

# 当代西方著名哲学家评传

## 第九卷 人文哲学

山东人民出版社

B5  
13

93428



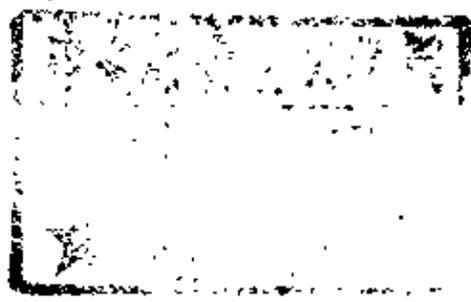
\*200109845\*

# 当代西方著名哲学家评传

第九卷 人文哲学

王 炜 周国平 编

110500



山东人民出版社

1996年·济南

## 当代西方著名哲学家评传编委会名单

主 编 涂纪亮

编委会 (以姓氏笔划为序)

王 炜	王炳文	石毓彬	傅乐安
祁秀生	宋慧曾	苏国勋	何兆武
余 涌	张文杰	张尚水	张金言
张家龙	周国平	罗嘉昌	涂纪亮
崔同顺	章士嵘	程立显	滕守尧

### 当代西方著名哲学家评传

第九卷 人文哲学

王 炜 周国平 编

\*

山东人民出版社出版

(社址:济南经九路胜利大街39号 邮政编码:250001)

山东省新华书店发行 山东新华印刷厂临沂厂印刷

\*

650×2160毫米32开本 13.625印张 6插页 324千字

1995年1月第1版 1996年1月第1次印刷

印数1—3000

ISBN 7-209-01835-2

B·94 定价:21.35元

DF 92/22

## 编者的话

《当代西方著名哲学家评传》一书，是以哲学中各个分支学科为单位，对当代最有名的西方哲学家进行专题性研究的学术著作。其目的在于向所有对当代西方哲学有兴趣的科研教学工作者、研究生、大学生以及业余爱好者，介绍每一分支学科的概貌及其代表人物的学术观点。

本书共 10 卷，每卷侧重于介绍哲学中的一个分支学科。其中包括：语言哲学、心智哲学、科学哲学、道德哲学、逻辑哲学、宗教哲学、历史哲学、艺术哲学、人文哲学和社会哲学。因篇幅有限，本书未能把教育哲学、政治哲学、法律哲学等分支学科包括在内。

每卷的卷首都有一个较长的导论，概括介绍该分支学科的研究范围、历史演变、主要流派、基本观点以及在当代西方哲学中的地位 and 影响等，以便对该分支学科提供一个比较全面、系统的概貌。

每卷从有关分支学科中挑选 10 名左右最有代表性、最有影响的哲学家，分别对他们的生平和著作、学术观点和学术影响等进行相当详细的论述，并做出适当的评论。为了反映当代西方哲学的最新发展，我们选择的哲学家大部分正活跃于哲学舞台，少数已在二、三十年内去世，只有极少数哲学家死于二次大战之前，由于他们对当代西方哲学的发展有重大影响，不把他们选入就难以反映该分支学科的历史发展。

本书选入的哲学家包罗了当代西方各主要哲学流派的代表人物，其中一部分属于英美的哲学流派，如实用主义、逻辑原子论、逻辑实证主义、日常语言学派、批判理性主义、历史社会学派、科学实在论等；一部分属于欧洲大陆的哲学学派，如现象学、存在主义、结构主义和后结构主义、释义学和法兰克福学派等；还有一部分哲学家不属于以上列举的任何一个学派。

当代西方哲学家往往不限于研究哲学中某一分支学科，而是同时研究几个分支学科。例如，罗素、卡尔纳普、蒯因等人既是著名的逻辑学家，又是有影响的语言哲学家，有的还是科学哲学家。在这种情况下，我们根据哲学家最有成就，最有影响的方面，同时参考各卷人选统筹安排，把他们列入有关的分支学科。例如，我们把罗素列入语言哲学卷，把卡尔纳普和蒯因列入逻辑哲学卷。在语言哲学中，我们侧重于介绍他们的语言哲学观点；在逻辑哲学中，则侧重于介绍他们的逻辑哲学观点。不过也同时兼顾他们在其他方面的观点。

评传的各篇均以客观介绍为主，评论为辅。由于所评介的哲学家大多在世，他们的哲学观点仍在发展和变化，因此，这里所介绍和评论的只限于针对业已发表的著作。我们要求撰稿人根据第一手原始资料，尽量作出准确、如实的介绍。在评论方面，编者充分尊重撰稿人的观点，一般不作改动。

对每卷中人名和地名的译名分别作了统一，卷末附有主要人名译名对照表。对学术名词的译名未作统一，因为这往往涉及撰稿人对学术名词的不同理解。

本书编委会由中国社会科学院哲学研究所现代外国哲学研究室、逻辑研究室、伦理学研究室、西方哲学史研究室和美学研究室，北京大学外国哲学研究所和清华大学思想文化研究所，以及山东人民出版社等单位的有关同志组成，负责本书的选题、组稿和编辑工作。撰稿人主要是北京、上海、武汉等地的科研人员

和大学教师,也有个别在国外的博士研究生。本书之得以顺利完成,主要有赖于以上这些同志的协力合作。此外,汝信同志为本书作序,山东人民出版社在出版方面给予大力支持,其责任编辑祁秀生同志作了大量的编辑加工。对以上所有这些同志的鼎力协助,编者在此深表感谢。

本卷“导论”由王炜撰写。

## 目 录

导 论 .....	(1)
海德格尔 .....	王 炜撰 (23)
雅斯贝尔斯 .....	程志民撰 (69)
舍 勒 .....	刘小枫撰(115)
布 伯 .....	黄裕生撰(151)
布洛赫 .....	郭 红撰(183)
萨 特 .....	陈宣良撰(233)
勒维纳斯 .....	杜小真撰(277)
加 缪 .....	杜小真撰(311)
施特劳斯 .....	王 炜撰(345)
福 柯 .....	谢 强撰(379)
主要人名详名对照表 .....	(419)
卷次及内容 .....	(430)

---

---

## 导 论

也许,《人文哲学》这个书名首先就值得讨论一番。

“人文”一词,在我国传统文化中早已有之。《易·贲》云:“文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”这是古义,说到“人文”二字,大概总是与天相对的,非自然的,属人的,同时离不开人的文明、教养、教化。教人以文,才可化成天下。近现代以来的新文字中,“人文”一词含义也不外于此,是与不文明、无教养、未教化,甚至野蛮相对的。大凡谈到人文,总是指人的精神方面的,需要后天修养,教化才有的。在如此悠久的文化传统中,人文一词的内含自然也有了相当的积淀,然而就其使用来说,似乎更凝炼了。说到人文,已非指人的一般人伦教养,一般的行为规范,而是指人的精神方面的较高层次的修养,以至终极关切,遂有人文科学这一学科,以与社会科学分工研究关于人的不同方面,又有人文精神的丧失与重建的讨论。但是,说要提倡重视“人文教养”便有些不通了,因为字意上有些重复。

西学中,可相对于中文里的“人文”一词的,应该是 humanism。humanism 一词在近代进入中国以来,有多种翻译,其中主要有:人文主义、人本主义、人道主义、人性论。其间的意义既有若干的差别,却也有些相同之处,同是同在谈人,差是差在谈的是人的不同方面或把人放在不同的位置来谈,这异同在不同的语境中是可以体味的。在具体的译文中,译者大都根据原著的

意思选定其中一种。在西方传统中 humanism 一词也有着它的演变史,可从中文的不同译法里体味出的种种意思,确也曾从中生衍出来。不同时期,不同的思想家使用它时,侧重不同的意思,然而使用的是一个词。这一情况,给翻译带来不少的困难。一字一译,读者难以体会其中的差异,一字多译又会使人误解为本就是不同的字或词,根本看不出原是一个词那么紧密的关联。

英文的 Humanism 或德文的 Humanismus 源自拉丁文的 humanitas(人性或人道)。在罗马共和国时代,罗马人用 humanitas 所说的,人要变成人道的或合人性的人,并非说人还不合乎自己的本性,而是说了这样两种情况,一是人要爱人,即以慈爱之心,仁义之心对人(φιλανθρωπιᾶ);二是人要努力修养成为那样一种人,即人道的或合人性的人,这种人是与野蛮人相对立的。也许,罗马人还自惭是野蛮人,他们是用吞并的办法来接受希腊人的“教化”(παιδεία)的。接受了希腊人的教化而提高了其道德的罗马人被称为 humanus(人道的或合人性的)人。希腊人的教化是指在各个哲学家学派中所传习着的其文艺与科学中的教化。以希腊文的形式出现的 φιλανθρωπιᾶ 和 παιδεία 两个概念,在罗马人那里已经由 A. 居留士(Aulusgellius)做了明确的区分。综合了这两个有别的词的概念才被称为 humanitas。在这样的背景中来了解的 humanism 一词,确也包含了从野蛮向文明的转化,即教化或教养的意思,同时也有仁慈,爱人的意思,而这两层不同的意思却又是相关的,仁慈不是本性,是需要通过教养来培育的;教养和教化也不是只教会些技能,首先和最终的是要教化给人一种爱人的道德情操。这也许应看作 humanism 的原初含义,而这样来看的 humanism 便与中文里的“人文”、“人道”、“人本”这样一些词的意思相合,因而译为“人道主义”、“人本主义”或“人文主义”还都较合适,并无不通的地方。

当然,在后来的西方哲学中,尤其在近代以来的西方哲学

中, humanism 这一概念的含义越来越丰富, 在这一概念下来谈的事情也越来越多, 然而总不出“人”的事情。可是这样说的意思并不是: 只要谈的是人的事情, 便是 humanism。因为我们会问: 那么, 人的事情是什么? 大概世上的一切事情, 只要是人知道的, 人能够取为谈资的, 都是与人有关的, 属人的, 一句话, 就成为人的事情。或许我们可以这样来说, 只要是由人来谈的, 只要是从人的角度来谈的——然而哲学又就只是人在谈, 就只能是由人来谈, 也只能是从人的角度来谈, 我们还能设想由别的什么来谈或不从人的角度而从别的什么角度来谈哲学吗? ——那么所谈的事情就肯定都与有关, 都是人的事情。

或许, 我们还不能这么广泛地来理解所谓人的事情。不然, 整个哲学就都成了 humanism, 成了“人文哲学”了。“人文哲学”或 humanism 所说的人的事情, 应该是专指以人为中心论题, 仅就人自身而言的事情。即使是这样, “人文哲学”的范围也已经非常广泛了。人有其社会的、政治的、经济的、家庭的外在生活方面, 人也还有其道德的、伦理的、情感的、意识的、心理的内在方面。我们可以从人的诸多方面来谈人, 而各个方面对人的研究和探讨, 在哲学分化为各种科学学科后, 已然成为各学科的主题。留给哲学的也许只有“人”这个概念, 无论从具体的还是抽象的方面来理解, 或从个体的还是整体的方面来认识。

人, 是哲学的永恒题目。哲学, 是人的永恒事业。

只有有了人, 才有哲学, 哲学是属人的。

只有有了哲学, 人才真正成为人, 哲学是为人的。

—

哲学从一开始就是关于人的, 它所关心的一切事情都与

有关。因而根本上可以说，哲学只关心人。在西方，从雅典德尔斐神殿上铭刻的箴言“认识你自己”，到康德的最后的问题“人是什么？”，两千多年的西方哲学史，说的都是人，说到的世界都与人密切相关，若是与人全无关系的外部世界，构不成哲学的对象。人首先是为了生存才与外界打交道，才去认识和研究世界和外物的。人在研究外物时，只是因了人自身的原因或目的才有了关于世界的某一方面的知识的哲学性的把握，人们把这称为某某哲学其实并非是关于某某的，实在是关于人的，是人对自身认识的总结。

在西方哲学的开端处，希腊人其实已经有了比较丰富的人文哲学思想。海德格尔说我们在罗马碰到了第一个人道主义时，他其实已经说，这种人道主义是接受了希腊的教化才出现的。在希腊人那里，也许再也没有什么人能像智者派的普罗泰戈拉那样明确地把人摆在如此绝对中心的地位。他的格言是我们都熟悉的：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，是不存在的事物不存在的尺度。”他如此极端的表述，几乎让我们觉得再作任何解释都是多余的。然而正是这种明白无误，不仅使他的类中心论的思想倾向表现得淋漓尽致，而且也把他的智者派的相对主义立场标示得再明确不过。因为他还说过，事物对任何人来说，就是它向他所呈现的样子，对你对我都是一样的真实。

他的这种类中心论和相对主义当然地受到希腊理性主义的思想家们的激烈反对。苏格拉底就认为，人是不能作为万物的尺度的，即使聪明的人作为尺度要比愚蠢的人好，但是他也还是不完善的，因而还是不能作为万物的尺度。只有神，而不是人，才是完善的，才能作为万物的尺度。人只有在如下的意义里，才能以自己的理智来评判事物：即他不仅是一个认识心灵的人，而且是一个公正的人，这样的人必是一个哲学家，他不仅总

是不断地检验他自己,使自己不断完善起来,向神的完善性趋近,而且也总是不断地以种种智力对话来检验别人,并号召每一个人努力工作,以使自己的灵魂完善起来。这样看来,一方面,苏格拉底既没有把人摆在像神或神性的善所居的中心地位,另一方面,占据他的哲学的中心地位的也并不只是神或神性的善,而是人对神和神性的善的关系,这种关系即是作为一个人的真正人性、完满性和自由。

在苏格拉底的哲学中表现出一种为了服从德尔斐神的要求而履行自我检验和自我认识的宗教义务,因而他专事探讨个体的人。柏拉图对德尔斐神的箴言“认识你自己”作出一种全新的解释,使希腊的思想发生了一个大的转折。这种解释引出了一个不仅不同于前苏格拉底思想,而且也远远超出了苏格拉底方法之局限的问题。柏拉图主张,为了解决人的问题,我们的眼光再也不能仅仅停留在个体的人,而应该把这个问题投射到一个更大的平面上去。我们在我们个人的生活中所经验到的现象是如此多样、如此复杂、如此矛盾,以至我们几乎不能清理它们。因此我们不应当在个人的生活中,而应当在人的社会的和政治的生活中去研究人,理清人的种种问题。柏拉图并没有改变人与神的位置,却大大地扩展了人的问题得以展开的视野和范围。

希腊思想中的理性因素决定了希腊人对人的有限性的不信任。他们总是要在这种有限性之外去寻找一种绝对可靠的、永恒的东西来支撑自己的认识。即使是在上述柏拉图的那种大大地扩展了的视野中,问题最后也是要归到外在的至高无上的善的理念上。那是人为自己的认识所设置的一个活生生的现象的投影。有如神的生活只不过是人的生活的投影一样。所关切的真正的问题是人的问题,却要以神的观念来回答。亚里士多德在这方面的观点大概是柏拉图的视野的进一步的扩展和观点的进一步的延伸。亚里士多德也认为人不能作为万物的尺度,因

为事实上，人并非世间的最好的东西，人的实践的智慧（practical wisdom）和政治也不能代表最高种类的知识。因为这最高种类的知识是关于神的知识和关于神所知道的事情的知识，我们人类的最高的善就是在我们自己和神的这种知识的统一中被发现的。而这种善又是我们人类必须以尽可能经常的行动和实践来参与的事情。我们把这种最高的善称为“幸福”。所谓幸福，当然是人的幸福。然而人的幸福也是要以神的知识为尺度的。而这种神的尺度却又是进入了我们人的心灵之中的。因而我们可以说，亚里士多德的哲学中，一方面，不是人，而是神处于中心的地位，另一方面，更严格地说来，所谓神性的心灵却是在人之中的。或者我们可以说，在亚里士多德那里，人通过组织在自己的沉思的心灵生活周围的生活实践和行动，把神性的心灵吸纳或同化到自己的内心之中。

亚里士多德的哲学是希腊哲学的顶峰。这一哲学达到了希腊人的理性所能达到的最为充分的形态。后来晚期希腊的哲学，即使是反叛，也只不过是其变形的一种。伊壁鸠鲁哲学中关于原子的偏离运动，不应被看作只是对德莫克里特原子论的一种补充，而是在对待个体的人的自由观点中的一次革命，这一意义在马克思的博士论文中得到了充分的论证和阐发。然而即使是这样一种革命，也还是在亚里士多德所规定的哲学表述方式范围之内。

罗马共和国时期和帝国时期的哲学基本上是整体地接受了希腊思想的概念。如果说，希腊哲学在柏拉图和亚里士多德那里已经开始出现概念化的倾向，那么在罗马人对希腊思想经过翻译的生吞活剥的接受和继承中，哲学思想的概念化及其概念含义的单一化、固定化，几乎扼杀了希腊哲学中原本所有的思想创造活力。罗马人虽然通过西塞罗首先使用 *humanitas* 这个术语而成就了“第一个人道主义”，但是他们对人的看法几乎完全

抄袭了经过希腊化所流传下来的希腊思想中的人的概念。罗马人也把人看作 animal rationale(理性的动物)。这不仅是希腊文 ζώου λογου εχου 的拉丁文译法,而且在罗马的意义下成为一个形而上学的定义。罗马人所谓“合人性的人”(homo humanus),即是符合这样的概念定义的人。若不符合这个定义,便是不合人性的人。这一定义在罗马人那里被当作人的一般本质而在对人的研究中成为当然的前提。但是,在罗马人看来,人所特有的理性是一种修养,尤其是一种希腊式的在文艺和科学方面的修养。由于罗马人是在与晚期希腊人的教化的相遇中来理解的,因而通常总是就希腊的晚期形态来看希腊人,而对晚期希腊形态本身又总是以罗马人的眼光来看的,这样一种修养,在罗马,便演变为一种技巧,一种论辩术或修辞学(rhetor)。这样一来,作为人的本质的理性便被理解为这样一种技巧,所谓合理性的人便是具有这样一种技巧的人。即使我们推而广之地来说,也不过是一些有文化的,受过教育的人,才能成为合人性的人。这样的有关人的定义显然是过于狭窄了。

## 二

事情也许就是这样的,对于人的定义是最困难的。这世上也许没有比人自身更难于认识的了。人对于外物相对来说比较容易认识,对于人自身的认识却要难得多了。对于外物,人只需以“直观”的方式向外去看;对自身,人却只能以反思或反观的方式来“照看”。于是,对于人来说,观照自己的最易行的方式就是把人自身投射出去,在自身之外,立起和自身一样而又能用以反观自身的偶像——神。人把自身的所有现实性和可能性都寄托在这个投影上,希望能从这个投影中真正看到并看清自己。当然,神的观念并非只是人用以观照自身的“对像”。神本来就是

人对自身的有限性的一种直接的否定。人不仅把自身的所有可能性都投射到神的观念中去,而且把因自身的有限性而不能达到的所有可能性和完善性都赋予了神。人不仅按照自己的形象塑造了神——就实际而言,并非像神话和宗教的观念所言,是神创造了人——而且人还把自身实际上所不能够或尚不能够的一切希望和梦想都寄托在自己创造的神的观念中,尽可能地使神这个原本虚幻的形象丰满起来。而神的这种丰满和完善本身就宣示了:这是人之所不能。即使当人想要实现某些原本不能的愿望时,也还要借助神的力量——其实这一现象掩盖了如下的基本事实:归根到底,不仅是神的力量,就是神的观念本身也都是人创造的。这种情况,在那些原始的自然宗教中也不例外。

也许,我们可以这样说,从一开始,这就是人的精神自身的悲哀。精神本就是人有可能超出自身之有限性的唯一力量,或换言之,精神本就是人对自身有限性的超越。然而,超越本身就是对人的有限性之外的那个“不”或“非”的肯定,同时也就是对人的有限性的否定。这首先是因为人对自身的有限性的不信任造成的。相对于人自身的有限性来说,神成为人只能景仰和神往而不可企及的超然之物。相当长的时期里,人不仅从神那里看到了自己,也看到了自己之所不能,甚至因从神那里感到了对自身严重威胁而恐惧。神成了人羞辱自己,扭曲自己,恐吓自己,控制自己的一面“魔镜”,人在这面魔镜里变得越来越渺小、可怜,以至丑陋、罪恶得不堪入目。

从近代以来的传统观念看来,西方人的整个中世纪几乎都是在这样一种无所不能的神的威慑力的统治下的黑暗时代。基督宗教的一神论确定之后尤其如此。经过长期的冲突与融合,犹太教的一神论逐步取代了希腊和罗马的多神论宗教——就某种意义而言,希腊和罗马的,尤其希腊的诸神,虽都有着一种超人的能力和品格,却都具有某些人所具有的气质、情感和性格,

甚至缺点和怪癖,似乎也就更接近于人性,因而也就更可爱得多——尤其经过了自圣·奥古斯丁的教父哲学一直到圣·托马斯·阿奎那的正统经院哲学体系的确立,经过了一系列对上帝的信仰的论证,关于上帝存在的本体论证明,唯一的,然而又是至高无上的、全知全能的上帝观念的实在性和真理性,在经院神学范围内和经院哲学的层面上,获得了似乎具有逻辑上和概念上的严密性的充分论证和绝对确定。

在中世纪的经院哲学中,人是相对于上述这样一种上帝的观念而言的,人只不过是上帝的造物而已。人构不成当时的哲学的中心论题,虽然哲学在那时仍然是人在做的,是人在讨论上帝的观念以及人与上帝的关系,但人却不能在其中占有中心的地位。经院哲学也谈人。然而,经院哲学是按照基督教的教义来谈人的。按照基督教义人不仅是上帝的造物,而且是负有原罪的,此生此世人是不可能得救的,只有当肉体消亡时,上帝才能将人的灵魂拯救进入天国。因此此生此世对于人来说,没有任何积极的意义,只有赎罪与等待。对于人来说,有意义的不在人生的此世,而在来世。人生此世的一切,都在于为了来世能够受召进入上帝的天国。

按照托马斯·阿奎那的说法,这是“启示的真理”,与人靠理性把握的真理不同。他并不否认人有理性,也不否认人能把握理性的真理。然而理性的真理不仅不同于启示的真理也不能与启示的真理相冲突,人凭理性是不能把握启示的真理的。人所能把握的理性真理都来自人的理性的本质之光,人的理性是自然的,不可靠的,会犯错误的,因而只能相对地保证理性真理的确实性。启示的真理则是超于人的理性之上的完美无比的,只有凭上帝的启示才能达到的。启示真理的确实性来源于上帝,上帝的全能保证了启示的真理的绝对确实性。也许人可以借助自己的理性,借助哲学来认识上帝,讨论上帝,神学也许还需要

凭借哲学来发挥。但是,这只是为了使人能够更容易接近和体悟上帝,使上帝以及上帝所启示的真理在人的心灵中更清晰些。然而,这样做却不能达到启示真理的绝对确实性。这种确实性只有在上帝的启示下,凭信仰才能获得。在中世纪的经院哲学体系中,人的有限性在与上帝的这样一种关系格局中以十分奇特的方式被确认下来——人是不完满的,也不可能靠自身的力量达于完满。在自身所设立的偶像面前,人以一种被迫的冷静,以至委屈的心态,承认了自身现世的有限性。是一种无奈,还是一种自欺欺人?

当然,中世纪的西方虽是正统的经院哲学体系占了主导地位,却也不只是经院哲学。经院哲学之外,还存在着诸多的异教和异端思想流派。就是在经院哲学内部也有相当多的不同观点的争论长期存在。活跃在14世纪上半叶的威廉·奥康对其前辈圣·托马斯·阿奎那和邓·司各脱都有尖锐的批评,虽然这两位大师在经院哲学的系统化和神学的理性化都作出过极大的贡献,但是他们的理论论证在概念和逻辑上的繁琐,使奥康无法忍受。奥康对他们的哲学批判显示了那一时期经院哲学内部的重大转折。奥康极力反对经院哲学的繁琐逻辑,强调对个体存在物的直观的重要性,以此来否定上帝的存在对于把握客体的必要性。他在强调对个体事物的直观的同时,指出人的世界对于神的世界的相对独立性,指出了伦理和道德法则的两种可能性,即上帝建立并须经启示才赋予人的道德法则和由人的理性而非启示产生的临时性的、次级性的、非神学性的伦理都有其存在的理由。他以及后来的巴黎奥康主义运动对经验科学的重视也表现了神学内部的理性主义成分的不断增长和有力抗争。

近年来,由于大量有关中世纪教会和修道院内部资料的发现和研究,人们对中世纪西方精神生活状况的看法有了较大的改变。人们看到,中世纪的西方教会,一方面有其压抑人类精神

之创造性的相当长时期的负面记录,另一方面,有大量的资料说明,中世纪的教会和修道院成为西方精神生命得以延展的唯一场所,以至后来的宗教改革和文艺复兴都源出于教会内部,而科学的发展也得益于经验科学在教会中的长期积累。也许,由此便得出结论,对中世纪西方教会给以充分的正面肯定,还为时过早或失之偏颇,然而中世纪并非像那些反对它的人们所描绘的那般黑暗,那时的人们也并非像后来的人们所想象的那样野蛮和愚昧到一味地用神来作践自己而毫无抗争,却是历史的事实已证明了的。

或许,就我们眼下这本书的主题——人文哲学而言,中世纪基督教神学及其哲学中的神秘主义思想,比起正统的经院哲学来更具有意义。神秘主义大都具有泛神论的倾向,他们虽仍无法取消上帝所居有的至高无上的地位,但是却由上帝无处不在的信条出发,认为上帝即在万物之中,万物便皆有神性,进而认为,人人心中都有上帝,人人都可与上帝直接沟通,因而人人都可以是神圣的。在对基督教义的不同信仰方式和解释方式中,人与上帝的位置和关系都有微妙的变化。这种思想与后来的宗教改革有着极其密切的关系。

在西方,中世纪的思想中人无疑并不占有中心的地位,然而,也并非完全没有了人的声音,尤其并非没有人的努力抗争的声音。情况的复杂并不是可以一言以毕之的,作任何的结论都应该十分地小心。作这种小心细致的考察显然不是我们眼下这篇短短的绪论能够完成的。但是,进一步地去思考这样的一些问题对我们来说也许是有益的:对于以欧洲人为代表的西方人的精神生活而言,中世纪究竟是怎样的?是一种精神生命的断裂?还是在西方人的精神基因中已然保留有这一相当长的历史阶段所添加的遗传密码?进而,人类精神生活在已经经过的几千年中究竟是如何延续和生长的?今后又会如何?我们又该如

何为我们当前以至今后的精神生活拓展必要的空间,使其能更自由地生长?

### 三

变革与延续本来就是历史的两种主要运动方式,就人类思想史而言更是如此。在人类历史中——无论是在哪一个民族或地域的历史中——人们都不难找出几件重大的历史事件来标示其历史的进步,印证其在思想方面的变革甚至革命。然而,就人类思想的本质而言,其发展中的延续性起码应该不亚于变革所起的作用。就是在人们按照近代以来所习惯了的想法通常所认作人类新纪元的起点或人文主义的开端的宗教改革和文艺复兴运动中,我们虽不难看到种种呼唤人性和以人为本位的标新立异的主张,却也处处可以察觉那些被看作是极其伟大的新思想中所仍留有的与中世纪之间未曾割断的脐带。

走出中世纪,一直是近代以来的人们的梦想和努力。那是人完全凭自己的力量对自身的确证和对神力的抗争。人开始再也不能忍受自己所投射出去的偶像对自身的压迫,再也不能忍受自己在这样的压迫下的极其屈辱的地位。然而,这种努力是极艰难的。

马丁·路德继承了中世纪的神秘主义所主张的信仰的个人可以通过一种神秘的直觉与上帝直接交往的观点。在这一继承中,人的解放是有限的,人并没有从上帝的阴影下解放出来,而只是从教会的控制下解脱出来。这种努力所得到的是人的肉体的解放,但交付出去的却是人的灵魂。即使是如此有限的解放,也还是给了人以极大的希望。人们希望能由此开始从神权下真正解放出来。人们希望能把原本赋予神的品格与能力归还给人。

先后出现的一大批被后人称为“人文主义者”的文艺复兴时期的大思想家,都勇敢地把目光从神的身上移向人。当他们直面人本身时,他们欢呼重新发现了人和人性。他们虽未直斥上帝,却放弃了对上帝的颂扬,而以种种艺术的、文学的方式来赞扬人和人性的完美。他们惊呼“人是世界的美”,他们说人的完美宛若神明,胜似天使,让人惊奇不已(莎士比亚)。他们虽还不能说不要上帝,却已非常认真地说,“不认识自己,决不能认识上帝。”(弗朗西斯科·帕特拉克)

他们对人的理性的高贵,人的能力的无穷,人的洞察力宛若神明大加歌颂。他们还大力高扬人的理性,不顾教会的权威,以自己的理性来观察和认识外部自然,确立了作为后来的经验自然科学发展基础的一系列基本的科学精神和原则。那时,出现了一大批像达·芬奇这样的思想巨人,他们不仅是大艺术家,也是大科学家,他们不仅在绘画、雕塑等方面给人类留下了一大批弥足珍贵的遗产,也在数学、力学、物理学等方面有重大发现而成为近代自然科学的先驱。

他们不仅把眼光从神移向人,而且也从天国转向尘世,从来世转向人生现世。他们厌恶了那些以对来世天国的幸福的梦想,来引诱人们放弃现世人生幸福享受的禁欲主义说教,而以一种完全的凡人的口气平静地说,“我自己是凡人,我只要求凡人的幸福。”(帕特拉克)他们认为,人们应当按照人性的自然要求去生活,去追求正常的享乐,认为在人的一切过错中,“最野蛮的是轻蔑自己”,认为在现世人生去过一种“称心如意的生活”是“人的光荣的杰作”,“人生愈是短促,我就必须过得愈充分,愈沉缅”(蒙台涅)。

他们不但反对教会以教义来禁锢人,也要求从中世纪的封建等级制度的桎梏下解放出来,主张人生而自由,生而平等。他们认为,“我们人类是天生平等的”,按照人的出身门第来区分人

的贵贱,是“世俗的谬见(薄加丘)。他们所说的人生而自由,是在要求人对自身有所认识,即要求个体的人有其关注自身个性的独立意识的基础上来说,人应该能够按照自己的意愿自由地生活,而不受任何外在的强力的束缚,无论是来自宗教的,还是来自社会等级制度的。

在西方,这无疑是一批从中世纪走出来的最伟大的思想巨人。他们的思想不仅给了那些几千年来一直生活在上帝的阴影之下,而又对天国幸福抱有幻想的尘世的俗人一种真正的启示,而且奠定了自那以后的西方人文哲学的基本范畴和原则。只有在他们所建立的原则上,近代的以主体性为原则的认识论哲学思想的讨论和展开才得以可能。而把这一批人文主义者的杰出思想看作其后整个近代西方以浪漫主义为代表的人文主义哲学思潮的源头活水也是毫不为过的。他们虽未能打倒神明——在西方,打倒神明至今仍是一件令人疑惑的事——但是,他们在中世纪长期的神学统治后,第一次把一向令人敬畏的至高无上的上帝放在了一边,第一次让人真正以人的方式站立起来,从此人才真正成为人自身的哲学眼光所瞩目的中心和其他一切科学的和非科学的认知方式所关注的主题。

#### 四

在西方,整个近代哲学都是从这样一种反对经院神学的人文主义土壤中生长起来的。自那时开始,哲学的眼光已然在相当大的程度上转向了人自身。我们这里之所以附加了“相当大的程度上”这样的描述词,是因为,当我们这样说的时候,应当非常清醒地认识到,我们只是在近代哲学已摆脱了中世纪以神为中心的经院哲学传统主题这个意义上才能说它转向了人。至于人在近代哲学中的地位及其真正含义以及就其实际状况而言近

代哲学是否能够被说成是以人为中心的人文哲学,似乎是一个并不能够轻易回答的问题。

就宗教改革和文艺复兴运动中的人文主义思潮把哲学从神学的统治下解放出来,把人从神的统治下解放出来这一意义而言,这一思潮开了近代哲学的先河。近代哲学在这个基础上才能够在摆脱了神的阴影后——神是逐渐远去的,神不再有支配的地位,而只是作为附带的东西被论及,虽然往往还是必须附带的东西——从人的立场来进行哲学的思维,才可能有以人为本体的认识论哲学。也只就此而言,以宗教改革和文艺复兴为标志的人文主义思潮与近代西方哲学之间有着十分直接的思想联系。

然而,就二者的思想内容的实质而言,宗教改革以及文艺复兴与近代西方哲学之间的界限又可说是较为分明的。按照传统的哲学史的观点,人们往往把弗朗西斯·培根和笛卡尔看作是近代西方哲学的开端。他们及其以后的哲学虽然是在人文主义者直接倡导以人为本位,为中心,大力高扬人性和人道的基础上来工作的,近代哲学却是以一种特别的方式把人摆在主体地位上。就其主旨而言,这是一种以主体与客体之间的分离与对立为特征的认识论哲学。

笛卡尔的“我思我在”的命题历来被看作西方哲学进入近代的标志。他以法国人特有的极端怀疑论的方式,把一切不是纯粹思维活动的东西都排除在其哲学的起点所要求的确定性之外,而突出地把“我思”确定为唯一清楚明白的“真理”,确定为第一原理。按照黑格尔的说法,作为近代哲学的创始人笛卡尔首先确立了思想为原则,确定了理性是哲学的独立来源。在只有人才有理性——按照传统的概念,理性是人区别于其他物的唯一标志——的意义下,在人作为理性的唯一居有者,作为认识者的意义下,我们才可说,笛卡尔的哲学是以人为本体,为第一原

则的。也是在这样的意义下，笛卡尔才能说，依理性建立起来的实践哲学，能使我们成为自然界的主人和统治者。然而理性并非人的全部，换言之，把笛卡尔的“思”当作人来看，那么这种“人”的概念也就未免过于片面和抽象了。

而就弗·培根的思想来说，他的“知识就是力量”的著名口号当然也是在宏扬理性和思想。然而，也只有在人是知识者、经验者的转换中，我们才能说，培根的经验论哲学中有一种以人为主体的倾向。但是，如果我们进一步看到培根在被动的反映论的框架下所承认的“要命令自然就要服从自然”的原则，以及由此赋予人的“自然的仆役和解释者”的地位，也就不难见出，培根哲学中的人，仍然是以思想者或认识者的面貌出现的主体，仍然是极其片面而抽象的，虽然因其强调认识中的感性因素而显得有些血肉，却大大丧失了其在主体地位上应有的主动性。

按照传统的看法，近代哲学的主流是由笛卡尔和培根这两位大师肇始的认识论哲学。无论是经验论的，还是唯理论的，认识论哲学都是在主体与客体的分离与对立的格局中展开的。因而，即使我们把认识论哲学中的主体指认作人，我们仍须有相当的保留——这个“人”离人太远了——主体概念对人来说，已经过了两层剥离：第一层，人本来生活于其中的世界被作为客体从人身上剥离下来并与作为主体的人相对立，人失去了他自身的世界；第二层，脱离了生活世界的人本身也只被当作认识者和思想者来对待，人自身所具有的意志、情感等方面也被忽视。因而在认识论哲学中的主体实际上只保留了人的思想、意识的成分。毫无疑问，西方哲学进入近代，摆脱了中世纪的神本位，而有一种人类中心论的预设和倾向，但是这种倾向在认识论的哲学中却发生了偏离，人偏离出了中心的位置，占据中心的是精神、意识、思想。近代哲学中这种人从哲学中心的偏离，在德国古典哲学中继续着。虽然康德曾经提出“人是什么？”这个问题，

但是他却把回答这个问题的任务交给了“实用人类学”，而非哲学。在康德那里，哲学的中心是理性而不是现实的人。费希特的自我也不能与人混淆，黑格尔的哲学中作为主体来运动的也是绝对精神或绝对理念而非现实的人本身。

另一方面，在近代，人不仅在认识论哲学中，被作为主体同时又被作为认识的对象，作为纯粹的思想、意识、精神、理性、理念来被反思式地考察；而且还在科学中被作为对象来认识。在科学中，人以看待外物的方式，建立起像物理学、化学、生物学一样的关于人的科学来观察、研究自己。人便成为自身的研究对象，于是人也就像外物一样被分解为生理的、心理的、伦理的诸多方面。在诸种关于人的科学中，人也确实从各个方面更多地认识了自己，然而认识的却仍不是完整的“人”，不是真正的自己。科学，就其本质来说，不是从整体来把握作为外在自然的世界的，它须将外物或自然分解成为种种的性质和方面，而这种分解是使外物在其研究中成为知识与技术的有用对象的条件。人却不然，人在科学中被以分解的方式来把握，无论在何种意义上都已然不是自己。即使是在历史科学或社会科学中，原本生活在历史和社会中的，作为整体的人也不复存在。人不是科学所分解了的诸多方面的一面，也不是它们的总和。

近代西方哲学，也许是由于科学主义的影响，一种关涉整体的、现实的人的哲学似乎未曾有过。标榜为人类中心论的近代哲学一直在偏离着它本要摆在中心地位的人，哲学到处在谈及人，却未有一处真正说到人，人们想说的是人，说出的却是别的什么——人的一个方面，一种性质，一个部分，一种样式，只是不是真正的人范围来说，近代哲学中，从卢梭开始的浪漫主义思潮也许能说是一种较为有人文味道的哲学。浪漫主义所关心的是活生生的现实的人，并把人设为人的整个精神活动的最终目的。这一思潮不仅对当时的文学以及其他文化现象产生了广泛的影

响,而且对后来的人文哲学也有着深远的影响。

## 五

在科学中,人无论在何种意义上都已然不是整体的现实的自己。人仍需以哲学的方式来把握自己。在科学成为世界之王的现代社会中,哲学仍以顽强的努力抵御着来自科学的强掠与分化,极力保持着被削弱的自身的整体性,来与科学主义的分割原则抗衡。哲学仍只关心人自身。在这种哲学中,人不再象在科学中那样被分成各个方面和性质。人,及其生活于其中的因而与人密切相关的世界作为整体世界呈现出来,这个世界是一个意义的世界,世界的呈现,也就是意义的呈现与理解。人不仅不作为对象被分解,也不作为概念被规定。人在这里作为活生生的自己与自己的生活世界一起来呈现的。

人首先是作为活生生的个人,然而这个个人却不是概念化的孤单单的原子式的抽象的人。每个你、我、他这样的个人都生活在这个世界上。人生在世,却不是象水盛在杯子里,家具摆在房间里那样。人是生在这世界中的,人生来就与这世界是一体的,不可分的。人离开了世界便不成其为人。世界离开了人便也不再是世界。人生在世是一整体现象。这一整体现象是哲学所面对的第一原始现象。离开了这原始现象,对其他一切关于人的分门别类的研究的真正理解都将成为不可能。

然而,作为个人的人与世界为一整体现象的出现,却是有限的。人生在世,无一不死,死便是人生之大限。这里所说的死,并非我们平时所见之个人生命在时间上的结束。当然,人在世界中的生存,无论在时间或空间上都是有限的。这种限制是十分实际的,人只能在这限制中生存。人也只能在这有限的生存范围中把握自己和世界。有限的生存范围是人的认识 and 理解的

基础和限定。人对自身和世界的把握和理解也都因此而受到限制。即使把个人扩大成为整个人类,限制依然存在。死在这里对于我们来说,是一种最终的可能性,是一种不可能的可能。

从这一人生在世的原始整体现象及其有限性出发来把握人及人生意义是现代西方人文哲学与传统形而上学的基本区别。对人的研究再也不是从人这一概念的逻辑定义出发,也不以超越的人生彼岸为旨归。对于现代西方人文哲学,真正的“事情本身”就是生存在这世界中的每一个个人的生活。而每个个人的生活世界,却不是封闭的,在这世界中,个人时时与世间的其他人,其它存在物交往,这种交往使每个人的世界对于他人成为可通达的,并相互勾连成为一个意义关联的整体世界。在这世界中,人与他人、与物的关系,不仅仅是事实间的因果关联,也不是生物间的食物链,人与世间他人他物之间是一种意义的关联。这种意蕴关联使人与世间万物构成一整体世界。

对人自身及其生活世界的把握,就是对其中所蕴涵的意义的理解。意义的理解和解释是现代西方人文哲学的主要工作。意义的理解和解释与对事实的说明不同。说明的对象是事实的“什么”,意义理解的对象是事实间关系的“如何”。换句话说,前者追问的是事实是“什么”,后者追问的是那个“是”是“如何”是的,亦即存在者存在出来这一现象是“如何”“现象”的。以解释学的语言来说就是,揭示出符号所表达出来的某种秘密,使人获得的不仅是现象本身,而是现象所具有的意义。我们平时所能感觉到的现象都是已然显现出来的具体的存在物或其某方面的性质,然而那显现活动却常常不能直接感受到,不知其“是”如何发生的。所谓意义的解释,按照存在论的解释学的观点,就是要描述出这显现活动发生本身。

人所生活于其中的世界是一个整体的世界,在这世界中的一事、一物、一现象都不是孤立地出现和存在的。其中的意义亦

非与事物或现象一一对应而孤立存在。在整体的世界中的意义,呈结构关联的形式。所谓意义均具有整体性。这一点并非结构主义的首创。早在马克思那里,人的本质就已表述为其社会关系的总和了。自胡塞尔开山,由海德格尔大大发展了的现象学所寻求的意义也是一个世界,也是一个结构的整体。所以保罗·利科认为,现象学应该是结构的,至少早期阶段应是如此。现代哲学中所说的结构,是一有机的系统,它所产生的意义要比所有因素相加的总和多。

然而,意义如果仅仅是结构性的,或我们仅仅从结构方面来把握意义却是极不够的,若是因此而服从结构便更是误入绝径。结构在某种情况下会令我们窒息。因而,随着海德格尔对僵化的意义结构的打破,随着结构主义的形而上学化而走上末途,解构哲学以更激进的姿态对结构性的意义进行消解。这种消解无异于人从意识形态的束缚下的解放。在消解哲学中,把意义关联为整体的结构关系只不过是一些痕迹,它们什么也不表示,人的精神,人对自身的认识决不应受其误导。

这一整体现象不仅以结构的形式,而且在时间的维度内作为历史来展开。人的生活世界的历史,并非与空间形态分布的结构相对立的线性维度,反而是使空间形态得以展开的条件。只有在历史中一个个孤立的现象才能连接成为一个整体,才有所谓整体现象的展现。然而,历史也并非是在我们身后的已然过去的一系列事件。历史是在向着未来的展开中才对现在具有意义。

在现代西方哲学中,对人生在世整体现象所具有的意义展现的理解,在共时性的结构和历时性的历史两个方向上都得到了极其充分的发展和强调。这种发展和强调使得西方哲学呈现出一种完全不同于传统哲学的全新的面貌。这是一种方法和立场的转变,是世称为“语言转向”在欧陆哲学中的真正意义所

在。然而,在现代哲学历史上这两个方向的长期争论也已表明,任何单方面地强调其中之一而在对立中贬斥另一方的作法都不足以达成对这一整体现象的真正意义的理解。因而对这一争论也已出现了积极和消极的两种批判倾向。积极的批判倾向,如现代哲学解释学主张把二者有机地结合起来,认为意义既是结构性的,又是在历史中的;而消极的批判,如解构哲学是在极端的倾向上将二者都作为人在哲学的理解中的桎梏,予以消解。

无论是从结构方面或历史方面的理解都是要从整体上来把握人生在世的意义。这种对意义的理解方法与近代理性的分析说明方法不同。它似乎更强调对于原来被当做背景的世界整体的把握,更注意把需理解的事件融入这背景中去,注意事件与整个背景的关系,在整体世界中来把握事件,理解事件所具有的意义。进而更强调在此一融入尚未发生时的对于那整体现象的“前理解”,认为对这种“前理解”的阐发,比理解本身更为重要。是这种“前理解”使得被观察的事件在背景中“活”起来,使得对于事件意义的理解成为可能。而分析说明却是要把事件从背景中分离出来,割断事件与整体背景的联系,使事件本身孤立地突出出来。传统的理性在认识中突出了人对于现象的“选择性删除”的能力。这种能力使得人的认识不可避免地具有片面的、单一的、僵化的性质。

在现代欧陆人文哲学中,对于意义的理解成为主要的方法,而这种方法又以对于整体现象的“前理解”的把握为基础,那些原被传统理性所“删除”了的情感、意志、情绪,自然就又被纳入其关注的范围,甚至成为人的理性理解自身的不可或缺的基础性因素。这使得人对真正活着的自身的理解更具真实性。在传统理性的观点看来,这些无法被理性逻辑规定,无法量化的因素都是“非理性”的,将其当做研究对象的哲学都是“非理性”或“反理性”的。然而就现代哲学而言,理性是否只是传统的才可以算

数,也已成了问题。理性本身已经发生了变化。理解,对于意义的整体理解,显然也应是理性的功能。

在此意义下,欧陆人文哲学对于传统理性的批判,尤其是对于作为这种理性之代表的分析理性(或说是工具理性、科学理性)的批判,自然是其建立自身方法工作的消极性部分。否定性的批判工作的积极意义在于其为理性本身扩张地盘,将那已然被划归信仰的部分,仍回归到理性的统辖之下。这一点对于我们这些正在拼命学习西方理性方法的东方人来说,应有些警示作用。

即便如此,现代的西方人对于自身的理解仍是十分茫然的。人对人,对人的生活,对人生的意义的了解仍还浅显。这是人的永恒课题,只要有人在,这个题目就不会完结。

# 海德格尔

王 炜 撰

## 篇 目

一、生平与著作 .....	(27)
二、通过现象学到存在之思 .....	(42)
三、从存在到生存 .....	(49)
四、言、思、诗 .....	(57)
五、技术与艺术 .....	(63)
六、结论 .....	(67)



海德格尔 (1889 年—1976 年)

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

---

---

# 海德格尔

王 炜

无论是驱车行驶在穿越黑森林的大道上，还是漫步在这片丘陵的田间小径或林中土路，你时时都会感到一种从土地里散发出来的思的沉静和凝重。墨绿色的丛林中不时闪出一片片淡绿色的林中空地，在阳光下，白羊黄牛，红瓦灰墙——清晰可见，你立时就会觉得大地丰厚馈赠的宽怀，深感与大地的亲情，深感这永远付出的大地也不断地在强烈地吸引着你。而由这大地孕育出来的，又深深地植根于其中的思，那与生命有着无比的亲情的思，也会让你感到远比浮华都市中的喧嚣显得更为深沉，更富有吸引力。

海德格尔就是一位生于斯，长于斯，终生行进在这黑森林中的林间小路上的思者。

## 一、生平与著作

马丁·海德格尔（Martin Heidegger 1889—1976）1889年9月26日，出生于德国南部巴登邦米斯基尔希的一个天主教家庭。父亲弗里德里希·海德格尔是当地教堂的一位司事，家境并不富裕。

关于海德格尔的童年和少年，就连他本人也很少讲起，著名的海德格尔专家，罗马尼亚裔德国学者瓦尔特·毕默尔教授

所著权威性传记《海德格尔》一书中，对此也并无详细的记录。也许在他看来，对于象海德格尔这样一位思想家，那些对其思想发展无甚大影响的年月是无关紧要的。一篇关于思想家的传记，是与思想家本人的一种无声的对话，它应超越那种所谓的解释学原则，伴随着思想家沿着他以问的方式所开辟的道路进入思的广阔天地。

1903年，海德格尔从家乡的一所公立小学毕业，便就读于孔茨当兹文科中学。三年后，即1906年他又转入设在布列斯高的弗莱堡文科中学，在那里学习直到1909年取得毕业证书。中学期间，海德格尔学习勤勉，颇得老师赞赏。据说，他那时的志向是学习神学，为日后能象他的父亲那样成为一位神职人员做准备。然而，就在这一阶段，有一件虽则也许是无意中发生的，却对海德格尔的一生产生了极其重要影响的事，我们不能不提。海德格尔本人也曾郑重地谈到这件对他的思想发展具有重要意义的事。1907年的一天，海德格尔在弗莱堡文科中学的一位教师那里借回来一本书，即奥地利哲学家弗朗茨·布伦塔诺的一篇论文，题为《论“存在”在亚里士多德那里的多重含义》。海德格尔在半个多世纪之后曾仍怀着深情回忆到，那一次尝试着去读这本虽然不太大却颇有些艰涩乏味的著作，是他“笨拙地去试着钻研哲学的开始”。<sup>①</sup>可在当时，也许连他本人也未曾料到，就是这本书，不仅在他的青少年时期就引发了他去探索“存在的意义的问题”的兴趣，而且几乎是开启并规定了他一生的思之路。此后，无论在何时，在何地，也无论他在做什么事，由读此书而引发出的问题都始终作为一个首要的问题萦绕在他的脑海里，驱赶着他去思索。打发他走上

---

<sup>①</sup> 海德格尔：《我的现象学之路》，载《向着思的事情》，图宾根马克斯·尼迈耶尔出版社1976年未改动的第二版第81页。

这条思之路的，竟是如此偶然的一件事，对海德格尔来说，也是他所谓的“天命”吧。

当时，布伦塔诺的这本小书带给海德格尔的，与其说是一种激励，莫若说是一种困扰。这种困扰在一个 17 岁的中学生的头脑中是相当含混的，只是后来当他回忆起这段思想的经历时，海德格尔才较为清楚地把问题表达出来：“如果‘存在’有着多重的含义，那么哪一种是它的主导的基本的含义呢？究竟什么叫做‘存在’？”<sup>①</sup> 这个问题对于海德格尔来说，竟如此的重要，乃至成为他一生之思的核心和背景。说它是核心，我们是说，海德格尔的思始终不断地从多方面，多角度地触及到这个问题；说它是背景，我们是说，海德格尔所思之其他一切问题无一不是由这一问题生发和烘托出来的。然而，这个问题对他来说，也许是太重要，太根本，太深刻，因而也太难于回答了，便始终只是一个问题。他始终只是尝试着以各种各样“问”的方式来展开这一问题，却从来没有正面地回答它，虽则在一般人看起来这个问题是那么的不言自明。后来，海德格尔一直把“问”作为他的思的原始启动和基本方式，看来是只因由此一问题存于他心中。

1909 年开始，海德格尔进入弗莱堡大学学习。最初的两年他主修的仍是神学专业的课程，虽也时而兼及哲学。这时，那个由布伦塔诺的论文引起的“存在意义的问题”更强烈地困扰着他，即使是在学习神学的时候。海德格尔读了弗莱堡大学教义学教授卡尔·布赖格的《论存在——本体论大纲》一书。但是，此书显然对他的影响不大，倒是该书的本文之后所附大量亚里士多德，托马斯·阿奎那，苏阿列茨的原文和关于本体论的基本概念的研究还给海德格尔留下了一些印象。海德格尔

<sup>①</sup> 《向着思的事情》第 81 页。

在和布赖格教授的接触中最有收益的是，在布赖格教授的课后，他们常在一起散步，在散步时的漫谈中，海德格尔开始接触到一种与经院神学不同的神学，即谢林和黑格尔的思辩神学。海德格尔对此表现出浓厚的兴趣。这种生动的对话所产生的力量显然要比干巴巴的书本强有力得多，对话中对方所表现出来的博学多才和敏锐的洞察力，对年轻的海德格尔也形成了强有力的吸引。谈话中所涉及的在形而上学构架中的思辩神学与一直困扰在海德格尔脑海中的“存在意义的问题”之间的紧张关系渐渐突入他的研究视野。他开始发现，神学特别是思辩神学与他所关心的关于“存在意义”的本体论不无关联，虽然二者之间也还有一种对峙。

1911年以后，海德格尔不再把神学当做自己的主要专业来学习了，他开始主修哲学，还兼修人文科学和自然科学的某些课程。这一变化表明，海德格尔已决心以哲学的方式来探究他的问题。在此之前，他已经从一些杂志上看到，胡塞尔因出版了《逻辑研究》而受到学界的极大关注，而胡塞尔正是布伦塔诺的学生，胡氏的著作对老师的问题一定有所推进。出于这样的想法，胡塞尔的两卷本巨著——《逻辑研究》便成了这几年间海德格尔的案头必备书。然而，几年中海德格尔虽反复几遍地阅读此书，却仍未得其要领。这时，海德格尔参加了新康德主义马堡学派的主将海因里希·李凯尔特（Heinrich Rickert）的研究班。在这一期研究班上，讨论的是埃米尔·拉斯克（Emil Rasker）的两本书：《哲学的逻辑与范畴学说——逻辑形式的管辖领域之研究》（1911年）和《判断的学说》（1912年）。值得注意的是，拉斯克是李凯尔特的学生，1915年作为一名普通士兵战死在加利西亚前线。显然，在学术上，这位学生的研究对老师的思想产生了相当的促动，李凯尔特才会把他的书拿来在研究班上讨论。而在海德格尔看来，更引起他兴趣的是，这两本书都非常清楚地显示出胡

塞尔的《逻辑研究》对作者的影响。

这迫使海德格尔再一次去阅读胡塞尔的著作。然而，这一次和以往一样，由于方法不对头，他的努力没有获得什么积极的成效。尽管他一直迷恋于胡塞尔的《逻辑研究》一书，几年来不断反复地读它，却是始终未能从根本上把握到书中真正吸引他的究竟是什么。至此，他一直为这样一个问题所困扰：自称为“现象学”的那种思维方式究竟是如何操作的？<sup>①</sup>

1913年海德格尔在李凯尔特的指导下，完成了题为《心理主义的判断学说》的博士论文，通过答辩后，获得了弗莱堡大学的哲学博士学位。

1916年，海德格尔向弗莱堡大学提交了一篇题为《邓·司格脱的范畴与意义学说》的论文，以申请讲师资格。答辩通过以后，海德格尔便获得了该校的正式讲师资格。而这一年中，还有一件对于海德格尔的哲学家生涯来说，意义重大的事情。几年来，海德格尔虽一直迷恋于胡塞尔的现象学，却又为这一全新的哲学思想所困扰，就是在他读过了胡塞尔的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书以后，不仅未能摆脱《逻辑研究》带给他的困扰和迷惑，反而平添了混乱。海德格尔甚至已经开始怀疑，仅仅通过阅读文献，是无法学会现象学的思维方式的。就在他困顿无助的时候，天降机缘：1916年，胡塞尔由哥廷根大学转到弗莱堡大学哲学系任教并接替海因里希·李凯尔特担任哲学讲座教授。海德格尔有幸第一次与这位他仰慕已久的现象学大师见面。这次见面在海德格尔的思想历程中意义非同小可，几十年后他仍深情地回忆起当时的心情：“只是到了我在胡塞尔的书房里亲自拜见了之后，我的迷惑才逐渐

<sup>①</sup> 《向着思的事情》第84页。

减少，我思想中的混乱也才极困难地开始消除。”<sup>①</sup>自此，海德格尔开始在课堂上接受胡塞尔亲授的现象学“观照法”的实际操作训练，他开始了解并逐渐精通原来一直不能理解的现象学方法。然而，几乎就在同一过程中，海德格尔已经开始摸索着从他独特的哲学思维角度，以一种审慎的方式来对待这一他刚刚接受的哲学思维方式，走上了他自己的通过现象学到思想之路。

作为一名青年学者，海德格尔的好学勤思和聪颖过人深受大师的赞许。在他与胡塞尔作为同事和师生交往近三年之后，即1919年，海德格尔被正式聘为胡塞尔的助手。海德格尔除了为胡塞尔整理手稿之外，每星期要给普通研究班讲课并带做练习，还要主持高年级学生的《逻辑研究》讨论课。这些工作也给了海德格尔与胡塞尔经常交流和谈话的机会，“在与胡塞尔的交谈中，我对现象学的方法有了亲身的体验。由此，我开始具备了关于现象学的概念。”<sup>②</sup>1919年至1920年，他在课堂上做《现象学的基本问题》的讲演，这是他第一次发表对现象学的看法，而这里面已经表现出海德格尔的独到之处。在他看来，现象学的基本问题是，现象学如何以自身的方式来对待自身。他认为，这个问题对现象学来说，是最原始且最终极的，同时又是最棘手却又无法摆脱的问题。然而，这时的海德格尔只是以追根究底的方式来推进他的探究向度，按照毕默尔的看法，海德格尔在这里提出的看法不免有些简单粗糙。胡塞尔很赏识海德格尔对现象学的深入理解，曾向别人说，现象学，无非是我和海德格尔。

1923年，在尼古拉·哈特曼和那托普的推荐下，海德格尔离开了弗莱堡往马堡大学哲学系任副教授。在马堡，海德格尔

<sup>①②</sup>《向着思的事情》第86页。

大大拓宽了他的学术视野。当年，马堡是新康德主义马堡学派的基地，是名流荟萃之处。在这里，海德格尔除了常与哈特曼和那托普有学术交流外，还与他在1919年就认识了的自修哲学出身的卡尔·雅斯贝尔斯，以及另一位现象学大师马克斯·舍勒，神学教授鲁道夫·布尔特曼有了较密切的学术往来。这使他对整个欧洲自古希腊以来的思想史和各流派的思想有了更充分的了解，促进了他几年来从“存在意义的问题”出发，通过现象学的道路的哲学的思的追寻。在海德格尔那里，这种追寻往往是以一种溯源的方式完成的，亦即通过反省自古希腊以来的欧洲哲学传统来寻求一条达至人的思想的彻底性的道路。这就要求思考以一种从根本上有别于前人的思维方式，来检讨在这个传统中形成并误导了传统的那些关键概念。1923年，海德格尔在马堡讲授《存在论——事实的解释学》和《对亚里士多德的现象学解释》两门课。1925年，他又讲授了《时间概念史导论》。在这三次讲演中，海德格尔已经大大推进了他在1919年提出的关于现象学的彻底性——即“现象学如何以自身的方式来对待自身”这一问题的看法。这些讲演逐步地表现出海德格尔对胡塞尔现象学的基本原则的批判性思考。虽然其中还有一些不那么成熟，不那么高明的看法，却也显示了他那种独特的追求思想的彻底性的学术性格。他在马堡还曾讲授一系列关于康德哲学讲座，不久也汇集成册出版。海德格尔在马堡所取得的这些研究成果，既是他在现象学道路上的探索，同时也是他与胡塞尔在哲学思想上分道扬镳的路标。实际上，这一系列研究成了他不久以后所发表的那部未完成的代表作《存在与时间》的准备性步骤。在这些带有批判性的研究中，海德格尔并不否认胡塞尔在对现象学方法的探索方面所取得的成果的积极意义，以及胡塞尔的这些研究，尤其是《逻辑研究》在现代哲学发展中所起的变革作用，所做出的卓越贡献，及其对

他本人的思想所产生的富有启发性的影响。然而，海德格尔要走的是自己的路。

在马堡几年的工作使海德格尔在学术界的名气大增，虽然他的成果都只是在讲堂上发表的，但是他的那些新颖而独到的见解，却在一个相当范围的学术圈子里不径而走。因此，1925—1926年的冬季学期，马堡大学哲学系推荐海德格尔接替尼古拉·哈特曼出任哲学讲座教授。然而，因为海德格尔自1916年取得讲师资格以来，没有发表任何东西，提名按规定被柏林部里驳回。于是，在系主任的催促下，海德格尔不得不把他久撰未完的一些文字匆匆付梓，以应急需。这些文字便于1927年以《存在与时间》为题发表在胡塞尔主编的《哲学与现象学研究年鉴》第八期上，随即由同一出版社——马克斯·尼迈耶尔出版社出版了单行本。由此，海德格尔与马克斯·尼迈耶尔这个名字也就结下了不解之缘，他后来的不少著作都是由这家出版社来首次发表的。而且，海德格尔在自己不多的思想回忆中却多次提到这个对他，对现象学来说都意义非同寻常的出版社的名字，崇敬和感激之情溢于言表。

《存在与时间》一书的面世，引起了学术界的热烈关注。不久此书便被看作是本世纪西方哲学中真正的划时代著作，海德格尔也因此而成为德国最伟大的哲学家之一。海德格尔在此书的开篇处便借柏拉图的话，赫然提出一个两千多年来一直使欧洲人茫然失措的问题，即“存在意义的问题”。在他看来，自柏拉图以来的欧洲哲学本身就一直没有真正进入自己的问题，人们总是以各种各样的方式“说及”这个问题，却从来就只是擦边而过，或是在外面兜圈子，问题一直被耽搁了。他在这里是要重提这个问题并试图“进入”问题。进入问题的途径就是“现象学”。在书中海德格尔仍明确地指出：“现象学是以胡塞尔的《逻辑研究》开山的。”并专为此话在页脚下做注说，

“如果下面的探索能在‘事情本身’的开展方面前进几步，那么作者首先应该感谢的是埃·胡塞尔。”<sup>①</sup> 仍然表现出他对胡塞尔的敬意，在此书的扉页上海德格尔也仍以一种学生加友人的心情把这部著作题献给他所崇敬的现象学大师，“以示敬意和友谊”。然而他在书中却对现象学做出了另一种在他看来是“根本性的”，“彻底的”表述。明白地宣示出他与老师对哲学，尤其是现象学的完全不同的理解和旨趣。至此，他已经完全摆脱了胡塞尔的现象学，开始了他对哲学的根本问题——在他看来，即“存在意义的问题”——的独自探寻。《存在与时间》一书发表之初，胡塞尔并未对其加以注意，只是不久之后，海德格尔因此而名声日盛，胡塞尔才去较为认真地研读他学生的这部著作。读罢他立即给他的另一位学生和朋友英嘎登写信，谈到他对海德格尔这本书的看法，他写到：“关于海德格尔的深入‘研究’，我的结论是，这部著作根本不能列入现象学的范围。很遗憾，我必须彻底地在方法和内容的本质方面拒绝这部著作。”<sup>②</sup> 后来，胡塞尔还在柏林的讲演中特别地批判了以海德格尔为代表的哲学人类学化的倾向。

1927年夏季学期，海德格尔在马堡讲授一个学期的《现象学基本问题》。这一讲演当时并未出版，直到1975年才正式发表。这一年的暑假，海德格尔应胡塞尔的邀请利用假期回到弗莱堡，商讨胡塞尔为第十三版《大英百科全书》所写的“现象学”条目草稿。本来，胡塞尔是邀请海德格尔合作，但是海德格尔在仔细研读胡塞尔的手稿时发现他自己与老师在思想上的差距越来越大，便在手稿上做了许多批注，并写信给胡塞尔阐述他的看法。胡塞尔非常重视海德格尔的意见，但是并不能

① 海德格尔：《存在与时间》，中译本第38、48页。

② 胡塞尔：《给英嘎登的信》第35页。

接受他的批判。他认为，海德格尔“根本没有把握”他的“原则性的路线”，因此“也没有把握现象学还原的整个意义”。<sup>①</sup>胡塞尔没有采用海德格尔的稿子，自己另起一稿，结果也未为《大英百科全书》所采用。这一工作以失败告终。这件事，以及上面提到的胡塞尔对《存在与时间》的拒绝使海德格尔和胡塞尔在思想路线上的根本分歧明朗化。

1928年，胡塞尔退休。这位名声显赫的哲学大师，虽已明白地察觉海德格尔与自己在学术见解和旨趣上的差异，乃至哲学的原则路线上的根本分歧，却并不持任何个人的偏见，仍力荐海德格尔回弗莱堡接替他出任哲学讲座教授。同年，海德格尔回到弗莱堡。

1929年7月，海德格尔在就任弗莱堡大学哲学讲座教授公开就职演讲上发表了《形而上学是什么？》一文。该文于次年出版了单行本。29年，他的《康德与形而上学问题》一书出版。该书实际上是他在马堡，以及里加和达沃斯的讲稿的汇编，其中明确地指示出他的思想与欧洲哲学传统，尤其是德国古典哲学的真正起点的关联的一条线索，即他对康德哲学理解和解释。他称之为《存在与时间》一书的“历史性导论”。此书对康德哲学的解释与传统的文献学解释大异其趣。因而受到了来自四面八方的批评。但是值得注意的是，正是这样一种与常人迥异的旨趣才如打开了一扇窗户，使得我们能够窥见海德格尔的真实用心，可看作是他思路的显现。是年，海德格尔还发表了《根据的本质》一文。此文是海德格尔为庆祝胡塞尔70寿辰而作。

1930年，海德格尔多次以《真理的本质》为题发表讲演，已开始显露出他思想转折的端倪。30年代初，德国经济大萧

<sup>①</sup> 《给英嘎登的信》第48页。

条，纳粹乘机上台，气焰日盛。正置法西斯猖獗之时，海德格尔于1933年5月出任弗莱堡大学校长之职，并在就职仪式上发表了《德国大学的自我主张》的演说。次年2月，他又辞去此职，任职九个月余。海德格尔的这一段历史，成为这位当代最有影响的思想家一生中不可抹去的污痕。对此，来自各方面的批评和非议，甚至责骂和唾弃在其生前死后不绝于耳。而海德格尔本人在生前却对此长期保持沉默。直至晚年在与《明镜》周刊记者的谈话中，他才以一种含混的口吻为自己当年那段经历做了些许辩解。据说，当年出任校长，并非他的由衷之举，亦非纳粹当局指派，而是他的前任无以为继而请他出来权且维持，似乎对他来说是出于不得已。且因他不能苟同法西斯的胡作非为，于任职九个月后即辞职而去，最终被视为“完全无用”，应召入民团，被赶到前线去挖战壕。

如何去理解海德格尔的辩解，也许是可以讨论的。然而历史的事实却是不可抹煞的。人们在对他思想给以充分的重视并进行深入的研究的同时，也披露了大量海德格尔本人也只能缄口而无可否认的言行，指示出他与纳粹的关系。在西方，即使是一些喜好并热衷于正面研究其思想的海德格尔专家，也对他的这一段历史持相当批判的态度，而无多“爱屋及乌”或“投鼠忌器”的感情纠葛。即便对他当时的处境稍有同情或理解的，亦无不当的表露。其实，世间确实人无完人，然而此理却不应成为原谅或掩饰一个人，尤其是一个历史人物的缺点，错误，甚至罪行的托词。一个如此重要，有如此影响的思想家，或许对世事有其殊于他人的理解和对待方式。然而，这就更值得人们由其言行去检讨和省察其思想的本质蕴涵和价值关怀是否真的可取，否认其思想与言行的本质联系的观点是站不住脚的。

也有人认这一事件为海德格尔思想转折的外部因素和契机，似乎是他在政治上受到挫折后，二次世界大战的浩劫促使他反省，才有其前后期的变化。此说似也有些勉强。而且海德格尔曾说过，“现在人们硬说，海德格尔的思想早在1947年就发生了‘反转’，甚至1945年就发生了某种‘皈依’。人们根本没有设身处地地来考虑一下：为对某种如此关键性的实事内容反思透彻，也得花多少年的功夫呀。……被称之为‘转向’的这一实事内容到了1947年已经振荡我的思想有十年之久了。”<sup>①</sup>应该说，这并非海德格尔故弄玄虚，以显深沉。试想，一位终生以思想为己任的哲学家思考了几十年的东西，怎么能在一夜之间就发生了如此巨大的变化呢？当然，海德格尔前后期的思想，不仅有变化，更有一种体现了他的思想的整体一贯性的密切联系。所以海德格尔曾提醒人们，当人们把海德格尔的思想做前后期的区分时，应该注意到：“只有从在海德格尔Ⅰ那里思出的东西出发才能最切近地通达在海德格尔Ⅱ那里有待思的东西。但是，海德格尔Ⅰ又只有包含在海德格尔Ⅱ中，才能成为可能。”<sup>②</sup>所有这些，包括了海德格尔晚年对自己那一段历史的辩解，均未曾对他和纳粹的错误或罪行表示过任何的歉意，甚至没有表达出对此有丝毫的反省或反悔意识——哪怕是以一种非常糟糕的方式来表达。据资料记载，海德格尔为纳粹交纳党费直至二战结束，这似应被看作他对纳粹有一种特殊的认识，自愿对纳粹承担了一种政治上的责任。然而，战后直至他逝世，却从未见到他对此一承担表示过任何的反省。这种沉默似乎令人难以容忍。

然而，海德格尔的这一段历史，似乎对他思想上的某种变

<sup>①</sup> 见《现代西方哲学论著选读》，北京大学出版社1992年版第691页。

<sup>②</sup> 《现代西方哲学论著选读》第697页。

化起了一种催化的作用。这就是海德格尔对中国传统思想，尤其是古代老庄哲学的比以前更为深入的关注。据记载，海德格尔在30年代初就曾在讨论的时候引用过庄子的话。然而，到了1946年，驻弗莱堡的盟军禁止海德格尔授课。理由之一是说他的《存在与时间》中的一段话是支持纳粹的，而这句话在当年也是纳粹整他的根据。这真有一点儿使他茫然。一天，他在弗莱堡的木材市场碰到正在那里的中国学者萧师毅先生，向他吐露了他内心的烦恼。萧师毅用德语为他背了一段孟子的话：“天将降大任于斯人也。必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”<sup>①</sup> 海德格尔听后，似甚为中国哲学的魅力所吸引，心中顿觉释然。遂邀萧师毅利用暑假时间与他共同译读《老子》。据萧师毅回忆，这一工作并未完成，只选做了《老子》八十一章中的八章。<sup>②</sup> 然而，即便是这样，中国传统哲学，尤其老庄哲学在海德格尔的思想里也留下了颇深的印象，对其思想的发展产生了巨大的影响。后来，他曾在多篇文章引用老庄的文字，以为他的观点之佐证。这其实成了他后期转而直接思入“存在”时，似在山重水复的情境下的一条独辟的蹊径。从此，他更是躲进了他在托特瑙堡山上的小木屋里。在那里，他常一人在书房里边读着特拉克尔或荷尔德林的诗，独自陷入沉思，墙上挂着写有老子语句的条幅。

在海德格尔自己称之为“转变时期”的那段日子里，他常常沉浸在浪漫派的诗歌中，在他看来，诗歌是表达他的存在之思的最恰当的语言。1944年，海德格尔出版了他的文集《荷

<sup>①</sup> 《孟子》，《告子章句下》。

<sup>②</sup> 帕克斯主编：《海德格尔与亚洲思想》，夏威夷大学出版社1987年版第93页。

尔德林诗的解释》，书中包括了“荷尔德林和诗的解释”等。此书在海德格尔生前共出四版，陆续收入了后来发表的“荷尔德林的大地与天空”等文章，至1971年的第四版（增补版）共收入海德格尔不同时期的论文六篇。1947年海德格尔发表了《论人道主义的信》。该文往往被看成是他前后期思想转变的标志和后期思想的纲领性文件。1950年海德格尔又出版了他的《林中路》一书。此书被认为是海德格尔后期最主要的代表作，是他这一时期的一些论文的汇集，其中包括“艺术作品的本源”，“世界图象的时代”，“尼采的话‘上帝死了’”，“诗人何为”等重要论文。

直至1951年，不许海德格尔登台执教的禁令才撤消。他又回到了弗莱堡大学的讲台上。一些重要论文陆续发表。

1953年，海德格尔发表了《形而上学导论》一书。

1954年，海德格尔《演讲与论文集》出版。该书由三部分构成，大都是他这几年的学术论文或讲演稿，其中包括了“追问技术”，“什么唤叫思”等。

1959年，论文集《泰然任之》出版。同年海德格尔后期的另一重要著作《通向语言的中途》面世。书中包括了“语言”，“语言的本质”，“语词”，“通向语言之路”等他关于语言的本质和存在意义的关系问题的文章。

1961年，海德格尔发表了他的两卷本的《尼采》。

1962年4月，海德格尔第一次离开德国去希腊旅行。

1967年，以《路标》为名的论文集出版。

二战以后的海德格尔，其思想大多以“语言”、“艺术”、“技术”、“诗”等等为对象，似乎是把这些都看成是与“存在”直接相关的“事情”。然而，在这些论述中却也不难看出海德格尔以一种德国人所特有的情愫，吐露出的对于现代工业社会

中人的种种厄运的忧虑。其实，海德格尔是一个对各种各样的现代事物都十分感兴趣的道的现代人，但是他对现代事物的兴趣和关切却是以一种十分奇特的方式表达的。他并不象一般人那样对时髦的事物都举手欢迎，他甚至从根本上就不同意那种认为只要是“科学”的，只要是“理性”的，就是合理的，正确的，对的，就不能怀疑，不能反对的观点。在他看来，哲学，或者思想的责任就是对于这些通常被人们看作是天经地义的东西进行反省或检讨。因而，他似乎对于现代弊病比别人都更敏感。然而他却并没有给出一个在已然是现代化的社会中行之有效的良方。他只是让人们等待，甚至等待那厄运发展到极大的危难时，“哪里有危险，哪里就有救。”——他这样用荷尔德林的话来劝慰人们。这又明显地表现出海德格尔从骨子里有一种对现代文明的抵触和反感，有一种深深的“乡愁”，一种德国浪漫诗人的情怀。他的这种情怀倍受中国文人的青睐，这应是我国内近来海德格尔（尤其后期思想为甚）“热”的原因了。在海德格尔对于现代社会弊病的批判中，确有不少的精彩之处，有些确也是思人之所未思，辟以新路，展以新境，读后常令人掩卷思之良久。然而，其中能有多少对中国人说来是真正适合的，也许并未有人去细想一想。

海德格尔后期的许多文章和书都以“路”为名，或与“路”有关，他把语言叫做“路”，他似乎一直艰难地然而却又是小心翼翼、坚韧不拔地穿行在通向存在之思的语言之路上。1976年5月26日，海德格尔终于走到了他的人生之路的尽头——这一天他在家乡米斯基尔希与世长辞。然而，他的思之路却不因此而终结，这些路在不断地延伸，伸向不同方向的远处。

## 二、通过现象学到存在之思

海德格尔一生中所关心的只是存在的意义（SINN VON SEIN）的问题。在他看来，这是哲学所关心的所有问题中最为根本的问题。自他因读布伦塔诺的论文而被这一问题所吸引以来，他只是为了寻求对这个问题的提法和进入这个问题的路径便花费了十几年的时间。当他在弗莱堡哲学系就读的时候，他终于从胡塞尔的《逻辑研究》中，找到了踏入这个问题之门，然而却又长时间地徘徊，得其门而不得入。在海德格尔与现象学之间自始至终存在着一种隔阂。海德格尔与现象学的关系，长期以来一直为学界所关注，因两者的纠葛错综复杂，难以厘清。海德格尔对于现象学的吸收和批判也是长期并存，难分轻重。因而就连海德格尔哲学研究权威毕默尔也说他常在两种不同的可能性之间摇摆不定。似乎两个方面都是可以肯定的，海德格尔确从现象学中学到了不少的东西，可以说，没有现象学就没有海德格尔的哲学进展，但是我们也许更可以说，如果没有海德格尔对于现象学的批判，如果海德格尔不以他那种彻底的批判从现象学中脱离出来，就更不会有他后来的影响如此深远的关于存在之思。

在海德格尔见到了胡塞尔以后，这种隔阂虽有所化解，却一直未能得到根除。他在胡塞尔的亲自指导下，很快就掌握了现象学的“看”与“还原”的方法。但是海德格尔并不满足于此。在他看来，作为哲学的根本方法的现象学，面对的是整个生活世界，它本身也属于这个世界，自然也就有一个面对自身的问题。“现象学基本问题是，现象学自身如何对待自身？这是一个最棘手而又摆脱不了的问题，一个最原始同时又是最终极的问题。”海德格尔在他的1919—1920年度的课程讲稿《现

象学基本问题》的开篇第一句话，就辟面把这样一个难题摊开了，也摆在了现象学面前。他是要要求现象学以现象学式的把自己摆到问题之中的方式重新开始。

对于海德格尔来说，这样一种重新开始，就是要求现象学以自身的方式来检讨自身。在海德格尔看来，现象学不是科学，它不必硬让自己去承担起那些与专门科学有关的主题。现象学是一种本源科学，因而，现象学提倡“向着事情本身”，就应该被理解为是对自己提出了这样一个要求，即：“要求自己达到对自身的源始的理解。”就现象学而言，生活本应该是它所谓的“事情本身”。现象学不应成为人所杜撰出来的一种世界观。在海德格尔看来，打着科学招牌的世界观无疑是一种谬误的生活，它本应通过真正的生活和彻底地、忠实地实行这种真正的生活而获得新生。谬误就是一种危险，在这种危险里，提出和进入“先验问题”都由于“科学的构成形式”而受到了限制。海德格尔把这种危险称为“科学观念的无批判的绝对化”。在他看来，自称为科学的现象学虽然在寻求一种“直接的给予性”。而实际上，就现象学自身说来，这种“直接给予性”是无法直接给出的。现象学的这种科学性实际上遮蔽了现实的涌动着的的生活，而一切“直接的给予性”，包括了现象学的问题范围都首先是在那种无论什么方式的生活本身的运动过程中给出的。在这里，哲学要寻找的再也不是笛卡尔和胡塞尔那种意义上的一个绝对确定的点——无论是起点还是终点，而是要指向一个具体的境况，一个我们每一个人都能经验到的境况，这是以科学理论的态度不可通达的。过去，科学的理论态度在认识上有一种优先的地位，而现在不然，这种态度的优先地位成了问题。因为，在这种理论态度中，生活中的那些具体的、日常最亲切的东西反而变成了不可理解的。在科学的表达中，那活生生的，涌动着的的生活“不知怎么的”就被僵化了。

现象学若要成为真正的本源的科学——即真正的哲学，就应直面那对每一个人来说都是最亲切的，最生动的生活本身，去把握生活中那些最源始的、具体的东西。现象学的还原论，还原到最后就直接面对着那些活生生的、具体的东西，即生活本身。在海德格尔看来，现象学所要把握的不应该是自我，也不应该是所谓纯粹意识，而只有生活。现象学要“现象”、“显现”的，就是这生活。只有生活才是“自我显现”的，才是“自足性”的和“具有意义性”的东西。

在海德格尔对于现象学的这样一种批判性的解说中，已然包含了对于整个西方哲学传统具有的所谓科学的理性化的理论态度的批判和拒斥。在他看来，整个西方哲学之所以在追问存在的历史上走了那么多的弯路和歧路，在于对“生活”这个最源始的、最根本的东西采取了一种错误的理论态度，而遗忘了它。

在1923年的讲稿《存在论——事实解释学》中，海德格尔对生活做了更进一步的精确规定。他指出，生活就是“事实此在”，而事实“就是‘我们的’、‘本己的’此在的存在特性的标志”，而这种本来就属于我们自己的此在的存在特性却并不在当下就进入眼帘，而是以其最本己的存在方式自己就在这“此”。这样的一种规定并不是过去那种标明与其他的对立而把自身孤立起来的划出域界的规定，而是对事实的描述。

海德格尔称这种对事实的描述为“事实的解释学”，“解释学”并不就是解释的准则，而是一种事实的“通知”、“宣示”、“传达”，是导致遭遇、看见、把握和理解的以确定对事实的解释的统一。这样一种哲学之思的特点本然于此在之自身可见性之中。海德格尔拒绝了胡塞尔以科学的方式提出的对现象学的明证性的要求。他认为作为本源科学的现象学，应是事实的解释学，它应该在任何时候都是本己的此在在其存在的特性中对

此在本身成为可通达的方式，并应能向此在本身传达这种此在，以及探寻那种使此在受到冲击而扭曲的自我异化。此在在这种解释学中自身成为可理解的，而且又是可理解自身的。这种自我理解就是此在为其自身勾划出根源性的寻视状态。在这种就其根源的自我解说中，此在与自身相遇。由此，此在的当下自足独立性才显露出来。海德格尔肯定了胡塞尔的现象学对于他的事实解释学的奠基作用。在他看来，胡塞尔的《逻辑研究》，尤其是其中的“第六研究”有着极其重要的意义。但是，随之他便对胡塞尔的现象学方法做了一番彻底的更新和改造。他认为，现象学首先不是研究的方式，现象学的“现象”也不只是一个涉及存在者的范畴。他从根本上拒斥胡塞尔把数学当作典范科学，把系统性作为追求完满性目标的作法。在他晚年回忆起这段历史的时候他仍认为，那时“胡塞尔意义上的‘现象学’逐渐形成了一套追随自笛卡尔、康德和费希特以来的规范的哲学立场。而这一立场与思的历史性却始终毫不相干。”<sup>①</sup>他当时就认为，现象学运用传统的术语和科学的尺度，并没有达到一种明证性，反而产生了一种普遍的模糊。他认为现象学研究本应作为科学工作的基地，然而成为时髦哲学倾向而走红的现象学却沦为一种不清晰的，轻浮的，在概念之间无休止的哲学吵嚷。

他这种不友好的态度不仅仅是对着现象学的，而且明白了一种批判和消解传统的苗头。以追求事实本身为原则的现象学研究，应是一种为事实去蔽的经验，这种经验应去发掘“遮蔽事实的历史”。因而，对于传统的消解，不是在摧毁的意义上实行的，而是在追根寻源的意义上才谈得上。他谈到历史批判的必要性，同时也指责现象学的“非历史化”倾向。在海德

---

<sup>①</sup> 见《现代西方哲学论著选读》第690页。

格尔看来，现象学作为能够通达、把握，以及准备与存在交往的主题范畴，永远是唤来，是开路，是备路（Berettung des Weges），它应该重新树立一种源始的哲学态度，使其在向着拆除那些越来越稳固的遮蔽物的道路回归的时候，有一种对“看”的既是批判又是警告的指导功能。这当然是就拆除“传统的”遮蔽物而言，必与整体形态的传统有关。但是海德格尔还告诉我们，我们也还会受到另一种遮蔽的影响，这种遮蔽与此在有关。必须强调指出的是，以自我遮蔽，自我掩饰的方式存在，虽然不是附加的，而是按其存在的特性所固有的，这也属于此在的存在特性，便也属于哲学的对象。正如后来海德格尔指出的，此在首先而且通常以沉沦的方式存在。将此一存在“现象”出来，便成了彻底的现象学的任务。作为对事实的双重揭示的根本方式的现象学，亦即对此在的事实解释学，应避免传统的主客体对立的图式。在海德格尔看来，这种在错误的传统认识论的图式下的科学性和客观性的观念，表面上是适合价值中立的立场要求的，然而价值中立的立场本身就是无批判的，同时也传播了一种“原则的盲目性”。在一种对于传统的基本原则的批判中，海德格尔已经开始逐步地尝试去以他的清楚明白的原则展开此在的生活世界。在这个世界中的事物都在此在的活动中与此在关联着。在此我们已经可以看到后来他在《存在与时间》中关于此在在世的生存论分析的雏形。

正是按照海德格尔自己为现象学所确立的彻底性原则，他对于现象学的批判总是依照一种追根寻源的回归方式进行的。在他的1925年的讲稿《时间概念史导论》中，他尽可能详尽地描述了现象学的方法以及这一方法的某些变化。他首先充分肯定了这个世纪的哲学所发生的变化，都无可争辩地证明了胡塞尔的功绩，尤其是他的《逻辑研究》在哲学中所实现的变

革。海德格尔把胡塞尔的新发现归纳为如下几点：第一，意向性，正是靠了这个概念，海德格尔弄清了布伦塔诺的意向性概念是如何通过胡塞尔推进的，以及意向性活动和意向性活动的对象的关系是如何清理出来的。第二，范畴直观，海德格尔把这看成一种思想，他对此早就有了深刻的印象，而在这一点上，他与胡塞尔十分接近是不言而喻的。正是范畴直观的构成性作用为海德格尔对存在意义的理解打开了一种新的视野。第三，先天概念，海德格尔通过对这一概念的源始意义的描述来保护胡塞尔不受对现象学颇有误解的李凯尔特攻击。

即使如此，海德格尔对现象学这一基本概念的解释仍然是全新的。在他看来，在现象学创立了四分之一世纪之后，再来重新讨论这个专名也并非画蛇添足。他从古希腊人关于“现象”（Phänomenon）这一概念的用法开始，展开了以后他在《存在与时间》的“导论”第七节中所表达的，以及更后一些时候在《形而上学导论》中所表达的那样一种系统的分析。在当时，他的这一分析即已颇具规模，亦已显露出他善于摆弄概念游戏的特色。在他看来，作为在“让人从其本身来看那自身公开出来的东西”这一意义下的现象学，完全可以以现象学的如下这句格言来理解：向着事情本身（zu den Sachen selbst）。与心理学、生物学、神学等标出了自身的特定研究领域的学科不同，现象学这个标题却没有道出其所关涉的对象领域，而只是意味着如何，意味着方式，凡以这一方式进入这一研究的所有东西都可以成为它的论题，也都应该成为它的论题。因而，现象学是一个方法的标题，它只就把握方式说出了些什么，而且是由那些进入了此一哲学论题的东西来说出的。

然而，这样一种说出，并非都是那么直接了当的。在谈到1923年的讲演时我们已经涉及到海德格尔关于遮蔽的双重定

义。此在总以一种沉沦的方式存在，掩饰，掩盖，掩埋，以至以“现像”（假像）的方式来现象，都可能是，而且更可能是现象通常所采取的方式。按其自身是可以显露的和应该显露的东西往往都被遮蔽着。遮蔽之存在作为现象之存在的对立而又联属的概念，最初的意思是未显露的存在，或说是未被发现的存在，即使是现象也还是可以不被发现的。然而，遮蔽的进一步的意思也许是更为危险的，即掩埋、掩盖。某事某物曾被看到过，可后来再也没有看到，再也没有象以前那样清楚地看到过了，或许还可以看到，却有些模糊，然而又不是假像，朦胧依稀，却把捉不到那原本的东西。海德格尔认为这是最常见而又最危险的方式，因为在这里发生错觉和误导的可能最大。他之所以如此强调这种危险，正是他对现象学的一种由衷的担忧。在他看来，一种现象学的发现一旦形成，人们就可以跟着说了，然而那本真的实现，那导致最初的发现的东西却无人去理会了。天真地认为现象学天生就有一种以朴素的眼光去“看”的能力，认为现象本是显而易见的看法是错误的。相反，现象学趋向于一种“初始的领会着的解释”。向着这样一种原始性的回归是现象学的彻底性原则对自身的要求。然而做到这一点是非常困难的。所以，海德格尔认为，真正的现象学工作的困难在于形成一种积极意义下的针对自身的批判。

海德格尔通过如此一番对于现象学的批判性的考察，已经站在了关于此在在世的事实解释学的道路上，来到了进入《存在与时间》的门口。确实，正如他自己所说，他“进入现象学不仅是通过阅读文献，而且是通过身体力行。”<sup>①</sup> 他从一开始就是携带着“存在”这个始终都是为思而有的最初的也是最末

<sup>①</sup> 见《现代西方哲学论著选读》第690页。

的事情本身，行进在通过现象学到达存在之思的道路上。

### 三、从存在到生存

海德格尔称他的哲学是存在论，他研究的是存在问题(SEINFRAGE)。他甚至给哲学下了如下的定义：哲学就是“关于存在的理论和概念的解释，又是存在的结构及其可能性的理论和概念的解释。”<sup>①</sup>对他来说，似乎唯有存在论才谈得上是哲学，因而他断言：“哲学是存在论的。”<sup>②</sup>

存在论(ONTOLOGIE)，传统哲学译作本体论，这对传统西方哲学说来是恰当的。因为传统西方哲学中，对存在问题的探究大都成了寻找现象背后的本体之类的事情。然而海德格尔的哲学倾向正与传统相反，在他看来，根本没有本体这回事，人们问的原来是存在。存在论这个词出现固然较晚，按海德格尔的说法，是到了十七世纪才“杜撰”出来的<sup>③</sup>而存在问题却是一个十分古老的问题。对这个问题的研究可远溯至早期希腊的巴门尼德与赫拉克利特之间的对立。这两位古代哲学家着意寻求的同是存在，却一个把存在看成唯一、永恒、完满的，另一个则就万物的运动变化来把握存在。这种对立似乎从一开始就奠定了欧洲哲学发展的命运。所以海德格尔说，“甚至今天人们也还习惯于认为赫拉克利特和巴门尼德的海谕之间的对立是西方哲学的开端。”<sup>④</sup>

然而，存在论的问题似乎一开始就命运不济，自那以后的两千多年中，西方哲学一直要说它，却一直未能说及它，它不仅未得专顾，甚至根本就未曾被充分地提出。因而海德格尔在

①② 海德格尔：《现象学基本问题》，英文版第11页。

③④ 海德格尔：《形而上学导论》第41、97、1页。

《存在与时间》的开头给出的是柏拉图的一段箴言：“当你们使用‘存在着’这个词的时候，显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思，不过我们也曾相信懂得它，但是现在我们却茫然失措了。”<sup>①</sup> 这种茫然不是别的，正是我们在那种不言自明的自信下使存在这个似乎是烂熟于心的问题擦肩而过的错失。我们确乎未曾明白地问出过这个问题，甚至连为什么要提出这个问题以及提出问题的途径还均未摸索到。因而“首先应该唤醒对这个问题的意义的了解”<sup>②</sup>，进而便应尝试着去摸索出一种提出这一问题的方式。而提出问题，对于海德格尔来说，并不是要急忙去解决问题，而首先的是试探着进入问题。这里，首先的不是“解决”（out of）而是“进入”（into），也恰恰在于，存在论的问题不同于以专门的存在者为对象领域的科学，它所面对的是存在者的存在，其方式便不是研究和解决，而是问题的提问和进入。

在后来的《形而上学导论》中海德格尔把存在论的问题更进一步看成也是形而上学的基本问题。问题的提法也由“存在的意义”展开为“究竟为什么存在者存在而无反倒不存在？”<sup>③</sup> 在他看来，这是所有问题中的首要问题。其之所以首要，是因为，它是一个最广泛，最深刻，最原始的问题。而对于这样一个如此这般要紧的问题，似乎首先的是就这个问题的提问。即，首要的是“使问题得以成立，使问题得以提出；迫使自己进入这一发问状态中。”<sup>④</sup>

存在论的主题是存在。那么对于存在论来说，首先要明确的是，存在与存在者不同，海德格尔称之为“存在论的区

---

①② 《存在与时间》，中译本第 26、60 页。

③④ 《形而上学导论》第 41、97、1 页。

分”<sup>①</sup>。他明确说，“存在者的存在自身不‘是’一个存在者”<sup>②</sup>。存在就是那个“是”（Sein）。存在是“决定存在者之为存在者的，即存在者已然被领会的基础”<sup>③</sup>。存在者只是依存在才成其为存在者，故而存在与存在者通常是在一起的，但这“在一起”并非两物的比肩并列，所谓基础也并非一物在一物之下支撑着那样的基础。存在作为存在者的基础这一情况毋宁是这样的：“存在者总是在存在的光亮中表现为存在者的”。存在是让一切存在者得以可能的条件，与一切存在者同时出场。存在不是柏拉图的理念，亦非康德的物自身。存在不在存在者的彼岸或背后，彼岸和背后的东西仍是存在者。存在“是”那与存在者同时在场并让其能在场的“让”和“能”。

以往传统的存在论也并非只是在说存在者，而是仅就存在者来说存在，只从存在者方面来说存在。他们只说存在者的存在，而且以概念的方式对存在者的存在进行规定。这种对存在者的存在的概念规定使存在“存在者化”。因而，为避免依此传统的方式误入歧途，存在论的区分便有着更进一步的意义，即对于存在的一般意义的讨论应比仅就存在者的存在而言的存在论更为首要和基本。对于海德格尔，说“存在总是存在者的存在”时，指的往往是传统的存在论，而就存在的一般意义所进行的探讨，则是他的基本存在论。追问存在的一般意义，即对“我们用‘存在’这个词究竟意指什么”先行有所领悟，则是这种基本存在论的任务。所以，海德格尔后来以极其凝炼的笔调回顾他探索存在问题的思路时，也曾明确地把追问存在者之为存在者（即追问存在者的存在）与追问存在之为存在（即追问存在的意义）这两个问题区分开来。海德格尔认为，要想

① 《现象学基本问题》，英文本第 318 页。

②③ 《存在与时间》，中译本第 26、60 页。

把亚里士多德关于存在的那四种本来就不一致的杂凑的概念规定协调起来，“我们首先得问问并且弄清：存在之为存在（而非仅仅存在者之为存在者）从何处获得它的规定性？”<sup>①</sup> 对于海德格尔来说，存在之为存在是最基本的，需首先发问的问题。所以海德格尔才说，“若存在论在研究存在者的存在时任存在的一般意义不经讨论，那么存在论发问本身就还是幼稚而浑噩的”<sup>②</sup>。海德格尔的存在论区分的这一方面往往因其不如存在与存在者之间的区分那么明了而未受重视。其实这一点对于海德格尔把存在问题转换成存在意义的问题来说也许是更重要的。

由此，存在论的论题“存在问题”在海德格尔那里深化为其基本存在论的“关于存在的一般意义问题”。海德格尔告诉我们，“随着存在意义这一主导问题，探索就站到了一般哲学的基本问题上。处理这一问题的方式是现象学的方式。”<sup>③</sup> 现象学是海德格尔从胡塞尔那里接收过来的，但是，在他近十年的意在使之彻底化的批判中，现象学已然被改造成为一种探讨存在意义问题的全新的哲学方法论。这里需注意的是，存在论与现象学不是两门不同的哲学学科而并列于其它属于哲学的学科。这两个名称只是从研究对象和处理方式两个方面说出了同一件事情，即哲学本身。在这个意义上海德格尔说，“哲学是普遍的现象学存在论。”<sup>④</sup>

在《存在与时间》里，海德格尔用辞源学的方式系统地讨论了作为方法概念的现象学，以此建立了海德格尔的——在他看来是真正的、彻底的——现象学。海德格尔认为“现象学”

① 《现代西方哲学论著选读》第 688 页。

②③ 《存在与时间》第 14、35 页。

④ 同上书第 47 页。

并非象神学、生物学、社会学那样，是关于某某的科学。现象学 (Phänomenologie) 这一词的两个部分，现象 (Phänomen) 和学 (logie)，都可以上溯到古希腊语，即显现者，逻各斯。

现象，即显现者，就其自身显示自身者。而作为动词的“现象”则“意味着与某种东西的特具一格的照面方式。”<sup>①</sup>海德格尔告诉我们，希腊人有时把作为复数的“现象”，即一切大白于世或能够带入光明中的东西，与存在者干脆看成一回事。但是存在者又可以以种种不同的方式显现。那种“看上去象是”的假象，就是作为它本身所不是的东西来显现的。还有一种作为“现像”的显现，即“通过某种呈现者呈报出来”其自身却不显现。虽然“现像和假象以各个不同的方式奠基于现象”<sup>②</sup>，但它们都决不是现象。唯有“如此这般就其自身显示自身的东西”（直观形式）才是现象学的现象。

在古希腊人那里，逻各斯的基本含义是“言谈”。作为言谈，它就等于“把言谈时‘话题’所及的东西公开出来。”<sup>③</sup>或者说，言谈就是让人看那被其公开出来的东西。只要言谈是真切的，言谈之所谈即当取自言谈之所涉；唯有如此，言谈着的传达才能用所谈的东西把所涉的东西公开出来，从而使他人也能够通达这言谈之所涉。因了这种把某种东西公开出来让人看的功能，逻各斯也才有一种聚拢、综合的结构形式，有了一种相关、关联的含义。

这样，由“现象”和“逻各斯”所构成的“现象学”说的就是：“让人从显现的东西本身那里，如它从其本身所显现的那样来看它。”<sup>④</sup>然而，现象学要“让人来看”的东西是什么？

①②③ 《存在与时间》第 39、39、41 页。

④ 同上书第 43 页。

必须在与众不同的意义上称为“现象”的东西是什么？什么东西依其本质就必然是突出的展示活动的课题？海德格尔说：“显然是这样一种东西：它首先并恰恰不显现，同首先和通常显现着的東西相对，它隐藏不露；但同时它又从本质上包含在首先和通常显现着的東西中，其情况是：它造就着它的意义与根据。”<sup>①</sup>这不是别的，就是存在者的存在。正是因为把这隐藏不露，或复又反过来沦入遮蔽状态，或仅仅“以伪装的方式”显现的东西作为课题，存在论才是现象学的。或换句话说，“恰恰因为现象首先和通常是未给予的，所以才需要现象学。”<sup>②</sup>

在《存在与时间》时期的海德格尔认为，要展示这通常并不显示自身的存在，仍需从一个存在者那里开始。只不过，这个存在者不是一个随随便便的什么东西，而须与存在有一种性命悠关的关系：“这个存在者为它的存在本身而存在。”<sup>③</sup>他称这个存在者为“此在”。而这个此在不是别的，就是我你他这样一些人。只有人才与存在如此紧密相关：“在它的存在中对这个存在具有存在的关系。”<sup>④</sup>进而只有人才关心存在，人是存在问题 and 存在意义问题的发问者，人——此在“存在论地存在”。<sup>⑤</sup>而此在要能如此存在，要能就存在发问，便须以对存在的某种领悟为前提，“对存在的领悟本身就是此在的存在规定。”<sup>⑥</sup>就此而言，说“此在存在论地存在”，不如说它“先于存在论地存在”，而这又是说，此在在以理论的方式提出存在问题之前，便以领会着存在的方式存在着。

然而，无论是存在论的，还是先于存在论的，此在总是以

---

①②③④ 《存在与时间》第44、45、115、115页。

⑤⑥ 同上书第105、116页。

某种方式向着那个在此的存在行事。此在的这样一种存在，海德格尔称之为“生存”。生存专指人即此在的存在。“此在的‘本质’在于它的生存。”生存首先标明的是此在与其他存在者迥然相异的与存在的关系：存在在此在中先已澄明，存在先行成为此在生存的目的。此在生存并非为了成为现成的存在者，有如飞禽走兽，林莽山川自从产生便已有了限定，成了现成的物。此在生存为的就是这个存在。生存表达了此在存在的这种无限定性。表达出它的“去存在”，“能存在”。生存是说，此在这种先于规定的何所是的存在，本身就是一种敞开的发乎于外的存在。此在生存，并不把自己封闭起来，而是与外界融为一体是向外的存在。生存还是说，此在总是作为可能性去存在。此在生存，始终保持着并向着这种可能性。生存的这种可能性高于现实性，它总是在前面引导着人的现实存在。可能性说的不是身外可供选择的种种可能的机会。可能性即指出离种种限定，就是要对任何现成的规定（包括现成地摆在那里的种种可能的机会）说一个“不”！此在“生”而“存在”，亦即从当下已是的现成状态中生出无数新的可能性来。海德格尔又常说，此在生存着，也就死着。他的意思是说，种种的时时的当下现成的状态，不断地在瞬间便成为已然过去的，不可重复的，因而是“死了的”东西。

海德格尔关于生存概念的解释，实在已经包含了关于存在的本质规定，即，存在而又不存在，在场而又不在于。正是此在生存的这种无规定性、反规定性，才使得此在能够分离存在，分离那种“永恒的现在状态”，从而使对于存在的理解成为可能。正是在这个意义上，海德格尔把此在的生存看得十分重要。对此在的生存的“生存论分析”才被看作是解决其存在意义问题的基本出发点：“其它一切存在论所从出的基本存在

论必须在对此在的生存论分析中来寻求。”<sup>①</sup>

此在生存的基本结构是在世——在世界之中存在（IN-  
DER-WELT-SEIN）。对此在的生存论分析工作的正确入手方式就在于对这一基本结构的解释。此在的现象学就是解释学，即此在生存基本结构的解释学。《存在与时间》一书的整个内容均是对在世这一此在生存的基本结构的解释。人们往往只注意了展开在此书中的关于此在的本真的和非本真的生存状态的分析，或只注意了其中关于此在的现身情态、此在的被抛与沉沦、此在在世的烦忙与烦神，以及烦、畏、死这些概念的意义的解释与分析。从而把海德格尔看作与克尔凯廓尔、萨特、加缪等哲学家一样的存在主义者。诚然，海德格尔在这些方面的独到的见解，确有许多地方妙趣横生，见人之所未见。也不可否认，这些解释和分析中，包含了海德格尔对于人在现代社会中的生存状态的某种特别的关注和忧虑。而且这些论述也确实对于他的同时代人及后人产生了极大影响。但是就其整体而言，海德格尔的这些分析，显然有着一种明显与那些存在主义哲学家不同的目的——他的此在生存论分析是作为他关于存在意义问题的基本存在论探究的基地来展开的。这一分析的目的在于揭示出存在于此在日常生活——无论是本真的还是非本真的生存——中先于存在论的对存在的领悟。在海德格尔看来，这一领悟才是那一直被传统的存在论所忽视，而又构成了作为理论形态的存在论对存在的理解之前提的东西。因此，海德格尔在四十年代的“论人道主义的信”中把他的思想与萨特的存在主义做了严格的区分，声明他不是存在主义者，而是一个存在哲学家或存在论哲学家。在60年代初写给P. 理查森的信里，海德格尔明确地说出了《存在与时间》的主题是存

<sup>①</sup> 《存在与时间》第17页。

在：“要是谁愿意看看这样一个简单的事实内容，即《存在与时间》中，问题是以摈除主题性的范围来立论的，任何人类学的提法都不沾染，倒是只从往常对存在问题的高瞻远瞩中由此在的经验来定调子，那他就同时可以看出：《存在与时间》中所问及的‘存在’决不可能由什么人的主体来设定。相反，从其时间性质而表现为在场的存在却与此在相关。”<sup>①</sup>

到了后期，海德格尔已不再把此在作为透视存在的一个特殊的窗口。30年代他在《形而上学导论》中甚至说，“在存在者整体中，我们没有丝毫的理由说恰是人们称之为人的以及我们自身碰巧成为的那种存在者，占据着优越的地位。”<sup>②</sup> 此在退到了从属的地位，成为主要论题的是语言、诗、艺术、技术。

#### 四、言、思、诗

在海德格尔自己称为事情本身的内在“转向”的过程中，他逐渐离开《存在与时间》中的此在生存论分析的主题，而直接思入“存在”。在此在的生存论分析中他虽已独辟蹊径，但是那此在还“在世”，因而虽遭人误解，却也不少的人与他呼应同行。待他进入对存在的直接的思时，他几乎一直在人迹罕至的思之路上孤独而艰难地前行。其中最使其感到艰难的是语言。现有的语言中几乎没有可以支持他直接向着存在去思的动力，相反，阻力倒是现成的。这里说的当是传统的形而上学语言。因而，对传统的语言进行批判式的考察便成为后期海德格尔的主要工作之一。也正如毕默尔教授说的，“如果一位思想

<sup>①</sup> 见《现代西方哲学论著选读》第692页。

<sup>②</sup> 《形而上学导论》第3页。

家象海德格尔那样，在思索传统时试图解释传统的内容并透视传统的局限性，他就必须一步一步地抛弃传统的语言。”<sup>①</sup>

在他看来，“形而上学在西方的‘逻辑’和‘文法’的形态中过早地霸占了语言的解释。”<sup>②</sup>这种霸占不仅使语言萎缩而僵化，更重要的是由此限制了思而戳害了人的本质。因而，“把语言从文法中解放出来成为一个更原始的本质结构”，<sup>③</sup>便成了当今思和创作的事情了。在西方的形而上学传统中，语言被看成同其他的存在者一样，对人来说只是可应用之物。然而，在应用中，语言到处迅速地被荒疏，语言越来越无力承担起它的本质——它是存在的真理之家。因而，对语言的解放同时是一种拯救，使语言还其原始的本质形态。

那么，在海德格尔眼里，真正的语言是什么样的？真正的语言应与存在直接相关。“存在在思中形成语言。语言是存在之家。人以语言这家为家。思的人们和创作的人们是这个家的看家人。”<sup>④</sup>“语言是存在之家”这个命题——我们姑且用这个说法——是海德格尔后期关于语言的一个最核心的表述。其含义应是明了的：人苦苦以思所求的存在之意义，只有在语言中去把握。使一切存在者成为存在者的那个存在，离不开语言。海德格尔在另一篇以《语言的本质》为题的论文中，引用了诗人格奥尔格的诗句来表达这样的意思：“语词破碎处，无物存在。”<sup>⑤</sup>在他看来，格奥尔格的这句诗说的正是：“任何存在着的东西的存在都居于语词中。”<sup>⑥</sup>只有为物找到了相应的语词之处，物才“是”一物。唯其如此，它才存在。缺了语词，亦即

① 毕默尔：《海德格尔》第97页。

②③ 《存在主义哲学》，商务印书馆1963年版第88、92页。

④ 《存在主义哲学》第87页。

⑤⑥ 海德格尔：《通向语言的中途》，德国普福林根G·耐斯出版社1979年第六版第163、166页。

缺了名称，也就没有物存在。语词才使物获得了存在。

但是，如果只是这样从语词与物的关系来理解海德格尔关于语言是存在之家的看法，那就过于肤浅了。在《语言的本质》这篇文章中，海德格尔标明，他所要说出的，是“带给我们一种亲身感受语言的可能性。”<sup>①</sup> 感受语言，便意味着我们得听从语言本己的要求，承纳它，依从它，只有在语言中人才有其此在之本真的居处。感受语言，又是要我们，作为此在而居于语言之中的人，多少注意一下与语言的关系。这时，我们会发现，语言对物的这种统治权恰恰是我们应放弃的对语言的看法。当我们放弃这种看法之时，即无言，沉默之时，我们是在让语言自己说话，在倾听语言的允诺。这时，语言本身才形诸语言，才说话。而在日常的言说中，语言便退隐到我们所说的东西之后，便沉默了。故而，我们才能畅所欲言，才能口若悬河，滔滔不绝。而我们往往误解了，认为是我们在用语言，似乎语言是我们手中的工具。其实，那是语言在让（允诺）我们说话，为物命名，并言及物。我们总有那无话可说的时候，语言本身便出来说话。

“说”（Sagen），是语言的本质，是使语言的两种言说方式成为近邻的那个“近”——海德格尔以一种猜测的口吻这样说。其实，他的意思是明显的，语言的本质是“说”，只有语言说话，说话的人才能“听”到语言，才能说语言——用语言来说话。因而，不是人说话，才有语言，似乎是人创造了语言。语言是要通过人的生理的和物理的发音才能形诸语言。但是，这说的是，语言需要人来“说”，它却不是我们说话的产物。毋宁说，是语言“让”人“说”话。<sup>②</sup> 人才能说话。人只

① 《通向语言的中途》第159页。

② 同上书第256页。

是被语言选中来实现自身的，使自身形诸言词与文字的符号形式而显现自身的一个存在者。而这种“被选中”却并非一种偶然的情况，对人来说，这是一种天命。

人的说，即人的语言，只能说存在者，只能把存在的那个“什么”说出来，对存在与显现本身则无言以对。在人“无言”而“顺从”，“默认”，“承受”的时候，作为原始语言之本质的说，才“说”，才以其特有的“说”使一切显现成为可能。“说支配和规划着澄明的敞开。”<sup>①</sup> 在这种澄明的敞开中，一切存在者才有存在或“不”存在，显现或不显现，在场或不在场。然而在这一情景中，使澄明和敞开成为可能的那个“说”，以及澄明和敞开本身却藏而不露或消隐而去。所以，语言本身往往是以沉默的方式来“说”。

语言的这种“说”，意思又是“让出现”，是把“敞亮且遮蔽的自由和开放”“给予”……。让什么出现？把这自由和开放“给予”谁？此一“让”和“给予”的对象，“是我们名为‘世界’的东西。世界的既敞亮又遮蔽的，如蒙薄纱般的端出便是‘说’中的本质存有者。”<sup>②</sup> 在海德格尔看来，“给予”是作为语言之本质的“说”的能力。在德语中，作“有”义解的“Es gibt”中的“gibt”，其原形即“geben”，意即“给”。而那“Es”，亦非无人称代词，它确有所指，即指那原本的语言之“发生”（Ereignis）。<sup>③</sup> Ereignis 是海德格尔后期思想中的一个极为重要的用语，表示的是存在之为存在的启动或缘起，是它使存在得以可能。在这里，此一“发生”，即原本的语言之“发生”，“给”出了“澄明的敞开”，才有了世界，有了世界中的一切，在场者才在这澄明中在场，持存，不在场者才能从这澄

<sup>①</sup> 海德格尔：《通向语言的中途》，第 257 页。

<sup>②③</sup> 同上书第 200、258 页。

明中离去，并且在离去的同时保持其持存。

对于语言的这种“给予”着的“说”，海德格尔又给出了一个更为古老的词：Sagan，<sup>①</sup>原意即口头流传的传说。通过这流传的传说，把那“发生”的事情聚拢来，报告给“听”这一传说的人。在语言的这一传的“说”中，世界便展开了，历史性的因素便也在这“传”中流淌。包容了天、地、人、神这四域的世界，在语言的这一“流”中，联通为世界，也进入了历史。

语言的这种流传的“说”，自行开出一条通达那敞开的世界的路，这路在这世界中延伸。语言就是这“路”。为了更形象地说这语言之路，海德格尔特地引了老子哲学中的核心概念“道”。<sup>②</sup>这一思想极值得重视。老子的“道”，虽早已为西方人所知，但对其义之理解及翻译却五花八门。海德格尔指出，“道”的最原始意义就是“路”（Weg）。道，在中国语言中，有二义。其一为路，如道路；其二与语言有关，为说，如道说，道出，便可与上述“说”之“让出现”、“给予”、“发生”通。海德格尔用这个中国哲学的概念来解说语言，或可收其意外的功效。这语言之路，使整个世界成为可以通达的，也使那实行语言之说的“思”和“诗”成为“近邻”。“路”就是使思与诗成为近邻的那个“近”。

这里，海德格尔从语言之路上，看到了两种行路的方式，即本质的语言之说的方式——思与诗。前面我们已经说过，日常的滔滔不绝的说并非语言之本质的说。思是一种说。而此处之思，亦非通常所谓之想。用语言依逻辑和语法的想不是思，形而上学不是思，甚至科学也不是思。海德格尔明确说过，科

① 《通向语言的中途》第177页。

② 同上书，第198页。

学不思。在他看来，思是存在得以形成语言的方式，是对语言的感受和体验。只有这样的思，才道出语言的本质，通达世界的敞开和遮蔽。作为说的思，往往不说。那思着的说，并不去摇唇鼓舌，而总是以无言的、沉默的方式来说。所以，海德格尔在另一处又说“思是一种手艺（Handwerk）。<sup>①</sup>所谓手艺，即手的劳作。思就是种劳作。这意思也不难理解，这人的世界当然不是靠嘴说出来的，而是用手干出来的。因而思是一种创造。在这一点上，思与诗一致。

诗也是一种创造。创造不是无中生有。诗意的创造只是将那已然的存在揭示出来。诗这种本质的语言之说的特别之处在于，它努力去说出那日常语言无言以对的存在的情、景、境，去说语言。海德格尔一直很喜欢诗，但是他并不是什么诗都喜欢。他也爱作诗。但是他所喜欢的，所作的诗大都与他的存在问题有关。他喜欢荷尔德林，喜欢里尔克、特拉克尔、格奥尔格……。是他们的诗把海德格尔引上了追问存在之为存在的语言之路。诗与思自行并肩开辟和延伸着这条路。

诗与思的共同基础是语言。诗与思的近邻关系也只有语言中来把握。在海德格尔看来，诗是一种最原始的追问存在的思，诗创造了一种追问存在的语言。只有以诗的方式思，才是真正的思。人们离开这样的思实在太久了。两千年来，人类在思的方面的努力都被所谓理性的形而上学束缚了，甚至思也变得按照形而上学的方式在思，这样的思没有了自身的生命力，也扼杀了诗。因而诗也只有回复到最原始的对存在的思，才能保持其诗意创造的活力。海德格尔力图在重组思与诗的关系，

---

<sup>①</sup> 海德格尔：《林中路》，德国莱茵河畔法兰克福克劳斯特曼出版社，1972年第五版第8页。

以引导西方的思回到最初的生命之路上去。对艺术和技术，尤其是当代的艺术和技术的本质的批判性反省和解释，是海德格尔后期在开拓思的新的生命之路的主要探索。

## 五、技术与艺术

海德格尔对于技术的批判，以及对于艺术的考察往往被看成是所谓后现代主义的开端。其实他的那些对技术和艺术的批判性的思，与后现代主义的理论有着相当大的差别。在海德格尔看来，一般流行的对技术的批判大都是与形成技术的那种思维方式处于同一水平，即以技术所依赖的思想方式来反对技术，这种反对无论是拒斥还是对抗，对于解决现代技术的困境都无济于事，只不过是与技术处于一种形而上学的对立之中。要避免技术给现代人带来的厄运，就要把握技术的本质。而按照形而上学，一事物的本质就是此类事物的共同性质，人的本质就是人性，艺术的本质就是艺术性，技术的本质也就应该是技术性的东西了。但是海德格尔指出，“技术的本质根本不是技术性的东西。”<sup>①</sup> 他还说，“只要仅仅想到技术性的东西，不管是追逐、容忍，或是逃避它们，那我们就永远也经验不到技术的本质与我们的关系。对技术性的东西无论是狂热地肯定，还是狂热地否定，我们都不得不处处陷在技术的桎梏之中。”<sup>②</sup> 即使为了避免这种尴尬，而把技术看成是中性的，我们也还会“把自己引渡给了技术。”<sup>③</sup> 因为，也许技术恰恰希望我们这样，以便它获得更充分的理由来扩张自己，人则更是只能由其

---

①② 海德格尔：《论文与讲演》，德国普福林根图宾根耐斯克出版社1978年第六版第9页。

③ 《论文与讲演》，第9页。

摆布了。

那么，人们所熟悉的形而上学方式被否定了之后，我们应该如何思技术的本质呢？海德格尔说，那就是“问”。“问”之所以成为其思的主要方式，从消极的方面讲，在于“问”使我们有可能避免传统形而上学。另一方面，其积极意义在于，“问”是打破思的凝滞状态，重新启动思的最有效方法。“问就是对思的虔敬。”<sup>①</sup>“问就是开辟一条路，……这儿的路是指思路。”<sup>②</sup>在“问”所开辟的思路中，我们才能够“运思”。海德格尔的思是以“问”的方式，在语言中向着自身传统的本源尽头追溯。他通过对流行的人们关于技术“是人的作为和实现自身目的的手段”这样的人类学的和工具的规定的考察，发现技术原来根本不是象我们现在这样完全实用型的、毫无情调的东西。在古希腊语言中，它原本是一种诗意的创造，一种以诗的方式将某物“带上前来”的“去蔽”，即事物之“真”的揭示方式。然而，以这种方式理解的技术应与我们有一种本质上是自由的关系。这样一种关系为何会变成如今这样的紧张？

在海德格尔看来，与我们发生根本性紧张关系的是现代技术。因为，现代技术虽然也是一种去蔽，但是无论其理论多么精巧，其物质形态多么华美，本质上却全然没有什么诗意。在现代技术的去蔽中，本质上带有一种逼索的性质。现代技术以一种蛮横的态度向自然逼索，强使自然提供能量。我们便称此一逼索为掠夺自然。海德格尔指出，这种逼索是由“设置”、“预设”、“储存”等活动（Stellen）来实现的，意在“摆布”自然。他称现代技术对自然的这种带有逼索要求的摆布为“构造”（Gestell）。“构造”作为现代技术的设置活动的基本结构，

<sup>①②</sup> 《论文与讲演》，第40、9页。

组建了这一系列活动，因而也统辖着现代技术的本质活动的领域。构设中整个渗透了逼索和掠夺的性质，无论其理论是多么科学，多么文质彬彬。

一般人们都会认为，技术是由作为其理论的科学为基础的。但是在海德格尔眼中，科学这一西方人最值得炫耀的现代文明成果，由于技术的逼索同样也带有逼索的性质，似乎并不那么高尚。科学的逼索手段是计算。在现代科学的计算中，一切都成为可量化处理的了，“自然也是以某种在计算上可设定的方式呈现的。”<sup>①</sup> 在海德格尔那里，现代西方人的最辉煌的科学和理性都失去了它们原有的光彩。就其本源而言，科学所遵从的理性（Rationalität），其原意是计算（ratio）。所以海德格尔认为，所谓的理性和科学根本不是思，只是在算计。他明确宣布，“科学不思。”

不思的理性和科学，尤其不思其自身的基础，任其在沙滩上不断地膨胀。在近代西方的历史上，审查基础的工作便由哲学承担起来。技术则一直忙于对自然的开发和逼索的有效性。海德格尔说，即使如此，这种对于有效性的追求仍是一种去蔽的活动。此处所谓去蔽，并非原始的那种使真理之“真”得以揭示的方式。去蔽在此以一种偏离的方式成了别的什么——成了以构设的方式对自然对象之有用性和有效性的把握。而这就是现代技术的最大的危险。或说现代技术对于人的最大威胁在于其揭示事物的方式的片面性和单一性。技术在实践中所表现出来负面的东西，都源于此。而自然在人的追求有效性的技术的逼索和掠夺下的报复，究其原因也在于此。执行此一逼索的人之所以要如此行事，在于人本身更源始地受到逼索。因而人在以哲学的方式来审查理性的科学和技术时，亦不免以此片面

<sup>①</sup> 《论文与讲演》，第26页。

的方式而误入歧途。

拯救这一危机的唯一途径是在那危机发生之处反身回到技术的原始意义中去。对于海德格尔说来，就是以诗意的创造发掘出技术与艺术的同源，在那源头处，技术与艺术都以本真的方式将真理之“真”带入无蔽状态——澄明之境中。对此我们断然不可以为，那些现代派的音乐、绘画等新潮即是解救之良方。那些都受了现代技术和商业文明污染。海德格尔对艺术的本真态的追寻，自有其另一番启人的思。

海德格尔关于艺术的说，并非一般所谓美学。因为对他来说，所谓美学受了太多的形而上学思维方式的影响，而成了一门扼杀艺术的学问。真正的艺术是有生命的。而关于美的科学却把艺术品当做对象、当做物来作理论的研究。艺术的生命在于以非语言的方式来“有所言说”。艺术的言说，打开了一个世界，一个此在生活于其中的世界。每一件真正的艺术品，无论是一幅画，一件雕塑，一曲音乐，只要它还称得上是真正的艺术品，它便揭示出这样一个世界，使得世上的万物进入了无蔽状态，让其在这一世界的真的开放中，自由地展现出来。

海德格尔称这种此在生活世界的“真”的公开为真理“在艺术作品中演历”。或说是“在艺术作品中，存在者的真理自行安置，自行其事”。<sup>①</sup> 这就是使一艺术作品成其为艺术作品的力量。在这里海德格尔谈到真理，似乎有点莫名其妙。艺术与真理又有什么关系呢？海德格尔哲学中所说的真理，全然不是传统哲学中所说的与对象符合的真理。传统的真理观把陈述或命题当做真理的居所，以其是否与所指对象符合为其真假的标准。海德格尔则认为，这种符合论的真理观是错误的。原因不仅在于所谓符合的标准无法确定，而且在于，这类真理观掩

<sup>①</sup> 《林中路》第28页。

盖了那使真理成为真理的“真”。所谓真就是使一物进入无蔽状态，即去蔽。然而去蔽，就是给一物以自由并使其进入公开场，进入存在之光的朗照之中。所以海德格尔又称真理的本质为自由。而那使得存在者之为存在者的存在，在澄明之境中往往是显现而又不显现的，所以真与不真同属于真理的本质。

在艺术作品中的真理的演历自然也包含了这样一种冲突。这种冲突表现为世界的建立和大地的推出。所谓世界的建立，就是此在之生活世界的敞开。只有此在才有世界，只有有了此在，世界才成其为世界。此在之生活世界的敞开，万物才各得其所。而大地则是世界及其中的万物展开着，显现着的地方。世界建立于其上，万物突显出来，大地便也在场。同时大地又是保持这世界和万物的归隐处。艺术就是这样一种世界与大地的发生，真与不真的冲突。艺术作品展开了世界与大地，同时又将这展开收敛于自身。

海德格尔把技术厄运的解救归为向艺术的寻求，而艺术的本质又在于真理的本质冲突之显现。这一切其实都与存在问题有关。他总是从不同的角度展开其对存在意义问题的追问，虽然其中也不免就包含了对于传统和现代的批判，却不是象诸时髦流派那样的一种即景的义愤。

## 六、结 论

海德格尔的哲学在其以后，受到越来越多的人的重视，不仅因为其博大，而更因为其精深。这是一种能够在哲学史上引起变革的东西。也许其中包藏着某种危险或危机。正如人们所说及所见的，从他那里，可以引出种种不同方向的理论。然而无论从他那里引出的是什麼，却都不是他的。对于我们来说，也许应该从他那里生发出一些更有益的东西，但是也许更重要

的是首先应该理解他。

他的思想有如风暴，席卷了僵滞的大地，也催动了新生。

# 雅斯贝尔斯

程志民 撰

## 篇 目

一、生平和著作 .....	(73)
二、哲学思想 .....	(86)
三、密码 .....	(102)
四、结语 .....	(109)
参考书目 .....	(113)



雅斯贝尔斯 (1883 年—1969 年)



---

---

# 雅斯贝尔斯

程志民

卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers 1883年—1969）是当代德国著名哲学家、精神病学家和存在主义的主要代表之一。

在当代德国哲学界，雅斯贝尔斯是一个独一无二的人物。他从未受过专门的哲学教育，也没有师从过任何哲学老师。直到他在1919年发表了《世界观的心理学》一书后，才开始把哲学作为自己的终身职业。他是一个科学家和探索者，他不仅通过勤奋的学习获得了关于哲学的知识，而且他从自己的生活出发，自青年时代起就从本源上对他在与自己和世界的交往中所遇到的一切进行了哲学探索。在他身上有一股进行哲学探索的活的源泉，他的思维不受任何传统和成见的束缚，哲学对他来说既是生活又是思维。哲学是他的全部个性，他是哲学家。

## 一、生平和著作

卡尔·雅斯贝尔斯1883年2月23日出生于德国北海岸附近的奥尔登堡。

北部的风光景色不仅影响了雅斯贝尔斯的精神，而且影响了他以后的著作。这里一望无际的低湿平原，寥寥几座矮丘点缀其间，令人视野开阔。“我站在这里，收入眼底的是天空、与天空相接的地平线和我站立的地方。天际是这样的坦荡、无

边无垠啊！”<sup>①</sup> 奔腾不息的大海也是那样浩瀚无边，一眼望不到尽头。正是这种坦荡、无遮无拦、广阔无垠以及永不停息的运动构成了雅斯贝尔斯的理性的真正本质。

雅斯贝尔斯家族世代代在这里定居。他的父亲卡尔·威廉·雅斯贝尔斯（1850—1940）办事谨慎，忠于职守，培育了雅斯贝尔斯的理智、可靠、忠诚的精神。他的母亲亨利特·唐茨恩（1862—1941）出身于祖辈务农的家庭。母亲无限的爱使雅斯贝尔斯的童年充满了阳光，她那不竭的活力和精神使雅斯贝尔斯充满勇气和决心；她深切了解雅斯贝尔斯的目标和理想，远远超越一切世俗之见，激励他的热情；她的智慧给他以温暖和十分可靠的安全感。

雅斯贝尔斯的早年教育是在家里由父母进行的。1892—1901年，雅斯贝尔斯就读于奥尔登堡文科中学。在中学里，他并不是出类拔萃的学生。在文科中学的最后几年里，他与校长发生了冲突，冲突的原因在于他对学校不合理的校规的厌恶和反抗。这段经历对他来说具有两个方面的重要性：培养了他既独来独往又不那么胆大妄为的性格，这两者“在我一生中都是必不可少的。凭借它们就可以预先决定我的此在应该发生哪些变化”<sup>②</sup>。

在中学时代，雅斯贝尔斯就已经对哲学发生了兴趣。他17岁时读了斯宾诺莎的著作，并十分崇拜斯宾诺莎。但他丝毫不想把哲学作为研究的主要科目或作为终身职业。

1901年中学毕业之后，经医生检查，雅斯贝尔斯身体状况不佳：肺部支气管扩张，早期肾炎，由于肺气肿的加剧，心脏功能欠佳。经过一段时间修养，雅斯贝尔斯到海德堡和慕尼

<sup>①</sup> 雅斯贝尔斯：《命运与意志》，R·皮帕出版公司1967年第16页。

<sup>②</sup> 《命运与意志》第66页。

黑上大学。他在那里读了三个学期的法律课程。但是，他对涉及社会生活的抽象的法律概念感到失望，以致于他竟然热衷于诗歌、艺术、戏剧和笔迹学。他在其《哲学自传》中谈到了当时的情况：“我不满意自己，不满意社会状况，不满意公众中流行的虚伪的信仰。我的基本反应是，不仅就人类来说，而且就我自己来说，都存在着某些根本性的错误。但我同时又感受到了另一个世界，即自然、艺术、诗及科学的世界的壮丽。我保留了对生活的基本信念。”<sup>①</sup> 雅斯贝尔斯感到，走向人生的具体道路已成为不可避免的了，他必须确定在大学学习的目标。正是这种对于自己和社会状况的不满以及对于大自然、艺术、诗歌和科学的向往，促使他决定学习医学。“对我来说，医学似乎展示了一个广阔的前景，因为它把一切自然科学和人本身作为其研究对象。作为一个医生，我可以找到我在社会上存在的理由。”<sup>②</sup> 1902年，当他在希尔斯-玛利亚（Sils-maria）时，他作出了由法学转向医学的抉择。他在写给父母的信中谈到了他将来的计划。“一个月以来，我产生了不可动摇的想法：放弃法学而学医……倘若我要想成为非凡的天才，就得首先学习自然科学和哲学，从而直接开创我的学者生涯。我将努力获得哲学博士学位，当然同时我要进一步学习医学，只有以它为基础才能建立起心理学和哲学……可是目前条件仍不具备，我只好先学习医学……我的计划如下：仍按规定的学期参加国家考试。我认为此后便有能力转向精神病治疗学和心理学。由于我的医学知识和自然科学知识，哲学将更加有活力。它将使我防止片面性和自然科学的那种令人讨厌的骄狂。我心理充满喜

---

① P·A·施尔普编：《雅斯贝尔斯的哲学》，慕尼黑1957年第7页。

② 同上书第8页。

悦，因为我的所作所为是正确的。”<sup>①</sup>正是根据这个计划，在以后的几年里，他在柏林（1902年冬至1903年）、哥廷根（1903年—1906年）和海德堡（1906年—1908年）学习医学。1908年，他通过了国家医学考试，1909年，他以《乡恋与犯罪》一文获海德堡大学医学博士学位。

在大学期间，雅斯贝尔斯学习的是医学，但他认为医学只能是他所追求的初步的东西，医学并不能解决“一个人应当怎样生活”这一基本问题。他认为“我的领域就是人，对其他一切，我都不可能有如此经久不衰的能力和兴趣”<sup>②</sup>，他想把对人的研究和对自然的研究结合起来，在传统哲学之外去研究哲学。因此，他不再去听大学的哲学课了，他对哲学教授感到厌烦，因为他们没有探究那些对他真正要紧的东西。

1907年7月4日，雅斯贝尔斯结识了他的好友恩斯特·迈耶的妹妹格特鲁德·迈耶。格特鲁德当时28岁，比雅斯贝尔斯大4岁。格特鲁德是一个犹太人，她对哲学有强烈的兴趣。这种共同的兴趣促成了他们的结合，1910年8月他们结了婚。雅斯贝尔斯后来写道：“我们是在对哲学的追求中结合起来的，但还未达到目标。因此，经过长时期的共同生活，直到今天，我们仍然保持着对哲学的追求。”<sup>③</sup>雅斯贝尔斯不仅把她当作生活中的伴侣，而且当作哲学上的知音和合作者。他一直认为他一生的哲学活动与她的支持和帮助分不开。

从1908年到1915年，雅斯贝尔斯在海德堡大学精神病院工作。起初，在通过国家医学考试后，他当住院实习医生，接着在医院的精神病科接受了半年的内科训练，之后成为该院的

① 《雅斯贝尔斯》，三联书店1988年第18—19页。

② 《雅斯贝尔斯》第20页。

③ 《雅斯贝尔斯的哲学》第10页。

志愿研究助理。他在医院的地位很特殊，因为他多年生病，无法胜任医院繁重的日常工作，因此一直不是该院在编工作人员。但他参加了医院的各种科学讨论和一些病房工作。雅斯贝尔斯十分珍惜这段生活，他认为这几年是他一生中“唯一与学者们一道处理日常实际任务的几年”<sup>①</sup>。“在海德堡医院里同事间理智上的友谊使我终身难忘。”<sup>②</sup>

雅斯贝尔斯在医院的工作十分出色。他特别注意把精神病的研究与从社会、文化、哲学等方面对人的研究结合起来。他认为精神病不仅与人的身体相关，更与人的精神、人格和自我相关。语言学、心理学和哲学或许可能为精神病研究提供更多的东西。雅斯贝尔斯发表了一些重要文章：《论发展和过程》（1910年）、《智力测验的方法与低能的概念》（1910年）、《分析幻觉时的真实性与现实判断》（1911年）、《精神病理学中的现象学研究方向》（1912年）、《真实的知觉》（1913年）。这些文章使雅斯贝尔斯赢得了科学家的声誉。

1911年，雅斯贝尔斯接受出版商费迪南·施普林格的邀请，开始撰写一本论述用各种心理学方法解释精神病的教科书。1913年，这本名为《普通精神病理学》的巨著（约800页）终于出版了。

《普通精神病理学》所采用的方法是胡塞尔的描述心理学，即现象学的方法。雅斯贝尔斯认为，采用这种方法可以把病人的内在经验描述为意识现象，使之可以确切地被认识到。同时，他也使用了狄尔泰的“理解的心理学”，他认为这种“描述的与分析的心理学”方法能够理解精神生活内部的发生学的联系，以及有意义的关系和动机。

《普通精神病理学》的出发点是：尊重“每一个个人的无

---

①② 《雅斯贝尔斯的哲学》第13、24页。

限性”，防止对人的无限性有任何理论上的歪曲，这是雅斯贝尔斯创立他自己的心理学时所遵循的原则。他在书中放弃了任何“理论规则”，而追求一种方法论规则。他按照认识的方法来组织精神病理学的全部材料，以制定一个可以在所有科学领域里通行无阻的计划。正是由于雅斯贝尔斯，心理学才试图用一切方法，从一切方面去认识，即批判地认识心理活动的全部现实。

《普通精神病理学》一书的结构可以被理解为对方法论的论述。它是按照主观性与客观性这对对立的观念而构思的，逐步地、一层层地表现了扩展的统一体。它首先考察的是心理学要素、主观的现象以及病态心灵活动的症状。如前所述，雅斯贝尔斯的考察方法第一是现象学，第二是客观的精神病理学方法。然后他描述了心灵活动的理解关系和因果关系。描述理解关系，他用的是理解精神病理学的方法；描述因果关系，他用的是解释精神病理学的方法。该书进行分析的第四章包括了这方面的内容。以后进行综合的两章考察了全部的心灵活动，首先从主体方面（智慧、性格），其次从客体方面（病情）来进行考察。由于人是在群体中生活的，因此接着的一章论述了病态心灵活动的社会学关系。这样一来，全书便以清晰的次序概略地展示了病态心理现象的普遍性。

《普通精神病理学》的出版，在医院内外引起很大的反响，从一开始就受到尖锐的批评，友好的和敌意的都有。雅斯贝尔斯后来写道：“这样构思的书，初稿一发表自然会令人惊奇，但它也免不了有缺憾。数十年来，我一直很重视这本书，因为它具有我自己的特色。”<sup>①</sup>

1913年，由于医学院人员已满，雅斯贝尔斯无法成为正

<sup>①</sup> 《雅斯贝尔斯的哲学》第21页。

式工作人员。医院领导尼斯尔想介绍他去慕尼黑或布勒斯劳，但他不想去，他请尼斯尔推荐他临时去海德堡大学哲学院心理系任教，一旦医院有空额就回医院。但他后来没有再回医院，却从此走上了哲学道路。对于这段经历，雅斯贝尔斯后来写道：“我为疾病所迫而勉强作出的决定，即确定地选择了哲学院，真的把我引上了我命定的道路。从青年时代起，我就已在不断探索哲理。事实上我是从哲学的动机出发而从事医学和精神病理学的。我不把哲学当作终身事业，只是由于这任务的重大而产生了畏怯。我的目标是在担任哲学职位的同时教心理学”。<sup>①</sup>

雅斯贝尔斯于1913年12月获得在大学讲授心理学的资格，1914年夏开始正式授课。他首先作了题为《心理学的范围》的就职讲演，然后讲授了性格类型和能力心理学，接着讲经验心理学。他接受了亚里士多德的名言：“心灵可以说就是一切”，并补充一句话作为他工作的信条：“可以用心理学对一切进行观察”。因此，他几乎把全部理智和哲学传统都纳入所谓“理解心理学”之下，涉猎了社会、民族、道德、宗教以及世界观心理学。1916年，雅斯贝尔斯被聘为副教授。为了树立自己的声望，他把几年来的讲稿汇集为一本书，1919年以《世界观的心理学》为题出版。

雅斯贝尔斯在《世界观的心理学》中阐述了心理学与一般自然科学相区别的思想。他试图使心理学研究超出经验和逻辑，超出科学和人类认识的范围以外的东西。因此，他十分重视弗洛伊德关于潜意识和超意识的观点，但他并不同意弗洛伊德把心理学变成科学的态度。他试图提出一种与弗洛伊德不同的观点，因此他认真研究了黑格尔的《精神现象学》，特别是

<sup>①</sup> 《雅斯贝尔斯的哲学》，第24页。

克尔凯廓尔和尼采的观点。他认为他们的理论“具体地洞察了人类心灵的每一角落，并伸向其最深的源头。”<sup>①</sup>

《世界观的心理学》是从哲学的角度来研究和论述心理学的。之所以叫作心理学而不直接叫哲学，主要是为了与传统哲学区别开来。雅斯贝尔斯写道，“本书并不试图成为哲学。哲学这个词就其最高的意义而言乃是预言哲学，而心理学通过观察各种哲学观点而理解它们的一切可能性。”他主要阐述了两个问题。首先，他试图把心理学和他所说的预言哲学区别开来。他认为心理学意义上的哲学就是人必须在其哲理探索中找到自身，但它绝不是思辩的，而预言哲学乃是宗教的一种替代物。其次，他试图划清所谓科学的心理学和本身即为哲学的那种心理学之间的界限。实际上，他所谓的本身就是哲学的那种心理学，就是后来他所宣扬的存在主义哲学。但是，他认为《世界观的心理学》并没有提出人们应当选择什么样的哲学，只是把各种世界观汇集起来，由人们自由选择。作为“方法论知识”的哲学为每个人提供了各种可能性。提供了个人自行作出决定的广阔领域，而无损于任何个人的自由。

《世界观的心理学》是雅斯贝尔斯思想发展史中的一个重要转拆点。它以笼统的方式阐述了他后来所探讨的大部分问题。他写道：“我这本论述世界观的心理学的书，从历史背影来看，是后来所谓现代存在主义的最早著作。起决定作用的是对人的关心，是思想者本人对他自己的关注，是一种试图达到的彻底的完整性。它几乎提出了后来以清醒的意识和在广泛的范围内所想到的所有基本问题：关于世界，它对人的意义是什么；关于人的状况，关于人不可逃脱的边缘状况（死亡、痛苦、命运、罪行、斗争）；关于时间及其意义的多维性；关于

<sup>①</sup> 《雅斯贝尔斯的哲学》第26页。

自由在人的自我创造过程中的运动；关于生存；关于虚无主义和外壳（指僵化的世界观，参见施尔普编《雅斯贝尔斯的哲学》第491页注46）；关于爱；关于对实在和真理的揭示；关于神秘主义的道路和观念的道路，等等。但是所有这一切可说是以一种快速的领悟来理解的，没有系统性。整个著作所涉及的比我后来所讲的范围更广。但它成了我后来进一步思考的基础。”<sup>①</sup>

雅斯贝尔斯在海德堡大学哲学系工作期间，与马克斯·韦伯和海因里希·李凯尔特交往密切。他从1909年结识韦伯起就对韦伯一直极为崇拜，他认为韦伯是我们时代的真正哲学家。他后来写道：“他的思想和他的个性对我的哲学都极关重要，直到今天还没有其他哲学家可比”。<sup>②</sup>“在我的哲学著作中他经常在场。我毕生都面临着试图理解他的真实思想的任务”。<sup>③</sup>

1916年，李凯尔特继文德尔班任海德堡大学哲学系主任。雅斯贝尔斯与他一直共事到1936年。但是，雅斯贝尔斯与李凯尔特在思想和实际事务方面始终存在着重大分歧。他们之间争论最大的问题是对科学哲学的评价以及科学与哲学的关系问题。他认为“在我和李凯尔特直到1922年为止的多次交谈中，有一个问题对我的思想发展是最重要的。李凯尔特肯定科学哲学的普遍必然的有效性。我则怀疑他的这种肯定”。<sup>④</sup>雅斯贝尔斯声称自己并不反对科学，因为他从青年时代起就把科学观察当作他的生活的重要组成部分，不倦地去探讨什么是可知的、人们如何获得和证明其知识。但他认为科学知识充其量只是批判的知识，有其不可逾越的界限。他说：“我就他的哲学宣称要成为科学而攻击他的哲学。（我的证据是）：他所提出的东西

① 《雅斯贝尔斯的哲学》第28—29页。

②③④ 同上书第29、32、30页。

绝不是对每个人都有强制性，至少在他的价值论中所阐述的是这样。我试图用一些特殊的命题来证明这一点。我强调这样一点：他的哲学从未获得普遍的赞同，而它毕竟是按科学知识建立起来的。在说明这点时，我提出了哲学是一种与科学根本不同的东西的思想。它依靠一种与科学完全不同的责任感。肯定一种为科学所不能认识的东西的真理性，它将达到任何科学都不可能达到的东西。在此基础上，我宣布反对他的思维方式，认为他本人实际上根本不是哲学家，而不过是象物理学家那样在编造哲学。”雅斯贝尔斯这种将哲学和科学严格区别开来的观点乃是他后来进一步加以发挥的他的存在主义的一个主要观点。

1920年4月，雅斯贝尔斯继德里施出任正式的哲学副教授，尽管李凯尔特不同意，但是得到了亨利希·迈耶的赞同。1922年，雅斯贝尔斯开始讲授哲学，1922年4月1日成为海德堡大学的哲学主讲教授，成为与李凯尔特平起平坐的同事。但是，由于他没有受过系统的哲学教育，没有哲学博士学位，因而为职业哲学教授们看不起。李凯尔特及其追随者认为他只不过是尼采和克尔凯廓尔的仿效者、浪漫主义的仿效者、他的哲学是“超科学的”、“心理主义的”和“生物学主义的”。

在同李凯尔特的争论中，马丁·海德格尔的友谊援助了雅斯贝尔斯。他们是在1920年在弗赖堡举行的胡塞尔寿辰庆典上结识的。后来他们过从甚密，然而，当海德格尔的《存在与时间》，雅斯贝尔斯的《哲学》两书先后问世以后，他们却分道扬镳了，他们的分手使雅斯贝尔斯痛心不已。

在当上了哲学教授以后，雅斯贝尔斯对别人说，他的哲学与学院派哲学是完全不同的。他有权利告诉青年人，什么才是哲学，从而把他们的注意力放在真正的哲学家身上。因为科学终究不能回答人生的意义问题。“凡是在科学里寻找他的人生

意义、他的行动指南，寻找存在本身的人，都不能不大失所望。于是只好回过头来，再请教哲学”。<sup>①</sup> 为了全力研究和创立他的新哲学，从1922年至1931年，他只发表了两篇文章：《施特林堡和梵·高》及《大学的观念》。因此为许多哲学教授和一部分学生所轻视。为了摆脱这种声名低落、处境孤立的困境，雅斯贝尔斯从1924年起开始撰写一部哲学巨著。经过多年努力，终于在1932年出版了三卷本的《哲学》。他认为他之所以把这部巨著名之为《哲学》，是因为它就是哲学。在他看来，只有实践的哲学，即行动哲学或人生哲学才具有真正哲学的意义，而《哲学》一书讲的正是这样一种哲学，它是对人的自由的理解，它是对人的生存方式的探讨，它指明了人的生存的思维空间。《哲学》一书三卷的标题分别是：“世界的哲学定向”、“生存之澄明”、“形而上学”。雅斯贝尔斯对这三卷的内容分别作了解释：“在世界的定向中，借助于一种必然的超越，我认清了一切实存的表象（卷一）；越过这一基础，在生存的澄明中，我使自己认识到自己到底是什么以及可能是什么（卷二）；最后，在形而上学中，我又越过这两个前提而走向超越存在。我追寻着诸条思之路，循此存在本身便将其自身展现于我（卷三）。 ”<sup>②</sup> 在这里，雅斯贝尔斯阐明了他的存在主义哲学的整体结构及其基本思路，他以后的一些哲学作品，都不过是对这些内容的进一步阐释和发挥。

雅斯贝尔斯在其《哲学》出版前的两个月，即1931年10月出版了《时代的精神状况》，英译本书名改为《现时代的人》。此书在基本思想倾向上与《哲学》相辅相成。前者所阐发的政治倾向是他从事哲学的目标，而后者阐述的哲学观点则

<sup>①</sup> 雅斯贝尔斯：《生存哲学》第9页。

<sup>②</sup> W·考夫曼：《存在主义》，商务印书馆1987年第159页。

是前者的理论基础。他认为，“哲学离不开政治，也离不开政治的后果”，“任何伟大的哲学都离不开政治思想”。“在我看来，只有当我深深地为政治所激动之后，我的哲学才可以完全意识到其真实基础，包括其形而上学在内。”<sup>①</sup>他把个人的生存当作全部哲学的前提，而自由则是生存的根本意义，这与他把确立个人自由作为政治的根本目标是完全一致的。如果说他的政治观体现了为资本主义矛盾和危机所困扰的自由派资产阶级的政治要求的话，他的存在主义也正是这种特定历史条件下自由资产阶级世界观的理论表现。

从30年代初以后，法西斯势力在德国占据了统治地位。雅斯贝尔斯由于在政治上倾向于自由派资产阶级，妻子又是犹太人，在法西斯当政的年代里倍受排挤和迫害。从1933年起，他被逐出大学的高级理事会。1937年，他被解除教授职务，1938年以后，他的著作被禁止在德国出版。1940年，他曾获准迁居瑞士，但纳粹当局不允许他妻子同行，他未能成行。在纳粹统治的年代里，他对当局采取了否定的态度，但只是消极地不赞成，还时有妥协，并未进行积极的反抗。

从1933年到1945年，雅斯贝尔斯并没因环境恶劣而中断哲学探索。1935年，他将在荷兰格罗宁根大学作的五次讲演汇集成书，以《理性与生存》为题出版。这本书系统地阐述了他的“哲学逻辑”，全面发挥了他对当代哲学基本问题的看法。他书中第一次公开讨论了他的哲学中的一个基本概念：“大全”（das umgreifende）。1938年，出版了《生存哲学》。这书实际上是他的《哲学》一书的简写本。从1938年到1945年，他没有出版什么重要著作。但他一直在写作他从1921年就开始写的《哲学逻辑》。在《哲学》和《理性和生存》中虽然论及有

<sup>①</sup> 《雅斯贝尔斯的哲学》第70页。

关的思想，但比较零碎。计划中的《哲学逻辑》分四卷。第一卷从各方面阐明真理的意义，第二卷论范畴，第三卷论方法，第四卷论述实际科学和实际哲学所及的世界。但他最后只完成了第一卷，即1947年出版的《论真理》，其余各卷都未能写成。

法西斯势力覆灭之后，雅斯贝尔斯在政治上重新活跃起来。1945年4月1日美军占领海德堡，他成了13名教授组成的大学委员会的委员之一，目的是重新开放被封闭的海德堡大学。他的教授职务也得以恢复。但德国的情况令他心灰意冷，遂于1948年接受瑞士巴塞尔大学的聘请，成为该校教授。

此后，雅斯贝尔斯还发表了许多哲学论文和讲演。1948年，出版了《哲学信仰》，这是他1947年7月作为客座教授在巴塞尔大学所作的一系列讲演的汇集。该书1949年以《哲学的永恒范围》为名用英文出版。1948年他还出版了他在巴塞尔大学的就职演说《哲学和科学》。1949年出版了《历史的起源和目的》。该书全面论述了他的社会历史理论。1950年出版了《哲学概论》，1951年英译本改名为《智慧之路》。这本书对他的哲学观点作了全面而通俗的论述，是一本了解其哲学的入门读物。此外还有《我们时代的理性与反理性》（1950年），《本末与展望》（1951年），《谢林》（1955年），《伟大的哲学家们》（1987），《哲学自传》和《答复》（1956年），《原子弹与人类未来》（1958年），《哲学思维的小学校》（1965年），《联邦德国向何处去？》（1966年），《命运与意志》（1967年）等。

在上述这些著作中，雅斯贝尔斯反复地重新论述了自己的哲学观、政治观、社会历史观和宗教观，但其基本观点都没有超出《哲学》一书的观点。如果说他的思想有所变化，那就是他对宗教的态度，他晚年从哲学的角度探讨了宗教对人生的意义。

1967年，他退回了德国护照，加入了瑞士国籍。从1968年起，他的身体状况越来越坏，1969年2月26日，在他妻子90寿辰那天，他平静地逝世了。3月3日举行了简短的丧礼，3月5日他的骨灰被安放在荷尔利公墓，他在几年前就买下了这块墓地，为的是能从这里“眺望德国”。

## 二、哲学思想

雅斯贝尔斯认为，哲学自始至终应该是个人人格和个人偶然存在的表现，在这一点上，他非常推崇克尔凯廓尔和尼采。他反对哲学的体系化和僵死的概念推导，他说：“在一个封闭的体系里，哲学思维不可能是真实的。”<sup>①</sup>他认为他的全部哲学著作并不是一个体系，而是互相关联的不同部分，或者说，是一个“开放的体系”。对于雅斯贝尔斯，哲学从根本上来说乃是形而上学，它是对有限存在的一种研究。这种有限的存在就是人的具体历史境遇。由于每个人都有其不同的历史境遇，因此哲学必定始终处于过程之中，始终处于悬而未决之中，它决不可能完成和终结，决不可能以一种普遍而永恒有效的形式呈现出来。雅斯贝尔斯认为，哲学似乎表现为两个向度。首先，哲学表现为客观真理，和可证实的事实相一致；其次，哲学表现出深不可测的向度，即个人同化这种客观真理的强烈性和可靠性。这两个向度恰恰和不可分割的“理性”与“生存”两个概念相对应。因此，哲学又是一个整体，始终是不可完成的，始终是一个永恒的任务。哲学必须使用逻辑和形式概念的工具，但是，运用这些工具是无法达到存在的，只有“根据存在的经验”才能把握或理解现实的存在。超验的存在决不是

<sup>①</sup> 雅斯贝尔斯：《论真理》，慕尼黑1947年版第26页。

“给定的”客体，而是在推论的理性失败之处，通过直接体验才能达到的东西。生存 (Existenz) 本身只有在雅斯贝尔斯所谓的“生存的澄明”中才能变得清晰和透明，反之，凡是企图用概念把握生存的尝试都必定失败，充其量是一种二律背反。最好的办法是把生存定义为思维的对象。

雅斯贝尔斯认为，存在 (Being) 可以分为三种形式：“客观存在” (Objektsein)；“自我存在” (Ichsein) 和“自在存在” (Ansichsein)。这三种存在中只有第一种存在才是思维的对象，如时空中的客体、物和人、工具，以及思维和理想对象，如数学表达的东西。雅斯贝尔斯认为这种存在乃是“此在” (Dasein)，必构成“世界”。“世界定位” (Weltorientierung) 乃是此在层次上的哲学。由于科学的经验世界并不是绝对的，而是预先假定了的一种更高的超越现实，因此，对此在来说，这并不充分。因为世界定位同样并不是包罗万象的可证实的事实集合，而是必须寻求科学的界限，以便确定超越点。但是，关于世界的理论知识和实践经验越充分和丰富，那么对于超越的必然性的认识就更明晰。在世界中的哲学定位必须认识到科学的原则界限，并把这些不断被取代的界限与实际的界限区分开来，因为关于世界的实证画面混淆了这两种界限，并因此不能超越经验的世界。

虽然理性借助于自然通过不断地寻求而获得了作为整体的世界，并把它变成了思维的对象，但是，自然是在哲学冲动的推动下超越了事实和规则的界限，并在经验世界的边缘碰到了和康德的二律背反对立的矛盾。精神和那种关于世界统一的观点并不和谐，而是用关于现实各部分互相分裂的观点来代替之，尽管现实各部分互相依赖，但是，现实 (reality, 实在) 仍然是分裂的，并要求一种互相分离的逻辑。

雅斯贝尔斯把实在区分为四种，它们从低到高依次分为：无机自然、有机生命、作为内在经验的灵魂和最高的精神（Geist）——传统哲学所谓的理性灵魂。雅斯贝尔斯认为，这四种实在并不互相包含，也不连续。每一种都有自己的特殊的实在。例如，适用于物的规律不适用生命，正如精神不同于生命那样。同样，时空范畴虽然适用于物，但并不适用于精神，每种实在都有自己的特殊范畴。雅斯贝尔斯的观点很接近尼古拉·哈特曼的存在等级论。因为雅斯贝尔斯认为，就低层次而言，高层次有其自律的规则，而且只考虑不同等级之间相似的关系。但是雅斯贝尔斯主要强调使一个等级绝对化并使其他等级服从它的逻辑和它的规则的那种倾向。他认为，哲学必须避开唯物主义、生物主义，以及泛心理主义和激进存在主义的陷阱，因为物理学、生物学、心理学和人道主义并没有共同的标准，而且也不会按任何统一的标准来行事。如果某个等级的实在伪装自己是一个真正的等级，那么它就失败了。宇宙的整体既不是一种普遍科学的可能的对象，它也不能被系统哲学变成统一的东西。在分解太一（One）以便使它成为认识的对象时，雅斯贝尔斯指出了完全不同于传统哲学的新方向。这种新方向就是始终寻求获得可以纳入一切实在的那个普遍。

因此，我们看到，雅斯贝尔斯所谓的存在（Being）并不仅一种，作为其必然后果，思维对于存在的关系也并不只有一种意义。心灵所理解的存在拥有许多种现象。显而易见，雅斯贝尔斯必定否定任何一元论的哲学，因为这种哲学无法探究真正的生存和超越的太一。但是，如果我们认为雅斯贝尔斯在否定一元论时主张某种多元论，那就大错而特错了。多元论独断地声称，不存在太一（One），杂多是互相不联系的。因此，在雅斯贝尔斯看来，多元论是在自相矛盾地肯定它所否定的互

相联系，如果它的肯定是有意义的话。因此，雅斯贝尔斯同样必定拒绝两种体系，这两种体系企图提出一种“封闭”的世界秩序。一种是实证主义。实证主义把机械论的思维和经验事实普通化，从方法论上采取错误的步骤从个别推到普遍，从部分推到全体；一种是唯心主义。唯心主义或者把观念物质化，或者把观念归结为有效性。总之，两者都强迫个别和单独的东西屈从全体和普遍；两者都没有考虑人的现实，把具体个人变成了经验对象或者空洞的观念；两者不公正地把存在当成总体知识（Totalwissen）中可认识的某物。

雅斯贝尔斯认为，人的生存绝不能成为认识的对象。个人自身有其心理—物理的方面，他体验到世界的性质和部分。雅斯贝尔斯把个人自身的生存称之为“此在”（Dasein）。作为意识一般（Bewusstsein überhaupt），自我在结构上和其他自我是一致的。但是，自我也许是更多的什么，因为它是思维和行动自由的可能的根据，它可以决定它自己的存在。在这种意义上，自我至少潜在地是生存（Existenz）。我们不能用概念去理解和把握“生存的”现实或实在，因为它只在它自身的自由中才表现自我，在和自我的关系中以及和超越的关系中才表现自我。因此，生存之澄明必须遵循它自己的独特方法。在生存之澄明的过程中所使用的范畴的位置是由这样一些符号占据的（这些范畴并没有权力规定对象）：自由、选择、决定、信仰，等等，这些符号归根结底是不确定的，因为它们的真正内容绝不能通过一种普遍来表现。生存的真正本质就在于对于他物的一种意向倾向，即对超越的一种意向，就是说，对于其他自我（我存在于与他们的“生存”交往之中）的一种意向，而且在自我反思的运动中，对于它自己存在的一种意向。由于生存绝不能一劳永逸地获得，但仍然存在洞察的可能的根据，雅斯贝尔斯常谈到“可能的生存”（mögliche Existenz），他把这种

“可能的生存”描述为绝不能成为对象的东西，它是我的思维和行动的源泉，也描述为“始终和它自己的自我，因此也和它的超越有关的东西”<sup>①</sup>，还描述为“具有历史个性、了解普遍范畴的个人，而这种普遍范畴是由这样的事实限制的：拥有无限性的个人是不可穷尽的，因此是不可规定的”<sup>②</sup>。雅斯贝尔斯还曾这样定义可能的生存，他说，“自我存在被叫做生存，因此，我不可能成为我自己思辩的对象，我无法了解自己，但只有在要不就实现自我，要不就丧失自我时才是这样”，事实上，生存乃是“我所是的一切所环绕的轴心，生存乃是这个世界上对我有意义的一切的轴心”<sup>③</sup>。生存不同于意识一般，它是超越（Transcendence）向其揭示自身的“秘密根据”（the hiddenness of the ground）。生存不同于精神，它本质上是对统一性和确定性的追求。反之，精神必然是某种理智的东西，普遍和整体的东西，而生存从概念上说是非理智的东西，归根结底是一切知识的“黑暗根据”，是时间中的唯一的和确定的存在，这种存在能够把自身交给超越。

这里，有必要强调一下生存这个概念的历史含义。在德国哲学中，哈曼和雅可比在他们攻击启蒙运动的理性主义和反对康德的唯心主义的论战中曾经使用过生存这一概念。兰克和谢林用生存来反对黑格尔的理性和理念的概念。但是，归根结底，雅斯贝尔斯是有意识地从索伦·克尔凯廓尔那里推论出生存这一术语的特殊内容的。他说，生存这个词从一开始只是那些表示存在的词之一。在哲学中，最早给予这个词以历史联系的意义的人是克尔凯廓尔。正是克尔凯廓尔从谢林那里接受了

① 雅斯贝尔斯：《哲学》第1卷，斯普林格出版社1932年版第13页。

② 同上书，第298页。

③ 《论真理》第76页。

理念 (Idea) 和生存的区别, 并把现存的个人抬高于黑格尔的各种理念规定。

因此, 虽然生存是无法定义的, 但是却又是可以加以限制的。雅斯贝尔斯为了说明生存这一范畴而求助于海德格尔得自康德的某些范畴, 但却加以相反的理解。例如, 在海德格尔和康德那里, 客观实在是由因果律规定的, 而雅斯贝尔斯认为“生存的” (existential) 实在则是由历史性和自由的中心概念规定的。在生存方面, 雅斯贝尔斯所谓的“生存的”交往就是实体的因果性; 生存的地位、价值或深度就是客观规定的尺度或崇高性; 完满实现的历史发展阶段的时间就是无限的数学时间。

雅斯贝尔斯认为, 生存和自由是两个可以互相交换的概念。但是, 雅斯贝尔斯所理解的自由是什么意思呢? 如果自由和生存是同一物的两个方面, 那么, 人们必定象他人一样是难以定义的。“只有在我自己的自由的可能性的基础上, 我才能提出自由是什么的问题。因此, 自由或者根本就不存在, 或者在有关它的问题中已经预先假定了自由”。所有关于意志自由的证据都预先假定了它们证据的真正对象: “自由意志本身, 因为它已经把握了自己的可能性”。<sup>①</sup> 自由并不等同于非决定论, 它是一个有关经验世界的范畴, 并不触及“生存的”自由, 因为后者既不是“客观的”, 也不可能服从证明或不证明。虽然知识、任意的意欲和规律是自由的条件, 但是, 它们并不构成或穷尽它。雅斯贝尔斯认为, 分析自由意志, 例如我们在一般哲学教科书中所看到的那种分析; 必然仍然是有前提的, 因为自由只有在个人具体和暂时的决定中才能被揭示。因此, 雅斯贝尔斯认为, 黑格尔那种脱离经验世界的绝对自由同样解

<sup>①</sup> 《哲学》第1卷第446页。

决不了绝对性和总体性、主体和客体的对立，变成了“空洞”的概念。事实上，生存这一概念背谬恰恰在这个十分不恰当的概念中得到了表达。

“生存自由”的界限（它是不可避免的“生存罪恶”的基础），即人不可能没有斗争和没有痛苦而生活的事实，亦即人面对死亡和虚无的事实，构成了雅斯贝尔斯所谓的临界状况（Grenzsituationen）。它们是不可改变的、必然的、最后和绝对的状况。我们碰到这种临界状况，就会遭到毁灭。事实上，临界状况始终是我们为具体规定的、历史的和偶然的状况所束缚和限制的根源，我们不可能任意去改变它们。

这里，伴随着临界状况这一范畴，我们碰到了雅斯贝尔斯所谓的“历史性”（Geschichtlichkeit）这个范畴。这个概念有点类似于海德格尔的普通（Gemeinigkeit）和被抛状态（Geworfenheit）这两个概念。但是，雅斯贝尔斯的“历史性”这个概念所表达的内容比他从传统哲学所借用来的任何其他概念更多。“历史性”这个词部分地来自威廉·狄尔泰的哲学，其指导原则是经院哲学的假设：每个人都是难以述说的（*Omne individuum est ineffabile*）。对狄尔泰来说，正如对雅斯贝尔斯来说一样，人是一种独一无二的历史存在，他是唯一的、具体的、有限的和暂时的，就是说，“任何历史现象的有限性，每个人的概念的相对性，都是关于人的历史观点的最后措词”<sup>①</sup>“历史性”这个词在德语中是对整个德国哲学传统关于历史的论述的一种反响，同时预先假定了一种本质上是形而上学的历史观，作为一门精确和冷静的科学，这种历史观不同于英国和大陆的历史观。雅斯贝尔斯谈到过“历史的形而上学的广延性”。在雅斯贝尔斯那里，“历史性”这一概念表达了人

<sup>①</sup> 《狄尔泰全集》第5卷，斯图加特1961年第9页。

在时间中的存在的界限和向度 (dimension)，它代表了个人的统一性，个人在经验世界内的生存。

正如我们已经指出的那样，我们不能通过清晰明确的观念从概念上思考生存。当推论的思维把生存从其适当的境遇中分离出来时，事实上，这种境遇 (Situation, 状况) 乃是生存现象的模式 (the mode of appearance of Existenz)。自由只有在和其和肉体及世界相联系时才会成为真的，而经验秩序同样通过其和自由的联系而沉浸在主观性 (Subjectivity) 之中。对于雅斯贝尔斯来说，哲学的永恒问题之一，即肉体 and 灵魂统一的问题，始终是一个二律背反，同时也是人们提问的永恒源泉。但是，历史性同样代表了自由和必然的综合，代表了无限的可能性和不可改变的事实的相遇，而且进一步代表了时间和永恒的结合，即“在历史意识中，我在和其他历史性自我沟通过程中，我认识了自己；作为一个自我，我必然是暂时的——我必然是我自己的唯一状况和事件的综合”<sup>①</sup>。一方面，生存是对正在变化的环境、希望和恐惧的记载，而另一方面，它又超出了经验世界和时间的界限。它的历史性就是体现在时间中的永恒性，或者说，它就是永恒界限内的历史。

记录正在时间中过去的事件的历史乃是历史性的条件，就它是历史意识的先决条件而论，它也可能超出历史。时间和永恒性的背谬的统一在历史成熟的时刻找到了自己恰当的表现，正是在这个时刻，我们超越了我们自己的生存。正如克尔凯廓尔早就指出的那样，这个时刻，这个确定的场合，决定性的场合，热烈交往的场合，这个永恒的一刹那，必定正在过去的时刻相对立。因此，对于雅斯贝尔斯来说，历史性就是一切具体的、有限的、非抽象的、非普遍的东西的基本特征。正是在这

<sup>①</sup> 《哲学》第1卷第398页。

种意义上，雅斯贝尔斯早就指出，历史性包括一种非理性的因素。但是，我们不能认为这种非理性是一种否定的价值。雅斯贝尔斯指出：“非理性的东西不仅是某种超出普遍物之界限的东西，而且的确也存在非理性的普遍性，例如在诗歌和艺术中性格类型的确实性。历史性……作为其工具，拥有理性的东西，也有呈现为形式上的非理性的东西，因此，历史性是超理性的，而不是非理性的。”<sup>①</sup> 历史性的概念在某种意义上复活了新黑格尔主义的具体普遍的观念。通过逻辑推导或抽象推理绝不可能达到的东西，只有通过有限制的概念才能表明的东西，乃是生存的核心，因此它也具体地体现在世界中。对于雅斯贝尔斯来说，“历史的”就是巧妙地躲开那些普遍的公式所固定下来的东西，也就是巧妙地避开任何结合成体系的东西。因此，“历史的”也是超越现实（实在）的每种表现，就其本质性而言，它既不能通过普遍确定的教条来理解，也不能被结合成为一种启示体系。

到目前为止，我们已经了解到，在雅斯贝尔斯哲学中，历史性的概念表示的是具体存在的某种完满性和丰富性，它是唯一的、无可比拟的、不可简化的概念图型。因此，我们公开加以保留的必然性就变得更清晰了。在雅斯贝尔斯的思想中，历史性这个概念的重大意义是十分明显的，如果我们仔细考察一番便知，它的影响不仅扩大到人类学，而且扩大到认识论、形而上学以及伦理学。我们已经看到，从一开始历史性就属于个人的生存。但是，雅斯贝尔斯使用这个概念，目的在于它可以应用于所有的经验实在，因为个人的具体境遇限制已然包括了那种实在。因此，在世界的确是这个世界而不是某个其他世界的意义上，世界是历史的，正如就我的历史性而言，我是我所

<sup>①</sup> 《哲学》第1卷第408页。

是的那个人而不是其他某人那样。世界的历史性就建立在它的偶然性（或可能性）之上。关于另一个可能世界的思想是徒然的、空洞的，正如莱布尼兹企图从一个可能世界的体系推导出这个世界那样。世界就象个人、暂时性和具体性一样是唯一的。

雅斯贝尔斯的历史性这个概念最成问题的方面在于他断言真理本身的历史性，反对真理本身的普遍性、永恒性或总体性。如果从哲学推理角度看，一种思维就其能促进交往而言是真的，那么，对于雅斯贝尔斯而言，推论的思维绝不能获得关于存在的普遍有效的概念，而只能获得其中关于存在的一种观点。真理的历史性代表了认识论的界限，也代表了在获得知识时个人的向度。雅斯贝尔斯认为，关于一种思维的真理是和思想家不可分离的，他的世俗境遇和个人经历将决定他对存在洞察的广度和深度。人的世俗的条件乃是对获得真理的主要限制。人并不是笛卡尔所谓的那种纯粹精神，他以清晰明确的观念进行思维，但是，他必须征服事实上埋藏在不可理解的东西之中的真理。人类在探索真理的过程中，奋斗和失败、危机和新的开端、勇敢和努力都是天生的。绝对真理似乎只出现在个人真理的“生成”（becoming）中。雅斯贝尔斯认为，没有过程和没有斗争的真理只能设想它存在于超验的现实之中。对于人来说，它绝不是正在存在的东西，就是说，它是一个有限的概念。雅斯贝尔斯几乎认识到，这种理论转向了相对主义和透视主义。但是，对雅斯贝尔斯来说，从概念角度来看，凡是企图获得不成熟的和谐或企图调合“生存的”矛盾的努力似乎都必定是对人的“生存条件”的背叛。

在雅斯贝尔斯那里，对生存是不能做任何规定的，那么，我们如何用一个词来指称它呢？这就是他所谓的“大全”（Das Umgreifende），其含义是“无所不包者”或“统摄”。雅斯贝

尔是这样解释大全的：“它不是我们某一时刻的知识所达到的视野边际，而是一种永远看不见的视野边际，不仅如此，一切新的视野边际又都是从它那里产生出来的。”<sup>①</sup>因此，雅斯贝尔斯认为，至此才能给存在下一个完美的定义：“存在是指无所不包的大全所代表的那个至大无外的空间。”<sup>②</sup>

雅斯贝尔斯认为，在他的巨著《哲学》一书中，他的哲学思想发生了新的变化，他在大全哲学中尝试性地阐述了这种变化。大全哲学的最初公布和表述是在《理性和生存》（1935年）中，在《生存哲学》（1937年）中被更加系统地发展了，并成为《哲学之逻辑》一书的主题的东西。该书之第一卷《论真理》（1947年）对大全哲学作了充分而精细的阐发。大全哲学的出发点是这样的思想：凡是成为我的思维对象的那种东西，只是存在中的一种规定的存在，即一种存在模式(mode)。就是说，大全是我们不可达到的视野边际，我们从它出发可以眺望封闭的存在全体，这个视野边际是不可超越的。对于我们来说，存在仍然是敞开的并从各个方面把我们引向新的视野边际。雅斯贝尔斯认为：

“我们始终在一种视野内生活和思索。但是，事实的真相是，这种视野乃是一种进一步指出某物的视野，它再次包围已知的那种视野。正是从这种状况出发，我们提出关于大全的问题。所谓大全并不是一种视野，在这种视野内，每种规定的存在模式和真理出现在我们面前，相反地，在这种视野内，每个个别的视野都是被封闭的，而且绝对包容在某物中的那个视野作为视野就不再是可见的视野了。”<sup>③</sup>

① 《生存哲学》第18页。

② 同上书第14页。

③ 雅斯贝尔斯：《理性和生存》，1935年版沃尔特出版社第52页。

这种思想构成了雅斯贝尔斯的哲学的基本操作 (Philosophische Grundoperation)。这种操作的目的是从任何特殊的认识活动中解放 (liberation) 我们关于存在的意识 (Seinsbewusstsein)。思维的困难就在于这样的事实：一旦我们开始思索大全，它 (大全) 就变成了一种特殊的存在，例如，关于世界或关于心灵的存在。因此，有关大全的任何阐述在某种意义上都是自相矛盾的，因为这种阐述的目的在于存在 (Being) 本身，而不是任何种类所规定的存在物 (being)。此外，如果每种阐述都是确确实实地进行的，那么我们始终面临着对大全全体作错误肯定的危险。因此，雅斯贝尔斯所思考的大全问题乃是存在的无定界或无限的问题。

雅斯贝尔斯认为，大全通过客观存在的东西和视野的边际永远只透露出一点关于它自身的信息，但它从来不会成为思维的对象。因此，我们可以从哲学思考角度领会它，但不能客观地认识它。因为一切样式 (mode, 模式) 的大全，一旦变成研究对象并且仅仅是研究对象，似乎就冰释了，而当它们以研究对象的形态而成为可见的和可认知的东西时，好象就寿终正寝了。因此，雅斯贝尔斯认为，大全自身并不显现自身，而一切其他东西却又都在大全里面并向我们显现自身，以便使思维的结果不是产生出一种关于什么东西的知识，而是呈现出一个色彩特异而又广袤无尽头的空间，从而使我们所认识的一切存在物都因与这个空间有了关系而获得一种深远的含义，它们都从它那里向我们显示其自身，借此向我们透露存在，而其自身并非就是存在。雅斯贝尔斯还进一步指出，大全不仅能使一切事物按其本来面目直接显现自身，而且还使它们都成为透明的。他说：“这个空间虽然不能被认识，它却显现为一种好象在透视着一切被认知的存在的东西”，因此“对哲学来说，万

物同时又都被大全所渗透，或者说，万物既存在又不存在”<sup>①</sup>。

雅斯贝尔斯认为，对大全的阐述可以使我的存在意识发生变化，就是说，这种阐述使我们认识到，一切所谓的客观知识，都只是关于现象的知识，而不是关于存在本身的知识。因此，我们就有一种与一切特定的知识不可相提并论的存在意识明亮起来了，我们进入了可能性的最大空间。在这个空间中，一切都是不确定的，都是可能的，可供选择的，因此，大全并不给我们可知性，它让我们保持着自由。

雅斯贝尔斯认为，对大全的阐述是彻底发展哲学思维的“预备条件”，是“哲学逻辑的任务之一”。就是说，阐述大全是建构其整个哲学体系的一个基本前提。如果说存在是雅斯贝尔斯的本体论的逻辑起点，那么大全则是其实际的前提，需要常常把雅斯贝尔斯后面所谈到和引申出来的东西与大全作相应的对照，把大全作为其整体背影。在这一点上，大全的确是雅斯贝尔斯本体论理论的一个大全，因为他的本体论思想都无所不包地包含在这个大全之中了。

雅斯贝尔斯认为，大全作为一种设定，还无法说明任何问题，只有通过不同的大全样式的具体化，才能真正展现他所谓的“现实”。

他指出，大全是会“因某些现象的客观性而分裂成为不同的大全样式的”<sup>②</sup>，它们依次是世界、普遍意识、实存、精神、生存以及超越存在。这是一个由低级层次向高级层次排列的大全样式的序列。他说：“在思考关于暂时性的存在时，人们必须不断地经历大全的各种样式。我们不能停留在任何一个样式

① 《生存哲学》第23页。

② 同上书第19页。

上面。”<sup>①</sup>

这里，我们看看雅斯贝尔斯是如何分析大全的各种样式的。

首先，世界是什么呢？雅斯贝尔斯认为，世界是我十分生疏的东西，整个地看，世界是不能信任的。对于世界是不能用具体的事物来描述的，而必须用抽象的大全加以阐明，世界就是大全的一个样式，它代表着为我们的存在，它的特征是主观与客观相关联。

雅斯贝尔斯认为，可以把世界划分为四个界域：物质世界、生命世界、心灵世界和精神世界。

其次，普遍意识、实存、精神、生存也是大全的各种样式。世界乃是存在自身在其中向我们显现的那个大全。除此之外，还存在一个我们人本身所是的那个大全，它包括普遍意识、实存、精神和生存。显然，这是对于与世界相对应的“我”（即人）的不同状况的一种描述。

雅斯贝尔斯认为，如果我是一个与其他主体本质上相同的主体，那我就是普遍意识。意识是第一性的东西，任何东西只有呈现于我们意识之前而成为可经验的对象时，对我们来说才是存在的。凡不呈现于我们意识之前者，凡是根本与我们无接触的认知者，对我们而言，均是一无所所有。因此，为了返回现实，就要从空洞的意识前进到现实的人的实存。因为人的实存比空洞的普遍意识更接近现实。

那么，何谓实存呢？实存就是人的实际存在。一方面，实存不同于空洞的普遍意识；另一方面，实存又不同于客观性的世界。因为这种实存是不能被作为客观对象加以认识和把握的，如果被视为客观对象，那么我本身所是的实存的大全就变

---

<sup>①</sup> 《存在主义》第231页。

成了象客观世界那样外在的东西；而一旦我们的实存成为研究对象，我们就落入了客观世界之中，在这种情况下，我们成了物，而不是真正的人。因此，我是一个真正的个人，一个走向现实的人的实存，其特点是既实际存在而又有其个性。

精神在雅斯贝尔斯那里是人本身所是的大全的第三种样式。他认为，精神是知性的思维、活动和情感的整体，这个整体不是知识的封闭的对象而是理念。不管是普遍意识，还是实存，都是片面的。人不仅是一个普遍意识，也不仅是一个实存，他同时还是一个整体，这就是“精神”。就是说，“我不仅只是实存，现实的我又是一个精神，凡是意识所思维的东西和作为实存的那些现实的东西，一切的一切，都能被吸收到这个精神的各种观念性的整体里。”<sup>①</sup> 显而易见，精神是普遍意识与实存的一个合题，它显示了人的更加完美丰富的精神性，构成了一个具有知、情、意的人的理想形象。同时，精神又是一个趋于完成而又永不完成的整体，它体现了人的自我完善性和开放性。

雅斯贝尔斯认为，普遍意识、实存、精神均属内在存在，它们前后相续使人从一种混沌的意识状态上升到一种完满丰富的精神状态。由于精神的开放性，便出现了超出内在自我的可能，这也就是超越到人的生存状态的可能。就是说，当我超出了我的内在自我，我便成为与其他生存共在的生存。因此，生存与精神的区别在于：精神只不过是知性的形态，而生存则不再是知性，它属于理念的范围。精神是一个整体，而生存则是打破所有整体而不到达任何实在的总体。因此，生存实际上乃是一种非理性的纯粹的精神存在，它乃是人之所以成为真人的最高层次，就是说，人之为真人，就必然要成为一个生存。我

<sup>①</sup> 《生存哲学》第40页。

们前面已论述生存，这里就不多说了。

雅斯贝尔斯认为，在世界的背后，在人的内心深处，有一个彼岸世界，即“超越存在”，它就是抽象的存在本身。这个超越存在，只有成为生存的人才能领悟它的存在，倾听它的召唤，因此，它的存在是靠人的信仰来把握的，它存在于人的非理性的状态中。只有确信和信仰这个超越存在，人才能最终成为生存，成为真人。

因此，一方面，只有透过生存，超越存在才不会变成迷信，而能够表现为真正不致于消失的实在；另一方面，只有当我们认识到超越存在乃是使我们真正成为我们自己的力量时，我们才是生存。

雅斯贝尔斯认为，超越存在所在的那个地方，或者说，到达了超越存在的那种状况，就叫做“现实”，也可以说，超越存在就是现实。他说：“现实一直往后退，一直退到超越存在那里才不再后退。”<sup>①</sup> 这是说，现实是意识所不能把握的，越意识越渺茫，只有到超越存在那里才能够找到它。所以，“哲学思维的最终问题，还是追求现实的问题”。<sup>②</sup>

雅斯贝尔斯认为超越存在，即现实有三个特点，即无可能性、历史性和统一性。他说，“只有当我成为我自己时，我才取得这种关于现实的经验。超越存在，当我作为可经验的世界事物时，它的发言我是听不见的，只有当我是一个生存时，它的发言我才能听到。我自己的现实，取决于我如何认识现实和我把什么当作现实来认识的方式。我如何去接触那无可能性的现实，我们如何在我们的历史性里并通过这历史性亦即统一性

① 《生存哲学》第76页。

② 同上书第65页。

而把握现实，其方式决定着我们对现实的接近。”<sup>①</sup> 这也就是说，只有当我成为生存时，我才能达到现实，成为现实的，或者说，我的生存才就是我的现实。因此，我的生存状况，完全是与现实相对应的。所以我们可以说，现实的上述三个特点，归根结底是为了说明对生存本身的本质规定的。

雅斯贝尔斯认为，生存与超越存在，即现实的相互关联，就是人的纯粹意识与人的纯粹存在的关系，只有通过人的纯粹意识，返归本原，才能达到人的纯粹存在。因此，生存就是人的行动和人格的呈现。

雅斯贝尔斯以欣喜的心情总结了他关于大全的学说：“当我给我自己照亮了大全这个无所不包的空间时，我仿佛把围绕我的黑暗的牢墙变成了透明的；我瞭望到了远方，一切存在着的東西都当下呈现在我的面前。——然后，当我确切掌握了存在借以向我自显的那种真理时，我仿佛走到哪里就有光跟我到哪里，我就自由自在。”<sup>②</sup>

### 三、密 码

雅斯贝尔斯认为，超越存在乃是一种信仰，而这种信仰并不是盲目的信仰，仅仅是一种通过个人的知觉和经验而产生的信仰。他说：“现实只能通过有信仰的知觉、有信仰的经验来把握，除此之外，别的道路都行不通。”<sup>③</sup> 因此，“现实是当下现在着的，但只当每一个自身存在的人能够通过自己的现实来

① 《生存哲学》第78页。

② 同上书第84页。

③ 同上书第84、83页。

认知它时，它才当下存在着。”<sup>①</sup> 每个自身存在着的人又是怎样通过这种有信仰的知觉和经验来把握现实呢？这就需要“密码”。他说：“只有把存在当作密码来谛听，才能领悟看来毫无疑问的现实的真义。”<sup>②</sup> 因此，密码之重要，就在于它关系到我们能否领悟现实的问题。

我们前面已经说过，对雅斯贝尔斯来说，哲学从本质上就是形而上学，而形而上学乃是关于超越存在或现实的密码读本。密码概念（Chiffre；Chifferschrift）预先假定，理性不可能直接认知世界的本性，但是，我们必须采用关于现象的秘密语言才能阅读那个现实。正是在这个意义上，康德已经论述过：“大自然通过密码向我们倾诉自身”；歌德也曾指出过：“世界精神的字母”；诺瓦利斯和德国浪漫主义者们也曾表达过同样的思想。对雅斯贝尔斯来说，密码并不等于现象，而是超越的实在在世界里的形象。这也就是说，密码就书写在我们的世界之上，它携带着超越存在的信息，我们通过个人的经验领悟了密码，就会看到超越存在的形象。

那么，密码和符号及语言是什么关系呢？为什么在世界与超越存在之间必须采用密码的形式来沟通呢？雅斯贝尔斯认为，这是因为存在着一个矛盾：一方面，我们必须通过语言才能把握现实，而另一方面，由于语言是一种思维形式，它的内容就是一种被思维了的东西，所以使用语言立即就会把现实当作一个可能的东西来思维，而现实并不是万能，这样就歪曲了现实。因此，领悟现实的那种语言形式必须是一种既思维同时又停止思维的思维所具有的形式，就是说，一方面使人们在思维中把握现实，另一方面又使人们在思维中抛弃思维的形式。

---

① 《生存哲学》，第84页。

② 同上书第84、83页。

这样一来，只有通过密码的暗示，才能领悟现实（即超越存在）。

雅斯贝尔斯认为，密码有三个特点：首先，世界上的一切东西都可以充当密码；其次，密码是不能用其他东西来解释的；第三，密码并不是一种具体的，可以把握的东西。

那么，密码和符号代表的是同一种东西吗？在某种意义上，它们代表的是同一种东西，如果我们根据雅斯贝尔斯的意思把符号（Symbol）区分为二种的话：一种是可以解释的符号；另一种是只能加以直观的符号。第一种符号指的是在世界中的记号。一个符号可以成为密码，但是，条件是不存在它所指的被规定的记号，而是代替一种实际上不同的现实。在这种情况下，符号指的就是密码，它并不是对象而且也不可能成为对象。当世界在其经验向度中证明普遍意识时，对于生存来说，它接受了符号的特征。在这种意义上，符号和密码是不可分的。因而解释或者分析就不再是可能的了。雅斯贝尔斯曾谈到根据事物的外形来解释超越的问题，例如通过一个人的面貌，我和他进行“生存的”交往，我深入处于生存核心的自由的没有对象的根基，通过世界和生存，我深入存在。因此，已知的东西无法进一步加以解释，因为任何解释在最后的分析中必然返回到原初的语言，即返回到超越（Transcendence）的直接已知物，因此同样变成了第二等的密码。

当雅斯贝尔斯谈论密码的历史性时，他指的是密码的不稳定性，它们的不断消失和新生。当世界作为稳定的、连续的实体，可以进行经验考察而呈现于普遍意识之前时，它同时作为密码向生存揭示自身。因此，通过密码来把握存在是绝不会彻底成功的，通过密码来把握存在乃是一个不停的运动，一种持续不断的征服和经常性的损失。关于密码的真理并不是普遍的，正如占有这种真理的人那样，是唯一的。每一种数目无限

的密码都可以以无限的方式来加以阅读，而每一种阅读同样也可以成为密码，密码的无限暧昧就是它们的真正本质。

凡是在关于存在的直接语言中无法表达和不可言喻的东西，在某种意义上都可以变成普遍的，因此可以成为哲学讨论的对象，即在神话和宗教中是一种情况，在本体论体系中又是一种情况。关于超越的语言被吸收进作为第二种普遍对象的经验世界。因此，密码的理论假定了两种对立的运动：一种是从原初的密码，即关于超越的原始语言到这些密码在神话和哲学中的具体化的运动，雅斯贝尔斯把这种运动称之为人的语言；另一种是从神话和哲学到存在的运动。关于超越的原初经验历史地、具体地在第一种语言（运动）中发生了，而形而上学的实在（现实）在思维中实现了，符号则构成了第二种原初的语言。这两种语言的联系发生在超越和内在性，以及生存和理性的统一中，这种联系使被传达的信息明确并理智化。

神话和宗教语言在原始密码和理性之间进行调解。而在第三种语言，即思辩语言（经典本体论体系的语言）中，密码的阅读成了形而上学的思维。这种语言通过过去的哲学家谈论哲学，并通过他们向未来的哲学家谈论哲学。雅斯贝尔斯认为，哲学的任务就是传播原初的密码，回到关于存在的直接语言。

根据上述论述，人们可能认为雅斯贝尔斯的哲学有点儿像克尔凯廓尔哲学，又有点儿像康德、柏拉图或黑格尔的哲学。但是，我们的考察结果却是，雅斯贝尔斯尽管从康德、克尔凯廓尔那里学到了许多东西，但最终却几乎没有接受他们的任何东西。所有那些学到的东西都发生了变化，变成了他本人的思想。雅斯贝尔斯改变了他的先辈的思想，使这些思想能够切合时代，为当下的生存服务。

那么，雅斯贝尔斯的哲学中的新东西及其独特之处又是什么呢？这就在于雅斯贝尔斯立即就接受了真理的核心，即“密

码”（Cipher），而且以不平凡的开放心胸和批判的洞察拒绝了密码的普遍性。因此如果我们要说的话，那么可以说，雅斯贝尔斯的哲学是一种关于哲学的哲学，就雅斯贝尔斯来说，哲学已经达到了自我意识。雅斯贝尔斯认为他自己的哲学思想作为一种哲学隐喻（metaphor）不仅有其弱点，而且有其优点。

对于雅斯贝尔斯来说，世界乃是意识的恰当的对象，同时，通过世界的非理智性，世界又是生存的密码。只是由于其历史性，生存才能在存在的现象的连续流动中直观地把握存在。因此，确信超越必定永远被夺回并重新被建构起来。在雅斯贝尔斯看来，辩证哲学的系统一致性不可能成为一种求助于生存的历史性的语言知性的工具。一种哲学体系可能被认为是一种密码，但是，对于雅斯贝尔斯来说，没有一种哲学体系可以声称理解或把握了密码的意义。

雅斯贝尔斯的哲学是这样一种哲学，它试图通过对于唯一的、特殊的和历史的个人的研究以便更切近地理解普遍的人类可能性。他的哲学既不是一个抽象的普遍体系，也不是一个个人自白的形式。但是，他的哲学仍是一种哲学，它的基础乃是个人。这种两极定位有助于雅斯贝尔斯哲学的独特的动力紧张。雅斯贝尔斯主要关心两个问题。第一个是存在和真理的关系问题，另一个是生存和存在的关联问题。第一个问题是主要是一个带有人类学色彩的认识论问题，而第二个问题则是一个形而上学的问题。第一个问题所强调的主观主义被第二个问题的形而上学的目的所取消了。虽然雅斯贝尔斯一方面坚持真理是个人的和历史的，但是，另一方面他又大谈就象一种“赠品”那样的偶然的的存在，因而生存在最后的分析中并不是源泉，而是存在的证明。

雅斯贝尔斯对于真理的暂时性和历史性的强调已经被某些批评家解释为缺乏客观标准，一种令人不快的个人主义。事实

是，按雅斯贝尔斯的观点，关于现实的任何一种哲学解释最终都得返回到个人；不考虑例外的唯一性的关于本质和普遍的体系，实际上不能被称之为哲学体系。但是，由于雅斯贝尔斯肯定了充当新的客观性的基础的存在必然性，那种纯粹主观主义的哲学可能陷入其中的无限的倒退被克服了。

这种新的客观性是怎样进入内在性的领域的呢？由于临界状况所揭示的深渊，我自己的“真理”变成了浅薄的和可笑的。正如雅斯贝尔斯所说的，我是来自我，但并不是通过我，就是说，我的思想和活动的源泉是内在的，而我的存在的临界根据却是外在的。我不仅意识到我自己的存在（being），而且也意识到外来的，通过其现象对倾听的他者讲话的那种存在（Being）。

存在（Being）和生存（Existenz）是雅斯贝尔斯哲学的两个相反的概念。从体系的角度来看，这两个概念并不相关，而是以爱洛斯（Eros，性爱或渴望）的形式在两个方面自由地活动。通过形而上学所激励的生命冲动，生存指向超越，这种生命冲动超越了生存和思维的个性，只出现在经验和理智秩序失败的地方。正是在这种意义上，我们必须理解雅斯贝尔斯所肯定的东西的基础是人存在的临界现实和超越的中心密码。存在包围着生存，存在觉察到它并参加到它之中。因此，对雅斯贝尔斯来说，个人的历史真理包括在存在的真理之中，而它的主观性变成了对超验的现实的肯定。由于一个绝对非主观的存在，生存的绝对性毁灭了。

世界、生存和超越乃是存在的三个不能化简的领域。它们是不可简化的，可是它们归根结底确实是由历史性这个概念联系在一起。历史性这个概念把世界和自我联系在一起：世界乃是自我自由的根据，而自我接受并同化世界。与此相似的是，“密码”的概念同样从世界出发，通过其现象而引向超越。

但是，雅斯贝尔斯这位冷静而公正的现实诊断学家坚决抵制了恢复存在——一种临界统一的诱惑，在他看来，这种存在并没有考虑存在不同领域之间所存在的分裂的征兆。阅读原初的密码并不能给我们提供一个有关永恒调合的充分根据。

雅斯贝尔斯认为，“每一种哲学都创造了它自己的概念，它没有更高的外在标准，为了知道什么哲学是真的，我必须生活在这种哲学之中，我通过定义不能了解这种哲学”<sup>①</sup>。从这种观点出发，雅斯贝尔斯得出了这样的结论：哲学真理并不存在于对于普遍性的肯定之中，而存在于通过其现象的存在的“生存的”同化中，并导致内在的变化，一种柏拉图洞穴寓言意义上的转向。对于雅斯贝尔斯来说，哲学的目的并不是达到一种自圆其说的封闭的体系，而是对于自由的不懈追求，发现新的知识模式，发现自由思想可以在其中活动的无限空间。因此，哲学本身乃是苏格拉底的苦恼，它激励我们去发现隐藏的源泉，实现已经暂停活动的东西，深入存在的最深处。雅斯贝尔斯有意不作任何具体的决定，而是提出更高水平的问题加以讨论。并从各个方面加以阐明，以代替非个人的真理。

显而易见，从雅斯贝尔斯的观点来看，他必然要拒绝这样的问题：哲学家必定要寻找所有的观点，占有并保留这些观点。对于雅斯贝尔斯来说，并没有直接通向存在的道路这一事实要求哲学家拥有从一种观点转向另一种观点的永恒的灵活性。对雅斯贝尔斯来说，占有一个位置就是表示一种对权力的理智意志。每个位置都可能被合理地加以剥夺，而且在每一时刻都可能变成是非哲学的，而在这每一时刻中，它将以一种生存的哲学推理来取代一种哲学的认识。每一种哲学学说都只是一种解释，每一种哲学都包含着真理的种子，而并没有再现这

<sup>①</sup> 《哲学》第1卷第206页。

种真理。世界可能有无限种解释，所有的解释都能说明一点什么，而且在某种程度上，都能认识一点存在本身。因此，哲学的根据并不是寻求保证满足存在的知识（Seinswissen），而是倾听开放的没有视野的包围一切视野的空间。

因此，有些人可能认为雅斯贝尔斯是一个相对主义者。但是，问题是，相对主义的界限是什么。为了有意义，哲学必须占有确定的地位吗？换句话说，把所有的哲学都看成密码（包括密码哲学）是可能的吗？无限的倒退必定在某些地方产生确定的根据，从这种根据出发，只有一种哲学推理是可能的。雅斯贝尔斯发现了这个问题，他说：“创造相对的东西——通过这种创造，哲学思辩再次从其自身的结果中解放自己——乃是无限的过程。这种创造可能倾向于任性妄为并假定一种空洞的纯粹否定的相对主义。然而相对化构成了一种有意义的运动，这种运动只来自某种积极的东西，来自一种真理。但是，使这种真理在哲学上客观化并不是一种有意义的目的。哲学在思维中寻求它的启蒙，这种思想本身始终仍然是相对的。唯一的一种真理就是关于生存的真理，生存在理念中运动并在超越中发现它的根据……”<sup>①</sup>。

#### 四 结 语

最后，我们用雅斯贝尔斯本人的两段论述作为对他的哲学思想评述的总结。

雅斯贝尔斯说：“过哲学生活的人，通过实际经验、个别科学、范畴学说和方法论。熟悉了大陆上的安全基地并且在这个大陆的边缘之内以平隐的行程遍游观念世界之后，象一只蝴

<sup>①</sup> 《论真理》第 736 页。

蝶一样，终于飞临海岸，朝着海面飞去，奔向一艘海船，想跟随这艘船远涉重洋，探索太一，观光它在自我生存中所体会到的那个超越存在。他所追索的那艘船——哲学思维和哲学生活的方法——对他来说是可望而不可及的。他竭尽全力，也许只表现出一些晕头转向的古怪动作来。我们都是这样的蝴蝶。当我们离开大陆，我们就完了。但我们不乐意老呆在那里。因此，在那些满足于安坐大陆的人看来，我们的飞翔是十分不平稳，或许还是十分可笑的。只有那些懂得我们的烦闷的人，才能理解我们的行动。”<sup>①</sup>

他还这样写道：“生存哲学是一种利用一切专门知识但又对之加以超越的思想。靠这种思想，人希望成为他本身。这种思想并不去认识客体，而是阐明并促成思想者的存在。通过超出一切而把存在加以固定的对世界的认识，从而进入悬而不决的状态（作为对世界的哲学态度），它呼吁它的自由（作为生存之澄明），并通过想象出超越而创造它的无条件的行动领域（作为形而上学）。

“这种生存哲学不能被完成于任何个别著作中，也不能在某一位思想家的生活中得到最终完成。它的现代起源，以及它的无与伦比的发展，都可以在克尔凯廓尔那里找到。这个人在他的时代曾在哥本哈根引起轰动，但很快又被忘却，在第一次世界大战前不久又很出名，但在今天才开始有决定性的影响。谢林在其晚期哲学中走上了从生存方面突破德国唯心主义的道路。但是，正象克尔凯廓尔徒劳地寻求交往方式，并为此目的而使用假名的技术和他的‘心理学的实验’的技术，那么，谢林在唯心主义的体系中埋葬了他的真正冲动和观点（这个体系作为自我创造的东西从他的青年时代起就无法摆脱地伴随着

<sup>①</sup> 雅斯贝尔斯：《哲学入门》，苏黎世1950年版第126页。

他)。当克尔凯廓尔有意识地研究哲学探讨中最深刻的问题(交往问题),并有意要达到间接交往,而在实际上得到十分不成功的结果时,谢林简直还处在未被意识到的状态,要发现他,就必须从克尔凯廓尔出发。尼采从其他的根源出发,独立于这位思想家,也走上了生存哲学的道路。盎格鲁撒克逊的实用主义是一个准备阶段。在粉碎传统的唯心主义时,它似乎建立了新的基础,但以后由它所建造的东西却是平庸的生活分析和廉价的乐观主义的杂拌,无非是表达了对当前混乱状况的盲目信赖。

“生存哲学不能找到解答,而只能现实地生成于思想的多样性之中(这思想来自人与人交往中的当时的本源)。它是合时势的,但在今天就已经更多地看到对它的不成功的运用,并已经遭到了骚扰,这骚扰使一切进入我们世界的东西都变成不合时宜的嘈杂。

“如果生存哲学又相信它知道人是什么,那么它立即就会被抛弃。它有可能提供纲要,以供人们研究人和动物的生活类型,有可能又变成人类学、心理学、社会学。它之可能有意义,全在于它的研究对象并未确定。它唤醒了它本身所不知道的东西;它说明并加以推动,但它并不固定什么东西。对于处于正确道路上的人,它是一种表达,借助这个表达,他能够坚持它的方向;它是一种手段,靠这种手段,他能够在生活中坚持实现他的崇高原则。

“生存哲学可能滑入纯粹的主观性。自我存在被误解为我存在,我存在唯我主义地封闭成这样的生活:这种生活除了自身别无他求。真正的生存哲学是呼吁性的发问,在这种发问中,今天人又试图回到自身。因此就可以理解,它只存在于还在追求它的地方。由于社会学、心理学、人类学方面的混乱思想,它陷入了诡辩的骗人把戏之中。它时而被责骂为个人主

义，时而又被用来为个人的无耻作辩护，它变成了歇斯底里的哲学探讨的危险的基础。但当它保持本色时，它对真正的人的出现是唯一有效的。

“因为生存之澄明是无对象的，所以它不导致什么结果。意识的澄清包含着要求，但并不带来实现。作为认识者，我们必须满足于此。因为我并非我所认识的东西，并且并不认识我所是的东西。我并非认识我的生存，而只能被引入澄明的过程。

“当从生存方面把握住有关人的认识的界限时，那么这种认识也就完结了。生存之澄明超出了这种认识界限，在生存澄明中总有不满足。当我们企求形而上学时，我们就在生存之澄明的基础上再一次进入了一个新的领域。创造形而上学的客观世界，或显示存在的本原，如果离开了生存，那么一切就等于零。从心理学上看，它仅仅产生出来，由想象力和特别活跃的思想形态所组成，由讲述的内容和存在的结构所构成。在它之中，人们获得了安宁，或澄明了他们的不安和危险，其条件是真正现实的东西似乎向他们显示出来。”<sup>①</sup>

因此，我们可以说，雅斯贝尔斯是一位人们无法确定的思想家。他是一位对实在有着强烈的欲望并且时刻渴望着现实的思想家。同时，这位思想家的兴趣却又在于“逃离开这个世界，以此换取那无限之光”；他是一个浪漫主义者，同时又是一位远离现代社会魔力的现代人；他是一个维护传统的人，同时又是一个改变传统的人；他是一个道德主义者，同时又是一个不相信任何普遍道德律令的人；他是一个非理性主义者，同时又承认只有理性才是普遍有效的；他是一个把目光关注在那个太一上的一元论者，同时又把这种关注的目光展开来的多

<sup>①</sup> 雅斯贝尔斯：《现代的人》，北京出版社1993年版，第101-102页。

元论者；他是一个坚定的启蒙者，同时又是一个信奉自己的信仰并且将此信仰作为信仰加以赞同的思想家；他是一个不安宁的充满了内心矛盾的人，同时又是默默寻求着安宁的人；他是一个被动地接受自我变化的人，同时又是一个主动地把握那些使生存成为可能的人；他是一个想从思维引出生活的哲学家，同时又是一个不给生活以任何引导的哲学家。他究竟是什么样的人，完全取决于一定的思维关系。就此而言，他是一位自相矛盾的思想家，他什么都是又什么都不是，象理性那样空泛无物而又包罗万象。也许人们只能根据一句话来确定他：“生存不是无超越的”。这不仅是他的信仰的公理，而且是他思维的明智的基本原则。<sup>①</sup>

### 参 考 书 目

1. Jaspers: Allgemeine Psychopathologie, Springer - Verlag, 1946.
2. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, Springer - Verlag, 1954.
3. Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, W. de Gruyter & co. 1931.
4. Jaspers: Philosophie, Springer - Verlag, 1932, 3Bande.
5. Jaspers: Vernunft und Existenz, J. W. Wolters - verlag, 1935.
6. Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verstandnis seines Philosophierens, W. de. Gruyter & Co. 1936.
7. Jaspers: Existenzphilosophie, W. de Gruyter & Co.

<sup>①</sup> 汉斯·萨内尔：《雅斯贝尔斯》，三联，1988年版第252—253页。

1937.

8. Jaspers: Von der Wahrheit. Philosophische Logik. Erster Band. Munchen (R. Piper & Co.) 1947.
9. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Zurich (Artemis) 1949.
10. Jaspers: Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovortrage. Zurich (Artemis) 1950.
11. Jaspers: Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit, Munchen (R. Piper & Co.) 1950.
12. Jaspers: Rechenschaft und Ausblick, Munchen (R. Piper & Co.) 1951.
13. Jaspers: Schelling. Grosse und Verhangnis, Munchen (R. piper & Co.) 1955.
14. P. A. Schilpp, hg., Karl Jaspers, W. Kohlhammer Verlag, Munchen, 1957.
15. Ch. F. Wallraff: Karl Jaspers, Princeton University Press, 1970.

# 舍 勒

刘小枫 撰

## 篇 目

一、生平与著作·····	(118)
二、舍勒的现象学方法·····	(124)
三、现代性的困惑·····	(129)
四、现代人的定位·····	(133)
五、人本主义批判·····	(139)
六、结论·····	(147)

---

---

# 舍 勒

刘小枫

海德格以为，由于舍勒的不幸早逝，一条富有生命力的哲学之路消失了。这条哲学之路的路标是什么？当今的哲学家们仍在为之思忖。

舍勒敏锐的思想才华和广博的精神天赋曾使一些同时代思想家和学者感到无从描绘：特洛尔奇称之为“天主教精神的尼采”，加达默称之为“精神的挥霍者”，韦伯用一堆名称来描述：“现象学家、直觉思想家、倒立的浪漫派、形而上学家、神秘主义者，等等等等。”韦伯还感到，富有直觉和浪漫激情的舍勒思想深处隐藏着理性主义精神——反之，舍勒则在韦伯的理性主义的思想深处直观到浪漫主义的成份。

尽管舍勒的言述时常不合学院式规范，清醒精深的哲学分析与宗教般的先知式激情时常掺合（故有“哲学思想的伟大即兴诗人”之称），但他奠定了哲学人类学的基本学术规范、知识社会学的基本研究题域以及宗教哲学的基本审视。

在人文科学领域，舍勒思想撞击各个层面。然而，思想家之为思想家，离不开独到的提问。从哲学意义上讲，没有问题，就不会有思想的基本起点。因此应该知道：舍勒思想所关注的基本问题是什么？下述回答是有把握的：精神的现代性困境。舍勒的思想才华为此问题耗尽精力，尽管他被称为“精神的浮士德”。

## 一、生平与著作

舍勒出生于慕尼黑一个领管地理员家庭，少年时代的舍勒就已主动地接近天主教世界观，成年后受洗归入天主教会。舍勒的父亲出自新教家庭，母亲则出自犹太家庭，舍勒接受天主教信仰，完全是个人抉择。他以为，新教应对欧洲的团结精神受到损害负责，因为它以一种灵肉分解的二元论为思想基础，导致以精神与本能相分离为实质的现代伦理的形成。舍勒以为：大公教理（Katholizismus）才是欧洲精神的伟大遗产，基督教位格主义才是真正的欧洲大宪章。舍勒这种宗教洞察，支配了他一生的哲学和社会学批判，尽管他后来也对天主教会提出了尖锐的批评。在舍勒看来，基督宗教绝非仅是“生活价值”、“文化价值”或康德所谓的实践目的，而且是一系列形而上学真理的基础，是欧罗巴精神的灵魂。所有被称之为“文化”的事物，不过是精神赖以出现的必要场所，必要的外部机制而已。而精神文化乃至一切文化的“根”，按舍勒的说法，是那被祷告和神圣爱慕的活动奉为方向的上帝。

既然基督精神气质遭到近代以来的各种人文学的诋毁和分解，要恢复基督伦理，就必须澄清种种人文学观念的谬误。在求学期间，舍勒深入钻研了现代医学、近代以来的哲学和新兴的社会学，先后师从过狄尔泰、西美尔和奥依肯，现代人文学的各个方面——哲学、伦理学、社会学、教育学、政治学、逻辑学、心理学、生物学、人类学无不在他视界之内，为他后来在这些领域里展开价值现象学批判奠定了基础。

不管是由于个人气质的原因，还是由于社会时代的精神困境的煎逼，舍勒急切地要审理欧洲精神陷入危机的问题。1897年，23岁的舍勒在R. 奥依肯教授的指导下，完成了博士论

文：《论逻辑原则与伦理原则之间关系的确定》。这一论题实际包含着两项意图，其一，力图弄清欧洲思想在人的定位问题上的哲学迷误之根源；其二，为澄清这些迷误探寻到一种切实可靠的方法。从历史的情形来看，后一问题比前一问题显得更为迫切、更关紧要。十分清楚，在没有确立一种切实可靠的方法论原则的条件下，贸然处理所要解决的课题，势必只会为已有的种种陈词滥调增加数目。

在幸遇现象学宗师胡塞尔之前——舍勒于1901年在哈勒初遇胡塞尔——舍勒即已着手力图解决方法论的问题。这体现于他在1900年出版的为获讲师资格而写的第一部著作《先验的方法与心理的方法》。看得出来，青年舍勒与青年胡塞尔一样，在由实验科学所引伸出来的种种理论以及方法论面前，也为逻辑与心理学之间的相互关系问题而忧心。哲学上的重新奠基工作是思想学术在知识学的基础问题上的要求。只是，对胡塞尔而言，奠基工作针对的是包括精神哲学和自然科学在内的整个哲学，在舍勒那里，奠基工作则主要针对着危机中的精神哲学。胡塞尔最初的哲学兴趣在于数学和逻辑的基础问题，而舍勒从一开始就关注人的伦理行为的基础问题。因此，不像胡塞尔在第一次世界大战的现实影响下才急切地进入生活哲学问题，早在1896年，舍勒就开始关注生活哲学中的社会问题。哲学家的个人气质在此起着决定性的影响。因此，舍勒思想的论域定比胡塞尔宽泛。

青年舍勒与胡塞尔一样，在一开始就感到解决哲学推论的基础及其根本法则的基础问题的首要性。只是，按舍勒的基本理解，“哲学是关于精神的理论，认识论、伦理学、美学都只不过是哲学的相对独立的特殊法则”。<sup>①</sup> 由于R·奥依肯的影响，

<sup>①</sup> 舍勒：《先验的方法与心理的方法》，2. Aufl. Leipzig 1922年，第179页。

舍勒自始强调哲学的宗教及伦理的精神品质，<sup>①</sup> 这与从数学领域里走出来的胡塞尔对哲学性质的基本理解有相当的差异。

正是由于舍勒在当时的精神哲学大师 R·奥依肯影响下从事奠基工作，使他最初的这部方法论著作归于失败，尽管他对新康德主义和以实验科学原则为基础的心理学的做法采取了批判的态度。站在传统的精神哲学的立场上来拒斥自然科学理论的入侵，难免重蹈对立的循环。舍勒得出结论说，从形式逻辑的原则中，无法得出作为形而上学、认识论、伦理学、美学的出发处的哲学的绝对确定点，无法得出自身本已地自明的与料。数学的公理、数学的自然科学的命题、先验意义上的经验、要素给予的感觉以及直觉的确信，都不足以论证；与料本身就有合理的价值要求。但是，精神哲学本身的基础同样需要翻检。胡塞尔批判了逻辑学中的心理主义，舍勒则批判了精神哲学中的心理主义，然而，舍勒当时并没有摆脱狄尔泰、西美尔尤其是奥依肯的生命哲学的影响，依然从精神的生命形式的整体原则出发来解答精神气质的基础问题。他断言，“整个历史的生命过程的前提永远只是精神的普遍生命形式（die allgemeine Lebensform des Geistes），从认识论的规定中得出的真、善、美、法、宗教等等概念，与生命无涉，生命中起决定性作用的，只是行动中两种可能性（真与假、善与恶、美与丑、至福与永罚）之间的原初的决断必然性。对于人来说，只有在世界分裂为两半时，精神生活才阻断精神存在的整个给予性”<sup>②</sup> 这一论点预示了支配舍勒思想的二元论立场。可是，生命哲学的许多基本概念是似是而非的，依然带有它要克服的传统精神

<sup>①</sup> 参舍勒：《论人身上永恒的东西》一书中“论哲学的本质及哲学认识的道德条件”，《舍勒全集》卷五，Bern 1954年61页以下。

<sup>②</sup> 舍勒：《先验的方法与心理的方法》，第179页。

哲学的诸多难题。换言之，自中世纪和近代以来的传统精神哲学及其关于人、世界、历史和伦理的学说，并非可靠，现代精神哲学（尼采、马克思、弗洛伊德）对传统思想的毁灭性批判，给出了一堆新的问题，但现代精神哲学的新定向又明显成问题。困难在于，如何在对两者的双向批判中找到恰切的立足点，找到双向批判的切中肯綮的突破口以及使双向批判得以施展的哲学方法。

在这部舍勒二十五岁时写下的著作中，已有两个着眼点值得注意：其一，它已透露出舍勒力图解决自然生命与纯粹精神之间的关系这一传统二元难题的意向，他已隐约感到，尽管传统精神哲学有种种困难，但由叔本华、尼采发起的对自然生命本身的神化，并不是解决问题的出路，一旦他获取了一种在他看来切实可靠的方法论立场，他便要不仅批判叔本华、尼采，也要批判弗洛伊德，其二，当时流行的先验的逻辑法则和经验的心理学法则，都不足以为精神哲学重新奠基找到一个立足点，对这两种方法的批判拒斥，使舍勒后来热情地倾近胡塞尔的现象学立场具有同气相求的心态。

舍勒对自己在解决方法论问题上的努力并不满意。从发表《先验的方法与心理的方法》到写作著名的《自我认识的偶像》（1911）一文，舍勒的生活颇不稳定，对现代生活形态的病相多有体识。然而，他一直默默摸索。除数量极微的几篇“应景”之作外，他并没有立即处理人的价值哲学问题本身，方法论的欠缺和不足是首要的原因。

舍勒默默摸索的这十一年，正是哲学家胡塞尔确立现象学方法的十一年。从1900年《逻辑研究》的问世，到1908年，胡塞尔已完成了从本质还原的提出和运用到先验还原法则的提出的转变。至此，现象学的方法原则基本明确。1907年初，到慕尼黑开始哲学讲座的舍勒便与慕尼黑的现象学小组成员频

繁接触（盖格、道伯特、普芬德）。随后又到哥廷根，参与哥廷根的现象学小组。舍勒对现象学及其立场的折服，仅一事即可表明，1906年他将自己积多年思考写就并已付印的《逻辑学》一书，从出版社撤回，这与他深入地了解到胡塞尔的工作直接相关。从此，舍勒再也没有在方法论上进一步纠缠，相反，以《自我认识的偶像》一文为标志，舍勒借助现象学立场，全面进入自己关心的问题，展开自己早就立志要做的“意识的价值批判”工作，并与自己的老师奥依肯诀别，一系列关于人的伦理问题的别开生面的论著源源问世：《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》（1913）、《道德建构中的怨恨》（1915）、《论人的理念》（1915）、《同情的本质和形式——同情现象学》（1913）、《论自由的现象学和形而上学》（1912—1914）、《论羞与羞感》（1913），随后，这一工作又扩展到社会生活论域：《德意志仇恨的起因》（1917）、《宗教问题》（1918—1921）、《知识社会学问题》（1924）等等。对主要是关于伦理问题的精神哲学采取迂回道路的胡塞尔，在方法论上的重大突破，对舍勒要展开的“意识的价值批判工作”具有决定性的意义。舍勒认识到，借助于现象学立场，不仅使他能追究关涉世界和价值的基本概念最终的与本质相关的基础，而且能使他富有成效地展开文化批判和道德批判。<sup>①</sup>

舍勒由此迈出的第一步相当精彩，这就是他于1911年发表的《自我认识的偶像》，这篇论文直指伴随近代人本主义而来的人对自我认识的自信。近代哲学一直在滋长这样一种看法：人的内在感知与对自然界的外在感知不同，后者可能产生错觉，前者则不会。培根的四偶像说都针对人对外界的认知迷幻，引出了西方哲学长达数百年为澄清这种认识迷误的努力。

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷三，Bern，1955年第7页。

相反，人对自我的认知，人的以感觉为根据的体验，被视为当然可靠。甚至在今天的汉语语境中，“我的感觉、我的体验、我的感受”之类的自信断言不也不绝于耳吗？舍勒指出，恰恰在人的内在自我感知中，也有同样的偶像迷幻。“坚信内在感知无谬误性的信念和学说强词夺理地以为这一倒霉的东西具有某种类似‘良心’的品质，殊不知这样一来人的目光恰恰就被彻底遮挡住了，再也看不到自己真正的内心深处。”<sup>①</sup>这种想当然的自信以及对人的困境的体识这二者的结合导致唯我中心论、极端否定论，拒斥自我以外的一切，看不到超逾自我之外的价值、看不到上帝。舍勒为自己的现象学提出的任务是：借助现象学的审视批判近代以来的价值观念和伦理结构，以克服数百年来逐渐把人的眼光与上帝、与自身之外的实在阻隔开的近代体验结构。

基督信仰的谦卑精神与近代启蒙精神绝然对立，它拒绝自我的孤傲，防止像中了魔一样栖泊于黑夜中的只关注自我价值的目光把人变成自大狂和否定狂，使恭顺这一最温柔的剪影——神性至爱留在人心灵上的剪影永驻心中。对基督宗教情感形式的现象学描述与对现代伦理情感形式的现象学批判，构成了舍勒极为重要的情感现象学的两个基本方维。

在舍勒从哲学、社会学、伦理学、神学等多维方位展开现象学的文化批判的同时，舍勒亦着手关于人的形而上学的哲学建构，《论人的理念》一文定下了一个基调，它引导出由舍勒创立的所谓哲学人类学。舍勒晚年打算写作的《哲学人类学》因早逝而未完成，但主要构想已体现在他临逝前刊行的讲演稿《论人在宇宙中的地位》（1928）一书中。从《论人的理念》一文到《论人在宇宙中的地位》一书，历时十三年，舍勒的思想

---

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷三第9页。

亦经历了诸多变化，但对人的定位之理解，却贯穿始终，它集中体现在由《论人的理念》一文中提出，在《论人在宇宙中的地位》一书中又深入展开的一个著名命题上：人是祈祷的 X，人不祈祷上帝，X 祈求上帝。这一命题颇富深意。

虽然后期舍勒在对现象学及其方法的诸多理解上与胡塞尔发生了牴牾，但自 1922 年舍勒全面转向思考哲学人类学的各方面的问题之后，仍然依傍现象学立场。按舍勒的理解，从现象学立场批判十九世纪以来以心理主义为基础的人学，关涉的基本问题是：逻辑的、伦理的、审美的以至宗教的精神法则是否以人的本性的组织为转移。在一种观点看来，后期舍勒逐渐疏远了现象学方法。这是没有根据的。在《论人在宇宙中的地位》一书中，舍勒明确表示，虽然由胡塞尔倡导的现象学方法在某些具体操作方面值得考虑，但作为一种精神状态本身仍有效。在这部临终之作中，舍勒依然借助于现象学方法来摆脱传统人学的两难对立。并把现象学方法扩展为一种本体论立场。

## 二、舍勒的现象学方法

有两个要点可以确定：一方面，虽然舍勒在后期出于社会学的考虑对自己的神学论点有所修正，但从人的定位与上帝的关系、自然生命与纯粹精神的二元关系的角度来考虑人的问题，仍是一贯立场；另一方面，现象学方法不管在舍勒的前期施行的“意识的价值批判”中，还是在其关于人的形而上学-哲学人类学的最高形式的探究中，始终是一个首要的决定性步骤。因此，令我们感兴趣的首先是，舍勒关于人的定位的著名命题“人是祈祷的 X”与现象学立场之间的内在关联。

舍勒的现象学与胡塞尔的现象学有性质上的不同。在舍勒，现象学首先指向人的价值意识，它施行的乃是价值意识的

现象学批判。这就是所谓的价值现象学。对舍勒而言，问题首先在于人的价值意识的基本结构是什么。只有首先弄清这一问题，才能深入理解现代伦理意识的形成机制及其对传统的基督伦理观的分解，进而修复人心中的与上帝维系在一起的爱的秩序。“在现代哲学中，只有舍勒在寻求当今世界上处于历史危机之中的价值的药方。”<sup>①</sup> 在舍勒看来，危机源于三种对人的误解：一、以犹太基督教形式或以泛神论形式出现的古典哲学的人论（近代唯理主义）；二、由达尔文肇兴、马克思和弗洛伊德推进的动物等级学说（劳动的制造工具的高等动物、性的社会性代偿满足的高等动物）；三、由尼采鼓动的生命力学说。面对关于人的定位的种种现代理论，对舍勒来说，首要的问题在于把握住涉及人的定位问题的最终的与本质相应的基础，为此必须实施现象学的批判。由此，我们可以理解，青年舍勒何以会以“惊人的迅速”<sup>②</sup> 深入体察现象学立场。

什么是舍勒对现象学的基本理解？舍勒以为，在现象学中可以找到一种已建构起来的直观的方法（Methode der Intuition），除此而外，现象学中包含着对普遍的本质法则、普遍的有效性结构的认识，而普遍的本质法则是植根于“对象”的本质之中的，不以人的本性和组织为转移的观念的本质法则。舍勒感到，自己能在现象学反对心理主义、相对主义和历史主义的批判活动中为现象学拓展新的论域。然而，现象学的成果最终仍然只是个别成果，从这些个别成果中，现象学方法不能提供出一个世界观。世界观只能得自于现象学外部，这就是基督思想。

---

① P. Emad: 《海德格尔与价值现象学》，Glen Ellyn, Tomy Press 1981 年第 1 页。

② 参阅 W. Mader: 《舍勒评传》，斯图加特 1980 年第 36 页。

由此看来，舍勒对现象学的理解基本上从方法论上着眼，真实的价值并不是要去重新寻找，而是还原，亦即修复被歪曲、被诋毁了的价值本源——基督教的伦理价值。现时代的特征是价值的颠覆，现代型的价值理念更改了人的精神意识域，这表现为尼采对神性价值施行报复和炫耀本然生命力的价值，表现为费尔巴哈及其后继者力图颠倒神性价值的恒定性，使价值形态成为依赖于人的自然生存和社会组织的東西。这些价值的颠覆者不仅攻击传统思想中的迷误，否弃传统价值形态，进而重新创立一套价值观念。基督教的价值观数百年来不断遭到曲解，以至演进到各种无神论的诋毁，乃是欧洲精神的厄运。现象学作为一种精神立场，乃是扭转这一厄运的有力工具。据此，舍勒把现象学定位在价值论域：借助于现象学施行价值意识批判和社会学批判，修复基督教的位格伦理论、修复基督的神性价值。为达到这一目的，价值现象学的批判将首先从两个方面来展开，一方面，针对尼采的价值相对主义和在康德的形式主义道学那里达到顶峰的唯理主义价值论施行价值意识批判，另一方面，依然是借助现象学立场，针对自马克思以来的社会学以及由自然科学所鼓动起来的实证主义思想施行社会学的文化批判。因之，舍勒的价值现象学的意旨在于现象学还原与基督教精神价值的关联域。进而，在神学方面，“借助于现象学哲学的思想工具”，舍勒力图“更进一步显明人心与上帝的直接交触，奥古斯汀借助于新柏拉图主义的思想工具以其心灵的经验曾捕捉到这种交触。”<sup>①</sup>舍勒明确表示要借现象学方法重理奥古斯汀的神学路线。

我们仍需进一步确定舍勒对现象学方法的基本理解。

从形式上看，舍勒依循胡塞尔，把现象学方法主要规定为

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷五第8页。

一种所谓的 *die phänomenologische Reduktion* (现象学还原) 的操作, 但从实质上讲, 这种方法在舍勒看来乃是一种对世界的哲学态度, 亦即一种审视 (*Einsichten*) 的态度, 借助于这种态度, 人们得以把握本质的事实——与自然的世界观的事实和科学的事实截然不同质的, 但又被加以混淆的事实。

例如, 尼采的学说并非只是对被歪曲了的基督教价值论的批判——如舍斯托夫、利科尔等所认为的那样, 毋宁说这种批判本身就是一种对基督教伦理观的歪曲。这种歪曲乃是由于对基本事实的把握产生的混淆所导致的。

近代欧洲思想在科学理性的支持下, 推行一种批判的方法, 这在康德那里首次得到全面的归纳和反省——三大批判、随之理性的批判又扩展为社会形态的批判 (马克思) 和价值论批判 (尼采——重估价值); 凡此种种批判都包含着理性与非理性 (*Vernunft and Unvernunft*) 成份。其理性在于哲学的批判态度的正当性, 其非理性则在于批判操作上的失误, 它导致批判对象上的失误和由此批判引伸出的推论谬误。现象学方法本身就是一种批判, 这种批判是双重意义上的: 首先对现有的一切知识论和价值学说实施方法上的批判——现象学还原, 随之, 从由现象学还原得到的纯粹意识域中寻得确实存有的本质——本质还原。按胡塞尔的阐说, 一方面, 对自然经验思维实施方法论上的批判, 另一方面, 排除一切尚有疑惑的未经审视的学说。由此, 现象学方法不仅是针对传统批判方法的批判方法, 更是确定本质对象的批判方法, 从而在真确的对象性上构造出知识。不管是传统的知识理论, 还是人在认识上的偏执, 都有碍于哲学的认识把握到实事本身, 因而必须对之实施批判。

由于舍勒对现象学及其哲学方法本身的理解与胡塞尔不一致, 他对现象学方法的理解自然不能完全契合于胡塞尔。舍勒

以为：“现象学既非一种新型科学的名称，也非取代哲学的名称，而是一种精神观照的态度的名称，依靠这种态度，人们得以观一照（er-schauen）或体一察（er-leben）那使一切都显明出来的东西，亦即固有方式下的事实（Tatsachen）之域。我之所以用审视态度，（Ein-sichten）一词，而非方法一词，乃是因为，方法不过是一种对事物的有规定目的的思维操作——如归纳、演绎等等。由现象学来奠基的哲学必须具有的首要基本特质是对世界本身的最切身、最强烈、最直接的体验过程。……在现象学那里，体一察中对存在的渴求，始终是寻求啜饮‘源泉’本身，世界的内容就在这源泉中亮相。”<sup>①</sup> 此在的生存是舍勒理解现象学的“合法偏见”（前理解）。由此，舍勒把现象学转换为生存本体论。

把现象学主要视为一种哲学态度，进而从精神存在的立场来展开现象学，是胡塞尔不能认同的。而且，舍勒要通过现象学的观一照处理生活世界的价值问题的行动，在胡塞尔看来也是操之过急。可是，对舍勒来说，现象学哲学不应是在书斋里产生的。在书斋里，反思的方法、秩序的方法、检验的方法才起主导作用。

舍勒与胡塞尔现象学的理解上的差异，主要来自于哲学动机的差异，<sup>②</sup> 在此无法详细讨论这一问题，只提出一项基本事实来加以说明，胡塞尔的现象学的基本定向针对着自然的生活态度，知觉域的认识论问题自然是首要考虑的课题；而舍勒的现象学的基本定向则针对着 *ordo amoris*（爱的秩序），伦理域的认识论（情感生活的意义法则）问题就成了首要的考虑对

① 《舍勒全集》卷十第 580 页。

② 海德格尔提到过：“胡塞尔与舍勒在提问和处理问题方面，世界观的倾向上大相径庭。”《存在与时间》，北京 1987 年第 59 页。

象。对舍勒来说，对世界的感受先于方法。

### 三、现代性的困惑

陀思妥耶夫斯基曾借佐西马长老之口说过一句让人深感不安的话：“当整个世界早就走上了歧路，把不折不扣的谎言当作真实，并要求别人也同样地说谎的时候，你们怎么能弄得清真假呢？”<sup>①</sup>的确，汉语学界体会过，在那些自诩给人绝对真理的有关人、世界、历史、人的命运、价值和本质的独断语境的意识形态化的学说中，有把谎言当真实并要求别人也同样说谎的情形。于是，人们分不清究竟什么才是真实的东西。例如，关于人的本质和伦理的学说，就陷入如此困境。

人们被谎言欺骗以后，就再也不相信竟然还有真实的、珍贵的和值得信靠的东西。从此，一种极端的否定论和怀疑主义的态度应运而生，侵入人的骨髓，这种态度除了自我的存在的虚空外，什么都不相信，什么都加以拒斥。

于此华土初始漫生的这种态度，在欧洲世界早就于十九世纪末——二十世纪初便徜徉于市了。近代以来，欧洲的价值观念一直处于转形的挣扎之中，宗教改革、启蒙运动、法国大革命以及工业技术革命催生出一种现代型伦理，传统的由希伯莱启示宗教与希腊理性主义融合而成的基督教伦理观念屡遭分解，新型的市民-资本主义伦理观念统领时代意识，然而，自十九世纪末以来，这种新型的伦理观又成了被告，而且起诉人绝非仅只马克思、恩格斯；使人成为非人的恰恰是人而不是神。

第一次大战前后，欧洲人已普遍感到，自己赖以生存的精

---

<sup>①</sup> 陀思妥耶夫斯基：《卡拉玛佐夫兄弟》上卷，人民文学出版社1981年版460页。

神伦理已病入膏肓，传统的有效的精神支柱已然丧失，于是，人们便除了本己的生命要求之外，什么也不相信，听任其自然行动。于是，东方贤士开始嘲笑西方的“人欲横流”，开始为自己的道德传统自鸣得意；于是，价值虚无主义、历史相对主义伴随着种种新的人间偶像争相出现。在这样一个只要提到“爱心”二字就会遭人嘲笑的时代，一位思想界的唐·吉河德式的骑士应运而生，向分解基督观念的现代意识宣战，他就是我们这里所说的闻名遐迩的著名现象学第二泰斗、哲学人类学奠基人、现代基督教位格主义和基督教民主主义的理论代表舍勒。他把毕生精力投入到澄清欧洲精神气质的迷误这一艰巨而又急迫的工作中去，以其深入的体察和透辟的分析向思想界表明：尽管启蒙运动时代把真与假、善与恶、正及与非正义的所有概念，都植入一个理性的人的本性统一性之中，而十九世纪片面而又实用的历史文化则把这个统一体分解了，以致于衡量人之为人的公共标准最终消失，只有血淋淋的成功：尽管近代人本主义把基督伦理标准排挤到一边，以价值最低的人类自然欲求的市民-资本主义伦理取而代之，导致挚爱的真实意义从根本上遭到颠覆：尽管基督教本身面对精神的普遍颠覆显得无能为力，以致人的精神位格不断下降，然而，欧洲精神毕竟没有穷途末路，复兴的希望依然存在，这就是：批判地澄清导致欧洲精神气质分解的观点根源，重建被歪曲、被颠覆、被排挤的基督精神气质。舍勒坚信，人身上毕竟尚有永恒的、珍贵的东西，这就是上帝赋予每一个人的不可剥夺、不可转让的精神位格，其核心乃是在人自身内具有最高价值、无穷无尽地促使人高贵并向基督看齐的挚爱意向。

舍勒一生最为关注的是人的定位：人的定位是什么、人在存在、世界和上帝的整体中占据何种形而上学的位置以及人的价值之所在的问题。舍勒自称，这一问题在他那里先于其他一

切问题。众所周知，近代西方的思想历史，是人本景观逐步取代神本景观的历史，人们经常说，由于近代人本主义的推进，人的地位和价值极大地提高了，人的本质的证明，不再是上帝造人说，而是生物学、心理学、历史学的证明。然而，情形会不会刚好相反？近代人本主义的推进会不会是人的地位和价值极大贬低？在舍勒看来，历史和思想的情形恰好证明了后者。针对十九世纪以来的普遍的精神颓丧和第一次世界的大战的血雨腥风，舍勒指出，欧洲的厄运恰恰就在于自近代以来基督教关于人和社会的学说遭到了可怕的颠覆。那些人本主义的高论，将人既与动物又与上帝隔绝开来，沾沾自喜地躺在自然人性上高枕无忧。舍勒对此的讽刺十分尖刻；这种人本主义已经成了所有形而上学的庸人习气的堪称确凿的纹章。如今，悲叹是无济于事的，问题在于如何恢复被现代伦理分解了的本源价值。面对各种近代学说的现代推进，舍勒在诸多领域同时展开价值观念的文化批判，成为全面审理现代性问题的思想先驱之一。

舍勒思想的基本起点是对现代性问题作出哲学反应。当今“后现代性”问题的提出，思想界似乎醒悟：现代性究竟是什么尚未弄清楚，又何以谈得上“后”现代？在“后工业化社会”、“后资本主义经济”、“后结构主义哲学”、“后保守伦理”、“后世俗文化”、“后审美的宗教性”、“后实质伦理”、“后意识形态政治”的话语鼓嘈中，沉静的思想发现，对现代性的把握尚在半途。威尔施提出，在“后现代”的话语中隐藏着的仍是现代性问题。当人们发现，诸多所谓“后现代”论题在本世纪初对现代性问题作出反应的经典性思想家的著作中，已触及过、甚至远比今人更深入地讨论过，威尔施的论断就言之成理。进一步讲也不为过：现代性问题的经典作家曾敏锐地把握并力图深究的某些问题，“后现代”思想家们甚至还未曾意识

到或仅只是刚刚嗅到而已。舍勒的某些著述就是一个例证。如此看来，当今，思想学术界中的深思决意重返现代性问题的经典作家们，就是可以理解的了。

对现代性问题作出有力反应的思想家中，西美尔、韦伯、特洛尔奇和舍勒的经典性地位是确定无疑的。然而，尽管四位思想家兼学者均为现代性问题而思虑，他们各自关注的问题却相当不同。

韦伯首要关注的问题是：现代性社会形态及其结构机制是如何出现的，一个以“合理化”（Rationalisierung）为特性的现代社会形态何以仅出现在欧洲。由“脱魅”过程引出的“俗世文化”（die profane kultur）形态，显然隐伏着人文-社会文化各个层面的许多问题。但韦伯学术基本倾注于他称之为“一般历史性问题”（universalgeschichtliche Problem）的上述设问。经济组织、社会制度及其与精神性理念的历史性动态关系成为透视的焦点。

如果说，在韦伯的审视中，现代性问题之重点在社会机制的转型，那么，在舍勒的审视中，现代性问题之重点则在于人之本能结构的转型；现代化这场在他看来比欧洲从中古向近代之转型远为深远和难以把握得多的社会——文化转型，用他的话概括即：冲动对精神的全面造反。人之理念的嬗变显明这场造反的结果，与此相应的是人安置自己肉身的方式——伦理结构之转型。冲动造反，脱离与精神的古老联姻，是舍勒的现代性问题的基本立论点。

舍勒思想被哲学家奥茨舍克称为“最具本能性的精神”。矛盾是舍勒思想的特点。舍勒显得既是现代性问题之审视者，又是其表述者。舍勒思想显得是一种带有急迫的焦虑情绪的摸索。摸索什么？——精神已失去的安身之位，舍勒的著名哲学人类学的设问：人之身位在何处定位，远非一般所理解的那样

空泛或大而无边。

#### 四、现代人的定位

现在，我们进而考察舍勒在现象学立场上的人学批判的具体实施及其由此得到的关于人的定位的基本结论。

从舍勒的观点来看，所有人都共同地具有一种自然的世界观，尽管表现方式不同。自然的世界观有其自己的基本事实，哲学认识大都以这些事实为根据。舍勒站在现象学的立场，首先从这种自然的世界观的事实中区分出了另外两种事实。一种是只有通过现象学的态度才能获得的纯粹事实（die puren Tatsachen），另一种是通过科学—技术的方法得到的事实。这样，所谓的自然世界观的事实就成了事物本身与我们对这些事物的经验情状之间的中间域。它与“纯粹事实”相比，在双重意义上是符号性的，既是事物本身（Ding selbst）的符号，又是我们的情状的符号。<sup>①</sup>

问题在于，如何才能从自然世界观的事实得到纯粹的事实。这要借助于现象学还原。因为现象学还原一方面中止自然世界观作为出发点的东西，另一方面则开启伴随着自然世界观但在其中又没有显现出来的东西。这样，哲学活动便意味着意识的开启和中止这两项互相对立意识行为的活动的。

自然世界观中应加以中止的成份是什么？需要中止的是世界的实在特性和通过实在来把握的所有行为的阻碍。换言之，现象学还原扬弃实在成份，旨在超逾唯理论和实在论的对立，因为，人的精神能力就正在于将所在（So-sein）和此在（Dasein）各自的本质区分开。问题随之是，所在和此在是以什么

<sup>①</sup> 见《舍勒全集》卷1，1957。

行为来把握各自的实在。因此，在现象学的还原中，舍勒就不是要悬搁此在的判断，而是要中止给予实在成份的行为。与胡塞尔不同，舍勒的实在概念指的是生机性的冲动，这一点至为关键。舍勒坚持认为，实在只是在抵抗的体验中被给予的，与此相关，舍勒便将对象与抵抗区分开来，前者是在思维操作中构成的，后者是在与世界的出神关系中被把握到的。例如，曾在的实在对自我来说，就并非首先是由所谓的回忆图象给予的，而是通过对我的当下体验的抵抗和压力给予的，曾在的实在并不首先作为“对象”而是作为对我指向未来的生活的抵抗出现的。“懊悔”的定向是过去，但却被引入现在。

由于自然的世界观描述所在与此在的统一，因而，还原的操作首先意味着一种精神状态，即从不断强迫我们的世界的实在生机性冲动中摆脱出来。舍勒的意图相当重要，精神的存在绝非以自然实在为根基。精神存在有自己独立的法则，它与冲动存在构成二元对立。关于人的定位的种种谬误，都是由于把人的精神之维建立在实在性的根据上——生物本能、生存劳动、理智实体、心理能量等等，由此导致价值的颠倒。

这一步可以看作是舍勒的先验还原的步骤，通过这一步骤，舍勒得到两个方面的成果，其一，得以从各个领域反驳各种关于人的本质的学说：人的本质不是强力意志，更不在于人的生物本性，强力意志、生物本性只能标识人与动物的程度等级，即使是在制造工具或理智方面，人与动物也仅只是等级层次上的差别，而不是本质上的差别。“如果把精神完全与‘促进生命’的价值联系起来，那么，把人的生命活力发展的顶峰称为理智的动物和工具动物。就意味着人在本质上是病态的动物。……从生命活力的观点看，工具并非如实证主义者认为的那样，是生成器官的生命的积极的发展延伸，而是生命活力匱

乏的表现和结果。……假如精神和理智仅系机智的谨慎，仅系‘生存竞争’的有用武器，那么，它就不可避免地是所有这类武器中最恶劣、最下流、最卑鄙的，亦即只是无力产生新器官而采纳的可怜巴巴的代用品而已。”<sup>①</sup> 动物肯定不具有的，是在价值中舍此取彼的选择。这样，其二，通过还原，就能得到关于人的定位的纯粹事实，即引回到人之为人的那个未知数——胡塞尔则是引回到先验的主体性。舍勒指出，这个未知数X只能用一个更全面的词来形容，即身成位格的运动，它具体体现于精神情感行为：爱、懊悔、羞涩、同情、受苦以及对元现象或本质形态的观照。精神并不具有生命性能量，它寓于位格（Person）行为之中。动物有同感却绝无同情感、动物有性欲却绝无爱欲、动物有畏惧却绝无敬畏感、动物有对惩罚的记忆却绝无懊悔、动物有新奇感却绝无惊讶感、动物有痛感和快感却绝无忍受感和殉难感。

但是，先验还原<sup>②</sup> 进入纯粹事实——位格生成的领域，任务还没有完成，因为进一步的问题是如何确定融构精神与冲动的位格的本质，这就要求进一步的还原——本质还原。通过这一步还原，才能最终确定位格的实质亦即人的定位的实质。这就涉及到对精神实在的理解：在测定人与生机冲动的界限的同时，亦需划定人与精神实在的界限。人作为人既非纯粹的本然生命亦非纯粹的精神实在。在《论人在宇宙中的地位》一书中，舍勒通过一般性的批判得出位格这一“纯粹事实”之后，

---

① 《舍勒全集》卷三第184页。

② 先验还原和本质还原在胡塞尔那里是有区分的两个步骤“先验还原，先要在单纯的更简明的形式中进行活动，形式描述的方法要转变到一个新的原则性的方面。”参见 Husserl.《笛卡儿沉思》Haag, 1950年，第102页，舍勒只区分现象学还原与科学的还原（die wissenschaftliche Reduktion），而没有追究现象学还原的两个步骤。本文只是为了考察的方便才采用了这一区分。）

随即指出：胡塞尔为得出世界中事物的“本质”而施行的现象学还原，即对世界中事物（偶然的）此在系数进行“删除”或“加括”的做法，实际上就是指正确定义人的精神活动。但是要知道还原的行为是如何发生的，就必须知道我们的现实体验存在于什么之中。因此，第二步还原是在意识域中实行。

通过这第二步还原，舍勒确定：一、精神在它的“纯”形式中，原本没有任何“权力”、“能量”和“行动”的，精神原本天生无力，仅只有纯粹的价值形式；二、精神的生命力来自于人的此在——即抵抗体验，抵抗才是一切感性地感知偶然的此时-此地之在的条件；三、在生命力的原始冲动与纯粹精神形式的对立中，人确定了自己的定位，这个定位可以用“绝对的无”，“零”、“否”来标识，但这个“零”、和“无”的定位使人走向世界的彼岸——神性的精神。

这样，人的定位既不在生命冲动之力，也不在精神的纯形式，而恰恰就在这个零、这个否、这个未知数 X。舍勒以为，迄今为止的所有人学的失误在于企图在生命与上帝之间嵌入一个固定阶段——可以定义为本质的“人”。这一阶段照舍勒的见解纯属于虚乌有。人的定义恰恰在于人的不可定义性：人只是一个“之间”的在，一个方生方成的行为之在。人的定位只是这个生成着的 X，它自己限制自己否定冲动意志，拒绝向本能生命所有违抗精神的冲动提供本能运动——对现实和本能因素回敬一个有力的“否”，同时，它又能自己超越自己，能从时空和生命世界的彼岸出发，把一切变成自己的认识对象，赋予纯粹精神以生命力，把神性置入本能运动，促成生命向精神生成、精神向生命生成。人的定位的这个“零”，这个“无”成为身成位格的本质意向，即精神赋予生命以形式，生命赋予精神以力量，使唯一有能力让精神成活的生命冲动奉献于精神

的动姿 (Bewegung)。这显现为爱的本质意向，是一条由下而上奔涌的洪流，它使生命与精神之间不再存在一种能动的和敌对的对峙。把人定义为劳动的动物、工具的、符号的或理性的动物之类的定义，只表明现代思想的病态，以为可以通过某物的效率来确定人的本质，而一个仅仅为了保持其物种不变而不得不制作工具的生物是极其可笑的。“病态的动物即理智的动物或工具的动物无疑是极其丑陋的东西。但是，它马上就会变得美好、伟大、至尊，只要人们认识到，这种动物正是通过此类活动（与‘维持生命’及其目标相比，这种活动显得如此微不足道）成为或将能成为超越一切生命的，在一切生命中超越自身的本质。在这一崭新的意义上，‘人’是‘超越’的意向和姿态，是祈祷的，寻求上帝的本质。并非‘人在祈祷’——他是生命超越本身的祷告。人不寻求上帝，人是活生生的 X，X 祈求上帝！他有能力这样，并能达到如此程度，他的理智、他的工具机器赋予他越来越多的自由闲暇去内省上帝，爱慕上帝。唯独这一点才能为他的理智、他的产品及文明声张辩护：理智、产品及文明使他的本质渐渐地可以渗透进精神和爱慕，精神和爱慕所有行动——犹如弯道的各个部分——先后出发，万众一心地朝着一个被冠以‘上帝’之名的某某奔去。”<sup>①</sup>

人不寻求上帝，人身上的 X 才祈求上帝，乃是一个极富辩证意味的悖论定义，现象学的奥秘寓于其中。这一陈述与辩证神学对人与上帝之关系的确定异曲同工。舍勒由此阻断了整个近代人学的运思方向，重新设定人的生成方位：“当那个‘否’变成外界的具体的现实，精神的现实的存在及其观念的对象在这个‘否’中构造起来时，当正在生成的人毁弃一切先

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷三第 180 页。

于他的动物界的方法，使被发现的‘世界’适应他自己和他的已变成有机体的稳定的生命，当新的艺术原则和符号原则的对象发生的时刻，人必然在世界之外、在世界的彼岸确定下自己的中心。”<sup>①</sup> 人只是在本然冲动与纯粹精神的这种过渡状态中获得自己的存在位置，这一见解的背后隐含着一个非常紧要的意图，重新解决传统的灵肉二元论的难题。

根据这一由现象学还原得到的对人的定位的理解，舍勒引导出两个值得注意的成果：其一是消极的——批判性的，其二是积极的——构造性的。就前者来说，舍勒批驳了反向估价精神实在的种种论调——不管是英美实用主义从人的劳动形式来推导思维形式和思维规则，或是马克思把一切精神形态都归因于经济形式（生命需要的社会形态）的流程，还是尼采、弗洛伊德把一切价值形态归因于生命力的本能，统统建立在这样一个迷误之上，“它们不但想从本能的力中推导出精神及其观念和价值的行动及其力量的获得，而且还要用本能的力按照这些观念的内涵的意义状况来解释这些观念，进而从本能的力来推导出精神的法则和精神的内部生长。”<sup>②</sup> 同时，舍勒也批判了古典唯理论的原则性错误，即反向估价生命实在的思想定向，以为精神和理念拥有一种原始的力，是生命实在的原质。精神的活力只能得自于人，得自于经过“否”的生命转向后的生命力。舍勒的这一见解的独特之处在于：在确认生命实在和精神实在的独立不倚、不可相互推导的二元存在的同时，设定了一个解除二元对立的界域。在《哲学人类学》一书的遗稿中，舍勒表述得更明确：人的生成乃是生命的精神化和精神的生命化。

① 舍勒：《论人在宇宙中的位置》，Darmstedt，1928年第107—108页。

② 同上书第100页。

就构造性的成果来说，舍勒建构起他的人类学命题：人的主体性乃是一个 X 的意向和动姿。这一命题的意义在于两个方面，其一，它表明那些看似在拼命宏扬人的主体性的论调，恰恰是在贬低人的位置，现象学还原把人的主体性降低到零点，得到的是人的主体性的无限可能性——这与海德格尔的说法一致：萨特的人本主义把人的位置摆得还不够高；其二，它表明作为人的主体性的 X 意向动姿，乃是在走出自然的生命限定的爱的行动中才得以实现，世界意识、自我意识和上帝意识乃是一个不可分割的统一体，人的本质即在于这个 X 祈祷上帝，奔向上帝。唯有在这一爱的行为中，人方生成为位格。

我们已经看出，舍勒关于人的本质的理解与现象学还原是分不开的。通过还原，舍勒才从生命与精神这两个不可互逆的范畴中确定了生命给精神以力量、精神给生命以形式的中介点。舍勒甚至把作为人的主体性的 X 理解为现象学还原的实质：加括号的作法，就是给现实因素回敬一个强有力的“否”。由此也可以理解，舍勒何以不把现象学还原视为一种方法，而是一种态度的艺术，即所谓的现象学的看 *Das sog. phänomenologisch Sehen*。

## 五、人本主义批判

通过现象学还原，舍勒的人学走向人的纯粹实事——位格 (Person)，即人之成人在于他的位格生成 (Person Werdung)。“位格” (Persona) 的希腊文原意是指演员用的面具和一个个体的临在，这个词的拉丁文含义也还保留着“面具”的意味。教父神学才使这个词成为标识人的特殊定位的概念。换言之，这个词的“位格”含义是基督神学赐予的。在希腊教父奥里根

和拉丁教父德尔图良分别奠基性地确立的三位一体学说中，位格被用于描述上帝的三位性存在，人与上帝的关系的规定在这种三位一体论中获得了一种基本的语域，其语源自然来自《圣经》。《圣经》讲“耶和華用地上的尘土造人，并向他脸上吹气，使人成为有灵魂的活人”（《创世记》，2. 7.）其意为，人的本质及其价值只能从人与上帝的关系来界定。这就是基督教的位格主义，它在奥古斯丁那里得到重大发展。舍勒从现象学立场重审并更新了传统的位格论：位格绝非一个事物对象，不是心理-物理实在，也不依赖于肉身状态而实存，因此不能被看作一种从属于经验秩序的东西。另一方面，位格又不能与自我（Ich）和个人（Individuum）或纯粹的精神实在等同：自我最终归属于一个你，而位格却是某种绝对的东西；个人是孤立的单个存在，位格则同时是一个社会的关联体。此外，位格又与肉身相关，不是纯粹精神。在舍勒看来，位格只能从行动（Akte）来说明：“位格乃是各种不同本质行动的一个具体的、自具本质的存在统一，……位格的存在起着所有本质不同的行动的作用。”<sup>①</sup>

位格是人的价值和本质出现的场所，它体现为一个向上超越的动姿，即意向性的趋于某种存在，关于某种存在的行为；质而言之，这一超越的意向动姿就是爱、永不止息的爱，这爱源于上帝，又奔向上帝。理智、语言、制造工具、强力意志、生存竞争等等等等，都使人与动物只有程度差别，而无本质差别。只有与上帝相系的人的位格，即奔向上帝的热切温顺的爱动的动姿，才使人与动物在本质上区别开来。爱的行为或意向性的动姿是位格的实质，在舍勒那里，这两者是不可分的一体。位格概念的地位在舍勒思想中有如此在概念在海德格尔思想中

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷二第 382 页。

的地位。海德格尔用“烦”来指划此在，舍勒则用爱来指划位格之在。爱才是此在的中心。<sup>①</sup> 舍勒宣称：只有当寻求上帝的爱慕以至高无上的神力击鼓驱策所有的存在和精神列队集合，向一切纯粹的“世界”进击时，自然兽性的人才会成为位格。人的自然统一体只是一种形而上学的构造，这种统一体是不存在的。人在本质上的新（而非程度上的新），不是从人的自然状态衍生而来，而是在与上帝相联系的、历史的人那里才开始的，即人的统一体是通过人应该成为的存在——通向上帝的、一个永远无穷、无尽、无瑕的位格来获得的。由此，舍勒对人的描述转换为对位格的描述，其位格本体论启发过海德格尔的此在本体论。然而，位格本体论与此在本体论的定向刚好相反。舍勒在对《存在与时间》的评论中以为，海德格尔的哲学是日常哲学，他的哲学是星期天哲学，这里有阳光——星期天的德文一词前缀为太阳。舍勒以优美的语言写道：“自从耶稣使孩子们‘甦醒’以来，孩子们的四周就紧绕着一圈纯洁、高贵和尊荣的特有光环。他们看上去都像通体灿烂的耶稣圣婴，耶稣圣婴并非‘理想化了的的孩子’，确切地说，是耶稣圣婴的反光辉映着孩子。”<sup>②</sup> 人离弃了上帝，便不复为人，而是高等动物，也不复有人的价值可言。贬低人的地位和价值的绝非基督思想，而恰恰是分解基督伦理观的近代人本主义。舍勒的哲

<sup>①</sup> 舍勒的这一与基督教伦理学说紧密结合的位格论，在本世纪影响至为深远，其位格主义伦理学被视为康德以后最重要的伦理学说。曾长期任伦理神学教授的波兰哲学家、神学家、现任教皇保罗二世（原名 Karol Wojnyla）追随舍勒又建立其伦理神学，并在舍勒和茵加尔登这两位价值现象学家的著作引导下，深入钻研过胡塞尔，参见其发表于《胡塞尔研究年鉴》十卷（1979年）上的《行动的位格》一书和哲学文集 *Prima es Getes*（《精神的哲一性》），亦参见 Guido Kung：《人是行动的位格，评新教皇的哲学著作》，见《总汇：哲学、艺术与文学》杂志 1979年，第157页以下。

<sup>②</sup> 《舍勒全集》卷三第187页。

学人类学实际是为近代人本主义划上的一个句号、以重新书写关于人的语句。

贬低人的地位和价值的，正是近代以来的人本主义，这一论断在西方学界不算惊人之语，但对汉语境来说，难免被视为奇谈怪论。为此，有必要进一步出示舍勒的论据，这就是他展开的人本主义批判（Humanismuskritik）。

舍勒提出，文艺复兴和启蒙运动以来的人本主义不断瓦解基督教的爱的律令，建立了一种使人和人相互孤立并脱离上帝的伦理，导致以自由位格为核心的基督伦理失去社会效能，而世俗的个人主义徜徉于世，摧残了人的位格之在和人类的自由、平等、友爱、团结的共同位格之在。舍勒敏锐地看到了现代伦理必然会导致的现代社会痼疾：极端的个人主义和全权的集体主义这两个极端——这恰是当今世界的现实处境。

舍勒以爱的现象学本体论为基础来展开他的文化社会学批判。人本主义的爱人学说把基督教的“爱上帝并爱每个人”的内在关联割裂开。宣称只爱人，是现代伦理的基本要点，其实质乃是把爱这一精神行为中的不可见的精神、灵魂和神圣的成份撇开，只求人的肉身财富和肉身幸福，爱成了追求现世福利的手段。人本主义的爱人说不是为了爱本身和人的自由的爱的能力而要求人的福利，相反，它要求爱的目的只是为了福利本身。随之，衡量一切价值行为的标准，不再是较高的质和较纯净的精神充溢，不是离神圣至爱（上帝）更近的精神本身，而只是数量上的效用而已。结果，精神最高的存在（爱本身）就成了精神最低的东西（自然本性）的效用工具。这正是价值的颠倒。其直接的后果是：“有的人不再承认任何高于人类之上的东西，对这种人来说，关于有意义与无意义，真实和虚假，良善和邪恶的观念和法则成了人类‘自然发展的所得’，成了

人类‘头脑’、人类‘精神过程’对‘环境’的‘适应’。”<sup>①</sup>这种后果在东西方世界中都有目可见：人们被现代伦理引入一个血肉模糊的境遇。

更严重的后果是，每个人与上帝的共同关系，也即是每个人的精神灵魂彼此之间最深刻、最有效力的终极联系因此被否定了。由于人们的信仰以及他们与这个世界的根基和意义的关联无法协调一致，人们就愈来愈趋向于在一切问题上只求取技术性的、工具性（即手段上）的一致。人的社会存在的团结性已然丧失了精神本源上的统一根基。由于人本主义的社会学说彻底丢失了人类社会的责任共负这一最高原则，而且是在精神根子上丢失了这一原则，必然出现卢梭和康德本末倒置的社会契约论、出现黑格尔供奉的国家、民族、阶级一类现代社会学说的偶像，上帝天赋给每个人和社团的权利和财产都被国家和社会统统扼杀。于是专制国家（全权的集体主义）和大众国家（用多数人的意志偷换真正的个人意志）就随之建立起来，舍勒忍不住说：上帝给个人的一切权利都被国家和社会赶进世俗的目的结构的汪洋大海中呛死了。个体权利必须由一个神圣的目的结构（即每一个人与上帝的直接关系）来保障，这是舍勒的社会思想的一个基本论点。

本世纪初的三十年中，新兴的社会学经历了自己的繁荣时代，它与所谓资本主义精神和现代伦理问题紧密相依。舍勒的文化社会学在这场社会学的兴盛中不同凡响。其独特之处在于：与韦伯、特洛尔奇、曼海姆、西美尔等人不同，舍勒的社会学总是与现代社会中个体位格的存在命运维系在一起，以基督教位格主义为其基本立场。基督教位格主义断然拒绝富有精神的个人成为国家、社会、阶级、世界理性或所谓客观历史进

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷三第186页。

程的工具或仆人，人人只有一个主人——爱人也被人爱的上帝，每个人都有自己本有的不受一切世俗形态（国家）摆布的与个人存在一同降生的天赋人权：“个人统一的核心是上帝创造的单个灵魂，它给它自己的权利和行动保存住一个为它所特有的空间。人作为精神文明、语言活动和文化的主体，首先以宗教主体和基督的骨肉的身份，无条件地高于国家、国家颁布的权利和通过国家可能产生的一切‘干涉’。”<sup>①</sup>国家和民族至多可强行索取个人的外在生命，却无权要求人格的存在这一上帝认可的权利。舍勒的这一见解明显地针对着当时为许多智士仁人梦寐以求的一种社会理想的社会学说。

与此同时，舍勒亦拒绝对个人主义理念的片面强调——如当代社会学家贝尔所看到的，这同样是一条个体毁灭之路。舍勒颇富先见之明地努力阐明位格共同体的社会学本体论性质，坚持基督教的社会学说，因为，基督教社会学说的原则维护与一个无限的精神位格（即上帝）缔结的爱的共同体和由爱组成的精神团契。人类的每一合法集体都以上帝为起源，以上帝为最高立法者，因此，每一个人不仅要对自己为上帝为自己的独特存在和行为负责，也作为社会之一员，要在上帝面前为在精神和道德方面涉及的任何一个集体的境遇和行为中的一切共同负责。舍勒把共同信仰、共同希望、共同爱慕、共同负责的团契精神称之为上帝的“社会学证明。”反过来讲，只有通过神性的位格中心，人的契约和诺言才有可能，其真正的约束力才有保障。舍勒指出：以为人类集体的本质和存在建筑在人类契约之上，这种从伊壁鸠鲁时起就有的学说，延续到康德，都是本末倒置。如果说，当今世界的困境之一在于，人的存在既受害于放任的个人主义，又受害于全权的集体主义，那么，舍勒的社

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷五第397页。

社会学批判就的确是合时宜的。

早在第一次大战时，舍勒就断言，只有基督教的社会民主学说，才能把欧洲从价值的崩溃中拯救出来，重建真正的基督教的欧洲。此即舍勒所谓第三条道路（ein dritter Weg）的基督教民主主义之路，它超逾放任的个人主义社会理念和全权的集体主义社会理念，寻求维护和保障个体人格之精神自由的社会存在形式，以忠诚和信赖而非利益协调来维系社会关系。这条道路至今仍是欧洲的社会理想。

在对近现代人本主义实施全面的价值现象学批判和社会学批判之时，舍勒的建构性工作同时在不断展开，因为，仅止于批判是不够的。面对现代各种研究人的特殊科学的层出不穷，必须提出一个统一的关于人的观念，建立一门统一的关于人的学科，在舍勒看来，只有重建人的形而上学才能克服现代伦理的痼疾。

正当舍勒着手实现这一计划之时，病魔使他不幸盛年去逝。

舍勒的社会文化批判和价值意识批判基本上是其早年奠基作《伦理学中的形式主义和实质价值伦理学》一书的实践运用，后来的人学构想，从其遗稿来看，亦有新的拓展。舍勒此时的神学思想已有所变化，对官方天主教思想有所不满，并脱离了天主教会，但舍勒并没离开基督思想的基本立场，仍然从人与上帝的关系这一一贯着眼点来界定人的位置。这一基本立场在人学上的表达即是：不是从人的开端，而是从人的终端出发来构思人的理念，这意味着把人视为寻神者，视为一种优于其他一切自然存在的意义形式、价值形式和生成形式的突破口。

舍勒的人的形而上学仍坚持，人的形而上学位置，不在生物冲动、心理能量、强力意志的系列上，也不在单纯的理智和

观念的系列上，既不在自然生命之中，也不在纯粹精神之中，因为，“人的本质及人可以称做他的特殊地位的东西，远远高于人们称之为理智和选择能力的东西。使人之所以为人的新原则，存在于所有我们可以在最广的意义上称之为生命的东西之外，无论是在内在一心理还是外部一活力的意义上。”<sup>①</sup> 人绝非一个“物”，（Ding），而是一个“走向”（Richtung），他能够自己走出自己，从一个时空世界的彼岸中心出发而趋向这个中心，这个中心本身不可能是这个世界的一个部分，而只可能存在于最高的存在理由（上帝）本身之中。“因为上帝始终是人铸就自身存在的样板，是人生长进入的所在，是人的存在的根基和鹄的：上帝就是属人的上帝，属人的神圣者，而这一神圣者又始终比宠爱他的人意味更多。”<sup>②</sup>

人的形而上学的时期的舍勒在论述人的位格之在时，更注重人的存在的肉身性和精神的无力性，位格之在与生物生命紧密相关，也与精神价值紧密相关，但舍勒之所以坚持人的定位只在动姿性的 X 上，在一个未知数（零）上，乃是因为，人虽为肉身存在，却并不屈从于生物性原则，而精神形式天生不具生命强力，不在肉身之中，这个趋向于定位的 X 才把生命强力奉献给精神形式，使天生无力的精神形式充溢着生命，按舍勒的概括，这个动姿才是人的本质，它就是爱，“在人成为思维的存在或意志的存在之前，就已是 *ens amans*（爱的存在）”<sup>③</sup> 临终之前的舍勒依然坚持自己的这一爱的现象学本体论立场，他对海德格尔的人学尽管予以极高评价，却拒绝海德

① 舍勒：《论人在宇宙中的位置》第 40 页。

② 《舍勒全集》卷三第 189 页。

③ 同上书卷十第 351 页。

格尔的基本立场。<sup>①</sup>即便是形而上学时期的舍勒明显趋向的泛神论，也在其早年的人学构想中有伏笔：“关于‘人’的唯一合理的观念不折不扣是一种‘拟神说’，一种作为无涯无渚的栩栩如生的上帝映象的 X 的观念，一种上帝的比喻，是上帝映在存在巨墙上的无数身影之一。”<sup>②</sup>只有在爱之中，人才在人本身的生成之中。

舍勒这一著名论断的意义在现代——后现代性问题中重新受到重视，在汉语思想界的语境中，舍勒思想证明，汉语思想界泛滥已久的毫无根据地以为基督思想贬低人的地位的论点应该收敛。汉语思想界倒是应该留心那些鼓吹生物欲求、强力意志动物、劳动的动物、制造工具的动物的论调，小心它们的伦理后果。

## 六、结 论

本世纪的德语哲学家中，对基督思想产生过并将持续产生深远影响的哲人，非舍勒（Max Scheler 1874—1928）莫属。唯一能与之比肩者可数海德格尔（M. Heidegger）。然则海德格尔对基督思想的影响是以神秘论的否定神学的方式发生的；与此方式相关，海德格尔的肯定性神学言述不多。舍勒对基督思想的影响则以非神秘论的肯定性神学的方式发生，舍勒的神学言述在份量和论幅上均非海德格尔所能相比。

舍勒在现代德语学界系传奇式人物、思想敏锐、学术论域宽广、有“思想界的浮士德”之称。海德格尔以为，舍勒哲学有超强的力度，加达默将舍勒描绘为“精神的挥霍者”，蒂利

<sup>①</sup> 《舍勒全集》卷九第 294 页。

<sup>②</sup> 同上书卷三第 189 页。

希年青时对舍勒著述入迷，称舍勒思想“富有伟大的直觉力”，巴尔塔萨视舍勒思想为“世界观的 盆”，与此相似，社会学家韦伯赋予舍勒一串思想家的标志……

从整体观之，舍勒思想是对现代精神困境作出的强有力的反应。与韦伯、西美尔、特洛尔奇等思想家对现代性问题的关注点不同，舍勒首要关注现代性的精神气质问题，即现代人心之失序。舍勒的基督思想与此核心问题紧密相关。舍勒力图重拾基督神学中的心学线索——心之神学（*Theologia cordis*）。此路线可上溯至圣·保罗、希腊教父，早期拉丁教父（德尔图良）、奥古斯丁、帕斯卡尔。舍勒以为，由于希腊哲学对基督思想之浸透和阿奎那理智主义在神学中的统辖权，心之神学长期蔽而不明；在近代，虽有施莱尔马赫的情感神学，但其主体主义立场不仅损害了神学的心学传统，而且为现代精神分裂作了准备。舍勒拒绝将基督思想希腊化、拒绝阿奎那的理智主义神学（和以此为基础的自然神学传统）、拒绝新教中的主体主义思路、引奥古斯丁、帕斯卡尔为同道，致力恢复基督思想中的爱感之优先地位，并在上帝论、启示论、基督论、信仰论、教会论诸论域重置位格的优先地位，进而重建自然神学。

就整个现代基督思想的发展而言，舍勒思想的强度更体现于：将基督思想中的爱感优先论引入哲学，重建哲学的本体论和认识论。这不仅修正了以希腊哲学之本体论和认识论为神学形态奠基的整个神学传统，而且反过来以基督思想质素为哲学重新奠基。以此修正整个近代以来的欧洲哲学传统。人作为爱之在优先于人作为认识之在和意愿之在，是舍勒哲学的基本命题。

舍勒的基督思想是超教派和非教会性的（这与其思想中包含有教会论并不相牴牾）。尽管现代天主教有不少神学家受他影响，他对天主教精神亦多有赞辞。激烈批评新教主义，指其

对欧洲精神的现代衰颓负有直接责任。但他亦激烈批评阿奎那神学传统，并在神学之心学路线上师源路德（M.Luther）。舍勒曾申言，他对天主教和新教两大教派有同等的热爱，并主张两教派的相互重识与言和。（可见神学上的学术性批判与实际的对教会的感情有区分。）

在现代思想的语域中，舍勒开出了一条超逾教派立场的神学言路，直接把握、描述、开发基督信仰中的福音原则（即个体性的位格之爱），并将基督思想的本质质素注入哲学、伦理学和社会学的结构要素中，对重振基督思想之力量有决定性的贡献，具有深远的现代性意义。

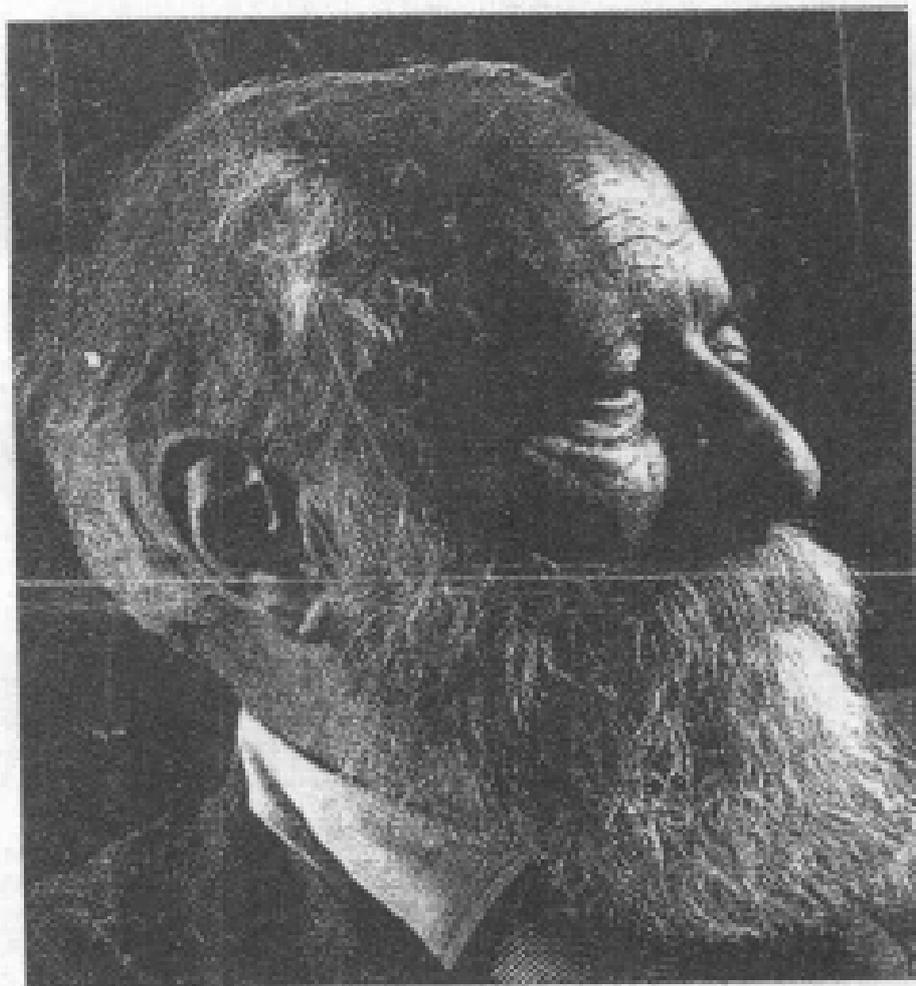


# 布 伯

黄裕生 撰

## 篇 目

一、生平与著作·····	(155)
二、“我—你”与“我—它”·····	(160)
三、“你”与“孤单者”、“此在”·····	(168)
四、皈依永恒之“你”·····	(173)
主要参考书目·····	(182)



布伯 (1878 年—1965 年)

1524

---

---

# 布 伯

黄裕生

在本世纪的文化界，有三位影响巨大的犹太哲学家，他们就是现象学的奠基人爱德蒙特·胡塞尔、当代著名马克思主义哲学家格奥尔格·卢卡奇和宗教哲学家马丁·布伯。如果说，胡塞尔的现象学是完全植根于西方的精神传统，并试图立足于这一传统去挽救现代西方的危机，那么布伯则自觉地试图向西方世界展示希伯莱文化的人文主义精神。在西方世界的传统家园或皈依之所瓦解破碎之际，布伯希冀以希伯莱文化的本源性皈依之所——“你”这一维度去接续西方文化和拯救西方危机。可以说，他一生的哲学努力和学术生涯都是围绕着这一接续与拯救的使命进行的。对此使命的执著与贡献使他奠定了作为本世纪最伟大的思想家之一的地位，被《大英百科全书》称为“20世纪精神文化生活中最有影响的人物之一。”

## 一、生平与著作

马丁·布伯（Martin Buber, 1878—1965），1878年2月8日出生于维也纳一个犹太农艺学家的家庭。三岁时母亲出走，他由祖父母抚养长大。他的祖父索罗门·布伯是位商人，又是犹太教法典之后的希伯莱文学方面的杰出学者，对布伯往后立足和研究希伯莱文化有相当的影响。1896年至1900年，布伯

先后在维也纳大学、莱比锡大学、柏林大学和苏黎世大学攻读哲学、历史和艺术。这一时期他在哲学上主要受狄尔泰和席美尔的影响。狄尔泰哲学对生命和体验的追问，实际上构成了布伯从事哲学尝试的出发点，其影响对布伯来说是终生的、无可替代的。在1947年出版的《人与人》中，布伯在提到狄尔泰时，仍深情地把他作为自己在哲学上的导师。

布伯在年轻时代就是一个积极的犹太复国主义者，积极参与了犹太复国运动。1901年，他出任该运动的主要刊物《世界》周刊的主编。1904年在维也纳大学获哲学博士学位。1913年发表他的第一部哲学著作《但以理》，用五组“对话”论述了人类对待世界的两种基本态度，即“意向”和“现实”。在“意向”态度中，世界被视为由静止状态的事物所组成，并受人所能理解的法则支配。而“现实”则是一种创造性、参与性的态度，它能认识到事物的可能性并实现这种可能性。这种思想在1923年发表的重要著作《我与你》中得到了成熟的发挥和表述。

1916年，布伯创办并主编了有影响的月刊《犹太人》，直到1924年。该刊成了所有懂德文的犹太知识分子的中心论坛。布伯在刊物中致力于犹太民族与阿拉伯民族的和解，提出在巴勒斯坦建立一个两民族联合的国家的设想，但这一主张一直不受欢迎。

《犹太人》1924年停刊之后，布伯在美茵河畔的法兰克福大学任教。1933年，德国纳粹上台，布伯成为重新成立的自由犹太人成人教育组织的领导人，1934年任犹太成人教育和教师进修组织的总监，成为犹太人对纳粹进行精神反抗的勇敢发言人。此时纳粹秘密警察开始禁止其公开演讲和一切教学活动，迫使他于1938年在他60岁时离开德国，移居巴勒斯坦，任希伯莱大学的社会哲学教授，尔后出任该大学社会学系主

任。1949年，为了培训来自中东和北非的犹太人，布伯在耶路撒冷创办了成人教育师范学院，并任院长。1951年，布伯任以色列科学和艺术学院的第一任院长。从1952年到1957年，布伯游学于美国，在许多大学作过讲座。1965年6月13日逝世于耶路撒冷。意味深长的是，被犹太人视为敌对民族的阿拉伯学生联盟却派出了代表团，参加布伯的葬礼，哀悼这位犹太人思想家。

概观布伯的一生，其主要活动大致有以下方面：（一）参与犹太复国主义运动，并从事这方面的理论探讨，在1944年出版的《以色列与巴勒斯坦》一书中，我们可以窥见布伯关于犹太复国主义宗教观的全貌。与这一运动有关的社会哲学主张则在《通向乌托邦之路》和散文集《指引方向》中做了充分的论述。（二）致力于宗教哲学的思考探索。这方面的代表作是《我与你》及其续篇《人与人》，这两部著作是布伯作为一个伟大思想家的奠基之作，它们实际上是布伯的全部精神探索的立足点。布伯在这两部著作中，根据存在主义哲学所提供的前提，重新阐释和揭示了希伯莱的文化精神，尤其是深刻地揭示了希伯莱文化的精神核心——“我一你”关系，并且根据这种揭示，反过来对西方文化传统进行了批判。（三）从事《圣经》翻译。布伯不仅是作为思想家，而且是作为《圣经》的翻译家而闻名遐迩。从1925年始，他与F·罗森茨威格一起合作，把《圣经》从希伯莱文翻成德文，罗森茨威格去世后，他于1961年独自完成了这一艰巨的工作。他的译文风格独特，语言博奥精深，融入和贯彻了他的“相遇哲学”的思想。在他看来，《圣经》是不可随便读的，正如“你”不能随便说出一样，人必须苦习它，把它的作者当作“你”来与之对话、相遇。这方面的著作有《论圣经及其德文翻译》（1936）以及有关圣经的注释《先知的信仰》（1942）、《摩西》（1945）、《两种信仰》

(1950)。(四)对哈西德教派的研究。哈西德教派是十八世纪中叶出现于波兰犹太人中的宗教神秘主义团体，在东欧犹太人中得到广泛传播，到十九世纪中叶，其信徒已占东欧犹太人的半数。哈西德派起源于“粗鲁人”对拉比的无上权威与严酷统治的反抗。这一教派的创始人、1700年出生的以色列·本·以利撒极具宗教热忱和个人魅力，被人们称为贝施特，即奇迹创造者。他否认礼仪和律法在宗教中的本质地位，而主张宗教就是建立人与上帝的活生生的关系，而全身心的祈祷则是最有效的手段。祈祷的时间和形式都不应受到限制，因为它不是履行义务而是发自内心的愿望。这些主张对布伯无疑具有决定性影响。1905年开始，布伯就以极大热情投入哈西德派的研究，前后花了五十多年时间搜集、研究、解释哈西德派的文献，主要著作有《哈西德派遗事》(1927)、《哈西德派与人的道路》(1958)、《哈西德派的起源与意义》等。

这些方面的活动与著作使布伯在西方精神生活中产生广泛的影响，他因此于1952年获得德语图书博览会的和平奖。

在布伯思想的发展历程中，对其有重大影响的，除了狄尔泰的哲学和哈西德教派的思想外，迈斯特·埃克哈特等人的德国神秘主义在布伯的早期思想中也留下了深刻印迹。这种神秘主义观点认为，存在的原初基础，也即非人格的神乃诞生于人的心灵之中。这一观点与虔敬教派有关人具有与神合一之力量的教义以特有的魅力吸引了布伯较早时期的思想活动。其结果就是他在第一次世界大战之前提出的关于神可以通过人而获得实现的思想；在这里，人乃是这样一种存在：通过它的生存，绝对可以获得生存(Existenz)的特征；神或绝对虽然高高在上，它的呈现却留存在人世间。这些思想在一战之后，尤其是在1923年出版的《我与你》一书中得到了修正。而对此修正做出重要推动的是费尔巴哈的人本主义思想。人作为费尔巴哈

哲学的最高对象不是单个的人，而是关系之人，是建立在我与你的差别与关系之上的人。布伯赞同卡尔·海姆对这一思想的评价，认为它所启示于现代哲学有甚于笛卡尔，并承认自己年轻时曾受到费尔巴哈的鼓舞与推动。<sup>①</sup>

与其同时代人一样，作为一个思想者，布伯也无法回避尼采的问题，不可能对尼采那咄咄逼人而极具生命力的思想无动于衷。尼采关于重估一切价值和上帝已经死亡的宣告使整个西方世界陷入了惶惑与虚无之中，布伯作为犹太人和西方文化的养子这种双重身份，使他所承受的惶惑也是双重的。作为永恒之“它”的上帝之死所带来的惶惑，深切而急迫地促动了布伯追溯希伯来文化的源始性皈依之所，即永恒之“你”；永恒之“它”的上帝死了，而永恒之“你”的上帝则正呼唤人类与之相遇和对话。对于布伯的思想历程来说，这只是尼采的意义的一个方面，尼采关于人是未完成的动物，或说人是未来人的雏形的人类学思想则从积极方面给布伯有关“我一你”关系的思想提供了强大的支援。有人甚至认为尼采和哈西德派对布伯的思想具有决定性影响。这未必完全贴切，但至少可以肯定，尼采对布伯思想的成熟具有不可忽视的影响。

此外，对于一个思想历程跨越了大半个世纪的思想家来说，与其稍前或稍后的同时代人具有这种或那种关系也就是不可避免的，因而也是不容忽视的。实际上，我们可以发现，布伯与M·海德格尔和M·舍勒具有十分密切的关联。这种关联往往并不是单向的，而是双向的。

从马丁·布伯的大致生平中，我们可以看出，在进一步揭示布伯的思想及其意义时，遵循这样一条原则是十分必要也十分有益的，即把布伯的思想置于西方一些伟大思想家的思想背

<sup>①</sup> 见《人的问题》，1961年海德堡第62页。

景中来考察。

## 二、“我一你”与“我一它”

奠定马丁·布伯作为一个大哲学家的地位的，是他的两部基本著作《我与你》和《人与人》。与其他大哲学家相比较，他著作的篇幅与他思想的力量显得不成比例。从严格意义上说，这两部著作只能算作两部小册子。在现代西方大哲中，我们几乎再难找出第二个人能象布伯那样，把自己如此丰富深邃的思想用那样精悍短小的篇幅传达出来。这或许要归因于他所确立的两个基本词“我一你”和“我一它”，它们作为所有言说（Sprechen）的两个基本词，同时也是人的两种存在方式或存在状态。这使布伯可以直接了当地切中所有根本性的问题。

人们通常用“关系哲学”或“相遇哲学”来概括布伯的哲学思想。这主要是因为“我一你”和“我一它”标明的是人的两种基本关系。在布伯看来，在任何言说中，正如“我”不是自在的“我”一样，“你”、“它”也不是自在的“你”或自在的“它”，而是“我一你”之中的“你”或“我一它”之中的“它”。任何言说不是言说“我一你”，便是言说“我一它”。因此，“我一你”与“我一它”被布伯的关系哲学当作两个最原始的基本词（Grundwort）。

这里，基本词不是海德格尔的“喏”、“此”（Da）这样的单字，而是双字（Wortpaare）。这意味着人一开始就是一种关系性存在：他的“喏”、“此”不是自我觉悟的独白或宣告，而是有所遇见的回应。人由于持有两种基本词，他对世界总持两种基本态度，因而世界于他总呈现为双重性存在。换言之，世界总是在关系中出现：或是作为“你”来相遇，或是作为“它”被利用。而人不是“我一你”中的“我”，便是“我一

它”中的“我”；前者之“我”实际上也是一个“你”，后者之“我”则是一个“它”。

但是，这两种关系并非平行的。在布伯看来，“我一它”关系以“我一你”关系为前提，后者才是最原始最本质的关系。不管是逻辑上还是历史上，“我一它”都是在“我一你”之后的事情。所以说，伦理学先于其他一切科学。人首先是在“我一你”中觉悟自身，人因“你”而成“我”。正是随着“我一你”关系的不断更迭，随着与“你”的不断相遇，“我”对自身的意识也日渐增强，开始把自身意识为对象。此际之“我”虽然还不完全是“我一它”之“我”，但，它却是“我一它”之“我”的根基，它一旦与经验相结合，“我一它”之“我”便临世诞生，“你”则隐身远去而转呈为“它”。

“我一你”之于“我一它”的根本区别在于，前者是一种生命的、活的关系，而后者则是一种经验的、利用的关系。在“我一它”中，“我”把一切在者 (Seiende) 都视为与我分离的对象 (Gegenstand)，与我对立的客体，我根据我生存的需要、目的和欲望去经验它、认识它，并借此经验和认识去利用它。在“我一它”中，“我”和“它”都是既定存在者 (Sosein)， “我”是概念和经验的存在，而“它”则在概念和经验中出现。因此，“我”才能认识“它”而利用“它”。如果我仅以“我一它”态度去看世界，则世界只是一个“它”，一个“它之世界”，因而也是一个被经验、被占有利用的世界。相反，对“你”，“我”不能象对待“它”那样去经验“你”、利用“你”；“你”不是“我”的对象，“你”与“我”直接无间。对于布伯来说，“我”乃是被“你”选中的相遇者。在这个意义上说，“我”命定要与“你”相遇，但，这并不等于说，“我”是一个既定者，只需执着于自身而坐等“你”之莅临。如果人生只是坐等，则“你”永不相与，此人生亦绝非真实人

生；“我”也不能执着自身的既定需要去寻找（Suchen）“你”，因为“你”不是“我”可利用的对象。面对“你”，“我”是未定者，为了“你”之莅临，“我”必得把全部生命和爱心投向“你”，把“你”奉为先贤导师，奉为整体无限，并以我的整体生命听从“你”。唯此，“我”才能遇见“你”，创造与“你”的关系世界。这种投入与奉献就是“我”的生活本身，“我”的生活就在这种投入与奉献中整体地实现出来，展现出来。“我”的本真现实并不在“我”之中，也不在“我”之外，而在“我一你”之间。因此，“你”并不是可以随便说出的，“基本词‘我一你’只能随整体生命而被说出”<sup>①</sup>。如果“我”称述“你”而确非意指“它”，那么“我”必定倾注了“我”的整体生命和全部爱心。这意味着，在“我一你”关系中乃是生命的相遇、生命的实现。

“我一你”关系的这种生命特征在时间上乃展现为现在（Gegenwart），即在场。“现在不是指眼下在思想中呈现的‘已逝’时间的终点，不是时光流程中凝固的一瞬，而是真实的、充盈的现时。仅在当下、相遇、关系出现处，现在才存在。”<sup>②</sup>这是说，“你之世界”不在时间中，即不在过去、现时、将来这种可分割的宇宙学时间（Kosmologische Zeit）中，又不在时间之外，因为相遇本身就意味着“你”在场。虽然“我”所遇见的“你”也有过去和将来，但是，只要“你”是作为过去或将来的存在者出现，则“你”不复为“你”，实乃为“它”。在布伯看来，以往哲学的全部失误正在于把人置于这种宇宙学时间中来看待，以致于所有关于“人”的见解实际上只是关于“它”的主观幻想。仅当人作为“它”来看待，他才成为过去

<sup>①</sup> 《我与你》，1977年海德堡第9版第9页。

<sup>②</sup> 《我与你》第19页。

的或将来的存在者。而在“我一你”关系中，过去和将来之“你”乃是作为整体的现在之“你”来相遇的，正如“你”不可被分割被经验（Erfahren）一样，相遇之现在也不可被分裂被计量。在关系中，“你”之过去将应“我”之祈求而复活在场，“你”之将来则将应“我”之呼唤而融入现在。正因为“你”之过去和将来都在现在出场，“你”才“有”过去和将来。

在布伯那里，与“我一你”关系紧密相关的是自由问题。布伯认为，只是在“我一你”关系及其在场性中，才有真正的自由。“只有认识关系并知悉‘你’之现在者，方能作出自我决断。而唯能自我决断者才是自由的。”<sup>①</sup>与“你”相遇乃是命定的：人被选定要生活在与“你”的关系中。然而，恰是这种命定，人才是自由的。因为只是在“我一你”关系中，“我”才不致于沦为过去—现时—将来这种宇宙时间中的一环而列伍于因果系列。“我”投向“你”，走近“你”，既是对“你”之召唤的回应，又是“我”的自我决断、自我实现。召唤与回应都是现在，都是在场。召唤并非回应之原因，它不在回应之前，尚无回应的召唤不是现实的召唤，而只是潜藏于晦暗静寂中的可能性。回应不仅是“我”之实现，同时也是召唤之实现。“我”“你”同时出场，同时“现在”。

因此，自由不在宇宙学时间中——这点布伯承续了康德的思想，又以时间（现在）为根基——这点布伯接近于海德格尔的哲学变革。

在康德之前，哲学的根本问题不是自由问题，而是认识问题，因为自古希腊始，自由就被视为对必然的认识：认识必然而顺应必然就是自由。因此，自由问题终归是认识问题。这种

---

<sup>①</sup> 《我与你》第63页。

传统思想的背景乃是物理学时间。在此背景中，万有都是在可分割可计量的时间里发生或展开的。人的存在也不例外。在此，没有人的意志自由的余地，人实际上被降格为众物中的一物。虽然人有理智认识能力，能认识必然性规律（这点一直被传统哲学视为人与众物的根本区别，康德则否认了这点），但他并不能因此而获得真正的自由，因为决定他行为的依然是外在于他的、为他所无法控制的东西。在这点上，他与众物无别。

为了挽救人的自由，康德做了两件伟大的事情：一件是他把时间现象收归主体，主体作为时间的承担者成了万物展现的背景而“掌握着王权”<sup>①</sup>。这点对康德哲学本身而言，乃是人为自然立法这一变革的前提；对整个德国哲学来说，时间的主体化则意味着生命意识的觉醒，它启示了生命哲学或精神科学的出现；而对我们这里要谈的自由问题来说，时间的主体化也是一个根本性前提。因为倘若时间仍是外在于人的物理学时间，那么人的此岸人生，不管是其感性存在还是理性存在，都不可避免地是时间中的一环而受制于必然性规律，因此，也就无从谈论自由。但是，时间的主体化则为人摆脱物理学时间而在此岸人生实现自由提供了可能性。这也就是康德要做的第二件事，即严格划分以时间为背景的现象界与不在时间中显现的本体界，即非时间的自在领域。人是时间的承担者，因而他是时间的存在，属现象界，同时人又具有纯粹的意志，是非时间的理性存在，属本体界。人作为现象界存在者，他受制于必然性而无自由可言，但作为纯粹的意志存在者，他则是自由的。因此，在康德这里，人的自由不在现象界，不在时间中。这同时也意味着，人作为本体界的自由存在者，乃是目的本身，是

<sup>①</sup> 赫拉克里特曾说：“时间是一个玩骰子的儿童，儿童掌握着王权。”

不可经验、不可认识的。这点显然与古希腊精神大相异趣。在古希腊人那里，自由和本体世界恰是通过认识来通达的。但也正是在这点上，我们发现了富有希伯来文化精神的布伯与康德有共同之处。在布伯那里，作为自由之域的“我一你”关系只可践行，不可认识，“你”只可在关系中相遇，不可在时间中被经验。“我”不能通过认识或经验通达“你”，而只能在践行生命与爱心中与“你”相遇。

布伯的“自由”虽然不在物理学时间中（因而是不可经验的），却在生命时间里。这点使他不同于康德而接近于海德格尔。实际上，从康德到海德格尔，我们可以看到，对时间理解的每一次转折，都带来了一次哲学变革，带来了对人及其自由的全新理解。康德把时间归诸主体，这是他实现哲学变革的全部根据。但是，康德的时间仍留有物理学时间的印迹，这使得时间与“我思”、生命的联系还十分晦暗不明，甚至完全脱勾。因此，给康德留下挽救自由的唯一道路只能是将人一分为二。但在康德那里，人不管是作为感性在者还是理性在者，都不是真正的生命存在。即使把两者加起来也构成不了人的生命存在。因为人的生命是一个整体，任何部分的相加也综合不出生命。因此，在康德那里，人尚无生命，尚非活人。不过，康德却唤起了后来的生命哲学家走上挽救人之“活命”的征途。狄尔泰就是踏上此征途的第一人。但，由于他缺乏“时间”这一维度，而他的“历史”又始终未能真正摆脱实证科学的影响，这使他没有能真正完成挽救“生命”的使命。海德格尔的基础存在论才真正落实了这一使命。

生命本身就意味着死亡，而正是死亡这一先验现象，人才有真正的时间觉悟。在海德格尔那里，生命体验、死亡意识和时间觉悟是不可分割的整体。时间不再是空洞的形式，它充满内容，它就是生命体验、死亡觉悟本身。掌握着变化之王权的

时间，在这里成了生命之展示。因此，时间成了阐释“人”（Dasein）之存在的背景。换言之，时间在哲学上成了人之生命存在的担保。正是时间向人的皈依（康德做了第一步的推动）使人在哲学上真正活了起来，成了真正的“活人”。时间作为人之存在的背景使人成为生命的存在，成为未定者，为他展示了选择的无限可能性。在海德格尔那里，人的时间性存在不是使人成为既定存在者而受制于必然性（如康德所主张），相反，恰是时间性存在使人成为生命的存在，成为尚待完成尚待实现的“此在”。唯有未定者才有自由，才能根据自身的决断实现自身。对时间理解的又一次转折使海德格尔的自由观与康德的自由观区别开来：在康德那里，自由不在时间中，而在海氏处，自由恰在时间里。在这里，时间同样也有过去、现在和将来，但已完全摆脱了它们的物理学意义。过去不是作为不变的因素在此在背后推动着他，此在作为时间性存在历来以去存在（zu sein）的方式（即对自己的存在有所领悟有所作为）在过去成长起来或与过去打交道，在这种去存在的方式中，过去不是既成事实，而是作为新的可能性、新的生命力量落实在此在身上而继续存在（在场），这也就是后来伽达默尔所说的效果历史（Wirkungsgeschicht）或前见。因此，过去不是外在于此在，而为此在所拥有（Besitzt），它与此在共同在场。而将来，不管是辉煌，亦或黯淡，其背后都是死亡。但，死亡并不是在遥远神秘的地方等着我们，死亡就在我们当中，它参与我们的整个生命，始生即始死。人的存在即是向死亡的存在。所以，过去与将来都在生命中出场。我们可以看出，布伯的“现在”概念，也即他的人类学时间正是在海德格尔这里才找到了自己的存在论说明。

与“你之世界”的在场性和自由相对应，“它之世界”则滞留于物理学时间中而系执于因果系列。

“我”一旦走出关系，便不再是“我一你”中自由的、现在的“我”，“我”马上把自身意识为对象，意识为经验和利用的主体。<sup>①</sup>而经验总是过去的经验，因为经验只能是对既定者（而非活的未定者）的经验。既定者不意味别的，乃意味着已经被完成被实现，即说它仍滞存于过去里，是一种过去的存在。因此，“我”、“它”都是既定者，都是经验的层积：“我”承载着经验的积累与流传，而“它”则在这种经验积层中被认识被利用。正因为如此，对“我”才能作考古学的处理，而“它”也才可视为一部“打开的（经验）心理学史”。

显然，在布伯这里，与“你之世界”相比，“它之世界”的时间乃是一种过去的时间，这也是物理学时间的本质特征。“它之世界”也有现时和将来，但，“它”的“现时”（Jetzt）只是过去的终点，而将来则是“它”之过去的逻辑推导。在这种时间中，前因后果，乃是铁定的规律。所以，“它之世界”是一个有秩序的世界，一个因果律主宰一切的世界。

但，秩序世界并非世界的秩序。经验总是我的经验，秩序也总是我利用占有“它之世界”的秩序，就如在康德那里，规律乃是主体的规律，而非世界本身（an Sich Selbst）的规律。在“我一它”中，“我”并没有真正进入世界，“我”与世界仍是分离的，目的、欲望、经验以及各种概念阻隔着“我”与世界相遇。世界滞存为“它”，而“我”则沉缅于物界，醉心于占有、利用“它”。

这里，我们可以体会出，在布伯看来，“它之世界”乃是西方文化的传统世界，“它”是西方文化传统所取的“维度”，而“你”则是西方所缺乏的。拯救现代危机不是重造一个“它之世界”（如柏拉图所为），而是祈求“你”之莅临。这点我们

<sup>①</sup> 参见《我与你》第76页。

在后面将进一步说明。

### 三、“你”与“孤单者”、“此在”

布伯的思想虽然是以存在哲学为其背景前提，如果没有存在哲学开辟出生存（Existenz）这一新的哲学维度，“你”也就不可能在哲学上冒然出现，但是，布伯并不以存在哲学为其归宿，他并不停留于生存，而是走向了希伯莱文化的源始性皈依之所“你”。如果我们将“你”与克尔凯廓尔的“孤单者”（Einzelnner）和海德格尔的“此在”（Dasein）作一番比较，那么将有助于我们理解布伯的思想及其独特之处。

在哲学上，正如人们曾一再努力寻找不可分的始基元素一样，人们也一再不遗余力地寻找孤独的亚当。克尔凯廓尔和海德格尔的哲学努力即属此努力之列。只不过在他们那里不叫亚当，而叫“孤单者”或“此在”。

在克尔凯廓尔那里，成为孤单者乃是人的使命。“每个人都应当（Soll）慎于与‘他人’交往，而根本上只应当与上帝和自己交谈。”<sup>①</sup>之所以是“应当”，乃因为成为孤单者被视为人之目标。人只有成为孤单者才能与绝对者即上帝相遇，进入与上帝的本质关系。人就是在这种关系中实现自己的本质，而生存在真理（Wahrheit）中。但，人只有从“常人”（Man）或“众人”（Menge）中摆脱出来才能成为孤单者。孤单者意味着具有独立的人格，赋具整体的人格责任。而群众与常人却卸弃或消解了个人的人格责任。群众即是常人、非人格者，它无形象无面目，是人的非本真状态。在此状态中，人被待以“它”，而非奉为“你”，“你”之独立人格被利用挤兑，“你”

<sup>①</sup> 转自《人的问题》，海德堡1961年第108页。

之自由责任被代庖抢夺。因此，沉沦此间者不是守护自身的人格责任，而是将此责任消散于众人中。人因常人之纠缠而失去了独立自由，因沉沦而麻木了自身之责任。

对于克尔凯廓尔来说，成为孤单者不仅意味着弃绝人际关系（不同生活领域中人的关系），而且意味着弃绝人伦关系（人格间的关系）。与康德不同，克尔凯廓尔不仅反对常人的沉沦，甚至害怕孤单者（人格者）之间的关系，因为这种关系同样阻碍了人与上帝的本质关系。所以，他，这个基督徒、孤单者，为了直面上帝最终也割舍了自己的未婚妻。至此，我们可以说，克尔凯廓尔及其孤单者的确已近乎亚当。但是，尽管如此，孤单者至少还可以把双手伸向世外迎候上帝，而海德格尔的“此在”则没那么幸运，他已倾听到尼采带来的消息——“上帝死了”。所以，他只能把双手伸向自己。

“上帝死了”这是海德格尔哲学的情境前提。因此，海德格尔一方面接纳了克尔凯廓尔的“孤单者”，同时又让他还俗，把他世俗化（Sakularisieren）为此在，此在与他人的关系是消极的、非本质的，这点此在与孤单者一样。但此在又不同于孤单者，他切断了与上帝的关系，此在只有一种本质的关系，即此在与自身存在的关系。这是此在之别于一切存在者的本质特征，也正是这点使“此在”与克尔凯廓尔的“孤单者”和布伯的“你”区别开来。我们可以取海德格尔对“罪责”（Schuld）概念的分析为例来说明。

“罪责”在德文中乃意味某人欠他人某物，引起他人缺失或匮乏（Mangel），因此，他有“过错”，他负有偿还某物以弥补缺失的责任。此“过错”与责任即是他的“罪责”。但，海德格尔认为，此“罪责”并非本源性的“罪责”，相反，它已奠基在本源罪责之上。本源（本质）的“罪责”不是负罪于他人，而是负罪于此在自身。此在由于滞留于常人（das Man）

当中而不实现 (erfüllen)、充实自身，即不把本己自身带向存在，因而“欠”了自身的存在而“负罪”于自己。此际，此在的良知响起了呼唤 (Ruf)，涌起了本源的罪责感。人因其罪责 (欠债) 而没有达到自身，但良心因它的呼唤却唤起人记起自身，并从非本真状态中解脱出来而走向自身，返回本真状态。人不断沉沦负罪，良心不断呼唤救赎。人就生存在沉沦与归真的斗争中。

显然，在海德格尔这里，罪责乃缘自此在错过或耽搁自身的存在而滞留于常人。换言之，此在因未能执着于 (Bei - Sich - Bleiben) 自身而负有罪责，走向沉沦。这点上，最明显地表明了海德格尔与布伯的不同之处。在布伯那里，罪责之渊不在别处，恰在于人执着于自身。“本源的罪责乃是执着于自身。”<sup>①</sup> 人因执着于自身而未能以其全部生命去回应存在 (gegenwärtiges Sein)，从而错过与其会晤谋面而有罪责。因此，良心的呼唤也不是发自此在自身，而是发自被错过远去的存在。“如果在场性存在之形式和现象冲我而过，而我并未真正在此，那么从它们消失的幽远处就会再次传来如此轻柔神秘的呼唤：‘你在何方？’有似发自我自身。此即是良知的呼唤。不是我的此在呼唤我，而乃非我所是的存在呼唤我。”<sup>②</sup> 换言之，不是错过此在自身的存在，而是错过与“你”相遇而有罪。“你”意味着关系，因此，错过与“你”相遇，也即意味错过“关系”。“我”拘守自身，对“你”视而不见，旁若无“你”，因而与“你”失之交臂，错过与“你”的本质关系这才是布伯所说的本源性罪责所在。人不是在关系中失去自身，恰是在与“你”的关系中实现自身。

① 《人的问题》第 99 页。

② 《人的问题》第 99—100 页。

从“罪责”概念，我们可以看到海氏与布伯的一个根本区别：人的本真现实只在人对自身的存在有所作为有所领悟这种关系中才实现出来，人一旦沉沦于常人，他也就遮蔽了其本真存在而丧失了自身的整体性。这是海氏对人之本真存在的看法。在这里，他人或非我完全被排斥在人的本质现实之外。而布伯始终要求在人的整体的、本真的存在中为他者留下位置。“人不是通过与自身的关系，而是通过与其他在者自身的关系才成为整体。”<sup>①</sup> 只有包括他者并与之发生关系，人的存在才是完整的，人的世界才是真实的、完整的世界。在布伯那里，人是通过与他者（作为“你”出现）的直接关系而打开自己的世界，实现自己的整体的、本真的存在。因此，布伯的“人”是关系中的人。而海德格尔的“此在”是一个“独白的”“人”，一个自我封闭的“关系”。它不可通达、不可交流；一旦进行交流，它便失去自身而不复为本己的存在。“人本质上仅能与自身交谈；与他人所谈者不可能是本质的。这即说，语言（Wort）不能超越孤单者的本性（Wesen）而把他带入他人的本性，把他带入在这种本性之间产生的或通过此本性而产生的本质关系中。”<sup>②</sup> 如果说“孤单者”虽然弃绝了人际关系和人伦关系，但它仍有一种与他者即上帝的神圣关系，那么本真的“此在”则全无这三种关系，它只向自身敞开自己，只听从自身。“此在”是真正的“寡人”，是不能再与他人共生同源的孤高绝世者。

当然，海德格尔也承认并分析了此在与他人和他物的关系，也即忧虑（Fürsorge）关系和忧烦（Besorgen）关系。但从布伯的“你”这个维度来看，此在的忧虑关系和忧烦关系乃

<sup>①</sup> 《人的问题》第102页。

<sup>②</sup> 转自《人的问题》第109页。

属“我一它”关系，因而是此在的日常世界，不是真正的关系世界。在忧烦关系中，物主要是作为工具或对象出现，实质上是一种利用与经验的关系。而忧虑关系只意味着对另一在者的忧虑帮助，而不是向之敬奉生命和真诚，因而不是向另一在者敞开自身，不是建立与他人的直接关系。也即说，在忧虑关系中，所忧者不是作为“你”来相遇，而是作为对象被忧虑被照料。在这两种关系中，此在不是敞开自己，而是沉沦自身，将自身非本真化。对此在来说，日常世界实乃是一个“你方唱罢我登场”的他乡异域，而非本己家园，此在沉沦其中也即意味“反认他乡为故乡”而忙碌于为他人做嫁衣裳。

因此，对海德格尔和布伯来说，这两种关系都是为了实现人的本真现实所必须克服的非本真关系。在这点上，他们两人是一致的。但“何为人的本真现实？”这一问题又马上使“此在”与“你”区分开来。“此在”的本真现实只在“此在”自身中，“此在”不把生命敬奉他者，而只投向自己。而布伯的“你”本身就意味着与他者的关系：人或者作为“你”接纳另一在者的奉献而被遇见，或者作为另一在者向“你”奉献生命。在这两个角色中，人实际上都是作为“你”出现，奉献与接纳不是单向的，而是双向的。“我”向“你”奉献生命之际，也即“你”从整体莅临“我”之时。如果不把遇见“你”的“我”当作“你”，则“你”不莅临“我”，不与“我”相遇。人就在这种生命的奉献与接纳中置身于生命间的本质关系，并在这种关系中实现自己的本真现实。去此关系，人将返回物者（成为众物中的一物）而走向沉沦。

如果说，“孤单者”只向上帝敞开自己，那么“此在”则除了向自己不向任何他者敞开自身。而“你”则向一切在者敞开自身。因此，在布伯看来，“你”并不弃绝常人和世界，相反，“你”施爱于众人，施爱于世界。爱（*liebe*）不是情感。

情感寓于人，而人则寓于爱。爱是生命的投入和奉献，是发生(ereignen)于生命间的事件，“爱存在于我和你之间”。<sup>①</sup>人一旦走出爱，人之间便不再有“我一你”关系，唯有“我一它”关系，这是人的沉沦状态，也是人的罪责之渊。因此，人作为“你”，作为本真之人，必在爱中。摆脱沉沦，即摆脱常人，不是弃绝常人，远离常人，而是爱常人。唯在爱中，“我”才不沦为常人，也唯在爱中，常人才能振拔于沉沦，觉悟于罪责。实现和守护人的本真现实不是象“孤单者”或“此在”那样，以遗弃常人为代价，相反，恰是以同常人建立联系为前提，即以爱常人、拯救常人为前提。

人因施爱而为“你”，也因被爱而为“你”。“你”在爱中也即“你”在关系中。但，爱会失明，关系会瓦解，因而“你”也会隐身远去。然而，“你”却不会一去不返，“你”不会遗弃常人，“你”会从遥远处不断向常人发出呼唤，直到再与“你”相遇。

#### 四、皈依永恒之“你”

马丁·布伯有关“我一你”和“我一它”这两种关系或两种态度的划分与说明，其最终目的乃是为了重新阐释人与永恒之“你”即上帝的关系。

布伯认为，尼采所说的“上帝死了”，指的乃是作为“它”，作为崇拜、思想之对象的上帝死了，而作为“你”的上帝却依然以不同的面目向人们展现其存在和唯一性，并正以前所未有的现实性和迫切性向人们发出皈依的召唤。在布伯看来，在希伯来人的信仰中，人们最初对上帝的称颂，乃是以

<sup>①</sup> 《我与你》第22页。

“你”来称述上帝的。也即说，对希伯莱人来说，上帝是永恒之“你”，而不是永恒之“它”；每个个别之“你”都是对永恒之“你”的洞见，或说，从个别之“你”的身上都可以洞见永恒之“你”的身影。上帝在创造世界和人类之时，就已经把自己的形象铭刻于人性之中，因此，对于每个人，只要他是作为“你”出现，只要我们奉之为“你”，我们就可以洞见他身上的神圣标志。

作为永恒之“它”的上帝是一个既定的、世外的绝对者，他在遥远的天国等待着他的所有子民，以便对他们在尘世是否履行他的旨意作出审判。换言之，人们面对的将是同一个面目的上帝——公正而神圣的审判者。在这种上帝的信仰中，人们可以在托马斯·阿奎那的神学里找到自己安居的家园，而在但丁的《神曲》中我们则可以看到这种家园的具体图景。

作为永恒之“你”的上帝是唯一者，但却不是既定者，他高高在上，却并不在世外。上帝是唯一的绝对者，但是，他却以不同面目呈现于人世间，“上帝永远会向他的造物呈现，但是永远以当时的特定形式呈现。因此，人无法预知上帝将以何种方式存在，以及在何种情况下呈现自身。这主要是由于每个人都必须自己去体认上帝的独特面目。”<sup>①</sup>上帝不仅在不同个体身上的标志不同，而且在同一个体的不同情况下，其标志也不一样。上帝呈现于人身上的这种标志乃是人的人格尊严的全部根据，只是在“我—你”关系中，这种标志才呈现出来。如果说，作为“它”的上帝之无限性不可避免地主要是在物理学时空意义上说的，那么作为“你”的上帝则是在呈现的可能性及其方式这一意义上是无限的。所以，对于希伯莱人来说，上帝是活生生的，而不是既定的，他虽然高高在上，完美无

<sup>①</sup> 布伯的《希伯莱人文主义》，载 A·柯柯编的《危机时代的哲学》。

比，但他并不在世外，他永远与人保持直接的生命关系。即使离上帝最遥远的人，他身上也永远留有上帝的标志。人们一旦进入“我一你”关系，这种标志也就显现出来。换句话说，上帝是在生命性的“我一你”关系中莅临人间的，人在这种关系中用自己的全部生命和生活回应上帝的召唤与恩宠，与上帝进行对话，而上帝也经由这种全身心投注而来的生命而一再向每个人说话，显现自身，与每个人保持活生生的直接关系。人首先不是需要上帝的审判，而是需要上帝的拯救，不是上帝的罪人，而是上帝的对话者。上帝并不只是在天国等待子民来对簿公堂，而是随时随地召唤着人类与之相遇。

布伯认为，对于这种永恒之“你”的上帝，人们只能奔向（Zustreben）他，而不能寻觅他，因为他不是对象，不是既定者。“执着于世界者，无从感悟上帝，离弃世界者，无从接近上帝。唯有以整体生命走向你，并把世间生存者视为你，方可接近无从寻觅的上帝。”<sup>①</sup>上帝不在世界的开端，也不在世界的尽头，上帝只在关系中。因此，布伯不仅反对从自然界或历史中寻找上帝存在的任何根据，而且反对任何离弃人生与世界的冥修苦行，因为这两种做法都放弃了“我一你”关系，而把上帝当作既定的在者来寻求。布伯把这两种寻求上帝的做法概括为“沉沦自我”和“进入自我”。前者试图通过把自我沉沦于无限之中而飞抵上帝的怀抱，实现自我的绝对价值；后者则是通过冥修苦行而希冀有朝一日神光闪烁，神融入自我而与人同一。一者是人融于神，一者是人以神自居。但两者都要超越我与你，都是对关系的放弃。布伯认为，前者是把上帝当作“它”来寻觅，后者则是把自我当作上帝来追求。在布伯看来，后者也是现代神学与哲学的种种尝试的共同倾向。这些尝试都

<sup>①</sup> 《我与你》第95页。

把超越性的本原活动视为我与我本身的关系，或者视为人的自满自足的内在过程。因此，它们实际上都以自我为最后的皈依之所。但是，孤独的自我不管多么纯粹崇高，都不可能获得绝对的价值，不可能与上帝合一，上帝永远在自我之上。所以，布伯坚信，这些尝试都是无根的、徒劳的。<sup>①</sup>

在人与上帝的关系这一根本问题上，布伯正是从其关系哲学出发，批评了传统的神学理论和现代神学的尝试。在这些神学理论中，孤寂（Einsamkeit）常常被当作是通达上帝的门径，比如西蒙的新神学便认为人在寂寞孤独中可与上帝相遇：“噢，孤寂圣一，请莅临孤寂众生！”<sup>②</sup> 布伯认为，倘若孤寂是对利用物、经验物的超越，那么孤寂确是不可缺少的，因为人与上帝的关系活动需要借助于这种孤寂来实现。在这种孤寂中，人担当风险，遭遇冲突，不断以自己的生命挺身接受一切苦难的考验，接受上帝的恩宠与救赎。但是，如果孤寂被理解为人与自我的对话，而且这种对话不是为了与“你”相遇，而是为了离弃他人与世界，为了自我陶醉于灵魂的精神活动，那么这种孤寂不仅不是与上帝相遇的门径，不是人向神圣在者的生成与提升，相反，恰是人的精神的堕落。

布伯认为，此种神学都从各自的角度要求超越人的现实生活，克服人在日常生存中的本能。但是，对于希伯莱人来说，上帝并不仅仅赋予人以精神，人的全部存在，从其最低层次到最高层次的存在都是上帝赋予的。布伯认为，面对永恒之“你”，也即进入与上帝的“我一你”关系中，人的本能非为不洁，感官非为不屑，人的所有一切都被纳入了关系中的现实。在这种关系中，人的本能作为其整体生命的一部分也参与了对

<sup>①</sup> 参见《我与你》第103页。

<sup>②</sup> 参见《我与你》第123页。

上帝的回应，并因而获得了充实和提升。一旦皈依永恒之“你”，每个人都不再被当作“它”看待，因而他的感官、本能、情感也不再被从其整体生命中分裂出来。作为完整之“你”来看待，那么人的一切都应当关切，都应当爱。即便他是恶人，是罪犯，亦当付之以爱，真诚地向他称述“你”。这也是在布伯之前的俄罗斯伟大作家陀思妥耶夫斯基的基本思想。在陀氏的一系列主要著作中，主人公都是一些罪犯，且是罪大恶极者，但是，作者并没有给予谴责，也不作评判，也不仅仅寄予无限同情，而是施予无限爱心，把他们当作“你”来看待和“塑造”。如果说，陀氏小说是一种实验的话，那么他就是在进行与罪人建立“我一你”关系的尝试。

在与上帝或永恒之“你”的关系中，无限唯一性同时也是无限包容性。<sup>①</sup> 因此，在此关系中，不仅个体之人不再为个别之它，而且万物也不再为个别之物，而是皆成为“你”。这也即说，进入绝对关系者不再与个别物有关联，不管是物、生命、还是大地苍穹；这并不是无视万物，而是将万物皆视为“你”，不是遗弃世界，而是将世界置于其根基之上。布伯认为，人不可能一面将自己的生命与虔诚投向上帝，步入与上帝的现实关系中，一面又肆无忌惮地利用与占有世界。“人的生活不能划分为与上帝的现实关系和与它之世界的非现实关系，不能既虔诚祈祷上帝，又颠狂地利用世界。把世界当作利用之对象的人，对上帝也一定作如是观。”<sup>②</sup>

在布伯看来，当今要克服的也正是把上帝当作“它”来对待的传统。他认为，欧洲基督教虽然渊源于希伯来，但由于它深受古希腊精神的浸染渗透，以及人类的“它之语言”的扩充

① 参见《我与你》第95页。

② 《我与你》第127页。

泛滥，上帝不再是永恒之“你”，而成了外在于人、外在于关系的“它”，成了人们礼拜、思考的对象。自从泰勒斯把“水”宣布为万物之源，他也就把“它”作为皈依之所交给了西方人，为西方人确立了看待世界的基本态度——“我一它”态度。这一态度在往后得到了其他哲学家全力的巩固和加强，以致于西方人的立命家园或皈依之所虽然经历了诸如亚里士多德的宇宙学图景、托马斯的神学图景和黑格尔的逻辑学图景等变化，但这些家园都毫无例外是“它之世界”。在这些家园中，人与万物的关系、人与上帝的关系以及人之间的关系不是“我一你”关系，而是“我一它”关系。可以说，在西方历史中，“你”长隐不现。

布伯认为，“你”在西方世界出现是近时代的事情。在经由了一系列哲学批判之后，“你”终于在费尔巴哈那里“出场”了。在神学家园中，上帝和天国都是外在于人并远离人间的“它之世界”。费尔巴哈是第一个对此“它之世界”进行毁灭性的人间批判的哲学家。因此，也是他第一次发现了“你”，发现了关系之人。在他那里，作为哲学最高对象的人不是个体的人，而是我与你的联结。“单个的人不论是作为道德存在还是作为思维存在都不具有人的本质，人的本质只存在于团体中，存在于人与人的团结统一中，但这种团结统一是建立在我与你的现实差别之上。”<sup>①</sup>“你”终于第一次在西方世界出现。这一哲学事件被人们称为“现代思想中的哥白尼革命”，“它必将引致欧洲思想的新纪元”。<sup>②</sup>既然人的本质不在人的理智能力里，不在天国上，而只在我与你的现实关系中，那么人的皈依之所也不在别处，就在关系里，人的意义不在彼岸，不在“它之世

<sup>①</sup> 转自《人的问题》第62页。

<sup>②</sup> 卡尔·海姆：《信仰与思想》，1931年第1版第405页。

界”，而在此岸的现实关系里。

但是，费尔巴哈并没有展开这一思想，“你”在他那里似乎转瞬即逝而来与大部分人相遇。不过，费氏对“你”的发现已为“你”在布伯哲学中的重现作了巨大推动。当然，这种推动也只是在新的哲学前提下才成为现实的。

那么“你”之重现，“你”之莅临意味着什么呢？哪里有苦难，哪里就有拯救，哪里有罪责，哪里便有救赎。“你”不仅因“我”奉献生命与真诚而莅临我，也因“我”苦难深重，而莅临我，因“我”罪责等身而莅临我。“我”危机四伏之际，也是“你”莅临我之时。“启示就是在世界发生重大变动之际重临人间的东西。”<sup>①</sup> 皈依永恒之“你”，倾听永恒之“你”的启示，是我们走出危机，拯救苦难的唯一路径。因此，在“它之世界”作为家园，作为“皈依之所已经破碎瓦解之际，布伯试图以“你”这一皈依之所去接续西方文化，以拯救“它”之皈依取向所带来的现代危机。走出危机不是重建“它之世界”，也不是皈依“自我”。皈依“自我”者最后必走向虚无而重陷危机，因为孤独的自我不能成为人的真正家园，人恰因孤独而需要家园。人生的意义不可能在自我之中，自我本身不管多么崇高，多么纯粹，它都无法给出人生之意义，它本身的意义尚是悬而未决的。意义只在关系中，唯有我向之投注生命与真诚的“你”才能为人生之意义提供担保。

在布伯那里，皈依“你”，走进“我一你”关系，并不是意味着放弃“我一它”关系”。人实际上无法完全摆脱“我一它”关系，“它”对于人的生存同样至关重要。人无“它”不能生存，但仅有“它”则不复为人。人就生存在不断进入关系又不断返还物界，沉沦“它之世界”的矛盾之中。人若仅为

<sup>①</sup> 汉斯·昆：《马丁·布伯》，1961年科伦第258页。

“它”，则无自由，仅为“你”，则无因果。但这都不是人的生活现实。人既是斗争的目标，又是斗争的场所，这才是人的真正生活现实。这是一个本质上无解的二律背反的世界。康德试图在哲学上克服二律背反，把两个背反的判断分置于两个分离的世界。但是，人在生活现实中却不可能分裂于两个世界；在现实中，人必须把两者作一者来生活，它们也是作为一者而贯穿于现实中。生活是一个整体，是“一”，生活之外别无世界。正因为如此，生活永远充满矛盾，充满斗争。人永远生活于矛盾之中，“在生活现实中不存在同一性”。<sup>①</sup> 每个人都是一个苦难的生灵，都有罪责。也正因为如此，对每个人都应当施予爱心，都应当给予拯救。即使他是外乡陌客，抑或罪责滔天，我们都应当待之以“你”，付之以爱，就象陀思妥耶夫斯基的神甫那样，举起圣杯向所有人召唤：来吧，请接受主的恩赐，哪怕你是强盗！走进关系，皈依于“你”就意味着要求人们以“你”待人，从而施之以爱心，奉之以生命。唯此，人才不致于完全沦为工具，沦为必然性的奴隶。倘若人以“它”为皈依，投之以生命，则人永受制于它者，永沦为工具而失去生命性存在。因此，以“它”为入之皈依必将导致人的非人化（非生命存在化）和人的受控。这也正是西方的现代危机所在。解救这种危机不是放弃“我一它”关系，而是放弃以“它”为皈依取向而走向“你”，皈依“你”。这意味着什么呢？只意味着向“你”而不是向“它”投注生命，向“你”而不是向“它”寻求生命之意义。但，“我一它”与“我一你”都被纳入了人的现实生活的整体中。人在其现实生活中，因“我一它”关系而苦难深重，罪责滔天（屡屡错过与“你”相遇），因而需要爱心，需要拯救；也因“我一你”关系而充满爱心和新生的可

<sup>①</sup> 《我与你》第106页。

能性，因而人能够拯救，也应当拯救。

作为现代危机之一的虚无主义同样缘于“它”之皈依取向。

科学每天都在揭示世界的新内容，给人类提供新的使用价值，但，它永远不可能揭示人生的意义，不可能给出生命的价值。而以“它”为皈依之所恰恰表明要以“科学”（认识）的态度去探求人生之意义。这也是传统哲学做的事情。它们所给出的人生意义各不相同，但不是光辉的理想，就是绚丽的未来，这些理想或未来都毫无例外是在生活之外而与现实无关。人生意义不在人生现实中，生命价值不在生命活动里。这是科学和传统哲学所提供的所有人生意义的根本特征。当人们还皈依于“它”，还安居于“它之世界”时，这些理想、意义的美丽光环总会给人以无限欣慰和希望。但，当“它之世界”破碎坍塌之际，当生命意识觉醒之时，相对于活生生的生命，相对于生动而坎坷人生，相对于丰富多彩的生活，那理想的光辉，未来的绚丽顷刻间有似幻景而烟消云散。那曾激励人心的理想，那曾牵动激情的未来，如今纯属于虚乌有。这种虚无情怀最为强烈地表明必须重立新的皈依取向，重建新的家园。生命意识的觉醒推动了否定传统价值的虚无主义之兴起，同时也为重立价值皈依提供了可能性。唯有生命之人才能真正皈依于“你”，才能步入与“你”的生命关系。对于此生命之人来说，生活就在眼前，生命正在践行，他没有理由只为未来生活，没有理由把自己托付给外在于他而与他自身生活无关的理想。他的人生意义、他的价值不在遥远的未来，不在彼岸，而就在此岸，在与“你”的在场关系中。“意义非‘来生’之意义，而乃今生之意义；它非属‘彼世’，乃属今世，它唯望在今生今

世被我们实现。”<sup>①</sup>“你”乃是指向宗教信仰之度，但在这一度内，人生之意义不象以前的宗教观念那样被推向了彼岸，推向来生。这是布伯的一个非常有吸引力的思想，它消解了宗教中今生与来世之间旷日持久的冲突，正是这一冲突从内部促使了宗教的衰落。在布伯那里，皈依“你”也即向“你”——不管是永恒之“你”还是个别之“你”敬奉整体生命与全部爱心，在这种敬奉“你”、爱“你”的践行中，人实现自身，充实自身。人在奉献自己的同时获得自己。因此，人生之意义不是光辉的理想或绚烂的未来，而是践行爱人爱世界。意义唯可践行，不可认识。克服世界之危机，拯救人类之苦难，不是认识世界，认识自己，而是皈依“你”：向他人向世界敬奉爱心。而唯有生命之人，唯有“此在”方可践行此爱心。

谁能料到，漫长的哲学努力，痛苦的哲学变革，竟只是为了“你”之重现作准备。这或许就是海德格尔的最后心迹：唯有一个上帝能救渡我们，我们只能为他的出场或缺席作准备。

### 主要参考书目

1. 马丁·布伯：《我与你》，海德堡 1977 年第九版。  
《人的问题》1961 年。  
《人与人》1947 年。  
《两种信仰》1950 年。
2. 汉斯·昆：《马丁·布伯——他的著作与生平》，科隆 1961 年。
3. 阿巴·埃班：《犹太史》，中国社科出版社，1986 年。

---

<sup>①</sup>《我与你》第 130 页。

# 布 洛 赫

郭 红 撰

## 篇 目

一、生平及著作·····	(185)
二、早期乌托邦思想·····	(194)
(一) 融合了各种哲学思潮、宗教、甚至神秘主义 ·····	(194)
(二) (Not Yet) 尚未在 尚未是·····	(198)
三、开放的体系·····	(202)
(一) 主客体统 ·····	(203)
(二) 希望的哲学 ·····	(208)
(三) 未来哲学 ·····	(214)
四、对马克思主义的改造和发展·····	(220)
(一) 用成熟的伦理学补充马克思主义·····	(221)
(二) 马克思主义的美学 ·····	(223)
(三) 马克思主义的元宗教 ·····	(225)
(四) 马克思主义的唯物论 ·····	(226)
五、简评·····	(229)
参考书目·····	(231)

---

---

# 布洛赫

郭红

恩斯特·布洛赫 (Ernst Bloch 1885—1977) 是德国著名的马克思主义哲学家，一位乌托邦主义者、一位百科全书式的思想家。他的功绩是把我们这一未被决定的世界的内在问题写进了哲学。本世纪 50 年代后期，在苏联和东欧，他被看作是唯心主义者、宗教神秘主义者和泛神论者。然而在 1977 年他去世以后，其思想却在东德乃至全世界产生了广泛的影响。1985 年，东德《魏玛评论》刊登了为他恢复名誉的文章，南斯拉夫一位哲学家在题为《恩斯特·布洛赫——乌托邦和希望的思想家》一文中认为：“布洛赫是一个十分独立的思想家，他的最独创之处也是他的最深刻之处。他首先在 20 世纪的哲学中恢复了乌托邦这个名词的尊严，指出了马克思思想中的人道主义核心。”<sup>①</sup> 他还被公认为具有马克思主义倾向的德国思辨哲学的最后一位代表。

## 一、生平及著作

恩斯特·布洛赫生于德国莱茵河畔著名的路德维希港城的一个犹太家庭。其父是巴伐利亚铁路局的一名职员。他从小就

---

<sup>①</sup> 南斯拉夫《社会主义在世界上》1985 年第 51 期。

受到宗教的熏陶，而且是一个聪明非凡的天才。13岁的时候，他成了无神论者，并在一部名为《根据无神论看待世界万物》的手稿中提出了他对生活的意义的看法。他在文中指出，不存在非物质性的本质，物质是一切之母，世界是一架机器。与他的同时代人一样，布洛赫厌恶实利主义、虚无主义及工业文明中的唯物主义。受当时反对唯理论的影响，他在早期另一部手稿中呼唤一次感觉的文艺复兴。1902—1903年，他的兴趣主要放在哲学、音乐、心理学、物理上，并已经开始与李普斯、冯特、哈特曼、文德尔班和马赫等人通信。他还深为黑格尔和卡尔·梅的著作所吸引。17岁时，他写了一篇《论力及其本质》的论文，其中已提出了他后来哲学的许多方面，如：世界的本质在揭示生命的秘密的过程中走向更高级的形式；物质自身中有客观的想象。布洛赫在青年时期即着手构筑的哲学框架，使他的哲学观点远离20世纪后期的技术世界。

布洛赫的思想最终受两方面的影响：一是在工业城市路德维希港接触到的工业无产阶级及资本主义制度最丑恶的一面；二是曼海姆的剧院、音乐会、城堡及图书馆。在曼海姆的城堡图书馆里，布洛赫发现了德国古典哲学的宝藏。他不仅沉迷于黑格尔及其学派的思想，而且对康德、费希特等也极感兴趣。谢林的《先验唯心论体系》对他也产生了特殊的影响。他从青年时期即熟悉了马克思、恩格斯、倍倍尔和罗莎·卢森堡的作品，但他对德国古典哲学更为钟情。在他踏进大学校园时，已是一个有了自己精神家园的哲学家了。他的一生，可以大致按以下阶段划分：

第一阶段：1885—1918年。

这一阶段是他的思想形成阶段。其间，他跨越了多次思想波动，成为一位乌托邦哲学家。1905年，他考上大学并跟随李普斯学习。通过他，布洛赫接触到心理学和新浪漫主义现象

学，并得以与舍勒和胡塞尔取得联系。1907年，布洛赫开始跟从当时最著名的心理学家屈尔佩研究了六个学期的哲学、物理和音乐，深受其批判现实主义的影响。他开始对卡巴拉和犹太神秘主义产生兴趣。22岁时，他写了一篇题为《论“尚未在”范畴》的论文，实现了一次思想上的突破。从那以后，布洛赫有了一个属于自己的安身立命的基本概念，从而成为一名与众不同的哲学家。在以后的岁月里，他一直专注于阐发由此基本概念提出的这样一个观点：人所具有的期待意识赋予他以关于未来可能性的“尚未在”意识的知识。在屈尔佩的指导下，布洛赫完成了博士论文，内容是关于新康德主义哲学家李凯尔特。在论文中，他批评了李凯尔特在先验论和实证主义之间的摇摆不定，力图证明新康德主义的批判能导向一种新乌托邦哲学。

1908—1911年，布洛赫在柏林与哲学和社会学家席美尔一道工作。他不赞成席美尔的形式主义和杂乱无章，但仍受到他多方面的影响，如对“活的瞬间”（lived Moment）的强调。他在柏林还结识了匈牙利哲学家卢卡奇，与他结下了深厚的友谊。有一段时间，布洛赫甚至对卢卡奇产生了决定性的影响，使卢卡奇相信德国古典哲学仍然有强大的生命力。在那里，他还结识了雅斯贝斯和拉德布鲁赫。1913年，他与雕塑家E·V·斯特里茨基结婚。受她浓厚的宗教情绪的影响，布洛赫对基督教的评价日趋肯定。

1914—1917年，布洛赫开始了他的第一部著作《乌托邦的精神》的写作。1917年，他成为一名社会主义者，潜心研究马克思主义并对德国的军国主义作了尖锐的批评。他还离开德国前往瑞士，参加那里的反对德国的活动。他的《乌托邦的精神》一书就是在瑞士完成的，并于1918年在慕尼黑出版。这是布洛赫首次用乌托邦理论把表现主义文化批评与乌托邦主

义和革命的救世主义结合起来。1918年，他还努力把马克思主义经济学与政治上的神秘主义等同起来。他对亚历山大关系以及东方之光的呼唤，他将布尔什维克与基督教的独裁统治同等看待，都使他的思想更象一种共产主义的神秘主义，而不是马克思主义。

第二阶段：1919—1933年。这期间他写了大量的政治、文化方面的文章，并成为坚定但不守旧的马克思主义者。

1919年，布洛赫返回柏林，后又到慕尼黑。他写作了一部关于哲学逻辑的重要著作，可惜手稿在纳粹时期遗失。他的思想日益系统化。1921年，他出版了《革命神学家托马斯·闵采尔》一书，这是他从一半是共产主义、一半是千年至福说的观点对闵采尔的理论所作的研究。他曾说该书是一本革命浪漫主义的著作，也是《乌托邦的精神》一书的尾声。该书显露了布洛赫非正统的理论倾向，将对他的马克思主义观产生影响。

1923年，经过大幅度修改的《乌托邦的精神》再版了，书中布洛赫的乌托邦哲学更为系统，且提出了“尚未在意识”的理论。布洛赫此时已是一位成熟的马克思主义者。他对卢卡奇的《历史和阶级意识》的评述表明他力图把乌托邦哲学与马克思主义结合起来。

1920年，布洛赫大量著文批判后资本主义生活的抽象性，抨击魏玛共和国，要求德国对东方采取新态度。他这一时期的文章收在1923年出版的《穿越荒漠》一书中。1924—1926年，布洛赫在欧洲各国游历。先去了意大利，后又到了巴黎。其间他与本雅明、阿多诺保持了较为友好的往来。尤其与本雅明的友谊，自1919年始，持续了20年之久。本雅明盛赞布洛赫的天才，并为《乌托邦的精神》写了评论。他们之间达成一种无需言语的默契，这种情形只在早年与卢卡奇交往时曾出现

过。在巴黎，他们共住一家旅馆，尽管二人禀性各异，但争论和谈话却对双方都产生了很大的影响。1924年，他们一起前去度假并与卢卡奇会晤，探讨一些文学上的问题。这次会面使布洛赫认识到本雅明比卢卡奇更能理解他在马克思主义中增加幻想成份这一举动的意义。后来，在本雅明把布洛赫同卡夫卡、布莱希特并列看作完美的德国散文作家的时候，布洛赫为本雅明的《单行街道》一书写了一篇有深刻见解的评论。

布洛赫与阿多诺的关系则曲折复杂。阿多诺比布洛赫年轻许多，青年时代深受《乌托邦的精神》的影响，并登门拜访布洛赫，由此结下友谊。布洛赫曾给维也纳的“先锋”派杂志投稿，称赞阿多诺代表了当代音乐的潮流。但后来，尤其是在美国时，他们的关系冷淡下来。阿多诺并不否认他有愧于布洛赫。再后来，双方在观点上达成了一定的和解。与卢卡奇相似，阿多诺深深敬佩布洛赫的伟大，且终身不能摆脱布洛赫风格的魔力。

布洛赫在柏林还遇到了布莱希特，他们的友谊一直持续到布莱希特去世。他们都反对马克思主义美学中的教条主义。布洛赫基本赞同布莱希特的观点，虽然也反对他对马克思主义不加分析的攻击。他曾撰文介绍布莱希特的作品。布洛赫对布莱希特的情热称颂和批判式的维护一直伴随着他的一生。

1930年，布洛赫出版了他的文学代表作《痕迹》。《痕迹》立足于对离奇的经历、短小的寓言、神话及日常生活琐事作出阐释。象本雅明的《单行街道》一样，本书也表现出一种对于文学或许能间接地突破异化世界的信念。布洛赫极力描绘了一个充满着“尚未在的意识”的世界，企图探索人们所持的在日常生活中又与生活相关，并深深植根于形而上学之中的幻想。到30年代早期，他已成为现代主义和先锋派运动中首屈一指的马克思主义的捍卫者。

第三阶段：1933—1949年，布洛赫在此期间客居美国，后返回东德。

作为当时著名的反法西斯主义作家，布洛赫为免遭被捕，避往苏黎世。在那里，他在第一任妻子去世又与第二任妻子分手之后，于1933年与波兰建筑家卡罗拉结合。在他的余生里，卡罗拉成为他忠诚的合作者和支持者。1935年，布洛赫在苏黎世出版了他的另一部著作《这个时代的遗产》，对“金色的20世纪”进行了辛辣的讽刺，并对法西斯主义的本质作了最早的剖析。他对资本主义文化各个方面的批判，在当时引起反响。他在书中关注政治的新发展，同时广泛涉猎了诗歌、戏剧、艺术、电影、建筑、哲学、音乐、大众娱乐等诸多领域。

布洛赫成了一位有声望的马克思主义哲学家，他几乎是全身心地投入到无产阶级革命和辩证唯物主义理论的建设之中。但他的哲学和文化观与他原有思想的结合，使他明显地表现出与正统的马克思主义有所不同。他指责正统马克思主义者继承了后资本主义的抽象论、虚无主义和实证主义，而倡导一种反映资产阶级衰落本质的新理论，并对马克思主义的伟大遗产进行更辩证的改造。他既为布莱希特辩护，又驳斥卢卡奇对表现主义的指责，这使他与卢卡奇之间出现了摩擦，甚至与斯大林主义的文学家也发生了冲突。他认为马克思主义缺乏想象和理想，这使当时正统的马克思主义者视他为神秘的非理性主义者。

由于自青年时代即对现代文明和资产阶级极其厌恶，使他对实证主义、抽象的理性论和利己的唯物主义似乎有一种本能的反感，而对埃克哈特、波墨、陀思妥耶夫斯基、尼采等人却有着很大的兴趣。思想中多种成份的溶合使他的观点显得有点儿难以捉摸。

实际生活中的布洛赫因为看不惯保守的革命思想中的种族

主义内容及非理性倾向，一直与其保持着一定的距离，他还曾真诚地表示要与过去决裂。在他看来，遗产应意味着承续、和经过改造的利用，而不是使旧物复活或亦步亦趋。他在关于托马斯·曼的一篇政治宣言中指出，成为一个革命者是很必要的，但除非能赋予过去以一种新内容，才能做到这一点。

布洛赫并非一个正统的共产主义者，他一直没有加入共产党，并曾暗示，党所提出的无用的客观主义以及在实现理想目标方面的失败，使得它应当对法西斯在德国的兴起负部分责任。30年代时，他批评了冷酷的罗马共产主义将面包与小提琴隔离开来的做法，指出这种共产主义是机械唯物主义，而不是马克思或恩格斯的共产主义。布洛赫的立场明显表明，他批判正统马克思主义及其不完善的理论及宣传。他对诗歌、幻想等更感兴趣，并把马克思主义的观念看作是对道德和文化的一种真正的拯救。政治上，他把斯大林在战后所实行的政策看作困难时期最现实的做法。他还继续撰文抨击纳粹对德国文化的破坏，支持反纳粹一方。即使在莫斯科审判期间，他仍支持斯大林，而无情地批判那些叛徒们。

1938—1949年，布洛赫客居美国的纽约、新罕布什尔和马萨诸塞等地。他对美国社会的态度很友好，但一直将自己视为外人。他只说一点儿英语，却对德国事务倾注极大心血。在此期间他写出一系列重要的手稿，例如他关于希望的书中，就有一部分于1946年在纽约出版。在美国，他还与其他移民知识分子保持联系，如布莱希特、托马斯·曼等。布洛赫之所以重返东德，是与他的政治生涯分不开的。早在1918年他就向往一个以东方之光为基础的新德国，在其中将德国的古典文化遗产以修正的马克思主义的形式加以实现。当时西德只提出了资本主义复兴计划，东德却打算在那片新土地上建立人道的社会主义。这似乎可以说是布洛赫战后选择东德的决定性理由。

第四阶段：1949—1961年，成为东德半官方的哲学家。

布洛赫在六十多岁时才首次在莱比锡大学获得教职。最初几年，他满怀信心地工作，试图在他的讲演中复兴马克思主义哲学。他教出一批优秀的学生，包括W·哈里希在内。通过党的主要理论家哈格尔，他似乎能对党的政策产生一定影响。由于他抨击美帝国主义是一种新的法西斯主义，并欢呼东德和平的力量及对文化和道德的拯救，他几乎被政府视为民众的楷模。但他仍没有入党，虽然他的妻子是一位党员。他关于黑格尔的研究著作《主体—客体：对黑格尔的解释》于1951年在柏林出版。由于书中对斯大林式的为黑格尔定性的方式提出异议，招致来自多方的攻击。1952年他另一部关于阿维森那的著作，又尝试着对马克思主义的物质概念作出新的解释。1955年，他的长达1800页的巨著《希望的原理》中的头两卷在东柏林出版，因而他被公认为东德最杰出的哲学家。他获得了国家奖章，并成为德国科学院院士。

然而，布洛赫对黑格尔的解释仍受到批评，不少人批评他试图把他主编的杂志《德国哲学杂志》变成与正统马克思主义不同的另一种马克思主义哲学的喉舌。他对自由与决定论的解释侧重于自发和偶然性，也因此招来谴责。1956年斯大林内幕被公之于众后，布洛赫的“异端邪说”似乎更具有了新的特征。他的学生哈里希试图用民主的人道主义来改造社会主义，布洛赫也因而被看成东德的“匈牙利”理论家。苏共二十大以后，他更认为苏联并非社会主义的唯一模式，主张不同国家应有不同的社会主义模式，要杜绝教条主义、反对对无产阶级进行专政，号召回到民主集中制。哲学上他主张以一种经过唯物主义改造的黑格尔思想来推进对马克思主义的激进发展。毫无疑问，他的观点一出笼即遭到反对。他被指责为试图在东德推行毛泽东的“百花齐放”。由此哲学界展开了一场以反对修正

主义为名的围剿运动，政治学、经济学界随后而行。哈里希铨铛入狱，布洛赫的其他学生或被捕或西逃。他本人虽得以幸免，但也被禁止发表文章，不能与学生们接触。在布洛赫哲学专题研讨会上，有人把他说成是非理性主义者，并指责其希望哲学是泛神论。批判他的文章也刊登在党刊上。虽不久后，反对他的运动结束了，1956年《希望的原理》第三卷在东柏林出版，他关于闵采尔的书也重印。他却仍受到种种限制。1961年柏林墙开始修建时，他正在西德访问。此时他的希望彻底破灭，向西德政府请求政治避难。

第五阶段：1961—1977，此间他被看作杰出的思想家。

布洛赫在著名的图宾根大学担任客座教授。这是一座曾经培育了黑格尔、荷尔德林、谢林的著名学府，在这里，他被当作一名哲学预言家，常对国际国内事务发表看法，成为国内知名人士，受到广泛的尊敬。在他的一些思想被其他德国理论家引用之后，他获得了国际声望。他被看作与海德格尔齐名的哲学家。虽然对布洛赫思想的神学化损害了他在马克思主义阵营内的形象，但在与新基督教马克思主义的对话中，他的思想获得更广泛的承认。而在德国的学生骚乱中，布洛赫成为学生们崇拜的对象。他漫长的一生、对资本主义的激烈反对和对政府权威的不屈服，都使他在青年激进主义者眼中成为英雄。他转而激烈攻击苏联，拥护人道的社会主义，反对东德。他支持“布拉格之春”，批评美帝国主义和越南战争，要求重振列宁的有创造性的社会主义和十月革命。1968年，他与马尔库塞一起参加了南斯拉夫的“科尔丘拉夏令学园。”1969年萨格勒布大学授予他荣誉博士学位，1975年他又接受了巴黎大学的荣誉博士学位。尽管如此，他仍是一个坚定的马克思主义者，他完全信服马克思主义的政治经济学和辩证唯物主义，同时他仍坚持对苏联的批判。

在图宾根，他出版了 1918 年前即已开始写作的各种手稿和著作，将其汇集成册，为研究他的思想的后来人提供了极大的方便。他的著作被译成包括阿拉伯语、日语在内的多种语言。晚年时，他不顾双目失明仍坚持工作。1977 年 8 月，他以 92 岁高龄，在图宾根逝世。那时他已经是一位世界名人了。他的逝世不仅标志着德国犹太人“希望”的伟大世界的结束，也标志着本世纪再也无人达到的理想高峰的结束。

## 二、早期乌托邦思想

布洛赫一生中力图使自己的哲学成为一个首尾一贯的完整体系，他的许多概念及主要思想在其青年时代便已略具雏形。如他在年仅 22 岁时写的题为《论“尚未在”范畴》的手稿中提出的“人具有一种期待意识，它使人获得种种关于未来的知识的思想”成为布洛赫一生哲学思考的基本方向。自那以后，他不断丰富、提高、完善有关“尚未在”的思想，并把它运用到包括本体论、认识论、逻辑学等等在内的各个方面。他于 1914 年开始动笔，到 1918 年出版的著作《乌托邦的精神》，不仅奠定了他将毕生探索的哲学主题，而且对他的早期思想也作了一个总结。

### （一）融合了各种哲学思潮、宗教、甚至神秘主义

在这部最初取名为《末世的人》的著作中，布洛赫不仅接受了旧乌托邦的思想，而且深受犹太神秘主义、诺斯替教义、救世主义、甚至末世学的影响。在他看来，人类在社会发展的一切阶段上，都在梦想着一种更加美好、更加理想的生活，在不同程度上构筑了形形色色的乌托邦。文明的历史就是一部由无数乌托邦组成的历史。任何一种乌托邦都反映了人类对绝对

的善和完善的美的向往，人的本质就是其乌托邦精神。在人类文化的任何方面都弥漫着这种不可逃避的乌托邦精神。“它不仅活跃在柏拉图的生命本能中，而且也活跃在亚里士多德的“物质是存在的可能性”这一意义深远的概念中，活跃在莱布尼茨的倾向性概念中……，活跃在康德关于道德意识的主张中。在黑格尔的历史辩证法中，它通过世界精神的作用而活跃着。”<sup>①</sup> 因而，布洛赫试图建立一种新的现代乌托邦主义。但他对各种思潮的兼收并蓄，使其思想带有浓厚的神秘主义色彩。有些批评家指出，《乌托邦的精神》一书从根本上说，仍是一种理论上的救世主义，是一种共产主义的神秘主义，而不是马克思主义。

《乌托邦的精神》一书还明显地改造吸收了许多哲学家的思想，尤其是德国古典哲学家的思想。例如，他在对新康德主义哲学家海德伯格作了详细深入的研究之后指出，海德伯格试图把康德的观点运用到历史中去，把价值观念看成是不实际的，历史实现由实践理性确立的目标表明了一种新的乌托邦哲学。布洛赫反对新康德主义的理论基础。但他在康德的《一个精神预言者的梦》一书中发现了希望哲学的基础，即康德也认为所有的人类思想都倾向于对未来的希望。<sup>②</sup> 他试图通过揭示出康德本人学说中的道德形而上学的途径来克服康德对形而上学的批判。他认为康德在确立超验的价值领域及坚持需要诸如上帝、自由及永恒等实践理性准则时，已为无经验论哲学提供了可行的基础。康德把他的实践理性准则限定在纯思辩的先验领域里，使他的价值领域成为一个“坏的无限”，而未能把他的伦理学与世界联系起来。布洛赫试图扩大康德的实践理性公

① 《布洛赫全集》第5卷，德文版第17页。

② 《布洛赫全集》第3卷第235页。

理的内涵，把以主体活生生的体验为基础的存在主义道德准则也包括在内。他认为把这些新的实践理性准则和现实生活联系起来是一个重要的任务，并以此为乌托邦哲学确立一个牢固的基础。

布洛赫为使其伦理哲学具有历史性特征，又试图把康德哲学中对于新内容的开放性与黑格尔体系的明晰性及可靠性结合起来。布洛赫并非全部赞同黑格尔，他对黑格尔无所不包的体系中的泛逻辑主义、概念的自我实现和客观外化及其不太完善的伦理思想都提出了批判。他还指责黑格尔的体系过于抽象，其辩证法过于对称等。但布洛赫仍从这一体系中看到了另一个黑格尔，一个提出了过程思想的黑格尔。黑格尔建立了一个包含整个世界的庞大体系，把世界作为主体外化为客体的一个主客体的统一。因此他建议把康德与黑格尔的思想结合起来。可见，布洛赫早期乌托邦思想具有历史能动性特征，主体把自己投射到外部世界，克服客体本身的不完美，直到主体的内在性完成为无，而反过来，整个世界变成了一个“灵魂的世界。”<sup>①</sup>

为使其历史能动主义与极端的乌托邦在本体论上取得一致，布洛赫将克尔凯廓尔与谢林的思想进行综合，建立了一种新的基于“此刻的黑暗”（the darkness of the moment）的乌托邦哲学。并与其“尚未在”意识理论联系起来。布洛赫在1918年版《乌托邦的精神》一书中阐述这一思想时，把该章称为“论内在性的形而上学”。在1923年版本中，又改称为“论我们的黑暗的形而上学”。他采纳了谢林的观点，认为我们只是在“此刻”（moment）这一看不见的容器中自我显现，而此刻之所以不可见，正是因为它离我们太近，我们生活在其中

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第5卷第225页。

但未体现过。我们自身是起点，但我们置身于对自我的认识的黑暗之中，自我认识问题就是世界问题本身。”<sup>①</sup>在这个意义上，自我的问题和我们是乌托邦哲学的基本问题。他认为，哲学应该源自此刻的黑暗性，因为在其中人们能实现主客观的超越。

除此之外，布洛赫对叔本华的哲学也作了取舍，同意他把康德的物自体理解为意识，但抛弃了他把意志与理性相对立的作法。布洛赫积极的行动主义思想无疑来自尼采，而他关于人类在生存中理解自己的思想印着克尔凯廓尔的烙印。

布洛赫广博的知识还表现在他与同时代的哲学家在理论上的微妙关系。在《乌托邦的精神》一书中，布洛赫花费大部分篇幅阐述他的在主体的内在性显现前的主客体统一性及在世界上实现这一统一的意向。他对乌托邦的解释意在证明乌托邦，其中包含着新浪漫主义的现象学和表现主义者强调内在性外化于世界的特征。布洛赫吸收了席美尔对灵魂的解释和卡尔·斯塔普夫自我观察的心理学。布洛赫不赞同胡塞尔的静止主义、思辨唯心主义和半神秘的冲动概念。但他又接受了他的关于显现的理论及其意向性思想，并把它运用到对将来的各种可能性的推测上。布洛赫象马克斯·舍勒（Scheeler）那样，相信一种唯物质的先验现象学。在《乌托邦的精神》一书中，他还试图把E. V. 哈特曼的先验现实主义转向乌托邦主义，把对主体的非理性体验与乌托邦的现实主义结合起来。他采纳了哈特曼的观点，认为物自身会与人类意识接近，人对外部世界持有期待的知识。布洛赫对他的老师奥斯瓦尔德·屈尔佩的批判实在主义进行了批判。屈尔佩的学说强调不必把实在看成是一切，不必把反映在意识中的存在限定在最近的实在。布洛赫在承认

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第16卷第363—373页。

超验的、批判的实在主义的理论的精致性时，把矛头指向实在主义对“尚未在”认识把握。他还扩充了布伦塔诺的理论，认为一切思想行为都指向客体。麦农的对象理论为他提供了一个关于非存在客体的理论模型。该理论认为假设和判断的对象具有客观性，但不是事物。布洛赫在《乌托邦的精神》一书中受麦农启发建立了一种新的对象逻辑，主张把未完成的对象乃至整个未完成的世界作为认识的对象。他认为未完成的对象是未固定的，没有定论的，尽管它的质是悬而未决的，但仍有着质的形式，并充满着对未来发展的指向。此外，他也吸收了文德尔班的人不是一个自然的存在及历史发展中的先验目的论观点。通过研读赫尔曼·柯亨的著作，他拒斥了柯亨的教条形式主义。

布洛赫的早期思想虽然包罗万象，内容繁杂，但由于缺少分析，使《乌托邦的精神》一书的思想深度受到一定影响。难怪有的学者认为布洛赫是一个典型的学术思想家，“……他有着广博的文学及哲学知识，但他的分析能力却极度贫乏。”<sup>①</sup>当然，这一评论对布洛赫有欠公允。他在先哲们的启发下，看到了当代资本主义社会的不完善性。异化了的人们由于缺乏及未认识到自己的乌托邦精神，只能生活在黑暗的此刻之中。他的哲学就是要通过对乌托邦精神的呼唤及论证，唤醒世界上正处在黑暗中的自我，使其朝向未来，在规定自我本质的过程中，使整个世界改观。

## （二）(Not Yet) 尚未在 尚未是

早在1907年，布洛赫就已在题为《论“尚未在”范畴》

---

<sup>①</sup> 科拉科夫斯基：《马克思主义主要流派》第3卷，英文版1978年第426页。

一文中，提出并初步阐述了关于尚未在的思想。而后，在《乌托邦的精神》一书中，布洛赫进一步完善了尚未在的内涵，扩大其适用范围，广泛运用到心理学、逻辑学等许多领域。在德文中 noch 是副词，可解释为“还”、“尚”、“仍然”等，nicht 也是副词，表示否定，可解释为“不”、“没有”等。noch nicht 在英语中一般译为“not yet”，用中文可表述为“尚未在”、“尚未是。”它是指现在不存在，但将来可能存在的东西，或者现在只是部分地存在，但将来可能比较完整地存在的东西。例如：“这个孩子尚不是一个男人，”是说这个孩子尚未达到一个成熟的男人的程度。其含义既指向过去也指向未来，还表示“仍然不”，暗示着过去的期望尚未实现。但事物在过去未实现这一事实又增加了在将来实现的可能性。“尚未在”并不是对过去在目前的现状作考察。其着重点在未来。在“过去——现在——将来”这一序列中，“过去”在“现在”未充分实现，“现在”虽存在，但“过去”的期望在“现在”不存在，只可能存在于“将来。”因而，唯有将来才是可能存在的，是真实的；或者说，至今仍未完整存在的东西，只有在未来才有更完整存在的可能性。所以，“未来”才是“尚未在”真正的对象和着重点。

用“尚未在”的观点看待世界，就必然把世界看作一个尚未完成、正在走向完成的过程。尽管有着“此刻的黑暗性。”它仍未被封闭于“现在”，它永远向未来开放，在它的前方存在着无数的可能性。布洛赫在《乌托邦的精神》一书中，从“尚未在”的观点出发，建立了一种独特的哲学人类学。其基本观点认为，人仍然是在他自身之中（within），尚未认识自我，是“尚未在”。受维登巴赫的影响，他把人的灵魂视为一个谜或一个秘密，它充满了潜在的可能性。在布洛赫那里，“乌托邦”的主体不是指现实的实在的人，而是指灵魂，指人

的精神。“我是”中的“是”仍然隐蔽着，尚未显明出来，我们（灵魂）的秘密尚未被揭示出来。简言之，人也是一种“尚未是”，也是一个未完成的过程。不再是有固定的本质，或在目前已经成为各种社会属性的总和。人是开放性的，它总是在走向未来，走向他潜在具有的各种可能的本质。因而，人不是生活在过去或现在，而是生活在未来。人并未达到终点，他总是处在旅途中。

“人是他很前面的那个他。……他经常达到已不再成为界限的界限，当他感觉到它们时，他便超越了它们。”<sup>①</sup>

“我是，但我并不持有我自己。这样，我们就仍然处在变化的过程中。”<sup>②</sup>

总之，无论是人还是人与世界的关系，都处在这种不断向前发展、走向完善的过程中。布洛赫的哲学人类学虽然重思辩而轻视社会内容，在一定程度上指出在一个人性不完整的社会，人类潜能发挥的可能性是不大的。

布洛赫在早期还将“尚未在”范畴运用到心理学上去，试图构建一种“乌托邦”心理学。他认为，人具有一种可以给他提供尚未意识到的知识的期待意识。这种意识在人的整个意识中起着“前意识”的作用。但它并不同于弗洛伊德的“无意识，”它不是在意识的底层，而处于意识的上层。“尚未在”可以经由敏锐的人类意识在将来得到揭示，这意味着能对人类文化的间接解释提供一种新的视角。布洛赫也把期待意识作为重建浪漫主义心理学的基础，以区别于弗洛伊德的心理学。但布洛赫对弗洛伊德的心理学也有一定的兴趣。早年他曾就成人和儿童心理学及心理分析等问题发表过看法。后来，他把注意力

<sup>①</sup> 布洛赫：《乌托邦的精神》第284—285页。

<sup>②</sup> 布洛赫：《乌托邦的精神》第1089页。

放在了意识对于对象的直接性及未来可能性的意向性问题上了。

布洛赫在早期著作中，还致力于创立一种新的乌托邦认识论和逻辑学。这二者也与“尚未在”范畴有密切的联系。他看不惯当代理性主义那种抽象、静止的特点，想用一种更广泛的理性主义来取而代之。他认为，对世界的考察不能用一种静态的描述方法，因为世界是一个发展着的正在进行的过程。在认识过程中，必须把世界当成一个旅程，人的认识必须以动态的体验来把握世界，否则便会走入误区。人在认识上的根本任务是为世界构画一个乌托邦，使世界按照这一蓝图去变化发展。“这样一来，布洛赫的认识论就突破了法国传统认识论的框架，它的基本任务是获取尚未意识的知识；同时，它也超越了机械唯物主义的视界，充分肯定了想象的创造性作用。<sup>①</sup>

布洛赫的“乌托邦逻辑学”最早见于他1909年发表的《关于李凯尔特和现代认识论问题的批判性讨论》一书中。传统的形式逻辑的基本公式是“S（主词）是P（谓词），”布洛赫提出的新公式是“S尚未是P”。在《乌托邦的精神》一书中，布洛赫对这一命题作了更系统的阐述。他认为，旧逻辑公式即“S是P”使人用静态的眼光和态度看待事物，必然导致人们只关注于“现在”，不能把目光投向将来。他的“S尚未是P”公式则使人用动态的、发展的眼光来看待事物，把注意力放在将来上，研究事物在将来可能成为什么。

由上述可见，布洛赫“尚未在”范畴不仅集中反映了他的过程哲学思想，而且为布洛赫在各个理论领域提供了一个理论基础和新视角。除此之处，布洛赫在早期还运用“尚未在”的观点对马克思主义学说进行了阐释。这一点将在后面集中论

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第16卷第339页。

述。

### 三、开放的体系

布洛赫早期尚不成熟的乌托邦思想在后来的著作中逐步完善、系统，尤其是在他的《主体——客体：对黑格尔的解释》（1951）、《希望的原理》（1954—1959）和《图宾根哲学导论》三本著作中，布洛赫不仅分析、评论、改造了黑格尔等许多哲学家的思想，详细阐发了他的希望哲学和乌托邦思想，而且提出要建立一个新的哲学体系，即开放的体系（open system）。所谓“开放的体系”，是布洛赫对他自己的乌托邦哲学、过程哲学和马克思主义的一种成熟的融合。是他在《乌托邦的精神》中规划的哲学见解的直接承续。

在布洛赫看来，以往的哲学有许多是向后看的（backwards），是思辩的、描述性的，其任务仅限于解释世界。只有马克思看到“现在”孕育着未来，事物在未来有多种可能性。而“开放的体系”所要把握的正是尚未了解的、尚未生成的、世界中正在成长的因素，它倾向于未来和新事物。

“我们的任务就是把握世界在过程中的内容，把握其至今尚未确定的内容，并把它推向其固有的可能达到的结果，而不是将它从现有的原则或绝对性中剥离出来，然后以一种错误的方式固定下来。”<sup>①</sup>

因而，“开放的体系”是对明天的良知，它偏重于未来和关于希望的知识。因为它在把现时（present）的世界与未来世界联系起来的同时，用概念为人们构画出一幅未完成的世界的图景。同时它也自称是一种马克思主义哲学。

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第8卷第473页。

“开放的体系”的提出始见于布洛赫的《主体——客体：对黑格尔的解释》一书。它基于对黑格尔主客体过程理论的独特解释，在许多重要问题上借鉴了西方当代哲学家的观点，主张马克思主义应成为一种新的面向未来的哲学。

### （一）主客体统一

“开放的体系”自称为一种“过程哲学”（process philosophy），并试图把马克思主义哲学改造成一种由人来塑造未来事物的理论——实践关系。“过程哲学”常用来指那种把实在看成是一个过程或一系列过程的联结的哲学。布洛赫在其开放体系中，广泛吸收了古代和近现代哲学家有关过程哲学的思想。在他看来，虽然英语中“过程哲学”一词主要指柏格森和怀特海的思想，但哲学史上许多哲学家，如赫拉克利特、亚里士多德、普罗克鲁斯、普罗提诺、莱布尼茨、黑格尔等都强调世界的过程性特征，他们应归属于过程哲学家。另外现代哲学中许多运用过程的观点与传统哲学论断对抗的哲学家也应划入此类。但许多现代哲学家以主体政治学的再论证方式混淆了过程哲学和修正的形而上学。布洛赫在早年时曾受叔本华的影响，把物自身的内在发展看作是意志（will），继而他超越了这一观点，而认为主客体应该统一。在这一点上，他深受威廉·詹姆斯在《多元宇宙论》中所谓宇宙是未完的多样性，而不是统一性的影响。同时也借鉴了曾对弗洛伊德有过重要影响的哲学家E·V·哈特曼的先验现实主义及其无意识理论。谢林、柏格森的过程哲学对他的理论也有很大帮助。有趣的是，虽然他在早年曾对黑格尔做过研究，在《主体——客体：对黑格尔的解释》一书中又对黑格尔的《精神现象学》、《逻辑学》、《自然哲学》、《历史哲学讲演录》、《宗教哲学讲演录》、《哲学史讲演录》、《法哲学原理》等主要著作逐个进行了分析研究，但是他

并不是一个严格的黑格尔主义者。他的研究目的是把黑格尔有关思想分析解剖后，将其运用于自己的乌托邦哲学之中。

在布洛赫看来，黑格尔之为过程哲学家，是由于其哲学中的根本一点在于实在是一个主体——客体的统一过程。依照这一观点，黑格尔解决了传统哲学的难题，即作为独立于人而存在的客观实在与人的主观实在之间的二元对立。“他把外部世界作为客体引入到一个总的运动过程之中，即‘主体——客体辩证运动之中’。”<sup>①</sup>和卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中所持的观点一样，布洛赫也认为黑格尔正是通过主体——客体的过程理论超越了康德的不可知论和实证主义的。<sup>②</sup>这一理论被黑格尔用在历史观、《逻辑学》和真正的哲学中，结果，布洛赫对黑格尔作了极端本体论的解释。

对于布洛赫来说，黑格尔的《精神现象学》提供了一个过程世界模式，其中主客体分别完成其旅程。在他看来，《精神现象学》与歌德的《浮士德》之间有一种平行的关系，黑格尔的意识为实现自身所做的辩证发展历程，正如浮士德为寻求一个充足的对象而不停地旅行。二者都基于主客体有完满前进的模式。黑格尔构筑的过程是主体作为实体的过程。他不仅把实在看作一个主体获得自我知识的辩证过程，也是一个自我与真理统一的过程。在布洛赫看来，马克思主义可以在一种新的乌托邦体系中把黑格尔的主客体关系和主体实体的理论纳入其中，使主体在历史中经过主体——客体中介的过程而转化为实体。乌托邦的精神也可以经由同样的过程转化为客观实在。黑格尔的“实体即主体”的思想在其许多著作中都可以找到，这是他的神秘的乌托邦主义的一种表现。马克思主义应当继承这

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第13卷第43页。

<sup>②</sup> 《布洛赫全集》第8卷第109—120页。

种神秘的乌托邦主义。显然布洛赫在这里脱离了马克思主义的哲学传统。他虽远离了黑格尔主义的马克思主义，却落入了乌托邦化的黑格尔的窠臼里。布洛赫在肯定了黑格尔主客体理论价值的同时，指出其中的主客体是虚假的，并非真实的人或社会实在，而是世界精神。其中对客体的扬弃也是虚伪的，整个过程表现为绝对知识的生产过程。尽管马克思主义哲学在许多方面继承了黑格尔的哲学遗产，但这种继承是批判地继承，它把倒立的黑格尔哲学重新倒置过来，赋予其以活生生的现实内容，使绝对精神神秘的运动过程体现为社会发展的真实过程。然而布洛赫认为，马克思并没有把整个世界看做一个主体——客体过程，尤其是在人与自然的关系问题上。

布洛赫在强调主体——客体在过程中统一时，表述了他对同一性问题的理解。布洛赫认为整个过程的目的就是实现同一性。与法兰克福学派不同，他并非一个同一性哲学家，也未提出一种新的古典同一过程。他在使用同一哲学的模式或思想实验时对其施以改造，以适于他自己的目的。德国哲学对同一性有两种传统的理解。一种是莱布尼茨提出的，以形式逻辑的方式来达到主体与客体、思维与存在的同一性；另一种是黑格尔式的，以辩证的方式来理解主体与客体、思维与存在的同一关系。布洛赫基于自己的立场，对二者分别提出了质疑。

首先，布洛赫不同意莱布尼茨的同一性原则，依照此原则，谓词中出现的東西都是主词所现有的。布洛赫看来，主词不是谓词，（因为S尚不是P）。它表明，现有的实在的本质尚未生成，它不仅仅指过程尚未完成，而是说有必要以一种激进的、非古典的方式来理解世界的本质。本质不在现存的实在当中，而在现存的实在的前面，在它向前发展的趋势中。因而同一并非一个已经给定的什么东西，它朝向未来，而目前仍是

“尚未在”。必须改正旧逻辑把同一的内容限定在主词中，呈封闭状态。当然同一也并非抽象物或一个理想。它的内容是将要在过程中获得的东西。但它永远不可能达到旧逻辑所要求的完美的同一。

其次，同一指在过程中积极的同一，最后达到因素自身的实现和生产者的产品。它不是旧逻辑的同义反复，而是一个辩证的过程。这种主客体的同一具有新义，是作为一个辩证的主体——客体过程的历史最后得以实现。黑格尔把客体看作是主体异化的产物，客体与主体对立，但其自身是不充足的。黑格尔以一种神秘的方式表达主客体之间的这种差异，导致了主客体最后经过扬弃达到同一的过程也神秘起来。他认为应当在现代社会发展的真实历史中体验主体与客体之间存在的裂痕与差异。因此，不能把同一简单化为等同或并列。而是主体在真实的历史生活中对客体的扬弃，这是一个辩证转化过程。

再次，同一是人类的一种新的自我同一。布洛赫认为人类的自我同一意味着人类的自我拥有，是对人的尚未自知状况的打破和启蒙，是一种完满。如果乌托邦或某物得以实现，同一的所有这些含义就会集中体现在过程的终端。过程以“那个”的完满而结束，主体和客体得以同一，人类也在一个充足的世界里实现自我同一。

简而言之，布洛赫的同一性概念克服了历史上主客体之间的鸿沟，而作为历史中心问题的主体客体关系是人类追求自我同一和完满的过程。人类同一的意向引导人类劳动的方向和发展的目的。布洛赫依照黑格尔、马克思及他自己的主体——客体理论，发表了对辩证法问题的新看法。作为一个深受马克思主义影响的哲学家，布洛赫不仅赞同辩证唯物主义，而且承认自然辩证法的存在。不同的是，他认为历史中主体与客体之间的矛盾关系是辩证法的根本内容。

“辩证法本身，在人类所创造的世界中就是客体——主体的关系。此外无它；此亦即所研究的主观性，这种主观性常常克服由它本身所规定的物质性和客观性，并飞跃地向前突进。”<sup>①</sup>

这一辩证法不同于以往的旧辩证法。旧辩证法往往包含着唯心主义和泛逻辑主义。新辩证法与旧辩证法的泛逻辑主义的最大区别在于它不以逻辑上的矛盾为出发点，而把物质自身在未竟世界的自我矛盾状态作为出发点。另外，泛逻辑主义往往将“正题——反题——合题”当成其辩证法的基础，而他的唯物辩证法看到了“现时”的不完满，把“尚未在”与“所有事物”或“无物”的实现联系起来，它以主体试图在不充足的世界里展示自身这一“主体——客体过程”的形式出现，所以是一种内部爆发的或者说导致不断否定的辩证法。这种辩证法具有布洛赫哲学中的“期待”特点，是一个充满了变化的过程。

布洛赫运用他的理论指示，在现代社会中，主体——客体的辩证法主要奠基于工人阶级，工人阶级在自己的劳动中发现周围客观化的世界是不充分的，在需要和希望的驱使下，工人阶级力图克服这个不充分的世界。”<sup>②</sup>与萨特一样，布洛赫力图把历史中的辩证法与庸俗的经济决定论区别开来，强调主体的介入作用。正是在这种介入中，主体激发了矛盾并把矛盾推向更高的阶段。但他与萨特不同的地方在于他未把历史辩证法归于人学。他认为历史中的辩证法并非主观化的，当且仅当客观事物中存在着客观矛盾，且矛盾已达到一定的程度时，主体的介入才能产生效果。当然，历史并不是按照某种逻辑必然性向前发展的。在历史过程中，充满了各种可能性，人的自由意

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第8卷第469页。

<sup>②</sup> 同上书第512页。

志和选择直接对历史本身发生作用，或者说，这种种选择本身就是历史。历史并不在主体之外，历史本身就是主体活动。工人阶级正是通过积极的介入作用，使主体客体的矛盾不断走向更高阶段。

布洛赫的自然辩证法观点带有一种积极的行动主义色彩。他首先承认自然界存在着客观真实的辩证规律，这些规律在人类产生之前或人类死亡以后都已经或仍将继续发生作用。但自然界种种真实形式的发生以许多片断表现出来，这意味着自然界的主体——客体关系尚未达到高级形式，最终历史与自然可能同样无法证实其“主体”。但在布洛赫注重谋划的开放体系中，将来的形式仍无非是青年马克思提出的“人的自然化”和“自然的人化”。

总之，对于布洛赫来说，主体——客体辩证法引导着整个历史进程。但同时必须看到，它并未否认客观法则的存在，只是未把客观法则绝对化。

## （二）希望的哲学

布洛赫以希望的哲学家著称，但他真正把希望（hope）作为其哲学的重要方面来加以研究则是在其三卷本的巨著《希望的原理》（1954—1959）一书中，他之所以把希望作为一个哲学问题来研究，是因为在他看来人是由多种激情来规定的。例如，悲伤、焦虑、苦难、恐惧、希望等，其中只有希望这一激情最富于人的色彩，而且与未来相关。它使人面向未来，面向目前“尚未在”的东西，面向尚未把握的东西。但“希望”并非一个心理学范畴，而是客观实在之内的一个决定性因素，就是说希望是一个本体论现象，是人生本原的结构，是达到新的境地和目的地的唯一可行道路。“开放的体系”的基础就是希望。

他认为：“对尚未实现的可能性的期待、希望和向往，不仅是人类意识的根本特征。经过具体分析和理解我们会发现，它是客观实在在整体上的内部决定性。”<sup>①</sup>

布洛赫区分了两种希望：主观的希望（subjective hope）和客观的希望（objective hope）。前者是主观上希望着的希望，后者是指被希望着的希望。主观的希望是指人心中的一种期待意识，它产生的是“尚未在”意识的知识。而客观的希望只是主观的希望关系到真正的可能性时才有的希望。因而希望实质上只有一种，它总是主观的，只有在与客观实在相联系时才成为客观的希望，即真正有希望成真的希望。

希望是不能得到实现的保证的。它既可能成功，也可能失败。因为事物的发展存在多种可能性。具体说来有四种可能性：一是“形式”的可能性（formal possibility），这是一种虚假的、不能实现的可能性；二是实在的认识论上的可能性（factual epistemological possibility）它只是一个假设判断，提出有关事物的不完整的知识；三是“依照对象的可能性”（possibility according to object），它只是对对象作机械的复制。未看到实在中“尚未在”的特征；四是“客观真实的可能性”（objective real possibility），这是最有可能实现的可能性，但在目前来说它尚未在对象之中形成。

“真正的可能性在另一方面来说，就是那些条件尚未能在客观对象本身的范围内完全具备的一切，作为真实的可能性，其条件仍处在成熟的过程中；重要的是，以已经存在的东西为中介的新的条件将会突然宣布已实现了新的实在。”<sup>②</sup>

可见，即使是客观真实的可能性要想实现也需要经过一个

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第5卷第5页。

<sup>②</sup> 同上书第225—228页。

汇聚必需条件的过程，在现时，它处于一个开放的、未最终决定和完成的、悬置着的可能性的复杂状态中，希望也只是对事物的未来趋势加以把握。虽然如此，希望并非一种可有可无的偶然的東西，而是一种本体论的现象，是我们所拥有的最好的东西，必须对它的实现抱有信心。人类社会的谋划要求一种对于尚未实现的希望的信心。值得欣慰的是，希望能在过程中逐步改正、重新规划它自身。它能成为一种有教养的希望：希望把真正的可能性作为牢固的基础，以辩证唯物主义的态度理解和把握世界。乌托邦的功能就是作用于人类意识使人对现有的不充分的世界产生不满，进而期待一种理想的世界。处在“此刻的黑暗性”的人类为什么能从中逃离出来呢？它的前方究竟有什么目的在导引着呢？

针对这一问题，布洛赫提出了一个新概念“倾向——潜在性”（tendency-latency）。“倾向”指物质在运动过程中的能量扩张。布洛赫象莱布尼茨那样，认为物质是积极主动的，而不是被动的。任何事物都努力使自己成为真实存在。现时蕴含着未来，只要其实现的障碍被除掉，其可能的形式就会成为现实。因而，世界充满了限制倾向性的“尚未在”，过程的基本倾向便是它实现的原因。在此，布洛赫赋予倾向性以开放的、辩证的特征，它是一种能量不断向前、向外扩张的主动的态势。“潜在性”指物质潜在地具有的隐德来希（entelechy 即圆满实现）。潜在的（latent）意味着尚处在隐蔽状态，未能直接看到、尚未外现。布洛赫用“尚未在”改造潜在性，使其成为“尚未存在物”（not-yet-being）的真实可能性。潜在性给倾向性指明方向。“倾向——潜在性”表明，世界上的万物都有着发展扩张的内在驱动力，并朝向可能的目的实现自身。也就是说，事物本身有一种期待的潜能，期待是实在本身的组成部分。“期待的意象在实在本身的过程中骚动，并在朝着将来的

具体的梦想中表现它自身”。<sup>①</sup> 最重要的倾向——潜在性与人类历史有关，它属于历史社会范围，与特定的社会形式紧紧相关。它的实现需要人来推动。由于人生在世受多种需要的驱动，如生理需要、情感需要、求知需要等。它们促使人突破此刻的黑暗，去寻求光明。如果没有这种倾向——潜在性，人类会被一种无望的生活控制着，被包围在此刻的黑暗之中。

由于“潜在性”包含着物质在将来可能实现的方向，使事物的发展循着某种轨迹。但未来的实现要求有一个引导事物前进的方向，否则主体在“倾向——潜在性”的激发下，从一种黑暗进入另一种黑暗之中。那么，引导希望的人前进的究竟是什么？在布洛赫看来，是“新奇物”（novum）。

所谓“新奇物”指的是以前从未存在过的全新的东西。新奇物是一种真正的未来，它有着全新的内容，在成为客观清晰的存在物之前，需要经过一个潜伏的时期。新奇物的出现也经过一个过程，最后达到的新奇物已在过程中所历经的每一个新事物上出现过。新奇物之所以能激发起希望，正是因为它的彻底的新，这使它与旧事物比较起来有本质的不同。它是一种跳跃，一种连续性的中断，一种突然爆发出来的新东西。它的这种突破来自两方面。一是来自未来，它代表着其充分性还有待于向未来展开；一是来自过去，指以前那些仅被设想过，但从未在实践中证实过的理想的具体化。新奇物作为目的引导了主体前进的过程，但它并非目的本身。它只是一个过程的起点，更重要的任务是发展和实现那些在最初只表现为可能性的方面。

布洛赫的希望哲学论述上述诸方面的目的在于发现人类希望的最高理想，即“具体的乌托邦”。在他看来，人在本质上有着乌托邦的心灵，想要有完美世界的存在，带着永不泯灭的

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第5卷第357—358页。

希望期待着未来。“乌托邦扩张得如此之远，它对所有的人的行为的影响都是如此有力，以致对人和世界的每一种说明本质上都包含着它。不存在人们通常认为的那种实在论，真正与这一名称相符合的实在论应当从实在的最强烈的要素中抽取出来，这种要素就是某种未完成的东西。”<sup>①</sup> 这一点可以从各种形态的文化、各个时期的文化中找到。人类在忍受着此刻的黑暗的同时，通过文学、神话、音乐、戏剧等种种途径为自己描绘各式各样的乌托邦。在这个意义上说，人类的文明史是由无数乌托邦构成的。但乌托邦也可以分为两类，一类是抽象的乌托邦 (abstract utopia)，又称静态的乌托邦或“非辩证的乌托邦”，它由于缺乏真正的可能性，因而只是一种主观上的希望；一类是“具体的乌托邦” (concrete utopia)，它以真正的可能性为基础，因而是最有希望实现的乌托邦。几乎马克思以前的所有欧洲哲学都背向未来，只把目光盯在过去，满足于解释现有世界，而不是谋划一个更好的世界并教育人民去创造它。虽然柏格森和怀特海在其哲学中描述了一种新奇物，不幸的是柏格森的“新”是抽象的，只是一种重复的否定性，他的整个哲学缺少期望。在布洛赫早期思想中一度认为马克思主义缺少面向未来的一维，必须把他的乌托邦思想加入马克思主义之中才能使之日臻完善。后来在“开放的体系”中，布洛赫改变了观点，认为马克思主义是总体地面向未来的，它只在过去是未来的一部分这个意义上承认过去的存在。马克思主义发现具体的乌托邦与已观察到的客观真实可能性的模式密切相关。<sup>②</sup>

布洛赫把具体的乌托邦看作是倾向性的目的和潜在性的内容。与以往所有抽象、静止、非辩证的乌托邦相比，具体的乌

① 《布洛赫全集》第5卷第17页。

② 同上书第236页。

托邦是动态的、过程化的乌托邦，它是超出目前的“尚未在”的一种内在性，是人们期待的一种东西。在现在它只是一个未最终决定的真实的可能性而已。

“马克思再次揭示了作为所有真正的哲学的方法和主题的总体性。但在他那里，总体性第一次不是作为某种静态的东西，不是作为这一整体的已完成的原则出现，而是作为乌托邦的总体，确切些说，是作为具体的乌托邦的总体，作为一个仍然未完成的世界的过程的潜在性而出现的。”<sup>①</sup>

马克思主义是一门科学，它克服了存在与思维、是什么和应该是什么之间的二元分离，它既是关于未来的天国的理论，同时也是导致它出现的实践。它是一种涵盖一切的具体的乌托邦，其特征在于不包含有关未来社会的精确预言，只用积极地、有意识地参加对社会进行革命改造的内在历史过程来同旧的幻想相对立。旧的乌托邦往往是抽象的，如傅立叶的乌托邦。马克思之所以能摆脱抽象的乌托邦而达到具体的乌托邦，是因为他创立了以经济学为基础的历史辩证法。从而使马克思的具体乌托邦具有三方面独特的含义：一是马克思主义需要一个非静态的乌托邦形而上学，其中世界在现在被不断地超越而向前发展；二是马克思主义在新的基础上继承传统形而上学的意向性，不把历史活动归之于必然性。马克思主义可以继承旧哲学对世界意义的看法，并将其转化为理论——实践问题，但问题的解决却有待于将来。三是马克思主义需要有一种元末世学的观点。因为在当代，乌托邦显然不可能实现。它不是忍耐环境，但经过长时间的历史去实现它能产生一种完满的欢乐。因为梦总是更好的，将要实现的似乎总比人们对乌托邦的设想要差一些。在这里，布洛赫把马克思主义当作一种精神上的解

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第5卷第229页。

脱和安慰的宗教了。

布洛赫认为，马克思的具体的乌托邦理论，在马克思去世后被他追随者们遗失了。市俗的经济决定论限制了他们的思想，使他们把未来当作同过去一样的已经决定的东西。对未来希望的贫乏以及马克思主义从乌托邦到科学的步子迈得太大，造成了革命运动的创造力和想象力的逐渐枯萎，从内部导致革命运动走入弱势及精神的空虚。解决这些问题的方法便是用他的乌托邦哲学来唤起马克思主义内部的生命力和创造力，甚至要求有一种新的马克思主义宇宙学，以促进人类社会向前发展。

### （三）未来哲学

#### 1. 内在与外在

布洛赫毕生关注的诸如过程、希望、乌托邦等问题，和他引进、发明使用的许多范畴真正得以系统阐述，是在他晚年的力作《图宾根哲学导论》中。其中第一卷《一种未来的哲学》中，布洛赫坦率承认他的目的是建立一种新的关于未来的形而上学，一种乌托邦哲学，这种形而上学“不是关于过去的静止的形而上学，而是一种不满足的、开放的形而上学。可以把它描绘成一个未被最终决定的形而上学，其各个方面仍处在粗略的测算和实验过程中。就是说，它仍处于最初的阶段上。”<sup>①</sup>其最主要的看法是：“人总是一个创始者，世界是一次冒险，人的任务是照亮它。”<sup>②</sup>开放体系首次以完善的形式出现在《导论》中。它以更思辨的形式，更明晰准确的表述和系统的形式，把乌托邦哲学表述为一个运动的过程。

<sup>①</sup> 布洛赫：《未来的哲学》第viii页。

<sup>②</sup> 同上书第1页。

(1) 人的内在存在处于黑暗之中。“我存在，但我并未拥有自身。因此我们首先要达到存在。”<sup>①</sup> 但我存在的存在是内在的，任何存在的内在都被其自身的黑暗包围着。它必须显现，以观照自身，去看看它是什么，在他周围都有什么。自我的周围有许多与其相似的自我，我存在等于是“我”们存在。但周围的事物对我来说是不同于我的，它们也不显明。认识它们的过程是完全外在的。只有这样才能得到经验，使内在的自我认识自身。任何事物的内在都是从无开始认识自身的，我们都走在通向目标的路上。我们在开始出发的时候，才开始显现。

但活着的东西尚未意识到自身的“活”。它不知道应该通过什么或在什么之中找到起点，它仍深处在底层。在每一个时刻，它都骚动着。但“现在”是黑暗的，我之存在仍处于黑暗、虚无、悸动之中。只有它的饥饿和需要才提醒它自身的存在，于是它开始活动，此刻的黑暗也开始被冲破。但自我在整体上仍处于黑暗之中，它对自身的把握仍是“无”。一无所有使主体渴望着它所缺乏的。它无法克制自己去满足自己的需要。饥饿是人类最基本的需要，它是其它一切需要的源泉，每一种渴望都以需要的形式去寻求满足。“这表明所有生物都趋向某种东西，并向它靠近。”<sup>②</sup> 人在满足了饥饿感之后，不再为本能驱使，才开始开发智慧。思考使人类达到历史上较高级的形式，开始寻求究竟什么是自己所想得到的。人类思想这才开始探究他们所未知的领域。所以，需要是思想之母。一旦唤醒了需要，思想就变得深刻了。但人们不能满足于感官的需要，若是人们吃得太多，他们会更饿。

① 布洛赫：《未来的哲学》第1页。

② 《未来的哲学》第3页。

人类在思想产生以后就开始更深入的探索。探索的中心是奇迹和令人惊奇的事物。奇迹并非指不可思议的神迹，它常以朴素的形式出现并被揭示出来。令人惊奇的事物在童年时代常常碰到。二者常与儿童有关。在人类思想的童年时代，无疑也常被它们所吸引。

但是，人总是被多种因素规定和限制着，如自身的特性和环境等。个人常被置于保守的环境、阶级、公众意见之中。弗·培根所说的影响人获得真知识的四种假象：种族假象、洞穴假象、市场假象、剧场假象等，都使人长时间不能认识世界和自身。在这种状况下，人必然会产生怀疑。“怀疑是科学进步最重要的刺激，……有建树的学者从不虔诚接受或占有现有的观点。”<sup>①</sup> 真正怀疑的人从不自满自足，真正的怀疑论者也不是不可知论者。相反，他努力感受、探求真知识，而不是一无所知。怀疑是一个追求新知识的过程，是揭示奇迹和令人惊奇的事物的奥秘的必由之路。怀疑比犯错误更符合人的天性。不怀疑等于拒绝真理，是对真理的轻视。

感官只能肤浅地抓住可见世界，对它不能轻易相信，而要进行验证。就象树枝在水中看起来是弯曲的、折断的，需要通过触摸等方式证明它的完好。极端的怀疑论者把可见世界看作是一个幻象，白天也是幻想，都是单纯主观知觉，从而否定视觉内容中有任何外部存在的内容，思想成为主宰。真正的怀疑论包含这样一个观点，即对知识的检验是为寻求更好的知识。马克思曾指出：“宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。”<sup>②</sup> 因此对意识及相对

<sup>①</sup> 《未来的哲学》第12页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷第2页。

独立于意识的领域的探索仍要求大量破除神秘的怀疑论。最终或许能使世界变得更加富有思想性。

思想认识发展的重要问题是内在于自身的人怎样与其外在取得统一的问题。即主体与客体、内在与外在、自我与非我的关系问题。客观唯心主义者黑格尔认为“我的哲学中关于‘我’的问题是错误的”，克尔凯廓尔则认为“我的哲学中任何不关于我的问题都是错误的，只有主观性才是唯一可信的真理。”布洛赫认为，主客体之间的鸿沟并非不可逾越，二者相互结合，不能截然分开。他举移情作用为例。移情就是一个感觉进和感觉出的过程，它有拟人化的成份，但不停留在主观的层次上。移情是“在内”的感觉和“在外”的存在之间最常产生的桥梁，它使内在和外在联结起来。

割裂主客体的二元论很少能长久成立。布洛赫认为，在原始部落中人们就有了自我意识；古希腊时哲学家们最早对人类作为“我”而存在进行沉思，从名称上就把自我意识和意识区别开。如，自我是“听的听”，是“意识的自我认识。”德尔菲神庙上也刻着千古名言“认识你自己”。中世纪，奥古斯丁在其《忏悔录》中主张“不要向外寻求，真理居留到你的内部”，以及“我要了解上帝和我的灵魂——而非别的东西——所有别的东西。”托马斯·阿奎那认为：“上帝存在，因而世界存在，因而我存在”。文艺复兴以后，对人性的弘扬超过神性。笛卡尔就认为：“我存在，因而神存在，然后世界存在”；可见，历史上，对主体的看法有很大差别。笛卡尔之后，休谟和康德把主体性牢固地确立起来。费希特用自我设定非我，把非我即客观世界都看成是主体的造物，极大地提高了主体的地位。黑格尔的现象学和哲学体系，同时对主客体加以关注，辩证法是主客体两极关系的法则。他的思想是对近代哲学割裂主客体关系的克服。

“异化”是当代社会最明显的主客体分离现象。其社会根源是一切人和物都成为商品。异化的社会作用于主体，使主体异化。世界成为整体异化的存在，亦即荒谬的存在。他还认为，内在的东西是外在物的答案。认识所具有的独一无二的功能是把主观投向客观之上。主客体的互相作用，最终使“内倾”变为“外化”，同时把外在的东西转变为内在。

## 2. 思想的旅程

对待思想，布洛赫也持过程理论观。他把思想的发展看作是一个旅程、一个过程。在其《图宾根哲学导论》中，他再次重申了有关思想。他把黑格尔的《精神现象学》与歌德的《浮士德》作比较，指出思想是一个不断认识自身的旅程。他以一个外出散步的人作例子。散步者在漫游的过程中，有关田野、森林、山野的知识丰富了他，他还学会了辩识正确的或错误的道路。作为旅程终点的房子并不是天堂，但必是一个可以达到的目标。这个过程在回溯或前进的意义上，都好象历史自身的过程。穿过乡村的路也是一条通向历史之路，历史已形成并改变了这些景色。“可怜的旅行者是那些未被旅行改变的人。他虽变换了地点，但未使自己认识、适应它。一个人越是需要经验中确认他是谁、他是什么，他就越能为外部经验所深化。”这是歌德在《浮士德》中对旅行者提出的告诫。

布洛赫认为，黑格尔的《精神现象学》正是一次与散步类似的旅程，旅行者是绝对精神。它经由六个形态：感性确定性、知性、自我意识、理性、精神和绝对知识，构成一个发现的旅程。经由它，绝对精神达到绝对知识。“这种经过中介的主体——客体关系是一个更新的过程：前面的目标被更新了。”<sup>①</sup>《浮士德》是对《精神现象学》所作的最好的解说。在

<sup>①</sup> 《布洛赫全集》第5卷第94页。

《希望的原理》一书中，布洛赫总结道：《浮士德》就是一部《精神现象学》。浮士德的外表和形象，他的怀疑、他对于确定性的追求，都取材于思想家，目的是为了改进和指导这些方面。但并非所有的诗人和饱学之士都是浮士德式的。两部著作各自的英雄（浮士德和绝对精神）及其最终实现的目标，其间都必须经由一个反对和矛盾冲突的中介。二者都在一开始就向一个固定的目标前进；二者都把人当作问题的中心，把世界当作答案，主体——客体都努力将自己从异化中解放出来并超越它们。“客体以解放了的主体为终结，主体以未异化的客体为结果。”这是浮士德和绝对精神长途跋涉的结果，也是布洛赫的思想“旅行”的结果。

### 3. 人道主义的乌托邦

布洛赫晚期思想的落脚点是乌托邦，使其全部哲学思想以需要为始，以乌托邦为终，呈现为系统的完整体系。他主张的是一种人道主义的乌托邦。在布洛赫看来，乌托邦就是一种白日梦。人在白天和黑夜都有梦，梦是人想要实现的愿望激起的。但白日梦不同于夜晚的梦。白日梦中，“我”能真正彻底、有意识地设想所渴望的更好的生活。它的内容不是放在对以往压抑的体验，而放在无拘无束的未来的旅程。人类从古至今在各个历史阶段、各社会领域都有白日梦。从梦中飞毯到阿拉丁的神灯、从建筑到绘画，种种幻想都反映了人们对未来生活的向往。这是只有人才能做到的。同样，生活在整体上也充满着各类乌托邦的规划。从弗·培根的《新大西岛》到傅立叶、欧文的共产主义乌托邦，人类一直在谋划理想国。对形形色色的乌托邦进行评价的关键是看它们是否正确地理解、实现人性，及人在使世界人道化过程中的地位和作用。

布洛赫认为，人有自身的本质，这一本质尚未固定下来，而处在实现本质的路上。人是开放的，总是朝向自己的本质，

当人变成他所希望的样子时，就会发现更新的希望。人不是有限的人，它包含着无数的可能性。人的本质不仅由现存关系来规定，也由他固有的未来——直接性来规定，由他要成为的东西和他所是的东西来规定。现存的人不是最终的人，而只是局部的人。他完整、充分的人性、真正的人性仍然存在于未来。此时此地的人是不完善的，只有在乌托邦里，才可能有绝对的存在，有人的完备的本质。而人性又同他生活的社会和自然条件息息相关。实现乌托邦的过程将是一个艰难曲折的过程，人在实现自己本质的同时改变了世界，帮助自然和社会完善起来。各类乌托邦的目标就是如此，在实现人的本质的同时，使世界成为人道化的世界。若人只图实现自身，对周围世界的完善漠不关心，他甚至不能获得他的人性外观。

因而，人仅在个人和内在的层次上实现本质，既不可能也不足够。人必须同时实现自身和环境的完善。只有这样，将来才有希望实现人与自然的融合。到了那时，将实现没有外在化和异化的“同一之家”。在这个同一之家中，人与他本人、他的伙伴、自然和社会“在本质上合而为一”。最终“社会化了的人与经过自然中介了的自然相结合，共同把世界改造成为家乡。”<sup>①</sup>

#### 四、对马克思主义的改造和发展

布洛赫对马克思主义发展的主要方面在于他对未来问题的新理解。他以自己的一系列哲学观点来填补马克思主义哲学的空白，以此挽救马克思去世后马克思主义传统理论的日渐衰落，与法国哲学传统不同，他并不急于把未来的细节固定下

<sup>①</sup> 《希望的原理》第 312 页。

来。他对当时理性的乌托邦不感兴趣，也与分析哲学对未来的逻辑及本体地位的掠夺保持距离。他认为，谋划者对未来的看法是对自身在将来的谋划，并以其生活所决定的想象为基础。对现实主义者来说，未来已在现在表现出来，且付诸选择长期或短期目标的实践上。对未来持循环论看法的人把未来看作是过去尚未实现的潜在性，对未来持末世论看法的人把未来当成一种尚未在：未来是相对于现在的一种可能的描画。布洛赫把以上诸观点融合在他的期待的实践的的未来哲学之中。他用对意识形态的肯定批判来补充马克思主义，形成其对未来的看法，指出马克思主义需要在主体——客体意义上理解未来，并从马克思主义伦理学和自然法、马克思主义美学、马克思主义元宗教及马克思主义唯物主义等意义上补充马克思主义。在补充的同时，他为避开马克思主义的封闭世界，建议马克思主义应继承唯心主义的某些原理，暗示马克思主义需要一种面向正在形成的可能性、在非理性世界上把握理性的乌托邦理性主义。马克思主义还需要一种新的现实主义观念，即一种构造性的过程的现实主义。他对马克思主义的具体补充发展大致如下：

### （一）用成熟的伦理学补充马克思主义

在布洛赫看来，超越马克思主义传统有两个关键步骤。一是克服社会学的、归纳论的伦理观；二是运用辩证唯物主义发展马克思主义价值观。马克思主义应继承和改造历史上伟大哲学家的伦理思想。如亚里士多德、康德、黑格尔等。把亚氏对伦理与逻辑二者的优点的区别用于说明在新的善产生过程中恶所起的作用；把康德对人类意识的重视扩大到未实现的真实和一般上去；把黑格尔的以社会具体为例证的伦理学用于现存阶级社会的更替上等。

布洛赫对历史更迭和价值观二者的融合是为了克服马克思

主义在建立充分的社会主义道德和法的规范上的不足。他认为马克思主义应继承自然法的内容。他发现马克思有明确的自然法思想，它一度几乎被当成马克思主义传统的主题。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思虽未对它提出特殊的意义，但仍显示出马克思具有创造性的积极的法思想。在布洛赫的《自然法和人类的尊严》一书中，他试图概括出马克思主义的自然法思想。与他的在过去中发现未来的哲学重点一致，认为马克思主义法思想应继承人类对自由、幸福、尊严、正义、宗教、合理的差异等的追求，寻求人与自然之间的和谐关系。继承启蒙时代和资产阶级革命，尤其是法国大革命时期的理想，继承资产阶级对无产阶级的主体权利的明确学说。社会主义社会必须继承资产阶级赢得的用以限制立法者权利的自由，把主体的基本权利规定到社会主义法律体系中。

布洛赫提倡社会主义的具体理想，其中人（男人和女人）有权要求实现他们的人性。他很推崇罗莎·卢森堡的基于自由和民主的社会主义，认为没有民主就没有社会主义，而没有社会主义就没有真正的民主。社会主义应是一个没有对立因素的理想国，它克服了历史的二律背反，实现了人类以道德名义追求和期待理想，自由和秩序、个人和集体等传统的二律背反统一于维护整体具体自由的外在秩序下，每个人都是自己的自由的保护者。显然，这种社会主义理想化特征有道德主义的倾向。布洛赫的意思是社会主义应加强目标的可见性，实现它的意志的基本条件，其中包含人类的尊严。他对社会主义理想特征的阐述也蕴含了他对苏联当时的立法思想和立法实践的批评。另一方面，他对马克思主义自然法思想的概括忽略了马克思主义传统中道德价值观和人类的权利方面。马克思曾极为关注人类尊严问题，指出作为最高存在的人的特点在于它有价值观念。当然，马克思未把自然法问题作为重点。布洛赫对马克

思伦理学和自然法思想的补充显然甚于他自己的哲学体系。他把自由、平等、博爱当作是肯定的价值论，要求道德普遍同意，而未看到其中的多元论或道德冲突。他避而不谈价值和目标之间冲突问题，表明他未彻底与传统的总体性的民主划清界限；他对德国古典哲学中的法哲学过于关注而忽略了当代英国、法国、瑞典等国的法哲学思想。他提出的社会主义结构的方案及其道德目标都缺乏实践性。布洛赫的思想中有一种把马克思主义伦理学道德化的倾向和把自然法思想思辨化的倾向。

## （二）马克思主义的美学

布洛赫一生中分析、解释了许多文化材料，写了大量的关于文学、艺术及哲学论著。提出了自己的美学思想。他以自己的“暖流”马克思主义美学与庸俗“社会学”、历史主义和马克思主义传统的推理论者相抗衡。他用“开放体系”中关于世界的概念向马克思主义传统的封闭性进行挑战。他认为艺术有一种超验的本质。马克思主义美学在艺术中发现了未来，即尚待建设的美的真理的艺术将克服资产阶级在美与真理、感性与道德之间的矛盾。在劳动的过程中就有美的材料。只有在理论——实践中，才能把美看作一种真理形式，一种以尚未生成的客体为基础的真正的期待。

布洛赫试图吸收谢林、黑格尔、胡塞尔和弗洛伊德等人的思想，在马克思主义美学中确立一种主体——客体观点。他把艺术看作是人类乌托邦意识的产物，是包含着“尚未在”意识的知识。因为艺术不仅是主观性的，而有主体——客体的特征。艺术从世界的材料中形成，它以一种独特的方式表现客观世界。它有着劳动特征，并指向客体的完美性。在马克思主义美学中作为期待的艺术，包括现实主义的新概念，马克思主义现实主义必须是过程的实现。它反映“尚未在”的某物的“倾

向——潜在性”。由于世界仍处在过程中，任何艺术表现都不可能是清楚明白的。现实主义的艺术不仅包含社会内容，也包含过程哲学所具备的乌托邦残余。这是任何一种伟大艺术的特点。在他的音乐哲学中，也体现出他的主体——客体论。布洛赫把音乐看作是最具乌托邦特点的艺术。体现了主客体的同一、至臻至极的时刻、我们的世界和乌托邦。它是一种充实的客观，作为期待的显现和自我可能性的显现。布洛赫的音乐乌托邦哲学极具人类学和音乐末世学的特征。音乐表达出“尚未在”的某物，它描摹了尚未决定的客观世界和一个尚未实现的人道的世界。

布洛赫的美学著作在对马克思主义传统的态度上不尽一致。他不同于卢卡奇，他不赞同马克思主义美学的高文化观点，而公平对待大众文化和高等文化。他的兴趣遍及文学、音乐、绘画、室内装饰、园艺、雕塑、摄影、电影等许多艺术形式上。他不仅对流行文化作出深刻分析，也强调大众文化生产所包含的政治功能。他指出，分析大众文化才能改正马克思主义的高于普遍文化水平的缺点，真实反映人民的要求。

布洛赫主张马克思主义美学应积极继承整个文化遗产，包括原始艺术形式、欧洲以外如亚、非、拉丁美洲等地的文化遗产。他反对把马克思主义美学社会学化。他的“暖流”美学暗示马克思主义应保持想象，以反对资本主义的抽象文化政治学。他与卢卡奇关于表现主义的争论，表明他力图把马克思主义与资本主义发展和技术发展的革命含义联系起来思考。他不仅从唯物主义的形式上重申唯心主义美学理论，而且还试图从哲学形式上拓宽马克思主义的美学。尽管受他的过程哲学的限制，使他的美学理论仍存留在主观体现的领域内，而且在把乌托邦思想纳入马克思主义之中时未能真正理解马克思主义等，但布洛赫仍然大大地扩展了马克思主义美学，使之增加了许多

前所未有的新内容。

### (三) 马克思主义的元宗教

布洛赫对马克思主义中的反宗教传统也表示了异议。他主张一种更积极的马克思主义宗教批判理论。马克思主义者由于受恩格斯和列宁的影响，往往把宗教视为幻象和迷信，并力图废除它。布洛赫认为这种态度不但不辩证，而且是天真的。他认为马克思在《黑格尔法哲学批判》中的宗教观点很丰富。马克思坚持把宗教看作是异化社会中人类本质的虚幻的实现。宗教是一个无心世界的核心，除非人与自然的关系合理化之后，宗教才可能消失。宗教不仅是幻象，也是对需要的幻想或表现。宗教若是鸦片，它也是一种保持人类连续的鸦片。最重要的不是废除宗教，而是废除产生宗教的社会条件。宗教是生存在非正义社会条件下的人们的安慰。宗教的非现实性正是它的意义所在。

布洛赫对世界上主要几种宗教做了详细的分析，把宗教史解释成人类不断向自身增加宗教神秘内容的历史。他认为在佛教、道教等宗教中都能找到“尚未在”意识的痕迹。他认为宗教不仅是虚幻的，而且是健康的、正常的，在一定意义上是不可废除的。因为希望总是处在实现的过程中，宗教中的“尚未在”意识需要有期待实践的客体。宗教中充满了乌托邦主义，哪里有希望，哪里就有宗教。推动伟大宗教的正是绝对的总体的希望。马克思主义对宗教的实践倾向性，就能在人类的宗教史中找到根源。

布洛赫认为，马克思主义的无神论是一种浅薄的理性主义反宗教论，是一种有着积极、肯定意义的简单的无神论。因为它未明确取消上帝存在的本体论证明，却在一定程度上继承了神秘主义的人类学遗产。

布洛赫还认为，人类关于上帝的观念在历史上一直具有最超前的内容。马克思主义以自由的乌托邦王国代替上帝存在的假设，这一王国正需要由神来保证其为真。马克思主义需要一种继承宗教乌托邦革命意义的元宗教，把它当成是理论——实践的最终目的。积极的马克思主义宗教传统也包含着宗教的结束。但不意味着它将与前历史中持续存在的宗教功能彻底决裂。因为宗教的功能是异化的自我意识；它确定着对乌托邦世界的谋划。因而，马克思主义元宗教必须接受宗教的部分功能，包括它的反事实的希望内容。它应包括其无意识目的，并推动它向目标前进，甚至应有一个社会主义的教堂，以观察世界真正的神奇性，我们自身的神秘等。在这个意义上，马克思主义元宗教具有典型的宗教预示性。

布洛赫未对宗教心理学和方法论作出有说服力的批判，而只是用乌托邦重新解释了宗教的前提。尽管他对马克思主义宗教遗产的改造招致了严厉的批判，但是他仍然运用马克思主义分析、介绍了宗教的社会意识形态。他试图赋予马克思主义元宗教以不同于其它宗教的特征，但仍然向其中注入了宗教精神，使其成为宗教的变种。他不把元宗教视为宗教，只想用希望和乌托邦来改造马克思主义和解释宗教，赋予马克思主义以一种宗教的希望精神，但他的努力失败了。

#### （四）马克思主义的唯物论

布洛赫试图用一种更加复杂的唯物主义来补充马克思主义，把唯物主义的问题置于一个未完成世界之中考虑。在其中，人类通过期待的实践行为影响物质的形式。

布洛赫的物质观不同于马克思主义。他认为马克思主义的物质概念，早在亚里士多德的哲学中就以其创造性的特点出现了。布洛赫认为，物质是一个包括形式在内的多样性和进一步

发展的永恒可能性的过程。其特征是其“创造性”，即内在目的。物质从本体论上说是辩证过程的可能性基质。他的物质超越了思维与存在、精神与自然之间的界限，包括梦想、主体的想象等。“物质是那种其中没有主体物的对立物”。<sup>①</sup> 他的物质中含有主体。他试图用主体——客体关系理论去解释马克思的唯物主义。

布洛赫认为，历史唯物主义的本质是一种批判的、主体——客体唯物主义，基础是主体的自发性。他从青年马克思出发，认为青年马克思创立了全新的唯物主义概念，即真正的人道主义。这种唯物主义超越了费尔巴哈的人类学的唯物主义，人和他的活动决定了历史。尤其是在《费尔巴哈论》中，马克思从费尔巴哈回到黑格尔，并把黑格尔的主体——客体关系当作新唯物主义的基本成分。因为，他把人和人的活动或者人类劳动的主体——客体关系作为物质基础。马克思不主张主客体或心物二元论。布洛赫把主体及其实践都当作外部世界的一部分，双方在任何地方都互相中介。因而说人决定了环境就象说他们被自身所决定。马克思曾说过“理论一经掌握群众，就会变成物质力量”就证明了这一点。

布洛赫认为，尽管马克思在成熟时期改变了早期的观点，转而建立了复杂的“经济唯物论”，但马克思始终未放弃早年的批判观点。经济唯物论在青年马克思那里已可找到根源。他认为马克思从未把经济从总体社会中孤立出来。马克思的历史唯物主义虽以客观的历史法则为基础，但其中人是主体的人，不存在客观的历史法则。这表明马克思主义克服了外部决定论。历史唯物主义应被看作是关于历史的哲学，它导向一个开放的、未被决定的世界。布洛赫力图消除马克思主义中历史主

<sup>①</sup> 布洛赫：《物质——原稿》第755页。

义的影响，为马克思主义研究再现一个整体的过去，通过揭示未实现的过去来创造未来。马克思主义应吸收各种历史哲学中的期待思想，否则就会以僵死的解释来封闭历史。历史中充满了各式乌托邦，最终将以其充分实现而结束。

他在更新马克思主义唯物论的本体论问题时，反对西方的马克思主义者把马克思的唯物论推衍为社会唯物主义。他从马克思的博士论文中找到了根据，认为马克思和恩格斯都是本体论的唯物论者。恩格斯的本体论的唯物论表现在三个方面：一是物质先于精神；二是意识是对外部世界的反应；三是物质的运动遵守辩证运动的普遍规律和物质的首要性。没有一般的物质，只有不同质的物质形式。列宁虽承认物质独立于意识而存在，但列宁却先之于反映论等等。

布洛赫以自己的物质观为标准来取舍马克思主义经典作家的唯物主义思想，并以他的“物质”来改造马克思主义，企图创立一种新的唯物主义哲学体系。同时他虽看到马克思主义应结合自然科学的成果并承认自然科学对社会发展的进步作用，却又说马克思主义在解释世界时离开了自然科学。相反，马克思主义把自然科学的历史与生产力的发展联系起来，与一定生产力形式下人与人以及人与自然的关系联系起来。它揭示了自然科学理论中的社会、阶级内容。恩格斯坚持认为马克思主义必须对形而上学的静止论和自然科学的抽象论进行批判。而不是将其作为科学。布洛赫自己也对现代物理学中的相对主义以及关于现代物理学的唯心主义的解释进行了批判。他的观点在很大程度上与当代的实在主义有一致之处。

应当看到，布洛赫对历史唯物主义所作的修正，复杂并引起争议。他同时肯定了青年马克思的人道主义唯物主义和成熟马克思的辩证唯物主义。结果他把本体论的唯物论引入历史唯物论讨论中，把历史唯物论观点引入到辩证唯物论的问题中。

他的许多观点，尽管有些偏颇，但却仍有新义。不过他的本体论的唯物论却有内在不连续的缺点。他对乌托邦和终结性的过分强调使他把世界解释成“尚未在”和一种遥远的可能性，其中包含着从物质真实性到物质的“尚未在”的突然转折。他认为唯物主义对人的希望作了客观限制。尤其是他的物质观，更分明地显示出他与正统马克思主义唯物主义的差别。他力图用主体——客体理论去发展马克思主义的唯物主义传统的尝试，对马克思主义传统的核心，即外部决定论的唯物主义也有较大启发。

## 五、简 评

布洛赫究竟是一位马克思主义哲学家，还是一位新时代的预言家？美国学者哈德逊在其著作《恩斯特·布洛赫的马克思主义哲学》中认为布洛赫二者都是。在他的一生中，既受到德国古典哲学的熏陶，又是马克思主义的忠实信徒；既是思辨哲学的杰出代表，又是一种优美的散文风格的创立者；既对以往的历史有深刻的感悟，又对未来怀着不竭的热情。他深厚的文化素养使他成为本世纪百科全书式的哲学家。无论是资产阶级政权，还是社会主义国家，都对他又爱又怨。应该怎样看待他呢？

他是一位富有创见的马克思主义哲学家。他以非凡的天才和眼光把“乌托邦”作为一个新范畴引入哲学，并将其扩展为一个解释世界的基点。他运用希望、“尚未在”范畴去分析历史和当代的文化现象，分析历史上众多的哲学家及其思想。他在把马克思主义奉为当今最伟大的哲学的同时，又敢于指出其中的不足，并从自己的思想体系出发，对马克思主义哲学进行多方面的修改和补充。他在伦理学、自然法学、美学、唯物论

等方面的建树，从全新的角度为马克思主义增加了不少新鲜血液。在现实生活中，他不畏强权，曾对法西斯的本质作出最早的剖析，参加过反法西斯运动。他反对专制、独裁，既拥护苏联的十月革命和社会主义建设，又指出了社会主义建设和无产阶级专政制度中的某些弊端。他还较早地提出了在不同国家应当有不同的社会主义道路的卓越见解。他的正直和诚实为他赢得了世界声誉，他自己的思想也在蒙冤数十年之后再放异彩。他一生都致力于马克思主义哲学的发展，坚信马克思主义的政治经济学和历史唯物主义，堪称是一位杰出的马克思主义哲学家。

由于受到他自己的文化背景及认识能力上的局限，他的哲学有着主观性太强、思辨性过浓的特点。他的希望哲学把主体的内在体验、自我的内在实现、人的抽象本质等放在很高的地位。他虽然强调外部客观条件对人的制约和影响，但他的哲学仍偏重向内延伸。尽管他扩展了朝向未来发展的一维，但他对人道主义、人的本质、“物质”的含义等的理解也都由于主观性过强而失之偏颇，与马克思主义的理解有所出入。例如，马克思在人的具体的社会和历史情境中去规定人，以此超越了费尔巴哈的抽象人性论。马克思把人看作是由日常生活的生产和再生产的关系的总和形成的，即人的本质是社会关系的总和。布洛赫却认为“人的本质不是由社会给予人的，而是由人通过作为一个创造客体的存在的世界进行直接的交战，通过人的社会实践，以一种能动的方式去获得的”。<sup>①</sup>因而，布洛赫的人性论，只能是抽象的人性论。这是他过分强调主观性的必然结果。由于布洛赫终身作着学院式研究，与无产阶级革命实践无直接接触，使他的哲学具有书斋中浓厚的思辨气息。尽管他力

<sup>①</sup> 徐崇温：《西方马克思主义》，天津出版社1982年第237页。

图在大众文化、日常生活中为自己的哲学找寻坚实的物质基础，仍未能克服这一缺陷。

布洛赫的乌托邦哲学缺乏实践性。布洛赫看到，通向乌托邦之路是一条艰苦的行动过程，但他始终未能指出一条具体的实践道路。他对完美的乌托邦理想在多方面加以阐述，却严重缺少现实性一维。马克思认为：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”<sup>①</sup> 布洛赫所推崇的“使世界人道化”，只是一种缺乏客观必然性的主观想象。对于其中的现实性问题，他的哲学未能解决。马克思主义历来强调必须把理想主义与现实主义结合起来，布洛赫却把他的哲学建立在纯粹的理想主义、乌托邦主义之上，最终只能导向失败。难怪布洛赫这样说：“我们没有信心，我们唯有希望。”

### 参 考 书 目

1. Ernst Bloch: A philosophy of the Future Herder and Herder 1970.
2. Ernst Bloch: Natural law and Human Dignity. The MIT Press. 1986.
3. Wayne Hudson: The Marxist Philosophy of Ernst Bloch The Macmillan Press LTD 1982.
4. Leszek Kolakowski: Main Currents of Marxism. Volume III Oxford Press. 1978
5. Ernst Bloch: Man on His own Herder & Herder 1970
6. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung, Volumes III. Frankfurt: 1954—1959.

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷第19页。

- 
7. 徐崇温：《西方马克思主义》，天津出版社 1982。
  8. 徐崇温：《用马克思主义评析西方思潮》，重庆出版社 1990。
  9. 俞吾金 陈学明：《国外马克思主义哲学流派》，复旦大学出版社 1990。
  10. 罗伯特·戈尔曼：《“新马克思主义”传记辞典》重庆出版社 1990。

# 萨 特

陈宣良 撰

## 篇 目

一、生平和著作·····	(235)
(一) 少年时代·····	(235)
(二) 探索道路·····	(237)
(三) 崭露头角·····	(239)
(四) 干预世界·····	(243)
(五) 绝望和希望·····	(244)
二、萨特的哲学·····	(245)
(一) 人的实在·····	(246)
(二) 自由·····	(266)
三、结语·····	(272)
参考书目·····	(275)

---

---

# 萨 特

陈宣良

让-保尔·萨特 (Jean - Paul Sartre, 1905—1980) 是当代著名的法国哲学家、文学家、文学批评家和社会活动家。萨特是第二次世界大战前后流行于西方世界的存在主义思潮中主要的代表人物之一，也许是这一思潮中影响最为广泛，声名最为卓著的人物。萨特作为哲学家和文学家，其造诣和成就几乎不分轩輊。最抽象的哲学思维和最形象的文学思维，在他心中水乳交融。若理解了她的哲学观念，他的小说和戏剧将给你更深的感受，若不读他的文学作品，也难深入体会他的哲学理论。萨特其人及其思想是独特的。

## 一、生平和著作

### (一) 少年时代

萨特 1905 年 6 月 21 日生于巴黎。他的父亲让 - 巴蒂斯特·萨特 (Jean - Baptiste Sartre) 是海军军官，在小萨特两岁时去世。而后，萨特随他母亲安娜 - 玛丽·史维泽生活在他外祖父家。

萨特的外祖父是语言教师，对萨特自小异常的聪明颇为欣赏，并以独特的方式教育他。萨特 4 岁时即开始阅读，7 岁时已读了福楼拜的《包法利夫人》，而且虽然有些地方不懂，却

因此而更令他着迷。此外，他也读高乃依、拉伯雷、伏尔泰、雨果等人的作品。他母亲生怕对他心理有影响，常拉他到户外活动，并买儿童看的书籍给他看。萨特对户外活动没什么兴趣，但对童话则很入迷，但却仍不放弃读那些“大人的书”的爱好。

7—8岁时，萨特已尝试写作，他写了第一篇小说：《为了一只蝴蝶》，接着是第二本：《卖香蕉的商人》。成为一名作家，这似乎是萨特的使命。

萨特的早期教育是在家庭中进行的，没有上学校，而是由家庭教师，其实主要是外祖父母和母亲进行的。1915年，萨特进了巴黎最有名望的亨利四世中学，当时他上六年级。（法国初等教育是12年一贯制，最低年级是12年级，逐年升至1年级。）刚开始时不很适应学校的教学，但一年后，他就成了最优秀的学生。

1916年，萨特的母亲再嫁，这件事对萨特的心理影响颇大。萨特一直象对待同龄朋友一样对待他的母亲，两人一直相依为命。因此，当母亲再嫁离家，把他留给外祖父外祖母时，他把这视为背叛。为此，他一直与他继父处于一种敌对的情绪之中。1917年到1919年，他随继父和母亲到拉罗舍尔，在那里继续上中学。也许正是在与继父的这种敌对情绪中，萨特的叛逆性格逐渐形成。后来他曾回忆说，就是在拉罗舍尔期间，他开始认真地思考过上帝的问题，并相信“上帝不存在”，而且这种看法一直保持终生。

1920年，萨特的父母为使他受到更好的教育，把他送回巴黎，继续上亨利四世中学1年级。在这一年中，萨特开始领会了当代文学家季罗杜、纪德、瓦莱里、儒勒·罗曼和普鲁斯特等。

1921—1922年，萨特通过了两阶段的中学会考考试。为

了准备上巴黎高等师范学校，他上了路易大帝中学文科预备班。巴黎高师是法国最高学府之一，为上高师，一般学生都需先在其他大学学习两至三年，再去设法考入。象萨特这样特别聪颖优秀的学生才能从中学由两年预科直接进高师。萨特在路易大帝中学的两年中，读了柏格森的《论意识的直接材料》，开始对哲学发生了兴趣。同时，还仔细研读了叔本华、尼采、陀斯妥耶夫斯基和克尔凯郭尔等人的著作，以及其他许多现代作家的作品，他对读书心得分门别类做出了笔记。

1924年，萨特以第七名的成绩考入巴黎高等师范学校哲学系。

## （二）探索道路

在巴黎高师学习期间，萨特认真读了笛卡尔、斯宾诺莎及卢梭等古典哲学家的著作，并且可以说特别热衷于笛卡尔的我思故我在和怀疑一切。他也读弗洛伊德和马克思，但对他们不怎么信服。

在高师期间，萨特结识了一些后来都有相当影响的同学。其中保尔·尼赞是他中学的同学。其他的，例如：雷蒙·阿隆，后来是著名哲学家、社会学家和政论家；丹尼尔·拉加斯，后来是精神分析学家；梅洛-庞蒂，后来是著名现象学家和存在主义哲学家等。这些人对萨特都有较大的影响。

在高师期间，萨特开始构想他自己的哲学，在他的心目中，这应是一种超越唯物主义和唯心主义，而以无神论为核心的哲学，他希望为他少年时期信奉的上帝不存在找到一种理论根据。当时，他还未能成功。

1928年，他学完了高师的课程，但是，他未能通过当年的哲学教师资格的会考。第二年，1929年，他再次参加会考时，认识了西蒙娜·德·波伏瓦，两人在口试中结对，以第一名

通过会考，双双取得哲学教师资格。

德·波伏瓦对萨特一生的影响，也许比任何人都更巨大，她是他的终生伴侣。两人并未结婚，那是因为他们认为他们的关系不屑于官方文件的承认，也因为害怕这种外在的束缚会使他们各自失去自由。但他们的生活却始终总是联系在一起的。

1929年11月，萨特去服兵役，得力于雷蒙·阿隆，他分去当气象兵。1931年，服役期满，是年春天，到勒阿弗尔中学任哲学教员。此后两年时间，他的生活就是写作，读书，与德·波伏瓦去西班牙旅游等。

1933年9月，萨特争取到做官费生去德国柏林法兰西学院进修哲学的机会，得到现象学大师胡塞尔的指导，并且迅速地把握了现象学的要旨。胡塞尔的现象学对萨特思想的转变起了决定性的影响。作为一年学习的总结，他写下了两篇有名的哲学论文：《胡塞尔现象学的一个基本概念——意向性》和《论自我的超越性》。这两篇论文当时并未发表，但它们标示出，萨特的哲学思维方向已然确定。

《胡塞尔现象学的一个基本概念——意向性》1939年发表于《法兰西评论》。萨特在此文中写下了自己对意向性概念的理解，他认为意识是意向性说明意识自身是无，“一切意识都是对某物的意识”这意向性的说明表明意识的存在是借助于事物的，事物由意识给予意义，意义从某物借得存在。

《论自我的超越性》发表于1936年《哲学研究》。本文主要研究主我（je）与宾我（moi）的关系，力图克服古典哲学中主客体对立的古老主题，消除纯粹精神性的我思的一切价值，而建立一种我与世界的一体关系。

这两篇论文的共同主题是要证明人的存在是“在外面”的。

1934年，萨特回到法国，继续在勒阿弗尔中学任教。不

久，为了深入探索人内心的感觉，注射麦司卡林——一种迷幻剂，感到精神抑郁，并且有种种幻觉，几乎得狂病。在这样的半年期间，由德·波伏瓦的得意门生奥尔加照顾。后来，他们由于对一切感到厌恶，想重建人与人之间的关系，邀奥尔加加入他们的生活，这种“三重奏”的生活一年即告失谐。

1936年，出版了第一部著作《想象力》。该书以现象学观点对哲学史上关于意识活动的看法进行了系统的清理，不再把所谓形象看成一种照像式的图象，而看成意识的意向活动本身。萨特对于现象学方法的运用已经颇为自如了。

1936年，法国反法西斯组织人民阵线组成，西班牙内战爆发，国际局势问题两年多时间里占据了萨特极大的注意力。

1936年10月，萨特去法国东北部的拉昂任教，1937年7月，又到巴黎巴斯德中学任教。此时，在《法兰西评论》上发表了短篇小说：《墙》，引起较大反响，而后，萨特进入了一个旺盛的创作时期。

### （三）崭露头角

短篇小说《墙》中已明白显露出萨特文学和哲学创作的基本风格和基本指导思想，而它的成功则说明，萨特的获得公认只是一个时间问题了。

《墙》的故事取材于西班牙内战，描写反法西斯战士巴布洛面对死亡威胁时的心理和态度。贯穿着小说的观念，是荒谬的死亡，死亡是现代哲学，尤其是存在主义哲学十分重视的一个概念。因此，从《墙》中已不难看出，萨特作品的两大宗旨：以哲学概念为核心，而以介入，或说干预世界为目标。

1938年4月，萨特的长篇小说《恶心》出版，并引起轰动，萨特因此而进入了法国现代名作家的行列。

《恶心》完稿于1936年，当初被伽利马出版社退稿，初名

为《忧郁》，后删改更名出版。全书是托名一位名叫洛根丁的青年的日记，他准备写一位洛勒旁侯爵的历史，因此，住在布城，往来于住所、图书馆和咖啡馆之间。日记写下了他意识到他的生活和工作都无意义时那种恶心的感觉。他感到失了人生目的，一切都失了根据，天旋地转，人象打水漂时的那块石头：不稳定地浮在其实无法承受它的基础上。而世界象一条大白肉虫子，粘糊糊地，迂缓地在身边蠕动。这不是刻骨铭心的痛苦，而只是感到世界太过平庸，平庸到令人无法忍受，太多的历史，太多的传统，太多的事物压得人喘不过气来。然而，这无目的的生命，却象树根半露，树皮象岩石的老橡树那样，死抓住土地，顶向着青天，顽强地不肯死去。忧郁、寂寞、孤独，洛根丁感到世界的荒谬，但他决定，不顾一切地生活下去。

《恶心》写出的是当时青年面对风雨飘摇的西方世界那种无出路，无救助的感觉，表明西方人又正经历着一场严重的精神危机。

1939年2月，出版短篇小说集《墙》，除短篇小说墙之外，集中还收了另外4篇小说。这4篇小说几乎都是探讨人与人之间关系的。《房间》写一位精神病患者彼埃尔的妻子夏娃与她丈夫自闭在房间中，她一心想深入她丈夫的内心而不可得，人与人是不相通的。《密友》写一位女性吕吕，她丈夫有生理缺陷无法过性生活，她的女友劝她另寻新欢，吕吕始终犹犹豫豫，她不想违背任何人的意志，却没有想到这其实是她自己的事情。《艾罗斯特拉特》写一位一心想以做无意义的恶事来换取别人承认的青年人希尔拔，他是自卑的，仇恨人类，想杀人而后自杀。《一个工厂主的早年生活》写资产阶级青年吕西安的成长，他经历了童年和少年时期的精神危机，终于成了一个自以为可以傲视他人的人物，一个排犹主义者。

这几篇小说的中心，是说明人应当正视自己的自由，也尊重他人的自由。小说中的主人翁几乎都不是“正面”人物，而是不正常、不健全，甚至应该谴责的人物。

1939年9月，德法战争迫在眉睫，萨特应征入伍。但萨特只是经历了那场“奇怪的战争”，到次年6月，就在洛林与马其诺防线的守军一起，未经交战而成为俘虏。起初他关在巴卡拉，后迁至德国特里尔战俘营。在那年圣诞，萨特写的剧本《巴理奥纳》在战俘营由战俘们上演，这是他的第一个剧作。

1941年4月，萨特因视力欠佳的证明而获释，回到巴斯德中学任教，与梅洛—庞蒂等人建立了一个叫“社会主义与自由”的抵抗组织，但不久就解体了。

此后萨特的生活，除教书外，就是写作。

1940年3月，萨特的又一本哲学著作《想象物》出版。此书副题为：想象力的现象学心理学，旨在说明意识的完全自由。想象物作为意识的意向对象，不同于事物，即不是自在之物，而是一种“存在着的虚无”，就象梦幻中所见之物，它的产生在于意识使事物虚无化的能力。因此，想象物的存在证明意识有一种完全的自由。

1943年4月，出版三幕剧《苍蝇》。此剧是改写的古希腊悲剧之父埃斯库罗斯的名剧：《俄瑞斯忒斯》。故事取材于史诗《伊利亚特》。阿尔戈斯国王阿加门农之子俄瑞斯忒斯杀母为父报仇。萨特此剧的核心观念是说明人是自由的，人一旦意识到自己的自由，一切高压，无论是神还是暴君就统统无能为力了。而人的自由并不是无所事事的闲云野鹤式的生活，而是介入世界，干预生活，背负起沉重的责任，哪怕那种生活是罪孽，是象苍蝇一样含混着血污，也义无反顾。萨特此剧的主旨在于号召法国人民起而反抗法西斯暴政，不要因高压而气馁。

1943年10月，萨特的哲学名著《存在与虚无》出版。这

是他十年思索，两年努力的成果，《存在与虚无》是存在主义哲学的经典理论著作之一，其中系统地论述了萨特的世界观或本体论。他认为，本体是“人的实在”，按他的现象一元论原则，他认为人的实在的存在有三维，自为或意识是人的实在的核心。它自身只是不存在的虚无，是空洞的意向性，是对于一切的一个抽象的否定。这个虚无的意识是在向存在的超越中借自在的存在而成为存在的。自为的超越有三个方向，一、价值，自为或意识给外物意义而使事物价值化，组织为世界，二、可能，自为向完满的自我超越，在追求自身的未来中展现出存在的时间性。三、他人，自为在他人的注视下发现自身是有限的存在，自己是身体，身体是人的为他存在。以此为基准，萨特肯定人对处境是自由的，人的自由就是处境中的自由。

1945年，萨特辞去教职，专心著述及筹办《现代》杂志。

1945年，出版独幕剧《间隔》，其中“他人是地狱”成了存在主义思潮中一句名言。此剧对人与人之间关系是冲突的描述十分精彩。

同年，出版了长篇小说《自由之路》三部曲的前两部：《理智之年》和《延缓》。《理智之年》完稿于1941年。小说写一位青年马迭的自由之路。马迭不愿担当任何责任，他不愿与情妇玛赛尔结婚，在她怀孕了时劝她去打胎，只因他认为婚姻和孩子都是一种妨碍他自由的奴役。他为此到处借钱，甚至不惜去偷。后来，他的朋友丹尼尔表示自己愿要玛赛尔。马迭才感到自己不愿行动，不愿介入并承担责任的自由是没有价值的，他到了理智之年。《延缓》描写二战前的欧洲，所有人都不由自主地卷入了政治漩涡，所有人都无法把握整个形势，却又都卷入了同一事件。萨特也许是要以此说明人的介入是无可避免的。马迭也不由自主地卷入了战争前的风暴，他即使想保

持那种无所事事的自由也不可能了。第三部《心灵之死》是在1949年发表的。描写马迭在西班牙参加战争的经历。他的部队被打散了。他投入另一支部队战斗，并且阵亡了。此时的马迭在行动中听从了自己自由的激情，而不再犹豫。犹豫意味着不作选择而随波逐流，而选择才是介入。马迭终于取得了真正的自由。

1946年，萨特曾赴美国访问。发表了《存在主义是一种人道主义》的报告。他这一年还发表了《死无葬身之地》和《毕恭毕敬的妓女》两个剧本。

1947年，他开始在《现代》连载《什么是文学》，1948年，出版七幕剧《肮脏的手》。这个剧本引起很大争议，尤其是共产党人的不满。1951年，发表《魔鬼与上帝》一剧。

#### （四）干预世界

二次大战后，由于作品的广泛影响，萨特的声名日盛，他则把精力越来越多地用到对国际重大事件的干预上。反对法国的殖民政策，支持阿尔及利亚民族解放运动，谴责苏联出兵匈牙利，反对戴高乐政府，主持罗素法庭审判美国侵略越南的罪行等。

十几年间，萨特访问过德国、苏联、中国、波兰、古巴、南斯拉夫、捷克斯洛伐克、埃及、以色列等，一直为支持民主，反对暴政和专制而斗争。

在这十多年内，萨特结识了许多世界知名的正义作家，如毕加索、卓别林、布莱希特、西蒙诺夫、费定、沃兹涅先斯基、爱伦堡、安东宁、黎姆、陶里亚蒂等。

同时，萨特与一些老朋友似乎关系变得不很融洽，他先后与加缪和梅洛-庞蒂发生过争执，但那都是因为思想分歧。

1964年，萨特拒绝接受已宣布颁给他的诺贝尔文学奖，

因为他拒绝一切来自官方的荣誉。

萨特一直保持着一种独往独来而与世界一切恶势力抗争的态度，他的热情并不随着年龄的增加而减退。1968年5月法国青年学生掀起的“五月风暴”中，也总有萨特活跃的身影。

在这十几年间，萨特一刻也没有停止写作，除大量的政论时评外，有《金恩》、《涅克拉索夫》及《阿尔托纳的隐居者》等剧作。以及社会哲学著作《辩证理性批判》。

《辩证理性批判》1960年出版，萨特力图从存在主义出发，以现象学方法建立起真正的人类学的基础。他希望以人的主观性原则来补充马克思主义的历史唯物主义。萨特想要说明的是，历史本是人的自由实践的产物，但历史反过来与它的创造者相敌对，这个过程是如何造成的。以及作为创造物的历史如何变成一种必然性反过来支配了人。《辩证理性批判》把《存在与虚无》中基本是心理的人的实在化为一种具体的社会历史的人的实在。他在书中提出的溶合集团、誓约集团等的理论正好迎上了60年代世界性的左倾思潮，甚至可以看成对后来“五月风暴”的一种理论准备。

1964年，萨特的童年自传《词语》发表。他的小作品集成的《境况》这年出到第七集、《境况》共十集。

1971—1972年，出版《家庭中的白痴——居斯塔夫·福楼拜》三卷。这是一本文学评论巨著。他为此书付出了巨大的努力。

### （五）绝望和希望

1973年，萨特的眼病变得越来越严重了。萨特自幼患眼疾，到今年五、六月间，他已濒于失明。但萨特并未停止活动。他的活动方式改为谈话。这些谈话，有关于左派运动的，有关于国际问题的，但引人注目的还是关于他自己一生的。

萨特在1974年夏天与德·波伏瓦进行了一次长谈，记录发表在德·波伏瓦的著作：《永别的仪式》中，此书大部就是这个记录，其中谈到萨特由青年时代直到当时的经历和感受，以及对重大的历史和哲学问题的看法，它可以看成是《词语》的续篇。1975年的《七十岁自画像》也颇引人注目。

在双目完全失明后，萨特对音乐的兴趣重又浓厚起来。

萨特晚年清楚地意识到自己行将死亡，但与他年青时强调人生的苦闷，孤独和失望相反，他更强调人的社会性，强调希望是人的组成部分，强调个人的努力是在众人的努力之中的。绝望，本是存在主义哲学的一种基本倾向，但存在主义的绝望自来并不意味着悲观和消极，而是一种带着悲剧色彩的积极态度。萨特一生实践着他的哲学，直到晚年也没有放弃他绝望中的希望。

1980年3月20日，萨特因肺气肿住进勃鲁塞医院，4月15日逝世。终年75岁。4月19日出殡，数万巴黎市民自发给他送葬，世界舆论纷纷表示哀悼。只此可见萨特所获得的人民的尊敬与爱戴。

## 二、萨特的哲学

萨特的哲学，较系统和集中地在《存在与虚无》和《辩证理性批判》中得到表述。笔者以为，最为根本性的是在《存在与虚无》当中。这是一本古典意义下的“形而上学”著作，而《辩证理性批判》则更象是一本关于社会历史学说的作品，甚至在某种意义上也可以看成是他在《存在与虚无》中奠定的存在主义哲学原则在社会学和人类学领域中的应用。当然，毋庸讳言，与《存在与虚无》相比，《辩证理性批判》说明萨特的哲学思想已有了若干变化，他对于“世界”的理解，已不象

《存在与虚无》中那么抽象，对“他人”的理解也更为历史化，社会化，可以说，他由对人的心理探索转而扩展到对人的社会性历史性的探索。

尽管如此，他的哲学原则仍是在《存在与虚无》中奠定的。因此，我们的讨论，将主要依据着这一著作来进行。

### （一）人的实在

萨特的哲学思考和努力，在于建立一种本体论。为了弄清他的本体论的精神实质，首先应该弄清他为什么要建立这样一种哲学。

他说：“本体论和存在的精神分析法应该向道德主体揭示，他就是各种价值赖以存在的那个存在。”<sup>①</sup> 显而易见，萨特本体论的目的，在于为伦理学奠定一种理论基础，在于为一般而言的道德找到一种根本的依据。

由于他的本体论的目的就在于指出人自身是道德的基础，因此，他的本体论的基本特征也就从这一目的中确定了。

在一种价值论的道德中，一种超越性存在似乎总是不可缺少的。那原因是，价值道德强调道德是自律，而道德的本质总在于人的行为规范，就是说，作为“律”，道德总须有一种强制力。这样，价值论道德就必须有一种对人内心的强制力量。在中世纪和近代，“上帝”正是充当着这一角色。上帝作为人的创造者，成为人自身的目的，而上帝作为全能者对人有无限的强制支配力。上帝是道德的基础。

但是萨特的伦理学却强调人自身是基础，因此，他的本体论不能以超越人本身的存在作为前提。萨特称他的本体为“人的实在”（réalité humaine），它可以看作是海德格尔的“此在”

<sup>①</sup> 萨特：《存在与虚无》，三联出版社1987年版第798页。

(Dasein) 的法国化表述。

所谓人的实在，不能理解为生物学、人类学、社会学，乃至古典形而上学中的“人”。人的实在就是现实的大全存在本身。作为本体，它应是超越的。但是，它毕竟只是人的实在，它的存在完全在现象中。

理清了人的实在的基本含义，我们也就认清了萨特的本体论的理论。

### 1. 现象一元论

一谈到本体，人们立即容易想到康德的自在之物，那是一种与现象绝然对立的彼岸或超越的存在。这种看法必将导致二元论。而对一种本体论来说，二元论意味着理论的失败。萨特希图用现象学的方法消除二元论，即不再到现象背后去追寻存在，而就把现象本身看成存在，建立起现象一元论。他的《存在与虚无》开宗明义的第一句话，就是指出这一点。他说：“现代思想把存在物还原为一系列显露存在物的显现，这是一个很大的进步。这样做的目的是消除某些使哲学家们陷入困境的二元论，并且用现象一元论来取代它们。”<sup>①</sup>

当然，说现象就是存在无法消除现象自身内包含着意识主体与对象的对立，若这种对立不消除，二元论最终仍会以某种形式出现。萨特的理论努力，首先就在于消除这种主观与客观的对立。

首先，他承认，从对现象的分析中，人们可以断定，存在着超现象的存在：自在和自为。或者说，物与意识。但他对此二者的看法是独特的。

萨特认为，“自在的存在是非创造的，它没有存在的理由，

---

<sup>①</sup> 《存在与虚无》第1页。

它与别的存在没有任何关系，它永远是多余的。”<sup>①</sup>就是说，它自身没有任何规定或意义，没有本质，没有价值，不可理解，是绝对偶然的，荒谬的。但这一系列否定判断并不表明它是无，相反，只表明它是赤裸裸的存在。如果用肯定判断来表述自在的存在，他认为只有三个类似同义反复的陈述：“存在存在。存在是自在的。存在是其所是。”<sup>②</sup>

如果把自在与自为对照起来理解，自在在萨特那里意味着什么将变得较易于理解。

但是，自为是什么，正是理解萨特本体论的关键点，更不易解释清楚。我们可以先用三个与自在的存在相对应的陈述来描述自为。首先，自为是虚无。其次，自为是面对自我在场。第三，自为“不是其所是和是其所不是”。关于这三个方面，我们将在后面详加讨论。为帮助理解现象一元论，我们现在需要弄清的是萨特对虚无的看法。

萨特认为，“存在存在而虚无不存在。”<sup>③</sup> 虚无不是象黑格尔的《逻辑学》认为的那样与存在对峙着的另一种存在，作为非存在的存在，而是自身不存在。它也不是安置存在的原始空洞，从四面包围着存在。但是，既然我们在谈论虚无，虚无就必定是存在的。问题只在于这种自身不存在的虚无是如何存在的。萨特说：“不存在的虚无，只可能有一个借来的存在，它只是从存在中获得其存在的。”<sup>④</sup>

在这样的看法之下，我们就可以知道，抽象地谈论自在和自为都是没有意义的，因为自在本身无意义，而自为本身不存在。而他们的结合，则就是现象。我们似乎退回了原

①② 《存在与虚无》第27页。

③ 同上书第44页。

④ 同上书第45页。

处。

但现在我们已弄清了自在与自为关系的关键。萨特说：“自为和自在是由一个综合重新统一起来的，这个综合联系不是别的，就是自为本身。事实上，自为不是别的，只不过是自在的纯粹虚无化；它作为‘存在’的洞孔包含在存在之中。”<sup>①</sup>不能把存在与虚无理解为二元存在的结合。只有一个存在，即自在，自为即是存在中的关系本身，自身不存在。换言之，现象或世界，是一个有意义的存在，也即自为与自在的综合，其中，自在在于这现象的存在，而自为在于这现象的意义。

这样，我们看到，现象就是存在，它既不是揭示自在之物的通道，也不是阻隔意识达于自在之物的屏障，而就是存在本身，并没有现象的“背后”。

但是，能不能直接就说现象就是人的实在呢？不行。

因为，我们说过，萨特的本体论的目的在于建立一种价值伦理学，也就是说，他必须肯定人的自由。但是现象，是一个有规定有联系有规律的具体，如果世界上除了现象什么也没有，人就被编织在这个网络之中，一切自由将成虚话。

萨特认为，现象是显现。在这个意义下，一个事物，就将是无数显现的集合。这似乎回到了巴克莱的“存在就是被感知”。但萨特不同意此种看法。

如果存在就是被感知，现象就将是本体自身，一切就都在现象中。而那时，我们甚至无法知道现象是由自在与自为的综合造成的。我们是如何知道自在与自为的区别的呢？那是因为自在与自为并不总是面对面“在场”的，即还有“不在场”的现象，未显现的现象。例如，桌子就是“桌子-现象”，就是我眼前的桌子。但这并不是说我一闭上眼睛桌子就不存在了，仍

<sup>①</sup> 《存在与虚无》第 786 页。

有个桌子本身存在。可是，这桌子本身并不是康德式的自在之物，永远无法自身显现出来的东西，而只是说，桌子是在场的显现和不在场的显现的无限系列。是“不在场”的显现使自在和自为的区别显露出来。这样一来，并没有超现象的自在，因为一切自在最终可以还原为现象，但是却有超现象的意识，因为正是意识使现象有了显现和不显现之分。

但是，超现象的意识的存在，如前所述，又最终离不开自在，因为意识自身不存在。

这似乎显得非常矛盾。意识是超现象的存在，但他离开了现象则不存在。如果“静态”地理解，把意识理解为一个独立的东西，当然萨特的说法就不可理解了。但萨特的意思是说，意识与现象这种若离若即的关系是动态的。意识本身只是一种超越现象的努力。意识在超越中使自在现象化，而它不断超越着现象，表明自身仍是自由的。这样一个过程本身，即是人的实在，即是本体。

## 2. 在世 (l'être dans le monde)

现在，我们可以谈论人的实在的结构了。

显然，人的实在的核心，是意识。但是，这个意识不能象古典哲学意义下的认识主体，因为认识主体总是在存在物外面观照着存在物，从而造成主体与客体的二元对立。萨特认为，这个意义下的认识，其实都是反思的，就是说，当人用概念来描述世界时，他描述的虽已不是世界本身，而只是作为意识材料的表象。但表象已经是意识。他认为，与存在直接联系着的意识应是反思前的我思，是一种直接与事物打交道的意识。

萨特认为，意识是意向性。所谓意向性，是说：“一切意识都是对某物的意识。”<sup>①</sup> 这首先意味着意识自身空无内容，

<sup>①</sup> 《存在与虚无》第8页。

自身是虚无。也就是说，它是从某物中借来存在的。萨特在《胡塞尔现象学的一个基本概念——意向性》中很形象地描述了这个过程：“你当然知道树不是你，你不能使它进入你黑洞洞的胃，而且认识确实不能与占有相混淆。这时，意识也就变得纯净起来，干净得象一阵狂风，除了自己逃逝的运动和出离自我的滑动之外，它之中就没有什么了。如果你居然进入某个意识‘之中’，就会有一阵旋风把你抓住，将你抛到外面，贴在树上，抛到尘埃之中，因为意识并没有‘里面’，它本身只不过是外面的东西，正是这种绝对的逃逝，这种对成为实体的拒绝才使它成为意识。”<sup>①</sup>

这种意识在外面的存在，就是存在。简言之，意识在意向活动中一方面把自身无意义的某物组织为世界，即把意义给予存在，另一方面，借存在而使自己成为存在。

在世的存在的这样两个环节，萨特用这样两个概念来表示，表明意识自身是虚无的，是面对自我在场（*présence à soi*），表明意识借来的存在的是器物性（*Facticité*）

#### （1）面对自我在场

自为自身是虚无。但是这种虚无不是绝对的虚空，而是与存在密不可分并且能把意义提供给存在的虚无。

萨特说：“存在的完全消失并不是非存在的统治的君临，相反是虚无的同时消失。”<sup>②</sup> 因此，虚无是“存在的虚无”，就是说，是虚无化，是否定，甚至不妨说是规定。例如，当我们把某物视为某物时，当我们说这是桌子，这是椅子时，桌子、椅子这些规定就表明它们“不”是别的，它们被规定，也即被否定了，它们被虚无化了。就是说，所谓世界，即现象界，是

<sup>①</sup> 见《法国研究》杂志，武汉大学出版社，1985年第2期第45页。

<sup>②</sup> 《存在与虚无》第45页。

一个“被虚无化”的存在。但自在的存在是自身充实的同一物，自身无意义，也就是说自身中不包含否定。它的被否定意味着有否定者，这否定者必须最终不是被否定的：“使虚无来到世界上的存在应该是它自己的虚无。”<sup>①</sup>

自为的虚无，就是一种自己虚无化。

自为：pour soi，是一个很形象的概念，用白话说即：对着自己。因此，自为和自在不同。自在：en soi，是说自己在自己之中，这样说并不意味着有两个自己，即使有两个自己，这两个自己也是完全重合为一的，因此，是自身充实的，没有缝隙的，是“存在”的。自为之“对着自己”却意味着有两个自己，保持着距离对峙着。

萨特认为，自为即意识，而意识就是自我意识，没有自我意识的意识，就象说知而不知自己知一样不可能。意识中这样两个自我的关系，即“面对自我在场”的关系。

简言之，这种关系是说，两个自我是休戚相关，须臾不可分的，不可能一个自我在场而另一个“不在场”。这种面对面在场又不是静态的，并行的，二者之间有一种“紧张”，即意向性——intention。二者的关系是 noema 和 noese 的关系，即一者是被主体针对的对象，一者是针对对象的主体。这种意向性说明自我有一种自身合一的企图或倾向，但这种倾向又是注定达不到目的的。若两自我合一，则自为将成为自在，则虽然成为“存在”，却不再有意义，若有意识，即自我意识，则二自我不得合一。或者，换言之，一自我在追求另一自我时终于抓住了这个自我，则这被抓住的自我由于仍然是意识，即是意向性，因此，它前面又出现一个自我。即令抓住“最终”的自我，也会发现这作为“对某物的意识”的意识在外面存在，主

<sup>①</sup> 《存在与虚无》第 53 页。

体与对象对立的关系又在一新的层面上展开。

自为这种自身内的虚无化，自身内的“紧张”，就成为意识自身内的结构，也成为自为进行“超越”活动的动力。

## (2) 器物性<sup>①</sup>

自为自身不存在。但自为毕竟存在着。它的存在是“面对世界在场”，这即是它的器物性。

意识不可能象笛卡尔的我思那样，即使一切东西都不存在他也存在着。若无“某物”，则意识不存在。但是，意识既然是自己虚无化，而虚无又总必须是存在的虚无，那么，若意识自己不存在，又怎么能自己虚无化呢？这等于说，意识在自己虚无化之前必须自己存在着。

这样就陷入了无限循环。

其实问题可以有另一种理解。就是说，意识是虚无化，是存在的虚无，说明意识是对存在的一种追求。因此，它的虚无化并不是把自己由存在变成虚无，而已是在对存在的寻求中发现了自己是虚无。

萨特这样定义意识：“意识是这样一种存在，既然这个存在暗指着一个异于自身的存在，它在它的存在中就关心着它自己的存在。”<sup>②</sup> 意识关心着自己的存在，即意识对自己的存在提出问题，或说意识为自己的存在寻找根据。就是说，意识既然是虚无化，它当然首先必须是存在的，但这种存在是“在外面”的，而且是没有理由的，偶然的，因为如果它有理由，有

---

<sup>①</sup> 器物性：Facticité，在《存在与虚无》中文本中译为“散朴性”。facticité一词由 factice：制做和后缀 ité，表“性质”，合成，兼有动作和动作结果的事实双重含义。从萨特强调本体之动态存在而知 facticité 译为“事实性”不妥。“散朴性”取老子“朴散则为器”之意。然此词义过于晦涩。现试译为“器物性”，取器之“被动目的性”之含义。具体地说，器物性指人的身体，身份及一般而言的处境。

<sup>②</sup> 《存在与虚无》第22页。

意义，则它又已先包含否定或虚无了。意识为自己的存在寻找根据，就是在给自己偶然的的存在以理由，因此，意识的存在就是这么一种自在与自为相纠缠的状态：“自为是由一种永恒的偶然性支撑着的，它担当起这种偶然性并与之同化而又永远无法消除它。自在的这种永远凋萎的偶然性纠缠着自为，使自为扎根在自在存在中而又永远不让自己被抓住，我们将称这为自为的器物性。”<sup>①</sup>

例如，我生于某月某日，是偶然的，并不是说这是无法预知，尤其是无法由别人预知的，而是说，对我来说，我无论生于哪月哪日，都不是由我决定的，我也不知为什么把我生到这个世界上来，我对于存在的意义的探索，就是在我生于某月某日为基础进行的，我无法改变这个事实。但是，我生在此日、此地、此种处境、此种身份等之中，就给了我一种看待存在的观点，即我存在了，这种观点把世界组织起来，构成一个现象综合，即一个以必然性为特征的世界——有规则可循的存在。然而，我又永远可能改变我对世界的观点，虽然我必须以某个观点看世界，但我恰恰持这个观点又是偶然的。

自为是器物性的存在，而不是一种自立的存在。自为的这种器物性，有两个基本的环节，一是指身体，另一是指处境。

自为是身体，是说，自为的存在不能没有身体，但是，他为什么恰恰有这样一个身体，例如生为女人，身体有残疾，或非常强壮等，对他来说却是偶然的，没有理由可说的。这身体就成为他的观点，他处世的工具，也就是他自身，他无法摆脱它，一旦摆脱了它，他就不存在了。但这又不意味着他是全由身体摆布的，他可以给他的身体不同的意义。例如他可以认为他的身体不好是他干不成事业的原因，也可以认为身体不好正

<sup>①</sup>《存在与虚无》第125页。

激励了他在智力上大发展。他不可能对他的身体不作任何评价，但为什么恰恰是这种而不是那种评价则是自由选择的，最终是没有理由的，是偶然的。

自为是处境。这是说，自为的存在总是在处境中的，生于某时某地，有这样的经历或历史，拥有某种才能或财产、面对着这样一些邻人，总有一天会死去，等等。这对他来说是偶然的，就是说对这一切问：为什么我生于这种处境？是没有意义的。如果你摆脱了这个处境，你将不再是你。但这又不是说你就会由这处境支配，相反，你是在这处境中进行着自由选择，你给这处境以意义，你决定这处境对你好还是不好。你不能不给这处境任何意义，但你恰恰把这种意义给予它，是偶然的，是你自由选择的。

要注意，在萨特看来，选择是没有理由的，因为是先有选择才有理由，就是说，人不是根据理由来选择的，因为对根据的这些理由还必须要理由来做根据，这就会推至无穷。选择是一种自由的激情，因此，人最终选择了某种意义，是偶然的。

人的实在的在世，就是意识的面对自我又面对世界的在场。就是自为的器物性。

### 3. 人的实在的基本存在方式

我们已经知道，人的实在的在世，并不是说人与世界处于一种实体化的一体之中，人的实在的在世是动态的。意识作为意向性超出自身而在外面存在，把外物组织为世界，而同时，他又总是企图超越这世界。这种超越，正是人的实在的基本存在方式。

我们说过，自为是虚无，而虚无是存在的虚无。萨特把自为的这种虚无形象地表述为存在的缺乏。缺乏，是缺乏者，所缺乏者和不再缺乏的存在者的一个结构。缺乏者占有所缺乏者以使自己成为存在者。

萨特认为，这种结构可以有两种存在方式，其一，缺乏者将偶然遇到的存在化归己有以使自己成为存在。但这是不可能的，因为缺乏者若不将所缺乏者虚无化，就不可能将其化归己有：例如，人不消化食物就不能使它成为自己的养料，人不用概念规定对象就无法认识它等等。但这样一来，存在的缺乏所占有的就又只是虚无。萨特认为，在这种情况下自为创造出了“价值”：真、善、美等。就是说，人偶然地处于某个处境，而把自己选择的意义给予存在物时，一方面使自己在世界中存在，另一方面也给了这世界意义，这种一体的世界，即是价值。就是说，人一方面对世界做出某种价值判断，而同时自己也就成为持这种价值判断的人。如果象古人那样，认为价值是由上帝决定的，来自一个绝对可靠的存在者的，那么当然，人将因持这种价值而成为有依靠，有根基的存在。但事实上价值却只是人选择的，它依人而存在，而人只是虚无，是存在的缺乏。人想通过把世界价值化而成为存在者是不可能的。

其二，缺乏者谋划成为某种存在者而有选择地将所需要的所缺乏者化归己有。例如，米罗的维纳斯是缺乏者，她谋划成为完美的维纳斯而将她所缺乏的两断臂化归己有。但是这也是不可能的。因为如果那两条断臂原本就是存在的，则她根本就不是缺乏者。她既然是缺乏者，就说明那断臂根本不存在，她占有根本不存在的东西是无论如何也不可能使自己的成为存在的。萨特认为，在这种情况下自为的目标是自己的“可能”。人设立“可能”的自我为目标，并依据这种可能而行动，去实现这个自我或这种可能。但是如果这个可能的自我是存在的，即人可以实现人的一切可能，则人将不是人，而成为神；如果可能只是可能，人实现一种可能，也就意味着放弃别的可能，对人来说可能就意味着是不能实现的东西。

人就是存在的缺乏。但这种缺乏不是一种绝对的状态，而

是在人对于完满存在的追求中显露出来的。所谓完满的存在，就是指“自在自为”，就是说，它有自在的存在那样绝对的存在，而且又知道自己存在，质言之，这就是上帝。萨特认为，这是个绝对矛盾的概念，自在自为就象是说“存在的虚无”或“虚无的存在”一样矛盾。但上帝虽不存在，人的存在却正在于对上帝的追求之中：“人的实在就是成为上帝的纯粹努力。”<sup>①</sup>

存在的缺乏，萨特也更具体地指出它就是欲望。欲望，作为一种意识，是对某物的欲望。人总是对某种具体的东西有欲望，一顿饭，一个女人，等等。但萨特指出，从本体论的意义上说，人的一切欲望，归根结底是“存在的欲望”，人的吃饭，认识，与人交往，乃至运动和游戏，都表明人是存在的欲望，“经验的欲望只是它的象征化。”<sup>②</sup>

上面这些讨论，归根到底是一句话，人是向着超越性存在的一种超越。

在古典的本体论哲学中，一个超越性的存在：理念的世界，上帝，或绝对精神等，是必不可少的设定，而且它必定是实在的，比具体的存在物无比坚实地存在着的，是一切存在物的基础，是本体论的理论拱心石。但是在萨特的本体论中，超越性的存在是依赖着超越活动本身的。是因为人在向超越性超越，超越性才存在。

意识的意向性，从根本上说就是一种超越的企图或倾向。意识超越自身造成世界，但他还要超越世界走向存在本身。自为或意识的存在，就在这个超越过程之中。萨特说：“整个人的实在就是一种激情，因为他谋划自失以便建立存在并且同时

<sup>①</sup> 《存在与虚无》第 736 页。

<sup>②</sup> 同上书第 725 页。

确立不再是偶然性的自在而又成为它自己的基础，确立宗教徒们称为上帝的自因的存在。因此人的激情与基督教的激情更相反，因为人自失为人以便上帝诞生。但是上帝的观念是矛盾的而我们白白地自失；人是一种无用的激情。”<sup>①</sup>

从对存在的缺乏的讨论中，我们知道，人的超越有两种方式，或两个方向：价值和可能。无上的价值和完满的自我，正是上帝的又一种代名词。这样，就指出了人的存在的两种基本存在方式。此外，既然人永远无法成为上帝，人永远只在超越过程中，则说明人永远不会是不可超越的超越性本身，人必定会有“被超越”的一面，这也将是人的一种存在方式。

让我们来讨论一下人的存在方式的这三个基本方面。

#### 4. 人的实在的存在三维。

人的超越的三个方向揭示出人的存在的三维或三个方面。

##### (1) 时间

不应该把时间理解为物理学中测量运动的单位，尤其是牛顿物理学中那种匀质匀速的空洞秩序。也不应该把时间理解为康德式的认识的空洞直观形式。在萨特那里，时间是人的一种存在方式，因此，应该从本体的存在中理解时间。

一提起时间，人们都知道时间有过去、现在和将来。但萨特指出，不应把这三维看成组成时间的三个成份或三个环节，时间是完全一体性的，只有在整个时间中，过去、现在和将来才有意义。此外，人们也总认为，时间是一个由过去向将来的流，这也是不正确的。

时间是个整体，只有对现在和将来而言，过去才有意义，也正是对过去和现在而言，才有将来。而现在，则只是一个连接着过去和将来的“非存在”。

<sup>①</sup>《存在与虚无》第785页。

过去，是“不再”存在的东西，而将来，是“尚未”存在的东西。因此，如果把时间看成人的实在的存在方式，则当然，他只能是存在于现在的。但是，只要我们不把现在直接理解为空间意义下的“在场”，而理解为时间意义下的“当下”，我们立即就会发现现在是无法捕捉到的，它自己并不存在，而只是一个过去和将来的纯粹连接点。而这样一来，时间似乎就是一个绝对的不存在。

萨特的确认为，时间是最典型意义下的自身虚无化的存在。时间的核心是现在，而现在是一个否定着过去而又为将来所否定的东西。

但是，我们说过，一切虚无都是存在的虚无。因此，萨特认为，就时间而言，过去是存在的。过去是“不再”存在，而“不再”就是曾经。至少，它存在过。例如，对人来说，他的出生，他的历史经历等等，正是构成为他的“个人”的东西。一个人若没有了历史，没有了过去，他就什么也不是。但是当然，如果过去就是他的“存在”，那正好说明他不存在了，一个成为过去的人就是死去了的人。人的存在正是现在的。这样，我们看到，过去和现在的关系，正是一种自在与自为的关系。过去是自在的，它存在，但没有意义，历史的意义是由现在给予的。我现在无所做为，我会认为我生不逢时，我现在无知，我会后悔过去不用功，等等。若无过去，现在将绝对不存在，无现在，过去无意义。现在在否定过去的过程中使现在存在。过去是无可改变的，“是其所是”的。给过去意义，即否定过去，规定过去的，是现在，现在“不是其所是”。

将来不存在。将来是自为在对可能的追求中发现的。如果人只是纯粹的现在，他虽能把意义给予过去，他把什么样的意义给予过去呢？只能是一种现成的意义给过去，纯然现在的存在将是完全随波逐流，随遇而安的。而人是超越。人总在进行

谋划，即在选择着自己的可能，设计着自己。萨特甚至指出，人是生活在将来的，人给予世界的一切意义，都是由人对将来的可能的选择所决定的。例如，是最终对网球的那一击使前边的奔跑有了意义。人正是在不断向着将来的活动中成为存在的。就是说，如果说人的存在是现在的，那也正是说人不断在超越现在，人“是其所不是”。

现在，就是“不是其所是和是其所不是”这样一个双重否定的存在。

显而易见，超越的方向和动力都来自将来，而不来自僵死的过去。而人的实在作为一种超越的存在，是存在于将来而不是过去的。因此，萨特认为时间是从将来开端的。时间不是一种由过去向着将来的自在的流，而是一种从将来出发的永恒的否定。

那么，现实人们为什么总把时间看成由过去到将来的流呢？萨特认为那是因为在人们在反思时，即在认识自我时总是只能进行“描述”，而描述与存在不同，存在是否定存在物，是从虚无走向存在，而描述则是再现存在物，人们总是从存在的那一刻开始描述，从出生那天描述，这使时间有了一种由过去开始的假象。

从这里，我们知道了存在主义有名的“存在先于本质”的最基本含义。存在先于本质不是说自在先于自为。存在先于本质中的存在正是指超越着的人，指主观性的意识存在。因此，正是指将来先于过去，指人从将来出发创造自己的过去——过去即本质。萨特重复黑格尔的定义：本质是过去的存在。

## （2）空间或世界

在我们前面讲过的意识意向活动指向外面时，事实上已经讨论了什么是世界的问题。世界是一个由意识给予意义，并因此而组织起来的现象的存在。

意识给予意义的过程，从具体的方面说，就是认识。但这种认识不是世界外的自立主体观照世界，而是一种直接介入式的认识。萨特说：“除了直观的认识之外没有别的认识。”<sup>①</sup>而“直观是意识面对事物在场。”<sup>②</sup>在认识中，事物和意识构成一个反映—反映者的结构。并不是主体在认识中把什么东西加给了事物，因为认识只是一种否定或规定。同时，认识也并没有使事物减少什么，或失去了它所谓“本来的面目”，因为自在的存在本身并没有任何意义或规定。认识并没有使事物变成一些纯粹幻影式的知觉表象，就是说，认识并不是把事物改变性质之后“吞噬”到意识之中，相反，认识是意识把自己同样地组织到世界之内。例如，柠檬是酸的。这酸是柠檬的性质，这性质当然是舌头，即人的认识过程揭示出来的。但这并不是说酸味是柠檬没有而意识加给它的，也不是说柠檬原本的味道并不是酸的而是舌头的作用使之变酸。酸味并不是舌头自己发明出来的主观感受，它就是柠檬本身。问题只在于，离开吃它时的感觉去谈柠檬的味道是没有任何意义的。

总之，并没有离开人的认识的世界，世界表现出质与量的规定，有潜在性和工具性，等等，这一切把世界组织成一个互相关联，并且这些规定和关联以无限复杂的方式推至无穷远。这种联系推到多么远，人的存在事实上也就扩展到多远。世界是一个以人为核心组织起来的整体，或不如说“准整体”。说它是准整体，是因为它是由否定联系起来的。

意识与世界的关系不是主体与对象的关系。意识是在外物的压迫、包围、缠绕中发现外物的存在的。但当他想把握这存在是什么时，他时时处处所发现的却只是意识本身。并不是存

① 《存在与虚无》第 238 页。

② 同上书第 239 页。

在本身不可认识，而是人在认识了它时，它就不再是本来的它了，也不是说存在无法穷尽，总有待去认识，人总是直接认识到存在的。人就在这存在中。

因此，世界或空间，象时间一样，是人的实在的一种存在方式。

### （3）身体或为他

在时间和空间这两维存在中，人的实在的存在都显得是无限的。恢复了人的存在的边界，使人的有限性显露出来的，是他人。

对于一种以“我思”为唯一原则的哲学来说，他人的存在是一种理论上的难题。在我思的“认识”中，他人永远只能是“对象”，而不可能是与我一样的主体。

萨特认为，他人是在“注视”中发现的。这种注视不是指我对他人的注视，那是认识，也不是指我发现的他人的目光，那也是认识。这种注视是我自身内的一种感受，例如羞耻感，就是一种我在自身内发现他人的注视的情感，即一种发现自己被注视的感觉。他说：“羞耻是在他人面前对自我的羞耻。”<sup>①</sup>因此，羞耻同时是我与他人和我与自我之间的关系。这样，羞耻同时揭示出了他人作为注视者，作为主体的存在和我作为一种被注视的，对象性的存在，即我的为他存在。

人从最直接的意义下说，是对自己的身体，甚至是裸体才更感到羞耻。因此，人的为他存在，直接就是指人的身体，身体表明了人的有限性。

谈到有限性，当然又会涉及到时间和空间。就空间和世间事物的意义上说，身体表明人自身的工具性，人的身体是人的最终工具，人可以放弃使用的任何工具，但要除去身体之外，

<sup>①</sup>《存在与虚无》第299页。

这种不可放弃的工具性表明人的身体是人的最终存在，一种区别于人的“世界”的存在。人的存在的身体表明人的存在不是可以达于无限遥远的世界边缘的存在。其次，人的身体与人的出生和死亡休戚相关。人的意识无法想象自己的出生和死亡，当我想象我的出生时，正是我在注视着我的出生，我在想象我的死亡时，正是我在注视着我的出殡行列。事实上，我之发现自己在时间中的有限性，是通过他人的存在的，是我作为身体的存在向我提示出我有出生和死亡。

身体，于是成为人的本体存在的第三维。

当然，由于为他存在涉及到他人存在的问题，揭示人是身体同时意味着人与他人之间的关系。

当萨特把作为身体的人升华为本体时，个体才是绝对的存在这一想法就确立下来。因此，他认为，人与人之间的根本关系是冲突。

萨特认为人与人之间的基本关系类型有两种，一种是爱，这是一种献身，而使自己统一于他人的企图；另一种是欲望，这是一种占有，使他人统一于我的企图，而这两种关系最终都会归于失败。

爱即希望被爱，也就是希望他人爱我，而这就意味着希望别人希望我爱他，这是强人所难的。爱需要表达，但我的表达要在他人按我所表达的本义理解时才成立，这不可能。或者，我必须以他人的理解方式表达我的意思，这同样不可能。在爱情中，正是我的自由始终存在使我无法与他人的自由结为一体。因此，萨特认为爱会导致受虐狂，使自己变成对象式的物而与他人统一，但这已不是爱，而是冲突。

欲望是占有他人的企图，因此，它希望消除他人的自由，使他人完全属于我。但是，若他人真的在我的占有中无动於衷，则只表明他人的意识“不在场”，他“走神”了，表明未

被占有。但若他人在占有中表现出自由的主动精神，则我有被占有的危险，这不合于占有之初衷。占有不成造成憎恨，甚至变成虐待狂，这是一种使他人既表现出存在而又对象化的企图。但当然，这也只表明冲突。

萨特认为，共在只是在冲突的前提下有条件地完成的。冲突的双方在第三者的注视之下意识到自身是“我们”，即，与第三者的共同冲突使冲突着的双方结为共在。但显然，这种“共在”只是对象性的，而不是真正具有主体化整体意义的“存在”或本体。

在《辩证理性批判》中，萨特以此种看法解释了他对社会历史的看法，他企图把个体存在的原则引入马克思主义历史唯物主义，建立一种新的历史观。

在萨特看来，一个存在是一个整体，而整体并非是一个物，而是一个有单一意识，单一意志为主导的存在，正是因此，在第三者注视之下形成的共在，只是“对象-我们”，不能成为真正的整体。

在萨特看来，自由行动的个体是生活在世界中，即由他人组成的处境中的，因此，他的自由参与创造的这个世界，从它产生的那一天起，就成为他的自由的限制和条件。整体的世界呈现出辩证式的运动，但这运动又最终是由个人的活动造成的：“辩证法作为活动的生动逻辑……在实践的过程中，并且作为实践的必要环节而被发现，并且辩证法在活动发展进程中，就在明白展示自身的时刻，成为理论和实践的方法。在这个活动过程中，个体发现辩证法因是他造成的，而具有理性的透明性，又因是逃离了他的，就是说纯然因为其他人造成了它，而有绝对必然性。”<sup>①</sup> 这种自由在由自身造成的必然之中

<sup>①</sup> 萨特：《辩证理性批判》，法文版第133页。

自由的活动，在《存在与虚无》中即人的器物性，在《辩证理性批判》中，即人的“惰性实践”，或质言之，人的日常生活。

在惰性实践中的人是生活在冲突-暴力之中的：“人是强暴的——在至今为止的历史中（直到匮乏的取消，如果发生匮乏而且如果在某些情况下这种取消得以出现）——反对敌对的人（就是说反对无论哪一个别人）也反对他的兄弟，因为兄弟自身永远可能变成一个敌对的人。那么这种暴力——当它定义联系甚至是友爱的联系时也就名之曰恐怖；当它施于一个或几个个体，并迫使他们由于匮乏而接受一个不过超越的地位时，也就叫压迫。”<sup>①</sup>

这暴力即是辩证法。萨特希望用暴力论及冲突论来解释社会及国家的起源。

萨特虽然认为人与人之间的关系是冲突，但他并不认为共在整体就是绝对不可能的。在他看来，“溶合集团”或“战斗群众”是真正的共在，例如法国大革命时攻占巴士底狱的人民，就是一种真正的共在，其中没有领导与被领导的关系，没有真正的分工和任何外在的压力，但却有着共同的目标，表现出共同的意志。

这种溶合集团会不同于等公共汽车或听收音机的人群，因为后者随时准备离散，而溶合集团则希望作为集团保存下来。这时，它必须仰仗“组织”，这种组织使溶合集团变成“誓约集团”，即，集团中的个体通过誓约把自己的权利交给权威或领导。萨特认为，最高的权威集团是国家。国家使人民不再处于惰性实践那种暴力冲突之中，而形成一种共在，当然，这种共在又正是一种“自愿奴役”式的对象性共在。

总之，真正的本体存在永远只是个人。

---

<sup>①</sup> 《辩证理性批判》第 689 页。

## （二）自由

我们说过，萨特本体论的目的在于为伦理学提供理论基础，在于为人的道德实践提供一种最后的绝对依据。而在他看来，这归结为一点，即确立人的自由。可以说，他的全部本体论思考都是依据着论证人是自由而进行的。

### 1. 什么是自由。

萨特的自由是指意志自由。这种自由是价值存在的基础。

什么是自由呢？萨特说：“自由，作为虚无的虚无化所需要的条件，不是突出地属于人的存在本质的一种属性。……在人那里，存在与本质的关系不同于在世间事物那里的存在与本质的关系。人的自由先于人的本质并且使人的本质成为可能，人的存在的本质悬置在人的自由之中。因此我们称为自由的东西是不可能区别于人的实在之存在的。”<sup>①</sup> 自由即人的存在，这样，我们可以知道，对我们前面关于人的实在的本体论描述，更是关于自由的本性之描述。

具体地说，关于人的自由，我们可以从两个方面来认识，第一，自由即是否定，第二，人的自由是在处境中的自由。

前面我们说过，人的存在是“不是其所是和是其所不是”的。简言之，人的存在自身，即一个否定，一个虚无。萨特说：“人的实在分泌出一种使自己独立出来的虚无，对于这种可能性，笛卡尔继斯多噶之后，把它称作自由。”<sup>②</sup>

这大体又包含两层意思。

其一，人不断否定自身的本质，使人永远是自由的。例如，在焦虑这种情绪中，人意识到没有什么东西作为自己行为

<sup>①</sup> 《存在与虚无》第56页。

<sup>②</sup> 同上书第55页。

的坚实依据，意识到自己的自由。比如，一位决心不再赌博的赌徒又站在赌台前所感到的焦虑，就说明他已意识到他的决心是否有效有待他的重新选择。人不是其所是，人永远可以对自己的过去说一声不，如果说过去是人的本质，则人并不由这本质所决定，人已“不是”他的过去了，他是自由的。

其二，人不断地对价值做出重新选择。人的判断当然总是依据某种价值的，人的行为总表明他的价值判断。但这并不说明有永恒绝对的价值决定他的行动。相反，正是他选择了这种价值，这种价值才对他产生了约束力，因此，他的自由是在前的。

世界的意义是由人给予的。人一旦把某种意义给予事物，就使之现象化，同时，自己也就被组织到这个表现出必然性的现象世界中。但是，人永远保存对之说一声“不”而从中涌现出来的可能，这就是人的自由。这种自由并不是否定掉了存在之为存在，相反，只是通过虚无化而使自身从必然性的约束中逃逸出来。通俗地说，自由并不意味着人可以为所欲为、而只表明人总可以有所不为。

当然，人的这种逃逸不是绝对的。他逃出这种价值，这种可能，就是进入另一种价值、另一种可能。他可以逃出某种处境，但却无法不在任何处境中。

萨特指出，人的自由是处境中的自由。这具体地说就是，人的自由不是一种纯粹意识的玄想，不是抽象的思想自由，而是行动。

我们说过，萨特的人的实在的存在，不是一个静态的、实体化的物，而是就在生成之中，因此，可以说人的存在就是行动。而人的存在的最内在结构即是虚无，或说“存在的缺乏”，因此，也就可以说，人的活动的动力和目的全在于占有。

存在、活动和占有，成为人的自由的三大基本要素。人的

自由是一种谋划，亦即对可能的一种选择。这不是说人任意设想自己的可能，人只在现实的若干可能中进行选择。这种谋划也不是行动之前的纯意识蓝图，行动本身就是谋划，因为在行动中人无时无刻不能不放弃某种可能而去选择另一可能。而人的一切谋划都是一种自我实现，即一种使作为虚无或存在的缺乏的自我成为存在的过程。从这个意义上说，人的一切活动都是一种占有或化归己有，从最直接的吃、穿、住、用，到人的认识活动，乃至艺术、游戏，都是占有的一种直接或象征式的表现。

这样看来，我们就可以较为容易地理解说，自由是人的存在是什么意思了。自由并不是人的一种属性，或本质。人可以去掉它，或至少有时可以不应用它。自由是人的存在、人无法不自由，人命定自由：“我们是进行选择的自由，但是我们并不选择是自由的：我们被判处是自由的。”<sup>①</sup> 只要人活着，人就是自由的，因为那时人就在活动，就在实现着自身存在的谋划。

这种自由并不意味着人的目的必定可以达到：“是自由的这种表述并不意味着获得人们所要求的东西，而是由自己决定去要求。换言之，对自由来讲，成功与否是无关紧要的。”<sup>②</sup>

也许人们会问，这样一种自由对人有什么好处？但这根本不涉及好处的问题。自由是人的宿命，而这种无法逃避的自由只意味着人对自己的存在或行为必须负责，人无法逃避责任。“人，由于命定是自由，把整个世界的重担担在肩上，他对作为存在方式的世界和他本身是有责任的。”<sup>③</sup> 这种责任是无法承受的沉重，然而又无法辩解，无法解脱。人可以选择自己的

① 《存在与虚无》第 622 页。

② 同上书第 620 页。

③ 同上书第 708 页。

目标，但无人保证此目标会实现，但人的行为无论成功与否，都会造成后果，而无论此后果是否与人的心愿相符，它都是他的选择造成的，他必须对之负责。

这就是萨特的所谓自由。他强调自由是绝对的，正是要强调这责任是绝对的。

## 2. 自由是绝对的。

所谓自由是绝对的，并不是说人有象上帝一样的能力或权力，而是说，人对处境来说永远是自由的。

因为，从总的方面来说，处境，或世界，是由人造成的，因此，人对它总是自由的，因为它的意义是由人决定或选择的。

萨特把处境分为五种，指出人对它们都是自由的。

第一，位置。位置在这里指人的存在的偶然条件，例如，人的出生地、出身的社会阶层，与生俱来或后来获得的社会地位等。萨特不认为是这一切决定着人的思想或行动。相反，他认为人对这一切是自由的。人的存在离不开这一切，但这一切的意义和价值却由人自由选择。例如，我出身在一个小山村，这是我的位置。并不是因为我出身于这个闭塞的穷乡僻壤决定我成不了大政治家，而是相反，是因为我想成为大政治家，才使我认为出身在小山村是不好的。若我选择当个农民，则出身在小山村就没有什么不好了。因此，人的自由决定着人的位置的意义，位置并不限制人的自由。

第二，过去。过去指人的出生时间，所接受的教育、与生俱来或后来获得的身体状况等，总之现在之前人的一切经历过的事及造成的结果，并不是人的过去决定人的选择，而是相反，人的自由选择给自己的过去以评价。例如，并不是我的瘸腿决定了我不能跑，而是相反，因为我选择了跑，才使我感到我是瘸腿，我的瘸腿对我是不便的。过去是人的本质，而自由

是人的存在，人的存在先于人的本质。

第三，周围。人为达于目的而使用的一切手段，遇到的一切障碍都属于周围的范畴。人所掌握的手段当然会影响到人的目的的达到。自行车坏了会使我无法按时达到目的地，大石头当路会阻碍我前进。但是，自由与成功无关，自由并不意味着目的必定可以达到。而且，人所受到的一切阻碍，都是人的自由召唤来的，是我选择骑车于某时到某地，自行车的坏才成为阻碍我达到目的的东西，若我选择在家，不去那里，则自行车坏不坏对我就是无所谓的。

第四，邻人。也即他人。我可以把自己的意义自由地加给物，但无法加给他人。他人也是自由的。因此，他人当然可以限制我的自由。我无法使北往的列车向南开，我不能由出口进入车站，等等。但同样，也是我的自由选择使我意识到他人的限制。是我选择坐北往的车向南，是我觉得从进口入站有所不便才使我感到受限制。他人的限制只是使我们的自由具体化，客观化：“拷打并不剥夺我们的自由，我们是在拷打中自由地屈服的。”<sup>①</sup>

第五，死亡。萨特认为，死亡并不是人的存在的终点，就象一首乐章中最后的和弦。死亡是在人的存在之外的东西。因此，在死亡没有到来时，人在自由地谋划着将来，而当死亡到来时——它总是从外面粗暴地打断人的存在的——人不再存在。因此，死亡向一切“物”一样并不限制人的自由。

总之，萨特认为：“自由是完全的和无限的，这并不是说它没有限制，而是说它永远不会碰到这些限制。自由每时每刻碰到的唯一限制是它强加给自己的那些限制。”<sup>②</sup>

① 《存在与虚无》第 671 页。

② 同上书第 679 页。

正由于人的自由是绝对的，所以，人对于自己的行为所造成的一切结果，无论这结果是否符合他当初的愿望，他都必须对此后果负责。这种负责并不是能以“忏悔”等来表示的。对此后果负责即担负起这一后果，并且，如果此一后果是坏的，则只能以新的行为，新的冒险来消除它。

萨特这种建立在人的绝对自由——没有上帝作依恃，无可逃避，无法辩解的自由和责任——之上的伦理学是十分严苛的。在西蒙娜·德·波伏瓦的《永别的仪式》中她与萨特有这样一段对话：“波伏瓦：人们不会说，一种没有上帝的道德是更苛求的吗？因为如果您相信上帝，您就总能让自己原谅自己的错误，无论如何天主教中是这样。而如果您不相信上帝，一个敌视人的坏行为不就是绝对不可挽回的了么？萨特：绝对如此。”<sup>①</sup>

从理论上说，说人的自由是“绝对”的总是不太能令人信服，尽管出于对伦理学的要求，出于要求人不可逃避责任，认为人的绝对自由是必要的。

萨特意识到这一点。但他有他的解释。事实上，他对“绝对”的看法是与众不同的。他认为绝对是相对的产物，也就是说，绝对是不能离开相对而独立存在的。在西语中，相对一词也即关系一词。因此，当萨特强调人的自由是绝对的时候，他已是在强调人的自由不能离开人与世界的关系，这种绝对自由从来不是人的一种漫无边际的幻想，不是闲云野鹤式的散荡，不是对未来随心所欲的向往，而只是一种对世界提供出来的诸可能之否定式的选择。

此外，绝对的自由作为道德的基础也就否认了道德训条的绝对。因此，萨特是一个道德相对主义者。他不否认有对人而

<sup>①</sup> 《永别的仪式》第557页。

言绝对坏的事，例如杀人。但他说：“我认为任凭怎么说，道德和人的道德行为都是作为相对中的绝对。有相对，但它不光是人，而是世界上的人连同他在世界中的问题。而且有绝对，它是人对于这些问题涉及别的人们采取的决定，因此是就人自己提出的问题都是相对的而言人才产生了绝对。因此我认为绝对是相对的产物，恰与通常人们认为的相反。”<sup>①</sup> 萨特的伦理学不规定任何善恶的行为准则，而是认为：“本质上说，善就是服务于人的自由，使他能安排人的自由实现了的对象，而恶就是妨碍人的自由，就是把人看成不自由的，例如创立某一时代的社会学决定论。”<sup>②</sup>

萨特以他的本体论讨论人的实在的目的，即在于论证人的绝对自由，这种自由的最终体现就是介入（或干预）。而他之确立人有绝对的意志自由，是为了确立一种以人为核心的伦理学，这种人道主义的伦理学希望确立人，尤其是个人的无尚价值，这不仅仅是指出个人的存在应受到保护——谴责当时希特勒对世界人民的屠杀——而更是指出，只有人可以对自己的世界负责，人对自己的世界有无可推卸的责任。萨特自己的一生，也正是在实践着他自己的哲学。

### 三、结 语

存在主义是西方现代文明危机的产物。19世纪后半叶开始，西方工业有了长足的进步，但这种发展并未带来启蒙思想家预想的人间天堂，相反，只带来了普遍的社会危机，这种危机从经济、政治，一直扩展到思想和价值观念。这种危机在两次世界大战中达到极点。

<sup>①②</sup> 《永别的仪式》第556页。

存在主义兴盛于第二次世界大战前后。作为一种哲学和文学，它直接反映的是西方人的价值危机。俄国文学家陀斯妥耶夫斯基的一句名言：“如果上帝不存在，做什么都是允许的”成了这种危机的最鲜明写照。

从文艺复兴时代起，人道主义开始在西方崛起，随着人对自然支配能力的增强，人是世界的主人的意识越来越被人普遍接受。上世纪末，尼采预言：上帝死了。他问，人应如何在一个没有上帝的世界中生活下去呢？这实质上是说，如何确立一个以人为核心和基础，而不是以上帝为依据的伦理价值体系。萨特是最典型的以反对上帝存在为己任而建立人道主义价值体系的哲学家。

对西方世界的统治者来说，萨特是一个坚决的叛逆者，他的思想带有强烈的无政府主义倾向，他对“官方”的敌视是公开的，而且是始终不渝的。也正是因此，他对于同样是主张反抗现存资本主义制度的马克思主义有一种亲近感，援为同道，他称自己为马克思主义的同路人。他不称同志，而是同路人，因为他认为马克思主义太不重视个体和主观性，他希望以自己的思想来补充马克思主义的这种不足，他对马克思主义是持批评态度的。

萨特虽然支持过国际共产主义运动，但对斯大林主义和苏联式的社会主义却相当反感，他认为这是一种专制主义，并不比西方政治好。

所以说，他反对东西方是出于同一个立场——他的无政府主义立场的。

从哲学理论上说，萨特的哲学是从笛卡尔的“我思”原则出发的。但他不再象笛卡尔那样把我思看成反思，而是提出“反思前的我思”，他特别注重情感在本体论分析中的地位，认为正是情感这种未经反思的自我意识最直接地体现出了人的在

世，自由和个体存在。他认为，反思使自我明确地分离为二，从而使自我与自己的存在二元化，而在情感中，自我与其对象尚未分化，例如，在高兴中，自己与引起高兴的事情是完全一体的。因此，人们可以通过分析人的情感而发现人真实的存在状态。这种以情感为原则的哲学正是现代西方非理性主义思潮的典型表现之一。

萨特特别看重恶心、焦虑、羞耻等否定性的情感。这并不是因为他有悲观绝望的情绪，萨特的一生毋宁说是积极和乐观的，而是因为这些否定的情绪恰恰是一种道德情绪。例如，恶心体现出人感到世界荒谬时的情绪，而世界的荒谬表明上帝不存在，因为世界没有终极的原因或理由，因此，恶心正说明人自己应担负起这个世界。焦虑是人面临选择时的无所适从感，而人在选择面前之所以有这种沉重的情绪正因为人意识到自己有重大的责任。羞耻则是意识到他人的存在，即人对他人负有义务，对他人有一种与生俱来的尊重乃至惧怕。等等。

无论成功与否，萨特的本体论是至今为止最后一个古典哲学形式下的本体论体系，也是非理性主义哲学思潮中最后一个本体论体系，这也许说明他在哲学发展中某种特殊的地位。法国结构主义者们莫不认为他们是萨特思想的继承人，尽管他们从思维方式和政治立场上离萨特都十分遥远了。现在就给萨特的理论作历史式的总结也许还为时过早。因为存在主义关于人生价值，关于自由等等的看法仍然左右着当代西方人的思想。最近十年来，对中国人，尤其是青年知识分子也还发生着直接的影响。对我们来说，目前最重要的也许仍然是真正理解他，只有在这个基础上，对他作出衷肯的批判才是可能的。

## 参 考 书 目

1. 萨特：《存在与虚无》，三联书店 1987 年版。
2. Sartre: *L'imagination*. Quadrige 1 Presses Universitaires de France. 1981, 第 8 版。
3. 《萨特戏剧集》，人民文学出版社 1985 年版。
4. 萨特：《厌恶及其他》上海译文出版社 1986 年版。
5. 柳鸣九：《萨特研究》中国社会科学出版社 1981 年版。
6. 《法国研究》1985 第 2 期。武汉大学出版社。
7. 海德格尔：《存在与时间》，三联书店 1987 年版。
8. 洛朗·加涅宾：《认识萨特》，三联书店 1988 年版。
9. 考夫曼：《存在主义》商务印书馆 1987 年版。
10. 《存在主义哲学》商务印书馆 1963 年版  
《辩证理性批判》



# 勒维纳斯

杜小真 撰

## 篇 目

一、生平与著作·····	(279)
二、超越存在——从生存到生存者·····	(287)
三、整体与无限·····	(292)
四、言语与意指作用·····	(295)
五、作为哲学的宗教·····	(300)
六、结束语·····	(307)
参考书目·····	(309)

---

---

# 勒维纳斯

杜小真

艾玛纽埃尔·勒维纳斯 (Emmanuel Lévinas 1906— ) 在 20 世纪的法国，堪称独特而又伟大的哲学家。早在 20 世纪 30 年代，就有人称他为“哲学之希望”。他是最早把德国现象学介绍到法国的哲学家，对第二次世界大战前后法国现象学运动、对法国 20 世纪的许多重要哲学家都产生过极其重要的影响。勒维纳斯的哲学研究坚持的是在宗教思想基础上与形而上学紧密相联的伦理学，他始终把“他人”的问题置于他的伦理学的中心，被誉之为“当代思想界唯一的道德学家”。<sup>①</sup> 这样一位哲学家是值得我们去了解、去研究的。

## 一、生平与著作

E·勒维纳斯 1906 年生于立陶宛一个犹太小资产阶级家庭。父亲是书籍纸张商人。第一次世界大战期间他随家移居乌克兰的哈尔科夫。他自幼接受的是俄国文化教育：很小就开始阅读普希金、莱蒙托夫、果戈里、屠格涅夫、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰等大家作品，同时他也接触了西方许多名家的作品，为他以后的哲学研究作了良好的文化准备。

---

<sup>①</sup> P·奈莫：《伦理与无限》书前介绍，法雅尔出版社 1982 年第 7 页。

俄国十月革命爆发后，勒维纳斯在1923年又随全家迁居法国。他进入斯特拉斯堡大学哲学系，从此开始他的哲学生涯。在斯特拉斯堡求学期间，他有幸遇到C·布隆代尔、M·阿勒勃瓦斯、M·波拉狄纳和H·加尔特隆四位对他一生影响颇大的老师：“正是与这些老师的接触，向我揭示了那么多知识，向我揭示了智慧、正直的伟大道德，展现了法兰西大学教育特有的明晰与简洁……”<sup>①</sup>在大学学习期间，勒维纳斯还对杜尔凯姆的社会学、柏格森的生命哲学产生浓厚兴趣。大学学习结束以后，他已下决心要以哲学为自己的终身事业。

发现胡塞尔现象学，是勒维纳斯哲学生涯中的一件具有决定意义的重要事件。在斯特拉斯堡，他与同学佩伊费共同翻译了胡塞尔的《笛卡尔沉思》一书。为准备高等学业文凭，他还认真而又耐心地研读了胡塞尔的《逻辑研究》这部艰深难懂的巨著。勒维纳斯逐渐发现和领会了胡塞尔现象学的主要精神，为之沉迷。对现象学的热情促使他在1928年亲赴德国弗莱堡，直接师从胡塞尔，聆听胡塞尔亲授《现象学心理学》、《主体间性的构成》等课程。

倘若说，胡塞尔是勒维纳斯有意寻找的思想导师，那么，在弗莱堡，海德格尔则是他有幸遇到的。其时，海德格尔的《存在与时间》已经发表，这部巨著对勒维纳斯的启迪与影响是长久、深远的。在许多年之后，在谈到这本书时，勒维纳斯仍然会流露出难以尽述的欣赏与倾慕。他认为，《存在与时间》是堪与柏拉图的《斐多篇》、康德的《纯粹理性批判》、黑格尔的《精神现象学》、柏格森的《论意识的直接材料》等相媲美的盖世佳作。海德格尔的思想产生是20世纪的重大事件，从事哲学研究的人不能不吸收海德格尔的思想。勒维纳斯曾这样

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《伦理与无限》，法雅尔出版社1982年第16页。

回忆那时海德格尔使他着迷的情况：“海德格尔确实使我着迷。那时，如听下午的课，必须上午就占位置。那真是《存在与时间》的时代。那时人们绝对不会想到几年以后他会采取那样可悲的政治立场。由于海德格尔，我参加了他与《启蒙哲学》的作者卡西勒的会谈。这次会谈确是一个思想高峰。我还记得海德格尔身穿登山服，卡西勒穿着比较传统，但却给人留下特殊印象。我记得他那一头白发显得异常高贵。卡西勒在谈话中对海德格尔的“在世的在”做了许多比喻，海德格尔讲了许多有关康德的评论，我为卡西勒的勇气，但也同样为海德格尔的从容、镇静而深深震动。”

勒维纳斯一直对海德格尔崇敬备至。但是，海德格尔1933年与纳粹合作却是勒维纳斯不能忘记的一页黑暗历史：“承认我对海德格尔的仰慕，常常使我感到羞愧。我们都知道海德格尔1933年的事情，即使那一段时间很短，即使他的许多有地位的学生都忘记了这段历史。而我，那是不能忘记的。那时，人做什么都行，但就是不能当希特勒分子……人们可以原谅许多德国人，但有的德国人很难让人原谅。海德格尔就难以让人原谅。”<sup>①</sup> 对海德格尔这一段经历勒维纳斯态度始终明确，只不过比起扬凯列维奇对海德格尔的那种彻底否定态度，他还是不否认海德格尔的理论天才及海德格尔在他哲学思想形成过程中所起的重要作用。

勒维纳斯于1930年回到法国，加入法国籍。从1923年踏上法兰西土地，他就深深爱上了这个具有悠久优秀文化传统、最能够容纳各方异族来客的国家：“她（法兰西）使人发现这样一个民族，人们可以凭借精神和心灵——犹如凭借种族——

---

<sup>①</sup> 转引自萨勒蒙·马勒卡：《读勒维纳斯》，塞尔夫出版社1989年第104页。

完全属于她。”<sup>①</sup> 这种热爱伴随他走上漫长、艰苦而又独树一帜的哲学研究道路。这一年，勒维纳斯年仅 24 岁，发表了在法国现象学思潮发展中占有极其重要地位的《胡塞尔现象学中的直观理论》一书。这部著作是献给导师胡塞尔的。勒维纳斯始终如一忠实于胡塞尔现象学严格的科学方法，并把它作为自己的思考方法。1932 年，勒维纳斯发表了《M·海德格尔和本体论》，这是法国第一篇研究海德格尔的文章。这篇文章经勒维纳斯修改、整理后，汇入他的文集《与胡塞尔和海德格尔一起发现生存》，书于 1949 年发表。

第二次世界大战爆发后，勒维纳斯以俄、德文翻译身份应征入伍。1940 年，他在汉纳被捕。经几个月的拘留后被遣送德国。因身着法军军服而受惠于日内瓦优待俘虏条约，他免于死亡而被送往集中营服苦役。在繁重的劳动之余，他仍阅读大量书籍，构思写作。勒维纳斯在集中营渡过整整五年时光。他的妻子留在法国，经多方朋友关照才得以平安渡过战争年代，而他留在立陶宛的亲人们则惨遭纳粹杀害，几乎无一幸免。勒维纳斯在 1945 年回到巴黎。

战争后期及战后期间，是存在主义的时代：萨特周围有西蒙娜·波夫瓦、梅洛·庞蒂等。在德国集中营的囚禁使勒维纳斯没有涉足这个圈子，也没有机会在萨特的《存在与虚无》发表之时（1943 年）阅读这部法国存在主义运动最重要的代表巨著。他是在战后才重新开始发表著作的。1947 年，勒维纳斯发表《从生存到生存者》，在书的卷首，他以极其平静的口气解释了他与巴黎知识界的隔疏：“在此收集的论文都始于战前，大部分都是在集中营里断断续续写成的。在此所以提到集

---

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《困难的自由》，阿尔班·米歇尔出版社 1976 年第 2 版第 373 页。

中营，并非为着保证这些论文的研究深度，也不是为着获得宽容的权利，而是对本书之所以没有提及1940年到1945年间发表的那么多精彩的哲学著作的原因做了解释。”<sup>①</sup>

勒维纳斯早在二次大战前就在著名有神论存在主义哲学家G·马塞尔家中见过萨特。后来在耶路撒冷大学授予萨特名誉博士称号的大会上见过面。最后是在萨特逝世前不久，勒维纳斯去萨特住处，谈论一篇将在《现代》杂志发表的有关巴勒斯坦问题的文章。这两位哲学家的不同是显而易见的。萨特是介入的哲学家，是风口浪尖上的人物，而相比之下勒维纳斯更应说是位纯粹的学者。勒维纳斯在战后与那股涌向历史和政治的风潮保持着距离。他是书斋里的哲学家：远离喧哗、埋头著书，精雕文章。从某种意义上讲，他与巴黎知识分子圈是隔绝的，只留一只脚在里面，却几乎没有什么来往。

50年代初期，对勒维纳斯最具历史意义的事件是他与苏沙尼的结识。战后，勒维纳斯任巴黎东方以色列师范学校校长、哲学教授，他的朋友纳尔松介绍他认识了苏沙尼这个外表古怪、衣衫破烂、踟躅巴黎街头的天才犹太学者。

苏沙尼是个异乎寻常的人物，谁也不知道他从何方来，到何方去。但这位犹太修士具有非凡的才学：他通晓30多种语言——古代的和现代的——其中包括印度语和匈牙利语。他的法语极其纯正，英语无懈可击，甚至能用希伯来语一字不差地背诵犹太人研究《旧约》所依据的经典《佐哈》，而且他对现代物理学、数学都有极高的造诣。勒维纳斯与他交往达2、3年之久。勒维纳斯为苏沙尼在自己住所保留了一个房间，苏沙尼每周来1、2次。突然有一天，他道了声“再见”，离开后就再也没有回来。有人说他去了乌拉圭的蒙得维的亚，教授核物

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《从实存到实存者》，弗兰出版社1947年。

理学，最后死在那里。与苏沙尼的交往，使勒维纳斯深为犹太教精神吸引，极大地影响了他以后的哲学研究方向。勒维纳斯在1980年曾说过：“从德国集中营回到巴黎之后，我认识了一位犹太传统文化研究巨匠。他并不把与经典著作的关系当作慈悲或建树的简单关系，而是把它当作严格知识的方向。我要说出他的名字：他就是苏沙尼。我今天发表的关于《塔木德》的一切研究成果，都多亏了他。这个外表象流浪汉的人，我要把他排在诸如胡塞尔或海德格尔那样的伟大学者之列。”<sup>①</sup> 这位奇特学者使勒维纳斯在几年之后很快就成为法国最优秀的《塔木德》研究者之一。不过，勒维纳斯是以自己的方式接受犹太教精神的，他把这种精神融合在自己的思想之中：“我感兴趣的，是把《塔木德》涉及的各种问题放在哲学前景中考虑。”<sup>②</sup>

另一位德国犹太学者罗森茨威格对勒维纳斯也产生过重要影响。罗森茨威格幼年接受过希伯来文化的教育，但由于生长于欧洲，又很早就被欧洲基督教文化所同化。他曾经攻读过医学、历史和哲学。他的许多亲友先后皈依基督教，他也长久怀有此心。在决心与犹太教决裂之前，他来到柏林的一座犹太教堂，准备作最后的告别。而就在此时，他突然意识到了犹太教的深刻存在，又决心不再改宗。他要借助基督教道路继续他的犹太教信仰。他把自己宗教追求的复杂经历与体验写成堪称犹太思想史的独特巨著《拯救之星》。这部书最吸引勒维纳斯的是对黑格尔的整体性和作为内在暴力的国家概念的批判，这些深刻批判来自罗森茨威格在第一次世界大战中的亲身经历和生与死的体验。这本书接近基督教的倾向影响了勒维纳斯，他深感罗森茨威格展现了一种现代犹太教：真理从本质上讲（完全

<sup>①</sup> 参见1980年11月2日，法国《世界报》。

<sup>②</sup> 参见《世界报访谈录——哲学》，发现出版社1984年第138页。

不是由于历史变故)只以两种形式表现:犹太教和基督教的形式,二者不可互相取代,也不可互相皈依;但是,它们又是互相不可缺少的,而且决没有优劣之分。罗森茨威格认为:犹太人身在天主旁边,而世界还没有;但基督教形式是为那些没有在天主旁边而通过世界趋近天主的人。耶稣的形象趋向上帝,召唤着世界上的一切人;而在犹太教之中,这种趋向已经实现,却不是对所有人。勒维纳斯认为,罗森茨威格是在宗教历史上第一次指出两种形式表现出来的真理,可能在互不相合的情况下互相理解的人:有我们,也有其他人。基督教与犹太教可以调合,但不是综合。那是一种共生(Symbiose),平行同在,人类会因为这共生而变得更加丰富多彩。正是受到这种倾向的影响,勒维纳斯始终坚持这样的思想:对基督教的接近的标志在于这样的纯净运动,进行这种运动的人超越了任何意欲,对不属于他的信仰的历史与遭遇的过程不做任何损伤与判断,而只对之进行阐释。在勒维纳斯看来,罗森茨威格重新复活、重新思考犹太教,他提出的问题属于普遍世界。

50年代以后,勒维纳斯对犹太教的研究促使他的哲学研究日益深入,范围也愈加广泛。1961年,勒维纳斯发表了《整体与无限》,副标题是《论外在性》,1963年发表《困难的自由》,副标题是《论犹太教》,1968年又发表了《塔木德研究论文四篇》。在此期间,勒维纳斯于1964年任波蒂埃大学哲学教授,1967年回到巴黎,任巴黎八大哲学教授。

勒维纳斯在第二次世界大战之后,一直致力于著书立说,与外界绝少交往。在他的著作中没有涉及诸如阿尔及利亚战争或越南战争等重大事件。他与形形色色动荡、激烈的历史事件总是相隔有距,他以一种智者的立场进行观察、思考。但是,我们还是可以从他的著作总体了解他对社会、政治问题的一贯观点:

比如，在“马克思主义是我们时代不可超越的哲学”的思想统治知识界的时候，勒维纳斯在激烈的辩论中从没有与论战对方直接交锋，但他的著作实实在在地表明：实际情况与这个论断恰恰相反。他在后来的谈话中不止一次谈到他对马克思主义予以“他人”的重视表示欣赏，但他对于反压迫运动中表现出来的暴力，对共产主义的仁慈中包含的专制基础是持否定态度的，并认为是难以原谅的。

这种一贯的态度也体现在他在60年代末发生在法国的“五月风暴”中所持的立场上。这位巴黎农泰尔大学教授对这次学潮显然持保留态度：他每天准时来到空空的教室，然后离开。他对学生当众嘲笑、侮辱可敬的哲学系主任保尔·利科教授极其反感。他曾明确表示：“68年5月风暴，对我来讲是一可悲的时期。我感到一切价值都被作为资产阶级的价值来反对。”<sup>①</sup>勒维纳斯对那些迫不及待投入到窗外狂热游行人群中的知识分子持怀疑态度。他认为思考者的位置不应受标语口号的束缚。思考者的位置应该在阳台上，在那里对于纷乱的形势的反应能够有足够的时间得到冷却，有助于不同意见脱网而出。

勒维纳斯的观点很明显地联系到30年代大战之前魏马共和国知识分子的那场大辩论：它实际已经为纳粹走向顶峰做了准备。法国当时也有同样的情况，一场以反对资产阶级名义进行的道德革命，往往掩盖着最怯懦的权力放弃。正因如此，勒维纳斯对于68年5月风暴的保留态度，就是包含着似乎不太合时宜的对传统声名的保卫。

1973年，勒维纳斯任巴黎四大教授，1976年退休，获名誉教授称号。七十年代以来，他长期横跨多种领域的深入研究

---

<sup>①</sup> 参见1981年11月《拱桥》杂志谈话录。

结下丰硕成果。1974年，他的最成功、最全面阐述自己思想的重要著作《超在或本质的彼在》发表，1982年，《来到思想之中的上帝》、《伦理与无限》发表。

勒维纳斯退休之后，仍然活跃在讲坛和学术界。他的声音经常在各种反对暴力、争取和平的运动中响起。越到晚年，他的名字越引人注目，他思想中深藏的光彩与魅力愈加明显地显示出来。

勒维纳斯著述颇丰，直到近年仍有作品问世，现将其重要者特列如下：

《胡塞尔现象学中的直观理论》，1930

《时间与他人》，1947

《从生存到生存者》，1947

《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》，1949

《整体与无限》，1961

《困难的自由》，1963

《塔木德研究论文四篇》，1968

《超在或本质的彼在》1974

《来到思想之中的上帝》1982

《伦理与无限》1982

《上帝，死亡和时间》，1993

## 二、超越存在——从生存到生存者

勒维纳斯是法国最优秀的胡塞尔与海德格尔的研究者。他属于那深受海德格尔作为动词来使用的“存在”的响亮声音的召唤的一代人。勒维纳斯的第一部阐述自己哲学思想的著作是《从生存到生存者》，这部著作明确了他的哲学出发点。

在《存在与时间》中，海德格尔对人的无家可归，对人的

忧虑、烦恼、畏惧，对普遍的情感都有绝妙精采的描述。海德格尔的一个重要思想就是没有一种哲学不与“存在”的意义紧密相联。而在“存在”的概念中，海德格尔区分了“在者”（*étant*）与“在者的存在”（*être des étants*），尤其区别了生存者与生存者的存在的活动本身。他从此在（*Dasein*）入手，并以它为前提，存在（*sein*）因为有了 *Dasein* 而澄明。勒维纳斯重新提出这种区别，他要寻求一种超越，把生存与生存者联系起来。

勒维纳斯最初的立足点是区分，为着寻求和谐与统一他异常关注区别。正如德里达所指出的：“勒维纳斯趋向的是一种原始区别的思想。”<sup>①</sup> 为了说明这种区别的起点，勒维纳斯有一个十分重要的概念 *il y a*（存在有）。而在具体论述这个关键概念之前，还有必要说明他有关超越的思想。

#### 1. 下坠与超越：

勒维纳斯的哲学表现了一种超越的趋向——逃避存在奔赴善（*le Bien*）的超越。超越实质上是要挣脱存在——即外在性——的险恶威胁。超越意味着：必须也唯有关注本质之外的东西，才能在诸种主体性（*subjectivité*）名下使超越成为“为他人”（*pour autrui*）。在勒维纳斯看来，这是逃避存在的最终途径，是先于本体论制约的超越。而勒维纳斯使用的“下坠”概念则是与超越相对的词。

“下坠”（*Transdescendance*）是拚造的词，意为向下的超越。在《实在及其阴影》中，勒维纳斯用它对美学及想象问题进行思考，以它和“向他人的超越”——形而上学的超越相对立。让·华尔曾使用这个概念说明超越极有可能朝两个方向发展：或向高级的、或向下趋向恶魔式的力量。下坠即向下朝向

<sup>①</sup> 德里达：《书写与区别》，1967 色伊出版社第 124 页。

某种初级、野蛮的东西，是生存者从我思立场趋向存在的活动。它是不确定的、模糊的，它是在者在存在中解体消融、最终沦为绝对内在性活动的超越。下坠的结果并非归于纯粹的虚无，而是坠入令人恐惧的巨大的黑暗之中。而若没有他人出现，没有与他人的接近，人就注定永远停留其中，陷入更黑暗的深渊。

生存者与生存的原始区别是首要的：“对我来说，海德格尔的区别是《存在与时间》中最深刻的东西。但是，在海德格尔的书中，有区别，但没有分离。”<sup>①</sup> 生存者的超越只有脱离存在并且向着他人从存在中分离出来，才可称之为真正的超越。il y a 就是为说明这分离的超越而引出的。他要说明：“生存的事实包括生存者由之与生存相结合的一种关系。它是二元的。生存于是从根本上失去了它的单纯性。”<sup>②</sup> 因此，生存者与存在的关系并不是生存的同义词。生存先于世界……

而“下坠”则是没有与 il y a 绝裂的超越，勒维纳斯否认这种向下的超越，他认为如若不首先关注主体与 il y a 的对抗活动，真正超越的哲学是不可能的：真正的超越必须是向着外在性 (extériorité) 或他人的超越，即面对面 (face à face) 的超越，或者说是从在者到另一个在者的超越，他人的到来才能支持“我思”，才能把我、世界拯救出来。反过来说，若他人不在场，我们会滑向“下坠”的斜坡，“我思”不可能最终阻止这种下滑运动。唯有寻求他人的超越，外在性的超越，才可能实现逃避——逃避存在。这个过程就是生存到生存者的过程。

## 2. il y a

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《时间与他人》，法国大学出版社 1983 年第 25 页。

<sup>②</sup> 勒维纳斯：《从实存到实存者》，拉封登出版社 1947 年第 37 页。

勒维纳斯在《从生存到生存者》一书中明确指出：“既然一种意识的实存构成一种主体，既然意识是生存的主体，也就是在某种限度内是存在的主人，在黑夜的无名中已经有名，那么，成为意识，就意味着从 *il y a* 中脱离出来。

莫里斯·布朗肖认为 *il y a* 是勒维纳斯最引人入胜的命题之一。的确如此。因为 *il y a* 这个概念既深刻又形象地表现了普遍存在，通过它，人们可以了解在中性而又无人称的生存中，生存者是如何突现出来的，由此则开始从生存到生存者的过渡；也是由此出发，勒维纳斯思想向深入发展，接触到他的哲学深刻的伦理内涵。

*il y a* 在法文中原意为“存在有”，相当于英文中的 *There is*，*There are*，即普泛的有。法国著名诗人阿波利奈尔曾出过一部名为《*Il y a*》的诗集，但他的 *il y a* 表示的是存在者的快乐，似接近于海德格尔温柔可人的“*Es gibt*”（有）。勒维纳斯使用 *il y a* 概念时，并不知道阿波利奈尔的这部诗集。他的 *il y a* 具有自己独特的哲学含义。

勒维纳斯的根本立足点是一种分离。而先于诸物形式、先于我们由之接近生存者的主—客区分的东西、作为纯粹生存统一的东西，就是 *il y a*。以无名为特征的 *il y a* 包容一切否定，但本身却不成其为否定，他接受一切肯定，而又置身于肯定之外：“*il y a*，总的来说，不管有什么，都不能将一个实体与之相联系。*il y a* 就是无人称的形式：就象 *il Pleut*（下雨）或 *il fait chaud*（天热）一样。”<sup>①</sup>

### 3. “*il y a*”与“*Es gibt*”

勒维纳斯的 *il y a*，很容易让人联想到海德格尔的“*Es gibt*”。把二者加以比较，可以更深入地理解勒维纳斯思想的

<sup>①</sup> 《从实存到实存者》第96页。

发展脉络。

“Es gibt”这个概念最早出现在海德格尔的《存在与时间》之中，原来也是普泛的“有”的意思。但二者的区别也是明显的。“Es gibt”是在对此在（Dasein）提出问题的范围内受到注意的；而 il y a 的概念则处于并不向它自身阐明自身的形而上学—本体论的背景之下，它只是为了指明在它上面搅乱实体的东西——或者说指明在者的降临。

勒维纳斯以“对存在的恐惧”与海德格尔的作为“对虚无的领会”的焦虑（angoisse）相对立。勒维纳斯在存在与虚无的辩证法中把 il y a 感受为不拥有可能的虚无的存在。死亡并不一定能保证我们摆脱令人窒息的存在命运的出路。存在是充实的，并没有缝隙：任何否定（直至死亡）都不能阻止 il y a 在其中一再突现——il y a 总是造成一种紧张的氛围。

其次，海德格尔的“Es gibt”具有某种“赠予”的意义，动词“geben”（给）就归于存在的“慷慨大度”的本质。勒维纳斯的 il y a 绝对没有这种温柔、慷慨的内涵：它全然不是赠予，而要指出的是坟墓一样的黑暗。这 il y a 意味着，“有意义”，不象海德格尔理解的那样，产生于焦虑、虚无，不是死亡的根据，而是在打破作为 il y a 的存在所压下的重负和可怕的中性过程中诞生的。这也就是勒维纳斯所说的脱离存在的过程——从生存到生存者。

这样，勒维纳斯指明了一条出路：“主体的来临”（avènement du sujet），就是让“在者”（étant）、“某物”（quelque chose）与 il y a 的制约相对应。普泛的 il y a 是一切“在者”、“生存者”的根基，是一切生存者之所以能够生存的基础。特定的存在物或生存者的显现，犹如在 il y a 的茫茫黑夜中射出一道晨光，此时，太阳升起，诸物为自己出现；诸物不再被 il y a 承载，相反制约了 il y a，而“我”则使自身与所指诸物脱

离中性的存在。

### 三、整体与无限

为了脱离 *il y a*，不仅应该把自己提出来，还应该挣脱出来，这就是勒维纳斯所说的另一种运动：与他人的关系。

#### 1. 升越：

勒维纳斯的超越是与“下坠”对立的，他的超越应是“升越”（*transasandance*），即向上的超越。这样的超越不仅仅是纯粹的逃避，而是致力于自身的坚实实体的解体，而成为一种偏移（*déravage*）。

升越在勒维纳斯看来，是作为对他人的欲望出现的。这种欲望具体表明了勒维纳斯与内在性决裂的方向：追求打破同一内部安静的他人，超越的生活经验成为对他人的经验。在《整体与无限》这部重要的著作中，他把全部思考都集中到与他人的关系问题上。这本书的副标题就是“论外在性”。勒维纳斯推翻了胡塞尔的内在性思想，而把相异性当作任何经验应该拥有的生存条件本身。

“升越”与整体（*totalité*）、无限（*infini*）的概念紧密相关。

在勒维纳斯看来，整体纯粹是理论上的概念，而无限则是精神范围内的概念。正如笛卡尔所认为的：应该有无限的、完美的观念，以明了自身的不完美。但应该看到，完美的观念不是观念，而是欲望。欲求接受他人，意味着道德意识的开始，因他人对我的自由提出质疑。追求他人就是追求无限，追求外在性。

因此，“升越”向着无限超越，而这无限即人的欲望所在。真正的欲望是所欲望的东西得不到满足的欲望。灵魂的运动可

能拥有与笛卡尔的沉思相异的结构。无限并不是沉思的对象：它并不相应于思考它的思想。无限的观念每时每刻都多于它所思考的，而总是思考这多出来的思想就是欲望。欲望“衡量”无限的无限性。无限的无限性则寓于他人之中，也就是说，寓于欲望所追求的相异性之中。

勒维纳斯以为，许多西方哲学失去了这种相异性，它们视“他人”为“存在”或对象，这样的哲学充其量只能算作“存在的哲学”，而不能归于超越的哲学。惟有把作为欲望的无限当作追求目标的哲学，也就是追求他人的哲学才是真正超越的哲学。

## 2. 面貌 (visage)

面貌这个概念与主体从存在中分裂 (rupture) 的活动、与向着无限的超越运动紧密相联。这个概念使“他人”这个古已有之的名词具有更加吸引人的魅力，体现了勒维纳斯思想的精髓。

### 1) 面貌的直接意义：

勒维纳斯认为，他人并不仅仅是胡塞尔设定的“第二我”。他人之为我所不是，不是因为别的，而只是因为他的相异性本身，这是他人的唯一内容。由于相异性，我与他人的关系不是通常意义上的融合，而是“面对面” (face à face) 的关系。

那他人如何与我发生关系呢？勒维纳斯指出：他人之所以于我有意义是由于他向我呈现为面貌，即在我面对面注视他人时所呈现的。

Le Visage 在法文中原意为“脸”。但勒维纳斯的 Visage 并不是指人所看到的由鼻子、眼睛、额头、下巴等组成的脸，因为注视如此具体实在的脸并没有进入与他人的社会关系之中。勒维纳斯的 Visage 不单纯是他人的看得见的表面，而特别意味着那不可见的东西，表现的是整个一个人。实际上，当人们

说这是一张陌生的脸的时候，其实说的的是一个陌生的人。为区别于一般意义上的 Visage，姑且把它译作“面貌”。

应该看到，面貌不是认识的根据，也不是被看见的形象，而是一种外在的无限，它的呈现，使我与他人发生真实的关系。面貌所呈现的他人没有任何附加的东西，他人是通过“赤裸裸的”、不加修饰的面貌向我开放与我发生关系：面貌脱离了肉体与社会条件，凭借自身，突然出现在我面前，这就完全相异于诸物，他于我绝非无关紧要。他人的出现就是面貌的“主显”（*épiphanie*），这种他人面貌的突现显示了一种上升：唯有主显才能把一种意义引入存在之中。

## 2) 面貌的伦理意义：

他人即面貌。勒维纳斯认为，面貌的主显一旦发生，我与面貌的关系就具有了伦理的意义。他人对我呈现为面貌，意味着我一下子就对他负有责任，我与他人的关系意味着责任。

我与他人发生关系，意味着我的超越的开始。面貌的“主显”显示了寓于他人之中的“无限”的意义。面貌的主显是对我的邀请，把我引向外在，促使我与存在决裂，向我宣告：“无限”的降临是我必须正视的事件。他人面貌的“主显”结束了我在尘世上的犹豫不定。正因如此，我与他人的关系成为超越的关系，而这种关系一建立，就意味着伦理意义的开始。我与他人的关系，不是认识关系，也不是存在的关系，而是伦理关系。

向我呈现的他人的面貌，从根本上讲是一种伦理召唤，他的出现使我身上涌出伦理的意识：一方面，我与他人的关系不对等，我视他比我高，称他为“您”，我向他的接近标志着一种升高。另一方面，我因他的赤裸无遮把他视为“穷人、孤儿、无产者”，愿为他服务，帮助他，对他负有一切责任。正是在作为责任设定的伦理学中，主体性确定了，在这主体性

中，责任是最根本、也是最重要的结构。在此，勒维纳斯揭示的是面貌主显时的原始伦理意义，他严肃地把道德提到制约生存的绝对高度，即完全趋向承认他人、尊重他人的方向而去的道德：即视道德为至高无上原则的伦理思想。

### 3. 为他人的伦理学

从他人面貌的主显引出的是最初的伦理意义，勒维纳斯的伦理学就是描述我与他人的这种伦理关系的。在这种关系中，我对他人的尊重并非因为我不可能吸收他与我合一，而是因为我在他人身上听到了命令，这命令迫使我成为“为他人”（pour autrui）。这命令先于自由、超出本质，它作为根源的根源、基础的基础突现出来。“对他人负责”的要求不断地在我身上出没，使我永远不得安宁。一方面，我与他人之间有永远算不清的帐，我永远对他负有债责，我永远达不到足够的善。另一方面，他人总是已经在那里，先于我的入世。为他人的责任要比源始更古老。而我对他人的责任先于我的自由，它属于本源性的东西，这是上帝选定的，如同雅各的前辈与后裔均为上帝的选民一样，我被上帝挑选为“为他人负责”，这不是我选择的，而是我被挑选成这样的，我是在服从上帝的命令，通过上帝的挑选，善赋予主体性以意义。

“向着他人”的运动就是趋向伦理学的运动，它包含着三个基本环节：首先是确定负责的主体性，肯定一个主体性的出场；其次是要明了他人不可还原的相异性，最后则确立了伦理学的首要地位。“为他人”是勒维纳斯伦理学的根本所在，它是最初的哲学。

## 四、言语与意指作用

正如布伯在《我与你》中指出的：“语言之基础不是诸物

的名称，而是诸关系的名称。”勒维纳斯对语言问题的思考是建立在我与他人的超越关系之上。而与他人的关系，并非对他人的认识，而是一种伦理承认：即趋向善的欲望——永远不会完全满足的欲望——也可说是“我对他人”的意指作用（signification）所表达的意义。这种伦理承认，就是勒维纳斯的所谓语言（langue）。

### 1. 语言

海德格尔著名的《通向语言的中途》一书中有关语言的精妙论述把人们引到现代思想的一个中心领域，即从更加原始的状态考察语言。语言是人作为此在（Dasein）的存在方式，而不是抽象的语词体系。真正本源性的“语言”和人的原始状态密不可分。语言不是人的功能之一，而就是人的本质。通向语言，就是要亲身体验语言的特点，掌握“语言”的本源性意义。“存在不是抽象的概念，”不是思想的产物，“存在”离不开本源意义上的语言，“存在”就在“语言”之中，“语言是存在的家。”<sup>①</sup>

勒维纳斯对语言的思考深受海德格尔的影响。但他又特别把语言问题引向一个新的方向。他认为梅洛·庞蒂优于当代许多哲学家，因为他知道“思想与语言之间的紧密联系”。勒维纳斯认为：“当代哲学的语言分析坚持——当然很有道理——语言的释义结构和在文化中具体化的存在的文化力量。但人们不是忘记了第三个方面吗？那就是向着他人的方面。他人不仅仅是我们的文学作品的合作者或邻人，也不仅仅是我们的产品的主顾，而是我们的对话者，是我要向他表达什么的人……他同时是一个方向的端点和最初的意指作用。换句话说，语词在成为存在的庆典之前，业已是我与我对之说话的人的关系。我

<sup>①</sup> 海德格尔：《关于人道主义的信》，奥比耶出版社1964年第27页。

的文化表达活动的进行要求这种关系的在场。”<sup>①</sup>

勒维纳斯与梅洛·庞蒂一样，都对后期胡塞尔思想进行过认真的思考，认为“所指”（signifié）并不先于语言，勿宁说它是所指主题化的结果。在语言中并通过语言构成的对象是在一个很特殊的意义上设定的，因为表达本身一下子就是在其意指作用的意义上领会的，最终是在交往（communication）意义上说的。正是在对他人进行表达的过程中，主体使得“所指”（signifié）的主题化（thématisation）成为可能，同时使他针对的意识成为可能。从原始意义上讲，语言已成为意指作用，但这也说明，表达使交往成为可能，而对象性业已是起源意义上的交往。

说话，就是向他人的接近，就是与他人建立一种情结。从这个意义上讲，语言不是思想的表达，而是交往尝试的条件。说话，并非单纯说某事，而是向他人显现自身。在勒维纳斯看来，语言首先要“致他人”，是呼唤。任何一种话语都是祈求：无论是祈祷还是言语。总之，语言既不作为经验、也不作为认识他人的工具，而成为与他人相遇的场所。

在勒维纳斯对语言的分析中，首先关注的是对“分”的哲学思考。从“相异性”出发，勒维纳斯把主题化引向语言，并把语言理解为意指作用或交往，这就又一次指明主体就是同一个（le même）与另一个（l' autre）之间情结关系的关键。主体向他人的接近，本质上意味着向那永远不可能真正达到的另一个的接近，而语言则成为欲望的一种形态：主体可以命名（如同可以欲望）不存在的东西，或者是那些“没有形体”的东西。语言意味着“一个”牵涉“另一个”，这种关系一开始就与主题化有着根本的区别和差异，而且永远不可能同一起

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《他人的人道主义》，莫尔加纳出版社1971第46页。

来。

## 2. 没有话的言说 (Dire sans dit)

勒维纳斯继承了胡塞尔现象学语言学的思想，把语言的构成描述为思维的理想性。但他怀疑“交往的可能是话语 (discours) 得以进行的逻辑的单纯结果”的说法。他认为，与对话者的关系不在于我与他人共同参与的话语的普遍性，而首先在我与他人的相邻接近。说话其实就是接触，我与他人的接近成为一种伦理回归。超出自身向他人面貌的接近成为先于存在、先于相互性、趋向无限的博爱，是向他人发出的记号 (signe)。勒维纳斯由此提出了没有话的言说 (Dire sans dit) 的概念，原始的语言是一切交往的基础。

“没有话的言说”从根本上来讲表明的是我们上面提到过的“伦理回归”。言说 (Dire) 与话 (dit) 的对应关系与胡塞尔的作为活动的意识 (noese) 和作为对象的认识 (noema) 的对应关系十分相似。言说 (Dire) 是在我与他人面貌相接近、面对面时先于交往实践、但又没有宣告出来的语言，而 Dit (话) 则是作为意向活动的意向对象，它是言说的所指，它在言说中升起——显现。言说先于任何表达，类似现象学还原后的纯净语言，但它是言说，就具有要说 (vouloir dire) 的意向性，指向外部，指向话 (dit)，它留下印迹 (trace)，而自己并不说出词语来，只赋予意义，意味着责任，本身就是意指作用。

“没有话的言说”的概念，表明在交往之前，在我与他人相接近的过程中，有一种无保留的真诚。它成为给予他人的符号——顺从、博爱的符号，它意味着伦理回归的结构，具有意指的印迹。“无限”之光环指明回归的“印迹”，“无限”的外在性通过回归而形成，通过它，无限的光环得以放射光芒并得到证明，成为对他人的责任，和平的符号。

## 3. 作为言语的超越

“没有话的言说”证明了远方的无限，是什么都没有说出来的说，它展示了我的超越方向。而主体与外部进行交流，实现真正具体的关系，则需要引出言语（parole）。

言语这个概念不仅仅指发出声音的语言，而且指使一种意思显示出来、展示意指作用的东西。发出声音的语言只不过是言语或言说的一种特殊形态。勒维纳斯指的言语（parole）与话语（Discours）相对立，它是在伦理意义上讲的言语。言语纯粹是突现（surgissement），它把断续引入经验，表现为一种外在性，总是保持在异在的位置上。言语打破了生命与话语的连续性，使一切期待与提前的设定感到意外，它截断了生存的进展，向着我们呼唤，向我们提问，它是对回答的期待和关切。言语带来不曾有过的东西，它本身就是创新。

言语，能够打碎自我满足的关闭的存在，“世界为着伦理秩序有幸实现而存在”。<sup>①</sup> 言语先于“听见”、先于任何“知”与“领会”而作出回答，它显示为一种超出自由或非自由的责任。这责任是并没有被自己证明的对象性的责任，意味着对他人的面貌而不是对无名的自然的绝对服从，言语中包涵的是对面貌的信任。服从，实际上就是迎合面貌的召唤，或者说在任何理解、在听到面貌说话之前的回答，归根结底是对善的原始的参与，这善无限地使我们趋向他人的面貌，永远不会完全衰竭。

总而言之，作为言语的超越先于实践的超越。超越在勒维纳斯那里不是一种行为，而是比对结果的欲望更加强烈的欲望，即在一切知之前对他人的接近。它不是完美灵魂的行动，而是主体性的结构：主体性拒绝在领会与知识的明晰性中“沉睡”。从此，超越的言语显示了比知与话语更加明晰的光亮。

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《塔木德研究论文四篇》，子夜出版社1968年第90页。

## 五、作为哲学的宗教

第二次世界大战前后的法国，在思想界占统治地位的是被自救的希望与焦虑所困扰的存在主义思想。但与此同时，还存在另一种救赎思想的倾向：以存在和精神的双重经验赋予超越的意识以新的表达方法，即同时是宗教的和哲学的方法。马塞尔、慕尼埃、扬凯列维奇、韦伊等都是这种倾向的代表人物，勒维纳斯也属于这一倾向的思想家。他们关注理智精神的寻求，也就是关注超越，一切都融化在一种信仰之中，但这信仰不再是具体教会的信仰，而是人的信仰，是人战胜邪恶、堕落的本性。他们受无神论影响，从超越的思想出发寻求神学观念的新的理智的形态。

勒维纳斯说过，如果仅仅从信不信教或参不参加宗教活动的角度讲，他不认为自己是个宗教思想家；但若从《圣经》在他的思想中所占的重要地位、从在宗教经典中寻求真理的角度讲，他确可称为宗教哲学家：他是一位把《圣经》基本思想与希腊哲学精神融合的宗教思想家。

勒维纳斯是犹太人，很早就开始接受希伯来文化与基督教文化两方面教育，而他又与哲学、特别是现象学关系异常密切，他是把宗教思想当作哲学、或可说当作文化来对待：宗教思想不是神谕（oracle），而是真正科学的思想。勒维纳斯希求的，是用哲学去融汇贯通深含哲学意义的犹太教与基督教。

### 1. 期待未曾被存在染指的上帝

希伯来《圣经》证明的上帝意味着上帝的超越——把存在与神秘联系在一起的超越，它是存在的彼在，彼在不仅意味着别样地存在，而是超在（*autrement qu' être*）。

勒维纳斯始终思考这样的超越：他的思考追寻的是任何意

向性都不可能衡量的超越性的足迹。不可见的上帝在可见的东西中产生意义，因为他逃脱了可见者，因而就避开了任何内在的同时代化。本质的彼在赋予人的在场以意义，也是因为人与上帝的这种永远的距离。这样的距离表明勒维纳斯的超越的伦理学：我们不是因为在上帝之中看见的，而是由于上帝才能看见。勒维纳斯在这个问题上是与法国 20 世纪另一位重要宗教思想家 S. 韦伊有共同之处：上帝不能相遇，而永远在我的期待之中。我是用上帝的不在场证明了我与上帝的存在，也因为我永远期待上帝，所以上帝确实存在。这就是勒维纳斯所说的“期待未受存在染指的上帝”的价值。

勒维纳斯把胡塞尔的现象学方法推向极端，探寻隐藏在超越思想后面的神秘问题，用本质还原的方法重新思考神学传统，这种方法一被应用，就被其对象超越——这就是上帝的超越。这样，超越的思想置身于本体论的权限之外，上帝的不在场变成在场的价值。现象学神学超出了对意向性的简单分析。勒维纳斯把超越的问题置于现象学哲学的前景中考察，“未受存在染指的上帝”带来了超越认识论的新变化：在今天，神学的反思是关于超越的：就是在有人说上帝之死不意味着存在之死而意味着文化终结的时候，也没有人反对超越的事实。勒维纳斯把超越作为重新找回上帝的超越，对失去的超越的寻求本身就是宗教生活的基本环节，超越的生命于是就成为了对他人的经验——同时是情感的又是辩证的思想。

## 2. 印迹 (trace)

勒维纳斯说：“向着他（上帝）的超越，并不是追随不是符号的印迹，而是趋向在印迹中坚持的他人。”<sup>①</sup> 他人总是在印迹之中，我们总是在印迹中追寻上帝，印迹是优先的。

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》第 202 页。

他人并非上帝的肉身化，我却在他人的面貌中看到上帝所显示的高度。上帝的伦理启示是非主题化的，它不能在存在中栖身，最终只能以模糊的暗示在存在中显示，它只能是印迹（trace）。印迹不是在走向某处时留在沙土上的脚印，也不是作案者留下的可供作证用的痕迹。上帝的印迹毫无自己具体的形状，它的消失就铭刻在它的在场之中，印迹的意义即在于它的原始相异性。

印迹表明空间插入时间，意味着总处于改变之中的过去的通过。印迹的优先性并不寄于对世界的在场，而寄于不可逆转的超越之中。准确说来，印迹是从未在过而又总是已经通过的东西，它向着比任何过去、任何未来都要遥远的过去所经过的地方。所谓超越总表现为已经过去的，它就是印迹。印迹总是看不见、摸不着，但却是上帝挑选留下的痕迹。

这样，勒维纳斯有关印迹的思考，最终归于宗教意义：作为与从未在场过的、永远不可能通过在场形式经历的过去的相异性的关系，印迹的观念可归于上帝的挑选的领域：“通过彼岸者从未在场过，他先于一切在场……他所处的时间不是人的绵延，也不是特定存在的分裂与消逝，而是一种上帝相对一个他所不能寓居的世界的原始在先性，即相对于从未在场过、不能在存在范畴内述说的、不可追忆的过去的在先性，这就意味着任何哲学都要说的‘存在的彼在’的那个‘一’（un）”。<sup>①</sup>由此可见，勒维纳斯的印迹实质上表现的就是那未被存在染指过的上帝，根据印迹的意义，永远不应从字面上理解上帝这个词，上帝的形象并非上帝的圣像，上帝的形象永远应该在印迹中寻求，它把我们引向他人，引到“无限”由之发光的“面貌”之中。

<sup>①</sup> 《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》第216页。

### 3. 勒维纳斯哲学与希伯来思想

勒维纳斯是出生于沙皇统治下的立陶宛的犹太人。他的犹太教思想扎根于他的故乡。他常常说，他承受的希伯来文化和俄罗斯文化的双重教养却从来没有感到什么矛盾，也从未感觉到二者之间的分离。他特别感到希伯来文化对普遍文化是必不可少的。

#### 1) 《塔木德》是根基

从历史上看，立陶宛的犹太人长期以来就在犹太教内部经历宗教世俗化的过程。不论在什么情况下，这个地区在犹太教文化历史上始终是反对18世纪在波兰犹太人中出现的宗教神秘团体哈西德教派<sup>①</sup>（hassidisme）运动的坚强基地。立陶宛犹太人一直坚决反对哈西德教派，勒维纳斯自幼接受的正是这种宗教倾向：“立陶宛的犹太教对适度有所偏爱：它并不反对情感，却反对某种公众领域内的精神狂醉……《佐哈》<sup>②</sup>与《塔木德》是一致的。我一直认为犹太思想和喀巴拉教派思想的规范都是《塔木德》给定的。”<sup>③</sup>

勒维纳斯承袭立陶宛犹太教的传统，但他又受苏沙尼的影响，希望在古典主义中融合哈西德派的某些思想，以《塔木德》为根基发展既有简朴寡欲、又有某种智慧的文化。

#### 《塔木德》是根基，为什么？

---

<sup>①</sup> 哈西德教派创始人是以色列·本·以利撒（Israël ben Eliezer 1700—1760），后来传到俄国南部，十九世纪中叶这个教派的教徒已发展到东欧犹太人的半数。这一教派反对犹太教口传律法法典《塔木德》，主张泛神论，强调通过狂热的祈祷与神结合，认为禁欲苦修违背神意，相信弥赛亚（Messias）即将来临解救其苦难。

<sup>②</sup> 希伯来文 Masarah 的音译。原意为传统。后指犹太教根据《圣经》文句和读者的口传传统写成的《圣经译注集》。

<sup>③</sup> 1981年11月号《拱桥》杂志。

首先，因为诞生于纪元初的古老《塔木德》带来的是基督教之后的犹太教。正如勒维纳斯所说：“若没有《塔木德》，就不会有今天的犹太人。或者我们会成为一个完结世界的幸存者……”<sup>①</sup> 勒维纳斯认为《塔木德》确是伟大的犹太教经典著作，伟大的思想是没有时间性的。在阅读《塔木德》时，人们总感到它有言犹未尽的意义。它吸引了多少世纪以来的无数学者，因为不断有注释者丰富它，因为它的陈述方式使得书中无处没有真理，无处不闪耀着光明，它集中体现了真正的希伯来精神。

在希伯来精神中，哲学并不仅仅通过哲学家们来表现：哲学就是生活。但这里指的并不是任意什么样的生活：真正的生活只能是“宗教”的生活，而不是政治生活。只有在政治生活中，哲学家们的对立才会引起种种事端。宗教在此首先意味着人与他人的关系，在这关系中，最重要的是责任，是“善”强加在我身上的责任，我屈从于那向着他人的欲望。

据此，《圣经》中的哲学思考，从根本上讲，就是要能够回答，能够负起责任。正如奈尔所说：“只有在《圣经》思想能够实行其责任道德的地方才有可能对它进行哲学思考。”<sup>②</sup>

这样，为了彻底区分“宗教”生活与“政治”，就再次需要哲学（如同在历时性言语上进行共时性的话语）：把形而上学命名为无限的责任性于是变成为哲学的极端可能性。勒维纳斯的形而上学则希求把这种可能性具体化，用以为滋养它、先于或超越它的生活命名。

## 2) 对个体的无比尊重：

<sup>①</sup> 参见1980年11月2日《世界报》。

<sup>②</sup> 奈尔：《古代希伯来和犹太哲学》，《哲学史》第一卷，七星文库1969年第59—60页。

在希伯来精神中，异常引人注目的思想之一是对个体的重视。希伯来人崇尚“一”(un)，这不仅是对“一”的一神教信仰的要求，而且是对个体的主体性的统一的尊重。在希伯来人看来，谁摧毁了单独的一个灵魂，谁就从根本上使世界发出痛苦的呻吟。在《塔木德》中，就经常表现出对真理的个体化的关注。

勒维纳斯对整体的批判显然融汇了希伯来人对个体无比尊重的精神，意在阻止对单一的主体性的肢解分离。单独个体的主体性是不能与任何东西合一的。如果说，罗森茨威格已经否定了“我”、世界与无限能够合为整体，那么，勒维纳斯甚至拒绝把人与他人整体化。在他看来，特殊的个体是最为重要的，只有当个人在普遍之中受到尊重，拯救才能成为可能。勒维纳斯支持的是哲学史上极特殊的论点：每个人都是作为一个特殊的类(espèce)存在的。

勒维纳斯的“替代”(substitution)的概念也源于希伯来精神中对个体的极度尊重。替代被视为犹太人的存在本身或者是犹太人易受损害的性质。犹太人的存在是人的存在的一个“类”。她显示为一种超在或者说显示为对历史的隐退。但是，犹太人往往被所谓的其它“文明”压迫直至驱逐，成为代人受过或替人受罪的“类”，为人献身的牺牲者，为他人向上帝赎罪的牺牲者。为此，勒维纳斯在《超在或本质的彼在》的卷首写下这样话：“谨以此书纪念惨遭纳粹屠杀的六百万同胞和那成千上万不同信仰、不同种族的生灵、即同样受仇恨他人的反犹主义迫害的牺牲者。”正是在奥斯维辛，上帝的不在场指引着犹太民族总是在那儿，承担着对上帝的伦理忠诚。这种把对他人个体的尊重推向极端的思想显示了勒维纳斯对希伯来精神的“世俗化”之理解的观点。这种献身于他人的道德规范，勒维纳斯称之为宗教，它并不是在高潮、狂热、圣事中进行的。

当人们穷尽了所有的途径，当人们不再寻求任何慰藉，它就存在。犹太人正是因为背负着这样的重负而被孤立于世。

### 3) 自由与责任：

《塔木德》之所以吸引勒维纳斯，并不仅仅因为它是有教益的，而且因为它内部蕴含着无比的自由与勇气。它不是去证明什么，它本身就体现了一种传统，一种经验，它以它的“类”面对独一无二的历史在场，它成为诸一神教的起源，又属于活着的现实。

在《困难的自由》中，勒维纳斯是沿着《塔木德》的思路阐述自由与责任的：自由与责任不断凭借各自的力量互相说明，由对方引起。我完全是自由的，故我负有完全的责任，反之亦然。勒维纳斯认为：最高层次的哲学思考只有通过责任的最高等级上所理解的自由才能获取意义。

希伯来传统注重生活，崇尚实际的精神至今仍具有值得重视的意义：最高等级上理解的自由，并不意味着虚无缥缈的自由，而是要坚定地从事人的各种生存物质条件出发考虑自由。责任就成为对自我、对他人来讲应该永远提到的经常主题：“在其超越性中统治我的他人同样是我不得不趋向的陌生人、孤寡及弃儿。”<sup>①</sup> 勒维纳斯的自由是极富伦理意义的自由，它与责任不可分离，它不是与生俱来的本体范畴内的自由，而是在“无限”的伦理召唤下涌现的自由。所以，我们可以追溯其源直至希伯来精神：一切都从他人的权利开始，从我对他人无限的义务开始。

在勒维纳斯看来，《塔木德》经典完全可以针对我们今天关注的自由与责任的含义，不过，应补充进对政权、政治、革命与暴力等问题的探讨，不应该用纯粹形式的方式、用暴力或

<sup>①</sup> 勒维纳斯：《整体与无限》第190页。

推翻特定秩序来定义革命，相反通过其内容与价值来定义它：“人们在哪里解放人——即把人从经济决定论中解放出来——哪里就有革命。”人的责任永远先于任何契约、允诺，也就是说，对于自由来说，责任永远是在先的。在现实生活中，正如《密西拿》<sup>①</sup>所提出的保护人的权利的问题：首先是他人的权利。在实际的生活中，他人的权利是无限的，犹如他人是亚拉伯罕、以撒、雅各的后裔。他人属于完全对其负责、完全包容他的自我意识的人类。

由此可见，勒维纳斯的自由与责任中，首要的是对他人的责任。在这个问题上，勒维纳斯有别于萨特。萨特更多地是强调个人的自由，对个人的行动负责，他在晚年承认：他对人的义务领域尚未进行过研究。勒维纳斯说：“在萨特看来，我们命定是自由。而我，我要说：我们是为着服务而成为自由的。”<sup>②</sup>“生存并不命定是自由的，但它却被作为自由来判定和授权。自由不能完全赤裸裸地显示出来。自由的这种授权构成了道德生活本身。”<sup>③</sup>

## 六、结束语

勒维纳斯曾多次谈到他的哲学是为成年人的哲学，这就是说，理解他的哲学需要耐心、需要自身的经验和成熟，这样的哲学是希望“把生活在火山口上的现代人从政治昏睡、美梦及诺言中唤醒。”

---

① 希伯来文 Mishnah，犹太教口传律法集《塔木德》的前半部和条文部分。共6卷63篇。成书于125—200年。主要根据13种前代犹太教学者的口传资料，包括该教教规、诫条，婚姻、宗教生活等守则，用希伯来文写成。

② 参见S·勒卡：《读勒维纳斯》，塞尔夫出版社，1989，第29页。

③ 《与胡塞尔和海德格尔一起发现实存》第176页。

勒维纳斯哲学的根基在于相异性，更确切地讲，就是关于他人的思想。勒维纳斯在非希腊—西方传统——犹太教传统——中汲取营养，这种传统意味着“纯宗教”的传统，先于逻各斯本身的、先神学的言说的传统。勒维纳斯“创造”了彻底的伦理的他人。他的他人人们在人们能陈述其方式之前就已经发出召唤。我们必须无条件地接受他人插入存在的事实。勒维纳斯的暴力——原始的暴力——就是言说（Dire）或不可见的意义的暴力，即以其独有的、在你能够与之同一并承担它以前业已对你发生作用的言语的暴力。这正表明了勒维纳斯的严酷：他指出了从未暴露过的人的创伤：之前总是属于他人的，永远不属于你，这就是思想的无根源的创伤，它使任何思考、回答以至哲学都要慢上一拍。海德格尔说，人相对于存在，永远来得太迟，勒维纳斯则要让人们明白这样一个痛苦的经验：我、存在相对于他人，总是来得太迟；还要接受这样的事实：承认被审视的地位，并认识到这个地位是主体与他人关系的中心，这要比政治揭露与力量的历史的关系要深刻得多。

勒维纳斯以相异性为出发点、以他人为中心、充满博深智慧的哲学是促人成长趋向成熟的理论，是追求纯净、神圣的召唤。这样的哲学在二十世纪法国哲学中占有独特而重要的地位，影响了许多重要思想家。比如，德里达的消解理论中的极重要概念“分延”（différance）、“印迹”（trace）等很明显是受勒维纳斯相异性理论的启迪，1967年，德里达发表的《书写与区别》中收入的文章中有一篇是专门论述勒维纳斯思想的（*Violence et Métaphysique*）。这位享誉欧美的当代思想大师说他只承认一个人是他的真正老师——那就是勒维纳斯：是他，在这个纷乱无序的世界里，向西方人指出，应该排除他们只关注逻辑、自然、国家和历史规律的习惯，应该追寻他人其中坚持的印迹，认识真正的“替代”的“宗教”的历史，实现哲

学由之而来的至高无上的超越。

的确，这样的智者在今天是值得尊崇的，他的哲学是值得关注的。

### 参 考 书 目

1. S. Petrosino Jacques Rolland: La Vérité nomade Ed. Découverte 1984
2. F. Laruelle: Texte pour Emmanuel Lévinas Ed. Jean - Michel place 1980
3. Salomon Malka: Lire Lévinas Ed. Cerf L989
4. Francois Poirié: Emmanuel Lévinas, qui êtes - vous? Ed. La Manufacture 1987
5. Jean Derrida: e'Écriture et la différence Ed. Seuil, 1967
6. M. Heidegger: Acheminement vers la parole Ed. Gallimard 1976



# 加 繆

杜小真 撰

## 篇 目

一、地中海的儿子.....	(313)
二、荒谬——存在的体验.....	(322)
三、“不”和“是”.....	(324)
四、面对荒谬——反抗、自由和激情.....	(327)
五、荒谬的人.....	(330)
六、反抗的人.....	(334)
七、哲学家还是艺术家？.....	(340)
参考书目.....	(343)

---

# 加 缪

杜小真

阿尔拔·加缪是法国20世纪著名哲学家，也是优秀的小说家、戏剧家和散文评论家。他以独特深刻的哲学思考影响了法国整整一代人，他是那个时代的历史见证人。和萨特，梅洛·庞蒂等同代著名思想家一样，加缪的名字在法国及西方思想史中将保留长久明亮的光辉。

## 一、地中海的儿子

阿尔拔·加缪是地中海海水与阳光哺育而成的儿子。他于1913年生于阿尔及利亚的蒙多维。加缪的母亲是西班牙人，父亲祖籍为法国的阿尔萨斯，于1871年移居阿尔及利亚，是管理酒窖的工人。第一次世界大战爆发后，他应征入伍，在马恩河战役中身负重伤，没过多久就死在医院里，那时，加缪尚未满周岁。可以说，加缪的童年是从苦难开始的。加缪后来在回忆起童年生活时说过：“我和我的同龄人一样，是在第一次世界大战的战鼓声中长大的，而我们的历史，从此就未曾断过屠杀、不幸或暴力。”<sup>①</sup>父亲的死，使加缪一家陷于困境。出于无奈，母亲带着两个年幼的孩子迁居阿尔及尔，在贫民区安

---

<sup>①</sup> 加缪：《夏天》1954年。

身。母亲先是在一家子弹厂工作，后来又替别人做家务挣钱养家。可想而知，全家的生活异常清苦。加缪说过：“我不是从马克思的著作中学到自由的，而是在贫困中学到的。”后来，在别人的帮助下，他得到一笔奖学金得以上阿尔及尔中学，随后又进入阿尔及尔大学。为了维持学业，他不得不在课余时间勤工俭学。他什么都干过：汽车推销员、机关职员、气象员……他饱尝生活的艰辛，历尽世态的炎凉。但是，加缪是地中海的儿子，他并不怨天尤人，他的心里充满对大自然的爱，他热爱这海水和阳光，他享受生活给予他的一切——生活从来就是有痛苦也有欢乐。他还积极参加各种活动，曾经是大学足球队队员，他体验过失败的沮丧，也享受过胜利的欢乐。

加缪在大学学习的专业是哲学。他的老师是著名哲学家、散文家让·格勒尼埃。在大学预备班（文科哲学班）期间，加缪就与这位当时三十刚出头的年轻教师相识：“……他也给了我一本书……那是安德烈·德·里肖<sup>①</sup>的《痛苦》。我并不认识德·里肖，但我永远忘不了他的这本好书，它是第一本向我讲述我所知道的事情的书：母亲、贫穷、天空下美好的夜晚……我获得一种陌生而又新鲜的自由，我犹豫着，在这无名的土地上前进。我明白了，书籍并不仅仅倾诉遗忘和嬉戏。我始终如一的沉默——深藏而又极度痛苦的沉默，这奇特的世界，我的亲人的高贵，他们的贫穷，我的隐秘，这一切的一切，就都能够说出来了……《痛苦》这本书使我隐约看到了创造的世界……”让·格勒尼埃无疑是加缪的思想启蒙导师之一，后来成为加缪的挚友。加缪后来发表的《灵魂中的死亡》、《反与正》、《反抗者》等著作都是献给他的。格勒尼埃给加缪指引的是一条通向荒漠的路，等待加缪去开垦。他指导加缪读书，是

<sup>①</sup> 安德烈·德·里肖（1908~），法国作家。

他使加缪认识了柏拉图和舍斯托夫。他本人的作品也给加缪很大影响：他所涉及的存在问题，他论述问题时讥讽而又充满诗意的笔调，以及他的作品中表现出来的深刻的怀疑论倾向都深深地打动了加缪的心。在格勒尼埃的《群岛》一书中，加缪发现了一片荒凉的岛屿，人们在其中感到自己是被抛弃的人，毫无救助。自救是可能的，但不能靠永恒，而要靠人的意志本身。加缪的许多作品都深受格勒尼埃这本书的影响。加缪说：“让·格勒尼埃使我更加冷峻，使我更加深刻地体验到生活的严酷。”加缪决心要留在他所生存的土地上与命运抗争。

加缪对生活的热爱始终如一，对地中海更是满怀深情。在大学一年级时，他曾写过一首题为《地中海》的诗，这位初次写诗的青年在这 50 行的诗中，以自己特有的语言抒发了他的地中海情怀：

地中海！你的世界，  
与我们如此和谐相适。  
你蓝色的摇篮，沐浴着金色的阳光；  
信念在你的摇篮里动荡，  
拉丁的大地却纹丝不动。  
在你的怀抱里，  
人们相亲相爱，  
四海皆兄弟……  
啊！地中海，地中海。  
你的儿女，  
孤独无援，无遮无盖，  
他们等待着死亡的到来。  
当死亡把他们归还给你的时候，  
他们变得那样单纯、洁白……

然而，生活不仅仅是海水和阳光，还有痛苦和战争。希特

勒上台使欧洲的空气愈加紧张，战争的火药味越来越浓。身在阿尔及利亚的加缪很快就积极投身于罗曼·罗兰和巴比塞组织的阿姆斯特丹——波莱伊勒反法西斯运动。1934年，加缪加入共产党，但一年之后，由于法共改变对阿尔及利亚民族主义运动的政策，他很快就退出共产党。不过，他仍在共产党控制的“文化之家”工作，直到1937年。在此期间，他还与别人合作，写了以反对暴政为内容的剧本《阿斯杜里起义》，遭到禁演。

1936年，加缪完成了他的哲学毕业论文《基督教形而上学和新柏拉图主义》。加缪看到了把人作为万物尺度的希腊哲学和基督超自然主义哲学之间的深刻矛盾，他认为在这二者的论争中，双方的两个代表人物均为地中海边的北非人并非偶然：柏拉图，特别是新柏拉图主义代表人物普罗提诺的思想极大地影响了早期宗教哲学，圣·奥古斯丁则极好地运用了古希腊哲学的方法，却抛弃了它的明晰性。加缪认为，基督教哲学在论述肉身化的种种困难时，实际上保留了希腊哲学的深刻真理。加缪的指导教师波里埃在这篇论文后面草批道：“这位哲学家更象一位作家。”他没有更多的评语，大概是认为人们不和一个文学家谈论哲学。但，加缪的论文还是通过了。加缪完全有可能参加教师学衔考试，但由于身体原因他失去了这个机会。

加缪开始了他的记者生涯，他在好友帕斯卡·皮亚主持的具有进步倾向的法国知识分子报纸《阿尔及尔共和报》任职。他写过专栏文章、社论；他抨击社会的不公，揭露民族歧视、压迫的不合理现象。1937年5月，加缪的第一部著作《反与正》出版。在这部著作中，加缪以地中海诗人特有的抒情笔调追述了童年的生活。1939年，他又发表了《婚礼集》。这两部著作是加缪对美好自然和痛苦人生的双重体验的产物，他讴歌

了人与大自然的结合，同时也描述了贫穷与欢乐的对立。这种幸福、痛苦对立说，可以说成为他以后创作的根源。他在一封信中曾这样说过：“……不是吗？这太妙了！生活是如此令人心醉，又是如此令人心碎！”

第二次世界大战爆发后，加缪担任《共和国晚报》主编。他的反战立场是坚定明确的。他认为战争是各反动势力挑起来的。而战争一起，他又反对法西斯主义，反对绥靖政策。一方面，他抨击苏联破坏波兰和芬兰的领土完整，另一方面又反对对苏联的偏见，反对某些人的反共立场。他说：“第一件事是不要绝望，不要太听那些人高喊世界末日。”<sup>①</sup>“让我们宣誓在最不高贵的任务中完成最高贵的行动。”<sup>②</sup>1940年，加缪与奥兰姑娘弗朗西丝·富尔结婚，这是他的第二次婚姻。1934年，他曾与一位阿尔及利亚出生的姑娘结合，不过两年之后就发生离异。

加缪生性内向、倔强。由于他拒绝屈从官方的新闻检查，激怒了当局，致使《共和国晚报》被查封。加缪于是离开阿尔及尔去了巴黎，他发誓再也不为官方控制的报刊写任何东西。经好友帕斯卡·皮亚帮助，加缪进入《巴黎晚报》，担任编辑秘书，做纯粹的材料工作。由于他与《巴黎晚报》的政治观点不同，最后不得不与之分裂，又回到奥兰。在奥兰的两年中，他曾在一所收容了许多犹太儿童的学校里教了一段时间的书，而大部分精力投入到写作中去，完成了《局外人》和《西西弗的神话》和剧本《卡里古拉》。

1941年12月，正在养病的加缪从报上得知法共党员加布里埃·贝里被德国法西斯枪杀的消息，毅然决定投身抵抗运

<sup>①</sup> 加缪：《巴杏旦树》1940年。

<sup>②</sup> 加缪：《手记》1962年。

动：“……有人问我为什么站在抵抗运动一边，这个问题对我及和我一样的人来说是毫无意义的。我认为，而且永远认为，人们不能站在集中营一边。我于是懂得了：我憎恨暴力，但更憎恨暴力制度……我清楚地记得那一天，深藏于我内心的反抗浪潮达到极点。那是一个早晨，在里昂，我从报上得知加布里埃·贝里被杀害。”<sup>①</sup>加缪与帕斯卡·皮亚等朋友一起参加北方一个名为“战斗”的抵抗运动组织，负责情报工作和地下报纸的工作。

1942和1943年，《局外人》和《西西弗的神话》相继出版，一时好评如潮，加缪一举成名。在这两本书的出版过程中，加缪得到马尔罗皮亚以及伽俐玛出版社的朋友们的帮助，使他克服了不少障碍，得以涉足德军占领下的巴黎文化界。这两部著作的问世在巴黎读书界引起巨大震动，特别是《局外人》。萨特说：“《局外人》是一部古典主义的著作，条理清晰，它既论述了荒谬，又是反对荒谬的。”<sup>②</sup>他还认为，《西西弗的神话》的理论论述有助于理解《局外人》这部小说，《局外人》这样的作品令他想到伏尔泰的小说。另一位文学评论家亨利·赫尔指出：《局外人》这部高度意识性的文学作品可列入萨特《厌恶》一类作品之列，加缪不仅受到卡夫卡的影响，而且受到舍斯托夫与克尔凯廓尔的影响，《局外人》标志着克尔凯廓尔来到法国。许多评论还谈到加缪的创作风格是美国现代小说和他自己独特的表现手法的和谐统一。总之，评论界一致认为《局外人》是当代最优秀的小说之一。

1943年，抵抗运动组织实行合并。《战斗报》的领导迁入巴黎。加缪在第二年担任《战斗报》驻全国抵抗运动的代表。

<sup>①</sup> 加缪：《时文集》I (Actuelles, I)

<sup>②</sup> 《南方手册》杂志1943年2月号。

这一年，加缪与萨特相识。此时，以萨特为代表的存在主义运动兴起。加缪曾一再表示，他不是存在主义者，他反对有些人把他的名字与萨特的名字联在一起：“不，我不是存在主义者。萨特和我都对有人把我们的名字放在一起感到惊奇……萨特和我已经发表的作品无一例外是完成于我们相识之前。在我们互相认识的时候，我们就确认了我们的不同。萨特是存在主义者，而我发表的唯一涉及理论的书《西西弗的神话》正是要反对所谓的存在主义哲学家的。”<sup>①</sup>

巴黎解放后，《战斗报》开始公开发行。加缪与许多进步知识分子一样，欢呼民族的解放。他是《战斗报》的主编之一，在新闻界十分活跃。他为《战斗报》写了大量社论，支持政治经济改革，要求在殖民地实行民主，要求惩处合作分子。在国际方面，他则主张欧洲实行先经济后政治的联盟。加缪敏锐的眼光和胆识使《战斗报》成为当时法国最重要的报纸之一，许多优秀作家都为它撰稿。但不久，加缪就感到一切又都回到旧秩序中去了，改革成效甚微。他孤傲的性格和理想主义的追求常使他与一些同事发生分歧。他的健康状况恶化，更使他心情沉重，于是他逐渐退出了新闻界，从此埋头创作。但是他始终没有对当代重大事件袖手旁观，他关心社会政治脉搏的跳动。在这期间，他发表了小说《鼠疫》（1947）；剧本《戒严》（1948）和《反抗者》（1951）。

《鼠疫》一发表，就取得了巨大的成功。小说发表仅几天，就获得批评奖。短短几个月中，就销售了一万册。这在当时是很了不起的成就，因为在战争刚结束的几年中，买书实际上是一种奢侈。加缪的朋友居古拉·希罗蒙特说：“《鼠疫》并不

---

<sup>①</sup> 参见《加缪全集》第1卷，伽俐玛出版社，“七星丛书”，巴黎，1962年，第XXXIV页。

是完美无缺的作品，也不是哗众取宠的作品，然而公众却在其中找到自己所需要的人道与良善。”正因为此，在战后十年的法国畅销书中，《鼠疫》名列第七。

《反抗者》在法国文化界引起了更加强烈的震动。加缪在这部哲学论著中所持的反斯大林主义的立场无疑会获得保守派和反共派的好感。《费加罗文学报》认为这部著作不仅是加缪最重要的著作，也是当代最伟大的著作之一。《世界报》的哲学评论则指出：第二次世界大战以来，没有一本书的价值能与《反抗者》相比。更有甚者，一些极右派评论称赞这本书标志着一种向民族主义以至上帝的回复。《反抗者》的发表在另一方面，则引起了加缪与萨特等人的决裂，挑起了加缪与以萨特为首的《现代》杂志编辑部的激烈论战。在震惊引起的沉默之后，萨特的学生、朋友弗朗索西·詹逊在《现代》杂志上发表《阿尔拔·加缪还是反抗的灵魂？》的文章，以十分激烈的语言谴责加缪“反历史”的立场。加缪没有答复詹逊，而是直接致信萨特，以讥讽不恭的口气称萨特为主编先生。他表示：“我已对那些批评者的有效的教训感到疲倦，这些批评者从来只是把他们的座椅安放在历史的方向上。”加缪居高临下的傲慢态度大大激怒了萨特，萨特于是在1952年8月号的《现代》杂志上发表《答加缪》长文，詹逊随即又发表了一篇长文指责加缪。加缪与萨特彻底决裂，从此两人就再也没有任何接触。加缪从此也不再对政治问题感兴趣了。

1957年10月，加缪“因他的重要文学作品透彻认真地阐明了当代人的良心所面临的问题”而获得诺贝尔文学奖。他是法国第九个获此殊荣的作家，而且是获奖时年龄最轻的一个。在为他获奖而举行的招待会上，他说：“我总认为，诺贝尔奖应授予并未结束的作品，至少应比我的作品更加进一步的作品……我还要说，如果我能参加投票，我要选我无比尊敬的挚友

安德烈·马尔罗，他是我年轻时代的一位导师……”他还对马尔罗说：“这个荣誉是给我们俩人的。”在这次招待会上，他还透露，他准备写一本名为《第一人》的小说，那将是一部教育小说……

加缪用所获奖金在法国南方的鲁尔马兰村买了一座房屋，其时他的身体状况愈加恶化。他于1959年住到鲁尔马兰，完成了《第一人》小说的一部分。1960年1月3日，加缪和米歇尔·伽俐玛等四人同车回巴黎，伽俐玛开车过速，在维尔伯勒文村附近撞在一棵梧桐树上，加缪撞在后车窗上，身体被卡在后窗玻璃中，头颅破碎，颈部断裂，当场死亡。伽俐玛几天后也因伤重不治而亡，而其他二人安然无恙。有人回忆说，加缪平时一向反对开快车，而他正是死于伽俐玛开的快车上。这大概可称作是一种荒谬的死亡吧。

正当创作盛年的加缪猝然离世。在车祸现场，人们发现145页写得密密麻麻的《第一人》的手稿。他希望这部小说能填补1957年以后由于身体状况恶化与个人精神危机所造成的创作空白，达到新的创作高潮，他希望在鲁尔马兰的写作能使他摆脱内心的忧伤，但他没有能够……加缪的早夭确实令人惋惜。但从另一方面看，也许并非如此，“向着山顶所进行的斗争本身就足以充实一颗人心。”加缪享受过大自然的无限美好的馈赠，他欢乐过，也痛苦过；他奋斗过，他为穷尽他的生命的一切思索过：“我毫无遗憾……我依随我的心灵和情感行事。”倘能如此，这也就足够了，应该说加缪是幸福的。

加缪给我们留下了珍贵、耐读的丰富作品，现将其主要作品列出：

哲学：

《西西弗的神话》（Le Mythe de Sisyphe）伽俐玛出版社，1942年版。

《致一位德国朋友的信》（Lettres à un ami allemand）伽俐玛出版社 1945 年版。

《反抗者》（L'Homme révolté）伽俐玛出版社 1951 年版。

小说：

《局外人》（L'Étranger）伽俐玛出版社 1942 年版。

《鼠疫》（La Peste）伽俐玛出版社 1947 年版。

《堕落》（La Chute）伽俐玛出版社 1956 年版

戏剧

《误会》（Le Malentendu）伽俐玛出版社 1944 年版

《卡里古拉》（Caligula）伽俐玛出版社 1945 年版

《正义者》（Les Justes）伽俐玛出版社 1950 年版

## 二、荒谬——存在的体验

《局外人》是加缪的一部极出色的小说，它使加缪进入战后第一流作家的行列。但凡读过这部小说的人，都不能不在掩卷之后长久思索：在我们面前出现的是这样一个人：他是他自己生命的局外人，他的生命为他的心灵所容纳，却不为社会所接受。加缪毫无掩盖地描述了面对荒谬的人，从哲学意义上探索对存在的体验——即荒谬感。书中的主人公默尔索沉默内向，对一切漠然冷淡。他不为世人理解，与外界格格不入。最后，他被荒谬地判处死刑。他被处以死刑并非因为杀了人，而是因为他没有恪守社会的习俗和常规。他所以被判处，是因为他不欺骗，他是他所生活的社会的局外人，他生活在社会的边缘上。他拒绝欺骗，欺骗不仅仅是说不存在的东西，还特别是夸大说存在的、有关人类心灵的和人们感觉到的东西。而许多人每天就是这样做的。而默尔索说的就是他所是的，他拒绝掩盖自己的情感，因而为社会所不容，因为社会因此感到威胁。

他没有哭死去的母亲。“在我们这个社会里，任何一个在母亲下葬时不哭的人都有可能被判处死刑。”<sup>①</sup> 默尔索是为人的真理而死的。加缪通过默尔索的遭遇揭示了“荒谬”的深刻含意：一个实实在在按其所是的面貌表现的人与外部世界是不相容的，二者之间的这种矛盾和较量就造成了荒谬。

《局外人》塑造了一位面对荒谬的人的形象，哲学散记《西西弗的神话》则系统地论述了荒谬，若再加上后来发表的哲学论著《反抗者》就形成加缪的从觉醒到反抗行动的完整的哲学体系。

荒谬在加缪那里，不是一种结果，而是一个起点，一个唯一的已知数。人们在荒谬中看到的是在纯粹状态下对精神痛苦的一种描述。荒谬感首先表现为对存在状态的怀疑：“起床，公共汽车、四小时工作；吃饭、睡觉，星期一二三四五六，总是一个节奏”，一旦有一天，人们对此感到厌倦，要拒绝这种生活，对这种生活提出了为什么，那就是觉悟到了荒谬。在这一秒钟之内，“人们不再理解这个世界”，世界逃离了我们，它又变成了它自己。这就如同我们平时很熟悉的一个女人，突然间变得如此陌生；又如同在电话间打电话的女人，我们听不见她的声音，却隔着玻璃板看见她毫无意义的动作，我们不禁要问她为什么活着。加缪认为，荒谬的产生是因为世界及他人中存在着非人因素，人在这些非人性的东西面前产生的不适感，在他们所是的东西的图象面前引起的堕落，就是荒谬。它酷似萨特称之为“厌恶”的感受，我们可以说它实质上是对存在——自在的存在的一种体验，它成为清醒的人的常态。

不过，加缪的“荒谬”与萨特的“厌恶”之间的内容差别也是很明显的。“厌恶”是对外在偶然性的体验，是把外部世

<sup>①</sup> 《加缪全集》第1卷，伽利玛出版社七星丛书1962年，第1928页。

界完全看作为非理性的、非人的而且是混沌迷离、丑恶万分的，这种外在与人的内在的遭遇就产生了厌恶。而加缪认为萨特过于强调世界的丑恶以确立存在的悲剧。他认为外部世界是荒谬的，但它还是含有理性因素的，它含有非人的因素，也含有美好的因素。荒谬乃是引起人的疑问与世界的沉默之间的失望的感情，实际上就是对精神经验的诗意的把握。在加缪看来，荒谬恰恰确定了理性的种种限制，这些限制针对的是理性的种种野心，针对要把生活作为理性来驾驭的意志。世界包含非理性的因素，而人怀有对美好的回忆，这二者产生的矛盾就是荒谬。而这三种因素就是造成人生悲剧的三位主角。

加缪的荒谬概念从根本上来讲是本体性的。对荒谬的体验并不产生于对行为状态或某种印象的简单考察，它是从一个行动以及超越这个世界所进行的较量中爆发出来的。从根本上来讲，荒谬是一种离异。它只产生于被比较成分之间的较量。这就是说：荒谬既不在于人，也不在于世界，而是在于人与世界的共在之中，二者缺一不可。荒谬是人与世界之间互相联系的唯一纽带，它是确认种种限制的清醒理性。

### 三、“不”和“是”

加缪并不是第一个论述荒谬的人。荒谬是许多西方现代思想家已经谈论过多次的主题。例如被加缪视为思想导师的马尔罗在他的早期文学作品（《光明之路》、《征服者》等）中，就已经很深入地描述过这种荒谬的不可言说的人生。至于萨特则更无须多言，不是直到现在还有许多人把“认为世界是荒谬的”作为萨特与加缪的共同点而把他们同列在“存在主义”名下吗？实际上，加缪与早期的马尔罗，与以萨特为代表的法国存在主义思想家的根本区别，不在于是否承认荒谬，论述荒谬

(在这点上，他们没有区别，并且有千丝万缕的联系)，而在于如何对待荒谬。马尔罗认为：“人们可以接受荒谬，但却不能在荒谬中生活。”他主张或者通过行动、或者用自杀等方式超越荒谬的现在。而以萨特为代表的法国无神论存在主义则把希望寄托于未来的行动，即未来的自由选择，他们希冀以不同的方式消除荒谬，超越荒谬，并且肯定历史的进程对于这种超越是至关重要的。他们对幻想中的无边无际的未来是要说“Oui”（是）的。在这一点上，加缪与他们存在着根本分歧。加缪对于历史坚定地回答“Non”（不）。

加缪认为，人意识到荒谬，就是意识到自己在这个世界上是被禁锢的人，如同生活在被瘟疫包围着的“孤岛”奥兰（《鼠疫》），如同生活在默尔索陪伴母亲灵柩所在的僵冷四壁之中（《局外人》），如同生活在那黑暗阴冷的小旅店中（《误会》）。加缪深深感到，生活在这样的荒谬世界中，真正清醒的人决不会相信永恒：没有什么明天，也没有什么来世，他决不对渺茫的未来存有任何希望。世界上永远真实存在的只有荒谬，它是人生的主宰，是不能消除的，也是不可能穷尽的。因而，完全没有必要消除荒谬，关键是要带着这裂痕生活，关键是要生活！生活是荒谬的，但这并不意味着一切都是可能的，对历史说“不”，就是确定了人在历史中的局限性。

如果说，加缪和许多同代人一样把人间的丑恶、世界的荒谬揭示得淋漓尽致，那他的优胜之处则在于：他还满怀诗人的激情讴歌了美与善。“世界上存在着历史，但还有其它东西，简朴的幸福，存在者的激情，还有自然美……”<sup>①</sup>这简朴的幸福，存在者的激情，这其它的东西也并非与将来的幸福互不相容的。加缪是地中海的儿子，他体味过人生的苦痛、荒谬，但

<sup>①</sup> 参见《加缪全集》第1卷，J·格勒尼埃的前言。

也沐浴过大自然馈赠的海水与阳光。这就使他对世界及人的命运的描述冷静得近乎严酷；而对大自然，对人却充满无比的激情和热爱。为了这深沉的爱，他甘心情愿历尽苦难。痛苦和幸福本来就是同一大地的两个产儿。只要不欲其所无，穷尽其所有，荒谬感是能够产生幸福的。

加缪的这种痛苦与欢乐、修行与享受的对立均衡说明明显是受古希腊哲学的影响。不过，加缪崇信均衡、节制，但他并不轻视享乐，他承认荒谬，而且号召人们在这荒谬的世界中生活。加缪的作品几乎全部建立在这种对立说的基础上，他写出的是自己亲身体验的痛苦与欢乐。在描写丑恶、痛苦的同时，他总不忘展现大自然的美好：他笔下的悲剧总是与大海、阳光完美地结合起来，他的悲剧是含着微笑的。《局外人》的主人公默尔索在社会中感到与外界格格不入，由于对社会的冷漠而被视为社会的敌人。但是他“远非潦倒之徒……他酷爱阳光，却不抛弃阴影。他远非麻木不仁，他内心深处怀有一种执着而又深沉的激情……”<sup>①</sup>《误会》剧中的马尔塔，没有认出二十年毫无音信、隐名而来的哥哥，象对待其它富有旅客一样，她与母亲一同杀死了亲兄弟，造成了荒谬的悲剧。但在这悲剧之中，马尔塔热望看到她从未领略过的大海，她是那样憧憬“那边”的美好生活，憧憬那令人心醉的大自然。加缪与他笔下的人物一起经历着这种对立的冲突，追求着心灵与世界的平衡。他要满怀激情地对生活回答“是”，幸福就是对生活的最高热爱。“热爱生活的人总会得益于生活……首先，贫穷对我讲从不曾是一种痛苦……我置身于苦难与阳光之间。苦难使我不相信阳光下的一切都是美好的；而在历史中，阳光则告诉我历史

<sup>①</sup>《加缪全集》第1卷，第1928—1929页。

并不是一切。”<sup>①</sup>

加缪的这些思想不禁令人想到古希腊的哲人们，他们在大自然中生活，产生了种种充满智慧的思想。加缪致力于把理性与非理性的对立矛盾平衡起来，把享乐与修行协调起来，可以说他的哲学的起点是非理性的理性。正如让·格勒尼埃所说：“很难把加缪完全列入伊壁鸠鲁或芝诺之列，虽然这两个人的思想都曾那样强烈地吸引过他：前者是由于他的肉体学说，后者则是由于他的精神学说。然而，加缪的伊壁鸠鲁主义是社会的，他的斯多噶主义是微笑的。”<sup>②</sup>

#### 四、面对荒谬——反抗、自由和激情

在哲学随笔《西西弗的神话》中，加缪反复论证了他的一个基本观点：从荒谬导出必然要自杀的结论是错误的逻辑。生活是荒谬的。然而，毫无意义的、荒谬的，是否就意味着生活不再值得经历，是否就意味着人应该结束自己的生命呢？加缪的回答是否定的：正因为生活荒谬无意义，则更应该好好地去经历它。加缪的推理可溯源于笛卡尔：笛卡尔提出我怀疑，故我思；我思，故我在。而行为是在怀疑的整个过程的内部产生的，行为是与怀疑的过程混合统一的。我思的过程是在精神的同一活动中显现出来的。加缪则用他的荒谬的我思代替笛卡儿的怀疑的我思。荒谬的我思中带有一种内在的离异，它缺少笛卡儿内在的明晰性，但却要依靠回顾与决心达到清晰。这就是说，荒谬不但是压在人身上的痛苦——人要排斥它，又是人应维系的最基本的境况，以使自己正常地存在，而且还是人在其中对荒谬进行反抗的活跃的处境。因而加缪认为荒谬是维系人

<sup>①②</sup> 《加缪全集》前言。

与世界关系的唯一纽带。如果清醒地意识到荒谬就不再经历生活，那就是取消了意识的反抗，因为如果取消人所经历的对立中的任何一项，就是一种逃避。活着，就是要维持荒谬，就是要让荒谬活着，而要让荒谬活着，就要正视它。而自杀，从本质上讲就是要取消荒谬的主体项，就意味着荒谬的死亡。表面看起来，想消除荒谬似乎是一种反抗，实际上这是反抗的对立面，它并不体现反抗的逻辑结果。加缪认为，为数不多的几种结构严谨的哲学立场才是真正的反抗。这样的反抗不是要消解荒谬——荒谬为了自我维持是消解不了的——而是要在这荒谬的世界中生活，在这生活的危险钢丝上坚持行走。这样的立场就是对未来无动于衷，而以火热的激情去穷尽既定的一切。只有这样的反抗才能赋予生命以价值。

由此，加缪确立了他的自由的概念：荒谬的人与荒谬对衡共在，荒谬使他失去了未来的希望和永恒的自由，但这也恰恰表明他更具有随意支配行动的自由。这是因为，如果对未来怀有希望，认定一个确定的目的，那就设定了对自由的信仰，人就适应了一种要达到的目的的要求，于是变成了自由的奴隶。而这建立在幻想之上的自由恰恰阻止了人的自由。加缪认为：不存在什么明天，这就是人的自由的深刻理由。这种荒谬的自由与萨特的自由有很大区别。后者是要超越现在，脱离荒谬，寄希望于明天：“上帝不存在，一切都是允许的。”而前者则是自由地穷尽现在，这种自由并不意味着一切都是可能的，而是意味着：一切都是既定的，越过了它，就是崩溃与虚无。荒谬的人的自由就意味着要在这透明而有限、燃燃而又冰冷的世界中抗争、反抗。

“没有明天，穷尽今天”，剧本《误会》突出体现了加缪这一贯的思想准则。加缪希望人们通过这个近似荒诞的故事，了解造成现代社会的悲剧的原因。捷克旅行者杰携妻子一同回到

故乡，希望与分离二十年而毫无音信的母亲和妹妹团聚。他不愿主动表明自己的身份，而希望她们能自己认出他来。虽然他的妻子一再劝他不要隐瞒，不要伪装成自己所不是的，在亲人面前应该无所保留。但是杰仍固执己见。后来，他在母亲与妹妹开的旅店里，终于被惯于谋财害命的两位亲人夺去了生命。第二天，杰的妻子来到旅店证实了杰的身份，于是杰的母亲投水，妹妹也上吊自杀了。加缪用这个荒谬的故事打破人们通常抱有的幻想。加缪告诉人们：没有任何理由去梦想，唯一的出路是要表现自己现在所是的，这样才能消除世上的各种误会。其实杰只需说“是我，这是我的名字”这一句话就会改变这场悲剧的结果，但他没有说，终于死去。这就说明，人完全能够凭借自己已是的一切进行自救，并且能够援助其他人。关键是要诚实，要说真话。杰走的是庸人之路，他关注的是未来的证明，念念不忘掂量未来的机遇，他相信生活中有某种东西可以自然而然地发展，实际上是失去了自己的自由。

这种接受荒谬、穷尽今天的自由使得加缪崇仰一种数量的伦理学。加缪的伦理学与宗教提倡的质量的伦理学是针锋相对的。加缪认为，既然生活只具有荒谬的意义，既然人的自由只有对被限制的命运而言才有意义，那么最重要的不是活得最好，而是活得最多。对人的价值的判断只能建立在人们所能看得见的东西的基础上，而不能依靠那些空虚假设的东西。所以，人的道德与价值的等级只是由于数量与经验的多少而区分的。世界给予两个同样年龄的人同样数量的经验，问题在于，当他们清醒地意识到荒谬、进行反抗、获取自由的时候，他们应该用同样的激情去尽可能地感受经验，尽最大可能去生活。也就是说，人对生活并没有什么选择，荒谬与荒谬囊括的生命的递增并不取决于人的意志，而仅仅取决于人的对立面——死亡。只有死亡才能中止人穷尽现在的活动。只要荒谬的人活

着，他就应该是一个不断意识着的灵魂，这个灵魂面对的是现在和现在的延续。荒谬的人把荒谬当作美酒畅饮，把冷漠当作面包美餐。这样，加缪从一个对非人的焦虑的意识出发，通过对荒谬的沉思最后回到人类反抗的熊熊火焰之中。这就是加缪从荒谬作为起点推导出的三个结果：我的反抗，我的自由和我的激情。这就是荒谬的人的道路。

## 五、荒谬的人

正如荒谬的概念并不意味着“没有意义”，荒谬的人的概念也不意味着“没有意义的人”，而是意味着一个清醒地意识到世界是无意义的人，也就是清醒地意识到荒谬的人。从这个意义上讲，荒谬的人并非无理性的人，只不过他的理性主宰不是上帝，不是彼世，不是希望，也不是永恒，荒谬的人的主宰就是荒谬。

加缪认为：活着，实际上就是让荒谬活着，荒谬作为唯一的纽带把人和世界联系起来。荒谬的人就是要在现在尽可能多地活着的人，他要穷尽现在的既定的一切，他要义无反顾地生活。荒谬的人对荒谬有十分清醒的认识，正因为有这样的清醒认识，他要在时间中冒险地行动，穷尽他的经验，这是他真正的领域所在。总之一句话，荒谬的人就是不肯拔一毛以利永恒的人。荒谬的人唯一最忠实的朋友就是转瞬即逝的“今天”。

唐·璜是加缪非常崇敬称颂的一位荒谬的英雄。加缪称唐·璜这位几百年来在欧洲文学中不断重复出现的人物是伟大的智者，他并不象有些人认为的那样是个疯狂的非理性主义者，他是个有清醒意识的人，这位智者认为：“生命本身既无意义，也无目标……我何必去管：从前有过什么，将来又会有些什么

呢？在我们一生匆匆走过的路上沿途留下来的都是没有生命的，死了的，而且是埋葬了的。而在前面等着我们的还不曾生出来，挖掘坟墓的尘土并没有一点好处，可是拚命去追逐那些未来的财富在里面灿烂发光的肥皂泡，更没有好处……转瞬即逝的时光才是我最忠实的朋友；我的王国就是‘今天’。世界历史是从我出世的那一天开始的；等我的存在的最后一星火花熄灭的时候，它也完结了。”唐·璜清醒地明白世界，他并不寄希望于未来，这是他与芸芸众生的区别：他们不明白世界，却又寄希望于未来和永恒。唐·璜要穷尽现在，他付诸行动的，是数量的伦理学，这与关注质量的圣人伦理学背道而驰。唐·璜不相信事物的深刻意义，他要遍及一切令人称羨的热情的面貌，时间与他这个荒谬的人是须臾不可分的。唐·璜狂热地追求一个又一个的女人，并不是因为他缺少爱，也并不是要占有她们，而是要征服她们，穷尽既定的经验。爱、征服与穷尽就是唐·璜的认识方式。为此，他不顾世俗的偏见，也毫不畏惧所谓命运的惩罚。唐·璜认为，任何一种命运都不是一种惩罚，只要他活着，他就是无辜的。

加缪认为，唐·璜的狂热追求特别体现了一种完全沉浸于荒谬之中的生活的逻辑结果，体现了一种从不顾忌明天的拚命享乐的存在的疯狂结果。当唐·璜年老力衰，不能及时离开人世而孤独地寄居于西班牙荒凉的修道院里的时候，他独自远望。如果他看见了什么，那绝不是飞流而逝的爱情的幽灵，透过血淋淋的残杀，他看到西班牙宁静的田野、美丽的土地，他仍然怀着“深沉的爱”，他至死还满怀着穷尽的激情。

加缪提出的荒谬的人的第二个例证是演员。演员在扮演一个一个的角色中，实践了荒谬的人的命运。演员的荣耀是短暂的，却恰恰证明了荒谬的人的生活准则：关注最确切的东西，对未来不怀有任何希望。因为演员在台上扮演的是最终要死亡

的人，他在短暂的时间内穷尽了角色一生所经历的生活。两个小时之后，一切都结束了，而演员又要扮演下一个角色，他横跨不知多少世纪，遍及无数的生灵，就象荒谬的人一样穷尽着某种东西而且永不停息地与时间一起行进。演员的命运荒谬就在于：他并不是他扮演的角色，他明知自己不能完全成为他的角色，却不顾一切地要穷尽他的角色，至死不放弃他的艺术，他信奉尼采的信条：“重要的不是永恒的生命，而是永恒的创造。”宗教为此把演员视为凶恶的敌人。演员满怀激情去经历、去穷尽，而对于预先就知道的要遭受的惩罚永远是蔑视的。

加缪在荒谬的人名下提出的第三个例证是征服者。在对征服者的论述中，加缪又特别强调了他的荒谬理论的人道主义的因素。加缪始终关注人及其一切。在人的问题上，加缪与萨特有很大差异，虽然他们都予人以极大的关注。萨特从存在主义立场出发，强调向着未来超越自身，超越世界：“存在主义从不把人当做目的，因为人总是在造就中的。”<sup>①</sup>“我们现在的人的牺牲是为着明天的人，因为现在是一种事实性，必须向着自由超越它。”<sup>②</sup>而加缪则明确地指出：“人是他自己固有的目的，而且是他的唯一目的。”<sup>③</sup>人要成为某种东西，就是在他现在的生活中成为某种东西。他决不愿意人为将来而牺牲现在。我们可以这样说：萨特关心的是将来的人，而加缪关心的则是现在的人。征服者就是实践加缪这种理论的人。征服者信奉真理，但他信奉的是看得见、摸得着的真理，而不是追求那种遥

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，纳日勒出版社 1945 年。

② 西蒙娜·德·波夫瓦：《论暧昧的哲学》，伽利玛出版社 1947 年。

③ 加缪：《西西弗的神话》，见《荒谬的人》一章，伽利玛出版社 1961 年版。

远的、摸不到的永恒的真理。他并不致力于成为最优秀的人，而是要成为征服者。征服者的伟大之处就在于他在某一瞬间清醒地意识到人类精神的力量，于是坚定地要求尽其所能地生活。但他还清楚地意识到，他不能超过人本身，就是在最狂热的时候，他也决不会脱离今天的人的熔炉，他始终清醒地感到他的权力和他的局限。他其实已经失去了希望，但这并不意味着绝望。他要投身于大地的火焰，在他看来，这火焰可以与天室的芬芳相媲美。加缪的征服者不同于存在主义的英雄：征服者没有任何东西可延续，有的只是现在，有的只是对荒谬的清醒，他是有理性的人，他的清醒意识和他穷尽现在的行动在加缪看来更加具有阳刚之气。如果说，在荒谬的人中唐·璜属于认识型，演员属于精神型。他们都是在这个荒谬的世界里进行清醒思考但又不再有任何希望的人。

加缪从荒谬立场出发，不但推出了他的荒谬的人的典型，而且运用诗人的笔描绘了一幅惊心动魄的人生图画：西西弗受诸神惩罚，他不断把一块巨石推向山顶，而石头由于自身的重量又重新落下山脚。诸神认为这种无效无望的劳动是世上最严厉的惩罚。然而西西弗是荒谬的英雄，他清楚地认识到自己的荒谬的命运，但他并不悲叹，他仇恨死亡，藐视神明，对生活充满热爱，因而受到难以用语言尽述的非人折磨。他对荒谬的命运并不屈服，他坚定地走向山顶，走向那不知尽头的磨难，他的努力不复停歇，他永远前进，这种行动就是对荒谬的反抗，就是对诸神的蔑视，西西弗的悲剧本身就是对苦难的反抗。

加缪用西西弗的神话表明了他的人生哲理，那就是为了无限的爱必须付出代价：致力于一种没有结果的事业。西西弗这诸神中的无产者正是进行这样的事业。他朝着山顶进行的斗争本身就足以充实一颗人心，他永远前进，而巨石仍然滚动……

正因如此，西西弗是幸福的……

## 六、反抗的人

1951年，加缪发表了他的重要哲学论著《反抗者》，在法国文化界引起极大震动。加缪因为这本书一方面受到某些评论的大力赞扬，另一方面也受到以萨特为首的一部分“左”派知识分子的猛烈抨击。事实上，加缪与萨特之间存在的思想分歧由来已久，并非从《反抗者》这本书开始的，只不过有许多人并没有真正弄清二者的原本思想，而误把他们混为一谈了。以致萨特与波夫瓦在读了《反抗者》之后，竟然会惊问道：“这是加缪吗？！”其实，加缪并没有改变，他的思想前后十分一致。《反抗者》的思想与《西西弗的神话》一脉相承，是加缪从社会、历史的角度对自己的荒谬哲学的最后补充与完善。当然，由于第二次世界大战，国际政治形势发生了许多重大变化，加缪的思想随着世事的变迁也会有一些发展。但是，他的根本出发点始终没有改变，他的荒谬哲学体系的发展前后并没有矛盾。

《反抗者》问世前四年，加缪发表了轰动一时的小说《鼠疫》。这部小说已经开始涉及荒谬世界中的反抗的问题。这部小说讲述的是在奥兰城流行鼠疫的灾难之中发生的故事，它要回答《局外人》与《西西弗的神话》提出的问题：在一个荒谬的被强权意志统治的世界里应如何行动？很明显，小说中奥兰城流行的鼠疫象征着人世的罪恶与痛苦，影射着纳粹法西斯主义的瘟疫。那么面对压在欧洲人民头上的如此多的灾难与痛苦又应如何动作呢？这个象征性的故事其实描述的就是在被德国法西斯占领时期，被占领区的人民在与外界隔绝的情况下所忍受的屈辱，还有在集中营里倍受折磨的苦役犯……与瘟疫的斗

争就是人与恶的殊死搏斗。加缪谴责了以投机商人科塔尔为代表的恶势力，他企图利用荒谬满足私欲；加缪也谴责了以神父巴纳鲁为代表的宗教势力，他主张对灾难逆来顺受，把灾难看作为应有的惩罚。加缪在此提出了面对灾难如何自救的问题：“我感兴趣的，就是要知道当人们既不相信上帝、也不相信理性时应该采取什么样的行为。”<sup>①</sup>《鼠疫》一书中确实展现了各种不同的行为可能。与巴纳鲁、科塔尔不同，医生里约和知识分子塔鲁、朗贝尔则代表了面对荒谬世界应采取的正确立场。他们不相信上帝，也不希求超越自然，唯一的希望就是维护人的尊严。他们明知在这个世界上，瘟疫与罪恶并不能根除，也就是说荒谬是不能根除的，他们也明知他们面对的荒谬世界没有未来、没有结果，但他们却勇于反抗，他们采取各种方法积极组织救护队，终于战胜了鼠疫。这些人不是盖世英雄，也不是圣人，而是纯粹的人道主义者。他们与西西弗一样，明知荒谬不可消除，命运的重复不可能减轻，却奋起在自己的土地上与恶相争，与命运较量。《鼠疫》与《局外人》的出发点是一致的——都是荒谬。而二者相比，《鼠疫》前进了一大步，《局外人》表明的是人面对荒谬的觉醒，预示了个人的反抗；《鼠疫》则是颂扬一种集体对荒谬的反抗，一种不顾个人痛苦而与罪恶、暴力进行斗争的完全人道主义的立场，西西弗不再是孤军作战了。

回过来再看《反抗者》，就可以更清楚地体会到加缪思想主线从始至终的发展；荒谬——觉醒——反抗——集体的反抗。加缪始终认为，世界是荒谬的，恶是消除不了的，荒谬的人意识到荒谬，与荒谬同在对衡，这就是反抗。《反抗者》正是沿着这条线索继续深入探讨。

<sup>①</sup> 《加缪全集》第1937页。

反抗者是什么样的人？加缪对这个问题的回答同样出于对荒谬的推理。和荒谬的人一样，“反抗者就是说‘不’的人，但是，他否定，他却不与生活断绝。因而从一开始他又是一个说‘是’的人。”<sup>①</sup>这个“不”字意味着确定存在的限度。反抗则是人对某种事物的发展超出限度的反应。而“是”则意味着人顽强不懈地认为：在这个世界上还有值得经历的东西。因为荒谬不可能被消除，人的反抗就永远处于紧张状态之中。不过，反抗相对于对荒谬的体验来讲是大大进了一步，因为对荒谬的体验只是个体的痛苦，而从反抗的行动出发，人会意识到自己在集体的反抗中，反抗成为了所有人的冒险。加缪认为，在日常体验中，反抗扮演的是“我思”在思想领域里扮演的角色：它是最初的清醒。在荒谬的经历中，苦难是个人的。从反叛的行动开始，苦难便有了集体的意识，它成了众人的冒险行动。它是把首要的价值建立在众人基础上的共同基点：我反抗，故我们存在。

加缪对“形而上学的反抗”与“历史的反抗”进行了批判。

“形而上学的反抗”是指一个人对自身的条件和整个世界的反抗。它之所以是形而上学的，是因为它对人和世界的种种目的持否定态度。它对一切都以一个“不”字概而括之。形而上学的反抗是绝对的否定，矛头直指上帝。加缪回顾了萨特、陀思妥耶夫斯基、尼采等人的反抗，也回顾了超现实主义、达达主义等的反抗。他认为，这些反抗所表现的否定精神是正确的，但是这些反抗否定一切的立场是不可取的。上帝不存在，并不意味着一切都是可能的。生活本身以及存在的限度是不能否定的，是应该肯定的。坚持否定一切的立场，走到极端就会

<sup>①</sup> 加缪：《反抗者》，巴黎伽利玛出版社1972年第25页。

导致虚无主义。这样的结果很可能给种种非理性要求提供凭据，以至使人迷失方向，而有利于恶的实行。加缪认为，人必须同时具有说“不”和“是”的能力，才能够选择正义，否认非正义。在1943年，加缪发表《致一个德国朋友》的信，在这封信中，他对德国纳粹主义的非正义进行严厉的批判，他批评了他的德国朋友站在法西斯一边并用荒谬理论为之辩护的立场。表面看来，纳粹的主张与荒谬的人的主张有亲缘关系，而实际上，他们的结论截然不同：“你们轻率地接受失望，而我从来没有失望过，你们特别应允我们的处境中的非正义以下决心与其合流，而我则相反，我认为应该肯定正义以反对永恒的非正义，应该建立幸福以反对痛苦的世界。总而言之，你们选择了非正义，你们和诸神在一起，而我相反，选择了正义，为的是永远忠实于这大地……”可以看出，加缪的立场一贯来自于他的荒谬的推理。加缪的思想不同于尼采等人的虚无主义，这种虚无主义在疯狂的赌博中玩弄人的机遇；也不同于古希腊斯多噶主义把世界的荒谬性与理性意志的无效活动对立起来。加缪的思想实际还是基于一种传统的人道主义。

加缪批判的另一种反抗是“历史的反抗”。历史的反抗实际就是为着某种遥远的历史目的所进行的反抗，即通常说的革命；从法国大革命到拿破仑称帝；从列宁十月革命到墨索里尼和希特勒的法西斯暴力，这些革命在加缪看来都是以革命的名义代替反抗。所有进行历史反抗的人认为历史是他们的唯一真理。上帝不存在，一切都是许可的，未来的目的是唯一可能的超越性。为了这个目的，可以采用任何手段，甚至牺牲千百万现在人的生命，这就使杀戮成为合理的。加缪认为，马克思对资本主义的批判是正确的、合理的，但是他的共产主义的预言是远不可及的。斯大林利用了马克思的理论实行“革命的恐怖”，在苏联进行大清洗，建立集中营，这样的反抗在逻辑上

讲其实是“形而上学”反抗的继续，容忍了恶的存在。加缪反对这样从历史的反抗推论出的革命，他认为真正的反抗与这样的革命毫无共同之处，革命以思想为先导，把思想灌输到历史经验中去，而反抗是从个人经验走向思想。在这一点上，加缪与萨特也有明显的不同：萨特认为反抗是内在的、感情的，由于自欺的存在，反抗是无效的，反抗低于革命，惟有革命在历史中享有地位。而加缪从他的荒谬推理出发，认为革命是与反抗的本意相悖的，革命本能地倾向绝对，否定一切，最终总是导致压迫和异化，真正的反抗者应该反对革命，纯粹的精神、崇高的精神是站在反抗一边的，反抗高于革命。一句话，革命者是渴望权力并服务于历史的人，而反抗者则是钟爱正义并服务于精神的人。

加缪说过：“我只知道谈论我所经历过的事情。”<sup>①</sup>《反抗者》不但是一部从荒谬哲学出发反对专制独裁、反对暴力、反对斯大林的社会主义国家模式的著作，而且是一部体现加缪本人精神反抗的著作，是他的反抗经验的总结。“如果说，《反抗者》是针对某个人的，那首先就是针对它的作者……我既不是谴责别人，也不是谴责我自己以前所相信过的东西……我经历过虚无主义，经历过矛盾、暴力和破坏的诱惑……我和我的同代人一样长期无道德地生活着，我终于明白了：诸种观念并不仅仅是悲怆或和谐的赌博，在某种情况下，接受某种思想本身反而会导致接受无限制的杀戮……我以为……我应该努力得出一种行为的准则，或者说一种最初的价值，这是我能同意的唯一准则，它就是我们的反抗。”<sup>②</sup>可以看出，和《西西弗的神话》一样，加缪要全力以赴地从荒谬中得出维持荒谬的结论，

① 《加缪全集》第2卷第753页。

② 《加缪全集》第753页，第1705页。

他要把反抗纳入人类道德和人类政治中去。

那么，加缪究竟主张一种什么样的反抗思想呢？他提倡的是一种“地中海的思想”，这种地中海思想其实就是一种讲求节制、均衡的思想。加缪认为二十世纪的革命是从绝对开始去要求改造现实，献身历史，也就是献身于空无。而反抗则是从现实出发进行斗争去追求真理，前者的实现从高到底，而后者从低到高。这种思想不是浪漫主义的，也不是虚无主义的，而是现实主义的。这种现实主义的地中海思想的核心就是“适度”。“适度”并非反抗的反面，反抗本身就是“适度”：反抗顺理、捍卫适度并在历史及其杂乱无章中重建适度。适度产生于反抗，也只有通过反叛生存。它是一种不断被智慧激发和控制的经常性的冲突。人的内心深处总是包含着非适度的因素，而明智就是既要挑起这些非适度因素又要控制它们。适度并不要战胜不可能，也不要战胜荒谬造成的人与世界的鸿沟，它唯一的要求就是与二者均衡。因此，反叛就是形式之母，是真正生命的源泉，它使我们永远屹立在历史的不定形的、愤怒的运动之中。

加缪的地中海思想宣扬的是古希腊的精神，追求适度的思想和行动。加缪以这种思想居中于他以为极端的虚无主义、马克思主义和宗教之间。加缪是不信上帝的，但他却表示，他并不因此是无神论者，他认为在非宗教思想中总带有某些庸俗和陈腐的东西。因此，当革命以强权与历史的名义变成杀人的和过度的机械的时候，反抗则以适度与生命的名字成为了至高神圣的。这就又回到了《西西弗的神话》中所说的哲学起点：荒谬不能消除，不应相信永恒，唯一真实的是现实的斗争和幸福：加缪对人类前途是悲观的——恶犹如鼠疫不能根绝；而他对人本身是乐观的——在自己的土地上穷尽现在就是幸福的。这就是加缪的人道主义，一种更倾向于传统人道主义的人道主

义。于是，《反抗者》完成了加缪哲学思想的最后总结，使加缪的哲学形成前后一致而又有所发展深化的完整体系。

## 七、哲学家还是艺术家？

加缪不止一次地明确表示：他不是哲学家，也不希望成为哲学家，他宁愿是一个艺术家。加缪的小说、戏剧、散文等作品的数量大大超过了他的哲学论著。而就是他仅有的两本哲学论著《西西弗的神话》和《反抗者》，也全然没有诸如萨特及其某些当代法国哲学家烦琐、冗长、晦涩、艰深的风格。这两部作品与其说是哲学论著，毋宁说是两部散文佳品：它们象散文诗一样流畅明白，文字朴素优美，又充满着艺术的激情。确实，加缪本人更加具有艺术家的气质。他曾说过：“我为什么是一个艺术家而不是一个哲学家呢？因为我是按照词语思考而不是按照观念思考的。”<sup>①</sup> 他的诗一样的散文，充满激情的戏剧，清新又充满哲理的小说，使他在法国当代文学界占有不可忽视的重要地位。

正如许多评论所说，加缪是一个继承了古典主义传统的作家。他的作品从不追求离奇的情节，虽然他的哲学出发点是荒谬，他的文学作品体现了他关于荒谬的思想，但这些作品本身却完全不是荒谬的，与当代西方文学中的荒诞派毫无共同之处。加缪的作品脉络清晰、条理分明、语言简洁、寓意深刻，他的作品首先关注的是故事情节、人物、活动……然后才是方法、技巧和形式，他最关心的是作品中所包含的人的意义。这就完全有异于主张形式技巧第一或完全否定情节、人物作用的新小说派、荒诞派。加缪去世前不久，一位美国教授曾问过

<sup>①</sup> 加缪：《手记》1945年。

他：他的《鼠疫》一书是否可归于“反小说派”的潮流，加缪回答说：“……我本人对任何技巧都感兴趣，但并不是对技巧本身感兴趣。例如，如果我要写的作品需要，我会毫不犹豫地采用您所说的这样或那样的技巧，或两者一起用。现代艺术的弊病就在于几乎总是把方法摆在目的之前。如果说，我对艺术技巧感兴趣，如果说，我努力要掌握所有的技巧，那是因为我自由地使用它们，要把它们当作工具。我无论如何不能同意把我的《鼠疫》归于您所讲的创作流派之中。”<sup>①</sup>

加缪文学作品的成功还由于他创作中遵循的现实主义原则。他说：“任何艺术家都是来自现实的……”<sup>②</sup>他要求他的作品表现最起码的事情。加缪热爱人生和自然，他的散文抒发了对生活的炽热的爱，他的戏剧为命运的反抗大声呐喊，他的小说则向我们叙述日常存在中的意识的痛苦。他讲述的事情，他塑造的人物都使我们感到亲切、真实，就象是发生在我们周围的事情，象是在我们周围生活着的人一样。然而他对现实世界、对现实的人的描述是有选择的：那就是最能引起读者共鸣、最普通、最真实可信，但又具有典型性；有共同之处，又各有差异：冷漠的默尔索被判死刑，克拉芝斯忏悔自身的堕落，里约救助受难的众生……不过，加缪通过这些活生生的人物和事都是要达到一个目的，那就是表达他的双重愿望：存在与存在之间的和谐，存在与世界之间的和谐。

加缪文学作品中表现出来的艺术家的风格和诗人的气质使人们得到美的感受。倘若我们比较加缪和萨特这两个在法国当代学界地位几乎相同的作家，可发现这样的区别：萨特作品看起来艰深、难懂，但细细想来，其含意有时并非复杂，因而读

<sup>①</sup> 参见 P. 基奈斯蒂埃：《加缪的思想》，博尔达出版社 1964 年。

<sup>②</sup> 《加缪全集》第 2 卷第 658 页。

萨特的作品往往使人略有故作深刻、装腔作势之感。加缪的作品通晓明白，但掩卷而思，就总使人有难以穷尽其意之感。相比之下，萨特更象一位严厉的批评家，他把最丑恶、最令人作呕的东西赤裸裸地陈列于读者面前；而加缪则更象一位诗人，他抨击恶，但他也歌颂了善和美，他努力要把美与伦理结合起来。因而读他的作品不仅发人深省，而且是一种美的享受。

加缪无疑是一个出色的艺术家，一个诗人哲学家。他的作品决不是为消遣与娱乐这一层次的需要服务的。他追求的是哲人的境界，它的作品促人进行哲学性的思考。正因为他在文学上的巨大成就，使得他阐述的哲理就更具有魅力，更具有震动人心的力量，使他成为法国一代青年的精神导师。加缪的这种精神力量是纯粹哲学家所不具有的。加缪认为伟大的小说家都是哲学小说家，即用小说表现哲学的小说家：象司汤达、陀思妥耶夫斯基、普鲁斯特、马尔罗、卡夫卡等都是这样的小说家。加缪认为，这样的小说作品的目的是要达到一种难以表述的哲学，小说从来都是形象的哲学。而观念——即哲学语言是不能完成这个任务的。加缪的散文、戏剧也都放射着这种哲理的光辉。可以说，加缪是站在哲人高层次上的艺术家，又是一位散发艺术光芒的哲人。

加缪只活了46岁，但他以西西弗下山的沉重而均匀的脚步勇赴荒谬的精神至今还具有旺盛的生命力。他的著作为数不多，但这数量不多的作品在法国20世纪哲学、文学中却占有举足轻重的地位，与加缪的名字一样长留人间而不朽。加缪的魅力是隽永的，而这种魅力来自加缪独特的风格，一种散淡、不加任何华丽的外衣、不涂任何夺目色彩而又处处闪烁思想火花。他的欢乐中满含苦痛，他的悲哀中又充满微笑。借用清代学者龚自珍的话，他是一个“哀亦过人，乐亦过人”的人，他对痛苦与欢乐的深刻体验使他的思想具有震动与搅翻人

心的力量。他为我们展现的人生图画是惊心动魄的，他为我们咏唱的人生悲歌却是微笑着的，也正因如此，加缪的悲哀与微笑长久地留在对人生进行哲学思考的人们心中。

### 参 考 书 目

1. Théâtre, récits, nouvelles—A. Camus Ed. Gallimard 1962
2. Essais—A. Camus Ed. Gallimard 1962
3. Lottman (Herbert): Albert Camus Ed. Seuil, 1978
4. Ginestier (Paul) Pour connaître la pensée de Camus Ed. Bordas 1981
5. Barilier (E): Albert Camus, Littérature et philosophie Ed. L'Age d'homme 1977



# 施特劳斯

王 炜 撰

## 篇 目

一、生平与著作.....	(348)
二、什么是结构主义.....	(354)
三、结构与辩证法.....	(365)
四、结构与历史.....	(373)
五、结论.....	(376)

---

---

# 施特劳斯

王 炜

谈起列维—施特劳斯，人们会很自然地联想起本世纪 60 年代及以后的一段时间内，在法国思想界取代了存在主义的主流地位而盛极一时的结构主义思潮。列维—施特劳斯确实可以说是这一思潮中最主要的，也最富有成就的代表。他迄今未止的努力探索和颇具想象力的创造，使他无可争辩地成为本世纪最重要的思想家之一。

然而，在西方，几乎没有人会把列维—施特劳斯看成是一位专业的哲学家。人们公认他的专长是在文化人类学方面。饶有兴味的是，作为一名人类学家，他的研究虽然极有见地，也获得了引起关注的成果，却颇遭同行的非议。甚至有人认为，在这一行里，从来没有人获得过象他那样大的名气，然而也很少有人能比他更让人费解的了。他在文化人类学方面所获得的成果，并非由于他象在英国经验主义传统中成长起来的马林诺夫斯基那样长年深入土著部落的生活而有实实在在的新发现，而是由于他在研究方法上的创新，在于他运用了独特的结构主义方法对已获得的资料的综合分析，进而对其中所含意义的颇富新意的阐发。而他的影响，也似乎更在于他在文化人类学这一领域中的结构主义方法的引入和成功运用，更在于他对这一方法所含之哲学意义的不懈的探索和创造性的阐发。正是他在

这一方面的努力使他和米歇尔·福柯、雅克·拉康、罗兰·巴尔特一起成为结构主义的四架马车。

## 一、生平与著作

克劳德·列维-施特劳斯，1908年11月28日出生于一个旅居比利时布鲁塞尔的法国艺术家的家庭。六岁时，他随父母回到法国，就住在凡尔塞附近。幼年的列维-施特劳斯深受他的艺术家庭的影响，酷爱音乐，绘画。这种自幼家传的爱好和修养对他日后从事的文化人类学研究有着不可忽视的作用，也在他的种种学术成果中显示出来。1927年，列维-施特劳斯进入巴黎大学。在大学的六年里，他主攻法学，也读了哲学和心理学，似乎表现出他对一切关于人，关于人类社会本质的探索和各种理论的兴趣。其间他已经开始阅读法国社会学大师们的著作。1932年列维-施特劳斯大学毕业，获巴黎大学法学学位以及可以在中学或大学教授哲学的证书。

1932年列维-施特劳斯开始在巴黎的一所公立中学任教，认识了先于他从巴黎高等师范学院毕业，已经在那里任教的梅罗-庞蒂和德·波夫瓦。列维-施特劳斯和他们的友谊保持了相当长的时间，虽然这种友谊在后来他们都成名之后，总是受到学术争论的影响。1934年，经人举荐，他赴巴西出任法国在那里创建的圣保罗大学的社会学教授。

列维-施特劳斯在圣保罗大学任教四年。在此期间，他的研究兴趣并非在那种如今人们理解的社会学上，而是转向了与此十分接近的文化人类学。他开始阅读大量的专业性人类学著作，并到巴西内地从事为时数月的民族志调查。这是他第一次专业性田野工作。不久，他发表了他的第一篇人类学论文（1936年）。

1938年，由于得到了法国政府的财政支持，列维—施特劳斯辞去了圣保罗大学的教职，以便从事较长时间的专业性田野工作。其后的两年间，他和两位朋友曾一起到巴西中部进行范围较广的流动性人类学考察。整个过程中，他们似乎一直在走动，从不在一个地方停留哪怕几个星期的时间。也许是由于他的法国人的性格，也许是由于他对先贤的景仰而深受卢梭的浪漫主义的影响，他的田野工作也如他的著作一样，充满了“浪漫”的色彩，他似乎不屑于，甚至是不愿意，也不耐烦去象那些呆板的英国人那样，在一个土著部落里一呆就是几年甚至十几年，同当地人生活在一起，用当地的土语与土著人交往，以亲身的体验去获得可靠的一手资料。对列维—施特劳斯来说，走马观花的考察就够了，最多不过是加上别人的资料和丰富的想象力（这一点在典型的经验主义者看来，无异于一种理智上的冒险）。即使如此，这一段实地考察的经历对于列维—施特劳斯来说，也是十分宝贵的，至少成了他十年以后发表的《纳姆比克瓦拉印第安人的家庭生活与社会生活》一文的基本资料来源。

1939年到1940年，列维—施特劳斯在法国军队服役。

据列维—施特劳斯本人回忆，1941年春，为了逃避纳粹的迫害，经朋友安排，他从马赛登船，横越大西洋来到了纽约，并进入那里的社会研究新学院任教。在新学院的工作经历，对他来说，尤其对他此后几十年的文化人类学研究，具有十分重要的意义。在这里，他结识了语言学家R·雅格布森。后者是继瑞士语言学家索绪尔之后的最著名的结构语言学的代表。他在音位学研究方面所采取的结构分析方法以及所取得的成果，给列维—施特劳斯留下了深刻的印象，以致在此后的几十年中列维—施特劳斯仍不断地在他的理论论述中提到这种方法对于社会科学的进路所产生的变革性意义。他不仅从旁观察

雅格布森的语言学研究工作，而且经常与他交流讨论。1945年他开始在雅格布森主办的《词语：纽约语言学派杂志》上发表文章，首篇题为《语言学与人类学中的结构分析》。此文无异于正式宣告他把语言学研究中的结构分析方法引入文化人类学的研究中。

整个二战，列维—施特劳斯都是在北美度过的，然而几乎没有留下什么有关他在战争中的记录。战后，列维—施特劳斯曾出任法国驻美国文化参赞，为时一年。

1950年起，列维—施特劳斯任教于巴黎大学高等研究院，并出任该院社会人类学实验室主任。在此期间他曾到孟加拉的吉大港从事短期的田野工作。他对这类实际操作性的工作似乎一向不甚感兴趣，总是只有短短的几个月便完事。对他这方面的工作，同行中已有些非议，他这方面的成绩，被一些专业工作者说成是二流的或是中等质量的。对此，他似乎并不在乎。在他看来他的专长是在思想方面，在于想象和联想，在于对已有的材料的富有创造力的经过分析和综合之后的内在意义的阐释。

1958年，列维—施特劳斯发表了他的主要代表作之一《结构人类学》第一卷。这是他历年来的一些演讲。这一著作的完成和发表，奠定了列维—施特劳斯此后数十年的文化人类学研究工作中结构分析的方法论基础，同时也宣告了与在法国甚至欧洲占主流地位的盛极一时的存在主义思潮相对立的结构主义的正式登场，列维—施特劳斯理所当然地成为这一思潮的主要代表。

《结构人类学》一书分为五个部分。第一部分“语言与亲族关系”中，收入他的《语言学与人类学中的结构分析》等三篇文章，阐述了他的结构主义方法与结构语言学的渊源关系，并以实例分析来展示和示范这种方法。第二部分“社会与组

织”，收入了《二元组织存在吗？》等三篇论文，用他的结构主义方法从宏观，微观两个方面分析了社会组形式的文化意义。第三部分“巫术与宗教”，收入了《神话的结构研究》，结构与辩证法》等四篇，以结构主义符号学的方法阐述人类文明的起源及神话，巫术等原始文化形式在文明人类与自然人类的区别中所具有的文化意义。第四部分“艺术”，以具体的例子，阐明艺术符号之结构关系及其形成的意义。第五部分“方法问题及教学”，其中收入的三篇论文进一步讨论方法论问题，明确指出结构主义分析在社会科学中具有普遍的方法论意义。

《结构人类学》所产生的影响鼓舞了列维—施特劳斯在自己的理论探索道路上更加奋进的勇气。1959年他受聘于法兰西学院，出任该院社会人类学主任，直至他退休，这也是他旺盛的学术创作期的开始。1962年中，他接连发表了《图腾崇拜》与《野性的思维》两本书。这两本书几乎同时产生了广泛的影响，学术界对此给予热烈的关注，褒贬不一。列维—施特劳斯在后一书中特辟了一章来讨论萨特在不久前发表的《辩证理性批判》一书中关于历史的存在主义马克思主义的观点。这一举动等于把结构主义与存在主义的争论公开化，更加引起人们的注意。萨特对于列维—施特劳斯的批评做出的反应既敏感又激烈。争论的双方都指责对方滥用马克思主义的语言和理论，而自己又往往随意地摘取经典著作中的话，做种种符合各自观点的解释和引申，以攻击自己的对手。列维—施特劳斯与萨特在理论取向上都以关心人的现实生活及其意义为目的。然而，萨特在其前期理论的基础上，主张以个人为本位，主张个人积极地参与历史与社会的实践，他更希望以他的这种个人本位理论来补充和修正马克思主义。列维—施特劳斯则激烈地反对萨特的这种人类主体中心论，他认为，只有把社会看成一个结构整体，并对其做共时性的（当然同时并不排除历史的）系

统考察，才有可能对人或人类的意义给出恰当的理解和解释。双方谁也没有能够击败或说服对方，列维—施特劳斯却因为其向权威挑战的勇气而提高了他的声望。在西方，列维—施特劳斯与萨特的争论，可以被看成是本世纪把马克思主义意识形态化过程中所出现的种种对立之一典型的事件。

此后多年，列维—施特劳斯一直致力于神话学的研究。1964年，1966年，1968年，1971年，他连续发表了他的极具代表性的《神话学》第一至四卷。在列维—施特劳斯看来，世界上各个民族自远古流传下来的种种神话，并非象以前人们所普遍认为的那样，是一些虚构的传说。以前人们之所以那样看待神话，是因为某些在历史中长期形成的特殊思维方式阻碍了我们对于自己的那些远古先人，那些未开化的人类的原始思维逻辑的认识和理解。在几千年的人类历史中经过演变和冲刷，流传至今的种种神话中我们往往可以看到一些重复，近似，雷同，这些重复并非内容上的重复，而是结构上的雷同。列维—施特劳斯认为，正是在这些重复，近似和雷同的复杂关系背后，恰是有一种人类原始思维的逻辑在支持。人们研究神话就是要通过对神话的分析和比较去发现其中结构上的重复，并展示出里面所隐含的那种我们久已生疏的思维逻辑。通过神话结构所展示出来的人类原始思维逻辑，与现代人类的以科学为代表的思维逻辑之间，虽然有着很大的区别，但是这种区别却不是通常人们所认为的那样的“原始”与“现代”，“低级”与“高级”的等级之分。在列维—施特劳斯看来，这样两种思维逻辑形式，至今仍在人们思维中以一种并非对立而是相辅相成的关系存在，即体现在“艺术”和“科学”两种思维方式中。

四卷本的巨著《神话学》的发表，大大地提高了列维—施特劳斯的学术声望。1973年，鉴于列维—施特劳斯在学术方

面的突出成就，他被提名为法兰西学院的院士。这一职位是终身的，而且只有四十名，只有在位者故去后，后人才可补替，所以往往被看成是法国学术界的最高荣誉。对于列维—施特劳斯来说，这也是对他历年获得的学术成就的最高奖励。在这一年里，他的《结构人类学》第二卷出版。

在《结构人类学》的第二卷中，列维—施特劳斯收集了他关于宗教，巫术，神话，艺术，仪式等原始人类生活诸文化层面的系统研究成果。这些成果集中反映出他对烂熟于心的结构分析方法的炉火纯青的把玩。在对多方收集来的大量资料的令人眼花缭乱的综合、分析中，列维—施特劳斯得出了一些颇令现代人惊讶，甚至难以接受的结论。在他看来，在诸如艺术、巫术、神话中所反映出来的原始人类思维方式之精致与合理，丝毫不逊色于近现代以来的科学思维方式。在一系列研究中，他加强了对于结构主义方法中的共时性原则的使用。在关于原始宗教和巫术的研究中，他更加入了弗洛伊德精神分析学中的潜意识概念，认为巫术疗法与心理分析疗法都是在人的潜意识层面操作，有异曲同工之妙，因其以人类意识的共性为基础。

1979年，列维—施特劳斯发表了《假面舞种种》一书。这是他对原始部族在祭祀或求雨等原始宗教、图腾仪式上的假面舞的不同形式及其所表达的含意的结构分析的研究结果。

1983年，列维—施特劳斯退休。这一年他的《遥远的目光》一书出版，他似乎是要以这样一种方式来宣告他的学术生涯中的一个新的阶段的开始。因为对于列维—施特劳斯来说，退休生活的开始并非就意味着自己的学术活动的结束，退休反而为他解除了种种杂事的缠绕，从而使他能更专心于学术著述。自这一年开始，他笔耕不辍，连续几年都是一年推出一本新著。而且几乎每本新书的面世，都引起了学术界的热烈反响。1984年，他出版了《给定的话语》一书。1985年，他又

向世人奉献出《嫉妒的制陶女》一书。按照列维—施特劳斯的看法，长期以来人类学对于印第安部落中的制陶姑娘这一特殊文化现象一直未给与应有的关注，他的这一著作的发表恰恰是在某种意义上填补了这一学术空白。在这部著作中，列维—施特劳斯重申了他对结构主义分析方法的一贯坚持。此后他的学术写作仍未间断，时有新作问世。1991年，列维—施特劳斯83岁时发表了《猞猁史》。接着，他开始利用他在几十年中积累的资料，写作一部颇具特色的真正的文化学专著——《看听读》。在这部著作中，他对大量他所感兴趣的文化现象逐一进行点评，书中处处显露出他对绘画艺术、诗歌、音乐，尤其是歌剧的浓厚兴趣，及其在这方面的深厚造诣。其间透露出，他曾受到过超现实主义先锋派艺术的影响，早年也曾发表过关于毕加索的评论文章。在他关于塞利纳作品的评论中，他有关现代文学艺术的表现手法上的革新自有其自身所遵循的独特的路线，而同政治上的革命与否并无干系的观点，显示出他所一贯坚持的结构主义原则，而且似乎更接近于俄国形式主义在这方面的观点。《看听读》一书出版后，列维—施特劳斯便向世人宣布，他与神话学告别了，也许他还会就其中的某一两个有趣的细节问题写一两篇文章，但不再写书了。也许他确实早已过了不逾矩的年龄，可以自由地出入于一个更为广阔的文化天地。

## 二、什么是结构主义

50年代，列维—施特劳斯便以倡导社会科学研究中的“结构主义方法”而在学术界名声始噪。短短几年内，他与福柯，拉康，巴尔特一起形成的一股结构主义思潮便代替了风行一时的激进存在主义和革命的马克思主义意识形态，成为法国

知识界相当一批人所信奉的全新的生活哲学。

然而，结构主义却从未产生过象存在主义曾有的那么广泛而深刻社会影响，它的好景也确实不长。到70年代，它已不能再保其思想界主流的地位。80年代对于结构主义来说更是不妙，结构主义文学批评理论家罗兰·巴尔特与世长辞，结构主义的马克思主义的主要代表阿尔都塞精神失常；结构主义精神分析学派领袖拉康也突然宣布解散自己的学派团体。一时间，结构主义运动便分崩离析。

也许，人们会说，结构主义本来就不是一个严格意义上的哲学学派。对这一思潮起过推动作用的思想家中，不少人对于结构主义并没有一种确定的范畴定义，也没有把它当成一种哲学的信仰。虽然列维—施特劳斯曾把他早年的同事梅罗—庞蒂引为同道，他那本《野性的思维》就是题献给他的这位学术友人的，他也还曾希望，要是梅罗—庞蒂还一直活在世上，他们还能经常一起讨论共同感兴趣的问题。然而梅罗—庞蒂就是一位一直游离于现象学与结构主义之间的学者，说他是一个现象学者也许更为恰当。米歇尔·福柯后来也走到了结构主义的对立面——解构主义。也许对于大多数结构主义者来说，结构主义并不是一种哲学信念，而只是一种处理问题的方法。

然而，对于列维—施特劳斯来说就不同了。他不仅在研究中一直坚持结构主义的分析方法，而且同时也在不断地探索这种方法得以建立的原则基础。时至今日，独领风骚的思想主流不知已换过几代，尤其素有崇尚时髦又善于创造时髦的法国学术界，新思潮的代表人物近几十年内如走马灯般换来换去，新理论也是一个接着一个，变化尤大。而列维—施特劳斯却似乎是始终无悔，一贯坚持他的结构主义。结构主义对他来说，不只是一种处理问题的方法，而且也是一种哲学的原则和信念。

作为一种广义上的哲学思潮的结构主义，确实很难从概念上予以定义。几乎所有被称为结构主义者的人对结构主义都有自己的理解。而那些企图对结构主义思潮做些解释的人对结构主义的说法也不尽相同。在运用结构主义方法的时候，人们尽可以根据自己的专业研究领域的要求和特点，以及个人的理解来解释他所谓的“结构”。人们在不同的情况下使用“结构”概念所表述的现象和所表达的意义也各有殊异。当结构主义心理学家皮亚杰试图对各不同领域中的结构主义进行综合比较之前，就已经明确地认识到对这一思潮的一般特征做出一个统一的概念规定的困难。

列维—施特劳斯清楚地了解这种困难。他并不去强行以定义的方式为结构主义做出一种概念的规定。尽量避免以逻辑定义的方式来规定自己所使用的概念，或表达意义，似乎是现代欧陆理性主义思潮普遍采取的一种表达方式。在他们看来，意义不能以逻辑来定义，而只有以对历史和系统的理解和解释来阐发。结构主义属于这一理性主义思潮，旨在对对象整体进行结构分析，以使其所含意义呈现出来。因而，在谈到结构主义时，列维—施特劳斯只是十分重视这一在他看来在社会科学研究领域中是普遍有效的方法论原则的历史脉络和渊源。列维—施特劳斯认为，作为社会科学的一般方法论的结构主义直接脱胎于结构语言学。

在列维—施特劳斯看来，属于社会科学之列的语言学，在结构分析方法出现以后，“在社会科学中占有特殊的地位。”<sup>①</sup>之所以如此，是因为，“语言学并非像其它学科那样只是一个社会科学学科而已，而是大大推进了社会科学发展的一个学科。语言学也许是唯一可以真正称为科学的社会科学学科，也

<sup>①</sup> 《现代西方哲学论著选读》，北京大学出版社 1992 年版第 837 页。

是唯一获得了经验方法规则，同时获得了对其所分析的材料之本质进行理解的规则的科学的。”<sup>①</sup>他认为，语言学在方法上的进步，给了从事其它学科研究的科学家以某种灵感，并让他们试着跟它走。他甚至引用他的文化人类学前辈马塞尔·毛思的话说，“社会科学如果处处追随语言学的指引，肯定会进步得快得多。”<sup>②</sup>他在这里所说的，当然主要是指结构语言学。在结构语言学出现之前，语言学的个别研究成果虽也对人类学家们的研究有所启发，但是基本上语言学家、社会学家、人类学家“都是独自沿着他们自己的路在走。”<sup>③</sup>而“结构语言学的出现完全改变了这种状况。”<sup>④</sup>列维—施特劳斯认为，语言学在方法上的更新，改变的决不仅限于其本身。他甚至断言，“结构语言学在与社会科学的关系中肯定将起到有如核物理学在自然科学中所起的那种革新的作用。”<sup>⑤</sup>

一般所谓结构语言学大概可以上溯至本世纪初叶瑞士语言学家德·索绪尔提出的共时性有机语言系统的概念。是这一理论的提出大大改变了语言学这一经验学科的面貌。在此之前，语言学基本上是一门纯粹的经验科学，作为其研究对象的语言须是一些经验性的材料，在研究中被分割成诸多经验原子，即独立的语言单位本身具有相应的确定的意义。也就是说，语词与意义之间，能指与所指之间，是一一对应的关系。语言单位与其所指之对象或意义的关系，以及语言单位之间的关系均是一种约定俗成的经验关系。每一种语言都是由这样一些经验元素构成的。依此种观点，每一种语言的演变也都是一种历史的变化。索绪尔的语言学则把一种语言本身看成是一个有机系统。列维—施特劳斯指出“语言本身可以被剖析为既相同又不

①② 《现代西方哲学论著选读》，北京大学出版社 1992 年版第 837 页。

③④⑤ 《现代西方哲学论著选读》第 839 页。

相同的东西。这正是索绪尔区分语言和言语时所表明的，前者指语言的结构方面，后者指语言的统计方面，语言在时间上是可逆的，言语在时间上是不可逆的。”<sup>①</sup> 在索绪尔那里，他所特指的这样一种有机系统的语言是一个共时性的存在。一种语言中的所有语言单位，无论是语音，还是词，短语，语句，都只有在这个系统中才有其真正的存在，才具有意义。把通常所谓的“语言”当作工具来表意或交流，也只有在这一系统的基础上理解才是可能的。把作为经验对象的日常言语当做与这种语言系统相对应的概念来使用，指的就是这个意思。换言之，任何语言单位，离开了自身所属的语言系统都不可能有其确定的意义或对象所指。语言是靠语音之间的差别以及建立在这些差别基础之上的系统关联才构成意义的，否则语言根本无意义表达可言。我们说，语言的这样一种相互关联的有机系统是一共时性的结构，既是说，一种语言中的诸元素是同时相互依存的，作为一个系统的语言要比其诸元素的总和要多，更是说，语言单位之间的差异和变化不是一种时间向度上的经历或经验，而是系统元素的同时存在。

时至今日，索绪尔的这样一种语言观很自然地受到了极激进的解构主义哲学的代表人物雅克·德里达的强烈的指责和批判。德里达指出，索绪尔语言学中，语言与言语，能指与所指，口语与文字，共时与历时这样一些二元对立范畴的建立，明显带有价值等级上的差异，这样一些成对的概念中，前者显然具有优越性，对后者起支配作用。这样一种对立，反映出西方哲学的形而上学传统在索绪尔语言学中的影响。德里达对索绪尔语言学的批评，旨在对这种语言学中的形而上学倾向做一哲学上的解构。在他看来，索绪尔的作为系统的语言，就是一

<sup>①</sup> 施特劳斯：《结构人类学》，英文版第1卷第69页。

个形而上学的东西，实际上，并没有这样一个东西，人们的初衷本是用它来理解日常的言语行为，却不知反使其成为一个客观的对象，一个终极的尺度，限制了人们对言语自身的真实的认识。故必解之，去之。就本旨而言，德里达的批判也是针对整个结构主义思潮的。

然而，列维—施特劳斯却不是从德里达的解构的角度去理解索绪尔的。在列维—施特劳斯看来，也许正是索绪尔关于只有把日常言语放入与其相对的语言系统内才使其具有意义的思想给了从俄国形式主义蜕化出来的雅格布森以启发，才出现了在方法论上对他产生了深刻影响的结构语言学理论。

雅格布森原是本世纪初俄国形式主义的主要代表，十月革命后，离开俄国，到捷克首都布拉格，在那里十余年，继续并发展了形式主义理论，建立了布拉格语言学派。1940年雅格布森为逃避纳粹的迫害辗转来到美国，任纽约社会新学院语言学教授。在这一过程中，他的语言学理论受到索绪尔语言学派及胡塞尔现象学等思潮的影响，在对自身理论的反思中，由原来的形式主义转向结构主义。列维—施特劳斯认为，“尽管罗曼·雅格布森的方法决不能称作‘形式主义’的，他却从未忽视这个俄国学派的历史作用及其固有的重要性。在论述结构主义的先驱时，他总是为俄国学派保留一席重要的位置。”<sup>①</sup>所以当列维—施特劳斯在提到一些人对结构分析方法的批评——他们往往把这一方法说成是形式主义的——时，并不否认形式主义“对结构主义的影响”<sup>②</sup>。但是他认为，结构主义并不就是形式主义，“形式主义是作为一种结构主义已与之分离的独立学说而存在的”<sup>③</sup>。在语言学范围内的结构语言学以及在此之外的广泛的社会科学领域中的现代结构主义也并非就

①②③《结构人类学》第2卷第96、97页。

是俄国形式主义的简单的延伸和扩展。结构主义与形式主义的渊源关系，反映出人们对事物——作为整体的，成系统的事物——的认识方法上的思想历程，两者之间却有着相当的不同。

如今的学术界也很少谈起形式主义了。其实作为一种理论的俄国形式主义并非人们一般所理解的将一事物做形式和内容的分离而突出其抽象物的特殊价值的形式主义。俄国形式主义以语言、文学，尤其是诗歌为其研究的主要对象。对俄国形式主义者来说，在文学研究中，主要的不是方法问题，而是一些作为研究对象的文学问题。他们从诗句中的声音问题入手，认为“诗歌语言区别于散文语言是由其结构的感觉特点决定的。……有时，可以感觉的不是词的结构，而是词的组合，词的安排。诗歌形象是一种手段，用来创造人们能够感觉到其实体本身的感觉结构，但仅此而已……”<sup>①</sup>。因而俄国形式主义者关注的是诗歌以及其它文学作品的语言结构和由此而产生的意义结构，以及形成此结构的创作手段、创作技巧、创作风格，进而便是涉及文学作品整体的布局手法和情节安排。他们的理论诉诸的只是文学作品本身，而非作品形成，即作家创作时的社会历史背景，以及作家个人的经历，更拒斥那些借助心理学、哲学和社会学来解释文学作品的文学批评理论。

这样一种理论旨趣，一方面使得俄国形式主义者在他们所专注的理论方法上取得了长足的进展，正如雅格布森所说“研究内容从句法原则扩大到分析完整的叙述及其对话交流，最后达到俄国诗学中最重要的一个发现，即发现决定民间创作材料布局的规律，或是文学作品材料布局的规律。”<sup>②</sup> 然而另一方

<sup>①</sup> 《俄国形式主义文论选》，中国社会科学出版社 1989 年版第 31 页。

<sup>②</sup> 同上书第 3 页。

面，理论本身在发展中也不免产生某些偏颇，他们在研究中，确实往往会赋予对象的抽象方面以一种特殊的价值。当然，这样一些不足，在雅格布森到美国后的一个长时期的研究中，得到了许多的修正和补充。

列维—施特劳斯则发展了雅格布森的结构分析方法，他的发展和贡献主要是在于他把这一方法扩展到文化人类学以及一般社会科学研究领域，使之成为社会科学的一般方法论原则，同时又是在研究中普遍适用的方法。其实列维—施特劳斯的这样一种倾向，本身就显示出法国独有的风格。法国人类学研究本来就与社会学密不可分，不象他们的英国同行所作的研究那样是一种比较具有独立性的经验科学，而且往往还与哲学、心理学、历史学、语言学以及社会批评理论交织在一起，成为一门庞杂的社会文化研究理论。这样一种理论把自身的研究对象当做一个复杂的整体来把握，势必常常伴随着基本方法论的探讨，而其方法论上的基本倾向，也往往会带有整体、综合、系统的性质，结构主义方法的苗头在“社会年鉴学派”的代表人物毛思的研究中已有明显的表现，便是一例。列维—施特劳斯的结构主义文化人类学研究也较为明显地体现出他与法国人类学中这一倾向的血缘关系。

列维—施特劳斯对他以前的人类学研究作了一种概括，提出了他自己的文化人类学概念。他认为，关于原始部族及其社会文化的研究大致可以分为三个阶段。第一阶段包括了以深入原始部落共同生活的田野工作为主的观察、记录、描述等，相当于人种志的研究范围。第二阶段是指对已收集到的经验材料进行综合研究。在研究中，按不同的方向分为地理、历史、组织系统三个研究领域。就理论层次而言，这一阶段的研究较之第一阶段是提高了一步，列维—施特劳斯称之为“人种学”。在这两个阶段的基础上，第三阶段是要把研究材料做更进一步

的理论化处理。在列维—施特劳斯看来，人类学的目的，最终是要完整而全面地把握综合了原始社会生活各个方面（包括经济、政治、法律、宗教、习俗、美术、技术等等）的一个活生生的“复合体”，并经过理解和解释，阐明其中所蕴涵的历史文化意义。这些都属于第三阶段，他称之为“文化人类学”。列维—施特劳斯几十年来所从事的工作，大部分属于他所说的这第三阶段。就其工作的具体情况来看，他揭示的主要是原始社会中的社会结构、思维方式及其结构、神话结构以及历史结构诸方面。

在纷然杂陈的关于原始部族的经验研究材料中，一般人们看到的只是表面上的多样和殊异，但是，在列维—施特劳斯看来，只看到这种分殊是不够的，因为这样不能对诸多不同现象进行有效的解释。而只要我们研究的都是关于原始部族的“智人种”的文化生活，其中必有共性，这却不是以一般的经验方法可以得到的，而需以一种特别的方法，即结构分析方法来处理。

结构语言学不仅在研究中提供了这一方法的示范，而且还给出了对这一方法的公式化表述。列维—施特劳斯把著名语言学家特鲁别茨科伊的这一表述归纳为“四项基本运作方式”：

“第一，结构语言学从有关意识的语言学现象的研究转向对这些现象的无意识的底层结构的研究；第二，它不把词当做独立的实体来对待，而以分析词与词之间的关系作为词的基础；第三，它引进了‘系统’这个概念——‘现代音素学不止是宣告诸音素总是一个系统的组成部分；它还展示了具体的音素系统并阐明了它们的结构’；最后，结构语言学者在揭示一般规律，或以归纳的方式，‘或……以逻辑演绎的方式，均可以赋予它们以一种绝对的性

质’。”<sup>①</sup>

列维—施特劳斯认为，不应该把这样的表述当作教条来维护，但是，一旦我们在研究的实践中把这一方法运用到语言学之外的其它学科，其普遍适用性的价值便把一种新的社会科学研究领域的前景展现开来。他一直尝试着把这一组运作方式实际运用到他的文化人类学研究中去。

在他关于原始部族的家族关系及家族关系称谓，关于图腾崇拜，关于巫术及其仪式，关于神话及原始艺术的一系列研究中，他都贯穿了这一宗旨。在他看来，在这些文化现象中，确实有一种普遍存在的结构，而且正是这样一种结构指示出蕴涵在这些现象中的意义。然而，指示意义的结构，并非可以从现象本身直接获得。在表层现象那里可以直接把握的只是形式。而指示意义的结构却存在于文化的无意识的底层，不仅需经特殊的解读方式才能达至，而且需以特殊的“看”的方式来“构成”它；虽则它是对象本身本来就具有的，我们却不能直接看到它，而要以一种不同寻常的方式把它“组建”起来。我们可以意识到，在列维—施特劳斯的理论中不仅引进了弗洛伊德的意识分层理论，而且还有胡塞尔现象学中的意识构成理论的痕迹。列维—施特劳斯曾明确地说过，他把弗洛伊德的精神分析看成是支撑他的结构主义的三大理论支柱之一。应该说，他还经过雅格布森间接地受到了胡塞尔现象学的影响。在列维—施特劳斯的文化人类学中，作为研究对象的原始文化的意义，不会在现象中直接表象出来。在纷杂的原始文化现象中，我们能够看到的是诸多的迥然相异的特色。对这些差异的了解，丝毫无助于我们对原始文化现象的本质意义的把握。倘若我们能够深入到现象的内部，把握诸多现象之间的同构关系，我们才有

<sup>①</sup> 《现代西方哲学论著选读》第 840 页。

可能去理解之所以形成如此五彩缤纷的文化现象的原因及其所表达的意义。与形式不同，结构并不“具有”特别的内容，结构“本身就是内容”<sup>①</sup>。当然，这话不应该被看成是列维-施特劳斯对“结构”一词的逻辑定义，而是在与“形式”一词的比较中对“结构”概念的解释。也许我们可以这样来理解它——它是，而且只有它才是研究对象的真正内容，是我们在现象上所“看”到的对象的为逻辑组织过的内容。换言之，通过结构分析所把握的原始文化本身具有的内在的结构关系，就是我们所读解出来的现象所蕴涵的意义。

在这里，列维-施特劳斯的“结构”概念虽然避免了形式与内容的对立，但是他所引进的弗洛伊德的意识与无意识之间分层的理论，却仍不免带有传统形而上学的现象与本质（结构）之间，杂多（差异）与同一之间的二元对立模式的印记。在这二元对立中，他似乎更强调本质和同一这一面。因而作为他的哲学方法论的结构主义便也带有较为明显的这种欧陆理性主义色彩。他虽然把原始文化当做一个现象整体来对待，但是“结构”概念在其中显然起着比其他方面更为重要，更为本质的支配作用；他虽然取消了建立在主客体对立基础上的人类主体中心论，但实际上，“结构”却代替了主体占据了中心的位置。消除中心的任务对于列维-施特劳斯的结构主义说来，是一未完成的工作，这一工作留待其后以福柯开山，由德里达大力推进的解构哲学来进行。然而这对西方思想来说，实在是一项十分艰巨的任务，并非在短时间内可以完成的，尤其是在以人类理性为中心的科学如日中天的当今。

<sup>①</sup> 《结构人类学》第2卷第116页。

### 三、结构与辩证法

在列维—施特劳斯的结构主义文化人类学中，结构分析的方法与辩证法的错综复杂的关联，以及两者之间的在最终意义上的可替代性，是一个十分引人注意的特征。这样一种特征与雅格布森的结构语言学的方法特征是一脉相承的。列维—施特劳斯在纪念雅格布森六十岁寿辰的文章中明确地说，雅格布森“对结构分析法与辩证法之间的密切关系始终十分注意”。在雅格布森那里，辩证关系几乎成为语言结构分析的最主要的内容，雅格布森认为，“静态与动态之间的关系是决定语言思想的最基本的辩证矛盾之一”<sup>①</sup>，而列维—施特劳斯本人“所用的方法显然只是将雅格布森的结构语言学发展到另一个领域”，他之所以沿着雅格布森所开辟的道路来进一步拓展，似乎也只是为了说明结构概念和辩证思想之间的互蕴关系<sup>②</sup>。在他看来，结构成分之间的辩证关系应该是事物自身所蕴涵的最基本的意义。

神话和宗教是列维—施特劳斯所关注的两个主要文化人类学领域。虽然，许多人类学家都发现，神话和宗教仪式两者之间是互为重复的。然而，在确定二者之间的关系——即神话是宗教仪式在意识形态上的投射，还是宗教仪式是神话的戏剧化说明——方面，却莫衷一是。在列维—施特劳斯看来，这之所以成为历史上难断的公案，问题出在方法上。他认为，要想确定二者之间的关系，并不在于承认二者的同源性，而是要以一系列必不可少的置换或转变活动来重新构成一致。神话人物之

①② 《结构人类学》第1卷第232页。

间的冲突，以至集于一个神话人物身上的矛盾性格或象征物所隐喻的对立关系是构成神话的主要因素，在列维—施特劳斯看来，是不言而喻的。G·A·道西对北美波尼印第安人神话的研究，为此提供了典型的证例。宗教仪式中的结构性的对立、矛盾乃至冲突的象征也并不难于发现。问题在于，如何解释，神话中的对立关系和宗教仪式中的对立关系才能显示出一致性。列维—施特劳斯好象是轻而易举地就顺手拈来了他可以用来做一番结构分析便可以解释这两种对立关系的一致性的例子：他在A·C·弗莱彻和J·R·穆利关于波尼印第安人的一种特殊仪式——哈廓仪式——的研究中发现了可以进行解释的线索。

在神话中，人物的性别成为对立的象征物，而还有一个性别不明或半男半女小孩似乎是作为中介的。在波尼人的神话里，小孩是一个因受魔法而怀了孕的男孩，而因嫉妒对之施魔法并与之做对的是一对巫医夫妻。而在哈廓仪式里，这种关系与神话中的关系“有一系列惊人的相似”<sup>①</sup>，只不过作为对立关系象征的人物被置换了。神话中的男女对立，变成了长幼或父子对立，而怀孕的男孩，成了无所谓性别的孩子。当然，在世界上的数也数不清的民族、部落里流传的神话和存在的宗教仪式中的结构关系绝不止如此简单，列维—施特劳斯在诸多分析神话或宗教仪式的论文里都提到他所解释的情况是极其复杂的，结构分析不是以简单的模式来套说。尽管如此，他的分析方法中却是有这样一种结构模式。他在《神话的结构研究》一文中曾试图说明，“神话的创始模式——即产生神话，同时又赋予神话以自身结构的那种模式——由作用于三个象征的四种功能构成。”而所谓“四种功能”，即指父亲与母亲、儿子与女

<sup>①</sup> 《结构人类学》第1卷第208页。

儿四者所代表的长幼之序与男女之性别双重对立的结构功能。在不同的神话中，由于此四者的象征代表的不同，它们的功能是不同的。当儿子与父亲相对立的时候（那是在哈廓的宗教仪式中，这一对立被看成是神话中的父系和母系亲属关系的置换。），儿子的妻子便成为母亲和女儿的功能的承担者。而在夫妻的性别对立作为神话的基本矛盾的情况下，儿子或别的无论什么性别的孩子则成了连接那对立的两极的中介。

在列维—施特劳斯看来，无论在神话里，还是在宗教仪式中，这种由三个象征所代表的两组对立的功能都是普遍存在的。这恰恰能够解释人们以种种其他理由和方式都未能解决的问题：为什么神话以及范围更广的口头文学会如此热衷于把同样的系列多次地重复？为什么在宗教仪式和神话传说之间也还有那么多相似和雷同？抑或在其中可以发现另一的影子？以至在那么多表面看来其文化有极大差异的原始民族或部落的神话传说和宗教仪式中依然存在一些可供人理解的相似因素？列维—施特劳斯认为，这些问题的解决，求助于对诸表面差异因素或种种性质不同的因素与其它外部因素之间的关系的分析是无益的。而是要设法发现文化现象整体所具有的诸因素之间的关系——即结构。列维—施特劳斯对神话的兴趣决不是仅仅对神话做现象上的描述而是要对神话的意义进行解释。因此，对他来说，神话中的重复以及神话与宗教仪式的某些相似不仅仅是他所要指出现象，而且恰是他进行解释的根据。在他看来，“重复的作用是为了显示神话的结构。”<sup>①</sup> 神话当然也具有叙事的顺序，因而也有其历时的结构，然而这一结构也需以共时的方式来解读才有其意义。这有如地质学（列维—施特劳斯曾认为地质学也是他思想来源之一）上通过积淀形成的“板

<sup>①</sup> 《结构人类学》第1卷第208页。

岩”结构，“这种结构可以说是通过重复的手段显示出来的。”<sup>①</sup>而上面所述他对神话中的诸元素之间的辩证关系和神话与宗教仪式之间的辩证关系的分析正是对其中的结构的揭示。种种神话之间以及神话与宗教仪式之间所显示的不止是差异，在他的分析中所见出的更是其间的重复的和相似的关联，进而是这种关联得以可能的根据，即每一文化现象的内在结构。这才是神话或宗教仪式等文化现象的真正意义所在。这种结构反映的是原始人类作为智人种所共同具有的思维方式，即辩证的思维方式。由含混的或中性的中介联结的对立的（但未必就是冲突的）两极所形成的结构，在列维—施特劳斯看来正是神话中所反映的原始人类的基本思维逻辑。这种思维逻辑可以在原始人类文化的诸多方面——神话传说、宗教仪式、图腾崇拜、亲族关系——得到反映。在他的四大卷《神话学》里，在《图腾崇拜》等著作里，充满了由中介连接的对立的两极所构成的辩证结构。

在《神话学》中，列维—施特劳斯甚至以“生食与熟食”、“从蜜到灰”这类成对的概念作为题目。在他看来，正如人类历史上没有一个民族不用语言来讲话一样，世界上也没有一个民族不用种种方式来烹饪他们的食物。食物的烹饪是一种极有民族特色的文化现象，其中反映出不同人种的生活方式，但也可以从中理解出某种思维方式，以及由此所反映出来的不同的饮食文化各自所经历的形成演变路径。

实际上，对于大多数人类来说，即使是食用“生食”，其中也已然包含了自然与文化之间的对立和由自然向文化的过渡。而生食向熟食的转变，其中便包含了更为复杂的内容。煮、熏、烤都属于这种转变，但它们与自然和文化的关系却不

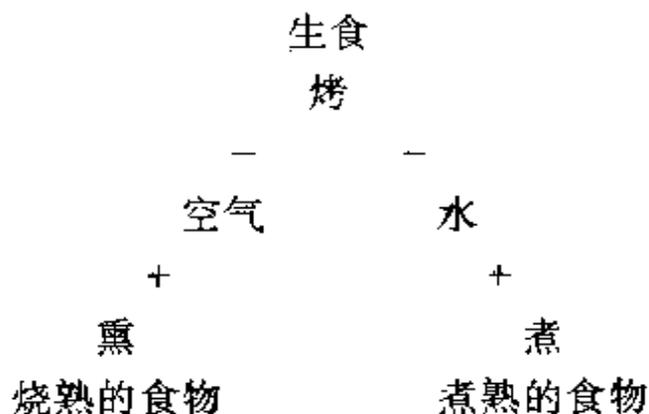
<sup>①</sup> 利奇：《列维—施特劳斯》，中译本三联书店1985年版第25页。

同。煮是把生食变烂的过程，其结果与自然的腐烂近似，但是这显然是一种文化过程，因为它需以水和容器作为中介，即文化物质为中介。烤则是食物与火的直接接触过程，无需任何文化物或自然物（如水或空气）作为中介。其结果亦近于自然，因其只是部分地烤熟了食物。而熏却是一种虽十分缓慢却又完全烧熟了食物的过程。它完全不需任何文化的器具作中介，其中介物是自然物——空气。在这里，就手段来说，烤和熏是自然过程，因无需以文化器具为中介，煮则是文化过程，它需以文化器具为中介。就结果而言，熏食是文化性的，而煮食和烤食则是自然性的。列维—施特劳斯为此列出一个所谓“烹饪三角”：

	常态的	文化	自然
	(非人工的)		
	(非商品的)	生的	
物质状况			
(制作过程)			
	变态的	煮熟的	变烂的
	(人工的)		
	(商品的)		

#### 烹饪三角的初步形式

经上述解释，这一初步形式便转换为如下这种发展了的形式：



### 烹饪三角的发展形式

自然，我们平时生活中的烹饪方式决不止这样几种，或许还会加上蒸、煎等。但是那就需要更加复杂的模式来说明。我们可以先忽略这样的一些附加内容，也无需去管那些对这种解释模式说三道四的评论。我们应该试着去理解，是否能从这样一种解释模式中理解出列维—施特劳斯所谓的烹饪文化的意义，即文化与自然之间的差别？人类学家利奇曾说，“结构主义的全部要领就是这类三角”。列维—施特劳斯常常用这样的方式表示：当人从自然中分离出来的时候，便会产生对立，对立是人类文化的主要特征，人类思维方式的主要特征。在这里，文化中的对立由自然这一中介来连接。

在《图腾崇拜》一书中，列维—施特劳斯用同样的方法来解析图腾对于原始部落民的意义。在他看来，弗雷泽认为图腾是因原始人类对于生父的无知而用自然精灵来替换父亲身份的看法是错误的。因为这种看法在把野蛮人隔离于文明之外的同时，仍把图腾说成是人与动物同化的过程。而另一方面，只注意图腾的内容方面，或只注意其形式方面，都是不够的，虽然注意到其形式方面已经比仅仅从其内容上来考察人之所以有图腾的原因进了一大步。列维—施特劳斯注意的是在图腾的研究

中由内容向形式的转变。关于形式的研究中反映出图腾形成为制度的线索——图腾之为制度是其与社会制度相对应。<sup>①</sup>

列维—施特劳斯认为图腾研究中的实质问题在于：为什么动物和植物能够提供一种特别有利的命名法来表述某种社会制度？在表述的体系与被表述的制度之间存在着何种逻辑关系？在他看来，人与自然的关系和社会群体的特征描述之间的真正的连接并非直接建立起来的，而是经过了人的精神这一中介。动物或植物之所以被利用，不仅因为其有别于人的存在，更因其提供了一种思想方法。在把动物或植物当做图腾来为氏族命名的情况中，那些动物或植物的名称大都含有隐喻的性质。这种隐喻的性质都通过两个物种之间的对立来表现，而对立所隐指的也是以这两种图腾物所命名的群体之间的区别。<sup>②</sup>

在更广泛的范围内，动物或植物被排列成平等和等级两个体系。在这两个体系中，只有以平等为原则的体系才能够成为图腾物。换言之，在以均等原则排列的体系中的动物或植物之间的区别才被用来标识人类的部落、氏族等群体及个人之间的平等的差别。在人类对其所崇拜的图腾物表示敬仰的礼仪中，列维—施特劳斯看到了人的信仰这种智能活动赋予图腾以某种功能。他指出，在这里，人的智能活动在人类与图腾之间起着一种中介的作用<sup>③</sup>。

而在人的智能活动的中介作用下，形成了体系的动物或植物便可以一种元素之间的关系遵循均等原则的符号系统的形式出现。这样一种系统就象语言系统一样，具有了表达人的思想、群体关系之意义的功能。图腾是最早出现的语言系统，它

① 施特劳斯：《图腾崇拜》，英文版第 16 页。

② 同上书第 25 页。

③ 同上书第 47 页。

以比喻为其表达方式。在列维—施特劳斯看来，比喻，无论是隐喻，还是转喻，本来都不是如今的美文学手法，而是语言的基本模式。<sup>①</sup> 语言起源于情感，而不是需要。比喻正是表达这样一种情感——对于群体的认同——的最恰当的方式。

理解图腾崇拜，在列维——施特劳斯来说，或许应取如下的模式：

### 人类的智能活动

分类

认同

自然的事物      隐喻（符号化）      人群的图腾

在这里，列维—施特劳斯对于图腾崇拜的结构分析，并非要把握纯粹的自然本身，他试图做的是与自然和文化之间的某种关系对话，即他是试图对作为图腾的自然事物体系与人类群体体系之间的关系进行结构分析，以显示其意义——即其中所含原始人类的基本思维方式——二元对立结构。当然，在他的研究中，事物自身的结构决不如此简单，即使在人类文化事务中所表现出来的思维方式，也决非只是二元对立的结构，然而那却是常见的主要方式。

列维—施特劳斯认为，在他的这种辩证的结构分析中所表达出来的理性，包含了辩证理性和分析理性两个方面。在他看来，分析理性并不与辩证理性对立，二者其实是一种理性的两个方面，它们之间的对立是相对的，这种对立其实是人类思想

<sup>①</sup> 《图腾崇拜》，英文版第 78 页。

内部的一种张力状态。即使是分析理性，只要它是能动的，亦即只要它是不断超越自身的，它便理应成为辩证理性的一部分。列维—施特劳斯明确地告诉我们：“应该说一切理性都是辩证的，就我来说，我是准备承认这一点的，因为在我看来辩证理性与实践中的分析理性是相象的。”<sup>①</sup> 因而他批评萨特在《辩证理性批判》中那种把二者绝对对立起来的作法，认为那是歪曲了马克思的辩证法思想，是“在两种辩证理性概念之间摇摆”<sup>②</sup>。列维—施特劳斯认为，“萨特所谓的辩证理性只是借助他所谓的分析理性来对一些靠不住的步骤所进行的重新构造”<sup>③</sup>，这恰恰说明，萨特关于辩证的和分析的理性的区分对于他自己的实际研究来说，却又是根本不适用的，萨特在这里是自相矛盾的。

他对萨特的批评引起了一场关于辩证理性的大规模学术争论，萨特对他的反应是极其强烈的。几十年以后再来看这场论争，应该是十分有趣的。他们都认为自己才是真正的马克思主义者，而对方是在误解和歪曲马克思的辩证法思想。也许我们不应该期待他们之中谁能战胜谁，或能争出谁的理论才是马克思思想的真正正确的表述。但是以一种更加客观的态度从辩论中反省出一些有益于马克思主义理论发展的思想，大概是我们可以而且应该做的。

#### 四、结构与历史

列维—施特劳斯对萨特的批评更主要地集中在历史观方

① 施特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆1987年版中译本第287页。

② 同上书第279页。

③ 同上书第290页。

面。在他看来，萨特处理历史问题的原则是错误的。在表面上，萨特援引历史意识的准则来区别“原始”与“文明”，然而实际上这一准则本身却是非历史的。它提供给我们的不是具体的历史形象，而只是创造了历史的人的抽象的图式。恰恰与萨特所期望的相反，这一图式是以一种同时态整体的形式表现于历史的发展中的。列维—施特劳斯认为，这也就说明萨特的历史观并非象他所表示的那样是历史的，他的态度和原始人对待过去的态度是一样的——历史是永恒的，在他的理论中，历史与神话起着相同的作用。

列维—施特劳斯批评萨特把历史看作高于其它人文科学，而且形成了一种几乎是神秘的历史概念。其实，萨特的这种历史观在西方哲学家中有相当的普遍性，尤以欧洲大陆理性主义者为甚。而且这种观念在近代的欧陆哲学中较长时期占有支配地位。列维—施特劳斯对萨特的批评实际上也是对这一传统的批判。对这一传统来说，人以及人的社会是其研究所关注的主要对象，而人的一切——包括了而且尤其是人的本质——都是在历史中形成的。因而在他们的观念中，历史的、时间的维度似乎具有某种特殊的威权，似乎是历时性才构成了对于人的本质的理解的基础。历时性显然优于共时性，这尤其适合于人。

结构主义的历史的或时间的观念恰与之相反。在结构主义的理论中，时间与空间呈对称关系，也许是较往过正的关系，他们似乎更强调非历时的空间分布。列维—施特劳斯认为，他“尊重历史，但不赋予它优于一切的价值。”<sup>①</sup>他只把历史设想为一种对自己的工作的补充研究。在他看来是这样的：历史学以时间的方式，人种学以空间的方式，展开了人文科学这幅画面。而其间的区别并不象看起来那么大。对于历史主义，人类

<sup>①</sup> 《野性的思维》第292页。

的现况和本质是在历史的长河中积淀而成的；对于结构主义，人类的一切本质性的存在都是原有的，恰如板岩中的柏叶化石与石缝中生长的植物，同时进入我们的眼中，呈现的是一种空间的分布，而非历时的距离。

在他看来，人们之所以认为时间与历史重要，是因为，现在的人类社会呈多种多样的形式，人种学家似乎只把这种多样性展开在空间中，而在这一展开中，这些社会形式则呈现为非连续的。于是人们认为，多亏有了时间这一维度，历史给我们的才不是那些彼此无关、纷然杂陈的画面，而是从一个状态向另一个状态的连续过渡。另一方面，人们也会很自然地把个人的发展理解为一种在时间中的连续变化，理解为“个人的历史”，而历史学的知识恰恰证实了人的这种内感觉的存在，似乎历史是在我们之外重建了我们与这个变化的本质的联系。换言之，历史是我们人类相互认同和达成共识的基础。为了巩固历史的这种特殊地位，人们把历史事实“想象”成为一种经验事实。

在列维—施特劳斯看来，这一想象是虚幻的。正是“在历史事实这个概念本身中存在着双重矛盾。”<sup>①</sup>实际上，作为历史学研究材料的历史事实并非一般认为的经验事实，它已经历史学家和历史事件的参与者选择、切割、划分和重新构成，否则，充斥了无限量的经验个人的实际行为和心理行为的“真正的”、“完全的”历史将使人们无所适从而陷于混乱。因而，在列维—施特劳斯看来，所谓的历史事实“并不比其它事实更具有给定性”<sup>②</sup>。他对历史的这种看法，无疑是说，在目前的历史研究中，其材料无论标榜得如何客观，都有相当程度的主观

① 《理性的思维》第 293 页。

② 同上书第 294 页。

性。无论历史学家如何辩解，说得如何圆满，他所用的材料也必定是片面的，要想填满整个历史是不可能的。在历史研究中，为把自称是连续的历史回溯至无限远，而同时又能对每一个细节实施具体的研究，这本来就是一个无法解决的矛盾。因为在研究时必须使事实量化，然而这样一来，时间就不再是特殊重要的因素了。以日期为标志的时间序列被打断了。“把历史过程想象为一种连续的发展不仅是虚妄的，而且是矛盾的。”<sup>①</sup>因而，认为我们可以把为量化而割断的时间序列重新嵌合成历史，那就错了。

在列维—施特劳斯看来，历史不应与确切的对象相对应，历史不与人，也不与任何其他的对象纠缠。历史仅仅是一种方法。因而历史也不是理解的对象，而是对可理解性行研究的出发点。

列维—施特劳斯对历时性历史观的批判，为的是取消进化论，亦即取消在理解原始人与现代人之间的差距。在他看来，原始部落民与现代社会人之间，就思维方式而言，并无先进与落后，高级与低级的差别。这一点正是列维—施特劳斯在他的几乎所有的研究中都企图证实的。他对历史中心论的批判很多方面是有力的，也是有益的。然而，过于极端地否认历史研究的必要性，也是不可取的。

## 五、结 论

列维—施特劳斯的哲学思想是一个庞大而复杂的体系，他的哲学方法论在这一体系中起着“结构”的作用。而他的哲学虽可就其核心作用而言称为方法论，我们也只就其方法论原则做了

<sup>①</sup> 《理性的思维》第297页。

一些简单的介绍，但是它显然还包括了很多方面。当列维—施特劳斯讲到他思想的来源时，就曾说过，马克思、弗洛伊德、地质学是他思想的三大基石，他还曾提到过卢梭，他也被称为“战斗的卢梭主义者”。当然，应该说，结构语言学、文化人类学也都是他吸取思想营养的源泉。

列维—施特劳斯的结构主义在五、六十年代曾兴盛一时，而现在看来，似乎有些过时，在其后的解构哲学的冲击下，也显露出这一理论的形而上学性质。但是，作为一种曾经存在过的理论，作为曾以反对存在主义的主体中心论立场而登上西方思想史舞台的思潮，无可否认它曾起过有益的历史作用。



# 福 柯

谢 强 撰

## 篇 目

一、生平与活动·····	(381)
二、精神病考古学·····	(390)
三、人文科学考古学·····	(397)
四、知识考古学·····	(402)
五、权力考古学·····	(408)
六、性考古学·····	(412)
参考书目·····	(418)

---

---

# 福 柯

谢 强

米歇尔·福柯（Michel Foucault 1926—1984）被称为 20 世纪的“思想怪杰”。福柯的老师、挚友乔治·杜梅泽尔曾说过：有许多福柯，甚至有成千个福柯。因为，福柯的每部著作都不同凡响，他的每个观点都惊世骇俗，他的著作每每标志着一个崭新的起点，全新的境界，几十年来在法国、在世界的知识界引起一次又一次的震动。福柯无疑是二十世纪最重要、最引人注目的思想家之一。正如法国著名哲学家、社会学家皮埃尔·布尔迪约（1933— ）所说：“福柯是一个不能替代的人物。”又如法国著名后现代主义代表德勒兹指出：“福柯的思想是现代最伟大的哲学之一。”对这样一个“千面”思想家，对他的丰富多彩而又深邃多变的研究成果，是值得人们去探究、去深入体味的。这种探究与体味亦是 20 世纪西方哲学研究必不可少的。

## 一、生平与活动

米歇尔·福柯 1926 年 10 月 15 日出生在法国外省美丽的普瓦蒂埃小城，在那里度过了童年和青年时代。祖父叫保罗·福柯，父亲也叫保罗·福柯，儿子还叫保罗·福柯。福柯的母亲对这种丈夫家强加的传统十分反感，在儿子保罗的名字后面

加上第二个名字：米歇尔。年轻的福柯反传统的方式更为激烈，索性把“保罗”删掉，只留下“米歇尔”。福柯对他的一位朋友解释说，他不愿再用他所厌恶的父亲的名字。福柯家是医生世家，祖父和父亲都是外科医生，当然要求福柯走这条路。福柯父母都有产业，家境富裕。福柯一家不信仰任何宗教，但他们恪守传统。每周日都去教堂作弥撒。米歇尔·福柯在一次采访中甚至说他家是反教会的。他本人更加厌恶宗教和那些善男信女。总之，这个家庭具有两种鲜明的倾向：严守传统和疏于信仰。

福柯在学龄前随姐姐一同上课。他利用这段时间学习识字，从小就显露出孜孜求学的渴望和勤奋。在学生时代，福柯除数学外，法语、历史、希腊语和拉丁语的成绩俱佳，是每年“优秀奖”的当然得主。一位历史老师对福柯影响很大，甚至是决定性的。他不仅使福柯迷上了历史，还把他的犀利、准确的评论、丰富的知识和涌如泉水的思想传授给了福柯。这种治学优势伴随了他一生。福柯在中学毕业前夕，接触了哲学，开始读柏拉图、笛卡尔、帕斯卡尔、柏格森等人的著作。他的哲学老师赞扬他聪慧善悟，天赋过人。他说：“我把我所认识的学哲学的学生分为两类：一类，哲学对于他们永远是好奇的对象，他们向往宏大体系，伟大著作的知识；而另一类，哲学对于他们更多的是关心个体，关心生命的问题。笛卡尔代表第一类，帕斯卡尔代表第二类。福柯属于第一类。在他身上，人们可以感受到一种非凡的充满智慧的好奇心。”<sup>①</sup>然而，不幸的是这一切都发生在战争年代。一个幼稚天真的心灵被蒙上战争恐惧的阴影。这段艰难岁月给他留下始终不能忘怀的印象：“当我试图追忆我的印象时，最使我惊讶的是几乎我的所有情

<sup>①</sup> 埃里蓬：《福柯传》，法文版第26页。

感回忆都与政治形势密切相关。1934年，当陶尔斐斯总理被纳粹刺杀后，我感受到最初的恐惧，这不会错。这件事距现在已很遥远，但我还清楚地记得它给我带来的巨大震动。我想这大概是我第一次感到死亡的恐惧。我还记得那些来自西班牙的难民。我相信我们这一代的男孩和女孩的童年都是由这些重大历史事件造就的。战争的威胁便是我们的生存天地和空间。……这些事件给世界带来的影响远远超过了家庭生活的影响，它构成了我们记忆的质料，我说‘我们’，因为我敢肯定这一时期大部分男孩和女孩都会有相同的经验。我们的私生活受到了严重的威胁。这或许就是我为什么迷恋历史，迷恋个人体验和我们所亲身经历的事件之间关系的原因。我想这也是我的理论欲求的出发点。”<sup>①</sup>

父亲正为儿子安排好学医的道路，可热爱历史和文学的儿子与父愿相违，不惜父子决裂。福柯在母亲的帮助下报考了巴黎尤里姆街的高等师范学校，时年17岁。1945年，他迁居巴黎，来到亨利四世中学高师文科预科班学习。这是他一生中重要的转折点。在此期间，他遇上了教授哲学的让·依波利特，使他又迷上了哲学，迷上了黑格尔。这个迷恋历史的人第一次因哲学的诱惑而眼界大开。依波利特向他展示一种记载历史并讲述理性向其未来探索进程的哲学。整个历史，所有有意义的历史都被包容在内。依波利特无疑是福柯命运中具有决定意义的启蒙者。后来福柯在高师的毕业论文题目就是《黑格尔〈精神现象学〉中的历史先验性的构成》。1946年，福柯考入高师。但他孤独古怪乃至病态的性格难以适应寄宿学校的集体生活方式，与其他人的关系十分紧张。除此以外，高师本身也是一个病发区，是所有最荒谬、最古怪的行为的发源地。高师首

<sup>①</sup> 载《回声报》，1983年秋第5页。

先要求学生出类拔萃，不同凡响。凡是以独树一帜为目的或为锦绣前程而采取的一切手段在这里都无可厚非。大家都以最丑恶的方式自我表现。每个人都有神经官能症。在这种情况下，福柯把自己封闭起来，只有在嘲笑别人时才走出孤独。他无情地讽刺别人，全方位地对他人展开猛烈冲击，因而成为众矢之的，被视为半疯。大学期间，他曾有过几次自杀企图和自杀未遂的经历。他的一位朋友证实，他一直被自杀念头所困扰。而校医则认为他的这些心理障碍来自同性恋的失败体验和压力。

如果说福柯是一个怪癖、难以相处的人，那么，他同时也是一个学习勤奋、埋头读书的人。他的文化素养、工作能力、广博兴趣使他在同学们眼里成为不同凡响的人物。当时，路易·阿尔都塞的名字在拉丁区以外还无人知晓，但在学生们中间已享有很高威望。这位哲学辅导教师看中了福柯的才能，同他建立了友谊，并把他带入马克思主义学说的大门。福柯在1947年上一年级的時候，就有加入共产党的念头，三年后才如愿被高师学生拥戴为核心。1950年，福柯通过大中学教师资格考试。这时福柯热衷于弗洛伊德的精神分析。他在索邦大学获得哲学学士学位后，又着手攻读心理学学士学位。为此，他专门到文学院听丹尼尔·拉加斯讲授的普通心理学和社会心理学，还到科学院听心理生理学课程。1949年，福柯获得心理学学士学位。1952年，又获得精神病理学学位。在心理测试专家雅克琳娜·韦尔道的帮助下，福柯学会了一些心理学的实验技术，经常给自己和别人进行罗尔沙赫（Rorschach）试验。因此他经常有机会接触精神病院和精神病人以及监狱和犯人，这对他以后的研究具有重要意义。初入社会，福柯便置身于两种监禁形式之中：对疯病患者的监禁和对罪犯的监禁，置身于那些被“察看”、“检查”、“验证”的人们之中。与此同时，他还狂热地阅读海德格尔、胡塞尔以及梅洛·庞蒂的著

作，翻译了瑞士存在主义精神病学家路德维希·宾斯旺格尔的《梦与存在》，并写了一篇长序。1953年，他写了《1850—1950年心理学大观》一文并完成了自己第一部著作：《精神病与个性》。

米歇尔·福柯在去里尔大学任教之前，在巴黎高师教授心理学，这是路易·阿尔都塞的安排。从1951年至1955年，他每周一晚上讲课，听课的人很多。雅克·德里达回忆说：同许多人一样，我佩服他的口才。他的善辩、权威和睿智给我留下深刻印象。福柯虽然入了党，但他不是政治活动的积极分子。1955年，他退出共产党。

1952年10月至1955年6月，福柯在里尔大学教授心理学和心理学史。在这里，他第一次遇见了吉尔·德勒兹和雅克·拉康。通过阿隆的介绍，他还认识了音乐家让·巴拉凯。音乐使福柯同他接受的文化价值观发生决裂。他与巴拉凯的关系起初只是友谊，后来渐渐发展成狂热浓烈的恋爱关系。这种同性恋直至因巴拉凯的绝交而告结束。

在朋友的帮助下，福柯在瑞典找到了一份法语外籍教师的工作，并于1955年8月赴任。福柯在很久以后解释他离法原因时说：“我一直难以适应法国社会、文化生活的某些方面，这就是我离开法国的原因。他还说：当时，瑞典被认为是更为自由的国家。他在瑞典最值得庆幸的是结识了乔治·杜梅泽尔。福柯把这位伟大学者视为严格与毅力的楷模，兴趣广泛，注重考据的楷模。他对福柯思想发展的重要作用不容质疑。福柯曾在《精神病与精神失常》一书的前言中明确指出：“杜梅泽尔先生是我要感谢的第一个人。没有他，这本书是不能完成的”。<sup>①</sup> 杜梅泽尔与福柯的交往是持续了近三十年的没有阴影，

<sup>①</sup> 福柯：《精神病与精神失常》，1961年序言。

没有裂痕的持久友谊，是导致福柯思想方法变化的主要原因之一。

一位宗教历史学家如何能启迪福柯的精神病史的研究呢？福柯解释说：“通过他的结构观点。他运用结构的观点分析神话，我也试图发现经验的某些结构化的标准，而经验的图表可以通过不同层次的变化被表现出来……是他教会我以完全不同于传统注释的方法或语言学形式主义的方法分析话语的内在结构。是他教会我如何描述话语的演变以及它与结构的关系。”<sup>①</sup>这期间，福柯还与罗兰·巴尔特建立了友谊。但因两人在知识和个人方面的竞争使他们之间的冲突多于和睦。

1958年，福柯到华沙开办法国文化中心。后因卷入一个复杂事件，不得不提前离开波兰。他追寻萨特在战前走过的路，希望到德国大都市住一年，他选择了汉堡。在这里，他结识了阿兰·罗布-格里耶。

在5年的漂泊中，有两件事值得注意：一是福柯远离影响法国政治的一切社会变革：学生工会运动，共产主义影响，阿尔及利亚战争等；二是他完成了哲学博士论文。1961年，他的博士论文的主论文《精神病与精神失常》一书和副论文《康德的〈人类学〉》的译文和引言出版。1962年秋，福柯顺利通过论文答辩。《精神病与精神失常》还获得国家科学研究中心颁发的优秀论文奖。

1960年至1966年，福柯在克莱蒙·贾朗大学任心理病理学教授，参与了当时牵动人心的大学改革方案——著名的“富歇改革”——的制订工作。在这时期，福柯被视为反共分子。自从他离开共产党，特别是去过波兰之后，他对所有与共产主义相关的东西，无论亲疏，都怀有刻骨仇恨。但他不属于任何

<sup>①</sup> 见《世界报》，1961年7月22日及《话语的秩序》第73页。

党派，也不参加任何政治活动。大学里的人把他视为纨绔子弟。他专心写作《词与物》和《临床医学的诞生》。从他的课程能窥见他在七十年代后出版的著作的雏型。他从性讲到法律，又从法律讲到性。他讲述的当代语言问题来自于他正在写作的《词与物》中的某些主题。1963年，福柯带有明显结构主义色彩的《临床医学的诞生》问世。这时，福柯开始了他的第二次恋爱。对象是他的助手丹尼尔·德费尔。他们的恋爱生活持续了近25年，直至福柯去世。德费尔对福柯的政治影响在福柯70年代的社会活动中起着重要作用。

1966年4月，福柯的《词与物》出版，获得巨大成功。印数逾十万册。一本哲学书能达到这样的销量实属罕见。一时间，福柯成为在报上被引用最多的人，成为一种“时髦”。人们在沙滩上读他的书，或者随身携带，把它摊开在咖啡桌上，以示博学。他的这一著作把他推入结构主义“四巨头”的行列。1966年9月，福柯到突尼斯开始了他第二次国外教学生涯，除讲课之外，他专心写作《知识考古学》，驰骋在陈述、话语的形成、规律性和策略等概念之中，陶醉于界定或确定这些概念的游戏之中。该书于1969年出版。

突尼斯的生活对福柯不仅意味着同时享受阳光的愉悦和哲学的艰难，还意味着政治再一次攫住他。突尼斯大学在1966年出现骚乱，原因是一名大学生因不买公共汽车票而遭到警察毒打。这件事成为导火索，抗议浪潮燃及各个学院。后来又因“六日战争”、“反犹暴乱”和“美国副总统访突”导致第二次动乱。大批学生被捕并遭殴打，其中不少是福柯的学生。福柯再也不能坐视，积极参加了保护和营救学生的活动。他后来回忆这段经历时说：“在我的生活中有过幸运，在瑞典，我看到了一个运转‘良好’的社会民主国家；在波兰；看到了一个运转‘不灵’的人民民主国家，我还看到了一个正值六十年代经

济振兴时期的德国，然后又看到了突尼斯，一个第三世界国家。我在那里生活了两年半。令我终身难忘的是我参加了声势浩大、群情激昂的学生动乱，比在法国发生的事件还早五周。”

1968年秋，福柯告别了他热爱的阳光和大海，回到法国。而这以后，除几次短暂的旅行外，他没有再离开法国。他被调到新建的万森大学任哲学教授，掀开了他参加左派活动的序幕。

福柯在万森度过的两年在他的生活、事业和写作中具有重要意义。“一件放在海底的潜水服，被暴风雨突然掀到了岸上”，这是他对自己重新投身政治的形容。尽管这时福柯在政治上发生了很大变化，但他的学术活动还明显带有理论倾向性和他从前的风格。

1970年12月2日，米歇尔·福柯终于入选法国大学机构中最神圣的机构：法兰西学院，担任思想系统史的教授，时年43岁。他在第一节课堂上发表的讲演就是后来的著名的《话语的秩序》。他本想自己的一生要在从一个职位到另一个职位的无休止的变动中，在从一个城市到另一个城市的游历中度过；可现在，他被终生留在巴黎的心脏，留在知识殿堂的金顶之上。

对福柯来说，法兰西学院的课程就是对他七十年代陆续发表的作品检验。法兰西学院的传统要求教授们必须在课堂上陈述一种正在进行的研究，“一种正在形成的科学”。福柯在这里陈述他的研究主题，完善他的思考假设。他后来出版的《监禁与惩罚》和《性意识史》各卷多出自这时的讲稿。

从1969年起，福柯开始扮演知识分子活动家的角色，呈现出另一个与法兰西学院教授截然不同的福柯，一个参加游行示威，到处发表演说，参加战斗和批评的福柯。为了揭露现代司法和监禁体系的罪状，福柯发起成立监狱情报组。他号召：

“我们要求弄清何谓监狱：什么人进去，怎样和为什么进去，监狱里发生的事情，犯人和看守人员的生活，牢房、食物、卫生如何，内部规章、医疗检查、劳动车间如何运动，如何出狱，和在我们的社会中成为一名出狱人员意味着什么。这些情况不是我们在官方报导中所能找到的。我们应该向那些因种种理由进过监狱或是同监狱有联系的人了解。”福柯根据这些经验写出了《监禁与惩罚》，该书于1975年出版，这是他最好的一部著作。在这部著作中，他转移了自己战斗的岗位，不再站在监狱的门口，而是走上监狱历史研究的舞台。

此外，他和萨特一起发动了“反种族主义”的斗争。他支持“巴勒斯坦人的斗争”。他同毛主义者一起，同共产党人联手提倡建立“民众法庭”。他和莫里亚克<sup>①</sup>、伊夫、蒙当等社会名流一起营救被判处死刑的青年人。难怪法兰西学院的教授们惊叹：我们都干了什么？他们对福柯这种叛经离道的作法大惑不解。但历史告诉我们有许多个福柯，甚至有成千个福柯。“无论在他生前还是死后，他都是人们验证比较乃至质疑的对象。”<sup>②</sup>

他在这一时期完成了《监禁与惩罚》、《性意识史》。同研究精神病史一样，福柯要亲自研究监狱史、性意识史，这构成了他的历史实践。他不满足于只阅读那些对这样或那样的问题和这个或那个时期的描述性研究成果，他要自己来探究，要通过历史来讲述他的哲学。福柯的这两本书获得极大成功。然而，成功也会带来不良结果：它把福柯带入一场危机，一场个人的也是思想的危机。福柯曾在出版《性意识史》时公布了一系列他要完成的书，但这些书如石沉大海。他的视野太广阔，

<sup>①</sup> 弗朗索瓦·莫里亚克（1885—1970）——法国作家。

<sup>②</sup> 冈奎莱娃在《哲学家福柯》讨论会上的开幕词，1988，1，9。

他关注的主题太繁多，使他苦恼不堪。他承认是要把这本书作为照明弹先抛出去，以不断暗示以后要发表的著作。这样做很不慎重，而且风险很大，这风险被福柯不幸言中。围绕这部作品出现了许多争论、误解乃至歪曲。

1984年6月，福柯昏倒在家中，被送进医院。他在病床上仍拼命地工作，修改《性意识史》的后两卷《快感的享用》和《自我呵护》。医生对福柯进行了全面检查。据福柯1983年11月写下的日记记载，他已知道自己染上了爱滋病。1984年6月25日，法国广播电台和电视台播发了米歇尔·福柯去世的消息。整个法国知识界为之愕然。

## 二、精神病考古学

依波利特在1955年的一次讲座上说：我坚信这样的观点：精神病——从更深的意义上讲是精神错乱——研究是人类学，人的研究的中心问题。精神病院是那些不能在人际环境中继续生活的人的避护所。因此，它也是一条间接了解这个环境及其不断给正常人提出问题的渠道。从《精神病与精神失常》的中心主题上看，依波利特的观点对福柯在精神病话语中的开拓有着重大启示意义。福柯对于精神病患者的兴趣甚于精神病学者。他关注医生与病人之间的关系，理性同理性所涉及的精神病之间的关系。这是福柯写作《精神病与精神失常》的契机。他不是要写一部精神病科学的发展史，而是要写一部精神病得以产生的社会契机、道德、想象等背景的历史。他认为至今，尚不存在关于精神病的客观知识，只有一些用科学类比术语表达的有关精神错乱的经验。

福柯在前言中陈述了他的总体计划。该书的原名是《精神病的另一种表达形式》，取自法国思想家帕斯卡尔语录中的一

句话。后来福柯把它用作前言的开头语。

帕斯卡尔说：“人之成为疯子竟如此不可避免，以致疯到以疯病的另一种表达方式来证明自己没有疯。”陀思妥耶夫斯基在《作家日记》中写道：“人不是靠监禁自己的邻居而信服自己的理性的。”我们应该讲述精神病的这另一种表达方式的来龙去脉——通过这种方式，在监禁邻人的至高的理性活动中，在非精神病的毫不留情的语言帮助下，人们相互交流、了解；于驱魔尚未最终在真理的王国中确立之前，于它尚未被反抗的激情割舍之前，我们要重新寻找驱魔发生的时刻。我们应该努力将这精神病史的零度融合到历史中去。精神病在历史中是未分化的经验，是尚未分享自身天赋的经验。应该从其发展曲线之起源开始对这“另一种表达方式”进行描述，这种方法贯穿其活动，它弃理性和精神病于不顾，使它们从此成为外在的，对任何交流都绝无反应的，彼此间完全绝缘的事物。”<sup>①</sup>

为了能够置身于这个领域，福柯一开始就提出应该放弃对终极真实的依靠，即摆脱当代心理病理学所确立的观念：“一旦划分精神病的举动在重新恢复的清醒中完成，这种划分就不是一门已被确立的科学，而是一个建构成分。”<sup>②</sup>医学的种种范畴将疯子与其疯病隔离开来。疯子和有理智的人之间不再交谈：“他们没有共同语言，或勿宁说他们不再有共同语言：作为精神病的疯病形式，在18世纪末可以作为中止对话的证明，它导致已经造成的分离，它把所有这些未说完的话归于遗忘，这些话并无句法，结结巴巴。精神病和理性正是在讲这些话时进行交流。精神病学的语言是理性有关精神病的自白，它只有在对方的沉默中建立。”接下来是经常被人引用的绝妙声明：“我并不打算研究这种语言的历史，而是要研究这种沉默的考

①② 《精神病与精神失常》，前言 P1—4。

古学”。<sup>①</sup>

中世纪末，麻风病在西方世界销踪匿迹。然而，麻风病这样神奇般灭绝并不是医疗长期实践的结果，而是隔离措施的自然结果。还因为十字军东征切断了东方传染病源。麻风病绝迹，麻风病人不复存在，但麻风病院却留了下来。17世纪，在同样的地方，这种隔离模式再次出现：穷困的流浪汉、罪犯，精神失常者被关了起来，取代了原先麻风病人扮演的角色。精神病重新带来新的恐惧。西方人视之为一种罪恶。他们对精神病人采取了比对麻风病人更加残酷的隔离和驱逐措施。

隔离和驱逐的最常见的方式是把精神病人装上“愚人船”，送到大海之上，象驱魔一样把他们放逐远方。欧洲有些地方还专门为他们建起了“愚人楼”或“疯人塔”。把疯病人交给大海，既可一劳永逸地确保他们不再回来，达到监禁隔离的目的，还可以起一种“净化”作用：一旦他们到了海上，每个人都可能一去不返。病人登上愚人船，意味着奔向另一个世界。

中世纪，精神病和精神病人成为文学艺术作品的主要表现形象。人们对精神病和精神病人既恐惧又好奇，似乎它们是人性的不可分割的组成部分。人们在惧怕和隔离精神病时，又试图通过它去探求人性和世界的真实性。作家和艺术家赋予疯病人以超过精神健全的人的洞察力。他们常被指定担任预言家的角色。

1656年发布的在巴黎建立总医院的法令掀开了“大监禁”的序幕。精神病人同乞丐，穷人，失业者，囚犯关押在同一个地方。当时，每一百名巴黎市民中就有一人为此被监禁。从此，精神病与监禁结下不解之缘。所谓的总医院其实并不是一个医疗机构，它更象一个具有半司法权和行政权的实体。它可

<sup>①</sup> 《精神病与精神失常》P1—4页。

以在法院之外对各种事情进行决策，裁判、乃至执行判决。它配有火刑柱、镣铐，监狱和地牢。整个理性时代笼罩在监禁、压抑的气氛中，就连精神病的定义也总是取决于社会上层人士。所以，精神病不是一种事实，而是由掌权人做出的一种判断。

然而，精神病人在监禁的世界里占有非常特殊的位置。他们的地位不完全等同于其他囚犯。对他们最初的认识来自于对兽性的理解：精神病是人类兽性的表现。精神病人因其兽性表现而能承受生活中的各种痛苦。所以，不服管教的动物性只有通过严格的纪律和残酷的手段才能被制服。在那个时代，精神病人不被看作是病人，而被看作是危险的怪兽。

后来，人们的认识逐渐转移到心理上来，认为精神失常是欲望所致，是无力控制或节制自己激情和谵妄的结果。由此才产生种种色情的狂乱、令人厌恶的行为，各种堕落的嗜好，由悲伤引起的忧郁和由于克制自己而在自己体内激起的骚动等等。这些肉欲的罪恶导致精神病的发生。确实，在18世纪以前很长的一段时间里，激情、谵妄和癫狂是紧密相关的。精神病有两种层次，一种是人们看得见的，在一个人身上发生的无根据的忧郁症，一种是人们看不见的，依赖推理能力的。所以说，存在着使精神病成为真实的东西（无可辩驳的逻辑，组织严密的推理）和使之成为真正精神病的东西（它的本质，它的各种表现和特殊形式以及谵妄的内部结构）。这种认识无疑是进一步的。但病人与医生的真正关系直至19世纪下半叶才被确定下来。只是在弗洛伊德创建精神分析学之后，精神病才被当作一种精神疾病得到应有的治疗。

1794年法国大革命后，比奈尔<sup>①</sup>宣布改革总医院，打开

<sup>①</sup> 比奈尔：法国医生（1745—1826）。

精神病人的手铐脚镣，把他们从地牢中解救出来。改革后的医院是一所四周有高墙围栏，但窗上无铁栅，无铁丝网的收容所，病人在里面没有身陷囹圄的感觉。对病人的治疗活动由此开始。当时，宗教是整个治疗活动的一部分。不管是何种情况，精神病人被认为还有部分理性。因此，宗教和道德可以从外部施加影响，以使精神失常得到控制和康复。这种鼓励用宗教告诫影响病人的思想，被认为是治疗病人的一种疗法，具有重大意义。

在该书的结论中，福柯又转回到文学艺术作品和精神病的关系上来。精神病既是连接时代的纽带，也是划分时代的界限，既与司法、医学、宗教有关，也与文学艺术相联。在萨德（Sade）、戈雅（Goya）以后，非理性在现代世界艺术作品中已占有决定性的地位。无论何种艺术作品都包含了既凶险又压抑的内容。因为人类的精神病产生的后果无一不是本性的表露或复活。塔索写疯狂、斯威夫特写忧郁，卢梭写谵妄，尼采写思想崩溃。这些作品代表着它们的作者，代表着他们的虚无和悲剧。

《精神病与精神失常》有三个主要思想来源。首先是黑格尔的辩证法。福柯在指出17世纪带来的变化时，具体指出精神病所受到的排斥和清除：精神病，一方面被至高理性所摒弃，一方面又被监禁，被封闭起来。他认为贯穿17世纪的“大监禁”就是精神失常和犯罪的亲缘关系产生的地方。那些社会下层，三教九流，性病和同性恋患者被监禁起来，更多地是为了惩罚和教训，而不是为医治。但福柯又说这种“大监禁”的作法不只起反面作用。它把这些人的价值不知不觉地推向精神病，建构了我们熟悉的经验领域。冈奎莱姆在他为这份博士论文写的报告中指出福柯的这种严谨的辩证法部分来自于他对黑格尔历史观的赞同和对其《精神现象学》的谙熟。其

次，它来自于杜梅泽尔的结构观点。福柯曾表示过没有他的这位恩师，他是写不出这部著作的。福柯认为精神病并非一个自然的事实，而是一个文明的事实。精神病在一个特定社会中永远是一种异样的行为，一种异样的语言。因此，他认为没有一部真实讲述它和对它进行迫害的文化史就不可能有精神病史。这就是福柯通过揭示布满灰尘的档案给我们指出的一个明显事实。这本书在一块宽大的记录调色板上展开，也正是在这个意义上它被称为“结构历史”，它将经济、机构、政治、哲学、科学等不同秩序联系起来。由此产生它们各自的意义。这种建立历史话语和描述它的方式在福柯后来的著作中得到更加深入和广泛的发展。从文化中的精神病场扩展到知识场、司法场和性场。米歇尔——塞尔（M·Serres）证实了福柯与杜梅泽尔之间的师承关系：“实际上，精神病史从未被理解为精神病学诸门类的起源和古典时代实证思想的预兆的研究……它侧重描述结构的变化，即能够符合空间的这个双重家族和事实上已经适合它的结构：分离性、联系性、融合性、基础性、相互性、排斥性的结构。”<sup>①</sup>由此，我们也能窥见这部书所具有的明显的结构主义思想的特征。最后，它还带有明显的尼采主义色彩。塞尔认为：“福柯的这本书属于古典悲剧（更宽泛讲它属于古典文化），如同尼采的方式属于悲剧，属于古希腊文化一样：它揭示潜伏在阿波罗阳光之下的狄俄尼索斯学说”。<sup>②</sup>

《精神病与精神失常》这部书的独到之处还在于福柯将被哲学家和精神病学的历史学家遗忘的历史资料重新置于更高级的哲学思考层次。正如人们所说，这部书是福柯未来著作的思想和资料基础。书中丰富的资料来自于福柯在乌柏沙拉大学图

<sup>①</sup> 米歇尔·塞尔：《Hermès……》第167页。

<sup>②</sup> 同上书第178页。

书馆找到的收藏家埃里克·沃伦大夫赠送给该图书馆的从16世纪到20世纪有关医学史方面的大量文献。它们几乎都是在1800年以前发表的重要文章。福柯发现这份宝藏后便开始系统开发整理。埃里蓬在他写的《福柯传》中，把福柯来瑞典和与杜梅泽尔相识看作是福柯一生中的重要事件。

《精神病与精神失常》在出版时曾几次遭到拒绝，出版后也遭到了冷遇。福柯特别抱怨哲学界和政治社会对此书不屑一顾。事实上，除少数人外，这部著作没有引起广大读者的关注，但仍有一些专家对它加以赞扬。米歇尔·塞尔说：“该书可能准确细致但非完全真实。因此，即便在逻辑论证中，在广博细致的历史考察中，也流动着一种深深的爱意，这并不是对卑微民众泛泛的人道主义之爱，而是一种近乎虔诚的爱。从这些人身上可以看出他与他们无比接近，是另一个他，所以这部书是一种呐喊”。<sup>①</sup>“这是一本囊括所有孤独的书”<sup>②</sup>。罗兰·巴尔特指出：“他（福柯）将‘自然’的碎片归还给历史，并且将一个我们视为医学的现象转变为文明的现象。”<sup>③</sup>冈奎莱姆说它是一部一流作品。阿尔都塞视之为一种尖端的前卫的研究。布罗代尔（Brandel）的话更为精彩：“这本绝妙的书试图把精神病作为一种特别现象进行追踪，追踪什么是文明的精神结构的神秘历程，……要进行这种艰难的追踪，需要一位全面的，集历史学家、哲学家、心理学家、社会学家于一身的思想家，……只有天才才能做到”<sup>④</sup>。罗贝尔·卡斯特尔（R·Castel）在一篇文章中说：“《精神病史》的第一个命运是成为一部提出学院式问题的学院式著作……。这部书的新颖之处首

①② 《Hermès……》第176。

③ 罗兰·巴尔特：《批评文集》，色伊出版社第168页。

④ F·布罗代尔：《艺术》第771—772页。

先表现在当时完全由知识界把持的认识论问题的范围中。福柯所沿袭的学术传统——布兰斯维克 (Brunschwig)、巴什拉 (Bachelard)、冈奎莱姆——要求确凿的科学话语的真实性及其在自反性的界限上的可能条件，科学的古典历史在此基础上作为一种纯精神产品的结合才得以发展……因此，在60年代中期，我们可以既把它当作一篇延续巴什拉和冈奎莱姆的认识论研究的大学博士论文来读，也可把它当作一种对洛特雷亚蒙 (Lautreamont) 或者安托南·阿尔托 (A·Artaud) 式的对禁止的黑暗权力的展示来读。这种异常的阅读方法赋予此书以独一无二的结构：一些人颇感兴趣，一些人愤恨不已，或者既感兴趣又愤恨不已。”<sup>①</sup>

对该书提出的批评大多认为其语言晦涩，过于追求文字效果。指责福柯凭寓意进行思维，把精神病拟人化：使形而上学浸入历史之中，把叙述变成了史诗。福柯在后来的《知识考古学》中也承认自己的过失：“在《精神病史》中，对被认作‘经验’的东西花费了过多的篇幅并且令人费解。它想指出人们是多么容易接受历史的匿名和一般的主体。”<sup>②</sup>

### 三、人文科学考古学

在《词与物》之前，福柯还发表了《临床医学的诞生》。这是一部探讨科学话语的著作，一种科学考古学。但真正引起人们注意的还是《词与物》。它是福柯的成名作，也是一种详细讨论近现代人文科学的考古学。

每个时代都标有一个确定的文化潜在外形，一个使每个科

<sup>①</sup> 见 R·卡斯特尔：《实践的经历》第44页。

<sup>②</sup> 福柯：《知识考古学》，法文版第26—27页。

学话语，每个陈述产品成为可能的知识框架。福柯给这个“历史的先验知识”冠以“认识型”（épistème）之名，意即确定和限定一个时代所能想到的——或不能想到的东西——的深层基础。每种科学都是在某个“认识型”的范围中求得发展，因而也就与其他同时代的科学发生联系。文艺复兴时代的知识型是“相似”（resemblance），从古典认识型中发展起来的三个知识领域是普通语法，财产分析和博物史。到了19世纪，这三个知识领域让位于另外三个知识领域，它们在那时建立起来的新框架中找到它们的形成地点：语文学、政治经济学和生物学。福柯指出作为知识对象的人的形象如何在这些知识领域的制订过程中存留下来：说话的人、工作的人、生活的人。

正是在认识型的全面再分配中，人文科学才找到自身形成的场地。但是，由于邻近性，它们失去任何一种达到真正科学结构的可能性：“它们不能成为科学”，福柯说，“因为只有这种与生物学、经济学或语文学‘毗邻’的状况才能使它们产生，人文科学只是这些领域的‘反射’。”<sup>①</sup>不过，正是这种矛盾损害着它们。它们在现代认识型中的考古学根源迫使它们宣称自己是科学的：“西方文化以人的名义建构了一种必须由同一理性游戏构成的知识实证领域而不是科学对象的存在。”<sup>②</sup>

在普遍提出人文科学这个问题时，福柯对属于精神分析和人种学的位置给予承认，并赋予它们以一个“反科学”的独特结构：它们视其他人文科学为“逆流”，它们不停地驳斥在人文科学中建立和重建其实证性的人。我们可以用列维—施特劳斯描述人种学的话来形容这两门学科：它们分解人。在这两门反科学学科之下，或者不妨说在它们旁边，还有一个危及人文

① 福柯：《词与物》，法文版第377—378页。

② 同上书第378页。

科学建构并成为它的最有争议对象的第三者：语言学。“这三门学科把人展示给他们自己时，是要冒风险的，但也有助于人被了解。人的命运就这样从我们眼皮底下溜掉了。人的命运在这些奇特的纺锤上，被拉回到其诞生时的形式和其产生的策源地。然而，这是否是一种将它引向其终点的方式呢？因为语言学在涉及人本身方面没有超过精神分析和人种学。”<sup>①</sup>

这种赋予语言学的特权把我们引到福柯自 60 年代初以来不断在其关于文学的文章中提及的问题上来：“我们被一条更漫长和更不可预测的道路引向尼采和马拉美曾经指明的地点，当他们中的一个人问：谁在说话时，另一个人已经在这个词的本身中看到了答案的闪现。”因此，语言的探索向两个领域展开：将思想形式化和在文化的另一极上将现代文学形式化的企图：“让当代文学因语言的存在而富于魅力——这既不是终点的信号，也不是激进化的证明：这是一种将其必要性扎根于这样一个形态的现象，一个呈现了我们的知识的整条脉络的十分广泛的形态。”<sup>②</sup>

语言学模式上的知识的形成和文学上的过激、极端、呐喊，这些当代文化既相违又相关的经验可能预示了一种标志人已走进知识认识型的终点。“不管怎样，有一件事是肯定的：人不是给人类知识提出的古老及常见的问题。当我们选取一个比较短的时期和一个有限的地理分割时——16 世纪以来的欧洲文化——我们或许可以确信人是其中的一个新发现。知识并不是长期默默激荡在人及其秘密周围。……人是一种发现，而我们的思想考古学能轻而易举地指明它的新近日期或许也能指

① 《词与物》第 390—393 页。

② 《词与物》第 393—395 页。

出它未来的灭亡”<sup>①</sup>。

从上面的概要中可以清楚地看到这样一条主线：“随着理性和科学的昌盛而来的是人类经验的枯竭。排斥无理性以建立自己的一统天下的理性不断遭到外界的打击。从尼采开始，理性和科学的不可一世的统治摇摇欲坠。人文主义大厦的裂纹日益明显。”<sup>②</sup> 福柯认为西方近代以来，人类已经失落了原始的单一含义，而分裂为语言、经济、生物的存在。人类已变成科学的对象，理性的奴隶和近代文明的异化物。原始意义上的人类已经死亡。福柯的“人类的死亡”的定言同尼采的“上帝的死亡”的警告一样惊世骇俗，从而奠定了他在法国思想界的地位。

福柯这本充满智慧的著作一问世，立即获得成功，声誉斐然。公众舆论一致认为它是当代最重要的著作之一。吉尔·德勒兹在《新观察家》杂志上说：“对于哲学产生了什么新东西这个问题，福柯的著作本身就是一个最深刻、最生动，也最令人信服的答案。我们相信《词与物》是一部关于新思想的伟大著作。”<sup>③</sup> 弗朗索瓦·夏特莱在《文学半月刊》上写道：“米歇尔·福柯的严密性、独特性和启发性是：在人们阅读他的新作时，不可避免地对西方文化的过去有一个全新的观察，对它现时的模糊性有一个更清晰的概念。”<sup>④</sup>

《词与物》的成功，部分取决于它出版时的文化氛围：1966年是“结构主义”与存在主义之争的顶峰。这个争论首

① 《词与物》第398页。

② 参见阿兰·谢里登：《米歇尔·福柯——求真意志》，英文版第80—81页。

③ 参见吉尔·德勒兹：《人，痛苦的存在》载《新观察家》杂志，1966年6月1日。

④ 弗朗索瓦·夏特莱：《这个捉摸不定的自恋者》载《文学半月刊》，第2期1966.4.1。

先由克劳德·列维—斯特劳斯向萨特对法国思想界二十年的统治提出挑战。他的著作《结构人类学》（1958年）成为结构主义这个新哲学潮流的宣言。他在《野性的思维》（1962年）中抨击了萨特，从而挑起这场风靡全球的争论。有许多人把它看作是一种“解放”，带给人们一种洞察思想活动的新方式。从60年代初起，所有思想方面的杂志都在谈论结构主义。结构主义的马克思主义、反马克思主义的结构主义、结构主义的存在主义、反存在主义的结构主义等等。在思想界的各个领域，人人都被迫选择一种立场或表明自己的立场。当时的法国就处于这样一种文化混乱的局面。因此，《词与物》首先是对存在主义现象学的拒绝和摈弃，是一种“决裂”的宣言。在许多了解结构主义与存在主义之争的人们眼中，它首先被看作是一本战斗的书，其次才是一本哲学书或一个新方法的论证。很明显，无论福柯自己愿意不愿意，他已被列入结构主义的银河系。

存在主义领袖萨特当然对此不能坐视。他批评说：“历史是他（指福柯）明确拒绝的东西。诚然，他的视野是历史的，他区分时代，分出前后，但是他用魔灯取代电影，用静止的连续取代运动。……马克思主义才是真正的靶子，它意味着建立一个新的意识形态，即资产阶级所能建造的抵御马克思的最后堡垒。”<sup>①</sup>

在《词与物》引起的所有反应中，有一种反应立即引起福柯的兴趣，这就是勒内·马格里特的一封信。这位画家给他提出了一些有关“相似性”和“类比性”概念的意见，并附上一系列图片，其中一幅是《这不是一只烟斗》的复制品。福柯很受启发，也十分钟爱这幅画，他写信求救。他们之间的信函往来的最终结果是福柯写出了《这不是一只烟斗》这本小书。

---

<sup>①</sup> 《让-保尔·萨特的回答》，载《弓》杂志第30期1966年。

#### 四、知识考古学

福柯在《知识考古学》的封底上的一段话中解释了他写此书的意图：“这是不是对我在以前写的书中所想做的事情的解释呢，因为在那些书中存在许多模糊不清的东西。不仅仅是这样，也不完全是这样，而是要走得更远一点，如同通过新的一圈螺旋，再回到我所从事的研究上来：指出我所言及的领域，测定使这些研究成为可能的空间，以及其他一些也许我永远不可能测定的东西。简言之，赋予‘考古学’这个我未曾充实的词以意义。……在思想史试图通过辨读本文显示思维的秘密运动的地方（它的缓慢的进展，它的斗争和反复失败，它周围的障碍），让‘已说出的东西’层层显示出其特殊性：它们出现的条件，它们并合和连接的形式，它们的转换规律和区分它们的不连续性。已说出的东西的范围就是人们称之为‘档案’的东西，考古学就是对它们进行分析。”<sup>①</sup>

《知识考古学》一是要做出方法论上的结论，二是要归纳出分层成分的理论：可陈述物和可见物，话语形成和非话语形成，表达形式和内容形式。首先，福柯宣布他只注重陈述，他要置身于一种对角线的形式中。这种对角线的形式可使那些人们在其他地方不能领悟的东西暴露无遗，这东西就是陈述。比如：偶然勾画出来的某个字母系列或者用打字机键盘上的字母顺序复写出来的某个字母系列。打字机的字盘不是陈述，但列举在打字机教程中的 A、Z、E、R、T、这一字母系列却是法国打字机采用的字母顺序的陈述。这样的增加不具备任何语言学的规律结构，但是，它们是陈述。

<sup>①</sup> 福柯：《知识考古学》，伽里玛出版社 1969。

福柯认为陈述在本质上是稀释的。它离不开稀释性的空间。在陈述的范围里，不存在可能或潜在的东西。在这里，一切都是实在的，并且全部的实在性都在这里表现出来。这里是被表现物的天下。陈述可以相互对立和分成层次等级。陈述还具有规律性：不能将陈述与其所包含的特殊性的反射混为一谈。陈述与贯穿这些特殊性的毗邻的曲线状态融在一起，特别是与这些特殊性的分配和复制场的规律融在一起。陈述既不反射任何的我思，也不反射使它成为可能的先验主体，既不反射“我”这个最先说出（或者最先重说出）它的人，也不反射保留、宣传和重新分割过它的时代精神。对于每个陈述来说，都存在着许多主体的位置。这些位置是多变的。然而正是由于不同的个体都可在任何一种情况下占据这些位置，陈述才成为一种并合性的特殊对象。依据这种并合性，陈述可以保留，传播或者重复。

福柯进而指出在一个陈述的周围，有三种空间层的环路。第一种是侧位空间，这是一个合作或毗连的空间，由构成同一群体的另一些陈述组成；第二种是对应空间，它涉及陈述的关联，这不再是同其他陈述的关联，而是同陈述的主体，对象及其观念的关联；最后一种是补充空间，或者说非话语形成的空间（制度、政治事件，经济实践和过程）。一种制度本身就包含着陈述，反过来讲，陈述也反映一定制度范围，没有这个范围，出现在陈述上的对象不仅不能形成，就连言及这个位置的主体也无法形成。这就是话语与非话语范围的关系。

福柯精辟阐述了结构与陈述的关系：“只要我们直接将历史同结构对照，我们就可以认为主体保留着某种意义，这种意义被看作是组成，收集和统一的活动。但是当我们将‘时代’或者历史形成看作是增加时，此法便不再灵验。这些增加超出了主体统治的范围，也超出了结构统治的范围。结构是命题

的，它是有合理的特性，可为某一精确限定的范围所规定，它形成一个同质系统，而陈述却是一种可以横跨这些范围的增加。它“与结构和可能的单位的范围交叉，并且以具体内容将其显现在时间与空间中。”<sup>①</sup> 陈述是一种原始的匿名的功能。这种功能只让主体作为派生的功能存在于第三人称中。

所以，考古学“不试图绕过词语性能以便在它们的身后，或者在它们的明显的表层下面，发现某种隐藏的成分，某种隐藏在它们身上，或者已经通过它们流露出来，但不是被说出来的隐秘意义。”<sup>②</sup> 考古学乞灵于“存在着的语言”，“可见物”，“可陈述物”，它要追踪系统，横跨层次，超越界限，永不满足于根据横维或纵维来展示现象和陈述。它应建立一条横跨线，一条对角线。考古学不一定要参照过去，因此，它是现时的。它是一种陈述的分析，一种话语的分析。

布雷赞扬福柯：“他创建了一个崭新的维度，我们可称之为对角维度，它不仅是平面，而且是空间的点，整体或者形象分配的类型。”<sup>③</sup>

吉尔·德勒兹 1970 年在《文学评论》杂志上写了两篇闻名遐迩的论述《知识考古学》的长篇文章：《一位新型档案员》、《沉淀层或历史的形成：可见物和可陈述物（知识）》。在第一篇文章中，德勒兹不无感慨地写道：“城里人称他为一个新型档案员。然而，这种称呼对他是否合适？是否符合他本人的意愿？一些怀恨他的人认为他是一种工艺学，一种结构技术至上论的新代表，而另一些视其愚蠢为诙谐风趣的人们则认为他是一个地道的希特勒的走狗，或者至少亵渎了人权（人们不会原

① 福柯：《知识考古学》，法文版第 259—266 页。

② 《知识考古学》第 143 页。

③ 参见布雷：《学徒笔记》，色伊出版社第 372 页。

谅他宣告“人的死亡”)，还有人说他是一个模拟器，但他既不倚靠任何宗教经典，也不援引伟大哲人的至理名言。相反地，也有一些人说：一个新生事物，全新的事物在哲学中诞生了，并认为这部著作具有节日清晨般的魅力，尽管这是它所要避免的。”<sup>①</sup>

福柯是怎样看待这本书的呢：“这项研究不应对人们可以在《精神病史》、《临床医学的诞生》，或者《词与物》等书中所能读到的东西作重复和详细的描述。它在很多方面与它们不同，其中亦不乏一些修正和批判。总的来说，在《精神病史》中对被认为是“经验”的东西花费了过大的篇幅，并且令人费解。……在《临床医学的诞生》一书中，我多次试图使用结构分析，但使用这种分析可能会回避想提出来的问题的特殊性和考古学特有的层次。最后，在《词与物》这本书中，由于没有在方法论上作明确的规定，致使人们认为我们是在进行文化整体性的分析。……于是，我采用了小心翼翼，步步回头的方法来写这本书：因为每时每刻，本书都在拉开距离，建立自己的方法，摸索着接近自己的界限，与它不想说的东西碰撞，并为确定自己的路线挖沟开路。这本书每时每刻都在揭示可能的含混现象，拒绝研究本身的雷同，而且有言在先，即：我既非此亦非彼。”<sup>②</sup> 后来，福柯又提到《词与物》及《知识考古学》是他在“形式主义”时期写成的著作，他不喜欢它们。

福柯在竞选法兰西学院思想系统史教授时写了一份关于自己学历和资历的报告。在这个报告中，他概括了他的《精神病史》、《临床医学的诞生》、《词与物》和《知识考古学》研究的思想逻辑。由于这份资料现已无法找到，所以十分宝贵，值得

<sup>①</sup> 吉尔·德勒兹：《福柯》，子夜出版社第11页。

<sup>②</sup> 《知识考古学》第26页。

在此长篇援引：

“在《古典时期的精神病史》中，我希望确定人们在某一时代所能掌握的有关精神病的知识。当然，这种知识表现在确定和区分不同病理学类型并试图诠释它们的医学理论中。人们可以在舆论现象中看到它的出现——精神病人在以他们为中心的轻信游戏中和人们在戏剧和文学中表现他们的方式所引起的这种古老的恐惧感。其他历史学家所作的分析也不时地成为我的向导。但我觉得还有一个维度没有得到开发：应该探索精神病人是怎样被确认、被隔离、被社会抛弃、被监禁和被治疗的；专门用来接收他们、收留他们、有时还需治疗他们的是什么样的机构；他们的精神病是通过怎样的审定被确定的；依据什么标准、什么方式来抑制、处罚或医治他们。简言之，精神病人在什么样的机构和实践的网络中能同时被接收和确定。不过，当人们检验这个网络的功能和人们在当时对它作的说明时，它便显得非常贴切和妥当：每一种具体和确定的知识都出现在它身上。因此，我的研究对象被确定下来：被这些机构的复杂系统包围的知识。方法也被确定下来：与其象人们表现的那样，只在科学图书馆中寻觅，不如去拜访那些包含法令、规章的医院或监狱的记录、案例汇编的档案。我就是在阿尔兹纳尔图书馆或国家档案馆里分析这种知识的，它的可见躯体不是理论或科学的话语，也不是文学，而是一种日常的和经过调整的实践。

“然而，我认为精神病的例子不十分切题。在17和18世纪，心理病理学还十分幼稚，人们难以将它同普通的传统舆论游戏区分开来。我以为临床医学在它诞生之际，就以更准确的术语提出了这个问题。在19世纪初，临床医学事实上已经同一些已建立的和正在建立的科学诸如生物学、生理学或者病理解剖学联系起来。但它另一方面又同一个机构的整体如医院、

救护单位、教学诊所，还有一些实践如管理调查相关联。我想弄清一种知识通过什么方式得以在这两种测定之间产生、转换和发展，同时又为科学理论提供新的观察领域，新的问题，以及从未发现过的对象，而科学知识又是怎样反过来被引进这种知识之中，获得确诊和伦理规范的价值。医学的应用不局限于在不稳定的混合物上组合一种严密科学和一种模糊传统。它被构思成一个知识系统，具有自身的平衡力和独特的协调性。

“因此，我们可以接受一些知识范围，它们不能完全等同于科学，但也不属于普通的伦理习俗。于是，我在《词与物》中尝试一种逆向试验：中和实践和机构这两个方面，但又不放弃有一天回到这上面来的计划，考察某一特定时期中的若干此类知识（博物学分类、普通语法和 17、18 世纪的财产分析），并对它们进行逐一检验以确定它们提出的问题，使用的概念和检验理论的类型。人们不仅能够确定每一个被逐一采用的领域的内在的‘考古学’，还可以发现它们彼此之间值得描述的一一性、类比性和差异整体。一个整体轮廓已显露出来：诚然，它还远不足以描述一般意义上的古典思想特征，但它却协调地组合了一个完整的经验知识区。

“因此，我面对两组完全不同的结果：一方面，我发现了‘被围知识’那种特殊的和相对自律的存在；另一方面，我记录下它们之中每一种知识的结构系统关联。核实是必要的。我在《知识考古学》中对它进行了扼要描述：在舆论和科学之间，我们可以识别一个特殊层次的存在，我们建议称它为知识层次，这种知识不仅形成于理论文本或经验文本中，还形成于实践和机构的整体中。然而，它又不是它们的纯一结果，只是半意识表达。事实上，它包含着一些自己特有的规律，由它们体现其存在、运转和历史的特征。对于某一范围来说，它们之中的一些规律是特殊的，而其他的规律在许多范围内都是相同

的，就是说有一些规律对某一时期来说是普遍的。总之，这种知识的发展和转换把握着因果性的复杂关系……。”<sup>①</sup>

## 五、权力考古学

《监禁与惩罚》是福柯探讨权力和权力机器的主要著作。它向我们展示了从古代刑罚中对犯人施以肉刑的制度到近代监狱制度的变迁。阐述了西方监狱的历史和监禁制度的演变，论述了西方社会从惩罚人体到控制灵魂的发展过程，揭示了西方社会的监禁结构。

福柯认为法国大革命前，肉刑一直是君主制度对弑君者公开执行的死刑。这类酷刑在法国大革命后被资本主义的惩罚制度所取代；对肉体的精巧复杂的驯服和历练形式取代了对肉体的惨不忍睹的蹂躏。这时，犯人的躯体可以逃脱酷刑的折磨，却无法摆脱权力的枷锁。“身体也直接包含于政治领域之内；各种权力关系直接控制它”。<sup>②</sup>这就产生了“身体的政治技术”。身体既是被奴役的对象，也是创造性的生产力，而“只有当身体既是劳动的身体又是受到统治的身体时，它才能成为有用的力量。”<sup>③</sup>

然而，只有先控制灵魂才能控制躯体。因此，资本主义法律制度的核心是惩罚灵魂而非惩罚肉体。在各式各样的灵魂惩罚中，心理学等学科在罪犯的审判和惩罚中逐渐成为主要手段。表面上，这体现了资产阶级的博爱和人道主义，但实际上，这是一种控制对象的“战略”转变。

① 福柯：《资历和研究》。

② 福柯：《监禁与惩罚》，法文版第30页。

③ 《监禁与惩罚》第30—31页。

18世纪，在英国和美国等地分别修建了一些“模范”监狱。这些监狱因试图以改造罪犯，来消除罪行为目的，而获得“模范”的殊荣。囚犯在严密的监视之下，接受一系列严格训练。由此可以看出资产阶级企图以严谨的手段和政治技术驯化囚犯的心态。

为了使囚犯在身体上接受驯化，在心灵上接受操纵，一整套监禁制度是必不可少的。这种制度需将个体视为控制改造的对象。它体现在囚犯所要完成的全部活动程序之中。监狱的这种监禁制度又扩散到社会上。工厂、学校、军营、医院等社会机构纷纷效仿。工厂的劳动和规章制度，学校的教学和考试，军队的纪律和训练，医院的治疗和管理都留下监狱制度的痕迹。这种制度在18世纪末出现的圆型监狱中达到顶点。它在施行监禁权力和严密监视方面比古代监狱的黑牢要高明得多。圆型监狱不仅是监狱的理想模式，也是权力机制的理想模式。

这种监禁模式被扩散开来，人们被抛进一个逃脱不掉的权力网络之中。这种监狱之外的社会监禁结构确保对人的真正拘留和永久监禁。西方社会不仅是由军队、警察所支撑，还是由这种微观权力所支撑。它是一种渗透于下层社会的权力，也是权力的主要形式。福柯从而得出结论，权力不属于任何个人，不可能被夺取或剥夺。权力的运作不是自上而下，而是自下而上。所谓权力集于政府、国家机器、君主的想法，其实是受到了蒙骗。即便人们摧毁了这些东西，也还是触动不了权力。权力关系的网络会立即在新条件下重现。

《监禁与惩罚》的副标题是《监狱的诞生》。1975年出版后，该书受到热烈欢迎。报刊、杂志以整版的篇幅介绍这本书，公认该书为福柯最成功的著作。其实，福柯最初写监狱的想法可以追溯到他写《精神病史》之前。当时，他正在考虑写一些有关巴士底监狱犯人的文章，并同出版社签了合同。出版

社的预告是这样写的：“疯子，米歇尔·福柯讲述从17到19世纪，从巴士底监狱到圣·安娜医院的通往黑暗尽头的旅行。”但这本书没有出版。虽然不能说这就是后来的《监禁与惩罚》，但它至少说明监狱同精神病一样，是他最为关注的主题。福柯在法兰西学院讲课时，也把注意力放在刑法问题。“我们想研究精神病和刑法之间关系的历史，刚有了想法，就碰巧遇到了里维尔的事件。”<sup>①</sup>福柯在《我，皮埃尔·里维尔，杀害了母亲、姐姐和弟弟》（1973）一书的前言中写道：“象里维尔案件这样的资料或许能够使我们对某种知识（如医学知识、精神病学知识、心理病理学知识）的形成和游戏，以及机构和机构特有的角色（司法预审、专家、被告、精神病犯人等）之间的关系进行分析。这些资料可以使我们破译权力、统治和斗争的关系，因为在它们内部，话语被建立起来，发挥作用。因此，这些资料可以使我们对话语进行分析（甚至是科学的话语）。这些话语既可以是只叙述事件，也可以是政治的，因而也是策略的。最后，我们还可以在这些资料中捕捉住如同皮埃尔·里维尔这样的话语所特有的失常权力，和某一战术整体。人们试图通过这些战术掩护它，容纳它，并赋予它以某个精神病或罪犯话语的结构。”<sup>②</sup>福柯的这种分析进而又向毗邻的领域延伸，把话语领域引入机构的范围，把话语的秩序引入社会的实践。其他有关法律、监狱的出版物也相继发表，如序言、文章、采访、辩论、讲话。在反对死刑的斗争中，福柯也同样积极参加，比如，1976年，他就拒绝同瓦莱里·吉斯卡尔·德斯坦一同进餐，因为后者不愿意赦免克里斯田·拉努西

---

<sup>①</sup> 福柯：《我，皮埃尔·里维尔杀死了母亲、姐姐和弟弟》，伽里玛·于列尔出版社1973年第9页。

<sup>②</sup> 《我，皮埃尔·里维尔杀死了母亲、姐姐和弟弟》第9页。

的死刑。

福柯对现代监狱和犯人以及监狱制度的了解来自于由他创建的“监狱情报组”的实践活动。福柯全身心地投入到这场运动中。他的政治活动主要体现在他反对司法的斗争中。它的直接成果是四期关于监狱的报告，其中第一期是一个单行本，题目为《不可容忍》（1971）。下面罗列出不可容忍的机构：法庭、警察、医院、精神病院、学校、军营、新闻、电视、国家。福柯在这本48页的小书的前言中说道：监狱情报组不想以犯人的名义来谈论形形色色的监狱。恰恰相反，它是要给犯人提供谈论他们自己和狱中情况的可能性。……法庭、监狱、医院、精神病院、职业医院、大学、新闻和信息机构，在所有这些机构和不同的面具后面，显现出一种压迫，而它的根源是一种政治压迫。被剥削阶级虽然总是能识别出它，从未停止过反抗它，但又不得不忍受它。

福柯在《解放报》上发表的一篇文章中精辟地指出：监狱的建立是为了惩？还是为了罚？为了惩，也许是；为了罚吗？绝不是！监狱既不意味着收容，也不意味着培养，它意味着一个“犯罪环境”的建立和强化。一个因偷窃几千法郎而进监狱的人在出狱后比一个老实人更有可能变成强盗。

同在《精神病史》或《临床医学的诞生》中的做法一样，福柯在《监禁与惩罚》中抛弃了哲学传统的正统文献，象一个侦探那样收集所需资料。他说：“资产阶级的直言不讳既不表现在黑格尔的著作中，也不表现在奥古斯都·孔德的著作中。在这些神圣化的著作旁，一种完全是有意意识的，经过组织和深思熟虑的战略明显地反映在大量的、不为人知的，构成某种政治行动实际话语的资料中。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 福柯：《牢房的酷刑》，载《世界报》1975. 2. 21。

当内部混乱导致“监狱情报组”解散时，福柯陷入了失落的绝境，吉尔·德勒兹在1986年发表的一次采访中这样说“福柯有一种一切付之流水的感觉。”<sup>①</sup>但他指出这种“冒险”，这种“经验”对福柯的重要意义，它检验了知识分子参与的新观念。高级价值不再是见诸行动的名义，取而代之的是对未被发现的现实的观察。指出不可容忍的东西和那些在不可容忍的情形下使之成为确实不可容忍的东西。德勒兹又补充说：监狱调研组还是一种“生产陈述”的方式。这就是为什么在他看来，并且与福柯本人所认为的相反，监狱调研组是一大成功：“现在有一个关于监狱的新陈述，它当然是由犯人表达出来，不过，有时它也由非犯人所表达，可它从前还可能是不能被表达的。”<sup>②</sup>

## 六、性考古学

《性意识史》包括四卷，其中第四卷因作者早逝成为遗作。第一卷《认知的意愿》是全书引论，主要介绍研究的对象，提问的方法和分析的手法。第二卷《快感的享用》探讨古希腊的性观念与性实践，以及产生这种做法的缘由。第三卷《自我的呵护》涉及在基督教限制快感前的几个世纪希腊罗马人的性道德。第四卷《肉欲的告赎》主要讲基督教前辈对性问题的严肃态度。

《性意识史》考察的不是一般意义上的性（Sexe），而是属于个人本能及其心理范畴的性意识（sexualité），它是指性的欲望、快感等与性行为有关的状态和实践。福柯认为性的观念是

---

①② 吉尔·德勒兹：《福柯及监狱》，载《现今的历史》第2期1986年春季。

权力运作的结果，也是权力运作的条件。性的传播与扩散取决于权力运作的相互作用。古代人对性有一个总体认识，他们主张制欲，但不是现代西方人那样的自我克制，而是一种自我呵护。制欲的目的是希望自己成为完美的人。他们关心的不是如何进行性行为，应该与什么人发生性关系，而是注重一个人能否把握自己的情欲。他们没有性倒错的概念。他们把性变成一种生活的艺术，一种养身之道。所以说，这是个肉体自我展示的时代。相反地，现代人把性变成了一种技术，使之脱离艺术，与权力联姻。他们强调婚姻，严格规定性活动的对象和方法。从此，性受到了严格的限制，深藏在家中，成为一种家族繁衍的功能。人们谈性色变，故作正经，而偏偏这种虚伪又被看成是品行端正的楷模，被人褒赞。17—18 世纪的性历史应该被看作是压抑的历史。

福柯在开始几页详尽阐述了这种“压抑假设”和由它繁衍出来的各种理论或政治表述。这是他所希望做的事吗？“探讨一个社会的状况，这个社会在一个多世纪以来一直在谴责自己的虚伪，不厌其烦地谈论自己的沉默，煞费苦心地说述自己说过的东西，谴责自己所运用的权力，并允诺要放宽那些使自己运转的法律。……我要提出的问题不是我们为什么会受到压抑，而是：为什么当我们说自己受到压抑时带有那样强烈的情绪？对我们最近的过去，我们的现在乃至我们自身带着那样深的仇恨，我们通过怎样的螺线才能够确信性被否定了，才能毫不掩饰地指出我们掩饰了性，我们使之沉默。可在此过程中，我们却用明晰的措辞来表达它，试图将它赤裸裸地展示出来，在其权力与作用的实证性中确认它。性与罪恶为什么会被这么久地联系起来，提出这个问题自然不是没有道理……。但是，我们也必须弄清为什么我们今天要为把性变成了罪恶而产生负

罪感?”。<sup>①</sup> 然而，拒绝承认这种“压抑假设”是一个明显事实并不意味着应该彻底推翻它。福柯不止一次地要求自己的研究既是历史的又是批评的，既是考古学的又是系谱学的：“这意味着在其功能和生存理由中界定支持我们人类性话语的权力——认知——快感制度。……它的目的不是要弄清这些权力的话语生产和作用是否导致表述性的真实性，或者与此相反，表达种种掩盖真实性的假话，而是要澄清既作为它们的载体，又作为它们的工具的“认知的意愿。”<sup>②</sup>

福柯感兴趣的是讲话的指令和这个指令掩饰自己的形式，是这种繁衍的历史，即建立这种指令的原则的历史，和对它所依赖的审定的历史，因为16世纪以来，性的话语表述已不是某种限制程序的牺牲品，而是从属于某种刺激机制：“认知的意愿没有在某一个不许解除的禁忌前停下步来，它执着地建构一个性科学。”<sup>③</sup> 我们势必发现：“只有在我们的文明中，官员们被雇来听取每个人的性秘密。”<sup>④</sup>

这种追溯时光的旅行把我们引向坦白和忏悔的基督教学说。“忏悔曾经是，今天仍然是左右有关性的真实话语生产的普遍模式。然而，它却经历了很大的变迁。它在很长时间里曾牢牢盘踞在梅罪的实践中。但是随着新教、反改革运动、18世纪教育学、19世纪医学的兴起，它逐渐传播开来……<sup>⑤</sup>”。福柯认为：“忏悔的影响广泛传播。它在法律、医学、教育中，在家庭关系和性关系中，在日常不起眼的琐事和最庄重的仪式中都起作用。有人忏悔他的罪行，有人忏悔他的罪恶，有人忏悔他的思想和欲望，有人忏悔他的往事和梦想，有人忏悔他的

① 福柯：《认知的意愿》，伽里玛出版社1976年版第13—14页。

②③④ 《认知的意愿》，第19—20、21—22、14页。

⑤ 同上书第84页。

童年，有人忏悔他的疾病和烦恼，有人维妙维肖地述说难以启齿的事情，有人既在大庭广众面前又在背地私下向他的双亲、老师、医生、爱人忏悔；有人既欢乐又痛苦地向自己忏悔那不可告人的事情，那些被人们写在书里的事情。人们忏悔——或者说人们被迫忏悔。当它不是自发的或者说是受着某种内在命令驱使的时候，它是被迫说出的，它被逐出灵魂或肉体。……就象最脆弱的人一样，最残酷的权力也需要忏悔。西方人已变成一种忏悔的动物。”<sup>①</sup>

忏悔同压抑一样，其本身是权力的一种方式。权力统治着社会的各个角落。在人类文明史上，禁止乱伦是文化的起始。而从人类开始禁止乱伦起，性欲就被权力的网络紧紧罩住。中世纪修道院的忏悔表面上是一种压抑、禁欲的活动，但实际上却是一种创造，一种纵欲机制。忏悔者不仅被迫坦白自身的罪恶，还将其欲望转化为话语。“最后，我们在《认知的意愿》中可以发现这种对科学概念的探索，从一开始，这种探索便似乎鬼使神差般地潜入到福柯所有的著作中。因为在中世纪和16世纪中的悔罪手稿里所描述的这种独一无二和坦白的实践已让位于在人口学、生物学、医学、精神病学、心理学、伦理学、教育学、政治批评等领域中所成形的不同话语的性爆炸……”<sup>②</sup>。“这意味着测定一些方式。而这种标志现代西方特征的对性的认知的意愿正是通过这些方式使明白的仪式在科学规律性的模式中发挥作用。那么，人们又是怎样能够以科学的形式建构性坦白的这种普遍和传统的附合形式的呢<sup>③</sup>？”福柯所要进行的检验目标是权力的“整个机器”，因为它让坦白以

① 《认知的意愿》第79页。

② 同上书第46页。

③ 同上书第87页。

科学的新形式发挥作用。他要指出什么是在数世纪中西方文化所完成的对人类征服的惊人研究，亦即“主体”的建构。

《性意识史》通过人们关注的性问题来探讨权力与话语，知识之间的关系，权力的运作以及可以导致权力变更的知识型的机制。

《监禁与惩罚》出版一年后，《性意识史》出版。这两本书都谈到了权力及行使权力的方式。前者指出权力通过制约人体的“纪律”程序达到控制整个社会的目的。后者探讨性与结构、权力网络的关联。

这本《性意识史》是两种关注类型交错的产物：过去的计划和现时情况。对于过去的计划，人们已在前面了解了。早在1960年撰写的《精神病与精神失常》序言中，福柯就宣布了写一部以此为主题的著作的计划。他对此的思考从未间断过。我们从他1963年写的《违抗开端》这篇关于巴塔耶的文章中可以得到证实。当时，他还只是在构成性的禁止和违抗的范围里思考性。1965年，他在巴西举办讲座时也曾对热拉尔·勒布伦谈过这个主题。当福柯把《词与物》的手稿给他这位圣保罗的朋友审阅时，他说，他本人希望再写一部性的历史，但他又补充说这几乎是不可能的事，因为他再也找不到档案了。这个福柯挂念已久的理论思考在1968年后的现实中再一次获得活力。那时，解放思想和精神分析论泛滥成灾，是精神分析圣经对所有思维和行为方式的入侵。二者有一个共同点：谈起性来滔滔不绝。

构成该书出发点和起因的无疑是福柯同精神分析的决裂。尤其是同拉康的精神分析的决裂。福柯知道这会引起众人的指责：你找错了对手。你把那些谈论压抑与审查，以及认为应该把性从这些压力中解救出来的人们，同那些把“法律”挂在嘴边而骨子里却认为“法律是由欲望和引起欲望的缺欠构成的”

(这是福柯的话，可在这话的背后大家都知道这是拉康的声音)的人们混同起来。但福柯解释说，实际上，这两种形式是相互关联着的：“尽管它们导致相反的结论和选择，但它们共享一种相同的“权力表现”，一种带有唯一的和集中的权力的君主制特色的法律—政治的观念。

可在《词与物》出版后，情况大不相同！当时有三种人文科学未遭到福柯的抹杀：人种学、语言学和拉康式的精神分析。福柯甚至是在拉康（和列维·斯特劳斯）著作的基础上才得以在这本书中阐述他的整个考古学研究，从而使它名闻遐迩。可如今他从事《认知的意愿》的系谱学研究是为了反对拉康。他竟准备发表“一部精神分析的考古学”<sup>①</sup>以便能够介绍这一系列研究成果。福柯不仅同拉康决裂，也同所有反对他的分析的人们决裂：解放的意识形态、弗洛伊德、马克思主义、来自萨德和巴塔耶作品的欲望理论……这些是相互矛盾的学说，但它们都彼此关联：它们都被用于同一类知识和权力的“装置”。<sup>②</sup>

埃里蓬在他的《福柯传》中写道：“《认知的意愿》是一本非常了不起的书。福柯所有思想似乎都存在和集中在这里。”“它虽然是一本200页的小书，但它所涉及的主题和问题却不可小看，值得我们用整整一本书来分析它。”<sup>③</sup>

1984年，当《性意识史》的第二卷出版时，多年沉闷的思想界再度热闹起来。人们突然发现，他们仍然拥有“最后一位大师”。

① 采访，载《文学半月刊》第5期，1966年5月15日。

② 《人死亡了吗？》，载《艺术与娱乐》杂志，1966年6月15日。

③ 埃里蓬：《福柯传》，法文版第288—289页。

## 参 考 书 目

1. 米歇尔·福柯：《知识考古学》法文版，伽里玛出版社，1969年
2. 米·福柯：《词与物》，法文版，伽里玛出版社，1966年
3. 米·福柯：《性意识史》，法文版，伽里玛出版社，1976年
4. 米·福柯：《监禁与惩罚》，法文版，伽里玛出版社，1975年
5. 米·福柯：《癫狂与文明》，中文版，浙江人民出版社，1993年
6. 米·福柯：《法兰西学院课程概要》，法文版，于列尔出版社，1989年
7. 吉尔·德勒兹：《福柯》，法文版，子夜出版社，1986年
8. 迪迪埃·埃里蓬：《福柯传》，法文版，Flammarion出版社，1989年
9. 《米歇尔·福柯批评文集》，法文版，法国大学出版社，1989年
10. 《福柯或肉体虚无主义》，J·G·梅尔奇约法文版，法国大学新闻社，1986年
11. 《西方学术思潮论丛》，夏征农主编，学林出版社，1989年
12. 《文化：世界与中国》第5期，三联书店，1988年
13. 《文化分析》，R·沃斯诺尔等（美）中文版，上海人民出版社
14. 《现代西方著名哲学家述评》续集，杜任之主编，三联书店，1983年
15. 《东西方文化评论》第三辑，北大出版社，1991年

---

---

## 主要人名详名对照表

### A

奥古斯丁, 圣	St. Augustinus
阿隆, 雷蒙	Raymond Aron
奥尔加	Olga
埃斯库罗斯	Eschyle. (Aiskhulos)
爱伦堡	Allenburg
安东宁	Antoni
埃克哈特, 迈斯特	M. J. Eckhart
阿奎那, 圣·托马斯	Aquinas, ST. Thomas
阿多诺, T. W.	T. W. Adorno
阿维森那	Avicenna, ibn - Sina
阿勒勃瓦斯, M.	M. Halbwachs
阿波利奈尔	Apollinaire
阿尔都塞, 路易	L. Althusser
埃里蓬	Eribon
阿尔托, 安托南	A. Artoud
奥尔登堡	Oldenburg

### B

柏拉图	Platon
巴比塞	Barbusse

波里埃	Poirier
贝里，加布里埃	Gabriel Byll
柏格森	H. Bergson
波伏瓦，西蒙娜·德	Simone de Beauvoir
毕加索	Picasso
布莱希特	Bertolt Brecht
贝克莱	G. Berkeley
布伯，马丁	Martin Buber
布伯，索罗门	S. Buber
布洛赫，恩斯特	Ernst Bloch
本雅明，W.	W. Benjomin
波墨，J	J. Böhme
布伦塔诺，弗朗茨	F. Brentano
波拉狄纳，M.	M. Pradine

## C

布尔迪约，皮埃尔	Pierre Bourdieu
宾斯旺格尔，路德维希	L. Binswanger
巴拉凯，让	J. Barraqué
巴尔特，罗兰	R. Barthes
比奈尔	Pinel
布罗代尔，F.	F. Braudel
布兰斯维克	Brunschwieg
巴什拉	Bachelard
布雷	Boulez
巴塔耶，G.	G. Bataille
毕默尔，W.	W. Biemmel.
布赖格，卡尔	Karl Brieger

---

布尔特曼, 鲁道夫	R. Bultmann
巴门尼德	Parmenides
布隆代尔, M.	M. Blondel

**D**

笛卡尔	R. Descartes
戴高乐	Charles de Gaulle
狄尔泰, 威廉	Wilhelm Dilthey
但丁,	A. Dante
德里施, 汉斯	Hans Driesch
杜尔凯姆	Durkheim
杜梅泽尔, 乔治	G. Daménil
德勒兹	Deleuze
德里达, 雅克	J. Derrida
德费尔, 丹尼尔	D. Defert
德斯坦, 瓦莱里·吉斯卡尔	Valéry Giscard d'Estaing
道西, G. A.	G. A. Daussy

**E**

恩格斯, 弗里德里希	Friedrich Engels
------------	------------------

**F**

富尔, 弗朗西丝	F. Faure
伏尔泰	R. W. Voltaire
福楼拜	Flaubert
弗洛伊德	S. Freud
费尔巴哈	L. A. Feuerbach
冯特, W.	W. Wundt

费希特, J. G.	J. G. Fichte
傅立叶	F. M. Fourier
福柯, 米歇尔	Michel Foucault
弗莱彻, A. C.	A. C. Fletcher
弗雷泽, J. G.	J. G. Frazer

**G**

格勒尼埃, 让	J. Grenier
龚自珍	Gong Zizhen
高乃依	Corneille
歌德	Johann Wolfgang von Goethe
果戈里	N. V. Gogol
加尔特隆, H.	H. Carteron
戈雅	Goya
冈奎莱姆, G.	G. Cangailhem
格奥尔格	George

**H**

赫尔, 亨利	H. Hare
海德格尔, 马丁	Martin Heidegger
黑格尔	G. W. F. Hegel
海姆, 卡尔	Karl Heim
哈特曼, E. V.	E. V. Hartmann
哈格尔, K.	K. Hager
哈里希, W.	W. Harrich
荷尔德林	Hölderlin
海德伯格	Heidelberg
怀特海, A. N.	A. N. Whitehead

赫拉克利特	Herakleites
哈德逊, W.	W. Hudson
哈特曼, 尼古拉	Nicolai Hartmann
哈曼	R. Hamann
华尔, 让	Jean Wahl
胡塞尔, 爱德蒙特	E. Husserl

J

加缪, 阿尔拔	Albert Camus
伽俐玛, 米歇尔	M. Gallimard
季罗杜	Giraudoux
纪德	Gide
伽达默尔	H. G. Gadamer
詹姆斯, 威廉	W. James

K

卡夫卡	Kafka
克尔凯廓尔	S. A. Kierkegaard
康德, 伊曼努尔	Immanuel Kant
卡巴拉	Kabbala
卡罗拉, P.	P. Karola
柯亨, 赫尔曼	Hermann Cohen
卡西勒	N. Cassiler
卡斯特尔, 罗贝尔	R. Castel
孔德, 奥古斯都	A. Comte

L

里肖, 安德烈·德	André de Richauct
-----------	-------------------

罗兰，罗曼	Romain Rolland
列宁，	V. I. Lenin
拉伯雷	F. Rabelais
罗曼，儒勒	Jules Romains
卢梭	J. Rousseau
拉加斯，丹尼尔	Daniel Lagache
罗素	B. Russell
卢卡奇，格奥尔格	Georg Lukács
罗森茨威格，F.	Franz Rosenzweig
李普斯，T.	T. Lipps
卢森堡，罗莎	Rosa Luxemburg
李凯尔特，海因里希	H. Rickert
拉德布鲁赫	G. Radbruch
莱布尼茨，G. W.	G. W. Leibniz
兰克	Ranke
勒维纳斯，艾玛纽埃尔	Emmanuel Lévinas
莱蒙托夫	Lermontov
利科，保尔	Paul Ricoeur
拉康，雅克	J. Lacan
罗布-格里耶，阿兰	Alain Robbe - Grillet
洛特雷亚蒙	Lautreamont
列维-施特劳斯，克劳德	C. Lévi - Strauss
里维尔，皮埃尔	Pierre Liville
勒布伦，热拉尔	Lebrun Gérard
利奇，E	Edmund leach
拉斯克，埃米尔	E. Lask
理查森，P.	P. Richardson
里尔克	Rilke

## M

马克思, 卡尔	Karl Marx
马尔罗, 安德烈	A. Malraux
莫里亚克, F.	F. Mauriac
马尔塔	Martha
墨索里尼	Mussolini
马赫, E.	E. Mach
梅, 卡尔	Karl May
闵采尔, 托马斯	Thomas Münzer
曼, 托马斯	Thomas Mann
毛泽东	Zedong Mao
马尔库塞, 赫尔伯特	Herbert Marcuse
麦农	A. Meinong
迈耶, 恩斯特	Ernst Mayer
迈耶, 格特鲁德	Gertrud Mayer
迈耶, 亨利希	H. Mayer
马塞尔, G.	Gabriel Marcel
慕尼埃	Mounier
蒙当, 伊夫	Yve Montand
马拉美	Mallarmé
马林诺夫斯基	Marlinowski
梅罗-庞蒂, 莫里斯	M. Merleau - Ponty
毛思, 马塞尔	M. Manss
穆利, J. R.	J. R. Morry

## N

尼采	F. W. Nietzsche
----	-----------------

尼赞，保尔	Pawl Nizan
诺贝尔	Nobel
牛顿	I. Newton
纳尔松	Nerson
奈尔	A. Neher
那托普	P. G. Natorp

**O**

P. 欧文	R. Owen
-------	---------

**P**

普罗提诺	Plotinus
皮亚，帕斯卡尔	Pascal Pia
普鲁斯特	Proust
普罗克鲁斯	Proclus
培根，弗朗西斯	F. Bacon
普希金	Pouchkine
佩伊费	Peiffer
皮亚杰	J. Piaget

**Q**

屈尔佩，奥斯瓦尔德	Oswald Külpe
-----------	--------------

**S**

萨特，让·保尔	J. P. Sartre
舍斯托夫	L. Shestov
斯大林，约瑟夫	J. Stalin
斯多噶	Stoic

司汤达	Standhal
萨特, 让巴蒂斯特	Jean - Baptiste Sartce
史维泽, 安娜—玛丽	Annc - Marie Schweitzer
叔本华	A. Schopenhauer
斯宾诺莎	Spinoza
舍勒, 马克斯	Max Scheler
斯特里茨基, E. V.	E. V. Striski
斯塔普夫, 卡尔	Karl Stumpf
施普杜格, 费迪南	F. Springer
施尔普	Scherp
苏沙尼	Chouchani
萨德	Sade
斯威夫特	Schwift

## S

塞尔, 米歇尔	M. Serres
索绪尔	F. Saussure
塞利纳	Céline
司各脱, 邓	D. Scott

## T

陀思妥耶夫斯基	Dostoïevski
泰勒斯	Thales
唐茨恩, 亨利特	Henriette Tantzen
屠格涅夫	Tourguévier
托尔斯泰	L. Tolstoï
陶尔斐斯	E. Dollfuss
塔索	Tasso

特拉克尔

Trakl

## W

瓦莱里

Valéry

文德尔班, W.

W. Windelband

韦伯, 马克斯

Max Weber

韦伊

S. Weil

韦尔道, 雅克琳娜

W. Jacqueline

沃伦, 埃里克

W. Eric

## X

希特勒, 阿道夫

A. Hitler

席美尔, 格奥尔格

Georg Simmel

谢林, 弗里德里希, W.

F. W. Schelling

休谟

D. Hume

夏特莱, 弗朗索瓦

F. Châtelet

西蒙诺夫

Simonov

## Y

伊壁鸠鲁

Epicurus

雨果

V. Hugo

以利撒, 以色列·本

Y ilitshāq, Yisiā'el. Ben.

亚里士多德

Aristotle

雅斯贝尔斯, 卡尔

Karl Jaspers

雅可化

F. H. Jacobi

扬凯列维奇

Jankélévitch

依波利特

J. Hyppolite

雅格布森, R

R. Jakobson

---

英嘎登 R. Ingarden

**Z**

詹逊, 弗朗索西 F. Jenson

芝诺 Zenon

卓别林 Chaplin

詹姆斯, 威廉 William James

---

## 卷次及内容

第一卷	语言哲学
第二卷	心智哲学
第三卷	科学哲学
第四卷	道德哲学
第五卷	逻辑哲学
第六卷	宗教哲学
第七卷	历史哲学
第八卷	艺术哲学
第九卷	人文哲学
第十卷	社会哲学