题 …… 339
第十章 柏格森的哲学 …………… 354
第十一章 伦理学问题 …………… 386

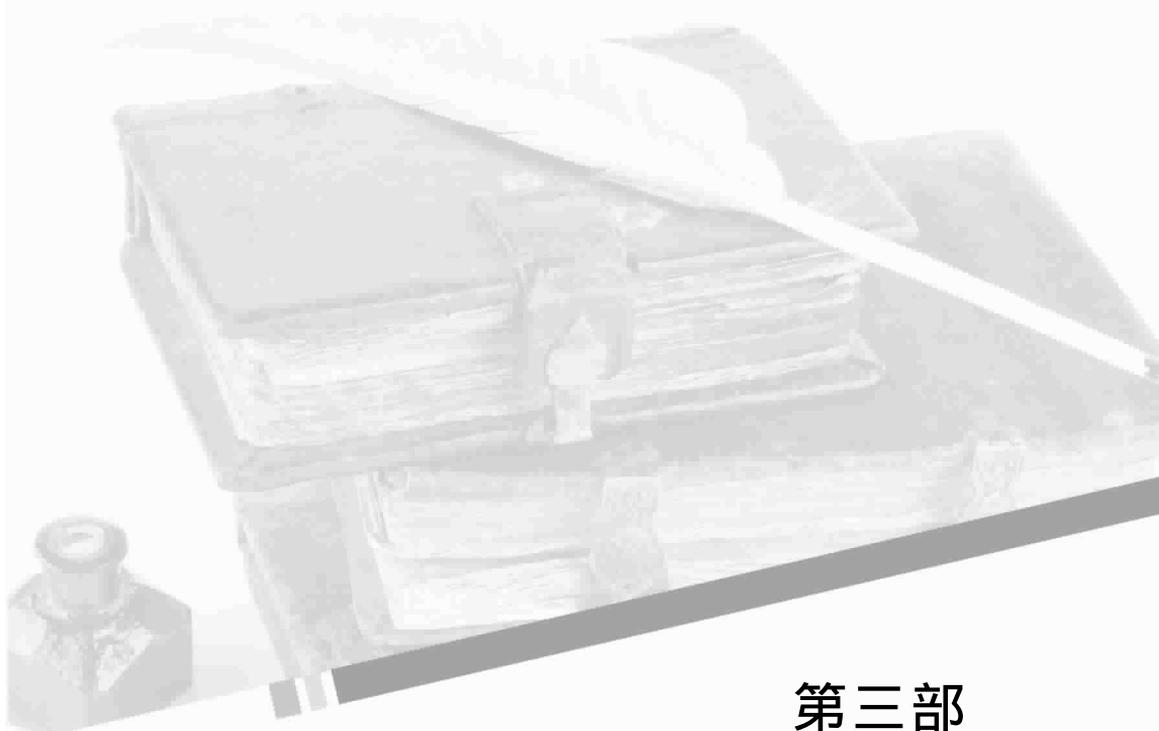
下 册

第三部 20世纪法国微观哲学——浪漫主义

第十二章	归隐之路:悄悄地造反	407
第十三章	向自我意识挑战	439
第十四章	哲学的听觉与视觉	450
第十五章	微观哲学问题的一个 经典例子	492
第十六章	差异与图像	518
第十七章	作假设的能力与无动机 行为	540

第四部 当代欧洲新文化与新社会

第十八章	1968年	565
第十九章	东欧	575
第二十章	媒介即信息、即隐喻	609
第二十一章	后现代社会	633
第二十二章	符号消费	655
第二十三章	文学空间	669
第二十四章	新的公民社会	716
参考文献	751
后记	754



第三部
20 世纪法国微观哲学
——浪漫主义

第十二章 归隐之路：悄悄地造反

要透彻了解 20 世纪法国哲学，必须从胡塞尔与海德格爾的思想说起。

海德格爾沿着胡塞尔开辟的道路，实现了从意识哲学到存在哲学的转变，在海德格爾之后的法国哲学家，则实现了从存在到非存在的转变，并引起了所谓“后现代哲学”的话题。这样一条线索，在经历了从萨特到德里达两代哲学家的思想之后，已经格外清晰起来，最近一次精彩的总结，则来自法国新一代现象学家的领军人物马里翁^①，他从第一手的资料入手，细致分析了海德格爾如何引导胡塞尔的问题朝着存在论的方向发展，并且最终驶入逃离存在论的方向。

任何思想，即使再精彩，也要死掉，最终连一点痕迹都不留，这种关于界限的思想并不是人类的悲哀，却是活着的意义之所在。19 世纪已经到了这样的关口，即推倒形而上学的永恒性，只要轻轻一碰，尼采的散文就这样击溃了自苏格拉底以来的形而上学。即使没有尼采，也一定会出现一个类似的人，因为形而上学的所有旋律已经演奏完毕，只是在重复。一句话，形而上学已经实现了所有的可能性，即使颠倒过来的可能性（比如用辩证唯物主义颠倒辩证唯心主义）。

^① 让-吕克·马里翁(Jean-Luc Marion 1946 -)，法国当代现象学家。本章内容，是关于马里翁一本著作的读书笔记，这本书是《还原与给予：胡塞尔、海德格爾与现象学研究》，上海译文出版社 2009 年版。以下同书不再标明作者和出版信息。

老调子已经唱完，站在 19—20 世纪之交的胡塞尔清晰意识到了，要创造一种界限之外的新哲学，一个新开端。胡塞尔终于找到了这个不可怀疑的出发点，这个出发点不再谈论存在。

马里翁说，胡塞尔与尼采共同面对一个独特的问题——在场 (présence) 的因素并非存在。在场的东西超越了从前形而上学的界限，是一些形而上学没有谈到或者不屑谈论的事情。甚至可以这样提出问题：形形色色的在场因素，是无条件地、绝对被给予我们的，因此它们比存在更根本。“这一追问标志着尼采最后的进展和胡塞尔最初获得的起点。围绕着这个追问，哲学从以肯定和否定方式所完成的形而上学反转到一种也许已经是后形而上学的思想——至少在这样的意义上，即，现象学可以声称自己在超越近代哲学的同时实现了‘一切近代哲学的憧憬’。”^①如果“后形而上学”是一种关于界限或“标志性”的说法，那么它与“后现代哲学”在某种关键想法上是重合的。也就是说，哲学再也不能像从前的样子了。

早就要造反了，只等某瞬间和契机的出现。从前是尼采，现在是胡塞尔，他接着说，要解放在场。在场之所以不是存在，就在于“存在”意味着现成、习惯、永恒、不变……给予我们的东西，是我们不假思索就接受了的东西（比如，在笛卡儿的“我思故我在”那里，思考的前提还残留着，因为似乎我们已经事先知道了什么是“我”、“思”、“在”）。换句话说，如其所是的样子，不是如其所是的样子，它们同时就可以是别的样子。事物之所以被认为是如其所是的样子，有其各自不同的前提条件。这些前提，被抽象地说成“存在”。现在，胡塞尔想把“在场”从这些前提条件中解放出来，从“存在”中解放出来。解

^① [法]让·吕克·马里翁著，方向红译：《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，上海译文出版社 2009 年版，第 1 页。

放的方法,就是所谓现象的还原、搁置、悬置、加括号,这种“后形而上学”的根本方法,对事物的存在问题不感兴趣——这样的态度,就像当年康德的《纯粹理性批判》一样,是一种终结形而上学的态度。

在“死亡”之后接着说到的东西,就是形而上学无法预料的了,因为这种“接着说”的基本想法,就是认为动机从根子上不可能实现,因为事情不是其如其所是的样子。^①

为什么事物不是现成的样子呢?因为引进了时间,这是后话。

海德格尔怎么实现“存在”到“在场”的转移呢?通过对“存在”概念的非亚里士多德式的解释,海德格尔非常重视胡塞尔在《逻辑研究》的“第六研究”中关于“范畴直观”的讨论,从那里出发,海德格尔说:“我最终有了一个地基:存在不是一个单纯的概念,不是一个通过演绎活动而得到的纯粹抽象。”^②(当胡塞尔把直观与范畴连接起来时,就像“圆方”一样,已经开始非概念化的进程,或者叫形不成概念——概念是演绎与论证的对象——的进程,具体见后)他抓住了这一点,实现了胡塞尔自己没有完全意识到的存在意义问题(比如,将“现象的还原”变成关于“虚无”的问题)。《存在与时间》接着胡塞尔的“范畴直观”继续往下说。在场的“存在”成为“此在”、异在甚至虚无——这些都不是单纯的概念所能约束的,不来自演绎。

至于德里达对胡塞尔的批评,则来自另一方向:“在场”对形而上学的批评,还是不彻底,因为还得依赖直观或认识论。德里达说,“含义”并非一定要诉诸直观才能确保自己的在场。这是一种对象性思

^① 那么,我们怎么处理“一般与个别”关系问题,这个最棘手、最古老的形而上学问题。也许我们可以寻找它们得以成立的前提,好像我们事先就知道了什么是个别、什么是一般似的。事实上,或许个别与一般不是相互包含的存在关系,不是谁高于谁的关系,它们都是在场或者给予,是并列的,或者一个尾随另一个接踵而至的。

^② Heidegger, *Questions IV*, Paris, 1976. P315.

维,是形而上学思维方式的残余。“解构”的立场认为,为了使“在场”充分展示出来,必须实现更彻底的无前提性。也就是说,隔离一切事先的期待(彻底回到自身、自为的存在,不再为了某某原因才存在)。于是“解构”沿着海德格尔开辟的道路超越了“现象”学,继续一条归隐之路。总之,不需要任何“先天”的意向方向,而胡塞尔却强调这个方向。如何解构胡塞尔呢?就是使“在场”让位于“延异”(différance),因为“延异”的活动先于在场,这全都由于引进了海德格尔的时间性。一句话,行为在对象之前,而对象并不一定伴随行为而出现(胡塞尔说这就是所谓现象学思维的非自然的直观方向和思维方向,是现象学思维最困难的地方)——将现象学最根本的意向性方法贯彻到底。“解构”回到了更本己的行为,更本己的“事实本身”。这还是胡塞尔所开辟的现象学道路,但是更彻底了,是更为彻底的挖掘出从自然的思维方向看似无法给出的直观的东西。胡塞尔说,现象学直观不是自然的思维方向。德里达接着说,作为一种行为,这里的直观,也可以换成“解构”。“直观”与“解构”比较,前者是显(这个“显”其实是“隐”了,由于其非自然的思维方向),后者是隐,因此我说它是一条“归隐之路”。“解构”是对胡塞尔的直观的进一步扩展。“《逻辑研究》的突破在于把概念和客体引回到直观,因此也就是在于,彻底地扩展直观本身的范围。这次突破意味着,直观所给予的东西多于它看起来的东西,至少多于在非现象学的眼光看来东西。”^①我们在同样的意义上也可以说,由于解构是直观的扩展,在解构或者“延异”中“显现”的东西多于在直观中显现的东西。

上述扩展,是突破,也就是创造。既然在胡塞尔那里,相当于“对

象”的东西可以是任何东西(比如实在的山与非实在的金山),当然也可以是形不成对象却有意义的东西(“圆的正方形”),但他不敢想的是,其实也可以是无意义的东西、与直观毫无关系的东西(比如表达式“green is or”)、完全返回自身或与自身毫无距离的东西(比如表达式“这句话有 7 个字”),等等。所有这些,都是非自然的思维方向。在这个意义上,胡塞尔现象学研究的所谓对象或者客体,其实为“非对象”、“非客体”。在他那里,“对象”这个词,已经词不达意了。对此,海德格尔和德里达当然有理由引申到直观的范围之外(胡塞尔的理性直观或者范畴直观已经拓展了康德的直观,对康德来说,直观永远只是感性的)。当胡塞尔把直观与范畴连接起来时,就像“圆方”一样,已经开始非概念化的进程,或者叫形不成概念(概念是演绎与论证的对象)的进程、解构的进程、悖谬的进程。就是说,我们一下子就看到了事情的本质,根本不需要推导或中介——从胡塞尔开始,论证性的哲学“一下子”就变成了描述性的哲学,这两种哲学之间的界限,是突然产生的。

一切都被说成直观(它是现象学之“现象”的另一种说法),那么这个所谓直观,就有危险被说成是别的什么。当我们只用一个词语描述那无处不在的东西时,那一切东西可以产生一切东西的现象,那么这个词语肯定是相当乏味的。

马里翁指出,尼采声称揭示了“哲学的被遮蔽了的历史”,胡塞尔则认为现象学是一切近代哲学的神秘的渴望,这两人有相似之处,这些相似不仅是批判性的,而且是建设性的。虚无主义是建设性的,就像无中生有是建设性的。

胡塞尔的突破在于,一切都可以纳入直观;德里达的拓展,在于突破了直观的限制——含义无需直观而通过“延异”的效果被给予,

这个被给予的东西可以不是任何习惯意义上的对象(而直观这个词似乎总离不开“对象”)。在这样的意义上,“延异”的效果,就是泛滥成灾的“剩余”。它可以无休止地描述那些多出来的东西,但不是论证。进一步说,根本就没有什么事物本身。“事物本身”是现象学还原的结果,但每一次这样的还原,都制造了一次僵化。要返回更原始的活生生的生命,就得寻求制造剩余的“延异”。“延异”先于直观或者“看”,因为在这种活动中我们什么也没有看见。总之,德里达开辟了这样一条新路,在这里“还原论”不可能生存。

“圆方”的含义是不可直观的,即无法还原,我们不但看不见,甚至也无法像“金山”那样,想象它的样子,但是它“存在”,因为我们可以想它或“意指”它——就像无动机行为一样,这里也有一种自主性或者自由。它或者“圆方”的含义是未完成的或者天生就不可理解的(它决然不同于“我思故我在”,因为在“我思故我在”中,“我”、“思”、“在”的含义像一切形而上学概念一样,是已经完成的,不需要重新讨论的)。但是,事实是否可能这样:已经完成的表达,只是天生就不可能完成的事物状态的“外来添加”。没有这些“外来添加”(或认识功能),“圆方”照样有非对象化的意指功能。

在胡塞尔那里,具有非对象化的意指功能的表达式,还有人称代词或指示代词,它们具有无数可能的含义——这又是冲破同一性的东西。在这里,含义在符号中缺失了。德里达引用了胡塞尔一句重要的表达:“‘我’这个词在不同的情况下指称一个不同的人,并且它是借助于不断更新的含义来进行指称的。”^①这是一个没有含义的表述,或者在缺少含义的情况下我们仍旧能够表述,而人们似乎都知道

其实却不知道所表达的到底是什么。

“我”没有通常含义(与“马”的含义比较)却也不是无含义的词(我惊讶发现,在这个意义上,最类似“我”的表达,就是诗意的语言,一种没有通常含义却有创造性含义的表达)。于是,在胡塞尔的《逻辑研究》中,“直观摆脱了感性仅仅是为了让含义反过来摆脱直观。”^①于是,过剩的不再是直观而是含义、意义。

直观与含义的冲突,来自胡塞尔的认识论模式,要解决这个冲突,就必须逃离这个令人绝望的模式,它们不像是一片树叶的两面,不是谁也离不开谁。但是马里翁认为,在胡塞尔那里,类似“一片树叶的两面谁也离不开谁”的情形,属于以下现象(它是没有引起以往哲学注意的“奇迹中的奇迹”下段话是马里翁对胡塞尔思想的总结):

“显现与显现物之间的相互关联”。显现不再被算作单单对意识主体而言的被给予物,而是首先被算作对如此这般显现的东西的给予行为;通过应该得到“现象学的”全部称号的这种关联,显现给出显现物。或者显现物,一个地地道道的显示存在者,在现象中亲身显现,这是因为,它根据本质必然性(即相互关联)而在其中自身被给予出来。现象学开始于1900—1901年,这是由于,思想第一次看见显现物在现象中显现;现象学之所以成功做到这一点,仅仅是因为它不再把显现本身设想为“来自意识的被给予物”,而是把它设想为实事本身向意识(甚至通过意识)的被给予活动,这种活动是以显现的方式并在所有这些维度(即直观、意向及各种变项)中进行的:“一切存在者,不论它是具有具体的还是抽象的意义,现实的还是观念的意义,都具有它们

^① 《还原与给予:胡塞尔、海德格尔与现象学研究》,第46—47页。

自身被给予的方式。”现象学的突破既不在于对直观的扩展，也不在于含义的自主性，而仅仅在于含义的被给予性所具有的无条件的优先地位。直观与意向，尽管它们得到了解放，但它们的解放只有通过它们所阐明的被给予性——或者毋宁说，只有通过被给予性不停地对它们的照亮——才是可能的，它们给出的不过是其方式——显现物的“被给予性的诸方式”而已。^①

换句话说，被给予物和被给予行为直接就是一样东西（或者现象背后再没有作为精神乌托邦的本质），混沌中没有界限（我甚至觉得麦克卢汉是受此启发而提出“媒介即信息”的）。形式与内容、主动与被动之类问题，就这样悄悄地被化解为方式、维度、方向的问题，因为它们相互关联而难以划清界限。

于是，我们可以举例说，各种媒介都是一种“被给予性”，而作为现象它们同时就是“给予”，它们自己就是自己的原因，就像鸡与鸡蛋是各自产生的原因一样。口语、文字、广播、电视之间有各自的界限，但分别都是不同的“被给予性”，不能相互替换或者通分。由此可见，单纯把现象学描述归结为直观（或者广义上的“看见”）是多么荒谬。当然，在胡塞尔那里，“被给予性”的方式是可以叠加的，比如想象就包含了记忆和原初的印象等。我们可以接着说，电视也包含了广播的功能，但是反之广播不包含电视的功能，因此电视比广播复杂。

从源头上追溯，胡塞尔、海德格尔、德里达之间的关系到底是怎样的呢？德里达的意见是：“即使在海德格尔那里，由于直观的优先性（这是他从胡塞尔那里获得的最宝贵精神财富——引注）而不停地获得保障的在场解蔽了为一切存在者所固有的存在，因而也就遮蔽

了在原初意义上非原初的延异。”^①但是，马里翁马上补充说，海氏夸奖“范畴直观”只是个幌子，他所看重的，其实是范畴直观以更彻底的方式显示“被给予性”，这种被给予的一切事物都叫存在。被给予性超越了感性直观的界限。于是，通过类比，我们知道有一种给予性是非感性的，它给出了自身，我们叫它“存在”。

以上，我似乎也可以获得了解决一般与个别问题的钥匙：和感性与理性的关系一样，它们都来自绝对不同的被给予性，作为“这里”的“这一个”被给予（但这里对“被给予的究竟是什么”的理解，不是传统存在论的或自然科学的理解，而是哲学的或者现象学的理解）。不同的被给予性之间的关系，是拓展、方式之间的关系，不是归属关系或等级关系，而是并列和平等关系。现代交通工具是用脚走路的延伸，但是轮子与脚之间一点儿也不相像。

同样，“被给予性”极大地拓展了“在场”，它摆脱或延伸了人的五官，并且最终走到“在场的形而上学”范围之外。注意，给予，是以意向方式给予，而“方式”这个词是意向的关键。给予，又是自身给予、亲身呈现。最重要的是：这个亲身呈现的东西不可以纳入系词的家族，也就是不能预先设定它。换句话说，亲身呈现的，总是别的东西，是延异的效果。这里的“亲身呈现”与“延异”，显示了广义上的图像特征，显示了与语言冲突的特征，因为离开了 being 就无表达或无语言。

事实正是如此，胡塞尔的范畴直观借助了“类比”或“好像”，而不是粗暴的 being。可是，马里翁认为，胡塞尔过于关注“给出自身的东西是什么”，海德格尔则把问题变成“是什么在给出自身”，其中微妙

^① 《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 56 页。

的差异在于后者其实想问：给予意味着什么？在一切皆被给予这一事实中是什么在发挥作用？我们该如何理解一切存在着的东西都只是由于被给予才存在？正是这些海德格尔式的追问，把被给予性从“在场”的牢房（或者叫对象性思维的牢房）中解脱出来——千万注意，海德格尔正是以这种方式追问存在之意义的。从此，他绝少提到“在场”概念，并总是将存在者与存在分别看待，还在 being 上面画叉。

海德格尔发现“被给予性”比胡塞尔现象学意义上的“在场”更根本，而德里达发现，“被给予性”不过是延异的一种效果。归隐之路，越走越隐，以至连脚印都难以追踪。

用海德格尔的话说，“自在的存在论”谈论的是存在者，^①不是现象学的 dasein。用萨特的话说，现象学以“自为”的方式谈论存在。通俗地说，在现象学那里，一切都纳入纯粹作为体验的被给予物，一切都做了研究领域的有效转移，而这样的转移可以不停顿地进行下去——在重复与差异中一再被重新发现，因为“有许多绝对的（内在的）被给予性超越了存在论称之为存在者的东西。”^②

“还原”是超越，是意向方式的转变，是把某某不再当成某某的能力。在这个意义上，“还原”不是“实事求是”或“就事论事”模式的自然科学或者具有自然科学属性的社会科学，自然科学制造“使用价值”。但“还原”绝对遵从恰如其分的、有“态度”或“方式”参与其中的，并显示出来的事物本身。“还原”滋生剩余价值。这里有一条无形的界限，凸显哲学与自然科学之间的冲突。

^① 这个观点也来自胡塞尔，在他看来，事实的世界始终是存在者层次上的事实，完全缺乏哲学的可理解性。就是说，缺乏超越论上的可理解性——这里中文“超越”，指超越存在论或超越事实的世界。参见《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 65 页注释 3。

^② 同上，第 67 页。

“还原”还是一种自主的遗忘效果，但在这样的遗忘中有绝对的被给予性，这是确定无疑的。由于还原可以不断进行，这意味着“对存在的信念”可以一再被中止。也可以遵从马里翁的说法，当存在论被提升为现象学时，一个另外的世界、绝对他者的世界就出现了，这里既有鸡尾酒里的现象学，也有列维那斯“他者”的陌生面孔。当然，更有海德格尔的“此在”或者“异在”。至于我，把它们统统纳入归隐之路。

关于现象学的显现，难以理解的地方就在于，现象学与一切我们肉眼能实事求是看见的东西之间，有一条无形的界限，因为现象学不讨论这些“已经”呈现出来的、明显的现象，而是探索这些现象的展现方式，或者叫现象性。隐蔽起来的，正是这些展现方式（注意，叫“存在者的存在”），它构成通常显现着的东西的意义、依据、前提。令人惊讶的是，这些说法竟然匪夷所思地与结构主义的“结构”概念有相通之处，结构也是不显现的事物之脚手架。现象学以一种差异的形式与结构主义遥相呼应，它们都在做一种解蔽工作，它们分别阐述事物可能存在的方式，并且说正是这些方式决定了事物可能呈现怎样的状态。这些秘密究竟有多少呢？说也说不完。

追踪这些秘密的方法，可以说也是一种寻找“最初”原因的努力，但这似乎是以不同于传统的方式提出来的，它“回到事物本身”（比如“无动机行为”是一种没有原因的原因，自身显现，它自己就是自己的原因，它不存在，它来自虚无，它发生了才存在，体现了自主、自由、自为），而不是为了满足自身之外的某种东西（任何一种以观念形态出现的東西，无论是物质的还是精神的）。现象学什么都能说，但是说的与众不同——它让真正的事实大白于天下，无论事实有多么残酷。

存在即虚无，这是一种令人吃惊的可能性，是谜一般的东西。在

胡塞尔那里显现为在场的自明性的因素,在海德格尔这里则强调它们是从虚无中揭示出来的。一句话,体验是创造出来的。但它们是一种“横向的”创造,有味道儿,却无法对象化。于是,在胡塞尔那里确定性的东西,在海氏这里则为不确定性——显现过程是渐渐的——在这个过程中,隐藏不露的因素并非本质,本质是现象。就像剥大葱,虽然有层次的差异,但是每一层都表里如一。由于一层掩盖了另一层,在彼处或一层叫做“显”的因素,在此处或另一层则称为“隐”(就像结构主义称呼词语的“能指”与“所指”是相对的一样,在此处叫能指的因素,在彼处却可以叫“所指”),但不能说“里层的”比“外层的”更具有深刻性,这里是并置关系,是关联,靠描述的深刻性,而不是靠论证演绎因果关系的深刻性。

海德格尔的存在论,即所谓“存在者的存在”,就是以上这些东西,意思是说,靠了这些存在,才有存在者的意义。其实,把这些所谓存在叫作“现象”或“结构”都有些词不达意,但只要我们心里有数就行了。困难在哪里呢?就在于我们不得不说那些其实只从虚无中显现出来的因素,就此而言,晚年海德格尔显然对自己的《存在与时间》有所背离。他晚年说“语言是存在的家”,而在《存在与时间》中,“显现”却是语言的家。现象学是一门关于不可能性的学问(它要求抽象的直觉能力),关于不显现之物的学问,因此也是一门关于创造性的学问——它是悖谬的,因为按照通常的道理去理解它,势必走进死胡同。悖谬乃在于它违背常识,它绝对不预先设立某一理解的平台或者方向。

也许海氏关于“语言是存在的家”的想法是,对于不存在的东西,语言说到它的方式,就是它存在的方式。但我们要注意他这个命题会由于误解导致语言本体论,事实上“存在”意味着某种看不见的给

出方式，语言只是去说它而已，这里确实有康德的影子。

于是，我们把“存在”理解为存在者的“前一见”。当然，也可以说这样理解的“存在”是一种深度的东西（马里翁说胡塞尔的“还原”则回到了一种明晰性的“平面”），德里达叫做 absence。我瞬间恍然大悟，海德格尔“这里涉及的是从这个事实向不同于这个事实的事实过渡。那么，向什么东西过渡呢？向我们在看中置身于其中的东西过渡。”^①这，才是“前一见”的意思，看到构成我们的东西，就是我说的“把某某不当成某某而当成别的。”——这确实又像不断回到元图像和元语言——就像眼睛里还有眼睛，镜头里还有镜头。各种视域（horizon），不停地显现过程，揭示它自己。当然，这个过程不断有犯规或越界，即“把某某不当成某某而当成别的”。虽然从思想的事实到生命的冲动并不一致，但它们都是“事物本身”。刨根问底，寻找开端的努力，一种内在性的超越活动。

于是，海德格尔说：“将存在者置于括号中并没有从存在者本身那里夺走任何东西，这种做法并不想让我们承认，存在者并不存在，毋宁说，这种目光的转变在根本上具有使存在者的存在特征呈现出来的意义。”^②马里翁补充说，将世界的立场，因而也就是将存在者的立场放进括号里，并不意味着对存在者的疑问，而是怀疑“存在者无须存在视域的先行敞开，就能够得到解蔽”。^③

马里翁认为，海德格尔的“此在”实现了一种双重还原，它不是人类学的，因为它超越了人这个“存在者”。或许可以这样说，现象学态度下的“人”，与现象学态度下的鸡尾酒的区别，是不同存在者的区

① 《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 103 页。

② 同上，第 108 页。

③ 同上，第 109 页。

别。对这些存在者做现象学的分析,就是要描述出其中的“存在”。在这个意义上,“此在”当然不仅包括人的“存在”,也包含鸡尾酒中的“存在”。“简言之,不可能是在缺乏现象学态度下的返回;这里要建立的座架把所有的被给予物引回到因而也就是还原到那种恰恰并非直接被给予的东西上面,甚至引回到或还原到那种间接地也不可能被给予的东西上面(因为它是给予性的)——这种东西就是存在。”^①这里的发问者不是人,而是像尼采的“超人”：“发问对存在者的询问要远远多于存在者能说或想说的东西;发问想知道的并不是那种能知道的东西,而是那种从一开始就(也许永远也)不可能得到揭示的东西。”^②一个现成的例子,就是德里达所谓“真正的宽恕是对绝对不可原谅的罪行表示原谅”的态度,这种判断与被判断(给予与被给予)之间的不对称性,像是超人(神)而不是人可能做到的——正是在这些细微之处,德里达很像一个现象学家。上述多出来的东西,是真正的剩余价值,但它不是剥削的结果,而是穷尽追问的结果,永远有新鲜的可能性。

以发问的方式讲话写文章,每个问号都创造了一个新的维度,构成了一个新的问题结构。问的可能性与解决问题的可能性是同时发生的,甚至问不曾问过的问题本身,就意味着发生了一次现象学还原(这又使我想到德里达,他的文章充满了问号,使读者应接不暇)。当我们对相同或不同的存在者两次发问,不仅意味着方式或维度的差异,还意味着时间的差异,因此,把时间引入存在是“内在的关联”。向被问者问一个他做梦都想不到的问题——马里翁说是不同于它自身或它的直接身份的东西,人们并没有询问存在者是什么,而是就它

① 《还原与给予:胡塞尔、海德格尔与现象学研究》,第111页。

② 同上,第112页。

所是的什么进行提问——比如不是问笛卡儿什么是“我思故我在”，而是问他什么是“我”、“思”、“在”，^①我们不可以事先假定自己已经知道了这些其实并不知道的东西。如果这样的问法是首次，就带有赌博的性质（想想什么是赌博）。需要勇气换来贪婪与恐惧——也正是在以上意义上，恰如其分地说，存在就是虚无。也就是说，以后的发问所针对的，都不是存在者——我们本来想讲人，却讲了不是人的东西，勇气与恐惧是共生的，还有无聊感，这些都来自虚无，或者来自他者，异在。

以恐惧或无聊为例，当我们认定它们来自异在时，一种莫大的陌生感涌上心头：我们不知道恐惧什么，只是恐惧；不知道因为什么无聊，只是无聊；不知道留恋什么，只是留恋；就像没有什么正确的画面只是画面，没有什么正确的选择，只是选择。以往人类文明的精神支柱，都清楚明白地知道自己想要什么或为了什么，现在的危机在于，这些“什么”突然消失了，“没有什么盼头”的精神文明以赌博的方式显露自身，虚无和不可能的可能性在这里大放异彩。

马里翁引用了海德格尔一段重要语录：“就发现而言，现象学的伟大之处，并不在于实际上已经获得的可以进行评价或批判的结果……而是在于对哲学研究之可能的发现……现象学哲学的时代似乎已经过去了，它已经作为过去的东西与其他哲学学派一起，仅仅被记录在历史中。仅从现象学最本己的方面来说，现象学并不是一个学派，它是不时地自我改变并因此而持存着的思的可能性，即能够符

^① “由于笛卡儿几乎总是被看作‘我思故我在’的思想家，因此，我们可以把他的特点更恰当地描述为：根本无力对‘我思故我在’进行思考，或者至少无力从存在出发对‘我思故我在’中的我在进行思考；与之相反，他把我在还原为我思并把我思还原为本我，（而）本我的特点仅仅由认识的规定性所构成。”《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第144—145页。

合有待于思的东西的召唤。如果现象学是这样地为人们所理解和坚持的话,那么它作为一个哲学标题就可以不复存在了,但是它会有益于思的事情,而这种思的事情的敞开状态仍然是一种秘密。”^①

没有什么正确的画面只是画面,没有什么正确的选择,只是选择——这些究竟是什么意思呢?打破把瞬间凝固化的语言特权,没有哪个询问和回答方式拥有特权,精神贵族并非拥有这种特权的意思。在做第一次规定时,精神在创造,这才是精神贵族。还有哪些没有确定的方面(未显之物、新的维度或可能性)?可以说无限多。在海德格尔描述厌倦和深度无聊的地方,我略加思索瞬间就可以变成狂喜,正是海氏自己教会我如何背叛他的思想。之所以要打破瞬间凝固化的特权,因为每个判断都掩盖了别一种询问的可能性,也就是中断了思。“还原”已经是在做选择了,而还原的方向,决定了该还原是否为一种创造性思维。

海德格尔批评“我思故我在”的思路,还蕴涵着判断不可一次完成,他既然重视每次都不相同,就不得不有一个破碎的我,瞬间或时间性又一次成为哲学的重要描述尺度。在这方面,马里翁十分精准地描述了在海德格尔那里,“我在”(或者“此在”)的非认识论性质的四个方面:

①有限性决定了此在的意义,向死而在;②要亲身或亲自存在,例如必须亲自死,这个秘密显露出表达它的不可能性,这种不可替代性也是“此”的含义之一,“向死而在”是最本己的和无法超越的,这也就是“生存”的意思。还有,将要发生的事情,是陌生的或不确定的;③死亡是完完全全的不可能的可能性——说其不可能,是因为死亡

在存在者层次上完全不可思议；说其可能，是由于死亡终结了存在的可能性。也就是说，这里我们完全是面对悖谬的情形，对此，类似“我思故我在”式的清晰明白思考完全无能为力。但与此同时，当我们在有限或“要死的”基础上思考无限时，却恰好表达了自由的另一个维度：可能性中的不可能性；④还是关于死亡这种现象，这种不确定的现象是确定的，又是悖谬。

方向只要偏离一点儿，新思想就出笼了。笛卡儿的“我思”只朝向以认识论为本体的方向，但是在海德格尔那里，“我”要不是在生存状态中亲自考虑自己，才真的是不可思议的呢！各个人称都可以转化为“我”怎么描述它们。“亲自”才是“本真”，笛卡儿的“我思”缺乏陌生的亲自视角，因此还不够本真。还不能说“我”是表达的前提，因为“我”是被说出来的，即被选择出来的，亲自或亲身与“我”之间并不是透明的关系。没有什么同一性，同一性是明火执仗的暴力行为，只有一个又一个界限。我之外的所有陌生人都称自己为“我”。换句话，“此在在它的某人(on)的处境中声称局限于我(je)之上，这个我本身纯粹是‘表面的自身’。”①“我是”得还原到亲自显露自身的行为。

以上表面上在强调“我”或亲身(亲自也是本然，因缘而在、自然而然)，其实关注的，是所有的独一无二性或差异性——表现为还不能重复的，没有被规定下来的因素。比如，“主体”这个词是可重复的，现成的，因此不可以替换为“我”：“主体这一存在论概念所描述的不是‘我’之为自身的自身性，而是一种总已现成的事物的同一性与持存性。”②这种笛卡儿意义上的“我在”显然是海德格尔所不能接受

① 《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第176页。

② 同上，第179页。

的,因为那是“非本真的沉沦”。

“因缘”是没有做作痕迹的连接,很像是“沉浸……之中”,而凡是以概念理性阐释出来的东西,却总相当于“在……里面”或更通俗地说,是把一个现成的东西放在另一个现成的东西里面——这是没有精气神的态度,或者好像是活人,却是冷冻起来的。

有些分类属于根本性的(那么,我所谓“垂直的逻辑”与“横向的逻辑”之分呢),具有极大的开拓性、原创精神。比如,海德格尔所谓“本体论差异”,是想区分:①纯粹的外部自然世界,无论有没有人类存在,都自在地存在着,它们叫存在者;②与存在者改变形式与否无关,几乎瞬间就可以被当作“存在”而给予我们——因为这里的存在相当于“领悟”。“领悟”不是意识,“领悟”解决存在的意义问题,“意识”解决认识过程的真理问题。

针对以上的区分,海德格尔引入了“差异”(这个差异意味着存在方式的差异),从存在者到存在,再到“此一在”(Da-sein),表明了差异的过程,近在咫尺,远在天涯——这个意思不是说我们现在的状态是为了实现将来的伟大理性而奋斗,而是说当下性是不可替换的,只此一次,以后只有类似的发生,但不等同。正是“不可替换性”被忽略了,因为传统所强调的,是重复过程中的同一性。列维纳斯的“他者”、福柯所谓“外部的思想”、德里达的“延异”、德勒兹在《差异与重复》中强调的,都是去细心领悟那失之交臂的瞬间,这当然不是“认识论”问题(因为缺少测量仪器,心灵不同于五官)。“不可替换性”的意思是说,瞬间与瞬间不同,转瞬就是别的东西——这个想法之所以厉害,在于具有道德震撼力!它所珍惜的,不是乏味的日复一日的存在者的活动,而是时时刻刻的领悟之更换。没有领悟的创新,存在者的活动不啻禽兽。要特别强调“领悟”的个体性、独一无二性、不可替换

性、甚至性格的珍贵性乃至类似性格中的绝对个性(这是克尔凯郭尔所强调的)。与此连接的,是领悟绝对孤独、深度无聊,就是难以沟通。所有这些品格,既然被社会所排斥,就被称之为疯子或傻子。总之,海德格尔为“不可思议性”正名(但这是哲学和科学意义上的,不是相信迷信领域的所谓奇迹)。

最大的尊重和敬畏,是对“不可替换性”的尊重与敬畏。它是道德感与勇气的巨大能量源泉。实在的不再是外部世界,而是“此在”。与此对应,海德格尔不再谈论意识,“此在”与“意识”有原则性的差异。“意识”变成了“此在”并因此而不同于“物”。

总之,海德格尔的巨大功绩,在于他揭示了思考“存在方式”,对诞生创造性哲学的意义。“方式”与“方式”之间,就像性格与性格之间一样,相当于展示自身的舞台,这些舞台有自己的局限或界限(能演出什么与不能演出什么),它决定了演员的活动方式或者命运。这些方式本身,就像不可替换性本身一样,只是一些只有用心才会领悟的显露方式,属于“本体论”性质的,但是它并不是道德评价。

必须具体问题具体分析,比如都是存在者,其中的存在方式大大不同,其间缺乏相互沟通(更不要说替换)的桥梁。胡塞尔只是泛泛地说到意向性和意向对象,而海德格尔用“此在”代替了意向性,这两个词语具有家族相似特征(都是朝向某种不同于自身的东西,某种非实在性),却也具有不可替换的独特精神气质。

一样东西,尤其是概念、理论、判断、语言、性格等,只要它们是现成的,拿来就能用的,就都属于“存在者”,都缺少灵气或灵感(这里我们似乎看出来海德格尔在多大程度上是个卢梭主义者,浪漫派)。换句话说,缺少诗意与创造性。性灵意味着超越,朝向不可能性,这就是“人”这种存在者的存在方式。但是要注意,“此在”不是心理学意

义上的“我想”，而是现象学意义上的由隐而显的过程。

存在方式区别于它所是的东西，或区别于事物的外表，虽然它们之间是内在连接着的，问题是要从外表读出方式，并不是一件容易的事情，“媒介即信息”（要理解一事物，必须引入另一事物）是被读（或者领悟）出来的，相当于一种海德格尔式的现象学还原，所以要反过来看，应该说，信息即媒介，因为似乎只是在传达某种信息，而没有注意它是以怎样的方式传达出来的。这样的差异是很容易被忽略的（比如说话与阅读似乎都在接受语言的含义，但是极少有人会注意说话与阅读的差异），所谓创造性，就是在看似一样的东西中，看出差别，这又是上述的领悟“此在”或不可替换性。此在与存在者的差异，是根本性的差异，因为在“存在者”的层次上，根本看不出这样的差异。

也许更为重要的是，引入了差异，就等于陶醉于时间性（“本己”、“本然”、“亲身”的，无法替代的）：“我们可以把差异的存在等同于存在的意义并因此等同于时间性吗？存在实际上必须在时间的境遇中得到理解吗？”^①真正的时间体验，类似于陶醉状态下的时间，没有去想的东西（比如时间）就是构造我们存在方式（或者叫构架）的东西，而关于什么是时间这个问题，看来我们将没有能力回答，因为为了回答它，我们必须站在时间之外，但这是不可能的。本然的事物不能说，一说就错，比如时间。但时间可以显示出来，它有自己的显示方式。在这个意义上，方式与形状有关，与以语言和逻辑为标志的理性无关。时间不仅是一种存在方式，也是一个维度。

海德格尔理解的“超越”，有一个独特的用法，指的是“此事物”使

“彼事物”显露出来，比如领悟了“此在”，就显露出作为存在者的人的“真理”。这个意义上的“超越”与“还原”是一样的意思。“超越”与“还原”的思想，就是层次的思想，很像是哲学与数学上说的“元”，未知数。不同层次之间是互不知晓的。有多少个元，就有多少个未知的存在方式。“此在”又是“意义”的家族相似词，在这个过程中，认识论含义上的“理解”悄悄地变成了性灵之领悟：“此在拥有存在的意义，就像音乐家拥有乐曲的意义，画家拥有色彩的意义，运动员拥有竞赛的意义。”^①哲学或者智慧，使我们能跨越无法克服的障碍，从一事物领会另一事物，或者正是这一事物才使另一事物第一次显现出来（这里需要一种隔离的功夫，隔离就是视而不见，不利用现成的解释）。这里所包含的智慧，不是简单的“类比”或“象征”就可以解释清楚的。

不能把胡塞尔的意向性思维理解为对象性思维，意向性的重点不在于所指向的对象本身（无论是以任何形式出现的对象），而在于指向性或方向性。以下的深意，就是那给予与被给予的，是“同一样”东西的两种说法。不对，应该说“同一样”，而应该说在领悟中领悟了自身本来没有的东西。海德格尔把胡塞尔的意向性，演变为从虚无显露存在，这是神秘而悖谬的，但是这样的悖谬性，在意向性概念里就有了：“因为它的意向仅仅在于使一个不同于它自身的东西变成可见的、可以表达的和可以表象的。”^②一句话，到海氏这里变成“可以领悟”的。由于“不同于自身”，因此不是同义反复，而是从“意向”（这个所谓意向，其实是非传统用法，因为它已经被加上了括号，即并没有事先的动机、目标、规划、理解、理论）显露出新东西（相当于亲身或

① 《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 226 页。

② 同上，第 257 页。

本然的显露)。这可以叫作“方式”(可以把“意向性”理解为某描述、观察、领悟事物的方式)创造意义或世界,它实现了从形式之物到存在之物的过渡。马里翁指出,胡塞尔的意向性概念也含有“形式存在论”的意味儿。也就是说,对象性变成了某种模模糊糊的不管是什么的玩意,只剩下一个纯粹空洞的姿态——它总要关联点什么,至于到底是什么,从哪个方向连接,可以不回答,因为真的不知道。

海德格尔继承了胡塞尔以上关于形式或方式的思路,这是国内学者很少想到的——它也是与中国道家传统绝对不相似的方面。我们宁可说它与康德的思想相似,而绝对不同于老庄的思想。形式性思维方式,是中国古代思想一贯缺乏的。形式性思维方式恰恰是柏拉图—亚里士多德以来的西方思想传统,也是科学公理、逻辑与数学陈述的表达方式。形式思维已经是一种超越性思维了,比如“所有 S 是 P”,至于 S 和 P 是什么,则是无关紧要的。在这个意义上说,它也是还原,向形式的还原,也是向普遍性的还原。也正是在这个意义上,海氏谈论的“此在”不是人类学意义上的,而是超越论意义上的。换句话说,被意向的不是对象的含义,而是如何指向对象的含义。这个“如何”,也就是介入的渠道、中介,就是承载含义的形式。在这个意义上,由于“我思故我在”回指“我思”本身,因此也属于形式性思维,可见形式性思维的精神爆发力多么巨大!

那么,“形式”来自哪里呢?来自精神的创造性,这种创造性约定,类似“所有 S 是 P”这样的思考。在这个意义上,形式思维属于元思维方式。我们甚至可以说现象学思维的一个根本特点,就是形式性思维,因为一旦把“事物”加括号,“事物”就成为“现象学剩余”,就残存下“形式”(胡塞尔的说法,是留下了“事物本身”,而不是自然态度下的存在者)。这些,也正是马里翁所谓“被给予性”所“给予”的东

西。它是创造出来的“事实”，而非自然态度下作为存在者的事实，胡塞尔与海德格尔所“意向”和“领悟”的，是前者，而非后者。从这样的思路，最重要的启发，在于我理解了现象学描述与属于自然态度的心理主义之间的区别。尽管它们都使用了类似心理学的词汇，但是前者属于形式性思维或还原性思维，这种思维不需要改变世界上任何东西，只改变“心态”就行了。

还原的极端结果，不停顿地还原，从某一层次的问题连续地跳入另一层次的问题，就来到了列维纳斯所谓“不同于存在”的地方，是否可以说它是一种“外部的思维”呢？当然，胡塞尔那里早有这样的苗头，他早就通过还原的办法，对事物的存在问题不感兴趣。既然还原超越了存在，彻底的还原彻底超越了一切存在，我们就不应该再用存在的术语谈论现象学。这个说法，是对海德格尔的巨大挑战。事实上，受他影响的法国哲学家，从萨特特别是列维纳斯到德里达，渐渐转向了不同于存在的“他者”（这倒提示我们应该以“不同于存在”解读海氏的“存在”），而且，最重要的还在于，这再次显露出胡塞尔不可动摇的初始者的地位，因为“他者”越过海德格尔径直回到了胡塞尔，如上所述，现象学还原从一开始就“在存在之外”并且是“以异于存在的方式”进行活动的。在这个意义上我们甚至可以说，在胡塞尔那里，有一种“假对象性”思维，因为对象不存在，或不是在任何存在论的意义上讨论对象问题。德里达批评的胡塞尔现象学的“在场性”只剩下一个纯粹形式的空壳子。我们甚至无法说这些“空壳子”存在，因为这会混淆视听，即在“存在”概念上制造混乱。于是，如果一定要用一句话概括“还原”，那只能说，还原是一种不断退回到事物形成的“初始”形式的活动。换句话说，“还原”不是它表面所是的东西，它使“对……作思考”这种意向性的基本要求顷刻之间就变得不可能，这

是现象学另一悖谬之处。一句话,现象学免不了要讨论“自我”,但它的原则马上说,“自我”并不存在。在这个意义上,我们说现象学是一门关于可能性和不可能性的学问,但绝对不是一门关于存在的学问。正是在一点上,海德格尔的说法有欺骗性。对此,马里翁总结得很精彩,他以下对胡塞尔的评价同样适合于评价海德格尔:“胡塞尔从可能性出发所敞开的东西常常被他视而不见,而他认为看得最清楚的东西有时恰恰封闭了这种可能性。但正是出于这个原因,他对我们来说才始终是一片沃土。”^①

现在让我们把问题换成“存在的现象”或“存在论是否实现了现象学”。换句话说,“存在为了在现象上呈现自身是否总是依赖某个独特的存在者?”非常明显,按照这样要求,现象学的“存在”不过虚无而已。自然科学对这个“虚无”根本无话可说。现象学的要求不啻为“虚无”命名,这又是悖谬的——无论我们对虚无说点任何无关紧要的事情,虚无立刻就滋生为“有”——冥冥中似乎回到了黑格尔哲学的起点——哲学性的追问是一种荒谬的追问,它误导我们把“虚无”当成了一个对象。自我设定的对象,相当于自恋而已。虚无即存在,存在即虚无。换句话说,从胡塞尔到海德格尔,使我们不由自主地作一种无对象性的追问,这严重违反了形式逻辑,它引诱我们或许有一种尚不知道的逻辑,关于“不可能的可能性”的逻辑。

可是,作“无对象性的追问”,这究竟是什么意思呢?甚至这个“什么”都不能问,因为这个“什么”来自作为活动方式的“怎么”。“无对象性的追问”使形式逻辑莫衷一是,肯定与否定式思维或对立统一的辩证逻辑也要失效。于是,问题归结为:在指向虚无的过程中,是

否有逻辑要素？如果有，那么它是什么？它是一种阉割愿望的逻辑，愿望从萌芽的时刻起就不可能按照愿望的本来样子实现。这是一种本体论意义上的不可能——在这个意义上，让人失望和无动机行为甚至可以成为乐趣，只要我们不做消极的理解，其中就可能有人眼花缭乱的丰富精神财富。具体说“虚无的观念”这个说法根本不能成立，但正是从这里涌现了“创造性的精神演变”，柏格森正是以这样的书名讨论“虚无的观念”。总之，我们习惯于用已经知道的东西解释不知道的东西（比如用“观念”解释虚无，说虚无也是一种观念，但是这样的说法肯定是任意的，因为从虚无中滋生的，绝对不仅仅是作为旁观者似的“观念”的感觉，如果你有能力亲身领悟虚无的话，比如中国古代智者老子说“虚无”像女人的阴门、像水、是柔弱的，等等），否则就不会有任何感受。丧失感受，比恐怖还可怕，就像没有表情的表情，是最可怕的表情。

“虚无”摆脱了任何成见，在这样的前提下，无论说点什么，都是建设性或创造性的。在这个意义上，虚无不虚无，由于没有精神负担而有潜力爆炸精神原子弹。虚无不是形式逻辑含义上的否定或肯定，因为无论肯定还是否定，都束缚于某一意向方式，而虚无是没有任何意向方式的意向方式，是没有表情的表情（在这里，我们明显感到语言确实无法准确传达我们的思想）。不能把现象学的“意向性”理解为先见、预见、有意的规划等——有这些，虚无就不在。换言之，虚无与“出人意料”甚至“任意性”有密切关系，它们是令人目不暇接的众多可能性之间的接替。

人们通常总是认为，彻底的否定力量会导致虚无——这样的想法是容易理解的。不容易理解的是，虚无本身会成为一种力量，这是一种说不清楚的力量，因为它绝不会形成某种固定的东西。马里翁

怀疑否定的力量能抵达虚无本身。

总之，“虚无”像广袤的大海，“否定”只是一碗海水而已。求救于“不”，尚残留一份实在的感受，但是求救于虚无，除了绝望，再无别的。虚无与属于逻辑的东西水火不容。^①

以下我们转述马里翁的精彩评论：他认为柏格森在对“虚无的观念”进行还原的核心处，无意地暴露了真正的问题（那我可以这样说，有些问题是假问题、无聊的问题，等等）：虚无在逻辑上的不可能性是否足以取消其现实的被给予性的资格？这个真正的问题被由此关联的另两个真正问题所强化：究竟是否定产生了虚无，还是虚无原初地使否定本身成为可能？这是无法证明的，只是我们觉得哪种说法更有智慧而已。海德格尔断然说：“虚无比不和否定更加原本。”这是超乎想象的，按照海氏的这个说法，没有否定，虚无也能作为现象呈现给我们。虚无能被给予吗？或者虚无是纯粹的被给予性吗？我们问什么，就等于什么被给予了，即使这个被问到的是“虚无”，与虚无的这种遭遇叫沉醉，凡沉醉都得是亲身沉醉（一切沉醉都是心的沉醉，思想不存在沉醉的问题，因为思想只是沉醉的旁观者）。沉醉，是纯粹的被给予性，但我们确实不知道被给予了什么。虚无的最大敌人，就是说出了“什么”。或者说，沉醉就是马里翁这里所谓“原初的和直观的亲身给予”——这被说成是一种方式（“否定”总是涉及存在者的，管不到“虚无”）！海德格尔真的在这里提到了与我以上所谓“沉醉”类似的词语，作为虚无它是存在者的核心问题——（深度）喜悦（我觉

^① 马里翁说：“使柏格森和卡尔纳普走到一起的这种奇怪的共识，萨特也是接受的：‘毫无疑问，海德格尔强调否定从虚无中获得基础，这是言之有理的。但是虚无之所以能成为否定的基础，是因为它已把不包含在作为它的本质结构的否定中。换言之，虚无不是作为未分化的空洞或作为将不被当作相异性的相异性而成为否定的基础的’。”参见《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 291 页。

得海氏以“喜悦”为例不如以“沉醉”为例，即深度喜悦）和深度无聊。^①

站在旁观者的角度，海氏说的虚无直接导致的不是“认识论”概念，而是某种情感或情绪，即使它们是深深的情绪，这里有浪漫主义的所有因素，甚至还有把什么都不当回事的“法西斯主义”情绪。

海氏所谓“无聊”和“喜悦”，补充了《存在与时间》中的“畏”，它们是家族相似的词语。

庄子有一篇《齐物论》，当我们视万物毕同毕异即“大同异”时，或者当我们抹杀了任何特殊事物的特权时，就会导致一种兴趣索然的普遍性思维。也就是说导致海氏所谓“深度无聊”。换句话说，有差异才不无聊。甚至我可以这样说，深度无聊超越了“无聊”，即我们可以在现象学的普遍性思维（当我们把“现象学还原”理解为从“自然态度”下的显性思维过渡到隐性思维时，就已经完成了向普遍性的过渡，即在“齐万物”过程中搁置了事物的存在问题）基础上，寻找某些“深度差异”或另一层次的差异。换句话说，从无聊中寻找不无聊，这就是深度无聊！无聊的深渊，连一声叹息的缝隙都没有。在这无声

^① “我们可以，例如在 S enancour 那里，找到对存在者在其整体性中为深度无聊所遭遇这一情况的中肯的描述。这种对‘无聊紊乱’的描述是通过下面术语进行的：‘现在，我在世上，在人群中孤独地流浪，这人群对我来说什么也不是；就像一个长期以来受到意外耳聋打击的人一样，他的热情的眼睛盯在所有那些经过他的面前活跃着的沉默无语的存在者上面。他看见所有的东西，但所有的东西都拒绝它；他猜测他所喜爱的声音，他寻找着这些声音，却听不见它们；他在嘈杂的世界中忍受着一切事物的沉默。所有的东西都向他呈现，可他什么也抓不住；普遍的和諧位于外在的事物中，位于他的想象中，不再处于他的心中；他与存在者的整体隔绝了，再也没有关系了。’福楼拜也说了同样的话：‘在我之中，在我内心深处，我很无聊。这种无聊是那么的极端、亲昵，那么的刻骨铭心却又从不间断，它让我对一切都感到索然寡味，它充斥着我的心灵，让它走向爆裂。在一切事物面前，它重新出现了，就像狗的肿胀的尸体重新浮出水面一样——尽管为了淹死这些狗，人们已经在它们的脖子上系上了石块。’这两种情况所涉及都是‘一切’、‘所有的东西’和‘存在者的整体’，这对于一种悖谬的和倒置的总体化过程来说‘没有任何’例外。”《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 291 页注释 2。

无息中,海德格尔说上演了漫无差异的死寂,我却持更乐观的态度。换句话说,深度无聊是体验虚无的快乐,或者叫陶醉。抵达存在者整体与抵达虚无之间毫无差异。为什么说陶醉呢?因为这里的体验、领悟和思索已经不需要任何前提,能毫无保留地献上你所有的热情(无聊与忧伤也属于热情的种类)。

“存在”的问题是“热情”问题,而非认识论问题。奥古斯丁、蒙田、帕斯卡尔、卢梭,他们共同开辟了这条道路,克尔凯郭尔、叔本华、尼采,海德格尔继承了这条线索(表面上看胡塞尔是中性的,他左右摇摆,但骨子里是存在论的真正掘墓人,海德格尔只是在胡塞尔之后继续书写“存在”无法显露的现象)。如果我们不是不合时宜地把老子庄子列入这个大名单中,就暴露一条令人吃惊的陌生的小路,它从另一个方向超越上帝的观念,而无论这个名册里的人物来自何时何地,是否信教——它是用诗的语言写就的。

当海德格尔在虚无中体验存在时,他的语言无论是否以诗的文体出现,都进入了诗的语言,而同样的情形,早就发生在卢梭的《忏悔录》中了。海氏是这样说的:“虚无并不需要存在者,但虚无反过来却完全需要存在,因为虚无不‘是’不同于存在,而是存在本身。”^①

在某种意义上,可以把虚无理解为一种广义上的极其特殊的图像的语言。这种语言是寂静孤独的,似乎没有向我们叙说任何事情。一种象形的哑巴语言,丧失了听力的语言,它无所依靠,因为它不是存在者。它没有任何指向或它是不可说的元语言、指向自身或显露自身。它不交流,绝对孤独——正是这样的孤独通向哲学与宗教的好奇心,产生“奇迹中的奇迹”。海德格尔的原话是:“唯独受到存在

之音召唤的人，才体会到一切奇迹中的奇迹：即存在者存在。”^①

虚无，一种同时是召唤者又是被唤醒的“东西”，同时是给予与被给予的“东西”，这里取其“东西”字面含义，同时南辕北辙，也就是不确定性。这种面无表情的表情，似乎没有表达任何意思的孤独，没有存在者的存在，暗含着一种表面什么都无所谓，其实酝酿着排山倒海般的爆发，哲学的性格是内向的、犹豫、忧郁、貌似胆怯却在精神上无所不能。它的基本情操，就是以上分析过的深度无聊，作为深度注解，它是在似乎毫无原因或似乎什么都没有发生的情况下，呈现出自身的，它什么时候呈现，完全莫名其妙：我们只是不高兴，不知道为什么不高兴（当然可以煞有介事地硬找出某个使我们不高兴的理由）；不知道为什么留恋，只是留恋（当我们明明知道眼前的一切毫无留恋的道理时，我们还是遏制不住留恋）；不知道为什么这样选择，只剩下选择本身。就像是一种无动机行为，它不像机器指令情形的行为，而恰恰来自任性——人性的自由。它清除了存在者的算计生活。自寻烦恼的能力深深苦恼着我们，当然它是人类身上与生俱来的哲学能力，却绝对需要唤醒，以便治愈精神疾病，并且过一种真正值得过的精神贵族的生活。

伟大的帕斯卡尔早就把“深度无聊”看成人生存的前提条件：人永远是反复无常、无聊、躁动不安。人不幸不仅在于前面的终点是死亡（其实死亡正是人类“获得幸福”的必要条件，人生的所有意义都是自身的必死性所带来的，界限的思想诞生最深刻的思想，所以“必死”对人之不幸同时却是幸福的源泉），还在于无所事事，找不到行为的理由。人的情绪是匪夷所思的——除非被消遣或折腾事情所占据，

^① 《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第313页。

沉醉于某件事情——比如赌博中——但是，似乎这个沉醉不同于沉醉于深度无聊，后者被帕斯卡尔描写为：“人真是不幸，他甚至在没有任何理由无聊的情况下为他自己的气质状况所烦。”换句话说，不知道为什么感到无聊，只是无聊。以上我们已经描述了这种无对象的情绪（高兴、留恋、选择）。这里的所谓“深度”，并非意味着现象本后的本质，而是回到事物本身、回到一个平面。在这个平面上，词语（高兴、留恋、选择、无聊）只是好像有含义，但是含义被掏空了，只剩下一个虚无等待我们任意填充。

凡是能给出一个理由的行为与思想（即使是犯罪的思想与行为），总是不无聊的。但是没有理由，不为了点什么，严重点说，它意味着我们所熟悉的人类历史（任何一个历史领域）的终结。

在没有原因或没有被影响下自我影响的能力，很少有人会想到这一精神的空缺。人生在世的生存条件，不是为了什么而奋斗，而是莫名的无聊感，这来自人反观自身的情形（人之外的所有动物都不能反观自身）。

无聊意味着与存在者的距离感，从中能产生美感？这使与无聊相应的消遣显得不但有情调，而且有美感。由于与消遣相应的通常是游戏的态度或游戏本身，它就本然地消除了与存在者相遇时自然态度下的存在者所具有的价值或含义（比如性行为不具有高尚的永恒价值，而成为一种快乐的游戏）。这或许是另一种层次上的美感，有点像两个恶毒冷酷的骗子在认清对方真面目后不得照旧打交道情况下产生的感情。换句话说，无聊不但意味着距离，也意味着复杂。

无聊，以及与无聊对应的消遣，意味着人自己与自己保持距离。

436 “在帕斯卡尔看来，‘人’发现自己处处受制于这一事实，即它已预先

被做成了现在的样子……而‘人’却与一切将会在世中把它规定为存在者的事物保持距离，并把这一点直接认作自己的‘条件’。”^①在这个意义上，人最大的尊严不仅在于人会思，还在于唯有人会产生深度无聊感和这种无聊感基础上的消遣活动。海德格尔所谓“人诗意地栖息在大地上”应该解读为与“存在者”的世界保持一种距离感，从中涌现一种强大的虚无力量，在这个意义上，深度无聊是一种独特的消遣方式，它原封不动地转变为不无聊。对精神的渴望成为对虚无的渴望。精神意味着虚无，而不意味着为了实现某种世俗计划或者捍卫了某一原则立场。

无聊，意味着没有渴望，或者叫厌倦，解除兴趣，不是厌倦某特殊的东西，而是厌倦想要获得那些东西的动机，厌倦了由动机组成的精神王国。正是在这个意义上，当帕斯卡尔说柏拉图是怀着消遣的态度写了《理想国》时，就比《理想国》这本书的内容本身说出了更根本的人类生存状态。

深度无聊不是虚无主义，虚无主义重在否定中确认一种新的价值，它预设了某种方向。马里翁说它预设了“是”，它有渴望，有愿望，有激情，有兴趣。相对目标始终如一。但是，无聊感却是心神不定，莫衷一是，等于彻底的无兴趣（萨特的小说《恶心》可以翻译为“无聊”）。^②连我都不存在，说“我”，等于第三人称。“无聊”是旁观，反观自身状态，没有我的第三人称状态，超越状态，非人状态。如果此刻还一定说“我”，“我”等于虚无。

① 《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 324 页。

② 马里翁转引了卢梭对朱丽叶的亲身感受：“我同意，这种痛苦很奇怪；可它并不因此少些真实。我的朋友，我太幸福了；我的幸福让我无聊。”参见《还原与给予：胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，第 329 页注释 1。

深度无聊状态下的惊叹或奇迹中的奇迹,不再询问“这是什么”!它不来自任何感染或先在的影响,在没有被问也不需要回答的情形下,惊叹自身显露自身——这里保留了哲学家关于哲学的最初说法:人们由于好奇而思考——应该说是激情,而好奇感应该换成奇迹感——所谓奇迹感,凡是第一次遭遇,说出点不可能说出的东西,即使是与虚无感遭遇,都算是奇迹感!这样的惊奇或激情,正因为它不适合我们!

第十三章 向自我意识挑战

萨特 1936 年发表了他第一篇哲学论文《自我的超越性：现象学描述概观》，这是 20 世纪法国哲学的标志性事件，而不是单纯的“法国存在主义”宣言。这篇长文的含义并非像后来狭义判定的那样，是什么“存在主义”的序曲，而是在更广泛的范围之内，蕴涵了德里达、拉康、福柯与德勒兹等 20 世纪法国最重要哲学家的思想倾向——胡塞尔和海德格尔的现象学，是这种思想倾向的最重要来源之一。它的意义不仅在于它属于“现代与当代的法国哲学”，更是哲学本身，是古希腊哲学传统在当代欧洲演变史的开端。

一、Le Je 和 Le Moi

海德格尔有句名言：“语言是存在的家，人就居住在这个家里。”这句话对哲学来说，是造反的语言，因为在传统上，对秉承了笛卡儿传统的欧洲哲学来说，自我才是意识的住所。如果这个住所意味着存在，那么自我意味着存在和存在意味着自我存在，是一样的意思，而所谓意识，不过意味着自我意识——这一串“绕口令”，无非是说，“自我”在这里所涉及的所有哲学概念中具有特权地位——在“纯粹体验”(Erlebnisse)的中心，显现的是“自我”。虽然，自我对纯粹体验的连接，纯粹是形式上的，它是一种空洞的支配性大原则，是一切愿望的中心、行为的中心，似乎支配的我们心理生活的每个瞬间。但萨

特在文章开篇就声称要从意识中驱除自我^①：“我们在此想表明，自我无论在形式上，还是在质料上，都不存在于意识之中，自我在意识之外，在世界之中；自我属于世界的存在，就像他者的自我一样。”^②

我们必须先解释法语中 Le Je 和 Le Moi 的区别，这两个词汉语都翻译为“我”，区别在于，Je 只做主语，Moi 只位于宾语位置。

康德在《纯粹理性批判》中有一句名言：“我思应该有能力有我的所有表象(représentations)相伴随。”萨特问，这是否意味着，事实上，我(Je)居住在我的所有意识状态中、并真实操纵着我的体验、是这些体验或经验最高的综合？回答是否定的。萨特抓住了康德哲学的“漏洞”。也就是说，康德实际上承认，意识在某些时刻是“无我”的，所以他才说“应该能够伴随”。“应该”只是一种愿望，但事与愿违也是可以的。康德顺着以上“应该”的思路想，全部经验的可能性的条件，就在于它们(感知或者思想)都是“我自己”的。

但是，19、20 世纪之交乃至 20 世纪之后，哲学开始关注“无意识的意识”，自我的权利开始动摇。正是在这条道路上，萨特与胡塞尔相遇；他们向笛卡儿的“我思故我在”挑战。没有“我”，思也存在——这可能吗？这种可能性的途径，就是使哲学从“意识形态或先验意识研究”(从笛卡儿经过康德到黑格尔达到极端)，过渡到“对意识中的事实进行科学研究”——这就是胡塞尔现象学。描述、直观、事实，这些术语是科学术语，它们不认为“事实”要围绕一个先设定的自我旋转，没有任何先入为主的东西干扰我们的判断。一切都不过是“事

^① 萨特的存在主义是“不要”自我的，也不是为了实现什么个人价值，不能与西方以个人主义为中心的传统人道主义画等号，因此中国在 20 世纪 80 年代对萨特的批判，在很大程度上是一种误读加贴标签。

^② Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1985. p. 13.

实”——包括“自我”、先验意识，等等。现象学还原，回到事实本身，就是还原为事实。

萨特说，从胡塞尔那里，可以得出四点结论：①所谓“先验现象学”应该是“无人称”的。当然，也就没有“自我”的地位；②“‘我(Je)’只属于人的范围，只是‘我’(Moi)的一种面貌，主动的面貌。”^①③“我思”意味着统一全部表象，但这是一种事先的统一，它反过来使我思成为可能。④似乎人格也要随我思而统一，“……人们是否能够设想无人称的意识”——这确实是一个大胆的设想，与后期胡塞尔也不一样(萨特不满意胡塞尔终归把先验的我作为意识的必要结构)，却蕴涵着德勒兹的结论：精神和人格都是分裂的、不统一的。把“我”从意识结构中驱除出去。重要的区别在于，有“我”的态度，同时排除了陌生，而无我的态度，对陌生表示敬畏。

但同时，在萨特看来，“我”又是个不透明的东西，就像一个不透明的刀片——这与习惯的看法相反，习惯上认为“我”是最能体现“内在性”的，“不透明的刀片”显然属于“外在性”。不知不觉的转变是怎么发生的呢？说张三的“我”(当他想到自己时)对我来说，就像是“不透明的刀片”，这可以理解，但是“我自己”的“我”，对我来说怎么也成了个“陌生”的“不透明的刀片”呢？萨特注意到，现象学认为意识不是被“我”说明的，而是通过“意向性”。意识通过意向性超越自己(意识摆脱自身并奔向对象)并连接一个别的什么。在《自我的超越性》中，萨特取“先验”和“超验”在胡塞尔《笛卡儿的沉思》中的含义，即经过还原“由原始含义所构成的领域”(并非康德相同术语的含

① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1985. p. 19. 也就是说，“我”属于自然态度，现象学态度把 je 观察为“moi”。

义)。在后来的《存在与虚无》时,萨特不再提“先验”,他引入了一种“先人格”或“无人格”领域。

萨特所谓“自我的超越性”,意味着“意识”要由“意向性”而非“自我”加以说明。“意识通过意向性超越自身,在逃逸中连接自身。”^①于是,有一个又一个意识活动,比如2,然后加2,然后有了4(注意,其中经历了时间),这就是“超越”或者逃逸中连接的例子——胡塞尔认为,这个过程没有“主观”,也就是不需要一个“我”。为什么呢?在萨特看来,自我是内在的,而上述过程却是超越的,即不可能使超越的对象屈服于“自我”的控制。“而且,如果‘我’存在,这个浮在表面的我是有害的,‘我’会使意识离开意识(后来,萨特在《存在与虚无》中认为,如果意识被反思,意味着有了“自我”,这时这个自我与意识是“位置性”的关系,也就是拉开距离——引注)。”“我”就像一个不透明的刀片那样切入每一意识之中、去分裂意识。先验的我,就是意识的死亡。事实上,意识的存在是绝对的,因为意识就是对自身的意识。也就是说,意识的存在类型,就是意识它自己。当意识作为是对一个超越对象的意识时,意识才意识到它自己(注意,这里有柏格森的影子,即意识流或绵延是质与质的关系,即超越的关系,它表面上是纵向的问题,其实是横向的问题——引注)”^②也就是说,意识,就是意识的意识,是自身叠加的意识——但这不是“位置性”的关系,即意识始终没有离开意识(这里没有被反思的情形或者“我思故我在”的情形)

① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1985. p. 21.

② 同上,第23页,又:要特别注意第24页原注释22引用了萨特在《存在与虚无》中的一段话:“超越性是意识的构造性结构,也就是说,意识生来就被不是自身的存在支撑着……意识在自身的存在中含有非意识、超现象的存在……意识是这样一种存在,只要这个存在暗指着一个异于其自身的存在,它在它的存在中关心的,就是它自己的存在。”

当萨特后来在《存在与虚无》中说“一切对对象的位置性意识同时又是对自身的非位置性意识”时^①，他实际上是把“对对象的位置性意识”看成(转变成)“对自身的非位置性意识”。

到现在为止，萨特理解的意识，只是“未被反思的意识”，其中当然没有自我的位置。所谓“我”，只是一个形式化、抽象化的不透明的中心。“它是一个具体的我(moi)、心理—身体的我，它立足于三维。”显然，萨特把这样的“我”理解为意识的固定化、僵化、不透明性，等等。而他诉诸意识的自发性。不要把意识变得很沉重，而是轻飘飘的。

二、我思

萨特说，康德把我思作为认识“可能性的前提条件”，而笛卡儿和胡塞尔那里，“我思”是“发现事实”。在“我思”中，有一个正在思的“我”。无论是直接的直观、还是记忆中的印象——它们都在“思”的名下，似乎抓住的，我是“我”——反过来意识到有一个正在思考的“我”——这就是反思操作，是笛儿尔第一次完整描述出来的，萨特说它属于与反思前不同的精神层次。这个“我”似乎高一层次，是“向着意识的意识”，这种针对“被反思意识”(即“我”)的“反思意识”，是“位置性”的，而在此之前，“我”是“非位置性”的，即“不是它自己”的思想——这里，没有“我”什么事，因为它没有被反思。通俗地说，在任何一种陶醉过程中，都不存在“反思”，在这种情况下，反思是跳到陶醉之外冷静旁观。在这个过程中，“我”经历了彻底变化，胡塞尔所谓“自然态度”到“现象学态度”，说的也是这个过程。

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1985. p. 24 注释第 23。

在以上背景下，一说到“我”，就意味着有了反思。可是，“我”却是思的一个结果，意识流过程中瞬间停顿下来，总结或凝固出一个“我”作为意识对象，哲学或者现象学把这种瞬间的判断重新作为思考的基础，并且用“开端”、“统一”等大字眼开辟了与日常生活毫无关系的精神体系。但是事实上，瞬间的判断是多种多样的，其中并没有“我”，物质性与精神性的消遣（就像普鲁斯特的“非自主回忆”）中都没有“我”。在没有“我”的情况下，意识呈现多种形态。就像萨特说的，当我奔跑着追赶电车时、当我看表时，当我面对一幅肖像沉思时，都没有“我”存在。有的只是对我要追赶的电车的意识——这就是“对意识的非位置性意识”。

进一步问，“我”到底是怎么得来的？胡塞尔的回答显然是对笛卡儿“我思故我在”的一个漂亮发展：“我”不在时间中，因为“我”在判断自身的那个瞬间超越了时间，从而不再有变化和侧面、成为透明或赤裸裸的了。在这个水平上，“我”和“思”相互意谓（实际上这个过渡意味着完成了一次哲学史上最完美的判断，它制造了不透明性和“位置性”意识）——但是，萨特说，“我思”（“我”和“思”）的自明性显然是一种欺骗（“自明性表面看来，像一块水底的石子，在意识中显得模糊不清，难以分辨”），因为“我”只是意识的一部分。比如，为什么我思才我在呢？完全可以说我恋爱，我做爱时，我才在，或者我不思的时刻我才在。也就是说，“我”的含义也是变化多端的，有很多不一样的“我”，哪个是真正的我呢？都是也都不是，但是这样说“我”，等于对“我”什么也没有说。于是，“我”在寂寞中被消解掉了。

这样，与人们习惯中的印象相反，萨特倒向了“无意识”一边。更危险的在于，20世纪开启的、以五花八门的形式展示的“无意识”（在特殊的意义上说，“意识流”的实质也是“无意识”）倾向，挑战启蒙时

代前后关于人性的基本判断(人性生来的善恶观念,特别是所谓人性是自私的观念、自爱或者“爱自己”的观念)。如果在学理上“我”是一个骗人的“无”,那么,爱自己就是无法落实的。在萨特看来,欲望是欲望,反思是反思,他面对皮埃尔的痛苦,就像面对眼前这只墨水瓶的颜色引起他的感官情绪变化一样,在这样的情况下,他去救助皮埃尔的行为,与他“可怜皮埃尔”(这是一个反思判断)没有什么关系(现象背后没有什么本质,现象学这条原则是非反思的,是背离笛卡尔的)。在这个意义上,“反思判断”属于超越直观把握的过度解释,因此反思“毒化”欲望。显然,“欲望”只是显得“自私”,但是用“人不为己,天诛地灭”解释欲望的根本性质,是一种欺骗性解释。还有一个重要细节,容易被遗漏——萨特这里所批评的,还是一种根深蒂固的寻找原因的思维方式,反思,就是在寻找原因。但是,真正的原因往往变化多端、难以确认。在这个意义上,那些表示原因的词语是最乏味、最乏力、最具有欺骗性,诸如好、坏、爱、恨,连带那些性质判断或者 being 判断^①以及形容词的意义,都不能高估。

用自发性反抗人为性(但是,这与老子《道德经》中的想法未必一致),不要用“本质的生活”败坏“自发的生活”、不要去设定生活。在反思或者“讲道理”之前,各种自发的欲望都是纯洁的,但是一到了“观点”的手里,欲望就全都变坏了。

现在,我们可以对本节标题“je”与“moi”之间的关系,做这样的结论。在萨特看来,je 不是本质性的、藏在背后的原因,而是浮在表层的“意向对象”,就像一个 moi, moi 是 je 的行为(后来他发展为“存在先于本质”)。

① 隶属于 being 性质的逻辑判断,也是一个关于事物得以成立的根据或原因的判断。

三、自我的构成

当论及意识的“超越”和“统一”这样字眼时，萨特用柏格森改写笛卡儿和胡塞尔的“自我”——自我并不就是反思意识的直接统一，而是反思意识的内在统一。换句话说，这个“统一”不是别的，它是由意识的流动构成的。“统一”是不断被超越的，这种超越，就是意识流动的结果。意识流动，就是意识的行为状态。因此，意识流或者行为，可以取代自我。有什么区别呢？意识流或者行为是任意的，而“自我”除了是一个空洞僵化的词语之外，什么都不是。任意性或者自由，是精神的品质，萨特名之为“自我的超越性”。当然，任意性或者自由，与时间有密切关系。

什么是意识行为或者状态呢？萨特给的例子是“我恨皮埃尔”。在这种情况下，我对皮埃尔的“恨”是一种我能通过反思抓住的精神状态。这种状态出现在反思意识的目光面前，它是真实的。但萨特提出疑虑：此刻这种被叫作“恨”的精神状态确实实是内在于我的吗？他的回答是“肯定不是”，在这里萨特直接向笛卡儿的“我思故我在”这个第一哲学命题挑战：“我们不应该把反思当成一种神秘的、可靠的能力，不要相信由于是反思所获得的，由此得到的一切，就都是确定无疑的。”^①反思是思考意识的意识，它在具有完满性、透明性、确定性的同时，必然使这“三性”具有虚幻色彩，这就是所谓“反思”的最大局限，它是一座精神乌托邦。

让我们具体分析一下：反思的最大局限性，在于它只相信一个点的聚集，并同时否认了其他可能性，比如笛卡儿把“我在怀疑”等同于

^① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1985. p. 45

“我在思想”，这个分析过程的薄弱环节，就在于怀疑未必就一定等同于思想。同样的道理，“我恨皮埃尔”，但这个判断在我见到皮埃尔的那个瞬间肯定是搞错了，因为即使我真的主观上（这个“主观”，就是反思的结果）想恨他，可是此刻真实的精神状态，是对皮埃尔的厌恶。这种厌恶感，就像我沉醉于做爱一样绝对没有搞错，因为它是我的内心告诉我的。持久的精神状态（恨）只体现为具体的厌恶等。可是，萨特问，恨在哪里呢？本来没有什么恨，只有厌恶、恼怒、反感等——这些因素一个接着一个连续不断。“恨”是在时间之外的空洞的永恒状态，它是空洞的意识或者不属于真正的意识。在现象本后再没有本质，不要总结出厌恶、恼怒、反感背后的恨（这个思路符合现象学）。在这个意义上，反思是纵向的超越，即所面对的对象意义上的超越，而不是横向或者时间意义上的超越，比如不是厌恶、恼怒、反感之间的超越。

在更一般的意义上，意识只要做判断（真假善恶美丑等），就是在“超越”了。在这个语境下，“超越”的局限性在于，它不适当地使用了大字眼，比如一个男人对一个女人说“我爱你”，其实他只爱这个女人的某一点（她的漂亮、出身、钱财、眼睛、能干等），而且这个“爱”完全可以换成更生动的其他字眼，比如说，嗓音真好听、线条真优美等。这种感觉，按照萨特的说法，和某种颜色带来的快感差不多。

实际生活也在证明，“反思判断”的根基并不牢固，因为它建立在瞬间完成的“对意识的意识”基础之上，某人可以在瞬间完成对他人的怨气过程并且提炼出“我恨你”！但是不一会儿又会恢复平静说：“这不是真的，我不恨你，我说的是气话。”萨特这个例子表明在多大程度上，该语境中的“恨”，是一种从有限到无限的超越。大凡解释，总具有这种超越的性质，即一旦我们想说出我们的感情，总是说错，

就像可述的说不出可见的,就像听觉总与视觉不符。“超越”也就是外在,感情是内在的,“说”是外在的。“说”与内在的感情没有因果关系,由于有“无意识”在挡路。当我们说“恨”是一种力量时,却只是说到了—种外部的力量,它不似电流那样的意识流——它更恐怖,它是激发恨的活生生的力量。

反思,是一种主动的意识;无意识,是一种自发的意识。作为主动性,弹钢琴和开汽车是一种超越;怀疑、推理、反思、做假设,也是一种超越。我们可以把它们理解为过程,而不是过程的结果。也就是说,不认为它们是已经完成的。一边体验一边思考或超越,这其实也是笛卡儿的“我思故我在”的过程——后来的哲学家康德黑格尔等,过于重视其中的自我意识,却轻视了其生成本身。“当笛卡儿说‘我怀疑故我存在’时,这里涉及的究竟是反思意识瞬间抓住的自发的怀疑还是怀疑的举止呢?我们已经看到,其中的模糊性导致了严重的错误。”^①萨特开启了当代法国哲学家的“微妙心情”,就像当年帕斯卡尔通过与几何学精神对抗的微妙精神,开启了18世纪的思想启蒙运动—样。我的意思是说,后来德里达区分了 *différence* 与 *différance*,就像萨特这里区分了“自发的怀疑”(doute spontané)与“怀疑的举止”(entreprise de doute)—样,“怀疑的举止”是对怀疑本身的思考,而“自发的怀疑”却像做爱过程不会想到“做爱”这两个字意味着什么—样。从“自发的怀疑”—跃拔高或超越到“怀疑的举止”,不仅是一种混淆,而且就像以为说出“做爱”这两个字就已经体验过做爱—样可笑。

创造着的精神,一定是运动变化着的精神,我不知道能抓住自己哪个瞬间的潜能并且把它们开发出来,包括“自我”在内的一切确定

① Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1985. p. 52.

判断,都是被流动中的精神从“虚无”中创造或者制造出来的。也就是说,“我”并不是创造的来源,而是创造的产物。“我”是一块又一块散乱的因素硬性连贯组成的,既然连贯的本色是不连贯,也就不能说什么“我”。没有什么创造性源泉,或者说,不知道“源泉”是从哪里冒出来的。实在不可以武断地把这些不知道从哪里冒出来的东西归结为“我”的创造,因为有很多与“我”一点关系也没有的因素参与了创造。“过程”或者“生成”,比“我”更真实,它们是一些主动与被动混杂在一起的因素,他物与暧昧混杂一起的因素。在萨特看来,有“我”时,并不焦虑,抓不住“我”,才焦虑的。意识的自发性或最初结构中本来都没有“我”。

第十四章 哲学的听觉与视觉

一、引言

胡塞尔的《逻辑研究》恰逢 1900 年出版，欧洲哲学从此改变了方向。我把它当作历史上第一部微观哲学的著作，一部法国当代哲学的“总序言”。胡塞尔的其他著作，都可以看作《逻辑研究》中重要思想的重新表述。

如何“微观”呢？比如胡塞尔把符号区分为“表达”与“迹象”（indice），也就是说，把似乎一样的东西，分析为不一样的，它不是某某而是别的。德里达说，区分作为“表达”的符号与作为“迹象”的符号，不啻一场豪赌。这里的“微观哲学”之意，就在于胡塞尔和德里达十分灵敏且小心翼翼地使用每个词。比如这里为什么要用“l'enjeu”（赌）呢？即以下将要多次分析的是意向性选择，也就是我所谓“把某某当成某某”，它在黑格尔那里被说成“是”的语言，整个世界到处都弥漫着“是”的语言。

在以上意义上，现象学也是一种“纯粹语言分析哲学”，它把表面一样的东西划分为不同的东西，各种所谓现象学还原的技巧，或者划分词语意义不同层次，就相当于“区分”的手段。什么是现象学还原呢？就是在瞬间终止任何正在“流通”的、已经被习惯构成的、大家不言而喻的观念。现象学不是知识学，不是任何一种知识系统。既然一切知识都是现成的，就应该被放置到现象学的括号里不

予理睬,这就是现象学的无前提性。现象学家无中生有,或者不以他人的判断为自己判断的前提(现象学的“先验”一词在这里自相矛盾)。胡塞尔认为,传统形而上学、心理学、自然科学,都是“有前提”的学问,即按照既定的判断接着说,因此应一概被放到现象学括号中。

在以上意义上,现象学是“没有根据地说话”——这也决定了胡塞尔认为“描述性”(这里的“描述性”不同于从前提出发的逻辑分析论证性的哲学形态)是现象学的基本特征。一种以描述性为主的思想形态,可以被称为“哲学”吗?按照胡塞尔的说法,现象学不但是哲学,而且是“作为严格科学的哲学”——这样的表态,使得20世纪欧洲大陆哲学再不同于以往的形而上学。我们应该如何理解描述性的现象学之哲学的“严格性”呢?我理解为微观层次上描述的准确性,比如把符号区分为“表达”与“迹象”。

如果语言表述没有前提,那这种表述的“出发点”会是什么样呢?结果就是,瞬间之间没有因果关系,而只有偶然关系,当胡塞尔说这样的分析导致意义分析甚至认识论时,他使用的旧术语掩盖了现象学包含的深刻含义。为什么这样说呢?凡是显现出来的,无论是观念的显现还是语言表达,都是瞬间切断了流通着的、活生生的生命过程。

一定要在逻辑引导下去反思符号吗?如果符号不附属于逻辑,会来自哪里呢?现象学的“先验性”是词不达意的用法,因为正是由于不承认有判断的前提,才把胡塞尔的先验性与康德的先验性区分开来。“胡塞尔从来没有提出过先验的逻各斯问题,也没有提出过现成语言问题、没有提出过在这种现成语言中,现象学生产、展示、使用

还原的效果问题。”^①胡塞尔批评的传统形而上学使用了“现成的语言”，而现象学的语言，不是“现成的”。在这里，“现成”与否，要以是否“有前提”加以衡量。当然，胡塞尔是用历史继承下来的德语写作，但是这并不意味着他书写的现象学思想是“有前提”的，因为他用了现象学语言。并不是说，胡塞尔使用了两种不同的语言，语言还是一种，但是中了现象学的邪，相当于使萨特激动不已的“鸡尾酒里的现象学”。现象学的括号起着“中断”作用，什么意思呢？把传统的概念或者现成的语言，翻转为征兆性的或者暗喻性的语言，“换句话说”的语言。换句话说，加括号或者还原，意味着意思、行为、活动都在别处。什么意思呢？出现了没有答案的问题，也就是描述中的、非论证性的问题。这里“描述”的意思，就是出乎意料、新鲜的体验。

纯粹语法与纯粹逻辑之间是对应关系，它们都是超经验的、像是头脑里先天固有的说话与思想的规范，这些规范自身形成了两门最基础的学问：语法学与逻辑学。这种规范是一种最大的独断吗？它只是形式上规定了所谓合理说话与思考的方式，但是它并不能在外延方面真的管住悖谬的因素——这些因素被语法与逻辑说成是无意义的，它们既琐碎又偶然，因而被严重忽视，而语法和逻辑一道，形成

^① 参见 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p6. 我把“langage hérité”翻译成“现成的语言”，对于这个“现成的语言”，德里达在他的第一部著作《胡塞尔哲学中的起源问题》中多次涉及，并且是这部著作中一个非常关键的术语；另外“先验的逻各斯”（logos transcendantal）中的“逻各斯”在西方哲学史上总是从逻辑出发的一个结论。西方语言的本质，要从逻辑方面寻找，逻辑本身是语言的终极规范，凡“在场”（présence）的诸要素，总是这样规范下的在场；又根据《法汉大词典》（上海译文出版社，2003，第2049页），logos有两个方面含义，其一，它是一个古希腊哲学概念，在赫拉克利特那里指存在的普遍必然性；在柏拉图那里指作为思想源泉的神；在斯多葛派那里指宿命意义上的理念；在黑格尔那里指绝对观念；其二，它在神学上指圣子和圣言。

了针对(有)意义(Bedeutungen)的“纯粹形态学”,很像是智慧的抽象形状。

不合乎逻辑语法的表达构不成句子的含义或者意义,所谓智慧,是由有意义的句子构成的。胡塞尔说,“在《《逻辑研究》》第一版中,我谈到了‘纯粹语法’,它是一个与康德的‘自然的纯粹科学’相类比而获得的名称。”^①它是不同的心理主体相互得以交流的纯粹规则——它也确立了一系列家族相似的名称:逻辑、语法、先天知识、规范、目的性或方向性。总之,它们代表了思想和语言的最大尊严,却也是最容易被击破的尊严。我们以下将会看到,正是关于瞬间或者时间性的分析,揭示了这种尊严的真实面目。比如,它们是形而上学基本意向性的简单重复,因此我们的批评所指,应该把哲学史以及现实中的这些“重复”放慢速度,以便看清楚其中的细节。正是从这些细节出发,德里达提出了“延异”(différance,德里达发明的这个词与法文 différence 的读音一样,但把 é 写成为 a),也就是“瞬间差异中的变形”——象征着语言和逻辑威严的“哲学听觉”根本听不出其中的差别,这种失聪现象暴露出一种奇特的、与空间有密切联系的哲学时间,也是与空间密切联系的“哲学视觉”。“哲学听觉”失效的地带,就是语言和逻辑失效的地带,是它们的生命禁区。在那个地方,Différance 替换了 différence,视觉代替了听觉,眼睛代替了耳朵(耳朵是用来做语言交流的,对是非问题十分敏感;眼睛是用来接受刺激的,沉迷于消遣和娱乐)。

“……意识只有一种可能性,即在活生生的当下中向自身显现,每当这种在场的价值受到威胁时,胡塞尔就会唤醒它、提醒它,使它

^① 转引自 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p7.

自身重新纳入目标(telos),也就是康德意义上的理念。”^①现象学哲学的听力非常集中,它与所谓“中心思想”、所谓“前途光明道路曲折”之间完全一致。它们同时也是些看不见的东西(理念、目标、意义、本质, noéma)、不实在,因为实在(réalité)因素总与眼睛有关(耳听为虚眼见为实)。这些因素不实在,它们作为观念一再重复。作为不实在地显现在意识面前的因素,观念是超验的或先验的,是意识从无中生育了这些观念,并且在想象中对这些观念进行“莫须有”的划分,可见哲学是一种多么抽象和困难的思考方式——这就是所谓“纯粹哲学”。相比之下,无意识的情绪和情感之类却是更加实在的,它们更接近人的生命本能,更能从身体表现显示出来,如果说这里有听觉因素的话,那视觉因素更重要且绝不可少。康德为现代意义上的“视觉哲学”奠基,我把他在《纯粹理性批判》中关于理智与直觉之间的关系,通俗地解释为我们不能“光想不看”。但是,康德只把“直觉”引入认识论渠道。也就是说,“看”只是作为理智的补充。康德的先验形式极大地减少了我们“看见”的范围。换句话说,它使我们看不见荒谬的、不符合逻辑语法的东西,因为这些东西事先就被说成没有意义。事实上,主观与客观符合意义上的“看”,其意义主要在于学习(包括自主的记忆、科学知识)。“学习”或者“知识”意义上的“看”在人类的“观看史”中,只占很少部分。但是,所有能转化为语言的“看”都写在“观看史”中了。我们说,更大量的不能转化为语言的“看见”,其意义不是认识论的而是美感的,其本质是娱乐或消遣——在后一种意义上,不懂哲学,人类仍然可以过得很幸福。严重的问题在于,知道更多真理,更能增加人的幸福感吗?这更是一个卢梭在两个半

世纪之前就提出的疑虑！

纯粹的哲学观念连同上帝一样，并不实在地生活在世界上，却在多少个世纪中在相当程度上支配了人类生活——但我们要得出这样的结论，却只能靠我们的思想。我们不得不用我们批评的东西来批评这种东西，就像我们不得不用语言说语言无用。但我真正的意思，是想说语言的性质就是观念性的，对哲学的批判必然导致对语言的批判——可惜，马克思没有做到这一点，他批判作为意识形态的哲学，但没有想到批评表达意识形态的语言本身、更没有批评一般意义上的语言。

有了语言，生命才有了理想。在德里达看来，语言的生命在于“听”而不是“看”，至于文字，表面上是“看”或阅读的问题，其实却是听写字母的奴隶。也就是说，文字是一种受约束的“看”或阅读，它是僵死的，除非我们能像在“延异”的情形那样，有很多“听”不出来的意思，但这样一门文字学至少在拼音文字中还不存在（所以德里达多次向往象形文字甚至汉字）。自从生命把哲学当成中心，非先验观念的或外部经验的世界中的偶然因素，在哲学那里被边缘化了，哲学对它们视而不见。在这个意义上，哲学是“盲者的智慧”。十分奇怪的是，哲学只认为自身是活的行为，只要所意向的意义是有生命的，它流射的光芒由概念组成，整个世界被独断的“being”塞得水泄不通。

全部问题也许在于，现象学的括号也许是可以实施的，但是在经验的世界连同心理生活在括号里是住不踏实的，就像没有心灵的意识是不可能的。心灵自身成为生命的实在因素，它的重要特征，就是由偶然性构成的。心灵的敏感性与观念的僵化性之间，南辕北辙——心灵的符号是一种不定型的迹象；观念的符号，则是用语言表达的思想。给作为纯粹心理因素中的鸡尾酒加上现象学的括号，就

得到了纯粹“先验”(“先验”这个词在这里没有康德哲学中的意思,而只意味着“加括号”)的生命,后者才是使萨特激动不已的东西,但他和海德格尔一样抛弃了胡塞尔思想中柏拉图的理念的影子。也就是说,让“现象学的鸡尾酒”成为一连串被加上括号的“心灵迹象”,它就不是形而上学意义上“用语言表达的思想”。

于是,纯粹原始的经验与现象学经验之间,有了一道人为的“括号”屏障,其实屏障并不实在,只是我们在想象中加上去的。它是一种想象中的区别,就像记忆中的记忆一样,属于精神领域里的高难动作。^①“还原”之最弱处,在于它与自然心理的区分,仅仅限于一种瞬间的定格,这种定格所形成的“意义”,相当于包含 being 成分的表达式凝聚起来的观念、概念、思想,它从混沌中获得了清晰,就像生动而混沌的现象世界一旦被描述出来,听起来是那样清晰。语言是不可能不清晰的,就像丰富的生活不可能不浑浊。究竟如何瞬间定格的呢?比如我正沉浸于失去亲人的悲伤,其中的某一瞬间我突然从悲痛的绵延中抽身而退,作为生活的旁观者直面刚才还在悲伤的我。时间还是刚才的时间,我还是刚才的我,但是时间和我的内容,完全改变了。与其说它是迹象或隐喻,不如说是变形。接下来能说到的的一切,并不是语言的改变而又确实是语言的改变,如果我们能交替这“两种”语言,在效果上就是一种令人震惊的、隐晦的语言表演,在宗教上,它被叫作改宗,心理经验活动本身没有变,改变的是活动的性质,也就是看法变了(某某不再是某某,而是别的东西),于是心理的

^① 胡塞尔说:“一个在我们面前发出声响的名字令人想起德累斯顿的画廊和我们最近在那里的一次参观:我们信步穿行于一个又一个大厅,我们在一幅泰尼埃的油画面前停了下来,这幅画再现了一个油画面廊。此外,我们假定这个画廊的画又再现一些画,这些画使人看到一些可以明白的含意。”转引自雅克·德里达:《声音与现象》,杜小真译,商务印书馆

连接成为中断中的连接,每每焕然一新,有了不同的迹象,也可以把这个过程称作“自由”(迹象是无限的,于是哲学与宗教有中断中的联系)。

把非常小的差异看成根本的差异(德里达曾经这样说到他与海德格尔之间的关系),无论是看到的还是想到的,这只有在精神的“显微镜”下才可能做到。没有宗教的宗教,就是将世俗生活神圣化或者艺术化,就是无法从“实在”分开而只能在精神上分开。在这个意义上,虽然我我还是我,但刹那间我有能力成为我的上帝。在我之外却并不在另一个世界之中,胡塞尔把这种若即若离的关系叫作“平行”,我叫它近在咫尺却远在天涯,其实还是一种断裂。“我们必须不惜一切代价,在我们的话语中收集和保护这些‘看上去毫无价值的、细微的差异’,这些细微差异‘以决定性的方式规定了哲学的道路与倾向’(《笛卡儿的沉思》§14)。我们的话语应该在自身中庇护这些细微差异,同时在这些差异中确保这些话语的可能性与严格性。”^①又是不足道的细微差异,胡塞尔绝没有料到,“孙儿辈”的德里达会这样总结发挥“先验之我”与“自然之我”之间的差异——让没有价值的成为有重大价值的,就像 *différance* 从 *différence* 中脱身出来一个令听觉失聪的看不见的“a”,虽然这个沉没且沉默的“象形文字”使听说能力失去作用,但它却近在咫尺、实实在在。书写阅读与听说能力都是语言的能力,却又是多么不一样的能力啊!“a”暴露出人生命中不听话的能力、一种新颖的默默的自由,它是没有声音的语言,或者叫脱离语言的自由。

在现象学那里,逻各斯、语音、意识,它们只是外形有差异,本质

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p14.

完全一致,因为意识不仅是活的在场语言,而且是无声语言。^①更为关键的是,无论意识还是语言,都在下意识地寻找它们的“真理”(这里的“真理”并非主观与客观相符合意义上的狭隘真理,而是指意识的落脚点是“对象”)。没有这个对象(意义、思想、概念、观念),重复就无从谈起。

二、符号的重复

德里达非常重视胡塞尔对符号的划分:人们通常总认为符号(signe)意味着表达(索绪尔也是这样,与“能指”不可分割的是“所指”,即所表达的观念),但忽略了“迹象”(indice)也是符号(signes),而且胡塞尔使用了复数。signes 没有表达什么,却用了复数,这就是“迹象”。为什么没有表达呢?因为其中没有承载含义或意义。但是在德里达看来,不包含意义的符号并非没有意义。“迹象”丧失了“所指”而有意义。准确地说,德文 Bedeutungen 不仅指“意义”,而且意味着一切符号都要有所指,是一种意向关系。胡塞尔把一切意义都还

^① 德里达只是分析了一般意义上的语音,也就是语音的音响或“能指”连接观念的意义。但是,他这里没有提到另一个有趣而深刻的语言现象,就是语音中的方言差异,这也许是非字形的即语音方面的“延异”。Différance 和 différence 的差别,在于听起来一样而写出来不一样。但是,方言的差别却相反,在于写出来一样而听上去不一样。换句话说,光看文字而不听声音,我们还是遗漏了很多。总之,方言是文字写不出声音的语言现象。换句话说,不但沉默的文字形状(“视觉哲学”)留下了语音无可奈何的意义,没有音调的哑巴文字,也去除了声音的丰富多彩(语言中的音乐)——后者并不是某单词所对应的含义有能力记录下来的。在这个意义上,音调就相当于地方音乐,就像中国的地方戏必须用方言演唱才有艺术效果。这样的“微观语言学”,也就是在文字的形状与语音方面各自分析走极端的学问,中国早就存在,它们是汉语文字学和音韵学。

令人称奇的是,单纯观看或者去掉(拼音)语言文字的解释效果(广义上的象形文字效果,例如在电视中,语言或解释的效果远远小于观看效果),与淡化语言含义而强调语音的表演性的方言效果(还有歌词极简单而节奏旋律极重要的摇滚乐、进而无歌词无标题的纯音乐),竟然在作用上殊途同归,它们的效果都不是意识形态上的求真,而是娱乐。

原为“纯粹性”，当他说意向关系就是表达关系，这种现象学的声音是没有声音的，它绝对不同于口语。“表达”不同于“迹象”，因为表达中有纯粹逻辑——其中包含的“想要说”(vouloir-dire)不是口语而是句子的含义，它具有科学意义，而不似句子之外说话者或写作者的主观愿望。

胡塞尔下述表态非常重要：“……那些迹象意义上的符号(那些用语区分的符号、标识等等)什么都不表达，除非它们在迹象之外另有指向意义的功能。”^①这里有一个德里达就要详尽分析的解构理论的突破口，我们也只是做一个伏笔：胡塞尔这里说的“表达”，用德里达的术语，是一种“现象学的声音”。“现象学的声音”的本质是没有声音，但一定有指向意义(表达式的含义，要符合纯粹逻辑语法)的意向性，哲学家有一双“听觉敏锐”的“耳朵”，能分辨看不见的意义之间十分微妙的差异。“听觉”的主要功能不是娱乐，而是理解和交流。这当然表明了追求哲学与逻辑之纯粹性的态度；至于作为“迹象”的符号，是含混不清楚的，因为它与视觉联系起来，视觉的功能主要不在于交流与理解(当然，阅读靠视觉，但是阅读中我们是忽略文字形状的，我们不再从这些形状本身获得灵感，而靠语句表达的含义。在这个意义上，阅读是一种假视觉，因为它对某些看见的东西“视而不见”，我们甚至可以说这种假视觉是一种听觉，也就是阅读理解——在传统上读书是真的朗读而非现在的默读。朗读是为了听声，具有文学性或表演性，而默读听见的却像是“意向的意义”)，而在于感官刺激或娱乐，这种刺激和娱乐一旦用语言表述出来，即使是写作的高手，其效果也会使我们感到索然无味，因为从根本上说，语言不能准

^① 转引自 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p20.

确具体地表达出它所看见的和接触到的。

在人的所有感官能力中,视觉是最重要的感觉,是五官之首。但是,在人类文明史上,学者们过多注意和开发了视觉的认识功能,但这种所谓“唯物主义性质”的“反映论”狭隘而不精确,必须要借助科学语言,视觉才有资格真正走向科学之路;为什么呢?因为视觉本身就“不科学”,视觉是抗拒理解和解释的。不同语言甚至同一语言的人会被同样的狂欢景象而激动,为或者同样的灾难而目瞪口呆,但是让他们相互使用语言交流和理解却要困难得多。视觉的最主要功能,是美或者艺术之趣味。由于技术的发达,20世纪人类的视觉潜能得到极大开拓,追求方便与舒适的本能使人体的语言能力逐步下降,当代人甚至已经懒于修辞。在以上意义上,除了科学技术,人类更重要的功能还没有开发出来,即消遣和娱乐本身所具有的哲学意义,远比人们从前想到的更复杂更严峻。

纯粹没有物质因素污染的“表达”是独白吗?“正是要在没有交流的语言中,在独白中,在‘心灵孤独生命’的绝对低沉的声音中,去探讨尚未开封的表达之纯粹性。通过一种奇怪的悖谬,意谓(vouloir-dire)只有搁置与外部的关系,才能隔离出前表达声音的纯粹性。”(这里所谓悖谬在于,独白之纯粹表达是没有交流的表达——译注)。^①这是说现象学的“意向”比意向对象更重要吗?我倾向于说“是”。在通常情况下,“意谓”需要对象,但在独白的意谓中对象模糊甚至不存在,而“意谓”却残存着。作为一种孤独的“意谓”,独白是毫无掩饰的模糊语言,正因为独白不具有语言的优点而回避了语言的缺点,因为语言的优点同时就是语言的缺点。独白是创造性的语言、是艺术语

言、不受所说对象、逻辑规范支配的结巴性的想象性语言，这种语言甚至可以变化为视觉、触觉、听觉、味觉、嗅觉等。

自我意识的意向性与符号的意向性是有区别的，但是当胡塞尔说“一切符号都是某物的符号”（*Tout signe est signe de quelque chose*）时，现象学的纯粹意识就等于这种符号的“意向”，而不同于简单的心理活动，就像作者心里想的和落在纸上的语言，不是一种语言，后者更具有普遍性与纯粹性，它们之间的细微差别被忽视了。“意向性”与传统认识论的一个重要区别，就在于上述“*Tout signe est signe de quelque chose*”中的“*de*”（关于、涉及）只是表面上的“对象性”思维，其实暗中完全可以转变为非对象性思维，因为它在没有落实、精确而确实理解所指对象或者对象意义的情况下，就被另外一个符号（或者另外一个心思的替换物）所取代，也就是说，被一种“横向思维”所取代——这种“非对象思维”是符号活动的实际效果，而“对象性思维”则只是理想状态。“对象性思维”是有前提的思维，它似乎事先就知道了某个被表达的东西（对象或者意义）是“已经存在”的，即使还不具体知道对象或意义到底是什么（德勒兹在《差异与重复》中曾经批评过这样的情形，他认为在笛卡儿著名的“我思故我在”中，表达式似乎事先已经假定了我们大家都知道什么是“我”、“思”、“在”），但是一定有（或者“应该有”）对象或者意义存在。换句话说，上述的“*de*”（关于、涉及）要说什么似乎我们已经知道了。但是，这种“不必多说”或者“众所周知”的，却可能大有问题——它们事先占据某一空位置，我们念头到了那里，然后说它们存在（*être*）——一旦形成思考的习惯，用德里达的话说，就形成了一个精神结构：替换—返回的结构（比如，我们用“存在”替换那个空位，然后再用具体的“意义”替换“存在”）——这就是“理智”的含义。

为什么找到的“不可怀疑”的出发点是一种独断呢？因为它相当于用瞬间的判断代替了今后所有判断。它这是用一种“在先的理解”代替今后所有的理解。“胡塞尔是要肢解符号的显现，进而瓦解符号的统一体，使其归于没有概念的言语性吗？”^①德里达说，严重的问题在于，人们把符号问题转化为本体论问题，即符号的意义问题是个本体论问题。符号的光环是真理，就像语言的光环是存在、说话的光环是思想、文字的光环是说话（思想统治说话、说话统治文字）。但是，就像“皇帝的新衣”一样，符号不是概念且限于概念，符号只不过是一个词语，有声音和形状的词语。为什么呢？因为先有形式后有内容，为了说话，先得有发音的能力；为了阅读，先得有文字的形体。与“形式”相比，与其说“内容”是不真实存在于世界上，不如说内容更加琢磨不定。德里达说，胡塞尔在《逻辑研究》中没有走亚里士多德的老路，即认为说话是心灵的符号，文字是说话的符号。而是把词语当成“陈述”。有什么区别呢？概念复制真理，而陈述由于带有物质形式的因素，它制造真理。

三、还原与作为迹象的符号

作为“迹象”的符号，是形式性的或者物质性的因素，当我们听外国歌曲、纯音乐，观看书法时，我们欣赏的是声音和形状。就语言角度而论，它们外在于胡塞尔所谓“意义的表达”。但是，就像“启蒙”中有不同的光明一样，“表达”也不是一个样子的，决不能说这些艺术形式没有“表达”，而应该说与语言比较，它们表达出某些含混不确定的因素。德里达批评胡塞尔逃避作为“迹象”的符号之可视可听的物质

或者形式因素,进而武断地进行现象学还原,但形式因素与内容因素是交错一起的,割也割不断的。就像听一个美女说话时,我们只是想象自己能集中注意力,事实上我们不时在端详她容貌的细节——这并不是一个理论的问题,而是实际效果问题。

什么是作为迹象的或作为征兆的(indicatif)符号?“它首先可能是自然的(火星上的运河表明可能存在有智慧动物),也可能是人造的(粉笔标记、石柱上的标识、条款文本)”^①。它们都是迹象,不管是自然的迹象还是“制度性的”(比如交通标识)迹象。按照胡塞尔的现象学还原,这些迹象或者征兆的“表达”,只是外在的:“我们现在事实上知道,在一般意义的范围内,心理活动笼罩下的一切心理实际,即使它们瞄准理想性和对象的必然性,也只能知道一连串标识,迹象是落到绝对理想的对象性内容之外的。也就是说,落到真理之外。在这里,这种外在性、或者迹象的外部特征,不能与将会有的各种还原相分离,无论这些还原是本质的还是先验的。迹象的意指关系,总是‘起源于’联想的诸现象,联系到世界上经验的存在者。”^②德里达的意思,是要尖锐地说明我们如何区分作为表达的符号与作为迹象的符号——两者都是符号!前者更像是拼音文字,后者更像是象形文字。是这两种不同的符号划分了“经验的或事实的”思维与“观念的或本质的”思维吗?胡塞尔现象学经常使用的“联想”是“表达的联想”而不是“迹象的联想”,其“意向性”也是表达的而非迹象的,他也正是用这个方法区分自然心理与现象学心理的。为了透析杂七杂八的自然心理,从中隔离出理想或本质性的要素,得用括号隔离方法。使这些杂质的经验“中性化”,即它们不再是其表面所是的东西。“中性化”

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p28 - 29.

② 同上书,第31 - 32页。

(neutraliser)这个词语,最为关键,很像是在变魔术,很像是一种具体体验或者经验在瞬间被凝固,以后的重复或者“抄袭”很像是由瞬间判断代替了之后的所有判断。于是,也就距离“变魔术”之前的初衷越来越远。这里的魔术就像电影原理一样,本来每个小格的胶片中的影像都是不动的,但必须使其动起来,我们才觉得是正常动作,这也就是我所谓“用瞬间判断代替之后所有判断”的情形。一旦我们确认只有它才是正常的,就会把“瞬间每每不同、那里瞬间的念头(行为、事件)都没有被后来者永远敬重的特权”的真实情形置于脑后,把“分裂的精神”置于脑后,并且营造出与后者完全不一样的幸福。

作为精神的魔术,现象学的隔离效果,很像是对原始自然的经验态度做“平行的悬空操作”,就像人与鬼之间的爱情,嘴唇似乎已经在贴着嘴唇,实际上却没有碰着。现象学方法就像这一对嘴唇,其实只是一种技巧。技巧当然可以有很多种,多种技巧之间,也可以是平行关系。

再回到前面,对于现象学层次,自然态度中的经验和迹象性质的语言,是“前表达”和“前语言”,它们还没有表达什么,还不是表达性的语言。

四、独白一

语言和情节在一起,也就是与合理性或者逻辑在一起。视觉或看见的东西,是语言可以解释的吗?

这里论述的道理,即词语与其再现之间的断裂,对哲学、语言学、符号学、文学理论或文学艺术,均有重要意义。

独白中有表达吗?独白符合胡塞尔所说的“表达”的一个重要条件,即不依赖符号的身体和一切实存,并且是内部的声音。但是,独

白能像意向那样明确吗？胡塞尔认为，对意义的理解和解释，并不在于读，而在于听。读的本质是不出声的听，而不是看。看书是假看书，真听书。理解与解释与“倾听”的能力联在一起。这样的看法，是可以理解的，因为动物也会看，但只有简单地观看，对智力水平不会有任何提高，必须从看上升到理解才可以衡量智力程度。理解活动之所以与听更为贴近，恰是由于语言的本质在于声音（而不在于形状），^①语言的物质要素只有声音和形状，而作为语言的声音的本质是含义。由于这种声音直接连接到意义，就在本质上区别于自然杂音。因此，即使理解中的声音没有被大声说出来，理解的本质，仍旧在于“听”。

语言的本质在于声音，而不在于文字的形状，因为形状的领悟导致模糊乃至艺术，声音的理解才导致准确的意义乃至哲学——提出这个观点，对我们以下的判断，极其重要。形状或者迹象形不成“意

① 在这个意义上，如果考虑到世界语言中绝大多数都是拼音文字这个事实，作为保留有大量象形文字痕迹的汉字，的确是一种精彩的原始语言（“原始”是因为拼音文字也经历了“象形文字”阶段）。也就是说，中国人思维受到文字之象形的严重影响，占据其象征性的文化的优势并且在此方面的思维极其发达；但是另一方面，由于我们在正文中说过的原因，建立在“形状”基础上的思维从根子上就没有解决好“精确”而“深刻”地理解或解释——这方面的问题，它说明使用汉语过程中“用拼音文字思维”的极端重要性，它可以补充我们原本不具备的精神养分。事实上，百年来汉语写作就是渐渐被“翻译腔”改造过的，但哲学的问题却在于，如何从这种带有“翻译腔”（当然它是进步）的汉语中思考一种具有“后现代哲学”性质的问题，即经历了漫长的柏拉图的“本质主义”之后而凸显的模糊性与“视觉哲学”的重要性。

另一个重要启示，我觉得国内热门的“现象学与中国哲学比较研究”，可能没有正视如上的学理，即正是在建立在“意义倾听”的意义上，胡塞尔现象学还原的思想与中国象形文字思维传统风马牛不相及。思想的“听觉”弱是由汉语本身带来的，它阻碍了形成概念逻辑和哲学的产生极其发展，也形不成五线谱那样精确标记的音乐形式。但是，更主要的，它也许回答了李约瑟难题，即在中国出色的古代科技水平上，为什么没有发展出西方那样的自然科学的问题——还是与汉语有关。

以上的问题，也可以这样说，汉语没有形成自己的“概念-公理思维”传统，而所谓后现代哲学，只是指出这一传统之外的其他可能性，并非要否定这个传统对人类文明的伟大意义。

谓”或者只有难以预料的效果,充满偶然性或者随机性。但是,语言的声音直接就是“意谓”(当然,要净化语言中的杂音、方言声调、结巴的停顿等非理性因素)。胡塞尔这样说:“……让我们确定,一切话语,话语的一切因素以及根本上具有相似性质的符号,都是一种表达,而不去管话语是否真的被说出来、也不去管话语是否怀着交流的意向对着某个人说话。”^①奇特的是,胡塞尔这样说,等于说语言的特征是广义上的“语音”,但是其标志,却是所意向的意义—本质(就像文学书面语言中的“我”不是书写“我”的作者;就像文字不分时间地点可以向任何读者“说话”),这样的“语音”是精神或者思想的同义词。德里达对上述胡塞尔立场的结论是:除了被说出来的表达含义,含义(或者意义、信息)的形状(或者作为物质形式的载体,比如文字的形状)和语音^②这些自然经验性的因素(可视可实在听到的语音因素),与纯粹表达的意谓无关(因为现象学的声音并非真的在出声)。胡塞尔的另外一个理由,就是这些经验物质性的元素与迹象接近,其

① 转引自 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p36

② 加拿大传播理论家马歇尔·麦克卢汉(Marshall McLuhan, 1911 - 1980)认为计算机、电视等传播手段对社会及艺术、科学、宗教等产生强烈影响,著作有《人的延伸》、《媒介即信息》,他有一句名言“媒介即(准确的说法,应该是“决定”,即严重具有某具体媒介自身的特征,但不是等同——引注)信息”,这个判断与胡塞尔的立场完全相反;这里的“媒介”,指的是电报、电话、电视、留声机、电影、电视、电脑、国际互联网等信息载体(但我认为,从理论上分析,“媒介”也应该算上文字的形状——象形或者字母的形状——因为就书面语言而论,没有这些“形状”,文字含义就无法生存)。这里的“信息”指“表达了什么”。也就是说,“究竟表达了什么”与“用什么载体表达的”之间有密切关系,比如,以上从电报到国际互联网等信息载体的最大特点,就是速度。比如,同样的语言内容——例如总统竞选辩论——在电视上播放出来,其效果便不再是逻辑的和语义上的,而是视觉上的表演效果,因为这个时候,人们的注意力发生根本性转移,观众在乎的,似乎不再是电视上的人说了些什么,而是怎样说的——比如表情、穿戴、肢体语言、相貌等。这些都是电视载体带来的信息,它们更有趣。就像在阅读过程中,文字的含义而非字母的形状更有趣一样。文字的载体使我们更注意文字含义,电视载体使我们更注意形象,那么速度载体中的信息呢(比如国际互联网)?我觉得应该从时间和信息生成变化的角度深入研究。

意向难以确定。德里达的话证实了我的判断：“这就解释了以下现象：所有逃避精神意向的东西、逃避意愿所赋予的纯粹活力，都将从意义和表达中排除出去，例如面部表情的游戏、肢态、全部身体性、世俗的标志，总之是全部可见的空间物。”^①正是“意谓”的精神给全部可见物施加了魔法，似乎精神是神圣的，身体是卑贱的。与人们对现象学的隐晦印象相反，在这里，比如可见的身体性却是难以表达的，因为它含有大量内在暗含的因素，而现象学还原的显示的意谓因素，却是清楚明白的。

以上，胡塞尔通过藐视非意谓或者无动机的行为，与弗洛伊德的无意识活动区别开来，从而与纯粹的娱乐区别开来。“无意识”也并非一定发展为动机与意识，就像纯粹娱乐和无目的的看电视一样（在这些活动过程本身，语言能起的作用最小），在这里，胡塞尔意义上的“意谓”不是潜伏着或说不清，而是原本就没有——我之所以这样说，是因为它们都是对抗理解或解释的因素，与现象学的声音没有什么关系。

德里达的目的，是指出纯粹现象学还原的不可能性，抗拒胡塞尔给出的分类：语言符号与非语言符号之间是可以分类的，但是就像我们不能否认象形文字是语言符号一样，当胡塞尔把语言符号区分为“表达”的符号与“迹象”的符号时，这个区分是不成立的，因为它们之间根本无法分开，物质载体不但不能不要，而且还“决定着”信息。在胡塞尔那里，是没有弗洛伊德的“科研成果”的。“胡塞尔寻找的那条界限，不是语言与非语言之间的界限，而是在一般语言中划分特意（*exprès*，故意、有意、存心）与非特意之间的界限（以其附带的全部语

^① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p37.

义)。”^①在胡塞尔看来,作为严格科学的哲学事业,是与“特意”为某某而奋斗联系在一起的,没有意愿就不会有意愿的结果,这里当然有意志(动机、欲望)决定论的影子。至少在这里,德里达与弗洛伊德站在一起:重要的不是“应该怎样”,而是“事实怎样”。比如,胡塞尔极力想排除语言中的误解,但德里达说,误解是一种正常情形,完全的理解才是偶然的——他试图表明,没有完全的表达,即不能还原为纯粹的意义,只有表述,也就是迹象、象征。

迹象、象征,是内在的或者是不透明的符号(就像手势与面部表情那样)，“不透明”的意思是说,它们不能像声音—语言那样有准确的意向意义,或者从某个“正确的”前提(前理解)推论出来。德里达说,这种“非表达性”体现在两方面:第一,可感符号的形体(德里达这里主要指文字形状,按照我以上分析,还可以扩展到一切可视的范围);第二,胡塞尔也排除“话语的非形体”方面,他所谓表达的“特意”,却不包含显露出的心理实际体验——因为这些因素也是“非表达的”。这是一种很奇怪的情形,因为我们怎么能区分心理实际体验和表达的“特意”呢?或许前者是柏格森意义上的“绵延”,后者是判断在瞬间的凝固。在胡塞尔那里,活生生的在场(特意、概念、意义等形成理解的因素)是与“表达”连在一起的因素,否则就是非表达因素。这些非表达因素只有通过从前的“判断在瞬间的凝固”,也就是理解的中介,才成为“活生生的在场”(这似乎仍旧是变相的康德哲学)。

简单说,从语言符号本身,我们是不能区分它是迹象(象征)还是表达(意谓)的,其中需要现象学的精神魔术,也就是念头犹如闪电般

释放出某方向的“特意”(意向性)。我们的精神能否长久地保持这种“闪电”状态而不回到世俗世界呢?现象学确实是非常纯粹的,这种纯粹性一再遇到各种不纯粹性的干扰,除了上述心理或心情绵延的实际状态(就此而论,柏格森之“绵延”和弗洛伊德之“非我”的描述,与实际情形更为接近),对“纯粹性”更严重的挑战,还在于“交往”(比如语言交流、会话、与他者的关系):就像交往的双方各自有“半封闭”的身体一样,希望获得理解的“意向性”也只能停留在“良好的愿望”,在这个过程中,获得理解的愿望不得不让位于获得喜欢甚至爱情的快乐,后者是通过“非表达因素”得到的(比如风趣、行为、面貌)。于是,本应该建立在理解基础上的交往不得不让位于“喜欢”的或者“感动”的交往——这与胡塞尔一心盼望的效果相反,因为听者对说话含义的关注,让位于——比如——喜欢那腔调,深沉的或者像铜铃般的噪音。

为什么会出现以上情形呢?因为两个面对面的人,不可能是两个隐形人之间纯粹精神上的心灵感应,真正的交往要通过广义上的话语的形体中介(除了身体、肢态、面部表情,作为腔调的声音本身也算“形体”,这些因素本身传达出一些模糊的信息)。正如俗语所说,“人怕见面”。于是,有社会经验的人为了办成事情,通常不会采取简单的文字通信方式,而是采取某些非表达方式,比如见面谈话。为什么呢?因为见面谈话这种形式只是表面上想表达,其实却获得了大量非表达的效果,后者比简单的文字效果要好得多,就像文字无论如何感动人,总不如形体面貌那样直接感性,人只有在对消遣感到无聊厌倦时,才有可能暂时到文字中寻找精神寄托。此外,精神交换的媒介至关重要,看文字获得的理解使人印象深刻的同时也使人轻信,它只是一种乌托邦的效果。尽管如此,作为心理经历它倾向于持久;但

是,人的信念是一种非常奇怪而不稳定的东西,它只是在理论上而从来没有在活生生的世俗世界战胜感性。换句话说,在语言之外,现代科技为我们提供了大量精神交换中的感性媒介(集中为视觉感官,或者以上广义上的话语的形体中介)。

“中介”(或者“媒介”)是不能被还原为“无”的,我们不能对它视而不见,就像时间通过什么载体传播会有不同的速度一样。就语言传达而论,如果传达的媒介不可还原,不得不考虑媒介的作用,将会导致什么效果呢?就是胡塞尔的纯粹现象学意向性初衷难以实现,因为经过媒介,每一种纯粹的“表达”都将成为被表述的迹象,就像精神异化是一种实际效果一样,它是实际在场的因素,是实际上有活力的因素,而我们的意愿、意向在这种实际在场的因素面前,是难以显露的。当我们听他人讲话时,他的体验对我来说“不亲自到场”。如果他是在讲一个悲惨的故事,那我更可能是被他当时流出的眼泪所打动,而不是他的故事——这种情形,也无意中暴露出“阅读”这种人类古老的文明形式有天生的弱处,因为它培养起言行心思被“莫须有”的事情所左右的精神习惯。但是,文字终究战胜不了眼泪,听觉在视觉面前处于下风。在这方面,从康德到胡塞尔,无意中为我们贡献了“原始直观”的卓越理论——至于从哲学家到普通人内心深处的东西,是无法像“原始直观”那样展示出来的。

那么,怎么解决上述问题呢?最好的途径,就是用有形状的因素展示思想。所谓“智慧的形状”并不仅仅是个比喻,就展示“智慧的形状”而论,拼音文字不如象形文字。^①但与象形文字相比,拼音文字培养起一种非凡的“对看不见的事物”的理解力——它包括分析与综合

^① 但是,人类文明史证明,以往的人类文明史,是伟大的观念历史,我这样说没有任何贬义,没有抽象的、准确的逻辑思维,就没有今天的世界文明成就。

概念或符号(逻辑)的能力——这是象形文字思维的弱处,因为从根本上说,“形状思维”对形状之外的形式因素(注意,这里的“形式”不是看得见的形状,而是类似柏拉图的“理念”,柏拉图说的“看”,就是现代哲学所谓“直觉”,胡塞尔把它发展为“范畴直观”)的思考能力走不多远。如果我原先有某种理解力,现在我发现了它的短处,必须补充新的体验方式,这与另外一个人只有新的体验方式,而不具备我原先有的理解力,是两种截然不同的情形。因为我不但知其然,还知其所以然。我的思维将会是创造性的想象,而他的思维将停留在简单的接受和感悟。我和他虽然观看同样的东西,但即使就体验而论,内心感受完全不同。但是,这样的差别,并不能抹杀“最好的途径,就是用有形状的因素展示思想”具有极大的启发意义——因为(用寻找“因为”的方式说话,并不是刻意而为,而是来自人的天性)它“还原”出了原汁原味的精神面貌:模糊或彼此不分、分离而疾如闪电(中国见诸原始图象的智慧,以象形文字作为代表的易卦、功夫等,与原始的舞蹈在智慧的性质上是一样的。与“概念史”对应,还可以有“智慧形状史”,例如象形文字史、绘画史、舞蹈史、电影史……),如此……要是一部哲学史可以被理解为“哲学概念史”的话,那就是把“某瞬间的判断化为后来一切判断的前提”的历史。可是时间史上该有多少个瞬间啊,哪个瞬间也不能说自己有判断的特权,并要求其他瞬间的判断无条件地服从。但是,秩序啊!是的,我的想法也许没有遵守甚至破坏了某种秩序,但我现在的观点是,秩序最好产生于自然而然,而不是人为粗暴地规定。“自然而然”是一个漫长的过程,它的首要因素,是自由。

说穿了,是欲望与理智的决斗,为了它们之间的和谐,就得寻找它们之间的平衡点。只停留在心里想的欲望不是欲望,欲望必须显

露出来。但是,在胡塞尔那里,全部现象学意向性的精髓,就是“内感觉”,是隐而非显,相应地,它的“内直观”(例如数学直观能力:是不显露的直观,它的内容是设定,它不是世界上的真实情形)与显露愤怒情绪的“真实”的“外直观”有明显区别。我们这里只是在理论上把这两种直观形式区别开来,我们完全可以迅速往返于它们之间,忽而用“内直观”观察“外直观”,忽而用“外直观”描述“内直观”。这些直观的褶皱更接近心理事实,我们的心理事实,其实是自由地朝各个方向发展,并没有什么同一性。

我们看不出面对面的人(即使是最亲近的人)此刻在想什么,我们永远不会有关于他的体验的直观,我们只能通过对他人的“外直观”描述我们自己的“内直观”。这种针对他人“内直观”的描述,变成了对他人迹象的描述。

与他人的“交流”是如此麻烦、不通畅,有更纯粹的交流吗?比如与自己交流,也就是独白——这个过程“词语”不再是词语,胡塞尔说,“词语”指的是可感物(声音、形状等),当只有音响而没有领会时,词语在“表现”(想想观看外国歌剧的情形);当没有音响只有领会时,无论是对别人说话还是独白,词语就魔术般地成为“表达”。

对“独白”的研究确实非常有价值,我们生命中绝大多数时刻,都在自言自语。因此,虽然我们永远猜不透别人的独白,却深知什么是独白——它的最大特点,就是这里不涉及视觉,没有语言的形体。^①

^① 从理论上说,在一个娱乐的或者视觉的时代,人们的内心独白也许是简单的。20世纪初文学艺术流行的“意识流”手法,却可能潜在着把“内心世界”随意地表演出来(科学论文是不能这样随意的),与其说他是一种思考的方式,不如说它是一种自我观看的方式。法国新小说不再注意描写人的心理活动。进一步明确了心理活动等于详细地“看见”、自我观看。这些,也许都可以从“智慧的形状”获得理解。

也许独白的道理完全是拼音文字意义上的：词语就是意义，此外什么都不是，无论某词语是在什么场合和时间出现——这就是“理想”和“可重复性”的本真含义。“独白”确实是理想的现象学形式，它完全排除了“感性的经验身体”，它象征着“灵魂的孤独”，是的，是人的魂魄。

如果我与自己说话，算一种交流，它将会是一种没有他人参与的、异样的交流。可是，德里达不死心，他一定要入侵“独白”这块现象学的圣地：“这是否说，当我对自己说话时，我对自己没有任何交流？是否是说，对表现的把握和感知因此就都搁置起来了呢？……是否我没有改变自己？是否我对自己没有任何呼唤呢？”^①

为此，德里达就要引入经验的因素，迹象的表述与经验密不可分。胡塞尔承认，如果光谈论符号，符号就是以迹象的方式存在的——由此，德里达继续引申说，在人与人之间通过作为迹象的符号之真实交流中，符号与符号之间只有或然的关系，是偶尔连接在一起或是被“间接援引”的——可是，这不是独白中的情形，胡塞尔坚持独白是完满的表达，一切意义都对自我直接在场。针对胡塞尔“独白是完满表达”的立场，德里达偏要分析其中的不完满性。

首先，词和意义其实是可以分开的，词可以相对独立为“自身的存在”。词既可以显示为意义，也可以不显示。至关重要的是，符号作为迹象时，它不显示或表达自身的意义，而“显示”区别，意义不在

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p45.

自身中而在区别中,也就是在关系中。^①

在内心独白中,词只是被再现(représenté),词的位置被空想所代替。我们满足于想象词的存在是不起作用的。在关于词的这种想象中,在关于词的这种想象的再现中,我们不再需要词的经验事件。对我们来说,词存在与否无关紧要。因为如果我们需要词的想象,同时就不需要被想象的词。词的想象,也就是被想象物,它的“影像”并不是(被想象的)词。同样,在对词的感知中,“存在于世界之中的”(被感知的或正在显现的)词,与词的被感知或者词的显现相比照,属于完全不同的序列,就如同(被想

① 关于这一点,黑格尔早就觉察到,他认为,说话的典型例子,就是说出类似“个别就是一般”的语言。换句话说,要想说出有意义的话,就得引入“自相矛盾”。比如“张三是人”,我们只是习惯了这种基本的说话类型,但它是“不合理”的,像是中了魔法(用德里达所赞颂的胡塞尔的见解:主体不表现为再现,就不能说话——无论在用于交流的外部语言,还是作为独白的内部语言之中),因为我们不能微妙地看出说“张三是人”是包括矛盾的,因为人并不等于张三。但是,如果不这样说,张三就没有落脚点,我们就无法对张三说任何什么。可见说话本身就是矛盾,这个矛盾主要表现为差异,即说话,就是说出自己等于某个与自身不一样因素),也就是不对等不同一的、在差异关系中求得意义。说“张三就是张三”没有任何意义,因为要想知道点什么,只有与他物比较只寻求差异,即多了点什么和少了点什么,否则就不可能有任何认识或新认识。

如果 20 世纪法国结构主义与此有关的话,那我们一定要注意,我们并不能简单地把黑格尔的上述判断归结为“形式上的”——也许单独的“being”什么都不是,只是连接句子的形式,但“个别就是一般”恰恰回答了“是什么”,是关于内容的判断。因此,黑格尔的逻辑不同于康德,它是内容、客观、原因、本体论意义上的辩证逻辑(我们应该在“原因”或“来源”意义上理解“本体”一词)。

以上,也是对形式逻辑的改造过程,康德最先注意到形式逻辑不仅是正确思维的工具,而是思维本身天生具有的规范。黑格尔进一步明确了逻辑也是“本体的活动行为”,即通过一系列“是”的“个别就是一般”式的连接(整个世界充满了这样的“是”),重新创造世界,因为这种逻辑认定“不一样的东西是一样的”。后来结构主义与后结构主义的工作继承和发展了黑格尔对逻辑的基本判断,但是批评他的矛盾是“对立面的统一”(即“个别就是一般”,依照这个道理,虽然不能说人就等于张三,但张三与人之间有本质关系),把攻击的矛头指向“统一”。

象的)词与词的想象序列完全不同一样。这样的差异,同时是简单的与微妙的,它暴露出现象性的不可还原特性。^①如果我们不经常注意这些差异,就不能从现象学学到任何东西。^②

但是,紧接着德里达问道,胡塞尔为什么不满足于“存在着的被感知的词”与“感知”之间的差异呢?词的存在不同于词的现象(这句话非常关键,它道出了现象学精髓)。胡塞尔不满意的原因,在于在感知的现象中,现象本身的对象竟然书写在词的存在上,即以后者作为基础。可是,“词的存在”这个现象,完全不同对“对词的想象引起的现象”——正是在这里,他实施了加括号式的隔离手术(在这个意义上,全部现象学都建立在想象基础上),现象学还原或者想象排除了词的存在。换句话说,在“对意义的意向”中,词语不起什么作用。同时,胡塞尔坚决否认现象学是不真实的,它的想象或体验都是绝对真实地呈现于“自我”。“这已经是一种现象学还原,这种还原使主体的体验只剩下绝对确定的或绝对存在的领域。”^③这是在纷乱世界中乱中取静。在此,德里达从胡塞尔这里引用了重要一段话:“在此(孤独的话语中),我们通常满足于再现的词而非真实的词。无论是口语还是文字,都是在我们的想象中显灵的,其符号事实上完全不存在。”^④

德里达继续说,“如果这种论证只是求助于关于想象的古典心理学,那它会是非常脆弱的,而且如此去理解也是不慎重的,因为在古

① 应该特别注意,德里达这里指的是结果不能还原为原因,例如,被想到的具有感性特征的“红色”(结果)不能归结为词语“红”(原因)——即使作为词语的“红”也是具有感性特征的,即使用红墨水写出“红”。

② 也许德里达这段话可以加深我们对现象学之“一切意向性都是对某物的意向”这句经典公式的理解。参见 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p48.

③ 同上,第48—49页。

④ 同上,第49页。

典心理学看来,(想象)形象是符号—肖像,这种符号肖像的实在(无论是物理的还是心理的)标示着被想象的对象。在《观念 I》中,胡塞尔表明了这种古典心理学观念会导致怎样的困难。^①胡塞尔怎样切断与古典心理学的联系呢?如果符号是引起想象的诱因,这个诱因一旦被瞬间利用之后,就无关紧要了,现象学可以“过河拆桥”,也就是说,按照德里达的理解,现象学有了新的“原始性”,如果举例说明的话,也许独白中被想象的再现才是原始的,这里已经与词语脱离了关系。它越来越远离自然心理,因为后者有难以摆脱物性形象的心理内容——现象学的“听觉”从根本上说是排斥形象的,现象学的想象或直觉亦然,因为它不是任何实在。就像索绪尔在《普通语言学教程》中指出的,对拼音文字来说,“狮子”这个词引起的“听觉形象”(有声音的能指)所引起的,并不是某一头具体狮子的模样,而是关于狮子的观念或者概念。“胡塞尔十分明确而又有点不坚决地写道:‘口头符号,无论被说出来还是印刷体,是在我们的想象中被唤醒的,实际上并不存在,所以我们不应该把想象的再现、或退一步说作为再现基础的想象的内容,与被想象的对象混淆起来。’也就是说,不仅词的想象——它不是被想象的词——不存在,而且与其说这种想象的内容(le noème)存在,不如说它只是行为。”^②

在胡塞尔那里,交流的问题,也就是主体间性的问题,始终是一个巨大难题,但是表达或者意谓的问题,可以逃避恼人的“交流”问题,因为它可以是一种“灵魂的孤独生命”,即只对自我是自明的。就像在独白中不需要交流——独白涉及再现与想象,但不是自我交流或者是一种没有任何目的性的假交流。这样的说法,假定了交流至

① 在引用了这句后之后,德里达做了很有参考价值的长篇注释。

② Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p48.

少是双方的事情，单独自己无所谓交流。

独白“不是”交流，是否还有这样一个原因，真正的交流总是不完美的，其中有各种各样的障碍，因为交流存在于两个相互不透明的个体之间。但是独白不存在这样的情况，因为与自己说话不存在与他人说话那样“理解的障碍”。总之，与自己说话的“说话者”和与他人说话的“说话者”是不一样的“说话者”——这是一个非常重要而又极有趣味的话题。^①有什么不一样呢？在独白中并不需要答案。也就是说，独白中的自言自语是“没有目的”的，我们在体验它本身，却没有体验的目的。就此而言，它很像是“语言说不出”的自我沉醉状态本身。也在这个意义上，独白中的“语言”，像是断续结巴的无比寂寞的语言、一种奇特的直接等同于体验本身的语言，^②不是与他人交流中使用的流畅语言。独白等同于心理活动，而单纯的心理活动确实不等于有了交流，因为只要“心想”（即独白，没有独白的纯粹心“想”是绝对不可思议的，因为我们对“在想什么呢”只能以一种消灭了“想”本身的意义的方式回答“什么都没有想”，因为凡是欲回答“什么”，必使用语言）不被说出来，就永远是个谜。

让我着迷的，还是独白中使用的所谓“语言”，它像是一种最具有

① 我们甚至从这里进一步证实了“西方哲学”做学问的基本方式，就是不断地追问原因，而为了寻找到原因，最基本的方法，就是“分析”，即把整体分成部分，或者把看似一样的东西，分成不一样的。这种精细性与中国式“天人合一”（把明显不一样的东西连接起来）的模糊性形成鲜明对照——后者简约，因为按照“天人合一”式的说话方式，封闭了继续说的精神动力；前者的话语衍生力更强，因为可分是无限的。尽管中国古代也有一分为二的传统，但是在思维方式的根基上与西方仍旧不同，这方面，我认为仍旧要从象形文字与拼音文字的思维差距入手研究。

② 这种情形有些类似于孤独无聊状态。在快乐的写作过程本身，人并不孤独，因为独白化成了文字，应该算一种“次交流”状态；但是在只有心理活动（独白）而没有同时的写作活动状态下，人容易产生孤独寂寞感觉——这尤其是一种容易导致疯狂的心理状态，假如长时期不与他人说话或只说极少话的情况下。

创造性的、最真实的、不是语言的语言。说独白不是语言，是因为它几乎直接就是“同一时刻”的体验本身。例如，陶醉或痛苦绝望等激烈的心理状态与心理活动之间的区别，是极其微妙的，那个瞬间难以言表，却不等同于没有任何语言，我认为其中有潜语言或者更微小的独白，甚至可以说这个过程不是没有语言，而是瞬间由于迸发出能量极大极多的模糊语言（这些语言，只有在心情平静之后慢慢以符合逻辑和语法的方式整理出来），反而说不出的心理状态。

大凡有强大精神创见力的天才（尤其是哲学与文学艺术天才，尤其善于广义上的语言创造者），几乎必是惯于独白者，长期不与人语言交流状态却是精神创造的最好状态，这是由独白的性质决定的。独白本身，容易形成精神的个性（最能区别人与人之间不同的，是个人独有的内心活动）。那么，独白中的“语言”究竟具有什么性质呢？即几乎舍弃词语的想象、与词语的关系飘飘忽忽的想象。也可以把这种“飘飘忽忽”，理解为精神或想象的重叠。语言的基本使用价值，本来是代替或者再现实在事物或意义的，但奇妙的是，词语所唤醒的想象或最强大的精神能力，却有自发地脱离词语现象——它是一种改变、精神的异化，因为在一个想象接替另一个想象的过程中，几乎是无语言的。^①

德里达承认胡塞尔关于独白的论述（无论怎样，胡塞尔的立场有积极价值：独白是自我直接呈现的“纯粹表达”），但他说胡塞尔不应该把独白与“真实交流”的性质区分开来，因为二者的本性与语言的

^① 这可以引起另一个话题，即 20 世纪到 21 世纪的“哲学”历程，从学理上说，我认为可能是从“语言哲学”（或“听觉哲学”）向“视觉哲学”的过渡过程（把 20 世纪哲学与它之前时期哲学区别开来的标准，可能是它之前的哲学是“观念逻辑论证性的”，而 20 世纪的哲学，是语言描述性的），也就是说，“观念的意义”（严肃性）让位于“形象”或者“形状”的意义（娱乐与游戏性）。但是，这个过程未必一定是哲学本身的悲哀，因为想象一方面与独白或者心理活动关系密切，另一方面，恰恰与“形象”或者“形状”的意义关系密切。但是所有这些，可能并不是在否认词语对人的巨大作用，词语能力始终是决定“智力想象力”的基础。

本质一样,就是重复与差异现象(德里达的这种批评所使用的方法,是与分析过程相反的综合过程,他在寻找独白与真实交流语言的共同点)。也就是说,它们都是“再现的”或有赖于想象,以至于我们无法区分“真实的话语”与“想象的话语”。这是与分析相反的过程,在看似不一样的因素中,寻找共有特征。但无论怎样,德里达所强调的,是两个过程共有的“重复”与“差异”现象,他这种寻找微观差异的思维方式,脱离了传统形而上学精神轨道。德里达批评胡塞尔忽视了“真实语言”交流过程中的“差异”现象(即和独白一样,有类似实在与再现、真实与想象的情形)。总之,胡塞尔不应该把独白说成是“纯粹的表达”,而说真实语言的表达“不纯粹”,因为二者无论有怎样表面上的不同,却都涉及“重复中的差异”现象。

其实,德里达与胡塞尔的以上争论,焦点还是在于,能否有真正的“现象学还原”或者“回到事物本身”(抓住真正的“在场”)。与老辈哲学家不同,德里达对细微的差异极度兴奋,因为在他看来,“重复”(这是一种暴露出其过程中有微小差异现象)中所暴露出的,恰恰是最有活力的哲学问题。什么意思呢?重复就是偏离!这恰好与胡塞尔所追求的清晰意向相反!不再依附而是独立,在效果上“在场”的因素成了别样的因素。这个过程不是说“追求清晰”没用,而是说动机总是以“非动机”的异样情形得到实现。^①比如实际的情形可能是,不但“所指”是不确定的,而且“能指”亦然(就像由于可选择的词语太多而出现用词不当)。表面上是“理想性”,其实就是重复活动的各种可能性。^②“理想性”是现象学的核心问题,表现为“重复中差异的”、

① 正是在这里,涉及时间性、他者等一系列最困难的哲学问题。

② 胡塞尔并不是没有注意到这个问题,事实上,现象学的出发点,就是反对独断强调过程。他关于起源问题和时间性问题的探讨,是全部现象学的核心问题。

“瞬间现在的”可能性，它在本性上排斥存在着的、现实的、已经完成了的、僵死的世界与语言。即真正的可能性是活生生的创造或冒险——它意味着“抓住”现在或者瞬间，任何已经有的现成的、习惯性的经验或语言在这个瞬间面前都可以化为虚无，这，不啻面临死亡，符号重复的可能性，就是时刻面临新生。

由此可见，德里达从胡塞尔那里继承的思想，远比我们想象得更多，比如回忆与想象的关系，没有原本的回忆，所谓对回忆“中性化”处理，即回忆的内容已经在想象中修改或创造了。

五、符号与瞬间

“一眨眼”的工夫，会发生什么呢？用哲学语言描述此种时间状态，虽然远比诗意语言显得笨拙，却可能更精确。胡塞尔说“瞬间”（注意它与直觉有密切关系）实在太短暂了，以至于这方面的“证明”没有词语介入。瞬间“成串”纷纷踏至（它构成“现在”，或者除了极其复杂的“现在”，我们一无所有），它是一种贴心的“东西”，尚没有形成意义的东西（因为一旦形成意义，就必须有词语介入）——一旦形成意义（即有了某种想法），就意味着有了某种选择，就有碍于“现在”正在贴心的原始直观。“后来，每次胡塞尔要表明原始直观的意义时，就要重申它是关于无的体验、是在其中符号一点儿也不起作用的体验。”^①

胡塞尔的态度是一致的（德里达善于阅读，即抓住著作中最重要的却最容易被忽视的部分。我的意思是说，实际上“解构”的苗头在胡塞尔的著作中就有了，只是胡氏的大结论掩盖了他行文中的细节），

他在不同的著作中都指出,不能把瞬间体验的连接与用符号或象征的形象替换之间画等号,加以混淆(问题在于,事实上以往的哲学传统是混淆的,就像亚里士多德说的,人们怎么想就怎样说,怎样说就怎样写),它们之间有细微的差异,准确地说,是断裂的。在《时间的内意识现象学讲座》中,胡塞尔说生动“现在”的直观与它的符号再现(简单说,就是说出“看见的”)之间,是根本的断裂关系——即符号再现了一个莫须有的对象(与生动“现在”的直观没有什么关系),无论这对象是说或写出来的,还是画或电影拍出来的。这里不谈瞬间体验的“语言再现”与“形象再现”之间有什么本质区别,因为在胡塞尔看来,它们之间的区别,要远远小于与瞬间体验之间的区别。

胡塞尔的态度又是矛盾的,因为事实上他表明了一种在理论出发点上就存在着的不可还原性。瞬间体验是一种“同时性”的“活动”(活动没有“本身”,因为它是活动),或者说活动就是内容,或者不应该被叫作“内容”,因为“内容”一词意味着一种停止活动而形成了对象的意向性活动。

关键在于,胡塞尔把本真的时间与瞬间体验连接起来,它们是“一样东西”,不是“两样东西”——但是,这难道不是彻底的神秘性吗?或者像帕斯卡尔说的,是人最后的尊严。难道不是吗?那里凝结着人的幸福与痛苦。但是,它们是永远不为人知的——这是非常享受的痛苦的怀疑论,表明了胡塞尔的极其深刻性。

因为瞬间体验不能被代表,一旦被代表,就不是“同时性”的了。德里达的批评,抓住了胡塞尔的一个要害:本来胡塞尔精彩地指出了作为瞬间体验的时间不可以断裂。但是,现象学的全部结论,恰恰是设定了一个时间的端点,准确说是在“瞬间停顿”基础上作出来的判断。“如果瞬间的停顿是一个秘密、一个空间化了的或被机械操作的

隐喻、一个被继承下来的形而上学概念、或者同时是以上诸种东西的话……那么，胡塞尔的全部论证原则上就要受到威胁。”^①

德里达是在用柏格森批评胡塞尔。更准确说，至少在胡塞尔的《时间的内意识现象学讲座》那里有柏格森的影子。亚里士多德或哲学传统用“当下”割裂了瞬间，即把某一时刻的判断孤立起来，主导了后来的所有判断性质——胡塞尔“绝妙地分析”（德里达用语，他还说胡塞尔的描述有“无与伦比的灵活与细腻的笔触”）了的亚里士多德的这个错误。问题在于，“处女膜”是一定要破裂的，因为有来自异性的本能——我的意思是说，以上“孤立”是一定要到来的，而且每次孤立都是一次“原始”的“方向性改变”，问题在于每次改变之间的关系应该是平等的、每次瞬间体验都有自己的尊严，不能说哪次拥有特权。这种原始改变，就是时间的流逝过程，不可以只承认一个出发点或者起源——重要的是要知道，这里有很多“真正原始的理论生长点”。

每次都留下了瞬间，每次都留下了瞬间的尾巴，就像流星一样，瞬间同时也意味着界限。我又猜对了，德里达确实接下来批评胡塞尔把某一瞬间的显示特权化，所谓哲学与意义从那个出发点上滚滚而来，它抢夺了其他瞬间的合理性——无意识的或者尚没有被特权化的瞬间体验的合理性。本来胡塞尔已经承认意识与无意识之间是断裂的，胡塞尔凭什么说某一瞬间在场的意识与那瞬间无意识的连接就是合理的呢？试图揭穿秘密的尝试不可能是一蹴而就的。这种断裂，就表现在再现与被再现的元素在性质上南辕北辙，比如用文字和形象画面“描绘出”瞬间体验、靠回忆恢复原始印象，总之，这些都是用不在场的、非亲身感受的元素代替活生生的在场或亲历。

于是,实际的情形就变成了这样:根本就没有原本的“现在”,因为作为“现在”的各种元素中,有大量被保留下来因而是已经被改变了的过去(滞留)和尚未亲历而只存活于当下预期的将来(前瞻),但实际上而且理论上我们都无法区分它们,它们是无意识的、混淆一起的。我们不可能不怀着现在的偏见看待过去。并非先有无意识再有意识,不是的,只要大脑不是空白,它们始终是打成一片的,它们不间断地化为各种动机即各种潜在的可能性。

当我们写回忆录时,回忆本身就生成替换亲历的原初感觉,我们在这个基础上距离亲历越来越远。这很像是一系列眨眼过程(在日常生活中,它完全是无意识的,但这并不妨碍我们对它做有意识的分析,比如因为眨眼现象是自动发生的,以至于我们只能在理论上而不是感觉上承认这个过程的中断)。也就是说,连续的实质是(或“渗透了”,下同)不连续、存活的实质是再创造、感知的实质是想象,严格的模仿是不存在的。差异是同一得以存在的前提、相异和分裂才是本真的情形。用变化代替是非,在这个过程中不要奢望找到最初印象,然而却可以惊奇地发现每每都是最初印象,形不成统一的思想。

既然在瞬间的流逝中,“现在”不过就是“改变着的过去”,那么,一切都会在时间中变成别的东西,比如处于时间中的孤独,就应该有一种延异的效果,即孤独没有实现而形成了别的东西。有很多个我,其中一个体验到了孤独。

六、独白二:沉默或没有说出来的声音

独白也分为两种情况,一种是沉浸于事情或心情本身,这时只有一个“我”;另一种,类似于反省,就是审视自己,这时,出现了第二个自我,出现了自己与自己交流的情形——它比第一种情形要求高,是

因为它需要有虚构的能力。这时,称谓和领域上都出现了混乱,所谓“第二个自我”,相当于称呼自己为“你”(当然这里说称呼自己为“他”有些不妥,因为“你”与“我”有更直接的联系,暗含了对话关系,更像在会话,而在“他”的称谓中,没有对话也可以的)。我的意思是说,独白不但是最诚实的(即使是在不自觉的自欺欺人,其动机也是真的,导致心思和情绪为真),而且是最为贴己的,所以称呼第二个自我为“你”,在感觉上比称呼“他”要亲近得多。在独白中,当“我”变成“你”的时候(这个“你”并不一定真出现,而是指反省自己言行的心理活动)必须要超越一己的情绪空间、不再从自己的动机出发,一方面是考虑别人,但主要是审视自己。

如果在上述过程中,“你”是一个伪装起来的“我”,那么,真实的情形,恰恰说明了在独白过程中“人称”似乎是无所谓的,并不像真实的交流那样表示一个不变的谈话对象。独白像是无对象的“交流”。但是,令人匪夷所思的是,为什么人们都严重忽视了“独白”这种人类的基本生活方式——因为公开的言行,一定萌发于独白,并且只实现了独白内容的极少部分。对一个人最恶毒的惩罚,是将他囚禁起来不与人说话,这说明人与人语言交流就像呼吸需要空气,交流是活着的表现。但是,从起源上看,这却是很奇怪的事情,因为即使每天都忙于交际的人,大部分时间里,他也是与自己说话。在这个意义上,独白隐藏着人的真正秘密。独白能力强的人也是虚构能够力强的人,它与人的精神素质或语言能力有密切关系,或许一个独白能力弱的人囚禁3年不与人说话就会大脑迟钝甚至疯掉(独白能力强不但是脑细胞活跃的表现,而且是顽强生命力的体现,因此艺术型的脑力劳动者可以长寿),因为他独白的能力弱导致想象力也弱,他必须做事或消遣以便尽快忘记自己。很多绝望的人几乎从来没有想过独白

的丰富性会带给人的巨大精神力量，他们往往被别人与自己的恶劣关系吓坏了。一个人的生存越是不依赖别人，就越自由。在现在和今后可以想到的任何世纪，只要技术不会危害到主宰人会想到什么，人类最后绝望的日子，就还没有到来。人必须做事或消遣以便尽快忘记自己，就是人总是回避想自己的幸福或者不幸、回避想到将来，也就是回避与自己说话。在这个意义上，独白与孤独在一起，而孤独并非指身体的独处，而是指精神孤单。这种孤单精神的本质一定是超越的，即它想到自己时，一定是超越地想到自己。

独白或者不公开交流的私人语言，与人们通常所说的“语言”，是一种什么关系呢？独白或许是语言的原型（“独白”——非理论的、非逻辑性的、非认识性的）、胚胎，语言的各种要件，在独白中只是隐隐约约的、是那个又不是那个。透明与不透明性，后者是人最大的尊严，却不可以损害他人的不透明性。“独白”之所以具有非理论、非逻辑、非认识的特征，因为独白很少利用“是”作判断，更多的为一些情绪和心情——这还在于独白使用的是“我”与“你”，而不是“他”——“他”，相当于“S是P”，是一个赤裸裸的客观的逻辑判断，与“我”一点关系也没有（与“他”相比，“我”与“你”象征着亲历）。这是一种很奇怪的情形，“对象性”思维，是以往西方文明遗传给我们的命根子。以往的西方文明，简单说，就是“认识论”文明。可是，20世纪以来的欧洲大陆哲学，却是解构“对象”性思维的哲学，其基本方式，是指出某某不是、或不仅仅是某某，还是别的，变必然性为可能性、偶然性，变空间性为时间性。

“S是P”，它不同于“我判断S是P”（后者包含反思或“知道”），因此德里达说，“‘是’的动词现在陈述式是表达的不可还原的纯粹核心”。“在谈到表达时，胡塞尔说，‘表达’起初主要不是‘想说’（或者

“吐露”s'exprimer),而是从开始就要‘表达某物’。^①这就是认识论模式,它不但有僵化的对象,而且更关键在于,它认为能把握对象本身。

有一种语言从根源上就拒绝“是”,使这个系词被其他语言所代替,这就是古代汉语,它甚至影响到现代汉语对“是”的使用,也就是意味着,这个系词变了味儿,“它是一个普通词语”,这个说法,和“它为一个普通词语”或“它就像一个普通词语”的意思,其实差不多。但在拼音文字或逻辑认识论中,“S是P”中的“是”绝对不可还原即绝对不可被其他词语取代,比如绝对不同于“S就像P”(反之,当汉语说“花红”虽然含有“花是红的”意思,但是后者绝不同于“S是P”的形式,差异在哪里呢)。汉语把西方语言中的系词“是”当成一个普通词语的证明,在于 being 形成了逻辑基础上的本体论和认识论,而汉语世界没有这些东西。

“独白”这种精神的死亡状态,却同时是最为活跃的精神状态,因为在这里,变化着的各种词语,再不必顾虑与 being 没有关系。精神元素之间,不用 being 连接,等于与 being 连接的意义、真理、观念、严肃性,全部瘫痪,从此,精神将面临崩溃,或者就此什么也不在乎(“在乎”的含义即在乎“being”),这意味着精神浮现在潜层?娱乐至上?难道没有非严肃性的深刻性吗?人类文明多少世纪以来,形成了下意识期盼的习惯,但匪夷所思的是,人们不应该这样期盼,或者明明知道不应该期盼却管不住自己还要期盼;为什么“不应该”呢?因为“看来乌托邦要比我们过去所想象的更容易实现,事实上我们发现自己面对着一个更痛苦的问题,怎样去避免它的终于实现。”^②如果人们

① Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p82.

② 赫胥黎:《美妙的新世界》,孙法理译,译林出版社 2008 年版,参见该书封底贝加耶夫
的评论。

事先就往坏了想,就不期盼了吗?“实现”和“期盼”是一伙儿的,没有“期盼”的“实现”不叫实现,而应该叫意外!没有期盼而探索意外、或者对意外心花怒放(无论是怎样性质的意外)——这个念头怎么样?我觉得它可能更实事求是,因为人其实并不真的知道自己需要什么。人往往只需要某事物的某一点,却误说是要那事物的整体。“更”痛苦,来自愿望实现后带来的失望,能事先就把令人失望当成一种乐趣吗?但是如果这样,还要人的动机做什么呢?可是难道“动机”一定意味着与“获得”的期盼连接一起吗?

明明只要其中的某一点却有意无意地说要事物的整体,这就是人类思维习惯的基本错误。它天生就是虚假的,而不是有意作假。这也就是语言的实际情形:我们真切的感受只要一被书写下来,瞬间就会变味,它使得任何一种“表达”都成为实际上的“表述”,或者叫抒发。但我这个观点,还有一个基本的错误,即我又在无意中把思维与语言等同起来。不应该是这样的。语言的最基本连接中项为“being”,思维却不是这样,思维是“内在的客观性”(这是我此刻偶尔想到的一个悖谬的表达),无论是思想本身,还是心理活动,都是如此。再说 being,德里达说它是“前存在”、“内在性中对自我的靠近”——对抗它的武器,是重复中的差异,Différance 和 différence 的差别,暴露出什么问题呢?空间性!内在的理解,是“听”的时间化活动,暴露出的空间性(Différance 是个“象形文字”)既是自动显示的,又是一种理解过程的中断。“空间”的问题,是同时性,而不是历史性,从而挑战记忆。脱离历史的精神,就不再可以称为精神,而只是同时呈现的空间展示、一种表演性。就此而言,我们应该特别重视梅洛-庞蒂的“身体现象学”。总之,德里达式的解构,是在形而上学“重复的差异活动”中自动转化为空间化问题(也就是断裂中的连接问

题,也是解构对象性思维的问题)。这意味着直觉活动(时间因素快速转化为空间因素的理解,观念变化为形状,时间因素体现为形状画面的迅速改变,例如影视和网络)在空间化了的哲学中极其重要。直觉像是深刻而迅速的无语言活动,它要达到一种没有语言而深刻的感悟效果。为什么要排斥语言呢?因为语言(拼音文字)属于听觉式的阅读理解时代、阐释逻辑的时代、内时间意识的时代。现在,视觉时代的哲学所讨论的主题,几乎都以悖谬的方式呈现:它是一个削弱语言表达而直接理解的时代、阐释从连贯时间性的(大一统)变成碎片式连接的时代。“碎片式连接”像是一种假时间,实际是当下(一切都变成“现在”)的真空间,它打碎了“前理解式”的表达。什么是空间哲学或直觉哲学呢?就像公孙龙说的,当我看见一匹白马时,我们不再利用已有的综合知识说它是“白马”,我只感受一点说它是“白”,这是重大的价值观念甚至是道德的改变。同样,“我”的观念(这与时间化了的思想或心理关联)似乎也淡漠了,就像消遣中无我一样。

“象形文字”不是声音式的,而是表演式的。空间哲学的情形,还有一点发人深思,那就是形状是不透明的,就像身体和绘画是不透明的一样。你获得、享有它们,却不理解它们,阐释让位于享有非语言的直觉感悟。相反,拼音文字中却是一种使文字身体消失的文字,为了获得理解,它根本无须考虑形状,它自信能控制并且同化一切外在性,所以,形而上学传统的“在场”或“再现”(représenté),是没有形状的,它排斥一切隐喻与类比(隐喻与类比都图像有关)。在阅读活动中,手指触摸特别是眼睛看见的并不是形状,而是内在化了的含义,而含义与形状无关。总之,胡塞尔通过加括号的方式,搁置了“形状”的或空间哲学问题。空间哲学问题所仰仗的直觉,也是纯粹经验,属于德里达所谓“内在空间”问题(虽然发生在“心”里,却是个形状的问题

题)。形状是外部的,直觉或纯粹经验是内部的。而哲学史上对“纯粹性”的追求,只是“普遍性”的另外一种说法,是不包括形状在内的。

“虽然发生在‘心’里,却是个形状的问题”,这究竟是什么意思呢?是“心”里的基本活动方式,是障碍,就像对于精神来说,形状的基本问题就是不透明一样。语言含义可以无阻,空间的基本形状,却是有界限的。所谓不透明,就是遇见了理解的界限,就像肢体语言打断了文字。象形文字中的“是”其实更像是类比,没有 being 的魔力——虽然 being 表面什么都没说,没有生产,但它却生产了本质的形式,因而是思考性、本体性、对象性的语言。Being 什么都没说,却说了一切可说的事物之界限(being 连接着被说的“什么”)。

所谓“延异”恰好是通过“听觉”的重复过程中形象差异的不可转移性,达到不可转达之效果。也正因为有形状,“记忆”难以保全,因为“延异”的效果,使理解“变成”误解,这个过程有不知不觉的变化魔力。“变成”具有明显的外部特征:增加和减少,就语言含义而言(对语言生成过程的分析,只是“延异”应用的一个例子,“延异”的情形也适用其他领域,比如它极妙地补充了柏格森的“绵延”概念)。在这个意义上,解构,就是分裂过程中的流变,它不是静态的,而是动态的效果概念——愿望是不能实现的,只要事情一出场,就是个异类。在这个过程中,由于“取代”(即结构主义和后结构主义都坚持的态度:“能指”并不首先和仅仅再现不在场的“所指”,而是取代另外一个与自身有差异的“能指”)比“再现”(即形而上学的传统立场,简单说,是看见的与表述的内容一致)的速度更快,垂直的对象性思维,被横向的形状“兴”式思维所取代(换句话说,“真理”被“假象”所取代)。“兴”式思维的特征,就是在中断性的各个瞬间连接过程中,任何事情可以产生(也可以用“连接”替换“产生”,其用意是反对连续性)任何事情。

这个效果是空间上的,因为取代,就是在不知觉中引进了“异域”。

有一个例子,非常能说明问题,胡塞尔区分了“非对象”与“无意义”,“非意义”意味着“无对象”的虚构,甚至自相矛盾、荒谬,但是却可以被人理解,比如“金山”(由于经验的原因而没有相应对象)和“圆的正方形”(圆方,它由于先验的原因而没有相应对象);“无意义”的“荒谬”却属于另类,很像是不能形成理解只是一堆形状性的元素,比如“kshbug”(这是我当下随手在电脑上敲出来的、乱七八糟的字母排列,这和一个完全没见过汉字的人,用汉字基本笔画元素排列出的一个非汉字图形,情形相似)——胡塞尔说,这就是无意义表述的例子,但是德里达却说,它至少是一个排列错误的字母组合的例子并因而具有意义(这有点像把夜间电视的光亮当作台灯使用)。我也可以补充说,它还有娱乐效果。总之,德里达想拆解“无意义”、“非对象”、“有无意义”之间的界限,试图说明不仅没有相应对象的表达“有”意义,形不成对象也不形成正常理解的表达有意义,甚至形不成对象也不形成正常理解的表达也没有语言意义的“表述”,也有“意义”——这就走到了“纯粹逻辑语法之外”,就像走到了魔咒的领域。

在以上意义上,传统的“领会”意味着理解,即理性,这是启蒙时代留下的最大精神遗产。但是,这个遗产有一个致命弱点:它排斥或者没有能力解决直观形状问题,并因此推论没有后者不影响理解的真切性。但是,这可能是一种假理解或自我同一性的狂欢。

魔咒在存在于从表达到表述的转移过程中,书面语中的“我”指“每个说话时自指的人”,但如果我写到这里起身笑脸迎接刚到访的客人,热情地说“我见到你很高兴”,这里的“我”,是偶然的,与时机和方位有关,不能被“每个说话时自指的人”取代。这里的“我”又可以类比独白。什么独白“活跃起来”是偶然的、生气勃勃的,其中的词语

没有一般词语的含义，它宁可更靠近直观，也不靠近理解——独白不是在表达什么，而是在宣泄信念、怀疑、愿望、希望、担忧等，并且没有后面的“什么”。总之，独白的基本形态，就是“结结巴巴”、一种与理解对抗的形态、绝无理解自身的欲望。除了在光天化日之下陈述、表达、意谓的“我”（无论文字还是口语），还有不陈述、不表达、不意谓的“我”，无意义的我，即独白。为了理解独白，并不需要知道谁在说话。独白又是解构的，它只是似乎在说话或表达，可是实际上，独白是最接近诗意的语言。诗像非语言、音乐、像我所谓“kshbug”。

德里达调侃传统意谓性的表达是虚构而不实际的，就像当下说“我死了”一样悖谬可笑，因为它几乎完全不顾事实（已经死了的人写不出这句话的，但是，按照书面语言传统，这一点也不妨碍我们理解这个句子）——这就是语言、语法、逻辑的历史——句子的含义与写字的那双手以及支配这只手的独白，与实际情形，“一点”关系都没有。

第十五章 微观哲学问题的一个经典例子

一、引子

18世纪思想启蒙时代，哲学家喜欢使用大字眼^①，尽管这些大字眼使用了种种具有感性含义的概念，但仍旧等于与事物的真实情形拉开了距离。20世纪法国哲学是从质疑这些大字眼开始的。作为哲学上一个永恒讨论话题的“起源”问题，这次以全新的方式重新提了出来。所谓“全新”，在于这次以新的方式重新考虑“时间”概念。在“时间”问题是最困难的哲学问题之一，它是哲学问题中的哲学问题、哲学难题中的难题。

作为近代哲学的鼻祖，笛卡儿以“怀疑一切”的精神彻底性，探讨哲学的出发点，也是一切知识绝对的、再不可怀疑的出发点。但是，笛卡儿的这种探讨，完全不是20世纪式的。我的意思是说，他是站在时间之外讨论时间，好像时间是不变化似的——当我这样说时，似乎并没有说清楚我想说的意思，这是很自然的，因为这里的意思极其复杂，细微的问题一个叠加着一个。关于这里对笛卡儿在“起源”问题上的得失之分析，随着我们对20世纪法国“时间哲学”的主流态度的分析，会渐渐明朗起来。在这方面，作为一个经典例子，以下重点分析德里达的《胡塞尔哲学中的起源问题》，分析他如何用时间的方

① 它包括所有不经过20世纪的法国哲学新思路的批判，而当作天然前提接受下来的哲学概念。在这个意义上，即使是“自由”与“人权”概念，也只是一些“大字眼”。

式考虑时间。

在几乎所有人文社会科学学科中，“时间”的幽灵无所不在，例如它们的学科史（哲学界一向流传“哲学就是哲学史”的黑格尔说法），就是关于某某精神形态在时间中的历史（哲学史、文学史、艺术史、经济史、心理史、科学史，如此等等）。当然，也有自然科学史，比如数学史和物理学史。但是，这些学科史的探讨，与我以下要分析的“起源”问题，根本风马牛不及，因为它们说的根本不是同一种哲学语言。我们并不想分析某一精神形态在某一时代的具体情形究竟是怎样的，而是在更普遍的哲学意义上，分析在任何一个时代、任何一种观念形态的精神究竟是如何发生、如何出场的。为了精妙地看清楚这些“发生”或者“出场”，要使用“显微镜”。更具体说，不仅要把镜头放大，还要把镜头放映的速度放慢，尽可能把其中的遗传基因列举清楚。

当我说，时间是永恒的哲学难题中最困难的问题时，是有哲学史上充分根据的。古代和中世纪哲学姑且不论，近代与现代欧洲哲学问题的真正出发点（“出发点”，又是时间问题），就在笛卡儿和胡塞尔那里，它们不约而同地想清理历史上的全部哲学问题。这种清理，要梳理出一个头绪，找到一个“最清晰”的哲学出发点。两人都说，这个出发点之所以再也无法怀疑，是因为它是纯粹的、再也无法被省略的因素（在笛卡儿那里，是“普遍怀疑”的结果；在胡塞尔这里，是“现象学还原”的结果）——但是，这样的思路，在德里达这里，却是大可怀疑的，因为它是站在时间之外讨论或者处理时间，从而显得太书生气，脱离实际。

我们以胡塞尔的思想为例，他所追求的思想之“绝对出发点”究竟是什么含义呢？他的意思是说，这里的“出发点”并不像“从北京出

发到巴黎”这样的“自然态度”中的空间概念,而是时间意义上的出发点。但也不是世俗意义上用钟表刻度表示的时间,而是说,在现象学还原意义上、为创造(而不是复兴)一门“作为真正严格精确科学的现象学(哲学)”提供最牢固的基础。这很像是“哲学考古学”。福柯所谓“知识考古学”当然不是文物考古学,它只是在哲学意义上讨论时间问题的另一种说法而已。因此,我们不得不面临最复杂的现象学时间问题,以及更为难解的德里达对现象学时间的批评态度。

现象学还原中的“还原”问题,可以与胡塞尔的哲学初衷联系起来考虑,他想探讨数学的基础,即数学是如何发生的。数学作为严格的观念性科学,它是发生在心理吗?时间、发生、起源等具有同样性质的问题,以心理学、历史等术语形式提出,这样的问题,困扰了胡塞尔一生。现象学还原似乎是抗拒时间因素的,胡塞尔拒绝心理主义和历史主义,甚至也感染到一切“尘世”的因素,比如自然科学和一切尘世态度下的哲学。在他看来,一切因素的性质,并不取决于这样东西本身是什么,而在于如何看待它的态度,也就是方法。例如“经验”一词,依据方法不同,就区分为自然态度下的“经验”和现象学或先验态度下的“经验”。现象学也研究“构造过程”,但这个过程却要排除心理学和历史因素。也就是说,有两种不同性质的“发生”,一种是自然态度下的,另一种是现象学态度中的。一切术语莫不如此。

总之,现象学“还原”的发生,不是历史时间中的发生,而是“观念”性的发生。可是德里达问道,“先验发生”这个论题确实是在某个时刻发生的,我们如何把它与“经验发生”区别开来呢?“先验发生”早于“经验发生”吗?任何真实的开始之处,都是无法确定的。什么是“发生”呢?德里达说这里有两个相互冲突的含义:“起源”和“生成”：“事实上,起源就是出生,从某一瞬间或某一‘瞬间’绝对冒

出来。^① 它不能还原为前一刻。这种作为出生的起源是创造，是彻底性、自治性，它连接某个不是自己的东西。”^② 总之，发生，就发生在断裂处，这个“发生”是“创造”的同义词，在“起源”的意义上，也可以说这样的发生是“本体论”的。换句话说，它意味着“时间本体”（如果把“主体”或者“我思”理解为“起源”，那么，主体在时间意义上也意味着本体）。

发生了与自身不同的事情，就像“要来的”永远是我们不知道的事情。“发生”，就是面对内在性与超越性之间的紧张关系，“继续”总是以中断的方式开始，就像每一次开始，都是“绝对开始”。但是，德里达批评辩证法，“这种辩证法同时是连续性和不连续性之连续的可能性，是同一与异化的同一性之可能性，等等。此同一和连续性既非绝对形式的，也不是绝对实在的。在这里，从形式角度看，形式主义与实在论的对立不是‘先验的’，而是‘实在的’。总之，这种对立是‘世俗的’”。^③ 德里达说，辩证法的辩证逻辑，是一种形式逻辑，它的绝对形式已经事先以某种方式构造好了，所以，它是一种具有先验逻辑性质的“发生”，而“辩证法”这个词的含义，不过就相当于“类比”。辩证法和古典哲学的劣势，就在于它们以上的形式主义。“它们是从已经形式主义化了的对立出发建立起来的，比如形式与质料之间、意

① 德里达对这里的“瞬间”(instance)一词注释道：“我们这里使用这个词，是因为它含义模糊，它在这里有时间与存在双重领域的回音。”参见 Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p6. 在这个意义上，“模糊”却意味着悬而未决的方法，它同时有“解释学”的意义——在那个瞬间同时有不同的道路。这里的“模糊”与“瞬间”，都具有“同时性”的意思。认为“瞬间”同时包含时间与存在两重意思，也许德里达这个思想受过海德格尔影响。

② Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p6.

③ 同上，第8页。

义与感性之间的对立,等等。”^①在形而上学传统中所谓显现的“发生”,已经事先完美地存在于理智中了,比如柏拉图认为人早就潜在地具有理念的智慧,只需要回忆或者唤醒它们就行了。黑格尔的概念辩证法也具有类似的说法,而辩证唯物主义和历史唯物主义的史观,则是这些说法的变种。

关键在于,德里达质疑事先“已经”建立好了的“连续性”,进而也怀疑胡塞尔现象学还原中的“先验发生”。无论是什么意义,反正意义“已经”以某种方式发生了。这里的“方式”,相当于以“方向”作为主要特征的“意向性”,也就是“偏见”。这些瞬间产生于世俗时间的偏见,是“观念”的真正起源。现在的问题是,在胡塞尔那里,所有意义都是如上方式产生的,它绝对不能在“先验自我”之外,也就是说,这里排除了不连续性或者“外部”因素(比如福柯阐述的“外部的思想”)。同理,我们可以推论,现象学的意向性,也是内在的、连续的。一切出现的东西,都是“已经”出现的。但是这些怎么能是发明呢?发明应该与陌生、绝对的外部、不连续性等字眼联系起来,就像“圆的正方形”似的思考、与悖谬的思考联系起来,在这里才有真正的发生。真正的发明,不是去证明暗含的同义反复。德里达指出,在“A是B”这种形式逻辑的标准判断中,A是B的主词,B是A的谓词,A与B之间的关系不是发明,而是已经先验证明了的,它是必然判断,因为“已经知道”。

先验性质的判断,产生的是“自己人”,而导致“不是自己”的判断,不是先验性质的判断。在这个意义上,“综合”也可以划分为“自己人”与“不是自己人”这两种情形。“康德拒绝休谟,指出没有知性

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p8.

的先验形式的介入,一切判断都会失去必然的特性。”^①比如,具有数学系列性质的判断,就属于康德提出的“先验综合判断”。可是,德里达指出,“先验综合判断”逃避了“发生”的问题,因为康德认为这样的“综合”不是“实在的”,就像在数学领域,时间将是虚构的。只是当数学家自然或偶然地综合与发现的意义上,它才存在于时间中。总之,在这里时间是与心理联系一起的。康德使先验与经验(这两种经验)相互冲突,进而认为所有“发生”都离不开“先验综合判断”。于是,所有发生都是这样的“现象发生”,而所有“现象发生”也就都包含了“必然性”的特征,从而“太阳底下无新事”,因为这里并没有真的发明。换句话说,这种“先验综合判断”以独断的方式确立了“经验—先验”的连接(其中一定有一个具有指导性的概念),它确立了或者构造了一个“认识的”对象。如果加以解构,“先验综合判断”分解为思想的因素(概念,表现为“判断”)和经验的因素(来自内部和外部的感性因素),要整理混乱的感性头绪,就是给它们一个意义,说他们是什么,同时也就判定了它们不是什么——在康德看来,这是一种最原始的综合判断力。总之,离开判断的观念,我们就会一事无成。

由此看来,经验必须与判断连接起来,没有这样的连接,不仅没有数学和自然科学、没有日常生活、也没有哲学——这是康德哲学的基本含义之一。胡塞尔如何继承和改造康德的思想呢?他用“先验的意向性”(现象学的意向性之所以是先验的,在于“有意”、“注意”与“发散的自发性”比较,是“已经”完成的、具有确定方向性的意识)取代康德的“先验综合判断”——这两种表达中都有“先验”,其作用相当于“已经”有的“概念”。德里达就是要从没有思路的地方找出路

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p11.

来,他细微地抓住了这里的“已经”,他多处分析这个“已经”不是真正的发生。如果先验哲学永远诉诸“已经”并且作为思考的前提,那么就要质疑这个前提的合法性。

在康德、黑格尔、胡塞尔那里,“发生”等于“先验的发生”。可是,“先验的发生”显然不同于“自发的发生”,就像“注意”(“意向性”显然是一种注意形态)、“自主”不同于“下意识”和“不由自主”,就像“已经”不同于“意外”。“原始的构成”之真实情形到底是怎样的呢?无论怎样,德里达说,胡塞尔现象学“先验的综合”中的“预期”与现象学的时间观有直接的联系——我们不仅知道某东西要来,而且还知道这个“某东西”到底是什么——于是,时间是不断裂的。可是,德里达再次重申,“所有理智在某种意义上都朝向并超越不是自己的东西。”^①这个态度显然倾向于“自发的发生”而非“先验的发生”,并且这个过程中也发生了时间的裂痕。“先验发生”面临这样巨大的困难:它的“现在”总是“已经”的,即包含在过去之中,它不能做到像真正像“自发地发生”那样的“无前提性”。没有前提的发生、没有基础的发生,这是非理性的,或者背离了理性,当然,也背离了因果性。

德里达批评辩证法,因为辩证法也是从“已经”被构成的世界概念出发的。可是,如果“所有理智在某种意义上都朝向并超越不是自己的东西”,那么,哲学也是由不是哲学的因素形成的,只从自我同一的已经构成的概念之间的逻辑关系,生不出真正的思想。哲学不是独立自主的,要探讨哲学问题如何发生。如何把德里达这里说的“发生”与黑格尔的哲学史区分开来呢?前者强调精神的自发性;后者是被先验的意识活动“已经”构造了的,哲学要是顺着这样的构造

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p14.

走——就没有真正的形成,因为事情或者体系已经事先形成了。同样,所谓“本体论”也是自己构造自己的。哲学家们把“发生的意识”直接当成了“发生的存在”,正是在这个意义上,思维与存在是同一的。可是,真实的情形也许不是这样的,在哲学史上,全部“意识”都具有“先验”的味道,甚至所谓哲学,就是“意识哲学”。我们可以撇开意识哲学及其产物吗?可是这样的结果还剩下什么呢?还剩下悬而未决的“存在”——等于“无”的存在。先验意识是自主的或具有意向性的意识,但是“等于‘无’的存在”是无意识的。“一个”无意识的“东西”自己形成自己——如果说这个过程中有“辩证法”,那它肯定与“意识辩证法”无关。于是“我们又重新掉入一开始就唤起的发生难题之中:在这个视角中,我们只能促使某种科学主义,其中所有通向发生的缘起意义都被堵死了。或者有某种切断了历史效果的、被假设了的原始意义,它将不再是发生‘的’意义,而是如此这般相遇的意义。”^①什么意思呢?没有什么第一次发生,所谓“发生”,就是相遇。如果心理主义也是一种自主的意识,那它与先验意识有相同之处——因为它们都有意向性,而一切意向,作为已经的或者预先的注意形式,都是先于自发的经验的,即已经做出了选择。现在的问题是,我们是否可以搁置无论以哪种方式出现的“意向”——我们没有事先的任何想法(就像我们绝对不预先判定某人的身份、道德、可爱与否),这样面临的一切就是纯粹的或简单的(纯粹的东西是简单的,而简单的东西却是最深刻的)。接着没有想法的想法而来的,就是自发的想法。

胡塞尔从早年心理主义立场过渡到后来的先验现象学还原的立

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p17.

场,他从“经验的发生”过渡到“先验的发生”。这两种发生之间,有一道裂痕,也就是立场的转折。它也是时间上的不连续性。“……纯粹现象学的意义与它历史的发生相隔离,切断了它的生产活动,它使否定不是作为某种事物的否定,而是‘遗忘’。”^①用遗忘或者健忘代替否定,是战略上而非战术上的模糊。现象学有意忘记“判断”或“立场”(因为“判断”或“立场”的核心表面上是判断词“是”意义上的存在,其实是意识或先验意识,当然也可以解释为“意向性”)。经过如此这般之后,留给这种现象学的大无畏精神的残余是什么呢?顺便插一句,胡塞尔的现象学还原剥夺了一切真实发生的历史经验因素,而德里达正是要从这些因素出发批评“还原”是如何不可能完全实现的,他要在纯粹理智的产品中掺沙子,因为,“所有理智在某种意义上都朝向并超越不是自己的东西”。比如,尽管胡塞尔谈到了现象学的时间意识,但德里达还是认为它剥夺了时间的一切真实性,或者是与时间性相关联的一切背景资料。只回到自身的纯粹意识的抽象,就等于离开了真实,同样“透明性”或者“自明性”也是不真实的,因为透明的因素是不透明的。

现象学还原在回到纯粹现象学剩余或者纯粹意识领域时,甚至也有意忘记了“动机”,因为动机也属于实在的因素。可是,我们如何把“非动机”与“原始的意向性”区别开来呢?有意的无动机难道不也是一种动机吗?这里的概念是变形的,因为它们直接含义总是失效,悖谬就在于我们说不出它或者说出来一种自相矛盾的表达,但它却是有意义的。也许有效力的存在或者历史与时间因素本身就是以悖谬的样子出现的。任何回到某种东西自身的“现象学还原”之努

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p19.

力,总是已经有了某种东西。这是令人沮丧的。但这又是悖谬的,因为现象学还原就是有意搁置那种已经知道明明在时间上在先的“自然态度”,它说朴素的态度不是哲学的态度。但正是在这里,德里达说:“这种在先的时间序列将决定我们全部的发生难题。”^①我们可以对胡塞尔置之不理,先不管什么现象学还原,因为人为的还原总是难以战胜自发性。我们回到最朴素意识,看看事情到底是怎样发生的。

为了先验地发生,必须使发生的瞬间在真实的时间之外,或者说,把这个真实的瞬间搁置起来。于是,我们把那个瞬间叫做“绝对的出发点”并且因此而获得了神圣性。当然,这是一种武断的神圣性,完美的智慧在那里获得安身立命之所。现象学还原的操作可以发生在任何时刻,就像胡塞尔在《几何学起源》中说的,几何学观念的“起源”处,有一种质变性的重新激活。但是,这种重新激活就已经暗含着动机了,或者说现象学方法已经暗含了动机。“这就是从有效的发生还原为现象学的意义,从历史个别的存在还原为某种所谓普遍的本质,后者不过是伪装起来的概念。”^②这里的纯粹性还意味着完美,防止世俗的“精神污染”——或者叫“感染”更为适当。“还原”作为最安全的措施,就是把瞄准的“对象”放到括号里,比如这样的“苹果树”就不像真的苹果树一样可以被大火燃烧。可是,这也不是纯粹的无中生有,因为现在的情形不是“×”而是“苹果树”。“×”或者纯粹空无内容的直观形式是康德的说法(比如他眼中的“时间”),为什么康德的“时间”是先验的呢?因为在面对杂乱的经验质料时,时间

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p19.

^② 同上,第27页。

就像眼眶，眼眶是空洞的却也是“已经”存在的，否则就丧失了视力。不要先验性是不成的，因为这等于说不要眼睛。

现象学还原中的“还原”，就相当于先验的发生，但是这样的发生绝对不是发生在真空中的，它相当于“苹果树”而不是空无内容的纯粹时空形式。换句话说，在现象学还原发生的瞬间，我们肯定看见了苹果树，但对它不抱有任何立场。当然，被加上括号的还可以是苹果树之外的任何东西，比如“心理活动”，它确实是一种心理活动，但我们可以还原它，把它孤立出来，就好像可以脱离身体而存在似的，因此而获得了纯粹性。换句话说，世俗性由于有了括号瞬间就获得了神圣性，就像被点石成金似的——这个过程，当然是一种重新构成的功夫。但这个过程不是从形式概念出发的一种抽象的逻辑操作活动，而是一种描述性的缘始活动。

当然，问题还是出现在现象学发生的“实际”是在时间中的，所谓“发生”的问题，其实就是时间问题。主体性和还原与时间遭遇，会发生怎样的情形呢？是主体性和还原的消解吗？任何寻找出发点的努力都会在时间面前土崩瓦解。总之，发生或者生成的问题，要早于基础、还原、意义之类的问题。

上述所谓“非动机”，还专指现象学还原状态就是对事物可利用的使用价值不感兴趣，即上述“苹果树”的情形。我们可以这样引申德里达的意思：还原是不可能彻底实施的，就像意义的纯粹性是不可能完全实现的，因为意义不透明，他者或者异域是无法还原的，在这个意义上他者不但是地狱也是天堂。纯粹的意义只要一显示出来，就是别的样子，就像理智总是与不是自己的东西连接。在胡塞尔那里，“先验的发生”与“主体间”的发生是连在一起的，“我是他者”或者我中有别人。“还原”、纯粹、简单、单纯、透明、没有杂质——这些因

素与寻找出发点的努力是交织一起的,但是这些与“我是他者”的情形相冲突。我不能还原出一个纯粹的我,因为我中有他者。“我中有他者”比“我思故我在”距离事情的缘起更近吗?也许!就像智慧是从不是智慧的因素中获得灵感的,或者“所有理智在某种意义上都朝向并超越不是自己的东西”,就像时钟虽然是一秒接着一秒,但我们的心理时间和我们的行为一样绝对不是一条直线,而是别一种时间、他者的时间、异化了的时间;就像起源(出生)来自异性之间最密切的关系。没有关系而只是单独的个人,他就什么都不是,因为这里没有出生只有死亡状态。当然这里的关系并非一定意味着成天与别人在一起,建立与他者之间关系的方式是各种各样的,比如对他人奇妙的感受、制造各种氛围使我们生活在不同时代的不同地方、同一时代的不同地方、同一地方的不同时代,如此等等。怎么不可能呢?当代科学技术与以往时代最大的区别,就是制造出令人眼花缭乱的以“假”乱“真”的效果。

运动着的元素之间的“关系状态”,比僵化停滞的“单子”或者“原子”状态更接近事实。就此而言,20世纪法国哲学运动是一场声势浩大的走向异域的精神运动,却也是19世纪下半叶以来法国科学实证主义精神的一个变种。虽然有不一样的事实,但它们都是事实。同样,在这个意义上,经验战胜了理念,或者说,“自发”战胜了“已经”——因为“自发”作为事实,远比“已经”作为事实更接近事实。也是在这个意义上,弗洛伊德的无意识、下意识、非我与性冲动一道,比“已经”的或“现成”的概念(无论什么概念或者观念)更接近事实。不由自主的念想肯定是朝向抵制孤单的方向(孤独、无聊等,忧郁的人总是过多想到自己的人,为他人着想的人既不孤独又受人欢迎)。也是在这个意义上,宗教和思辨哲学意义上的忏悔、反省、反思状态是

与孤单或孤独为伍的。换句话说,它导致一种需要意志才能获得的人为的幸福,而不是自发的幸福。

“意义的绝对性只有在与自身疏远、处于与不是自身的事物之关系的情况下,才呈现出来。这种异化是意义可能出现的条件。”^①“异化”、丧失、疏远,这些字眼后来被德里达包含在“解构”(消解结构)的意思之中——它们实际上是一系列与运动状态(事物、精神的运动)有关的字眼,还有这里提到的“感染”、“他者”等。同样,时间成为“非时间”并非时间停止了,而是说时间的直线链条中断了,时间或者各个瞬间之间的连接被异化、丧失、疏远。当然,这个过程没有“还原”的位置,因为“事物本身”同时是某种别的东西、在异样的目光下才可以描述的东西,而所谓“还原”却坚持时间问题上的本体论立场,因为它“已经”被构成了。但是,事物真实的状态,是不完满的状态,是可塑造、未构成状态,就像有缺点的人才是真实的人一样。人、精神、事物,在成为不是自己的东西。在这个意义上,“还原”是一种枯燥的抽象,而疏远或者异化却丰富无比。的确如此,胡塞尔很少提到“异化”概念。

“发生的第一个意义,它的真正问题,是以切断的形式出现的。”^②也就是说,真正的发生,是时间与空间上的转折点、不连续性。辩证法是激进的思想吗?在德里达看来不是,辩证法是僵化与保守的思想,因为“事情似乎是辩证法只能从已经构成的瞬间出发建立自身,就像根据原始的先验意识建立自身一样。这样,辩证哲学就没有任何权利自称是第一哲学”。^③ 古希腊著名的诡辩哲学家芝诺以悖谬的

① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p30.

② 同上,第 31 页。

③ 同上,第 32 页。

方式批驳运动学说,其理论精华直到现在仍然意义重大。“胡塞尔的思想运动,是根据运动的现象学,运动现象学是根据它的原始感觉提供给我们的。对辩证法不满意的、关于某种运动(或某种发生)的全部描述在爱利亚学派的芝诺悖论面前受挫:人们试图使这样的运动成为清楚明白的。为此,人们把运动还原为运动‘意向’和运动意义的观念统一体。也就是说,人们把那终点的理想点同化为起点的理想点;实际上,在想象中,从运动的纯粹意义角度,历史与实在的任何差异,都是不可能的:所有时空点都是相似的,它们的缘起是偶然的。”^①当然,芝诺的“辩证法”不同于多少个世纪后黑格尔的“概念辩证法”和马克思的“唯物辩证法”,因为芝诺揭露出悖谬的情形才“最真实”(在某种意义上,马克思与黑格尔是相似的,他们都不怀疑手头正在使用的“现成的概念”工具是天然合理的。但是从柏格森起,法国哲学家们发起了批评“现成概念”的思想运动)。悖谬是事物的“非已经”或者未完成状态,充满着差异和各种可能性。青年德里达敏锐地抓住了关键之处:芝诺否定的运动,并非真正的运动(换句话说,其实芝诺并不否定运动,可能他主张或者具有的思想倾向是,时间的各个瞬间点是不相似的)——如果每个瞬间都具有同样的意义,也就是说时间是可逆的,那就没有真正的差异。也就是说,这样的“时间运动”等于没有运动,真正的运动是建立在差异基础上的。批判概念的方式,就是让概念真正流动起来,而追溯流动的方式,就是追溯概念或者观念的起源,而追溯概念或者观念起源的方式,就是描述概念自身“异化”、丧失、疏远的过程,从而明了我们永远看不到几何学观念是如何在“历史上第一个几何学家”的头脑中发生的。

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p33.

“发生”是一个两难的问题，它是所有哲学问题中的“问题点”（作为一个日常用语，“发生”甚至启发我们哲学问题发生于非哲学问题），它涉及时间或运动。德里达说，困扰胡塞尔一生的问题，其实就是关于“发生”的问题。我们可以这样引申德里达的想法：现象学是研究“发生”的学问。当然，“发生”的问题在胡塞尔一生中有不同的提法。

在胡塞尔那里，由于被放到了括号里，作为现象学的心理学之“意向性”是非时间化的。但我们以下将看到，德里达解构意向性的办法之一，就是把所谓“意向性”时间化，也就是打开括号，不回避“发生”瞬间的两难问题。在打开括号是前提下把意向性时间化，当然不同于胡塞尔提出的“现象学的内时间意识”，而是说，时间是不能被还原的（尽管人们习惯于把瞬间的判断化为永恒，并在对这些永恒加以赞美的同时，使之成为束缚人的精神枷锁）。现象学“还原”，也是一种“先验的发生”。对此，德里达集中批评它与自发的自然发生比较，是“已经被构成的”。把瞬间的判断化为永恒——甚至胡塞尔也没有超越这种传统形而上学的思维俗套。在德里达看来，当胡塞尔说时间性时，是一种已经被还原了的时间，即被放在已经被构造好了的本质的或者观念性的结构中。这个结构来自哪里呢？德里达说来自“非时间的独创性”（这个所谓“独创性”是“起源”），^①这是一种深刻的具有悖谬意义的说法：既然是“非时间的”，又为什么与“起源”连接起来呢？也就是我所谓“把瞬间的判断化为永恒”。“把瞬间的判断化为永恒”——这是一种不讲道理的跨越，因为它用某一瞬间代替所有瞬间，比如从某一时刻的幸福判断出终生的所有时刻都应该如此幸

^① “originarité(独创性)intemporelle(无时间的、超越时间的、永恒的)”，参见 Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p41.

福,甚至也应该把这个过程的不幸理解为幸福的必要成分。我们以上其实已经说过了“用某一瞬间代替所有瞬间”的情形,也就是所有的时间点都是一样的,“以任何速度飞行”的一秒钟永远是一秒钟。于是,德里达这样批评胡塞尔:“尽管胡塞尔着手进行了一场声势浩大的哲学革命,但是他仍旧囚禁在一种伟大的古典传统之中:这种传统把人的有限性还原为历史的意外、还原为‘人的本质’;这个传统在永恒的可能性……基础上理解时间性。为了拯救‘现象学观念论’的严格性与纯粹性,胡塞尔表明,针对存在与时间的先验综合是全部发生与全部意味的基础,^①他没有敞开先验的还原,也没有调整他的方法。”^②人的本质不在时间中,因为人的本质是永恒的;人的本质就在时间中,因为人生是有限的。按照同样的辩证法,可以去解释一切,需要做的唯一改动,就是把“人”换成别的名词。在对这样的辩证法进行批判时,并不需要批判对其中所有名词的解释,只批判其中一个“名词解释”就可以了。

二、心理与逻辑发生中的两难

胡塞尔在正式进入哲学领域之前,面临着德国哲学中强大的康德传统。问题集中到解释逻辑学与心理学之间的关系,这种关系是以发生学的术语提出来的。当时,一种强大的观点,认为逻辑学派生

^① 德里达这里注释道:“悖谬的是,以下说的是同样的事情——这里的本质就是人的本性的普遍结构,这种本质是朝着某种永恒的主体显示自身的,向某种不能完全与本质混淆的存在显现自身。在这个意义上,本质就是一个意外事件。为了使人的永恒本质不是一个偶然事件,就得把这个本质混同于人的存在;就得把这个本质绝对地与自身融合在一起,因为本质决不能以任何方式远离自身而去;就得把这个本质综合地辩证地与自身融合在一起,因为人的存在(这里人的存在不应该在经验的意义上思考)不在时间之中,因为人的本质显现为时间。”参见同上书,第41页。

^② 同上书。

于心理学——这种心理主义是与 19 世纪经验自然科学的研究成就紧密联系一起的。形而上学岌岌可危，自然科学还需要形而上学的假设吗？逻辑“规律”被说成是心理的规律——有趣的是，这也是一种还原（持心理主义观点的有英国的穆勒（J. S. Mill），德国的斯顿夫（C. Stumpf）等）。同样一种“精神要素”，有人说成是逻辑规律，有人说成心理规律，他们争论逻辑与心理谁派生谁，或者说谁是谁的“翻译成果”。

心理主义批评康德的先验逻辑，比如斯顿夫（Stumpf）就认为康德的逻辑切断了与心理学的联系，这也是胡塞尔对康德的批评，即先验的内容其实是经验的：“如果先验的内容在起源上不能混同于经验的内容，如果先验与经验本身不是并行的，那么这种经验之外的先验，就成了逻辑和形式，（但是）先验不再是构造的源泉，而是经验构造的产物。”^①于是，先验的逻辑成为心理学的或尘世的。总之，是抛弃康德的先验形式主义，拾起休谟的经验主义。我们要特别注意，当胡塞尔说“先验”时，这个“先验”不是指形式因素，而是指一个构造的源泉。那托普（P. Natorp）是反对心理主义的，他说逻辑因素和心理因素之间有一个根本的断裂，它们之间是不连续的，一个是具有客观性的观念，一个是主观的心理，所以决不能把逻辑认识混同于心理学的“意识”。这个见解，其实也是后来胡塞尔的“意义—本质”立场。可是，一个总的问题是：把事物划分为客观与主观这样的二分法，是否也是一种假设或虚构呢？当我们说某某是“客观的”时，含义是不一样的，它可以是唯物主义的，比如外部世界不依赖于我们的意识（但这样的说法只适于非常狭隘的意义，越来越受到质疑）；它还可以

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p47.

是“客观唯心主义”的,这时,它指的是观念的永恒效益不会随着我们的心绪而改变——比如,逻辑规律——我们暂且把这样说法中的很多问题搁置起来——它与自然科学中的规律(比如“万有引力”)区别何在呢?它们都是“客观的”,区别在于客观的纯度不一样吗?如果在这方面的思考使历代哲学家陷入无法解决的困境,那也许问题在于哲学家们一开始就迷失了方向。也就是说,作为一种分类原则,在遇见更复杂的问题时,主观与客观的二分法过于牵强,难以服人,它们也许不是好的分析工具。比如对某某现象或性质复杂无比的现象,我们为什么一定要用类似二分法这样简单的工具加以概括呢?是为了争论对与错吗?尽管“立场”问题是形而上学最基本的问题之一(恩格斯所谓“哲学基本问题”),但这样的提问方式过时了,它没有解决(尽管唯物主义与唯心主义之间的对错之争永远不会消失,但是比坚持立场更永恒的问题,是“差异”问题)就过时了,因为对与错的问题是永远争论不休的,人类厌烦了就会放弃这个争论,换一种别的消遣方式。事实上,与“对错”比较起来,或许“消遣”问题更为永恒,也更形而上学。其实,也许根本就没有一个“唯一正确的立场”——但我们也可以不必用“相对主义”解释这个道理。

逻辑主义与心理主义争论的焦点,在于前者要把精神生活的瞬间成果,从心理活动中独立出来。所谓“独立”意味“不依赖于”,它是一种精神上的抽象过程。作为一种特殊的分开(或者差异),它区分了先验与经验。比如,虽然都叫“时间”,先验的时间形式不同于经验的时间内容。这样的“分开”也可以理解为途径,它起着方法的作用。心理主义反对这样的“分开”,它认为逻辑法则是心理活动的使用结果。换句话说,争论的焦点在于逻辑是怎么出生的?逻辑主义者问道:一个绝对真实的判断怎么能来自变动不居的心理活动呢?再有,

如果按照纯粹逻辑主义的立场,逻辑学中所说的“判断”也不应该等同于作为心理活动的判断。这确实很困难,如何区别呢?前者相当于“判断的内容”,后者相当于“判断活动”。逻辑同一律的表达式究竟是判断的形式还是判断的内容呢?这又是争论不休没有定论的问题。无论它是形式还是内容,逻辑主义者的意思,是它不依赖于经验的判断形式或者内容。于是,事情顺着以上的思路在思辨的道路上复杂起来,比如同样都叫“意识”,我们得区分“逻辑意识”(其实这就把“逻辑”本身理解为“先验的”。胡塞尔说的“事物本身”,只能是先验的,意思是舍弃了“经验发生”的问题,而“先验的发生”,则相当于“所有理智在某种意义上都朝向并超越不是自己的东西”或者“把瞬间的判断化为永恒”或者“用某一瞬间代替所有瞬间”,也就是承认把瞬间的经验点石成金的能力,即把经验化成先验的能力)与心理学的意识。这样的区分,在胡塞尔那里也甚为关键,当然,他不想做纯粹的逻辑主义者和纯粹的心理主义者。

在先验的意义上,我们甚至可以说形而上学是简单的,比如近代笛卡儿哲学以来的所谓“主体”,就相当于一个逻辑主体,它意味着清楚透明。在这个意义上,继承了笛卡儿哲学的全部德国古典哲学虽然思辨,却不晦涩,因为晦涩意味着不透明,也就是进不去、非认识。当然,康德也许是个例外,他用“物自体”划定了理性进不去的领域。可是,“进不去”的领域也可以不是宗教和道德的领域,20世纪的法国哲学家们就把真正的晦涩(或者叫“异域”)当作哲学本身。

德里达把逻辑主义与心理主义的争论,归纳为对“意识”的不同说法。逻辑主义强调先验与经验的区分,但我们怎能说清楚逻辑判断不是心理活动呢?为了这样的判断,要有多顽强的克制力啊!我

们自以为切断了先验与朴素之间的连接,却事实上纠缠不清——在瞬间是这样,瞬间又是那样。或者它们同时是这样又是那样,只在于我们朝哪个方向看或想。这里的“同时瞬间”就是创造性思维的发源地,逻辑和经验的因素都来自这个源泉。

心理与逻辑发生中的两难,困扰了胡塞尔一生,“在胡塞尔晚年的《几何学起源》一文中,还在试图‘重新击活’(réactualisation)活动的原始意义或者数学生成的原始意义,这也是《经验与判断》和《形式逻辑与先验逻辑探讨的主题》,它涉及到通过一种被构成的生成,理想化地溶解一旦发生之后所获得的‘剩余’。”^①这又是“把瞬间的经验判断化为永恒”。按照德里达的说法,是使意向中的历史因素保存在先验之中。它并非一种真切的正在发生的描述,而是对“已经”发生的描述,因为为了后者,首先要把前者放置在括号之中。在这个意义上,现象学还原是一种与真切情形断绝来往(非连续性)意义上的重新再现。

问题还在于,我们是否可以把全部心理活动的本质,说成是意向活动或者“注意活动”。“意向”和“注意”这两个词在汉语中是可以互相代替的同义词,它们还可以是“意志”的同义词,但是由于它们与方向性和对象性关系密切,暗中与任意性(下意识或无意识——淡化了“注意”的心理活动)连接的自由是冲突的。而在胡塞尔那里,“总体的统一性并不是由‘发生’构成的,相反,这种统一性却是使发生得以可能的东西,正是由于‘先验的综合’在对象中已经构成了,抽象才得以可能。”^②于是,数就不再是概念,而是区别于自然经验的先验综合

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p56.

^② 同上,第60页。

活动。自然经验是自发的,而先验综合活动是“已经”的,这就是两者的根本区别,并且认为正是有了这些“已经”的先验综合的统一活动,主观经验活动才不至于迷失方向——这几乎就是赤裸裸的康德主义,它的最薄弱环节,在于根本漠视了柏格森的“绵延”和德里达的“延异”。德里达这样批评胡塞尔:“胡塞尔表明,一切概念,如果它们不以某种方式伴应对某个对象的具体直观,就是不可思议的,这里所涉及的问题,与不含有图象的思想之可能性的问题无关,而是关涉意向性的结果。一切概念都是关涉某样东西的概念:某样一般‘东西’的可能性奠定了概念性抽象的可能性。这种泛泛的‘某样东西’本身并不是一个概念,它逃避发生。于是,正是某种一次发生的非心理学的和非发生学的元素,为经验的发生奠基。”^①归根到底,德里达认为胡塞尔还是没有接触到真正的“发生”,而诉诸于“发生”前的因素、一种先验性。

胡塞尔诉诸一个非逻辑的、非心理学意义上的“先验主体”,这种情形,就是现象学的中立态度,像是转宗或者疏远,它诞生了一个对自然态度中的一切不感兴趣的旁观者、一个现象学意义上的哲学家。总之,他拒绝心理主义,这又有点像康德拒绝休谟的经验论。胡塞尔尤其不能容忍把严格科学的逻辑建立在模糊的心理学基础之上。在这里,德里达又一次使用了他最擅长的细微分析方法。他认为这里问题的实质,又是关于“发生”的问题:胡塞尔本来从根本上区分了经验的发生与“自我”的先验发生,但他坚决认为先验的“我”与经验的“我”有同样的“内容”,那还有什么区别呢?区别来自时间,也就是瞬间的态度变化,“先验的与经验的将会是构成的不同‘时刻’,前者绝

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p65.

对是‘起源性’的而后者‘总是被构成的’。”^①好一个不同时刻！事实是我们根本无法确定某时刻会发生什么事情，就像我们无法用武断的“已经”判断未来。确实是先有“发生”后有构成，问题是如何发生、如何构成。有不同的发生，有的发生在前，有的在后。康德式的“我”就不管发生，作为空洞形式的“我”，是已经构成了的，“我”在时间之外，却成为哲学绝对的出发点，这个出发点就是先验的或者独断的。

问题正在这里，“理想的‘虚构’一向冒险成为某种经验发生的创造”。^②“理想的虚构”包括了现象学观念、数学、几何学观念。胡塞尔忽略了那个发生经验创造性的瞬间，而德里达抓住这个瞬间不放，两人的分歧，就在这里。而“先验”这个词，就是解释为什么事实上是“经验发生”的却有普遍有效性这一世纪难题的灵丹妙药，但是，这个解释，却等于没有解释。德里达试图解构这个先验（普遍、规律等），说它是不纯粹的、不严格的。总之，它在时间之外，而“时间”，就是消解一切“元”概念的钥匙。把某一瞬间综合起来的判断说成是先验的，并且以此规定在时间流逝中已经发生、正在发生、将会发生的一切经验，这才是问题的实质。

三、现象学时间意识的弱点在于搁置了“发生”问题

胡塞尔搁置自发的、真实的、或者自然经验中的“发生”，诉诸非自然的先验“发生”，也就是人为地设定。这是对“发生”的还原，只有在这个还原之后，才可能谈及现象学的时间意识。在这个意义上，现象学的时间，是关于时间的时间。现在德里达提出的问题是，上述两

^① Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p90.

^② 同上，第95页。

种“发生”真的像胡塞尔所认为的那样可以分开吗？

如果“起源”发生在时间之内，它就不再是“起源”（因为我们不可能确定时间上的某个点确定无疑就是出发点）；如果“起源”发生在时间之外，那它就不应该叫做起源（因为“起源”一词已经意味着有时间）。“起源”就是这样两难的、经不起推敲的概念。它两边都不是，无可无不可，却在我们的日常思维中起着巨大的支配作用。那么，如果说“起源”一词具有模糊性甚至欺骗性，对“起源”的解构或者消解，就是为了暴露出更真实的情形。当然，有一个类似“起源”这样的形而上学词汇家族，比如以上的道理还适用于分析“主体”，因为在形而上学历史上，“主体”也被视为时间之外的“起源”。总之，这里抛弃了“生成”问题，也就是没有充分考虑时间性问题，就像笛卡儿的“我思”排除了心理上的偶然性或历史性因素，于是所谓“我思”就不是笛卡儿在想事情，而只是被剩下或者被还原了的、空洞的、僵死的思维形式，“我思”和其他哲学概念一样，成为本体论或者依附于本体论之上的“精神单子”。

现象学的时间，不是钟表上的时间，而是“时间如何展示出来的方式”，并不是真的在流通，或者说是在流通之外的时间、一种现象学意义上的绵延，这很像是对时间的反思，像萨特在《自我的超越性》中对“自我”的反思。德里达引用了胡塞尔的原话：“对乐音展开的意识、对事实上我听到的旋律的意识，表现为‘一种连续性’。这连续性是清晰的，对它的一切怀疑和否定都是荒谬的。”^①这里的“明晰性”是纯粹内在的，即以上所谓“时间如何展示出来的方式”是纯粹内在的，这里的“明晰性”是对一种处于相对静止的主体性而言的。问题就出在这“主体性”其实是比它更原始的时间性的构造物，如果看不到这一点，就会

^① 转引自 Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p110.

直接把构成时间的要素(过去、现在、将来)误当成所谓“意向对象”。

针对时间的意向性意识,根据保留、前瞻以及构造与被构造的游戏辩证地孳生和显示出来的针对时间的意向性意识,将如何获得一种纯粹内在的理解呢?在时间的内意识中已经被构成的东西,会在绝对的现象学自明性中获得吗?是以瞬间被唤醒的方式获得的吗?这种自明性不是不动的,它必有的运动不就是持续地从它刚刚构造的对象性出发,逃避自身并朝向其欲构造的对象性吗?一方面,是原始的某“现在”连接的实际而纯粹的时间流内部所构造的那些瞬间的超越性;另一方面,是时间之“实在的”对象性之超越。这两方面之间有什么本质的差别吗?^①

我们暂且把这种青年德里达式的长句子保留一下,继续看他摘引的胡塞尔原话:“作为真正内在的实际中所能发现的持续关系,并不能在经验对象的秩序中发现,也不能被安插在后者之中。”^②德里达评论说,经验的次序总是已经构成了的次序(比如钟表上的时间),而原始的“现在”,就像胡塞尔说的,却是“现在”自身与刚发生的事情之间有直接保留关系,当然还有与即刻的前瞻之间的直接关系,总之,是一种综合效果。“当下”是怎样流淌的呢?是从过去流淌出完全新颖的因素,时间就这样丰富自身,这不是与自身的关系,而是与自身不一样的因素之间的关系。于是,刚刚发生的,就不再是那种强加给我的、或者没有我参与的“客观时间”,它们两者之间有怎样的断裂呢?德里达说,胡塞尔没有这样提问而只是停留在 *noema* 的时间性即作为“意向对象”的时间性,局限于“已经构成性”问题上。它与钟

^{①②} 转引自 Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épipiméthée, 1990, p111.

表时间的区别在于它属于我的,而钟表属于对象的,但是它们都属于德里达批评的“已经”。“我们还是在一个人为的平台上,在那里主体和世界都是已经如此构成了。”^①也就是说,排斥陌生的事物,因为我们已经获得了“发生”。

在谈及音乐欣赏时,胡塞尔说,当听到新的旋律时,旧的旋律并非消失得无踪影,否则就谈不上音乐欣赏了。每个瞬间都有一个乐音,所谓旋律的再现,就是再现某一别的乐音。以中断为特征的连接,迎来了创造性。“结果,由于绝对的起源性已经预先包含了某种‘滞留的改变’并因此已经是一种综合。胡塞尔并不把这种情形理解为本体论,而是理解为现象学。”^②现象学与心理学的根本差别,就在于现象学是不实际的“好像”,是一种幻觉,就像欣赏音乐的过程,就是要借助于乐音“好像”中的连接,而不是实实在在的“实听”——幻觉、一种实效。

没有最原始的因素,所谓原始,是一种不纯粹的因素,它已经是一种综合,就像“主体”已经是被构成的——总之,德里达使用了这样多的“已经”,它不仅是时间中的消极与积极之间的关系,还是描述角度的变化。

笛卡儿的怀疑本身,是实在的心理活动,但是胡塞尔更感兴趣的,是怀疑的企图——因为企图具有任意性。我们可以给“怀疑”加上括号,却无法给自由的动机加上括号。“自由想象的变化”既体现了任意性,也体现了任意性的例子。“事实上,通过还原,消除了实在与不实在之间的对立。”^③现象学的领域里,再不谈“相信”与“不相信”

① 转引自 Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p112.

② 同上,第 120 页。

③ 同上,第 135 页。

(比如,回避类似“世界存在吗”之类问题),而只谈论事实——这也是一种世界观或信念的转变,它使我们获取了更广阔的自由、想象的自由。这相当于我们大家都在观看“同样的”东西,却实实在在地看到了(想、记忆、幻想、表达了)不一样的东西,没有人利用别人的观点。大家不是相互反对,而是置之不理。

对于以上的现象学还原,德里达批评说,“‘发生’(‘发生’这个词的命运,与‘存在’的命运一样——引注)没有被消除,但却作为经验事实的领域被置之不理。”^①但是,现象学的括号也许是一厢情愿,因为现象学终究与“意向的心理学”纠缠不清。脱离了具体的时间性,现象学的“自我”或者“我思”终究是形式上的,不可能完全脱离形而上学的巢穴(像萨特一样,德里达在否定形而上学的“自我”概念时,把康德的命题“‘我思’应该有能力伴随我的所有表象”作为批评的靶子)。“但是,这个时间之外的‘我思’不可能是生成我的表象的来源。它是已经被构成了的,而原始的构造领域,还没有被揭示出来。”^②但是,无论德里达怎样批评胡塞尔,有一点两人的态度是相同的,这也是哲学史上伟大哲学家的态度,即不能从现成的立场出发,而要追根寻源,两人的分歧,在于究竟哪个“泉”更早,奇特的是,为此两人都从时间性入手,德里达有他著名的“延异”,而胡塞尔在一生中不断寻找现象学的出发点。在德里达看来,由于无法跳到时间之外,先验的发生就是经验的发生。但胡塞尔无论如何要区分现象学还原的先验性与自然态度的经验性,否则“作为严格科学的哲学”就确立不起来。

① 转引自 Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p137.

② Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Épiméthée, 1990, p138.

第十六章 差异与图像

一、重复与差异

由亚里士多德完善起来的形式逻辑三段论,不仅是哲学,而且是全部西方文明传统的奠基石,我们来看它的标准表述:

人都是要死的(大前提)

苏格拉底是人(小前提)

苏格拉底必死(结论)

这个三段论的表述,似乎无论从理论上还是实际生活中,都没有任何值得怀疑之处。这个推论最基本的特点,就是从普遍性出发过渡概念。

现在,德勒兹的问题是,虽然一切概念或者普遍性是思维须臾不能离开的工具,但这个工具却是十足空洞的形式、一个精神乌托邦,谁看见过“人”?我们看见的,只是具体的张三和李四。可是,问题绝对不会这样简单,认为概念是真正具有实在内容的哲学家中,很多是哲学史上伟大的智者。一般与个别的关系,在哲学史上争论了2000多年——虽然始终没有正确的结论,但它却不是一个假问题或没有意义的问题。

三段论的前提是同一律或者同一性,相等性,它也是全部数学——几何学的奠基石,对它最通俗的解释,可以是这样:有两个图形A和B,B图形放在A图形的位置上,面积丝毫不差,一模一样。就这样,

比如,有了直角三角形和等边三角形的概念,一切直角三角形和等边三角形都是同一的。可是,即使严格的同一性,也不是 $A=A$ 或者张三就是张三,因为这样就谈不上任何认识,而应该是 $A+B=B+A$,也就是一种类似数学上的交换律。任何一种有意义的说话方式,总是得说出点别的。还是以上述三段论为例,就像黑格尔总结的,当我们说“苏格拉底是人”,其实表明了“个别就是一般”的道理。但是,这个表述,却不符合严格的 $A=A$,因为它认定两个不一样的东西是相等的,也就是承认了矛盾。可是细究起来,凡矛盾都有荒谬性——它其实是说,两样东西有某些相似,就说它们全等。什么是人或者人性?我们总是不知不觉中扩展着它们的内涵。也就是说,无数个别人在不知不觉地增加了“人”的含义——这个过程是以“非人”的方式展开的。

“无数个别人在不知不觉地增加”是什么意思呢?是在重复!就像同一性的本来含义(两个图形相互重叠)是重复一样。德勒兹的《重复与差异》一书,就是从这里开始的,他书中第一句话就说:“重复不是一般性(généralité),重复应该以几种方式区别于一般性。”^①大海里的两滴水之间,是同一还是相似呢?在显微镜下,我们会得出结论,我们把相似的东西误认为是同一的。所谓“普遍性”或者“一般性”,其实就是重复性。研究事物的“重复性”,并不仅是在研究哲学和认识论,而且是在研究科学。如果说重复就是在重复相似性,那么,许多相似性之间关系的要害,则不在于它们之间的同一性,而在于在于它们之间的差异性。进一步说,研究科学,也就是研究重复与差异。

^① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p7.

我们往往把“数量”方面的相似性，错误地理解为质量上的相等（苏格拉底是人、张三也是人，等等）。普遍性或者一般性，蕴涵了某种标准，根据这个统一的标准，张三和苏格拉底之间，可以相互交换。一个替换另一个的情形究竟是怎样发生的呢？卢梭早就指出，替换同时就是增加与减少，是异化或疏远的过程，认为这个过程没有任何损失，只是不可能的空想。替换，就一定会产生剩余物。在这个意义上，任何一般性的东西都是个别性的东西。所谓重复，就是被替换。双胞胎只是外表相像，而两个灵魂不可能相像。

重复中，出现的是不一样的东西。没有普遍性或者概念而能带给我们愉悦的，就具有艺术情趣。重复，就是矛盾或者悖谬的过程，就像个别就是一般的情形，就像心“想”与脑子“想”不是一样的想。

这样，一切“规律”都处于风雨飘摇之中。“如果可以发现重复，即使在自然界中，也是以这样权力的名义进行的，即在规律下起作用并对抗规律，也许高于规律。哪里有重复，哪里就同时表达了一种对抗普遍性的个别性、一种反抗个别性的普遍性、一种对惯常的重新标记、一种对抗变化的瞬时性、一种对抗连续不变性的持久性。在一切情况下，重复，就是违犯。”^①于是，所谓普遍性，只是一种作为第二天性的习惯，是人为的产物，而非天生如此。所谓道德，是一种风俗习惯，而不像康德所说的永恒不朽的、普遍的“绝对命令”。凡习惯，都不可能是不朽的。与其使用“好”与“坏”形容习惯，不如用“差异”描述习惯。“本质性的道德即善的形式，就像柏格森所说的，是选择习惯（全部责任义务）的习惯。或者说，在这全部习惯的普遍性中，我们重新发现两个大序列：一种是相像性（*ressemblance*）序列，它通过与

某种选中的模式相关联,存在于很多行为要素可以改变的形似性之中,尽量不形成习惯;另一种,是等值性序列。一旦有了习惯,在不同的境遇下,伴随有行为诸要素的相等性。”^①也就是说,表面上是习惯在起作用,其实并没有什么习惯,存在着的只是那些改变着的重复。

德勒兹和德里达一起,向康德挑战,因为在他们用以观察的显微镜下,历史上严肃的道德问题,不过是当代“严肃的”可重复性问题——这里的区别,其实是时空观念的区别。康德继承了牛顿的“绝对时空”传统,德勒兹和德里达则坚持一种类似福柯“异托邦”与“异托时”的见解。

使“重复”变味儿,使之成为一种新的尝试,也就是再选择,这是自由意志。一种元图像的态度,即心思不接受任何其他的前提条件,除非是对自己精神活动的意识——这是最大的精神特权——重复一元图像或元语言与对自己精神活动的意识或者自由意志,就这样联系起来。重复是元重复,这种倾向是横向的结构主义,而不像索绪尔所谓“能指”与“所指”之一片树叶的两面。所谓“重复”是一种来自外部的思考,也就是超越界限的思考,选择就是超越——德勒兹声称这样的精神境界也是克尔凯郭尔的。至于尼采则换了另外一个说法:要解放被束缚于“重复”的意志,其中有生有死,有健康有疾病,这就是他所谓“永恒复归”的真实情形,而这才是真正的“存在”,它把形而上学暴露在显微镜之下。

上段采取的态度,也是胡塞尔现象学还原态度的“考古学”,即把事物得以存在的前提暂时搁置起来的态度。就近代哲学而论,首先来自笛卡儿的“我思故我在”的态度,跨越到克尔凯郭尔和尼采(比如

^① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p11-12.

在尼采那里是把“道德”加上括号)。尼采超越善与恶对立的态度。“正是在重复中并且通过重复,遗忘成为一种积极的力量、一种无意识的、至高无上的无意识的积极力量(例如,遗忘作为一种力,使永恒的复归的实际体验,成为不可分割的一部分)。一切都聚集在力量之中,当克尔凯郭尔谈到重复是意识的第二种能量时,所谓‘第二’并不意味着第二次,而是唯一一次的无限推进。所谓瞬间的永恒、所谓意识的无意识、 n 力量。当尼采把永恒的复归视为力量之意志的直接表达时,力的意志丝毫不意味着‘力的愿望’,而是相反,意志承载着 n 次的能量。也就是说,由于永恒的复归中思想中有选择的操作,由于永恒的复归本身重复的独特性,每次都抽取更高的形式。一切存在的更高形式,就是永恒复归与超人的直接同一。”^①克尔凯郭尔与尼采的差异是微小的却也是巨大的,不可跨越的差异横在我们面前。两人都丰富了哲学的表达形式,他们都责备黑格尔用抽象的逻辑运动这种虚假的运动代替真正的运动。真正的运动是——直接的,要活跃在间接性之外。

德勒兹说,尼采《悲剧的诞生》并不是对古代戏剧的反思,而是为未来戏剧奠定基础,敞开一条与瓦格纳决裂的道路——文本、历史、噪音、音乐、光线、歌曲、舞蹈——统统可以戛然而止。

尼采责备瓦格纳的地方,就在于瓦格纳推翻了运动,并使运动变得不自然……查拉图斯特拉的一切理解都是哲学性的,但也是景观中的:一切都要被赋予音色、可视性,而且是处于运动中、行进中、舞蹈中……戏剧,就是真正的运动。在戏剧所使用的所有艺术门类中,都可以获取真正的运动。这就是人们常常

对我们说的：运动，它的本质与内在性，就是重复，不是对立，也不需要中介。黑格尔被搁置一边，因为他所提出的，是抽象的概念运动，而不是物理与心理的运动……黑格尔还局限在关于‘表象’的反思因素之中、一种简单的普遍性之中，他表象众多概念，而不是将理念戏剧化：应该有两种戏剧，一种是虚假的戏剧，另一种是虚假的运动。应该可以看到，黑格尔为了把自己的辩证法建立在这种无知的基础上，是如何背叛了直接性，使直接性变得不自然，并如何在不过是作为他自己思想运动的运动中、在作为这种思想的普遍性的运动的运动中，引入了中介因素的（这样的引入，使我想到萨特在《自我的超越性》中批评先验哲学把作为间接性“自我”概念引入思想过程——引注）。思辨的连续性取代了共存，面临的对立掩盖了重复。其实，当人们说运动时，意味着重复。我们真正的戏剧，就在于重复……我们通过象征符号和模拟的方式，思考景色的空间，它不是空的，因为有象征符号和模拟填充它、确定它。透过这样的方式，演员就扮演了一种别样的角色，就像通过另一个把自身理解为差异的点，差异能组织起某一能重新标志的点。^①

因此，按照德勒兹来自尼采的上述观点，不是说历史或者人生就像一场戏剧，而要说，历史或者人生本身，就是一场戏剧或者图画，它的本质就是重复。人同时是它的角色与旁观者。注意，应该是重复的戏剧，而不是表象的戏剧，它们之间的差别在于：在差异的戏剧中，有一种直接的纯粹的力量。它划过一条冲动的痕迹，这样积聚起的精神能量，不需要任何中介的力量——就这样与自然和历史建立起直

^① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p18-19.

接的联系,操一种“在词语之前就已经说话的语言、在组织协调的身体之前就已经在具形的姿态、在面孔之前就已经有的模拟、在个性之前就已经有的幽灵——重复性的所有机制,都如同‘恐怖的力量’”。^①

德勒兹说,克尔凯郭尔与尼采都反对思辨哲学,两人之间的区别,在于如何理解“使运动”的含义,也就是如何理解“重复”。克尔凯郭尔把运动理解为“跳跃”,尼采则把运动理解为舞蹈,而不能把舞蹈与跳跃混为一谈;推崇信仰的舞台,并与逻辑的运动相冲突。精神的运动不是逻辑的运动。“精神跳跃”的运动,也是一场超越的运动、信仰的运动;而在尼采那里,却是否认信仰的运动(20世纪克尔凯郭尔与尼采思想传入中国后,国人自发地选择了尼采,选择了对信仰的反叛思潮),尼采有身体的戏剧、残忍的戏剧、物质的戏剧,把摧毁当诞生。“尼采的伟大理想,就是把重复建立在永恒复归基础之上,同时也建立在上帝之死的基础上,建立在信仰的消解基础上……克尔凯郭尔的梦在上帝和重新发现的我之间,各种各样的差异是连接在一起的。运动是在精神领域里吗?或者运动是在大地的深处的一种既不能认识上帝也不能认识我的运动?……就其高于自然规律之上而言,重复是超自然的吗?或者说,重复是最自然的,是自然本身的意志,这意志使自身成为物理的,因为通过自身,自然高于它的固有部分,高于它固有的规律?”^②

“重复”的活动场所,是空间与时间,是不断“重复”或者返回自己的空间与时间。重复不但意味着差异,而且意味着无概念的差异,或者是概念的最小化,在不确定的持续活动中,各个概念之间的界限悄然消解了。“重复”也是一种“存在”,但却是拒绝用概念加以说明的

^① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p19.

^② 同上,第20页。

存在。宁可说“重复”中的存在，迷恋于直觉。摆脱概念，象征着摆脱对象性思维、名词性思维、命名式的思维、整体性思维、无限性思维、对“一”的思维，如此等等。

在“显微镜”般的细致观察下，会发现名词式思维的实际内容，是离散、异化、疏远、压抑等——这些因素，比任何概念都活跃（即使“自由”，也是一个概念）。可是，人们不顾这些差异性因素，只想从表象中抽取同一性。但真正的重复，是无概念的差异。所谓“无概念”，就是否定这个过程中的同一性。无概念与无记忆之间有密切关系，因为概念是一种停顿，就像时间在瞬间凝固，而没有这样的凝固，我们就不可能记住任何东西。记忆，还是带给我们幸福与痛苦的能力。

“重复”对记忆的“破坏”并非一个主动选择的结果，而是一种被以往的哲学所忽视了的实际效果。记忆的破坏还意味着理解力的破坏，因为离开记忆力就谈不上理解力、知识、意识。但所有这些，都可以从积极而非消极的意义上理解。记忆、理解力、知识、意识、存在、概念，它们的大本营在于“我”的表象，一种自恋的效果。

按照弗洛伊德的无意识理论，重复过程中遭遇了压抑。也就是说，重复也是一个遗忘的过程。具有革命性的见解，在于弗洛伊德视压抑、健忘等为“积极的力量”——是“令人快乐的原则”。弗洛伊德写了《超越快乐原则》，他发现，与“死亡本能”连接的，并不是人的自我毁灭倾向，而是一种“重复”现象。就是说，为了生，必须有死。在这个意义上说，死是积极的。

重复又在伪装中重新构造自己，它不是它自己而是别的什么，这个道理，又是结构主义的，与德里达的“延异”不谋而合。它又像“瞬间”所具有的特权，因为它不但抓住了当下，而且与已经过去的和将要到来的瞬间比较，它是别的东西。“重复”与“瞬间”是家族相似

的词语,它们都赤裸裸地暴露自己并同时掩盖了“已经发生”的内容。“我无法重复因为我压抑(压抑与健忘在这里是近似词,为更容易理解,以下把“压抑”翻译为“健忘”),我健忘因为我重复,我因为重复而忘。我健忘,首先是因为我只能以重复的方式体验事物。”^①为了描述“重复”,需要另外一套哲学史所不熟悉的术语、需要超越思考的界限或者是福柯所谓来自“外部的思想”、需要在概念中发现词语而在词语中发现图画、需要在思想中引入不对称性,一个拉康发明的“对象a”。不对称性和“对象a”一起构成了新的时间与空间景观,并且消解或者解构了形而上学的“存在”概念。为什么不对称或不稳定呢?因为就像列维-斯特劳斯在《忧郁的热带》中说的,“通过脱钩的方式,这些因素一个嵌入另外一个,只有到了最后,才会发现某种稳定的形状……”^②就这样,一个嵌入另一个的因素,取代了原来所谓普遍性的因果关系,它们之间的区别是,不稳定取代了稳定,事物的到来,像是没有原因的。

二、重复与时间

“重复并没有改变自我重复的对象中的任何东西,但是,重复改变了思考重复的精神中的某种东西。”^③如果这样的阐述显得太抽象,我们可以列举德里达说过的例子,即过生日的感觉,就是“不是今天的今天”——休谟最早注意到类似现象。N类现象都是相似的,但是我们凭什么说第二次、第三次的依次出现不是中断而是连续呢?喂鸡的人每次都端着食物喂母鸡,以至使母鸡形成了吃食的条件反射,

① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p29.

② 同上,第31页。

③ 同上,第96页。

但有一次,在同样的条件下,喂鸡的人非常方便地抓住母鸡并且把这只鸡变成了盘中餐。“不是今天的今天”变化了思考“重复”的精神状态中的某样东西。重复,就是改变。每年的生日固然还是生日,但生日这天的状态,每年不同。这时,“差异”在精神中而不在生日中。B现象总伴随着A现象一起出现,它的实质,是一种以感染力为特征的想象力,但哲学家把它解释为“必然性”。当A出现时,我们就等着B出现——这是记忆,更是时间的顺序,还是因果链条。时间是怎么构成的呢?一个瞬间,加上另一个瞬间,或者叫作瞬间的重复,构成了时间。可是,以上喂母鸡的例子已经证明,B现象与A现象的连接不是必然的,或者说瞬间之间的连接,是不能事先确定方向的,实际就要出场的现象是无法事先确定的。这种不确定性,才是时间真正的展开过程。

时间的上述“感染性”,既不是思考也不是自主的记忆,而有些像普鲁斯特的“非自主记忆”,是无意识的“时间流淌”——这种“消极性”也是对以上“非对称性”的重要补充(当我们从A现象等不来B现象时,“非对称性”就开始发生作用),这里也出现了我在上篇所提到的“时间箭头”。

“从想象中的大量印象出发,记忆构成了众多差异的特例,把它们保留在特有的‘时间的空间’中,过去就不再是保留中直接的过去,而是重现的自反的过去、再生产的自反的特例。相应地,未来也不再是直接期待的未来,而是修订的自反未来……”^①德勒兹还指出,柏格森的“时间绵延”,就类似于消极的“非自主记忆”。过去发生的一切,都以隐蔽的形式储藏在我们身上,可是如何“拯救”它们呢?通过一

① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p98.

种以非自主回忆为特征的回想,不再是有意怎么样,也淡化了动机,记忆的性质也变了,那些依靠自主记忆或者遵循固定方向的知识、人生、道德、幸福的评价,从此受到严重挑战。具有讽刺意义的是,“意志自由”就这样在无形中变成了无意志的自由。曾经经历的一切既不像曾经的样子呈现出来,也不像它可能的样子呈现出来,而是以未曾有过的样子呈现出来,它连篡改都不是,它是创造。这种不可还原性,也是对休谟式“习惯性心理联想”的挑战。这样的“非自主回忆”与其说是记忆,不如说是一种积极的遗忘。这种感觉使从前熟悉的变得陌生,成了康德说过的“物自体”。从此我们不是沉醉而是爱上自己的“沉醉”,这里的双引号,表示我们以没有体验过的方式“体验了”事物本身。也就是说,符号不再代表事物而代表了别的什么,“别的什么”呢?我们自己也不知道,我们是在不知道的情况下“沉醉”的。

是的,无论就文学还是哲学,从此成为明目张胆地“脱离实际”的语言,文学去写那自己一无所知的,绝对不曾体验过的事物——在这个过程中,文学家唯一知道的,就是词语的含义。

在“我思”问题上,德勒兹对比了笛卡儿与康德的区别:在笛卡儿那里发生的“我思”具有双重的逻辑价值,确定性与不确定性。或者说一个确定的东西中包含着不确定的东西。“我思”是确定的,但这种“确定性”包含着“某种不确定的存在”(我思,故我在,因为为了思,就应该在)。更准确地说,“确定性”就是某个正在思想的存在之“存在性”:我思,所以我在。我是某个正在思想的存在。但是康德说,不可以从“我思”中推断出“我在”,因为不可以直接把确定性建立在不确定性基础之上(康德的意思包含“存在”不是“我思”所能达到的,“存在”的抽象性是划分不同层次的,如果一定要说“我思”中有“存在”,那它绝不可能是康德意义上的“物自体”的存在)。换句话说,有

不确定的东西,这就是抽象世界中大家都在说,却在现实世界中没有对应物的抽象概念,即我们实际上并不知道自己在说什么,但这样的“说”是有意义的,它成为最本真意义上的哲学问题。

为什么“我们永远不知道自己在说什么却还要继续说”的情形是有意义的呢?因为这是人类的形而上学本性,也是数学的本性,否则就没有哲学与数学。它也是一种“替换”或“代表”,但却是不能“替换”或“不能”代表。

德勒兹指出,笛卡儿式推论之最薄弱环节,就在于他通过“我思”,把“确定性”的品质赋予“不确定性”,“但是没有任何东西能告诉我们,这种不确定性是如何通过我思而成为确定性的。”一种品质的确定性不能移植到另一种不同品质的东西之上,因为它们虽然近在咫尺却远在天涯,因为我们不知道它。“不知道”不但不令人沮丧反倒令人兴奋。如果考虑到笛卡儿这个推论的经典性与严格的逻辑性,考虑到它在哲学史上的重大影响,那么或许可以这样说,哲学不可能不这样推论,而凡推论都要以“being”方式出现,大凡这样的推论,我们都要加万分小心,因为作为意思过渡的桥梁,“being”两边内容的相互移植极有可能是一厢情愿。简单说,思想是思想,存在是存在,所以不可说思想有存在的含义,这是一种乱联系。思想与存在的联系,是一种具有先验性质的假说,而思维与存在的同一性之所以不成立,在于两者之间有根本的、鸿沟性质的差异。

德勒兹引用了康德对“我思故我在”的著名改造形式:使不确定的因素具有确定性,要通过一种形式,这个形式不是“我思”,而是时间。所以“我的不确定的存在只有在时间中才可能是确定的”。^① 为

^① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p116.

什么呢？因为没有什么现象不存在于时间之中。我们也可以把“我思故我在”理解为一种习惯性的联想、一种习惯的思维感染，但问题就在于，我思中我所意识到的自发性也可以不连接具有基质性的存在之性质，并不一定非得有“存在”作为所谓“我思”的承担者。我思中我所意识到的自发性也可以只是我的一种消极感受力，就像普鲁斯特所谓“非自主回忆”中的情形——除了自己的思或感受之外，它什么都不是，就像笛卡儿借助自己的智力说“我”。那么就可以说“我”是任何一个别的东西（除了“我”不是“存在”之外）。

德勒兹引还这样理解“我思故我在”：“笛卡儿是借助于凝固于瞬间的我思得出我在的结论的，他借助于排除时间。”^①换句话说，瞬间不等于时间，瞬间意味着凝固了的时间，但时间是流动与变化的。“先天性（的判断）是一种神话……但它是一种瞬间的神话。”^②这很像是一种瞬间的信念转变凝固化或者化为永恒，它也说明了宗教与哲学立场的心理起源——但是，德勒兹和德里达都坚持“一次代替所有次”的情形是不合理的。

在《物质与记忆》中，柏格森曾经提出虚拟世界的概念，这个世界发出一系列的图像，并且与真实的世界混杂起来。对这些不真的因素，德勒兹总结道：“它所在的地方，以它不在它应该在的地方为条件，人们发现它所在的地方，以被发现它不在那里为条件。”^③这又有些像拉康的“对象 a”——一个缺失的对象。本来自己没有却说自己有，因为它是一个“曾经是”而现在不是的因素，这显然与时间效果有关，是一个已经被遗忘因而需要被重新发现的“对象”。它绝不完整，

① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p117.

② 同上，第 118 页。

③ 同上，第 135 页。

断续且片面地持续着。但是这些“曾经”在当下时刻起着巨大作用，在这个意义上“曾经”也是当下，是当下的一部分，虚幻或者艺术性生活是我们当下的一部分，它填补着我们真实的时间与空间，就像重复加剧了幻象的产生，导致距离感和陌生感。有层次而没层次，因为真实与虚幻是混杂一起的；没层次而有层次，因为在这里一切词语至少被使用两次乃至 n 次，它们都是在不同层次或意义上使用的，每次新的使用都应该打上引号，比如“知道”、“任意性”、“自然的”、“真的”，等等。“对象”成了一个 x ——在不断被替换的过程中。在这个过程中，所谓“哲学的基本问题”，即较真哪一时刻、地点、位置是原始的或派生的，已经失去了意义，因为它们同时是原始的与派生的——它们总不在自己应该在的位置上，它们是别的什么，它们身份不明。总之，没有最后的词语，词语总处于不断的增补过程中，因为要想真正理解一个词语，必须说点与这个词语不一样的词语。

以上，也是关于界限的思想，布朗肖曾经讨论过发生在人身上关于“死”的两种不同方面，应该也属于界限的思想：“一方面，是个人的，它涉及我 (le Je) 和我 (le moi)，我能面对困难，面对一切现实；但另一方面，还有一种奇怪的非个人性，与‘我’、现在、过去都没有关系，但总是要来的，是在一系列问题中持续地多样性冒险的源泉：‘这正是赴死的事实所包含的彻底颠覆作用，由此死是我的能力最极端的形式，死不应该只是把我排除于我的开始和结束能力之外的过程中吞噬我的东西，它还成为与我没有关系的东西、无力强加于我的东西、丧失了一切可能性的东西、不确定的非真的东西’。”^①人生前和死后“都没有时间”，或者有的是不在场的时间，与我一点关系都没有的

① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p148.

时间。谁也不知道自己的死，一切死都是某个不是自己的人死。在这个意义上，“死”总是“有人死了”，它比我自己的死更令我震惊。

德勒兹多次引用了阿根廷著名小说家博尔赫斯，特别是《虚构集》中的小说，以下摘自其中《小径分岔的花园》：“时间没有同一性和绝对性，时间有无数系列，背离的、汇合的和平行的时间织成一张不断增长、错综复杂的网。由互相靠拢、分歧、交错或者永远互不干扰的时间织成的网络包含了所有的可能性。在大部分时间里，我们并不存在；在某些时间，有你而没有我；在另一些时间，有我而没有你；再有一些时间，你我都存在。目前这个时刻，偶然的会使您光临舍间；在另一个时刻，您穿过花园，发现我已死去；再另一个时刻，我说的目前所说的话，不过我是个错误，是个幽灵。”^①

博尔赫斯想到，从前的所有小说中的人物，在面临选择时，总是只能选择一种可能性，排除其他可能性。但是，可以有这样一种不可能的小说吗？选择尽可能多的可能性，这就产生了一种比从前所有小说更复杂的小说，因为这样的选择使人物的命运变化莫测，在一个线索中是幸福的，另一个线索中是不幸的；在一种境况中可能悲惨地死去，另种环境下却老有所终。总之，会有很多不一样的后世，也就是说，有不同的时间——这里的时间，意味着在你的一生中，在某些情况下有你还是无你、你和谁在一起、你到过什么地方等。这些不同的线索还会继续衍生新的线索，以至于越来越新奇、陌生，每一个结局都是新的分岔的起点。当然，经过若干个线索交换之后，分岔后越走越远的道路还会汇合在一起，如此等等。

博尔赫斯还想到，时间是分岔的，通向无数的将来，在将来的某

个时刻,人与人的身份相互变化,就像福柯在《异托邦》中对公墓的描写,周围有出生于不同时代、国家、身份的人,虽然我们看不见,但这个事实是实实在在的。在每个时间维度中都有人,在同一瞬间人们做的数不清的不同事情。同样的道理,我们也可以把将来即刻变成现在,也可以无限期地永远推迟,这全在于我们的选择。还有《巴比伦彩票》中由彩票获得的灵感,它被比喻为我们心思、行为、命运的琢磨不定。彩票又有点像人的无意识,因为人的聪明才智在彩票中几乎没有作用。偶然性或者抽签现象中酝酿着重大哲学、宗教、文学问题。比如,选择的次数并不受限制,决定还可以更改,变化了的决定或选择呈现出分叉的情形,或者构成了网络,就像时间也可以类似划分下去,在中途改道。每次都出现不同的问题,就像人偶遇另一个人。偶然的选择不意味着,人可以同时创造不同的未来,而不同的未来有不同的时间,它们各自繁衍、各自分叉,可以按照这样的方式写一本与真实生活相似的小说,让中途的线索层出不穷——在不同的结果中会出现另外的分叉点。总之,这样的情形,有点像与时间有密切关系的“蝴蝶效应”。

三、思想的图像

使近代以来哲学家激动的想法,是诉诸纯粹的思想。为了达到这个目的,从笛卡儿到胡塞尔,都想抓住这样的思考瞬间作为继续思考的出发点——在这个瞬间的思想,是没有前提的思想。^①换句话说,不接受现成的东西,无论你说的是否真有道理,我首先不接受。

^① 这样的思路,不仅是胡塞尔,也是萨特、德勒兹、德里达这样的哲学家的写作思路。简言之,想怎么想就怎么想与比想还多的想,想怎么写就怎么写,或者说,比写还多的写——如此高产的就不仅是文字,还有思想。

这已经包含了一种层次的思想,或者叫“元思维”、“元图像”——不利用已经有的思维成果,不做你图画中的元素。笛卡儿当年就是这样拒绝亚里士多德的:我们不能事先就认为人是理性的动物,因为这样一种态度好像我们事先已经知道了什么是理性和动物,我们接受了现成概念的含义,也就同时束缚了我们的思想。

同样,为了给“我思”下定义,笛卡儿也不接受前人说过的内容。但是,德勒兹敏锐地看出来,有各种各样的前提,有明显的有隐含的,逃离了 A 前提,并非意味着能脱离 B 前提。有的前提隐含在感情中,而非概念中。笛卡儿那里有什么隐含的前提呢?他预设了无须概念的帮助,每个人都知道(即没有不同意见)什么是“我”(moi)、思(penser)、存在(être)。从笛卡儿到黑格尔,都致力于从纯粹的思出发。“纯粹的思”是如何获得的呢?它是一种抽象的结果,它把一切经验的、感性的、或者具有图像特征的因素,都给了经验的我——但是,哲学只从“纯粹的思”出发。德勒兹评论说,笛卡儿和黑格尔这样的态度掏空了“客观的”前提,却陷入了“主观的”前提。继胡塞尔之后,海德格尔尝试现象学还原的彻底性,在他看来,这就必须脱离“存在的本体论”,即脱离语言中的“是”(être)。但即使如此,胡塞尔和海德格尔还是要寻找哲学出发点的——“这是老的一套”,我们似乎听到德勒兹和德里达这样说,“哲学中并没有什么真正的出发点,或者不如这样说,差异就是哲学真正的出发点,差异本身已经在重复了”。^①

从哲学上说,“众所周知”的意思,是一种普遍的表象被大家普遍接受。知道涉及的“真”与道德上的善良意志密不可分,甚至还是自然人权(“思想的自然权利”)我们可以说,众所周知,人是生而自由平

等的)。总之,人在思考时,总是隐含着某种思考的前提,否则,就会陷入逻辑混乱。最常见的“思考前提”,就是常识(法语 un sens commun 即“常识”字面的意思,是“共同的感觉”)。人们总是认为哲学远离常识,但实际上,常识往往是哲学(即使是最具有怀疑精神的哲学)隐含的出发点。谁越是能相对做到“更”没有前提的思考,谁就能更具有创造性,因为那些声称没有思考前提的哲学家,他们找到的所谓绝对靠得住的哲学“出发点”,却往往已经蕴涵了思考的前提。德勒兹断言,作为思考的前提,哲学的概念性思想已经蕴涵着“思想的图像”——我们要特别注意在这里德勒兹把概念的含义比喻为“思想的图像”。严格说,是一幅抽象画。这与索绪尔关于词语的能指与所指的假设,并不相同,索绪尔式的“所指”是一个观念,而德勒兹的“所指”是图像或思想的图像(维特根斯坦有类似说法,他说人生活在图像中,不是这样的图像,就是那样的图像),这就把“再现”理解为一幅画。

注意,以上德勒兹用“图像”而不是词语说明思想,这是一个革命性的说法,它与用词语的指称代表思想有什么区别呢?有根本性的区别:语言表达式有真假,它尤其反映在逻辑上。但是,并没有什么假的画面,只是画面,所谓“真假”之认识论问题,或者叫“善的价值观念之道德问题,只属于语言,是语言的 being 结构所决定的。只有语言才最尖锐地询问“意味着什么”,而当我们说画面也有“意味着什么”的问题时,却没有击中画面最主要的特征。画面是不说话的,画面只是显露。“显露”并非“说话”,因为“显露”属于“非理性主义”(特指模糊性、不确定性、说不出来的情形,比如无限大或无限小、无理数或者无限不循环小数),而“说话”,属于理性主义(特指符合规范的语法、逻辑规则、科学命题等)——因为说话有真假。至于所谓善或者

道德,在本质上与“真”连接在一起。

哲学与图像是冲突的,如果说图像也有“抽象的”,那么,“抽象的图像”(例如象形文字)与抽象的概念不是一回事,它们是不同的抽象,因为抽象的概念是“在没有图像的思想中的一种真正的重复。”^①这个说法岂不是暗示还有一种有图像的“思想”中的“不真实”的重复吗?黑格尔在写《小逻辑》时,根本就不用想着什么图像,书中也根本不用图示,他从“无”这个概念过渡到“有”这个概念(或者肯定-否定-肯定)靠的是“讲道理”,是逻辑、推理,是不同的一般性词语之间含义的过渡——需要特别注意的是,这并不是用符号代替事物,而是用观念代替事物,也就是说哲学家和数学家一样,处于一个危险的潜在的虚构世界。如果说这个过程中有“真正的重复”的话,这里“真”还意味着我们其实是处于语言领域,而所谓“重复”或者由这些重复活动所产生的差异,与我们面前的实在世界之间,可以没有任何关系。但是,“有图像的‘思想’中的‘不真实’的重复”是不成立的,因为如上所述,图像就是图像,无所谓真图像和假图像。容易被我们忽略的,是图像并不是在表达思想,而是在吐露思想,因为“表达”意味着含义的强制性,“吐露”则意味着任意性和任意性中的差异性。思想的图像或者图像怎么吐露思想呢?靠图像之间的各种关系,比如,如果硬是用剧本语言叙述电影中蒙太奇镜头的衔接,就有些乱,而电影本身却是清晰生动的,这有点像你要跟着教练学习如何打太极拳,而如果一味跟着《训练手册》练习一招一式,一定是搞的既复杂又摸不着头脑。

图像有能力吐露的,肯定是不成系统的印象,这里的关键词是“注意”、“直接性”、“刺激”等——这些,就是图像所吐露的“思想”,我

们无须硬说它也可以是哲学思想，否则，就像把猫说成人一样，哲学这个词就被说滥了。

德勒兹说，笛卡儿努力用自己的“思想力”拓展一幅“思想图像”。德勒兹与笛卡儿的分歧，在于是否坚持同一性，笛卡儿以蜡块为例，他说无论我们看见、触摸，还是头脑中唤醒的，都是同样的蜡块——这是一种综合能力、共同的感知，它形成了常识（与常识相违背的，是割裂综合、共同感知、常识，比如“白马非马”）。笛卡儿对“我思”意义的总结，也意味着把人的所有感官能力归纳在主体或思想之内，所以只能说“我思故我在”，而不能说，我消化故我在，或者我做爱故我在。触摸、嗅觉、记忆、想象等，要集中在“思想”中，它把“我的思想”赋予或者强加给客体或者对象。换句话说，作为思想前提的常识，披上了哲学概念的外衣，顿时就显得高大起来。凡从共同性思考，总与常识关系密切，而“身份”和“同一性”，却是同一个词。

于是，我们无形中把不一样的东西说成一样的，比如，把白马说成是马，“白”就“没有了”，形状和图像没有了，不生动或者变得抽象了。含义或意义的抽象，与形象或图画具有的抽象性之间，有微妙的差异，比如拼音文字的单词与作为象形文字的繁体汉字尤其是与汉语书法的差别。以磨平图像为代价的纯粹思想，就这样产生了，它是思想的神话，似乎没有生殖力——因为它声称“我”不过就是“思想”（真正的哲学家是没有自传的，他的著作，就是他的自传）。这里有以大脑为中心的协调全部感官能力的和谐关系，它的主基调是同，而不是异。

坚持“白马非马”，强调特殊的元素不可以被还原、不存在能统帅全局的同一性、一个领袖、一种身份。强调个别性的另一种说法，就是德勒兹的差异理论，如同“白马非马”，它插入并且打破常识。或者

说,破坏标准。

思想的图像,重点在图像而不在于思想,就像白马的重点,在于“白”而不在于“马”——由此可见,图像或者形状,也是一种溜号走神的能力(很像是存在人身上的一种自寻烦恼的能力)。“思想”究竟是什么意思呢?在这里就是不要“白”而要“马”,要以逻辑同一性作为基础的再现性。思想不仅意味着判断白马就是马,还意味着以常识为基础的表达式和问候语:“这是一张桌子”、“先生你好”。我们凭什么说“这是一张桌子”呢?因为我们事先已经知道了什么是桌子。在这个意义上,凡以“是”作为基本语法结构的句子,都隐含着某种以“自证性”作为前提的再现性,它自身是不生育的。

思想的图像中“图像”,不仅有形状和显露的意思,还意味着“反映”,也就是“再一次”,比如我曾经看见了什么东西、经历了什么场面,还可以再一次在脑海里呈现它们。正是在这里,我们可以任意挥霍思想,智慧者如康德就找到了多余而丰富的先验内容。这些东西并不在另外一个世界,却也在我们的世界转瞬即逝,它像是精神的图像,画面中的蒙太奇。在任何一种平淡无奇的世俗生活中,都可以找到这些“思想的图像”。“事情很清楚,康德声称所谓先验的结构是以心理意识的经验活动为基础的”。^①以某某为基础,一个跟随另一个产生。

哲学一向视之为命根子的“表象”——无论是个别的表象还是一般性的表象——都暗含着某个概念(以 being 表达)作为判断的前提。每个概念都像一个“中央处理器”、一个大脑中心,执行“同一性”的职能。“我思是表象的最普遍原则,是表象中各种因素的源泉,是我理

解、判断、想象、记忆、^①感受等一切感官能力的统一，它们就像我思的四肢一样……这就是为什么表象的世界是以无力思考差异本身为特征的。”为什么呢？因为传统认识论管不到差异。在传统中，一个概念的对象连接另一个概念的对象，它连续不断地传送一种感觉上的相似性，这种以再现为特征的表象严重忽略了再现是一种差异活动。德乐兹认为，“思想”不同于“思想力”，思想力，不是四平八稳的思想，属于思想中的暴力，比如非自主的想法。还有精神的嫁接，凡出乎意料的震惊，大都连接某些不可能的关系。是遭遇而不是认识，遭遇之所以特别有利于创造性，就在于遭遇的事情是“乱七八糟”的，不管各种事物之间的界限。

感觉却没有感觉什么的情形令我们坐立不安，但我们为什么总是习惯于用“观念”想问题呢？也许是别的某种我们说不出的东西使我们激动，我们说不出来但是心里明白的事情简直数不胜数，语言带给人的幸福只占生命中微小部分，因为我们有能力感受却没有被感受的对象，也就是说，being 式的思想，面临解体、失业，它是一些从“认识论”角度不可认识的东西。就像盲人靠耳朵“看”，神秘却“很准确”，这才是“超越性”。哲学问题，到处都是，提出这些问题的能力，来自上述“遭遇”的能力。

^① Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997, p176 - 180.

第十七章 作假设的能力与无动机行为

这一章,我们分析俄裔法国哲学家科耶夫的思想。^①科耶夫最具有智慧的思想,是在对黑格尔的精神现象学作一种天才性的解读过程中实现的。在这个过程中,他吸收了海德格尔的思想。20世纪法国知识分子对黑格尔和马克思的兴趣,与世界范围内的革命与战争有密切关系——知识分子,就是要介入政治。在这样的情况下,科耶夫对黑格尔的解读,就像海德格尔对古希腊哲学的解读一样,是要把哲学从天上拉回人间,要关怀我们现实的生存状态。和科耶夫一道把黑格尔介绍到法国的,是让·伊波利特(Jean Hyppolite),此人的学生赫赫有名,他们是福柯、德勒兹、阿尔都塞、德里达。但是这些学生接受的,是受到科耶夫思想影响的伊波利特的思想。^②

① 科耶夫(Kojevnikov, 1902 - 1968)通过自己从1933年到1939年在巴黎开设的关于黑格尔现象学的系列讲座,对20世纪法国很多重量级哲学家有非常重要的影响。在青少年时代,科耶夫在苏俄受到迫害,却使他成为社会主义信徒。1920年,他离开苏俄,多年之后,他继续称自己是一名共产主义者和斯大林主义者。他最终在海德堡跟随雅斯贝尔斯学习哲学,之后,定居巴黎。

② 伊波利特翻译了黑格尔的《精神现象学》,并于1947年出版,他后来对黑格尔的超过600页的评述《黑格尔精神现象学的起源和结构》,此书类似科耶夫,从人类学和唯物主义角度解释黑格尔的思想。但与科耶夫相比,伊波利特过于忠实黑格尔原著,显得“在其时代的根本问题上没有立场——是黑格尔导向了马克思和马克思的人本主义的无神论,还是黑格尔是抵制马克思的最后防线?黑格尔的‘精神’指的是人还是上帝?是人还是上帝成为历史的推动力?但是,当被迫作出选择时,他总是支持科耶夫的马克思主义的人本主义”。参见莎蒂亚·德鲁里:《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,赵琦译,新星出版社2007年版,第6—7页注释。

从科耶夫对黑格尔的解读,我们可以联想到之后的另一个更广泛意义上的解读大师,德里达解读了更多的经典文本。此二人的解读,都是一种有立场的误读,有异乎寻常的缺陷,他们想说属于自己的思想。所谓创造,就是尊重却不忠实所阅读的对象。比如,如何在抛弃黑格尔认为历史是进步的观念时,还保持乐观的态度?因为每个路口都很美妙,它的差异是重要的,至于是属于“谁”的那个“谁”,则不必放在心上,因为自由,首先要反对私有制,谁也不能独占某一发明、某一制度。

卢梭与康德的伦理思想,与苏格拉底相遇。卢梭朝向孤独的冲动,拨动了最为深沉的自由意志与良心的心弦。黑格尔正是把这些因素,解读为精神,《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》的作者德里(以下提到此书时,简称《后现代政治的根源》,或“德里认为”)描述了^①黑格尔的看法:苏格拉底既是雅典的“毁灭”又是“西方世界伟大的转折点”,从此西方走上了精神的历史。转折点就在于超脱了经验心理层面,这使得一切日常词语都可以发生两次,一次是世俗的,一次是超越的。黑格尔在《哲学史讲演录》第一卷第15页中说道,“苏格拉底发现在他的灵魂深处,有一个‘我’,它不只是私人的或个人的声音。”(第15页)这个“我”同时“是”又“不是”苏格拉底,就是在这一点上,苏格拉底成为“自由意志”的创始人。这与卢梭朝向内心深处的孤独之冲动所发现的,是同样的东西(正是这个使他热泪满面地发现,激励他写出了《论科学与艺术》),也正是这个良心成为康德所敬畏的道德律。在灵魂深处所爆发的革命,发现了绝对不同于自身的东西,因此“我是他者”。这个过程有一个决

^① 参见上书中文版的引言部分。

断,使我瞬间具有了纯粹性,变成一个纯粹的人。又好像所有力量都在一点上爆发,这个点同时是转折点和出发点,它提供了绝对新颖的感受力,更丰富、更深邃。它不是个人心理的,而是超越的;不是个别的而是普遍的。所谓自由意志,就含有这里的独立、超越或断裂或脱离的意思。

按照德鲁里的转述,在黑格尔看来,从此,精神活动在历史中,苏格拉底“心”中正义的“我”,超越了雅典人审判他时的“集体一致”。要唤醒民族新的感受力!当黑格尔认为苏格拉底既无辜又有罪时,他触及的是悖谬,而不是简单的矛盾。悖谬的意思,就是本来没有任何关系的两样或者多样元素之间的碰撞(它不同于无产阶级与资产阶级之间相互依存的矛盾),这种连接显示了意志自由的巨大威力。黑格尔的分析是:苏格拉底的“无辜”显示了他的精神是合理的且符合善,苏格拉底是“有罪”的,是因为他代表的原则对于希腊生活是毁灭的。双方都不是坏的或都不是好的(因为没有统一标准,它们之间没有比较的可能),它们之间不是对立统一的关系,互相不依赖,因为缺少苏格拉底所代表的原则,雅典人照旧生活得很好(他们责备苏格拉底的新精神维度)。在这个意义上,“悖谬”就是引入了新的精神维度并且尝试与那些绝对陌生(由于互不依存)的因素建立关系。

科耶夫对黑格尔的《精神现象学》做了一种人类学与存在主义的解读,简单说,是马克思加海德格尔,尽管后二者完全不是一回事。科耶夫称形成历史的动力(这个动力没有了,历史就终结了),是人的非动物性欲望(这既不同于马克思的物质决定论,也不同于社会达尔文主义的物种竞争理论),或者说,是真正人的欲望,是“人类发生学意义上的欲望”,就像一个男人与一个女人是因为爱对方精神方面的

要素而结合,这才是人的行为(反之,只欲求对方的身体则是动物行为)。这也导致一系列只属于人的天性:希望被承认或渴求被爱,还有更高级的人性,在不被爱的情况下去爱——注意,在科耶夫眼里,人的欲望中这些“非自然方向”,“从生物的角度来看无用的欲求”,才是人最深刻的本性:不是把生活思想停留在专注于动物本能对性和食物那点贪婪可怜的欲望上,而是对从生物角度看似无用的东西感兴趣,比如爱、荣誉、钦佩,还有无生物学价值的象征物,比如奖章或敌人的旗帜。用卢梭的话说,人的欲望充分表现在不是为了获得,而是那个东西不在场时,我们的真切感受。人的欲望使表面看似生物的东西改变了价值方向——它朝向的其实是虚无或者说是被创造出来的价值(人活在只有人才会有感受中)。对动物性因素视而不见相当于一种“否定的行为”或自由的行为,而这些连续的否定是创造性的同义词。人的活动与自然永不可分又永远朝着脱离自然的方向,这又是悖谬。

以上,隐含着这样的意思,一旦人类身上动物的欲望战胜乃至消灭了人的精神欲望,人的历史就终结了。反过来,历史意味着“战斗豪情”、浪漫主义、冒险、面对死亡哈哈大笑。总之,是克服自己身上的动物性。这是“无上的人类行为,真正自由的行动。”在这个意义上,渴望苟活(奴隶或战俘本来应该选择自杀,但他们在死亡面前退缩,选择今后像动物似的活着,从而没有超过动物层面)是最典型的动物性心理,而崇尚自由与虚无和死亡密不可分(选择死亡最鲜明地体现了人性的本质,甚至是最高境界,是最为彻底的主人意识)。“主人”的含义,并非是大量拥有物质财富和世俗权力,而是精神贵族。

萨特与科耶夫看法相似,他的“《恶心》”是对于非存在的强烈意识

的极好说明。想到一个树干的物体属性——缺乏自我意识,不能变成它之外的他者,事实是它被构想,被给予和不自由——一个人感到不舒服。但是真正让他恶心的不是物的属性,而是他自己最终会成为物——一具尸体”。^① 这又与海德格尔的下列思想有关:所谓的存在者都是非存在的,真正的存在以 *dasine* 方式存在,它是“此在”或者“异在”(也是列维纳斯的“他者”、福柯与德勒兹的“外部的思想”、德里达的“延异”)。所谓人是虚无或自由,就是不可回归或被束缚于人的动物性,不能把人当成物,或者成为被利用的工具。

不能把别人当成奴隶,因为他人不是物而是人。从前历史的悲剧,就在于人相互把对方看成物,只把自己看成人,但这反倒使自己也成为物。人在自欺(一种“坏的信念”)的情况下,就是在下意识中把自己看成物了,“作为一个物而活着,为了他人并且像他人期望的那样活着,就不是本真地活着,只是自欺地活着。”^② 这样的看法,显然继承了苏格拉底“认识你自己”的传统。

按照科耶夫对黑格尔的解读,人最终领悟到他自身就是绝对精神,而从前这个绝对精神却是上帝。同时,还是黑格尔说的对,1806年标志着历史的结束。这一理想,到拿破仑完成了。意思是说,创造一个同质的普遍的帝国,其中没有主人和奴隶——主奴关系是历史要素——科耶夫从这里预言了一个没有主人的世界,每个人都是奴隶的“后现代世界”,在这里“历史终结”了,似乎一旦人对人不再像狼一样凶恶,人类文明失去了理想或奋斗目标。人们不再有理想,是因为欲望都能实现了,这一点使人厌倦,或者厌倦是比欲望——理想更根本的精神元素。“想要”才创造或构成历史,厌倦,则终结

① 《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,第42页注释1。

② 同上书,第42页。

历史。“‘历史的终结’指历史的目的及其完成。基督教相信在上帝面前人人拥有同等的价值，而在历史的终点，这种信念世俗化为在法律面前，人人享有同等的承认权。在历史的终点，人‘无保留’地相互承认他人，并且不再战斗。由于已经征服了自然，伴随平等和相互承认的状况而来的是有闲有产的生活，在其中人‘尽可能少地劳动’。”^①

在我看来，“历史终结”的立场属于宏大叙事，它担忧的其实是高度一致性和标准化，其潜在意思是，一旦从整体上失去差异性，“历史终结”就开始倒计时。所谓后现代主义，确实是一个界限。它强调差异，想开辟新的历史，而非终结。

历史终结了——这个判断的标准，不在于人们从此没有了欲望，而是欲望的性质不再是马基雅维利、拿破仑、斯大林那样的。按照科耶夫的理解，马克思式的共产主义的实现，也属于这里的“历史终结”。实现了以后怎么办？没有冲突和欲望，生命会窒息。具体说：

在经济上已经全球化，即历史终结于资本主义。马克思在《共产党宣言》里最早预言了全球化，并认为这将导致民族界限的最后消失。但科耶夫说，既然资本主义已经实现了一切，共产主义就是多余的了。

“科耶夫认为哲学家不可能获得智慧，因为他们把历史或存在的特殊和瞬间的方面误解为存在的全部。”^②按这个道理，科耶夫认为真正有智慧的人，是看到差异的人，是看到各个特殊和领会不同瞬间的人。同时看到或描述不同瞬间的方式，在效果上是抽象的，但却是一个微观的世界。这个看法，甚至说明了为什么古典艺术终结为抽象

① 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第63页。

② 同上，第72页。

艺术：科耶夫认为，康定斯基的艺术作品完全是具体的和客观的。绘画艺术的每个流派，无论是表现主义、印象主义、现实主义或象征主义，在如下意义上都是抽象的：它们从绘画的对象中抽取这些或那些因素，或者对艺术家对对象或印象的态度进行抽象——就像哲学家那样，都是把某个瞬间误认为是存在的整体。但是，康定斯基的作品却想同时把握存在的整体。

科耶夫关于“人的终结”的看法，深刻地影响了当代法国哲学。就是说，人类再不争论人性善与恶的问题，历史不再自觉地改造人朝某个既定方向前进。他说，“……战争和流血的革命的消失，还有哲学的消亡；因为人本质上不再改造自己，不再有理由改造作为人对世界和自我认识的（真正）原则。但是，其余的一切能无限地存在下去：艺术、爱情、游戏，等等；总之，能使人幸福的一切东西。”^①既然不再发生革命，战争也过时了。各个领域的英雄史诗都已经唱完，伟大人物也随之消失。时间与新事物还会存在，但生活的意义发生根本改变。随着恐怖或独断论的辩证法不再起作用，宿命论让位给自由，一种与必然王国没有任何联系的自由，类似游戏的自由。必然王国是大一统的公民社会，而自由王国，除了个人，还是个人，是的，这是克尔凯郭尔和尼采提供的线索。

但是，科耶夫自相矛盾，他留恋血腥的辩证法时代，后现代的人缺少了恐怖的浪漫主义，在历史终结之后，又回到了动物性时代——因为作为人性的主要标志，人把某某不再当成某某的能力，也就是否定性或创造能力消失了。当一切都成为物时，艺术、爱和游戏也不能保持从前的样子，类似萨特的“恶心感”这种“使人幸福”的东西，无法

保存了。科耶夫总结说：“如果人重新成为动物，那么人的艺术、人的爱情，人的游戏必然也重新成为‘自然的’。因此，应当承认，在历史终结之后，人仍将建造大厦，创作艺术作品，就像鸟儿筑巢和蜘蛛织网那样，仍将模仿青蛙和知了演奏音乐，像幼小动物那样玩耍，像成熟的野兽那样做爱。”^①

科耶夫甚至认为话语本身也将消亡，这个预言有些恐怖，让我们不知所措。语言不仅是以往人类文明的标志，人成为人意味着人用语言交流意义，有思想、观念、逻辑性。语言消失将意味原来意义上的抽象性、观念性、逻辑性的消失，意味着一个原始象征的时代以新的方式又回来了。“娱乐至死”时代的到来，似乎证明了科耶夫的判断。

以上的情形，与赫胥黎的著名政治预言小说《美丽的新世界》中的描述相似：未来人类进入一个“娱乐至死”的时代，就连孤独寂寞的时间都没有，一个刺激接着另一个刺激，任何焦虑情绪都靠药物被克服掉了。虽然赫胥黎没有提到语言的消失，但他说“潜意识教育”将代替智慧。“潜意识教育”是一种人为的条件反射刺激：用无数次的重复，建立关于快乐和痛苦等方面新的精神连线，使你喜欢和不喜欢什么，忘记和记住什么。这种自动反应朝向泯灭人的灵性方面发展。令人深思的是，科耶夫也提到“条件反射”对未来人类（他叫“智人人种的动物”）的重要性：“智人人种的动物通过条件反射对有声的或手势的信号做出反应，其所谓的‘语言’可能类似于蜜蜂的‘语言’。”^②“条件反射”不是思想，不需要思考，就像狗在铃声与食物之间建立起固定联系。

^① 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第81页。科耶夫这里描述的情形，可以由下列作品加以补充：《1984》、《美丽的新世界》、《理解媒介》、《娱乐至死》等。这些作品出自不同领域历时半个多世纪，与海德格尔和萨特等人的著作一样，描述了当下人类的存在状况，预见人类文明的未来。

^② 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第82页。

在历史终结之前,可能还有一个最后的过渡时期。在这个时期,语言还残存着,但是由于细腻、自由象征性和自由表达的程度大打折扣,已经变得不精彩了,变得就像条件反射式的潜意识教育制度下的产物,比如,如果你这样说,将意味着某某;如果你那样说,将意味着另一种某某。这些联系是固定的,从而使语言成为毫无情趣可言的指令性套话。

对以上我做如下补充:当下越来越泛滥的各种具有死板模式的套话,或者奥威尔在《1984》中所谓“新话”,应该算做“条件反射”式的语言——简单、粗暴、建立词与义之间直接固定的联系,消灭一词多义现象,在动机与目的之间建立透明而简单的关系——这种语言是思想的死敌。以官场“套话”为例,“套话”已经不是原来意义上用于日常交流的语言,它大都是在严肃公开的场合以“发言”的形式宣布的,相当于潜意识的条件反射:“我忠于……”,“我说了算……”。套话表面上是语言,其实相当于科耶夫以上所谓“类似于蜜蜂的语言”。

在后历史时代,一切都可以满足,以性作为标志的人的一切欲望都可以满足,但是没有了语言或领会,爱与幸福也就不存在了。人们丧失了性灵,即感受细微与敏感的混沌因素之能力。人之所以叫做人,就在于有脱离条件反射的自觉能力,因为人的性灵是自由的,有不依赖外部事物的判断能力。

在后历史时代,如果说亲情、爱情、友情、人情还有所残留,那也已经非常简单并且是按照程序应该怎样都事先编排好了的。它们都像套话背后的条件反射一样,服从于或停留在或专注于动物本能对性和食物那点贪婪可怜的欲望上。我们正处于人性的残骸阶段。“历史的终结以话语的终结,爱的不可能,信仰的荒谬,战争的消失和荣誉的黯淡为标志。剩下的只有人性的残骸。人类辉煌过去的奇特

遗迹,现在成了旅游工业的商品……后历史的人是贪得无厌的游客——历史是他的娱乐,世界是他的博物馆。”^①

那么,人类有什么出路呢?科耶夫说,在后历史时代,可以用追求艺术或高雅,复活人的性灵。一定要不惜代价保留爱的种子,爱的真谛是领会、去爱,是内心的爱,而不是获得功利意义上的实际好处。不要寻求满足爱,因为“爱的强度在表达的那刻就消散了”。

在科耶夫看来,我们正处于一个丧失了男子气概的时代,他旅日后写了散文《最后的新世界》,评论了法国当代女作家萨冈(1935—2004)的小说。^②她描写后历史的人琐碎而放荡的生活,没有负罪感和宗教感情。吃醋或因男女私情而来的嫉妒心已经荡然无存,什么捉奸、情杀,因为所爱的人不忠诚而自杀之类的历史现象,已经不时兴了。“无疑,在后历史时期,性不是什么大不了的事……在这种情况下,历史将会是在一个没有宗教、幻想和意识形态的无畏的新世界

① 《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,第82页。

② “在描述这个世界的人类孤独,隔绝和‘被抛’(海德格尔术语)的意义上,她的小说非常‘现代’,她小说中的主角经常是没有人生目的的人物,她们并非特别有道德原则,也没有特别坚强的意志。但是,在萨冈对女性的描述中,有英勇无谓的成分,她们能毫不绝望地面对一个被完全祛魅的世界。女人有特别勇敢的地方,她们能对爱完全不抱幻想或期待。爱不能改变她们生存的实质,爱只是她们做的某件事,甚至是某种享乐,就像吃、喝,或看日出日落。萨冈笔下的人物是后历史的男男女女,他(她)们像成年兽类那样做爱。无疑,萨冈接受这种情状;我阅读的感受是,她甚至为之庆贺。在《某一种微笑》中,主人公多米尼克告诉我们她英俊的年轻情人只是‘肌肉、本能反应和棕色肌肤的组合’,他的毛发‘温柔而浓密,就像动物的一样’。她发现他能满足(自己的)欲望,但在别的方面却令人厌烦。后来,多米尼克发现自己被一个中年男子吸引。尽管在肉体上,他比不上她年轻的情人,(但)在智识上,他更有教养(他读萨特),因此是个更有趣的伴侣。此外,他能付得起夏纳的豪华宾馆。但是这段关系的有趣之处在于他们两人彼此依恋,因为他们同样‘丧失道德’和缺乏‘真正的感受’。他们满足于没有深厚感情和依恋的人生,并且认为这很自然。他们把自己看作是自由的,而别人都是被束缚的。他们享受对方的陪伴,是因为他们能坦诚,无需假装爱。他们认为没有什么是很严肃的,但是,他们又不把自己看作是愤世嫉俗者——他们认为自己具有现实的而非纵容的生活观”。参见《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,第92页。

中克服这种悲伤的过程。”^①

这样一些从不伤感的人，令人恐怖，尤其当她们是女人时，她们靠色相玩弄了男人！男人从此再也征服不了女人的性——因为女人堂堂正正地想男人是在“展示他们的躯体，并主动献身”——阳刚之气再也无法体现。

与曾经在历史中发生的言行不同，“后历史”是一个缺乏统一动机的时代，或者叫动机不明，突如其来，像无动机的杀人和无动机的自杀，旧的价值观念遭遇毁灭。视返回虚无为回到创造性。没有任何明显的理由，为了否定而否定。或者什么都不为，只是感到厌倦了，想换个活法。至于换怎样的活法，也并无目的，可以是随手抓住的一切，像任性的碰运气一样，带有消遣和赌博的性质——无理由的、漫无目的的、无动机的或非理性的（在旧的印象中，理性有责任为自己找到言行的正当理由）。

术语“无动机行为”来自纪德的小说，在《拉夫卡迪奥历险记》里，主人公拉夫卡迪奥没有任何动机杀了一个陌生人。或者说，在把这件事看成“正常人”完全想不到的另一件事情的意义上，它不是不可思议的，他认为自己无缘无故地杀人是为了经历冒险，因此是在做一件骑士一样高尚优雅的事情。“拉夫卡迪奥把生活当做一次历险、一次实验、一场比赛，没有任何目的、无聊、痛苦和所有让普通人感到烦恼的事……我们当中那些生活在一个充满无端恐怖和无犯罪动机的罪犯的世界里的人，对此必定不觉陌生……这些罪犯并没有通常的动机——贪婪、饥饿、贫穷、或争风吃醋。通常的动机，警察受命要找到那些，都有某些物质的、生物的，或者实用的根源。但是，犯罪的新类

型为无聊、冒险欲和对‘纯粹威望’的追求所驱使。”^①在某种意义上，无动机犯罪是具有残忍的“精神贵族”气质的犯罪。犯罪消灭一切所厌倦的事物，哪怕它是个陌生人（这就导致无理由杀人），哪怕是自己（这就导致自杀）。厌倦意味着下一个行为是否定，走向隔离或孤独。

这确实关涉西方哲学与神学的命根子——柏拉图、奥古斯丁、康德、胡塞尔，他们在思想深处，有一个共同特征：回到事物本身。这意味着事物自己就是自己的原因、目的、根据，而非实现某个外部目的的手段（一个浅显的例子：做善事不是为了获得表扬）。换句话说，是本体论而非工具论。本体论的家族还有自由意志、美、道德、非认识论意义上对“真”的领会，等等。任何一个词语都可以被书写两次，一次是自因的，一次是功利性的，比如“幸福”或“快乐”。

于是，这种“自因”的自由，与无动机性之间有最密切关联。这种自由很像是纯粹的游戏。自由不能为了某某，因为一旦为了某某，那个某某就成为束缚你的东西，使你有一个呆板的方向（当列维纳斯说面对他者的“责任”时，这个责任面对的其实是虚无，并没有一个呆板的方向，因此不在此例）。他者与虚无为伍，这不是一个认识论问题（意向性或呆板的方向总与认识论有关、与动机和欲望有关），而是一个与灵感性有关的悖谬问题。也就是说，这是个死胡同里面的问题，不可能有解决方案，但是它有意义。比如，“宙斯解释他爱赌博就像无动机的行为，因为他无法赢得任何东西，既然他早已拥有一切”。^②于是，宙斯的赌博很像是纯粹的消遣或游戏，游戏或消遣就具有了本体论的意义。但是，这种深刻的哲学会导致疯狂的结果。作为“无端的、任意的不可思议”（无根据、反复无常、难以预见）的纯粹给予或被

① 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第98页。

② 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第100页注释1。

给予的天赐之物(法国新一代现象学家马里翁说它是“礼物”),它在效果上既可以是善的(比如,为了爱而爱)也可以是恶的(比如无动机杀人)。总之,无动机行为释放的自由,同时也是疯狂。

不能获得解释或理解的行为,却也是有意义能带来快乐的行为,这是真正具有精神贵族气质的行为,即使实施者是个乞丐。就像上例中,宙斯式的赌博甚至超出了帕斯卡尔的理解力,因为在帕斯卡尔看来,虽然对于真正的赌徒来说,要是你直接给他钱让他从此放弃赌博,他绝对不会同意。但是,要是让他“赌”不会赢钱的“博”,赌徒也不会同意。显然,赌博的动机相当微妙,它不完全是为了钱却也是为了钱,赌徒的动机处于模糊状态。但是,在宙斯式的赌博中,直截了当是不能赢得任何东西的,宙斯“赌”的是不会赢得任何东西的“博”,他是“为了兴趣而兴趣”,就像为了艺术而艺术,收获的是一种纯粹兴趣。我们对此感到不可思议,因为在这样的情况下,我们不知道宙斯爱赌博爱的究竟是什么。同样的道理,霍布斯认为他能证明人的动机只能是恶,人最终想要的东西只能是对人自己有利。就是说,像霍布斯这样的哲学家,也很难理解人会有无动机行为。想要任何东西——这样的精神特征,都是恶的精神,只有当我们不欲求任何东西(甚至包括快乐)却获得快乐时(就像宙斯爱赌博的情形。换句话,善与快乐并非水火不容),精神才是善的。与意料之外连接的不仅是惊喜而且是创造性,在这个瞬间,有用性失效了,我们获得的是假币效果,比事先想获得的快乐更大的快乐。^① 类似“宙斯爱赌博”那样的陶

^① “据称没有像无犯罪动机的行为那样的东西,每个行为都是为了某个理由而实施的。我认为这个提议不成功,因为它暗示所有的行为都是有用的。但是无疑,有以自身为目的的行为——或至少组成他们寻求的目的,无论它是快乐、威望,还是优越感。提倡无动机行为的人断言任意、妄为和不可思议的行为是优越性的证明。如果简单否认没有任何无动机的行为,就不能回答这个说法。”《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,第101页注释1。

醉,在俗人眼里更像个不可理喻的疯子(俗人坚信“人不为己天诛地灭”),因为找不出值得那样高兴的理由。

因为自身就是自身的目的(“动机”、“目的”、“欲望”是同义词),因而目的似乎被消解掉了。在这种情况下“目的”一词显得多余。这不是使人更有城府而是更加简单,但这种单纯更像是一种无信仰的单纯(如果把信仰理解为朝向自身之外的意向性的话,或者说在这样的情况下,信仰与“动机”、“目的”、“欲望”是同义词),并区别于“人不为己天诛地灭”这样的单纯。但是,这个信仰也可以在非教条的意义上使用,那就是列维纳斯意义上的“他者”,当我们面对它时,其实一点认识论上的想法都没有,列维纳斯所抒发的都是感慨,因为他者是虚无——非定义,非前理解,并没有一个方向,即使是所谓“客观必然性”的方向,这是自由的本义。

无动机行为所暴露的,不仅是哲学、宗教、道德问题,而且在本质上它是趣味的或艺术的。

科耶夫像康德一样提出“如何可能”的问题,不过他提的是“生活在一个被剥夺了一切他认为是伟大的东西的世界是如何可能的”。^①

20世纪是经验与想象力同时获得胜利的时代,首先是时间,然后随时间而来的空间问题,以当下的形式降临,成为哲学思考的最前沿问题,矛头直指广义上任何具有不变本质的永恒世界,特别是柏拉图以来的形而上学传统。这个传统只讲事物是什么,却忽视了事物如何是(对问“是什么”问题的回答,也是静止的;对问“如何是”或“如何发生”问题的回答,也是变化的),这个传统不知道过程将会改变一切。

换句话说,有价值的东西是真正存在于时间之中的东西,这带来

^① 《亚历山大·科耶夫:后现代政治的根源》,第103页。

关于界限的思考和一系列新鲜的哲学问题,例如死或虚无的意义就是这样提出来的——人如何存在——人是敏感的,无聊、厌倦、兴奋、恐惧,这些深刻的具有哲学性质的“情绪”因为其缺乏明确的对象(这些情绪的原因或动机不明,比如对死的恐惧是对虚无的恐惧,而不是怕某样事情)而使得没有明显动机的行为,在此起着相当大的作用,这些都被看作是真正的哲学问题。这里,现象学意义上的“纯粹性”获得了非柏拉图理念论的意义。以上具有哲学性质的“情绪”,也被海德格尔叫做关于“存在的纯粹事实”——说人的本质是虚无,与自由、创造性,本真,或人是纯粹的可能性,是如此特别的存在,是一个意思。但是,它们都引入了时间性、非永恒性。时间引入了否定性力量,也就是历史性,它不是一个意识或意向的对象,或者说与动机欲望之类无缘。

柏拉图的失误在西方思想史上很有典型性:

柏拉图的错误在于,他认为只有一种存在,人的本性是给定的、被确定的,并且永远与自身同一。在柏拉图和亚里士多德(一方面)与黑格尔(另一方面)之间,科耶夫认为唯一重要的思想家是康德。根据科耶夫的看法,康德是第一个领会到人和自然之间的重大区别的思想家,他因此最早尝试给出一种二元本体论——科耶夫发现在康德那里,人和自然之间有一种彻底和极端的二元论。康德因此是第一个与柏拉图决裂的思想家,而它过去一直主宰着西方哲学……在科耶夫看来,海德格尔的伟大源于这个事实,他回到康德发现的二元本体论。即使《存在与时间》不是对二元本体论的完全描述,在科耶夫看来,它也是一个卓越的开始。^①

科耶夫把自然比作金子，把人比作金指环中间的洞。人是洞或不在场，但是没有洞，金子就不会成为指环，当然这个洞也要依托金子。这个洞，象征着趣味、自由、否定性、话语、历史、有限、疾病、数学、诗、上帝。总之，它可以是你有能力说出来的任何东西。就像媒介或隐喻：为了说明一个事物，必须引进另一个任意的事物。我是他者。这个洞里将出来什么，不可预见。

死亡或有限性成就了世界的意义，使我们兴奋有活力充满不确定性。如果存在上帝的话，它不是永恒的，是可变的。换句话说，上帝是别的东西，比如是人。作为上帝或魔鬼或无论什么人，是可笑的或有趣的，因为人变化莫测，人不是给定的东西，不是海德格尔说的“存在者”。人的行动是自由的或人的本性是可变的。人每次选择了什么，他的本性就是什么。可是人每次的选择都不同，人的本性多变化，像个女人，尼采就说真理像是女性，每个哲学家都猜不透她——尼采思想中大量使用这样的隐喻，海德格尔则把这些隐喻当做哲学描述的事实（而非论证的事实），别去按照强烈的主观或先验意志一意孤行地设计和掠夺“存在者”，而要倾听、人这种“事物”会自然而然地显露与变化，敞开自己高深莫测和难以捉摸方方面面。腼腆的、神秘的、不可思议的女性，这个浪漫旅程早在老庄作品那里就以一样的方式存在了。

科耶夫继承了海德格尔的描述：“科耶夫从西方形而上学的内涵中推出它们的逻辑结果。人相比存在具有的优先性导致对世界的技术征服，这反过来把人降为‘机器人’或‘长期积压物’——将被利用或者将被处理掉的实体。”^①这个态度与萨特、列维纳斯、德里达共同

① 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第118页。

坚持的“不可能性”是吻合的：对萨特来说，“如果他认为马克思主义的目标是能达到的，他将不会拥护它们。萨特认为战斗最好的目标是那些不可能达到的，没有什么能像瞄准一个不可能达到的目标更能保证‘否定性’的永存，因为是战斗和斗争本身把我们创造为人”。^①其实，这并不是在坚持马克思主义，而有点像赌博的哲学。做一件一开始就知道是不可能的事情，为什么还要去做呢？因为人的天性就是这样的，否则，人就会沦落为动物或机器。虽然做的是不可能实现的事情，但它在自身的过程中演化为别的事情，我们享受了这个过程的兴奋与惊险。

斗争或否定性本身就是有益的，因为我们是人，我们是在对没有人性的人展示人性的光辉，至于他们是否被感动，这不是我们的事。

按照尼采的看法，自从苏格拉底以来的西方传统，理性取代了本能、知识取代了信仰、灵魂的纯洁取代了人体美。基督教成为理性的，或基督教与理性一起成为现代性的设计师：“首先，它拥有所有的灵魂在上帝面前均平等的信仰；第二是它对真理和正确性的挚爱。”^②它导致众口一词，平民化与平庸化，一个民主的时代。在上帝和法律面前人人平等，竟然与人全面机器化或动物化之间有想不到的联系，这也验证了“媒介即隐喻”的道理，一种共鸣，它是别的或从引入的别的事物中解释自身。

总之，现代性毁灭艺术、神话、幻想、宗教，一个没有神秘感的世界是世界的末日。人全面机器化或动物化，满足了全部生物的需要，就像一只惬意的母牛。就像查拉图斯特拉说的，不再有鄙视自己的能力。尼采所谓“末人”，就是在此，人将不人。

① 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第126页。

② 同上，第135页。

那么匮乏、疯癫、有趣呢？这些词语没有地位。当统治者也成为按部就班的羊群时，就连牧羊人也不存在了。尼采在《查拉图斯特拉如是说》前言中这样写道：“没有牧羊人的羊群啊！人人需求同样的东西；谁若感到差异就自动进入疯人院。”^①

在尼采那里，唯一高贵的，是人的本能。就我对尼采的理解，人本能最卓越的代表，是一个查拉图斯特拉那样的超人，其中最深刻的东西不是快乐而是痛苦、匮乏感。要不幸中的狂喜，而不要选择一切都满足了的幸福，因为一旦那样，就不会有故事了。就像托尔斯泰说的，幸福之间是相似的，不幸却各有不同。

2008年诺贝尔文学奖获得者法国作家勒克莱齐奥在献词中把他的颁奖演说献给雷蒙·葛诺(Raymond Queneau)，一个深受科耶夫影响的另一个法国作家。那么，尽管勒克莱齐奥可能不熟悉科耶夫的思想，却也间接得益于后者了。葛诺的作品中充斥着“乏味、愚蠢和滑稽的人物”，夜幕真的降临了，看看人都成了什么样子。是的，一点气概也没有，而且在最幸福的两性关系中也活得莫名其妙。“在他的小说中，常能发现富有的女人无缘无故地与既没有头脑也没有前途的年轻男子结婚，只是因为他们的长得好。”^②一个偶遇的绝对陌生人，不仅决定和他做爱，而且决定与之结婚。这个生活中毫无计划随意的人，在那个瞬间却是高贵的。或者真切的想法莫名其妙，爱上一个虐待自己的人。一个高贵与下贱的人，竟然是同一个人。

一个和大家一样的人，既不沮丧也不梦想的人，没有爱情也没有仇恨，做事有唯一的利益动机，但这个过程冷酷或者像“庸人之恶”，享受比别人过得好的快乐。毫无伤感之心的人，一件最龌龊的事情

① 《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第138页。

② 同上，第158页。

竟然成为一生美好的回忆,但他同时是一个只满足于当下感觉的人。但这样的感觉平淡乏味,也就是说,没有故事好讲,因为他们毫无灵气。一群完全缺乏个性的人,动机既然一样也就等于没有(它们既无聊又肤浅),只描写他们的外在行为就是了。要是一出戏剧只交代行为的结果而不解释原因,就会显得荒诞乏味,人们习惯上认为找到原因不但有趣,还会使我们心安理得。但是,编造出来的原因显得滑稽可笑。在一个人身上没有任何原因是可以贯彻到底的,因为这同一个人身上,马上就出现一件用这个原因解释不通的事情。“在历史的黄昏,行为无需理由和动机。生活只是对过去曾经是严肃、高贵、崇高或称‘历史上的’一切的拙劣模仿。”^①行为与内心之间没有什么必然如此的联系,可以这样也可以那样。

一切曾经让我们那样自豪的事情,现在已经引不起我们丝毫兴趣了。当代人的问题,是如何对付索然无味。一个对过去不怀念、对未来不懂憬、对当下不失望的人,在现实生活中毫无理由地有乐趣的活着,这是个没有头脑的傻人。

已经知道日子毫无意义,但是在没有理由活的情况下还要活。活着不需要理由,这本身反倒成为了理由,在我们开始玩味这句话时,瞬间生活就充满了新的意义,就像玩味无聊时你是不无聊的。就像两个知道彼此不相爱的人一旦知道注定要厮守一生,两人反因其共有的悲壮色彩滋生了新的爱意。英雄产生于蒙在鼓里的时代,悲剧人物产生于戳穿一切的时代。

是的,要给已经没有存在理由的生命一个没有理由的理由,否则知识分子还能做什么呢?

另一个受科耶夫影响的重量级人物，是法国思想家型的作家巴塔耶：“我认为对于理解后现代主义最费解的方面——它的自相驳斥的特性，它的狄俄尼索斯的狂乱，和它隐晦的浪漫主义——巴塔耶是关键。”^①它就是曾多次提到的悖谬性现象吗？酒神现象或沉醉现象，不能获得理解的现象——对它们的任何一种理解途径都会在中途碰壁，这反而使人兴趣盎然。

比如，列维-斯特劳斯以“为了慷慨地进行性交换”而将自己女儿作为一种礼物奉献出去，来解释乱伦禁忌现象。巴塔耶则认为，列维-斯特劳斯不应该假设（当我们一听到“为了”，就会联想到一个假设，这时就要警惕了）禁忌是为了某个有用的目的服务，因为禁忌完全是任意的。禁忌是自主的，是目的本身而不是手段。无理由行为代表了自主性，表明自己是自己的主人，并因此与动物行为区别开来。文化的方式，就是以一种人性、任性、没有根据或出乎意料的方式否定自然、否定给定物，就这样超越必然王国进入自由王国，以表明自己不是一件事先就被决定了的东西。乱伦禁忌就是在这样的情形下出场的：“通过放弃触手可及的性对象，通过抵制动物本能需要的直接性，并且通过自发和自觉的对性的性满足设定限制，人否定了自然的秩序和它的本能，把自己和自然区分开。”在这个意义上，人是作为“疾病”在自然界登场的，是发生在自然世界的一次纯粹偶然的事件，它是突然发生的。

不屈服于吃喝房子性欲等自然需要，坚守任性的自主性，才是坚守住人的本性。这里歌颂人发明的趣味。与满足动物式自然性欲不同，延缓或转移这些满足，创造了爱情，人的文明。

^① 福柯和德里达承认他们自己深受巴塔耶的影响，海德格尔称巴塔耶是“法国最优秀的头脑之一”。《亚历山大·科耶夫：后现代政治的根源》，第170页。

还有“拒绝上帝就是拒绝超越，支持‘内在性’，后者通过陶醉、爱欲、人祭和诗情涌现来达到。用撒旦代替上帝也意味着用越轨取代禁忌，用无序取代有序，用癫狂取代理性”。^① 巴塔耶的作品，只有怀着无所事事心态，才写得出来——根本不需要了解社会到底是怎样的？随心所欲地陶醉就是了，而且不顾道德的约束。享受性欲高潮是陶醉，“非色情作品的色情作品”的那个火候，就是使你产生陶醉而非占有之心。展示了被禁止的内容，但是其震惊的效果却不再于挑逗了你。高潮与震惊是连接一起的，做越轨或残忍的事情能产生高潮，与疯癫的魔鬼连接一起的高潮，这些因素自身就是目的，并不是为了实现它们之外的目的。

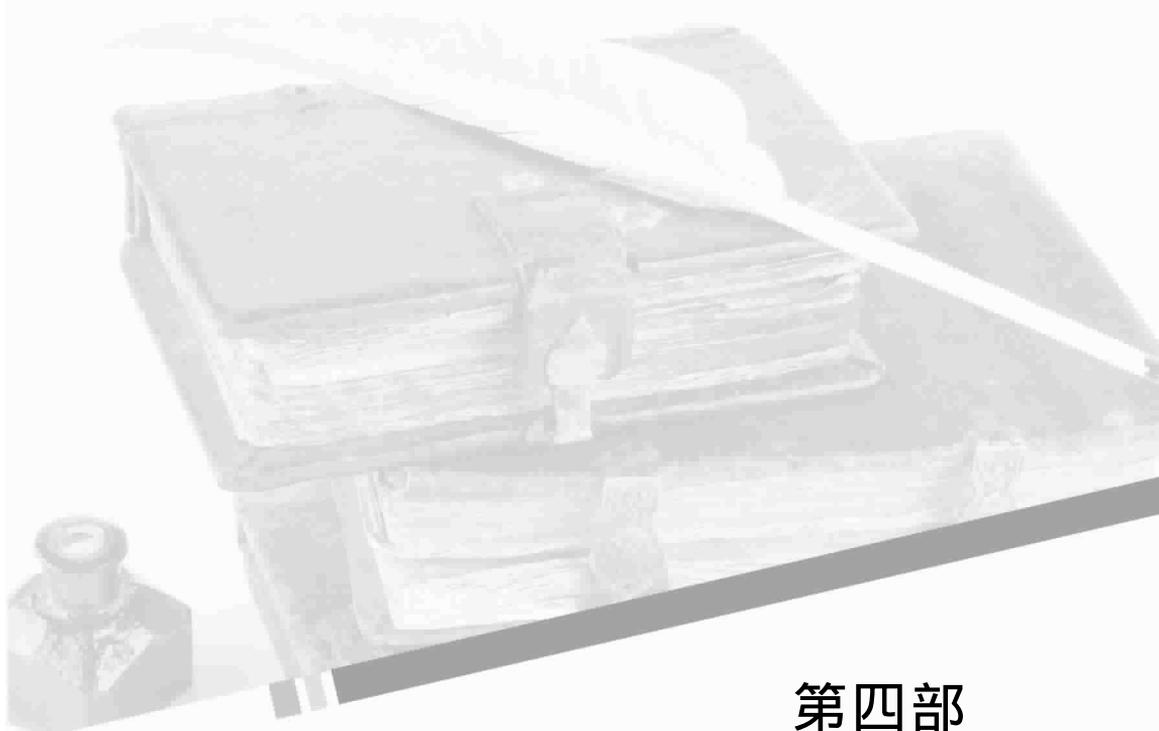
创造性思维成果的一个魅力，在于嫁接，就像媒介是一个隐喻，一事物是由于引入了另一事物而被说明的。如果文字是上帝，电视就是撒旦，娱乐或游戏消遣并非与深刻性无缘，关键在于是否从内在性解读它们，广义的图像效果不是超越的而是内在的，就是说，它们越轨、永远在当下、具体生动、无序、疯狂、过度、迷醉、爱欲——它们之所以是内在的，就在于语言无法言说，语言一说话就要符合逻辑语法，要在比较中归类，以用找出来的“一般性”说话。在这个意义上，语言不是内在的而是外在的，是超越，而独白属于内在语言，严格说“不是语言”。

后现代社会带给人的绝望和陶醉来自同一种现象，即让躲在阴暗角落里的酒神光明正大地陶醉，就像狂欢节上不分男女老少的亲吻一样，还像平时一贯严肃的人在光天化日下裸体游行。这场面使任何语言患上失语症。所有这一切，使阿波罗式的光明正大黯然

失色。这不是反启蒙,而是启蒙世界的另一半粉墨登场——这另一半,掺杂着焦虑与疯狂,我们之所以把这些现象与启蒙联系起来,在于晓得它就是我们人的本来面目之一,一切赤裸裸的罪恶都与快感或陶醉密不可分,它们都是越轨。陶醉属于无我的世界,在那个瞬间一切世间的差异都不复存在。如果陶醉算一个平台或媒介,那么按照一件事情是由引入的一件新事物加以说明的隐喻性法则,陶醉所连接的是死亡。连接杀人、强奸、战争,这些赤裸裸的雄性特征之中的,是热情甚至浪漫——这些说法似乎不太人道,但人道中同时就包含着不人道,是用强权和压迫得以实现的,尽管这些不是一下子就看得清的。

在我们揭开了人类心灵的伤疤后,可以说,人自身就是悖谬的,这一点到今天才渐渐显露出来,晚得有些凄凉。人有多重可能性且这些可能性之间又激烈冲突又相互吸引,单独哪个瞬间拿出来都是人又都不是人,这些不同瞬间之连接,又是开放的。这样一种柏格森式的绵延并不是一条线,多层次的时间使我们眼花缭乱。

巴塔耶延续了卢梭的传统,即使生活怎么不如意,也要保持巨大的热情,满怀渴望——既然工业文明派生出枯燥单调乏味,巴塔耶把现代文明所禁止的事情也包括在内,比如恐怖与色情。总之,在“历史终结”时代,“蓄意不赞成”,保持悖谬的热情,可能是打开新世纪文明大门的一把金钥匙。



第四部
当代欧洲新文化与新社会

第十八章 1968年

英国社会主义者奈仁和意大利无政府主义者夸特罗齐,两人于1968年合写了一本书《法国1968:终结的开始》。他们说“终结”,什么终结了?自从20世纪以来,“终结”一词被西方学者一再使用。哲学与人文学科各个领域,都在说“终结”。它暴露出来的信息是,一切现成的解释,都在过时,都没有说服力,活生生的历史事实一再使我们惊讶。我们已经认不出它们是什么。这本书的封底是这样介绍的:

20世纪60年代发生了席卷欧美发达资本主义社会的抗议风潮,人类历史上最丰裕、最富足的一个年轻世代竟然对资本主义社会、科技官僚社会与父权社会的礼法、成规与价值感到不耐与不屑,并进而以行动要求实现激进参与民主与尝试另类生活。本书即是对法国1968年事件的第一手描述及分析。革命虽维持不长,但革命带来的希望与挫折都有非常深刻的历史与文化意义。70年代以降的“法国后现代思潮”恐怕都得从这个历史脉络下理解,例如福柯、利奥塔尔、鲍德里亚等人的思想,在一个根本意义上都在和1968年对话。

既然都“最丰裕”了,还造什么反?这种情形下的造反很像是开玩笑,但是却以极其激烈的和平方式展开的?这样大规模的、使诺大的巴黎在一个月内成为一座“死城”的“政治风波”性质的“动乱”,几乎没有死人。它表面上的挫折真的是失败了吗?它是否在改写以后

人类革命的意义？它和法国后现代思潮有什么关系？为什么说 1968 年之后的法国哲学都在回答这场革命所提出的问题？

首先，1968 年 5 月革命的动机不明？它的爆发毫无迹象，来也匆匆，去也匆匆。一切现成的解释全部失效，我们的历史哲学范本，最典型的当数《共产党宣言》和马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》，前者说明了解释历史的原则，后者是应用这一原则对一个重大历史事件的解释。这个原则就是：资本主义的主要矛盾，是无产阶级与资产阶级的矛盾。阶级斗争是全部历史的发展规律。对此，恩格斯是这样归纳的：“正是马克思最先发现了重大的历史运动规律。根据这个规律，一切历史上的斗争，无论是在政治、宗教、哲学的领域中进行的，还是在其他意识形态领域中进行的，实际上只是或多或少明显地表现了各社会阶级的斗争，而这些阶级的存在以及它们之间的冲突，又为它们的经济状况的发展程度、它们的生产的性质和方式以及由生产所决定的交换的性质和方式所制约。”^①也就是说，历史唯物主义，相当于是解释人类社会及其历史领域里的“自然科学”。这段话解释了革命为什么发生。这把解释的钥匙，暗含了这样一些历史决定论：第一，革命的原因一定是经济原因，人民过不下去了，就会革命；第二，历史分为主子与奴隶，奴隶由于经济原因活不下去了，于是造反，结果成为新的主子，但同时也造就了新的奴隶，开始了新的历史循环；第三，经济状态自动决定意识状态，意识形态是有阶级性的，也就是党派性，自己人向着自己人说话，穷人向着穷人，富人向着富人。这样的哲学，是入世的哲学，是人类中的一部分向另一部分斗争的哲学，这样的斗争隐含着战争和强制（改造世界）。在这样的哲学

^① 转引自马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》中恩格斯写的 1885 年第三版序言，人民出版社 2001 年版，第 7 页。

中,人的阶级性代替了普遍的人性,由历史发展规律的改造世界的任务代替了意志自由。这种哲学当然不是形而上学,而是改造世界的哲学,它直接就可以按照一个蓝图实践。这个蓝图就是:人和社会应该是什么样的。

马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》中的头一句话非常著名,为称为历史唯物主义的经典箴言:“黑格尔在某个地方说过,一切伟大的世界历史事件和人物,可以说都出现两次,他忘记补充一点:第一次是作为悲剧出现,第二次是作为喜剧出现。”马克思也忘记在这里补充一句:为什么一切伟大的世界历史事件和人物在第一次出现时是悲剧,而在第二次出现时就变成了喜剧或闹剧了呢?因为在第一次出现时,往往不被理解;而第二次出现的情形,很像小丑在模仿已经过时的东西,显得滑稽可笑,可以当成行为艺术。

人不能随心所欲地创造自己的历史吗?海德格尔随心所欲倚靠心灵的闪电写了《存在与时间》,创造了新的哲学史。我们直接碰见的,就是中国这样的现实,我们在改造并创造前所未闻的事物时,也不必一定要请出过时的亡灵来昭示自己行为的正统性。我们不必穿上死人的衣裳,不必说那些过时的口号与套话。我们不必有语言或思想的负担,我们就是要忘记原来的语言,不必读过这个或者那个,不必读过关于这个的那个和关于那个的这个,我们完全有资格以自己的名义说话!

我们这里不去评价马克思所描绘的历史蓝图之历史命运,而只是想说,对照巴黎1968年的革命,这个蓝图完全没有注意到革命的发生还会另有原因:人民在生活富裕的情况下,也会走上街头抗议社会制度——换句话说,革命另有原因,而且是与经济原因不同的其他强大原因。这个强大的原因是什么呢?我们难以知道。这是最令统

治者为难的事情,使主人们无所适从。

1968年革命,是一种阳春白雪性质的革命,或者是很精致的想法之非暴力的革命(尽管表面上很残酷,还有“街头巷战”,像雨果《悲惨世界》里的情景),革命上街了,“结构主义上街了”。不是为了面包,而是为了……谁知道呢?也许为了蔷薇——为了爱情造反(当时巴黎街道上有一句涂鸦:“我越是恋爱,就越要造反”),管它是哪个阶级的爱情!

也许我们从1968年写在巴黎大街小巷的标语(其中有的是造反派精神领袖的箴言)可以窥测端倪:

千万不要从美好的旧事物开始,宁可从糟糕的新事物出发

我要一个原样的世界(尼采)

阿尔都塞(一个法国著名的马克思主义哲学家)无用

有一个贬低所有乐趣的乐趣

一切反动派都是纸老虎(毛泽东)

教授,您老了

我读过你的书,600页的瞎扯谈,性问题你连碰都不敢碰

一下

托老师与考试的福,六岁就开始与人竞争

咱们一起推倒托儿所、大学和其他牢狱的大门吧

立足现实,指向不可能

我把我的诸多欲望当作现实看,因为我相信我欲望的现实性格

行动=不是一受刺激就反应——而是创造

商品是人民的鸦片

社会是一株食人花

让想象夺权

艺术已死，莫为食尸兽
有多少报道，就有多少质疑
谁是工人？没有任何权力决定生命走向的人就是工人
把工厂还给工人
把索邦大学还给学生
学生已经接收了大学。我们不询问，我们不要求，我们把它
拿下，接着就占领
没有什么东西叫作革命思想，只有革命行动
能意识到自己的欲望就叫自由
不
彼等虽富犹惧、虽活犹死之人

这些口号，每一句都满含激情。这场革命为什么会发生？不以成败论英雄，和历史上历次伟大的革命相比，1968年革命只持续了一个月，而且没有发生权力转变。革命后似乎一切都一如既往，但其实大大不然。“1968真正是败在它太大、太奇，和它一比，其他的革命都矮了一截。1968所启示的意义深重，重得让我们这个时代难以背负。”^①这是一场什么运动呢？是一场上演众多奇奇怪怪想法的运动，问题不再于只是胡思乱想，而是让这些胡思乱想上街，人们为这些想法的万花筒而激烈辩论——这在当下中国人来说，是一件多么不可思议的事情啊！

5月13日索邦大学门口张贴的一张大字报是这样写的：“当下这个革命不但质疑资本主义社会还要质疑工业社会。消费社会注定得暴毙。将来再也没有任何社会异化。我们正在发明一个原创性盎然

^① 夸特罗齐·奈仁：《法国1968：终结的开始》，赵刚译，三联书店2001年版，第131页。 569

的全新世界。想象力正在夺权。”^①矛头直指科技官僚政权，短短几天就把社会搞瘫，说明这个社会是多么脆弱，人们心里的承受能力已经到了极限，就差有人领头振臂一呼！虽然只快活了一个月，但快活一天是一天！它显现了全社会的未来走向，未来是梦的时代。

5月革命没有预期，没有先例。所有从前关于革命为什么发生的既有理论，在5月这个激烈陌生的庞然大物面前，都显得碍手碍脚。只有现实，没有理论，而现实是什么样子的，全凭头脑中灵光一现。自发性代替了计划性。不按规矩出牌的破坏性最大。

是的，没有什么教条式的想法，一切想法都是新的。发生了，而且一再发生，但不理解，这样的情形，在1968年后的2010年的今天，愈演愈烈。看上去完全没有理由的行为，就是想做却模糊为什么要做的行为到处在上演——这些表述与行为确实是悖谬的，并且因为悖谬而显得疯狂。或者叫广义上的“行为艺术”——我对这个词的理解，它同时是思想与活动领域的实验。

为什么首先是学生闹起来呢？因为学校就像一个集中营！僵化、特权、枯燥无比的考试制度压得人喘不过气来。这种制度下培养出来的是一架高度“理性化”的听话的机器。《法国1968：终结的开始》认为，革命不是由于暴政、贫困——因为在这样的情况下，人们还能忍耐，认命——而是由于人们突然发现还可以过另外一种生活，就像在瞬间发现痛苦是毫无道理的，是有其他含义的。简单说，就是发现了摆脱痛苦的方法，有了新的奔头，从而欣喜异常。

原来是无处可逃，现在不同了。

一切来自政府的解释都不可信，都是谎言。要创造幸福，全靠你

^① 夸特罗齐·奈仁：《法国1968：终结的开始》，赵刚译，三联书店2001年版，第132页。
以下同书均不再标注作者和出版信息。

自己的想象力！知道了这些年国家是怎么走过来的之后，你就迸发了：再不能那样活！老式的文明死了，文明在一夜之间改变了。众多快乐机器人感到厌倦了。

马克思从来没有想到他死后 100 年的人类社会与他预料的完全不一样：物质确实极大地丰富了，人们再不会由于贫困而造反。但与此同时，阶级社会不但没有消亡，而且在加速巩固，成为人类自然序列的一部分——但是这一切都是假象，因为人性在改变，人不是马尔库塞所谓“单向度”的，即使压抑也不成。解决贫富两极分化现象，并不是通向社会和谐的路。人都被喂得饱饱的，有房子住，穿得很时髦，都有受教育的机会，在这种情形下，人为什么还要造反呢？什么都是你的了，你还造谁的反呢（我突然想到了毛泽东的《炮打司令部：我的一张大字报》）？

匪夷所思的是，最不该抱怨的人在抱怨。为什么呢？“真理是一出让人笑不出来的深刻喜剧，因为它和历史中的悲剧只是一线之隔。我们在这看到的是，这个令人茫然若失的现代都会里最敏感、最受呵护的年轻心灵，本身竟是屠戮千万人与掠夺全世界的恶所浇灌出来的花；一群离经叛道之徒，完全否定一切既存意义。曾经，革命者是被绝望逼上梁山；曾经，革命者是经过反复思辨才决定不革命不成。现在呢，革命是由体系的脑力工厂所量产——没人曾注意到工厂的机器虽貌似完美却内蕴令人抓狂的设计错误。”^①哪个环节出现问题是我们不知道的，这个答案不是消极的而是积极的。人为的“设计”永远在任性的自发面前败得一塌糊涂。因为任性是人性的最重要部分。

^① 《法国 1968：终结的开始》，第 147 页。

我们的社会要设计出一套为自己所用的教育体系,就像政治预言小说《1984》里的新话字典一样。如果它真的成功了,就意味着人性被根本改变,彻底机器化了。但是,设计者万万没有想到的是,他挖的陷阱同时也是自己的坟墓,洗脑最终也洗了自己的脑子。他自己也会厌烦,因为他会死,他自寻烦恼的能力是没有办法洗掉的——这就是人性最后的灵光。换句话说,在这个制度下没有人真的幸福,因为人性本来不是这个样子的——人不是为了追求什么才来到这个世界上的,人活着的价值,并不是为了追求所谓最完美的东西,甚至也不是为了享受这个追求的过程——这一点,曾经蒙蔽了多少人的眼睛,使多少人死在虚幻的精神乌托邦啊——人的一个本性,可能在于厌倦感,也就是界限的感觉,它远比“完美”或任何观念形态的东西更根本更古老,因为人们会厌倦完美。

层层壁垒森严,全社会高度理性化意味着毫无人味儿,我们必须为“富裕”的生活付出代价。“至于共产党,那可是错得更加离谱。他们根本没法抓住事件的历史意义,也没法儿掌握住它立即的社会学性质。这回学生造反的殊异之处在于学生把自己定义为工人……而法共可从来没有见过这样奇怪的人种。”^①因为共产主义意识形态完全无法与之沟通。

人不再是“一切社会关系的总和”,因为这个总和,是外在于人的异化的产物,是用非人的因素来解释人本身,是人之外的存在者,而不是人本身。人不是社会人,而是绝对个性的人,是纯粹的自己,每每与众不同。人是破碎的而非以整体面目出现的。人在人面前不是他自己,他是他自己也不知道的东西,如此而已。

马克思在《经济学手稿》里断言，资本的伟大角色，就是产生剩余劳动，到了共产主义社会，劳动出现了多余现象，人的活动从谋生的束缚中解放出来，从满足物质需要的活动中解放出来，于是，人就获得了自由。也就是说，人不必再耕耘别的什么，人不再是商品和货币的奴隶，人从此耕耘自己，每个人的经验将变得丰富多彩！一句话，物质解放是人类解放的前提。

于是，完美实现了，它真的等于自由实现了吗？共产主义之后的社会是怎样的社会？“历史终结”之后怎么办？人真的只是以“类”的方式存在吗？麦克卢汉没有按照这个思路想问题，他认为解放的道路在于，随着科技媒介日新月异，从此人类感受和理解的方式完全改变了，感受方式上获得了解放是人的延伸，诞生了“感受的剩余”，这才是人的解放——因为从前的政治、教育、经济结构，都是建立在印刷术时代基础上的，只适应机械生产模式的。从前是“物质”支配心灵，但是到了21世纪，究竟什么是物质与精神，它们之间的界限，已经成为一个大大的问题。广义上的传播与语言问题，迅速成为政治、经济、意识形态问题本身，这是马克思没有料想到的。这个问题，就像1968年一代造反新人的动机一样稀奇古怪。这些“新兴奥妙现象”，对马克思主义的传统理论，形成尖锐挑战。一句话，也许精神问题而非物质问题，是未来社会的焦点问题。过去，社会的中坚力量是资本与工厂；未来社会的状态，则取决于具有新兴科学与精神头脑的人，知识分子成为“心智生产力”！

1968年革命还质疑启蒙时代以来的“进步”概念，这个“理性”概念演变为官僚化、科技化、效率化这样千篇一律的工作与生活，是现代版本的精神变异（与马克思在《经济学手稿》中提到的资本对人的异化有所不同）——理性竟然导致以如此变异形式呈现的疯狂。于

是,严峻的话题是:如果理性和强制性进步(比如中国20世纪50年代的“大跃进”运动)的观念是疯狂的,那我们如何反思以往的理性呢?如果“理性”不理性,那么什么样的精神状态才是清醒的呢?一句话,计划、确定性、永恒性、符合逻辑的追求,才是不合时宜的,疯狂的,而自发、自然而然的东西、突破习惯甚至无法确定的东西,才可能是合理的,符合事实的,因而才是理性的。宏大叙事的那些大字眼,是不现实的,一整套旧的词语过时了,就像律诗在唐代开始由发展的高峰走向衰微,被宋词所“取代”一样。微观层面上的问题,如同性恋爱甚至结婚,裸体运动、女性主义运动等琐碎的新问题成为大问题。再比如孤独问题、老年问题,当下中国国人之间互不信任的问题,这些问题的独特性质,在以往被完全掩盖了。

生存的困境,以前所未有的现象,出现在人类面前。反叛在悄然发生,尽管权力者一听到革命就瑟瑟发抖。

在1968年之后,法国乃至欧洲表面上社会恢复了从前的常态,但就像经历了“文化大革命”的中国一样,就像亲眼看见配偶的外遇一样,心灵生活,再也不会恢复到从前的样子了。理性与爱情一样,在宽容的同时,也变得复杂起来。比如,在1968后成长起来的新一代哲学家德里达就说,要原谅那不可原谅的东西。

无论怎样,《法国1968:终结的开始》的书名意味深长,什么样的历史终结了?又开始了怎样的时代?

解释的时代行将终结,光说不练不行,我们要立刻行动,怎么高兴,就怎么做。自发性与即时性相伴为舞。自由、无政府状态、达达主义、超现实,没有权威和主旋律的高度纪实,连评论都没有,不说原因,原因和评论都是理论或权威的产物。

第十九章 东欧

原苏联和东欧“社会主义阵营”已经成为“明日黄花”。“看似不可动摇的帝国突然骤然间迅猛地分崩离析，令人对所发生之事产生不真实感。这种虚幻感类似于相信任何奇迹都能发生的非理性状态。”^①这样的惊讶，就像听到一个非常老实的人瞬间成了杀人强奸犯。这怎么可能是他干的呢？事实上就是他干的。把它与以上巴黎1968年学生造反运动联系起来，这两个影响世界格局的政治事件似乎表面上一点儿也不相像。它们之间相似的，是它们在爆发之前，没有任何先兆，无法预测，在极短的时间内就搞定了。还没有容人们细加思考它们的原因，它们已经结束了，以至于在多少年之后，其产生的原因还是一个谜。它们之间还有一点相似，就是在革命爆发之前，人们对旧的一套（无论是从政治道德制度还是从语言行为思想方式体现出来的老一套）已经厌倦透顶。

厌倦就像心理活动一样，属于那些即使在当今科技无比发达时代也不能被控制起来的、属于人性的东西，是人性尚没有被泯灭的最后残余。厌倦是心理活动的极端，属于非表面的、具有形而上学性质的情绪，或者可以被理解为深度无聊。

到了靠庸俗的泛物质意义上的快乐都无法遗忘深度的厌倦时，当不

^① E. T. 盖达尔：《帝国的消亡：当代俄罗斯的教训》，王尊贤译，社会科学文献出版社2008年版，第6页。以下同书不再标明作者与出版信息。

是在短暂的快活之后,而就在短暂快活过程中厌倦几乎同时涌现心头时,厌倦就会蕴涵着具有精神原子弹一样的巨大能量,最令统治者惶恐不安的是,它根本无法控制,尽管表面上国家体制固若金汤。苏联“……是一个统治权力在日常生活体系中居于主导地位的社会。无论行动当局或社会都绝对相信,国家能够运用不受限制的暴力手段镇压种种不满表现。这样的国家体制让肤浅的观察者觉得坚如磐石,实际上却脆弱不堪,原因就在于它不具备富有弹性的调适机制”。^① 磐石在过于强硬的同时也过于脆弱,所谓它没有弹性,在于它对真正的反对派毫不妥协,没有真正的对话或者政治协商,于是那些被压抑的沉默的大多数就像火山里的岩浆,谁也看不见它们,但它们实际存在着,具有混沌乃至混乱的巨大潜能。一句话,这个制度不灵活,缺少人性——以至于到了最后,已经没有什么人拿它的话、它的命令当回事儿。我们要知道,国家不是钢筋水泥枪炮组成的,而是由人组成的。把赌注下在强权控制和愚民政策上,所付出的代价是极其巨大的:威信扫地,没有人尊敬它!平时看不清楚,在关系到国家制度存亡的关键时刻,几乎没有什么人愿意替它卖命。^②

① 《帝国的消亡:当代俄罗斯的教训》,第11页。

② 戈尔巴乔夫之外的其他苏联党和国家主要领导人“决定做一件在他们看来由于总统性格懦弱难下决心的事情——使用武力,来恢复政治控制,保住中央政权。三天之间即已见分晓,问题不在于总统,而在于已经变化了的国家。1991年8月19—21日,数十年来政府所担心的事终成现实——军队拒绝向民众开枪。仅仅用了三昼夜,一个超级大国的社会政治制度便已寿终正寝,而这一制度的核心正是能够而且随时准备对自己的人民毫无限制地使用暴力”。又,“莫斯科的最后两天成了下葬的日子:愚不可及的制度以愚不可及的方式寿终正寝。政权显得愚蠢可笑,因为人民已不是傻瓜……这创造了一个极为重要的先例——73年之间公民首次得以迫使武装到牙齿的国家屈服投降。社会生活开始不是以恐惧的惯性而是以无畏的惯性定位……如果说在别的国家制造变乱通常都是一伙凶犯的异想天开,事后便被投入监狱去过他们一向所过的日子,那么八月政变则是没有先例的。这次政变中让自己触犯法典种种条款的,实际上是所有的苏联领导部门,……而当一个国家所有上层人物要么是罪犯,要么是其帮凶,并且他们都在人民面前遭到毁灭性失败的时候,这样的国家是无法立足的。国家的所有领导人都陷入政治的虚无之中,便会从政治真空中产生另外某个国家。”也就是说,本来是地上公开的执政党,做起事情来却像是采用了黑社会手段,成为犯罪一样的地下党。为什么会这样呢?因为这些事情是见不得台面的,不能曝光的,而且尤其暴露了党存在的不合法性。参见同上书,第279、281页。

《帝国的消亡：当代俄罗斯的教训》的作者描述的情形是：你给我更多的钱，我只能做广义上的吃喝玩乐的事情，但是在这些日复一日的短暂快乐中，我同时就会想到你允许我有阅读、收听和收看我心灵所需要的东西的自由，我没有在公开场合想说什么就说什么的自由——这些“非物质福利”的欠缺与物质福利的增加之间，不成比例。言论自由应该像呼吸新鲜空气，但我们却在窒息状态下啃着花样翻新的“美味佳肴”，那东西再好吃也是变味的。

“言论自由”是无价之宝，可是，原苏联的独裁者却用它换了很多钱，换来大量难以看见的软暴力。专制制度只能靠暗中耍无赖的方式解决，也就是在制度上绝对不给予支持，采取流氓手段掩盖自己的罪行，就像打太极拳：你跟他讲法律，他跟你讲政治；你跟他讲政治，他跟你耍无赖；你跟他耍无赖，他跟你讲法律；总之，从来不跟你就任何一个严肃的话题，在不预设标准答案的前提下，从正面以不回避问题的态度放开言论公开辩论。摆不到桌面的事情越来越多，比如，“要向民众特别是向其中年轻的受过教育的一部分人解释清楚，为什么他们的同龄人在其他国家享有自由和参与解决国家问题的权利，而他们却没有，必须由大权在握的长官们去做这件事情——这是一个无法完成的任务。”^①还有什么危机呢？“共产主义的效力到此已经荡然无存。国家领导人采取惯用的意识形态公式和口号作为世代相传、必须遵守的宗教仪式。社会则对这一套要么不予理睬，要么将其当作日常笑话的素材。数十年中奉行的不以智力水平挑选共产党领导人的路线，至1970年代末形成的的是一个由老年人掌控的、没有能力做出任何明智决定的苏共中央政治局。不过当一切都是处于惯性

^① 《帝国的消亡：当代俄罗斯的教训》，第54页。

的作用、遵守着已经定型的规则而运动的时候,那些领导国家的人也无须具备高智力水平。”^①“苏联领导人为了替自己的权力寻找论据,则诉诸共产主义意识形态和历史传统。公开的,社会公众已能了解到的关于这一制度种种暴行及其形成过程的信息——这些都使苏维埃政权残留的一点合法性荡然无存。”^②

导致专制制度瓦解的重大因素,还有信息的全球化、国内的民族冲突、官员腐败的全面升级。当认为现政权不合法的看法蔓延到军队时,这个制度就面临彻底崩溃的危机。当然,也许军队是最后觉醒的,它也是由老百姓组成的,老百姓并非通过阅读,而是以亲身领会到现政权不合法,这是一个忌讳莫深的问题,原苏联的独裁者不可能知道有占总人口多大比例的人,认为现政权不合法,更不知道在国家危亡之际,到底有多少人不成党的叛徒。

我们换一个角度,从中欧和东欧的问题说起,先说问题,尔后阐释:

一个让人困惑的哲学问题是:海德格尔的主要思想中,确实有纳粹的精神成分。战后的世界精神,肯定是把纳粹的“国家社会主义”看成洪水猛兽的。但是,作为战后世界精神主要代表的欧洲精神,作为这种欧洲精神主要体现者的欧洲特别是法国的那些著名哲学家们,却从海德格尔那里获得很多精神灵感——这样的情形,在逻辑上是说不通的,就是说,你肯定了你同时否定的东西,这样的悖谬里面,肯定暗含着玄机。

玄机,来自这种悖谬性,形式逻辑的思维方式落伍了。海德格尔和纳粹显然有一个共同倾向,即通过暴力的方式放弃传统,建立一个计划中的新世界。但是海德格尔的思想显然只是在某些方面与纳粹

^① 《帝国的消亡:当代俄罗斯的教训》,第108—109页。

^② 同上书,第219页。

是共同的,他确实看到了近代启蒙思想或“现代性”所隐含的危机,而作为一种解决危机的办法,纳粹非但没有成功,反倒给人类带来了巨大的生命和物质上的灾难,更要命的,是带来无比沉痛的精神创伤。我们人类精神能力有限,折腾了半个多世纪,到头来,又回到了起点。现在的问题是,现代性到底隐含着怎样的危机,为什么专制制度的解决方案遭受了灭顶之灾,在经历了这样的挫折之后,在危机之后,还有没有更好的解决方案?

我认为,问题的关键,在于专制制度的解决方案,都没有深刻理解人性的本质,在这方面,后工业社会、消费社会,或者所谓“后现代社会”,或者描述了这方面的困境,或者尖锐地提出了新的解决方案。

人的本质是什么,不能从人之外的因素获得解释,无论从社会与物质的因素解释人,还是从意识形态或观念的角度理解人,都是人的“身外之物”,这些身外之物,可以给人带来生活的方便与不方便,使人有所谓坚定或不坚定的奋斗目标,现代性就把解决这些问题,看成解决了人的根本问题,甚至是实现了人的自由。但这只是一种假象,因为它们是远离人的东西,用学术语言,是一切与“永恒的时间性”相匹配的物质与精神的成就,它们是一种自欺。

从现代性过渡到后现代性,有一个中介概念,这就是自由意志、欲望,甚至性欲,代表人物涉及叔本华、尼采、弗洛伊德。但是,这里还有个问题,集中到性欲这种隐蔽最深的欲望,还是一种动机性解释,我们凭什么说它就是每个人身上最深刻最不可缺少的需要呢?至于把艺术与文化创造归结为不能满足性欲后的升华与变相发泄,只是一种无法证明的解释而已,它是不能证明的,而其他的解释也是“可以”说得通的。比如,以下我将说明,精神产品,完全可以来自对生活的厌倦感,来自一种消遣的动机。

距离人更近的因素,是娱乐与消遣,它是当下的。越是当下的,距离人越近的,就越根本,距离原样的人性就越近。这一点,近代杰出的思想家有所触及。比如帕斯卡尔的微妙精神,就描述出这样的意思:通常人们认为类似柏拉图的《理想国》之类的著作,是出于伟大的精神动机,或者广义上,是为了人类的自由、进步、解放之类(这是现代性之所以成为危机的重要原因),但这个呆板的动机绝对不是唯一的,甚至不是主要的,还可以有很多外部的动机:作者为了荣誉、钱财、为了讨好某个人或某种势力,但是,这些都不是主要的,更主要的,来自人自身的原因,柏拉图整天教书谈话的日子太枯燥无聊了,他从写作中获得了极大的快感,他不为了任何外在的目的,只是为了消遣一下,消磨时间,使别人更注意自己,如此等等。

说了这些动机,都是我们的杜撰。说得更明白一点,就是动机模糊不明,似动机其实非动机。但是严肃的问题马上就来了:什么是动机?它绝对不仅是一个心理学术语,而首先是哲学概念,它是原因、根据、本质等。本来是虚无的、任意的、模糊不清的因素,就这样用哲学概念获得了清晰的解释,给定了一个标准和方向。我们用严肃性代替了游戏性。这里的游戏性指从虚无中诞生的快感,就像好文章是以任性(人性,一个谐音)的心态写成的,以不知道下一句应该怎样写的心情写文章,在效果上却是一篇佳作,像是活人;按照计划写文章,必定是死板的字句,死人一样。

但是,娱乐与消遣,还不是距离人最近的因素,因为娱乐和消遣不可以停顿下来,一旦停顿,人就会像狗一样感觉无聊了。这种厌倦和深度的无聊感,就像面临死亡的幻觉一样,是属于人本身的,与身外之物无关的最贴己的东西,与人的外部环境、权势与钱财,甚至与人身体状态,与受教育程度和智力水平,都没有必然的联系。古今中

外,概莫能外。这种厌倦和深度的无聊感,不能被推翻、打倒、颠覆、消解、解构,甚至异化概念也对它无可奈何。它是构成人生命骨架的元素,人本来就是这个样子的。

不可以用“什么”的提问方式询问厌倦和深度的无聊感(用海德格尔的现象学语言,当你问事物是什么,就陷入了“对象性思维”,等于在问“存在者”,一个身外之物),因为厌倦与无聊什么都不是,它们来自虚无,油然而生,来去匆匆。

从虚无中,或者从厌倦和无聊中会产生什么?可以产生任何东西,从精神作品到革命,都可能产生于厌倦。1968年的巴黎学生造反,也可以用厌倦解释。厌倦生活甚至可以导致自杀;当然,也可以厌倦得连革命的兴趣也没有(或者连拉一下上吊绳子的兴趣都没有?),因为革命只是痛快了一个月,然后的生活,一切照旧——这就是厌倦或无聊到家了,深度无聊。

胡塞尔在1935年,在大战的前夕,就敏锐地觉察到,欧洲精神面临的最大危机,就是生活失去了意义,科学技术的成就本身并不能带来生活的意义。欧洲面临的抉择是:或者在仇恨和野蛮中沉沦,或者在哲学精神中重生。结果,欧洲选择了前者。

也就是说,感觉生活没有意义的问题,一直都没有解决,这也是后现代社会面临的问题。《欧洲精神》一书,通过分析三个在另一个当代欧洲(指中欧和东欧)生活过的思想家,^①来接触上述问题,他们共同的问题是:怎样做才能使强权不再能剥夺人权?“在70至80年代之间,三位思想家在已对马克思主义彻底失望的东欧知识分子当

^① 1980年诺贝尔奖获得者,波兰诗人及评论家米沃什(Czeslaw Milose)(1911—2004),捷克政治家帕托什卡(Jan Patočka)(1909—1977),匈牙利思想家毕波(István Bibó)(1911—1979)。

中产生了巨大影响。这三座不同政见派的灯塔要在到处充满诱惑的现实社会中,重新思考欧洲文明的伦理基础。这样的想法是超前而非滞后的。有了米沃什、帕托什卡和毕波,中欧甚至整个欧洲,或许都能寻找到最完整的关于哲学,道德和政治的表达方式。这便是未来思想欧洲的开端。”^①这三位思想家,与当代法国哲学家一道进行建设性的思考,但由于他们是从东欧的现实出发,引起我们更大的兴趣。

知识分子、悲惨年代、非凡的人生轨迹——在东欧,为什么或是什么命运选择了把作家型的思想家(而不是每天在书斋里疏经释义的学者)推向历史的前台?^② 是因为尖锐的思想必须与极其特殊的人生经验融为一体。经验的特殊性,特殊经验,是无价之宝。在世界其他地方没有遇见过,史无前例,因而无法定义,没有解释的前提。尤其重要的是,这样的探索是哲学性的——无论这些经验看上去多么没有哲学的形状。

要有才华横溢的知识分子,而且要有一大群,当下的中国,就缺少这个。唯 GDP 是举的理性,造就了非人、非人性。一切都不过是海德格尔所谓存在者,冷冰冰的“它”。换句话说,人性是贴己的东西,构成自己的血肉与骨架的东西。当理性等于“它”时,理性就异化掉了,或者说,没有人性。别用大字眼忽悠我们,“不存在国家和社会的问题,只存在个体的问题——这问题涉及意识、主观性,涉及在真理面前活着的权利,涉及有尊严的活着的权利”。^③

① 亚里山德拉·莱涅尔-拉瓦斯汀:《欧洲精神》,范炜炜等译,吉林出版集团有限公司,2009年版,第4页。以下同书不再标注作者与出版信息。

② 《欧洲精神》中提到了对20世纪欧洲思想有巨大影响的广义上的作家群体的突出代表:卡夫卡、昆德拉、哈维尔、穆齐尔、阿伦特、马克斯·韦伯,等等。

③ 《欧洲精神》,第11页。

把不同领域有共同思想倾向的人、特别是那些被边缘化了的有才华的人，组织在一起，组成一种风格，“百科全书派”似的风格。

什么是哲学？至少在当下，它意味着个体意识的觉醒！

1953年，法国著名的伽利玛出版社，出版了米沃什的《被禁锢的头脑》，德国哲学家雅斯贝尔斯在该书前言中说：“正是以人的姿态出现的可能性本身受到质疑。”它要解决意识被奴役的问题。另一个批评家把米沃什的问题归纳为“人可以做出自我来”——这是一个海德格尔—萨特式的回答。

启蒙本来是热情与个性解放的代名词，它究竟是怎样悄然地变成了理性的同时，给我们一副冷漠无情的面孔？在20世纪人类历史中，上述两种精神的观念乌托邦，给我们制造的精神创伤，就像米沃什说的：“以前从未有人在如此短的时间内处死数以百万计的人类生物，以前从未有人以如此完美的技术手段按计划地进行冷血的种族灭绝。”^①《欧洲精神》的作者这样评价：“同一个地球、同一个人类、同一种精神。然而20世纪被蹂躏的土地对米沃什来说，正是我们每天坚持用抽象客观的无人称的知识不断歪曲虚构的土地，它越来越从根本上与具体的人类分离。”^②我们有各种各样普遍的、统计的、社会的借口，但它们太乏味了，与我们具体的感受，一点关系也没有。

我们不要千人一面的幸福，我们不要被操纵。我们想有只属于自己的特征，我们不想和别人一个样。总之，我们不想听话，凭什么要听你的话？我，我们的孤独，为什么不合法？我们要个性、要自主，要个人化的生存。

曾几何时，人道主义激情等同于一种高度集中化了的的目的论似

① 《欧洲精神》，第25页。

② 同上，第27页。

的思维：高昂的自我意识或主体，未来就是永远越来越进步，狂热高估了人的理性能力。换句话说，要看到对象性思维的界限，要承认其实“我不知道我自己的人性”。

尼采以自己的方式，准确预言了 20 世纪人类文明行将发生的悲剧，在这一点上，他超过了黑格尔和马克思。

“为了某某而奋斗”或“目标始终如一”的思维方式——理性的热情、冷静、对活生生的具体的人性无动于衷。人性不是一个观念，人性与观念势不两立。观念是实际生活中的一种抽象的算计行为（甚至辩证法也是一种算计），而所有能感动我们的因素之综合，才构成了人性的本质——热情、在意、无聊、厌恶、良心、有感觉、怜悯、感激、忏悔、爱，这些属于凡用心才体会到却道不明的因素。当我们冷静地思考这些因素时，就形成了一种非算计的道德理性，一种超越。观念性的算计，使我们在他人甚至亲人的死亡面前不为所动，在为了某某而奋斗的思维模式中丧失了人性。从最小的事情开始的诱惑你所谓“不得不顺从”，就是奴性的开始。

还有一个迷惑人的词语，就是“信仰”——它应该是一个中性的词语，而非概念性或冷冰冰的“目的性”词语，如果遵从后一种理解，“信仰”一词就是非人性的。坚持人性，不是像坚持一种僵化的立场那样，不是坚持一种特殊的立场，而是回到一颗敏感的心。

德国社会学家韦伯说，现代性的胜利，不过是抽象概念和算术头脑的全面胜利，它成为社会的唯一调节标准。换句话说，我们都是被支配者。米沃什说，今天的专家和政府公务员的职能，就在于填写大量的表格，有命令就去执行。这样的行为，也是纳粹时代一个“好人”的行为标准，为了国家，告密是道德的。阿伦特描述了那个纳粹战犯艾希曼的自我辩护：他在执行国家法令。是的，是一种机器一样的毫

无个性价值的“任意的普遍性旗号”。正是官僚、理性、技术、整体性之类冠冕堂皇的东西，导致了大屠杀。在纳粹统治下，知识分子和普通人一道随大流，在效果上就成了某种目的性思维的帮凶。

“意识形态”是海德格尔说的存在者之一，而个人真实的感情，才是贴己的存在。什么是“意识形态”呢？就像阿伦特说的：“意识形态‘把人们带入一个傻瓜的天堂，那里所有事情都是既定的，从而教会人们摆脱真实体验的束缚，避免与现实对照而发生冲突。’”^①阿伦特还指出，这样的意识形态，是恐怖的。

人性首先与感情有关，只要是人的感情，就无法用道德不道德加以斥责。

读了这一句，觉得特别亲切：“中欧是一个具有特殊意义的历史空间。中欧并不是通过书籍或口述来了解何为纳粹主义、共产主义以及慕尼黑阴谋的，它是用自己的血肉之躯去体会的。这样的经历是一份无价的财富。”^②思考这些无价的精神财富，去创造性地想象。

有这样一个被忽视了的细节，20世纪20年代中期，捷克第一共和国的总统，是胡塞尔的学长，同为哲学家的托马斯·马萨克(Thomas G Masaryk)，一个对帕托什卡有重大影响的“哲学王”。换句话说，帕托什卡也是现象学传统的继承者，他还于1935年邀请胡塞尔在布拉格做了著名的“欧洲人性的危机与哲学”的讲演，这引起我们浓厚的兴趣。^③东欧严酷的现实，用类似存在主义的概念是根本解决不了问题的。要提出一系列与自身生存状态有关的概念，要响

① 转引自《欧洲精神》，第80页。

② 同上，第116页。

③ 大约是1980年左右，“为了将部分帕托什卡的手稿带出捷克斯洛伐克，德里达付出了高昂的费用，更糟糕的是，他还在此后经历了牢狱之灾……”参见《欧洲精神》，第110页。

应胡塞尔的号召,思考我们的“生活世界”,思考那些距离我们最近的却是我们最看不清楚的事情——无论是一件艺术品,鸡尾酒、生意、现场讨论的气氛,在这些问题上的直觉和判断力,就是哲学价值的源泉。按照胡塞尔的判断,我们面前客观的技术的世界,数字的世界,像 $2+2=4$ 一样统计出来的世界,根本就不是生活世界。真正的生活世界是感性的。帕托什卡深受这个想法的影响,不能把人看成一个统计的对象,人是活生生的。绝对不要统一的舆论与统一的行政命令。“卡夫卡,这位首先应该是现象学家然后才是作家的学者,其伟大之处在于明白了在人类和社会之间究竟发生了什么:制度只是一个愚蠢的工具,它依照自己的规则行事,却不知道这些条条框框是由谁,在什么时候制定的;它与‘人类的血肉之躯’毫不相干。”^①

正是在回到原原本本的生活世界这个问题上,现象学和东欧的持不同政见者之间有血缘关系,《欧洲精神》的作者甚至说,昆德拉《小说的艺术》就展示了胡塞尔的“生活的世界”:

对于昆德拉来说,反思自己的小说艺术一定要将其置于胡塞尔关于欧洲人性危机的沉思当中,否则一切都是没有意义的。《生命中不能承受之轻》的作者将小说艺术的重要性摆在了胡塞尔思想之后,他曾经这样简短而令人震撼地评价道:是胡塞尔在现代社会来临之际找到了危机的根源。欧洲的各种科学正在将世界变成由技术与数字研究构成的简单物体,完全忽视了它具体的生活本质。“这种科学的所谓发展将人性推入了奇怪而特殊的轨道,它使得人们越是前进,便越容易被蒙住眼睛,从而迷失世界,找不到自我”。昆德拉在书中反复总结胡塞尔的思想,

对于现实世界他继续评价道：“从前，笛卡儿将人类视为自然的主人与占有者；而如今，人类仅仅是外力（这些外力包括技术、政治、历史等）的简单附庸而已，可以被这些力量任意超越和占据。对于这些外力而言，所谓的具体生命和生活世界既无价值也无意义，它们早已被掩盖和遗忘了。”小说这门伟大艺术的出现，在昆德拉看来，不为别的，正是为了找寻被遗忘的生命存在。而在帕托什卡的眼中，哲学的艺术也在于此：哲学家同小说家一样，都是存在的探索者。^①

但是，难道我们的社会不是早就大喊大叫标榜自己有社会的好榜样，有道德标准和信仰吗？问题在于，这些是不是脱离了我们的人性！回到真实的生活世界与重新认识我们的人性，是一回事儿。人性还有哪些可能性存在？“也正是由于这些可能性，在帕托什卡之后又出现了一个哈维尔，他于20世纪70年代对体制提出质疑，反对诱使大多数人将个人身份认同让渡于体制认同的各种规则，因为当时已经出现了个体可能在日常生活统一的大潮中被席卷的趋势。”^②

生活世界以感性和神秘的样子，展现在我们面前。世界绝对不仅仅是为了满足我们的需要才存在的。

“现代性”竟然导致了极权，在哲学与现实生活中都是如此，这究竟是怎么发生的呢？所谓传统的断裂，是说一种习惯的思路已经走到了极限，再往前走，就是无底深渊了。旧的一套确实不行了，现在的问题是，那我们怎么办？前面的方向在哪里？纳粹政权是所谓“与传统观念进行最彻底决裂”后的一种选择，结果走进了死胡同。换句

① 《欧洲精神》，第134—135页。

② 同上书，第135页。

话说,与这种极权形式相伴随的一切意识形态,社会制度,也一同走进了死胡同。海德格尔从阅读经典过程中,得到了阿伦特从纳粹集中营中获得的相同结论,“现代意义上对主体的行动性的那种经典解释,他(指海德格尔)早就不以为然,早在 20 年代他就祛除了这种思想。这种思想的极端诉求是:我从事某物,目的是把它搞成另外的东西(这很像是把抽象概念转化为实际利益、到处弥漫着工具主义和无个性的人。笛卡儿开了这样的先例:人可以上升为‘整个自然界的主人和拥有者’,以满足统治世界的欲望。控制的欲望,想绝对区分正确与错误,它的典型表达式是‘将某某进行到底’。激进主义打着科学的旗号,这样意义上的所谓‘科学’,是绝对疯狂的——引注)……对海德格尔来说,这种断裂的极端状态,是笛卡儿‘我思故我在’的命题,这个命题启动了思的偏转,思从存在问题转开了,并义无反顾地转向了反应的个体,这个个体自命背负着能生产现实性的幻觉。按照海德格尔的看法,现代世界和现代主体自行听命于一种自我生产着的‘摆置’的摆布,从这种‘摆置’当中根本就没有回归‘被解蔽’世界的出路。”^①是的,所谓创造性的思想,并不来自用功,而来自善于提出具有根本性的问题。阿伦特在写给朋友的一封信中正是这样提出问题的:“国家社会主义完全是自由主义洞穴里生出来的怪胎,这个洞穴的深处是以基督教以及启蒙运动为基础构成的地方。”^②国家社会主义、自由主义、基督教、启蒙运动,把这些词语连接起来,不禁使我们倒吸一口凉气——《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》的作

① 安东尼娅·格鲁嫩贝格:《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》,陈春文译,商务印书馆 2010 年版,第 339 页。

② 安东尼娅·格鲁嫩贝格:《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》,陈春文译,商务印书馆 2010 年版,第 340 页。

者说,不仅阿伦特,这也是海德格尔、卢卡奇、阿多诺、霍克海默、马尔库塞等人的共同看法。阿伦特甚至对一切纯观念的哲学思想方式提出批评,进而对把哲学的思想观念转换到经验世界的做法加以批判——这与海德格尔也不一致。

仅仅把工作看作谋生的手段,把理性等同于效率或算计。完全中立的东西,逻辑,冷冰冰的程序。帕托什卡认为,所有这些,都是现代性带来的严重问题——它们意味着战争与死亡。

与人类的愿望相反,或者人类实现了的愿望,将对人类自身有莫大的威胁,比如,在实现了控制之后(个人是整部机器上的一个齿轮),人将不人!什么是专家呢?一个没有个性的人,等同于技术的人。什么是人性呢?当用“善”与“恶”描述人性时,人性就被技术化了,人性,其实就是敏感性。这里,《欧洲精神》的作者赞扬了穆齐尔《一个没有个性的人》,欧洲人之人性的命运,就是整个欧洲的命运。值得注意的是,他告诫我们警惕“普遍主义”。在我看来,一切问题在空洞贫乏的基础上提出,只会导致灾难。

意义,属于敏感性问题,不是观念的问题,不是科学可以解决的问题(科学用量化的指标判断成功与否)。敏感性的问题如此重要,才使20世纪的文学艺术家直接成为思想家或者他们的作品直接成为哲学灵感的源泉(这也表明当下中国多么渴望敏感而深刻的“现实主义”的作品,而非抽象的哲学)。“帕托什卡总结说,卡夫卡出色地向我们解释了在这样的条件下,不会再有人感觉到个体自身的与众不同。”^①不再有卢梭和克尔凯郭尔了,生活冷漠而大家有同样一副面孔。如果就连大家感到忧虑的东西都一模一样或者大同小异,那么,

^① 《欧洲精神》,第160页。

这种丧失了敏感性的人，确实已经是非人。公务员这一眼下中国最时髦的职业，是聚集“非人”最多的地方（只有命令与规定，没有发明与创新，这是一个服从的世界。公务员不是他自己，他只是堆成山的行政文件的影子）。

当文学家昆德拉在作品中敏感地提出“人类的可能性”问题，他就成了思想家。人将变成什么，看来这个问题我们将无法回答。帕托什卡以下的判断是绝对深刻的：“反人类的行为将会变得无意识，压迫将具有计划性”。其结果便是“人类新工程学的诞生，它被机械化地、冷酷地运用于生活，不经过任何一丝意识的审视和怀疑”。^①我们继续解释他的意思：本来卢梭这样伟大的启蒙思想家，敏锐地提出探讨人类不平等的起源问题。但是，他做梦也没有想到，这种美好的愿望所导致的思想与社会的革命，在经历了 200 多年之后，却反过来更加疯狂而冷静地漠视人性本身。人的敏感性、微妙性、内在性的丧失，美感与神秘性不再。那么，无论怎样“到处莺歌燕舞”，“老子天下第一”，“也不会哪怕有一个人类个体能够感到真正的快乐”。不，是丧失了特殊快乐的能力，自甘平庸，混一天算一天。快乐不仅或主要不仅仅是与人分享的，而是独自感受的。

是的，他人，也是一个独特的血肉性灵之躯，这叫作从敏感性观察人；意识形态或反映论的观点，却把人看成一个客观符号：“人民是创造世界历史的动力。”——这样的说法只是表面上抬高了人的地位，其实却是从外部观察人，把人看成可以操纵、被用于实现某一个确定社会目标的物质性力量，所谓作为“批判的武器”的理论一旦被人民掌握，就成为“武器的批判”，就是这个意思。

帕托什卡指出：“对于意识形态来说，个体从其内部和外部都是可控制的。‘给予他经济保障，确保他的大众意识，通过宣传、消遣、娱乐等一系列有效措施控制他的思想，他会毫无保留地任你差遣，甚至会想象自己是自由的，相信这就是人类真实的一面。’”^①——阅读奥威尔的政治预言小说《1984》，也可以得到同样的结论。你没有不参加这个游戏的权利，否则你将倍感形单影只。

当我们确立一个终极原因时，无论它是上帝还是物质利益，悲剧的种子就已经预埋下了。人类的存在，不是为了任何外部世界或心理世界的目标（无论其听起来多么高尚与伟大）而奋斗，要回到事物本身的敏感性与微妙性。对了，是纯粹性，但纯粹性不是任何利益或算计。人生来是纯粹的，面临死亡那一刻也是纯粹的，但是在人生之路上，却是算计的。人是一种多么奇怪而没有逻辑的动物啊！

帕托什卡接触到“从深处被分裂的人”这个主题，这也是现代性素带来的危机，一个令人深深担忧的现象，他和海德格尔与萨特一样，描述了“厌倦”或“无聊”现象，“厌倦远远没有在当代过时，相反地，它正活跃于台前。它的表现形式多种多样，如唯美主义、物质消费以及娱乐活动等。然而，帕斯什卡思索着：‘为什么这种厌倦的力量如此强大，甚至连无所不能的现代技术都无力将其异化？为什么低估或无视它的力量将是天真而愚蠢的？’这种厌倦……所代表的是一种状态：‘人类完全屈从于日常生活和无人性’。”^②一切永恒性都在消失，信念、友谊、诚实，这些品德在传统上是与永恒性连接一起的，现在，它们都成为暂时的。失去永恒性的文明，时代进入“万物齐一”、哪个瞬间也不具有优势、哪个人也不比任何一个其他人高尚、哪

① 《欧洲精神》，第 165 页。

② 同上，第 166—167 页。

个信息也不比任何一个其他信息更有价值的“垃圾文明”时代。精英与贱民之间的界限渐渐消失,没有人比其他另外一个人更值得尊敬。“信息爆炸”的意思,就是使讯息变得像一件一次性消费的商品,甚至连方便的意味都不存在,不用就可以扔掉。一个空洞口号接着一个空洞口号,一个空洞方案接着另一个空洞方案,一句无聊的话接着另一句无聊的话。配偶与亲人之间已经没有什么亲密的话语要说,每天要是把废话、套话、谎言完全清除掉,人们几乎可以不说话。

永恒性消失,还意味着本质消失,一切显露出来的,都是现象。在现象背后什么也没有——这句话的意思,是人们不再为了什么永恒的东西而奋斗,或者行为的动机不明。

在无人性的情况下的理性,是怎样的尊严?我们在技术上的巨大成就只是带来了便捷,它只解决了一个问题,使我们单纯地在感官上更舒适地活着,但是,这并不会自动解决生活的意义问题,我们并不会因此觉得活得更有尊严,因为我们活着的周围大环境极不真实。我们活得没有人性,人们之间相互说谎,总之我们没有感到幸福。还有,人类似乎正在丧失微妙精神或者叫敏感性,它是我们用心灵思考领悟到的,而不是被等同于利害算计的思想。算计,是人离开人的第一步,它使我们的性灵受辱。

我们终将会在算计面前感到厌倦。厌倦、恶心、深度无聊的感受,像瘟神一样缠绕着我们,无法摆脱。廉价的性与吃喝玩乐大行其道。外部的繁荣与内心的悲剧之间,没有调和的希望。任何一个想与众人想法不同的人,立刻成为惶惶不可终日的边缘人。任何人死去,和任何一个别的人死去一样,没有任何区别,因为已经没有什么人的死是不可挽回的损失,因为已经没有什么人还保持着独特性,不仅没有谁大家都一样活,而且人已经冷漠到对他人的死无动于衷。

在 20 世纪 30 年代,斯大林式的邪恶,是激进或激情的邪恶,还是少数人的邪恶;到了前苏联与中东欧社会主义解体的前夕,激情早已不再,邪恶已经毫无斗志,它演化为无所不在的平庸,成为所有人的邪恶。在激情的邪恶时代,人们还是有理想的。在戳穿骗局的平庸邪恶时代,邪恶之人,已经无聊到极点。他开始厌恶自己,开始懒得邪恶。活着的唯一动因,就是广义上的吃喝玩乐。除了行政命令的空间,没有任何公共空间。没有人想反抗,也反抗不了,有谁能成心和钱或“舒适娱乐”过不去呢?没有任何真正的学派之争,因为已经没有“有智慧”的知识分子;人们一边憎恨虚假一边自己参与造假;没有任何真正的党派之争,因为大家在所有重大的国内外政治问题上意见“全都一致”;在某种场合,即使是在解说体育比赛的场合,没有事先的动员,人们对应该怎么说话,早就心知肚明。在私下的场合,知识分子们唯一的本事,就是相互瞧不起,盼着别人倒霉。他们只读古人或外国人的作品,几乎从不阅读彼此的著作。似乎惟有他自己才是圣人。口口声声最爱国的人,其实最献媚西方,最瞧不起“祖国”。他们只向强权妥协而绝对不知道什么是真理(除了知道“真理就是强权”)。在这样的情形下,没有人是真正自由的。最可笑的是,很多人认为自己是自由的。

不知道应该恨谁,因为没有任何一个个别的人——即使他是最高领导人——有能力改变上述情形。领导人要成为领导人,前提条件同样是必须丧失他的个性与自由,他的全部时间,或者全部言论与行为(滑稽的是这些言行是压抑任何个人自由的总代表),比普通人更是事先计划好了的。

战后主要是 20 世纪 60 年代以来的苏联与东欧,进入了所谓“后极权时代”,即上述“激情的邪恶”都不复存在的时代,所有人都成为

按部就班地平庸生活或娱乐的时代。人们厌恶自己或者“无聊自己”已经到了这样的程度：他们没事找事，一定要创造出点就连自己都觉得荒唐无聊的事情来，以吸引他人的目光，似乎在比较谁更无耻。人们对孤独的恐惧，远远超出了对被人唾骂的恐惧，这标志着羞耻之心全无，全社会风行厚颜无耻。在这种无耻厚颜中，没有谁真正相信谁，一切都是暂时的，利用一下就走人。唯一的娱乐，全部的生活和理想，停留在专注于动物本能对性和食物那点贪婪可怜的欲望上。这种恶劣的生存环境，已经具备了生产超越西方的精神产品的可能性，但是没有，除了洗脑的彻底成功和天生的胆怯之外，还能有什么？

在帕托什卡笔下，日常生活导致荒诞，首先是千篇一律，人人都说一样的语言，像傻子一样快乐。那个愉快的好兵帅克像卡夫卡和穆齐尔笔下的人物一样毫无个人特征，整个日常生活平庸得无以复加，使我们的语言、思想、生活毫无新意，日复一日。中庸或谁也不得罪，现实生活再也没有任何真正伟大的惊喜。帕托什卡认为，后极权时代的政治不是消失了，也并非再没有战争。政治与战争，就隐蔽在琐碎的日常生活中。因为在这个时代，狂热的消费式生活就是一切，难道这里会隐藏着什么暴力？当外部的所谓伟大理想消失之后，全部的幸福与希望，就都寄托在日常生活了。但是，以家庭生活为核心的日常生活中的种种遭遇，却是我们说不出的不幸并以庸俗的娱乐麻痹再麻痹自己的根源，因为我们受日常生活的奴役。在这样的生活中，自由的我，是不存在的。

我们从来就没有解决超越平庸的日常生活的的问题，没有直面孤独的性灵，因而根本就不存在什么精神贵族，连影子都没有，缺失了人性这一高贵成分，人就成为物，一种沉迷于日常生活的、只懂消费与娱乐的动物。

还有空洞口号式的、作为唯一安慰我们的国家与民族的概念，那些不知道如何统计出来的数字，想象出来以满足我们已经非常可怜的虚荣心。

全部问题的关键，被帕托什卡一语道破：我们是否还有生命的其他可能性？使我们不再成为生活中无所不在的潜规则的附庸？21世纪的哲学，也许在于直面由于无所不在的巨大厌倦而爆发的全民“自杀”。无救的人类啊，只想要自己的身体躯壳活得长久，至于意义，在临死那瞬间的安慰，也全都在此了。总之一句话，像穿着华丽衣服吃着精美食品且随地撒尿与交配的富家狗那样活着，摇尾乞怜。当然，从外表上，我们很难看出来这是一种精致的动物。为了不至于自杀，在人性的精神与性灵方面被极大的遏制的情形下，就不得不在动物特性方面获得满足，这样的虚荣，连精神贵族的影子也没有。

人们几乎从不想活着与死去的理由，人们已经不思考到了如此的程度，那就是一切都已经是自动解决的了（怎么说话，办事、想问题、如何考试、节假日做什么、如何娱乐），人们最经常以谦虚与自豪的语气说的话就是：我普通！即为了与大家一样而感到安全，等于被承认！所谓“自动解决”了，意味着人不仅彻底回归动物，而且变成了一架运转精确的机器。牺牲这样的日常生活，不顺从其中的规则，能有多少人可以做到？不妥协，首先是不合作！一个人又一个人小小的自由，汇合在一起，就是惊涛骇浪。

庸俗的日常生活之全部要义，就是去拥有，而精神贵族的要义，却是主动放弃。要一颗孤独的灵魂能走多远就多远，但就是不顺从！孤独灵魂的绝望，也是崇高的幸福！不是说知识分子或精神贵族就应该是这个样子的，而是说人、人性的本质，就是这个样子的。在一个只有躯壳的时代，谁还像卢梭那样在乎灵魂？！动物本能，对性和

食物那点贪婪可怜的欲望,以及以此为基础的各种消遣形式——是人的躯壳;敏感的性灵、独立与自由的精神、不顺从权贵,是人的灵魂!在谈到人丧失了灵魂只剩下躯壳时,《欧洲精神》转引了一位东欧作家的话:“他们害怕失去现有的一切——平安的生活,物质的享受、便利的条件与奢侈的追求。只有那些灵魂尚存的人才无所惧怕:因为他们明白,真正的恐惧是源自内心而非外部环境。让外部的忧虑侵占自己内心的人永远不可能摆脱恐惧。勇于捍卫自己的灵魂与内心的完整,这样的人随时准备牺牲一切,包括自身的行动自由,甚至生命。他们可以战胜恐惧,同时也永远置于权力所能触及的范围之外。”^①但是,可以既要“腐败”又要灵魂的自由吗?这个作者连想都没有想到,腐败也是人性的必要条件之一,就像自由一样,因为人的一个谁也不愿意公开承认的天性,就是伪善,这一点伟大的蒙田早就谈到了!腐败者也未必一定以顺从为代价,自由者也未必拒绝腐败,人性的本质,是破碎与分裂,是的,是悖谬!

哲学从天上回到地上,柏格森与海德格尔是以不同的语言风格说同样的事情:存在只能意味着生命,这是激情+哲学的风格。反过来,则是海德格尔的隐晦风格,用存在的语言讲生命。既然文学艺术直接描述生命,就不难理解为什么20世纪的欧洲哲学具有鲜明的文学艺术色彩了。生命的本能,直觉、绝望、无聊、厌恶、嫉恨、这一切都从新的角度诠释了人性并非简单概念式的善恶所能准确描述的。康德的抽象理性太间接了,现在直面的,是人类活生生的痛苦。

怎么样的活生生的痛苦呢?这样说比较抽象,但还是得这样说:海德格尔之前的哲学,是“与人无关”的外部世界的认识论模式,人的

主体性成为反映外部世界的一面镜子,人是把握和占有世界过程中的一个符号。总之,哲学是“关于世界的思想”。海德格尔则把它扭转为“在世界之中的思想”。什么意思呢?不是说我生下来离群索居,而要说这个世界是我的一部分,世界上的一切,都是我存活的骨架,是我自身的延伸,就像轮子是我的脚,电话是我的耳朵与语音。貌似与我不一样的东西,其实就是我自己。女人与男人相互为自身的另外一半。为了快活而相互撕打。我是他人——这并不是比喻,我就是我所恨的那个人和我就是我所爱的那个人,意思是一样的。反过来也是一样,这不仅因为人们时刻在相互影响,更在于人在不同的瞬间显现出决然不同的形态。同样一个人,他同时是伟大的、崇高的、无私的、委琐的、无聊的、自私的。《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》一书的作者转引了一位哲学家的话:“我承认你的思想,因为你的思想是我的思想的一部分——即便我的思想与你的思想相矛盾。”^①这就打破了所谓“阶级斗争”你死我活的成见,好像对方不是你自己似的。换句话说,所谓“阶级敌人”并不是一个可以随时成批杀掉的“非人”的符号,凡是人能做到的,就是你也可能会做的。你可能就是你所蔑视的那种人,就像你是你自我欣赏的那种人一样。你就是伪善的、可能就是纳粹或暴君,因为纳粹与暴君是人的而非外星人的言行特点,而你也是人。我们应该从全新的角度理解我们人自身,每个人都相互分享每个人的性格、性情、品格,这与保持我们独立的见解和纯粹精神个性之间,形成一种非常奇特的相互支撑的关系:我绝对与众不同,但我同时是别人,别人是我的一部分,而这一部分,完全是我自己创造出来的。这不仅启发我们要理解和宽容别人,而且从根本

① 《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》,第380页。

上消除了人与人之间的冷漠与隔阂。这样的消除只是一瞬间的事情，需要的只是拿出勇气，采取主动。

20 世纪上半叶欧洲诗人和哲学家多马尔，一个超现实主义，他下面的话不是诗的体裁，却像卢梭与尼采的散文一样，其实是真正的诗：“就让它一往无前地爆发吧！它的光亮时断时续，从未持久。在胜利第一次看似到来的时候，我沉迷于喝彩，充满仁慈，并且与敌人和解。”这里的战争，就是你与你自己搏斗，你就是你所厌恶的敌人。你同时说着自己厌恶的谎言，谎言和崇高一样是你的骨架和血液，你的肮脏和美妙与你同在——似乎没有战火的硝烟，一切都是软暴力，它深入到人的骨髓里，也就是人性。

现代性的一个“罪行”，就是把一切知识看成冷冰冰的工具，按照这样的立场，人群一旦被“阶级斗争的知识”划分到敌人阵营，从思想上甚至肉体上杀死这些人就是合法的。换句话说，“知识”问题上的理论与实践，必须不带任何感情。分工协作和效率原则杀死了活生生的人性。这种情况下的“正常人”，明显具有机器人的特点。换一个角度，这些正常人既是机器人，还可以是罪犯：要不带任何感情地杀人，因为你是为了国家与民族的利益。工具论、知识论、目的论、战争论、理想国，所有这些，都有内在的密切联系。“鲍曼指出，那些直接参与大屠杀的部队士兵通常并不是特别凶残，也没有异常偏激：总的来说，这是一些‘平凡人’。”^①在这样的情况下，屠杀犹太人成为一种道德责任。

总之，以近代自然科学与人道主义知识作为理论基础的现代文明，很像是电脑中的硬件，这种广义上的硬件按照事先编制好了的程

序活动,正常人就是这种活动的操作手。在这样的情况下,当人的主体性被高度专一旦永恒地目的化之后,反过来压抑人的敏感性或精神的微妙性。于是目的性的幸福观压抑了任性或人性的幸福感受,永恒性战胜了暂时性。

说得更明白一点,正是极端的现代性立场,导致了打着各种名目的大屠杀。认清了这一点,那么,我们原以为绝对正确的世界观、价值观、做人与处事的原则,都大可质疑!大屠杀背后是冷漠与绝情,而且毫无希望地周而复始。什么是真正的人性呢?人性是由种种不确定因素组成的神秘性,在瞬间可以由动刀子厮杀到感动得热泪盈眶——这两个瞬间都是真实的,但是现代性的知识呆板地认为其中必定有一个是虚假的——杀戮就是由这样的判断所导致的,并由此塑造了人本来没有的第二人性,导演了人世间的悲欢离合。进一步说,人性是感性的事,而善恶是概念的事,所以善恶不适合用来分析人性,也不可拿善恶作为分析人性的工具。任何以动脑筋为前提的工具论或方法论,都不适合用来描述人性,人性是莫名其妙而感动激动愤怒等与身体直接有关的因素,是消解任何概念和头脑的强大精神力量!

现代性导致的暴力通过无所不在的行政命令(还有意识形态的宣传和种种潜台词)渲染到全社会,这时的大众,一方面成为暴力的实施者,另一方面成为暴力的受害者,他们的人性被自己杀死了。当所有人服从所有人时,当听话或同时是奴才与主子的意识深入人心时,不顺从的人或那些乃保持人性或性灵之人,必将绝望——因为精神已经不存在了。再没有什么事情真能感动我们,因为一切被感动的——都是事先知道做哪些事社会才被感动,或者应该怎样被感动,它们是一些没有例外的感动。一切荣誉都要给予那些自己阵营

里的顺从者,而不是那些有个性主见独立想法的人。这里说“社会”并不准确,但是社会已经被国家或官僚制度绑架了,即社会不过意味着国家本身。但在我看来,“社会”是民间的社会,是公意,而非少数最高权力操纵者的意志。

应该注意,人性中的敏感性等因素虽然与人的本能有关,但由于这个“性”是人身上的,所以区别于动物性的东西。反观在现代性的行政暴力下,由于其非人性,人活动其中只为了升官发财等外在的目的,缺少真正的热情,在业余,作为人性最低需要的发泄口,其生活思想停留在专注于动物本能对性和食物那点贪婪可怜的欲望上。在这个意义上,是纯粹倒退到人性中的动物性、倒退到那些野蛮而缺少自控力的原始性。

当全社会的人都对自己从事的事情没有热情却不得不做时,这个社会的精神之花就会彻底枯萎。人们自认为在做普普通通的事,但是,却是在做对自身对他人残忍的事情。但是,当所有人都意识不到这种残忍时,它还能叫作“残忍”吗?在这个意义上,甚至不能说人面兽心,因为人们自认为是言行一致地执行命令。是的,心肠必须变得很硬。“按照现代的逻辑,我们这个时代的英雄应当是那些不再自问自己在他人的不幸中是否负有责任的人;是那些让其道德感永远闭嘴的人:在他身上,道德感失去作用,他可以随时按需要中断对道德的思考。”^①

自己的尊严与别人的痛苦无关,这就是现代性所告诉我们的。

后现代性,又一次严峻地提出个人问题。从哲学上说,关注暂时性、瞬间、生存,人性,都重新使我们把目光回归到个人性。列维纳斯

把 21 世纪的哲学尖锐地归结为关注“他者”的“伦理学”，就隐含着承认克尔凯郭尔意义上的“纯粹个性”的优势地位。它暴露出“不可以还原”的东西，承认绝对的差异性即神秘性——但还原论的思想，在某种意义上，与同一化、规范化甚至控制的念头之间，有内在的联系。不建立关系，我与他者之间是一种“没有关系的关系”——如果我们两个人都是传统道德观所认为的“混蛋”，在痛定思痛之后，我们还得友好相处，这是我对列维纳斯以“他者”为基础的伦理学的一种极端解读。“他者”的一个重要含义，就在于人是不可控制的，无论是言论还是想法与举止。在这方面，一切寻找历史规律的想法，注定要失败。列维纳斯对哲学的巨大贡献，在于从“他人的面孔”理解道德的起因，这种非控制的思想在哲学上是没有先例的。也就是说，在完全没有关系的因素之间建立起联系。这当然启发我们不能把“他者”呆板地解释为他人的面孔。在“他者”与我之间，有无所不在的差异，它是我的灵感源泉——从中引发的，也不仅是道德感情，还可以是艺术感觉等，我们可以面对永远众多的他者，诉说任何失去控制的东西。

当某时代或者某学问被加上“后”字时，意味着界限、一种断裂的效果。很多人没有完全读懂“客观化”的意思，其实它暗中意味着标准或者依据，一种必然如此的原因，这与他者之间是断裂的，因为他者的伦理学是“没有原因”的或者“非理性”的，它没有在先的原因和想法。事先我们既不知道要付出什么代价，也不知道会获得什么利益，一切道德都来自面对面后直接的撞击。能否撞击和撞击后会产生什么，是差异与神秘的。总之，在列维纳斯那里，没有“算计”的地位，伦理学与功利无关。比如道德不需要互惠，真正的爱不需要被爱，真正的宽恕不需要别人说对不起——这些说法具有极大的颠覆性，因为它是纯粹个人的道德，不需要与他人签定道德的社会契约。

是绝对孤独者的精神世界，它同时是有救的与无望的，列维纳斯的思想前辈，有卢梭和克尔凯郭尔。两个绝对孤独者之间关系的普遍性，在学理上与上述“两个混蛋之间的和解”是相通的。

当我们终于承认人性是开放的、不确定的、不可控制的时，那么，新的艰难的精神世界，就呼之欲出了。

自由，在我们已经讨论过的意义上，“自由这个概念远远超出了这个词在日常语言中的含义，不是指从什么东西中解放出来的自由，不是有关什么的自由，也不是由宪法、法律和机构所保障的自由空间”。^①自由更是内在的东西，是像时间一样构成我们身心骨架的东西——这是真正意义上的哲学思维，它超越了历史事实、政治事实。思想的发生，与历史事件真实的发生无关，也不构成对应关系。物质的繁荣与精神丰富绝对不成正比关系，这和信仰的道理是一样的。信仰一个身外的东西，不是真正的信仰。真的信仰，是那些构成你自身的东西，比如自由。这就像幸福一样，真正的幸福，是隐藏你心里的，而不是外部的别人可以拿走的东西。这样的自由、信仰、幸福，就是一切意义的源泉。根据海德格尔卷入纳粹的教训和阿伦特的政治实践，把上述哲学引申到社会领域，就是要去掉言行的二元对立观念——在这里，把我们引到理性领域的，反倒是不确定性——多个角度，远远比单纯一个角度更为合理。非一元论或概念双双对立的单角度的立场——多角度承认差异，也就是承认更为开放的自由。

各个方面完全不同的个人之间的关系，同时也是他们之间的政治、道德关系。各个差异之间是平等的关系（尽管现实中它们不平等）。根据阿伦特的观点，这就是美国宪法的理论根据，没有任何特

权与贵族,任何民族、语言、个人、阶级,都是如此。不是说它们之间在现实中平等,而是说它们之间权利与义务平等。它将彻底改变帕斯卡尔所谓强权等同于真理(随着强权的变化,真理也变化)的历史现象。

一种琐碎的、有组织的多元主义,这就是美国的政治制度。

阿伦特的政治实践与海德格尔的自由观关系密切,它们都拿掉了尼采“意志自由”中的意志,也拿掉了黑格尔“自由是对必然性的认识”中的“必然性”,因为“意志”以动机的形式包含了因果性的前提,而包含必然性在内的任何因果性,都是对自由的践踏。

自由是自决的又是没有明显原因的,但自由也不是乱七八糟的任意性(否则就不能把人与物区别开来)。这样的情形,不得不——“不得不”三个字同时显示了自由的悖谬性——使我们把自由描述为悖谬,即没有落脚点,哪门心思也走不通。如果言行一致、文如其人,那么悖谬同时存在于精神与行为的世界中。

阿伦特按照海德格尔的存在哲学分析著名的“艾希曼审判”,^①得出了令人吃惊的结论。阿伦特试图以哲学公正的眼光拉开与“立场”的或“犹太人眼光”的距离,她认为艾希曼犯了“庸人之恶”的罪行,而绝大多数犹太人“正义”的“眼光”则认为,艾希曼犯的是“极端之恶”的罪行。阿伦特的分析态度同时也是现象学的:同样一件事情的意义,取决于你以什么方式、态度观察它。这个方式,是我们的意义平台和界限。平台之间的感受是无法沟通的,会爆发激烈的冲突,真正的宽恕,就发生在这些“无法沟通”之间(这也是列维纳斯和德里达的共同问题)。当我们超越某个平台去判断另一平台时,它们之间会相

^① 艾希曼是一个纳粹分子,他是第二次世界大战期间屠杀欧洲犹太人的主要组织者之一。1960年5月被以色列特工在阿根廷抓获。

互伤害。就像我们反复说的,不能跳出时间之外说时间是什么,否则就会以“说不到点子”上的方式,伤害时间。列维纳斯关于“他者”的著名描述,就相当于没有跳出时间之外说时间,因为他说的并非“他者”是什么,而是当某某面对某种绝对不能说却偏要说的状态时,会陷入怎样的尴尬——这种哲学、政治—伦理学的态度是以前未曾有过的,和阿伦特对“庸人之恶”的描述一样令人震惊。

就像当我们与被极权制度洗脑的人(从最高的官到贪官到“平庸的大多数”)打交道时的感觉——我们发现他们从“不得不”到在无意识地下命令—执行命令过程中相互极大地伤害,在这个过程中他们甚至是无辜的——与其站在世俗的角度仇恨或瞧不起他们,不如深深地怜悯他们,因为他们丧失了自由却自以为是自由的,他们一贫如洗却自以为能控制或支配一切,或者说,还因为人性或微妙的敏感性本来不是那个样子的。为什么要怜悯呢?因为他们本来也是人,现在却沦落到非人的地步。作为同一种类的人,他们如此异化为与我完全不一样的状态,我为自己担忧因为我也可能会像他们一样。

当一个本来意义上的人沦落为非人时,由于他在纳粹式极权的不受干扰的高效率之下——由于非人或机器比人更容易控制或管理——能平庸冷静地干出惊天动地的大事情。在这个意义上,艾希曼犯的是“反人类罪”。但是当所有的人都不再是人时,无论那残留的唯一的人怎样申辩或自以为真理在手,众人会一致判决他为非人并将其逐出自己种类的圈子。为了避免这样的悲剧,需要这样一种重新看待人性的新人道主义:人的本质不在于控制改造自然等一切以利益为标志的目的性的因果联系式思维,而在于回归人微妙的敏感性(这里的敏感性不是世俗生活中算计的精明。用哲学的隐晦语言,“敏感性”更像是“内在的超越”并升华为“新的内在”的情形,就像

虽然我的一切激动表面上看,都是我在场的“亲自激动”,但我的感觉早就率领我在乱七八糟的时间穿梭中跨越了万水千山),找回更根本的幸福感。

在阅读了长达3000页的审讯艾希曼笔录之后,阿伦特笔下的艾希曼具有以上我所谓非人或“机器人”的基本内特征:这个在专制制度下有知识的执行命令者,他无想象力、无思想能力、不懂得德语的精髓,只会说一种永远不会犯错误的官方语言、没有任何犯罪感、用一种机器性的原因解释机器或为自己辩护(一切都是为了生计或生活得更好而执行命令)、一具魔鬼一样的政治僵尸、精于算计动机却极其单一(始终相信某种非人的信念)、口气自大、轻松说出的正常事情本身是阴森的、反常的、骇人听闻的,但说出的样子却是可笑的。

由于加进了海德格尔的因素,在阿伦特看来,“在艾希曼一案中出现了与康德(关于恶的理解——引注)的定义不同的东西,也可以说是凸显出一种绝对新颖的情况。她没有在理性主义与非理性主义的框架内解读大屠杀这种新情况,也没有在犯罪的恶行恶意上做文章,而是在绝对的无意义与清醒的算计的特殊联接中审视这一新情况。由此出现了一种对个人本位的系统的破坏活动,这种情况在以前的现代社会中还从来没有出现过,并且无论是在牺牲者还是杀人犯那里(这种犯罪只是另一种牺牲者)都没有出现过”。^①与此相对应,这里出现了态度的空缺,因为我们一时不知道如何看待像艾希曼这样的人。他本人的简单动机和被屠杀者家属仇恨他的动机严重不对称,就像你难以从人的标准仇恨一个机器人。你也无法批评他,因为他几乎完全听不懂你批评他的词语,他没有独立的思想能力。机

^① 《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》,第404页。

器人的程序，就是服从，按照每天的程序生活。

以往人类文明习惯的悲剧，可能就在于不能从微观层面上看人，一种普遍性的视野，把没有联系的事物生硬地连接起来（这是一种非黑既白的逻辑，把事物简单地划分为是与非。在这样的划分中，绝少考虑到那构成“是”的东西同时还是“非”），事实上，像艾希曼这样的大屠杀制造者，却同时也可以是一个和蔼可亲的好父亲。阿伦特的“庸人之恶”类似于中国古代的“白马非马”或者中世纪的极端唯名论，即在专注所描述对象的某种鲜明特征的同时，剥离似乎表面上不可分割的其他特征。像是另外一种逻辑或重新组合的能力。我们按照阿伦特的思路，走极端的不仅是“白马非马”，对“极端之恶”的看法，也是走了极端，似乎那恶是我们人类的身外之物似的。事实上，那极端的恶，也是我们自己身上的成分，只是没有在极端情形下展示的机会而已。恶是一种简单性，单纯性，但是对文明的破坏力极大。相比之下，“庸人之恶”却可能说出了一种深度，并具有创造性。在极权统治下，与人性或敏感性相配的责任感消失殆尽，因为类似艾希曼那样只服从命令等于放弃自主性，没有自主选择的权利，责任感无从谈起。真正的“白马非马”态度是很难的，人们的文明习惯会下意识地认为不同意自己意见的人，是对自己抱有敌意的人，从而不能把学术批评与人身攻击区别开来。为什么区别不开呢？因为政治洗脑后有了顽固的对立统一或非此即彼的僵化逻辑，一种为人类性灵带来悲剧的分类系统。它是怎么形成的呢？在纳粹标准中，类似艾希曼的人是好公民的典型：“因为对她来说，树立一个意识形态的形象化的典型人物就等于进行‘有组织的公开欺骗’，通过这个典型人物在市民那里骗取公信力，这样一来市民就失去了自己的判断力……她发现她对艾希曼一案的研究与她对海德格尔思想的研究之间有可通

息之处,或者换句话说,从海德格尔思想出发,可以过渡到艾希曼案例的理解上去,其中首当其冲的就是责任问题。”^①雅斯贝尔斯的思想一生与海德格尔纠缠不清,就在他去世前几年,还这样写道:“在海德格尔的著作中可以感受得到,他的著作发端于怎样的内心痛苦和对这种痛苦的克服,因此这些痛苦的源头值得认真对待。我对海德格尔要说的东西是那种充满矛盾的东西……我们俩都充满了矛盾。就我的理解力来说,海德格尔思想的诸多矛盾是十分怪诞的矛盾,根本就不搭界的东西……”^②或许可以这样说,从海德格尔的思想出发,既可以得出也可以不得出纳粹的思想,一切都取决于你如何运用他的思想。如果说纳粹式的“极其残忍的浪漫主义”是一种可能性的话,那么怪异的后现代式思想与生活态度,就是另一种可能性——这两种东西都反抗平庸,不肯忍受枯燥乏味的生活,无论它们是思想生活还是现实生活,就像“海德格尔 1933 年就任弗莱堡大学校长的讲演中也从柏拉图的《理想国》中借用的一句:‘所有伟大的’”^③。我想到的却是,诗意的语言不仅充满感情,更是传达哲学思想的最佳媒介,因为最有创造力的思想处于风口浪尖上——感情与思想的高难动作刹那间同时发生。在这样情况下,具有高度创造力的思想者无论以什么文体写作,都属于广义上的诗体,散文的精华是诗。什么是思想呢?是瞬间“乱七八糟”想法之间的连接,这些连接越是留下意料之外的逻辑痕迹,就越有思想(但最有冲击力的是这样的连接同时带有浓烈的感情或热情,也就是说,思想与感情同时发生,是人性的大爆炸,使现实充满并非我们可以控制的意义),否则就会像艾希曼那样

① 《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》,第 414—415 页。

② 转引自同上书,第 420 页。

③ 同上书,第 425 页。

可笑乏味。

当我们不跟艾希曼一般见识，既与那些主张对他血债血还的人，也与认为他对人类生命造成的滔天大罪拉开距离时，就接近了阿伦特“庸俗之恶”的想法。如果说这与海德格尔的思想之间有联系的话，那么这样的联系是以意外的方式实现的，因为通常人们不会想到这样的联系——海德格尔晚年把思想理解为路，暗含着“以思想的方式摆渡生活”——这需要如下解释：即有创建思想的另一主要含义，是要去误读（蕴涵类比、夸张，在无关系的元素之间寻找新关系）。也就是说，事物除了是某某或具有某意义之外，同时还是别的或具有别的含义。在这里起作用的，是人性生来具有的敏感性（阿伦特的说法，是人性的不行动的行动：思想、意志、判断等），是一种走神或者脱离实际的能力，海德格尔把它说成“路”。显然，这样的路四通八达，它是能化腐朽为神奇的宽慰。

第二十章 媒介即信息、即隐喻

麦克卢汉的“媒介即信息”启发了另一个杰出的媒介评论家尼尔·波兹曼联想到“媒介即隐喻”，一种共鸣效果。也就是说：“要理解一个事物必须引入另一个事物。”^①这句话意味深长，因为它意味着引入哪类“另一事物”是任意的和无限多的，而且诸多“另一事物”之间，是平等的关系，并没有什么“关键词”或“特权词语”。当“另一事物”被第一次说出来时，即使是叙述的口吻，也相当于一种诗意的表达，它建立了新的精神连线从而具有创造性，饱含着热情。

但是，这种诗意的表达是哲理性的，比如，它提醒我们一件事情是由于料想不到的原因导致成功或失败的^②，因此世界充满着偶然性。比如，也许政治从来就是表演的技巧，或“与其说经济学是一门科学，还不如说它是一种表演艺术，丰田每年的广告预算已经证明了这一点”。^③“表演”的意思，是娱乐，所谓政治或经济能成为“科学”，

① 这句话“一句顶一万句”，它表明说话者深厚的哲学素养，沿袭了从尼采经由结构主义到德里达的精神线索。尼尔·波兹曼：《娱乐至死》，章艳译，广西师范大学出版社2009年版，第14页。以下同书不再标注作者与出版信息。

② “我们在毁或誉时要十分小心，因为未来的结果往往是出人意料的。印刷术的发明就是一个典型的例子。印刷术树立了个体的现代意识，却毁灭了中世纪的集体感和统一感；印刷术创造了散文，却把诗歌变成了一种奇异的表达形式；印刷术使现代科学成为可能，却把宗教变成了迷信；印刷术帮助了民族国家的成长，却把爱国主义变成了一种几乎致命的狭隘感情。”参见同上书，第26页。

③ 同上书，第6页。

就在于使人快乐的技巧(这一点,中国传统文化中的积淀是极其深厚的,“献媚”是古代意义上的广告学),如果任何一个学派的道理都是“引入另一个事物”或者“换句话说”,那么,其中每个都不可等闲视之。每种阐释理论,都依赖于他的阐释平台,作为其前提条件,比如很多人不会想到或说出来也不会同意:时间是“被钟表产生”的,“钟表是一种动力装置,其产品是分和秒”。^① 柏格森和海德格尔不要不满意,因为这里说的是钟表作为人类伟大的技术发明,改变了人类的时间观念,从此人的活动安排可以精确到秒。当然,与此同时,人成为了时间的奴隶(比如,从此以后,人们通常不是饿了才吃饭,严格地说,是因为到吃饭的时间了,钟表有助于“计划”的现代性)。所以,当你利用任何一个传达精神活动的平台时,你要注意了,这个平台会使你的智慧改变形状。^② 也就是说,同样一句话,你活生生地对朋友说出来,你冷静而深情地把它写出来,谱成曲子唱出来,变成戏剧演出来,在这些不同的“生活环境”下,其含义或效果是不一样的,这里的“不一样”,就是智慧或精神形状的差异,这种差异可以大到它们完全不再是一样东西。这些不同精神平台之间既可以相互引进,还可以相互交叉,就像多媒体(我们可以把戏剧看作最早的多媒体)效果。柏拉图曾担心文字那种永恒特征,会使他的活思想陷入僵化。文字会终结思想,但思想的本色却在于批评永不止步。

一个精神平台,会养活一大批人,语法家、逻辑学家、修辞学家甚至哲学家与文学家,都是文字工作者,而播音员、主持人、歌唱家等,则是声音工作者。不同的职业,分成对文字或对声音敏感的人,造就了不同的精神性格。声音变成了文字,就是“引入了另一个事物”,不

① 《娱乐至死》,第12页。

② 见拙作《智慧的形状》一文,《哲学研究》2003年第2期。

畜魔术师的把戏。它同时是人类学和哲学的严峻问题：“对于一个只有口头语言的民族，文字会显得多么奇特而富有魔力——这样的对话似乎没有对象，又似乎任何人都是对象。有什么比把问题诉诸文本时的沉默更奇怪的呢？有什么比向一个无形的读者倾诉，并且因为知道有一个无名的读者会反对或误解而修正自己更玄妙的呢？”^①当然，还可以补充说，一个异性读者完全可能读了一本心仪的作品而爱上陌生的作者，甚至比见了面还爱。这感觉就像卢梭在华伦夫人不在场时亲吻她走过的地板一样，完全是匪夷所思的激情。文字本来是冷冰冰的、默默的，却隐藏着如此的疯狂，这难道不是魔术师一样的把戏吗？

如果我们这些文字工作者狂热地喜欢自己的职业，那也要绝对理解和宽容“文字魔术向电子魔术转换”过程中“电子工作者”的热情：一句话，文字从“观念性的感情”变成了图像或形象带来的思想感情，后者是寄托在一个新的精神平台上的，它与僵化的概念水火不融，因此不同于哲学史上所谓“感性认识”。引入了一个怎样的新事物呢？任意性质的新事物，它可以是一个新的思考方向，但由于引入一个新的精神平台而更具有革新性。比如，从口语到文字，从印刷符号到电子图像。

卢梭、德里达、波兹曼，他们共同揭示了所谓理性或判断的基石，是用生硬的概念（从 to be 到 being）处理活生生的感性。在诞生概念的那个瞬间，隐喻停止了。这遮蔽了概念来自隐喻，来自类比的趣味、一种暗示或共鸣的效果：“我们脑中也形成了这样一个概念，那就是要理解一个事物必须引入另一个事物：光是波，语言是一棵树，上

^① 《智慧的形状》，《哲学研究》2003年第2期，第13页。

帝是一个明智可爱的人,大脑是被知识照亮的黑暗洞穴。如果这些隐喻不再有效,我们一定会找到其他适用的:光是粒子,语言是一条河,上帝是一个微分方程(正如罗素曾经宣称的),大脑是一个渴望栽培的花园。”^①当然,可以继续波兹曼的思路说:钟表生产“独立而精确的顺序”,“电报使新闻变成商品”,这些话是隐含在钟表或电报里的,我们替它们说出来。某某不是某某而是别的,某某的直接使用价值远不如它的间接效果影响更为深远。这里的道理,不同于康德“垂直”超越的自我意识,而是一种横向的超越,后者是一种非同寻常的微妙精神或敏感性,像是一词多义现象,它倾听回声,适宜诗意的语言。它不是透过现象看背后的本质,而是说,现象背后没有什么本质,连接现象的是另外一个现象,就像剥大葱一样,一层又一层,这个过程没有完结。里面那层只是躲藏了,所以看不见。

于是,按照波兹曼的想法,哲学叙事改变了“智慧的形状”,从此它以打比方的方式说话。怎么比方呢?拿距离我们近的东西,有亲切感。为什么打比方呢?因为面前的东西还不是它的本来面目,它确实同时还是别的东西。波兹曼接着说,今天的专家政客们往往借助数字来陈述事实,否则就一事无成,不能想象他们会通过背诵一首诗歌或一串谚语寓言,来记录我们的生活标准。这会被认为幼稚、精神不正常或者无聊。但是,只用数字揭示生活水准是武断的。凭什么说大自然的语言只是数学呢?难道不可以是神话或宗教的语言?同理,“眼见为实”作为一条认识论的公理,从来都享有重要的地位,但“说话为实”、“阅读为实”、“计算为实”、“推理为实”、“感觉为实”的重要性,随着文化媒介的变化,也在跌宕起伏。^②媒介预示着一个界

① 《娱乐至死》,第14页。

② 同上书,第22—23页。

限,它引入时间或变化。要注意,当智慧的形状变为打比方时,已经引入了趣味性,它同时使微分方程变成了艺术。“趣味”比严肃的深刻性还要更根本和深刻。

如果说,“我们现代人对于智力的理解大多来自印刷文字”^①,那么由于电子信息时代的来临,我们对于智力的理解将发生翻天覆地的改变,它将是什么呢?由于信息时代媒介强调速度和多媒体,信息成为快餐似的“垃圾食品”,也就是用“泛滥的能指”之新鲜刺激,代替了言之有理。媒介或传达形式之发达与所表达的内容之凌乱无聊成正比。供我们消遣的,是一些与我们实际生活状态一点儿关系都没有的“八卦式”娱乐新闻。语言“作品”像洪水一样泛滥,我们却心灵饥渴。长此以往,将掏空我们的精神内涵。

人们为什么关心与自己一点儿关系都没有的“八卦新闻”呢?也许是为了怜悯和嘲笑。人们在意的,是消遣自己的感受,而不是那引起感受的,与自己是否有直接关系。我们面临一个内心想法死亡和垃圾信息过剩的时代。

按照波兹曼的思路,信息传播的能力发展迅猛,解释与分析信息的能力在下降,因为信息变换的速度太快,而解释与分析信息,一要花费大量时间,二有做结论或凝固自己的想法。与此同时,信息不但速度奇快且五花八门,它将时间和我们的注意力,拉扯得七零八落,支离破碎。

就是说,“转瞬即逝”的问题,将彻底打破以往的文明习惯。或者,尽管我们有很多时间,但却没有思考的时间。思考被速度更快的“下意识地判断”所取代。在我们的时代,潜意识或者直觉能力更为

^① 《娱乐至死》,第 27 页。

重要。智慧从冗长、逻辑、系统,变为简短、讲究节奏、富于变化、强调冲击力,即“智慧的形状”发生改变,它在形式上变得更加艺术化。语句和思维速度加快的方式,是在没有关系的事情之间建立联系。^①这样的叙事结构,很像是共鸣中的变奏,它同时拉扯你联想到更多的东西,很像是以上提到的“共鸣”或隐喻效应。它们是下意识的,难以控制,但这样的无法控制却是性灵的表现,通常它会以饱含诗意的笔调一气呵成,它更像是一个展示而非解释的过程。

如果消解了深度思维的模式,或许“理解”一词本身的含义,就应该被重新理解。一个例子的“言下之意”,并非一个观念,而是另一个例子。当直觉替代理解力时,历史记忆将变得不再重要。这很像是照片和电影的语言与印刷文字的语言之间的巨大差异。直觉本来是内在的,从属时间性维度,现在它与空间图像因素连接起来,其中交往的,是那些简短、讲究节奏、富于变化、强调冲击力的东西。他们不提供观念,因为不表达概念。如果理解的过程去掉了概念,将会是怎样的理解啊!“理解”的暗中前提,是凝固某一瞬间。可是,如果“人

^① 狄德罗在《宿命论者雅克和他的主人》第一段:“他们是怎么碰见的?像所有的人一样,是萍水相逢。他们叫什么名字?这关你什么事?他们是从哪里来的?从最近的地方来。到什么地方去,难道我们知道我们去什么地方吗?他们讲过什么话?主人什么都没有讲,而雅克说,他的连长讲过,我们在这个世界上所遇到的一切幸与不幸的事情都是天上写好了的。”昆德拉的赞誉是:“狄德罗是快速的;他的方法是加速的方法;他的视力是望远镜(起初我不知道还有比《宿命论者雅克》的最初几页还迷人的小说;笔调的转换非高手不能;节奏的感觉;开头的句子极快。”参见《雅克和他的主人》,米兰·昆德拉著,郭宏安译,上海译文出版社,2003年,第8页。把本来不应该放在一起的句子“生硬地”组合在一切(也可以说,这是跑题的效果),就会产生速度,就像电影中的蒙太奇把超越时间和地点的镜头剪接一起的效果,其结果肯定是新的感受。当狄德罗用一些偶然事件一次又一次打断情节的正常进展时,在效应上也加快了情节的速度,就好像一个思路还没有答案,又来了新思路;又像是一个美人恍惚从面前掠过,还来不及仔细端详,突然出现更妖艳的美人。正常的进展只是暴露事情的“正面”或者一个方面,与同一性的时间进展相一致;而狄德罗却想“同时”揭示雅克和主人旅行“艳遇”的所有方面,是不同时间地点的不同因素的“同时并列”。

一次也踏入不了同一条河流”，那么“理解”必将是“悖谬”式的。所谓“悖谬”，就是念头瞬间改变方向、力量、自己与自己冲突（于是，定义事物或 to be 式的判断让位于描述事物）。这也许与黑格尔和科耶夫有某种默契，即谁也无法能控制我们的念头任意朝着与强加给自己的“事实”相悖的方向。在这个过程中，不断停顿是必须的，因为需要精神的拐点（需要直觉意义上的概念，但它们是共鸣意义上的概念，相当于柏格森的“绵延”）。

但是，电报摄影电影这些事实是被创造出来的，它们是一些脱离事实的事实，把乱七八糟的事实无序地连接起来。图像或照片式思维把一切都变成“当下”，而且不同当下之间的连接是割裂的，就像是精神分裂者的特征。它改变了对因果关系的传统印象，并对“历史”有了新看法。

在我们的时代，无聊的东西充满意义，这是一个“被人看见”或表演胜过一切的时代，一个不交流思想而只交流快感的时代。严重的问题在于，在这样的情况之下，人的敏感性或性灵何在呢？当轻松愉快取代了悲剧意识，哲学还存在吗？不存在了，具有悲剧意识的哲学瞬间就将变成哄堂大笑的消遣。我们一直到死不肯让快乐停下来，人们从此只关注观点之外的印象而非观点本身造成的印象。但是，我们可以把它们演变为性灵的因素吗？“风格即观点”，这里的骨髓，不仅是形式上的东西，而是隐喻或共鸣性，一些味道，是情趣与鉴赏。

接下来的严重情况是，在我们这个“除了娱乐业没有其他行业”的时代，公众拒绝对丑恶的社会现象（说谎造假抄袭卖淫嫖娼买官卖官权钱交易等）表示义愤，或者这样的义愤只是转瞬即逝（它们不好笑，而且会使我们对前途绝望），很快会被其他娱乐内容取代。“历史

已经证明,一个文化不会因为假信息和错误观点而灭亡。”^①真的会这样吗?没有什么正确与否的观点,只是观点。我们的选择,在于其中哪种观点会使我们哈哈大笑。《娱乐至死》的作者波兹曼对人类智力前景的看法是悲观的,他这样结束全书,赫胥黎“试图在《美丽新世界》中告诉我们,人们感到痛苦的不是他们用笑声代替了思考,而是他们不知道自己为什么笑以及为什么不思考”。^②

也可能波兹曼所谓“要理解一个事物必须引入另一个事物”是抄袭了麦克卢汉的话:一种媒介的内容总是另一媒介:“报纸的内容是文字表述,书籍的内容是言语,电影的内容是小说。”^③我们可以把这些当作“现象学还原”的灵活运用。信息是用哪种媒介传达的,该信息就必然染上这种媒介的特征。媒介即信息反过来也成立:“信息即媒介”,这似乎与胡塞尔“面向事物本身”的现象学有关:纯粹的事物指向自身。所谓陶醉,就是给予与被给予是一回事(又可参见马里翁的现象学)。

要想启发人,诀窍是随意给事物想一个新的原因。网络新时代把一切没有联系的事物,都联系起来,像“同步接触”的马赛克道理。一切事物是产生一切事物的原因,比如,新闻是娱乐,娱乐也是新闻,仿佛我们回到了巫术思维的时代。名人成为巫师。把一样东西当成别的,这确实具有巫术性质。我们自身变成我们观察的东西(又可参见卢梭关于自爱的描述),变成给人看的东西,变成表演。它也打破了形式逻辑关于因果

① 《娱乐至死》,第 97 页。

② 同上,第 138 页。

③ 马歇尔·麦克卢汉:《理解媒介——论人的延伸》,何道宽译,商务印书馆 2009 年版,第 5 页。在这本书的麻省理工学院版的序言中这样评价麦克卢汉:“他的学说提前 20 年预计到国际边界的消融和冷战的结束。他设想的大学课程设置不可避免地要重新安排,在如今称之为‘多元文化主义’的条文之下去进行改造。他知道,商品带有‘越来越强烈的信息特征’,因此财富的积累开始依赖东西的命名,而不是东西的制造。他认识到电子媒介没有重量,而且具有指向自身的特征。”以下同书不再标明作者与出版信息。

关系的假设,因为因果关系乱套了。“习惯的联想”变成了出乎意料的元素之连接。在波兹曼看来,没有什么东西会必然尾随另一样什么东西而接着发生。事物的序列成为纯粹的“累进式”,而不是因果式。

读书写字的印刷术时代培养起超然的态度,它是一种割裂或划分,就像外科医生手术决不可带入私人感情,它最好是有一双机械手(就像麦克卢汉说的:他只行动,不反应)。网络信息时代则是野蛮的陶醉时代,行动与反应分也分不开。麦克卢汉说贝克特的戏剧生动表明了行动与反应脱节会导致怎样的荒诞。冷幽默是冷静中的热情,以区别于“热”这个词语的习惯含义。麦克卢汉提到禅宗,他是把它当成陶醉的艺术——一种新环境或新生活方式。存在主义和荒诞戏剧中的世界,就像电子世界是对旧生活环境的破坏。“媒介即信息”或为了说明一样事得引入另一件事,这与德里达的“解构”态度一致,消解学科之间的界限。为了延伸脚的功能,我们发明了轮子,就像为了延伸马车的功能。我们发明了火车,但是“引入”或发明的东西,与原来的东西一点儿也不像。这些任意性的延伸使两样东西之间没有可比性,相当于给事物增加了新维度(比如,“轮子”提供了“脚”所没有的工作与消闲,甚至改变了城市局面。这些,才是“轮子”这种媒介的信息——这是一种共鸣或隐喻效果——即这里的“信息”不是指轮子上坐的人。就像“铁路运输”这种媒介所传达的信息加速并创造了新型城市一样,即这里的“信息”不是指所运输的货物或内容)。于是在这里,“解构”的意思,就成为 A 是 B。^① 注意,这里的 A

^① 麦克卢汉下面的论述符合诞生于 20 世纪的法国结构主义精神:“任何媒介的‘内容’都是另一种媒介。文字的内容是言语,正如文字是印刷的内容,印刷又是电报的内容一样。如果要问‘言语的内容是什么?’,那就需要这样回答:‘是实际的思维过程’,而这一过程本身却又是非言语的东西。”因此,在这些意义上,媒介即信息。参见《理解媒介——论人的延伸》,第 34 页。

和 B,可以没有“苏格拉底”与“人”这样的种属关系。在这个意义上, A 与 B 是解构的关系。

总之,媒介的内容,是只有在某个媒介平台上才存在的因素,它不是指那些与别的媒介兼容共有的观念性因素,却更像是在某个媒介平台上的应用效果,是一种个性化的东西。电光可以用来做广告,但是这广告的内容不是电光的内容,电光的内容指它与其他媒介比较相区分的那些基本特性。从这个意义上说,象形文字与拼音文字也是不同的媒介平台,它自动决定了某思维特征是怎样的。这个思路当然也是哲学的,可以追溯到康德:我们天生的观察方式是怎样的,眼前的世界就是怎样的;或者胡塞尔:现象的意义取决于你从哪个方向或意向角度描述它。甚至是伽达默尔解释学的:“媒介即信息”也就是说“真理即方法”。人通过各种媒介延伸了自己,人的感知就有了这些媒介的特征。

麦克卢汉批评了机械化时代单纯靠线性分割增长的原理,他赞扬休谟:“正如休谟在 18 世纪就证明的那样,单纯的序列中不存在因果原理。一事物紧随另一事物出现时,并不能说明任何因果关系。紧随其后的关系,除了带来变化之外,并不能产生任何东西。”^①就是说,精神的拐点处,与从前的念头之间没有什么因果关系,任何事情的发展都可以瞬间改变方向。不是自由落体的加速度,而是改变方向的加速度。由于在这里一切都是琢磨不透的,原因变成了这样:“人们不再问先有鸡还是先有蛋(这样的问法,仍旧束缚于老式的因果关系框架——引注);突然之间,人们似乎觉得,鸡成了蛋想多产蛋的念头。”^②鸡成了蛋的某某念头,鸡的原因不是蛋本身,而是蛋的某

① 《理解媒介——论人的延伸》,第 38 页。

② 同上,第 38 页。这句话是说,鸡被变成了一个念头,这个念头是“蛋想生更多的蛋”。

念头。“原因”发生了变化,而不再是原因,或本来就没有什么必然性的因果连接,只是偶然遇见了什么因素。就是说,在引入 B 事物说明 A 事物时,A 与 B 之间没有种属关系或因果关系。在那个临界点上,某个固定的因果连线被消解了。消解意味着变成了别的东西,或引入了其他原因,创造了新的元素。就像当飞机速度超过声音传播的速度时,对飞机这个媒介而言,声音就消失了。

这似乎使我们回到了芝诺的悖论:事物只要一运动,就不再是原来的样子。立体派绘画在静止的画面中增加了时间因素,也就是不同侧面或不同瞬间点的同时连接,它不是用来观看的,而要身临其境、在陶醉中。这个平台传达出的,不是透视的信息——即从某一先验点出发的连续性系列,让位给不同瞬间点的同步进行。这也是一种共鸣性,它不再死板地坚持某一个原始点。立体绘画和音乐或时装一样,不表现什么内容,它们的形式结构或物质性的情趣本身,就是它的内容。

建立在单一动机或视角的人、国家,比同时多视角的人或国家,更难以把握。在某种意义上,当代国人的智慧,已经被西方现代意识改造得忘记本民族优秀传统文化传统——可悲的是,无论这种“当代智慧”在表面上看多么圆滑,显得多么有韬略,在智慧类型上终究是单调的。就像北京城的道路交通一样,它的中心点,就是天安门。也就是说,它能有多大的能力或能做出什么事情来,我们事先已经心中有数。或者说,人虽然不少,但等于一个人,一种声音;道路虽然不少,但等于只有一条道路。就像我们在上课时,口头讲授的效果与念稿子的效果大不一样,它们传达了两种感受,前者具有非连续性、不可预测性。但是,这显然背离了中国文化的传统,一种更敏感、强调共鸣性领会的传统。

21 世纪的文明形式,更具有口头文化的原始性与非连续性的特点,更强调瞬间性与当下性:“媒介的魔力在人们接触媒介的瞬间就会产生,正如旋律的魔力在旋律的头几节就会施放出来一样。”^①这确实更具有东方文化的特点,却是以电子世界的方式回归东方的,它们之间的相似只是形式上的,因为这一次有了史无前例的速度,而非农耕社会慢悠悠的节奏,它“使文字阶段的东西,半文字阶段的东西和后文字阶段的东西混杂在一起。失去根基,信息泛滥,无穷无尽的新信息模式的泛滥,是各种程度的精神病最常见的原因”。^②

让我们再次重申麦克卢汉的主要思想:“媒介的影响之所以非常强烈,恰恰是另一媒介变成了它的‘内容’,一部电影的内容是一本小说、一个剧本或一场歌剧。电影这个形式与它的节目内容没有关系。”^③麦克卢汉对待技术的态度,不同于海德格尔,他承认并正视技术给人类感觉模式带来的新变化,他没有断定这些变化是不道德的。

言不尽意,麦克卢汉认为语言无法承担传达更多意味的任务,因而属于“冷媒介”;凡是瞬间能提供大量信息的媒介,都是“热媒介”,比如电影。“冷媒介”培养起人们的主动思考力,因为你要靠想象填补语言所没有直接表达的意义;“热媒介”是一种被动选择的过程,因为有大量无用的垃圾信息。相比之下,象形文字是“热”的,拼音文字是“冷”的。结论是,由于我们身处读图时代,媒介越来越“热”了。

当代思想的特点,是思维不仅仅在一个点或一个平面上展开,而是同时四处出击,并将它们连接一起。因果关系或起源与目的的关系,被大大淡化了,不再强调中心思想,好比一本书,你从任何一

① 《理解媒介——论人的延伸》,第 42 页。

② 同上,第 44 页。

③ 同上,第 46 页。

页开始阅读,都不影响你的理解,因为用于构造传统因果关系的线性的或一维的时间观念,成为二维的了,就像我早上睡觉起来,似乎恐龙还活在那里——这是一种任性的共存关系,但不是因果关系。

在麦克卢汉看来,人会迷恋上本来是延伸了自身的东西,并且把这样东西当成别的,就像自恋的原意,是爱上了自己在水中的倒影。换句话说,“自恋”这个词在来源上难以成立,因为要是知道那倒影原来就是自己,感情就会有所不同。总之,自恋是没有出路的,因为它是一个自我封闭体系,感情的出路,一定是在别人那里。是的,要进入无我之境,比如,轮子是脚的延伸。人们从此爱上了轮子,但这与用脚亲自走路的感觉大不相同。发现或者灵感,可以来自替古老的现象创造一个新原因。注意,这些原因是创造或编造出来的。搁置旧事物的使用价值,就会自发地呈现新价值。

“自恋”原理:人变成了自己看见的东西,汉语传统称之为情景、境界、比、兴,西方传统叫隐喻与换喻。就是说,我看见了一样东西,但那东西会把我引到哪里,我事先一点都不知道。反过来说,那兴起来的東西,与原来的东西之间一点儿也不像,其中拉扯上的连接因素是一种假借的关系,就像汉字“八”与发财的“发”之间的关系一样。当然,我们可以沿着发财的“发”继续痴心妄想,在无我与有我之境之间——这个通俗的例子,也是中国诗的构造原理,它是潜意识的自发连接,当代科学叫它“自组织”,当代哲学叫它“结构”。当然,这些组织结构是相当松散的。传统上关于概念的哲学,现在被结构的哲学所取代。结构所重视的,是不同事物之间的关系。它说的是,一样东西它并非死板的,就是那样东西,还是别的。换句话说,隐喻的语言就是真理性的语言。麦克卢汉说,在当代,“人类”不再是一个概念而是

我们的皮肤,他不是在使用比喻的语言,而是说真话。当他称类似的多媒体现象为杂交现象时,在某种意义上也唤醒了我们对中国古典诗词的回忆。《理解媒介》第五章就是“杂交能量——危险的关系”,说的是一种媒介引入了另一种媒介。就像爱森斯坦说过的:无声电影大声呼唤声音,有声电影又大声呼唤色彩。印刷机大声呼唤民族主义,收音机大声呼唤部落主义——这是诗歌的手法,问题是这手法直接就是思想而非比喻,因为能看出印刷机与民族主义兴起之间有内在关系的人,不是诗人而是思想家。

看来,我们得改变思维模式,从前我们是指示性的,朝着为事物命名的方向;现在,则是关系性的,任何以名称方式出现的东西,都可以在其自身毫无变化的情况下,被我们理解为一个连接别一事物的象征平台。用一种感觉平台释放另一种感觉平台的能量,比如用电影接过小说,等于延伸了感觉。反过来,如果他或她有一张电视上“大众情人”的脸,其出版的书,就更容易畅销。有时我们想不到的原因才是真正的原因,比如同样一句话,谁说的或在什么场合说,效果大不一样,因为环境空间不一样,就像杜尚把一个从商店买来的小便池写上个“泉”字拿到画展上。再比如语言,我们就没有想到思想用不同类型的语言表达出来,思想的面貌会大不一样。它不仅包括汉语与拼音文字之间的差异,还有印刷符号与口语的差异、与影视语言的差异等。于是,社会成为语言的回声——麦克卢汉说,语言媒介和生产资料一样塑造社会发展进程。也就是说,想不到的原因,比你想到的原因,更是原因。

1917年,杜尚“第一次”把商店买来的小便池写上个“泉”字拿到画展上,为什么这种“行为艺术”有强大的艺术感染力?他杂交了两种环境。以后引来无数模仿者,比如国内一个摄影师把京剧拍成裸

体。杂交会产生爆发力,于是“杂种”往往聪明强壮,就像电闪雷鸣、短路现象。改变环境,是改变一个人的瞬时状态的好办法。麦克卢汉引用了乔伊斯《芬尼根的觉醒》的一句话:“昨天鸟类所做的,明日人可能会去做。”第一次坐飞机应该是诗意的,当然,现在坐习惯了,诗意就没有了。这里麦克卢汉只是表面上与海德格尔矛盾,但顷刻之间,只要把海德格尔所呵护的语言本身看作一种技术,敞开的心扉,就更加宽广。隐喻和换喻,就是随时呼唤和找回。人不再是人,人变成了鸟、网虫,身份在不停地转换,演化为各种各样的流,整个城市是我们的身体,整个地球是一个村落,这是似诗的真话。这一切,都是由于速度,速度使意义不再单纯靠语言信息得以传达,速度使广义的符号学替换了语言学。哲学所谓转换,不过文学的换喻而已。印刷术时代一切恒定的东西,一旦上了信息高速公路,就只具有瞬间的价值。是的,来自四面八方的刺激,填充着我们的日常生活。真不知道,当我们把网络世界看成莎士比亚笔下如此具有诗意的世界时,海德格尔会做何想:“公爵:我们的这种生活,虽然远离尘嚣,却可以听到树木的谈话,溪中的流水更是大好的文章,一石之微,也暗寓着教训;每一件事物中间,都可以找到些益处来,我不愿意改变这种生活。阿米恩斯:殿下真是幸福,能把命运的顽逆说成这样恬静而可爱。”^①换句话说,完全可以把海德格尔批判的技术世界,感受为诗的世界,诗意永垂不朽,只要我们是人。

转换,与释放出潜意识,忽而这样忽而那样是相通的——转换一个又一个情景与境界。回声——翻译,看来这是世界的常态。至于领悟,那就像变魔术,一个借助“彼”来戳穿“此”的过程。麦克卢

^① 《理解媒介——论人的延伸》,第42页。

汉表扬了罗素,他转述了罗素的话:20 世纪的伟大发现竟然是精神上的,发现了“延迟性判断”(suspended judgement)的技巧。无论罗素是否意识到,这个 suspended 相当于在命名或命题式思维过程中引入了时间因素,这里的“延迟”是通过时间岔路的方式获得的,即不同瞬间之间的性质不再一样。于是,在潜意识中,至少在这个问题上,罗素的想法与胡塞尔或者柏格森是相似的。运用“延迟性判断”的技巧,可以发现类似共鸣或换喻性的新事物。在这个过程中,就像本来是想写一首诗,但写着写着,就成了一幅画。这是效果抵制预先动机的情景,或者说它是情景的本来样子,很像多媒体效果。

“延迟性判断”还包含这样的意思:不能以机械论的眼光分割开来判断事物,就像西医那样,把所有人的身体构造,看成器官零件完全一样的机器。相比之下,中医的态度是可取的:为了治疗某种病,就得先治疗另一种病。即同时看到很多相互影响的症状,比如要看到亚健康状态也是疾病。一切是一切的原因,麦克卢汉引用了福楼拜的话:“倘使人们读过我的《情感教育》,1870 年的战争就绝不会打起来了。”这是生活的细节,也是生活的趣味与真实。于是,开端于 19 世纪中叶的 20 世纪各行各业都具有了泛艺术的性质。20 世纪尤其 21 世纪,根本不是什么实证或实用的时代,而是想象与浪漫的时代。“延迟性判断”成了具有艺术气质的超前判断,它是判断的转换,它重组人的内心世界,就像世界本来无聊,人本来无所事事,必须创造出事情或需求,也就是不停顿地刺激出新鲜感觉,使你从此依赖汽车、电视、网络。从这里我们可以看出来自己距离 18 和 19 世纪的人已经多么遥远,似乎已经和他们不再是一个种类。支点不一样了,地球也不一样了。

不断交替且富有节奏感的,是言谈,是歌声,是旋律,身体也会不由自主,这种性质的活动,不光是艺术的,也是我们日常活动的特点:你必须有所行为,身体的与脑力的,或者身体与脑力结合的。无论你做什么,就像帕斯卡尔说的,你必须被事情所占满——这可以延伸为“接触点”,并非一定是物理意义上的接触,在幻觉意义上的接触,也是接触,有精神高度敏感且有创造才华的人,最能领会这样的接触。卢梭亲吻华伦夫人走过的地板,表面上是物理的接触,其实是幻觉的接触,那地板有点石成金的灵性,这表明人身上永远有原始思维的痕迹。

“有一位土著人是他那个社群里唯一识字的人,他谈起为别人读书信的情况。他觉得必须用手指头塞住耳朵,以免听见别人书信里的隐私。”^①这个土著人早已习惯了彼此生动透明的口语交流,也许他天真地认为,只有堵住自己的耳朵,别人才能听见他说话(因为那些话本来是沉默的文字)?或者他认为堵住自己的耳朵就听不到他正在看的信里的意思了?中国类似的成语故事是“掩耳盗铃”。这两个例子中,主人公都幼稚地以为只要隔离了自己的听觉,就可以制止眼前发生的事情,他们不懂得听觉有自己的界限,在界限之外,听觉无能为力,因为那是“看”的世界。就是说通过“看”也能领会,但与“听”相比,已经是不同的领会了。近在咫尺,远在天涯。有一小男孩害怕从他母亲站立过的地方走过,因为他觉得那样等于与母亲发生了性的接触,这是耸人听闻的,匪夷所思。一个不容进去的场所,因为它意味着或者引入了其表面之外的别的什么,这是完全自发的原始思维。

麦克卢汉很欣赏柏格森的一个假设:如果没有语言作为中介,与事物的疏离就结束了,人将在直觉式的绵延中,沉醉或卷入事情

^① 《理解媒介——论人的延伸》,第114页。

本身。“柏格森认为,如果没有语言,人的智能会全部卷入其注意的客体。语言之于智能犹如轮子之于脚和人体。轮子使人的肢体更轻盈、快速地在事物之间移动,而卷入却日益减少。语言使人延伸和拓展,可它又使人的官能割裂。人的集体意识或直觉,由于语言这种意识的技术延伸而被削弱了。”^①把直觉与集体意识并置,是说直觉是一种潜在的连接意识。柏格森超越了亚里士多德对人的定义,——人不再是一种“种+属差”的高级动物”,人是他人,是自己所感应的事物。人是超人,即人各种感受器官全面外化或延伸到匪夷所思的地方并且爱上了那些地方。当然,这里有意忽略了语言的作用,如果亚里士多德的判断(人是使用语言的动物)正确,那么,人又以高科技姿态裹挟着地球村返回了“动物”状态。这是未来文明的方向吗?人当然不会返回原样的动物状态,宁可说是人把自己各个感官都延伸为新的平台,以至于那平台是怎样的,感觉就是怎样的。

在 21 世纪,纯粹语言的作用不再像从前那样强大了,语言变成了别的东西,一些不依仗语言而能传达意义的媒介,层出不穷。同样的道理,意识渐渐被潜意识或者直觉所取代。语言是分割事物的,当代的问题,却是把貌似没有关系的各种事物,组成一个繁杂的网络,全球化与地球村的一个重要意思,就是使远的变成近的,当然,反过来也一样,近的东西其实原本非常遥远。从此,秩序与分类原则大乱。麦克卢汉预言:“合乎逻辑的下一步似乎不是翻译,而是绕开语言去支持一种普遍的寰宇意识。它也许很像柏格森梦想的集体无意识。‘无重力’状态——生物学家说它预示着物质的不朽——可能和无语言的情况同时出现,无语言的状况可能会赋予人一种永恒的集

体和谐的水平。”^①

麦克卢汉敏锐地看到，西方传统的因果关系遵守线性逻辑的教条，认为这样的序列有必然性——正是休谟戳穿了这一点，他说任何序列，无论在自然的还是逻辑的序列中，都不存在因果关系。序列是纯粹的相加关系，但不是因果关系。麦克卢汉暗示，西方人对现象背后因果必然性序列的偏爱，可能与拼音文字传统以及印刷术文明模式有关，但是“今天在电力时代，我们觉得可以像自由创造非欧几何那样自由地创造非线性逻辑”。^② 这里两次提到了没有因果关系的“自由”，这个灵感是休谟提供的。

让我来大胆设想一下：既然汉语或象形文字生来具有非连续性、隐喻或换喻性思维的特征，那么在这个媒介平台上，就更容易滋生使用拼音文字（天生培养线性思维模式）的人费好大气力才以思辨的方式意识到的道理——汉语文明天然就这样的，不需要反对西方式的形而上学，因为汉字文化本来就没有这样东西：没有整齐划一，没有一个标准。是的，没有科学与理性，一切靠灵感去领悟。汉语文明本质上是农业文明或“文科”文明，拼音字母的文明，造就工业文明或者“理科文明”。

“隐喻”的两个基本含义，是变化与传送。在我们的多媒体时代，由于媒体在高速中转换，^③每一种新媒体都带来一种新的权力结构。

① 《理解媒介——论人的延伸》，第117页。

② 同上，第122页。

③ 如果按照列维-斯特劳斯的分类原则，那应该说21世纪进入了一个新的神化时代。他说：“神话思想的法则，即隐喻的转换是在换喻中完成的。”（第121页）他还引用一个人类学家的话证明神话学的基本问题是了解为什么有关人的故事经常喜欢联系到动物、天体及其他拟人化的自然现象（第178页）。与萨特的“主体性”存在主义针锋相对，列维-斯特劳斯主张人文科学的目的不是去构造人，而是去分解人，而且认为这种分解人的态度是唯美主义的，即艺术的（第281页）。参见列维-斯特劳斯著，李幼蒸译《野性的思维》，商务印书馆1987年版。

但它不是人的权力而是物的权力,相当于拼音文字的权力(拼音文字导致民族国家与专制制度)、象形文字的权力(象形文字导致泛艺术色彩的文化形态以及非科学的世界观)、电视的权力结构(电视导致以娱乐为本质特征的读图时代),如此等等。这些权力具有共鸣性或隐喻性效果,也叫做组织结构。有语音的意义结构及其界限,也有形状的意义结构及其界限。语音自成一套知识体系,语形也自成一套知识体系。福柯所谓“知识考古学”或“知识即权力”也具有这样的意味。所谓“结构”之说法,确实淡化了人的主体性或意识形态的作用,因为组成结构的,是潜意识或“非理性”。主体性的自由,是你想干什么就干什么;结构的自由,是任何人也没有能力强迫你心里想什么,这里的任性是性灵上的。是的,它是“兴”的自由,它是瞬间连接很多点的能力,同时有多种可能性的潜力。总之,它是网状的而不是线性的。“结构”决不意味稳定,因为结构意味着与别一事物连接。或者说结构已经意味着重组、解构,别一种精神连线。

脚—轮子—网络或信息高速公路,是三种并列的交通连接方式,三种并列的权力,它们之间是断裂的关系。发明轮子的原理绝对与脚的构造原理无关,即使有,也是纯文学而非科学意义上的。它们之间其实并无过渡,或者说其中的“过渡”是虚无中产生的暴力使然。实物不存在了,由网络中运行的虚拟物代替,但这些虚拟的又是绝对实在的。这些瓦解古代文明价值观的东西,是马克思没有想到的。

也许可以把全球化比拟为“通感”,在性质不同的感官或感觉之间无障碍地“接触”。碎片又这样重新组合起来,我们对这种普世性很陌生,因为它不是传统意义上价值观念的普世性。多少年了,人们自从牛顿以来渐渐习惯于用数学或数字解释世界,现在我们突然想

到原来生活世界更像诗。即使生活的实际内容貌似枯燥乏味,我们也可以循着诗的味道生活。

麦克卢汉对柏格森、荣格、弗洛伊德大加赞赏,他还提到 20 世纪建筑大师勒·柯布西耶(Le Corbusier),柯布西耶初见曼哈顿时惊叹:此乃凝聚石头之上的快节奏爵士乐——这当然符合麦克卢汉“媒介即信息”的精髓:一种媒介的含义是在另一种媒介中说明的。世界仿佛回到了原始浪漫主义时代。看来,新世界的建筑师最好还是一个音乐家;同理,一个服装设计师最好知道一些与触觉有关的皮肤学知识,因为服装(使服装和发型有立体效果,似乎忍不住摸一下)是延伸的皮肤。

麦克卢汉这段话很有意思:“不是时钟,而是受时钟强化的书面文化,造成了抽象的时间,导致人不是因为饿了才吃,而是在‘该吃饭的时间去吃’。”^①换句话说,书面文化把我们的行为放到以观念形态出现的框子里(就像“该吃饭的时间去吃”导致整齐划一),而“非书面”的“陶醉文化”,则使时间从属饿的感觉,使时间和饿一样魔术般地变成了我们的血肉骨架,从此一切都不再抽象。是的,正是钟表与印刷文化(当然,一切都可以纳入这两个框子里)一起,使一切东西各就各位。麦克卢汉认为,它们产生民族主义、工业文明、普及识字和教育。它们的共同特点,就是可重复性,就像印刷机下的一本书等于无数本一模一样的书,它们有唯一的标准。

无论世界变得如何糟糕,与它保持距离能给我们带来快乐。比如我们可以把权力者的腐败看成是行为艺术,我们也可以用纯粹艺术眼光进行社会批判。我们对具有艺术效果的肮脏政治做艺术批

^① 《理解媒介——论人的延伸》,商务印书馆 2009 年版,第 198 页。

评。我们生活在一个快速理解的时代，就像德勒兹说的，懂就懂，不懂就不懂。快速理解，就像是变魔术！怎么在艺术效果——快速理解——与变魔术之间架起连接的桥梁呢？就是通篇用隐喻与换喻的手法进行创造性的写作，比如叙述一个少年如此英俊，就像“一台缝纫机和一把雨伞在解剖台上相遇”：“麦克卢汉玩弄词语意义的本事，的确天下无双。他的著作中始终充满着文字游戏……（他）从乔伊斯那里学到大量创造性的富有表现力的语言。他的比喻常常使人惊讶，比如他说，当现代绘画或散文不传递传统意义上的信息时，观者就踢‘不卖花生的香烟售货机’。”^①

麦克卢汉谈到，20世纪是非线性或非连续性思维的时代：从量子力学到相对论、汤因比、列维-斯特劳斯看待历史与文明的方式、毕加索绘画的视觉技巧、乔伊斯文学继承的马拉美象征主义创作（1890年马拉美通过报纸文章的标题的排版方式发现了象征技巧，很遗憾，如果他知晓汉语，就可以通过阅读我们的唐诗在更广阔的文化韵味方面获得这个技巧）手法，都是如此（乔伊斯对一切人一切事物都有兴趣且表现出智慧，他终生研究广告、漫画、小报、日常语言）。这是天下大乱，非理性，但我们在“历史终结”或者世界末日之后，还可以活得有滋有味。量子论与相对论，描述了从微观到宏观世界中普遍存在的不确定现象，但这个“不确定性”却是理性思考的结论。汤因比贡献了“一切历史都是当代史”的观点，显露出新的时间观念，含有众多颠覆性信息，比如，它不是贬低了过去的元素，恰恰相反，时间中的一切元素都是平等的，区别仅在于，不同时代有自己的问题，注意力不一样。由是观之，距离遥远的元素之间突然碰撞产生的火花很壮

^① 马歇尔·麦克卢汉：《机器新娘——工业人的民俗》，何道宽译，中国人民大学出版社2009年版，第10页。

美。把近距离的事情拉远了看，遥远的事情就是当下的事情——为了揭示将要发生什么，就要引入别的时间维度，时间是二维的乃至多维的，这是关于时间性的隐喻与换喻，一种“兴”的手法：这既可以用来说历史，而且是 20 世纪的艺术手法。这当然丰富了自由概念，因为它挖掘所有的潜能。^①

要使俗气的事物获得艺术性，绝对不要拒绝俗气的东西，而要把俗气的东西连接到高雅的东西，小麦克卢汉如是说！这里要引入速度，不同元素快速而令人眼花缭乱的连接，就相当于魔法，《哈里·波特》的轰动全在于它与当代人的感觉方式相吻合。隐喻与换喻，其实在效果上等于加快了句子之间的连接速度，它不仅是艺术的技法，麦克卢汉说，“怀特海在《科学与现代世界》中说，这种技法（指打破句法连接的艺术发现技法）是现代物理学的一条原理：‘感知身体的经验时，我们必须意识到整个时空世界的各个方面，这个世界反映在我们肉体生活的镜像里……我的理论要求人们放弃这样一个观念：简单的住所空间，是事物在时空里存在的主要方式。’换言之，除了其他的性质之外，在多种多样外表上互不关联的事实或情景中，存在着一种

^① 麦克卢汉援引了小说《富婆》中的广告：她走马灯似的结婚、撒谎、欺诈、偷盗、见人就骗。还有《不可征服的人》的广告：“这是一个爱情、背叛、勇气的故事——人生百味无所不有。”《大雪》的广告：在神经与道德崩溃的打击下，两姐妹决定交换情人，这是她们追求幸福的孤注一掷……科尔眼睁睁痛苦地看着自己胆小而冷漠的妻子向她妹妹的情人投降；可是他自己却又情不自禁地与他的嫂子勾搭上了。当然，室外的白雪却给两姐妹的乱伦赋予了纯真的象征，其中一个娓娓细语：“它攫住我，它恶棍似的魅力使我不安。只有如此大胆的肉欲见证，才具有如此强大的精神力量。”把肉体的强大与冲破束缚的欲望，和精神的力量与冲破束缚的欲望直接挂钩，这直接就是萨德的主张！永不熄灭燃烧的爱情及其带来的恐惧，体会激情。麦克卢汉还敏锐地看到 19 世纪后期象征派美学理论的革命意义，就是：“容忍非连续性，允许无穷的多样性，而不是在普天之下强加一个统一的社会经济体系。这个观念不仅是象征派艺术的固有特征。与牛顿物理学不一样，它可以维持和谐不是单边的、一元的或霸道的和谐。这个理论既不先进也不反动，它拥抱人类一切优秀的成果，与此同时，它又欢迎当下的新东西。”《机器新娘——工业人的民俗》，第 44、64 页。

象征性的统一。”^①一种“非连续存在物”的理论。一切都在前场，一切都在当下，一切都是潜在的共时性，共鸣效果随时待命。

麦克卢汉的引用总是刺激而恰倒好处，这来自他细腻的理解力：柏格森把哲学与绵延的生命连接，等于“给绝对观念穿上了紧身内衣”。那贴身的就是生命的。20世纪正是贴身内衣登峰造极的世纪——似乎女人的腿越来越长，臀越来越圆、乳越来越丰，至于性爱，则以快节奏而富于变化见长。一切都在前场，一切都在当下，一切都是潜在的共时性，共鸣效果随时待命。

^① 《机器新娘——工业人的民俗》，第155页。把各种事物并置一起，无论是形象、声音、节奏，爱森斯坦在《电影感觉》中肯定这一点，在第165页，他引用了一段有关爵士乐与立体派绘画之间密切关系的论述：“（爵士乐）的节奏用角度来表述——突出的边缘、分明的轮廓……追求大音量，夹杂许多话。古典音乐则是以平面为基础……分层排列、层层叠压……全部都退回到一个深层的视角。在爵士乐中，一切成分都被推到前场。这是一条重要的法则，在绘画、舞台设计、电影和诗歌里，都可以看到这条定律。”

第二十一章 后现代社会

当代欧洲乃至当今西方社会,就像 18 世纪的欧洲一样,是社会思想和制度“火车头”。这不是一个理论的问题,而是一个现实的问题。有一个流行词语就是这样从西方传遍世界的,它叫“全球化”,这个词通常用 globalisation,是一个地域或地理空间上的表达。但是,在法语世界,更喜欢用“mondialisation”,意味着超越地理的界限,世界是没有边际的,也许我们也可以把地球之外的空间叫世界的一部分。这也符合欧盟的期待,它是一次跨越国界的旅行。

“全球化”与“后现代社会”是同义词,它们都描述一个事实,而在中国国内,很多学者却单纯把“后现代性”当作一种哲学立场,这就掩盖了这个词所包含的事实含义:它只是描述了一种遍布全球的现象:速度、同时与到处,都有新的情况在发生。类似“全球化”与“后现代性”的词语,很难概括它们的具体内容是什么,已经超越了概念,或者难以定义,也不是鲜明的立场——我宁可说它们更像是一种横贯的描述,同时适合很多看似矛盾的不同现象、一些不确定的事物轮廓。或者我们可以称“后现代性”为时代精神。“地球村”也不是一个严格的观念,但是它内容丰富,比如说它强调由于速度空间变小了。

我们说“由于速度空间变小了”,或者当今世界是以数字技术为标志的“全视觉”或“全图像”时代,这些媒介成为信息交流的主要手段——这些说法适用于“全球化”与“后现代社会”,它们是同义词,却

并不表明民主或专制,因为一个专制的制度也可以是全视觉”或“全图像”的。换句话说,民主与专制这样的字眼正在过时,它们行将被消解殆尽,就像一个新的精神时代正在出现,这个时代是娱乐的,没有是非的。或者说,随着民族与国家界限的淡化,一个根本不关心什么“主义”的时代正在到来。合法与不合法的界限在消失,比如出现了在旧时代匪夷所思的社会现象:同性恋者的婚姻、安乐死——这些问题套用什么主义?

总之,不但柏林墙倒塌了,一切阻止交往的墙都在消失,新的关系渐渐凸显,比如互联网的道德、性和文化一起,成为消费的一部分。文化变为消费品的社会学含义,就像数字图像代替了印刷术一样,其意义未必一定是消极的——它意味着直接性正在取代间接性,“直接性”未必意味着肤浅。如果说以往以逻辑和语言为代表的“间接性”,意味着同一律或者同一性的折返效果,那么现在的“直接性”则意味着某某直接就是一个别的东西,一个他者。比如,拟真的东西不是虚幻的而是真实的。

这可能是另一个时代的伟大复兴,被启蒙的思想史或者哲学史所掩盖了的、追求 *goût*(味道,滋味儿,情趣)的历史,是品位、鉴赏力和情趣的历史——它们是时尚和消遣,这个过程同样没有“主义”什么事,因为作为意识形态的“主义”,在当今世界已经被彻底边缘化了。“主义”之所以被边缘化,是因为它是一个太大的字眼,而“后现代社会”的政治,是一种微观政治,一切以往未曾听说的“权利”,成为新的权利。这种“权利的微观化”成为“后现代社会”政治之基本特征,以往的政治哲学从来不谈论什么同性恋者的婚姻、安乐死、动物的生命权利、堕胎、试管婴儿、克隆人、免除死刑这些问题中的道德问题,它们的权利是被漠视的,或者说会导致天下大乱。

利奥塔尔关于“后现代社会”的描述，提出了一个非常重要的学术问题，这就是对“元叙述”(méta-récits)的反抗。这里的“元”(méta)是“形而上”的代名词、是传统哲学的命根子、是最抽象的看不见的大字眼的总代表。形而上学是“元叙述”，标志着科学性与合法性，并且制造了很多神话，第一个神话是“解放”——20世纪专制制度尤其是法西斯主义的滔天大罪，灭绝犹太人的大屠杀(l'Holocauste)，所有这些都使人类有充分理由怀疑自己是否真的获得了解放。第二个神话是“真理”，“真理”或者“知识”成为一个神话。

消解神话并不是为了制造新的神话，神话的时代行将消失了。利奥塔尔认为从此文明进入一个“语言游戏”的时代。游戏，非“元叙述”意义上的严肃性，从中会诞生新的道德。游戏还意味着娱乐——消除稳定性、最普遍的价值意味着最大的教条。一切都处于重组过程中，也就是混杂、消解旧的界限。一种不以统一价值观为特征的新个人主义开始盛行，这是一个 vide 的时代。如果我们把 vide 翻译为“空虚”，就会误解这个时代的新意，因为 vide 还是空的、没有被占用的、处女状态的，一个“他者”的空间——这种被列维纳斯说成是“死”的时间与利奥塔尔所谓“元叙述”中的“元”不一样，就在于“元”依托于“本体”之存在(bing)，而这个 vide 或“死”与 being 脱钩。在空虚中，萌发着各种各样新的创造性，它们五花八门，但共同的特点，都是无中生有的，它们原本不存在，这在艺术领域(现代雕塑艺术、立体主义、超现实主义)最为突出，或者新时代具有笼统意义上的艺术特征。“媒介即信息”，表达的形式取代了表达的位置，变成了表达本身。人们只关心“再生产”出来的东西是否有趣、有品位、值得鉴赏，而不再关心它们是否与原来的东西相似，不再关心身份的统一、同一、真假。这又在图像或绘画领域最为典型，杜尚在1917年首创了“现成品艺

术”，什么都可以当成艺术，生活本身就是艺术。至于乔伊斯与普鲁斯特的事业，则是消解传统小说的“元叙述”方式。总之，绘画、造型艺术、语言艺术，还可以是别的样子。

自从 20 世纪初，人类走进了一个不确定的时代，变化和消解原来的体制与结构，成为大趋势。总之，“元叙述”趋向消失，游戏（不仅是语言游戏，游戏的媒介可以是任意的，其中最时兴的，是国际互联网上的电子游戏）或娱乐时代的兴起。人们不再询问善恶与否，而是在意有趣与否。强调“真善美”的意识形态土崩瓦解。间接性给直接性让位，快乐是直接的，直觉、本能，就连对学术的理解也像德勒兹以不无讽刺的口吻说过的，是“一下子”懂就懂，不懂就不懂。

世界究竟如何变得我们不认识的呢？“政治变成了图像、观看远远优越于按照程序唠唠叨叨、足球成为世界第一宗教……差异成为后现代性的关键词。”^①

人会由于享乐而失去自由吗？在不知不觉的享乐过程中失去自由，难道不比眼看自己无自由状态（比如被关进监狱）美妙吗？说“由于享乐而失去自由”的人，还是把自由当成人之外的某样东西，其实真正的自由与真正的时间一样，并非一种被拥有的存在或者对象。事情难道不可以这样吗？我们可以把奥古斯丁关于时间的名句换成“自由”：当人们问我什么是自由时，我不知道；当我没有想着自由时，我却赢得了自由。技术不能使人们获得自由吗？人们沉浸于技术，就是爱上了压迫自己的东西吗？如果将来有一天，技术已经如此完美，与“机器人”做爱比与“活生生”的“真人”做爱的“感觉好千百倍”，我们将如何评价“自由”与“奴役”、“好”与“坏”、“道德”与“堕落”这样

的字眼呢？我们恐惧，先验地判定以上“感觉好千百倍”的情形是不可能的，可是面对一种我们还没有体验过的事情，我们如何预先就判定它是不可能的呢？感觉陶醉与否的标准何在呢？来自我们精神习俗遗传下来的道德观念？但是，一种强迫教育的结果如何抵挡住人类追求新感受的本能欲望呢？永远不能被满足的欲望才叫欲望，也就是说“欲望”这个词相当于说，“没有什么可欲望的，只是欲望”。这种没有回路或反馈的感觉，没有拥抱一个真实美人身体的感觉，恰恰就是与“机器人”做爱的众多复杂感受之一。

同样道理，后现代社会环境下的专制政权不需要再禁书了，也不必禁止言论自由，因为渐渐地，已经没有人喜欢读书，人们阅读理解力将越来越差。至于言论，它不是“被自由”的，它早就自由了，只是人们还不知道而已。真理也不再存在于“伟大”或“正确”之中，而是在无聊烦琐的小事情中。还有，我们为什么把“充满感官刺激”、“欲望”、“无规则游戏”叫做“庸俗”呢？

自由或自由意志与娱乐之间，是格格不入的关系吗？列维纳斯乐于研究“他者”或死亡，能说他被毁于他所热爱的东西吗？

智慧不是自身而是别的东西，是什么呢？是任何别的东西，比如说是化妆术。智慧自身的传统从来不提自己原来起源于形状，而在当代媒介社会，曝光率的影响力，要远远大于创造智慧的力量。广告学或者表演术，远比“被广告”的商品质量重要得多，人们特别容易相信表面，资本主义的商品“价值论”正在过时，甚至名牌也在过时，人们更喜欢速度和眼花缭乱。与其说上帝不再存在，不如说上帝以无数从前不可能的方式表演着自己始终是一个“无”，是毫无价值的过眼烟云。

也许 21 世纪的哲学智慧应该表现在“不是故意取悦于人”却在

效果上取悦于人的能力。在人类的所有本性中,探索事物真相的本性(解释世界——这是以往知识分子的主要的甚至是唯一的本事)究竟能占有多大比率?人们为什么不能主动选择无知?无知并快乐着对幸福有妨碍吗?

化妆术、表演、广告,它们的共同特征,在于它们都是使事物出场的形式(就像几乎所有人都是以貌或以装扮取悦人的)。由此观之,语言只是众多使事物出场的形式之一,无论是原始的会话还是印刷术。

总之,要害在于,我们究竟在通过什么“途径”(媒介)传达意义。在很多情况下,意义并没有被我们注意到,而媒介本身却成了意义。也正是在这个意义上,这些媒介,化妆术、表演、广告,一切以形象出现的东西,成为哲学的死敌——因为后者认为最精辟的思想只存在于文字中。

如果脱离了文字,我们还会有最精妙的抽象思考吗?康德抽象的直觉理解力或者“先天综合判断”是否是一种脱离了文字的抽象思考力(它是直接地或“一下子”实现的。有“语言”就没有“先天”,因为语言意味着“已经”,而没有语言的判断,相当于非语言的直觉)?这样的思考方向,或许使古老的西方智慧获得新生。也就是说,形式本身(人本身,媒介本身,没有什么可值得爱的,只是爱;没有什么正确的画面,只是画面;没有什么正确的选择,只是选择)就是目的。它将使一切实质性的、具有本体论意义的词汇失去意义(本体论意义上的真理、真与假、价值、后悔,等等)。但是,鉴赏、品位、情趣之类的词汇,是与形式本身连接的、非本体论的。

那么,“娱乐至死”的时代,是鉴赏、品位、情趣的时代,它朝向视觉智慧的方向。这将改变人性,因为以往人被等同于语言,语言及其

语法的特性,决定了不同民族理解世界的差异。

国内哲学家很少注意到,类似“媒介即信息”、“钟表是一种动力机械,其产品是分和秒”这样的见解,具有重要哲学意义。是的,“在制造分秒的时候,钟表把时间从人类的活动中分离开来,并且使人们相信时间是可以以精确而可计量的单位独立存在的。分分秒秒的存在不是上帝的意图,也不是大自然的产物,而是人类运用自己创造出来的机械和自己对话的结果”。^①换句话说,钟表是分秒的媒介,分秒不是赤裸裸无所依赖的,没有广义上的钟表,就没有分秒。从此,人们按钟表时间生活,而非上帝时间。发明文字乃至印刷术的意义,在于人们从此能看见自己说的话,保留声音。文字和钟表,作为科技发明,是改变人性的奇迹。这样的魔术已经上演了很多次。

媒介即信息,信息即隐喻,隐喻即说出点别的,不可以只说 A 是 A,而要说 A 是 B,是 C。口语是媒介,靠听、文字是另一种媒介,靠看。同样的含义,听和看的方式所获得的效果,很不一样。比如口语是活泼可爱的,即时的,而文字却把瞬间凝固下来,难以修改。“含义”是个乌托邦,它被一再以不同的方式重新创造出来,所以媒介之间是替换的关系。

媒介自身就是信息,比如同样的含义,嘴说出来,就是瞬间的声调;用笔写下来,就是可以一再重复的永恒;在互联网传播,就是速度。说“是别的”,就已经在创造和超越了。在这个过程中,我们必须为“隐喻”正名,说“是别的”(关系、比较)并不仅仅在比喻,^②而且就是说,就是那个“别的东西”。我们其实总是把本来没有的关系说成有,这就是超越与创造。所谓“相信”,就是相信了本来没有的东西或别

① 《娱乐至死》,第 12 页。

② 我们的身体既是生物钟,又是遗传密码,脸可以被读,也可以去传达。

的关系,一个他者。关系或者与他者的关系,就是创造一个又一个偏见。究竟什么为实呢?眼见为实?说话为实?计算为实?推理为实?感觉为实?如果它们都对,那它们就都不对。结论,对与错这样的二值判断不适合针对媒介。“真理,和时间一样,是人通过他自己发明的交流技术同自己进行对话的产物。”^①

用激情对抗理解,激情不是被理解了,而是被感受了,激情是严肃中多余的东西,具有修辞效果,让文字具有表达或解释世界之外的意义(多数传统意义上的知识分子不具有这样的能力),使句子首先不是以逻辑与理性,而是以活生生的感性取胜,这也许是“娱乐至死”时代的语言,特别是书面学术语言的一条出路,但是它的意义却不是娱乐的,而是学术的。具有口语性质的书面语(在汉语就是白话文)所引起的文化革命,其最宝贵的财富,在于弄活文字的口语性质:瞬间的、随时可改变方向或即时的、不固定的、非确定性、多线索非主题、文字的肢体语言性的言不尽意(不是文字本身的一词多义)。

当语言不是为了理解而是为了宣泄激情时,就已经开始违反“什么是语言”的纪律了。语言是被广告毁掉的,激情的语言往往是简洁的语言,像口号与广告。特别是有图片的广告,广告词从不讲逻辑到用图片代替语言——广告只有形象没有或者鲜有语言。从此,广告不再是语言学问题,而是美学与心理学问题。其实,这样的过程早就开始了。当人们之间(特别是陌生人之间)觉得没有什么可交流的(无法严肃),消除尴尬的距离感觉的最好办法,就是使语言变成娱乐的工具、成为语言垃圾。报纸和网络上的语言无法不成为无聊的语言,就像电视节目不可能不成为文化垃圾一样,但是读者和观众出于

人的娱乐本性,不能自拔。“语言垃圾”并非一定是贬义的,它在这里的直接含义,是信息过剩——太多与我们一点关系都没有的信息,这倒是与语言的脱离实际的本性相符。

这在客观上导致“个人想法”的贫乏,因为个人想法毫无用处。社会重大消息与我根本没有关系,新闻报纸电视说了这些重大信息后,我或者没有能力去做它讲的事情,或者我根本就不想去做。面对重大事情,我的个人想法根本无从实现(除非是纯粹个人私事),但是新闻却认为我可以实现(比如说我有选举权和言论自由)。于是,公共空间成为一个制造谎言的空间,还是一个娱乐的空间。个人想法无用、个人又不得不在社会上生活。人的耳边充满了谎言和毫无思想价值的语言娱乐。近代以来启蒙思想家的理想,是实现思想与言论自由。但是,由于当今社会“个人想法”的贫瘠,人们只有听信谎言的自由、娱乐的自由。

支离破碎的时间、注意力总被打断、信息来自四面八方、超越时间与空间、要求直接性,越少分析越受欢迎。非永恒性、不确定性,这些特征标志了我们的时代。以往时代,价值一向以连续和永恒为基本特征的——相对性、有限性、偶然性,如果不被纳入绝对、无限、必然,好像就违反了道德。一会儿这样,一会儿那样是不行的,转瞬即逝是贬义的。信息太多太快,思索的时间就少。它们是一些割裂世界的信息,随意拿出一点,再连接另一处与之一点关系也没有的信息。知识的系统化成为了历史。知道的多,但不理解。到处是陌生,支离破碎。

自从“光”或者摄影成为一种语言,这种媒介延伸并产生了一系列副产品,“显影”的电影与“显声”的留声机在显示世界,用这样的方式解释世界。世界上的一切,再不通过语言概念而成为抽象的,而是

通过影像成为具体的。这些“具体的”不再是原始自然状态下的具体，而是具体的媒介，一个又一个让人目不暇接的展示平台——它们是一些“抽象的具体性”，因为形状与图像也可以是抽象的。新媒介或者各种性质不同的“图像”之间的因果关系，完全不同于语言内部按照逻辑学建立起来的因果关系。可见的不同于可述的，两者之间没有相互吻合的关系。比如影像的背景不同于语言的语境，就像照片和语言相比，更不需要交代来龙去脉。比如，如果句子之间的连接没有逻辑（例句：“绿是或者”）就毫无意义，但是，要是拍摄彼此毫无关联的事件或人物，组合成一张照片，却可以是一件出色的摄影作品。为什么呢？因为照片在于显示，不必解释。文字是时间的，时间构造开始与结束，照片是空间的，是同时性，是瞬间的凝固化。

简言之，我们处于一个用泛滥的图像代替语言的时代。图像之所以倾向于娱乐效果，就在于它脱离实际（即使拍摄的是实际场面）——这是一个危险的倾向，因为它逃避了人的自私本性。或者说，人的消遣本能，远比自私本能更加强烈与持久。画面展示的趣味，替代了复杂而连贯的思想趣味。

通过看电视是不可能提高文字修养的，一种新媒介不只是旧媒介的延伸，汽车绝对不是速度更快的马，电灯也不是更亮的蜡烛。同样，“电视无法延伸或扩展文字文化，相反，电视只能攻击文字文化。如果说电视是某种东西的延续，那么这种东西只能是19世纪中叶源于电报和摄影术的传统，而不是15世纪的印刷术”。^①任何技术都不是纯粹中性的，印刷术复制的是文字而非图像，电视制造的是图像而非文字。

总是迅速地“看”新东西，与总是迅速地“读”新东西之间，有什么本质性的区别呢？电视不是用来解释世界的，而是用来展示世界的。要让人们不厌其烦地“看”新东西，画面就得吸引人，要让人们不厌其烦地“读”新东西，文笔就得吸引人，但它们是两种多么不同的吸引啊！用图像或肢体语言表演，与用文字表演是多么不同啊！——一个千万别暴露自己在思想，一个则要拼命展示自己精彩的思想。

如果应该说话の場合不说话（比如话剧），那效果就因为看不懂而令人震惊，因为没有了语言只有场面，于是人们说它荒诞。例如贝克特的《等待戈多》——正是由于这出戏的意义无法理解，所以它的主题是严肃的！

在读图时代，我们看见一些完全没有关联的形象连接，一些“他者”之间的连接。好的电视新闻都是简短的，要以富于变化的新奇动作不断刺激观众的感官。不停留、达达主义、虚无主义、精神分裂、杂耍。越短越好，避免复杂；无需精妙含义；以视觉刺激代替思想；准确的文字已经过时落伍。

问题的严重性，就在于人们根本就不再把严肃的讲话方式太当回事，即使是出于政府高层的讲话——公众注意到了或者懂得了所有真相，知道政府在说谎，但公众对此无动于衷，他们不感兴趣。在他们所有的兴趣点中，领导人的言论是其中微不足道的一个，况且它一点趣味都没有。“于是，好，让我们现在换个频道吧”，就像在 QQ 聊天室中可以随时随地把一个话不投机的聊天网友“拉黑”，让其永远消失，然后漫不经心地换上另一个。这是当代陌生的图像时代生活的一个缩影：不停留、达达主义、虚无主义、精神分裂、杂耍。这里没有什么自相矛盾，因为自相矛盾是针对都属于同一思想世界的一部分而言，是针对彼此相连、前后贯通的一致性而言。但是，以上“换

个频道”的情形,显然不属于这样的一致性,所以不是自相矛盾,也没有由于自相矛盾而导致的忧郁和焦虑,他们属于由于变化的速度太快而无法前后贯通而导致的“精神分裂”。

于是,真正的新闻出现了,那就是政府和记者们,面对公众对“大新闻”的漠视,感到迷惑不解。是的,人民什么都不在乎,知道人民在乎什么,几乎是一件不可能的事情。你做了什么,根本就没有人关心,更不用说在乎。对你的命运是百分之百的惊天之事,对他人的意义等于零。整个世界就这样被分解为七零八落的无数空间小块。在“你做了什么”的事情中,包含了最愚蠢与最智慧的事情。比如,你是个精神天才,但是天才又能怎么样呢?即使你说的全是充满智慧的真理,也没有人在乎你;同样,谎言又能怎样呢?在一个不连贯的精神世界中,谎言和智慧一样,只是无数频道中的一个,而且如果谎言或者“做作”以庸俗的刺激人的方式出场,表演了日常生活中常见而多数人不敢显示的东西,那就比所谓“智慧”和“高雅”更受欢迎。人类愿意接受新刺激和新消遣的本性,远比自私本性更古老更顽固——赌博这古老的游戏,是其中最好的例子(赌博是所有游戏和比赛项目的“精神母体”):人们赌一个好结果,但是,就像帕斯卡尔说的,对于一个真正的赌徒来说,你先给他意愿中要赢的钱,条件是让他放弃赌博,他也不干,因为这会失去赌博过程的乐趣,心跳、紧张、刺激。但是不赢钱的“赌博”,赌徒也不干,那就不称其为赌博(因为人除了消遣的本性,还有自私本性),人是一种多么悖谬和奇怪的、以接受刺激为主导的理性动物啊!任何一种比赛,无论其游戏规则怎样不同,其吸引力都在于偶然性,事先不知道结果,就是不晓得接下来有怎样的惊险刺激。偶然性最多的运动项目(足球),可观赏性最强。事先一定得有个意向,但是乐趣却在于,这个意向不一定实现,

在不能实现的遗憾甚至悲痛过程中,人却已经大大享受过了啊!

究竟“新闻只是一种娱乐”,还是“只有娱乐才是新闻”?反正效果都一样!越是接近人本能的刺激(比如赌博考验人的贪婪与恐惧的底线),人就越是觉得亲切。智慧或者大脑,总要在本能面前打败仗。本能是先天的,人人都有的,上面书写着全人类的精神遗传密码;道理是后天的,不同人种民族的后天道理永远在打架。

新闻,极而言之,一切文字作品的最终价值,取决于它能带来多少笑声,《堂吉珂德》荣登史上最受欢迎小说之榜首,这让评论家大跌眼镜。为什么呢?因为塞万提斯带来了更多的笑声。值得笑的事情绝对不必真的发生过,它与真实的体验之间,一点儿关系也没有,这对一切现实主义的文艺主张是多么大的讽刺啊!说假话不要紧,只要说得有趣就行!

德里达曾经说过,翻译是必须的,同时又是不可能的。他敏锐看到语言之间的一系列替换性表达,会使原来的词语含义最终丧失殆尽。哲学思想无法用电视表达(电视是哲学的天敌),如果不信,你的尝试结果将是灾难性的。思想是“庄严的”和“冷酷无情”的,电视则是“哽咽”的、“热情”的、“娱乐”的。这样的区别,来自思想与电视天然的使用价值之区别,与某思想是否智慧,或某电视节目是否精彩无关。让“庄严的”和“冷酷无情”的哲学呈“哽咽”、“热情”、“娱乐”状,就消解了哲学。一个更明显的例子:通过电视传教是不可能的,因为你没有办法体验现场的宗教气氛,更没有人管束你看电视的样子(躺着看?在与人聊天?边吃零食边看?)。如果硬要这样做,宗教仪式就显得不正经,更像是杂耍!当然,也不必把这看得过于悲观,你可以说,生活在变成娱乐、变成艺术、变成宗教体验——总之,这些词都不是我们原来所认为的意思,它们成为别的东西。宗教都可以娱乐

化,但两者之间究竟谁改造了谁,我们还不能下定论。

娱乐效果是一种迎合,开发观众的口味,刺激它。这就大大降低了思想或宗教的尊严——你要给无数“受众”想要的东西,多数人的心理需要,就是市场。你不理睬市场,市场就不理睬你!对这样的情形,耶稣与康德都不会赞成,因为他们是先知,他们所给的,是人们应该具备的东西。这个矛盾的以往解决办法,是群众跟着先知走,但是“娱乐至死”的时代,也是精神先知死亡的时代。

这个时代塞给我们这样的印象:宗教也可以轻松愉快。但是快活的宗教体验,还是宗教体验吗?这种荒谬性,不啻一边读圣经一边做爱。这不是杂耍,而是精神分裂。于是我们说,一切都乱套了,除非我们认为越是做爱,离神的距离越近(如果这样,上帝就是一个做爱狂),但是,《圣经》里可从来没有这样说过!

结论,一旦电视节目成为宗教的内容,宗教就再不是原来的宗教了。

一种东西转化为另一种东西,这种灾难后果是不知不觉的,卢梭称其为“疏远”,另一个更为人知的说法,叫“异化”。这样的疏远效果并不是比喻,而是现实。就像福柯生动指出过的,不是说学校和工厂像一座监狱,而是说它们就是一座监狱。难道福柯说的不对吗?构成监狱的基本元素,学校和工厂几乎一样都不缺。同样道理,你也可以说,政治是体育比赛、是娱乐业、是演戏。

“政治就像娱乐业一样”,这话是好莱坞三流电影演员罗纳德·里根在1966年说的,后来他竟然当上美国总统,而且连任,这与他的表演才华大有关系。是的,在很多时候,看上去公正诚实,比真正的公正诚实还重要。竞选和演说都是表演,而且要演得像真的一样,才会有更多的观众或者选票。

下面一段话很精辟：“电视广告对资本主义意识形态进行了自《资本论》发表以来最猛烈的攻击。为了理解其中的原由，我们应该记住，资本主义与科学和民主自由一样，是启蒙运动的产物。资本主义的理论家们都相信，买卖双方应该具有相当的成熟程度，了解足够的信息，然后理智地进行双方互惠的交易，这些是资本主义的基础。如果贪欲是资本主义的机车，那么理性就应该是机车的司机。根据这个理论，市场中的竞争要求买者不仅要知道什么产品对他来说是好的，而且要知道什么产品是好的。如果卖方生产了没有价值的东西，那么根据市场的规律，他就应该败出。”^①但是，这段精辟的分析，在娱乐至死时代过时了。《资本论》的作者没有想到，如果20世纪伟大的科技成果使人们变得完全不理智，我们该怎么办？如果在包装或广告上所下的“血本”甚至高于该商品本身呢？如果“不成熟”的消费者都变成了购物狂呢？如果艺术的热情（它的载体，就是电视与铺天盖地的广告）战胜了算计成本的理性呢？

什么意思呢？逻辑与理性的基础，是语言，更准确说，是书面语言。但是，我们突然发现语言的基础，是一幅自指的元图像（ $A=A$ ，或者相当于表达式“这句话有七个字”）。在人类文明史上，图像更古老悠久，更深入人性——更刺激更有力量更消遣更振奋精神（一个例证是，自从19世纪初诞生了近现代意义上的广告学，广告词已经渐渐被图像代替。广告学不再附属语言学，而成为一门艺术。广告依赖的不是逻辑与真理，而是靠形形色色的表演吸引人们的感受，例如一个商品代言人，和那商品一点儿关系都没有，但他或她的名气吸引人，而那名气意味着“信任”。为什么可以把政治说成是娱乐业或广

^① 《娱乐至死》，第109—110页。

告业呢？因为“政治”就像乔治·奥威尔在《1984》所分析过的专制制度下的所谓“新话”：虽然政治是腐败的，但它仍将继续以一种鲜明的话语模式存在着。专制制度下的政客，就相当于贩卖“广告词”的表演者。当然，如果我们看穿了这样的表演，就不再是被骗的群盲，我们也可以把这些政客看成“被娱乐”的对象）。

高潮是暂短的，就是说，越是瞬间，强度越大。问题在于，在任何瞬间变化中保持不一样的强度，需要广义上的“广告”（泛指画面）花样翻新，而且耗时越来越短。要快速解决问题，肯定来不及解释，在这个过程中语言的作用微不足道。为了达到这样的效果，广告或画面要诉诸感情（就像是一个动人的情节），而不是冷冰冰的大道理。

语言转换为画面，还有另一种危险。语言文字是时间的宠儿，它的特点是连续性，它留住时间，它的本质不仅是逻辑和理性的，而且还是保存记忆的，因此是历史的。但是，画面没有历史，一切画面都是“当下”的，它的特点是不连续性。文字的传承特点（任何表达，都是已经完成了的）使人们关心过去，画面的娱乐特点使人们对发生过的画面（由于速度和非语言的特性）印象模糊，进而麻木不仁。读图时代的人是“集体遗忘症”患者，“我们美国人似乎知道过去 24 小时发生的任何事情，而对过去 60 个世纪或 60 年里发生的事情却知之甚少”。^① 于是，我们面临两种截然不同的智慧：连贯的智慧与不连贯的智慧。

思想专制会带来精神的毁灭，娱乐过度也会带来精神的毁灭，但它们是两种多么不一样的精神毁灭啊！前者是悲壮的，后者是滑稽和荒谬的；前者是一种强制性的结果，后者却是由于意志不坚定而主

动选择的“毒瘾”；前者有监狱大门等着你，使你滋生仇恨，后者的门是无形的，没有人逼迫你进去，是你自己要进，难道不是吗？虽然网络和电视里的内容毫无思想性可言，但它们笑容可掬啊！

问题的严重性在于，严肃的东西是否真的能被娱乐消解掉？一旦人缺少真正意义上的严肃性，拿什么都不在乎，人性将为之大变！文化灭亡的命运在劫难逃。那么，在“娱乐至死”的时代，那些仍旧存在的严肃性表现在什么地方？一种表面上嬉戏的新的严肃性，已经在 20 世纪法国哲学家那里诞生，在萨特、福柯、德勒兹、波德里亚、德里达等人的思想里诞生。这些严肃，就严肃在它表面是嬉戏的，骨子里是极其严肃的思想，它们包括了死亡在内的一切古老而永恒的哲学问题。

问题的严重性还在于，人们肯定反抗专制者的监狱，但是谁能反对娱乐呢？更有甚者，娱乐甚至可以成为专制者麻痹人们神经、或者转移人们对专制制度之仇恨情绪的工具。但是，根本性的问题、制度的问题，在哈哈大笑之后一点也没有解决。笑声或许隐藏着对体制的不屑一顾，但是谁又能知道不是向体制献媚呢？笑声是暂时的，苦恼是永久的。很简单，工具和技术永远无法彻底摧毁人的灵性，因为一切先进的技术都来自人的灵性。我的意思是说，只有真正的严肃性，才能解决精神的苦闷问题。

卢梭、伏尔泰、歌德、马克思——这些为反抗专制制度的监狱提供了精神武器的伟人们——或许做梦也没有想到，他们的浪漫激情却为后代建造了新的有形与无形的监狱，而那些不孝子孙们打着前辈伟人的旗号，干着委琐的勾当。精神在受折磨，历史玩弄了严肃性。严肃性还能存在吗？回答这些问题，是萨特、福柯、德勒兹、波德里亚、德里达这些 20 世纪思想巨人的历史使命。“我担心我们的哲

学家在这方面没有给过我们任何指导。”^①——这样的判断过于悲观了,《娱乐至死》的作者在批评性方面犀利痛快,但是他没有治疗大笑过度的药方。不能埋怨他,因为一方面,他或许不熟悉上面我们提到名字的哲学家;另一方面,这些哲学家的著作中确实没有明确批评“娱乐”,更少提到娱乐中的思想性或严肃性问题。用我自己的话说,他们没有提出一种严肃的图像—视觉哲学问题。

《娱乐至死》描述的现象,正在西方乃至全世界范围内发生,它确实是一个新问题——我们可以用心体会一下四年一度的世界杯足球赛以及它所具有的巨大经济、社会甚至政治效应,它是一个典型事件,表明文化正在全世界范围内娱乐化。那些总统们为了迎合选民的娱乐之心,此刻必须显得自己很像是一个球迷,并且要在本国球迷面前恰到好处地振臂高呼——即使他实际上对足球一点儿兴趣也没有。在球迷面前人人平等,就等于在娱乐面前人人平等。娱乐业变成了一个超越国家界限的大舞台、展示的平台,一个世界博览会那样的欢乐节日。这样一个20世纪末才出现的人类新时代,不仅卢梭和伏尔泰,而且“《我的奋斗》或《共产党宣言》都没有宣告过它的到来,它的产生源自我们的大众会话模式发生的巨变。但它确实是一种思想体系,因为它带给我们一种新的生活方式以及一系列新的关系和观点。对于这一切我们没有表示同意,也没有表示反对,我们没有进行任何讨论,我们只能顺从”。^②

新技术将创造出新的生活方式,这样的观点似乎并不新颖,但是当这种新的生活方式行将瓦解人类从前关于严肃性以及由此带来的价值观念时,哲学精神的转折点或许就要出现。21世纪新的“大众会

① 《娱乐至死》,第133页。

② 同上,第133—134页。

话模式”不是卢梭的异化概念,不是康德的先天综合判断,也不是马克思的生产方式,甚至也不是德里达所谓“延异”,它不是传统,只是一个新的展示平台,但是它不仅是我们的工具,它自身就显示思想,我们不是利用它,而是思考这些思想。

严肃的游戏或游戏中的思想、严肃的图画或图画中的思想。“会话模式”比“交通运输模式”更能影响人类的思想。字母与马车、印刷术与火车,其中哪些对人类文明影响更大,结论不言自明。“图像的意识形态”、“没有文字的意识形态”——以往多少知识分子所关心的重大问题,或者不再存在,或者改变了出现的方式(在我相对有限的阅读中,只有帕斯卡尔从正面阐述了“消遣”中所隐含的重大哲学问题)。比如,以 21 世纪新的“大众会话模式”(即“信息是如何编码的”)平台所传达出的信息方式是否有更利于思想(说不清楚作者、篡改、随意拼贴)、这种新交流方式与理性是什么关系?和道德是什么关系?(比如 QQ 聊天室中同时与不同人聊天是否不道德),同样的教育内容,从电视节目获得的教育与通过阅读得到的教育会一样吗?如果不一样,两者会怎样分道扬镳呢?

我们能透过媒介的现象看穿它的本质吗?很难,甚至就像揣摩一个人的内心一样,是不可能的。最后的严肃问题是,如果以电视为代表的消遣时代是无法消解的,那么,人类将走向何处?是文化灭绝吗?文化的基础是背后的逻辑与哲学,而逻辑与哲学的共同倾向,在于它们都试图寻找事物背后的原因,也就是时刻有问题意识。由于图像时代对“寻找原因”的企图形成巨大挑战(其实是对语言本身的挑战),如果人类不再在乎自己为什么笑,甚至根本不知道自己为什么发笑(因为不知道这些,并不影响笑或娱乐的效果),如果人类不再在乎自己为什么不思考,甚至根本不知道自己为什么不再思想,那时

的世界将会变得怎样？

语言和图画是两个不同的话语世界，因为一句话总是也首先是一个想法，也就是说想象中的一件事。大自然本身并不存在什么“猫”或“工作”或“葡萄酒”这样的东西。这些词是我们通过观察自然、进行归纳总结后得出的概念；它们展示实物。图画不同于句子，是不可辩驳的。这句话说得再多也不过分。图画不会提出一个意见，它不隐含对立面和对自身的否定，它无须遵守任何证据规则或逻辑。^①

如果世界确实进入了读图时代，这里所描述的情形对传统知识分子的严峻性，是不言而喻的。一句话，他们面临下岗失业的危险。图画与哲学认识论知识、与传统道德毫无关系，图画与广义上的情趣、鉴赏力、品位有关，它更多的是诉诸与感情有关的理解力或思考力——在这里，纯粹的感情就是纯粹的思考。

是否随着 20 和 21 世纪人类的技术手段（电视和电脑、互联网等）可以在任何时候把任何场合的直接经验（场面或者图像）传递和传达给他人，语言就成为多余的了（在以往多少个时代，直接经验无法直接传递给他人，必须通过语言的中介或媒介，语言被认为是理性的，直接经验被认为是非理性的）？从此以后，最有智慧的人们努力开发的，不再是黑格尔那样的思想概念，人们可以通过广义的直接经验图像（类似肢体语言）交流。说话的嘴和写字的手都停顿下来，于是，大脑萎缩的历史开始了。当一个人的表演或外形就像一个产品的外形（包装或设计）变得比它的实际用途更重要时，“非理性”就战胜了“理性”。从此，人们享受的是形状，而不是概念或内容。如果象征符号

的世界泛滥，概念世界将如何生存？

“信息是如何编码的”，这一点非常重要。也就是说，我们怎样获得信息？通过报刊还是电视网络？在这方面，也许永远无法脱离象形文字特征的汉字与字母书写之间，也形成了头脑之间的极大差异。那么，当下回到图像时代对汉语世界是个福音吗？这又是一个重要的研究课题。如果我们认为汉字是最广义上的图像文字，那么，当我们把以上问题放置于此时，更新颖的问题就出现了：由象征图像的文字所带来的理性、道德、情趣、品位——是完全不同于字母文字的世界场景。象形文字与字母文字，这两种文字对大脑的训练肯定有巨大差异，简言之，前者是直观的、艺术的、诗意的、顿悟的，后者是概念的、逻辑的、哲学的、反思的。

但是，如何解决图像的深刻性问题呢？图像一览无遗，图像的深刻性更像是一幅抽象绘画、汉字书法（以至全部中国绘画传统都是广义上的象征，相比具象的西方绘画传统更抽象）？——也就是说，这里也有准入的门槛，就像单纯识字距离研究学术问题的资格还有十万八千里呢！

文明与野蛮的重要区别，在于文明始终保持对隐秘事情的敬畏，不可能一切都暴露在光天化日之下。相比之下，什么都可以在电视上谈论的“心理脱衣舞”，不啻流行于欧洲和美洲的“裸体运动”。这些是对文明的颠覆还是关于文明的重新解释？是退回到野蛮还是现代技术承载下的野蛮？比如，如果人没有了性及其身体的神秘，害羞心将以怎样的方式存在？“从不断展示臀部、胸部的节目到有关交换配偶的记录片，秘密就以这样或那样的形式一个接一个地展现在电视上。”^①下一个节目将

① 《娱乐至死》，第248页。

是什么？乱伦频道？同性恋频道？电视还把一个政治判断变成了审美判断——个人形象。还有，观众“荒唐地”认为，重要的是谁在播音，而不是播的内容。

读图时代，是寻求在最短的周期内寻求更多刺激的时代，是喜新厌旧的时代。如果这个时代还有思考存在的话，那么，就得把思考、严肃的思考理解为断断续续的、支离破碎的、喜欢变化的同时并不排除复杂。我们之所以能用“复杂”描述断续、破碎、变化（其实就是瞬间与瞬间的差异，比如“当我从睡梦中醒来，恐龙还在那里”这只是个瞬间的判断，下个瞬间就换成别的了，就像换衣服与电视频道一样），是因为同样一个似乎简单的元素还与其他线索联系在一起，它同时还是很多我们只要严肃思索，就能唤醒的东西。重要的不再是字母时代所看重的“瞬间判断的凝固”，而是瞬间与瞬间的差异，这些差异由于突然降临而显得混沌无序，朝向不同的方向（不是对立统一的方向）。这不是使人的理智和感情变得迟钝了，而是更加细腻敏捷了。当然，它更是由于出场的形式变化而产生的兴奋，不是思想概念含义的变化而产生的兴奋。从此，原因、理由、根据变成其他样子了，就像世界变得我们似乎不再认识了一样。

电视新闻节目出奇的不真实，缺乏连贯性，几乎到了任何事情之间都没有关系的地步——这些毫无关联的节目之间的连接顺序是混乱的，以最刺激而不是最重要作为安排节目时间长短的依据。这样一个支离破碎的世界印象，每天都在屏幕上重复，于是它们似乎就是真的了。

第二十二章 符号消费

当代欧洲,是一个中国人所不熟悉的欧洲。所谓不熟悉,并不是我们没有到过那里。但这就像一个人,你与他经常打交道,你却根本无法理解他的内心世界。欧洲文明经历了18世纪的思想启蒙阶段,到了20世纪乃至21世纪,“启蒙时代”所确立的一切观念,在欧洲遭受了前所未有的挑战,它们“过时了”,或者说,它们从精神解放的力量重新成为精神的桎梏。一位眼下在中国最时髦的法国后现代主义社会学家波德里亚这样写道:“这是一个现代性经历爆炸的时刻、从所有领域里解放的时刻:政治解放、性解放、生产力的解放、破坏力的解放、妇女解放、未成年人的解放、无意识冲动的解放、艺术解放。”^①他为什么这样说呢?其中蕴藏的真正含义是什么呢?“解放”这个词和“启蒙”一词一样,都是言不尽意的,因为什么才叫或者怎么才算“解放”和“启蒙”,才算问到了更具体处(20世纪欧洲大陆哲学与古希腊哲学为代表的形而上学传统的一个重要差异,是提问方式的改变,从提问事物起源的“是什么”进入到询问事物如何出场或如何活动的“方式”问题)。

于是,我们这里尝试回答以上更为具体的问题:“是什么”的问题探讨一个根本性的原因或起源,一个所谓实证或思辨的真理性意义,

^① Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990, 11.

它就像一个思考的中心,围绕着这个中心,有了全部形而上学的、以宏大叙事为标志的价值观——传统意义上的所谓真善美在这里得到了最好的传达。但是,它的学理意义到底是什么呢?很少人会想到,它竟然是再现、表象、模仿、重复——应用到实践领域,就叫“忠诚”、“老实”。就像传统乌托邦的理想主义,比如“热爱祖国”。但是,一切大问题和大字眼,都必须经受更为具体问题的考验:我们为什么爱,爱它什么?它是否值得爱?如此等等。

让我们再回到再现、表象、模仿、重复的问题,它们不是生活在真空中的,只要略微具体问一下,它们都是以某种方式再现、表象、模仿、重复。问题就出在“方式”不是真空中的,它的经历是在时空之中是,这个过程存在着众多的偶然性,或者叫奇遇,它使最初的动机化为泡影。动机和兴奋之间,有着非常微妙的关系。例如,人们通常认为它们之间是有密切关系的,是人们从事某种活动的基本动力。但是,如果以这个标准衡量,几乎没有人是幸福的,因为人生是一个后悔的历史,或者说多数愿望碰壁的历史。于是,为了更接近事实,我们现在要分析活动与动机无关的情形,这就是复杂的快乐本身。快乐是不需要事先论证的,就是说,与动机无关。其实动机本身也属于快乐(想想赌徒为发财而下赌注时的快乐),但多数快乐是意料之外的快乐。动机甚至是妨碍快乐的,因为按照某动机得到的快乐,并不像最初想象的那般美好,人生的多数失望都由此滋生。所谓意料之外的快乐,就是获得的快乐大于动机中本来预想的快乐(甚至本来没有这方面的动机)。

这样的情形,动摇了我们原来的最基本信念——要一个真东西的信念,从一而终的信念。这样的情形,并非我们的猜测,而是生活与观念中的现实。虽然下列的情形并非只属于当代欧洲社会,但是

欧洲更具体说是法国当代思想家们在这方面的议论最多。欧洲进入了一个后工业社会、一个后现代社会。用波德里亚的话说,是一个一切都是仿真的时代、一个消费符号的时代。仿真是符号的一种,就像股票市场上我们似乎并没有金钱上的输赢,看到的只是电脑上数字的变化。

同样严重的问题,是欧洲的却不是我们的问题——是类似这样的问题,比如性解放的狂欢过后了怎么办?^①人们还要结婚吗?还要生育吗?家庭是否要解体?快乐来自家庭吗?不破不立,但“破”字当头,“立”未必就自然在其中。“破”的结果,是说原来旧的一套再也不中用了,这使我们面临着“空”:空虚的感觉,什么都没有了的感觉,只要不怕严肃认真思考的人,都会有如此的感觉。当代欧洲确实面临与中国不一样的问题,几乎对所有重大事物的看法,都不一样,或者只是表面上一样,实际上不一样。也可以说,问题在我们这里还是粗线条的,因为社会中的存在的问题还非常明显,而在欧洲那里,是显微镜下的。比如,波德里亚断言,当代欧洲是人们的所有愿望和愿望的形式,都表现为处置、使用各种各样的符号的时代。对于这些符号,真与假的说法,或者说这样的语言用法,这样的语言工具,已经失效了。说它们是仿真与说它们就是真的,同样无效。

一个历史上未曾有过的乌托邦已经实现了,但是它不是某种理想中的社会制度,而是不真的东西成为真的,梦想成真——她们其实

^① 当代中国与西方的关系,就像20世纪的中国与西方的关系一样,中国始终处于追赶状态。我这里所谓追赶,并非单纯指生活水平和国家的总财富,甚至也不单纯指社会制度,而是指精神和社会时尚。比如,欧洲在20世纪60年代后有性解放运动。20世纪80年代后期以来,虽然不能说存在着主流文化和主流舆论意义上的性解放运动,但是在中国,这样的性开放运动是一个“地下”的事实,它是一场已经公开化了的“地下运动”。我们甚至可以说它是根本没有人组织的、完全自然形成的、中国式的性解放运动,它的唯一动力,来自人追求身体的快乐以及由此带来的心理满足,就这种满足感而言,财富只是外在的东西。

并不存在,但她们存在着,不但与真女人“一样好”,而且奇妙变化无穷,这是我在昨天即2010年3月10日网上浏览时无意注意到的关于最新女机器人的发明。马克思《资本论》中关于再生产的理论,没有触及到梦幻、图像、想象的“再生产”,在什么都没有的地方再生产。在死的时候活,并不是重新活,而是另一个人的活。终结、死亡、界限,在学术上都是同样的意思。与现代社会不同,后现代社会沉醉于“不确定性”,这是一个社会与文化的事实。所谓“不确定性”,确切说是指事物出现与消失的速度(新技术出现的速度、社会时尚变化的速度,等等)是以往时代无法比拟的。在这个过程中,一些新的词汇取代了属于现代性传统的词汇。比如,传统讲“表现”或“反映”,讲“真、善、美”——在“速度”面前,这些老套语言正在迅速土崩瓦解。取代它们的是一些新词,比如感染、传播、信息、媒介、图像,它们是一些搁置了价值判断的中性的词语。这里不讲什么“真善美”。如果说这个过程有逻辑,那么它既不是形式逻辑,也不是有内容的“辩证逻辑”,形式与内容的划分失去了作用。或者说,启蒙时代以来的思维模式过时了,当然也包括1789年以来一直到20世纪80年代苏联消解的200年间的关键词“革命”以及与革命相关联的“改良”。我们这里并非主张有一套新词汇,而是说原来的词汇与欧洲新社会的情形不符。

以下我们将为感染、传播、信息、媒介、图像这些词汇家族,增添新的成员,它们构成了一幅新的社会与文化景象。人类文明的字典里的最初语言,无论是哪种语言,它们一定是象形的,靠近自然界与生活本身的。然后,才出现了形形色色的字母语言,一种比象形更抽象的语言,就像绘画史所证明了的那样。文艺复兴以来,绘画一直强调画是否“象形”,即与外界的事物相像,到了20世纪才终于出现了

令人目不暇接的抽象画派。现在的问题是，字母语言连同书籍和印刷术时代一样，也即将过时。它将走向何方？更抽象的方向？但这个“抽象”远远没有把问题说清楚，因为它是一个老词，人们在谈论以往的哲学时，就说它抽象，指的是观念或概念的抽象性。

按照以上的逻辑，就像卢梭早在 200 年前就指出的，人类的文明史是一个不断异化的历史，我们距离美好的自然状态越来越远了。但不幸的是，这套语言在当时和后来几乎被完全纳入了启蒙的语言系统，成为革命、进步、辩证法的理论根据。现在，我们重新回到卢梭的异化，走一条新路，原来它是疏远、一种离开模特的抽象效果。我们一定要区别这样的情形：只是表面上在说同样的事情，其实根本不是。比如，异化和“抽象”都可以做不同的解释，^①从表面相同的事物分解出无比复杂的因素，但是这些复杂的因素都是我们从前所不知道的，比如 20 世纪初发现的各种眼睛看不见的射线，这个过程究竟是抽象还是具象呢？马克思分析了商品的使用价值和交换价值，后者为抽象，就像拼音文字比象形文字抽象。这里的抽象，不仅是理解难度上的差异，更有空间与时间上的距离，很像是维度中的“维”。有趣的是，维度越多，理解起来就越抽象或困难。在这个意义上，微观世界也是一个抽象的世界。每个维度都有自己界限内的逻辑。比如，使用价值和交换价值的逻辑就不同，而在当代社会，马克思所谓交换价值所遵循的“平均劳动时间”法则也遭到了新情况的挑战，因为人们似乎更愿意为“包装”出来的价值掏腰包。也就是说，不仅内涵是价值，形式因素也是价值，就像同样的布料，新颖的设计更有价值——这就多出来一个维度，有了新的逻辑。

^① 符号的本质好像是“解释”，但我们却想逃避“解释”这个词，这与“抽象”的情形是一样的。

近代与现代哲学认识论诸词语也要接受挑战,特别是“对象”一词,这个词语意味着主体与客体二分的传统思维模式。什么是对象呢?对象是一个点、一个思考的中心,就像传统上辨别文章优劣的一个重要标准,在于是否围绕中心思想展开论述——这样的思维模式,也过时了。信息与网络时代,再也不是对象性思维或者“点”状思维时代。20世纪诞生的现象学用“意向性”取代了对象性的“点”,因为意向性是某方向性而不是一个点,它强调过程而非目的本身。如果有很多方向性,它们连接起来就像一个复杂的网络,其中一切点都属于某一条有方向性的线。在这个意义上,网络逻辑和信息逻辑是同义词,也可以说是辐射逻辑。这些词语并非为了故意炫耀使人读不懂,而是说其中每一个都是不确定的,都需要另外一个词加以补充,而且补充的队伍可以排得很长。“我是他者”,一个词语是另一个词语,就像当我让学生写“gōng”,他们是写不出来的,必须明了是哪个gōng,比如工人的“工”。

信息时代、网络时代,也是辐射的时代,这些词语究竟如何活动呢?比如“同时性”,电子邮件和手机的群发,使信息在瞬间就传达到无数(其数量在理论上可以是无限的)接收者那里,其中“无数”的要害不仅指数量,而且是方向,因为只有方向才构成网络。或者说,网络的优势在于同时有不同方向。在这个时代,等价、等值的逻辑、原则、原理,也面临巨大挑战,原始的以报复为核心的法律(事实上,当代欧洲大部分国家都已经废除了死刑)、道德乃至价值判断,也面临巨大压力。但是我们知道,等值的逻辑,是传统哲学(同一性)、政治经济学(商品交换)、伦理学(比如完满的爱情在于爱与被爱的统一),甚至美学(对称性原则)的核心内容。这样非等值的时代,注定是精神遭受磨难的时代,因为对等的原则不再,它意味着人们失去了

传统所期盼的回报,人们必须经历失望或失意,并从中获取虚无中的、普鲁斯特式的快乐,从失望是一种乐趣到本来就无所谓希望,一个蔑视动机的时代或一个平面的时代,与一个快速变化的时代交织在一起。

在这样的时代里,传播或传染,也是以非等值的方式实现的。区分好与坏(同样道理,善与恶、美与丑、真与假),这就是等值逻辑或价值的典型形式,一种“一分为二”的思维模式,非等值的逻辑,是“一分为多”。“多”究竟是多少呢?不知道,反正非常多。这就是变“垂直逻辑”与“横向的逻辑”。反射到语言,再也没有什么关键词或中心思想,就像没有关键时刻和关键场合。尽管每个个体词汇、思想、时刻、场合有差异,但它们在各自差异面前是平等的。这里强调丰富性的共存。

速度、位置、感染、生、死、呈现、消失,这些词语都是中性的,其过程遵循不对称性(如何具体理解这里所谓“不对称”呢?比如欧洲 20 世纪 60 年代以来的性解放的主要特征之一,就是性活动数量最大化与生育数量最小化的有趣对比,性成为单纯的乐趣而与生育子女无关。同样一个活动有多重目的,当这样的“目的”越来越多时,“目的”本身就变得轻飘飘的并因此不再重要)。生的末端未必是原来意义的死,呈现的结果也不是彻底的消失。一切词语都变得不再像从前那样生硬。或者说,从此修饰语渐渐取代了名词和动词这些实词,词语的速度似乎变慢了,轻轻地浮在空气中。概念被重新还原为词语,词语的不对称或不等值性,还表现在词语的着落是无法事先判断的,词语之间的关系往往头重脚轻,也就是断裂关系,没有关系的关系。

从学理上说,以上的情形可以追溯到 20 世纪初欧洲语言学最重

要的研究成果,即索绪尔关于词语能指与所指关系的理论——不能把这种划分做一种形而上学式的理解,而要看到其中对传统形而上学本体论的严重威胁。简捷地说,在它之后近百年间,索绪尔的语言学理论几乎影响到哲学与人文学科的各个领域。波德里亚以下的分析不仅直接就是索绪尔的,而且是所谓后现代符号消费理论最重要的论断:“当事物、符号、行为脱离它们的观念、概念、本质、价值、所指、起源、目的,从中解放出来时,事物、符号、行为就进入了一种无限的自我再生产过程中。”^①换句话说,事物、符号、行为的活动,与类似观念、概念、本质、价值、所指、起源、目的这样的字眼脱钩,那么这些活动还“无限的自我再生产”什么呢?如果我们不能用观念等字眼解释它们,那我们拿这些活动怎么办呢?另外,所谓“事物”与原来的解释也不一样了,“事物”不过就是符号的行为。没有了所指,“能指”这个称呼本身也失去了存在的价值。可是脱离了能指与所指,符号又该如何解释呢?如果一个词不立即连接一个观念,如果我们不把词理解为概念——这样的理解,是彻底非柏拉图主义的——那么,哲学将手足无措。把语言从观念世界中解放出来,还原为词语,那么它的效果,就是我们将不再有确定性的感觉、理解不再与确定性连接一起。这也预示着传统的考据性学问的终结,起源或原件不再重要,就像处女情结不再重要,所有这些,并非真理性质的问题,而是情趣性的问题。

观念的消失也是政治的消失,因为政治一直被绑架在观念之中,一向是“为了某某而奋斗”的传统,其中的“某某”一定是一个观念或概念。甚至随着观念的消失,人也“消失”了,因为传统上一向用观念

^① Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990, p14.

或者理性、人性来解释人。或者说人不是消失了，而是说人性在改变，人既没有变好也没有变坏，人只是与从前大不一样了。在网络时代，人类内心的交叉冲动，脱离束缚重新连接的愿望从来没有像今天这样剧烈。“一切失去观念的事物，就像一个失去了影子的人坠入在谵妄中迷失了自己。”^①影子变成了神志不清、胡思乱想、狂热、走极端、精神错乱——但所有这些词都没有贬义，它们是沉醉或狂喜的同义词。同时想抓住“所有”的事情，在“所有”的方向上做判断，就像毕加索的立体画同时画出了不同视角的景象。这是“精神分裂”性的。

比喻乃至隐喻的说法，也过时了。就像德里达指出的，事物将不再有原义（追溯到的第一个、起源或原本）——如果这样，那么比喻词“就像”将失去意义，因为被比照的可能同时就是一样别的东西。总之，由于引进了时间因素，差异、过程、感染这些灵活机动的词语，取代了呆板僵化的概念。

对于以上的情形，法国思想家们喜欢用 *trans-* 表示三层有密切关系的含义：以外；横贯或穿越；变化或转化。可以这样通俗地解释：它不再是自身而是连接一样别的东西，它的效果是跨学科的或因强调“一切与一切之间的联系”而形成的网状结构，比如政治（艺术等）不再是政治（艺术等），或一切都成为政治（艺术等）。因素自发地渗透到别的领域，比如说，当你把艺术当成政治，这并不具有比喻的性质，而是说艺术因素本身就是政治因素。“性不再性中，而在别的地方；政治不在政治中，而感染到所有领域：经济、科学、艺术、体育……体育也不在体育自身中，而在性、政治……之中……一切都是性的，

^① Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990, p14.

一切都是政治的，一切都是美学的，它们是同时的……当一切都是政治时，就不再有政治，政治这个词没有意义；当一切都是性，就不再有性，性就失去了全部规定性；当一切都成为美学的，就不再有美与丑，艺术本身也消失了。这是一种悖谬的状态……”^①与其说艺术、政治、哲学不存在了，不如说学科分类从来没有遭遇像今天这样的严重挑战，专家型的人才落伍了。一个哲学家谈论艺术，完全可能比艺术家更在行，因为艺术不是艺术而是哲学，其他学科亦然。重复地说，这里并不存在什么比喻与借鉴，说艺术问题就是哲学问题，就像说艺术问题是政治问题一样，并不是比喻，而是抓住了艺术的无数视角中的一个而已。从哲学上说，这更像是古希腊学派赫拉克利特乃至“人一次也踏不进同一条河流”的诡辩学派的胜利——这样的眼光是微观的、抽象的，它看见了肉眼看不见的东西。

“我们处于超政治状态，也就是说，政治的零度状态。”无独有偶，尼采称呼他意中的新人为“超人”，罗兰·巴特也出版过《写作的零度》。零度就是“超”，“超”就是零度，这些词语的用法是灵活的，单独“零度”和“超”不如这两个词的组合更能表达这里的意思，而且一定还可以加上其他更多的词语，这种“横穿的逻辑”就是要搁置垂直的观念（就是搁置单独看到“零度”或“超”所想到的意思）。在这里“超”的意思，与其说是一个胜过一个之“进步”的含义，不如说是一个连接、替换、补充一个之差异的意思，它们从“进步”或“否定之否定”之外的其他众多方向，丰富了卢梭的异化思想。

所谓“艺术的消亡”，是说作为观念的艺术风光不再，而在我们的日常生活中艺术却无处不在（自从杜尚把一个小便池当成艺术品并

^① Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990, p16 - 17.

标之为“泉”，包括机器装置的一切现成品就都可以被叫作艺术品了)。并不是说我们把生活当成艺术，而是说生活就是艺术，就像不能说人生好比一场戏，而是说人生就是一场戏。当日常生活成为艺术生活，我们就可以说它是一种已经被实现了的“乌托邦”。这就像空气中弥漫着很多我们叫不出名字的各种各样的射线，因此空气绝对不是空的，而是隐的。

于是，世界上的一切都颠三倒四起来，虚与颓废获得了崭新的意义，就像小便池——在传统上与艺术毫不沾边的纯粹琐碎的日常生活用品，在艺术上毫无价值的东西，被普鲁斯特式的艺术眼光重新发现，就像中了魔法一样变成艺术品。这也是虚与颓废的胜利，使没有价值的有价值，使原本有价值的，变得一文不值（比如素描的功夫在当今巴黎工艺美院大大贬值，素描课几近取消）。最时髦的说法，我们处于一个魔幻的时代，梦想成真的时代，而这一切都与符号有关。我们消费的是符号（它是金钱、商品、真人真事等的替代品）而不是事物本身。魔幻的效果，与广义上的网络（包括手机）和速度有密切关系，一切都目不暇接，思考成为奢侈和落伍的事情，而原始的直觉及其图像却大行其道。上述所谓“符号、行为就进入了一种无限地自我再生产过程中”：就像当我们称小便池为一件叫“泉”的艺术品时，所具有的符号之美学意义上的剩余价值，叫小便池的零度或超小便池；就像是没有地基建立在沙滩上的房子，空中楼阁。这就叫符号消费、符号的狂欢。它也不属于“性质”问题，因为“性质”往往代表内容，而“小便池”恰恰注重的是形式，比如说它的优美线条。其实，当今大多数中国艺术家及其研究者们还在津津乐道西方近代古典艺术（音乐、绘画、戏剧等）时，无意中忽略了当代欧洲各类艺术——这种当代巴洛克艺术制造喧嚣浮躁的效果，音乐变成了噪音，快乐不再是

沉静含蓄状态,再不“深沉”,而是眩晕,就像把小便池称为“泉”那样矫揉造作。“不再是摧毁图像,而是制造充沛的图像却什么也没有看见。当今大部分图像,绘画、雕塑艺术……从表面上是什么也没有看见的图像、没有痕迹没有影子没有一以贯之的图像。出场的一切之背后的某种东西消失了。”^①这当然是指当代艺术乃非具像的抽象艺术,欣赏者陶醉于“大象无形”之中。这种快乐来自哪里呢?不来自肉眼凡胎(眼睛看见的美与丑),小便池既不美也不丑,迷住欣赏者的不是任何具象的因素。当代艺术中的“大象无形”并非真的无形,而是某些同时在四处弥散的因素。它们是一些悖谬的因素,我们勉强可以说“它们是一些比美还美的东西,比丑还丑的东西”。其实,这句话根本就没有说到点子上,因为它的审美欣赏模式,还是将美与丑加以对比,可是,弥漫在当代美学中的主流,再不是这样的对比。

跨学科的时代又是一个“错觉”的时代,但是“错觉”这个词有待商榷,就像当我们说生活本身就是艺术,这不是“错觉”或比喻,而是事实。于是,我们就像变换魔法似的把“错觉”与事实连接起来,就像A的真相在B那里,儿子的真相在父亲那里。这些作为事实的“错觉”令人神往。迁移、病毒、传染、辐射、不规则、错乱、虚构—科学,从图像还到图像,从屏幕还到屏幕,它们改变着时间与空间,或者构成了异样的时间与空间。

在绝望的地方体验陶醉,为什么呢?“一种新的游戏规则,当今就是最终的存在于所有事物中的不确定性规则,理智极度快乐的源

^① Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990, p25.

泉(无疑它是精神快乐本身)”^①陶醉于沉思,这的确是非凡的能力!近代西方哲学的真正鼻祖笛卡儿的深思,陶醉于终于抓住了“清晰明白的真理”。当代文明最使人精神振奋的,却是不确定性,要像笛卡儿那样抓住“清晰明白”已经不再可能,因为似乎一切事情能产生一切事情,其中的界限不清。不确定,不是相对的不确定,而是最终的不确定,“本体论”意义上的不确定——这使“判断”变得过时了。“判断”的死亡,也是以名词为代表的实词的瓦解,是动词和以 being 为标志的系词的瓦解。随着“判断”的死亡,以演绎推理为标志的传统论证方式也过时了,随之而来的,是“描述”的兴起,一切都成为了中性的描述。所谓“中性”,就是搁置判断。

在绝望的地方体验陶醉,为什么呢?因为打破了心理习惯,得朝着违背逻辑的方向想问题,比如,习惯认为,发现了事实,就找到了确定性,但是在我们的信息社会,正因为作为事实的因素实在太多,一切都变得不确定了。如果一个人在阳光之下必定出现影子,那不确

^① 从根本上说,这样一种精神快乐传统起源于宗教,它在后来的发展中几乎影响到一切理想主义,甚至声称反宗教的学说,比如形形色色的社会主义和共产主义学说,也是受纯粹精神鼓舞的。这样的精神乌托邦因其在现实社会中不可能实现,遭到“唯物”主义者的耻笑。这种耻笑起源于一种文化根源上的南辕北辙。为思想信仰本身而献身,这是中国传统士大夫和当代中国知识分子所缺乏的。科举考试乃至当代学问人对待学术,往往当成过河的桥梁,但这是不应该的,应该把学术当成目的本身。活着是为了享受思想本身带来的快乐,而当自己这样的能力受到严重挑战时,宁可舍弃生命。在科学思想史上,值得一个人荣耀还是耻辱活着的唯一理由,是他的思想贡献是否获得承认,这是他临死前最在意的事情,甚至可以为之献身。19世纪最伟大的科学家之一玻耳兹曼受到同时代大科学家马赫的强烈批评而对自己深感失望,以至他最后自杀了,他成为自己思想的殉道者,而这在我们的“唯物”主义者看来,绝对是一件不可思议的事情,一件大傻事。我坚决认为,玻耳兹曼与我们这些“唯物”主义者虽然都是“人”,但是其中的差别,非常可能大于人与动物之间的差别。然而,谁也抹杀不了的一个事实,却是“玻耳兹曼们”对现代文明做出了最大贡献,供“唯物”主义者们“享受”。引自 Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990, p46 - 47.

定性情形就是一个无影人：“这有点像一个失去了自己影子的人。^①他面对光线是完全透明的，光线穿他而过，或者说他身上没有死角，一切方面都是敞开的，过度暴露，不禁止所有光源。我们在所有方面也是被技术、被众多图像、被信息照耀着……”^②影子和人是什么关系呢？是约束关系，从影子中解放出来，走进了新境界，一个白色的世界。

在绝望的地方体验陶醉，为什么呢？因为在经历了一切愿望的满足之后，在经历了性解放、女性主义、政治解放、潜意识的解放之后，人们最大的兴趣，就是不再有集中的确定的兴趣。人们百无聊赖，似乎再没有什么能刺激人。“今天，只有厌倦是确定无疑的，兴趣荡然无存……我们的行为、事业、病状，越来越与‘对象性的’动机无关，却常常来自对我们自己的某种神秘的厌恶，或者来源不明，这样一种神秘的乏味感使我们脱离了任何一种能量……”^③这就相当于面对一张白纸，绝对的空白，处女状态。坏，也要坏出个花样来；好，也是一样！比如，可以设想这样一个镜头：一个男子这样出乎意料地勾引一个女人：“我对与您做爱很感兴趣”，而女子微微一笑：“我对您的无聊更感兴趣。”

① 这个人由于找不到自己的对称物或者另一半，他的任意性或者自由度大大增强了。

② Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990, p51.

③ 同上，第79页。在本段引文中，所谓“‘对象性的’动机”，指的是实在获得动机所欲望的对象。文中提到的对包括自己在内一切事情感到神秘的或莫名其妙的乏味，却是早在20世纪40—60年代萨特与加缪的文学中多次描述过的存在主义哲学感受，或者说后现代主义哲学与存在主义之间有共容之处。20世纪的各种思潮都是时代思潮，与以往世纪的思想相比，它们之间的距离更近。

第二十三章 文学空间

20 世纪的欧洲文学,与这个期间的哲学思想关系极大。这里我们分析中国学界并不熟悉,但对当代法国哲学有巨大影响的、法国作家型的思想家布朗肖(Maurice Blanchot, 1907—2003)。他为我们描述的“后现代的”文学空间,有助于我们从整体上理解第二次世界大战以来欧洲文学思想的走向,理解为什么当代欧洲小说艺术对于中国读者来说比 18 和 19 世纪的欧洲文学更加晦涩难懂,理解为什么诺贝尔文学奖偏偏要授予那些难懂的文学艺术家(为了说明问题,我将分析 2008 年诺贝尔文学奖获得者勒克莱齐奥的作品。他是新小说家,更准确说,是一个新寓言派小说家)。文学是纯艺术,不是政治宣传。以下探讨的,是当代欧洲文学的纯粹学术问题。

一、布朗肖

以上我们曾分析了法国后现代主义社会学家波德里亚如何把当下社会描述为一个“符号消费”的社会,这种分析的要害,是否定柏拉图以来的观念传统,它不再去寻找人背后的影子,再没有什么普照全世界的光源,等值、对称,一分为二的逻辑时代过时了。无独有偶,同时期的欧洲文学(或者叫先锋派文学艺术)不约而同地实行着一种类似的还原——文学就是文字本身的问题,而非文字所表达的观念或立场问题。同样,书写的体验并非观念的体验。作家就像

在海边玩耍的孩子，他感到快乐却并不知道为什么快乐，他在寻找却不知道寻找什么。作家的海洋就是文字，文字的神秘就像大海那样神秘。这样的感受不是清楚明白的观念性感受，而是像“把一个无限大和一个无限小加起来”，当然，这句表达“不清楚明白”、非逻辑的，甚至是非法的、无意义的，就像两个零相加一样。一个“微妙”就足够了，却要加上“无限”。什么意思呢？强调不确定性和差异性——这是一条隐晦的道路，一条归隐之路，一条赫拉克利特之河。

这里，我们把“微妙”理解为分解“小事情”——当代欧洲是一个微观型观测的社会，大的问题“已经解决”了或者不再中用了。宏观叙事，是抹杀差异的叙事，这里指的是没有显微镜。比如，每个人都是一个不同的世界，一个小宇宙（但是在专制制度下，这样的差异被缩到最小），具体到文学家面临的问题是，每个词语也是这样，词语之间不是去搞“统一战线”，而是去“制造分裂”，因为要连接差异和交换差异，就像白天与黑夜相交换，生与死相交换。“使死的活，使活的死。”^①

有一句非常时兴的说法，它是哲学的，也是艺术的，同时也被认为是后现代的，就是说“作者死了”，或者说是“主体死了”——福柯就表达过类似的意思。这个表达远不像它表面上这样简单和武断，可以这样分析：人是破碎的，并没有一个统一的我，就像一个人并没有不变的身份一样。换句话说，不仅每个人都是一个特殊的宇宙，而且这个特殊的宇宙自身，也是四分五裂的。如果我们把某人生活中曾经有过的片段，比如把他瞬间的精彩或者堕落单独拿出来，然后说他

^① *Maurice Blanchot*, Europe revue littéraire mensuelle, août-septembre 2007, Antoine volodine, p. 6.

就是这样的人,这样的定性肯定是失败的。但是,传统上就是习惯于这样为事物定性,并赋予它强烈的道德意义:从一而终、坚持到底、永不叛变绝对是褒义的,而机会主义、左顾右盼绝对是贬义的——我们不假思索地接受了这些现成说法。现在,我们要像写《忏悔录》时的卢梭那样,回到一个人的活生生状态。卢梭在书中写了他的不可饶恕的缺点甚至罪恶,然后公然向所有人挑战:把你们的隐私都亮出来,看看你们谁有胆量拍着胸脯说:我比这个人更好!卢梭这段话,和我们以上说人是破碎的观点,似乎谁都听得懂,现在,我们试图把它们变成学术语言,变成赫拉克利特那样的晦涩语言,并非为了故意使人听不懂,而是为了更好更深的理解:

一个任意的、琐碎微小的、瞬间的行为:比如在写作、画画、音乐创作中的状态,都是难以用语言描述它们的。语言的力量是一种意识形态的力量,它表现为动机、目的,是一种控制的力量,试图给行为一个身份或者定义,所谓“作者”和“主体”,就是这样的意思。

很多情况下,寻找词语的来源,是做学问的一个好方法,因为可以就此看穿它的真相。比如根据福柯的考证,在欧洲文明史上,“作者”和“主体”的说法,是与“人道主义”联系一起的,就像“以人为本”一样,它们只是近几百年来人类的一个发明,这个发明的潜台词就是“人是万物的尺度”——它意味着人等同于理性或意识形态的控制力量。可以把欧洲精神文明史上的这样一种态度,追溯到亚里士多德,中途经过文艺复兴,到18世纪启蒙运动达到了高潮,但是它的顶峰应该在19世纪形形色色的社会主义特别是马克思主义。它们之间有什么共同特征呢?就在于它们都是以理性为基础的意识形态力量。20世纪人类精神文明史,可以分成两大部分,其中的一半是我们非常熟悉的,这就是国际共产主义运动史,原苏联东欧和中国等,这

方面的情形不必多说。一言以蔽之,它一直是一种非常强大的、公开的或潜在的意识形态力量;其中另一半是我们不熟悉的,即使至今也未必理解很透彻的,这就是20世纪特别是1945年以来西方特别是“非共产主义”意义上的欧洲精神世界——这条线索的精神主流,就是反抗西方人自己的形而上学传统,如果这个传统是理性主义,那我们也可以把这条线索说成是“非理性主义”。但是,“非理性主义”的说法肯定不准确。为了通俗,可以这样说,它指的是一个不确定的微观世界,而在此之前的几百年间,欧洲哲学用宏大叙事的方式,描述了一个命定论的宏观世界。

进一步说,我们可以简单提到一些人名和学科来想象这个“不确定的微观世界”是怎样的,比如弗洛伊德、毕加索、爱因斯坦、量子力学。当然,这些早已成为历史,不是新东西。但人的精神惰性是强烈的,就是说,中国大陆学术界的主流意识仍然对这个“不确定的微观世界”十分陌生,这在文学艺术领域十分明显:占据主流的,还是古典的绘画、古典音乐、古典文学。

就一般特点而言,可以这样说,这个“不确定的微观世界”是反抗“宏大叙事”的。我们回到布朗肖,分析这个十分隐晦的法国当代作家:卢梭开启了欧洲浪漫主义文学艺术之路,浪漫主义的重要特征,是写“我自己”的感受或体验。现在,布朗肖要抵制这个“第一人称单数”,让“我”迷失方向。为什么呢?因为在“不确定的微观世界”里,“我”是把握不住的,不是“我思故我在”,而是“我不思”的时候,我才能在。“我”总是走到一些使我匪夷所思的地方,走到我之外,就像我们经常惊讶某件事情怎么能是那个人干的呢?但是对不起,事情就是那个人干的。所以“我属于我之外,在那里,我被引导到我自己都认不出我是谁的地方,引导到那样一个地方,在那里我说话,但说话的

却不是我，那不是我的声音”。^①

这条非理性主义的线索，可以追溯到尼采，他在《查拉图斯特拉如是说》中提出了著名的“超人”概念。意思是说“人是某种应该被超越的东西”。这句话内涵丰富，不是一句话能说明白的。比如说：人不是人，而是别的东西；人总是面对不可能性，这些不可能性是超出人的能力之外的；人的身上会出现新的人性，这些新人性从前被认为不应该属于人的行为，所以应该叫作“非人”（比如纳粹的奥斯维辛集中营）。在某种非常严肃的意义上，中国当下空前的官本位现象，也在改变着中国人的人性，它将会走到哪里，我们将拭目以待。如果人是某种应该被超越的东西，人就等不来自己要等的东西。也就是说，令人失望，动机无法实现是人生的一种常态。事情总是以意外、变态、变形的方式出现——这就是人们通常称作“悖理”、“悖谬”、“非理性”的地方。这样的情形，就像在焦虑中，人睁大一双通红的眼睛，沉醉于周围的一切。正是在这里导致虚无，空虚被当做了褒义词。就是说，每个瞬间都发生着空前绝后的事情，无论是人的行为还是语言。

显然，这个作为“非人”的“超人”脱离了形而上学存在论的轨道，也就是 being 传统。为了总结 20 世纪法国哲学的踪迹，我曾经写了《归隐之路》。现在看来，这条踪迹应该追溯到尼采。尼采的“非人”或“超人”不但被海德格尔而且被萨特和德里达两代法国哲学家欣赏和发挥，成为所谓“后现代主义哲学”的理论基础。但是，人们却极力回避另一条敏感的神经。也就是说，在这之前“非人”和“超人”的说法，也是纳粹思想的一个精神来源。这方面，我不想多说，只想指出

^① Maurice Blanchot, Europe revue littéraire mensuelle, août-septembre 2007, Antoine volodine, p. 7.

一点:进入 20 世纪后,尤其是 1945 年后,人性确实在改变,无论在纳粹还是在后现代理论的描述中,人们对启蒙时代重新反思,批判那里的精神乌托邦。

这种批判的力量,被叫作虚无主义,但它却充满着创造性。从观念和价值这些字眼中解放出来,获得的却是思想。这就是虚无主义思想,一种深不见底的孤独,一场巨大的价值灾难。布朗肖说,在这场灾难中书写的文字,构成了一种崭新的文学空间。这也是死亡空间,也是超人、新人诞生的空间。“于是,布朗肖推出悖谬(paradoxe)作为思想的新形式……悖谬就是那种允许思想从观点中解放出来的东西。”^①拒绝从现成的思想出发,拒绝世人都认可的价值观念。换句话说,让文字和思想一样,时刻面临一种陌生感、一些奇怪的不可能的感觉。每一次都像是最后一次,每一天都像是最后一天,世界末日。再换句话说,出现的是一些没有前提的思想,我们可以设想它们是一些极度体验,把一些片断的、不统一、不对称、不男不女的想象力嫁接起来,它几乎适合于任何场合:阅读了一本书,欣赏了一段音乐,会唤醒我们心中一些充满戏剧性的事件,这样的创作手法在 20 世纪初被一个天才的法国小说家尝试过,就是普鲁斯特的《追忆似水年华》。它们是一些困难的体验,是精神中的贵族。就像沉醉于快乐的洞穴中,再也出不来了,这不仅是物质的而且是精神的历险、莫名其妙的穿越,它既可以是心情,还可以是文字,或者是纯粹的想象。比如电视本来是用来观看的,但是在情急之下你也可以把电视的声音关了,这时候电视就是台灯。

真正的贵族,一定是精神贵族,用奢侈的物质生活炫耀自己,这

^① Maurice Blanchot, Europe revue littéraire mensuelle, août-septembre 2007,

样的时尚在欧洲已经成为历史,只是当下中国还大行其道。什么叫精神贵族呢?比如人有一种自寻烦恼的能力,但是当人感到无聊时,很少人会有嘲笑这种无聊的能力,或者欣赏这种无聊,这就是精神贵族的一个例子。比如你可以把让人失望当成一种乐趣,这似乎是一种很残酷的乐趣,还有享受精神上的慌乱,所有这些,都是精神上的高难动作,心情就像坐上过山车一样,时而上天时而入地,这很奢侈,所以我把这称作“精神贵族”。

我说精神奢侈或精神贵族,是说要抵制无聊的感觉,要制造令人窒息的感觉,没有语言能表达出来的感觉,在使人目瞪口呆的场合,语言是无能为力的,在艺术上制造这样的心跳,也就是不走俗套,是很高的能力。比如爱与恨是相互排斥的,如果它们在心情里同时产生,而且是绝对真实的感受,这就很难表达。所以我以上所谓“不确定的微观世界”,也是一个复杂的世界。人身上有很多奢侈的精神潜能,问题在于我们能不能使它们复活。复活一些东西同时让某些东西死掉,这就是生命的实际过程。

精神贵族还有一种潜质,就是时刻有精神危机感。法国19世纪有一个“后现代”意义上的象征派诗人领袖,叫马拉美。所谓象征,就是中国古代文论中“赋比兴”中的“兴”,也就是任何感觉能产生任何感觉,这有些像巫术思维,比如认为植物黄色的叶子能治黄疸病,这就是“兴”。马拉美的贡献不是技巧上的,而是精神的创造,他首先使传统的诗歌陷入危机。举个例子,“床前明月光,疑是地上霜”,如果在马拉美那里,这个“床”就不再是或不仅仅是床,而是别的什么,是什么呢,可以是联想到的任何东西。也就是说,使语言陷入死去活来状态。只有首先对熟悉的事物和熟悉的语言产生陌生感,才会唤起令人眼睛一亮的东西。这就是说,当一切语言都不是现成的,语言就

有了生命,我把这个生命理解为创造性。任何僵化的东西,几乎完全重复自己的东西,比如套话,比如春节联欢晚会,比如你每天过的日子几乎一样,都是死亡的表现。

精神贵族还有一种潜质,就是具有诗意一样的蜿蜒曲折,语词忽快忽慢,性灵按照自己的节奏改变着形状,就像一个没有音符的乐章那样令人琢磨不定。犹如天籁之音。就像老子说的,“大音希声,大象无形”。

精神贵族还有一种潜质,就是使精神生活成为体操那样的高难动作,面对死亡哈哈大笑就是,似乎没有人能沉醉于死亡,但极少数陶醉于精神生活的人可以做到,就像体操就是身体完成一些不可能的姿态,但是我们最好把它当作具有高度情趣化的娱乐,而不是功利性的比赛。

一切思想,都是某个瞬间的思想。这是什么意思呢?就是一种突然的插入、转向、消失,再次以别的方式出现。在瞬间的生活、心情、思想,就像把生命隔离于相互之间断续而没有关系的碎片,它可以与外部的世界没有任何关系,而只与你自己的心情有关系。这种心情形成的语言,就像是格言,一些浓缩的语言、瞬间的判断、靠直觉而非论证的语言、论证在直觉中完成的语言、一些具有原创性的语言、像是尼采那样的语言。不是一种语言,有一种说法,精彩的写作好像是用外语写作,说的就是有一种意外的连接,想不到会那样说,很像是精神的漫游,去那没有去过的地方。没有去过的地方,就像还没有被使用过的语言,语言的处女状态,就是语言的原始状态,一种纯粹或者纯洁状态。精彩的写作一定是突发产生的,而不是现成的句子。这就使要来的语言成为诗一样的语言,同时又是非常具有思想性的语言。

正是在这一点上,暴露出传统文体的危机,包括传统小说的危机。在传统上,如何写哲学、诗歌、散文、小说,它们的文体是有严格区分的。现代和当代欧洲文学作品让人看不懂,在形式上的一个重要原因,就在于把小说写得像哲学,比如普鲁斯特的《追忆似水年华》、乔伊斯的《尤利西斯》、卡夫卡的《变形记》、穆齐尔的《一个没有个性的人》、萨特的《恶心》、加缪的《局外人》、贝克特的《等待戈多》、勒克莱齐奥的《大地上的陌生人》,还有很多,比如法国新小说家罗伯—格里耶等人的作品,这些都是 20 世纪欧洲文学的代表作。这些作品写得很像是哲学作品。这并不是这些小说家们的集体约定或者刻意而为,而在于他们开始质疑 19 世纪巴尔扎克那样的小说,置疑把情节和故事的因果性事先就设计好的小说。这些当代欧洲小说家写的是问题小说。还有一点很少有人注意到,就是这些小说往往具有一种广义上的诗意语言,也就是活的语言、没有使用过的语言用法。它的效果,就是让人惊讶,但凡是事先安排好的事情,我们都不会惊讶。在这个意义上,我们可以理解为什么普鲁斯特说好的文学写作就像是用“外语”写作,因为语言的一个本质,就在于超越自己的使用界限。把小说写得像哲学,把哲学写得像诗,这也是一种委婉曲折的变形。这种变形的意思,还在于实现了不可能性。

欧洲小说的危机和变革,在 20 世纪 30 年代特别明显,人们似乎又重新发现了马拉美。什么意思呢?就是说不再把语言当作一种表达思想的工具,而是作为以上提到的那样,面对陌生的语言,用语言创造语言。换句话说,在这方面小说写得像诗。如果我们能用语言唤醒一种古怪陌生的感受,那么这样的感受就相当于精神的创造性。就像黑色的光,还像是失眠的感觉,也就是闭着眼睛熬夜。当你把这样的煎熬当成一种享受时,你很快就会进入梦乡,而梦乡和梦想是连

载一起的。这是一种怎样的感受呢？图像的感受，这时图像比语言转换得更快，而语言似乎是可有可无的。诗的语言是最简捷的语言，甚至是非语言，它不是为了表达思想，而是为了连接图像，比如“桌子腿”，它一开始不是日常语言，而是活生生的具有诗意的语言。把一切思想都变成具体和抽象的图像，类似于“写意”。“写意”不是写概念，也不是用观念去想问题，而是一种抽象的图像。

词语能制造一些特殊的看不见的效果，但在艺术上，这些效果不是看不见的思想，而是看不见的图像。当我们把语言当成表达事物的工具时，语言自身没有任何地位，因为这时语言就是事物——但是这样的想法是对语言的最大误解。真实的情形是，这时出场的不过是词语，而不是事物。如果说这里有替换的话，那么这个替换过程会使词语距离事物越来越远。总之，我们所运用的语言越是无法还原为事物，就越具有诗意。“在北京的金山上”，这是一句诗意的表达，但是，“圆的正方形”是更具有诗意的表达。这叫作用词语制造沉默的效果，马拉美和布朗肖走的都是这样的道路。

诗意的语言还与音乐有密切的关系，音乐是流动起来的语言。简洁地说，浑厚的男中音和铜铃般的女声听上去似乎有种莫名其妙的性感，当然还可以唤醒别的东西，但是这个过程肯定没有概念什么事，它只是音乐性语言的表演性，但是这个表演出来的声音与表演者的道德思想水平之间，没有任何关系。

这里还要略微提一下海德格尔和列维纳斯的名字，他们与德里达和布朗肖有一个共同倾向，他们都批评西方的形而上学传统。这个传统其实也已经成为现代中国人思维的一部分，甚至也成为我们自己的传统。不但成为我们自己的传统，而且我们使用起来，比西方形而上学还“形而上学”。这个传统，就是对象性、目标性、概念性、同

一性思维,它无视差异,表现在政治与道德,就是不容忍有距离感。这里我们把列维纳斯、德里达、布朗肖连接起来,他们之间的一个共性,就是看到了距离或差异,即使是面对面的一个熟人,亲爱者,好朋友,你也无法透视他真实的内心世界,正是由于有这样的认识死角,才使我们的世界充满神秘与诱惑,所谓“统一意识、统一思想、统一行动”,这是法西斯式的语言,是西方式形而上学的极端。以往的形而上学,就是让语言具有这样的同一性,在某种意义上,甚至索绪尔关于能指与所指的理论,这种死板的一分为二方法,也残留着形而上学痕迹。有了这样的认识,重新看待语言,如同以上分析,我们就会发现,语言的本色在于虚构、在于对话、在于距离。对话本身就是距离——这样的距离感是思想、文学、宗教的灵感源泉。距离感还意味着陌生,或者脱离关系,这就意味着语言或者对话就是在陌生者之间建立关系。就像突然降临的东西,它遇见了谁,就与谁有关系。

只要我们不是被动地接受“缘分”这个词,它就具有很强烈的创造性含义。把所有相遇看成是机遇、是奇遇,即使世界什么都没有改变,即使生活照旧沉闷,但是决定世界是否改变或者生活是否沉闷的最重要因素,在于你如何看待它。所谓缘分,就是遇见了一样别的东西,这样的情形随时可以遇到,它甚至存在于内心世界中。比如在独白中,“我”可以变成“你”、“他”,就像当我们从不同角度观察同一个人,他会有不同的身份。你是另一个我,因为你在说自己时,也说“我”。如此等等。这些身份的翻译,就像真正的语言翻译一样,是语言的创造、是唤醒。Being式的形而上学语言在急促变换的“换句话说”过程中,演变为诗的语言。回到“缘分”,它其实包含“本来是不可能”的意思,这使人兴奋,其实只要克服心理习惯和行为习惯,我们会惊喜发现原来生活中到处充满芬芳。与其说人生就是演戏,不如

说生活充满戏剧性,它只是一瞬间的事。比如你完全可以在想象中,把“此刻”看成会引起你陶醉的任意时刻。这是普鲁斯特的手法,也是柏格森的思想,甚至还是赫拉克利特的思想:一样东西刚要露头顷刻就变成了别的东西,但是这个“别的东西”其实又是别的东西,以至无穷,所以,“事物总喜欢躲藏起来”。这样的思想是隐晦的,在形而上学存在论之外,不同于巴门尼德和柏拉图。

失眠状态,就是表面上闭着眼睛,其实却在睁着。但这双睁着的眼睛,却什么也没看见。列维纳斯称它为“il y a”,它很像赫拉克利特所谓“事物喜欢躲藏起来”。一切显现的东西都消失之后,还有“il y a”,正所谓大象无形、天籁之声。说了一句等于什么也没有说的话,但并非通常人所理解的废话,布朗肖把它称为“中性”的语言。音乐、书法、纯粹的噪音、色彩,画面——这些都是中性语言的例子。它的特点就是没有自己的身份,或者叫作联想的任意性。就像19世纪奥地利音乐史家汉斯立克说的:一段音乐可以唤起任意的感情。为什么说画面也是中性的语言呢?比如就影视画面而言,并不存在什么正确与错误的画面,它只是画面而已。这时的画面就和一段音乐一样,它可以唤起任何感情(在这个意义上,站在中性语言的角度,一切试图用音乐和电影教育人的企图是注定要失败的,它们只具有美学功能,也就是趣味)。当你说“正确与错误”时,潜台词是有真理性的解释,所以“正确与错误”不适合欣赏音乐与画面。

如果一个人说:他唯一想要的,就是什么都不想要——这就是一句中性的语言、以自身为目的的语言、悖谬的语言。也就是尼采说的,“永远要回来”。如果去除了欲望、目的、动机,削弱了对象或者客体的作用,主体也就不存在了,或者说“我”不存在了(因为“我”总是以欲望、目的、动机的方式存在),因为“我”变成了一个平面。这样的

想法也区别于海德格尔，海氏是想让事物显示出来，还是现象学的思维。但是，在尼采、列维纳斯、德里达、布朗肖这里，事物自身永远不会显示出来，事物永远是以区别于自身的方式出现的，它一出场就是别的东西，这是隐晦哲学家赫拉克利特的传统。

西方语言有逻各斯传统，它意味着只要语言一出口，就要说出点“什么”。这个“什么”是以名词方式出现的，并一定要连接“是”（being），反之，“是”一定意味着“是什么”。在这个过程中，动机与对象之间具有高度的同一性。如果某种感受说不出来，则意味着说不出来“是什么”，或者说是语言回到缄默。现在，尼采、列维纳斯、德里达、布朗肖，还有贝克特，他们都对缄默的语言或中性的语言感兴趣。在这里，谁在说话、对谁说话、在说什么、为什么说话、在哪里说话，在什么时刻说话，所有一切都成了问题，但这样的情形非常迷人，就像“没有任何观察角度的观察角度”非常迷人一样，这使得问题回归一个平面，使所有的视角同时展现出来，很像是毕加索的立体画。没有目光的目光令人震惊和恐惧，因为你一点儿也看不出其中的欲望，神的目光就是这样的。

但是，所有这一切，并非要像笛卡儿的深思一样，回到更内在的意识，因为我们以上恰恰要消解“我思”中的“我”。福柯把这样的情形，称为“外部的思想”。但如果没有内部，外部也就失去了价值。用“内部”与“外部”这样的语言描述思想，失去了效力。

什么是创造性呢？凡模仿而来的，甚至受某某影响而来的，都缺乏创造性。真正的创造性不与任何事物相像，或者只是表面上相像，其实并不像。一个什么也不像的图像，是一个元图像——这对“大象无形”做了最好的注解。同样，天籁之音，就是不模仿任何声音的声音。无论是这里的象还是音，都是一种非对称性，没有折返的效果。

凡是不反映任何东西的东西,并非简单无知的代名词,而同时意味着“回到事物本身”(元),这只能意味着创造。换句话说,它意味着想象,因为想象的天性通常与相像背道而驰。

于是,我们说,空间是可以被创造出来的(就像生活是被创造出来的,故事是被编造出来的),相应地,那里的时间也是被创造出来的。也就是说,一切事物都至少被使用两次:一种是实用,另一种是想象。想象只与自己发生关系,与实用的世界没有关系。想象意味着我们所熟悉的世界死亡,意味着一种魔幻般的自由变换能力,它不是意识能力而是超意识能力。想象适合于用动态而有力度的词汇加以表达,这样的想象,几乎不用任何翻译直接就等同于艺术。魔幻般的自由变换能力还意味着不怕走极端,超越事物可以想象的界限,这样的超越往往是情趣的直接来源。写作是为了毁灭,毁灭是为了具有写作的能力。在这样的语境下,无论你想表达什么,直接使写作成为艺术,成为诗。每一句都成为创造性的体验,未曾有过的体验。

一切自杀者,都是把具有精神贵族气质的感受推到了极端,比如绝望。但是,绝对是可以被超越的,它不是我们所想到的东西,它不过是被说成具有某种感觉的观念。自杀者绝对没有想到,当我们确定什么都等不来时,一颗绝对孤独的灵魂就将骄傲地站立起来,它将独自享受自己的精神生活。这个世界上越是极其稀少的东西,就越珍贵。就像易卜生在《人民公敌》中透过那被污蔑为“人民公敌”的医生之口道出的真理:“真理在少数人手里。”如何判定一颗绝对孤独的灵魂之高傲程度呢?是超越当下情绪的力量。似乎有某种更高的观看角度,一再被创造出来。它是具有精神贵族气质的幸福,是启蒙或解放的强大力量,不顾一切猥琐的算计。从自杀者须臾脱离不开的

“我”中释放出来，一个嘲笑自己的人，在最低程度上超越了自我，使“我”变成了“他”。如果他有能力陶醉于不实用的世界，就在更高程度上实现了超越。

如果说不上名字来的感觉就像伸手不见掌的黑夜、无底深渊，那正好可以在那里睁开双眼。一种什么都没有的感觉多好！打开它，打开它！一条归隐之路，我现在把它说成“异在”。^①眼睛一定要睁得再大些，因为定有奇遇。所谓“异在”，相当于就在那，那像莫须有的场合，还像莫须有的瞬间。

二、1960年代以来欧洲文化艺术现状与勒克莱齐奥

勒克莱齐奥(1940—)是法国当代作家兼思想家，2008年诺贝尔文学奖获得者。从他1963年创作第一篇小说《诉讼笔录》以来，他的成长道路，反映了1960年代以来欧洲文化艺术现状。1966年，巴黎著名的《电影手册》第185期出版了专号“电影与小说：叙事问题”，其中有一篇对勒克莱齐奥的专访，他认为小说进入了电影时代。也就是说，按照电影的方式写小说，这不仅是形式上的改变，而且是世界观的根本变化——从此以后，“实在”再不像传统所认为的，是独立于我们意识的某种外在的东西。勒克莱齐奥这样说：

电影是一门关于实在的艺术，正是电影培养起我关于实在的兴趣。这种兴趣使我创作一种关于机械论的或人的现象学的镜头，而非形而上学的镜头。电影激发我通过感官（主要是视

^① 准确地说，在当代欧洲哲学中，它是海德格尔出了名的隐晦的“dasein”的意思；在汉语文学中，它是“梦里寻她千百度，那人却在、灯火阑珊处”的意思。

觉)而非戏剧化的理解力,去寻找物质的基础。毫无疑问,我对一切事件、对象、景观的兴趣,都来自电影(我想到电影—真实的重要影响)。这景观损害了所有传统上以古典小说形式出现的心理的东西。^①

(一) 1960年代以来欧洲暨西方文化艺术现状

1963年,就在勒克莱齐奥发表《诉讼笔录》那年,萨特出版了他获得诺贝尔文学奖的自传性作品《词语》。“诉讼笔录”译自法文书名“Proces-verbal”,照实翻译,意思为“字面过程”,作为一本小说的名字,它很奇怪。同样令人诧异的、与勒克莱齐奥不谋而合的是,萨特为自己的自传(仅限于十几岁之前)取名“词语”。在他俩看来,文学和生活,不过词语而已。无独有偶,还是在1963年,另一个诺贝尔文学奖获得者、爱尔兰作家贝克特发表了《美丽的日子》,而大名鼎鼎的法国新小说的主要代表人物罗伯-格里耶,也是在1963年发表了对于新小说作家而言,具有里程碑意义的理论著作《为了一种新小说》。所有这些,表达了文学艺术家观察事物角度的巨大变革:他们要重新拷问人、拷问主体、拷问时间与空间、拷问文学语言。

为什么会这样呢?这样的情形,是人类第二次世界大战以后,精神危机总爆发的结果。在此之前,关于主体、人、人道主义,都来自以18世纪为标志的近代欧洲著名的思想启蒙运动。第二次世界大战结束后,知识分子重新反思启蒙的“道德乌托邦”,这种理想与纳粹等专制政治体制给人类精神与物质文明带来的巨大灾难,他们感到震惊。它是最为严重的精神创伤,精神危机就是在这种创伤基

础上诞生的。^① 在当代中国,道德乌托邦的破灭要迟钝得多,它不是在1976年“文革”结束,而要一直延续到整个80年代。但是在欧洲,自从美国于1945年以“正义战争”的名义,在日本投下两颗原子弹,这一标志性的历史事件,不但意味着第二次世界大战的结束,还象征近代欧洲思想启蒙口号正式成为历史的遗物——它过时了,因为其精神乌托邦的性质而过时。从此,在技术手段上,人类是可以自我毁灭的,这种恐惧和精神创伤被拍成电影。

同样,当时的欧洲,人们的信仰陷入空前危机,才有了站在老欧洲或传统启蒙立场上的如此说法。它们是起源于美国并遍及欧洲的“垮掉的一代”和“嬉皮士运动”。这些非主流的年轻一代,却被今天的历史证明,他们当时在创造精神的历史。当时作为先锋音乐代表

^① 一个有趣同时也使我们感到严重和沉重的话题是,实事求是讲,对于全体经历了1966—1976年10年间的中国人而言,也经历了非常严重的精神创伤和由此导致的精神危机。但是,它已经过去34年了,即使与欧洲1960年代相比(当时距离第二次世界大战结束大约20年左右),我们对发生在中国的这场巨大的精神创伤的反思,无论从深度、广度、力度,在小说、诗歌、电影、戏剧、哲学和一切社会科学领域的反思成果,用“远远不够”都难以说明,就真正具有创造性的精神成果而言,我们的反思几乎近于零,我们麻木得忘记了精神之痛,并且以最快的速度投入到对金钱和权力更为疯狂的追逐之中。我们有意无意地回避精神思考与历史记忆,似乎最好的态度,就是权当它们不曾存在。直到现在也是如此,我们的小说、诗歌、电影、戏剧、哲学和一切社会科学领域,或者是完全朝向娱乐化与商业化(用感官刺激和庸俗的笑换取最大利润),或者是完全缺乏思想力度的“照抄”西方的学术。事实上,令当今中国知识分子汗颜的是,没有对第二次世界大战的精神反思,1945或1960年以来的欧洲小说、诗歌、电影、音乐、舞蹈、绘画、戏剧、哲学和一切社会科学领域,就不会成为今天这个样子。但是在中国,似乎我们周围的小说、诗歌、电影、音乐、舞蹈、绘画、戏剧、哲学和一切社会科学领域的精神成果,与1966—1976年10年间在中国发生过的,甚至与1949—1976年中国发生过的、严重影响中国人心理活动、日常生活、精神生活的重大政治、经济、文化事件之间毫无关系。或者换句话说,真正的历史对于我们来说并不存在,而我们经过麻木地、娱乐化了地导演和改装过的“历史”,是一部用于教化人民的、被打扮起来的“历史”(更为严重的是,如果这就是中国几千年来历史著作乃至其他文史哲作品的常态,那么,中国的很多东西,比如历史,的确可以重写)——这就使我们的精神产品像是来自“死人”似的,既然毫无生气,也就没有生命力。就此而言,对于中国知识分子整体而言,单纯地强调外部原因,无法掩盖自己思考能力不够与精神品质不足的天然弱点。

的摇滚乐，也是那时开始渐渐风靡西方的。这些形式也许不重要，重要的是这些活动背后所透露出的反抗信息：当时最为敏锐和睿智的年轻人，对欧洲主流社会的传统价值观念，感到无比厌倦。当这些年轻人坚决认为精神创造性比舒适和财富（更不用说权力）更为重要时，要想使他们的行为不被写进历史都是不可能的。还应该说，这些活动背后所透露出的信息，是反传统启蒙（即当时主流社会的价值观）的启蒙。像 18 世纪那些曾经以热血为“自由、平等、博爱”而献身的法国革命者一样，在“垮掉的一代”背后，却是“纯真、激动、伟大”。我想以此作为一个例子，说明在经历了第二次世界大战的精神创伤之后（“垮掉的一代”大都应该是 1940 年代出生的，但这并不妨碍他们也有这样的创伤），“纯真、激动、伟大”并没有真的消失，而是以另外一种形式爆发出来，它仍旧强调个性与自由。因此，“垮掉的一代”这个说法名不副实。保守的价值观念把具有真正创造性的精神产品（比如摇滚乐，荒诞戏剧），叫作“垮掉”。但事实上，摇滚乐与荒诞戏同样可以像曾经的古典音乐一样是“纯真、激动、伟大”的，区别仅仅在于，如何理解这六个字，或者说内容和形式都改变了，但是词语却没有变。比如，自 20 世纪 60 年代中后期延续至今欧洲社会生活中的、超大规模的露天音乐演出、性解放或者性开放、同性恋者的权利，还有女性主义运动。

总之，这些活动背后所透露出的信息是：要不同寻常，与别人不一样，从发型到穿戴、音乐。这些活动的参与者，他们的宗旨，与追求个人财富与权力无关，而是再不像从前那样过活，与老一代决裂、与传统决裂。尤其是 20 世纪 60 年代以来，与传统相比，欧洲文化艺术开始改变了口味。这是一种“自下而上”的运动。所谓“自下”，意味着有一种遍及全欧洲的群众文化爆炸现象——朝着脱离从前的文化

价值观念,但是旧观念还没有垮掉,至少在形式上还完好无损;所谓“而上”,是说这场运动的结果,终于获得了包括上层文化在内的全社会的承认。与从前的意识形态革命比较,60年代以来的欧洲文化艺术新运动所具有的最大不同,除了以上分析过的精神本身的原因之外,更在于它受到20世纪下半叶以来科学技术革命的巨大影响。传媒和传播手段的革新令人目不暇接,文化呈现出多样性的特点。在这方面,最为显著的变化,也是为中国学者严重忽视了当代文化现象,就是文字作为传播手段的衰落和图像传播随着技术日新月异,渐渐“取代”了文字的霸主地位。以广播电视为例,人类历史上从来没有这样一个时代,声音与照片一样逼真的图像运动,在瞬间为如此多的人看见和听见。自从20世纪50年代以来,作为文化黄金时代标志的,再也不是某某思想,而是精神生活的某种具体载体,比如电影、广播、电视、电脑、网络——它们不是思想,而是一种像病毒一样流传开来的技术,一种媒介或者交流的平台,它不仅改变着人们的思想,也改变着人的生存和生活方式。

文化之病毒式的传播方式,不再像马克思在《德意志意识形态》中所谓“任何时代的思想都是统治阶级的思想”,不再可能是以往自上而下的“统治阶级意识形态”的强制灌输,而是像同时有很多兴奋点的大脑,每个兴奋点都链接着其他兴奋点,并因此不断形成了社会文化时尚。显然,这样的时尚具有速度快和更新快的特点。这里所谓“链接”,是因为这些新媒介本身,即电视、电脑、网络等不同于传统文字载体(书刊)的特点,就在于它们高速“链接”。这样的链接不但打破或消解了以往的文化 and 学科之间的界限,而且这种消解本身就具有创造性。

新媒介的“语言”,要被打上引号,因为它是广义上的引言。或者

说,既非口头语言,也非书面语言,它只是被类比为语言,但一点也不像我们习惯理解的狭义语言。正是新媒介的“语言”,使文化迅速全球化。借助于电影、广播、电视、电脑、网络,无论是来自世界哪个角落、无论来自任何时代的照片、音乐、图像资料、文字叙事,都可以同时展现并加以任意链接。相比这样的连接,用哪种语言叙说它们,已经显得不再重要,更何况语言的多样性也在迅速消失。

上述种种,还使得文化变成了众多消费中的一种,精英文化的特权不复存在,或者说它与大众文化的界限处于瓦解之中。所谓“大众文化”,越来越是电视和网络文化、技术文化的代名词。在这样的情形之下,哲学家和思想家,必定也要经历未曾有过的挑战。换句话说,在这样的情形之下,哪里还有“思想”和“哲学”存在的土壤呢?文字要适应图像和数字技术的时代,这绝对不仅仅是交流形式上的变化,而是思想本身的变化,思想由于传播载体的变化而变化。比如,历数 20 世纪 60 年代以来获得诺贝尔文学奖的作品,或者像罗伯—格里耶这样虽没有获得该奖但在当代欧洲文学历史上占有一席之地的作家的作品,我们发现他们成功的重要标志,并非全在于他们作品所表达的思想,而在于他们的语言特色。这是评价标准的改变,比如适应图像时代的文学作品,是短小或格言式的句子、适应快速转变和链接多样化的句子、可视而非可想的句子,如此等等。当然也包括“可想”的作品,但这些作品所想,往往类似于这里关于“适应快速转变和链接多样化”的想法。

日常的对象、姿态、他人的面孔,这些比阅读的文字更能影响我们,还有遍布欧洲各主要城市大街小巷墙上的“涂鸦”,报纸杂志的图像越来越多。远古时代,人们创造文字的主要动力,在于文字可以弥补记忆的不足。换句话说,世世代代人们习惯上已经相信正是由于

文字,人类才有可能保留自己的文明成果不至遗忘。如果说,20世纪60年代以来人类渐渐进入了“读图时代”,那么,就必须正视一个非常严峻的问题:图像的记忆与文字的记忆有什么区别?图像比文字更容易遗忘吗?无论回答是肯定的还是否定的,文明分别将会发生怎样的变化?这样问题之所以重要,就在于文明与记忆之间,有着极其密切的关系。

例如,无论文字写得如何简单,文字带来的记忆,属于观念性记忆、间接记忆,而图像记忆,比如姿态、他人的容貌等记忆,是直接性的记忆,就像眼神带给人的交往是直接的一样,图像时代似乎以更高级的形态回到了人类的远古时代,或者说,它更强调直觉等原始的力量,但是又与原始时代不同,我们的图像时代,是更广义上的象征符号时代,也就是说,它更抽象。再比如,文字具有的间接记忆总是具有自身的抽象性,这种抽象性是跟图像相比较而言,它与文字本身是否写得通俗没有关系。比如,法语与汉语之间是相互“抽象”的,但语言不通的法国人与中国人之间完全可以通过肢体语言相互交流。也就是说,肢体语言比口语和文字更通俗、直接、形象、刺激。

链接的效果,不仅是电影、广播、电视、电脑、网络所带来的全球化,而且是具有新浪漫色彩的在世界范围内“流浪”的全球化,国家与民族的界限从来没有像今天这样受到严重挑战。在这方面,欧盟正在几乎全欧洲范围内实现启蒙时代的政治道德的理想蓝图:一个统一宪法、法律、货币,没有国家界限的欧洲已经或者正在实现。就像如今几乎世界任何一个角落都能很容易见到中国人,任何一句话,任何一个图像,信息,在一秒钟之内,就能传遍全世界。

流浪、旅游对人的刺激,跟图像和姿态的性质是一样的,它们是关于地域地貌的丰富信息,但是这些信息带给我们的不是这些象征

符号的意义,而是它们的形体:沙漠、冰川、海洋、森林、湿地——它们没有意义,或者说它们可以有任意的意义,就像贝多芬的交响乐一样,它们只是具有力量,但没有意义。这样的想法,也会影响到文字作品。勒克莱齐奥那样流浪的文字(他还写过《沙漠》、《墨西哥之梦》,他的作品有童话般的“旅游文学”性质),强调直接效果的文字。实在的效果也可以是在传统看来不实在的,比如网络中的实在。

电视与电脑网络,都是照片与电影效果的延伸。在1945年后,刊印在女性杂志封面上的大幅女模特的照片,是一个真正具有社会学意义的现象。也就是说,这些传媒制造偶像的速度,超越了以往任何一个时代。不仅影视明星,即使一个学者,要想更加有名气,都不得不借助于电视影像。“表演”姿态、声音、容貌的能力,似乎比以往任何时代都更为重要。这是一个影像或偶像来得快去得也快的时代。波德里亚曾经在《消费社会》里这样描述一幅模特的封面照片:“一双迷人的眼睛有如深渊,那目光毫无对象且没有欲望,就好像从空中楼阁中徒然升起的美,对美的审查之兴奋中升起的美。”^①这也是“模特”一词的原义即典型的美。这种按照一个理想的模子造出来的美,成为消费社会中消费大众的消费对象,那封面女郎就这样被成千上万份印刷出来,成为一种直接而廉价的美丽,由此产生的爱也是廉价的。

消费社会这种泛滥成灾的图像而非文字的诱惑,会改变人类的智慧吗?就像在我们的信息时代,人们不是苦于信息太少而是太多,它象征着有太多多余的东西,就像电视上的肥皂剧。到处都是一次性消费的例子,性活动也因此变得无比廉价。用稍微隐晦的语言,这

叫作不对等或没有对称性。就像人从此赤裸裸地走路,即使在阳光之下,也没有影子相随。以往历史上的一切文明现象,都可以被快乐地误读。政治和革命者可以被打扮成时尚的明星,例如与古巴革命领袖格瓦拉的大幅照片,就成为这样的时尚。到处都是照片或到处都是影像,人被自己的发明所压迫。

速度、图像、直觉,所有这些,虽然并不是简单地回到人类的原始能力,但一切原始的因素再次受到人们的青睐,那些象征着力量的因素。例如在音乐上,爵士乐和摇滚乐就有强烈的节奏,肢体语言成为这些音乐形式不可缺少的组成部分,具有强烈的反抗意识。同时,它们还具有美学意义,那就是节奏优于旋律,可以不顾旋律。这样的音乐之所以能迅速流行起来,在于这些年轻的参与者,讨厌一切做作的东西(这与卢梭关于音乐的立场不谋而合),至于霹雳舞或所谓街舞,只是这一潮流的延续。所有这些,可以用一个专有名词概括: Hip-HopHip 是臀部, Hop 是摇摆,加在一起就是轻扭摆臀。它是被压迫者的舞蹈。所谓节奏,就是身体扭动的节奏,就像爵士是关于身体的音乐,它和利用旋律抒发感情的音乐,不是一回事。旋律与和谐在一起,而肢体的扭动,却未必与和谐在一起,它是一种强烈的反叛力量!

至于电视,也改变了人的生存状态:人就是电视,电视就是人。在电视里:“我们都是长方形的,都是黑的,都是电子的,都是小说和音乐的回声,它吸引我们的眼睛和耳朵,而我们在电视的声音里识别人的声音,在电视屏幕上寻找我们身份的痕迹。”^①这也就是卢梭所谓异化现象。“根据麦克卢汉的分析,对于媒介信息来说,重要的不是影像的内容或观念的内容,而是信息播撒了‘它在人类事务中激发的

^① Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p149.

比例、节奏、模式的变化’。”^①重复地说,的确是这样,人在电视上,电视就是人。人注视电视屏幕,就像是在注视一口井。这似乎也可以解释为什么麦克卢汉喜欢用艺术的语言(比如用“好像”这样的表达方式)去探索而不是去解释。在这个意义上,与其说他著名的论断“媒介即信息”是一句解释性判断,不如说它更像是一句格言或者诗意的表达,因为它不符合形式逻辑,它把不一样的东西看成一样的(在传统上,媒介只是形式,而信息只意味着被表达的内容,似乎一句话的意思无论通过什么形式表达出来,其含义永恒不变,胡塞尔就坚持这样的态度)。变换电视频道不仅仅是自由选择,用学术语言,它还涉及时间与空间的任意连接、速度、剪接画面等一系列问题。它不仅使严肃的画面看上去就像是在做游戏,在效果上也是娱乐的,而且这些连接本身就会唤起诗意。无论这些电视频道的内容多么乏味无聊,这与在它们的任意转换中具有焕发我们诗意的功能之间,没有任何关系。

至于电影,和电视一样,也具有诗意,即卢梭所谓“异化”的意思。“好像”的意思,换一种说法,就像古代人说的魔法、咒语或随意呼风唤雨。好像变换电视频道转瞬即逝的效果,互联网上鼠标点击的效果,变化无常、看不清真相——但是,所有这些,难道不就是如实对我们现实情境的描述吗?在这个意义上,电影如同魔法般上演我们的梦。电影的特长不是说话、不是语言(思辨与语言在一起),而是图像。电影上的美学不是被我们理解了,而是被我们看见了。从这个角度说,图像时代朝着这样一种抽象与模糊的时代:它越来越不借助语言获得理解。精彩的不再是故事,而是制造图像的技术,再没有什

么精彩故事可讲了。所有可以想到的情节，都干枯了。电影语言是画面语言，是通过场面暴露感情的语言。镜头的转换特写就像显微镜一样，暴露身体和面部表情的细节之美。电影中一切都贴在事物的表层，它是“现象学”而不是“心理学”，是模糊性而不是精确性——只要由画面而非语言占主导，在效果上就是模糊的。

再庸俗的日常生活，只要转化为电影语言，马上就变得十分奇特，它实现了另一种真实。电影镜头投射出人的欲望和梦幻，反映的是“希望如此”而非“就是如此”。在“希望如此”的感情方面尽可以大胆冒险，我们可以由此想到萨特的《词语》、画家马格利特的超现实主义绘画。无论怎样，电影的效果是不现实的，尽管它拍摄的是一部逼真写实的记录片。我们在电影中，无论它是哪种类型、哪个时代、来自哪个国家的电影，都会发现童贞，即使是一部宣传专制主义的电影，它在效果上也是童贞的——人是电影上的影像，是那儿的兴奋与激动，人就在影像上生存、说话、活动，而影像却是一种特殊的媒介、一种存在的方式。如果沉醉于电影中叫电影人，那么，同样还可以有电脑人或网络人（网虫）。它们不再是生活的幻象，它们就是生活本身。就像网上炒股或赌博不再是生活的幻象，它就是绝对真实的游戏，是你的命本身。瞬间的感觉升降的频率变化，它是网络吸引力的极端、是高难动作。人成了影像的流动，就像财富成为网上数字的流动。

影视和网络之所以令人痴迷，还在于它的速度，它实现了世俗生活中不可能的事情。比如，同时连接几个画面，几个没有关系的场景连接一起，这在效果上解放了人的感觉，而且可以任意解放，只要你能想到，图像就能够做到。图像还使人从文字中解放出来，没有任何一部电影是忠实于电影剧本的。这不是因为剧本不精彩，而在于文

字是表达意思的,它没有能力画画。影视和网络还改变了人的时间与空间观念,无论镜头是如何把古今中外的事件连接起来,它反映的永远是此时此地,除了当下一无所有。没有距离感,一切都赤裸裸地展示眼前;没有时间感,镜头中经常出现的所谓“回忆”或者“闪回”,在效果上都是现在。影视和网络可以把所有不可能的事情都从远处拉近了给你看,过一种不可能的可能生活,这就是它们最令人着迷之处。它们的迷人之处,还在于它们(比如电影)浓缩一切,比如人的命运,因为浓缩而丰富了时间,或者说由于这种浓缩使得图像的连接有一种世俗生活中不可能具备的强度。如果生活本身是令人无聊的,但影视作为一种人人能享受的消遣使人不无聊,即使上演的是探讨“无聊”主题的电影。这样的强度,也可以理解为精神与感官的刺激。任何一部电影的开始与结束之处,都是一种画面剪裁的结果。换句话说,可以从任意镜头开始,任意镜头结束,甚至你可以把一部电影的结束镜头当作影片的开始镜头(这样的念头很有趣,如果一部影片倒着往回放映,就成为揭示情节原因或秘密的过程,而按照正常顺序放映,就像在遵循形式逻辑的过程,也就是边叙说边论证),反之亦然。我的真实意思是说,电影可以永无休止地演下去,只要还有能链接的画面。

在欧洲,对于以上 20 世纪 60 年代的文化艺术现象,有一个新名词:“新现实主义”。意思是说,关于什么才是真正的感受,现在有了新的看法。一个作者这样写道:“艺术不再反映生活,艺术本身就是生活。生活,就是艺术,是某种纯粹的艺术状态。”^①类似的想法,影响了勒克莱齐奥的第一篇小说《诉讼笔录》。1969 年,在接受巴黎《世界

^① 转引自 Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires

报》记者采访时,他认为艺术已经离不开技术传播手段。他的意思是说,由于生活已经成为技术,艺术也就成为技术的浓缩。这样的情形,已经在当时从英国流传到美国的所谓“波普艺术”中得以展现。这种“新达达主义”完全打破了生活与艺术的界限,你可以说它世俗化或把世俗生活艺术化。它在艺术上拒绝庸俗的手法竟然是彻底返回世俗,以标新立异的方式返回,骨子里是反叛:以胡乱拼贴的方式消解传统艺术高高在上的傲慢。这种新潮艺术,倾向于内部并不统一,而是“乱七八糟”的,或者叫悖谬,因为它内部的主张是相互矛盾的。例如,标新立异本来是张扬个性的,但是它所衍生出来的“现成品艺术”甚至机械化艺术,却完全取消了艺术中的手工操作,这不仅消除了普通人和艺术家之间的区别,甚至把“艺术作品”中透露出的单调无聊重复当成了艺术,给人以冷漠空虚疏离的感觉。

在《物质的沉醉》中,勒克莱齐奥声称,凡是不附着真实感官的东西,都是在重新使用已经用过了的理论。他这些话等于宣称一切现成的美学形式都是可疑的。“凡是现实的都是合理的”,不要刻意回避什么,就像当下中国特大城市建设中的日新月异。社会的新问题同时就是美学问题。在这里,你可以去描述那些给你以强烈感官刺激的因素,它们是美的。

法国画家杜尚著名的现成品艺术,为波普艺术贡献了灵感。尤其是杜尚那惊世骇俗的被称为“泉”的作品,试图革新“艺术品”的概念:这个作品不来自思想凭空的创造,而是一件现成的普通的甚至是“庸俗”的日常用品,它意味着从此什么都可以被当成艺术。由于艺术眼光从此无所不在,所以也可以说什么人人都可以成为艺术家(所谓行为艺术也可以从这方面获得解释:生活与艺术再无界限)。这是一种有趣的艺术消解现象——任何一件微不足道的、琐碎的现象,比如

面孔、照片、甚至垃圾,只要你在瞬间将它凝固化,或者把它放置在不应该属于它的场所(比如,把写上“泉”字的小便池放在艺术馆里),它竟然顷刻间成为了艺术品,就像时空转换的魔法让任何东西都具有了魔力。这里甚至具有搁置和转移注意力的现象学方法,强调事先没有任何准备,没有任何关于什么才是艺术的设想。某样东西瞬间就成为艺术品,完全出乎意料。这个过程强调灵感的爆发力,就像突然间电闪雷鸣。称得上艺术的东西并不一定是件漂亮的东西,而是你突然定神看到的東西。这样的艺术家有一双近视眼,贴着事物用“小心眼”观看,或者他们用显微镜观察世界的每个细胞。中国俗语说,会说的不如会听的。但是在这里,会创造的不如会观看的,或者说,会观看等同于会创造——这个世界上什么都没有改变,变了的是你把某某不再当成某某,这是一种观看的效果,同时也是念头的效果。对于这样的先锋艺术而言,艺术家在敏锐和敏捷方面的能力,要远远胜于他的技术能力(作为手工“工匠”的能力,比如素描或对人体解剖学知识的掌握程度)。模仿或模仿得像不像不再是美的标准。由于美与丑不再有一个标准,以至于“美”与“丑”这两个词作为艺术评价的工具已经过时了,比如我们不再说一件艺术品美与不美,而说它展示了异乎寻常、令人震惊。在琐碎或无价值的那些熟视无睹的东西中,暴露出从前没有看见的东西,就像在人流匆匆的繁华大街上,你蹲下身来,只盯着无数双腿,此情景令人难以忘怀,因为你不会原样看见第二次。神秘的不再是心思,或不光是心思,而是展示出来的光怪陆离的世界。在这样的艺术中,展示创造的过程——它是原汁原味的、粗糙的、不成熟的、不老练的、有很多瑕疵或错误的——它还没有完成——比照精心制作的艺术品,这是口味的改变。它标准,不是成功与否,不是美丽与否,不是永恒与否。按照新现实主义

的想法,艺术品也是消费品,它有使用价值而非永久存在。时间速度都获得了新的含义,就像核战争可以在几分钟内毁灭全人类。在令人眩晕的加速度中,勒克莱齐奥在《战争》中的女主人公变成了“一支活着的画笔”。就是说,人活在一幅漫无边际的画布中,比庄子逍遥游中的鲲鹏展翅还要缥缈无穷。人活着的每个瞬间、每个场合,都为这幅画添加了意外一笔。瞬间随时会终止,就像每个人随时会死亡。偶然性的地位被大大抬高,就好像是一桩悲壮而快活的事业。这样一幅画就不单纯是用手画出来的,而是用身体,用脚、腿、肚子、牙齿、头发。总之,用身体的一切部位。艺术成为赤裸裸的生活,身体的真实胜过所有真实。每个人都是一本书,一幅画。类似这样的语言,是在解放语言,具有诗意与创造性。

当代欧洲文化艺术的语言,是多样性的语言,以小说语言为例,它远不止是19世纪的小说语言。不再是狭义的语言。语言成为更广泛意义上的世界代码,不仅色彩、线条、影像、音响是语言符号,而且数字、化学符号、数学公式、分子结构等也是语言符号。实在的世界是多样性的,不可穷尽的,它们接踵而来,一个替换另一个。不是一类东西,不是一种语言,就像是在翻译。一个混沌的世界,同时也是一个不确定的世界。爱因斯坦的相对论和随后量子力学的成就,日益向人类揭示出真实的世界是不确定的。任何概念式的理论体系,都是对真实世界的有意割裂,是一种编排、编造。所有这些,也是对所谓“科学实证主义”的严重挑战,因为相对论和量子力学表明“想象”和“观察角度”对20世纪的“科学实在”的重要性。尤其是在科学中引入了观察者的作用,这使我们不得不怀疑从前的科学与哲学使用“客观”和“主观”这样的字眼,具有极大的局限性——它们不过是一种集体无意识的约定,并无所谓真理性,这也是对笛卡儿以来科学

研究范式的挑战。

在以上意义上,量子力学既是哲学的也是文学的,它甚至是老庄的(对于“道”我们实在说不出什么,因为一说就错)、结构主义与后结构主义的(事物构成元素之间是互补的,要彼此说明)。这很悲壮,因为我们会由此想到生命是一个不断走向失败的历史;这还是悖谬的,因为以上诸种现象不遵守已经被公认的任何一种逻辑。以往的逻辑学只适合于大尺度的世界和宇宙,适合于启蒙时代的“宏大叙事”,而高倍电子的显微镜下的量子力学中“没有逻辑”。这样的思路,使以往的文明思考习惯趋于消解;也就是休谟早就说过的一种联想的习惯,比如伤与痛这两个念头之间“有因果关系”。在荒岛上发现一块手表会觉得与人来过此地的迹象有关,这些联想习惯只是假设而非证明。即使已有的归纳证明,也无法保证今后永远如此(“太阳明天不出来”是可能的)。休谟把以往的理论归结为逻辑,把逻辑归结为因果性,把因果性归结为习惯的联想,他的绝对怀疑论在 20 世纪“后现代科学与哲学”中得到了新知音。这些知音者中也包括德里达,他实际上指出,西方哲学一个总思路即“二元对立”的思考,也是一种习惯的联想,它只是抓住了两个极端,例如美与丑、生与死、黑与白、空与满——古典哲学、文学、戏剧、物理学等,就如此安排概念、人心、情节之间的过渡,它遗漏了很多微妙说不出的因素,比如由“不美”想到的不一定是丑。说不清楚,是因为事物诸因素的可能性难以计算,这就是一种“基本粒子水平上的”精神状态,它很像是一种叠影状态,也就是细微差异,同时是 A、B、C、D……因此你怎么说都有理,从而违背了逻辑。我们甚至可以把宏大叙事或者“二元对立”的思考比拟为简单的算术,相比之下把“基本粒子水平上的”精神状态比拟为复杂的高等数学,其中有很多个变量。同样道理,概念也因为因素复杂而

变得不再清晰明白。所谓晦涩的字眼或者文风,就是心思的速度太快,瞬间想说很多东西,但落实在笔端,却只是一个词语或者句子(比如布朗肖关于语言的“中性”、福柯的“异托邦”、德里达的“延异”,都是这样的概念)。

也就是说,立即就得有与这个词语或句子不同的其他词语或句子替换、补充、纠正、填加。由于我们周围同时有很多个不一样的世界并且每个人都是一个世界,人人比照人人都具有“特异功能”。但是,人和词语、句子一样都不是自身纯粹的,各种因素必须掺杂一起才是事物的真实状态。比如,绝望的人在自杀前的寂静瞬间、听不见的呐喊简直就是排山倒海、快活的情侣在快活期间虽然钟表时间已经很久他和她却感觉十分短暂。这些情形就像上述所谓“瞬间想说很多东西”,也就是“想说”根本不一样的东西。结果,每个词语或句子都没有说准,必须由其他词语或句子加以补充与更正。这样一种更新,同时也放弃了笛卡儿的“我思”,或者作为近代以来哲学连同文学戏剧舞台上演的“自我意识”:撕碎自我、自我意识、统一的性格、善良的本质、恶的本性等,将它们分解、使之再也拼不成一幅完整图形。碎片,就是一个又一个偶然性。从“我思”过渡到“我在”不过一种休谟式的习惯联想,是人对自己的一种习惯性错觉。

帕斯卡尔与老庄的一个类似见解,就是认为无限小的事物中包含着无限大,这是一种奇妙的感觉,它表明类似大与小这样二元对立概念的无用。没有大也没有小,真正的形状使我们说不出形状,比如大海是什么形状?沙漠是什么形状?它们分别是由一滴海水与一颗沙粒组成的,是它们的无限叠加。可以把永恒的沉默划分为生前的时间与死后的时间,它们都是“寂寞”却为什么意义截然不同?还有,老庄和海德格尔都强调从无到有,但是“无”这个字的含义,在中西方

文化中有着巨大差异：西方文明特别强调从无透视出有的能力，“无”的真正诞生地是宗教，它意味着信仰和神秘。从宗教的“无”过渡到“有”的桥梁，就是形而上学或者哲学（所谓本体论是关于存在的学问），分支是各门自然科学与社会科学。由此形成了极为庞大的精神体系。就此而言，我们与其要注意中西文明那些属于人的共性的东西，也就是共同点，不如更加注意它们之间的巨大差异。那些我们精神营养中天生不具备的元素，才是我们强身健体的力量。在这方面，要特别注意那些表面上类似于中国古代文明的特征，其实却大不相同的观念。比如，这里的“无”字，还有以上提到的量子力学。

虽然我们追溯不到事物的起源，却可以假设（从哲学与科学理论、到我们日常生活，“假设”在人类文明中起着远远超出人们意料的巨大作用，假设的最重要同义词，是“选择”）。这个起源为虚无。这个起源，迸发出丰富无穷精神力量的元素，竟然是一个“空”字。但它是量子力学意义上的空，就像一滴水只是表面洁净，或者一粒游动的精子，它们内部的世界无比精彩，同时也是完全不一样的世界。可是为什么要叫“空”呢？因为在我们体验之前，对它们一无所知，我们事先所知道的一切，都是获得精神创造性的障碍。多样性的微妙世界，其中每个都自有存在的尺度。到处是眼睛，遍地闪烁着黑光。看不见的各种射线，就像潜在的恐怖主义。虚无，就像一面晦涩的墙。到处是眼睛，就不知道偷窥我的，是怎样的目光？星辰的运动与原子的运动，竟然具有拓扑学意义上的相似性。就像是一部声势浩大的海战电影，拍摄的却是洗脸盆里的小木船。

（二）勒克莱齐奥

我们把勒克莱齐奥当作一个例子、一滴海水、一颗沙粒、一个世界，但他不是历史文物，他出生于 1940 年，还在创作，是活生生的当

代欧洲文化艺术的一部分。我们继续关于虚无的话题,就像世界上任何一对夫妻本来都是陌生人,父亲和母亲是陌生者的相遇,他与她从“一无所有”中创造出一个活生生的孩子、一个生命。生命是一种复制,却是从无中复制的,因此复制来自偶然的相遇,就像灵感来自偶然阅读某一本书。1963年的勒克莱齐奥,读了萨特的《恶心》、加缪的《陌生人》,还有新小说家的作品。所有这些,使他的小说艺术一开始就具有哲学味儿。

什么是小说写法呢?从虚无中创造,第一句或第一段怎么写?可以有无数种不同的开头方法,电影作品也是一样。每个词语、句子、画面,都并非一定是那样的,它们只是某种瞬间的选择、相遇,也就是不断做假设。写得快,完全是由于假设、虚构、约定的速度快。脑子里倒海翻江、应接不暇。勒克莱齐奥的作品,大部分属于历险小说,也就是逃避。逃避习惯的生活,就等于在历险。就像伏尔泰的哲学小说,几乎总是主人公外出闯世界。对于勒克莱齐奥来说,生活在词语当中,是走出他自己的一种最好方式。这样的感觉很奇妙,这不是浪漫主义的感觉,文字中没有他自己,文字离开了他的意识。去世界中闯荡,就是在文字中冒险。文字就是世界,那里有数不清的目光,还有无数天真的东西。无论阅读了什么或写了些什么,也许这两种情况之下,作者都不重要,重要的是那些文字本身。这些字不是意识形态,就像萨特说的,“黑”这个字的词根不是黑的。在这个意义上文字就是虚无,它引导我们想到无数其他的可能性。

以上说过,与当代欧洲大陆的哲学一样,欧洲当代文化艺术具有脱离近代以来笛卡儿的“我思故我在”的倾向,这样的倾向是惊世骇俗的,因为在广义上,笛卡儿的思考传统,也就是唯我论,是欧洲延续了几个世纪的精神传统。它甚至打破了我们近代与现代哲学、或

者近代与现代文学艺术之间的划分,因为广义上的唯我论不仅影响了卢梭《忏悔录》中的浪漫主义,还影响了所有以第一人称写作或最擅长心理描写的大作家,例如司汤达、克尔凯郭尔、尼采、陀斯妥耶夫斯基、乔伊斯、普鲁斯特、纪德。就反抗这样的唯我论而言,勒克莱齐奥的作品是一个典型,又是在《物质的沉醉》中,他这样写道:“所有来自我的东西都来自他人。一切,我那些宽宏大量的念头、我的性情、我的趣味、我的德行、我的傲慢,所有这一切都不来自我,它是我攫取的、偷窃来的,人们却迫使我们把它封闭在我的内心世界。”^①这样的态度肯定在抵制笛卡儿的“我思”、抵制卢梭写“我”的独特感情的浪漫主义传统、抵制克尔凯郭尔的绝对个性,甚至也抵制尼采的“超人”。勒克莱齐奥的气魄实在不小,在他看来,这些人都是一些自恋狂,他们的抒情趣味,就是“吃掉别人”,或者叫“杀人犯”。他们看不到自己的自恋狂态,但事实上包括他们的趣味、个性、性情,都是窃取来的。勒克莱齐奥竟然点了普鲁斯特和纪德的名字,说他们是“软弱的具有女人气的小天才”(这两个大作家都是同性恋者)。勒克莱齐奥这样的新小说家,其实是想反抗大名鼎鼎的精神分析传统——反抗所谓意识流写法、或者对无意识的分析还是一种特殊的意识(比如弗洛伊德认为他可以分析出梦的含义)。但是,勒克莱齐奥在《大地上的陌生人》中这样写道:“并不存在能判断无意识的意识,只有两种差异的意识,伴随它们有时相遇见的场合,它们相互干扰和交换。”^②

还有,勒克莱齐奥认为,不是艺术高于生命,而是生命高于艺

① 转引自 Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p219.

② 同上,第218页。

术,所有小说、诗、电影、绘画,它们的艺术性只在于它们是活生生的东西,就像汉语中活的语言并非在于它是文言还是白话一样,文言可以是活生生的,而口语中的套话却是死的语言,因为它不生育。

还有,勒克莱齐奥认为,不能带着任何目的写作,写作不是为了社会,也不是为了教育别人、给人消遣、不是为了自己、也不是为了快乐,甚至也不是为了消磨时间,尽管表面上可以从这些“目的”中选择一个,尽管这些目的似乎很有道理。文字既不讲求目的,也不必追求风格。在这里,勒克莱齐奥的情绪是赫拉克利特式的,向上的道路与向下的道路是相同的,对路标的探索与摧毁是一起发生的。

如果我们想到布朗肖、列维纳斯、德里达,甚至结构主义与后结构主义者,勒克莱齐奥的上述见解就不难理解了。他的观点,也是“攫取的、偷窃来的”,简单说,思想与写作一样,就是使人说“他者”的声音,形象地说,就像说外语。原创性不等于唯我论。当写“我想”,这个“我”并不指称写出这两个字的作者,是作者虚构了一个“我”。这个“我”对于作者来说是个陌生人,一个绝对的他人。作者此刻的欺骗手法就在于,他使人误以为当他以第一人称写作时,读者会觉得与他的距离很接近。他者的声音只是好像来自自我意识,其实不是。或者说,我只是好想在说自己的心里话,其实不是。为什么呢?在给朋友的一封信中,勒克莱齐奥甚至引用了“非自主回忆”的概念,但由于他是反抗唯我论的,因此与普鲁斯特对这个概念的理解之间,有一种微小却本质的差异:“我经常有这样一种印象,以为自己的写作是一种原创。但我想,事实上当人们写作时,并不是在发明什么,人们其实总是被某种属于他人的记忆所驱使,那是一些别人曾经向我们

讲述过的东西,是你听到过的东西,但是他们实际上总是与记忆有关,是一种完全不由自主的冲动。”^①写作不是自传,即使很多人错误地以为作家作品中都有他自己曾经生活的影子,但这样的印象是远远不够的。当一个人试图写点什么时,他不是为自己,而是试图理解他人,他在不断地做假设。所谓假设,就是试图不断地用别的语言说话,不是假设了一个暗藏着的“我”,而是假设这个“我”是自己的陌生人、一个他者。自恋者以自我为中心,围绕自身的感情界限或极限划一个圆圈,但这里关于他者的思想,没有任何这样的诗情画意,而是一种超越我或无我状态下的震惊,因为他者有一张陌生的脸。

“我是他人”,这还是道德观念的转折,如此他者的念头,将使人生的苦闷绝望一扫而光——它引导我们面对虚无并走出虚无。万般寂静突然无比喧嚣,各声音来自不同方向,是声音的战争。自恋者盼望着自我感情的和谐、一种转弯抹角的 being 语言,但声音的战争中却没有任何和谐,它是同样转弯抹角的海德格尔式的语言、一种异域或异在的语言。

以下一段话,适合于当代欧洲文学艺术的语言:“与再现和语言交流的目的性决裂,利用语言的诗意作用,语言成为建立在词意基础上的游戏,并因此解放了语言,这种决裂代表了 20 世纪的现代性文学,从一定要从提供某种信息的枷锁中摆脱出来。语言通向一个绝对自治的王国,它自身就是神圣的。要肯定语言的创造能力,但这样的能力与作者的意识 and 意愿无关:超现实主义的自动写作记录了无

^① 转引自 Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p221.

意识的冲动,OULIPO^①这个表达式的发明,解放了语言的潜能。新

① 《读书》2001年第4期刊登了余中先的文章《OULIPO的文学实验》,鉴于它对本文和中国语言文学创作的启发意义,转载如下:2000年冬,在北京王府井的松鹤饭店,法国的一位出版家和一位小说家做了一次关于法国当代文学的讲座。就是在这次讲座上,女作家弗萝兰丝·德莱发表了一个观点:许多人认为,自从新小说运动之后,法国文学便再也没有文学流派,其实不然,“OULIPO”从60年代创立以来,至今仍在活动,它才是20世纪末期法国文坛上唯一的一个文学流派,而且按照其势头来看,完全可能成为一个跨世纪的流派。

“OULIPO”是“ouvroir de littérature potentielle”的简称,翻译成中文,意为“潜在文学的创作实验工场”。缩略词似乎也标志着现代生活的快节奏,语言符号的能指越来越短小精悍,其所指却越来越向外延伸。

“OULIPO”的宗旨是通过对现有文学作品的剖析,挖掘出存在于作品中的再创造的潜在可能性,并通过制定规则和发掘窍门,使文字获得一种视觉上的魅力,从而为文学寻找新的出路。

“OULIPO”由法国人雷蒙·格诺·弗朗索瓦·勒利奥奈等发起,创立于1960年,参加者有十几个作家和数学家。其中比较有名的有乔治·佩雷克、雅克·本斯、克洛德·贝尔热等,在国外的通讯员中,最著名的便是意大利作家意大洛·卡尔维诺。雷蒙·格诺(Raymond Queneau, 1903—1976)精通数学,企图把数学的各种组合形式运用到文学创作中去,彻底革新创作的形式原则,他的《文体练习》、《直杠、数字和字母》、《百万亿首诗》都是这方面的代表作。乔治·佩雷克(Georges Perec, 1936—1982)一生致力于语言艺术的探索,创作手法十分大胆出奇,在字母的形式革新上下了极大的功夫,《东西》、《生活,使用说明》、《消失》、《重现》等小说便是这方面的结晶。如今享誉全球的卡尔维诺,当年参加“OULIPO”时即已小有名气,他的三部曲《我们的祖先》(由《分成两半的子爵》、《在树上攀援的男爵》、《不存在的骑士》组成)那时候刚刚完成。对形式探索的强烈兴趣使他与“OULIPO”一直保持着紧密的联系。

从1960年11月开始,这些对文体、修辞等问题十分感兴趣的作家和数学家便每月聚会一次(或两次),共同商讨或争论关于文体实验的问题。每一次的讨论几乎都有主题发言,有辩论,有会议记录,甚至有时候还有当场命题的文学创作,类似于我们国家的某一些作文比赛,只是“OULIPO”的命题作文带有种种文体上、修辞上的限制条件,从这一点来看,又有一些像是中国人的征对联的擂台赛,或者别的什么文字游戏竞赛了。

那么,“OULIPO”的作家们对固定的文体样式尝试了什么样的革新实验呢?从这一团体保留下来的文字资料来看,他们从事的正是对文字写作的技巧探索,甚至可以说干脆就是文字游戏的琢磨。例如,他们把诗歌和小说特意写成某些奇特的版面形式:有的把写成的文字排列成种种奇妙的图案,就像当年的阿波利奈尔早在超现实主义运动正式开始之前就实践过的“图画诗”(calligrammes);有的把正着写(就是说按照正常的字母顺序写)的和倒着写的诗歌混在一起,这有些像是中国的回文诗。作为“OULIPO”团体坐头把交椅的首领,雷蒙·格诺对诗歌进行过数学组合上的实验,他在“OULIPO”成立的当年,就大言不惭地写了《百万亿首诗》。但实际上,这《百万亿首诗》只有10首十四行诗,只是每一首的每一行都押同样的韵,同时这10首诗都单面排印,每一行沿实线剪开一直到书页的右边。(转下页)

说的描述变成了生产性的。对结构主义文学批评而言,作品的意义是自我封闭的(这里意味着罗兰·巴特所谓“文本之外一无所

(接上页)这样,把书页任意折叠之后,每一首诗的第一行,与任何其他一首的第二行,再与任何一首的第三行,再与任何一首的第四行……一直到与任何其他一首的第十四行,都可以构成一首新诗。在此,我们不妨看一个大概面貌:原先第一到第三首的前四行分别是(勉强翻译,刻意维持了韵脚):

潘帕斯国王翻转他的衬衣
晒晾在公牛的角尖上
木质的犄角给衣物染上臭气
皮革和兽皮同样也发酵酝酿(第一首)

巴特农的神马无力挣脱铁的蒺藜
自从埃尔金勋爵忽略了它的绳缠
那时候的土耳其人艰苦跋涉陷入危机
他们唱着同意却跑调走了嗓(第二首)

布列塔尼老水手把一撮烟草抓起
闻一闻味道刺激得鼻腔直痒痒
在陈旧的衣柜上他选取樱桃一粒
只是在圣枝节那天他才有权品尝(第三首)

经过组合可以变成如下的异体:

潘帕斯国王翻转他的衬衣
自从埃尔金勋爵忽略了它的绳缠
在陈旧的衣柜上他选取樱桃一粒
皮革和兽皮同样也发酵酝酿

或:

布列塔尼老水手把一撮烟草抓起
晒晾在公牛的角尖上
那时候的土耳其人艰苦跋涉陷入危机
只是在圣枝节那天他才有权品尝

等等。这样,短短的三首四行,就有了 81 种组合。而原先的 10 首诗,经过数学上的任意组合,变成了 100 万首诗。一个读者完全可以随心所欲地颠来倒去,从这 10 首诗中,读出 100 万首诗来。这种游戏有些像我们小时候玩的“十八翻”,花花绿绿的硬纸片上,是三国人物(或水浒英雄),每个人物都被截为三段:脑袋、身躯、腿,沿线裁开。把各人的三段互相组合起来,便能构成一个个奇怪的人物,如曹操的脸,关羽的身子,张飞的腿,或是其他花样,千变万化。

有”——引注)……”^①寻求新的表达形式,这被认为完全是语言自身的问题,与意识形态毫无关系。

这种倾向在文学上可以追溯到超现实主义,在哲学上则受到结构主义语言学的影响。超现实主义强调可以绝对自由任性地去创造隐喻、变化隐喻。这种倾向深刻影响了勒克莱齐奥,他在第一本小说《诉讼笔录》中写道:“你没有看见这句表达式吗?‘大地像柑子那样蓝’,写这话的人是个白痴吗?——不,他是个天才,他把实在分解为三个词语:蓝、大地、柑子。太棒了,它离开了实在。”^②超越现实是一种必要的逃避,写了“超现实主义宣言”的布勒东这样理解幽默感:“在我们的时代,活着意味着危机四伏。对此,幽默感具有一种很自然的防卫价值。面对那些最糟糕的实在环境,幽默感是快乐原则的一种悖谬的胜利。”^③把语言作为游戏,以及像阿波利奈尔那样把拼音文字“变成”一种“美丽的象形文字”,就是两个例子——使语言不再严肃。这种感觉是自然而然的,即使在中国大陆近20年来的文化也是如此,1991年热播的电视剧《编辑部的故事》中到处都是如此的语言,随意选一句:“爱情就像一把锁”,这是以广义上的诗意方式说话,本来明明应该严肃地说A等于A的逻辑,却偏偏说A等于B或等于C(这部电视剧还用一种巧妙的消极办法抵制“主流意识形态”,即用大字眼说小事情,由于含义上不对等而制造幽默感。它与“文革”期间的“思想检讨书”的语气有诸多类似,但后者在当时政治环境下是绝对严肃的,它只是在“文革”后重述时具有幽默效果),等等。爱情

① Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p225.

② 转引自 Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p225.

③ 转引自同上书,第226页。

当然还可以像别的东西，别的什么呢？任意什么！还可以说“婚姻就像一把锁”，它使人联想到，有安全感，但出不去。如果说爱情或婚姻还像别的，那会有别的联想。这些联想之间链接成一个网络。这不仅是幽默的，也是学术的——因为超现实主义者也以类似方式反抗启蒙的“道德乌托邦”的话语方式。这方面最典型的代表，就是比利时画家马格利特那幅著名的画《这个不是烟斗》。（画面上画着一支逼真的烟斗，下方一行小字是“这个不是烟斗”，就像福柯在评论这幅画时说过的：“这绝对是真的，烟斗固然是烟斗，但一幅关于烟斗的画绝对不是烟斗。”）“超现实”已经包含了非理性的意思，它折断了欣赏者、读者、听众心中习惯的联想链条，把不尽相同的因素拼贴在一起，各个不同因素的“无联系”与“有联系”都是自由的（中国文论传统把这样的精神现象称为“兴”，西方则称“象征”或“隐喻”），这里有幽默的情趣，却未必不严肃。

有些愿望是潜伏着的，就显露它们而言，笔端过程不是主观过程而是客观过程，是实践或行为本身，但这些过程消解了实在与幻想之间的界限。它也是一个偶然激发的过程，它之所以更真实，可以比拟为一个姑娘在特定的环境下，向心上人不自觉地敞露心扉时的肢体语言，但是她嘴上却对这个男的说：“讨厌！”这个过程之所以具有诗意，因为真正具有创造性的好诗，也是不自觉的或者下意识产生的，是一种偶发的意外联想。

如上的过程几乎不可能不是横向的贯通，一旦懂得它的精髓，就可以着手写作任何一种文体：小说、诗歌、散文、剧本。进一步，还可以说它不能不是跨学科的，它不仅是文学，还是思想本身。它重新回到了广义上的散文时代（在中国，先秦诸子的文字几乎都是这样的散文，比如庄子和荀子的文章，国人现在却根据自己的专业背

景说它们属于文学、哲学甚至是诗的原型；在法国或欧洲，蒙田、帕斯卡尔、卢梭的著作，也被当代欧洲人同样看作是文学、哲学、政治、伦理学、政治学等学科的经典作品）。“20世纪小说的全部历史，就在于它脱离了某些规则或枷锁，重新发现了‘不确定类别的’原发的可变性。”^①这种“横向的贯通”还戏谑性地表现在以上提到的《编辑部的故事》中的语言。就是说，它的败笔在于，其中几乎全部角色都以那种“玩世不恭”的方式说话，它使得一种本来意在破坏单调语言的幽默，却导致了一种新的娱乐教条，就像现在每年的中国中央电视台“春节联欢晚会”的语言类节目，日益成为一种新的娱乐教条一样。语言创新是不可停滞的，否则就会由“活语言”变成“死语言”（例如“套话”）。

但无论怎样，青年勒克莱齐奥从萨特与加缪的作品汲取创作灵感，他的最终成功，几乎和萨特一样，只要他感兴趣的，无论是来自哪个作者，无论来自哪个时代和国家（比如对超现实主义有重要影响的法国19世纪青年诗人洛特雷阿蒙——1846年生，1870卒，勒氏还十分欣赏中国道家思想），也无论他是否厌恶那个作者，一律照收。这使他的作品谁的也不像。勒克莱齐奥还特别欣赏米肖的作品，米肖（1899—1984）也是一个热爱中国文化传统的现代法国著名诗人、一个喜欢周游世界的作家。一个真正的作家，写作不是为他自己、不为他的民族或国家、也不为他的时代甚至也不是为了人类，不为上帝。他没有目的，超越一切。

勒克莱齐奥的作品里，有存在主义情结，那来自萨特的《恶心》、加缪的《陌生人》（也许翻译为《局外人》更好）和《西西弗斯的神话》，

^① Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p232.

这为文学创造了一种新的感觉,似乎不是来自人的感觉。现象学的意向性与自由问题,在存在主义情绪中,竟然表现为莫名其妙的与他人的一种完全陌生的或局外人的关系,就像列维纳斯曾经说过的,与他者的关系,就是与死的关系——这就是对胡塞尔现象学意向性(即所谓“一切意识都是对某物的意识”)的再创造性回答。这个过程悄悄扭转了意向的方向,意识不再朝向自己(虽然胡塞尔写了《笛卡儿的沉思》,但现象学的意向性再不是任何传统哲学意义上的反思或自我意识),而是朝向某种陌生的、局外的或不同于自己的东西。近代以来欧洲哲学与文学传统,深受笛卡儿的影响——“朝自己使劲”的意识,自我、自恋、反思、对绝对个性的崇拜,等等。总之,意识朝向不同于自身(这个“自身”即反思、自恋、自我)的“任何东西”,一言以蔽之,是别的、异在、差异。注意这里与传统的一个细微却本质的差异,即“意识朝向不同于自身”的那个对象,不是传统的主体—客体之间相互反映或对称的真理关系,那“不同于自身”的东西是一种外部的东西。虽然在笛卡儿或者胡塞尔那里都谈论“思”或者“想”,但方向性有了彻底转变。当现象学的意识朝向自身时,获得的不是笛卡儿的“我思故我在”,而是像萨特说的“虚无”。就是说,当意识返回自身时,“我”没有了,“我”变得无比陌生、是一个他人,加缪说的“局外人”,没有了影子,没有了镜子效果。笛卡儿试图通过概念把握自己,现象学说不可以。

在以上的意义上,现象学描述绝对不同于心理分析,这也解开了长期以来让我困惑的重大学术谜团:使我理解了为什么胡塞尔反对心理主义。在《物质的沉醉》这部具有现象学味道的散文集中,勒克莱齐奥的哲学素养令人惊讶,作品中充满了这样的语言:“为了获得

关于我的真知,要通过别人的目光”,^①这也是胡塞尔所谓“主体之间关系”的要害。“他者的目光”是魔鬼、恐怖、一种令人局促不安的东西。所有这一切,使“我”成为可疑的,一切都不可以像笛卡儿的命题那样事先设定好,似乎在感觉与心情之前就知道了什么是“我”、“思”、“在”,而一切存在主义的焦虑不安,都来自不知道。“我”不知道我是谁。这令人担心甚至恐惧,却也给人自由,所谓自由,有另一个说法,就是选择——这几乎是一个从无到有的过程。按照萨特的意思,存在既然来自虚无,那存在即虚无,或者用另一句更经典的表白:“存在先于本质。”存在即虚无的另一个意思,在于人是偶发形式的存在,离开偶然性或者抛弃了瞬间,没有莫名其妙或者悖谬,人就不存在。就像萨特在小说《恶心》中说过的:“一切都来得毫无道理,^②它们借助眩晕而蔓延,由于偶遇而死亡。”^③我们可以把他的意思深刻地理解为活着就是为了犯错误,或者为了浪迹天涯——人活着没有任何预先的意义,而就有意掩饰这种虚无感而言,一切社会嘴脸都是伪善的。人的虚荣心总是让人显得很有主张,非常有想法,但更真实的情形,其实是犹豫不决,焦虑不安。这也就是加缪在《西西弗斯的神话》中所描述的情形:“无论如何,一切都无所谓,因为人们其实没有任何要说的、没有任何东西是可理解的、没有任何东西是必定如此

^① 转引自 Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p259.

^② 萨特的这个判断显然非常反传统,它尤其不是伏尔泰世纪的启蒙传统。在这里,萨特扭转了传统哲学的一个根本命题,并换成另外一个,即把“万事都有原因(或本质、柏拉图的理念)”变成“万事都莫名其妙”。或者说,所谓原因,是事后编造出来的。也可以把“万事都莫名其妙”理解为:即使一件微不足道的事情,也是由最乱七八糟的繁杂原因导致的。“原因”不是本质,而是偶发的导火索,就像所谓爱情或婚姻,就是偶然地在活见鬼的瞬间和场合遇见了一个人。

^③ 转引自 Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p259.

的,他们或它们只是偶然在那儿的,说一些别人听不懂的话。他们一生原本游手好闲,没有什么非做不可的事情。”^①在萨特的小说中,偶然的心情、感情所显示的,不是惊喜,而是莫名其妙的恶心(这样的感觉不符合19世纪欧洲文学主流):如果没有人的痕迹,事物处于自在状态下,这是一种很荒谬的自由,就像摸着门把手,突然感到它像是一个冷冰冰而有个性化的东西,或者握住一只中国式贪官的手掌,觉得那像一只软绵绵的在蠕动的昆虫。由于陌生而导致的眩晕进而恶心——但奇怪的是,在这里萨特完全是任意地选择了“恶心”一词,为什么不是惊喜呢?没有人的痕迹或气味,就回到了物质更真实的一面,所以勒克莱齐奥恰到好处地说,这是“物质的沉醉”,这是对萨特所谓“恶心”的改进。“恶心”却原来象征着死亡之美丽,它激发我们在永恒的寂寞中,逃避自恋的折磨——这当然是超现实的,但是此刻,究竟什么是现实,已经重叠或模糊不清了。原来对现实的理解,是与影子一起存在的。现在影子不在了,原先“现实”一词的含义,就失去了意义。在勒克莱齐奥那里,“一只玻璃杯经历了各种各样的变形,这些形变以寓意^②的方式暗示不可能以概念式的意识把握这个杯子。唯一可能的意识,就是投射一束微妙的目光,在方向上总是新的,去理解那‘永不枯竭的现实’……如果杯子‘脱离时间和记忆’,排除了人,唤起的就不是恶心,而是真实的痴迷,它邀请我们沉醉与同化其中……”^③于是,一只打碎了的杯子是多么美丽啊,这也是反抗,

① 转引自 Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p261.

② 这里的法文“parabolique”有寓言、寓意、比喻的含义,因此法国文学界认为,勒克莱齐奥创立了新小说家中的“新寓言派”。

③ Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p260.

反抗属于人的生活的荒谬性。只有一种体验,这就是生存体验。人啊,要去选择,而不是“被选择”。有无数个人生,每个人生都是自己创作的一部作品。

勒克莱齐奥 1971 年写了《未来的诗歌》,表达了对洛特雷阿蒙的《马尔多罗之歌》的深深敬意。洛特雷阿蒙把寓意的变形推向极端。在勒克莱齐奥看来,在洛特雷阿蒙那里,一切寓意的链接都脱离了时间与空间、一切链接都像是昙花一现。用我们以上的表达,即使在阳光下也赤裸裸。是的,照射但没有影子。由于实在没有了影子,一切寓意都找不到原型,就是说,我们不知道它与什么相似。它来自虚无,是无本之木;它没有分析、没有自恋、只有描述;它在字句的斟酌上天马行空,完全不顾读者的口味与阅读习惯,更不管一切现有的文学规则。好像是拼音文字之前的语言、原始语言或象形语言、正在形成过程中的语言、广袤无际的语言——就好像现成的语言约束不了作者,无法获得满足,于是把非语言当成语言。在赞美洛特雷阿蒙时,勒克莱齐奥在《未来的诗歌》中又一次指出了弗洛伊德的不足:“马尔多罗的巨大力量并非来自下意识(这个词有局限性),而是来自意识。意识不是一种个人的能量,而是衔接到一切能量:人类的、动物的、宇宙的能量。”^①于是,出场的像是一场壮丽的神话。

白日梦,也是现实的梦。《马尔多罗之歌》是令人眼花缭乱的想象力的练习场。不是刻意地把诗变成了梦,而是把梦原样写出来,于是有人叫它诗。就是说,一切有梦的人都是诗人,即使他不懂得韵脚,而精通诗韵却心中无梦的人,永远当不了真正的诗人。梦或者精神的变形,只是心眼在动,但在效果上,却已经是奇迹。不同类型的

^① Marina Salles *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006, p266.

语言或文本衔接起来,在效果上也像是梦。就像是语言交响乐的效果,或者是多声部的歌声。这使我们想到了卡夫卡、超现实主义,甚至达尔文,他们与马尔多罗在精神上—脉相传。就像人原来是鱼变的,事物的进化呈发散的的网络形状,而非一个祖爷爷下面子孙满堂。科学更像是诗,需要丰富的幻觉,而非冰冷的逻辑演绎。与常人的想法不同,科学、艺术、哲学最精彩的创作过程,往往并没有笛卡儿似的清楚明白的观念,而是似梦似醒的眩晕过程——所有的选择并非能讲出什么道理,瞬间的直觉而已。

本来是我们熟悉的世界,经过如上那般,暴露令人焦虑不安的方方面面,但这些不是萨特式的恶心,而是勒克莱齐奥式的陶醉,一种关于目光和心情的革命。在这方面,改变形状和“超现实”是同义词。这个过程同时是焦虑与陶醉的。这样的新感觉,是无中生有。它是精神的特殊能量,像是自由体操上的高难动作。所谓“超人”,既可以在尼采的意义上理解,也可以意味着从人回到动物,从一种实在到另一种实在。去那没有人去过的地方,过那没有人过过的日子,都已经是超人了。自我中心论烟消云散,我在陌生的局外音面前迷失了自己,不再知道我是谁。一种崭新的语言应运而生,它解放了非人的想象力。诗意原来可以是这样的,它看起来同时像小说和哲学。为什么同时是这个又是那个呢?因为在路上,漫游和长途旅行的感觉,就是在路上的感觉,于是勒克莱齐奥在路上又遇见了米肖。^①为什么青睐米肖呢?因为勒克莱齐奥说了,在米肖身上,有形而上学情境。一

^① 米肖(Henri Michaux, 1899—1984),法国著名诗人、作家。他向往东方,印度的佛教和神秘主义、中国的老庄哲学、戏曲、书法、绘画及语言学。米肖20岁时从洛特雷阿蒙的《马尔多罗之歌》中,发现了文字的惊人震撼力。他还认为,未来的诗人将是领会了多种文化,会多种语言的人。

种广袤而具有想象力的孤独,但不是自恋。独处而不孤单,因为这种无依无靠不得不与靠不住的元素建立起模糊关系,这样的艺术感觉,恰恰是整个20世纪法国和欧洲文学的感觉。从纪德、超现实主义,到萨特、勒克莱齐奥的感觉,一种神秘却驱除至圣的感觉。孤独感不但是最真实的感觉,而且还透露出荒谬。就像贝克特说的,人为了不寂寞,会寻找一切机会喋喋不休地说话。可又像卢梭说的,交往充满着虚假。米肖的说法是,为了逃避孤独,人们“用谎言交换谎言”。但是,这不是艺术状态。绝对孤独状态,几乎是最好的艺术创作状态,此刻由于没有虚假交往的压力而独往独来,内心丰富而自由。甚至在行为方式上,米肖也深刻影响了勒克莱齐奥,他们都想脱离西方的传统,为此他们去非西方的世界,与别思想、别的语言、别的生活方式相遇。文字过程就是探险与奇遇,就像生命本身的使命一样。

日常交往的语言,只能用概念化了的抽象语言,表达语言之外的世界。对此,米肖和勒克莱齐奥这样具有诗人气质的作家感到担忧。他们使用的语言有意逃避语言,使用一些与其说晦涩不如说奇怪的语言,就像词句简单的语言未必就是易懂的语言。让语言代替身体去冒险,比如不再用词语去代替事物(不用这个间接手段),而使词语就是事物。也就是说,当我们阅读这样的文字时,再也不必顾虑它是否与外部事物相符。在这样的情况下,尽管有语言,它渲染的却是寂静的效果,即某些说了等于没有说的词语、不能兑现或没有使用价值的词语、写意的语言(但是这个“意”不同于观念)。在这里,西方语言的根基发生动摇,就是说,索绪尔关于“能指”与“所指”区分这一的现代经典日常语言学理论的精髓坍塌了,因为在这里,词语之写意与图像语言、与语言似的绘画在一起。

第二十四章 新的公民社会

一、选举权与立法权分离：公民社会与政治社会

1789年的法国大革命的理论成果，为现代欧洲民主制度奠定了法律基础，其中最为关键的，就是卢梭在《社会契约论》中关于“政治代表”的理论、主权在民的思想，也就是“公意”在民主政治中的决定性作用。

“代表”(représenter)这个词，在政治意义上，起着特殊的作用，它是在民主制度下，组织起权力的最基本方式。追溯思想来源，这种关于“代表”的政治灵感，来自一种特殊的、具有创造性的政治嗅觉，也可以理解为一种直觉：社会是由人群组成的，每个人都有自己的见解，这些意见是混乱的，相互冲突的，为了社会的发展与稳定，必须有一种协调不同见解的政治机制。那么，由谁来出面协调呢？如果人类完全等同于动物，人类社会等同于动物世界，那么就由最凶猛的动物或者人来执掌最高权力，社会没有什么法律或者这个人的决定就是法律，这样的情形，是人类远古时期反复出现过的情形。人类政治文明真正在性质上的巨变，政治学作为一门科学，并开始在社会实行，是近代开始出现的，可以追溯到16—18世纪的欧洲，当时起最重要作用的，是蒙田、霍布斯、洛克、孟德斯鸠、卢梭、伏尔泰等一批启蒙思想家。他们提出的政治理论，与中世纪传统的“君权神授”观念相比，其变化不啻于从炼金术到化学。在一切科学中，社会科学形

态的形成,要晚于自然科学。人类管理自己的制度或者叫作政治科学,可以和数学物理化学一样,成为一门真正意义上的科学——这样的观念,起源于18世纪的欧洲,成熟于19—20世纪的欧洲。至于为什么是生活在欧洲的人类先于地球上生活的其他人类提出了先进的政治理念,这是一个更复杂的理论问题,超越了我们的论题,当然这个问题特别值得我们思考。

虽然都是“科学”,但政治科学不同于数学物理化学这样的科学,因为自然科学以物质运动的规律为研究对象,而政治科学以人为研究对象。换句话说,它们之间的区别,在于有活生生的思想和心理活动的人,与没有思想的物质运动之间的区别。政治科学要研究人“应该按照”怎样的方式活动,才最有可能获得和平、安宁、健康、快乐、富足。这里说的是“应该按照”,而不是“习惯按照”。也就是说,政治科学之所以能被称为一门科学,它也是有前提的,其中的一个重要前提,就是假定或者约定人性是共同的,必须把共同的价值观与不同的生活文化习俗区别开来。文化习俗是多样化的,比如中国人永远保留着自己的中国胃口,饮食习俗,中国的传统节日也是文化习俗。所有这些,不需要改也不可能改。但是,具有不同口味的、属于不同民族的人类,在价值观上却可以是相同的。所谓相同的价值观,是指人之所以能被称为人所具有的共同心理属性、幸福感觉、被压抑或不快活的感觉等。无论是世界上哪个民族的人,无论在出身、财富、文明传统、文化教养、信仰、道德习惯、历史沿革等方面有着多么巨大的差异,他们都热爱和平、讨厌战争、希望获得爱和去爱别人、希望社会安定、生活富裕,如此等等。但是能否有这样的情形呢?比如在漫长的欧洲和中国都曾经有过的专制制度下,人性被扭曲了。或者说人们不知道人可以在更大程度上,或者说是在更为自由的精神与物质世

界里得到社会安定、和平、富足的生活等。或者换个方式说同样的情形,在专制制度下人们“喜欢上了”被奴役(所谓“被奴役”,并非一定指如下的情形,例如被关押在具有物质形态的监牢里,或者直接被鞭子抽打。在“喜欢上了”的“被奴役”中,虽然存在“监狱”和“鞭子”,但都是无形的),以为那就是“幸福”——但是,这样的情形是不可能持久下去的(在中国最为持久,大约经历了2000多年,一方面,我们绝对不能得出结论说,在这漫长的历史时期中国人是不幸福的,因为是生活在“万恶的旧社会”。为什么呢?因为古老的社会与精神的双重习俗给人以安定与幸福的感觉;但是另一方面,人的精神是可以被启蒙的。就是说,人可以在梦中苏醒,原来精神生活和生命世界还可以是别的样子的。但是,专制社会的最大特点,就是不容许别样的精神生活,专制社会通过政治制度的形式管束人们的精神生活),因为人群中总有极少部分人会最先觉醒,他们要克服传统的习惯心理,并且甘愿冒险尝试新的精神生活。在这个意义上,一切科学,这里主要说政治科学,具有两个非常鲜明的特点,其一是说,它只有在克服传统的精神习惯基础上才能产生;其二是说,它要寻找超越文化习惯的更普遍性的规则。

什么是这样的规则呢?举例来说,人性是贪婪与恐惧并存的,只要人类存在一天,就永远如此——这样的判断,是一种中性判断,不是道德判断。“贪婪”与“恐惧”既不好也不坏。用“好”与“坏”这样的字眼描述贪婪与恐惧,根本就没有说到人性的要害处。贪婪与恐惧是天生的,它既是人的自然状态又是人的社会状态,它也与这个人是属于哪个民族或国家的人、是生活在哪个时代的人无关,一万年前一万年后都是如此。那么,由无数贪婪与恐惧目光并存而组成的人类社会应该如何最大限度地保证全体成员的安定、和平、富裕、公平、

正义呢？古老的办法是用“枪”（这个“枪”并非一定意味着“枪杆子”，而是指一切意义上的强权）和“抢”（毫无疑问，大大小小的强权或“枪杆子”，最有去“抢”的资格），谁抢到就是谁的。但是这些抢也是打着旗号的，具有讽刺意味的是，这些抢的旗号往往也是所谓为了“社会正义”。“抢”是由于“贪婪”，这包含了很多意思，比如获得财富、权力、异性，等等。枪杆子与强权在“抢”到这些东西的同时，也制造了无枪杆子与强权者的恐惧。总之，专制社会，是赤裸裸的贪婪与恐惧横行的社会。

那么，近代以来的西方政治文明要解决什么问题呢？要最大限度地管束人类的贪婪，使绝大多数人成为公民，或者说不再恐惧。要想管束住极少数人类的贪婪，与想象或创造出超越文化习惯的更普遍性的规则，是有密切联系的。毫无疑问，由于人的本性中包含贪婪，就总有在规则之外的人。任何规则都不完美，规则自身也会犯错误，也要不断修正自己。人自己创造了管束自身贪婪本性的规则，但自己却不想受这个规则的管束，尽管这是悖谬的，却是事实。尽管与“规则”相比，我们更要面对事实。可是，我们绝对不能由此得出结论说，规则是不应该的或不必要的。规则与贪婪之间，玩的是猫捉老鼠的游戏。

进一步说，人类中最先找出至今为止上述最有效的规则的人，其对人类的伟大贡献，可以比肩自然科学上的牛顿与爱因斯坦。这里我们当然要提到蒙田、霍布斯、洛克、孟德斯鸠、卢梭、伏尔泰等人的名字，因为正是他们，找到了一条至今为止与其说最正确不如说最有效地使人类能管束自身的理论。也就是说，使政治能最终成为一门科学的途径。一言以蔽之，这就是使人成为公民的途径。近代以来，欧洲在人类历史上最先建立起现代意义上的公民社会，最先“以人为

本”，并制定了实现“公民社会”的途径。这个途径，就是政治上的“人民代表”理论（在当下中国立法机构中，保留了这个原始称谓，而在欧洲和整个西方世界，或者在现代世界政治文明中，通常的说法是“议员”和“议会”）。

为什么要有议会或者议员呢？因为自从人类形成社会以来，任何一种社会形态的权力中枢，都是由少数人组成的。这些少数人，从前叫专制者，近代特别是卢梭的《社会契约论》以来，称为人民的“代表”，他们代替无数普通的公民，对社会重大问题做出决策。与专制社会的区别在于，这些人民代表是由自下而上的选举而非自上而下的命令产生的，这就是议会制或人民代表制度的由来。它的理论来源，是卢梭关于主权在民的思想（*la souveraineté populaire*）：最高的权力是经过有关的法律程序，由全体公民推举出来的，因此也应该叫公意。如果某一天权力变质了，不再代表公意，那么人民就有权利推翻它，这就是1789年法国大革命的政治理论基础。我们不难看出，卢梭所设计的这个政治蓝图，其中不乏乌托邦的成分，即在程序设计上无论怎样民主，事实上“民主”总是难以成为“公意”。最大的政治腐败，来自成为权利者（议员或者人民代表）过程的腐败。权力属于全体人民，这只是口头上的允诺，真正有权利谈论或者决定法律的人，在任何时候都只是少数人。公民没有权利选择法律，他们的权利只是选举代替他们决定法律的人。这，也叫作“代议制”，它是近代以来欧洲政治制度的基本雏形，它把选举权和立法权分开。

1789年法国革命的理论成果，是当年发表的《人权和公民权利宣言》其中的基本原则，直到现在还在欧洲乃至整个西方政治文明中发挥着重要作用。1948年，法国通过了《人权的普遍性宣言》，庄严宣布：“所有人都有权利直接参加所在国家的公共事务，或者通过自己

的直接参与,或者通过经过自由选举的代表间接参与。”^①卢梭所谓“社会契约”,是一种社会科学领域里的科学约定,它讲了一个有关人与人之间关系“应该如何”的美丽故事,并且规定了如果这个“应该”没有被忠实地遵守,会有怎样的游戏规则加以制止。在现代世界上,就绝大多数国家的政治制度都是按照卢梭的这个大思路建立起来的意义上而言,“社会契约”并不是一个纯粹的乌托邦,如果我们把它翻译为现代政治文明的语言,就更加清楚它的现实性了:社会的管理者或者被委托人、人民代表等,必须代表委托人或人民的最大利益,也就是公意。宪法以全体人民的意愿或选择作为最高意愿或选择。人民和他们的代表之间,犹如人和人的真实影子之间的关系,这与西方哲学传统是完全吻合的。

但是,卢梭的设想还是过于理想化了。我们以上通过大量篇幅,已经反复说明了这样的道理:按照 20 世纪法国哲学家们的研究成果,表象总是具有脱离原型的倾向,这不是偶然而而是必然的。换句话说,“代表”其实难以代表。事实上,社会存在着两种政治力量,一种是这些所谓“人民代表”或社会管理者、被委托人的力量;另一种,是公民的力量。追溯西方政治哲学史,“公民”这个概念在古代就产生了。当时,法律是由有公民资格的人直接制定的。在这两种情况下,“参与”概念,即公民参与政治过程中所体现的权利意识,一直是西方政治哲学中的关键问题。现代社会中,这种公民参与,集中体现在参与代表权力产生的程序,而非参与权力本身。

西方民主政治的核心,是研究程序民主,也就是研究如何通过立法的形式遏制权力腐败。通俗地说,没有所谓绝对的宝塔尖式的最

^① *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers française, 2003, 316, p3.

高权力。所谓“最高权力”，通过普遍化而获得了最大消解。这种普遍化的最普遍方式，就是权力制衡：用权力制衡权力，这个过程的关键，是权力的独立性。独立性与不受干扰有密切关系。在这样的制度下，政治暴力得到了最大限度的化解，因为我们知道，在专制制度下，最缺少的，就是民众政治立场的独立性。只要有所谓绝对不受任何实质性监督、没有下台危险的所谓最高权力的存在，民众任何表现在言论和组织行为方面的政治立场之独立性，都面临着最粗暴的干涉。这些干涉的手段不胜枚举。对于这种制度而言，最为危险的，在于这样制度下生活的人既然丧失了精神生活的独立性或者自由，就只能沦为生活的机器，人们的精神目标或者情趣几乎高度的一致。

对比之下，民主政治与专制政治的基本区别，还在于国家的根本制度或者由宪法所决定的具体法律在程序上是否真正实现了公民个人的政治参与权。公民对真正而非象征性地参与政治生活表现出浓厚的兴趣，是因为有切切实实的参与渠道，而且实实在在地落实了政治、经济、文化等方面的公民权利。在这方面，最重要的政治生活，在于公民真正能直接或者间接地决定各级官员的政治前途。在这方面，“选票”意义上的民主在 21 世纪的欧洲获得了新的含义。我们以下就要谈到，当代欧洲政治哲学把政治民主提到微观层面上重新考虑：政治的实质问题，也就是面对大大小小的各种社会问题——究竟由谁说了算？或者说，“决定”是如何做出来的？

为了更充分理解上述问题的来由，我们有必要回顾一下民主政治的历史：卢梭时代与当代欧洲的“公民”概念的关系何在？他们的共同点在于，公民都有参与选举的权利——或者说，每个公民，对政治事件与公众政治人物，在理论上有权说“是”或者“否”，其最终的政治结果，要通过选票的百分比决定。我们不难看出，在整个过程中，

始终有两种分离的倾向相互纠缠在一起。就是说,整个过程有两种相反的力量:一种是总体性的力量,即为了社会。这第一股力量的所有字眼,都具有普遍性的品格,它们是公民、代表,等等;另一种力量,却是容易被忽视的,就是个人。组成公民的基本粒子是个人。这从选举或者普选制度的细节看得非常清楚。每张选票,都意味着一次纯粹个人的决定,在理论上它是一件纯粹由个人说了算的事情:票投给谁?不投给谁?甚至可以选择投票。逃避政治,也是一种政治态度。就是说,近代西方政治民主制度奠定了这样一个基础:可以对事先拟订好了的候选人、提案表达公民个人的意见——这个过程,涉及我们以上讨论的重要问题,即政治“决定”是如何做出来的?当代欧洲政治哲学的讨论,把这个问题更为微妙地提了出来:是否可以这样——不需要事先给定的任何政治暗示,近代民主制传统习惯于这样的政治暗示,或者说事先拟订好了的候选人,事先只是象征性地要人们拍手“通过”的政治提案(鉴于权力在社会生活中的重要作用,究竟“谁说了算”是政治生活的重大问题),为民主划定了一个有限而狭窄的方向。或者说,在这样的政治选择制度下,民主只是有限的甚至只是象征性的。这样问题的实质,在于当代欧洲政治哲学意在探讨如何保证公民个人的意见的多样化?于是提出一大批原来所没有的政治问题:不需要任何前提的充分表达的自由(在这方面,甚至可以不受宪法的限制,既然宪法保证公民最大限度的言论自由——言论自由把思想自由落到了实处——当然也就包括了对宪法本身的怀疑或者动议修改宪法的自由)。进一步说,当代欧洲政治哲学提出了一个“中国政治哲学”传统所熟悉的字眼:政治协商。这个字眼与僵硬的选票政治之间,有一种非常微妙的差异。也就是说,“决定”是如何做出来的呢?通过政治协商,而政治协商是没有前提的,一切人可以

表达一切意见(巴黎著名的严肃政治力量刊物《法国手册》2003年第6期用一幅漫画生动表达了这样的情形:象征所有人类的黑压压一片人群站在决定生死的万丈悬崖的边缘,人群中那个领头的说:“前面的路怎么走,让我们协商一下吧!”)。对比僵硬死板的选票政治,政治协商暗示另一个重要问题,就是尊重少数人的权利。人类历史反复证明,有时甚至在很多时候和历史时期,真理存在于少数人手里。政治协商还暗示着政治生活最大限度的灵活性:没有一个最终最高或不可改变的具体决定,决定还可以通过协商而改变。协商与法律之间的关系不是对立的,因为协商本身就可以成为法律。但是,需要我们特别注意的是,政治协商本身只能以为着尊敬言论的多样化,没有后者,就没有所谓政治协商。

近代以来的欧洲政治民主的一个关键起因,来自把未来政治制度理解为一种设计的产物,卢梭的《社会契约论》,就是政治设计的典型。什么是政治设计呢?就是在社会已有的政治文明成就的基础上,通过想象为现实社会添加从前不曾有过或者虽然有却配置不一样的政治因素。在这个意义上,政治设计就是设计一种新型的结构。例如,作为一种在想象中已经“签字生效”了的“社会契约”,通过指认“人民代表”的方式产生立法机构并在这个机构基础上产生社会的管理者,以及两党或者多党制、立法、司法、行政“三权分立”等,都属于我们所谓政治设计的范畴。公民参与政治的方式,是一种政治设计的结果。这种广义上的代表制或者代议制,是18世纪法国革命和同时代的美国所追求并之后得以实现的国家根本政治制度,尔后成为整个西方乃至世界上绝大多数国家的政治制度类型。

当然,上述政治设计的关键性想象,在于公民参与政治生活的渠道过于狭窄和单调,他们最主要的参与方式,是选举他们的代表,使

议会能够尽可能多地反映他们的意愿。应该看到,公民是对人的政治身份的概括,但公民概念远远不能取代人的概念,“人权宣言”并不能被“公民宣言”所取代。在这个意义上,自由平等博爱的口号,也无法概括人的全部本性。或者说,人性要高于人权,人权是人性的一种抽象化了的政治设计。当人们用人权取代了人性时,也就是说,当人们渐渐忘记了人性比人权更根本的时候,就会逐渐暴露出人权政治所面临的巨大政治危机,因为事实上,同样按照人权宣言指导下的西方民主国家,在 20 世纪上半叶,相继产生了西班牙、意大利、德国法西斯政治制度,它们不但是非人权的,更是非人性的。在这方面,很少有人会注意到,或者是有意不提法西斯制度可能是近代以来的民主设计,甚至是空想社会主义(“社会主义”一词一开始就与 18 世纪卢梭的《社会契约论》有密切的理论关联,它也属于政治设计的产物)的一个极端产物。它把社会对人的统治力量发展到了极端,而完全忽视了人权的个人性,也就是说忽视了人性的基础。换句话说,当代欧洲政治哲学意识到人权的基础在于承认人性选择上的多样性。人权统一的基础不是整体性,而是多样性。不是高度统一,而是对差异或冲突的高度宽容。

一旦近代政治哲学强调人的本质在于社会性而不是人性,就已经开始默默地把人性单一化了,因为它意味着个人利益服从社会利益、民族利益服从国际社会利益。在这个意义上,人性恰恰不在于整体性(比如各种一句话似的概括:人性善或人性恶)而在于多样性与个人性(比如人性同时是善的恶的、不善不恶的,甚至是像水与火那样流动与燃烧的,是破碎的或无法表达的)。当“服从”取代了自由选择,就把社会对人的统治力量发展到了极端。这个极端的极端结果,就是人被单一化或者机器化了。也就是说,人的命运几乎从出生起

就被设计好了。这种无法改变的命运,主要表现在它抽象地设计好政治与教育制度之后,便剥夺了人的选择权。通俗地说,你为了实现所谓社会成功或被社会所承认,就必须按照既定的方向和步骤走。它排斥其他兴趣,或者说,社会成员在什么才算成功的兴趣上高度一致。柏拉图的《理想国》这部西方政治哲学的经典著作,就是类似政治设计的最系统的开山之作。它强调国家的强大与个人的弱小,当文艺复兴与人文主义、人道主义的所谓“以人为本”面世以后,这个大写的“人”并没有成为真正的人。事实竟然是这样,是用抽象的“人”的字眼,来保证这个大写的人的国家,用整体性和统一性取代了活生生的人性。

换句话说,古今中外,从来就没有真正的个人的强大与国家的弱小的时代。不仅是小政府大社会,而且相比之下,还要小社会大个人。也可以换个角度说同样的意思,当今欧洲发达社会政治生活中的微观政治现象,就是朝向一种人类社会历史的政治现实中未曾有过的方向发展的。它实现“小社会大个人”,意思就是说,社会的总体性和命令性,要远远小于或者服务于人类未曾有过的个人自由。这里所谓个人自由,并非一句空话,虽然这个表达早已有之,但政治哲学面临的一个崭新问题是:正是当代科学技术日新月异的变化,使个人自由达到了前所未有的程度。相比之下,社会、国家、政府的概念大大落伍了,因为这种前所未有的个人自由,是社会、国家、政府的概念所无法左右的。

于是,我们说,自从第二次世界大战以来,特别是欧洲和西方发达国家进入所谓后工业社会或后现代社会以来,“小社会大个人”渐渐形成强大的政治气候,它同时把个人的问题与社会问题扩大化了,使问题向纵深发展或者消解了问题原来的界限。例如,性解放、禁止

堕胎、同性恋者的自由乃至他们或她们之间的婚姻自由、废除死刑、女性主义、呼吁环境保护与动物的权利、裸体运动、行为艺术。这些问题都起源于一种个人态度,甚至是个人化了的癖好、纯粹的想象(废除死刑是对人类报复本性的严重挑战,这个想法在相当漫长的人类历史上是完全不可思议的,同样不可思议的还有动物的权利)。于是,国家变相地分裂了或消解了,甚至不再有本国独有的货币、政治行政权和立法权也受到部分限制(例如在欧盟国家)。社会被无数小的具有“匪夷所思”的共同癖好的个人组织,冲得支零八落,如上的女性主义组织、同性恋组织、裸体运动组织、行为艺术组织、绿色和平组织、保护动物权利的组织,如此等等。这些对个体生命(不仅是人的生命)的高度重视,极大地拓展了人权概念与个人自由的界限。相比之下,人权概念只有在非人权的国家才显得非常重要,而作为一个近代西方政治哲学的基本概念,它在当代欧洲乃至西方发达社会,已经远远不能概括政治生活所面临的新问题。

2003年第6期的《法国手册》发表了标题文章“要公意还是要协商”,把这两个概念加以区别。文章把批评的矛头直指卢梭和当代美国著名政治哲学家罗尔斯,责备他们主张似乎个人在进入社会之前,或者在作出有关社会的政治决定之前,就已经有了一种现成的意愿,也就是公意,似乎他们已经确切地知道了他们需要什么或不需要什么。更有甚者,这个事先的标准被强加在个人身上。换句话说,卢梭和罗尔斯都忽视了公民首先是个人。实际的情况是,当作为个人的公民在协商政治事务时,并不完全清楚他们要达成怎样的一致意见。他们只是模糊地知道自己有某种偏好,政治协商正是要解决那些无法事先确定的内容。这样一种态度,是对欧洲传统民主概念的重大修正:“合法性的源泉,并不是个人已经决定好了的意愿,而是意愿的

形成过程。”^①这里所谓“形成过程”，法律术语就是“程序”。这个“形成过程”就是协商。也就是说，协商成为一个法律术语，而非通常我们所理解的教条似的法律程序。更具体说，协商的内容，就是具体研究比较各种不同的观点（如果不存在根本不同的观点，政治协商就是一句空话），然后再作出决定。协商成为一个具有法律效应的公民权利。所以，“我们应该拒绝卢梭或罗尔斯的基本决定：合法性的决定并不来自所有人的意愿，而是来自所有人协商的结果，也就是形成意愿的过程。为结果提供合法性的，正是形成意愿的过程，而非已经形成好了的意愿。这个原则，它同时是个人主义的、民主的。”^②这里，关键是区分了“协商”与“意志”。协商意味着个人自由与民主，意志意味着专断，即使它是多数人的专断。

这样的政治协商的前提，在于它是自由的，其实质是辩论，但也未必一定是激烈的立场之间势不两立的辩论，因此我们宁可说它是“说服”。无论怎样，政治与其他领域的共性，都是做选择，或者是理论上的选择，或者是行为上的选择。在这个意义上，“选择”是最重要的哲学概念之一，它与想象、约定、假设、根据、偶然性、可能性、自由等概念之间，有着千丝万缕的关系，而这些概念，同时也是政治哲学的基本概念。政治专制制度之所以缺少精神活力或创造性，就在于它关闭了选择的自由。也就是说，人们缺乏精神上的想象力与约定力，人们像逃避瘟神一样逃避某些话题，或者说逃避某些可能性。也就是说，从一开始，就先验地确定了某些事情是不可能的。我们这里

^① *Volonté générale ou délibération?* Cahiers française, 2003, 316, p9. 这个想法，与当代法国哲学的创造性成果不谋而合，拒绝任何形式的预先性（甚至拒绝卢梭的假定：多数人的意见或公意就是正确的选择），从微观层面思考一切重大问题，研究在瞬间与瞬间连接的场合，事物究竟是如何出场的，德里达对现象学的批判性考察，就是一个典型例子。

^② *Volonté générale ou délibération?* Cahiers française, 2003, 316, p9.

讨论的所有概念,都是就“大智慧”而言,并非指狭隘功利意义上的短视算计。商议是途径,选择是结果。商议是各种利益与想法的碰撞,不能事先排除任何可能性,要使不可能性也成为一种可能性。

现代民主是这样一种政治程序,它约定政府的权力应该如何组成,而在如何组成的问题上,是可以充分商议的。现代民主还是这样一种政治程序,它保证真正地而非空洞地或者只是口头上或条文上保证公民参与政治的自由。政治商议的丰富内涵之一,就是集中全体公民而非少数人的政治智慧——这样的说法,在理论上几乎是无人会反驳的,问题是要有一条真正能实现这个想法的途径。这个途径必须首先唤醒人们参与政治的热情,使他们觉得这样的参与事关他们的政治、经济、文化等各方面的利益,与此同时,也唤醒了本来就属于他们的,但他们从前却未曾仔细想过的各种应该得到的权利。

现代民主既然是可以充分商议的民主,它就可以大胆怀疑从前关于民主的一切定义,包括所谓“多数人的民主”：“应该注意到,多数人的意愿并不等同于合理性本身。”^①这种多数人的特权也许并没有掌握真理。换句话说,真理完全可能在少数人手里,这不是一个例外,而是为人类的思想、艺术、科学、发明史所证明了的。现代民主应该重点研究这一历史事实,商议如何尊重少数人意见的民主程序,因为在相当程度上,现代民主还在延续18世纪启蒙时代以来“选票民主”的传统,而所谓“选票民主”,就是所谓多数人的民主。对于现代专制国家而言,同时面临解决实现政治文明的现代性与迎接后现代政治问题的双重挑战。也就是说,一方面,“选票民主”或者多数人的民主还没有真正充分地实现;另一方面,也要研究如何最大限度地回

① *Volonté générale ou délibération?* Cahiers française, 2003, 316, p11.

避已经实行了几个世纪的议会民主所具有的明显弊病。在这个意义上,一种给社会以精神幸福的“政治设计”,是一件需要极高的智慧才能实现的伟大事业。

现代民主是这样一种政治设计,它着重解决“决定权”或者说研究如何解决“决定权力者的权力”问题。具体说,谁拥有这样的权力?这个权力是谁赋予的?怎样被赋予的?在专制制度下,这个问题异常简单,它根本不是问题,因为在这样的制度下,权力是“遗传”的,或者是被指定的。这种自上而下的权力所具有的弊病是不言而喻的,它最直接的恶果,就是直接导致政治腐败,通俗说,就是导致无能者掌握各级权力。这可以被比喻为一种政治上的赌注,它的优点是节省政治决定权的时间成本,诸如封建时代皇权中的长子或者儿子的天然第一继承权传统。它的最大缺憾或隐藏着的政治危机,在于它把国家民族的政治前途,系在这个第一继承者的政治智慧与品德基础之上,而他的品德,也就决定着全体臣民的品德。这又回到了我们以上的老话题,专制制度使人变成了机器与实质上的奴婢,在这样的制度下,几乎谈不上什么精神的创造性问题,它的科学创新能力必定是低下的。

二、欧盟与当代欧洲社会

(一) 欧洲的身份与欧洲的统一

欧洲身份问题,是一个政治、哲学、经济、道德、文化的多重话题。严格讲,不光是“身份”,我这里是把法文 *identité* 翻译为“身份”,其实这个词还有如下意思:同一、个性、特性、属性,等等。换句话说,“欧洲联盟”(Communauté européenne 或者 Union européenne)的意思,实际上是从各个角度讨论欧洲的统一、同一、身份、个性或特性,等等。

这个话题,首先是一个纯粹哲学的设想,然后是一个政治哲学的理论框架,最后,才落实到经济金融货币等具体政策,尽管其操作的顺序恰恰相反,是先有诞生于 20 世纪中叶的“欧洲经济共同体”,后有这个共同体的展开形式“欧洲联盟”(以下简称“欧盟”)。再进一步说,在某种重要的、奠基性的思路方面,“欧盟”是柏拉图的“理想国”思路在当代欧洲的显示,这也再次验证了哲学与人类社会生活之间的密切关联:生活是离不开哲学的,区别仅仅在于,在生活中我们是清醒地还是下意识地选择或者信奉某种哲学思想。

欧洲的统一,是由法国和欧洲这样的欧洲大陆国家上演的、一场充满热情的理论冒险,它的灵魂古老、神秘、神圣,正是这个灵魂的属性孵化出“欧盟”——它也是古老的“大一统”观念的当代反映。第二任“欧盟”主席 Jean Rey 毫不犹豫且满怀热情地宣布,“欧盟”是“第二次世界大战以来,人类已经实现了的最伟大的政治杰作”。^① 谈论“欧洲的联盟”,就是谈论欧洲的统一。在这里“联盟”与“统一”不是两个字眼,在广义上它们完全就是一回事儿。1957 年“罗马条约”的签定,标志着当代欧洲统一的道路,正式提到欧洲政治的议事日程。“联盟”与“统一”的细微差异在于,“联盟”偏重于政治意义的维度,“统一”则进一步表达了在所有领域未来欧洲对全欧洲版图的国家之开放态度。

“统一”意味着有共同的身份——在文化、政治、意识形态传统方面。“事实上,欧洲的身份似乎具有三副面孔:首先,它恰当地辨明了‘文化—意识形态’的身份(希腊—罗马的传统、基督教、人道主义和启蒙哲学、工业革命,等等)。事实上,从事欧洲统一研究的大部分成

^① Bertrand Rochard, *L'Europe des Commissaires*, Bruylant, 2003, p1.

果,都涉及文化—意识形态身份问题,涉及到是否能确认文化—意识形态方面的相似性问题。这些相似性,能在古老的欧洲大陆各民族中间确切地观察到;第二,正如我们以上所提到的,统一的概念与这样一个过程同样不可分割。这个过程就是,个人的集合发展出对‘某些事物’(价值、观念、宗教概念、具有相似的文化特征,等等)的相似感情。超越这些事物的东西,用当代的话说,就是对‘公民身份’的相似感情;最后……欧洲身份同样严格限定于在政治领域的背景中表达的……也就是使之呈现一种新的政治制度的统一。”^①欧洲文化价值观念的历史相似性是早就存在的,这是欧洲政治制度统一的基础。

“欧盟”诞生了这样一种第二次世界大战后的政治哲学理念:共同的文化价值观念重于国家的利益界限,这不由使我们想到马克思所创建的“国际工人协会”和“全世界无产者联合起来”的著名口号——当然,它与“欧盟”之间,有着巨大的原则差异。但是,透过这些差异,我们也不难看到国与国之间关系的性质,正在经历一场人类历史上未曾有过的巨大而深刻的改变,一种观念上的革命:不再以“阶级斗争”的方式举行世界革命,建立共产主义的大同世界,而是说,在承认国家与国家、民族与民族、个人与个人、文化与文化之间“绝对的差异”这个关键点上,国际社会有了共识。但是,这种共识绝对不能变成在一国之内封闭起来实行“绝对同一”的借口,因为既然差异是绝对的无所不在的,那么,容忍差异的原则,也就应该无所不在,正是在这一点上,我们承认人类普遍原则的存在。“阶级斗争”的模式预先确立了必须有敌人,预先设立了敌对观念,这种预设属于古老的形而上学传统,属于同一性的思维模式。严格地说,直到苏联及

其东欧社会主义国家于 20 世纪 80 年代末开始的解体大潮之前,世界“两大阵营”(“社会主义”与“资本主义”)的说法,还是一个事实,它形成了战后绵延几十年的冷战思维模式。近二十年以来,冷战思维在世界政治格局中过时了。也就是说,不可以再预先设立以国家集团方式存在着的“敌人”。敌人哪里去了呢?敌人不存在了,或者说敌人变成了恐怖主义。但是,与恐怖组织的斗争,不可以套用冷战时期大规模的“阶级斗争”的口号。就目前的世界格局而言,毕竟不再存在世界规模的阶级斗争或世界规模的战争之可能性。

(二) 体制内外:重要的不是理解世界而是改变世界

敌人不存在了,旧的政治家无事可做了。政治到哪里去了呢?政治没有了,或者说,政治变成了日常生活中最琐碎的小事情,政治被解构了。政治变小了,变得我们不认识它了,却并非真的不存在了,政治不但存在,而且在它变得琐碎化的同时无所不在。这就是当代欧洲政治的多元化,世界政治的多元化。在这里,“元”的意思,不是本体论,不是莱布尼茨的单子论,而是相互陌生感、差异感,在相互不能沟通这一哲学事实基础上所达成的共识,也就是对差异的敬畏。如果这样说还太抽象晦涩,我们就以 1968 年 5 月世界大国发生着的事件,说明我们的观点:1968 年 5 月,中国正在发生史无前例的“无产阶级文化大革命”,它是一个国家内的政治大事件,毛泽东的魄力空前,但是他的思维模式却是“阶级斗争”,也就是“史无前例”的一次总爆发,一次空前规模的理论实践和对人类文化遗产的一次空前规模的破坏——这一点,为当时毛泽东眼中的修正主义国家苏联所不容,却严重影响了 1968 年的法国(这是匪夷所思的,是世界政治格局的重组,因为它使世界两大阵营之间的关系“乱七八糟”的,或者说由于阵营之间的组成部分在改变,从而使得阵营名存实亡,不复存在)。

但是,可以肯定的是,1968年5月的法国以误解的方式去理解中国的“文化大革命”,但是这种误解是有成效的。1968年是个分水岭,自从那时之后,法国的学术教育政治生活都不再是从前那样了。至于中国呢?很少有人严肃地指出以下问题的严重性,尽管我们已经正式地否认了“文革”,但是要知道,发生在1968年5月的著名巴黎5月造反风暴只持续了一个月,就对日后的法国乃至欧洲文化产生了那样重大的影响。那么,几乎可以肯定地说,持续了十年之久的“文革”后遗症,直到现在,还肯定对中国的政治经济生活、文化教育生活、文学艺术生活等等,发生着潜移默化的影响,尽管由于各种各样的原因,人们已经忘记了去议论和追溯这种影响——我们不去分析这些影响的好与坏,因为好与坏的问题,是一个需要极其漫长的历史进程之后才能更清晰地看到的问题——重要的是,它在影响。研究这些影响是什么,是一个严肃的政治哲学问题。第二次世界大战之后,世界的政治与文化价值观念大变,1968年5月之后,法国的学术教育制度大变。那么,1949年之后,尤其是1957年之后,尤其是1966年之后,尤其是1978年之后,尤其是1989年之后,中国政治文化、价值观念也在发生翻天覆地的变化,这些变化或者以排山倒海的方式,或者以静悄悄的方式,每时每刻发生着。人们躲闪不及,但它是躲闪不过去的,它主动来找你,你必须做出选择。

重大的事件,即使表面上它们是以军事、政治的形式发生的,但是其意义,却绝对不仅仅是军事或者政治上的,它的严重后果,就像发生在某个人身上的重大事件一样,也许在多年之后乃至终生,都发生着严重影响。什么影响呢?很可能是历史的中断,也就是历史从此改变了方向,从前的一切价值,都要重新判断了。价值从头再来,人获得了新生。换句话说,从此之后,有了很多的“第一次”。一个与

福柯齐名的法国政治哲学家 D. 格里索尼 (Dominique Grisoni), 这样总结 1968 年巴黎 5 月风暴的后果: “也许自从其耀眼的光环以来, 哲学第一次脱离了滋养自己的土壤: 体制; 也许第一次思想试图流放自己, 放弃已经建立好了的规范。(各种体系、辩证法, 以及其他阐述的规范)。为了表达自己, 思想不再顾忌是否要沿着一个预设的标题; 也许是第一次, 有了一条连接哲学与政治的卓有成效的道路。”^①这是格里索尼为一本《哲学的政治》的小册子写的序言中的一句话, 这本小册子的作者, 包括德里达、福柯、利奥塔尔这些当代法国最知名的哲学家。意味深长的是, 无论他们是否工作在体制内, 他们的思想和写作风格, 属于体制外的哲学家。体制之外的思想, 其公正性和合理性在哪里呢? 就在于他们敢于冒险, 敢于“不遵守”学术规范, 敢于干涉现实世界。这是一些不对称的思想, 也就是没有衡量标准的思想, 他们属于冒进的思想家, 喜欢做梦, 他们走极端——这就是所谓“法国当代哲学”——它们有不同的声音, 不是一种语言, 他们有不同的入境渠道。这里有很多第一次, 所以就有很多第一次的困难。他们信奉历史是由一系列出人意料的事件链条组成的, 他们极力去寻找这些链条的组织传统并试图消解这些组织, 认为其他的组织是完全可能的。

例如, 我们可能处于一个谁也说不清什么是哲学的时代, 当然这并不意味着写一本《什么是哲学》的书是没有意义的。“哲学”这个词也许只是意味着不存在答案的问题, 但是这些问题并不可顺嘴胡说, 这些问题涉及最高的智慧, 尽管这样的智慧并不存在。或许哲学不意味着吵闹而意味着安静, 就像以德里达之“他者的耳朵”向往列

^① 沙特莱 (Châtelet)、德里达 (Derrida Foucault) 利奥塔 (Lyotard Serres), 《哲学的政治》(Politiques de la philosophie), Bernard Grasset, 1976. p11.

维纳斯式的“倾听”。

把政治哲学化还是把哲学政治化呢？恐怕前一种情形更好，因为它意味着问题在先，而不是立场在先。政治是哲学的一个支流问题，是哲学顺带解决的一个问题。格里索尼认为，在某种意义上，哲学已经被消解了，哲学变成了别的东西：“我不相信在今天有哪个哲学家再坚持有一种不可分割的哲学神话。”^①极端地说，当代法国“哲学”中的许多哲学家的作品不再属于哲学，因为他们在自己的作品里宣称哲学已经终结。或者哲学发生了性质的改变，或者再不存在哲学，我们的哲学时代，就是这个样子。

这些结论的政治含义是什么呢？是对差异的尊重。是对哲学思想中的差异的尊敬，我再引用格里索尼的一句话，这些话是体制外的思想，似乎很像早期启蒙思想家蒙田的口吻：“当涉及满足感时，最大的快乐总是在行动之前就品尝过了。临死前的最后一秒毫无异议是最崇高的。”^②这些话是否为哲学语言呢？这些话与通常的散文之间的区别何在呢？它不是体制内的学术语言，因为它不规范，又没有出处，没有引文，从天而降似的，但似乎人们很难否认这些语言在思考，属于智慧的范畴。是的，这些语言在不断拓展和延伸着我们对哲学的理解。比如不是把哲学运用到实际生活中，而是把实际生活本身看成是一种哲学。也就是说，不是先有立场，而是先有问题。当德里达像卢梭一样思考教育应该怎样时，教育学就成了哲学。进一步说，政治与经济的权力如何才是合理的，权力如何才是合理的？这里的哲学，把问“什么”的意向变成了思考的“方式”。

^① Chatelet Derrida Foucault Lyotard Serres, *Politiques de la philosophie*, Bernard Grasset, 1976. p13.

^② 同上，第14页。

为了获得新的政治,旧的政治必须死掉,就像虽然人总是被囚禁着的(尽管卢梭的“人是生而自由的”成为名言),但是,改变了被囚禁的方式,人不但苦恼,反倒会欣喜。“自从1968年5月,哲学经历着某种震撼,其中最暴力的,也是最为关键的,是打碎了逻各斯的全部权力,‘解放’了话语(这里“解放话语”与前面摆脱学术规范遥相呼应——引注),因为每个人都自发地抢占了一块话语阵地(比如福柯与历史、罗兰·巴特与文学时尚、德里达与哲学,这里强调纯粹的个人兴趣——引注)……在那里不同的话语相互碰撞,在那里词语变成了图像、隐喻、态度、梦、口号、噪音、颜色……变成了任意什么东西。在那里一切都变成了词语,但是语言永不间歇地被重新发明出来,没有使用或理解的规则、没有语法或者句法、没有规范、没有价值(这种说法比维特根斯坦还要激进,它的实质在于使语言成为非语言,导致一些原始的非语言能力——引注)。”^①这些无序的形不成对象的因素,此处被作者称为“崇高”(联想前面的一句“临死前的最后一秒毫无异议是最崇高的”)——当代人交流的实情,就是如此。人再也不是单线条的交流了,人同时属于被“多线头”或“多线索”的连线以“乱七八糟”的方式编织起来的关系网,离开这些或实在或虚拟的网,当今人类几乎就无法生存。大大小小的权力就生存在这些无所不在的网中,权力被消解了,碎片化了。

什么叫无序或者弄乱呢,就是再没有任何事情是清楚明白地发生着,我们不可能预先知道什么会发生。一句话,由于逻各斯死了,哲学从此没有了依靠,你说哲学是啥,它就可能是啥。如果说“逻各斯”曾经是关于什么是哲学这一话题最为古老和长久的约定,可以想

^① Chatelet Derrida Foucault Lyotard Serres, *Politiques de la philosophie*, Bernard Grasset, 1976. p19.

象得到,作为父亲的“逻各斯”一旦死去,哲学将进入一个假设或约定泛滥的新时代。哲学告别了“being”或解释“是什么”的时代,进入了一个差异或类比的时代,哲学从此以“好像”的方式说话——当然,这只是关于“什么是哲学”的无数假说中的一种。哲学从此再不是僵死的教条,哲学成为“时间哲学”。意思是说,哲学成为活动、思想流浪的活动。只有当思想流浪活动停顿下来,才会产生精神的分割,也就是制造学派或主义的活动。“几个世纪以来,由于西方哲学体制化了,它的作用就是使社会不同领域中产生的话语合理化(也就是说,依照统治的思想方式加以规范)。”^①体制相当于一部机器,而“当代法国哲学”却是一部反体制的哲学。换句话说,它活生生、用生命力去冒险。

哲学究竟如何被体制化的呢?哲学在苏格拉底和孔子那里并没有体制化,因为他们只说不写,到了柏拉图和董仲舒,哲学开始了体制化的最早进程,因为活生生流动着的瞬间的思想,被拦腰截断变成了文字。具体说,可以把它比拟为思想变成了权力乃至变成了政治的过程。这与德里达批评的情形相反,代表逻各斯的主要势力不再是他所批评的“活生生”的形而上学动机(主要表现为活生生的“语音中心论”),而是无所不在的文字压迫。^② 又是与德里达的判断相反,对“逻各斯”这个父亲造反,可能表现在对文字造反。苏格拉底说,柏拉图写,就相当于听写,那为什么不回到苏格拉底那里呢? 回不

^① Chatelet Derrida Foucault Lyotard Serres, *Politiques de la philosophie*, Bernard Grassset, 1976. p20.

^② 在德里达眼里,“语音中心论”与“逻各斯中心论”是同源的。但是,也许逻各斯的主要势力并不在语音,而在于文字。我的根据在于,相比之下,语音距离意识之流更近,文字是意识的固定化;语音尚是一种未成型的智慧的形状,文字却用逻辑语法把活生生的思想生命放进固定的框架里是就像卢梭早就指出的,文字天然就具有普遍性、是一种支配性的统治力量。语音与逻各斯是不能等同的,因为语音完全可以脱离逻各斯的意向,就像在列维纳斯那里,转向他性。

去了,因为写的过程有“危险的增补性”,就像一把双刃剑,就像沉溺于手淫一样在陶醉中死亡。我们的结论是,活生生的思想变成文字,就是哲学体制化的开端。这个口子一旦被打开,就像黄河之水的泛滥,直到走进一条死胡同,是不会止息的。具体说,哲学在柏拉图那里还是“听写”对话,苏格拉底老师的音容笑貌尚在,而到了黑格尔那里,哲学的体制化彻底异化为体系化。

哲学的体制化还在于,哲学从百科全书式的头脑异化为一门学问乃至一门内部详细划分的专业,哲学成为了“知识”。但是哲学是智慧不是知识,哲学一旦堕落为知识,就像哲学家堕落为教书匠一样,智慧也就不存在了。历史正是这样走过来的,哲学在苏格拉底尚且为智慧,因为他只提出最重要的没有答案的问题,他最高和最后的精神境界,就是“我不知道”。但哲学到了柏拉图那里,就变成了一种仅仅值得回忆的知识,柏拉图的第一身份,不是哲学家而是教书匠,苏格拉底学院的院长。

哲学的体制化,还是哲学自我繁殖的乌托邦殿堂。这仍旧是柏拉图第一个建造起来的,就在他的《理想国》那里。乌托邦的原来意思,即一个世界上不存在的地方,现在存在了,哲学的体制化也具有这样的意味。从此,合法性和规范化的口号不绝于耳——“学术”被赋予了非学术的意味儿,“科学”被赋予了非科学的意味儿。苏格拉底、康德、老子,他们要是生活在当下国内学术界,恐怕会被埋没,但是现在全世界的“哲学系”都毫无争议地认为他们是世界“第一正统原装”的哲学家。人类的智慧是多么可笑啊!就好像哲学一旦有了第一推动力,就再不需要燃料似的。

现在,萨特、列维纳斯、福柯、德勒兹、罗兰·巴特、利奥塔尔、波德里亚、德里达,他们的思想,走到了体制化的哲学之外,无论他们

的身份是否为哲学教授。在这个意义上，他们回到了前苏格拉底或赫拉克利特，并且异口同声地批评柏拉图所代表的西方形而上学传统。思想再一次返回自己的故乡，回归流浪。思想无所顾忌地跨越时空，尽情漫游。在这个意义上，“差异”、疏远、增补、他者或他性、异托邦、延异、拟象……都只是这场“超越式”或者超大漫游的学术术语，它们的修辞意义，要远大于它们的实在意义。它们只是想说明这样一个道理：什么是真正的思想旅行呢？就是去那没有去过的地方，见那没有见过的人（没有去过的地方和没有见过的人，并不一定远在天边，很可能就近在眼前）。或者旧地重游，故人再见，亦然为另一地方，另一个人。太阳每天都是新的，就像人一次也不能踏入同一条河流；陌生感就是神圣感，经验与他性遭遇，就像真正的幸福都是意外；就像“缘分”的本来意义，就是遭遇或者实现了本来根本不可能发生的事情。

民主制下的希腊公民组成的法庭宣判苏格拉底死刑，公民们杀死的是哲学，而不仅是第一个哲学家，这也同时留下了体制（任何一种已经确立起来的体制，无论是民主制、贵族制、君主专制、暴君独裁）杀死智慧的第一个案例。它是否暗示我们哲学必须纳入体制才能“存活”，抑或一旦活生生的思想内纳入体制，就死掉了？或者意味着一个真正哲学家的命运，就是与体制抗争，他的思想注定要流浪一生？是的，就是拒绝被规范，在拒绝被规范的意义上进反有理！就挑战理论基础而言，以上提到的当代法国哲学都是“激进的左派”，他们冲破整体性，打碎体制，他们主动被边缘化——他们一致认为这才是知识分子的良心。

让我们更具体阐述哲学与书面语言的关系：哲学发源于希腊，当代法国著名语言学家本伍尼斯特（Benveniste）非常精辟地指出，在

欧洲被称为“哲学”这门学问，可以追溯到古希腊语言的基本结构，是希腊语言结构的附属品。也就是说，“être”（系词 being）成为哲学思考的规范性语言，一切灵感的源泉。作为语言或句子结构的最根本规范，或者“思”的可能性之前提，“être”是一个“已经”、一个“思想现成品”，它在从事“思”的活动之前，早就摆在那里了。或者说，思之路的方向早就确立了。这应该是语言上的哲学体制，哲学在语言上的命运。从此以后，哲学以“être”为中心，编制自己的程序，从事学术的再生产——甚至数学、几何学、宗教，也是从“être”式的想象中孕育出来的，它们与哲学一道，开辟了观念或概念的学术史。它们还是什么呢？是道德、是政治，是美的观念，是一切乌托邦的来源。在这个意义上，我们可以把阶级斗争的观念与宗教战争等同看待（中国历史上没有为宗教式的信念或者理想而发生的战争，可是当代中国的历史学家却倾向于对中国历史做这种“历史哲学”式的、歪曲历史的解释，中国历史上绝少“殉道士”）。

换句话说，对根植于希腊语言的“哲学”而言（中国没有这样的哲学及其传统），它的权力大至无限，它不只是一门最能使人狂妄的学问，而且是西方式政治制度传统的最直接精神来源。马克思可能是最早想到要打碎这个魔咒的人：“Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais ce qui importe, ce qui importe, c'est de le transformer”（哲学家们只是用不同方式解释世界，而问题在于改变世界）。其中的关键词，是以“改变”（transformer，变形、魔术一样）对抗“解释”。“解释”象征着体制之内，或“être”式的语言（有理由认为，在某种非重要的意义上，海德格尔对在《存在与时间》中通过追溯希腊语揭露“哲学”的老底或者对“存在者”的批判，马克思在《德意志意识形态》中早就以批判唯心主

义的方式做过了),而“改变”则是冲垮体制或意识形态,是行为与实践,是造反的。

“改变世界”,这已经是政治了。其实,哲学家几乎都关心政治,柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎、马勒伯朗士、休谟、卢梭、洛克、康德、费希特、谢林、黑格尔、尼采,等等。哲学与政治之间有天然的联系,历史上一切著名的政治宣言,从法国大革命诞生的《人权宣言》、美国的《独立宣言》到《联合国宪章》,几乎同时就是哲学家宣言,浸透着哲学概念的洗礼:自由、平等、博爱,以上帝的名义,阿门!它同时是政治的、哲学的、宗教的。

我们将德里达的一段论述与马克思的“哲学家们只是用不同方式解释世界,而问题在于改变世界”加以对比:教育“……注定要重复、使之重复,再生产、使之再生产:是形式、规范和内容的再生产。教育应该在阅读中,在文本的知性中帮助学生,在解释中帮助他们理解从文本中听到的内容。”^①我注意到马克思与德里达都使用了“*interpreter*”,这个词通常被中译者翻译为“解释”,但在德法英文中它同时意味着“理解”。换句话说,如果我们把“理解”的含义带入以上引文,就会立刻觉察到,马克思和德里达的批评目标,其实是说“理解”(连带“批评”、“批判”)是“没有意义”的(“理解”们在打架,但图画是有意义的,因为图像是创造出一种新的物质形态,电影、雕塑、电话、电视、互联网是改变交流方式的物质形态的因素,属于“生产力”或技术因素,尽管它们不能被看见),最重要的是物质形态方面的变化(马克思的语言叫“武器的批判”,例子:第二次世界大战后世界文明的巨大变化)。

^① Chatelet Derrida Foucault Lyotard Serres, *Politiques de la philosophie*, Bernard Grasset, 1976. p68.

（三）“欧盟”的新的民主形式

1957年以来的欧洲统一进程，不仅仅类似于法国革命的《人权宣言》和美国的《独立宣言》，它像法国革命与美国独立战争一样，属于“改变世界”的活动。这场活动背后的支撑概念，也具有哲学的性质，比如经济上的自由主义、社会平等主义。还有“永久和平”观念：不仅仅要制止欧洲版图上的战争，而且使这样的战争根本不可能发生。“欧盟”成员国同意欧洲的统一，是建立在如下共识基础上的：统一不是统一意志或者意识形态的专制，而是保护和发展不同的价值观念。换句话说，永久和平的基础，是永久自由，没有自由的和平，不是真正的和平，而是专制主义制度下的“稳定”，我们当然知道这种所谓“稳定”是以随时可能爆发的不稳定为基础的。“欧盟”的自由如何体现呢？成员国之间的权利一律平等。在面临欧洲之外的强权时，发出欧洲独立的声音。

“欧盟”建立起一种怎样的新的民主形式呢？

政治民主诞生在18世纪，当时的思想家抨击旧的政治体制之合法性，他们声称要掀起一场声势浩大的思想运动。这场运动的最终结果，它的理论结晶就是要消除以往被大量滥用的政治特权；社会的民主诞生于19世纪，当时的社会学家抨击当时所实行的经济和社会体制是不合理的，会导致非人道的后果；欧洲的民主诞生于20世纪，当时欧洲统一的首创者们抨击以往的民族主义体制的合法性，批评民族主义唆使我们的人民相互反对，使我们的欧洲大陆血流成河。^①

^① Chatelet Derrida Foucault Lyotard Serres, *Politiques de la philosophie*, Bernard Grasset, 1976. p16.

我们不难看出,与上述三个阶段相对应,都有那个时代的哲学思想(18世纪是哲学的世纪,19世纪是实证哲学的世纪,20世纪渐渐进入后工业社会,是后现代思想的世纪)。在上段话中,最后一段最为重要,它说明了“欧盟”的政治哲学主张及其与以往的传统民主制度之区别。我们以上提到的当代法国哲学精神,也是“欧盟”所代表的“新型民主制度”的哲学基础之一。它宣称出现了一种超越“民族”的国与国之间的新型关系。就这个意义而言,“欧盟”的哲学价值观是一种关系判断,建立国家与国家、人与人之间非阶级斗争、非民族斗争、非国家斗争意义上的新型关系,而不是以往本体论性质的“主权”(私有制、民族、国家利益至上)判断。也就是说,这种新型关系不再以强权或强力为基础,而是以相互理解和协商为基础——这样的政治理念与任何想做超级大国乃至主宰世界的野心,绝不相容。“欧盟”认为,这种以新型“关系判断”为基础的政治体制,将扩展或延伸了个人自由,而不是相反——拿什么做保证呢?就是个人的权利更加开放。

“自由”是“欧盟”的“核心价值观”：“本大陆坚定不移地回归人道,使人更伟大、更高贵、更有人性。在哲学和其他科学中,在诗和美的艺术中,在最广义的艺术中,在政治艺术中,如果没有欧洲天才的参与,该是多么贫乏啊!尤其是在现存的人类政治组织的领域中,如果没有人民的自治权,没有民主的宪法原则,世界将不会如此自由,个人的尊严将会远离我们。就是要把这些价值观念运用到公共权力组织。”^①“欧盟”是否会像1789年的法国大革命那样,将在世界范围内推广一种21世纪的价值观念呢?这一次将不再以暴力而是以和

平的方式,不是在某一个国家而是在国与国之间,建立起一种新的政治秩序。这个新秩序的原型,就是它的“核心价值观”。“使人更伟大、更高贵、更有人性”的重要含义,在于拓展人性,它是一种非“唯我主义”的人性(我们以上分析过的当代法国哲学思想都在远离这样的“唯我主义”)——在某种关键意义上,极端个人主义、极端国家至上的论调,都是一种扩大了“唯我主义”。为了拓展非“唯我主义”的人性,就要像列维纳斯所主张的那样,有一种朝向他者或他性的伦理责任,不是人类的报复本性,而是仁慈的责任。这样的责任是神圣的,而“唯我主义”是世俗的。也就是说,在“欧盟”的“核心价值观”中,闪烁着宗教的魂灵。“朝向他者”也是一种新型的平等,在他者面前人人平等。与本体论或者单子论意义上的、对称性的或者假定了无差异前提的传统平等观念不同,这种新型平等观是不对称的、没有折返效果的。它是一种无条件的责任——这使我们想到了卢梭和康德的道德观念。也就是说,在人类心灵最深处,是一种神圣的与算计或功利完全无关的感情,一种超越的道德感情,它朝向孤独,是人最害怕却同时最想要的东西,就像面临死亡那一瞬间的感觉一样。

规定世界政治事物中每个他者的平等的权利,这同时是一个弱者的声音与强者的声音。这种声音永远不会强大到想要一方或几方主宰全世界的事务。它当然是一种理想,是需要有宽恕的胸怀、自我克制自我牺牲的精神才能实现的社会理想。

我们再问一次,“欧盟”是否会像 1789 年的法国大革命那样,将在世界范围内推广一种 21 世纪的价值观念呢?“欧盟是新型国际秩序的原型,是世界其他民族模仿的榜样。‘欧洲应该提供一个智慧的榜样,一个统一与力量的榜样’。一个独立与统一的欧洲,是世界和

平与进步的力量。”^①自由、和平、对自身高度负责的精神，是欧洲重建的基础。它是一种价值观念的根本改变，20世纪的法国哲学思想，是欧盟的理论基础之一，这种激进的哲学与政治观念的结合是否能引导未来人类文明，我们将拭目以待。“欧盟”的纲领认为，21世纪的欧洲将不再发生大规模的战争——历史上曾经一次又一次发生的、以军事强力征服的时代将一去不返了。

在“欧盟”范围内，“国家边境”的概念趋于消失，因为整个“欧盟”就是一个“大国家”，有欧洲议会、法律、行政首脑，“欧盟”各成员国只是“欧盟”这个大国家的“局部地区”，拆除“地区”之间的关税壁垒，以及“地区”之间的签证，地区之间的居住、旅行、工作是自由的。经济也是开放自由的，因为“欧盟”国家内部已经统一了货币，这就是欧元。应该想到，所有这一切，都与哲学价值观念有关，它与本书详尽分析过的18世纪以来，特别是20世纪以来以法德为中心的启蒙和新启蒙的思想运动、社会主义运动之间，有着密切关系。

“国家边境”所拆除的，并不只是领土的边界线，还拆除了原有的国家观念、“爱国”的观念、国家主权的观念，并不是说，这些历史遗留下来的观念不复存在了，而是说，由于它们让位于一个更大范围内的人类共同利益，或者有赖于更广泛的国家关系与秩序，从而使得这些传统观念自身，也不得不改变原来的内容。或者它像是一种扩大化了的卢梭式的“社会契约”，原来狭义上的“国家”把自己的部分社会权利让渡出去，原来专属于某一国家的、狭义上的公民，把“国家公民”的部分权利让渡出去，转让给“欧盟”这个大国家，使公民成为“欧洲公民”，如此等等。

由于观念的转变，“欧盟”同时是一个政治、经济、法律等多元化的组织机构，在“欧盟”范围内，政治事务同时就是经济等事务，就有了一系列关于政治的连带说法。这些说法使政治与非政治连接起来。换句话说，政治处于与其他领域的关系之中，政治事务越来越微观化了。于是，有欧盟成员国之间“共同的商业政治”、“农业政治”、“货币政治”、“再分配政治”，等等。这些词语，即使从字面上看，也是解构学科界限的（拆除国家边界也是一种解构）。

全部问题是一个新的老问题，就是成熟的广义上的“公共权力”，要把公权与私权区分开来：“没有在最多多样性形式下出现公共权力，现代自由经济是不可想象的。如果从前曾经是的话，那么今天的经济与社会生活不再是纯粹私人的了。”^①原来统一的公共权力，现在被分散为众多“小众化”了的、个人化了的公共权力。也就是说，在一国乃至“欧盟”范围内，多样性已经是一个事实，绝非对内的统一化或意识形态的单一化，对外强调多样化这种双重面孔。哲学上一般与个别这个老问题获得了新的解决方式，它应用到公权与私权、公德与私德的关系之中。

关于“自由”，不仅是思想自由，也是“欧盟”成员国之间政治经济社会文化自由交往与交换的空间——由协商融合而导致的融洽。第二次世界大战之后，曾经有一场民族独立的世界性潮流，它当然同时意味着摆脱压迫，获得自由。“欧盟”并不像历史上曾经有过的帝国那样，并非意味着压迫附属国。各个自由的国家自由选择了新的联盟，它是一种自由联盟——统一而又绝对尊重多样性。“在欧盟成员国眼里，欧洲形成了一种美妙无比的马赛克，构成这个马赛克的每个

^① Bertrand Rochard, *L'Europe des Commissaires*, Bruylant, 2003, p43 - 44.

要素,在联盟系统中都可以保存自己的传统。”^①尽管成员国之间有文化方面的明显差异,但这是在获得它们之间充分理解与信任基础之上的差异。

在以下意义上,欧洲联盟的观念是哲学的:它是一种超越狭隘民族感情的感情,它回归人类共同的人性。在一个移民的国家和移民的大洲,这样的宽容之心往往更强烈。

关于第二次世界大战后“理性的欧洲”之重建,法国前总统希拉克 2009 年出版的《回忆录》给我们留下了作为一个欧洲大国政治家的第一手生动记录。“直到 1992 年底,实现成员国之间的商品、服务、资本、人员的自由流动。”^②他称“欧盟”是一个“新世界”。在这个新世界中,法国主动放下大国架子,并且有了新的态度,那就是法国也从不听命于人:“法国不再是一个有人可以靠强权政治支配的国家……在我看来,一种健康的民主实践……在于某种渐进,而不是靠暴力。”^③这样的说法,与我们前面引用的政治主张是一致的。

(四)“欧盟”1991 年《人权宣言》

自从法国大革命诞生世界历史上第一部《人权宣言》以来,已经 200 多年过去了。人权的观念深入人心,即使在世界上最没有人权的国度,也不敢公开否定人权,没有任何政府敢于公开在言论上犯“反人类罪”。1991 年 6 月,欧洲理事会在卢森堡通过了《人权宣言》,是在新的国际形势下,对法国大革命诞生的“人权”概念的发展。1991 年的《人权宣言》提出,“发展”应与人权、民主状况保持一致,将“尊重民主原则和人权”作为欧共体与第三方签定协议的“基本组成部分”。

① Bertrand Rochard, *L'Europe des Commissaires*, Bruylant, 2003, p65

② Jacques Chirac, *Mémoires: chaque pas doit être un but*, NiL, 2009, p360.

③ 同上,第 373—374 页。

因此,在此后欧盟与所有国家签定的协议中都必须包括这种“人权条款”。为了从机制上确保这一条款得到有效的贯彻执行,1994年,欧盟财政年度预算中增加了题为“欧洲民主与人权倡议”的新内容,旨在为欧洲委员会提供财政手段,促进发展中国家、中东欧、前苏联和前南斯拉夫的“法治、民主政府和市民社会建设”,并且认为,尊重、促进和保护人权应该是构成国际关系的本质特征。

最基本的,通常也是最抽象的,比如“人权”——它相当于一个抽象的形式,一种神圣性,或者叫生来就有的天赋人权,任何他人都不可以使用任何名义(比如“热爱祖国”、“为人民服务”、“为了正义战争”等等)加以剥夺。它相当于一个独立的实体,是自为的而非为他的。康德的表达最为经典:人自身就是目的,人不是为了实现其他目的而被某些其他人所利用的手段。在这个意义上,回到人权,就是回到事物本身。在哲学上叫“元”,或者“mate-”即“形而上”,一个看不见的东西却是最根本的东西,在启蒙时代它被叫做“自然法”——所有这些,都与“上帝”这个“精神激活点”密不可分。

在与“欧盟”之外的第三世界之关系问题上,1991年的《人权宣言》提出结束以往的政治暴力时代,采取协商的办法解决国与国之间的政治以及其他一切领域的争端。在对人权的具体解释中,提出它是公民权、政治权、经济权、社会权、文化权,把人权具体化解为这些权利,也是对人权概念的发展。它们都属于“原则”而不是被人利用的政治工具。这里所谓“原则”,并非某一具体的政治立场,而是指以自身为“目的”的“元”。

1991年的《人权宣言》试图发展出一种新型的人与人、民族与民族、国家与国家之间的关系。如何处理好这些关系,并非是一个“工具”与“策略”或者“战术”问题,也不是战争意义上的战略问题,而同

样是“元”问题,是问题本身。“关系”属于问题本身,也就是说,它本来的样子应该是怎么样的。

1991年的《人权宣言》认为,违反和践踏人权,是对国际和平和安全的严重威胁。要保护少数或言论自由,要反对任何歧视异见行为。保护宗教信仰自由。总之,人权不仅是抽象的“元”,也是体现具体的或个别特征的“元”,它提倡多元化的民主。它还谈及更具体的政治问题:世界上有无数人处于饥饿、疾病、极端贫穷,被剥夺了享有经济与政治的权利。还有妇女、儿童、老年人问题,移民问题,持不同政治见解的人权问题。把人的尊严放在至高的位置。在这里,“尊严”与“面子”只是表面上相同,其实很不相同,因为“尊严”属于哲学意义上的“元”,属于事物本身。面子则包含着“利”,属于“算计”。1991年的《人权宣言》还认为,要保护和发挥非政府组织的作用,因为非政府组织对保护和促进人权起了非常重要的作用。

参考文献

- [1] 北京大学哲学系外国哲学史教研室. 十八世纪法国哲学[M]. 北京: 商务印书馆, 1979.
- [2] E. 迪尔凯姆. 社会学方法的准则[M]. 狄玉明, 译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [3] 马塞尔·莫斯. 社会学与人类学[M]. 余碧平, 译. 上海: 译文出版社, 2003.
- [4] 昂利·彭加勒. 科学与方法[M]. 李醒民, 译. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [5] 昂利·彭加勒. 科学与假设[M]. 李醒民, 译. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [6] 昂利·彭加勒. 最后的沉思[M]. 李醒民, 译. 范岱年 校. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [7] 弗拉第米尔·塔西奇. 后现代思想的数学根源[M]. 蔡仲, 戴建平, 译. 上海: 复旦大学出版社, 2005 年.
- [8] 彼得·柯文尼, 罗杰·海菲尔德. 时间之箭[M]. 江淘, 向守平, 译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2007.
- [9] 福楼拜. 情感教育——一个青年人的故事[M]. 冯汉津, 陈宗宝, 译. 北京: 人民文学出版社, 1998.
- [10] 蒙田随笔全集[M]. 马振骋等, 译. 南京: 译林出版社, 1996.
- [11] 让·吕克·马里翁. 还原与给予: 胡塞尔、海德格尔与现象学研究[M]. 方向红, 译. 上海: 译文出版社, 2009.
- [12] 赫胥黎. 美妙的新世界[M]. 孙法理, 译. 南京: 译林出版社, 2008.
- [13] 莎蒂亚·德鲁里, 亚历山大·科耶夫. 后现代政治的根源[M]. 赵琦, 译. 北京: 新星出版社, 2007.
- [14] 夸特罗齐·奈仁. 法国 1968: 终结的开始[M]. 赵刚, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [15] E. T. 盖达尔. 帝国的消亡: 当代俄罗斯的教训[M]. 王尊贤, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 2008.

- [16] 亚里山德拉·莱涅尔-拉瓦斯汀. 欧洲精神[M]. 范炜炜等,译. 长春:吉林出版集团有限公司,2009.
- [17] 安东尼娅·格鲁嫩贝格. 阿伦特与海德格尔——爱和思的故事[M]. 陈春文译. 北京:商务印书馆,2010.
- [18] 尼尔·波兹曼. 娱乐至死[M]. 章艳译. 桂林:广西师范大学出版社,2009.
- [19] 米兰·昆德拉. 雅克和他的主人[M]. 郭宏安译. 上海:译文出版社,2003.
- [20] 马歇尔·麦克卢汉. 理解媒介——论人的延伸[M]. 何道宽译. 北京:商务印书馆,2009.
- [21] 马歇尔·麦克卢汉. 机器新娘——工业人的民俗[M]. 何道宽译. 北京:中国人民大学出版社,2009.
- [22] Mauzi R. *L' idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- [23] Ontesquieu, *Cahiers*, Paris, Grasset, 1941.
- [24] Asanova, *Mémoires*, Paris, Grallimard, 1959.
- [25] Nannerl O Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980.
- [26] D. Parodi, *Philosophie contemporaine en France*, Paris, Librairie Félix Algan, 1920.
- [27] J. Alexander Gunn, *Modern French philosophy: A study of the development since Comte*, London, T. Fisher. Unwin. Ltd. 1922.
- [28] Heidegger, *Questions IV*, Paris, 1976.
- [29] Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego; Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J, Vrin, Paris, 1985.
- [30] Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967.
- [31] Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Epiméthée, 1990.
- [32] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997.
- [33] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Epiméthée, PUF, Paris, 1997.
- [34] Claude Javeau, *Les paradoxes de la postmodernité*, PUF, 2007.

- [35] Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal, Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilee, 1990.
- [36] Jean Baudrillard. *La Société de consommation*, Paris, Gallimard, 1978.
- [37] Maurice Blanchot. *Europe revue littéraire mensuelle*, août-septembre 2007, Antoine volodine.
- [38] Marina Salles. *Le Clézio, notre contemporain*, Presses Universitaires Rennes, 2006.
- [39] *Les nouvelles dimensions de la citoyenneté*, Cahiers française, 2003.
- [40] *Volonté générale ou délibération?* Cahiers française, 2003.
- [41] Bertrand Rochard. *L'Europe des Commissaires*, Bruylant, 2003
- [42] Chatelet Derrida Foucault Lyotard Serres, *Politiques de la philosophie*, Bernard Grasset, 1976.
- [43] Jacques Chirac, *Mémoires*: chaque pas doit être un but, NiL, 2009.

后 记

感觉似乎书的内容还可以继续写,但篇幅已经足够长了。在这里,写作,绝不仅意味着生活,它简直就是我的生命。我活在文字里,外面的世界发生了什么,在我这里根本不起作用,因此,我算是被异化了的人,我不食人间烟火,自我禁闭,却也没有疯掉。我发现一个奇特的现象,就是世俗生活太丰富的人,往往写不出什么精彩的东西,似乎上帝故意不把什么好处都让他一个人享受了。但是经历少的人,比如像年仅 24 岁即去世的《马尔多罗之歌》的作者洛特雷阿蒙,还有写了《追忆似水年华》的普鲁斯特,他们的文字之所以被后人视为天才之作,却全在于其非同寻常的想象力。活在文字中与活在想象中,其实说的是一回事。我说,活得丰富与写得精彩之间没有什么关系,这并不仅仅是一句感慨,而是贯穿我这本书的焦点问题,其中的道理复杂,我这里难以表白。简单说,如果写出来的东西与真实的生活景象之间没有什么关系,那么,这里过的就是一种纯粹的精神生活。在我看来,这种纯粹的精神生活,就是智慧的本色,也就是创造性,背离一切现成的精神习惯。写得精彩,与你在写之前想写得精彩之间,根本没有关系。这就像把一幅画画得好,与你想把它画好之间绝对没有任何关系一样。人预先的计划、方案,人的动机大多都会中途搁浅的。没有任何精神压力是“写得精彩”的前提,据说只要给卢梭一天当中足够的空闲,他就能写出好文章。萨特带着笔记本整

天整月地坐在一个小咖啡馆里，写得快还好。我就琢磨，这两个写作天才写得快的原因，大概是不动脑子。我的意思是说，没有什么计划，想怎么写就怎么写，更没有什么事先的领导意图或者宣传方案什么的。不动脑子怎么会写得好呢？这样提问的人，包括我自己在内，肯定是在用概念思维。习惯概念思维的人，套用王国维的话来说，是生活在“有我之境”。这里有隔离的效果，你都用脑子事先想好了，就像是已经发生的事情，你重新将其上演一遍。没有漏洞，就像河水清澈见底，但是鱼不来。就像我们周围有些人开会发言总是一套一套的，被开会的人却不爱听。为什么呢？因为他们说得太好了，如果他们要是结巴一下，就有点意思了。什么意思呢？“结巴”距离我们更近，智慧的本色，就是结巴的、犹犹豫豫的、左顾右盼的。

没有期盼却来了期盼中的东西，事物总是以意外的方式来到我们面前的，“神来之笔”，说的就是这个意思。什么意思呢？人性既不善也不恶，也不是善恶各占一半。不能用概念解释人性，而要用灵气。我觉得要是夸奖一个人聪明，等于在贬低他；说一个人很有灵性，这样的人，才是真正的人。我经常想，一个人往往不是被道理说服了，而是被精神感动了。这当然也是我们民族的文化传统。为什么被感动了昵？最能感动我们的，是美的东西，它具有艺术气质，而不是赤裸裸的真。一个东西摆在那里，当你说它是什么或者不是什么时，就是在回答关于真的问题。用哲学术语，也就是回答有关知识论的问题，它讨论“通常会发生”的情况，与“神来之笔”没有什么关系。

我写了以上这些，算是这本书的后记吗？如果这样提问，就是下意识想到“后记”总是有一套固定写法的，我却写了些与书的内容似乎无关的话。什么意思呢？没有什么意思，我本来想说一件事情，

却发现要想说清楚这件事，先得说另一件事，而要说好另一件事，就得先交代与另件事有密切关系的另一件事。在我们民族的精神传统中，“暗示”的“韬光”其实主要不是一种权宜之计，而是我们的骨髓。也就是说，我坚信它是艺术的。

这本书的内容，不是我计划中要写的样子：先说它的选题，就来自“计划经济”。五年前，我们单位，也就是中国社会科学院哲学所要申报国家重大科研项目选题，科研处的王平女士找到叶秀山先生和我。想个什么题目好呢？我忘记具体出笼过程的细节了，好像是叶先生建议在我已经出版的《启蒙时代的法国哲学》基础上想题目，于是我想到《法国精神与欧洲当代社会》，叶先生建议加上“哲学”两个字。这个题目好大，一方面好大喜功，妄想着容易被批准吧；另一方面，我有相关知识的积累，因为刚刚写完多卷本的《西方哲学史》之《启蒙时代的法国哲学》。最后，大概由于竞争太激烈的原因吧，选题没有获得批准。为了使自己为申报该选题而劳神填写的那些论证不至于白费，于是我以同样选题申请了2006年的国家社会科学基金的个人项目，批准时我填写的是两年完成，结果一直写到了现在。拖延的两年也绝非有意不写，而是被中途其他更好的、与本课题密切相关的问题所吸引，这也就是我以上所说的，思考的本色，就是左顾右盼的，其间每写出一篇文章，相当于结巴了一次。这种断断续续的结果，或者说本书不是“一口气”写成的，相当于每次重新面对它时，就由于中途那些“走神”的文章而为这个“大课题”填加了新的燃料。本课题进展缓慢，还因为我在相当长的时间内，不知道应该如何下笔，又绝对不想对付（也就是不能重复《启蒙时代的法国哲学》以及我已经发表的文章的内容）。可是，既然不知道如何动笔，为什么结果却写了这么多呢？这就是以上第一段我交代的情形。也就是说，我在写的时候，

确实没有多想怎么写，才能写成“法国哲学精神与欧洲当代社会”的样子，我只沉醉于感兴趣的一个又一个“关键问题”。问题到了哪里，我的笔就到哪里，中途不要喘气，一个问题写完了再喘气。至于问题之间的连接，也不是刻意的。由于没有按照事先的计划，各个章节的字数也没有平均分配，它们非常不均衡。开始几章很短，却也嫌写多了，因为没有感觉。后来的部分写得很长，因为有了些新感觉。总之，一切都没有刻意，但在最后排目录时，我惊讶地发现，从本书第一部到第四部，分别由4、5、6、7个整章构成，怎么这样巧啊！越写越多，除了说明进入状态忘乎所以，可能还说明我厚今薄古。

在这里，我要特别感谢我的妻子李青。我从事学术工作将近30年了，这也差不多是我们的婚龄。没有她对我们这个家庭的默默奉献，我今天在学术事业上的点滴成功是难以想象的。我上面说了，对我来说，外面的世界发生了什么，在我这里根本不起作用。快30年了，外面的世界多精彩，多诱惑，我却不食人间烟火。这对一个女人来讲，对一个家庭来讲，应该是场灾难。但我这里是稳定的，她的抱怨都是暂时的。当然，绝对不是说她没有那些世俗的愿望，但是，她在骨子里敬重读书人，而且至老不变，这是我的福气！我这里要深深地向她鞠躬！近来我经常在想，幸福的家庭，也不是相似的，人们往往羡慕从来没有吵嘴或打过架的夫妻，但可能还有一种幸福，夫妻的相知乃至相互欣赏是刻印在骨子里了，他们会吵嘴的原因，倒不是他们由于陌生而意见不一致，而倒是由于太相知而不见外了。最后，我琢磨出来一个道理，我们这里的稳定，原来在于我与妻子的精神类型都是“脱离实际”的，如果算表扬自己的话，都比较喜欢艺术，她天生一副唱歌的好嗓子。

非常感谢叶秀山先生和哲学所科研处原主管课题申报的王平女

士,应该说他们是这个课题的“原始念头”,我只是做了后续的工作。在我几十年的学术生涯中,2000年以来的10年,是我所谓“学术成果”最多的10年,这与叶秀山先生和王树人两位先生主持的多卷本《西方哲学史》课题组,有密切关系。他们对我有关“当代法国哲学”的学术思考给予的鼓励,作用是巨大的。王平女士在本课题申报工作中,为我的工作提供了很大支持。

最后,还要特别感谢同济大学出版社,我的几本有关法国哲学的书稿,都列入它的“同济·欧洲文化丛书”出版。我要特别感谢高宣扬教授,是他把我的书推荐给出版社。我认为同济大学欧洲文化研究院主编的这套“欧洲文化丛书”,对中国学术界熟悉法国思想,作出了积极而重要的贡献。责任编辑刘芳博士多次与我商议本书的技术细节,为本书顺利出版付出心血,我表示衷心感谢。

尚 杰

2011年7月于北京

已出书目

- 《德意志思想评论》 第一卷 孙周兴 陈家琪 主编
《维特根斯坦与维也纳学派》 徐卫民 译 孙善春 校
《门：一个不得其门而入者的记录》 张志扬 著
《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》 孙周兴 孙善春 编译
《现代学术视野中的留德学人》 叶隽 著
《塔楼之诗》 荷尔德林 著 先刚 译
《特拉克尔诗集》 特拉克尔 著 先刚 译
《熊译海德格尔》 熊伟 译 王炜 编
《德意志思想评论》 第二卷 孙周兴 陈家琪 主编
《利科的反思诠释学》 高宣扬 著
《布迪厄的社会理论》 高宣扬 著
《超越现代：马利坦对现代世界的批判》 徐卫翔 著
《形而上学的巴别塔》 张志扬 陈家琪 著
《论康德与黑格尔》 里夏德·克朗纳 著 关子尹 译
《海德格尔与黑格尔时间思想比较研究》 柯小刚 著

- 《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》 孙周兴 编译
- 《当代法国哲学导论》 上下卷 高宣扬 著
- 《法国近代哲学》 冯俊 著
- 《法兰西思想评论》 第一卷 高宣扬 主编
- 《精神的分裂——与老年德里达对话》 尚杰 著
- 《波德莱尔诗论及其他》 郭宏安 著
- 《萨特的密码》 高宣扬 著
- 《当代法国伦理思想》 冯俊 著
- 《存在学的新道路》 尼古拉·哈特曼 著 庞学铨 沈国琴 译
- 《思想的起兴》 柯小刚 著
- 《万有之东:程抱一诗选》 程抱一 著 朱静 译
- 《西蒙娜·薇依早期文选》 西蒙娜·薇依著 徐卫翔 译
- 《法兰西思想评论》 第二卷 高宣扬 主编
- 《赫尔德美学文选》 约翰·哥特弗里特·赫尔德 著 张玉能 译
- 《海德格尔与伦理学问题》 韩潮 著
- 《德意志思想评论》 第三卷 孙周兴 陈家琪 主编
- 《德国哲学通史》 三卷本 高宣扬 著
- 《史诗气象与自由彷徨:席勒戏剧的思想史意义》 叶隽 著
- 《真理与现实:恩斯特·布洛赫哲学研究》 金寿铁 著
- 《法国当代哲学论纲》 尚杰 著
- 《学生特尔莱斯的困惑》 罗伯特·穆西尔 著 施显松 译
- 《康德辩证法新释》 李欣 钟锦 著
- 《我们时代的思想姿态》 孙周兴 著
- 《杜伊诺哀歌》 里尔克 著 林克 译
- 《哲学当务之急——当代法国思想六论》 陆兴华 著

- 《法兰西思想评论》 第四卷 高宣扬 主编
- 《卡夫卡及其他——叶廷芳德语文学散论》 叶廷芳 著
- 《德意志思想评论》 第四卷 孙周兴 陈家琪 主编
- 《法兰西思想评论》 第五卷 高宣扬 主编
- 《中国妇女》 朱丽娅·克里斯蒂娃 著 赵靓 译
- 《词语破碎之处》 格奥尔格 著 莫光华 译
- 《法国哲学精神与欧洲当代社会》 上下册 尚杰 著
- 《美狄亚的愤怒——对欧洲政治、社会与艺术的沉思》 刘丽荣 黄凤祝 著
- 《时光的旅人》 菲利浦·索莱尔斯 著 唐珍 译