

从文智爱

# 当代西方哲学笔记

张祥龙著



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 图书在版编目(CIP)数据

当代西方哲学笔记/张祥龙著. —北京:北京大学出版社,2005.1

(博雅爱智文丛)

ISBN 7-301-08421-8

I. 当… II. 张… III. 哲学-西方国家-现代 IV. B505

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 130284 号

书 名：当代西方哲学笔记

著作责任者：张祥龙 著

责任编辑：王立刚 徐 辉

标准书号：ISBN 7-301-08421-8 /B·0298

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址：<http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱：[zpup@pup.pku.edu.cn](mailto:zpup@pup.pku.edu.cn)

电 话：邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752022

排 版 者：北京军峰公司

印 刷 者：三河新世纪印务有限公司

经 销 者：新华书店

650mm×980mm 16 开本 14.125 印张 235 千字

2005 年 1 月第 1 版 2005 年 1 月第 1 次印刷

定 价：27.00 元

---

未经许可，不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有，翻版必究



爱智文丛

## 作者简介

张祥龙 北京大学哲学系教授，研究领域为西方哲学，现象学专家；在中国和西方哲学的比较研究方面多有创获，代表作《孔夫子与现象学》、《海德格尔思想与中国天道》等。

## 内容简介

彰显理性的哲学写作一定是线性的吗？作者在此处展现了一种另类的哲学写作，一种作者同自己文本之间的对话。或许所谓字里行间正是意义蓬勃生发的所在，因为思想的每一时刻都处在一个放射状的树冠顶点，莫非这就是最原初的理性。在此，作者正是要努力恢复理性的这一原生质态。



---

《庄子哲学》王博

《十九世纪德国非主流哲学》靳希平 吴增定

《当代西方哲学笔记》张祥龙

《西方哲学笔记》张祥龙

《完美的自然》彭锋

责任编辑／王立刚 徐 辉

装帧设计／奇文雲海

# 目 录

## 第一章 引言

——当代西方哲学的特点 ..... (1)

## 第二章 实证主义 ..... (12)

## 第三章 意愿主义(一)

——叔本华 ..... (24)

## 第四章 意愿主义(二)

——尼采 ..... (47)

## 第五章 实用主义 ..... (73)

## 第六章 分析哲学(一) ..... (117)

## 第七章 分析哲学(二) ..... (159)

## 第八章 现象学 ..... (185)

## 第九章 当代科学哲学的线索 ..... (215)

»

# 第一章 引言

## ——当代西方哲学的特点

### 第一节 特点

现代或当代西方哲学的特点何在？它与传统的西方哲学的区别何在？国内讲这方面的书和文章往往以“科学主义或实证主义思潮”与“人本主义或非理性主义思潮”的区分来间接回答，这种观点未得要领。西方哲学从起源时起就尊崇“科学”（亚里士多德），尤其是演绎科学。当然，做这种区分者强调科学主义思潮注重的是实证自然科学<sup>[1]</sup>、反形而上学，哲学不应超出经验事实。说到人本主义，就强调这一派认为哲学不能离开对人的关心，与传统哲学的区别在于它的非理性主义，因为它“转向了对个人的独特个性、生命、本能的强调”，而不再是对人类共同本性及普遍的自由、平等、博爱的颂扬。<sup>[2]</sup>

这种刻划的缺点在于：第一，未能指出“现代西方哲学”的共同特色。（即便其特色恰在于“多元”、“无共同性”，也应指出）

第二，分类不合适。从以下讨论可见，这两个思潮有许多相交之处，比如实用主义、结构主义、日常语言学派绝不只是科学主义，更不是实证主义。<sup>[3]</sup>与所说的“人本主义、‘非’理性主义思潮”的距离不比与前一思潮远。而

此书名称为《当代西方哲学》，而不像一般的同类书，叫《现代西方哲学》，是因为“现代”（modern）与“近代”在英文里是同一个词，而近代西方哲学则意味着从笛卡儿到黑格尔，还属于这里讲的“传统西方哲学”的范围。“当代的”用英文表达是“contemporary”，意味着哲学上的后黑格尔时代，一直到今天。但是，为了与其他人的用法相互沟通，下面也用“现代西方哲学”的表达方式，其含义等于这里讲的“当代西方哲学”。

该书由讲义而来，在课上和整理时，常有即兴之思，便放在括号里。希望读者可以原谅或习惯这种“横插一笔”的风格。

且,更重要的是,整个现代西方哲学的主流(除了一些“孓遗物种”,比如新托马斯主义)有着一种独特的风格,与传统西方哲学差异很大。它的吸引人之处和令熟悉传统西方哲学者困惑之处,正在于此。

第三,强调“科学主义”的观点未看到“实证自然科学”远不能尽现自然科学的特点。比如自然科学与演绎科学的内在联系,这在20世纪的自然科学(相对论、量子力学)中及20世纪的科学哲学甚至是分析哲学的发展中表现得越来越明显。“科学”的概念正在发生深刻的变化。“科学主义思潮”的说法基本上未反省这些新动态。

第四,“人本主义”就是改成了“个人人本主义”也不成立,笛卡尔、康德、休谟心目中的“人”都是“个人”,而后期海德格尔、伽达默尔的解释学、后期维特根斯坦、杜威的政治哲学等都不是个人人本主义。讲“个性、生命、本能”倒确实沾边儿,但一来局限性很大,未列举出足够的特性(比如对胡塞尔和海德格尔就不适用),二来缺少方法上的含义,“反理性主义”则对大多数不适用。

总之,科学与人本、理性与反理性这些范畴基本上属于传统西方哲学的时代,用来刻划现代西方哲学过于陈旧而不合适。

在我看来,现代西方哲学或思潮的最大特点和大趋向在于对于一个惟一的现象世界的可能性或可直接理解性的关注。这当然是对传统形而上学(唯理论的存在论和宇宙论)的反叛,但也并不就是传统的经验主义,尽管有些人,比如逻辑经验主义者一开始误认为某种新形势的经验主义;因为这“现象”不是与“本质”(本体、实体)相对而言的被动的、分立的、片面的现象,而是构成了一个“世界”(Welt, World),是一个“惟一的”,即能够产生和维持认知意义、人生意义的自足世界。这不完全等于相对主义、现象主义意义上的“反本质主义”,(“本质主义”——

“理性”(rationality)这个词可作狭义和广义两种理解。其狭义指“与感性相对的认识能力”,判断、推理;其广义是指“合适地运用人的心智”,或“能意识到自己行为的理由与后果,而加以调控”。我是在广义上使用这个词,因为这样才能比较准确地说明我们面对的哲学形势。不少人在狭义上使用这个词,却在广义估量它的后果。比如,当他们说一个哲学家或其学说“反理性”时,是在狭义上用的[其义不过是说这个学说反对割裂理性与感性],但往往隐含着这样的贬义:这个哲学家只知表达他的主观感受和情绪,而不给出严肃的理由和论述,所以

认为现象之后有不变的本质，从存在论和认识论上讲，“本质[理念化的存在]”先于现象的“存在”；哲学和科学的任务在于去把握本质。)因为不少现代哲学否认的不只是本质，而是现象与本质的逻辑区分。

这种对于一个惟一现象世界的可能性的关注，体现在追寻那最活跃、也最本源的“直接可理解(或可操作)状态”，它与人参与的“游戏”或构造方式内在相关，不再完全信任任何依据某些概念原则和规则推衍出的东西。从另一个角度看，这也是出于无奈，因任何依据某些可表达的现成观念前提的推衍，都由于科学、数学、逻辑、技术的进步而变成了“科学”(心理学、物理学、生物学……)、“知识”，而非哲学或纯思想——那永远处于边界上的窥测、“虚”构和提示。(所以哲学总是在“潮汐”或“消息”中被感受到的)哲学根本不能靠划出一片特定“领域”(对象域)来成为“严格科学”，作为纯领会的哲学无领域可言，只有构成或(游戏)状态的方式可言。

如果与传统形上学相比，这种特性恐怕更易了解。

传统哲学家认定哲学是一门关于终极原因和原理的知识<sup>[4]</sup>，而且相信它寻求的是具有确定性的、关于现象背后的不变本质、理式或实体(存在之所以存在)的知识，因而被视为一种最高的科学。这一哲学观直到胡塞尔还被奉为圭臬，因此，这种终极思维<sup>[5]</sup>中的游戏性不被辨认和强调，这样也就不关注终极领会的“境域”或语境，更谈不上关注这游戏语境的“边缘”或体验中的终极。

其实，数学和近代物理学的“明确性”要求不只是追求、甚或主要不是去追求抽象的“不变”，数学其实不能完全还原为逻辑；而是求更多样的“转化”、“双关”的可能性，也就是“可游戏性”，比如阿拉伯数学中的“10”，就与“1”、“0”、“11、12、……1n”、“x + y = 10”……相关，比文字表达有了更多维的相关和映射的可能，以造成更多样有

从哲学上讲是没有什  
么份量的。就是在这  
个意义上，1949年到  
70年代末的中国的著  
述中，将几乎所有当代  
欧陆哲学家都说成是  
“反理性的”。就是现  
在，也时常见到一些持  
概念理性观或实证科  
学理性观的人用这个  
词来责备不符合其思  
想框架的哲学学说，比  
如柏格森的、海德格尔  
的、萨特的等等。

因此，我主张在使  
用“反理性的”这类词  
时，要加上限定词，比  
如“反概念理性的”、  
“反观念化理性的”、  
“反实证科学理性的”，  
等等。如果确实是要说  
这个哲学家是在不合  
适地运用人的心智，那  
就说他是“反广义理性  
的”。

趣的“际遇”或新关联。

康德思想的妙处就是总有断崖和间隙，绝不让人一览无余。

康德是个界于旧的和新的、传统的和现代的西方哲学之间的人物。他的批判哲学预示了黑格尔之后的哲学发展的一些重要特点，但又未脱尽传统哲学的框架和气息。在前一个意义上，他是个超时代的思考者，超出了他之后的德国唯心论（费希特、谢林、黑格尔），当然也超出了他之前的经验论和唯理论，所以新康德主义能在现代西方哲学中占一席之地。

康德比较鲜明地体现出“对一个惟一的（可直接理解的）现象世界的可能性的关注”的当代特点，尽管是以他的还有旧套子的方式（主体与物自体的二元模式、亚里士多德的逻辑、欧几里德几何学、牛顿力学）。他论证道：人的全部知识能力，包括数学的和自然科学的，所能达到的只是现象界，而不是物自身。而且，这现象界的内容结构并不像传统的唯理论和经验论所共认的那样只与感官知觉有关，而必亦涉及知性和统觉，因而本身就包含主客两边或两种特性，居于纯主体（主观任意性）与纯客体（与人无关的物质对象）之间，有自身的条理、范畴和直观形式。他追究了概念与直观的结合可能（此为最关键处），提出了“先验的想象力”→“纯象”（时间图几）。哲学所做的不是去获得这种现象知识，而是探求其可能的条件。而且，人虽不能以知识方式（将其当作对象）认识物自身，却可以通过非认知的方式——道德的、艺术体验的——与之有某种关联。这其实也是我们所讲的“直接可领会的现象界”（除了可直接领会，比如“信则灵”、“感受到美”之外，什么也没有）的相关表现。他严厉批评传统形而上学，其实是一切实质化概念哲学的基本方法，预示了未来西方哲学发展的方向。而且，他还痛切意识到数学对哲学的重大影响，尤其是两者的重大不同。哲学无法模仿数学方法的原因是：“哲学的知识乃由理性自概念所得之知识；

我将 Schema 译作“图几”，取《易经·系辞》中“几微”之意。

数学的知识乃由理性自构成概念所得之知识。所谓构成概念，乃指先天的展示‘与概念相应的直观’而言。故构成一概念，吾人需要‘非经验的直观’。”<sup>[6]</sup>

» 然而，康德还有不少受制于传统学术和哲学之处。比如：那使得现象可能的直观形式和概念范畴被认为是“先天的”(a priori)，而不由经验本身构成。它们最终出自立体的“我”或“统觉”。因此，表现这现象界的知识被认为先天地要服从和惟一地表现这直观形式和范畴，而这就被康德认作为欧几里德几何学（表现空间的直观纯形式）、牛顿力学（因果律）及亚里士多德的判断逻辑，而后来的学术发展推翻了它们的先天性或惟一性。非欧几何、相对论、量子论和数理逻辑的出现极大地深化了、转化了人们对这个现象世界本身的构成性（“先验的想象力”）的认识，也成为逻辑实证主义者们攻击康德的有力武器。然而，康德的伟大之一正在于他在 20 世纪还能让人条分缕析地挑出错来，而他思想的活力和卓见之处又超出了这些实证主义者。逻辑实证主义的迅速衰败和后来分析哲学的进程（后期维特根斯坦、蒯因等）表明了这一点。

正是由于对于现象世界的惟一性（自身的丰富性和结构性）和直接可理解性的越来越深入的了解，哲学家、思想家们逐渐放弃了各种形式的还原论（实在论、观念论……），而是就现象本身来追究其可领会的方式和条件。于是，真理变得“境域化”或“地方化”了（这在下节看得更清楚：总可有反例，但这新发现也不可线性地普遍化），现代西方哲学的主张越来越显得“破碎”、“有意避免总体化、主题化”，而是通过“构境本身”（语境、意境）的形式或方式来寻求理解。这就如（后）现代派的绘画、雕塑、建筑、经济、金融、国际关系、流行歌曲……一样。整个人类生存变得更富于语境、时境本身的引发力和不可测性，但又不是没有这境域本身的样式、道理。1989 年的东欧和苏联

正因为如此，当代西方哲学才与传统西方哲学有了重大不同。不过，康德在传统西方哲学家中确实是相当特异的，有不少超时代的前见。

当代人及未来人们的机会与危险。

此断言过重，唯意愿主义起码隐含着哲学方法上的重大革新。

罗素哲学中亦有传统哲学的一面，像他的“逻辑原子论”，就很有还原主义的倾向。但他主张“关系是真实的”，却是当代西方哲学的特点。

的剧变超出了以前政治家、历史家们的想象力，而满身都是丑闻的克林顿居然臭遍天下而不倒，反倒在民意测试中自得其乐，也反映出当代人的某种生存方式和思想方式。现在似乎是不带些破碎之声、粗俗之缘、投机之瘾者就无现实的召唤力可言了。我在这里将要涉及的各种“主义”或流派，就都以各自的不同方式或残缺、或较鲜明地体现出现代西方哲学的特点和风格。

## 第二节 方 法

如果没有方法上的突破，尤其是科学方法上的突破，在西方思想界顶多只会有对传统形而上学的不满，不会形成浩荡的潮流。这样，(在演绎和实证科学的方法大突破之前出现的)孔德的实证主义、叔本华和尼采的生命哲学(唯意志主义)等就都还缺少正面方法上的重大革新，在某种程度上是一种新意向的表达，而且往往是不恰当的、“过头”的表达，比如实证主义的还原论和唯意志主义的(被人指责的)“反理性主义”面貌。而到了罗素逻辑实证主义和现象学，就有了更鲜明的当代方法的色彩，原因是非欧几何、数理逻辑(特别是哥德尔的不完全性定理和塔斯基语义学)、相对论和量子论、格式塔、意识流、弗洛依德心理学等新思路的出现在敏感的知识分子(首先是哲学家)中造成了极深刻的思想震荡和对创新的追求。

这些新突破在哲学中起作用的方式是：

### 一、对理念上的、概念上的惟一终极实在的否定。

传统的牛顿力学、欧氏几何，都在鼓励这样一种看法，就是一定有一个惟一实在的物质世界，客观的、不受人类活动(运动状态)影响的绝对时间和空间，以及一种

由直观所发现的自明的几何学公理(人与“绝对空间”的交接点)。然而相对论表明,如果对“同时性”的意义作深入追究,即在大尺度中或距离太大而使光的传导所费时间成为不可忽略的因素时,则可知从“逻辑上”或“原则上”,就没有理想的(由上帝确定的,或由一个“客观时间”决定的)“同时”。有的只是与具体的测量方式、测量者与

>> 被测量者之间的空间关系和排序关系相关的“同时”(“相对”而言的)。此外,没有必要设定有一种“以太”,来充作宇宙的基底和传导介质,并作为任何运动的绝对参照系。更干净简易的方法是认为:电磁波(光)的运动本身并不参照这样一个“以太”背景,也不会被光源的运动加速或减速:“光速不变”,这样算起来和看待这个宇宙反而更真切清晰。

量子力学则表明,将“物质”追究到基本“粒子”状态,则会出现“原子论”者想象不到的图象:波粒二象性,并不存在“哪个更真实”的答案,一切要以人的观察方式来决定。而“测不准原理”更清楚地表明,客观的物质存在与人的观察作为之间不可避免地相互融合,而且“概率”或“统计”必会渗入这种有干涉的观察之中。

非欧几何的发现,尤其是它后来在相对论中的应用使人明白,并没有惟一真实的空间描述系统。“过直线外一点只能作一条平行线”只是一种特例。并没有建立在直观内容(对象)之上的绝对自明,有的只是公理化系统的不矛盾关系(相容性)和结构原则。非欧几何与欧氏几何很不同,但它的真理性可以建立在欧氏几何之上,即如果

>> 欧氏几何成立,它也成立。这给人们以极大的新刺激,原来真理不在于与直观对象的符合,而在于系统内的一致性和系统际之间的相容性,也就是“纯形式的关系”。(这“纯形式”其实也有“说”的可能,见下)

于是,性急的、少“道”性的人们以直线方式来延伸这

这似乎在鼓励实证主义,其实它和量子力学所隐含的东西(比如“关系决定一切”)超出了实证主义的哲学前提。

西方哲学的产生与发展与数学有着深刻联系。数学思想方法的重大变化往往会引起哲学中的地震与火山喷发。

种新思路的含义，认定数学的真理性可以还原为逻辑关系（重言式），或纯形式的语法关系，完全无意义可言。认为抛弃了直观意义就等于抛弃了任何“意义”、“语意”，再不与这些含混的、似乎总涉及某类对象的概念打交道。于是，就有了希尔伯特方案，即要将数学公理系统的相对相容性（一致性）的证明（比如证明非欧几何相对于欧氏几何、欧氏几何相对于实数论、实数论相对于自然数论的相容性）变为绝对或直接相容性的证明。因而证明论中数学或逻辑公理系统的基本“概念”不能再利用任何还需要解释的推演工具，而只能是无意义或无概念内涵可言的符号，公理是这些符号的机械组合，无所谓真假，数字相容性的证明变为不需要内容的纯形式符号的推导，可以按一个机械的模式在有穷步骤内进行和完成。这相合于前《语意学的逻辑实证论者们》（石里克、卡尔纳普早期、洪谦等）的主张：数学是纯分析的、重言式的、无任何意义的，也就是不会对人们对经验世界的认识有任何影响，数学命题不是“先天综合命题（康德）”。按照这个思路，逻辑实证主义者们相信由逻辑的数学和普遍概念组织起来的理论命题本身是无意义可言的，其意义都来自可能的经验证实语句（记录句）和实证活动。（“月亮背后有个大城堡”与“存在是一”的区别）这样，认识和科学的实在性就被唯一地归约为科学实证活动和它们产生的原子语句。这种还原论离常识实在论只有一步之遥了。爱因斯坦、海森堡、罗巴切夫斯基的那些激动人心的伟大发现被“归约”成了这么一种呆板乏味的实证与常识实在！但这的的确确是不对的。

哥德尔的工作表明，一个数学的或推演的表达系统，只要丰富到了“初等数论”（即自然数系统）的程度，就不可能不具有本身所构成的“意义”，即总不能对本系统的整体性质（比如一致性）做出完全的形式化（语法）断定，不然它就是不一致的。也就是说，这个系统一定带有自己

希尔伯特方案透露出西方学术思想乃至整个文化的一个重要倾向，即对于形式推演的痴迷和对于包含不确定性和含糊性的“意义”的疑惧。

的说话能力和“偏见”，因而是“不完全”的。他利用自己创造的配数法，就能在初等数论的形式系统 P 中自行地构造出一个自指的命题 A，用普通语言表示就是：

A: A 在 P 中不可证。

它和它的否定在 P 中都不可证，不然就成了悖论，从而使 P 不一致。但正因为如此，它是真的，它“所说的正是其肯定，不是其否定”（亚里士多德在《形而上学》中的“真理定义”）。而且，这个命题的可证性与初等数论的一

致性证明是联在一起的，因此，初等数论不可能从形式上“证明”自身的一致性。

它的含义是：分析命题决不只是重言式或句法命题，整个较丰富的演绎系统也必有所“说”，它所说的可以不涉及经验的直观对象，但必涉及这系统本身构成的“事态”或“语境”。命题 A 说出了某种事态，不是重言式，但它所说的正是自身的特性，即不可被完全句法形式化（无意义化）。而这个“说出”本身就确保了它的不可反驳性或真理性。其后或几乎同时，有塔斯基对于“真”的语义学定义，后被戴维森运用。这些新成就使得维也纳学派被迫做出实质性让步，承认理论命题不可还原为观察命题，而只有某种相关性。此牌一倒，多米诺效应便冲破了“经验论的两个教条”。

由此“逻辑”和“数学”上的重大突破，使得“表达系统本身所构成的意义（或“理论”）负荷”的问题突现，现象本身的可领会性越来越受到关注，而一个“统一所有科学”的还原方案，不管它是物理意义的、形式主义的还是形而

上学的，就都是落伍的思想了。“反惟一实在观与真理观”的深刻性和彻底性远远超出了实证主义者们的视野。

二、“语言的转向（转向语言）”：对于表达式系统本身的构成含义（“整体性”“转换性”）的关注。

非欧几何认为既然可以有不同的但各自有效的表达

以其人（希尔伯特）之道，还制其人之说。

对于这种反形而上学、反惟一真实观的倾向，可以用“黄巢反诗”的方式戏称为：

实体已死，境思当立；

岁在玄冥（时机），天下（社团化国家）大吉。

这一点为后期分析哲学、实用主义和欧陆哲学中的现象学所共尊。

系统,那么“真理”就绝不只限于与某种对象(经验的或理念的)的相符合,而必与系统的构成方式有关。

传统的亚里士多德逻辑不成“系统”,只是一些对现成内容的形式的提炼,没有自己内部的推演结构,但数理逻辑却有了自己的“演算”结构,靠近了数学,成为一种人工的“语言”。(莱布尼兹当年的“普遍语言”的构想)

这就是所谓现代西哲中“语言的转向”或“转向语言”的方法来源之一。语言不再只被看作传输既定观念的符号串,而是一个有自己的结构生命、思想生命和表达生命的“生活形式”、“生活世界”。

### 三、结构多样性(质的多元性):奇变永远可能是必要的。

非欧几何、相对论、量子论——仍是科学、更是科学,但却那么“怪诞”(违反理论常识)。可见“科学”、“思想”中有极大的未开发空间和自由创造的余地。(霍金说,一切基本原理和基础理论已有了。上个世纪末,迈克尔逊持类似意见)

新方法的影响途径是曲折的,充满了偏见干扰的,主要是实证的、形式的(语法的)、“科学的”偏见,因而看不到这些新思路中真正革命性的东西(现象本身的构造论 $\ll$ 一结构论)。这些思路同时包含一种对于西方学术中心论的冲击和否定。这种中心论总想以某种方式把持住一种独特的、普遍适用的规则或标志,来表明西方哲学、科学甚至整个文化在绝对的进化意义上是先进的,注定了要来领导全世界人的思维和行为。这一倾向直到今天,仍在中文学术界颇有影响。除了其他原因之外,从学术上或智力上讲的最重要的一个原因就是领会不到或不能充分领会这些新思路的真切的方法含义,总在最初的激动之后又将它们含糊回“西方概念哲学的传统”之中去了。在这些半吊子解释中,海德格尔、维特根斯坦、舍勒、库恩等要

学习当代西方哲学的最大益处可能就是从一种深层次的西方学术教条(比如传统的实在观、真理观、科学观、人性观……)中解脱出来,从而能以一种比较健全的眼光来看待自己的文化与知识遗识。

不就是传统哲学的顺沿,要不就是不值严肃看待的“反理性主义”。看不到他们的主张与最严格的科学方法突破的内在呼应。

### 注 释

- [1] 刘放桐等编著:《现代西方哲学》,北京:人民出版社,1990年第二版,6—7页。
- [2] 同上书,6页。
- [3] 同上书,17页
- [4] 亚里士多德:《形而上学》,981b32—982a1。
- [5] 亚里士多德本人已经常使用“终极”,《形而上学》982b5—11。
- [6] 康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,北京:商务印书馆,1982年版,第498页。

## 第二章 实证主义

注意它与唯名论、经验论和康德哲学的区别。

“实证主义”(Positivism)的基本特点是：认为实证的自然科学是知识的典范，惟有实证的知识是真的知识。所谓“实证知识”，在孔德看来就是指被观察的事实或现象以及对这些现象进行协调(coordinating)和描述的规律(laws)；任何超出它们的所谓“本质”、内在原因(形而上学的思辩对象)都不是知识的对象。“实证哲学”就是指这种看法或见解。<sup>[1]</sup>它体现出了近代自然科学、尤其是天文学和物理学的巨大成功对知识分子思维方式的强有力的影响。我们已讲过，数学在古希腊的成功激发了古典形而上学(毕达哥拉斯、巴门尼德、柏拉图)，而近代自然科学的成功则有力地推动了近代哲学的思考。然而，近代自然科学是数学(及理论假设)与观察实验的结合，所以为唯理论(笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹)和经验论(英伦三杰——洛克、贝克莱、休谟)都留下了进行思辩和推理的空间。到康德，这两方面在某种程度上有机地结合起来，以“缺少先天的和经验的直观”为理由来推翻纯概念形而上学的方法论。实证主义则要更激进地吸收经验主义，使之脱开形而上学的论证框架或论证方式，更直接地依重自然科学的操作方式(却忽视了其思想的一面)。比如，它不再像经验主义(见克莱、休谟)那样说：因为一切来自个别的感觉经验，所以“存在就是被感知”，“没有绝对客观有效的因果律”。而是讲，由于科学只承认被观察现象和关于它们的描述性规律，所以一切“客观规律”就只是这种

规律，一切实在就是这种可实证的现象，根本不存在在这之上、之后的“存在问题”。说“存在就是被感知”完全没必要，还是囿于传统哲学的“存在问题”框架，似乎总必须正面回答它们似的。

## 第一节 孔 德

### 一、人生

法国人奥古斯都·孔德 (Auguste Comte, 1798—1857)往往被人们认作是实证主义的创始人(founder)；但他并不是首次发现实证主义思维方式的人，因为按约翰·斯图尔特·穆勒(John Stuart Mill)所说，实证主义乃是“这个时代的普遍性质”。<sup>[2]</sup>所以 F. Copleston 称他为“经典实证主义的最突出的阐述者和代表”。<sup>[3]</sup>他1798 年生于法国蒙彼利埃(Montpellier)一个天主教和保皇党的家庭，父亲是税务官。但他在 14 岁时宣布他不再是一名天主教徒，成为共和主义者。1814—1816 年就读于巴黎综合技术学校 (École Polytechnique)，受到一些著名科学家的影响，开始形成他的要由科学精英来组织和领导社会的思想。1816 年，学校被保皇分子重新控制，孔德被开除。但仍留在巴黎学习。1817 年 (19 岁) 夏天他成为圣·西门 (Saint-Simon) 的秘书，做了 7 年。最后由于孔德欠西门的钱过多，特别是因为孔德在受西门影响之后，发展出了自己的思路，两人关系出现裂痕。他不像西门那样用一种科学方法来考虑一切问题，而是注意到方法的多样，不同科学的等级层次 (严格完美性：从数学到社会学；但社会学是最最后、最高的科学，因为它与人性[humanity]) 的关系最密切，最能在这个意义上对各门科学进行“主观的”综合。他否认“客观的”综合的可能。<sup>[4]</sup>最后，孔德怀疑西门

似乎不够“实证”。

“事实”是自明的吗？什么现象是事实，什么现象不是事实呢？

孔德举牛顿万有引力的规律为例，说明此种实证科学规律的性质：“至于确定这

不合理地占有他的研究成果，两人决裂。以后，孔德就开始独立的讲学和著述，事业中多有曲折。一直未被大学正式聘任，婚姻不幸，曾企图自杀。1830 年开始发表主要著作《实证哲学教程》( *Course of Positive Philosophy*, 1830—42)。1844 年，他爱上 Clothilde de Vaux 太太，她的丈夫因逃避一起贪污起诉而隐身他处。一些评论家认为这种“爱”影响了他后期提出的“以爱为原则”的“人道教”(religion of humanity)。(有的认为是他的天主教背景的作用)他几乎一直靠信奉者们的赞助金过活。

## 二、对“实证主义”的看法

除了此章一开头讲的那些之外，他还认为实证哲学与自古(亚里士多德)而来的“人类概念的普遍系统”<sup>[5]</sup>不同。这“实证的”(positive)主要意味着一种对理论的看法，即认为理论的目的在于“对被观察事实的协调(coordination)”。<sup>[6]</sup>他写道：“任何命题，如果它不能容许最终被还原为对(普遍的或特殊的)事实的直接阐明的话，就不能具有真实的或可理喻的含义。”<sup>[7]</sup>穆勒对此观点做了进一步阐发：“我们只对现象有知识，而我们关于现象的知识是相对的，而非绝对的。我们不知道关于产生和关于任何事实的本质和实在(real)样式，只知道一个事实与其他事实的关系，不管是就次序而言还是相似性而言。这些关系是稳定的，也就是说，在同样的环境中总是同样的，把现象联结在一起的稳定的相似性，把它们作为先行者和跟随者统一起来的稳定次序，这些就是所谓关于它们的规律(laws)。关于各种现象，我们只能知道这样的规律。关于它们的本质、终极的原因，不管是充分的还是最终性的，对我们来讲是不可知的和不可理解的。”<sup>[8]</sup>它要少设定东西，但不知科学假设几乎都超出了现有的现象范围，具有“先行的”能力。而且，实证哲学也有自己的

的“形而上学”设定，这种实证哲学立场已预设了自然中有规律，人可以通过协调观察事实而发现这类规律。照孔德所说就是：人脑能被转变为“对外在秩序的完美镜子”。<sup>(9)</sup>这是罗蒂后来在《哲学与自然之镜》中所批评的本质主义的“反映论”表现。说明孔德的实证主义在反本质主义方面还很不彻底。他眼中的现象知识仍是惟一的，“钉在”观察事实之上的，缺少根本意义上的结构多样性的见识。

### 三、知识发展的三阶段规律

孔德的“实证主义”还是一种“实证哲学”，不像 20 世纪的逻辑实证主义者们那么仅将哲学的功能限于对科学命题的逻辑结构的说明，而是要去直接用实证方法研究人、历史、社会，得出肯定性的规律。这方面最著名的一个规律就是知识发展的三阶段规律。

“于是我研究人类智力在各个不同的活动范围内的整个发展，从最早的极其简单的发端开始，直到现代为止，自己认为已经发现了一条伟大的根本规律，为人类智力的发展永远必然遵守；我觉得可以或者根据认识我们自己的机体组织时所获得的合理证据，或者根据详细考察以往的经过时所得到的历史印证，把它切实地确定下来。这条规律就是：我们的每一种主要观点，每一个知识部门，都先后经过三个不同的理论阶段：神学阶段，又名虚构阶段；形而上学阶段，又名抽象阶段；科学阶段，又名实证阶段。换句话说，人类的精神受本性的支配，在它的每一项探讨中，都相继地使用了三种性质基本上不同、甚至根本相反的哲学方法：首先是神学方法，其次是形而上学方法，最后是实证方法。由此便产生了彼此互相排斥的三类哲学，或三类说明一切现象的总的思想体系。第一种是人类智力的必然出发点；第三种是它的最后阶段；第二

种引力和这种重力本身是什么，这些问题我们一律认为无法解决，…… [应] 交付给形而上学们去做烦琐的论证”。（洪谦主编：《现代西方资产阶级论著选译》，商务印书馆 1964 年版，31 页）

但是，后来爱因斯坦对“引力本身”说出了比孔德预期的要多得多的东西。而且，只靠“协调观察事实”，是发现不了相对论原则的。某种超出了实证范围的“想象力”是必要的。

种只是为过渡而设的”。<sup>[10]</sup>

神学阶段主要通过超自然的主体来探讨万物的内在本性(本质)和最终原因。

而形而上学阶段只不过是上一阶段的改头换面而已。将超自然主体换成了一些抽象的力量、实体(人格化的抽象物);认为要说明现象,只消为它们分别指定一个相应的实体。

“脱魅”的阶段。

到了实证阶段,人类精神承认不可能得到绝对的概念,于是不再探索宇宙的起源和目的,不再寻求各种现象的内在原因,而只是把推理和观察密切结合起来,从而发现现象的实际规律,也就是发现它们的不变的先后关系和相似关系。

个人智力发展也有或重复类似的三阶段、我们不都是“在童年时期是神学家,在青年时期是形而上学家,在壮年时期是物理学家吗?今天任何一个跟得上时代水平的人都是不难证实这一点的。”<sup>[11]</sup>

前两个阶段的“必然性”、必要性和合理性:“人类精神在初生时左右为难,既必须从事观察,以便建立一些切实的理论;又迫切需要创造出某些理论,以便进行连续的观察,因而陷入一种恶性的循环,老是兜圈子,无法打破僵局。幸亏神学观点的自发发展打开了一条自然的出路,为人类精神的各个方面设法提供了一个结集点,为它的活动提供了养料。”<sup>[12]</sup>“如果一开始的时候人们对自己<<的力量没有做出偏高的估计,这些力量是决不能得到它们可以得到的发展的。……实证哲学一发生影响,就将它们(虚幻的希望,夸大人的重要性)永远彻底消灭了;然而在原始的时代,这些东西都是一种不可缺少的动力,没有这种动力的刺激,是根本不能设想人类精神在原始的时候为什么下定决心去从事种种艰巨的工作的。”“比如,要是没有占星术的那些诱惑人心的妄想,没有炼金术的那

当代的科学哲学家(比如波普、库恩)发现,科学家们总需要这样的“结集点”不然不会有创造性的工作或科学的进步。

» “些言之凿凿的欺骗，试问我们会从何处获得必要的恒心和毅力，去收集大量的观察和经验，作为后来为这两类现象建立初步实证理论的基础呢？”<sup>[13]</sup>

此三阶段理论的困难之处：(1) 这条规律不完全符合观察现象。正经意义上的神学（而不是“宗教”）只有在先有了形而上学（存在哲学）的理论框架之后才可能。数理科学在形而上学和神学之前已出现于古希腊，激发了形而上学。说那只是抽象的科学，最复杂的最重要的科学是社会学（同时又讲数学是科学的典范），让人感到牵强。

印度人对人生阶段的看法，认为智慧的老年是形而上学与神学结合、与瑜伽“实证”结合的阶段。中国人更不认为先有一个“神学”的阶段，而是一个“天真”、“赤子”的阶段……

(2) 它的得来违反了实证主义的原则，主要从概念要求而非观察事实出发。这本无可厚非，但“自相矛盾”一条让人触目惊心。

#### 四、人道教 (Religion of Humanity)

相信“社会科学”的思想家往往会按这种科学来规划人类社会和人类的生存方式，比如柏拉图、亚里士多德、马克思等等。如果这个规划是按概念原则组织和实行的，大多会成为“开放社会的敌人”，因为它们从根子上仍是本质主义的，没有为深刻意义上的人类自由和非现成的意义机制留下地位。孔德也是这样。在这一点上他与后来的实证主义者、功利主义者和经验主义者穆勒有较大冲突。后者更重视“自由”，着重寻求国家权力运用的界限。

孔德很自然地不满意于更早的关于个人自然权利的学说（后来的功利主义者边沁也不满意）。而相信社会应由掌握了实证知识的管理者阶级来领导，接受科学家和实证哲学家这些精英提出的原则。他们控制教育，形成舆

可见神学与形而上学依然存在。

论，参与政务，具有类似于中世纪时的教皇和主教的地位。真正实在的是人类或人性，而不是个人。人作为个人是一种抽象（但人类亦是一种抽象），应当强调的不是个人权利，而是对社会的责任。人的道德生活的最高形态就是对人性和人类的爱和为人类服务。大写的人类性或人道——Humanity——是最高的存在者（grand Etre），具有上帝的地位（虽然并不创造而只服从客观规律），应受到尊敬和服从。实证时代的人要象中世纪的基督徒崇拜上帝一样，崇拜人道性，并遵循这种人道教的教阶制（圣徒、各级僧侣）、洗礼、礼拜、祈祷、圣餐等仪制，使政治完全服从于道德。后来的各种极权制或准极权制（纳粹、苏联……）无不从大思路上合乎这种人道教设想。但孔德想将精神的和世俗的力量合理地结合的意向确有它不容忽视的份量，不是自由主义的讥诮可抹去的。

## 第二节 功利主义的主张和穆勒的《论自由》

功利主义是现代社会中最易流行的伦理学。为什么？如果你看到森林被砍伐，开荒造田，水土流失又使这田地撂荒，上面只长那几样优势草木，你就接近这个问题的答案了。

不深入了解功利主义，特别是它的缺陷，就无法理解我们这个时代。

功利主义（utilitarianism）的基本主张是：每个人所向往的是快乐（happiness），所厌恶的是痛苦（pain）。所谓“好的”、“善的”（good）就是那能使人快乐，避免痛苦的东西；即让快乐的总和（aggregate）大于痛苦的总和的东西。所以功利主义主张“快乐原则”，即“最大数量的最大善果”（the greatest good of the greatest number）、也就是多数人的最大快乐是人生和社会的目标，也就是善。

以前的伦理学理论将“善”说成是上帝的命令（戒律）、理性的指导、实现人类本性的目标、服从绝对命令的义务。功利主义者则认为所有这些说法，如果有道理的话，只不过是所说者增进了人类的快乐，减少了痛苦。“趋

乐避苦”就等于“扬善避恶”，不然就超出了人类能理解的范围。功利主义与英国经验论和实证主义有某种亲缘关系。比如休谟认为伦理道德的基础不是先天的东西，而是经验性的“同情”(sympathy)，即当我们想到别人的苦乐时所感到的苦乐。所以我们的道德情感就赞同那些能产生快乐而减少痛苦的行为。边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)和穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873, 又译“密尔”)之所以是最著名的功利主义者(后者也被称为实证主义者)，乃是因为他们突出了功利主义原则，并将它们与他们所处时代的问题结合，促进了社会与政治的改革。其中，穆勒对西方民主制的新闻发特别值得注意。

由于严复对“穆勒名学(逻辑学)”的介绍，他的归纳主义逻辑观早已为清末民初的中国学人所知晓。穆勒持经验主义、实证主义的哲学立场，认为寻求经验之外的世界本质和基础是不可能、不必要的，而他最有影响的学说，一是归纳主义，一是《论自由》。

他认为普遍命题(“凡人皆有死”)没有独立的、先天的身份，它们只是由特殊命题(苏格拉底有死、柏拉图有死、……)归纳而来，三段论实际上是“由特殊到特殊”的类比推理。而类比是归纳的一种形式。所以，演绎法是从属于经验归纳法的，是对归纳命题作出正确解释的规则。而数学的演绎系统的公理、公设最终都来自经验。比如“两点之间以直线为最短”。(强调经验不错，但将经验

理解为“特殊到普遍”，则说服不了理性主义)这与康德的数学观不同。康德也认为数学来自直观，但是是先天的纯形式直观。到逻辑经验(实证)主义，受前期维特根斯坦的影响，认为数学命题不来自经验，与“先天直观”也没关系，它们是纯分析命题(重言式)。但他们在科学系统的“理论命题”问题上与穆勒一致，认之为由观察(记录)命题归纳而来。因此一些逻辑实证主义者(莱辛巴哈、卡尔

理性主义者会发问：你靠什么去进行归纳？你如何能看出万千特殊现象之间的共同点？“找到共同点”的前提不就是找到了普遍标准了吗？可见“普遍”不会只跟在“特殊”的后边。

纳普等)用尽一切方法要论证归纳法的逻辑合理性。波普以“反归纳主义”起家,自认为这样把逻辑实证主义送进了历史博物馆,洪谦对此说法颇为愤怒。

穆勒对边沁的“量的功利主义”和传统的“少数服从多数的民主制”都提出了异议。边沁式的功利主义者相信快乐和痛苦可以被客观地计量,他讲:“应该有道德的温度计”。但这明显有问题:不同的快乐与痛苦(吃大蒜的快乐与让人反感的痛苦,追求股市暴利的快乐与“被套住”的痛苦,发展科技得来的快乐与用科技大规模杀人、污染环境的痛苦……)如何计量。如果按某种标准而不是自明地去选择,那么这标准就肯定不只是功利的。

穆勒认为他“宁肯做个不被满足的苏格拉底而不是一头被满足的猪”,或“做个不被满足的人比做头被满足的猪要好”。这就相当于说,理智的快乐或道德情感的快乐要高于单纯的感官快乐。为什么呢?不管怎么回答,都要超出功利主义的快乐原则。但穆勒只愿承认,他是在用“质的快乐”来制衡“量的快乐”。斯塔姆(S. E. Stumpf)的《从苏格拉底到萨特》中的大段介绍都可以这么去看、去发问。

穆勒的《论自由》在英语世界影响很大。他敏锐地看出量的民主制的危险,即多数人对少数人的暴政,或“意见的暴政”(the tyranny of opinion),因而他要为任何干预别人自由的行为、集体力量、政权力量寻求一个站得住的理由,也就是为这种干预划一条界限。

他认为,这种干预(不管出自个人还是集团)的惟一正当理由是自我保护(self-protection);即任何公民的行为只有会对他人造成伤害时,才应被制止。比如在电影院等人群密集处,突然大喊“着火了”(“Fire!”),因为可能对他人造成损害,故应被禁止。除此之外,概不能干涉。因此,多数人也不能凭“投票的压倒多数”来干涉不符合这

“杀一无辜而得天下,不忍为也”,功利主义算得清其中的得失利害吗?

古希腊民主制常有的问题。

条标准的行为。这也就意味着，民主制要服从某种更高的原则，也就是从那些对人的本性、自由的价值等哲学和伦理学问题的看法中产生的原则。这是对孔德的实证主义人道教的反驳，也是对许多功利主义学说的反驳。它是对“好”的非实体性、相对于人的相对性的认识，“自由（自然）”（让他们自做自受）不同于积极的“绝对真理”，这里“不受干涉”的“消极自由”天然占上风。

它实际上主张：个人的自由有本身的价值，如果没有“会伤害他人”的硬性理由就不应被限制。所以他提问题的角度是“先预设无罪”型的。个人无须为不受政府和他人干涉而辩护，政府或他人要干涉个人的自由倒是必须有充足的理由，也就是上面那条“不如此便会天下大乱”的理由。所以，穆勒认为，任何政府不得干涉其公民的自由，只要：(1) 这种行为能由私人更好地完成；(2) 虽然政府能比个人更好地干这件事，但为了个人的发展和教育起见，由个人做更值得；(3) 当有过分增长政府权力的危险时。也就是说，既便政府更能符合一般功利主义原则地来做一事，也必须考虑它是否会妨碍个人自由和潜能的发展。政府也不能以“对他本人好”来强迫“他”去做违反他自由的事，比如强迫打预防针（不是传染病）、强迫教育、强迫抢救、强迫致富、强迫发展，等等。美国、英国和现代西方为这条个人主义（individualism）原则的理解和评判不知费了多少精力和运动。不了解它，就不可能理解20世纪美国的社会观点、问题、争论和走向。民主党与共和党，以及在选举权、黑人人权、女权、堕胎权、独特教育权、安乐死、基因工程、环境保护、同性恋……一系列问题上的争论中都有这个“个人的权利”的原则的声音。对它的理解也可以是深刻的（对阿米什〔Amish〕人的自由的尊重：不输血，不接受国家统一教育，还有印第安人等），也可以是肤浅的和纯个人癖好的。深刻化就将冲破“普遍

这里的讨论过于简略。实际上，这是当代社会政治哲学中的一个争论焦点，“个体主义”与“社团主义”围绕它“捉对厮杀”。

不管怎样，在我们这样一个日益全球化、技术化的时代，完全不影响他人的个人行为是越来越罕见了；但另一方面，如果个人的天地或不如说是社会的质的多样性得不到有效保护，这样的社团又如何能不引起反感和具有真实的活力？

还有克尔凯郭尔、尼采。

主义”、“本质主义”在社会、政治和文化上的统治，从“质”上容忍“多元”。

它的弱点是明显的：(1)“不损害他人”在很多情况下又涉及解释，不是自明的。因此又涉及对“善恶标准”的厘定。不少行为，比如带警告标志的吸烟广告，从某个角度看没有损害他人，但从另一个角度、尺度和形势上看则损害了。所以这条“硬性”原则并不硬。(2)问题也许就不应该从“个人自由天然不受干涉，除非……”的角度提出，那样是首先就设定了个人（主体）的实体性、本质性、中心性，而应该从“个人的自由与义务（责任）不可分割地相连”，或“个人天然地属于某种圈子（家庭、社区、种族、文化……），因为‘自由’与‘损害’从根子上就不只涉及个人，而也涉及‘圈子’”等角度提出。

穆勒的《论自由》有不少现代西方哲学思想的特点，《即以“主体的独特性”来不恰当地表达一种使主体和客体都站不住新倾向。

穆勒本人的局限表现在他自己与自己原则之间的冲突。比如他拥护强迫教育。<sup>[14]</sup>自由主义者往往受到传统西方哲学思路的限制，如西方中心论、概念理性中心论。

### 注 释

- [1] Frederick Copleston, S. J.: *A History of Philosophy* vol. 1x, New York: Doubleday, 1985, p. 77.
- [2] S. E. Stumpf: *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, New York: Mc Graw-Hill, 1993, p. 77.
- [3] Frederick Copleston, S. J.: *A History of Philosophy*, vol. 9x, New York: Doubleday, 1985, p. 74.
- [4] 同上, pp. 87-88.
- [5] 同上, pp. 76-77.
- [6] 同上, pp. 77.
- [7] S. E. Stumpf: *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, New

York: Mc Graw-Hill, 1993, p. 353.

[8] 同上, p. 357.

[9] 同上。

[10] 洪谦主编:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,北京:商务印书馆,1964年,25—26页。

[11] 同上书,27页。

[12] 同上书,28页。

[13] 同上书,29页。

[14] S. E. Stumpf: *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, New York: Mc Graw-Hill, 1993, p. 379.

## 第三章 意愿主义(一)

### ——叔本华

“意愿主义”(voluntarism 或译作“唯意愿主义”)是指这样的学说,它们将(个人的、世界的、原本生命就有的)“意愿”(Wille, will, 一般译作“意志”)当作世界和存在的本性或本相。所以,它们对世界和存在的理解主要不再是静态的、主客对峙的、认知型的,而从根本上是动态的、主客都发自意愿冲动的、与人生的各种体验方式息息相关的。它的开创者是德国的叔本华,最著名的发挥者则是尼采。哈特曼、居约、克尔凯郭尔、詹姆士等据说都有意愿主义的倾向。它对于生命哲学(狄尔泰、柏格森……)、生存现象学、生存主义、解释学、结构主义、弗洛依德心理学、现代文学、当代艺术,甚至政治思想、历史思想等都有重大影响;意愿主义有时与“生命哲学”混用,因“意愿”与“生命(力)”、“生存意愿”大有关系。意愿主义一般都攻击传统的认知型的(以“科学”为哲学理想形态的)形而上学,但本身的论说方式和语言还有一些思辩味道,尼采后期较少这种味道。但它们都具有传统形而上学所没有的一些敏感,比如对存在与人生的非概念理性(独特性)的感受、对于艺术境界的纯思想(哲学)性的发掘,与东方思想的《某种共鸣》,等等。这样的学说以及生命哲学在东方,比如清末民国初的中国及文革后的中国,就很容易产生影响(王国维、鲁迅等)。

相比于以前的观念化哲学,意愿主义的一个最明显的思想效应是:将人们对于终极实在的理解纳入某种直接可领会的动态体验之中,也就是让它几乎完全进入人的现象世界。

## 第一节 生 平

阿图尔·叔本华 (Arthur Schopenhauer, 1788—1860) 于 1788 年 2 月 22 日生于但泽 (Danzig, 今波兰的格但斯克)，父亲是大银行家，母亲是女作家(小说家)。祖上曾是荷兰人，但久已定居于但泽并安享尊荣富贵。叔本华童年时曾去法国上了两年学。他父亲希望他经商，让他去英、法和其他国家留学 (1803—04 年)，望其成为一个出色的商人。但他在父亲死后变了主意。1809 年在哥廷根大学学医，后转向哲学，研读并喜爱柏拉图和康德；他 1811 年去柏林，听过费希特 (Fichte) 和施莱尔马赫 (Schleiermacher) 的课，对二人不满意；1813 年以《充足理由律的四重根》论文获得耶拿大学博士学位；之后在母亲的文学沙龙里结识歌德，共同探讨过颜色理论。1813 年，他在魏玛遇见了国的东方的学者 F. 迈耶尔 (Mayer)，由此得以研读印度文献，特别是《奥义书》，与之产生共鸣或受其影响。(一些哲学史家认为只是“共鸣”，但我相信，如果没有这种经历，他的主要思想的形成不会是这样) 1814 至 1818 年，他住在德累斯顿 (Dresden)，写出他的主要著作《作为意愿和表象的世界》 (*Die Welt als Wille und Vorstellung; The World as Will and Idea [Presentation]*)。此书和《充足理由律的四重根》及颜色理论的书一样，无多少人理睬(有几位哲学家注意到它)。但叔本华本人自视甚高，相信他的书已超出了以前的所有哲学：“我已将那盖住真理的面纱揭到了比任何前人都更高的地步。”

从 1820 年开始，他到柏林大学讲授自己的思想。作为编外教师，他居然要向黑格尔挑战，将他的开课时间定得与黑格尔一样，结果是完全失败，一个学期后就放弃了

叔本华是近代以来，西方第一位受到东方思想的不可忽视的正面影响的一流哲学家。

叔本华与黑格尔之争有象征意义。它是一个还弱小的新思想与一个如日中天但已显颓象的哲学巨人之战。未来属于前者。

叔本华使印度思想侵入了西方哲学的机体，从此，“无常”就一直纠缠着这个要追求绝对确定性的传统。

维氏的评价公允透彻。但是，许多人怕见到这个“底”。

讲课。1831年他为了躲避使黑格尔也殒命的瘟疫而离开柏林，1833年起定居于法兰克福，写书撰文来阐发自己三十岁时的思想高论。1848年的革命之后，他的思想开始有重大影响，大学讲坛上也开始讲授，这使他的晚年颇感慰藉。由于他的孤僻个性，性格上可能有的一些缺点（不过由他人的攻击话语看，并非什么太过分的，他的为人按一般标准比卢梭要强得多，也不比黑格尔等人更糟糕。只要去追究，许多人的私生活都会伤痕累累），特别是由于他的不合基督教主旨的“悲观主义”、与东方思想的亲近，使他一直受到西方主流知识界的敌视。对他的评论《大多刻薄不公平》（维特根斯坦却对其极其欣赏，认为“在真正深刻之处，他的思想已到底了。”）<sup>[1]</sup>。比如津津乐道《于他殴打一女邻居，老妇死后他写“老妇死，重负释”之事，并引罗素的话攻击之。叔本华文笔清新生动、准确有力，有很强的表现力和说服力，因此才能使如此新异和“悲观”的思想在他有生之年获得那样的成功。

## 第二节 学说引导：充足理由律和表象世界

叔本华思想的独特在于其“意愿”学说。但它是包裹在传统西方哲学思路之中的，或由那些思路引导到这“意愿”的。这些引导者或脚手架中最显著的是“充足理由律”和“世界之为我的表象”。我不象一般书上那样，按叔本华发表著作的顺序先讲充足理由律，而是按思想的“逻辑”先讲“世界是表象”。

《作为意愿和表象的世界》（1819年）的一开头就是这样清新有力的句子（如卢梭的《论人类不平等的起源》的开头）：

“世界是我的表象”，这是一个真理，是对于任何一个生活着和认识着的生物都有效的真理；不过只有人能够将它纳入反省的、抽象的意识罢了。并且，要是人真的这样做了，那么，在他那儿就出现了哲学的思考。于是，他就会清楚而确切地明白，他不认识什么太阳，什么地球，而永远只是看见太阳的眼睛，感触着地球的手；就会明白围绕着他的这世界只是作为表象而存在着的：也就是说这世界的存在完全只是就它对一个其他事物的，一个进行“表象者”的关系来说的。这个进行“表象者”就是人自己。<sup>[2]</sup>

这似乎是一个近代唯心论(idealism)的看法，特别是笛卡尔的怀疑立场、贝克莱的“存在就是被感知”的观点；康德也有些这样的意思，但还在这现象世界之外设定了一个可作为物质实体理解的“物自体”。后来的实在论(realism)者们全力反对这一唯心论倾向，以维持常识与自然科学的自信和“客观实在性”。其实，唯心论的命题在认识论上确不是惟一真理，这一点已被现代西方哲学中

» 多位思想家(摩尔、后期维特根斯坦、海德格尔、萨特等等)辨析过，它的意义在于松活实在论的形而上学预设(胡塞尔所谓的“自然主义立场”)，为人的生存本身和这世界本身注入意义，也就是使得人的信念、理解、行为这些能影响“表象世界”者具有原发的(经由“主观的”一条道路)而非仅仅反映的意义构成功能。反对唯心论者，若不持对象化的实在论，也可能为“根本的意义构成”留出回旋余地(spielraum)。而持唯心论者，若不能于表象中发现构意的根本机制，如贝克莱、休谟，这唯心论也就失去终极含义，只是与实在论作不可了断的认识论名称之争。(你称为实在事物者，我称之为“观念”和“表象”)

叔本华的唯表象论是为了更深的学说做准备，他要

唯心论与实在论之争非到一个更深刻的生成维度中不得了断。当代西方哲学中的佼佼者都在这个问题上有所突破。

寻求一个解释人生与世界含义(“怎么回事”;不是正面找到“世界与人生有什么目的和意义”)的根本机制。因此,这“表象”并不是世界的真正含义,而只是其在时空界中、服从充足理由律的必然体现。

这个表象的世界“有着本质的、必然的、不可分的两个半面。一个半面是客体,它的形式是空间和时间,杂多性就是通过这些而来的。另一个半面是主体,这却不在空间和时间中,因为主体在任何一个进行表象的生物中都是完整的,未分裂的。”<sup>[3]</sup>“客体的起处便是主体的止处”。<sup>[4]</sup>

所有的客体都服从主体先天意识到的理由律或根据律,或是由不同的充足理由律所控制着、规范着的表象。他讲:“根据律就是我们先天意识着的、客体所具一切形式的共同表达。……任何一个可能的客体都服从这一定律,也就是都处在同其他客体的必然关系中,一面是被规定的,一面又是起规定作用的。这种互为规定的范围是如此广泛,以至一切客体(的)全部存在,只要是客体,就都是表象而不是别的,就整个儿都要还原到它们相互之间的必然关系,就只在这种关系中存在,因而完全是相对的”。<sup>[5]</sup>

莱布尼兹、沃尔夫的“充足理由律”所说的是:没有任何东西不具备理由(Grund, 根据、基础理由)而存在。叔本华接受康德,认为这理由来自主体的先天规定性,使得这些存在者们只是表象。又有吠檀多(Vedānta)的摩耶和轮回(maya samsāra-cakra)学说的味道,特别强调“都处在同其他客体的必然关系中,……相互之间的必然关系。”

既然有四种充足理由,因而也有服从于它们的四类对象或表象:

(1)物质对象,或我们的直观经验的、完全的(包括质料和形式)表象和对象。这些对象在时空间中发生因果关

系。而时空关联及因果关联皆来自人的精神行为,用来组织规范现象的材料。因此,他在此紧跟康德,但将时空的范畴归为一个“理由律”,即关于一切现象、表象或物质对象的知识都由“生成的充足理由律原则”支配,(the principle of sufficient reason of becoming)。

(2) 抽象概念。它们在判断中相互关联,而一个判断的真又涉及它所从出的东西或根据。这根据可以是另一个判断,于是支配它们关系的是逻辑的推理。抽象概念的综合(判断)由“认知(knowing)的充足理由律原理”支配。

(3) 数学对象,或对时空形式做先天直观所产生的表象。时、空的本性就是每一部分都与另一部分相关。所以决定它们的是“存在(essendi, being)的充足理由律原则”或“定律”(laws)。处理时间表象的是算术,空间表象的是几何。

(4) 自我(self),或被当作认知对象的意愿主体(the subject of willing)。支配我们关于这个自我与其行为之间关系的知识的是“行为(acting)的充足理由律”或“动机(motivation)律”(伦理理由)。

这些理由律支配着全体现象界,对人的个性无法再解释了,所以叔本华被认为对现象界持一种决定论和由此导致的宿命悲观主义。

### 第三节 学说核心:世界的本性 是意愿(Wille)

上面所介绍者不过是康德、贝克莱、莱布尼兹的杂拌,没有多少新意。所以,叔本华的《充足理由律的四重根》乃至《作为意愿和表象的世界》不被人注意,就丝毫不

难理解了。人们误认之为老生常谈。直到《意愿》的第二篇(全书18节)才提出“意愿”。从这里,原发性的思想才逐渐涌出,而这新意确实与印度思想有关。

叔本华不满足只限于一个认知的主客世界(人只是一个认知主体,世界只是表象)或这种意义上的“作为表象的世界”,因为这样就无法追寻到“这个世界和这个主体的意义”。<sup>[6]</sup>他提出了更深入地理解(Verstehen)、而不只是当作对象认知这个现象世界的要求。这也是传统的形而上学者们、唯理主义者们的要求。比如康德之后的唯心主义者们提出“能动主体”和“绝对精神”来作为“这世界和人的意义”的可理解的依凭;康德则否认这更深的意义之源是任何一种意义上的“什么”,可作为“概念所得之知识”。他认为人只能以非理论概念的方式,即“道律实践”的意愿(“我要……”)和“善福合一的理想”设定的方式与这种有特别含义的“物自体”发生一种呼应关系;这种关系是由人的意愿向一个不可知却信其可能的公正、至善的源头投射出的,因而不是因果式的、决定论的,而是由人的自由意愿、行为和生存信念所“凭空构成”的。

这里对叔本华的评价有偏差。从下面的分析中可以看出,叔本华讲的“意愿”不是任何现成的“什么”,而是一个总在沸腾的需求过程或生成过程。它可以被看作是康德的“自由意愿”与人的“身体”的结合及相互激活。

叔本华当然愿意追随康德,但又想说出一种非概念化的“什么”来,以作为这种纯主体的意愿投射的落脚处、挂搭处。很合乎情理地,他提出“意愿”本身作为更深入地理解世界与人生的依凭。所以,他实际上处于康德与黑格尔等人之间。比康德有更多的形而上学生性,比黑格尔等则少概念实体性,而多一些当下的可理解性。他之所以能看出这新的可能,与他阅读《奥义书》和佛教文献有关。印度人的“摩耶”(maya)说和轮回业报说有超出经验主义的表象论之处。虽然这世界和人生被视为无明的摩耶幻力所幻化出的幻象,因而全是相对而存在,没有完全的真实可言(注意!这种“真实”观假定超出“A”或“~A”[非A]的无对状态为真为实),但“幻象”之说已暗含一种“非幻象

的实相”的可能，或起码这“幻”字表明了对现象界的一种总体的意义理解。提出“意愿”来发挥整体说明的功能，就既能增进对世界人生的理解，又不一定使之（完全）实体化、形而上学化。“意愿”是一种主体的欲求冲动，是人当下可理解的。在这一点上它对于西方人是更可理解的，且与康德的道德意愿呼应。所以，“意愿”可看做摩耶与康德的道德意愿的结合。吠檀多在摩耶之后还断定了完全非名相的“梵—我”，佛教则只有“缘起性空”之说。叔本华在最后一步近于佛家而非吠檀多。

叔本华提出“意愿”的具体论证是：所有客体表象源出于主体及其先天的表象原则（理由律），但这作为个体 $\gg$ 出现的主体的认识“是以一个身体为媒介获得的”，但如果只以认知对象来看待这身体，则它的行为的意义或原因（动机本质）与其他对象并无二致（可以当作心理学等的研究对象），都服从因果律等，顶多将那原因称之为一种力，一种属性或性质，无法进一步增进我们对这主体以及其身体活动关系的直接理解。但如果换一个角度，不将这种关系或意义当成认识的对象，而是当作对主体直接明了可知的根本状态，则会加深我们对主体和世界的理解。叔本华认为这种可直接了解的主体状态只能是“意愿”。叔本华写道：

可是实际上，这一切（把主体与动机的关系当作认知对象的看法）都是不对的，而应该说这里的谜底已是作为个体而出现的认识的主体所知道的了；这个谜底叫做意愿。……同时还有一种完全不同（于客体规律）的方式，即是每人直接认识到的，意愿这个词之所指（的那状况）。他的意愿的每一真正的活动都立即而不可避免地也是他身体的动作。……（他们）不在因和果的关系中，却是二而一，是同一事

在当代西方哲学的开端处，出现了两千多年的西方传统哲学中久违了的“身体”，是意味深长的和特别值得关注的！这里，身体并不是或并不只是与“思想”相对的“物质”性的東西，也绝不止于经验论者们讲的（与思想单线联系的）“感官”，而是充满了意愿和整体意识的活的身体。

叔本华讲的作为艺术最高形式的音乐，也可以看作是语言的身体。叔本华认为它是能“说出意愿的激动”的“普遍语言”。20世纪的维特根斯坦讲：“理解语言中的一个语句比人们所设想的更类似于理解音乐中的主题”。（《哲学研究》§527，李步楼译，商务印书馆2002年版）

物。……身体的活动不是别的，只是客体化了的，亦即进入了直观的意愿活动。<sup>[7]</sup>

对于叔本华，我们在这个特殊的参省角度里，已不可再问“身体的活动（或苦乐状态）如何引起意愿的改变”，如功利主义者那样，也不能问“意愿的状态如何引起身体状态的改变”，如唯心主义者那样；因为它们已是不可再从本质上分开而形成主客相对的关系了。而且这种主客合一或同一是直接可理解和显明的：

惟有在反省思维中，欲求和行为才是不同的（两事），在现实中二者只是一（事）。每一真正的、无伪的、直接的意志活动都立即而且直接的也就是身体的外现活动。在另一方面与此相应的是对于身体的《每一种作用也立即而直接的就是对于意志的作用。这种作用，如果和意志相违，就叫做痛苦；如果相契合，则叫做适意，快感。双方的程度、份量都是极不相同的。所以，如果人们将苦乐称为表象，那是完全不对头的。苦乐决不是表象，而是意志的直接感受，在意志的显现中，在身体中。<sup>[8]</sup>

因此，苦乐是不能当成对象来计量的，像功利主义认为的那样。这样，意愿与身体的同一性就是超出了理由律的、不依任何别的对象和条件而可知的了。

这种同一性，由于其本性，是决不能加以证明的，也就是不能作为从另一个直接认识引伸出来的间接认识；这又正是因为这个同一性本身就是最直接的认识。<sup>[9]</sup>

叔本华的意愿近乎王阳明的“良知”，是知行合一的，其灵明处便是知，其笃实处便是行。

意愿就是身心不分处。

所以，叔本华认为这不属于表象而又是理解表象的源头（主体的根据）的意愿本身就是最根本的实在：“意愿就是真正的自在之物”。<sup>[10]</sup>而意愿与身体的同一关系就是这物自体与表象世界的接触点，它是“身体对一个根本不是表象，与表象在种类上不同的东西，即意愿的关系。因此我想使这种真理突出于一切其他真理之上，把它叫做最高意义上的哲学真理”。<sup>[11]</sup>

除了与身体的同一及直接可理解之外，意愿的其他特点是：

“意愿自身在本质上是没有一切目的、一切止境的，它是一个无尽的追求(endless striving)”。<sup>[12]</sup>也就是说，它是一种自身无须、也不可能再用什么(目的)解释的努力和追求，究其实也就是要生存、要存在、要表现这种奋发力的意愿追求。所以，叔本华的意愿学说也被说成是“要生存的意愿”。(the Will to live, 见 Copleston 的 *A History of Philosophy* 第三册, 第七卷, 273 页)关于这个，叔本华有一段比别人讲得更清楚明白的话：

每人也经常有目的和动机，他按目的和动机指导他的行为；无论什么时候，他都能为自己的个别行动提出理由。但是如果人们问他何以根本要欲求或何以根本要存在，那么，他就答不上来了，他反而会觉得这问题文不对题。这里面就真正地说出了他意识着自己便是意愿(不是“意志”)，而不是别的。意愿的欲求根本是自明的，只有意愿的个别活动在每一瞬间上才需要由动机来作较详尽的规定。<sup>[13]</sup>

由此可见，将“Wille”译为“意愿”比“意志”要合适得多，因为这里和许多其他地方<sup>[14]</sup>（“欲求和行为为一”、“意愿和身体活动同一”）明确地将它与人的“欲求”、“想

维特根斯坦后期著作《哲学研究》中回响着这个思路的方法论特征。比如他在此书第二部分写道：“这里我们有一种巨大的危险，就是想要作出精细的区别。”——当人们企图以‘真正被看到的东西’来解释物质对象的概念时，情况就是这样。——我们应该做的倒是接受日常的语言游戏并指出对事物的错误解释是错误的。教儿童学的原始的语言游戏不需要什么辩护；欲辩护它的企图必须放弃。”

要”而不是“下了决心的、追求某个目的的心理状态”(意志)联系起来。而且,“意愿”(渴望)可以是弄不清真正对象的、“盲目的”,而“意志”则很难说是“盲目的”了。叔本华又将它说成是“人类的追求的愿望”<sup>[15]</sup>,更明确地表明这“欲求”不一定和决心、决断相关,而是与“意愿”或“愿望”直接相关。

这意愿本身是惟一的、无所谓“彼此”区别的,但它无所不在地表现在世界中,成为各种表象(表象就是客体化、对象化了的意愿)。这种表象化有多层固定的级别(从无机界到人),以越来越“明晰和完备的程度”来表现着意愿。当这种表现以个体的、杂多的方式出现时,就服从各种充足理由律。但如果以统贯的、恰如其分的方式出现时,就是柏拉图式的理念。

个别的、按理由律而显现事物就只是自在之物(那就是意愿)的一种间接的客体化,在事物和自在之物中间还有理念在。……惟有理念是意愿或自在《之物尽可能的恰如其分的客体;甚至可说就是整个自在之物,不过只是在表象的形式之下罢了。<sup>[16]</sup>

可见,理念对于叔本华来讲大不同于概念,后者是用来把握那些服从理由律的事物的。

他想这样结合柏拉图和康德,但不可能完全成功。他相信,通过纯艺术直接认知这客体是一个难得的、更高的境界。

意愿是世界与人生的真相的学说,有深远的人生含义或“伦理”含义(“伦理”在这里已不合用了!)。而这正是叔本华最打动人、最精采、也最有东方味道之处,与尼采的具体说法大不同。它主要涉及意愿导致人生痛苦的问题。

## 第四节 意愿是人生的痛苦之源

由于意愿本质上是一种需求、一种由于缺乏自身满足而生的渴望或欲求；所以，一旦它获得了满足，就不再  
是它“自身”或“意愿”了。而如果意愿竟是这世界与人生的本性或“物自身(自在之物)”，那么所谓的“满足”都不可能是根本意义上的，“饮了我的水就永远不渴”(《新约》，耶稣语)，在任何“世界”中，不管是在这个世界还是“那个”(超越的)世界中都是不可能的。如果将满足(获得了某种填充欲望的“什么”东西)当成幸福的话，那么人生就没有真正的、持久的幸福，而只有真正的、持久的痛苦，因为“根本的满足”本身就与“意愿”(根本的“要着”)相违。前面我们已引了叔本华的话：“如果和意愿相违，就叫做痛苦；如果相契合，则叫做适意、快感。”<sup>[17]</sup>但“意愿”本身的含义就是在“欲求”，(又与身体不可分)似乎不可能不欲求个“什么”。所以，是近乎悖论的“痛苦的游戏”，产生意义(之)象、熬煎人生的自身缠绕。(哥德尔、尼采的“对力量的意愿”就脱开了一般的“什么”，接近于意愿本身，但还未真正返回(缺少“直接可理解”)；海德格尔的Dasein 在“朝死的先行决断”之中摆脱贫对“什么”的欲求模式，力求达到一种凭空的与自身相遇相构。)所以，在叔本华看来，人生从根本上就是痛苦或不被满足，所谓幸福只是痛苦一时的减少或这痛苦状态的暂时被遮蔽。叔本华写道：

一切满足或人们一般所谓幸福，在原有意义上和本质上都只是消极的，无论如何决不是积极的。这种幸福并不是本来由于它自身就要降临到我们

海德格尔讲的“Dasein”(缘在)与此“意愿”很有些相似之处，它们都遭受一种根本性的“困苦”(Bukümmernis)。

这“欲求”在海德格尔那里被深化为“牵挂”(Sorge)。

身上的福泽(这是基督教的理想),而永远必然是一个愿望的满足。因为愿望,亦即缺陷,原是任何享受的先行条件。但是随着满足的出现,愿望就完了,因而享受也就完了。……回到这个痛苦、这个愿望未起之前的状态……直接让我们知道的永远只有缺陷(缺乏),缺陷即痛苦。满足和享受则是我们只能间接认识的、由于回忆到事前的、随享受的出现而结束的痛苦和窘困然后才间接认识的。<sup>[18]</sup>

&lt;&lt;

又:

人生在整个神性上便已不可能有真正的幸福,人生在本质上就是一个形态繁多的痛苦,是一个一贯不幸的状况。<sup>[19]</sup>

&lt;&lt;

所以,深受叔本华影响的王国维写到:“人生过处惟有悔,知识增时只益疑。”

它更与佛家的“苦谛”相近。佛说:“我看到多少世代的眼泪,如大海一般,无穷无尽”;其根在“无明”,既对人生世界的根本状况(它不是中性的!)缺少理解。这是印度思想的大特点:对于人生总体状态有感受,找出那使人生总不和谐的根本机制。这也是东方思想的特点(“天命靡常”本身有“以德配天”的要求、阴阳五行、乾坤氤氲“弥纶天地”),西方的形而上学(更不用说“神学”)与伦理学、得救说是分立的,以外在方式(伦理学、宗教哲学)搭配在一起的。

佛家讲四谛:苦、集(无明)、灭、道。“集”(缘)是苦的一个原因(另一个是“无明”);这个讲法与“意愿”(人生痛苦的根源)的相似之处在于都是“虚性的”、非实体的“缺乏需求”式的;但亦有重大不同,即“缘”没有“意愿”的个人性、当下意识性、自明性。开悟了的印度人一般并不

这是叔本华惹恼或解构西方主流意识形态的一个触点。释迦牟尼就是被这种“本质的痛苦”唤醒,出家求开悟。尼采被它激活,以“力量意愿”和“超人”超脱之。

对于这些思路的发挥,乃至对叔本华和尼采的更简捷讨论,可参见拙作“叔本华、尼采和音乐”(《在北大听讲座(第九辑):思想的精髓》,新世界出版社,2000年,19—37页)。

认为“要存在、要满足”是自明的，它恰是“无明”的来源，尽管在实际生活中人是按此行动的。欧陆哲学后来一直以各种方式表达这种超乎因果世界而又不同于形而上学的“当下意识(潜意识)的自明性”。

“意愿，它是自由的，全能的”。<sup>(20)</sup>但一旦到现象界中，就只表现为服从充足理由律的现象了。人们往往只能看到它在世界中、体现在个体中的表象，去认识它们，去欲求、去分别、去躲避它们。他看不到这一切都出自“惟一的一个生命意愿”<sup>(21)</sup>，而在“摩耶之幕”的幻化中，只看到特殊的、分立的、数不尽的、极不相同的，甚至相反的。于是，他将欢乐与痛苦从根本上区分开来，将善恶区分开来。“紧紧抓住生活中那些狂欢和享受不放，却不知道他正是由于他意愿的这一活动(同时也)在抓住着，紧紧拥抱着在生活上他见而生畏的一切痛苦和折磨。”<sup>(22)</sup>“正好像一个水手，在一望无涯的怒海上驾着一只小船，山一般的波涛在起伏咆哮，他却信赖这微小的一叶扁舟；……无边的世界到处充满痛苦，在过去无尽，在将来无穷，那是他体会不到的，在他看来甚至只是一个童话。而他那渺小的‘厥躬’，他那没有幅度的现在，瞬息的快适，在他看来

>> 却是惟一具有真实性的。”<sup>(23)</sup>“人生是一场大梦”。<sup>(24)</sup>

“只要一个人是强大的生命意愿，也就是他如果以一切力量肯定生命，那么，世界里的一切痛苦也就是他的痛苦，甚至一切只是可能的痛苦在他却要看做现实的痛苦。”“他将体会到制造痛苦的人和不得不随这痛苦的人两者间的区别只是现象而不触及自在之物(即意愿)。……如果他俩的眼睛都擦亮了，那么……就会体会到世界上现在或过去造成的一切恶都是从那同时也是构成他的本质，在他身上显现的意愿中流出来的；……他一天是这意愿，就理应忍受这痛苦——从这一认识出发，充满冥悟的诗人迦尔德隆在《人生一梦》中说：‘因为一个人最大的罪

这是典型的东方  
见地。

基督教认为对基督耶稣的信仰能使个体的人“永生”。佛教则否认这种永生的可能或终极价值，认为彻悟成佛才能超脱出这生命本身的痛苦。

过/就是：他已经诞生了。”在永恒的规律之下，‘生’的结果既然就是死，怎么能教‘生’不是一种罪过呢？（基督教的“原罪”）”“《吠陀》是人类最高的认识和智慧的成果，经义的核心是在《邬波尼煞县》中作为本世纪最大的礼物终于传到了我们的”。<sup>[25]</sup>

## 第五节 如何从痛苦的意愿世界中解脱

既然“人生在本质上就是一个形态繁多的痛苦”<sup>[26]</sup>，而这痛苦之源在于“意愿”的不可最终被满足的本性。那么，解脱痛苦的惟一途径（“正道”）就是摆脱意愿。这在叔本华看来只有两种方式，一种是艺术的、暂时的（《作为意愿和表象的世界》第三篇），一种是认识和行动的（慧与定、知与行）、朝向否定意志的最终目标的（《作为意愿和表象的世界》第四篇）。

1) 艺术的解脱——直观到理念并达到无意愿的主体意识。叔本华受柏拉图的理念(相)论，特别是“美是对于理念的迷狂式的观照”之思路的影响，也就是那自新柏拉图主义以来激动着西方神秘体验传统的影响。他认为理念是自在之物、即意愿的直接且恰如其分的客体性。<sup>[27]</sup> 意愿本身或物自身不是任何意义上的客体或对象，但理念却是客体，在这一点上它与意愿不同；但它与“概念”、个体这些落入根据律主宰的领域的“次要形式”不同；它是意愿的直接的客体化，而不像次要形式那样是“间接的客体化”。叔本华讲：“理念作为意志的惟一直接的客体性，除了表象的根本形式，亦即对于主体是客体形式以外，再没有认识作为认识时所有的其他形式。因此也唯有理念是意愿或自在之物尽可能的恰如其分的客体；甚至

可以说就是整个自在之物，不过只是在表象的形式之下罢了。”<sup>[28]</sup>

既然是表象，理念就容许被观认。观认的途径当然是非充足根据律的、非概念的（叔本华严格区分“概念”与“理念”）。<sup>[29]</sup>他写道：

在考察理念，考察自在之物，也就是意愿的直接而恰如其分的客体性时，又是哪一种知识或认识方式呢？这就是艺术，就是天才的任务。艺术复制着由纯粹观审而掌握的永恒理念，复制着世界一切现象中本质的和常住的东西；而各按用以复制的材料（是什么），可以是造型艺术，是文艺或音乐。艺术的惟一源泉就是对理念的认识，它的惟一目标就是传达这一认识。……（科学没有可以止住的目标，不可能获完全满足，与此相反）艺术在任何地方都到了（它的）目的地。这是因为艺术已把它观审的对象从世界历程的洪流中拔出来了，这对象孤立在面前了。……艺术使时间的齿轮停顿了。……我们可以把艺术直称为独立于根据律之外观察事物的方式。<sup>[30]</sup>

这是美感观审中的第一个成分：对柏拉图式的理念的认识。另一个成分是“把认识着的主体不当作个体而是当作认识的纯粹而无意愿的主体之自意识。”<sup>[31]</sup>“审美引起的愉悦就是从这两种成分中产生的”。纯粹观审：是在直观中沉浸，“个体性的自失，一切个体性的忘怀，认识方式的取消。”<sup>[32]</sup>

在艺术的观审中，“由于欲求而产生的一切痛苦都立即在一种奇妙的方式之下平息下去了。原来我们在那一瞬间已摆脱了欲求而委心于纯粹无意愿的认识，我们就好像进入了另一世界。……认识这样获得自由，正和睡眠

还是以变化（缺乏）为苦、为恶，以永恒不变和寂灭为乐、为善。

这是尼采讲的“个体化原则的崩溃”的发端，也可以视为当代西方哲学克服近代（现代性）哲学的主体主义倾向的一个发端。

“无意愿的认识”如何可能？理念既然  
是意愿的恰如其分的

客体化，其中怎能没有意愿？尼采在这种地方就与叔本华不同，对于他，一切都是“要力量的意愿”的表现。

“意义机制”指能不断地产生意义的结构。比如围棋的结构能不断地引发游戏的意义。“意愿”则表示一种更原本自发的意义机制，虽然它产生的意义是苦多于乐。按照叔本华和尼采，艺术，尤其是音乐也是相当原发的意义机制，而且可以看作是意愿的“反向”运作，即从制造痛苦的机制反转为凭空产生动人的崇高意义的机制，“远离实际所有的痛苦。”

叔本华的音乐观突破了他的一般艺术观中的柏拉图主义，因为音乐不同于一般艺术（建筑、绘画等），它不靠观认理念而间接地与意愿打交道，而是跳过了理念，是意愿的直接倾诉。所以音乐才能将人感动得无以复加。这是一个全新的思路，对尼

与梦一样。能完全把我们从上述一切解放出来，幸与不幸都消逝了。……个体的人已被遗忘了。我们只作为那一世界眼而存在。……只要这纯粹被观赏的对象作为我们意愿的对象，作为我们与他人的任何一种关系又进入我们的意识，这魔术就完了。我们又回到了根据律所支配的认识，我们就不再认识理念，而是认识个别事物。”<sup>[33]</sup>（“无意愿的认识”如何可能？理念亦是意愿的恰如其分的客体化。“恰如其分”中有魔力？！这恰是引发尼采的东西）

但叔本华的一些表述让我们看到艺术具有如意愿那般的“动态的”、摩耶幻化的和构成意义的能力，一种“意义机制”。叔本华这样讲：

概念只含有刚从直观抽象得来的形式，好比含有从事物上剥下来的外壳似的，所以完全是真正的抽象；而音乐则相反，音乐拿出来的是最内在的、先于一切形态的内核或事物的核心。这种关系如果用经院哲学的语言来表示倒很恰当。人们说概念是“后于事物的普遍性”，音乐却提供“前于事物的普遍性”，而现实则提供“事物中的普遍性”。……

.....

（如果）作曲家懂得（如何）以音乐的普遍语言说出意愿的激动，亦即构成任何一件事的那一内核，那么歌词的曲谱，歌剧的音乐就会富于表现力。不过由作曲家在上述两者（乐谱与直观表出）之间所发现的类似性必须是由于直接认识到世界的本质而来的，必须是他理性所不意识的，且不得是意识着的有意的，通过概念的间接摹仿；否则音乐所表出的就不是内在的本质，不是意愿自身，而只是不充分地摹仿着意志的现象而已。（例如海顿的《四季》……）

……使音乐这么容易充分领会，而又这么难以解释，都是由于音乐把我们最内在的本质所有的一切动态都反映出来了，然而又完全不着实际而远离实际所有的痛苦。<sup>[34]</sup>

采影响至深。

这里未介绍叔本华对一般艺术类别的具体看法，是个缺憾。

叔本华还注意到音乐与形而上学、数学的关系，及毕达哥拉斯和《易经》的关系。

“音乐是人们不自觉的形而上学练习，在练习中本人不知道自己是在搞哲学。”(莱布尼兹语)……音乐，丢开它美感的或内在的意义而只从外表、完全从经验方面来看，就不是别的而是直接地、在具体中掌握较大量及复杂的数量关系的手段，否则我们就只能间接地，以概念中的理解来认识这些数量和数量关系。既然如此，那么，我们现在就能够由于综合(上述)关于音乐的两种极不相同却又都正确的意见，(音乐是用普遍语言对意愿[事物核心]的直接表现；是“在具体中掌握数量”)，而想到一种数理哲学的可能性。毕达戈拉斯和中国人在《易经》中的数理哲学就是这样的。于是我们就可按这一意义来解释毕达哥拉斯派的那句名言，……“一切事物都可以和数相配”。……单纯的道德哲学而没有对大自然的说明——如苏格拉底所倡导的——完全可以比拟于有乐调而没有谐音。……<sup>[35]</sup>

这些观点对后人的影响较之下一种解脱方式更大。因为它潜涵着这样一个意思：有不完全受制于“根据律”的表象，有让人得到那超出获得个体对象而有的快乐/痛苦的更深幸福的可能，或一种独特的、更动人、更完满的生存方式(艺术境界)的可能。尼采、王国维、维特根斯

乐与数、音乐与数学的关联令人深思。数学同样能打动人，只不过隐藏在直观合理和逻辑的形式中罢了。通过科学与现代技术，数学或数字产生出了一个没有它就会完全不同的意义世界。它疯魔了世界，而且似乎还要再疯魔下去。

坦(这都是极有个性的人)都各自有所取。

比如王国维，贺麟先生在《五十年来的中国哲学》(1945)中这样写道：“王静安先生曾抱‘接受欧人深邃伟大之思想’的雄心，而他的学力和才智也确可以胜任。他曾有一两年的期间皆‘与叔本华之书为伴侣’。从他的《静安文集》看来，他的确对叔本华哲学有了直接亲切的了解，且能本叔氏思想以批评红楼梦，由叔本华以下至尼采，上通康德。然而他忽然发现哲学中‘可爱者(指康德、叔本华等唯心哲学)不可信，可信者(指实证主义、自然主义哲学家)不可爱’，作了一首诗赞咏康德，此后便永远与哲学告别了。这并不全由于他缺乏哲学的根器，也是由于中国当时的思想界尚没有成熟到可以接受康德的学说”。(辽宁教育出版社1997年版，26—27页)

王国维能在《人间词话》中提出“境界”，深可理解；这与叔本华的“艺术是对意愿的幻构本性的表现”有相通处。而能标出“境界”，是东方人、中国人的特色，叔本华和尼采还未及此。“词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句。五代北宋之词所以独绝者在此。”(《人间词话》第一节)“太白纯以气象胜。‘西风残照，汉家陵阙’。寥寥八字，遂关千古登临之口。”(《人间词话》第十节，李白《忆秦娥》：箫声咽，秦娥梦断秦楼月。秦楼月。年年柳色，灞陵伤别。/乐游原上清秋节，咸阳古道音尘绝。音尘绝。西风残照，汉家陵阙。)

“词至李后主而眼界始大，感慨遂深，遂变泛泛之词而为士大夫之词。周介存置诸温、韦之下，可谓颠倒黑白矣。‘自是人生长恨水长东’，‘流水落花春去也，天上人间’。‘金荃’、‘浣花’，能有此气象耶？”(《人间词话》第十五节，李煜《乌夜啼》：“林花谢了春红，太匆匆，无奈朝来寒雨晚来风。/胭脂泪，相留醉，几时重？自是人生长恨水长东。）

“自是人生长恨水长东”，此一句描摹叔本华思想气质，可谓传神。

《浪淘沙》：帘外雨潺潺，春意阑珊。罗衾不耐五更寒。梦里不知身是客，一晌贪欢。/独自莫凭栏，无限江山，别时容易见时难。流水落花春去也，天上人间。）

又言：“尼采谓：‘一切文学，余爱以血书者。’后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝《燕山亭》词安略似之。然道君不过自道身世之戚，后主则俨有释迦基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。”（《人间词话》第十八节）

李后主之词，何等幻美、壮美，却是“以血书者”。此说得叔本华之精髓。

2) 认清自我与世界之本性，以行动来不断否定意愿。直至最终寂灭至乐。这是《作为意愿和表象的世界》一书第四篇的主题。论述人类的种种宗教、德性都是在力求直接地而不只是概念地看清意愿的摩耶手法<sup>[36]</sup>，从而以行为弃绝之。

讲基督教、印度教和佛教，两者外表极不同，但“双方的追求和内在生活却完全相同。双方的训诫也是相同的，例如陶勒(Tauler)谈到彻底的贫苦时说：人们应该自求贫苦，而办法就是完全散尽一切可从获得任何安慰或获得人世间任何满足的东西。显然，这是因为这一切东西总是给意愿提供新的营养，而这里的目的是要这意愿完全寂灭。在印度方面，我们在佛的戒律里看到与此相对应的说法，……基督教的神秘主义者和吠檀多哲学的布道人还有一点是相同的，他们都认为一切外在的善行和宗教作业对于一个业已功德圆满的人都是多余的。——时代这样不同，民族这样不同，而有这么多的互相一致之处，这就在事实上证明这里所表明的，并不是象乐观的庸俗格外喜欢坚持的那样，只是神智上的一种什么怪癖或疯颠，而是人类天性本质的，由于其卓越故不常见的一个方面。”<sup>[37]</sup>（基督教神秘主义说：禁欲的萌芽发展成为茂盛的花朵。<sup>[38]</sup>真诚基督教神秘主义者的说教比之《新约全

书》，就好比酒精对酒的关系一样。<sup>[39]</sup>

上古梵文著述中对生命意愿之否定的说法和生动描写，为基督教和西方世界所不能及<sup>[40]</sup>。）

但这种对生命意愿的否定完全不同于肉体上的自杀。<sup>[41]</sup>自杀实际上“是强烈肯定意志的一种现象”。<sup>[42]</sup>“自杀者所否定者只是那个个体而不是物种”。“自杀者要生命，他只是对那些轮到他头上的（生活）条件不满而已。所以他并没有放弃生命意愿，而只是在他毁灭个别现象时放弃了生命”。<sup>[43]</sup>“那个个体的意愿在痛苦尚未摧毁意愿之前，先自以一次意愿活动来取消这身体，……而意愿在《这里正是以取消它的现象来“肯定自己”》。<sup>[44]</sup>

暴力杀不死意愿。“意愿只有在光明（智慧）中才能得解脱”。

但他对“由最高度的禁欲自愿选择的绝食而死”<sup>[45]</sup>表示赞成，因他“已完完全全中断了欲求，才中断了生命”。<sup>[46]</sup>

最后，“随着意愿的取消，意愿的整个现象也取消了；末了，这些现象的普遍形式时间和空间，最后的基本形式或主体和客体也都取消了。没有意愿，没有表象，没有世界。”<sup>[47]</sup>

但这并不是单纯的死寂，还有另一面：

对于美的美感……这些瞬间，由于我们这时已摆脱了狠心的意愿冲动，好比是已从沉重的烟雾中冒出来了似的，是我们所能知道的一切幸福的瞬间中最幸福的（一瞬）。由此我们就可以想象，要是一个人的意志不只是在一些瞬间，如美感的享受，而是永远平静下来了，甚至完全寂灭，只剩下最后一点闪烁的微光维持着这躯壳并且还要和这躯壳同归于尽，这个人的一生必然是如何的幸福。<sup>[48]</sup>

王国维投湖而死。

此为宝玉出家与金钏投井、尤三姐自刎之不同所在。

或许这就至德之人、异人、高僧活佛的境界？

叔本华在西方哲学史上第一次将存在论（“终极实在”、“存在本身”、“事物本身”）与人生的价值论（宗教、伦理、艺术……）直接打通，意愿与人生的基本生存状况（痛苦……）、与艺术的本性直接相关。其原因在于这“事情本身”成了一种生成性的生命意识（与“力”不同）。凭借这些，他开启了哲学的新路、新的可能，即直接具有人生含义和艺术品性的哲理表述的可能。

但他的“表象论”还是唯心论，“理念论”尚存在对生成的粗暴干涉，将生成主要视为负面的（痛苦的、应摆脱的）东西。这都是为尼采所不齿的“颓废”倾向。

### 注 释

- [1] 维特根斯坦的《文化与价值》，36页。
- [2] 叔本华：《作为意志（愿）和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，1982年版，第25页。
- [3] 同上书，29页。
- [4] 同上。
- [5] 同上书，29—30页。
- [6] 同上书，150页。
- [7] 同上书，151页。
- [8] 同上书，152页。
- [9] 同上书，154页。
- [10] 同上书，233页、329页。
- [11] 同上书，155页。
- [12] 同上书，235页。
- [13] 同上书，234—235页。
- [14] 同上书，151—152页。
- [15] 同上书，236页。

- [16] 同上书,245页。
- [17] 同上书,152页。
- [18] 同上书,437—438页,§58。
- [19] 同上书,443页,§59。
- [20] 同上书,482页,§63。
- [21] 同上书,483页。
- [22] 同上。
- [23] 同上书,483—484页。
- [24] 同上书,46页,§5。
- [25] 同上书,486—487页。
- [26] 同上书,443页。
- [27] 同上书,244页,§32。
- [28] 同上书,245页。
- [29] 同上书,326页。
- [30] 同上书,258—259页。
- [31] 同上书,273页,§38。
- [32] 同上书,274页。
- [33] 同上书,276页。
- [34] 同上书,364—366页。
- [35] 同上书,366—367页。
- [36] 同上书,507页。
- [37] 同上书,533页。
- [38] 同上书,530页。
- [39] 同上书,531页。
- [40] 同上。
- [41] 同上书§69。
- [42] 同上书,546页。
- [43] 同上。
- [44] 同上书,547—548页。
- [45] 同上书,549页。
- [46] 同上书,550页。
- [47] 同上书,562页。
- [48] 同上书,535页。

## 第四章 意愿主义(二)

### ——尼采

尼采是叔本华“意愿”思想、特别是其中的创新方面(生成的、盲目汹涌的、努力表现的、令人痛苦的)的继承者,但做了重大调整,使之减少(而不是完全消除)了东方味道,而与古希腊的艺术、宗教和人生体验接通,提出了一系列令人耳目一新、甚至目瞪口呆的全新口号和反传统思想,极其深刻地影响了20世纪哲学的发展,特别是欧陆哲学的发展。对于分析哲学,它亦有间接的影响(比如对维特根斯坦、维也纳学派中的一些成员等)。粗略地或稍有些夸大地说,欧陆哲学的总方向和总情调是尼采的。他对于宗教神学、艺术(音乐、诗、文学)、政治思想(斯宾格勒……、法西斯……)、心理学(弗洛伊德、荣格等)、社会流行话语(如“超人”)和新思潮等都有“过电”的影响,提示出新方向、新思路和各种“异端邪说”。前牵叔本华、后拉海德格尔、荣格、德里达等,他在东西方思想对话中也应占一重要地位,可惜的是这方面还少有研究。鲁迅崇拜尼采,正如王国维激赏叔本华。

#### 第一节 生 平

尼采一生有这样一些大事(皆带个“5”):5岁丧父、25岁当教授、35岁患病(辞职)、45岁发疯、55岁(未到56岁生日)去世。

沧海月明珠有泪。

弗里德里希·威廉·尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900) 的父亲是普鲁士萨克森州的乡村牧师。虔信新教,与普鲁士的“王公大人”(贵族)有过来往,比如任其千金的教师等。1844年10月15日尼采出生于Röcken。因这一天也正是普鲁士国王弗里德里希·威廉的生日,故兴奋异常的父亲以之命名。但慈父在尼采五岁时因脑病去世,一年后尼采的弟弟又去世,给全家(包括童年的尼采)以重大精神创伤。这之后,他就生活于一个由女性支配的环境中。其祖母给他讲祖上的“波兰贵族”(世袭伯爵)传说,全家转成新教后受迫害和逃亡的遭遇。这,以及父亲的命名,都使尼采终生深信自己是一个血统上、教养上和思想上的贵族,即“高贵者”。这一“相信的意愿”实实在在地影响了他的做人与思想。上小学时,放学下大雨,别的孩子疯跑。最后,小弗里茨出现了,他慢条斯理,用他的帽子和小手帕包着他的书写石板。他的母亲请他快些跑回家,他说:“但是,妈妈,学校的规则中这样写道:‘离校以后,学生们不能在街上奔跑,必须步履沉着地回家。’”因此被称为“小牧师”(“老夫子”)。他常对妹妹说:“只有当一个人成为自己的主人时,他才是整个世界的主人。”但他后来却那么热情地歌颂狂放不羁的狄俄尼索斯冲动。

所以,斯塔姆 (Stumpf) 说:“他的生活充满了尖锐的反差对比。”<sup>[1]</sup>作为世代牧师的后人,他却宣告“上帝死了”(用徐梵澄的话讲)。“由此所说的看去,尼采几乎是一个绿林大盗(超出道德之善恶),然考其生死行事,立身处世待人接物,皆极为温和、有礼,替他人设想——如在其结婚问题上,反复思考是不是对她有好处?”<sup>[2]</sup>他自小生活在女性环境,但却主张最男性化的超人哲学;他的写作风格流畅华美,26岁就当上语文学(古希腊文、拉丁文文学)教授,但最后以发疯了此一生,等等。(此外,他将最令

人痛苦的“意愿”讲成让人最奋发、乐观、甚至幸福的东西；认为无穷尽的、没头没脑的“对力量的意愿”会造成“永恒的再现[轮回]”。）

» 尼采早早显示出作曲、语言、作诗的才能，14岁被推荐到著名的普福塔学校做寄宿生，通过大量阅读，打下了希腊和罗马古典文学方面的基础，并进而开始疏远基督教，在别人之前赞赏荷尔德林，认为他的诗“是我们诗歌艺术的纯洁所在，是珍贵的明珠”。<sup>[3]</sup>他与荷尔德林的人生亦多有相似处。

尼采以优异成绩毕业后，1864年10月入波恩大学，主修神学与哲学。此学校以古典文学方面的成就而闻名，尼采受著名语文学家弗·里奇尔 (Ritschl) 影响，后随他转到莱比锡 (Leipzig) 大学。活跃于“里奇尔学术圈”中，以《泰奥格尼诗篇的最后版本》一文获里奇尔赞扬，认为此文方法卓越，风格严谨精确，论证丝丝入扣，给他人深刻印象。以前他从未发现毕业的学生能有如此之高的学术水准。<sup>[4]</sup>后此文发表，确立了他在语文学界地位。

在莱比锡大学期间，尼采读到了叔本华的《作为意愿和表象的世界》。与他性格的内在倾向一拍即合，引起巨

» 大、深沉的共鸣，“完全陶醉于叔本华哲学之中”，并影响周围人，包括其妹伊丽莎白。1867年尼采服兵役，当他感到不快时，就藏在马肚子下面悄悄地喊：“叔本华助我！”。后摔伤，提前回大学。1868年，尼采见到著名音乐家瓦格纳 (Wagner)，后者也欣赏叔本华，使尼采欣喜异常，遂成莫逆。还未得博士学位，他就被里奇尔推荐到巴塞尔大学任语文学教授，被任命后，莱比锡大学不经考核就给予他学位，这是1869年。

一般认为，从1869到1876年为他思想的第一阶段，发表了《悲剧的诞生》(1872) 和《不合时宜的思想》(1873—1876)。崇尚(但不是完全同意)叔本华和瓦格纳，

宿缘、因缘。

叔本华哲学为天才而作，为狂人而作，为病人而作。

发现了希腊艺术和人生经验中的狄俄尼索斯 (Dionysus) 的深层动源，及其与阿波罗 (Apollo) 之间的制衡关系，批判“苏格拉底”代表的“无酒神”的干枯知识状态、艺术状态及人生状态。

1876—1882 年为第二阶段，尼采怀疑以往自己相信的“一切”观念预设和价值，重新分析，逐渐否定叔本华的悲观主义，主张音乐从宗教影响下解放，因而与瓦格纳分手。之后他又批判整个基督教文化、德国文化、道德……。作品有《人(性)的，太人(性)的》(1878—1880)、《朝霞》(1881) 和《快乐的科学》(1882)。

第三阶级自 1883 年至 1889 年发疯，是尼采最成熟、最具独创性和硕果累累的 6 年，发表了《查拉图斯特拉如是说》(Thus Spake Zarathustra; Also Sprach Zarathustra, << 1883—1885)。他自信这是“给予人类的前所未有的最伟大馈赠”“(它)发出的声音将响彻千年”(这是西欧[西方]精神的一个最强音，正如陀斯妥耶夫斯基和托尔斯泰是俄罗斯的最强音；《诗》、《骚》、李白、杜甫、苏轼、《红楼梦》是中华的最强音)现转录几段，供诸君品味：

### 《查》“夜歌”：

这是夜：现在一切喷泉高声吟唱。我的心灵也是一股喷泉。/这是夜：现在一切爱者的歌声荡漾，我的心灵便是一位爱者的歌。/心中有一种不宁静、不能平静的情绪，它要高声呼喊。一种对爱的渴求，在我心中诉说着爱的话语。/我是光明，啊，但愿我是黑夜！但这是我的寂寞，我为光明所环绕。/啊，假如我是黑暗，我是夜！我是怎样想吮吸光明的乳汁啊！/……我不知道受施者的幸福，而时常梦想偷窃肯定比受施者更快乐。/由于我从不停止赠予，所以我贫穷；因为我看着期待的眼睛和渴求灿

“查拉图斯特拉”(Zarathustra)是古波斯祆教或拜火教的创始人，生活于公元前 7 至 6 世纪。他的名字的希腊文拼法是“Zoroaster”，音译为“琐罗亚斯德”(徐梵澄先生译作“苏鲁支”)，所以祆教又叫作琐罗亚斯德教。尼采这里是借这样一个有异教色彩的名字来表达他自己的叛逆思想。

烂星空的夜，所以我嫉妒。/……这是夜：啊，我必须是光明！渴望暗夜者，渴望寂寞！/这是夜：我的渴望泻如清泉——我要说。/(重复开始的两节)/(2/9)

»

我必须飞到极顶，以再现快活之泉！——/啊，我的兄弟们呀！极顶之上为我喷涌着快活之泉！那里有一个生命，在他身边没有庸众与之同泉共饮！/快活之泉，你几乎是过于猛烈地为我喷涌！因为你想斟满酒杯，所以你一再倾杯。/而我要学会更谦虚地接近你，因为我的心为你何等沸腾；——我的心，燃烧着我的夏天的心哟！这短暂的、炎热的、郁闷的、欣喜若狂的夏天哟！我这颗盛夏般的心是多么渴望你的清凉。/……极顶上的夏天，有冷泉和悦心的静谧陪伴。啊，来吧！朋友们！快把你们清澈的目光投向我的快活之泉吧！/……用未来之时建筑我们的窠穴/叫雄鹰用它们的喙为我们这些孤独的人衔来食物！/……我们要像疾风一般掠空而过，与雄鹰为邻，与白云作伴，与太阳为友。疾风就这样地劲吹。”(2/6)

人之伟大，在于其为桥梁，而不是目的；人之可爱，在于其为过渡与下落。/……我爱，如大雨点降自那停于人类之上的黑云，他们预告雷电将来，亦如预告者而毁灭。/看哪，我便是雷电的预告者，浓云中的一大雨滴，这闪电便叫超人。（前言/4，最后这一段取自徐梵澄先生译本《苏鲁支语录》，商务印书馆，1995年）

尼采在这一阶段的作品还有《超出善与恶》(1886)，并撰写了死后由其妹整理发表的《对力量的意愿——重估一切价值的尝试》( *The Will to Power: an Essay towards*

尼采的诗风豪放、奇异、清新、严酷。

*the Transvaluation of all Values; Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, 写于 1885—1889 年, 1906 年出全本, 1956 年施莱希塔出改正本《80 年代遗稿选编》)。其学说的肯定性主旨是“对力量的意愿”、“同一物的永恒轮回(再现)”和“超人”, “重新评估以往一切价值”当然也还在进行。

1871 年, 他的第一本重要的书《悲剧的诞生》出版, 此书植根于叔本华(艺术、特别是音乐与“意愿”的关系), 取灵感于与瓦格纳的交往, 在普法战争(1870—1871 年)的炮火激励下诞生。他自己又称它为《悲剧从音乐精神中诞生》。他参与此战的经历从开始的安全静观到奋不顾身, 参加战地医疗队, 护送伤员中染病, 感到只有在战争中, 在炮火、鲜血、尸体、焦土的战神氛围中, 才可能走向勇敢与崇高, 转而认为希腊人的创造力来自战争(赫拉克利特)。公元前 12 世纪的特洛伊战争持续 10 年, 而七雄攻忒拜衍生出俄狄浦斯和安提戈涅的悲剧(索福克勒斯)。躺在病床上的尼采高诵:“悲剧的希腊人征服了波斯人”。<sup>[5]</sup>但此书不为人理解, 使他在语文学界受孤立, 遭小人中伤。此书是尼采自己的学说的起点, 包含其后三大主题的种子和基本思想方式。

1878 年, 尼采发表《人的, 太人的——为自由思想家写的一本书》, 反对瓦格纳向基督教投诚, 与瓦格纳决裂。“我为独立激动”, 摆脱了叔本华、瓦格纳的“思想控制”而“独立”。

1879 年, 因身体恶化(头痛、眼痛和呕吐)他向巴塞尔大学辞职。在《看哪, 这人! ——自述》(*Ecce Homo*, 1888)中写道:“在 36 岁(父亲死时的岁数)那一年, 我的生命力降到了最低点。……(那是)我生命中最暗淡无光的日子。那是我生命的低潮。……下一个冬天, 也就是我住在热那亚的第一个冬天, 伴随着极度虚弱而来的愉快

和灵性几乎促成了《朝霞》(Morgenröte)的问世。这本书反映出的精神上的完全开朗和明快乃至兴旺，不仅与我身上极度的心理衰弱合拍，而且甚至与极度的痛楚一致。”<sup>[6]</sup>其后十年几乎平均一年一本书。他喜欢陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》以及司汤达的作品。对于后者，他这样说：“他先声夺人，讲了一句无神论的绝妙俏皮话，这本该由我来说才是：‘上帝惟一可原谅之处，就是他并不存在’。”<sup>[7]</sup>在意大利疗养期间，在一高山上，产生“同一事物的永恒轮回”的思想。1883—1885年间他写成了灵感最充沛、最有独特表现力的作品《查拉图斯特拉如是说》。尼采：“每当我倘佯在我的查拉图斯特拉中，我都能够在房间里踱步很长时间，无法抑制我的啜泣”。其妹讲：“查拉图斯特拉这个人物是诗的最高创造，是永恒的美的典型，是世界的神圣的理想化——它就是超人本身”。<sup>[8]</sup>但它当时也未获成功。尼采在欧洲漫游、不停地创作……，但越来越易怒，与最亲近的人关系紧张。创作时的“超人”状态和低迷状态交呈，后来迷乱症状越来越频繁，出现精神分裂征兆。1889年1月3日，他刚离开住所，看见一个马夫虐待自己的马，他流泪扑上去，抱住马脖子昏过去，彻底崩溃。从此之后，就再未清醒过。他生病十年间，先由母亲照顾，母亲去世（1897）后，由妹妹接替。于1900年8月25日去世，葬于父亲墓边（勒肯村墓地）。他终生未婚，有过一次结婚企图，但少爱情冲动。与俄国女子露·洛莎美有过一段有争议的恋情，很快结束。但他在临疯前还是说：“我生活的幸福和它举世无双的特性也许是命中注定的。”<sup>[9]</sup>

正是叔本华的  
“意愿/痛苦/艺术”说  
的体现。

维特根斯坦临终  
前说过类似的话。

## 第二节 悲剧从音乐精神中诞生 ——狄俄尼索斯(醉)交遇阿波罗(梦)

尼采在《看哪，这人！一自述》中自评《悲剧的诞生》(1872)：“这本书有两项带根本性的革新，一、对希腊人的狄俄尼索斯现象的认识——这是对这一现象的首次心理学分析，这本书把这一现象看成整个希腊艺术的根据之一。二、对苏格拉底主义的认识：首次认识到苏格拉底是希腊消亡的工具，是典型的颓废派。用‘理性’对抗本能。坚决主张‘理性’就是埋葬生命的危险的暴力！——全书对基督教表示深沉的、敌意的缄默”。<sup>[10]</sup>

很明显，没有叔本华的《作为意愿和表象的世界》，不会有它；但尼采不止利用了“意愿（物自体）在艺术（特别是音乐）中表现为理念”的思路，并加以改造，大大弱化了“物自体”和“理念”的形而上学的非时间（非现象）性，更突出了音乐与意愿（无形的浑然一体的创生和欲求的痛苦）的关系；更重要的是，将论述的方式引到古希腊的悲剧的产生与灭亡这样一个场景（在场之处），这样一个会聚着时代、文化、人生感触、原发的哲理、深沉回荡的音乐与语言及人物、光束和阴影交织的场景上，并以最强的音符、音色提出了“狄俄尼索斯”（酒神之醉）这样一个主题旋律，使叔本华的否定性的“意愿”取得了八面来风的肯定性的历史人生形态，或浸透着史诗、神话、民歌、抒情诗和悲剧因素的形态。“在我之前，没有人把狄俄尼索斯的激情转化为哲学的激情，因缺乏悲剧的智慧所致。……在这个人（赫拉克利特）的近旁，我感到比别的什么地方都更加温暖和舒适。肯定消逝和毁灭，这对狄俄尼索斯哲学来说是决定性的。（不同于叔本华）肯定对立和战争，肯

尼采是赫拉克利特的当代版、诗人版和音乐版。情况似乎是：两千多年前的赫氏箴言中已跳动着尼采的诗思之魂。“万物皆流，无物常驻”。“火是赋有思想的，并且是整个世界的原因”。“战争是万物之父，也是万物之王”。“时间是个玩跳棋的儿童，王权执掌在儿童手中”。

定生成，甚至坚决否定‘存在’——无论如何，我在这里应该承认，他和我的思想十分接近。”<sup>[11]</sup>这样就使它从外观上充分地西方化、历史现象化、艺术化，获得了（起码对西方人）极大的可理解空间。它（狄俄尼索斯现象）以及提出它的方式（艺术与宗教、历史、人生不分的、共结构的）最大地影响了20世纪的西方。

### 1. 希腊的酒神与日神

他直接要回答的问题是：为什么会产生“悲剧”这种以极度的人生痛苦和壮丽非凡的艺术境界来吸引观众的艺术形式？它的独特之处何在？它为何消亡了，或被后人遗忘了？（海德格尔提出“存在”问题有类似的揭秘动机。）

他认为，用现有的美学理论（质料/形式；主观/客观、移情……）都无法痛切地理解它。悲剧的升华、净化人生的深沉力量只能比拟于或溯源于叔本华讲的原本的“音乐”，“音乐的普遍语言说出意愿的激动，亦即构成任何一件事的那一内核”。<sup>[12]</sup>但要理解这种音乐精神，或“意愿的激动”，就应历史地、同时也是结构化地诉诸于“狄俄尼索斯现象”，以及它与阿波罗的对峙和相交荡。

狄俄尼索斯（Dionysus）是希腊神话中的酒神。他是大神宙斯与凡人女子塞墨勒之子。宙斯之妻赫拉出于嫉妒，挑唆塞墨勒让宙斯显示自己的本相。……宙斯最终无奈，只好将幼子狄俄尼索斯缝在自己的大腿之中，然后显象，

» 塞墨勒被雷霆击死。狄俄尼索斯长大后才从父亲的大腿中再次诞生。他是阿波罗的同父异母兄弟（有凡人的血缘）。狄俄尼索斯司丰产与植物，与酒和狂欢联在一起。对于酒神的崇拜和庆典仪式（体现在他秋冬的肢解死亡和春天的复活）在希腊和小亚西亚地区流传。爱菲斯教与之密切相关。

» 阿波罗（Apollo）是光明之神，司艺术，有预言功能（德

酒神：季节（时间）、死而又生、苦而又醉。

美国登月飞船叫“阿波罗”，不会叫“狄俄尼索斯”。

尔斐神庙供奉阿波罗)。尼采因而认他与“梦”和“尺度(造型)”密切相关。“壮丽的神的形象首先是在梦中向人类的心灵显现。……如汉斯·萨克斯在《名歌手》中那样教导说：‘……人的最真实的幻想/是在梦中向他显相的/一切诗学和诗艺/全在于替梦释义。’每个人在创造梦境(原本的语音与语言)方面都是完全的艺术家，而梦境的美丽外观是一切造型艺术的前提，……也是一大部分诗歌的前提。……叔本华直截了当地提出：一个人间或把人们和万物当作纯粹幻影和梦象这种禀赋是哲学才能的标志。……日神作为一切造型力量之神，同时是预言之神。按照其语源，他是‘发光者’，是光明之神，也支配着内心幻想世界的美丽外观。这更高的真理，与难以把握的日常现实相对立的这些状态的完美性，以及对在睡梦中起恢复和帮助作用的自然的深刻领悟，都既是预言能力的，一般而言又是艺术的象征性的相似物，靠了它们，人生才成为可能并值得一过。”<sup>[13]</sup>所以阿波罗不同于干巴巴的理智，而是那使人生“值得一过”、使它梦幻化为宜人的、可人的“尺度”或“适度”，也就是维持人生的技艺形式的那一面(与一般哲学中讲的“形式”尚有区别)。

与之相对，酒神本性是“醉”。它的特点：首先表现为“个体化原则的崩溃”。<sup>[14]</sup>即一种叔本华讲的充足理由律的失效而引发的“惊骇”和“个体化原理崩溃之时从人的最内在基础即天性中升起的充满幸福的狂喜”。<sup>[15]</sup>

也可视为“一切现成化原则的崩溃”。叔本华讲的人生无常之理令成年人惊骇，却可能引出少年人的“狂喜”——“造反有理”。

把它比拟为醉乃是最贴切的。或者由于所有原始人群和民族的颂诗里都说到的那种麻醉饮料的威力，或者在春日熠熠照临万物欣欣向荣的季节，酒神的激情就苏醒了，随着这激情的高涨，主观逐渐化入浑然忘我之境。……酒神歌队的炽热生活。<sup>[16]</sup>

在酒神的魔力之下，不但人与人重新团结了，而且疏远、敌对、被奴役的大自然也重新庆祝她同她的浪子人类和解的节日。大地自动地奉献它的贡品，……猛兽也驯良地前来，……酒神的车辇，虎豹驾它前行。一个人若把贝多芬的《欢乐颂》化作一幅图画，并让想象力继续凝想数百万人颤栗着倒在灰尘里的情景，他就差不多能体会到酒神状态了。此刻，奴隶也是自由人。此刻，贫困、专断或“无耻的时尚”在人与人之间树立的僵硬敌对的藩篱土崩瓦解了。……<sup>[17]</sup>

其次，尼采认为“在酒神的希腊人同酒神的野蛮人之间隔着一条鸿沟”。<sup>[18]</sup>在古代的各个地区，“从罗马到巴比伦”，酒神节日的核心“都是一种性放纵，……乃至肉欲与暴行令人憎恶地相混合，我始终视之为真正的‘妖女的淫药’”。<sup>[19]</sup>

抵抗酒神是不可能了。“这时，德尔斐神的作用仅限于：通过一个及时缔结的和解，使强有力的手缴出毁灭性的武器。这一和解是希腊崇神史上最重要的时刻。……鸿沟并未彻底消除。但我们如果看到，酒神的权力在这媾和的压力下如何显现，我们就会知道，与巴比伦的萨克亚节及其人向虎狼退化的陋习相比，希腊人的酒神宴乐会有一种救世节和神化日的意义。只有在希腊人那里，大自然才达到它的艺术欢呼，个体化原理的崩溃才成为一种

» 艺术现象。……好像药物使人想起致命的毒药一样。其表现是：痛极生乐，发自肺腑的欢喊夺走哀音；乐极而惶恐惊呼，为悠悠千古之恨悲鸣。在那些希腊节日里，大自然简直像是呼出了一口伤感之气，仿佛在为它分解的个体而喟叹。”<sup>[20]</sup>

第三，酒神是艺术(及人生)的原动力，日神是调整它的形式，或遮住其狂野部分的一层面纱。酒神是音乐和悲剧的主导或深层因素(动机)。“日神音乐是音调的多立克

尼采的文字太有力、太动人。所以，我准备这部分讲稿时，不忍用自己的话代替它们，以致可能过多地选录了原作译文。不过，在讲课时，几乎从未将它们全部念出。它们在背后唤起我临场发挥的激情。

酒神就是时间，只有它才能将一切更新，造成那独一无二的“震撼人心”。离开了酒神，日神就会越来越像教条化的社论。

式建筑术，但只是某些特定的音调，例如竖琴的音调。正是那种非日神的因素，决定着酒神音乐乃至一般音乐的特性，如音调的震撼人心的力量，歌韵的急流直泻，和声的绝妙境界，(在日神音乐中)却被小心翼翼地排除了。在酒神颂歌里，人受到鼓舞，最高度地调动自己的一切象征能力，某些前所未有的感受，如摩耶面纱的揭除，族类创造力乃至大自然创造力的合为一体，急于得到表达。……为了充分调动全部象征能力，人必须已达那种自弃境界，……所以，唱着颂歌的酒神信徒只被同道中人理解! ……甚至他(日神式的希腊人)的日神信仰也不过是用来遮隔面前这酒神世界的一层面纱罢了。”<sup>[21]</sup>

## 2. 悲剧诞生的具体方式：

1) 抒情诗与音乐。抒情诗与音乐密切相关，因而不是主观的。席勒说：“第一次音乐情绪过了，随后我头脑中才有音乐形象”。

2) 萨提儿歌队。尼采写道：“古代传统斩钉截铁地告诉我们，悲剧从悲剧歌队中产生，一开始仅仅是歌队，除了歌队什么也不是。”<sup>[22]</sup>这个思路的源头当然是叔本华的“音乐表达出意愿本身的激动”的开创性学说。剧情、对白这些在时空中的事件和语言的根子是在音乐的纯意愿表现(时间的艺术)里，不然就没有真正的艺术、尤其是悲剧和抒情诗可言。但尼采用希腊神话和宗教这些更有当场表现力的方式来表达这个意思，以回答悲剧这似乎是语言和情节的艺术的起源问题。

歌队被称为“萨提儿歌队”，是因为这歌队是酒神的代言者，而“萨提尔”(Satyr)在希腊神话中就是酒神狄俄尼索斯的随从，又是林怪。在古希腊瓶画中它往往被描绘成裸体的、面目狰狞、行为放荡的半人半羊的精怪，兼醉汉和色鬼于一身。<sup>[23]</sup>在尼采看来，“希腊人在萨提儿身上”

所看到的，是知识尚未制作、文化之门尚未开启的自然。……它与猿人不可相提并论。……而是人的本真形象，人的最高最强冲动的表达，是因为靠近神灵而兴高采烈的醉心者，是与神灵共患难的难友，是宣告自然至深胸怀中的智慧的先知，是自然界中性的万能力量的象征。”<sup>[24]</sup>

萨提尔歌队“体现为自然生灵的歌队。这些自然生灵简直是不可消灭地生活在一切文明的背后”。<sup>[25]</sup>但它已是“歌队”，它代表的自然或现实已不（只）是日常文明生活的粗硬无韵、分立隔膜的现实，而是希腊酒神化了的现实和自然，“其经常活动的境界……是一个‘理想的’境界”，<sup>[26]</sup>“虚构”的境界，但却“是一个真实可信的世界”，一个更原本的、也更可惊异、离涌动的“意愿”更近的世界，也因此反而是使人能有生存意趣的世界。这就涉及尼采叙述的“西勒诺斯的回答”。他写道：

弥达斯国王在树林里久久地寻猎酒神的伴护，聪明的西勒诺斯（Selenus，精灵，酒神的养育者和教师），却没有寻到。当他终于落到国王手中时，国王问道：对人来说，什么是最好最妙的东西？这精灵木然呆立，一声不吭。直到最后，在国王强逼下，他突然发出刺耳的笑声，说道：“可怜的浮生呵，无常与苦难之子，你为什么逼我说出你最好不要听到的话呢？那最好的东西是你根本得不到的，这就是不要降生，不要存在，成为虚无。不过对于你还有次好的东西——立刻就死。”<sup>[27]</sup>



这里没有现成者，一切要从死中得活。

这就类似叔本华对于人生和生命的看法了。它是尼采的出发点。但他由此又前进了一步，即艺术（特别是音乐和悲剧）可使人暂且摆脱痛苦，之后，将古希腊的悲剧艺术看做人用来抵御无常的对象化现实、从而走向对生命的

肯定的桥梁，即“崇高”。在“悲观主义”的苦海之中或之上找到了某种“乐观主义”的孤舟。他写道：

现在奥林匹斯魔山似乎向我们开放了，为我们显示了它的根源。希腊人知道并且感觉到生存的恐怖和可怕，为了能活下去，他们必须在它前面安排奥林匹斯众神的光辉梦境之诞生。……（泰坦诸神的恐怖秩序→日神的美的冲动→奥林匹斯诸神的快乐秩序。）这就像玫瑰从有刺的灌木丛里生长绽放一样。<sup>[28]</sup>（所以尼采讲：“素朴艺术家荷马。”<sup>[29]</sup>“素朴”意味着发自痛苦的生存需要。）

在日神式的希腊人看来，酒神冲动的作用也是“泰坦”和“蛮夷的”；同时他又不能不承认，他自己同那些被推翻了的泰坦诸神和英雄毕竟有着内在的血亲关系。他甚至还感觉到他的整个生存及其全部美和适度，都建立在某种隐蔽的痛苦和知识根基上，酒神冲动向他揭露了这种根基。看吧！日神不能离开酒神而生存！”……

……根据两个敌对原则的斗争，把古希腊历史分为四大艺术时期。……于是，我们眼前出现了阿提卡悲剧和戏剧酒神颂歌的高尚而珍贵的艺术作品，它们是两种冲动的共同目标。<sup>[30]</sup>

歌队的作用是“抵御汹涌现实的一堵活城墙”<sup>[31]</sup>，从而引发“魔变”（metamorphosis，变形、变质；魔术引起的变形；变态）。

它（萨提尔歌队）比通常自视为惟一现实的文明人更诚挚、更真实、更完整地摹拟生存。诗的境界并

“魔变”是入魅中的去魅，去魅里的人魅。

非像诗人头脑中想象出的空中楼阁那样（被一般人认为）存在于世界之外，恰好相反，它想要成为真理的不加掩饰的表现，因而必须抛弃文明人虚假现实的矫饰。……近代人牧歌里的那位牧人，不过是他们所妄称作自然的全部虚假教养的一幅肖像。酒神气质的希腊人却要求最有力的真实和自然——他们看到自己魔变为萨提儿。<sup>[32]</sup>

酒神颂根本不同于其他各种合唱。手持月桂板的少女们向日神大庙庄严移动，一边唱着进行曲，她们依然如故保持着自己的公民姓名；而酒神颂歌队却是变态者的歌队，他们的公民经历和社会地位均被忘却，他们变成了自己的神灵的超越时间、超越一切社会领域的仆人。……

……魔变是一切戏剧艺术的前提。在这魔变状态中，酒神的醉心者把自己看成萨提儿，而作为萨提儿他又看见了神，也就是说，他在他的变化中看到一个身外的新幻象，它是他的状况的日神式的完成。戏剧随着这一幻象而产生了。

根据这一认识，我们必须把希腊悲剧理解为不断重  
>> 新向一个日神的形象世界进发的酒神歌队。因此，用来衔接悲剧的合唱部分，在一定程度上是孕育全部所谓对白的母腹，也就是孕育全部舞台世界和本来意义上的戏剧的母腹。在接二连三的迸发中，悲剧的这个根源放射出戏剧的幻象。这种幻象绝对是梦境现象，因而具有史诗的本性；但另一方面，作为一种酒神状态的客观化，它不是在外观中的日神性质的解脱，相反是个人的解体及其同太初存在的合为一体。所以，戏剧是酒神认识和酒神作用的日神式的感性化，因而与史诗之间隔着一条鸿沟。<sup>[33]</sup>

阴阳相交、八卦  
相荡之处。

### 3. 悲剧的灭亡

这当然意味着酒神冲动和音乐旋律(酒神音乐)的内在驱动不再主宰、托浮悲剧创作者的日神梦境，就如同《庄子·逍遥游》中巨鲲离洪波，大鹏失长风一样。“置杯则胶焉”，“泉涸，鱼相与处于陆……”。尼采写道：

现在什么样的呼  
叫回响在中文世界：  
“……死了！”？

随着希腊悲剧的(因冲突而自杀)死去，出现了一个到处都深深感觉到的巨大空白；就像提伯留斯时代的希腊舟子们曾在一座孤岛旁听到凄楚的呼叫：“大神潘死了！”现在一声悲叹也回响在希腊世界：“悲剧死了！诗随着悲剧一去不复返了！……”<sup>[34]</sup>

其死因在最后一位著名悲剧大师欧里庇得斯身上。“欧里庇得斯把观众带上了舞台。”<sup>[35]</sup>这也就意味着现实性(主体性和客观性分立的表象界)占据了酒神与日神相交接的魔变场景。用“存在者”挤开对“存在本身”的关注。尼采讲：

靠欧里庇得斯，世俗的人从观众厅挤上舞台，从前只表现伟大勇敢面容的镜子，现在却显示一丝不苟的忠实，甚至故意再现自然的败笔。……现在，观众在欧里庇得斯的舞台上看到听到的其实是自己的化身，而且为这化身如此能说会道而沾沾自喜。

苏格拉底“接生”的婴儿似乎都像苏格拉底。

原因不在于欧里庇得斯看重一般意义上的“观众”，而是两个“理想的更高明的观众”。即作为思想家的他本人和更高明者的苏格拉底及其理性精神。于是导致一种“审美苏格拉底主义”<sup>[36]</sup>，其最高原则“理解然后美”与苏格拉底的“知识即美德”相呼应，“欧里庇得斯手持这一教规，衡量戏剧的每种成分——语言，性格，戏剧结构，歌队音乐；又按照这个原则来订正它们。在同索福克勒斯的悲剧

作比较时，欧里庇得斯身上通常被我们看做诗的缺陷和退步的东西，多半是那种深入批判过程和大胆的理解的产物。我们可以举出欧里庇得斯的开场白，当作这种理性主义方法的后果的显例。……埃斯库罗斯和索福克勒斯的悲剧运用最巧妙的艺术手段，在头几场里就把剧情的全部必要线索，好象无意中交到观众手上。这是显示了大手笔的笔触，仿佛遮掩了必然的形式，而使之作为偶然的东西流露出来。……欧里庇得斯仍然相信，他发现在头几场里，观众格外焦虑地要寻求剧情前史的端倪，以致忽略了诗的美和正文的激情。所以，他在正文前安排了开场白，并且借一个可以信赖的人物之口说出来。常常是一位神灵出场，他好象必须向观众担保剧中的情节，消除对神话真实性的种种怀疑。这正像笛卡尔只有诉诸神的诚实无欺，才能证明经验世界的真实性一样。……收场上，再次使用这种神的诚实。”<sup>[37]</sup>

悲剧在德国的当代再生，就要求放弃苏格拉底主义，直接接通“幻觉、意愿、痛苦”，<sup>[38]</sup>并因而产生“悲剧文化”和一代“屠龙之士”。<sup>[39]</sup>尼采指出：

康德和叔本华的非凡勇气和智慧取得了最艰难的胜利，战胜了隐藏在逻辑本质中，作为现代文化之根基的乐观主义。当这种乐观主义依靠在它看来毋庸置疑的永恒真理，相信一切宇宙之谜均可认识和穷究，并且把空间、时间和因果关系视作普遍有效的绝对规律的时候，康德揭示了这些范畴的功用如何仅仅在于把纯粹的现象，即摩耶的作品，提高为惟一的和最高的实在，以取代事物至深的真正本质，而对于这种本质的真正认识是不可能借此达到的；也就是说，按叔本华的表述，只是使梦者更加沉睡罢了。<sup>[40]</sup>一种文化随着这种认识应运而生，我

“悲剧文化”是一种非现成化的、从不可测的恐惧之处发生的创造性文化。所以“科学”要让位于真正的“智慧”。这是对亚里士多德到黑格尔的标榜科学的话语方式的摒弃，意义深远。

斗胆称之为悲剧文化。这种文化最重要的标志是，智慧取代科学成为最高目的，它不受科学的引诱干扰，以坚定的目光凝视世界的完整图景，以亲切的爱意努力把世界的永恒痛苦当作自己的痛苦来把握。我们想象一下，这成长着的一代，具有如此大无畏的目光，怀抱如此雄心壮志；我们想象一下，这些屠龙之士，迈着坚定的步伐，洋溢着豪迈的冒险精神，鄙弃那种乐观主义的全部虚弱教条，但求在整体和完满中“勇敢地生活”，——那么，这种文化的悲剧人物，当他进行自我教育以变得严肃和畏惧之时，岂非必定渴望一种新的艺术，形而上慰藉的艺术，渴望悲剧，如同渴望属于他的海伦一样吗？他岂非必定要和浮士德一同喊道：

我岂不要凭着眷恋的痴情，  
带给人生那惟一的艳影？<sup>[41]</sup>

实际上，《悲剧的诞生》是尼采作品中从思想研究的角度看最重要的作品之一。它一方面清楚表明自己的思想来源（叔本华及那个视野中的康德），又明白展示出他如何加入了新的东西，如何放弃了叔本华的印度式的寂静主义，改造和发展其艺术本性的学说，达到对于醉—梦交融的悲剧境域（场景）的阐明；并由此而提出一种生机勃勃、“洋溢着豪迈的冒险精神”的悲剧文化或生存方式，以及体现这种生存方式的“屠龙（重估一切价值）之士”。

所以，他后来在一系列著作中阐发的东西——(1)对力量的意愿，(2)重估一切价值（宗教：“上帝死了！”；道德：主人道德与奴隶道德；知识（真理）：智慧对苏格拉底的逻辑知性；身心关系：……），(3)超人和(4)永恒的轮回——基本上已经“诞生”于“悲剧”场景之中。只有“永恒的再现”，还看不太清（据说是1882年在意大利一座高山上

产生的灵感)。它与酒神的死而复生的轮回或印度的轮回说肯定不完全等同,但似乎又不是完全无缘。

### 第三节 对力量的意愿和永恒轮回(再现)

《悲剧的诞生》表明狄俄尼索斯的醉态——消弭一切人为区别(浑然忘我),世界的永恒痛苦转为汹涌直泻的激情——是更根本的。这一源头被认为与叔本华讲的“意愿和痛苦”<sup>[42]</sup>息息相通。实际上,只有认为世界的本性是意愿、是(人的)生命本身的意愿,酒神比日神(及苏格拉底)更原本的说法才有了一个存在论的根据。

但尼采与叔本华的不同之处在于:此意愿主要不被理解为“求生存”的意愿,而是“求力量的意愿”或“对力量的意愿”(Der Wille zur Macht)。也就是要获得(“真理的标准就在于提高力量感”<sup>[43]</sup>)、表现(去创造)、释放力量的意愿,也就是那能提高、增长、丰富和表现自己生命力的意愿。尼采将“力”纳入了“意愿”,使之成为一种可被直接意愿和表现的生命力。所以(1)人及一切生物从根本上是被这种“对力量的意愿”而非什么认知的好奇心或求生存、求快乐<sup>[44]</sup>的本能驱动着去生活和奋斗,人的本性是酒神的,天真蛮痴的,不算计的;这意愿鼓动着一切,表现在一切人的和生物的生命方式中。他在《对力量的意愿——重估一切价值的尝试》中写道:

① 各神的有机功能都可以归得到一种根本意愿,对力量的意愿,——它们都是从其中分出来的。

② 对力量的意愿分化为追求食物的意愿,追求财产的意愿,追求工具的意愿,追求使用奴仆和作主子的意愿:这是以肉体为例。——强大的意愿指挥软

进一步剔除现成者(个体生存),让意愿的纯构意势能进一步舒展。但“力量”也是一种“什么”,一种海德格尔从中看到让现代技术逞其能的无处不在的“什么”。

弱的意愿。除了从意愿到意愿之外，根本没有别的因果联系。这是不能用机械论来说明的。

③一切生物都有思想、感情、意愿。快乐无非就是：阻碍对于力量感所造成的一种刺激（有节奏的阻碍和障碍造成的刺激更大）——使权力感因而高涨。因此所有的快乐都包含痛苦。——如果要使快乐变得很大，那就必定要使痛苦变得很长，生活的折磨变得很凶。

④精神的功能就是陶铸的意愿，同化的意愿等等。<sup>[45]</sup>

(2)正因为这是“求力量的意愿”而不就是求生存、求快乐的意愿<sup>[46]</sup>（“我认为有个重要的启蒙，也就是设定力量以取代个人的‘幸福’，任何生物都要追求力量，生物要追求力量，追求更多的力量；快乐是取得力量感的象征，是意识的差别。），它的本性是超苦乐的，纯冲动和创现的，不完全受制于“满足”，因而超出了“悲观主义”和“总是亏账”的计算，表现为生生不已、健行不息的奋发有为的人生态度。尼采本人的人生表现就是这样的，并因而在西方赢得了这个范围之内的高度尊敬。

(3)对力量的意愿不是现象背后的物自体，而就是生命和世界本身的内在真实。没有任何意义上的“彼岸世界”。正因为如此，它尽管没有外在的目的，不可被对象化，但却以现象界本身的“永恒轮回”来构成自身的巨大节奏和样式，做出“天地盈虚，与时消息”的伟大游戏。《对力量的意愿——重估一切价值的尝试》1067节（新版1072节）这么讲：

世界就是：一种巨大无匹的力量，无始无终；一种常住不变的力量，永不变大变小，永不消耗，只是流转易形，而总量不变；一份家当，没有支出和亏

突破了西方自古而来、影响深远的“快乐伦理学”，但又不同于康德的义务伦理学，而可视之为一种超苦乐区分的“涌力伦理学”。金圣叹评鲁智深、李逵、阮小七等草莽英雄，靠得就是这一番“气力”。

由这一段就可知，将尼采讲的“Der Wille zur Macht”中的“Macht”译作“权力”是不妥的。他讲的并非只是人间的“权力”，而是广义的“力量”。

损，也没有增益和收入(去掉对情节的焦虑”和“算计之心”，只欣赏它的纯表演)，为“虚无”所包围，以此为自己的界限；……(它是)一种无所不在的力量，或各种力量浪潮的嬉戏(会演)，亦多亦一，此起彼伏；一个奔腾泛滥的力量海洋，永远在流转易形，永远的复归，以千万年为期的轮回；其形有潮有汐，由最简单到最复杂，由静止不动、僵死一团、冷漠异常，一变而为炽热灼人，野性难驯、自相矛盾；然而又从充盈状态返回简总状态，从矛盾嬉戏回归到和谐的快乐，在其轨道和年月的吻合中自我肯定、自我祝福；作为必然永恒回归的东西，作为变易，它不知更替、不知厌烦、不知疲倦——这就是我所说的永恒的自我创造、自我毁灭的狄俄尼索斯的世界，这个双料淫欲(双重销魂)的神秘世界，它就是我的“善与恶的彼岸”。它没有目的，假如在循环的欢乐中没有目的，没有(特殊的)意愿，假如一个圆圈没有对自身的善良意愿的话——你们想给这个世界起个名字吗？你们想为它的一切谜团寻找答案吗？这不也是对你们这些最隐秘的、最强壮的、无所畏惧的子夜游魂投射的一束灵光吗？——这就是对力量的意愿的世界——岂有他哉！(此外一切皆无！)你们自身也是对力量的意愿——岂有他哉！(此外一切皆无！)<sup>[47]</sup>

尼采自认，“这一学说归根结底就是赫拉克利特所教诲的东西。”<sup>[48]</sup>我们在赫拉克利特那里读到这样的话：

这个万物自同的宇宙既不是任何神，也不是任何人所创造的，它过去是、现在是、将来也是一团永恒的活生生的火，按照一定的分寸燃烧，按照一定的分寸熄灭。(KRS. 217 · 残篇 30)

可对观邵庸《皇极经世》中所讲的阴阳消长之“康长神数(元、会、运、世)”。

《易·系辞下》8章：“《易》之为书也，不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧。”

万物都等换为火，火又等换为万物，犹如货物换成黄金，黄金又换成货物一样。（残篇 90）

永恒轮回的特点是：(1)它是力量意愿的表现方式；(2)这力量意愿在全体上恒一，但又表现为质的方面的永变和回流，自己破坏创造；(3)力量意愿借此轮回（变中的不变）而肯定自己，由此说明没有彼岸世界。一切价值全在现实的变易世界。

#### 第四节 超人和重估一切(已往的)价值

尼采的超人说不是从“进化论”推出的，而是上面两节所说的一个延伸，就如同《庄子》中的“神人”、“圣人”等是“道”和“气”之说的人类生存体现一样。那能充分地、希腊式地体现酒神精神者，那种充满真正的悲剧艺术境界的人生形态，那些具有“豪迈的冒险精神”的“屠龙之士”，那些能充分展示“对力量的意愿”、相信“永恒的轮回”者，就是超人！超人是不受“个体化原理”、“苏格拉底逻辑”、苦乐算计和“基督教道德”等控制的原本意义上的人，他“超出”的是“末人”，即受各种框框限定的人（“理性的动物”之类）。超人的特点是：原发性（孩子般的单纯和新鲜）、创新性（总是在过渡，“超出现成”，不确定）和肯定性（健行）。

他的象征是“大地的意愿”（《查拉图斯特拉如是说》）、“大海”（力量意愿的自洁能力）、“闪电、疯狂”（冲决一切罗网）。他要否定“人类”孱弱的一切，或那受制于现成者的一切！“颓废”对于尼采就意味着达不到“力量意愿”的那种创造性的边缘，缺少凭空构成和维持的勇气和能力。

超人的产生经过“精神的三种变形”：骆驼（背负着谦恭的负担，以承担重负为乐；灵肉区别、禁欲），向沙漠走去，在孤寂中变形为狮子，从服从“你应该……”这样的主

人的命令和自己内心命令的驯者,变为“我要……”式的寻找自己生存和自由的雄狮,对以往的一切说“No”!无家园,越来越暴虐,留在过去。如要属于未来,就要忘却过去的一  
»一切,如茫茫大地一样干净,于是变成小孩。“小孩是天真和遗忘,一个新的开始,一个游戏,一个自己转的轮,一个原始的动作,一个神圣的肯定。”他赤地新立,自建家园,以自己的游戏为乐(永恒轮回的自身体现!自己的艺术化),无等级身份割裂。超人就是力量意愿强烈和直率表现之人。

超人代表的酒神境界和永恒轮回着的力量意愿境界,从根本上超出了苏格拉底、基督教和世间道德规范的衰败和割裂不通的形态——知识,信仰和道德等形态。尼采要求“重估一切以往的价值”,站在超人立场上对以往一切价值判断彻底怀疑。喊出了“上帝死了!”<sup>[49]</sup>的有力  
»呼声。要求达到“超出善与恶的彼岸”,并抨击唯智主义。

他认为“价值”来自生命力量的增大的发挥,是对生命苦难和恐惧(力量的缺乏)的克服,即对生命的肯定,对现象世界的肯定,对力量的肯定。它从根本上属于人的生命意愿自身,不受任何教规、道德区分及科学概念的规范。而一切退化的价值观都试图以某种反酒神的框架来规定何为价值。因而是窒息生命、制造“颓废者”,有利于“怯弱者”而压抑“有力者”、“强者”的设置,必须摧毁或“解构”(后人语)不可!尼采称自己为“炸药”。

尼采的“重估”产生巨大影响,其批判方面令人耳目一新,开拓人的思想,打破数千年的西方思维定势。比如对基督教的独特批判方式(视其产生于“怨恨”),以及“道德”、“真理”这些被视为天经地义的东西的真实地位的再估价,都不同于前人。它们的表达方式有偏激之处,尤其是“主人道德和奴隶道德”之别,如果不局限于思维方式、行为方式上的“主”、“奴”之分,而稍作实体化,就会产生令人反感的新框架,比“颓废的”、“虚伪的”还糟得多!“超人”说也是这样。他的文学笔法为各种解释留下了可能。因此各种人,从

尼采本人似乎停  
在狮子的阶段。

尼采重新估价  
“科学”(确定性的寻求)和“真理”,认为追求“绝对不变的真理”,把它强加给变化的力量意愿的世界是错误的,出于人的怯懦和贪婪。实际上,真理是服从力量意愿的,为达到某个目的而服务的。

“线性化”对于尼采这样的天才来讲，多半是他趋向疯狂的征兆。

他讲的“超人”既有天性盎然的一面，又有冷酷无味的一面。如《水浒传》第三十九回写李逵劫法场，“一个虎形黑大汉……两只手握两把板斧……手起斧落，早砍翻了两个行刑的刽子。……火杂杂地抡着大斧，只顾砍人。……晁盖便挺朴刀叫道：‘不干百姓事，休只管伤人！’那汉哪里来听叫唤，一斧一个，排头儿砍将去”。（金圣叹评本）

希特勒到鲁迅（旧道德“吃人”），都可以从中找到自己的东西。但很明显，他的学说是“炸药”，是炸开西方传统哲学、宗教、道德框架的突暴巨力，但本身带不来使人和社会幸福的东西。其关键问题在于他的表达和思路，尤其是后期，太线性化，缺少老庄的曲折反复和深邃境界，比如“超人”就被视为处处、时时的“强者”，具有“主人”的道德。早期讲“悲剧诞生”时的那种“阴阳交合”（即醉与梦相交）的微妙艺术境域很少在新论点（比如永恒轮回、超人）中出现了，只流露于 Zarathustra 的诗意图表达中。所以，对于东方人（可能也包括某些西方人），后期的尼采很“强”，但不动人，不能从灵魂深处唤发人，“人”太多太盛，“天”太少太弱。这方面他不如叔本华。叔本华讲的解脱之道除了艺术之外，就是对自我生存意愿的否弃。但尼采在艺术之后，则是自我意愿的极度膨胀，又不是道家式的（与自然融为一的动人境界），鼓励人为所欲为。它对于还不是俗世“超人”（有杈势、地位、名声者）的年轻人极危险，很可能是他早期讲非希腊酒神节时说的“淫药”、“毒药”，如《罪与罚》中的男主人公（尼采在 1889 年读到此书，深受感动）。

后期的尼采是不可直接学的，而只可倾听。如不保持解释学的距离，会被灼伤。他后期是悲剧人物：反西方的思路都以最西方的方式表达。

下面简括叔本华和尼采（特别是后者）对欧陆哲学的影响：

(1) 思想方式从“Being in proper”（不变的存在）转到“Becoming”（生成），终极实在（the ultimate reality）被认为是处于缺乏/渴望/求满足又不被完全满足之中的意愿冲动、生命冲动之中。整个世界是这种意愿的生动体现。以后的现象学、存在主义、生命哲学、结构主义、实用主义等，无一不处于对生成的认可之中。

(2) 现象世界本身有自己的构意机制、比如艺术、“永恒轮回”，酒神与日神的进退潮汐。

在实在论与唯心论后面又发展了一个更深更暗但又更真实的维度（泰坦、大地、物……）。

(3) 原本的状态是纯生成的、不能被概念割裂的、纯展现和当场维持的；而次级的、退化的、衍生的状态才是概念可把握的，（存在本身与存在者之区分）在传统理性与反理性之间有一个“酒神／日神”共构的意义世界。

(4) 时间问题的重要。“悲剧”产生于音乐、歌队和当场的魔变呈现（这些都有时机性）。

(5) 艺术本身具有揭示更真实存在状态的思想能力。艺术形式，比如诗、神话，可作为或势必作为表述前概念思想的语言。这一点影响到欧陆传统中的“语言转向”，与实用主义不同。

(6) 哲学直接与对人生的理解相关。

(7) 身体与心灵还未分的状态是更真实的。“意愿”从此状态而来。

## 注 释

- [1] 叔本华：《作为意愿和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，1982年版，第419页。
- [2] 尼采：《苏鲁支语录》，“缀言”，商务印书馆，第20页。
- [3] 杜丽燕：《尼采传》，河北人民出版社，1997年，第43页。
- [4] 同上书，第47—48页。
- [5] 同上书，第64页。
- [6] 《权力意志》，张念东、凌素心译，商务印书馆，1994年，第9页，《看哪，这人！》：“我为什么这样智慧”。
- [7] 《看哪，这人！》。
- [8] 杜丽燕：《尼采传》，河北人民出版社，1997年，第150页。
- [9] 《看哪，这人！》。
- [10] 尼采：《权力意志》，张念东、凌素心译，商务印书馆，1994年，第51页。
- [11] 同上书，第53页。
- [12] 《作为意愿和表象的世界》，第365页。
- [13] 尼采：《悲剧的诞生——尼采美学文选》，周国平译，三联书店，1986年版，第3—4页。
- [14] 同上书，第5页。
- [15] 同上。
- [16] 同上。
- [17] 同上书，第6页。

- [18] 同上书,第7页。
- [19] 同上书,第8页。
- [20] 同上书,第8—9页。
- [21] 同上书,第9页。
- [22] 同上书,第25页。
- [23] 尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,商务印书馆,1994年版,第4页注。
- [24] 尼采:《悲剧的诞生——尼采美学文选》,周国平译,三联书店,1986年版,第29页。
- [25] 同上书,第28页。
- [26] 同上书,第27页。
- [27] 同上书,第11页。
- [28] 同上。
- [29] 同上书,第13页。
- [30] 同上书,第16页。
- [31] 同上书,第30页。
- [32] 同上。
- [33] 同上书,第32—33页。
- [34] 同上书,第44页。
- [35] 同上书,第45页。
- [36] 同上书,第52页。
- [37] 同上书,第52—53页。
- [38] 同上书,第89页。
- [39] 同上书,第79页。
- [40] 叔本华:《作为意愿和表象的世界》,第一卷。
- [41] 尼采:《悲剧的诞生——尼采美学文选》,周国平译,三联书店,1986年版,第78—79页。
- [42] 同上书,第89页。
- [43] 尼采:《权力意志》,张念东、凌素心译,商务印书馆,1994年版,第269节。
- [44] 同上书,第504页,第688节。
- [45] 同上书,第286节。
- [46] 同上书,第504页,第688节。
- [47] 据洪谦主编:《现代西方资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1993年版,和《权力意志》,张念东、凌素心译,商务印书馆,1996年版。
- [48] 《前柏拉图哲学讲演》,引自杜书,第259页。
- [49] 《快乐的科学》,第126节。

## 第五章 实用主义

“实用主义”(pragmatism)于 19 世纪出现于美国(70 年代在哈佛大学以皮尔士为首的“形而上学俱乐部”), 创始者是皮尔士 (Peirce), 使它广泛传布者是詹姆士 (James); 关心心理学(意识)和信仰, 使它“自然主义化”并直接影响对美国的各种体制(特别是教育、政治)的讨论者是杜威 (Dewey)。

实用主义的最显著特点就是强调思想和人生中的实际效果的联系, 或思想与人的行为之间的相互关系。皮尔士造此词时, 认为“实用”或“pragma”来自希腊语, 意为“行为”、“行动”(这与“实证”、“感觉经验”不同)。也就是说, 一个思想、信念、主张、概念或语词的含义, 就在于它在具体人生中产生的效果, 它如何影响到人的行为。当然, 关于这“效果”可以有不同解释, 实用主义者之间也有很不同的关注, 但这个总的强调“知行合一”的倾向是共通的。此外, 实用主义者往往深受科学实践模式的影响, 尤以皮尔士和杜威最明显。因此, 以前国内学界总认为实用主义的要义就只是这种关于“意义”和“真理”的“实用”看法, 一种“大胆假设, 小心求证”的工具主义方法论, 认为它是与分析哲学、实证哲学相近的“科学主义思潮”中的流派, 很少看到它里面关于“经验”、“意识”的更深邃有趣的新见解, 看不到这些新见解如何为解决传统哲学提供了新的视野。比如, 詹姆士受到柏格森影响, 或与之呼应, 他的“意识流”深刻影响了胡塞尔的先验现象学。他的

宗教观也极大影响了当代对神秘主义的研究。而杜威关于社会问题的思想也是相当“后现代的”。

美国的桑德拉·罗森塔尔(曾任皮尔士学会主席,现任推进美国哲学学会主席)反对这种狭隘的、但颇为流行的“实用主义观”。他认为“在对待西方传统哲学中不同哲学立场方面,实用主义最接近现象学。”<sup>[1]</sup>又认为:“实用主义与欧洲存在论现象学——特别是海德格尔和梅洛·庞蒂的学说——之间的亲缘关系要远甚于它和分析哲学传统的关系。”<sup>[2]</sup>罗森塔尔列举的实用主义的十二个特点是:(1)反近代哲学的(主客)二元化;(2)充分丰富的“经验”观;(3)时间性主义(排斥永恒实体的形而上学);(4)关注历史性;(5)逻辑建立在人的历时结构之上(这一点与现象学一致);(6)自然主义(前科学的、人生境域的自然);(7)认识论上的非旁观态度;(8)反对认识论中的砖砌论,主张整体观;(9)反对形形色色的语言分析,意义生于人的目的性活动;(10)反基础主义;(11)多元主义,“社团”(community)占有中心地位,分析哲学和现象学都未看到这一点;(12)所有经验性的信念都可谬,拒绝任何绝对的确定性和教条。从她列举的古典实用主义的十二个特点看,这么说确有道理,或起码有这么深化解释的可能。

由于对“成败”、“效果”可以有很不同的解释,所以对“实用主义”的理解可以差距极大。总的说来,把行为的效果越解释得靠近意义发生的源头(比如詹姆士讲的“意识流”),这实用主义就越原本和有机;相反,如果将这效果仅仅看作主客分离局面中主体行为的后果和

一般认为实用主义在30年代之后就衰落了,但罗森塔尔认为“实用主义是一种富有活力的当代哲学”。有一些“新实用主义者”出现,比如蒯因(罗森塔尔认为他最终还是持一种“旁观者认识论”或实在论)和罗蒂(罗森塔尔认为他的彻底反形而上学、“哲学只是对话”的观点是非实用主义的)。

实用主义接近人的日常生活(这一点与分析哲学大为不同),特别是美国式的、进行各种尝试(冒险)的、以成敗(而不是现成的地位、出身……)论英雄的生活。所以,

它在今天商业化的世界中确有极大的现实影响力。它在美国这片(白人)“自由”、“开拓”和“文化融锅”里出现绝非偶然。它经胡适等人的片面化推广，在中国亦颇有影响。它的某些思路如深入发掘，确与中国古今智慧有可相通之处，就如同现象学那样。“实践是检验真理的惟一标准”、“黑猫白猫论”等与它难以完全分开；而“不知生，焉知死”、“万物负阴而抱阳，冲气以为和”、“知行合一”等思想则在更深的意义上与之相呼应。

## 第一节 皮尔士的意义原则

查尔斯·桑德斯·皮尔士 (Charles Sanders Peirce, 1839—1914) 是哈佛大学的数学家和天文学家本杰明·皮尔士(Benjamin Peirce)的儿子。他本人 1863 年在哈佛大学获得化学学位。从 1861 年到 1891 年，他是美国海岸地形测量部的职员。从 1869 年起，他有八年与哈佛大学的天文台有关系。1864—1865 年和 1869—1870 年，他在哈佛大学讲授当代科学的早期历史；1870—1871 讲授逻辑；1879—1884 年，他在约翰·霍普金斯大学讲逻辑；但他一直未得到正式教职，并可能由于他于 1883 年的离婚、再婚及其他一些原因(他有时脾气不好，发一些道德上的愤慨议论，又在某些问题上缺少一致性)，他在霍普金斯大学也失去了教席。从 1887 年开始，他和第二位妻子定居于宾州，以写作为生，生活窘迫。1914 年死于癌症。詹姆士尽力帮助他，对他的学问极为尊重，杜威也同样声称自己从皮尔士那里获得了重要的东西。皮尔士死之后，他的名声才逐渐增大，30 年代出了他的 6 卷本选集，50 年代又增两本。

目标，就丧失了实用主义者们追求的那种思想元气或生机，最后沦为以对我是否有利来划分真假的唯我主义了。对实用主义的误解就往往来自实用主义者们本人在这方面的不当言论。

在这个意义上，我们可以说实用主义可以分为“发生型”的和“私欲型”的这样两个极端，其间有一个连续过渡的谱系。

### 1. 意义原则

皮尔士对实用主义的最显著影响是他的“如何使我们的观念清楚明白”的“皮尔士意义原则”。它的总精神是：一个概念（即一个词或别的表达式的理性含义）的意义不能由先天定义或按某种分类系统原则来确定，而只能在它所可能产生的实际（感性、实验、生活行为）后果或效果那里发现。简言之，一个“东西”的意义就等于它可能产生的实际效果。

皮尔士在《实用主义要义》<sup>[3]</sup>中讲述了他得到这样一个实用主义原则的个人经历上的原因。“从六岁起直到成年后很久我差不多一直居住在实验室中。……由于我自己的生活大部分同实验科学家联系在一起，我对于理解他们并为他们所理解抱有充分的自信。”<sup>[4]</sup>而他观察到：“实验科学家（注意：“不是理论科学家”！）总是以实验室中的思维方式来思考一切问题，也就是将一切问题作为实验问题来思考。……不管你作出何种论断，他都会这样来理解它：“如果你这样或那样进行实验，就会产生这种或那种经验；否则，他就认为你所说的全无意义。”

比如，一位学者认为物理学的目标在于寻找比“那些联结可能的经验对象的规律”更为隐蔽的“物理实在”，皮尔士就认为：“实验科学家的心灵对此类本体论的意义是《色盲的》”。<sup>[5]</sup>

依从这样一种“实验室思维方式的思想倾向”，皮尔士得出了他的实用主义意义原则；对这个原则有数种表达，最为人知的一种是：

为了弄清一个理智概念的意义，人应该考虑的是：这个概念的真理性必然会导致什么样的可以设想的实际（practical, 实践的）后果（consequences, 效果）；这些后果的总和就将构成这个概念的意义。<sup>[6]</sup>

几乎所有当代西方哲学中的革命性思潮（意愿主义、直觉主义、现象学、日常语言学派、过程哲学等）都分享这个看法。比如后期维特根斯坦对这种“色盲”的不可避免和健全性有不少精彩的论辩。

比如，你若还不了解“硬的”(hard)这个概念或属性的意义，那么就可以通过这样的合乎这个原则的方式来弄清：如果一个人以不太强的力量压它，它不会像黄油一样被压扁；或者，如果某人坐在它上面，此人不会陷下去；等等。如果不用这类“实际后果”来说明，一个局外人不可能区别开“硬”和“软”。

注意，这个原理中的一个重要词是“可以设想的”(conceivable)。这是为了避免一种狭隘的实效主义，而当时许多批评实用主义的人都是这么看的。这种强调有点类似穆勒的“质的”功利主义，因为“可设想的”会使许多表面上看来没有直接的实际后果的理论命题，比如纯数学命题、尚不可马上检验的预测、道德命题，甚至某些“形而上学”命题，等等，都具有“可设想的”后果和意义。这也就是实用主义与实证主义的一大区别。它认为有意义的概念不只限于“观察事实和整理这些事实关系的规律”，而是包括一切可能产生实际效果的理智观念。皮尔士一方面认为“本体论形而上学的全部命题”是十足的废话，因为它们没有任何可设想的实际效果(?)，但又讲：“实用主义者不像其他近实证主义那样仅以冗长的废话来讥笑形而上学，而是从其中提炼出能给予宇宙学和物理学以生机和光明的思想精髓。同时，这种学说在道德领域的运用也是积极的、有力的。……”<sup>[7]</sup>由此，实用主义为自己留下了一个有巨大解释空间的“后院”，在后来成为一个跨“科学实验”和“各种人类的意义活动”(包括宗教、艺术……)的有活力和各种变通可能的思想。(变色龙！科学主义、现象学都可附会上)

## 2. 实用主义及其思想特点(确立信念，排除怀疑)

由这个意义标准，皮尔士得出了他心目中的“实用主义”。他写道：

正像实验科学家(皮尔士心目中纯粹的、典型的实用主义者)自然会着力去做的,……我坚持这样一种理论:一个概念,亦即一个词或别的表达式的理性意义,完全在于它与生活行为的可设想的联系;这样,由于任何产生于实验的东西都明显地与行为有着直接的联系,当我们能够精确地定义一个概念的肯定和否定所包含的所有可设想的实验现象,则我们也就得到了该概念的完整定义,这个概念中也就再没有其他意义。我把这种学说命名为“实用主义”(pragmatism)。……“实践的”(praktisch,康德意义上的)适用于这样的思想领域,在那里实验科学家的思想根本无法为自己建立坚实的基础,而“实用的”(pragmatisch)则表达了与人类的特定目的的联系。《  
 这种崭新的理论的最为引人注目的特征正是在于它对于理论认识与理性目的之间不可分割的联系的确认。正是这种考虑决定了我对于“实用主义”这个名称的偏爱。<sup>[8]</sup>

孔子就是以这种“实用的”态度来肯定管仲之仁。《论语·宪问》:“子路曰:‘桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死,曰未仁乎?’子曰:‘桓公九合诸侯不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁!’”

当然,由于别人对这个词的“恣意歪曲”,英国人又对它“尽挖苦之能事”(直到罗素,也还有),皮尔士说他不得不与自己生出的“孩子”吻别,并且重造一词:“请允许我宣布一个新的名称‘实效主义’(pragmaticism)的诞生,它丑陋得足以使自己免遭绑票(which is ugly enough to be safe from kidnappers)”<sup>[9]</sup>

由于实用主义与实证主义的内在区别(表面相似),使得它具有所谓“科学主义”所不具备的许多特点,其中重要的一个就是“认识论上的非旁观观点”(罗森塔尔讲的第7点);换一种方式讲,就是“反基础主义”(罗森塔尔讲的第10点,并与其他各点有家族亲缘力)。不认识到它就不算真正了解了实用主义,以为它只是一种重事实和

实效的“基础主义”。

这种“非旁观的观点”在皮尔士已很明显，并因此而反对笛卡儿的由于相信自己理性的绝对的内在真实性而提出的“怀疑一切”的方法。他讲：

有的哲学家提议哲学应起始于怀疑一切，世上只有一样东西你不可能怀疑。在这些人眼中，怀疑就像“撒谎那般容易”。另有人主张我们应该从“观察最初的感觉印象”开始，这种人忘了知觉本身正是复杂的认知过程的结果。（现象学思路！）事实上，你只可能从一种思想状态“出发”，（用引号表明这“出发”并非纯净的“基础”）这就是当你“出发”时你所拥有的那种思想状态，在这一状态中你早已拥有了一大堆既成的知识，一大堆你根本不能摆脱（不能怀疑）的知识。当你摆脱了一切既定知识后，你也就丧失了获得任何知识的可能性。<sup>[10]</sup>

»

由此，皮尔士看出一切知识与当事人的具体人生经历的联系：

其实，真正与你打交道的只有你的生活经历，你的怀疑和信念，而生活经历又不断把新的信念强加给你，并使你得以对旧的信念产生怀疑。<sup>[11]</sup>

这就从根本上改换了人的“科学”认知的场景。理性主义者（笛卡儿、莱布尼兹等）、（合理）经验主义者、实证主义者们似乎都相信最真实的认知是有一个“理想（基础）条件”的，是在一种尽量远离生活“习惯”的干扰的、更纯粹的、更透明的主客关系和状态中进行的。而皮尔士一上来就讲的“实验室思维方式”似乎也给人以同样印象。但是，

此段话言浅意深。正表现实用主义与唯理主义的区别。

按照它，我们可以说：硬性地反传统是愚蠢之举。正所谓：“竹帛烟销帝业虚，关河空锁祖龙居。坑灰未冷山东乱，刘项原来不读书。”（唐·章碣《焚书坑》）

胡适却讲：“宁可疑而过（错），不可信而过”。就此而言，胡适岂是实用主义者！

情况“其实”恰恰相反或起码不是这样。皮尔士真正要采取的是一种不离日常人生的“习惯”（信念），而只是使之“更实验室化”的认知方法或生活方式。如果没有作为思想习惯的信念（往往是某种偏见），任何认知就不可能开始。但如果你完全顺从这习惯，不对“将来”的怀疑开放，那也不是实用主义态度。（“每个命题的理性意义存在于将来”。<sup>[12]</sup>——此句话含义极深，颇有现象学、特别是海德格尔的味道。）

“信念”是什么？“怀疑”又对皮尔士意味着什么？他认为：

这与解释学思路  
可相沟通。

信念并非意识的某种瞬时样态，它实质上是一种具有持久性的思想习惯。至少可以肯定，通常它是无意识的。如其它习惯那样（在它遇上使其解体的变故之前），它是完全自足的。怀疑则与之相反，它不是习惯，而是习惯的阙如（可见怀疑只是一种否定，不可能独自存在）。而习惯的阙如之为习惯的阙如，恰好是因为它是一种反常状态，因此，它必须被一种新的习惯所取代。<sup>[13]</sup>

“思想习惯”中“思想”的含义为：“对其未来行为施加一定程度的自我控制”<sup>[14]</sup>，也就是对行为的后果进行反省、自责，再在下一次行为中加以调整。在这个“反省、自责”的意义上，皮尔士说“思维即是人的伦理的自我控制（ethical self-control）的完美镜子。”<sup>[15]</sup>所以，

我们绝不能于在狭隘的意义上来理解思想，绝不能再把它看做是消极的，沉默不语的东西。相反，应该说，思想贯穿于一切理性生活中，而人的实验性.的行为正是思想的一种操作活动。<sup>[16]</sup>

这样看，思想就绝不只是单纯的符号加工，即对现成观念的处理、重组等等，而是一个从根本上带有“已经”有的信念或成见，在“当前”应对正在不断来到的“将来”的生动的操作过程，与“实验性的行为”相当。因此，思想的“真”与“假”就不是指与一个外在的绝对客观的事实的“符合”与否，而是与“信念”（即还能操作和行动自如的思想习惯）和“怀疑”（缺少了这种“完全自足”，信念的“解体”状态）直接相关的。（言外之意，真与假不是截然两分和完全

» 对立的，而是可以并经常相互转化的。能够“行得通”就意味着“真”，“行不通”就意味着“假”。）皮尔士写道：

我们可以用怀疑、信念和经验过程来定义“真”和“假”（例如，当你定义一个信念的“真”时，真即是指信念无限趋近于绝对的确定性），……反之，倘若你所说：真和假是不能用怀疑和信念来定义的，那么你就是在谈论某些你不能对其存在有任何认知的实体。……（获得）“真理”（truth）仅仅是想达到一种不被任何怀疑所动摇的信念。<sup>[17]</sup>

这引文后一半说得极有力度，极为深刻！（与老庄、孔孟、海德格尔、后期维特根斯坦都有相通处。）他并未“事先”就从逻辑上、理路上断言（也不可能断言）真理是相对的，人总可以、总要、并且在某个意义上也似乎总能获得“一种不被任何怀疑所动摇的信念”，但他强调：真与假永远与人的信念和怀疑这种人生状态（牵挂）内在相关。你的思想可以“无限临近上述那种确定性质”，但它从根子上还是“信念”，不是干巴巴的、“逻辑上就不可能出错”的真理。“求真”是一个动态的、趋向性的、具有时态三相交织的过程，也就是一个需要开创和不断维持的操作过程和

推到至极处，此  
见解就是至理。由尼  
采吼将出来，就令人  
惊骇。

实验过程(当然,如形成了坚固的习惯,这过程可以在下意识中进行)。“真”不是一个与某种“不变的参照物”、“终极实体”发生关系的问题,而只是与人的生存能力、问题与问法的解决相关的过程。任何真理永是“可错的”,可错论(fallibilism)是无法避免的。

因此,皮尔士对于“个人”和“社会圈子”有了不同于传统的个人主义(个体主义)和集体主义(黑格尔主义、柏拉图主义)二分法的看法。他讲道:

确信并铭记这两点是至关重要的:其一,一个人  
绝非一个单纯的个体,他的思想就是他“与自己的对  
话”,也就是说,是与生活过程中所出现的另一个自  
我的对话。一个人的思考过程,其实就是他极力批  
驳另一个自我的责难批评以便说服他的过程。…… <<  
其次要记取的是,人的社会圈子(无论在这个短语的  
广义还是狭义上理解)类似一个松散的集合人  
(loosely compacted person),在某些方面,它是高于作  
为个体有机体的人的。这二者使你可能(……)将绝  
对真理与你所不加怀疑的东西区分开来。<sup>[18]</sup>

对于罗蒂,“人的社会圈子”就是这些人的“真理之圈”。

由此可见,皮尔士确实是在相当“真实”的“意义”上,开创了“实用主义”的运动,尽管他本人的思想中有一些不一致之处。

对于皮尔士的学说,可以有这样的批评:假如你能懂“如果用力压,……它不会被压扁”这一类实际后果,你也就已经知道“硬的”这类词的含义了。而对你确实不知者,以这种理智的关于实际后果的术语解释(“翻译”),是否可能导致理解呢?孩子学语言是这么学的吗?“可设想的”(“质的”)边界何在?詹姆士要更宽(可容纳宗教),杜威要更窄(实验工具)。能设想一个“不可设想有实际效果”的

命题吗？

## 第二节 詹姆士

威廉·詹姆士(William James, 1842—1910)出生于纽约,为家中长子。其父亨利·詹姆士(1811—1888)是神学家,受其父影响,威廉也有强烈的宗教情绪。他在美国纽约、法国、德国都受过教育,娴于法、德语,曾想当画家。又在欧洲熟悉了法国哲学家雷诺维耶(Renouvier)的学说。

1869年(27岁)他获哈佛医学院博士,然后生病三年。他精神上一直有冲突,主要是在科学的机械世界观和宗教关怀及对人的自由本性的关注之间的冲突。这种冲突后来使他对哲学感兴趣。1872年起他担任哈佛大学的生理学讲师,1876年(34岁)任生理学副教授(此类固定教职皮尔士终生未得)。1878年与Alice N. Gibbens结婚。这时皮尔士在《通俗科学月刊》上提出“实用主义”。1879年他开始在哈佛大学讲授哲学,1885年成为哲学教授,1889年成为心理学教授,1890年发表影响深远的《心理学原理》,1897年发表《信仰的意愿和其他有关通俗哲学的论文》,著名的《宗教经验种种》于1902年出版。《实用主义》出版于1907年……,1910年夫妇同赴欧洲,回来后詹姆士于8月26日去世,遗三男一女。他是位在生前已名满天下的学者。他以意识流心理学、彻底经验主义(关系实在论)等丰富和深化了皮尔士提出的实用主义,并以他的生花妙笔使之风行天下。

### 1. 意识流学说

詹姆士以他的开创性的心理学研究为突破口,进入哲学,这是因为他的极有新意甚至“灵性”的心理学学说本身就有比当时流行的学说更深的思想方法的含义,或哲学的含义。这个学说有力地影响过现象学的开创者胡

为什么有些大才  
(如皮尔士)终生不为  
学界圈子所容?有些  
人尽管更加怪异(如  
维特根斯坦),却被当  
时的学界奉若神明?  
一切“真理”也要随命  
运而行。

塞尔。而“现象学”从一开始就常与心理学有渊源，布伦塔诺为心理学家，胡塞尔要通过与“心理主义”划清界线才创立了现象学。格式塔心理学的影响，康德的《纯粹理性批判》“演绎”被胡塞尔、海德格尔认为“已在现象学道路上”，却被康德本人和许多评论者认为有心理主义倾向。

詹姆士反对心理联想主义传统(受洛克、休谟影响)，以及那时流行的类似的心理学理论，比如“构造主义心理学”。这一大派的特点是认为人的感性知觉是完全被动的和分立的，它通过感官给人提供的是一个个几乎没有理智联系的感觉“观念”或“印象”。心灵(思想)的作用则是对这些已经接受进来的观念或印象按“联想律”进行构合。一切心理现象最终都可还原为观念和印象。仔细想想，可知这种似乎把经验主义和唯理主义区分开来，但又为两者共同认可的感觉观(或感觉与思想的二元论)中有许多破绽，有一些未经切身的审视就被视为想当然之教条的前提。比如：为什么感官接受的印象是分立的，或一个印象一个印象的？为什么感官只是被动地而不是以某种动态的、主动的(有所选择的)方式来接受印象？为什么感知和意识(起码从认识逻辑上)要分成两步走，感觉完了再加工连结？等等。

詹姆士的“彻底经验论”的见地就在于根本不事先就承认这一大堆想当然的认知模型的构件，而是诉诸对人的(首先是自己的)心理现象的直接观察。这也正是实用主义精神：一切要以生活经验的实际发生和产生效果的方式为准。他看出感觉经验与思想其实在一开始就是不可分的，它们既生动又单纯，无微不至，无处不“照顾”(牵引)到，不然就不会有东西呈现。他写道：

没有任何人曾经有过一个孤立的简单感觉。意识，由我们出生的日子起，就饱含许许多多的对象和关系；我们所谓的简单感觉，其实是辨别的注意的产

品（后来杜威突出了这一点）。……感觉是思想的元素之一。<sup>[19]</sup>

而这个包含着感觉的意识（或思想），依据各种心理现象看来，从根本上讲是连续的。（这是他讲的“意识”或“思想”的五个特性中最重要的一个，变化性也极重要。）詹姆士写道：

在每一个人的意识之内，思想觉得是连续的，这个命题有两个意义：一、就是有个时间上的断缺，断缺后的意识觉得与断缺前的意识是连成一气的，觉得是同一自我的别一部分。二、意识的性质在各刹那间的变化，永远不是绝对突然的。<sup>[20]</sup>

他说明（一）的例子是：“在羊癫痫和昏倒时候的无意识状态，意识生活的两断头可以碰合起来，把那缺口盖住；（如眼中盲点不造成视觉断裂）……无论旁观的心理学家看法如何，在这意识看来，是完全不断的。……要意识觉得对于它客观的中断是断缺，好象要眼睛因为听不见觉得静寂是断缺或是耳朵因为看不见觉得黑暗是中断一样。”<sup>[21]</sup>（读这种话，让人为人的不可避免的自迷、生命本身的自迷悲哀，甚至伤感欲绝。）这其实就在暗示，“思想”或“意识”从本性上就是粘连的，要交融为一的，充满原发的综合和理解样式的，不然它就要停止活的思想和意识。这与实用主义的意义观（实际后果）、真理（习惯、信念／怀疑）观的关系是其前提：任何知觉与思想已有趋向或动态结构了。但后者中的“目的”倾向不如这里讲的生存境况或“思想流”本身的趋向或综合那么微妙。

另一例是“觉出来的断缺”，比如睡眠。但人睡醒后的意识与以前的意识“是内部贯穿和打成一片的”<sup>[22]</sup>，因为有一种原本意义上的“记忆”（“想象力”）。“（彼得）记得

可与莱布尼兹的“连续律”（《单子论》11, 13) 对比。只要看到现实中的连续过程，形而上学就会瓦解。

古印度的《唵声奥义书》说：“那种没有任何欲望，不见任何梦境的睡眠即是熟眠。熟眠位是成为一体（的状态），是认识之积聚，是由喜所造，享用（体验）喜，以心思为口。”

我们能够知道自己昨夜有了一个无梦的熟眠，靠的是什么？

相比于“锁链”说，意识“流”说的最大长处就在于表明关系或“意义”就属于这最原初的意识状态，或主客、能所还未裂分的状态，根本就不需要再从其他地方（比如知性、先验主体性）获得这些意义联系。胡塞尔后期讲的“发生现象学”，尤其是海德格尔讲的“人的实际生活”本身所具有的“形式指引”的学说，可以视为是詹姆士意识流学说的进一步哲理化，取得了更自觉的方法论形态。

(remembers) 他自己的心理状态，但他只能设想 (conceives) 保罗的心理状态。记忆就像直接觉得一样；记忆的对象渗透了一种温热和亲密 (warmth and intimacy)；与内在时间的性质有关！仅仅设想的对象决不会有这种温热和亲密。所以，这个在物理时间中觉到时间上断缺的思想或意识还是觉得是连成一气的，属于一个公共的整体——我自己 (myself, I, me)。（这已接触到了现象学的最深问题之一——现象学时间与自我意识的关系。）于是就有这一段标明了“意识流”的影响巨大的话：

所以，意识，在它自己看，并不像切成碎片那样。像“锁链”(chain)，或是“贯穿”(train, 列车)这些名词，在意识才呈现的当儿，并不能够形容得适当。因为意识并不是衔接的东西，它是流的。形容意识的最自然的比喻是“河”(river)或是“流”(stream)。此后我们说到意识的时候，让我们把它叫做思想流 (the stream of thought)，或是意识流，或是主观生活之流。<sup>[23]</sup>

他自然也意识到这种说法与赫拉克利特说法的某种关系。<sup>[24]</sup>这样也就完全改换了对于感觉和各种意识活动的模式(结构)的看法。这也就是(二)所说的。“意识在各刹那间的变化，永远不是绝对突然的”。而这就意味着，平常让我们明显注意到的这个印象和另一个印象之间一定有连续的过渡带或“关系”。“过渡”和“关系”对于意识来讲是真实的，绝不比“印象”、“观念”缺少真实。

比如突然打雷，与刚才的静寂之间似乎有断裂，把我吓得有些昏乱。“但这个昏乱也是个心理状态，把我们由静寂过渡到响声的一个状态。……这种过渡是意识的一部分，就像竹节是竹的一部分一样。……以前的静寂之觉

暗暗钻进雷声之觉里头，而且在雷声之觉内继续下去；因为在雷响的时候，我们听见的不是纯粹雷声，而是打破静寂而与静寂对衬的雷响。”像这种精彩的、有“美感”的话在他的文章中不断浮现。

当心理作用和现象的推移“速度慢的时候，我们在比较安闲并稳定的情境之下觉到我们思想的对象。在速度快的时候，我们觉到一种过程，一种关系，一种由这个对象出发的过渡，或它与另一个对象中间的过渡。……好像一只鸟的生活，似乎只是飞翔与栖止的更迭。”于是詹姆士写道：

让我们把思想流的静止的地方叫做“实体部分”  
(substantive parts)，它的飞翔地方叫做“过渡部分”  
(transitive parts)。

这“过渡部分”也就是趋向的、关系的、“虚的”部分。以前的思想家(心理学家、哲学家)大都忽视了它们的真实性和重要性。“一切学派容易犯的大错，一定是没有看到思想流的过渡部分而把它的实体部分过分重视了。”<sup>[25]</sup>造成这种状况的一个原因是“内省这些过渡部分”是极其困难的。于是有这样一段生动的阐释：

思想的冲进那么急猛，所以我们差不多总是在还没有捉住过渡部分的时候已经到了终结了（“无明”的原因）。承在热手上的雪花并不是雪花了，只是一滴水；同样，我们要捉住那正要飞到它的终结的关系之感的时候，我们并没有捉住它，所捉到的只是一个实体部分，通常只是我们正说的最后一个字，硬板板的，它的功用、趋势和在句内的特别意义通通烟消火灭了。在这些地方，要想做内省分析，事实上等于要凭借捏住正在旋转的陀螺，来捉到它的运动，或是

妙!

可对比柏格森对同一问题的类似论述  
(柏格森：“变易的知识”，载陈启伟主编：《现代西方哲学论著选读》，北京大学出版社1992年版，50页以下)

等于想快快开亮煤气灯，看黑暗的样子。怀疑的心理学家一定会向任何主张有这些过渡的心理状态的人挑战，请他“呈出”(produce)这些状态来。但这种挑战，同芝诺对付主张有动的人的法子一样不合理。芝诺请主张有“动”者指出箭矢动的时候是在什么地方，因为他们不能直接答复这个怪诞的诘问，芝诺就根据这个，说他们的主张是错误的。<sup>[26]</sup>

根据这个新的发现——发现了过渡关系是经验的内在成分，詹姆士看出感觉主义(比如休谟否认关系的真实性)和唯理主义者们(否认“关系之感”，即感觉体验中关系的真实性，而认之为由感觉之外的更高的思想和理性提供的)都不对。“在自然事物中确有物与物间的关系，我们也确切地，并且更确切地看出，有认识这些关系的觉态。在人类语言里，没有一个接续词或前置(介)词，并且差不多没有一个副词性短语，或句法，或语言的变化不是表示这一色样或那一色样的关系。”<sup>[27]</sup>这是同发现关系几乎一样重要的发现，即我们的语言是有办法来以非实体的、“飞翔着”的方式来表达那些过渡部分的。他写道：

我们应该说“并且”(and)之感，“假如”(if)之感，“然而”(but)之感，以及“被”(如被人欺)(by)之感，也象我们说兰色之感，寒冷之感那么顺嘴容易说。可是，我们并不这样。经验主义者老说起语言有种力量，使我们设想“有一个独立的名字，就有一个与它相当的独立的东西”；那一大堆抽象的对象、原理、势力，除了有个名字以外毫无其他根据。经验主义否认有这一堆东西，是对的。可是，他们对于与这个相对的谬误，丝毫没有提到；这个谬误就是设想没有这个名字，就没有这个东西。因为这个谬误，一切

“哑吧的”，无名字的心理状态都被冷酷地取消了；或者，万一承认这些状态，也是按它所到达的知觉把它叫做“关于”(about)这个对象或“关于”那个对象的思想。“关于”这个笨语的单调声音，把这些状态的一切微妙的特色都埋没了。实体部分不断地越来越注重，越来越孤立，就是这样来的。<sup>[28]</sup>

由此可见，詹姆士的思想，起码在表达“思想流”时，已经与传统经验主义很不一样了！但他似乎在后来说明实用主义方法时未充分吸取这种作为实体的经验观的含义。所以，关系实在论尽管突破了传统思维模式，但还未达到境域(语境、时境等)的实在论。他发现的这些“并且”、“然而”的趋势还未自成一片，具有本身的构意机制。

他在“趋势之觉”这一节中给了许多意识到过渡趋势、关系的例子极生动，可视为现象学阐述的典范。他这样讲：

设想三个人先后对我们说“等！”“听！”“看！”。虽然在听见三者之中任何一个的时候，我们心上并没有一定对象，我们的意识却发生三种完全不同的期望态度。<sup>[29]</sup>

设想我们追忆一个忘了的姓。我们意识的状况是很特别的。我们意识里有个缺口；但却不只是缺口。这缺口是个极端活动的缺口。这缺口里好像有个姓的魂魄(wraith, 鬼魂、幽灵)，指挥(becken, 召唤)我们朝某方向去，使(tingle with, 刺激得)我们在有些瞬间觉得快要记起，而所要记的姓结果又没来，使我们沮丧(sink back)。假如想起来的姓是错的，这个非常特别的缺口就立刻排斥它；因为这些姓与这个缺

妙笔生花之处。

其哲理含义，乃至宗教含义，也如下面讲的“空音节”，在人的“心上跳来跳去”。

口的模型不相配。……空的意识不可胜数，其中没有一个本身有名字，而却个个彼此不同。……一个忘掉的字的节奏会挂在心上，虽则没有包含这个节奏的声音；或是，对于似乎是一个字的字头的元音或辅音的模糊感觉会往来飘忽地捉弄我们，而始终不变成分明。有时候，有一句诗忘记了，只剩下空的音节，这些音节在心上跳来跳去，想找字补上；这种空音节会擦乱心思，一定是人人都知道的。<sup>[30]</sup>

这些仅是逻辑的动向的影子，是心理的过渡，好像总在翱翔，除在它飞的时候，是不能瞥见的。这些影子的功用在于从这一组意象领到另一组意象。在这些“影子”来临的时候，我们觉得那些渐长的和渐消的意象。这种“觉得”是很特别的，与这些意象整个在心上的时候完全不同。假如我们想要抓着这个方向之觉，结果意象整个来了，而方向之觉反而消灭了。<sup>[31]</sup>

要说一件事的立意……，（一开始）几乎没有任意象。稍迟一会，语言和事物都到心上来了；那预期的立意，那先兆就没有了。然而，取而代之的语言来到的时候，假如与这个立意相合，它就陆续欢迎这些语言，认为它们是对的；假如不合，它就摒弃这些语言，认为它们是错的。所以这个立意作用有极坚固的特性。<sup>[32]</sup>

他又把这种过渡称为“心灵的泛音，灌液，或说边缘”（psychic overtone, suffusion, fringe）。<sup>"[33]</sup>

这个正像音乐中的泛音（overtones）。不同的乐

器发出同一个乐音，但色彩各不同，因为每个乐器除了那个乐音之外还发出它的许多不同的上列陪音 (upper harmonics) ——这些泛音是随乐器而不同的。耳朵并不个别地听见它们；它们与基音 (fundamental) 混合起来，灌注它，改变它。<sup>[34]</sup>

胡塞尔怎能不受  
这些描述的影响？

于是，他写这样一段概括性的话：

可是，我所坚持的，并且屡屡举例以证明的，乃是：“趋势”不只是从外面看来的描写，趋势也是思想流中的对象——思想流由内面觉到这些现象，并且思想流一定要被认为大部分是趋势之觉所构成（这些觉态往往很模糊，弄到我们几乎不能命名）。……（所以他讥评）休谟和贝克莱的可笑的主张，以为我们除了性质完全确定的意象以外，不能有任何意象。<sup>[35]</sup>

这里一切都说得很好，只有“趋势也是思想流中的对象”一句，反映了詹姆士的局限，即认为一切可知者都必是某种意义上的“对象”，尽管可以很模糊，而不可能是与人共飞翔的纯意义、纯趋向的虚义，并不作为一个认知主体的对象而被觉知，而只是一种“有了（存在着）”、“来了”、“去了”……的纯领会。

## 2. 彻底经验主义

这个思想的生动雏形就是“意识流”。我们看詹姆士的表达：

一种经验主义，为了要彻底，就必须既不要把任何不是直接所经验的元素接受到它的各结构里去，

这正是胡塞尔提出的“一切原则之原则”的先声。胡塞尔的表述是：“每一种原初给与的直观都是认识的合法源泉，在直观中原初地（可说是在其机体的现实中）给与我们的东西，只应按如其被给与的那样，而且也只在它在此被给与的限度之内被理解”（《纯粹现象学通论》第24节，李幼蒸译，商务印书馆1992年版。）

也不要 把任何所直接经验的元素从它的各结构里排除出去。对于像这样的一种哲学来说，连结各经验的关系本身也必须是所经验的关系。而任何种类的所经验的关系都必须被算做是“实在的”和该体系里的其他任何东西一样。<sup>[36]</sup>

可见“彻底经验主义”的“彻底”二字就意味着那比传统经验主义“多”出来的“关系”，即看到“关系”也是直接可经验的。其实这就已经极大地改变了整个经验观。罗森塔尔正确地看出这种实用主义离现象学比离经验主义更近。但詹姆士本人在当时不自觉，不然他会更伟大得多，更“后现代”得多。

他将“纯粹经验”（pure experience）称为直接的生活之流。他这样讲：

我把直接的生活之流（the immediate flux of life）叫做“纯粹经验”，这种直接的生活之流供给我们后来的反思与其概念性的范畴以材料（material）。只有新生的婴儿，或者从睡梦中猛然醒来，吃了药，得了病，或者挨了打而处于半昏迷状态中的人，才可以被假定为具有一个十足意义的对于这的“纯经验”，这个这还没有成为任何确定的什么，虽然它已准备成为一切种类的什么。它既充满着一，同时也充满着多，但是各方面都并不显露出来；它彻头彻尾在变化之中，然而却是十分模糊不清，以致它的各方面相互渗透，并且无论是区别点或是同一点都抓不住。<sup>[37]</sup>

这种纯经验被区分、重组、抽象，再给以名字，就成为理智能把握的东西的概念、命题、主张等等。所以，传统哲学的不同主张的对立就是因为未看到双方由之出发的共根，

而只执着于一种已被抽象化、孤立化的东西。他写道：

思维和事物，就它们的质料来说，绝对是同质的，它们的对立仅是关系上和功能上的对立。我曾说过，没有什么与事物素质不同的思维素质；不过同一的一段“纯粹经验”（这是我给任何事物的原材料所起的名称）既可以代表一个“意识事实”，又可以代表一个物理实在，就看它是在哪一个结构里。<sup>[38]</sup>

而“认识”也因此不再被认作是两个“绝对不连续的实体（比如主体与客体）”<sup>[39]</sup>之间的关系，而是“属于同一个主体的两件现实经验”，在它们之间有着连续性的过渡经验的确定或可能的地带。比如有一个“纪念堂”的认识，不是仅指我心中有它的观念，而是指（比如）“我能领你到纪念堂那儿”<sup>[40]</sup>，“我的观念通过一系列对于（与我预感的）相同和得到了应验的意向的连接性经验而过渡到了那上面。没有一个地方发生了什么意外的不调和现象，而是每一个较后的环节都连续了和不断确证了较前的一个环节。”“无论什么地方，只要这样的一些过渡被感觉到，那么第一个经验（这初始经验往往是一个“空的立意”，但已有辨认功能，却不完全现成）就认知最末一个经验。什么地方它们（这样的连续过渡）不介入进来，或者什么地方它们甚至不能作为可能的东西介入进来，什么地方就说不上有什么认知”。<sup>[41]</sup>

### 3. 作为方法的实用主义和真理

詹姆士认为实用主义不是一种本体论的主张，而是一种方法（和一种真理发生论）。所以他讲的“彻底经验主义”尽管与他讲的实用主义有内在关联，但却不等同。

他讲：“实用主义本来是一个解决形而上学争论的方

称之为“原材料”并不合适，好像它本身缺少自己的关系结构似的。

这种认识观尽管蛮有活力，如惠特曼的《草叶集》所表现的，但相比于上面介绍的意识流或趋势之觉的学说，就略显粗糙和外在了一些。

关键是如何理解这“实际”的意义。

法，没有这个方法，那些争论可能永远没完没了。世界是一还是多？是注定的还是自由的？是物质的还是精神的？这些见解对于这个世界来说可以都对，也可以都不对；对这些见解进行的争论永无止境。在这样的情况下，实用主义的方法就在于试图找出每一种见解的实际后果来说明《这种见解》。要是这种见解真而那种不真，对一个人来说实际上会发生什么差别？要是看不出任何实际差别，这两种见解实际上就是一回事，全部争论都是废话。只要一项争论是严肃认真的，我们总应当能够指出，这一方对或那一方对必定会引起某种实际上的差别。”<sup>[42]</sup>

在另一处他写道：“实用主义的方法，不是什么特别的结果，只不过是一种确定方向的态度。这个态度不是去看最先的事物、原则、‘范畴’和假定是必需的东西，而是先看最后的事物、收获、效果和事实。”<sup>[43]</sup>

结合皮尔士所讲，这个方法的意思是较易理解的。一些哲学史家讲皮尔士强调概念的可设想的实际效果是看重某种“普遍观念”，詹姆士则强调效果的特殊性，或对个人的作用；皮尔士重“意义”问题，詹姆士则直接讲“真理”；我迄今却还看不出这些方面有什么重大区别。皮尔士一样强调具体的行为中的感性效果，也讲“一个概念如果真，那么意味着……”。他们之间在这些问题上是否有重大区别，有多大的区别，这是一个值得思考的问题。

詹姆士举了“这人是不是绕着松鼠跑？”的争论，然后“根据你们实际上以哪种方式（在松鼠的东西南北，还是在它的前后左右）理解‘绕着’这个动词作出结论”。<sup>[44]</sup>他赞同意大利实用主义者帕比尼的比喻：“实用主义在我们的各种理论中就像旅馆里的一条走廊，许多房间的门都和它通着……”。“我说实用主义是一个中间人，一个和事佬。……在宗教范围内……它既胜过实证经验主义及其反神学的倾向，也胜过宗教理性主义及其专门追求遥远、

高尚、单纯、抽象的概念的狭隘兴趣。……实用主义愿意采纳任何东西，既遵从感觉，又重视最卑微、最个别的经验。要是神秘经验有实际上的效果，它也愿意重视神秘经验。”<sup>[45]</sup>

从这里就引出他的真理观。他写道：

它（实用主义）检验或然真理（不是逻辑、数学的“必然真理”）的惟一标准，就是看哪个能给予我们最有效的指引，哪个最能适应生活的各部分，把它与经验的各种要求全部结合起来，毫无遗漏。要是上帝的概念确实可以做到这一点，实用主义又怎么能否认上帝存在呢？<sup>[46]</sup>

可见，他表面上不反对传统的“真理符合论”，但将传统的那种“惰性的、静态的”符合关系<sup>[47]</sup>改变为“符合人的具体实际”。而这却是一件动态的、与人的生活行为方式和经验内在相关的事。

所以他反对理性主义的真理观，那种真理观认为真观念一旦得到，就永恒不变了，这件事就算办完了，结了案了。詹姆士相信：

>>

真观念就是我们能够消化、受用、确认、证实的那些观念。假观念就是我们不能这样做的那些观念。（这是渗透美国人意识的、有绝大影响力的理念。它使美国人不默守成规，但又不只按理想而冒进、革命；思想观念、信仰与实际人生相互交动。既生动、又多机会，充满经济、社会改革、教育改革……的活力，且很少有发自“古怪的”宗教传统、文化传统的大意趣、大悲剧，比如俄国、德国、法国的民族气质。）

如果这“我们”不同时被“那些（正在生成着的）观念”所构成着，而只是在“消化、受用、确认、证实”它们，那么这真观念之说就还不够“流”化、纯“趋势”化，也就易为人诟病。

这就是我们由于拥有真观念而产生的实际差别，因而也就是真理的意义所在，因为我所体会到的真理无非就是如此。（即真理是有“兑现价值”的支票；谬误或非真理是兑现不了的空头支票。“真理大都是靠一种信托制度过日子。”<sup>[48]</sup>）

所以他认为：

一个观念的真理性并不是它自身固有的一种静止的特性。真理性是一个观念所遭遇到的。观念是变成真的，是事件使它真的。它的真理性实际上是一个事件，一个过程，亦即它对自己进行证实的过程，它的证实活动。<sup>[49]</sup>

在这观点看来，那“满坑满谷，死无对证之理”（贺麟等批驳冯友兰《新理学》新实在论之理的话），就根本不是真理。“观念是变成真的，是事件使它真的”，说得极有新意和历史感、人的生存感，不活在境遇中的观念（神或理想）或“理”根本不算什么真理。

所以，占有真理本身不是目的，没有那让精神贵族收藏起来只做鉴赏的、夸耀于人的真理，真理只是求得生活上的满足的、带有时效的和对人有用的手段。他举一个在森林中迷路之人，发现了一点似乎是牛踩出来的痕迹或路，他的猜想……导致得救。<sup>[50]</sup>这真观念是有用的，而这种有用也就是真观念。当然，“储备一批额外的真理，一批在可能发生的情况下会变成真的观念，显然是有好处的”。<sup>[51]</sup>人平日也大都要靠间接真理、即信托型的真理过活，但这些过程或链条有终端，即能对人生的追求起作用。“那时（储备的观念从冷藏库里跑出来发生作用）你就既可以说‘它因为真所以有用’，也可以说‘它因为有用所来吗？’

以真”。这两句话说的恰恰是一回事，就是：这里有一个观念得到实现了，能够证实了。”<sup>[52]</sup>平日人们讲实用主义是“因为有用所以真”，看来有些偏，因它也讲“因为真所以有用”。但它明显地不同于传统的观念符合式的真理观，与“实践检验真理”说也不一定相同，因后者还可以认为“真理本身”是自在真的，实践只是“检验”，让它显露出来，让它被认可。

“真是善的一种”。<sup>[53]</sup>因为这种真观念使人生快乐，产生实效；所以，我们“应当相信它”。“任何观念，只要能够证明自己从信仰上说是好的，而且从一些确定的、明显的理由说也是好的，那就被称为真的。”<sup>[54]</sup>这里，认识论与伦理学被打通了。

从“意识流”到“彻底经验论（关系真实论）”再到“实用主义方法和真理观”，詹姆士的思想的原创和微妙程度（“趋势”、“当场的虚构”）递次下降，但未完全失去。讲后果（最后者）、效果、有用，似乎就只是专注于意识流中“实体的部分”了，未充分开展“意识流”中那面向“可能”、“不现成的记忆缺口”、“一开始要说话的意愿”的那种“凭空而行”的思路。面向将来，面对人的意识行为中的“飞翔的”、“非实体的”之部分，就可能有更微妙的主张。实用主义的困难在于：“实效”（有用）在面对将来时不自明，而且时常出其不意，你知道该“储备”那种观念？这时就不能只靠清点“后果”来行事了。更要利用“记忆的缺口”那种隐含的方向感，那个不露面的提示。而这也并非等于（尽管不隔绝于）“神秘主义”和“相信的意愿”，而还有思想本身的维度，有非概念理性探讨的可能。

### 第三节 杜 威

约翰·杜威 (John Dewey, 1859—1952) 出生于佛蒙特州 (Vermont) 的伯灵顿 (Burlington)。在佛蒙特大学毕业后，成为一位高中教师。但他对哲学的兴趣和初次撰文的成功鼓励他于 1882 年进霍普金斯大学。在那里他上了皮尔士的逻辑课，但受到的主要影响来自 G. S. Morris 的唯心主义 (新黑格尔主义)。

从 1884 到 1894 年，他在密歇根 (Michigan) 大学执教，中间在明尼苏达大学教书一年，主要执一种接近新黑格尔主义的观点，但受到詹姆士《心理学原理》的强烈影响。1887 年他发表了《心理学》，逐渐成为一名实用主义者，主张用心理学来研究教育，应将教育实验当作哲学在实际生活中运用的重要内容。

1894 年杜威去芝加哥大学任教，呆了 10 年。这 10 年是他学术生活中的重要时期，创办实验学校，重视实际技能的训练，与米德 (Mead) 等一起形成“芝加哥学派”，1904 年成为哥伦比亚大学的哲学教授（胡适自 1915 年起是他的学生），1929 年退休并任荣誉教授。

1919 年杜威到国外讲学，先到日本，于“五四”前夕到中国，在北京、上海、南京作一系列有关实用主义的讲演，经胡适的解释和宣扬，对中国思想界有较大影响，但惜乎未及其微妙处。

杜威一生出版了 30 种著作，近千篇论文。涉及哲学、伦理、社会政治、心理、教育、艺术等方面。主要著作有：《我们怎样思维》(1910)、《实验逻辑论文集》(1910)、《哲学的改造》、《经验与自然》(1925)、《确定性的寻求》

(1929)、《公众及其问题》(1927)等。

他在国外以“工具主义”(instrumentalism)型的实用主义著称，比詹姆士更偏向“科学实验的方法”，不喜欢神秘主义和一般意义的宗教，自称是“经验自然主义”(empirical naturalism)。

### 1. 经验的自然主义

对“经验”的看法是他哲学的出发点。这方面受皮尔士、特别是詹姆士“意识流”及其对感觉/思想经验的理解的巨大影响。基本的见地几乎都是詹姆士的，但他加上了“生物进化论的”(有机体与环境之间的“相互作用”)的讨论模式。这也就是他讲的“自然主义”的含义：思想并无非自然的、高于自然的“先天”来源，完全是有有机体与环境之间相互作用的进化产物。这与詹姆士的“关系、过渡也真正属于意识流经验本身”的思路(思想方式)是一致的。

按皮尔士和詹姆士的“意义”和“真理”理论，人与环境的关系首先不是现成主体与客体的二分局面，而是一个追求自己的某些特殊目的的行动者与其“环境”原本就搅在了一起的关系。而且，在杜威这里，这形势被充分“生物学化”，看成任何有生命的生存与它已生存于其中而且还要继续生存其中的环境的关系。杜威说：

生物学发展的结果，曾经使这个局面（传统的“感觉观”支配哲学的局面）转变了。凡是有生命的地方就有行为、有活动。为了使生命得以维持，这种活动应当是连续不断的，同时也应当与环境相适应。而且，这种适应环境的调节作用并不是完全被动的，并非仅仅是有机体受环境的塑造。连一个蛤蜊也对环境有所作为，在某种程度上把它加以改

变。……为了维持生命，就要改变周围环境中的某些因素。生命的形式愈高，对环境的主动改造也就愈重要。<sup>[55]</sup>

让关系实在论“降落”到或深入到生物界，是对詹姆士学说的有益扩展，但杜威的解释方式似乎还未穷极意识流学说的“生发”之妙。

可见，生物体与环境之间没有根本的断裂，是“连续不断”地相互作用的“流”，而非“锁链”式的关系。这道原本的、比表面上的生物体和外环境都更深入和生动的“流”就是杜威心目中的“经验”。他写道：

生物受着自己的行为后果的影响。行动和遭遇之间这种密切联系，就形成了我们所谓经验。没有联系的动作和没有联系的遭遇都不成其为经验。假定一个人睡着时被火烧了。火烧掉了他身体的一部分。这焚烧并不是从他所做的事情产生出来的一清二楚的结果。这里头并没有什么东西可以称为经验。……再假定一个不住地乱动的婴儿把手指放在火里；这动作是随便的，并没有目的，也没有意图和考虑，但是结果发生了事情。这孩子尝到了烫的滋味，感到了痛苦。这个动作和遭遇，亦即伸手和被烧，联系了起来。于是这一件事就暗示着、意味着另一件事。这样就有了一项意义重大的生动经验。<sup>[56]</sup>

注意：这“经验”从根子上就充溢着“联系”（发生了事情，动作和遭遇）；正体现出“意识流”和“彻底经验论”的精神。但是，这种“联系”还不是在对于“过渡”、“趋势”那些还不成“实体对象”的体验之中揭示的原发意义构成，在一切有形的区别之先；而是已分成了“有机体”与“外境”的形势下的相互遭遇和相互影响（相互有后果、有实效）。这就既在一个动态的、生存的形势中更双向地体现出实用主义的意义观（能产生可设想的实际后果），又未

使之发生于无形而有(迹)象的纯流变之中。

真正彻底地贯彻这种经验观，并认为一切认知都以这种经验为来源，那么整个“认识论”的格式就都改变了。认识(经验)从一开始就充满了趋势(后果、预期、调整……)和相互作用，根本没有纯被动的与外界相接的感觉和主动的但只与感觉材料相接的心灵之分。任何感觉已经处在了这样一个相互作用的充满(哪怕是无意识的)“问答”或“刺激/反激”的意义发生机制中，所以决不只是接受被动的、孤立的信息，而是总与那带有总体含义和超出本身“内容”的后果相关联。“对于一个动物来说，眼睛或耳朵的感受并不是一件消极的信报，告诉它有某件事情在外界无关痛痒地进行着。它是一种邀请，一种诱导，指引它采取必要的方式去行动。它是行为的线索，是指点生活适应环境的指(南)针。它在性质上是催促的作用，而不是辨认的作用。经验主义与理性主义对于感觉的认识价值的争论，全部化为过时的古董。对感觉的讨论是属于直接的刺激反应项下的，并不属于认识(得到“消极的情报”)的项下”。<sup>[57]</sup>

杜威举了一个感觉是“行动转变方向的信号”的例子：

一个记笔记的人，当铅笔好使的时候，并不感觉到铅笔对纸或手的压力。铅笔发挥的作用只是激起灵活有效的调度。感觉活动自动地、不自觉地引起适当的运动反应。……如果铅笔头断了或秃了，写字的习惯不能顺利地发挥，那就发生了一种意识冲击：感觉到出了事情，有点不对头。这个情绪上的变化所发挥的作用是激起活动中的一种必要的改变。这人看看铅笔，把它削尖，或者从口袋里取出另外一支铅笔。这个感觉乃是重新调节行为的关键。它标志着原

杜威的这一看法与胡塞尔对经验和现象的看法的不同在于：并不是像胡塞尔讲的那样，先有辨认与获得式的“知觉”表象，再对这知觉表象形成“态度”(肯定、否定、喜欢、讨厌……)，而是一开始就是辨认不离态度、态度也不离辨认的趋势。当然，他们都不同于传统的经验论与唯理论的经验观，不割裂现象与现象之间的非主观联系。在这方面，杜威更靠近海德格尔。读者可参阅海德格尔在《时间概念史导论》(《海德格尔全集》德文版20卷)的“预备性部分”中对胡塞尔思想的释评，特别是其中举的“知觉一把椅子”的例子(26—27页)。

参阅海德格尔对于“(将工具)用得称手的状态”的分析(见《存在与时间》德文版第15节)。

好!

但是,如果像古希腊的巴门尼德所讲,“存在”是一个不动的整球,那么当它表现于变化运动着的现象界时,就只能呈现在一个无跨度的——“刹那生灭的、原子式的、孤立的”——切点上。

先的写字常规发生中断,另外的某种活动方式正在开始。……感觉并不是任何认识的一部分。……感觉激起了、惹起了、挑起了一种研究活动,这种活动最后必将导到认识。<sup>[58]</sup>

这样,就不会将洛克、休谟讲的“观念”、“印象”当作真正属于经验的东西,也就不再需要康德式的先天概念和范畴来综合所谓经验材料了。杜威讲:

真正的经验“材料”被认为是行动的适应过程,习惯,活动的机能,行为与遭遇的联系,感觉与活动的互相协调。经验本身就包含着联系与组织的原则。(这与詹姆士同义,但是已在“行动”、“适应”这些生物体/环境的层次上。)这些原则并不因为属于生活和实践,不属于认识论而降低价值。即便是最低级的生命,也必须有某种程度的组织。连一个变形虫一定要有一段连续的时间去活动,一定要对它的空间环境有所适应。它的生活和经验决不可能寄托在刹那生灭的、原子式的、孤立的感觉上。它的活动与它的环境、与过去未来的事件是关联着的。生命所固有的这种组织,使超自然的或超经验的综合成为不必要的赘物。它是经验的一个组成因素,为心灵的积极进化提供了基础和材料。<sup>[59]</sup>

这就是所谓“经验的自然主义”,即(1)生命体总已处于自然之中。(2)这种“总已处于自然之中”具有根本的认识论意义,因为它必须对所处环境有所适应,也必使环境对自己有所适应,所以它的经验不可能是“原子式的,孤立的,刹那生灭的”(巴门尼德、芝诺的理想点;洛克与休谟的经验观),而是“与过去未来的事件是关联着的”。绝没有一

个“活着的(有生气的)”绝对旁观者的立场的可能。(传统的认识论在这里的“理想化”、“主客体逻辑化”、“非生命化”是一切哲学困惑的起源。)(3)生命体与环境的这种根本的、不可在最原本处忽视的关联使“经验本身就包含着联系与组织的原则”，“使超自然的或经验的综合成为不必要的赘物”。这是更深刻意义上的“自然”，即一种融进了生命体经验(联系与组织)的自然，也是广义的自然本身中涌现的具有联系和组织的经验。

所以，杜威讲：“自然和经验并不(像传统经验观认为的那样)是仇敌或外人。经验并不是把人和自然界隔绝开来的帐幕；它是继续不断地深入自然的心脏的一条途径。在人类经验的特性中，没有一个指向不可知论的结论的指针，而相反地，自然本身都是在不断地揭露它自己。”<sup>[60]</sup>因此，“经验就决不是(如传统哲学所认为的那样)涂在自然上面的一层极薄的油漆或色彩，而是深入自然，达到自然底蕴的，并且它所掌握的范围是可以扩大的；它向四面八方挖掘，把原来深藏着的东西拿到表面上来。”<sup>[61]</sup>简言之，“经验的自然主义”就意味着一种对于有机体的经验与其所处自然的关系的非二元的、非旁观的、相互作用的看法。

## 2. 工具主义

“工具主义”(instrumentalism)是他的经验自然主义的一个更具体的方法论表述，其基本含义是：“所有的概念、学说(包括逻辑的、数学的、科学的、哲学的学说)、系统，不管它们怎样精致，怎样坚实，必须视为假设。……”<sup>[62]</sup>它们是工具，和一切工具一样，它们的价值不在于它们本身，而在于它们所能造就的结果中显现出来的功效”。这是他在国际上影响最大的也最受非议的一个口号或主张。

说到底，原本的、主客分裂之前的经验与自然是无法彼此分开的。海德格尔和作为彻底经验主义者的詹姆士都这样认为。

这种表达未臻淳境。工具与使用工具者之间已有裂痕。

比如罗素讥其为“对宇宙的不恭（宇宙式的不虔诚）”。罗素的批评（见他的《西方哲学史》下卷，商务印书馆，388页）虽不乏洞见，但少公正，因他马上标榜自己追求客观的不变的真理的态度为尊重宇宙。可实际上，那种实证主义加上柏拉图主义的混和体离宇宙自然最远，是西方一切不虔诚的根子。

杜威通过揭示有机体与自然的相互关系，已从思想方式上向自然靠近了。这种“经验”要比柏拉图主义和实证主义离自然近得多，只是其工具主义和对原始经验的某种轻视（也是来自柏拉图主义和实证主义的影响）使其未入佳境。

它与杜威对“经验”的另一个看法，即人的两种经验（原始经验和精炼过的经验）的区分有关：原始经验是“最低限度的偶然思考；它提供‘粗糙的、大块的原料’”；<sup>[63]</sup>精致经验指“连续不断的、有规则的思考研究”，它获得的是“推演出来的，经过提炼的产物”，<sup>[64]</sup>使得任何对象的性质获得“整个体系中的那种意义”<sup>[65]</sup>，比如科学知识，哲学知识等。（这里杜威没有充分依从他自己的经验自然主义原则，将“原始经验”仅视为“偶然的”，所提供之仅视为“粗糙的、大块的原料”，而未虑及原始经验本身就包含原本的联系和样式，而后起的精致经验倒有可能[在绝大多数情况下也正是这样]粗糙地破坏和干预它，以一些概念框架来保持“连续不断和有规则”以及“体系中的意义”。虽然这个结合了理论的经验要返回原始经验，但这返回是“逼供”式的还是“让其倾心而谈式的”？更多的是前者。）

杜威认为，精致经验的产物必回到原始经验中，传统哲学的毛病就在于没有实现这一步。（“实用主义”本身如何实现这一步？）工具主义则主张这些抽象出、精炼出的“概念-学说-体系”一定要受原始经验的制约，以“产生令人满意的效果”的方式表现出来。而所谓“产生效果”，当然是指有助于达到某个具体的目的，起到有效工具的作用，而不只是本身的“确定不移”。

这就又涉及到了实用主义的真理观，杜威写道：

如果观念、意义、概念、学说和体系，对于一定环境的主动的改造，或对于某种特殊的困苦和纷扰的排除确是一种工具般的东西，它们的效能和价值就全系于这个工作的成功与否。如果它们成功了，它们就是可靠、健全、有效、好的、真的。如果它们不能排除纷乱，免脱谬误，而它们作用所及反致增加混乱、

疑惑和祸患，那末它们便是虚妄。<sup>[66]</sup>

所以他认为“真理”的原本意义当用副词“truly”而不是形容词“true”和名词“truth”来表达：“当那要求、主张或计划得到施行的时候，它真正地或错误地指导我们，即它指引我们向着我们的目标或离开它。”<sup>[67]</sup>这种真理观最遭人反对的地方（被杜威称之为“误会”）是：它似乎与人们脑子中的“真理”正相反对；世界上乱哄哄地“你方唱罢我登场”，今天得志（即“其观念真正有效地指导他达到了目标”）者明日又失败，他前后似乎在信仰同一种概念和“学说”。所以西方古人要求那超出这一切纷扰变化的现象世界，达到永恒不变、在任何情况下都“有效”者，与人的目标无根本干系者。

杜威通过区分私人目的（及相应的满足效应）和公众目的（及其相应的公众效应）来避免这种指责。“道路的用处不以便利山贼劫掠的程度来测定。它的用处决定于它是否尽了道路的功能，是否做了公众运输和交通的便利而有效的手段。观念或假设的效用所以成为那观念或假说所含真理的尺度也是如此。”<sup>[68]</sup>这种“公众的工具真理观”确能挡开一些批评，但仍有问题。与他对经验的“原始/精致”区分的问题相关，真观念作为工具就不是完全中性的，它有利于达到某些目的，而不利于达到另一些目的；而且，它可能在某种情况下有利于达到某些目的，在另一种情况下又不利于达到它。（这些杜威都可以接受，而正是在这个意义上观念是人类有机体应付自然、生活于自然的工具。）而更重要的是，所谓真的（起效果的）概念及其体系必有自己的“脾气、口味、尺度”，它们作为“精炼的”，注定了要比原始经验更关注稳定（连续）、抽象（一种方便）、高效（相对于“更长远”或“更抽象”的目标，比如“赚大钱”而不是“生存”），因此，它们的运作必然打破、扯

杜威加给实用主义的“骈拇枝指”。而实用主义不同于实证主义之处本来就应该在于：它更看重原始的、流动着的境域中的经验，而不只是实验室里的经验。

断、重构原始(本)经验的原发联系，即詹姆士讲的“意识流”中的那些微妙的、充满势态的联系境域。以自己的目的统领自己的效果，以自己的力求增长的效率（“对力量的意愿”）来实现自己的目的，使得“回反原始经验”成为一个虽然必要的，但却是完全被“逼问”化了的、“问卷化了的”、“选票化了的”实证。这个体系本身的调整与那个“泰坦的”（酒神的）原本经验世界的自身表达和实现几乎没有关联。这就使得原始经验本身化生出来的那一整个与自然更亲密联系的世界消隐不见了，或被逼得潜入地下、贫民窟、反理性主义、吸毒体验……。这就是“现代病”的根源。“公众的”目的和真理如果离开了原本的生存经验（小社团经验、家庭经验），一样不是最原本的；这不只是在批判形而上学、逻辑的永恒真理（公众真理原比那些观念套环更原本），而且是在违背原发经验自身的生存目的和真理。这后者是真正原发的，不可再还原约简的，而且在“现代化的真理体系”去砍伐之前，是有某种“人文生态”意义上的自足性的。

杜威看到了古代的“存在分为两大界”的形而上学真理观的毛病，本应该按这个思路和詹姆士提示出来的“流/域”方向进一步挖掘原本经验本身的联系，（他已提出了有机体与自然关系这个极有希望的题目。惜乎囿于进化论，即某种目的论，致失其真）并以此来批判“现代化的整个形态”对人类的原发生存世界（无论是精神的还是生态的）的威胁。但他只将詹姆士的那一面看成神秘的、出于宗教情绪的（詹本人的表达也有一定问题），故此还要“纠偏”，完全相信“实验室的”精致经验，失去了领导时代潮流的一个难得机会。所以，后来欧陆思想批判现代社会非人性和违反自然的新潮流（存在主义、法兰克福学派、解构主义……），就只能从现象学、特别是生存化的缘发境域化的现象学得到方法上的主要资源了。实用主义

在美国一度大失影响，现在也在艰难地重整之中，与杜威和皮尔士对“实验经验”的盲目推崇及詹姆士以“重后果”来倡和的作法有内在关系。在这种“精致”方面，以现代逻辑武装起来的分析哲学加实证主义当然更有发言权。所以也就毫不客气地把这种“还粗糙”的实验逻辑挤到一边去了。

### 3. 社会政治学说

#### (1) 公众(社团)为国家之根基

杜威的社会政治学说与他的经验自然主义在思想方法上是相通的。传统哲学在社会政治理论上的反映就是一种不从人的实际生活经验，而是从理论抽象和普遍化出发的社会观和政治观。主张个人(个体、主体)为社会的实体因素或更基本方面的理论为个人主义(individualism)；主张社会和国家为更基本的实体因素的理论为权威主义(authoritarianism)或国家主义(nationalism)。相当于哲学本体论上的个别与一般。

强调一般者认为国家相比于个人而言有更高的“本性”，个人必须通过成为国家的一部分才是现实的个人，国家则是一个自在自为的实体和大主体。管理国家者是那些掌握了事物普遍理念本性的、能体现国家的根本精神或意愿的人，或者是哲学家，或者是绝对精神的体现者，或者是治国专家，或者是代表了先进阶级的政党。

主张个人主义的理论家之基本倾向是“统治最少的  
=> 政府是最好的”(The government is best that governs least)，除了无政府主义之外，影响更大的主张是社会和国家的契约论，即个人为了获得保护或福利而与其他人结成契约关系，委托一些人暂管大家的事情。这也就是社会机构和国家的起源，国家不具更高的实在性，只是契约的临时产物，它必须对签约者或个人负责。在这个意义上，国家

纯粹的个人主义  
应该主张鲁宾逊式的  
单子无政府状态。

这类民主制的思想中已有境域论的萌芽，因而相比于极权主义更有生命力；但这种个人与社会的相互影响在此学说中还过于线性化，因而只是相互制约，而未达到相互生成和相互依存。

和社会是“开放的”，因为它不自足，不能封闭起来，不能完全控制个人的生活，而必须接受来自个人们的监督（通过官员普选或议员选举等）。这种“民主制”的观点实际上是一种个人与社会的交互影响论，通过契约式的手段（选举制、代议制、新闻自由等）来实现这种交互联系，是相互制约，而未达到相互依存和相互生成的地步。《

杜威批评所有这些倾向，认为它们还以抽象的“本质”来规划现实的社会生活，<sup>[69]</sup> 因而都没能看到社会生活中的最原本的一种关系：个人与国家（state）之间的根本的相互建构（mutually constructing）的关系或这两者的一个更本原的共振。这种原初关联也不等同于外在的契约关系。

他相信（在《公众及其问题》一书中讨论），个人与国家（或社会）从“逻辑上”就无法断然分开，就如同人的经验与自然无法断然分开一样。所以，个人和国家各自都不能作为社会政治哲学的出发点，它们都是一个更基本过程的产物。这个过程就是人的行为和行为后果的相互关联着的动态过程。任何有机体（organism）为了生存，都要有“结合和相关的行为”（conjoint and associated action）和对于这些行为的后果（cousequences）的感知，并根据这些反馈来调整和控制下一步的行为，以便获得某些后果，而避免另一些后果。

现在他做了如下区别：如果行为的后果主要限于行为者个人，则此行为是私人性的（private）；如果它们超出了直接相关的个人们，而有更广泛的影响，则这种行为是公众的（public, 公共的）。所以，寻找社会/国家本性的关键不在于个人与社会的个别/一般的静态区分，而在于人类的经验行为后果范围上的动态区别。

如果一群人认识到公众行为的间接的（indirect）、广泛的影响后果，并对它们产生反应，就导致了“公众”（a

public)的“诞生”。所以,在任何有相互影响的(人类)有机体环境中,就有公众这样一个纯功能的、纯关系的和纯经验的存在形态。它就是一切“社团或社会”(community, society)的源头。如果这些间接后果的影响范围不够大,比如限于原始的部落或村庄之中,那么就没有对于一个国家的需要。许多种的公众行为,比如宗教的、经济的和娱乐的行为,并不能导致国家。只有后果的影响范围之大需要将公众组织(调控)起来,通过那些管理公众的特殊利益的机构和官员而变得更有效时,公众就成为了一个国家。国家通过代表公众特殊利益的各种官员来表达自己,并被更有效地运用。所以,杜威讲:“没有政府就没有国家,但没有公众也不会有国家”。<sup>[70]</sup>因此国家的基础是公众而不是洛克等人讲的“契约”。

国家“基于(调节联合行为的间接后果的)功能的发挥,而不基于任何内在的本质或结构本性”。<sup>[71]</sup>而能够充分发挥这种公众功能的国家,即公众能充分决定国家的方向以及对间接后果进行充分调节的国家只能是民主国家(democratic state)。王朝制、贵族制(aristocratic)、集权制(totalitarian)和军政制等等都不能让公众充分实现于国家之中。专家治国似乎能更有效地调节行为的间接后果,但杜威相信不受限制的权力定会腐败,因而最终违背公众国家的本来的功能。这也就是说,组织起来的公众的功能不能只作技术上的理解,而更要作为人类生活的价值所在或“共善”(common good)来理解。个人生活的意义只存在于参与社会生活(community life)的经验之中;(类似于说“单个经验的意义只存在于意识流的生存行为的连续相互作用中”。)而社会或社团的意义只存在于对于这种公益或共善的促进之中。(由此看来,社团或公众国家不只是个人的契约集合[就如同经验主义者在认识论上讲的“由联想连结起来的观念串”],而是有着它自身

小“国”寡民。

马克思的国家观建立在经济关系上,而没有建立在有机的公众社团的共同体之上。所以,“Kommunismus”(英文为communism)被译为“共产主义”而非“共同体主义”。由此按照马克思主义,共产主义高级阶段的特点是“集体财富的一切源泉都充分涌流”、“各尽所能,按需分配”(马克思《哥达纲领批判》);或者表述为:“国家政权对社会关系的干预将先后在各个领域中成为多余的事情而自行停止下来。那时,对人的统治将由对物的管理和对生产过程的领导所代替。”(恩格斯:《反杜林论》)

可见，公众主义或社团主义与权威主义、国家主义不同，因为“社团”、“公众”不同于国家权威。

的经验“流”或“域”的特质；但这国家本身的价值又绝不能被实体化、制度化、阶层化，而只能作“更有效的更大的公众”这样的共同经验体来理解。问题也恰在于：“这更有效组织的和更大的公众体”是否还能保持“原发公众体”《直接合理性。）

因此，杜威写道：“民主不是相对于联合生活的其他原则的又一个可供选择的原则。它就是社团生活本身的观点所在。……对于社团生活的各种含义的清楚意识就会构成民主的观念。”<sup>[72]</sup>对于杜威，民主是一种人格生活的方式，“实现民主是一个道德的理想，而就其成为事实而言，就是道德的事实。”<sup>[73]</sup>

## (2) 大社团的现代民主理想

依上所说，杜威将“民主”分为“狭义(浅层)的”和“广义(深层)的”。“狭义民主”即建立在个人主义社会观的契约论国家观基础上的民主制。而“广义民主”则指是充分实现公众或社团本性的民主。使得国家成了一个“大社团”(Great Community)。“社团”意味着一个体现出“共善”(对每个个人都是好的)的有机整体。杜威讲：

什么地方有这样的联合行为，其后果被参与其中的一切个人视为好的(good)，什么地方对于这好或善的实现唤起了一种(去维持它的存在的)欲望和努力，因而它的好处被所有参与者分享，那么，什么地方就有了社团。<sup>[74]</sup>

这是“原发公众”或“原发社团”的特点，类似于“原发的经验”。用我的话来讲就是：这是些受到自然环境和敌对的社会环境压迫而只能共同生存的社团，例如美国的早期移民，“五月花”号上的英国清教徒团体；“少数民族”团

体，“地下教会”团体，爱斯基摩人团体，……即任何直接地，以其生存的全部的“陡峭”势态(艰难与希望交织的势态)和成员们的全身心去拥抱着的人类集合体。绝大部分动人的、伟大的事业出自这样的原发的社团体验。中国的“尧舜禹”时代、“旧约”时代、“吠陀时代”、“荷马时代”、“爱琴海文明时代”、“圣杯时代”……；即文明依稀出现，但还未硬化为压迫人的国家政权时代。

杜威认为，工业化(现代技术和大量生产方式)以及普选制等现代机构部分摧毁了以前时代的小社团(比如美国早期移民的村镇社团)，却并未创造出一个大社团意义上的民主。在这样一个生产效率极高的时代，人被过多的间接后果淹没了，接触到的东西很多，但反而不能真正地理解它们、感知它们。他写道：

我们有以前不可能有的有形的交流工具，但适合于它们的思想和渴望却得不到交流，并因此而不是公共的。<sup>[75]</sup>

所以，公众无法在大量的商业广告、无聊娱乐、竞选炒作等“信息”中辨别出真正关切到自身的后果，以至这公众成为“隐形的”、无自我身份的。这样，“大社团”就根本不可能存在。选举人与被选举者之间没有过去小社团中的那些直接的理解，仅依靠外在的沟通渠道(比如新闻媒介)为“假冒伪劣”的包装留下了众多可能。

杜威认为要实现大社团的民主理想，就要靠“完善意义的交流手段和方式，使得相互依存行为的后果所包含的真实利益被那些怀抱渴望和在进行努力的当事人们所知晓，并因此而指导其行为”。<sup>[76]</sup>这也就是说，使公众得到必要的、有关其各种切身利益的真实信息，从而产生对真实处境的理解(比如，两位总统后选人的真实情况)，做出有

这就是孙子讲的“求之于势，不责于人”的生存状态和结构。

比如，北大有过多的课程、讲座、集会、演出……，学生们面临被它们淹没而失去边缘感和内在指向的危险。

古人的“诗”（“上以风化下，下以风刺上”），现代人的政治笑话和小道消息等等，都是“社团话语”。

在这个意义上，杜威的思想有抑制技术化或低级工具主义的倾向。

但我们常要面对是要“小国寡民（原始社团）”、“耕读传家”还是要现代化国家的两难局面。

还需注意，胡适完全漠视杜威在这些方面的学说。

效的反应。杜威提倡民间的自由调查，连续的调查并将其结果向公众传播，<sup>[77]</sup>最好是以生动的、让公众易于理解整个形势的方式来传播，而小社团的性质不能被从根子上丢掉。他这样说：

在它最深的和最丰富的意义上，一个社团必须总是保持面对面的交流(face-to-face intercourse)。<sup>[78]</sup>

民主必须从家庭开始，它的家庭就是邻里社团。<sup>[79]</sup>

这些都是极出色的看法，体现出实用主义对“经验”的连续性(团粒、流)、内在(直接感知)关系性和相互的有机作用性的看法，比那些依傍传统哲学的社会政治理论要原本得多、生动和合理得多，而这些都是胡适未能了解或介绍的。

杜威关于如何达到大社团的民主制的建议(除了家庭式邻里式的面对面交流论)中最主要的是去完善交流手段。他讲：“一旦人们具有了社会机构如何运作以及它们如何产生出后果的观念，就会立即努力去维护那些合乎意愿的后果，而避免那些不合意愿的后果。”<sup>[80]</sup>又讲：“民主地组织公众的问题，首先和本质上是一个理智的问题。”<sup>[81]</sup>

这里，杜威批评个人主义民主方案的思路也可用来批评他。他认为，按个人主义，个人似乎在任何情况下都能清楚地知道什么对他好，什么对他不好，并争辩道：“人是按照粗粗地理智化的感情和习惯，而不是按照理性考虑来行动的”。<sup>[82]</sup>这更适合于公众。公众在一些情况下，既便得到了足够的信息，但这些信息提供的选择往往是多样的（比如炸不炸南斯拉夫，怎么炸，派不派地面部队……），而公众做出的选择在许多情况下是按其价值感悟、习惯、传统和对过去的回忆（发生了些什么、越战、格林纳达、伊拉克占领科威特……）和对未来的期望做出选

择的。所以，如果没有对这些价值的、形势的、习惯的、传统的方面做较充分的、较经常和连续的交流和达成对“共善”的共识，则如潮而来、如洪水泛滥的信息并不能召唤出社团的理解和社团的行为，造就不出一个大社团。

中国现在的社会和国家生活中特别缺少社团的运作：政党的、政府的、西方的、有点自由主义倾向的新闻媒介的、个人的……，相互间缺少有机的、自发的联系，虚浮而无根的结构。

下面还有必要提一下胡适阐释实用主义造成的几大弊端：

(1) 不真正理解实用主义“经验”观的动态的、流的和反还原论的含义。反而以“求证”和“怀疑”预设了一个可以不在生存境况中的理性和实证的标准。

(2) 缺少实用主义指示的历史感。将实用主义对传统形而上学的批判硬转到对传统文化价值的否定性怀疑和批判。其实，形而上学是“反传统”的真正方法论根据，实用主义对形而上学的批判恰表明不可能怀疑一切，传统是任何社团行为的“习惯”前提，真理探索的前提，并暗示一种多元文化观。

(3) “大胆假设”是空头要求，所谓假设或猜想，要依据学统、道统、传统的滋养（方向的引导和提示），在占有大量有关材料后自然生出。这里有天才的作用，但无“大胆”的余地。此口号带有反传统的味道，为“杜威实验主义方法五步说”所无。杜威只说“假定种种解决疑难的方法”。“小心求证”则往往已在“大胆假设”的笼罩之下。近代中国文坛的“疑古风”之盛行和虚伪不实（当代的考古发现已在不少处证明其谬）与此“伪汉学（伪乾嘉学派）”的“方法”大有关系。

(4) 胡适本人并无一个有自家生命和特点的“原本方法”，有的只是对一些方法（杜威、汉学、赫胥黎的怀疑，“圣经学”）浅薄化后的杂烩，被反传统和自由主义的时代风气或偏见推着走，并反推之。

(5) 因此,胡适对别人讲“少谈些主义”,而他自己的所谓“研究问题”却是以反传统情绪为“主义”和“方法”推着走的,绝说不上客观。他以“求证”,掩饰其崇西(过时之西方)的教条。

### 注 释

- [1] 桑·罗森塔尔:《从现代背景看美国古典实用主义》,陈维纲译,北京:开明出版社,1992年,第11页。
- [2] 同上书,第9页。
- [3] 陈启伟主编:《现代西方哲学论著选读》,北京大学出版社1992年版。
- [4] 同上书,第123页。
- [5] 同上。
- [6] 《皮尔士选集》,5、9,引自 Copleston, *A History of Philosophy*, 8卷 311页。
- [7] 陈启伟主编:《现代西方哲学论著选读》,第132页。
- [8] 同上,第123—124页。
- [9] 《现代西方哲学论著选读》,第126页, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, p. 255.
- [10] 陈启伟主编:《现代西方哲学论著选读》,第128页。
- [11] 同上书,第128—129页。
- [12] 同上书,第134页。
- [13] 同上书,第129页。
- [14] 同上。
- [15] 同上书,第130页。
- [16] 同上。
- [17] 同上书,第129页。
- [18] 同上书,第131页。
- [19] 《心理学原理(选译)》,唐钺译,商务印书馆,1965年,71页。
- [20] 同上书,第85页。
- [21] 同上书,第86页。
- [22] 同上。
- [23] 同上书,第87页。
- [24] 同上书,第81页。
- [25] 同上书,第92页。

- [26] 同上。
- [27] 同上书,第 93 页。
- [28] 同上书,第 94 页。
- [29] 同上书,第 98 页。
- [30] 同上书,第 98—99 页。
- [31] 同上书,第 100 页。
- [32] 同上书,第 101 页。
- [33] 同上书,第 106 页。
- [34] 同上书,第 105 页。
- [35] 同上书,第 102 页。
- [36] 《彻底经验主义论文集》,庞景仁译,上海人民出版社,1965 年,内部出版,第 22 页。英文版第 42 页。
- [37] 同上书,第 50 页。
- [38] 同上书,第 74 页,英文,第 137—138 页。
- [39] 同上书,第 28 页,英文,第 52 页。
- [40] 同上书,第 30 页,英文,第 56 页。
- [41] 同上。
- [42] 洪谦主编:《现代西方资产阶级论著选辑》,第 150 页。出自《实用主义》。
- [43] 詹姆士:《实用主义》,陈羽纶、孙瑞禾译,北京:商务印书馆,1983 年,第 31 页。
- [44] 洪谦主编:《现代西方资产阶级论著选辑》,第 150 页。
- [45] 同上书,第 154 页。
- [46] 同上。
- [47] 同上书,第 156 页。
- [48] 同上书,第 160 页。
- [49] 同上书,第 157 页。
- [50] 同上书,第 158 页。
- [51] 同上。
- [52] 同上。
- [53] 同上书,第 153 页。
- [54] 同上。
- [55] 同上书,第 164 页。
- [56] 《现代西方资产阶级论著选辑》,第 165 页;选自杜威:《哲学的改造》。

- [57] 《现代西方资产阶级论著选辑》,第 166 页。
- [58] 同上书,第 167 页。
- [59] 同上书,第 168 页。
- [60] 杜威:《经验与自然》,傅统先译,北京:商务印书馆,1964 年版,原序,第 4 页。
- [61] 《现代西方资产阶级论著选辑》,第 186 页。
- [62] 杜威:《哲学的改造》,许崇清译,北京:商务印书馆,1997 年版,第 78 页。
- [63] 《现代西方资产阶级论著选辑》,第 187—188 页。
- [64] 同上书,第 188 页。
- [65] 同上书,第 189 页。
- [66] 杜威:《哲学的改造》,第 84 页。
- [67] 同上。
- [68] 同上书,第 85 页。
- [69] 杜威:《哲学的改造》,第 8 章。
- [70] 杜威:《公众及其问题》, *The Public and Its Problem*, Chicago, Gateway Books, 1946, 67 页。
- [71] 杜威:《公众及其问题》,第 77 页。
- [72] 同上书,第 148—149 页。
- [73] 杜威:“创造性的民主——我们的任务”,《美国经典哲学家》, *Classic American Philosophers*, M. H. Fisch 编辑, 1951 年,第 393 页。
- [74] 杜威:《公众及其问题》,第 149 页。
- [75] 同上书,第 142 页。
- [76] 同上书,第 155 页。
- [77] 同上书,第 178 页。
- [78] 同上书,第 211 页。
- [79] 同上书,第 213 页。
- [80] 同上书,第 196 页。
- [81] 同上书,第 126 页。
- [82] 同上书,第 158 页。

# 第六章 分析哲学(一)

## 第一节 分析哲学的特点和“语言的转向”

“分析哲学”(analytical philosophy)的主要特点是：通过对语言的分析来解决哲学问题。这里讲的“分析”首先是指对语言的表意方式和确证方式进行分析，具体的分析技巧主要来自新出现的数理逻辑。后来出现的日常语言学派虽然表面上不直接用数理逻辑的表达式，主要靠对语言例子的分析，但也往往受到对语言的逻辑分析方法的某种启发。开创此学派的重逻辑分析的重要人物几乎都是著名的逻辑学家。此学派也往往以此为一种理智上的特权来标榜，(洪谦讥熊伟[实为存在主义的治学方式]之逸事)似乎它拥有了一种解决或“横扫”二千多年来的哲学问题的秘密尖端武器。

这很符合西方唯理主义(理性主义)哲学尊崇数学的传统(尽管罗素表面上反对这个传统)，每一次数学或数学基础的革命性新进展都会让这样的主流哲学打颤。罗素充分利用了这种“畏惧”与崇拜数学与逻辑的“哲学的精神衰弱病”(恐数症、恐逻辑症)，以他的有时真严格(因确有新突破)有时则是随意吹嘘的话语(比如“澄清了……两千年关于‘存在’的思想”)吓住了英美世界的多数哲学心灵，也挑起了有逻辑技巧者们的分析热情，直

接引发了(而不是“奠基了”)这场英语世界中的声势浩大的运动。

就其尊崇数理模式而言，分析哲学实际上是西方唯理主义传统的现代体现；但就其重视关系的真实性而言，它又含有新因素，引出了后边的新思路。

当年的唯名论和英国经验论都关心过语言表达方式对哲学学说的影响，比如通名（普通名词，比如“马”、“人”）的使用与主张概念的实体性的关系之问题。

此派的基本倾向是否定传统的形而上学，然而，由于《逻辑实证论》一开始带有的强烈数理特质，使它无法真正摆脱形而上学的方法（看来，从上个世纪中期开始，“哲学”[传统形而上学]就成了一只待宰的老羊，不知多少新思想者宣布是自己杀了他！（尼采语），但这只老羊注定要被宰一个世纪或更长的时间 [现在福柯，德里达等] 还在宣布“最终地”宰掉它。）此方法的特点是：基础主义（还原论）和客观主义（旁观者态度）。其中还有一股力图以经验主义为认识论前提的倾向（罗素、逻辑经验论等），更是牛头不对马嘴，理论命题原则上就不可还原为纯观察命题，意义的证实标准和归纳法证明行不通。所以，逻辑分析派的主张中有着内在的矛盾，使得这一派的一大特点就是多变，恰与它追求的逻辑确定性相左。罗素一生的哲学观变过好几次，逻辑实证论从石里克的意义证实论，早期卡尔纳普的感觉主义，变到中期卡尔纳普、纽拉特的物理主义，再变到后期卡尔纳普的语义学阶段（宽容原则），最后很快被波普和蒯因送了终。维特根斯坦早期是逻辑分析派，但由于他思想较深彻，故与受他影响的罗素和逻辑经验主义者们都不同；后期更是转向了较深刻意义上的经验主义，成为日常语言分析运动的引发者。后期的他具有逻辑分析对于“关系”、“语境本身”敏感的特质，而摒弃以逻辑语言（人工语言）来规范自然语言的逻辑基础主义，使经验从“原子”化入“生活形式”和“语言游戏”之中。但那些一开头就持某种（不在彻底的）反基础主义倾向的分析家，比如波普、蒯因、奥斯汀等，一生的思路变化则不那么戏剧性。

分析哲学家们津津乐道的“语言转向”（linguistic turn），实为“转向语言”或“通过转向语言分析而使哲学《逻辑实证论》”。

发生的根本转向”，用以确立自己在哲学史上的地位，甚至是“屠哲士”的地位。按照徐友渔的《“哥白尼式”的革命》(上海：三联书店，1994年)，对它的“经典表述(达梅特)”是：迄今西方哲学史上出现了两次根本性变革(西方哲学因而被分成三个阶段)，第一次变革是笛卡尔将古希腊人关心的本体论转到了认识论，使之成为近代哲学的基础关注点。(达梅特认为哲学的各领域形成一个层次系统，在任何时候有的哲学门类比其他部门更基本。比如自然哲学、政治哲学和科学哲学在古代都是离基础较远的应用哲学。对于经院哲学家，认识论也不过是支流。)第二次变革则由弗雷格开始，由维特根斯坦结束，使哲学转向语言逻辑的基础，“在他们之后，哲学家们不再为知识的权利辩护，而是探究表达知识的语句的意义。”<sup>[1]</sup>

牛津哲学家、维特根斯坦专家培尔士(D. Pears)也有这么一个“三阶段两转向”之论，但认为第一个转向由康德造成，将古人的“超越的支点”的哲学理想打破，使之转  
向对理性界限和其他非理性精神活动的必要性的认识。  
第二次转向由维特根斯坦实现，与康德“发现界限”的倾向类似，只是在康德那里，被考察和批判的对象是思想(语言哲学家认为这还带有心理主义的色彩)，而在维特根斯坦那里则是语言。

徐友渔只谈到这两种说法的相似之处，即都认为有两次变革，一次是认识论转向，一次是语言转向。但这两说之间实有深刻的不同或“视角”的不同：达梅特的讲法还是基础主义的，以语言和逻辑的探讨为“基础部分”。转向只意味着从这个基础转向另一个；而培尔士的分法则包含一个深刻的反基础主义倾向，康德和维特根斯坦(包括早期维特根斯坦)都被视为找到了人类理智活动的根本界限(所以无最终基础可言)的思想者。

阿基米德讲：“给我一个（超越的）支点，我就可以撬动地球。”巴门尼德、柏拉图追求哲学上的超越支点。

## 第二节 弗雷格——逻辑分析方法的开创者

弗雷格的最大贡献就是从技术上创立了数理逻辑并用方法来分析语言，以解决哲学问题。但关于这种逻辑的思想却是来自莱布尼茨(G. W. Leibniz, 1646—1716)。从中国方面讲，他大约生活于清朝的康熙(1662—1723在位)时代。而且这个(有关表意语言的)思想与中文及《易经》六十四卦象(“六十四卦方圆图”)有一些关系。

### 1. 莱布尼茨的思维演算化设想及传统逻辑的弊病

莱氏为著名的唯理主义者，承接自柏拉图以来的形而上学主流，而且特别自觉地突出了数学和逻辑的哲学含义。他本人为著名的数学家，发明了微积分和计算器，深为数学本身的符号活力机制所动，所以渴望创立一种能将数学、逻辑和(哲学)思想结合在一起的“普遍的符号语言 (characteristics universalis)”或“通用代数”，最充分地实现西方自毕达哥拉斯、巴门尼德、柏拉图、亚里士多德以来的理性理想。他曾在给一位友人的信中写道：

理性主义的狂妄  
(不考虑意义的发生  
机制)! 却正是西方传  
统的学术理想的很有  
技巧的表达，对分析  
哲学的前一半发展影  
响极大。至今追求“人  
工智能”的努力也还  
是走在这条道路上。

要是我少受搅扰，或者要是我更年轻些，或有  
一些年轻人来帮助我，我将作出一种“通用代数”  
(*Spécieuse générale*)；在其中，一切推理的正确性将  
化归于计算。它同时又将是通用语言，但却和目前  
现有的一切语言完全不同；其中的字母和字将由理  
性来确定；除却事实的错误之外，所有的错误将只  
由于计算失误而来。要创作或发明这种语言或字母  
将是困难的，但要学习它，即使不用字典，也是很容

易的。<sup>[2]</sup>

他认为这种语言的符号应该是表意的而不是拼音的，就像中文或数学的符号那样，每一个符号有形式上的可辨认特点、表示一个概念或意思。所以，可以用这种语言来进行“思维的演算”(calculus ratiocinator)。也就是说，如有思想上的争论，双方可以把笔拿在手中说：“让我们来算一下”，就可以把问题解决。“表意符号”和“逻辑的形式演算”就是现代数理逻辑的最重要特征；再加上他在这些方面已做了一些工作，所以被人（比如意大利的皮亚诺、罗素等）认为是数理逻辑的创始人。莱氏对中国古代思想（比如《易》）和文化的尊敬（尽管不影响他自己的基督教信仰和唯理论思想）是尽人皆知的。罗素认为他是由于过于尊崇亚里士多德的主谓型逻辑而未能深化自己的思想。

传统逻辑，也就是亚里士多德创立的以“是（存在）”为中心的逻辑的弊病和不足在于：

(1) 限于主谓（或主宾）结构的语句。比如“3 大于 2”这样的关系句也要硬被搬弄成“3 是大于 2 的”。“3”是主词，“大于 2 的”是谓词，由“是”（存在）联结。这无异于画蛇添足。其实这个“2”照样可以当主词，“2 是小于 3 的”。（但“苏格拉底是丑的”就不可颠倒。）

按质（肯定否定）按量（全称、特称）将主谓句分为四种：A（凡 S 均是 P）、E（凡 S 均不是 P）、I（有的 S 为 P）、O（有的 S 非 P）。

这样，就无法有效地处理关系推理，因而不能有效地用于数学思维。数学中充斥着“a 大于 b”，“点 C 介于点 B 与 D 之间”的关系。

(2) 限于三段论（和假言、选言推理），笨拙颟顸，只知“从通例到特例”。无公理化演绎系统可言。

这是最直接的  
“转向语言”。

这提供了一个进行中西哲学方法比较的良机：易象与普遍符号语言的可计算化似乎都与莱布尼兹发现的二进制数字表达法有某种关系。

注意：“关系（詹姆斯讲的‘过渡部分’）”问题可以以这种方式出现。

(3) 缺少对量词(“凡”、“所有”、“任何”;“有”,“有些”)的研究,虽然按“量”区分全称、特称,但主谓结构使量词的作用受到极大限制,抓不到量词的实质(无法从形式本身判定一个推理的有效或无效)。

古代数学(初等数学)中还很少使用含量词的语句,但在近代的高等数学中,到处充满含有量词的语句。比如对极限的定义,便是三个量词相重叠的语句:

如果对于预先任意给定的正数  $\varepsilon$ , 不管  $\varepsilon$  多么小, 总存在一个正数  $X$ , 使得适合不等式  $x > X$  的一切  $x$ , 不等式  $|f(x) - A| < \varepsilon$  恒成立; 则称  $A$  为函数  $f(x)$ (当  $x \rightarrow +\infty$  时)的极限。记作  $\lim f(x) = A$  或  $f(x) \rightarrow A (x \rightarrow +\infty)$ 。

传统逻辑产生于古希腊数学和哲学的时代, 尽管它本身是“确定的”, 是“演绎科学”; 但它对于生存活动而言并不一定起到詹姆士和杜威讲的“真理”的功能, 反而在近代越来越阻碍人的思维的活泼展现。在这个意义(即是增强还是削弱人的思想能力)上, 它决不是中性的。

这种逻辑鼓励甚至产生出这样一些思维倾向:

(1) 以“是”或“存在”为终极实在, 因为一切真理和知识是通过带有“是”的主谓句表达的。(2) 实体(ousia)为存在的本义; 这种“主谓结构”导致“实体加上属性”的认知框架。(3) 忽视“过渡性的”关系, 认为关系不过是实体的属性, 或只是一种过渡或转变, 不是本原的存在。因而语境、史境从逻辑上讲是不重要的, 甚至是造成虚假幻象的来源; 只有本质和实体是确定性真理之所在。(4) 表达手段是透明的, 不具备表达系统本身的特性和局限。

现代数理逻辑及分析哲学的出现有助于(但不必然)改变这种状态。但它一开始却并未真正深刻地体会到“关

系”(非实体的过渡)的非实体、非对象性和纯语境特性,一心一意要搞出按逻辑语法构造的“理想语言”、“科学语言”。但它根本无法解决与人的生存相关的更微妙、更充满关系的认识论和存在论问题,动不动就宣布异己的探讨方式是无意义的。

## 2. 弗雷格创立的数理逻辑

弗雷格(Gottlob Frege, 1848—1925)生于德国的维斯玛(Wismar),1874年起他在耶拿大学教学,直至1918年退休。1879年弗雷格出版了只有88页的小册子《概念(表意)文字:一种模仿算术的用来表达纯思想的形式语言》(*Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*);从书名可看出莱布尼茨的思想和理想。1884年,他发表了《算术基础》,用一一对应关系和概念的外延等手段定义了数和自然数序列。1893至1903年,他发表了两卷本的《算术的基本规律》。他常被分析哲学家称引的是“论意义与意谓(所指)”一文(1892)。他的主要目的是用改造过的逻辑来定义数,也就是将数学建立在逻辑基础上,使之“从逻辑上”(而不是认识的具体过程上)彻底脱离感性经验和心理活动(心理主义)。这后来也曾是胡塞尔思想的出发点。弗雷格在大学中曾郁郁不得志,同事们(大多为新康德主义者)不理解他。

罗素1901年才读到弗雷格的著作,在1902年胡塞尔给弗雷格的信中说:“就我所知,你的著作是我们时代中最好的。”<sup>[3]</sup>但罗素发现了一个集合论方面的悖论,即“关于所有不是自身元素的集合的集合的悖论”,告诉了弗雷格,弗雷格大受震动,回信(6月22日)说:“你发现的悖论引起我极大的震惊,因为它动摇了我关于算术基础的努力”。当时他的《算术的基本规律》第二卷已完稿。

这种试图用逻辑手段来定义数或者将数学还原为逻辑的做法(包括后来罗素和怀特海的工作),有这样一个致命伤,即未认识到从逻辑推导出数学必须借助两个超逻辑的公理:选择公理与无穷公理。

由此亦可见逻辑学家们在涉足哲学问题时面临的危险,即已加入了某种非逻辑的前提而不自知,仍然相信自己是在做绝对无前提的、惟一可能的推导。

他于 1902 年 10 月的后记中说：“在工作结束之后而发现那大厦的基础已经动摇，对于一个科学工作者来说，没有比这更为不幸的了。”<sup>[4]</sup>他也提出了如何补救，但未进一步探讨。罗素后来通过分层次的类型论来避免语句对自己的断定，以逃脱这类悖论。（但人生的重要处往往与对自己的关系有关。“想不开”处就往往是“自己对自己想不开”。）由于罗素、维特根斯坦、卡尔纳普等人的推崇，弗雷格后来受到学界重视。

弗雷格对于数理逻辑的关键贡献是将数学的函数概念引入逻辑演算，从而建立了量词理论。由此而构成了一个初步自足的逻辑演算；一阶谓词演算；它是历史上第一个严格的关于逻辑规律的公理化系统。用三个基本观念（蕴涵、否定和全称量词）、九个公理和两个变形规则构造出该系统。

他认为主谓结构只是函项  $f(x)$  或  $G(x, y)$  的一种特例，函项是性质（实体与属性）和关系的概括，比它们更根本。 $f(x)$  以“ $x$ ”为目式（变项），比如“ $f$ ”是“是奇数”，那么  $f(x)$  就是说： $x$  是奇数。 $G$  指“……大于……”。 $G(x, y)$  就是说  $x$  大于  $y$ 。这样的函项本身还不是句子，只是句子的“形式”，将其中变项赋值后就得到或真或假的句子。比如给  $f(x)$  中的  $x$  赋值为“2”，则成为一个假句子“2 是奇数”。但是，逻辑的要害在于纯形式层次上的演算或“转换”，而得不到纯形式的真句子，就无法进行有真假依据（逻辑真假）的形式语句之间的系统推演，只能进行“三段论”那样的空壳式的形式推演。弗雷格通过在函项上加量词  $(x)$  或  $(\exists x)$ ，就造成了获得纯形式的逻辑上有效的句子的可能。

$(x)$  表示“对任一  $x$  而言”； $(\exists x)$  表示“至少有一  $x$ ”。这时，变项就被约束了。于是有了带变项的可满足句： $(x)f(x)$ ； $(\exists x)f(x)$  “ $(x)f(x)$ ”中的“ $f$ ”如果知道，就可知其

真假，比如“ $f$ ”还表示“(是)奇数”，那么此命题在  $x$  取自然数赋值的情况下为假，而  $(\exists x)f(x)$  为真。但逻辑演算追求的是对主谓词(个体、谓词)变项和命题变项都不赋值而得到形式真(普遍有效：无论你给变项赋什么值，它都真)的句子(串)。在这个意义上  $(\exists x)f(x)$  只是可满足，不普遍有效。但“(x)F(x)→F(y)”则是一个逻辑真(或普遍有效)的句子。它说：如果一切个体都是  $F$ ，那么某一特定个体也是  $F$ 。“ $F(y)→(\exists x)F(x)$ ”也是这样。它说：如果某一特定的个体  $y$  是  $F$ ，则至少存在一个个体  $x$  是  $F$ 。

由于使用了代数化的、变项化的或形式化的量词，句子在这个层次上获得了完整的形式表现，因而使得这个层次(谓词)上的演算成为可能。三段论的有效推理可全部归入此演算的真语句中，但此演算能推出者远远超过三段论。也包含了关系推理。 $(x)(\exists y)R(x, y)→(\exists v)R(u, v)$ (比如“ $R$ ”相当于“~ 小于 ~”)。

数理逻辑是分析哲学得以建立的最重要的逻辑技术手段。罗素、维特根斯坦、卡尔纳普等从中得出不少哲学见解。在我看来最重要的是削弱了亚里士多德以来的“存在”实体观，突出了“关系”的独立性。

### 3. 反心理主义

弗雷格在《算术的基础》(1884)一书的导言中说，他对于哲学逻辑的研究将遵循以下三条原则：(1)始终把心理的东西和逻辑的东西，主观的东西和客观的东西严格区别开来；(2)决不孤立地寻问一个词的意义，而只在命题的语境中寻问它的意义；(3)决不忘概念和对象的区别。它们对分析哲学有重大影响，前两条是他的反心理主义思想的表现。

广义的“心理主义”指这样一种倾向：认识(知识)论的问题首先与人的主体内在状态有关，或与人的心灵活

现象学就是想在心理主义和实在论之间寻找更原本的第三条道路。

现象学和实用主义都不同意这种完全割裂思想活动(体验)与思想内容(被体验者)的做法。

动有关。如果这样,那么近代自笛卡尔以来的哲学都有心理主义倾向,也就是一种通过反省自我的内部意识过程和状态来讲知识获得的来源和方式。比如笛卡尔的“我思”;洛克、贝克莱等的“观念”,或主张语词的意义就在于它在听话人心中引起的意象或观念;康德讲的“统觉”;等等。狭义的心理主义主要指将逻辑(乃至数学)的概念和推理规则视为心灵的内在活动的结果,比如穆勒就把逻辑学视为心理学的一个分支。

弗雷格在很大程度上接受传统唯理论特别是柏拉图主义(观念实在论)的主张,认为真理是客观的、不以人为转移的。思想是指思想行为的内容,而不是思维活动或思维过程,或意识心理过程。思想是可由不同的人共同分享的“客观的”东西,决不等同于仅仅个人的、私有的表现过程。逻辑和数学定理的真理性涉及语言表达式的形式关系,因而具有任何心理活动所不具有的普遍性和有效性。所以,他首先主张一定要将心理的(主观的)和逻辑的(客观的)东西严格区分开来。(胡塞尔也反心理主义,也做这种严格区别,但力求寻求心理的意向行为如何构成客观的意向内容或意向对象。)其次主张要从语言表达式的形式关系特征中寻问语词的意义。按传统的经验主义和心理主义,语词的意义在于它们在听话人心中引起的观念,可以独立于语句获得,就如同我们直接从感官获得关于某物的观念、印象一样。弗雷格要切断这种心理主义渠道,所以主张语词的意义只能从有形式结构的句子中获得,这意义就是它在句子中扮演的角色。达梅特把弗雷格的反心理主义与他在《算术的基础》一书中关于“数”的一个主张联系起来。弗雷格在那里提出一个问题:“如果我们对于数没有任何观念或直观,我们是如何得到数的?”弗雷格的回答就是:是由于把握了包含有关于数的语词的语句的意义而获得对数的理解的。达梅特把这称

为语言转向的第一个明确的事例，因为弗雷格这里是依靠语言来理解一个具有本体论性质的问题（“数是什么？”）或认识论的问题（“我们是怎么知道数的？”）的。

弗雷格反心理主义依据的是语言的意义，而这意义（“思想”）来自确定语句指称（真、假）的方式。有概念就是有使用语句的能力。不通过语言而把握纯思想是不可能的。

语言的意义既然如此重要，那么，按照弗雷格的唯理论思路，理想的语言应该表达和提供惟一的、准确无误的客观意义，即“每个表达式必当有一确定的意义与之相应”<sup>[5]</sup>；自然语言不符合这样的条件，所以他又发明了人工语言的确定和准确的典范——数理逻辑的演算语言。他力主创立“一种完善的符号总体”或逻辑上完备的演算语言（“概念文字”），使莱布尼茨的理想在某种程度上（经历了“语言的转向”）得以实现。

#### 4. 意义与所指(Sinn und Bedeutung)

既然逻辑与数学来自语句的意义而非心理活动，那么弄清“意义”的独特身份便是关键。将语言表达式的意义与其所指及谈话者心中的观念区分开来是弗雷格对（早期）分析哲学的重要贡献。极大地影响了或引发了后来分析哲学关于意义的探讨。（“有意义”是“有语言”和“有逻辑”的前提，形不成语言的逻辑就只是三段论那样的残断推演形式，无法说明数学基础。）

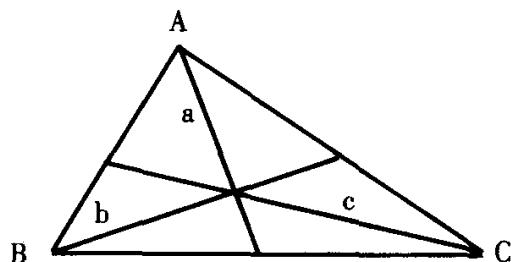
此区分阐述于1892年发表的“论意义与所指”一文中。它与弗雷格的反心理主义存在关联，与其《算术的基础》中确立的三条原则中的第三条更是直接相关。简言之，如果将第一原则（严格区别心理的与逻辑的、主观的和客观的）叠加到第二原则（只在命题的语境中寻问一个词的意义）上，就几乎引到了“意义与所指”的区分问题上。这也就是说，在命题语境中发现的词的意义(Sinn)不

第一条原则隐含着这样的意思：意义一定与所指（客观的方面）有关；第二条原则则意味着：意义一定不等于所指（不然这意义就可以独立于语境了）。

可能只是心理的和主观的，而必是有客观性的，并且基于这种客观的意义，才能进行逻辑的探求（胡塞尔：逻辑是关于诸意义的科学）。但一个词的意义，作为“能指”，肯定不同于它的“所指”或意指的对象。“我手上的粉笔”这个词语的意义绝不等同于我手上的粉笔这个东西；这个词语（短语）是凭借它本身带有的意义来意指我手上的粉笔这个东西。

因此，语言表达式的意义 (Sinn, sense) 既是客观的 (objective, 这在西文中与“对象的”就是一个词)，可被分享的，但又不是客观化为了对象，而传统的经验论的意义观则认为这意义只是心中的观念，因而在这个意义上是主观的。弗雷格的“论意义与所指”所做的就是从主观一面和对象一面的中间清楚地剥离出一个客观的意义层。

弗雷格以这样一些事例来论证语言表达式（这里指《词》）的意义不等于它们的所指对象。首先，“相等” (equality) 这样一种关系如不考虑到语词的意义与所指的区别，就说不通。比如，假定“ $a = b$ ”是真的，也就是“ $a$ ”和“ $b$ ”的所指对象确实相同，例如“晨星即昏星”（两个词都指同一颗星）；在这种情况下，如果只考虑语词的所指，“ $a = b$ ”和“ $a = a$ ”就不可能有所区别了。<sup>[6]</sup>但这两个等值语句或表达式明明是可以有认识上的重大区别的。“ $a = a$ ”只表达了一个重言式，不传达任何关于世界的知识；“ $a = b$ ”却不是重言式，因而在其真的情况下可以传达知识。比如“晨星即昏星”、“等腰直角三角形的两斜角相等于等角直角三角形的两斜角”等等。弗雷格还用了三角形顶点与对边中点连线的交点问题来表示这个意思：



传统唯理论相信语词的意义是客观的，往往混淆意义与通过这意义所指示的对象（比如理念上的对象）。亚里士多德在这方面稍有意识，他在《解释篇》中说：“语音词是思想内容的符号，书写词是语音词的符号。……这些符号（不同语言的语音词）直接表示的思想内容是相同的，这些思想内容所反映的事物也是相同的。”这里亚氏毕竟将“思想内容”与“事物”分开讲。不过，这思想内容还是可以作心理主义的解释。而且，亚氏也未明确关键的一点，即所反映的事物相同，但思想内容（意义）可以不同。

其中,“*a* 和 *b* 的交点”和“*b* 与 *c* 的交点”的所指是同一个点,但这两个短语的意义不同,故断言它们相等的语句才能传达知识。

由这样的例子和分析,可以清楚地看出,语词的客观意义(有知识价值的意义)与其所指对象是不同的,尽管两者之间有着内在联系,即语词凭借其意义来指向它的对象。弗雷格因此讲到:“除了符号所指称的东西(可称为符号的所指)之外,还有我想称为符号的意义的东西,表现方式即包含于其中。因此,在上面的例子中,‘*a* 和 *b* 的交点’和‘*b* 和 *c* 的交点’的所指是同一个东西,而其意义  
» 则不同。‘昏星’和‘晨星’的所指是同一颗星,但其意义是不同的。”<sup>(7)</sup>

注意,这种语词或专名(proper name)的所指可以是一个物理对象,比如“金星”;但也可以是观念对象,比如“*a* 和 *b* 的交点”、“2 与 3 的和”,“1 与 4 的和”等等。(在后一种情况下,将其意义与其所指区分开更困难一些。)  
» 为了突出名词或自己讲的“专名”(包括了摹状词)的意义与其所指的不同,弗雷格还举了一些只有意义而无所指的例子。比如:

“距离地球最近的天体”这些词有一种意义,但是它们是否也有其所指,则大有疑问。“最弱收敛级数”或“最小的正分数”一词有一种意义,但是可以证明它并无所指,因为对每个给定的收敛级数或正分数来说,都能找到另一个更弱的收敛级数或更小的正分数。<sup>(8)</sup>

总之,由于(1)每个作为专名出现、符合语法规则的表达式总有一种意义,但不一定有所指(弗雷格认为它的所指为“空类”);(2)这些表达式可以有不同的意义和相

内容提示:

①表达式的意义

可不同而所指相同。

②表达式可以有

意义而无所指。

同的所指。(3)当人们谈论一个表达式(‘A’)时,涉及的只是这个表达式的意义而非其所指(比如在“间接引语”的情况下)。所以,表达式的意义不同于其所指。

③谈论符号时,  
涉及符号的意义而非  
其所指。

④意义不同于观  
念。

弗雷格还指出这种情况,“即我们想要谈的是关于词《语本身或它们的意义》”。<sup>[9]</sup> 弗雷格没有给“谈关于语词本身”的例子,但我们可以举出“‘花’这个字由七划组成”,“李商隐那首‘无题’诗的第三句中用的是‘丝’而不是‘思’”。至于“谈的是关于它们(语词)的意义”,则是指“间接话语”,比如间接引语:“南斯拉夫军方发言人说他们的防空部队已打下三十五架北约飞机”。这句话的从句(“他们的防空部队……”)与整句的真假无关,所以这里只涉及它的意义而不是所指。关于这种间接话语,我们下面再谈。

从以上介绍可看出弗雷格的分析风格,即以语言现象为依据来组织自己的论辩。他接着强调“必须把符号的所指和意义同与之相关联的观念区别开来”。“观念”《对于他指一个“人内心中的影象”。“这影象是从对我过去的感觉印象和我过去的内部与外部活动的记忆中产生的。”<sup>[10]</sup> 它是依不同时间和场合而变化不定的,主观的、常浸透了情绪的。比如对亚历山大大帝的战马“骡赛佛拉斯”(Bucephalus),画家、骑手和动物学家大概有不同的观念,但这符号的意义(“亚历山大大帝的战马”)却“为许多人所共有,因而不是个别心灵的一个部分或样态”。<sup>[11]</sup> 于是他讲:

一个专名的所指是我们用它去指称的对象本身;我们在这种情况下所具有的观念完全是主观的;意义处于所指对象和观念之间,它的确不再像观念那样是主观的,但也还不是对象本身。<sup>[12]</sup>

接下来,他举了一个有名的“通过望远镜观察月亮”

的比喻来说明这种居间状态：

一个人通过望远镜观察月亮。我把月亮本身比作所指；它是观察的对象，是以由物镜投射在望远镜内的实际影象和观察者视网膜上的影象为中介的。前者我比作意义，后者则有如观念或经验。望远镜里的光学影象确实是片面的，而且依赖于观察的着眼点；但它仍然是客观的，因为它可被许多观察者所利用。无论如何，它能够被安排得使许多观察者同时利用它。<sup>[13]</sup>

于是，他得出了这样一个公式：

专名（语词、符号，符号组合、表达式）表达其意义，意指或指称其所指。我们使用符号来表达其意义并指称其所指。<sup>[14]</sup>

» 为了将这样一个重要学说推行到各种语言现象，他考察了“整个陈述句的意义和所指”。他认为，陈述句的意义是它所表达的思想，当然这是指客观的、可交流分享的思想。他的论证是：

» 如果我们用另一个具有同一所指而意义不同的语词代替句子中的一个语词，那么这对句子的所指不会有什么影响。然而我们可以看到，在这种情况下，思想却改变了；因为，例如在“晨星是被太阳照耀发光的天体”和“昏星是被太阳照耀发光的天体”这两个句子中，思想是不同的。凡是不知道昏星即是晨星的人可能认为一个思想是真的而另一个思想是假的。因此，思想不可能是句子的所指，而勿宁应被看做句子的意义。<sup>[15]</sup>

⑤语句的意义与所指。

分析哲学的“佶屈聱牙”处就在于：它向语言本身的意义、所指深钻，而这些在我们使用语言时是意识不到的。

但陈述句的所指呢？他认为是句子的真值——真值或假值。这种颇有些奇怪的结论来自他的“专名”的意义与所指的模式，以及他的实在论的真理观。

他的思路可能是：如果要将关于陈述句的思想与主观感受（观念的结合）区别开来，就必须为这种句子找到客观的、与语词所指对象相关联的所指。他看到，一个句子中的专名有无所指直接影响到此句子有无真假可言。比如“奥德修斯（荷马史诗《奥德修斯》主角）在熟睡中在以色列被送上岸”，如果人们已认定“奥德修斯”没有所指（现实中的对象存在），只有在句子中的意义，那么这个句子虽然可以有观念意义，比如“诗句的意义及其激发的想象和情感”，但它“表达的思想对我们也就失去了（知识的、真假的）价值。”<sup>[16]</sup>“正是对真理的追求驱使我们总是从意义进而探究所指”。“凡是涉及句子成分的所指时，我们总要寻求句子的所指；当我们探求真值时而且仅当此时，情形即是如此。因此我们必须承认句子的真值构成它《所指》”。<sup>[17]</sup>

问题在于：如果认为“事态”是句子所指（后来维特根斯坦有此主张），那么，在句子为假、也就是不指称所意向的事态的情况下，此句子无所指，它也就无法从逻辑上与诗句分开了。（维氏的解决方案是认为假句子[而非诗句]仍有“逻辑形式”，但此逻辑形式本身不可再被说出。）

当然，这是指一个孤立句子而言，在“间接话语”或“从句”的情况下，这些间接话语“以一思想为其所指”<sup>[18]</sup>，因而它的真假值与整句子的真假无关。再如“哥伦布从地球是圆的推论出他能够通过向西航行到达印度”，这里重要的只是哥伦布对“地球是圆的”与“他能够……到达印度”的确信，以及确信其中一个是另一个的根据，与这两个从句本身的真假无关，因这两个从句的所指在这种语境中是其思想。

#### 弗雷格语言哲学的特点：

(1) 通过对语言现象的分析和讨论来论证自己的观点。这是他之前的哲学家未在如此自觉的程度上实行过的(亚里士多德有过，发明逻辑者有此敏感和信心)。其重

要动机来自“演算语言”的创立。所以，他总面临一个如何使分析出来的语言逻辑（语法）结构与语言现象（及我们对这种现象的直觉）相符合的任务，正是在这方面，他及其后继者没有一个取得实质性的成功（尽管维特根斯坦曾自信自己成功了）。

(2) 弗雷格提出，语言的意义处于主观观念和客观对象之间；它是客观的，是一切求真知识的出发点。因此，这种语言的结构分析具有哲学（认识论及下面讲到的本  
体论）后果。

(3) 这种意义观有强烈的客观主义（也就是传统唯理主义的实在论）倾向，认为语词和语句的客观（可交流）性是由于它们有所指（现实的或理念对象的）造成的（罗素甚至否认两者区别），而不是像实用主义讲的是由人的探究活动过程造成的。在这个意义上，它的意义观依据其真理观（语词意义来自语句，语句的意义指称真值），其真理观是一种符合论。就这一方面而言，弗雷格开创的逻辑分析的语言哲学是传统唯理论的现代延伸。

(4) 然而，由于(1)，即依据语言现象而不直接是概念范畴来立说，这种客观主义倾向遇到内在的困难；这主要表现在语言表达式可以没有所指而具有弗雷格讲的认知意义，比如“离零最近的真分值”、“离地球最远的天体”、“当今的中国皇帝”，等等。虽然他说这种表达式的所指是“空类”，但“人工构造”性太强，太不自然。在语句层次上，则表现为“假句子如何与无知识含义的语句，比如诗句区别开来”的问题，也就是自柏拉图的《智者篇》开始就折磨西方形而上学的“假的可能性”的问题。为了硬性避开这个问题，弗雷格将句子的所指就说成是真假。表现出捉襟见肘的理论窘态。

因此，辨认语言意义的独立身份并探讨这种意义的表现方式既是分析哲学安身立命之处和特色所在，又从

比如，为了保障语句结构的认识论价值，“对象”只能被专名或单称定冠词词组（比如“概念‘马’”）指称。所以专名和定冠词词组只能作主词，不能作谓词。它们是饱合的语言表达式。

谓词的所指是概念，它不能作主词。“关云长的赤兔马是好马”这个句子中，“是好马”就是概念；但在句子“‘好马’这个概念（the concept ‘good horse’）不是空的”之中，“‘好马’这个概念”就应被看成一个专名了。（陈启传主编：《现代西方哲学论著选粹》，324页）

概念是不饱合的，所以才能与对象结合起来形成一个句子的内容。如果谓语中出现的是名称或专名，那么就必有非饱合词来使它们联结成一个整体。比如“归属”(falls under)这个非饱合词使“数2”与“素数概念”结合成“数2归属于素数这个概念”。

当分析哲学批判形而上学，主张意义、关系不同于对象、实体时，它有生命力；但当它坚持客观主义、基础主义时，则毫无新意可言。

一开始就困扰它，因为意义实际上是个只可被“显示”而不可被“有意义地”谈论、定义和对象化的“终极”问题。你去谈意义时一定还要靠意义，所以不可能有指称论意义上的确定解决。当然可以使问题的局面澄清一步。逻辑分析学派的问题的根子就在意义与所指之间没有他们要发现的那么强的、那么直接的联系。所以，弗雷格一开始区别开意义与所指，马上得到很大反响，但要从逻辑上区分开人的其他意义活动与知识性的意义活动（即再将意义通过与所指紧密联系而客观化）则遇到内在困难，最后导致维特根斯坦本人的转变和日常语言学派的出现。

逻辑分析哲学的几乎所有重要的问题都起源于弗雷格，即他以意义与所指的区分逼出的涉及语言的“假”的问题。不知多少聪明才智耗于其中，但就像传统哲学的理论所遭遇的一样，从没有任何肯定性的提案是被广泛认可。

## 第二节 罗 素

### 1. 综述

罗素在分析哲学中的地位不太容易说清。有人说他是“分析运动的实际缔造者”，<sup>[19]</sup>似乎过分了。弗雷格的工作是真正开创性的，已经提供了分析的逻辑手段，并走出了极关键的几步（反心理主义、意义与所指的区分），已使“对语言的逻辑分析”成为了一个有意识的哲学方法。所以，弗雷格应是分析哲学的“实际缔造者”。罗素在这方面又向前推进了一大步，比如摹状词理论，将弗雷格的问题带向深处，并通过他的宣传和在剑桥大学的学术活动而极大地推动了分析哲学运动的开展，尤其是吸引了、激发了维特根斯坦这位天才思想者，并通过维特根斯坦而引出了逻辑经验主义运动。在这个意义上，可以说他是分

析哲学的始创阶段的最重要人物之一。但是,相比于弗雷格,罗素的哲学观反倒从语言分析的主旨路线(即哲学问题可以并且必须通过对语言的分析而解决)上有所后退了,他的哲学观是经验主义、柏拉图主义和语言分析哲学(外在关系论、逻辑原子论)的杂烩,经常走到语言的界线之外来谈“意义”和“真理”。维特根斯坦则更彻底得多地继承了弗雷格的逻辑语言哲学的精神,并在《逻辑哲学论》中阐述了这种分析方法的见地(“全部哲学就是语言批判”),真正为语言分析哲学确定了工作范式(尽管他本人的学说比他的追随者和这个范式内的批评者们都要更深刻)。

罗素的影响在很大程度上要归于他作为著名逻辑学家(自称成功地将数学还原为逻辑)的成就和他关于道德、社会和政治问题写的比较流行的著作,以及他本人对社会、政治问题的介入。他 1918 年反对第一次世界大战而被判六个月的监禁,在狱中写了《数学哲学引论》(*Introduction Mathematical Philosophy*)。1961 年 89 岁时又因参加群众性静坐运动而被拘留七天。还有就是他因其文章的机智流畅而获得的诺贝尔文学奖(1950 年)。他在杜威之后来中国讲过学,因而在当时的中国学术界、乃至“文革”后的中国哲学界都有一定影响。但这绝不是普遍现象,就我所知,他在美国和欧陆国家的哲学界的影响并不算大,对欧陆哲学更是几乎毫无影响(这些方面他比维特根斯坦差得远)。因此,说“20 世纪的哲学家,几乎没有一个不在某种程度上受到罗素的影响”<sup>[20]</sup>,是绝对不准确的。此人特别善于宣传,有时是夸大地宣传自己成果的重要性,使不懂行者“受到影响”。他写的《西方哲学史》在中国文革中和其后有一定影响,但依我看,几乎都是消极的,因为除了文笔的流畅和一些小机智之外,你通过它既不会透彻地了解罗素本人的思想,更不可能较真切地

20 世纪的英语

世界大半属于“分析的时代”,所以罗素乘潮而上。

了解哲学史；其中有多处错讹，对别人的批评也往往是先依自己的框架改写过，再去做不着边际的批评，比如对詹姆士和杜威的批评。他本人的哲学洞察力并不强，局限于经验主义、唯智主义和一点肤浅的柏拉图主义，因而只在某些问题（比如哲学与数学的关系的问题；莱布尼兹）上有真见地，其余则多以文采见长了。他自己的著作中有很多重复和一些观点的改变调整，但一直没有什么深化。这方面比维特根斯坦差得多。但罗素在中国的影响还是远比不上杜威，我想主要原因是实用主义与中国人思维方式较靠近。

伯特兰·罗素 (Bertrand A. W. Russell, 1872—1970) 的父母亲是英国贵族 (Lord and Lady Amberley)，但在他很小的时候就过世了。罗素由他爷爷约翰·罗素伯爵带大，罗素本人在 1931 年承袭了伯爵爵位 (earldom)。 <<

罗素 18 岁 (1890 年) 时入剑桥大学，先学数学，四年之后转到哲学，但当时主要受新黑格尔主义的影响，一直到 1897 年左右，他一直是一个“纯正的黑格尔主义者”。

1898 年，他在穆尔 (G. E. Moore) 影响下开始猛烈地反叛德国唯心论和英国新黑格主义代表布拉德雷的哲学，主张“外在关系说”，以与他所说的布拉德雷的“内在关系说”相对抗。1900 年，罗素在巴黎开国际哲学会时，听到了意大利的数学家和数理逻辑学家皮亚诺 (Giuseppe Peano, 1858—1932，他与布尔、德摩根等人都对数理逻辑的建立有贡献) 的讨论，“我深深感到，在每项讨论的时候，他比别人更精确，在逻辑上更严密，……正是这些（皮亚诺的）著作促进了我对于数学原理有我自己的主张。”<sup>[21]</sup> 1903 年，罗素发表了《数学的原理》( *The Principle of Mathematics* )，将基数 (cardinal number) 定义为“相似于某个类的所有的类的类”(the class of all classes similar to the given class)。当他 1900 年底写完此书初稿没多久，

与维特根斯坦放  
弃万贯家财之举不  
同。

就发现了“所有非自身项的类的类 (the class of all classes which are not members of themselves) 的悖论”。如果我们将这个类称为“ $x$ ”，当问道：“ $x$  是不是它自身的一项”时，就出现悖论，即从其肯定可推出其否定，从其否定可推出其肯定。他将此发现告之弗雷格，使后者深受震动(前已述)。罗素本人则提出“类型论”(the theory of types)来对付。

1914 年，罗素与怀特海合著的三卷本巨著《数学原理》(*Principia Mathematica*)出齐。他们在其中完善了数理逻辑及其符号系统，自信已将数学还原为逻辑，建立了数  
学基础研究中的逻辑主义学派。它是罗素最重要的学术贡献，他对关系、摹状词的思想也在其中详加阐述。

1905 年，罗素在英国著名的哲学刊物《心》(Mind) 上发表了《论指称》的短文，阐发了他的摹状词理论，这个理论实际上是他对分析哲学的最大的直接贡献(除了《数学原理》的技术性贡献之外)，在他后来的几乎每一本哲学书中都提到或不断阐述。他认此论文为自己最好的哲学论文。(罗素：《逻辑与知识》，苑莉均译，商务印书馆，1996，第 47 页；此书与《哲学问题》、《我的哲学的发展》是了解罗素的最重要的中译本。)

1912 年，他发表了《哲学问题》(*The Problems of Philosophy*)，此书实可作为他一生多变的哲学思想的代表作，他本人于 1959 年写的《我的哲学的发展》(*My Philosophical Development*)持此看法，并认为其中不少(主要)观点他还是相信。Broad 教授曾评论道：“我们都知道，罗素先生每隔几年就要产生出一个不同的哲学系统”。<sup>[22]</sup>

罗素 1959 年时还写道：“维特根斯坦对我有过深远的影响”<sup>[23]</sup>，1914 年—1918 年，罗素在维特根斯坦影响下形成“逻辑原子主义”(logic atomism)。Stumpf 的书介绍罗素时只讲这个主义，不少其他书也这么讲。其实这不是他最有特色之处。当然，他讲的逻辑原子主义与维特根斯

其实，如上所及，他们并未能将数学归约为逻辑，因为这“还原”所需的“无穷公理”不是一个逻辑命题。

这与维特根斯坦思想的前后期转变性质不同。

坦的哲学貌合神离，在根本问题的见解上并不一致。罗素在某种意义上(即影响者不与自己对抗的情况下)很容易受他人影响，也不在乎前后是否一致，这既表现出他性格中较开放自由和真诚的一面，“他的哲学主要是一个副产品”；<sup>[24]</sup>又表明其哲学思想的不深透、不到底和随波逐流的特点。(他还受詹姆士影响，放弃自己以前的主客二元的认识模式，主张中立一元论，但未得詹姆士之真意。)考虑到他自己确立的哲学追求目标，这一多变就更触目，并带有了讽刺意味。

罗素在《我的哲学的发展》一开头讲：“只有一件我念念不忘的事，没有改变：我始终是急于要发现，有多少东西我们能说知道，以及知道的确定性或未定性究竟到什么程度。”<sup>[25]</sup>如此寻求确定性的人却如此地达不到确定性或起码的稳定性，一方面表明逻辑分析流派面临许多讲不通的困难(没有任何哲学家会愿意无道理地改变自己已经发表了的学说)，另一方面也表现出罗素是一个很典型的西方知识分子，在自由主义(自由探讨，开放性)的形式下坚持和追求西方传统的宗教价值和哲学理想。艾兰·乌德在一篇被罗素极为赞许的研究罗素的文章中写道：

“我那时需要的是确定性，就像人们需要宗教信仰那样。”我相信在罗素的工作背后有一个基本的目的，那就是以一种类乎宗教的热诚来寻求真理，寻求超乎人世的真理，一种离人心而独立、甚至离人的存在而独立的真理。……杜威“对于宇宙不恭”，罗素对这一点颇致不满。<sup>[26]</sup>

他又引了罗素的话来作为佐证：“我年轻的时候希望在哲学里找到宗教上的满足；即使是在我放弃了黑格尔以后，柏拉图式的永恒世界给了我一种与人无关的东西使我崇

拜。……我一想到数学就有崇敬之心。……”<sup>(27)</sup>可见，他是将基督教对一个人格实体神的崇拜转到了对数学的确定性和柏拉图的非人格的实体理念的崇拜上。表面上从神走向了非神的人道主义，但思想方法还是非人的、非现象体验的。杜威(有机体)和实用主义的方向不只是走向人，而是走向一种原本的生命经验；当然，这一点在海德格尔那里实现得比较(但还不是完全)彻底。它超出狭隘的主体之人，不管是经验主义、功利主义意义上的人，还是唯理主义和精神理念意义上的人。罗素讲的“柏拉图式的永恒世界”和“数学”，从思想方式上带有更沉重的“人气”。

## 2. 摹状词理论

这一理论的提出与迈农(Meineng)给“金山”、“圆的正方形”都派上某种理念存在的对象(object)的问题有关。(在这个思路上也就涉及了“存在”(being)的意义的问题：存在是否应理解成实际的所指或观念的所指？如果不是的话，那么“存在”还有什么意义？)

“摹状词”(description)，又译作“叙述”，“描述(短语)”(《哲学问题》)，是对人或物做出特征性描述的短语。非限定性摹状词：“一个某某”(a so-and-so)。比如“一个人”、“一条狗”，等等。<sup>(29)</sup>限定性摹状词(definite description)具有“那个某某”(the so-and-so)的形式，比如“当今美国总统”、“《人间词话》的作者”、“太阳系的质量中心”、“离零最近的真分数(最小的正分数)”、“1998年围棋下得最好的人”(李昌镐)等等。它的描述使它所描述或指称的人或事物是惟一的。可见一般意义上的摹状词有这样三个特点：(1)它不是一个简单的名字，而是有内部结构的复合符号。(2)它所指称的对象可能存在、也可能不存在。(3)说话者对它所指称的对象不必亲知，就可正确地使用这类词。

与摹状词有联系的语法现象是名词。名词分为通名 (general name) 和专名 (proper name)。通名比如“红”、“作者”、“分数”、“黄金”；专名比如“克林顿”、“北京”、“华山”等等。当然，与限定性摹状词最有关系的是专名，因为两者都惟一地指称一个对象。按照罗素，专名的特点是：(1) 它是没有内部结构的简单符号，直接指称一个个体，这个体就是它的意义。(2) 所指称的对象存在。(3) 所指称者为说话者所亲知的对象。

在罗素之前，哲学家和逻辑学家一般没有看重名词与摹状词的区别，认为它们只是以各自的不同方式指称对象而已。“《红楼梦》的主要作者”与“曹雪芹”都是同一个人的名字，只不过命名的方式不同罢了。但罗素却发现这两者之间有着逻辑上的重大区别，不明确做出这种区别会导致逻辑上的困难，并引出哲学上的困惑乃至谬论。

这些困难是：(1) 意义与所指的关系方面的困难，表现为无法说明含有同一性的语句的意义，比如说“中国现今(1999年4月)总理是朱镕基”；如果只就其所指而言，由于“中国现今总理”的所指是朱镕基，这句话相当于说“朱镕基是朱镕基”，只是重言式。关于这个问题，我们读到罗素在《论指称》(1905年)中这样一段话：

如果  $a$  等于  $b$ ，那么，凡对于一个真的，对另一个亦真，且这二者可以在任何命题中互相代入而不改变命题的真假。例如，乔治四世想知道司各脱是否为《威弗利》的作者；(注：司各脱是英国著名小说家。《威弗利》在当时是匿名发表的，所以当时的英王乔治四世想知道这本小说的作者到底是不是司各脱。) 而事实上司各脱是《威弗利》的作者。因而，我们可以以司各脱代入《威弗利》的作者，从而证明乔治四世想要知道的是，司各脱是否是司各脱。但是，人们并不认为欧洲

的这位头等显贵对同一律感兴趣。<sup>[30]</sup>

但是,你会讲:弗雷格已解决了这个问题呀!问题在于,罗素不同意弗雷格的解决方案。在他看来,语词(摹状词、名词)的意义与所指无法区分开。<sup>[31]</sup>他的论证很复杂绕弯儿,这里就不介绍了。总之,他的论说与他的经验论与实在论纠在一起的思路有关,也似乎与弗雷格讲的“只在语境(上下文)中询问语词的意义”的原则有关。但很明显,他的这个结论(语词的意义与所指无法区分开)后来受到了大量批评,斯特劳森甚至认为他错了。<sup>[32]</sup>要是语词的意义与所指真的无法区分,那么罗素指出的就确是一个逻辑说明上的困难了。(由他的主张、论证、别人对他的反驳,重新立说,不尽合适又出新说,等等,可见语言分析哲学的工作方式和问题的性质。下面将更明显。)

(2)由于前人不注重名词和摹状词的区别,而要区别语词的意义与所指(按照罗素)又不可行,所以就会形成这样一种看法,即有一个名词或有一个合乎语法的摹状词,就一定有(存在着)一个相应的所指或对象。这马上会遇到(第)一种困难,即有些摹状词,比如“最小的正分数”,没有所指对象。我们已看到,弗雷格已看到这个困难,但他为了保持自己的学说的逻辑完整,提出一个在罗素看来是“人为的”主张(其实罗素的许多主张也很“人为”),即这类语词指称“空类”,也就是不包含任何成员的类。而奥地利哲学家、布伦塔诺的学生迈农(A. Meinong)则认为,任何语法上正确的指称语词都指称对象,这种对象(比如“金山”)如果在现实中不实存(exist),那么总在较弱的含义上存在或从理念上存在(subsist)。

即便这样,这种维持语词的意义与所指的区别努力还会面临第二层困难。罗素批评弗雷格的方案“显然是人为的”,“没有对问题作出精确的分析”。<sup>[33]</sup>确实,“空

但是,若无弗雷格的问题视野,罗素不会有此似乎是“前弗雷格的”观点。

注意:关于“假”或“无”的问题总在起关键的思想开启作用。

罗素在这个问题（如何处理在现实中不存在者的逻辑身份的问题）上比弗雷格和迈农的成功之处在于，他的讲法可以更多地展示数理逻辑（谓词演算）的构造技巧，显得更精致。还有就是对“存在”的哲学角色的否定。但他的方案付出的代价是：取消了“假”或“不”带来的思想曲折与微妙。

罗素在这里的说法（“如果……不是秃头的事物”）不够严格，应该说成：“如果我们列举出一切当今（1905年）是秃头的事物，再列举出一切当今不是秃头的事物”。后来斯特劳斯正是以此为例来反驳罗素（认为加上了“当今”也不行，论证语句的意义不等于所指，只有在被使用时才有所指）。

注意，在数学基础研究中，直觉主义学派不承认排中律在涉及无穷时的普遍有效。所以，罗素这里是在用逻辑中也遭争议的规则来规范自然语言。

类”是个两栖物，既可以说它不是个对象，又可以说它是个对象。而迈农的说法则是将“对象”分为“实”对象 (the objects that exist) 和“虚”对象 (the objects that subsist)，也取得了两栖性。

罗素的批评是：(1)这样会违反排中律。他写道：“根据排中律，‘A 是 B’或者‘A 不是 B’二者中必有一真。因而，‘当今的法国国王是秃头’或者‘当今的法国国王不是秃头’这二者必有一真。但是，如果我们列举出一切是秃头的事物，再列举出一切不是秃头的事物，那么，我们不会在这两个名单中找到当今的法国国王”。<sup>[34]</sup> 他接着开玩笑：“喜好综合的黑格尔信徒可能会推断说，法国国王戴了假发”。<sup>[35]</sup>

对这段话的一些补充性说明是：首先，由于法国久已废除了君主制，所以“当今的法国国王”这个摹状词没有实际的所指。而“A 是 B”就意味着“A”是“B 类”中的一个成员。如果 A 确定是 B 中的一个成员，则“A 是 B”为真，否则为假。但若“A”根本不存在，那么说“A 是 B”和“A 不是 B”（不只在否定意义上理解，而要在所指上体现，即在“非 B 类”中找到 A）这两个矛盾命题就都假了。于是违反了逻辑的排中律，即断言两个矛盾命题中必有一真。罗素这个玩笑也开得相当机智，既嘲笑了他这时视之为对立面的黑格尔主义者，又讥讽了迈农的“两栖”（戴假发介乎秃子与非秃子之间，既可在某种场合下是秃子，又可在另外的场合下不是秃子）所指方案。

(2) 这会造成“否认任何事物理存（在理念上存在）或存在（subsistence, being）就会产生矛盾”的局面。这也就是不区分名词与摹状词会遇到的第三个困难。比如在 A 完全等同于 B 的条件下，就应该讲“A 和 B 之间的差异并不理存”。或者说“金山（现实中不存在者）不存在（is not）”。但按迈农的说法，主词（不管是名词还是摹状词）

的所指必定理念存或有观念存在，尽管可以不现实存在。这样就形成了“*A 和 B 之间的差异*”、“*金山*”既不理存（实则为“*存在*”）又理存的矛盾局面。（在另一处，《西方哲学史》最后一部分，罗素这样表达：“假定我说‘*金山不存在*’，再假定你问我‘那个不存在的东西是什么？’如果说‘是*金山*’，看起来我就是把某种存在归给它了。”罗素认为这里也有矛盾之处，或起码有不对头之处。而不像柏拉图和迈农那样认为讲“*不存在[还实存]的某种存在*”是可以的。）

面对这些困难，罗素起码可以有两种选择：第一是放  
弃名称一定是对某个对象的命名这种观点（这正是后来  
斯特劳森等人的主张）；第二是放弃摹状词和名称是一回  
事的主张。<sup>[36]</sup>他当然选择了第二条道路。

他认为，应该从逻辑上明确区分开专名和摹状词。专  
名必有所指，其意义就是其所指。摹状词则没有本身的意义，按照意义与所指不可分的观点，也就谈不上有什么独立的所指。关于这一点，罗素在《我的哲学的发展》第七章末有一个“证明”：

摹状词（原译文译作“叙述”）学说的主要之点是，一个短语对于一句话的意思可以有所贡献，若是单独用的时候就完全不具有任何意义。就摹状词来说，关于这一点有精确的证明：如果“《威福利》的作者”是指“司各脱”以外的什么东西，“司各脱是《威福利》的作者”就是伪的，实际上这个命题并不伪。（所以，“《威福利》的作者”不指“司各脱”以外的东西。）如果“《威福利》的作者”是指司各脱，“司各脱是《威福利》的作者”就是同义反复(tautology)，而实际上并非如此。（所以，“《威福利》的作者”不指“司各脱”。）所以，“《威福利》的作者”既不指“司各脱”，也不指什

海德格尔的策略  
是：将“存在本身”完全非对象化、非实体化、非存在者化。

从思想方式上看，第二条道路更传统。

相当于以上所述的“第一个困难”。

么东西。那就是说，“《威弗利》的作者”什么也不指。  
证讫。”<sup>[37]</sup>

那么，摹状词是什么样的一种词呢？罗素的回答是：由于它是一个没有本身意义的“不完全符号”，所以任何包含它的命题都可以被还原为不包含它（作主词）的命题。

比如：“《威弗利》的作者”实际上是说：“…… $x$  写了《威弗利》”，它的意义与所指要在具体的句子中得到确定。（这就正如“每个东西”这个非限定摹状词在命题“ $C$  [每个东西]”中意谓“ $C(x)$  恒真”，“某个东西”在“ $C$  (某个东西)”中意谓“‘ $C(x)$  假’恒真是假的”[即“ $C(x)$  并非恒假”]，以及“一个人”在“ $C$  [一个人]”中意谓着“‘ $C(x)$  且  $x$  是人’并非恒假”一样。“每个东西”、“某个东西”、“一个 ≈ 人”这样的摹状词本身在还原后的句子中不出现，而只是作为明确的“不完全 [不饱和] 符号”，也就是在“……东西”的情况下作为“ $x$ ”及其对命题真假的影响方式而存在，比如在“一个人”的情况下作为“…… $x$  是人”及其对命题真假的影响方式而存在。可见“一个人”这样的词语没有本身意义和所指。）

于是“司各脱是《威弗利》的作者”或者“《威弗利》的作者是司各脱”这个命题或句子就变成了：

有一个  $x$ ，那个  $x$  写了《威弗利》，并且  $x$  就是司各脱。罗素有时也说成：“就  $x$  的一切值来说，‘ $x$  写了《威弗利》’等于‘ $x$  是司各脱’”。<sup>[38]</sup>

这里边“《威弗利》的作者”这个摹状词（伪名词，不完全符号）就不出现了，而以它逻辑上的真实身份出现，即“有（且仅有）一个  $x$ ，那个  $x$  写了《威弗利》”。此外，由于罗素认为限定的（加指示词“the”的）摹状词表示上的惟一性，

若没有谓词演算的技巧，这里的讨论既不会产生，也不会被理解。

所以说“……的作者”指仅有一个作者。于是上面那个对于日常语言的逻辑分析式的翻译就变成了：“有一个  $x$ ，那个  $x$  写了《威弗利》，对于一切  $y$ ，如果  $y$  写了《威弗利》，则  $y$  与  $x$  等同，并且  $x$  就是司各脱。”（参考他在“论指称”中对于“查理二世的父亲被处以死刑”一句的翻译。[见《逻辑与知识》，苑莉均译，商务印书馆 1991 年版，53 页]。但那里未特别用存在量词 [“有一个  $x$ ”]。这里用存在量词，是为了对付摹状词作为主词出现时，比如“金山存在”，“当今法国国王是秃子”的情况。也就是让翻译统一起来。）简言之，“司各脱是《威弗利》的作者”可被分析为：

有一个且仅有一个实体（东西）写了《威弗利》，  
并且这个实体就是司各脱。

经过这种翻译，可见“司各脱是《威弗利》的作者”一句或“《威弗利》的作者是司各脱”并不是关于“司各脱”的所指(及意义)与“《威弗利》的作者”的所指(及意义)之间的同一关系，要是那样的话，乔治四世想知道的就是一种同一关系而不是一个含有信息量的事实了；这句话是关于“一个实体”，关于“它写了《威弗利》”与“它是司各脱”这两件不同的事情之间的同一关系，或“它写了《威弗利》”与“它等同于司各脱”这两件事都成立（“并且”）的事实。而这就是有认知意义的陈述了。所以，这就解决了由于不区分语词与摹状词造成的第一困难，即“无法说明  
» 含有同一性的语句的意义”的困难。

当然，由于不再认为摹状词本身有相应的所指，因而可以克服另两个困难。首先，按照这个新看法，“当今的法国国王是秃头”就应被分析成：

有一个（且仅有一个）实体，它现在是法国国王，

注意这种解决方  
式与弗雷格的解决方  
式的不同。

并且它是秃头的。

由于根本没有一个实体是现在的法国国王，所以根本不用考虑它是不是秃头（因为“ $A \wedge B$ ”中只要“ $A$ ”是假，则整句为假，也就不用到秃子类去找当今法王），就可断定此命题为假。而它的反命题“当今的法国国王不是秃头”如写成：“有一个实体，它现在是法国国王，且它不是秃头”，此命题也假。但是如写成：“以下所述是假的：有一个实体，现在它是法国国王，且它是秃头”，此命题为真，因为它断定一个假命题为假（但这种解决方案太绕弯儿），这也就不用到非秃头类中去找当今的法国国王了。这样，就避免了违反排中律。

再者，按这个分析，否定（主词代表的）事物的理念存在也就不会造成矛盾。因为“当今的法国国王不存在”就被看做是：

就  $x$  的一切值来说，“ $x$  现在是法国国王”恒假。

你就不能再反问我：“不存在的是什么”，以引出“是当今的法国国王”。这里，摹状词“当今的法国国王”已被还原为句子中的谓词成分。因此，说“金山不存在”，就意味着：

就  $x$  的一切值来说，“ $x$  是金的而且是一座山”是假的。 $[(x) \neg G(x) \wedge M(x)]^{[39]}$

不再给摹状词“所指”的“存在”或“理存”留什么“存在”的余地，而用“……为真（或为假）”来代替。而且，由于用这种分析方法能将所有摹状词都消减为谓词性的不完全表达式，比如将“金山”消减为“…… $x$  是金的而且是一座山”，摹状词就不可能做主词了。因此，否定摹状词表面上

的“所指”就不会造成矛盾，因为经分析后可看出，根本没有这种所指。

罗素相信自己的摹状词理论除了能解决以上三个困难之外，还能澄清两千年来关于“存在”这个头等重要的哲学问题。康德已在《纯粹理性批判》中论证“‘存在’(Sein) 明显地不是一个实在的(非分析的)谓词”。(蓝公武译，商务印书馆，430页。A598/B626. Smith 英译：“‘Being’ is obviously not a real predicate”. “Sein ist offenbar kein reales Prädikat”.) 罗素从摹状词理论延伸出的结论与康德的命题有相似之处，但也不完全相同。罗素认为，“存在”这个词既不是名词，也不是“实在的谓词”，而只是用来说一个摹状词的。比如我们可以说“《威弗利》的作者

>> 存在”，但绝不能说“司各脱存在”。当然，说“《威弗利》的作者存在”，其真实的或分析的意义只是：

有一个(且仅有一个)实体 e，如果 x 是 e，“x 写了《威弗利》”这个陈述就是真的，否则(“如果 x 不是 e”)，这个陈述就是假的。(或者说成：“对于 x 的一切值来说，‘x 写了《威弗利》’不恒假。”变项 x 至少有一个取值是真的。)

按照罗素的观点，这也就意味着“存在只能用来说一个摹状词”。<sup>[40]</sup>它说的是：对于这个由该摹状词分析出的命题函项(“x 写了《威弗利》”)，至少有一个变项(“x”)取值使此函项为真。而且，如果否认这一点，即否定“有一个”这样的存在量词的断定，也不会造成矛盾，因它可被译成“对于 x 的一切值来说，‘x’写了《威弗利》’恒假”。而否定“司各脱存在”则会造成原来认为否定“金山存在”会造成的矛盾，因为“司各脱”是专名，不是可化为谓词(命题函项)的摹状词，它已被认为指称着它命名的对象了，或者

当我们说“《威弗利》的作者存在”时，这个“存在”是个虚的存在，因为“《威弗利》的作者”作为摹状词无所指。

我们之所以绝不能说“司各脱存在”，一个理由就是(按罗素的专名理论) 我们不可能说“司各脱不存在”。

说,它必有所指。我们可以说“名叫司各脱的那个人存在(或不存在)”,因为这时已是对一个摹状词来言说“存在”了。

在这个意义上,罗素相信他已解决了自古而来的“存在”问题:即存在既不是实体(可用名字去表示),亦不是真实的谓词(用来表达一实体的状态或特性),而是一个表示摹状词或命题函项的特性的逻辑谓词。由于罗素要求专名只能是对个别的、特殊的东西的命名,而他的经验主义立场使他认为只有亲知(acquaintance)才能得到关于个别与特殊东西的知识,所以,对于罗素,许多对于前人是专名的名称(比如“苏格拉底”、“曹雪芹”)对后人就成了摹状词的缩写。他于是认为:一般情况下专名都是改头换面的摹状词,真正的专名只有“这”(this)和“那”(that)。而且由于它们只指称当下经验,而不是一个固定的、单个的物理客体,所以只是“逻辑专名”,而且这种以摹状词方式起作用的名称有意义可言。<sup>[41]</sup>这实际上或从功能角度讲又回到了接近弗雷格之处,因为日常语言中的绝大部分专名与摹状词又无法区分了。

我们将罗素的摹状词理论的要点做一总结:

(1) 摹状词(description)在日常语言中是对人或物的特征进行描述的短语。限定性摹状词则是对该(the)人该物的独特特征做出描述的短语,使得在一般人心目中,它所描述的对象(实际上,罗素否认它能独立地描述或指称对象)是惟一的。它所描述者在现实中可能存在,也可能不存在。

(2) 不区分摹状词与名词,会遇到至少三个困难。靠区分意义与所指、或区分不同种类的对象是行不通的。也正是因此,这些困难不能通过这种区别得到克服。

(3) 所以,必须严格区分摹状词与专名。专名必有所指,摹状词则从严格的逻辑上讲没有本身的意义和所指,

可称为“摹状函项”，是一个不完全的表达式（“…… $x$  写成了《威弗利》”、“…… $x$  是当今的法王”）。

(4) 经过分析，含有摹状词的语句可以被还原为不含有摹状词的语句，也就是从逻辑语法角度看是形式准确的语句，在其中摹状词的表达功能由谓词行使。

(5) 于是那三个困难可以被一一克服。

(6) 这个理论对于“存在”一词的使用做了逻辑上的明确说明，证明历史上的存在学说绝大多数犯了逻辑语法的错误。

(7) 专名命名亲知的特殊对象。由于我们能够真正亲知的对象极为有限，因此，在一般情况下，表面上的专名只是摹状词的缩写。真正的或逻辑上严格的专名只有“这”和“那”。

下面讨论此摹状词理论对于分析哲学的意义：

(1) 它以特别鲜明的方式将日常语言的语法、传统哲学及传统逻辑所依据的语法(一般意义上的主谓结构)与经过数理逻辑技巧处理过的分析型的逻辑语法区别开来，并表明只有后者才是逻辑上站得住的、清晰的。由此而进一步强化了分析运动中对一种理想的人工(分析化的)语言的追求。

(2) 将弗雷格开创的“意义与所指”或“指称”问题向前或向更复杂的方向推进了一步，(反对弗雷格将意义与所指在词的水平上加以区分)使得“语句是意义的基本单位”的思想占了主导地位。罗素认为对于语词来讲无法区分其意义与所指。而且他认为绝大部分表面上的语词只是伪装的摹状词，而似乎有本身意义的摹状词可以并应该还原为语句中的谓词性的不完全表达式。这样就提示出：一般语词本身无意义可言，可以还原到最单纯的词或专名，它的意义与所指不分；独立的意义则只在句子这一  
» 形成了命题、有真假可言的层次上才出现。

第(1)和(2)条对  
早期的维特根斯坦有  
明显的影响，哪怕只  
是表达方式意义上  
的。

(3) 这个理论削弱了唯实论倾向，包括在弗雷格那里还有的唯实论倾向，鼓励了唯名论倾向和与经验主义（“亲知”）还原论的联手。（但在逻辑经验主义衰落之后，语言型的唯实论又复活。）尽管罗素本人在共相问题上持唯实论的立场，即认为关系（“在……之北”、“大于”）、普遍观念（“白”）、数学对象等“是理存的 (subsist)，……具有存在 (having being)”。<sup>[42]</sup> 共相通过“抽象”而得到，而不是通过描述或摹状得到。或者，共相是逻辑上需要的。罗素本人的学说经常这样不谐调。

而对于罗素的摹状词理论，我的评论是：

(1) 摹状词理论是语言的逻辑分析哲学中最典型的例子之一。它运用了数理逻辑（谓词演算）的量词技巧和“函项”（不完全表达式）的概念，分析日常的哲学语言中的例子，发现所谓“更真实的”逻辑特性或语法结构，并用来解决传统哲学的问题（当然也包括逻辑本身的问题）。<<

其表达方式的新异、严格和矫情改变了不知多少刊物和著作的话语特点。

(2) 这个理论的构造与人的直觉不相合，有很大的人为性，比如规定限定性摹状词所描述的对象是惟一的，但罗素所用的例子中，比如“《威福利》的作者”就有可能是两人；但罗素从一开始就规定他只这么使用“限定性摹状词”，而且，认为无法区分语词的意义和所指的观点和论证都不如弗雷格的相反观点更合乎人的直觉。他依据逻辑的排中律、矛盾律等来立论，实际上不仅从逻辑上杜绝了语词本身具有意义，而且使真正的专名难于找到。这种治学方法鼓励的是一种以逻辑来规范语言、强矫语言的倾向。他所谓对传统哲学问题的解决应理解为：如果承认他为此理论定下了一些人为规则，那么……就被如此这般地解决了。

(3) 这个理论从表面上是反传统哲学的一些看法的，比如每个词或词组（摹状词）都有所指（都指称某种存

在 (being) 者), “存在”可以当谓词用。但究其实, 它的基本方法论见解还是很传统的, 比如认为每个真正的名词(专名)都有所指, 其意义等同于其所指; “存在”不能作以专名为主词的句子中的谓词, 但可以成为以摹状词作主词的句子中的谓词。这些都与实用主义、现象学、存在主义等对意义和存在的非对象化的看法大不同。

(4) 这个理论鼓励这样一种看法, 即语言的意义与语言本身的结构或特点没有什么内在的关系, 语言只是表征符号, 只与对外在对象的经验指称有关系。“意义”的根本来源是“亲知”, 这是一个经验主义的原则。

(5) 这个理论本身也很难说是站得住的。他反驳弗雷格、迈农时最有效的一条论据是对方违反了排中律(相反而命题必有一真), 用的是“当今法国国王是秃头”一例。除了“排中律”的绝对有效性值得怀疑之外, 后来斯特劳斯(在 *On Reference* 中)则依据此例中的问题批评他错误地将语词的意义和所指混淆。斯特劳斯认为“意义是语句或语词的一种功能; 而提到和指称、真或假则是语词的使用或语句的使用的功能(在一特定场合下用来做出一个或真或假的论断, 或用来指称和提到某物)。因此, 一个语句或语词是否有意义的问题, 与在某一特定场合下所说出的该语句是否在那个场合下被用来做出一个或真或假的论断的问题, 或与该语词是否在那个特定场合下正被用来指称或提到某物的问题毫无关系”。<sup>[43]</sup> 如果有人并非开玩笑地说:“法国国王是贤明的”。你不会这么反驳:“这是不真实的”(经过摹状词理论分析, 这句话是假的)。你可能会对他解释, 这里有误解, 法国的政体现在不是君主制, 法国没有国王。一个句子有意义并不意味着它在任何使用情况下都是真的或假的。<sup>[44]</sup>

如果说该理论本身都有问题, 那么说它削弱了传统哲学的唯实论还可以, 说它“解决了”什么问题就大为不

妥了。它真正的“意义”是引起了更强烈的分析的兴趣。

### 3. 罗素的哲学思想

罗素一生哲学立说多变，但如前所述，1912年出版的《哲学问题》基本上可当作他在这方面的代表作。

他认为，我们的一切真实知识都从直观知识而来。而直观知识就是由亲知得来的知识 (knowledge by acquaintance)。亲知或“认知”(何明中译本用语)就是传统经验主义者们(贝克莱、休谟)讲的感觉或感官觉知，它们提供不可加以怀疑的感觉材料 (sense-datum)。罗素讲：“我们对于我们所直接察觉的任何事物都是有所亲知(或认知)的，既不需要任何推论过程做媒介，也不需要任何真理的知识做媒介。……当我看见颜色的时候，我完完全全地亲知它，甚至在理论上也再不可能有什么关于颜色本身的知识了。因此，构成桌子现象的感觉材料是我所亲知的事物。”<sup>[45]</sup>

但我不能亲知“桌子本身”，或“作为物体的桌子”，而只能依据亲知的感觉材料，通过描述 (description) 或摹状来间接地达到对象。“桌子”就是用感觉材料来描述或摹状的物体，我们总可以怀疑它的存在，也总可能在这种描述的知识 (knowledge by description) 上出错。这种描述知识如果是经验性的 (而不是逻辑和数学的)，则要通过归纳法，使我们对这种不完全确定的知识形成合理的信念而不是证明。而假设被描述物体的客观存在则是合乎常识的，这种信念“使我们经验的叙述简单化和系统化，所以，使人没有理由不接受它。因此，尽管梦境引起人怀疑外部世界，我们还是可以承认外部世界的确存在着，而且它的存在不依赖于我们不断觉察它”。<sup>[46]</sup> 描述的知识的根本重要性是它能够使我们超越个人经验的限制，<sup>[47]</sup> 比如关于“俾斯麦”的知识。<sup>[48]</sup>

传统的经验主义  
路子。

罗素的摹状词或描述理论在这里的作用就是保证一切凭描述而知道的关于物体对象的知识“最后可以转化为凭借着亲知而知道的知识”。<sup>[49]</sup>

还有一种既不凭亲知，又不凭描述而来的知识，即对于一些普遍原则的知识。这些原则的例子是：归纳法，逻辑规则，数学命题。人们首先亲知这些原则的某些特殊的应用，然后又认识到这与特殊性是无关的。<sup>[50]</sup>

罗素相信，我们关于“共相”(the universal)的知识与以上讲的关于殊相的知识有一个类似的层级结构，即从凭借亲知到依靠描述再到不依据这两者而知的结构，尽管“共相世界”的存在本性与确定性与前者有不同。

“凭借亲知而认识共相（包括关系）”，这说法似乎与现象学和詹姆士一致，但罗素的具体讲法表明他绝没有“现象学直观”和“意识流”的思路，而是传统的从特殊抽象出一般的思路。让我们读一段他写的话：

显然我们都认识（亲知）像白、红、黑、甜、酸、大声、硬等等共相，也就是说，认识感觉材料中所证实的那些性质。当我们看见一块白东西的时候，最初我们所认识的是这块特殊的东西；但是看见许多块白东西以后，我们便毫不费力地学会了把它们共同具有的那个“白”抽象出来，在学着这样作的时候，我们就体会到怎样去认识“白”了。<sup>[51]</sup>

他认为关系（比如“属于左边”、“时间的前后”、“相似”、“关于”）、数学命题等共相都是抽象出来的。令人吃惊的是，他居然还会相信这是一种亲知的直接知识！这除了表明他的哲学素养有问题之外，似乎表现出他对共相代表

能“看见许多块白东西”的前提不就是具有了“白”的共相了吗？哪里还要事后“把它们共同具有的那个‘白’抽象出来”呢？

的柏拉图的确定世界的偏爱。但他的思想方式只是经验主义的(抽象说而不是回忆说)。

凭描述而知的共相知识的例子是：依归纳法，“看出在共相的‘人’和共相的‘有死的’之间有一种联系”。<sup>[52]</sup>于是说“凡人皆有死”。

第三种共相知识是：我们可以知道一个普遍命题，但是关于这个命题的事例却一个也不知。比如：“人类所从未思考过，将来也永远不会思考的两个整数的一切乘积(超出九九表了)，都在 100 以上”。<sup>[53]</sup>关于它，所需要的只是共相关系的知识。

这就是罗素的知识图景，其出发点是经验主义的(一切知识依赖〔认识特殊的〕直观知识)，而其区分构架是“殊相/共相”这种传统的二分岔模式。

他的柏拉图主义倾向体现在他对先天的实体和共相的看法上。在他看来，逻辑和数学都是一些先天的知识，因此：

我们的一切先验的知识都是和一些实体有关的，但确当地说，不论在心灵的世界或在物质的世界里，这些实体是不存在的。<sup>[54]</sup>关系、共相(“白”、“公道”、“三角形”)就是这种实体，它们是永存(理存，subsist)的，或者说，它们具有实在(having being)，在这里，“实在”(存在)是超时间的，和“实存”(exist)相对立。因此，共相的世界也可以说就是实在的世界。实在的世界是永远不变的、严整的、确切的，对于数学家、逻辑学者、形而上学体系建立者和所有爱好完美胜于爱好生命的人们，它是可喜又可悦的。<sup>[55]</sup>

照罗素的思路，没有它们，任何有效的、稳定的客观交流便不可能。<sup>[56]</sup>所以，当我们思考白的时候，“在我们心灵中的并不是‘白’，而是思考白的那个行为”；这行为由于“白本身”的实体性而在个人主观体验之上有了客观性。

由此，罗素的上述不成道理的“（抽象）亲知共相”说就可理解了。因为只有认为某些共相是可亲知的，不然就很难在主张经验主义的同时坚持永存实体的独立性。罗素的摹状词理论消解的绝大部分是限定性摹状词的虚假所指，而不是共相，即由“（一般）名词、形容词，前置词、动词”所代表的共相。<sup>[57]</sup>（“金山”是迈农所用。）柏拉图主义与经验主义能如此生硬地杂陈在一起，实在是奇观。

至于罗素关于“错误如何与知识分开？”这个问题的回答，原则上并没有超出柏拉图的“鸟笼说”（形成几个单位之间的关系时可能会不符合实际的关系，但感觉材料不会出错）。“当一种信仰和某一相联系的复杂体相应的时候，它便是正确的，不相应的时候，它便是虚妄的。”<sup>[58]</sup>如此而已。

罗素的哲学思想中有个别新标识，比如“直接亲知共  
» 相和关系”，但究其实，并无任何新意。这是分析哲学早期的普遍情况。但在维特根斯坦那里，情况有所不同。

这是传统的经验论与唯理论的外在拼合。

## 注 释

- [1] 徐友渔：《“哥白尼式”的革命》，第4页。
- [2] 莫绍揆：《数理逻辑初步》，上海：上海人民出版社，1980年版，第9页。

- [3] 王宪钩:《数理逻辑引论》,北京:北京大学出版社,1982年版,第293页。
- [4] 同上书,第298页。
- [5] 陈启伟主编:《现代西方哲学论著选读》,第298页。
- [6] 弗雷格:“论意义与所指”,《选集》,第296—297页。
- [7] 同上书,第297页。
- [8] 同上书,第298页。
- [9] 同上。
- [10] 同上书,第299页。
- [11] 同上。
- [12] 同上书,第300页。
- [13] 同上。
- [14] 同上书,第301页。
- [15] 同上书,第302页。
- [16] 同上书,第303页。
- [17] 同上。
- [18] 同上书,第307页。
- [19] 刘放桐《现代西方哲学》,上册,第388页。
- [20] 刘放桐《现代西方哲学》,第388页。
- [21] 罗素:《我的哲学发展》,北京:商务印书馆,1982年版,第57页。
- [22] Copleston, *A History of Philosophy*, 8卷,第426页。
- [23] 罗素:《我的哲学的发展》,温锡增译,北京:商务印书馆,1982年版,第99页。
- [24] 同上书,第244页。
- [25] 同上书,第7页。
- [26] 同上书,第241页。
- [27] 同上书,第243页。
- [29] 《现代西方哲学论著选读》,第370页。
- [30] 罗素:《逻辑与知识》,苑莉均译,北京:商务印书馆,

1996 年版,第 57—58 页。

[31] 同上书,第 58—61 页。

[32] 《“哥白尼式”的革命》,第 155 页。

[33] 罗素:《逻辑与知识》,苑莉均译,北京:商务印书馆,1996 年版,第 57 页。

[34] 同上书,第 58 页。

[35] 同上。

[36] 《“哥白尼式”的革命》,第 146 页。

[37] 罗素:《我的哲学的发展》,温锡增译,北京:商务印书馆,1982 年版,第 75 页。

[38] 同上。

[39] 同上。

[40] 同上书,第 75 页;《现代西方资产阶级哲学论著选辑》,第 246 页。

[41] 罗素:《数理哲学导论》,晏成书译,北京:商务印书馆,1982 年版,第 164、168 页。

[42] 罗素:《哲学问题》,何明译,北京:商务印书馆,1964 年版,第 70 页。

[43] 引自《“哥白尼式”的革命》,第 155—156 页。

[44] 同上。

[45] 罗素:《哲学问题》,何明译,北京:商务印书馆,1964 年版,第 31 页。

[46] 同上书,第 15 页。

[47] 同上书,第 46 页。

[48] 同上书,第 37 页。

[49] 同上书,第 39 页。

[50] 同上书,第 48 页。

[51] 同上书,第 70—71 页。

[52] 同上书,第 74 页。

[53] 同上书,第 75 页。

- [54] 同上书,第 62 页。
- [55] 同上书,第 70 页。
- [56] 同上书,第 69 页。
- [57] 同上书,第 64 页。
- [58] 同上书,第 88—90 页。

# 第七章 分析哲学(二)

## 第一节 早期维特根斯坦

当我们想到绝大多数分析哲学家，比如弗雷格、罗素、卡尔纳普、蒯因、克里普克等，感到的主要是一种摆弄符号的技巧，论辩的精细甚至是只偏向自己主张的精细和繁琐（罗素），崇尚科学和客观世界的平板，对一切神秘东西和传统理念形而上学的排斥，顶多再加上一些不多的表达的风趣（主要用于嘲笑对手）。但是，一旦想到维特根斯坦，局面则大为不同。我们这时感到是一种振奋，清澈和思想的真诚，甚至是一种灵感。他绝不缺少逻辑的精

» 巧、严格，以及论辩的犀利和自己独特的表达风格，但他更有一种将问题想到底的透彻和对于“终极状态”的敏感，而且敢于去追求和揭示这根本处的真实，而绝不仅仅满足于依据某个逻辑和理论框架来探索。所以，在他那里，思想的透辟与对人生终极问题、存在的终极形势的敏锐感受相互渗透，在冷峻（相比于丰富的生活本身是“残缺”，但是却是天才的残缺）中透露出深刻的“宗教”（活的

» “终极”信念）追求的热情和某种诗意或乐感。因此，他的学说有内在的蕴义，能引发人的感受而不只是论辩；这一点没有任何其他分析哲学家能达到。

有的人认为是他实际上开创了“语言的转向”，主张

能娴熟地掌握那套逻辑分析话语，而又不丧失原发的哲学视野和思考能力的，确属凤毛麟角。

在维特根斯坦那里，你可能会感到搞哲学、消解哲学是件有内在价值的事情。

一切哲学问题皆是语言问题。在这个意义上，他是语言分析哲学运动的真正缔造者。不管怎么说，他直接引发了分析哲学运动中两个很有影响的流派：逻辑经验主义（维也纳学派）和日常语言分析学派，尽管他本人并不属于它们。他理解哲学的深度和独具魅力的表达方式是无人可以模仿的。可以说，他是西方“知识分子”中少有的天才型的、有能力突破既定框架的思想者。所以他反而对海德格尔这位让自由主义知识分子和绝大多数分析哲学家受不了的思想家表示了理解和某种敬意。他的天才和巨大的分析思想能力让分析哲学家们不得不尊重他，在理智上受其影响，但又对他更深刻的一面（思想与人生相遭遇的一面）产生本能的反感，并以“维特根斯坦等同于破坏”这类惊呼表现出来。原因只是，维特根斯坦既是分析哲学运动的一位开创者、赋予灵感者，又是它的逻辑分析形态的摧毁者，乃至整个西方传统哲学根基的摧毁者。他后期开辟《说与做》的思想天地已经与实用主义、现象学和解释学有了不少相通之处，甚至与东方思想可以有对话的可能（尽管他本人几乎没有这么做），只是他的表达更精细（当然在某种意义上更狭窄），更丝丝入扣地揭示了传统哲学的虚假。

相比于海德格尔，他的弱处在于还未能让自己的思想本身包含的“气韵”或“境域”性获得较充分的学说上的表现，只能以“语言的意义在于使用”、“生活形式”（或早期的“神秘”倾向）这种残缺的、不饱满的方式表达出来。而且，他对西方哲学史的解构或“解—释”也较弱。当然，如上所述，他有海德格尔所缺少的论辩的犀利、巧妙和贴切。

## 1. 人生

路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889—1951）与马丁·海德格尔同年出生，而且两人的生日都是 26 日，只是维特根斯坦是 4 月 26 日，海德格尔是

说着分析话语的  
尼采。

9月26日。维特根斯坦家庭是犹太人，但这位哲学家的祖父已改信基督教，直到路德维希这一辈，都不愿让别人知道他们是犹太血统。他的父亲是一位从工程师做起，后来成了奥地利工业巨头的人，很有教养和道德责任心，治家极严，既给孩子们以良好严格的管教，又往往使他们感到压力。维特根斯坦的母亲为人善良，有音乐和艺术素养，使这个富裕家庭成为一个充满音乐的地方。（传说家中钢琴有七架之多）J. 勃拉姆斯是这个家庭的亲密朋友。舒曼夫人（克拉拉）也在这里演出小提琴（维特根斯坦极喜爱舒曼的音乐）。维特根斯坦在家中八个孩子里最小，有四个哥

» 哥和三位姐姐。后来有三个哥哥自杀身亡（另一个在战争中失去一臂），表明父亲严格教育的失误。

14岁以前，他在家中受教育，由父亲聘请家庭教师。但维特根斯坦表现出很强的个性，主要靠自己读书，

» 并以一种有选择的方式来反复读自己感兴趣的东西。

1903年，家中长子汉斯（有音乐天才，但父亲期望他经商）自杀，给父亲带来极大冲击，决定送最小的两个儿子保罗和路德维希进正规学校。于是路德维希进了林兹（Linz）中学，与希特勒同校一年（希特勒1900—1904年在该校）。希特勒比维特根斯坦大几天，但维特根斯坦在校时却比希特勒高两个年级（五年级，而希特勒在三年级）。维特根斯坦在那里并不舒服，但还是读完了三年毕业，然后（1906年）赴柏林附近的夏洛腾堡（Charlottenburg）工科大学机械工程系求学。大约那个时候，他通读了（据说这是他惟一通读过的哲学书）叔本华的《作为意愿和表象的世界》，深受影响。在接触弗雷格

» 之前一直是一个叔本华主义者；以后也未从“思想性格”上脱开。他曾对朋友说：“在真正深刻之处，他（叔本华）的思想已经到底了。”<sup>(1)</sup>维特根斯坦在音乐上最喜欢瓦格纳的歌剧《纽伦堡的名歌手》，对这位承接叔本华思想又引

边缘。

所以儿童少年最  
需要读经、背经。

由此可窥其真性  
情。

起尼采共鸣的音乐家的评价是：“天才显露之处，技术就变得无足轻重了。”在柏林期间养成一种终身受益的习惯：随时把自己所想的东西记下来，与自己对谈。他一生都比较孤独，所以与自己对谈似乎是使他没有实行自杀而且成为伟大思想者的一个重要原因。他曾数次认真地考虑过自杀。

1908年他转到英国曼彻斯特大学，读到1911年。研究飞机发动机，设计螺旋桨，反倒因此对纯数学和数学基础问题有了兴趣。后经过弗雷格介绍，到剑桥的三一学院从学于罗素。他常常唐突不拘地去找罗素讨论问题。罗素在《记忆中的肖像》中讲道（注意，罗素讲话有时夸大，并爱显示自己）：

他常在半夜到我屋里来，几个钟头内一直来回踱步犹如笼中之虎。一进门时他就声明，在离开我的房间后他就自杀。所以尽管我很困，也不愿撵他走。其中一个晚上，经过一两个小时死一般的沉寂，我对他说：“维特根斯坦，你是在思考逻辑呢？还是想着你的罪孽呢？”他答道：“都有”，于是又重新陷入了沉默。<sup>[2]</sup>

他那时主要关心的是否定命题的真理可能性问题。因为现实中并不存在否定的事实。罗素一开始不知他是怪人还是天才，但看了他写的一些东西，认其为天才，断定他应该搞哲学。

1913年秋，他同在剑桥结交的朋友青年数学家大卫·平森特（后来《逻辑哲学论》就题献给他。平森特1918年5月死于一次世界大战。维特根斯坦在得知噩耗之后给母亲回函中讲：“大卫是我第一个也是惟一的朋友。”<sup>[3]</sup>）一起去挪威游览，深为那里古朴的山林、海湾

和民风吸引，回英国后，维特根斯坦很快又独自一人回到挪威，建了一座极简单的小木屋，一直住到 1914 年第一

» 次世界大战爆发，不少早期思想就在此形成。1914 年 3、4 月，当时已著名的哲学家摩尔从剑桥到挪威来看他，记录下他口授的研究成果，维特根斯坦死后以《挪威笔记》为题发表。他很喜欢挪威这个国家和民族，甚至学会了一口流利的挪威语。

第一次世界大战爆发后，他因病可以免去兵役，但他像尼采那样，主动报名参军，加入奥匈帝国的军队，认为这是最好的自杀方式。他作战英勇，还展示工程技术方面的才能，被晋升为炮兵中尉，获勇敢奖章。1918 年 11 月，奥匈军队崩溃，他成了意大利人的俘虏，直到 1919 年 8 月才获释。在战争期间，据说他在一个战壕中看到杂志里关于一次汽车事故的报导，其中有对于事件的可能次序的略图，于是产生了命题的图象论的思想。在囚禁中与罗素通了消息，将基本完成的《逻辑哲学论》手稿寄去。此书后来的出版困难重重，屡遭拒绝。有的出版商看在罗素写前言的信誉上同意出版，但维特根斯坦却觉得罗素的前言歪曲了他的思想，不同意一起刊登，……。1921 年此书出德文版，1922 年出了后来影响广泛的英德对照本。这是他生前出版的惟一一本哲学专著，只有两万字，但成为 20 世纪影响最大的哲学著作之一。

从战俘营返回维也纳后，他将父亲留下的大笔遗产分给了家庭中其他成员（他在剑桥读书时，就匿名资助逻辑学家约翰逊、诗人特拉克 [Grong Trakl] 和里尔克 [R. M. Rilke]），以至想去海牙见罗素商议出版《逻辑哲学论》都没有了费用。按照巴特利的书<sup>[4]</sup>，他这一段时间在维也纳有过同性恋经历，使他后来总感痛苦。

维特根斯坦认为《逻辑哲学论》“所述思想的真理性，在我看来，是确定而不容置疑的。所以，我以为，哲学问题

谁说分析哲学家  
都无道性？

从根本上已经最后地解决了。”<sup>(5)</sup>因此，他不想再从事哲学了。因他从来未想以之为谋生手段。他愿意做一个平民，而且他早已怀有做一名小学老师的愿望，去说去教原发的语言，而不是去对语言说三道四。于是在短期培训后，从1920年起至1926年在奥地利的边远山区教小学。据巴特利的书，他当时受到鼓吹教育改革的一位教育家的影响，决心改变传统的教学方式。因此，他对教学极为投入，赢得了学生们的爱戴，但由于贵族派头和个性，却与个别同事及学生家长们时有冲突。他自费带孩子们去维也纳参观，自费（通过他的姐妹）赞助有培养前途的农家孩子去深造，并自己制作教具。他还自编了一本《小学字典》（1926年出版，是他生前发表的两本书之一），以他本人的教学经验为依据，注重对语词用法的分析，由此而促进了他形成后期思想中的一些重要思路。他在字典的序言中写道：

本字典的目的，是为了满足目前在缀字法教学方面的迫切需要。这是作者实际经验的结果。……这样一本字典可以使学生尽快地查找一个词。其次，本字典告之学生的方式能够使他们永远地得到构词方法。<sup>[6]</sup>

1919年改革之前，学校训练法规定：必须口授拼读规则和语法规则，把它们写在黑板上，然后死记硬背。改革后，鼓励孩子们自己去发现拼读和语法规则。首先，让他们自由地写文章，不必专门注意拼读和语法规则；只有当他们的文字表达比较流畅时再介绍语法规则，以纠正其文章。以往字典的用法示例多为书面语，且繁杂，再加入一些外来语，使之成为孩子们眼中的可怕工具，很难理解。维特根斯坦的字典与众不同，它的词汇都是他的学生撰

维特根斯坦思想  
是他的“生活形式”。

写文章时实际使用的，而且，还选了一些方言词汇，并就在方言的使用中显示语法，比如三格与四格的区别。

维特根斯坦主张，孩子应通过有趣的特殊例子学习事物的原则。尽管这表面上比用标准示例要困难。但他坚持人应从不寻常走向寻常，而不是像绝大多数教师认为的，应从寻常(普遍化)走向不寻常。罗伯特·多弗伦斯(Robert Doffrens)关于这时的学校改革写道：“像母语和写作方面的训练一样，算术教学也完全改变了。……在获得运算技巧的同时，也发现了运算的意义”。维特根斯坦则在他的《片语集》(Zettel, 412)中说：“(我应)在教学概念与意义概念之间建立联系”。

学校改革的两个口号是“自身主动”(Selbsttätigkeit, 自我活动)和“整体化训练”(integrated instruction)。第二个口号强调把教学与学生的地方环境和习俗结合起来：让教师自由决定学生在校期间如何以及什么时候从一个科目转向另一个，并由孩子们的兴趣来决定如何划分学时。

这是对战前联想主义教育心理学的批评：那种主张认为，一切事物可以且应该分解为“单位观念”，这实际上意味着，不同科目的教学应严格地分门别类。维特根斯坦的《字典》则不同，学生编纂字典时的自我活动，提醒他们注意自己使用词汇的模糊性，并通过方言的使用，与地方环境结合起来。

维特根斯坦在学校里感到最愉快的事情是给孩子们读神话故事。教学期间，一位剑桥学者莱姆塞曾专程来访，劝他重返剑桥，但他认为自己在哲学上的工作早已完成了。最后，他因体罚孩子(当时学校允许这样做)被家长告到法庭，最后虽然胜诉，但他感到受了侮辱，于1926年4月辞职。但他当年的学生们对他一直记忆犹新。他去世后，国际维特根斯坦研讨会每年在这附近的基尔希堡(Kirchburg)举行。

他回到维也纳后，去一所修道院当一名园丁，又曾起过当修士的念头，后又为其二姐设计了一所房子。赖特讲：

这所房子直到最小的细节都是他的作品，而且高度体现了它的创造者的特点。它免除一切装潢，而以精确的测量和严格的比例为特色。它的美和《逻辑哲学论》的文句所具有的那种朴素文静的美是相同的。<sup>[7]</sup>

他的《逻辑哲学论》强烈地吸引了维也纳学派的创始人莫里兹·石里克。石里克热情邀请从乡村回到维也纳的维特根斯坦为他们讲解这本书并正式参加该学派（小组）的活动。维特根斯坦拒绝参加该学派（因为他正确地判断，他们并不与他一致），但同意与他们中的一些人做私下交流。1927—1929年，维特根斯坦以主宰的角色来“接见”石里克、卡尔纳普、魏斯曼等人。后来他与卡尔纳普格格不入，“取消”了卡尔纳普的参与资格。卡尔纳普视海德格尔的文章为滥用语言的坏典型，维特根斯坦却在与魏斯曼等人的交流中对海德格尔表示理解。不管怎样，通过与这些人的交流，又逐渐引起他的哲学兴趣，1928年3月听了直觉主义数学家布劳威尔（Brouwer）的讲演很受启发，加上他的其他经验，终于促使他决定重返哲学界。1929年初，他返回剑桥，当年6月就以《逻辑哲学论》《逻辑哲学论》获博士（罗素、特别是摩尔帮助他）。1930年被该校三一学院聘为研究员。

1933年前后，他的思想完成了重大转变。除了其他因素，两位朋友即莱姆塞和皮诺·斯拉法（意大利经济学家，当时在剑桥任教）的顽强批评使他逐渐放弃了早期的许多观点。（斯拉法做了一个意大利人表示轻蔑的动作[用一个手指在下巴上向外刮一下]，然后问：“这个动作的逻辑形式是什么？”）马尔康姆讲，“他同斯拉法的讨论

异才遇伯乐，自成佳话。

>> 使他觉得像是一棵树被砍去了所有枝权。这棵树能够重新发绿，是由于它自身的生命力。”<sup>[8]</sup>

他的讲课是“非学院化的”、在充分准备后当场生发和进行着的，“在听众面前进行思考”。<sup>[9]</sup>每次都像打一场战役一样。这些听课的听众除学生外，还有摩尔等著名学者。他们的记录被很好地保存。1936年，与三一学院合同满，他曾想去苏联定居，因他于1935年时访问了苏联，印象极好。但后来苏联的大清洗使他不能成行。于是他回到挪威的小屋，开始写作死后出版的、也是他后期最重要的《哲学研究》的第一部分。1937年，他又返回剑桥授课。写《回忆维特根斯坦》的马尔康姆（笔者的老师N. Garver的论文导师）就是1938年第一次去听他的课的。1939年，他接替摩尔任三一学院的哲学教授（罗素一直未曾任此职位）。但二次大战爆发后，他于1941年初志愿到伦敦的盖伊医院当护理员，后来又成为一个临床研究实验室的助手，在这两处他都隐瞒了自己大学教授的身份。1944年他又返回到剑桥。他从一开始就似乎讨厌教授职业，尤其是其中的一些程式上的例行公事。于是1947年年底就辞去了教席。以后他住在爱尔兰西海岸的海边小屋中，在渔民中成了一位传奇式的会养鸟的人，1948年秋移居到都柏林的一家旅馆里，在那里完成了《哲学研究》第二部分；1949年赴美国，住在马尔康姆家，到10月回来；之后发现患了癌症；1951年春末，健康恶化，回到剑桥。他不愿呆在医院等死，应医生贝文之邀搬到贝文家；4月27日散步后，夜里病重，两天后去世。在他失去知觉之前，他对贝文夫人（那一整夜都在看护他）说：“告诉他们（亲密的朋友们），我度过了极为美好的一生！”马尔康姆对此这样写道：

无内在生命力者，何以能让“讨论”砍去枝权？谁能“损之又损，以至于无”？

人之将死，其言也善！

当我想起他的深刻的悲观主义，想到他精神上和道德上遭受的强烈痛苦，想到他无情地驱使自己

的心智，想到他需要爱而他的苛刻生硬又排斥了爱，我总认为他的一生是非常不幸的。然而在临终时他自己竟呼喊说它（这一生）是“极为美好的”！对我来说这是神秘莫测而且感人至深的言语。<sup>[10]</sup>

## 2. 图象论

《逻辑哲学论》<sup>[11]</sup>讨论的是语言与世界（及与“我”的人生）的关系；为此就要讲世界与语言各自是怎么回事，以及两者如何关联起来。讨论这种关联在维特根斯坦看来就是回答这样一个问题，即语言的意义（Sinn），也就是弗雷格讲的那种既不同于内心观念又不同于所指对象的居中的意义是如何可能的。在这里，他提出了图象（Bild, picture, 象）论。从另一个更深的角度看，这本书的中心问题就是语言的意义如何可能的问题，相应于康德的“知识如何可能？”的问题。（尽管维特根斯坦对康德的了解并不很多）。而在这里，他比弗雷格，当然更比罗素自觉得多地意识到：语言哲学的逻辑分析方向如果真的能回答哲学问题，（或像莱布尼茨设想的能够以“演算”解决思想争论的话，）就绝不能时而在语言之内、时而又跑到语言之外来探讨语言的意义，而应该只保持在语言的界限之内。“我的语言的界限意味着我的世界的界限”。<sup>[12]</sup>语言当然要与世界发生关联，但绝不是已经先有了一个现成的世界和我们对于这个世界的“亲知”经验（罗素），然后我们再用语言去（从词到句子式地）表达这对世界的经验（罗素称之为“对知觉判断的表达”，即他所谓的“原子命题”），弗雷格的反心理主义应该已经否定了这样一条外在于语言来讲语言意义的道路。以这种外在于语言的方式，就不能从逻辑上、而不只是心理上（罗素“搞错了三相——心理观念、语言与客观实在之间的关系”）说明为何假命题（有意义但又不对应现实事态的命题）是可能的。维特根斯坦敏锐地感到：语

这种边缘感是后黑格尔哲学的特点：叔本华、克尔凯郭尔、柏格森。

言必须先具有本身的意义，也就是凭借自己的结构而能与世界的情况相对应。“我们为自己造出事实的图象”，然后才能谈得上命题的真假，也就是它们是否在事实上与世界的情况相对应。由此，我们可以说维特根斯坦对于意义理论有这样两个要求：(1)意义在先；(2)对应实在。(关于它们的确切含义，后边会再阐明。)所以语言对于他决不仅仅是表象一个现成世界的中性(透明)手段，而是“人类有机体的一部分”，人根本不能违反他本身的逻辑，语言的可能也就是人类思想的可能和世界的可能。

生活在这么理解的原发语言之中，“我就是我的世界”，而不是一个“思想的、表象的主体”。在后期海德格尔那里，我们也能找到对于语言如此原本的、在罗素等持语言表象世界论者们看来是“神秘主义的”看法。也正是在这个意义上，维特根斯坦讲：“所有哲学都是‘语言批判’(Sprachkritik)”。并以此而将语言分析哲学运动推上了它的正轨，即认为语言问题先于主体认知问题和世界的实在状态问题，乃是一切哲学活动的天地所在。只有从这里发生和延伸出去，才有真正意义上的自身依据和“演算”的严格。不过，分析运动中的其他人似乎再也未达到他达到过的对语言含义的如此深刻和饱满的直觉。

一般讲维特根斯坦的图象论，往往这样讲(比如刘放桐主编的《现代西方哲学》)：《逻辑哲学论》中讲了两个对称的系统，一个是关于“世界”的存在论系统，另一个是关于命题或语言的逻辑系统。二者具有同型的逻辑结构，可以用“图象”这种关系把两个系统对应起来，这就是他的语言图象论。维特根斯坦说：“命题是实在的图象。命题是我们所设想的实在的模型”。维特根斯坦的这两个相应的系统实质上代表了他的逻辑原子论，它与罗素的思想既有联系也有差别。<sup>[13]</sup>不过，它与罗素的思想的联系只是外表的，差别则是如上所讲的那样，是在最关键处的。所

保持住一种不被剪破的构意张力，如折纸。

测度给予“同时性”以意义，揭示一个有限的、弯曲的时空世界。

他的诚实、不苟且、严格、自律自苦和对“还有意义”的界线的敏感，通通在这里显现出来。他要表明，不管从古至今那些号称“伟大”者多么能够构造体系，但一旦越过了这条界线(自构而又相应的“居中”)，就怎么讲都随便了，不再有原发的、摸索着的、期盼着的、苦熬着的真实意义了。科学的成功在于经常跟着它，而其他学科或活动(宗教、伦理……)，尤其是形而上学的“车轱辘话”式的原地打转，则是由于没意识到这条界限而随意漫流的缘故。

以维特根斯坦会对罗素在他最困难时(全力帮助他,欣赏他,并)为他精心写的序言极不满意,一开始宁肯不出版此书,也不愿与这在外人看来很好的序言一起出版。

《现代西方哲学》较简洁地介绍了这样两系统,我大致先用它的方式讲,再讨论它和一般的介绍中的问题和重大缺陷。

### I. 世界的存在论系统

- 1) 世界是(正负)事实(Tatsachen, facts)的总和。  
(《逻辑哲学论》1.1,后皆作《逻》)
- 2) 事实是事态(Sachverhalt, atomic fact)的存在  
(《现》书缺此语,谬)。
- 3) 事态由对象的配置所构成(bildet)。
- 4) 对象构成了(bilden)世界的实体。(《逻》2.201)它们是单纯的。(《逻》2.02)

### II. 语言的逻辑构造系统

- 1) 语言是命题的总和。(《逻》4.001)
- 2) 命题可通过分析达到基本命题。
- 3) 基本命题由一些名字的联络组成。(《逻》4.22)
- 4) 名字是原初记号。不能被定义加以进一步分析。

所以可对应成:

这一主张(只有命题才有意义)与弗雷格的原则(只在命题中寻求词的意义)有内在联系但更彻底。按照它,根本不能谈名字(专名)的含义或意义,只能谈其所指(因此与罗素的专名的意义与其所指合一的主张亦有别)。而命题也绝不是一个复合的大名字。

世界(正负事实的总和)↔语言(命题的总和)

事实(事态的存在)的有限集合(关系)↔复合命题(还包含表达事态不存在的假命题)

事态(原子事实)的存在与不存在↔基本命题(实在—事体的存在与不存在—的图象)

对象(世界的实体)↔名字

但这里的重要处在于,只有命题(Satz)有意义,因为它是《<<》

实在(事态的存在与不存在)的图象。(4.01)名字没有意义(Sinn)可言,而只是由于参与到命题中才有了所指(Bedeutung),或命名其对象。这里维特根斯坦的用语很讲究,将命题说成是实在(Wirklichkeit, reality)的图象,而不是像一般的介绍文字中误认作的事实的图像(比如《现》,396—397页;韩林合:《维特根斯坦哲学之路》(台北,仰哲出版社,1994年,第41页以下);将事实等同于实在)。尽管维氏偶尔有用语不严格之处,但从他的整个话语方式和思想方式上看,实在(Wirklichkeit)绝不等同于事实(Tatsachen)。“事实是事态的存在”,而实在则相当于事态的存在与不存在,(2.06)(“事态的不存在也称为否定性的事实”[2.06]之说要以“2)”为准。单用“事实”时,应视为肯定的,即“事态的存在”)因此而为假的命题留下了空隙或逻辑上的可能性(逻辑空间)。这是理解《逻辑哲学论》的一个关键,一个最重要的活眼,绝不能填死了。

这里讲的“命题是实在的图象”,(4.01)即命题凭借“图象”(Bild)来描画(abbilde)实在,有这样几个主要的意思:

(1) 命题的要素(词,Wörter)与可能事态(Sachverhalt,原子事实)的要素(对象,Gegeustände)对应;也就是这些词的连结(verhalten einander)方式相应于对象可能有的联结。“我们将命题的从感官上可知觉的记号(Zeichen。声音或书写的记号,等等)以这样的方式使用,使得它们成为对于可能的事势(Sachlage)的投影。”

(3.11)也就是说,命题与可能的事态之间有一种同构关系,它们是实在的模型,(4.01)也就是所谓“实在的图象”。这里“图象”相当于“投射出的同构模型”。“图象凭借去表象事态的存在和不存在的可能性来使实在图象化(又译为“描述实在”。Das Bild bildet die Wirklichkeit ab...)。(2.2)这就满足了我所谓维特根斯坦的意义理论中第二个要求,即“对应(描述)实在”或“与表达式的真值

“事势(Sachlage)”的译法极好。一般译作“情形”或“情况”,就未显其与“事态(Sachverhalt)”的联系,也平淡得多。

相关”的要求。但切需注意，这对应不可能是现实的，而只能是可能的。不然就会阻塞有意义的假命题的可能。从而实现不了第一个要求，即“意义在先”。

由此可见，命题与名字（包括复合物的名字）有本质不同；因为它有内在的结构，是靠节奏分明地（artikuliert）抛投向事态的可能状态（对象的某种可能组合）而被构成（bildet）。命题绝不能命名事情。一个命题只能说一个事情是如何样子的，而不能说它是什么。（3. 221）

（2）命题因此而一定与实在共享某种东西，即这图象表象（描画、描述、摹象）实在的形式，（2. 17）或叫“逻辑形式”（2. 18）所以，“每个（这样的）图象也是一个逻辑图象。……这图象与被图象化者（Abgebildeten）的共同之处乃是摹象（Abbildung）的逻辑形式。”（2. 182, 2. 2）

（3）这命题与实在同享的逻辑形式，也就是命题所显示（zeigt）的“逻辑空间中的可能事势”（2. 202），乃是此命题的意义（Sinn）。（4. 002, 2. 221）（“命题显示实在的逻辑形式。”（4. 121））

（4）因此，极为重要的是，我能直接地、独立地、在其为真为假之前就理解一个命题的意义，就像理解一幅最逼真、直感的格式塔图画和肖像。“命题是实在的图象，因为，如果我理解了这命题，我就知道了由它呈报出的事势。不用对我再解释它的意义，我就能理解这命题”。（4. 021）“因此，人可以理解它而无须知道它是否是真的。”（4. 024）“命题有独立于事实的意义。”（4. 061）

这就是我所谓维特根斯坦的“意义在先”的原则，即命题必须在被确定为真的或假的之前就具有意义；不然的话，我们就根本无从去确认它们的真假。

（5）要知道命题这图象的真假，只有将它（亦即就它所说的，它的意义）与实在作比较。（2. 223）如果它所摹画的事实存在，它就是真的；否则就是假的。至于如何具体

所以，构造命题的行为乃是意义之源，基本命题相互独立。后期维特根斯坦化去了这种象论中的固着之处（“对象”的逻辑设定），使之融于实际生活的游戏之中。

吃紧处！

&gt;&gt;

地作出比较，维特根斯坦没有讲，可能视之为经验科学家的事。这里确有困难！命题与实在是异质的东西，如何能进行直接的比较，以确定命题的逻辑形式与事实（事态的存在）的逻辑形式的同一？当然，他的图象论的一个目的就是要起码从“理想状态”上说明这种“比较”的可能。“图象与实在的对应就如同一些触角（Fühler），通过它们，图象接触到（berührt）实在，达到实在。（2.1515, 2.1511）因此，维特根斯坦相信“命题将实在决定到这样一个程度（‘完全地描述’），使得人只需对命题说‘是’或‘否’，以使它与实在取得一致（即与事态的存在与不存在取得一致）。”（4.023）不过，现实中似乎是描述具体事态的语句绝大部分在维特根斯坦看来都不能算是基本命题。除了一个形式上的“aRb”（即 a 与 b 之间有 R 关系）之外，维特根斯坦从未给过一个关于基本命题和对象的例子。他只是从道理上这么推：如果命题要有既不同于事实，又不同于心理过程和文学构造的意义，就必须与“实在”有这样一种“图象”的虚应关系，因为只有图象能够同时满足或不如讲是较真切地承受“对应实在”（与真假有关）和“意义在先”这样两个似乎相互矛盾的要求。

命题的意义（它所显示的、与实在共享的逻辑形式）又可说成是该命题的真值条件。“去理解一个命题意味着知道，如果这命题是真的，那么情况是怎么样的。”（4.024）虽然弗雷格已提出这个主张，但维特根斯坦的图象论使它的含义极大地直观可理解化了，丰富化了。

（6）命题图象与实在共享的逻辑形式，或命题所显

>> 示出的意义，不能再被更高层的命题说出。“那能被显示者不能被说。”（4.1212）换句话说，一个基本命题的意义不可能被解释（说）得比它本身显示的更有意义、更可理解了，就像你不能用另一幅图画来更清楚地表现出最原本的格式塔图象所显示的含义。“图象不能将自身置于它

边缘。

“我们不能思想任何反逻辑的东西。”  
(3.03)

这种潜藏的生存时间含义，更明白得多地表现于维特根斯坦后期的《哲学研究》之中，也可与现象学的时间观相对比。

的呈现形式之外”。(2.174)你要说一个逻辑形式，还必须用与之共享的逻辑形式，不过那也只能是原来那个逻辑形式，因此只能产生比重言式还更无踪影的摹画。被语言的节奏分明的时机表达所显示(zeigen)者，不可能被当作任何意义上的对象、事实来说；前者从根本上就比后者更丰富、更有意义，这一点是一切传统的理性主义者无论如何无法认可的。他们(罗素、卡尔纳普等)总是相信任何有客观的认识价值者，都从逻辑上可能被超时机的概念化、对象化语言表达，从一个角度、一个层次说不全，还可再换一个角度、再高一个层次，总可以“无穷逼近”那个原来的有意义者。照他们想来，那不能被观念和二级语言再现的意义就根本不可能是客观的、可引起交流和理解的意义。他们的思想中总带着这么一个“时机意义的盲点”、“生命原义的盲点”。维特根斯坦则以他的既有严格的逻辑性，又具有活生生的图象的直观感受性的方式肯定了这原发的语言意义、表达的时机意义的原本性、独特性和不可还原性(被觉察到的盲点)。这正是他天才之所在，与他后期思想(语言游戏等反还原论的学说)暗中相通。

这一要点——那能(被)显示者不能被(当作某种表达对象)说——正是《逻辑哲学论》的第二个活眼(第一个为“假命题的可能”)，是他讨论缺少意义的(sinnlos)逻辑命题、无意义的(un Sinnig)命题(比如形而上学命题)、伦理学、美学、宗教等问题的出发点，充满了非概念的(显示的)理性含义。它一方面表明即便陈述语言(命题)的根子也不是可概念化、对象化(“被说”的)，另一方面则极真切地显示出了陈述语言和与之相应的人类理性(并非是全部人类理性)的界限。越过它就不可能再有可陈述性地认知的意义；但那绝不说明“不可说者”是不重要的，不可理解的，相反，它们中的可显示者是更重要的！

语言意义图象论的特点与其中存在的问题是：

(1) 它要解决的仍是弗雷格提出的“意义与所指”这样一个语言分析哲学的中心问题。它对于弗雷格、罗素等讨论的语词和语句的意义与所指有自己的回答：语词无意义(Sinn)而只有所指(意谓)，语句不仅有意义，而且是意义的最基本的独立单位。(这一点维特根斯坦后期不再坚持，以“使用”为限了)语句的“所指”(如果硬要这么讲)是它所断言的事态(的存在或不存在)，而不再是“真假”(弗雷格观点)。他能这么讲，因为他已通过图象的逻辑形式意义说解决了假命题(无所指)与非命题语句(比如文学的、形而上学的)的区别问题。

但我们看到，维特根斯坦极大地深化了、严格化了这个问题，从中引出了这个说法所蕴涵的所有重要前提和结论。显示了他的这样一个天赋：他让所处理者吐出一切可吐出者，让一种说法走到它的(深刻意义上的)逻辑终极处，而不再靠含糊其词蒙混掉最根子处的(“发生”)问题，以取得表面上的肤浅理性构架。如果是绝对避不开的“含糊”，那也要分析清楚在何处就必有含糊了。他的原则是：凡可以说的，就一定要说到底，说明白；凡不可有意义地去说的，就必须对之保持沉默。正因为他能将(某一前提下的)要说的东西说到底，他才能真正意识到那个似乎可说，实则说了也毫无意义的领域，一个只能让它自行显示的领域。

他敏锐地看出，如果要主张去通过分析语言来解决哲学问题，这语言本身一定要有自己的构成意义的客观(可分享的、稳定的)方式，而绝不能只是附在外在或内在现实之上的一层表(象之)皮。而要有自己的构意方式，在当时的他(受弗雷格、罗素影响，要对应实在)看来，就必有一描画或图象化实在的结构，靠直接命名现实对象是不行的，那只能有心理的、个人经验的效果(这一点与后

因而提出了“图象意义”这样一个在概念化的理性主义者们看来是怪异的、甚至是“神秘的”说法。“图象(的逻辑形式)”已不是“概念(有普遍性的观念)”，也不只是“心象”。换言之，它不是或不只是对应者，而是使潜在的、原本的对应可能的居间引发者。

意义一定要直接可理解，不然就与它失之交臂。

意义一定是虚的（可指称也可不指称）；而原始的命名只能是实的。

维特根斯坦后期放弃了图象论中“惟一地对应实在”的要求，但绝未放弃“意义在先”或“语言活动本身就有意义”的思路。

来的克里普克不同），而不能使语言本身有自己的构意方式。所以，语言意义的最小单位只能是具有最初级的结构<<的语言表达式：基本语句或命题。（由于又要满足对应实在的要求以取得客观性，这命题或句子只能是最基本的、纯摹象的。）名字不可能有（严格意义上的）意义，只能在命题中获得指称或意谓对象的能力。这两条都是弗雷格、罗素未充分明确表达甚至违反的。维特根斯坦对他们含糊名字和命题的逻辑（意义逻辑）的区别（比如弗雷格认命题为名字，罗素认之为复合的名字）深为不满，多次提出批评。对于有构意结构的语言表达式，根本不存在“命名”的可能。这恰说明在他们的思想方式而非表面主张中，语言的意义并没有从根本上与语言指称的对象分开。而不少解释维特根斯坦的学者（比如徐友渔先生）认为维特根斯坦讲的名字也有意义，它等于其指称，是基于对含糊的英译（将“Bedeutung”在这里译成了“meaning”）的错误中译（“meaning”在弗雷格、维特根斯坦的语境中只可译成“意谓”，而不是“意义”，如果你用“意义”来译“Sinn”的话）。

(2) 因此，维特根斯坦对“意义”的非现成性（或“漏掉了意义问题”的种种哲学可能性）有前无古人、（迄今在西方分析传统中还是）后无来者的敏感，而其他的哲学家，包括号称要研究语言意义的众多逻辑分析哲学家则都无此敏感。这是维特根斯坦这个人的思想特点，贯穿他的前后期。也正因此，其他分析哲学家，比如罗素、卡尔纳普，以及迄今为止的相当多的中文解析者，都错解了这个<<图象意义论。其表现有多种，最常见的就是混淆虚实，将这图象说成是“事实的图象”，与维特根斯坦的“实在（事态的存在与不存在）的图象”似乎只差之毫厘，却谬之千里。将虚活的、真假未定的构象(Bilden)填死和平板化为照片式的映象(Figur)。

另一种错解就是以某种方式认为人能在语言之外知道乃至亲知名字的所指，由此而能明白由这些名字复合成的语句或命题的意义。比如我们事先就通过感觉经验知道了“雪”、“绿”、“白”这些词的意义，知道它们所指称的对象，而且知道这些对象是现实存在的。于是，当我们说出或听到“雪是绿的”这句话时，就表达或理解了它的意义，它起到了一幅逻辑图象的作用。但这绝不是维特根斯坦的图象论要说的，因为它已漏掉了真正的意义问题。通过感觉观察而知道了词的所指，实际上也就是在这些观察事态中已经理解了这些词的意义；而语言本身就没有必要再有自己的构意结构了，意义也就大可不必在“命题/句子”层次上才出现了。而且，以这种“词/对象”为最基本单位来理解命题的逻辑形式。比如“雪是绿的”的形式，就只能是“(x)(F(x)→L(x))”；而它不可能是一幅逻辑图象，你看到它并不能直接领会其含义。而且它也不是独特的，而是为无数语句共有的。

所以，图象论中讲的“名字”和“对象”必须是比“雪”、“绿”更单纯更到底的简单对象，实际上是维特根斯坦从他的“意义逻辑”角度要求的绝对简单的（“实体”的）、仅决定一个形式而非物质属性的对象。他从未给出一个这种对象的例子（甚至视野中的一块颜色也还不单纯）。

实际上，这对象的存在是为了说明“对应实在”前提  
» 下的意义而设定的，所以绝不是任何意义上的现成对象，可以在语言的原发、当场的活动之外被知晓。它们的存在可能性（或名字对于对象的指称以及由名字组成表达一个命题的句子）只能通过命题图象而显现出来；命题图象的形式或音节清晰地说出这个命题意味着对象的内在组合样式和有关对象的第一次出现，或这些对象的存在可能性的“被构成”。这也就是说，维特根斯坦讲的对象是世界<sup>[14]</sup>的逻辑构造所要求的实体，而不是现成的实体。

对象是最小和最单纯的逻辑单位，说它如何如何（比如它的数目、颜色）是无意义的。

它的在场并不保证事实上的对应，而只保证事态或事势上的对应。

早期维特根斯坦讲的由“对象”决定的“形式”，或命题图象与实在共享的“逻辑形式”，与海德格尔在他形成自己的方法论特点时（20世纪20年代初）所讲的“形式指引”（formale Anzeige），很有些微妙的相通之处。

正是由于单纯对象的组成样式(事态)自发地出现于命题图象的形式之中，在这事态与图象之间才能存在一种只在此形成中建立起来的、被构成的联系。这也就是说，语言的内在形式与世界的结构在一个重要的意义上已经耦合了起来(2.1514)，即两者都已经预设了或共享了逻辑(形式)和整个的逻辑空间(3.4—3.42)。由于在根本处已经有了这样一种先于真假区别的共享，命题的图象乃是那可以在还未与实在进行比较之前就描画此世界的可能状态(2.182, 2.19)的逻辑的图象。也正是因为这样一种根本的在先性，逻辑本身或逻辑形式本身无法被命题像表达事态那样地表达出来，而只能通过“音节清晰地说出”(3.14, 4.032)和形成命题而自发地被显示出来。基于同样理由，逻辑不同于逻辑句法，是不能被有意识地违反的(3.03—3.0321)。从这里可以清楚地看到，维特根斯坦讲的逻辑具有一种亚里士多德、弗雷格和罗素的逻辑所没有的原初含义，即与语言的意义构成的本然联系，绝不只是对现成“意义”或观念的推演形式。这种《“语言的逻辑”》(4.002)具有原发的构成性，并使得人的语言活动成为这样的：

人具有去构造语言的能力；凭借这种能力，每个意义都能被表达出来。而且，在这样做的时候，不需要预知每个词是如何意谓的以及意谓着什么。——这正如人们在不知道每个单音是如何发出的情况下能够说话一般。日常语言是人类有机体的一部分，并且并不比这个有机体更少复杂性。人类不可能从日常语言中直接抽取出语言的逻辑。(4.002)

维特根斯坦体现了真正的分析精神，即分析到原发的生动处，而非逻辑的框架里。

正因为小孩子学语言时能达到图象的而不只是表象的层次，它们能用这语言说出任何想要说的意思。学习语言的天才就是那些能很快穿过表象而进入图象维度的人。

可见即使早期维特根斯坦也不像弗雷格和罗素那样一味贬低日常的自然语言，只是反对对它的理论化(直接从中

抽取出语言的和思想的逻辑，比如主谓结构式的或谓词演算式的)。维特根斯坦要保护自然语言天生的“复杂性”或原发的丰富性。实际上，只有在“不需要预知每个词是如何意谓的以及意谓着什么”、并且“每个意义都能被表达出来”的情境下，有意义的(合乎理性的)假命题才是可能的。

“神秘的”“魔变”  
使语言可能。

(3) 这种图象论不是对“语言意义如何可能”这个(康德式的，但语言分析化了)的问题的惟一合理的答案，但它在“惟一地对应实在”和“意义在先”的预设前提下，似乎是惟一合理的和打到点子上的回答。这两前提中只有“惟一地对应实在(以便与非科学认知的语句区别开)”这一前提可被否定。如果再去掉了它，还能那么深彻地思考语言意义问题的话，就会引到维特根斯坦后期的“语言游戏(情境使用)”的意义说。

维特根斯坦还有关于“缺少意义的 (*sinnlos, senseless*)”语句与“无意义的 (*unsinnig, nonsensical*)”语句的讲法。前者指重言式之类的纯逻辑句子，后者指传统形而上学的句子，包括他自己在《逻辑哲学论》中所讲的东西。于是就有这样两段耐人寻味的“自刎”或“失声”：

6.54 我的命题由下述方式而起一种说明的作用，即理解我的人，当他已通过这些命题，并攀越其上之时，最后便会认识到它们是无意义的 (*unsinnig*)。(可以说，在其已经爬上梯子以后，必须把梯子丢开。)

大象无形。

他必须超过这些命题，然后才会正确地看世界。

7 对于不可说的东西，必须沉默。

大音希声。

## 第二节 维也纳学派的意义标准

在以上介绍维特根斯坦生平时，已谈到他如何极大地影响到以石里克、卡尔纳普为首的维也纳学派或逻辑经验主义运动。关于这个学派的基本情况，这里将不做讨论，许多书上都有介绍。以下将只介绍和讨论这个学派在当时最有影响力的“划分有意义和无意义语句的标准”。这个标准的特点和成败不仅基本上可以代表这一学派的治学特点和成败，而且与我们这两章一直关注的“意义与所指”的问题，或语言分析哲学的中心问题直接相关。实际上，它就是对维特根斯坦在《逻辑哲学论》中提出的关于命题的意义学说的一种再解释。遗憾的是，在维特根斯坦看来这是一种歪曲的、拙劣的再解释。所以，我们也要看一下这个“标准”与维特根斯坦的图象论的关系。

这个标准可以表述为：一个语句或命题的意义就是证实它的方法；而且，当且仅当一个语句可以（而不是事实上）以某种方式被证实(verified)时，它才有意义。<sup>[15]</sup>所以，此标准可视为“关于语言意义的可证实性(verifiability)原则”。

按照它，“这钟早上六点十分闹响”、“火星上有生命存在”、“太阳光线经过引力场会发生偏斜”等语句是有意义的，因为它们从原则上可得到证实(包括证实其反面)。另有些句子，比如“这个导线上有电流通过”，虽然不直接可证实，但可以通过理论的解释，还原到某种可直接观察的句子。比如“与它相接的电流表的指针移动”、“与它相接的电灯亮了”。但是，像“世界只由一种实体构成”，“上帝存

在”等,按这个标准就是无意义的,因为它们从原则上就不可被证实。

卡尔纳普(Carnap)还谈到“词的意义”,认为词是通过出现在“观察句子”或“记录句子”中而获得意义。<sup>[16]</sup>这似乎是接受了维特根斯坦的学说,但讲词的意义而不是意谓显然有悖于维特根斯坦的更微妙的苦心所在。

这个意义的证实标准与维特根斯坦的意义学说的关系:

一言以蔽之:它是图象论的赝品,或低劣的模仿品。失去了其敏感处,保留并张大了其弱点。

(1) 意义的证实论失去了“对应实在”(有真假可言)和“意义在先”之间的张力和微妙平衡,只偏于前一个要求。这样,也就没有对“图象(Bild)”的理论需要。“图象”在证实论中毫无真实地位。

所以,不可避免地漏掉了原本的意义问题。坚持“一个句子的意义在于它原则上是否可被证实”,却没有意识到此句子如不先已经具有了意义,怎么知道要去证实什么。绝大多数参与讨论者(包括反对此标准的波普)都没有意识到这个循环论证(意义的标准已预设了意义),可见这里正是西方哲学的一个内在盲点。蒯因意识到它,由此取消了意义的可分析性,主张行为主义、刺激反应为意义来源,等于放弃弗雷格的发现,回到某种非观念化的心心理学立场。

此外,在这个框架中讲“词的意义”而不是“意谓”,也是其漠视维特根斯坦的思路微妙处的一种表现。

(2) 此标准表现出维也纳学派将语言完全看做是无自身意义的工具和被研究对象。这种语言只可传输,而无“显示”的功能。相信语言的逻辑句法或凭借这些句法在元语言中构造的东西就是语言的逻辑或逻辑本身,这仍是罗素水平上的看法。完全没有维特根斯坦《逻辑哲学

未知生,焉知死?

论》中对于自然语言在表达中的构成(图象化出来)的原发性和内在丰富性的认识。因此,这一派将最能体现逻辑句法特点的经验语言,也就是物理(主义)语言视为统一一切科学,乃至人类思维的终极语言,这是维特根斯坦绝不会接受的。

(3)此学派不自知自己所谈者的“无意义”,也就是未真正意识到语言的界限。比如,这意义标准本身是可证实的吗?如不是,那它的意义何来?而维特根斯坦对自己所说的无意义有深刻的认识,并让人看到那“显示自身者”的原本重要性,等等。

下面其他人对此意义标准的批评:

(1)波普的证伪主义。将“意义”问题视为“划界”问题,“证实”对于普遍命题从逻辑上讲就不可能,但总可维护理论命题的表面有效,从而失去批判和求真的精神。波普说马克思主义、阿德勒心理学等,总可以说得头头是道,将不利的事实解释为于己有利的。但这些貌似科学的理论与爱因斯坦的相对论大不同。有科学意义的命题是可被证伪的命题。

(2)蒯因反驳(逻辑)经验主义的两个教条:①综合命题与分析命题的绝对划分;②一切有意义命题可还原为感觉观察语言。任何命题都有理论负荷,主张意义的整体论(知识场)。

他对维特根斯坦的“意义在先”有所领会;但从逻辑学家立场出发,根本否定“意义”的存在,即否定了弗雷格的发现。(所以谈“人生的意义”也无意义。)认为意义是类似柏拉图理念的幽灵式的东西,主张外延主义。导致“整体论”、“译不准”意义上的相对主义。而以较硬性的实在论、自然主义矫正之。罗森塔尔否认他继承了实用主义的真精神。

分析哲学中除已讲到者，还需了解下面人物和问题：

1. 卡尔纳普等人主张的物理主义。
2. 莱因反对经验主义的本体论承诺和译不准原则。
3. 后期维特根斯坦的语言游戏，反驳私人语言的可能性。
4. 克里普克(非内涵的)的专名和通名理论。

### 注 释

- [1] 维特根斯坦：《文化与价值》，第 36 页。
- [2] A. J. 艾耶尔：《维特根斯坦》，陈永实译，北京：中国社会科学出版社，1989 年版，第 28 页。
- [3] 维特根斯坦：《名理论（逻辑哲学论）》，张申府译，北京：北京大学出版社，1988 年版，第 144 页。
- [4] 《维特根斯坦》，(Wittgenstein)，Illinois: Open Court, 1985.  
中文版为《维特根斯坦传》，杜丽燕译，上海：东方出版社，2000 年。
- [5] 《逻辑哲学论》自序。
- [6] 江怡：《维特根斯坦传》，石家庄：河北人民出版社，1997 年版，第 99 页。
- [7] 马尔康姆：《回忆维特根斯坦》，李步楼、贺绍申译，北京：商务印书馆，1984 年版，第 9 页。
- [8] 同上书，第 13 页。
- [9] 同上书，第 14 页。
- [10] 同上书，第 90 页。
- [11] 《逻辑哲学论》，(Tractatus Logico Philosophicus)，1922 年英德对照本第一次出版，英译者为 C. K. Ogden；中译本较好的有《名理论（逻辑哲学论）》，张申府译，陈启传校订，北京：北京大学出版社，1988 年。
- [12] 《逻辑哲学论》，5. 6.
- [13] 见刘放桐主编：《现代西方哲学》，第 396 页。

- [14] 参见拙文《维特根斯坦与海德格尔的象论》,《学人》第八辑,第457页。
- [15] 见石里克:《意义和证实》,《逻辑经验主义》(上卷),洪谦主编,北京:商务印书馆,1982年版,第39、42—43页。
- [16] 同上书,第16页。

# 第八章 现象学

## 第一节 胡塞尔现象学

现象学出现于本世纪初，与其他一些思潮，比如生命哲学、克尔凯郭尔的生存哲学、弗洛伊德心理学、格式塔心理学等一起，极深刻地影响了欧陆哲学的发展。但是，在这些思想中，广义的现象学最有方法论的新鲜含义和纯思维的穿透力。主要通过它，现代西方哲学中的欧陆思潮与传统的西方哲学保持了内在的联系，在新的视野和语境中理解老的问题，比如传统的存在论（本体论）、认识论、伦理学、宗教哲学和美学问题。所以，正是在广义的现象学潮流中，产生了一系列有世界性影响的哲学家和思想家，形成了欧陆哲学的主干。

### 1. 胡塞尔的生平

现象学由德国犹太裔哲学家胡塞尔创立，它最重要的贡献是揭示出了一种新的哲学思考方法的可能，或一个看待哲学问题的更原初的视野。胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）23岁时在维也纳大学获得数学博士，并从事过短期的数学方面的工作。1884年至1886年，他在维也纳听到了F. 布伦塔诺（Brentano, 1838—1911）的课，后者关于“意向性”的讲述使得他的思路大

开,从此决定献身于哲学事业。1891年他发表了《算术哲学》一书,对数学和逻辑的基础从意识心理的角度进行分析。它的“心理主义”倾向受到了现代数理逻辑的创始人弗雷格的批评。1900年至1901年,胡塞尔发表了两卷本的《逻辑研究》,对逻辑研究中的心理主义、包括他自己的一些过去的思想进行了多方面的清理;而且,更重要的是,他用“意向性”这个居于主体和(感觉经验)对象之间的更本源的思路来理解“意义”的纯构成,并以此为基点,论述了现象学的一些基本思想和方法。此书标志着20世纪现象学运动的开始。1901年,胡塞尔到哥廷根大学任教。其后,他经历了某种思想危机,最后以1913年发表的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷(以下行文中简称《观念1》)一书作结,完成了从“描述现象学”到“先验现象学”的过渡。这之后,他对于意向性构成的思想又有更丰富的论述。1916年,胡塞尔受聘于弗莱堡大学,接替新康德主义者李凯尔特的教席,并与海德格尔相识。后来,他对于意向性构成的思想又有更丰富的论述,尤其是在1915年前后,发展出“发生现象学”,探讨时间视域的原发构成作用,启发了不少后来的现象学思想家。1928年,他发表了《内在时间意识的现象学讲座》(海德格尔编译),1929年出版了《形式的和先验的逻辑》。在他生命的最后十年中,更多地关注“主体间性”问题,而且提出了“生活世界”的学说,撰写了《笛卡尔的沉思》和《欧洲科学的危机与先验现象学》。由于纳粹对于犹太人的迫害,胡塞尔晚景凄凉,1938年去世时弗莱堡大学哲学系只有一人参加他的葬礼。

在现象学这里,“还原”不是指还原到某种基本的现成元素上来,而意味着回返到意识的原发构成中来。

## 2. 现象学的还原

他在1901年之后提出了“现象学的还原”。按照《现象学的观念》和《观念1》(中文版为李幼蒸译,书名为《纯

粹现象学通论》，北京：商务印书馆，1992年），还原（Reduktion）意味着自然主义的终止，即将一切关于某种东西“已经在那了”的存在预设“悬置起来”，或使其失效。也就是说，任何一个命题，如果包含对于某种超出了自身给予范围的断定，这种超越的东西就要被过滤掉或“放入括弧中”，以使之失效。自然主义立场所夹带进来的，必须与该命题本身的纯意义“分离”开来。通过这种还原，我们所达到的就是那些自身显现的纯现象。

胡塞尔的还原法与笛卡尔的怀疑方法的不同之处在于：第一，笛卡尔的怀疑法在本质上是一种逻辑式的排除法，将一切可怀疑者否定掉；而胡塞尔的方法则是一种旨在超出是非两极的中性化方法，即只将关于存在的现成设定取消掉。命题的纯意义以及在自身给予的限度内的现象都保留了下来，并且由于冒充顶替者的消失而第一次活生生地出现于我们的视界之中。现象学的“看”就是要训练一个人只看他的看所当场构成的东西，而不看那些由于自然主义的习惯伪造出的东西。所以它既非心理主义，亦非超越的实在论，而是在“不及”与“过分”中间的更原初者。这就是现象学“到事情本身中去！”的口号的含义。第二，笛卡尔的方法所造成的是研究范围的缩小，最后只剩下一个孤立的“我思，故我在”的命题。与之相对，胡塞尔实行还原法的结果是研究范围的扩大，并因此而发现了“一个新的科学领域”<sup>(1)</sup>。第三，笛卡尔的方法导致研究对象（“我思”）的抽象化和实体化；而还原法按胡塞尔的期望会导致研究对象的丰富化和现象的本质化。这也就是说，还原从根本上讲是一种松绑，将现象从自然主义的现成设定中解放出来，从而暴露出此现象本身的构成结构和本真质（Eidos，艾多斯）。这种有普遍性功能的本质也不是能与现象分离开的抽象实体，而就是纯现象所不断地显现者。第四，从以上的对比中可以看出：笛卡

尔的方法从根本上说还是一种抽象方法，具有逻辑思维的非此即彼的二值性；胡塞尔的方法则运作于体验直观之中，寻求的是一种中性化了的、构成化了的、在一切彼此分别之先的纯现象，是一种破执显真的直观显示方法，有类似于印度瑜伽之处。

### 3. 胡塞尔的意向性构成的学说

现象学的一个重要特点就是对于“现象”(Phänomen)及直观(“看”)的新看法。通过与心理主义(经验主义在逻辑研究中的观点)划清界线，胡塞尔逐渐发展出了一种对于“纯粹现象”的看法，它与传统哲学，不管是唯理论还是经验论的“现象”观很不一样。类似实用主义对“经验”的新看法，特别是与“意识流”之说相关，但更有德国的“思辨”(追究到终极)味道，且将实用主义者们未特别从哲学上关注和张大的“意识流”之说的纯思想含义突出了出来，提炼了出来，又与哲学史上的诸问题，乃至存在主义的问题(克尔凯郭尔)直接相关。

在胡塞尔看来，纯现象并非是或并非只是人的感官对某个现成对象的一种片面的、分立的、私有的和注定了是肤浅的、甚至是歪曲的反映结果；而认识真理就要“透过这种现象(幻象)达到本质”。纯现象是只使得一个纯粹的原本呈现的可能条件、结构、构成方式和构成结果。所以，它必涉及意识的行为(Akt, 活动)、这行为本身构成的对象，以及这行为构成其对象的方式(行为与其对象的关联)。因此，纯现象从根子上是动态的、在构成着的“视域”(关系网)之中的、与所指对象有着内在的而又超出当下偶然性和个别性之联系的。这样的现象就既可能是个别的，又具有一般性；既是当下呈现的，又包含着视域中<<潜伏的各种关系和过来、未来的可能性。这些关系、本质能够被直观(看)到，“本质直观”到，换句话说，这种有着

与罗素的现象观  
与知识论大不相同。

构意机制的纯现象本身就包含着使其是其所是的本质；在它们之外或之后是什么意义也没有的。

胡塞尔讲的现象中含有一个意向性构成(intentionale Konstitution)的生发机制；既体现在显现活动一边，又在一定程度上体现于被显现的东西那一边。这也就是说，任何现象都不是现成地被给予的，而是被构成着的；即必含有一个生发和维持住被显现者的意向活动的机制。这个机制的基本动态结构是：意识或意向行为不断地激活实项的(reell)内容，从而投射出或构成着(在某种意义上是“创造”出)那超出实项内容的内在的被给予者，也就是意向对象或被显现的东西。<sup>[2]</sup>

因此，在胡塞尔的现象学看来，人的意识活动从根本上是一种总在依缘而起的意向性行为，依据实项内容而构造出“观念的”(ideal)意义和意向对象(noema)；就象一架天生的放映机，总在依据胶片上的实项内容(可比拟为胶片上的一张张相片)和意识行为(放映机的转动和投射出的光亮)而将活生生的意义和意向对象投射到意识的屏幕上。所谓“意识的实项内容”，是指构成现象的各种要素，比如感觉材料(Stoff, data)或质素(hyle)，以及意识行为；它们以被动或主动的方式融入一个原发过程，一气呵成地构成那更高阶的意义和意向对象，即那些人们所感到的、所想到的、所想象出的、被意志所把握着的、被感情所体味着的……当然，低阶的意向对象也可以成为更高阶的意向性构成中的实项内容，成为起奠基作用的要素，而那更高阶的意向活动及其构成物则是“被奠基的”。因此，除了有感觉直观之外，还可以有“范畴直观”，即构成那些不能被感觉到的意向对象，比如关系、事态及其表达式(包含系词“是”或“存在”的语句)的直观。对于胡塞尔，“直观”指有体现性内容的意向行为。他所讲的“范畴直观”的重要性或革命性在于反驳了这样一个传统

可见感觉材料与意向对象(被感知对象、关系、形式等)有内在联系。这一学说因而与传统的经验论与唯理论都不同，而与詹姆士的意识流学说相似。只是胡塞尔有时特别强调这意向对象的自明性、确定性和客体性，以满足他心目中的科学认知的需要。后来现象学的发展弱化了这种“科学情结”。

西方哲学中的成见，即只承认有感觉的直观，而根本否定“知性直观”或“范畴直观”的可能。

由此可见，传统哲学中个别与一般或特殊与普遍的根本区别在这个现象学的构成学说中已不能维持了。整个感知的意向活动是一道无间断的“流”，而不是按联想律组合成的一串印象。所以，就是在基本的感觉中，我们也已经在以一种隐蔽的、“边缘的”的方式知觉着一般性，比如“一般的红”、“一般的形状”，甚至“一般的花”。因而这种直观就既是感觉直观，又可能在调整了直观方式后是普遍(一般)直观；用传统的说法已经很难讲清楚了。

另一方面，虽然我们的每一次感性知觉都只能是从一个观察角度面对一个事物的侧显面或投影面(Abschattung)，不可能在实体的和实项的意义上显示出这个事物本身；但从意向性的角度上看，我们每次的知觉都凭借着内时间视域的在先的隐蔽构成，对事物本身的“立体的”、“构成式”的知觉，潜伏着被不断丰富的无穷可能。由此我们看出意向性构成所具有的“直接熔贯性”(unmittelbare Verschmelzung) 的力度；它实际上能够穿透传统的多种二元区分。

更重要的是，在《观念1》及他晚期的作品中，胡塞尔进一步反思了这样一种意向性构成的前提：他注意到了作为“实项”参与的还有一种更重要的在场“因素”，即任何意向性活动都要运作于其中的视域(Horizont)或边缘域。以感性知觉为例，当我看桌子上的一张白纸时，不可避免地要同时以较不突出的方式也看到围绕着这张纸的周围环境以及其中的各种东西，而这种边缘域式的“看”以隐约的和隐蔽的方式参与着、构成着对这张纸的视觉感知。<sup>〔3〕</sup>在我看这纸之前(那时我正在看桌子那边的墨水瓶)，我已经以依稀惚恍的方式看到了它；再往前，我则是以更加非主题的方式知觉这张纸的所处的环境，而我所

处的“生活世界”则提供了更广大的一个生存境域，埋伏  
» 下无穷多的(还“未发”的)发生与出现的可能。当我的注  
意力或意向行为的投射焦点转向这张纸时，它就从这个  
它一直潜伏于其中的边缘域里浮现或被构成出来。当我的  
注意力转开后，它又退入隐晦的知觉视域之中。尽管胡  
塞尔的这一边缘域的思想受到过 W. 詹姆士 (James) 的  
意识流思想的影响，但这种知觉的“边缘域”和“晕圈”对于  
胡塞尔来讲绝不止是心理学意义上的，而是一切意向性活动  
的根本特性；它更深入地说明了从实项内容到意向对象的  
意向性构成为什么可能的，如何实现的。这个视域或边缘域为  
意向性行为“事前准备”和“事后准备”了潜在的连续性、多维性和熔贯性；使得意向行为从根本上讲  
是一道连续构成着的湍流，而非经验主义者们讲的印象序列或感觉材料的集合。而且，它还为从整体上看待人  
的生存方式提供了新的理论可能。

由此亦可看出，任何现象或意向性行为，比如知觉，  
从根底处就不是单个孤立的，它势必涉及到边缘域意义上  
的“事前”与“事后”，也就是现象学意义上的时间。这种时间比我们平时说的物理时间、宇宙时间更内在和原本，  
胡塞尔称之为“内在时间”或“现象学时间”。对于时间本性的追究更清楚也更严格地表明了视域的不可避免。绝  
对不可能有一个孤立的“现在”，因而也就不可能有传统的  
现象观所讲的那种孤立的“印象”；任何“现在”必然有一  
个“预持” (Prothension, 前伸) 或“在前的边缘域”  
(Horizont des Vorhin)，以及一个“保持” (Retention, 重伸)  
或“在后的边缘域” (Horizont des Nachher)。<sup>[4]</sup>它们的交织  
构成着具体的时刻。这也就是说，任何知觉从根本上就涉  
» 及想象和回忆，只是这里涉及到的想象和回忆是原生性的  
(produktiv, 生产的)而不是再生性的 (reproduktiv, 再造的)；也就是说，它们是使任何一个现象 (知觉现象、时间

此境域或边缘域

可相比于中国古代思  
想中的负阴抱阳的冲  
虚之气，介于有无之  
间而生成涌动。又可  
比于近代人王国维讲  
的“境界”与“气象”。

原生想象可看作  
阴阳相交之气韵之  
根。

现象、意志现象……)出现所必然具有的构成要素或“测度”要素，而不是依据已有的现成现象而做的二手性想象、联想和回忆。依据这种时间观，“直观超出了纯粹的现在点，即：它能够意向地在新的现在中确定已经不是现在存在着的东西，并且以明证的被给予性的方式确认一截过去。”<sup>(5)</sup>这一思路令我们想到康德关于“先验想象力”如何与再现的想象力不同的说法。因此，这些边缘域或意向晕圈从其本义上讲就是联成一气的。按照胡塞尔后期发展出的“发生现象学”，正是这种内时间视域中的原发综合使得感觉材料的被构成成为可能，<sup>(6)</sup>等等。关于胡塞尔的发生现象学的说明，可参见倪梁康的《现象学概念通释》(北京：三联书店，1999年)和张祥龙主讲的《朝向事情本身——现象学导论七讲》(北京：团结出版社，2003年，第4章)。这也就是说，我们的意识之所以总有“胶片”可放，而且总能靠这些胶片在意识的屏幕上放出活生生的图象，是因为内时间视域之流在暗中(非自主地)进行的前反思、前主客分离式的综合、调适或“气化流行”所致。实际上，正是我们的内在时间意识境域和众多体验共同预设、构成和维持着一个“世界视域”，晚期胡塞尔称之为“生活世界”，它是一切认知活动，包括科学认知的意义源头。当然，由于他将这本是纯境域的生活世界最终归为“先验的主体性”，将其产生的意义作观念(Idee)或意向对象式的理解，视域构成的思想被大打折扣，并没有被发挥到极致。

## 第二节 海德格尔的解释学/ 存在论化了的现象学

海德格尔张大、深化和改造了胡塞尔的意向构成结构中的“边缘域”，使之获得了存在论(Ontologie)的含义，

而且使这境域不只是“时间的内意识”和意向活动的背景，而更是人的生存本身的特点，与杜威的“经验”有类似之处，但更纯发生得多，并不预设任何被意识到的实用目的。所以，对于海德格尔，人的原本生存（实际生活）的样式与人的思想及话语方式——“形式指引”、原本的领会、语言、诗、艺术——不可分。在这个意义上，海德格尔的现象学是解释学（Hermeneutik）化了的和存在论化了的。

海德格尔是 20 世纪最有创新力和影响力的西方哲学家之一，弄懂海德格尔是了解当代西方哲学、尤其是胡塞尔之后的欧陆哲学发展的绝对必要的一环，也是了解西方当代思潮与文化中的深层问题和中西哲学关系的一个契机。草草扫视一下当代西方思想，就可以举出这样一些明显受过海德格尔思想影响的人们的名字：萨特、梅洛·庞蒂、伽达默尔、阿伦特、利科、福柯、利维纳斯、拉康、德里达、马塞尔、阿多诺、阿佩尔、哈贝马斯、布洛赫、布尔拉曼、拉纳等等。而且，他的学说还越出了哲学领域，涉及神学、文学批评、历史学、心理分析或广义上的人文学科，也超出了一般意义上的学术研究范围，延伸至那些进行文化创造的人们，比如诗人、艺术家、作家，甚至  
» 建筑师。海德格尔在中、日、韩的影响则更有日渐扩大和深化的趋势。简言之，海德格尔思想既是德国的，更是国际的，也是文化际的（intercultural, transcultural）。

这是思想深刻性  
与生命力的一个指  
标。

## 1. 海德格尔的生平和思想特点

马丁·海德格尔（M. Heidegger, 1889—1976）的父亲是德国西南部一座小镇上的教堂司事，近乎杂役。教会人士注意到少年海德格尔的天赋，帮他得到奖学金，使他得以离家去读寄宿中学，为成为一名神父而努力。假期里，在一次“田野道路”上的散步中他得到格约伯神父送的一本题为《论存在对于亚里士多德的多种含义》的书（布伦

塔诺著),引出了他一生对于“存在的原义”的追求。“田野道路”(Feldweg)对于海德格尔有特殊含义,它一方面意味着“自然”(physis),是海德格尔终生依傍的一个源头;另一方面又指这自然境域中由人的生命脚步开出的,并在其中往返回复的“道路”或“道境”(Weg)。

他中学毕业时(1909年)想加入耶稣会,但因“神经性的”或“神秘的”心脏问题而被拒,于是入弗莱堡大学神学系;大学三年级第一学期,他因心脏病再次发作而被迫休学,后被迫退出神学系,失去与教会有关的经济支持;他病愈后几经努力,才得以重返大学,改学哲学和自然科学。大学期间,他受到胡塞尔现象学的有力影响,神学解释学也一直牵引着他的追求。一次大战中,出于哲学活动所要求的“内在真诚”和另外一些原因,他公开与天主教意识形态决裂,但又终生未正式抛弃教徒身份,没有成为新教教徒,更谈不上变成自由主义的知识分子。这种信仰上的矛盾是他人生里一根“总在肉中作痛的刺”,另一根是他与纳粹的关系。

从学理上讲,第一条线索是最重要的。

海德格尔主要思想的形成有这样三条线索:第一,从布伦塔诺到胡塞尔的现象学,再到拉斯克(新康德主义、《胡塞尔与亚里士多德的结合》),乃至回到《纯粹理性批判》第一版时的康德;第二,生命哲学(尼采、柏格森等)、解释学(施莱尔马赫,尤其是狄尔泰)、艾克哈特的神秘主义和克尔凯郭尔的生存主义;第三,从布伦塔诺到古希腊(以亚里士多德为主),再到中世纪唯名论(司各脱)和海德格尔大学期间的老师布亥格的实在论。在这三者开始交汇的过程中,他写成博士论文(1913年)和教职论文(1915年)。到1919年,经历了一系列人生事件,即震撼西方世界传统价值观的第一次世界大战、与信仰新教的埃尔夫丽德·佩特瑞小姐结婚、信仰的转变等等,他达到了思想上的突破,使上述几条线在深刻意义上相互交融,从而找

到了自己的独特方向。1920年，他对《新约》做出生存时  
机化(kairology)的解释，表达出“实际生活经验本身的形式指引(或显示)”的现象学一解释学方法；其后，又在古希腊、特别是亚里士多德的哲学中欣喜地发现了一个不为人知的现象学天地。由此走上写作《存在与时间》的道路。

1923年，海德格尔以一篇用现象学一解释学方法阐发亚里士多德的手稿(所谓“那托普手稿”)获得马堡大学的正式聘任，成为那里的副教授。在马堡大学教学和准备写作《存在与时间》期间，他的学术名声在学生中流传；而且，他与犹太血统的女学生汉娜·阿伦特之间产生了婚外恋情，但他在许多年间成功地“遮蔽”住了真相。阿伦特后来流亡美国，成为著名的学者。以他重新解释亚里士多德的努力为开端，经过《时间概念》和《时间概念史导论》的手稿，海德格尔于1926年在托特瑙(Todtnau)山中写出了《存在与时间》的前一大半，并于次年在胡塞尔和舍勒编辑的《哲学与现象学研究年鉴》第八辑上发表了充实后的全文。1928年，海德格尔回到弗莱堡大学，接替胡塞  
尔退休后空出的教席。《存在与时间》一书没有包括《时间概念史导论》开头讨论现象学发展的部分，写出的也只有原计划的三分之一，可说是一部“缺头少尾”的著作，但却成为了20世纪最有影响的几本哲学著作之一。由于此书在方法上的突破、表达的新颖和意境的深邃，使得人们容易受其吸引，但很难做出合适的解释与评论。海德格尔在随后的几年内发表了《康德与形而上学问题》(1929年，又称《康德书》)和一些文章来进一步说明，但并没有从根本上改变这样一个被误读和误解的局面。

更奇怪的是，正当此书的影响日益扩大，他的学术事业顺利进展之时，海德格尔却在1930年发生了思想的“转向”。其起因除了《存在与时间》遇到的困难之外，就是

此方法是理解海德格尔的关键。

这可能是他一生中感觉最好的时刻。

一次大战与相对论改变了 20 世纪的西方世界。

海德格尔的“道路”(Weg)与老庄之“道”的沟通。

他对于荣格尔(E. Juenger)著作的反思。荣格尔通过对第一次世界大战的描述得到这样的结论：人类已经丢开任何现成区分，进入了一个技术力量的世界，使得战争不再是骑士、国王和公民的战争，而是“一个巨大的工作程序”，或“工作者(Arbeiter)们的战争”<sup>[7]</sup>，其胜负不再取决于个人的英雄主义，而取决于“钢铁的洪流”或参战国能“随时”进行“全面总动员”的力量。海德格尔认为荣格尔所讲的极为真实深刻，展示出西方的形而上学和数理科学如何通过尼采的“对力量的意愿”而表现于这个时代。要避免这赤裸裸的现代化技术力量给人类带来的巨大危险，就必须超出西方形而上学的基本视野和语言，实现一个拓朴式的而非简单断裂的“转向”。它的一个重要表现就是不再只以知识带来的“光明”或“去蔽(‘祛魅’)的真理”为实在，而也要看到“黑暗”或“隐藏着的神秘”对于人的终极含义。因此，海德格尔在 1930 年做《真理的本性》的演讲时(它标志着海德格尔思想从前期向后期的“转向”)，引用了《老子》28 章中“知其白，守其黑”一语；其德文的表达是：“那知其光亮者，将自身隐藏于黑暗之中”。<sup>[8]</sup>它的含义就是让技术力量“转向”或“转回到”人生的缘发生境域，在“阴阳”或“明暗”相济中重获自己的原本形态——技艺或广义的艺术(techne)。1958 年，海德格尔在另一篇文章中再次引用了老子的这句话，将赤裸裸的知性光亮比作原子弹爆炸时“比一千个太阳还亮”的致死之光；认为困难的而又最关键的是“去找那只与此黑暗相匹配的光明”。因此，转向后期的海德格尔更多地关注“语言”和“技艺/技术”等问题，而不是“缘在”(Dasein)与“时间性”的问题。

这样，从三十年代中期开始，海德格尔对“艺术的本源”、“语言的本性”、尼采哲学、荷尔德林的诗等等与技艺/技术有关的问题做了不懈的探讨。与之有关的著作

有:《荷尔德林诗的阐释》(1944年)、《林中路》(1950年)、《演讲与论文集》(1954年)、《同一与差异》(1957年)、《在通向语言的道路上》(1959年)、《尼采》(1961年)、《技术和转向》(1962年)、《路标》(1967年)、《哲学论文集——论“缘构发生”(Ereignis)》(1989年)等。

“技艺”(techne)指一种当场显示的领会方式,“将在场者作为在场者从隐蔽状态带出来”。<sup>[9]</sup>所以,它也是一种揭除遮蔽的认知方式或求真方式;但由于其原发性,它总与那构成在场者的隐蔽的一面、边缘域的一面保持着关联。技艺变成现代技术(technology),就失去了这种缘

» 构发生的联系,成为蛮横地主宰境域和“环境”的人为系统。原本意义上的“语言”是最精巧的技艺,它是人的“存在居所”,什么样的思想方式必会表现为什么样的言语方式。概念化哲学需要表达判断的“陈述句”,而超出这种哲学的现象学解释学不但将“诗”视为最纯粹的语言形态,而且要借重非陈述化的各种“语言游戏”来表达自己。这就构成了海德格尔独特的写作风格。

在这种要转化现代技术文化的动机驱使下,海德格尔于1933年卷入了纳粹运动。他的思想与国家社会主义的相似之处是:反现代主义和对于人的生存空间和原本联系(比如“土与血”)的关注。但是,海德格尔对所有这些问题的理解是非现成的、纯境域的和发生式的,与纳粹崇拜技术力量、鼓吹攫夺领土和种族主义等主张大为不同。然而,他那时的自我感觉太好了,相信自己可以“转化”这个运动,使之成为拯救西方文化的“健康力量”。1933年5月,他就任弗莱堡大学校长,并参加了纳粹党。他的校长就职演说表现出他要为此运动寻找更深刻的“本性”的愿望。当然,这根本无法实现,他与纳粹意识形态的冲突从一开始就表现了出来。比如纳粹教育部长在听了他的就职演说后,立即指责他不讲种族,是“自创

技艺与技术。

柏拉图的叙拉古之行。

海德格尔的儿子及与之有关的一批人，出于非学术的动机，曾力图否认这次合作的真实性，但并不成功。

的国家社会主义”。以后的情况也是困难重重，冲突不断，至使他在就职十个月后辞职。这之后，他只能在教学和写作中去追究西方形而上学与现代技术体现出的“对力量的意愿”的关联。

1945年，盟军攻占德国西南部。海德格尔因其纳粹问题受到审查，身心交瘁，大病一场。1946年，清除纳粹委员会决定禁止他的一切教学和公开学术活动。此禁令直到1951年才取消，海德格尔正式退休。具有讽刺意味的是，正值法国占领军当局审查他时，海德格尔“关于人道主义的信”和他的思想在法国知识界却产生了巨大影响，历经几十年而不衰。法国当代哲学的领潮者鲜有不与“海学”打交道的。

就在海德格尔最感痛苦之时，他又遇到了中国学者萧师毅，并向萧师毅提出共同翻译老子《道德经》。这样，在1946年暑假三个月的周末里，他们在托特瑙山中小屋中一起从事这项使人“知其白，守其黑”的工作。但萧师毅逐渐感到不安，并最终退出，因为海德格尔的做法更像研究和探寻中文原本，而不是按萧师毅告诉的现成意思去写出德文译文。尽管这样，这次合作影响了海德格尔以后的写作，以致他敢于在五十年代和六十年代公开发表的文章中讨论“道”并引用老庄。他青少年时期的“田野道路”经过他成年时的托特瑙山中的“林中路”，与中国的“天道”相交接。他那时在山中写的诗“出自思想的体验”，颇有道家意境。

然而，他的“道”(Weg)不就是道家之“道”，而是从始至终地牵连着西方的源头或“神”意，不管这“神”意味着解释学化的基督教之神，还是荷尔德林诗歌所召唤的古希腊之神。对于他，这些神及其时机化、艺术化的思想体现同样是人类未来的希望所在，是我们应该以生动的方式“等待”着的那个纯境域的“来临”。所以，他在

1966年9月《明镜》杂志采访时说了这样一句话：“只有一个神能救我们。”当然，只有充分明了这“神”的非现成的、纯境域的含义，才能看出此种说法中的“道”性。

1976年5月26日，海德格尔逝世于弗莱堡，享年87岁，按照他的遗愿，遗体运回家乡安葬。关于这个葬礼的宗教性质，海德格尔的亲属之间也存在着很大的争议。<sup>[10]</sup>他的墓碑不像左右父母和胞兄的墓碑那样带着十字架，而是雕刻着一颗闪烁的星，一颗“让自身没入深深泉源的黑暗中”的星。

## 2. 实际生活经验和形式指引

为了有效回应新康德主义者那托普 (P. Natorp) 对胡塞尔反思型的现象学的尖锐批评（反思定会“止住”实际的经验之流，改变原本的现象形态，并使对它们的表达不可能），海德格尔在自己思想的形成期力求寻找一种让生活经验之流的冲动充分展示，同时能够表达出这种经验之流本身的形式或关系结构的方法。这就是后来影响了他一生的学术方法和话语方式的方法——实际生活经验本身的形式指引。

在海德格尔1920年冬季学期的题为《宗教现象学引论》的讲课稿中，他关于“生活”和“形式指引”的解释学得到了充分的表达。它的“方法上的引论”部分着力讨论了“实际的生活经验”(die faktische Lebenserfahrung) 和“形式指引”(die formale Anzeige, 或译为“形式显示”)。这种实际生活经验从根子上是境域式的、无区别相的、混混沌沌的和意义自发构成的。海德格尔描述了它的几个特点，首先，人的实际生活经验的经验方式是“无区别”或“不在乎”(Indifferenz)的，也就是说，不在乎、不顾及对象化的区别。但这无区别绝不干瘪，而意味着一种根本的发生可能性，因而根本就不可设想什么东西会不能与它

相通。<sup>[11]</sup>所以，实际生活经验的第二个特点就是“自足”(*Selbstgenügsamkeit*)。这种经验展现于一切之中，同时意味着主动和被动、经验与被经验，包含着“周遭世界、共通世界和自身世界(Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt)的透彻意义”。<sup>[12]</sup>由此也就可知它的第三个特点，即它总是一种“有深意的状态”(*Bedeutsamkeit*)。这种原本的意义状态不是认识论的和形而上学的，而意味着一种生活本身具有的构成非对象化的意义和能力与机制。

&lt;&lt;

海德格尔讲的“形式指引”与维特根斯坦讲的“逻辑形式”，虽然其思想背景和用语方式很不同，但其深层见地颇有些可对参之处。两者都是原本的意义结构，是事情本身的动态机理，是人的自发领会与语言的源头；其本身都是不可被对象化地定义，而只能在语境与情境中显示。

所以，世界与经验着它的人的实际生活息息相通而不可生分；这世界(Welt)也就决不只是所有存在者的集合，而意味着一个世界境域。海德格尔形式地(formal)称之为“环一境”、“世一域”或“周遭世界”(Umwelt)；<sup>[13]</sup>而在此世域之中，就总有着与我“同此世域(Mitwelt)者”或他人。由此可以看出，海德格尔讲的人的实际生活经验本身已具有了形式指引或不如称之为“境域指引”的特性，因为这经验本身就是对于一个世界境域和关系的体验，而这里“境域”或“形势”所意味着的就是各种原发的方向或关系姿态，比如“In-”、“Um-”、“Mit-”等等。而对于海德格尔，形式指引就是实际生活经验本身的“形势”本性或境域本性的表述，因而与这生活经验一样是自足的或意义构成的，并不再预设什么更基本的东西。尽管这实际生活的“不在乎”的混世状态中有一种要“寻求保障的倾向”(Sicherungstendenzen)，<sup>[14]</sup>并以对象化和科学化的方式来逃避实际生活经验的令人“忧虑”(Bekümmernung，牵挂、操心)的不确定性，但它们永远无法完全遮蔽掉实际经验的浑噩之下的沸腾着的不安。而这种不安的原本表达就是形式指引。

海德格尔通过区分普通化(*Generalisierung*)、形式化(*Formalisierung*)和形式指引(*formale Anzeige*)来更确切地说明这形式显示的特点。古希腊哲学家已经能自觉地

运用普遍化方法。通过它，就能形成一个从低级的种或属上升到更具普遍性的属或类的概念等级。比如从“人”到“哺乳类”，再到“动物”、“生物”等等；在此普遍化“等级排列”过程中，概念的外延越来越大，内涵越来越小。定义这样的一个概念就是给出它的属和种差，比如“人”可被定义为有理性（种差）的动物（属）。从表面上看，这种普遍化可以一直向上进行，最后达到最普遍的“存在”概念。但是，依照胡塞尔和海德格尔，这是不对的，因为普遍化到了一定程度之后必被形式化打断。例如，从“红”到“颜色”，从“颜色”到“感觉性质”是普遍化，而从“感觉性质”到“本质”（Wesen），从“本质”到“对象”（Gegenstand）则是形式化，因为前者受制于“事物域”（Sachgebiet）的限定，后者则不受此限制。<sup>[15]</sup>“红”色有它的事物域，即一切具体的红色事物的集合；“颜色”的事物域则是由一切具体的颜色（红、黄、蓝、绿……）组成，等等。但“本质”不受制于这样的事物域（说“本质的事物域由一切具体的本质或性质组成”没有意义），它的意义不能被属加种差的层级次序来决定；它是一个形式的概念，其意义来自“纯粹的姿态关系本身的关系含义”，而不来自任何“什么内容”（Wasgehalt）或事物域内容。<sup>[16]</sup>因此，“这石头是一块花岗岩”与“这石头是一个对象”这样两个句子就属于不同的逻辑类型，因为前者的谓词（“花岗岩”）是事物性的，而后的则不是。按照这个区分，“对象”、“某物”、“一”、“多”、“和”、“其他”等等只能被视为形式范畴。

海德格尔看到，由于人们的寻求保障或对象化的倾向，这形式化的原本意义可能而且往往被掩盖住。掩盖的方式之一，就是将形式化概念视为“形式本体论（formal-ontologisch）的范畴”。这样，它的关系意义就又受制于普遍的对象域或“形式域”（die formale Region），比如数学中的抽象对象域，在最广义上也是一种事物域。海德

由此开始，就是海德格尔的独特思路了。“胡塞尔的助手”走上了通向《存在与时间》的道路。

“悬而未定”意味着它能够成为生活之流或生存时间之流本身纹理脉络，而并不止住或硬性规范这流变者。

格尔称这种看待形式化的方式为“不真正切身的(uneigentlich)理论态度”。为了达到“更本原的”思想和表达方式，他提出了“形式指引(die formale Anzeige)”，用它来“防范”形式本体论的倾向，从而进一步实现纯关系姿态的意义构成。海德格尔写道，“如何才能预防这种(滑向对象的形式规定性的)偏见或事先判断呢？形式指引就正是做这件事的。它属于现象学解释本身的方法论的方面。为什么称它为‘形式的’？(因为要强调)这形式状态是纯关系的。指引(die Anzeige)则意味着要事先指引或显示出现象的关系——不过是在一种否定的意义上，可以说是一种警告！一个现象必须被这样事先给出，以致它的关系意义被维持在悬而未定之中(sein Bezugssinn in der Schweben gehalten wird)。”<sup>[17]</sup>这种“悬而未定”意味着不受任何对象域的规定，但它本身又绝不缺少原本的含义；相反，这正是原发的、还未被二元化思路败坏的纯意义实现的可能性，因而最适于表达那“无区别”、“自足”、“有深意”的实际生活经验。这是更原本意义上的现象学还原，或者说是还原与构成的结合，不会“止住”或“抽象化”生活流的原发冲动，因为这被“凭空维持”的纯姿态关系只能靠它们原本趋向的相互构成而实现出其非对象化的意义，因而是纯境域、纯语境和纯缘发构成的。这样才从方法上排除了脱离实际生活体验的实体化倾向，包括胡塞尔将这种体验归为纯意识的形式规定倾向。

“形式指引”(更确切的表达应该是“形式的关系指引”或“纯境域关系的指引”)表达出了一个西方哲学中还从来没有真正出现过的新方法和新的话语方式。它的一个基本见解是：在一切二元分岔——不管是先天与后天、质料与形式，还是一与多、内与外、主体与客体、人与世界——之先，在人的最投入、最原发和前反思的活生生体验之中，就已经有了或存在着(es gibt)一种纯境域的动态

关系(趋势)结构,及其对意义、理解和表达的自发构成或生成实现。所有的意义与存在者都是从这境域关系结构中生成,但这种关系结构本身不能被孤立化和主题化为任何意义上的对象式的存在者,以及这种存在者层次上的关系和构造。所以,这种结构中总有“悬而不定”的或隐藏着的原发维度,并总在这不定、忧虑之中当场实现出前对象化的意义和理解。现象学意义上的“时间”或“时间(历史)体验方式”是这种形式指引的一个典型例子。

其次,还应指出,正是由于这形式指引的动态关系结构已原本到再无任何现成者可依据的地步,它就只能靠某种从根本上生发着的回旋结构来实现和维持“自身”。这样,传统西方哲学的问题,比如胡塞尔还在努力去解决的“认知意识如何能切中实在本身?”的问题,或观念论与实在论之争,等等,就都从根本上被解决了或消解了。在实际生活体验中生成的或形式指引出的东西,总已经是世界的了;再顺着“寻求保障倾向”堕落,按兴趣和关注方式而聚焦出各种对象。但另一方面,形式指引出的东西又都活在人的体验之缘里,与实际体验毫无关系的“客观存在”是没有的或无意义的。

第三,更微妙的是,海德格尔找到了一种能对抗对象化堕落倾向的,并与这种实际生活体验一气相通的理解方式和表达方式,这是他之前的其他哲学家都没有做到的,在他之后也只有德里达才悟到了其中的某些诀窍。这样,让哲学考察中的思想回复到实际经验中的努力就同时体现为话语方式的改变,从传送语言之外的现成的观念变为语言本身在当场的生成活动,也就是对语言中隐蔽的各种非对象联系的揭示,新的联系的发现和建立;或者说是,让语言成为有生命的、有自己的时空间的,让语言本身说出和歌唱出充满深意的凭空而行的东西来。所以,在海德格尔那里,一切有助于让语言本身活动起来、

说就成了道。

当场生成起来的语境化和完型 (Gestalt) 化的成分, 比如副词、介词、中性代词、有内结构的词(比如有词头、词根、词尾区别的)、有外结构的词(比如他用小横线连起来的词)、词丛(有词头、词根、词尾照应的词族)、语音关联、词源关联等等, 都被尽量调动起来, 参加一场语言—思想音乐会和舞会(与黑格尔讲的那场绝对精神吞吃对象的“豪宴”是大不同了)。于是, 语言的“肉身”(读法、写法、排法、前后文中的位置等)已不可忽视, 能指与所指的界线与一一对应被模糊, 角色开始变换翻转。简言之, 对语言的境域式和亲身的 (leihäftig) 体验在某种程度上成了实际生活的体验的微缩形态及其形式指引, 它们让思想和领会被当场萌发出来和凭空维持在“那时各自的状态”之中。这样的语言就成了思想的温床或“家”, 而不再是家奴或邮差。而思想也就在这个意义上被语境化了、动态化了和当场生成化了。我们主要不是在听关于某些概念化思想的报告, 而是在观看语言—思想的戏剧演出。这真是闻所未闻的哲学方法的革命。

所以, 我们看海德格尔的著作时, 就有一种阅读别的哲学著作时所没有的感受, 也就是一种悬浮在当场的语言氛围之中, 遭遇到思想的萌发、生长与深化的活生生体验, 而绝不是按照某个预先设定的设计框架进行的分类与扩展。当然, 做这种思想—语言游戏需要创造性的技艺, 需要才华和时机, 即使对于海德格尔这样的大师, 也有发挥得好与差的问题。无论如何, 海德格尔最重要的一些哲学贡献, 都与他成功地将语言游戏与对重大思想问题的深层揭示相结合有关。在他那里, 对存在意义、人的本质、时间的本质、世界的奥义、哲学史上的概念、技术与艺术的关系等等的理解, 几乎都是从德语的语境旋涡中喷涌而出的。它让习惯于平整化的科学语言的人绝望, 使“正常的”翻译难于进行, 但它带来了一种新的哲学

思想的可能。尤其是,不了解它,就根本不可能真正理解海德格尔。在他那里,哲学不再是观念化的思维,而是凭借广义的语境来开启道路的思索。

在《宗教现象学引论》的后一半,海德格尔小试牛刀,用实际生活经验本身的形式指引这个新方法来解读《新约》中的保罗书信,令人耳目一新。比如,海德格尔对“保罗致帖撒罗尼迦人前书”的解释就旨在揭示原始基督教信仰的生活经验及我们对它的理解的纯形势构成的本性,并说明这经验最终应被视为原发的时间性的理由。他敏锐地注意到,这封信中有一些关键词反复出现,比如“知道”(Wissen)和“成为”(Gewordensein)就出现了十几次。它们是作为形式指引词或观念表象词而起作用的,它们的原本意义只在说出它们、写下它们、阅读着它们的语境中被当场实现出来。因此,如诗句乐调,它们在境域中的重复出现有着原发构成的意义,表达着紧张饱满的生活体验流的构成趋向。而海德格尔阐述的保罗心目中的基督再临(parousia)的时间含义,则是他的《存在与时间》中的表面上与神无关的时间性的先导之一。<sup>[18]</sup>

### 3.《存在与时间》简介

这本书的基本思路是:要解决“存在的意义”的问题,必须对人类缘在(Dasein)的生存(Existenz)方式进行分析,而这种分析会揭示出这缘在的本性是牵挂(Sorge)及这牵挂的纯方式——时间性。这时间性的各种时机化(Zeitung)表现是一切要理解存在含义的努力所依据的基本视野。各类传统存在论的失误就在于它们所依据的时机化方式是不真切的,而且几乎完全不意识到存在的含义与时间性的关联。而通过对人的真正切身的(eigentlich)生存方式的阐发,可以开启出原发的时间视域;通过这个视域,会让我们在历史上第一次充分领会存

在的真义。

依据我们上面所介绍和分析的海德格尔早期的方法,即“人的实际生活本身的形式(境域)指引”,我们可以而且必须对以上这个简略含糊的概括做进一步的解释。

“存在”不能被当作一个最普遍的种属概念来把握<sup>[19]</sup>,因为它根本就不是一个通过“普遍化”而得出的概念;它只能被形式—境域指引式地理解。而形式指引就意味着揭示人的实际生活本身的可领会性和可表达性的依据。结合存在(Sein)问题,人的生活实际性(Faktizität des Lebens)就被称作“缘—在”(Da-sein),也就是一种完全被它的实际生存方式或“缘分”(Da)所趋动和构成的存在者。“人”在这里也就绝不能按“种属”定义,比如“理性的动物”,而只能通过它卷入的活生生的生存关系和形势被理解。说到底,人没有任何现成(vorhanden)的本性,而是天下最不安分的、总是超出现成事态一步、只在其去(zu)存在、去投入世界之中得其自性的缘存在者。我们无法依据任何“对象域”,而只能通过对“缘在在世”这样的纯关系境域的构成含义的分析,才能展示这种存在者的存在性。

因此,缘在(Dasein)或生存着的人与这缘在在世的世界(Welt)从根本上或意义逻辑上就不可分。这样,对缘在的“在世界之中”(In-der-Welt-sein)的分析就主要(“首先和通常”)是对于缘在一世界的生存方式的分析,即它的形式指引方式的揭示。知道了“生存”这个词的纯形式指引意义,就不会将缘在的生存从一开始就误解为一种主体对客体(对象域)或客体对主体的规定方式,就会知道对于缘在的生存论的(existenzial)分析已处在一个全新的、超出了传统形而上学与认识论的思想维度之中。它所显示的主要是一个主客还未分岔、正在构成之中的实际生活本身的构意方式和理解“存在意义”的方式,因

而是一种不离开生活或生命之流、并让这最不平静的湍流本身表达出自身的方式。从这里面“跌落”出来的主客对峙的形态，只是这生活经验的一种延伸罢了。对于还受制于传统的主客框架而不能完全投入到这生命大化之中的人而言，这种实际状况无理性可言，是“神秘的”，全黑的；但对那些敢于并有办法进入这生命流本身的人而言，这里正是原本的“解释学形势”，是一切意义、真理(a-letheia)和(解释学)理性的被构成处。

通过对缘在的世界之中的各种生存方式的层层分析，比如对境域式的打量（先于主体对客体的观察）、使用工具的称手状态、与“大家伙儿(das Man)”一同混世、处身情境、闲谈与好奇、害怕与恐惧等等的分析，揭示出了它的第一个完整的形式指引结构——牵挂。它涉及三个维度：首先，畏惧现象（缘在对于世界境域的纯势态的无形感应）表明缘在总已经与它本身的存在可能性（世界化）缠结在一起，先于任何现成的自身而存在(Sich-vorweg-sein)。其次，这“先于”不是指“先验逻辑范畴”一类的现成在先，而是指“被抛在世”这种缘构式的在先，因而必表现为“已经存在于一个世界之中的先于自身”(Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt)。第三，以上两点包含的前后牵引使一种“沉沦着的在……状态里”(verfallenden Sein bei...)的处身情境不可避免。因此，牵挂的总含义就是：“作为存在于(世界内所遭遇着的存在者)的状态里的、已经在(此世界)之中的先于自身”(Sich-vorweg-schon-sein-in-[der-Welt-] als-Sein-bei[innerweltlich begegnendem Seienden])<sup>[20]</sup>这便是“缘在之存在”(das Sein des Daseins)或“缘存在的存在”，是《存在与时间》这本书所达到的第一个对于缘在本性的整体构成结构的描述，也是海德格尔讲的“形式指引(显示)”的典型表现，(这个问题值得思考：为何说它是典型的形式

这“悬而未定”的  
牵挂恰能显示出人获  
得生存意义的“缘在”  
方式。

指引?)具有重要的意义。

随着这样一个解释学形势的暴露，对于缘在的生存方式的分析进入了“真正切己”(eigentlich)的形态，真态缘在脱开了与“人们”(das Man, 大家伙儿)的共处、只通过因缘关联网(Bewandtnis)而沉迷于世域的诸形态，但又并未从根子上脱开世界和实际性。它这时只以自身能存在(Seinkönnen)的方式开启出更彻底地凭空构成的生存境域。因此，按照海德格尔这时的看法，这类形态——朝死的存在、愿意听从良知、先行的决断——都更充分地是形式和境域指引的，更明白地体现出缘在的实际生存本性。《存在与时间》在讨论“生存”的方法论意义时还在用“形式指引”这个词。比如海德格尔在开始讨论真正切己的缘在形态时(第二部分的一开头)写道：“生存这个词形式指引地(in formaler Anzeige)表明缘在就是领会着的能存在；作为这种能存在，它在其存在中就是为了其本身而存在着。如此生存式地存在着，它本身就总是这样的存在者。”<sup>[21]</sup>又在极为重要的讨论“总括在生存论分析的方法论特点”的63节中写道：“我们对于生存观念的形式指引被在缘在本身中的存在理解引导着。”<sup>[22]</sup>可以毫不含糊地说：《存在与时间》关于缘在的全部生存方式分析都被海德格尔1919年至1923年在多处阐释的实际生活本身的形式指引方法引导着，这个方法是理解此书的生命(Leben)线。然而，此书中尽管有七、八处使用了“形式指引”这个词，但都是以上面所引段落的那种“不显眼”的方式使用的，而且对此方法本身也没有做专门说明，以至读到它们或更频繁出现的“形式的”(formal)这个词的人并不能真切领会其微妙义。实际上，海德格尔在词之间加小横线的表述方式就是形式指引的一种体现；以这种方式，他尽量破除通过一个词来指称一个对象的阅读习惯和思想方式，而让词与词(或词素与词素)相连属而形成

悬空摆荡着的词族、词丛，具有当场显示和指引的内结构或外结构。

这些真正切己的生存论分析在“先行着的决断”(vorlaufende Entschlossenheit，又可译为“先行地揭除[Ent]蔽障(schlossenheit]”)这个缘在形态中达到最空灵的形式—境域指引，因为它最彻底地摆脱了一切现成性而非世界性的平板化遮蔽，鲜明地表明缘在在一切对象化之先的构意能力，或“让自身逼临到自身”(Sich-auf-sich-zukommenlassen)的生存可能性(“能存在”)的构成。<sup>[23]</sup>简言之，这是最无现成者可把捉的又最切身的纯势态构成。这样一个原发的缘在现象就把我们带到了“将来”(Zukunft)这个首要的时间维度，由此而引出“已在”(Gewesen)和“当前”(Gegenwart)，并在这三者的相互缠结和引发中达到了缘在的“根身”——时间性(Zeitlichkeit)。“时间性将自身开显为真正切身的牵挂的意义。”<sup>[24]</sup>以这种方式，生存性、实际性和沉迷于世界这三者就统一到牵挂的整体结构之中。所以，这时间性——“已在着的和当前化着的将来”——就是一个缘在(人的实际生活)本身的形式—境域指引，也就是缘在的生存本性的鲜明表达。

凭借这样一个时间视域，特别是通过分析这时间性的各种“时机化”方式，包括真正切己的和不真正切己的方式，海德格尔要重新解释以前讨论过的那些缘在方式的存在论含义；并进一步揭示“历史性”的真义和传统形而上学的“庸俗时间”观的特点。

#### 4. 海德格尔阐发的时间性的特点

海德格尔揭示出的时间性与传统西方的所有时间观都不同，无论它是思辨的、宗教的还是心理学或物理学的。简略地说，这种时间性有这样几个特点：

时间性是缘在的  
牵挂本性的浓缩和提  
纯。

此生存时间有限  
而无界。

以《周易》为代表的  
中国古代的时间观  
也是朝向将来的。

这种说法之所以  
不是辩证法的，是因  
为它并不借助概念，  
而是直接可领会的。

首先，它既非客观的物理时间，亦非主观的心理时间，也不是目的论的宗教时间，而是缘构发生自身的缘在时间，也就是人的实际生活经验本身的形式指引或牵挂方式。因此，它不像物理时间那样是无限流逝的，而是有限的，也就是以人的被抛生存和朝死存在为限的生命时间或生存时间。另一方面，它的有限性又不像宗教时间和心理时间那样是以某个关注对象（比如“最终审判”）为界限或凝聚点的，它的界限是非对象化的，以被抛和朝死这样的纯趋向或纯指引的方式构成着、牵挂着这个时间境域。

其次，这种有限的时间不像传统的所有时间观那样是以现在为基点的，过去是“已不在”，将来是“还未现在”；这缘发时间却是以将来为重心的，这特别鲜明地表明了它的非现成性和纯趋势性。

第三，这将来从根本上就与已在和当前相互牵挂而构成一个不可截分的“统一现象”。每个时相都必须在“出离自身”（Ausser-sich）而与其他时相的相勾连之途中而获得自己的意义。所以，在海德格尔的充满“形式（境域）指引”的时间表述中，介词、副词而非名词、动词，以及词根、词头的相互照应，具有最微妙的构成含义。他这样写道：

将来、已在、当前表示这样一些现象上的特点：“去朝向自身”（Auf-sich-zu）、“回到”（Zurück auf）和“让与……遭遇”（Begegnenlassen von）。“去……”、“到……”、“与……”，这些现象将时间性作为彻头彻尾的ekstatikon（位移、站出去）而公开出来。时间性就是这种原本的在自身之中并为了自身地“出离自身”。因此，我们称将来、已在、当前这些已被刻划的现象为时间性的诸“出（神）态”或“逸出态”

(Ekstasen)。此时间性并非先是一个存在者(然后)才从自身里走出来；情况倒是：它的本性就是在诸逸出态的协调统一中的时机化(Zeitung)。<sup>[25]</sup>

由于时间的非实体性和非主体性，它不能不在它的逸出态中而非任何现成状态中达到自身和维持住自身，并在“时机化”或“时机成熟”中具体地表现自身。

第四，这种纯构成的时间是看待哲学根本问题的最基本和逃避不了的视域。它不受任何更高或更低原则操纵，不会像黑格尔讲的那样被概念化的原则所超越或“扬弃”(aufgehoben)，因为它无现成性可被超越，反倒是使一切领会成为可能的缘构终极。领会最终是一个时机成熟或时机化的问题。

第五，这样的原本时间并非一种特殊的容器，或直观的先天形式，让万物在其中与之一起流逝；它也不是匀质的流逝过程，无法像物理时间或日常时间那样被天体的或钟表的循环运动所测量，尽管在它自身里面确有“解释学循环”那样构成着和保持着的机制。

第六，这原本的时间性是一切日常时间、世界时间(Weltzeit)、庸俗时间(vulgären Zeit)的源头。人们在世的牵念活动，不管直接说出的或隐含着的，都具有时间和时间跨度，其中“当前化”是最突出的时机化方式。当人们专注于这些活动并用称手的东西(日夜，钟表)度量这些时间跨度时，就进入了“在时间之中”的、被公开了的“世界时间状态”，时间本身的朝向将来的牵挂境域就消隐了。当这种还是非专题的、前概念的缘在在世的时间形态被进一步削平，就变成了从未流到过去的一系列现成的“现在”(Jetzt)时刻的序列，世界时间就被庸俗时间代替了。以当前化为特征的世界时间本身还具有意指性和可定时性。庸俗时间则失去了这种与用得称手状态相牵连

可见，海德格尔讲的时间性是非在场者(出态、出离自身)的在场(时机化、在自身之中)。德里达批评海德格尔的学说还是“在场形而上学”，有的地方失之过简。

混淆海德格尔与黑格尔的人，一般都还未弄懂海德格尔。

黑格尔的时间观被海德格尔认为是庸俗的。

的意谓和指向，只能面对由一个个干巴巴的“现在”组成的序列。所以它就找不到任何还有自身意义的时间起点和终点。这种无根无几的时间就只能是无始无终的或无限的。“人们(大家伙儿)”就依据这种无决断、无终始的现在序列而不死。这种时间也因此具有了一种被削平了的“客观”性，既属于每个人，又不属于任何人。但是，即便如此平板化的现成时间也以某种扭曲的方式体现着原初时间性的特性。<sup>[26]</sup>正因为原初时间是有朝向的，即朝向非现成的将来，这公共的和庸俗的时间流向才是不可逆转的，尽管这不可逆性已经抽缩为一种无可奈何的流逝(朝向过去)了。

第七，原本的时间性是一切历史性的源头。这种时间性在根本处有一个由三维逸出态(Ekstase)相互缘构而成的时间跨度，并且从来就以当前化着的和朝向将来的方式而已在(Gewesen)着。这就是说，时间性必然体现为历史性(Geschichtlichkeit)，以时间为本性的缘在从根本上就是历史性地生存着。但这种缘构成的历史性与一般人常讲的“用历史观点看问题”很不同。后者相应于世界时间的“在时间内的状态”和庸俗时间的平板状态，并遵循它们而编写出“世界历史”和各类编年史。按照海德格尔，缘在并非由于总“在历史之中”而是时间性的，而是应该倒过来，由于它本来就是缘构时性的，它才历史性地生存。<sup>[27]</sup>狄尔泰的生命哲学的积极意义，如约克伯爵所说，就在于它力图“去领会历史性”本身，<sup>[28]</sup>尽管对于这历史性的存在论根据——时间性——还说不上有什么真正的认识。

以海德格尔讲的时间性为历史性的根本，这历史性就绝不会再受概念发展的目的论框架的规范。它是由时机化构成的，包含更深刻的自由与不测。

第八，这缘发时间是理解“存在的意义”的最原本视域。这表明海德格尔所理解的存在既不是一种抽象存在，比如“理式”、“先验主体”这些据说已超出了时间的存在，又不是任何“在时间之内”的个别存在。它们都还是

现成的存在，是缘构的结果；本身都显示不出存在本身的那种在缘构发生中获得自身的本性。只有在这作为缘在之缘的时间性中，存在本身方进入了领会的视野。

### 注 释

- [1] 胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，李幼蒸译，商务印书馆，第 65 页。
- [2] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1986 年版，第 60 页。
- [3] 胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，第 35 节。
- [4] 同上书，第 81—82 节。
- [5] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，上海：上海译文出版社 1986 年版，第 56—57 节。
- [6] 胡塞尔：《经验与判断》第一部分第 16 节，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999 年版。
- [7] E. 荣格尔：“总动员”，见《关于海德格尔的争论——批判性读本》（*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*），ed. R. Wolin, Cambridge: The MIT Press, 1993, 128 页。
- [8] 张祥龙：《海德格尔传》，石家庄：河北人民出版社，1998 年，第 236 页。
- [9] 同上书，第 278 页。
- [10] 同上书，第 20 章。
- [11] 海德格尔：《宗教现象学引论》（*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*），《海德格尔全集》60 卷，《宗教生活的现象学》，Frankfurt: Klostermann, 1955 年，第 10 页。
- [12] 同上书，第 13 页。
- [13] 同上书，第 14 页。
- [14] 同上书，第 9 节。
- [15] 同上书，第 58 页。
- [16] 同上书，第 58—59 页。
- [17] 同上书，第 63—64 页。

- [18] 张祥龙:《海德格尔传》,石家庄:河北人民出版社,1998年版,第99—105页。
- [19] 海德格尔:《存在与时间》(Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer), 1986年第16版,第3页。
- [20] 同上书,第192页。
- [21] 同上书,第231页。
- [22] 同上书,第313页。
- [23] 同上书,第325页。
- [24] 同上书,第326页。
- [25] 同上书,第329页。
- [26] 同上书,第424页。
- [27] 同上书,第376页。
- [28] 同上书,第398页。

# 第九章 当代科学哲学的线索

## 第一节 科学乃当今世界的第一显学

科学 (science) 主要指以物理学为代表的各门自然科学,首先指那些成功的或被普遍认可的科学。当代技术也越来越被科学化,而科学也在被技术化。科学与技术合在一起,数百年来在西方,近百年来在中国,已成为第一显学。谁要成为思想与意识形态的主流,必被誉为“科学的”才行。实事求是就等于科学态度。谁要取信于人,也似乎非要依傍科学的超级大腕儿,比如那些气功师,也都要将自己的功法冠以科学的形容词才觉得放心。于是,就有了“科学的独裁”,科学就等于客观公正的真理,“不科学”、  
» “反科学”、“伪科学”成为铁板钉钉的否定判决。在可预见的未来,这种独裁或唯科学主义的盛行似乎不会被从整体上动摇。

在现实中,科学也成为了正统的生活范式,除了少数特立独行者外,无人不依其势、用其势。人如果不经过西式医院的诊断和“全力抢救”而死在家里,其子女的用心就要被置疑。反之,不管这医生如何无能,诊治(按照我们的常识直觉)如何不妥,只要医方以“不违反科学”来辩护,则总立于不败之地。(而医生可以不违反科学地来治死人的途径也太多了!)在这种格局里,科学就是“天”,按

吴国盛说:“不信科学的人是否就是不幸的人?我的回答是否定的。”(《自由的科学》,福建教育出版社,2002年,第157页)但还有一个问题是:“相信科学万能的人是否是幸福的?”我的回答也是否定的。

从下面介绍库恩的科学观可以感到，科学的存在方式与西方宗教（比如犹太教、基督教）的存在方式很有些相似或同构之处。

西方传统哲学，从亚里士多德到黑格尔，大多认为自己是科学，而且是最高级的科学。

科学来治死治活就是“天命”。而中医、气功、自然疗法、民间偏方等等只能等待“死马当活马医”的时刻。唯科学主义在国策上的反映是：“科学技术是第一生产力”、“发展是硬道理”、“如果不掌握现代科学技术，就要被现代化过程淘汰”等等。今天，在“上帝死了”、“主体死了”、“哲学终结了”、“家庭快死了”之时，科学成了一种代之而起的信仰；尽管科学与信仰似乎是不协调的。 <<

所以，对于科学特性的探讨就是“哲学”最重要的一件事。康德、维特根斯坦、海德格尔都有这方面的论述。现代分析哲学（罗素、维也纳小组、美国、英国……）与这件大事一直有关。这种探讨在波普和库恩处发出了最清晰和最有影响力的新音。使得科学等于绝对客观真理的公式不再严格成立。 <<

## 第二节 波普的科学观

传统的科学观是与真理观内在挂钩的。科学在近代以来如此成功，以至成了“关于自然现象的真知识”，科学成了“惟一的”真理，不成功的科学是错误，是虚假的理论，就不是科学了。

一般认为科学的特点和成功在于它将理论与观察经验紧密地结合。与传统的形而上学、自然哲学和演绎科学相比，科学的特点就是它直接来自观察经验，并受观察经验的检验。可被证实者为科学知识，被否证者为错误。此为实证主义的看法（孔德）。

但是，科学命题是普遍命题：牛顿定律、化学定律、电学命题……。“天鹅是白的”不可能完全从经验中来，也不可能被完全证实，于是用“归纳法”来说明其合理性。培根等人认为，科学就是对观察事实进行比较、归纳，提出假

说,通过实验来对假说进行检验,然后将证实了的假说表述为理论。观察事实是绝对客观的、独立有效的,以它们为基础通过归纳法来提出假说,得到证实了的假说就是科学的理论。但休谟提出这里没有客观的证实和必然因果联系,只有有用的联想习惯。科学并不能以“不可能出错的被证实性、确定性”来区别于其他非科学的理性活动。于是,实证主义者们就需要证明:使用归纳法本身虽不足以达到统计上的满值,但却足以赋予归纳出来的科学规律以真理性,这就是“归纳问题”。

波普 (Karl Popper, 1902— )要解决的问题就是“归纳问题”(休谟问题)与“划界问题”(康德问题),两者内在相关。

一般认为,经验科学相对于其他理论的独特性在于它依据于经验事实并能为经验事实所验证。这种“验证”表现为归纳推理,这种推理是从单称陈述、例如对观察和实验结果的陈述,过渡到全称陈述,即假说或理论。如从“天鹅<sub>1</sub>是白的”、“天鹅<sub>2</sub>是白的”……,到“天鹅是白的”。

“归纳推理是否得到证明,或者在什么条件下得到证明的问题,被称作归纳问题”。<sup>[1]</sup>

此问题也可表述为如何确定基于经验的全称陈述的真理性问题,是否存在已知是真的自然定律的问题。

莱辛巴赫指出:“……从科学中除去这个原理就意味着剥夺了科学决定其理论真伪的能力。显然,没有这个原理,科学就不再有权将它的理论和诗人幻想的、随意的作品区别开来”。<sup>[2]</sup>

波普的回答是,归纳原理(即将归纳推理纳入逻辑上可接受形式中去的一个陈述)不可被证明。这原理本身是一个全称陈述,如果它的真理性来自经验,那末,就又涉及到运用归纳原理来确定全称命题的合法性问题,即又

“划界”意味着为科学划界,将它与一切非科学的活动区别开来。如果归纳法的使用导致了科学命题的话,那么“归纳问题”当然就与“划界问题”内在相关了。

其实，我们日常经验的直觉也能显示，归纳推理绝不足以证明科学命题的独立身份，因为人们在日常生活或前科学的探索活动中，都大量运用归纳法（即从特称陈述过渡到全称陈述的方法）。在我看来，科学理论的某种独特性倒可能是出于其理论建构的方式，比如说使用数学手段来表达理论的内容，由此而使得各种实验核对（说不上是最终的“检验”）可以更精密，更有相关关联性。

出现一个第二层的归纳问题，如此无穷。 <<

而且认为，这条归纳原理本身不是“真的”（在其所是——塔斯基，亚里士多德”的意义上），只是“或然的”，对解决归纳问题也毫无帮助。

康德主张归纳原理（他称为“普遍因果性原理”）是“先验正确的”。波普认为并不成立。在强调对规则的期待先于经验这一点上，康德是对的，但认为这种规则不会错，则不对。波普因此认为归纳问题无解。

这种抽象的讨论后面有波普个人年轻时的生活体验。他接触过三种他所谓的现代的伪科学：马克思的历史理论、弗洛依德的心理分析和阿德勒（A. Adler）的“个人心理学”。它们吸引过波普和当时许多年轻人。波普发现它们有很强的解释力（explanatory power），实际上能解释该领域中一切东西。一旦你信了它或对这个新的真理睁开眼睛，你就可以到处找到肯定它们的事实。“这个世界充满了对此理论的证实（verifications）”。<sup>[3]</sup>正如后来库恩讲的：“科学史家要把过去人们所观察和相信的‘科学’部分，同前人任意扣上‘错误’、‘迷信’的部分互相区别开来，也遇到愈来愈大的困难。他们愈是仔细研究像亚里士多德力学、燃素说化学、热质说热力学等等，就愈会感到，那些一度流行过的自然观，从总体上说，一点也不比今天流行的更不科学，或者更加是人类天性怪癖的产物”。<sup>[4]</sup>

你发现心理分析的一些预言不对了吗？那很快便有辅助假设出来，使它在“新阶段”中又能解释所有现象。波普一次发现一个病例不太符合阿德勒理论，告诉了阿德勒，但后者根本不去看那个病孩子，而是马上用他的“低下感情理论”解释了这里的异常。波普问他为何如此自信，阿德勒回答：“由于我的一千次经验”。波普不禁回答：“加上这个例证，我觉得（你一定会认为）你的经验已成为一千零一次了。”<sup>[5]</sup>

但爱因斯坦的相对论是个例外，如果埃丁顿的埃及观测队根本没有观察到这个理论预测的光线在引力场中的偏斜，那么相对论就要被拒绝。<sup>[6]</sup>这与以上那些“科学理论”很不同。

所以，波普认为“划界（分界）问题”（即“找到一个使我们能够区别经验科学为一方与数学、逻辑以及‘形而上学’系统为另一方的标准的问题”）或“康德问题”只能通过“可证伪性”（falsifiability）得到解决。

波普得出以下的结论：

1. 每个理论（由各种陈述组成的有巨大解释力的系统）都很容易得到证实和肯定确认（confirmation），如果我们去寻求这种确认的话。

2. 确认的意义只在于去冒预言的风险（成真的概率小）而存活下来。也就是说，应该设想出能与此理论不相容的事件，而到目前为止还没有出现。

3. “好的”科学理论是一种禁令；它排除的可能情况

» 越多（或真的概念越小），就越好，就越有内容。

4. 一个不可反驳的理论不是一个科学理论。不可反驳不是理论上的长处，而正是其短处，说明它缺少真实内容，“老好人”。

5. 可检验性（testability）意味着可证伪性（falsifiability）而非可证实性（verifiability）。

6. 只有努力去证伪而未获成功的结果才是有意义

» 的确认。（“严格检验”：一个理论预测了某些根据背景知识来说是不可能的事实，并得到实验确认。）

7. 总可能通过引入附加假设重新解释理论而逃避证伪。但这样做的代价或“因袭主义扭曲（conventionalist twist）”、“因袭主义策略”会降低或毁掉该理论的科学价值。

波普拆去了传统的“可检验”理性观的一半——可证

是这样吗？拉卡托斯讲：“实验可以有反驳年轻理论的效力，但却无法反驳已立住脚跟的成熟理论。科学日益，则经验证据之力日损。”（见其“证伪性与科学研究纲领的方法论”一文）

这岂不就意味着，越好的科学理论越是脆弱？

如果不用 1 和 7 的策略，人类能找到一种完全不面对反例的科学理论吗？难道科学家们是一批还未遂的思想自杀者吗？

实性。但他相信另一半(可证伪性),相信科学的进步和知识上的特权地位。按照他的解释的逻辑,科学合理性是一个与别的理论活动从本质上不同的活动。然而,他自己也早已意识到,虽然证伪一个全称判断比证实它逻辑上可行,但要从逻辑上维持整个理论不被证伪是极容易的(这一点在他的第1点和第7点中已表明)。所以,第7点,即如何在这种可能性的诱惑下保持科学家的“良知”就不是一个逻辑问题,而是一个态度问题。那么,“划界问题”的解决就不在于找到了“发现的逻辑”,而在于找到了与“因袭之扭曲”不同的“科学的良知”,这就颇为暧昧了。

### 第三节 库恩的科学观

库恩(Thomas Kuhn, 1922— )则特别突出了因袭主义的合理性,所以他讲“在科学的研究中教条(dogma 教义、教理)的功能”<sup>(7)</sup>,主张在传统与革新之间维持“必要的张力”(essential tension)。由此发展出著名的科学研究的“范式”(传统、教条的一面)理论和关于“科学革命的结构”(范式如何转变)的学说。

库恩依据现实的科学进展现象(科学史)而分析科学的特征。通过分析许多历史上的科学的研究案例,他看出,科学家的卓有成效的工作只能在一个已有某种共同前提的理论系统中进行;假如他们还要为一些基本的原理的建立而操心,就不可能有成熟的科学形态。他实际上将波普讲的“对规则的天然预期”扩大到了科学共同体。这也就是说,在成熟科学中,面对经验检验(证实与证伪)的不会是单个的假说甚至是理论,而是一个由一组被公认的原理、定律、应用和仪器设备为出发点的相互牵连着的科学成就系统或模式,为一科学共同体所信奉。如果整个系

统都像波普讲的那样时刻面临着被证伪的可能，就不会有像样子的科学的研究。所以这种科学理论对于证伪要求总有“抵御力”(resistance)，而且它并不像波普讲的那样是丧失科学良知的因袭，而是“必要的”、合理的。哥白尼的日心说在提出后许久才通过“严格检验”，牛顿力学在一开始几乎被潮流而来的反常现象淹没。哥白尼的日心说甚至连困扰古代日心说的主要问题(比如[受地球转动影响的]落体何不西坠？地面物体何不飞散？)也解决不了。库恩的这个关于科学理论的观点与介于康德的“先天原理”与波普的“科学假说”之间，是一种有着某种先天合理性的(无它就无真实的科学活动)的假设系统或研究纲领。它绝不会被从逻辑上“决定性地”否证掉，因为(正如波普所讲)，这里总有增加附加假设和重新解释的可能。而且，更重要的是，这里的一定程度的“抵御证伪”确实是合理的，为“科学的进步”所必须。

库恩将这样一个有着一定的“先天”稳定性和防御力的理论和实践结构(它不一定能明白地表达为一套规则)称之为“范式”(paradigm)。在常规科学时期，这种规范通过“教科书”(大学、研究生、博士后)而传播给要入此科学之门的人。以此范式为基础，这个科学团体就会解决那样一些问题，它们只能被相信这个范式的科学家们想出和提出。而且，由于范式的规范作用，这些问题无论多么难，肯定是有解(正解、反解)的，就如同“拼板游戏”一样。想像一下围棋高手特别是某一流派的高手之间提出的那些问题的解决，就知道一个“共同范式信仰”对于达到“深入则专”的研究效应的关键作用了。中国人信“祖传”，也有这个意思。

比如，在牛顿《自然哲学的数学原理》出现后一百年中，没有谁能设计出可以确定万有引力常数的仪器。卡文迪什在18世纪90年代的著名判定也不是最后一个。由于

未来的思想史家可能会认为，库恩的重要性不亚于康德。在当代破除对科学的迷信所产生的思想冲击力，不会小于康德破除形而上学的迷惑力而产生的思想效应。

世上哪有不沉溺于自家剑术之中的顶尖剑术高手？只要是剑法，就不会达到与日俱变的“无法以为法”的境界，也就必有可破它的另一种剑法。

引力常数在物理科学中的重要地位，改进其数值就成了此后一大批著名实验家反复努力的目标。这一类长期研究的其他事例是：确定天文单位、阿佛伽德罗数(Avogadro)、焦耳系数(Joule)、电荷等等。如果没有一种范式(规范)理论规定了问题并保证有一个稳定的解，就很難设想会有这么多精心的努力，更不会产生任何成果。<sup>[8]</sup>

这里需要“逼、供、信”。所以常规科学即解难题(puzzle-solving)，题型和内容大致已有，关键是肯定有解。

然而，范式毕竟不是先天有效的；它虽有抵御力，但并不就是绝对的前提，完全与事实无关，尽管“观察事实”本身也带有理论负荷。这里有一种理论与事实的相互影响、交缠和张力。所以，常规科学研究尽管是在范式中进行，却“不断揭示出意料之外的新现象”。<sup>[9]</sup>但请注意，这里的“新现象”或“反常现象”是由范式指导下的科研本身发现的，或起码与这种科研可以相关的，不能只是个“奇迹”(比如气功特异功能……)。这种由范式研究本身揭示的反常现象的例子是：氧气的发现之于化学、X射线的发现之于物理学、以太测定实验、……。而且，“反常现象”一开始时往往作为正常现象出现，但逐渐地分辨出它不同于以往的范畴。于是开始调整理性范畴，“一直调整到最初的反常现象成为预期现象为止”。<sup>[10]</sup>

这种“否定自身”并不是科学所独有的，一切有范式特征的人类活动，比如排他性的宗教信仰与政治学说，也会引出反常现象、异端团体与革命性的转变。所以东方智慧(佛、道、儒等)总想避免范式的幻化和对人的控制。

反常的增多或对“反常”的深刻性的认识有可能引发出对于已有范式的反叛者或“危机”，或反过来讲，反叛者(有新的范式或思想苗头的人)的声音会导致对于“反常”的认识。因为用原来的范式仍然可以从概念上解释反常(麦克斯实验的洛伦兹变换)，视之为范式中的“难题”。“哥白尼看成是逆事例(反常事例)的，在托勒密的大多数其他继承者看来则是观察与理论之间相适合的难题。拉瓦锡、……普利斯特利(燃素)，爱因斯坦……洛伦

兹……”。<sup>[11]</sup>

这样，新的范式（可能不止一个）或按新的基本原则的解释模式就出现于舞台。如果这新的范式能够在某些方向更有效地、更富于预见力和更一致（库恩提出一些选择标准：准确、一致、丰富（broad scope）、简洁（simple）、有启发新现象能力 [fruiful]），则有希望顶替老的范式而成为新的占主导地位的范式。这就是一个范式“推翻”另一个范式的“革命”。它往往由有新思路的年轻科学家发起，逐渐争取到大多数，但一些顽固的保守者是难于改变的。

为什么称之为“革命”而不是合理的“改良”或“发展”呢？因为，首先它涉及的是整个范式而不是单个命题，危机不是通过诉诸原来的范式来解决的，因为范式本身就在争论之中。而且，那些选择范式的标准不是“算法”（algorithm），对它们可以有不同的解释。“趋同”是由于某些外部原因使人采取了新范式，而不是按传统理性本身的选择，“在对于范式的选择中就像在政治革命中一样，没有比团体的赞成更高的标准了。”<sup>[12]</sup>

这里有合理性吗？当然有！范式活动本身引出一些事实，这些事实可以被新思路理解为反常。有一些衡量范式成功的标准，但对于这些标准的解释以及（在不能同时满足的情况下）哪个更重要则无算法可言。总有模糊的、“主观的考虑”在其中。所以这些标准更近乎“价值”（value）而不是“规则”（rule）。按规则选择范式，这规则不是过高就是过低。选择范式的合理性主要表现在有不同范式的竞争和可能，人们总可能按照他们认为是最合理的方式去选择，重新选择，或甘于处于不被重视的边缘（达则兼济天下，穷则独善其身。中国人对于穷通、出隐、阴阳共同组成的人生和事业的合理性极敏感），尽管这种选择就其孤立的自身来说也免不了受范式的指导。没有范式，就不可

对于范式化的生活形态而言，这句话是千真万确的；但对于憧憬“天人合一”的生存形态而言，就不一定是这样的了。

能达到高深；但成为高深和成功就必受制于范式。

所以在这种成败、真假、是非观看来，“损之又损，以至于无”是不可能在现世实现的，只是退一步而求重得新范式的转移与过渡。新范式不可能凭空产生，必是受旧范式的训练、激发而偏斜者。

### 注 释

正如纽拉特的“船喻”所说的：“想要用绝对不出错的纯记录语句当作科学的出发点，这是办不到的。……我们就像那样一种水手，他们只能在大海上改造他们的船，而绝不可能将这船在干燥的船坞中拆卸开来，然后用最好的材料来重组它。”（纽拉特：“记录语句”，见《认知》（*Erkenntnis*）杂志，1932年3期206页）

- [1] 《科学知识进化论——波普尔哲学选集》，纪树立编译，北京：三联书店，1992年版，第16页。
- [2] 同上。
- [3] “Science: Conjectures and Refutations”，K. Popper，载 *Scientific Knowledge: Basic Issues in the Philosophy of Science*，ed. J. A. Kourany，Belmont：Wadsworth，1987，p. 140.
- [4] T. S. 库恩：《科学革命的结构》，李宝恒、纪树立译，上海：上海科学技术出版社，1980年版，第2页。
- [5] *Scientific Knowledge*, p. 140.
- [6] 同上书, p. 140。
- [7] 同上书, p. 253.
- [8] T. S. 库恩：《科学革命结构》，李宝恒、纪树立译，上海：上海科学技术出版社，第23页。
- [9] 同上书, 第43页。
- [10] 同上书, 第53页。
- [11] 同上书, 第66页。
- [12] 同上书, 第78页。

书名  
版权  
前言  
目录  
正文