

清华西方哲学研究

第一卷，第二期

(二零一五年冬季)

Tsinghua Studies in Western Philosophy

Vol. 1, No. 2 (Winter 2015)

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

清华西方哲学研究. 第1卷. 第2期 / 黄裕生主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2015. 12

ISBN 978-7-5161-7418-0

I. ①清… II. ①黄… III. ①西方哲学—文集 IV. ①B5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 309485 号

出版人 赵剑英
责任编辑 冯春风
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出版 **中国社会科学出版社**
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮编 100720
网址 <http://www.csspw.cn>
发行部 010-84083685
门市部 010-84029450
经销 新华书店及其他书店

印刷 北京君升印刷有限公司
装订 廊坊市广阳区广增装订厂
版次 2015 年 12 月第 1 版
印次 2015 年 12 月第 1 次印刷

开本 710 × 1000 1/16
印张 38.25
插页 2
字数 625 千字
定价 138.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010-84083683

版权所有 侵权必究

Academic Advisory Board (学术咨询委员会)

Co – chairpersons (主席):

YE Xiushan (叶秀山) *Chinese Academy of Social Sciences/ Tsinghua University, China*

XIE Weihe (谢维和) *Tsinghua University, China*

WAN Junren (万俊人) *Tsinghua University, China*

Members (委员):

Jacques Bidet *University of Paris X, France*

Wolfgang Carl *University of Göttingen, Germany*

William E. Carroll *University of Oxford, UK*

John M. Cooper *Princeton University, USA*

DENG Xiaomang (邓晓芒) *Huazhong University of Science and Technology, China*

Wolfgang Freitag *University of Freiburg, Germany*

Markus Gabriel *University of Bonn, Germany*

Don Garrett *New York University, USA*

Simon Glendinning *London School of Economics, UK*

JIN Xiping (靳希平) *Peking University, China*

Jean – François Kervegan *University of Paris I, France*

Anton F. Koch *Heidelberg University, Germany*

Sandra Lapointe *MacMaster University, Canada*

LIANG Zhixue (梁志学) *Chinese Academy of Social Sciences, China*

LI Qiuling (李秋零) *Renmin University of China, China*

NI Liangkang (倪梁康) *Sun Yat – sen University, China*

Emanuel Renault *University of Paris X, France*

Greg Restall *University of Melbourne, Australia*

Tom Rockmore *Duquesne University, USA*

Birgit Sandkaulen *University of Bochum, Germany*

Thomas M. Scanlon *Harvard University, USA*

Thomas Schmidt *Humboldt University of Berlin, Germany*
Malcolm Schofield *University of Cambridge, UK*
Thomas Sheehan *Stanford University, USA*
Robert Stern *University of Sheffield, UK*
Martin Stokhof *University of Amsterdam, Netherlands*
SUN Zhouxing (孙周兴) *Tongji University, China*
TONG Shijun (童世骏) *East China Normal University, China*
Johan van Benthem *University of Amsterdam, Netherlands*
WANG Lu (王路) *Tsinghua University, China*
WANG Shuren (王树人) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
YAO Dazhi (姚大志) *Jilin University, China*
YAO Jiehou (姚介厚) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
YU Jiyuan (余纪元) *State University of New York at Buffalo, USA*
ZHAO Dunhua (赵敦华) *Peking University, China*
ZHANG Rulun (张汝伦) *Fudan University, China*
ZHANG Xianglong (张祥龙) *Peking University/ Shandong University, China*
ZHANG Zhiwei (张志伟) *Renmin University of China, China*
Günter Zöllner *Ludwig Maximilian University of Munich, Germany*

Editorial Board (编辑委员会)

Editor – in – Chief (主编):

HUANG Yusheng (黄裕生) *Tsinghua University, China*

Associate Editor – in – Chief (执行主编):

SONG Jijie (宋继杰) *Tsinghua University, China*

Members (委员):

CHEN Dezhong (陈德中) *Chinese Academy of Social Sciences, China*

CHEN Jiaming (陈嘉明) *Xiamen University, China*

CHEN Yajun (陈亚军) *Nanjing University, China*

CUI Weihang (崔唯航) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
DENG Anqing (邓安庆) *Fudan University, China*
FANG Xianghong (方向红) *Sun Yat - sen University, China*
FU Youde (傅有德) *Shandong University, China*
FU Yongjun (傅永军) *Shandong University, China*
GUO Dawei (郭大为) *Party School of the Central Committee of C. P. C. , China*
HAN Lixin (韩立新) *Tsinghua University, China*
HAN Shuifa (韩水法) *Peking University, China*
HANG Donghui (韩东晖) *Renmin University of China, China*
JIANG Yi (江怡) *Beijing Normal University, China*
LI Daqiang (李大强) *Jilin University, China*
LI He (李河) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
LI Meng (李猛) *Peking University, China*
LI Wentang (李文堂) *Party School of the Central Committee of C. P. C. , China*
LIU Fenrong (刘奋荣) *Tsinghua University, China*
LIU Zhe (刘哲) *Peking University, China*
MA Yinmao (马寅卯) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
MO Weimin (莫伟民) *Fudan University, China*
NIE Minli (聂敏里) *Renmin University of China, China*
PENG Gang (彭刚) *Tsinghua University, China*
SHANG Jie (尚杰) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
SHANG Xinjian (尚新建) *Peking University, China*
SUN Xiangchen (孙向晨) *Fudan University, China*
TIAN Wei (田薇) *Tsinghua University, China*
WANG Heng (王恒) *Nanjing University, China*
WANG Qi (王齐) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
WANG Xiaochao (王晓朝) *Tsinghua University, China*
WU Guosheng (吴国盛) *Peking University, China*
WU Tianyue (吴天岳) *Peking University, China*
XIA Ying (夏莹) *Tsinghua University, China*
XIE Wenyu (谢文郁) *Shandong University, China*

XU Xiangdong (徐向东) *Zhejiang University, China*
YU Qizhi (于奇智) *South China Normal University, China*
YU Zhenhua (郁振华) *East China Normal University, China*
ZHANG Rong (张荣) *Nanjing University, China*
ZHANG Shen (张慎) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
ZHANG Tingguo (张廷国) *Huazhong University of Science and Technology, China*
ZHANG Xuefu (章雪富) *Zhejiang University, China*
ZHAO Jianying (赵剑英) *Chinese Academy of Social Sciences, China*
ZHOU Lian (周濂) *Renmin University of China, China*
ZHOU Xiaoliang (周晓亮) *Chinese Academy of Social Sciences, China*

Assistant Editors and Manuscript Editors (助理编辑和稿件编辑)

ZHANG Weite (张伟特) *Heidelberg University, Germany*
MENG Xianzhi (孟宪芝) *University of Massachusetts Amherst, USA*
ZHOU Nanjun (周南君) *The Chinese University of Hong Kong, China*
WENG Shaomiao (翁少妙) *Tsinghua University, China*
ZHU Yinqiu (朱吟秋) *Tsinghua University, China*
LV Xingyu (吕星宇) *Tsinghua University, China*
LIU Xin (刘鑫) *Heidelberg University, Germany*
TIAN Jie (田洁) *Shandong University, China*
ZHOU Lian (周炼) *University of Melbourne, Australia*
LI Jingjing (李晶晶) *McGill University, Canada*
LI Ruoyu (李若语) *LudwigMaximilian University of Munich, Germany*
YI Gang (易刚) *Heidelberg University, Germany*

目 录

纪念贺麟教授（1902—1992）

贺麟与黑格尔哲学研究：怀念一代哲人自昭老师	汝信/文（3）
真诚、勤奋、执著的追求：回忆吾师贺麟	梁志学/文（14）
关于黑格尔哲学与现代外国哲学的访谈	王树人/文（24）
贺麟教授与我的哲学生命	洪汉鼎/文（33）
贺麟论知行合一与直觉法：一个打通中西哲理的 范例	张祥龙/文（62）
贺麟传略	张慎/文（76）

第一哲学与中西哲学的会通

中国哲学精神之绵延（一）	叶秀山/文（95）
普遍之爱与人类的解放：论耶稣与孔子的共同事业	黄裕生/文（130）

康德研究

康德“德行论导论”句读（二）	邓晓芒/文（163）
建构主义和基于自律的论证	罗伯特·斯特恩/文；文贤庆/译（217）
康德的经验的第二类比：论证、意义和困难	梁亦斌/文（242）

当代哲学

- 语词之争 …… 大卫·J. 查尔莫斯/文；刘金山/译 (259)
- 伊曼努尔·费伊：将欺骗引入哲学？ …… 托马斯·希恩/文；邓定/译 (312)
- 试论德勒兹的康德阐释 …… 夏莹/文 (355)
- 德勒兹论运动—影像以及非主体性意识的可能性 …… 李晶晶/文 (371)

科学史与科学哲学

- 布朗奇达伊的城市和希腊对印度与中国之知
识史的贡献问题 …… 德米特里·潘臣科/文；聂敏里/译 (395)
- [英文] 中国古代宇宙观视角下的阿那克西
美尼天文学 …… 德米特里·潘臣科/文 (412)
- [英文] 古代中国的“盖天说”天文模型 …… 德克·L. 考普里/文 (427)
- 从博弈论角度看理性 …… 赵雨婷/文 (484)

哲学重镇专栏：弗莱堡

- 弗莱堡哲学简介
…… 纳蒂亚—米拉·约尔朱·卡塔琳娜·克劳斯/文；周南君/译 (507)
- 渴望安全：人类学角度的
发现 …… 汉斯—赫尔穆特·甘德/文；王嘉新/译 (515)
- 实在、知识和科学：对批判实在论
的一个辩护 …… 沃夫刚·弗莱塔格/文；周南君 张伟特/译 (530)
- [英文] 康德的“我思”和心灵状态的自我
指属 …… 卡塔琳娜·T. 克劳斯/文 (548)
- 胡塞尔先验现象学中的质料与原初联想 …… 王嘉新/文 (581)

Contents

Special Articles: In Commemoration of HE Lin (1902—1992)

- HE Lin and His Studies of Hegel's Philosophy: In Memory
of the Great Philosopher HE Lin RU Xin (3)
- A Life of Honest, Diligent and Persistent Pursuit of Truth:
In Memory of My Mentor Prof. HE Lin LIANG Zhixue (14)
- An Interview on Hegel's Philosophy and Modern Western
Philosophy WANG Shuren (24)
- Prof. HE Lin and My Philosophical Life HONG Handing (33)
- HE Lin on the Unity of Knowledge and Action and Intuitive
Approach: A Paradigm of Integrating Chinese and Western
Philosophy ZHANG Xianglong (62)
- A Brief Biography of HE Lin ZHANG Shen (76)

Dialogue Between Chinese and Western Philosophy

- The Continuousness of the Spirit of Chinese Philosophy
(I) YE Xiushan (95)
- Universal Love and Human Liberation: The Common Cause
of Jesus and Confucius HUANG Yusheng (130)

Kant Studies

- A Commentary on Kant's "*The Introduction to the Doctrine of Virtue*" (II) DENG Xiaomang (163)
- Constructivism and the Argument From
Autonomy Robert Stern; trans. by WEN Xianqing (217)
- Kant's Second Analogy of Experience: Arguments,
Significance, and Challenges LIANG Yibin (242)

Contemporary Philosophy

- Verbal Disputes David J. Chalmers; trans. by LIU Jinshan (259)
- Emmanuel Faye: The Introduction of Fraud into
Philosophy? Thomas Sheehan; trans. by DENG Ding (312)
- A Preliminary Study on Deleuze's Interpretation of Kant XIA Ying (355)
- Deleuze on Movement – image and the Possibility of Non –
subjective Consciousness LI Jingjing (371)

History of Science & Philosophy of Science

- The City of the Branchidae and the Question of Greek
Contribution to Indian and Chinese Intellectual
History Dmitri Panchenko; trans. by NIE Minli (395)
- Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese
Parallels Dmitri Panchenko (412)
- An Ancient Chinese Model of a Flat Earth and a Flat
Heaven Dirk L. Couprie (427)
- What is Rationality Good for? From the Perspective
of Game Theory ZHAO Yuting (484)

The Philosophy Town: Freiburg

A Brief Introduction to the Philosophy in Freiburg

..... Nadja – Mira Yolcu & Katharina T. Kraus; trans. by ZHOU Nanjun (507)

The Need for Security: Anthropological

Findings Hans – Helmuth Gander; trans. by WANG Jiaxin (515)

Reality, Knowledge, and Science: A Plea for Critical Realism

..... Wolfgang Freitag; trans. by ZHOU Nanjun & ZHANG Weite (530)

Kant’s “I think” and the Self – ascription of Mental

States Katharina T. Kraus (548)

Hyle and Primordial Association in Husserl’s Transcendental

Phenomenology WANG Jiaxin (581)

纪念贺麟教授（1902—1992）

Special Articles: In Commemoration of HE Lin (1902—1992)

贺麟与黑格尔哲学研究

——怀念一代哲人自昭老师

汝信(RU Xin)*

摘要：贺麟先生（1902—1992）认为，黑格尔哲学的真正价值不在于体系，而在于方法，即黑格尔辩证法。因此，研究黑格尔不能拘泥于他现成的体系，而要着重揭示贯彻于其中的辩证法。新中国成立之后，他重新以马克思主义为指导全面系统地深入研究黑格尔哲学。他不是单纯地为研究黑格尔而研究，而是为了从中汲取其精华，用以充实和丰富当代中国哲学。特别应当重视的是，贺先生晚年花费很大精力从事黑格尔早期思想的研究，发表了一些高质量的论文并翻译出版了《黑格尔早期神学著作》（1988年）一书。这在当时的中国是一项具有开创性的学术工作，对准确地、全面地理解黑格尔思想的发展具有十分重要的意义。可以说，对黑格尔早期思想的研究是他对中国“黑格尔哲学”的最后重大贡献。

关键词：辩证法；黑格尔早期思想；黑格尔神学；马克思主义；当代中国哲学

* 汝信，研究员，中国社会科学院原副院长，前中华全国美学学会会长（RU Xin, Researcher, Former Vice-president of Chinese Academy of Social Sciences (CASS), Former President of the Chinese Association of Aesthetics, CASS, Beijing)。

HE Lin and His Studies of Hegel's Philosophy

—*In Memory of the Great Philosopher HE Lin*

Abstract: HE Lin (1902—1992) believed that the significance of Hegel's philosophy does not lie in his philosophical system, but in his method of philosophization, namely Hegelian dialectics. Therefore, Hegel studies should not be limited to his system, but should also focus on his dialectics that runs through it. Since the 1950s, HE had turned to the Marxist approach to Hegel studies and had a systematic and comprehensive rethink on Hegel's philosophy. He did this not simply for the sake of academic research, but also aimed to invigorate contemporary Chinese philosophy with the inspiration from Hegel's philosophization. In his later life, he made an enormous effort in the research of Hegel's early thoughts, which deserves special academic attention. He published a number of high-quality papers and translated the book *Hegel's Early Theological Writings* (published in Chinese in 1988). It was a pioneering academic work in China in the 1980s, and greatly helped Chinese readers understand the development of Hegel's thoughts accurately and comprehensively. It is not exaggerating to say that his work on Hegel's early thoughts is his last significant contribution to the studies of Hegelian philosophy in China.

Key words: Hegelian Dialectics; Hegel's early thought; Hegel's theology; Marxism; Contemporary Chinese philosophy

我国著名哲学家、教育家、翻译家贺麟教授与世长辞已经二十多年了。当哲学界同仁集会，缅怀他对中国哲学发展的巨大贡献、特别是他在西方哲学的研究和翻译方面的丰功伟业时，他的音容笑貌仿佛又在眼前。作为他的学生，我经常回想起20世纪50年代考入哲学研究所，在他门下

攻读黑格尔哲学研究生时耳提面命、亲受教诲的情景，更增强了我对这位哲学界一代宗师的景仰之情。

在我国老一辈哲学家中，贺麟先生（字自昭）是较早接受系统的现代哲学教育的学者。他早年考入清华学堂（清华大学的前身），师从梁启超、吴宓等名师学习中国传统哲学和翻译技能。1926年，他赴美国留学，在奥伯林大学哲学系以优异成绩毕业后，进入哈佛大学研究生院，获硕士学位后又去德国柏林大学继续深造，直至1931年日本帝国主义发动侵华战争，他基于爱国热情毅然中止学业回国工作。他在国外求学期间，广泛涉猎西方哲学各个学派，并在怀德海、哈特曼等著名哲学家指导下进行研究工作，对西方哲学史和当代西方哲学都有较深的理解和研究。回国后他一直活跃在我国学术界，在哲学园地上辛勤地耕耘，先后在北京大学、清华大学、西南联大等校任教，从事哲学教学和研究，桃李满天下，并发表了大量文章和一些有重要影响的著作，如《德国三大哲人处国难时的态度》《近代唯心论简释》《文化与人生》《黑格尔理则学简述》《当代中国哲学》等。他还曾主持“西洋哲学名著编译委员会”的工作，在相当困难的条件下，组织出版了一批有学术价值的高质量的译作。新中国成立后，贺麟先生的学术生涯又展开了新的光辉的一页。在新中国成立前的中国哲学界，他以真诚地信奉唯心论闻名，曾被誉为“中国的费希特”，而由于他主张吸收西方文化以充实中国传统哲学思想，又被人目为现代新儒学的创导者。新中国成立后，他通过亲身的社会实践和学术研究，认识到马克思主义是我们时代的真理和建设新社会的指导思想，经过痛苦的思索和自我批评，终于决心放弃长期信奉的唯心论哲学而皈依马克思主义，实现了由一个唯心论者到马克思主义者的转变。为了努力掌握马克思主义，他多年来坚持认真刻苦的学习，钻研经典著作，并亲自翻译马克思的原著，真可谓做到字斟句酌，像他那样认真对待和学习马克思主义的科学态度，令我们这些学生后辈十分感佩。贺麟老师的那种对真理的无私的追求，不断进行探索和思考、与时俱进的精神，体现了我国老一辈学者身上最可贵的优秀品德。

20世纪50年代高校院系调整后，贺麟先生任中国科学院（后为中国社会科学院）哲学研究所一级研究员，主持西方哲学史研究工作，并在北

京大学、中国人民大学等校讲授黑格尔哲学，同时翻译和组织出版了不少西方哲学经典名著，对推动我国的西方哲学研究作出了重大贡献。他生前结集出版的这方面的著作有：《现代西方哲学讲演集》《黑格尔哲学讲演集》《哲学与哲学史论文集》等。在这些著作中，他力求依据唯物史观，马克思主义批判继承历史文化遗产的态度，去剖析和重新评价西方哲学史上的一些重要学派和人物。特别是他重新以马克思主义为指导，全面系统地深入研究黑格尔哲学，一扫他过去学术研究所受的欧美新黑格尔主义学派的影响，为科学地、客观地、准确地理解黑格尔哲学的精粹及其历史意义奠定了基础。可以说，新中国成立后他的主要精力用于黑格尔哲学研究上，黑格尔哲学研究在我国的广泛传播和影响是和他孜孜不倦的努力耕耘分不开的，他被我国哲学界公认为黑格尔研究权威是当之无愧的。

贺麟先生学贯中西，对西方哲学和中国传统哲学都有精深的研究和很高的造诣。过去他曾对中西哲学进行比较研究，力图以西方哲学为借鉴，吸取其精华，用以充实和改造中国哲学，求得二者的融会贯通，探寻一条发展中国哲学的新路，以弘扬我国的民族文化。为此，他既反对照搬西方理论的“全盘西化论”，也反对狭隘保守的“中国本位文化论”，对所谓“中学为体，西学为用”也提出了批评。他从辩证法的观点出发，认为文化思想是有机的统一，其体和用不可分离，研究西方文化绝不能抱偏狭的实用态度，而必须“得其体用之全”，才能理解其精神实质。他反对“西化”而主张主动的“化西”，即以自由自主的精神去吸收融化西方哲学中的精华，尽量取精用宏，含英咀华，加以消化而变成自己的思想成果，从而超越对方。贺先生毕生做学问，一辈子和西方哲学打交道，他的研究目的非常明确，始终信守着他以上的主张。研究黑格尔哲学也绝不例外，他不是单纯地为研究黑格尔而研究，而是为了从中汲取其精华，用以充实和丰富当代中国哲学。

那么，在贺麟先生看来，什么是黑格尔哲学的精华呢？一言以蔽之，就是其中的辩证法。早在1936年，他就在鲁一士《黑格尔学述》一书译序中指出：“而黑格尔哲学最大的特点就是他那彻始彻终贯注全系统谨严精到的哲学方法，——这就是他的矛盾法（dialectical method）（普通一般

人皆采日译作辩证法……)。”^① 不过正如贺先生自己所说, 由于当时“对于马克思所知甚浅”, 因此并不理解马克思辩证法和黑格尔辩证法的关系与异同。后来通过学习加深了对马克思主义的认识, 才真正理解了黑格尔辩证法作为马克思主义哲学理论来源之一的重大历史意义, 更准确地把握了黑格尔辩证法的实质及其与马克思主义辩证法的根本区别。正因为他掌握了马克思主义的观点, 在黑格尔哲学的研究中始终紧紧抓住辩证法这一核心, 所以他的研究成果达到了新的高度和深度。

黑格尔哲学是一个庞大的体系, 内容极其丰富, 包罗万象, 气魄宏伟, 在西方哲学史上也是少见的。怎样才能登堂入室, 进入那充满思想宝藏的迷宫, 怎样才能把握住黑格尔思想的整体, 深刻彻底地理解其精神实质呢? 不少研究者根据其《哲学全书》把黑格尔的思想体系分为逻辑学、自然哲学和精神哲学三部分依次来进行阐述, 这也是通常的哲学史教科书的叙述方法。贺麟先生则认为, 黑格尔哲学的真正价值不在于体系, 而在于方法, 即辩证法。因此, 研究黑格尔不能拘泥于其现成的体系, 而要着重揭示贯彻于其中的辩证法。他另辟途径, 把精神现象学作为整个黑格尔体系的第一部或导言, 以逻辑学作为体系的主干, 而以应用逻辑学(包括自然哲学、精神哲学、法哲学、历史哲学、美学、宗教哲学、哲学史, 等等)作为枝叶。这是他基于对黑格尔哲学的深刻理解而提出的新见解, 是黑格尔研究方法的创新。这种划分法突出了精神现象学在黑格尔哲学体系中的地位和作用, 充分体现了马克思所说“精神现象学是黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”的重要指示。从精神现象学入门, 不仅能使人更容易理解和把握黑格尔哲学的精神实质, 而且能更真切地吸取其精髓——辩证法。正如他在论述精神现象学时所指出的, “贯穿精神现象学的方法, 是分析精神现象、意识形态发展过程中内在矛盾的辩证法。而这一成果也是整个黑格尔哲学体系的最后成果”。在黑格尔的众多著作中, 贺先生以其对《精神现象学》和《逻辑学》的精湛的研究闻名, 同时对其他一些重要著作如《自然哲学》《法哲学》《历史哲学》《美学》《哲学史讲演录》等也都有精辟的论述。他在论述这些著作时, 也总是着重探讨其中的辩证

^① 鲁一士(1936)。

法思想。他讲的黑格尔辩证法不是干巴巴的几条抽象的原理和规律，而是结合各种自然和社会现象、以整个世界历史发展为背景的，因此辩证法就呈现为生动具体、有血有肉、丰富多彩的推动世界和历史发展的创造性力量。由于黑格尔辩证法是马克思主义的理论来源之一，所以贺麟对黑格尔辩证法的研究成果也有助于人们对马克思主义辩证法的理解和认识。

特别应当重视的是，贺先生在晚年花费很大精力从事黑格尔早期思想的研究，发表了一些高质量的论文，并翻译出版了《黑格尔早期神学著作》^①一书。在当时的中国这是一项具有开创性的学术工作，对准确地、全面地理解黑格尔思想发展具有十分重要的意义。可以说，对黑格尔早期思想的研究是他对中国“黑格尔哲学”最后的重大贡献。过去对他的这一贡献人们所知不多，没有予以足够评价，因此在这里需多加论述。

大家知道，黑格尔的早期著作虽然相当丰富，但绝大部分在他生前并未出版，知道的人也很少。除了罗森克朗茨所写的黑格尔传记中有所提及外，这些著作没有得到应有的重视，更谈不上有专门的研究。直到20世纪初，德国“生命哲学”的创导者狄尔泰研究了保存在柏林皇家图书馆里的黑格尔青年时期的手稿，发表《青年黑格尔的历史》一书，在德国兴起了一个黑格尔复兴运动，才把人们的研究兴趣引向黑格尔早期思想。后来由诺尔、拉松、霍夫迈斯特等人收集和整理，陆续编辑出版了黑格尔的这些早期著作，这一工作直到20世纪30年代才告基本完成。根据这些丰富的资料，西方国家的黑格尔研究者发表了不少研究著作，但由于他们的偏见未能对黑格尔青年时代的思想发展过程作出科学的正确的解释。例如狄尔泰虽然很熟悉黑格尔的早期著作并给以很高的评价，说黑格尔从未写过“比这更美的东西”，可是他力图把自己的“生命哲学”和青年黑格尔相联系，因此把黑格尔早期思想非理性化和神秘化了。另一些西方学者如克罗纳和伊波利特，也把青年黑格尔曲解为浪漫的非理性主义者，甚至把他说成是现代存在主义哲学的祖师。站在这些西方学者对立面的是匈牙利马克思主义哲学家卢卡奇，在他的名著《青年黑格尔》^②一书中批驳了西方

① 黑格尔（1988）。

② 卢卡奇（1963）。

学者对黑格尔早期思想的种种曲解，在一定程度上恢复了黑格尔的真实面貌，然而他过分夸大青年黑格尔思想中的进步因素，矫枉过正，不够实事求是，错误地把青年黑格尔说成是马克思主义唯物辩证法的“直接先驱”。卢卡奇的看法与当时苏联居于统治地位的见解正好相反，斯大林时期苏联哲学界流行的看法是从“左”的教条主义观点出发，把德国古典唯心主义哲学，包括黑格尔哲学在内，说成是“德国贵族对于法国革命的一种反动”，这样当然也就根本不可能对青年黑格尔作出正确评价，而只能予以全盘否定了。

贺麟先生在研究黑格尔早期思想时，千方百计克服了当时国内有关资料匮乏的种种困难，在大量掌握第一手资料的基础上，从历史事实出发，用实事求是的精神尽可能对青年时期的黑格尔思想作如实的理解和客观的评价。他也认真研究了西方学者和卢卡奇的有关著作，一方面吸取了他们的积极的研究成果；另一方面又批评了他们研究中的偏差和谬误，并提出了自己的独到见解。他摆脱苏联哲学的消极影响，冲破过去教条主义的束缚，在这一研究领域内独树一帜，还青年黑格尔以本来面目。特别是，他为了弄清楚马克思与黑格尔哲学的关系，专门下功夫研究青年马克思在参加黑格尔左派活动时期的思想发展过程，并翻译了马克思的博士论文和《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》（即《1844年经济学—哲学手稿》中的核心部分）。这种治学严谨的科学态度堪为学者楷模。

贺麟先生关于黑格尔早期思想的研究，其主要学术贡献在于正确地阐明了黑格尔辩证法的起源和形成这一中心问题。他曾对我说，他一辈子研究黑格尔，但真正深入地了解黑格尔早期著作却较晚，经过钻研才发现这是解开黑格尔哲学秘密的真正钥匙，不了解青年时代的黑格尔，他后来的辩证法思想的发展将成为无源之水。他认为，开展这方面的研究，填补我国黑格尔研究中的这一重大空白，对正确理解黑格尔辩证法以及马克思主义的理论来源都具有重大意义。

一般认为，到《精神现象学》一书出版，黑格尔已经以一个比较成熟的辩证法大师的面貌出现了，因此要了解他的辩证法思想的产生和形成的过程，就需要到该书出版前的黑格尔早期著作中去探索和寻找。贺先生运用马克思主义唯物史观和阶级分析的方法考察了青年时期黑格尔的言行，

用翔实的历史资料论证了对黑格尔辩证法思想的形成和发展起决定性影响的三个重要因素。

第一，法国大革命的影响。贺麟强调指出，黑格尔哲学是时代的产物，而“黑格尔的时代，总的讲来，是资产阶级革命高潮的时代，亦即法国革命的时代”^①。对法国大革命抱什么态度，是当时每一个严肃的思想家都无法回避的问题。大量材料表明，黑格尔早年对法国大革命的爆发抱热烈欢迎的态度，为这一伟大历史事件感到欢欣鼓舞。法国革命的理想——自由、平等、博爱，他在原则上、理论上都是衷心赞成的。根据罗森克朗茨和库诺·费舍在黑格尔传记中所引证的材料，黑格尔在图宾根神学院求学时期心目中的英雄是卢梭，而且积极参加当时的进步学生活动，并曾在法国革命高潮时，和谢林等几个朋友一起种了一株“自由之树”。法国革命使年轻的黑格尔受到一次真正的思想洗礼，问题在于随着革命的深入发展，他对法国革命的同情有所减退，特别是他反对雅各宾派的专政，尖锐地批判罗伯斯庇尔的恐怖统治。但他并不是单纯地予以谴责和全盘否定，而是认为这在世界历史发展中是不可避免的，是必然要发生的。他说，在法国革命中，国家掌握了可怕的力量，实施“暴政”、恐怖统治，但不管人们是否喜欢法国革命的“暴政”，它的存在却是必然的和有历史理由的，只有当它在历史上成为不需要的东西之后，它才会消失，罗伯斯庇尔就是如此。因此，黑格尔虽然反对暴力统治，却从来不是法国革命的敌人，他始终清醒地认识到法国革命的历史必然性，肯定它摧毁了封建统治，造成了欧洲社会的大变革，充分承认这一伟大历史事件的世界意义。一直到后来，黑格尔谈论法国革命时总是兴高采烈，把它比喻为一次“壮丽的日出”，晚年时有一次朋友聚会，他还建议为巴黎人民攻克巴士底狱的纪念日干杯。如何正确理解黑格尔与法国革命的关系呢？贺麟通过对时代背景和当时德国实际状况的具体分析，指出黑格尔始终站在德国资产阶级的立场上，一方面赞同法国革命的理想，追求资产阶级所主张的民主自由；另一方面又体现了当时德国资产阶级的软弱性和两面性，害怕暴力革命，主张与统治阶级妥协，通过温和的改革来达到目的。黑格尔的辩证法思想，

^① 贺麟（1983）。

就是震撼整个欧洲的法国革命所带来的社会激变在当时德国历史条件下的一种理论反映。离开法国革命的影响，也就无法理解黑格尔辩证法产生和形成的社会历史背景。

第二，启蒙运动思想的影响和对权威宗教的批判。贺麟先生认为，黑格尔早年曾身处启蒙运动的热潮中，这对他世界观的形成起到了重要作用，用启蒙精神去研究和批判当时占统治地位的宗教，是推动他的辩证法思想发展的一个重要因素。宗教问题曾是青年黑格尔首先研究的中心，他不是孤立地研究宗教，而是把它作为一种社会现象，密切地注意宗教和政治的联系，认为宗教和政治在维护同一个东西，宗教支持的是有利于专制制度的学说。由于专制制度利用宗教作为精神统治的工具，因此要解放思想、粉碎思想枷锁，就必须批判宗教。但是，青年黑格尔并非无神论者，他并不反对一切宗教，而是把批判的锋芒指向他所说的“权威宗教”，即当时居于统治地位的基督教。贺先生指出，黑格尔不仅对基督教教义进行了批判，而且深刻地揭露了基督教为反动政治服务的社会作用：“在基督教统治时期，降低了人道，抹杀了人性。基督教是每一个武断黑暗的政权的主要支柱。基督教是专制的工具，它导致科学与技术的堕落。教人们服从教条，忍受专制。它践踏人类文化的每一朵鲜花。僧侣是一个特殊的等级，他们包办真理，通过包办真理而取得特权，为世间的统治势力作支柱。”^①所谓“权威宗教”，其最大的特点在于，它是作为僵死的宗教信条由外在的权威强加于人们的，它剥夺了人们在道德上的自主性和自由抉择，生硬地为人们规定一些道德规则，规定什么是应该做的，什么是应该知道和相信的，什么是应该感觉的等，这就扼杀了人们的道德自由，践踏了人类的尊严，使人丧失了独立使用理性能力的权利。所以青年黑格尔猛烈抨击权威的基督教，指责它是丧失人类自由的宗教、维护奴役和压迫的宗教。与之形成强烈对照的是，他赞颂古希腊罗马的“民众宗教”，他认为那是表现自由和人类尊严的宗教，是自由民族的宗教。在他看来，作为“权威宗教”的基督教之所以取代“民众宗教”，是由于古代民主制的瓦解和罗马帝国的建立，使政权落入少数人之手，导致自由的丧失，个人不

^① 贺麟（1983）。

再关心社会集体，只关心自己鼻子底下的私有财产，可以屈服于任何专制暴力，只求个人的灵魂得救，这就为基督教的传播准备了肥沃的土壤。人正是在这种丧失自由的自我异化状态下接受了基督教，服从于异己的意志和异己的法律。后来在黑格尔辩证法中占重要位置的异化理论，在他对权威宗教的批判中已初具雏形，而这明显是在启蒙运动崇尚理性自由的思想影响下发生的。

第三，政治经济学研究的影响。在德国古典哲学的著名代表人物中，唯有青年黑格尔对政治经济学有比较深入的研究，而对他辩证法思想的形成起了重要作用。但过去我国黑格尔研究者很少涉及这个领域，贺麟先生在这方面的研究也是开国人之先河，他注重的是黑格尔关于劳动和异化的理论，这也确实是最有价值的部分。贺先生指出，黑格尔受亚当·斯密著作的影响，在思想发展上起了一个转折：“把劳动当作人的自我证实的中心方式，把劳动当作实现主观与客观的统一，扬弃僵化的外界客观性和自我发展的推动力。”劳动是人与自然界之间的中介，劳动是出于人的需要有目的地消灭客体，但不是消灭一般的客体，而是改变它而代之以另一个客体，以满足需要而达到享受。正是通过劳动，人才能克服主客体的分离，把自然界变成他自己发展的合适手段。劳动把对象加以否定，但不是单纯的破坏意义上的否定，而是通过再创造用另一个新对象（劳动产品）来代替它。劳动产生某种独立存在物而与人相对立，但劳动产品只是人的能力和潜力的外化、客观化和具体实现。劳动使自然界的对象第一次成为真正的人的对象。但劳动不仅改变了客体，同时也改变了主体自身。人在劳动过程中必须根据客观规律行事，扬弃自己的主观愿望和倾向。这样，劳动就把人自己从主观的东西中异化出来，脱离直接的自然状态和本能的动物式生活，而成为真正的人。所以说，劳动是人的本质。贺先生还指出，黑格尔反复强调了劳动的社会性。正是劳动在人们之间建立了普遍联系，形成社会关系，每个人不再为满足自己的特殊需求而劳动，而是按社会分工为满足一般需求而劳动，使劳动抽象化了。由于劳动的抽象化和分工越来越细密和专门化，人们越来越相互依赖，而个人劳动与个人需要的满足之间的距离则越来越远，劳动和需求脱节。人们之间的普遍依赖成为人所无法控制的异己的力量，劳动本来是每个人有目的的创造活动，

结果却反过来支配了他，变成他完全不能加以控制的过程了，这就是通过劳动发展的辩证法而产生的异化现象。贺先生认为，青年黑格尔已经相当深刻地认识到这种异化对人本身造成的严重后果，尤其是近代由于经济发展在生产中大规模使用机器对劳动者发生了灾难性影响，这在当时思想界是非常了不起的。黑格尔尖锐地揭露了资本主义社会机器生产的阴暗面，指责它造成了“工人生活的非人化”。工人使用机器劳动，自己却变得更加机械、呆板、缺乏灵性，劳动越来越片面、单调，严重阻碍了人的全面的、正常的发展。人通过劳动去统治自然界，自然界却反过来进行报复，表面上人征服了自然，但人自身却变得更加卑小。特别是，黑格尔指出，资本主义大生产造成了尖锐的社会矛盾和对立，不可避免地导致贫富悬殊和广大群众的贫困化，认为“工厂和制造业的继续维持，正建筑在一个阶级的贫困上面”。当然，作为德国资产阶级思想代表，黑格尔并没有由此作出革命的结论，而主张由国家采取改良的措施去缓和贫富的对立，但他所阐发的关于劳动和异化的辩证法经过马克思主义经典作家的批判、改造和吸收成为唯物辩证法的重要来源，并充当了无产阶级手中锐利的思想武器。

在贺麟先生漫长的学者生涯中，黑格尔研究并不是他唯一的、但无疑是最重要的学术贡献，而关于黑格尔早期思想的研究则为他数十年如一日的劳作打上了一个完满的句号。

参考文献

黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，商务印书馆1988年版。

鲁一士：《黑格尔学述》，贺麟译，商务印书馆1936年版。

卢卡奇：《青年黑格尔》，王玖兴译，商务印书馆1963年版。

贺麟：《黑格尔的早期思想》，载《哲学研究》1983年第9期，第51—58页。

真诚、勤奋、执著的追求

——回忆吾师贺麟

梁志学(LIANG Zhixue)*

摘要：在新中国成立后的三十年期间，贺麟先生（1902—1992）不仅经常在思想上遭到批判，政治上受到打击，有时也在肉体上受到侵犯，而他始终老老实实，勤勤恳恳，无怨无悔，全力以赴。回顾贺先生在40年里用研究、翻译和讲解《小逻辑》所构成的三轮螺旋式前进的历程，我们将会从中看到一位诚实的哲人对辩证法真理永不停歇的追求，看到一位勤奋的智者对知性思维方式不断提出的挑战。

关键词：贺麟；《小逻辑》；黑格尔；《精神现象学》

A Life of Honest, Diligent, Persistent Pursuit of Truth: In Memory of My Mentor Prof. HE Lin

Abstract: During the 1950s and 1980s, Prof. HE Lin (1902—1992) not only faced the criticism from Chinese mainstream philosophy, but also suffered frequent ideological attacks and persecution, and sometimes even

* 梁存秀，别名梁志学，中国社会科学院哲学研究所研究员（LIANG Zhixue, Researcher, Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing）。

physical abuse during Chinese political movements. No matter whatever conditions were, he always harbored an honest and determined attitude and regretless dedication to his pursuit of knowledge and truth. Looking back on his 40 years' academic career, the spirals that he developed in his tree fold work, i. e., research, translation and interpretation of Hegel's *Short Logic*, we shall see that he was not only an honest philosopher who had never given up his pursuit of dialectic truth, but also a diligent sage who constantly raised challenges to intellectual thinking.

Keywords: HE lin; *Short Logic*; Hegel; *Phenomenology of Spirit*

从我 1951 年考入北京大学哲学系开始，到贺先生 1992 年逝世为止，我相继做过他的学生、助手和同事。贺先生做人和治学的态度给我留下了极其深刻的印象，他永远是我们这些后辈学习的榜样。我现在想按时间顺序把一些记得清楚的事情写在下面。

1951 年国庆过后不久，哲学系的绝大部分老师和全部三年级、四年级学生就都到了江西泰和，参加那里轰轰烈烈地展开的土地改革运动，贺先生也不例外。到 1952 年快过五一节的时候，他们才回到北京。但返回的直接目的也不是复课，而是投入思想改造运动。当时在法学院和文学院，有三位著名教授特别引人注目。一位是政治学系的周炳林（国民党中央委员），标榜自己是“硬骨头”，说什么也不作检讨。另一位是西语系的朱光潜（三青团中央评议员），他对自己的美学观点有保留，加以在马嵬坡附近参加土改时发思古之幽情，饮贵妃酒，喝得酩酊大醉，引起众议。于是，他的问题闹得沸沸扬扬，以致后来在大饭厅给他专门开了一次声势浩大的批判会。最后一位是哲学系的贺麟。他的检讨会是在北楼的大教室里开的，参加者也不过 50 人。他身着虽然发旧但很整洁的中山装，一看就像是刚下乡回来的。他虽然已年至半百，头发开始花白，但精神焕发，风度儒雅，让人觉得他是一位造诣很深，且仍在奋斗的学者。他讲话的声音不高，并且有一点四川腔，但都能让人听得清楚。对于交代和批判他自己在新中国成立前的政治错误，他既没有丝毫的顶牛情绪，也没有什么需要保留，而是抱着很诚实的态度，像竹筒倒豆子那样，把它们全都抖搂出来

了。他以沉痛的心情检讨了他受蒋介石接见的过程、担任三青团中央评议员和北大训导长的历史以及吹捧蒋介石的言论。他以感激的态度汇报了他近三年来在人民政府提供的有利条件下，如何学习马克思主义、参加土地改革和通过教学与研究改造自己的旧哲学思想的历程。他最后表示，一定要继续改造思想，在哲学上完成从唯心论到唯物论的转变，在政治上完成从三民主义到共产主义的转变。对于他的这个检讨，好像大家都觉得不错，所以没有人提出实质性的批评意见。只有一个问题被提出来要求他予以说明，那就是：在新中国成立前夕，国民党要你走，你为什么却留了下来？贺先生做了回答。大意是，在政治上，他好像一直在为国家，而从来没为自己考虑过。在那个形势急骤变化的时期，他已经认识到国民党是逆历史潮流而动的，只有跟着共产党搞新民主主义，国家才有前途。同时，地下党派汪子嵩同志向他转达了挽留他的意思，这就更加坚定了他留下来的决心。这样，贺先生就以他的至诚感动了与会师生，使他的检讨很顺利地通过了。

1952年9月，按照院系调整的部署，北京大学从沙滩迁至燕园，贺先生的家也从中老胡同搬到燕东园。当时全国的哲学系都集中到北大，系里的名教授真可谓灿若云锦。我们这些大学生很崇拜他们，所以总是想方设法前往拜访。贺先生待人亲切，对学生很热情，因此拜访他的学生会多一些。我们不仅在过年过节时看望他，而且在学习中遇到西方哲学，尤其是黑格尔哲学的问题时更要登门求教。每次到他家中，他都是从楼上的书房下来，在会客室里接待我们。贺先生不仅诲人不倦，认真地回答我们在他毫无准备的情况下提出的一些问题，而且循循善诱，进一步提出一些相关的问题，促使我们去思考和讨论。在开始讨论时，我们的发言难免有些拘谨。但我们很快发现，贺先生很注意自己专业之外的知识，好像要从中学到点什么，而且特别注意马克思主义经典作家在什么地方对黑格尔作过什么样的评价。在他虚怀若谷态度的感召下，讨论自然会活跃起来，甚至有时会发生激烈争论，谁也说服不了谁。正是在这种自由辩论——我们在历史系听邓广铭和杨人楩的讲课时也参加过这样的辩论——的氛围中，我们这些后学也逐渐不知不觉地形成了一个固定的观念，即在探索真理的道路上，绝不存在上下等级之分，而是人人平等，一切都以持之有故、言之成

理为依归。这种收获当然在其他教授那里也可以得到，但在贺先生家里我们还常常得到另一种收获，那就是贺师母刘自芳先生（北大妇女联合会主任、海淀区人民代表）对我们的感染。贺师母虽然自幼裹脚，学的是四书五经，但能与时俱进，理解新事物的能力极强。郑昕先生不止一次地对我说过，贺先生在重要问题上作出的正确抉择，都是听了她的话。我们听贺先生讲解时，她总是让常娃（跟随她多年的四川保姆）给我们送来茶水，她自己也坐在旁边倾听。如果活动结束后还有多余的时间，她往往希望我们能留下来，与她攀谈一会儿。这种攀谈海阔天空，无拘无束，但对于这个吵吵闹闹的世界里发生的某些身边琐事，她却好像是从一个更高的精神境界俯视。她的见解卓尔不群，谈吐合情合理，极其富有人情味，这时我才理解为什么大家会选她为妇女联合会主任。贺先生很尊重她，并且不时地流露出眷眷之情。尤其给我留下难忘印象的是：在贺师母身患绝症，处于弥留之际，贺先生嘱我到丁字街去买一副最好的棺材。我在那里发现最好的是用楠木做成的，售价1800元，我觉得贺先生只有那么一点存款，可能太贵了。但我把这个情况报告给贺先生以后，他却不假思索地回答说：“就买楠木做的！这些存款都是我在她的鼓励和支持下得到的翻译稿费，本该用到她身上。”数日之后，当灵柩从嘉兴寺运至福田公墓下葬的时候，我看到了贺先生泪流两颊和呜咽泣诉。也正是在这个时刻，我才领悟到对真理的追求与对爱情的忠诚在哲学家内心的融合。

1955年9月，贺先生调入中国科学院哲学所，任西方哲学史组组长。第二年，我也从北大毕业分配到这里，在他的手下工作。这时已经是一个让知识界承担着繁重的历史使命，但又遭受到沉重的政治打击的时期。贺先生满怀着建设社会主义文化的激情，不怕疲劳，做了大量的工作。例如，延请了从加拿大归来的管士滨、从美国归来的温锡增和从瑞士归来的王玖兴到研究组工作，并且向北大要了毕业生，他本人也招收研究生。很快他就在所内初步组织起了一支研究西方哲学的力量。为了这支力量在12年科学规划的实施中能起更多作用，还聘请了吴宓、严群、瞿菊农、傅侗与葛力为兼任研究员。又如，他受师哲的邀请，在中共中央编译局讲解黑格尔《法哲学原理》和《小逻辑》，约7讲；受何思敬的邀请，在中国人民大学哲学系讲授黑格尔哲学体系，共13讲；并且于1957年2月，与冯

定、任继愈、张镛一起访问莫斯科大学哲学系和苏联科学院哲学所；4月，由周谷城推荐，与冯友兰、金岳霖、郑昕一同至毛泽东主席住处做客座谈。但此后不久，各种各样的打击就不断地落到贺先生的头上。

其一是贺先生在1957年1月北大举办的中国哲学史问题讨论会上的发言遭到批判，争论的焦点是日丹诺夫的哲学史定义。占主导地位的一派（我称之为独断派）竭力维护这个定义，认为在唯心论与唯物论之间只存在斗争性，只存在相互敌对、你死我活的关系，而绝没有任何同一性。另一派（我称之为质疑派）则认为这个定义有片面性，还应该承认在唯心论与唯物论之间有同一性，即相互继承、相互促进的关系。这个观点是先由冯友兰先生抱着冷静的态度，用哲学语言提出来的，即所谓的抽象继承法。贺先生吸收了观点，同时又超越了这个观点。他认为，单纯停留于抽象继承，无法避免形式主义错误，哲学发展过程的内容和形式是统一的。只有阐明唯心论和唯物论在这两方面的同一性，才能克服那个哲学史定义的毛病。贺先生的发言带有强烈的感情色彩，并且他的用语并不纯粹是哲学的，这固然增加了论述的生动性，但同时也给辩论对方留下了更多把柄。激烈的争论给人造成的印象是：后一派学了许多新东西，已经能站在唯物辩证法的立场上发现前一派的偏向；而前一派则不承认对方已经变化，仍然采用“新哲学研究会”（解放初期新老哲学家举办学术活动的民间团体）时期的那种“你讲我批或我讲你听”的方式对待对方，只让别人进行反思，而不对自己进行反思。贺先生虽然在会上受到抨击和围攻，但深知这种独断派对新中国的文化建设危害极大，所以在会后又写出一篇告诫世人的文章《必须集中反对教条主义》。^①他在文章中写道，教条主义者“每每又是应时主义者。他善于看行情，从个人崇拜出发，去揣测领导意图，随意解释教条，并随意在经典著作中去挑选适合自己意见的词句”。只需我们摘引这么一句，哲学家发出的告诫是何等切中时弊，就已昭然若揭了。

其二是1957年6月8日《人民日报》社论发表以后，贺先生的处境变得越来越不好过。他发表的反教条主义的言论刺痛了独断派的心，当在

^① 贺麟（1957）。

政治上找不到把柄批斗他的时候，他们就在哲学上查到了一些被他们视为大谬不然的论点，对他开展了一场深挖反社会主义的哲学根源的斗争。其实这场斗争是他们早已谋划好的，因为在7月份批判我时，领导小组的一位成员就已经在会上挑明：“梁存秀之所以堕落为右派，是由于他崇拜资产阶级教授，做了唯心主义的俘虏。”所以，他们试图让我给他们提供材料。在我给贺先生整理的《黑格尔哲学演讲录》里，他们划出许多段落，问我哪一些是他讲的，哪一些是我加的。我说，已经事隔一年，现在无法记清。他们对我的回答很不满意，讽刺我说：“你与贺麟的思想可真是一致，竟然是谁说的你也无法分清。”贺先生受的压力显然远比过去更大，因为在前半年发表的反教条主义的学术论题这时已被人为地提高为政治问题，在前半年还可以援引的百家争鸣的法规这时已公然蜕化为一家独鸣，在前半年知识界还觉得自己确实拥有的思想自由的权利这时已被剥夺得荡然无存。在这样的条件下，贺先生在最后一次检讨中承认，他过去是搞唯心论的，目前在他的周围出现了一些事情，例如，他的合作者王太庆在北大被揪出来；他的助手梁存秀在哲学所被揪出来，中央编译局有一位翻译，名叫易克信，因为工作关系与他联系较多，也被揪了出来，这就得考虑考虑，自己周围这么多右派，是不是自己的哲学思想没有改造好，因而还与他们有什么相通的地方。这种逼出来的检讨并不能使检讨者获得精神的解脱，而是变成了他的新的政治包袱——在随后转入的“拔白旗、插红旗”阶段成为众矢之的。而一“拔”一“插”的实质在于，研究中国哲学和外国哲学的老先生及其追随者被认为没有什么理论水平，只配做文献资料的标注和翻译工作；少数学养不深而革命性极强的聪明人则被认为理论水平极高，能利用前者提供的资料撰写出卓越的论著。这无非意味着，专制主义者向知识界宣布：在我剥夺了你们自由探索真理的权利（实然性）以后，为了避免出现可能与此相反的情况（或然性），我现在必须进一步剥夺你们宣传你们的真理的权利（确然性），把宣传我真理的权利只授予那些听话的聪明人。对于这种做法的非法性，我觉得贺先生是逐步认清的。在20世纪50年代末，当那些聪明人一方面把他的《黑格尔哲学演讲录》编入《资产阶级学术思想批判资料》在内部发行；另一方面则大量参照（我说得轻一些）。他在演讲撰写研究作品的时候，他对这种行为总

是表现出一种令人难以理解的宽容，而不重视问题的实质。在 20 世纪 60 年代初，当他要给自己细心研究多年，并且与王玖兴合译出来的《精神现象学》写篇译者序言的时候，他才发现他已不被允许写这篇序言，因为他的传播研究所得的权利已被剥夺。写这篇序言的任务被托付给了另一位聪明人，并且据说此人水平很高，所写的序言将不会亚于克罗齐《黑格尔哲学中的死东西与活东西》的中译本序言。老先生很生气，决意索回自己不可剥夺的权利。谢天谢地，既有法律观念又有学术眼光的陆定一部长支持了贺先生的诉求。因此，我们才有幸读到他写的《精神现象学》中译本的出色序言，而他所一贯坚持的研究与翻译相结合的原则也没有被废弛。据我所知，这类诉求在当年已时有发生，但一般都无果而终。所以，我们对贺先生这次告状（即维权）的取胜都感到特别高兴。

老哲学所的人都知道贺先生说过：“我可以与老婆离婚，但不能与黑格尔离异。”这句话并不是无缘无故地说的，而是在那个“拔白旗”的阶段，人们要求他放弃对思辨哲学的感情之时作出的回答。我们对他作出这个回答的真诚和勇气将永远表示钦佩。同时我们也看到，正是这种对专业的执著追求使他在黑格尔著作翻译与研究中做出了巨大的开创性成就。任继愈先生说：“在近代的哲学翻译中成就最大、影响最大的两部书是严复译的《天演论》和贺麟译的《小逻辑》。《天演论》唤起国人爱国图强的意识（胡适因此改名为适），影响遍及全国。《小逻辑》为新中国学习马克思主义者提供必备必读的参考书。说它为中国的黑格尔研究培养了一代新人，他们直接或间接出自贺先生门下，是符合实际的。”我想就他如何孜孜不倦地译述《小逻辑》谈谈自己的见闻。一，他译黑格尔的《小逻辑》一书开始于 1941 年春天，但因外务纷扰，直至 1948 年底，也只译出全书的一半，写出一本扼要介绍此书的小册子，即《黑格尔逻辑学简述》。^① 1949 年上半年，贺先生曾受到管制。别人在这种情况下往往会灰心丧气，哪有什么翻译的心思。贺先生的态度则不同，他努力学习马克思主义，在新哲学研究会里积极交流心得和批判旧哲学观点。像他自己所说的，结果是“得到不少新的启示和鼓舞，使得我很兴奋地于半年之内完成

^① 贺麟（1948）。

全部译稿”^①。译完之后，他一方面阅读列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，用新的观点研究和讲解《小逻辑》；另一方面将誊清的译稿分送给友人，请他们批评指正，进而依据他从这两方面得到的开导和建议，从头到尾推敲和修订了译稿，使这部古典名著的第一个中译本很快就在1950年10月与读者见面了（上海商务印书馆）。二，此书问世以后，许多友人和学生都向贺先生表示祝贺，认为把这样一部深奥的名著译为中文，确实是一大贡献。周谷城说，他在译完纽伦堡时期的《逻辑大纲》以后也想译《小逻辑》，听说贺先生在翻译，就放弃了这个打算。现在看到贺先生的译本，像原来估计的那样，的确完成得很好。但在这一片赞扬声中，贺先生心里清楚，还有哪些难关尚未完全攻克，而有待于在语义方面进一步加以钻研，在语形方面进一步去加以改进。1952年高校院系调整后的西方哲学史教研室暂时没有开课的任务，布置给教师的任务是学习马克思主义和编译西方古典哲学原著。贺先生充分利用了这个有利条件。他几乎读遍了马克思、恩格斯论述黑格尔的一切论著，并且按照《小逻辑》提供的一系列哲学论题，逐个研究了他们在这些论题中是如何批判地继承黑格尔的。研究的结果是解决了研读和评述《小逻辑》时遇到的许多难题，促进了修订译文的工作，使此书的第二版于1954年11月面世（生活·读书·新知三联书店）。我当时追随贺先生学习黑格尔哲学，就是从读这个版本开始的。我们研究生班的党支部书记朱天顺也发现读这本书对自己帮助很大，因而想请贺先生给我们班讲解《小逻辑》，并付给他若干讲课费（因为这不是系里安排的课程）。贺先生知道以后，欣然表示同意，给我们讲过六次，但他说：“我是北大的教授，你们是北大的学生，传授学业是我应尽的职责。我谢谢你们，但绝不能收这个报酬！”他的这种精神使大家深受感动。也就是从这个时期（1955年）开始，他用马克思主义观点所作的《小逻辑》演讲由北大讲到编译局（1956年），又由编译局讲到中国人民大学（1957年），终于形成了一部代表他的重要研究成果的演讲稿。^②三，1960年前后，在讨论周礼全先生写的《概念发展的两个阶段》时，贺先生发现

① 黑格尔（1954）。

② 贺麟（1986）。

该文中引自《小逻辑》的语句都不是依据他的译本，而是周先生自己译的，他曾经对此表示过诧异。但后来经过核对德文，他开始觉得还是自己的译本有问题。当我在1963年向他谈到反馈作用就是黑格尔所讲的因果交互作用的物理体现时，贺先生抱着自我批评的态度对我说：“我计划搜集读者对《小逻辑》译本的意见，再把它从头到尾修订一遍，以减少差错。”这个计划果真在十年后实施起来了。在哲学社会科学部所处的那种混乱状态中，他以惊人的毅力，排除种种外来干扰，伏案修订过去的译稿。但他也不是两耳不闻天下事，冯友兰在批儒评法中的表现拨动了他的心弦。他并不想写什么闻达于诸侯的批孔文章，但难免怕有人说：你过去尊孔，现在躲到旮旯里搞黑格尔，究竟对运动持什么态度?!一位被视为反动学术权威的老师把我这个身为“摘帽右派”的学生叫到家里，商量自己该怎么办。商量的结果是：你批你的，我译我的。就是用这样的方式，贺先生又时断时续地付出大量心血，才最后推出了《小逻辑》译本第三版。^①如果我们回顾贺先生在40年里用研究、翻译和讲解《小逻辑》所构成的三轮螺旋式前进的历程，我们将会从中看到一位诚实的哲人对辩证法真理永不停歇的追求，看到一位勤奋的智者对知性思维方式不断提出的挑战。

1986年10月，在纪念贺先生从事教学、研究与翻译55周年的讨论会上，许多发言者都肯定了他在新中国完成了从非马克思主义到马克思主义的转变。这就是说，他已经实现了他在1952年思想检查中给自己确定的奋斗目标。但实现这个目标的艰巨过程，实在让人一言难尽。在这个为时30多年的过程中，贺先生不仅经常在思想上遭到批判，政治上受到打击，有时也在肉体上受到侵犯，而他始终老老实实，勤勤恳恳，无怨无悔，全力以赴。我们这些学生每当回忆起他在政治运动中遭受的不公正对待时，仍然为他表示不平；每当回想起他凭他那坚强的意志，不屈不挠，终于实现了自己的人生目标时，都为他感到欣慰。目前有一种论点认为，他如果不这么转变，也许会贡献更大。对于这种非历史的论点，我不敢苟同。在我看来，面对新民主主义革命的胜利大进军，贺先生像绝大多数知名学者

^① 黑格尔（1980）。

一样，顺应历史潮流，弃旧从新，是走上了一条必定会为人民作出更大贡献的道路；反之，逆乎历史潮流，不思革新，则必定不会对人民有所贡献。

参考文献

黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，三联书店 1954 年版。

——《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆 1980 年版。

贺麟：《黑格尔理则学简述》，北京大学出版社 1948 年版。

——《必须集中反对教条主义》，载于《人民日报》1957 年 4 月 24 日。

——《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社 1986 年版，第 212—367 页。

中国社会科学院老专家协会编：《学问人生：中国社会科学院名家谈》，高等教育出版社 2007 年版。

梁志学：《自由之路：梁志学文选》，商务印书馆 2013 年版。

关于黑格尔哲学与现代外国哲学的访谈

王树人(WANG Shuren)*

编者按：在王树人（老树）先生出版于1985年的黑格尔哲学研究著作《思辨哲学新探》编入中国人民大学出版社人文大系丛书于2012年再版时，有访学者拜访了该书的作者，着重讨论黑格尔哲学以及现代西方哲学的价值与现实意义。以下是访学者的提问和作者的答问，以及质疑和讨论。访学者简称“访”，王树人（老树）先生简称“老”。

An Interview on Hegel's Philosophy and Modern Western Philosophy

Editorial Note: When the book *A New Exploration on Speculative Philosophy, a Systematic Study of Hegel's Philosophy* contributed by WANG Shuren in 1985, was reprinted by China Renmin University Press as part of the Humanity Series in 2012, an interview was conducted with the author, discussing the value and the realistic significance of Hegel's philosophy and modern Western philosophy for Chinese scholars. The following article is the

* 王树人（老树），中国社会科学院哲学研究所研究员（WANG Shuren [Lao Shu], Researcher, Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing）。

dialogue between a scholar and Wang. In the article, the scholar is addressed as “Fang [访]”, while Wang is addressed as “Lao [老]” which is a short form of his respected nickname “Lao Shu” (Old Tree).

访：黑格尔哲学多年前曾经相当热，谈到马克思、恩格斯、列宁的思想，总要提到黑格尔的思想。关于黑格尔哲学的文章和著述颇多，为其他外国哲学研究的著述所不能比。请问王老，现在哲学界怎样看待过去那种黑格尔热？黑格尔哲学当下处于怎样的情况？或者说黑格尔哲学对于今天的哲学界还有没有价值和现实意义？

老：确实，1949年以后到“文革”期间，在中国的外国哲学界，黑格尔哲学沾马克思的光，由于它是马克思主义哲学的重要思想来源，特别是，马克思恩格斯非常赞赏黑格尔哲学的辩证法思想，曾经使之非常受宠。它几乎是当时外国哲学中研究最多和最受重视的哲学，有人甚至说那时黑格尔哲学几乎处于一花独放的境地。现在来看，这种黑格尔哲学热，有适应当时意识形态需要的一方面，但总的来说，并不正常。为什么说得不正常？第一，当时中国外国哲学界主要根据列宁已经过时了的观点，把黑格尔和马克思以后的外国哲学的诸流派，全部归结到为腐朽没落的帝国主义服务上，一律斥之为反动哲学。这样，自叔本华、尼采以降的西方哲学，其发展和贡献，就被一笔勾销了。似乎哲学不谈物质第一性、不谈对立统一、不谈存在决定意识，就没有价值和意义了。第二，由于学术被政治化、意识形态化，即使研究学术也存在风险。一些学者1957年被划入右派者中，不少就因为研究唯心主义哲学，探索唯心主义在哲学发展中的贡献而落难。为规避风险，研究沾马克思光的黑格尔哲学比较保险。因为马克思在《资本论》中曾经自称是黑格尔的门生。第三，所谓热不过是为马克思、恩格斯、列宁等论说作注脚，而不是从黑格尔哲学原著出发进行独立研究，或者说那种黑格尔哲学热远不是真正的学术研究。

访：谈到这里，我想先插问一个涉及您的研究问题，向王老提出来。您的大作《思辨哲学新探》在1985年出版，可谓“文革”后的新研究。请问，您怎样评价这部著作？它与您上面所揭示的并非真正学术研究的黑格尔研究有哪些区别？

老：这部书出版快三十年了。如果从研究和写作过程算起，则已经超过三十年。今天因为被编入人文大系丛书，我不能不认真校阅一遍。所谓认真，就不能读得快，得细细品味。我的第一感受是，读自己的作品，如见故人。虽然今天看起来，觉得她的面貌还可以改观。但是，作为那时曾经推动哲学解放而受读者欢迎之书的一种，我觉得还是保持其原貌供后来者作历史评估更好。因为，当时作者的思维框架与今天作者的思维框架相比，已经有很大变化。无论对中国传统文化还是现代西方哲学，在修养上，作者都比那时丰富和深刻了。不过应当说，这部书那时确实有突破，即开始真正把原著作为研究的第一手材料，借以揭示黑格尔思想的价值和意义。并且，这种研究贯穿全书的关注重点，乃是揭示黑格尔哲学思想的合理内核。这种以不断提出问题或者说以问题为中心，系统揭示黑格尔体系的合理内核，确实使人读起来能随时有所斩获。当然不可否认，这部书也有当时作者的眼界和思想的局限，或者说也还有我上面所谈的某些旧式研究的痕迹。如有的论述，还在唯物唯心或辩证法形而上学的小圈子里跳舞，缺少更开阔的视野和更厚重的比照分析。

访：王老，您说您这部书“使人读起来能随时有所斩获”，这是指出版当时？还是也指今天？这个问题也涉及在当代如何评价黑格尔哲学的价值和意义问题。或者说，您今天如何看待黑格尔哲学在当下的境遇？现在的读者读黑格尔著作和您的黑格尔研究著作，还能斩获什么？

老：如果说亚里士多德是古希腊哲学的集大成者，那么黑格尔则是德国古典哲学集大成者。而且，还有一个共同点，即两者都是百科全书式的学者，都创造了无比丰富的人类精神财富。他们的哲学反映和代表了各自时代的时代精神。就此而言，他们都有重要的历史价值。而历史是不能割断的。特别是哲学所反映的时代精神，虽说总体上会随时代变迁而为新的时代精神所取代，但是这种取代并非是对以往时代精神的完全抛弃，而是辩证的否定或扬弃。就是说，后来的时代精神总是扬弃地包含前代的时代精神。在这个意义上，任何反映时代精神的哲学，不仅在当时有其重要价值和意义，而且对于后来的哲学发展也具有长远的价值和意义。其实，我这里对时代精神和哲学发展所谈的历史主义观点，就是以往研读黑格尔哲学的斩获。现在，人们经常说要全面地看问题、历史地看问题、发展地看

问题等，可以说都是直接或间接来自黑格尔的教导。黑格尔说过：熟知并不等于真知。如这里所谓全面的、历史的、发展的等，虽然不少人都挂在嘴上，但稍微细究一下，就不知所以然了。何谓以及如何全面地、历史地、发展地看问题？这样一问，就知道问题并不简单。例如，经验上的面面俱到，就是全面看问题了吗？显然，不可能。对此黑格尔提出了极其深刻的观点，或者说辩证法的观点，即他对世界上一切存在物包括物质的、自然的、社会的、人际的、精神的等，有一个本质的看法，就是一切的一切都处于矛盾状态。所谓问题，本质上就是种种矛盾。因此，没有矛盾的观点，对于全面的、历史的、发展的等问题，就根本摸不到门径。例如，历史的变更或发展怎么会发生？一切统治者都想永远坐江山，不愿意放弃手中的权力和既得利益，但是最终都不能不走向他们愿望的反面。为什么？推动这种变化或推陈出新的动力来自哪里？对此，也是黑格尔最先用矛盾的观点给予深刻的解答。在黑格尔看来，一切的一切，唯其有矛盾，才产生运动变化和发展。矛盾总有两方面，肯定的方面和否定的方面。值得注意的是，黑格尔进而指出，事物运动变化发展的真正动力在于矛盾所包含的否定性，或者说他指出了否定性是矛盾转化的动力。就是说，在黑格尔那里，否定性在矛盾中具有本质的意义。从历史上的专制主义统治者与被统治者两方面看，统治者是肯定方面，手中掌握政治、经济、军事等一切资源和财富，他们总认为自己具有不可动摇的力量，以至于经常贪得无厌，为所欲为。殊不知，他们这种为所欲为，就是不断激发否定方面——被统治者的否定力量。历史上专制统治者一个接一个被推翻，这种历史运动变化发展，都证明黑格尔关于矛盾及其转化学说这种合理内核的真理。还可以举一个人们身边的例子，人从出生到死亡，也是一个矛盾运动转化的过程，而且否定性是其根本推动力。从婴幼儿到童年的成长，由否定前者的力量所成。同样，从童年到青年、从青年到壮年，再从壮年到老年直至死亡，也都为后者不断否定前者的力量所推动。揭示矛盾，特别是揭示矛盾的否定性是一切运动变化发展的动力，尽管黑格尔是以唯心主义形式揭示的，但脱去黑格尔的唯心主义外衣，这个真理仍然鲜活灿烂，洞彻古今。

访：听王老讲黑格尔揭示矛盾及其否定性作为一切事物运动、变化、

发展的动力，联系实际举例说明，感到具体生动。虽然属于间接领会，不是自己阅读研习所得，但仍真有斩获感。不过，据我所知，中国内地现在的西方哲学界，不用说年轻学者，就是以往研究德国古典哲学的老学者，都纷纷转向现代西方哲学，特别是现象学，尤其是重视海德格尔哲学。相比之下，德国古典哲学，特别是当年相当热的黑格尔哲学，显得冷清。不知王老怎么看这种冷清和纷纷转向研究现代西方哲学的情形？

老：中国哲学界，自1949年以降，很长时间都紧跟政治形势，缺乏自主独立研究的条件。那一时期中国哲学成为政治附庸的说法，一点也不夸张。改革开放以来，政治压力有所减弱，但是经济压力随之而来。据我所知，有一段时间，大学哲学系甚至要有一位副主任专管创收，如办各种形式的班，以增加收入，改善在职教职工的生活。教师虽然没有像演员那样走穴，但不少人也到处游走讲课，如同“星期日工程师”那样。因为收入太低。这种情况，现在虽然有所改善，但比起世界许多地区、国家，工资仍然相当低。当然，由于官本位也流入学校，有个别掌权者利用权势名望和关系，也有腰缠亿万贯者。真是不幸，两极分化也出现在学校之中。经济压力带给学校的影响，主要是教学与研究的不稳定、不踏实、浮躁，甚至堕落到管理者贪腐以及有的学者抄袭造假。

如果你到欧洲去走一圈，发现那里就不存在研究中出现某哲学家过热和过冷的变化。在我们这里外国哲学界都蜂拥去研究现代外国哲学之时，如海德格尔哲学一度成为显学，在中国学界被称为“万流归海”之时，首先在海德格尔的故乡，德国的学者们就觉得奇怪。德国一些学者对海氏在纳粹时期的不佳表现，没有放弃批评。另外，如“法兰克福学派”在中国也一度比较热，在其产地德国不仅不热，而且只有少部分人关注。至于德国古典哲学，从康德到黑格尔，都有国际学术组织，却从未冷清过。在中国，前面说过，黑格尔哲学“一花独放”是不正常的。特别是，对黑格尔还缺乏真正的学术研究。因此，如果反正，则应当祛除过热，而回到正常的深入研究才是。但是，中国的两极思维，往往不能使事情回到正常。如20世纪80年代，在一次重要的康德、黑格尔讨论会上，一位颇具影响力的学者，却发出“宁要康德，不要黑格尔”的呐喊。自那以后，还真见出效果了。康德研究的文章、著作多起来了，黑格尔的文章著作逐渐减少

了。当然，这里需要说明一点，在黑格尔研究过热时，确实压抑了康德的研究。但忽视康德哲学，主要也是政治因素干扰。其一是，列宁在《唯物主义与经验批判主义》中，因康德哲学的二元论、不可知论等唯心主义观点而将其打入“反动哲学”；其二是，根据列宁的这一指示，如果替康德说话，其风险可想而知。因此，在改革开放后，回到对康德正常研究，很有必要。但是，与此同时却要把黑格尔打入冷宫，却非明智之举。

访：王老，说外国哲学界“都蜂拥去研究现代外国哲学”，这种现象应当如何正确评价？现代外国哲学研究，为什么有这么大的吸引力？现代外国哲学流派很多，它们是否与西方现代社会相协调？如果从时代精神高度看，它们所反映的时代精神，与德国古典哲学所反映的时代精神有何不同，应当如何评价？

老：所谓“都蜂拥去研究现代外国哲学”，首先说，这种现象有其必然性与合理性。如前面所说，曾经有相当长时间，在中国大陆错误地把现代外国哲学一律打成为帝国主义服务的“反动哲学”。实际上，这是在非学术地对待学术问题。在中国大陆，这种风气不仅表现在哲学界，也表现在各人文学科。其结果，乃是回避了对现代外国哲学的真正学术研究，以政治极“左”的姿态掩盖了自己对现代外国哲学的无知。只是在批判极“左”之后，才发现了现代外国哲学的合理价值和积极意义。在知识层面上，这种“蜂拥”具有补课性质，要改变无知状态。从哲学所反映的时代精神看，现代西方哲学也并非完全消极，而具有合理的价值和意义。从叔本华、尼采、克尔凯郭尔一直到胡塞尔、海德格尔、萨特，以及后来法国兴起的后现代主义思潮，如福柯、德里达等，虽然各有可批评的问题，但是总的来说，他们对西方现实社会并不是漠不关心或完全逢迎。相反，他们在实质上却是继承了德国古典哲学的批判精神。这种批判精神，尤其体现在打破了德国古典哲学鼎盛时复辟唯心主义的僵化和使辩证法公式化的僵化。这种僵化，在黑格尔“正反合”以及“无人身主体”等论述模式中已见其端倪。西方现代哲学，就以德法为主要代表的欧洲大陆现代哲学而言，比起德国古典哲学的最大进步，是以各种不同形式力图从外向的还原论回归到人本身，回到关怀在现代化中被异化的人类。把理性主义和科学主义绝对化，所谓理性至上、科学至上，已经导致理性迷信和科学迷信，

甚至在许多方面使之变成改变了形式的神学专制。例如，斯大林式的教条的马克思主义意识形态专制，就是这种类似中世纪西方严酷的神学专制的表现之一。

访：这里您提到后现代主义思潮。据我所知，中国大陆学界起初对这种思潮是很反感的，以至于认为这种思潮是非理性甚至是反理性的。对于还在现代化进程中的中国，对于还沉浸在崇尚理性启蒙中的国人，他们会觉得这种思潮无疑是一种荒唐或倒退。王老，您当初接触后现代主义思潮时，是不是也有这种反应？现在您怎样评价主要是在法国兴起的这股思潮？

老：理性与科学在合理研究及其运用的意义上，永远是不可否定的。所以，最初接触到后现代主义思潮时，看到那种对理性与科学的无情否定或解构的态度，确实是反感的。其实，那时对这种思潮的了解还很肤浅，比较皮毛。后来，随着阅读的著作和文章的增多，才感到这种思潮的产生绝非偶然，并且是现代主义对西方社会思想批判的继续和发展。现代主义，例如从康德到黑格尔，虽然他们批判和推翻了中世纪以降的旧形而上学，但是并没有真正克服形而上学，仍然坚持还原论的本质主义。在后现代主义者看来，即使从叔本华、尼采一直到海德格尔，也还没有完全走出形而上学之笼。什么意思？就是说，虽然从尼采到海德格尔，在他们的批判中对西方逻各斯中心主义或逻辑中心主义作出解构，但还没有摆脱语言中心主义，对于语言的强制和暴力没有加以正视。理性和语言逻辑在解决自然、社会、科学、思想诸问题的同时，也反过来在束缚和统治人本身。至今，人类在接受理性、语言逻辑的恩惠时，还不知道自己同时被其所缚的情境。正是针对这种情境，后现代主义者对以往一切思想的解构和颠覆，具有振聋发聩的新启蒙意义。事实上，人类被其造物所缚的异化，可以说无处不在，无时不在。只有不断揭示和克服这种异化，人类的文明才能不断进步。后现代主义者对以往哲学等各思想领域的解构，在于他们敏锐地洞察到那些过时的僵化、异化还在统治着人们的头脑。那么，这种诉诸单纯解构的后现代主义存在的问题在哪里？曾经有一种观点，认为破与立的关系是，“破字当头，立就在其中”了。正是这种思想使得1949年以后，中国大陆在人文领域只有单纯否定的“破”，但是，“立”却不见其

踪影。由此可见，后现代主义的解构功绩在于“破”。但是，在解构之后，还需要建构。近年来出现的所谓积极的后现代主义，似乎是在看到这个问题之后，力图去克服单纯解构所具有的片面性的努力吧。

访：到目前为止，王老已经谈论了从黑格尔到后现代主义诸多西方哲学问题，以及中国大陆对此研究的历史与现状的问题。这个谈论过程，对于我，借用王老的话说，也是“随时有所斩获”。不过，有一个问题，还让我困惑。这就是，从现代主义到后现代主义，西方哲学可以说从未停止过对唯科学主义的批判，但是这种科学主义至今未见有反思迹象。由这种科学主义推进将要使地球资源耗尽的现代化浪潮也未见有收敛迹象。所以，对哲学的批判到底能否压制人类欲壑难填的贪婪，我感到困惑。现在，从世界整体看，宗教作为世界观和伦理说教似乎远大于哲学。那么应当如何正确看待宗教？如何正确看待哲学与宗教的关系？

老：你提的这个问题大而复杂。当然，无论从理论上还是从实践上看，都非常之重要。这是一个需要长时间探讨和研究的问题。所以，我在这里，只能略述己见，或许使问题更具体化。就科学而言，我前面说过，理性、科学在合理研究与运用的意义上，是人类永远需要的。什么意思？20世纪末，“科学无禁区”曾经在中国大陆引起争论。科学从中世纪受神学禁锢，一直到现在也离不开政治经济的制约，可以说，一直是受到限制或制约的。为什么提出“科学无禁区”？主要是针对中国大陆长期受意识形态控制。但是，人类历史发展的过程，从来就处于设立禁区和打破禁区的循环过程之中，设立“禁区”并非都是坏事。例如，人类的两性关系，从群婚到禁止而最后实行一夫一妻制，这种设立禁止乱伦的禁区，一直延续至今。这种禁区不是有利于人类文明的发展吗？20世纪60年代，曾经在西方有过“性解放运动”，但艾滋病的流行，使之终于没有解放下去。人类社会发展中的伦理道德以及法律等人们必须遵守的条规，都属于设立禁区，常识告诉我们，虽然这些伦理道德和法律并非一成不变，但不设不行。那么，科学难道就可以完全放纵吗？如果说科学研究可以“无禁区”，那么科学研究的目的是成果的使用也可以“无禁区”吗？显然，不可以。例如“两弹一星”与克隆术，能“无禁区”吗？就克隆术而言，现在已经在动物界试做。但能应用于人类吗？如果应用于人类，则后果不堪设想。

所以科学及其研究也不能完全放纵。但是，现在的世界，人类却欲壑难填地放纵科学技术，推进不知回头的现代化浪潮，从而不断地使自身陷入日益严重的生存危机中。

在 worldview 问题上，你在哲学之外提到宗教。按黑格尔的说法，宗教之外还包括艺术。哲学、宗教和艺术三者的共同点，在于都从世界观的高度考察和把握世界。但是，黑格尔认为三者中哲学最高。他的理由是，哲学能把握自身，宗教和艺术却不能把握自身，而要由哲学把握之。就是说，宗教和艺术都不是诉诸理性，只有哲学具有理性，也只有哲学从理性具体思维来把握世界。显然这里黑格尔所指的不是一般哲学，而主要是指他的思辨哲学。我们在这里可以看到，黑格尔的思想所继承的正是从文艺复兴到启蒙运动的“理性至上”的传统。这个传统，在西方确实瓦解了中世纪神学的专制统治，开启了在清醒理性和科学引导下的现代化运动。虽然在这个过程中，无神论得到张扬，但是在西方，宗教神学在伦理道德方面的社会作用却没有被无神论代替，而仍然被保存下来。

2015年5月二稿修订于京西稻香湖畔云鹤天居

贺麟教授与我的哲学生命

洪汉鼎 (HONG Handing)*

摘要：本文中洪汉鼎先生讲述了自己与先师贺麟（1902—1992）前后四十余年相处的过往。在贺麟先生的指点、鼓励与协助下，洪汉鼎先生一步步向前耕耘着艰辛但却充实的哲学之路。贺麟先生桃李满天，中国几代学人均深受其影响，他为中国大陆的西方哲学研究作出了深远的贡献。

关键词：贺麟；洪汉鼎；哲学生命；西方哲学；中国

Prof. HE Lin and My Philosophical Life

Abstract: This article presents the 40 years' relationship between Mr. HONG Handing (1938—) and his mentor Prof. HE Lin (1902—1992). With HE's supervision, encouragement and guidance, Mr. HONG has overcome many tribulations and has gradually developed his philosophical life with intellectual enrichment. HE had also guided many other students all over China, and had largely inspired generations of scholars. Prof. HE has made a profound contribution to the study of Western philosophy in ma-

* 洪汉鼎，北京市社会科学院哲学研究所研究员（HONG Handing, Researcher, Institute of Philosophy, Beijing City Academy of Social Sciences, Beijing）。

inland China.

Keywords: HE Lin; HONG Handing; philosophical life; Western philosophy; China

我的老师已去世二十余年，我也步入了耄耋之年，衰老而迟缓的脚步愈来愈跟不上年轻人的步伐，唯五六十年至二三十年前的往事还历历在目，相比现在年青学子的幸运，我们这辈人是多么艰辛地走过这条艰难的哲学之路。

1956年我从江苏无锡辅仁中学考入北京大学哲学系。当时的北大哲学系和现在的北大哲学系有很大的不同，不仅当时全国只有三所大学有哲学系，^①其他各校的哲学系是在1957年以后才慢慢开始恢复，而且此时北大哲学系可谓学术质量最好之时期，其原因是集中了全国所有大学的哲学教授。

这里有段历史要说明。1949年共产党建立了新中国后，为了从思想和世界观方面对老师进行彻底改造，曾把全国各大学所有的哲学系停办，只开北大哲学系，其他所有大学哲学系的教授全部集中到北大哲学系。其理由是原旧大学哲学系主要讲资产阶级和封建主义的唯心论，因此旧大学哲学教授需要思想改造，学习马克思主义。当时北大从苏联请来专家讲马克思主义哲学，所有的哲学教授必须学习。这种形势使北京大学从1950年到1955年成为全国唯一的一个哲学系，云集了全国的所有哲学教授，其中有些是非常有名的，如熊十力（1885—1968）、张颐（1887—1969）、汤用彤（1893—1964）、张东荪（1886—1973），郑昕（1905—1974）、朱光潜（1897—1986）、冯友兰（1895—1990）、贺麟（1902—1992）、洪谦（1909—1992）、梁启雄（1900—1965）、方书春（1916—1959）、朱谦之（1899—1972）、黄子通（1887—1979）、宗白华（1897—1986）、张岱年（1909—2004）、沈有鼎（1909—1989）、任华（1911—1998）、王宪钧（1910—1993）、熊伟（1911—1994）、苗力田（1917—2000）、周辅成

① 1956年除北京大学外，还有复旦大学和中国人民大学有哲学系。

(1911—2009)、江天骥(1915—2006)、陈修斋(1921—1993)、朱伯崑(1923—2007)、齐良骥(1915—1990)、吴允曾(1918—1987)和王太庆(1922—1999)等教授。当时我去北大时可能就有五六十位名教授和名老师,加上招收的学生有限,因此师资比例就很高,往往教授多而学生少,只有到了1956年我们这一届时,北大才开始招收三个班共一百来人,其中有一半人是所谓的调干生,他们不是直接从高三毕业进来,而是从工作单位转过来。

当时教授中我最尊敬的是贺麟教授,我这一辈子受他的影响也最大。我在中学时就知道他是一位黑格尔专家,而且对西方哲学深有研究,他曾经在抗战时期为商务印书馆办了一个西洋哲学名著编译委员会,翻译出版了不少西方哲学名著,因为当时正值抗日战争,内地生产纸张困难,出版的书都是黑黑的薄纸,^①我就是在这些黑黑的纸张里知道贺麟教授的,我看过他译的斯宾诺莎的《致知篇》^②和开尔德(E. Caird, 1835—1908)的《黑格尔学述》,特别是他在《致知篇》中写的导言《斯宾诺莎生平与学术大旨》对我影响非常大,我的斯宾诺莎研究数十年内似乎都是在他的框架内活动。贺麟教授不仅对西方哲学特别是德国观念论深有造诣,而且对中国哲学情有独钟,他既爱好斯宾诺莎的身心同一论,又爱好陆象山、王阳明的知行合一论。新中国成立后,当然他不能再讲唯心主义哲学,他的精力就全放在黑格尔哲学上了。

贺老师是我到北大后访问的第一位教授,当时他家住在燕东园,是北大校园东边的一座日式的教授公寓。当时北大老教授住的共有四个地方,

① 关于商务此种书籍的情况,张世英先生也有类似的详尽记载:“我念得最多的哲学书籍,几乎都是商务出版的,如冯友兰的《中国哲学史》和‘贞元六书’,贺麟的《文化与人生》,陈康译注的《巴曼尼德斯篇》,洪谦的《维也纳学派哲学》,郑昕的《康德学述》以及贺麟等翻译的鲁一士的《近代哲学的精神》等,至今我仍保存在书柜里。抗日战争时期,纸张、印刷、装帧条件极差,这些书都像是用锈铁丝捆绑起来的一札札黄裱纸本(黄裱纸是旧社会封建迷信的信男信女们用来烧给死人的一种极薄的黄色纸张),两面的墨迹互相‘辉映’,一触即破,但我却仍在书中作了许多‘眉批’。这黄裱纸本不仅是我个人求学时期的纪念,而且也是商务印书馆和它的读者在抗日的烽火岁月里共度国难、雪耻图强的记录。”(张世英,2013:298—299)

② 此书曾于1943年以《致知篇》为名于商务印书馆出版,1959年改名为《知性改进论》。

即校园外东边的燕东园，校园内南边的燕南园，校园内北边的朗润园，以及校园外西边的畅春园。贺老师住的燕东园是一所很优美的日式别墅庭院，一楼两户，周围花园围绕，环境非常安静，路道两旁都有高大树木。贺先生家楼上住的就是有名的德国文学专家兼诗人冯至（1905—1993）教授。

1956年冬，记得我是在一个大约7点半的晚上去拜访贺老师的。开门的是他的夫人，很慈祥和气。我说明了来意后，她就请我在客厅坐。一会儿贺老师出来了，精神很好，花白的头发，一看就有学者风度。我先作了一个自我介绍。记得贺老师首先问我为何会有哲学兴趣？我说我的哲学兴趣其实是从西洋文学开始进入的，在中学我从古希腊文学著作一直读到了十九世纪英美文学，这种系统性的阅读，使我对人与社会有一种新的兴趣，但也是一种不满足的兴趣。在中学时，我看贺麟先生翻译的《小逻辑》，似乎并没有懂，我就一直在求索：哲学从哪里开始学？因此现在我把这一问题提给了贺师。

贺师首先告诉我，从文学到哲学，从具体到抽象，这是一条很好的学习进路。但当你走进了哲学之门，那么你就要从哲学史学习哲学。黑格尔曾说过，学哲学没有别的办法，只有哲学史。贺师要我先从古希腊哲学一直到十九世纪德国古典哲学这样普遍的涉猎。但是不久后，贺师又告知我，哲学史固然非常重要，但出发点也很重要，哲学史涉猎是一个面，范围很广的，要深入下去需要一个基点，这就是说我要选择一个哲学家作为起首重点学。我就又继续问他，要从哪一个哲学家起始呢？他建议斯宾诺莎，他说，用黑格尔的话讲，要研究哲学就要从斯宾诺莎开始。正是在贺师的建议下，1956年我就开始接触到斯宾诺莎《伦理学》中的自因、实体、属性诸概念。当然，初始是非常困难的，但后来证明，这种从一点着手的研究态度对我今后的哲思发展起了很重要的作用。

我向贺师问的另一个问题就是关于外语之学习，我上的无锡辅仁中学是一所美国教会资助的学校，校长及其夫人非常重视学生的英语水平，他们为了提高英语教学质量，经常从东吴大学（现苏州大学）聘请英语教授给我们上课，因此如果学生用功，他的英语一定是不错的。我当时英文好就是因为有这样的学习机会。因此到北大时，我的第一外语就过关了，只

在哲学系开设的哲学英文班中加以提高。我想请贺师告诉我，选何种语言作为第二外语。记得贺师当时明确地说，哲学研究一门外语是不够的，必须还要有第二门外语，他建议我学德语，因为哲学要搞得好，一定要懂德文。

我第二次拜访贺师，大约是在两三个月之后，这次拜访中让我至今印象深刻的，是贺师谈的学哲学的方法。记得大致有两点，一是学哲学要科班出身；二是要从一点做起。学哲学一定要是科班出身，也就是说，学哲学的人一定要有严格的科班专业的训练。在我求学的那个时代，北大有一大批老教授就是这样主张的。他们说，京剧就讲科班，北京京剧之所以主京派而不主海派，这是有道理的！贺师特别告诉我，科班训练是一种传统，这种传统不是一个时代造就出来的，也不是一个时代可能去掉的。他曾以北大和清华两所大学为例，说有些著名大学，只要传统一经确立，就会不管在什么时代，它都会表现出来，例如在抗战时期的西南联大，现在新中国成立后的北大、清华，都是这样。现在回忆起来，后来大学的情况也似乎证明了贺师所说的，许多哲学上有名的人大多数出于北大，即使现在也似乎还是如此。尽管老一辈的大师现在都走了，在任的教授也并非全是优秀的，但新一代学生还是非常出色，这就是传统。其实，这也很自然，因为北大或清华都是名校，当学生考进去的时候，他本身考的是高分，他一进北大或清华，他的自我意识就不一样，他自认为我是北大或清华的学生，就跟其他大学不一样！就会努力地苛求自己，加上名校本身的条件以及国际的交流，它培养的学生一般来说总会是优秀的。我理解贺师所说的科班传统就是这样的。当然，现在的情况已与过去不一样了，比如上海的复旦大学原是海派的风格，但今天他们非常注意科班的训练，正如上海的戏剧学院今天培养的年青京剧学生不亚于北京中国戏剧学院的学生一样。海派的特色是主新颖不主传统，他们都是在找最新的，学最新的，做最新的，但是如果一味地追新逐异，而没有很深的基础，那么做出来的学问恐怕也是飘浮的。我过去看一些学生的毕业论文，从文中总可以看到他的科班程度。德国哲学科班训练，最主要是概念史和词源学，我想我们的研究生也要加强这方面的训练。

其次，就是说要从一点做起。做学问切记不要求广，开始先从一个项

目、一个点做。一个点搞出来就是一门学问。我一生学术研究的最大体悟，就是贺师当时要我从一点做起的指导。当时贺师要我从研究斯宾诺莎开始，我就一直做，做了几十年，一直做到在此领域别人没有超过我为止。后来我钻研诠释学，我也不像有人那样，玩过一阵子就不玩了，我是一直在研究，可能一直要研究到我死。另外，你们也可以看看大陆最近几年搞得很好的几位年青学者，哪个不是从一点做起，钻研一点的，如倪梁康的现象学，孙周兴的海德格尔，邓晓芒的康德，以及台湾的彭文林的柏拉图。当然，究竟要从哪一点做起，这是一个需要实践智慧来解决的问题。我们今天来考评一个教授的成就的时候，我们主要考虑的是他的要点在哪儿？如果到德国，德国教授就会问你研究的 *Hauptsache* 在哪里，主要的学术立足点在哪儿？因为只有在你的立足点上头，才能显出你的能力，所以，如果你研究的相当广，你什么都搞，这个也搞，那个也搞，古代也搞，现代也搞，反而变成“万金油”了！大家很难评价你。这就是当时贺麟教授所教导的。

按照贺老师的指导，我在北大第一学年，课外学习的重点是斯宾诺莎的哲学，我首先阅读的就是贺老师译的《致知篇》，我特别感兴趣的是贺师为此书写的导言《斯宾诺莎的生平及其学说大旨》和附录《逻辑方法的性质——斯宾诺莎的逻辑思想》。在此两文中，贺师说斯宾诺莎的方法是“在永恒的范型下”观认事物的直观法，而在永恒的范型下观认事物，即是“就事物通过神的本质被认作真实存在去加以认识，或者就事物通过神的本质而包含存在去加以认识”。为了说明斯宾诺莎这种直观法，贺师还试图用庄子学说和朱子学说来融会贯通斯宾诺莎哲学，认为斯宾诺莎在永恒的范型下观认一切物性的理智直观就是庄子所谓“以道观之，物无贵贱”的道观法，也就是朱子所谓“以天下之理观天下之事”的理观法，并以“知天理即是天之自知，爱天理即是天之自爱，行天理即是天之自动”来深入阐发斯宾诺莎天人合一的精义。在贺师看来，斯宾诺莎的这种开拓天理世界的新工具新方法，远比哥伦布开拓地理世界所用的罗盘针和伽利略开拓物理世界的望远镜更为重要，因为它以整个的宇宙或永恒的天为立脚点，达到了“一天人齐物我”的最高境界。这些观点在当时犹如一团火，激励着我学哲学的热情，又如一盏明灯指引着我的哲学思考，正是这

些观点启示了我的未来哲学构思。

贺师讲的学语言问题，我也非常重视。不过这在当时也很有困难，北大的公共教育，就是台湾所谓的通识教育，当时只有英语跟俄语。因此要学德语只有去德语系读，但德语系每天都有德文课，我不能全都去上，幸喜德语系有我中学时的同学当班长，他有时就帮我补习我所落掉的课程。最初一年，我就是这样在德语系旁听的，当时德语系一年级任教的是一位德国老太太，我们都称她为 Frau Tang。不过，西语系后来为外系研究生开了一门德语班，上课的是年轻的姚老师，后来我就在他这一班中上课。这一时期我学习非常用功，对未来的事业和前途充满了美好的希望。

我在北大学习的第二学期，即 1957 年夏，全国开展了反右斗争。我当时既未写过任何一张反党反社会主义的大字报，也从未参加过一场右派大辩论或发表任何反党言论，却被以莫须有的罪名划为右派。由于划了右派，我和哲学系其他一些右派在 1958 年随着北大哲学系下放干部一起，在门头沟区斋堂乡上清水村劳动一年，以后又转到高浦村一年，这是我一生最为痛苦和不幸的两年。

1960 年作为摘帽右派，我回到北大哲学系继续学习。由于我离开学校已有两年，我被安排在 58 级班，比原先我的班级低两届。不过，“摘帽右派”并不等于不是右派，我和其他同学仍有严格的政治界限，行动仍受监督。同学们也不和我说话，好像我是一个传染病患者，接触了就会被传染。

这时贺麟先生也处于逆境之中，虽然他此时已经调到中国科学院哲学研究学部，但一方面因为他的学生很多成了右派；另一方面他自己也曾鼓吹过唯心论，以致有人说他正处于右派边缘。学兄梁存秀先生在他写的《真诚，勤奋，执著的追求——贺麟先生的为人治学》一文中，曾说贺先生在 1958 年间自我检讨说：“我过去是搞唯心论的，在身边出现了这么多的右派，例如北大的王太庆，哲学所的梁存秀和中央编译局的易克信，这就得考虑考虑，是不是自己的哲学思想没有改造好，因而还与他们有什么相通的地方。”在此情况下，当然我也不能再去他那里找他。当时我感到自己是一个畸零人，如同一株被人抛弃的孤独小草。

但是，贺麟老师得知我回到了北大，就托人捎话让我到他家去。我一

到他家，他告诉我有一位已经毕业了的同班同学王荫庭从俄文译了斯宾诺莎的《笛卡尔哲学原理》，希望我从英文或德文帮他校对一遍。对于老师这样的信任，我从心底里感激。接下来好几个月，除了上课外，我就是根据英文本对此书进行校对。由于俄英文两种译本差异过大，最后我只好找德文本作为标准。当我把全书校对完后，我去贺师家，贺师为了检查我的校对情况，他拿了德译本，要我把每处改正的译文念出来，他对着德译本看。最后他说：“你改得不错。”为了表示对我工作的满意，贺师说这本书，就改成王荫庭与我合译。此书最后由贺师交给商务印书馆，谁知以后就遇上“文化大革命”，一压就十余年，最后于1980年才出版。

因此我的斯宾诺莎哲学学习是从翻译斯氏的著作着手的。当时我还不知道老师的真正用心，以为只是翻译校对，可是经过一个学期仔细玩味斯氏原文，我对斯宾诺莎哲学的研究突然有了新的启示，这才体悟到翻译对研究的重要了。对于贺师来说，翻译不是可有可无的，而是研究西方哲学必需之路，他常告诉我，要像吴宓先生介绍西方古典文学那样来介绍西方古典哲学。他曾经十分惋惜地指出，王静安先生读康德而不得其解，自谓“可爱者不可信，可信者不可爱”，从而改变志趣，从事文学研究去了。梁任公作西儒学案，虽算走上正轨，惜甚简浅而未继续深造。设以二先生之魄力，而于当时即专志作西洋经典哲学之翻译与介绍，到现在，中国哲学界必当大为改观了。为此他高度赞赏路德译经的伟大历史作用和玄奘“译而不作”的笃厚朴实精神。^①

这里我特别要提到贺师从事研究与翻译的三条原则，这是他在其翻译开尔德《黑格尔》一书的译序里说的：一是“谈学应打破中西新旧的界限，而以真理所在实事求是为归”；二是“作文应打破文言白话的界限，而以理明辞达情抒意宣为归”；三是“翻译应打破直译意译的界限，而以能信能达且有艺术工力为归”。我自己特别欣赏贺先生那种中西互动的学术研究与翻译的精神和实践。

正如上面所说我原是1956年入学，应当在1961年毕业，由于斋堂劳动两年，我的毕业就推迟到1963年。作为“摘帽右派”，当然我也不奢想

^① 参阅杨子熙（1993：21）。

会被分配到一个好的单位。但究竟去何处呢？恰值当时中国科学院（社会科学学院当时未成立，只有社会科学学部隶属于科学院）招收第一届研究生。我这人从小就有这样一种品性，“明知山有虎，偏向虎山行”。尽管我也明知一个“摘帽右派”是不可能被录取为研究生的，但我仍要硬着头皮试一试。

究竟报考哪位教授的研究生呢？贺师当时招黑格尔研究方向的研究生，我就想报考贺老师。但是否合适呢？我带着这一问题再次去拜访了贺师，当时贺师似乎住在沙滩美术馆后面一幢小屋内，当我把自己的意思告诉贺师后，贺师认为黑格尔与政治太近，我最好不要考，他建议我最好考温锡增先生的古希腊哲学。一方面，温先生刚从英国回国，与国内政治没有什么牵连；另一方面，古希腊哲学又远离现实，可能对我更合适。当时我并不认识温先生，但我知道他也是一位斯宾诺莎研究者，他翻译的斯氏《神学政治论》就在1963年由商务印书馆出版。温先生当时是典型的英国学者派头，他的试题全部是英文。当然，这对于我来说倒是一件好事，我也以英语作答，考试的结果当然是令人满意的。

但是，当时的政治形势随着反右倾变得更严峻，反对白专道路的斗争已进入白热阶段，像我这样的人怎么能被录取为研究生呢？为了不辜负温先生的期望，我在一天晚上去中关村拜访了温先生。温先生一听是我拜访他，很高兴出来接见我，他的夫人站在他的身后。温先生一开头就说，国内哲学系的学生质量太差了，二十几份试卷，只有你一人使人满意，有些人连英文也看不懂。温先生的话当时使我眼里凝成感激的泪花，我很感激这位老学者对我的评价。但我又感到，如果不将自己所谓政治问题说出来就是欺骗了他。我踟蹰了半天，终于把自己的政治身份告诉了这位尊敬的学者，我说：“温老师，我感谢您对我的器重，但由于我的政治问题，科学院是不会录取我的。”我的话刚一落，谁知这位刚回国的教授立即说：“政治问题我不管，我只招收优秀的研究生，如果他们不录取你，我今年就不收研究生。”我饱含着泪水离开了温先生的家，微微的凉风似乎使我感到一种彻心的温暖。

很快，科学院就发榜了，我当然是名落孙山的，可是正如温先生所说的，这年他就没有收研究生，他的第一位研究生是在1964年招收的。当

我在1978年重新回到北京再见到温先生时，温先生对我说：“汉鼎，你原先的考卷我还保存至今。”够了，人的一生再能有什么比这种知遇之恩更令人快慰呢？我心里澎湃着一股语言无法表达的对这位老先生的感激之情。

我的毕业分配地是大西北陕西省。1963年秋我带着一大麻袋书乘火车到了陕西西安。我一下火车就去陕西省高教局，原想可能被分配到西安。谁知一到那里，接待人员立即给我开了一个介绍信，让我到咸阳地区文教局报到，于是我又从西安坐公交汽车到咸阳文教局。可是那里的接待人员一看我的介绍信，又给我开一介绍信，要我到他们专区的永寿县文教局报到。接待同志在写介绍信时，还似乎害怕我不理解，煞有介事地对我说，他们之所以这样分配，“情况你自己知道”。此时我已明白了，所谓分配，其实就是下放，从首都下放到省城，从省城下放到专区，再从专区下放到县城。我想，很可能我还要从县城下放到公社，再由公社下放到大队。我心一横，大不了，到生产队做农民，还能再往下分吗？心情反而平静了许多。

到了永寿县终于没有再往下分，原因是这里是老革命山区，人都非常质朴忠厚，领导们说他们这里从来没有北大的毕业生，而且还不相信这样一个文质彬彬的年青人会反党反社会主义，所以他们最后还是决定把我留在县工会负责职工业余教育。这是一个贫穷的黄土高原县城，不仅文化落后，而且语言也不通，要在这样一个县城安身立命，对我来说是一个极大的考验。

首先我要考虑的是如何安定我的情绪和志向，制定我的生活目标。当时我想到斯宾诺莎在被逐出阿姆斯特丹来到莱茵斯堡时，最先考虑的一个问题，就是人生目的的问题。在他看来，财富、荣誉以及感官快乐尽管常常为人所追求，但这些都是虚幻的、短暂的和无谓的，心灵应当追求永恒无限的东西，这样才能使心灵经常欢欣愉快，不会受到苦恼的侵袭。我现在似乎也陷入这种地步，别的同学都进了大专院校做老师，我却被发配到偏僻的小县城。我没有任何荣誉和财富可享，更不用说还有什么情爱，我孑然一身，而且是苦难的孑然一身。我现在对人生究竟作何选择呢？我怎样面对目前的境遇？

这时我再次想起了贺麟教授，贺师在我离开北京来到陕西之前，曾给我一本英文本《斯宾诺莎书信集》，要我有空时翻译，潜心研究。可是我这时的心情怎能从事学术研究呢？茫然之中，我给贺师写去了我到陕西的第一封信，把我当时内心的烦躁和不安告诉了他。当时我也未妄想他会回信，我只是想向他表露自己的苦闷。谁知贺教授却在不久后给我回了信。1964年4月28日，贺师以整洁的蝇头小楷写给我一封信，信是寄到陕西省永寿县县委员会，贺师写信地址是北京东城干面胡同15号。

汉鼎同学：三月中来信，早经读到，不胜欣慰。能够抓住政治第一，搞好岗位工作第一，又能对旧专业自修发展，实最好不过。信中暴露了一些环境决定论的不健康思想情绪，表示你平日学哲学于生活修养不很得力，望尽力加强政治学习，发挥主观能动性，掌握自己命运，利用环境而不为环境所支配。

斯宾诺莎通信集的翻译最好能和孙祖培商量，早日译完。《天人短论》据云商务已有顾寿观译稿，不能接受。《笛卡尔哲学原理》商务拖得太久，当不免有官僚主义作祟。商务似并不想拒绝此稿，但因一时找不到人审阅，就搁下了。我已催过他们，王荫庭也可就近催问。

你今后能以古典哲学为重点，深入系统钻研，很好。但须知德国古典哲学与生活实践关系密切，要能以坚定的马克思主义立场，观点，方法去钻研探究，才能收批判吸收之益。我年来健康尚佳，唯工作太忙。匆此问好。

看来，贺老师已抓住我的思想问题症结所在。我读书唯在知识兴趣，却缺乏实践修养。此时我的确对自己的前途感到忧虑，人与环境的辩证关系，我没有把握好。人是主体，环境是客体，因此人主动，而环境被动。可是我把这关系颠倒了过来，似乎感到环境是主体，人是客体，环境主动，而人被动。贺师的提醒，利用环境而不为环境所支配，使我思想发生很大转变。我再不能面对环境就压缩自己，我要像费希特那样振作精神，不受非我的束缚，而以自我去战胜非我。费希特曾说过：“在我心里只有一个向往绝对的、独立的自我活动的意向。再没有比单纯受他物摆布、为

他物效劳，由他物支配的生活更使我难以忍受的了。我要成为某种为我自己，由我自主的东西。只要我知觉我自己，我就感觉到这一意向，这意向与我的自我意识不可分离地联结在一起。”（费希特《人的使命》，第79页）正是在这种精神的感召下，我在陕西艰苦奋斗了十五年。

1978年，随着“四人帮”的倒台，我的政治生命有了转折。这年正是我国在经历了长达十年的“文化大革命”之后所谓“改革开放”的时代，中国社会科学院在这一年第一次面向全国招收研究生。按照社科院招收研究生的条件，年龄须在40岁以下，而当时我已经超了一年。但以我个人的命运来讲，要真正地搞学术，必须离开陕西那种用非所学的环境而回到北京，尽管当时西北大学张岂之教授（他也是贺师的学生）已经答应我，如果我不到北京，可以到他那里任教。但我仍想回到北京，因为这是我国哲学研究的最重要基地。记得当时我先给贺先生写了一封恳切的信，告知我想来北京，但是我的年龄不符合社科院的规定，希望贺先生帮忙。贺先生当时正需要一位助手，因此他把我的情况跟当时任副院长的汝信先生谈了，汝先生也是贺麟先生的学生，就答应可以安排。当时，从陕西要迁户口进到北京，除了报考研究生一个办法外，其他方式都很难。

于是，我就参加了中国社会科学院哲学所的西方哲学研究生统一考试，先在陕西考，然后由哲学所从全国西哲考生中选出十人，到北京进行面试。初考在5月份，到了8月份就进行了面试。这次研究生考试，负责面试的考官，有些是我的老师，像贺麟先生、温锡增先生，有一些是我的同学，如王树人。那时，除了要考哲学，还要考英文程度，贺先生就拿了一篇斯宾诺莎的《知性改进论》的英文本，让我口译。对斯宾诺莎的文本，我是驾轻就熟的，所以没有大问题。不久，我就被录取了。

我在1978年10月由陕西重新回到了阔别15年的北京。当时社科院并没有研究生院宿舍，只是在北京陶然亭那里租借了一幢工会大楼，暂给研究生居住和上课。按照当时哲学所的意见，我除了上课和撰写我的论文外，主要是负责整理贺师的旧稿，当好他的助手。当时我主要负责帮他整理和改写如《现代西方哲学》那样的许多书稿和文章，负责用德文校对他的黑格尔《小逻辑》。有时，贺先生要出国开会，我就帮助他起草论文。记得有一篇关于费希特爱国主义的论文，就是在他原来的初稿上进行补充

和改写完成的。有时我还要陪贺师去中央党校讲课。

这期间我的学习是非常紧张的。白天除上课外，主要负责整理贺师的稿件，因此只有利用晚上时间，进行自己的研究和翻译。因为是集体宿舍，11点后就要熄灯，我就到一间专为学生开夜车的房间继续学习。从1978年10月到1979年5月，不到七个月，我不仅把我在以前所撰写的近50万字的斯宾诺莎文稿加以整理，并从中写出十多万字的毕业论文《斯宾诺莎认识论》，而且还与我的同学张家龙翻译了近70万字的《逻辑学的发展》。这样，在贺师的支持下，我就在不到一年时间内进行了毕业论文答辩。

由于是社科院第一位毕业的研究生，我的答辩会在社科院哲学所举行。贺先生请的都是当代最有名的教授，如洪谦、杨一之、王玖兴、管士滨、葛力、齐良骥、苗力田、王太庆和汝信都参加了，关于这次答辩会，当时《中国社会科学院学报》有一报道：

入学八个月来，他（指洪汉鼎）第一外国语和马列语言基础理论课的通过考试已经合格，第二外国语考试成绩也较好，并利用课余时间修改补充了原有的论文，形成一部十万余字的评价和研究斯宾诺莎哲学的专门著作。根据洪汉鼎的学习情况和有关规定，院党委和哲学系领导认为，可以对他提前进行毕业论文答辩。

论文答辩评议小组由北京大学洪谦，齐良骥，朱德生；中国人民大学苗力田；中央党校葛力；中国社会科学院哲学研究所李奇，贺麟，杨一之，王玖兴，管士滨，汝信等十一位院内外专家组成。

答辩会由院哲学系主任李奇同志主持。贺麟先生介绍了论文作者的情况，接着洪汉鼎扼要地阐述了他毕业论文的写作经过和主要内容。

当晚，又由社科院出面请这些老师吃饭，由我表达对他们的谢意。请吃饭的地方，就是北京最有名的“四川饭店”，这是一家坐落在西单的老字号饭店。在这一次晚宴上，我才见识到了中国传统的所谓“学风”“门风”，我记得在敬酒的时候贺先生站了起来，双手紧握，深深地拱着手说：“这是我的学生洪汉鼎，他今天毕业了！”意思是，这位洪汉鼎是我的门

生，希望你们以后大力支持。这是一种老一辈“门风”的表现！这种场面，我想以后都不会有了，这大概是最后一次贺先生表露了这种“门风”。当时，齐良骥先生、苗力田先生、王玖兴先生都在场，他们以后凡提到我，就会说是贺先生的门生。

不几天，《光明日报》就以比较大的篇幅报导了我提前毕业的消息。据说这一消息在当时还影响了一些人走向哲学舞台。海南大学的张志扬教授在十多年前某次会议上，曾对我说：“洪老师，你知道我怎样走向哲学的吗？”他的岁数比我小一些，他说：“我是在监狱里看到关于你的报导而知道你的！”他是在监狱里看到我提前毕业这个报导，正是受到这个报导的影响，他以后才走上哲学之路的。张志扬是一位性情中人，对哲学体悟深，从监狱里出来，他去到湖北省社会科学院，最后调到海南。他是一位蛮有思想的人，尽管他不是科班出身，但很有才华，写了不少的书。

尽管毕业了，我当时存在的问题还是不少，首先碰到的问题是住房问题。开始时，我还不介意，认为研究生院可以住。可是不久之后，研究生院的负责人找我，说我已经毕业了，为何还住在研究生院。可是当我找到哲学所那里，得到的回答却是没有房子。不得已，我就跟当时任西方哲学史研究室主任的王树人商量，我是否可以暂住到办公室。那时，和我一样要住房的，还有两位从外地调来的同仁，一位是搞逻辑的，姓陈，另一位是搞美学的，就是高尔泰，他们也都没有房子住，开始时我们住在办公室。不几天后，哲学所就在北京市酒仙桥的一个党校借了三间宿舍，我们就住过去，虽然距离有点远，但也算是有了一个落脚处。可是两个月以后，党校就要收回房子了。

我从哪里能找到房呢？当时这成了我一个非常紧要的问题。我当时来北京是孤身一人，没有结婚，哲学所里有一位我北大的同学，他的太太把她的妹妹介绍给我。由于要结婚，房子的问题就格外显得着急。当时的北京有一条从宣武门到崇文门的所谓前三门大街，街道的两旁一下子就盖起了十几层高的新式楼房。有一天，我刚好骑自行车经过那条马路，看到了两旁这些漂亮的新式楼房，我想北京有那么多房子，不知道有几千几万户，难道就没有我的一小间房吗？我不知道你们可不可以体会这种悲凉？真是杜甫那种“安得广厦千万间”的憾叹！现在我们也经常听到北京的年

轻人，大学毕业后没有房子，可他们也才二十多岁，而我那时毕业已经近二十年，而且已经四十多岁了，又要赶着结婚，连一间房子都没有。

当时我正任贺先生的助手，当贺先生知道了我这种困境，他就给当时的社科院副院长许立群同志写了一封陈情信：“我现在有一位助手洪汉鼎，他已经是哲学所的研究助理了，到现在还没有房子。而且现在又要结婚了，是否能请院方给他配给一小间住房。”当然，看在贺先生是老专家的份上，许副院长就批准了这个请求，下达给总务处。照一般的情况，副院长已经下达了批文，应该会执行。但是，由于当时社科院要房子的人太多，此事也没有成功。

当得知社科院已经不会配给我房子后，贺先生就想私人替我在北京租一间房子。贺先生那时已经近八十岁了，他对于世情的判断还是停留在过去的时代，他没有察觉到改革开放以后，北京房子的供给已经紧张得一间难求。有一天，贺先生突然很认真地跟我说：“汉鼎，我们今天不办事。我领你去一个地方找房子！”于是，我们就缓慢地从干面胡同走出来，到了东四南大街，再穿过东四路口，走进东四北大街的一个我忘了是几条的胡同里，去找贺先生的一位老朋友帮忙。我不认识贺先生的这一位老朋友，他大概不是学界中人，年龄约七八十岁，可能是贺先生以前认识的。当他知道贺先生到访，就出来和我们见面，贺先生就跟这位老朋友说：“我今天来，是想请你在这个小院中找一间房子，租给我这位助手。”那老先生露出极为难的表情，说：“贺先生啊！这里哪还有房子啊？你看我住什么房？”我们看他一个人就住在一间黑漆漆、破破烂烂的房子里。真的，那时的北京市区已经连一间房子都租不到了。当时，如果真的想要在北京租房，都是跑到郊外农村去住农民的房子，在东四大街上哪能找到房子呢？贺先生当时搞不懂实况，但他的那种真诚的热心，我是至今难忘的。

最后没有办法，还是我的岳父帮了忙，他考虑到我的岁数大了，她的女儿也要嫁给我。所以，岳父就通过他的一位同事，在海淀黄庄附近一个汽车公司租借了一间小房子给我结婚。这间房子一直住到我1983年出国。那是一间破烂不堪的旧房子，既没有厨房，又没有暖气，只能靠带烟囱的煤炉做饭和取暖，这是一种非常危险的取暖工具，冬天特别容易一氧化碳中毒。记得在我出国前一天晚上，倪梁康的欧洲老师耿宁（Iso Kern）和

王庆节（当时在北大做研究生）还到过我家来告别，多年后，王庆节在香港还谈到我那间住处，他说我真想不到洪先生当时住的地方是那样差！他哪里知道，就是这间在当时也是通过很大的人情才借到的。

在此期间，有几件事至今还记得。老一辈哲学家很讲经世致用，过去在台湾曾有教授不满冯友兰教授，说他没有骨气，我曾经告诉他们，那是中国哲学大家的一种经世致用，我们应当有一种“同情的理解”。实际上贺先生同样有这种思想。有一次，我陪贺师去中央党校讲黑格尔，在讲完课的回途中，贺先生说：“汉鼎啊，我们今天先去看一下徐梵澄，他今天从印度回来了，正好住在我们社科院招待所。”

这里我先介绍一下徐梵澄先生^①（1909—2000）。徐梵澄早先是鲁迅的学生，他在1930年左右跟随鲁迅，大家知道鲁迅写《狂人日记》是受了尼采的影响，所以他让徐梵澄翻译尼采。中国最早的尼采翻译者是徐梵澄，他的翻译虽然是根据英文，但翻译得非常好。一方面他的英文不错，另外中文底子也很好，所以他把尼采翻得很有生气，以后有一些人直接从德文翻过来的，反而没有徐梵澄翻得好！徐梵澄这个人也很怪，蒋介石到台湾的时候，他不去台湾，但是他也不留在大陆，他只身跑到了印度。因为他爱好佛教，就在印度的一间小寺庙里头，一待就待了几十年。到了1978年，他给我的老师贺麟教授写了一封信，就说几十年在印度的寺庙，好像还是不能够达到他所预期的目标，所以还是想回到大陆。贺先生当然高兴啦，因为这位先生在佛学方面很有成就，于是马上就跟社科院院长联系，就请他回宗教所。1978年底，他回到大陆，当时就住在崇文门中国社会科学院招待所里面。

于是我们师徒俩便去了，我们到了招待所敲了徐先生的房门。当时我不认识徐梵澄，只看到他个子很高也较瘦，徐先生的眼睛不大好，怕光所

^① 徐梵澄，原名琥，字季海，湖南长沙人。1925年入武汉中山大学历史系，1927年至上海复旦大学西洋文学系。1929年至1932年间赴德国海德堡学习哲学，取得博士学位回国。1937年起执教于中央艺术专科学校，1940年任中央大学教授。1945年，受国民政府教育部委派至印度，并于泰戈尔大学任教，研究印度哲学。1978年底回国，任中国社会科学院世界宗教研究所研究员。译有尼采《苏鲁支语录》（1992）、《薄伽梵歌》（2003）、《五十奥义书》（1984）等多种。

以戴着帽子。我记得他一开口就问：“贺先生你从哪儿来？”他用四川话说。贺先生回答：“我刚刚从党校回来。”徐梵澄马上说一句话：“贺先生！你始终抓住党校不放啊！”这句话我听得很清楚！贺先生就笑了一笑，才进门去。这句话什么意思呢？就是说，徐梵澄很知道，在国民党时代，你贺先生就抓着党校，而在共产党时代，你还是抓着党校，这不就是“你始终抓住党校不放”吗！——你要建立自己的思想，要传播你的思想，你就要利用条件和机会。这就是中国老一辈知识分子的“经世致用”情怀。其实，我想外国也是这样，例如海德格尔，我们现在普遍都批评海德格尔，因为他在希特勒时代，做了弗赖堡大学一年校长。我认为“大哲”都可能会有这种选择，你要从历史上批评他，可以。但是，你也要从一个大思想家的角度想，他利用了做校长的机会，发挥自己那套“存在主义”的思想，我想这同样也是一种经世致用。中外这些哲学家作为“大哲”，我们不应该太过于苛责他们，这里应该有一种同情的理解。

谁都知道贺先生与洪谦先生是好朋友，但他们两人学术观点有很大的不同。他们关系很好，但一谈到学术观点，互相就水火不容。我就经历了这样一件事。有一天《中国哲学》杂志的编辑找我说：“你是贺先生的助手。你能不能够帮贺先生写一篇文章，关于西方哲学在中国的传播。”按照这位编辑的意见，这篇文章应当说明西学是怎么样传播来中国的，要从晚清开始，交代王国维、梁启超这些人对于西学的接受，一直叙述到当代。他原本是要贺先生写，因为贺先生年纪已大了，他就请我代笔。于是我们就到贺先生家中，和贺先生商量怎么写，贺先生就给我作了一些提示。在我们基本达成一致意见后，我就跑图书馆，大量收集材料。整整两个多月，我把资料大致收集了出来，再征求贺先生的意见，知道贺先生大意是想要怎么写，关键的论点是什么之后，我就具体地撰写了。这是一段非常紧张的工作，需要从19世纪末开始，一直到20世纪80年代，其中需要引证大量的哲学杂志和文献，而这些杂志和文献在外面找不到，需要到北京图书馆查找，就这样我每一天差不多整天都待在文津街图书馆里阅读、思考和撰写。

后来，经过两三个月的努力，我终于写出来了。由于在内容上需要介绍一些我国近现代哲学家，涉及一些对他们的评价。例如，我需要述评洪

谦先生，因为洪先生是我的老师，我对他比较了解，我认为洪谦先生是一位很了不起的人。在现、当代中国的哲学家中，真能跟西方哲学家抗衡的，也就是能够跟他们平起平坐的，没有几个人，陈康先生是一位，洪先生是一位。所以我在述评中高度赞扬了洪先生，认为他在西方哲学在中国传播中起了很大的作用。当时，我忘了这篇文章是替贺先生写的，而贺麟先生跟洪谦先生在治学方法上有差异。我的敏感度不够。虽然贺先生和洪先生平常来往还很密切，生活中也没有起过什么矛盾，两老见面时都很和气，但他们两人在学术观点上完全不同。当然，对两老这种学术观点上的差异，我是早就了解的，例如我到洪先生那里去问学，有时他也会讨论到贺先生的观点，觉得比较模糊、不清晰，觉得贺先生的论述经不起分析，而我到贺先生那里，贺先生在言谈中就会说洪先生在研究一些鸡毛蒜皮的语言事情，质疑洪先生是否能够“为往圣继绝学，为万世开太平”这些治学方法、观点上的差异是有的，但是他们两老在日常生活中的关系是很好的。在北大的时候，贺先生和洪先生同处在哲学系西方哲学教研室中，而洪先生是主任，两者相互间都还蛮尊重的。所以，我是觉得在这篇文章中，赞扬洪先生不是问题，而我忽略了贺师的门风，忘掉了自己是贺师的学生。有一次，贺先生在看我那篇文章的初稿时，当着我的面，突然很严肃地批评我说：“你怎么这样写洪先生？他的学术有这样高吗？”我当时愣了一下，不知要怎么答话。然后，贺先生在稿子上把我写的那一段划掉，他亲自重写了评价洪谦先生的那一段话。

这件事情以后，贺先生对我有很大的意见。后来我才体悟到，老一辈的知识分子其实很在意门风，因为在我的毕业晚宴上，贺师曾经以“门风”的方式，向学界表明我是贺门弟子。而我在评价当代中国学人的时候，却没有顾及自己的师门立场，贺先生大概是在这点上生了我的气。我在为贺先生代笔之初，真的没有想到会有这样的结果。贺先生对人非常好，但是他爱憎分明，一旦他恨某个人，他就不愿意再和他来往。

对年轻学生，贺师真是关爱得无微不至。张祥龙大概是1981年前后毕业于北京大学哲学系，那时他思想比较单纯，认为搞哲学必要到深山老林去，于是对任何单位都不感兴趣，他就被分配到北京市园林局。谁知在园林局里，成天必须到外面跑，调查树木的状况，哪有时间进行哲学思

考，从而他才领悟到，园林生活并非是他所想象的那种可以宁静地进行哲学思考的生活方式。正好，张祥龙的母亲跟贺麟先生的夫人黄人道认识，她想通过贺先生，帮祥龙重新安排一个研究所的工作。有一天，贺先生跟我说，是否让张祥龙到北京市社会科学院去。我就让张祥龙尝试翻译一篇文章给我看看，他翻译了一篇分析哲学的文章，是塔尔茨基（Alfred Tarski, 1902—1983）的真理论。我一看，觉得他的翻译能力不错，很清晰，英语很好。我那时在北京市社会科学院也正组织一个编写分析哲学的著作团队，于是我找了一下当时任哲学所所长的雷永生，很快张祥龙就到了我们北京市社会科学院哲学所。我原是让张祥龙负责撰写塔尔茨基那部分，可后来我发觉他不是搞分析哲学的，他的头脑是属于思辨哲学的。1983年我去德国后，张祥龙经常到贺先生家，正是那时他为贺先生写了一篇传记。在我两年后从德国回来，张祥龙经过自己的努力，获得了一个到美国去深造的机会，我那时也为他感到高兴。他去美国几年以后，获得了博士学位，回国以后，他到我家来看望我。我原先还以为他这次从美国回来，一定会搞分析哲学，可是他却告诉我，他在美国最感兴趣的一本书是爱默生的散步集，我立刻想到了几年前我对他的看法，果不然他是偏思辨的。谈话中他告知北大外国哲学所希望他回母校去任教，我也帮忙为他做了一个评鉴，以作为对于他学术成就的见证。他到了北大以后，成就很大，写了不少书，还带了许多研究生。我想张祥龙的哲学之路也是和贺师的关爱分不开的。

最后我要沉痛地追思一下贺师去世及以后的情况。贺先生1902年出生，在1992年他九十岁诞辰的时候，社科院为他办了一场大型研讨会，这时候贺先生已住进了协和医院，情况已经很严重了。那时候我去医院看他，他躺在病床上，师母在旁看护他，他完全需要依赖氧气筒呼吸，不能说话。社科院就在那个时刻在院部会议厅举行了他的九十诞辰学术研讨会的开幕式。

在那场大会的开幕式上，出席的人数大约有一百多人，学者都是在中国研究西方哲学和中国哲学的专家，中国社会科学院的院长和大佬级的人物如周谷城先生（1898—1996）主持了会议并作了报告，贺师的最大弟子、后任国家图书馆馆长的任继愈先生讲话。当时贺先生每一代的学生都

在，任继愈在台上致词，突然说了一句：“贺先生在世的时候。”大家听到这句都愣了一下，互相交换着眼神。我还记得当时在我旁边的王玖兴教授^①（1916—2003）在台下忍不住讲了一句：“任先生怎么这样说呢？”当然，当时任先生是口误了。

头一天的大会过去了，第二天就开始讨论会，改到北京郊区的密云县一个叫作红螺寺的地方进行。这个地方空气好，我们就在这里开了两天探讨贺先生学问的研讨会。巧合的是，前天早上任先生才口误，第二天晚上贺先生就真的过世了。那时候，社科院的领导已经知道了消息，为了保证会议能够开得好，所以没有公布消息，直到开完了两天的会议，就在大家离会返回的第三天早晨，社科院哲学所发言人才出来宣布：“告诉大家一个不幸的消息，贺先生在前天晚上已经去世了！”所以，我们那次的研讨会又变成了追悼会！而在追悼的时候，大家都把怨气对准任继愈先生，觉得就是任先生不幸言中。这是一件让谁都意想不到的怪事！学界知道这件怪事的人很少，年轻一辈大概不知道，只有出席过那次会议的人才知道。其实，任先生也只是口误，但这种口误时期不对。

这次会议后来出了一本纪念文集叫作《会通集》，后记里写道：“贺先生之治学，中西会通，古今会通。为发扬光大贺先生的学术成就，今约请贺先生的朋友门生撰稿，编辑有关的文集。”该文集收了好多学者的回忆，如任继愈、张岱年、周辅成、冯友兰、杨宪邦、陈世夫、葛力、陈修斋和汪子嵩等，我也写了一篇《贺师与斯宾诺莎》。^②

关于对贺先生的评价，该文集作了这样一个概括：“贺麟先生乃中国

① 王玖兴，江苏赣榆人，哲学史家、翻译家。1948年赴瑞士进修哲学与心理学，后留校任教。1957年归国，至中国科学院服务。译有费希特《全部知识学的基础》（1986）、雅斯贝斯的《生存哲学》（2005）、卢卡奇《青年黑格尔》（1963），并与贺先生合译《精神现象学》（1979）。

② 按：“贺麟学术思想讨论会”有两次，一次是1986年10月9日至11日，时贺先生85岁；另一次是1992年9月22日至24日，时贺先生约90—91岁，9月23日过世。《会通集》虽出版于1993年贺先生过世后，但该书中所收的由宋祖良和范进合撰的《贺麟学术思想讨论会综述》记的却是1986年那次；而由范进和杨君游合撰的《贺麟学术思想讨论会综述》（1992）记的是1992年那次，但未收入《会通集》（1993）。参《贺麟年谱新编》，http://www.hljj.org/news/News_View.asp?NewsID=54。

著名学者，国内外久享盛名的黑格尔哲学专家，翻译家。贺先生治学凡六十余年，在诸多领域均有重大建树。新中国成立前，他与冯友兰、金岳霖、熊十力等各创自己的哲学体系，他对黑格尔哲学无不精通，论述遍及黑格尔哲学的各个方面；他翻译的《小逻辑》，学术界公认为继严复的《天演论》之后影响最大的学术著作中文译本，他在中国较早倡导中西文化研究。”

大家在讨论时，都说是贺先生的门生。

贺先生的学生多，我想这首先归功于他学问好，其次是他研究的专业很吸引人。在学问上，一方面作新儒家朱熹、王阳明研究，其中以陆、王学为重，另外他在德国学习的时候，抓住了黑格尔的那种思辨的学问和辩证法。这两种学问的面向，很能够吸引学生。第三个原因就是，贺先生人品敦厚，对学生很爱护，所以大家都愿意跟他。所以在这次会议上，大家都在尝试排出一个系谱，厘清每一代人之间的辈分关系。

下面是我所知道的贺门五代弟子：

贺门最老的一代，应该是任继愈^①（1916—2009）那一代，熊伟先生（1911—1994）也说他是第一代。在新中国成立之前，任继愈先生曾跟贺麟先生到中央政治大学去讲哲学；新中国成立后，他主要进行中国哲学史和魏晋佛学研究。他出名是因为毛主席对他有“凤毛麟角”的评价，在学问方面写了中国佛教哲学史的著作。任继愈的那部《中国哲学史》实际上是由他的学生合作写的。1978年我曾经到他当时的写作班子看望余敦康。那时，余敦康（1930—）和几个从外地调来的学生一起写，而任继愈先生大概在每个星期一到工作室，开一次检讨写作成果的会议，帮忙解决一些问题，布置一下大致的观点，具体的书写就由学生操作。后来他被提升到国家图书馆的馆长。贺门第一代大概都是20世纪第二个十年间出生的人，其中可能还有苗力田（1917—2000）、齐良骥（1915—1990）和王玖兴（1916—2003）诸先生。

^① 任继愈，山东平原人，著名哲学史家、宗教学家。曾任中国社会科学院宗教所所长、中国国家图书馆馆长。曾主编《中华大藏经》（1987）、《道藏提要》（1995）、《中国哲学发展史》（1983）、《中国佛教史》（1985）、《中国道教史》（2001）等。

贺门第二代是 20 世纪 20 年代出生的人，比较知名的有：王太庆^①（1922—1999）、陈修斋^②（1921—1993）、汪子嵩（1921—）、杨宪邦（1922—）、张世英（1921—），还有张岂之（1927—）、陈世夫（1924—）、杨祖陶（1927—）以及台湾的劳思光（1927—2012）诸先生等。贺先生的译著《小逻辑》，在前头有一《自序》，大概写在 1953 年 2 月，他边翻译这本书，同时也召集了一批研究生来作讨论，第二代中年轻的就是这一批学生，第二代中年长的大概在新中国成立前就开始跟贺先生学习（大约在 1947—1948 年），如陈修斋、杨宪邦、王太庆、汪子嵩等。陈修斋很早就去世了，很可惜，陈修斋专注的是法国和德国哲学，莱布尼茨的书很多都是他翻译的，他是我国研究莱布尼茨的专家。我们中国讲近代哲学分经验论和唯理论，经验论是洛克、柏克莱和休谟，唯理论是笛卡儿、斯宾诺莎和莱布尼兹。当时在大陆研究唯理论最有名的学者是中国人民大学的庞景仁（1910—1985）老先生，他翻译了笛氏的《第一哲学沉思录》，以及陈修斋和王太庆两先生，陈修斋先生研究莱布尼茨，王太庆研究笛卡尔。杨宪邦原本是熊十力的学生，后来熊先生太老了，以后就跟贺先生，那时他们已经毕业当助教了。

贺门的第三代，就是新中国成立后五十年代毕业的一批学生，包括：叶秀山（1935—）、梁存秀（1931—）、李泽厚（1930—）、王荫庭（1934—）等人。梁存秀后来改名叫梁志学，改名的缘故，源于他曾经被打成右派。叶秀山是中国社会科学院的学部委员，也当过全国政协委员，他的学问搞得不错，曾和哲学所其他人编了大部头的《西方哲学史》。叶先生的研究比较杂，从古希腊一直搞到现当代，他的好处是不人云亦云，著作大都是自己读出来的见解。王荫庭先生一生很苦，1957 年被打成右派后，他只身留在北京，没有正式工作，就靠给人民出版社翻译一些书为生，他的俄文翻译很不错，中文底子也很好。1978 年后，他的生活才好

① 王太庆，安徽铜陵人，著名哲学史家、翻译家。译有《柏拉图对话录》（2004）、笛卡尔《谈谈方法》（2000）、费尔巴哈《宗教的本质》（2010），并与贺麟先生合译黑格尔《哲学史讲演录》（1959）。

② 陈修斋，浙江盘安人，著名哲学史家、翻译家。翻译莱布尼茨著作多部，并与杨祖陶合著《欧洲哲学史稿》。

转，在南京一所军事院校任职。

贺门第四代，是六十年代初毕业的学生，有王树人、薛华和我等。薛华和王树人原本是我的学弟，后来又成了我的学长。薛华的特色是，对外在的事物要求蛮高，对世事容易不满，他做学问极认真，也获得洪堡奖学金。他原先是研究谢林的，谢林《论人类自由的本质》是他翻译的，德文很好，后来哈贝马斯到中国，好像也是他陪伴的。他在动乱时期待在德国的时间比较长，回来后很幸运地获得社科院退休的待遇。薛华译著的语言风格比较艰深，他写的文章也不好懂，这一种晦涩又和一般台湾学者的那种晦涩不同。台湾学者的晦涩，比如已故的张鼎国^①先生（1953—2010）的作品原先也蛮晦涩，后来跟大陆学术界多接触以后，语言风格又简易了许多。所谓晦涩，就是中国学人在谈西哲的时候，那种语言转化不容易成功的一种表现。比如留德的学者，他们谈西哲可能就从德国的语言硬翻过来。我举个例子，伽达默尔曾经说：“诠释学是哲学，并且作为哲学，它就是实践哲学。”但是，在张鼎国那里就会以“诠释学是哲学，哲学是实践哲学”来表达。这样就很难让人抓住要点，会有这种现象，可能在于顾虑到德语的语法。另外，海德格尔有一个概念 Ereignis，有学者译作“生化”，我们马上就会想到生物化学，其实译成“自成”或“自成事件”比较好懂，意味着自身造成的事件，既有“已”意，又有“成”义。^②如果翻译成“生化”，读者一般很难懂。除了概念，很多汉语的西哲著作也都无法看懂，语言太硬以致完全读不懂，那种很难捉摸的话语，就是一种晦涩。其实，贺先生在带我们的时候，也会对我们的译著提供一些修改建议，但是在文字风格方面，还是很看个人的修养。

① 张鼎国，哲学学者。1985年负笈德国，1994年学成归国，专攻诠释学与海德格尔哲学。学界曾将其论文集集成《诠释与实践》（2011）一书。

② 国内讨论“Ereignis”译名的文章众多，这里不能一一列举。我的翻译可参《当代西方哲学两大思潮》（洪汉鼎，2010：565）。邓晓芒先生《关于现象学文献翻译的思考》一文中也提到：“2003年我和洪汉鼎教授在台湾曾讨论过 Ereignis 这个词的译法。他提出的译名是‘自成’，我提出的是‘成己’，两人不约而同地选择了《中庸》中的用语。”（邓晓芒，2007：40）

最后还有一代，即第五代，就是宋祖良^①（1946—1995）和范进他们这一代，这是改革开放后在中国社会科学院研究生院跟随贺先生学习的年轻一代。宋祖良后来担任过贺麟的助手，范进和高全喜可以说是贺先生的关门弟子。宋祖良已经去世了，他原本是学数学的，后来在1978年考了贺先生的研究生，读黑格尔，跟着贺先生读硕士、博士。其博士论文写海德格尔“论技术”的议题，在当时的中国是新的议题，好像是受到了俄罗斯一本相关的专著的影响，他也翻译了德国奥托·珀格勒（Otto Pöggeler, 1928—2014）的一本关于海德格尔的书。贺麟最后一位学生就是范进，他是安徽人。他曾经找过我，我到社科院的时候，他已经编了一套伽达默尔的解释学丛书，那是最早编出来的一套，好像是光明日报出版社出版的。他那套解释学丛书，其中有一本《伽达默尔论黑格尔》很有意思，我到社科院的时候，他就送了一套给我，我觉得很好。后来，他就不搞哲学了，担任行政事务去了。开始的时候，他调到了《光明日报》，后来再调到东北去，以后我也就失去他的消息了。这就是贺门最后一批弟子的情况。

这大概就是贺麟门下每一代学生的基本状况。20世纪50年代到21世纪初，中国大陆西方哲学的研究大部分就是靠这五代的学生。

最后，我想谈谈贺麟先生对现代中国哲学界，尤其是对现代大陆西方哲学研究界的影响。在我们求学的那个时代，大陆研究西方哲学的教授虽然很多，但真正大家却没有几个。当时研究德国哲学的，除了贺先生的黑格尔哲学外，就是郑昕先生的康德哲学，尽管当过北大哲学系主任，号称康德专家，但却没有什么学生。当时在西方哲学研究水平上真能和贺先生抗衡的，只有洪谦先生的分析哲学，可是中国人对语言分析哲学天生少有兴趣，因而他的学生也不多。因此在大陆，作为西方哲学对学生最有导向的大师，我认为只有贺先生，九十年代之前的现代中国哲学学人，绝大部分都是贺先生的门生，这一点应当说是正确的。

西方哲学在中国的道路今天已经开辟了，对此我们如何看待贺师的功

^① 宋祖良，上海人，哲学学者。主要研究黑格尔与海德格尔哲学。著有《青年黑格尔的哲学思想》（1989）、《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》（1993），译有《海德格尔分析新时代的技术》（1993）等，并与范进和高全喜合编贺先生纪念文集《会通集》（1993）。

绩呢？首先我想先说一个历史背景问题。在新中国成立前，贺师写了不少哲学著作，新儒家之类的东西，新中国成立后他不能写了。他跟侯外庐（1903—1987）不一样，侯外庐作为党的知识分子，还可以写历史唯物主义，但贺师作为旧的知识分子却不能这样写，因此他只好搞翻译，有如洪谦先生一样。所以贺师晚年就不再可能从事自己的思想建构。他把大部分精力投入到哲学原典的翻译和研究上，他晚年最大的成就就是黑格尔一些主要著作的中文翻译，比如他翻译的《小逻辑》影响就很大。这一本《小逻辑》从五十年代就一直出，不知出了多少版，可能有好几十万册！因为，大陆普遍研究马克思主义，而马克思主义的前身就是黑格尔，所以他这本译著就成为了一本必读的经典。他最后的一版，是我帮他做校对的。另外，他也写了不少研究黑格尔的论文，后来成为一部专著《黑格尔哲学讲演集》。

所以，我们可以说，贺麟先生在新中国成立之后的主要工作就是翻译黑格尔，这是他很大的成就。但如果有人说，这些翻译不是做哲学家的的工作，我不同意这种看法。你要了解哲学家的贺麟，要找寻他的思想，既要看他1949年以前写的东西，也要看他1949年以后的译著。为什么呢？在我看来，不管是在他早期探讨新儒家哲学的时代，还是在后期翻译黑格尔著作的时代，在贺师那里，中西哲学始终是结合在一起的，而这种内在一致的基础就是程、朱的理学和陆、王的心学！我的把握是这样，他讲黑格尔的“客观精神”，就是从朱熹的理学来做一种对比性的思考，^①而他讲黑格尔的“主观精神”则是从陆王的心学来作对比，这样他认为黑格尔哲学中的“绝对理念”就是程朱陆王的道、理和太极。

我认为我们应当看到贺先生传导西方哲学的特点，他的这一特点与其他人比如陈康先生是不同的。陈先生的路径是把西方原本的东西详加考证，试图原义引入中国。而贺先生走的则是另外一条路，即把西方哲学置于中国文化的精神中，这样一来，黑格尔或斯宾诺莎通过贺先生的中介，就成为一种中国的黑格尔或中国的斯宾诺莎。认识和理解，在贺师看来，就是超越和征服，真正了解西洋文化，便能超越西洋文化；真能理解西洋

^① 《朱熹与黑格尔太极说之比较观》（2011）。

文化，就能吸收、转化、利用和陶熔西洋文化，以形成自己新的民族文化。在中西哲学关系上，贺师既不主张全盘西化，又反对中体西用，而是提出“化西”的中国哲学，他说，正如宋明理学不是“佛化”的中国哲学，而是“化佛”的中国哲学，现今的中国哲学，也不能是“西化”的中国哲学，而只能是“化西”的中国哲学。

贺先生经常跟我讲到两句话：第一句话是：“青出于蓝，而胜于蓝！”贺先生一直有这样的主张！他说：“学生，一定要超过老师！”这大概是贺先生对学生的一种期许，也是老人家训练学生的要求。所以，贺先生在某种意义上，很像朱熹。朱熹虽然私淑二程，但他的成就超过二程。从整个学术史上看，这样一代胜一代的超越，才带动了整个学术的进步。我们从西方来说，像康德、费希特、黑格尔，这样一代一代，也是一样，包括当代的胡塞尔超过其老师布伦塔诺，海德格尔超过胡塞尔，也是一样。就这一点，我想现时代的年轻学生也应该要这样。但是，有一些大师，你要超过他们，的确不是很简单！比方说，冯友兰这一辈，今天有人敢说，他搞的中国哲学，能够整体地超过冯友兰吗？冯友兰他是有体系的，有功底的！后来有谁能超过？搞中国哲学的有人能超过他吗？同样，超过贺先生的可能也难。因为尽管他最后毕竟没有把自己的体系很完整地表达出来，但他的中国传统学养以及对德国哲学的深厚理解，现在的年轻人是很难兼备的，特别是他培养好几代学者的那种门风，恐怕以后很少有人做得到。

另一句话是“荷出污泥而不染”。当贺师讲到黑格尔的辩证法时，总是举出中国的“荷出污泥而不染”一语，说这是对黑格尔“对立统一”和“扬弃”的辩证法的最生动最恰当的诠释。贺先生常为黑格尔那种出污泥而不染的绝对精神（贺先生有时称为太极）欣喜若狂，认为那非但不是僵死的，而且还是不断通过自身矛盾和对立而向前发展的进程。他说，黑格尔的绝对精神或太极之在人世，就好像德国神话中的浪游仙武丹一样，历山川之迁变，经人事之沧桑，漫游历史，从古至今，以至无穷。贺师常引鲁一士认为黑格尔的绝对精神是一战将的比喻，说黑格尔的绝对精神是一个战将，“古以来所有人类精神生活的精血，一都在他身上，他走到我

们面前已是鲜血淋漓，伤痕遍体，但是凯旋归来”^①。

贺师特别赞赏黑格尔的“理性的机巧”一说，他常引王船山的历史哲学为例，说船山所谓“势”就是历史理性或天理，它会通过历史人物来实现自身目的。王船山说：“陈涉、吴广败死而后胡亥亡；刘崇、翟义、刘快败死而后王莽亡，杨玄感败死而后杨广亡；徐寿辉、韩山童败死而后蒙古亡。犯天下之险以首事，未有不先自败者也……然则胜、广、玄感、山童、寿辉者，天贸其死，以亡秦、隋；而义也、崇也、快也，自输其肝脑以拯天之衰，而伸莽之诛者也。”（《读通鉴论》，卷五）贺师认为王船山在此区分两种人，胜、广、玄感等之叛乱是基于自私，他们的死是被天理利用或假借作为达到灭亡秦、隋的理性目的之工具，他们的死是被动的；但翟义、刘崇等起义诛莽则不然，他们是基于自己的自动自发，他们的死，不是被天理假借利用的工具，而是“自输其肝脑以拯天之衰”，使正义伸张出来，使衰微的天意得以明白表现出来，得一支持，得一拯救的助力。换言之，前者是理性用机巧假借他物，曲折以求实现；后者是理性自身的支柱，直接的表现。贺师说：“凡是基于理性的道德律令而自发的行为，不唯不是被动的为天所假借利用并加以否定的工具，而乃是绝对的自身肯定，‘独握天枢’‘拯天之衰’的刚健的行为。一种人是天理、理性的负荷者、把握者，甚至当天理晦否微弱、天下纷乱无真是非之时，他们又是理性的拯救者、保持者，其自身即是目的；一种人只是工具，被理性利用假借之，同时又惩罚之、废弃之，以达到理性的目的。”（《文化与人生》）尽管王船山对历史人物的评价是否完全正确还有待研究，但贺师这里所发挥的黑格尔“理性之机巧”之说却是极为深刻的哲学洞见。

参考文献

柏拉图：《柏拉图对话录》，王太庆译，商务印书馆 2004 年版。

陈康：《巴曼尼德斯篇》，商务印书馆 1982 年版。

^① 张世英先生对贺先生此句也有同样记载：“贺先生讲课通俗易懂，引起了我对哲学的兴趣。印象最深的是，贺先生以‘荷出污泥而不染’为例说明什么叫辩证法，什么叫清高。贺先生的讲解既给我从小养成的清高思想一个哲学理论上的根据，也激起了我对辩证法的爱好。”（张世英，2013：314）

陈来：《默然而观——冯友兰》《冯友兰先生的终极关怀——先生 1988 年所撰之阐旧辅新略说》，《燕园问学记》，北京大学出版社 2008 年版。

——：《好学深思，心知其意——陈来教授访谈》，《学术月刊》2001 年第 1 期。

陈修斋、杨祖陶：《欧洲哲学史稿》，湖北人民出版社 1984 年版。

笛卡儿：《谈谈方法》，王太庆译，商务印书馆 2000 年版。

邓晓芒：《关于现象学文献翻译的思考》，《学术月刊》2007 年第 9 期。

费尔巴哈：《宗教的本质》，王太庆译，商务印书馆 2010 年版。

费希特：《全部知识学的基础》，王玖兴译，商务印书馆 1986 年版。

冯友兰：《贞元六书》，华东师范大学出版社 1996 年版。

——：《中国哲学史新编》，人民出版社 2001 年版。

——：《中国哲学史》，商务印书馆 2011 年版。

冈特·绍伊博尔德：《海德格尔分析新时代的技术》，宋祖良译，中国社会科学出版社 1993 年版。

洪汉鼎：《当代西方哲学两大思潮》，商务印书馆 2010 年版。

黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，商务印书馆 1959 年版。

——：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，商务印书馆 1979 年版。

贺麟：《文化与人生》，商务印书馆 1988 年版。

——：《会通集》，宋祖良、范进编，生活·读书·新知三联书店 1993 年版。

——：《朱熹与黑格尔太极说之比较观》，《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社 2011 年版。

洪谦：《维也纳学派哲学》，商务印书馆 1989 年版。

卢卡奇：《青年黑格尔》，王玖兴译，商务印书馆 1963 年版。

任继愈：《中国哲学发展史》，人民出版社 1983 年版。

——：《中国佛教史》，中国社会科学出版社 1985 年版。

——：《道藏提要》，中国社会科学出版社 1995 年版。

——：《中国道教史》，中国社会科学出版社 2001 年版。

斯宾诺莎：《知性改进论》，贺麟译，商务印书馆 1960 年版。

宋祖良：《青年黑格尔的哲学思想》，湖南教育出版社 1989 年版。

——：《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》，中国社会科学出版社 1993 年版。

范进：《贺麟学术思想讨论会综述》，《哲学动态》1992 年第 12 期。

徐梵澄：《五十奥义书》，中国社会科学出版社 1984 年版。

——：《苏鲁支语录》，商务印书馆 1992 年版。

——：《薄伽梵歌》，商务印书馆 2003 年版。

雅斯贝斯：《生存哲学》，王玖兴译，上海译文出版社 2005 年版。

叶秀山：《哲学之“锐气”久而弥笃——祝〈费希特著作选集〉（五卷）出版》，《博览群书》2007 年第 6 期。

杨子熙：《贺麟的生活与哲学》，《会通集》，生活·读书·新知三联书店 1993 年版。

张鼎国：《诠释与实践》，台湾政治大学出版社 2011 年版。

张岱年：《中国唯物主义思想简史》，中国青年出版社 1981 年版。

——：《中国哲学史方法论发凡》，中华书局 2003 年版。

——：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 2004 年版。

张世英：《回忆录》，中华书局 2013 年版。

郑昕：《康德学述》，商务印书馆 1984 年版。

《中华大藏经》编辑局：《中华大藏经》，中华书局 1987 年版。

贺麟论知行合一与直觉法

——一个打通中西哲理的范例

张祥龙(ZHANG Xianglong)*

摘要：在贺麟先生的全部思想中，他关于知行合一和直觉方法的学说最具有深远的思想启发性和沟通中西哲理的透视力。他认为哲学中讲的知行合一是指价值的、理想的知行合一，区别于自然的知行合一。这种合一意味着显知隐行（所谓“知”）与显行隐知（所谓“行”）的合一，所以是可失去和复得的，也是不易长久保持住的。这种知行之间可以有因果关系，有时间差距。它们的合一要经过知识、道德和心性上的努力，而能够使这些努力成功的方法首先是直觉法。直觉既是一种凑发的经验，包括前理智的直觉经验，又是一种得到真切的本体之知的方法，属于后理智的自觉贯通。它既可以是陆王的“不读书”“回复本心”“致良知”的内向反省的直觉方法，又可以是朱熹的外向体物和读书穷理的直觉法。它们是揭示思想和意识的根源并使之充分展现于知识之中的艺术和工夫，让价值的知行合一可能。贺先生在揭示这两个学说的要旨时，调动了大量的中西哲理资源，使他的重要发现具有了令现代人可以深切领会的边缘视野。

关键词：自然的知行合一；价值的知行合一；后理智的直觉；向内/向外的直觉法；回复本心；致良知；朱子读书法

* 张祥龙，北京大学/山东大学哲学教授（ZHANG Xianglong, Professor, Department of Philosophy, Peking University/Shandong University, Beijing/Jinan）。

HE Lin on the Unity of Knowledge and Action and Intuitive *Approach: A Paradigm of Integrating Chinese and Western Philosophy*

Abstract: Among HE Lin's thoughts, the doctrines of the unity of knowledge and action and intuitive approach are seen as the most far-reaching enlightening part. They provide insight into the question of how to integrate or amalgamate Chinese and Western philosophy. For HE, the philosophical theory of the unity of knowledge and action, different from its naturalized version, is normative/ideal-oriented. For the former, it is a unity between explicit knowing with implicit doing (the so-called "knowledge") and explicit doing with implicit knowing (the so-called "action"). Therefore, the unity can be lost or regained, and it is not easily kept for a long time. There may be a causal relation, or a time lag, between knowledge and action. Their unity requires our cognitive, mental and moral effort. The intuitive approach is the primary method that can make these efforts a success. Intuition is both one sort of experience that coincidentally occurs (also including intuitive experience at pre-intellectual stage) and one sort of method of establishing the true knowledge of original substance (a self-conscious comprehensive/systematic understanding at post-intellectual stage). The intuitive approach can refer both to LU-WANG's doctrines ("no reading", "go back to the original mind", or "extend the intuitive knowledge") and to ZHU Xi's intuitive approaches (investigate things outward and reading for truth). They are all arts and ways of self-cultivation which reveal thoughts and the origin of awareness and present them adequately in the process of achieving the possibility of the unity of knowledge

and action. HE Lin presented the essences of the doctrines of the unity of knowledge and action and intuitive approach, by using a large number of resources in Chinese and Western philosophy, which makes his discovery profoundly understandable for readers.

Keywords: the natural unity of knowledge and action; the philosophical/normative unity of knowledge and action; post-intellectual intuition; inward and outward intuitive approach; go back to the original mind; extend the intuitive knowledge; ZHU Xi's reading method

贺麟先生关于知行合一和直觉法的学说，在他所有思想中最富原创性，也特别启发人。两者都涉及人的基本思维方式和相应的哲学方法，是牵一发动全身的要害。当贺先生探讨它们时，利用了多种中西资源，通过对比显微阐幽。而且，知行问题放到当代话语中，就是思想与身体、特别是意识与大脑的问题，是现象学、认知科学及其附属哲学都要研究的一个题目。哲学史上，以王阳明的知行合一说最为著名。而直觉法，在贺先生开启的理解视野中，是让不少哲学家如斯宾诺莎、柏格森、胡塞尔、孟子、禅宗、朱熹、陆象山、王阳明等关注和运用的根本思想方法，有突破概念化建构而直透真实之效。这里最可能出现跨文化的人类经验和哲理的深层交流，因为直觉及其方法虽然也要通过文化范式来表现，但它们可以将这些范式造成的不可公度性降到比较低的水准，由此而为范式间的有效碰撞和对话打开空间。然而，贺先生阐发的这两个学说之间是什么关系呢？本文就想尝试着探讨乃至有根据地回答此问题。

一 知行合一的含义及三种知行合一的主张

贺先生的知行合一说有多个创见，首先就是揭示出“自然的知行合一论”，^①以作为价值的或理想的知行合一论的基础。在他，知指意识活动，行指生理活动。两者皆有动静，也皆有显隐。比如最明显的知是沉思、推

^① 贺麟（2009：49）。

理，最隐蔽的知是本能的意识、下意识；而最明显的行是动手动足，最隐蔽的行是静坐沉思。所以并无绝对的无知和无行，只有程度、等级或显隐的不同。^① 知行当然有别，故其“合一”不是混一，而是指两者同时发动，是同一心理生理活动的两面，相互平行。“平行”指知行的次序相同，而它们又相互独立，对它们的研究方法也各异。因此，只要人有意识活动，则身体活动必跟随，此所谓自然的知行合一论，表示不假人为，人的知与行自然而然地就合一，同时发生。

相反，价值的知行合一说的持有者们认为知行的合一不是自然如此的事实，而是要努力去达到的理想境界。这是由于他们将知看成是显知隐行，行是显行隐知，所以知行合一不像自然合一说主张的，是显知与隐行或显行与隐知的天然合一、同时合一，而是显知与显行的人为合一，异时的合一。自然的知行合一论认为这种合一不可能，而且否认知行可以相互引起，而价值合一论则认为真知可以导致德行，力行在一定条件下亦可引向真知。^② 这是贺先生又一个创见，即哲学史上的和我们平日所言的知行合一只是显知与显行的合一，与自然的知行合一论很不同。但由于它们各自对知行及合一的界定不同，所以实际上，相互也没有直接的矛盾冲突，价值合一论完全可以在承认自然合一论的前提下来坚持自己的主张。

贺先生将价值的知行合一论分为两种：（1）理想的：朱子为代表。（2）直觉的：阳明为代表。^③ 就价值合一论主张知行可以异时合一而言，第（1）种是更典型的价值合一论，认为知先后后、知主行从，而第（2）种则处于它与自然合一说之间，认为知行即便有先后，也是“极短而难于区别之距离”，^④ 比如见父自知孝而有孝行，见孺子将入井而自往救、见虎而跑。这种紧凑的、还处在一个体验晕圈^⑤中的知和行，是自发的（spontaneous）、不假造作的、自会如此的知行合一，所以贺先生又称之为“率

① 贺麟（2009：46）。

② 贺麟（2009：49—51）。

③ 贺麟（2009：67）。

④ 贺麟（2009：61）。

⑤ 此处的“晕圈”指两方有区别但互补共构的发生境域，源自胡塞尔讲的“时间晕圈”（Zeithof）。时间晕圈由自发的保持（留滞）行为和预持（前摄）行为交织而成。

真的或自发的知行合一”。它“既非高深的理想，亦非自然的冲动，更非盲目的本能。阳明叫作心与理一的本心，他又叫作即知即行的良知，所以他说：“本心之明即知，不欺本心之明即行。”^①因此，此说与自然合一说虽较相近，但还是不同，因为知行之间还有哪怕极短的距离。而且，虽然否认理想派的知与行分而后再合的主张，认为真合一指即知即行，但此直觉论或率真说仍是有理想性的和有价值意味的。知行合一不止于心理生理的事实，而是本心显明的状态，对于本心被蒙蔽的人们而言，也有一个回复本心的努力和功夫可言。因此，这两派之间具有区别中的相通，即：直觉派亦有理想境界可言，而理想派也有进入某种直觉的一面，且两边的合一说都有要补偏救弊，也就是摆脱知行分裂而偏于一侧的意图。阳明说道：“若行而不能明觉精察便是冥行，所以必须说个知。知而不能真切笃实，便是妄想，所以必须说个行。原来只是一个工夫。凡古人说知行，皆是就一个工夫上补偏救弊说，不似今人截然分做两件事做。”^②朱子则认为：“能穷理〔知〕则居敬工夫〔行〕日益进，能居敬则穷理工夫日益密。譬如人之两足：左足行则右足止，右足行则左足止，其实只是一事也。”^③至于说朱子代表的理想派也有知行合一的直觉维度，则是贺先生的又一个重要新见，要在他对宋明儒直觉法的阐释中才看得清楚。

二 直觉法

为什么价值的知行合一，即显知与显行的人为合一毕竟是可能的呢？在我们的日常经验里，在不少西方哲学家的心目中，人的知与行不仅是有区别的，而且从道德的或价值论意义的角度看来，它们经常是相互分裂的，而其合一则是偶然的、罕见的。比如在日常生活中，我们经常意识到什么是对的，该做的，却并不能以行动充分实践之，反倒会陷溺于不良习

^① 贺麟（2009：62）。

^② 贺麟（2009：59）。

^③ 贺麟（2009：66—67）。

惯而难于自拔。趋乐避苦的自我享乐主义似乎是最容易达到知行合一的原则或知识，但如果不限于自然的知行合一，而是加入时间或异时的因素，那么人们的趋乐之知却经常导致趋苦之行，如求名利之乐的意识导致让人身败名裂之行；或趋乐之行造成趋苦之知，如使人得人生之乐的苦其心志、劳其筋骨之举，在一定时期内造成苦不堪言的意识。而为人乐道的集体功利主义，即视那些谋大多数人的最大福利者为善举，知其原则之人，不一定去行此善举；或者，知且信此原则者之行，经常不是那导致真实福利的善举，比如要加速地方工业化以脱贫脱农之举，反倒造成生态破坏、农村衰败、家庭破坏的恶果，或信奉高科技却造成人类更深困境。而政治理想主义、信仰主义之知，更是危险，其鼓动出的行为多造成更糟糕的局面。所以黑格尔讲“历史的诡计”，即绝对精神、时代精神利用人们的褊狭之知及求利之行——它们之间已经是矛盾关系——来逐步达到真善美的目的，所以知行合一是超个人甚至超民族的，要通过整个世界历史的辩证发展来实现。但敏锐的当代西方哲学家们如克尔凯郭尔、莱维纳斯等，也怀疑这种宏大的知行合一的可能性及合理性。

总之，对于人类这种有巨型大脑和深长时间意识的存在者，其知似乎远远走在行的前面或外边。这既为它赢得了其他动物没有的生存优势，又让它的生命中充满知行冲突造成的偶然、痛苦和少量惊喜。那么，在这么一个时间波涛汹涌澎湃的生存世界里，还能否有带来人生终极满足或尽性尽命意义上的知行合一呢？如果没有，那么怀疑主义、相对主义在根本处就是对的，哲学活动的使命只是向人们揭示这个残酷的真理。如果有此可能，那么我们如何才能实现这似乎神秘的合一呢？贺麟先生承继中西哲理的正宗，即西方自古希腊到新黑格尔主义、怀特海过程哲学和中国的孔颜思孟、程朱陆王的儒学，主张关乎终极价值的知行合一不仅是可能的，而且正是人类实现其本性的必经之路。但他又看到此合一极其困难，知的“过”（如理智主义或缺少直觉法的理性主义）与“不及”（如经验主义、行为主义）皆会失之。经过长期的艰苦思索，他发现并认定直觉法是达到思想、价值的知行合一的必要途径，甚至在某个意义上是唯一途径。于是，他在《知行合一新论》接近末尾处写道：“朱子虽注重坚苦着力的理想的知行合一，但他讲涵养用敬，讲中和讲寂感时，已为王阳明的直觉的

知行合一观，预备步骤。”^① 这里“王阳明的直觉”首先指直觉方法，它是阳明知行说的灵魂。

在《宋[明]儒的思想方法》一文中，贺先生这样看待阳明知行说与直觉法的关系：“阳明初期倡知行合一之说，知行合一只是论知与行的关系的学说，对于知行关系之逻辑的分析和心理的研究虽有贡献，但既非本体论，亦非方法论。所以后来他才提出致良知之教，才算寻着了体用兼赅的学说。良知是本体，致良知是工夫，而他特别着重致良知的工夫。”^② 这里讲的“工夫”就是贺先生所谓“向内反省以回复本心的直觉法”。^③

贺先生这篇《宋儒的思想方法》既是他哲学思想最有原创性的中枢，也是中国现代哲学史上一篇里程碑式的论文。它第一次提出了直觉不仅是一种经验、态度、灵感和境界，还可以是、并在中西哲学史里边也的确是一种重要的方法，与分析方法和辩证方法鼎足而立。“没有可以绝对不用直觉方法而能作哲学思考的人。……形式的分析与推论、矛盾思辨法、直觉三者实为任何哲学家所不可缺一，但各人之偏重略有不同罢了。”^④ 后来牟宗三先生在台湾讲“智的直觉”，也是沿袭这个思路。而贺先生对直觉法阐发之精微透彻，至今还无人可比。

贺先生从多个角度——哲学、艺术、宗教、神契经验等——说明直觉和直觉法的含义，认直觉是直达本性和整体灵魂的认识功能，而认直觉方法是如此这般地认识实在和真理的艺术，简言之，“可以简略地认直觉为用理智的同情以体察[内外]事物，用理智的爱以玩味事物的方法”，^⑤ 即就在热烈进行着的经验深处，来忘我地、优游随机地领会此经验的心源意根之法。西方一边，英国伦理学家西吉微克提出直觉为伦理学方法之一；美国孟太苟认神契主义者的认知方法是直觉法；法国的帕斯卡称直觉为“心情的逻辑”；斯宾格勒则认为，相比于理智认识自然的“空间的逻辑”，直觉为认识历史现象的“时间的逻辑”；克罗齐说直觉为美学的方

① 贺麟（2009：67）。

② 贺麟（2009：82）。

③ 贺麟（2009：83）。

④ 贺麟（2009：75）。

⑤ 贺麟（2009：77）。

法，等等。哈特曼、柏格森、杜威乃至爱因斯坦的思想，也都以这种或那种方式与直觉法有关。^① 中国这一边，儒释道三家皆用直觉法。只就宋明儒的大端而言，就有两类，即朱熹向外体认物性、读书穷理的直觉法，及陆象山、王阳明的向内反省回复本心、发现真我的直觉法。

人们对直觉和直觉法的误解，多产生于对“先理智的直觉”和“后理智的直觉”的混淆。前者是在理智分析之前的“洞见其全，深入其微”的直觉经验，几乎人皆有之（海德格尔称之为“环视”或对存在本身而非对象化存在者的天然领会），还谈不上是方法；后者则是在理智的局部、琐屑的剖析之后，“窥见全体，洞见其内蕴的意义”的直觉，既是一种独特的经验，又是一种深邃的工夫或方法。既然是方法，就有运用得工拙精粗之别，也有改进和提高的可能。换言之，直觉法运用得是否得当，既受天赋影响，亦与后天的训练和熟稔相关。为了说明前、中、后理智三阶段的关系，贺先生还绘了一张图，前理智直觉以黑圆圈表示，有似朱子所讲的理气未分状态；理智的分析图居中，分为三小图，即二分、三分和局部的分析；后理智直觉图也分为三小图，即两方互补图、正反合辩证图和复多统一图，最后这小图代表朱子所谓“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”的豁然贯通的直觉法境界。^② 可见，真正的哲学直觉法，是精密谨严，兼有先天才能和后天训练，“须积理多、学识富、涵养醇，方可逐渐使之完善的方法或艺术”^③。它不但不反理性，而且是让理性的功能发挥到极致的笃实工夫。

三 知行在直觉法中合一

按以上所述，贺先生认为王阳明致良知的直觉法给予了其知行合一说以本体和方法。也就是说，良知是价值的知行合一的根本和依据，是人的高贵所在、奇特所在。尽管在因果关系和科学研究主宰的领域里，人只能

① 贺麟（2009：74—75）。

② 贺麟（2009：76—77）。

③ 贺麟（2009：77）。

有自然的知行合一，知行被认为是一个心理生理过程的平行两面，同时发生，甚至有物理主义者主张生理或大脑是一切心理意识的唯一真实所在，但人毕竟有天赋的良知能力，它让显知与显行能够异时地合一。比如人在父母亲年老和显得无用之时，还能够以父母过去于己之恩情之知来不断引发自己当下的孝敬父母之行。“知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐。此便是良知，不假外求。”^① 这良知之“自然知”与西方唯理论者们讲的“天赋观念”不同，^② 因为良知是天然的直觉能力，是随机而发的“能存在”（海德格尔语），不是观念化的、形式对象化的先天存在者。“见父自然知孝”就意味着有相应的孝行，这里知孝与行孝是原发合一的，不是只知一个先天观念，也不是此先天观念之知与实践行为的符合关系。而致良知，就是让这良知能力能够突破私意障碍而充分表现出来，并使得有道德价值的知行得以合一的直觉方法。它与陆象山的回复本心的直觉法属同一类。

陆象山和王阳明的直觉法有两面，即所谓消极一面与积极一面。贺先生用“不读书”来指称这消极面或否定面。它的意思不是不学无术的不读书，而是已经读起书来之后，不被书传达的观念化知识蒙蔽住本心或良知，就“于‘不读书’中去求真学问、去把握实在”^③的直觉法。朱陆鹅湖之辩时，象山就质问道：尧舜之前有何书可读，而尧舜竟可成圣人？他兄长陆复斋追随象山，写诗曰：“留情传注翻榛塞，注意精微转陆沉”，意思是只知对经典和各种书籍的传解注疏做精细的考证和辨别，反而会阻塞本心的发挥，让人的良知沉隐。“到某[即我陆象山]这里，只是与他减担，只此便是格物。”^④ 因而陆象山诗曰：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。”这“易简”取自《易传》，乃阴阳之性，指一种原发的产生结构，也就是我们前面所说的时晕发生结构的一种古老表达。“支离”则意味着脱离了此结构，只能靠搬弄观念间的关系而成意。

① 王阳明（1992：上卷）。

② 贺麟（2009：82）。

③ 贺麟（2009：78）。

④ 贺麟（2009：79）。

此直觉法的积极方面，按照贺先生的理解，就是“回复本心”，因“心即是理”，其良知之发就是义理之行。陆子有言曰：“义理之在人心，实天之所与不可泯灭焉者也。彼其蔽于物而至于背理违义，盖亦弗思焉耳。诚能反而思之，则是非取舍，盖有隐然而动，判然而明，决然而无疑者矣。”^① 这种良心的动明而自决无疑，就必见诸行事，因为此良心之知与行之间，只有时晕中的位相区别，而无各自的独立。于是，行时无须去回忆知如何讲，知时也无须顾虑如何去命令行、实现行，两者以一气相通。贺先生因此而称陆王的知行说为“率真的或自发的”。^② 他虽没有直接讨论陆子的知行观与直觉法的关系，但根据他在此问题上对阳明的说法，及他前后文的整体思路，我们的确可以作如是观。而象山这里讲的“反而思之”，或贺先生此文中形容陆王直觉法时所用的“反省”一词，不是西方哲学中常见的事后“反思”（reflection）及其方法，而是指从蔽于物的状态中返回（return to）本心，即反求诸己；或者还有一个意思，即就在良心发动之际反观自己的内在状态，从而省知此心本来自足和包蕴万理。

象山善用此直觉法来点悟他人。比如一个学生请教什么是本心。象山突然起身，学生也随之站起，象山就说：“还用安排否？”学生有省。因他被指点回自己那随师而动之心，其中已自有敬，不假思索地随机而发，知行率然合一，完全无须安排命令。这“安排”也包括支离传注式的读书。贺先生还引述杨简受教于象山的“听扇讼”故事，也是如此紧凑促发。因此，贺先生写道：“直觉方法是一种艺术，而陆象山、王阳明教人反省本心的艺术，实甚高妙。”^③ 之所以高妙，因为如象山自己所说，他的当机指点“多就血脉上感动他，故人之听者易”^④。其实，不止是听到领会易，听到即行也易，因为这感动不是源自观念，而是源自“血脉”，即正在奔流的体验心识本体。

贺先生对陆王直觉法的阐释已经是精义叠出，而他所开示出的朱子直

① 贺麟（2009：81）。

② 贺麟（2009：61）。

③ 贺麟（2009：80）。

④ 贺麟（2009：80）。

觉法更是前所未闻的全新创议。不少人视朱熹的格物致知法为某种科学方法，贺先生当然不同意，并引冯友兰先生的意见来支持自己。但他又不能苟同于冯先生视此格物仅是“修养方法”的主张，而是视之为“寻求哲学或性理学知识的直觉方法”，能够让人最终达到那“无不到”“无不明”的最高境界。^①虽然朱子直觉法是向外体认以穷究物理，但那并非是获得支离分散知识的方法，而是所谓“直觉的格物法”^②。贺先生举出两大理由来论证之。首先，陆象山的得力处，即不读书和回复本心，朱子那里也有。阳明所作《朱子晚年定论》中，举了不少朱熹意识到为求外在知识而读书和研究的弊端而痛切自责的话，说明他也有要脱开书卷束缚的直觉意识。“书册埋头何日了，不如抛却去寻春。”（朱子诗句）其次，朱子对《大学》开端“明德”的解释，相当于陆子对本心的见解；而朱子所谓的“明明德”，则相当于陆子的“自己回复本心”^③。当然，朱陆在回复本心方法的运用上，有工拙和先后的不同。就其运用的艺术而言，以陆子为工，朱子为拙；就其运用的时间而言，陆子以之为最先的工夫，朱子则以之为经过学问思辨、格物穷理贯通才能达到的最后理想。“象山专以‘回复本心’教人，此外更无第二法门。朱子则仅兼以‘回复本心’教人，仅用以救济博文之偏，校正读书格物之支离散漫，而他的主要方法，却另有所在。”^④

这主要方法就是源自朱子读书法的“虚一涵一己一察”法，似乎是偏重向外体认钻研，实则就在这种体认中得到意根心源。说得更具体些，《朱子语类》卷十一记朱子教人读书方法：“学者读书要敛身正坐，缓视微吟，虚心涵泳，切己体察。”贺先生从中提出“虚心涵泳，切己体察”八字，来刻画朱子的向外体认而同时回复、穷理贯通的直觉法。因此，朱子将“格物”之“格”训为“至”就有方法上的深意。“盖训格物为至物，即含有：（1）与物有亲切的接触，而无隔阂；（2）深入物之中心，透视物

① 贺麟（2009：84）。

② 贺麟（2009：84）。

③ 贺麟（2009：86—87）。

④ 贺麟（2009：88）。

之本质，非徒观察其表面而止；（3）与物为一，物我无间之意。”^① 这种与亲物、入物和与物为一之意，之所以能不陷于狭义的神秘主义和粗疏的感觉主义，就是因为朱子能用虚心涵泳、切己体察的方式使人既不把持小我，又不被物牵去，而是能在与物为一之际回复本己。虚心就是放弃成心，向物或书敞开全部意识，涵泳则意味着在物意或书意中随机乘势地舒展，如水中戏游欢乐之鱼；切己体察则指此外涵泳同时也是内泳涵，物意书意的展露同时也是心意本意的成就。因此，朱子讲读书境界的话，如“读书如吃果子，须细嚼教烂，则滋味自出。读书又如园夫灌园，须株株而灌，使泥水相合，而物得其润，自然生长”，都可以用来诠释其格物、明德、复性的直觉法，而此直觉法所行之知，虽不处处都等于陆王自发直觉法造就的即知即行之良知，但也指向同一方向，或者是为致良知而作的的铺垫准备，或者在其贯通至境中达到宏大透彻的性理良知。

四 直觉中合一的中西对勘

贺先生讨论知行合一和宋明儒直觉法，在关节要害处几乎皆有中西相关哲理的比对和互启互证，这是他治学的风格，特别是一九四九年之前的著述，更是如此。由于视野开阔，又不失自家之根，所以他经常能发表出新鲜有致的思想，历时越长，越是如老酒一样醇厚深沉。他对自然的知行合一论的阐发，参考了当时的生理和心理学的研究。比如对于下意识的研究成果的参考，使他能提出知行的“显/隐”形态，以及自然合一的几个特点。然而，他又从不只跟在自然科学的成果后面总结，而是在受其启发的同时，通过相关的哲学及哲学史思路与之共鸣互构，达到真正的哲理境界。比如在讨论自然的知行合一论时，他同时借重了斯宾诺莎、格林、怀特海的说法，并渗透进自己的理解，使之具有多层次的意思，为后面探讨价值的知行合一论奠定了思想和话语基础，让自己的见地突破了常见的老套子，因而特别启发读者。

贺先生本人持知主行从说。为了让这个在中西哲学史上都占主流的思想

^① 贺麟（2009：90）。

想得到有边缘感的展现，他引述了与之对立的詹姆士—兰格的情绪说，实际上是行主知从说的一种表达，由此而挑战自己的及相似的学说，逼其说出新东西。他还辨析为何王阳明的知行合一论不是这种行主知从说，在细致的对比分析中加深我们对阳明知行观乃至孙中山的知难行易说的理解。

在他对直觉方法的论证中，更是召唤大量的中西思想家的观点来参与共商，逐步打消人们对直觉可以是哲学方法的疑虑。他先从梁漱溟先生的直觉是一种反功利的生活态度和活泼刚健的修养境界的主张谈起，充分承认它的分量及对自己的影响，但马上提出两个问题，即这种直觉是否完全不计较苦乐，是否也是一种思想方法？由于梁先生追随唯识家，认直觉为“非量”，也就是“非认识真实的能力”，所以贺先生只好超出他和冯友兰，到一些西方人那里去寻找根据。西方这边，贺先生也展示了多种反对和支持的意见。通过这样的层层耙梳，贺先生渐渐找到直觉是方法的真切依据，并发现造成反对意见的原因，即混淆了前理智的直觉与后理智的直觉，于是通过他的三分绘图来直接阐发作为后理智的直觉方法的确切含义。然后转向对宋明儒直觉方法的讨论，绵密地论证为什么陆王和朱子的方法都是或都可以是直觉法。说到陆子的不读书法时，还要引用德国浪漫派的“被教育误导”和桑提耶纳对怀疑主义的“清心作用”的看法来佐证。^①言及他的“回复本心”说，也要辨析此本心为何不同于西方唯理主义者讲的“天赋观点”和经验主义者所谓的“道德观念”。^②他阐释了朱子的“虚心涵泳，切己体察”的格物直觉法后，又马上将它与西方的三种直觉说，即克尔凯郭尔及狄尔泰的、柏格森的和斯宾诺莎的直觉说，进行对比，发现“朱子的直观法，虽就平实处立论，从读书穷理处着力，但似兼具〔那三种直觉说代表的〕三方面而有之”^③。由此而使朱子的直觉法获得现代哲理方法的映衬，进入其语境，易于为当代读者所理解玩味。

凭借这些对比方式，贺先生使他探讨的新知行合一说及直觉方法不

① 贺麟（2009：79）。

② 贺麟（2009：82）。

③ 贺麟（2009：91）。

只是哲学史意义上的考证，而是对于哲学方法本身的开启，是中西哲理的范式间交流的一次出色实现。20 世纪的中国哲学和中国哲学史研究几乎完全被汹涌而来的西方哲学框架套住，概念化、逻辑化、科学化的方法独霸天下，但贺先生的研究和思考，就如暗夜中的一枝火炬，让人看到了另样的可能，它那虽然微弱但刺破沉寂的光芒，至今也还在远处引导着我们。

乙未年伏暑结稿于山大兴隆山校区

参考文献

贺麟：《近代唯心论简释》，世纪出版集团、上海人民出版社 2009 年版。

王阳明：《传习录》，吴光等编，上海古籍出版社 1992 年版。

贺麟传略

张慎(ZHANG Shen)*

摘要：贺麟（1902—1992），中国近代著名哲学家（新儒学的代表人物，新心学的创始人），哲学史家，黑格尔研究专家，翻译家。作为中国人，他对祖国和民族有深深的爱，明确承担知识分子对社会的责任。作为学者，他以求真求知为目标。作为个体，他的特点在于天赋加勤奋，不受任何干扰，让思想在笔端自由流淌，在翻译的枯燥中自得其乐。

关键词：贺麟；黑格尔；翻译；新心学

A Brief Biography of HE Lin

Abstract: HE Lin (1902—1992) is a prominent philosopher (one of leading New - Confucianists, the founder of the New Idealistic Confucianism), historian of philosophy, well known scholar of Hegel and translator in modern China. As a Chinese, he cultivated a deep love for his country and shouldered an intellectual's social responsibility. As a scholar, he aimed high in the pursuit of knowledge and truth. As an individual, he overcame

* 张慎，中国社会科学院哲学研究所研究员（ZHANG Shen, Researcher, Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing）。

any external interferences and turbulence, benefitted from his talent and hard working spirit, and sought freedom in thought, and got enjoyment from his tedious work of translation.

Keywords: HE Lin; Hegel; translation; New Idealism

贺麟（1902—1992），四川金堂人，我国近代著名哲学家，西方哲学研究专家，西方哲学翻译名家，新儒学运动的代表人物之一。他早年毕业于清华留美预备学堂，之后在美国奥柏林学院、芝加哥大学、哈佛大学、德国柏林大学等处研习西方哲学。回国后在北京大学任教，出版论文集三本，《近代唯心论简释》《当代中国哲学》《文化与人生》，译著多种，如鲁一士《黑格尔学述》、斯宾诺莎《致知论》等，努力介绍德国古典哲学、英美新黑格尔主义思潮。与此同时，他致力于从西方哲学的新理性主义出发，改造更新中国传统儒家学说，尤其是陆王心学，他的“新心学”雏形代表了20世纪二三十年代中国新儒家运动的一个方向。

1949年后，贺麟调入当时的中国科学院哲学社会科学部哲学研究所，任西方哲学研究室主任。他写了大量研究西方哲学的文章，并开始从马克思主义角度出发予以分析批判，他还致力于黑格尔著作的翻译，重要作品有：《小逻辑》《精神现象学》（与王玖兴合译）、《哲学史讲演录》（与王太庆等合译）、《黑格尔早期神学著作》。在数十年的教学、研究和译著活动中，他为我国传译西方哲学、培养西方哲学研究人才，作出了很大贡献。曾任中华全国哲学史学会名誉会长。

一 人生之路：求学与治学

贺麟，字自昭，1902年9月20日出生于四川金堂县五凤乡杨柳沟村一个士绅家庭。父亲贺松云，晚清秀才，曾主持当地县乡的教育事务。贺麟先入私塾，后读小学，自幼深受儒家思想的熏陶。1917年，贺麟考入省立成（都）属联中——石门中学，主学宋明理学。1919年秋，贺麟以优异成绩考入清华学堂，属中等科二年级。清华七年期间，他在思想上受到梁启超、梁漱溟、吴宓等人的影响，听过梁启超关于中国思想史的几门课

程；在梁漱溟来清华讲学期间拜访过梁漱溟，后者向他推荐王阳明；在吴宓那里，他选修了“翻译”课程，翻译水平与技巧有很大提高。在学校里，他除读书外，还十分积极地参加社会活动，他为校刊撰文，做学校服务性《平民周刊》的编辑，任过《清华周刊》总编辑，暑假里随学校组织的消夏团到北京西山开展集体活动，“五卅惨案”后利用暑假公费到各地宣传三民主义。1926年夏毕业于清华大学。当时的时尚是毕业即留洋，而清华的传统是留美，所以贺麟也在同年8月踏上了留学之旅。

1926年9月，贺麟进入俄亥俄州的奥柏林大学哲学系三年级学习，学习了拉丁文、心理学、哲学史、宗教哲学、伦理学及圣经等课程，在课外参加了耶顿（Jeaton）夫人的读书班，接触了斯宾诺莎和黑格尔哲学。这对他确定今后的研究方向起了决定性作用。1928年7月，贺麟以优异成绩提前半年从奥柏林大学毕业，获文学学士学位，论文题目是《斯宾诺莎哲学的宗教方面》。同年3月，他转入芝加哥大学专攻哲学，开始接受新黑格尔主义思想，尤其对格林（Green）和鲁一士（Royce）感兴趣。9月，他又转入哈佛大学。哈佛大学注重欧洲理性哲学，这恰好与贺麟崇尚义理哲学的志趣相吻合，他选修了康德哲学、斯宾诺莎哲学，还有怀特海的自然哲学等课程。1929年，贺麟从哈佛大学毕业，获哲学硕士学位。但他显然不满足美国实用主义哲学氛围，他们开设的一些欧洲哲学课难免有隔靴搔痒之嫌，贺麟渴望直接去德国哲学的发源地，近距离与黑格尔哲学打交道。于是他谢绝在美国读博士的挽留，在夏天转赴德国。

30年代前后，德国哲学的中心在马堡和弗赖堡等地，由胡塞尔及其弟子包括海德格尔等领军，主要趋势是用现象学、文化哲学、价值论等新思潮抵抗旧传统哲学，与此同时，新黑格尔主义也有一定市场。贺麟选择了黑格尔哲学的大本营——柏林大学。在那里，他选修了迈尔的哲学史，哈特曼的历史哲学，这两位是德国30年代享有一流声誉的教授。他还读了当时最有影响的研究黑格尔的专著，如克诺纳的《从康德到黑格尔》，格罗克纳的《黑格尔》，哈特曼的《黑格尔》，狄尔泰的《青年黑格尔的历史》。8月，他写了《朱熹与黑格尔太极说之比较观》，试图把儒家哲学与西方理性主义哲学融会贯通，将他今后的研究确立在中西文化融通这个方向上。留学期间，他写了一些文章，发表在国内的中文期刊上，

开始引起人们注意。1931年8月，在海外求学5年之后，他回到了祖国。

同年9月，他受聘为北京大学哲学系讲师，主讲哲学问题、西方现代哲学、伦理学等课程。后来又应邀在清华大学开设西洋哲学、斯宾诺莎哲学的课，每周四小时。1932年，他被北京大学聘为副教授。1936年，升任教授。1937年抗战爆发，他先赴长沙然后到昆明西南联大继续任教，其间曾于1938—1939年到国民党中央政治大学任教一年。1946年他随北大返回北平，1947年曾担任北大训导长，他顶住压力为保护进步学生做了不少工作。在这期间，除讲课外，他发表了不少作品，既有本人“新心学”的初步唯心主义体系，也有对德国古典哲学的系列诠释，产生了较大的学术影响。这段时间被视为他的创作“黄金期”，多年的积累在此时喷发。

贺麟不是只沉湎于书斋和写作，他同时热心学术事业的建设。1935年4月，汤用彤、冯友兰、金岳霖等哲学界同仁筹备成立“中国哲学会”，并在北京大学举行第一届年会，贺麟参与了年会的筹备工作，在年会上当选为理事兼秘书。1936年，第二届年会召开并成立中国哲学会，贺麟当选为学会理事，当时理事共12人。他还是负责日常会务的6人常务委员之一。学会的成立标志着中国哲学界开始有组织地从事哲学理论和中西哲学史的研究。1937年，在第三届年会上他当选为学会常务理事（共5人），与金岳霖和冯友兰共同主持学会日常工作。1939年的第四届年会上他继续当选为常务理事。1941年，中国哲学会成立了西洋名著编译委员会，表明中国开始有了严格认真、有系统、有计划地译述和介绍西方哲学的机构，贺麟被推选为主任委员。因学术声望，蒋介石曾经四次约见贺麟，留他在政治学院任教，他婉拒了。因此当他1949年拒绝踏上国民党去台湾的飞机，选择留下来迎接解放时，我们能理解这是一个多么严峻的选择。执政的国民党尊敬他，这对旧学者是一份荣耀，也许他们对他们也曾寄托一份中华民族复兴的希望；但社会的现实使得他不得不转过身去，期待中国共产党将要带来的光明，迎接新中国的到来。

1949年后，贺麟真诚地参加到新中国的建设事业中去，例如土改运动、知识分子思想改造、对胡适和唯心主义的批判、百家争鸣等，为此他

写了不少文章，既讲理又言政，还有自我批评，表明转变自己立场、与党和人民站在一起的心愿。他于1953年加入中国民主同盟。在这期间，他还认真学习马克思主义的辩证唯物主义，研读列宁的《哲学笔记》，转变自己以前的唯心主义立场，也由衷地欢迎对他唯心主义观点的批评。在这一思想转变时期，他不是人云亦云，而是真诚地在书本中寻找转变的根据，力求“言之有理、持之有据”。

在学术方面，他抓紧时间翻译了黑格尔的《小逻辑》，作为向新中国的献礼，该书于1950年出版，它奠定了贺麟在学术翻译界的地位。他还在北大、人大等校讲授过黑格尔哲学的课程。1955年，贺麟与冯友兰、金岳霖三人被点名负责中国科学院哲学社会科学部哲学研究所的筹建工作，并调至哲学所，任西方哲学史组组长，在组改室后任该室主任，一级研究员，直至去世。多年来，他的工作重点是在一定范围内讲课，撰文，研究对象从斯宾诺莎、黑格尔到其他西方哲学大家。1957年反右之后，他把工作重点逐步转向翻译和批判性介绍方面，个人著述则基本趋于沉寂。他翻译出版了马克思的《博士论文》，还有斯宾诺莎的《伦理学》，他与同行合作翻译了黑格尔的《精神现象学》《哲学史讲演录》等。当时西方哲学被归入“资产阶级”行列，唯独黑格尔哲学因其与马克思主义的渊源关系独处“显学”地位，贺麟作为其译者而全国闻名。1964年他当选为政协第四届全国委员，以后还是第五、第六届委员。

1966年“文化大革命”开始后，贺麟也受到冲击和迫害，研究工作基本中断，但他泰然处之，冷静应对，终于等来了又一个春天。1978年后，他不顾年老体弱，积极参加学术活动，如出国、筹备学术会议、外出讲学等，为西方哲学研究的振兴而呼喊，希望把耽误的时光再补回来。1981年他被新成立的中华全国外国哲学史学会选为名誉会长，同年还成为博士生导师，培养了一批学生。1982年他郑重申请加入了中国共产党，这是一个老知识分子的夙愿。他或修改或新推出黑格尔的《小逻辑》（再版）、《哲学史讲演录》（合作）、《黑格尔早期神学著作》等作品，他还参与筹备《黑格尔全集》中译本的编译工作，并重新整理出版自己的作品集，他生前结集出版的作品有《现代西方哲学讲演集》《黑格尔哲学讲演集》《哲学与哲学史论文集》等。1990年他获国务院颁发的政府特殊津

贴。1992年贺麟先生在北京逝世，享年90岁。^①

二 主要学术成就

（一）西方哲学名著翻译

贺麟先生最有影响的学术成就当推他对黑格尔哲学的研究和翻译，可以毫不夸张地说，中国的黑格尔研究是与贺麟的名字分不开的。由于个人亲身经历，他重视翻译在西方哲学研究中的作用，他认为翻译过程也是理解与研究的过程；他曾提出翻译与研究相结合的原则，希望研究翻译相互促进，以翻译来推动西方哲学的普及，从而进一步深化学术研究。但是1950年代以来，西方哲学研究曾举步维艰，想提笔都难，贺麟只得把工作重点放在翻译古典学术名著方面，这时他那深厚的学术底蕴支持了翻译工作。他的译作特点可概括为“深识原著本意、学问功力深厚、表达如从己出、行文自然典雅”，^②他的几本译著成就了他在学术界的地位。所以就学术影响来看，他的翻译成就要高过研究成就。

德译中，最令人困惑的就是选择一套合适的中文名词术语，它要既不是生造的中文，又要与原著词义相贴近。开始翻译工作，贺麟的当务之急就是订正译名，他提出了这样四条原则：“要想中国此后哲学思想的独立，要想把西洋哲学中国化，郑重订正译名实为首务之急。译名第一要有文字学基础。所谓有文字学基础，就是一方面须上溯西文原字在希腊文或拉丁文中之原意；另一方面须寻得在中国文字学上（如《说文》或《尔雅》等）有来历之适当名词以翻译西字。第二，要有哲学史的基础，就是须细察某一名词在哲学史上历来哲学家对于该名词之用法，或某一哲学家于其所有各书内，对于该名词之用法；同时又须在中国哲学史上如周秦诸子宋明儒或佛经中寻适当之名词以翻译西名。第三，不得已时方可自铸新名以译西名，但须极审慎，且须详细说明其理由，诠释其意义。第四，对于日

^① 贺麟先生的生平参见彭华（2006：78—91），张祥龙（1985：52—64）。

^② 张祥龙（2009：2）。

本名词，须取严格批评态度，不可随便采纳。”^① 他还赞成意译与直译相结合的处理原则，使译文尽力达到“信达雅”。

翻译实践中，他也是这么做的。他首先从理解原文入手，反复厘清原词的真正含义，然后在中文典籍中寻找相近的术语或词，力求让译文姓“中”。但这样做也给翻译带来很大困难，中西结合，有时会让原意退而不显，有些中文术语会显得过时，有些译名先入为主已经流行开来，个人难以改变。后来他逐步放弃了用中文哲学术语翻译德文概念的做法，尽量取德文原词的本来意义，再对该名词在某位哲学家那里的特殊意义加以解释，以求让翻译更准确，真正做到“信达雅”。

最典型的例子就是他对黑格尔“绝对”这一概念的翻译。“绝对”是黑格尔哲学的最高概念，它从最初的潜在“存在”经过逻辑、自然、精神等三大阶段发展成为具有现实性的最高“存在”，而且在这一发展过程中，人的精神认识到了这个“绝对”就是与自身同一的东西，是主观性与客观性的统一等。最初贺麟借朱子语将“绝对”译为“太极”，也赞成欧人将朱子“太极”译为“绝对”，认为两者皆表示“形而上学的道体”，^② 朱学虽然不是绝对唯心论，但确是一种绝对论。凡绝对论者莫不有其太极，认之为究竟实在。当然将“绝对”译为“太极”只能在具体语境中使用，不可滥用。后来他听到些批评意见，也觉得用中文词译德文词，在一些语境下会给读者造成困惑，所以改变初衷而从众，按“绝对”的德文原意直译，以求更能帮助读者贴近黑格尔哲学。其他如“总念”“共相”“矛盾法”等词后来也调整为“概念”“普遍”“辩证法”。

晚年他主张尽量不增加新译名，能通译的尽量通译，采取约定俗成的原则；但对众多不同译名，他也主张持宽容态度。

我们从以下四个译本具体地谈谈他的翻译成绩。

《小逻辑》是贺麟推出的第一部黑格尔著作中译本。它的蓝本是黑格尔在1817年出版的有学生讲义性质的《哲学科学百科全书纲要》中的第一部分“逻辑学”。贺麟认为该书把握了黑格尔全部哲学系统的轮廓和重

① 贺麟（1986：662）。

② 贺麟（1986：656）。

点，材料分配均匀，文字简明紧凑，且意蕴深厚。他在1941年开始着手翻译，第一、二部分译出后曾供学生作为教材用，最终在1950年得以完成并出版，以后曾数次再版。1973年后他再次对本书作较大修改，推出新版。

该书是西方哲学名著中发行量较大的，它基本忠于原著，译文顺畅优美，其学术影响自有公认。我们认为，该书除普及了黑格尔哲学外，最大的成绩在于固定了一套与德文概念相对应的中文术语，从而对我国学界产生深远影响。在1980年再版时，他对“概念”、“共相”、“知性”、“自在”、“存在”、“变易”、“定在”、“尺度”、“实存”、“反思”、“理念”等黑格尔哲学的基本概念都重新作了考订，有的改变了以前的译法，并给出了理由和根据。这套中译名基本为学界所认可，并沿用至今。

《精神现象学》是一本有重要影响的著作，篇幅大，问题多，语言也较晦涩。黑格尔在世时其读者并不多，在他身后则引起人们的广泛注意，因为它突出了绝对理念的逻辑与历史的一致性中那个社会现实—历史的方面，意义深远。该书的翻译难度是不言而喻的。贺麟和他的同事共同完成了这部作品。他独自写了一个两万多字的前言（1962），这个前言实际是他几十年里与该书打交道的心得，按他自己的说法，他是从《精神现象学》入手研究黑格尔哲学的。^①60年代资料缺乏，人们对黑格尔理论背景不够了解，这个导言起到了“导读”的作用。在导言中，贺麟论述了该书的时代背景，考察了“现象学”的词源与词义，论述了现象学一方面作为逻辑学的导言；另一方面作为意识的发展史，作为意识形态学的意涵，最重要的，他赞同马克思的观点，即“现象学作为黑格尔哲学的真正起源和秘密”，并由此对新黑格尔主义和卢卡奇的立场进行了批判。我们知道，贺麟早年是赞成新黑格尔主义的，在四五十年代，他认真读了马克思的著作和列宁的《哲学笔记》，开始转变自己以前的立场，力求用马克思主义来指导自己的研究，他是认真地这么做的。“导言”体现了他在五十年代初发生的思想转变，对新黑格尔主义的批判成为其中重点之一。

《哲学史讲演录》是黑格尔的重要讲课记录，他不仅提供历史资料，

^① 贺麟（2012：131）。

更重要的是用自己的观点对这些资料进行整理，显示哲学由浅入深的历史发展。贺麟主持并参与了这项集体翻译工作。这是一部三卷集的大部头作品（中译文为四卷），1956年第一卷出版，至1978年第四卷方得以完成。原书卷帙浩繁，跨越两千多年，所涉人名术语极多，故它的翻译是一项庞大的工程。该中译本的学术意义在于，各大学1980年代以前的哲学史讲法基本照此宣科，我们现在很多评价西方哲学史的立场就是由这本书而来。此外，各卷后面附有详细的术语或专名索引，为后人治学提供了有参考价值的资料。

《黑格尔早期神学著作》是黑格尔青年时代写的一些东西，生前并未发表过。它在20世纪初才引起人们的注意，在六十年代后成为国际黑格尔研究的热门话题。此一研究领域在中国一直是空白。贺麟在国外留学时就注意到这一动向，他读过狄尔泰《青年黑格尔》一书，六十年代他多经曲折找到原版并开始动手翻译，最后在1988年拿出中译本。该书收集了黑格尔1800年前的五篇作品，是了解黑格尔早期从事宗教批判、用道德改造宗教的重要资料。贺麟翻译此书时已年届高龄，但他仍有心在新领域里开拓，实难能可贵。现代研究更注重“道路，而不是著作”，所以更凸显此书对黑格尔研究的价值。

此外，在1940年前后，贺麟对康德哲学的名词翻译也做了缜密思考和极有学术价值的探讨，最初以《康德译名的商榷》发表。^①他还翻译了斯宾诺莎的《知性改进论》（1945）和《伦理学》（1958），这两个译本至今仍是斯宾诺莎哲学的权威读本。他还译有马克思《博士论文》（1961）和《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》（1955）。

（二）黑格尔哲学研究

当然，贺麟是更看重研究工作的。何以见得？1942年出版的《近代唯心论简释》是他的第一部学术著作，随后作品不断，有十几年的创作黄金期。后来在特定环境下他不得不转移重点，却每每在推出各种中译本时都写一个前言，详细绍述书中的内容，时代背景，还加上自己的观点和批

^① 贺麟（2011：138—160）。

判。如为配合《哲学史讲演录》发表，他在1956年专门写了评介，从马克思主义立场出发，评述这部书。^①他为《精神现象学》的中译本写一个详细的前言。给斯宾诺莎的《伦理学》也写了前言，但后来被人拿掉了，他很生气，但无可奈何。1978年以后禁锢不再，他多年的文思终于喷薄而出，他开始撰写新文章，并将以前的作品整理出版，1984年有《现代西方哲学讲演集》，1986年有《黑格尔哲学讲演集》，1990年又推出了《哲学与哲学史论文集》。他的西方哲学研究涉及斯宾诺莎哲学、德国古典哲学、新黑格尔主义、实用主义、现象学等方面。其中最优秀的当推他的黑格尔研究，他是我国公认的黑格尔研究权威，这可以从以下三方面看：

第一，他是国内第一位真正全面系统地深入研究过黑格尔哲学的学者，当时没有人像他那样反复多次地与黑格尔原著打交道，从而能“得其体用之全”“得其整体”。^②《黑格尔哲学讲演集》一书涉及黑格尔学说的各个领域。此外，他不是只识黑格尔，而是既能从斯宾诺莎、康德这一德国古典哲学的传统出发，又能从新黑格尔主义的视野出发解读黑格尔，前者使得他欣赏黑格尔的理性、绝对精神、实体即主体、辩证法等基本命题，后者使得他能跳出纯逻辑、理性至上的框架，注重黑格尔哲学中的精神、现象、直觉、宗教和伦理性等要素。后来他又力图从马克思主义唯物论的立场出发，努力批判性地解释黑格尔哲学。他的一个独创性解释表现为，在当时大家习惯说黑格尔的体系由三部分组成时，他提出“精神现象学”是黑格尔体系的导言或第一部分，逻辑学是主干，应用逻辑学是体系的枝叶。这在当时是极有见地的，也有文献支持，它突出了精神现象学在黑格尔创建思想体系中的作用，突出了黑格尔哲学形成过程中曾经以伦理性与实践性为本这个特点。

第二，他重视“辩证法”在黑格尔思想体系中的作用。早年，他认为辩证法一方面应该是思想把握实在的方法；另一方面应该是一种对于人事的矛盾、宇宙的过程的看法或直观。^③他回顾了辩证法的发展史，指出它

① 贺麟（1986：600—629）。

② 参看汝信（2006：1—4）。

③ 贺麟（2011：104）。

的最初意义是以子之矛攻子之盾的辩难法，然后是苏格拉底意义上的教训道德的方法，在柏拉图那里成为求形而上学知识的方法，在黑格尔那里充实发展严密到了极致。受新黑格尔主义影响，贺麟理解的黑格尔辩证法不是“否定之否定”或“正反合”的三段论式发展，不是抽象的纯形式东西，而是“破除有限事物的矛盾以达到有机统一、绝对理念的方法”。^①他把新黑格尔主义对黑格尔辩证法的新理解概括为两点：第一，它是一种天才的直观，有艺术的创造性。第二，它不是抽象的形式的理智方法，而是忠于经验事实，体察精神生活，欣赏文化宝藏的理性的体验。^②这种理解是想纠正以前把黑格尔当作纯理性主义或泛逻辑主义者的偏误，抓住黑格尔哲学中“活”的东西，从人、人的文化精神艺术层面来发展黑格尔哲学。贺麟显然赞成这种观点，这和他主张哲学应该关注人生的态度不谋而合，所以他在文末高度概括说，黑格尔辩证法是“形式与内容的统一；是天才的直观，谨严的系统的统一；是生活体验与逻辑法则的统一；是理性方法与经验方法的统一”^③。

1950年后，受马克思主义影响，他开始从历史、社会生活的角度解读辩证法，强调辩证法在人的意识经验、历史和社会中的作用，认为黑格尔用辩证方法从发展观点来研究意识诸形态，也就是精神发展的诸环节，体现了历史与逻辑的统一，辩证、历史的方法贯穿全部《精神现象学》。他赞同马克思的说法，精神现象学的最后成果就是“作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法”。^④

第三，晚年，贺麟力图回到黑格尔哲学的真正诞生地。在指出《精神现象学》是黑格尔哲学源泉的同时，他也注意到黑格尔在这之前还有一段思想之路，这就是黑格尔酝酿哲学体系前的关于实践哲学的构想。早期黑格尔深受法国大革命和启蒙运动的影响，批判基督教权威，主张社会政治改革，以求建立一个“一切如一”的社会。国际黑格尔研究从1960年代

① 贺麟（2011：111）。

② 贺麟（2011：112）。

③ 贺麟（2011：118）。

④ 贺麟（1986：124—129）。

起就主张回到这个实践哲学的起源，重新解读黑格尔。晚年贺麟显然注意到这一研究动向，1983年他首次撰文，指出黑格尔早期思想的重要性，谈到黑格尔对基督教传统的批判，谈到黑格尔的历史观和经济思想。他的结论是：“（一）黑格尔的哲学观点是从观察和反思某些历史、经济、文化现象和事实得出的一些想法和反应，还没有形成体系，有其素朴性和启发性的萌芽状态的辩证法思想。（二）黑格尔对法国革命及拿破仑时期的评价和认识，在当时资产阶级的德国学者中还是具有比较值得赞扬的、公正的见解。（三）在马克思主义以前，黑格尔是唯一用唯心辩证法初步分析英国产业革命问题的德国哲学家，并且还把英国古典政治经济学问题和启蒙思想问题初步作了唯心辩证法的加工。”^①随之他在1988年推出《黑格尔早期神学著作》，内含黑格尔早年未公开发表的五篇作品，同时他指导博士生以黑格尔1801—1806年耶拿时期的体系草稿为对象来撰写博士论文。他的努力填补了我国一项学术空白。

（三）“新心学”

贺麟的原创性哲学成就当推他的“新心学”。辛亥革命以后的30多年，是中国哲学发展的黄金时代之一，一些有别于中国传统哲学且有原创性的思想体系相继问世，如冯友兰的新理学、熊十力的新唯识论、金岳霖的实在论等。贺麟的新心学并没有一个完整的体系或一套逻辑严整的论述，代表他的新心学思想的是一些论文，其中以1934年发表的《近代唯心论简释》为其宣言，随后有《时空与超时空》《知行合一新论》《宋儒的思想方法》《辩证法与辩证观》《文化的体与用》《文化与人生》《当代中国哲学》等，涉及文化、宗教、人生、知识等多方面问题。贺麟虽然没有推出一个严格的思想体系，但他在其中的立场观点和原则是一以贯之的，即一种理想的唯心主义。

其代表命题如下：“心有二义：（1）心理意义的心；（2）逻辑意义的心。逻辑的心即理，所谓‘心即理也’。心理的心是物，如心理经验中的感觉、幻想、梦呓、思虑、营为，以及喜怒哀乐爱恶欲之情皆是物，

^① 贺麟（1986：44）。

皆是可以用几何方法当作点线面积一样去研究的实物……而心即理也的心，乃是‘主乎身，一而不二，为主而不为客，命物而不命于物’（朱熹语）的主体。换言之，逻辑意义的心，乃一理想的超经验的精神原则，但为经验、行为、知识以及评价之主体。此心乃经验的统摄者，行为的主宰者，知识的组织者，价值的评判者。自然与人生之所以可以理解，之所以有意义、条理与价值皆出于此心即理也之心。故唯心论又尝称为精神哲学，所谓精神哲学，即注重心与理一，心负荷真理，理自觉于心的哲学。”^①

“唯心论又名理想论或理性主义。就知识之起源与限度而言，为唯心论，就认识之对象与自我发展的本则言，为唯性论，就行为之指针与归宿言，为理性主义。理性主义最足以代表近代精神。近代人生活的主要目的在求自由。但自由必有标准，达到此标准为自由，违反此标准为不自由。”^②

从上面的“新心学”简短宣言中，我们可以看到这样三个特点：第一，它以德国古典哲学所崇尚的体系思想为理论背景，它涵括了认识与行为或自然与人生两方面，它以“理”这个“一”统摄经验领域的“多”，以自由为人生的最高目标，但这种自由是有标准的，不是无条件的。

第二，在注重人的实践方面，即行为与人的自我发展、人的自由等问题上，它发挥了德国古典哲学注重实践，提倡实践哲学优先性并把人的自由问题当作哲学最终问题的做法，这和中国哲学注重道德伦理，注重“修身齐家治国平天下”这样的理路是一致的。理论是为了有用。不同的是，它认为宇宙法则与人生法则是同一的，不再把“技巧”“蝇头小利”等东西排斥在更低层次，这是对一个现代社会，尤其对科技及经济等事物的认同。而中国传统趋向把道德意识投射到宇宙万物，“万物皆备于我”。

第三，它表明贺麟在治学的起步阶段，试图用中国哲学的概念和传统命题来改造西方哲学，创造出自己的中西合璧的理论体系，而不是醉心于

^① 贺麟（2011：3—4）。

^② 贺麟（2011：6）。

“原汁原味”的西方哲学。何以见得？德国古典哲学的最高概念是理性、精神、绝对，贺麟没有把它简单拿过来，而是用中国的“心”加以改造。“心”在西方哲学里，一般只有经验、感性、心理等较低层次的意义，而在中国则不然，心一直是较高的哲学范畴，其代表是陆王心学，心是伦理的，一切皆源于心，心使宇宙万物获得伦理意义。所以贺麟区分了经验的心和作为理的心，用“心”这个在中国更好理解的本土概念，构筑他的哲学。贺麟注重“心”，某种程度上也受到当时欧洲哲学的影响。20世纪二三十年代，传统的理性、逻辑等概念，受到心理主义、生命哲学的冲击，更被新黑格尔主义所抛弃，生命、美、价值等概念取代了理性逻辑的优先地位，意识流、内心体验等成为哲学依赖的根基。贺麟在欧洲留学体验到了这一潮流，尽管他崇尚理性主义，但在选择基本概念时还是有所取舍的。

新心学被概括为心理合一、心物合一、心性合一、体用合一。这里我们重点介绍一下“知行合一”的思想。“知行合一”命题由王阳明提出，其目的在于为道德修养或致良知的工夫建立理论的基础。贺麟认为，知指一切意识的活动，行指一切生理的活动。知与行虽然性质不同，但皆是活动。知与行的活动内部有量的差别或等级差别，如显知和隐知，显行和隐行，但没有质的差别。知与行虽然有“无知之知”和“不行之行”的事实，但没有绝对的无知和绝对的无行。贺麟在考察了斯宾诺莎、英国新黑格尔主义代表格林、心理主义、实用主义等的知行观后，提出了自己对知行关系的主张：知是行的本质，行是知的表现；知者永远决定行为，故为主，行永远为知所决定，故为从。知永远是目的，是被追求的主要目标，行永远是工具，是附从的追求过程。所以应该是“知主行从”。^①贺麟引用王阳明“知是行之始，行是知之成”的命题为自己佐证。他还考察朱子关于知行问题的思想，指出朱子也坚持知先行后，有这样三层意思：第一，朱子认为不知而行，不穷理而言履践，不惟是冥行，甚至简直如盲人然，不知如何去行。第二，朱子认为人之不能行善事，皆由于知不真切，若知得真切时，则不期而自行，而不得不行。第三，朱子指出若不知而硬行，

^① 贺麟（2011：53—54）。

则少成就有流弊。贺麟分析了朱、王在知行观方面的差别，认为两人同属价值的知行同一观，但朱是理想的价值的知行合一，王是直觉的价值的知行合一。贺麟则提出自己主张自然的知行合一观，所谓自然的知行合一，与朱王的价值知行合一并不冲突，实乃程朱到阳明讨论知行问题发展的必然产物。

为什么贺麟要在三十年代前后重新讨论知行合一观？他有这样两层考虑。第一，认识了知行真关系，可以对道德生活作一较正确的了解。我们看到，这和德国启蒙运动希望借由道德伦理的改善达到新人新社会的理想有异曲同工之处。第二，希望可以指出一些研究的新途径。他尤其提到了对行为现象学的研究，行为现象学是从行为的现象中去认识行为的本质——知或意识，是由用及体，由外观内，由行为的现象去认识借行为而表现的意识或知识。更进而由意识现象学研究发现意识的本质，而进一步认识到借意识或知识而表现的理念。最后由理念释理念。由理念推理念，产生理则学。^① 我们看到，他改造“知行合一”的传统命题，某种程度上是为了借此传播或介绍西方的一些新思潮或观念，让国人易于接受，并从一个侧面为自己将要有的哲学体系打基础。理则学是贺麟哲学追求的最终目的。

贺麟在中西哲学比较中指出贯穿两者的就是“直觉法”。他受梁漱溟认直觉说为最有力量的观点启发，进而考察宋明儒的直觉说，再推广去研究西方哲学家的直觉说，有了自己对直觉法的看法。“陆王所谓致知或致良知，程朱所谓格物穷理，皆不是科学方法，而乃是探求他们所谓心学或理学亦即我们所谓哲学或形而上学的直觉法。”^② 他认为，直觉既是一种经验，又是一种方法。作为经验，它把生活的态度，精神的境界，神契的经验，灵感的启示，知识方面突然的当下的顿悟或触机，均包括在内。作为方法，它是一种帮助我们认识真理、把握实在的功能或技术。掌握这种方法，需要先天的天才和后天的习得和训练，才能使之完善；直觉不是盲目的感觉，也不是支离的理智，是后理智的认识全体的方法。针对西方近代

① 贺麟（2011：67—68）。

② 贺麟（2011：69）。

哲学中提倡理性反对直觉的态度，贺麟指出：“直觉与理智乃代表同一思想历程之不同的阶段或不同的方面，并无根本的冲突，而且近代哲学以及现代哲学的趋势，乃在于直觉方法与理智方法的综贯。”^①

综观一代优秀学人的成长，我们可以看到有几点不同于常人之处：第一，作为中国人，他对祖国和民族有深深的爱，明确承担知识分子对社会的责任，而不是在象牙塔里孤芳自赏。第二，作为学者，他以求真求知为目标，在自己专业领域里学习再学习，总不满足。第三，作为个体，他的特点在于天赋加勤奋，不受任何干扰，端坐小小书斋，让思想在笔端自由流淌，在翻译的枯燥中自得其乐。在没有计算机的时代，那些厚厚的著作得多少个日夜“爬格子”才成啊！

为撰写本文，重读贺麟全集，仿佛听见贺先生在用“川普”将中西哲学问题娓娓道来，引领学生走遍中外古今。他那轻轻的话语、温和的笑容、睿智的目光、不懈的追求，永远定格在了后人的记忆之中。

贺麟主要著作和译著：^②

《贺麟全集》，上海人民出版社 2009—

其中已经出版：

《哲学与哲学史论文集》1990

《近代唯心论简释》2009

《小逻辑》（译著）2009

《黑格尔哲学讲演集》2011

《文化与人生》2011

《现代西方哲学讲演集》2012

《五十年来的中国哲学》2012

《黑格尔早期神学著作》（译著）2012

《黑格尔学述》（译著）2012

《马克思博士论文 黑格尔辩证法和哲学一般的批判》（译著）2012

《精神现象学》（译著）2013

^① 贺麟（2011：77）。

^② 感谢何博超提供文献。

《哲学史讲演录》（译著）2013

参考文献：

贺麟：《贺麟全集》，上海人民出版社 2009—2013 年版。

——：《黑格尔哲学讲演集》，上海人民出版社 1986 年版。

——：《贺麟先生百年诞辰纪念文集》，中国社会科学出版社 2008 年版。

——：《近代唯心论简释》，商务印书馆 2011 年版。

——：《五十年来的中国哲学》，世纪出版集团 2012 年版。

彭华：《贺麟年谱新编》，《淮阴师范学院学报》2006 年第 1 期。

汝信：《〈贺麟集〉前言》，《中国社会科学院学者文集》，中国社会科学出版社 2006 年版。

张祥龙：《贺麟传略》，《晋阳学刊》1985 年第 6 期。

——：《贺麟全集出版说明》，《贺麟全集》，上海人民出版社 2009 年版。

张学智：《略论贺麟的知行合一》，《北京大学学报》1991 年第 1 期。

——：《贺麟的“新心学”》，《中国社会科学》1992 年第 5 期。

第一哲学与中西哲学的会通
Dialogue Between Chinese and
Western Philosophy

中国哲学精神之绵延(一)

叶秀山(YE Xiushan)*

摘要：中国哲学的道路是从“形而上—哲学”下行到“形而下一物理”的过程，《易经》即是这种精神的体现。《易经》将时间中连续的事转化为概念，将“时间—历史”“辩证—否定”的变化转换为逻辑推理的发展，通过“原因—结果”系列，预测未来事件的出现。汉代在哲学上贯彻了《易传》思想。这一套形而上的天象学由汉代综合奠定基础，此后无论“道学”“理学”，还是“心学”，虽无形而上学之名，却有形而上学之实。

关键词：中国哲学；《易经》；形而上学；时间；辩证；因果

The Continuousness of the Spirit of Chinese Philosophy(I)

Abstract: The development of Chinese philosophy is a “downward” movement from “metaphysical – philosophy” to “physical – physics” . The spirit is best reflected in the *Book of Changes* [*Yi Jing*] . In this book , the

* 叶秀山，清华大学特聘教授，中国社会科学院哲学研究所研究员（YE Xiushan, Distinguished Professor, Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing; Member of Academic Committee & Researcher, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing）。

successive states of affairs in time are converted into concepts, and the “time – history” and “dialectic – negation” changes are transformed into movements of logical inference, thus future events can be predicted through a series of cause – effect relations. The philosophy in Han Dynasty of China rests on basic principles in the *Commentaries on the Book of Changes* [*Yi Zhuan*] . After the system of metaphysical astrometry was established in Han Dynasty, some important theories in later Chinese philosophy, such as “Daoxue – Confucianism” “Neo – Confucianism” “the School of Principle” “the School of Mind”, are all metaphysics in essence, although not in name.

Keywords: Chinese philosophy; *Book of Changes* [*Yi Jing*]; metaphysics; time; dialectics; cause and effect

1. 《易经》与中国之形而上学

1.1. 必也“正名”

中国传统学问无“哲学”之“名”，但有“哲学”之“实”。循“实”求“名”，则经常以“形而上学”译欧洲之“哲学”，起初觉得甚为妥切，进而觉得“名—实”尚有“距离”，这个“距离”只是在现代被“缩小”了，就古代原来的意思说，“距离”还相当“大”，之所以“大”，乃是它们“源头”“不同”，双方以相反方向运行，到了“近代—现代”它们“相遇”了，所以才觉得这个翻译妥当了。

以前觉得以“形而上学”译“meta – physics”尚属妥切乃在于它们都有“超越”的意思，“形而上”与“形而下”相对应，而“meta – physics”则与“physics”对应，妥帖得很；然则，欧洲“meta – physics”或为“后—物理学”，或为“原（元）物理学”，都是从“物理学”“超越”出来，证之他们从“自然哲学”到“理念论”的发展，就是从“自然—物理”“提升—抽象”为“原理—原则”的路线，亦即从“经验概念”“提升”到“超越概念—理念”的路线。先是具体的“经验概念—自然概念”如“水”，如“火”，等等，直到柏拉图的“理念”仍未能“摆脱”“自然

经验”的“根基”，从而有了亚里士多德“存在论—实体论”的“前提”。

反观中国之“形而上学”，其道路可谓正“相反”，它是一条“自上而下”的“路”；不是由“物理—形而下”“上升”为“哲学—形而上”，而是从“形而上—哲学”“下行”到“形而下一物理”的“过程”。在这个意义上，如果都用“哲学”概括，则应明确其意义是不尽相同的。

1.2. “形而上学”与《易经》

“形而上—形而下”的说法，来自《易传·系辞》，它说：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。”何谓“道”，何谓“器”，跟《易》这部书的整体思路有关。

《易》也许是中国古代哲学思想的一个总根源，儒家下的功夫最大，一般也归于它的名下，成为儒家经典，儒家思想也因《易》更加成熟清晰，宋朱熹说了一句《易》是占卜的书，几乎被全体反对。

其实，《易》的确是占卜的书，通过种种程序“问”“事情”的“吉凶—成败”，原本与儒家的理念不相符合的，儒家强调的是“坚定不移”，不“在乎”实际如何“变异”，而我行我素，“坚持原则”“永不动摇”；然则儒家创始人孔子晚年却自己说希望多活几年，好好研究《易》，他研究的成果，可能体现在他的“十翼”里。无论史实如何，我们看到，孔子已经从当下的政治境遇中“抽身”出来，思考了不少“哲学”性“问题”，实际上已经有了一个“体系性”“哲学思想”，这一点也许是可以论定的。

孔子不一定相信“占卜”，但他可能相信“占卜”所根据的那种哲学原则，即“人事”不是“人事”“自身”能够“决定”的，不仅“造事”之“人”决定不了，“事情”也不是“自身”“决定”的，有一个“更高”的“外来”“因素”“决定”着一切的“人”和“事”，“地上”的“人事”有“上天”的“道”“管”着，“聪明人—圣哲”要“揣测”“上天”的“意思”，才有可能“做成”“事情”。

《易经》以“占卜”的方式，“揣测”“上天”的“意思”，而这个“意思”是有自己的“理路”的，是谓“天道”，只是这个“天上”的“道”不像“地上”的“器”那样可以“看到”，不是“感官”的“直

接“对象”，而只是提供一些“示意”的“图像”。根据这些“图像”，“人”只能“推测”，“推测”的方式，不是“常识”，不是“常理—常道”，就“占卜”来说，需要特殊的学习训练，“天道”对“人”来说，是一个“秘密”，只有“特殊的人—圣人—哲人”才“会—有能力”“推测—推算”。

于是“占卜”的“方式”包括了“观”“象”和“计”“算”，后来叫做“象”—“数”之“学”。“数”也和“象”一样，不是“日常经验”意义上的，而是“特殊”意义上的，即不是“地上”的“器”的“把握方式”，而是“天上”“道”的“把握方式”。

1.3.“天”—“地”—“人”之“关系”

《易经》在哲学的根据上“规定”了“天”—“地”—“人”的“关系—际”。

远古民族对大自然的依赖，远甚现代，进入农耕时代，真可谓“靠天吃饭”，在“地上”的万物和人，都仰仗着“上天”的“恩赐”，“摸清”“上天”的“意图”，可谓“有意识—能思想”的“人”的第一要务。远古民族，大都有一些“开天辟地”的神话传说，中国也不例外；但能够将一些传说“凝聚—提升”为一套“有理路”的“理论”的，当首推中国的《易经》。中国的《易经》将“上天崇拜”发展成为“哲学”，它的“占卜”“技术”以一整套“哲学理论”作“支持”。于是，在“技术”逐渐“失传”之后，“理论”却“长盛不衰”。

《易经》的理论工作在为“天—地—人”“三者—三才”“定位”：“天”“在”“上”，“地”“在”“下”，“人”“在”“中间”。

应该说，这样一个“位置”的“直接性”，可说尽人皆知，但是这个“位”的“意义”，却只有“圣人—聪明人”才能“发挥”出来。或许，孔子正是看到了这一点，才对《易》倍加重视。因为他一生都在为“正”“天下”之“位”奔波，收效甚微，《易》的理论，比他说得更深入，更系统；“占卜”的技术，行事要“问”个“吉凶”，也比他的把“克己复礼”“强加于人”更加实际，孔子对《易》的欣赏，就不仅仅因为他看到的《易》为《周易》的缘故了。

阅读《易经》首先让人吃惊的是，古人居然从一些直接性的感觉经验里“开发”出一整套高深的“哲学理论”来，真是非“圣人”不能做得到的事情。

譬如“天圆地方”的观念，大概是古代一些民族“共有”的，但中国先民却能够从这个直接观感中，“想”出天下万物（包括“人”在内）都是由这个“圆”“产生”出来的，“一生二，二生三，三生万物”，老子的思想，或也跟《易经》有些渊源。《易传》说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”追根寻源，天下一切的“事”，都是由“太极”“生”出来的，而这个“太极”跟“天”是“圆”的这个“圆”很有关系。

“圆”就是“太极”，因为它如后来宋儒体会出来的，“圆”“无极”，“无极而太极”（周敦颐）。但如何“太极一无极”“会”“动”，到了宋代，也只是说出一个“极”了就会“动”。但问题首先要解决如何会“分一生”出种种“事”来，“动”不一定就“生”出“事”的，故先要解决“一分为二”的问题。

我们知道，欧洲人解决“一生（分）二”的问题从柏拉图的“理念”到黑格尔的“绝对精神”经历了两千年的思路历程，才在概念逻辑（logic）上找到一条通道。中国《易经》这个“太极”“生”“两仪”的问题，似乎到了汉代，已经有了一个符合“经验（想象）逻辑（logos）”的思路。

载入史册的汉代张衡的“浑天仪”是“地球仪”也是“天球仪”，在这里相关的是：一个“平面”的“圆”的“中心”“点”，如果“拉伸”为一个“圆”，这个“点”也就立即“一分为二”，成为“南北两极”。这个“道理”也许在那个时代的人是“不言而喻”，不必深究的，但渐渐就会“大而化之”，变得“模糊”起来。

“太极”“一分为二”，“南一北”必有“一阴”“一阳”，“阳”“定位”为“乾”，“阴”“定位”为“坤”，“乾刚”—“坤柔”，“刚柔相摩”，“乾”为“开始”，“坤”是“完成”，也就是说，从“天”“开始”，“在”“地”“完成”。“天圆地方”，意味着，“圆”为“始”，“方”为“成”。

“太极”“开”了“天一地”，“人”“在”“何处”？“人”“占”“何”“位”？

1.4. “人”“在”“天一地”之“中”

“天”—“地”既开，“人”“在一生”“天一地”之间，头顶青天，脚踩大地。当人类“直立”之时，不用“仰面”，“举头”就能看到“天空”，“地”“近”而“天”“远”，“在天成象，在地成形”。“人”“看到”“属地”的“万物”，但“观望”着“属天”的“变幻”之“象”，“揣测”着二者的“关系”。人们发现，“大地”“供养”着“人”，但“上天”却“支配—决定”着“大地”的“供养”，“上天”之“变幻”之“象”，“改变”着“大地”“万物”之“形”，“象”“决定”着“形”，而不是相反。

于是，“象”不仅不是“形”，而且是“形”的“支配力量”。

然而，“地上”之“形”并非与“上天”之“象”毫无关系，“地上”之“形”“影响”着“天上”之“象”。“地上”“万物—诸事”如果“错位”，则“天上”会“出现”“异象”，“异象”发出“警示”，“地上”的“聪明人—圣人”有能力“体悟”出来，“警告—劝告”“世人”“改革”“地上”的“事情”，“纠正”“错位”。

“人”“生”“天地之间”，起着—个“承上启下”的作用，“人”为“天一地”的“中介”。“人”“根据”“天象”的“警示”，“调整”着“地上”的“万事万物”的“具体实际”之“存在方式—存在形式”。“天”“通过”“人”“更好地—更有效地”“改变—改造”着“地上”之“形”。于是“人文化成”实际是“天文（天象）化成”，“人”是一个“中介”。

“人”这个“中介”有“能力”“推测”“上天”“垂示”之“象”的“意义”，“判定”“地上”“万物”“应该”与“实际”“位置”的“离合”“程度”，据此“计算”“事物”之“吉凶”的“程度”。这种“计算”，在“占卜”乃是一个“数”，是“事物”之“命运”，“事物”之“前途”，“事物”之“将来”。“吉凶”并非完全某个人自己的“利害关系”，“数”也不是一般的“加减乘除”，而是“算出”“事物”“有一无”

“前途”的问题，“占卜”是一种“预测学”。

“预测”是“根据”“过去—现在”“推测”“未来”，就“事物”来说，这个“根据”在“事物”的“因果关系”。世上任何事物都有“前因”—“后果”，但“因果律”不是“时间绵延”，“时间绵延”因其“绵延”而不可“断”“定”“原因”与“结果”，“时间”是一“连续系列”。在这个意义上，“因果关系”是“空间关系”，“时间关系”必须“断”为“空间关系”方可“推断”。

“占卜”的基本精神却在承认“时间”的“混沌性”的前提下，“确信”“时间”“支配”着“空间”，“时间—天上”的“混沌性”的“象”，“支配”着“地上”的“成形”的“事物”。

远古人对于“时间”的最直接观念就是“四时”，春夏秋冬，周而复始。它的具体运行，“规定”着“地上”的“生活”。“人”“靠天吃饭”。

在古代，“天上”的“四时”运转，“影响”“地上”“人”的“生活”，是现代人完全可以想象的，要问的是这个“实际”对于古代“哲学”观念的影响。

“春夏秋冬”“规定”着“世上”的“事物”和“人”的“生活方式”。“顺之者昌，逆之者亡”。而这个“四时”的“运转”对于“人”这个“中介”来说，是“可以预测”的。所以，“人”“自觉地”“顺从”“四时”的“轮回”，“顺其自然”实质上亦即“顺从上天”。“顺”则“吉”，“逆”则“凶”。

“占卜”的“预测”，是“顺时针”的，在这个意义上，“人”这个“中介”，是个“顺从者”；而“人”作为“纠错者—改革者”归根结底，只是要当好这个“顺从者”的“中介”。

1.5. “中介”的“人”，“无”“自己”

“中介”的“人”没有“自己”，它的“自己”就是“中介”，“上传下达”，是一个“传令官”，“上天”“消息”的“传递者”。这是20世纪初德国人海德格尔的思路，它“遭遇到—碰到了”我们远古的《易》的思路。

“天上”的“象”犹如秋天的云彩，是“变幻”的。“道可道，非常道”（《老子》），这句话颠倒过来的意思是：“非常道”是“可道”的。所以《易经》的“八卦”是有“系辞”的，人们可以根据“系辞”的“意义”来“占”“吉凶”。而汉代董仲舒谓“天不变，道亦不变”则是另有层意思在内，强调的是“道一秩序”不变。

“天上”的“道”虽有“变化”，但也是有“序”的。“天道”最显著的“序”是“四时”之“周而复始”，乃是“人所共知”的。“人”“遵从”“四时”的“变化”，“调整”自己的“事情一行为”，于是有“春耕—夏种—秋收—冬藏”。“错过”“季节”，“冬天”做了“夏天”的“事”，“秋天”不去“收割”，反要去“耕种”，则成熟的粮食会烂在地里，将“颗粒无收”，其“占”为“凶”；或者“上天”已经“垂训”，“警示”“气候异常”，“地上”的“人”如果“失察”，则难以“渡过”“凶年”的“饥荒”。

中国人把一切“自然灾害”都叫做“天灾”。

远古的“人”所掌握的防御“天灾”的科技手段，微乎其微，在这个意义上，“提前”“知道”则犹如敌对两军的“情报—消息”一样重要，古人把这种“变化”叫做“几”，能够“洞察”“极小”的“讯号”，也就“把握”了“天机”，“刺探”到“上天”的“情报”，“知道”“上天”“下一步”将有何种“变化”；“占卜”就是一种“刺探情报”的“工具”。

尽管“地上万物”都受“上天”“运行变化”的“影响”，有种种的“响应”，但只有“人”有能力将种种“情报资讯”通过“占卜”的技术，加以分析，做出“判断”，并以“语言（词）”“传达”出来，使“众人”有所“准备”，“迎接”“将来”之“挑战”。

在这个意义上的“人”与欧洲传统追求的“人”以及“万物—自然”的“自己”就完全不同，“人”和“万物”没有“自己”，于是，“人”也不是“自由”的，“人”“上承”“天意—天道”，据此使“大地”“天意—天道”“化”。也就是说，“人”被“定位”为一个“中介”。

“人”被“定位”为“中”，也是孔子的内在的思想，及至他发现《易》，坚定了他这个思想。《易》首先将“天一地”“分出”“尊—卑”，

因为“太极”“分出”“两仪”“阳—阴”——“刚—柔”，“地上”的包括“人”在内（因为“人”是“属地”的）的“万物”无论多么“高贵”，统统“屈尊”于“天”；然而“人”作为“天—地”的“中介”，则是“可上可下”，“介”乎“尊—卑”之间，可“尊”（君子），可“卑”（小人），可刚可柔，可阴可阳。“人”这种“可能性”，孔子叫做“中庸”，后来被宋儒强调出来，着重“极高明，道中庸”，事实上，“人”只能实行“中庸之道”，“越过”“中庸”，“替天行道”，本就是一种“僭越”，超出了“中介”的“职权”。“人”是“居”“中介”，“行”“中庸”。“恪守”为之“庸”，“恪守”“中介”之“位”，乃是“人”的“职守”。于是，“中庸”不是“乡愿”，也不是“生存小计谋”，而是“人生”之“大道”，是“人”“在”“形而上”与“形而下”之间的一个光荣的“位置”。

“人”这个“位置”的“光荣”，还能从另一层意义上体现出来，这层意义，是和我们现代的观念很不相同的。这层意义竟然是：“人”是“神”。“神”不像后来的意思“在天上”，而是“在”“中间”，因其“能上能下”——“能屈能伸”——“能阴能阳”，有“能力—可能”“上传下达”，“阴阳不测是谓神”，而“人”因其“有可能—有能力”“推测”“阴阳”而与“神”“同一”。

“人”“有能力—有可能”“通天—达地”，“经历”“日夜”流转，“四季”轮回，“人”“亦阴”、“亦阳”，变得“不阴不阳”，“白天”是“神”，“夜里”是“鬼”，“春夏”为“神”，“秋冬”为“鬼”。

“人”为“有死者”是古代希腊人的观念，与“不死者”的“神”“相对应”；在中国远古，“人”集“神—鬼”于一身，亦即集“生—死”于一身，“生”为“神”，“死”为“鬼”，“白昼”为“神”、为“阳”、为“刚”，“夜晚”为“鬼”、为“阴”、为“柔”。“人”之“生—死”犹如“日夜—四时”之“流转”——佛教传入后为“轮回”。远古的人“相信”“人”之“死”犹如“冬眠”一样，第二年或第二天又会“复生”，如同第二天“醒来”，或第二年“大地回春”一样。于是，逐渐就将“已死之人”“埋葬起来”、“封存起来”，加以标记，“等待”他的“复生”。

1.6. “人”“在”“时间”—“空间”“中”

《系辞上传》说：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说；精气为物，游魂为变，是故知神鬼之情状。”“人”“通”“天文地理”，“知”“万物”“生灭”流转，后两句说“阴阳”“变化”的“原因”。这里“文—理”、“始—终”、“神—鬼”都和后来的理解有一定的距离。“天文”指“天上”的“象”所提示的“意义”，“文”是“纹路”；“地理”指“地上”“万物”“形状”之“位置—方位”。“原始反终”是一个“圆”的观念，“周而复始”，“始—终”为“循环—轮回”。所以，这段话可以理解为“人”作为“神”的“能力”在于“能知”“时间”。

“上天”“掌控”着“时间”，唯“人”有“能力”“知道”“时间”。“时间”为“变”。于是，唯“人”“能知”“变化”之“轨迹—道”。《易》的“测算”主要多面对“未来”，不是面对“过去”。“人”是“预言者”，《易》是“预测学”。

《系辞上传》又说，“神以知来，知以藏往”，而在这之前说，“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“周而复始”的“时间—流变”“支配”着“各就各位”的“空间—方位”，“圆”“支配”着“方”，“未来”“支配”着“现在”；而“过去”也曾是“现在”，也受着如今已“成”“现在”的“支配”。“过去—现在—未来”“形”“成”一个“循环—轮回”，“成”“支配”着“未成”，“形”“成”只是一个“过渡”形式，“形成”“在”“形成中”，人们甚至以“未成”来“命名”，“少年儿童”叫做“未成年”者，等等。

“神以知来，知以藏往”这句话，把“人”这个“中介”的“功能”也“一分为二”了。先说“知以藏往”：“人”以“知识”的形态把“往—过去”“储存”起来，“人”“知道”“有”一个“过去”，这个“过去”虽然“已往”，但的的确确“存在”过。“过去”如同“过眼云烟”，但“云烟”的确“在”过。“人”以“知识”将其“收藏”起来“成”为“历史”；有专门的“人才”来做这件工作，叫做“史（官）”。

也许早年孔子比较重视这个“往”，儒家的“历史精神”也是“现实

精神”，强调“历史”的“承续性”，而“成败得失”曾是在所不计的。而《易》的思考就比较“全面”些，“占卜”原本是“问”“未来”。所以如果“十翼”确为孔子所作，这两句话的重点当在前面，“人”不仅要“知往”（历史），而且首先要“预测”“未来”。然而“未来”的“决定权”在“上天”，“地上”的“人”如何“测”得？

“未来”的“可测性”基于“天”是“圆”的这一观念。

“圆”如作平面的理解，它的“运动”的“轨迹”为“圆周”，因而是“周而复始”的，犹如“日夜一四季”。在这个基础上，“未来”是“可知”的。然而这个“圆周运动”的“准确性”因其“未来”而成为“问题”，于是，“未来”就不像“已往”那样具有“知识”的“必然性”，“未来”的“必然性”的“测定”，要依赖“占卜”。这样，“人”这个“中介”不仅可为“史”，而且可为“巫”，《易》所“传授”的就是“巫师—卜师”的“技术”。“史”的工作，因其“对象—主题”“已在”，“因其”“有”“对象”而可以成为“科学”，而“巫—卜”的工作，只能是一种经验的“技术”。

《易》的“哲学”理论思想，长期被它的“占卜”“技术”所掩盖，而这种“技术”因缺少“普遍性”变得越来越“神秘”，渐渐成为一种“迷信”。

中国的哲学思想，自汉代以后，“预测学”长期被“迷信”笼罩。“象数—八卦—经纬—阴阳五行”等，都在“独断”的“迷信”中，因种种的“理由”，并不具多少“普遍性”；就是董仲舒说的“天不变，道亦不变”也相当“武断”，跟《易经》的哲学精神基本不同。因为《易经》是针对“变化”的，如果“道”“不变”，则无须“预测”，“过去—现在—未来”无所区别，则“历史学”—“预测学”全无“必要”，放弃了“理路”，也就把“时间”交给了“独断”。这种“僵化”的观念，是汉代统治者“长治久安”的简单的表达。把一切“历史”和“将来”都“统一—积淀”到“现在”来，“历史”到此“终结”，“时间”到此“终结”，“终结性”“现在”不再有“后来”，不再有“将来”，从此“摆脱”“轮回”，“此时此地”就是“正果”。汉代人“接受”“佛教”并非偶然。

同时，关于实际意义上的“天文”观察的“学问”，朝廷设置“钦天

监”专人负责，这部分的工作，当然也和《易经》密切相关，但也有自己的“经验科学”的内容在内。这样，《易经》“占卜”仅有的一点“经验科学”的“外衣”也被“剥去”，成为单纯的“巫术”，实际上无助于社会生活的重大决策，而只是“帮助”“选择时机”，“帮你拿个主意”而已，而“大主意”当由“当权派”“乾刚独断”。

《易经》“预测学”的“功能”被大大“削减”，“统治者”隐隐有一种“变”则“乱”的思想，“变”总是要“错位”，于是“易”自身转化为“不易”。

“不易”原本是孔子的“理想”，只是孔子当时认为“现在”不好，“未来”是要“回到”“过去”。而到了汉代，董仲舒虽上策“师法”“三代圣王”，目的是要让“现在”就是“理想”，成为一个“没有前途（将来）”的“永恒现时”。

这种情形，在唐代似乎没有多大改变，儒家学者的工作主要似乎集中在“释经”方面，再就是对佛家进行批评，对于《易经》的哲学思想的研究，直至宋代，才比较重视起来。

实际上，“预测学”应是一门“科学”，是“历史学”的“延伸”，是将“时间”中“连续”的“事”“转化”为“概念”，以“时间—历史”“辩证—否定”的“变化”，“转换”为“逻辑”“推理”的“发展”，“通过”“原因—结果”系列，“预测”“未来”“事件”的“出现—产生”，通过“发展”的“逻辑”、“概念”的“推演”，使得“未来”“转化”为“将来”。既是“概念”“逻辑”，“预测学”也应是“理论科学”，这门科学给“偶然性”留有充分的余地；于是，“社会事件”的“出现”，尚需一个“条件”，即“人”作为“实践者”的“出现”。只有“实践”的“人”的“出现”才有可能把“未来”通过“偶然”“必然”地“实现”出来。

“实践”的“人”，也就是“自由”的“人”。这个意义上的“人”也是“中介—环节”，它是“连接”“历史”与“将来”的“环节”，不是“连接”“天—地”的“环节”。因为“自由者”的“道德”是“人”“自身”的“创造”，而不是“上天”的“命令”（天命）。“人”并非“上传下达”，而是将“知识—历史”“转化”成“道德”的“力量”。

“自由者”是“纯粹理性者”，不是“盲目”地“改变”着“现在”，而是“依据”着“历史”来“推进”“现实”；但“过去”并不能成为“自由者”的“负担”，“自由者”“肩负”着“过去”，“开创”着“未来”，“自由者”为自己的“选择”“负责”，“责任”不是“过去—历史”，而是“自由者”“自己”，“自由者”对自己的“行为”负有“不可推卸”的“责任”；因为“人”本可以“安身立命”于“既成的事实”，“遵循”着“不变”的“原则”，“宣布”“现在”就是“大平—太平”，“现在”就“应该”“止于至善”；然而“人”却“宁愿”“战战兢兢”于“未来”，“承担”“未来”的“责任”，而“不愿意”“止于”对“过去—历史”的“尊敬”，坚信“至善”是一个“自由”的“概念”，而不是“必然”的“概念”。“人”作为“时间”“中”的“环节”（中介），或“颤栗”于“过去”，或“颤栗”于“未来”，二者必居其一。

2. 汉代政治之“大一统”与“哲学思潮”之“大一统”

秦始皇帝横扫六国，一统天下，在政治上实现了一个“大一统”的局面，创始之功，载入史册，但二世而绝，在思想意识形态上还来不及形成一个“大一统”的气候，更以“焚书坑儒”，绝杀“理论”而专注“实用”，过于“实用主义”则适得其反，在古代“科学”尚在襁褓之中，于是“巫术”迷信反倒猖獗；秦王朝没有一个“形而上”的“意识形态”支持，在古代或许是它短命的一个原因。人民心里没有一个更高的“寄托”，在现实中难以有“安身立命”之感。

在某种意义上，也可以说秦代没有太多“哲学”。

汉立天下之初，政治上仍延续秦制。汉高祖刘邦出身低微，对于“思想理论”兴趣极小，对于儒家峨冠博带进退有度的那套生活规则，大概极端反感；但他的继承者则在一些人的帮助下不仅在现实政治上对秦制有所损益，强化了“大一统”的局面，而且在“思想—意识形态”上，也着手“建构”并“完成”了“大一统”的任务。

在中国传统哲学史上，汉代建立了第一个“官方哲学”。

汉代建立的一套“官方哲学”“体系—大一统”原本是为了找出一个

比“皇帝一人”“更高”的一个“根据”来“维护”“既成”的现实制度，为其“合理性”作“论证”的；但这个哲学的理论路线却是“相反”的，即“现实制度”是由“更高”的“理路”“规定”的，甚至不是“皇帝”自己“规定”的，“皇帝”也要“体悟”一个“更高”的“立法者”的“意图”来“制定”“自己”的“政策”，来“管理”“天下”。

“天下”的“事”是“天上”“管”着的。

于是，汉代“完成”了一个“哲学”的“传统”：“形而上”“管着一决定着”“形而下”，“天”通过“人”“规定”着“地”。

汉代在“哲学”上“贯彻”“完善”了《易传》的思想，将“易”由“占卜”的书真正变成“哲学”的书。“哲学”在中国古代称为“形而上学”，或者叫“天学”，后来叫“道学”。奠定这个传统，汉代起了很大的作用。

奠定这个基础对于中国哲学这个传统是很重要的，从此以后，中国一切学问的“宗旨”都要归依“形而上”的“根据”，这样，才能得到一个“心安理得”的“解释”。在这个意义上，我们甚至可以说，中国传统的一切学问都是“哲学”的，也就是说“形而上”的。可以说，这个传统是和欧洲从古代希腊以来的“哲学”传统完全不同的。

欧洲哲学从古代“自然哲学”到“理念论”，从“自然”“概念”中“超越”出来，形成一个或多个“超越性”的“自由—无限”的“理念”。胡塞尔认为，欧洲哲学的历史发展，重要的问题是在这个“超越性”方面做得够不够，而他的“现象学的剩余”的“方法”是把“自然—经验”“概念”统统“悬搁”起来，于是，他的“现象学”成为最为“纯粹”、最为“严格”的“科学”。

欧洲哲学的传统，是一个“科学”的传统。“哲学”或叫做“人文科学”，同样也是“概念”“体系”的“科学”。当然，不排除历史现象的个别例外，但这是“主流”。欧洲哲学传统的目光注视着“地上”，尽管早期哲学家被讽刺为“望天者”，而经过苏格拉底，这个目光已经“回到”了“地上”。

欧洲哲学传统的“模式”是“几何学”—“地文学”。

参照之下，中国哲学家在很长时期里，是坚持不懈的“望天者”，中

国哲学的“模式”不是“地文学”而是“天象学”。中国哲学的传统是“自上而下”的“道路”，是由“形而上”“下降”为“形而下”的“道路”。“地”上的一切，都“通过”“人”被“天”牢牢“控制”着，“形”被“象”“支配”着；而“在天”之“象”并未“成形”，既不是“形象”，也不是“概念”。“象”“无名”，不可“言说”，因其“无形”而非感官之“感觉”，于是乎“恍兮惚兮”之“象”，却其“中”有“真”，于是这种“冥冥一暗一玄”中的“力量”却对“形而下”之“器一万物”具有“不可抗拒”的“支配作用”。而“人”作为“万物”之“灵”，“上承天志”、“下通万事万物”，“让”“形而下者”“按照”“形而上者”的“意思一天意”“运行”，则“天下大治”，“混沌”“死”而“秩序”“生”。于是乎“治乱一生死”在于有无“上察天意”——“下体群情”的“圣人”。

这一套“形而上”的“天象学”由汉代综合奠定基础，此后无论“道学”、“理学”还是“心学”，虽无“形而上学”之“名”，而有“形而上学”之“实”。

2.1. 董仲舒的“天一道”哲学

汉代思想，如果没有董仲舒的努力，要“统一”起来也相当费时日，就哲学思想而言，董仲舒的工作似乎主要是让“天”通过“道”来“统治”“地”，也就是，把难以捉摸的“天象”“规则化”成为“道”，从而把“儒家”的“仁义礼智信”种种“道德规范”“神圣化”为“天道”，由此确立儒家的“绝对权威”的地位。但董仲舒之所以能够完成这桩“功业”，也是他的“天一道”学已经“兼容”了先秦诸家学说对其“有用”的部分，“融为一体”，“丰富一发展”了原始儒家学说的缘故。为“独尊儒术”，当然要靠皇帝的统治力量，但秦代“坑儒”的教训记忆犹新，儒家要逆反正位，也不能单靠行政的力量，思想的问题，最终要靠思想来解决。汉代继秦在行政上之“统一”，也着手要在“思想意识”上进行“统一”，用各家之“长”，“立”“儒家”之“位一体”，“诸家”“皆备于我”，“绝对”“包容”了“相对”，“诸家”皆“在”“儒术”之“中”，不得“另有”一个“相对”的“诸家”，于是乎“罢黜百家，独尊儒术”

就有了“道理”上的“根据”。

其实，先秦诸家各种学说，多少都有《易》的影子，尤其得到孔子重视之后，《易》已经不是“占卜”的书，而是“哲学”的书，凡探讨“天一地一人”的关系的思想，都不能忽略经过孔子注释过的《易经》的思路和问题：如何“沟通—打通”“形而上”与“形而下”的“关系”。董仲舒似乎“找到”了“打通”的“关键”：“天”“通过”“道”来“管理—控制”“地”，“道”具体化了《易经》“天”“垂象”以“成”“形（地）”的“原则”，“形而上”“统治”“形而下”是“有”“道”的；“人”不必用“占卜”的方法去“猜测”“地上万事万物（形）”的变化，只要按照儒家规定的“伦理道德”的“规范—喻为木匠之尺度”就可以“知道”“事态”“往”哪个“方（向）”“变化”。

这个思路对于“哲学”的意义在于：把原本是只具有“形而下”意义的“伦理规范”“提升”到“形而上”的意义上来，也就是说，把孔子原本想说的更清楚地说了出来，把孔子曾经为之奔走呼号的那些道德规范——虽由“祖宗”“立”法而仍在“地上”的，“搬到”了“天上”。这些规范，不仅是“人道”，而且是“天道”，“人”的“道”“效法”“天”之“道”。

“道”原本是“儒一道”两家都承认的原则，是比“阴阳五行”“更高”的“范畴”，也可以说是一种“超越”的“范畴”，不是“经验”的“范畴”；而“经验范畴”要受“超越范畴”“支配”，同样，“阴阳五行”也是“受”“天道”“规定”的“事物”之“性”——事物之“行为—作用”。“道”使包括“阴阳家”学说在内的理论都得到了“提升”，都具有了“形而上”之“依据”；而这些道德经验的道德规范，一旦跃入“天庭”，就统统成为“天条”，成为“形而上”的“律令”，顺我者昌，逆我者亡。以这些“天条”作“尺度—标准”，“推论”“地上一人间”之“事物”有无“前途—将来”，则一目了然，这也是《易经》的最高“境界”，事关政治“治—乱”“大事”，那些一般的婚丧嫁娶、乔迁远游之类就沦为“测字算命”的幌子了。

“天上”不仅“决定”“万物”之“形—性”，而且“决定”“人间”之“事”。这就是说，“天”的“决定权”不仅是“空间”的，而且是

“时间”的，如同《易经》那样，“空间”的“位”之“变动”，乃是由“上天”“运作”“时间”之“机—时机”所“决定”的。“天时—地利—人和”，“天时”是“决定性”的，不仅“自然”如此，“人事”同样如此。儒家仁义道德统统“升天”，则“天时”就不仅是“春夏秋冬”、“刮风下雨”这类的“自然现象”受到“支配”，而且“人世间”—“社会现象（包括个人生活）”之“兴盛—衰败”之“由”，也都是“天”所“掌控”的。

“天道”就是“时间”，“时间”不是“概念—逻辑”，而是“时—事”之“逻各斯”。“种瓜—瓜子”未必“得瓜”，“时”有“灾荒”，也有“早熟”，也有“过熟”，“过犹不及”，都是未得“其时”。“人世间”充斥了“坏人享福—好人受罪”的“事实”，不是“天道”“失灵”，而是“天道”之“时机”“未到”。“时间”之“机会”“摆正”“空间”的“方位”，“时间”之“象”“提示—警示”并“支配”着在“地上一人世间”“空间”中的“事”，而“人世间”的“事”也“最终”“证实”了“天上”的“道”；“天道”“抓住—掌握”“时机”来“证实”自己的“存在”，而不仅仅是“理论—概念”上的“证明”。欧洲中古安塞伦“神之证明”在这里完全“无效”，“人事”已是“天道”的“证实”。

“地上一人世间”的“事”“验证”着“天上”的“道”，“空间”“验证”着“时间”，“形—性”“验证”着“象”的“意义—道”；“空间”不仅“受制于”“时间”，而且“验证”“时间”；“现在”“验证”着“过去”，“蕴育”着“将来”。“人”是这个“验证—效应”关系的“见证者”。

在这个意义上，不但日月山川是“天道”的“实证”，而且“人文—历史”也是这个“天道”的“实证”。

“历史”对“（天）道”的“验证”，“记录”在《春秋》这部书里。据说孔子编修了《春秋》这部书，不仅“记录”“史实”而且“褒贬”“邪正”，如同他编选审定《诗经》一样，经他选定的三百篇，皆“无邪”。

到了汉代，据说董仲舒根据《春秋》提供的材料，编撰《春秋繁露》，更加仔细（繁）地揭示（露）“历史”的“意义—大义”，也就是把“历

史”的“事实”作为“天道”之“验证”来阐述，使得“历史”的“经验教训”不仅可以从“因果”“得失”的方面来吸取，而且可以从与“天道”“关系”之“邪正”方面来警策当今与后世，使得“以史为鉴—以古为鉴”的“鉴”字，多了一层“形而上”的意义。

于是，中国古代通过《春秋》—《春秋繁露》建立了一种不同于单纯“记录史实”的“编年史”，即建立了一个突出“道德伦理判断”的“褒贬史”，而且这种“褒贬”的“标准”建立在“天—道”的基础上，是一种“自上而下”的“评判—判决”。这个传统是一个“哲学”的传统，其所建立的与其说是“历史科学”不如说是“历史哲学”，或强名之曰“天鉴学”，如果要有一个“历史模式”的话，也可以叫“殷鉴学”。

这样一个传统，大大提高了中国“史学”在“学术”上的“地位”，随之“史家”的“地位”也逐渐“由记录”“人事”与“巫”的相当卑贱的处境，“提升”为“判决者”，虽不是“立法者”，但却是“跻身”于“执法者”的行列。“史家”的“笔”如同“法官”一样，下笔有“千钧之重”，人们以此来“认识”“尊卑—邪正”。

不仅如此，“史家”的“提升”，连带着他的“同僚”“巫师”也得到“飞升”。《易经》逐渐地已脱离“占卜—算卦”的范围，同样进入“历史”的殿堂，成为“注释—解释”“历史”的一种方式，以这种方式说《易经》，到宋代成为风气。

而汉代董仲舒建立的传统不仅有“以史证道”，而且也直接“以道论史”，他那几个著名的《对策》，对汉武帝“问题”的“回答”，当其时也，不仅是“合格的”，而且是“优秀的”。

以“形而上”之“天道”“看世界”，也就是具体以《春秋》“鉴”“现在”，以“古”“鉴”“今”，倒也并非一定“厚古薄今”，也不是一定“厚今薄古”，“古”“今”都要以“形而上”的“天道”这根“尺子”来“衡量”，《春秋》的“镜子”“证实”了一条颠扑不破的“道理”：以儒家伦理道德为内涵的“天道”乃是“古今”“时事”“兴衰”的“支配力量”，“顺者昌，逆者亡”，“天道”是“超越”“人道”的，“人”的“道理”要“顺”着“天”的“道理”来。《春秋》里“显示”出来的“天—人”“关系”—“际—与”，足以让“人”有“（敬）畏”之感。

远古的人对“天”有一种“神秘”——“敬畏”的“认识”并不奇怪，因为“时间”越是往“古”“推移”，“人”就越“靠天吃饭”，“人”原本是“自然”的一个“部分”；不过随着“人”作为一个“族类”“智力”的发展，“人”逐渐产生“抗争”的“意识”。在一定的意义上，“智慧”给人带来“幸福”，也带来“灾祸”，道家《老子》阐述了这个“道理”，世界上很多“灾祸”是“人祸”，而真正的“天灾”也显示着“天”对“人”“拥有”“最后”的、“最高”的“支配权力”，而且可以理解为对“人”“狡诈”的一种“惩罚”。原始儒家的伦理道德“原则”也都是“人间”太多“机智狡诈”“设定”的“界限”，可以看作“替天行道”。因为“人间”太多“狡诈”，所以才出现“仁义礼智信”的“道德规范”，来“约束”“人”的“僭越”。

然而，“人”的“理智”有一种自然的“僭越”倾向。随着“知识—技术”的“积累”，“人”越来越“相信”“人”能“胜”“天”，于是“天—人”的“矛盾”越来越“大”，而“距离”也越来越“远”。“人”的“知识—技能”本身越来越带有“主观性”。为“防止”这种“僭越”，“道德规范”似乎越来越“不够用”了，于是人们设计出“强制性”的“法”，而且作为社会“管理”手段的“法（律）”越来越受到重视。

就中国传统观念来说，“德”——“法”两种“管理”社会的“手段”中，似乎“法”并没有“上升”到“形而上”的“天道”的位置，似乎只是“地上”“形”的一些“模式—范式”，是一种“形而下”的“手段”，“道德”和“法律”在“天道学”中分出了“尊卑—贵贱”。

“形而上”崇尚“一”。“形而上”由“天象”发展到“天道”，可能也是因为那个“象”太多“歧义”，而“道”可“归一”，《春秋》在“道理”上也可以归于“一元大始”。“崇尚”“一”似乎也就是“崇尚”“简单”，“事物”的“变化发展”总是由“简单”到“复杂”，再由“复杂”“回归”“简单”。“道德”的“力量”使人“归一”，而“法律”只是拿来“应付”“复杂”的情况的“权宜之计”。

中国历史发展到汉代，已经是很“复杂”了，汉武帝向往着古代“垂拱而治”的美好时光，董仲舒以“道”——“制”的区别加以开导。汉继秦而受命，因的是一个烂摊子，不可能只是改改国号、换换旗子、修订日

历就可以坐享太平，汉要“改革”“秦制”，会有很多麻烦，但“秦制”之所以要“改”，是因为它不合“天道”，行不由道，才造成天下大乱。汉要“改革”“秦制”首先要“回复—恢复”“天道”的“尊严”，定“天道”为“一尊”，“统治”起来就“简单”得多，皇帝也就有可能“享受”“垂拱而治”的“清闲”。“天下”“统一”在“儒家”“伦理道德”的大旗下，“无为而治”就是“现实”；而将“法律”置于“道德”之上，乃是舍本求末，甚至是“自寻烦恼”。

如果把“伦理道德”与“法律制度”都放在一个现实的层面，那么它们各司其职，在现实社会中起着各自的作用，其具体的“内容”都会“因时而异”，都必须根据适时的需要而加以调整；就这个视角来看，人们可能“向往”着“远古”的时代，那时民人和疆土都比较狭小，民间纠纷由老人们讲讲道理就可以排解，所以才出现“监狱”几十年“空”着的情形，于是在这个层面，由“道德”的角度来看，人们自然倾向于把“远古”看作“德治”的“黄金时代”；只是这个时代一去不复返，“人间”的事物日益“繁杂”，“纠纷”日益“频繁”，“道德”“说教”的方式也日益“捉襟见肘”，于是“设计—设定”出“种种”“礼节”来“规范”人们的“生活需求”，在“复杂”中寻求一个“简单”的“管理方式”。

“管理者—统治者”面临着越来越“复杂”的局面，被归因为“被管理者—人心”越来越“复杂”。“人世间”越来越多“海盗海淫”的“诱惑”，人们之间也越来越多的“争名夺利”的“争斗”，人人都变得“不安其位”起来；“道德”的“说教”显得越来越没有“约束力”，于是“强制性”“法律”的作用就凸显了出来。“法律”“突出”原是为了“应对”“越来越”“复杂”的局面，因而它本身就是“复杂”的。“法律条文”越来越具体，“防范”越来越严密，而“作奸犯科”者也越来越“狡猾机智”。“法律”以“复杂”的“办法”“对应”“复杂”的“社会生活”，常常不见“奏效”，于是人们又想起了似乎还是“道德”有一种“精神—内在”的“力量”，“制形（行）”不如“制心”。“道德”以“简单—单纯—一”来“制”“复杂—混乱—多”更为“有效”。

于是，即使在现实社会中，“德制”比起“法制”似乎具有一种“先天”的“优越性”，一个“和谐”的“社会”，理应“德制”“先行”。孔

子说，“不教而诛”就是“暴虐”。没有“德制”的“政治”，乃是“暴政”。

到了汉代，逐渐地“人间”的“道德—人道”“上升”为“天道”，跻身“形而上”之列，对于“留在”“人间”的“法律”有一种“由上到下—居高临下”的“优越性”，“尊卑”的关系立刻显示出来。

董仲舒的建策，很详细地论述了这一层关系，希望汉代成为一个“德治”的典范，“皇帝”因“事务”“简单”而“垂拱无为”，民人因“心地单纯”而“安居乐业”，而“诸王”无“反叛”之“心”，“官吏”更无“贪婪”之“意”。“三代”“古朴”之“风”，当可“复现”于汉代“天下”。

当然“社会—政治”为什么会“复杂化”，董仲舒的对策也有按照“天道”观念的解释。他说继承“太平盛世”，当然可以“因”“前世”“无为而治”，但继承“乱世”，就得拨乱反正、革新致治，完成这个任务，皇帝就要辛苦点，古代也是有先例的；汉继秦世也不能例外。

“乱世”之所以“乱”，之所以让事情“复杂化”，不是“道”出了问题，而是统治者不按“道”做事，君王无道，天下才会大乱。

在董仲舒看来，“天上”的“道”是绝对的，不会错的，而“地上”的“制”则因时、因人而异，所以，“制”是要“变”的，而“道”则是“不变”。于是，就有董仲舒的名言：“……天不变，道亦不变。”

我们看到，古代的“天象学”转化为“天道学”之后，在理解上起了“变化”：由“天象”之“非常”“象”，转化为“永恒不变”的“常”“道”。就中国传统的“形而上”层面说，由“复杂”到需要“占卜”的“象”，转化成为人人都应“懂得”的“简单—基本”的“伦理道德”，而“上天”“显示”的一切“异象—异常”都可以“警示”“人间”种种“背道而驰”的“胆大妄为一僭越”。

这就是说，“道”通过自身的“统一性”“保持着”“自身”的“同一性—永恒性”，建立一个“形而上”的“大一统”来“制衡”“形而下”的“离异”，“一”“制约”着“多”，“同化”“制约”着“异化”；“统治者”的“制—统治”就在于“坚持”“同化”而“遏制”“异化”。

“同化”不是“平等”，而恰恰是“不平等”，“不平等”乃是“天

道”的基本内容：“开天辟地”就意味着“尊卑—贵贱”“分开来了”，“地上”的不可“僭越”为“天上”的，“燬火”不可与“日月争辉”，“形而上”与“形而下”的“界限”不可混淆；于是“异”不是被“道”泯灭了，而正是“道”自身“孕育”着“异”，“伦理道德”本身就“蕴含”着“君君臣臣父父子子”，在这个意义上，“一”“生”“二”，“二”“生”“三”，“三”“生”“万物”，“形而下”乃“形而上”所“生”。

于是，董仲舒设计的“大一统”似乎只有“形而上”的意义，“形而下”可能仍是“各行其是”。汉代历史上出现种种惨烈的“僭越”“事件”，使这个“大一统”带有很大的“空想”性，也给“上天”“制造”了很多麻烦，经常要发布“灾异”警示，一而再再而三，直至“收回成命”，“重新”“制造”出“受命”的皇帝来，使“地上”“政权”“回复”“天命”的“（轨）道”上来，让人间过几年“风调雨顺”“五谷丰登”的日子。

“天”—“地”通过“人”来“沟通”，“天象”的“意思”要由“人”的“（精）神”、通过“占卜”来“猜测”，而由“天象”转化为“天道”这个“不变”之“道”的意义当然就更加明确，就是儒家的仁义道德一个大系统，具有全社会的“普及性”。于是，“道”虽由“上天”“发布”，但却就在“（每个）人”的“身边”，“道”不“远人”，而只是“人”“远道”；“排除”“纷繁”的“现象”，“道”就立即在你“心”里“显现”出来。“人间”之所以又出现“无道”，乃是“人”被大大地“复杂”化，“纯粹”的“道”被“复杂”之“人事”所“覆盖—蒙蔽”，为“化繁为简”“人心”“同一”，则须得尽“教化”之功，即要在“人间”“普及”儒家纯粹的“仁义道德”，这也是董仲舒向武帝献策的重要内容之一。

按照儒家仁义道德来“教化”“人民”，也就是让“人民”自觉地“安分守己”，“各就各位”，“君子”做“君子”的事，“小人”做“小人”的事，各不“僭越”“自己”的“位置”。

应该说，董仲舒的对策一方面当然要“教化”“民人—人民”，但着重的倒不是谴责“小人”“犯上作乱”，而是“君子”跟“小人”“争利”，致使“小人”“无立锥之地”，从而引起“天下大乱”。这意味着，

“乱”的“责任”主要在于“君子”，在于“君子”未曾“守住”“自己”的“本分”。

诸侯大臣、各级官吏“与民争利”是“物质财富”“增加”后的一个突出的问题。董仲舒在汉代用“天道”“令”“天下”各守其性，各尽其责，是对各级官吏—包括皇帝在内的一个“限制”，皇帝和官吏的“权力”也都有“自己”的“限制”，也都要“关进”各自的“笼子”，而不得“僭越”。“僭越”在“道理”上是“双方”的，“君子”和“小人”各就其“位”，各尽其“责”，“天下”才会“太平”。

董仲舒这层意思在现实社会带有很大的“空想性”，用一个“自上而下”的“天道”来“管理”“形而下”的实际社会，本就是一种“颠倒了”的“关系”。而这种“空想”的“道理”，不可能“转化”为“科学”，因而“大一统”的“天道学”与“揣测性”的“天象学”一样，不可能由“空想”“转化—走向”“科学”。强调“德性”，以此“教化”从“皇帝”到各级“官吏”“让利”于“百姓”，犹如“与虎谋皮”。如果说，“法出而奸生，令下而诈起”（董仲舒）是“实情”，那么“大道废，有仁义”（老子）也是“真理”。就是说，反过来也可以说，“仁义兴，大道废”。

“形而上”之“大道”早已为“形而下”的“形器”世界所“废”，根本不用“悬搁”，原本就在“天上”，“天高皇帝远”；“形而下”“自有其道”。两种“道理”“相遇”，必有“二律背反”。唯有恪守自己的疆域，承认“各有其道—各有原则”，互不代替，反而可以“并行不悖”；“道德”的归“道德”的，“法律”的归“法律”的。“形而上”不能“包办代替”“形而下”的领域，人世间不会出现真正的“哲学王”。

然而，这样一个“哲学王”的“大一统”被汉代（董仲舒为其思想代表）奠定之后，经过千锤百炼，已经深入“人心—主要是统治者的心”。尽管在实际上，各朝各代人要面对种种“利益”的“挑战”，要“协调”方方面面的“关系”，但现实的统治者“心中”“向往”着古代“无为而治”的“理想”永不磨灭，“思想意识”上的“大一统”观念，永为一个“追求”的“目标”。不过这个“目标”固然不可能“达到”，而现实中“仁义出，大道废”反而愈演愈烈。这个“传统”因其没有“科学”的

“度”，而“二律背反”又“进入”到“每一个人”，则在不同程度上“出现”“两面派”：说一套，做一套；“道德”在“口头上”，而实际的“行为”，反倒没有“道德律”的“约束”；不承认“道德”与“责任”之间有“必然”的关系，暗中却“相信”“不道德”与“幸福”才有“必然”的关系。让“道德”“升天”，则“地上”自无“道德”可言，这等于不承认“地上”也有一种“伦理道德”的“规范”，虽受“时空条件”“限制”，但却是“人”的“行为”的“法则”，违反了它们，就跟违反“自然法则”一样会受到“惩罚”。然而“道德”跟“自然”一样，也是“科学”。

“思想意识”的“大一统”“代替—压制”了一切“科学”。

2.2. 《淮南子》反映的汉初哲学思潮

汉初立定根基后，改封异姓王为封同姓王，以为同宗同姓比较可靠，不至于造反；而封同姓王只是秦汉制度交替时的一个过渡时期，因为既是封王，就有相当的行政独立权力，可以称孤道寡，独霸一方。其中淮南王刘安独好各种“学术”，养士数千，搜集、撰写各种书籍，其中留下的《淮南子》一书，在中国哲学史上的作用，不容忽视。

《淮南子》被归为“杂家”，就其实际内容来说，也还恰当；但就哲学思想来说，这部书是努力将中国儒一道两大哲学思潮会通起来的一种尝试，作者们似乎想让“儒家”有一个“道家”的“基础”，而“道家”要“兼容”了“儒家”的“内容”。这项工作，因其难度太大，学术性太强，最终不能为最高统治者采纳。相比之下，董仲舒的对策，纲举目张，对于政治，“简单”得多；但任何统治者，就政治理论来说，都不能离开“儒一道”两家，在策略上，也离不开“儒一道”“两手”，无非是“此起彼伏”而已。

《老子》一书被认为是“道家”的学术经典，其作者老聃被认为是“道家”的奠基人，因为其哲学思想强调一个“道”字；不过《老子》书中的“道”，却并非“形而上”之谓“道”的意思，这个“道”并不“在”“天上”，而是“在”“地上”。《老子》的“道”不“在”“天”，也不“在”“地”，而是“在”“天”之“下”，“地”之“上”，“在”

“天” — “地” 之“间”，“道” “在” “人”。《老子》的“人”倒是被“设想”为一个“空无”，但却“被规定”为“婴儿—朴”，仍是“属地”之“物”。在这个意义上，《老子》把“儒家”从《易经》来的“天象学”“下降”为“地象学”，它的“道”，“恍兮惚兮”，乃“无物之象”，“象”“在”“天” — “地”之“先”，是“开天辟地”的“力量”，然后似乎“存留”在“天地之间”，成为“支配”“天地人”的“原则”。“道”“在”“天—地”之“间”，“象”本“非”“物”，“道”为“无”，为“空”。

于是，在“道家”眼里，“天” — “地”也是一“物”——这个思想后来虽发展了，但似乎没有贯彻下去。而在《老子》，不但“天地不仁”，而且“以万物为刍狗”。于是，“天地不仁”，“圣人不仁”，只有“人”才有可能有“仁”的问题；“儒家”把“仁义礼智”等道德规范“上升”为“天道”的道理不能成立了，“天”并不“仁”，“天上”没有“仁义道德”，“仁义道德”都是“人间”的“事”，是“人”“决定”的，不是“天”“命定”的。这样，《老子》就有理由说：“大道废，有仁义。慧智出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”这意味着，只有在“大道废”了的时候，“仁义道德”的问题才凸显出来，社会思潮才会强调和鼓吹“仁义道德”的观念；在“天下”“有道”之时，人民“各行其是”却“相安无事”，无需“抑恶扬善”，人人为善而不自知，不自矜；等到“需要”“树立”“模范标兵”，要“人人学习”，“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣”。

《老子》这一深刻的思想，意味着把“仁义道德”从“天上”拉回到“人间”，“仁义道德”这些道德“准则”都是“人间”为了“治安”“设定”出来的，因而也会“随时间”而“变化”，这些“道”，被“说（强调—鼓吹）出来”并非“常道”，只是“一时”的“应急措施”，这些“道”只是一些“规定—限制”，而真正的“大道”乃是“不受限制”的，“无限”的。《老子》这个“道”有点像欧洲古代希腊的“apeiron”，“恍兮惚兮”“无定形”，所用的比喻居然也是“水”，按照“器皿”的样子成为自己的样子。就“水”本身言，尚未“成形”，但可以“适应—成为”各种“形状”，于是“恍兮惚兮”其中有“象”，其中有“物”。

“道”“在”“天—地”之“间”，“在”“地上”，“在”“人间”。在这个意义上，《老子》的思想似乎意味着：“在”“天—地”之“间”的“万物”都有“自己”，都是“自由—自在”的。后来宋儒所谓“万物静观皆自得”，只要“静观”，“万物”莫不“自得”，“自得”就是“自己”、“自由”。这种“自由”就是“自然”，“自然而然”。

于是，《老子》是以一种“自然”的“自由”观来“对抗”儒家的“人为”的“道德”观，但出现一个问题是：“人”被“降为”一“物”，“人”的“自由状态”是一种“婴孩状态”，这种“状态”对于“人”来说，是一种“无”的“状态”。“无欲望”——“无意志”，“婴儿”“一无所有”、“赤条条”来到这个世界，但却“有”“万有”的“可能性”。而世间一切的“有”都是“有限”的，都是一个“规定”，一个“约束—束缚”，都是“不自由”，唯有这个“无”的“状态”，才是“自由”的。“自由”同样也意味着“有”“一切”的“可能性”，而当“可能性”“成为”“现实性”之后，《老子》教导“人”要有一种“意识”：“人”不可能“长久”“占有”这种“现实性”，“有”“必定”会“复归”于“无”，“无”是“人”的“根”，“落叶归根”乃是“复命”，乃是“大道”，“功成身退”不是一个“道德修养”，而是一个“道”的“必然性”。由“现实性”“复归”“可能性”，由“有规定—受限制”到“无规定—无限制”，“归根—复命”乃是“自由”之路。

然而，《老子》这个意义上的“自由”是一个“感性—自然”的“自由”，不是“理性”的“自由”，实际上是一个“不—无自由”。

《老子》似乎认为，如果人人都像“婴儿”一样，就足以“排斥”儒家的“仁义道德”的“束缚”。不错，“儿童”是处在一种“天真烂漫”的状态，他的“欲求”就是“天然”的“权利”，也许得不到“满足”，但永不会受到“指责”，“婴儿”作为“人（类）”的“未来”的“根”，“天然”受到“呵护”，《老子》呼吁“复命”、“归根”，当有自己的“道理”。然而，这种以“婴儿—儿童”的“年龄优势”来“对抗”儒家“成熟了的”“成人礼教”，只是一种“幻象”，而不是一种“理想”，在“道理”上也存在很大的问题。

的确，“儿童”不受“成人”“礼教”的“约束”，也许可以不受“经

验社会”的“约束”，可以不顾“男女授受不亲”的管教而美其名为“两小无猜”。但是，“婴儿—儿童”并不能“摆脱”“自然”的“约束”是一个明显的事实，因而，在这个意义上，“婴儿—儿童”还谈不上“自由”。

唯“理性”可以谈“自由”，在“感性”的层面谈“自由”，则必定会将“自由”“下降”为“自然”，而“自然状态”或者是“宁静天放”的一个“世外桃源”，或者也会是“人人争斗”的“战争状态”。后者的“境界”，为英国霍布斯“建构”；而前者的“境界”为中国《老子》所“开发”。然则二者都只是一种“境界”，大概都是“太虚幻境”，而且都同样是将“人”“降”为“动物”，无非是，儒家将“人”这个“中间环节”努力“提升”到“天上”之“神”，而道家则努力将其“下降”为“地上”之“物”。

道家这种“下降”的趋势，在《淮南子》中有所发展，但却又肯定了“天”对“万物”之“性”的作用，“人”被“自然化”，“天”也被“自然化”，“物性”乃是“天性”。《淮南子》努力把儒家的“天象学—天学”“拉回”到“地上”，把儒家的“伦理道德”与道家的“自由天放”“结合”了起来，成为一个“统一”的“道”的“体系”，“道”从“天一地”中“独立”出来，“自成一体”。

《淮南子·原道训》是一篇很完整的哲学论文，清楚地阐述了“道家”为“体”，“儒家”为“用”的哲学思想，“仰望星空”，“俯察万物”，而且“立足大地”，其立论的根基应是很扎实的。只是在“天一地一人”这三个环节上，“人”这个环节仍然相当薄弱。也就是说，“理性自由”这个关键尚未“开发”出来，“人”的“理想状态”仍然“趋向”于“物”，“道法自然”亦即意味着：“人”须得“法”“动物”。

不过，《淮南子·原道训》已经不像《老子》那样使“人”“趋向”于一个“婴儿状态”，而是“规定”为一个“完成”了的“人”，一个“成人”。如同天下万物都是已“完成”“自己”的“形器”那样，万物都有“自己”的“性”，“人”作为一“物”亦自有“性”。“人”之“性”当由“天”“规定”，如同“天”规定“天下”“万物”一样，“人性”亦即“人”之“天性”，“万物”也有各自的“天性”，包括“人”在内的“天下万物”都按各自“天性”“行为—行动”，则相安无事，天下太平。

《原道训》在“描述”了“道”之为“物”后——“道”也是一“物”，只是很特殊的“物”，它无形无状，能大能小，但仍有“（把）柄”，可以被“抓住”——被“执”——接着说“人”的第一句话是“人生而静，天之性也”。然则，何以“静”是“人”的“天性”？

这个“虚静”的思路当然得自《老子》，但是《老子》要“人”“退回”“婴儿状态”，认为那是“无知无识”、“绝仁弃义”的“天真状态”。其实，“婴儿”之性，“天生”“好动”，只有长大成人，有了“修养”，才真正“能一有能力”“静”得下来，就这个意义来说，《原道训》的着眼点与《老子》不完全一样。《原道训》这个视角更加切近“经验”的“现实”，而“淡化”了那种“天真烂漫”的“理想性”。在某种意义上，“成人”之“静”“高于”“婴儿”之“静”，而“成人”“虚静守拙”，《老子》当然并没有忽视的。

然而，《原道训》毕竟突出了“成人—人性”这个观念，这样就更加紧密地把“道”的思想与“社会现实”的“历史”联系起来，因为“成人”是要“有所为”的，“人”的“行为”如何能够做到“无为而无不为”，不是依靠“小计谋—技巧—机巧”，而是“依靠”“大道理”，“使—一令”“万物”“自得”，“人”也就“自得”。

“原道训”首先提出，靠“（个）人”的“小技巧”并不能做成什么事情，就哲学来说，“技巧”总是“有限”的，“所得”也毕竟“有限”，而“技巧”又有大有小，譬如打鱼，钓钩不如罗网，而“最大”的“罗网”“大”不过“天罗地网”，“小道”不如“大道”，“小计谋”不如“大智慧”，一切“机巧”都不如“道”。

一种“机巧”必有“另一种”“机巧”可以“对付—克服—抵制”，“罗网”再“密”，也有“漏网之鱼”，“革坚则兵利”，唯有“执道之柄”，“天下”已无“相对”之“物”，才有可能“化解”各种“对立—相对—矛盾”，万物“各行其道”，“相安无事”。

“道”“化解—克服”“对立”，但并不“取消—泯灭”“万物”之“差异”而“强求统一”，恰恰相反，《原道训》的思想重点在“成仁—呵护”“万物”之“异”，认为“万物”各有其性，各行其道，“人”——包括“圣人”在内，不得“干预”，不得“人为”地“强制统一”，在这个

前提下，《原道训》说，“圣人又何事焉。”

在《原道训》的作者看来，“万物”“各异其性”，这个“异”，不是“天尊地卑”的“道德伦理”上的“异”，而是“自然”本身的“异”，没有“高低尊卑”的差别，只有“自然属性”的差别。譬如住在水乡的人和住在陆地的人有不同的“习俗”，犹如“浮萍”不同于“树木”，“飞禽”不同于“走兽”；“执道之柄”的“人”就不应违反它们的本性去“治理”它们，而是“让一令”它们按自己的本性去行为，于是这位“得道之人”表面上什么事情也没有做，却“做”了“万般”的事情，是谓“无为无不为”。

《原道训》说，“所谓无为者，不先物为也”，这一点也是很重要的。何谓“先”？“先”是指在“物”尚未“显现”“自己”的本性时，就“发号施令”，“先物”而“为”，是为“盲动—盲目”。“盲”者“无视”，还没有“看到”“物”“自己”如何“行动”，“人”就要“先动”，“先”来“指挥”，那一定是“瞎指挥”，还“没有看到（瞎）”就来“治理”。“道家”“无为”反对“盲动”，原本是一种“科学”的“客观”精神，可惜这种精神，没有很好地“发扬”出来。

《原道训》对这种“朴素科学”的精神颇有些发挥，对于“道家”的“为无为”有一些深层次的推进，即对于“万物”自身的“时空”特性有相当的“尊重”。

对于“万物”的“时空”条件，《老子》一书在原则上已经有了相当的肯定，《淮南子·原道训》把这一点比较详细地阐述了出来，成为“理解”“事物”的基本态度，即“尊重”“事物”的“时空条件”，亦即“尊重”“事物”的“客观规律”，而不把“人—即使是圣人”的“主观意志”“强加”上去。而“圣人”之所以“圣”，正在于他能够“退出自己”，“客观—静观”地“把握”事物的“时空条件”，“按照—顺”着“事物”“自己”的“规律”“做事—办事”。“圣人”并没有“做—办”什么“事”，“万物”却“完成—办成”了“自己”的“事”。于是乎，“圣人”主要的任务就不是“知道”“自己”“要—欲求”“什么”，而是要“知道”“事物”“自己”的“特性”和“发展趋势”，即“事物”的“空间”和“时间”“条件”的“特性”。

并不是彻底“泯灭”“人”的“主观意图”，而是这个“主观意图”不可以与“客观事物”的“时空条件”“争先”。不为物先，重视“静观”“事物”“客观”的“条件变化”，“人”才有可能“得”“事物变化”之“先机”，“人”才有可能“动不失时”。《原道训》以当时的经验想象水平，认为“事物”的“运动”要由一个“门”“出来”，“耐心—静观”地“注视”着这个“门”，“事物”“刚一出来”就给“逮着一捕捉住”了。这种精神不是单纯地“不入虎穴焉得虎子”，而是要“静观”那“穴”里果然“有一存在”有“虎”，当“母虎”“出穴”“后”——不是“抢先”，则“得虎子”就如同“探囊取物”一般了。

“先—后”问题，是个“时间”问题，“人”“生活”“在”“现实经验世界”，不能不“顾”“时间”条件，“人”不但要“静观—客观观察”“万物”的“天性”，而且要“观察”“万物”的“运动—变化”，亦即不但要“见”“物”，而且要“见”“事”。《原道训》涉及“世间”之“事”有自己的解释，“事”为“时间”中的“物”，“物”“在”“时间”中为“事”，我们似乎可以做这样的引申。

《原道训》有一句话不甚好懂。在说了“善游者溺，善骑者坠，各以其所好反自为祸”这样的普通道理后，紧接着说，“好事者未尝不中，争利者未尝不穷也”。第二句话没有问题，第一句话或可谓“多事”的人常常“中”“圈套”，当然也是通的。但接下来的一段开头说，“故得道者志弱而事强，心虚而应当”，犹如“心虚”这个词有自己的“非常解”，这个“事”在《原道训》里似乎就不是“多事”的意思，“事”就是“客观”的“事（情）”，前面那句“好事者”，亦非“贬义”，而是说“善于（客观地—冷静地）对待”“事”的也未必就“达不到”“目的”，“中”，还是作“中”“的”讲。实际上，《老子》里已经有“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”这样的话，《原道训》当是由此发挥出来。

于是，“志弱”了反倒“事强”，“心虚”了反倒“应当”。“志弱”不是“意志薄弱”，而是指不“孤立”地“表现”“意志”的“顽强”，而是“顺着”“事态”自身的“发展”使“意志”成为“现实”。“现实生活中”，“意志”原本是要“实现”的，“现实性”也是“意志”的本质的一面。这种“现实性—技术性”“意志”也是“科学知识”的一个

“组成部分”，而“科学知识”是要深入到“事物”“本质”中去的，不能只是“立”一个“原则”，而是要“静观其（事）变”，“止于”“志弱”，这是一种“成熟”的“科学态度”。“科学”的“意志”也是“科学知识”的“内容”，是“科学知识”的“目的”，只是这个“现实性”“目的”是“在”“经验知识”之“中”“形成”的，不是“在先”，也不是“在后”，而是“在中”，则具体说来就“有先有后”；而就“意志”作为“行为”的“能力”来说，它的“建立”“应该”“在”“对于事物”的“一定”的“知识”之“后”才是“明智—圣哲”的，这一点，《原道训》的作者们所强调的是很有意义的。

然而，这种“初阶段”的“科学”思想“萌芽”，未能开花结果，而是“停留”在一个“哲学”的“态度”上，而这个“哲学视角”，也就此“止步”，“哲学”这个“中心”没有“让—促使”“科学”“运作”起来；而是“满足”于“静观”的“快乐”，明明是“守株待兔”，却自以为“已经”“得到”“天下”。“科学性”由“尊重事实”转化为将“人”“降为”“一物”；“心虚而应当”，只能是“动物”式的一种“生存”“反应”，最多如同“良禽择木而栖”，“知识”“限于”“建构”一个“动物世界”，“思想一心”的“能动性—创造性”被“虚无化”。“虚其心，实其腹”（《老子》），“管理”“民人—人民”的“理想状态”是“化”“人民—民人”为“动物”，“管理者—统治者—圣人”如同“放牧者”那样，要让“畜生”“吃饱吃好”，“选择”一块好草地，“牧童”牛背吹短笛，甚至枕着草帽睡大觉，真是“垂拱而治”，一幅“天籁”的“境界”，“原道训”叫做“天解”。

“回到地上”，也就是“升到天上”，所谓“天解”就是“天然”的“解释”，也就是“自然”的“解释”，不是“道德”意义上的“解释”，也不是“科学”意义上的“解释”，不是“自由”，也不是“必然”，二者“合”起来是为“天然”。在这个意义上，“天然—天解”没有道德上的“自由”，也没有“科学”意义上的“必然”。

按照《原道训》，“天解”是：“穷无穷，极无极，照物而不眩，响应而不竭。”“天解”是“天然”地“解放”，“人”采取“放任自由”的态度，也就是“静观—客观”的态度，不是“功利”地“看—观察”“万

物”与“人一我”的“关系”，“使—令”“万物”为“我”所“用”，“万物皆备于我”（孟子），“万物”都是为“我”而“备用”，是“我”的“待用品”；相反地，在《原道训》的作者看来，“人”必须“退出”这种“功利”的关系，“让—令”“万物”“自在”，“万物”各自得到自己的“本性”，这样，“人”才有可能“看到—感到”“万物”的“真实面貌”，而不是在“功利关系”中的“事物”的“某个方面”的“属性”。“在”“关系”中的“属性”，可能是无穷无尽的，而采取“天然放任”的“静观”态度，则“万物”“无穷”的“属性”“全”都在“人”的“眼皮子底下”，“一览无余”，所以有可能—有能力“穷无穷，极无极”；而“事物”在“时空”中“千变万化”的“属性”，也不会使“人”“眼花缭乱”（眩），“人”“看到”的是“事物”的“整体”，“各个”“事物”之“整体”，是它们“各自”的“本性—本质”。我们看到，从这个思路，人们似乎可以“期待”走上一条“概念”作为“事物”“本质”的“科学性”“思维”的道路，然而《原道训》并没有走上这条可以通向“科学”“思维”的道路，而是“退回”到“天象—天道”的“形而上一天学”的“传统”，“人生而静”，“人”“止于”“静”。

当然，“人”实际上不止于“静”，但“人”何以会“动”？因有“感”而“动”，“动”是“受到刺激”后的“反应—对应”，“感而后动”，所以也不应该“先”“事物”而“动”，“后发制事”，才能“响应而不竭”。

“原道训”这种“消极”“静观”的态度，排斥一切“积极”的“欲求”，包括对于“知识”的“欲求”。传统“道家”没有希腊亚里士多德说的“好奇心”，认为“人”的一切“行动—活动”以及由此“积累”的“经验”都是“应变—对应”，不是“理智”的“好奇”。于是，神农“尝百草”是“对应—对付”“病”的“袭击”，“稼穡”之技乃是“对应—对付”“饥饿”“感”的“攻击”，所以《老子》才觉得，如果没有这个“身”，则可“泯灭”一切之“患”，“进入”“寂—极静”“境界”，就可以“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”，甚至入水不会浸湿，入火不会被烧，因为已经没有“身”，野兽“咬”不到你，敌兵刺不到你，水淹不到你，火也烧不到你，说来颇有“道理”，但是“大前提”是错的，这个“推

论”只能是“想象”的，不是“科学”的；而只有“经验”的“科学”或“科学”的“经验”才有可能将这种“想象”“转化”为“事实”。“科学技术”经过多年“发展—积累”之后，“人”已经“不困难”地做到了这些“想象性”的“梦”，犹如“人”“飞行”的“梦想”，已经成为现在的“日常生活”，不是“飞入寻常百姓家”，而是“飞出寻常百姓家”了。

然则，人们仍然“赞赏”唐代的“飞天”壁画，同样也“赞赏”《原道训》（《淮南》）的“奇思妙想”，只是“惋惜”着这条“朴素原始”的“科学”“道”没有被“走”出来，就“道家”来说，反而“走”上了“相反”的“路”，形成一种“迷信”，在《原道训》的作者中，也许就有这些“迷信”，或许，我们也可以看作不但是“历史的反讽”，而且还是“理论的反讽”。

当“科学”“止步”的时候，也就是“迷信”开始的时候，以“想象性”的“推测”来对待“原因—结果”的“必然性”范畴，也是通向“迷信”的一条“捷径”；而“因果”范畴的确立，原本是为了“科学”的探索“鸣锣开道”的，即“科学”在“探讨”“原因—结果”的道路上“前进”是有“合法性”的，“科学”“有权”“进行”这项工作；但是“迷信”则将“因果性”范畴作了“天解”，即作一种“想象中”“自由”的“解释”，这种“解释”带有很大的“随意性”，因而也带有很大的“功利性”。混淆“自由”和“必然”两个不同的“概念—范畴”是“道家”思想的一个传统，《原道训》亦复如是。

当然，《原道训》并没有把“道德”的度作为“自然”“变迁”的“原因”，但却是把“阴阳—刚柔”作为事物变化的主要“原因”，从“道家”的立场“改造”了《易经》的思想，认为“吉凶—善恶—休咎”也都由“阴阳—刚柔”来“决定”，而且这种“决定”，还有一个“量”和“力”的“积累”关系。

《原道训》对于“道家”“以柔克刚”的传统思想似乎增加了一个“积”的观念，“积于柔则刚，积于弱则强”。体会《原道训》作者的意思，实际并非“积弱成强”，而是“积弱胜强”。“积弱成强”是一个普通的经验，而“积弱胜强”却是一条哲学的“原则”，是“道家”的一个

“教导”，“守住”“弱”；《原道训》增加一条：可以“积”“弱”，“积累”起来的“弱”，仍然是“弱”，要“阻止”它们成为“强”，以“以弱胜强，以柔克刚”，“一个”“弱—柔”就可以“克—胜”“强”，何况“众多”的“弱—柔”“加起来—积累起来”，“克—制”的问题，则不仅可以“推测”，而且是可以“准确”“推论—推算”的了。所以《原道训》说：“观其所极，以知祸福之乡。”《易经》“算卦”被“简化”为“弱—柔”“量”的“积累”，具有更大的“可操作性”，但仍然不是“科学性”“因果关系”的把握。

从语词意义上来说，“积弱”似乎的确可以“成”“强”，但是“积”“阴”是否就会“成”“阳”，似乎就成了问题。“量变”“引起”“质变”这个“现实”的“规律”，在某些语词“意义”上似乎也允许“终止”这一“转化”，“ $1+1=2$ ”，可以被理解为“ $1+1=$ 两个1”，而并不“成为”“2”，“弱”“积”无穷个“弱”，不是“强”，而就是“无穷个”“弱”，于是“弱”在这个意义上“积”起来，可以“预测”，必定会“胜过”“强”。于是旧式“门扁”“积善之家”和“积弱之家”甚至“积阴之家”就可以互换，“阴”可以做“阴德—阴功”讲。

所有这一切都是“哲学”的“玄思”，而不是“科学”的“真知”。而“科学”的“真知”也就是意味着要“知道”“事物”的“真实”的“因果关系”（亚里士多德）。“哲学”论证“因果”作为“经验知识”范畴的“必然性”并不意味着“承认”这个论证就有可能一劳永逸地“把握”了“万物”的“因果关系”。“把握”这层具体的关系归属于“科学—经验科学”的“无穷”的“工作”。在这个“工作”中，人们“遭遇不到”“无穷—无限”这个“东西”，因此“穷无穷，极无极”在现实中—在“时间”中，只是一个“过程”，而不是一个“实体”。既然叫做“过程”，就是“动”出来的，而不是“静—玄思”出来的。“科学”是一个“活动”，是一项“工作”。

由此也意味着，“科学”地“对待—应接”“因果”是一项具体的活动，而不是抽象的“概念”，或者是“具象”的“想象”。将“因果”范畴“扩大化”，等于“取消”了“因果”。将“因果”由“概念”的“必然关系”“扩大”为“概率”的“必然关系”，在古代只能是一个“想象”

的产物。而“因果律”为“迷信”服务，而不是为“科学”服务。这一点，在“哲学”上，曾经为英国的休谟看出来，他曾经非常果断地划分出“逻辑”和“数学”的“必然性”和“经验知识”的“习惯性”。只是他为“抵制”对“因果律”“迷信”式的理解，而拒绝承认一切“经验知识”的“必然性”，则就像把“孩子”和“脏水”一起“倒掉”了。

“普遍”的“因果必然”只能是“形式”的。而“天下”“万物”的“原因”和“结果”是要“具体地、个别地”做“科学研究”的。缺少“特殊性个别性”的“环节”，只“停留”在“抽象”的“普遍原则”，以此作为“先天”的“道”来“范式”“天下”“万物”，总是“降低一消弭”“人”的“个体性”的“力量”，亦即“人”的“自由”的“力量”。在研究中国哲学传统时，这点应引起充分注意的。

（未完待续）

普遍之爱与人类的解放

——论耶稣与孔子的共同事业

黄裕生 (HUANG Yusheng)*

摘要：人是自由的，但是人却总是陷于不自由之中。这种不自由的状态，除了政治关系方面的被控制、被统治外，更基本的还在于人与人之间陷入的各种泯灭了个体之绝对性与独立性的功能性关系，以及人与物之间陷入的各种纯功能性的关系。由于陷于统治与被统治的关系，人失去了各种平等的自由权；由于陷于各种纯功能—功利性关系，人失去了突破现有关系的超越性力量，失去了超越当下物的未来眼光。因此，人不仅要求从政治压迫中解放出来，更需要不断从各种功能性关系中进行自我解放，以便重获自由，重归自身。人因自由而能不断进行自我解放，也因为解放而能不断重获自由。通过对耶稣与孔子所倡导的普遍之爱的分析将让我们发现，正因为自由才使我们能够真爱他人。作为一种行动，真爱（不管是普遍之爱，还是两性之爱）就是一种解放自己而解放他人的行为：把自己从由有限的尘世物构成的优势等级体系里解放出来。如果说在由尘世物决定的优势等级体系里，每个人都发挥着某种功能而充当着某种功能性角色，那么，当他从这种等级体系里摆脱出来时，也就意味着他退出了各种功能性角色，不再作为角色—工具存在，而是作为目的性的自身存在，也即

* 黄裕生，清华大学哲学系教授 (HUANG Yusheng, Professor, Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing)。

作为他的本相存在。当孔子与耶稣在人类历史上最早地把普遍之爱确立为人间绝对而普遍的关系法则时，他们实际上也就在引发人类的一次解放运动：从过度的血缘亲情、等级关系、种族区隔，以及各种过度的功能性依附关系中解放出来。对于人类来说，正如需要通过政治解放与经济解放来摆脱奴役一样，也需要通过普遍之爱来实现对由尘世物决定的优势等级体系的摆脱，以使人人都回到他的天位，也即回到他的自由—自在的自身。

关键词：（普遍之）爱；他者；自己；自由；解放；孔子；耶稣

Universal Love and Human Liberation: The Common Cause of Jesus and Confucius

Abstract: Human beings are born free, but they are always in chains. The reason of unfree state not only lies in political control and governance, but more primarily in the functional relationships between human beings which eliminates the absoluteness and independence of individuals and in the pure functional relationships between human beings and things. Stuck in the relations between ruling and being ruled, man loses all kinds of equal liberty; trapped in various sorts of purely functional – utilitarian relationships, man loses transcendental power to go beyond present relationships and loses future insight to see beyond present things. Therefore, to regain freedom and to return to the himself/herself, man needs not only a liberation from political governance, but also a continuous self – liberation from functional relationships. It is freedom that leads to the self – liberation of human beings and it is liberation that leads human to their continuous regaining of freedom. The analysis of universal love advocated both by Jesus and Confucius shows that freedom enables us to love others truly. As a kind of act, true love (regardless of universal love or the love between the two se-

xes) is to liberate oneself as well as others: to liberate oneself from the hierarchical system of the limited earthly things. Since everyone plays a functional role in the system, when he gets rid of it, it also means that he quits all kinds of functional roles. He stops to exist as a role or a tool, but as the end itself and as the self. When Jesus and Confucius defined universal love as the absolute and universal principle of human relations for the first time, they actually triggered a liberation movement in human history: the liberation from excessive genetic relationships, hierarchical relationships, racial segregation and excessive functional dependency. Just as we human beings need political and economic liberation to escape from slavery, we also need universal love to extricate ourselves from the earthly – determined hierarchical system to go back to our natural states, i. e., to our freedom and self – subsistence.

Keywords: (Universal) love; others; oneself; freedom; liberation; Confucius; Jesus

在日常生活中，不管是对不同种类的事物，还是对同一种类的具体事物，人们首先都看到其差异，因为这些差异对应着我们生活中不同的功能需要。对于我们自身，人类首先看到的同样也是各自的差异，因为个体身上的差异直接影响着他们在群体合作中的角色担当，而群体（部落、种群、民族）之间的差异则直接影响着人们的身份认同。差异在日常生活中的功能性意义使其在人类的认知与实践一直成为显性现象。

所以，在人类文化史上，种群之间的差异，以及种群内部个体之间的差异，首先受到普遍的关注与强调。对个体差异的发现、关注与强调使个体间的差异（不管是先天的差异还是后天的差异）成了个体承担不同的功能角色的理由，进而成了分得不同身份、占据不同地位的根据。于是，在整个人类社会里，个体间因种种差异而承担不同功能、占据不同地位、分得不同身份，并因而享有不同待遇，这些是如此普遍与自然，以致这种因差异带来的等级关系、不平等对待甚至完全被视为是天然的，是自然正当

的。因此，人类不仅在事实上长期生活在各种等级差序之中，而且在观念上长期把自身仅仅理解为等级差序中的各种身份一角色，并因而以等级差序的态度与观念相互对待。事实与观念相互巩固着，并因而巩固了人类的等级差序社会。

这意味着，在相当长的历史时段里，人类个体之间竟没有一个“普遍的人”，当然也没有一种普遍的相互对待方式，或者说，没有一种普遍的相互对待的态度。每个人都是特殊的：特殊的能力、特殊的功能、特殊的地位、特殊的角色与特殊的待遇。群体之间同样也都是特殊的：特殊的种族特征、特殊的历史与地域、特殊的传统与文化，等等。如果说这里有什么“普遍性”的话，那就是：不管是人类个体，还是人类群体，都是以等级差序的身份相互理解与相互对待。简单说，这里存在的普遍性就是对普遍性本身的否定。在这种缺乏普遍性的等级差序中，相对于整个差序社会来说，人类个体的存在永远只具有工具性意义，而没有工具之外的目的性意义，因而没有普遍性的个体尊严。因此，如果人类像其他动物一样只是事实的存在者，那么我们永远就只生活在等级差序的关系之中，而这在根本上则意味着，人类个体永远只是作为发挥着不同功能而具有不同等级意义的工具性角色存在，而没有理当被承认与被尊重的普遍性尊严。

但是，人类的伟大就在于他不仅仅是事实的存在者，而且是自由的存在者，因而是能超越出自身之事实存在而看到自身之理念的存在者。理念不是别的东西，就是标准的东西、本质的东西，正如三角形之理念乃一纯粹三角形，也即一本质三角形或一标准三角形一样。因此，人看到自身之理念也即看到自己超越一切差序身份的本相。人因能看到自身之本相才能够从等级差序的关系身份中摆脱一解放出来，因而，人不仅能从本相身份去理解等级差序中的关系与生活，而且能以本相的身份相互对待。只不过由于人类的生活离不开功能性的合作，因此不仅永远不可能摆脱等级差序关系，而且常常陷溺于等级差序的种种特殊关系之中而不自觉。所以，人类需要不断进行自我解放，以澄清关系社会，提高伦理—道德秩序的普遍性。

在世界史上，最早把人类从单纯的等级差序社会中解放出来的三次伟大的解放运动，分别是由孔子、释迦牟尼与耶稣这三个伟大先知发动

的。不过，他们不是靠武力，不是靠霸道来完成这一事业。如果说释迦牟尼是靠慈悲来打破等级差序，那么，孔子与耶稣则是通过发现与确立普遍之爱来进行他们的解放事业。在这个意义，发现与确立普遍之爱，乃孔子与耶稣的共同事业。下面我们首先通过讨论普遍之爱来讨论这一共同事业。

一 何谓真爱？

我们如何面对他者？如何处理与他者的关系？

福音书与使徒教导首先要求以“爱”来面对他者。爱成了我们处理与他者关系的首要法则。

当法利赛派的律法师问耶稣“律法上的诫命哪一条是最大的”时，耶稣回答说：

“你要尽心尽性尽意爱耶和华你的上帝。”这是最大最重要的诫命。其次也相似，就是“爱人如爱己”。这两条诫命是全部律法和众先知的话的总纲。^①

在总结以前的律法与众先知的精神时，耶稣在另一个地方用了他自己的话说：

在一切事上，你们要人怎样待你们，你们也要怎样待人。其实，这就是律法与先知们的真义。^②

在这里，“你要人怎样待你，你就要怎样待人”，这一新诫令被看作律法与先知们共同传达的真正要义。如果把劝令式表达转换为禁令式表达，那么这个新诫令可以被表述为在其前 551 年出生的孔子所确立的仁爱法则：“己所不欲，勿施于人。”但是，这个被耶稣视为一切律法之要义的诫令与爱有什么关联呢？

显而易见，在耶稣看来，这个要义与爱有着内在的关联。否则，“你

① 《圣经·马太福音》(22: 38—40)。

② 《圣经·马太福音》(7: 12)。

要人怎样待你，你就要怎样待人”就不会成为律法与先知的要义，而“爱上帝且爱邻人”也不会成为律法与先知教导的总纲。那么，究竟有什么样的内在关联呢？这里，首先要问：什么是耶稣所教导的爱？耶稣所教导的那种爱是一种什么样的爱？

我们可以把上面关于爱上帝与爱邻人的两条诫命归结为一条“爱的诫命”。因为《圣经》也常把爱上帝与爱邻人合并为一，有时只提爱上帝，有时则只提爱邻人，比如《加拉太书》里有言：

全部律法都包在“爱人如爱己”这一句话之内了。^①

显然，只提爱上帝的地方并不是不考虑爱邻人，而只提爱邻人的地方也并不是把爱上帝忽略了。因为一个真正爱上帝的人，也一定爱邻人；同样，一个真正爱邻人的人，他一定首先在爱中，而“上帝就是爱，住在爱里面的，就是住在上帝里面”^②。所以，凡爱邻人的，一定首先爱上帝，即爱爱本身。

也许正因为如此，耶稣在提及第二个爱的诫命时，用了“其次也相似”这样的说法。与什么相似？当然就是与第一个诫命也即最大的诫命的重要性相似。^③实际上，这两个诫命只不过是不同的角度表达着同一个爱：爱绝对的他者即上帝而爱人人的那种爱；用更哲学性语言说，就是心怀绝对尺度、坚守绝对原则的那种爱。

也正因为如此，使徒保罗更进一步说：

所有诫命的最终目的都是爱，这爱来自纯洁的心灵、无亏的良心与无伪的信仰。^④

在这里，爱被提到无以复加的地位：上帝的所有诫命——不管是旧约里的诫命，还是新约里的诫命——都以爱为目的。简单说，上帝之要求于

① 《圣经·加拉太书》(5: 14)。

② 《圣经·约翰一书》(4: 16)。

③ 在这个地方，路德的德译本与新世界德译本都译为 gleich (相同，一样)，现代中文译本则译为“也一样重要”，与德译本接近；更明确表达了第二诫命与第一诫命的同等性。

④ 《圣经·提摩太前书》(1: 5)。另参见奥古斯丁《教义手册》(500—501)，《奥古斯丁著作选》第8卷德文译本，Josef Kösel und Friedrich Pustet, K. - G. München (32: 121)。

我们的，最根本的只有一个，那就是爱他者。分而言之，就是爱上帝，爱他人；合而言之，就是爱人如爱己，或者换言之，全心全意全智爱上帝。爱，成了我们处理与他者关系的最高最根本的法则。

那么，何为爱？如何理解耶稣所要求的这种爱？

首先要问：我们如何爱自己？我们如何对待自己，才算是爱自己？从“爱人如爱己”这个诫命来看，显而易见，只有那样一种爱才是真正爱自己，这就是：当我爱自己时，同时也能够把他人当作自己那样来爱。也就是说，当且仅当我能够把他人当作我自己那样来爱，我才真正爱自己。这并不是说，爱他人是爱自己的前提，而只是说，真正爱自己的方式一定是包含着对他人同样的爱；一个人能否给予他人以同样的爱，表明他是不是以真爱的方式爱自己。一个真正爱自己的人，一定是以能够给任何他人以同样的爱的方式爱自己。否则，他就不是真正爱自己。因为如果他无法“以能够给他人以同样的爱的方式”爱自己，那么，他就不可能爱人如爱己，因而他对自己的爱就不是“爱人如爱己”这一诫命所要求的那种爱。这在根本上意味着，“爱人如爱己”这个诫命所表达和要求的是一种普遍之爱，即能普遍化为所有人都能共享而无差别的爱。因此，“爱人如爱己”这一诫命一方面承认人人自爱，同时又要求这种自爱必须能够普遍化为对他人的爱。所以，真正的自爱必定是一种普遍之爱，一种能给他者以同样肯定的爱。

每个人都有自爱之心。有的人爱自己的身体与名声，有的人爱自己的财富与权势，有的人爱自己的养尊处优，甚至爱自己沉湎于声色犬马之乐的生活。所有这些自爱都不可能普遍化为他人能无差别共享的爱。所以，按我们从“爱人如爱己”这一诫命分析出来的标准，所有这些自爱都不是对自己真正的爱，而毋宁说都是一种自溺之爱。因此，我们无法从日常自爱中来理解真正的自爱，从而理解真正的爱。

那么，我们如何能够爱人如爱己呢？如何能够爱己而泛爱他人呢？如果能回答这个问题，也就向追问爱接近了一步。我们暂且还是回到《圣经》。

关于爱，《圣经》里有一段看似平常而费解的著名说法：“爱是恒久忍耐、和蔼仁慈；爱是不嫉妒，不自夸，不自大，不做无礼的事，不谋求私

利，不轻易动怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；爱就是凡事包容，凡事相信，凡事希望，凡事忍耐。”^①

这是从三个角度对爱做出的说明。如果说第一个角度侧重于（但不是局限于）从上帝之爱来说明爱，那么，第二、第三个角度则是从在尘世历史中的个人角度去说明爱。尘世中人的角度一分为二，一个是以肯定的形式表达，一个是以否定的形式表达。其实，只要符合其中任何一个角度所说明的爱，就是真爱。也就是说，不管是爱自己还是爱他人，只要符合这三个说明中的任何一个，这种爱就是真爱。也可以说，不管是对自己的爱，还是对他人的爱，都必须符合这三个说明之一的爱，才是真正的爱自己，真正的爱他人。

但是，我们如何理解这三个说明呢？我们暂且从第二个说明，也即以否定形式表达的说明着手。爱就是不自夸、不自大、不嫉妒、不谋私利、不随便动怒、不计较别人的恶事、不喜欢不义？那么，这也就意味着，如果一个人自夸、自大、嫉妒……他就不可能真正去爱。那么，一个人能自夸、自大、嫉妒什么呢？当然就是自夸（自大、嫉妒）某种优势，比如才能、财富、权势、声望、美色等由尘世物构成的某种优势。

自大、自夸、嫉妒等这类行动与情感在根本上就是把自己和他人置于一个由各自拥有的尘世物决定的优势等级体系中，从这种等级体系的关联角度去理解自己与他人的关系。自大者或因自己拥有优越于他人的权势（或其他）而自以为人上人，而嫉妒者或因自己的容貌不如他人就自卑于他人而怨恨他人。不管是自大者，还是嫉妒者，在本质上都是把自己和他人限定在由尘世物构成的等级关联中，只从这种等级关联去理解和看待自己与他人的存在。

这种把自己与他人限定在尘世等级关联中的人，他的身份是在比较中呈现出来的，他与他人的关系是一种比较级的关系，一种由拥有的尘世物决定的差序关系。在这个由尘世物规定的庞大的等级体系中，由于每个人拥有的各种尘世物（不管是才能、权势，还是财富、美貌、感官快乐等）各不相同，因此，一方面，每个人被分解为各种差序身份——才华横溢者

^① 《圣经·哥林多前书》（13：4—7）。

可能其貌不扬，权势炙手可热者可能才智平庸，红颜者可能薄命，富豪者可能堕落。也就是说，一个人在权势等级系列里，他充当着一个人上人，而在才智等级系列里，他则是一个人下人。另一方面，这种差序身份不仅是相对的，而且是变动的，将随着尘世物的变化而改变：才华横溢者可能江郎才尽，权势熏天者可能沦为阶下囚。所以，在尘世等级体系里，人们找不到真正的“自己—自身”，只有临时的身份——大家都是临时工。没有“自己”，没有“能作主的主人”，又如何爱人如爱己呢？

也许有人会说，在同一个等级的人们之间能够相互理解相互关爱。实际上，这是一种误解与幻想。首先，在由尘世物决定的等级体系里，每个人所处的等级序位不仅是变化的，而且是多重的，不可能与任何他人完全重叠，因而不可能与他人构成同一个等级。只有当人们从众多尘世物中抽出某一方面（如财富）作为衡量等级序位的标准，才可能对等级体系进行归类性分层，否则，等级体系里，只有个体之间的层级，而没有类之间的层级。通过设立分层（级）标准来理解、认识一个等级社会，这是经济学与社会学最惯常的做法。它们对等级体系的这种认识会反过来影响甚至塑造等级体系。但是，我们生活于其中的任何等级体系都不仅仅是它们所理解与描绘的那样简单。因为标准设立之时，就是差异被删除之际。不管是经济学，还是其他经验科学，当它在设立分层标准时，它实际上已经把等级体系中的许多差异遗漏或抹杀。因此，以为按某种标准划分出明确的阶层，就能使同一个阶层相互同情、相互关爱而团结起来，这实际上是一种科学主义的幻想。就我们这里要讨论的话题而言，即使我们退一步承认有所谓类的同一阶层，并且这同一个阶层的人们之间能够相互关爱，但是，处在这种类的等级中的人也不可能在整个等级社会奉行爱人如爱己。

其次，更为重要的是，只从尘世物规定的等级体系去理解自己与他人的存在和生活的人，其生活的唯一目的与方向就在于尽可能获取对他人的优势，并保持这种优势。既然我们的存在只是一种比较级里的存在，我们的生活只是等级体系里的生活，那么，除了追求最高级的存在与人上人的生活外，还有什么会是我们更重要的目的？任何一个等级体系都是一个匮乏体系。由尘世物决定的等级体系，既可以说是一个由所拥有的尘世物的量规定的，也可以更确切说是由尘世物的匮乏度规定的。在这个体系里，

获取对他人的优势，也就意味着摆脱相对（他人的）匮乏。为此，他必须千方百计去夺取并占有有限的尘世物，如财富与权力。正是这一点从根本上决定了他不可能爱人如爱己。因为如果他爱他人像爱自己那样，那么，这要么意味着他放弃了自己对他人的优越，要么意味着他愿与所有他人共享自己的优越，而结果都一样：他不再保有对他人的优越；但是，获取并保持对他人的优势却是自陷于等级关联体系中的人的唯一目的。

上面的讨论试图表明，自陷于等级体系中的人，也即只是从由尘世物决定的等级体系去理解自己与他人之存在的人，不可能爱人如爱己，因而不可能有真正的爱。自大自夸者、嫉妒者、喜欢不义者、易怒者，等等，都属于这种自陷之人。因此，当使徒说：“爱是不嫉妒，不自夸，不自大……”时，在根本上意味着，爱不是别的，爱就是从由尘世物决定的等级体系中摆脱出来。因为只有既把自己又把他人从这种尘世等级中解放出来，不再从所匮乏或所拥有的尘世物的量去理解、看待自己与他人的关系，人们才能够不因拥有尘世物方面（如才能或权势、财富，等等）的比较优势而傲慢自夸，也不因比较劣势而自卑嫉恨。总之，才能不自大，不自夸，不嫉妒，不轻易动怒，不喜欢不义。从这种否定意义来说，爱就是一种摆脱—解放：自我解放而解放他人。

这里更进一步的问题是：对于我们的存在而言，从尘世物规定的等级关联体系里摆脱—解放出来意味着什么呢？从特权阶级的压迫中解放出来，意味着获得政治上的自由与平等。但是，这种自由只是一种可由法律确认的外在自由，由此获得的平等还是形式性的机会平等（这当然已是人类的巨大进步），而不是起点平等，更不是实质的平等。因此，即便是在解除了阶级压迫的自由社会里，人们也仍陷在各种等级关联中。政治解放只是消除了特权阶级，摆脱了权利方面的等级关系，而无法摆脱尘世物规定的等级关联体系。如果说阶级关系是由后天的典章制度规定的，那么，尘世等级关联体系则是由先天与后天的一切有限物规定的。所以，如果说政治解放在根本上意味着摆脱某种典章制度而进入一种自由自主的存在，也即进入一种形式平等的生活，那么，爱则意味着把自己与他人从一切先天与后天的尘世物当中解放出来，让自己与他人退出一切由尘世物决定的关联，也就是退出一切功能性角色。退出一切关联，也就是进入无关联：每

个人都不再是作为因拥有某种尘世物而具有某种相应功能的关联角色（如因拥有某种专门技术而为技工，因拥有特别天赋而为艺术家，或因拥有巨大财富而为富豪，等等）存在，而是作为无关联、无功能的自身出现。

在尘世物规定的等级关联体系里，每个人都处在比较关联中而充当着各种相对的角色。一切角色都是相对的，因为不管一个角色是多么重要，或多么适合于某个人，它都是在比较中确立起来的，而非为任何一个人必然地配备的。我们每个人充当的任何角色都不是非我莫属、不可替代的。在这个意义上，我们不可能在角色中找到真正的自身。因为我们每个人的自身都是绝对的，不可替代的。这种绝对的自身不是角色，因而不在等级关联体系中，而在等级关联之外。在这个意义上说，从尘世物规定的等级关联体系中解放出来，也就是放下一切角色，回到自身。这个自身之为绝对的自身，就在于它的存在不受任何关联物的决定，而只由自己决定自己。因此，绝对的自身，也就是自由的存在。作为会爱的存在者，我们的自身不在尘世物规定的等级关联中，而在自由中。自由是我们这种存在者自己的位置。在尘世一日常生活中，不同的人充当着不同角色，因而有不同的位置，这犹如人们常说的“不同人有不同社会地位”。但是，所有人都有一个共同的位置，这就是自由。这里，共同只是这一点上的共同：即，在自由这个位置上，每个人都能够只从自己出发决定自己的意愿与行动。因此，虽然自由这种位置是共同的，但是，每个人的自由却是不可代理的。在这个意义上，我们说，自由是每个人自己的位置，一个天赋的位置。

因此，当我们说放下角色而回到自身时，实际上等于说，退出等级关联而回到自己的位置上，即回到自由。回到自身，就是回到自己天赋的位置上：自由。进一步说，在自己的位置上，就是自在，就是自由存在——这是我们汉语中“自由自在”这个日常语汇隐藏的最深刻的本源意义。

所以，对于我们的存在而言，从等级关联中解放出来，意味着我们回到了自己的位置上，即回到自由而找到自身。也就是说，从存在论角度看，这种解放让我们找到自身，让我们回到自由存在。但是，当我作为无关联的自身而自由存在时，并非意味着我与他人只有消极的关系，而没有任何积极的关涉。相反，在这种情况下，我与他人处在一种最积极的关涉

当中，这就是：让他人也回到自己的位置上找到自身而自由自在地存在。因为当我从等级关联体系中解放出来时，这不仅表明我不再从由尘世物规定的等级关联体系去理解、看待我自己的存在，而且同时意味着我也同样不再从这种等级体系去理解、对待他人的存在，而是把他人当作与我一样的无等级无关联的自身，也即可以只从自己决定自己的自身。我的自我解放在存在论上必定总是与所有他人的解放联系在一起。当我把自己从关联体系中解放出来而回到自身时，在根本上意味着我同时也把他人从其中解放出来而让他人回到自身。让他人回到自身，也就是让他人自在，让他人自由。从他者角度说，我回到自身就是让他人回到自身，我的自由自在就是让他人自由自在。

如果说爱就是不自夸，不自大，不嫉妒，不喜不义，因而爱也就是把自己与他人从等级关联中解放出来，那么，这也就意味着，爱就是回到自身一守于自由而让他人回到自身一守于自由。简单说，真正的爱就是守于自由而让他人自由。对他人的爱，就是让他人自由：让他人回到自己的位置上而作为他自身存在，或者说，让他人自由自在地存在。用一般的语词说，对他人的爱，就是把他人当作一个独立的、不可替代的个人来对待。所以，如果我们真爱一个人，那么，首先不是因其美貌优雅，也不是因其财富权势，同样也不是因其才华出众，总之，不是因其拥有某种比较优势，而仅仅因为他是一个人——一个自由的人。由于这种爱不是出于任何比较优势，所以，它才是一种无功利的纯粹之爱，一种天地间的大爱。

于是，从存在论角度，我们可以对“何为爱本身？”这个问题回答说：守于自身而让……自在一自由就是爱本身。上帝在自己的位置上而创造了万物，就是让（令）万物各得其位而自在。这一方面表明，上帝的存在就是爱本身，因为他这样存在：他在自己的位置上而让（令）……自在一自由——这是“上帝就是爱”^①这个经文在哲学层面的根本意义；另一方面表明，上帝爱万物，爱我们，因为他给了我们位置而让我们自由一自在。我们守在自己的位置上而自由自在，就是守在爱里，就是住在上帝里。^②

① 《圣经·约翰一书》（4：8）。

② 参见《圣经·约翰一书》（4：16）。

我们与万物一起住在上帝即爱里。但是，我们与万物不同，我们不仅在爱当中，而且也会爱。因为我们拥有上帝的形相。这使我们不仅是自在的，而且是自由的：不仅守在自己的位置上，而且同时能够让（lassen）他者自在—自由。当然，人的这种“让”不同于上帝的“让”。上帝的“让”是一种绝对自由与绝对命令，一种绝对创造——绝对从无中生有地创造他者，而人的“让”则首先是向他者敞开—开放自己，以便让他者也在其自身位置上来相遇。这里，敞开自己开放自己，就是承担起自己的自由。而这在根本上意味着，切断与他物的一切因果关联，只从自己那始终保持为什么也不是的无的精神意识出发去面对他者。正因为我们是守护在什么也不是的无当中与他者相遇，他者才保持为他自身出现，而不是作为某种什么即某种宾词物（如食物或因果物）来与我们相遇。所以，人的让首先是一种尊敬行为：尊重并敬仰他者在自己位置上作为自身存在，也即尊重并敬仰他者的自由—自在。在尊敬这种意识中，他者不是作为我（意识）的创造物出现，恰恰是作为我的意识不可照亮、不可穿透、不可把握的自在物（Ding an sich）存在，因而它既在我的意识里来与我相遇，又在我的意识之外的自己位置上存在，因而大于、高于我的意识。我们的自由也能创造，但是，我们的创造以我们的这种让为前提。而上帝的让（令）直接就是创造。

人因被赋予自由这个天位，因此，他不仅在爱中，而且也会爱。因为他的自由位置使他能够让他者自由—自在。但是，如果说上帝的爱是一种创造与赋位的话，那么，人的爱则不是创造，而只是创造的前提，也不是赋位，而只是认位与敬仰：确认并维护他者在自己位置上的自在—自由的存在，从而承认他者在我的意识边缘之外而“大于”我的意识，进而敬仰他者之不可归结为我的意识的神圣性与神秘性。

二 爱的两个意识维度

因此，人的爱——让他者自由—自在——包含着两个基本的意识向度：一个是承认并维护他者（他人或上帝）自在—自由的存在，也就是他者之独立自主、不可替代的存在；另一个是确信并尊敬他者这种自由—自

在的存在绝对不可被意识所把握、认识的神圣性。因此，人的真正之爱，必定包含着相信—信任—信仰（Glauben）。也可以说，人的真爱必定在相信—信任—信仰这个意识向度之中。怀疑中无爱，爱不在怀疑中。对上帝之爱如此，对他人之爱一样如此，甚至对自己的爱也是如此。

首先讨论对上帝之爱。爱上帝，也就是爱爱本身。根据上面的讨论，这个爱本身这样存在着：守在自己位置上而让（令）他者自由—自在。对于这个令万物存在的自由—自在存在者，我们所知甚少。对于他的意志、权能、智慧，我们无从把握，也无法证实。因为我们看不见上帝的存在，看不见他的权能、意志与智慧。虽然我们从其启示知道他存在，并且是全能全智全善的唯一创世者，但是，我们对此无法看见，因而无法证实。我们可以对上帝的存在乃至全能全智全善提出种种证明，但是，却不能证实。所谓证实，就是通过所见事实来把……指证为真实的、有效的。而证明则只是在概念范围内分析、论证命题在逻辑上的正确性。我们可以证明上帝存在以及上帝全能全智全善（这一命题）在概念范围内的正确性，但是，我们无法指出看得见的事实或知识，来使人承认上帝的存在及其全能全智全善是现实—有效的，因而是真实的。证实在本质上是要以看得见的事实来把……显明为具有现实有效性，而不只是概念内的正确性。对上帝的证明并不能显明上帝的现实性存在，从而确认上帝的可靠性与真实性，而只是对付怀疑上帝的一种消极性策略。这也就是说，在此岸世界，对于全能全智全善的创世者，我们并不能看见他而在概念上认识他、把握他。对于这个创世者，我们只能相信—信仰他。因此，如果说我爱上帝，也即爱爱本身——承认并尊敬上帝以在自己位置上而让（令）万物存在的方式自在，那么，这不是因为我看见了上帝的全智全善全能而拥有了对上帝的知识，而必定是我相信—信赖他全能全智全善全能。

不是在对上帝的知识中爱上帝，不是在看见中爱上帝，这意味着什么呢？意味着这种爱不是对概念物的爱，不是对作为看的对象的现象物—有限物的爱。在知识中和看中的事物都是概念规定出来或由直观显现出来的事物。因此，在知识与直观中的事物都不是自在之物，即都不是在自己位置上的自由—自在者，而是且仅仅是在我们的概念与视界里的存在者。因此，不是在知识与看见中爱上帝，也就意味着不是把上帝当作仅仅是我们

的意识视界里的存在者，而是当作在自己位置上的自在存在者来对待。相反，如果以为可以在知识里把握上帝，或者在此岸世界里看见上帝，那么，也就意味着，上帝仅仅是我们的意识世界里那个样子，因而他只在我们的意识里。然而，上帝在我们心（意识）中，却又绝对不仅仅在我们心中。他永远比我们的心（意识）要“大”要“多”，因为他是创造者。因此，如果以为要通过看见上帝或认识上帝才爱上帝，那么，这实际上首先已降格或亵渎了上帝，而不可能真正爱上帝。这从反面显明，对上帝的爱只能是一种在相信—信仰—信赖中的爱。

同样，对他人的爱也必定包含着对他人的信任—相信，是在信任—相信中爱他人。因为我们不可能在完全认识了一个人或看透了一个人之后才去爱他。不管我们与之关系如何亲密，如何患难与共，我们都不可能完全认识一个人的全部，看透一个人的意志世界，因为他的自由使他成为一个不可被规定、不可被替代的他者。如果说爱他人是与他者关系的首要法则，那么，我们对他人的首要的和主要的态度不是也不应是探索—窥探与猜测，而是相信—信赖。相信—信赖他者，也就是不把他者仅仅当作知识与感性直观中的东西，不企图用我们的意识去把握、穿透他们，而是承认并尊重他们有意识永远不可显现、不可把握的区域，它在意识中的显现同时表明了它不仅在意识之中，更在意识之外。这个意识之外的、不可显现的区域，就是他者自己的位置。承认并尊重他者在自己位置上，在一个绝对的异域里，这是爱的一个基本维度。

那么，对自己的爱呢？前面我们曾问：如何爱自己才是真正的爱自己？如果说爱就是让……在自己位置上自由—自在，那么，爱自己也就是让自己自由—自在。而这首先意味着确认我自己在我自己的意识中，但又不仅仅在我自己的意识中，而且还在我自己的意识之外——这就是我的位置，即自由。我不仅仅是意识中的那个“我”，意识只是我的显现，通过意识，我显现为一个可交流可了解的“我”，但又不仅仅是这个“我”。只是在逻辑中，我与意识中的“我”才被视为是同一的，但我并不仅仅生活于逻辑中，因为我并不仅仅生活于概念里。因此，我同样是不可以被我自己的意识所完全穿透、把握或看见。所以，真正的爱自己同样不可能也是不应当是建立在对自己的认识之上，而是建立在担当起自己的自由之上，

也即建立在对自己自由的确认—相信之上。对自己的真爱必定包含着担当起自己的自由，也即确认与维护自己的自由。而这在更深的层面上则意味着确认与维护自己存在的神圣性。因为确认自己的自由，也就等于确认我自己的存在“大于”、“多于”我自己的意识，是我自己的意识—意愿所不能左右的，相反，我的存在总是在意识的边缘而构成了意识—意愿的源头。因此，对于我自己的存在，“我（意识）”必须敬而存之：对于我的存在，“我”（意识）不能想怎么对待就怎么对待，想怎么处理（如自杀）就怎么处理，而必须确认与尊重它的神秘性（不可被意识穿透）与神圣性（“多于”、“大于”意识）。在这个意义上，真爱自己，必须确认并尊重自己为一个他者。

所以，不管是对上帝的爱，还是对他人之爱，抑或对自己的爱，都必定包含着相信—信任—信仰这个意识向度。没有相信—信赖—信仰，就不可能有真正的爱。真爱必定在相信—信赖这种意识向度之中。这就是为什么《圣经》在上面的引文中会说，爱就是凡事相信。凡事相信，就是相信上帝，相信人人。不管他人做过何事，不管他曾经多么奸诈善变，都只相信他：确认并尊重他仍是一个自由的人，而不因他曾做过种种坏事就把他定格在某个道德等级中。相信他人，在根本上就是相信他的自由这种位格存在。如果我们连他人的自由都不相信—信赖，那么，我们如何让他人在自己位置上自由—自在呢？从而，又如何爱他人呢？

实际上，就我们人类来说，爱的相信—信仰向度在根本上表明，真正的爱必定是向任何他者敞开的爱。因此，对他者的爱，并不是只爱某些他人（如亲朋或利益相关者），而是以“让他者自由—自在”的方式给一切他人以同样的爱。即便是自爱，它对自己的真爱也并不是排他性的自私自利的爱，相反，是能够给任何他者以同样对待的爱：守于自己的自由—自在而让他者自由—自在。在这里，自爱在肯定自己（让自己自由—自在）的同时，也给予他者以同样的肯定——也让他者自由—自在。只是这样的自爱，才能爱人如爱己，因而，才是没有危险的。也只是这种意义上的自爱，在践行“爱人如爱己”这个诫命时，才能同时践行着“全心全意全智爱上帝”。因为“我守于自己的自由—自在而让他者自由—自在”意味着标明我的整个存在的“心、意、智”并不执着、封闭于任何尘世事物（既

无“我”执，也无法执），而是完全向绝对他者上帝敞开着。这种向……完全敞开就是一种全身心的迎候、渴望与信赖。这也是《圣经》为什么有时候在提“爱人如爱己”时没提爱上帝，而在提爱上帝时没提爱人如爱己的原因。如果我们是在真爱意义上谈爱上帝，那么，爱上帝的人一定爱人如爱己，而爱人如爱己的人，也一定爱上帝。这表明，真爱总包含着神圣性维度，总是向不可归结为意识现象的绝对他者敞开着。因此，真爱不只是涉及与看得见的尘世他者的关系，而且更涉及与看不见的神圣他者的关系。

单从哲学的角度说，上面的讨论表明，不管是自爱，还是爱人，只要是真爱，那么，这爱就必是守于自由而让……自在一自由，因而，是一种可普遍化为爱他人的普世之爱。就真爱是守于自由而让……自在一自由而言，真爱也就是让（使）……承担起自由而独立自主，就是让……自立。在这个意义上，爱这个普世原则，也就是让……自由一自立的原则。就爱是每个人对他者所应持的首要原则而言，这也就意味着，我们每个人首先要尊重与维护他人的自由存在，也即尊重与维护他人的自主自立。施予他人的一切对待——照料、关心、扶持、帮助，都必须以尊重和维护他人的自主自立为准绳，或者说，都必须以他人的自主、自立为目的，否则，就有违爱的原则，就不是真正的爱他人。

就每个人都是赋有自由意志的独立个体而言，守于自身而自由一自立地存在并让他者自由一自立是每个人的神圣使命。简单说，维护和坚守自己的自由一自立并尊重和维护他人的自由一自立是每个人作为人而必须担当起来的一个不可推卸、不可替代的责任。在这个意义上，爱（爱自己爱他者）是每个人必须承担起来的一个绝对命令。“应当爱人如爱己”，不是因为这样做会给自己带来好处与好的人缘——尽管这样做的确会给自己带来最大的好处，为自己营建最和谐的关系社会——而仅仅因为自己和他人天生是自由的存在。拒绝“爱人如爱己”的人，意味着他拒绝尊重与维护他人的自由一自立，而其必然结果就是违背与否定自己的自由一自立，也就是违背与否定他在上天赋定的位置上的本性。因此，如果人要守住自己的天赋本性，他就必须去爱。爱出于我们的天性（自由一自在一自主一自立的存在），又看护我们的天性。在这个意义上，爱是我们的天职，是

我们的天命。所以，爱是人与人之间首要的关系法则。

三 爱与亲情的限度

根据前面的分析，除了爱人如爱己的爱以外，没有别的真正之爱。这里有必要通过讨论爱与亲情的区别和关联来进一步澄清这种普遍之爱。

在日常生活中，人们相互之间总是发挥着各种功能，使得日常生活得以维持下去。因此，人们在日常生活中总是处在各种功能关系当中，首先就处在亲亲相哺这种功能关系之中：父母生养、抚育儿女，儿女则反哺父母。这种以血缘为线索的亲亲相哺，是人类最早的一种功能关系，也曾经是最基本的一种功能关系。在这种相哺中产生和形成的特殊情感就是平常所谓的亲情。同时，（从子的角度看）人们也首先是在这种相哺中体会到自己作为一个个体被关怀、被维护、被尊重，因为相哺是每个人作为个体遇到的第一个生存境遇，因此，人们在相哺中既是作为父子，又是作为赋有自由本性的个体出现的。相哺虽然是一种功能性关系，但是，它与所有功能性关系一样，都是以不可替代的个体间的分立为前提，因而都隐含着个体间的非功能性关系。人的所有功能性关系都要以非功能性关系为基础，因为在任何功能性关系中，解除了功能性关系，仍一定会剩下独立的个体间的关系，这就是个体间的自由关系。我们称之为自由体间的关系。就这里的例子而言，在父子关系中，如果一方放下父的功能角色——抚育者，另一方卸下子的功能角色——反哺者，那么，不会什么也没了，而是一定仍剩下两个独立的自由个体。

父子关系是自由个体首先进入的一种功能性关系，但是，父子间的功能性关系之为人的一种长幼关系，而不是动物间的纯功能性关系，就在于父子间的相哺关系首先是出于爱，是出于践行爱这个天职。换言之，我们首先是在父子的相哺关系中实践爱这个绝对命令——让……自由—自在—自立。“让”并不是消极的放任不管，这里的“让”恰恰就是“使”。让……自由—自立—自主，就是使……自由—自立—自主，就是通过维护或扶持而使……自由—自立—自主。人类的长幼相哺首先正是出于这种爱：父母抚育孩子，首先就在于使其自立—自主——担当起自由这个神圣

使命；而孩子反哺父母，则首先也在于使其自由一自在——保持尊严与神圣性生活着。也就是说，正是爱这一天职使长幼相哺在漫长的非福利社会中成为对人类的一种强烈的伦理要求。人们之所以要执行、完成长幼相哺这种功能关系，不是因为别的，而仅仅因为爱。

所以，当爱（仁）的第一个场所——父子之间的爱不再需要通过长幼相哺来完成时，长幼相哺也就不再成为一种强烈的伦理要求。在福利社会中，由于父母晚年的尊严生活主要是靠积累的社会化福利来维持，所以，子女直接赡养、反哺父母这一功能不再是必要的，因而，它也就不再是对父母之爱的一个强烈要求。但是，即便在分工细化的福利社会里，养育子女也不可能完全社会化，对于子女成长为独立一自主一自立的健康人格来说，父母的抚育仍是难以替代的，所以，父母的抚育功能仍然是爱的一个要求。虽然这使得父子之间相互的功能关系看起来变得不对称，但是这恰好表明，爱的法则不是功能交易的法则。

虽然长幼相哺这种功能关系在根本上是基于爱并实现爱，但是，在这种功能关系中并不仅仅实现爱，也并非只有爱，它还会产生亲情。由于亲情总是在爱的第一场所中生发起来的，所以，亲情与爱似乎总是密切相关的，以至于亲情常常就被当作爱，而爱也常被当作亲情，甚至是出于亲情，从而使爱成为有差等或等差的爱。然而，正如爱是长幼相哺这种功能关系的根基一样，爱是亲情的根基，但爱并非就是亲情，更非出于亲情；而亲情包含着爱，但并不一定就是爱，倒很可能违背了爱，是为“偏一爱”。

那么，何为亲情？人们可以在日常生活中处处体会到亲情：父母为即将远行的子女准备齐全的物品（所谓“临行密密缝，意恐迟迟归”），子女不时探望、照料年迈孤独的父母（所谓“一步三回头，梦里依稀图恩报”）。不过，再没有比面对亲人之死更能体会到亲情之深切与珍贵的了。对于陌生人之死，人们往往无动于衷，或者只是瞬间涌起同情不幸者的一点感慨；对熟人、同事、一般朋友之死，人们则总会有所触动：明理人甚至会从死者的完结中了悟到自己与世界的真相而唏嘘不已，而一般常人在庆幸死的是别人而不是自己的同时，也会泛起些许同情、惋惜与哀伤——毕竟在自己的生活工作中再也碰不上这个逝去的人了；而对于亲人至友之

死，人们则反应激烈，会有透彻心肺的悲痛哀伤，会有天崩地裂的茫然无助，还会有天昏地暗的恐惧与孤独。正是在面对亲人之死的这种反应中，凸现出了亲情之实质。

亲人之死之所以会让人们感到自己的生活世界好像突然瓦解了或塌陷了，就在于亲人之死对于人们来说，意味着人们与他共在的世界消逝了。每个人都展开出一个生活世界，这个世界既是他个人的，又是与他人共在的。因为每个人总是自由地与他人共在着。但是，与亲人的共在不同于与其他人的共在。与其他人的共在通常只是在社会分工体系里的共在，而与亲人的共在则主要是在相哺活动以及在此基础上的相互扶持这类基本的功能性关系中建立起来的。长幼相哺以及子女间在此基础上的相互扶持是使每个人得以维持、展开其个体生存的最基本的功能性关系，它实质上就是一种生存上相互需要、相互依赖的关系。在（出于爱而）践行这类关系的过程中，人们在意识里对自己与亲人在生存上的需要与被需要的确认、担当、怀念、感恩、期待就是亲情。更具体说，亲情在实质上就是人们在意识里对自己在亲人的生存中被需要的功能性作用的确认、承担、期待，以及对亲人在自己生存中发挥的功能性作用的期待、感恩、怀念。我们在确认、担当与期待中履行着小辈所需要的功能作用，由此感受到自己的被需要以及与自己小辈特有的亲密共在，这是我们对晚辈的亲情；我们在期待、感恩、怀念中获得或追忆长辈对我们在生存上的需要的满足，由此感受到自己现在或曾经对长辈的依赖以及对所依赖的长辈的感恩和回馈的渴望，则是我们对长辈的亲情。我们每个人都首先在与亲人的关系中展开自己的日常世界。我在期待与怀念、确认与承当中展开的与亲人的共在是我日常世界中最坚实、最可靠、最持久的共在。亲人的死，则意味着这种坚实共在的解体。所以，亲人的死会让人们感到世界的坍塌，会造成天崩地裂般的冲击。那种坚实共在的解体实际上是最强烈最切近的方式向活着的亲人提示：每个人在根本上都是一个孤独的个体：他在根本上都要独自面对死亡、面对有一无之间的自由，从而面对超越亲人共在的责任与权利。

就亲情是在维护个体生存方面的相互需要这个基础上建立起来的而言，亲情就是对这种相互需要的确认、担当、期待与怀念。从这里，有两

点值得进一步指出：首先是，亲情与血缘并无必然的关系，而只与个体之间相互担当生存上的需要与被需要相关。血缘之所以显得与亲情好像有很密切的关系，只不过是人们通常首先是根据血缘关系来确定和履行个体间在生存上的相互需要。即使没有血缘关系，只要进入生存上的需要与被需要的共在关系，就会有亲情。亲情之“亲”不在于血缘，而在于生存上的深度共在。那种以为亲情之亲就是血缘之亲的观念，是对亲情的根本误解。其次，亲情是有远近亲疏之别的，亲情的浓淡厚薄取决于人们之间在生存上的需要与被需要的程度以及对这种相互需要的承担程度。所以，亲情之爱是有深浅等级的，也就是说是有差等的，它将随着生存上直接的相互需要的弱化而弱化，因而将随着地域、种族的疏远而淡化直至完全消失。因此，亲情是一种人人都有的情感，但却不是一种可以普遍化为亲爱他人的普世情怀。它实际上永远只是限于小群体之内的一种私人情感，通常就以家庭、家族为界限。

显而易见，亲情一方面以爱为基础，因为如果没有爱，如果不是为了让（使）……自由—自立—自主—自在，那么，人们也就不会确认、担当和期待他人 在生存上对自己的需要，从而也就不会有亲情的产生；另一方面，亲情要“多于”、“厚于”爱。多在何处，厚在哪里？对于自己所确认的亲人，如果说爱要求人们承担起来的被需要，仅限于使（让）亲人（首先是父或子）能够自立—自主—自在所需要的程度，那么，亲情所期待、确认、担当的被需要则超过了使……能够自立—自主—自在所需要的程度。人类在生存中有各种需要，其中最基本的需要就是成为或维持为自立—自主—自在的存在需要。承担起他人的这种需要就是对他人的爱。但是，人们并不仅仅只有这样的需要，也不会仅仅满足于这样的需要。如果把这样的需要称为“基本的需要”，那么，超出这种需要的其他需要则可以被称为“优越的需要”。因为超出基本需要，也就意味着追求自立—自主—自在的存在之外的东西，而追求这种之外的东西在根本上意味着追求优越于作为自立—自主—自由的他人：比他人更容易或更轻松就能自立—自主—自在的存在，或者比别人更富有或更荣耀地存在。亲情比爱更多就多在于它对所确认的亲人不仅承担起“基本的需要”，而且承担起了“优越的需要”。换言之，对于亲人，我不仅可以期待他承担起我的基本需

要，而且可以期待他承担起我的优越需要。

亲情虽然以爱为基础而包含着爱，但是，亲情也可能甚至常常就遗忘爱而违背爱。这通常体现为两种亲爱之情：溺爱与宠爱。在存在论层面上说，所谓溺爱，就是对他人进行这样一种操劳—忧心（besorgen）：为了使他人生存得（比自己或比他人）更优越，不仅满足其“基本的需要”，而且尽可能满足其“优越的需要”，直至越俎代庖地操劳起本应由他自己操劳的事务，以疼爱的名义卸下了他作为一个个体存在本应担当的责任。其结果不是使（让）其成为（或维持为）自立—自主—自在的独立存在，而恰恰是使其丧失了这种独立。而所谓宠爱，则是给予他人这样一种过分的对待：为了满足其优越的需要，甚至以损害其他人的“基本需要”为代价，也即以损害、挤压其他人的自立—自主—自在的存在为代价。显然，在亲情中最易出现也最常出现的这两种亲爱之情都在不知不觉中偏离了真正的爱，最后都违背了爱本身。

违背了爱本身，也就是违背了人之间的首要法则，这就是爱的自由法则——守于自由而让他人自由。对爱的法则的违背，将不可避免地带来对社会的公共法则与普遍正义的破坏和瓦解，最终使人类要么陷于无止境的血腥争斗，要么坠入腐败横行、公义退席、强权暴虐的黑暗之中。因此，亲情不能没有尺度、没有限制，否则，亲亲之情就可能走向爱的反面。如果说亲亲之情是一种私情——因为它只能局限于少数群体之内而不可能普遍化，那么，违背了爱本身的那种亲情则是一种滥情，因为它实际上是一种忘记了人本身之目的的一种盲目之情。

那么，什么是亲情的尺度呢？这个尺度即亲情的限制性原则，就是爱本身。亲情多于爱，但是，不能多到违背、损害或突破爱的法则。亲情是有差等的，但这种差等不能没有制约地无限扩大下去，以至于无视亲亲之外的他人的自由存在以及因这种自由存在而拥有的各种权利。作为亲情的限制性尺度，爱的法则就是自由法则：守于自由而让他人自由。它在根本上就是承认并尊重自己和每个他人的自由存在。而从每个人的自由存在，我们可以合理地引申出这样一个绝对而普遍的原则：由于你的任何一个行动，也是每个他人都能够自由地去做的，所以，你应当这样去行动，即当你的行动普遍化为所有人的行动时，不会导致否定你的行动。换言之，你

应当这样行动，当你的行动普遍化之后不会陷入自相矛盾；否则，你的行动就是违背与损害自己（和他人）的自由。

这个自由法则用耶稣的劝令式话说，就是“你要别人怎样待你，你就要怎样待人”，而用孔子的禁令式话说，就是“己所不欲，勿施于人”。也就是说，耶稣的这个劝令与孔子的这个禁令实际上表达的都是一条自由法则，也就是普遍之爱的法则。这意味着，不管是孔子的禁令还是耶稣的劝令，在根本上都是要求“爱人如爱己”：守于自由而让（承认并尊重）他人自由。这也是为什么耶稣既说爱是一切律法与先知书的总纲，又说“你要别人怎样待你，你就要怎样待人”是一切律法与先知书的真义。

因此，更具体地说，亲情的尺度或限制性法则就是耶稣的那个劝令或孔子的那个禁令。一切亲情都不能违背这样的禁令—劝令，否则就是一种无法无天、没有节制的滥情。只有在这个禁令—劝令的前提下，亲情才符合爱的法则而包含真正的爱，因此才真正是有意义的——对被爱者才真正是有益的。

四 耶稣与孔子的解放运动：超越种族与血缘亲情

由于亲情在根本上基于爱，因此，亲情通常就被当作爱本身，甚至种种违背爱的法则的亲情也仍被当作爱，以致人们常常沉溺于种种违背、损害真正之爱的亲情之中而不自觉，使得各种不健康、不光明的亲情以爱的名义泛滥人间。所以，耶稣基督对他的门徒说：

我来是要引起不和：叫儿子与父亲不和，女儿与母亲不和，媳妇与婆婆不和。人的仇敌就是自己家里的人。谁对父母的感情比对我的感情更深，谁就不配做我门徒；谁对儿女的感情比对我的感情更深，谁就不配做我门徒。^①

耶稣作为上帝显现于人间的一个身份（子），他就是爱本身，就是每个人必须独自面对的爱的法则——不可灵活权变、没有丝毫折扣的绝对原

^① 《圣经·马太福音》（10：35—37）。

则。这个爱本身临到世间当然是为了在人间播撒爱、唤起爱，却又怎么说是要引起“不和”呢？这里，耶稣基督要引起的不和，并不是要亲人之间进行你死我活的争斗，而是要把人从盲目与过度的亲情中解放出来，让亲情回归到以爱为尺度和目的上，以便人类不再因为沉溺于盲目的亲情而忘却乃至丧失公义之心与普遍之爱。所以，耶稣要引起的不和与其说是亲人之间的不和，不如说是普遍之爱与盲目亲情之间的不和，是真爱与假爱之间的不和。耶稣并不是要人类摒弃亲情，而是要节制亲情，要维护真爱于亲情之中，也就是要以绝对原则—普遍正义贯穿于亲情中。作为爱本身，或者说作为绝对原则的化身，耶稣在人人之间，当然也在亲人之间。他（爱）是人人之间相互理解、团结的桥梁，也是人人之间不可逾越、不可掩盖的界限：不管人们之间相隔如何遥远，甚至互相敌视，只要回到耶稣基督即回到爱本身，回到普遍正义的怀抱，人们就能够消除隔阂，理解对方，接纳对方；同时，不管亲人之间多么亲密，也不可能“无间”，因为他们之间实际上永远横亘着绝对原则这一不可突破、不可泯灭的界限，因此，不管人们的关系多么密切，相互之间多么生死与共，也必须坚守爱的绝对原则与普遍正义。谁对亲人的感情深于对耶稣的感情，也就意味着，他为亲情牺牲了普遍之爱，让亲人凌驾于绝对原则—普遍正义之上；进一步说，则意味着他在自己的私情中无知地泯灭了人与人之间的绝对界限，而试图代理他人的自由，替代他人的人格尊严。

以亲情牺牲普遍之爱，让亲人凌驾于绝对正义之上，因私情泯灭人与人之间的界限而取代他人自由，在根本上说的是一回事，它也是人类的一切非正义事物的源头。而一切非正义事物正是人类必须加以克服、消灭的敌人。正是在这个意义上，耶稣说，人的仇敌就是自己的家人。“家”是人们遇到的第一个关系场所，“家人”则是人们建构的第一个人际关系。一切正义与非正义也开始于家与家人。正因为如此，家庭中的亲亲关系对于整个社会来说一直是至关重要的，甚至曾经具有基础性意义。我们无法想象，一个溺爱、宠爱等盲目亲情泛滥的家庭会是一个坚守绝对原则而富有爱心与正义的家庭；而一个在家里以亲情牺牲原则与正义的人，他又如何能够在社会共同体里坚守原则与正义？一个被过度的亲情所俘虏而模糊了绝对原则与普遍正义的人，他又何以能够在社会共同体里不徇私情而枉

公法？一个心灵世界弥漫着盲目亲情的人，他又如何能够在社会共同体里均公义于大众、泛真爱于人人？

相反，我们则可以相信，一个以普遍真爱节制亲亲之情、以绝对公义贯穿亲亲之间的家庭，一定是一个亲情澄明、爱心流荡、正义朗然的家庭；而一个以真爱正亲情的人，也最有可能在社会共同体里泛真爱于人人；一个持公义于亲亲之间的人，也一定最有可能在社会共同体里守原则于大众。由这样的家庭与这样的家人构成的社会共同体，也才最有可能成为一个公义流行的太平世界。孔子确立的儒家学派在《大学》里提出“齐家治国平天下”这样的实践秩序正是出于这个理路：通过在家庭这个每个人遭遇的第一个关系场所里实践与贯彻普遍之爱的法则，学会以这一绝对法则处理与一切他人的关系，避免或防止因无度的亲情而牺牲普遍之爱，并进而损害其他基于普遍爱的各种公义法则，从而维护人间的公义。

这里，儒家强调的不是一些后儒或学者所理解、解释的那样，好像是强调家庭与亲情在治平事业中的重要性。实际上，孔子与先儒强调的是致知、修身对治平事业的基础性意义，而家庭亲情并不是修身、致知的前提，相反，修身、致知而明起来的“明德”，也即绝对原则恰恰要成为齐正家庭亲亲之情的尺度。没有明德为根，没有至善为据，人们何以正亲亲之情而齐家？设若无以正亲亲之情，又何以立国之大法而节天下人人之利？大法不立，又何以均天下之公义而治平天下？所以，在治平事业中，与其说先儒强调的是家庭亲情本身，不如说恰恰是强调要以明德克齐亲亲之情，持至善贯彻亲亲之间。设若亲亲之情皆中于大节，合于公义，则天下事亦不难矣。反之，倘若亲亲无节，亲情失度，则亲情至厚而公义退席，亲亲无间而天下昏昏。

那么，这个被儒家当作克齐亲情的“明德”又是什么呢？这个明德就是孔子所发现的“仁”的原则。在孔子时代，礼规定着人间的一切关系，而这些礼的产生及其正当性来自三个方面：血缘亲情、等级关系与神话传说。礼既来自这三个领域，又塑造着这三个领域。在孔子之前，这些礼对于人们而言，一方面呈现为外在的约束；另一方面又因为多为特殊化规则而自相矛盾。因此，礼崩乐坏，虽然有各种原因，但是礼乐体系本身缺乏内在统一性与普遍性更是其分崩离析的根本原因。孔子的伟大就在于为一

切礼乐寻找到了一个普遍而统一的正当性基础，那就是“仁”，并以仁为尺度对礼乐体系进行重构。

那么，何谓孔子的“仁”？孔子本人对这个问题有各种回答，后人也有各种解释。但是，最根本的回答是“爱人”。^① 仁，就是爱所有的人：不管他的出身、等级，也不管他的种族、血缘，都应当爱他。如何爱所有人呢？我们可以用孔子在另一个地方回答何为仁时给出的答案来回答这个问题：“己所不欲，勿施于人。”^② 不要把不愿意发生在自己身上的事情，施加到任何人身上，就是仁，就是对他人的爱。这一仁爱原则被孔子视为每个人都应当终生奉行与遵守的法则。它在根本上表达了两条基本原则：

1. 把任何他人当作与自己一样的存在者，也即说，承认他人为与自己一样却又独立于自己的另一个自己。

2. 尊重并维护他人为另一个自己，因此，不忍心也不允许自己以自己不愿意被对待的方式对待他人，而只能以自己愿意被对待的方式对待他人。

这是孔子所说的仁的根本内涵。它在根本上表达了一个绝对的命令：把自己与任何他人当作一个人来对待！实际上，在这里，终于出现了一个要求被同等对待的人，一个普遍的人，一个普遍的自己，因而也就是一个普遍的个体之人。孔子对仁之发现与觉悟，实乃对普遍之人的发现与觉悟，而根本上即是对普遍的个体之人的发现与自觉。孔子这一发现与自觉不仅实现了华夏文化思想的根本突破，而且为始于三代而兴于周的“民本”政治理念奠定了远高于这一政治理念本身的第一哲学基础。从此，天下主义的王道理想才获得了穿越千年历史的不竭动力。

实际上，孔子确立的仁，在根本上也就是耶稣所倡导的普遍之爱。正如耶稣以普遍之爱克服种族、血缘与地域的局限一样，孔子也是以普遍的仁爱突破人类沉迷了千年之久的血缘亲情、等级关系、种族区隔与神话传说，为人间的正当关系确立了全新的基础。他一生所做的重要工作，也即删诗书，定礼乐，都是建立在他的仁爱原则之上：对礼进行的“损益”不

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·颜渊》。

是根据现实需要或任何其他理由，而只根据仁：否定一切不合仁爱的礼，肯定并增加一切基于仁爱的礼。因此，即便是孝、悌这类亲情伦理也要以普遍的仁爱为基础与尺度。在这个意义上，孔子与耶稣都是从事着一项解放事业：把人类从血缘亲情、等级关系、种族区隔、地域亲疏中解放出来，将人类带向普遍性的澄明关系。

不过，人们可能马上会说，上面那样理解孔子显然与《论语》里所说的“孝弟也者，其为仁之本与”^①相矛盾。因为这里似乎是主张，孝悌是仁的基础或根本。

但是，实际上，孝悌友信等伦理要求正如亲情一样，其发生之基础与正当性之基础实际上都在普遍之爱里，因而也即在仁爱里，而不是相反。父为什么要慈？子为什么要孝？唯有人类，才有这种“父子关系”，就因为父子关系是一种伦理关系，而不是自然的血缘关系。什么是伦理关系？伦理关系必定是一种相互性的自主关系，关系项之间存在着相互性的义务、责任与权利。否则，就不是伦理关系。然而，只有承认（或默认）关系项之间是相互独立自主的另一个自己，也即承认相互间是自由存在者，他们之间才能确立起相互性的义务、责任与权利，否则就不可能存在义务、责任与权利的关系。因为在关系项不是自由存在者的情况下，要求对方承担起某种义务或责任，是没有意义的，也是不正当的。这在根本上等于说，一切伦理关系都要以承认关系项之间是自由存在者为前提；不仅如此，一切伦理关系还是出于尊重与维护关系项为自由存在者而存在的。而承认并尊重、维护对方为一个自主—自立的自由存在者，正是普遍之爱本身的要求。

正是在这个意义上，我们说一切伦理关系都是基于并出于普遍之爱。父之所以当慈，子之所以当孝，首先不因为别的，而首先就是出于履行普遍之爱的要求：父母有义务把孩子抚育“成人”——什么叫成人？就是成为一个健全而能够自主—自立的人，也就是一个有所担当、有所坚守的独立者；而子女则有责任孝敬父母——何为孝？孔子强调“敬”。在自己成人而父母老去时，子女不仅要在生活中赡养他们，而且要在心理、情感、

^① 《论语·学而》。

态度上真切地尊敬他们，让他们在任何时候都感受到作为一个人的尊严，而不因年老无用而被视为多余的人（从优势等级体系里看，一个人失去劳动力则为多余的废人）。何谓一个人的尊严？一个人的尊严就是一个人的存在就是其目的本身，因此，他的存在不因他有用（能充当某种角色功能）而有意义，也不因他不再有用（不再充当任何角色功能）而失去价值。尊敬一个人，在根本上就是承认并尊重一个人作为目的性而存在。而这在根本上说是承认并尊重一个人为一个自由的存在者，因为只有作为自由的存在者，其存在才能成为其目的本身。而承认并尊重一个人为一个自由存在者，正是我们所说的普遍之爱。

所以，不管是父当慈，还是子当孝，首先都是基于普遍之爱的要求。也就是说，孝悌伦理在根本上乃是基于孔子所觉悟与确立的普遍仁原则。孔子实际上是以普遍的仁爱原则为周公所突出的孝悌伦理奠定正当性基础的。

那么如何理解“孝弟也者，其为仁之本与”呢？从表面上看，人们好像很有理由认为，孝悌先于仁爱而是仁爱之大根大本，因而孝悌是人之大伦，甚至进而成为了立国之大基。但是，这完全错会了孔子的真义。这里的关键在于，这里的“本”字不是根本、根基之意，而只是开始、开端、开头的意思。何以见得呢？

我们知道，孝悌规范处理的是家庭里的人际关系。所有伦理规范都是处理人际关系的规则。但是，在所有人际关系中，我们每个人首先进入的就是家庭人际关系。“家庭”是我们每个人遭遇的第一个人际关系场所。所以，我们每个人都是在这第一个人际关系场所里与他人发生关系，是在这里开始感受到被爱，也是在这里开始学习如何去爱他人。具体说，我们是在父母的养育中感受到被爱，同时是在对父母的孝敬中，在兄弟的友爱里，开始学习爱他人。因此，孔子这里真正要说的是，家庭是我们学习仁爱的第一个练习场所，家庭伦理也即孝悌，则是我们学习仁爱的第一个环节。

实际上，我们之所以应当孝悌，乃是出于普遍仁爱之要求；我们之所以能行孝与悌，乃是因为我们会爱。其实，诸如父慈、子孝、兄友、弟恭这类伦理规范表达的首先不是亲情的要求，而是普遍仁爱在具体的伦理关

系中的要求，至少首先是基于普遍仁爱的要求。

在这个意义上，我们可以说，诸如孝悌等伦理规范既以普遍之爱为基础，也以普遍之爱为尺度。

所以，耶稣要在亲亲之间引起的不和、争执，实际上是一场澄清亲亲之情的革命：以普遍之义贯穿亲亲之间，以普遍之爱涤荡亲亲之情，使亲亲之情循公义（而不是私情）流行，亲亲之间以真爱（而不是溺爱或宠爱）相亲，从而得以亲亲而亲人，亦如孟子所言“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。^①由此，耶稣所说的“爱人如爱己”这种大爱得以流行世间。大爱流行，则私（亲）情得以节制，公义得以伸张。人世间不仅有亲情，更有真爱，因而更有普遍的正义。人人之间的首要关系不再是亲亲之间的关系，而是会爱者之间的关系，也就是自由者之间的关系。

会爱者，就是自由者。因为所谓会爱者，就是能够真正爱自己，从而能够真正爱他人的人。而正如前面的讨论表明，真正爱自己的人，也就是守于自己的天位即自由的人。守于自由也就是维护、承担自己自立—自主—自在的存在。爱自己，既是把自己给予自己，也是对自己提出要求——承担起自己的自由。爱自己而守于自由的人，也才能不在比较关联中去对待他人，因而也才能让他人守于自己的自由而自立—自主—自在存在——这正是爱他人的真义。因此，正如爱自己一样，真正的爱他人既是把他人的天位归给他人，从而尊重、协助、维护他人的自由，同时也是希望、要求他人承担起自己的自由。

所以，会爱者间的关系，就是自由体间的关系。人人爱人如爱己，亲亲而亲人，也就是人人相互以自由身相对待。就此而言，澄清亲情而使大爱流行，在根本上意味着把人们从盲目而封闭的亲亲关系中解放出来，使之进入一种敞开的自由体之间的关系。

在这个意义上，孔子与耶稣澄清亲情的革命，更是一场社会革命，一场人类解放运动：它既召唤人们在心灵上从无度的亲亲之情中解放出来，从而摆脱亲亲之间过度的相互依赖，同时也将进而持续地促进和推动人们在法律与习俗层面上从各种人身依附关系中解放出来。因为一个人一旦在

^① 《孟子·梁惠王上》。

心灵世界确立起了大爱，那么他不仅要求维护自己的自主—自立的自由存在与目的性存在，而且要求尊重、维护他人同样的自由存在与目的性存在。所以，爱的法则也就是自由的法则、目的性存在的法则，因而也就是自尊—自立—自主的法则。爱他人，在根本上就是要协助、尊重、维护他人的自立—自主—自尊的自由存在与目的性存在。



康德研究
Kant Studies

康德“德行论导论”句读(二)

邓晓芒(DENG Xiaomang)*

摘要：本文继续对康德的《道德形而上学》的“德行论”[Tugendlehre]的导论的第二部分(7—12小节)进行“句读”。这个导论是概括整个德行论(伦理学)的总纲，抓住这个总纲，就不会在那些极其繁杂的规定中迷失方向。本文基于康德的整个实践哲学或伦理学理论对文本中的关键概念进行了解析，并侧重性地对与法权论相关的法权义务和与德行论相关的伦理义务进行对比分析。借助详尽的阐释和例证，本文有助于读者对康德德行论的理论框架进行理解把握。

关键词：德行论；法权论；德行义务；法权义务；《道德形而上学》

A Commentary on Kant's

“The Introduction to the Doctrine of Virtue”(II)

Abstract: This article continues to make a close reading of, or a commentary on, the second part (i. e., Subsection 7—12) of “The Introduction to The Doctrine of Virtue [Einleitung zur Tugendlehre]” of Kant's *The Met-*

* 邓晓芒，华中科技大学哲学系教授(DENG Xiaomang, Professor, Department of Philosophy, Huazhong University of Science and Technology, Wuhan)。

aphysics of Morals. This introduction outlines the whole doctrine of virtue (morals) . A comprehensive grasp of this section will prevent readers from getting lost in those extremely complicated provisions. This article elaborates the key concepts in these texts on the basis of Kant's entire practical philosophy or theory of morals; it also emphasizes a comparative analysis between the duty of right (which concerns doctrine of right) and the duty of virtue (which concerns doctrine of virtue) . With detailed elaboration and examples, this work helps readers better understand the theoretical framework of Kant's moral theory.

Keywords: the doctrine of virtue; the doctrine of right; the duty of virtue; the duty of right; *The Metaphysics of Morals*

七 伦理义务具有广义的责任,反之, 法权义务具有狭义的责任

这个命题是从上一个命题推出来的;因为如果法则只能命令行动的准则,而不能命令行动本身,那么这就预示着它将会在循规蹈矩(墨守成规)面前留下一个自由任意的活动空间(*latitudo*^①),也就是说,不能确定地指出通过行动应当在同时是义务的目的上如何起作用并且起多大的作用。

这个第七节的标题“伦理义务具有广义的责任,反之,法权义务具有狭义的责任”,它表达了一个命题 [Satz] 或者说原理,即伦理义务和法权义务不一样:前者具有广义的责任,它不仅有外部行动的责任,而且有内心的责任;后者具有狭义的责任,即它只为自己的行动负责,而不为自己的意图负责,只要求你守法就行了,而不管你是出于什么目的,是出于义务呢还是出于利害或恐惧。这就是道德和法律的区分,道德不仅要追究行动,而且要追究内心,法律只追究行动及其后果,不管内心。当然,广

① 拉丁文:广度;余地。

义的责任和狭义的责任不是对立关系，而是包含关系，广义的责任也包含狭义的责任作为自己的一种表现，而狭义的责任也可以从广义的责任上来理解。“这个命题是从上一个命题推出来的”，上一个命题是什么呢？就是第六节的标题：“伦理学不为行动立法（因为这是法学的事），而只为行动的准则立法。”当然，伦理学为行动的准则立法，这无形中也是在为行动立法了，一个有道德的人一般说来也不会犯法；但它毕竟不是直接为行动立法。所以，广义的责任在行动上是比较宽松的。“因为如果法则只能命令行动的准则，而不能命令行动本身，那么这就预示着它将会在循规蹈矩（墨守成规）面前留下一个自由任意的活动空间”，道德法则在行动上不是那么一丝不苟的，内心的法则固然也很严格，但那种严格是严格限制感性对意志的影响，至于它实现为行动究竟会怎么样，却并无硬性的规定。所以在外在行动方面，它倒是为自由任意留下了一定的活动空间，使刻板的循规蹈矩有所松动。“也就是说，不能确定地指出通过行动应当在同时是义务的目的上如何起作用并且起多大作用”，伦理道德的标准只是大致的标准，不像法律有确定的量化标准，比如刑法中罚款多少，刑期多少，减刑多少，理论上都是一定的。

——但是，一种广义的义务并不意味着允许在行动的准则上有例外，而只是意味着允许对一个义务准则用另一个义务准则来加以限制（例如通过对父母之爱来限制普遍的博爱），因此实际上是扩大了德行实践的范围。

广义的义务在行动上的这种宽松不能理解为伦理标准本身的宽松，“一种广义的义务并不意味着允许在行动的准则上有例外”，并不是说可以根据变化的外在条件或经验而对行动的义务准则加以变通。“而只是意味着允许对一个义务准则用另一个义务准则来加以限制（例如通过对父母之爱来限制普遍的博爱）”，也就是允许用一个具体的义务准则对普遍的义务准则加以限制，普遍博爱可以具体体现在对父母之爱上，也可以体现在别的方面。博爱 *Nächstliebe*，字义上是“对邻人的爱”，出自《圣经》上讲的“爱你的邻人如爱己”，显然要比对父母之爱（孝）更广泛，对父母之爱不过是从博爱中“限制”出来的一种义务准则。“因此实际上是扩大了

德行实践的范围”，广义的义务允许用具体的义务准则来限制普遍的义务，这并不是缩小了而是扩大了德行实践的范围，这和我们通常的理解相反。我们通常会认为把普遍的东西限制为特殊的东西是一种概念的缩小，这是一种经验主义的眼光；而在大陆理性主义看来，限制意味着把特殊的东西归于普遍的东西之下，也就是使特殊的东西具有了普遍的意义，这恰好是扩大了德行实践的范围。它不是说，因为你爱自己的父母，所以你也要爱一切人（这就把爱一切人的基点缩小为孝，即“孝为仁之本”了）；而是说，正因为你要爱一切人，所以可以体现为爱自己的父母，爱一切人是前提，爱父母是从这一前提中（用柏拉图的术语）分有、限制的结果（这就把孝的根基置于普遍的仁爱之上，即“仁为孝之本”）。这个跟中国儒家传统的说法是完全相反的，不要搞混了。所以这句是说，当我们把自己限制于按照这个那个义务准则来行动时，实际上是把那个普遍义务准则扩展到各种具体义务准则上，将它们都包容进来了，而不是说这些具体准则都是些例外。

——义务越是广义的，因而人的行动的责任就越是不完全的，人越是将行动的虽然是墨守成规的准则（在自己的意向中）贴近那狭义的义务（法权义务），则他的德行行动就越是完全的。

“义务越是广义的，因而人的行动的责任就越是不完全的”，这是一个意思。就是说，越是广义的义务就越是带有不完全的责任，或者说就越是义务。比如说康德《道德形而上学奠基》的四个例子中，后面两个是“要完善自身”和“要为他人造福”（这是本导言前面第四、第五两节已经强调了的）。但是前面还有两个定言命令是“不得自杀”、“不得撒谎”，它们是绝对不能违反的，已经贴近法权义务了（说谎常常要承担法律责任）。而完善自身和造福他人则是两个“同时是义务的目的”，它只要求人们应当有这两个目的，却并不硬性地要求人在行动中一定要做到，也不规定要做到哪种程度。人有时是很无奈的，受到主客观各种条件的限制，不能完全怪他们自己。贫困地区的孩子从小没有受到良好的教育，再怎么努力也不可能做到完善自己；穷人自顾不暇时，也谈不上接济别人。但是再穷、再落后，一个人不自杀、不撒谎总是可以做到的，也是可以

他们要求的道德责任。“人越是将行动的虽然是墨守成规的准则（在自己的意向中）贴近那狭义的义务（法权义务），则他的德行行动就越是完全的”，就是指的后面这种情况。不自杀和不撒谎已经成了一种“墨守成规”[Observanz, 有习惯、成规之义]的准则了，从基督教中就开始成为基本的道德信条，当然还只是在自己的意向中，即从主观动机上要求，是内在的完全义务。而在客观效果上看则成为了外在的完全义务，即狭义的法权义务。所以这样一种行动准则在主观中就是完全的德行行动的准则，越是贴近法权义务就越是完全的德行义务。后面这个意思是和前面那个意思对照来说的，即广义的义务是不完全的德行义务，狭义的义务则是完全的德行义务。这种划分在《道德形而上学奠基》中已有提示，康德在那里谈到对自己的义务和对他人的义务、完全的义务和不完全的义务的划分时加了个注：“在此必须指出，我将义务的划分完全留给我将来的《道德形而上学》，所以这里只是（为了安排我的例子）随意作出的划分。另外，我在此所谓的完全的义务是那种不允许有任何有利于爱好的例外的义务，而且我在这里不仅有外在的，而且还有内在的完全的义务。”^① 可以参考。

所以，不完全的义务只是些德行义务。

这句不能翻译为“唯有不完全的义务才是德行义务”，这样译就会把一个特称判断变成一个全称判断了（“所有的德行义务都是不完全义务”）。按照上面讲的，德行义务既包括不完全的义务，也包括完全的义务。上引《道德形而上学奠基》中的话也表明，德行中的完全的义务就是所谓“内在的完全的义务”。而这句话的意思是，不完全的义务是专门属于德行义务的，而不属于法权义务。法权义务都是外在的完全的义务，它不容许不完全，不容许模棱两可、可做可不做，而是必须要做、百分之百要做到的。例如我们不可能把“完善自己”、“造福他人”这种不完全的义务写进法律里面，那是不具可操作性的。前几年有人建议把“拾金不昧”写入刑法，那基本上就是一个不懂法律的笑话，他们以为这样可以弘扬道德，没想到恰好败坏了道德。一个捡到钱的人由于惧怕法律的惩罚而

^① 康德（2013：53）。

上交，这个人还是道德的吗？甚至本来出于道德而做的事情都将成为一种利害权衡了。所以，不完全的义务只是德行义务，而不可能是法权义务。但“不撒谎”这种德行的内在的完全义务却可以体现为法权的外在的完全义务，如法律上的“不得作伪证”。

这些德行义务的履行是功劳 (*meritum*^①) = + a；但对它们的触犯并不马上就是罪过 (*demeritum*^②) = - a，而只是道德上无价值 = 0，除非不服从那些义务成了主体的原则。

这是解释上一句话中不完全的义务，它们属于德行义务，那么这些不完全的德行义务是怎样的呢？履行了这些德行义务就有功了，但是触犯了它们“并不马上就是罪过”。比如说与人为善，接济穷人，做到了就有功，没有做到呢，一般来说也没有人指责你，因为你虽然在道德上没有做出有价值的事来，但也没有损害道德，你的行为既不好，也不坏。虽然在道德价值上为 0，但至少还不是负数。但有一种情况例外，“除非不服从那些义务成了主体的原则”，例如像杨朱那样把“拔一毛利天下而不为”当作自己为人处世的原则，或者信奉“人不为己天诛地灭”，有意和道德原则对着干，这当然就带有负面价值了。所以说违反德行义务“并不马上就是”罪过，因为还要看具体情况，如果是偶尔为之，或者出于条件限制，那是可以原谅的；但如果当作一条原则来奉行，则是不可原谅的。

在第一种情况下，意图的坚强真正说来只是德行 (*virtus*)，在第二种情况下的软弱并不是恶习 (*vitium*)，毋宁说只是无德行而已，是在道德坚强方面的缺乏 (*defectus moralis*)^③。(正如德行 [Tugend] 这个词来自适合 [taugen] 一样，无德行 [Untugend] 这个词来自对任何事情都不适合 [zu nichts taugen])

这还是讲德行和缺乏德行，前者是功劳，后者没有功劳也没有罪过，只是在道德方面意志不够坚强，但还没有成为恶习，而只是无德行。我们

① 拉丁文：报酬、功劳。

② 拉丁文：损害、罪过。

③ 三个括号中的拉丁文都与德文同义。

中国人一提起无德行，那就是坏人，恶棍，非黑即白，没有中间状态。“文革”时“写中间人物论”成了资产阶级文艺路线的一大罪状。其实绝大多数人都介于不好不坏之间，他知道什么是道德的，只是缺乏遵行道德法则的坚强意志，但也并没有做出什么太缺德的事情来。括号里面讲，德行这个词的德文词根是“适合”，那么相应地，无德行这个词就是来自于不适合，这是一个很中性的词，本来是不含道德褒贬的。很巧的是，中国古代的“义（義）”字，也含有义务、德行的意思（舍生取义），但它本来的意思也是“宜”，就是合适的意思。

任何一个反义务的行动都叫做犯罪（*peccatum*^①）。但故意的、已经成为了一条原则的犯罪则真正构成了人们称之为恶习（*vitium*）的东西。

“任何一个反义务的行动都叫做犯罪”，“反义务的”[*pflichtwidrig*]，这和前面讲“触犯[*Übertretung*]”义务的不同，触犯有可能是无意中触犯了义务，或者是由于意志的软弱而禁不住触犯了义务；反义务则是有意对着干。“但故意的、已经成为了一条原则的犯罪则真正构成了人们称之为恶习的东西”，这就比一次性的犯罪更为恶劣了。单纯的犯罪还有可能是偶然的，为了眼前利益明知故犯；而恶习[*Laster*]则不仅是故意的，而且已经把犯罪当作了一条原则，通常称之为“犯罪成性”，那就是十恶不赦了。

虽然行动对法权的适应（做一个守法的人）不是什么有功的事，但对这样一些行动的准则作为义务来适应，也就是对法权的敬重，毕竟是有功的。

做一个守法的人是每个公民的本分，不值得大肆表扬的，“但对这样一些行动的准则作为义务来适应，也就是对法权的敬重，毕竟是有功的”。就是说，本来是中性的、零价值的一件事情，如果在做这件事情的时候不仅仅停留于完成这件行动，而是把它的准则当作自己的义务，为义务而义

① 拉丁文：罪恶、罪行。

务地来做，也就是出于对法权的敬重来做，那就是有功劳的、值得赞扬的了。自觉地守法和被迫守法，虽然效果上都是守法，都符合法权的要求，但道德的境界是大不一样的。被迫守法在道德上是零价值，自觉守法则具有了正价值。同是守法的公民，被迫守法只是偶然的、暂时的，一旦压力解除便会露出本相，比如在灾难来临、局面失控时，一些本来规规矩矩的市民也会突然变成抢劫犯（趁火打劫）。而出于对法权的敬重而守法的人则是代表法权的必然性和永恒性的中坚分子，实际上他们是把法律当道德原则来坚守的，他们最根本地体现了法权底下的道德根基。一个社会如果没有他们，即使凭借威慑造成了法治状态，也是不巩固、不持久的。所以别看法权不管道德，其实是依靠道德而成立的。

因为人由此而把人性的法权、或者还把人类的法权做成了自己的目的，并借此而把自己的义务概念扩展到超出本分概念（*officium debiti*^①）之上：因为另一个人出于他的法权或许能够要求我按照法则来行动，但不能要求我对这些行动的动机同时也把这条法则包含进来。

前一个“因为”是解释，为什么说把法权当作义务来敬重就是有功的。“因为人由此而把人性的法权、或者还把人类的法权做成了自己的目的，并借此而把自己的义务概念扩展到超出本分概念之上”，所谓功劳就在于，它使人性的法权或者人类的法权（一个是在性质上，一个是在范围上）做成了自己的目的，“做成”打了着重号，就是说它本身原来并不是有意的目的，现在通过对法权义务的敬重，而自觉地把它树立为自己的目的了。这样一来，人就把自己的义务概念提升了，它不再只是一个“本分”[*Schuldigkeit*]的概念，也就是法权义务概念，而且成了一个伦理义务概念。后一个“因为”是解释，为什么“本分”的概念还不是一个道德概念，只有靠“敬重”来提升。“因为另一个人出于他的法权或许能够要求我按照法则来行动，但不能要求我对这些行动的动机同时也把这条法则包含进来”，也就是“本分”概念只是一个法权概念，根据法权一个人可

① 拉丁文：应有的职责。

以要求另一个人按照法则行动，但不能要求他在自己的动机 [Triebfeder] 中也包含这一法则，也就是不能要求别人为义务而义务，为守法而守法。在法权关系上，我只要求你不要侵犯我的权利就行了，至于你是出于什么目的而不侵犯我的权利，这个我管不着。

那条普遍的伦理诫命，即“要出于义务而按照义务去行动”，恰好也正是这种情况。把这种意向在自身中建立起来并激发起来，这与前一种意向同样是有功的：因为它超出行动的义务法则之上，而使这条法则本身同时成为动机。

普遍的伦理诫命，也就是为义务而义务，不以任何别的东西为目的，只以义务本身为目的，恰好也正是这种情况。什么情况？也就是上面讲的，把义务提升到了超出法权义务之上，而成为了德行义务。上面是讲通过对法权义务的敬重而达到这种提升，这里是讲通过“为义务而义务”的意向而达到这种提升。“把这种意向在自身中建立起来并激发起来，这与前一种意向同样是有功的：因为它超出了行动的义务法则之上，而使这条法则本身同时成为动机”，其实为义务而义务的意向本身就是靠对义务的敬重支撑的，所以这两种意向都是有功的。功在哪里？就在于它超出了“行动的义务法则”之上，也就是超出了法权义务的法则之上，因为法权义务只管行动而不管动机。德行法则却要管到动机，也就是使法则本身同时成为动机，使法则成为“同时是义务的目的”。将法则纳入到动机 [Triebfeder]，就是在《实践理性批判》中的“动机论”部分所说的，对道德法则的敬重 [Achtung] 的情感是纯粹实践理性的动机，可见这里讲的“使这条法则本身同时成为动机”，也就是借助于对法则的敬重而成为动机，导致了为义务而遵守义务，不为任何别的目的而遵守义务。

但正因为如此，这些义务也就必须被算作是广义的责任，在这些广义的责任方面所产生的，是它们的伦理奖赏的主观原则（也就是为了使这些义务尽可能接近一个狭义的责任的概念），即按照德行法则对这些义务易于接受的主观原则，也就是某种道德愉快的主观原则，这种愉快超出了仅仅对自己本身的满意之上（这种满意只能是否定性

的)，并且人们称赞这种愉快说，德行在这种意识中就是它自己的报偿。

“但正因为如此”，也就是正因为法则本身成为动机，体现为敬重的情感，所以“这些义务也就必须被算作是广义的责任，在这些广义的责任方面所产生的，是它们的伦理奖赏的主观原则”。由于有了敬重的情感作为义务的动机，所以这些义务就被纳入到了广义的责任，成为广义的伦理义务，而不只是狭义的法权义务了；但由于敬重的道德情感的介入，所以在这些广义的责任方面也产生了伦理奖赏的主观原则。为义务而义务本来是不讲情感、不图报偿的，但敬重本身又是一种愉快感，这种愉快感被看作对完成广义的责任的一种奖赏。括号里面说：“（也就是为了使这些义务尽可能接近一个狭义的责任的概念）”，就是说广义的责任不像狭义的责任那样，有付出就有报偿；法权义务是建立在公平之上的，道德义务则不问报酬，不管后果是否公平，只求自身原则的一贯；但有了道德情感即敬重感，道德义务这种广义的责任似乎也有了自己的奖赏，即获得了道德情感上的愉快，在这一点上它与狭义的责任概念倒是接近起来了。“即按照德行法则对这些义务易于接受的主观原则”，这种奖赏的主观原则使得人们对这些义务易于接受，但不是出于其他感性事物的诱惑，而仍然是按照德行原则来接受义务。“也就是某种道德愉快的主观原则，这种愉快超出了仅仅对自己本身的满意之上（这种满意只能是否定性的），并且人们称赞这种愉快说，德行在这种意识中就是它自己的报偿”，这就说得更明确了。这种主观上得到奖赏的原则就是某种道德愉快，也就是道德上的敬重感。按照《实践理性批判》的说法，这种对法则的敬重首先引起的不是愉快，而是痛苦，即由于想到自己的一切感性欲求在法则面前都无足挂齿而带来的自卑，觉得所有这些感性上的满意在道德法则面前都只能是否定性的。但与此同时也就引起了一种自我超越的愉快，即感到自己居然能够超越自己的一切满意之上，而对自己有更高的追求感到愉快。所以这种愉快就被人们当作对德行的报偿，实际上是德行的自我报偿。敬重这种先抑后扬的愉快是一种更高级的道德上的愉快，当然只是一种主观原则，而不管客观上效果如何。它只是使得人们接受道德律变

得更容易了。

如果这种功劳是人对他入所立下的功劳，即促进了他人的自然的、为一切人所承认的目的（把他人的幸福当作他自己的幸福），那么我们就可以把这称为甜蜜的功劳，对它的意识带来了某种道德上的享受，人们通过同喜同乐而很容易沉浸于其中；然而酸辛的功劳则是，对他人的真实的福惠即使在他们并不认为是一种福惠（在未能认出、不知感恩的情况下）的时候仍然还加以促进，它通常并不具有这样一种反馈作用，而只是造成了对自己本身的满意，虽然在后面这种情况下功劳将会是更伟大的。

这段话仍然区分了甜蜜的功劳和酸辛的功劳，为的是说明道德上的功劳虽然被看作有报偿的，但这种报偿只能是主观内心的，而与客观效果无关，甚至与他人的理解也无关。促进他人幸福的道德行动虽然常常可以带来人际关系上的融洽，从他人那里得到某种回报，沉浸于大家同喜同乐的气氛中，但也不一定。有时候你做的事他人可能并不认为对他们有好处，反而遭受误解，不能指望理解和回报，在这种情况下你仍然努力为他人谋取福惠，只是为了使自己对自己满意，完成自己应尽的义务，这种功劳是更加伟大的。因为这种行动才真正暴露了德行义务的本质，就是不求回报而只遵从自身的纯粹实践理性法则而行动。甜蜜的功劳仍然还带有某种功利或享乐的考虑，它更看重道德情感的愉快的一面，把这当作自己的享受或报偿；酸辛的功劳则更加强调了敬重感通过对一切情感的否定而显示出来的崇高伟大的一面，而这才是道德情感的更加本质的一面。席勒正是因为这一点而写了首诗讽刺康德：“我乐意为亲友们效劳，可是——唉！这样我就有对他们偏爱之嫌了。于是有一个问题折磨着我：我是否真有道德？/这里没有别的办法：那就尽量蔑视他们，并心怀厌恶地去做义务要求我做的事吧！”^①当然这里最后一句稍有夸大，并不一定要心怀厌恶，康德的意思是，哪怕是心怀厌恶，也要遵从道德律，这才体现出道德律是超出一切情感之上的。

^① 这里取古留加《康德传》中译本的译文，见古留加（1987）。

八 对德行义务作为广义的义务的阐明

1. 作为同时是义务的目的的自己的完善

a) 自然的完善，即一般地培养一切能力来促进由理性所提交的那些目的。

以上是三级标题。第八节“对德行义务作为广义的义务的阐明”，这是正式进入对德行义务的阐明了，前面只有第一节是“一种德行论的概念阐明”，但还不是对德行义务的阐明。二、三、四、五、六、七节都是作铺垫的，特别是把伦理义务和法权义务对照起来加以比较，从中引出了德行义务，而未直接对德行义务加以阐明。而这里开始进入本题了，就是阐明德行义务。“阐明”，这里用的是 Exposition，是个拉丁词，而前面第一节中的“阐明”用的是 Erörterung，是个德文词。但我们前面提到过，康德在《纯粹理性批判》的“先验感性论”中，谈到对空间和时间的“先验阐明”时，正是把德文的 Erörterung 和拉丁文的 Exposition 看作同义词，说“所谓 Erörterung (expositio)，我理解为将一个概念里所属的东西作出清晰的（哪怕并不是详尽的）介绍”^①。这里则是从上面所谈到的广义的义务来对德行义务加以清晰的介绍。当然这并不是详尽的介绍，因为德行义务除了广义的义务外，还有狭义的义务，这方面暂时按下不表。因为只有广义的义务才是德行义务所独有的，狭义的义务则是和法权义务所共有的，所以广义的义务对于德行义务是有代表性的。那么这种介绍或阐明分为两个方面，第一个方面就是自己的完善，这就是第二级标题讲的内容，而后面要讲的第二个方面就是他人的幸福。这两方面都隶属于德行义务中的广义的责任，也就是不完全的义务之下。而自己的完善也分两个层次，这就是 a) 自然的完善；b) 道德的完善。这两者都需要进行“培养”(Kultur)。以上就是这三级标题的层次。这里先讲自然的完善，它是“一般地培养一切能力来促进由理性所提交的那些目的”，也就是《道德形而

^① 参看康德《纯粹理性批判》A23 = B38，见康德（2003）。

上学奠基》中讲的第三个例子，即把“发展自己的才能”作为自己的目的，因为这就是理性所提出的自我完善的目的。它也是前面第三、第四节讲的两个“同时是义务的目的”之一，与“促进他人的幸福”并列。这两个都是可以同时作为目的的义务，而第一和第二个例子则不能作为目的，“不要自杀”和“不要说谎”都不是目的，它们完全是形式化的义务，只规定行动本身，所以只需要使自己行动的准则成为一条普遍法则这条定言命令就可以检验了。它们已经是伦理义务，但还不是德行义务。而“发展自己的才能”和“促进他人的幸福”则还要在行动上加上一个“愿意”的主观因素，即“愿意这条准则成为一条普遍法则”，也就是使它同时成为自己的目的。^①

因而这个自在地本身可以是目的的义务，这个即使不考虑它向我们保证的任何好处也要以无条件的（道德的）命令而不是有条件的（实用的）命令来为那种修养奠定基础的义务，从这里就可以清楚地看出来。

“因而这个自在地本身可以是目的的义务”，发展自己的才能，或者说完善你自己，这个义务本身就可以成为你的目的，哪怕你实际上做不到，你也不会愿意它不成为你的目的。“这个即使不考虑它向我们保证的任何好处也要以无条件的（道德的）命令而不是有条件的（实用的）命令来为那种修养奠定基础的义务”，这是一个并列句，说明这个自身就是目的的义务是为这一目的的培养或者修养（Bearbeitung）奠定基础的定言命令，它不是有条件的、为了别的什么目的，而是无条件的、为义务而义务的。“从这里就可以清楚地看出来”，“这里”就是指上一句话，即标题中把“自然的完善”等同于“即一般地培养一切能力来促进由理性所提交的那些目的”，这可以说是对“自然的完善”的一个定义。从这个定义中我们可以清楚地看出来，自然的完善这个义务本身就可以成为目的，并且它是以定言命令为基础的，而不是以有条件的命令为基础的，因为，虽然它是对人的自然天生的能力提出的命令，但却是由理性提交给人的目的。

^① 《道德形而上学奠基》中对四个例子的讨论，康德（2013：53—57）。

一般而言为自己设定某个目的的能力是人性的特点（与动物性有别）。因此，与我们自己人格中的人性的目的结合在一起的，也有理性的意志，因而也有这种义务，就是一般地通过培养自己来为人性作出贡献，即为自己取得实现各种各样可能的目的的能力或促进这种能力，只要这种能力能够在人自身中找得到，这就是一种把人的自然本性的粗糙的禀赋加以培养的义务，动物由此才首次把自己提升为人：因而这就是自在的义务本身。

“一般而言为自己设定某个目的的能力是人性的特点（与动物性有别）”，这是康德对人性的规定，用来与一般动物性相区别。但人之所以拥有这种设定目的的能力是因为人有理性，“因此，与我们自己人格中的人性的目的结合在一起的，也有理性的意志”，这就是在《道德形而上学奠基》中首次提出的定言命令的“目的公式”：“你要这样行动，把不论是你的人格中的人性，还是任何其他的人格中的人性，任何时候都同时用做目的，而绝不只是用做手段。”^①正是纯粹实践理性，即理性的意志，使得我们把目的公式当成自己的德行义务。“因而也有这种义务，就是一般地通过培养自己来为人性作出贡献，即为自己取得实现各种各样可能的目的的能力或促进这种能力，只要这种能力能够在人自身中找得到”，这是对这种义务的意义之阐明，要以人格中的人性为目的，就必须培养自己各方面的自然能力，使自己的人性在人格中得到丰富和发展，从人自身中找得到的各种能力中发展出对各种目的的适应性，使自己变得越来越无所不能。为什么是人格中的人性？因为人格是跨两界的，“人格作为属于感官世界的人格，就他同时又属于理知世界而言，则服从于他自己的人格性；……人虽然是够不神圣的了，但在其人格中的人性对人来说却必然是神圣的”^②。人格是把人性从自然本性提升到道德性（或人格性）的中介，是人性获得敬重的根据。“这就是一种把人的自然本性的粗糙的禀赋加以培养的义务，动物由此才首次把自己提升为人：因而这就是自在的义务本身”，把人格中的人性当作目的，这本身是一种培养人性的过程，也就是

① 康德（2013：64）。研究者把这叫作“目的公式”，又称“人性公式”。

② 康德（2003：119），译文有改动。

使人的自然本性得到修炼加工，由粗野变得文明和细致，动物由此变成了人。当时达尔文的进化论尚未提出，但在科学界人是由动物发展而来的观点已在流行，取代了上帝造人的传说。而把自己提升为人的过程就是发展、加工和培养自然禀赋的过程，所以这是自在的义务本身，不是哪个故意提出来的，而是人这种有理性的存在者本身固有的客观目的和义务。

然而这种义务仅仅是伦理上的，也就是只具有广义的责任。在这种修养中（在人的知性能力的扩展或校正中，也就是在知识或技能中）人们会走多远，这是没有任何理性原则来确定地规范的；甚至人们可能进入的那种处境的差异，也在十分任意地对他应该为之培植自己的才能的那种活动方式做出选择。

发展人自身的才能这种义务仅仅是伦理上的，它只具有广义的责任。前面讲了，广义的责任只属于伦理义务，而不属于法权义务。虽然我们不能凭狭义的责任来判定一个义务是伦理义务还是法权义务（这是两者都有的），但我们可以单凭广义的责任立即判定这肯定是伦理义务（这是伦理义务独有的）。为这种广义的责任而进行的修养，包括对知性能力的扩展或校正，也包括知识和技能的培养，它到底能走多远，这个只能猜测，而不能凭理性原则来预先推断。比如我们今天的科幻小说，虽然大量运用了理性的推理，但毕竟是一种幻想和想象。决定我们能走多远的甚至是我们先天地被投入的那种处境，比如我们只能在地球上生活，这就决定了我们只能按照地球上的活动方式来培植自己的才能，这是我们的命运已经预先为我们选择好了的。这是作为一种“自然的完善”无可奈何的事情，我们先天地被自然所决定。

——所以在这里，对于行动来说没有什么理性的法则，而只是对于行动的准则才有理性法则，这条准则就是：“培植你的内心的力量和身体的力量，以适应你所能碰上的一切目的”，而并不确定其中哪些目的有朝一日能够成为你的目的。

这就体现出广义的责任或者说不完全的义务的特点了，就是第七节一开始讲到的，广义的责任只针对行动的准则，而不针对行动本身。行动怎

么做都行，与时俱进，见机行事，这里没有理性的法则；但行动的准则却必须按照理性的法则，所以这种法则为行动本身留下了充分的自由任意的空间。那么，是怎样的行动准则呢？“培植你的内心的力量和身体的力量，以适应你所能碰上的一切目的”，这是高屋建瓴的规定，它只要求你培植内心和身体的各种力量来对付所碰上的任何目的，至于会碰上什么样的目的，这个不作预先的规定和推断，“并不确定其中哪些目的有朝一日能够成为你的目的”。这就是广义的责任，不是针对一事一物的责任，而是对一般行为准则的责任；这就是不完全的义务，不是对每件具体的事情有义务，而是对做这些事情的方式有义务。

b) 对我们心中的道德性的培养。人的最大的道德完善性就在于：尽自己的义务，确切地说是出于义务而尽自己的义务（法则不仅仅是行动的规则，而且也是行动的动机）。

这就更高一个层次了。这个 b 点是和前面 a 点对照的，前面是培养自然天赋的能力，这里是培养心中的道德性；前面是自然的完善，这里是道德的完善。这是自己的完善的更高境界，它同样是一个作为义务的目的，这个目的就是使自己在道德上达到最大的完善。那么什么是道德上最大的完善呢？就是为义务而义务。括号里面解释说，法则不仅仅是行动的规则，也是行动的动机。我不光是按照义务的规则去做，而且要把义务的规则作为自己的动机，作为自己唯一的或首要的目的，出于义务而做。现实中能够做到这一点的人不多，但原则上是人人都能做到的，可以作为每个人道德上的目的来追求，这就是人的最大的道德完善。

——现在，这种法则虽然初看起来似乎是一种狭义的责任，并且在每个行动上的义务原则似乎不仅是以一个法则的准确性和严格性来命令合法性，而且也命令道德性，也就是命令意向；但是实际上，这条法则在这里也只是在命令行动的准则，也就是不要在感性的冲动（利害关系）中，而要完全彻底地在法则中寻找承担义务根据——因而不是命令行动本身。

就是说，为义务而义务的道德法则既然不仅规定了行动的规则，而且

规定了行动的动机，那就有可能引起一种误解，即“这种法则虽然初看起来似乎是一种狭义的责任，并且在每个行动上的义务原则似乎不仅是以一个法则的准确性和严格性来命令合法性，而且也命令道德性，也就是命令意向”。这就好像是在命令行动本身了，即命令你不能有这个动机，只能有那个动机，可能会被理解为不能做这件事，只能做那件事；这样似乎就把本来用于合法性上的那种准确性和严格性扩大到或者说转用于道德性上来了，合法性本来是不管动机或者主观意向的，但现在也要来命令意向了。所以这种法则初看起来似乎成了一种狭义的责任，而不再是广义的责任，不再是不完全的义务了。“但是实际上，这条法则在这里也只是在命令行动的准则，也就是不要在感性的冲动（利害关系）中，而要完全彻底地在法则中寻找承担义务的根据——因而不是命令行动本身”，就是说上述理解完全是误解。为义务而义务的法则虽然规定了行动要出于义务，但这不等于规定了行动本身，而只是意味着要求撇开一切感性冲动和利害关系，而纯粹在法则中寻求行动的准则，以此作为义务的根据。所以，以法则本身为动机，这和以任何别的目的为动机是不同的，它不是命令行动本身，而只是命令行动的准则。它并没有规定你究竟应该做什么，而只规定你应该以义务法则本身为目的地去做，所以它还是广义的责任，而不是狭义的责任；还是不完全的义务，而不是完全的义务。德行义务当然也包含有狭义的责任和完全的义务，但不属于这里所说的“完善自身”的情况。

——因为对人来说，他不可能看穿他自己的本心到如此深度，以至于每次哪怕只在一个行动中就能够完全确定他自己的道德意图的纯粹性和他的意向的纯洁性；即使他对这个行动的合法性丝毫不怀疑。

这是进一步解释了，以法则本身为目的完善自身为什么不是狭义的责任或完全的义务，它不是连行动的目的都给规定了吗？这里的解释是，一个人不可能完全看透他自己的本心，从而把自己的行动从外到里一直到最隐秘的意图都加以严格的规定，以意图的纯粹性和意向的纯洁性的名义把自己规定得无可逃遁，除非你自己就是上帝。只有上帝才是“知人心者”，而一个凡人每次在一个行动中只能对自己内心的考察达到一定的深度，而

不可能穷尽自己的内心底蕴，总有他鞭长莫及的地方以及隐而未发的动机。所以，道德上完善自身只是一个且走且瞧、无限深入的目标，而不是像法律那样一种死板的规定。人们在依法办事或者做好事时内心究竟在想什么，他是仅仅为义务而义务还是另有所图，这是不能从这件行动本身的合法性来一劳永逸地断言的。所以这里仍然只涉及广义的责任和不完整的义务，它为人们自由地深入自己内心深处留下了广阔的余地。在道德问题上，我们既不能对别人搞诛心之论，也不能对自己作袒露内心的自我标榜，而永远必须给自己和别人都留下反省的空间。

常常是，那阻止一桩大胆妄为的犯罪的软弱却被同一个人视为德行（它给出的是一个坚强的概念），并且，有多少人度过了一个漫长而清白的人生，他们只不过是侥幸避免了如此多的诱惑而已；而在每一件行为中，在意向里究竟包含有多少纯粹的道德内涵，这对他们自己来说仍然是隐藏着的。

这是对那些过于自信的、认为自己一生无愧于天地、只要心诚就可以有道德甚至成为圣人的儒家信徒的一个致命打击。康德在这里不过是诉诸常识，相当于通常人们所说的，忠厚是无用的别名，老实人常常是由于缺乏犯罪的胆量，但他们往往自认为是在坚守道德立场，不为诱惑所动。这种人一旦觉得自己可以不受惩罚，干起坏事来也许比谁都疯狂。另外一些人，他们之所以没有作恶，仅仅是因为没有机会，但他们却往往误以为自己本质纯良，瞧不起那些陷入罪恶中不能自拔的人。其实每个人在犯罪的可能性上是完全平等的，基督教的原罪所讲的就是这个道理。所以人不可以自大，不可以骄傲，他的每一件行为都不可标榜意图纯洁、毫无杂念，因为他并不知道自己潜意识中有些什么因素在暗中支配着他的动机。就像奥古斯丁说的：人心真是一个无底深渊！但也正因为如此，人才有自己根本的自由，而不可能像一架机器一样被严密地加以规定和定制，而他的道德才真正具有活生生的道德价值，而不是由外部力量打造而成的一副固定的假面具。

所以，即使是这样一种不单是按照合法性、而且也是按照道德性（按照意向）来评估其行动的价值义务，也只具有广义的责任，该

法则不是命令人内心中的这种内在的行动本身，而只是命令行动的准则，要尽一切能力致力于：在所有合乎义务的行动上义务的思想独自本身就是充分的动机。

上述道德上的完善性就是不只按照合法性，而且按照道德性的主观意向，来评估其行动价值的，这种义务只具有广义的责任，是不完全的义务。这表现在，它不是全面操控人的外在行动和内在行动，而只是命令行动的准则，其目的就是要把一切能力都用于，在做那些合乎义务的行动时使义务单独成为行动的动机。这就是对我们心中道德性的培养，做到了这一点，我们的道德性就算完善了，当然这不是一蹴而就的，而是一个无限深入内心的过程。注意这里的这个提法，即道德意向不应当被看作人的内心中的“内在的行动”，如果这样看，那么内在行动和外在行动都是行动，则对道德意向的命令也就成了对行动本身的命令，这条法则就会成为一种狭义的责任，义务也就会变成完全的义务了。所以这个被命令的行动准则本身不是行动，连内在的行动都不是，它只是义务的思想，被要求单独作为充分的动机。因此，即使它涉及目的内容或道德意向，但并不管行动本身做什么，而只管如何做，按照什么准则去做，所以仍然是很形式化的，只具有广义的责任。或者说，它的目的内容本身就是形式（以法则为目的）。

2. 他人的幸福作为本身同时是义务的目的

前面是讲自己的完善，有两种自己的完善，讲完了，现在开始讲他人的幸福，这是另外一种本身同时是义务的目的，也是一种广义的责任和不完全的义务。上述两种完善就是《道德形而上学奠基》中四个例子中的后面两个例子，它们和前面两个例子（不自杀、不说谎）是不同的，前面两个是狭义的责任和完全的义务，不需要把自己设定为目的或过程，是当下就可以做到的。这两个则是要当作目的去追求的。

a) 自然的福利。善意 [Wohllollen] 可以是漫无边际的；因为在这里允许毫无作为。但善行 [Wohltun] 实行起来就困难得多，尤其是当它不应当由对他人的倾心（爱）出发，而应当出自义务并牺牲和

伤害到一些情欲的时候。

自然的福利 [Wohlfahrt] 显然是物质上的、身体上的，它和后面要讲的道德上的健康 [Wohlsein] 不是一个层次。在这里讲的他人的幸福首先还是从物质上的福利讲起，也就是通常我们讲的为人民谋幸福。在这里区分了两个概念，一个是“善意” [Wohllwollen]，一个是“善行” [Wohltun]。显然，空谈善意是无济于事的，虽然它可以无所不包、漫无边界，对任何事情表达善意，但却不必付诸行动，也不会因此受到指责，因为指望有善意就必定会有善行是一种误解。善意一旦付诸行动，就会有无数麻烦事随之而来，它们可能使行动失败；但行动失败或没有任何行动并不能否认一个人有善意，只是没有实行的条件而已。但一件真正的善行除了要克服重重困难以外，还有更麻烦的事，就是不应当是出于对他人的爱的情感，而应该是出于义务，哪怕（在爱情方面）反倒会牺牲和损害到一些情欲 [Concupiscenz, 肉欲、色欲]，否则就连这件善行本身的善意都会是可疑的了。康德在这里为了保留“爱”不遭到否定，故意用了一个拉丁字“情欲”，它是爱里面低层次的因素，牺牲它可以为高层次的爱留下余地。例如康德在《实践理性批判》中对基督教的“爱上帝”进行了重新解释：“对上帝的爱作为爱好（病理学上的爱）是不可能的”，因为这种爱要求他克服内心一切诱惑他偏离道德律的欲望，而“克服这样一种欲望对于主体来说总是要付出牺牲的”。^① 总之，如果善行只是出于世俗的爱，而不是出于义务本身，则它的道德性就值得怀疑了，因为只有为义务而义务的意志才是真正的善良意志。

——这个善工 [Wohltätigkeit] 成为义务是这样导致的：由于我们的自爱不可能与也被他人所爱（在危急中得到帮助）的需要相分离，所以我们使自己成为他人的目的，而这一准则永远只有通过该准则具有成为一条普遍法则的资格，因而通过一个意志，才能有责任使他人也成为我的目的，别人的幸福才会是一个本身同时是义务的目的。

^① 康德（2003：113—114）。

这里分析了这条义务的原理。就是说，对他人的这个善工 [Wohltätigkeit] 也就是善行 [Wohltun] 如何能够成为义务呢？只能是这样：由于我的自爱必然需要他人在危急时给我提供帮助，所以我必须要他人以我为目的，但这只是一条利己主义的准则（可表述为“人人为我”）；只有当我把这条准则变成一条普遍法则，因而诉之于一个前后一贯的意志，才能导致一个以他人作为我的目的（或者“我为人人”）的法则。于是这条法则现在就成了我的一项责任，而不是出于自爱或利己的考虑。就是说，如果把“人人为我”中的这个“我”看作普遍的我，看作每个人都有的我，那么“人人为我”就等于“我为人人”，他人以我为目的就直接成为了（每个）我以他人为目的。这时我才能自愿地把别人的幸福看作自己的目的，不是为了得到我个人的好处，而是为了普遍法则本身。这其实就是定言命令的原理：你要愿意使你的行为的准则成为一条普遍法则。在这里就是：你要把对他人行善这个目的当作一条法则，因而把以他人的幸福为目的当作你的义务。

不过，我应当把自己的福利的一部分为他人作一个牺牲而不图回报，因为这是义务，而现在，要指出规定这件事能够走多远的边界是不可能的。这很大程度上取决于，对于每个人来说按照他的情感方式什么是真正需要的，这仍然必须留给每个人自己去规定。

这就是广义的责任的方式。我有责任牺牲自己的一部分福利来救助他人，但我不能规定一个具体的份额。在慈善活动中，亿万富翁捐 10 万元也是捐，捡垃圾的捐一元钱也是捐，上不封顶下不保底，全凭个人的感觉和影响这感觉的经济实力而定。穷人真正需要的是活下去和养家糊口，富人真正需要的已经不是这些，而是别的东西了。但是在自己牺牲得起的前提下，具体如何做、做多少则给每个人留下了自由决定的余地。

因为以牺牲自己个别的幸福（自己的真实的需要）而为他人提升他们的幸福，这就会是一个本身自相冲突的准则了，如果我们想使它成为普遍法则的话。

牺牲自己的幸福而促成他人的幸福，所谓舍己为人、毫不利己专门利

人，这通常被认为是一种道德高尚的表现。但康德认为如果当作普遍法则来看待的话，这是自相矛盾的，因为如果每个人都舍己为人，连自己起码的生存条件都牺牲了，那大家就同归于尽了。我们三十多年前的“社会主义的贫穷”就是这样造成的，国民经济走到了崩溃的边缘。

所以这个义务只是一个广义的义务；它有一个在其中做得多还是少的回旋余地，而并不能确定地指明它的界限。——这条法则只适用于准则，而不适用于确定的行动。

所以我们不能把这条准则看得太死板了，它只是一个广义的义务，不能用它来规定每一件行动。我们一般地提倡与人为善、为他人谋福利是可以的，也是道德的，但这只是对人的行动准则作了大致的规定，而不能在具体做法上规定得太死。因为与人为善，我自己也是人，也有人的基本需要，也需要善待；只有在自己的基本需要得到满足的条件下，有余力才去帮助他人，使他人的生活水平尽量不比我差得太多，这才是健全的道德意识。而在这方面掌握一个什么样的标准则是可以由每个人自由裁量的。

b) 他人道德上的健康 (*salubritas moralis*^①) 也属于他人的幸福之列，提升这种幸福对我们来说是义务，但只是消极的义务。一个人由于受到良知的谴责而感到的痛苦，虽然其起源是道德的，但效果上毕竟是自然的，例如悲伤、恐惧和任何其他的病态的状况。

与争取他人自然的福利相对照，对他人道德上的健康的维护显然层次更高一些，是以一种精神上的幸福为目的。但为什么说这是一种消极的义务？从积极方面来看，推动他人道德上的发展是每个人自己的事，旁人无法施以援手；但从消极方面却是可以做点工作的，这就是减轻他人道德上的自责。当一个人受到良心谴责的时候，虽然本身是道德律在心中起作用的结果，应该是值得肯定的，但是在身体和心理上却毕竟产生了不良影响，这个时候旁人就必须避免这种情况发生，比如对他的这种自责表示敬

① 拉丁文：道德的健康。

重，使他不至于由于悲伤、恐惧和自卑等情绪的过分滋长而阻碍了道德上的健康发展。这就是为他人道德上的健康而能够做的一些维护工作，属于把他人的幸福当作同时是义务的目的之列。注意这里“健康” [Wohlsein]、福利 [Wohlfahrt] 和前面的“善意” [Wohllwollen]、善行 [Wohltun]、善工 [Wohltätigkeit] 都有一个共同的词根 Wohl（前面译作“福惠”）。

防止这样一种内在的谴责名正言顺地将他击垮，这当然并不恰好是我的义务，而是他自己的事情；但对于任何本来可以根据人的自然本性而诱导出他的良知在今后会以以此来折磨他的事情方面无所作为，这被称为不光彩的事 [Skandal]。

这里做了一种区分，一方面，他在自己“内在的谴责”面前能够挺过来，这不是我的义务，而是他自己的事情；但是另一方面，按照人的“自然本性”而诱发出来的良心折磨，这是我作为旁人可以加以援助的地方，在这方面袖手旁观是一种耻辱。

——但是，这都不是什么确定的界限，似乎可以在这些界限内把这种小心谨慎看作他人的道德上的满意似的；因此在这种小心谨慎之上建立起来的只是一种广义的责任。

所谓小心谨慎是指以敬重待人，使他人不要因为过于自责而伤了自尊，但这种态度应该掌握一个度，不要让人误以为他不必为此自责、反而获得了一种道德上的自我满足。但这个度很难有一个确定的标准，应该是因人而异、因场合而异的。所以这种责任只是一种广义的责任，它只规定了我们在这种情况下应该考虑到维护他人道德上的健康，至于如何维护、维护到什么程度才算合适，却要根据具体场合而定，没有什么普遍法则。凡是广义的责任都是这样，在涉及具体场合时，都需要个人自己去拿捏，并留下一个可以不断自我修正的空间。

九 什么是德行义务？

前面第八节的标题是“对德行义务作为广义的义务的阐明”，其中

“作为广义的义务”是异体字。我们讲过这种阐明虽然是清晰的，但却是不详尽的，不详尽就在于它限于广义的义务，而把狭义的义务撇开了。所以这个第九节必须给德行义务从总体上全面地下一个定义，即不分广义还是狭义，总之要解释：什么是德行义务？

德行就是人在遵守自己的义务时的准则的坚强。——所有的坚强都只有通过它们所能够克服的阻碍才被认识；但在德行中这些阻碍都是些能够与道德决心进入到争执中的自然爱好，而由于正是人自身，他把这些阻碍设置在自己准则的道路上，所以德行就不单单是一种自我强制（那样就有可能是一种自然爱好努力去强制另一种自然爱好），而且也是按照内在自由的一条原则的强制，因而是单单通过他的义务的表象、按照这义务的形式法则所作的强制。

“德行就是人在遵守自己的义务时的准则的坚强”，这句是对德行的定义，德行就是遵守自己义务时的意志坚定、毫不动摇。下面是解释。坚强 [Stärke] “只有通过它们所能够克服的阻碍才被认识”，这很容易理解；“但是在德行中这些阻碍都是些能够与道德决心进入到争执中的自然爱好”，就是说这些阻碍并不是外面的阻碍，而是人内心中能够与他的道德决心作内在较量的阻碍，即自然爱好 [Naturneigungen]，如情感、情欲、冲动，等等。这些爱好作为阻碍显然并不是外来的，而是人自身在实行自己的准则时为自己设置的，他要在这些阻碍中为自己的准则开辟道路，以体现出他遵守自己义务时的坚强。“所以德行就不仅仅是一种自我强制”，它当然是一种自我强制，但不单单是这样，因为两种自然爱好在内心中互相冲突也是一种自我强制，人们往往在选择各种欲望对象时也举棋不定，德行的强制显然不是这样。所以德行在自我强制这一点上，另外还要加上它“也是按照内在自由的一条原则的强制”，也就是在内心中强制的对立中，不是两个同是自然爱好的平行并列的东西对立，而是一方为自然爱好，另一方为内在自由的原则，两者在层次上是有高低不同的。“因而是单单通过他的义务的表象、按照这义务的形式法则所作的强制”，这是单纯的义务表象对自然爱好的冲动的强制，是从上至下按照义务的形式法则对内容的强制。所以德行是在遵守自己

义务时的坚强，对什么而言的坚强？就是面对内心那些感性的自然冲动而不为所动的坚强。

一切义务都包含有一个通过法则来强迫的概念；伦理的义务包含的是一个只有内在的立法才有可能做到的强迫，反之，法权义务所包含的也有靠一个外在的立法才可能做到的强迫；所以两者都包含有一种强制，于是这种强制可以是自我强制，或者可以通过一个他人来强制：这样一来，前面那种德行的道德能力，以及出自这样一种意向（即对法则的敬重）的相应的行动，就可以（在伦理上）被称为德行行动，哪怕这法则表述的是一条法权义务。

“一切义务都包含有一个通过法则来强迫的概念”，这是法权义务和伦理义务的共性。不同的是，伦理义务的强迫来自内在立法，而法权义务的强迫来自外在立法；一个靠自我强制，另一个靠外来强制。这是因为，如前面所说的，法权立足于人的外在自由，德行或伦理则是立足于人的内在自由。注意这里的表述：“伦理的义务包含的是一个只有内在的立法才有可能做到的强迫，反之，法权义务所包含的也有靠一个外在的立法才可能做到的强迫”，前一个是“只有内在立法”，后一个是“也有靠一个外在立法”，这意味着这两者并不是相互隔绝的，而是后者重叠于前者之上。伦理义务更纯粹，它“只有内在立法”；法权义务也包含有伦理的基础，但在上面加上了“外在立法”，它表面上对内在立法不闻不问，但实际上是靠内在立法而得以顺利施行的。用孔子的话来说，法权并不只是“道之以政，齐之以刑，民免而无耻”，它的基础其实是“道之以德，齐之以礼，有耻且格”。^① 这就可以理解下面一句了：“这样一来，前面那种德行的道德能力，以及出自这样一种意向（即对法则的敬重）的相应的行动，就可以（在伦理上）被称为德行行动，哪怕这法则表述的是一条法权义务。”德行的道德能力实现为以对法则的敬重为动机的相应行动，就是伦理上的德行行动，即使它表达出来是一条法权义务，它也有德行的内涵。这就是

^① 《论语·为政》。当然，孔子的这两方面是完全对立的，他从未想到可以基于道德去建立法治。

前面讲的，遵守法权义务也有不同的境界，为义务而义务地遵守法权才是最高境界，它实际上本身已经具有德行的含义了。法权的基础其实是德行或伦理，《道德形而上学》一开始讲法权论，然后才讲德行论，这是一个逐步从外向内深化的过程。

因为正是德行论，要求把人类的法权视为神圣的。

这句正表达了刚才讲的这个意思，一开始讲法权论的时候，我们还没有体会到它的神圣性，好像只是一些权利和利益的公平分配的琐碎问题，民法、刑法和国家法的合理制定问题；而只有进入德行论，法权的神圣性才显露出来了，它后面是德行。

但是，凡是做了就是德行的东西，还并不因此立刻就是真正的德行义务。前者可能只涉及准则的形式的东西，而后者却关系到准则的质料，也就是关系到本身同时被设想为义务的目的。

这里把德行行动和德行义务作了区分。一件德行的行动并不立刻就是德行义务，因为德行的行动有可能只是形式上符合准则，而德行义务则还要求把这种形式上符合准则当作自己的目的来追求。单纯的德行行动还只停留于伦理义务的层次，但还不等于就是德行义务。前面第二节曾经区分了伦理义务和德行义务，与这里讲的德行行动和德行义务的区分可以对照来读，他在那里说：“一切伦理责任都相应于德行概念，但并非一切伦理义务都因此而成为德行义务。因为伦理义务并不涉及某个目的（质料，即那种任意的客体），而只涉及道德的意志规定的形式的东西（例如合乎义务的行动也必须是出自义务而发生的）。”那里是说，伦理义务比德行义务更加形式化，它强调伦理义务是“为义务而义务”，但却没有指出在质料上应当针对的目的。这里的区分是强调德行义务比伦理义务更加关注“准则的质料，也就是关系到本身同时被设想为义务的目的”。

但既然伦理的责任在那些可能给它提供出好些个的目的上只是一种广义的责任，因为它在那里只不过包含有对于行动的准则的一条法则，而目的则是任意的质料（客体），所以就有依据合法目的的差异

性而不同的许多义务，它们被称为德行义务（*officia honestatis*^①）；这正是由于它们只是服从于那自由的自我强制，而不是服从别人的强制，并且它们规定了那本身同时是义务的目的。

伦理的责任面对好些个目的，但它的法则只针对行动的准则，而不是针对那种作为目的的任意的质料（客体），它只是一种广义的责任。但既然如此，“所以就有依据合法目的的差异性而不同的许多义务，它们被称为德行义务”，就是说，正因为伦理义务涉及好些目的（或质料客体）却不具体针对任何客体而只针对行动的准则，因此德行义务在把义务当作自己的目的时就必须在各种目的中区分出“合法目的”和其他一切任意质料的目的，由此带来了合法目的的差异性和德行义务的多数性。但德行义务的这种多数性并不是由于客体的多数性（多个质料的目的）强制得来的，相反，“这正是由于它们只是服从于那自由的自我强制，而不是服从别人的强制，并且它们规定了那本身同时是义务的目的”。伦理义务和德行义务都是对于行动准则的法则，都是广义的责任，不同的只是后者要把行动准则的法则本身当作目的，这就有一个对各种目的进行选择 and 排除，以及对合法目的加以归纳并提升为同时是义务的目的的问题。因此伦理义务的“一”就变成了德行义务的“多”。

德行，作为意志与每个义务之间的建立在坚定意向中的协调一致，正如一切形式的东西一样只不过是一个义务，并且是同一个义务。但就行动的那个本身同时是义务的目的而言，亦即就我们应当使之成为自己的目的的那个目的（质料）而言，则可能有更多的德行，而对这目的的准则的责任就叫做德行义务，所以德行义务有许多。

德行前面已经定义过了：“德行就是人在遵守自己的义务时的准则的坚强”；这里只不过是重申：德行是“意志与每个义务之间的建立在坚定意向中的协调一致”。这种德行本身就是一个义务，并且是同一个义务，没有什么多数性，它其实就是伦理义务。“但就行动的那个本身同时是义务的目的而言，亦即就我们应当使之成为自己的目的的那个目的（质料）

① 拉丁文：美德的义务。

而言，则可能有更多的德行，而对这目的的准则的责任就叫做德行义务，所以德行义务有许多”，就是说，如果考虑到把义务当作目的，那就涉及义务的材质了，我们应当使哪些目的成为自己的义务的目的呢？这就形成了德行义务的划分体系。例如后面“要素论”中所展示的：在完全的义务方面：不要自杀、不要滥性、不要说谎、不要吝啬，等等；在不完全的义务方面：要在精神上、心理上、肉体上完善自己，要与人为善、要感恩、要有同情心，等等。这些都是符合伦理义务的定言命令的，但又不是一个定言命令所能概括的，它们都作为德行义务而“分有”着定言命令。对德行义务的这种具体划分的体系也是《道德形而上学》区别于《道德形而上学奠基》和《实践理性批判》的地方。

德行论的至上原则是：你要按照一条目的准则去行动，拥有这些目的对于每个人都可以是一个普遍法则。

这其实就是以另外一种形式表达着康德的定言命令：“你要仅仅按照你同时也能够愿意它成为一个普遍法则的那个准则去行动。”^①只不过“愿意”在这里被展开为“目的准则”，而且是每个人都拥有的普遍的目的准则，这样来使准则成为法则，使目的成为“合法的目的”。这样一来，定言命令在这里不再只是一个抽象的逻辑规则（按照不矛盾律），而成了指导人们的目的性实践活动的原理体系，它体现的正是定言命令的第二变形公式即目的公式。

——根据这个原则，人无论对自己还是对他人都是目的，并且单是他无权仅仅把自己以及把他人用作手段还不够（这时他毕竟也可以对自己和他人漠不关心），而且，一般地使人成为自己的目的，这自在地本身就是人的义务。

这条原则讲的是：人是目的，既是对自己的目的（完善自身），也是对他人的目的（造福他人）。这就比定言命令的“目的公式”更细化了，目的公式说：“你要这样行动，把不论是你的人格中的人性，还是任何其

^① 康德（2013：52）。

他人的人格中的人性，任何时候都同时用做目的，而绝不只是用做手段。”^① 这里则解释说，单是不把自己或他人用做手段还不够，因为有人可能会自暴自弃，也可能会冷漠厌世，这都是不把自己和他人当作手段，但却失去了目的。所以还必须“一般地使人成为自己的目的，这自在地本身就是人的义务”。注意这里提到“自在地本身”就是人的义务，也就是涉及人的自在的道德本体，相当于目的公式中的“人格中的人性”所表达的意思。在《实践理性批判》中的表述是：“在全部造物中，人们所想要的和能够支配的一切也都只能作为手段来运用；只有人及连同人在内所有的有理性的造物才是自在的目的本身。”^②

德行论的这条原理作为一条定言命令，不允许有任何证明，倒是允许从纯粹实践理性中作出一个演绎。

这里明确把这条原理称为一条定言命令，实际上也就是定言命令的上述目的公式，它是最接近于人的现实道德生活的。但尽管它是普遍公式（标准公式即第一公式）的一个变形公式，但和其他公式一样，它“不允许有任何证明”，因为它是定言的。只有假言命令才有证明，这就是追溯到那个假言的条件，于是为什么要这样做就真相大白了。但定言命令没有条件，它是无条件的命令，为什么要这样做是不能问的，一问你自相矛盾了。但是却可以从纯粹实践理性中作一个演绎，也就是对这条原理的客观实在性作出说明，表明它是一个纯粹实践理性的“事实”。这就是下面所做的。

——凡是在人对自身和对他人的关系中能够是目的的东西，都是出自纯粹实践理性的目的；因为纯粹实践理性就是一般目的的能力，所以在这些目的方面漠不关心，也就是对之毫无兴趣，这就是一个矛盾：因为那样一来纯粹实践理性甚至也不会去规定行动的准则（这些行动任何时候都包含有一个目的），因而也就不会是什么实践理性了。

这是说，因为纯粹实践理性就是一般目的的能力，你要对它进行证

① 康德（2013：64）。

② 康德（2003：119）。

明，你首先就得说明你的目的是什么，为什么要对它进行证明，以及你有没有对它进行证明的能力，但这都是自相矛盾的，你把要证明的东西当作了前提。这个矛盾就像在认识论中的那个矛盾，即在认识之前首先认识一下我们能够认识多少东西（黑格尔表述为：“在学会游泳之前，切勿下水”）。在认识论中，这个矛盾引导我们确认我们之所以能够认识，是因为我们先天固有的范畴和先验统觉能力在为认识对象立法，这就是范畴的诸原理的先验演绎；同样，纯粹实践理性的这个矛盾则让我们确认了，无条件的目的的设定是纯粹实践理性的顶级功能，一切目的的活动都是由于这一顶级功能在为实践行动立法。如果没有这一功能，或者无视这一功能，则“纯粹实践理性甚至也不会去规定行动的准则（这些行动任何时候都包含有一个目的），因而也就不会是什么实践理性了”。纯粹实践理性的一般目的是其他（不纯粹的）实践理性的目的的条件，因而是一切有目的的活动的条件，没有这个条件，就连一般实践理性的任何有目的的行动都将是不可能的，而将成为由本能和欲望支配的动物活动。这就是纯粹实践理性的演绎，但它同时也就是德行论的这个至上原理的演绎，正如下面一句所总结的。

但纯粹理性不可能先天地命令任何目的，除非它把这些目的同时宣布为义务；这种义务这样一来就叫作德行义务。

就是说，纯粹理性要先天地、也就是无条件地命令任何目的，都必须同时把这些目的宣布为义务，否则都会被问到为什么要这样做。只有义务才是对行动的目的的终极回答，否则一切回答都将陷入“目的的目的”或“目的一手段一目的……”这样一个无穷追溯而没有终点，于是整个目的链条都将会是无目的的，因而其中所有的目的都会是无意义的。同时是义务的目的则终止了这一无穷追溯，使所有其他目的都成为目的，具有了意义或价值标准。而这种同时是义务的目的，就是德行义务，如前所述（见第四节），它包括自己的完善和他人的幸福这两方面。我们因此可以说，整个人生的目的和人类活动的目的最终都在于自己的完善和他人的幸福，再不能把这种目的当作手段去服从其他的目的地了，只有它是可以无条件地、先天地命令每个人的目的。整个第九节“什么是德行义务”的最终答

案就在这里，它是人这种有理性的存在者的终极目的。

十 法权论的至上原则曾是分析性的； 德行论的至上原则却是综合性的

这一节的标题反过来又再次对法权论和德行论加以比较，但最终是为了彰显德行论的根本地位，它是法权论的基础，就像在理论认识中先验逻辑对于形式逻辑具有奠基地位一样。^①“法权论的至上原则曾是分析性的”，这里用的过去时。我们可以翻到前面的“法权论导论”的第三节（§ C）：“法权的普遍原则”。法权的普遍原则也就是法权的至上原则，它就是：“任何一个行动，如果它，或者按照它的准则每个人的任意的自由，能够与任何人的自由按照一个普遍的法则相共存，它就是正当的。”^②在一个普遍法则之下，各人的任意的自由互相不冲突，符合不矛盾律，所以是处在分析的关系中。“法权论导论”中最后也涉及“一般道德形而上学的划分”，其中谈到德行义务是法权义务的前提或基础：“我们只有通过道德命令才知道我们自己的自由（一切道德法则、因而甚至一切权利和义务都是从这种自由出发的），道德命令是一个要求义务的命题，随后从这个命题中可以发展出使他人承担义务的能力，即法权概念。”^③为什么会是这种关系，就是因为德行义务的原则是综合性的，而法权义务的原则是分析性的，综合是分析的前提。法权义务的原则是从德行义务的原则中分析出来的。在《纯粹理性批判》中就已经从认识论上阐明了这一关系：“统觉的分析的统一只有在统觉的某一种综合的统一的的前提下才是可能的。”^④

外在的强制，就其是一种抗拒按照普遍法则是协调性的外在自由所受到的阻碍的阻力（对自由的阻碍的阻碍）而言，是与一般目的可以共存的，这一点按照矛盾律是很清楚的，而且我不可以超越于自由

① 参看邓晓芒（2004）。

② Kant（1914：230）。参看康德（2007：238）。

③ Kant（1914：239）。参看康德（2007：249）。

④ 康德（2004：B133）。

概念之上去洞察这种阻力；每个人所拥有的目的都可能是他想要的目的。——所以，至上的法权原则就是一个分析命题。

这一段是说明至上的法权原则是分析命题。法权法则是一种外在的强制，这种外在强制是用来摆平外在自由的相互关系的，它阻止那按照普遍法则本来是协调的外在自由受到干扰，因此是“对自由的阻碍的阻碍”。既然如此，它就要协调各种目的，使它们不互相冲突，因而它自己也不与这些目的相冲突，所以它是符合（不）矛盾律的。但这一切都是建立在外在自由概念已经被提供的大前提下，法权原则不过是分析外在自由概念中本身已经包含的协调性关系，每个人的目的都是出于他的自由的，我们不可能超出自由概念之上对这些目的施加强制（除非在一个非法治社会或专制社会中），而应该从自由概念中合逻辑地引出它的自我强制的法则和外在强制的法则。一个自由的目的概念如果不想半途而废、而想进入良性循环的话，或者像上面引的那条普遍的法权法则所说的，如果你想使你的任意的自由与每个人的自由按照一个普遍的法则而能够共存的话，就必然包含这种自我强制（意志自律），即强制自己接受外在的强制。所以外在的强制是外在自由的题中应有之义，至上的法权原则显然是分析命题。

相反，德行论的原则超出外在自由的概念之上，并按照普遍法则在这概念上还联结上一个它使之成为义务的目的。所以这条原则是综合的。——其可能性就包含在那个演绎之中（第九节）。

这是与法权论相对照。德行论的原则超出外在自由的概念之上，因为外在自由并不包含一个本身是义务的目的的概念。外在自由只管自由的行动，这些行动当然被看成是自由的，但这种自由的目的都是具体的客观对象，是行动者各自的权利，但本身并不是义务。德行论的原则却还在这个外在自由的概念之上，按照普遍法则加上了一个它使之成为义务的目的，这样一个本身是义务的目的并不包含在外在自由的概念之中，所以这是一个综合命题。换言之，法权论原则只处理有目的的行动之间的关系，德行论原则处理的是行动的目的与义务之间的关系，要求将义务本身当作目的。法权论根据普遍法则也建立起自己的义务，但不要求这义务成为目的，它只是外在行动的义务；德行论根据普遍法则所建立起来的是本身是

义务的目的，它要求外在行动与这个特定的内在目的相联结。这样的先天综合命题如何可能？前面第九节的演绎就说明了这个道理，即纯粹实践理性是一般实践理性的条件，因而本身是义务的目的，亦即包括自己的完善和他人的幸福在内的这两种德行义务是一切目的活动得以可能的条件。这里尚未说出来的是，内在自由是外在自由的条件。但下面就说出了这个道理。

义务概念的这种扩展，超出了外在自由及其因自己的通盘协调的单纯形式所受到的局限，在这里所建立起来的是内在的自由而不是外来的强制，是自我强制的能力，也就是说不是借助于其他爱好，而是凭借纯粹实践理性（它蔑视所有这样的中介），这种扩展就在于：通过它而建立起了法权完全不考虑的那些目的，它由此也超出于法权义务之上。

德行义务相对于法权义务，是义务概念的扩展，也就是不限于形式上的外在自由，而是把外在自由建立在内在自由的基础上。这种内在自由就是通过每个人所固有的纯粹实践理性来自我强制，因为如《实践理性批判》中所说，“单是纯粹实践理性自身就足以对意志进行规定”^①，这表明这样一种意志本身就是自由的。而这种意志规定的基本法则被表述为：“要这样行动，使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。”^② 或者按照《道德形而上学奠基》中的说法：“你要仅仅按照你同时也能够愿意它成为一条普遍法则的那个准则去行动。”这和法权法则的表述是不一样的：“你要外在地这样行动，使你的任意的自由运用与每个人的自由按照一个普遍的法则而能够共存。”^③ 前者是意志的准则本身“被看作”普遍的法则，或者是“愿意它成为”普遍法则；后者却只是任意的自由“按照一个”普遍法则而能够“共存”。后者的普遍法则虽然是外在自由概念的题中之义，但一旦从中分析出来，对每个人的自由都是一种外在的强制；前者的普遍法则却是从意志的准则自身扩展开来的，扩展

① 康德（2003：16）。

② 康德（2003：39）。

③ Kant（1914：231）。参看康德（2007：239）。

开来以后仍然是每个人“愿意”的，是他的内在的自我强制，因为之所以能够扩展开来，是基于它本身就是内在自由的实现。但我们不能把德行论原则简单看成是从内在自由中分析出来的，康德说：“虽然假如我们预设了意志自由的话，它将会是分析的，但这种自由意志作为一个积极的概念就会需要某种智性的直观，而这是我们在这里根本不能假定的”，所以这个基本法则是“本身独立地作为先天综合命题强加于我们”的。^① 内在自由是根本的自由，它不是道德法则借以推出的前提，相反，正是由于有道德法则这一先天综合命题，我们才看出来人有自由（道德法则是自由的“认识理由”）。而在法权法则中，外在的自由是一个并未得到深究的既定的概念，它从自身中按照不矛盾律而在形式上分析出了法权原则，其实要追究它的大前提的话，这个分析命题是建立在德行法则的先天综合命题之上的。

——在道德命令和为它所必要的自由前提中，法则、（实现法则的）能力和规定准则的意志构成了形成法权义务概念的全部的要素。

在道德命令中包含了法权义务概念的全部要素，这就是法则、能力和意志，它们都是自由在外部实现出来的要素。这句的意思也就是说，法权义务其实是从道德命令的公式中推出来的，是以德行义务为前提的。

但是，在要求德行义务的意志中，还在一个自我强制的概念之上加上了一个我们并不拥有，而是应当拥有、因而是纯粹实践理性本身所拥有的目的的概念，纯粹实践理性最高的、无条件的目的（但这目的毕竟总还是义务）就被设定在：德行就是它自己的目的，而在它为人所立下的功劳方面，它也是它自己的报偿 [在这方面，德行作为理想如此朗照，以致按照人的眼光甚至使永不被诱惑去触犯法则的神圣性本身都显得黯然失色了；^②

先看这半句。法权义务虽然是从道德命令中引出来的，但体现为德行义务的道德命令却并不止法权义务的那些构成要素，而是“还在一个自我

① 康德（2003：41）。

② “人即便带有其缺陷/也好过一群无意志的天使——哈勒”——康德注。

强制的概念之上加上了一个我们并不拥有，而是应当拥有、因而是纯粹实践理性本身所拥有的目的的概念”。法权义务中的任意当然也有相应的目的（质料的客体），但它并不看重这些目的，而只是规定任意准则运用的法则；德行义务则设定了一个“我们并不拥有”的目的、也就是一种理想化的目的作为自己的义务。于是我们的义务并不只是遵守法则，而且是把某种应当的目的当成自己的义务，如完善自身和造福他人。虽然这只是我们一生所追求的目标，而不是现成在手的，然而它包含在纯粹实践理性中，作为它自己的最高的目的或义务。由于它是最高的，没有什么能够对它的功劳付给报酬，除非它自己，也就是它使自己获得了令人肃然起敬的崇高性，这种崇高性能使无须努力的天使的神圣性都黯然失色。我们对天使只有羡慕，但谈不上敬重。康德这里引用哈勒的诗说：“人即便带有其缺陷/也好过一群无意志的天使。”

尽管这是一种欺骗，因为，由于我们除了那些本来可以在此得到克服的阻碍（即我们心中的爱好）的大小之外并没有一种坚强的尺度，所以我们被诱导着把对一种大小的估计的主观条件当成了大小的自在的客观条件本身。

这半句仍然在方括号内。康德敏锐地看出，这里面隐藏着一种欺骗[Täuschung]，或者说自欺，当然这是从认识的角度来看的，即我们只能从我们克服自己心中的爱好的程度来衡量我们德行的坚强（前面说，德行就是“人在遵守自己的义务时的准则的坚强”），而纯粹实践理性所拥有的终极目的既然已经超出了我们的一切爱好的目的，我们又如何能够用我们心中爱好被克服的强度去评估那个理想目的的坚强程度呢？这不是用我们主观的尺度冒充客观的尺度吗？然而，康德仍然从道德实践的需要这一立场为上述欺骗进行辩护。

但是，与全部具有自己必须克服的阻碍的人性目的相比，这是具有其正确性的，即德行本身作为自己的目的，其价值将远远胜过一切用处和一切经验性目的的价值，以及德行在自己的后果上总还是可能拥有的那些好处。

与人性目的 [menschliche Zwecke] 相比，也就是与人类的世俗目的相比，德行的这一目的具有无可比拟的优越性，它是超人性的，或者说是提升人性的。人性目的中所包含的一切实用的价值，以及德行本身在实际生活中所带来的好处，都远远不能跟这种高尚的道德价值相比。所以，从认知的角度看是一种欺骗的东西，从道德实践的需要来看恰好是一种必不可少的理想，人类的生活不能没有理想，否则就会日益堕落，永远得不到提升。

我们甚至也完全可以说：人对于德行（作为一种道德上的坚强）是负有责任的。因为虽然完全能够并且有必要由于人的自由之故而预设战胜一切在感性上起反作用的冲动的能力（*facultas*^①）；但这种能力作为坚强（*robur*^②）却毕竟是某种必须争取的东西，这是因为，道德上的动机（法则的表象）是通过对我们心中纯粹理性法则的尊严的静观（*contemplatione*^③），但同时也通过练习（*exercitio*^④），而振作起来的。

这是进一层说了，德行不仅本身具有最高的价值，而且我们自己负有追求德行的责任，有义务使自己在道德上变得坚强起来。因为这种坚强不是当下即得的，虽然由于我们拥有自由，我们是完全能够并且应当做到战胜德行的阻碍，但这只是就每一瞬间的可能性而言，要使这种能力锻炼得坚强，成为一种道德品质，这还是必须要努力争取的。因为道德上的动机 [Triebfeder, 字面意思是“发条”] 要得到振作或激发，不但要对我们心中的纯粹理性法则有种“高山仰止”的静观或深思，而且要时时操练。这种动机我们知道，就是康德所谓的“敬重感”。这也说明，德行义务这种先天的综合原则作为一种能动的实践原则虽然是一个纯粹理性的“事实”，但在现实生活中是需要训练才得以越来越表现出它的作用的，我们只能把它作为一个终极理想而不断地向它靠近，但绝不能一劳永逸地完成它。

① 拉丁文：能力。

② 拉丁文：毅力。

③ 拉丁文：沉思。

④ 拉丁文：操练、实践。

十一 德行义务的图型可以按照上述原理而以下图来表示：



本节没有其他的文字，只有这一个图表，康德称之为“德行义务的图型”[Schema]。在《纯粹理性批判》中，康德把“图型”称为联结知性范畴和感性直观之间的中介或“第三者”^①，它是由想象力对时间的先验规定造成的。相反，在《实践理性批判》中，康德在“纯粹实践理性的对象的概念”这一章的末尾部分，专门设一节讨论了“纯粹实践判断力的模型论”，在那里，他强烈否定了纯粹实践理性的判断力能够借助于“图型”而把一般纯粹实践法则运用于感官世界的行动，认为：“对于自由的法则……不可能为了其具体运用而配备任何直观、从而配备任何图型。”^②使纯粹理性的道德法则能够运用于自然对象上的唯一中介不是想象力或直观，而是知性，后者是通过它所掌握的自然法则来为道德法则建立起一种“模型”[Typus]，当然不是真正的自然法则，而只取它的形式，以便纯粹实践理性的法则在具体场合中得到适当的运用。例如我们要判断一个行动是否道德，我们就可以“问问你自己，你打算去做的那个行动如果按照你自己也是其中一部分的自然的一条法则也应当发生的话，你是否仍能把它

① 参看康德（2004：A138 = B177）。

② 康德（2003：94）。

视为通过你的意志而可能的?”^① 这实际上也就是《道德形而上学奠基》中定言命令的第一变形公式即“自然法则公式”：“你要这样行动，就像你行动的准则应当通过你的意志成为普遍的自然法则一样。”^② 在所有这些地方，康德看来都是否定图型在纯粹实践理性法则的判断中的作用的，通常他是用“模型”来取代“图型”而实现纯粹实践理性法则在具体行动上的运用。那么，纯粹实践理性与感性之间就真的没有任何图型作为中介了吗？若如此，为什么在这里却又公然提出了“德行义务的图型”并为之列表呢？我们在《道德形而上学》之前7年出版的《判断力批判》（1790）中，可以看出纯粹理性的理念和图型之间关系的某种蛛丝马迹，主要是在讨论崇高的时候，康德提出：“对于崇高情感的内心情调要求内心对于理念有一种感受性；因为正是在自然界对于这些理念的不适合中，因而只是在这些理念以及想象力把自然界当作这些理念的一个图型来对待这种努力的前提下，才有那种既威慑着感性、同时却又具有吸引力的东西……为的只是与理性自身的领地（实践的领地）相适合地扩大感性，并使感性展望那在它看来为一深渊的那个无限的东西。”^③ 并且把想象力“按照判断力的图型法的原则（因而就其从属于自由而言）”称为“理性及其理念的工具”。^④ 可见，康德在这里提出德行义务的图型并不是毫无根据的，问题是崇高中的图型是属于“反思性的判断力”的，而纯粹实践理性的判断力则和思辨理性的判断力一样，同属于“规定性的判断力”。以此推论，康德在这里提出的德行义务的图型，表明这里的主题已经从道德形而上学的领域偏转到判断力批判的审美判断力的方向上去了。这从接下来的第十二节的标题上也可以看出来：“内心对于一般义务概念的感受性的感性论的前概念”，其中“感性论的”[ästhetische]也可以译为“审美的”，指那些与崇高感相近的道德情感。后面第45节（§45）的一句话更是直截了当地说：“然而，就像对自然的形而上学要求向物理学有一种拥有自己特殊

① 康德（2003：95）。

② 康德（2013：52—53）。

③ 康德（2002：104）。

④ 康德（2002：109）。

规则的跨越一样，对道德形而上学也有权要求一个类似的跨越：这就是通过把纯粹的义务原则应用于经验的场合而仿佛使道德形而上学图型化（schematisieren）并表明它已准备好作道德—实践上的运用。”^① 这里的“跨越”，就是从《实践理性批判》中的规定性的判断力向《判断力批判》中的反思性的判断力的跨越。

现在我们来看看这个图。其中的四项图型对应于前面第八节“德行义务的广义的阐明”中的四种德行义务，即“自己的完善”两项（“自然的完善”和“道德的完善”），“他人的幸福”两项（“自然的福利”和“他人道德的健康”）。1、2 两项“自己的目的”和“他人的目的”相当于“自己的完善”中的“自然的完善”，和“他人的幸福”中的“自然的福利”，它们都属于“德行义务的质料”，因为它们都着眼于目的本身的质料（自己的天赋能力和他人的自然福利）；3、4 两项“同时是动机的法则”和“同时是动机的目的”分别构成“自己的完善”中的“道德的完善”和“他人的幸福”中的“道德上的健康”，后两者分别构成道德性和合法性的基础。后面两项和前面两项相比，它们更属于“德行义务的形式”，而不属于德行义务的质料，因为它们关注的不是什么样的目的成为了义务，而是两种作为义务的目的之间的侧重关系，一个侧重于把作为义务的法则当作动机，因而成了道德性的基础，另一个侧重于把他人的目的作为动机，因而奠定了合法性的基础。最后，第 1、3 两项和第 2、4 两项又有不同，前两项（左边）属于“内在的德行义务”，因为“自己的完善”不论是自己能力的发挥还是自己道德性的培养都是内在的；后两项（右边）属于“外在的德行义务”，因为“他人的幸福”不论是他人的目的还是他人的道德健康都是外在的。可见，这个图表从质料和形式、外在和内在这两组不同的对立方面对德行义务的图型进行了划分。为什么说这是对德行义务“图型”的划分？这个表中严格意义上的图型是：1. 自己的目的；2. 他人的目的；3. 同时是动机的法则；4. 同时是动机的目的。它们本身都不是德行义务，只是图型，而表中其他加上的文字都是说明图型所属的德行义务的。通过这四项作为中介，四种形而上的德行义务就可以与人们

^① Kant (1914: 468)。参看康德 (2007: 480)。

日常感性的道德活动和道德评价沟通起来。而在下一节讨论感性论的（审美的）前概念时，则按照这个图型表安排了每一项之下的前概念的感性要素，这些前概念划分为四个：道德情感、良知、对邻人的爱、敬重，它们分别对应于上述 1、3、2、4 项的图型。

十二 内心对于一般义务概念的感受性的感性论的前概念

这个标题很有名堂。“内心” [Gemüth] 这个词康德一般用于心理学的意义上，有心情、情绪、气质之义，包括人的各种内心活动，所以不能译作“心灵”这种带有形而上学意味的词。“感受性” [Empfänglichkeit] 这个词来自 empfangen（接受、受到、迎接），根据上下文这里译作“感受性”。“感性论的” [ästhetisch] 显然是取自《纯粹理性批判》中的“先验感性论” [die transzendente Ästhetik]，出自康德处处都要维护所谓“建筑术”的考虑。但这里并不是“先验的”感性论，而只是内心中的即心理学上的感性论，对此康德在《纯粹理性批判》中有明确的区分。如他在“先验感性论”第二版的一个注释中批评了鲍姆加通等人混淆先验的感性论和经验性的感性论（“鉴赏力的批判”）的错误，并建议今后“把 Ästhetik 部分在先验的意义上、部分在心理学的含义上来采用”。^① 所以这里的“感性论的”只能是心理学上的，它不讨论时空学说，而讨论“鉴赏力”（Geschmack，又译“趣味”）之类的情感，本来也可以按照《判断力批判》中的译法译作“审美的”。“前概念”（Vorbegriffe）并不是概念，而是形成概念的准备，其实是一些情感性的东西，例如这一节里面所谈的道德情感、良知、爱和敬重，都是为德行作准备的情感，所以不能译作“先行概念”。

有这样一些道德性状，如果人们不具有它们，也就不可能有义务使自己拥有它们。——这些道德性状就是：道德情感、良知、对邻人的爱和对自身本身的敬重（自重），并没有什么责任去拥有它们：因

^① 参看《纯粹理性批判》B36。

为它们是作为对于义务概念的感受性的主观条件、而不是作为客观条件来为道德性奠定基础的。

这些道德性状的共同特点就是，它们本身不是义务，有就有，没有就没有，不可能把它们当作自己的义务。那当然就是道德感了，这样一些心理学上的情感基本上是天生的，无法对它们下命令；但由于它们有利于对道德法则的接受，所以被冠以“道德性状”之名。它们包括道德情感、良知、对邻人的爱（博爱）和敬重，其中“敬重”在《实践理性批判》中曾被特别作为纯粹实践理性的“动机”进行了详细的讨论，而且在那里，“动机论”也是被当作“感性论”而安排在整个体系中的。注意到感性论和义务概念之间的格格不入（就像《纯粹理性批判》中经验性的直观和先验范畴之间格格不入），就可以理解为什么需要一个图型来作双方的中介，以及这些感性性状为什么不可能成为责任了。“因为它们是作为对于义务概念的感受性的主观条件、而不是作为客观条件来为道德性奠定基础的”，换言之，它们只是使我们容易接受义务概念的一些主观素质或天生的禀赋，当然是宝贵的，但并非道德性的根源。所谓“奠定基础”，不是说道德性就来自它们（如同经验主义伦理学所主张的），而是说，没有它们，先天的道德法则就没法落实在具体的日常生活中。用《实践理性批判》中的话来说，它们只是些“动机”（Triebfeder），而不是道德律的“动因”（Bewegungsgrund）。《道德形而上学奠基》中说得更明确：“欲望的主观根据是动机，意愿的客观根据是动因，因此，就有建基于动机的主观目的和取决于对每一个理性存在者都有效的动因的客观目的的区别。”^①

它们全都是感性的 [ästhetisch]，并且是先行的、但却是自然的、由义务概念所刺激起来的内心禀赋（praedispositio^②）；拥有这样一些禀赋并不能被看作是义务，相反，它们是每个人都拥有的，并且借助于它们，每个人才能接受义务。——对它们的意识不是对经验性的起源的意识，而只能是作为道德法则在内心所发生的效果而跟随在道德

① 康德（2013：61）。

② 拉丁文：先准备好的。

法则之后。

这些道德性状全都是感性的，并且是先行的内心禀赋，这表明它们并不是什么“先行的概念”，而是“前概念”，就如同我们讲“前意识”或“潜意识”并不是意识一样。它们都是自然禀赋，而由义务在内心刺激起来，“刺激”[affizieren]这个词在《纯粹理性批判》的先验感性论中用得很多，他说：“通过我们被对象所刺激的方式来获得表象的这种能力（接受能力），就叫作感性。”^①自在之物（对象）刺激人的感官而产生感性表象，同样，在这里是道德法则（义务）刺激人的情感而产生各种道德动机。所以这些情感是每个人都有的，但它们不是义务，借助于它们我们才能接受义务，所以它们体现了内心对于一般义务概念的感受性（接受性）。“对它们的意识不是对经验性的起源的意识，而只能是作为道德法则在内心所发生的效果而跟随在道德法则之后”，这个道理在《实践理性批判》的动机论中讲得很多。康德是反对把道德情感看作道德法则的起源的，但他并不否定道德情感，而只是把道德情感看作道德法则在主观内心中产生的效果，当然这种效果也具有使人们更容易接受道德法则的作用，我们却不可把这种作用混同于道德。

a. 道德情感

道德情感是对于单单出自于我们的行动与义务法则的协调一致或相违背的意识而来的愉快或不快的感受性。

道德情感 [das moralische Gefühl] 这个概念在康德的《道德形而上学奠基》中，一方面遭到贬抑，认为以它来为道德奠基是“苍白无力”的，它应被归于幸福原则而不是道德原则；但是另一方面，它“却毕竟还是更接近于德性及其尊严，因为这种感官证明了德行的荣誉，即把我们对于德行的愉悦和尊敬直接地归之于德行，而没有仿佛赤裸裸地对德行说，这不是它的美，而只是把我们和它联结起来的好处”^②。因此康德又把人们对道

^① 康德（2004：A19 = B33）。

^② 康德（2013：83）。

德法则的关切在我们心中的根基称为道德情感。^① 但不论是在《道德形而上学奠基》中还是在《实践理性批判》中，康德通常都是把道德情感看作对道德法则的“敬重感”，他甚至把这种敬重称为“唯一真正的道德情感”。^② 但在这里，他却把“道德情感”单独立项，而与良知、博爱和敬重并列。不过，我们却不应该把这四者看作单纯的并列关系，应当说，道德情感是为后面三者奠定基础的，后三者是它的子项目。如后面所说的，良知就在于“通过这关系的活动激发道德情感”，而博爱和敬重显然也是道德情感。后面讲要素论时主要谈到的道德情感则是这后面两种，并且在“要素论的结束语”中专门讨论“爱与敬重在友谊中最紧密的结合”（§46）。这是康德在《道德形而上学》中作出的一种调整，即不再把道德情感只限于敬重，而是把博爱和敬重看作一对互相依赖的道德情感。只不过他仍然不忘记强调博爱是在“非本真意义上”讲的，可见他真正看重的道德情感还是敬重，其他都是为了适应于通俗的理解而附加上去的。

但是，任意的一切规定都是从可能行动的表象出发，中经对行动或其效果加以关切的愉快或不快的情感，而进达行为的；于是在这里，感性的状态（内感官受刺激的状态）要么是一种病理学的情感，要么是一种道德的情感。——前者是一种先行于法则表象的情感，而后者是一种只能跟随于法则表象之后的情感。

任意的一切规定，也就是目的，都是通过三个阶段实现的。首先是可能行动的表象，也就是目的表象；然后经过对行动及其效果加以关切，带上愉快或不快的情感，就是说人的一切行动过程都是带感情的，情感在里面起一种驱动作用或阻止作用；最后达到行为的实现，这里的“行为”是用的 Tat，它是动词行动、做（tun）的名词化形式，又有做出来的事实、业绩的意思。可见情感在这一过程中充当了中间环节的作用。但这里面又分两种，一种是“病理学” [pathologische] 上的情感；一种是道德情感。有人认为康德的时代“病理学”尚未建立，不如译作“感性的”（因为希

① 康德（2013：109）。

② 康德（2003：117）。

腊文 *pathos* 是激情、感情之意)；但那样一来就和其他“感性的”[*sinnlich*、*ästhetisch*] 区分不开了。其实哪怕当时还没有正式分科的病理学，但这种情感必须由心理学家和生理学家（医生）来诊断，而不是由哲学家来考察，却是公认的。康德的区分很清楚，这种情感是“先行于法则表象的”，既然如此，它就是心理学和生理学上的，是不考虑道德法则而自然自发地发生的；相反，道德情感则是“跟随于法则表象之后的”，实际上是由法则表象带起来的，是法则表象在内心中激发的效果。

于是，就不可能有什么要拥有一种道德情感作为自己争取这样一种情感的义务；因为一切责任意识都把道德情感作为基础，以便意识到包含在义务概念中的那种强迫：相反，每个人（作为一个道德存在者）在自己里面本源地就拥有这种道德情感；而责任却只能是努力去培养它，甚至通过对它的不可穷究的起源的惊叹去强化它：这一点是这样做到的，即指出它是如何与一切病理学的刺激分离开来的，如何在自己的纯粹性中仅仅通过理性的表象而恰好最强烈地被激动起来的。

这段说的就是道德情感不可能是义务，因为它不是理性原则，而是感性冲动，不能由理性去命令它。当然它也是我们意识到义务概念对我们有强迫性的基础，这就能够促使我们自觉地通过道德情感去强制其他那些感性冲动；但道德情感是每个人在自己内心中本源地固有的，这就像孟子所讲的四端：恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，人皆有之。但孟子不像康德这样，在这“四端”（“端”的意思就是开端、起源）的基础上，意识到自己有责任“努力去培养它，甚至通过对它的不可穷究的起源的惊叹去强化它”，而是试图单凭回到开端就成为有道德的人（“返身而诚”、“求放心”）。因此孟子的道德情感是脱离理性的，康德的道德情感则是有待于通过理性原则来培养和强化的，并且本身具有“不可穷究的起源”。这就必须把它和单纯心理和生理上的冲动区分开来，并且“在自己的纯粹性中仅仅通过理性的表象”来发动它，其强烈的程度可以远超其他那些情感冲动。

把这种情感称为道德感官是不恰当的；因为感官（*Sinn*）这个词通常意味着一种理论上的、与一个对象相关的知觉能力：相反，道德情感（如一般

的愉快和不快一样）是某种单纯主观的东西，并不提供任何知识。

这里是反对经验主义伦理学如哈奇生、莎夫茨伯利等人的说法，他们把道德情感归结为人心中有一种道德感官，称作“第六感官”，以此来为人的道德性在人的心理上甚至生理上找到某种客观的和经验的根据。康德则指出，感官属于认识论，是与一个对象相关的知觉能力，或者说其功能是对某个对象的感觉，而不是人的内心情感；而道德情感则如同一般愉快不愉快的情感一样属于主观的东西，与客观知识无关。这就与经验主义伦理学划清了界限，同时却又保留了道德情感并将它置于康德自己的伦理学中某个适当的位置上。

没有人是不具有一切道德情感的；因为假如对于这种感情完全不具有感受性，这个人在道德上就死了，而如果（用医生的话来说）道德上的生命力对这种情感不再能够产生任何刺激了，那么人性就将（仿佛按照某种化学规律一样）溶解为单纯的动物性，并无可挽回地与一大堆其他自然存在者相混杂。

这就把道德情感提到很高的地位上来了，即它是人之为人的标志，是人的道德上的生命力之所在。一旦激发不起道德情感了，这个人也就与动物甚至无机物没有什么区别了，他就只好遵循化学规律甚至物理学规律了。“用医生的话来说”一语，说明道德情感虽然不是病理学上的情感，而是由理性法则引起的，但作为情感仍然具有病理学上的机制。

——但我们对这种（道德的）善和恶很难说有一种特殊的感官，这正如我们对于真理也不具有一种感官一样，尽管我们经常像这样表达自己，相反，我们通过实践的纯粹理性（及其法则）而拥有对于自由的任意在它的运动中的感受性，而这就是我们所称作道德情感的东西。

就是说，虽然道德情感对于人来说很重要，但这并不是感官的事，我们不能凭感官来感到人的道德上的善恶，正如我们不能凭感官来断言认识论上的真理一样，虽然我们经常喜欢说，我觉得这是应当的，我感到这是真的，或者我觉得这是错误的，但严格说来这是不通的。相反，我们可以在道德上有某种感受性，就是通过纯粹实践理性的法则感受到自由的任意

的运动，合乎法则的就使人愉快，违背法则的就使人不快，这就是道德情感。道德情感与义务相关联的中介或图型就是“自己的目的”，人在哪些目的上去培养自己的自然的完善，这是要以道德情感为基础的。

b. 关于良知

与前一项“道德情感”相比，“良知”前面加上了一个 von，所以是“关于良知”或者“论良知”。后面两项同样也加上了 von，即“关于博爱”和“关于敬重”。这也说明道德情感不是与后面三项相并列的，而是后面三项的基础。同样，作为道德情感的图型的“自己的目的”也是其他三项图型的基础，不论是“他人的目的”也好，还是“作为动机的法则”、“作为动机的目的”也好，归根结底都发生在自己内心。良知的对应图型是第三项“作为动机的法则”，这图型把良知与“我们心中的道德性的培养”联系起来。

同样，良知也不是某种可以争取得来的东西，没有什么为自己获得一种良知的义务；相反，每个人作为道德存在者在自己心中都本源地拥有这样一种良知。说有责任取得良知，这就等于说：承认自己有承担各种义务的义务。

与道德情感一样，良知也不是某种可以按照理性的法则去争取的东西，它是每个人在自己心中本源地拥有的，而不是什么义务。凡是义务都是有可能履行、但也有可能不履行的，所以这里面必须有自由意志的选择；但良知是无法选择的，它是张载所说的“天德良知”、“诚明所知”。人靠良知承担各种义务，但有良知并不是义务。^①良知，Gewissen，又译作“良心”，来自 Wissen 即认知，由此还派生出 gewiss、Gewissheit，即确定

^① 在《纯然理性界限内的宗教》中，康德似乎有不同的说法，他说：“良知是一种自身就是义务的意识”；只不过由于这种意识在行动中究竟是不是合乎义务，这要由知性而不是良知来判断，所以良知就只剩下这样一条消极的原理：“切勿冒不义的风险做任何事情。”（Kant, 1914: 185。参看康德，2007: 190）良知的意识对自身诚然是义务，但这义务在未确定一个行动是否不义之前，只是一个抽象的否定性的要求，而并无积极的行动的意义。所以良知实际上必须这样来定义：“它是自己对自己作出裁决的道德判断力。”（Kant, 1914: 186。参看康德，2007: 191）

性，所以良知也可以理解为“确定的知”。但正因为这种知是本源的、确定的、不容怀疑也无法论证的，所以它实际上并不是通常意义的知识，而是一种情感。如孟子提出人皆有不虑而知、不学而能的“良知良能”，也就是“孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也”（《孟子·尽心上》），其实都是情感。

因为良知就是在一条法则的任何案例中都给人指出他有义务去申辩和谴责的那个实践理性。所以，它的关系就不是与一个客体的关系，而只是与主体的关系（主体通过这关系的活动激发起道德情感）；所以是一个不可避免的事实，而不是一项职责或义务。

这就和孟子不同了，良知在康德那里虽然也是人心中本源地拥有的，但其实它就是激发人的道德情感的实践理性。只不过这个实践理性在这里并不是按照一条法则直接裁决行动的正义与否，而是督促人有义务去进行这样的裁决，因而不是与客体或行动有关，而只是与主体发生关系，也就是与道德情感发生关系。《纯然理性界限内的宗教》中是这样表述的：“良知并不是把行动当作隶属于法则之下的案例来裁决的，因为这样做的是理性，就理性是主观实践的而言（因此是 *casus conscientiae* [良知的案例]，亦即作为良知的辩证论的一种的决疑论）。相反，在此是理性对自己作出裁决，尽管它在现实中也会极其慎重地对行动作出那种评判（即它们是否正义），而且还把人推上起诉自己或为自己辩护的证人席，证明良知是否发生了作用。”^① 人有良知并不是义务，遵守自己的良知去做某件事才是义务。

因此如果人们说：这个人没有良知，那么人们想说的是：他没有把良知的呼声放在心上。因为假如他真的没有良知，那他也就根本不会对自己的合乎义务进行估算，或者谴责自己是违反义务的，因而也就根本不可能对自己设想出拥有良知的义务了。

就是说，通常人们说一个人没有良知（没良心，或者丧尽天良），其

^① 参看 Kant (1914: 186)。参看康德 (2007: 191)。

实是说他把良知遮蔽了，没有听从自己良心的呼声，而不是真的说他没有良知。凡是人都有良知，因为凡是人都有理性。假如一个人没有良知，他就不会对自己合乎义务的程度进行估算，也不会有违反义务的自责，也不可能设想出一种拥有良知的义务来。这是不符合事实的。

我在这里还忽略了对良知进行各种各样的划分，而只注意从刚才所引述的东西中得出的结论：就是说，一个会弄错的良知是说不通的。因为在某件事是不是义务的客观判断上我们有时可能会弄错；但在我是否为了下那个判断而将它与我的实践的（在这里就是进行判决的）理性进行了比较这个主观判断中，我不可能出错，因为否则我在实践上就根本不会作任何判断了；在这种情况下就既没有谬误也没有真理发生了。

良知的划分，例如在《道德形而上学奠基》中谈到借钱不还时叩问自己的良知，在《实践理性批判》中谈到违法行为时的良心发现，以及在《纯然理性界限内的宗教》中谈到信仰上的良知引导，这些都被略去了。这里只强调一个结论，就是良知是不会犯错误的。当然在判断外在行动上我们经常会出错，但我们自己在下判断时是否诉诸良知，是否将该判断放在和实践理性的比较中进行过衡量，这个是不会出错的。因为如果连这也会出错，则我们内心的实践理性本身就是不确定、不可靠的，我们也就失去了对实践行动进行判断的标准了，在这种情况下就会无所谓对错了。相反，正因为实践理性在我们心中是不可动摇的，所以在下判断的任何案例中我们随时都可以相信自己的良知，这就是良知的本来意思（确定的知）。

无良知并不是良知的缺乏，而是不把良知的判断放在心上的倾向。但如果有人意识到自己是按照良知而行动的，那么在涉及有罪无罪的事情上就不能再要求他什么了。对他来说责任只在于，对自己的知性澄清什么是义务或者什么不是义务：但是当行为正在做或者做了出来的时候，那么良知就会情不自禁地和不可避免地发话。所以按照良知去行动，这本身不可能是义务，因为否则就还必须还有第二个良知，以便意识到前一个良知的活动。

所谓无良知，并不是真的说一个人没有良知，而是说他“昧着良心”，或者说他的良心“被狗吃了”，也就是没有把良知的判断放在心上，或者说故意用别的东西遮蔽了良心的判断。但只要他真的意识到自己在按照良知而行动了，我们就不能追究他的道德责任了，我们能够追究他的只是知性的认识责任。凭良心做事也不一定都能够做好事，由于认知的缺陷，好心办坏事是经常见到的，这时当事人要负的责任就叫做“过失”或者“失误”。但只要人在做事，良知就会发出自己的声音，这是不可阻挡的。“所以按照良知去行动，这本身不可能是义务”，这话的意思并不是说每个人自然而然就在按照良知行动，而是说每个人都会把“按照良知行动”当作不言而喻的要求，这是良知本身的声音，而不再可能是义务。“因为否则就还必须有一个良知，以便意识到前一个良知的活动”，就是说，假如良知本身的声音也是义务的话，那么接受并认可这种义务又需要另一个更深层次的良知了，这就会无穷后退而没有着落。

在这里，义务仅仅是培养人的良知，磨砺对内心法官的声音的注意力，并运用一切手段（因而只是间接的义务）来做到对良知的倾听。

良知本身不是义务，但我们对良知也有义务，这就是对自己的良知进行培养呵护，将良知的声音当作内心的法官来倾听、来遵守。在这方面所采取的一切手段本身当然都不是良知，所以这种义务只是间接的，比如说通过阅读和生活体验对人性和自己的内心进行深入反思，去掉遮蔽在良知上的那些帷幕，加强相关知性能力的训练和知识的积累，并在行动中时时倾听良知的呼声，等等，这都是对良知的有意识地培养，是对良知的间接的义务。

c. 关于人类之爱

“人类之爱” [Menschenliebe]，又译“博爱”，只要是人就要爱。这项的对应图型就是“他人的目的”，而对应的德行义务就是“他人的幸福”中的“他人的自然的福利”。

爱是一件感情的事情，而不是意愿的事情，而我能够爱不是因为

我愿意，更不是因为我应当（被迫去爱）；因而一件爱的义务是说不通的。但善意（*amor benevolentiae*^①）作为一件行为可以服从于一条义务法则。

这里首先说明爱不可能是义务，因为它只是感情 [Empfindung]，而不是意愿，更不受法则的强制。但是善意 [Wohllollen]、也就是“仁慈的爱”（拉丁文）在表现为行为时是可以服从义务法则的，因为它和一般的爱（*Liebe*）不同，更多地带有意志的色彩，而不是情感激动的色彩。

不过，我们常常把对他人的一种无私的善意也称为爱（虽然这不是本来意义的）；的确，在善意所关心的不是他人的幸福，而是将自己的一切目的都完全而自由地服从于另一个（哪怕是超人类的）存在者的目的的地方，人们所说的爱可以同时是我们的义务。但一切义务都是强迫，是一种强制，哪怕这种强制据说是按照一条法则的自我强制。然而凡是人们出于强制所做的事，就不是由于爱而发生的。

这是一种语词的泛用或误用，这种误用把一切善意都称为爱。而反向的误用（把爱变成善意）则在中国人的口头语中表现得最多，比如说夫妻之间通常不说爱，而说“我会对你好”，或者“她老公对她特好”。在这种情况下，就把爱变成了一种义务。中国传统文化主要是儒家文化中的爱（“仁者爱人”、“爱有差等”之类）一般都被理解为一种义务，孝悌都是义务，是必须做到的。康德的解释是，这种能够成为义务的“爱”其实只能称为善意，它并不导致对他人幸福的关爱，而只是导致服从，即服从另一个人或者服从上帝。在他看来爱绝对不可能成为义务，因为义务肯定都有强迫，哪怕是按照一条法则的自我强制，虽然是自愿的，也不能称为爱。而爱只能是自发的、自愿的。

按照我们的能力向他人行善是义务，不论爱不爱他们，即使我们不得不沮丧地说明：“真遗憾！我们的种族并不适合于在我们对其了解更深时，可以认为它特别值得爱”，这种义务也丝毫不丧失其重要

① 拉丁文：仁爱。

性。——但恨人类任何时候都是可恨的，即使它并没有敌对行动而仅仅止步于完全的遗弃人类（分裂主义的厌世）。因为善意总还是义务，甚至对于恨人类者，我们固然不爱他，但仍然可以向他表示好意。

这里表明行善完全可以是在没有爱的情况下纯粹出于义务而发生，甚至可以施加于那些可恨的人身上，这是对基督教“爱你的敌人”的一种改写，也就是不把这里的“爱”理解为人类的情感（若是这样，谁也做不到爱自己的敌人），而是理解为像“爱上帝”那样一种抽象的、柏拉图式的爱，或者像斯宾诺莎那种理性的爱、“圣爱”，其实就是行善的义务。这里面贯穿着新教徒的那种冷峻的严肃主义精神和斯多葛的刚毅精神。这种精神在当代世界中是久违了，人们寄希望于“让世界充满爱”的温情主义的呼吁，却很少考虑当有人不值得爱或者爱不起来的时候（例如对滥杀无辜的恐怖分子）该怎么办。

但憎恨人身上的恶习既不是义务，也不是违背义务，而是对恶习的一种纯然厌恶的情感，意志对于这种情感，或者反过来这种情感对于意志，都不会有所影响。善行是义务。谁经常履行这种义务，谁成功地达到了自己行善的意图，他最后也许就会甚至真地爱上那个他为之行善的人。

这里再次说明爱和恨都不是什么义务，而只是情感而已。但情感和义务之间也不是完全没有关系，就道德情感如爱人类（博爱）而言，它毋宁说是履行了义务所带来的后果。这就像托尔斯泰说的：“我们爱一个人是因为我们对他人行过善，我们恨一个人是因为我们对他人作过恶。”这个道理康德在《实践理性批判》的动机论中已经说得很透彻了，就是敬重的情感作为动机绝不是道德法则的基础，“毋宁说，为我们的一切爱好奠定基础的感性情感虽然是我们称之为敬重的那种感觉的条件，但对这情感进行规定的原因却在纯粹实践理性中”，“所以这种（冠以道德情感之名）的情感仅仅是由理性引起的。它并不用来评判行动，也根本不用来建立起客观的德性法则本身，而只是用作动机，以便使德性法则自身成为准则”。^①

^① 康德（2003：103—104）。

所以，如果这就叫做“你应当爱你的邻人如爱己”，那么这就并不是说，你应当直接地（首先）去爱，并通过这种爱（然后才）去行善，而是说：要向你的邻居行善，而这种善行将在你心中造成人类之爱（作为对一般善行的爱好的准备）！

基督教的诫命“爱你的邻人如爱己”在康德这里得到了新的解释，就是说，并不是出于爱而对他人行善，而是相反，由于行善，就会在人心带来博爱，因此爱人类只是行善的义务在爱好或情感方面的准备，也就是一种主观的动机，它使得我们乐意去遵守客观的道德法则并使之在感性行动中易于得到执行。

所以，唯有称心如意的爱（*amor complacentiae*^①）才会是直接的。但是，对这种爱（作为一种直接与一个对象实存的表象结合着的愉快）具有一种义务，也就是必须强迫对这个表象感到愉快，这就是一个矛盾。

我们常说，强扭的瓜不甜，爱是不能强迫的，即使借义务来强迫也不行。直接的爱只能是令人喜悦的，否则无法解释为什么人们喜欢接近自己所爱的人。爱也是直接与一个对象结合在一起的，凡是爱总有一个爱的对象，不可能是无对象的。但义务却不是直接指向对象的，而是按照原则来行动的。那么，说这种爱必须是一种义务，这是荒唐的，是一种矛盾的说法。

d. 关于敬重

敬重在《实践理性批判》中是当作动机论的主题来讨论的，虽然附带也涉及道德情感和人类之爱，例如提到“爱你的邻人如爱己”，但却解释为“是作为命令要求对吩咐人去爱的法则加以敬重，而不是把使爱成为自己的原则这件事委之于随意的选择”^②，也就是解释为敬重的一个附带的例子。但在这里，敬重已不再具有那种核心地位，而是几乎和人类之爱的原

① 拉丁文：令人喜悦的爱。

② 康德（2003：113）。

则平起平坐了，这从后面“伦理要素论”的第二部分“对他人的德性义务”中主要就是讨论这两大主题即爱和敬重、并在“要素论的结束语”中专门探讨爱与敬重的结合可以看出来。但总的来看，敬重在这里也仍然是德行论的最高要素，是最贴近义务原则的要素。在《实践理性批判》中，它也是唯一与道德法则共享“动机”这一称号的感性要素。^①

敬重 (*reverentia*^②) 同样也是某种单纯主观的东西；一种特有的情感，而不是关于一个对象的判断，似乎这个对象有一个义务来造成它和促进它。因为义务作为义务看，只有通过我们在它面前所感到的敬重才有可能被表象出来。因此说有义务去敬重就相当于说对义务承担义务。

敬重本身肯定是一种单纯主观的东西，因为它是一种道德情感，而不是对一个对象的判断，如果是对一个对象的判断，我们倒是有义务来造成它和促进它了。但它纯粹是主观内心的动机，与图型表上“同时是动机的目的”相对应。但它同时也与作为“外在的德行义务”的“合法性”基础相对应，这在这里并没有提到，但从后面 § 37—41 讨论“出于他人应得的敬重而对他人的德行义务”可以看出来。甚至法权上的合法性义务，也只是由于我们对他人的（因而包括自己的）人格性抱有敬重才得以真正出自内心地履行，如果不履行由敬重中产生的对他人的义务，“就在人的合法要求方面损害了他”。^③ 在另一处他也说，“对他人的自由的敬重的义务”与“法权义务相似”。^④ 但在这里是在“内心对于一般义务概念的感受性的感性论的前概念”（本节的总标题）之下（也就是在主观中）讨论敬重，所以只字未提对他人的敬重，而只是强调敬重其实就是“自重”。不过，敬重虽然不就是义务，但义务本身却只有通过敬重才有可能向我们

① 例如说“道德律……它也是该行动的主观的规定根据，即动机，因为它对主体的感性有影响”；但又说：“对道德律的敬重就是唯一的并且同时又是无可怀疑的道德动机”，参看康德（2003：103，107）。

② 拉丁文：尊敬、尊严。

③ 参看 Kant（1914：464）。参看康德（2007：476）。例如在法权关系中，我们不爱人家，这没有什么伤害，如果不尊重人家，就可能遭到起诉，可见敬重比爱人类更与法权义务有关。

④ 参看 Kant（1914：449）。参看康德（2007：460）。

表象出来，或者说，正是由于我们对有道德的人（或者对自身中的道德律本身）肃然起敬，我们才意识到我们自己有义务遵守道德律。但并不是说我们有义务去敬重义务。

因此如果说：人有一种自重的义务，那么这说得并不正确，而是必须这样说：人心中的法则不可避免地迫使他对他自己的本质产生敬重，而这种情感（它是一种独特的情感）就是某些义务、即某些能够与对自己本身的义务相共存的行动的根据；而不是说：他有一个对自己敬重的义务；因为他必然在自身中的法则面前产生敬重，为的只是能够一般地思考一个义务。

敬重也好，自重也好，它们都不是义务，而只能说它们是某些义务的根据，也是某些合乎义务的行动的根据，这里讲的根据当然不是先天根据，而是后天意识中的根据，即我们根据这种敬重的情感而能够判定这种行动是我们应当做的义务。但就这种敬重感本身来说，它只是道德法则在我们心中产生的效果，如果没有道德法则，它是不可能产生出来的。而它一旦产生出来，就引起我们思考一个义务，也就是意识到义务。

（未完待续）

参考文献

- 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，人民出版社2002年版。
- 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2003年版。
- ：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版，A19 = B33。
- ：《纯然理性界限内的宗教》，李秋零译，《康德著作全集》第六卷，中国人民大学出版社2007年版。
- ：《道德形而上学奠基》，杨云飞译，人民出版社2013年版。
- 阿尔森·古留加：《康德传》，贾泽林等译，商务印书馆1981年版。
- 邓晓芒：《康德先验逻辑对形式逻辑的奠基》，载《江苏社会科学》2004年第6期。
- 又收入邓晓芒著《康德哲学诸问题》，生活·读书·新知三联书店2006年版。
- Kant, Immanuel. 1914: *Kant's Gesammelte Schriften*, Hrsg. von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, Berlin: Reimer.

建构主义和基于自律的论证

罗伯特·斯特恩(Robert Stern)*

文贤庆(WEN Xianqing)/译(trans.)**

摘要：基于自律的论证在建构主义者和实在论者的争论中扮演了一个重要的角色。然而，当一个人开始仔细考虑基于自律的论证和它的意味时，实际上让人惊讶的是很难发现它在研究文献中到底以何种重要的方式被阐释清楚了；同样，相应地很难找到实在论者对它的任何详细回应。为了让这个争论更加深入，详细勾画出基于自律的论证的基础实际可能是什么，进而考虑实在论者可能使用什么策略回应是有益的。通过考虑三种不同宽泛类型的基于自律的论证，它们分别被称之为基于自律的康德式论证，基于自律的罗蒂式论证和基于责任性的论证，我们有理由相信理解基于自律的论证的最好方法就是把它和义务性问题结合起来。

关键词：建构主义；实在论；基于自律的论证；义务性

* 罗伯特·斯特恩，英国谢菲尔德大学哲学教授 (Robert Stern, Professor of Philosophy, University of Sheffield, Sheffield)。

** 文贤庆，清华大学哲学博士，湖南师范大学伦理学研究所教师 [WEN Xianqing, Doctor of Philosophy (Tsinghua University), Institute of Ethics, Hunan Normal University, Changsha]。感谢李普曼 (海德堡大学哲学系) 和梁亦斌 (海德堡大学哲学系) 对译文的详细校勘。

Constructivism and the Argument From Autonomy

Abstract: The argument from autonomy plays a great role in the debate between constructivists and realists. However, when one comes to consider the argument from autonomy in any detail and think carefully what it exactly amounts to, it is in fact surprisingly hard to find it elaborated in any significant way in the literature; and likewise, it is correspondingly hard to find any detailed response to it by realists. In order to move the debate further, it is useful to flesh out in more detail what the argument from autonomy might actually be, and to consider then what strategies the realists might use in response. By considering three different broad types of “argument from autonomy” which are called Kantian arguments from autonomy, Rortyeian arguments from autonomy and arguments from obligatoriness, we have reasons to believe that the best way to understand argument from autonomy is to relate it to the issue of obligatoriness.

Keywords: Constructivism; realism; the argument from autonomy; obligatoriness

在这篇文章中，我的目标是考虑一条特别的批判线索，它被建构主义者用来反对道德实在论，这条线索宣称如果道德实在论是正确的，那么这将威胁或破坏我们作为行动者的自律。我将称之为基于自律的论证。这种基本的批判可以在很多建构主义者们的著作中找到，它们的核心观点被斯蒂芬·达沃尔（Stephen Darwall）有益地概括如下：“对诸如科斯佳这样的康德主义者而言，规范性事实的独立秩序这一观点与意志的自律是不一致的。实践推理并不是一件适当地把自我定位于价值的某种外在来源的关系中的事情。毋宁说，它是一种自治（self-government）或自律——能动者按照其能够给自己规定的原则把自己确定为诸理性人中

的一个。”^①

现在，我认为如果这条批判的线索能够成功地被证实，那么这在涉及建构主义和实在论之间的争论中将具有重大的哲学意义。因为，尽管建构主义者能够并且已经提出其他类型的批判反对实在论，尤其是可能成为“反自然主义者”的常见反对时，这类批判已经同样地产生了耳熟能详的回应：要么这些挑战已经被平静地接受，^② 要么整个自然主义/反自然主义的区分被实在论者质疑，^③ 结果就以这种方式回避了反对。^④ 因此，关于这些以及其他主题，建构主义者与实在论者之间的争议可以说逐渐消失，因为双方似乎在自说自话。因此，基于自律的论证的兴趣可能被认为始于它提供一个让实在论者难以摆脱的批判的潜在性，因为自律表面上看起来是实在论者和建构主义者都试图保存的，这让其很难勉为其难地回应，或者否认自律的观念有任何明确的意义。这也不是否认在这个争论中，此类规避策略可以被实在论者采用；^⑤ 但是接受它们的代价相比于自然主义与非自然主义之间的争论来说可能更高，并且更让人担忧，因此使基于自律的论证对建构主义者有巨大的潜在价值。

然而，抛却这种潜能，当一个人开始从任何细节考虑基于自律的论证和它的含义时，实际上让人惊讶的是很难发现它在研究文献中以任何重要的方式被阐释清楚了；同样，相应地很难找到实在论者对它的任何详细回应。我认为导致事情如此的原因在于，让人奇怪的是每一方都认为理所当然地他们是正确的，以至于他们认为根本没必要为这个论证的辩护或者详述说更多的话。所以，建构主义者们仅仅很明显地认为实在论是自律的一个威胁，进而反对它的一个严重罪状（serious count），而实在论者们很明显地认为这个威胁是不存在的，并且这个论证可以被忽略。所以，一方

① Darwall (1997: 310)。

② 参照 Larmore (2008)。

③ 参照 McDowell (1994)。

④ 当然，这不是否认说实在论者也能通过辩护实在论兼容于自然主义的主张而更直接地回应。

⑤ 因此，某些研究者已经回应了在众多文本中提出的有关自律的担忧，通过证明说最重要的是一个可以轻松地被他们的观点适应的弱的观念，诸如自治，正律（orthonomy），或神治。例如，参见 Hare (2001a: 114—115)。

面，诸如罗尔斯（Rawls）、施立文（Schneewind）、科斯佳（Korsgaard）和瑞斯（Reath）一类的建构主义者经常基于自律展开论证，^① 但是，却并不过多地解释或辩护它来反对各种批判；然而另一方面实在论者们也没有因为不理睬它而把自己置于太多的麻烦中。^② 因此，关于这个重要主题的讨论实际上并没有真正地深入下去。

所以，我这篇文章的目的是试图比平常更多地在细节上具体化基于自律的论证的基础实际上可能是什么，并且进而考虑实在论者可能使用什么策略回应。因此，我将考虑三种不同的宽泛类型的“基于自律的论证”，这将奠定建构主义者在这个争论中的立场，以及实在论者们处理这些类型的论证最有可能采取的路线。我将把讨论中的三种类型称为：基于自律的康德式论证；基于自律的罗蒂式论证和基于义务性的论证。

最后一个预备性的备注——虽然明显相关，但我在这里没有地方在细节上考虑建构主义者与实在论者的区分如何被最详尽地说明，而只能按照我对它的理解按本文所需对这个区分给出一些普遍的和基本的刻画，我认为下述来自沙朗·斯特里特（Sharon Street）的说明是有用的：

实在论者和反实在论者的争论的关键在于对柏拉图的《欧绪弗洛篇里》（*Euthyphro*）（在粗略的世俗释义上）中心问题的回答，即事物是否是有价值的最终取决于我们是否赋值给它们（反实在论），亦或，我们是否赋值给事物最终取决于它们是否拥有一个独立于我们的价值（实在论）。换句话说，在最终的分析中，规范性最好被理解为被授予的还是被认知的？

① 罗尔斯的立场将在下面进一步被讨论。也参照 Schneewind（1986：66）：“按照康德的观点，一个自律的行动者的最典型特征是它通过一个意志的选择引导它自己的行动的能力，这个意志是无论它意欲什么都仅仅因为是被它所意欲的而是善的”；科斯佳（1996b：5）：“如果真的和善的不再是同一个，价值必须找到某种方式进入这个世界。形式必须加于质料的世界之上。这是艺术的工作，义务的工作，这把我们带回了康德……自律的伦理是唯一与现代世界的形而上学相一致的伦理，而且自律伦理是义务伦理”；瑞斯（2006b：164）脚注 17：“对康德的道德理论的建构主义解释提供了一种方式去阐明‘理性的意志’拥有自律意味着什么”。

② 例如，拉斯·沙佛—兰多（Russ Shafer-Landau）就在某一页里拒绝了它，宣称它是反对实在论的最弱的建构主义者论证，参见 Shafer-Landau（2003：44）。

元伦理学的建构主义在这个划分中正好落在了反实在论者一方……元伦理学的建构主义主张价值反事实地依赖于做出价值判断的生物学态度；它认为，是我们授予了事物提供理由的地位。按照元伦理学的建构主义，如果离开了这些事实——这些事实有关对世界的某一个特定角度和这个视角所蕴含的东西，并不存在有关什么是有价值的事实。^①

基于上面对这个争论双方观点的笼统描述，我现在将考虑建构主义者可能用来反对实在论者的基于自律的论证的第一个类型，它具有一种显著的康德色彩。

1. 基于自律的康德式论证

在建构主义者心中有一个广泛的共识，他们认为康德在伦理学中至少部分地基于他对自律的承诺（commitment）而应该被看作是持有一种建构主义者立场，并因此认为康德必须持有某种类似于建构主义者的自律论证一类的东西。这很显然是罗尔斯的观点，而且我认为他的这个观点对其他人有着深远的影响。罗尔斯在他的《政治自由主义》中如此评论说：

自律 [区别于“教条式自律” (doctrinal autonomy)] 另一深意主张道德和政治的价值秩序必须通过实践理性的原则和观念形成，或自我构成。让我们用构成性自律指称它。相比于理性直觉主义，构成性自律主张价值所谓的独立秩序不构成自身，而是通过（人类）实践理性本身的实际或理念性活动构成的。我相信这一主张或类似的主张是康德的观点。他的建构主义是更深层次的，并且关涉的正是诸价值的秩序的存在和构成。这是他先验唯心论的一部分。直觉主义者所主张的独立地被给予的诸价值的秩序是康德以他的先验唯心论所反对的先

^① Street (2010: 370—371)。有关这个区分的相似解释，也参照 Cullity 和 Gaut (1997b: 4) 和 Hills (2008: 182—183)。

验实在论的一部分。^①

他的立场在其他人的著作中得到应和，比如：

康德的自律观念排除了这样一个（实在论的）道德的观念。为了树立约束自己的道德律，人类不能依赖他们的意志之外的任何东西……如果康德道德理论与与众不同的特点是自律，并且如果自律要求道德原则依赖于人类意志，并且如果这种对于人类意志的依赖是唯心论的，那么康德道德理论的与众不同的特点就是它的唯心论。康德主义者应该拥抱唯心论，这个康德道德理论的与众不同的特点。^②

我们因此可以期望在康德那里寻找到基于自律的论证可以被详细阐述的某些材料。

然而，现在正如所发生的，在这里由建构主义者们采取的解释性立场事实上受到了实在论者们的强烈挑战，实在论者们论证说在元伦理学中康德最好被理解为站在他们一方，至少在很大的程度上。^③ 如果果真如此，那么毫无疑问，建构主义者指望康德给他们有关基于自律的论证的启示就是错误的。尽管我自己同情实在论者的理解，^④ 然而，在这里我并不想介入这种复杂的解释性争论，并且我将假定在这个领域中建构主义者可以恰当地依赖康德做他们的某种同盟。

那么，在康德式建构主义这个宽泛标题下我们可以考虑的第一个论证是由罗伯特·约翰逊（Robert Johnson）提出的，这个论证仿效了神学家们提出的意志主义论证：

① Rawls (1993: 99—100)。参照 Neiman (1994: 33)：“宣称理性存在于这个世界之后，莱布尼兹坚持理性存在于这个世界的事实——去读取，而不是输入，经验的对象。当然，那些对象不是经验主义者们诉诸的日常东西，而是一个理智世界的超感觉真理。然而，对于康德而言，被永恒真理决定的理性就像被任何其他对象确定一样在根本上是他律的”；同样，Lafont (2004: 28)：“（康德主义者）同意反实在论者认为我们的规范性判断并不支持描绘一个独立于我们的实践理性而他律式地强加给我们的、被预先给予道德秩序。”

② Rauscher (2002: 496)。

③ 例如，参见 Ameriks (2003)；Hare (2001a: 87—119)；Hills (2008)；Kain (2004)；Kain (2006)；Langton (2007)。

④ 参见 Stern (2012)，尤其参见第一章。

首先，让我为你们给出为什么自律使康德式伦理学必须否认价值是诸理由来源的一个直觉。考虑一个类似的例子：神圣命令理论对欧绪弗洛式困境的解决。那个困境起源于这样一个断言，神爱（或者以某种合适的方式回应）所有善的事物并且只爱善的事物。这提出了这样的问题，为什么？是因为它们的价值给了神一个理由，让神给予它们应得东西，也就是他的爱？但是如果神爱一个善的事物仅仅是因为它的善性为他给出了一个爱它的理由，那么它的善性解释了神对它的爱的合适性，但这与神的全能不相容。为神提供一个让他去爱它的理由的价值将会成为对神的爱在如下意义上的一种限制，即神必须回应由事物的价值提供的诸理由，不然他就不能给出应得的回应。对上述问题的另一种回答则说那些事物是因为神对它们的爱而是善的。神的爱解释了它们的价值。但这样的话，善性看起来就像一个由神的关注投射出的任意分布的影子。因为如果神爱某些完全不同的事物的话，那么那些事物也会是善的。神圣命令理论家选择第二种可能，进而要承担解释为什么善性终究不是任意分布的问题。

康德主义者必须像神圣命令理论一样的方式解决一个相似的欧绪弗洛式困境。按照康德式观点，持有价值的东西全部是并且只是理性能动性的对象。现在如果价值是理性能动者去追求某个东西的诸理由的来源，那么控制理性能动性的权威对于能动性自身而言就是外在的，也就是说这个权威在那些作为这个能动性的对象的事物的价值里。但是按照康德式观点，理性能动性必须是自律的，也就是说约束它的要求是完全自发的和自我强加的。理性的自律，作为康德式道德理论背后的引导性观点，因此是这种情形中特有的根基，它反对宣称存在着提供遵守道德义务的理由的某种价值。自律要求价值不是诸理由的来源。^①

那么，中心观点看起来似乎正如价值实在论在有神论情形中将明显地破坏神的全能一样，价值实在论将会在人类情形中明显地破坏我们的

^① Johnson (2007: 140—141)。

自律。

然而，我认为面对这个挑战，实在论者可以回应的是，无论我们怎么准确地解释自律，在全能和自律之间存在一个重大的不同，这很明显地被约翰逊忽略了。如果价值的获得独立于神的意志（尽管无疑地这甚至有可能被否认），那么认为神的全能将会被破坏实际上有可能是合理的，但是，鉴于自律是一个比全能弱得多的观念，到目前为止没有什么表明那个相似的论证具有任何这样的合理性，而且模仿有神论情形的论证也因为那个理由是极具误导性的。因此，虽然实在论者可能认为约翰逊是对的，即实在论在有神论的情形中将会破坏全能，但是仍然感觉她没有得到理由说这个论证破坏了我们的自律。因为，假设某人的善性实际上真的为神提供了一个去爱他的理由，以至于如果他不这么做的话，他可以合理地被批判；那么，基于这个理由，在某种意义上可以说他“必须”用爱回应那个事物。也许约翰逊是正确的，即神将按照某种将会限制他的“诸能力”并因此威胁他的全能的方式来满足某类要求；但是（实在论者会说）这种情形如何可能——在他的行动中必须按照这种方式遵循一个理由将会使他比起如下情况更不自律，即他不得不遵循那些有理由认为的事情的时候。

然而建构论者会回答，如果我们更近一点地审视康德的立场，基于康德的材料，一个更好的基于自律的论证可以被建构——尤其是基于康德有关所谓质料性道德原则的他律的本质的讨论，这种道德原则使用某些价值和善的观念作为它们的基础——例如幸福或完满的善（而不使用康德自己的普遍法则的形式公式和其他相关公式）。建构论者可以论证，这些原则包含了一个实在论者的价值观念，所以我们可以凭借康德的理论资源展示实在论接受了这些原则之后将会怎样导致他律。

那么，是什么使得这些质料的道德原则对康德而言成为了他律的？答案看起来是这样的：在基于它们而行动时，意志被我们的爱好和欲求决定，而不是只被我们的理性所决定，以致因为我们想要或欲求我们的幸福或完满，我们就被引导着去遵循一种快乐主义的或完满主义的伦理原则。所以我们可以认为康德是论证因为某些伦理学立场把它们立场奠基于某种对我们来说什么是善的设想之上，并且通过诉诸我们的诸欲求促动我们依附那些善，所以它们造成一种他律性的结果。因此，建构主义者的主张

可能是，任何形式的实在论将不得不按照这种方式最终给予欲求高于理性的优先性，并且最终导致一种他律的立场。这种类型的论证由克里斯蒂娜·拉法特（Cristina Lafont）提出，她写道：

康德式建构主义者反对任何种类的道德实在论的标准理由一直是担心任何对实在论的让步都不可避免地会引入一些他律性的考虑，这些考虑涉及人类偶然地欲求的东西，而这些与康德式道德理论中自律观念扮演的关键角色是不相容的。^①

因此，遵循拉法特这样的观点，康德可能被解释为如果我们接受了价值实在论，那么我们将不得不主张这个价值之所以会给一个人提供行动的理由，仅仅是因为藉此会得到的满足；但是这样的话，理性仅仅扮演一个附属的角色，即服务于欲求，帮助它发现达到这个目的的最佳手段，所以理性失去了它的自律。意志因此作为一个整体不再是自律的。

现在，康德当然看起来似乎认为如果理性仅仅被一个人用作“服务”或附属于他们的诸欲求，那么这样一个人就不完全是自律的，^② 而且这似乎是康德式建构主义者在此所需要的一个前提。另一个他需要的前提是，价值实在论必然最终要按照这种方式对待理性。这个前提是关于价值实在论者可能提出的所有价值的一个普遍性断言。因此，在这里为了回应康德式建构主义者的论证，实在论者可能反对这两个断言中的任意一个。

为了抵制第一个前提，实在论者可能采用一个更有休谟色彩的理性

① Lafont (2004: 35)。

② 参照 Kant GMM: 90 [4: 441]: 只有当它“不是仅仅管理一个外来利益”时，实践理性才能“表现它自己的作为最高立法者的命令性的权威”。Kant MM: 189 [5: 61]: “然而 [人类] 不完全是动物，以至于对理性自己所说的所有话无动于衷，并且把理性只当作工具用来满足他作为感性存在而具有的欲望。”（参考 Kant GMM: 50—2 [4: 395—6]），Kant LE: 266 [27: 499]: “例如：如果普遍幸福的原则是确定道德法则的基础，一个可能的问题是通过遵循这些法则我们的需要在何种程度上以全部的整体性得到满足；但是在这里自然法则被牵涉，而且道德法则可能不得不服从于自然法则，所以理性将不得不遵守自然和感性法则，而且是必然地遵守（因为在物理秩序中无论如何都是如此）。但是这将很明显地终结理性的自律，并且因此是他律的。” Kant LE: 263 [29: 625—6]: “理性要么致力于爱好 (*Inclinations/Neigung*) 的利益，要么致力于它自己的利益。在第一种情形中它是从属的，但是在另一种情形中则是立法的。”

观，即理性是“激情的奴隶”，并且论证说在这个理性观中没有什么破坏了我们作为能动者的自律，假设关于我们欲求的其他更熟悉的休谟式限制被满足的话（例如，我们的二阶欲求符合我们的一阶欲求）。当然，在这里（可以说）理性能力的自身是不自律的有可能是正确的，因为它“附属”于欲求而起作用；但是休谟式回应可能认为这完全无关于这个人作为一个整体是否是自律的，而这才是真正关键的。现在，很显然，这提出了许多高度复杂的心灵哲学和行动哲学问题，不过在这里我将不打算进入这些问题——但这意味着存在一条实在论者的可以采取的回应路线；即使康德主义者认为它可以被反驳，这条路线至少存在。

然而，当涉及第二个前提时，某些康德主义者自己似乎已经开始质疑它，即所谓的“目的论的”康德主义者认为康德自己就是一个实在论者，他持有一个善的观念来支持他的道德立场——即自由的善、理性能动性或形成道德原则之基础的善的意志。^① 因此，这类康德主义者认为存在着某些有客观价值的事物，这些事物使得康德的道德原则有效，但是意志并没有因而导致他律，因为它并不是通过欲求，而是通过理性和这些价值相关联的。因此，按照这种对康德的“目的论式”解读，理性本性的价值为你给出了在你自身或其他人那里尊重它的理由；这促使你——作为一个理性的行动者，因而也是理性的尊重者——遵照理性而行动，而不诉诸欲求和爱好的他律式动机而行动。

现在，再一次重申，我并不想进入有关康德的“目的论式”解释者和他们的反对者之间复杂的解释性争吵中。^② 但是一般来说，这些目的论的康德主义者们只不过在探索一个可能，无论它是否是康德自己所采取的，这个可能似乎对实在论者也是可行的，即否认实在论者只能通过欲求把价值关联于意志，按照这种方式将不可避免地把实在论推向这种他律。当

① 参照 Hills (2008); Langton (2007)。也参照 Wood (1999: 46—47, 111—155) 和 Guyer (2000)。当他写到这些的时候，伍德 (Wood) 使得这个一般观点变得清楚：“[道德] 法则的内容不是我的意志的一个创造，或者我的任何建构过程的结果。自律的法则对理性意志而言是客观有效的，因为它基于一个客观的目的——理性本性作为目的自身的尊严。” (Wood, 2008: 108)

② 对于一些回应，参见 Dean (2006) 和 Sensen (2009)。

然，建构主义者可能说如果没有诉诸欲求，那么实在论者的这个回应将让道德行动在某种方式上变得神秘；但是再一次地，实在论者对这种担忧有人们熟知的回应，这种回应认为只有一个被错置的、关注道德动机来源的休谟主义可能使得在这里看起来真正出现了一个鸿沟。如果这是正确的，那么，一旦理性、欲求和行动之间的关系按照实在论者可能支持的方式被理解，似乎又将存在实在论者能够使用的资源，以此来抵抗这种基于自律的康德式论证。

因此，我们还要寻找一种让人信服的基于自律的论证，它可以利用康德主义的理论资源；但是建构主义也可以从其他地方获取理论资源，所以现在我们来查看理查德·罗蒂著作中的某些思想。

2. 基于自律的罗蒂式论证

罗蒂已经证明实在论在一般意义（而非道德意义）上来说是一种威权（*authoritarian*），因为它将某事物置于我们之上，并要求我们的诸信念或诸行动去遵从它，从而使我们处于某种被外在和超越我们的事物所统属的立场上。罗蒂对此论证道，就像我们应当放弃自我思考，而认为有义务去遵从神的意志，并以此作为一种使我们变得更为理智成熟和充满自信的目标一样，我们同样应当学会放弃思考，而使我们的思想和行为符合“世界是怎样的”或者现实——它们从某种意义上先于我们，并且管控着我们如何去思考或者行动。罗蒂进一步主张，我们真正应当关注的不是事物的独有的秩序，而是跟随着人类，学会如何与人相处，并达成一种坚定的协定——按照他的口号，我们应该寻找团结，而不是客观性。因此，罗蒂写道：

实用主义的批判思想中，真理是自然现实所固有的对应之物的观点，以及在启蒙的批判思想中，道德是神圣存在意志的对应之物的观点之间存在一个非常实用的对比。实用主义者关于信仰的非代表性观点是，在所有事物中，反对人们谦从那些先于人们的非人的事物，无

论是神的意志，抑或是自然现实的内在本质。^①

我们可以轻易地将罗蒂关于实在论在一般意义上的威权性的论证，在一些特殊情况下，往道德意义上扩展，从而证明后者是对我们的自律的一种威胁。

然而，并不明确的是，是否罗蒂认为建构主义优于实在论，至少在面对康德式的建构主义时是这样。一般而言，罗蒂倾向于把康德看作一个“过渡”的角色，康德的纯粹实践理性观念与实在论一样，受到同一个动机的影响，喜欢将某事物置于我们“之上”，在康德的理论中，理性及自我的本体在人之上：

我们经常被当代道德哲学家告知说，康德做出了一个惊人的发现，并且为我们给出了一个极其重要的新观念，即道德自律。但是我怀疑当康德为这个发现给出保证时，我们仍在模糊不清地使用这个术语。每个人都认为自律在自由的意义上，被外在所要求是一件好事。一般来说，没有人喜欢人的专制或者神圣的专制。但是这个特殊的康德主义意义上的自律——一个道德决定源自理性，而不受任何形式的经验的影响——是完全不同的东西……

正如杜威所发现的，康德主义对经验与非经验的区分，是柏拉图主义对物质的和非物质的区分的一个遗留，并且这是人与神在神学形而上学意义上的区分。杜威认为“二元论的窠臼”，正如他所呼吁的，应该置于一旁，而接受柏拉图和康德的观点。^②

但是对于罗蒂而言，康德式的建构主义从根本上来说，与道德实在论一样是一种威权。

然而，也可以这样说，那些康德式的建构主义者 [例如欧若拉·奥尼尔 (Onora O' Neill)] 可能比其他人更加接近罗蒂的观点 [例如克里斯蒂

① Rorty (2006: 257)。也参见 Rorty (1991: 21—34) 和 Rorty (2000: 217—8)。参照 Nietzsche (1974, § 344, 283 页)：“即使是在寻求知识的今天，我们的无神的反形而上学观点仍然会受到千百年延续下来的信仰的影响，无论是基督教徒还是柏拉图都相信：神即是真理，真理是神圣的。”

② Rorty (2007: 188—189)。

娜·科斯佳 (Christine Korsgaard), 她看起来更倾向于坚持一种罗蒂想要拒绝的自我的等级观念。]① 而且, 一些建构主义者 [例如莎朗·斯特里特 (Sharon Street)]② 相比于康德来说更接近休谟的思想, 这种结果对罗蒂来说更加令人愉悦 (尽管在是否转向休谟这个问题上, 建构主义者很难避免自身立场的崩塌, 进而向表现主义和主观论发展, 对此现在人们经常讨论)③。

在罗蒂的论证中, 一些问题, 如是否建构主义自身会与之相违背, 是否道德实在论的“威权性”, 因为它对现实主义方式的威胁价值, 而破坏了我们的自律, 人们怎样看待这些问题, 正如我们已经发现的, 取决于罗蒂对一般意义上的实在论的论证是不是似是而非的。他宣称在任何立场上, 都有必要使我们的思想和行为按照独立于主体的世界的规则进行, 这一结论是独断的。约翰·麦克道威尔 (John McDowell) 反对罗蒂的观点, 认为他的论证是站不住脚的, 只有当实在论变成超验实在论的形式下, 它才会转变成一种威权的立场, 这会威胁到人们将真的事物作为未知的事物, 这种未知事物超出了那些我们无从认知的事物, 从而把我们从对事物的认知中剥离出来:

这个世界正如它在主流认识论中所描绘的是一个对应物 (counterpart), 它不仅对应于一切作为非人和独断的神圣理念, 而且还对应于隐藏的神 (deus absconditus) 的观念, 所谓隐藏的神是指神退回到神秘的不可及的领域中。代表性的杜威主义者反对认识论, 在笛卡尔主义与英国经验论中作为一种经验的形式, 反过来说, 他们也反对哲学理念作为神学的力量, 按理来说, 他们需要的是一种在隐藏世界 (mundus absconditus) 和普通人类 (他们希望了解一切) 之间的调和。

世界上的疑问是可以被回答的这一观点, 并不是想通过它使我们相信有必要将哲学作为神学的力量。我们可以接受这个世界上的问题

① 参照 Rorty (2007: 195), 他引用科斯佳写的“思想的自我和行动的自我的关系是一种合法的权威”。(Korsgaard, 1996b: 165)

② 参照 Street (2008)。

③ 参照 Street (2010) 以及 Ridge (2012) 中有关她的立场的讨论。

是可以被回答的，并假设普遍的发现活动的资源，足够我们在没有特殊的哲学的调和的条件下，触及所发现之物的主体。这意味着我们可以跟随杜威，拒绝将哲学作为神学的力量，同时不需要用特别的词汇去形容客体事物。我们需要消除这样一个观念，世界会退回到不可触及中，那是另一件完全不同的事。^①

所以，麦克道威尔证明说，在实在论中并不存在这样的威权，如同先验现实主义那样，将现实作为一个遥不可及的领域，让人们并不清楚如何或者是否能做某事的前提下，期望人们去遵从它。然而，如果我们放弃了这种形式的实在论，麦克道威尔论证道，那么留给我们的实在论就是不可争议，就如同人的常识中的一部分。正如他所表达的：“非人的知识是在我们独立思考之外的一种权威，它绝不是对我们人性的一种反叛，而仅仅是成长的一种潜在条件。”^② 我在这个争论中与麦克道威尔有同感，特别是当罗蒂辨明，实在论可能会引发的反对意见的时候，这种感觉就更为明显了。罗蒂显然要重拾实在论者对现实性的不可推测性的设想，而不是回到实在性关于主体与独立个体的论题中。^③

即便罗蒂的这种回应是正确的，对于遵从罗蒂思想的实在论者而言，仍然会产生一个问题。例如，人们可以争论说，实在论对现实的威胁以及思维的独立性，使它总会引发一些根本上的错误，这是实在论的一个特性。因此，道德实在论必须接受怀疑论的质疑，即我们对道德内容的诸信念可能是错误的，道德域是独立的——这不正如罗蒂所担忧的，道德认识论的先验性，通过这种方式产生了独断论。与之相对，建构主义者把这作为他们立场中的一个优势，认为在这之间不能产生鸿沟。^④

当然，实在论者现在可以反过来回应，这恰好是建构主义（以及其他

① McDowell (2000: 110—111)。

② McDowell (2000: 120)。也参照 Larmore (1996: 87—88)。

③ 参照 Rorty (2006: 257, 258)。

④ 参照 Rauscher (2002: 496)：“康德的自律观念，使他的先验主义从其他的先验论者的道德理论中被区分了出来。…… [在后者的理论中] 他们假设这样一种情形，即人们所持有的每一个道德信念都可能是错误的，因为道德命题的真理相对于人类认知是独立的。康德的自律观念消除了后者所持有的这种道德理念。”

形式的反实在论) 在伦理学中所无法理解的一件事情, 因为事实上任何感性观点都必须容许在这种类别下出现错误的可能性。我并不想沿着这条线索探寻, 然而, 不可能让实在论者或建构主义者任何一方感觉到他们的对手会因自己的偏好而回避实质问题——根据我的经验, 在直觉的问题上, 一个人是否会更倾向于反映他的直觉, 能第一时间证明这个人是在实在论者, 还是反实在论者。然而, 我认为实在论者可以采取一条更简单的路径, 依据实在论来证明它是正确的, 我们无法先验地保证, 在我们的道德理念和道德现实中并不存在间隙, 因为它没有足够的基础去产生任何真正的道德怀疑论, 从而使得任何真正的质疑在道德实在论中, 事实上回到了先验中, 这就走向罗蒂所担忧的实在论的威权性中。怀疑论者提出了更多的遵循实在论的逻辑可能性, 但没有给出任何证据, 证明我们事实上所做的是错误的, 就这一观点而言, 那些在我们的道德理念中, 建立一种错误来源的论证必须被提供——在这里并不是实在论绝对会造成这种怀疑论的质疑, 而是那些论证自身。在外部世界的情况下, 实在论者基于多种事实回应了怀疑论者的担忧, 如通过消除那些不真实的质疑和弱化它们, 来获得心灵独立 (尽管实在论者并不能把错误的可能性像逻辑的可能性一样排除出来)。^① (我猜测) 这里可以使用相同的策略, 通过某个方法展现人们如何支持实在论, 而不被卷入到诸如怀疑论的质疑的问题中去, 这将产生一种对认知的莫名关注, 并且会出发和证明罗蒂对威权主义的担忧。因此, 从这个范围看, 通过自律来反对实在论的罗蒂式的论证失败了。

3. 基于义务性的论证

最后, 我们可以转到我希望探讨的第三种对自律的论证, 相比目前我们已经讨论过的那些论证, 我对这个论证有着更多的期望, 但同时我也认为实在论者有能力去挑战这个论证。

我认为这种论证背后的直觉概念源自一种挑战, 显然它是由道德本质

^① 这种途径的发现, 举例来说, 是受到皮尔士 (C. S. Peirce) 的实用主义论中的可错性的启发, 以及他对“真实的”和“人造的”区分的质疑。参见 Peirce (1992c)。

的特殊必要性和道德“必然”构成——道德性被许多人理解为一种关于义务 (obligation) 的事物, 某种程度上, 它是在法律或规则的事物中, 约束或命令我们的存在, 并由此具有命令式的力量。因此, 遵从道德性看上去就好像是法律系统需要一个立法者一样, 道德性也只能表现为某种由立法者所承担的立法行为的结果——按照科斯佳的观点, “责任必须源自法则, 这种法则源自立法统治者的意志; 道德性只能在法则被确立的情况下, 进入到这个世界中”。^① 但是, 如果我们接受这个观点, 那么就只剩下两种选择: 要么道德性通过我们自身被立法, 要么它由其他的统治权威如神被立法。现在如果我们接受第二种选择, 那么它与他律之间的联系就显得很合理,^② 因为接下去可以看到道德指令被设想为一种独立于我们而存在的(事物), 我们遵循他者意志的指示, 就像遵循道德律的立法者一样。面对那种选择, 显得康德式的建构主义者是正确的, 另外, 唯一能够保证我们的自律的方式, 是坚持第一种选择, 即我们自身作为道德律的立法者, 通过这种方式使我们从自律的思考方式转向建构主义式的思考方式。于是, 就像罗伯特·皮平 (Robert Pippin) 对此表达的普遍观点: “法则, 之所以成为法则, 需要立法者, 一旦神圣的立法者被消除了, ‘我们’就是剩下的唯一选择。”^③ 如果实在论者拒绝建构主义者和康德主义的“自我立法”观点, 并且否认我们的立法行为的必然性, 那么他们就必须对道德性的必然性的问题负责, 一定意义上, 这使得必然性与我们的自律相融合。

现在我想要换一种思考方式, 我认为实在论者能够通过某种形式回应自律的论证。一些回应是具有“攻击性”的, 因为它试图表明建构主义者在这里的选择是彼此互不关联的, 或者在某种形式上它很有问题, 于是,

① Korsgaard (1996b: 23)。也参照安斯康姆 (G. E. M. Anscombe) 在 Anscombe (1958: 5) 中关于“特殊的‘道德’情感”中的“应然”和它与“伦理学中的法则概念”的关联的讨论。

② 即便接受了这个立场, 我并不否认, 神谕论的学者能够找到一种方法, 保留我们自律的观念; 但是在这里出于讨论的缘故, 我将不再深入思考这个论题, 而是接受这种担忧, 至少作为一种初始的力量, 并且我会尽可能更好地说服人们接受第二种选择, 建构主义的选择——在这里我主要关注的是, 下述的对二分法的彻底的挑战, 并且避免陷入二分法的困境中, 而不是用各种方法回应神谕论者的观点。关于神谕论学者对这些问题的进一步回应, 参见 Hare (2001a)。

③ Pippin (2005: 219)。

不仅没有一个建构主义者能够消除这些问题，而且，在这方面也没有理由倾向建构主义，而不是实在论。还有一些回应是“防御性”的，试图证明义务概念的真正问题，在自律的推测性论证中，并不是由实在论的方式而引发的问题。

实在论者继续其攻击性的回应，声称建构主义者的立场是其自身无法证明，如何让自我立法作为义务概念的源头合理化，以及让其作为实在论的一个相关的选择。实在论者经常提出一个有关虚无的问题：如果道德理性和规范并不是先于意志的立法行为而存在，那么这种意愿是如何被引导的，或者通过什么方式被限制在立法活动中，并且如何使这些活动成为某种东西，而不是空洞的或任意的？^①然而，建构主义者可能已经找到了一种合理的方式来回应那些关注点，在他们的思想中，一些限制构成了意志或者实践理性自身，通过某种起始的意志使一些内容被建立在了立法活动中。^②这些限制究竟是怎样构成的，以及它们是否仍然足够充实去进行引导，这些问题依然将留给建构主义者去解决。但是原则上，无论何种情况下都应当就虚无问题提供一个适当的回答。

然而，至少还有两个更进一步的问题被留给了建构主义者，来解释自我立法这种方式是否具有规则的权威性。第一个保留的问题关注的是自我立法是否能够真正达到一种纯粹立法或限制——因为如果我限制我自己，可否依据自我的意志解放自己？这使得我如何在原初状态下就真正地限制自身这个问题变得不那么明确了。与之相关联的是伊丽莎白·安斯康姆（Elizabeth Anscombe）提出的第二个问题，她主张“责任的概念要求立法者有出众的能力”。^③但是如果在这里这种阶层关系的需求（出众的立法者为其他阶层的人立法）是正确的，那么在我为我自身立法的这种情况下，两方都是平等的，是不是立法行为就不可能实现了？

① 参照 Larmore (2008: 44): “当我们把原则强加于自身时，我们大概出于这样的理由：我们假定这些原则是适合我们的，所以我们采用它们，或者采用他们会促进我们的某些利益。自我立法，当它发生时，我们必须首先认识到，它是一个因某种原因而发生的活动，因此，并不是我们创造了它们的权威性，而是我们被要求去承认它们的权威性。”

② 参照 Korsgaard (1996b: 235—236)。

③ Anscombe (1958: 2)。

作为对第一个担忧的回答，我认为建构主义者或许会重申，存在问题的规范思想是由理性或实践能动性以某种方式构成的，作为存在建构的结果，并不清楚理性和实践能动性能不能“撤销”或改变它们；但是无论如何，建构主义者可以证明，将存在的规范思想作为自我立法是合理的，正如他们可以通过我们的能动性的构成来获取规范力量。

作为对第二个担忧的回应，康德式的建构主义者经常呼吁，康德似乎也采用了自我的阶层结构，他将人的理性层面置于“超能”位置上，凌驾于其他层面，使其担当了立法的角色。所以，科斯佳这样写道：“我们可以说，行动的自我承认思考的自我有权利去掌控。而思考的自我，反过来，试图尽其可能地去管控。所以人类意识的反思性结构在这里建立了一种关系，一种我们与我们自身之间的必然关系。这种关系不是一种纯粹的力量，而是一种权威。这种权威是义务的来源。”^① 然而，安斯康姆提出这里存在一个难点，当科斯佳仍然在谈论自我的一部分向其他部分让渡出权威，安斯康姆认为这样做过分地弱化了那种被要求的能力，有可能再次使得立法的谈论变得不恰当。尽管如此，科斯佳可能这样回应道，我们所熟悉主权的民主模式，就是将立法权威通过民主的方式从人民自身，转让给了以民主形式被选定的政府机构，也许康德主义也可以利用这种模式。

那么我们可以发现，虽然通过安斯康姆及其他学者，看到了他们对建构主义者的“自我—立法”模型的批判，他们的内在思想却依然可能是一致的，所以实在论者不能通过消除建构主义，作为维护自身观点的策略，而必须通过对义务性的论证在自己的权利范围内为之辩护。我将在这里讨论两条可行的辩护路径，两者都选择了相同的路线，即否定实在论者必须承认外在立法者的存在，作为实在论者他们的道德观念的核心。所以，这个主张体现了伦理学中也可能存在实在论者，即使它否定了实在论的保证，即实在论者坚持道德性的义务性在任何一个外在立法者那里都有其根基，并且因此在任何一个源头可能会威胁到我们的自律。

第一条辩护的路径在很多方面都是最简洁的，它只是质疑了一个论题，这个论题假设义务首先需要有一个立法者，在这里这个主张就如同价值

^① Korsgaard (1996b: 104)。

是世界的独立特性一样，它衍生出了责任和义务概念。这个世界就如同萨缪尔·克拉克（Samuel Clarke）所接受的立场：

事物之间无穷的和必然的差异性，与事物是如何行动相符合，并且为事物的行动提供了合理的依据。这种差异性导致了它们的责任，或者说义务概念被加诸于差异性之中，使其这样去做；甚至，可以依据这种差异性把对规则的思虑区分为积极意志或神的指令；而且它先于任何……特殊个体和个人的优缺点，奖励或惩罚，无论是在现在还是未来。^①

克拉克表明，作为一个实在论者，用一种不带任何立法意志需求的态度和不以一种可能威胁到我们自律的立法者的方法，来对待责任和义务概念没有什么困难。因此，他坚持相信，就好像在没有假设立法者的前提下，用数学或几何的方法来谈论规则是合理的一样，可以用同样的方法来解释道徳律。^② 因此，建立在如立法者这样的威胁的基础上的义务性论证，通过分配一个外在立法者的角色的方式，是无法简单适用于它所处的立场的。

现在，建构主义者将会毫无疑问地感觉到，正如有一些独特和“奇怪”的东西在实在论者的道德价值观念中一样，有一些甚至更加独特和“奇怪”的东西，存在于实在论者对待责任和义务的行为中，在这里一切对世界显著特征的解释和说明都被表现为缺乏实在论者的踪迹。然而，在从自律的思虑转向更为标准的自然主义和诠释性的关注的过程中，（正如我们在开端所注意到的）在一段时间内，伦理学领域里形成了实在论与反实在论之间的部分争论，人们仍然可以在那里看到这些争论所产生的结果。与我们的目的更为相关的是质疑：一旦外在立法者的角色从实在论者

① Clarke (2003: 295)。也参考 Price (1948: 105—106)：“德性，就其本身而言，是一种真正的义务性力量先于所有被肯定的法则，并且独立于所有意志；我们可以看到，义务被包含在其特别的本质中”。同样参照 Roger Crisp：“很奇怪，安斯康姆看上去绝不会考虑这样一种观点，即主张我们具有这样一种义务性，帮助我们自立（self-standing），不需要任何源自他人的理由，尽管她把义务性看作是神圣立法的替代，社会规则，自我立法，自然法则，霍布斯式的契约主义和美德。也许，就如同古希腊人一样，她也感觉一种律法（nomos）必须被颁布（nomizetai）（‘dispensed’）”（Crisp 2004: 86，注释 33）。

② Clarke (2003: 295—296)。

的身影中被分离出去，并且对任何立法者的需求都被拒绝，即便实在论者能从那些问题的质疑中获得益处，是否还有任何对自律的特殊思考，可以用来反对像克拉克这样的人的立场？似乎义务性的论证自身不会坚持在这里，这样的做法需要依靠对外在立法者的诉求；并且给出了实在论者对其他我们已经考虑到的道德关于自律的论证的切实的回应，这样看来，实在论者如克拉克的立场不受到建构主义者对自律的观点的影响——至少到等到一个论证，在某种意义上与我们现在讨论截然不同为止。

尽管如此，我们可以推测，许多人会认为克拉克对道德义务性的修正至少是毫无启发性的，看上去对于道德义务性是如何发生的，以及它是如何组成的问题都没有什么值得说的。没有从不同方面对某种外在立法者的公设，并由此引申至他律的威胁，或者把道德看作源于某种自我立法，实在论者能在这方面做得更好吗？或许人们应因此放弃实在论。

现在，他给予建构主义的影响足够讽刺了，可以被证明的是，实在论者对建构主义的探索，是源自康德自己对神圣或神圣意志和我们自身之间对比的改善。康德在形容这种对比的时候，他从我们的角度来解释，道德正确有一种义务性的力量，特别是当我们在面对与正确行为相对的诸倾向和诸欲求时，另外，对我们而言，正确的行为就是一种要求我们的命令方式（“你绝不能撒谎”，等等）。因此，康德一方面为义务提供了一种不依赖于任何外在立法者诉求的解释，与此同时，将它看作一种人的有限性的结果和人的道德预设，从神圣的或神圣意志的预设来看，道德没有那样的特性。因此从这个角度来看，康德立场似乎是反实在论的。然而，另一方面不同于建构主义，按理来说，这并不是“一直走下去”反实在论，而是结合了实在论的重要元素——并不是关于道德如何向我们显示其义务性的，而是展现了在我们与神圣意志之间所共有的事物，就如同某件事，对两个意志而言都是在做正确的事（例如，说真话），但是我们会感觉我们是义务去做这些事情，而在神圣意志那里就没有这种感觉。缺乏非道德的倾向在我们的道德生活体验中创造了义务感。

康德因此被认作是提供了一种被称为“混合”观点的立场，它包括反实在论和实在论两者的要素，前者在义务层面上，后者则在权利层面上，一方面这使得实在论者可以避免基于义务的论据的威胁，另一方面，反实

在论者也避免了“一直走下去”，同时提供了一些关于义务性本质的说明，以避免诸如克拉克式的质疑。在实在论层面上，它关注的是道德的内容，什么是正确和错误，以及它们所依赖的自由价值。康德在许多文本中坚持，即便是上帝也不能通过一个意志行为或选择来决定这个事实内容是什么，就如同一个三角形有三个角，这是确定和必然的，它在任何一种关系中都能获得独立性。^①

他同样在很多文本中说到，诸如他从实在论的角度构想了自由的理性能动者的价值。^② 然而，正如我们已经看到的，康德没有孤立地把义务理解为什么是正确的或错误的，为此我们给出了道德内容的义务性形式，到目前为止，这取决于我们作为有限生物的有限性，所以这种义务性，仅仅是一种方式，把什么是正确的和错误的呈现给我们，从人类（所有人）的

① 参照 Kant LE: 76 [27: 282—83]: “立法者并不总是同时是法则的创始者；他只在法则是任意的时候如此。但是如果法则是实践必然的，那么他仅仅宣称他们遵从他的意志，由此他是立法者。所以没有人，甚至没有神灵，是道德法则的创始者，因为他们不能提供选择，而仅仅表现为一种实践必然性；如果它们不是如此，那可能甚至会出现撒谎也是一种德性的情形。但是道德法则仍然从属于立法者；可能有一个存在者是全能的而且有能力执行这些法则，公开宣称这个道德法则同时是他意志的法则，并且规范每一个个体都依据他的法则行动。那么这样一个存在者就是一个立法者，尽管不是一个创始者；正如神不是一个三角形有三个角这样的事实创始者。”和 Kant MM: 381 [6: 228]: “一个（道德实践的）法则是一个包含绝对命令式（一个命令）的命题。通过一个法则下命令者（imperans）就是立法者。根据法则他是义务的创造者（auctor），但并不总是法则的创造者。在后一种情况下，法则就会是实证的（偶然的）和任意的。先天地和无条件地通过我们自己的理性约束我们的法则，也可以被表述为产生自最高立法者的意志，亦即一个存在只有权利没有责任（因为这是神圣意志）；但是，这个概念只指代道德存在，他的意志对所有人而言就是法则，不过无须把它设想为法则的创作者。”而且也参照 Kant LE: 302 [27: 544]: “假设我们把立法者构想为立法创造者（auctor legis），这将仅仅涉及法定的法则。但是如果我们从这个案例的本质中通过理性把创造者（auctor）描绘为已知的法则，那么他只可能成为包含在法则中的责任的作者。因此神通过神圣意志的宣布，作为立法创造者（auctor legis），这恰好是因为自然法已经存在，并被他所规定。”关于这段材料和相关文本的进一步讨论，参见 Hare (2001a: 94—97); Ameriks (2003); Kain (2004); Irwin (2004); Kain (2006); Wood (2008: 106—116)。

② 参照 Kant GMM: 78—9 [4: 428]: 但是，假定有某种东西，其存在自身就具有一种绝对的价值，它能够作为目的自身，可以为绝对法则提供依据，那么，在它里面，并且唯有在它里面，就会有一种可能的定言命令式亦即实践法则的根据。现在我说，人类和一般意义上的理性存在者，都作为目的自身而存在，而不仅仅是作为一种手段被意志使用，或者通过它来决定事物。

视角；从神圣意志的视角，还有从“绝对立场”出发。它们不是责任和义务，而仅仅是对与错，因为它没有任何非道德倾向，康德认为应当给予我们的主体责任和义务，以至道德的“必然”。^①因此，康德能够赞成实在论者有关权利的观点；但是他也能够赞成反实在论者有关义务性的观点，结合世界自身要求我们的观点避免了许多“奇怪性”。同时为了避免对我们自律的威胁，这种要求在各种说明中，被暗示为一种对外在立法者的公设。^②

因此，按照这种方式来解释，康德可能为此类立场提供了一种模式，一方面可以主张包括实在论的一些重要要素；另一方面表明这种建立在义务性上的自律的论证是怎样（如果这种对义务的康德式解释可以被接受）能够被避免的。

4. 结论

在这篇文章中，我从自律的思考出发，在一些细节上展开了对实在论威胁的探究。我已经证明了，理解自律论证的最好方法就是把它与义务性问题相联系；但是，在明确建构主义者对这个论题给予了最正确的回应前，还有许许多多多样的方式，来诠释有关义务的论题，许多实在论者因此被迫放弃了他们的立场。

参考文献

Ameriks, Karl. 2003a: “Kant’s *Groundwork* III Argument Reconsidered,” reprinted in his *Interpreting Kant’s “Critiques”*. Oxford: Oxford University Press, pp. 226—48.

———. 2003b: “On Two Non – Realist Interpretations of Kant’s Ethics,” reprinted in his *Inter-*

① 参照 Kant *CJ*: 273 [5: 403—4]: “很明显，它只取决于我们的实践能力的主观性构成，道德法则必须被表现为命令（它作为行为伴随着责任），这种理性不是通过一个是（发生）而是通过一个应该——是表达了这种必然性……”

② 我认为特伦斯·欧文（Terence Irwin）也认为康德采取了一种混合的看法：“[康德]认识到内在的正当性没有任何的命令式或强制性行动……按照康德的观点，命令和约束行动都[仅仅]关联于有限的理性能动者，他们也是其他动因的主体，并且必须被指导和被规范，从而遵循道德法则”（Irwin, 2004: 149）。

preting Kant's "Critiques" . Oxford: Oxford University Press, pp. 263—82.

Anscombe, G. E. M. 1958: "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33: 1—19.

Clarke, Samuel. 2003: *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of Christian Revelation*, partially reprinted in: Schneewind (ed.), 2003: 295—311.

Crisp, Roger. 2004: "Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?," in Anthony O' Hear (ed.), 2004: 75—94.

Cullity, Gareth & Berys Gaut (eds.) .1997b: "Introduction," in: Cullity and Gaut (eds.), 1997a: 1—28.

Darwall, Stephen. 1997: "Reasons, Motives, and the Demands of Morality: An Introduction" in: Darwall, Gibbard and Railton (eds.), 1997: 305—12.

Dean, Richard. 2006: *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Guyer, Paul. 2000: *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hare, John E. 2001a: *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Hills, Alison. 2008: "Kantian Value Realism," *Ratio* 21: 182—200.

Irwin, T. H. 2004: "Kantian Autonomy," in: Hyman and Stewart (eds.), 2004: 137—64.

Johnson, Robert N. 2007: "Value and Autonomy in Kantian Ethics," in: Shafer - Landau (ed.), 2007: 133—48.

Kain, Patrick. 2004: "Self - Legislation in Kant's Moral Philosophy," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86: 257—306.

———. 2006: "Realism and Anti - Realism in Kant's Second Critique," *Philosophy Compass* 1: 449—65.

Kant, Immanuel. 1900 - : *Kants gesammelte Schriften*, ed. by the Royal Prussian (later German, then Berlin - Brandenburg) Academy of Sciences. Berlin: Georg Reimer, later Walter de Gruyter.

———. 1996a: *Practical Philosophy*, trans. and ed. by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 1997: *Lectures on Ethics*, ed. by Peter Heath and J. B. Schneewind, trans. by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2000: *Critique of the Power of Judgment*, trans. by Paul Guyer & Eric

Mathews. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2011: *Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German – English Edition*, trans. by Mary McGregor and revised by Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine M. 1996b: *The Sources of Normativity*, with G. A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel and Bernard Williams, ed. by Onora O’Neill. Cambridge: Cambridge University Press.

Lafont, Cristina. 2004: “Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism be Reconciled with Kantian Constructivism?” *Ratio Juris* 17: 27—51.

Langton, Rae. 2007: “Objective and Unconditional Value,” *Philosophical Review* 116: 157—85.

Larmore, Charles. 1996: *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

———. 2008: *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

McDowell, John. 1994: *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———. 2000: “Towards Rehabilitating Objectivity,” in: Brandom (ed.), 2000: 109—22.

Neiman, Susan. 1994: *The Unity of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1974: *The Gay Science*, trans. by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

Peirce, Charles Sanders. 1992c: “Some Consequences of Four Incapacities,” in: Peirce, 1992a; I, 28—55.

Pippin, Robert B. 2005: “Postscript: On John McDowell’s Response to ‘Leaving Nature Behind’,” in his *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 206—20.

Price, Richard. 1948: *A Review of the Principal Questions in Morals*, ed. by D. D. Raphael. Oxford: Oxford University Press.

Rauscher, Frederick. 2002: “Kant’s Moral Anti – Realism,” *Journal of the History of Philosophy* 40: 477—99.

Rawls, John. 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Reath, Andrews. 2006b: “Autonomy of the Will as the Foundation of Morality,” in his *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, pp. 121—72.

Ridge, Michael. 2012: “Kantian Constructivism: Something Old, Something New,” in: Lenman and Shemmer (eds.), 2012: 138—58.

Rorty, Richard. 1991: “Solidarity or Objectivity?,” reprinted in his *Objectivity, Relativism,*

- and Truth: Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 21—34.
- . 2000: “Response to Michael Williams,” in: Brandom (ed.), 2000: 213—9.
- . 2006: “Pragmatism as Anti – Authoritarianism,” in: Shook & Margolis (eds.), 2006: 257—67.
- . 2007: “Kant vs. Dewey: The Current Situation of Moral Philosophy,” reprinted in his *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers Volume 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 184—202.
- Schneewind, J. B. 1986: “The Use of Autonomy in Ethical Theory,” in: Heller, Sosa and Wellbery (eds.), 1986: 64—75.
- Sensen, Oliver. 2009: “Dignity and the Formula of Humanity,” in: Timmermann (ed.), 2009: 102—118.
- Shafer – Landau, Russ. 2003: *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Stern, Robert. 2012: *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel, Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Street, Sharon. 2008: “Constructivism about Reasons,” in: Shafer – Landau (ed.), 2008: 207—46.
- . 2010: “What is Constructivism in Ethics and Metaethics?” *Philosophy Compass* 5: 363—84.
- Wood, Allen W. 1999: *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008: *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

康德的经验的第二类比：论证、意义和困难

梁亦斌(LIANG Yibin)*

摘要：在经验的第二类比里，康德给出了因果原则的一个先验证明。他所理解的因果原则的正式表述是这样的：“所有的变化 [……] 都按照一个法则，即联结原因和结果的法则，而发生” (B 232)。本文的主要目的不在于对这个论证给出一个详细完满的重构，而是试图概述它的一两个重要方面。我将首先介绍一下这个论证的结构和框架，然后读者会看到，两个前提构成了它的支柱，同时也是第二类比讨论的中心：不可确定性论点和必然性论点。我将介绍一下对这两个论点的几种主要解读策略和困难。尽管第二类比非常重要，一直以来，相比先验演绎，对于这一章的重视程度似乎不够，所以我也将简要说明研究这一章节的重要性。

关键词：康德；《纯粹理性批判》；经验的第二类比；因果原则；因果规则；因果范畴的图形

Kant's Second Analogy of Experience: *Arguments, Significance, and Challenges*

Abstract: In the Second Analogy of Experience (SAE), Kant pro-

* 梁亦斌，海德堡大学哲学系博士生，邮箱：yibinliang.de@hotmail.com (LIANG Yibin, Doctoral Candidate, Department of Philosophy, University of Heidelberg, Heidelberg; email: yibinliang.de@hotmail.com)。

vides a transcendental proof for the principle of causation. According to him, the principle of causation means: “All alterations occurs in accordance with the law of the connection of cause and effect.” (B 232) This paper is not aimed to offer a thorough reconstruction of the proof; rather, it is an attempt to illuminate some significant aspects of it. Firstly, I give a brief overview of the framework and structure of the main argument; and then I draw that two premises form the core of the argument; directly after, I discuss the SAE: the thesis of indeterminability and the thesis of necessity, and several interpretative strategies for both theses and the challenges they face. Despite the importance of the SAE, it seems that a premium was seldom put on it in comparison to the transcendental deduction. For this reason, I also give an account of its significance.

Keywords: Kant; *Critique of Pure Reason*; Second Analogy of Experience; principle of causation; rule of causation; schema of causation

1. 引言

在经验的第二类比里，康德给出了因果原则的一个先验证明。他所理解的因果原则的正式表述是这样的：“所有的变化 [……] 都按照一个法则，即联结原因和结果的法则，而发生。” (B 232)^① 这句话可以这么粗略地理解：我们所观察到的所有事件^②都有一个原因，而不是无中生有的，它们无一例外都遵循某些已知或未知的因果规律。第二类比一直以来被认为是康德对休谟因果问题的最直接回答 (B19)，即因果规律所包含的必然性概念不是认知主体的某种心理习惯的结果，而是根植于基本认知功能的准则里的，因为这些功能是我们表象认知对象的前提，表象中的所有认知对象必然遵守认知功能的准则所包含的必然性，一言以蔽之，即认知主体为自然立法。如果以极简的语言来概括的话，第二类比给出的论证的大方

① 本文的所有德文原文翻译皆参考邓晓芒中译本译出。

② 在本文里，依照康德把“事件”和“变化”看作同义词，见下文。

向是这样的：因果范畴在认知过程里的应用是我们对于客观时间序列（objektive Zeitfolge）的认知的一个必要条件。因为对于它的认知是经验的基本组成部分，所以因果范畴的应用是经验成为可能的必要条件，从而根据康德的先验唯心论也是经验的对象成为可能的必要条件。也就是说，我们能够经验到以及可能经验到的所有对象都是符合因果律的。

由于康德对于这个命题的先验论证（以下简称为论证 AA）过于复杂和晦涩，本文的目的不在于对这个论证给出一个详细完满的重构（因为《纯粹理性批判》牵一发而动全身，重构这个论证要牵涉太多问题，不是文章形式的论述能够完成的），而是试图概述这个论证的一两个重要方面。在本文里，我将首先解释这个论证的含义，然后我们会看到，两个前提构成了这个论证的支柱：不可确定性论点和必然性论点。不可确定性论点说，认知主体仅仅借助知觉（Wahrnehmung）的前后相继（Sukzession）无法确定诸多被知觉物的客观时间关系。必然性论点说，只有当广义的知性（Verstand）把一个从因果范畴中图形化了的综合性规则（Regel）应用到知觉的前后相继上，并且由此把这些前后相继的知觉序列设想为必然的之后，人们才能确定被知觉物的客观时间序列。我将介绍一下对这两个论点的几种主要解读策略和困难。尽管第二类比非常重要，一直以来，相比先验演绎，国内对于这一章的重视程度似乎不够，所以我也将简要说明研究这一章节的重要性。

2. 主论证的框架总览

第二类比原文包含 28 段，其中“证明”部分的前一段是 B 版加上的。这 28 段可以划分为两个相对独立的部分。第一部分（1—16 小节）包含主论证的不同表述和对它的解释，第二部分（17—28 小节）处理一些和因果性相关但属外围性的主题，比如行动和变化的持续性的问题。第二类比的主论证目标是要揭示现象（Erscheinung）的所有变更（Wechsel）都符合因果原则。在第二类比的导言里，康德首先提示读者注意第一类比的结果，它构成了第二类比的起始点：现象的所有时间关系都只能在和实体的关系中被确定。客观时间里的前后相继只有在和一个实体不同状态的前后

相继或者说变更相关联时才能被确定。康德何以这么说，并且到底什么是实体，实体是单数还是复数的，对这些问题有汗牛充栋的研究。目前为了方便地开始我们的探讨，我们只需知道，康德认为真正的变化是实体状态的变化，所以在第二类比的术语里，现象的“变化”（Veränderung）、“变更”（Wechsel）、“客观的前后相继”（Objektive Sukzession）、“事件”（Ereignis）等是同义词，都是指实体状态的更替。

在第二类比的开头（B233），康德开宗明义地展示了主论证的框架。下面给出这个主论证的一个概览：^①

P1. 我一直可以观察到：一个物体的某一个状态（在客观时间中）跟随另一个状态发生。也就是说，我能够确定它们在客观时间里的关系。

P2. 时间作为直观的形式因素是无法被直接知觉到的。

P3. 如果我对两个现象在时间里的关系的认知不是通过感官被动地被给予的，那么它只能是我的自发性的结果，即想象力的综合（联结）作用的产品。

C1. 我对现象在客观时间里的关系的认知是我的想象力的综合（联结）作用的产品。（从 P2 和 P3 推出）

P4. （不可确定性论点）想象力如果仅仅依照知觉的前后相继，不能确定前后相接的现象之间的客观时间关系。

P5. （必然性论点）为了能够确定地认知客观的时间关系，想象力必须把上述两个状态之间的关系用一个规则（Regel）^②来进行联结。这个规则说，如果前面的那个状态发生，那么后续的那个状态必然发生。^③

P6. 这个有关现象在时间中的联结的必然规则是以因果范畴为基

① 由于篇幅所限，我略去了具体而烦琐的文本分析。对这个主论证的类似重构，参见比如 Watkins (2004: 209), Thöle (1991: 128), 等等。

② 在下文里我称这个规则“按照因果范畴的综合规则”、“因果综合规则”或者“因果规则”。

③ 对因果规则的详细定义可以在 A 198/B 243 里找到。然而这个定义必须被修改，由于篇幅所限，我将在别的文章里论及这个问题。

础的。

C2. 只有当现象符合因果规则或者说受因果范畴统摄时，我们才能够确知它们之间的客观时间关系。也就是说，因果原则是我们对现象间的客观时间关系的认知（或者说经验到它们）的必要条件。（从 P5 和 P6 推出）

P7. 经验^①成为可能的条件同时也是经验的对象成为可能的条件。

C3. 现象作为经验的对象只有在它们符合因果原则时才是可能的。（从 C2 和 P7 推出）

我们看到，这个主论证可以分为三个部分，它们分别以 C1、C2、C3 结束。现在我们来大略分析一下各个部分。

P1 描述了一个事实，即我们有关于现象的客观时间关系的知识。这个前提的作用在于使下面 C1 里关于我们对于现象的客观时间关系的讨论合法化。P1 作为常识本身是不需要讨论的。P2 在康德的框架内也是没有问题的。时间是形式性的，无法用感官觉察到，感官提供的感性材料的内容里没有一个“时间特征”一样的东西，根据它我们可以确定两个内容的先后顺序。时间也不是一个可感的、有刻度的轴，使我们可以把各个事件在轴上定位。至于 P3，B 版先验演绎的开头（§ 15）已经对它做了论证：把一个复杂对象（比如客观时间关系）表象为复杂对象，这个任务不是感官或者直观的形式能够完成的，而只能由认知主体自发（spontan）把简单表象联结成复杂表象。这个说法是否成立，不是第二类比的文本要处理的问题，而是先验演绎要负担的论证责任。我们在本文里暂且认定 P3 为真。C1 根据 *modus ponens* 从 P2, P3 推出，不需要特别讨论。

再来看论证 C2 的那个部分：P4、P5 是第二类比处理的主要问题，故而也是本文关注的重点。P4 描述的是一个反面的情况，即因果规则缺失的一种情境，在这种情境下，知觉材料被被动地给予我们，它们呈现出一种偶然的、因人而异的主观性序列（主观时间序列），这个序列是我们在这种情境下用来判断时间序列的唯一资源。P4 断言凭借这个资源不足以判断

① 经验是对现象的基于知觉的知识，它包括对现象的客观时间关系的认知。

客观时间序列，从而推出因果规则缺失的情境里，我们无法认知现象的客观时间关系。接着 P5 给出了我们判断客观时间序列的必要条件，即应用因果规则，并且从正面论证因果原则为什么能使我们认知客观时间序列成为可能。P4 和 P5 是支柱性的前提。而 P6 是一个解释性的前提，它说 P5 所述因果规则实际上是图形化了的因果范畴（A144/B 183）。对图形化了的范畴的问题的处理详见 A 137/B 176 以下的段落，它也不是第二类比处理的问题，而是处理图形问题的段落要负担的论证责任。C2 相当于在 P6 的语境之下重述了 P5，也没有疑问。

最后来看一下 C3 部分，P7 是先验原则的一个应用，对它的论证也是在先验演绎里完成的（A 137/B 126, A 111）。仔细分析一下 C3 的逻辑结构，很容易看出它是逻辑有效的。^①综上所述，第二类比主论证的支柱在 P4 和 P5。其他前提要么是无可非议的事实，要么是康德先验哲学的一些框架性的论点，对它们的论证是纯批其他章节的责任。那么，我们的关注点就最终聚焦到了 P4 和 P5 这两个前提。下面我们先来看看探究第二类比（从而也是 P4 和 P5）对理解《纯粹理性批判》的意义。

3. 先验演绎的第二步和第二类比

研究第二类比不仅仅是在研究原理分析论（“Die Analytik der Grundsätze”）的一个小的分问题。我的观点是，它和先验演绎的第二步骤有着非常密切的关系，因为它使我们能够更好地理解后者。先让我们看一下第二步本身。在 § 26 节开始，康德说，每个经验直观都必须包含一个领会（Apprehension）的综合。后者的作用在于把不同的印象（Eindrücke）接受（aufnehmen）并且组合成一个统一的经验直观。先验感性论已经论述了，对杂多印象的领会的综合必须按照直观的形式条件，即时间和空间来完成。康德在 § 26 节进一步补充说，时间和空间不只是经验直观的形式条件，它们本身也是形式性的直观。我们必须把它们表象成对象，因为我们表象出一个作为整体的、总括性的（即其他所有时间和空间都是它的一

^① 在这里我略去了复杂冗长的分析。

部分的) 时空, 是我们能够把某物表象成在时空中被规定的、具有某种性质的某物的前提条件。^①因为时空包含纯杂多, 并且因为它们是本质的统一并且唯一的 (B 39 f.), 所以这些纯杂多必须通过综合在一个直观的整体里面被规定。这些纯杂多的综合性统一实际上无非就是“一个给予的一般直观的杂多在一个本源的意识中按照诸范畴而仅仅应用于我们感性直观上的联结的统一”(B 161)。统觉按照范畴的综合统一于是就是作为形式直观的时间和空间的综合统一的条件。

第 § 26 节最重要的步骤说, 纯感性杂多的综合统一必须对所有“必须在空间或时间中被确定地表象的东西”(B 161) 有效。也就是说, 对所有经验杂多来说, 如果它们要被表象为时空中的对象, 那么它们必须按照纯感性杂多的统一被规定。正如 Koch 很准确地阐释的: “换句话说, 领会的综合, 只有在这种情况下才能完成, 即经验杂多和它们的综合统一一起被给予的时候。”^②对经验杂多的领会的综合只有在纯杂多的综合统一的统摄下才能完成。因为这个统一, 正如在上一段已经说明的那样, 必须基于范畴, 所以领会的综合必须依照范畴才能进行。

所以最后一句断言, 即领会的综合必须依照范畴而完成, 是先验演绎的第二步, 因为它把领会——在其中, 经验杂多被收入意识——和范畴联系起来, 并且解释了为什么范畴会对我们特殊的、人类的感性(即以时空为形式的感性)提供的经验杂多具有有效性 (§ 21)。也就是说, 先验演绎的最终论证目标和它的第二步密不可分。

但是一个基础性的问题却没有得到澄清: 到底什么叫作“领会的综合要在纯杂多的统一之下、并且因此在范畴的统摄下被完成”? 范畴对领会的具体作用到底有什么样的机制? 能不能把这个完成的机制澄清, 以便让我们体会到范畴对人类认知的必要性是怎么体现出来的? 尤其, 如果把这个问题的带入对因果范畴这个康德十分重视的范畴的具体讨论中(在因果范畴上, 上述基础性提问相比其他范畴更为明显), 我们会有这样的疑问: 如果领会的综合要遵循因果范畴进行, 那么这意味着被领会的杂多必须呈

① 这里我参考了 Carl (1998: 206)。

② Koch (2004: 191)。

现出一种稳定的规律性 (Regelmäßigkeit)。这种强稳定性怎么被保证，或者说由何种机制来保证？对这个问题实际上有两种可能的阐释：

1. 这种按照因果范畴的认知综合行为 (synthetische Handlung) 是纯认识论层面的，也就是说想象力在此仅仅是把一个范畴的规定性（在这里是因果律里包含的必然性）投射 (hinzuimaginieren) 到认知主体所直观到的内容之上。

2. 这个认知综合行为是建构性的 (konstituierend)，即它甚至能够操控或者说塑造表象的产生。

到底哪种读法是康德的本意，§ 26 的主论证 (B160–161) 没有给出明确详细的说明，B 版演绎的剩余部分也是如此。所以，我们可以说 § 26 对这个问题的说明是不足的，而且很耐人寻味的是如下事实：对 § 26 的主论证，康德给出了两个实例 (B162f.)。第一个涉及量的范畴在经验杂多上的应用；第二个涉及因果范畴在经验杂多上的应用。这两个实例，尤其是后一个，实质上和原理分析论里（即直观的公理和第二类比里）相对应的论证是异曲同工的，也就是说同构的。第二个实例里的最重要断言 (B163) 实际上就是 P4 和 P5 的翻版。在对两个实例的注释里，^① 康德说，“以这种方式就证明了，那本身是经验性的领会的综合，是必须与那作为智性的和完全先天地包含在范畴中的先验统觉^②的综合必然相符合的。” (B 162) 很明显，康德认为，对后一个实例的解释已经完全可以回答上述的基础性问题。然而，后一个实例对 P4 和 P5 基本没有展开说明，而且正如在上一章里已经揭示过了，P4 和 P5 本身疑问重重。所以，为了更好地理解这个实例，从而更好地回答上述基础性问题，并且进而理解先验演绎的第二步，我们必须弄清楚扑朔迷离的 P4 和 P5。而对 P4 和 P5 的最详尽描述在第二类比里，所以从这种意义上说，研究第二类比对我们理解先验演绎的第二步有至关重要的澄清作用。

① 严格地说，这个注释是在第一个实例之后，但是因为两个实例只是康德从 12 个范畴里选出来的代表，所以这个注释对第二个实例也是完全适用的。

② 邓译在此把 Apperzeption 译作“领会”，似是笔误。

4. 不可确定性论点和阐释困难

我们首先看 P4:

P4. (不可确定性论点) 想象力如果仅仅依照知觉的前后相继,是不能确定前后相接的现象之间的客观时间关系。

知觉的前后相继这个概念看似不明朗,形象地说,其实它指的是我们的“意识流”里出现的有关外间世界的表象的顺序,即主观时间序列(或者叫作主观的前后相继/主观序列)。康德认为,外间世界里的事件前后相继,它们的顺序是客观的,这个客观时间序列和主观时间序列是有可能不一致的。在因果规则不参与想象力的情况下,这个情形按照康德是可能的:我们有一个包含三个知觉的序列 abc (a、b、c 分别表象 A、B、C 三个对象),但是实际上它们表象的对象发生的顺序是这样的 BCA。那么怎么理解这种主观序列和客观序列相分歧的情况(以下简称“序列分歧”)呢?并且,即使我们假设这个问题得到了合理的解决,我们还会面临一系列其他问题,它们和 P4 在主论证里的作用有关。如前所述,P4 描述的是因果规则的作用缺失的一种情境,如果 P4 要起到主论证的策略所要求的作用,即证明由因果范畴引申出的因果规则是我们认知客观时间序列的必要条件,它必须能够令人信服地说明两点:(a) 主观时间序列是我们在这种情境下用来判断客观时间序列的唯一资源。(b) 凭借这个资源不足以判断客观时间序列。实际上,论证的负担是相当重的。我们来看一下流行的几种解读,并且择要评价一下它们的局限。

对这个问题的标准阐释叫作“对象—过程论证”^①:无论是一个物体前后相继的状态变化,还是同时存在的数个物体,对这些事态的领会(Apprehension)^②永远是前后相继(sukzessiv)的。这样仅仅从一个主观的知觉序列本身(ab),我们无法推出它们表象了一个客观的时间序列(AB)。

① 这个说法我从 Bennett (1966: 219) 那里借过来。持有或讨论过类似解读的还有 Guyer (1987: 244), Thöle (1998: 283) 和 Van Cleve (1999: 123)。

② 我们姑且把这句话理解为“对信息流的接收”。

支持这种解读的人常常借用康德自己的例子（A 192/B 237）^①：我们看到船顺流而下。在此我们有一个知觉的序列：对船在河流上方这个图景（A）的知觉（a）和对船在下方这个图景（B）的知觉（b）。在此，主观时间序列（ab）和客观时间序列（AB）是对应的，前者表象后者。但是当我们看一栋很大的房子的时候却不是这样：我们先对房顶的图景（C）有一个知觉（c），再对房子的基础的图景（D）有一个知觉（d），虽然我们在此也有一个知觉序列（cd），但是这个序列并不表象一个客观的时间序列（CD），毋宁说，C 和 D 表象一个物理实体的两个部分，它们同时存在而不是前后相继。此例说明，知觉的前后相继即主观时间序列本身不能告诉我们这些知觉表象的到底是一个对象的状态变化，还是一个对象同时存在的两个部分，在此，主客序列发生了分歧。

这种解读面临很多问题。首先，C 和 D 表象的对象是一个物理实体的两个同时存在的部分这个断言值得商榷，严格地说，它们根本不在同一时间。这个论证只能证明主观时间序列既可以表象状态变化，也可以表象一个静态的实体的不同部分^②，并不能说明主客时间序列分歧到底意味着什么。其次，这个解读不能满足上述（a）点提出的要求，因为我们可以不依靠因果范畴而区分这个例子所要求区分的东西。比如，如果能根据自己的意愿重复某个知觉的顺序，我们可以推论知觉到了一个物体的不同部分而不是一个物体的状态变化。在观察一个房子的时候，我们可以随意重复“房顶—基础”和“基础—房顶”的知觉序列，而观察顺流而下的船的时候却不行。在此仅仅一个可随意/不可随意性的概念已经足以使我们对客观时间序列进行判断。^③ 第三，上述船/房的例子太过固着于位移和空间部分共存的不可区分性这一个很局部的现象，换一个例子，比如对一

① 康德对这个例子的阐述和“对象—过程论证”不同，但是由于他自己的阐释只能容许第三章里提到的第 2 点的强读法，而这个强读法很难让人接受 [参见 Thöle (1998) 援引的叔本华的批评]，所以很多研究者寻求其他的论证途径。

② 下面的反驳可以证明即使不涉及主观时间和客观时间的分歧，也没法证明不靠因果律我们就没法区分这两种情况。

③ 这也是拒斥康德自己对这个例子的阐释（A 192/B 237）的原因。

块石头从热到冷的连续性知觉变化，完全不存在把它阐释成共时性的缺口。^①作为阐释者必须能够在这样的例子上揭示出主客序列分歧的真正含义才行。

除了“对象—过程论证”之外，还有几种可能的阐释。比如 Beck 和 Wolff 认为，我们之所以不能仅仅从主观序列简单重构出客观序列，因为知觉同构（*wahrnehmungsisomorphie*, wI）可能被破坏。^② Beck 这么定义 wI: “*the condition that there be no relevant difference in the modes of causal dependence of the perception (a) on the objective state A and of (b) on B.*” 也就是说，因为传递事物状态的“信号”（它刺激我们的感官造成表象）所需时间可能不同，早发生的状态的信号可能晚于晚发生的状态的信号刺激我们的感官，使我们对客观时间顺序错判。这个解读也问题重重，比如，首先，wI 被破坏的情况是需要经验澄清的事态，不是先验哲学处理的问题。而无论信号表征何种状态，它们对我们感官的刺激的客观时间顺序怎么确定才是问题所在。其次，这个读法没有任何文本依据，而且有例子表明康德对 wI 被破坏的情况完全不做考虑（A 213/B 260）。

再如，还有一种解读叫作“任意性论点”，它假设了一种情况的理论可能性，在这种情况下，如果没有依照因果范畴的综合行为的作用，我们的想象力可以任意摆布知觉的顺序。^③这是一种非常强的用法，它对应上面第三章提到的第二种阐释。虽然在某些段落康德给人一种倾向这种读法的印象（比如 A 100, A 122, A 192/B 237 等），但是由于它的强烈主观唯心论倾向、很重的论证负担，目前鲜有研究者支持这种读法。从文本阐释的善意原则出发，断言康德这么想也是不明智的。

总体上说，目前的研究对 P4 缺乏一个统一、令人信服并且贴合文本的解读，什么叫作主观时间序列和客观时间序列的分歧这个基本问题仍然

① Guyer (1987: 253) 试图借用康德 *Nachlass* 对真实的矛盾和逻辑的矛盾的区别来为康德作辩护。按照 Guyer，冷热的矛盾是逻辑的矛盾，而不是真实的矛盾，冷和热两种知觉本身不是真实的矛盾，并不是我们判断它们必然不是一个对象的两个同时存在、而是前后相继的性质的理由。我将在其他论文里详细论证这个阐释是不成立的。

② 参见 Beck (1978: 146) 和 Wolff (1963: 268)。

③ 参见第三章里提到的第二种读法。此种阐释的源流参见 Thöle (1998: 293) 的介绍。

没有被澄清。

5. 必然性论点和阐释困难

下面我们再来看看 P5。

P5. (必然性论点) 为了能够确定地认知客观的时间关系, 想象力必须把上述两个状态之间的关系用一个规则 (Regel) 来进行联结。这个规则说, 如果前面的那个状态发生, 那么后续的那个状态必然发生。

P5 是主论证里最重要、最值得详细论述的前提, 关于 P5 我们更是面临重重难题。首先是 P4 遗留的问题。P4 刻画的是没有因果综合规则作用的状态, 而 P5 描绘的是因果综合规则作用的必要性。显然只有理解了缺失因果综合规则作用的状态到底意味着什么, 我们才能据此理解这种规则作用时的机制。也就是说对 P4 的阐释和对 P5 的阐释密不可分。但是正如上一节所述, P4 的含义不明确, 并且相关表述引起多种解读, 所以针对上述各种解读, P5 也有相应的各种读法, 而这些读法是否能最终论证因果规律的必然性是值得探讨的。比如对应“对象—过程论证”的 P5 将会说, 应用因果的综合规则之后, 我们才能够确定一个知觉序列到底对应某个对象的状态变化还是对应同时存在的部分。这种读法的 P5 假设想象力对任何知觉序列都只做纯阐释性的处理, 但是在知觉序列里的, 因果律要求某些类型的序列毫无例外地重复发生, 这个必然性在这种纯阐释性读法里没法得到保障, 所以康德的论证目标无法实现。而对于不被人重视的“任意性论点”, 尽管它强大的主观唯心论特征使想象力有塑造知觉序列、在其中产生规律性重复的能力, 但是——即使不谈如下事实: 这种强烈的建构唯心论色彩已经为康德同时代人诟病并且康德自己已经在 B 版里剔除大量相关表述——一个抽象而普遍的因果综合规则怎样产生具体的、极为丰富的因果规律, 在《纯粹理性批判》的理论资源里, 这个问题无法得到解答, 而具体的因果规律是我们确定知觉序列所表象的客观序列时所必需的。

6. 结语

和先验演绎一样，自从《纯粹理性批判》发表以来，人们就没有停止澄清和重构同样艰深晦涩的第二类比的努力。如果仔细研究一下现有的几种比较流行的解读，我们会发现没有一种让人完全满意。我个人认为，正如先验演绎本身不是一个完全同质的、统一的论证，它的论证发展过程包含了很多小的旁枝，以及很多只是被暗示却没有被阐发的方向，第二类比的文本本身也包含了一些不同走向的可能，这些可能要和先验演绎、甚至其他文本结合起来才能被充分澄清、阐发、尝试和验证，^①而最完满的重构或许是一个整合所有这些可能的复杂论证。鉴于本文揭示的第二类比对理解先验演绎的意义，我认为综合所有文本和已有论证探索而整合出一个可信的论证的工作是非常有必要的。

参考文献

- 伊曼努尔·康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社2004年版。
- Beck, Lewis. 1978: *Essays on Kant and Hume*. New Haven/London: Yale University Press.
- Bennett, Jonathan. 1966: *Kant's Analytic*. London: Cambridge University Press.
- Carl, Wolfgang. 1992: *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft - Ein Kommentar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Guyer, Paul. 1987: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2003: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Koch, Anton F. 2004: *Subjekt und Natur*. Paderborn: Mentis.
- . 2006: *Wahrheit, Zeit und Freiheit*. Paderborn: Mentis.
- Thöle, Bernhard. 1991: *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*. Berlin [etc.]: De Gruyter.
- VanCleve, J. 1999: *Problems from Kant*. New York/Oxford: Oxford University Press.

^① 比如 Watkins 引入了康德早期文本，Friedman 结合《自然形而上学基础》处理第二类比。

Watkins, Eric. 2004: *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolff, Robert Paul. 1963: *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge: Harvard University Press.

当代哲学
Contemporary Philosophy

语词之争

大卫·J·查尔莫斯(David J. Chalmers)*

刘金山(LIU Jinshan)/译(trans.)**

摘要：语词之争是指争论双方由于对语词意义的不同理解而产生的争论。语词之争是发生在语言层面的分歧，它与实质性争论相对。“排除法”是鉴别和处理一个争论是否语词之争的有益尝试。排除法把哲学争论分解为涉及基底概念的争论和关于哪些概念是基底概念的争论。基底概念是指无法用更基本的术语澄清它所涉及争论的概念。“半透明性”概念所表达的思想是，如果两个说话者实质性地一致赞同句子集T中的所有句子，那么关于句子S的任何争论都必定是语词的。基于对基底概念和半透明性概念的阐释，本文最终得出一个卡尔纳普式的结论：“全部真理都被基底真理半透明地确定。”

关键词：语词之争；排除法；基底概念；半透明性

* 大卫·J·查尔莫斯，哲学与认知科学博士（印第安纳大学，1993），著名分析哲学家，澳大利亚国立大学和纽约大学教授，任澳大利亚国立大学意识研究中心主任和纽约大学心灵、大脑和意识研究中心联合主任（David Chalmers, Professor of Philosophy and Director of the Centre for Consciousness at Australian National University; Professor of Philosophy and Co-director of the Center for Mind, Brain, and Consciousness at New York University. He obtained a Ph. D degree in Philosophy and Cognitive Science from Indiana University in 1993）。

** 刘金山，北京大学哲学博士，东北师范大学马克思主义学院讲师 [LIU Jinshan, Doctor of Philosophy (Peking University), Lecturer, School of Marxism, Northeast Normal University, Changchun]。

Verbal Disputes

Abstract: A verbal dispute refers to a dispute arising from different understandings of the meaning of words used by the disputers. Therefore, in contrast to a substantive dispute, a verbal dispute is merely a dispute on the level of words, their counterpart are those substantive disputes. The method of elimination is a helpful method of detecting and dealing with verbal disputes. This method resolves philosophical disputes into two basic kinds: disputes involving bedrock concepts and disputes over which concepts are bedrock. Bedrock concepts are concepts so basic that we cannot clarify substantive disputes involving them in more basic terms. The notion of translucency means that if two speakers agree substantively over all sentences in T (a set of sentences), any dispute over S (a sentence) must be verbal. Considering these definitions of the term of bedrock concepts and translucency, this essay comes to a Carnapian conclusion, “all truths are translucently settled by bedrock truths.”

Keywords: Verbal disputes; the method of elimination; bedrock concepts; translucency

1. 导言

事实问题和语言问题之间是否存在着区分呢？许多哲学家曾给出否定回答。但在哲学中及其他地方、在语词之争的概念中，这样的区分无处不在。直观地说，当双方在所关注领域的相关事实上没有分歧，而仅仅在用来描述那个领域的语言上存在分歧，双方之间的争论是关于语词的。在这种情况下，人们获得了关于双方“并非真正存在分歧”的意义：即他们对所关注的领域没有真正的分歧，而仅仅对语言问题意见不一。

或许，哲学中最著名的语词之争案例来自威廉·詹姆斯（William James）的《实用主义》（1907）。一个人快步绕着一棵树转，同时一只松鼠在树上移动。这个人 and 这只松鼠都一直面对着树，但树干隔在二者之间。一群人对此问题展开争论：这个人是不是在绕着松鼠转？詹姆斯用如下权威的语言来解决这一争论：

哪一方正确依赖于你用“绕着”松鼠所实际意指的东西。如果你意指的是从它的北面移动到它的东面，然后移动到南面，然后移动到西面，最后再次回到它的北面，那么显然这个人是在绕着松鼠转，因为他占据了这些前后相继的位置。但如果相反，你意指的是首先在它的前边，然后在它的右边，然后在它的后边，然后在它的左边，最后再一次回到它的前边，非常明显这个人没能绕着它转……做出了这一区分就没有进一步争论的余地了。（James, 1907: 25）

人们或许会质疑詹姆斯为“绕着”提供的两种分析中任何一种的合理性，但无论如何关键都在于最后一句话。一旦我们解决了语言的问题，关于非语言领域的争论就会消失，或者至少应该会消失。消除关于非语言领域的争论的这种潜在可能性是语词之争的核心标志。

有些时候是语词（words）的问题。当某种重要的东西依赖于语言使用的问题时，关于语词的争论就是重要的争论。例如，在语言学和语言哲学中，语词是首要的关注领域，这使得不能把关于“绕着”的意义的分歧简单地搁置起来。在一些我们研究语词的使用者的情况下，同样的道理也适用。例如，在文艺批评或历史学中，知道这一点或许至关重要：即一个确定的语词是如何被给定的个人或群体使用的。在心理学和心灵哲学中，语词的用法可以为我们提供关于思想家们所使用的概念以及关于思维模式的证据。

在其他情况下，针对语词用法问题的答案具有严重的实践后果。例如，如果我们就是否违反一条规则而展开论辩，那么人们通常需要确定相关语词的意义。什么东西属于“婚姻”和“凶手”的外延，这些问题在某种意义上是语词的，但这些问题答案会对人们的生活造成严重的影响。

契约和承诺也是如此。在蒙蒂·派森（Monty Python）的论辩草图中，当迈克尔·佩林（Michael Palin）反对称“这不是论辩，只是个矛盾”时，他和约翰·克利斯（John Cleese）可能会陷入关于什么才可以算作“论辩”的语词之争，但这个争论无法被简单地搁置起来。对于知道“为每个论辩付五英镑”这个契约是否得到兑现来说，解决语词之争至关重要。与此类似的东西也适用于许诺和约定。

在语词拥有固定的内涵和关联的案例中也一样，语词问题通常具有重要的实践意义。当那些语词的内涵是规范性的时候，这一点尤为适用。在一个层次上，什么是“虐待”或“恐怖主义”可能是个语词问题，哲学家可以通过区分意义而解决它。但在一种修辞或政治的语境下，语词具有超越这些区分的力量。如果一个群体认为一个行为属于“虐待”或“恐怖主义”的外延，这会严重影响我们针对该行为的态度。因此，对于我们应该把什么东西归于这些术语的外延可能存在着严重的实践问题。

然而，通常语词并不重要。常会发生这样的情况：我们是在考察一阶领域而不是考察语词的用法，这样，对此领域至关重要的东西中没有哪一个取决于语词的用法。在这种情况下，语词之争仅仅是个语词之争。纯粹的语词之争通常是理解的障碍。实际上，它们是障碍，我们最好将之清除掉以便我们能够聚焦于此领域的实质性问题。我认为，这种现象在科学、哲学以及日常生活中是常见的、无所不在的。

语词之争的哲学兴趣是双重的。首先，语词之争在哲学方法中扮演关键角色。很多哲学分歧都至少部分地是语词的，几乎每一个哲学争论都曾在某个点上被诊断为语词的。此处，我们可以把语词之争视为哲学进步的工具。如果我们能够从语词的分歧达到实质性的一致或达到得到澄清的实质性的一致，那么，我们就取得进步了。我本人的观点是，对语词之争的诊断具有成为哲学讨论的一种万能酸（universal acid）的潜力，或者解决这些分歧，或者将之归结为最终取决它们的基本分歧。不过，为了实现这一点我们需要一些一般的工具以帮助判断一个争论什么时候是语词的，什么时候不是语词的。

其次，语词之争作为一阶哲学的一个主题而引起人们的兴趣。反思语

词之争的存在和本性可以揭示某种关于概念、语言和意义之本性的东西。下文我将论证这种方法有助于揭示这些领域中的许多核心问题。

在接下来的讨论中，我将致力于形而上学的和一阶的目标。我打算主要从第一原则开始，而不假设多少语言哲学中的技术手段。语词之争的属性以及用以解决它们的方法在当代哲学以及其他地方都非常普遍，我将从尝试澄清这些常见的现象着手讨论。在第2节到第6节，我刻画语词之争，阐明辨识和解决它们的方法并得出一些哲学方法论的结论。在随后的几节（7节到9节）中，我使用前面的框架以得出在一阶哲学中有趣且或许令人震惊的结果。特别地，我论证可以用关于语词之争的分析来支持一种与众不同的初始概念的存在，并可以用以重构一种分析—综合的区分，这二者都仅为辩证的术语所刻画。这些随后的章节的推测性和尝试性色彩更强，但它们提示了一些方法，根据这些方法，在语言哲学和心灵哲学中关注语词之争可能是富有哲学成效的。

2. 什么是语词之争？

让我们设想一个争论，其中一方说出一个句子 S，另一方反对 S，其反对的方式或许是说出一个似乎是 S 的否定的句子。什么东西使得这个争论是个语词之争？

首先需要指出，一个关于 S 的争论是否是语词的并非仅仅依赖于 S，也依赖于争论的双方特别是争论双方关于意见存在一致和存在分歧的背景。一般情况下，据其背景，同一个句子 S 可能同时是语词的争论和实质的争论的聚焦点。例如，根据对松鼠的移动达成的一致意见这个背景，一场关于“人绕着松鼠转”的争论可能是语词的，但根据一个不同的背景（或许我们对于那个人绕着某种动物转意见一致，但对于那种动物是个松鼠还是个老鼠存在争议），这个争论可能就是实质的。因此，我们不能独立于语境而谈及一个“语词的问题”。对于我们的目的来说，争论的个体化部分地应归结于争论双方，而在刻画一个争论是否语词的过程中关于意见一致的背景事实应该扮演一种角色。

对于刻画语词之争的一个通常的建议如下：^①

一个关于 S 之真的争论是语词的，当一方把 S 的定义等同于 S1，另一方把 S 的定义等同于 S2，双方对 S1 和 S2 的真值意见一致。

这是个用于检测语词之争的合理尝试，它恰当地得出一个充分条件，至少当我们搁置一些案例时是如此，在这些案例中双方对 S1 或 S2 的共识仅仅是语词的。但这个标准并没有恰当地得出一个必要条件。许多言辞并不能被清晰明确地分析，因此不会有有效的 S1 和 S2，但尽管如此，涉及这些言辞的争论依然可能是语词的。

考察如下摘自《莫比·迪克》(*Moby Dick*) 的段落：

根据那个相当老式的观点，我认为鲸鱼是鱼，并诉诸圣约拿 (holy Jonah) 来为自己提供支持。解决了这个基础性的问题，接下来的要点是，在哪些内在的方面鲸鱼不同于其他的鱼。在前文中林奈 (Linnaeus) 已经向你提供了这些不同的条目。但简言之，这些不同是：肺和热血；而所有其他鱼类都是无肺的、冷血的。

此处可明显地感受到以实玛利 (Ishmael) 和林奈在非语言的问题上没有分歧或至少无需分歧。例如，以实玛利和林奈或许会一致赞同鲸鱼在表面性质上都和典型的鱼一样，但在和科学目的有关的生物学的诸方面鲸鱼和哺乳动物一样。以实玛利和林奈仅仅在“是在表面上还是在科学上使用‘鱼’”这个广义的语词问题上有不同观点。但对于林奈或以实玛利来说，任何关于“鱼”的清楚的定义性说明都不需要。

另一条建议是如下常见的提议：

一个关于 S 的争论是语词的，当且仅当，对于争论双方来说 S 表达了 p 和 q 这两个不同的命题，使得，一方断言 p 而另一方否认 q，双方对 p 和 $\neg q$ 为真意见一致。

① 如参见 Hirsch (1993: 181)，尽管 Hirsch 诉诸信念的等价而非定义的等价，并进而要求“双方不会根据反思而收回其观点”这个进一步的条件。我认为，此处必须把“等价”读作某种类似定义性等价的东西（而非物质的或必然的或者先天的等价）以免将（在物质的、必然的或者先天领域的）实质性的争论视为语词的。

对于一些目的来说，这是个有用的概念，但我认为这依然是个过于狭窄的概念。即使是在詹姆斯的松鼠例中，这一点也远非清楚无疑：双方断言和否认了不同的命题。

思考遵从的松鼠案例 (deferential squirrel case)。这个案例把原始的松鼠案例与如下规定结合在一起：争论双方都遵从其语言群体来使用“绕着”这个表达，这使得他们使用这个表达所指的意思是由它在一个更宽泛的群体中的意义决定的。^① 我们也可以规定，这个语言的群体在一个单一的相关意义 (或许是詹姆斯的上述两个意义之一) 上来使用它。若是这样的话，那么对于双方来说，“绕着”的意义将会是群体意义，尽管至少有一方会误解那个意义。这时双方会使用“松鼠绕着树转”来表达同一个命题，一方会否认另一方所断言的同一个命题。实际上，一方的断言可能是正确的，而另一方是错误的。尽管如此，这个争论看起来仍然是个明显的语词之争，在这个争论中，一阶的分歧建立在关于“绕着”的意义的元语言争议之上。

或许有人会认为这个争论不是个语词之争，因为它不符合上述关于定义的“相异命题样板”。现在，没有必要陷入关于“语词之争”之意义的语词之争。我们可以简单地指出，发生在双方之间的这个争论是个无意义的争论，正如典型的语词之争是无意义的一样，解决关于何谓“绕着”的语词问题就会解决他们之间的分歧。我们可以说，这是个广义的语词之争，而根据命题进行的定义则定义了狭义的语词之争。

广义的语词之争是我在本文中的主要聚焦点，当不加限制地提到“语词之争”的时候，我指的就是广义的语词之争。对于几乎所有狭义的语词之争来说，都有一个并非狭义语词的广义语词之争与之相对应：我们只需按照上述方式调整一下这个争论，使得双方遵从语言群体来使用关键词，在语言群体中这些关键词被单义地使用。从表面上看，这个调整过的争论与初始的争论有很多共享的性质：无意义的感觉保留着，语言的解决同样恰当。

在说明语义外在主义的案例中通常会出现广义的而非狭义的语词之

^① 参见 Burge (1979) 论不彻底的把握和 Putnam (1975) 论语言劳动的划分。

争，对“广义的”的理解包含这样一些案例，在这些案例中主体对术语的意义产生了错误的信念。语义遵从（semantic deference）是这些错误信念的一个源头，不充分的反思是另一个源头。例如，假设 A 和 B 一致赞同休（Sue）做出了一个错误的陈述，她自己未曾相信过这个陈述是错误的，A 和 B 也一致赞同休的论断以及其他相关命题的道德地位。A 称“休没有撒谎”。B 起初因为错误地相信“撒谎”意指任何错误的陈述而称“休撒了谎”，但通过反思撒谎的概念 B 逐渐接受了“休没有撒谎”。那么，当初 A 和 B 之间无需产生一个狭义的语词之争：二人都用“撒谎”来表达同一个概念。尽管如此，他们之间仍然存在一个广义的语词之争：直观地说，他们对于该案例的一些重要事实保持一致，争议仅仅在于是否应该用“撒谎”这个词来描述这个案例。

第三个案例：假设关于模糊性的认知理论（Williamson, 1994）是正确的，因而在“某人高”的案例和他不高的案例之间存在尖锐的但不可知的界限。假设两个说话者都有接受这个认知理论，他们进行了一场关于某人是否高的争论，这场争论以二人在他们的高度及其他相关的基础性真理上保持一致为背景。他们之间的争论可能是个狭义的语词之争（假定对于争论双方来说“高”具有相同的意义），但它仍然是个广义的语词之争。

Hirsch（2005；2009）观察到语义遵从导致一些针对语词之争的概念的问题，并循着如下思路建议了一个替代性概念：

A 和 B 双方存在语词之争，当且仅当，A 和 B（分别）居住在 A—群体和 B—群体中，在这两个群体中每个人表现出的语言行为都与 A 和 B（分别）真实地表现出的语言行为相同，那么，在正确的语言解释的视野下，A 和 B 将一致赞同二人都在自己的语言中说出了真相。^①

此处或许可以把“正确的语言解释”这个规定理解为这样一个要求：A 和 B 知道他们分别表达的命题是哪一个。在这种理解下，赫希（Hirsch）的标准就是相异—命题标准（the distinct - proposition criterion）的反事实

^① 意译自 Hirsch（2009：238—40）。

版本，相异一命题标准称，如果 A 和 B 身处相应的一致的 A—群体和 B—群体（并能够得到正确的解释），他们会对于他们将表达的相异命题 p 和 $\neg q$ 的真保持一致。

这个标准为语义遵从的案例（如果它像赫希所承认的那样是个稍微精确的语义遵从的案例）提供了有益的启发，但它并没有涵盖源自其他语义外在主义的疑难情况。例如，它似乎预言了上述关于“说谎”和“高”的争论是非语词的：这些情况无需涉及遵从一个群体，因此，诉诸一致的群体对于所表达的命题毫无作用。但人们自然地把这些情况与遵从的情况一样归于广义语词。以同样的方式解决二者当然是不得要领的，解决可以把什么算作“撒谎”或“高”的语词问题就可以解决这个争论，正如在原始的松鼠案例和遵从的松鼠案例中一样。

这是对广义语词之争的简明刻画，广义的语词之争有涵盖所有这些案例的潜力。至少根据第一印象，我们可以说广义的语词之争是这样的语词之争，在其中缘于（in virtue of）元语言的分歧而产生了明显的一阶争论。亦即：

一个关于 S 的争论是（广义）语词的，当对于 S 中的某个表达 T，争论双方对 T 的意义存在分歧，关于 S 的争论完全缘于关于 T 的这个争议而产生。

例如，在上述第一个案例中，双方对于“绕着”的意义（至少默认地）存在分歧，他们之间的一阶分歧源自这个关于意义的分歧，这一点是合理的。在第二个和第三个案例中，双方对“说谎”和“高”的意义存在分歧，他们之间的分歧源自这个关于意义的分歧，这一点是合理的。这个模型也可以处理狭义的语词之争，狭义的语词之争是关于“在相关的案例中主体对 S 的意义存在分歧”这个合理的假设（参见下文）的，但它也能以同样的方式处理广义而非狭义的语词之争。

如果我们假定如下常见观点的话，关于广义语词之争的这种说明就能够起到最佳效果：一旦说话者使用一个表达，他们是用关于表达的意义信念实现这一点的，此处这些信念可能是默认的而非清晰的。在完全胜任（full competence）的案例中，可以证明说话者使用了带有关于一

个表达之意义的默认知识的表达。因此，按照上述任何案例，一个狭义或广义的语词之争是否会合理地涉及关于意义的分歧在于它是否会涉及关于关键术语之意义的歧义的信念（或许是默认的信念），即一方相信“绕着”的意义是如此如此，而另一方相信“绕着”的意义是另一回事。^①

目前可以将意义的相关概念归于直觉。这样做存在着一些局限：意义应该是个实质性的概念，正如语词争议的双方仍然可能在诸如“‘绕着’意指绕着”这类紧缩意义句子（deflationary meaning sentences）上达成一致。这一点无需是语词上清晰的：在相信“绕着”意指如此如此上，一个说话者无需能够说清楚一个对应于“如此如此”的表达。应该是一种意义的概念使得使用同一个文本依赖术语的说话者在意义上不同。比如，如果我说“迈克尔·乔丹高”，你说“不，迈克尔·乔丹不高”，此处，我用“高”来表达相对于学者的高而你所表达的是相对于篮球运动员的高，此时，我们之间就产生了一个广义的语词之争，这个语词之争的产生是由于对“高”在当前语境下所意指的东西的不同信念。同时需要指出的是，不应该简单地把一个全称术语或谓词的意义理解为其外延：对于O. J. 辛普森是不是个杀人犯具有实质性争议的双方也会对于“杀人犯”的外延存在争议，但直观地说，这并没有打消他们在这个术语的意义上的一致。

“缘于”的情况又如何呢？此处，正如在哲学中的其他地方一样，人们或许不得不将与此相近的某种东西视为初始的，但人们至少能为之提供某些澄清。我认为应该把“缘于”理解为解释性的：其思想是，元语言的分歧解释了明显的一阶分歧。相关的解释应该要求某种比随意的因果或证

① 对于每一个说话者来说，相关的信念都可能涉及群体意义，或者涉及在流行语境（特别是在语境依赖的案例中）中的术语的内容。可以证明，两个说话者如果有个争论的话，他们必定共享一个语境。或许存在一个宽泛的意义，在这个意义上两个说话者能够存在分歧而不共享一个语境。如果我们想说明这个意义上的语词分歧，且如果（或许因为语境依赖）诉诸群体意义不可行，人们需要诉诸单纯关于意义的信念差别——一个说话者相信他们的语词意指如此如此（在其流行的语境下），而另一个说话者相信他们的语词意指（在其流行的语境下的）某种不同的东西——而非诉诸关于意义本身的分歧。如果我们允许在跨语言的案例中可以有语词分歧的话，类似的情况依然存在。

据解释更强的东西：例如，对于一个元语言的分歧来说，随意的因果或证据解释并不足够，这个元语言的分歧导致个人的敌意，然后又导致一阶的分歧。

反对者或许会拒斥公认的广义语词之争的“缘于特征”。例如，如果一个人否认语言的使用要求关于意义的实质性信念，他或许会坚持，尽管双方对“人绕着松鼠转”存在分歧，但他们并非对“绕着”的意义存在分歧，因为他们没有任何关于“绕着”的意义的信念。即使一个人承认这些元语言的信念出现了，他可能也会否认这些元语言的信念具有相对于明显的一阶分歧来说的解释的优先权。反对者或许会认为，对于特定案例是否是绕着的案例的分歧本身就解释了元语言的分歧，或者他们或许会认为，这两个争论中的任何一个都在解释上优先于另一个。^①

我不知道这个反驳是否正确：此处对于元语言和一阶争论之间的解释优先性的分析会要求一个详细的分析，并将演变为大量有争议的论题。这一点似乎很清楚：在遵从的松鼠案例中，元语言分歧产生一个明显的一阶分歧至少是可能的。但可以证明，会有其他版本的遵从的松鼠案例以及与此相关的案例。我认为，即使这一点是正确的，在所有这些案例中都至少有一种直观的意义，在此意义上，称“明显的一阶争论是缘于元语言的分歧而产生”是恰当的。例如，在所有这些案例中，“缘于理论”的一个特定的反事实变量似乎得到了满足：如果争论双方对于关键术语的意义意见一致，就能够解决他们对S的分歧。人们可以借助这个说明来单独考虑一个意义，在此意义下“缘于理论”接近正确，尽管对于大多数反事实分

① 另一个潜在的反驳认为，明显实质性的争论或许能够满足这个定义。由 Tim Williamson 提供的一个潜在案例是：针对排中律的一些实质性分歧可以说是缘于关于“并非”所表达的是古典的还是直觉主义的否定而产生的。现在，如果这仅仅是个关于实际用法的争议，同时双方都允许两种意义都是可能的，那么这个争议将合理地是语词的。但如果这是个关于可能用法的分歧——即关于何种候选意义在原则上对于用法来说更为可取——而非明显语词的分歧。人们或许会认为，在这个案例中，争议并不是真正由于关于“并非”意义的分歧而引起的，而是缘于关于逻辑真理或什么意义是可得的非元语言问题引起的。或者人们会提炼这个说明，将之限定在关于实际用法的分歧上，关于实际用法的分歧并不与关于可能用法的分歧相关联。

析来说，这个说明都不能提供一个完美的定义。^①

尽管如此，出于类似的理由，最好不要认为这种“缘于”说明提供了一种关于广义语词之争的约定定义。相反，我们可以认为这一刻画将我们引向一种重要而常见的现象，而非清晰地勾画了其轮廓。这个现象部分地由案例所证实，部分地由它与狭义语词之争的相似所证实。关键特征是广义语词之争和狭义语词之争共享的独特的无意义性（pointlessness）。

为了揭示无意义性的角色，需要指出的是，当面对一个潜在的语词之争时我们常会问：什么促成了这个语词之争？例如，什么促成了我们关于松鼠是否绕着树转的判断？在上文所讨论的案例中，语词问题是某种能够促成这个判断的东西：在这些案例中，我们有个语词之争，但这个语词之争不是纯粹的语词之争。纯粹语词之争的存在能够有一些用处：例如，有助于区分并澄清手头上的重要问题。但搁置这些语词之争在其中可以起作用的非直接方式，在一个外部观察者看来，没有什么能够促成这个判断：这个争论是无意义的。当然，存在着非语词的无意义争论，例如，一个关于如下问题的争论即一个非语词的无意义的争论：在圆周率的最初的10100个数字中奇数数字的数目是奇数还是偶数？但语词之争有一类常见而独特的无意义性。我不打算清楚地定义这类无意义性，但我准备将之用作一种导向广义语词之争的探索式的向导。^② 下一节我将阐发检测广义语词之争的进一步探索。

当前的定义刻画了完全的语词之争（wholly verbal disputes），在完全

- ① 反事实变量或许会称，一个关于S的争论是广义语词的，当对于S中的某个术语T，如果争论双方准备一致赞同T的意义，那么他们将（如果是合理的）一致赞同S的真。与“缘于理论”的其他反事实版本一样，会存在着各种反事实案例：比如，在其中对意义的赞同将导致附属变化（比如说，导致一个合作人格）的实质性争论（这些附属变化将致使赞同S）；以及发生在不讲道理的参与者之间的实质性争论，如果参与者明白事理的话这些争论就会得到解决。尽管如此，至少可以把这种探索用作对“缘于”说明的大致接近，它具有一个优势，即不需要一种观点，在此观点上表达的每一种用法都涉及关于其意义的信念。
- ② 反对者或许会继续论辩称，对于圆性、高性等争论都不是无意义的。我会在第5节考察这种反对意见。

的语词之争中完全缘于元语言的争议而产生了明显的一阶争议。^① 也存在着部分的语词之争 (partly verbal disputes), 在部分的语词之争中, 明显的一阶争论部分地缘于元语言的争议、部分地缘于实质性的非元语言争议而产生。在二元命题框架中, 当出现如下情况便会产生部分的语词之争: 一方认为 S 意指 p, 另一方认为 S 意指 q, 且双方对 p, q 或同时对二者具有实质性的争议。也存在着 (纯粹) 语词赞同的案例, 在这些案例中, 对一个句子的明显的赞同部分或完全被对该句子中的一个关键词的意义的分歧所解释。

3. 解决语词之争

对广义语词之争的前述说明直接提示了一种解决语词之争的方法。一般说来, 广义语词之争是个可以通过处理语言以及解决关于意义的元语言差异所解决的语词之争。例如, 如下争论有时可以通过确定一些事实而得到解决, 这些事实是关于我们的群体中的关键术语的意义的: 某人可以通过确立这一点而解决“松鼠争论”: 在其群体中“绕着”有最受欢迎的意义。有时这些争论可以仅仅通过区分关键术语的意义而得到解决, 正如詹姆斯在“绕着”的案例中的做法一样。相比之下, 实质性争论不能用这种方式来解决。例如, 关于 O. J. 辛普森的争论就不能通过处理语言获得解决, 不管处理语言的方式是解决关于“杀人犯”意义的事实还是区分“杀人犯”这个术语的意义。

尽管如此, 以这种方式解决关于意义的分歧通常比较困难。可以采用实质性的经验调查来解决关于我们群体中关键术语意义的事实。当关键术语的意义没有与清楚明白的定义相对应时, 区分该术语的意义就特别困

① 根据对纯粹语词之争的一种理解, 一个争论是纯粹语词的, 当它是完全语词的。人们或许也会要求, 跟随上一节中的想法, 一个纯粹的语词之争是这样的语词之争, 在其中对关键术语的使用本身并非考察的中心对象。(此处, 感谢 Carrie Jenkins 的讨论。) 我们也可以将明确的语词之争与隐含的语词之争区分开, 在明确的语词之争中, 争议双方明确地对元语言的宣称存在分歧, 在隐含的语词之争中, 争论双方缘于对元语言的宣称存在分歧 (而不明确地对元语言的宣称存在分歧) 而明确地对一阶宣称存在分歧。

难。更一般地说，我们并非总是能够为自己所使用的术语的意指提供精确的表达，两个说话者是否在意义上存在分歧，这一点通常非常模糊。因此，拥有一种不直接依赖于以这种方式进行意义分析的方法是有帮助的。

发现和处理语词之争的一个替代性探索是我们称之为排除法（the method of elimination）的东西。这里的核心想法是，排除关键术语的用法，并努力确定是否有什么实质性的争论保留下来了。

把这种方法应用到一个关于句子 S 的争论，这个争论相对于术语 T 是潜在语词的，人们可以以如下方式进行。第一，终止使用术语 T。第二，努力在有限定的词汇表中找到一个句子 S'，使得争论双方对于 S' 具有非语词的分歧，且使得对于 S' 的分歧是对于 S 的争论的一部分。第三，如果这样的 S' 存在，那么关于 S 的争论就不是完全语词的，或者至少在其附近存在着一个实质性的争论。如果没有这样的 S'，那么关于 S 的争论就是完全语词的（除非出现下文所讨论的词汇表枯竭的情况）。

例如：为了判定一个关于 O. J. 辛普森是否杀人犯的争论是不是语词的（这个语词的争论是关于“杀人犯”这一术语的），人们可以终止使用“杀人犯”这个术语。在这种情况下，很可能存在着不同的句子 S'，使得关于 S' 的非语词之争是原始争论的一部分：例如，辛普森是否曾用刀砍了他前妻的脖子？倘若如此的话，那么原始的争论就不是完全语词的。为了判定一个关于“冥王星是颗行星”的争论是否是语词的，人们可以终止使用“行星”。此处或许很难找到任何不涉及“行星”这个术语的非语词的争论，“行星”这个术语是原始争论的一部分（也参见下文）。如果不存在这样的争论，那么这一争论就是语词的。^①

“一个争论是另一个争论的一部分”是什么意思呢？当然不要求关于 S' 的争论是关于 S 的争论的确切分析或转述。我们已经看到，这种分析是不可行的。关于 S' 的争论只需要抓住关于 S 的争论的某些方面（如果人们希望得到其他方面，一旦澄清了 S' 的地位他们就可以一直重复这种方法）。如果我们不熟悉定义或分析综合之分，最好宽泛地理解关系。

一个自然的建议称，关于 S' 的争论是关于 S 的争论的一部分，当争论

^① 在回到本节对方法的分析之前，读者们可能希望进入下一节以寻求来自哲学的进一步说明。

的双方部分对于 S 的分歧，部分地是缘于对于 S' 的分歧。比如，在上述案例中，可以证明双方针对辛普森是个杀人犯的分歧部分地是缘于对于他是否用刀砍了他前妻的脖子的分歧，然而，关于冥王星之争的涉事双方是缘于什么独立的实质性争议，这一点是不清楚的。此处，人们可以采纳早前对“缘于”的解释性解读，要求以一种比因果关系更强的方式用关于砍的分歧解释关于被杀害的分歧。这种情况下，我们也可以说，关于 S' 的分歧构筑了（underlies）关于 S 的分歧。

如果我们准备认真地对待“缘于”和“构筑”，那么，这个定义要求假设一种关于争论空间的非对称结构，根据这种结构，某些争论比其他争论更为基本。我认为，我们对这种非对称结构有一种直观的感觉，但这个问题是存在纷争的，我们的方法论并没有直接使用这个概念。因此目前探索一种对“一部分”（part of）稍微宽泛的理解是有帮助的。第七节我将回到对于非对称结构的更狭窄的理解。

为了给“一部分”提供一个更宽泛、更易用的刻画，人们可以为这个概念提供一个反事实的说明。我们可以说一个关于 S' 的争论是一个关于 S 的争论的一部分，当：(i) 如果双方一致赞同 S' 为真，他们将（如果是合理的）一致赞同 S 为真，且 (ii) 如果他们一致赞同 S' 为假，他们将（如果是合理的）一致赞同 S 为假。这种刻画受限于前文所提到的关于反事实说明的一些模糊，但依然能够扮演一个有用的角色。

这种宽泛定义的一个后果是，我们有时能够发现作为语词之争一部分的实质性争论。在冥王星的案例中，一些实质性争论可能包括关于如下问题的争论：“应该以对科学最有用的方式来使用天文学的术语”，“传统应该受到尊重”，或者“X 是天文学学会的会长”（此处争论双方一致赞同会长是意义的仲裁者，并一致赞同 X 所说的话）。在这些案例中，解决残余的争论就解决了关于冥王星的原始争论，这一点的实现恰恰缘于解决了关于“行星”这个关键词的元语言争论。我们可以说，S 和 S' 之间的关系是以元语言为中介的：争论双方缘于对元语言句子 M 的分歧而对 S 存在分歧，对 M 的分歧是缘于对 S' 的分歧。此时我们可以约定，对于一个关于 S' 的争论是关于 S 的争论的一部分来说，在与我们的目的相关的意义上，这

个关系必定不是以元语言为中介的。^①

即使有了这个规定，这种反事实的探索有时也会发现关于 S' 的实质性争论，这个争论是与关于 S 的语词之争相关联的。当赞同 S' 将改变一方的观点，这个改变足以改变他们对于 S 的态度时上述情况就会发生，同样地，当赞同 \neg S' 导致一方明显赞同 S（尽管在用法上存在不同）时，上述情况也会发生。^② 许多这样的案例将会是关于 S 的部分语词之争，但有一些案例则是前文所定义的完全语词之争。在实践中这没什么妨碍。即使是在所讨论的案例中，这种方法在将双方的关注点重新聚焦于附近的实质性争论上也是有用的。这些案例不影响满足我们目标的如下关键理论：这个理论是，当不存在这样的 S' 时，关于 S 的争论就是完全语词的（除非在特定条件下会产生例外）。

这个探索的目的不在于提供一个关于语词之争的还原性定义，或者为判定在什么时候一个争论是语词的提供一种完全机械的进程。这些雄心是天方夜谭，其原因既在于这个探索的例外情况也在于这种方法自身也诉诸语词之争概念。更确切地说，这种方法是个探索的手段，这个手段使得我们可以用实质性争论或语词之争的清楚案例来为判定不清楚的案例的地位提供帮助。

排除法在实践中非常有用，不管是在哲学内还是在哲学之外都是如此。实际上，人们已经在频繁使用它了，尽管这种使用还不足够。当面对一个相对于术语 T 的潜在语词争论的时候，人们可以简单地问双方：你能否在不使用（或提及）T 的情况下陈述你正在争论的东西？或者至少你能否以这种方式陈述这个争辩的某些部分？如果双方能够做到这一点，且如

① 必须把这个规定限定于处理语言中的一些实质性争论，相同的术语在这些实质性争论中被使用和提及：例如，关于“意义”这个词的意义的辩论，或关于“长度”这个词的长度的辩论。

② 为了说明正在使用的命题：假设对于 Jo 来说 S 表达 P，对于 Mo 来说 S 表达一个相关的命题 q，而对于二人来说 S 而都表达 r。Jo 和 Mo 一致赞同 p 和 \neg q 的真，因此他们对于 S 有个语词之争。Jo 接受 r，但如果他拒绝 r 他也会拒绝 p（以及 q）。Mo 拒绝 r，当如果他接受 r 他也会接受 q（以及 p）。那么，他们二人对于 S，具有实质性的争议，但如果他们（以任何方式）对 S 有的真值意见一致，他们将对 S 意见一致。这要求争议不仅是关于 r 的，也是关于它与 p 和 q 的证据相关性的，因此这些案例不会特别常见。

果由此而产生的争辩是非语词的，这就是原始争论具有实质性要素的强有力证据。如果双方不能做到这一点，那么这就证明原始争论是完全语词的（第七节讨论了一个例外）。

排除法会有各种后果。如果它揭示了一个关于某个相关的 S' 的显然非语词的争论，那么，原始争论就不是完全语词的，但在任何情况下争论双方都可能把精力集中在他们关于 S' 的争论上，以获得一个得到澄清的论辩。如果存在一个关于某个相关的 S' 的争论，但人们不清楚这个争论是不是语词的，他们就可以重复这个程序，不仅终止 T 也终止在 S' 中使用的相关的进一步表达 T'。人们可以通过规定这一点而使这种方法更有效：当人们终止了原始术语 T，他们也终止使用了全部如下术语：T 的无可争议的同源词或同义词（尽管需要指出，有时一个语词之争在关于哪个术语是同源词或同义词的另一个争论中得到反映）。如果这种方法揭示了关于有限词汇表中全部相关的 S' 的赞同的话，这就给了我们理由认为关于 S 的争论是语词的（否则它就会落入下文的特殊情况）。如果是这样的话，那么，争论双方要么将这个争论搁置起来（如果他们对一阶领域感兴趣），或者他们可以聚焦于元语言的问题（如果他们对这些语词本身感兴趣）。

我曾提及的例外涉及词汇表枯竭的情况。如果一种语言包含一个有限的词汇表，那么或许一旦人们终止了一个关键表达，他们甚至无法构想任何能够潜在地解决原始问题的问题。例如，在一种只有一个谓词（比如“高”）的语言中，终止这个谓词将导致人们不能陈述任何与“X 高”相关的争论，但这个争论可能依然是实质性的。类似地，如果一种语言只包含一个道德术语，如“善”，那么在一些情况下，终止这个词会使人无法陈述与“X 善”相关的争论。但这种现象并不意味着道德争论不是实质性的。因此，我们应该承认这类例外的可能性。

随后我将论证这种例外是罕见的。在一种语言（如英语）中，只有对于那些表达特别初始的概念的术语来说这些例外才能出现。对于其他术语，如果人们不能找到一个不使用该术语的相关的实质性争论，那么原始争论本身就是语词的。然而，目前我仅仅指出，如果我们不能构想出任何这种相关的争论，那么人们必须独立地去判定这是一种词汇枯竭的情况还是一个语词之争。

4. 哲学内的排除法

可以把排除法应用到哲学中的许多争论。为了说明一种可能的用法，我将从一个议题开始，人们常指责这个议题导致了语词之争。在这个议题中，支持者们较为迷惑于关于自由意志和决定论问题的争端。

假设一个相容论者说“自由意志是与决定论相容的”，一个非相容论者说“并非如此，自由意志与决定论不相容”。挑战者可能提出，这个争论是语词的，它仅仅源于双方用“自由意志”意指不同的东西。

接下来我们可以使用排除法：终止“自由意志”术语，看是否有残余的争论存在。基于所讨论的相容论者和非相容论者的观点，存在着各种可能的结果。一个可能的结果是，双方会对作为原始争论之一部分的一个句子存在分歧，这个句子如“道德责任与决定论不相容”。倘若如此的话，这就是“这个句子是非语词的”的一个显而易见的迹象——尽管人们确实可能想把这种方法再次用到“道德责任”上。另一个可能的结果是，不存在这样的残余分歧。例如，双方会一致赞同“决定论是与道德责任的程度D相容的”，“决定论与道德责任的更高程度D'不相容”（例如，一种涉及许可报复性惩罚的赏罚的程度），以及其他相关的句子。这种结果是“该争论是语词的”的显而易见的迹象，它基于一个分歧，这个分歧是关于“自由意志”的意义是否要求比道德责任的程度D更多的东西的。

当然，可以把不同的诊断用于不同的相容论者/非相容论者的对子。^①进一步的诊断是可能的：例如，也许这个争论能够关联于一个关于如下问题的分歧：做其他东西而非进行一个关于道德责任的争论的可能性是否与

^① 例如，第一个诊断（包括关于道德责任的实质性争议）可以用于 P. F. Strawson (1962) 和 Galen Strawson (1986)，而第二个诊断（包括对于隐含在关于自由意志的语词分歧中的关于道德责任的实质性赞同）可以用于 Smart (1961) 和 Pereboom (2001)。实际上，对于这些哲学家来说，关于自由意志的争论是抛锚在关于道德责任的基底概念（在下文所讨论的意义上）上的。对于其他哲学家如 Fischer (1995) 和 van Inwagen (1983) 来说，关于做其他事情之可能性的潜在争论更为核心：对于这些哲学家来说，至少可以部分地把关于自由意志的争论视为抛锚于关于行动者能做的东西的基底概念上。还有另一些哲学家（或许是康德主义者？）可能认为“自由”自身就表达了一个基底概念。

决定论相容。在这种情况下，人们可能再次使用这种方法以审视这个争论是实质性的还是语词的。像往常一样，“相容论的问题绝对是个语词问题”这是不可能的：相反，关于相容论的争论可能对于某些争论双方而非其他争论双方来说是语词的。

在苏格拉底传统中，哲学问题的典型形式是“什么是 X?”。这些问题是当今许多哲学争论的焦点：什么是自由意志？什么是知识？什么是辩护？什么是正义？什么是法则？什么是证实？什么是因果性？什么是颜色？什么是概念？什么是意义？什么是行动？什么是生命？什么是逻辑？什么是自欺？什么是群体选择？什么是科学？什么是艺术？什么是意识？以及确切地说：什么是语词之争？

尽管这类问题在传统上处于哲学问题的中心，关于这类问题的争论特别容易包含语词之争。^① 因此，对于排除法来说，这些争论是特别好的候选者。对于这种形式的争论，我们可以使用一种特殊的方法，我们把这种方法称为“下标策略”（subscript gambit）。

假设双方正在围绕“什么是 X”的答案进行争论。一方说“S 是如此如此”，而另一方说“X 是如彼如彼”。应用下标策略，我们终止了术语 X，并引入两个新术语 X1 和 X2，我们规定这两个新术语与上述两个判断的右侧的内容（the two right-hand-sides）相等。此时我们可以问：争论双方是否有涉及 X1 和 X2 的非语词的分歧，解决这些分歧将最终部分地解决原始争论？如果答案为“是”的话，那么原始争论就是非语词的，残余的争议可以充当得到澄清的争议的聚焦点。如果答案为“否”的话，那么这提示，原始争论是语词的（除非我们达到了词汇表枯竭的点了，如同我们所简短讨论过的一样）。无论如何，这种方法有助于澄清争论。

例如，在关于自由意志的争论中，一方可能说，“自由是做人们想做之事的的能力”，而另一方说“自由是最终引起人们进行选择的能力”。接着我们可以为此处两个判断的右侧的内容引入“自由 1”和“自由 2”，并问道：双方对自由 1 和自由 2 是否意见相左？或许他们会对“道德责任需要

① 我认为，关于上一段中几乎所有问题的哲学文献都以一种偶然但几乎很难被意识到的方式被语词之争困扰着。当然，每一个争论也都包含着一种实质性要素的混合物。

自由 2”存在分歧或对于“自由 1 是我们真正看重的东西”存在分歧。倘若如此的话，这就澄清了这个争论。另一方面，或许他们会赞同自由 1 传达了一种特定的打了折扣的道德责任，自由 2 是真正有价值的，而自由 1 是稍微有价值的，等等。如果是这样，这就是关于自由意志之本性的那个明显分歧是纯粹语词的标记。

某种类似的东西也适用于语言哲学中关于语义学/语用学的区分。假设一方称，语义的（与语用的相对）性质是那些通过语言的约定而与一种表达类型相关联的东西。而另一方称，语义的性质是那些构成一个表述的真值条件的东西。此处，是前者而非后者将把符合约定的含义（比如“和”跟“但”的区别）归类为语义的，然而后者而非前者将把依赖于语境的指称物（比如，关于“我”这个言说的指称物）归类为语义的。

然后我们可以终止“语义的”和“语用的”，并为上述两个判断的右侧的内容引进“语义 1”和“语义 2”。是否有残余的分歧呢？人们或许能够找到一个关于这种主张的分歧：在一个语言理论或理解理论中，语义 1 现象而不是语义 2 现象能够起如此如此的作用。倘若如此，这就是此争论是个实质性争论的标记。但或许人们会发现，在双方之间没有相关的残余分歧。在这种情况下，这个争论就始终是语词的。

对于一些关于辩护之本性的争论来说，情况也是如此。假设一个内在主义的基础主义者认为，一个信念是有辩护的，当且仅当它是合理地基于可通达于主体的证据的，而一个外在主义的可靠论者认为，一个信念是有辩护的，当且仅当它是由一种有利于导致真理的方法产生的。如果我们使用下标法，关于辩护 1 和辩护 2 是否有残余的分歧呢？对于一些内在主义者和外在主义者的争论对手来说，这一点远非显然的。情况可能是这样的：双方能够一致赞同，具有理由和特定的主体标准（或许对应于主观的“应当”）辩护 1 的信念就成立，而把事情做好并具有特定的客观标准（或许对应于客观的“应当”）辩护 2 的信念就成立。对于这样的双方来说，原始争论非常像语词的。^① 对于其他内在主义者和外在主义者的争论对手

^① William Alston 在其 *Beyond "Justification"* 一书中采纳了某种与这条路线类似的东西，可以把这本书视为一种将排除法用于认识论中的争论的深入尝试。见 Alston (2005)。

来说可能会有残余的分歧，但排除法最终会澄清他们之间的问题。

人们经常在关于物理主义之表述的争论中发现语词的要素。例如，一些物理主义者认为，物理主义是这样一种理论：任何东西都随附于一种完全由物理学所引起的性质（不管它们是否心灵的），而其他人认为物理主义是这种理论：任何东西都随附于一种完全由物理学所引起的性质以及那些非心灵的性质。^① 为了判断这个争论是否语词的，人们可以排除“物理主义”，引入“物理主义 1”和“物理主义 2”并审查是否有残余的分歧。

此处，很难发现残余的实质性分歧。最为可能的候选者是社会学的或规范的主张：例如，“物理主义 1 是人们在特定的争辩中所关注的东西”，“物理主义 1 是更为重要的问题”，或者“物理主义 1 是对于目的 X 来说重要的东西”。然而，即使在这些情况下，如下这一点仍然是不清楚的：任何这样的句子能使得主体对之存在分歧，并使得解决这个分歧将解决原始分歧。但在任何情况下，如果有残余的分歧，那么人们可以聚焦在这些问题上，将这个争辩留给它所归属的社会学或规范领域。

可以成倍地拉长案例的名单。我认为，上文所列举的关于“什么是 X”的案例中，几乎全部都有效地适用于下标策略或其他版本的排除法。其他不以“什么是 X”形式出现的哲学争论无法应用下标策略，因为可能不存在任何明显的 X1 和 X2 来替代关键术语 X。但在这些案例中，我们仍然可以使用排除法，退回到一种中性的语言并寻找残余的分歧。这种方法几乎总是能够澄清原始争论（除了下文所讨论的少数例外），有时也能够产生重要的哲学进步。

即使在一个争论不是语词的情况下，排除法也可能是有用的。如果两个哲学家对完全相同的物理主义概念拥有概念的把握，但一方断言“物理主义为真”，另一方拒绝这一点，那么，要求他们不用“物理主义”这个术语来陈述相关的分歧，这还是有可能澄清问题所在的。同样地，即使对

① Dowell (2006) 采纳了第一条路线的一个版本，Wilson (2006) 则采纳了第二条路线的一个版本。本文的原型“65, 536 Definitions of Physicalism”（发表于 2005 年以阐述物理主义为主题的 Bowling Green Conference 上）以 Dowell 和 Wilson 在那场会议上发生的争论为焦点，比较详细地把排除法用于关于物理主义的争论。

于由单独一方而非在争论的语境中所提出的哲学断言来说，排除法也可以是有效适用的。如果人们要求一个相容论者不用“自由意志”术语来陈述其理论或者其理论的相关内容，这会很好地向读者澄清那个理论并有助于将该理论归结到关键的潜在问题上。

5. 一种可能的回应

对于这些哲学争论中的每一个来说，语词之争的诊断都会遭遇如下回应。“即使我们对于不涉及 X 的语言的所有性质 X1 和 X2 都意见一致，我们依然存在分歧。我们在 X 是 X1 还是 X2 上存在分歧！”例如，争论双方可能坚持他们对于物理主义 1 抑或物理主义 2 是真正的物理主义存在实质性的分歧，或者对于语义学 1 抑或语义学 2 是真正的语义学存在实质性的分歧。

然而，在这些案例中很难看出这种所谓的残余争论会得出什么结论，以及基于这种争论可以达成什么目标。当然，争论双方会就物理主义 1 抑或物理主义 2 更契合特定群体中“物理主义”一词的用法存在分歧，或者就语义学 1 抑或语义学 2 更切合特定群体中“语义学”一词的用法存在分歧。人们可能会诉诸社会学、人类学、语言学或实验哲学来解决这些关于术语用法的问题。一旦人们在物理主义 1 和物理主义 2 的一阶性质上达成一致，就很难发现一阶领域内的任何其他东西会依赖于这些术语用法的问题了。

或者，双方可能在究竟自由 1 还是自由 2 最契合我们关于自由的日常概念这一点上存在分歧——这一概念是我们在思考相关场合中所使用的。为了解决这个问题，人们可能会诉诸于心理学或精神分析学，以及上文所提及的实验哲学和其他学科领域。再一次，一旦我们在自由 1 和自由 2 的一阶性质（包括价值）上达成一致，就很难发现一阶领域内的任何其他东西会依赖于这个概念的问题了。

一旦我们就物理主义 1 和物理主义 2 的相关一阶性质达成一致，也就上述社会学的、语言学的以及心理学的问题达成一致，并经过充分反思，那就没有什么重要的争论需要解决了。甚至在就社会学的问题以及与此类

似的问题达成一致之前，也不存在什么重要的哲学争论尚待解决，至少当我们不直接关注语言的时候是如此。这可能与在那个遵从的松鼠案例中的情况一样，关于“物理主义”一词在群体中的用法存在一个事实的问题。倘若如此，如果双方都遵从其群体，那么，在解决用法问题之前会有一个尚未解决的事实问题，即究竟是认为“物理主义是物理主义1”的一方正确还是认为“物理主义是物理主义2”的一方正确。如果我们关注语言，例如为了尊重传统或促进交流，或如果我们是语言学家或者语言哲学家，那么正确地获得这一问题的答案可能是重要的。但如果我们不是语言学家或是语言哲学家，那么在这个残余的问题中就没有什么重要性了。^①

如果我们不遵从群体的用法，那就更没有解决用法问题的理由了，可以证明根本就没有未被解决的事实。即，可以证明：如果人们没有遵从地使用“物理主义”，如果人们知道所有关于物理主义1和物理主义2的相关真实性和在不涉及物理主义的词汇表中的其他真实性，并经过充分地反思，那么关于“物理主义是物理主义1”的真实性就没有任何隐藏的事实了。但是，即便有这种隐藏的事实，如在一些极端外在主义者的意义理论中（我们还记得模糊性的认知理论，在此理论中可能有“高”的意义的隐藏的事实），也不会有任何重要的东西会依赖于关于这些事实的知识，正如在上文提到的社会外在主义的案例中没有任何重要的东西依赖于这些事实一样。正如在那个案例中一样，发生在都赞同不涉及“物理主义”的真理的双方之间的关于“物理主义是物理主义1”的争论是一个广义的语词之争。

在遵从和没有遵从的案例中，一个语义外在主义者或许会坚持用法问题的独立性，如下问题很重要：毕竟，物理主义是物理主义1还是物理主义2的问题显然是个一阶问题，如同其他一阶问题一样，值得去清楚无误

① 至少，一旦相关的一阶问题得到解决，那作为残余问题的问题就毫无重要性可言了。如果一阶问题尚未得到解决，那么在语言学的事实上就可能会有一种证据的关联，正如在下一部分所要讨论到的。

地了解它。^① 同样值得去清楚无误地了解的问题是，某种东西是否正绕着其他东西转，即使我们曾知道它正绕着 1，它也不是在绕着 2，等等。但（一旦其他问题得到解决）残余问题的重要性似乎就归结为一个关于“物理主义”和“绕着”指称（或应该指称）什么的语言的问题，而不再关注其自身。知道那个人正绕着 1 松鼠转，他不是绕着 2 松鼠转等，我们就知道了关于他们的重要一阶事实。在最坏的情况下，我们在一种特定的语言表达模式下遗失了关于那些事实中的一个知识。如果我们不关注语言，那么我们就应该关注这类遗失的知识。

当然，可能存在着这样的案例，在这些案例中此处的真信念具有衍生的价值。例如，某人可能会宣布一笔奖金，仅当物理主义是物理主义 1（或仅当人绕着松鼠转）时这笔奖金才支付。因此事实上，残余的争论依赖于语言的问题。这种行为与实质性的争论截然相反，后者通常是无意义的。例如，一场关于一个特定粒子的精确位置的实质性争论通常会是无意义的，但人们可以想象一个案例，在这个案例中一颗小行星冲向地球的轨道依赖于这个位置。在这个案例中，我们不能仅仅通过解决用法问题来解决关于这个粒子位置的争论。与语言媒介之间的这种关联有助于说明一种方式，在此方式中广义语词之争的（通常的）无意义性历然分明。

或许有人会说真信念具有内在价值，以及关于冥王星是否行星（比方说）的真实的一阶信念会具有内在价值。但上文我曾提示，在相关的案例中，这个信念的价值会归结到关于“冥王星是行星 1 还是行星 2”（特别是在没有关于指称的隐藏事实的非遵从表述模式下）这个问题的真信念的价值以及关于“行星”之意义的真信念的价值上。确定了这一点，在更多的真信念中就没有什么重要的价值了。这与关于行星性（planethood）的真信念的重要价值构成鲜明对照，人们并没有在存在着潜在信念的背景下坚持这些真信念。

或许会有个理智的价值系统，这个系统给予关于圆性或物理主义或行星性等真信念重要的非衍生的价值，这种价值超越并高于所讨论的其他真

① 感谢 Jonathan Schaffer 和 Tim Williamson 提出这种反驳。

信念的价值。但这种价值系统似乎是个迷信。^①一旦我们拥有其他真信念，这种特别的真信念就不与我们理解世界中的任何显著的增长相应了。在实践中，不关注元语言问题的明智的哲学家和科学家总是愿意认为这些残余问题不重要而将之搁置起来。像往常一样，这些残余问题带着一种独特的无意义性。如果我们的兴趣在于理解，那么最好不要纠缠于这些残余问题。

6. 概念分析与日常语言哲学

这幅图景导致对于概念分析（不管是先天的还是后天的）之角色的某种贬低，也导致对诸如“什么是 X？”或“是 X 意味着什么？”这类问题的兴趣的某种贬低。这些问题的一些成分不可避免地是术语的，人们可以不使用“X”而发现非术语的残余。

论到我所钟爱的图景，与问“什么是 X”相反，人们应该聚焦于他们希望 X 扮演的角色，并审视什么能够扮演这个角色。此处所讨论的角色原则上是各种性质：因此，人们聚焦于他们希望 X 具有的性质，并说明什么具有这些性质。但非常常见地，这些角色会是因果角色、规范角色以及特别是解释性角色。

例如，与问“什么是语义内容？”并期待一个明确的答案相反，人们可以聚焦于他们希望语义内容所扮演的各种解释性角色。接下来人们可以说：这是一些（关于句子或表述的）令人感兴趣的性质：S1 能够扮演这个角色，S2 能够扮演这些角色，S3 能够扮演这些角色。不太执着于关于哪一个真正语义内容的残余术语问题。

同样地，与问“什么是信念？相信意味着什么？”并期待一个明确的答案相反，人们可以聚焦于他们希望信念扮演的各种角色，并称有一些令

① 反对者可能会提出，此处我们自己的理智的价值系统仅仅是我们的一种心理功能，并不客观地偏好于“迷信的”系统。我不希望在这里解决关于认知价值之客观性的问题，但我强烈倾向于拒绝这种相对主义的观点。如果人们真的接受了这种相对主义，那么只要广义语词之争概念是基于无意义性概念的，人们也必须对这个争论是否广义语词的问题持相对主义的观点。

人感兴趣的陈述：B1 能够扮演这些角色，B2 能够扮演这些角色，B3 能够扮演这些角色。并不太执着关于“哪一个才是真正的信念”的残余术语问题。

这个图景也贬低了一些概念分析的反对者的主张。这些反对者经常说：“我不关心 X 概念。我关心的是 X 真正所是的东西。即使 X1 并不反映我们的 X 概念，X 真实地是 X1。”例如，当鲁斯·米利肯（Ruth Millikan, 1983: 73）提出其目的论的意义理论时，她说她不是在分析意义的概念，而是在提出一种关于意义之自然本性的理论。与此类似，当希拉里·科恩布利斯（Hilary Kornblith, 2002: 1—2）提出其关于知识的自然化论述时，他称自己不是在分析知识的概念，而是在提出一种关于知识自身的论述。

我认为，这些关于 X “真正是”什么的建议常常是不合理的，正如 X 概念为它所挑选出的东西设置了限制。但无论如何，我认为，如下说法可以使这些理论家的观点更合理有力：“我不关心 X 是什么。我只关心与其相关的解释角色。X1 能够扮演那一角色中如此这般重要的部分。”以这种方法理解问题，不管意义是否真是目的论的内容（因此，“一个湿地动物能够有意义地说”这个直觉就是不相关的了，即使它是正确的）都无关宏旨。问题在于，目的论的内容能否解释各种现象，人们假定意义能够解释这些现象。

当然，角色自身必须用语言来表达，语词之争的危险在关于角色的主张中也同样会产生。像往常一样，在陈述这些角色的过程中人们应该始终准备放弃任何特别的表达。尽管如此，在实践中用于陈述角色的表达通常都是相对无异议的，而在实践中用于原始问题的表达却是争论不休的。因此，在实践中向角色的转变能够极大地澄清问题。在陈述角色也会产生语词之争的案例中，人们可以重复这个过程，以期最终找到共同的理解。

这个模式不是对概念分析的彻底贬低。根据这个模型，语词和相关的概念分析在理解一阶领域中相对不重要。但分析概念空间依然是有趣而重要的：与一个领域相关的概念空间（以及它们所挑选出的实体）决定了哪

个概念能够扮演哪个角色，相关的变化维度是什么等。^①

这自然导致一种概念多元论：在诸如“语义的”、“有辩护的”、“自由”等哲学术语附近存在着多种令人关注的概念（与多种令人关注的角色相对应），没有多少实质是依赖于哪个概念与这个术语相匹配的。这个模型也导致一种关于哲学概念所挑选出的性质的多元论。例如，这自然导致语义多元论：存在着诸多关于表达的令人关注的准语义性质类型，它们扮演着不同的角色。这导致认知多元论：存在着诸多不同的认知关系，它们扮演着不同的角色。这导致基因多元论：存在着诸多配得上所谓“基因”一词的不同的东西，它们扮演着不同的角色。同样的情况对于证实多元论、颜色多元论等也成立。

我倾向于认为，对于大多数哲学表达来说，多元论应该是默认的观点。通常情况下，不会有唯一的、优先的角色与这样一种表达相关联，不同的角色最好由不同的性质来扮演。同样的观点对于角色的集合也成立：不同的说话者会以不同的角色集合与术语相关，不同的角色集合最好由不同的性质来扮演。在一些案例中，或许一个术语会一贯地与我们的群体中的一个唯一的角色（或角色集合）相关联，或者一个角色比其他所有角色都重要得多，或者一个性质比任何其他性质都能更好地扮演每一个相关的角色。但我想这样的案例是非常罕见的。将这样的案例放在一边，我们应该期待，在一个给定的表达附近存在着多个引人关注的概念和性质。

所浮现出来的这幅图景在某种程度上也是对日常语言哲学之角色的贬低，这一贬低有诸多表现形式：1950年代的牛津哲学、关于大众概念的堪培拉计划分析（Canberra - plan analyses of folkconcepts）、语境主义及认识论中的相关论题、当代基于语言学的哲学以及实验哲学的某些部分。这不完全是对这些努力的贬低：如果人们对作为桥梁的前提和论证足够细心的

① 概念分析的过程又如何呢？人们或许会援引第2节中关于“说谎”的讨论，提出这个过程总是广义语词的，因此如果我们对元语言和元概念的问题感兴趣，这个问题就很有趣。我不认为这一点非常正确：例如，分析极限概念的过程显然是实质性的。但我认为这个过程是实质性的而非语词的恰好是因为极限概念为我们扮演的诸多角色，如在刻画连续函数、导数等当中所扮演的角色。非元语言的过程在于判定恰是何种数学性质能够扮演这些角色。对此感谢 Kit Fine 的讨论。

话，他们确实能够从语言的前提达到实质性的结论。但是，如果人们不够细心，他们最终会强调反映人们语言之变迁的东西，而非更深刻的哲学真理。

为了理解这一点，需要注意：单凭存在着以特定的方式起作用的语词（如“知道”或“故意的”或“看”）这样的事实并不足以解决关于认识论、行动或知觉的实质性争论。毕竟，基于这些材料的观点与另一些观点可能仅仅在语词上不同，基于另一些观点，“知道”或“故意的”或“看”挑选出其他东西，这些观点支持使用这些语词的明显不同的一阶主张。考察一种语境主义的观点，这个观点认为，在不同的语境下“知道”有两种不同的指称：我们常具有的知识低，和我们从没有过的知识高。这种观点的支持者与如下两种观点的支持者可能仅仅存在着语词上的分歧：一种观点是明显怀疑的非语境主义者观点，根据这种观点“知道”总是意味着知道高；另一种观点是明显非怀疑的观点，根据这种观点，“知道”总是意味着知道低。双方之间的任何实质性区别都取决于他们对这些指称的进一步性质的看法：例如，关于知识低和知识高的认知价值和规范角色的看法。对这些进一步性质的评估要求超越语言材料。^①

日常语言哲学依然承担某些角色。第一，在如下两个方面有重要的内在关注：理解我们在哲学中实际使用的语词的意义和理解我们实际使用的概念和思想模式。哲学的语言和哲学的心理学自身就是重要的话题。但哲学远不止于哲学的语言和哲学的心理学，需要把大量的关注从后者转到前者上。例如，如果最终我们关于自由的日常概念挑选出了自由1而非自由2，使得相容论是在日常概念中为真的，那么，这给予了自由1以一些特别的关注，这或许表明这种类型的自由正是我们真正看重的自由。但为了回答关于自由的最为困难的问题，人们仍然需要判定自由1的非语言的性质：它是否真正有价值的，其规范性的角色是什么等等。自由1被我们的

① 将当前的方法论用于语境主义的更多案例，参见这里的讨论 <http://consc.net/contextualism.html>。也参见 Sosa (2004)，他将关于语词之争的考察用于得出贬低语境主义的特定方面的结论。将相关的贬低性进路用于实践哲学的案例参见 Sosa (2007) 和 Scanlon (2010)。在其“实验哲学宣言”中，Knobe & Nichols (2009) 提出，实验哲学的目标不是发现关于有意的行为、因果性等的真理，而是发现人们是如何思考这些话题的。

日常语词或概念挑选出来，这个事实并不解决这些问题（尽管如下文所示在某些案例中它能够提供证据）。

第二，语言的宣称能扮演一种关于非语言宣称的证据的角色。一种这样的角色是琐碎的非引用角色：例如，（我口中的）“知识”意味着知识1，这个事实促使我得出知识是知识1的结论。然而出于上文所讨论的理由，这种非引用的推论并没有解决多少问题：我的观点与称“知识是知识2”的人的观点之间的区别可能依然仅仅是语词上的。但一些角色并不是如此琐碎。我知道我珍视知识，因此，如果证明“知识”就意指知识1，就可以推出我珍视知识1。假设我们的价值为有价值的东西提供了证据，那么这就为“知识1是有价值的”这个非语言的宣称提供了证据。然而，语言的宣称仅仅是诸多证据中的一种，人们总是需要明确这些证据关系到底是如何起作用的。

第三，日常语言哲学的实践能够将我们引向一些令人关注的概念和重要的区分。如果“我们的语言基因”（the genius of our tongue）学说正确的话，这一点尤为突出：我们的语言是一种为使用的历史所磨快的工具，因此人们可以期待，如果一个概念或区分是重要的，那么我们的语言可能恰恰已经把握它了。然而，这一点是在发现的语境下而非在辩护的语境下为日常语言提供了角色。使用日常语言发现概念和区分之后，人们仍然需要为包含这些概念和区分的实质性宣称提供辩护。

第四，关于“表达应该意指什么”存在着重要的规范性问题。这个问题包含着皮尔士（Peirce）所谓的“术语的伦理学”。理想的行动者可能不会受到哪个术语用于哪个概念的影响，但对于像我们自己这样的非理想的行动者来说，关键术语的公认意义会对哪个概念得到了强调、哪个问题能够轻松地被提出、哪些关联和推论能够自然地得出等产生影响。接受汉斯兰格（Haslanger, 2005）的“改进的”计划，人们可以论辩称，对于我们来说，诸如“性别”和“种族”等表述扮演了特定的实践角色，一些概念比其他概念能够更好地扮演这些角色，因此“种族”和“性别”应该具有特定的意义。最好把发生在天文学家之间关于冥王星是否行星的明显的语词之争理解为一个术语伦理学中的争辩：给出了“行星”所扮演的科学和文化角色，是否应该包含或排除冥王星来使用“行星”呢？在哲学中，

“意义”作为某种关于尊敬（它吸引人们来研究它）的东西而起作用，因此，如果人们认为意义 1 比意义 2 更重要，人们或许会认为应该把“意义”用作意义 1。同样地，人们可以辩称“自由意志”在判断行动的道德地位中扮演有用的实践角色，或者在支持报复性惩罚中扮演有害的角色，因此，我们应该分别把它用作自由 1（以使我们能够归之于自由意志）或自由 2（以使我们能够否定它）。对这些规范问题的答案或许依赖于我们的目的和价值，但这些问题本身确实是实质性的。

因此，日常语言哲学并非不重要。但人们要非常清楚其用法。如果日常语言哲学以质料的模式被施行，那么，像通常一样，很容易过快地以掩饰潜在语词之争的方式从语言材料转到实质性的哲学主张。当日常语言哲学以形式的模式被施行时效果最好，例如，提出关于“自由”而非关于自由的主张，以及当这些主张是关于实际用法的描述的或规范的主张时是清楚的。如果人们希望在避免语词之争的同时得出非语言的结论，他们需要明确其中介，理想地，人们应该准备好在不使用关键表达的情况下得出结论。例如，人们或许因此会像上文一样论辩称，提示“自由”意味着 X 的语言材料为关于 X 的价值提供了证据。以这种方式处理事情在最大程度地消除了潜在语词之争的同时也最大程度地提高了清晰度。

7. 基底争论

我们所讨论过的这些争论都是相对简单的案例。有些案例要困难得多。

一个困难的案例涉及道德争论。比如一个康德主义者和一个后果主义者产生了关于一个行为在什么时候是正确的这个分歧。这位康德主义者认为，一个行为是正确的，当且仅当它具有特定的义务论性质，而这位后果主义者认为，一个行为是正确的，当且仅当它具有特定的后果论性质。我们可以使用通常的方法来判定此处是否有个语词之争，即终止“正确”并引入“正确 1”和“正确 2”。有没有残余的分歧呢？我们可以发现一个关于“人们总应该施行正确 1 的行为”及诸如此类的争论。但（在相关的意义中）“应该”或多或少与“正确”是同源词，因此这并没有多大进步。

无论如何，我们可以排除“应该”并引入“应该1”和“应该2”，我们规定“应该1”和“应该2”分别适用于具有义务论性质和后果论性质的行为。现在，是否存在残余的分歧呢？

随着思考的推进，这些分歧越来越难说明。这一点似乎有道理：一旦所有的道德术语都消失了，就无法说明任何分歧。我们可能对相关行动的所有非道德性质都意见一致，但仍然对它是否正确存在分歧。

在“语义学”、“物理主义”等案例中，这种情况提示了语词之争。此处我们是否应该同样地诊断出一个语词之争？直观地说，答案是否定的。对于我们所说过的所有东西来说，道德争论是实质性的争论。相反，我们只是穷尽了相关的词汇表。似乎在一个特定的点上（或许一旦当我们聚焦在恰当的道德“应该”上）我们已到达了基底：一个实质性争论，它包含着一个非常基本的概念，我们无法用更基本的术语来澄清这个争论。

另一个困难的案例涉及关于意识的争论。假设我们对“老鼠有意识”存在分歧。如果我们排除了“有意识”这个术语，是否存在残余的分歧呢？我们或许对“老鼠是现象上有意识的”存在分歧，但这至少是个澄清。如果我们终止了“现象上有意识”，似乎我们就面临着关于这些句子的同源词分歧：“老鼠有经验”以及“有个东西，它像老鼠”。再一次，这不是一个多大的进步。

一旦终止了足够多的现象的术语，可能就没有什么分歧可被陈述了。我们可能对于老鼠的全部非现象的性质都意见一致，但对于这是否现象上有意识的存在分歧。然而，再一次，得出“原始争论是语词的”这一结论会是仓促的。相反，我们只是穷尽了相关的词汇表。直观地说，一旦我们到达了一个特定的点（比如“现象上有意识的”），我们就到达了基底。

第三个困难的案例涉及关于存在的争论。假设一个纯粹本体论的虚无主义者（一个否认任何复合对象之存在的人）和一个非虚无主义者关于“只有微粒存在”的分歧。我们可以终止“存在”，引入术语“存在1”和“存在2”，“存在1”是个量词，其范围仅仅是简单对象，使得“存在2一个F”变为“存在1像F一样排列的简单对象”。此时双方可能只就微粒存在1意见一致，而非只就存在2意见一致。此处有没有残余的分歧呢？

至少，按照双方的观点来说存在着一个残余的分歧：这个分歧是关于是否只有微粒存在以及关于存在 1 是否与存在相一致的。一旦终止了特定基本量词，这个争论可能就无法说明了。但对于双方来说，我们不应该得出“这个争论是语词的”这一结论。再一次，这是个词汇枯竭的情况。可以证明，一旦我们到达了基本量词，如绝对的、不受限制的存在量词，我们就达到了基底。^①

这些结果与排除法是一致的。只要这些争论是实质性的，所讨论的残余争论就都是实质性的，直到人们穷尽了词汇表为止。不过这些案例呈现了一个重要的方法论要点。当使用排除法时，在一个特定的点上支持者就会说“那是基底”。此处的思想是，我们达到了一个点，在这个点上只能使用同源表述来说明这个问题，无法找到一个处于“构筑”（underlying）层次的相关的分歧。进一步使用这种方法只会导致空谈，最终导致词汇表枯竭。

让我们称这种争论为基底争论。大致上说，一个基底争论就是个实质性争论，通过排除法不能再为之找到构筑性的争论。严格地说，人们应该称，相对于一个表达来说一个争论是基底的：因此，相对于“意识”而非相对于“老鼠”来说，一个关于“老鼠有意识”的争论才可能是基底的。一个实质性争论基底地相关于一个表达 E，当将排除法应用到 E 上而不能找到构筑性的争论时：粗略地说，当没有不包含 E 或其同源词的构筑性争论时。

“基底”这张牌只有在非常罕见的情况下才能打出。大多数争论都并不真是基底争论。例如，如果两个人对于关于一个实在（即不涉及“汽车”或其同源词的实在）的全部构筑性的、不涉及“汽车”的陈述意见一致，而对这是不是辆汽车存在分歧，显然这个分歧会是广义语词的。相应地，实质性的涉及“汽车”的争论总会与关于各种构筑性的非同源真理

^① Hirsch (2005; 2009) 将很多本体论争论诊断为语词之争，这事实上否认存在单一基底的绝对量词。Sider (2009) 通过辩称“这些争论取决于一种特殊的基本量词”而给出回答。在本文第 8 节的结尾我会简要讨论将当前方法用到本体论争论的问题，在 Chalmers (2009) 的第三、第四节有对此问题更为深入的讨论。

的争论相关联，因此能够被排除法澄清。所以，涉及“汽车”的争论不是基底争论。

当然，支持者可能会尝试主张关于“物理主义”或“语义学”的争论是基底争论。毕竟我所建议的关于“现象上有意识的”和“应该”的提议至少在结构上与上一节所讨论的关于“物理主义”的提议是类似的。因此，支持者可能会提出，关于物理主义的争论是基底的，通过终止术语不能取得进一步的进展。看起来如果双方对于不涉及“物理主义”的语言的所有基础性真理都意见一致，那么，关于“物理主义”的任何进一步争论都是广义语词的。这说明关于物理主义的争论不是基底争论。

这提示，在以诸如“应该”、“意识”和“存在”为一方与以“物理主义”和“语义学”为另一方的两类表达之间存在着重要的区别。我们可以通过称第一类表达而非第二类表达是基底表达来表述这个假定的区别。基底表达使得一些争论相对于那些表达来说是基底。当然，一些模糊的表达（如“意识”）可能产生与一些用法有关而非与其他什么东西有关的基底争论。因此，我们可以说表达的基底用法：一个表达在一个相对于那个表达的基底争论中的用法。

我们继续澄清基底争论概念。我说过，相对于E来说一个实质性争论是基底的，当通过将排除法用于E不能找到构筑性的争论。进一步，我们可以说，相对于E来说一个实质性争论是基底的，当这个争论是实质性的且构筑了原始争论的争论都涉及E（及在其他方面与E类似的东西）。

一个争论构筑了另一个争论意味着什么呢？此处，需要把“构筑”这个关系视为某种初始的东西，但我们还是可以说一些内容以澄清它。正如前文在分析“是……的一部分”中所讨论到的，当第二个争论缘于第一个争论而产生时，人们可以说一个争论构筑了另一个争论。但必须严格地而非宽泛地理解此处的“缘于”。眼下，“这个关系是不对称的”这一点非常关键：如果一个争论构筑了另一个争论，那么第二个争论就不能构筑第一个争论（对于排除法的方法论目的，不对称性是有用的但没那么重要）。这排除了诸如“如果第一个争论得到解决，第二个争论也会得到解决”这类反事实的说明，因为这些说明通常被对称性地使用。

和往常一样，此处人们可以援引解释性的概念：当第一个争论借助某

种强于因果的解释至少部分地解释了第二个争论时，我们说一个争论构筑另一个争论。例如，一些关于自由意志是否与决定论相容的争论可以根据关于道德责任是否与决定论相容的争论来解释，因此相对“自由意志”来说，这些争论不是基底的。但对于一些关于“老鼠是否现象上有意识的”争论，可能不会有不涉及“现象上有意识的”的争论，“现象上有意识的”的争论是用来解释原始争论的：充其量会有关于同源表达（“老鼠有经验”）或更为非基本的表达（“老鼠能感受到痛苦”）的争论，不能说这些争论解决了原始争论。

相关的解释性关系必须是某种理想化的倾向的关系。我们可以说，关于“老鼠有视觉经验”的争论为一个关于“老鼠有意识”的争论所解释，尽管双方从没有说出“老鼠有意识”或者甚至持有相应的思想。此处（以及总体说来）可以把第二个争论理解为一个潜在的争论，或者更恰当地说，理解为一个默认的分歧。即使没有明确的争论，认为一些关于“X 能看见”的争论能够为关于 X 的眼睛的功能的分歧所解释也是合理的，然而在另一些情况下，关于眼睛的功能的分歧是无关的，这个争论是由关于 X 是否有视觉经验的分歧所解释的。

解释性关系不仅仅是个因果关系或证据的关系。我可能认为老鼠是现象上有意识的，因为它们以特定的方式行动，你可能因为否认后者而否认前者，但（至少如果我们现象实在论者）关于老鼠行为的争论不构筑或解释在相关意义中关于意识的争论。相应地，不应该把基底争论等同于关于认识论的基底理论的争论。认识论的基底理论即人们不能为之辩护的理论，它们构成了本能的直觉或前提。更确切地说，与基底争论相关的是一种概念的基底。

相反，可以把相关的解释性关系视为一种概念关系：构筑性的争论必须有助于解释原始争论中有争议的东西。例如，可以根据关于道德责任的分歧来解释在关于自由意志的特定实质性争论中有争议的东西。可以根据关于人们应该相信什么的分歧来解释在关于辩护的特定实质性争论中有争议的东西。可以根据关于我们在颜色的经验中最直接觉察到的性质的分歧来解释在关于颜色的特定实质性争论中有争议的东西。等等。这是一种哲学家和其他人都善于在实践中使用的关系：当人们要求我们为在给定争论

中有争议的东西提供解释的时候，我们通常能给出一个答案。目前，我不再试图进一步从理论上说明这个概念了 [下一节关于推论主义 (inferentialism) 的评论为这个概念提示了一个可能的理论基础]。

人们能不能使用如“构筑”或“缘于”等非对称概念呢？人们可以提出，一个争论相对于表达 E 来说是基底的，当它是实质性的且仅为关于 E 的争论所附随。但这不起作用：一个关于 E 的争论也会为关于 E 的同义词的争论所附随，同样也会为完全不相关的争论所附随。取而代之，人们或许会要求不存在这样的相关联的争论，这种争论不是关于 E 或 E 的同义词的，此处，“相关联的”比“附随”更强，但没有“构筑”强（比如，人们可以像上文一样用反事实的术语说明它）。但人们依然面临着这样的问题：一个关于“老鼠有意识”的争论可能有个关于“老鼠能看见”的相关联的争论。同样地，一个关于“X 正确”的争论可能有个关于“X 是个杀人犯”的相关联的争论。清除这些争论需要进一步的结构。

不过，“杀人犯”是个广义的道德术语，可以视之为与“应该”一样是同一个家族的一部分：这个家族即广义的道德表达的家族，它表达（广义的）道德概念的家族。同样，“看”是个广义的现象术语，可以视之为与“意识”一样是同一个家族的一部分：这个家族即广义的现象表达的家族。因此，即使没有不对称的结构，人们也可以认为，由于这些家族是不能从特定争论中清除掉的，所以它们算是基底家族。在这些家族中没有涉及在这些家族之外的表达的相关争论。一旦走到这一步，人们自然就会认为，在这些家族中特定的表达扮演一个特殊的基础性角色。例如，认为这一点非常自然：关于老鼠是否有意识的争论比关于老鼠能否看见（在“看见”的现象意义上）的相关联的争论更基本，从后者转到前者能够澄清关于老鼠能否看见的争论，从前者转到后者不能真正地澄清关于老鼠是否有意识的争论。

实际上，基底争论概念要求一种在争论空间中的非对称结构，以使得（例如）关于“意识”的争论比关于“看见”的争论更基本，关于“应该”的争论比关于“杀人犯”的争论更基本。这种非对称结构并没有脱离“语词之争”这个概念。相反，我们在检查中发现，正是争论之间关系的特征提示了这种非对称结构。

当然这幅图景不是强制性的。反对者或许会坚持没有这样的非对称结构，并认为基底概念的定义也不明确。对于这种观点，人们仍然可以使用排除法，只要它不受非对称结构的限制：例如，人们可以把关于“意识”的争论澄清为关于“看见”的争论，把关于“应该”的争论澄清为关于“杀人犯”的争论，等等。这会导致一种观点，根据这种观点，排除法没有优先的终点。相反，只会会有一个由相关表达和句子组成的相互交织的网，这张网具有很多不同的始点和终点。

我们可以认为这种反对意见是“整体论的”。它明显不同于早前的反对意见，后者拒斥广义语词之争概念本身：这种反对意见倾向于贬低争论之间的内在关系，因此可以称为“原子论的”。相比之下，整体论的反对意见接受广义语词之争概念，并能接受诸争论间丰富的内在关系，同时否认有一种凌驾于一些争论的、特殊基本的非对称结构。^①

在前文反驳原子论的批评者的时候，我没有得出反驳整体论的批评者的结论性论证。但我认为，我们检视过的现象至少倾向于提示一种具有更多结构的观点，这超出了整体论图景所允许的程度。我们看到，即使不诉诸非对称的结构，人们也会像上文一样产生一种思想，即一些表达的家族是基底的（由于在相关的争论中是不可清除的）。一旦人们抵达基底家族，很自然地就会发现内在于这些家族中的进一步结构。特别地，对于前文中的不可清除的家族来说，在中心似乎都有某些特定的概念，这至少为那些概念提示了一个独特的角色。当然，反对者可能认为，这里的任何明显的结构都仅仅是出自我们的心理或态度的人工制品。但我会接受这种思想：在诸争论间存在着一些优先的结构，至少可以把这些结构视作一种颇有前景的工作假设。

① 当然，奎因主义者有时也用一幅整体论的“信念之网”图景来质疑概念的联结而不仅限于质疑概念的优先性。因此人们或许认为，也可以用这幅图景来质疑或贬低语词之争概念，而不仅限于质疑基底争论概念。一位评论者提出，一个整体论者可能会说，两张信念之网越是相似，争论就越接近于是语词的：或许，语词之争是个对这张网的其余部分毫无影响的争论？这幅图景会如何处理如下两类争论的明显现象，这一点并不清楚。这两类争论即（如对一组相互交织的表达）具有重要影响的语词之争或几乎没有影响的实质性争论。但如果能够详细说明这幅图景，它显然会与本文第一部分中关于语词之争的主张不相容。

8. 基底概念

此处，人们自然会建议，存在着一类特殊的基底概念（bedrock concepts）：产生基底争论的概念。^① 我们可以把基底概念定义为一种能够为一个表达的基底用法所表达的概念。那么，基底表达就是（有时或总是）表达基底概念的表达。每一个基底争论都会包含一个基底表达，争论双方用这个基底表达来表达相同的基底概念：这样，我们可以称，对于这个概念来说该争论是基底的。实际上，基底概念是如此基本，以致我们不能用更基本的术语来澄清涉及它们的实质性争论。

如果人们接受前一节的整体论观点并拒斥基底争论概念，他们也会拒斥基底概念这一观念。但人们仍然会像上述情况一样被给予“基底概念的家族”观念。例如，道德概念或现象概念的家族都可以算作基底家族，因为我们无法将之从涉及它们的相关争论中清除掉。如果人们拒斥整体论的观点，那么，也会存在相对于这些家族的内在结构：例如，意识这个概念可能是现象的家族中最基本的概念，应该概念可能是道德的家族中最基本的概念。

什么是基底概念或基底家族？在某种程度上，“什么概念是基底的”问题是这个问题的继续：什么是这样的概念，所有其他概念都能根据它们而得到定义或分析？但与前述问题不同，这个问题不要求定义和分析是可能的。不过，关于哪些概念（或家族）是基底的问题依然处于哲学中最为深刻的问题之列。人们对这些问题的回答可能是与他们的其他哲学承诺不可分离地交织在一起的，通常也反映了发生在相互竞争的哲学承诺之间的最为深刻的问题。因此，我不希望这些问题能够在此处得到解决。

例如，现象的实在论者（包括二元论者和后天唯物论者）可能把“意识”视为基底的，而贬低意识的人（包括分析的功能主义者和清除主义者）可能认为关于“意识”的任何实质性争论都可以分解为关于相关功能

^① 我把概念理解为抽象对象：即能够作为简单表达的内容及作为判断的内容之成分的实在。然而，我所说的很多东西也适用于一种观点，这种观点把概念理解为心灵表象的诸类型。

和倾向特征（例如，识别力、语词报告和高阶思想）的争辩。实际上，丹尼特（Dennett, 1992）论辩称，一旦我们解决了关于这些功能特征的问题，关于意识的任何进一步问题都是空洞的问题，很可能产生语词之争。相反，像我这样的现象实在论者认为，此处有进一步的实质性问题。双方都有支持其观点的论证（例如，现象实在论者可以援引可想象性和知识论证以坚持有进一步的问题存在），可以把这些论证都视为关于哪些概念是基底的论证。当然，没有任何一个这样的论证获得了一致赞同。

同样地，一些道德理论家可能把“应该”视为基底的，而其他人可能认为“正义”或“善”是基底的。这个关于不同争论之优先性的问题准确反映了“义务论的和评价性的概念之间的相对优先性”这一传统问题。另一些理论家可能认为，这些概念都不是基底的，道德争论最终可以被分解为关于具体道德性质（如美德和邪恶）的争论。一些道德主观主义者可能认为，没有什么道德概念是基底的：发生在赞同非道德事实的人之间的道德争论本身是语词之争，这些争论依赖于谁的偏爱是争议的焦点。其他道德反实在论者，如表现论者（expressivists）和虚构论者（fictionalists）可能认为这些争论不是语词的（这或许激起一个开放的问题争论），因此，一些道德概念是基底的。

类似地，一个本体论的实在论者可能会把“存在”视为基底的，而一个本体论的反实在论者则不然。一个非休谟主义者可能认为在“法则”或“原因”周边的某种东西是基底的，而一个休谟主义者则不然。一些关于真理的膨胀论者（inflationists）可能把“真理”视为基底的，而关于真理的紧缩论者（deflationists）则不然。很多认识论的理论家可能把一个或多个认知的“应该”视为基底的，而另一些认识论的理论家则把其他认知术语视为基底的：如一些关于知识概念的初始主义者（primitivists）可能把“知道”视为基底的。一些关于自由意志的理论家可能会把“自由”视为基底的，而另一些则会否认这一点，而把道德概念或者把关于行动者能做什么的实践概念包括在相关的基底概念之列。现象主义者可能认为，只有现象的表达是基底的。证实主义者可能认为只有观察的表达是基底的，等等。

需要指出，即使在整体论的视角下也至少会有一些这样的问题产生。

例如，整体论的现象实在论者会认为，现象表达的家族是无法从现象的争论中清除的，而整体论的现象反实在论者则不然。整体论的道德理论家可能会反驳在各种具体道德概念中的相对优先性问题，同时仍坚持道德表达的家族作为一个整体是无法从涉及它们的争论中清除的。

应该把关于哪些概念是基底的问题与关于哪些性质是形而上学上基本的性质区分开来。例如，一些唯物主义者 [Chalmers (2003) 中的“类型—B”唯物主义者] 可能认为意识概念是基底的，虽然意识是形而上学上可导出的。表现论者可能会认为，道德概念是基底的，虽然它们根本没有把性质挑选出来。相反，人们可能会合理地认为，尽管自旋和电荷在物理上是基本的，自旋和电荷概念也不是基底的。可以把关于粒子自旋的争论分解为关于这个粒子及其性质所扮演的角色的争论，因此，一旦人们确定了这个粒子及其性质的拉姆塞—句刻画 (Ramsey - sentence characterization)，关于该粒子自旋的争论就是语词的。

我们如何判断哪些概念是基底的呢？我没有任何万无一失的方法。一些常见的工具可以为我们提供一些进展：例如，可理解性论证和开放式问题论证能够确定某些概念的家族是不可清除的。概念分析的过程（即使它不能产生一个精确的分析）能够确定概念是可导出的。如果人们发现一个概念常常在对其他概念的分析中出现并对分析有免疫力，那么这就是基底地位的某种证据。类似地，如果人们无法找到能够合理地构筑一个争论的分歧，那么，这就是该争论是基底的某种证据。所有这些方法都是可错的（或许人们仍没有找到相关的建基性概念），因此，关于“一个概念是基底的”诊断几乎总是试探性的、有纷争的。

基底概念的一些候选者包括：现象的概念（意识，具体的现象性质？）；规范的概念（特定的道德和认知的应该？）；一些逻辑的和/或数学的概念（否定，存在量化？）；一些普通的或模态的概念（法则论的必然性？）；时空概念（相对位置，时间秩序？）；一些索引概念（我，现在？）以及仅仅是可能地，解释的概念（引人关注的是，许多哲学争论将自身分解为关于什么解释什么的争论）。别的哲学家会增加其他概念：第二性质的概念，意向状态的概念，自由的概念？

从这个视角看，可以把排除法视为将哲学争论分解为两类基本争论的

方法。第一类是涉及基底概念（或者至少是假定的基底概念）的争论。第二类是关于哪些概念是基底的争论。如果我们能够在针对这些问题的答案上取得一致，那么针对其他重要哲学争论的答案就会为我们所把握。不幸地（或幸运地）是，这并不能为解决哲学问题提供捷径：这两种残余的争论都和哲学中的任何争论一样困难。尽管如此，这些残余争论至少都采纳了某种严格的形式，许多争论都可以沿着这种路径得到分解或澄清。这是哲学进步的一种形式。

我已经完全根据争论及其属性定义了基底概念。在其他意义上基底概念也是初始的吗？例如，哲学中的一种传统观点认为，存在着特定的基本概念，所有其他概念都是由这些基本概念构成的。当前的图景确实是与这种观点相容的，如果人们赞同这类观点，他们自然就会认为基底概念恰恰是基本概念。根据这种观点，总能把复合概念分解成基本概念，这使得人们总能把涉及复合概念的争论翻译成涉及基本概念的争论。

基于早前的讨论，即许多表达都没有清楚的定义分析，我倾向于反对这种概念图景。相应地，许多争论都不能用更基本的术语被简单地翻译为恰好等价的争论，概念也不能被分解成初始概念的复杂结构。因此，我不认为基底概念是构成其他概念的概念。但它们依然在某种另外的意义上是初始的。

当前的框架特别地与概念和内容的一种推论主义观点相容。根据这种观点，概念为它与其它概念的推论关系所个体化，或者更确切地说，为包含这些概念的命题之间的推论关系（如，先天推论关系）所个体化。同样，一个表达的内容（或至少一个表达的表述）会建基在特定其它表达（原始表达与之存在推论的关系，它反映了相关联的概念之间的推论关系）的内容上。

纯粹的推论主义者认为，此处不存在优先的概念（或表达）：每个概念都仅仅因其在关系网中的位置而被个体化，而这张网作为一个整体仅仅为其抽象结构所刻画。不纯粹的推论主义者认为，一些初始的概念是被非推论地个体化的，其他概念都部分地被它们与这些初始概念的推论关系所个体化。我们也可以把这种观点称为一种锚定的（anchored）推论主义，因为初始概念起到锚的作用，其他概念都通过推论关系而建基于其上。

人们常认为纯粹的推论主义不合理，因为它诉诸一种完全抽象的结构，这种结构过于抽象，以致我们的信念和语言的具体而实质性的内容无法说明它。相反，锚定的推论主义从一开始就以锚概念（anchoring concepts）的形式包含着一些特定的实质性内容。锚概念会以某种其他方式个体化，或许直接根据它们与世界中对象或性质的关系实现。^① 表达不会根据与其他表达的推论关系，而或许是根据与所讨论的实在之间的因果或亲知关系来表述这些概念。锚定的推论图景分享了上述组合图景的一些精神：存在着初始概念和非初始概念，非初始概念部分地从它们与初始概念关系中导出其内容。但根据这幅图景，导出关系依赖于推论关系而非组合关系。因为这一点，这幅图景不受“大多数表达都缺乏定义的分析”这个观察的威胁。

当前图景可能对锚定的推论主义者特别具有吸引力。一个锚定的推论主义者会认为，一个表达（如“绕着”）是基于推论上相关的表达（如关于相对位置和运动的表达）的内容的。根据当前的图景，当一个人把排除法应用到“松鼠绕着树转”上时，他实际上是根据各种相关表达、表达的相关概念揭示了“绕着”的各个方面的内容，至少对于出于诊断目的的内容问题是如此。这正是推论主义者所期待的。如果人们反复使用这种方法，他们就能根据各种相关的基底表达、表达的基底概念把“绕着”的各方面内容揭示出来。这正是锚定的推论主义者所期待的（纯粹的推论主义者可能期待前文所讨论过的一种整体论图景）。实际上，排除法在于回溯到概念之网中的推论相关的概念，并最终回溯到用作锚的初始概念。

当前的图景并不要求锚定的推论主义，但却自然地提示它。人们可以把从句子 S 到相关句子 S' 的转换视为在推论上相关的内容中的反映关系，可以把基底概念视为初始概念，所有这些句子的内容都建基在初始概念上。人们（也许作为模糊性的认知理论或推论的因果理论者）可以通过坚持原初表达含有在相关的推论关系中没有得到把握的内容而拒绝这幅图景；但即便如此，人们也禁不住会认为推论结构把握住了内容的一些重要

^① 也可能一些锚概念（如否定概念）会根据推论角色而得到其内容。此处推论角色的相关方面是结构的，以与其他具体概念的推论性关联相对。

方面：他们或许会说“辩证重要的内容”。或者，人们可能会认为推论关系完满地反映了这些内容，同时否认这些内容是建基在推论关系上的（或许，这些推论关系本身就是建基在这些内容上的）；但即便如此，人们也可以用这些推论关系来帮助他们清楚地说明这些内容。在任何情况下，我都认为当前的图景为锚定的推论主义提供了某种合理性并为认真地采纳它提供了理由。

基底概念也能够扮演其他在传统上与初始概念相关的角色。根据锚定的推论图景，通过推论地关联于其他概念，我们把握了大多数概念，但我们无法以这种方式把握基底概念，这表明，我们是以一种非常直接的方式把握它们的。同样有争议的是，基底表达为关于世界的完整描述提供了材料，在某种意义上，关于世界的完整描述解决了关于世界的所有真理；关于这个主题的进一步讨论请参见下一节。^①

锚定的推论主义者图景也有助于分析另一种方法的强度和局限，人们有时用这种方法来诊断语词之争，这种方法即同情（charity）法。赫希（Hirsch, 2005）提出，我们应该用最大程度地降低说话者的特定错误的方法来阐释表达，并应该用这种同情法来检测语词之争。根据锚定的推论主义者图景，同情在阐释非基底表达上可以起作用：如果表达（如“绕着”）通过与其他表达（如空间表达）的推论关联而获得其内容的话，那么至少只要说话者的断言（如某物绕着某物当且仅当……）反映了这种推论的关联，我们就应该期待这些断言是内容的指南。然而，对于基底表达来说，同情并不起到类似的作用：因为这些表达不通过推论角色获得其内容，对于这些表达所涉及的推论和断言来说，很容易发生严重的错误。

例如，如果我们把普遍的同情方法应用到“意识”这个术语上，人们自然会得到这样的结论：称“只有人类有意识”的群体和称“苍蝇有意识”的群体（此处，两个群体都是经验上胜任的、深思熟虑的、知识渊博

① 当前的图景也适合于内容的二维观，根据内容的二维观，一个句子S的首要张力为其相对于场景的特定典型说明的推论角色所刻画。此处，基底表达能够为关于场景的典型说明提供材料，并以这种方式用作相关推论角色的锚。二维图景也提供了一种在第二维度中容纳内容的外在要素同时在第一维度中把握内容的相关推论内容的方式。

的)用“意识”意指不同的东西。如果我们知道此处只涉及“意识”的非基底用法,这一点或许就是合理的了:例如,可能一个人诉诸了反省的觉察,而另一个人仅仅诉诸了知觉辨别力。但如果有“意识”的基底用法(如,现象的意识),那么两个人在非常不同的断言中使用同一个基底概念,这就完全有可能。在这种情况下,同情的方法导致了错误的结果。

同样,追随赫希(Hirsch, 2005; 2009),人们可以使用同情法提出,称“只有单子存在”的群体和称“纯逻辑的和存在”的群体(此处,两个群体都是经验上胜任的、深思熟虑的、知识渊博的)用“存在”意指不同的东西。如果我们知道此处只涉及“存在”的非基底用法,这一点或许就合理了。但如果恰如许多本体论实在论者所认为那样,有关于存在的基底概念,那么同情法就不适用于它了:尽管两个群体有不同的判断,他们也可能在使用相同的基底概念。根据这种分析,发生在如赫希这样的本体论的紧缩论者(ontological deflationists)与其对手之间的争论就会沦为“是否有关于存在的优先的、毫无瑕疵的基底概念”这个先在的问题了[参见Chalmers(2009)]。^①

所有这些都倾向于提示,第6节所讨论的那种概念多元论不适合于基底概念。当然人们可以以多重方式使用“意识”、“应该”和“存在”等术语,这样的使用导致语词之争。但只要这些术语是基底表达,在它们附近有个优先的概念。上述考察就倾向于提示,基底概念起到一种“概念磁铁”的作用:许多不同的思维模式都拥有相同的基底概念。当然,人们仍

① 我认为,类似的诊断也适用于通常用来诊断语词之争的另一种方法:翻译的方法。例如,人们有时会认为,如果一个人能够把当前主义者(presentists)所说的任何东西都翻译成永恒主义者(eternalists)的语言,反过来也一样(把当前主义者的“存在”翻译成永恒主义者的“存在和当前呈现”以及把永恒主义者的“存在”翻译成当前主义者的“过去存在、现在存在,或将来存在”),这使得双方都接受相应的句子,那么这个争论就是语词的[参见Sider(2006)]。当然,只有这个翻译保持内容不变,这种方法才最有效。在一些涉及非基底表达的案例中这个主张是合理的:翻译表达(特别是关于基底表达的翻译表达)的推论角色之间的相似性提示了这些表达之间的内容的相似性。但在涉及基底表达的案例中,人们就不能从这些推论角色之间的相似性或差别性推出内容的相似性或差别性。只要当前主义者和永恒主义者认为他们在使用关于存在的同一个基底概念中有一个非语词的争论,可翻译性论证就不是反驳它们的论证。

然能够追踪附近的其他概念，在一个意义上基底概念能够充当概念空间中的基轴。

9. 分析性与半透明性

语词之争概念以多种方式与分析性概念关联在一起。前文我没有清楚地预设一种分析性概念。但如果人们接受语词之争概念，他们就可以反过来用这个概念来刻画某些分析性概念。人们可以认为这个目标与上一节的目标类似，在上一节的目标中，我们用语词之争的特征来刻画辩证术语中的初始概念。上一节的目标要求一种关于争论空间的不对称结构，然而，当前的目标只要求广义的语词之争概念。

最直接地说，人们可以提出：一个句子 S 是辩证分析的（*dialectically analytic*），当且仅当，必然地任何关于 S 的争论都是广义语词的。或者更确切地说： S 是辩证分析的，当且仅当， S 为真，且任何关于“ S 至少涉及一个对于 S 的胜任的使用者”的争论都是语词的。^①

在是否存在辩证分析句上，当前的框架是中立的。由“一些争论是语词的而另一些争论不是语词的”这个事实不能推出任何句子或表述是这样的：所有涉及它们的争论都是语词的。人们很可能坚持这样的观点：对于每一个句子 S ，一些涉及 S 的胜任的使用者的争论是语词的而另一些则不是。因此，“是否存在辩证分析的句子或表述”这个问题本身是个实质性的问题。这产生了一种意义，在此意义上，当前的框架并不自动承诺一种强的分析性概念。不过，探究辩证分析与分析性的其他概念之间的关系依然是有用的。

在现有的分析性概念中，认识论的分析性（*epistemological analyticity*）（*Boghossian, 1996*）可能是与辩证的分析性最为密切相关的。让我们说， S 是认识论分析的，当且仅当，必然地对于 S 的每一个胜任的使用者来说，当他思考 S 时都接受 S 。认识论的分析性合理地蕴含着辩证的分析性。如

① 此处我把胜任理解为完全胜任：胜任的使用者对一个术语的公共意义拥有充分的把握，这与 *Burge (1979)* 中用“关节炎患者”案例所例示的那种不充分的把握相反。

果 S 是认识论分析的，那么任何关于 S 的争论都必定涉及“并非 S 的胜任的使用者”这样的一方。倘若另一方是胜任的，那么关于 S 的争论将会为这个元语言的差别所解释，因此是语词的。辩证的分析性是否蕴含认知的分析性，这一点不是显而易见的：这取决于，对于一个辩证分析的 S，两个胜任的说话者能否出现语词的分歧（可能因为语义外在主义）。

即使这两个概念不太一样，但辩证分析句的存在与认识论分析句的存在共沉浮，这一点是无疑的。假设 [根据 Williamson (2007) 的精神] 一个人否认任何认识论分析句的存在，而坚持任何句子，甚至“雌狐是雌性的狐狸”都可以拒绝。人们完全可以认为，总可以把这样的案例理解为涉及非语词的分歧，这个分歧发生在否认任何认识论分析句的人与接受这种句子的人之间。果真如此的话，人们就会否认任何辩证分析句的存在。

人们也可以用当前的框架来定义一个表述 (utterance) 的分析性概念。此处，我们可以说，一个关于 S 的表述是辩证分析的，如果必然地任何关于 S 的争论都是语词的，S 涉及这个表述。或许最好也要求主体是个 S 的胜任的使用者，以避免基于关于意义的错误信念的分析性的情况。给出“一个句子 S 的任何不真实的表述都总能被包含在一个关于 S 的非语词的争论中”这个合理的宣称，辩证分析表述将总是为真。如果 S 是个辩证分析句，那么 S 的所有胜任的表述都会是辩证分析的。但在 S 不是辩证分析的情况下，这个定义允许 S 的一些而非全部胜任的表述是辩证分析的。例如，给出一个语境依赖的术语，如“秃头的”，“有些人是秃头的当且仅当他们没有头发”的一些而非全部表述可能是辩证分析的。

“辩证分析陈述存在”这个论题明显弱于“辩证分析句存在”，相应地前一种观点也易于捍卫。例如，如果我通过约定地说“某物是个‘glub’当且仅当它是本紫色的书”，那么这一点就是有争议的：任何否认这个宣称的人都是在语词上与我存在分歧的，尽管这个问题并不是完全清楚的（或许反对者对双条件句有个不同寻常的观点）。尽管如此，类似这样的约定表述相当罕见。甚至通过约定引入的术语也很快具有了生命力，以至于如下这一点是不明确的：发生在该术语的后来的使用者之间的争论必定以同样的方式是语词的。因此可以证明：辩证分析表述是罕见的。

重要的是，关于辩证分析性或认识论分析性的这些疑问没有使人对语

词之争本身产生多少质疑。因此，尽管人们有时会说语词之争概念预设了一种分析—综合之分，但此处的分析提示这种想法并不十分正确。即使不存在关于上述类型的分析性的案例，依然可能有广义的语词之争。这产生了一种可能性，即人们至少可以用语词之争概念去做一些曾由分析性概念来做的工作。

例如，人们可以用语词之争概念引入“半透明性”（translucency）这个有用的概念。让我们称一个句子 S 相对于一个句子集 T 是半透明的，当且仅当必然地，如果关于 T 中句子的两个胜任的使用者（非语词地）赞同所有这些句子，那么，任何关于 S 的争论（至少有一方胜任地使用了 S）都是语词的。定义表述的半透明性更为困难：一个版本的前述定义只能用于一些情况，在这些情况中，说话者已经对 T 中的所有句子都有态度了。但根据类似的精神，我们可以说相对于句子集 T，一个胜任的表述 S 是半透明的，当且仅当，必然地任何涉及那个表述的实质性争论都必定伴随着一个关于 T 中的一个句子的潜在的实质性争论。此处双方有个关于 T 中一个句子的潜在争论，当且仅当，一旦他们去考察那个句子（他们是该句子的胜任的使用者），他们就会对之产生争论。再次重申，这个思想大致是，如果两个说话者实质性地一致赞同 T 中的所有句子，那么关于 S 的任何争论都必定是语词的。

事实上，在前文的讨论中我已经援引了半透明性概念。例如，我曾辩称：相对于不涉及“物理主义”的句子，涉及“物理主义”的句子是半透明的，相对于不涉及“汽车”的句子，涉及“汽车”的句子是半透明的等。类似地，在松鼠案例中，可以证明，相对于关于非“绕着”的恰当集合 T（非“绕着”涉及关于人、松鼠和树的陈述），关于“人绕着松鼠转”的特定表述 S 是半透明的。如果双方对于 S 有非语词的分歧，他们对于 T 中的一些句子也一定会潜在地存在分歧；如果他们对 T 中的所有句子都意见一致，那么他们仅仅对于 S 存在语词的分歧。

可能会存在这样的案例，在这些案例中，关于句子 S 的表述中有一些而非全部是相对于句子集 T 半透明的。假设詹姆斯所提出的关于“绕着”的两种意义对于胜任的使用者来说都是可用的，并假设一方在北—东—南—西的意义上使用之，而另一方在前—左—后—右的意义上使用之。也假

设 T 指定人和松鼠的相对运动是根据北—东—南—西的术语而不是根据前一—左—后—右的术语。那么，可能由第一方所提出的“人绕着松鼠转”的表述相对于 T 是半透明的，而由第二方所提出的表述则不是半透明的。

半透明性与辩证分析性紧密相关。特别地，一个真的句子或表述是辩证分析的，当且仅当它相对于空集来说是半透明的。（对于假的句子，相同的观点不成立，根据当前的定义，假的句子可以是半透明的但不可能是辩证分析的。）但即使没有什么句子相对于空集来说是半透明的，依然可能有关于半透明性的很多其他案例。例如，即使没有涉及“汽车”的辩证分析的真，但相对于非“汽车”句来说，“汽车”句是半透明的依然合理。

半透明性的认识论地位是什么呢？此处有必要将之与“透明性”（transparency）这个认识论概念相比较。通过与认识论的分析性相类比，我们可以说 S 相对于 T 是透明的，如果任何说话者都胜任地使用 S 和 T、都假设 T 中的句子为真，在这个假设下考察 S 都会知道 S 的真值。透明性合理地蕴含着半透明性，但相反则不成立。如果存在这样的半透明性的案例，其中两个赞同 T 的胜任的说话者对于 S 存在语词上的分歧，这种分歧或许是出于上下文依赖或语义外在主义的理由，那么，相对于 T，S 将不会是透明的。因此，半透明性并不内嵌在透明性这个认识论概念中。

然而，可以用“半透明性”来提示这一点：虽然这个概念比透明性概念弱，但二者有非常类似的效果。例如，相对于具体指定人和松鼠的运动、相对方向等的构筑句来说，因为语义外在主义，“人绕着松鼠转”不可能是透明的。但相对于一些这样的句子集来说，这个句子完全有可能是半透明的。因此，如果我们只考虑一阶领域而不考虑语言的话，那么在构筑句上的一致事实上使我们能够知道在提出这个问题时我们所需要知道的一切重要的东西。可以把残余的语词问题放在一边。

一旦我们接受了半透明性概念，就很自然地认为这个概念至少能够做一些分析/综合之分所能做的事情。例如，当一个真理 S 相对于真理集 T 来说是半透明的时候，我们自然会认为 S 相对于 T 的地位在某种意义上是个语言的问题。当一个真理 S 相对于 T 来说不是半透明的时候，我们自然会认为 S 相对于 T 的地位在某种意义上是个实质性的问题。此处，半透明性与一种相对的分析性类似。

此外，人们可以辩称半透明性至少具有某些认识论的影响。让我们称，S 相对于 T 来说是位置上透明的（positionally transparent），如果任何说话者（他胜任地且毫无语义遵从地使用 S 和 T）处在一种知道 S 的真值的位置上（假设 T 中的句子为真）。那么，通过归纳第 5 节的“非一隐藏一事实”论证（“no - hidden - fact” argument），就可以证明半透明性蕴涵着位置的透明性。也可以证明半透明性蕴涵着一种 T 和 S 之间的先天蕴涵。

我不准备在这里为这些观点提供论证，有些人（比如模糊性的认知理论者）会否定这些观点，他们认为存在着语义外在主义而非语义遵从和不充分反省的原因，这些原因导致了关于意义的隐藏事实。但这些论题是值得留意的，因为它们赋予半透明性一种认识论的角色。^①

那些接受分析/综合之分的人会认为（至少在语境独立句子的案例中是如此，语境独立句子得到非语义遵从地使用），在有半透明性的地方就有分析蕴涵于其中，反之亦然。同样，那些接受先天/后天之分的人会认为，在有半透明性的地方就有先天蕴涵于其中（尽管反过来可能不成立）。但即使人们拒绝这些概念，他们依然可以认为半透明性是分析性和先天性的后续概念，这个概念能够完成分析性和先天性概念所能完成的大量任务。甚至奎因主义者在其著作中也常使用与半透明性近似的概念，所以“奎因主义者必定拒绝这个概念”的观点并不是显而易见的。当然，一旦我们接受半透明性能够扮演分析/综合之分所扮演的特定核心角色的话，关于它是否能够证实这个区分的争论本身就是语词的。

① 人们或许会认为，任何这类关于透明性的观点都受到 Williamson 类型的案例的威胁，在 Williamson 类型的案例中，胜任的使用者拒绝显然的分析主张。尽管这些论证不明显地威胁位置的透明性。类似地，我们可以说，S 是位置分析的，当且仅当必然地，任何胜任地、无语义遵从地使用 S 的人都处在一个知道 S 的位置上（此处，“处在知道的位置上”可能涉及少许理想化的东西，这些理想化的东西在人们倾向于接受的东西之外）。这样，即使如“某种东西是雌狐当且仅当它是只雌性的狐狸”这样的句子也不是认识论地分析的，可以证明它们是位置地分析的。在 Williamson 类型的案例中，这些被拒绝的句子都涉及语义遵从或不知道自己在知道的位置上是什么的主体，这些主体没有提供一种反对位置的分析性的论证（Williamson 本人似乎也承认这一点，但他相反指出引起“知道的位置”的概念不是分析性或概念真理的真正形式）。如果这一点正确的话，那么他们也没有提供一种反驳位置透明性的论证。

半透明关系为排除法提供了基础。人们可以认为排除法是建基在这样一个观点上的：对于任意非基底表达 E，相对于非—E—真理来说，所有 E—真理都是半透明的。一旦确立了 this 观点就会导出，任何涉及 E 的非语词分歧都必定是与非—E—词汇表中的一个非语词分歧关联在一起的，然而，涉及 E 的语词分歧却不一定如此。同样，人们可以认为在诸非—E—真理中，（对于一个非基底表述 F 的）F—真理相对于非—F—真理是半透明的。重复这个过程，就会有最终建基在基底真理上的半透明关系的链条，基底真理即只涉及基底表达的真理。这个结构是排除法的核心。

人们可以称 S 被 T 半透明地确定 (translucently settled)，当且仅当或者 (i) S 是 T 的一个成员或者 (ii) S 相对于集 T' 来说是半透明的，T' 的全部成员都被 T 半透明地确定。半透明的确定比严格意义上的半透明性弱，至少弱到“半透明性关系是非传递的”这种程度。前文的推理提示，所有真理都被基底真理半透明地确定。

引人注目的是，“全部真理都被基底真理半透明地确定”这个理论使人想起了一个传统理论：全部真理都被特定的初始真理所蕴涵，初始真理即初始词汇表中的真理。这个类似再一次提示一幅图景，根据这幅图景，全部真理都以某种方式建基在基底真理上。这个类似也再一次提示一幅图景，根据这幅图景，基底和非基底之间的联系是相对表面的（这些联系将与分析的真理类似），同样根据这幅图景，涉及基底概念的问题是高度实质性的（处于根基处的基底真理将与经验的或综合的先天真理类似）。以这种方式，即使不预设分析—综合之分，人们也能够重构这种传统图景的一些精神。

这个理论也和“不可预测性理论” (the scrutability thesis, 查尔莫斯即将对之进行说明) 相关，不可预测性理论认为，全部真理都是为基本真理的一种有限类型所先天地蕴涵。如果我们接受这个连接半透明性和先天蕴涵的理论，那么半透明性理论（与“存在一种有限类型的基底真理”的理论结合在一起）就蕴涵着不可预测性理论。尽管如此，这些理论在特征上还是有所区别，半透明的确定是个比先天蕴涵更强的关系。例如，规范性的真理可能为非规范性的真理先天蕴涵，但它不是相对于非规范性真理半透明的。可以把某种类似的东西应用到数学真理上。因此，可能会是这样

的：虽然一种不可预测性的基础不需要包含规范真理或数学真理，但一种半透明性的基础将包含这些真理。

在这方面，半透明的确定更接近于分析的蕴涵而非先天的蕴涵。在建基性基础中的表达的种类似乎与初始概念的种类更为密切相关，而非与不可预测性的基础中的表达的种类更相关。尽管在最低限度的不可预测性的基础中没有什么真理会是先天的，在半透明性基础中的一些真理则可能是先天的：例如，某些数学真理和某些规范性真理。可以把这些真理视为关于先天综合真理的当前框架的对应物。以这种方式看，所有基底真理都会是综合真理：要么是经验的要么是先天综合的。相较而言，把基底概念与更高阶概念关联在一起的真理会更接近于分析真理。如果我们把这些观察和更早的观察（即哲学中最深刻的问题涉及基底真理的地位）结合在一起，那么人们就会得出结论：哲学中最深刻的问题关涉综合而非分析。

10. 卡尔纳普式的结论

此处揭示出来的图景显然会让人们想起逻辑经验主义者特别是鲁道夫·卡尔纳普（Rudolf Carnap）的诸目标。我倾向于认为，对语词之争的关注有一种导致至少部分地证明各种卡尔纳普式目标的潜力。

这里的一些要素让人们想起了卡尔纳普的《世界的逻辑构造》（1928）。例如，我们已经看到，对语词之争的反思为我们接受一种独特的初始概念，也为我们接受某种可以扮演分析/综合之分角色的东西提供了一些基础。所有这些都助于揭示某种关于我们的世界概念的概念结构的东西，如果不是揭示世界本身的话。《世界的逻辑构造》认为，全部真理都被初始真理定义地蕴涵，此处我们得到一个具有类似精神的不同理论：全部真理都被基底真理半透明地确定。

人们甚至可以把逻辑经验主义者的证实主义（Carnap, 1936）视为这个框架的一种特殊案例。证实主义者有效地坚持一个争论是实质的，仅当这个争论涉及一种关于可观察性的分歧。这自然导致一种框架，在此框架上所有基底真理都是可观察的真理。根据我在这里所提出的观点，基底真理可以包括非观察的真理，例如规范的真理、因果真理、关于他人心灵的

真理等，因此这种观点本身不是实证主义。但这种观点与实证主义之间存在着一种有趣的结构平行。

我们也有一种关于概念框架的卡尔纳普式的实用主义。根据这种观点，与聚焦在存在语词及其所表达的概念上相反，我们应该聚焦在人们需要它们扮演的角色上。Carnap (1934) 的宽容原则强调，任何人都有建立他们自己的语言形式的自由。在卡尔纳普的后期著作 (Carnap, 1950a, 1950b) 中，他拒绝那些针对阐明的目标的传统概念分析，阐明的目标是可修正的，它能够概念的丰富性提供一个核心的角色，他坚持不同概念框架之间的选择依赖于我们的目标而非事实。我的实用主义没有卡尔纳普的实用主义走得那么远：卡尔纳普几乎完全拒绝“有个关于基底概念的优先的基础”这个主张，而坚持人们可以平等地从现象的基础或物理的基础（以及其他基础）开始，这取决于他们的目的。根据他的目标和他的这个观点，大多数概念的哲学影响依然在于它们能够为我们做的事情。

最后，卡尔纳普和其他逻辑经验主义者希望提供一些方法以一劳永逸地澄清和解决哲学的争论。我没有提供任何与此类似的东西。然而，我所勾画的方法具有一种能够澄清很多或大部分哲学争论并解决其中一些潜力。这种方法确实不能全部解决这些争论，但它能使我们更接近争论的核心，并能使我们更清楚地理解潜存在一个争论中的基础性问题以及尚未得到解决的问题。这是一种形式的哲学进步。

参考文献

Alston, William P. 2005: *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press.

Boghossian, Paul. 1996: "Analyticity Reconsidered," *Nous*. No. 30: 360—91.

Burge, Tyler. 1979: "Individualism and the Mental," *Midwest Studies in Philosophy*. No. 4: 73—122.

Carnap, Rudolf. 1928: *Der Logische Aufbau Der Welt*. Leipzig: Felix Meiner Verlag. (English Translation: *The Logical Structure of the World*. Berkeley: University of California Press, 1967)

———. 1934: *The Logical Foundations of Syntax*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1936: "Testability and Meaning," *Philosophy of Science*. No. 3: 419—471.

- . 1950a: *The Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1950b: “Empiricism, Semantics, and Ontology,” *Revue Internationale de Philosophie*. No. 4: 20—40.
- Chalmers, David J. 2003: *Consciousness and its Place in Nature*, In: *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, ed. by Stephen P. Stich & Ted A. Warfield. Oxford: Blackwell.
- . 2009: “Ontological anti-realism,” In: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. by David J. Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman. Oxford: Oxford University Press.
- . Forthcoming: *Constructing the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 1992: *Consciousness Explained*. Boston: Little – Brown.
- Dowell, Janice L. 2006: “The Physical: Empirical, Not Metaphysical,” *Philosophical Studies*. No. 131: 25—60.
- Fischer, John Martin. 1995: *The Metaphysics of Free Will: Responsibility and Control*. Oxford: Blackwell.
- Haslanger, Sally. 2005: “What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds,” *Hypatia*. Vol. 20, No. 4: 10—26.
- Hirsch, Eli. 1993: *Dividing Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2005: “Physical – object Ontology, Verbal Disputes, and Common Sense,” *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 70: 67—97.
- Hirsch, Eli. 2009: “Ontology and Alternative Languages,” In: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. by David J. Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman. Oxford: Oxford University Press.
- James, William. 1907: *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longman Green and Co.
- Knobe, Joshua & Nichols, Shaun. 2009: “An Experimental Philosophy Manifesto,” In: *Experimental Philosophy*, ed. by Joshua Knobe & Shaun Nichols. Oxford: Oxford University Press.
- Kornblith, Hilary. 2002: *Knowledge and Its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Millikan, Ruth. 1983: *Language, Thought, and Other Biological Categories*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Pereboom, Derk. 2001: *Living Without Free Will*. Cambridge, UK: Cambridge University-Press.
- Putnam, Hilary. 1975: “The Meaning of ‘Meaning’,” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. No. 7: 131—193.

- Scanlon, Thomas M. 2010: "Ambiguity of 'Intention'," *Behavioral and Brain Sciences*. No. 33: 348—349.
- Sider, Theodore. 2006: "Quantifiers and Temporal Ontology," *Mind*, No. 115: 7597.
- . 2009: "Ontological Realism," In: *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, ed. by David J. Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman. Oxford: Oxford University Press.
- Smart, J. J. C. 1981: "FreeWill, Praise, and Blame," *Mind*, No. 70: 291—306.
- Sosa, Ernest. 2004: "Relevant Alternatives, Contextualism Included," *Philosophical Studies*. No. 119: 35—65.
- . 2007: "Experimental Philosophy and Philosophical Intuition," *Philosophical Studies*. No. 132: 99—107.
- Strawson, Galen. 1986: *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. 1962: *Proceedings of the British Academy*. No. 48: 1—25.
- Van Inwagen, Peter. 1983: *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, Timothy. 1994: *Vagueness*. London: Routledge.
- . 2007: *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Wilson, Jessica M. 2006: "OnCharacterizing the Physical," *Philosophical Studies*. Vol. 131 No. 1: 61—99.

伊曼努尔·费伊：将欺骗引入哲学？*

托马斯·希恩(Thomas Sheehan)**

邓定(DENG Ding)/译(trans.)***

摘要：随着“黑色笔记”的出版，法国学者伊曼努尔·费伊认为，海德格尔不仅在纳粹时期，甚至在其哲学生涯开端就已经在酝酿

* 译者注：这篇文章由于涉及多种语言，因此在一些重要的中文译名后面都附上了原文，以“（）文……”的方式表示，例如“德文 *Schicksal*”、“法文 *contrôle*”等。译文中涉及到《存在与时间》里的相关德语术语参考了陈嘉映先生中译本（[德] 马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译；熊伟校；陈嘉映修订，北京：生活·读书·新知三联书店，2006）中的相关翻译，比如将“*Boden*”译为“根基”，将“*Bodenlosigkeit*”译为“无根基状态”等；而涉及到《同一与差异》中的相关术语则引用了孙周兴先生中译本（[德] 马丁·海德格尔著：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明锋译，北京：商务印书馆，2011）里的相关翻译。至于其他涉及到海德格尔一些书信或“黑色笔记”里的内容由于学界目前尚无相应的中文译本，所以主要根据希恩教授的英文解释以及译者自己的理解翻译成文。值得提及的是海德格尔后期的一个核心术语“*Ereignis*”的中文翻译。这个词在德语中的日常用法是“重大事件”，它本身有两层意思：第一层是从动词“*ereignen*”，即“发生”；第二层是从动词“*eignen*”，即“成为自己”。目前学界对这个术语尚无统一译名，孙周兴先生曾使用“大道”，后又改为“本有”来翻译它；邓晓芒先生则侧重“成己”这层含义（可参阅 http://www.philosophy.org.cn/Subject_info.aspx?n=20110622151527207585）。希恩教授在这篇文章里并未给这个术语附上英文解释，但在他的《理解海德格尔》一书中，他建议将“*Ereignis*”译成“*appropriation*”，即“据为己有”，所以译者综合参考这个术语本身的含义和希恩教授的英文理解，最后采用了孙周兴先生的“本有”这个译名。另感谢夏莹女士、童庆钧先生协助翻译本文涉及的法文语句，感谢尹兆坤先生协助翻译其中的拉丁文内容。

** 托马斯·希恩，斯坦福大学宗教系教授（Thomas Sheehan, Professor, Department of Religious Studies, Stanford University, Stanford）。

*** 邓定，清华大学哲学系博士研究生（DENG Ding, Doctoral Candidate, Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing）。

一场“阴谋”。换言之，海德格尔早在1920年代就已经将其反犹太主义倾向和政治权谋用一种“哲学”的外衣表达出来。他从一开始就没打算从事哲学研究，而是在经营一种“权力策略”。这些都能在其早期的一些“交往书信”、演讲稿，甚至在《存在与时间》里找到确实的证据。对此，希恩教授提出质疑：海德格尔毫无疑问在纳粹时期曾投靠法西斯，也曾发表过极端激烈的反犹言论。但是，是否因此就可以认定他从一开始就没有从事“哲学”，而是在为今后的政治选择和权力策略做准备？显然，即使随着“黑色笔记”的出版，我们也应该保持警惕。问题不在于海德格尔那里到底有没有哲学，而在于我们应该以一种怎样的方式，与此同时应该避免以一种怎样的态度来理解海德格尔的哲学。所以，希恩教授在这篇文章里针对费伊先生那部影响深远的《海德格尔，将纳粹引入哲学》一书以及随后发表的一封公开信里面的一些主要观点逐一进行了质疑和批驳。

关键词：“黑色笔记”；伊曼努尔·费伊；马丁·海德格尔；反犹太主义；权力策略；欺骗

Emmanuel Faye:

The Introduction of Fraud into Philosophy?

Abstract: With the publication of Martin Heidegger's *Black Notebooks*, Emmanuel Faye, a French scholar, claims that Heidegger had been concealing his anti-Semitic position and political trickery under the philosophical cloak not only during the Nazi period, but even from the very beginning of his career in the early 1920s. That is to say, from the outset, Heidegger did not intend to do philosophizing at all, but only to operate "a power strategy". Some conclusive evidence can be found in some of his early "exchanged letters" and lectures, and even in his book *Being and Time*. This essay challenges Faye's key claim, and argues that there is no doubt that during the Nazi period Heidegger was a convinced fascist and also made radical anti-Semitic speeches. But can we consequently draw that, instead of

doing philosophizing, Heidegger prepared himself simply for his future political choice and power strategy from start to finish? Obviously, in spite of the publication of the *Black Notebooks*, we should still remain vigilant. The real question is not whether there is a certain philosophy in Heidegger, but how should we, and how should we not, read Heidegger's philosophy. Therefore, this essay challenges and criticizes Faye's main points in his widely-read work *Heidegger: the Introduction of Nazism into Philosophy* and his open letter published subsequently.

Keywords: *Black Notebooks*; Emmanuel Faye; Martin Heidegger; anti-Semitism; power strategy; fraud

没有哪一个从事当代西方哲学工作的人能忽视马丁·海德格尔“黑色笔记”（《全集》第94卷至97卷，陆续出版中）确认的早已为我们熟知的内容：这位“二十世纪最伟大的哲学家”曾是一个厚脸皮的反犹分子。从1930年直到至少1934年，他也曾是希特勒和纳粹的坚定支持者，并且在他脱离纳粹党之后的很长一段时间内都仍是一个法西斯主义的忠实信徒。总之，“黑色笔记”揭示了海德格尔如何尝试通过其特殊的（*idiosyncratic*）“存在的历史”来涤清其反犹主义的污点，这种历史是关于西方文明的一种“退化”（*devolutionary*）的叙述，通过断言“阴谋”——当今世界的可怕现状——在犹太人世界里得到充分的例证，西方文明终结了。^①

① 关于引注的一个说明：(1) 我对海德格尔著作的引用按照德语原文和英语翻译的页码和行数（行数跟在句号的后面）进行。一个具有代表性的引用如 SZ 385. 31 = 437. 25—26，即海德格尔的《存在与时间》（德文版）第385页，第31行 = 《存在与时间》（Macquarrie - Robinson 所译的英文版）第437页，第25—26行。关于海德格尔《全集》所有卷册及其英文翻译的参考索引都依照着我的著作《理解海德格尔》（*Making Sense of Heidegger*）一书从第307—318页的注释（也可查阅 https://www.academia.edu/9830630/HEIDEGGER_S_GESAMTAUSGABE_TEXTS_AND_THEIR_ENGLISH_TRANSLATIONS_as_of_October_2014）。(2) 我对费伊的《海德格尔，将纳粹引入哲学》（法文 *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*）一书的引用采用同样的方式。所以 *Heidegger* 15. 24 - 30 = 4. 29 - 34 指的是费伊该著作2005法文版的第15页，第24—30行 = 英文译本，第4页，第29—34行。至于他2014年9月20日发表的公开信，将被作如下引注：“Letter”后面直接跟着行数。(3) 其他所引用的参考文献信息将被附加在文章的结尾处。

于是问题变成如何解读海德格尔创立的从 1912 年直至 1976 年持续 60 多年的哲学。在他 102 卷《全集》里存在任何没有经受反犹太主义或纳粹主义污染的东西吗？我们注意到 20 世纪 30 年代晚期海德格尔是如何清楚明白地将他更早之前关于纳粹的选择与其历史理论捆绑在一起的：

仅仅伴随着纯粹“形而上学”的思考（也就是说，在“存在的历史”的相关语境里），我将 1930 年至 1934 年的国家社会主义看作是一种向另一个开端过渡的可能性。这就是我赋予它的解释。^①

沿着这一思路，卡尔·洛维特提到 1936 年海德格尔曾私下里告诉他，海德格尔关于纳粹的选择源自能在《存在与时间》第 74 节找到依据的“历史性原则”（德文 *Geschichtlichkeit*，“历史性”），^② 而且 1947 年海德格尔（用第三人称自述）还曾提到他始终坚持自己在《存在与时间》一书里所写的内容，当

他 1933 年曾尝试直接抓住一个历史的瞬间而将它作为一个西方“总”的反思的可能契机。^③

可以说，针对海德格尔最致命的攻击由伊曼努尔·费伊在他受众广泛的读物《海德格尔，将纳粹引入哲学》里得到加强。费伊专门研究法国近代早期某些思想家（雷蒙·塞蓬德、查尔斯·德波维尔、蒙田以及笛卡儿：参看他的博士论文，于 1998 年增补出版的《哲学与人的完善》（法文 *Philosophie et perfection de l' homme*）。不过近些年来他将兴趣扩展到海德格尔所有的出版作品之中。他的这部著作（即《海德格尔，将纳粹引入哲学》，译者补）的核心观点在于断言海德格尔 1933 年加入纳粹党很早之前，他的“哲学”（这些都是费伊的特别提示）就是反犹太主义、亲纳粹的，尤其是他于 1927 年出版的《存在与时间》。谁要是接受了这个前提，就不

① GA 95（《全集》第 95 卷）：408.5—8。也可以参看海德格尔 1933 年 5 月 4 日写给他弟弟弗里茨的信件，而这正是海德格尔加入纳粹党后第二天；GA 16（《全集》第 16 卷），第 93 页。

② Löwith（2007：58.24 - 28 = 60.8 - 12）。

③ GA 97（《全集》第 97 卷）：174.22—24：“*als er 1933 versuchte, einen geschichtlichen Augenblick unmittelbar als eine Gelegenheit einer möglichen Gesamtbesinnung des Abendlandes zu ergreifen.*” 按照字面翻译应为：“一个西方的可能的‘总’的反思的契机……。”

得不把海德格爾的全部著作都視為如費伊所宣稱的那樣：無非就是時而私密地、時而明目張膽地將納粹主義影射到 20 世紀的哲學里。這也是為什麼費伊呼喚要將海德格爾《全集》——他從 1912 年到 1976 年所寫的每一篇文章、每一本書，以及他去世後出版的所有著作，都從世界圖書館中搬移，放到費伊所說的應屬於它們的地方：“在納粹和希特勒主義的歷史檔案館里。”^①

在接下來的行文中我將對費伊的核心主張，即从一开始海德格爾就密謀將反猶主義引入哲學提出挑戰。本文將說明費伊對作為一個整體的海德格爾思想，尤其是《存在與時間》中的海德格爾的解讀在哲學上是如此無知，充斥著明顯的錯誤，以至於應取消他作為一個嚴肅的海德格爾讀者來看待的資格。然而我的目的不是儘可能羞辱費伊，也不是說明他如何敗壞自己的名聲，因此將自己從嚴肅的哲學讀者圈裡驅逐出去。

接下來的討論絕不試著粉飾海德格爾或者拒絕明顯的事實：在 1930 年至 1931 年讀完《我的奮鬥》一書之後，他成為了一個堅定的納粹分子；在此之後很長一段時間內他都曾是一個特殊的納粹——法西斯主義者，而且終其一生都是一個反猶主義者。這些都是我們中的許多人早於 25 年前就已經記錄在案的事實。^②相反，在這篇文章裡岌岌可危的是既然我們有了“黑色筆記”作為海德格爾最可耻信念的積極證據，那麼應該如何去，並且應該如何不要某樣地解讀他的哲學（或者如費伊那樣，完全不管是不是在解讀）。

這篇文章裡有一個與我對費伊那本書的批判直接相關的背景故事。那個故事將在前兩節裡予以交待。然後，接下來的八小節將列舉一些費伊在他的“傑作”（拉丁文 *magnum opus*）中所展現的更多驚人的對事實的歪曲。

一 伊曼努爾·費伊訪問斯坦福大學

幾年前，在主動贈送給我《海德格爾，將納粹引入哲學》一書不久之

^① Heidegger 513. 11 - 12 = 319. 9 - 10.

^② 參看 Rockmore (1992: 15)。同樣參看 Sheehan (1988)。

后，伊曼努尔·费伊写信告知他将访问斯坦福大学，同时提议我们见面。于是一天下午我们坐在校园里的一个咖啡馆内，讨论这本书中的一些细节。在此之前，我已经读过该书的法文版，从它里面关于当时尚未出版的海德格尔 1933 年至 1935 年研讨会内容的研究中了解到一些值得注意的事情。然而，我发觉该书整体而言，尤其是它关于海德格尔那里根本没有任何哲学的结论，是如此错误以至于在哲学上不能采纳。经过深思熟虑，我形成了现在这个观点：该书整体而言非常糟糕——哲学上充斥着无知，修辞上带有偏见。

此外，至于费伊呼吁将整个《全集》放到纳粹档案馆这个非同寻常的提议，我当时并不确定这仅仅是“高卢人的花哨”（*Gallic flourish*）还是他真的这样认为。但在我们斯坦福会面期间以及七年之后（2014 年 9 月 12 日）在纽约再次见面时，他承认他是真的这样认为的。我最终认为费伊的提议其实并非如此骇人，而仅仅是明摆着的无知。然而有个问题仍悬而未决：就算考虑到它充斥着关于海德格尔文本不计其数的错误和对事实的歪曲，费伊的这本书就应该从哲学的书架上清理出去吗？那么它又应该放到什么地方呢？毕竟我们把好的、坏的哲学都放在哲学分类下。^①

当然，欢迎同行来到自己大学的时候，谁都不会那样去说。相反，见面时我问了费伊许多关于他如何在哲学上解读海德格尔的问题，他的回答总是不得要领。在我们谈话结束之前，我客气但直接地告诉他我觉得他的书是多么的缺乏真知。由于我经常教授《存在与时间》，我也指出了他对那部著作的处理是极其粗劣的。我清楚记得，在我们彼此道别之前，他说他同意（至少是“根据修正而同意”，拉丁文 *juxta modum*）我提到的关于《存在与时间》那部分内容的看法，而且打算在新的版本中，应该是当时两年后出版的平装本“口袋书”（法文 *Le Livre de Poche*）里修订它们。

然而事实上他并没有做任何改变。

① 也许（依照国会图书馆编目系统）费伊的书应重新安放在 HV6691.F353，某些人可能认为这个位置更适合它。

二 伊曼努尔·费伊在纽约

2014年春天，理查德·沃林教授开始筹备将于同年9月12日在纽约城市大学研究生中心（the Graduate Center of the City University of New York）举办的主题为“海德格尔的‘黑色笔记’：一次讨论会”的会议。2014年4月23日，沃林邀请我在会议上和其他六位学者一起参与发言，我接受了邀请，也告知了我的主题是“海德格尔：二十世纪最伟大的哲学家？”^① 考虑到在“黑色笔记”（当时只有《全集》的第94—96卷出版发行）中稍露端倪的那些启示，会议的核心问题用沃林的话来说就是：

那么，我们应该如何着手解答这样一位伟大的思想家之谜？他始终彻底相信坚持毫无保留的种族主义和奉行灭绝政策的军国主义的纳粹政权代表了针对“西方的衰落”的一种合适的解决之道。^②

结果，沃林安排费伊和我作为会议最后两位发言人。费伊的演讲针对海德格尔的反犹主义提供了一个无可辩驳的论证：它不仅是在“黑色笔记”和20世纪30年代的研讨会内容里，而且在他的早期文稿中，包括可追溯到1916年至1920年反对德国文化的“犹太化”与“犹太人和奸商”权力的书信里都可得到证实。当然这些都不是什么新内容，不过特别显眼的是费伊明确坚持他书中的一个主要论题，即海德格尔的反犹主义和纳粹主义不仅对他1933年加入纳粹党之后的著作，甚至对其20世纪20年代以来的演讲和讨论课，因此也就是整个《全集》产生了影响。正如费伊在他的演讲中指出的：“实际上，这个在日耳曼民族和犹太民族之间存在的根

① 之后我曾发邮件给所有大会参与者，告诉他们我将在会议上通过PPT进行展示而不是宣读论文。然而包括会议组织者在内没有人要求提前阅览PPT内容，尽管我当时很乐意满足诸如此类的要求。

② 来自于当时仍以“海德格尔的‘黑色笔记’：国家社会主义、犹太世界和存在的历史”为主题的此次会议（2014年4月2日）最初宣告。整个的会议项目可参阅：<http://www.gc.cuny.edu/Public-Programming/Calendar/Detail?id=26766>。

本对立将自身展现为海德格尔全部作品的结构原则。”^①

紧跟着费伊的演讲，我在自己的报告中不仅表述了应该如何，以及应该如何不要某样地解读海德格尔哲学，还评述了费伊刚刚在他的演讲中提到的那个不同寻常的主张。情况确实如此吗？“海德格尔全部作品的结构原则”竟是在“日耳曼民族和犹太民族之间的根本对立”这种形式下呈现的反犹主义？这对于《存在与时间》这部费伊认为包括“黑色笔记”在内的海德格尔全部著作奠基的作品也同样适用吗？

我先回顾了海德格尔的哲学生涯以及他参与纳粹的过程，然后开始质疑费伊书中论述的主题。从他对 20 世纪 20 年代海德格尔著作的解读开始，一直贯穿到整个“二战后”时期，我条分缕析地说明了费伊是如何而且在什么地方持续错误地翻译和解释了海德格尔的文本。

至少可以这么说，费伊对我报告的回应很激烈。他指控我拒绝向他事先展示 PPT（这是错误的），还指责我避开了会议的主题（这是错误的），而且错误地展示了他的论证（这也是错误的）。理查德·沃林，会议的组织者和希多尼·科勒尔，会议参与者之一，也是费伊的同事，一并加入了费伊对我的“讨伐”。

会议结束一周以后（2014 年 9 月 20 日），费伊在法国向会议参与者们传送了一封 3500 字的特别公开信，对我的报告提出抗议而且尝试回击其中一些争论。又一周之后，我用一封 5500 字的公开信回击费伊，详细驳斥了他公开信中的每一个论点，从而进一步揭露了他在解读海德格尔过程中明显而极其严重的缺陷。^②

以下内容就是植根于费伊的书和公开信里的误译、误释和歪曲事实的细节。不幸的是，这将是一个冗长枯燥的记录过程（这些脚注，尽管看起来令人乏味，但却是论证的关键）。在考察这些论据之后，读者能够自己判断伊曼努尔·费伊是否在没有成功理解海德格尔的同时却致力于贬

① 来自于费伊 9 月 12 日那次演讲：“反犹主义和灭绝：海德格尔，收录的《全集》和‘黑色笔记’”，*ms. p. 7.*（我所强调的内容已在上面引注）。

② 我回复的实质内容已经编纂成现在这篇文章。我推测费伊的公开信在他那里应该仍可查阅（<http://www.univ-rouen.fr/version-francaise/outils/m-faye-emmanuel-154065.kjsp?RH=1374833262562>）。整个互动过程可以在斯坦福海德格尔档案馆里进行查询。

低他。

三 20 世纪 20 年代的海德格尔：一个早期纳粹 (proto - Nazi) 的政治激进主义者

费伊声称海德格尔在他哲学生涯的开始就将在德国哲学里引入反犹太主义和德国法西斯主义（最终成为纳粹主义）设定为自己的目标。费伊宣称，事实上 20 世纪 20 年代伊始海德格尔的工作就完全不是哲学而仅仅是一种早期纳粹种族主义的表达：

海德格尔的工作并非他在偶遇纳粹之前建立的一种“哲学”，而是一种早在 1920 年代建立在“历史的生存”和“周围世界”（德文 Umwelt）观念之上的学说。这些观念随着国家社会主义在知识分子生活（intellectual life）中以部分转换和伪装的方式扩散、传播以及寄居，从而与它的种族教义紧密相联。^①

的确，费伊曾说，海德格尔 20 世纪 20 年代的作品抒发了一种“对纳粹主义的呼唤”：“1933 年之前：海德格尔的激进主义，对哲学传统的解构以及对纳粹主义的呼唤”（费伊该书的第一章标题）。

毫无疑问，1930 年至 1931 年间希特勒《我的奋斗》一书的第二部分曾让海德格尔强烈信服，于是他于 1933 年 5 月 3 日加入了纳粹党，而这距希特勒建于达豪（Dachau）的第一个集中营开营仅过了六周。但是费伊越走越远，断言“马丁·海德格尔与国家社会主义的共谋从远早于 1933 年开始的激进行为中就冒出苗头来”。^② 他认为，1919 年至 1923 年担任弗莱堡大学编外讲师期间，海德格尔就已经在追求“彻底、一致和秘密的”政治激进主义以及“肯定对其 1930 年代政治承诺起到了决定性作用”的“一种权力策略”。^③

我们注意到费伊所说的“肯定起到了决定性作用”。那么，事实确实

① Heidegger 15. 24 - 30 = 4. 29 - 34。

② Heidegger 395. 8 - 9 = 243. 9 - 10。

③ Heidegger 24. 4 - 7 = 11. 16 - 19。

如此，还是并非这样？考虑到他极其强硬的断言，我们理应期待费伊能够展示一些更强有力的证据去支持它。但是他进一步列举的作为“证据”的东西仅仅是以下五个简短的片段，它们都脱离了相关语境，十分牵强地用来支撑先前那个结论。

(1) 1921年1月22日写给卡尔·雅斯贝尔斯的信中，海德格尔谈到有必要管教他的一些狂热多于才能的学生，因为他们只会从他的演讲中鹦鹉学舌一番。但是费伊将那些话从文本中抄录下来，篡改了它们，以至于像一个秘密宗教组织一样海德格尔“将他们处于（他的）严密地控制之下”（括号中的内容是费伊自己加上的）。然而，海德格尔实际上说的却是把这些喋喋不休的学生“处在控制之中”（德文为“*ich habe sie in der Kontrolle*”）^①。费伊毫无根据地添加了法文词“*étroitement*”（“严格地”或“紧密地”），从而将德文曲解成海德格尔“*les tient étroitement sous (son) contrôle*” [这里引用的费伊的法语原文，意思是“将他们牢牢置于（他的）掌控之下”，译者补]^②。

(2) 1923年7月14日，从弗莱堡大学迁往马堡大学的途中，海德格尔曾给雅斯贝尔斯写过另外一封信。他在信中曾开玩笑地说过，他将带“一支16人（学生）的突击小分队（德文词 *Stoßtrupp*）”和他一起。^③ 无视这种幽默，费伊却觉得事有蹊跷，因为……

(3) ……同样是在那封信里海德格尔说过他希望有一个“看不见的共同体”来瓦解僵化的德国大学。从这点出发，费伊跳到了他的结论：“这些执见肯定对他1930年代的政治承诺起到了决定性作用”。^④

(4) 费伊认为他对这种秘密政治活动的怀疑在托尼·卡西尔那里得到确证，她回想起1929年3月到4月陪伴海德格尔前往达沃斯与恩斯特·卡西尔进行辩论的那支“海德格尔精英分队”（德文为“*die Schar der Heideggerschen Elite*”）。这是一个典型的诡辩：费伊秘密地将德文词“*Stoßtrupp*”

① Heidegger & Jaspers (1990: 17. 9—10 = 25. 16—17)。

② Heidegger 23. 3 = 10. 35 - 6。

③ Heidegger&Jaspers (1990: 41. 12 = 46. 21 - 22)。费伊的引注在 Heidegger 23. 12 - 13。

④ Heidegger 23. 11 - 24 = 11. 6 - 15。

(1924年写给雅斯贝尔斯的信)和德文词“*Schar*”(卡西尔女士1929年的回忆录)相联系,然后挑衅式地(也是错误地)将*Schar*译为“*un groupe de choc*”(这里引用的费伊的法语原文,原意是“一系列碰撞”,译者补),甚至将这个短语用斜体标出。^①

以上四个“证据”都不能严肃看待。它们在原文的语境中没有一个与一般意义上的政治和特殊意义上的纳粹主义有丝毫联系。但是费伊的第五个也是最后一个证据就真的太过火了。

在顺利做出海德格尔从一开始就不是一个哲学家而是一个“彻底、一致和秘密的”早期纳粹激进主义者这个断言之后,费伊这样总结他的论证:

我们可以理解是什么使(海德格尔)能够告诉洛维特,他(海德格尔)并“不是一个哲学家”。^②

最后,费伊认为海德格尔曾亲自承认早在1921年的夏天(当时希特勒正成为纳粹党党魁)就已经不再在弗莱堡大学从事哲学研究而是追求一种极端右翼(*far-right-wing*)的“权力策略”。

直接驳斥这种荒谬的断言将是浪费时间,倒不如阐明费伊脱离相关语境歪曲事实而将它们进行怪异解释的“绕圈子”方法。

在1921年8月19日写给卡尔·洛维特的信里,也就是费伊找到短语“不是一个哲学家”的地方,海德格尔其实是在将自己建立在生存事实上的哲学路径与“科学的”哲学(他对它几乎没有尊重)以及诸如尼采、克尔凯郭尔和舍勒这些“深刻而有创造力的”哲学家(他们对他们怀有更多的尊重)的工作进行比较。海德格尔告诉洛维特,与这两种哲学相比,“不得不说,我不是一个哲学家”(德文原文为“*ist zu sagen, daß ich kein Philosoph bin*”),换言之,我既不是一个“科学的”哲学家,也不和以上提到的三位先哲在一个层面。他进而说到,他认为自己是“一个基督教神学家(*theo logian*)”(海德格尔自己的强调),亦即在哲学上研究诸如保

^① Heidegger 23. 12 - 16 = 11. 5 - 6, 参见 Cassirer (1981: 183. 20)。

^② Heidegger 24. 8 - 9 = 11. 19 - 21。

罗写给帖撒罗尼迦人的书信这类基督教主题的人。^① 费伊却故意忽视这一切，反而急于得出海德格尔曾私下里向洛维特坦白他根本就没有从事哲学这个结论。

不过费伊栽跟头了。在一个脚注里他承认他不是从海德格尔信件的德文版而是从一本法文书的一个脚注中摘录这个短语（“我不是一个哲学家”）的。^②更糟糕的是，对该法文书的核实表明这个脚注其实给出了海德格尔书信的相关语境和背景，但是费伊却令人好奇地遗漏了或者选择无视这个信息。只有在他策划的“小把戏”（*editorial slight-of-hand*）于纽约那次会议上被当众拆穿之后，也是他的那本书出版整整九年之后，费伊才最终考虑引用海德格尔话语的德语原文（2014年9月20日公开信的102至103行）。但是甚至直到那时，他仍然遗漏了原文的相关语境，可以理解，因为相关语境会揭示费伊的解释毫无根据。

四 海德格尔 1925 年卡塞尔演讲中的“周围世界”（Umwelt）

费伊声称海德格尔早期著作中的一个核心术语“周围世界”（*Umwelt*），即日常经历和活动的的生活世界曾是

随着国家社会主义在知识分子生活（*intellectual life*）中以部分转换、伪装的方式扩散、传播以及寄居，从而与它的种族教义紧密相联。^③

费伊特别提到了海德格尔 1925 年 4 月中旬在卡塞尔（黑森州）发表的关于威廉·狄尔泰和一次历史世界观斗争的四篇演讲。这些演讲几乎是两年之后成书的《存在与时间》的一个“迷你版”。海德格尔在其中的第

① Heidegger (1990—1992: 28. 27—28)。由基谢尔和希恩主编的《成为海德格尔》一书第 99 页 28 至 29 行提供了英译版。1924 年初海德格尔还十分谨慎地将他的现象学用“哲学”这个高贵的名字来称呼，参见 GA17（《全集》第 17 卷）：276. 31—277. 5 = 212. 32—38。

② 费伊从杰弗瑞·巴拉什（*Jeffrey Barash*，费伊把它拼成“*Barrash*”）《海德格尔与他的世纪》（法文 *Heidegger et son siècle*）一书第 80 页脚注 3 中窃取了它。参见 *Heidegger*，24 n. 15 = 337 n. 10。

③ *Heidegger* 15. 24—30 = 4. 29—34。

六部分讨论了我们居住的生活世界 (*Umwelt*)。他认为我们必然将自己置身于“一个世界之中”，这个世界不理解为宇宙中围绕在我们周围的所有事物的总和，而是在其中事物能通过各种方式为我们所理解的意义域。《存在与时间》最终通过“在世之在”，即我们“与意义世界的触碰”这个术语探讨了这个意义域。^①

费伊开了一个好头：他确实理解了海德格尔将我们自己置身其中的生活世界赋予了优先性，但是，他毕竟是一个优秀的笛卡尔主义者。费伊震惊于海德格尔居然没有从“意识” (*consciousness*) 出发，于是他将这个失败作为海德格尔“持续攻击理解力和理智”^② 背后的原因。费伊完全忽视了海德格尔的一个基点，那就是：生活世界在其最基本的形式上是逻各斯 (古希腊文 *λόγος*)。它能让我们话语性地“将这个认成那个” (亚里士多德所说的“关于什么方面而言说什么” *τὸ κατὰ τινὸς λέγειν*)，因此是所有理性和理解力的基础。^③

但是，费伊越走越远，乃至宣称“周围世界” (*Umwelt*) 是一个早期纳粹种族主义观念。他在书中提及“周围世界”的目的不是对它进行严肃地探究，尝试将它作为一个哲学概念来批判地理解。相反，他选择将之重塑成一个种族主义术语，尝试简单粗暴地毁坏海德格尔哲学。这个过程分六个步骤展开，着实令人震惊：

① 参见 Sheehan (2015: 124. 8 - 12)。

② 分别参见 *Heidegger* 28. 5 - 7 = 14. 11 - 12; 28. 17 - 19 = 14. 21 - 23; 以及 510. 8 - 10 = 317. 3 - 4。

③ Aristotle: *De interpretatione* 5, 17a21 and 10, 19b5; *Metaphysics* VIII 3, 1043b30 - 。费伊在他公开信的 213 到 220 行里对这些论点进行了简要答复，不过他依然忽视了这个基点。首先，他绕回来，同意“逻各斯”是海德格尔的一个重要议题。但是他紧接着宣称“(逻各斯)在语言上，而不是理性，是他 (= 海德格尔) 的家。”法文为“(λόγος) se rapporte chez lui (= Heidegger) au langage, non à la raison.”)，事实却并非如此：(1)“逻各斯”是对“此在”这个整体 (《存在与时间》349. 32 = 401. 3)，因此也是“澄明”这个整体的指称。(2) 逻各斯“大多数时候在语言中表达自己”(德文为 *sich zumeist in der Sprache ausspricht*) (《存在与时间》349. 8 - 9 = 400. 20)，因此也在话语理性之中表达自身，但是它既不等于也不能被还原为一种口头语言或者“概念—话语”理性。(3) 所以，与费伊所说的相反，“逻各斯”当然与理智有关，而且是在最根本的意义上：它是理智的根基。因此，(4) 远非“毁坏”理智 (参见费伊原文，散见书中各处)，海德格尔反而要为理智奠基。

(1) 首先，他欲发掘一个同样使用“周围世界”这个术语的早期纳粹主义者，尽管在与海德格尔完全不同的意义层面上。这种情况下，费伊相中了路德维希·克劳斯，一个曾写过一部令人感到同情的专著《北欧人的灵魂》（德文为 *Die nordische Seele*）的种族主义人类学家。这本书谈及了北欧或者日耳曼人民共同体的命运 [接下来我们将看到费伊是如何将克劳斯的纳粹主义术语“共同体的命运”（德文 *Schicksalsgemeinschaft*）盗用进《存在与时间》的]。^①

(2) 然后，他将那个人以某种方式（不管多么荒谬）与海德格尔联系起来。费伊提供了如下两条线索：

I 就克劳斯是“一个现象学出身的作者”（克劳斯曾选修过胡塞尔的课）而言，费伊将他与海德格尔联系起来。费伊关于这个论点的论证令人匪夷所思，我在脚注 28 中列举了诸多细节。^②

II 关键是：克劳斯的著作“是由迈可斯·尼梅尔出版社出版的，这个出版社在此四年之后出版了《存在与时间》”。^③

(3) 在做出那个“联系”之后，费伊暗示在海德格尔和克劳斯之间关

① 路德维希·费迪南德·克劳斯《北欧人的灵魂：本性、烙印和表达》（1923）。

② *Heidegger* 28. 10 = 14. 15 - 16。没有证据表明海德格尔和克劳斯很亲近过。费伊能设法取得的最好证据就是接下来这些奇怪的联系（*Heidegger* 34. 3 - 27 = 18. 6 - 24）：

(1) 克劳斯曾和海德格尔见过面吗？费伊：“克劳斯曾经主要从胡塞尔那儿接受过哲学训练，甚至从一开始他就将自己视为胡塞尔的信徒。所以很有可能 1910 年代末或者 1920 年代初，当海德格尔还是胡塞尔在弗莱堡大学的助手时，克劳斯与他变得熟络起来。”

(2) 海德格尔早些年关注的重点是什么？费伊：“一个关于政治激进主义的长期的思想策略”，正如海德格尔在《存在与时间》里对“共同体的命运”这个术语值得质疑的运用——即使这个术语其实并没有在海德格尔的著作中出现过。(3) 我们是如何知道的？费伊：借由“接下来这个由路德维希·费迪南德·克劳斯战后向埃里希·罗哈克转述的海德格尔的评论：‘如果我是正教授，我将谈谈我（关于胡塞尔哲学）的看法。’”

(4) 在哪一次战后克劳斯向罗哈克转述了那个评论？费伊：在 1954 年，即第二次世界大战之后，也是海德格尔令人起疑地私下里做出那个评论 35 年之后。

(5) 在那个评论中海德格尔特指的对象是什么？费伊：并不是胡塞尔哲学！而是纳粹主义。

(6) 海德格尔向谁做出了那个评论？费伊：“海德格尔的评论……很可能（法文 *sic*）是私下里直接向克劳斯或者（法文 *sic*）他们共同的朋友奥斯卡·贝克尔做出的。”

(7) 费伊的结论：“海德格尔谨小慎微地透露其学说中的（纳粹主义）基础。” *Q. E. D*

③ *Heidegger* 28. 14 - 16 = 14. 19 - 20。

于“周围世界”问题背地里曾有过观念上的交流。

路德维希·克劳斯于1923年开始展露他的本色；相较之下海德格尔最开始只是在一些信件中秘密地显露自己。^①

1925年海德格尔理所当然比克劳斯（在“周围世界”这个术语种族主义意义层面的使用上）要更温和、更不明确。^②

这暗示：海德格尔和克劳斯曾就“周围世界”这个术语的早期纳粹主义意蕴达成一致，但是海德格尔关于它表达得更加迂回。

（1）然后，费伊又将海德格尔的“周围世界”观念追溯到生物学家雅各布·冯·尤科斯库尔那里（这是海德格尔多次承认的）……^③

（2）……并将尤科斯库尔和种族主义联系起来：“值得注意的是，尤科斯库尔那时即将成为人种学家休斯顿·张伯伦著作的编辑。”^④

（3）最后，通过第四个当事人——纳粹分子埃里希·罗哈克的陈述，费伊将海德格尔、克劳斯、尤科斯库尔与“周围世界”这个“种族主义”观念联系起来：“罗哈克将海德格尔和克劳斯联系起来，同时强调了尤科斯库尔的影响。”然而，曾有人记录：罗哈克仅在1934年，也就是海德格尔卡塞尔演讲九年之后才建立起那个联系。^⑤

与费伊绕来绕去的逻辑相比，鲁比·哥德堡虚构的内容是否更胜一筹？具体而言：海德格尔从尤科斯库尔那里获取了“周围世界”的观念。

① Heidegger 22. 10 - 13 = 10. 12 - 14.

② Heidegger 28. 16 - 17 = 14. 21 - 22.

③ 尤科斯库尔最为人所知的作品是他的《动物的周围世界和内部世界》（*Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1909）以及他晚期的著作《理论生物学》（*Theoretische Biologie*, 1921）。海德格尔在 GA 29/30: 284. 16 - 17 = 192. 35 - 37; GA 21: 215. 33 - 216. 2 = 181. 38 - 182. 2 等处提到过他。但是海德格尔的“周围世界”观念和尤科斯库尔关于动物的著作有着标志性的区别：参看 GA 29/30: 263. 24 - 25 = 177. 41 - 42 和 GA 15: 237. 1 - 2 = 146. 21 - 22：“世界赤贫的”（德文 *weltarm*）vs. “世界图景化的”（德文 *weltbildend*）。

④ Heidegger 28. 27 - 28 = 14. 30 - 31. 尤科斯库尔引用了1928年在张伯伦去世后出版的《自然与生命》（*Natur und Leben*）一书。海德格尔对张伯伦“形而上学”的拒斥可参看 GA 65: 174. 3 - 9 = 137. 1 - 6 和 GA 94: 445 - 446。感谢理查德·泊尔特和伊恩·摩尔提供的这些文献索引。

⑤ Heidegger 29. 2 - 3, 注释 24（标明了1934这个年份）= 14. 35 - 36, 第337页的注释19（没有标明这个年份）。

但是在尤科斯库尔出版了关于“周围世界”的专著九年之后，他编辑了张伯伦去世后亟待出版的作品。路德维希·克劳斯同样使用了“周围世界”这个术语，虽然是在与海德格尔根本不同的意义上。尽管如此，尼梅尔还是出版了克劳斯（1923年）和海德格尔（1927年）的相关著作。最终：纳粹哲学家埃里希·罗哈克曾经在海德格尔关于“周围世界”的演讲发表九年之后将他与克劳斯和尤科斯库尔联系起来。于是费伊得出不断引发回响的那个结论：在20世纪20年代海德格尔使用了“周围世界”这个种族主义概念，从而将纳粹主义引入哲学。

这一整套思路中那些十足的似是而非在2014年9月12日纽约举行的那次会议上针对费伊得到阐明。但是，在随后的公开信中他却简单通过将“周围世界”称为一个“非常技术化的课题”而无视各种批评。^①的确，在海德格尔那里“周围世界”当然是一个非常技术的哲学课题，在整个的哲学著作中他曾300多次评论过它。它已经成为不计其数的专业书籍和文章的主题。费伊显然对此一无所知。考虑到他从这个概念中得出的那些具有破坏性的结论，难道费伊不同意“周围世界”本应得到比仅仅在两页半纸上略显尴尬地草率处理更多一点的哲学关注吗？^②

五 费伊论《存在与时间》第74节

费伊认为《存在与时间》一书是反犹主义和纳粹主义的，他的攻击集中在那部著作的两个片段，即第74节关于“历史性”的部分和第77节关于“根基”（德文词 *Boden*）和“无根基状态”（德文词 *Bodenlosigkeit*）（这些术语的英文翻译将在后面一章出现）的部分。费伊坚持认为这两个部分是《存在与时间》的基石：“所有一切都汇聚在涉及‘历史性’的这些章节里”。在那部分内容里费伊还发现了“构成国家社会主义教义基础

① “Letter”（“公开信”），第192行：“这一观点足够技术化。”（法文“ce point assez technique.”）。

② Heidegger 28.5 - 29.34 = 14.11 - 36 和 35.13 - 28 = 19.3 - 23。

的那些观念”^①。

这是一个极其重要的断言，想来需要做一些严肃的哲学论证工作。毕竟，《存在与时间》是一部厚重的论著，共包括 497 页，143000 个德文单词。尽管他的断言如此重要，费伊却仅仅贡献了 1550 个法文单词，就完成了他对海德格尔这部“巨著”（拉丁文 *magnum opus*）的解析，与此同时，整个过程都伴随着对这部著作非常糟糕的判断和评价。^②

在第 74 节的这一页（SZ 384 = 436，《存在与时间》第 384 页，英文版第 436 页），也就是“生存的历史性的”（因而也是“生存的”和“整部著作的”，因为所有一切都汇聚在涉及“历史性”的这些部分里）发展达到顶峰的这一页里，构成国家社会主义教义基础的那些观念已经得到展示：“共同体”（德文 *Gemeinschaft*）被理解成“命运共同体”（德文 *Schicksalsgemeinschaft*）和“人民共同体”（德文 *Volksgemeinschaft*）。^③

在着手接纳费伊对第 74 节的处理之前，我们应该注意他在上面所引用的那两个纳粹主义术语“命运共同体”（德文 *Schicksalsgemeinschaft*）和“人民共同体”（德文 *Volksgemeinschaft*）并未在第 74 节或《存在与时间》的其他任何地方出现过。那么，费伊是从哪里发掘那些术语，又是如何允许自己错误地回到《存在与时间》中解读它们的呢？只有当我们费尽千辛万苦，在费伊书后半部分里捕捉到一个晦涩难懂脚注时，才终于发现费伊原来在没有告知读者的情况下从路德维希·克劳斯关于雅利安人的宏著《北欧人的灵魂》（第 146 页）里剽窃了那个术语，并让它偷偷地溜进了《存在与时间》。^④这几乎谈不上一次全面而公平地“揭发”，更别提一种负责任的学术了，但这却是典型的费伊的“解释学”。

① 参见 Heidegger 31. 22 - 23 = 16. 26 - 27。

② Heidegger 29 - 33 = 15 - 18。（1550 个法文单词这个总数里还包括了费伊对这些内容所注的 13 个脚注。）

③ Heidegger 31. 19 - 24 = 16. 23 - 27。

④ Heidegger, 36 n. 49 = 338 n. 40. 《存在与时间》从未谈及一个“人民共同体”（德文 *Volksgemeinschaft*），只提到“人民的发生”（德文 *Das Geschehen des Volkes*），即一类人的历史生存。关于作为历史生存的“发生”（德文 *Geschehen*），参见 Sheehan (2015: 178. 10 - 179. 2)。

除此之外，费伊还声称海德格尔，尤其是在第 74 节里，尝试去拆毁“自我”（*the I or ego*）。

《存在与时间》的真正旨趣在于意欲拆毁“自我”（法文 *le moi*）观念，以至于为“最根本的个体性”（德文 *radikalsten Individuation*）留下空间，特别强调它并非在单个的个人中，而是在人民（*the people*）“共同体”的有组织的不可分割性中才得以实现。^①

这里我们找到了费伊歪曲文本语境而招致误解的另一个短语。首先，前面所引用的德文短语“*die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation*”并非来自第 74 节而是源自《存在与时间》的第 7 节，其中它的意思与费伊所给出的解释“截然对立”。^②它意指此在“最根本的个体性”在于非常个人的、极其个体的和“向来我属”地面对死亡本身，海德格尔坚持认为它不可能（如费伊所错误认为的那样）在“人民（*the people*）‘共同体’有组织的不可分割性中”得以实现（请注意费伊是如何盗用“人民共同体”这个从未在《存在与时间》中出现过的术语的）。

很显然，费伊并未领会《存在与时间》最基本的旨趣。对一个事实上阅读、理解了这部著作的人而言，他不可能断言海德格尔意欲“拆毁”“个体”的观念。远非废除“自我”，海德格尔反而试图说明它植根于某种更基础的，即“绽出的生存”的“被抛的筹划”（德文 *geworfener Entwurf*）之中。“绽出的生存”（*ex-sistence*）使得“自我”得以可能和必需。这一点也在纽约那次会议上针对费伊而指出来。然而，在 9 月 20 日那封公开信里他却尝试说明海德格尔是如何在共同体中吞没了个体的，而且他也确实这样做了，通过把第 74 节里关于两个完全不同主题的两个文本硬凑在一起这种方式。^③

文本一：关于“个体”。海德格尔描述了一个个体如何能够从“曾一在—仍一在”（*the past - that - is - still - present*）之中重演一种他或她可能

① Heidegger 32. 23 - 27 = 17. 11 - 14。

② SZ 38. 13 - 14 = 62. 26 - 27。

③ “Letter”（“公开信”），第 270—277 行。费伊硬凑在一起的两个文本在德文版中隔了 36 行。

在现在和将来中真正寻求的可能性。^① 这事关一个个体的命运抉择，即一个人的 *Schicksal*。个体的这样一种行为就是海德格尔引自歌德的被其称为“选择个人的英雄”并努力为实现这个理想而奋斗的东西。^②

文本二：关于“共同体”。正如我们刚刚注意到的，海德格尔的“历史的生存”（德文 *Geschehen*）关涉到一个个体从“曾一在一仍一在”之中对一种他或她可能在现在和将来中本真寻求的可能性的重演。但是我们本质上也是在共同体中与他人共同生活的社会存在物。因此第 74 节也谈及我们是如何推动一个共同体的命运的，即一个“被一派”（德文 *Geschick*），“我们用天命来标识共同体的演历、民族的演历”。不管他们是纳瓦霍人、巴斯克人、阿米什人还是其他任何人。我们推动这种共同体命运最理想的方式并非仅仅把我们个人的命运叠加起来或者丧失掉我们的个体性，而是通过社会的互动和合作。^③

但是费伊却凌驾于这种在个体和社会之间明显而关键的区别之上。他声称《存在与时间》第 74 节将个体吞没在一个法西斯性质的、有组织的共同体内。费伊之所以会做出那个断言，只是因为他没有仔细阅读这一章节，更别提理解了。甚至就算对这个文本浅尝辄止，也能明白：（1）在第 74 节里的 SZ 384.1 - 14 = 435.22 - 36 这个很长的内容关涉的是劝勉一个人选择“自己个体的命运”；（2）《存在与时间》（SZ

① SZ 385.31 = 437.25 - 26。洛克默在《关于海德格尔的纳粹主义和哲学》（*On Heidegger's Nazism and Philosophy*）一书第 44 页中也忽视了这一点。参见 Sheehan (2015: 179—182)。

② [译者按：此注为原文脚注 45] 当海德格尔写下“*daß das Dasein sich seinen Helden wählt*（此在为自己选择他的英雄）”（SZ 385.28 - 29 = 437.23）时，他其实是在引述歌德。远非如某些人所声称的那样（参见后面的脚注 47），这个短语与海德格尔的政治有关，它其实是 19 世纪晚期德国一个小学生的座右铭，它摘自歌德创作的诗歌《在陶里斯的伊菲革涅亚》场景一、第二幕结尾处：皮拉德斯——俄瑞斯忒斯的远方表亲（他们合谋杀死了克吕泰涅斯特拉）在监狱里这样鼓励俄瑞斯忒斯：“*Ein jeglicher muß seinen Helden wählen, / Dem er die Wege zum Olymp hinauf / Sich nacharbeiten.*”（安娜·斯旺威克的经典译文：“每个人都必须选择他的英雄/越过陡峭，向上艰难攀登/终达奥林匹克之巅。”）如果基于第 74 节里的“历史性”观念，海德格尔很可能会选择罗莎·卢森堡或者哈里·布里奇斯（而不是阿道夫·希特勒）作为他的“英雄”。也就是说：是海德格尔私人和社会的传记，而不是《存在与时间》引导他做出那个选择的。

③ SZ 384.29 - 31 = 436.17 - 18。

385.11 - 18 = 437.6 - 12, 仍然用斜体印刷) 最显著的高潮全都体现在个体本真性的实现之中。尽管如此, 费伊仍公然否认第 74 节与一个个体对他或她命运的推动有任何关系。无视整个文本语境, 他错误地认为: 对于海德格尔而言, 个人努力为自己的理想而奋斗与个体的本真性无关, 它只有在共同体中才能得以实现。^①

这些内容(第 74 节)讨论的实际上不再是“自我”乃至“个体自身”的问题。关于作为第 74 节讨论重点的“与他人共在”(德文 *Miteinandersein*) 以及“共同体、人民的发生”(德文 *das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*), 海德格尔特别强调了这种“天命”(德文 *das Geschick*) “不再是基于单个人命运的集合”。(德文 *das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen*) ——第 396 页。这是再明确不过的了。^②

费伊要么出于无知, 要么故意欺诈, 公然炮制出这个错误的断言:

(1) 如前所述, 他将第 74 节里关于极其不同的两个主题的两个文本

① [译者按: 此注为原文脚注 47] 费伊没有继续犯理查德·沃林犯过的令人尴尬的错误。作为一个理智的历史学家, 按理说应该知道“*sich seinen Helden wählen*”(SZ 385.28 - 29 = 437.23) 是一个源自歌德的引注, 而不是海德格尔后来选择支持希特勒的预告(参见上面的脚注 45)。然而, 沃林却发现 1933 年至 1934 年海德格尔转向了纳粹集团“可以在《存在与时间》自身的论述里, 特别是在其关于‘命运’、‘重演’、‘个人英雄的选择’的讨论中预见到。这些概念出现在海德格尔对‘历史性’这个范畴的详尽阐述之中”(《存在的政治学》, 第 33 页, 第 18—21 行)。沃林接着提到: “由海德格尔提议的‘英雄崇拜’, 即对于人类卓越的一个原型榜样的追寻, 正是尼采‘超人’(德文 *Übermensch*) 思想的影射。”(Wolin, 1990: 33.18 - 21)。在上次纽约会议期间, 我曾向主持会议的沃林公开指出“为自己选择他的英雄”(*sich seinen Helden wählen*) 是通用的来自歌德的引述, 但是他将之作为不相干的话题而不假思索就否定了它。

② “Letter”(“公开信”), 第 272—277 行: “*il n’ est plus vraiment question dans ces pages d’ un moi, ni même d’ un soi individuel ; dans 《 l’ être en commun 》 (Miteinandersein), dans 《 l’ advenir de la communauté, du peuple 》 (das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes) dont il est question dans ce paragraphe 74, Heidegger précise que ce Geschick ‘ ne repose plus sur des destins isolés réunis ’ (das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen) - p. 396. Il est difficile d’ être plus explicite.*” 除了弄错了页码(“p. 396”), 费伊还在“公开信”的第 275 至 277 行误译了“*Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen*”一句。德文“*sich zusammensetzen aus*”不是(费伊所认为的那样)法文的“*reposer sur*”(“建基于”), 而是如马蒂诺的海德格尔《存在与时间》法文译本(法文 *Être et temps*) 第 265 页第 25 行所译的“*se composer de*”(“构成于”)。

相互混淆：其中一个关于推动自己未来的一个个体（SZ 385. 31 = 437. 25 - 26）；另一个关于塑造自身未来的一个社会组织（SZ 384. 29 - 32 = 436. 14 - 18）。^①

（2）然后，他从表面上错误地推断第 74 节的重点仅仅是共同体而完全不是个体。

（3）他的公开信尝试通过只引用海德格尔德文语句的前半部分，而省略使整个句子语义得以澄清的后半部分来印证这个错误的断言。与费伊不同，这整个句子说明一个共同体的“天命”（德文 *Geschick*）不是由单个人的命运（德文 *Schicksalen*）拼凑起来的，正如一个人固有的社会性（德文 *Miteinandersein*，“与他人共在”）并非产生于将孤立的主体捆绑在一起。^②

（4）费伊还从这个德文语句里省略了海德格尔提示读者返回到第 26 节（特别是 SZ 118. 25 - 41 = 154. 25 - 155. 5）的那个脚注，里面进一步澄清了海德格尔关于个体和共同体的区分。

（5）除了将页码弄错（“p. 396”），费伊还误译了其引用的这个德文语句的前半部分。德文“*sich zusammensetzen aus*”不是如费伊认为的那样，相当于法文“*reposer sur*”（“建基于”），而是法文“*se composer de*”（“构成于”），正如伊曼努尔·马蒂诺翻译的《存在与时间》，法文 *Être et temps*，第 265 页第 25 行。

（6）最后，费伊得出那个错误的结论，非常草率地评论“这是再明确不过的了”。

这就是费伊惯常使用贯穿于其整部著作中的典型的“小把戏”。他已经预先得出了他想要的结论：“《存在与时间》是一部纳粹主义著作”，然

① 费伊错误地将 SZ 385 说成是“(SZ) 397”，以及将 SZ 384 认为是“(SZ) 396”。然而具有讽刺意味的是，SZ 396. 33 - 35 谈到的正是对他或她个体命运进行选择的个人。

② 费伊仅仅引用了“*Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen*”这半部分，而省略了紧接其后的另半部分：“*sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann*”（SZ 384. 33 - 34 = 436. 19 - 20）。（据陈嘉映、王庆节先生合译的《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店出版，2006 年，第 435 页对该部分的翻译为：“天命并非由诸多个别的命运凑成，正如共处不能被理解为许多主体的共同出现一样。”译者补）。

后“拷问”出适合这个结论的证据。

六 费伊论《存在与时间》第 77 节：**Boden**（“根基”） 和 **Bodenlosigkeit**（“无根基状态”）

费伊对于《存在与时间》的许多攻击都源于荒谬误读了海德格尔的卡塞尔演讲和《存在与时间》第 77 节里出现过的术语“根基”和“无根基状态”（德文 *Boden* 和 *Bodenlosigkeit*）。如果费伊对那两个文本有所误解的话（事实也确是如此），那么他的那本书以及最近编辑出版的作品集《海德格尔、自身、共同体和种族》（法文 *Heidegger, le sol, la communauté, la race*, 2014）^① 中的许多内容都站不住脚。费伊在那里主要指控：《存在与时间》第 77 节对犹太人的“无根基状态”，即他们在日耳曼“血液和土地”里所谓“根基”（法文 *enracinement*）的欠缺进行了攻击。^②但是他的断言是基于明显误读之上的。

（1）费伊，作为一个非德语母语者，将 *Bodenlosigkeit* 误译为“土地的缺失”（法文 *absence de sol*），^③ 但是与这个含义大相径庭，*Bodenlosigkeit* 指的是一个论证的“无根据性”，即它缺乏任何理性的基础。海德格尔在《存在与时间》中一共九次使用这个术语，每一处都是指一个哲学立场的无根据状态。

卡斯腾·哈里斯教授，一个德语母语者同时也是纽约那次会议参与者之一，2014 年 9 月 11 日傍晚曾在一次私人谈话中向费伊指正过 *Bodenlosigkeit* 一词的含义，当时我也在场。哈里斯以基础语言学为根据反驳了费伊关于“*absence de sol*”的看法。尽管如此，第二天的公开演讲中费伊仍然沿用其错误的翻译，在此基础上进行了错误的指控。^④在其 2014 年编

① 参见 *Heidegger* 25. 7 – 26. 3 = 12. 6 – 29。

② *Heidegger* 65. 14 – 15 = 37. 11 – 12 和 253. 18 – 19 = 154. 11 – 12。

③ *Heidegger* 25. 23 = 12. 19，散见全书各处。

④ Faye (2014) 第 188 行，第 196 至 197 行，第 202 行，以及附加在第 241 行上的注释 11。

纂的关于“土地、共同体和种族”作品集里，他故伎重施。^①

(2) 而且，海德格尔唯一一次在第 77 节里使用 *Bodenlosigkeit* 这个词，并非基于自己思想的表达，而是援引约克伯爵。（费伊怎么能忽视这个呢？）^②

(3) 更重要的是，在那个引注中，约克伯爵并未做过一个反犹主义评论，甚至压根就没有谈论过犹太人。相反，约克伯爵在合理的范围内使用了这个德文词，他攻击了诸如冯·兰克这类历史学家“思想的无根基状态”（德文 *die Bodenlosigkeit des Denkens*），他们将历史作为类似于一门自然科学来对待。约克还提到：“我们必须与诸如此类垃圾保持绝对的距离。”（德文为“*Von all dem Krimskrams... muß man sich ganz fernhalten*”）^③那么，第 77 节里哪里体现了海德格尔的反犹主义呢？

(4) 费伊认为海德格尔应该将“他的‘历史性’观念以及他对哲学土地（德文 *Boden*）的吁求”归功于约克伯爵。^④据我自己的统计，海德格尔在《存在与时间》中一共 54 次使用了 *Boden* 这个词，然而没有一次与约克伯爵或者“哲学土地”有任何关系。唯一一次在地理方位意义上使用 *Boden*，还是在短语 *am Boden* 里，即“在地上”。^⑤

(5) 毫无疑问，约克伯爵肯定是一个反犹主义者，这从如下这封 1884

① 在他关于“反犹主义和灭绝政策”演讲稿的注释 11 中，费伊向我们提到了他编纂的作品集《海德格尔、自身、共同体和种族》以及里面其研究生李在浩的文章：“海德格尔在 1924 年：约克伯爵对他关于笛卡儿解释的影响。”（法文“*Heidegger en 1924 : l' influence de Yorck von Wartenburg sur son interpretation de Descartes*”）。但是那篇论文里，李先生仅仅重复了把 *Boden* 译为“土地”（法文“*sol*”）这同一个错误。更糟糕的是，他还将那种错误扩散到术语“*Bodenständigkeit*”，难以置信地把它表达成“地面的附着物”（法文“*l' attachment au sol*”）（第 38 页第 29 行，第 41 页第 26 行等处）。更有甚者，他还令人惊讶地认为（同上书，第 39 页第 4—5 行和第 15 页的注释 2）在 GA 18: 4. 13 - 14 = 4. 9 这一处海德格尔曾表露要将亚里士多德《形而上学（第五卷）》中出现过的哲学术语回溯到“希腊土地”的意向。

② SZ 400. 37 - 401. 4 = 452. 24 - 31。

③ SZ 400. 30 - 32 = 452. 17 - 18。

④ *Heidegger* 25. 19 - 21 = 12. 16 - 18。费伊从 GA 17: 277. 3 = 212. 37 中摘抄了这个短语“哲学土地”，但是又一次误译了它。正确的英文翻译应为哲学的“*basis*”（“基础”）（而不是“*soil*”，即“土地”）。

⑤ SZ 103. 19 - 20 = 136. 36。我找到唯一一个可能的例外就是 SZ 388. 2 = 439. 38，那里海德格尔将自然世界比喻成日常活动的“地基和舞台”。

年2月18日写给狄尔泰的信中可以明显看出：

我特别感谢你将学术教席远离那些孱弱的犹太平庸之辈（德文 *die dünne jüdische Routine*）。他们缺少思想上的责任意识，正如这整个（犹太）民族都缺少一种精神上 and 身体上的根基（德文 *Boden*）感。^①

费伊评论：

如果海德格尔在《存在与时间》第77节里依次攻击他粗鄙地称之为“土地的缺失”（德文 *Bodenlosigkeit*）的内容，又在那种场合积极暗指约克伯爵的那些书信，我们就很难不去回想起约克伯爵的这些话。^②

首先，不论海德格尔还是约克伯爵都没有用 *Bodenlosigkeit* 表达“土地的缺失”的意思，费伊自己进行了误译。^③其次，海德格尔不论在第77节里还是在整个《全集》之中，都没有引用过约克伯爵的那封信以及他关于反犹太主义的其他任何一个评论。费伊仅仅根据自己的想象就将约克伯爵对“*Boden*”的使用（1884年）与第77节里那个词的“缺失”联系起来（1927年）。费伊令人头晕目眩的逻辑是这样展开的：如果约克伯爵曾是一个反犹太主义者，又曾经不只一次在反犹太主义立场上使用过“*Bodenlosigkeit*”这个词，那么语言学 and 词典的解释就都是糟糕透顶的：第77节

① Dilthey & York (1923: 254.6-9)。费伊在 *Heidegger* 25.26-30 = 12.21-25 处引用了这段话。在这个语境下，约克伯爵这个短语“*das Gefühl des psychischen und physischen Bodens*”中的“*Boden*”一词最好译为“根基”而不是法文词“*sol*”或者英文词“*soil*”。

② *Heidegger* 25.31-26.3 = 12.26-29。

③ 海德格尔在《存在与时间》里对“*Bodenlosigkeit*”的使用被译为如下的各种语言：“*groundlessness*”（英文，由麦考瑞·罗宾逊和斯坦博所译）；“*infondatezza*”（意大利文，由基奥迪所译）；“*carencia de fundamento*”（西班牙文，由豪尔赫·埃杜阿多·里维拉所译）；“*falta de base*”（西班牙文，由乔斯·高斯所译）；“*crescente falta de solidez*”（葡萄牙文，由玛利亚·萨·卡瓦坎特·舒贝克所译）；“*ανεδαφικότητα*”（希腊文，由葛安尼·扎巴拉所译）；“*lipsă de temelie*”（“缺少基础”：罗马尼亚译本 *Fiinta si timp*）《存在与时间》，由加百列·埃尔利哈努所译：<http://www.scribd.com/doc/14271237/m-heidegger-fiinta-si-timp>。这些翻译中没有一个与费伊将 *Bodenlosigkeit* 表达为“土地的缺失”这个意思相符合。只有马蒂诺那样误译了它，但是费伊辩解由于马蒂诺的书已绝版，所以他并没有借用马蒂诺的翻译：“我们对《存在与时间》的引用都是源自从德语翻译过来的版本（不是德语原文，译者补）。”（法文“*Nos citations [de SZ] sont donc traduites de l'allemand*”）：*Heidegger*, 30 n.29 = 337 n.21。

里的 *Bodenlosigkeit* 这个词应意指“土地的缺失”而不是一个论证的“无根据性”。如果海德格尔引用了约克伯爵针对某些特定历史学家而使用的那个词（德文“*die Bodenlosigkeit des Denkens*”，即“思想的无根基状态”），他肯定是在攻击无法扎根于日耳曼土地里面的犹太民族。^①

尽管费伊对第 77 节充满恶意的误读已得到充分展现，但您还是可能会问：这些错误仅仅归咎于如奥卡姆的威廉所说的“无知是粗野且懒散的”（拉丁文“*ignorantia crassa et supina*”），还是它们其实是精心策划的策略的一部分呢？这种策略旨在贬低《存在与时间》，完全不考虑那部著作实际上谈论了什么。如果一个人拥有的一切只剩一把锤子，那么每一个事物在他看来就都像一枚钉子。然而，一旦我们将费伊的指控和实际的德文文本相对照，这个类似锤子（法文 *marteau*）的策略就砸了锅。^②

目前为止，我仅仅在费伊著作 *Heidegger* 的前 50 页范围内讨论了他对

① 之后，1938 年至 1939 年（GA 95: 96. 24 - 97. 6），海德格尔确实曾将 *Bodenlosigkeit* 与犹太人联系起来，不过是在“本体论基础的缺乏”（不是“土地的缺失”！）的意义上使用的，那时海德格尔的反犹主义立场是清楚的。

（1）他认为当前现实的一般状况是“无根基状态”（“*das Bodenlose*”作为“*dem nur Seienden Verfallene und dem Seyn Entfremdete*”：一个存在者沉沦和存在异化的时代），还认为当前那些所谓的“斗争”只不过是“真正”（也就是，为了“存在”）斗争的扭曲的影象。

（2）然后，他将“更严重的无根基状态”定义为一个人与“无”相关联而让所有一切都为自己所用。他将这个人于犹太人直接联系起来：“*die größere Bodenlosigkeit, die an nichts gebunden, alles sich dienstbar macht (das Judentum)*。”

（3）最后，他得出结论：存在的分发（“历史”）将会获得胜利，因为无根基者由于仅仅关涉和指望存在者而将自身排除在外（德文“*sich selbst ausschließt*”）。感谢卢卡·迪·布拉斯提供这条注释。

② “*ignorantia crassa et supina*”：奥卡姆，《对话录》（拉丁文 *Dialogus*）第一部分，第 7 卷，第 21、51、62、65 章，等等：<https://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/t1d4b3.html>。为了支持“懒惰的无知”这种假设，我们将会提到费伊 2014 年 9 月 12 日在纽约那次会议的最终讨论期间宣扬的两个愚蠢错误：（1）海德格尔的反犹主义立场可以在 SZ 214. 31 - 36 = 257. 32 - 35 处得到证明，因为他在那里将不恰当的“真理”观念作为“*adaequatio*”（拉丁文，“肖似”）一直回溯到伊萨克·伊斯来利（约 832 年至 932 年）那里，而他（如费伊指出的）是一个犹太人！然后，（2）海德格尔的反犹主义还能够于《存在与时间》里从未提及爱因斯坦这个事实中得到说明。然而海德格尔其实在他的整个著作中曾提到爱因斯坦，例如 GA 1: 432. 2；GA 21: 17. 4 和 290. 9；GA 24: 328. 29；GA 64: 109. 5 和注释 2，等等。费伊的这两个论述应该能成伍迪·艾伦的电影素材吧？参看 <https://www.youtube.com/watch?v=DaPBhxXhprg>。

事实的歪曲。但是在这部“杰作”全书范围内以及在他的“公开信”中，这种错误一直在持续。因为这样的例子实在太多而无法一一细述，所以我将讨论仅仅限定在三个最异乎寻常的错误之内。

七 费伊论海德格尔《关于人道主义的书信》

在《同一与差异》（德文 *Identität und Differenz*）（1957 年，英文版书名：*Identity and Difference*）的尾注中，海德格尔回顾了于十年前完成的、更早的文本《关于人道主义的书信》，评价它仅围绕、暗示了一个核心观念：*Ereignis*（本有）。只有在《同一与差异》中海德格尔后期思想的那个核心术语才得到了清楚表达。在 1957 年的这个尾注里，海德格尔写道：

只有回顾（《同一与差异》），1947 年那封通篇都在谈论“*Ereignis*”（“本有”）的《关于人道主义的书信》——但是仅仅通过间接的方式——才可能激起对于实事自身的讨论。^①

在 1962 年的一个研讨会上，海德格尔重申了同一个观点：《关于人道主义的书信》确实在讨论“*Ereignis*”（“本有”），但是“有意用一种模棱两可的态度”。他补充道：“只有在《同一与差异》中它才得到了‘最清楚的’^②讨论。”

不过费伊完全误读了海德格尔 1957 年的那个尾注。基于这一误读他指控海德格尔在《关于人道主义的书信》中有意隐瞒纳粹主义意向。然后令人惊讶地，在《关于人道主义的书信》完成十年之后，海德格尔被假定已经承认那封信事实上真的蕴含着掩饰起来的纳粹主义。费伊的论证思路如下：

① GA 11 : 81. 21 - 25 = 75. 17 - 76. 3 ; 德文单行本, 70. 6 - 10 : “*Erst im Zurückdenken aus der vorliegenden Schrift und den hier angeführten Veröffentlichungen wird der Brief über den Humanismus (1947) [GA Bd. 9, S. 313 - 364], der überall nur andeutend spricht, ein möglicher Anstoß zu einer Auseinandersetzung der Sache des Denkens.*”

② GA 14 : 44. 21 和 44. 32 = 36. 4 和 36. 14, 分别对应德文 “*in einer bewußten Zweideutigkeit*” (“在一种有意的模棱两可中”) 和 “*Am deutlichsten*” (“最清楚的”)。

(1) 费伊又一次没有翻阅原初的德语文本，而仅仅依赖证明是赤裸裸误译的法文译本。《同一与差异》的尾注里提到了《关于人道主义的书信》通篇都在谈论“*Ereignis*”，但是“仅仅通过间接的方式”（德文 *überall nur andeutend*）。换言之，“*Ereignis*”在文本中确实得到了讨论但并非完全主题化的。然而，费伊使用的法文“翻译”却迫使海德格尔承认《关于人道主义的书信》“在经过粉饰的术语里”（法文 *ne parle jamais qu’ à mots couverts*，“除了用遮蔽的术语之外，从不言说”）^①或者“一直在秘密地讨论”。费伊采纳了这个法文版对“*andeutend*”（“间接的方式”）停留在表面上、错误的翻译“*à mots couverts*”[“经过粉饰的（被遮蔽的）术语”]，宣称《关于人道主义的书信》是一个伪装起来的纳粹主义文本。^②

(2) 请注意：费伊声称海德格尔亲自承认了1947年《关于人道主义的书信》在推断为一个“哲学”文本的伪装下掩饰了其纳粹主义立场。但是事实上，海德格尔怎么可能愚蠢到在1957年通过正式宣布其受众广泛的“二战后”著作实际上是一个“纳粹主义密码”来“暴露”自己呢？

费伊对外宣称自己是一个想要努力实现“以目前可用的文本和文献为基础来对海德格尔著作进行充分、完整和客观地回顾”的“哲学家”^③。先暂且把他要成为一个哲学家的宣言放到一旁。假如费伊真的是一个勤勉的学者，那么他本应所做的是对照便捷可用的德文文本核实法文“翻译”，这样他就会看到其断言的荒谬所在。

① 分别地对应 GA 11 : 81.23 - 24 = 75.17 - 76.3 和法文版，马丁·海德格尔，《问题 I》（*Questions I*），第310页，第10行。法文版译者并未列出，但是费伊在公开信里（第116行）认为他就是让·波弗雷特（Jean Beaufret），尽管这个名字没有在《问题 I》（*Questions I*）中的任何地方出现。

② 费伊在 *Heidegger* 399.5 - 6 = 246.9 处做出这个指控，然后又在《海德格尔、自身、共同体和种族》里重申了一遍。但是在马上将会列出的两个文本 71.9 - 10 和 363b.15 - 16 处，这个短语“*mot couvert*”在海德格尔1943年写给库尔特·鲍赫的信中又用来作为德文词“*Deckname*”（“假名”）的法文翻译。参见脚注 71 和本小节后面部分。

③ [译者按：此注为原文脚注 69] *Heidegger* 398.3 - 5 = 245.16 - 18。关于“哲学家”，费伊声称：“我不是一个历史学家，而是一个哲学家。我运用的文本批判方法……只能被一个哲学家实行”：“从‘对峙’（*Polemos*）到敌人的消亡”，258a.5 - 12。

八 费伊对海德格尔两个文本的误读、篡改

费伊由于他的书而在世界范围内作巡回演讲，他声称自己已经发现了更多关于海德格尔“将纳粹引入哲学”的文本。但是，如果我们将他引用的文本与德语原文逐一核对，就会发现费伊实际上篡改了海德格尔的语句，以使它们与他事先拟定好的论题相符。例如，2014年9月20日的公开信中，他写道：

托马斯·希恩由于我在书中一带而过做出的一个索引批评了我。这个索引关于简·波弗雷特在《问题 I》（*Questions I*）中直接引自（report）海德格尔的一个短语：“‘关于人道主义的书信’只是在秘密地谈论”。但是他没有注意到我已经发表的关于海德格尔将“存在”（德文词 *Sein*）作为“*mot couvert*”——在一封已出版的、写给库尔特·鲍赫信中出现的“*Deckname*”（“代码”）——使用注疏详尽的论证分析。这一切都在我之前送给他发表于《哲学历史杂志》（2012）[*Journal of the History of Philosophy* (2012)] 的一篇文章里得到了重点讨论。^①

这里共有两个议题：(1) 海德格尔写给库尔特·鲍赫的信；(2) “存在”这个术语被看作他的祖国纳粹主义的一个代码。

(1) 库尔特·鲍赫（1897—1975）是一个纳粹分子，也曾是弗莱堡大学的艺术史教授。他和海德格尔在1943年7月13日至8月1日期间曾有书信往来^②。他们谈论的主题是“*das Sein des Seienden*”（“存在者的存在”），尤其是 *τὸ ὄν*（相当于德文 *das Seiende*，“存在者”）和 *εἶναι*（相当

① “*Letter*”（“公开信”），第18至21行。费伊在这三句话里犯了三个小错误：(1) 让·波弗雷特并没有“直接引用”海德格尔的短语“*der überall nur andeutend spricht*”，相反，至少是通过费伊被译成了法文。(2) 然而，与费伊所言相反，波弗雷特并没有翻译这个注释。(3) 最后，费伊误引了这个本来就是错误的翻译：不是“*ne parle qu’ à mots couverts*”（“仅只用被遮蔽的术语来言说”），而是“*ne parle jamais qu’ à mots couverts.*”（“除了用被遮蔽的术语之外，从不言说”）。的确，只是小错误，但却是费伊草率做学术的典型方式。

② [译者按：此注为原文脚注71] Heidegger & Bauch (2010 : II/1 : 91—93)。

于德文 *das Sein*, “存在者的存在”) 之间的关系。海德格尔对鲍赫这样写道, “*das Sein des Seienden*” 这个短语是一个他认为隐藏着某种东西的公式 (*Formel, für mich oft ein Deckname*)。他进一步解释了这个观点:

有某种本质的东西隐藏在这个包含着“差别”(“*differentiation*”)的公式背后。那么问题和任务就是在思想中并通过思想性的语言为一种与它相联的固有关系(也就是被“存在者的存在”这个公式所隐藏起来的本来议题)做准备。^①

这里海德格尔提到了三件事:(1) 这个公式包含着“差别”。“*das Sein des Seienden*” 这个短语是一个表达出存在和存在者之间在存在论层次上差异的公式, 这也是形而上学自以为一直都知道的差异。(2) 这个公式隐藏着某种本质的东西。然而, 海德格尔自己关注的主题, 即他所指的“某种本质的东西”就是“澄明”(德文 *die Lichtung*), 它使存在者的存在成为可能。“澄明”处在“形而上学——存在论”差异的“背后”(“被隐蔽起来”)。(3) 有两种不同的“差异”。海德格尔使用了“存在者的存在”这个公式, 意指两种截然不同的“差别”: a. 在存在者和它们存在之间的“形而上学——存在论”差异; b. 在“背后”和“被隐蔽起来”, 一方面在存在者和它们存在之间“反转形而上学的”(*trans - metaphysical*) 差异以及另一方面的“澄明”。^②

这里其实并没有关于纳粹主义的任何提示。但是无视这些哲学议题, 费伊嗅到了一个阴谋。他断言“存在自身”(注意: 并非海德格尔所讨论的“存在者的存在”)肯定是一个密码, 它“意欲暗示某个完全不同的东西, 这个东西肯定蓄意隐藏起来, 以便在某个唯一、已选定好的时刻揭露

① Heidegger & Bauch (2010; II/1: 92. 24 and 28—31): “*Hinter der Formel, die ja eine ‘Unterscheidung’ enthält, verbirgt sich etwas Wesentliches. Die Frage und die Aufgabe bleibt, den inständlichen Bezug dazu im Denken und durch das Denkende Wort vorzubereiten.*”

② 参见引用在马克斯·穆勒所著的《现今精神生活里的生存哲学》(德文 *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*) 一书第 73—74 页里的关于海德格尔的评论以及希恩在《理解海德格尔》一书第 198—第 201 页和第 222 页里的有关讨论。

出来”。^①那么，藏起来的東西可能是什么呢？

(2) 通过对海德格尔《全集》进行地毯式搜索，费伊认为他已经找到了破译海德格尔法西斯主义密码系统的关键。密码破解员费伊已经找到了一个文本，在其中海德格尔亲自承认“存在自身”完全就是一个代表他的祖国纳粹观念的密码。

正如他一贯所为，费伊没有提供那个文本的页码索引，更别提其评论的语境了。为了核实费伊的断言，勤勉的读者不得不搜寻那个隐藏于 GA39: 121. 22 = 109. 28—29 的文本，里面海德格尔评述了荷尔德林在其随笔“*Das Werden im Vergehen*”（“在消逝里生成”，约 1800 年）中对“*Vaterland*”（“祖国”）这个术语的使用。一旦锁定了这个文段，我们就会发现费伊重新整理了对德语原文和他自己的法文译本的引注。通过秘密地置换海德格尔原先放置在德文原版中的双引号，费伊彻底地改变了这段话的意思。这个调整虽然微不足道，但几乎使费伊当初着手解释的那个句子面目全非：

海德格尔的文本（德语原文中用斜体字标示）：

Das “Vaterland” [in Hölderlin’s text] ist das Seyn selbst.

“祖国”（在荷尔德林的文本里）是存在自身。

（海德格尔的解释）：荷尔德林诗意表达的作为“祖国”的内容能在哲学上表述为作为 *das Seyn selbst* “存在自身”。

费伊篡改了这个文本：

La Patrie est “l’ être” même.^②

祖国是“存在”自身。

（费伊的解释）：纳粹主义意识形态的祖国才是海德格尔通过他的哲学

① “... tout autre chose, qui doit demeurer volontairement occulté pour être uniquement dévoilé au moment choisi.” Faye (2011: 7. 5—6) “海德格尔著作中的存在、历史、技术与毁灭”（法文“*Être, histoire, technique et extermination dans l’ oeuvre de Heidegger*”）；英文译本（“*Being, History, Technology, and Extermination in the Work of Heidegger*”）第 115 页第 34—36 行；葡萄牙文译本的第 620 页第 21—23 行。也可参见费伊编纂的作品集的第 238 页注释 1 和第 270 页第 1 行，那里面费伊的信徒继续那个“*Deckname*”骗局。

② Faye (2011: 7. 9)。

密码“存在”表达的真正含义。

任何研究过海德格尔关于荷尔德林阐释的人都会明白两件事：首先，*das Seyn selbst*“存在自身”是一个对应于“澄明”的名称；其次，海德格尔找到了荷尔德林诗意表达的那个哲学术语的各种不同形式：“*das Vaterland*”（“祖国”）、“*das Heilige*”（“圣徒”）、“*die Natur*”（“自然”）、“*Chaos*”（“混沌”）、“*die Allerschaffende*”（“造物主”）、“*das Ge-schick*”（“被一派”，即“天命”）……不胜枚举。但是通过将双引号的位置从 *Vaterland*（祖国）置换到 *Seyn*（存在），费伊彻底改变了这个文段的意思：海德格尔通过“存在自身”表达的真正意思竟是他的祖国的纳粹观念。

然而，事实终会水落石出。费伊在其对海德格尔的法文引用里犯了个“错误”：在秘密地修改过的法文“翻译”后面，费伊竟然在圆括号里提供了海德格尔的德语原文。这个做法让他暴露了自己，也使他对该文本的解读不再可信。

“秘密地”（“*Surreptitiously*”）？针对费伊的曲解，经过考虑我使用了这个词。但他继续为事实的歪曲辩护，正如接下来的脚注中记录的那样^①。

不管你是否同意海德格尔对荷尔德林的阐释，或者认为（如我这样）它们经常过于吊诡、牵强，但是你仍然应当在已出版的德语原文中来理解海德格尔表达的内容。这同样适用于海德格尔写给那些纳粹朋友们的信件。然而费伊在顺带做出判断之前并没有进行那种需要理解的学术工作。他事先就已经明白自己想要找到的是什么，而且认为自己真的找到了它，

① 费伊对海德格尔文本的篡改共分为两个步骤、在两种语言里进行：(1)在2011年4月于巴西发表的关于“海德格尔著作中的存在、历史、技术与毁灭”演讲的法语稿里，费伊“引用”了海德格尔：“*La Patrie est ‘l’ être’ même.*”（“祖国是‘存在’自身。”）（请注意费伊将双引号的位置从“祖国”置换到了“存在”那里）。但是他紧接着疏忽了，竟在圆括号里提供出正确的德文语句：“（*Das ‘Vaterland’ ist das Seyn selbst*）”（“‘祖国’是存在自身”）。所以，费伊这一次既肯定自己的断言（海德格尔的“存在”=祖国的纳粹）但同时又亲自否证了它。(2)但是一年之后，当他的演讲稿用葡萄牙语发表时，费伊“更正”了错误，悄悄将双引号的位置在德文引文中也进行了更换——从 *Vaterland* 更换到 *Seyn*，以使得德语原文与620.27—28处葡萄牙语的误译相一致。所以葡萄牙语的文本读起来就成了：“*A Pátria é ‘o ser’ mesmo*”（祖国是“存在”自身），后面括号里的内容现在也变成了错误的德语文本：“（*Das Vaterland ist ‘das Seyn’ selbst.*）”。而这所有一切都出自一位始终反对海德格尔“阴谋狡猎”（参见后面的脚注88）的“哲学家”（参见前面的脚注69）之手。

即使那样做不得不牵涉到对海德格尔语句的篡改。

九 费伊篡改了《明镜》杂志对海德格尔的专访

1966年9月23日，海德格尔77周岁生日前夕，他接受了《明镜》杂志（德文 *Der Spiegel*）的专访。双方均同意这段对话只能在海德格尔去世后发表（它发表于1976年5月31日，海德格尔去世五天之后）。当《明镜》杂志询问海德格尔对于技术（*technology*）的态度时，他这样回应：

在我看来，（我的）思想任务是，在其界限内，协助人类首次与技术性（*technicity*）的本质建立足够的联系。

然后，他令人惊讶地主动坦白：

国家社会主义事实上曾朝着那个方向前进。^①

在海德格尔的著作中，*Technik* 一词通常误译为“技术”（*technology*），但它其实是一个专门术语，最好表述为“技术性”（*technicity*）。海德格尔对它有特殊用法：“技术性”（*technicity*）一词并非指现代机械以及使它们运行的各种（当前是数字化的）程序，而是指：(1)现时代将“存在”（德文 *Sein*）隐晦地理解为以商品化为目的而对自然毫无节制的开发性，以及与之相伴。(2)对使所有存在的形式，包括毫无限制的开发性这种现代形式成为可能的并无根据的“澄明”（*Lichtung*）的忽视。海德格尔在“技术性”和“技术性的本质”之间做了区分。后者就是被忽视的“澄明”自身。所以，海德格尔上面的论述表明了两点：首先，他的哲学是一次协助人类与澄明建立足够联系的尝试；其次，令人难以置信，他竟然相信纳粹主义曾朝着那个方向前进。

但是费伊恶意篡改了那两个语句。首先，他将海德格尔的论述内容进行了扩展，使它不再指在纳粹主义主导下的技术性，而是指作为一个整体

① GA 16: 677.17-21 = 61.16-19: “*Ich sehe gerade die Aufgabe des Denkens darin, in seinen Grenzen, mitzuhelfen, daß der Mensch überhaupt erst ein zureichendes Verhältnis zum Wesen der Technik erlangt. Der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen.*”

的纳粹事业。然后又极其荒谬地在海德格尔的论述里插入了并未在原文中出现的“令人满意的”（“*satisfactory*”）一词。因此，根据费伊对《明镜》杂志采访稿的重新修订——

（海德格尔曾宣称）尽管其领导者理智贫乏，国家社会主义仍曾行进在他称之为“令人满意的”方向上。^①

唯恐我们错过那一点，费伊在其书的结尾又将它重复了一遍：海德格尔曾说：

自愿将自己与那个事业（即作为整体的纳粹主义）密切联系起来，而且认可这个“内部的真理”、它的“伟大”以及在他看来由纳粹运动所主导的“令人满意的”方向。^②

为了虚构和捏造这个材料，费伊不得不三次篡改了海德格尔的著作：

（1）正如前面已经提到的，他远在“技术性”这个议题范围之外扩展了海德格尔的论述内容，为了使它意指“作为一个整体的纳粹主义”。

（2）然后，他明显错误地将德语形容词 *zureichend*（“足够的”）译为法文词 *satisfaisant*（“令人满意的”）。

（3）最后，他将形容词 *zureichend* 从其在德语语句中的原初位置，即修饰 *Verhältnis*（“联系”）移开，重放到后面的句子中，即它现在修饰的不再是“对于技术性本质的联系”，而是“作为整体的国家社会主义”。在海德格尔本来的论述和费伊的篡改之间存在非常巨大的差别。

海德格尔原初的德语文本：

（1）他想要协助人类实现“一种与（作为‘澄明’的）技术性本质之间足够的联系”（德文“*ein zureichendes Verhältnis zum Wesen der Technik*”）。

（2）他认为国家社会主义曾朝着那个方向前进（德文“*Der National-*

① Heidegger, 459.5 - 7 = 284.17 - 19; “... le national - socialisme serait allé dans la direction jugée ‘satisfaisante.’”。另一个误译：(1)海德格尔的德语原文：“*ist... gegangen*”（“曾走在……”，“*went*”）；(2)费伊的法文翻译：“*serait allé*”[“(当时)会走上……”，“*would have gone*”]。我依照前面引注过的海德格尔的原文。

② Heidegger, 511.36 - 512.4 = 318.12 - 16。

sozialismus ist zwar in die Richtung gegangen”）。

费伊篡改后的法文版：

海德格尔曾断定作为一个整体的纳粹主义方向是“令人满意的”。

这些关于海德格尔的、复杂难懂的篡改仅仅是费伊的失误，一个在情急之下犯下的诚实的错误呢，还是已经计算好的诱导（bait - and - switch）策略一部分？它指望读者不会核实他所歪曲的德语原文？在纽约那次会议上，关于现在这个文本令人震惊的篡改已经向费伊就一些值得考虑的细节问题提出指正，他却仍然“从容不迫”。几天之后，在9月20日发表的那封公开信中，他对自己关于那个文段的篡改行为进行了辩护。从将 *zureichend*（“足够的”）误译为“令人满意的”开始，他对这个明显错误进行了辩解，首先，这是拿他人的误译做借口来掩饰自己；其次，声称德文词 *befriedigend*（“令人满意的”）是 *zureichend* 的同义词。但事实并非如此：*befriedigend* 的意思是“满意的”（“*satisfying*”）或者“令人满意的”（“*satisfactory*”），而不是“足够的”^①。

纽约会议之前，我曾（通过2014年9月1日的邮件）向费伊就他对《明镜》杂志专访文本的曲解提出质疑。他这样回复：

用法语诠释这个文段时，我们可以说成国家社会主义曾朝着与科技本质有关的一种“令人满意的联系”（*zureichendes Verhältnis*）方向（*Richtung*）前进。在我的书里，对你引注的两个段落，我提议做一个“剪切”（a short - cut，法文词 *raccourci*），因为“令人满意的”确实指的是“联系”（德文 *Verhältnis*），而并非首先意指“方向”（德文

① “Letter”（“公开信”），第173至181行。我查过斯坦福大学的所有词典，都将“*zureichend*”译为“足够的”（“*adequate*”）或者“充分的”（“*sufficient*”），但没有一个译作“满意的”（“*satisfying*”）。《牛津杜登德语词典》（*The Oxford Duden*）（1997年修订版），“*zureichend*”将读者引向德文词“*zulänglich*”，被译为“足够的”。《韦尔哈根英德词典》（*Wildhagen and Héroucourt*）指向“充分的”，也不是“满意的”（“*satisfying*”）。其他的“德—英”词典则都将“*zureichend*”（同义词为“*hinlänglich*”，“*zulänglich*”）译为“足够的”（“*adequate*”）、“充分的”（“*sufficient*”）或者“合理的”（“*reasonable*”）。对“*zureichend*”的拉丁文翻译为“*sufficiens*”，古希腊语的翻译为“*επάρκιος*”，即“充分的”（现代希腊语为“*επαρκής*”），以及意大利语的翻译为“*adeguato*”。（费伊所指的英文误译是 Richardson, *Heidegger, the Man and the Thinker* 一书第61页，第18行。）

Richtung), 但是文章段落大意还是得到了尊重的。^①

如果我们将这段文字从令人备感折磨的句法中进行拆解, 费伊表达的其实是:

(1) 他只是诠释, 而不是援引海德格尔, 尽管在法文词 *satisfaisante* 上面有一个双引号 (*Heidegger*, 452.7 = 284.19 和 512.3 = 318.16), 全然不顾他蓄意用 “*satisfaisante*” 来修饰一个错误的语词这个事实。

(2) 他继续坚持将 *zureichend* 误译为 *satisfaisante*。

(3) 他间接承认了在文本编辑上要了“小花招”, 因为他也认识到 *zureichendes* (他的 “*satisfaisante*”) 实际上直接修饰的是 *Verhältnis*, 而不是 *Richtung*, 也就是说, 它描述的是海德格尔自己想要在其哲学中实现的与“澄明”有关的“一种令人满意的联系”, 而不是关于国家社会主义整体的判断。

(4) 然而, 费伊想要以仅仅是一个“剪切” (!) 作为篡改海德格尔的托辞, 但事实上这是对整个文段大意的根本倒置。

(5) 然后, 他对这种蓄意的文意倒置只是一笔带过, 毫不在意地声称“但是文章段落大意还是得到了尊重的”(法文 “*mais le sens du passage est respecté*”)。

(6) 最后, 他劝告我不要对文本的那些误译吹毛求疵 (法文 *pinail-ler*), 而要去从事对那次专访里海德格尔那些令人不安的内容本身进行评论的工作。^②

关于最后一条意见我们可以这样回答: 如果费伊自己 not 开始对海德格尔的文本“吹毛求疵”, 也就是严格解读, 正确翻译, 至少尝试理解它们,

① 费伊 2014 年 9 月 2 日回复的邮件内容: “*En français, on peut dire en paraphrasant le passage, que le national - socialisme est allé dans la direction (Richtung) d'une 'relation satisfaisante' (zureichendes Verhältnis) à l'essence de la technique. Dans mon livre, aux deux passages que vous citez, je propose un raccourci car 'satisfaisante' se rapporte à la relation (Verhältnis) et non pas en premier lieu à la direction (Richtung), mais le sens du passage est respecté.*”

② “*Letter*” (“公开信”), 第 182 至 184 行: “*Faut - il ajouter que le vrai problème n' est pas de pinailler sur la traduction d' un texte que je donne de toutes façons en allemand dans mon livre, mais de s' interroger sur cette déclaration inquiétante de Heidegger ?*”

那么他又如何能知道那些文本事实上传达的意思呢？更别提知道如何去从事这一方面的工作了。既然他声称自己作为一个“哲学家”在解读海德格尔，那么他就应该肯定不会想要去为那些混乱不堪的翻译、对文意明目张胆的颠倒以及跳脱文本之上极其荒谬的解释作辩护，与此同时对这一切毫不在意，宣称“但是文章段落大意还是得到了尊重的”。^①

十 费伊推脱了他曲解海德格尔文本的责任

在纽约，因为从他书中摘引出的那些曲解和误述，费伊受到了公开的质疑。一周之后，他列举了许多理由捍卫自己。例如：

(1) “我从来没有声称要对（《存在与时间》）做出一个整体的解释。”^②——够公平，但是他的确解释过《存在与时间》的一些段落，对它们那些粗劣的曲解又该如何看待呢？

(2) 费伊将对 20 世纪 20 年代海德格尔的那些误释表述为“对一个文本和一个时代（也就是《存在与时间》和 20 世纪 20 年代）的简略评论，它们并未构成我的书的真正对象”。^③但是他所谓的“简略评论”占据了他的那本书的前 50 页。更重要的是，费伊还声称从《存在与时间》和 20 世纪 20 年代其他文本里找到了“构成国家社会主义教义基础的那些观念”。^④

(3) 费伊间接提到“在我的书里对海德格尔一个短语简单地（或者迅速地）提及这种方式”。^⑤（当然，他指的是将德文“*überall nur andeu-*

① 他 2014 年 9 月 2 日的邮件内容：“*le sens du passage est respecté.*”我们不得不说，这真的（不知道怎么说才好）……需要胆量。

② “Letter”（“公开信”），第 283 至 284 行：“*je n’ ai jamais prétendu proposer une interprétation d’ ensemble.*”

③ 同上：“*mon évocation rapide d’ un livre et d’ une période qui ne constituent pas l’ objet de mon ouvrage.*”

④ 参见 Heidegger 31.22 – 23 = 16.26：“*les notions qui s’ inscrivent aux fondements même de la doctrine du national – socialisme.*”

⑤ “Letter”（“公开信”），第 120 行：“*la façon dont j’ évoque rapidement dans mon livre un mot de Heidegger.*”

tend”令人震惊地误译为法文“à mots couverts”。)一个捎带而过的(法文“en passant”)提及?几乎不是。费伊在他的书里不仅重复强调了那个被误译的短语,还用一大堆关于海德格尔“阴险狡猾”(deviousness)的指控来支持它。^①

(4)关于他对Deckname的误用:首先,费伊指责我对他现在仅仅称之为“先锋的”(pioneering,法文pionnière)术语和关于那个词尚未展开的解释的批评;其次,他指责我忽视了他在诸如其编纂的作品集《海德格尔、自身、共同体和种族》里^②对海德格尔“被加密的术语”的后期处理。但是当我们在那部作品集里搜索关于“Deckname”进一步的说明时,我们却发现费伊没有任何新的进展,仅仅重复了他之前那本书中同样的曲解,即“‘存在’,作为被遮蔽的术语抑或假名(Deckname)”[法文“‘être’ comme d’un mot couvert ou prête-nom (Deckname)”]^③尽管费伊让读者去参考作品集里其他投稿人的两篇文章,我们可以发现他们也只是照搬了费伊九年前在他的书中所进行的误译。难道费伊认为:只要他和他的

① [译者按:此注为原文脚注88]在费伊书里经常重复提及的有:海德格尔的“隐蔽(occultation)和掩饰(dissimulation)的策略”(22.4-5=10.8);“他对隐秘行动的感觉和对机密的体验”(22.24-25=10.24);“《存在与时间》的隐秘支柱”(32.8=16.39-40);海德格尔的“灵敏(dexterity)和预谋(malice)”(177.5-6=107.100);他“始终表里不一”(178.10=108.1);他“偷偷带入的”(“smuggled in”,法文为“travesti”、“in disguise”:510.26=317.18);“经过掩饰的(disguised)和隐藏的(veiled)(教义)”(272.20-21=166.16);“在哲学的‘伟大’遮掩之下”(“beneath the cover of philosophical ‘greatness’”),等等。但是面对费伊技巧娴熟的(nimble-fingered)“诠释学戏法”(“hermeneutics-by-legerdemain”) (篡改海德格尔的语言,曲解他的文本,误译它们,更别提他的“论证”中那些让人头晕目眩的逻辑),我们会问:“严格地说来,谁才是骗子?”

② “Letter”(“公开信”),第124至128行:“De sorte qu’il semble bien léger d’évoquer aujourd’hui l’usage heideggerien d’une écriture cryptée en se limitant à ce que j’avais pu en dire, de façon certes pionnière, mais non développée, il y a maintenant 10 ans, et sans tenir compte des recherches et analyses produites depuis sur ce thème capital (voir aussi les travaux actuels de Sidonie Kellerer sur la ‘guerre secrète’, etc.).”[“今天我们似乎忽视了对于海德格尔那些秘密文本的召回,由此也限制了我曾经能够说明的一切。这一方法尽管很具有先锋性,但却是未展开的。这一境况已持续了10年之久,我们从未给予资本主题任何的研究与分析(同样参见西多尼·科勒尔关于‘秘密战争’的现实研究工作,等等)。”]

③ Faye (2014: 71.9—10)。

助手将这种误读重复足够的次数，就会有人相信他们吗？^①

(5) 费伊反驳了我对他关于海德格尔《明镜》杂志专访明目张胆的篡改的指责：“他（希恩）所指涉的是分别在我的书中第 452 页和第 512 页出现的两个段落，其中我对摘自《明镜》杂志的那个文本迅速做出了一个间接提示。但是那些都只是对之前在我的书中已经得到澄清的观点（法文 *mise au point*）的一个快速提醒。”^②“快速提醒”？有可能，但它们仍然是彻底的曲解。如果我们核实他所说的那本书中（*Heidegger* 393. 28 – 394. 5）的“*mise au point*”，除了对海德格尔那个文本做出相同的误译和篡改，根本就找不到任何澄清。那么它究竟是哪一种“*mise au point*”呢？

(6) 最后，正如上面提到的，费伊劝告我不要对他关于《明镜》杂志专访的翻译“吹毛求疵”（“*nit – pick*”）（法文 *pinailler sur la traduction*），因为无论如何，他说，这本书都确实提供了他误译的德语短语原文。^③对这种荒唐的言论我该说些什么呢？如果他的法文翻译完全扭曲了原意，那么对德语短语原文的附加又有什么意义呢？

面对所有这些托词，问题变得很简单：不管它们是如何“快速的”、“先锋的”、“未展开的”（法文 *rapide/pionnière/non développée*），也不管费

① 弗朗索瓦·瑞斯迪（François Rastier）的论文在 298. 24—27 处重复了费伊书中所犯的关于海德格尔写给鲍赫信件同样的错误；盖坦·佩尼的论文，第 238 页的注释 1 里重复了那封信里费伊关于“*Deckname*”同样的误译，与此同时他们还提供了两条更加荒唐的附加索引：GA 36/37: 227. 11 = 173. 4–5 和海德格尔 1928 年 11 月 10 日写给雅斯贝尔斯书信的第 110 页第 3 至 4 行。在作品集里费伊自己做出的注释 87 中，他参考了悉尼·科勒尔，也尝试将一本《“纳粹帝国战士联盟”指南》（*NS – Reichskrieger bund manual*）里一个关于“看不见的战争”的陈述与海德格尔写给鲍赫妻子一封信里所使用的同一短语划上等号。参见 Kellerer (2014)。参阅：<http://bibliobs.nouvelobs.com/actualites/20140510.OBS6734/a-quelle-guerre-invisible-heidegger-faisait-il-reference.html>。

② “*Letter*”（“公开信”），第 139—142 行：“... *il ne se réfère en effet qu’ à deux passages du livre, p. 452 et 512, où je fais très rapidement allusion à ce texte du Spiegel. Mais il ne s’ agit que de rapides rappels, qui font suite à une mise au point antérieure de mon ouvrage.*”

③ “*Letter*”（“公开信”），第 182—184 行：“*Faut – il ajouter que le vrai problème n’ est pas de pinailler sur la traduction d’ un texte que je donne de toutes façons en allemand dans mon livre, mais de s’ interroger sur cette déclaration inquiétante de Heidegger ?*”（“难道不应该这样说，真正的问题并不是对于在我的书中出现的，我曾以各种方式所给出的德文文本的翻译吹毛求疵，而是对于海德格尔的这种担忧提出质询？”）

伊是如何“快速地”做出他的“回顾”、“暗示”和“召回”（法文 *évoctions / allusions / rappels*），他到底有没有承认、担负起其书的那些篡改、遗漏、误译以及变更的责任。

或者他并没有？

这篇文章里，我一直寻求、提供详细的论证来支持这个结论：费伊对海德格尔的解释多次证明是错误的，尽管也许并非有意地曲解。我们可以用一个问题来结束这场关于费伊对海德格尔“哲学式”解读枯燥冗长的讨论：是不是只要涉及海德格尔，费伊就单单丧失了哲学的深度？或者那些关于海德格尔的曲解是他有意为之？

至于前一种，这是毫无疑问的。只要涉及海德格尔哲学，费伊就力不从心了：他根本无法找到一个思路。让·保罗·萨特所写的关于格奥尔格·卢卡奇和 20 世纪 50 年代马克思主义者的评价同样也能很好适用于费伊：

诚然，卢卡奇拥有理解海德格尔的方法，但是他不愿意理解他，因为卢卡奇想要解读他，想要领会各个句子之间的意义。然而根据我的认知，现在不再有任何马克思主义者还能够这样做。他们甚至无法确实理解其所读到的哪怕一个词。^①

费伊肯定在哲学上欠缺知识。但是他是骗子吗？2011 年在评论他的书引起的争议时，费伊这样写道：

从这次争论的经历中我汲取到：只有参与对话的双方彼此之间对严格性和真理（*exactness and truth*）给予同样的关注，而且在实现方式上达成一致时，一场辩论才有可能取得显著成果。^②

当然，费伊可能主观上确信自己做出的断言都是严格而真实的。但是哲学不仅需要基于强大信念的断言，更需要支持它们的论证。最重要的

① 萨特，《方法论问题》（法文“*Questions de Méthode*”），收录于《辩证理性批判》一书第 34 至 35 页，以及第 35 页注释 1 的最后一句 = *Search for a Method*，第 38 页和第 39 页注释 3 的最后一句。

② “海德格尔著作中的主体性和种族”，268a. 5—9。在上面的引用中我已对需强调的内容进行标注。

是，哲学要求在进行评论时保持理智的诚恳——如果有人条分缕析地说明了那些断言为什么没有得到支持以及本身也不可能得到支持，它们就应该被收回。

所以，再次回到那个尖锐的问题：费伊仅仅缺乏哲学上的深度？或者他在有意误导我们？一方面，那些重复多次的曲解铁证如山，以至于很难想象他对正在做的这件事情一无所知。另一方面，假如他的确在有意着手误译、误释以及篡改海德格尔，不过他采取的方式又是如此明目张胆以至于很难让人相信其能侥幸成功。我将这个问题留给读者自己裁决：无知？欺骗？或许二者兼有一些？我不太确定结尾处所说的内容，所以现在这篇文章的标题里有一个问号。

但是我能肯定的就是，对我自己而言，无论何时只要我失去哲学的深度，我都谨慎地遵从着马克·吐温先生那个明智的建议：“保持沉默而被当作傻瓜，好过开口说话后被确定是傻瓜。”（“*Better to remain silent and be thought a fool than to open your mouth and remove all doubt.*”）

参考文献

Barash, Jeffrey. 1995: *Heidegger et son siècle*, Paris: Presses Universitaires de France.

Cassirer, Toni. 1981: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim: Gerstenberg.

Chamberlain, Houston S. 1928: *Natur und Leben*, Munich: F. Bruckmann.

Clauß, Ludwig Ferdinand. 1923: *Die nordische Seele. Artung. Prägung. Ausdruck*, Halle am Donau; Max Niemeyer.

Dilthey, Wilhelm & York, Paul. 1923: *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck v. Wartenburg, 1877—1897*, ed. by Erich Rothacker. Halle: Max Niemeyer.

Faye, Emmanuel. 2014: “*Anti - Semitism and Extermination; Heidegger, the Collected Works, and the Black Notebooks*,” lecture at the New York conference “*Heidegger’s Black Notebooks*,” September 12, 2014. Presumably available from Emmanuel Faye.

———. 2011: “*Être, histoire, technique et extermination dans l’ oeuvre de Heidegger*,”

“*Conferência de Emmanuel Faye no Brasil sobre Heidegger, Academia Brasileira de Filosofia abril de 2011*”, URL = <http://www.freudiana.com.br/documentos/Heidegger-Bresil-avril-2011-FAYE.pdf>

———. 2012: “*Ser, História, Técnica e Extermínio na Obra de Heidegger*,” *Educação e*

Filosofia Uberlândia 26, 52) (2012): 613—640; Portuguese translation of the article above, available at <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/viewFile/17648/9724>

——. 2012: “Being, History, Technology, and Extermination in the Work of Heidegger,” *Journal of the History of Philosophy* 50 (1) (2012): 111—130.

——. 2011: “From *Polemos* to the Extermination of the Enemy,” *Philosophy Today* 55 (3) (2011), 253—267.

——. ed. 2014: *Heidegger, le sol, la communauté, la race*. Paris: Beauchesne.

——. 2005: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie; autour des séminaires inédits de 1933—1935*. Paris: Albin Michel. (reissued; Paris: Librairie générale française / Le Livre de Poche / Hachette, 2007)

——. 2009: *Heidegger: The Introduction of Nazism Into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933—1935*, trans. by Michael B. Smith, Foreword by Tom Rockmore, New Haven, Conn.: Yale University. Much of the ET can be found online at http://books.google.com/books?id=irK0ZX_eQWsC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

——. 2014: Open letter to panel members of “Heidegger’s Black Notebooks: A Conference,” September 20, 2014. Available from Professor Faye or at the Heidegger Archives, Stanford University.

——. 1998: *Philosophie et perfection de l’homme. De la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin.

——. 2011: “Subjectivity and Race in Heidegger’s Writings,” *Philosophy Today* 55 (3) (August 2011): 268—281.

Heidegger, Martin. 1990—1992: “Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith,” in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers; Symposium der Alexander von Humboldt – Stiftung vom 24. — 28. April 1989 in Bonn – Bad Godesberg*, ed. By Dietrich Papenfuss & Otto Pöggeler, 3 vols., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

——. 1957: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günter Neske; Sonderdruck. Also at GA 11: 27—81.

——. 1969: *Identity and Difference*, trans. by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.

——. 1968: *Questions I*, trans. by Henry Corbin, et al. Paris: Gallimard.

——. 1967: *Sein und Zeit*, the 11th unchanged edition. Tübingen: Max Niemeyer.

——. 1962: *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper Row.

——. 1985: *Être et temps*, trans. By Emmanuel Martineau. Paris: Authentica; Éditionnumériquehors - commerce) . URL = http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf

——. & Jaspers, Karl. 1990: *Briefwechsel. 1920—1963*, ed. by Walter Biemel & Hans Sauer. Frankfurt am Main: Klostermann; Munich & Zurich: Piper.

——. 2003: *The Heidegger - Jaspers Correspondence (1920—1963)*, trans. by Gary E. Aylesworth. Amherst, New York: Humanity Books.

——. & Bauch, Kurt. 2010: *Briefwechsel 1932—1975*, 2 vols. Freiburg: Alber.

Kellerer, Sidonie. 2014: “A quelle ‘guerre invisible’ Heidegger faisait - il référence ?” *Le Nouvel Observateur*, “L’ Obs Bibliobs,” May 11 and 12, 2014. URL = <http://bibliobs.nouvel-obs.com/actualites/20140510.OBS6734/a-quelle-guerre-invisible-heidegger-faisait-il-reference.html>.

Kisiel, Theodore & Sheehan, Thomas eds. 2007: *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910—1927*. Evanston: Northwestern UP.

Löwith, Karl. 2007: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, new ed. Stuttgart & Weimar: J. B. Metzler [originally 1986].

——. 1994: *My Life in Germany Before and After 1933: A Report*, trans. by Elizabeth King. London: Athlone. [English translation of *Mein Leben in Deutschland*]

Müller, Max. 1949: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg: F. H. Kerle.

Rockmore, Tom. 1992: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

Sartre, Jean - Paul. 1960: *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de Méthode)*, Tome I: *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.

——. 1968: *Search for a Method*, trans. by Hazel E. Barnes from the French *Questions de Méthode*. New York: Vintage - Random House; 1st ed. Knopf.

——. 1976: *Critique of Dialectical Reason*, vol. I, *Theory of Practical Ensembles*, ed. by Jonathan Rée, trans. by Alan Sheridan - Smith. Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press. [new ed., New York: Verso/New Left Books, 2004—2006. This volume does not contain the ET of *Questions de Méthode / Search for a Method.*]

Sheehan, Thomas. 1988: “Heidegger and the Nazis,” *New York Review of Books*, 37 (10) (June 16, 1988): 38—47. (Available at <http://www.nybooks.com/articles/archives/1988/jun/16/heidegger-and-the-nazis/>).

- . 1981: *Heidegger, the Man and the Thinker*, ed. by Thomas Sheehan. Chicago: Precedent.
- . 2015: *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London: Rowman & Littlefield.
- Uexküll, Jakob. 1920: *Theoretische Biologie*. Berlin: Paetel.
- . 1926: *Theoretical Biology*, trans. by Doris L. Mackinnon. London: K. Paul / New York: Harcourt, Brace, 1926.
- . 1920: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Paetel; the 2nd revised and expanded ed., 1921.
- Wildhagen, Karl & Héraucourt, Will. 1972: *Englisch - deutsches, deutsch - englisches Wörterbuch*, 2 vols., Wiesbaden: Brandstetter; London: George Allen & Unwin.
- Wolin, Richard. 1990: *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.

试论德勒兹的康德阐释

夏莹 (XIA Ying)*

摘要：康德之于德勒兹，绝非如其早期思想中所显现的那样，仅仅是一个思想的论敌。相反，他是德勒兹需要不断回到其思想中去探寻理论分析方法与架构的一个思想家。晚年的德勒兹的思想冒险是一个以欲望为轴心的思想体系，带有激进政治的色彩。它运用马克思的概念群，却在康德的批判哲学的框架下，发展了一个对当代资本主义的新批判模型。

关键词：德勒兹；康德；职能；共同感

A Preliminary Study on Deleuze's Interpretation of Kant

Abstract: For Deleuze, Kant is not simply his intellectual opponent, as his early thoughts indicate, but also a thinker to whom Deleuze constantly returns to seek the oretical analytical method and framework. Deleuze's thinking adventure in his later years is a thought system with the central notion "desire" and radical political overtones. Under the framework of Kant's critical philosophy, this system uses a set of Marx's concepts to develop a

* 夏莹，清华大学哲学系副教授 (XIA Ying, Associate Professor, Department of Philosophy, Tsinghua University, Beijing)。

new model of criticizing contemporary capitalism.

Keywords: Deleuze; Kant; function; common sense [Gemeinsinn]

1995年,叶秀山先生在《哲学研究》上发表长文《说不尽的康德》,在其中,叶先生立足于德勒兹的《康德的批判哲学》,以凝练的语言概括了康德三大批判的精要所在。时间过去了整整20年,中国学界对于德勒兹的康德阐释的研究还仍处于起步阶段。已有的研究成果大多将德勒兹的康德研究视为还未获得理论独立性的德勒兹对诸多前辈思想家所展开的研究系列之一:这些思想家包括诸如尼采、柏格森、斯宾诺莎、莱布尼茨,等等。甚至对康德的研究不过是一种思想的过渡,是其形而上学的基本原型,这一原型将在诸如斯宾诺莎的研究当中得到更为系统的展现。^①

这一观点同时也占据着整个西方学界关于德勒兹的研究基调。目前西方学界普遍认为尼采、柏格森与斯宾诺莎构成了德勒兹思想形成的三大支柱,例如在米歇尔·哈特(Michael Hardt)看来,德勒兹思想的三个组成部分分别为:柏格森的创生进化论,尼采的肯定性伦理学以及斯宾诺莎的实践伦理学。三者构成了德勒兹反黑格尔主义计划的主要组成部分。^②又如托德·迈(Todd May),他认为如果德勒兹思想中包含着某种“三位一体”,那么斯宾诺莎是基督,柏格森是圣父,而尼采则是圣灵。^③康德似乎在其整个思想发展过程中并不占有举足轻重的地位,但这一判定会带来这样一个困惑:如果康德仅仅是一个相对于尼采而言的批判对象,如果对康德研究仅仅是为了完成一个思想的过渡,我们会惊讶于康德在德勒兹思想中出现的频率。从早期的奠基性著作《尼采与哲学》一直到晚期的《欲望之岛》,康德及其思想总是以不同面貌随时出现在行文当中。如果我们将其对康德的批判哲学所展开的讨论放入到其整个思想发展脉络中来看的话,我的结论或许与目前学界达成的共识并不一致。在我看来,康德的批

① 到目前为止,国内对于德勒兹的《康德的批判哲学》的相关研究包括安靖的《作为纯粹繁复体哲学的先验经验论——简论德勒兹早期哲学的斯宾诺莎主义基础》,以及张明伟的硕士论文《论德勒兹的康德诠释》。

② Hardt (1993: 55)。

③ May (2005: 26, 69)。

判哲学构成了德勒兹思想的拱顶石。



德勒兹的康德研究如同他对于任何思想家的研究一样，其最终目的从来不是要系统阐发康德的哲学思想究竟说了什么。康德的批判哲学，对于德勒兹来说具有两个重要的奠基性意义：其一，为其先验经验主义的方法论提供了理论支撑；其二，为其内在性的、生成性的哲学提供了理论范型。换言之，一个构成了其方法论，一个构成其特有的形而上学模型。这两者对于德勒兹的思想来说都是至关重要。但为什么是康德，更进一步说，为什么只有康德能够提供以上的理论支撑？

回答这一问题，首先需要讨论的是德勒兹对待康德逐渐暧昧的态度。作为新尼采主义的代言人，德勒兹为自己的思想设定了一个坚定不移的敌人——黑格尔。在德勒兹开始其哲学之旅的时候，正是法国黑格尔主义占据学术主流的时候。科耶夫所开启的黑格尔研讨班在 20 世纪 50 年代仍具有强大的影响力。德勒兹是让·伊波利特的学生，而晚期伊波利特的黑格尔研究与科耶夫的黑格尔主义产生了巨大的分歧：他试图通过引入语言学来弥合黑格尔的精神现象学与逻辑学之间似乎存在的鸿沟——尽管这一鸿沟在很大程度上是法国学界强加于黑格尔。伊波利特的黑格尔研究带来了一个重要的问题：究竟是什么保证了逻辑与存在的一致性。如果这种保障是语言构筑的“意义的逻辑”，恰恰为逻辑与存在之间的不可弥合的断裂埋下了伏笔。因为从意义的诞生语境，我们看到的是意义逻辑的内在悖论。正如伊波利特指出的那样，他将意义视为思辨逻辑的关节点，它是不可言说之物的表达方式，因此：“对于黑格尔来说，并不存在不可言说者，或者超越的存在，也没有直接的个体性或者超验性。并不存在本体论的沉默，相反辩证的话语是一个渐进的对意义（sense）的征服过程。这并不意味着意义在原则上先于发现它并创造它的话语……意义在话语自身中展开自身。我们不能从一个沉默的直觉走向一种表达，从不可表达走向被表达，也不能从无意义走向意义。思想的过程，它的发展，就是一个表达的

发展进程。”^①这段话的重要意义被德勒兹捕捉到，德勒兹对此进一步做了如下阐释：“意义从来不是事物与命题、实体与动词、所指涉物与其表达等二元论中的一方。因为它同时也是两者之间差异的边界、鲜明的对比或者阐释。……它自我发展，在一种内在的悖论系列当中。”^②换言之，意义在黑格尔的语境下是辩证过程本身，这一过程，正如黑格尔《逻辑学》中所表达的那样是一个“有”向“无”的变易（Das Werden）^③。基于此，它在德勒兹的思想中就成为了“生成性”。因此，德勒兹的意义需要驻足在二元论的语境当中，在诸多“之间”探寻自己的基本内涵。换言之，意义总是产生于两者无法和解的对抗当中，因此，对于德勒兹来说，意义自身就是一个悖论性存在。德勒兹在其《意义的逻辑》（Logique du Sens）中对于意义的逻辑的悖论性表达做了详尽的阐发。由此指明了他的哲学问题域：西方哲学传统中的思维与存在（逻辑与存在）之间的关系并非是对应的关系，而是彼此断裂的，不能沟通和理解的。黑格尔及其辩证思想所做的正是要在思维与存在之间建立一个中介。这个中介是一种思辨的否定性。这种否定性最终带来的是一种被尼采称为“奴隶的道德”的思想。在本质上缺乏一种否弃现实的真正力量。辩证法所包含的内在激进性维度被去除了。

德勒兹研究尼采哲学，在根本上就是要用尼采的肯定的、生命哲学克服黑格尔的否定的、思辨的辩证法，用尼采的系谱学的研究代替批判哲学。在这一时期，德勒兹将康德与黑格尔放在一个阵营，认为他们都是再现（la représentation）思想的典型代表，而再现的前提正是思维与存在的相似性的和解，而非断裂。由此，康德与黑格尔必然成为了德勒兹明确的思想敌人。对于德勒兹而言，黑格尔的辩证法是康德的批判哲学的直接后果：“经过著名的‘批判性批判’，从黑格尔到费尔巴哈，康德以后的批判究竟变成了什么模样？——它变成了一种技艺，被思维、自我意识和批评家自身用来适应事物和观念，或者被人们用来重拾一度丧失的决心：简而

① Hyppolite (1997: 20—21)。

② Deleuze (1969: 41)。

③ 黑格尔 (1980: 195)。

言之，它就是辩证法。”^① 所以，康德的批判哲学在这一时期意味着一种政治上的妥协：“在康德那里，批判未能发现使之得以实现的真正能动的例证。它在妥协中耗尽了精力：它从未令我们克服在人、自我意志、理性、道德和宗教那里表现出来的各种反动力。它甚至具有相反的效应——它使这些力变得更像‘我们自己’的东西。”^② 显然，在这里，德勒兹将康德的批判哲学作了一种辩证法式的解读。外在于我的世界，成为我们自己的东西，这在本质上意味着一种辩证法式的和解。在此康德的二律背反被德勒兹排除在讨论的视野之外，这是一种有意的疏漏。因为它的存在本来可以完全用来反驳德勒兹对于康德的这种阐释路径。

尽管在这一时期的康德是作为德勒兹的思想论敌进入他的视野，但德勒兹对于康德的理解和把握却仍然是十分准确。他在《尼采与哲学》中将康德的哲学比喻为治安法官式的哲学：“我们所进行的批判只是一种‘治安法官’式的批判。我们可以谴责觊觎王位的人，声讨越界者，然而我们却把界限本身视为神圣不可侵犯的。对于知识而言同样如此：名副其实的批判不应审视不可知的伪知识，而应首先审视可知的真正知识。”^③ 这一判断是精准的。在康德的“纯粹理性批判”中充满着法律用语，他的确是以一种近乎法官的思路在对理性进行审判。这一点显现出德勒兹的独特洞察力。只是对于这一时期的德勒兹而言，这种法官式的讨论带来的是政治上的妥协：“全面批判就这样变成了妥协的政治学：战争还没有开始，势力范围就已经被瓜分得一干二净。以下三种理想被区分开来：我们能知道什么？我应该做什么？我可以期待什么？每一种理想各有限制，误用或越界是绝对不允许的”。^④

强大的激进政治的诉求使得德勒兹在这一时期过于着急为康德贴上标签，并将其与自己从尼采那里继承的理论脉络对立起来。概而言之，这种对立，表现在以下两个方面：

① 德勒兹（2001：129）。

② 德勒兹（2001：129—130）。

③ 德勒兹（2001：132）。

④ 德勒兹（2001：131）。

首先，正如我们已经指出的那样，尼采与康德是激进哲学与妥协政治之间的对立。其次，这种妥协政治的哲学根基在于康德的先验哲学，它在本质上与尼采所提出的系谱学构成对立。对德勒兹而言，如同法官一般的先验哲学最终给出的是“事物的绝对条件”，而尼采的系谱学所着力要做的是给出事物的起源性与可塑性原则。^①其所指向的是一种差异和距离感，而非康德的普遍性原则以及功利主义的相似性原则。^②因此，系谱学首先否弃的是传统哲学中思维与存在的绝对同一性，在强调他们之间的差异性关系的同时进一步探寻某种不同于相似性（表象性）原则之外的形而上学能否可能的问题。德勒兹看重尼采的“价值”重估以及系谱学正是因为尼采的这样一种哲学本身必然引发对于“起源”问题的讨论。

严格说来，西方传统的形而上学长期以来都将目光过多地驻足在了“起源为何物”，而忽视“何为起源”，没有这种起源的原发性讨论，自然也就是失去了创生性的动力。它的绝对化发展开启于康德的规范性观念，终结于黑格尔的体系性建构。由此事物不仅是“我的事物”，同时还是已经被规定了事物。这种僵死的逻辑体系的建构与现代的科学日趋处于共谋状态。要打破这一状态，需要新的哲学思维进路的介入。海德格尔的现象学是一种选择，其所敞开的，在我看来，是对这一起源问题的追问，即所谓对存在，而非存在者的重新探求。德勒兹是法国思想后海德格尔时代的弄潮儿。他需要在这条道路上走得更远、更彻底。于是关于何为起源的问题，他所需要的不是一个确定的答案，如所有的起源究竟是源起于感性，抑或理性？他所探求的是作为起源之本性的生成性。起源意味着生成，因此在今天，我们需要某种着力于生成本身的哲学诉求。德勒兹的哲学的诞生正是呼应了这样一种诉求的结果。

但康德哲学与这一哲学诉求真的是完全相左的吗？1962年着力于研究尼采哲学的德勒兹对于这一问题的回答或许还是简单的肯定。但在随后一年，即1963年所开启的对康德哲学自身的系统研究中，对这一问题的回应却变得极为复杂了。

① 德勒兹（2001：137）。

② 德勒兹（2001：3）。

二

正如我们已经指出的那样，早年德勒兹对于任何思想大师的研究都有其理论目的。早在康德研究之前，德勒兹分别对于休谟（《经验主义与主体性》）与尼采（《尼采与哲学》）展开讨论，其目的在于构筑一个以生成性本身为理论旨归的哲学形而上学。其中尼采的系谱学与休谟的经验主义构成了一枚硬币的两面。因为系谱学所带来的差异性必然走向多元主义，而德勒兹不仅将多元主义直接视为尼采哲学的本质特性，同时将多元主义直接等同于经验主义：“如果不考虑尼采思想中本质性的多元主义，我们就无法理解尼采哲学。实际上，多元主义（又被称为经验主义）与哲学本身几乎无法区分，它完全是哲学的思维方式，是由哲学创造的；它是在具体精神中体现的自由的唯一守护者，是激进的无神论所恪守的唯一原则。众神死了，但他们是听到一位神宣称自己为唯一的神时大笑而死的。”^①以多元主义为中介，尼采的系谱学与休谟的经验主义被结合了起来，他们共同构筑了这一时期德勒兹的经验主义底色。在某种意义上说，德勒兹的康德研究同样是在这一底色之下展开的进一步推进。

我们无法判定德勒兹选择康德作为一个思想敌手进行研究的初衷，但随着研究的展开，一个显而易见的事实却是德勒兹对待康德的看法发生了转变，由思想敌手转变为思想的同盟军，并在其系统展开的三大批判的解读中构建了德勒兹自身的独特方法论：先验经验主义。这是一种不同于休谟的经验主义，它需要康德的先验方法的介入。

德勒兹用短短 100 页的篇幅讲述康德三大批判，这似乎是一个不可完成的任务，但德勒兹却做得极为出色。在我看来，其中的原因在于德勒兹的康德研究，从开始就包含着对一个问题的回答，这一问题在康德哲学的语境下大体可被表述如下：用以沟通纯粹理性批判与实践理性批判的目的论判断是如何可能的？对于德勒兹哲学而言，这一问题实质上被转变为：如何构建一个富有先验性的经验主义理论？

^① 德勒兹（2001：5）。

德勒兹在《康德的批判哲学》的开篇处就点出了对于目的论问题的关注。“康德将哲学界定为‘关于一切知识与人类理性的根本目的的关系的科学’。”^① 在此有两个关键词构成了整部解读的核心词汇，一个是“目的”，另一个是“关系”。在我看来，这两个词构成了德勒兹的康德阐释的两个重要维度：目的，引导出了康德哲学的先验性；关系，则诠释了康德批判哲学的经验主义倾向。两者相辅相成，走出了一条不同于经验主义与唯理论的道路。

康德对于经验主义与唯理论的两面作战是众所周知的。在德勒兹的思想语境中，经验主义是没有“目的”的。它将知识的根据放置在情感之上，而非理性之上，因此即便是有目的存在，“在最终的意义上，目的总是属于本性（la nature）的东西”^②。康德因此并不是一个纯粹的经验主义者——德勒兹也不是——他认为知识、文化以及理性自身是有目的的。但这一目的却又并非唯理论者所主张的目的：对于唯理论者来说，“这个被理解为目的理性仍然是某种外在的和超越的事物：大写的存在、善、价值，作为意志的法则被把握”^③。这一目的为我们的知识与文化带来神学的论证。神的存在是所有知识与文化的根据，人于是臣服在神的规定之下。对于德勒兹而言，纯粹的经验主义与唯理论之间的差别并不是那么大。纯粹的经验主义在本质上也是需要目的的，但将目的视为神，抑或自然，在本质上都是在人的理性之外来设定目的。康德要走出的第三条道路：问题并不在于去追问目的究竟是自然的目的（如果经验主义有目的的话）还是理性的目的，而是要追问目的究竟是外在的目的，还是理性自身的内在目的？这是问题域转化的根本。无论是经验主义还是唯理论，两者的目的都是外在的，而只有康德，他理性的目的“正是理性以其自身为目的”^④。因此，康德所提出的批判是“一个内在的批判（Une Critique immanente）”，理性的目的是理性给自身设定的目的，这种设定无需求助于外。

① Deleuze (1963: 5)。中译本参见李秋零译的康德（2004：535）。

② Deleuze (1963: 5)。

③ Deleuze (1963: 6)。

④ Deleuze (1963: 7)。

德勒兹一贯盛赞康德哲学的内在性原则，甚至在他将康德视为思想的死敌的时候，也是如此，他在《尼采与哲学》中指出：“康德在《纯粹理性批判》中所展示的天赋是设想出一种内在的批判。”^① 这种内在性，在德勒兹的思想中发挥着拒斥上帝以及任何终极目的之设定的作用。它是德勒兹的新尼采主义的思想拱顶石。经过尼采所强化的“上帝之死”，在德勒兹这里变成了内在性原则。但德勒兹的创造性在于，当上帝死去之后，本应带来的是后现代主义式的经验主义，在怎么都行的相对主义当中消灭形而上学，消灭哲学。但德勒兹却依赖于这种内在性原则去重构某种哲学的形而上学。因为他的内在性原则缘起于对康德哲学的思考，是一种内在性的目的。因此它必然包含着看似矛盾的两个观点：一方面，目的性似乎要求一种统一性或者共同趋向，而内在性，却又拒斥任何统一性或共同趋向的外在设定。在没有了大写的上帝存在的时候，这一点是否能够实现？其实这一问题，对于康德哲学来说，似乎并不是一个很纠结的话题。因为大写的理性在某种意义上代替了上帝的位置，在启蒙思想的语境下，理性的至上性并不亚于上帝。但对于德勒兹，这个问题就变得非常复杂。他的思想萌生的年代毕竟是后现代思潮泛滥的法国思想界，因此，德勒兹必须要证明理性在何种意义上不依赖于上帝仍能够构筑某种统一性，这一问题并不是自明的。

当我们论题转向这一环节的时候，我们将涉及到德勒兹思想中的另一个关键词：关系。在对康德的解读中充斥着各种关系的讨论。知识与欲求所对应着的理论理性与实践理性的不同维度，如何能在没有上帝的预先规定当中获得知识与欲求的普遍性，这是康德的问题，也是德勒兹的经验主义所特有的先验维度。为了回应这一问题，德勒兹凸显了康德思想中原有的、但却没有得到足够重视的一个概念——“职能”（*faculté*）^②。职能作为一种功能，意味着某种效应（*l'effet*）。这种效应产生了“表象”，

① 德勒兹（2001：132—133）。

② *Faculté*，在法语中直译为功能。但鉴于康德以法律术语来讨论以知识学为内容的形而上学，并要求理论理性与实践理性在各自领域内各司其职，担当不同的职责，因此我采用了叶秀山先生在《说不尽的康德》中的翻译，将其翻译为职能，更能凸显其本质的内涵。

即再现 (la représentation)。康德的哲学是一种讨论表象、再现的哲学，因此他所关注的——按照德勒兹的阐释——并不是主观的认知、感受的能力，也不是客观事物本身（作为不可知的物自体），而是两者之间关系是什么，它们之间如何作用，并产生怎样效应。职能正是在这一意义上获得它的第一个定义，即“所有的表象都是在与他者的关系当中，即主体与客体的关系当中存在”^①。不同的关系，带来不同的职能，也意味着理性在不同势力范围内发挥着不同的效用：例如在认知领域中，存在着的是知性职能，它所表征的是表象与客体是否一致的关系；在欲望的领域中，存在着的是欲望的职能，它所表征的是表象与客体的因果关系；而在痛苦与快乐的感受中，它所表征的是表象与主体的关系。由此形成了所谓纯粹理性批判、实践理性批判与判断力批判的视域。于是这一职能的区分，对于德勒兹来说本身就意味着一种理性的多元主义。理性包含着对自身的目的的设定，这种理性的目的意味着一种统一性和共同趋向，但就实现这一统一性的方式而言，康德为我们提供了三个不同的领域：认知、欲望与情感。在其三大批判的研究中，所做的工作最终都要落实到为认知、欲望抑或情感找寻其内在的统一性。这种统一性，在康德的三大批判中表现为在不同领域中所构筑的“共同感”。

共同感的概念在德勒兹的康德诠释中也发挥着举足轻重的作用。如果说每一种职能都意味着表象与他者的关系，那么共同感则是保障这些职能能够发挥作用的内在机制。其中的原因并不复杂。表象是一种他者的再现，但这种再现在何种意义上是合法的并有效的？这一追问会将我们重新带回到传统哲学中思维与存在如何统一，何以统一的基本问题之上。正如我们在本文的开篇所讨论的那样，这一问题构成了德勒兹思想的问题域。他总是以各种方式回归到对这一问题的回应当中。作为一个试图恢复经验主义的思想家，德勒兹取消了在思维与存在之间的天然的、预定的和谐。这是一种最为彻底的经验主义态度。它意味着不承认任何超越于经验的给予物。经验作为外在于我们的存在，具有着完全的自在性，我们的主观对它的认知必然富含着对它的理解，并以此超出其经验的给定性。这超出的

^① Deleuze (1963: 8)。

部分如何能保证它与经验之间可以一致或者和谐？在康德之前，无论是经验主义还是唯理论者都不得不依赖于外在的，抑或神学的设定。即便对于休谟来说，他也仍需要预定和谐的存在。康德用自主理性的内在目的来取消外在的预定和谐。但这种自主理性的内在目的是如何运行的？康德在对这一问题的思考中提出共同感。

共同感构成了思维与存在，对经验的理解与经验，以及主观与客观之间的可交流性。德勒兹指出，在康德的理性的每一个领域当中，其实都同时包含三种不同的职能：想象力、知性和理性，它们在不同领域中共同发挥着作用，所区别的只是依从于不同职能的立法，例如，在认知当中，知性为立法者，而想象力则通过综合与图示化发挥作用，理性则通过推理发挥作用。其中，三种职能之所以能够相互协调一致，形成共同的认知，需要逻辑的共同感。^① 同样，在欲望领域中，“道德共同感是在理性为自身立法的意义之下知性与理性的一致性”^②。以上两种共同感虽然协调着不同职能之间的关系，但都只不过是某种人为的“规定”性。换言之，都是理性在“法权”的意义上规定“事实”为何。只有到了判断力批判中的审美共同感，此前两种共同感的相关规定才获得了一种自由的保障：

“也许有人认为审美共同感是前两个共同感的完成：在逻辑共同感与道德共同感之中，或者是知性，或者是理性，它们立法并决定了其他职能所发挥的职能；现在轮到想象力了。其实并非如此。感性职能不能为客体立法，因此它本身不是一个立法的职能（职能的第二重内涵）。审美共同感并不表象为职能的客观一致性（例如客体服从于某种主导性的职能，同时规定了其他职能与客体的关系），而是表象为某种想象力和知觉自发地发挥作用的纯粹的主观和谐。由此，审美共同感并不是完成了其他两种职能，而是为它们奠基或者使其可能。如果所有的职能并不能首先是一个主观的自由的和谐，那么所有这些职能都不能发挥立法者或者规定者的作用。”^③

① Deleuze (1963: 32)。

② Deleuze (1963: 52)。

③ Deleuze (1963: 72)。

德勒兹的这段表述澄清这样一种误解：三个领域中的共同感并非平行关系，正如康德的三大批判之间的关系一样，审美共同感以其非规定性的自由一致性为前两个共同感奠定了基础，赋予它们以合法性，并为判断力提供构建反思性判断的理论可能性。判断力发挥着职能作用的地方也就是感性的职能被把握的地方。^①更进一步说，对应于感性的领域，是反思性判断发挥用武之地的地方。与规定性判断以普遍性原则规定特殊性相反，反思性判断则是从特殊性中生成普遍性。这种“生成”原本是思维超越经验给予的“跳跃”，但在康德这里，由于审美共同感的自由机制，也不再是一个问题。对于这种自由机制的进一步推理，在康德那里是通过审美判断和目的论判断的区分来展开的。如果说审美判断“关涉的是一种主观的、形式的、排除所有（主观的或者客观的）目的的目的性。这种审美的目的性是主观的，因此它存在于职能之间的自由的一致性当中”^②，那么目的论判断关涉的则是“客观的、质料的目的性，其中包含着诸多目的。这是自然目的概念的存在领域，它经验地表达了多样性的事物的最终统一性”^③。前者为后者奠基，从而使得职能之间的自由一致与客观事物之间的多样性的统一之间的对应关系虽然是偶然的，但却仍是合法的。为什么主观的目的论与自然目的论可以和谐一致？这是对于思维与存在之关系的一种表达方式。基于内在目的性的观念，德勒兹在此强调了目的论，作为一种“美学表象”^④的本质。在我看来，这种强调包含着一个关键的要素：即美学表象是对感性的、特殊性的反思。因此“判断力批判给予的是一个全新的目的论理念”^⑤，这就是无目的的合目的性。这一目的论，在康德那里，主要意指的是一种自然目的论，它排除了外在设定的目的的任何企图，同时又保障了主观与客观之间“偶然”一致性的必然性。因此，康德在此并不是引入了一个过时的目的论观念，而是重新提出了一种新的阐发主客统一性的研究路径。而这一路径不仅改变了传统目的论的内涵——即

① Deleuze (1963: 88)。

② Deleuze (1963: 92)。

③ Deleuze (1963: 93)。

④ Deleuze (1963: 93)。

⑤ Deleuze (1963: 99)。

不再是外在设定的神学目的论，而且还表明了内在的主观与客观的非规定的自由一致性；更为关键的是它为重新界定传统哲学形而上学的根基提供了一个思路：在这一思路中，理性对于世界的规定性建基于感性的、特殊性之上。

三

德勒兹在完成《康德的批判哲学》的时候，他对康德的态度发生了变化，从思想的论敌变成了思想的同盟军。在某种意义上说，康德的哲学为德勒兹展开其生成性的、反表象哲学提供了重要的理论支点。在本文的讨论中，我们已经触及到了其中的一些要点，在此我们进一步将其概括为如下三个方面：

首先，德勒兹哲学反对表象哲学的根源在于他对于思维与存在之间关系的断裂性思考。换言之，我们所理解的与经验给予我们的，两者之间存在着非一致性的关系。表象哲学，就其作为一种再现而言，必然包含着对经验的理解与经验给予之间的一致性。在康德之前，这种一致性既是传统形而上学所关注的核心，同时又似乎是一个不言而喻的事实。由此导致了形而上学与神学之间的内在勾连，两者似乎是一回事。但从康德开始，这种不言自明的问题成为了问题。

不言而喻，康德的三大批判都在围绕着一致性如何可能的问题展开，这包括理论理性（认识论）内在的主观与客观事物自身之间的一致性，表象与客观抑或主观的一致性；以及理论理性与实践理性的一致性。康德的贡献，正如我们已经反复指出的那样，将这种一致性的形成从神学的、外在的预设转向了理性的内在的、自我设定。但需要注意的一点是，康德在讨论这种种内在一致性之前做了这样一个清晰的划界：即在“事实”（quid facti）与法权（quid juris）之间的划界^①。在其关于知识学的讨论中，事物之事实为何，不是其关注的领域，这是一种形而上学的问题，相反，批判哲学所能关涉的只是法权的范围。因此康德所强调的一致性的论

^① 康德（2004：94）。

证永远只是在法权范围内的一致性，至于“事实”本身，即康德的所谓物自体，是不可知的。这种不可知，在本质上暗合了当代法国哲学的断裂性思想。当代法国思想，自巴什拉以来，在诗学与科学之间产生了一种认识论断裂。这一思想成为了当代法国哲学的主流。阿尔都塞、德里达、福柯与德勒兹都以各种方式回应了这一传统。德勒兹在展开对康德思想的研究中特别强调了这一“事实”与“法权”的区分，^①并将康德直接指认为一个法官式的哲学家。这一点是独属于德勒兹的思想洞见。而这一洞见的产生，在我看来，与德勒兹反对辩证法式的和解，因此主张断裂性思想密不可分。这一思想，在德勒兹对于福柯的研究中被表述为“可视”与“可述”之间的非一致性。^②在《差异与重复》中则表现为对基于类似性原则而产生的表象哲学的批判。因此，尽管康德也是一种表象哲学，但对于德勒兹而言，康德的法权与事实的分裂思想更为重要。

其次，康德的先天综合判断为内在性原则提供了阐释路径，其中包含着三个关键词：关系、综合与感性，而“综合”，又构成德勒兹展开内在性哲学的核心机制。内在性在拒斥了神学的、先天的、外在的预设之后还应该保有自己的目的论原则。因为这是哲学形而上学所必须的基本规定。形而上学，永远不能沦为怎么都行的相对主义。它无论以何种方式总是需要一种统一性。康德的独特的无目的的合目的性为德勒兹提供了这种独特的统一性构造的方法论。德勒兹称其为“先验经验主义”。而这一方法论，概括说来，应包含以下内容：它将是直面感性的、经验世界的一种统一性方法；它用以统一多样性存在的经验世界的方式是综合；通过综合，多样性之间形成了一系列的关系。由此，德勒兹的哲学形而上学所关注的就是经验世界中形成各种关联所必须的综合。这些关联与综合构成了对某种生成性本身的理解。如果在康德那里，哲学不再关注事实本身是什么，而是在法权上规定它应该为何，那么在德勒兹这里，哲学扬弃了对事实抑或法权规定的关注，而是关注于从“事实为何”如何转变为“法权的规定”，这种“转变”（生成性）构成了思想的“起源”。其中的转变机制，就是

① Deleuze (1963: 21)。

② 德勒兹 (2006)。

综合。德勒兹称之为能动的职能，在被给予的感性直观与表象之间，存在着一种能动的行动（综合），“在这一能动的行动当中，综合来之于想象力；在其整合当中，综合来之于知性；在总体性当中，综合来自于理性。我们由此在综合当中拥有三种能动性的职能：想象力、知性与理性。”^①这三种能动性的职能成为连接经验多样性的三种方式。经验的杂多借此转变为可被理解的表象。德勒兹在展开自身的表象批判的过程中，将自身的哲学定位为康德批判哲学的变种。康德的批判哲学的重心在于讨论这种转变的能动机制，即综合判断的形式，并以此为标准考察种种综合的合法与非法的运用。对于那些非法的综合，康德称之为“超验”。这种超验，在德勒兹的哲学中，即是一种外在性原则。

在某种意义上说，德勒兹从其开始构建自身哲学体系的时候，他的理论展开方式的每一步都似乎在参照着康德的批判哲学。例如，当德勒兹在《反俄狄浦斯》（1968）中展开其庞大的欲望哲学的研究之时，这种批判哲学式的研究路径显现得更为明显：欲望，作为一种流（flux）本身，其本质就是一种生成性，它所对应的正是康德思想中从“事实”向“法权”过渡的那个生成环节。这是其一。其二，构造流的三种方式，被德勒兹概括为三种综合方式：合取综合（la synthèse connective）；析取综合（la synthèse disjunctive）；情境综合（la synthèse conjunctive）。这三种综合方式被称为综合，虽然它们的思想的直接源头似乎是胡塞尔，但就综合，这一联结方式而言，其源起却显然是康德的能动性综合。其三，德勒兹进行欲望哲学的研究，其目的是为了批判以弗洛伊德和拉康为代表的精神分析已经沦为了一种新的形而上学。而在对这一结论的论证中，德勒兹首先展开了关于三种综合的分析，而后，反观精神分析的思想趋向发现，当下的精神分析将父亲—母亲—我的三角架构视为一种预先设定，将俄狄浦斯情节作为一种永恒不变的人类心理情结，这是一种综合的非法运用，它带有超验性和外在性，因此是一种形而上学。德勒兹的欲望哲学在本质上所完成的正是这种精神分析的形而上学批判。在这一意义上说，康德的批判哲学对于德勒兹而言，就是一个示范与模板，德勒兹将其运用到了对于欲望

^① Deleuze (1963: 15)。

之流的批判当中，形成自身的理论体系。

基于此，我坚持认为康德之于德勒兹，绝非如其早期思想中所显现的那样，仅仅是一个思想的论敌，相反，他是德勒兹需要不断回到其思想中去探寻理论分析方法与架构的一个思想家。基于此，我们甚至可以这样来描述晚年的德勒兹的思想冒险：这是一个以欲望为轴心的思想体系，它带有激进政治的色彩，它运用了马克思的一个概念群，如生产、资本与剩余价值，但却在康德的批判哲学的框架下，展开一次对于当代资本主义的新的批判模型。有鉴于此，在我们需要认真面对德勒兹在其思想著述中不断回溯的康德思想，这将是一条捷径，它将引导我们真正地参与到那个不断生成着的德勒兹的思想实验之中。

参考文献

安靖：《作为纯粹繁复体哲学的先验经验论——简论德勒兹早期哲学的斯宾诺莎主义基础》，《现代哲学》2013年第3期。

德勒兹：《尼采与哲学》（周颖、刘玉宇译），社会科学文献出版社2001年版。

——《德勒兹论福柯》（杨凯麟译），江苏教育出版社2006年版。

黑格尔：《小逻辑》（贺麟译），商务印书馆1980年版。

康德：《康德著作全集》（第3卷）（李秋零主编），中国人民大学出版社2004年版。

张明伟：《论德勒兹的康德诠释》（未出版）。

Deleuze, Gilles. 1969: *Logique du Sens*. Paris: Les Editions de Minuit.

——. 1963: *la philosophie critique de Kant*. Paris: PUF

Hyppolite, Jean. 1997: *Logic and Existence*. New York: State University of New York.

Hardt, Michael. 1993: *An Apprenticeship in Philosophy, Gilles Deleuze*. Minnesota: University of Minnesota Press.

May, Todd. 2005: *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge: Cambridge of University Press.

德勒兹论运动—影像以及 非主体性意识的可能性*

李晶晶 (LI Jingjing)**

摘要：本文将主要分析德勒兹基于运动—影像理论的意识概念。在其专著《电影1：运动—影像》中，德勒兹直接将运动—影像理论作为电影研究方法使用，同时也间接由这个理论提出了不同于现象学的意识概念。现象学将意识视为总是关于某物的意识 (*toute conscience est conscience de quelque chose*)。通过分析这一命题，德勒兹反思了现象学中的主体优先性。这种优先性使现象学无法有效解释无主体的电影运动。针对这一缺陷，德勒兹将目光投向柏格森，并提出：“意识即某物 (*toute conscience est quelque chose*)。”为理解德勒兹的观点，本文将首先回顾德勒兹对于现象学的批评。之后，文章将解释德勒兹的主要思想来源，即柏格森的《物质与记忆》。在该书中，柏格森提出了与胡塞尔不同的另一种意识理论。接下来，文章将展示德勒兹对于柏格森意识理论的发展和推进。这个推进的结果即是运动

* 致谢：在此，我希望向麦吉尔大学 Alia Al-Saji 教授表示感谢。Al-Saji 教授在本文的选题和完成过程中都给予我极大帮助。由于她所著的关于柏格森的专著尚未付梓，因此文章无法引用她最重要的论述而只能引用她已发表的两篇期刊论文。但 Al-Saji 教授对本文的启发远远超出这两篇论文所涵盖的论题。同时我向《清华西方哲学研究》的编辑致以谢意，感谢他们对于本文中文翻译的鼓励和支持。

** 李晶晶，加拿大麦吉尔大学哲学系博士候选人 (LI Jingjing, Doctoral Candidate, Department of Philosophy, McGill University, Canada)。

—影像理论。该理论既能弥补现象学的缺陷，又能为理解电影提供新路径。最后，文章将聚焦于德勒兹对于主体性问题的立场。这一立场将有助于理解德勒兹对于现象学的顾虑及其对于柏格森的青睐。

关键词：主体性；影像；知觉；运动；意识

Deleuze on Movement – image and the Possibility of Non – subjective Consciousness

Abstract: This paper analyzes Deleuze’s concept of consciousness based on his doctrine of movement – image. In his work *Cinema 1: the Movement – image*, Deleuze employs this doctrine as an approach to cinema study and then proposes indirectly a notion of consciousness which is distinct from the phenomenological notion of consciousness: “All consciousness is consciousness of something.” An analysis of this phenomenological proposition suggests that the privilege of subjectivity disempowers phenomenology to interpret a cinema movement without subjectivity properly. Therefore, Deleuze appeals to Bergson and argues for a Bergsonian concept of consciousness: “Consciousness is something.” In order to clarify Deleuze’s view, I reconstruct his critique on phenomenology, then present Bergson’s theory of perceptual consciousness (different from Husserl’s version) in the *Matter and Memory*, and reveal the procedure in which he proposes the doctrine of movement – image by correcting Bergson’s theory of consciousness. Deleuze’s doctrine of movement – image can overcome the defects of phenomenology and offer a better approach to cinema analysis. The last section of this paper focuses on Deleuze’s position on subjectivity, which is of great help for us to understand why Deleuze prefers Bergsonism to phenomenology.

Keywords: Subjectivity; image; perception; movement; consciousness

一 心灵—世界问题及德勒兹对现象学的审视

在《电影 1》中，德勒兹并没有直接展开他对于现象学的批评，而是在此之前简要回顾了当代哲学中的经典心灵—世界问题。这个问题被德勒兹重新表述为意识中的影像（les images dans la conscience）和空间中的运动（les mouvements dans l'espace）的关系^①问题。意识中的影像被局限于心灵中，并因此是质量性、不能延展的。相比之下，空间中的运动则与数量有关、具有延展性、存在于心灵之外的世界里。一般而言，我们将意识中的影像称为表象（意识中的影像被局限于心），将运动着的外在物体称为物自体。当我们将影像和运动这样并举，我们也就将内在表象和外在此物预设为两个性质不同、相互之间完全隔离的系统。毋宁说，影像和运动分别隶属两个完全独立的系统，前者存在于与外部世界封闭的心灵中，后者则处于独立于心灵的外部世界里。

在德勒兹看来，当传统哲学将心灵与世界对立起来时，哲学家们就立刻面对着三个问题：“（影像和运动）如何穿过一个系统进入另一个系统？如何解释运动突然之间产生了一个影像，如在知觉中一般，或者影像突然产生了一个运动，如在自由行为中一般？……如何阻止，运动至少已然是一个潜在的影像，或者影像至少已然是一个可能的运动？”^② 第一个问题属

^① Deleuze (1983: 83)。

^② 参考法文原文和 Hugu Tomlinson 的英文译本，本文在黄建宏译本的基础上，对中文翻译略作修改。法文原文为：“Mais comment passer d'un ordre à l'autre? Comment expliquer que des mouvements produisent tout d'un coup une image, comme dans la perception, ou que l'image produise un mouvement, comme dans l'action volontaire? ... Et comment empêcher que le mouvement ne soit déjà image au moins virtuelle, et que l'image ne soit déjà mouvement au moins possible?” (Deleuze, 1983: 83)。值得一提的是此处德勒兹对于术语的选择。在电影的语境下，他巧妙地避免了传统哲学中趋于静态的概念，将哲学问题置于动态变化中。例如他并未说心灵如何认识世界，而是说心灵中的影像如何穿过世界中物自体们的运动。他也不提世界如何在心灵中留下感觉数据，而是说物自体的运动如何穿过心灵中的影像。这样的表述无疑深受柏格森《物质与记忆》的影响。本文将在第二部分详述柏格森的图像理论。同样值得注意的是德勒兹对于潜在 (virtuel) 和可能 (possible) 的区分。在德勒兹的文本中，他倾向于使用可能 (possible) 来表述物质世界，因为在德勒兹看来物质世界是一个封闭的系统，受到因果律支配，因此它只具有可能性。而涉及生命或绵延方面，他更倾向于使用潜在 (virtuel) (Deleuze, 1966: 36—37)。

于认识论领域，涉及知觉的获得——如果心灵的影像穿过世界，这便是知觉世界的过程，而当世界的运动穿过心灵，世界则在我们这里留下印象。第二个问题则涉及形而上学。如果心灵中的影像是运动产生的，那这些影像便可以还原为运动。反之，如果心灵更加本元，那运动不过是心灵影像的投射。最后一个问题则与存在论相关，联系到运动和影像的存在状态及实现过程。

在这三个哲学问题面前，德勒兹发现，“最终无解的结局是物质主义和唯理念论的对峙，前者试图用纯粹物质运动的系统来重构意识，而后者希冀用纯粹意识影像来重构宇宙”。^①对德勒兹而言，哲学家在面对心灵与世界，或者更确切地说，面对意识影像和空间运动的问题时，分为两个阵营：物质主义者和唯理念论者。物质主义强调物质运动第一性。因此，在认识论问题上，物质主义认为，我们所认识到的意识影像由外部物体运动直接给予。既然如此，在形而上学层面，意识影像可以被还原为空间运动。而在存在问题上，潜在的影像能够得以实现需要凭借的也正是物质运动。与此相反，唯理念论者则认为意识影像先于运动。这就决定了，对他们而言，在认识论问题上，宇宙能够被认识是基于心灵自有的认知框架结构；形而上学层面上，意识影像决定着外在运动；而存在论上，可能运动的变项（ r 基于心灵自有）需要心灵的力量。这些表面的分歧在德勒兹看来只能让哲学家们进入一个无解之局。物质主义也好，唯理念论也罢，都预设了心灵和世界的二元关系，也努力地试图将一个系统还原为另一个系统从而建构一个新的一元论。这种对立几乎预示了二者之间的不可调和性。

为调和心灵与世界的二元、调和物质主义和唯理念论的对立，当代哲学家提出了不少新方案。德勒兹主要推出两位哲学家，胡塞尔和柏格森，“他们都发出了各自的战斗宣言：胡塞尔主张所有意识都是关于某物的意识，柏格森则更进一步提出，意识即是某物”。^②正如我们即将看到的，在两位哲学家中，德勒兹更青睐柏格森的方案。为铺垫这一倾向，德勒兹首

① Deleuze (1983: 83)。

② Deleuze (1983: 83—84)。

先简述现象学的不足。

在德勒兹看来，现象学规定了一个规范（norme），即“自然知觉（la perception naturelle）”^①，正是这一侧重于主体性^②的规范使得现象学无法完全解决心灵和世界的二元问题。德勒兹笔下，现象学对意识的理解是通过意向性开始的——所有意识都是关于某物的意识。如果意识是意向性所定义的，那么意识即刻成为包含意向对象（noema or intentional act）和意向活动（noesis or intentional act）的复合体^③。随后，胡塞尔将意向对象—意向活动这一复合结构扩展为三重结构，即被构造的客体—构造主体—绝对主体性河流或“我思对象—我思—自我（cogitatum - cogito - ego）”^④。在这个三重结构中，被构造的客体由外部对象直接给予。虽然它仅仅只是心灵中如同心灵影像一般的显现现象，但这个现象显示着外在之物的本质。因此，当意识被描述为总是关于某物的意识时，外在世界通过意向性被揭示于心灵之中。但这只是意向性的第一部分功能。作为建构主体的我们可以通过给予的现象直观本质。这个被胡塞尔称为本质直观的能力使得我们突破意识的内在系统，直通外在世界。于是，意向性的第二部分功能则表明意识在通向世界的时候，另一端总是连接着主体性。意识总是“我”的意识。结合这两部分功能，意向性的完整表述应当是：意识属于某人的（pour quelqu' un）关于某物的意识（de quelque chose）。意识需要主体，

① Deleuze (1983: 84)。

② 在此必须留意的是，主体性（subjectivity）一词本身在哲学中有自己的问题史。毋宁说，只要哲学还在继续发展，对于主体性一词的定义和争论便不会完结。在传统唯理论（idealism）和物质主义（materialism）中，主体性总被解读为那个与客体性相对的、局限于心灵（mind）中的、固定不变的永恒身份。这一定义在20世纪以来，受到哲学家们的强烈批判。然而，这一批评并未让哲学家们对于主体性有一个公认的定义，反而使得主体性概念的内涵更加复杂。例如，海德格尔的属我性（Jemeinigkeit）是否代表着一种较弱的主体性，目前还存有争议。但假如主体性并非笛卡儿笔下那个局限于心灵、与外界隔绝、永恒不变的身份，而是第一人称视角或行动主体性（agency），海德格尔的属我性也可以在某种意义上被视为一种较弱的主体性。在本文中，介于德勒兹《电影1》的语境，将主体性等同于心灵，可以说是无可厚非的。其具体原因见本论文第一部分。

③（Hua 3/ 297—305；Hua 19/ 411）。文中涉及胡塞尔现象学方面的术语，均参考倪梁康所译胡塞尔《逻辑研究》第一、第二卷。

④（Hua10/73；Hua1/87）。文中涉及胡塞尔现象学方面的术语，均参考倪梁康所译胡塞尔《内时间意识现象学》及张宪所译《笛卡儿式的沉思》。

也总是寄托于主体之上。意识不能脱离主体，这正是德勒兹所称的现象学的意识规范——自然知觉。

那胡塞尔会如何回复德勒兹的三个问题（认识论、形而上学、存在论）？在认识论方面，意向性打破了心灵和世界之间的壁垒，在主体心灵和外在世界之间建构出一条通道。于是，心灵和世界不再是两个相互隔绝的系统，而能相互联系。这正是现象学不同于物质主义和唯理念论之处。更重要的是，胡塞尔的现象学并不曾预设一个先天便决定好的意识框架、一种既定的认知结构，也不预先规定一个服从因果律的物体世界。与此相反，主体与客体的身份，甚至主体和客体各自的框架，都是在知觉过程中逐渐建立起来的。正是如此，德勒兹评论道，“这样一来，运动，无论是被感知到的还是进行着的，都不能再被理解为一种智性形式（即理念）——这个形式总会借由一种物质而自我实现；而应被理解为一种感性形式（即格式塔）——这个形式将根据某个情景中的意向性意识来组织知觉场域”^①。

然而，现象学在形而上学方面是否仍持一元论观点^②呢？对于胡塞尔而言，世界离开了主体性并不是不能存在，而只是不能作为心灵现象而存在。但不作为心灵现象的世界本身是没有意义的。为理解这一立场，我们需要再次回顾胡塞尔的三重意识框架。这个作为主客基础的绝对之流意指

① Deleuze (1983: 84)。

② 目前胡塞尔学界对于胡塞尔的先验唯理念论 (transcendental idealism, 简称 TI) 所代表的形而上学立场仍颇有争论。总体上，对于胡塞尔的 TI 一般有三种解释径路：首先是由 David Carr 所代表的认识论径路，见于其专著《主体性的悖论》一书，书中 Carr 认为胡塞尔和康德一样关心的主要是认识论问题而非形而上学问题，而且从现象学还原可以看出，胡塞尔同笛卡儿一样是一个形而上学二元论者 (Carr, 1999: 133—134)。对此，A. D. Smith 则表示反对，在其专著《胡塞尔与〈笛卡儿式的沉思〉》中，Smith 提出胡塞尔是一个形而上学唯理念论者，即在胡塞尔那里经验世界的存在是先验世界所决定的 (Smith, 2003: 182)。这个论点代表了第二种唯理念一元论径路，并在某种意义上受到 Dermot Moran 的支持 (Moran, 2005: 174)。第三种径路是由 Dan Zahavi 代表的批判径路，Zahavi 认为胡塞尔的 TI 是一种形而上学上的反实在论 (metaphysical anti-realism) (Zahavi, 2010: 85—88)。在另一篇文章中，笔者认为，Moran 和 Zahavi 其实都将胡塞尔的 TI 认为是一种较弱的唯理念论，即主体性虽然不决定外部事物的存在，但决定外部事物作为内在心灵现象的存在及意义。这也符合文中所提及的调和的一元论。

为何？为什么胡塞尔称之为绝对主体性？在现象学中，绝对主体性被胡塞尔定义为整个意识活动的基础，而且仅在主体性基础上，外在之物才能通过运动进入意识，成为心灵中的精神现象。当这个运动发生时，外在世界不再作为独立于主体的客体，而是通过感性形式的组织最终变成对主体有意义的知觉领域。在此意义上，相比于传统的唯理念论者，胡塞尔提出的一种较弱的先验唯理念论——即便外在世界与内在心灵既不隔绝也不重合，但世界离开主体性便不能产生有意义的运动。德勒兹用类比的方法表达了现象学中这种调和的一元论。传统唯理念论中，意识影像产生物质运动的观点，被比喻为“将光放在精神那一边并把意识视为一束光。正是这道光将事物带出它们本来的黑暗之中”。^① 而现象学的唯理念论与传统唯理念论不同，是因为“它（现象学）并不把光视为内在之光，而将光向外在敞开，似乎意识的意向性就是电灯的光线”。^②

最终，涉及存在论，现象学预设着主体既作为世界中之物，又作为世界所需的主体。这个二重存在属性使得主体在没有知觉、没有自我激活时，将自己沉浸在世界之中，与其他物体共存，别无二致；然而当知觉活动展开，主体就自我凸显出来，世界也随之立刻成为需要主体来协调的知觉场域、认识背景。然而这个认识活动开启的关键在于主体的自我激活。如果没有主体的这一动作，无论是意识影像还是物体运动都无法最终实现。由此可知，胡塞尔在存在论上，仍旧给予主体性更优越的地位。

正是主体性在形而上学和存在论中都具有优先性，德勒兹才指出，现象学中的主体性就像一个看不见的眼睛、一个无形的焦点。这个焦点能像电灯那样能够发出射线般的意向性。这正是现象学的“自然知觉”规范所规定的——意识总需要一个主体。这个规范也使得现象学不能彻底脱离传统唯理念论的轨道。这个主体性第一位的设定，在德勒兹看来，使得现象学错失作为心灵与世界问题的最佳答案。这个不足，在电影研究中便得到证明。很多电影中的场景并没有一个主体视角或者一个拍摄焦点。这些场景仅仅是镜头随着来回运动的物体的摇动。比如《公民凯恩》结尾，镜头

① Deleuze (1983: 89)。

② Deleuze (1983: 89)。

扫过媒体大亨凯恩的诸多遗物。这个镜头一直没有焦点。镜头运动一直到最后才聚焦到燃烧的雪橇。又比如《去年在马里昂巴德》的开头，伴随着独白，镜头一直运动在古堡式的温泉酒店各处，吊灯、门廊、廊顶等。用德勒兹的话来说，这就是“在电影中，世界自己成为了自己的影像”。^① 电影带来了一种新的意向性。与传统意向性不同，这个新意向性不是从一个固定主体视角射向外在之物，而只是连接着非主体性影像和它们的相互运动。针对电影中的新意向性，现象学的解释往往自相矛盾——“有时候，运动因不忠实于知觉条件而被贬低，有时候运动又因作为一种能让感知者和被感知者、世界和感知，彼此拉近的新故事而被赞美”。^② 这个矛盾暴露了现象学中主体性优先所带来的问题。因此，在电影面前，现象学仅仅“停留于前电影学的条件中”。^③

可以发现，当德勒兹提出现象学还不足以完全解决心灵和世界的问题、不足以成为研究电影的理想方式时，他实际上认为仅靠意向性的力量打破心灵和世界的壁垒是不够的。这个壁垒需要被完全拆去。然而，问题在于，我们如何能够将主体性从意识上剥去？我们如何能够想象一种意识，它不必成为某人的意识？我们如何能够说意识就是世界之物，而不是关于世界之物？德勒兹可能会说，当我们拒斥承认这种非主体性的存在时，这种拒斥本身就体现出我们是多么习惯于“自然知觉”而无法提出新看法。这正是德勒兹转向柏格森的原因。在柏格森那里，知觉被以一种新的方式而定义，进而为一种非主体性的意识的存在提供了可能性。

二 柏格森的图像论及其对知觉的新解读

不同于物质主义、唯理念论亦或现象学，柏格森对于心灵与世界问题

① Deleuze (1983: 84)。

② Deleuze (1983: 85)。

③ Deleuze (1983: 85)。德勒兹并未明确提出此处所谓的现象学出于何人笔下。但他可能仍旧论及的是胡塞尔。在《逻辑研究》和《大观念》中，胡塞尔对于图像 (Bild) 或影像具有模棱两可的态度，一方面，正如图像理论所提出的图像是不可信的；另一方面想象力产生的图像又具有本质、具有客观性 (Hua 19/421, 650; Hua3/16)。

的讨论，既没有从外部事物也没有从内部意识开始。与此相反，柏格森让我们忘记心灵与世界的二元区分^①从常识出发。当然，柏格森所谓的常识并不是现象学意义上的自然知觉，而是我们本来具有的、那种非思辨性的、对于知觉对象的确认。在此基础上，柏格森觉得有必要建立一套新术语，以便于重新审视心灵与世界问题。于是，柏格森提出，我们所知觉到的，既不是心灵中的表象，也不是世界里的物自体，而是图像（image）^②。图像是“一种特定的存在，它比唯理念论者所谓的表象要多，但是又比实在论者所谓的物体要少——它是位于物体和表象之间的一种存在”。^③当柏格森将图像定义为一种位于物体和表象之间的不确定存在时，他完成了一个双重任务：一方面，他同时肯定了心灵和世界二者的实在性，或用他自己的话来说，肯定了精神（esprit）和物质（matière）二者的实在性；另一方面，图像的属性尚未确定，那就可以自由往返于心灵和世界两个系统之中而不受限制。“就常识而言，一个物体既存在于自己之中，又是我们所能知觉到的那种图片性的东西：这个物体就是图像，但是存在于自身中的图像。”^④图片性的图像并未被限定在意识的系统中，而是可以延伸到外在世界。由此可知，它从本质上多于唯理念论者所说的表象。同时，图像又是能被意识直接知觉，并能够成为意识的一部分，因此图像又少于实在论者笔下的物自体。

属性未定的图像可以同时存在于两种体系中。第一个体系是没有中心、没有主体性的，因此这个体系也可以被称为物质世界。在这个无中心的体系中，图像可以不断加总，在运动中相互穿过，相互施加动作和反

① Bergson (1908: 4)。

② 为体现德勒兹略不同于柏格森的影像理论，本文凡涉及德勒兹对 image 的讨论，皆将 image 翻译为影像，而将柏格森的 image 翻译为图像。作此一翻译的另一考虑在于，相比柏格森，德勒兹将图像的动态意义推到极致，进而提出 image 本身就是运动的观点。将 image 等同于运动在柏格森处，虽然有所暗示，但并未完全提出。相比起图像，影像一词在汉语中更具有动态性。

③ Bergson (1908: 3)。值得注意的是，虽然德勒兹所做的区分（物质主义和唯理念论）与柏格森所做的区分（实在论和唯理念论）稍有不同。但实际上可以发现，德勒兹所谓的物质主义即是柏格森笔下的实在论。

④ Bergson (1908: 4)。

应。柏格森认为，在这个体系中，图像的运动屈从于自然法则即因果律。因此，物质世界整体是机械的、被确定的。这个体系中的运动，也由此可以被预测、被计算。既然早已由因果律而决定，那么这些运动本身并不会给物质世界本身创造任何的新元素。

与第一个无中心的体系不同，图像可以存在的第二个体系总是具有一个中心。这个中心即是一种特殊的图像——我们的身体。当身体成为整个图像体系的中心时，动作和反应之间就能够出现一瞬间的间隙。这即是说，每当身体和其他可能向身体施加动作的图像之间具有一段距离时，身体的所有者就可以利用这段距离所带来的一个瞬间稍作暂停，并选取诸多可能反应中最适合的一种作为反应动作。于是，运动便不再是第一个体系即物质世界中机械的刺激反应，即动作—反应。身体使得所有有机物，上到人类下至阿米巴虫，能够打破刺激反应的因果作用，为运动增加不可测性。而这个不可测性正是在运动中，通过选择产生的新元素。当有中心的体系开始变得不可测、不确定、无法计算时，打破因果律的自由便产生了。随着身体的功能开始逐渐显现，主体性也随即出现。

借由其图像理论，柏格森得以重构一个新的知觉理论。对柏格森而言，知觉可以分为两类。在第一个无中心的体系中，知觉是纯粹的，也是不受主体性干预的。稍后，柏格森会进一步提出，因为主体性图像总是与记忆有关，所以纯粹知觉也是不受记忆影响的知觉。为解释纯粹知觉，柏格森使用了光的反射比喻。当图像在物质世界这个无中心的体系中来回运动时，它们就像一面面镜子，能够反射其他图像乃至整个物质世界的潜在形状。这个潜在形状作为对于其他图像的完全记录，就像镜子里面反射的光的镜像。这些关于其他图像乃至整个物质世界的潜在形状，就是柏格森笔下的纯粹知觉。在绵延的每一个瞬间，当运动发生时，纯粹知觉就发生着，它与主体性无关。与此相对，在第二个有中心的体系中，知觉并不是纯粹的而是具体的，总与主体性相关，也自然就与记忆相关。这主要是因为第二个体系中的运动总是涉及主体选择，因此就需要挑选记忆中的有效片段加以利用。这个挑选使得知觉不再是对于其他图像的完全反射记录，而是结合所选记忆而有所侧重地反射画面。这个侧重就成为我们认知中的

识别力 (discernement)^①。

对于柏格森对知觉的新定义，德勒兹评论道，“对于柏格森而言，知觉的模型绝不能是自然知觉那样的。它不能具有任何的特权。这个模型更应该是事物的那种不停改变的状态，应该是没有任何停泊、没有任何指定的参考中心的物质流动”。^② 这就与现象学完全相反，因为现象学总是规定知觉需要主体，也就是需要明灯一般的主体性来照亮知觉的对象。而在柏格森那里，“事物能够自己照亮自己，而不需要被其他东西照亮”。^③ 更重要的是，柏格森的图像理论，特别是其对于纯粹知觉作为非主体性知觉的定义，打破了传统哲学对于主体性的依赖。为澄清这一点，我们需要再次回顾德勒兹的三个问题：认知论中的知觉问题，形而上学中的第一性问题，以及心灵和世界的存在状态问题。

在认识论上，柏格森对于纯粹知觉的定义表明，知觉首先是一种非主体性的运动，是动作和反应的过程。只有当身体这种图像开始作为中心时，运动才逐渐具有不可测性。此时的知觉便不再纯粹，而是结合主体性对记忆的选择而变得具体。随着知觉带上主体性痕迹并成为具体知觉，这种具体知觉也就不再服从因果律作用而成为关于行动的知识。由此可见，知觉首先是运动，然后才是知识。

在形而上学层面，柏格森强调的是，有中心、有主体性的体系和无中心、无主体性的体系是同一些图像的不同状态。因此，既不是主体性的心灵决定了无主体性的物质世界，也不是物质世界产生了心灵。二者同样具有实在性，不能相互还原。在此基础上，柏格森更接近一个形而上学的二元论者。

虽然柏格森本人并不强调存在论问题，但德勒兹则通过《柏格森主义》提醒我们重视柏格森哲学对此的突出贡献。跟随德勒兹的提醒，我们需要重提柏格森对于图像的定义。这种不确定的、中间性的图像，究竟具有怎样的存在属性？在《物质与记忆》中，柏格森对于图像有诸多不同的

① Bergson (1908: 38)。

② Deleuze (1983: 84)。

③ Deleuze (1983: 89)。

使用。显然，这个基本概念被赋予了不同含义。例如，图像作为纯粹知觉中的潜在图像（image virtuelle）和作为记忆中的记忆—图像（images - souvenirs），二者的含义就大为不同。前者是非表象性的、与主体心灵无关，而后者是表象性的、依赖于主体心灵^①。但仅仅区分表象性和非表象性是不够的，我们需要进一步追问图像的存在性质。

在此，一个德勒兹强调的区分或许可以辅助对柏格森的梳理——这便是关于实现（actuel）和潜在（virtuel）之区分^②。实现的图像同时位于物质世界和心灵。在物质世界中，实现的图像就是现在存在的、非表象的外在事物本身，例如我的猫，我面前的房子，或者我旁边的一棵树。然而在心灵中，实现的图像就是图像化的记忆，它是那些曾经存在过的外部事物的表象，例如，每当我读到我的日记时，有关过去的记忆就会以记忆—图像的形式浮现于脑海（即实现于脑海），因此我才能回忆起我童年时养过的猫的样子，我第一次住过的房子外貌，或者我小时候爬过的树的形状。

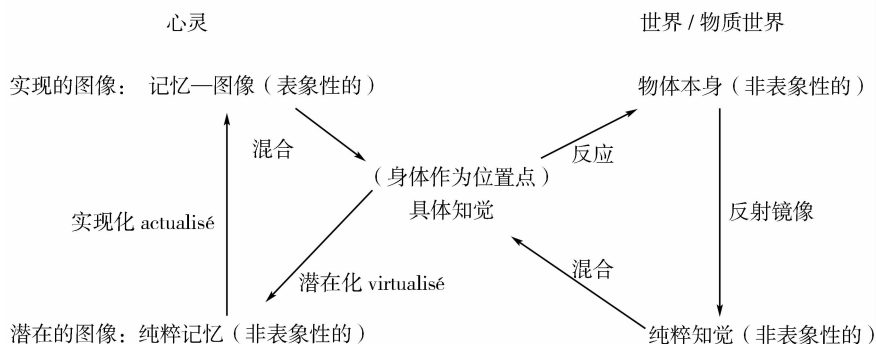
同时，潜在的图像作为非表象的图像，既存在于物质世界也存在于心灵中。在物质世界，潜在的图像就是纯粹知觉，是运动中折射出的关于其他图像的镜像。而在心灵中，潜在的图像被作为纯粹记忆而储存起来。这些潜在的纯粹记忆并不是表象性的，而是对于过去图像的模糊保存。表面上看这些潜在的图像都对于当时的运动并没有什么帮助。存在着的纯粹知觉只是记录现在，纯粹记忆只是记录过去。但潜在图像总是处于一种预备状态。只待某个时刻的身体需要做出反应，潜在的图像就会被身体所挑选而参与到反应中来。在这个特定的时刻，身体就像一个过滤网，选淘出可用的潜在图像而自我实现，协助运动完成。

于是，我们可以总结，图像作为一种中间存在就是说，实现的时候，它要么是表象性的记忆—图像，要么是非表象性的外部事物；未实现、潜在的时候，它要么是心灵中的纯粹记忆，要么是物质世界中的纯粹知觉。这个存在方式可以用下图表示，以便于我们回答德勒兹提出的存在论问题：

① Al - Saji (2004: 206)。

② Deleuze (1966: 36)。

实现的与潜在的图像在心灵与世界中



柏格森认为自己是形而上学二元论者，因为他肯定心灵和世界二者共同的现实性、不可还原性。但在涉及二者的存在方面，柏格森则用图像运动消除了心灵和世界的二元分野。正如上表所显示，图像通过运动过程（反射、动作和反应、实现化和潜在化）^① 自由往返于心灵和世界这两大系统之间。这个运动过程使得图像整体处于一种流动状态中。如果我们从心灵开始，纯粹记忆被实现为记忆—图像，是为了迎合身体在知觉动作和识别动作中的需求。因此身体就成为纯粹记忆实现化的前线，充分体现出身在考虑到动作的实效性问题上如何对诸多纯粹记忆进行过滤选择。被选择出来、已经实现的纯粹记忆就成为记忆—图像。这些图像与每一时刻在身体上反射出来的纯粹知觉所混合，成为具体知觉。而当这一时刻成为过去，纯粹知觉并未就此消失，而是自行以纯粹记忆的方式潜存于心灵深处，随时等待下一实现时刻。这个潜存过程被德勒兹形容为与现实化相对的潜在化（virtualisation），而身体正是潜在化开始的地方。

另一方面，在物质世界中，物体不断穿过彼此，反射其他物体的镜像，成为纯粹知觉。在有主体性、有中心的图像体系中，每一时刻，纯粹认知都与实现了的记忆—图像混合成为具体知觉，因此我们才能在运动中对于外部事物做出最合适的反应。而这个反应需要身体的实施。由于身体

^① 柏格森在《物质与记忆》中，通过讨论图像问题还论及各种心理活动，比如识别（*récognition*）、习惯反应（*réaction habituelle*）和回忆（*souvenir*）等。由于这些讨论与本文主旨关联并不密切，因此并未涉及。

的介入，我们对于外部事物的反作用具有不可测性。而在没有主体性、没有中心的体系中，由于因果律作用，反射之后紧接着就是反应。这个从反射到反应的过程体现着可能（possible）的运动——由于已经是因果律决定好，所以必然变现（réalisé）。

在具体知觉中，心灵和世界这两大平行体系，通过图像运动得以交叉。因此，柏格森说，“知觉在它的具体形式中，是作为纯粹记忆和纯粹知觉的综合体，即是说，作为精神和物质的综合体”^①。实现的记忆—图像和纯粹知觉混合在具体知觉中，使得身体能够成为反应的前线。而身体也是具体知觉潜在化开始、因果律被运动打破的地方。无疑，在图像实现自己或将自己潜在化的过程当中，身体都扮演着重要角色。这就使得一方面，心灵和世界的二元并立在图像运动中成为一元生成过程。这个过程即是作为本体的绵延（durée）。另一方面，身心二元也在图像运动当中统一于主体动作和反应当中。这便是柏格森给出的解决心灵和世界二元分野的方案——用图像运动的一元融合静止的二元。毋宁说，心灵中的意识和外在的物体都是运动图像在某一时刻的一个存在状态。在运动的一元绵延中，意识并不总是需要一个主体。正如我们在纯粹知觉中所看到的那样。换言之，意识的本质与运动的本质一样，都是图像，它既可以是主体性的，如同在那个有中心的体系里一样，也可以是无主体性的，如同在没有中心的物质世界一样。只有当我们把身体设置为中心，心灵和意识才从物质世界中被圈定、被独立出来。因此，心灵和世界之间不再是质的差异。二者同样作为绵延的一部分，它们的形成源于图像运动不同程度上的延展性。

三 德勒兹、运动—影像和非主体性意识

柏格森的图像理论为德勒兹打开了一个动态看待意识、心灵、物质世界的视角。正如上一节所呈现的，在柏格森那里，心灵和世界不再是两个相互隔绝的静态系统，而成为诸图像/影像在运动过程中的不同状态。换

^① Bergson (1908: 293)。

言之，图像在不变运动的过程中，由于延展程度不同，有时候呈现为具有主体性的灵魂，有时候呈现为无主体性的物质世界。这一从静态到动态的视角转变极大启发了德勒兹自己的意识理论。同时值得注意的是，在柏格森那里，移动图像共同存在于两个系统，这也就是说，移动图像既是无主体性的也是主体性的。这两个状态对移动图像来说是不可或缺、相互依存的。然而，当德勒兹接收并推进柏格森的图像理论时，德勒兹在反思现象学主体性范式的基础上格外强调无主体性的图像系统。这一点在《电影1》中集中表现在他对柏格森纯粹知觉理论的创造解读上。这个解读可以分为三部分：首先，德勒兹从动态意义上直接将影像（image），即柏格森的图像，等于运动；其次，德勒兹将所有影像的住所定义为无限的内在平面（plan d'immanence）；最后，德勒兹为证成非主体性意识之可能提供了否定和肯定两方面的理由。

在第一阶段，德勒兹将柏格森的图像论总结为一个等式“影像 = 运动”（image = mouvement）。^① 借由这个等式，德勒兹将柏格森的图像理解为一个动态的、不断变化的影像，而不是一个静止的图形。为彰显运动作为影像的内在本质，德勒兹构造出术语“运动—影像”（l'image - mouvement），因为“我们甚至不能说一个影像向另一个影像施加动作，或者，一个影像对另一个影像做出反应……所有的事物，这即是说，所有的影像，与它们之间的动作和反应，都是无法完全分割而是相互混同的”。^② 当德勒兹将动作和反应定义为影像的一个状态时，他再度强化了对于影像的动态定义。影像不是一个静态的图形而是动态的流动。将影像视为一种未决定的中间存在状态，甚至不能说它是存在（being）而应该说它是生成（becoming），这正体现着德勒兹对于柏格森图像理论的吸收和推进。物质主义者和唯理念论者们都倾向于将事物视为静止不动之状，因而对他们来说，图像或影像只是运动的结果而不是运动本身。毋宁说，影像和运动过程在他们那里是可分的。然而如果我们按照柏格森的思路，像德勒兹一样去思考影像，那运动无外乎就是影像从潜在到实现、从实现再成为潜在的

① Deleuze (1983: 86)。

② Deleuze (1983: 86)。

动态变化过程。因此，运动从本质上来看无外乎是流动物质的向外延伸（expansion），而那些看似静止的影像正是运动不时地收缩（contraction）。不论是延伸还是收缩都是运动着的影像的不同阶段，或者用德勒兹的话来说，都是整个运动—影像中不可分割的环节。因此，物质主义者和唯理论论者所持的结果与过程的二分实际不存在，正如运动和影像之间的二分不存在。这就是为什么德勒兹说，运动就是影像，“运动—影像和流动—物质严格来说是一回事”^①。影像的运动过程，即从实现到潜在，再从潜在实现，可以继续分为三个阶段：实现的动作，转为潜在，又再次实现的反应。这三个阶段可以表述为“外部影像向我施加动作，转为对我的运动，然后我归还运动”。^②在电影的语境下，德勒兹将这三个阶段划归为运动—影像的三种变式：知觉—影像（images - perception），动作—影像（images - action），动情—影像（images - affection）^③。

而这些出于不停运动中的影像们位于哪里呢？就此，德勒兹将诸运动着的影像们所在之处称为内在平面，或者用他的话来说就是“所有影像们的无限集合组成了某种内在的平面。在这个平面上，影像存在于自身之中”。^④这个平面也可以被称为物质世界（l'univers matériel）。^⑤在柏格森那里，没有主体性的物质世界和有主体性的心灵是影像同时所在的两个体系。对德勒兹来说，这个描述似乎过于普遍、过于抽象了。它忽略了每个运动—影像的特殊性。因此，德勒兹认为每一个单独的影像，在其运动过程中，都能形成一个自己的体系，而这个体系既可能是无主体性的机械体系，也可以是有主体性的、以身体为中心的充满不确定性的体系。更重要的是，所有运动—影像形成的体系们并不是相互孤立的，而是共同汇合在一个更大的整体上。这个整体就是内在平面。而这个平面的性质是怎样的呢？是机械服从因果律而被决定好的，还是自由不能被决定的？作为整体，内在平面既包含了决定的诸体系，也包含了不能被决定的诸体系。介

① Deleuze (1983: 87)。

② Deleuze (1983: 86)。

③ Deleuze (1983: 94—97)。

④ Deleuze (1983: 86)。

⑤ Deleuze (1983: 87)。

于这个混合性，无限平面既不全是机械的，也并未完全自由，而是一个充满各种可能性的“运动—影像的机器整合”（L'agencement machine des images - mouvement）^①。这个对于影像，更确切地说，对于运动—影像更加具体的描述体现出两个特质：一方面，内在平面体现出绝对运动（即延伸的运动）与相对暂停（即收缩点）之间的关系，即运动—影像在无限流动和相对静止状态之间的关系；另一方面，这个平面也体现出诸多运动着的影像们如何相互共存于一个变化整体中。实际上德勒兹勾画了运动—影像的双重角色：一方面影像通过运动自成体系，另一方面每个影像也是整个机器配置中不可或缺的一部分。

基于其更加具体的关于运动—影像的理论，德勒兹将如何证成他之前提出的命题——意识不是关于某物的意识，意识就是某物。这即是说，一种没有主体性的意识如何可能出现？用德勒兹的话来说就是，“如何可能谈论一种在自身中的影像，它既不为任何人存在也不属于任何人？如何可能谈论一种显现，既然这里连眼睛都没有？”^② 对此，德勒兹给出两个原因，一个否定式的，一个肯定式的。从否定的角度来看，德勒兹辨析了从何种意义上主体性不是必需的，何种意义上意识不需要是主体性的。在柏格森的图像理论中，知觉仅是一种非主体性反射，是一种主体性还未出现的状态。然而柏格森强调，在人的认识中，知觉总是具体的，因为身体总会成为认知中心，而身体的出现就是主体性生成的标志。显然，在运动—影像学说中，德勒兹强化了纯粹知觉的重要性。这从德勒兹对身体的描述中可以看出。他提出了柏格森暗指但没有明确表示的——身体这一影像也不一定需要主体性。这是因为身体也是绝对运动着的影像，可以具有不同状态，并不是每个状态都伴随着主体性的诞生——“身体将运动替换为执行运动的主体概念、服从运动的客体概念、亦或承载运动的工具”。^③ 当身体作为客体、作为承载工具时，显然它是不具有主体性的。

这个否定的理由或许更接近柏格森对于主体性的态度——主体性虽不

① Deleuze (1983: 88)。

② Deleuze (1983: 88)。

③ Deleuze (1983: 88)。

必总是出现于意识，但并非所有意识都没有主体性。诚然，如果没有基本的主体认同，图像们如何能够成为运动主体，又如何能够参与生命本身的创造进化呢？^① 但对于德勒兹来说，一个否定式的理由远远不够。因此他更进一步突出了肯定式的理由——意识就是某物，就是运动—影像。沿用光的比喻，如果现象学用主体性作为光眼、用意向性作为光源来将诸客体带出黑暗，那德勒兹看来“内在平面整个就是光做成的”，而且“影像和运动的统一性是源于物质与光的同一性”。^② 虽然柏格森在解释纯粹知觉时，也使用了光的比喻，但是柏格森从未明确指出图像本身就是光。通过提出运动—影像源于光，德勒兹将光的喻体换为运动功能。他的肯定式理由包括两个论据：首先，主体心灵和客观物质世界都被溶解在运动着的影像中；于是，意识，无论是否需要主体性，也是运动—影像的一个状态。而运动状态就是运动本身，因此意识就是运动—影像。虽然意识可以是某人关于某物的意识，但这种情况只发生在身体作为动作执行者时。而即使如此，身体也还是绝对运动的一个相对静止状态。当运动持续进行，主体也随之溶解在运动中。于是，并没有一个固定的可以作为光源的主体性意识，并没有不变的主客身份，只有不停运动的影像及其不同的状态。换言之，是流动物质的流动在先，是运动影像的运动在先，然而才有了主体性、心灵、世界，而不是相反。这一与传统哲学大相径庭的意识理论，被德勒兹解释为“眼睛存在于事物之中，存在于发着光的影像自身中”。^③ 于是，我们便不能预设主体性意识的绝对存在，无论这种预设是明显的，如物质主义和唯理念论，还是隐晦的，如现象学。事实是事物在运动中，在动作和反应中相互照亮、相互知觉——照明是靠运动着的影像们自身的。因此，所有意识从本质上都是某物，都是运动—影像。

通过这两个理由，德勒兹得以证成他的论断，所有的意识都是某物。至此，我们可以进一步追问，在胡塞尔的现象学和德勒兹的柏格森主义之间，什么才是使得二者对意识有不同理解的根源？这两种论断，即意识总

① Bergson (1934: 117)。

② Deleuze (1983: 88)。

③ Deleuze (1983: 89)。

是关于某物的意识和意识就是某物的根本区别何在？现在，我们可以说，在反思传统物质主义和唯理念论的基础上，现象学和柏格森主义都希望可以找到消除心灵和世界之间壁垒的方法，但由于对主体性的理解不同，他们最终分道而行。对胡塞尔来说，主体性是意识形成的基础，但对于德勒兹来说，意识是主体性生成的根基。当现象学坚持认为，意识总是需要一个主体、一个看不见的眼睛、一个光源，柏格森主义则用纯粹知觉这种意识论证了非主体意识之可能。在现象学中，正如德勒兹所言，主体性是作为“自然知觉”的规范而被规定下来，也因此意识才能通过主体构建的意向性变得有意义。毋宁说，主体性是现象学研究的出发点，虽然它并不封闭在心灵里，而是向世界敞开。但德勒兹对这种规范并不认同，他也不认为只是让心灵向世界敞开可以完全解决心灵与世界的二元问题。于是，他提出了另一种看待意识的视角，并不是从主体心灵开始，而是从物质运动开始。意识就是运动—影像，它一开始就是非主体性的，属于绝对的流动物质。当绝对的运动中出现短暂收缩，使得身体可以作为中心时，主体性才出现。这一主体性理论体现出，在德勒兹那里，主体性并不是一个预先固定的出发点，而是流动运动的衍生物。当现象学认为意识总是我的意识而世界总是需要对我具有意义，德勒兹反对这个观点并提出，不是意识需要我，而是这个我需要意识。物质世界中的意识本就是无我的。

然而，德勒兹对于柏格森的解读在多大意义上是符合柏格森的本意呢？柏格森是否会支持所有的意识都是某物这一说法呢？或者，柏格森对于主体性的态度为何？虽然在《物质与记忆》中，柏格森确实描述了一种没有主体性的意识，即纯粹知觉，但他从未像德勒兹一样认为所有的意识都不需要主体性。知觉在实际过程中总是具体的。主体性在柏格森那里扮演着重要角色。这一点可以从柏格森对于生命的理解中看出。生命，在柏格森看来，一方面被认为是诸图像的绝对运动，而另一方面柏格森也鼓励我们将自己的主体重新浸入生命之中。这个重新沉浸是对于生命的回归，而不是简单地删去主体性。毋宁说，主体心灵在个人层面的消失是为了更积极地融入历史的生成或生命的创造。所有的哲学训练都是我们重新融入生命、重新进入绵延的准备。因此哲学才是一种当我们自己成为自己

的创造者时的愉悦。^① 而如果德勒兹将非主体性意识推到极致，进而认为所有意识都是无主体性的，那他将如何论证，哲学对我们而言还能是一种愉悦呢？

参考文献

胡塞尔：《笛卡儿沉思与巴黎演讲：胡塞尔文集第一卷》（张宪译），人民出版社2008年版。

——：《纯粹现象学通论》（李幼蒸译），商务印书馆2012年版。

——：《欧洲科学危机和超验现象学》（张庆熊译），上海译文出版社2005年版。

——：《内时间意识现象学》（倪梁康译），商务印书馆2009年版。

——：《逻辑研究第二卷》（倪梁康译），上海译文出版社2006年版。

吉尔·德勒兹：《电影1：运动—影像》（黄建宏译），台北：远流出版2003年版。

倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，生活·读书·新知三联书店2007年版。

Al-Saji, Alia. 2004: "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a New Theory of Time," *Continental Philosophy Review*, Vol. 37, no. 2 (2004): 203—239.

——. 2012: "When Thinking Hesitates: Philosophy as Prosthesis and Transformative Vision," *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 50, no. 2 (2012): 351—361.

Bergson, Henri. 1908: *Matière et Mémoire*. Paris: Librairie Félix Alcan.

——. 1912: *L' Evolution Créatrice*. Paris: Librairie Félix Alcan.

——. 1934: *La Pensée et Le Mouvant*. Paris: Librairie Félix Alcan.

Deleuze, Gilles. 1983: *Cinéma 1: l' Image - Mouvement*. Paris: Editions de Minuit.

——. 1985: *Cinéma 2: l' Image - Temps*. Paris: Editions de Minuit.

——. 1966: *Le Bergsonisme*. Paris: PUF.

Husserl, Edmond. 1950: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana 1*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Abbr. Hua1)

——. 1976. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie I. Husserliana 3*, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Abbr. Hua3)

——. 1954: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Husserliana 6*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

——. 1966: *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins. Husserliana 10*. Den Haag:

^① Bergson (1934 : 116)。

Martinus Nijhoff. (Abbr. 10)

——. 1984: *Logische Untersuchungen II. Husserliana* 19. Den Haag: Martinus Nijhoff.

(Abbr. Hua19)

Moran, Dermot. 2005: *Edmund Husserl; Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity Press.

——. 2012: *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, A. D. 2003: *Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations*. New York: Routledge.

Smith, David Woodruff. 2007: *Husserl*. New York: Routledge.

Welton, Donn. 2000: *The Other Husserl*. Bloomington: Indiana University Press.

——ed. 2003: *The New Husserl*. Bloomington: Indiana University Press.

Zahavi, Dan. 2003: "Phenomenology and Metaphysics," *Metaphysics, Facticity, Interpretation*. ed. by D. Zahavi, S. Heinämaa, & H. Ruin. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

——. 2010: "Husserl and the Absolute," *Philosophy, Phenomenology, Sciences*. ed. by Carlo Ierna, Hanne Jacobs, & Filip Mattens. New York: Springer.

科学史与科学哲学
History of Science &
Philosophy of Science

布朗奇达伊的城市和希腊对印度与中国 之知识史的贡献问题*

德米特里·潘臣科(Dmitri Panchenko)**

聂敏里(NIE Minli) / 译(trans.)***

摘要：布朗奇达伊族之死，传说为亚历山大的军队所为。布朗奇达伊的城市的存在性不应被怀疑。布朗奇达伊族的这座城市紧邻着印度的西北部而且实际上在未来的丝绸之路上。他们传播科学知识，宗教思想以及哲学思想，是古希腊与东方世界之间，尤其是伊奥尼亚与中国之间的最有可能的连接。中国对宇宙的形成和运行的叙述展示了同前苏格拉底思想世界的一种显著的联系。

关键词：布朗奇达伊；希腊；东方世界；连接

* [本文译自 Dmitri Panchenko 的文章：“The City of the Branchidae and The Question of Greek Contribution to the Intellectual History of India and China,” *Hyperboreus*, 2002. 8: 244—255。感谢作者惠允中译者翻译此文。——译者按。]

关于布朗奇达伊市，依据希罗多德（1997：80）：“布朗奇达伊是在米利都的领域之内，在帕诺尔摩斯港的上方。那里有一个自古老的时期修建起来的神托所，而伊奥尼亚人和爱奥尼亚人都是经常到那里去请示神托的。”

** 德米特里·潘臣科，圣彼得堡古典学图书馆和斯莫尔尼学院教授（Dmitri Panchenko, Professor, Bibliotheca Classica Petropolitana & Smolny College, St. Petersburg）。

*** 聂敏里，中国人民大学哲学院教授（NIE Minli, Professor, School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing）。

The City of the Branchidae and the Question of Greek Contribution to Indian and Chinese Intellectual History

Abstract: It is said that the Branchidae were massacred by the Alexander the Great's army. And it shouldn't be suspected that the Branchidae's city once existed before this massacre. This city adjoined the northwestern region of India and was actually situated on the future Silk Road. The Branchidae spread scientific knowledge, religious thoughts and philosophy, being the most probable bridge between the ancient Greek and the oriental world, especially between Ionia and China. The ancient Chinese cosmology was significantly influenced by the pre-Socratic intellectual world.

Keywords: Branchidae; ancient Greece; oriental world; bridge

公元前 329 年的一天，亚历山大的军队离开了巴克特拉（Bactrae）^①地区（今阿富汗北部），穿过沙漠，越过奥克苏斯河 [Oxus, [阿姆河 [Amu Darya]]]。当它继续北进到马拉干达（Maracanda）[撒马尔罕（Samarcand）]，一件意外发生了，对此昆图斯·科尔提乌斯·鲁夫斯（Quintus Curtius Rufus）^② 向我们讲述了一个迷人的、悲剧性的故事（7.5.28—35）。

他们到达了一个小镇。它居住着布朗奇达伊族（Branchidae）；他

① 位于今阿富汗北部的一座古老的城市，是世界上最古老的居住地之一，是巴克里亚的首都和传说中先知琐罗亚斯德的出生地。——译者按。

② 罗马历史学家，写作于罗马皇帝克劳狄乌斯（41—54 AD）或韦斯巴芗（69—79 AD）统治时期。他的唯一的现存著作是《亚历山大大帝志》（*Historiae Alexandri Magni*）是一部十卷本的以拉丁语写成的亚历山大大帝的传记。其中头两卷已佚失，剩下的八卷是不完整的。——译者按。

们是在从前按照薛西斯的命令从米利都迁移来的，当时他正从希腊返回。他们定居在了那个地方，因为为了讨好薛西斯，他们亵渎了那被称作狄杜玛（Didymeon）的神庙^①。他们还没有停止遵循他们的故土的习俗，但是他们已经能够说两种语言，由于一种外国腔调的影响已经逐渐地从他们原来的语言退化了。因此，他们以极大的喜悦来接待亚历山大，并且交出了他们的城市、连同他们自己。他吩咐那些正在服侍他的米利都人被召集到一起。他们对布朗奇达伊族怀有长久的仇恨。因此，这位国王便允许那些从前被背叛的人可以自由决定这些布朗奇达伊族，无论他们选择的是记住伤害还是记住他们的共同的祖先。随后，由于他们的意见是分歧的，他便让他们知道，他自己会考虑怎么做是最好的。第二天，当布朗奇达伊族人遇到他，他便吩咐他们随同他，当他们到达这座城市，他自己就和一队轻武装的同伴进了关门；他命令方阵环绕这个城镇的城墙，并在一声令下洗劫了这座城市，这是背叛者们的聚集地，并且杀死这些居民直到最后一个人。这些手无寸铁的可怜的人尸横遍野，而且这一残忍的行为既不能够由于共同的语言、也不能够由于悬挂的橄榄枝条和哀求者们的祈祷而停止。最后，为了城墙可以被推倒，它们的基础被掘开，结果这座城市没有任何遗迹可以存留下来。至于他们的树林还有他们的圣林，他们不仅将它们砍倒，甚至连根拔起，到最后，由于甚至树根都被烧掉，因此除了一片瓦砾和荒野外没有任何东西可以留下来。如果这是针对叛国罪的实际的当事人的话，它似乎是一次公正的复仇，而不是残酷的行为；但实情是，他们的后代为他们的祖先的罪行接受惩罚，尽管他们本人从来没有见过米利都，因此也不可能将它出卖给薛西斯。[约翰·C. 罗尔夫（John. C. Rolfe）译，见洛布系列]

① 实际上就是布朗奇达伊。希罗多德（1997：409—410）：“预言中的一切现在在米利都人的身上都应验了；因为他们的大部分男子都给留着长发的波斯人杀死了，他们的妇女和小孩子也被变成了奴隶，而狄杜玛的神殿和它的圣堂与神托所也被劫掠和烧毁了。……在这之后，米利都人的俘虏便被押解到苏撒去了。国王大流士没有再对他们加以更多的伤害，而是把他们安置在所谓红海岸上的一个叫作阿姆培的城市里，底格里斯河就是流过这座城市而入海的。”——译者按。

于是，我们便有了一个详尽的记录。哀求的场景遵循了这类体裁的陈旧套路，但是其他所有细节是特别的。这一故事的核心也被狄奥多鲁斯（Diodorus）（17, epit.）、斯特拉堡（Strabo）（11. 11. 4；14. 1. 5）、普鲁塔克（Plutarch）（Mor. 557b）所记载，而且也记载在《苏达》（*Suda*）（*s. v. Βραγχίδαυ*）中。值得指出的是，斯特拉堡提及这个故事没有任何不赞成的表示，而且他引用卡里斯塞尼斯（Callisthenes）——有关亚历山大的最早的历史家——作为他的资料来源。这意味着这个故事的最初版本是辩护性的，^① 这有力地证实了这一印象，即无论是遇到布朗奇达伊族，还是随后的屠杀，都不是虚构的。然而，这一故事的历史性却不断地被否认。

质疑它的最富影响的努力是 W·W·塔恩（W. W. Tarn）所做的。他根本性地提出了两个论证：1）这一故事在阿里安（Arrian）那里未被提及，这意味着它不曾被托勒密（Ptolemy）所提及；2）薛西斯为了获得神庙的宝藏不需要任何背叛；此外，大流士已经洗劫了这座神庙。因此，布朗奇达伊族的背叛的故事是虚构的，“亚历山大从未遇到任何布朗奇达伊族”。^②

对此可以有一个回答。（1）托勒密的沉默（本身只是一个推论，尽管是一个可能的推论）证明不了什么，因为对亚历山大名誉的关心是忽略这一故事的一个可能的动机。此外，托勒密似乎没有参与那次屠杀。他正在追捕柏萨斯（Bessus）（Arr. 3. 29. 7）。（2）即使布朗奇达伊族的背叛是虚构的，它也得出亚历山大在奥克苏斯河之外不曾遇到过他们任何人。

而且如此令人惊异的一次相遇如何能够是虚构的呢？塔恩提供了以下解释：卡里斯塞尼斯叙述说，阿波罗废弃了在狄杜玛的神托所，因为在薛西斯时代布朗奇达伊族投靠了美地人^③并洗劫了这座神庙，又说圣泉在

① 这已经被 E. Meye（1910；286, n. 1）所指出。

② Tarn（1922；63 - 66；1950；2, 272 - 275）。

③ 美地人（Medes）这里即指波斯人，因为，波斯曾被美地（Media）所统治，波斯帝国的建国者居鲁士是美地亚国王阿司杜阿该斯的外孙，他率领波斯人推翻了美地亚，建立了波斯帝国。因此，对于希腊人来说，美地人也可以指代波斯人。详见希罗多德（1997；1. 95—130）。——译者按。

亚历山大来到这个地方时重新出现；此外，神谕赞颂亚历山大是宙斯之子，并且预言了阿尔贝拉之战（the battle of Arbella）和大流士之死（Strab. 17. 1. 43）。据塔恩所说，“正是由于这一虚构，对布朗奇达伊族屠杀的故事产生了出来……布朗奇达伊族已经对阿波罗犯下了过错，而且阿波罗已经给予了亚历山大一个好的回报……因此显然，亚历山大必须为阿波罗做些什么”。这个解释既没有说明这一故事的细节，本身也是不可能的，因为消灭祭司绝不是愉悦神的一个明显的方式。如果在卡里斯塞尼斯关于布朗奇达伊族的两个故事之间有什么联系的话，它一定是反过来的：为了缓和一个人对屠杀的难堪，就要表明神不再需要布朗奇达伊族的服侍，并且他格外地钟爱于亚历山大。

不可否认，塔恩的如下说法是正确的，即薛西斯不需要布朗奇达伊族的任何“背叛”，在狄杜玛的神庙是在大流士的时代被劫掠并被焚毁的，其时波斯人正在镇压伊奥尼亚人的起义（Hdt. 6. 19）。但这对于他所捍卫的观点没有任何帮助。布朗奇达伊族对起义的态度从神庙的宝藏没有被用于为起义提供资金这一事实就可得出。这无需意味着严格意义的背叛，但是我们可以稳妥地推断，许多米利都人对此是以那一方式来感受的。希罗多德（Hdt. 5. 36）表明赫卡泰（Hecataeus）在起义的一开始就认为，米利都人只有通过成为海洋的主人才能够胜利，为此他认为必须借用在布朗奇达伊（狄杜玛的另一个名字）的神庙的宝藏。希罗多德说明赫卡泰的建议被否定了。显然，布朗奇达伊族在这一问题上的立场是关键性的，而且我们可以很容易地设想在海战失败后人们会对他们说些什么。

考古看来证明神庙曾被焚毁。^① 大流士的将军们显然不想取悦布朗奇达伊族。然而，人们认为，大流士对待狄杜玛的忠诚度不一的祭司们远比反叛的米利都的居民们要好，而且在公元前494年，他们没有随那些人一起被作为俘虏卖到波斯湾（Hdt. 6. 20）。此外，劫掠神庙和围困米利都是时间上分离的两个事件，正如米利都和狄杜玛在空间上是分离的一样。因此，人们无论如何都没有合理的根据简单地假定两个地方的居民有同样的

① 参见 Naumann&Tuchelt (1963/1964: 15—62, esp. 29 f., 52—56)。

命运。此外，很有可能，波斯人在米卡列（Mykale）^① 战败后（而不是在之前一年，即薛西斯“正从希腊返回”之时），布朗奇达伊族选择了流放。人们也许可以想起，伊奥尼亚人的起义同时是一场民主革命。布朗奇达伊族比起是爱国者来说很难说是民主派，因此，他们或许不止有一个理由在这一新环境下感到不安全。薛西斯接受他们作为避难者，并且提供了一个边疆区域作为定居地。无论阿波罗是否废弃了这个地方，布朗奇达伊族都这么做了。这显然在 Hdt. 6. 19 所引用的德尔菲神谕中得到了暗示：“其他人将照顾我们的神庙。”布朗奇达伊族没有被提及，因为同政治事件相联系，而且在晚于希罗多德的作家们那里，这个地方是被作为狄杜玛而不是布朗奇达伊被提及的。^②

我们也许可以这样结论，如我们的文献资料所记载的布朗奇达伊族被流放的故事在主体上是极有可能的。唯一可能被有关亚历山大的那些历史家们所构造的细节是布朗奇达伊族与薛西斯的紧密的合作。但是这样做的理由是明显的。“亚历山大从未声称要为伊奥尼亚人的起义复仇。他报复的对象不是大流士……而是薛西斯以及征服希腊大陆的企图。因此，卡里斯塞尼斯不仅说布朗奇达伊族向来是亵渎神圣的叛国贼，而且还给他们的叛国罪以一个不同的历史背景，它更适合于亚历山大的宣传。”^③ 布朗奇达伊族的背叛或许被夸大了，但没有丝毫理由否认亚历山大在奥克斯斯河以外与他们的后代相遇的历史性。

现在我们返回到那场屠杀。如古人所记载的，它显得相当荒谬。请试想：亚历山大正在追捕柏萨斯，他的军队远征穿过沙漠，以极大的困难越过奥克斯斯河，进入了一块有待被征服的疆域；突然，他们遇到了友好的说希腊语的人——只是为了要被命令杀光他们所有人。我感到许多学者对

① 公元前 479 年，波斯人在小亚细亚的米卡列被希腊军队所击败，从而结束了希波战争。详见希罗多德（1997：9. 90）。——译者按。

② 在神庙被破坏之后这个神圣的地方没有被完全放弃——参见：Hahland（1964：142—240）；Fontenrose（1988：14）。从在德尔菲尼翁（Delphinion）发现的一段长篇铭文我们知道由米利都到狄杜玛的定期的神圣游行；布朗奇达伊族没有被提及——他们在祭祀中不再扮演任何角色。——参考 Kawerau & Rehm（1914：277—284）。

③ Parke（1985：59—68，特别是第 66 页）。

这整个故事之所以采取怀疑的态度，是因为这个过程的奇怪而不是由于任何别的原因。

H·W·帕克 (H. W. Parke) 接受了解释这场屠杀的动机的挑战。^① 他的建议在近来的学术文献中得到了赞同的接受,^② 但是我发现要接受其中任何一个都是困难的。帕克一开始便说是“展示一次泛希腊的十字军东征的动机”——通过杀光在一个遥远的、敌对地区的、唯一的希腊人吗？他的第二个动机是，米利都人不愿意看到布朗奇达伊族回到狄杜玛。但是人们只需要想起亚历山大是谁，他曾经成就过什么，就会知道亚历山大在做出一个重要的决定时从来不会允许他自己被米利都人所影响。^③ 帕克的第三个动机是，亚历山大利用一个机会“来展示对于亚细亚臣民的绝对权力，这个绝对权力是在他对他作为大流士的战胜者的地位的新的宣告里所固有的”——通过杀死希腊人而不是亚细亚人吗？最后，帕克认为，布朗奇达伊族的屠杀“适合于从菲罗塔斯 (Philotas)^④ 的被处死、帕曼纽 (Parmenion)^⑤ 的被暗杀经克雷塔斯 (Cleitus)^⑥ 的被杀害直到侍卫们的阴谋 (the Pages' Conspiracy)^⑦ 这一悲剧情节的模式”。事实上，对于布朗奇达伊族来说，它既没有救过亚历山大，也没有责备过亚历山大。他们对他根本什么也没有做；根据心理学，这一境况是根本不同的。

理解不了屠杀的动机并没有使这个故事本身变得不可信。我们距离这一事件太远，而且我们知道得太少。总之，我们也许必须考虑一个统帅的关切，而不是别的任何东西。如果我可以斗胆提出一个想法的话，那么，

① Parke (1985: 66—68)。

② Holt (1988: 75); Пичилян (1991: 168—81); O' Brien (1992: 130)。

③ 出于一个类似的原因，我不能接受 Bosworth (1988: 108f) 的建议，根据这一建议，亚历山大以回顾的方式为他的军队的野蛮作辩护。

④ 帕曼纽之子，马其顿高级军官，因被指控参与一次宫廷阴谋而被处死。——译者按。

⑤ 马其顿国王菲利普二世的将军，曾协助亚历山大扫除其政敌。在其子菲罗塔斯被处死后，他亦被暗杀。——译者按。

⑥ 亚历山大奶妈的兄弟，马其顿高级军官，曾经救过亚历山大的命，由于在一次酒宴中失控批评亚历山大，被酒醉盛怒的亚历山大杀死。

⑦ 公元 327 年春天，当亚历山大驻在巴克特拉时，他的一位侍卫由于不满于受到亚历山大的责罚，便联合其他一些侍卫准备在亚历山大睡觉时刺杀他。但后来阴谋败露，所有参与的侍卫被在马其顿军队前执行石刑处死。——译者按。

在科尔提乌斯的叙述中的线索提供了最终的细节：甚至圣林也被砍倒。亚历山大需要木头。他刚刚渡过奥克苏斯河，而且这花费了5天，因为在这一地区找不到任何木头，因此既没有桥梁也没有木筏能够被建造（Curt. 7. 5. 16—18；Arr. 3. 29. 4）。我们被告知，这一处境使亚历山大感到焦虑，就他的军队处于危险的被分隔境地而言，这是很容易理解的。而且如果环境迫使亚历山大撤退和着手渡回去，缺少木头就会是最麻烦的。既然科尔提乌斯的叙述暗示布朗奇达伊族的城市位于距渡河地点不远处，那么就有可能在亚历山大到达这座城市的同时，他的一部分军队却还未渡过这条河；之后，在圣林砍伐的木头被立刻用来建造木筏。不管具体的目的如何，砍伐圣林是一宗渎神罪；没有迫切的需要它是不可能被实施的。亚历山大的整个生涯表明，他格外在意今天被称作公共关系的東西。我以此不仅是指他对后代的关注。在一个晦暗不明和敌对的国度通过冒犯一位强有力的神而发动一场战役，一旦士兵们面对任何不幸，就极有可能在他们之间制造恐慌。使这一渎神行为变得合理的唯一的方式便是将它转变成对另一次渎神行为——hierosylia（Strab. 14. 1. 5）——的报复。附加的指责——对希腊事业的背叛——严格说来是不相干的，但在情感上却是非常有效的。

布朗奇达伊族之死，是因为亚历山大必须挽救他的军事胜利，或者以更富吸引力的措辞来说，他的军队的安全。按照这一剧情，这个故事不再是“对亚历山大的性格具有相当的重要性”——如塔恩和其他许多人所假定的。它仅仅表明亚历山大是一个军事领袖。

在下一代人那里，弥补亚历山大的军队对阿波罗所犯下的过错被认为是适当的。德谟达马斯（Demodamas），塞琉古（Seleucus）和安条克（Antiochus）的一位将军，就通过建立给狄杜玛的阿波罗的祭坛来标志他在这同一地区的胜利进军（Plin. 6. 49；cf. Solin. 49. 5；Mart. Cap. 6. 692）。^①

① 即便德谟达马斯是一个米利都人（Steph. Byz. s. v. Ἀντιόχεια，但这可能是一位古代学者的推论——这可能是一位古代学者的推论——参考 Athen. 682 d），他主要的担心必定是与他作战的地区密切相关的那位神。有微弱的可能是布朗奇达伊族中的一些人在这次屠杀中活了下来。Лившиц（1976：163—169，esp. 165，n. 12 a）将在贵霜帝国（Kushan）语境下发现的刻在双耳细颈椭圆陶罐的两条铭文读作 Βρο/αχγυδ（ων?）和 Βρο/αχγ（ων），认为是对布朗奇达伊的一个反映；Bernard（1985：123—125）提请注意。

我相信已经表明，布朗奇达伊族城市的存在不应被怀疑。这座城市位于阿姆河与撒马尔罕之间，这意味着在一个半世纪的时间（从公元前479年直到公元前329年）里，几乎紧邻着印度的西北部而且实际上在未来的丝绸之路上，有一个米利都的殖民地和许多来自上层的有教养的人曾经存在。这个殖民地的住民有可能对泰勒斯、阿那克西曼德、阿那克西美尼、赫卡泰、毕达哥拉斯、希帕索斯、巴门尼德、赫拉克利特、也许还有留基波思想和科学成就知道一些或者很多；而且他们可以传播科学知识和宗教思想之外的哲学思想。我以为他们确实这样做了，伊奥尼亚对印度和中国知识史的影响是有重大意义的，而且布朗奇达伊族的这座城市是希腊与东方思想世界之间，尤其是伊奥尼亚与中国之间最有可能的连接。这一主题在我看来是适合于对亚历山大·加夫里洛夫（Alexander Gavrilov）表示敬意的，他是我的一位老师和一位受尊敬的朋友。但是，一篇《纪念文集》的论文不可能太长，尽管对我的论证一个详尽的阐述也不可能太短。我这里只提供对我研究的一种概括以引起对这一论题的注意，而这一论题只有通过不同领域的专家的共同努力才能够得到决定。^①

思辨的宇宙论在公元前6世纪伊奥尼亚的出现是由于特殊环境的一种结合。^② 因此，当考察在希腊世界之外得到证实的宇宙论观念时，致力于在根本上是希腊灵感的可能性，这并不是对偏见的一种展示。我已经有过机会来论证中国的天球观念的希腊起源，^③ 但这一故事显然属于公元前2

① 我的研究的各个部分曾于1995—2001年在李约瑟研究所（Needham Research Institute, Cambridge）、特里尔大学（University of Trier）、伦敦大学学院（University College London）、圣彼得堡州立大学（St. Petersburg State University）和巴德学院（Bard College）呈献在学术听众面前。

② 我在以下三篇连续的论文中表达了我对这一过程的理解：“Thales and the Origin of Theoretical Reasoning,” *Configurations* 1, 1993 (3), 387—414; “Thales’s Prediction of a Solar Eclipse,” *Journal for the History of Astronomy* 25, (1994), 275—288; “Фалес, солнечные затмения и возникновение науки в Ионии в начале VI в. до н. э.” (“Thales’ Explanation of Solar Eclipses and the Emergence of Theoretical Science in Early Sixth - Century Ionia”), *Hyperboreus* 2 (1996): 1, 47—124 [有一个详尽的英语摘要]。

③ “Греческое происхождение концепции небесной сферы в китайской космологии” (“Greek Origin of the Notion of the Celestial Sphere in Chinese Cosmology”), in: *ΣΥΣΤΙΤΑ*. In memoriam Ju. V. Andrejev (St. Petersburg, 2000) 174 - 184.

世纪末，当时中国人建立了与中亚的稳定的联系，而且那时布朗奇达伊族的城市不再存在。但是，中国对宇宙的形成、它的结构和运行的叙述展示了同前苏格拉底思想世界的一种显著的联系。米利都殖民地在奥克斯斯河之外的存在为这一联系提供了一个自然的解释。

根据一个标准的中国看法，起初存在的是无形式的混沌。在分离的过程中，轻清的东西形成了天；重浊的东西凝结形成了地。^① 这恰好对应于亚里士多德将之追溯到阿那克西曼德（540s BC）的前苏格拉底最有影响的宇宙演化版本。^②

在早期的前苏格拉底思想中对立物的作用绝对不曾被限制在宇宙演化的论述中。例如，它强烈地影响了前苏格拉底的医学。健康作为对立力量的平衡或均等的学说，由阿尔克迈翁于大约公元前 500 年所阐述（B 4 DK），在希腊世界成为一个标准的观点。《左传》（公元前 4 世纪的最后 30 年）通过来自中国最西边的秦国的一位医生的嘴表达了这一在根本上相同的学说（昭公元年）。^③

王充（约公元 27—97 年）批评了通过阴气或阳气盛衰的改变来解释白天与黑夜以及季节的变化的理论（《论衡》，第 20 章）。这恰好是赫拉克利特的明与暗的蒸气的理论。富有意义的是，王充没有意识到他所引用的这一理论的一些细节，而这些细节是与赫拉克利特时代的地理学知识的增长联系在一起的。根据赫拉克利特，“蒸气不仅产生自海洋也产生自土壤；从土壤而来的蒸气是明亮而纯粹的，而从海洋而来的蒸气是阴暗的”[D. L. 8. 9, R · D. 希克斯 (R. D. Hicks) 的翻译，有修订]。赫拉克利特是在卡尔杨达的斯库拉可斯 (Scylax of Caryanda)^④ 航行到印度洋（约公元前 516 年）之后几十年进行写作。他知道远在南方有着广阔的水体，因

① 《吕氏春秋》(Lü, 2000: 278, (13/I.1)); 《早期汉代思想中的天地: <淮南子>第三、四、五章》(Major, 1993: 62 (3: 1)); 《论衡》(Wang, 1962: 252)。上引著作相关中国古籍分别撰写于大约公元前 240 年、公元前 139 年和公元 70 年。

② Aristot. *Phys.* 187a12; Anaximander A 12, Anaxagoras B 4 and 15, Archelaus A 4 Dk; Diod. 1. 7.

③ 《左传·昭公元年》：“晋侯求医于秦。秦伯使医和视之。”——译者按。

④ 斯库拉可斯据说受大流士之命曾经一直航行到印度河口，尽管这一航行受到人们的质疑，但是，他写的书为赫卡泰所引用，也被后来的作家例如亚里士多德、斯特拉堡等所引用。——译者按。

而有良好的理由认为在冬天太阳大约仅仅运行在海上，而在夏天它更多地是在印度、阿拉伯和埃塞俄比亚的干燥的陆地上运动。

前苏格拉底哲学家们从无物产生于无这一假设入手。这使得他们断定，事物的总和总是现有的，具体的事物要么产生于一个共同的来源（例如水、气或无定），要么由永恒的构成物（例如元素、同素体或原子）构成。然而，始终不清楚的是，什么能够发动宇宙演化的过程，为什么这个过程应当在一个特定的时刻发生，而不是更早或更晚。地质灾难的逻辑和痕迹给出了一个可能的解答：世界反复出现的形成和毁灭的循环被引入，已经为克塞诺芬尼所证实（A 33 DK）。希帕索斯（约公元前 500 年）是如下断言的最早被引用的思想家，即“世界变化的发生有一个确定的时间”（D. L. 8. 84；18 A 1 DK）。这一观念被定型为大年，而且赫拉克利特是大年固定的长度——10800 年的最早被引用的思想家。大约两个世纪后，伯罗苏斯（Berosus），一位巴比伦的流亡者，给希腊公众提供了这一观念在希腊世界的内部和外部变得流行的版本。它包含七大行星的合点。然而，人们在《周髀算经》中发现了更为原始的版本，它是在汉代撰写的一篇中文专著。行星在这里没有被涉及，只有日月的循环和术数（arithmology）。我们被告知，在 31920 年中“全部生成的计算终结，无数的生物返回它们的本原；[从这新的本原，] 天 [又一次] 创造了历法的计算”。^①

对于我们的目的《周髀算经》实际上是最重要的文本。它呈现了一个宇宙论系统，其中太阳和其他天体仅仅在地球以上旋转；它们的升起和落下仅仅是由距离造成的视觉幻相（如我们大家所知的，物体随着后退显得越来越接近于地平线）。太阳的照明仅仅延伸到一定的距离；当太阳远过了那一距离，它就不再看得见。同样的观点为公元前 6 世纪晚期的阿那克西美尼（A 7 DK）和克塞诺芬尼（A 41 a DK）所证实。但接下来的观点在希腊和拉丁的学述（doxography）中没有得到清晰的表述。天与地位于两个平行的平面。（北）天极是天的中心。太阳每天的路径是以天极为中心的一个圆周。它在一年半中扩大，接着在另一个一年半中缩小。这个圆周在冬至的半径与在夏至的半径的比是 2:1。

^① Cullen (1996: 204)。

如此惊人的一个比例被假定是通过日晷指针的影子的量度被揭示的。一条规则（以下引作日影规则）是所有计算的基础：每 1000 里一个 8 尺的日晷指针缩小或增长 1 寸。这样，如果在夏至日影的长度是 16 寸，这意味着我们距离太阳正下方的点——北回归线——16000 里。

尽管有各种适当的限制，日影规则也是一个惊人的经验的发现。然而，它在《周髀算经》中的运用显示了一个特别的不准确之处。“事实上，一个简单的三角函数运算表明，纬度向南变化 0.68° ，相当于大约 75 公里，这会造成夏至的日影从 1.6 寸减少到 1.5 寸。^① 而所涉及的距离因此就是大约 150 里，而不是上引的 1000 里。”^② 这强烈地暗示，日影规则是在中国之外的某处被建立的，在传播的过程中，中国的“里”取代了一个外国的量度。

地球圆周的测量属于希腊科学的众多荣耀之列。文献资料中引用的所有方法都基于对同一个子午线上的两个处所之间的距离的测量。我不明白希腊人如何能够在不诉诸日影规则的情况下测量几百英里的距离。^③ 古代作家们从来没有讨论过如何决定两个处所之间的距离。他们仅仅讨论如何决定子午线的哪一个部分会是所涉及的距离。技术材料上的沉默对于希腊科学论著来说是相当普通的。此外，对于一个希腊科学家来说，诉诸一条不能够得到演绎论证的经验规则是没有吸引力的。^④ 尽管如此，我们被告知，埃拉托斯赛奈斯（Eratosthenes）宣称“借助造成日影的指针”得到了罗德斯和亚历山大里亚之间的真实距离（Strab. 2. 5. 24）。

有关一个更早时代的证据可以从希罗多德那里推论出来。他提供了埃及南北范围的测量，明显是引自一位伊奥尼亚的权威（2. 7—9）：从海到黑里欧波里斯（Heliopolis）1500 斯塔迪昂，从黑里欧波里斯到底比斯

① 原文如此。但据上文推算，应当是从 16 寸减少到 15 寸。——译者按。

② Cullen (1996: 113 页以下和注释 137)。

③ 讨论这一问题的绝大多数的人完全没有意识到日影规则。

④ 日影规则只在一定的区间范围内有效。例如，大约公元前 500 年，在夏至时一根一米长的指针所投射的日影的长度从北纬 24 度到 37 度会一度增长 18 毫米，但是在北纬 48 度左右会增长 21 毫米，在北纬 60 度左右会增长 27 毫米。我感谢米歇尔·霍斯金（Michael Hoskin）和弗拉迪米尔·塔朗塔夫（Vladimir Tarantaev）给我说明相关的数学材料。

4860 斯塔迪昂，从底比斯到埃烈旁提涅（Elephantine）1800 斯塔迪昂。让我们假定这些数值代表的是两地纬度之间的距离，而不是船只或徒步者的真实距离。相当于 1 斯塔迪昂的米数针对以上三个距离分别是 99.8 米、100.3 米和 98.5 米。没有任何尼罗河谷中的土地测量可以造成这样一种融贯一致，只有日影规则可以。确实，1 斯塔迪昂约 100 米，是非同寻常的短。但在希罗多德那里，埃及的测量也包括在希腊的斯塔迪昂和埃及的肖努斯（Schoenus）之间的一个非同寻常的比例：60 比 1，而不是标准的 30（或 32）比 1。短的斯塔迪昂和不同寻常的比例反复出现在与米利都和米利都学派有关的语境中。普林尼（Pliny）（NH 5. 112）引用 180 斯塔迪昂作为米利都和狄杜玛之间与实际的道路长度约 18 公里相对应的距离。^① 古典文献资料将埃及的肖努斯和波斯的帕拉桑（parasang）当成等长的量度。60 斯塔迪昂比 1 帕拉桑（= 1 肖努斯）这一非同寻常的比例是联系着帕特罗克鲁斯（Petroclus）对奥克斯河以外的地区的记述而出现的（Strab. 11. 11. 5）；人们假定，给帕特罗克鲁斯提供信息的当地希腊人保存了过时的伊奥尼亚的比例，它是由布朗奇达伊族带到这一地区的。

此外，日晷指针是作为米利都学派的阿那克西曼德的科学活动的一个标签出现在古典文献资料中的。难道不正是因为他能够运用日影规则他才敢于画出第一张世界地图吗？有一则证言指出他的继任者阿那克西美尼（他讲授与人们在《周髀算经》中发现的同样的学说）发起了一次系统的对不同纬度上的日影长度的观察（Plin. NH 2. 187）。一步一步地，人们达到如下结论，伊奥尼亚人既意识到了日影规则，也具有恰当的、相对短的量度。^②

《周髀算经》的宇宙学基于这样一些假定，即天与地位于两个平行的平面，太阳以某种方式附着于天。尽管日影规则在《周髀算经》中仅仅参

① 同样见 M. Mayer (1932: 1650)；按另一种重构，要长几公里。建议修正为 80 斯塔迪昂是不可靠的，因为普林尼的用法表明，他会说 10 英里而非 80 斯塔迪昂。地球的周长 400000 斯塔迪昂（Aristot. *Cael.* 298a16）和黑海的长度 11100 斯塔迪昂（Hdt. 4. 86）可能是根据短的伊奥尼亚斯塔迪昂表示的。

② 希罗多德所引用的埃及的测量显然是以一根六英尺的日晷指针取得的。在古典文献资料中也可以看到以 8 英尺的日晷指针测量的痕迹。

照夏至正午得到正确地表述，但是它却被错误地也用于决定在冬至正午到日下地点的距离。此外，以一根绳子代替日影，它也被用于确立到极下地点的距离。这三个测量揭示了已经提及的那一令人吃惊的宇宙比例：在冬至太阳环绕天极所画圆周的半径与在夏至的半径之比为 2:1。但是这一结果在《周髀算经》中是借助于篡改极下距离的测量而达到的。人们断定，这样做的那个人已经知道这一比例是那一图景的一部分。在北半球有一个十分狭窄的地带，在那里上述的那一比例可以基于实际的观察被提出来。它大致位于 37°20' 与 37°40' 之间。人们发现，狄杜玛恰好是在这一地带的南部边缘以上，毕达戈拉斯的家乡靠近它的北部界限，米利都 (37°31') 在它的中间！

在布朗奇达伊的城市建成以后的数十年，基俄斯的奥伊诺皮德斯 (Oenopides of Chios)^① 证明太阳在一个不与地球表面平行的平面上运动。这表明，对于夏至和冬至不可能有任何共同的日影规则。古希腊天文学的迅速发展使得主张天体在地球之上旋转的任何体系都过时了。但是，一个小的伊奥尼亚共同体在奥克苏斯河以外的完全或不完全的隔绝为这些古老的观念被保存下来提供了有利的条件。在科尔提乌斯的详细叙述中，与布朗奇达伊族的相遇紧跟着的就是亚历山大的军队渡过奥克苏斯河。所有可能的渡河的地点，从东部的特尔美兹 (Termez) 到西部的克里夫 (Kelif)，都位于大致 37°10' 与 37°20' 之间。最自然的结论就是，布朗奇达伊的城市坐落于与米利都多少相同的纬度上。

中国与布朗奇达伊的城市所属地区的早期接触被记载在所谓的粟特 (Sogdian) 信件中。尽管写作于公元 4 世纪早期，它们仍旧将中国称作秦，将中国的首都称作咸阳，这样就反映了早于公元前 200 年的情形。^② 存在有几个事实，它们的结合表明，粟特和秦之间的接触是在公元前 4 世纪中期建立的，或者变得相对重要的。秦的新都咸阳 (建成于公元前 350 年)

① 盛年约在公元前 5 世纪末，据欧德谟斯说他发现了黄道倾角。——译者按。

② Henning (1948: 601—615, esp. 608) (我感谢 V. A. Livshiz 提及这篇论文)。Brooks (1998: 716—726)，它承认在亚历山大远征之后不久从希腊化的巴克特里亚对中国的理智影响的可能性。

的建造者们似乎摹仿了阿格巴塔拿 (Ecbatanae)^① 的典型特征,^② 这是伊朗主要城市中的一座。行政改革 (公元前 350 年) 和赋税改革 (公元前 348 年), 尽管不是非常明确, 但却可疑地类似于由阿凯美尼达伊族 (Achaemenids)^③ 所采用的统治方式。金属钱币大约同一时间 (公元前 338 年) 被引入。就我所能看到的而言, 中国知识史的纪年也同意这样一个情节。

一些有关紧挨着印度有一个米利都人的殖民地的注释是有保证的。这一事实被塞缪尔·比尔 (Samuel Beal) 所强调。他特别指出, 摩耶手扶娑罗树诞育佛陀恰好对应于勒托诞育阿波罗的希腊传说。^④ 尽管荷马的阿波罗颂早于佛教的出现, 但是这一相似性可以以不同的方式得到解释。总之, 要确定布朗奇达伊的城市在与印度的知识接触上的作用是不容易的, 因为许许多多的希腊人和印度人臣服于波斯国王, 而且能够在许多场合相遇。但是有一点在这里要说明。《奥义书》中梵天 (Brahman) 的观念和道的观念 (正如在《道德经》4; 14; 25; 34; 42 及其他地方) 与米利都本原 (Arche) 观念具有惊人的相似, 尤其是在阿那克西曼德的版本中。米利都对这些观念随后的高度原创性的发展的启发在我看来是有可能的, 但是在这里我没有多余的篇幅来讨论我的论点。

总之, 在公元前 479 年与 329 年之间在奥克苏斯河以外一个米利都的殖民地的存在无疑是真实的。从这一中心辐射伊奥尼亚观念的可能性也是十分真实的。探寻对布朗奇达伊城市的一个考古学发现也是非常值得努力的。

① 美地亚的旧都。希罗德德 (1997: 52): “在他 (戴奥凯斯) 做了国王以后, 他进而又强制美地亚人给他修建一座城寨, 他要他们几乎不去管其他的城市而单是注意经营这个新都。美地亚人在这一点上也听从了他, 给他建造了一座今日称为阿格巴塔拿的城市……”——译者按。

② 王宫遗址的挖掘揭示出, “建筑物原来是建在非常高而大的黄土平台上……墙壁是彩饰的, 包括黑、棕、黄、黑红、亮红、大蓝和大绿”——Li (1985: 232); 请比较在 Hdt. 1.98 和 P1yb. 10.25 对阿格巴塔拿的描述。

③ 波斯人的王族。希罗德德 (1997: 66) 王居鲁士召集来并说服使之叛离美地亚人的那些人, 是所有其他波斯人所依附的一些部落。他们是帕撒尔伽达伊人、玛拉普伊欧伊人、玛斯庇欧伊人。在他们当中玛斯庇欧伊人最尊贵。阿凯美尼达伊族就是它的一个氏族, 而波斯的国王便都是从这个阿凯美尼达伊族出身的。——译者按。

④ Beal (1880: 68—71).

参考文献

- 希罗多德:《历史》,商务印书馆1997年版。
- Beal, S. 1880: "The Branchidae," in: *The Indian Antiquary*, 1880, 68—71.
- Bernard, P. 1985: *Fouilles d' Ai Khanoum IV*. Paris.
- Bosworth, A. B. 1988: *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooks, E. B. 1998: "Textual Evidence for 04c Sino - Bactrian Contact," in: *The Bronze Age and Early Iron Age Peoples of Eastern Central Asia*, ed. by V. H. Mair. Philadelphia: Institute for the Study of Man, 716—726.
- Cullen, C. 1996: *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The "Zhou bi suan jing"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fontenrose, J. F. 1988: *Didyma: Apollo's Oracle, Cult, and Companions*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Hahland, W. 1964: "Didyma im 5. Jahrhundert v. Chr.," *JDAI* 79 (1964) 142 - 240.
- Henning, W. B. 1948: "The Date of the Sogdian Ancient Letters," *Bulletin of the School of Oriental Studies* 12 (1948), 601—615.
- Holt, F. L. 1988: *Alexander the Great and Bactria*. Leiden etc. : Brill.
- Kawerau, G & Rehm, A. 1914: *Das Delphinion in Milet = Milet* [Bd. I] Hf. 3. N 133. Berlin: Walter de Gruyter.
- Li, Hsüeh - ch' in [李学勤] . 1985: *Eastern Zhou and Qin Civilizations*. New Haven: Institute for the Study of Man.
- Лившиц, В. А [Livshiz, V. A.] . 1976: "Надписи из Дилъберджии" ("Inscriptions from Dil' berdzhin"), in: *Drevnyaya Baktrija*. Moscow.
- Lü, Buwei [吕不韦] . 2000: *The Annals of Lü Buwei*. trans. by J. Knoblock & J. Riegel. Stanford: Stanford University Press.
- Major, J. S. 1993: *Heaven and Earth in Early Han Thought, Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Meye, E. 1910: *Kleine Schriften*. Halle: Niemeyer.
- Meyer, M. 1932: "Miletus," *RE* XV, 2 (1932), 1650.
- Naumann, R & Tuchelt, K. 1963/1964: "Die Ausgrabungen im Südwesten des Tempels von Didyma 1962," *IM* 13/14 (1963/1964), 15—62.
- O' Brien, J. M. 1992: *Alexander the Great: The Invisible Enemy*. London: Routledge.

Panchenko, Dmitri. 2002: "The City of the Branchidae and the Question of Greek Contribution to the Intellectual History of India and China," *Hyperboreus*. 2002. 8 [中文翻译发表于本期: 德米特里·潘臣科《布朗奇达伊的城市和希腊对印度与中国之知识史的贡献问题》(聂敏里译)]

——. 1993: "Thales and the Origin of Theoretical Reasoning", *Configurations* 1 (1993) 3, 387—414.

——. 1994: "Thales's Prediction of a Solar Eclipse," *Journal for the History of Astronomy* 25 (1994), 275—288.

——. 1996: "Фалес, солнечные затмения и возникновение науки в Ионии в начале VI в. до н. э." ("Thales' Explanation of Solar Eclipses and the Emergence of Theoretical Science in Early Sixth - Century Ionia"), *Hyperboreus* 2 (1996): 1, 47—124.

——. 2000: "Греческое происхождение концепции небесной сферы в китайской космологии" ("Greek Origin of the Notion of the Celestial Sphere in Chinese Cosmology"), in: *ΣΥΣΤΗΤΑ. In memoriam Ju. V. Andrejev*. St. Petersburg.

Parke, H. W. 1985: "The Massacre of the Branchidae," *JHS* 105 (1985), 59—68.

И. Р. Пичикян [Pichikyan, I. R.]. 1991: "Город Бранхидов" ("The City of the Branchidae"), *VDI* 1991: 2, 168—81.

Tarn, W. W. 1922: "The Massacre of the Branchidae," *CR* 36 (1922), 63—66.

——. 1950: *Alexander the Great*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, Ch'ung [王充]. 1962: *Lun - Hêng: Philosophical Essays of Wang Ch'ung*, trans. by A. Forke. New York: Paragon Book Gallery.

Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels^{*}

Dmitri Panchenko(德米特里·潘臣科)**

Abstract: The astronomy system of Anaximenes compensates well the shortages of Anaximander's system. It provides a plausible account of the fact that summer days are longer and winter days are shorter in the north than in the south. Anaximenes was in a better position than his predecessor to recognize the fact of different lengths of the longest days and nights at different latitudes. This article recapitulates the main features of Anaximenes' system and analyzes how he drew his conclusions.

Keywords: Anaximenes; *gai tian* [celestial cover]; latitudes; longest days and nights

中国古代宇宙观视角下的阿那克西美尼天文学

摘要: 阿那克西美尼的天文学系统很好地弥补了阿那卡西曼德系

* This paper was presented at the 14th Biennial Conference of International Association for Presocratic Studies (Thessaloniki) hosted by Interdisciplinary Center for Aristotle Studies, Aristotle University of Thessaloniki from 30 June to 4 July 2014.

** Dmitri Panchenko, Professor, Bibliotheca Classica Petropolitana & Smolny College, St. Petersburg (德米特里·潘臣科, 圣彼得堡古典学图书馆和斯莫尔尼学院教授).

统的缺陷。阿那克西美尼的天文学系统对北方比南方夏日长冬日短的现象做出了合理的解释。相比于他的先辈，阿那克西米尼有更好的条件去认清纬度不同最长昼与最长夜也不同的事实。这篇文章概述了阿那克西美尼的天文学系统并分析了他是如何得出这样的结论。

关键词：阿那克西米尼；盖天说；纬度；最长昼与最长夜

Anaximenean astronomy has long been underestimated and not very well understood. Scholars usually assume that Anaximenes lacked the intellectual boldness which made his great predecessor Anaximander abolish any support for the earth and let celestial bodies move both above and below the earth. Such an approach, however, cannot be adequate. It is in the age when science is an established social institution that there are bold and cautious scientists, but in the age of the very emergence of theoretical cosmology it attracted only the most audacious minds. And Anaximenes' physics in which everything can be interpreted in terms of either condensation or rarefaction of air testifies clearly to his intellectual boldness. I shall postpone the discussion of that problem which made Anaximenes abandon the system of Anaximander. We need first to ascertain what Anaximenean astronomy really is.

The main evidence comes from the *Hippolytus* (Ref. 1, 7, 6; 13 A 7 DK; fr. 9 Wöhrle):

He says that the heavenly bodies do not move under the earth, as others have assumed, but round it, as a cap turns round our head; and that the sun is hidden from sight not because it is under the earth, but because it is covered by the higher parts of the earth and because its distance from us increases.

Ancient doxography emphasizes that Anaximenes made celestial bodies rotate above the earth and thus denied the evidence of senses for their setting and rising. Scholars tend to neglect the assertion of the quoted passage according to which the sun appears to set because of its increasing distance; instead, they

point out that its other assertion is supported by a remark of Aristotle according to which many early astronomers believed that the night is produced through the earth being high towards the north (Meteor. 3 54a28) . But Aristotle, who was convinced that the astronomy of his time was immensely superior to that which had produced earlier theories (An. Pr. 46a19; Meteor. 339b8, 30; De cael. 297a4; Part. an. 639b8), could easily simplify the matter. Since the sun rises and sets south of observers at any Greek settlement during half a year, from the autumn equinox to the spring equinox, the idea cited by Aristotle does not work on its own.

What will, then, make the job? The reference to increasing distance appeals to what everybody knows. If one keeps a certain object in sight and goes far from it, there will come a moment when the object can no longer be seen, in other words, it disappears from sight. One may deduce from this fact that there is a certain range of visibility which depends not only on the positions of both an observer and an object, but also on the qualities of this or that object, for instance, its size or brightness. Thus, the sun will be seen at a greater distance than a torch or a mountain. In case of the sun, speaking of the range of solar illumination is much the same as speaking of the range of visibility. We can now grasp what the reference to increasing distance of the sun means. If days are shorter in winter than in summer, then this is because the sun for a shorter time remains within the range of visibility or one can say that the solar illumination for a shorter time extends as far as to our location. But why this turns out to be so? I propose that for Anaximenes it is because the winter sun track is farther from us than the summer sun track (Fig. 1).

It follows that the sunset as well as the sunrise is nothing but an optical illusion. But we all know that objects appear nearer to the horizon as they recede. In the same way, one can explain the sun's daily culminations: at midday of a given day the sun is closer to us than at any other moment. At the summer solstice midday, the distance between us and the sun is minimal. The basic idea was recorded by Xenophanes, who like Anaximenes assumed that the celestial bodies move on-

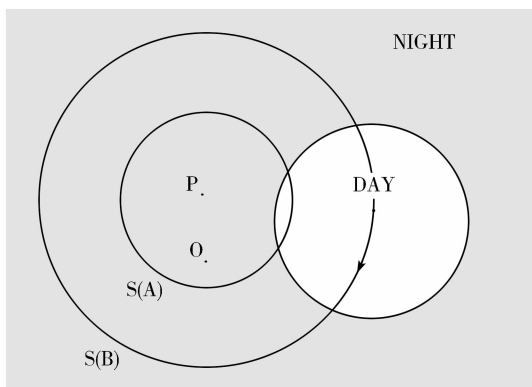


Fig. 1. Cosmography based on the idea of an optical illusion

P – celestial pole; subpolar point on the surface of the earth; O – observer;
 S (A) – the daily path of the sun at the summer solstice; S (B) –
 the daily path of the sun at the winter solstice.

ly above the earth. The doxographic tradition makes Xenophanes maintain that “the sun goes onwards ad infinitum, but seems to move in a circle because of the distance” (trans. after KRS). The contrast here is hardly between movement along a straight line and movement in a circle. The movement of the sun along the straight line would account for the fact that we see it in different moments at different heights: the closer the sun is to us, the higher it appears to us. But this would not account for the fact that the sun rises in the east, culminates in the south, and sets in the west. Therefore, *kykleisthai* of the passage refers to the arcs described by the sun through the points of sunrise, culmination and sunset. Going up and down is illusory. In reality, Xenophanes meant, during each day (at least) the sun remains at the same height.

One can see from Fig. 1 that the system requires an assumption that we are not at the centre of the sun’s orbit. More precisely, we are in the south of the centre. Now, it is clear that the centre of celestial rotations in a system in which celestial bodies do not go below the earth, but only rotate above is the northern celestial pole – actually the only celestial pole in this system. Where, then, is the centre of the surface of the earth? The answer suggests itself – right beneath the

celestial pole. If the centre of celestial rotations, i. e. , the pole , appears to us inclined in respect to the surface of the earth, this is because of our off – centre position. The subpolar point is far from us, therefore the celestial pole seems to us relatively low above the horizon. If we go southwards, thus the distance increases, and it will appear to us even lower. On the contrary, if we go northwards, the distance diminishes, and the pole appears to us higher. Note that no curvature of the surface of the earth is involved, but it is the principle of optical illusion which is here at work.

It follows that the slant of heaven in this system is illusory. It is our off-centre position that accounts for the apparent downwards tilt of the celestial pole. This is crucial for our understanding of Anaximenes’ cap or hat simile. G. S. Kirk, whose general approach to astronomy of Anaximenes is not to be recommended, is nevertheless right on this point: “The cap-image must illustrate the hemispherical shape of the sky, not its obliquity; it is difficult, indeed, to see why the cap should be imagined as being tilted on the head.” (KRS, 157) Many scholars, however, both before and after Kirk, did their best to imagine cap-sky tilted. Dirk Couprie in his talk for this conference^① and his paper prepared for *Hyperboreus* shows that such efforts are not convincing. Now it turns out that they are superfluous.

I presented so far my reconstruction of Anaximenes’ cosmology as if this were a pure deduction from the evidence. In reality I relied on Chinese parallels. The fact is that cosmography of an Anaximenesian type, or the *gai tian* (“celestial cover”), became a strongly established tradition in China. According to the *gai tian*, the appearance of the starry sky as a dome touching the earth on the horizon is deceptive; in reality it lies in a plane parallel to the surface of the

① Editorial Note: Dirk Couprie made a talk “*The Paths of Celestial Bodies According to Anaximenes*” at the 14th Biennial Conference of International Association for Presocratic Studies (Thessaloniki) hosted by Interdisciplinary Center for Aristotle Studies, Aristotle University of Thessaloniki from 30 June to 4 July 2014.

earth. The celestial pole is the centre of heaven, and the heavenly bodies, including the sun, describe their orbits round it. The daily path of the sun can be explained as a circle centred on the celestial pole. It expands during one half of the year, reaching its maximum on the day of the winter solstice, and then contracts during the other half, reaching its minimum on the day of the summer solstice. The solar illumination extends only to a certain distance. When the sun is farther away than that, it is no longer visible. Hence, the night comes. In this system, the centre of the surface of the earth does not coincide with any privileged land, city or temple; it is strictly beneath the celestial pole.

This is a summary of the *gai tian*, based on the descriptions of it in various sources. Let me now quote the most important one. The longest citation comes from the *Lun - Heng* by Wang Chong (c. 70 AD) :

Heaven is quite as level as earth, and the sun rises, and sets, being turned round along with heaven. Heaven appears to us in the shape of a bowl turned upside down. Therefore the sun rising and setting looks like coming from and entering into the earth. When the sun rises, he is near, when he sets, he is far, and becomes invisible, hence the term setting or entering. When in his rotation the sun appears in the east, he is near, hence we say that he is rising or coming out...To men heaven and earth seem to unite at a distance of no more than ten Li. That is the effect of the distance, for they do not come together in fact. When we behold the sun setting, he does not set either, it is also the distance. At the time, when the sun sets in the west, the people living there will perhaps say that he is culminating, and looking from the point, where the sun is setting, eastward to our world, heaven and earth may appear to the beholder joined together. Our world is in the south, therefore the sun rises in the east, and disappears in the northern regions. If the sun rose in the north, he would set in the south, for everywhere, what is near seems to rise, and what is far seems to set. In reality there is no setting, but it is the distance.

…Let a man take a big torch, and walk at night on a level road, where there are no gaps. He will not have walked to a distance of one Li from us, before the light of the fire is gone out. It does not go out, it is the distance. In the same manner the sun revolving westward and disappearing does not set.

The following question may be asked: Heaven is level as much as the earth. Now, looking up to heaven and regarding the movements of the sun and the moon, it seems as though heaven were high in the south and low in the north. How is that to be explained? …The celestial bodies which are near appear high, those which are distant, low. To people north of the pole it seems high, and the south they regard as low. The same holds good for the regions east and west of the pole. All regard as high, what is near, and as low, what is far from them. ①

Wang Chong does not clearly say that the centre of the earth lies beneath the celestial pole, but this point is explicitly mentioned in a later exposition of the *gai tian*. ② It is also present in the *Zhou Bi Suan Jing* (*Zhou Bi*, for short), a remarkable treatise, probably of early first century AD.

Both Chinese and classical sources associate the cosmographic system, in which the celestial bodies rotate only above the earth, with the proposition that the sun does not rise and set for all peoples and lands simultaneously, but illuminates the earth a quarter after a quarter, as in the *Zhou Bi*, # E4:

Therefore when the sun's rotation has brought it to a position north of the pole, it is noon in the northern region and midnight in the southern region. When the sun is east of the pole, it is noon in the eastern region and midnight in the western region. When the sun is south of the pole, it is noon in the southern region and midnight in the northern region. When the sun is

① Wang (1962: 261–263).

② Ho (1966: 51).

west of the pole, it is noon in the western region and midnight in the eastern region. ^①

One also finds in the *Zhou Bi* the ideas of a range of visibility, of alternatively expanding and contracting solar tracks, and of our position south of the centre of the earth. The text of *Zhou Bi* is traditionally accompanied by schematic representations and drawings.

I need not linger over all the details. I should mention that Chinese parallels to the Anaximenean type of cosmography are not just parallels. On various occasions, I argued that in fact the *gai tian* and the main contents of the *Zhou Bi* are of Greek origin, and they preserve for us an otherwise almost completely lost chapter in the history of early Ionian science. But this belief is irrelevant to present purpose. There are still several points to address.

What does the earth being high in the north have to do with the sun? The elevation itself, for Anaximenes, I assume, is an established fact. For the sixth century is the time of extensive exploration of the Black Sea area, and it becomes known that a number of great rivers flow southwards through the plain and empty into the Pontus Euxinus; it is also widely accepted that a strong current from the Pontus itself moves water further south through the Propontis and the Hellespont (Aristot., *Meteor.* 354 a 14 – 32; Strab. 1. 3. 4.). Yet the elevation responsible for the southward flow of waters would not be necessarily the one that would cover the sun from sight. There was a theory, current in the time of Anaximenes, that made a link between *etesiai* and the sun. *Etesiai* are the northern seasonal winds that start to blow in the Aegean some time after the summer solstice. The theory explained *etesiai* as a consequence of melting ice in the north during the height of the summer; it implied direct effect of the rays of the sun that was thought to have come closest to the northern region at the time of the summer solstice upon the ice of the subpolar region (Aristot. *Meteor.* 362; cf. Sen.

^① Cullen (1996: 189).

Quest. nat. 5. 10; Aul. Gell. 2. 22. 31) . However, the obvious fact, mentioned by Aristotle in this connection, is that the *etesiai* blow by day and cease at night. Nothing can block at night the illumination by the sun of the icy subpolar region in a cosmography in which the sun does not go below the earth, but always rotate above it. However, a huge bulge at the centre of the earth can screen from the sun the slope facing south, facing the oikumene. (The idea of a certain range of solar illumination will not work in this case, since the summer sun moves close to the subpolar region. There is perpetual day in this region in the summer, as explicitly stated in the *ZhouBi*.) Thus, the function of the earth being high in the north could account for *etesiai*. I do not rule out, of course, that the initial link between the northern bulge and the sun simply accounts for the night. The fact is that one finds such a link in Cosmas Indicopleustes, who employs some ideas that can be traced back to early Ionian science; it appears in India where the sun is supposed to have been hidden by mountain Meru. But let me recall that the idea is not workable for at least half a year. None of the Presocratics, I maintain, could have overlooked this fact.

To be hidden from sight through covering by the higher parts of the earth, Anaximenes' sun must be in any case relatively small. Arabic branch of doxography has uniquely preserved the testimony according to which Anaximenes' sun is "much smaller than the earth".^① By the way, the sun of the *Zhou Bi* is also much smaller than the earth, though immensely larger than it appears to our sense perception.

I anticipate one's surprise concerning the idea that in a cosmography of Anaximenean type the centre of the earth should be beneath the pole. Are we not informed that the Greeks located the centre of the earth at Delphi? I would say: we are not. The well-known passage comes from Agathemerus, an author of the second or third century AD: "The ancients drew the oikumene round, and regarded Hellas as the centre and Delphi as the centre of Hellas, since it had the navel

① Daiber (1980: 399).

of the earth. Democritus, a man of much experience, first perceived that the earth was oblong, with the length half against the breadth." (1. 2; A. Diller's trans., modified) Let me put aside the vague tradition of the navel of the earth, since it does not belong to the realm of science. The first thing to be noted is that Agathemerus feels free to use the words "earth" and "oikumene" interchangeably, for what Democritus clearly had in mind was the oikumene, not the whole earth. One can find the same manner already in Aristotle (Meteor. 362b 12). If, then, Agathemerus located the centre of the "earth" at Delphi, this would not be unambiguous. But he speaks of Delphi as the centre of the oikumene. His evidence thus is relevant to cartographic and not cosmographic tradition. Since both Herodotus and Aristotle confirmed that early Greek maps were typically round, we may believe that such maps had Greece at their centre, though it is doubtful that the Milesians Anaximander and Hecataeus identified the precise centre with Delphi. Now, these are two different situations. If one wants to show the known world on a map, it is rather natural to select the central place on the map for one's home country; and this fits well enough with Greek geographical knowledge in the fifth or sixth century. But what could be the reason for one to claim that one's home country occupies the central part of the earth? To sum up, we should not take a convention of cartography for a cosmographic notion.

As to cosmography, we have a telling testimony. We are told that Democritus' earth is *diskoeide men toi platei, koilen de to meson* or *toi mesoi*. Should we believe that its central part characterized by word "koilos" is to be located at Delphi? The word "koilos" means "hollow". Usually this word is used to refer to concave objects, but sometimes to convex ones; and this is repeatedly so when the talk is about shields. A comparison of the shape of the earth with a shield is a part of doxography, as one can learn from its Arabic and mediaeval Latin branches. I addressed this subject in a paper published fifteen years ago. To illustrate what Democritus in my view had in mind, I would refer to a wide-brimmed hat with a pointed top, say, of sombrero type. And I shall not hesitate to locate its elevation in subpolar region rather than at Delphi.

I should meet one more possible objection to my reconstruction. An ancient tradition makes Thales to determine the ratio between the diameter of the sun and its daily orbit. I defended this tradition in my book on Thales. Now, if the sun's daily orbit is ever expanding half a year and ever contracting the other half a year, how can the ratio between the diameter of the sun and its orbit be constant? To answer this question we should consider the composition of the sun according to Anaximenes.

In words of Stobaeus (Eclog. 1. 24) , *...pyrinen men ten physin ton astron , periehein de tina kai geode somata symperipheromena toutois aorata. . .*

In words of Hippolytus (Ref. 1. 7. 5—6) , *einai de kai geodeis physeis en toi topoi ton asteron sym <peri > pheromenas ekeinois.*

Let me now cite the words from a modern scholar, P. J. Bicknell: “The most natural sense of Stobaeus passage is that Anaximenes’ asteres, the sun, moon and planets, were composite bodies consisting of an ‘earthy’ core surrounded by a fiery exterior. Although Hippolytus’ words are rather more ambiguous, they too are easily understood in a similar way” (Anaximenes’ Astronomy, 56 f.) . Such a natural interpretation was already proposed by Zeller. It was subsequently rejected by many scholars, but convincingly defended by Bicknell. Compare the earthy core of the sun with the ember or coal. The increasing speed makes it hotter as it makes the surrounding fiery exterior correspondingly larger. It is the other way round when the speed decreases. Now, it takes always the same time for the sun to perform complete daily rotation. Yet its winter track is much longer than its summer track. This means that the speed of the sun’s movement varies accordingly. On the assumption that the size of the sun’s fiery exterior is strictly proportional to the speed of the sun, the ratio between the diameter of the sun and its daily orbit remains always the same.

Let me recapitulate the main features of Anaximenes’ system. The celestial bodies rotate only above the earth. Their rising and setting are nothing but an optical illusion caused by their decreasing or increasing distance. The celestial pole is

the center of all rotations. The illumination of the sun extends only to a certain distance. The daily track of the sun is expanding half a year and contracting half a year. The variation of the lengths of the day is due to varying distance from us to the sun. The sun does not rise and set for all people on earth simultaneously, but illuminates a quarter after a quarter. We see an ingenious and elaborate system, and I need not emphasize that it is in no way a return to a naive world – picture as several scholars admit. One may further observe that the system in question is implemented with the use of a ruler and compass; in order to be convincing, it requires a drawing, a geometrical model.

We may try to add more details to our reconstruction. It is about the turnings of the sun, the moon, and the planets. “Anaximenes says that the heavenly bodies make their turnings through being pushed out by condensed and opposing air.” (2. 22. 1; Kirk’s transl.) Of all celestial bodies that can be meant in the passage, the sun with its movement from solstice to solstice is clearly of predominant interest. How should we imagine the working of the mechanism? The sun (as also the moon and the planets) moves between a solid cover of the heaven and a solid bottom of the earth. I propose that not only the track of the sun is alternatively expanding and contracting, but also the sun goes half a year down and a half a year up; from solstice to solstice, it describes a virtual truncated cone. Although the sun is much smaller than the earth, it is still large enough to push significant amount of air to either solid bottom or solid cover. At some moment, the air either above or below the sun becomes condensed enough to start pushing the sun in the opposite direction. This particular proposal also finds some support in Chinese material, but I shall not focus on this point today.

It is time now to address the question of what made Anaximenes substitute the system of Anaximander for his own. The genius of Anaximander made the earth stay without support and celestial bodies rotate both above and below the earth. He declared that the sun is as large as the earth, and this is also an outstanding step in the right direction. But the shape of his earth is cylindrical. I hesitate as to what this precisely means – whether people live on a flat top or on a

curved surface of such a cylinder. There are arguments for or against either option. In any case, Anaximander's system fails to account for the variation of the lengths of the day and night at various latitudes. Why are the summer days in the north longer than in the south? There is no answer at all with a flat top version. If we inhabit a curved surface, then an answer is possible. In respect to the setting sun, the north is higher than the south. Like solar rays still illuminate the top of a mountain after the sunset, so they linger over the higher parts of the north. But in fact, this does not provide a tenable solution. Then why are winter days in the north shorter than in the south? Further, Anaximander's sun as large as the earth seems to imply that there are only one sunrise, one midday and one sunset for the whole earth, or perhaps, which does not affect the matter, just for the whole oikumene. But then the length of a given day must be the same everywhere on earth or at least within the oikumene. Anaximander seems to have not recognized that this is not the case. Well, we are told that he was a founder of Apollonia on the Black Sea. But even the difference between the longest days in Apollonia and Miletus is much less than one hour. Such a difference could have passed unnoticed. One can imagine that Greek colonists on the northern shores of the Black Sea felt that winter days were somewhat shorter than they would have expected, but they could have easily explained that by reference to, so to speak, obvious fact that winter sun moves farther from Olbia or Panticapaeum than from Miletus.

The system of Anaximenes, as I restore it, compensates well the shortages of Anaximander's system. It provides a plausible account for the fact that summer days are longer and winter days are shorter in the north than in the south. One may learn from Fig. 2 that more than a half of the daily orbit of the sun is within an observer's range of visibility at the summer solstice, while at the winter solstice only the lesser part of the sun's daily orbit is within this range. One can also see that the effect will be increasing if an observer moves farther towards north.

But why was Anaximenes in a better position than his predecessor to recognize the fact of different lengths of the longest days and nights at different latitudes? First of all, one may think of the role of gradual accumulation of relevant

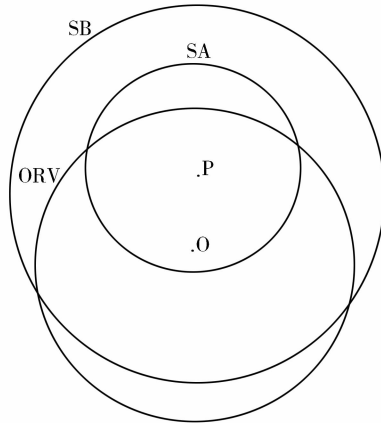


Fig. 2. The problem solved by Anaximenean astronomy

P – celestial pole; sub – polar point on the surface of the earth; O – observer; SA – the daily path of the sun at the summer solstice; SB – the daily path of the sun at the winter solstice; ORV – observer's range of visibility.

rumors and reports. Further, Anaximander was old at the time of the Persian invasion of Asia Minor. Anaximenes was a subject of Persian kings. Many Ionians participated in the Persian conquest of Egypt, and some participated in their invasion of Ethiopia. Darius the Great, before invading Scythia or India, organized exploratory expeditions to gain information about these countries. Sent by him, Scylax of Carianda sailed the seas and visited places far beyond the northern tropic. Furthermore, one finds in Aristotle (De cael. 294b14–21) a connection, though indirect, between Anaximenes and the use of klepsidra, an instrument with which the Greeks measured time.

In short, it is most likely that it was during the lifetime of Anaximenes when the Greeks firmly recognized the fact that the lengths of the longest day or night differ according to what we now call the latitude of the place. The concern with the variations of the lengths of the longest day, which is much the same, or shortest night became prominent in Greek scientific tradition. Many ancient works addressed to non – specialist public have a corresponding section. One finds in Cleomedes a remarkable link which does not naturally belong to his context but rath-

er sounds like an echo of sometime important polemics. After citing reports according to which the lengths of nighttime at the summer solstice amount to 11 hours in Meroe, 10 hours in Alexandria, 9 hours in the Hellespont, etc. , Cleomedes draws a conclusion that the sun rises and sets at different times at various regions. And this is precisely the conclusion which is met in the system of Anaximenes and which is incompatible with the system of Anaximander.

To be sure the new cosmography inaugurated by Anaximenes was not at all unimpeachable. In Greek world, it lasted scarcely more than two generations. But its fall is another story.

References

- Cullen, Christopher M. 1996: *Astronomy and Mathematics in Ancient China; The "Zhou bi suan jing"*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Daiber, Hans, 1980: *Aetius Arabus; Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden: Steiner.
- Ho, Peng - Yoke (trans.), 1996: *The Astronomical Chapters of the Chin Shu*, Paris: Mouton.
- Wang, Ch'ung. 1962: *Lun - Hêng; Philosophical Essays of Wang Ch'ung*, trans. by Alfred Forke, New York: Paragon Book Gallery.

An Ancient Chinese Model of a Flat Earth and a Flat Heaven*

Dirk L. Couprie (德克·L. 考普里)**

Abstract: The conception of the heaven as a plane parallel to that of the flat earth is the main, though implicit, presupposition in the *Zhou Bi Suan Jing*. The model of the cosmos is called *gai tian*. It differs fundamentally from another Chinese model *hun tian* which presents a picture of a flat earth with a hemispherical celestial vault. This essay provides an introductory representation of *gai tian* in the first part and offers more details and calculation in the second one.

Keywords: *Zhou Bi Suan Jing*; *hun tian*; *gai tian*; flat earth; flat heaven

* This study was supported by Czech Grant Agency Project, GACR 15—08890S. I wish to thank Professor Nie Minli for reading and promoting a preliminary draft, Professor Christopher Cullen for his kind and precise replies to my questions, Professor Dmitri Panchenko for his inspiring talks and putting me on the track of ancient Chinese cosmology, Professor Alexander Mourelatos for sharpening my insight in the uniqueness of the *gai tian* system through our discussions on Xenophanes' cosmology, Professor Radim Kočandrlé for his scholarly cooperation in our projects, and Heleen Pott for reading critically my manuscript.

** Dirk L. Couprie, Professor, Department of Philosophy, University of West Bohemia, Pilsen (德克·L. 考普里, 西波西米亚大学哲学教授).

古代中国的“盖天说”天文模型

摘要：“天地皆方且平行”是《周髀算经》所暗示的天文假设。这个天文模型叫做“盖天说”，它不同于中国古代另外一套“天圆地方”的天文模型——“浑天说”。这篇文章分为两个部分，第一部分介绍了盖天说的主要特点，第二部分提供了较多的细节与计算支持。

关键词：《周髀算经》；浑天说；盖天说；方地；方天

Part One: Main Features

The Chinese model of the cosmos called *gai tian* (“canopy heaven”), which is explained in the *Zhou Bi Suan Jing*^① (“gnomonat Zhou”^②; “*Zhou Bi*”, for short) in the first century BC and in some other sources, differs fundamentally from the usual archaic conception of a flat earth with a hemispherical celestial vault, like that of the Presocratic Greeks and the Chinese rivaling system called *hun tian*. In the *gai tian* model, the heaven is thought to be flat and parallel to the flat earth. For us, as we are used to thinking in terms of a spherical earth, it is not so easy to comprehend the implications of an earth conceived as flat. The conceptual transition to understand the *gai tian*, as we shall see, is even “much more difficult to make than the switch from a spherical to a flat earth”, as Cullen rightly noted.^③

① Cullen (1996) . I owe much to this magnificent book, with which Cullen has made the *gaitian* system accessible to those who, like me, cannot read Chinese. Quotations with an initial # are from Cullen’s translation of the *Zhou Bi*.

② In this context, a *bi* or *gnomon* is just a stick, put perpendicularly on the ground and used to measure its shadow.

③ Cullen (1996: xiii).

The system developed in the *Zhou Bi*, quite apart from its intrinsic interest as an impressive attempt to cope with the celestial phenomena under the supposition of a flat earth, is worth studying for two specific reasons. The first is that the *gai tian* model provides a solution to the problem that ancient Greek cosmologists were not able to solve, viz. that on a flat earth it is always everywhere the same time. This is so important an effort that it might be called the *raison d'être* of the *gai tian* model. An additional reason to study the *gai tian* model is that recently Dmitri Panchenko has argued that similar thoughts can be found in the cosmologies of Anaximenes and Xenophanes, implying that they were introduced from Greece into China. As will become clear, I shall argue, on the contrary, that the *gai tian* is an impressively creative, authentic Chinese system.

The conception of the heaven as a plane parallel to that of the flat earth is the main, though implicit, presupposition in the *Zhou Bi*, in which it is only remarked that:

#A6 The square pertains to earth, and the circle pertains to Heaven. Heaven is a circle and Earth is a square. ①

More explicitly it is stated by Wang Chong (27— ca. 100 AD) in the *Lun Heng* (in the first century AD):

Heaven is level, just like the earth. ②

As we will see, the measurements of the height of the sun and the pole presuppose a flat earth and result in a heaven that is everywhere 80,000 *li* above the earth.

Cullen suggests that this conception of heaven and earth as parallel planes

① Already for this reason the rendition in J. Needham (1970: 210—216) cannot be right. See, e. g., 210: “The heavens were imagined as a hemispherical cover, and the earth as a bowl turned upside down”, and the reproduction of Herbert Chatley’s drawing on 212, Fig. 87. The same holds for several untruthful drawings on the Internet.

② Quoted from *Lun – Hêng* (Forke, 1907: 262) on the Internet. See also Cullen (1996: 61, 129, n. 150).

goes back to a model of heaven and earth in a diviner's instrument used to indicate the basic time sequences of the cosmos, like the planisphere in Figure 1, dated back to ca. 165 BC,.

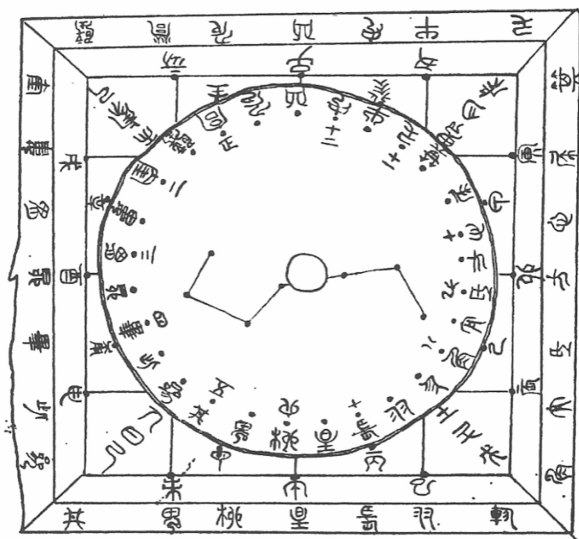


Figure 1 Cosmic model, early second century BC. ①

Here already the first important interpretative difficulty arises. The very words *gai tian* mean “canopy heaven”, and *gai* is an umbrella – like canopy over an ancient Chinese chariot like the one shown in Figure 2. ② This image is used, for instance, in a poem by Song Yu (c. 300 BC):

The square earth is a chariot

The round heaven is its canopy (*gai*). ③

In the *Zhou Bi* the expression *gai tian* is not used, but rather the image of a rain – hat:

① After Major et al. (2010: 111).

② Cf. Cullen (1996: 50).

③ Cullen (1996: 50).



Figure 2 A wooden horse – drawn chariot unearthed from a Han dynasty tomb. ①

#A6 One may represent Heaven by a rain – hat.

The Chinese rain – hat that we are acquainted with is a conical straw head-gear, like that in Figure 3.



Figure 3 A Chinese straw hat.

① Picture from the website of *China Today*,
http://www.chinatoday.com.cn/ctenglish/se/txt/2009-05/11/content_195133.htm.

Perhaps one might argue that the images of a canopy or a rain - hat do not have the intention to modify the model of a flat heaven, but to stress the circularity of its shape and movement, circling around the vertical polar axis like an umbrella around its stick. However, as we shall see, there seems to be one umbrella - like, conical phenomenon in the *gai - tian* model of the parallel planes of earth and heaven, and in a cryptic later development that we shall discuss in the second part of this article, both heaven and earth are described as somehow sloping:

#E6 Heaven resembles a covering rain - hat, while earth is patterned on an inverted pan.

However this may be, in the main part of the *Zhou Bi* it is clear both from the text and its detailed calculations that a flat circular heaven, parallel to the flat square earth, is indicated. This is also Cullen's idea: "The reference to the rain - hat in section #A was clearly unrelated to questions of quantitative cosmography."①

In the *gai tian* model, celestial bodies turn around the celestial pole in daily orbits in a plane parallel to the earth's surface. The celestial axis is perpendicular upon the earth and not slanted, as in Presocratic Greek cosmology and in the rivaling Chinese model of the *hun tian*② (much like the ancient Greek conception). This means that in the *gai tian* model there is a subpolar point on the earth that we may call "(north) pole", right below the (north) pole of the heavens. The argument behind this is probably something like the following: If there is a place on the earth where the sun is in the zenith, there must be also a place on the earth where an observer, if he were able to reach that point, would be right under the pole of the heavens. The Chinese observer, on the other hand, is situated eccentrically at 103,000 *li* from the pole in a place called Zhou:

#B14 (⋯) the subpolar point is 103,000 *li* to the north of Zhou.

Further on, we shall see how this distance is calculated. That Zhou is not at

① Cullen (1996: 115).

② See Cullen (1996: 53ff., and his figure 6 on 65).

the other end of the polar axis is a remarkable and revolutionary feature of the model, because the Chinese were used to considering themselves as living in “The Land of the Middle” (*Zhongguo*). According to Cullen, the location of Zhou “is in a latitude close to that of the Yellow River basin, around 35 degrees north”.^① We shall discuss his calculation later on.

When an observer could go to the subpolar point on the earth, he would see the heavenly bodies orbiting overhead in circles around the celestial pole. This circular movement, parallel to the plane of the earth, is the essence of the *gai tian* model of the heavens. The model pays special attention to the movements of the sun, making the width of its orbit around the pole vary with the seasons. The implication of the model is that, as seen from Zhou, which is the observer’s abode, the sun goes also to the opposite part of the heaven, beyond the pole. As we shall see, the *gai tian* system also explains why we cannot see the sun when it is at the other side of the pole.

Because the pole around which the sun rotates has its counterpart on the earth right underneath it at the subpolar point, the same holds for the circles described by the sun. This means that the tropics and the equator are not only circles in the flat sky, but also circles on the flat earth. Here I disagree with Cullen, who maintained that “since Chinese astronomers lived in a flat – earth universe the poles and the equator remained solely celestial concepts”.^② On the contrary, I would maintain that it is instructive to speak of a “*Zhou Bi* (north) pole” on the earth, which is the subpolar point on the earth that is mentioned several times in the *Zhou Bi*. In an analogous way we may speak of a “*Zhou Bi* equator” on the earth, which is the circle on the flat earth, right below the orbit of the sun at the equinoxes, where the sun at the equinoxes stands in the zenith at noon, and similarly of the “*Zhou Bi* tropics” and a “*Zhou Bi* pole circle” on the earth. The same holds, for instance, for the “*Zhou Bi* meridian”. In other words, in a *gai*

① Cullen (1996: 8).

② Cullen (1996: 8).

tian world cosmography = geography. The *Zhou Bi* itself does not use these terms, but speaks of “subpolar” and “subsolar” points. In due time, we shall see that an extrapolation of this conception towards the south will lead to some surprising geographical conclusions.

The ancient Greek cosmologists, who also believed that the earth is flat, were not able to calculate the dimensions of the cosmos. The figures mentioned by Anaximander for the distances of the celestial bodies were purely symbolic. The only real calculation we know of was made by Anaxagoras, who compared the size of the sun with the Peloponnesus, which must have implied some indicative ideas of its distance. It is a matter of debate between scholars about what kind of calculation he actually used.^① In the *Zhou Bi*, on the other hand, the dimensions of the cosmos are exactly calculated. The *Zhou Bi* contains many calculations, but the measurement of the height of the sun is the basis of all others.^②

An essential feature of the measurements is the method of the so called “shadow rule”: “one *cun* less shadow for a thousand *li* south”, which is also used elsewhere in Chinese literature:

#B10 The *Zhou bi* is eight *chi* in length. On the day of the summer solstice its [noon] shadow is one *chi* and six *cun*. The *bi* is the altitude [of the right - angled triangle], and the exact [noon] shadow is the base. 1000 *li* due south the base is one *chi* and five *cun*, and 1000 *li* due north the base is one *chi* and seven *cun*. The farther south the sun is, the longer the shadow.

#B12 Method: the *Zhou bi* is eight *chi* long, and the decrease or increase of the base is one *cun* for a thousand *li*.

#D18 (⋯) The shadow is (⋯) changing at the rate of one *cun* for every thousand *li*. (⋯).

To find the height of the heaven, the author of the *Zhou Bi* argues as fol-

① Couprie (2011: Chapter 16).

② In the Han measurement system, one *li* = 1800 *chi*, one *zhang* = 10 *chi*, one *chi* = 10 *cun*, one *cun* = 10 *fen*. One *li* equals 415.8 meters, one *chi* equals 0.231 meters.

lows; in order to get a 3 : 4 : 5 ratio between base, altitude and hypotenuse, he chooses a shadow of six *chi* for his gnomon of 8 *chi* (see Figure 4) :

#B11 Wait until the base is six *chi* in length (...) . So start from the base and take the *bi* as altitude. 60,000 *li* from the *bi*, at the subsolar point a *bi* casts no shadow. From this point up to the sun it is 80,000 *li*.^①

#E7 Heaven is 80,000 *li* from earth.

Thus the number of the distance between earth and heaven is found. The number of the hypotenuse, which is the oblique distance from the observer to the sun, follows from those of the two other sides of the right – angled triangle :

#B11 If we require the oblique distance [from our position] to the sun, take [the distance to] the subsolar point as the base, and take the height of the sun as the altitude. Square both base and altitude, add them and take the square root, which gives the distance to the sun. The oblique distance from the position of the *bi* is 100,000 *li*.

This number of the distance between heaven and earth is confirmed by using the shadow rule at the summer solstice. In #B10 it was said that on the day of the summer solstice the [noon] shadow of an 8 *chi* gnomon is 1 *chi* and 6 *cun*. The result of the shadow rule is that a gnomon placed 16,000 *li* south of Zhou will cast no shadow at noon at the summer solstice. This is the subsolar point of the northern tropic.

#B9 16,000 *li* to the south at the summer solstice (...) if one sets up a post at noon it casts no shadow.

#B16 16,000 *li* south [of Zhou] on the day of the summer solstice (...) there is no shadow at noon.

① The *Huai nan zi* has two numbers of the height of the heaven: 100,000 *li* according to a calculation with a ten feet long gnomon [Major et al. (2010: 148, ch. 3. 45)], and 150,000 *li* or even 510,000 *li* (the text seems to be corrupted), without explanation [Major et al. (2010: 117, ch. 3. 4)] and Cullen in Major (1993: 288, 294, note at 3. IV).

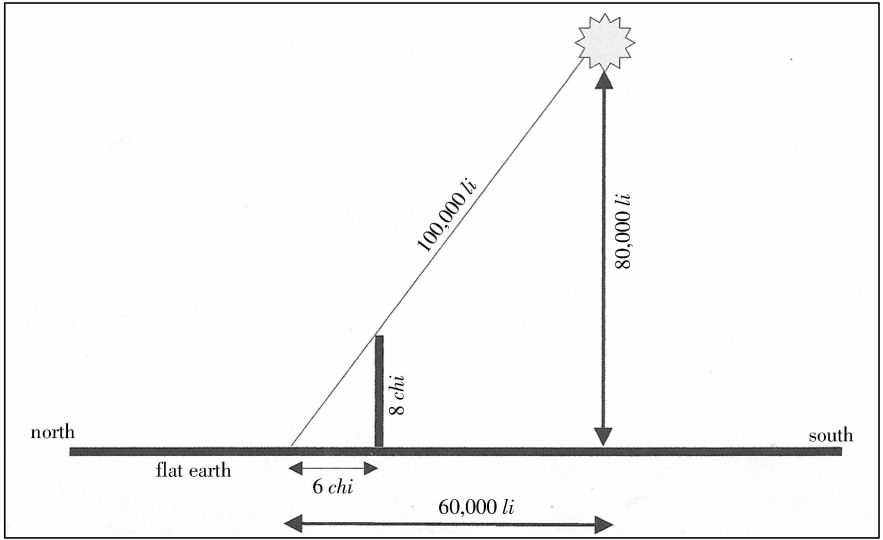


Figure 4 The Zhou Bi method of measuring the height of the sun (drawing not to scale)

#D18 Therefore the solar shadow (….) is 1 *chi* 6 *cun* at the summer solstice.

This result is shown in Figure 5. Mark that the height of the heaven is again 80,000 *li*.

With the same shadow rule, the distance from Zhou to the subsolar point at the winter solstice (on the southern tropic) is also calculated:

#B9 (….) and 135,000 *li* to the south at the winter solstice, if one sets up a post at noon it casts no shadow.

#B16 (….) and 135,000 *li* south on the day of the winter solstice, there is no shadow at noon.

#D18 Therefore the solar shadow at the winter solstice is 1 *zhang* 3 *chi* [= 13 *chi*, DLC] and 5 *cun* (….).

And similarly for the subsolar point at the equinoxes (on the equator):

#H6 spring equinox 7 *chi* 5 *cun* 5 *fen* (….) autumn equinox 7 *chi* 5 *cun* 5 *fen*.

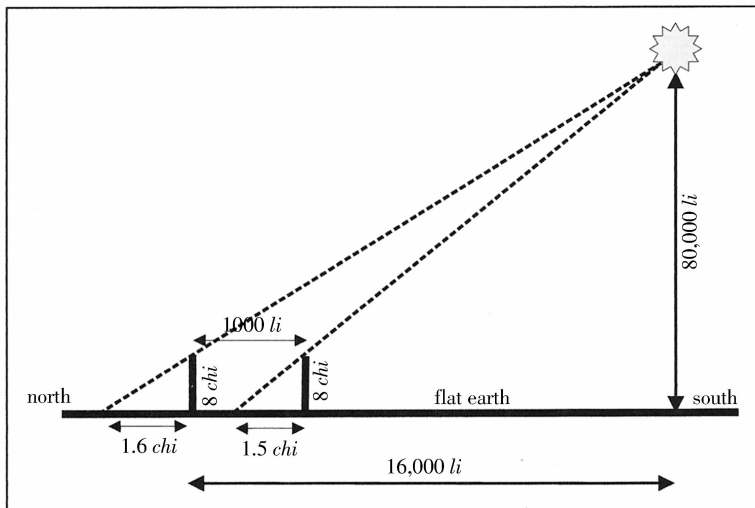


Figure 5 Measuring the height of the heaven with the help of the shadow rule (drawing not to scale)

This means that according to the rule the subsolar point on the equator must be 75, 500 *li* south of Zhou. All these measurements in the *Zhou Bi*, being made at noon, are made on the meridian. And all of them result in a height of the sun, and thus of the heaven, of 80,000 *li*, which is in accordance with the idea of the heaven as a plane parallel to the flat earth.

To find the orbit of the sun, we need to know where its center, the pole, is. This, too, is done with the help of the shadow rule, although the measurement is done by night, so that we shall have to use what Cullen calls the “polar shadow”,^① which is found by sighting towards the pole along a cord tied to the top of the gnomon:

#B14 Now set up a gnomon eight *chi* tall, and sight on the pole; the base is one *zhang* three *cun* [= 10.3 *chi*, DLC]. Thus it can be seen that the subsolar point is 103,000 *li* to the north of Zhou.

^① See Cullen (1996: 105—106).

#F2 To fix the pivot of the north pole, the centre of the xuan ji, to fix the centre of the heaven (…): At the winter solstice, at the time when the sun is at you,^① set up an eight – *chi* gnomon, tie a cord to its top and sight [along the cord] on the large star in the middle of the north pole [constellation]. Lead the cord down to the ground and note [its position].

#F4 [The positions] where it is noted that the cords reach the ground are 1 *zhang* 3 *cun* from the gnomon, and therefore the center of heaven is 103,000 *li* from Zhou.

The xuan ji is a fictitious star^② circling around the pole at a distance of 11,500 *li* that we will discuss later. The “large star” mentioned in #F2 is probably β Umi^③ (Kochab), which was in the Han period at an angular distance of about 8 degrees from the real pole.

When we add the number of the distance from Zhou to the subpolar point and that of the distance from Zhou to the subsolar point at the summer solstice circle (the northern tropic), we get $103,000 + 16,000 = 119,000$, which is the radius of the sun’s orbit at the summer solstice. Similarly, the orbits of the sun at the winter solstice and the equinoxes can easily be calculated. The relevant texts of the *Zhou Bi* are:

#B16 16,000 *li* south [of Zhou] on the day of the summer solstice, and 135,000 *li* south on the day of the winter solstice, there is no shadow at noon. From this we can see that from the pole south to noon at the summer solstice is 119,000 *li*, and it is the same distance north to midnight. The diameter overall is 238,000 *li*, and this is the diameter of the solar path at the summer solstice.

#B17 From the summer solstice noon to the winter solstice noon is 119,000 *li*, and it is the same distance north to the subpolar point.

① Due east of the pole, see Cullen (1996: 191, n. 213).

② Cf. Cullen (1996: 190).

③ See Cullen (1996: 191, n. 214).

#B18 From the pole south to the winter solstice noon is 238, 000 *li*, and it is the same distance north to midnight. The diameter overall is 476, 000 *li*, and this is the diameter of the solar path at the winter solstice.

#B19 From the equinoctial noon north to the subpolar point is 187, 000 *li*. The diameter overall is 357, 000 *li*, [and this is the diameter of the solar path at the equinoxes]

#B21 [If one measures] south to the summer solstice noon and north to the winter solstice midnight [in Figure 6 from the northern tropic through the pole to the southern tropic, DLC] or south to the winter solstice noon and north to the summer solstice midnight [in Figure 6 from the southern tropic through the pole to the northern tropic, DLC], in both cases the diameter is 357, 000 *li*.

#B34 The diameter of the solar path at the winter solstice is 476, 000 *li*.^①

Mark that the orbits of the sun make full circles above and parallel to the earth and not around the earth, as the ancient Greeks who believed that the earth is flat were used to saying and as in the *hun tian* system. In Figure 6, a plan view of the heaven is drawn according to the measurements of the *Zhou Bi*.

The *gai tian* model has some other extraordinary features. As is clear from Figure 6, one of them is that the sun's orbit in summer is much smaller than in winter:

#B16 The circumference [of the solar path at the summer solstice] is 714, 000 *li*.^②

#B18 The circumference [of the solar path at the winter solstice] is 1, 428, 000 *li*.

#B19 Its circumference (viz. of the solar path at the equinoxes, DLC)

① The same numbers for the first, fourth, and seventh heng in #D8 (diameter 238, 000 *li*), #D11 (diameter 357, 000 *li*), and #D14 (diameter 476, 000 *li*). The concept of the seven heng, imaginary circles round the pole, will be discussed in the next article. Here it suffices to say that the first, fourth, and seventh heng coincide with the northern tropic, the equator, and the southern tropic of Figure 6.

② In the calculations of the circumference of a circle the *Zhou Bi* uses $\pi = 3$.

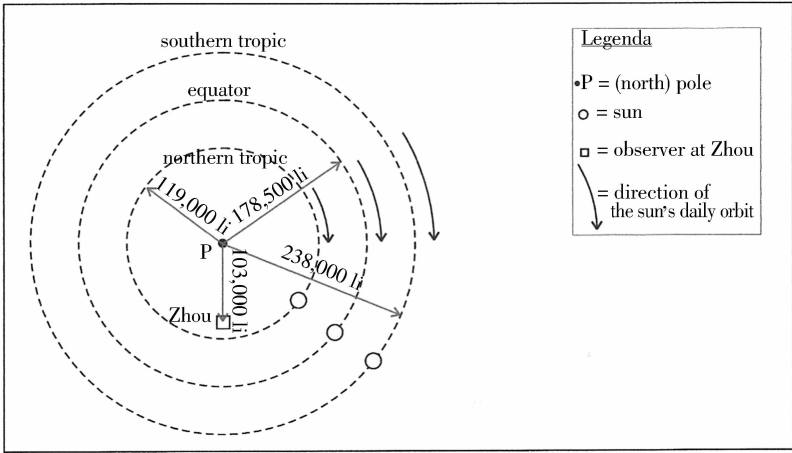


Figure 6 The *gai tian* model of the heaven according to the *Zhou Bi*

is 1,071,000 *li*.

This entails that the sun in summer moves much slower (twice) than in winter.

At first sight, the shadow rule looks like based upon observation, until one realizes that this cannot be right, for 16,000 *li* equals 6652.8 kilometers, whereas the Tropic of Cancer is only about 1200 kilometers south of Zhou. Cullen remarks: “As to the origins of the shadow rule, I do not think there is any evidence on which to base worthwhile conclusions. The most striking fact about the rule is how completely wrong it is.”^① As a consequence of the shadow rule being wrong, all measurements that depend on it are mistaken as well. The reason for the shadow rule’s being mistaken can hardly lie in the difficulty to measure distances over the surface of the earth, because the discrepancies (for instance, the above – noted 6652.8 *versus* 1200 kilometers) are too big. Panchenko has put forward the intriguing suggestion that “the shadow rule was established somewhere outside of China (meaning Greece, DLC) and that, in the process of the transmission, the Chinese *li* was substituted for a foreign measure”.^② I think, howev-

① Cullen (1996: 113).

② Panchenko (2002: 252).

er, there is an easier and more natural explanation: The ancient Chinese astronomers were convinced of the enormous size of both earth and heaven. They started with the standard triangle of a (6, 8 and 10 *cun*) ratio between base, altitude and hypotenuse because that gave a ratio of 3: 4: 5 with which it was easy to calculate. Then they deliberately chose the numbers of the shadow rule so as to produce a huge triangle of similar numbers that were also easy to calculate with: 60,000, 80,000, and 100,000 *li*. And the other calculations were made according to the “rule” thus found. In other words, the shadow rule was not based on observations but construed for the sake of easy calculation.

Another important element of the model also not explicitly mentioned in the *Zhou Bi* but necessary for its understanding, is that the horizon is an optical illusion. Wang Chong expressed it thus:

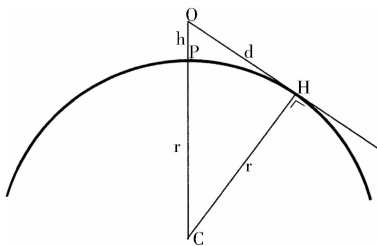
To men heaven and earth seem to unite at a distance of no more than ten *li*. That is the effect of the distance, for they do not come together in fact. ①

Curiously, what Wang Chong called the apparent distance of the horizon, ten *li*, is about the real distance (i. e., on a spherical earth) of the horizon (4.66 km) for a person of an eye height of 1.7 meters. ②

The same point of the horizon as an optical illusion is made by Zhao Shuang,

① Forke (1907: 261).

② The derivation of the formula for the distance *d* to the horizon of a spherical earth is found by Pythagoras’ theorem:



ras’ theorem:

In the right - angled $\triangle CHO$, where C is

the center of the earth, *r* the earth’s radius, O the observer’s eye, *OP* = *h* the distance from the observer’s eye to the earth, and H the horizon. Then $d = \sqrt{(r + h)^2 - r^2} \Rightarrow d = \sqrt{r^2 + 2rh + h^2 - r^2} \Rightarrow d = \sqrt{2hr + h^2} \Rightarrow d = \sqrt{h(2r + h)}$. When we insert the radius of the earth (6 378 km) for *r*, and the height of the observer (0.0017 km) for *h*, then $d \approx 4.66$ km.

a 3rd century commentator on the *Zhou Bi*. Interestingly, he explained the phenomenon of the optical illusion of the horizon as the limit of our range of visibility:

It is not that they really join, rather that the human eye is at the farthest extent of its gaze, and so heaven and earth join. ①

The *Zhou Bi* places the horizon as the limit of men's range of visibility (which in the above quoted text of Zhao Shuang was called "the farthest extent of the human eye's gaze") much farther away than Wang Chong's ten *li*, namely, at 167,000 *li*, as we shall see. That heaven and earth seem to touch each other at the horizon everyone can observe, but the point here is that they are two parallel planes and that their joining at the horizon is an optical illusion.

Accordingly, the phenomena of sunrise and sunset (and risings and settings of other heavenly bodies) are also optical illusions. This can be illustrated by the flight of an airplane (although of course these machines did not exist in the time of the *Zhou Bi*). When an airplane is right above our head and not too far away, e. g., when it has just started from the airport, we can see it as a rather big object in the air. But when it flies away, it seems to approach the horizon before it becomes invisible. In the *Lun Heng*, Wang Chong used another image, a torch disappearing out of sight:

When we behold the sun setting, he does not set either, it is also the distance. (···) Let a man take a big torch, and walk at night on a level road, where there are no gaps. He will not have walked to a distance of one *li* from us, before the light of the fire is gone out. It does not go out, it is the distance. In the same manner the sun revolving westward and disappearing does not set. ②

The distance from which an object is still visible depends on its size and on

① Quotation from Cullen (1996: 221—222).

② Forke (1907: 261—262).

its brightness, as the torch in the example of Wang Chong. The brightest object of all is the sun, and even this disappears out of our sight because of the distance, a phenomenon that we are used to calling the setting of the sun at the horizon. The same holds for other heavenly bodies, even though they are not by far as bright as the sun. The *Zhou Bi* does not explain how, if the visibility of an object partly depends on its brightness, it is possible that we see stars at the horizon, which are as far away as the sun, but by far not as bright as the sun.

An obvious objection against the interpretation of the phenomena of the rising and setting sun as an optical illusion is that the sun, just before it disappears at the horizon, precisely because of an optical illusion, looks much bigger than at noon, whereas the airplane gets smaller and smaller before disappearing at the horizon. I do not know of a serious Chinese answer to this objection. Wang Chong's remark that some savants say that the rising and setting suns near and the sun at noon far away cannot hold for the flat heaven of the *gai tian*, because there the opposite is the case. His own solution, though ingenious, can hardly be taken seriously:

When the sun is culminating, the brightness of daylight makes him appear small, and when the sun is rising or setting, daylight is fading, and he looks larger in consequence. In the same manner a fire looks small at day-time, but big at night. (⋯) When the sun approaches the horizon, and is about to set, his light fades, and he appears bigger. ①

However this may be, we must conclude that according to the *gai tian* model, the optical illusion is twofold: heaven and earth seem to touch one another at the horizon although in the *gai tian* reality they are two parallel planes, and the sun seems to set at the horizon but in the *gai tian* conception the sun does not set but simply disappears out of our sight.

How precisely must we visualize this optical illusion? And how far away is

① Forke (1907: 263—265).

the horizon or, in other words, what is the size of the range of visibility? I shall argue that the conception described in the *Zhou Bi* looks like Figure 7.

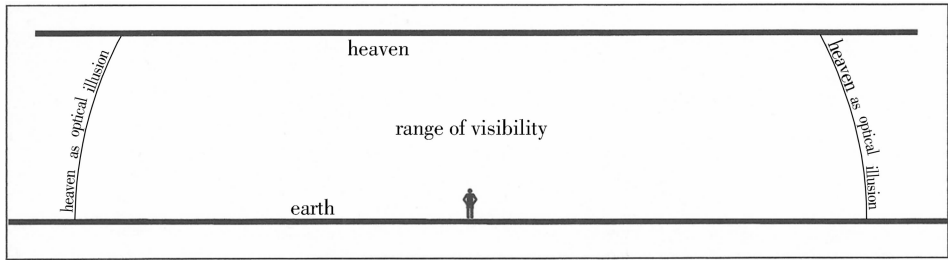


Figure 7 An elevation view of the heaven as an optical illusion in line with the ideas of the *Zhou Bi*.

In order to understand the concept of “range of visibility”, which is called “the distance to which human vision extends” in the *Zhou Bi*, and expressed by Zhao Shuang as “the farthest extent of the gaze of the human eye”, I make use of an image. When I am in a room without windows (and with the light on), my vision is limited physically by the four walls around me, the ceiling above my head, and the floor under my feet. In the *gai tian* model, my vision is limited again, by the ground under my feet and the heaven above my head. But around me, my vision is also limited, even though there are no physical walls. My power of vision does not extend infinitely, but has an absolute limit beyond which I cannot see. This limit shows itself where the two planes of earth and heaven come together at the horizon. The horizon defines the limit of my range of visibility. If there were not the flat earth underneath me and the flat heaven above me, the complete shape of our range of visibility would be a sphere around me. Thus we get its actual extent when we draw between the earth and the heaven a part of a circle with the observer in the center and with a radius that equals the distance between the observer and his horizon, as shown in Figure 7. The resulting slice of a sphere is the actual range of visibility. Everyone bears such a slice with him or her wherever he or she goes. We cannot see the earth beyond this limit, and the heaven beyond this limit either. What we see is the optical illusion of the heaven bending toward

and touching the earth, and this is what we call the phenomenon of the horizon. This is where we see the sun rise and set, which is an optical illusion.

The idea of the heaven as an optical illusion was not always well understood, as a critical objection by Huan Tan – in his *Xin Lun* around the beginning of the Christian era – showed. It relates to how he and Yang Ziyun were sitting on a veranda. This meeting probably took place at daybreak. ^① Huan Tan told:

Because of the cold we turned our backs to the sun, which warmed them for a while, and then the sun's rays moved away, and our backs were no longer warmed by them. I used this as an illustration for Ziyun, saying 'If heaven really turned like a cover, carrying the sun towards the west, its rays should still be shining under this veranda, but just have moved a little towards the east. As this is not the case, on the contrary [the facts] correspond to the methods of the *hun tian* school. Ziyun thereupon destroyed [the device] he had made. ^②

As far as I can see, there was no compelling need for Yang Ziyun to destroy his device, for he could have answered that his opponent did not take into account the optical illusion which makes heaven and earth look like touching each other at the horizon and makes the sun seem to rise and set. Not only the direction in which we see the rising and setting sun is an optical illusion, the direction from where its warmth is felt to come when the sun rises or sets is an illusion as well.

And now we come to the second measurement needed for the interpretation of Figure 7, the size of the range of visibility. In order to know whether we see the sun at its real (*gai tian*) place on the heaven or as an illusion on the inclined heaven, we must know the size of our range of visibility or, in other words, we must know how far away the horizon is. For this we shall have to consider another concept, that of the area of sunlight, because according to the *Zhou Bi* the range

① Cf. Cullen (1996: 60): "It will help us to understand the references to the movement of the sun if we recall that court business normally began at dawn."

② Quoted from Cullen (1996: 60).

of visibility is identical with the area of sunlight, which is called “the extent of solar illumination” or “the area illuminated by the sun” in the *Zhou Bi*:

#B25 The distance to which human vision extends must be the same as the extent of solar illumination.

Although in the *Zhou Bi* it is not worded explicitly, the system seems to presuppose that the sun functions like a torch or flashlight, a conical beam throwing a circle of light on the surface of the earth.^① This supposed feature of the *gai tian* model looks like a Chinese rain-hat or a canopy, as illustrated in Figure 8. Within this circle of light it is day, outside this circle of sunlight it is night.

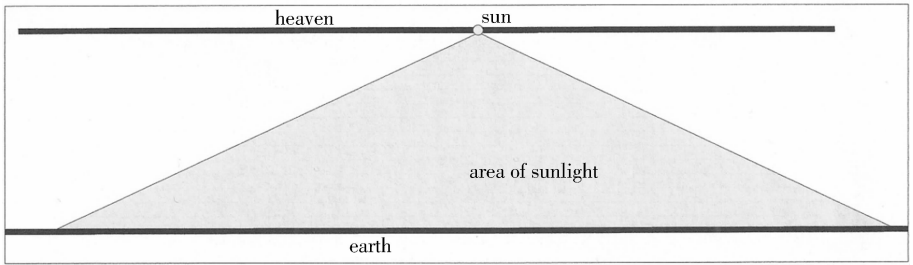


Figure 8 The conical area of sunlight in elevation view.

An observer A (see Figure 9), standing outside the area of sunlight, will not see the sun; for him it is night. When he approaches the rim of the area of sunlight (or when the area of sunlight approaches him), as in B, he will see the sun (albeit as an optical illusion) at the horizon. This means that the radius of his range of visibility equals the radius of the area of sunlight, as it was said in # B25. When he further enters the area of sunlight, he will stand in broad daylight, as in C; and if he would go further southwards, he could even come at a subsolar place at the northern tropic, where the sun once a year, at the summer solstice, is right above his head.

① See Needham (1970: 211): “as if by a kind of searchlight-beam.” Nakayama (1969: 30): “like that cast by a lampshade.” Cullen avoids any suggestion of its shape.

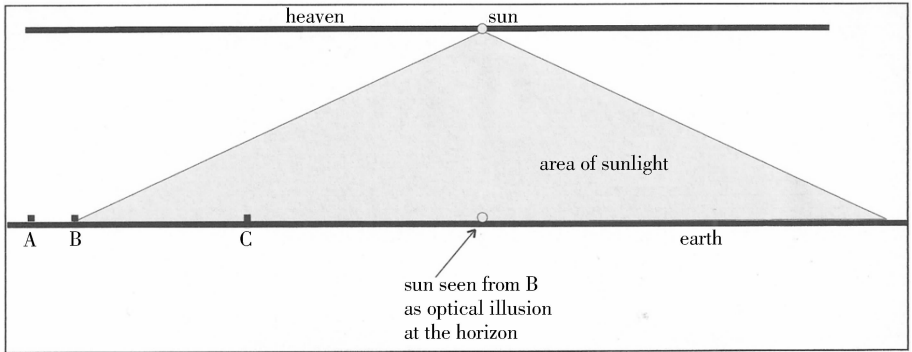


Figure 9 Entering the area of sunlight, elevation view.

In the plan view of Figure 10, I have rendered the same situations as in the elevation view of Figure 9: inside the yellow circle on top, representing the area of sunlight, the sun is too far away to be seen by an observer at Zhou (the little square to the south of the pole P), so that for him it is night; in the right yellow circle below, he just sees the rising sun, and in the left one he stands in broad daylight. This picture, by the way, also makes clear that an observer at Zhou cannot see the sun when it is at the other side of the pole; then the sun is beyond his range of visibility.

Now we have understood that the range of visibility is equal to the area of sunlight, but we still do not know its absolute size. The *Zhou Bi*, however, contains an absolute measure for the area of sunlight, and thus also for the range of visibility. The radius of the area of sunlight (and thus of the range of visibility) is equal to the radius of the circle of the equinox:

#B22 From the division of day and night at the autumn equinox to the division of day and night at the spring equinox, there is never sunlight at the subpolar point. Therefore, at the time of division of day and night at the spring and autumn equinox, the area illuminated by the sun reaches just up to the pole. This is the equal division of Yin and Yang.

#B24 Therefore the illumination of the noon sun at the spring and au-

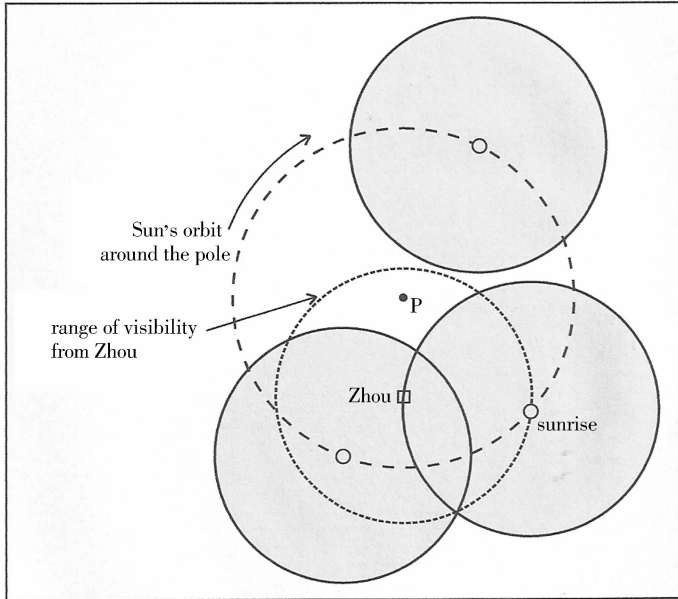


Figure 10 The circles of the area of sunlight and the range of visibility in plan view.

tumn equinoxes reaches north to the subpolar point, and the illumination of the midnight sun likewise reaches south to the pole. This is the time of division between day and night.

Cf. in the *Lü Shi Chun Qiu* (239 BC) ①: At the summer solstice the sun moves along the closest track and reaches the highest point. Beneath the pivot there is [then] no [alteration of] day and night.

This is also what an observer at the north pole of a spherical earth would see at the equinoxes: the sun, orbiting on the equator, turns around at the horizon. But how did the Chinese come to the same conclusion on their flat earth? Obviously, they had noticed that the line from an observer at Zhou to the celestial pole and the line from the same observer to the sun due south at the equinox make an angle of 90 degrees. They concluded that the line to the celestial pole from an

① Quoted from Cullen (1996: 51).

observer standing at the (north) pole and the line from the same observer to the sun at noon at the equinox must also make an angle of 90 degrees. This entails that on the subpolar point an imaginary observer would see the equinox sun at the horizon. As the radius of the circle of the equator equals 178, 500 *li*, as we already calculated, the radii of the area of sunlight and that of the range of visibility must also be 178, 500 *li*. Cullen mentioned the same identification of the three circles: “This accurate statement of polar conditions implies that the range of the sun’s rays should be equal to the radius of the equinoctial orbit of the sun round the pole (⋯) which is 178 500 *li*”, “the range of the sun’s rays, which is the same as the extent of human vision” .^①

Notwithstanding these clear utterances in #B22 and #B24, the *Zhou Bi* gives the somewhat smaller number of 167, 000 *li* for the radius of the area of sunlight instead of the 178, 500 *li* that we would expect. The reason for this number will be treated in the second part of this article.

#B25 (⋯) the illumination of the sun extends 167, 000 *li* to all sides.

Accordingly, we shall have to take it that the range of visibility, being the same size as the area of sunlight, extends also 167, 000 *li* to all sides, whereas the radius of the circle of the equinox is 178 500 *li*.

All above discussed calculations of the distances of the pole and the sun at the solstices and equinoxes result in a heaven 80, 000 *li* above the earth. Figure 11 shows that these calculations do not interfere with the heaven as an optical illusion. In other words, the sun we can see is always at the farthest point of our range of visibility (167, 000 *li*), unless we see the sun as it is attached to the heaven at a distance less than 167, 000 *li*. When we fill in the radius of 167, 000 *li* for the range of visibility and plot the sun on the southern heaven at noon at the respective distances in the seasons and the pole at its distance on the northern heaven, we may conclude that all these can be observed at their real (*gai tian*)

^① Cullen (1996: 124).

places on the plane of the heaven. The reason for this is that their respective oblique distances from Zhou are smaller than the radius of our range of visibility, which is 167,000 *li*. Even the sun at noon at the winter solstice is within the range of visibility of an observer at Zhou, its altitude being about 30° above the horizon.

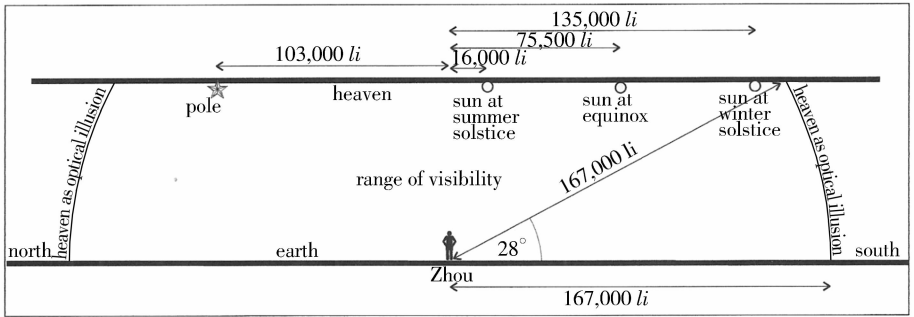


Figure 11 The pole and the sun at noon at the solstices and equinox in elevation view.

On the other hand, when the sun stands farther away and leaves our range of visibility, which is when the sun is going to set and stands lower than about 28° (in Zhou), then we do no longer see the real sun, because in that case its oblique distance is beyond our range of visibility. However, we can still see the sun as an optical illusion, until the sun seems to be at the horizon, although in (*gai tian*) reality it still is 80,000 *li* above the earth's surface. And *mutatis mutandis* for the rising sun until it is higher than about 28° . The farthest away part of the heaven that we can see and the farthest away part of the earth that we can see touch one another at the horizon. Thus the limits of this range of visibility must be identical with the optical illusion of the heaven. In Figure 12, I have drawn the rising and setting sun as illusions at the horizon as well as their real (*gai tian*) places in heaven. When the sun is even farther away than 167,000 *li*, beyond our horizontal range of visibility, we cannot even see it as an optical illusion. Then it is night.

As a consequence, all heavenly bodies that are lower than 28° above the horizon are optical illusions. A brilliant star like Sirius, for instance, is most of the

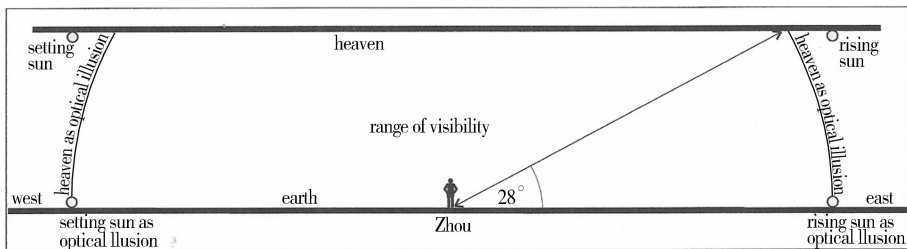


Figure 12 The range of visibility and the rising and setting sun in elevation view.

time of its visibility in the winter season only visible as an optical illusion.

The relation between the range of visibility and the area of sunlight can also be shown, and perhaps even more clearly in the picture of Figure13, an elevation view showing the canopy-shaped area of sunlight and the slice-of-a-sphere-shaped range of visibility at the time of sunrise. This picture also shows that the sun, being in the *gai tian* reality at the top of the conical area of sunlight, is seen as an optical illusion at the horizon at the limit of the range of visibility. If the observer would travel 167,000 *li* eastwards he would see the rising sun at its real (*gai tian*) height of 80,000 *li* distance in the zenith; then the horizon of his range of visibility would coincide with circular limit of the area of sunlight.

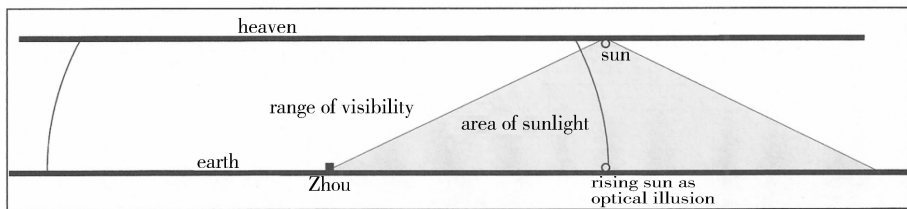


Figure 13 Elevation view of the range of visibility and the area of sunlight; the observer at Zhou sees the rising sun.

The combined concepts of the area of sunlight and the range of visibility yield the most brilliant feature of the *gai tian* model; it can account for the differences in time at different places on the earth, which is impossible in the Presocratic flat earth system with a (hemi) spherical heaven, where the sun rises at the same time all over the earth. This feature can be explained by noticing that in

the *gai tian* model, for an observer anywhere on the earth, the direction of “north” is always from the observer to the pole, and “south” is the opposite direction. As a consequence of this, the four cardinal directions are not absolute, but depend on the position of the observer. Actually, each place on the earth has its own north – south and east – west coordinates, as shown in Figure 14 for three at random placed observers. This means, as the picture shows, that all directions are relative to the observer.

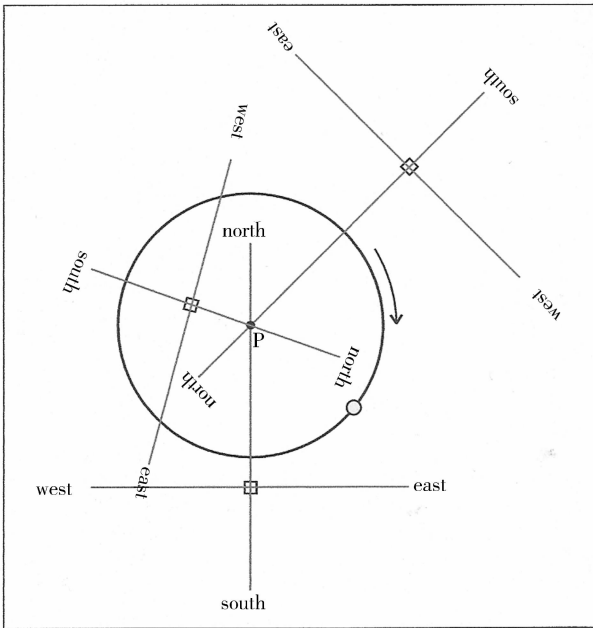


Figure 14 The four cardinal directions for three different observers

As Zhao Shuang said :

What people call east, west, south and north are no fixed places. Everyone calls the place where the sun rises “east”, where the sun is centered “south”, where the sun goes in “west” and where the sun is absent “north”.^①

^① Quoted in Cullen (1996: 222).

And in the *Zhou Bi*:

#E5 Now in [each of] these four regions heaven and earth have their four poles.

The meaning of this somewhat cryptic line is obvious: each region (and in the end every person) has its own cardinal directions: north, south, east, and west. Whereas the text of the *Zhou Bi* applies it only to the four directions as seen by an observer at Zhou, Zhao Shuang correctly formulated this crucial point in more general terms. The consequence of Figure 14 is that every observer sees the sun rise and set not only elsewhere than other observers, but also at other time. The same point is made in the *Zhou Bi*:

#E4 Therefore when the sun's rotation has brought it to a position north of the pole, it is noon in the northern region and midnight in the southern region. When the sun is east of the pole, it is noon in the eastern region and midnight in the western region. When the sun is south of the pole, it is noon in the southern region and midnight in the northern region. When the sun is west of the pole, it is noon in the western region and midnight in the eastern region.

At the point that one man's sunset is another man's sunrise, and that our noon is the midnight of an observer at the other side of the pole, Cullen remarked: "I can think of no likely way in which this view could be the result of actual geographical information." ^① Nevertheless, one gets the impression that this view can not be based on theoretical considerations about the implications of the model alone, but must be the result of information from travelers that was translated in terms of the *gai tian* model. However, it is not so easy to imagine how those travelers, without a clock or modern communication devices, could have come to the conclusion that the sun elsewhere rises earlier or later than at

① Cullen (1996: 131).

home. Perhaps travelers toward the north and the south reported that the days in summer last longer in the north than in the south, which entails that the sun rises at different times for people situated at different latitudes. Similarly, people at different longitudes could have reported that a solar or lunar eclipse started for instance at one place when the sun or moon rose at the horizon, whereas at another distant longitude in the east the same eclipse started when the sun or moon was already relatively high in the sky. In this sense, Panchenko provided data of solar eclipses that could have been observed in Greece and in Persia. His examples, however, remain speculative, as no confrontations of different observations have been recorded.^① Similarly in ancient China: although we have records of observations of eclipses, we have no evidence of such observations of and discussions about the same eclipse seen at different longitudes.

Figure 14 illustrates the revolutionary character of the *gai tian* system once again. Above we already saw that in the *gai tian* conception the rising and setting sun is seen at the horizon as the result of an optical illusion. The consequence of the *gai tian* system, as shown in Figures 10 and 14, is that when the same observer would go eastwards to the subsolar point where the sun seems to rise, he would see the sun right above his head in the zenith. This makes the *gai tian* model completely different from the ancient Greek conception of a flat earth with a spherical or hemispherical heaven, because in that conception only when you go southward it would be possible to see the sun in the zenith.

A note on the image of the canopy or rain hat and a three – dimensional picture will conclude our survey. We have seen that according to the *gai tian* model

① See Panchenko (1999: 22—39, at 37—38) . The same argument is used in the case of a lunar eclipse by Thomas Aquinas to prove the sphericity of the earth: “If such an eclipse appears in a more easterly region about midnight, it will appear before midnight in a more westerly region, depending on the amount of the distance. From this it is plain that the sun rises earlier and sets earlier in a more easterly region.” *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, 542, see Aquinas (1964) . The Chinese cosmological concept exposed in this article shows that Thomas Aquinas’ observation not necessarily proves that the earth is spherical.

the sun functions like a torch or flashlight, throwing a conical bundle of light rays on the surface of the earth. Within this bundle it is day, outside the bundle of sunlight it is night. When we imagine this conical bundle it looks like a Chinese parasol or canopy, or like a Chinese straw hat. Figure 15 is a three – dimensional picture of the *gai tian* model with the circle of the heaven over the square of the earth, and the conical area of sunlight in between. ^①

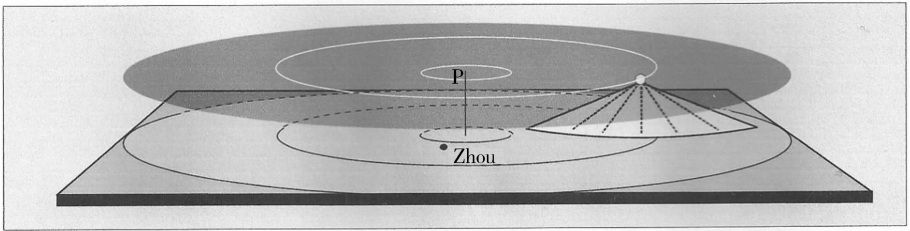


Figure 15 The *gai tian* conception of heaven and earth with the conical area of sunlight; it is night in Zhou

In the second part of this article, more details and calculations will be given to attain a more complete picture of the uniqueness of the *gai tian* system as exposed in the *Zhou Bi*.

Part Two: More Detail sand Calculations

In the second part of this article, more details will be filled in, more calculations offered, and conclusions drawn from the introductory representation in the first part. As the succeeding ten sections are not necessarily interconnected, they will be numbered consecutively. The article will end with a kind of evaluation of the *gai tian* system.

1) Cullen has calculated the latitude of Zhou. He obtains a value of 35.33°, which, as he said, is easy to calculate. ^② This easy calculation presupposes a

^① This drawing is essentially identical with the line drawing in Nakayama (1969: 32, Figure 5).

^② Cullen (1996: 104—105).

gnomon of 8 *chi* and its shadow at the summer solstice (1.6 *chi*, according to # B10, #D18, and #H2) and at the winter solstice (13.5 *chi*, according to #D18 and #H2) . It goes as follows (see Figure 1) :

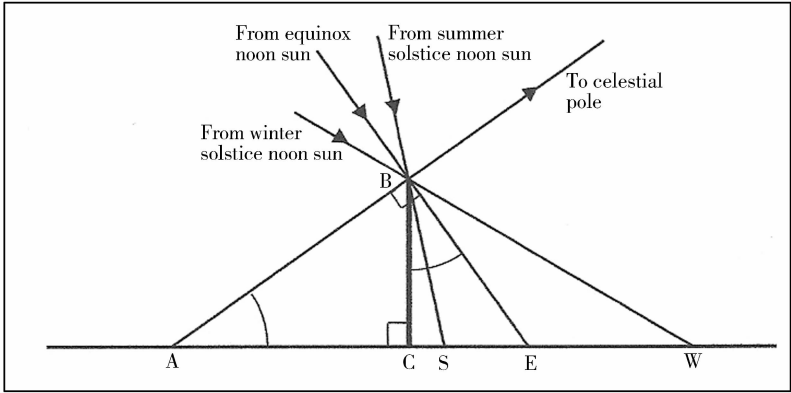


Figure 1 Calculation of the latitude of Zhou
(adapted after Cullen 1996: 105, Figure 10)

The angle between the gnomon BC and the shadow of the summer solstice ($\angle CBS$) = $\tan^{-1}(1.6/8) \approx 11.31^\circ$; the angle between the gnomon and the shadow of the winter solstice ($\angle CBW$) = $\tan^{-1}(13.5/8) \approx 59.35^\circ$. The angle between the shadow of the summer solstice and the shadow of the winter solstice ($\angle SBW$) = $\angle CBW - \angle CBS = 59.35^\circ - 11.31^\circ = 48.04^\circ$. The equinox shadow is the bisectrix of $\angle SBW$, so $\angle SBE = 48.04^\circ : 2 = 24.02^\circ$. $\angle CBE$, which is the addition of $\angle CBS$ and $\angle SBE$, = $11.31^\circ + 24.02^\circ = 35.33^\circ$. As $\triangle BCE$ and $\triangle ABE$ are similar, $\angle CBE = \angle BAE$. So $\angle BAE$, which is the latitude of Zhou, = 35.33° .

When we measure the latitude of Zhou by means of the “polar shadow” of 10.3 *chi*, however, the result is $\tan^{-1}(8/10.3) \approx 37.84^\circ$, whereas to a latitude of 35° belongs a length of the “polar shadow” of about 11.4 *chi*, as Cullen remarked; $\tan^{-1}(8/11.4) \approx 35.06^\circ$. His conclusion was that the Chinese somewhat cheated to get “a neatly arranged universe in which the summer and winter paths were related in size by a factor of two”, even took into account that

“the celestial pole cannot in any case be observed directly”.^① An additional explanation could be that it is not so easy to measure exactly the length of a shadow, and that the measurement of the “polar shadow” is even more difficult.

2) In the *Zhou Bi*, not only the distance of the sun is measured with the help of the shadow rule, but also the sun’s diameter.

#B11 Wait until the base is six *chi* in length, then take a bamboo [tube] of diameter one *cun*, and of length eight *chi*. Catch the light [down the tube] and observe it; the bore exactly covers the sun, and the sun fits into the bore. Thus it can be seen that an amount of eighty *cun* [= eight *chi*, DLC] gives one *cun* of diameter. (⋯) The oblique distance to the sun from the position of the *bi* is 100,000 *li*. Working things out in proportion, eighty *li* gives one *li* of diameter, thus 100,000 *li* gives 1250 *li* of diameter. So we can state that the diameter of the sun is 1250 *li*.

The same method was expressed in the words of Liu Hui in his preface to the *Jiu Zhang Suan Shu*:

Use a tube of [internal] diameter one *cun* to sight southwards on the sun [and adjust its length so that] the sun fills the bore of the tube. Then the length of the tube gives the proportion for the altitude, and the diameter gives the proportion for the base. Now the amount of the sun’s distance from the observer is the “great” altitude and the base corresponding to it [in proportion as established] is the diameter of the sun.^②

For a good appreciation of this result, it is necessary to understand the difference between the real and the angular or apparent diameter of the sun. The angular diameter of the sun is the angle under which the sun is seen, expressed in degrees. The angular diameter of the sun is about 0.5° ; in other words, you could align 720 suns side by side to get a full circle of 360° . The real diameter of the

^① See Cullen (1996: 106).

^② Quoted from Cullen (1996: 220).

sun is 1,392,000 kilometers. For those who believe that the earth is flat, however, the real diameter of the sun must be much smaller and the sun is rather nearby. This holds also for the *gai tian* model, where the sun is attached to the plane of the heavens, which is 80,000 kilometers above the flat earth.

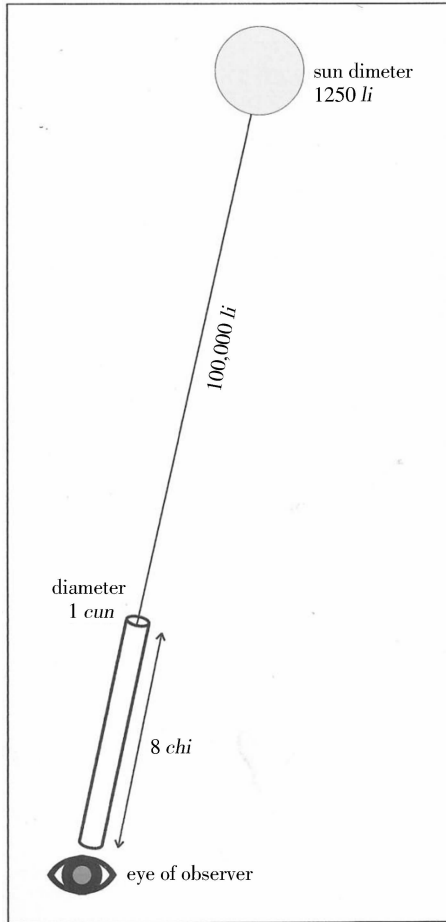


Figure 2 The sighting tube and the diameter of the sun (not to scale)^①

The oblique distance of 100,000 *li* from the observer to the sun was calculated with a gnomon of 8 *chi* (80 *cun*) with a shadow length of 6 *chi*, as shown in

^① In Couprie (2011: 199, Fig. 16.6), I needlessly complicated this picture, calculating with similar triangles.

Part One, Figure 4. So the calculation of the diameter of the sun is a simple equation: $80 : 1 = 100,000 : x \rightarrow x = 1250$. Converted into kilometers, the diameter of the sun is: $1250 \times 0.4158 = 519.75$ km.^① On this calculation of the sun's diameter, Cullen remarked: "The figures given here predict an apparent solar diameter of 43', which is about 10' greater than the value actually observed."^② The calculation behind this remark is that when we take 100,000 *li* to be the radius of a circle with the observer as its center, the circumference of this circle = $2\pi \times 100,000 = 628,318.530,7$ *li*, rounded off 628,319 *li*. The apparent diameter of the sun being about 0.5°, this would result in a diameter of the sun of $628,319 / 720 \approx 873$ *li*. The diameter measured by the sighting tube according to the *Zhou Bi*, however, is 1250 *li*. Thus, the apparent diameter of the sun that belongs to that number is $1250 / 873 \times 0.5 \approx 0.716$ °; or expressed in minutes, as Cullen did: $0.716 \times 60 \approx 43'$. In other words, not 720 suns on a row make the full circle, as it should be, but only $360 / 0.716 \approx 503$ suns. According to Cullen, this difference must be due to the not coincidental dimensions of the sighting tube, being exactly the same length as the standard gnomon and its bore being exactly one *cun*.^③ I think, however, that the Chinese astronomers deliberately chose these dimensions of the sighting tube in order to bring them in correspondence with the calculations of the dimensions of the heavens. This is clear from the fact that the distance of 100,000 *li* belongs to a gnomon of 8 *chi* with a shadow length of 6 *chi*. Because the calculation of the distance of the sun was wrong, as explained in the first part of this article, the calculation of the sun's diameter that depends on it must be incorrect too.

The consequence of this method of measuring the diameter of the sun is that the sun's size varies with its distance. For a person at a subsolar point, i. e. , with

① Couprie (2011: 198—199) . Fig. 16. 6 is needlessly complicated and partly makes use of wrong numbers, e. g. , for the oblique distance of the sun, although the right number for the diameter of the sun is mentioned on p. 198.

② Cullen (1996: 128) .

③ Cf. Cullen (1996: 128) .

the sun is in the zenith, the distance to the sun is not 100,000 *li* but only 80,000 *li*. Now the calculation of the diameter of the sun is: $80 : 1 = 80,000 : x \rightarrow x = 1000 \text{ li}$ or 415.8 kilometer. This results in an angular diameter of $\approx 0.57^\circ$. For the rising or setting sun the calculation would be: $80 : 1 = 167,000 : x \rightarrow x = 2067.5 \text{ li}$ or ≈ 860 kilometer, which results in an angular diameter of $\approx 1.18^\circ$. In other words, the diameter of the sun at the horizon is about twice as big as when the sun is in the zenith. This is purely the result of the conceptions of the system and has nothing to do with the optical illusion that makes the sun seem bigger at the horizon, for when we make use of a sighting tube the illusion disappears.

3) The *Zhou Bi* furnishes a number of calculations that can be visualized in plan view drawings to provide a clearer insight in the movements of the sun and in the relation of its area of light to the range of visibility and the seasonal circles. The pictures in this section show the circles of the sun's orbit around the pole at the solstices and the equinox (the tropics and the equator). Zhou is indicated as a black square. The dotted circle is the range of visibility from Zhou. The yellow circle is the area of sunlight with the sun always in its center, turning around the pole. I have added as black dots the points of the summer solstice noon sun, the spring/autumn equinox sun, and the winter solstice noon sun, due south of Zhou. Characteristically, the *Zhou Bi* also speaks of "the extent of solar illumination at midnight on the winter solstice", and "the extent of solar illumination at midnight on the summer solstice" (see #B28, quoted below; my italics). Accordingly, I added the points of the midnight winter sun, midnight spring/equinox sun, and midnight summer sun, both due north of Zhou. At Zhou these midnight suns are invisible, because they are beyond the range of visibility of Zhou. The pole is also indicated as a black dot, surrounded by the orbit of the xuan ji star.

For the understanding of the calculations, readers need to consult Figure 6 of Part One of this article with the measurements of the celestial circles (the radius of the northern tropic 119,000 *li*, the radius of the equator 178,500 *li*, the radius

of the southern tropic 238,000 *li*) and the distance from Zhou to the pole (103,000 *li*). All numbers in the next drawings must be multiplied by 1000.

In Part One we have already seen that, quite surprisingly, the radius of the area of sunlight and the range of visibility were not given as 178,500 *li* but as 167,000 *li*. The difference is due to a star, *xuan ji*, which allegedly describes a small circle with a radius of 11,500 *li* around the pole. Cullen suggested that this strange feature was due to the fact that the Chinese astronomers wanted to get at the perfect number of 810,000 *li* (34) for the outer limit ever illuminated by the sun. They arrived at this number by adding twice the radius of the circle of the winter solstice (the southern tropic) to twice the radius of the area of sunlight, which therefore had to be 167,000 *li*, because then we get: $2 \times 238,000 \text{ li} + 2 \times 167,000 \text{ li} = 810,000 \text{ li}$. Perhaps the easiest way to cope with this anomaly is to define the pole not as a point in heaven but as the whole area within the *xuan ji* circle. The most relevant texts for the equinoxes are:

#B22 From the division of day and night at the autumn equinox to the division of day and night at the spring equinox, there is never sunlight at the subpolar point. Therefore, at the time of division of day and night at the spring and autumn equinox, the area illuminated by the sun reaches just up to the pole. This is the equal division of Yin and Yang.

#B24 Therefore the illumination of the noon sun at the spring and autumn equinoxes reaches north to the subpolar point, and the illumination of the midnight sun likewise reaches south to the pole. This is the time of division between day and night.

#F6 The diameter of the *xuan ji* [circle] is 23,000 *li* and its circumference is 69,000 *li*. This [means that] the Yang is cut off and the Yin manifests itself [within this region], so that it does not give birth to the myriad [living] things.

The commentary of Zhao Shuang expresses the relation more clearly:

[To speak of the sunlight] reaching the pole [at the equinoxes] means

[reaching] the limit of the xuan ji where the Yang is cut off and the Yin manifests itself (...).^①

A picture of these texts in plan view looks like this:

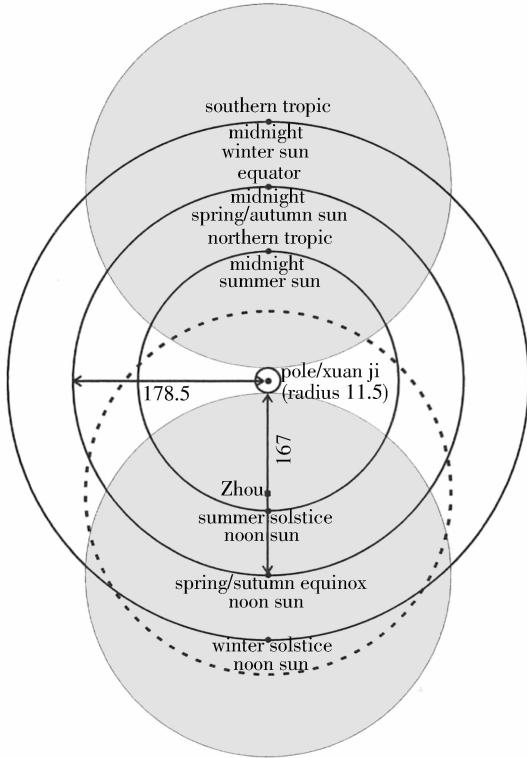


Figure 3 The relation of the area of sunlight to the pole at the equinoxes.

For the summer solstice, the following relations are calculated in the *Zhou Bi* and shown in Figure 4. At the pole the sun, orbiting on the northern tropic, shines all day:

#B26 At noon on the summer solstice the solar illumination extends 48,000 *li* south beyond the winter solstice noon. It extends 16,000 *li* south beyond the limit of human vision, 151,000 *li* north beyond Zhou and 48,000

^① Quoted from Cullen (1996: 126).

li north beyond the pole.

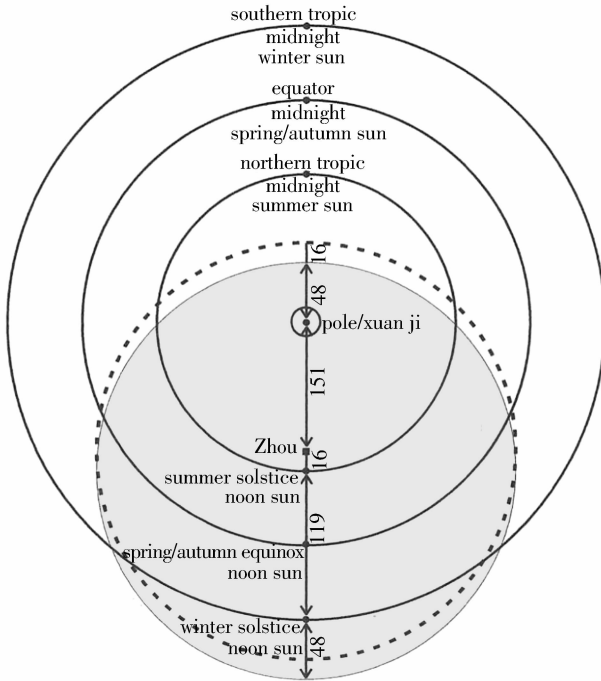


Figure 4 Distances indicated in #B26, at the summer solstice (some more measures added).

Figure 5 shows why we, being at Zhou, can never see the sun when it is at the other side of the pole: even in summer, when the sun is at its nearest, this “midnight sun” remains beyond our range of visibility.

#B28 (1) At the summer solstice the illumination of the sun at noon and the illumination of the sun at midnight overlap by 96,000 *li* across the pole.

For the winter solstice, when it is night on the pole all day, the *Zhou Bi* first gives calculations for the “midnight sun”, which are shown in Figure 6:

#B27 At midnight on the winter solstice the extent of solar illumination southwards falls short of the limit of vision of the human eye by 7000 *li*, and

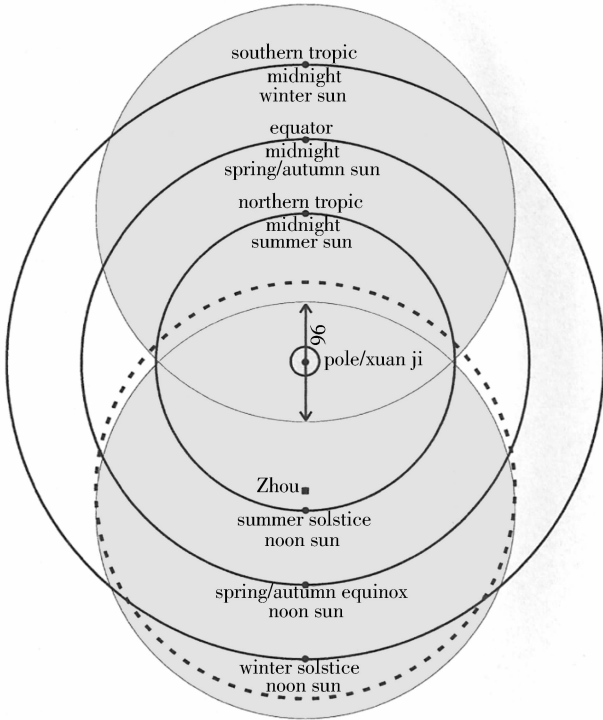


Figure 5 Distances indicated in #B28 (1); the sun at noon and the “midnight sun” at the summer solstice.

falls 71,000 *li* short of the subpolar point.

And finally, for the sun at noon and the “midnight sun” at the winter solstice, as shown in Figure 7:

#B28 (2) At the winter solstice the illumination of the sun at noon falls 142,000 *li* short of meeting the illumination of the sun at midnight, and falls 71,000 *li* short of the subpolar point.

4) In this section, a number of geographical measurements will be treated, more specifically the distance from Zhou to some well – defined subsolar points, which are the points on the earth where the sun is in the zenith. The calculations also illustrate the close interconnection between cosmology and geography in the *gai tian* system. Rather than providing any practical application, these calcula-

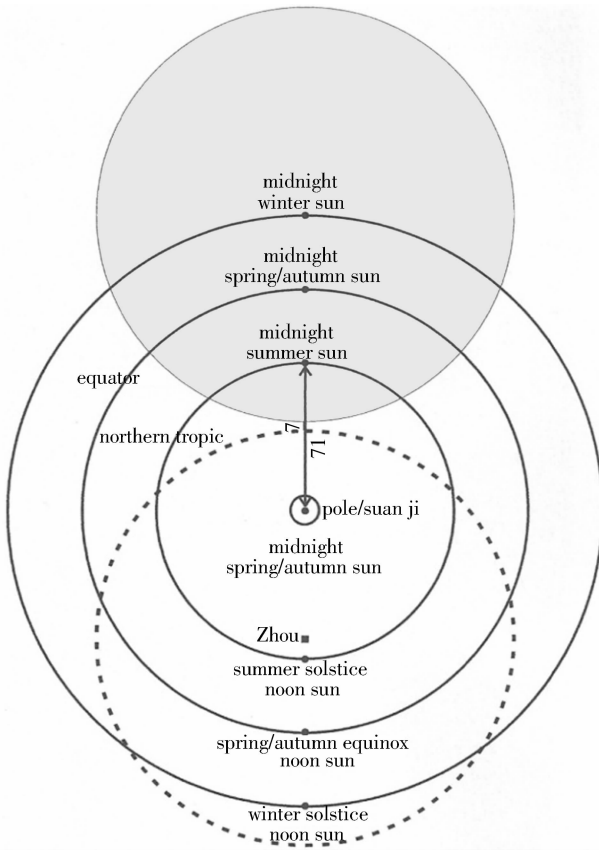


Figure 6 Distances indicated in #B27, the “midnight sun” at the winter solstice.

tions seem to have been made to demonstrate the possibility of producing all kinds of measurements within the *gai tian* system. The text of the *Zhou Bi* only gives several outcomes of these calculations, but does not tell how they were arrived at, and neither did Cullen. Below I shall present them with the help of geometrical drawings.

#B29 On the day of the summer solstice, if one sights due east and west of Zhou then from the subsolar points directly due east and west of Zhou it is $59,595 \frac{1}{2}$ *li* to Zhou. On the day of the winter solstices the sun is not visible in the regions due east and west, [however] by calculation we find that from

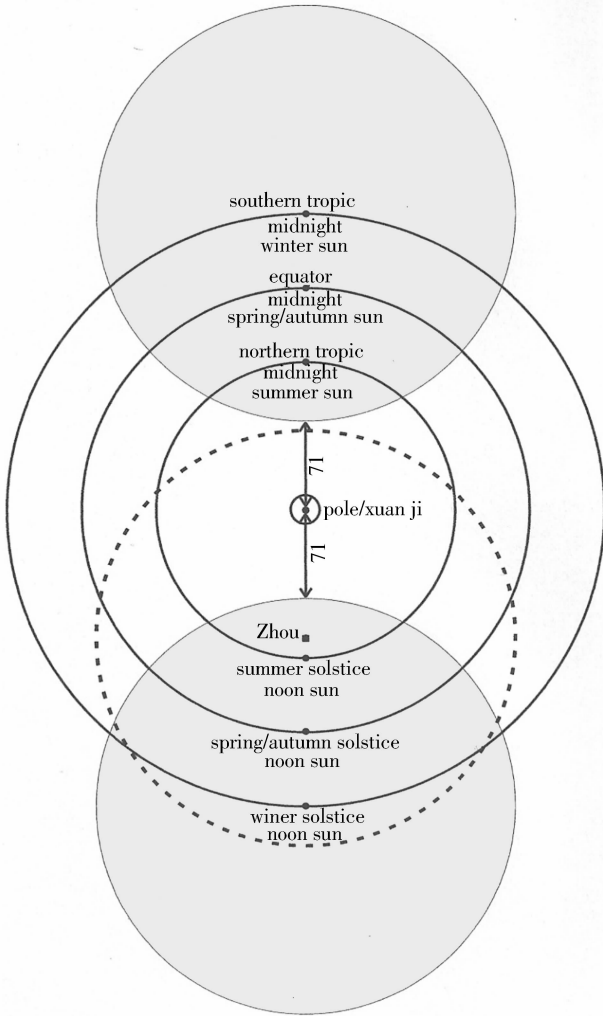


Figure 7 Distances indicated in #B28 (2); the sun at noon and the “midnight sun” at the winter solstice.

the subsolar points it is $214,557 \frac{1}{2}$ li to Zhou.

In the drawings, AB is the diameter of the tropics, and in the rectangular triangle ABE, EZ is the perpendicular on the hypotenuse AB. Consequently, the triangles AEB, BZE, and AZE are all similar, so that $AZ : EZ = EZ : BZ \rightarrow$

$EZ^2 = AZ \times BZ$. Again, all numbers must be multiplied by 1000; the square Z is Zhou, the black dot P is the pole.

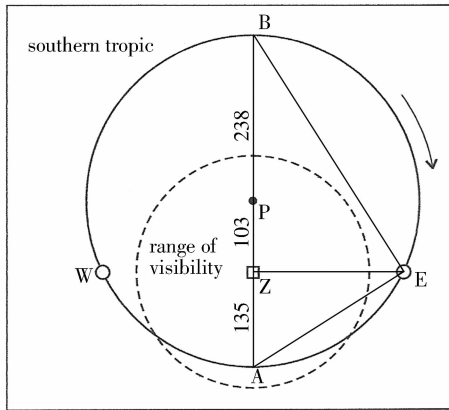


Figure 8 Distance of the subsolar point E due east of Zhou at the winter solstice.

For the lengths $AZ = 135$, $ZP = 103$, and $PB = 238$ in Figure 8, see Figure 6 in Part One. $ZE^2 = AZ \times BZ \rightarrow ZE^2 = 46,035 \rightarrow ZE = 214.557,684,6 (\times 1000)$. One can see in Figure 8 that the sun due east of Z (Zhou) lies outside the range of visibility of an observer at Zhou as said in the *Zhou Bi*.

The calculation for the subsolar points due east and west of Zhou at the summer solstice goes thus:

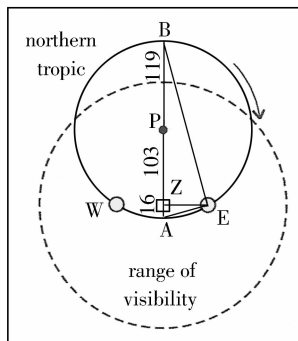


Figure 9 Distance of the subsolar E point due east of Zhou at the summer solstice.

$EZ2 = AZ \times BZ \rightarrow ZE2 = 3552 \rightarrow ZE = 59.598, 657, 7 (x 1000)$.
 For the lengths $AZ = 16$, $ZP = 103$, and $PB = 119$ in Figure 9, see Figure 6 in Part One. E lies within the range of visibility of an observer at Z.

The *Zhou Bi* does not calculate the figures at the equinoxes, but when we do it in the same way as above, we get:

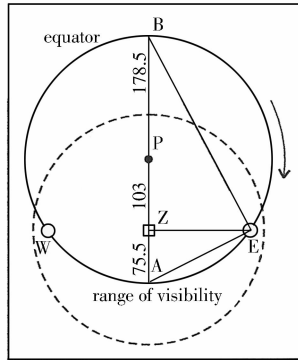


Figure 10 Distance of the subsolar point E due east of Zhou at the equinoxes.

$EZ2 = AZ \times BZ \rightarrow ZE2 = 21, 253.25 \rightarrow ZE = 145.784, 944, 4 (x 1000)$. For the lengths $AZ = 75.5$, $ZP = 103$, and $PB = 178.5$ in Figure 10, see Figure 6 in Part One. E lies within the range of visibility of an observer at Z.

5) The teachings of the *Zhou Bi* as explained in section 4 above do not go without problems though. In Figure 10, at the time of the equinox E falls within the range of visibility of an observer at Zhou. This means that when the sun is due east, it must have already risen farther to the north – east from Zhou, at the intersection of the circles of the equator and the range of visibility. Consequently, in the *gai tian* system the day at the equinoxes is shorter than the night (see Figure 11; red is the part of the sun's orbit at day, blue that at night). In reality, however, at the time of the equinoxes an observer at Zhou sees the sun rise due east and set due west, and the day is of equal length as the night. The wrong effect is due to the positioning of Zhou south of the subpolar point. This anomaly must have

been the reason why the *Zhou Bi* does not give a calculation for the equinoxes.^① Perhaps it was also one of the reasons why the number of 167,000 *li* for the extension of the illumination of the sun, and thus also of the range of visibility was smuggled in; it weakens the wrong effect and makes the sun rise more in the direction of due east and set more in the direction of due west. If the range of visibility were much smaller than the circle of the equinoxes (the equator) and its radius numbered 145,785 *li*, then in Zhou the sun would rise and set due east and due west at the equinoxes.

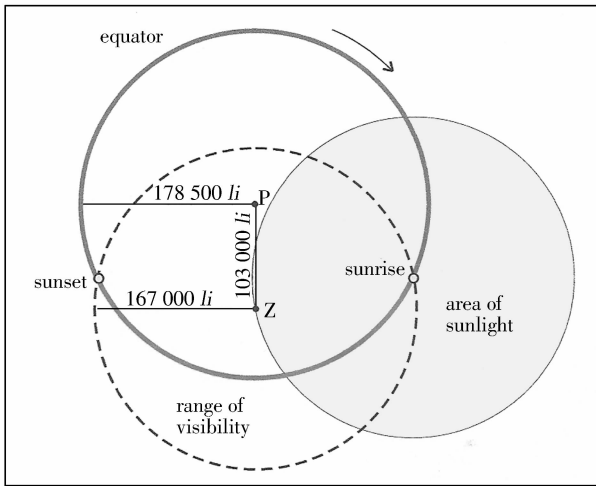


Figure 11 Sunrise and sunset for an observer at Zhou at the equinox.

In the *gai tian* system at the summer solstice, the day (when the sun is within the range of visibility of an observer at Zhou) appears to be as long as the night (when the sun is out of his range of visibility), as can be seen in Figure 12. In reality, however, an observer at Zhou will at the summer solstice see the sun rise in the north – east, and accordingly the day is much longer than the night. The wrong effect results from the fact that in the *gai tian* system the orbit of

① Cullen (1996: 131–132) made the same point, although from his text it is not immediately clear that the wrong effect is due to the positioning of Zhou.

the sun around the pole at the summer solstice is at its smallest.

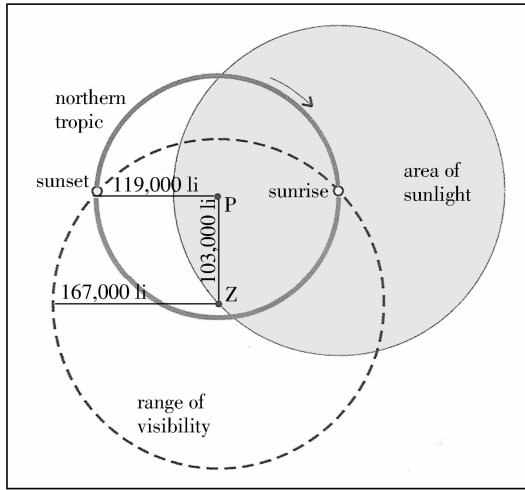


Figure 12 Sunrise and sunset for an observer at Zhou at the summer solstice.

At the winter solstice, an observer at Zhou will see the sun rise and set to the south of his east – west line, and the day is shorter than the night. This is also the case in the picture of the *gai tian* system, although the difference between the duration of day and night is clearly too big, the day being almost $3\frac{1}{2}$ times as long as the night (see Figure 13).

Of course, the anomaly shown in Figures 11—13 grows bigger the more one goes southwards. Cullen also made this remark regarding the division between night and day at the equinoxes, without mentioning, however, the problems at the solstices.^① A similar point was already made by Huan Tan in more general terms in a fragment of the lost book *Xin Lun*: the diagram drawn by his opponent Yang Zi yun could not be right, because the observer is to the south of the pole, and thus his east – west line never can cut the circles of the orbit of the sun around the pole in two equal halves. This means that day and night at the equinoxes

① See Cullen (1996: 132, n. 153) in which he referred to a later Chinese critic, Wei Zheng.

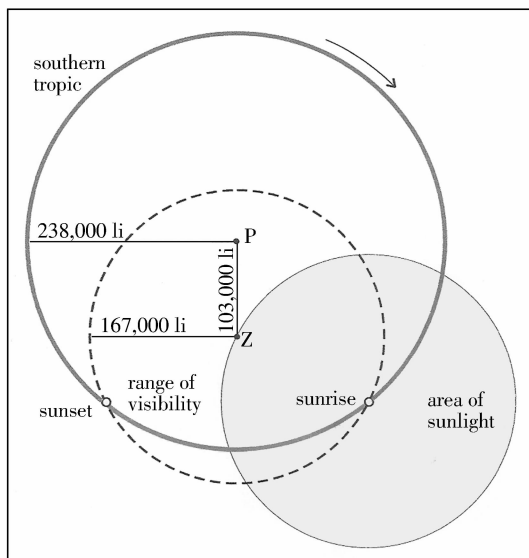


Figure 13 Sunrise and sunset for an observer at Zhou at the winter solstice.

are not equal according to the diagram, whereas in reality day and night are equal at the equinoxes:

[Since heaven] is turning like a cover, that means that the northern [part of the sun's] track is distant from us, and the southern part is close. So how could the length of day and night be equal? Zi yun had no explanation. ^①

6) We have already seen that the circle nearest to the pole is that of the xuan ji star, with a diameter of 23,000 *li*. In the *Zhou Bi*, seven more concentric and equidistant circles around the pole are drawn, called heng, some of which we have already met.

#D8 The first and innermost heng; diameter; 238,000 *li* (...).

This is the circle of the summer solstice (the northern tropic).

^① Quoted from Cullen (1996: 60).

#D9 Next is the second heng; diameter: 277, 666 *li* 200 *bu* (...).^①

#D10 Next is the third heng; diameter: 317, 333 *li* 100 *bu* (...).

#D11 Next is the fourth heng; diameter: 357, 000 *li* (...).

This is the circle of the equinoxes (the equator).

#D12 Next is the fifth heng; diameter: 396, 666 *li* 200 *bu* (...).

#D13 Next is the sixth heng; diameter: 436, 333 *li* 100 *bu* (...).

#D14 Next is the seventh heng; diameter: 476, 000 *li* (...).

This is the circle of the winter solstice (the southern tropic). After these, one more circle is mentioned, the farthest extent of the area of sunlight:

#D15 Next comes the limit of solar illumination at the winter solstice. This goes 167, 000 *li* beyond the outermost heng. This gives a diameter of 810, 000 *li* (...).

#D19 The diameter of the four poles is 810, 000 *li* (...).

#E3 Therefore the diameter of the outward extent of the sun's rays is 810, 000 *li* (...).

#B32 From the extent of the differences of the figures and the limit of solar illumination, the diameter of the four poles is 810, 000 *li* (...).

This circle is the ultimate limit of the *gai tian* cosmos:

#D16 Nobody knows what is beyond this.

As there is no sunlight beyond this ultimate limit, we might say that there begins the eternal night. A picture of these nine circles looks like Figure 14.

7) The picture of the seven heng, however, does not tell the whole story of the implications that follow from the logic of the model. Let us first look more closely at the situation in the polar region through the seasons. In winter the circle of daylight does not extend to the pole, and in summer the circle of daylight cov-

^① One *bu* = 6 *chi*, and 300 *bu* = one *li*, so one *bu* = 1.386 m.

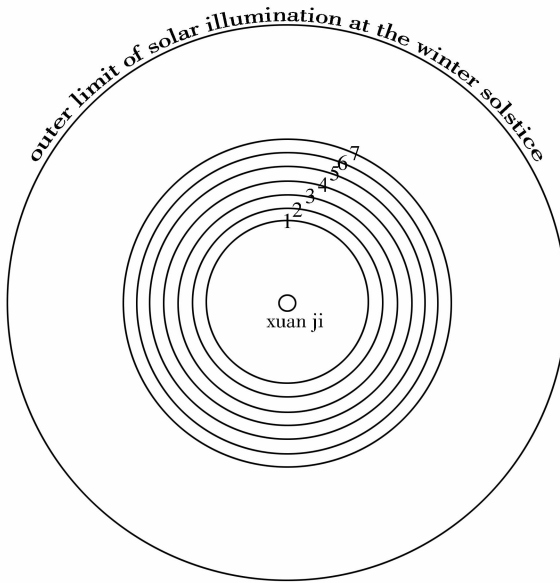


Figure 14 The nine circles of the *gai tian* heaven.

ers the pole. We can also observe that it is day at the pole from the spring equinox to the autumnal equinox (the polar summer), and night from the autumnal equinox to the spring equinox (the polar winter). Therefore, we can draw another circle that can be called “the *Zhou Bi* polar circle”, or shortly “polar circle”, with a radius of 59,500 *li*. The movement of the sun and its area of sunlight between the tropics results in a region around the pole within which at least in one 24-hour period the sun is continuously above the horizon and at least in one 24-hour period the sun is continuously below the horizon annually. This is the (northern) polar zone, within the (northern) polar circle. As we have seen, the *Zhou Bi* does not draw this obvious conclusion, but instead calculates with the aforementioned confusing construction by which the equinoctial sunlight falls short of the subpolar point by 11,500 *li*.

Similarly, there is a region between the tropics, where two days a year at noon the sun is in the zenith annually; this is the tropical zone. Between the northern tropic and the polar zone is the temperate zone, in which China as well

as other ancient civilizations is situated. We may conclude that the *gai tian* model accounts for regions similar to those on a spherical earth, as shown in Figure 15. Mark that the tropical zone is twice as wide as the temperate zone. Because of the anomaly that makes the area of sunlight fall 11,500 *li* short of the pole, the area of sunlight at the winter solstice does not touch the polar circle on the outside and the area of sunlight at the summer solstice does not touch the polar circle on the inner side.

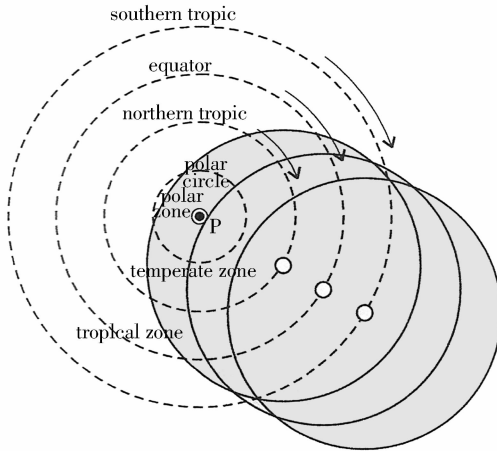


Figure 15 The (northern) polar, temperate, and tropical zones.

Perhaps the most strange consequence of the model appears when we realize that in the south of the southern tropic there must be another temperate zone, limited by another polar circle, beyond which another polar zone, and finally another circular pole, that can be called “the south pole” of the *gai tian* system. However, since in this system the days all over the year become shorter as one goes more southwards and accordingly the climate becomes colder, here the name “temperate zone” seems less appropriate. In this system, then, the south pole is not a point but a big circle at the outskirts of the earth. Moreover, at this circular south pole from the autumnal equinox to the spring equinox lasts maximally only a few hours, whereas in the rest of the year it is night.

As quoted in the previous section, the *Zhou Bi* also uses the expression “the

four poles” as an indication of the outer limit of solar light. Obviously the idea is that there exists not only one central pole, but also four peripheral poles, which must be understood as the farthest places east, west, north and south at the outer limit of sunlight, as seen from Zhou. This is somewhat confusing, because the *Zhou Bi* calls the central pole “north pole”, e. g. , in #F1, #F2 and #F9. But in Part One, Figure 14, we have seen that observers elsewhere on earth would call other places east, west, north and south. Taking into account that for every observer, wherever on the earth, the direction to the central pole is “north” and the opposite direction “south”, it is less confusing to speak of one circular south pole instead of “the four poles”.

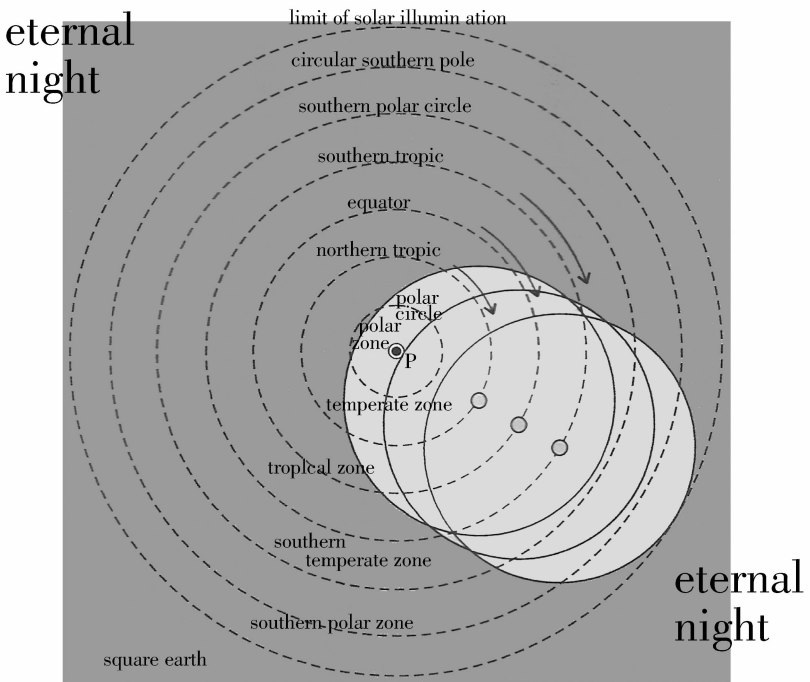


Figure 16 The southern temperate and polar zones and the circular south pole.

The idea of southern circles and zones is rendered in Figure 16 on the contours of a square earth, together with the sun at the summer and winter solstices and at the equinoxes. This picture also shows, by the way, how small the Chinese

astronomers who adhered to the *gai tian* must have thought their own country was, being somewhere in the northern temperate zone, as compared with the surface of the earth as a whole. The outermost circle is that of the limit of the area that can, albeit only one day a year, be lightened by the sun. Beyond this circle it is eternal night.

8) The central north pole and the circular south pole are features that can be compared with those on a map of the spherical earth in a polar azimuthal equidistant projection of our spherical earth (see Figure 17), although there it is an effect of mapmaking, whereas in the *gai tian* it is the result of the conception of heaven and earth.

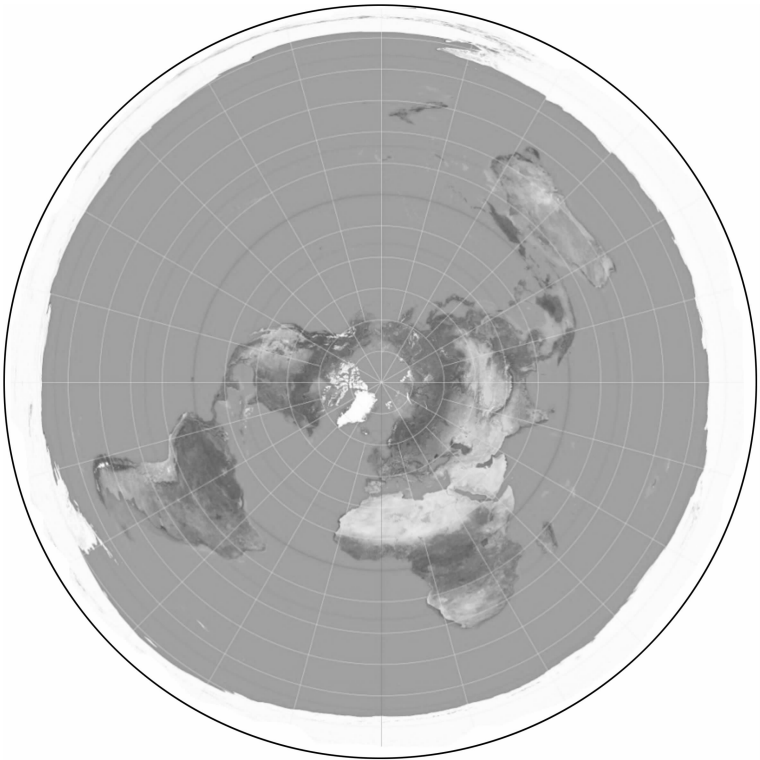


Figure 17 A polar azimuthal equidistant projection of the earth. ①

① Picture from Wikipedia; http://en.wikipedia.org/wiki/Azimuthal_equidistant_projection.

How big was my surprise when I discovered that the same kind of projection is used in the emblem of the United Nations. The *gai tian* astronomers would have loved it.



Figure 18 The emblem of the United Nations.

9) In Part One of this article, the shape of the area of sunlight, in conformity with the usual idea in the literature, was depicted as a cone, like a searchlight or the light cast by a lampshade, similar to a big celestial rain – hat. The text of the *Zhou Bi*, however, does not mention any shape of the area of sunlight, but only states that the sun illuminates a circular region with a radius of 167.000 *li*. The image of the light of the sun as a conical beam, a kind of searchlight circling over the surface of the earth is rather strange. One wonders whether the ancient Chinese would not have thought that the light of the sun shines towards all sides, just like a candle, or the torch that becomes invisible because of the distance in the story told by Wang Chong. It is easy to read this story as meaning that the light of the torch has a certain limit beyond which it cannot shine, and this could hold as well for all other lights, including the sun. As a kind of counterpart of our range of visibility, which I described in Part One as a virtual sphere around

any observer, we can imagine that the area of sunlight has a spherical limit, beyond which there is no longer sunlight. This sphere is also cut off above by the plane of the heaven and below by the earth's surface. The area of sunlight should be so big as to illuminate a circular region on the earth's surface with a radius of 167,000 *li*. On second thought, I surmise that this is more like what the author of the *Zhou Bi* had in mind. It is illustrated in Figures 19 and 20. An observer at A is outside the area of sunlight; for him it is night. An observer at B sees the rising (or setting) sun - as an optical illusion - at the horizon. An observer at C stands in broad daylight. Fortunately, for all calculations discussed here it makes no difference which version one prefers.

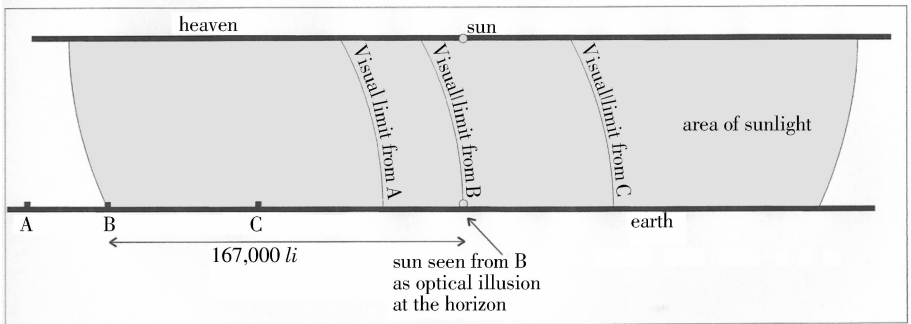


Figure 19 An alternative option for the shape of the light of the sun.

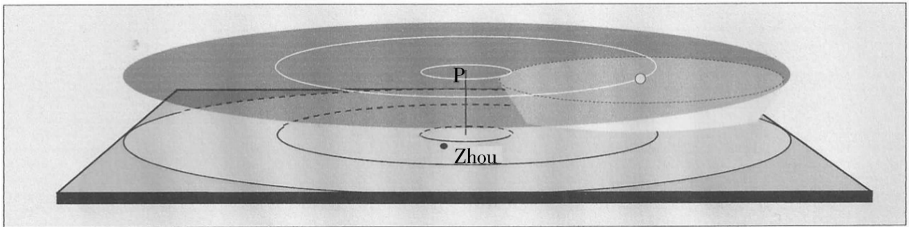


Figure 20 A three - dimensional picture of the alternative version of the shape of the sunlight.

10) In the first part of this article, I argued that the idea behind the images of a canopy or a rain - hat is not to modify the model of a flat into a cone shaped

heaven, but to stress the circularity of its shape and movement, circling around the vertical polar axis like an umbrella around its stick. This suggestion is strengthened by another document that uses the same metaphor of the canopy of a chariot, in which not the chariot and the canopy themselves, but their roundness and squareness are explicitly said to represent heaven and earth:

The squareness of the chariot is to represent Earth;

The roundness of the canopy is to represent heaven. ①

Moreover, the canopy is at a definite distance from the chariot, just as the heaven in the *gai tian* model is at a definite distance from the earth. Between a hat and a head, however, there is no distance whatsoever, which is another reason that makes the hat a less obvious image of heaven.

Nevertheless, there are some quite confusing lines in section #E that apparently have been inserted by a later editor, in which heaven and earth are no longer conceived of as flat and the image of a rain – hat is used:

#E6 Heaven resembles a covering rain – hat, while earth is patterned on an inverted pan.

#E2 As for the subpolar point, it is 60,000 *li* higher than where humans live, and the pouring waters run down on all sides. Likewise the centre of heaven is 60,000 *li* higher than its edges.

#E8 Heaven is 18,000 *li* from earth. Even though the winter solstice sun is on the outer heng, it is still 20,000 *li* above the land below the pole.

These lines look like a kind of compromise between the *gai tian* and the *hun tian* systems, which makes them fall outside the scope of this article. As far as I can see, it is impossible to keep the overall distance of 80,000 *li* intact when the earth is square and the heaven conical. This remains also a problem in Cullen's interpretation of these texts, in which he gave both heaven and earth the shape of

① From the *Kao Gong Ji* (dated between 475—223 BC), quoted from Tseng (2011: 49).

a Japanese rain - hat.^① Perhaps the earth being shaped like an inverted pan means that in these lines the earth is no longer conceived of as a square.

11) At first sight, one is perhaps tempted to judge that the *gai tian* system as a whole is of no value because it is fundamentally mistaken. Nevertheless, the *gai tian* system must be considered as an impressive and unique conceptual construction. Let us enumerate once more its fundamental ideas: not only the earth but also the heaven is flat; the heavenly bodies describe circles overhead around the pole; rising and setting of the heavenly bodies are optical illusions; human sight is not infinite but limited; the sun throws a limited circle of light on the surface of the earth. It is amazing that with these innovations, all of which we would call erroneous, the early Chinese astronomers were able to achieve an acceptable picture of the universe, at least as seen from Zhou. The system makes it possible to measure not only the height of the heaven above the flat earth, but also many other distances in the universe.

Of course, the system, starting from suppositions that we now know to be wrong, yields several immanent serious problems. The picture of the sun orbiting overhead around the pole makes the sun's orbit in summer much smaller than in winter, and thus the summer sun's orbiting speed correspondingly slower. As a result of the introduction of the fictitious xuan ji star, the radius of the area of sunlight and accordingly that of the range of visibility is made 167,000 *li* instead of 178,500 *li*. The calculations in the *Zhou Bi* result for an observer at Zhou an equinoctial day that is shorter than the night, whereas at the summer solstice the day appears to be about as long as the night. This anomaly grows bigger the more an observer is situated southwards. An extrapolation of the *gai tian* model as a kind of azimuthal equidistant projection of the earth leads to unrealistic geographical dimensions, culminating in a circular south pole. The shadow rule that was employed to measure the cosmological distances is obviously wrong and not based on observations. Because of a well - known optical illusion, the rising or setting

① See Cullen (1996: 135ff. and especially figure 13 on 136).

sun looks bigger than the sun high in the sky, but in the *Zhou Bi* the measurement of the sun's diameter leads to an angular diameter of the sun as seen from a subsolar point that is bigger than from a point that is not directly below the sun. It remains unexplained that we can see stars at the horizon, at the limit of our visual field, although they are by far not as bright as the sun. Moreover, all heavenly bodies lower than 28° must be considered as optical illusions. Not only the rising and setting sun are illusions, but also the direction from where their warmth comes, as the story of Huan Tan and Yang Ziyun sitting on a veranda shows. Even more important is that there remains something strange with the sun and a part of the heaven being invisible, being beyond the range of visibility, and yet visible because of an optical illusion. The model cannot explain why from Zhou, being 103,000 *li* south of the pole, the orbits of the celestial bodies are seen as circles instead of ellipses. Perhaps two objections by Yang Xiong point in the same direction: objection 4 says that the Milky Way looks basically straight, whereas under the *gai tian* it should appear curved; and objection 8 points out that under the *gai tian* two stars should appear closer together when they move north of the pole than when they are in the south.^① A serious problem is also that the system cannot account for the occurrence of solar and lunar eclipses.

Notwithstanding all this, the most extraordinary distinctive feature of the *gai tian* model as compared with Presocratic Greek conceptions of the flat earth is that it is not only able to account for the variations in lengths of the day at different latitudes, but also for the different times of the day on different parts of the earth. The authors of the *Zhou Bi* seem to have been quite aware of this feature of their system, for they explicitly mentioned that the cardinal directions are relative to an observer's abode, and they spoke about the "midnight sun", which are their ways to express time differences all over the earth. It is my conviction that this feature was the very reason why the whole system was invented. As such it

① Quoted from the *Sui Shu* 19: 4a, compiled by Wei Zheng and others during 636—656 AD. Kind information from Christopher Cullen.

was an impressive intellectual achievement.

One final remark on the comparison of the *gai tian* system with some Presocratic cosmologies is that: Recently, Panchenko has argued that the idea of the *gai tian* was borrowed from ancient Greek flat-earth cosmology and that, in retrospective, especially the cosmologies of Anaximenes and Xenophanes can be better understood from this perspective.^① I think this is highly questionable. If even Aristotle's spherical-earth cosmology did not find its way to China, although Alexander the Great, his pupil, came so near to its borders, it is improbable that the ideas of Anaximenes and Xenophanes would have found their way by means of merchants via the Silk Route to China. The mere use of the image of a cap in Anaximenes and the notion that the sun becomes invisible "because of the distance" in both Anaximenes and Xenophanes does not justify the idea that the Chinese *gai tian* system has Greek roots, nor that these ancient Greek flat-earth cosmologies can be better understood in retrospective from the *gai tian* system. The usual interpretation that in the cosmologies of both Anaximenes and Xenophanes the celestial bodies do not go under the horizon will be challenged in my forthcoming book *When the Earth Was Flat*. There is not even a scratch of proof that the main feature of the *gai tian*, its coping with the differences in time, is part of any Presocratic cosmology. If anything like the *gai tian* would have been taught by some Presocratics, it would have left traces in the works of Aristotle and Theophrastus who discussed flat-earth cosmologies.

References

- Aquinas, Thomas. 1964: *In libros Aristotelis De caelo et mundo exposition*, trans. by Fabian R. Larcher & Pierre H. Conway. Ohio: College of St. Mary of the Springs.
- Cullen, Christopher. 1996: *Astronomy and Mathematics in Ancient China: the 'Zhou bi suan jing'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coupric, Dirk L. 2011: *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology*. New York: Springer.

① Panchenko (2014).

Forke, A. 1907: *Lun – Hêng. Philosophical Essays of Wang Chûng*. London: Luzac & Co.

Major, John S. 1993: *Heaven and Earth in Early Han Thought*. Albany: State University of New York Press.

———. , Sarah A. Queen, Andrew S. Meyer & Harold D. Roth. 2010: *The Huainanzi*. New York: Columbia University Press.

Nakayama, Shigeru. 1969: *A History of Japanese Astronomy: Chinese Background and Western Impact*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Needham, Joseph. 1970: *Science and Civilisation in China, Vol. 3. Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press.

Panchenko, Dmitri. 1999: “The Shape of the Earth in Archelaus, Democritus and Leucippus,” *Hyperboreus* 5 (1999).

———. 2002: “The City of the Branchidae and the Question of the Greek Contribution to the Intellectual History of India and China,” *Hyperboreus* 8 (2002) . [Its Chinese version is published in: *Tsinghua Studies in Western Philosophy*, Vol. 1, No. 2 (Winter 2015); 中文翻译发表于本期: 德米特里·潘臣科《布朗奇达伊的城市和希腊对印度与中国之知识史的贡献问题》(聂敏里译)]

———. 2014: “*Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*,” presented at the 14th Biennial Conference of the International Association for Presocratic Studies at the Aristotelian University of Thessaloniki, June 30 – July 4, 2014; published in *Tsinghua Studies in Western Philosophy*, Vol. 1, No. 2 (Winter 2015).

Tseng, Lillian Lan – ying. 2011: *Picturing Heaven in Early China*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Asia Center.

从博弈论角度看理性

赵雨婷 (ZHAO Yuting)*

摘要：这篇文章从博弈论的三个分支——传统、认知和进化——入手，追溯理性假设在博弈论发展历史中起到的作用，并探讨博弈论放弃理性假设的可能性。文章分三个章节：第一章概观理性假设在传统和认知博弈论中占据的地位，以及不同理论对它的不同定义；第二章讨论进化博弈论中放弃理性假设的可行性，以及放弃之后产生的一些问题；第三章发展新的使用博弈论模型的方法，并通过两个案例来论证此文两个观点。一，理性和非理性的思维方式在解释现实博弈者的行为中应该占有同等初始地位，也就是说理性思维不该享有“解释优待”；二，理性模型在实验中的失败不一定表明博弈论在现实中毫无用处，而更应该引起对建造模型方法的反思。

关键词：博弈论；理性假设；进化论；纳什均衡

What is Rationality Good for? From the Perspective of Game Theory

Abstract: This paper examines the roles that rationality assumption

* 赵雨婷，加利福尼亚大学尔湾分校逻辑与科学哲学系博士研究生 (ZHAO Yuting, Doctoral Candidate, Department of Logic and Philosophy Science, University of California, Irvine)。

plays in the developments of three subfields of game theory: classical, epistemic, and evolutionary; and in particular, it explores the possibility that game theory refuses the rationality assumption. In section One, I sketch the roles that rationality assumption plays in classical and epistemic game theories, and the definitions that these various theories give to rationality; in section Two, I take evolutionary game theory as an attempt to give up rationality assumption, and also discuss some possible problems or difficulties in refusing the assumption; in section Three, I develop new methods of using models of game theory. By means of two examples, I argue for my two theses: 1) rational reasoning should not enjoy any “privilege” over heuristics in explaining a player’s behaviour; 2) the discrepancies between rational predictions and experimental evidence should be treated as a reason to rethink the modelling method of game – theoretic models, not as a reason to discredit the use of game theory.

Keywords: Game theory; rationality assumption; evolution; Nash equilibrium

博弈论有时会被定义为“研究纯理性人之间互动的学科”，而“理性”则被定义为思维方式符合某些公理。这种定义方式在经济学、行为心理学、进化生物学等诸多领域中都获得了成功，却也面对着一些根基上的批判。这些批判多数来自于对于理性的定义和应用。为什么博弈论需要假设理性？博弈论真的需要假设理性吗？本文将在经典博弈论（classical）、认知博弈论（epistemic）和进化博弈论（evolutionary）这三个分支中讨论理性假设的地位，并从博弈论的用途及用法入手，讨论理性假设在博弈论求解过程中的意义。文章第一节将探讨为何经典博弈论和认知博弈论需要理性假设，以及理性在博弈论这个学科中承担的理论意义。第二节分析当博弈论被用来描述真人行为时，理性假设带来的种种问题，并以进化博弈论为例讨论放弃理性假设的可能性。我还将分析一些学者对进化博弈论的批判；这些批判大多认为进化博弈论本身存在问题，但我认为这些问题是由于进化博弈论取消理性假设之后，却没有找到代替品产生的。第三节将

会从新的角度为理性假设提供代替品。通过两个例子，我将论证：1) 在解释人的行为时，理性假设在和非理性思维（heuristic）比较时不应享受任何解释“特权”；2) 从真实的人无法达到完美理性这个事实中不该得出博弈论模型无用这个结论，而应该作为对博弈论模型的建造过程更用心的呼吁。

这篇文章中，“理性”会被用来专指从博弈论角度定义过的规范思维方式，而非其他领域中可能会遇到的理智概念。本文还会用“非理性”来指代所有其他没有特定博弈论应用的思维方式。我希望读者可以通过对许多非理性思维的直觉上的赞同而进一步理解博弈论理性假设的不可行性。

一 理性的博弈解

理性假设的意义何在？这一节中我将回顾经典和认知博弈论中的几个范例式的研究角度，从而追溯理性假设在博弈论发展中的变化。由于博弈论学者们对理性该如何定义看法并不统一，我将主要从理性概念被赋予的目的着手，而关于各个理论达到此目的的方法，只作次要讨论。这一节的目的有两个：一来为了突出理性概念在博弈论的解之中的重要地位；二来则为了追溯博弈论在面对理性假设带来的困难之下做出的种种改变。

博弈论中必不可少的基础概念为如下几条：首先，一个游戏（game）应包括两个或以上玩家，而且他们之间应该有一定程度的独立性，也就是没有一个玩家可以完全肯定其他的玩家会采取什么策略，尽管一些博弈形式允许玩家之间有一定程度的信息流通。^① 其次，每个玩家必须有两个或以上策略可供选择。最后，一个游戏的结构决定了其玩家策略组合（strategy profile）^② 之间如何作用。当每一个玩家都决定好一个策略组合之后，游戏达到一个终止点，并为每个玩家分配效益。

① 关于非独立策略的游戏，请见 Aumann (1987) 和 Aumann & Brandenburger (1995)。

② “策略组合”可以是百分之百采取一个纯策略，也可以是多个纯策略的组合，每个有一定被采取的概率。对于后面这种混合策略（mixed strategy）的解释也是一个存在争议的话题，因为不同的解释方法会导致不同的元博弈预设。Hillas & Kohlberg (2002) 对这个问题有更深入的讨论。在本篇文章中我将忽略混合策略存在的问题。

每个游戏都有无数种不同的策略组合的排列，然而只有其中的少数几个被称为“解”（solution），^①其中最著名的便是纳什均衡。在经典博弈论中，纳什均衡概念经常被描述为自我履行协议（self-enforcing agreement）。一旦玩家达到了均衡点，他们中没有一个人可以通过独立改变策略来提升自己的效益。从这个角度讲，纳什均衡比较稳定，因为哪怕给其中一个玩家机会反悔，她也没有反悔的理由。这些策略合起来可以自我履行，因为它们互相之间都是最佳对策。

然而从单个玩家的角度来看，纳什均衡的合理性却值得质疑。作为一个玩家，如果我已经知道其余玩家将要进行的决策，那么我选择出最佳对策便不再是一件难事。当然，大多数情况下我都无法直接得知其余玩家的选择，但是根据我对其余玩家的了解，我也可以做出比较准确的预判。如果我预测其余玩家都会决定玩同一个纳什均衡解，那么我的最佳对策便是也玩同样一个均衡点。但是如果一个或以上玩家选择不玩这个纳什均衡点，那么与这个均衡点对应的我的策略便很可能不再是对其余玩家策略的最佳对策，也就是说我是否应该选择玩某一个纳什均衡点取决于所有其他玩家是否也决定了玩同一个纳什均衡点。换句话说，如果理性体现在我寻找最佳对策的能力，那么我的策略是否理性则（至少在一定程度上）取决于其他玩家的策略是否理性。如果纳什均衡真的要自我履行的话，那么每一位玩家仅仅是能看到均衡点是不够的，他们还必须按照均衡点决策。

理性的应用和纳什均衡的根基关系密切——如果纳什均衡需要“自我履行”，那么理性则需要有“履行”的力量。当然，理性实际上是否有这个力量还有待商榷，^②但至少理论上讲这是早期理性在经典博弈论中的重要作用。

① “究竟何为解”这个问题也并非毫无争议。通过研究 Monmort, Waldergrave 和 Bernouilli 在 18 世纪初的一系列书信，Bellhouse & Fillion (2015) 发现这几位数学爱好者在发现了（后来被称为）纳什均衡解之后，围绕何为解这一话题展开了辩论。Mormort 和 Waldergrave 都认为一个解应该是可以使一个玩家赢钱的建议，但 Bernouilli 却认为一个解应该是避免所有玩家更多地输钱的状态。这个主题在后来的认知博弈论中也将再度出现，在那之前我会将“解”定义为出于某些原因更可取的结束游戏的状态。

② 关于对理性的履行力量提出的质疑，Risse (2000) 曾讨论并反驳一系列将纳什均衡视为“理性解”的论证。

让我们假设完美理性，不论它究竟如何定义，可以导致所有的玩家都玩纳什均衡点。20世纪70年代和80年代中有越来越多的博弈论学者发现经典的定义理性的方法对于寻找合理解而言经常并不充分，且多半不必要。在许多游戏拥有超过一个纳什均衡点的情况下，将理性定义为寻找纳什均衡的能力并不足以给玩家提供一个独特的决策建议。

学者们提出了许多改良方案，其中大多数都包含了对“解”的重新定义。这些方案后来被统称为纳什均衡改良计划（Nash equilibrium refinement program）。^① 例如子博弈完备均衡和颤抖手精炼均衡，^② 便都是为了确保游戏的解可以自我履行而被提出的。如果同一个游戏进行多次，不论玩家是否更换，那么有资格被称为“解”的均衡点便应当拥有某种使其会被反复选出的特质。

尽管大多数改良计划中的方案都着重于加强博弈解的自我履行性，一部分学者选择了另辟蹊径。他们研究了以玩家为第一人称角度思考的过程：如果我，作为一个玩家，需要通过对其他玩家的思维方式做出某种假设从而试图预测他们的决策，那么究竟是怎样的假设会使得我决定以某个纳什均衡点策略应对？在经典博弈论中，这个假设便是所有玩家都完美理性。但是这个新兴起的“第一人称”视角使认知博弈论学者可以更深入地审视这个假设的具体意义。

早些时候我曾论证过理性假设最初的存在意义是为了确保纳什均衡点的稳定性，但它却并非是唯一可以确保玩家被纳什均衡点所吸引的条件。尽管我所调查过的博弈论学者没有一人完全放弃理性假设，但是其中仍然有人提出了一些理性以外的帮助玩家决策的方面。举个例子，在相关均衡（correlated equilibrium）中，玩家好似在相互“寻找”达成协议的最佳方案：^③ 若一个新引进的外界装置随机向玩家们推荐某个均衡点的决策，那么即使这些建议不具有约束性——玩家可以自由选择不服从——多数情况

① 关于纳什均衡改良计划的历史，请参见 Hillas & Kohlberg (2002)。他们对改良计划和选择计划作出了区分，这是其他学者中少见的，且本文也不作此区分。

② Selten (1975: 25—55)。

③ Aumann (1974: 1987)。

下服从推荐仍是最明智的选择。

举一个很常见的例子：当两辆车来到同一个十字路口时，两个纯策略纳什均衡点是一辆车走、另一辆车等，问题在于理性本身无法在这两个均衡点中做出取舍。然而如果引进一个信号灯，它便会随机推荐其中一辆车走而另一辆等。即使我们假设闯红灯不会导致任何惩罚（因而信号灯的提议不具备约束性），两位司机多半仍会选择遵守信号灯的提议。虽然也可以说两个玩家都需要假设对方拥有基本的理性思维——两人都必须了解其中一人遵守另一人却不遵守的状况将会十分糟糕——但对信号灯的观察本身，哪怕它对最终结果有着相当大的影响力，却既不是游戏设定的一部分，也不是玩家理性的一部分。^① 如此看来，建立在了解游戏设定并寻找纳什均衡点意义上的理性假设并不足以为每个玩家固定一个单一的决策，这也就是为何一个非理性机制可以影响游戏的最终解。

理性假设到底如何将玩家领向博弈解呢？前文曾论及理性假设在经典博弈论中需要有强迫玩家履行纳什均衡的能力。在纳什均衡改善计划进行的过程中，学者们越来越多地发现这一要求既会引发问题，又不必要。许多学者渐渐淡化了从发现解到执行解的过程，Aumann 与 Brandenburger 甚至宣布一个游戏的解应该是一个信念系统，而“不该影响玩家的行为”。^②

这个思维方式标记了经典博弈论与认知博弈论之间的重要区别。比起前者，后者更注重“博弈论模拟人与人之间的互动”这一声明。他们认为博弈论应该将玩家作为研究对象，从第一人称视角研究玩家做决策的过程，或称为“决策论角度”。^③ 想要从这个角度研究博弈论，我们首先需要了解做决策的这些玩家的特性，以及博弈论学者对他们定下的假设。

① 一个有趣的现实世界相关均衡特例便是当一个社区内部人员拥有某些约定俗成的习俗。举例而言，我曾听说在匹兹堡有一个并非写在交通法规上的习俗，那便是直行的车会让对面第一辆左转的车先走。在这种情况下，单纯地知道自己身在匹兹堡便足以改变一个人的驾车行为，尽管游戏的支付矩阵并未改变。同样地，一个即将左转的司机也有可能因为怀疑对面直行的司机是外地人而选择不实行这项习俗给他的特权。他的决定很可能会十分明智地避免车祸，然而却很难从任何博弈论理性角度解释。

② “An interactive belief system is not a prescriptive model; it does not suggest actions to the players” (Aumann & Brandenburger, 1995: 1174).

③ “The decision - theoretic approach”, Brandenburger & Dekel (1987: 1391) .

在抒发对经典博弈理性过于不切实际的担忧中，Morgenstern 似乎也找到了早期认知博弈的角度。描述了福尔摩斯和莫里亚蒂之间的“智慧之战”之后，Morgenstern 写道：

这种类型的假设，作为任何均衡分析的必要前提，都要求所有人可以正确地预测相关未来事件，且此预测不仅包括客观情况的变化，还要包括所有其余玩家的行为变化……但是均衡点真的可以在一个拥有误差且多元化的预测能力之上存在吗？……由此可见，对完美预测能力的假设应该从经济理论中除去。^①

Morgenstern 的这个假设指的是一个玩家对其他玩家未来行为的完美预测。这个假设可以从两个方面分析：从一方面讲，一个玩家可以考虑其他玩家的思考方式，从而猜测对方会作出的决策；从另一方面讲，一个玩家可以试图了解其他玩家的某些信息，包括其他玩家掌握的知识。这两个方面绝非互斥，但经典博弈论与认知博弈论学者经常会将它们分开讨论。

前文曾讨论过如果对手做出非理性行为，那么一个理性玩家也需相应调整自己的决策从而达到效应最大化，因此对于其他玩家理性与否的知识也十分重要。实际上，传统而言理性都是被当做公共知识（common knowledge），也就是说我知道其余玩家是理性的，且他们知道我是理性的，且他们知道我知道他们是理性的，以此类推至无穷尽。Brandenburger 曾论证过如果理性的定义是寻找对其余玩家的最佳对策的能力，那么理性的公共知识对很多博弈论解的概念都是不必要的。^② 然而理性的共有知识（mutual knowledge）假设依旧十分常见。对其余玩家的理性存在某种程度的知识（或信念）似乎并不是一个太具争议的要求，但另一个值得讨论的问题便是这个要求本身是否也是玩家理性的体现之一。把对其余玩家理性的了解本身定义为理性一部分的一个代表便是 Bacharach，他是如此定义的：

广泛来讲，推理透明原则（principle of Transparency of Reason）指的是如果理智足以使一个拥有某些信息的玩家得出某个结论——比如

① Morgenstern (1935)，转引自 Perea (2013: 3)，另参见 Brandenburger (2010: 59)。

② Brandenburger (1992)。

决定要如何行动——那么如果另一个玩家相信第一个玩家有这些信息，且是理性的，那么理智便足以使第二个玩家得出结论第一个玩家会得出他已得出的结论。^①

Bacharach 接下来用认知逻辑作出了一系列论证，证明无限程度的推理透明原则足以导致纳什均衡。^② 这个定义方法有两个很明显的好处：一方面，它将理性的定义变得十分明确，这使学者们可以更清晰地讨论理性假设的可行性；另一方面，它为削弱理性假设提供了一个系统性的工具。我们可以通过限定玩家之间相互推理的层次来限定理性假设，这被称之为 *k* 等级推理 (*level - k thinking*)。

另一种对理性的定义便是不选严格劣策略 (*strictly dominated strategy*)。如果一个玩家是理性的，且知道她的对手均是理性的，那么她便可以重复删除所有会使一个以上玩家选择严格劣策略的解，剩下的解便是可以被合理化解 (*rationalizable solutions*)。^③ 所有从理性角度获取根基的解 (包括纳什均衡) 都是可以被合理化解集合中的一员。且如果我们增加两条假设——“所有玩家的无错与理性均为公共信念”——那么，在完美信息游戏中，所有的可以被合理化解与纳什均衡解路径相等 (*path equivalent*)。^④ Stalnaker 将之称为严格合理化解 (*strong rationalizability*)。从一个角度讲，严格合理化比推理透明原则要宽松，因为前者不需要无限层次的推理。从另一个角度讲，严格合理化比较严格，因为它提出了外部限制，那就是玩家需要无错。然而更重要的是这两种定义方法都可以导致经典博弈论解，这表示经典理性并不需要独特的定义。

综上所述，在经典博弈论中，对于玩家理性的假设起到了为纳什均衡解构建根基的作用。在认知博弈论中，理性假设被用来模拟玩家做决策的过程，并被赋予了可以讨论削弱理性的定义。尽管如此，最高程度的理性仍被视为最成功的思维方式，且成功是以达到经典博弈解的能力来衡量

① Bacharach (1987: 36)。

② Bacharach (1987) 与 Bacharach (1994)。

③ Pearce (1984) 与 Bernheim (1984)。

④ Stalnaker (1994: 61)。

的。实际上，即使是拒绝经典理性假设的学者也常会接受把理性当成度量的这一看法。隐藏于此看法背后的观点便是：由于永远保持最高等级的理性是极端困难或不可能的一件事，我们需要留出误差空间，但是不考虑能力限制的话，理性度越高总是越好的。

二 何须理性？

在一篇名为《何须有限理性？》的论文里，Conlisk 讨论了四个用有限理性代替无限理性的理由：

第一，许多经验证据表明有限理性相当重要。第二，以有限理性为根基建立的模型在许多重要的研究中都取得了成功。第三，支持无限理性的标准根基存在许多问题；它们的逻辑模棱两可。第四，对经济决策深思熟虑是一件具有代价的事，而一个合格的经济学家应当尽量减少代价。^①

本节中我将审视其中的一些论证，从而探讨放弃无限或有限理性的可行性。想要证明人并非无限理性的话，相关证据十分容易便可找到，但更重要的问题在于这些证据的存在本身是否代表了用无限理性来构建博弈论模型的不恰当性。举例而言，Kahneman 与 Tversky 进行了一系列实验证明大多数普通人在某些场景下会作出违反最基本理性定理的判断。^② 然而这些实验本身并不一定表示理性的概念毫无意义。我们可以对这些结果从实验室到真实世界的普及性提出质疑。^③ 有一种可能性便是虽然在低风险事件中许多人会作出非理性判断，但当风险足够高、思考时间足够充裕、且游戏规则被解释得足够清楚时，人们是有能力作出理性判断的。

① Conlisk (1996: 669)。

② 举两个简单的例子，Kahneman 和 Tversky 在 1973 年的两篇论文中分别用实验观察到许多人在估测一件事的发生几率时，并不会使用其发生频率，而是选择使用这件事在头脑中被想象出来的难易度；在对某件事是否会发生作出预测时，也并不会选择贝叶斯概率更新，而是会思考这个结论在现有证据下是否典型。

③ Gigerenzer (1991)。

另外一种可能性便是尽管人们对信念的直接判断不够理性，但人们的行为可以通过重复学习或优胜劣汰而变得“仿佛理性”。这个观点被比较心理学中观察到动物得出纳什均衡解的文献所支持。^① 这个可能性的支持便是动物可以通过自然淘汰来“学会”玩最优解，因此尽管它们实际上并非理性，它们的行为仍可以被一个假设它们为理性的模型来成功模拟。

同时隐藏在支持与反对无限理性双方背后的一个假设便是理性就像一个度量，越高越好。我们可能选择不去建一个最高度理性的模型，但这并不是因为我们觉得太高度的理性不好，而是因为人们的逻辑思维有着这样那样的限制，使得最高度理性模型并不太有用。保留这个假设的动机便是理性可以使我们达到我们想要的结果——通常指的是某一种均衡点。在这节余下的空间里，我将讨论这个动机的两个方面：理性假设究竟是否足以使我们达到我们想要的结论，以及没有理性假设会导致怎样的后果。经典博弈论的贝叶斯模型有一个隐藏假设，那便是它的解释均为外延（extension）解释，也就是说一个句子“任何一部分被另一个恰巧指代同样事物或集合的描述方式所替代，真值也不受影响”。^② 更重要的是，这表示如果玩家理解一个游戏的规则，那么所有玩家的理解方式便都是一样的，也都是正确的理解方式。然而焦点理论（focal points）认为玩家如何自我描述游戏规则也会影响他们的最终决策，对外延假设提出质疑。^③

环境信息及个人描述方式影响决策的这个结论既挑战了无限理性模型的合理性，又质疑了限定理性便可以使模型合理化的期望。正如许多认知博弈论学者所论证过的，最高程度的纯理性便可以轻易使玩家们得出纳什均衡解，但是焦点理论却指出玩家们并非是在“真空”中作出决策的。人们无法不受到环境的影响，而仅仅将理性限定住是不足以模拟所有现实世

① 举例而言，Jensen et al. (2007) 观察到黑猩猩在最后通牒博弈（Ultimatum Game）中绝大多数情况下都会得出纳什均衡解。然而值得注意的是，人类玩家在玩同一游戏时却极少得出均衡解。本文后面将会具体讨论最后通牒博弈。

② Bacharach (1994: 10)。

③ 这个质疑在合作博弈论（尤其是信号游戏）中体现得更为广泛，但也可以延伸至非合作博弈论。前面脚注里面提到的十字路口游戏便可以作为一个环境影响焦点决策案例。关于对焦点理论的更深入的讨论，请参见 Sugden (1995) 和 Grüne - Yanoff & Schweinzer (2008)。

界中与一个决策有关的信息的。

再者，如果环境会影响决策，那么玩家会通过某种方式学得“仿佛理性”的这一假说便也变得十分不可信：如果一个玩家的行为“仿佛理性”，那么她在不同游戏中的行为便必须与一个假设她为理性的模型所预测的行为足够相近。焦点理论认为她的决策会被不同情况下的环境所影响。环境的改变是没有规律的，也就是说一个玩家在不同决策时遇到的不同环境的影响下产生的波动是无法被理性模型所预测的，因为理性本身是一个规律性极强的概念。如果理性并不是每次都能使我们达到经典博弈解，那么我们是否可以通过其他方式达到那些解？正如第一节中所论及的，经典博弈解的根基建立在对于理性的一些假设上：只有当所有玩家都理性时纳什均衡才会自我履行。由此而言，若想回答“我们是否可以不用理性假设而得出解？”这个问题，我们首先需要有一个独立于理性假设的解的概念。

幸运的是，进化博弈论已为我们提供了这样一个概念。在进化博弈论中，对一个策略是否成功的衡量取决于其在某个游戏的不断重复中积累下来的效益，而效益则换算成此策略的存活率——成功的策略会产生众多后代，而不成功的却会渐渐灭绝。

这个研究角度有一个独特的优势，那便是它不需要用理性的介入，因为每一回合后的“解”都是游戏规则与初始策略的样本分布（population distribution）的函数。举一个例子，在分蛋糕游戏（Divide the Cake）中，两个玩家需要分享一块蛋糕，分的方式是两人各自独立提出自己的要求，如果两人的要求加起来大于100%，那么两个人都会空手而归，不然每个人都会取得自己要求中的分量。同一种策略在上一回合结束时得到的平均效益会换算成下一回合时样本中玩此策略的比例。这种模型被称为模仿者动态（replicator dynamics）。

通过研究这种模型，Skyrms发现当样本中随机存在三种策略分布——贪婪、公平、谦虚——时，样本最终变成全部公平的可能性最大。^①他用此结论来解释现在大家更倾向于公平分割的这一现象。这一思路可以以

^① Skyrms (1996)。

至少两个方面质疑：从一方面讲，对模型进行简单的操作便可以改变它的预测，^① 从另一个方面讲，即使模型正如 Skyrms 所分析那样证实了大多数起始样本分布都可以导致公平结局，若要用此模型来解释现代社会中对公平的偏爱，我们还必须证明我们的祖先样本分布正在这“大多数”之中。这两方面的质疑均可以被看做对模型合理性的质疑——前者质疑更新规则，后者质疑初始基数。若这两个疑点无法得到合理的解答，那么任何一个建立在这个模型上的解释理论便也都同样缺乏合理性。

这种质疑方式并不仅限于 Skyrms 的模型。在一篇广泛批判进化博弈论的论文中，Ernst 写道：

现阶段存在如此之多的博弈方法这件事应被视为对进化博弈论鲁棒性 (robustness) 的一个质疑。明显地，如果有几种不同的博弈都可以用于为同一种概念 (比如公平) 构建模型，然而不同的博弈却会导致不同的结论，那么我们必须为模型的选择提供理论根基。^②

对进化博弈模型结论的解释和效益—存活换算假设的合理性也遭受到同样的质疑。^③

然而进化博弈论中合理性根基的缺乏却并不令人惊讶。正如前文所述，经典博弈论使用理性构建博弈解作为自我履行协议的根基，认知博弈论使用理性将博弈解的根基转换为信念系统。当理性被从模型中完全拿掉之后，寻找一个非主观的代替品似乎并不容易。这也许在一定程度上也解释了为何许多博弈论学者在意识到理性带来的众多问题之后也仍然愿意寻找各种将之留在模型中的方法吧。

① 在 Skyrms 最初构建的模型里，如果初始样本分布中没有足够的公平玩家，那么样本便会发展成一种“多元陷阱” (poly - morphic trap)，也就是所有的公平玩家全部灭绝，而样本以少数贪婪玩家和多数谦虚玩家组成。然而如果模型引进一个相关系数，使得玩家更容易和与自己同种类的其余玩家配对，那么多元陷阱便会极度减低几近消失。然而 D 使得玩家更容易和与自己同种类的其余玩家配对论证，如果贪婪玩家之间的相关系数为负，那么多元陷阱便会增大到将近一半的初始样本分布可能性都不会导致公平结局。

② Ernst (2005: 1189—1190)。

③ 请见 Kuhn (2004) 及 Grüne - Yanoff (2011)。

三 非理性博弈

若我们真的想要剔除理性假设，该用什么概念作为替换呢？我认为答案存在于认知博弈论的初衷里。在本节中我将发展另一种考虑博弈论的角度，试图在不要求所有玩家均为理性人的情况下保留博弈论的合理性根基。

正如前文所论，认知博弈论的态度十分直接：如果我们知道玩家如何思考，那么我们便可以知道玩家会如何行动。反过来想，我们可以问另一个问题：如果我们已经知道玩家们如何行动，那么他们的思考方式应该是怎样的呢？当然，一个人的思考方式存在着无数种可能性，且问题的重点并非只限于从中选取一个可能性更高的答案，更在于要用什么理论来支持这个答案。在接下来的文章中，我将举两个例子来论证以下的两个观点：

1. 在解释博弈模型时，对非理性思维（heuristics）的使用应与对理性思维的使用享有同等待遇，除非它们在行为预测上有分歧。
2. 纯理论模型预测与真实实验结果之间的误差不应被当做又一个否认博弈论模型合理性的理由，而应被用来质疑那一种博弈模型。

例子一

在最后通牒博弈（Ultimatum Game）中，两个玩家需要一起分享某些效益。其中一个玩家，被称为提议者（Proposer），提出某种分割方法；另一个玩家，也就是回答者（Responder），可以选择接受或拒绝这个提议。如果回答者选择拒绝，那么两人便都空手而归，否则的话便按提议方式分割。这个游戏被心理学家及经济学家广泛地研究过。尽管（子博弈完备）均衡点是提议者提出分给对方最小的非零数值，而回答者选择接受，却极少有人会真的如此行动。实际上，绝大多数的提议者都会分给对方40%—50%，而回答者则经常拒绝少于25%的分配。^①

让我们先关注提议者的行为。为何提议者会如此“大方”？一个以理

^① 此结论在多种文化背景下均被证实，请参见 Henrich et al. (2005)。

性为根基的解释角度便是先为回答者的拒绝行为给出理由——也许他们想维持一个“不好惹”的声誉，或者他们希望通过惩罚贪婪的提议者来减少社会中贪婪人的比例。^① 我们一旦为回答者的拒绝行为提供了理由，便可以将提议者的大方行为以某种刻意或无意（自然淘汰）的学习过程作出解释。^② 让我们把这种解释称为“理性解释”，因为它要么假设提议者是理性人，要么假设提议者的行为模式可以被一种假设他们是理性的模型成功预测。下面我将提出一个非理性解释，并论证它与理性解释享受同样程度的合理性。

让我们如此假设：作为一个玩家，我全心全意地相信我有一种影响别人决策的能力。每当做决策之前我都会想象自己若是在对方的角度会如何思考，如果我可以说服自己在对方的位置作出某种决断的话，我便会相信我那个真正在那个位置上的对手也会如此决断。这个思维方式既非理性，又并不完全脱离实际。

如果我以这种思维方式进入最后通牒博弈，那么我需要做的便是说服两个自己合理分割效益——而最（主观）合理的方式自然便是平均分配，因为我无法说服任何一个“自己”比另一个少得。若我是提议者，那么我便将该提议对半分，因为我相信回答者可以看透我内心的想法，并赞同我的提议。

这种解释我公平提议的方法看起来似乎非常主观且随意，因为我完全有可能换一种思维方式，从而导致不同的行为结果。不过重点在于我，以及许多其他参与过最后通牒博弈实验的玩家，的确选择了公平提议，而刚刚提出的这种思维方式的确可以解释这种行为。如果我们可以从进化论角度解释为何公平玩家会更容易存活，那么我们便也解释了为何这种思维方式更容易流传。更何况，一个玩家随时可能转换思维方式并导致不同行为的这一质疑点对理性思维解释也同样存在。

用这种非理性思维解释行为的一个好处便是它拥有理性思维所没有的

① 这两种解释方法的可能性及模拟方式均在 G 种解释方法的可能性及模拟方式均在（2013）中有探讨。

② Cooper & Dutcher (2011) .

解释鲁棒性。之前提过 Ernst 的一个担忧便是对于某一种亲社会行为（比如在分蛋糕游戏中要求一半）作出的解释很难跨域到另一种亲社会行为（比如在囚徒困境中选择合作），尽管我们直觉上认为两个行为是紧密相连的。让我们回到刚刚的假设，用同一种非理性思维来解释这两个游戏。如果我和另一个自己分一个蛋糕，两个玩家的行为便会完全一致，那么每人要求一半便是最佳解，因为如此便可使浪费最小化。如果我和另一个自己陷入了囚徒困境，那么双方都合作的解明显优于双方都背叛。

当然，我们并不一定非要采用这种“读心术”解释法，但是重点在于这种解释和理性解释同样有效，且很可能更具有鲁棒性。如果进化博弈论的目的是以进化优势来解释人类行为，那么一种思维模式的预测成功性就已为它作为博弈理论解释根基提供了足够多的支持了。此思维模式是否符合某种理性特征并不应该被当作此思维模式是否该被理论采用的理由。

除此之外，这种采取非理性思维的角度可以帮助我们解释“系统性误差”（systematic error），也就是当一个玩家的做法与完美行为之间产生系统性偏差，然而这种偏差却无法被传统的有限理性论解释清楚。Binmore 写道：

在正常的下象棋的环境之下，我们完全不可能把一名棋手反复出现的非最佳棋招看做一套完美棋谱加上一系列随机误差。当然也有一种可能性就是这名棋手在走棋的时候胳膊肘被人反复碰撞：只不过这种可能性非常的低。与其寻找这种颤抖手精炼解释，更合理的应是寻找某种系统性解释。寻找到这种系统性误差可以帮助预测对手下一步的走向，而这是颤抖手误差做不到的。^①

从进化论角度讲，这种系统性误差的存在表明此种思维模式在众多不同情况下也可以导致持续成功率，并拥有较高的鲁棒性。这是传统理性思维及其不切实际的预设所不能解释的。

这种思考角度的另一个结果便是若两种思维方式（理性或非理性）在

^① Binmore (1987: 179—214)。

行为预测上毫无区别，那么它们作为解释决策行为的候选理论的时候也应该被同等对待。这可以被看做一个可测试假设：在进化博弈之中，如果多个思维方式可以导致同样的行为预测，那么现在生活着的人们便应该真的拥有不同的思维模式。

对于进化博弈论而言，这意味着博弈论学者不应因为理性人在两个决策候选中犹豫不决，就担忧于这两个决策之间不分高下。借助这一例子，我希望可以论证博弈理论根基不一定非要从玩家的纯理性中得来，也可以通过实际行为和非博弈理论环境得到。换言之，这可以被看做“后验博弈论”（a posteriori game theory），因为博弈分析发生在玩家已完成博弈行为之后。博弈理论根基并非必须从理性之中得来。

例子二

第二个例子中我将考虑另一种使用博弈论模型却不需要假设理性玩家的方法。这个例子中提及的非理性并非是非理性思维，而是非理性理解游戏的方法。

想象一个拥有以下支付矩阵的懦夫游戏^①（game of chicken），其中效益之间为定距变量：

		对手	
		后退	前进
我	后退	30, 30	20, 40
	前进	40, 20	10, 10

假设身为对手之一的我选择前进，因为我比较乐观，总认为结果会对我有利。我同时发现我的对手比较悲观，可能因为他看起来就像是行动保守的人。值得注意的是这两个特点——我和我对手的性格特征——都是建立在非博弈理论之上的。

再假设我的乐观性可以如此体现：每当遇到最高受益较高和最高受益

^① 此游戏最常出现的问题在于均衡选择：游戏有两个均衡点，而纯理性人却无法选其一。

稍低的两个赌博时，我有 70% 的几率会选择最高受益较高的那个赌博。与此同时，我认为我的对手在面对两个赌博时，会有 60% 的几率选择最低受益较高的那个赌博。^①

一旦我拥有了这些信息，我就可以将上一个纯支付矩阵翻译成预期支付矩阵^②：

		对手	
		后退 (。6)	前进 (。4)
我	后退 (。3)	5.4, 5.4	2.4, 4.8
	前进 (。7)	16.8, 8.4	2.8, 2.8

如此可以看出，由于玩家特点发生了改变，均衡点也改变了。

我希望能通过这个分析角度来证明建立在非理性假设上的博弈模型也可以产出有意义的结果。从上两个模型之中，我们可以提出许多有意义的问题，比如玩家之间的相互观察对他们的博弈行为会产生怎样的影响。事实上，已有研究证明此种观察在博弈之中的重要性。^③

在这个例子之中，如果玩家双方都既不偏乐观也不偏悲观，那么支付矩阵则不会改变——然而我们为何要假设玩家是这样的呢？难道对不同决策没有初始偏爱就一定理性吗？我希望以上论证已将理性假设拉下“神坛”，使这些问题变成了值得讨论的挑战。

更重要的是，这个思考方式的存在证明了博弈理论并非要依靠不合理的假设才能成为有意义的研究对象。学者们可以通过收集证据来发现玩家的“类型”，从而对他们的行为做出更准确的预测。若预测行为和实

① 需要注意的便是这两种行事特点不一定总会导致两人选择不同的赌博。然而在懦夫游戏之中，极大最大化准则 (Maximax rule) 会选择前进，而极小最大化准则 (Minimax rule) 则会选择后退。

② 预期受益的翻译方法如下：首先，将两个玩家选择某一游戏解的几率相乘，得出此解发生的概率；其次，将此概率与原受益相乘，得出两个玩家的预期受益。

③ 此种研究包括：McCabe et al. (2001) 使用功能性磁共振成像 (fMRI) 发现比较喜欢合作的玩家大脑中负责处理心智理论 (theory of mind) 的部分会启动，而在不喜欢合作的玩家大脑中却不会；Scharlemann et al. (2001) 发现看着微笑的影像会增加实验对象合作的几率；Char-ness & Gneezy (2008) 则研究了不同程度的匿名对博弈的影响。

际行为产生误差，也不一定是因为博弈论模型无法被用来预测人类行为；还有可能是因为玩家们实际上是在进行一个完全不同的博弈。

总 结

在总结之时我想要再度考虑这个问题：为什么博弈论需要假设理性？在经典博弈论中，理性帮助我们发现纳什均衡解的概念，并为之提供理论根基；在认知博弈论中，理性思维是一个方便快捷的模拟玩家思考模式的思维方法，并解释了玩家是如何达到某博弈解的过程。然而当我们不再将博弈论看做数学模型，而将其当做描绘、甚至解释人类行为的工具时，理性假设（或非假设）便为我们带来了许多问题。我希望通过这篇文章我可以成功论证，理性既无法为博弈论在社科的应用中提供合理性，也无法将此种合理性带走。

理性的意义还剩下哪些呢？首先，我承认在许多情况下将玩家当做理性人都是一个十分合理的假设，比如当经济学家想要为公司之间的竞争造模时。其次，某一些理性假设在造模时可能是必不可少的——离开了它，学者们便会无从下手。正如我试图通过第二个例子所论证的，只要我们对博弈的解释足够谨慎，便可以使用一种“仿佛理性”假设：只要我们研究清楚玩家们实际上在玩的游戏究竟是什么，非理性玩家的行为也“仿佛”理性行为。

我提出的此种角度与有限理性论有何区别？我认为二者在用法上相似，在理论上相异。支持有限理性论的学者们意识到了无限理性论的种种弊端，以及使用非理性思维模式的优势。然而单从“有限理性”这个用词中便能看出来，他们仍然认为（1）理性是在一条单维度标尺上的；（2）理性从本质上讲值得渴求。与此不同，我将理性思维和非理性思维看做同一等级上的平行选项——尽管理性可能更容易造模且更容易被讨论，但理性不应在博弈理论的应用与解释中占有任何特殊地位。我认为通过这一新的角度，我们可以从博弈理论中开发出更多使用方法来，从而更好地使用此工具研究人们的决策过程。

参考文献

- Aumann, R. J. 1974: "Subjectivity and Correlation in Randomized Strategies", *Journal of mathematical Economics*, Vol. 1: 67—96.
- . 1987: "Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality", *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, Vol. 55, No. 1: 1—18.
- . & Brandenburger, A. 1995: "Epistemic Conditions for Nash equilibrium", *Econometrica: Journal of the Econometrics*, Vol. 63, No. 5: 1161—1180.
- Bacharach, M. 1987: "A Theory of Rational Decision in Games", *Erkenntnis*, Vol. 27: 17—55.
- . 1994: "The Epistemic Structure of a Theory of a Game", *Theory and Decision*, Vol. 37: 7—48.
- Bellhouse, D. R. & Fillion, N. 2015: "Le Her and Other Problems in Probability Discussed by Bernoulli, Montmort and Waldegrave", *Statistical Science*, Vol. 30, No. 1: 26—39.
- Bernheim, B. D. 1984: "Rationalizable Strategic Behavior", *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, Vol. 52, No. 4: 1007—1028.
- Binmore, K. 1987: "Modeling Rational Players: Part i", *Economics and Philosophy*, Vol. 3, No. 2: 179—214.
- Brandenburger, A. 1992: "Knowledge and Equilibrium in Games", *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 6, No. 4: 83—101.
- . 2010: "Origins of Epistemic Game Theory", *Epistemic Logic: 5 Questions*. 59—69.
- . & Dekel, E. 1987: "Rationalizability and Correlated Equilibria", *Econometrica: Journal of the Econometrica*, Vol. 55, No. 6: 1391—1402.
- Charness, G. & Gneezy, U. 2008: "What's in a Name? Anonymity and Social Distance in Dictator and Ultimatum Games", *Journal of Economic Behavior & Organization*, Vol. 68, No. 1: 29—35.
- Conlisk, J. 1996: "Why Bounded Rationality?", *Journal of Economic Literature*, Vol. 34, No. 2: 669—700.
- Cooper, D. J. & Dutcher, E. G. 2011: "The Dynamics of Responder Behavior in Ultimatum Games: a Meta - study", *Experimental Economics*, Vol. 14, No. 4: 519—546.
- D' Arms, J. , Batterman, R. , and Gorny, K. 1998: "Game Theoretic Explanations and the Evolution of Justice", *Philosophy of Science*, Vol. 65, No. 1: 76—102.
- Ernst, Z. 2005: "Robustness and Conceptual Analysis in Evolutionary Game Theory", *Philos-*

ophy of Science, Vol. 72, No. 5: 1187—1196.

Gigerenzer, G. , 1991: “How to Make Cognitive Illusions Disappear: Beyond ‘Heuristics and Biases’ ”, *European Review of Social Psychology*, Vol. 2, No. 1: 83—115.

Grüne – Yanoff, T. 2011: “Evolutionary Game Theory, Interpersonal Comparisons and Natural selection: a Dilemma”, *Biology & Philosophy*, Vol. 26, No. 5: 637—654.

——. & Schweinzer, P. 2008: “The Roles of Stories in Applying Game Theory”, *Journal of Economic Methodology*, Vol. 15, No. 2: 131—146.

Güney, S. & Newell, B. R. 2013: “Fairness Overrides Reputation: the Importance of Fairness Considerations in Altruistic Cooperation”, *Frontiers in Human Neuroscience*, Vol. 7 No. 6: 252.

Henrich, J. , Boyd, R. , Bowles, S. , Camerer, C. , Fehr, E. , Gintis, H. , McElreath, R. , Alvard, M. , Barr, A. , Ensminger, J. , et al. 2005: “ ‘Economic Man’ in Cross – cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small – scale Societies”, *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 28, No. 06: 795—815.

Hillas, J. & Kohlberg, E. 2002: “Foundations of Strategic Equilibrium”, *Handbook of Game Theory with Economic*. Chapter 3: 1599—1640.

Jensen, K. , Call, J. , and Tomasello, M. 2007: “Chimpanzees are Rational Maximizers in an Ultimatum Game”, *Science* (New York, N. Y.), Vol. 318, No. 5847: 107—9.

Kahneman, D. & Tversky, A. 1973: “On the Psychology of Prediction”, *Psychological review*, Vol. 80, No. 4: 237.

Kuhn, S. T. 2004: “Reflections on Ethics and Game Theory”, *Synthese*, Vol. 141, No. 1: 1—44.

McCabe, K. , Houser, D. , Ryan, L. , Smith, V. , and Trouard, T. 2001: “A Functional Imaging Study of Cooperation in Two – person Reciprocal Exchange”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 98, No. 20: 11832—5.

Morgenstern, O. 1935: “Perfect Foresight and Economic Equilibrium”, *Selected Economic Writings of Oskar Morgenstern*, 169—83.

Pearce, D. G. 1984: “Rationalizable Strategic Behavior and the Problem of Perfection”, *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, Vol. 52, No. 4: 1029—1050.

Perea, A. 2013: “From Classical to Epistemic Game Theory”, *International Game Theory Review*, Vol. 11, No. 2.

Risse, M. 2000: “What is Rational about Nash Equilibria?”, *Synthese*, Vol. 124, No. 3: 361—384.

Scharlemann, J. P. , Eckel, C. C. , Kacelnik, A. , and Wilson, R. K. 2001: “The Value of a

Smile: Game Theory with a Human Face”, *Journal of Economic Psychology*, No. 22, Vol. 5: 617—640.

Selten, B. R. 1975: “Reexamination of the Perfectness Concept for Equilibrium Points in Extensive Games”, *International Game Theory*, Vol. 4, No. 1: 25—55.

Skyrms, B. 1996: “Evolution of the Social Contract”, Cambridge: Cambridge University Press.

Stalnaker, R. 1994: “On the Evaluation of Solution Concepts”, *Theory and Decision*, Vol. 37: 49—73.

Sugden, R. 1995: “A Theory of Focal Points”, *The Economic Journal*, Vol. 105, No. 430: 533—550.

Tversky, A. & Kahneman, D. 1973: “Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability”, *Cognitive Psychology*, Vol. 5, No. 2: 207—232.

哲学重镇专栏：弗莱堡
The Philosophy Town:
Freiburg

弗莱堡哲学简介

A Brief Introduction to the Philosophy in Freiburg

纳蒂亚—米拉·约尔朱

卡塔琳娜·T. 克劳斯*

周南君/译**

弗莱堡大学(Universität Freiburg)是德国最古老、最负盛名的大学之一。大学位于巴登—符腾堡州布莱斯高的弗莱堡,她如画般地坐落在黑森林和上莱茵谷之间,在德、法、瑞三国的边境上。弗莱堡哲学系历史悠久,传统深厚,尤其因哲学家胡塞尔(Edmund Husserl)与海德格尔(Martin Heidegger)所留下的现象学印迹而闻名于世。这篇简介以重要哲学人物和主要哲学思潮为重点简短介绍自弗莱堡大学创校以来的弗莱堡哲学的演进、人物与传承。

* 纳蒂亚—米拉·约尔朱,海德堡大学哲学系(Nadja - Mira Yolcu, Department of Philosophy, University of Heidelberg, Heidelberg); 卡塔琳娜·T. 克劳斯,弗莱堡大学哲学系/弗莱堡大学学院认识论和科学理论方向助理教授(Katharina T. Kraus, Assistant Professor of Epistemology and Theory of Science, University College Freiburg/Department of Philosophy, University of Freiburg, Freiburg i. Br.)。

** 周南君,香港中文大学(ZHOU Nanjun, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong)。感谢张伟特(海德堡大学哲学系)对译文的详细校勘。

一 人文主义 (Humanismus) 和自然哲学 (15—18 世纪)

弗莱堡大学于 1457 年由哈布斯堡王朝的奥地利公爵阿尔布雷希特六世 (Albrecht VI) 所创立。那种自创校之始就支配着大学的, 带着一种意愿进行教会改革的开放胸襟吸引了许多人文主义者来到弗莱堡。教会改革之后, 学校处于耶稣会士的强烈影响之下, 作为支持天主教的平衡性力量与矗立在其周围的巴塞尔、海德堡、图宾根和斯特拉斯堡等关联着新教的大学分庭抗礼。弗莱堡几百年来是一个富有生气的天主教人文主义中心。

1505 年成为弗莱堡大学法学教授的查修斯 (Ulrich Zasius, 1461—1535) 承担了法学人文主义重要先驱的角色。在他身边环绕着一个活跃的弗莱堡人文主义者的圈子。天主教神学家、哲学家埃克 (Johannes Eck, 1486—1543) 也属于这个圈子。他于 1537 年译定的德语《圣经》影响尤其深远, 这翻译亦被称为《埃克圣经》(Eck - Bibel)。该翻译在神学上与路德 (译者按: 1534 年的《路德圣经》) 针锋相对。鹿特丹的伊拉斯谟 (Erasmus von Rotterdam, 约 1466/1469—1536) 作为欧洲人文主义的一个重要代表人物在弗莱堡度过了六年光阴。尽管他有着坚定的天主教信仰, 但仍主张相对的宗教自由。在 1523 年, 文艺复兴时期欧洲哲学家和卡巴拉学者阿格里帕·冯·内特斯海姆 (Agrippa von Nettesheim, 1486—1535) 在弗莱堡行医, 在他深受新柏拉图主义影响的著作中他也同样对科学、宗教和社会进行了根本性的批评。

在 1620 年, 随着耶稣会士的到来, 自然哲学成为弗莱堡哲学的一个重点。鲍曼 (Christian Baumann, 1587—1635) 同年被任命为逻辑学的教席教授, 他主要从事亚里士多德的自然哲学的研究。德国博物学家奥肯 (Lorenz Oken, 1779—1854) 曾在弗莱堡等大学学医, 也做出了重要的自然哲学研究。他代表如下立场: 自然和精神起初是相同的, 因而自然科学应被认为具有更大的教育价值。

二 新康德主义的西南学派(19—20 世纪初)

一个弗莱堡哲学的重要阶段始于 19 世纪下半叶的新康德主义 (Neukantianismus) 的兴起。新康德主义西南学派的奠基人哲学史家和哲学家文德尔班 (Wilhelm Windelband, 1848—1915) 在 1877 年成为弗莱堡的教席教授。尽管他起初以哲学史家的身份登场, 但之后不久他就专注在研究基础性的认知论问题。特别是, 他代表了一种绝对的方法二元论 (Methodendualismus), 这种二元论将自然科学 (Naturwissenschaften) 刻画为法则定立性的 (nomothetisch, 基于法则性的和抽象性的), 而把人文科学 (Geisteswissenschaften) 刻画为个性记述性的 (idiographisch, 个人性的和描述性的)。

接下来西南学派的代表们转向了人文科学, 试图更准确地规定其概念和方法。文德尔班最出色的学生, 哲学家和哲学史家、新康德主义西南学派代表人物李凯尔特 (Heinrich Rickert, 1863—1936) 在 1894 年同样也成为弗莱堡的哲学教席教授。他持在合则普遍性方法与和个体化描述性方法之间的一种相对二元论立场, 并将其与一种历史知识的理论结合起来。从 1894 年到 1896 年, 以价值伦理学 (Wertethik) 闻名于世的韦伯 (Max Weber, 1864—1920) 担任弗莱堡大学国民经济学的教席教授。

在新康德主义的昌盛时期, 许多学生在弗莱堡哲学系求学。他们之后成为杰出的哲学家和知识分子。比如, 德国心理学家布勒 (Karl Bühler, 1879—1963), 新康德主义西南学派哲学家鲍赫 (Bruno Bauch, 1877—1963), 宗教哲学家和神学家瓜尔蒂尼 (Romano Guardini, 1885—1968), 犹太神学家和哲学家罗森茨维格 (Franz Rosenzweig, 1886—1929), 分析哲学家卡尔纳普 (Rudolf Carnap, 1891—1970), 社会学家、哲学家、哲学人类学主要代表人物普莱斯纳 (Helmuth Plessner, 1892—1985) 和海德格尔 (Martin Heidegger, 1889—1976)。

三 现象学的世纪(自 1916 年起)

随着胡塞尔 (Edmund Husserls, 1859—1928) 被聘为李凯尔特的继任者, 现象学在 1916 年进入了弗莱堡。胡塞尔是现象学方法的奠基人, 该方法强调通过“对所予的本质直观”(Wesensschau des Gegebenen) 来提高对对象真实本质内容的认知。通过向事物本身的回归, 现象学应为所有知识建立一个无前提的基础, 由此奠定所有其他科学的地基。胡塞尔在他弗莱堡时期的助手有德国女性主义哲学家、作家斯坦茵 (Edith Stein, 1891—1942), 哲学家海德格尔, 德国哲学家、逻辑学家和数学家贝克 (Oskar Becker, 1889—1964) 和德国哲学家芬克 (Eugen Fink, 1905—1975)。

斯坦茵在 1916 年以论文《论移情问题》(*Zum Problem der Einfühlung*) 获得博士学位, 她于 1916—1918 年期间担任胡塞尔的私人助手, 并因此成为德国哲学界第一个有如此地位的女性。然而, 几所大学, 包括弗莱堡大学在内, 都拒绝了她的为获得特许任教资格 (Habilitation^①) 所提交的论文。需要补充的一个历史情况是, 弗莱堡大学在 1900 年就成为第一个允许女性正式注册入学的德国大学。

海德格尔是胡塞尔最著名的学生, 他在 1919 年接替斯坦茵成为胡塞尔的助理。在担任胡塞尔助理之后, 他成为马堡大学的一名教授 (außerordentliche Professur^②)。在这段时间内, 他的主要作品《存在与时间》(*Sein und Zeit*) 也面世, 在其中他阐述了他的基础存在论 (Fundamentalontologie) 的关键要素。1928 年, 海德格尔作为胡塞尔哲学教席的继任者回到了弗莱堡。1933/34 年他作为校长领导整个弗莱堡大学。基于他和纳粹政权的牵扯, 海德格尔在大学的授课资格从 1945 年起被暂停,

① 译者按: 在德国, 在博士毕业后学者需要再像撰写博士论文一样为获得国家特许任教资格撰写一篇高于博士论文的专业学术论文, 答辩通过后才有资格获得编外讲师头衔, 获得去晋升教席教授以及指导博士生的资格。

② 译者按: 属于没有教席和几乎没有助手配置的教授, 相当于副教授, 而教席教授专有一个教席, 配有若干学术助手和工作人员; 无教席教授和教席教授都拥有公务员身份, 不同于非公务员身份的编外教授。

然而伴随着他在 1951 年的退休，他也拿回了作为教席教授的权益。

尽管有这些麻烦，他的思想在五六十年代还是展现出世界范围内的影响力。通过强调人存在的历史发展性和偶然性，海德格爾的作品为存在主义的发展做出了决定性贡献。他的学生有著名解释学大师伽达默尔（Hans - Georg Gadamer, 1900—2002）和基督宗教哲学家魏尔特（Bernhard Welte, 1906—1983）。尤其一再被检视的是海德格爾和她的学生阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）的关系，她也在 1945 年后再次回到弗莱堡并结束了这段关系。依靠她在《极权主义的起源》（*The Origins of Totalitarianism*）中对极权主义的分析和她《耶路撒冷的艾希曼》（*Eichmann in Jerusalem*）中对恶的平庸无奇所作的报告，不依赖于她的老师，阿伦特为自己挣得了国际声誉。

在胡塞尔和海德格爾的哲学创作阶段，在弗莱堡求学而后来成为著名哲学家和思想家的人物有：德国哲学家和文化批评家本雅明（Walter Benjamin, 1892—1940）；德国现象学家康拉德—马蒂乌斯（Hedwig Conrad - Martius, 1888—1966）；德国哲学家、法兰克福学派创始人之一霍克海姆（Max Horkheimer, 1895—1973）；著名德国哲学家、诠释学大师伽达默尔；德国现象学家莱纳（Hans Reiner, 1896—1991），德裔旅美哲学家约纳斯（Hans Jonas, 1903—1993）；德国社会学家伊利亚斯（Norbert Elias, 1897—1990）；法国哲学家列维纳斯（Emmanuel Levinas, 1906—1995）；德裔美国政治哲学家斯特劳斯（Leo Strauss, 1899—1973）；奥地利哲学家、诗人和作家安德尔斯（Günther Anders, 1902—1992）；德国哲学家洛维特（Karl Löwith, 1897—1973）；德国哲学家、社会学家和政治理论家、法兰克福学派成员马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979）；德国女哲学家冯·布伦塔诺（Margherita von Brentano, 1922—1995）。还有在 20 世纪 20 年代师从胡塞尔和海德格爾的德国哲学家和教育家席尔维特（Gustav Siewerth, 1903—1963），他 1961 年成为弗莱堡师范大学（Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br.）的建校校长和教育学教授。

发表了关于康德的超验哲学和法哲学、社会哲学论文的德国心理学家艾宾浩斯（Julius Ebbinghaus, 1885—1981）于 1921 年在胡塞尔门下通过教授资格论文，并自 1926 年起开始成为弗莱堡大学的无教席教授。1927

年贝克成为弗莱堡大学的编外教授（Außerplanmäßiger Professor）。作为现象学方法的代表，他特别关心模态法则的数学处理以及数学史。

由于纳粹独裁期间对德国犹太裔知识分子的谋害以及他们的流亡，德国哲学也经受了一次广泛的停顿。然而，在二战后的弗莱堡，胡塞尔的现象学和海德格爾的存在哲学依然构成了哲学系的重点，并且通过两位哲学家的亲传弟子得以传承下去。在1946年到1960年间，哲学家缪勒（Max Müller, 1906—1994）就是作为教席教授承担这个角色而发挥作用的。他主要从事形而上学、历史哲学和哲学人类学的研究，并将古典形而上学与胡塞尔的现象学、海德格爾的存在哲学结合起来。1948年到1970年期间，哲学家芬克在弗莱堡任教席教授，研究现象学、教育学和哲学人类学的问题。1945/50年他在弗莱堡建立了胡塞尔档案馆（Husserl - Archiv），并担任馆长直到1970年。从1957年至1965年，现象学家莱纳（Hans Reiner, 1896—1991）作为教席教授在哲学系重点教授现象学价值伦理学（Wertethik）。魏尔特（Bernhard Welte, 1906—1983）在1946年后在弗莱堡教授宗教哲学，在1951年成为无教席教授，1956年成为教席教授。对魏尔特的基督教宗教哲学意义重大的是尝试通过现象学来沟通生活情境和基督教信仰。此外，数学家策梅洛（Ernst Zermelo, 1871—1953），作为公理化集论（axiomatische Mengenlehre）的奠基人，自1946年后在弗莱堡任荣誉教授。二战后的弗莱堡哲学系对后来富于影响力的哲学人物来说仍然是一个重要的研究中心。德国哲学家图伊尼森（Michael Theunissen, 1932—2015）和图根哈特（Ernst Tugendhat, 1930—）也因此分别于1955年和1956年在弗莱堡获得博士学位。

20世纪下半叶的弗莱堡，学者和学生重新热烈地接受和研究德国观念论哲学（以康德、费希特、黑格尔、谢林为代表），这种状况延续至今。哲学家魏兰特（Wolfgang Wieland, 1933—2015）在1979年到1984年在弗莱堡担任教席教授，除了对古代哲学、科学理论和语言哲学的兴趣之外，他首要从事德国观念论的研究。超验哲学家的代表人物普劳斯（Gerold Prauss, 1936—）1984年到2001年间在弗莱堡任讲席教授，作出了对康德超验观念论的重要解释。哲学家和哲学史家雅可比（Klaus Jacobi, 1936—）从1985年到2001年间在弗莱堡任教席教授，研究古典哲学、中

世纪哲学和逻辑。

四 当前状况

弗莱堡哲学系当前的研究和教学关联于这些活的传统，显示出以中世纪哲学（拉丁的和阿拉伯的）、德意志观念论（康德、费希特、黑格尔、谢林）、后观念论（尼采、克尔凯郭尔）、现象学（胡塞尔）、存在哲学（海德格尔和法国存在主义哲学诸家）作为历史性哲学重点和以伦理学作为系统性哲学重点的形象：

自2004年以来，哲学系的以古代和中世纪哲学为重点的哲学教席拥有者是霍恩（Maarten J. F. M. Hoenen, 1957—）教授。他的研究兴趣首先在中世纪思想和语言、阿拉伯逻辑、认识论以及中世纪和早期现代时期的大学里的哲学争论（如《中世纪晚期的神学争论》（2003）（*Dibattiti Teologici nel Tardo Medioevo*））。除了哲学以外，霍恩教授领导的中世纪中心还研究中世纪和文艺复兴时期科学领域的大量其他学科。当前由柯尼希—帕龙（Catherine König - Pralong, 1970—）出任霍恩教授的代理教授。^①

2001年以来菲加尔（Günter Figal, 1949—）教授持有哲学系以现代和当代哲学为重点的哲学教席。他的研究兴趣主要在古典哲学（古希腊古罗马哲学）、形而上学、解释学和现象学。其中他特别留意于古代哲学在当代思想中的接受，特别是在海德格尔那里。当前他在处理空间现象学的问题（如《不显著性：现象学的空间》（2015）（*Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie*））。菲加尔教授担任海德格尔协会主席直至2015年1月。

甘德（Hans - Helmuth Gander, 1954—）教授从2003年成为以现象学为重点的哲学教席教授，以及胡塞尔档案馆的馆长。胡塞尔档案馆组织的“现象学研讨班”（Colloquium Phaenomenologicum）已经成为现象学研究的国际论坛，并且该馆从事《胡塞尔全集》的编辑和词典工程。自2009年

① 译者按：在获得教席教授席位之前的学者有机会在一定时期内代表某位教席教授主持或代理该教席的教学工作，能够成为代理教授通常被认为一种对自身学术能力的肯定。

开始，他又领导瓦登菲尔斯档案馆（Bernhard – Waldenfels – Archiv）。甘德教授的研究主题是现象学、解释学、后期古代哲学、政治哲学和社会哲学。鉴于个体被纠缠进政治和社会共同体而言的个体之世界理解和自我理解的系统问题是他的研究焦点，如《自我理解和生活世界：一个从胡塞尔和海德格尔出发的现象学解释学的纲领》（*Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*）。他是弗莱堡大学“安全与社会”跨学科研究中心的领导小组成员。

胡恩（Lore Hühn, 1956—）教授从2003年成为以伦理学为重点的教席教授。她首要的研究主题是伦理学、人类学和哲学美学以及德意志观念论（如《克尔凯郭尔和德意志观念论：过渡性的群星》（2008）（*Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*））。她与弗莱堡的跨学科性伦理研究中心密切合作，并且担任国际谢林协会的主席。

弗莱塔格（Wolfgang Freitag, 1972—）教授自2013年担任认识论和科学理论方向的教席教授，此教席既属于弗莱堡大学哲学系也属于采用英语的弗莱堡大学的弗莱堡大学学院。他的研究中心是认识论、语言哲学和形而上学。在其著作《我知道：模态认识论和怀疑主义》（2003）（*I Know: Modal Epistemology and Scepticism*）中，他处理怀疑主义的问题。在其他著述中，他讨论认识论里的语境主义和确证理论问题，特别是古德曼归纳悖论。隶属于这个教席下的研究项目“思”（*Think*）对心灵特征的自我归属进行语言行为理论的和形而上学的分析。

在弗莱堡哲学系还有两个青年教授教席^①：格尔曼（Nadja Germann）是一个以阿拉伯哲学为重点的终身教授（Tenure – Track），她领导研究集群“语法—逻辑—修辞：公元800—1100年期间的阿拉伯文化中的语言学学科”。乌拉括（Angela Ulacco）教授是以古代哲学为重点的青年教授。

① 译者按：德国引进的具有美国特色的新体制。

渴望安全：人类学角度的发现^{*}

汉斯—赫尔穆特·甘德^{**}

王嘉新/译^{***}

摘要：诸如“9·11”恐怖袭击以及当前仍然发生着的金融危机等事件，都可以称作是当下政治和经济中不安全的案例。这类事件并不鲜见，它们深深地困扰着民众。与之相应的是一种生存意义上对“安全”（Sicherheit）的渴望。这一渴望指向了一个人类学意义上的基本需求，这一需求对人类前理论的自身理解及其在世界中的态度和行为至关重要。首先，本文将在“生活世界”（Lebenswelt）的经验语境中考察“安全需求”（Sicherheitsbedürfnis）和“安全感”（Sicherheitsgefühl）的意义。接下来，我们将系统深入地探讨霍布斯在“害怕”（Furcht）的角度下对安全概念的理解，以及作为追求“无忧虑”（Sorglosigkeit）和“政治稳定性”（politischer Stabilität）的安全。通过考察这一追求中“畏”（Angst）和“怕”（Furcht）扮演的角色，我们将对安全需要和不安全感之间的悖论

* [译者按：本论文原始发表出处是：“Das Verlangen nach Sicherheit. Anthropologische Befunde”，in: Dirk Henckmann, Ralf P. Schenke, Gornot Sydow ed.: *Verfassungsstaatlichkeit im Wandel, Festschrift für Thomas Würtenberger zum 70. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot, 2013, S. 984—993.]

** 汉斯—赫尔穆特·甘德，弗莱堡大学哲学系教授，胡塞尔档案馆馆长（Hans - Helmuth Gander, Professor, Department of Philosophy, University of Freiburg; Director of the Husserl - Archive in Freiburg, Freiburg i. Br.）。

*** 王嘉新，弗莱堡大学哲学系博士生，师从甘德教授（WANG Jiixin, Doctoral Candidate, Department of Philosophy, University of Freiburg, Freiburg i. Br.）。

关系,以及安全概念的哲学蕴涵作出更为丰富的分析。

关键词:作为基础人类学层面的安全需求和(不)安全感;畏和怕作为可用于社会政治语境中的影响;安全两难;安全伦理学

The Need for Security: Anthropological Findings

Abstract: Events such as the 9/11 terror attacks or the currently still ongoing financial crisis can be named as the examples of the recent widespread experiences of political and economical insecurity. Such events deeply unsettle citizens and, correspondingly, highlight what can be called an existential desire for security (“Sicherheit”). This desire points toward a fundamental anthropological need that is of vital importance for human beings’ pre – theoretical understanding of themselves and for their positions and conducts in the world. At the first step, this paper examines the need for security (“Sicherheitsbedürfnis”) and the feeling of being secure (“Sicherheitsgefühl”) in the experiential context of the life – world (“Lebenswelt”). The discussion then systematically deepens by addressing security from the perspective of fear (“Furcht”) (Thomas Hobbes) and, subsequently, by addressing security as a form of striving towards the absence of worries (“Sorglosigkeit”) and political stability (“politische Stabilität”). The examination of the roles of anxiety (“Angst”) and fear (“Furcht”) in this striving then allows a richer analysis of the paradoxical relation between the need for security on the one side and the feeling of being insecure on the other as well as of the philosophical implications for the conception of security.

Keywords: Need for security and feeling of being (in –) secure as fundamental anthropological aspects; anxiety and fear as affects utilizable in a socio – political context; the security dilemma; security ethics

正如沃尔夫冈·霍夫曼-希姆 (Wolfgang Hoffmann - Riem) 强调的, “9·11”恐怖袭击事件, 亦或2008年开始的金融危机传递给我们这样的信息: “国家保卫公共安全的能力, 已经变得不牢靠了。”^① 无法兑现对公共安全的保障, 将持久地动摇国家的权威性与合法性。为了避免上述情况, 我们必须认识到, “实现安全这一价值目的的破灭要求我们准备好, 把作为价值目的的自由也一并舍弃”。^② 这一状况清楚地表现在更宽泛意义上进行的“安全对自由”(Sicherheit versus Freiheit)的争论中。尤其在安全立法越扩越大的时候, 一些人认为自由受到了威胁。在许多人看来, 安全立法的扩大皆在表明, 国家正在经历从以权利为根本(Rechtsstaat)到以安全为根本(Sicherheitsstaat)的转变。更严重的是, 这样的国家沦为以监控为根本(Überwachungsstaat)也已经是一种实在的危险。^③另外, 从金融危机开始, 越来越多的人在许多场合专门探讨强势国家的回归问题, 从中至少可以清晰地辨认出一种国家观念的复兴。^④

从这些信号中已经可以读出, 由于缺乏安全感而对安全产生的渴望。这一渴望在政治的、法律的和国家理论的视角下, 指向人类生存意义上的基本活动。这一活动不但对人前理论地理解自身以及自身在世界中的位置, 有着决定性的意义, 而且还由此从根本上影响着人的行为。我们的行为是情境化的活动, 在这个意义上必须去追问那些规范性的法则, 及其各自的标准和原则, 因为按照这些法则, 对安全的需要才能够在相应的行动当中得以实现。从这里出发我们能够获得一门以安全为议题的哲学。作为应用的且具体的伦理学, 安全哲学能够组织起来人之活动的诸多游戏空间, 并且可以引导人们, 在充满冲突和怀疑的事件中道德地作出抉择, 进而使行动担负起道德责任。下面我们将进一步阐明安全现象的人类学视域, 希望从这里可以勾勒出通往与政治哲学、安全哲学相关的几条问题线索。

① Hoffmann - Riem (2009: 120) .

② Hoffmann - Riem (2009: 121) .

③ 参见 Frankenberg (2010), Baum (2009)。

④ 参见 Heinze (2009), Vogel (2007)。

一 安全需求和安全感——在生活世界的经验关联中

我想先通过两个事例来直观地说明，安全现象是多么深地从生活世界的经验关联中展现出它的意义。受惠于欧盟资助的一个人权与跨文化研究项目，弗莱堡大学胡塞尔档案馆的一名研究人员与他的妻儿一起去巴西生活了三年。其间，他的女儿在巴西上了三年学。项目结束后他们一家回到弗莱堡，他的女儿也转学到弗莱堡。但是开学以后，小姑娘却坚决拒绝去上学，而且表现出各种不适应的症状，甚至严重到惊恐。究竟发生了什么呢？原来，她在巴西的时候已经习惯了，学校的入口总有警察把守，而且孩子们绝不允许自行离开学校。但是在弗莱堡，学校里面不仅没有警察看守，而且可以随意出入。这一变化对她来说构成了深深的困扰和危险。她显然需要一段时间，才能把行动自由感知为正常的，而非危险的。与此相反的是我自己的在巴西的切身经历。我曾在里约热内卢参加一次会议。那里的大学校园像堡垒一样，到处是监控人员和门禁，对此我感觉非常不安，因为随处可见的保安传递给我这样的讯息：在这个校园里，人们只有在主动的保护下才是安全的。所以，对小女孩来说，让她在巴西小学里面感到踏实的东西，恰恰引起了我这个来自另一个生活世界经验的人的不安。

尽管这两个例子中的反应在具体的体验情境中得到了不同的情绪渲染，但是在结构上却基于类似状况。这使我们认识到，安全对于人来说是首要的，它在生存的意义上通过对安全的感受表现出来。这种安全感被经验为不受困于害怕的感觉。就像例子中展示的那样，当这种感受涉及安全的时候，它产生于经验并且依赖于语境和情境。此外，这种安全感对人获得踏实舒适有着无比重要的意义。因而，免于害怕并且在这个意义上活得安全成为人们追求的价值目的。对安全的渴望是人内生性的体验。如果我们把安全视为人们免于害怕的基本需求，那么它在其动机和本质之中一定是与作为人的现身情态（*Befindlichkeit*）的怕（*Furcht*）及畏（*Angst*）关

联在一起的。^① 在这种现身情态中人构成性地打开了与自身、与世界的关系。对安全的需求不能通过单个人，而只能在群体之中得到满足，个体生命在群体当中通过避开危险展开自身。在这个意义上，安全及对安全的需求既是属于个体现身情态的现象，也是体现人的社会性的现象。只要我们作为行动者总是已经让自己卷入到世界之中，那么，安全从一开始就作为我们与自身的关系，与他人的关系以及与世界的关系，被理性地加以规定。^②对安全的渴求完全支配着人的自身关系和世界关系。在功能性结构性的视角下，这一渴望作为人类学的常项“无处不在，无不与之相关”。^③就其相关对象和具体的表现形式来看，这一常项囊括了一个宽阔的历史变化频谱。^④

我们还应该进一步看到，在与社会规范语法相对应的文化感知中，安全也经历着历史性的不同影响，甚至极大的价值矛盾。安全作为社会性的善常常在危机时刻被加以重视，例如，人们在遭遇战争、恐怖袭击，或者自然灾害、工业事故中才会呼吁安全。反过来，当生活的种种处在宁静无虞的状态时，安全作为社会性的价值明显极少得到讨论。更有甚者，人们还在安全行动的基础上还建立起了一种“冒险文化”——柏林社会学家贺菲尔·明科勒（Herfried Münkler）这么称呼这一现象——“这种文化部分来自冒险的兴趣，里面表达了一种张扬的自我抬高。人们希望首先证明自己，进而表现出自己胜于旁人”。^⑤各种极限运动都是直观的例证。这些运动恰恰由于其高风险和通过理性计算的安全保证措施联系在一起。比如跳伞，如果我不是出于自杀的目的，那么我会高标准地检查，跳伞设备是

① 从全文来看，作者意图将海德格尔那里 *Angst* 和 *Furcht* 的区分引入关于安全的讨论。不过，文中依然有不少内容与海德格尔的这一区分没有直接关联。因此，当论述涉及这一生存论区分时，译文遵循通行的海德格尔中译术语，将这两者分别译为“畏”和“怕”，以显示其思想渊源。在论述内容不依赖这一区分的情况下，为了符合中文的表达习惯，这里把 *Angst* 统一译为“恐惧”或者“畏惧”，*Furcht* 译为“害怕”。——译者注。

② 菲利普·麦茨（Philippe Merz）在语法和语义的视角下，通过“至少六位关系概念”对安全观念进行了展开讨论：谁/什么、何时、为何、如何、后果以及对对象（参考 Merz, 2010: 273—294）。这里涉及 Merz (2010: 277)。

③ Merz (2010: 281)。

④ 参见 Conze (1984: 831—862)。

⑤ Münkler (2010: 20)。

否安全，起跳条件是否适宜。所以，这种喜好危险的自我张扬，底色依然是对安全的需要，即便表面看上去——对那些乐于规避危险的人来说——并非如此。埃米尔·安格尔（Emil Angehrn）借用米歇尔·巴林特（Michael Balint）的观点，认为对于“恐惧的迷狂，是一种出于安全的对不安全的陶醉”^①，因而是自身矛盾着的感受。在此意义上，爱好冒险的行为清楚地表明，对安全的领会是多么基本的一种领会。在冒险家那里，安全“不是直接给定的，为达到其目的它要绕道非安全”^②。

二 基于害怕(Furcht)的安全:托马斯·霍布斯

安全现象在托马斯·霍布斯的立场中尤其给人深刻印象，在那里它也显示出其政治哲学的面相。借助霍布斯，我们可以看到对安全的理解在近一现代经历的转折。霍布斯认为，人的安全需求在人类学的意义上和对偶然的经验关联在一起，而且是触发性地与害怕相伴而生。用霍布斯的经典表述来说，安全是恐惧的孪生兄弟。在霍布斯的政治哲学中，害怕刺激了对安全的需求。宗教战争中社会秩序的动摇，以及与宗教相关的传统粘合力的丧失，给霍布斯的政治人类学提出了这样问题：面对自然状态下的威胁，人出于自保而来的安全需求，如何在构建人与人之间的和平状态中得以满足？个体的人由于其死亡伤病无法保证自己的安全，而且其他人会给个体带来危险和不安，因此，霍布斯把安全交由利维坦保证。霍布斯认为，基于社会契约的国家保证着人能够存活并且生活。由此看来，霍布斯把国家的建立规定为人类学意义上基本的安全需求，这种需求来自于人自保的本能，并且本质地与先前的对不安全的经验联系在一起，后者触发性地在恐惧之中表达出来，并且指向了人生存的不确定性。因此霍布斯说：“对死亡，贫穷，和其他不幸的害怕，整日地侵蚀着人的心灵。出于忧虑人远远地瞥进未来，[…]由于害怕他只能在睡觉时得到安宁。”^③未来不止

① Angehrn (1993: 230) .

② Angehrn (1993: 230) .

③ Hobbes (1984: 83) .

是随时到来的东西，对我来说，更是人面临的不确定而且不可确定的各种危险。对霍布斯来说，充满畏惧地瞥进未来的人类——就其命运来说——，被符号化为被缚的普罗米修斯不是没有意义的。我的未来对我来说，总是不确定地悬临。此在经历着从自身有限性和有死性而来的偶然性，这种偶然性中潜藏着一种深深的不安，这种不安呼应着生存意义上的畏（eine existenzielle Angst）。

三 安全 (Securitas) :对无忧虑和政治稳定的追求

霍布斯追求的那种熟睡中的安全，和安逸 (Geborgenheit) 意义上的安全关系不大，后者来自另外一种经验背景。作为一种感受，后者对应的是一种信任的态度。它既可以表现在对世界和对他人的信任，也可以表现为我们对科技及其产品潜在的安全期待。假如没有这种安全，谁还会坐进汽车或是飞机里面，谁还会拍 X 射线照片呢？人们甚至连桥都不敢过。这种对安全的信任是被理性地确定的，不过它同样展现在我们和自身的关系中。这种安全在概念上明确地蕴涵在自身安全和自身信任中，它属于那些在生存论意义上对正常生活的保证，而且别人对我们的信任也会反过来进一步促进它。和自身安全与自身信任关联在一起还有内在的平衡，过去的语用里面把它称作意识平静 (Gemütsruhe) 或者心灵平和 (Seelenfrieden)，由此，内在平衡还指向一个传统。在这个传统里面，安全在概念史上成为一种表达特定生活方式的术语^①，它可以追溯到拉丁语中由西塞罗创制的“Securitas”一词。在《图斯库鲁姆争辩》(Tusculanae Disputationes)里，西塞罗把“sine”和“cura”组合在一起，字面上看意思就是“无忧”(ohne Sorge)。西塞罗是这样说的：“我现在把安全 [securitatem] 称为无忧无虑 [vacuitatem aegritudinis]，幸福的生活 [vita beata] 就建立在它之上。”^②西塞罗的观点处在斯多葛伦理学的传统当中，他认为好的生活的目

① 参见 Makropoulos (1995: 746—750); Conze (1984: 831—862); Schrimm - Heins (1991: 123—213; 1992: 115—213); Münkler (2010: 23—26)。

② Cicero (1997: 414—415)。

的在于追求心灵的宁静。心灵的宁静作为安全吸纳了希腊语中的 *Ataraxia*，即不可动摇。对于西塞罗和斯多葛伦理学来说，重要的是，和安全联系在一起的幸福不容易得来，它是需要通过努力追求实现的，而且要经历“许多的坏事” (*multitudo malorum*)^①。这些坏事的发生常常和激情捆绑在一起，激情的触发性力量是精神的错乱状态 (*perturbations animi*)，会使人脱离理性引导的轨道。因此，西塞罗说，为了得到所追求的安全，脱离那种忧虑，我们需要不断地行中庸，需要节制 (*temperantia*)，后者应该成为“对所有过度情绪的管控者”。^② 在斯多葛伦理学的意义上，安全是有道德成就的生活，或者说好的幸福的生活目标。它的实现首先要通过一种与之匹配的生活方式。总体说来，从安全概念的斯多葛派起源来看，对好的生活的向往构成了它的语境，它表达了通过一种确定的生活方式去达到可能的免于忧虑与害怕的感觉，这些恐惧和害怕通过各种危险和威胁不断地袭扰着人们。在公元1世纪，安全又变成了法权及政治领域的概念，通过这一变化，安全作为安全感和免于忧虑的自在被客体化了，它超出了个人灵魂安宁的状态。在奥古斯都的时代，安全的意思是罗马的和平秩序，即所谓的 *Pax Romana* 的稳定状态。就像明科勒强调的，罗马和平把公共安全 (*securitas publica*) “提升为帝国秩序的合法性规则”^③，因此，安全进一步成了国家紧要的任务，国家在保证公共安全的同时也保证了私人生活的可能条件。以在公民与国家关系中如此理解的安全为标志，国家传递了一个更加保守的立场。

维尔纳·孔策 (Werner Conze)、迈克尔·马克诺泊罗斯 (Michael Makropoulos) 以及安德里亚·施黑姆—海恩斯 (Andrea Schrimm - Heins) 考察了安全概念的历史，如果我们在这条路线上继续推进，就能发现：作为一个核心的政治范畴的安全概念，如何经历了很长的历史时段，如何在统治者保证的保护功能中被建立起来。政治的安全概念在操作的意义上，既要对外有力地控制领土安全，又要对内施行统治并且使统治合法化。明

① Cicero (1997: 414—415) .

② Ibid. .

③ Münkler (2010: 24) .

科勒提到“家长式安全（eine paternalistische Sicherheit）的概念，通过这个概念家庭中的父亲能够被君主、国家或者神消解，而且必须为后者所消解”。^① 明科勒承认，这里确实可以打开一个“倒退回专制政治秩序的切入点，而且他也认为，这里也同时是通常所称作安全和自由对立的根源。这一对立不是什么原则上的对立，而产生于特定的对安全的想法”。^②

四 恐惧/害怕及其克服的努力

关于安全问题的言说可能会打开一个把国家理解为专制国家的入口。就这一点，霍布斯指出了在一个在政治上与之相应并且影响深远的选择。就像我们看到的那样，他从人类学意义上的不安与害怕出发来思考人，并且聚焦于由此而引出的公共安全，把实现这种安全提升为政治权力得以保证的根本原则。安格尔看得非常清楚，“恐惧作为从自保而来的不安感受是一种情绪，它是政治最为可靠的支撑”。^③ 不过，政治有它的许诺，它会因此把不确定的畏转化为可具体识别的害怕，对后者的克服属于人们对于成功政治的期待。在由人的偶然性经验而来的不明的畏惧（Angst）背后，有做出一种生存论差异的可能（existenziale Unterscheidungsmöglichkeit）。^④ 克尔凯郭尔和海德格尔先后指出了这一点。畏（Angst）并无具体的对象，在这个意义上它把人带入对自身存在惶惶不安（Unheimlichkeit）的状态^⑤，而害怕则是对象性地指向什么东西，害怕有所害怕的东西。惶惶不安的状态在畏中闪现，它无着无落。当我可以通过自身，或者通过外在灵巧地

① Münkler (2010: 25) .

② 同上，亦见于 Münkler (2010: 13—32)。进一步参考 Arnauld & Staack (2009)。

③ Angehrn (2012: 78) .

④ 参见 Kierkegaard (1976)，Heidegger (1972: § § 30, 40)。

⑤ 就这一点，海德格尔说：“畏总是对……的畏，但它并不畏这个或那个。对……的畏始终就是为……而畏，但不是为这个或那个而畏。我们所畏和为之而畏的东西的不确定性却不是缺乏确定性，而是根本不可能有确定性。这种不可能性在一种众所周知的解释中显露出来。我们说，在畏中‘某人惶惶不安’。这里的‘它’和‘某人’是什么意思呢？我们不能说某人对什么惶惶不安。某人整个地就感到惶惶不安。万物和我们本身都沦入一种冷漠状态之中。”（Heidegger, 1976: 111）。[译者按：中译出自海德格尔（2001：129）]

操练与观察，指认出害怕的东西是什么，生存意义上的惶惶不安就隐退了。在这个意义上作为害怕的对象是可以确定的东西，因此也就使得这个对象被克服成为可能。如此看来“获得安全与从畏中解放有着同等重要的意义”。^①

五 安全感与不安全感的悖论

如明科勒强调的那样，通往安全的道路，让我们超出致力于保证安全的诸多策略，进而走向一个安全的概念，“在这样的安全概念里，各种安全意涵——个人的和群体的、经济的和社会的、技术与生态的——结成一个集合的单体概念。这个单体促使我们想象一个原则上可以达到的安全状态”。^② 此外，这里需要的安全策略在明科勒看来应该“把危险和威胁，从其常见的形式和样态中彻底消除”。^③ 明科勒的关注点在于基于这些策略被意指的“安全领域”^④ 中的“地点和空间”。^⑤ 明科勒把安全领域（Welten）定义为，“试图把危险和威胁排除出去的领域”。^⑥ 在这些尝试中，不同的安全策略很大程度上连接转换着我们在畏中体验到的惶惶不安和人类生存的不安定状态。这些策略中的“诸多安全的领域以明确地对一个安全世界（Welt）的承诺为基础，进而通过这种方式激起了一种期待，人们会根据期待评估这些安全政策”。^⑦ 就像明科勒展示给我们的，这里存在两难：政治方面，这里作下的承诺不能完全实现；公民方面，由这一承诺而被唤起的期待也无法得到完全满足，而且这“与事关外在或是内在，社会或是技术的安全完全无关”。^⑧ 这种一致性的缺乏导致人们总是期待不可能的东西，进而生活在一种总是感觉到安全供给缺乏的模式中。在安全世界

① Angehrn (1993: 20) .

② Münkler (2010: 23) .

③ Münkler (2010: 12) .

④ Ibid. .

⑤ Ibid. .

⑥ Ibid. .

⑦ Ibid. .

⑧ Ibid. .

中,不可能的东西总是被当作目前尚不可能的东西 (Noch - nicht - mögliches), 并且在这个意义上被评估为安全漏洞。安全漏洞进一步被定义为安全风险。为了规避未来的风险,满足安全需求,安全政策的额外投入就变得必须了,由此也将必然地从经济上片面地占用分配资源。总体看来,就像明科勒指出的:“安全世界创造了对安全的渴望,但是也带来了一种对不安全的附加感受。这种感受越强烈,对安全的承诺也就更为巨大。”^①换句话说,和安全策略的推进一并生长的不仅仅是可以客体化的安全感,与此同时,“对于存在的危险和长久以来尚未消失威胁的持续不安”也随之升级。^②这就意味着,“真实的安全世界从自身也带出了多余的期待,这种多余的期待无论通过何种安全策略都无法被消除”^③。因此,这里涉及的悖论,“与外在或者内在的,社会或者技术的安全都没有关系”^④。

一些社会学家,像弗兰茨-克萨维尔·考夫曼 (Franz - Xaver Kaufmann)、沃尔夫冈·索夫斯基 (Wolfgang Sofsky), 还有上文提到的明科勒,都把安全感与通过安全感增加带来的不安全感描述为安全悖论。^⑤这一两难对于群体政治具有迫切的现实意义,但是从政治的方面来看,这一困境却极少充分地在社会当中得到沟通和讨论。就像明科勒评论的那样,政治依旧停留在它的承诺当中。为了安全政策的推进,并且通过推动安全政策的发展,政治家们寄希望于“获得更加广泛的干预社会和公民私人领域的授权”^⑥。为了把“自由作为安全的归宿”^⑦,对这种情况的批评无疑非常合理而且必要。不过明科勒也坚定地指出,人们必须清楚地意识到,负责任的政治必须“专注于阻止海啸般的恐惧浪潮”^⑧。过分夸张的安全预案会导致保护基本权利方面的损失,这点已经引起了人们的担忧是合理

① Münkler (2010: 12) .

② Münkler (2010: 13) .

③ Münkler (2010: 23) .

④ Münkler (2010: 12) .

⑤ 参见 Kaufmann (1973); Sofsky (2005); Münkler (2010)。

⑥ Münkler (2010: 12) .

⑦ Arnauld & Staack (2009: 11)。该论文集中另外几篇文章也涉及这一点: Bruha & Glaaszen (2009: 83—115), Hoffman - Riem (2009: 117—129), 还有 Masing (2012: 41—53)。

⑧ Münkler (2010: 31) .

的。即便如此，从起始处就制止恐惧的浪潮依然是急迫的要求，因为“恐惧浪潮的破坏效应既不可通过立法也不可通过管控来消除。对于社会宽容与团结共识的毁坏，以及对公共制度的持续性损伤就属于这样的破坏效应”^①。这种破坏甚至可以威胁到整个共同体的生存。就此而言，阻止这样的恐惧可以归为政治理性在决断时的功劳，当然也是它的任务。如果我们承认人类由其自身生存辐射出的恐惧，那么通过这样的决断，可以把社会成员那里尚未明确但是却使人无力的畏转化为可规定的怕的对象，同时也能使人们鼓起勇气和信心去战胜它。相应的，对于国家和政治机关来说，保护个人自由和保护政治与社会意义上的共同体是同等重要的任务。由此对新的安全构架的诸多挑战也一并表达出来了。^②

六 哲学式的看待安全问题

如果我们追问安全和社会互为条件的关系究竟意味着什么，那么答案一定在自由与安全的关系当中：安全依赖自由，自由也依赖安全。就像威廉·冯·洪堡说的：“如果没有安全，人既不能发展自己的能力，也不能享受他的能力带来的果实；因为没有安全就没有自由。”^③如此看来，就像盖特·约阿希姆（Gert - Joachim）强调的：“正确理解的安全政策，不应该把由国家保证的安全和属于个体的自由对立起来。人们其实应该追问的是安全的政治经济和社会文化条件，因为正是这些条件使得安全和自由这两个开放社会的核心方面得到合理安排成为可能，而且也正是这些条件支持了这种可能性的实现。”^④我们察觉到，在安全政策的意义上，国家与社会的任务需要新的调整。如格莱斯娜（Glaeßner）强调的，“在国家安全任务（在今天也涉及国家间以及超国家）和公民自由的冲突地带，正义的原则、安保机构的响应原则与公民组织参与的原则非常有意义。这与安全专

① Münkler (2010: 28 以下) .

② 参见 Würtenberger & Tanneberger (2010: 97—125) .

③ Humboldt (1980: 95) .

④ Glaeßner (2009: 14) .

家们通过压制解决问题的想法相去甚远”^①。

安全哲学,意味着打开一条哲学和系统的行为科学、法律、经济和社会科学之间的交流通道。它致力于通过交流,为不同安全领域新产生的应用性问题,刻画出道德规范。因此,这个工作领域也同时被标记为有道德效用的安全伦理学。^②如今的安全构架需要保证开放社会中的弹性空间^③,为了应对这个新挑战,我们看到基于道德实践的反思和法学一道做出了特殊的贡献,它们解决了不少把道德规范转化为法律规范的疑难。“通过法律规范的形式,由国家来推动道德要求,对于个人自由有着道德上显著的负面作用;并不是每个合乎道德的要求都适合编为成文法条,[像迪特·毕尔巴赫(Dieter Birnbacher)强调的那样],道德实践的任务是去检验,在何种具体的条件下把道德导入法律是需要且可行的。”^④在人类学意义上的安全需求之中,我们发现了公民对国家的要求是有根据的并且是合理的,例如公民激烈引入的讨论:预防性地或是现实性地推进对网络搜索、存储数据监控以及与此紧密关联的附加结果——对公民私人领域的介入——是否是应该的。这是我们在保证内部安全的时候,需要考虑的东西。正如符滕伯格(Würtenberger)和唐纳伯格(Tannenberger)在论述建立新的安全架构所面临的挑战时指出的:“只有安全首先在个体的利益中得到保护,对于公共安全的维护作为普遍的利益才能得到辩护。”^⑤这种利益关切深深地扎根在人类学意义上的基本需求之中。

参考文献

- Angehrn, E. 1993: “Das Streben nach Sicherheit, Ein politisch – metaphysisches Problem”, in: *Zur Philosophie der Gefühle*, ed. by Fink – Eitel and Lohmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 2012: “Das Bedürfnis nach Sicherheit als Grundmotiv der Denkgeschichte”, in: *Resil-*

① Glaeßner (2009: 19) .

② 道德实践作为安全的伦理学,参见 Gander (2012: 85—94)。

③ 目前这一论题极为引人关注,参见 Würtenberger (2011: 561—578)。

④ Birnbacher (2007: 62 以下)。关于道德实践作为安全的伦理学,参见 Gander (2012: 85—94)。

⑤ Würtenberger & Tanneberger (2010: 110) .

ienz in der offenen Gesellschaft, ed. by Gander, Perron, Poscher, Riescher and Würtenberger. Baden – Baden; Nomos.

Arnauld, Andreas von & Staack, Michael ed. 2009: *Sicherheit versus Freiheit*, Berlin; Berliner Wissenschafts – Verlag.

Baum, G. 2009: *Rettet die Grundrechte. Bürgerfreiheit contra Sicherheitswahn*. Köln; Kiepenheuer&Witsch.

Birnbacher, D. 2007: *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin; De Gruyter.

Bruha, Thomas & Glaaszen, Christine. 2009: “Sicherheit und Freiheit im internationalen Kampf gegen den Terrorismus”, in: *Sicherheit versus Freiheit*, ed. by Arnauld & Staack. Berlin; Berliner Wissenschafts – Verlag.

Cicero, Marcus Tullius. 1997: *Tusculanae disputationes/Gespräche in Tusculum*. Stuttgart; Reclam.

Conze, E. 1984: “Sicherheit” and “Schutz”, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5. Stuttgart; Klett – Cotta.

Frankenberg, G. 2010: *Staatstechnik. Perspektiven auf Rechtsstaat und Ausnahmezustand*. Frankfurt a. M. ; Suhrkamp

Gander, H – H. 2012: “Sicherheitsethik – Desiderat? Mögliche Vorüberlegungen”, in: *Resilienz in der offenen Gesellschaft*, ed. by Gander, Perron, Poscher, Riescher and Würtenberger. Baden – Baden; Nomos.

Glaeßner, G – J. 2009: “Freiheit durch Sicherheit?”, *Neue Frankfurter Hefte*, No. 12, 16—19.

Heidegger, M. 1976: “Was ist Metaphysik?”, in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main; Klostermann. [中译: 海德格尔:《路标》, 孙周兴译, 商务印书馆 2001 年版]

———. 1972: *Sein und Zeit*. Tübingen; M. Niemeyer.

Heinze, R. G. 2009: *Rückkehr des Staates? Politische Handlungsmöglichkeiten in unsicheren Zeiten*. Wiesbaden; VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Hobbes, Thomas. 1984: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Frankfurt am Main; Suhrkamp.

Hoffmann – Riem, W. 2009: “Sicherheit braucht Freiheit”, in: *Sicherheit versus Freiheit?* ed. by Arnauld and Staack. Berlin; Berliner Wissenschafts – Verlag.

Humboldt, Wilhelm von. 1980: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in: *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1. Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kaufmann, F – X. 1973: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem: Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften*. Stuttgart; Enke.

Kierkegaard, S. 1976: *Der Begriff der Angst*. München; DTV.

Makropoulos, M. 1995: “Sicherheit”, in: *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9. Basel; Schwabe.

Masing, J. 2012: “Die Ambivalenz von Freiheit und Sicherheit”, in: *Resilienz in der offenen Gesellschaft*, ed. by Gander, Perron, Poscher, Riescher and Würtenberger. Baden – Baden; Nomos.

Merz, F. 2010: “Das Bedürfnis nach Sicherheit und die Aufgaben einer Sicherheitsethik”, in: *Sicherheit und Freiheit statt Terror und Angst. Perspektiven einer demokratischen Sicherheit*, ed. by Riescher. Baden – Baden; Nomos.

Münkler, H. 2010: “Strategien der Sicherung: Welten der Sicherheit und Kulturen des Risikos,” in: *Theoretische Perspektiven, in Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert*, ed. by Münkler, Bohlender, and Meurer. Bielefeld; Transkript.

———. 2010: “Sicherheit und Freiheit. Eine irreführende Oppositionsemantik der politischen Sprache”, in: *Handeln unter Risiko. Gestaltungsansätze zwischen Wagnis und Vorsorge*, ed. by Münkler, Bohlender, and Meurer. Bielefeld; Transkript.

Schrimm – Heins, A. 1991&1992: “Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas”, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXIV and XXXV. Hamburg; Felix Meiner.

Sofsky, W. 2005: *Das Prinzip Sicherheit*. Frankfurt am Main; S. Fischer.

Vogel, B. 2007: *Die Staatsbedürftigkeit der Gesellschaft*. Hamburg; Hamburger Edition.

Würtenberger, T. & Tanneberger, S. 2010: “Sicherheitsarchitektur als interdisziplinäres Forschungsfeld”, in: *Sicherheit und Freiheit statt Terror und Angst. Perspektiven einer demokratischen Sicherheit*, ed. by Riescher. Baden – Baden; Nomos.

Würtenberger, T. 2011: “Resilienz”, in: *Staat, Verwaltung und Rechtsschutz. Festschrift für Wolf – Rüdiger Schenke zum 70. Geburtstag*. Berlin; Duncker & Humblot.

实在、知识和科学： 对批判实在论的一个辩护^{*}

沃夫刚·弗莱塔格^{**}

周南君 张伟特/译^{***}

摘要：本论文检查科学实在论（scientific realism）与科学反实在论（scientific antirealism）之间的争论。论文论证，科学实在论的问题，特别是涉及科学结果的客观有效性的问题，将仅仅是在后验的（a posteriori）基础上被回答的。是否科学相比其他理论事业产生了更可信的成果，这个问题本身是个纯粹经验性的事情而服从于进一步的经验性检查。因而，我为一种批判实在论（critical realism）辩护：是否科学是客观的这个问题将会仅仅被经验性的、元科学性的调查所回答。我在此得出初步结论：这样的调查将支持这个观点，即科学是一个认识论上成功的事业，因而其确证了实在论的立场。

关键词：知识；实在；科学实在论；科学反实在论；怀疑主义；

* [译者按：本文原文是德语，标题为 *Wirklichkeit, Wissen, Wissenschaft. Ein Plädoyer für den kritischen Realismus*。本文正文除了中文摘要和关键词外均是原作所有。]

** 沃夫刚·弗莱塔格，德国弗莱堡大学哲学教授，研究方向是认识论和科学理论（Wolfgang Freitag, Professor of Epistemology and Theory of Science, Department of Philosophy / University College Freiburg, University of Freiburg, Freiburg i. Br.）。

*** 周南君，香港中文大学；张伟特，海德堡大学哲学系（ZHOU Nanjun, The Chinese University of Hong Kong, Hong Kong; ZHANG Weite, Department of Philosophy, University of Heidelberg, Heidelberg）。

批判实在论

Reality, Knowledge, and Science: A Plea for Critical Realism

Abstract: The paper examines the dispute between scientific realism and scientific antirealism. It argues that questions of scientific realism, in particular, questions concerning objective validity of scientific results, are to be answered solely on a posteriori grounds. Whether science delivers more reliable results than alternative theoretical enterprises or not is itself a purely empirical matter and as such subject to further examination. Therefore, I plead for a form of critical realism: Whether science is objective or not will be answered only by empirical or meta – scientific investigations. I conclude by tentatively suggesting that such investigations will favor the view that science is an epistemologically successful enterprise and thus justifies a realistic attitude.

Keywords: Knowledge; reality; scientific realism; scientific anti – realism; skepticism; critical realism

用马克斯·韦伯 (Max Weber) 的话说, 科学 (Wissenschaft) 已经以某种显著的方式对实在的祛魅 (Entzauberung der Wirklichkeit) 做出了贡献。神秘的解释路径已经极大地让位于理性的、基于科学的解释路径。但是科学的成功也产生新的困惑: 科学在知识社会 (Wissensgesellschaft) 内的主导性给出了一个难题——是否科学相对于各种竞争性的“知识文化” (Wissenskulturen) 拥有一个认识上的特殊地位去确证它的这种霸权 (Hegemonie)。简而言之: 科学真是如其所一贯主张的那般合理和客观吗?

科学实在论 (*Der wissenschaftliche Realismus*) 给出了一个坚定而肯定的答案。^① 依据这个立场, 科学研究客观的、在其特性上独立于我们的、在其中有诸种规则支配着的实在 (*Wirklichkeit*)。在此, 科学证实了不仅存在着如人、树和桌子之类的熟悉的生活世界的事物, 而且也存在着如基因、原子、夸克等不能被直接感知的对象。通过科学方法的应用, 通过系统的观察和被操控的试验, 我们获得关于这些事物的可信赖的知识 (*Wissen*)。更多的实在领域是如此这般地被科学所开启。简单地举一些例子: 我们理解雷暴的原因, 遗传过程的结构, 原子和分子的构造, 以及人类行为的基本原理。在那些我们还没有发现真理的地方, 我们至少拥有一种如何去寻得这些真理的构想。

在此, 科学是一个动态的、持续进展的过程, 在其中我们越来越多地征服那些前科学的未知领域。知识之诸岛 (*Inseln des Wissens*) 变成系统抵制非知 (*Nichtwissen*) 之海的大陆。科学本质上是累积的, 在数据之上累积数据, 改善和扩展理论, 时不时完全打开新的研究领域。实在是无限的, 但是人们的心智是有限的, 这个事实无非给我们理由保有健康的认识上的谦逊。我们从未能达到一个认知完备性的理想, 但是我们至少一步步趋近于它。

实在论 (*Realismus*) 首先通过科学的巨大成功而被倡导。科学给我们提供了一个在很大程度上融贯的世界观 (*Weltbild*)。这个世界观已经综合了一些原初彼此相异的学科, 并且承诺去统一更多的学科。比如, 宏观物理对象的许多特征 (如气体的温度) 允许被还原为他们的微观物理层次的基本构件的特征 (分子的不规则运动)。对理论简化的渴望因此与科学关联在一起: 复杂的事件和过程至少能在原则上被还原为少数几种类别的 (物理) 对象的特征。而且, 至少直接关联于科学的实践进步或许是更重要的。对自然规则的认识使得一个对实在的有针对性的操控成为可能, 并且因此使得全新的技术服务成为可能。这里以现代移动性的多样形式为例

① 一个对这个在科学家中广为传播的实在论立场的令人印象深刻的描述是由物理学家阿兰·索卡 (Alan Sokal) (2008) 作出的, 他在以他的名字命名的事件 (译者按: 著名的索卡事件, Sokal Affair) 中成为科学实在论最著名的捍卫者。

子，这些多样形式已经使我们不仅可以通达于地球的各个区域，而且可以通达于这个世界空间的各个部分。技术革新对我们智力上的富裕和身体上的福祉的显著增加有着无可争议的贡献。按照科学实在论者的观点，这个成功就是一个纯粹的奇迹，如果伫立于其后的科学理论不是至少近乎有效的話。^①

然而，如果人们相信一种最广义上的建构论诸立场（*konstruktivistischen Positionen*）所结成的广泛联盟的话，由实在论所描绘的科学图景不仅极其幼稚，而且也极具误导性。托马斯·库恩（Thomas Kuhn, 1970）将科学解释成由诸多科学革命、概念上和方法论上的诸多激进断裂组成的序列。这个序列的动力学从原则上已经避开了所有合理性的考量。（知识）社会学〔（Wissens -）Soziologie〕的潮流宣称，科学性的知识^②甚或通过这些知识而被表象出的所谓事实^③纯粹是“社会的构建”（*sozial konstruiert*）。自此，科学因而完全不处理独立于主体的、客观的实在，而只处理社会性的构建（*gesellschaftliche Konstrukten*）。大部分的文学研究对此看法相同，并且信奉雅克·德里达（Jacques Derridas, 1983）的见解：一切都只是“文本（Text）”。科学理论和假设仅仅是语言的构建，而在其中被表现的对象和规律也一样；所谓独立的数据实际上是理论负载的（*theoriegeladen*），并且无力提供客观的确证。不管这种情形现在是本体论上还是认识论上的：从这种立场的观点来看，科学的世界是彻底地被解构了，科学在事实上的特殊地位变得没有根据。科学只是诸多叙述中的一种，在其他知识文化（*Wissenskulturen*）面前没有认识上的优先地位。每个对客观性（*Objektivität*）的谈论只是一种西方主导的世界观的统治意识形态的流溢。

鉴于实在论和建构论之间这不可逾越的鸿沟，我们好似已陷于一种认识论上的两难。不论我们采取哪种立场，这种情况都威胁智识上的开示宣誓（*Offenbarungseid*）。这种实在论将客观性理解成科学的本质标志，并且流于盲目的科学主义（*Szientismus*）。与其相反，这种建构论已经否认了客

① Putnam (1975) 率先有力地给出了这个论证。

② 参考 Knorr - Cetina (1981)。

③ 参考 Berger & Luckmann (1969), Latour & Woolgar (1986)。

观性的可能性，并且鼓吹一种无差别的认识上的相对主义（Relativismus）。

两种立场都描绘了一个总括的、未加区分的图景，这个图景能够对各个科学学科所作出的区分和它能够对成功的与失败的个别科学研究所作出的区分一样少。我想从这一点上开始。在我看来，客观性的问题首先是个开放性问题，对它的回答会因为不同的理论和假设而不同。一个特定的假设是否应被承认为客观有效，这是不可以被先验地（*a priori*）决定的。对这样一个问题的回答需要一个对所涉相应假设或研究的调查。据此，客观性——与实在论的论断相反——不是科学的本质标记。但是，这也不是说客观性有所欠缺。我们不能盲目地信任科学，却也不能不分青红皂白地就不信任它。

在此被捍卫的批判实在论（*kritischer Realismus*）将对科学自身的客观性的追问视为一个最广义上的科学问题。首先，进一步的经验性研究（*empirische Untersuchungen*）可以表明科学究竟是否是，并且在多大程度上是，客观的。这听上去有点自相矛盾，这个立场立即迫使自己遭受循环质疑或甚至是倒退质疑。但对批判实在论的一个更精准的分析会表明这种质疑是不适当的。

世界和实在（Welt und Wirklichkeit）

我希望以对实在概念的分析开始。在一百年前路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1922）就展示给我们这个立场：世界（Welt）是事实（Tatsachen）的总和，世界是由对象和它们的特征所构建而成的。可能事实的例子就包括：李·哈维·奥斯华（Lee Harvey Oswald）是谋杀约翰·F·肯尼迪（John F. Kennedys）的唯一凶手；最后一只恐龙死于一个星期二；明天下雨。关于实在的“事实上的”（*faktisch*）构成的陈述还不由将实在视为事实总和的这种结构规定（*Strukturbestimmung*）所产生。单单通过这种规定还不确定世界是由哪些事实构成的。因此，特别是，此规定不蕴含着这类事实（比如一个独立于主体之实在就是这类事实的一个典型）的存在。因而，这样的事实实在论（*Tatsachenrealismus*）完全与一个经典的观念论（*Idealismus*）相容。按照后者的说法，除了性质上确定的

主观感知外就没有其他的东西。我们天然地至少在前哲学的意义上对一个囊括着物理宇宙的实在深信不疑。然而，这种信念单独还不担保这种外于主体的实在的存在。这世界恰如其所是——并不依赖于我们关于其所相信者。这种“实质”实在论因而不属于这里所勾勒的哲学理论。虽然我会为呈现我的思考总是将这种事态（Sachverhalte）视为我们通常倾向于肯定的事实（Tatsachen）。但这只是为了以例子阐明我的论点，而不是为它们提供理据。

如此这般被理解的这个客观世界（die objektive Welt）有不同的理论特征。所以，它恰恰提供给任何一个问题一个答案，也就是说，那个真实的答案。^① 比如，如果我问起最后一只恐龙的死亡日期或者谋杀肯尼迪的元凶，这个客观世界就包含着那个正确的答案。它规定了最后一只恐龙是否是在一个星期二死去。类似地，它确定是否奥斯华开枪了，以及——如果真的是这样的话——是否还有另外的作案同伙。在此，一个事实是否存在并不依赖于我们是否拥有关于它的知识。也许我们永远不会弄清，谁在那时背负着谋杀肯尼迪的罪责。尽管如此一个与之相关的事实确实存在着。

在此，我想趁机反驳一个广为流传的误解。在很多争论中都谈及“科学事实”（wissenschaftlichen Tatsachen）——这与路德维克·弗莱克（Ludwig Fleck, 1935）的一本著名的书同名。然而，这个术语也是误导性的，因为它暗示事实被归入诸种知识文化（Wissenskulturen）之列。在严格的意义上，事实与科学及其他知识文化无关。现在正好在下雨这个事实并不依赖于它是否这样被一个气象学家或一首农谚所预告。电子有一个自旋这个事实远远早于物理学的存在。并不是事实自身（die Tatsache an sich）而最多是一种规定事实（Tatsachenbestimmung）的方法是“科学的”。而且，在这个关联中该留意的是，当一个事实断言被普遍接受和科学地被确证的时候，这个事实断言本身还不构成那个被谈及的事实。首先，在此只涉及一个被推定的或一个所谓的事实。理论只是纯粹的表象

① 我在此将自己限制在“与事实相关”的问题上，而不想去确定（可能的）事实确切地构建了什么。我尤其想要搁置是否存在道德的或审美的事实这个问题。

(Repräsentationen)。理论是否正确，只取决于构成那个被谈及之事态的实在片段 (Wirklichkeitsausschnitt)。大量的情形是，其自身已经被承许的科学理论和陈述在其后的某个时间点上却被驳斥。地心世界观以及艾萨克·牛顿 (Isaac Newton) 的经典力学就属此类。

到现在为止，我有意地不讨论心灵的事实，也就是这类专门带有心理性质的事实。然而，它们对于我们进一步探究有重大意义。所以，常常被强调的是，人们的感受、愿望和信念也和物理特性一样构建事实，因而他们是“客观的”。但这与心灵事实从某种意义上具有主观的特性——它们需要主体作为承载者 (Träger) ——并不矛盾。只有主体可以感受痛楚、怀有梦想、拥有信念和持有理论。但心灵事实的主体关联性并不把这个当作它们的客观现实 (objektive Realität)。是否一次痛楚、一个愿望、一个信念或一种理论存在这个问题是一个涉及世界的问题。在这个意义上，以下陈述是成立的：“主观的”事实自身是客观的。但这并不意味着品味判断 (Geschmacksurteile) 可以被一般化，而信念或理论自动为真。我的信念——现在在下雨——可能完全是假的，尽管我拥有这样一个信念是客观真实的。表象事实 (repräsentationale Tatsachen) 的实在性有些有趣的后果。除了这个客观世界的这个单纯事实外，还存在另外一些相关于表象的事实。因而，表象 (Repräsentation) 创造了更高阶的事实 (Tatsachen höherer Ordnung)。这样会产生一个分层的、按阶梯排列的实在图景。我想在此借一个例子说明这个基本观念。我们假设，现在正在下雨。这形成了一阶 (气象学的) 事实。与之相对的是，我的信念或“理论”——现在在下雨——是个二阶事实。这个信念自身作为一个可能事实，可以成为进一步信念的对象。所以一个见到我撑伞的人或许相信我相信现在在下雨。这因而是一个三阶事实。^① 主观性可以创造客观实在的新层面，这个事实将被证明是对我们的主题意义重大的。

① 类似地，这不仅对确信 (Überzeugtsein) 有效，也对愿望、希望等有效。这些命题性的态度 (Einstellungen) 还可以“被混合”。汉斯可以希望丽莎理解亚德里安不想…… (Hans kann hoffen, dass Lisa versteht, dass Adrian nicht will, dass…)。

主观的诸世界 (Subjektive Welten)

到目前为止我只描述了实在的结构。它由不同阶次的事实构成。他们是哪些事实这个问题不能普遍先验地 (*a priori*) 被确定，而只是个实证研究 (Empirie) 的对象。一些更高阶的事实是信念事实 (Überzeugungstatsachen)。一个人的信念的总和，也即所有其所视为真的信念，构建了这个如其所见到的世界。我也会因此谈论他的主观世界，这个人所假定生活其中的世界。就像我们前述所见那样，一个人拥有一个特定的主观世界，这是一个高阶事实。尽管——或正因此——主观世界和由其所表象的客观世界必须被清楚地分开。这个客观世界 (die objektive Welt) 是所有人共享的，独立于某个人对它的设想。与之相对，每个人都有自己的主观世界 (subjektive Welt)。^①

主观的诸世界区别于这个客观世界——主观诸世界之间又互相区别——而涉及两个维度。首先，与这个客观世界相反，主观的诸世界在这样一个意义上——它们含有关于全体实在片段的信念——从来不是主题上完备的 (*vollständig*)。比如，存在关于最后一只恐龙死亡日期的客观事实以及关于肯尼迪被谋杀的那个真实责任人的客观事实，而不需要我有关于它们的信念。关于他们我还没思考过，或关于它们我至少不能成功地给自己一个清晰的图景。当然不止我遇到过这样的“主题空白”。所以要做出这样的假设：所有主观的诸世界永远只表象了实在的片段，从未表象全体实在。或许不同的人根据不同的实在领域有不同的信念。仅举一个简单的例子：我有一个关于此刻弗莱堡天气的信念，而不是关于纽约温度的信念。相反，一个本地人恰恰有关于曼哈顿天气状态的知识，而从未考虑过关于弗赖堡天气的情况。因而，在涉及被他们所表象的主题上，主观的诸世界是彼此不一致的。

但是主观的诸世界还在其他方面彼此不同。关于肯尼迪被谋杀的真实

① 在此我专注在人类上，但是不想排除这种情况：存在非类人的甚或无生命的存在者也拥有主观世界。

背景，存在分歧很大的诸种信念。有些人愿意相信官方的声明，而其他人则不信任这个宣称奥斯华（Oswald）是唯一凶手的版本。类似的情况也适用于对于追问气候变化的起因或第一次世界大战的起因。我们可以就同一件事相信不同的说法，然后发现我们处于认识上的矛盾之中。仅出于完整性而需要提及的是：主观的诸世界之间的矛盾并不必定要求不同的主体。当我的信念发生改变，就会存在我在不同时间点所拥有的两个主观世界之间的矛盾。^① 我们关于什么形成哪些信念，取决于很多要素：我们的生活世界（Lebenswelt），我们的兴趣和认知能力，父母、老师、朋友、书籍，我们的观察和实验，以及无数日常的偶然事件。每个想法、每个眼神、每个动作都可以影响我们的主观世界。只要两个人以不同的视角观察同样一事物，就已经足够导致他们的信念分歧。与之相反，那个客观世界永远是同一个。

因此，每次被体验的实在的差异使主观世界的多样性几乎是必然的。^② 这种体验的方式方法对此扮演了一个角色。有色眼镜和隐形眼镜表象对象成另外的样子。威胁改变我们的感受，不幸改变我们的认知能力。甚至一些情境是可以设想的。在这些情境中，被感知的实在不再起任何作用，主观世界因而只被主体和他的感知器官的特性所决定。很久以前，哲学家和艺术家就已经将那个由此可设想的彻底欺骗性的情境呈现于眼前。勒内·笛卡尔（René Descartes, 1641）提及了一种信念造物主的可能性，一个以他的意志塑造我们主观世界的“恶魔”。这个想法在沃卓斯基兄弟/姐妹（Wachowski - Geschwister）的电影系列《黑客帝国》里进行了一次杰出的荧幕转化。据此，我们的主观诸世界与实在没有共同之处，他们仅仅取决于通过矩阵生成的虚拟现实（Realität）。据此，我们的主观诸世界只不过是向我们示现为实在的纯粹虚构。

① 甚至不能排除人们在一个时间点上拥有矛盾的诸信念，比如在认知失调的情况下。

② 但也应说明，主观诸世界之间的不同常常被过度描绘。我推测，主观的诸世界之间存在很大的重叠，以致很多人对很多事有完全一致的看法。尽管我们或许迥异地评价安吉拉·默克尔（Angela Merkel）的工作，但是我们至少一致认为，她是德国基督教民主联盟（CDU）的主席和联邦德国的总理。在很多事实问题上我们是一致的。异议往往基于一个广泛共识之上，然而这个共识由于语用学方面的原因在正常情况下是不被提到的。

这些怀疑情境的可能性常常被当作证据而被提及，来证明主观诸世界不享有客观性。然而，很快就会表明，这个至少涉及客观性真理（objektive Wahrheit）的问题的结论是不可信的。我们的主观诸世界总是表象一个被推定的或一个所谓的实在。当它们指涉一个超越各个信念的实在领域时，它们总是在语义上是客观的。信念的真值只由这个实在领域所决定。一个信念为真，当且仅当它表象一个事实（eine Tatsache）。当天气确实如此时，我的信念——现在在下雨——为真；否则它为假。在此，“真”和“假”指主观诸世界的客观的——由那个客观世界所决定的——特性。如何产生该信念，无论是通过感知、幻觉或任意一种其他的机制，在此是完全无足轻重的。无论我是猜测到明天下雨，还是通过查阅农业历法或通过天气预报“获悉”到明天下雨，我的信念——明天下雨——的真假视天气处于何种状况而定。我的主观世界以何种方式被产生，对真理问题而言，显然是无关紧要的。尤其是，通过一个欺骗性上帝或通过一个矩阵对主观诸世界的可能操纵并不根本上排除主观世界的客观性真理。

因此，真信念不仅通过对认知能力的成功运用而被赢得。当我们有方法地进行信念赢取时，当我们做出关于事物的判断前调查该事物时，当我们只征询于合格的和值得信赖的来源时，诸如此类，这当然允诺更多的成功。然而，一方面方法的举措仍不担保成功——我们总是还可能犯错，被骗，或走背运。另一方面轻易赢得的信念也可能是真的。让我们设想，七个人纯粹偶然地成对地获得关于最后一只恐龙死于星期几这个问题的不同信念。第一个人相信是星期一，第二个相信是星期二，以此类推。显然，在相互竞争的几个信念中确切地有一个为真，尽管纯属巧合。

这个例子也说明，真（Wahrheit）和知识（Wissen）并不一致。有真信念的人自己可能没有知识。然而，在我们说到真与知识的关系前，我还想讲明迄今所讲东西的一个后果。我们主观诸世界相关于一个客观实在，因此它们自身视乎它们的语义内容而言是客观的。同时主观诸世界自身是实在的组成部分，从而它们又成为其他主观诸世界的对象。因而，主观诸世界不只是视乎它们所表象的东西而为真或为假。它们自身也还规定了其他主观诸世界的真假。比如说，如果我有一个信念——伽利略·伽利莱（Galileo Galilei）相信太阳处于行星系统的中心，那么我的信念的真就依

赖于伽利略的主观世界。这个世界因为包含主体依赖性的事实，因而包含作为客观所予（objektive Gegebenheiten）的主观状态。这些客观所予又作为那个针对那些关于主观状态的信念的客观性“致真者”（Wahrmacher）而在考虑范围之内。^①

知识和怀疑论 (Wissen und Skepsis)

就像我们在上面所确定的那样，一个真信念并不自动就是知识。那么我们何时拥有知识呢？这个问题有一段和哲学本身一样长的历史。^②我会在这里回避问题的复杂性而只勾画那个最有可能有权获得普遍接受的立场。据此，一个信念构成知识，当且仅当它不仅事实上而且是“被担保”为真。因而，知识要求是一个必然的（notwendig）真信念，而这个相关的必然性概念（Notwendigkeitsbegriff）必须被理解为一个被限制的概念。在其他地方，我曾为一个对相关正常条件（Normalbedingungen）的限制作辩护：一个信念是知识，当且仅当它在正常条件下为真，并且这些正常条件确实具备，因而这个世界在相关方面不是反常的。^③如果存在一个纯粹偶然的真信念，那么它要么在正常条件下并不必然为真，要么正常条件根本就不具备。后者尤其是这种情形，当我们是幻觉或矩阵的牺牲品时。这个正常条件概念也解释了为什么一个关于最后一只恐龙死亡日的真信念并不自动是知识；相关人士只是偶然地拥有一个真信念。

因而，知识是一种以特殊方式对错误免疫的信念，故而知识自身构成了一个高阶事实。如果我知道现在在下雨，那么这个知识又成为实在的一部分。就像其他的事实一样，知识事实（Wissenstatsache）的存在并不依赖于我们是否意识到它的存在。因而，尤其是知识能存在勿需认知主体

① 此外这儿还应留意，我们的经验性研究影响了实在自身的论点显而易见是正确的。通过经验性研究，我们的主观世界发生改变，因而实在的一部分也发生了改变。然而重要的是，我们由此改变的不是研究的对象，而是更高阶的现实。

② 比较柏拉图在《美诺篇》和《泰阿泰德篇》关于知识概念的讨论。

③ 在 Freitag (2013) 一书的第三章中，我细致地展示了我的积极知识概念。一个关于我对怀疑主义的看法的详尽阐述，请参阅该书第六章和第七章。

(Wissende) 知道此知识。当一个信念在特殊意义上与现实 (Realität) 相联时，它就是知识；知识并不是无条件地必须要被作为认知主体的我们所知晓。

回答“X 知道现在在下雨吗？”的问题要我们调查某人 X 是否满足了就关于天气的知识而提出的条件，即是否他关于天气的信念是以特殊的方式对错误免疫的。比如，当我们可以排除这个信念是基于一个幻象或一个矩阵的力量，那么这个问题就能得到一个肯定的回答。我们对一个人拥有知识的认识预设了我们对他们的认识能力 (Erkenntnisleistung) 开了一个肯定的证明 (Zeugnis)。一个人是否拥有知识的问题自此得到一个经验性回答，依据我们的经验发现该问题得到肯定或否定的答案。因而，实在的等级允许把对知识的追问理解为一个事实问题。这样一来就开启了遭遇任何可能的认识上的怀疑论的可能性。如果相关于一个人的知识的怀疑存在，那么这个怀疑同样也可以像每个其他问题一样通过经验性研究而被解答。原则上，可以经验性地决定一个知识事实 (Wissenstatsache) 是否存在。但是，对此的一个一般性陈述是不可能的。

在此，一个进一步的问题产生了：当这样的怀疑通过更多的知识被消除掉的时候，是否真正赢得了某些东西？假设，知识不仅存在而且被证明是存在着的，那么由该证明所产生的更高阶的知识是否又是可疑的呢？即便这个更高阶的怀疑自身也能通过进一步的研究被消除掉，反对意见也一样地被消除掉，那么这些研究只不过再次产生了自身易遭受怀疑性反对之攻击的更高阶信念。这看起来仿佛是怀疑之深渊再次出现，仿佛一个致命之循环或一个无穷之倒退逼近这里，仿佛我们陷入了一种知识论上的骗局，这导致了怀疑与消除怀疑之间的永恒循环。

事实上，怀疑主义的怀疑永远是一个不断重现的可能性。然而，更仔细的考察发现这是没有疑问的。天气，关于天气的知识，关于天气的知识的知识，等等，展现了不同阶次的事实。如果关于天气的问题出现，我们就望向窗外。如果关于天气的知识的知识的问题出现，这就涉及一个全新的对象。比如，我们问自己，这个所谓的认知主体是否望向窗外，他们的视野是否好且并不受阻，等等。当我们最终问，我们是否知道这个所谓的认知主体知道现在在下雨，那么一个第三阶的事实就是一个第四阶探究的对

象。这个提问和回答之间的游戏可以不断被重复，然后不断再涉及新的事态。我们有可能个别地通过进一步的经验性研究去清除或确认每次出现的怀疑主义的怀疑。事实上永不可能就所有问题、所有可能的怀疑终结性地——也就是说一次性地——作出回答。而且，这甚至也是不必要的。只有新问题产生了，只有怀疑事实上存在，每个（进一步的）探究才是必要的。每个可能的怀疑有一个可能的答案。基于一个新的经验性调查，每个事实上的怀疑都有一个事实上的答案。

因而，对怀疑主义的恰当反应既不在于对我们认知劳费的绝望，也不在于对批判性需求的独断性放逐。它更多存在于有依据的、通过进一步调查所支持的对怀疑的确证或反驳之中。在我们对涉及更低阶信念的知识条件作出否定判断的那些情况下，怀疑论被表明是正确的；那么就不存在知识。在其他进行肯定评价的情况下，我们得到这样的结论：不仅客观性真理，而且客观性知识也是存在的。我们的任务是去考察怀疑，考察它的正当性（*Berechtigung*）。因而，我在此为怀疑论的一个经验性概念作辩护。依照这个概念，怀疑的每种形式无非就是对事态之存在的疑问。而事态具有认知本性并且涉及知识的这方面在根本上就无所谓了。怀疑主义与科学有共同的起源，也就是惊奇（*Neugier*）。怀疑主义创始于从对特定实在片段之特性的追问。

诸世界和科学(*Welten und Wissenschaft*)

我们从知识的普遍情况回到科学的特殊情况上来。正如我们可以谈论主观世界（*subjektiven Welten*）一样，我们也可以谈论科学世界（*wissenschaftlichen Welten*）。一个科学世界是根据某个特定科学而存在的诸事实的集合。因而，在这种意义上存在“科学事实”（*wissenschaftliche Tatsachen*）——这些科学事实首先只被视为实在的表象，而不是实在的组成部分。我想要有意识地搁置这个问题，即什么才能被确切地算作是一个科学世界，也即，我既不考虑一个科学世界和其他科学世界在主题上的划分，也不考虑这个科学世界的承载者（*Träger*）。不专属于某个具体个人的量子物理理论能够展现一个科学世界，阿尔伯特·爱因斯坦（*Albert Einstein*）

关于物理宇宙的信念集也同样能够展现一个科学世界。

关于主观世界的那些看法基本上也适用于科学世界。它们是对实在的局部表象，它们大多数情况下都局限在某个特定的对象领域里：^① 历史科学主要处理过去；心理学把（人类的）心灵作为首要对象；原子物理研究“最小的”部分和决定这部分的力；天文学研究宇宙的起源和演化。如此，科学的首要目标是要正确地表象它所处理的那个实在片段。

正如主观的诸世界之间存在冲突一样，科学的诸世界之间的冲突至少是可能的。不同的科学家们可能对同样的对象领域有不同的看法。这样的冲突既可能涉及个别的问题，同样也可能涉及整套理论。比如由牛顿创建的经典力学的世界观和爱因斯坦的相对论就是两个竞争性的科学世界。假如两个中一定要有一个为真的话，那么哪个真的问题就取决于这个客观世界（die objektive Welt）是如何构成的这个事实。^② 同样地，相对论和量子力学似乎并不是在所有地方都可调和。至于社会科学和人文科学里的众多甚至常常是原则性的歧见，我这里根本上就不想涉及。

一门经验科学的规范性理想在于，它在对控制过程不带先见的检验中创造它的世界。在这过程中，通过个别研究人员进行的经验性研究，以及对假设的证实和证伪，和通过更大的科学共同体（wissenschaftliche Gemeinschaft）对结果的批判性检验一样发挥着作用。应该如何确切地建构这个规范性理想这个问题无论在原则上还是细节上都是有争议的。卡尔·波普尔（Karl Popper, 1935）以他的批判理性主义（kritischer Rationalismus）代表一个与维也纳学派的归纳主义（der Induktivismus des Wiener Kreises）完全不同的立场。尽管如此，科学史——尤其是托马斯·库恩（Thomas Kuhn, 1970）和保罗·费耶阿本德（Paul Feyerabend, 1986）的作品——显示了科学实践常常多多少少强烈地偏离了规范性的理想。本文开头引用

① 这是一个非常简化的描述。在“统一科学”（Einheitswissenschaft）的工程进程中，物理学常常被解释为那个基础科学，其他科学（以及它们的本体论）可以被还原为物理学。统一科学的工程含有语义学上的、认识论上的和本体论上的巨大困难。然而如果它成功了，那么物理学就允诺一个对世界的全面把握。自然，我们仍距此相当遥远。

② 但是除相对论之外，牛顿力学，比如就其对只以极低速度运动的惯性系统而言，大概近似为真。

的知识社会学的文献提供了类似的诊断结果。科学的诸世界似乎不仅是对观察和实验的反应，也受到社会和历史的影响。传统，个别有影响力的人物，被政治决策所推动的科学模式和科学潮流，以及其他不理性或非理性的因素都发挥着影响。就如上面我们已经在关于主观世界方面所承认的那样，我们永远无法先验地排除这样一种可能性，即有些（甚至所有！）当代的科学世界都是一个矩阵场景的结果。

因而，如果认为一个如此的科学世界已被配备了所有正面的认识属性，因而认为它在其真理主张和知识主张上是绝对客观的，并且以这种认识为出发点的话，那是幼稚的。科学世界不必然（*notwendigerweise*）为真。更别说它们必然会构建知识了。在经验性研究中太容易出错。个人利益和机构利益，风尚和潮流可以极大地盖过认识上的正直。数据的获取往往太难，针对给定数据的理论构建本身又太随意。^① 科学方法本身是可错的，这意味着它们单凭自身还无法给出对真的担保（*Wahrheitsgarantie*）。这直接导致，科学的世界可能是假的。真理对于科学来说就和它对于任意一个（其他的）主观世界一样不是本质性的。

因而，从某种意义上说，我分享对科学实在论（*wissenschaftlicher Realismus*）的建构论批判，只要在科学客观性（*wissenschaftliche Objektivität*）方面这种科学实在论所涉及的是一个非经验性的、本质主义的假设。首先，对客观性的怀疑永远是合法的，并且已经在不少情况里被证实为科学进步的实际驱动力。只是我从中还没法得出建构论的结论。怀疑主义的提问只是在要求进一步的研究而已。所以，基于怀疑主义的提问所具的合法性而立即认为科学不具备客观性，这种做法是草率的。人们既不能先验地给予科学以客观性，也不能先验地不给予科学以客观性。针对关于科学的实在论的提问只能在进一步的经验性研究基础上予以回答。

然而，与各种不同形式的社会历史科学研究不一样的是，这样的经验性研究其对象不是，或至少不首要是，所涉的科学世界的形成。甚至当一个科学世界不是通过观察或对其他科学方法的正确使用而形成时，它

① 理论常常是极其欠定（*unterbestimmt*）于经验数据的：大量理论与所获致的数据全体是不矛盾的。

仍然可以为真并且呈现知识。就像我上面已经提到的那样，甚至一个基于幻象或系统性欺骗的信念都可以为真。因而，我们在此严格区分形成 (Genesis) 和有效 (Geltung)，或者用卡尔·波普尔 (Karl Poppers, 1935) 的术语，区分“认知心理学” (Erkenntnispsychologie) 和“认知逻辑” (Erkenntnislogik)。为了回答科学客观性的问题，需要一个针对以下问题的经验性研究：该科学是否遵从相关的认识上的条件，并是否由此符合认识逻辑。就这点而言，一个这样的经验性研究不能，或者不能仅仅，采用一个社会学和/或历史学的角度。

就算库恩是对的，就算科学史 (Wissenschaftsgeschichte) 不能被理解为知识积累和逼近真理的工程时，也根本不能推出，现在的科学走错路了：不同科学范式 (Paradigmen) 的不可通约性 (Inkommensurabilität) 并不排除一个特定的范式——比如说今天的一个范式——是正确的，并且它产生出真的或甚至已知的理论。完全相似地，知识社会学的 (wissenssoziologische) 批判也被击退了。即便科学世界是“社会的构建”，这也不意味着它不满足真和知识在客观性方面的条件。我根本上拒绝对客观性问题给出一个根本的回答，这个回答以肯定的形式出现就如我们在科学实在论 (wissenschaftlicher Realismus) 那里所遇到的情形，或以否定的形式则就如我们在各种不同的建构论 (Konstruktivismus) 那里所发现的情况。我反而支持一种批判实在论 (kritischer Realismus)。这种批判实在论把科学客观性这个问题让给了针对相关具体情况的经验性研究。

结 论

科学客观性的问题是一个经验性问题，而不是一个哲学性问题。因此，我必须把它委托给经验科学研究。这个研究将会得出什么样的结果，这个我当然没法在此提前说出来，然而我允许自己在结束时给出几个猜测性的评论。

对科学的经验性研究也许会得出这样的结论：科学里的很多结果是以一种在方法论上得到确保的方式而形成的，可能存在的社会历史因素虽然对哪一个对象领域处于研究兴趣的中心这个问题有着强烈的影响，却较少

影响到这样的问题，即哪些关于研究对象的结果将会显露出来。由此可推出，我们不仅可以判断大部分的科学世界（至少近似）为真，而且可以判给它们知识的地位。对“科学的”（*wissenschaftlichen*）和“非科学的”（*nichtwissenschaftlichen*）认知努力（比如神秘主义的或秘教的）的比较表明——这是我的另外一个猜测——科学常常旨在追求更好的结果，因而其他的知识文化在认知论方面不如科学的知识文化成功。因此我猜测，现代科学会被证实为优于很多其他的知识形式。在知识社会（*Wissensgesellschaft*）内，科学的霸权（*Hegemonie*）会自此因它在认识上的突出地位而被确凿地合法化。

然而，我们要对这个对科学来说积极正面的结果在两个方面有所保留。首先它建立在一个投影上。科学研究可能取得比我所预言的还要更具批判性的结果。科学的地位会突然变得可疑，除非它愿意在方法论上对自身进行适宜的改良。其次要强调的是：即便我关于未来科学研究结果的预测是正确的，这也不自动意味着这些结果本身拥有客观有效性（*objektive Gültigkeit*）。每一个经验性研究都是可错的，并且可能给出错误的结果。即使经验性研究得出了这样一个结论，即科学是客观的，这也不意味着这个结论就是正确的。如果我们在这里保持怀疑的话，那么我们就必须对科学研究本身进行一个经验性的审查。这是（认识上的）实在的分层和与此紧密相连的更高阶怀疑的可能性这二者的一个逻辑结果。

然而，如上所示，批判实在论的这个后果绝不是威胁性的。它只是使人留意到，我们所有的研究结果从某种意义上来说都只是临时性的。我们生活在一个知识论上开放的世界，在其中怀疑总是不断产生，而在这些怀疑是否是无可辩驳的这一点上是可以审查的。因此，怀疑的可能性不会给忧虑或太过彻底的怀疑主义以诱因。它更多地表达了永恒地自我更新的知识的各种可能性，表达了我们追求知识和理解的驱动力。

参考文献

Berger, P. L. & Luckmann, T. 1969: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main: Fischer.

Derrida, J. 1983: *Grammatologie*, Übers. von Hans - Jörg Rheinberger und Hanns

Zischler. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Descartes, R. 1641/1992: *Meditationes de Prima Philosophia*, Hamburg: Meiner.

Feyerabend, P. 1986: *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fleck, L. 1935/1980: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*;

Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv, Basel: Benno Schwabe & Co. 1935 / Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

Freitag, W. 2013: *I Know: Modal Epistemology and Scepticism*, Münster: mentis.

Knorr – Cetina, K. D. 1981: *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford / New York: Pergamon Press.

Kuhn, T. S. 1970: *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. Auflage. Chicago: University of Chicago Press.

Latour, B. & Woolgar, S. 1986: *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press.

Platon. 2005: *Werke*, 5. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft – WBG.

Popper, K. 1935: *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Wien: Springer.

Putnam, H. 1975: *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sokal, A. D. 2008: *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. 1922: *Tractatus Logico – Philosophicus*, trans. by C. K. Ogden. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. ; New York: Harcourt, Brace & Company, Inc.

Kant's "I think" and the Self – ascription of Mental States

Katharina T. Kraus (卡塔琳娜·T. 克劳斯) *

Abstract: In his *Critique of Pure Reason*, Kant elaborates on the transcendental conditions for cognition [*Erkenntnis*] of empirical objects, which are primarily taken to be spatial objects distinct from the cognizing subject. In the literature, it has been doubted that Kant's theory of empirical cognition is able to accommodate a subject's cognition of her/his own mental states, such as her/his beliefs, desires, and intentions. In this paper, I argue that Kant's theory does provide relevant theoretical resources to account for the possibility of such empirical self – knowledge, i. e. , the knowledge of one's own mental states. I do so by distinguishing between two kinds of ascribing mental states to oneself: ascribing mental states to oneself as logical subject and ascribing mental states to oneself as empirical – temporal subject. The former results from the general transcendental condition for cognition both of external objects and of oneself, i. e. , the transcendental unity of apperception, which is expressed by Kant's "I think" . By contrast, the latter reflects the specific condition that holds for self – cognition only. As

* Katharina T. Kraus, Assistant Professor of Epistemology & Theory of Science, University College Freiburg/Department of Philosophy, University of Freiburg, Freiburg i. Br. (卡塔琳娜·T. 克劳斯, 弗莱堡大学哲学系/弗莱堡大学学院认识论和科学理论方向助理教授).

such, it requires - I shall argue - a concept of the unity of consciousness that is more demanding than the transcendental unity of apperception.

Keywords: Kant; I think; unity of consciousness; logical subject; cognition of oneself as object

康德的“我思”和心灵状态的自我指属

摘要: 在《纯粹理性批判》中, 康德阐明对经验对象之认知的先验条件, 而经验对象被主要视为不同于认知主体的占有空间的对象。在康德研究中, 康德的*经验认知理论*被怀疑不能适用于一个主体对其心灵状态(比如其信念、欲求、意向等)的认知。在本论文中, 我论证康德的理论确实提供了相关的理论资源去解释这种经验性的自我知识——一个人对自己心灵状态的知识——的可能性。我之论证依靠区分两种将心灵状态归属于自我的方式: 一种是将心灵状态归属于作为逻辑主体的自我; 一种是将心灵状态归属于作为经验—时间性主体的自我。前者产生于对外在对象和自我认知的一般先验条件, 即被康德的“我思”所表达出的统觉之先验统一。与之不同, 后者反映了仅对自我的认知有效的特殊条件。因此, 我将论证, 后者要求一个比统觉之先验统一更苛刻的意识统一的概念。

关键词: 康德; 我思; 意识统一; 逻辑主体; 对作为对象之自我的认知

Introduction

Can we represent our own mental states in an objective and truth - apt way? Can we have knowledge of our own (or of other's) mental states? These questions are as important and difficult today as they were in Kant's day. Empirical knowledge - if one may call it thus - that we have about our own inner states, inclu-

ding our beliefs and moral attitudes, our emotions, desires, and intentions, seems by its very nature *subjective*. It seems epistemically accessible only to, or causally efficacious only for, the particular person who is actually in this state. Nonetheless, it seems reasonable to assume that one's own mental states may be (causally, epistemically, or in some other sense) relevant for others and that others have such mental states too. In fact, in various psychological explanations of human behaviour – individual or collective – the attribution of mental states plays a central role. For example, individuals' feelings of certain emotions, such as anxiety and anger in the face of precarious and oppressive living conditions in a society, might explain the collective tendency of showing aggressive and self – interested behaviour. Moreover, a subject's possession of certain emotional and/or perceptive states is essential for the diagnosis of various psychiatric disorders. This seems to suggest that a subject's mental state defines *psychological reality* in part, which we come to grasp – or fail to grasp – in our psychological knowledge claims about that person – be it ourselves or another person.^① If it is true that such a psychological reality exists, then an effective theory of knowledge should be able to account for our capacity to know it (unless one assumes a global scepticism about this reality), in particular, for our ability to attribute mental states to ourselves and to others in a veridical way.

In this paper, I confine myself to the case of *self* – ascribing mental states and discuss it in the context of Kant's theory of empirical cognition. In the *Critique of Pure Reason* (CPR), Kant develops a rigorous conception of knowledge as the cognition of *objective reality* that exists independently of the knowing subject. Accordingly, we learn about existence and properties of real objects because they are given to us in outer sense and can therefore be perceived as materi-

① People who define psychology purely in terms of behaviour might reject the very assumption of a psychological reality. However, for the purpose of this paper I presuppose that psychological knowledge describes a reality that is not fully reducible to outer or physical – material reality. I have argued for this claim with respect to Kant's theory of inner sense (Kraus, 2013) .

al objects “outside us […] in space” (CPR A21/B36) . Yet, this conception of knowledge seems deeply problematic in the case of self – knowledge, in which the knowing subject is somehow taken to be identical with the object of knowledge. In fact, various arguments have been put forward to the effect that Kant does not offer a compelling theory of self – knowledge at all. ^① The main reason for this insufficiency, it is argued, is that according to Kant the *self* cannot be perceived as a permanent object given in inner sense, as inner sense lacks anything “standing and abiding” (CPR A107).

In contrast to such arguments, my goal is to show that Kant's critical philosophy does provide theoretical resources to account for the possibility of self – knowledge as a certain type of human cognition. ^② Kant himself repeatedly speaks of “inner experience” and “the determination of one's own existence in time”. ^③ The crucial question is how the knowing subject – whatever or whoever that is – can take herself/himself as the *object of cognition*. I shall argue that both kinds of cognition – of external objects and of oneself – share a particular set of transcendental conditions for objective cognition in general, but there is a specific transcendental condition for the case of cognizing oneself as object. This condition of self – cognition, as we shall see, places an important qualification on the notion of cognition in this case.

Central to my argument is the distinction between two kinds of self – ascription of mental states: ascribing mental states to oneself as the logical subject of thinking and ascribing mental states to oneself as an empirical subject in time. The former results from the general transcendental condition for the cognition

① A survey and detailed discussion of such arguments can be found in Kraus (forthcoming) . Proponents of this sceptical view are, e. g. , Strawson (1966) , Gouaux (1972: 239) , Mischel (1967) , Washburn (1976) , Leary (1978: 114–116) , Förster (1987) , Schönrich (1991: 134) , Friedman (2013) , and Pollok (2001: 93–110) .

② In what follows, I shall use the term “cognition”, rather than “knowledge”, as the term “knowledge” in Kant's theory might imply further requirements, such as systematicity (cf. Kant's definition of science in the MFNS 4: 472) .

③ E. g. , CPR Bxl, B277–279, B400, B431; Anthr 141–142, 161; Refl6311.

both of external objects and of oneself; in order to make a representation meaningful it must be subsumable under the so – called transcendental unity of apperception. In other words, it must be self – ascribable by way of adding “I think” to it. By contrast, the latter kind of self – ascription reflects the specific condition that holds for self – cognition only. This condition – I shall argue – requires a concept of the unity of consciousness that is more demanding than the transcendental unity of apperception; this concept of unity amounts to a *subsumptive unity of consciousness* in which *all* of a subject’s empirical conscious states at a time are to be unified and subsumed within a single state of consciousness.^① The single encompassing state of consciousness represents the empirical subject.

The paper is divided into five sections. Section 1 outlines two major difficulties in dealing with self – knowledge within Kant’s critical philosophy. Section 2 introduces Kant’s conception of transcendental unity of apperception, as it is expressed by his account of the “I think” in the *Transcendental Deduction of the Categories* (B – Edition).^② Categories are pure concepts of the understanding, our faculty of judgment, and the *Deduction* Argument shows that they constitute the form of objects of cognition in general (and thus have objective validity). Section 3 explores the role that the self – ascription of mental states plays in the constitution of objects of cognition in the *Deduction* Argument. Section 4 elaborates on the distinction between two kinds of mental self – ascription and relates it with a distinction between two concepts of the unity of consciousness. By arguing that this distinction is already implied in the *Deduction* Argument, I finally show that the *Deduction* Argument provides conceptual space for self – cognition and already indicates its specific transcendental condition.

① Calling this unity “subsumptive unity of consciousness”, I follow a proposal by Bayne & Chalmers (2003), who discuss different kinds of “unity of consciousness” in the context of contemporary analytic philosophy.

② If not stated otherwise, “*Deduction*” always refers to “*Transcendental Deduction of the Categories*” in the CPR (CPR A96—130/B129—169).

1. Why is Self – knowledge so Problematic for Kant?

Cognition of one's mental states differs fundamentally from what I call object – cognition. By object – cognition, I primarily mean the cognition of spatiotemporal objects that are not identical with the subject who cognizes these objects. Object – cognition is strictly *not* about the subject. This does not exclude the fact that, for Kant, object – cognition is conditioned by some features of the subject, namely by the transcendental set – up of the subject's mind. In fact, the main purpose of the CPR is to explicate the subject's transcendental conditions of such object – cognition. In particular, an objective cognition is accomplished if that which is given in sensibility is determined in accordance with the subject's pure concepts of the understanding (viz. categories).

By contrast, the cognition of oneself (or one's own mental states) is about the subject: it contains empirical information about the subject, primarily based on her/his own inner perceptions (or what Kant would call *inner intuition*). Such cognition is about a person's mental states, including her/his occurrent perceptual states, emotions, and thoughts, as well as her/his long – term moods and standing attitudes. These states are given only in time to the consciousness of an individual subject. No other person can have sensible intuitions of the very same states in his/her inner sense.^① By contrast, a spatiotemporal object can be accessed at the same time by various people via outer intuitions received in (or through) each person's outer sense.

The self – knowledge of my own mental states requires me to *represent myself to myself* as having certain empirical properties. This involves, on the one hand, that I “represent something *to myself*” by recognizing myself as the one who re-

① “Intuition” in Kant's terminology denotes a representation that is accomplished through sensibility, the mind's receptive faculty, which splits into outer sense (accomplishing outer intuition ordered by space) and inner sense (accomplishing inner intuition ordered by time).

presents something or just as the *subject* who thinks and experiences; on the other hand, “representing *myself*” indicates that I myself am the content or the *object* of my representation. Hence, the possibility of self – knowledge seems to demand some sort of identity relation between representing oneself as “subject” and representing oneself as “object”.^①

The claim of identification, however, raises serious difficulties, as Kant himself detects, though without offering a systematic discussion or even a resolution of them. In the *Transcendental Deduction of the Categories* (B – Edition), Kant states somewhat confusedly,

How the I that I think is to differ from the I that intuits itself (…) and yet be identical with the latter as the same subject, […] this is no more and no less difficult than how I can be an object for myself in general and indeed one of intuition and inner perceptions […] . (CPR B156, my emphasis)

Kant’s scattered remarks on empirical self – knowledge in this and other passages of the CPR highlight two major difficulties. The first concerns the nature of inner sense. Kant claims that the human self (or soul) cannot be taken to be given in inner sense in the same way as a material object can be given in outer sense. In agreement with Hume, Kant holds that all that is given to inner sense are inner perceptions in the constant flux of empirical consciousness, but no single representation of the soul as such.^② Kant states repeatedly that in inner sense we lack a “standing or abiding self”, which – like a material object in space – could be thought of as a permanent substance.^③ By contrast, in the case of

① Setting up the problem in this way might remind readers of the distinction between two uses of “I” (as subject and as object), which is suggested by Wittgenstein (1960: 66–74). Wittgenstein’s distinction has in fact inspired various attempts to resolve the problem in recent literature, e. g., Shoemaker (1968), Evans (1982: 215–20), Perry (1993). How Wittgenstein’s distinction relates to Kant’s is helpfully discussed by Longuenesse (2012).

② CPR A22–23/B37, A350, B412–413.

③ Cf. CPR A107, A350, A381, B275, B412, B415.

object – cognition, we can establish the existence of an object on the basis of its corporeal nature: the object is made of matter which fills space, is impenetrable, and exerts forces.^① Through this corporeal nature the object affects outer sense. This affection results in the formation of an outer intuition which can be determined according to the object – constitutive categories, including the category of substance. In the case of inner sense, we find nothing “lasting” or “persisting” that may be subsumed under the concept of substance. Therefore, the category of substance and the other two categories of relation – causation and interaction – cannot be applied to what is given in inner sense.^② Yet without those categories no experience – as the systematic relation of several intuitions – can be accomplished, and thus no cognition of an object (or objective cognition) . This line of argument seems to suggest that Kant denies that inner sense yields the representations of an *object* (in the proper sense) and as such provides a basis for objective cognition of mental states (in accordance with the categories).^③

The second difficulty that Kant detects with regard to empirical self – knowledge concerns the notion of the “thinking subject” (or “subject of thought”). Although this notion, as we shall see, plays a crucial role in his theory of experience and, in particular, in justifying the possibility of objective cognition in gen-

- ① Kant argues for these three characterizations of physical or corporeal nature in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* (MFNS 467–565).
- ② Interestingly, although Kant’s argument for permanence in time in the Analogies mentions only spatio – material objects as examples of permanent substances, the spatiality of objects explicitly enters his proof only in the Third Analogy regarding the co – existence in space (e. g., CPR B258, A213/B260).
- ③ Various scholars find supports for this line of reasoning in Kant’s emphasis of outer intuition for the justification of the categories’ objective validity in the B – Edition (e. g., CPR B155, B291). Therefore, they reject the idea that Kant’s theory is able to accommodate the possibility of empirical self – knowledge. Proponents of this position include Strawson (1966), Gouaux (1972: 239), Mischel (1967), Washburn (1976), Leary (1978: 114–116), Förster (1987), Schönrich (1991: 134), Friedman (2013), Longuenesse (1998), Pollok (2001: 93–110), and Allison (2004). Although some of them allow for various degrees of empirical self – awareness or self – consciousness, all of them reject the applicability of the categories to inner intuitions and thus the possibility of objective cognition of empirical properties of the self. I discuss the major arguments put forward in favour of this view in detail in Kraus (forthcoming).

eral, Kant is at pains to emphasize that this notion is strictly *non – sensible*; it cannot be derived from any sensory perception, nor can it as such be presented in intuition.^① Rather, the “thinking subject” is a rational precondition of any meaningful thought and must be presupposed in order for any representation to be the representation of *an object*. From this strict non – sensibility it follows that what we find in inner sense cannot be straightforwardly identified as the “thinking subject”. A straightforward identification would be illegitimate, for it would involve a “transcendental paralogism”: a purely intellectual notion would be cognized according to the norms of empirical cognition and thus thought of as a real being without corresponding intuition.^② In the Paralogism Chapter, Kant effectively criticizes the rationalist metaphysicians precisely for translating the mere logical features of the thinking subject into the real properties of a real (sensible) thing. A common rationalist syllogism, for example, “passes off the constant logical subject of thinking as the cognition of a real subject of inherence” (CPRA350), which, according to Kant, is illicit.

The two difficulties seem to suggest that, for Kant, empirical self – knowledge can neither be justified in the same way as object – cognition, namely by justifying the objective applicability of the categories with respect to outer intuitions, nor be derived merely by means of reasoning from the rational presuppositions of thinking, as rational psychology would have it. Does this imply that Kant rejects the possibility of empirical self – knowledge outright? In what follows, I argue that the account of self – cognition sketched here does not give full credit to Kant’s theory and does not vindicate an outright rejection. Rather, I find sufficient conceptual space for the possibility of self – cognition by highlighting some important conceptual distinctions that are already implied in Kant’s argument in the *Transcendental Deduction of the Categories*, which is supposed to show the possibility of objective cognition in general.

① Cf. CPR B278, B421—422, B423n, B429.

② For the definition of “transcendental paralogism”, see CPR A341/B399.

2. Kant's "I think" and the Unity Argument in the Transcendental Deduction

The *Transcendental Deduction of the Categories* presents a highly complex and often puzzling argument for the possibility of cognition of objects in general. It does so by showing that the categories have "objective reality, i. e. , application to objects that can be given to us in intuition" (CPR B150).^① In other words, for an intuition to be a meaningful representation of an object of experience, it must stand under the transcendental conditions that are imposed by the understanding and specified by its forms, i. e. , the categories. The primary goal of the *Deduction* is to establish the categories as transcendental conditions of the cognition of normal, non – degenerated objects, i. e. , objects that are not identical with the cognizing subject or subject – internal states. By specifying these conditions, it defines the epistemic character of the *third – person standpoint*. Only from this epistemic standpoint can we obtain the cognition of objects that is valid for everybody because it is fully independent from the specific epistemic situation of an individual cognizing subject. Despite the *Deduction's* focus on the third – person perspective, it gives considerable hints on the epistemic character of the *first – person perspective*, i. e. , the epistemic standpoint from which a specific individual subject obtains information about the world and herself/himself. This perspective is crucial for the possibility of empirical self – cognition.

A central notion in the *Deduction* is *transcendental apperception*. It defines a specific kind of self – representation, viz. the representation of oneself as a unified thinking subject, which is shown to be the supreme transcendental condition of experience in general. A central claim of the *Deduction* is that transcendental

^① Note that Kant's use of "objective reality" differs from the use in contemporary philosophy. For Kant, a concept is "objectively real", if its content can be intuited or given in sensible intuition. With respect to principles, Kant prefers the notion of "objective validity".

apperception grounds a unity of consciousness by binding all possibly meaningful representations to one and the same subject. This unity is supposed to guarantee that those representations that can be connected with the subject can be semantically meaningful representations of *objects*. I call the argument Kant offers in the *Deduction* in favour of this claim “the *Unity Argument*”, and focus my current discussion on it.

The Unity Argument is of particular significance for self – cognition, since it shapes up the specific notion of the “thinking subject” that is implied in the *Deduction*. It does so by defining a specific kind of *unity*, viz. the *original – synthetic (or transcendental) unity of apperception*, which is shown to be necessary for a representation to constitute a semantically meaningful representation of an object. At the same time, this specific unity is characterized by our ability to ascribe representations to ourselves; by adding the representation “I think” to them, I can become conscious of them as being “mine”. In consequence, as will become clear below, the concept of “thinking subject” is defined only through our capacity to self – ascribe representations (or mental states) by way of thinking without invoking any empirical features of the subject.

In what follows, I shall explicate the Unity Argument to the extent necessary to understand this conception of self – ascription via “I think”. In the next section, I shall then discuss the role that our capacity to self – ascribe mental states via the “I think” has played for the constitution of an object of cognition.

In the B – Edition, Kant famously introduces the Unity Argument by the following passage:^①

[A] The *I think* must be able to accompany all my representations; for otherwise something would be represented in me that could not be thought at

① This account focusing on the “I think” is already implicit in the A – *Deduction*, e. g. , “the mere representation I in relation to all others […] is the transcendental consciousness” of myself (CPR A117n) . Yet Kant’s first explicit mention of the “I think” in the A – Edition is only in the Paralogisms (CPR A341/B399) .

all, which is as much as to say that the representation would either be impossible or else at least would be nothing for me. (CPR B131—132)

The passage continues – in excerpts – as follows:

[B] Thus all manifold of intuition has a necessary relation to the *I think* in the same subject in which this manifold is to be encountered. (CPR B132)

[C] But this representation is an act of spontaneity, i. e. , it cannot be regarded as belonging to sensibility. I call it the *pure apperception*, [...], or also the *original apperception*, since it is that self – consciousness which, because it produces the representation *I think*, which must be able to accompany all others and which in all consciousness is one and the same, cannot be accompanied by any further representation. (CPR B132—133)

[D] For the manifold representations that are given in a certain intuition would not all together be my representations if they did not all together belong to a self – consciousness. (CPR B132)

[E] [The] thoroughgoing identity of the apperception of a manifold given in intuition contains a synthesis of the representations, and is possible only through the consciousness of this synthesis. (CPR B133)

[F] [Only] because I can comprehend [the] manifold [of intuitions, KK] in a consciousness do I call them all together my representations; for otherwise I would have as multicolored, diverse a self as I have representations of which I am conscious. (CPR B134)

The Unity Argument contained in this passage roughly runs as follows: It argues towards its conclusion – that any meaningful representation has a necessary connection to the *I think* or to the unity of consciousness that is constituted by our ability to self – ascribe thoughts [A] – in three steps:

- (1) A meaningful thought involves a multiplicity (“manifold”) of

representations or mental contents.^① For example, the judgment “This ball is red” involves two empirical concepts: “ball” and “red”; the perception of “this red, ball – like thing” involves at least the perceptions of colour and shape; the mathematical representation of the number “five” (or “ | | | | | ”) – according to Kant – involves the five – times representation of “one” or the basic unit (e. g. , “ | ”).^② If a multiplicity of diverse representations wants to represent one and the same object, it requires a *unified representation* of those diverse contents, e. g. , a judgment, a perception or a number token. [B, D]

(2) Such a unified representation is the result of an act of synthesis, which as an “act of the spontaneity of […] the understanding” (CPR B130) cannot be derived from the senses. The most fundamental act of synthesis is “transcendental apperception” by which the understanding brings all representations under a *unity of consciousness*, more precisely, the *a priori* “original synthetic unity of apperception” (CPR B135), or also called the “transcendental unity of self – consciousness” (CPR B132).^③ [C]

(3) Combining mental contents into one consciousness requires that these diverse contents be represented in relation to one common reference point. This reference point is the *consciousness of the unity*, and that is the

① A basic claim of the *Transcendental Aesthetic* is that sensibility yields a “manifold” of sensations (similar to a Humean heap of impressions), which is taken up into intuition (see CPR A20/B34). “Thought” is here used as a generic term to denote all kinds of meaningful representations. Cf. Allison on “single complex thought” (Allison, 2004; 164–165).

② Kant himself presents various mathematical example, including the arithmetical addition of numbers, see CPR B15–16; A140/B179.

③ Kant uses the phrase “transcendental apperception” in an ambiguous way: in most cases, it denotes the *spontaneous act* (or the capacity for such an act) of combining all representations in one *a priori* consciousness (e. g. , CPR B132, B68–69, A106–107, B153, B278); in other passages, “transcendental apperception” is used synonymously with the “*original – synthetic unity* of apperception”, which one might take as the product of the act of combining (e. g. , CPR B133n, B135, B136, B150, B157); in yet other passages, it means the *consciousness* of this act, which one could define as a *transcendental self – consciousness* (e. g. , CPR B132, A107, A117n).

consciousness of the subject that is assumed to be identical throughout an experiential episode or an inference (viz. the "thoroughgoing identity of the apperception", CPR B133) [E].

Therefore, any possibly meaningful representation of an object must be representable as being *had* by a subject. That is, I am able to self – ascribe such representations to *myself* as one and the same subject and to call them "my representations" (CPR B135) [E].

Needless to say, each step of the argument and the complex conceptions involved have been interpreted in various ways and the points of controversy are many. A full discussion of them goes beyond the scope of this paper. For the current purpose, it is important to point out that the Unity Argument draws a necessary link between the representation of an *object* and the identity of the *subject*. The common condition of both – subject and object – is the transcendental unity of apperception. Two crucial questions arise here: firstly, how does the transcendental unity of apperception contribute to the constitution of an *object*; secondly, which conception of *subject* is implied by the capacity of self – ascription that corresponds to this unity? I shall discuss these questions in turn in the next section, before I move to the case of empirical self – cognition.

3. Self – ascription and the Constitution of an Object

If we successfully cognize an object, we represent the object in a way that is independent of our individual – subjective features, such as our specific visual perspective in space or our autobiographical memories that we associate with certain objects or situations. That is, we cognize an object from the so – called *third – person (or objective) perspective*. This perspective is supposed to provide a description of the object that is fully unaffected by any distinctively first – person features of an individual person or by any particular viewpoint. Nonetheless, Kant's Unity Argument, as outlined above, implies that our cognition of

an object is *not* independent of a specific representation that we must have of ourselves, namely the representation of ourselves as thinking subjects. So how does this specific kind of subject – dependency contribute to the constitution of the object that is supposed to be viewed from the third – person standpoint? And which concept of the subject is involved here?

Starting from Kant’s assumptions that all that is given to the senses is a multiplicity of representations and that experience is always a composite of multiple representations, any objective cognition is in need of a unified consciousness. Primarily, this unified consciousness combines all representations (or mental states) that pertain to the object, and could be called *objectual unity*, i. e., the unity of all mental representations that pertain to one and the same object.^① To use Kant’s terminology, one could also call it the *unity of intuition* in which a sensible object is given.^② For example, in the case of my perception of a red ball, I must be jointly conscious of the partial perceptions of redness and of a spherical shape; that is, I consciously perceive both mental contents at the same time. In contemporary philosophy and cognitive science, this phenomenon of relating separate pieces of information (often involving different modalities and sources of information) into one experience is referred to as *binding*, and the question of how this is accomplished is discussed as the binding problem.^③ An often – cited example is the case of tying various features of a visual scene – such as shapes, contours, colours, and shades – into the experience of a unified three – dimensional object. Moreover, we are able to trace the motion of an object throughout an experiential episode, to draw connections between different spatial

① I borrow the term “objectual unity” from the classification of unities of consciousness suggested by Bayne & Chalmers (2003).

② See CPR A99. But in fact matters are more complicated in Kant’s theory. Some commentators distinguish between a *sensible* unity of intuition, which depends only on sensibility and the forms of intuition, and a *discursive* unity of intuition, which depends additionally on the understanding and its categorial syntheses (e. g., McLear, 2015). Since my argument deals mainly with full – fledged *objects of cognition*, which must necessarily accord with the categories, this distinction can be ignored here.

③ Crick & Koch (1990); Treisman (1996); Revonsuo (1999).

objects (or their properties) and to observe events taking place in time and involving several items. Thus, the objectual unity of consciousness might pertain not only to one individual object (involving the unified representation of a patch of space), but also to a temporal array of perceptions (involving the unified representation of a temporal sequence) and to a collection of objects or properties thereof.

Regardless of whether an individual object or a set of objects is unified, the objectual unity is not sufficient to account for how we accomplish an objective description of the object, viz. objective cognition in Kant's sense. Rather, what needs to be explained is how diverse mental states are *necessarily experienced as being directed* at a common object (or event etc.), rather than being directed at different objects. In fact, two mental states can be perceptions of the same object without being detected as belonging to the same objectual unity, i. e. , without being factually unified. I might see a person's body and hear a voice talking without tying the sound of the voice to the person (perhaps because I do not see the person moving her/his mouth).

For Kant, an objectual unity of consciousness can only designate (or carve out) a proper object of experience and lead to objective cognition, if it is not only collective unity of contingently joint contents (i. e. , merely contingent togetherness of contents), but a *necessary* unity. In order to guarantee the necessity of this unity, two steps are required: firstly, all mental contents need to be related to a "single common subject" (CPR A350); and secondly, the unity must be synthesized in accordance with the rules of judgment into a properly *objective unity*. The unity's necessity is guaranteed by the subject's capacity to make judgments about objects of experience. These rules of judgment are determined by the pure concepts of the understanding, viz. the categories. I discuss these two steps in turn.

Firstly, regarding the "single common subject". Unifying mental contents by relating them to one and the same reference point, the *identical subject*, does not mean that the resulting unity is tied to a particular individual consciousness

and therefore merely subjective and contingent. This identical subject should be construed not as a subject that bears a particular set of empirical – temporal conscious states, but rather as the “logical subject of thinking” (CPR A350). As such, it corresponds to an epistemic standpoint that is necessary for an objective unity to be possible: the standpoint of a *single, logically identical thinker (or subject of thinking)*. This standpoint defines a logical – formal requirement of consistency among representations that are supposed to pertain to a unified experience: due to their belonging to one thinker, they must not contradict each other, but be logically coherent.^① As a formal condition of thinking, it applies to any possible thinker who is assumed to have a logically coherent set of beliefs, so that he does not consciously ascribe to himself representations that are logically inconsistent or contradictory (e. g., “This *A* is *b*” and “This *A* is not *b*”).^② This consistency requirement would not be necessary in the case of *different thinkers* occupying different standpoints (e. g., thinker 1 can maintain “This *A* is *b*”, while thinker 2 holds “This *A* is not *b*”, because what is referred to by “This *A*” is different in the two cases).

Importantly, representing oneself as a single, logically identical single thinker is a formal condition of object – cognition, but does not tell us anything about the numerical identity of the real being that instantiates this condition.^③ Kant explicitly entertains the idea of the logical subject being multiply realizable:

The identity of the consciousness of Myself in different times is there-

① “For because the representations that are divided among different beings (e. g., individual words of a verse) never constitute a whole thought (a verse), the thought can never inhere in a composite as such.” (CPR: A352; also, *Refl* 4234/17: 470, *L – MP/Mrongovius*: 910–920)

② I do not consider the problem of false representations or judgments here, but assume that all representations that are ascribed to a thinker are held to be true.

③ In the *Deduction*, Kant refers to this type of identity in phrases such as “the identity of the subject” (CPR B133), “the identical self” (CPR A129, B138) of which we are conscious *a priori* and “the standing and lasting *I* (of pure apperception)” (CPR A123).

fore only a formal condition of my thoughts and their connection, but it does not prove at all the numerical identity of my subject, in which – despite the logical identity of the I – a change can go on that does not allow it to keep its identity. (CPR A363)

The epistemic standpoint of the single, logically identical thinker is related to our ability to self – ascribe mental states via the “*I think*” :

It is also obvious that we demand absolute unity for the subject of a thought only because otherwise it could not be said: “I think.” (CPR A353—354)

Hence, the “I” referred to in Kant’s famous formula of the “I think [that] must be able to accompany all my representations” (CPR B131) denotes the “logical subject of thinking” . As such, it is a representation that is common to all individuals, empirically conditioned thinkers and therefore lacks any empirically identifying information. ^①

The “act” of self – ascription via the “I think”, demanded by transcendental apperception, enables *object – reference* by appealing to a merely formal kind of *self – reference*: I must represent myself as the logically identical subject to which every thought must be ascribable in order to make me able to intend unified objects. ^② It means that I have an *a priori*, non – empirical consciousness of myself, which lacks any specific empirical mental contents, as they occur in an

① This idea corresponds well to a claim that has been made in more recent philosophy of language. There, it has been argued that the particular kind of self – consciousness expressed by using the first – person pronoun “I” has special properties: it makes a reference to oneself in a direct, indexical way without making use of identification see Castaneda (1966) ; Shoemaker (1968) ; Perry (1979) .

② E. g. , “the formal proposition of apperception: I think” (CPR A354) ; “the proposition that expresses self – consciousness: I think” (CPR A398—399) .

individual's temporal stream of consciousness.^① I call this kind of self – ascription *transcendental self – ascription regarding the logical subject*. It results in the transcendental unity of apperception, which for Kant is the highest principle of human cognition. As we shall see in the next section, transcendental self – ascription turns out to be a transcendental condition for empirical self – reference too; it makes possible our capacity to self – ascribe thoughts to myself as empirical beings and to constitute an empirical unity of consciousness.

So far, the Unity Argument has shown that transcendental self – ascription, by which representations are ascribed to the logical subject, is necessary to constitute a necessary objective unity and designate an object of experience. But is it also sufficient? On my reading of the Unity Argument outlined above, transcendental self – ascription is only the first of two necessary conditions for object – cognition. It is the minimal condition under which an intuition must stand in order to become an object for me, i. e. , an “object” in the most general and still (conceptually) fully indeterminate sense.^② Kant makes this point most clearly in the following passage from § 17 in the B – *Deduction* :

The synthetic unity of consciousness is therefore an objective condition of all cognition, not merely something I myself need in order to cognize an object but rather something under which every intuition must stand in order to become an object for me, since in any other way, and without this synthesis [of apperception], the manifold would *not* be united in one conscious-

① E. g. : “*I think* is a proposition *a priori*” (ReflCLX – E48/23 : 39; cf. CPR A343/B401); “*I think* [...] precedes all experience” (Refl6311); “the simple and in content for itself wholly empty representation *I*” (CPR A345—346/B404), also, CPR B68, A355, Anthr 134n, 398. To characterize this consciousness of myself, commentators use terms such as “impersonal” or “transpersonal” (Keller, 1998 : 22); “without [individual] perspective” (Klemme, 1996 : 186), or fully “propertyless” (Howell, 2001 : 131).

② In some places, Kant alludes to a general notion of “object” that is not yet categorially determined, e. g. , “one can, to be sure, call everything, and even every representation, insofar as one is conscious of it, an object” (CPR A189/B234). Cramer (1985 : 324) provides a helpful interpretation of what he calls the “reduced meaning of object”.

ness. (CPR B138, my emphasis)^①

Hence, transcendental self – ascription resulting in the synthetic (or transcendental) unity of apperception establishes the minimal condition for a subject's *intentional relation* to an object in general: it first establishes the subject – object divide, i. e. , “subjecthood” and “objecthood” as such.^②

Yet, I argue, it is insufficient to fully establish a conceptually determinable intuition of a unified object. For that, we not only need to synthesize mental contents into one single unified consciousness (of the logical subject), but also need to unify these contents in accordance with the rules of judgment, viz. the categories in order to finally arrive at a properly *objective unity*, as Kant states in § 19 of the B – *Deduction* :

A judgment is nothing but the manner to bring given cognitions to the objective unity of apperception. (CPR B141, my emphasis)^③

Only if the multiplicity of contents is synthesized into a unified intuition in accordance with the way we judge about objects, can we represent these contents as features of an object in judgment, e. g. , as quantities and qualities and as being in causal relations with other features or objects. The general, conceptually

① Cf. A – *Deduction* : “without that sort of unity [of apperception], [⋯] the manifold perceptions [⋯] would then belong to no experience, and would consequently be without object, and would be nothing but a blind play of representations, i. e. , less than a dream.” (CPR A112)

② Such a broad conception of intentionality seems implied in the general definition of “objective validity” (in A – *Deduction*, also “objective reality”) as a “relation of a cogniser to an object” (cf. CPR A109, B138, B141) . Cf. Hoppe (1983: 117ff.) and Keller (1998: 66–71) .

③ In various interpretations, these two passages are glossed over as spelling out one and the same fundamental step of the *Deduction*, whereby § 19 merely refines the argument given in § 17 (e. g. , Kemp Smith (1930: 285–286), Paton (1936: I. 502–503), and Gardner (1999: 140)) . Therefore, the *transcendental unity* is taken not only as a *necessary*, but also as a *sufficient* condition for objective judgment. I take it, however, that these two sections in fact describe two different conditions of object – cognition. What compounds the confusion is the fact that the term “objective” is not used in the same way in both sections; the “synthetic unity of apperception” as “objective condition of all cognition” of objects in general, whereas the “objective unity of apperception” specifies the unity of states that pertains to a specific unified object.

undetermined synthesis of apperception must be explicated through an *object – constitutive use* of the categories. Such categorial syntheses first constitute contents of consciousness as semantically meaningful representations of an *object*; they thereby become potential candidates for judgments about this object, viz. for objective cognition.^① That means, in order for a conceptual judgment about an object, sensory contents pertaining to the object and given in spatiotemporal intuition, such as “ball – ness”, “round – ness”, “red – ness”, must be synthesized in accordance with the categories of quantity, quality, substance, causality, etc. Being constituted through such categorial syntheses, the object becomes cognizable *in empirical judgment*. In consequence, the sensible intuitions of the object can be subsumed under empirical concepts.

This second step of categorial syntheses explains how an object can be conceptualized under a description that is neutral to the individual – empirical constraints of the experiencing subject, though not neutral to the subject’s general intellectual constraints (the categories as the forms of thinking). Only by means of the (for human beings) universally valid categories are we able to take a truly objective, third – person stance on the world, whilst our empirical intuitions of objects are naturally infiltrated with all sorts of empirical circumstantial information (e. g. , geometrical position in space, light conditions, etc.). But to be sure, in the Kantian framework, a truly objective third – person standpoint is still a standpoint *of* sensible beings, a standpoint that is valid for all members of the community of cognizers who share the same categories and presumably the same forms of sensibility.

To sum up the case of object – cognition: I argued, firstly, that transcendental self – ascription regarding the logical subject is the transcendental condition for a subject’s intentionality as such. In this sense, it is necessary for repre-

① Cf. CPR A92/B125. The categories as “concepts of an object in general” are concepts “by means of which its intuition [of the object] is regarded as *determined* with regard to one of the *logical functions* for judgment” (CPR B128).

sentations to be directed at unified objects and to be representable in judgments. Yet the unity of consciousness that results from transcendental self – ascription, which Kant calls transcendental unity of apperception, should *not* be taken to be straightforwardly identical to the *objective unity* (as a unity that unifies all one's conscious states pertaining to a unified object), nor to the unity of all conscious states belonging to an individual empirical subject. Rather, I argued, secondly, that an objective unity *can* be achieved only through an object – constitutive application of the categories which are valid for all human subjects. Only the categorial syntheses make available the description of an object from an *objective* or *third – person standpoint*.

4. Self – ascription, Subsumptive Unity and Self – cognition

Does this line of argument, which is primarily aimed at object – cognition, tell us anything about the cognition of one's own mental states? Recall the two major problems that arise with regard to self – cognition. Firstly, the human soul cannot be taken to be given as something permanent in inner sense in the same way as material objects are given in outer sense. Secondly, the concept of subject we have considered so far is that of the thinking subject; the non – sensible representation of oneself as the single, logically identical subject of thought, which does not contain any empirical – individual content. These difficulties seem to point to serious disanalogies with the case of object – cognition.

Kant is anxious to distinguish the transcendental unity of apperception from the empirical unity of apperception, or what is commonly called empirical self – consciousness. Yet he indicates in various passages in the *Deduction* that his argument for object – cognition may also imply *that* empirical self – consciousness and even the cognition of inner states is possible. For example, he states that

The empirical unity of apperception [viz. , empirical self – consciousness, KK] […] is also derived only from the former [the original – syn-

thetic unity of consciousness or of apperception] , under given conditions *in concreto*. (CPR B140, my emphasis)^①

Unfortunately he does not give a comprehensive derivation of this claim and so the empirical unity of apperception remains an underdeveloped area in Kant's *Deduction*, which Kant himself is well aware of.^② Nonetheless, I take this passage to suggest that the general structure of an argument for the possibility of the cognition of oneself (as object) is in principle the same as in the case of object – cognition.

In what follows, I first elaborate on the kind of self – ascription that would be needed for self – cognition to be possible, and the specific unity of consciousness that results from it. Then I shall discuss how this kind of unity could be accounted for in the context of Kant's *Deduction* Argument. This will finally support my thesis that Kant's theory provides theoretical resources to account for the case of self – cognition.

The cognition of my own mental states in time requires me to ascribe them to myself not only as a logical subject, but also as an empirically conditioned, individual subject that exists in time. I am conscious of myself not only as the common subject of any mental state that contributes to my unified experience, but also of myself as being an *object* that exists in time and that can – at least in principle – be identified by the very states (and probably further properties) it has. These states include all aspects of the unified experiences I am currently having and of the unified experiences I had in the past or I anticipate to come in the future. These aspects might concern my current thoughts, cognitive beliefs, pains, and desires as much as my past memories of perceptions and feelings and my anticipations of future life perspectives.

In order to achieve *consciousness of myself as object*, it is not sufficient to re-

① See also A – *Deduction*: CPR A107, A117n; B – *Deduction*: CPR B139, B152–158.

② He explicitly states: “the empirical unity of apperception, which we are not assessing here.” (CPR B140)

present a contingent collection of conscious states that happen to occur at the same time, but rather these states have to be represented as being unified in a single encompassing unity. I represent a *total* conscious state under which *all* unified experiences – including perceptual, bodily, emotional, and cognitive aspects – are subsumed. In other words, consciousness as object requires a total *subsumptive unity* of all conscious states. To illustrate this, take the case of a visual experience: it seems plausible to assume that all aspects of this experience are subsumed by a single encompassing state, which corresponds to my visual field. This field includes a focus area of my focal attention and a peripheral area, relational aspects of my geometrical position, certain light conditions, and shapes, contours, edges, colours, etc. Similarly, it seems plausible to assume that the consciousness of myself as object is a subsumptive unity of all my conscious states.

In contrast to the unity that is defined by the logical subject, the subsumptive unity necessarily entails empirical – individual contents. It corresponds to the perspective of an individual, empirically conditioned, single subject. In contemporary terms, this unity is often called the *phenomenal unity* of consciousness, as it constitutes a single state of consciousness that represents *what it is like for me* or how it “feels” to be this particular individual. ^① Presupposing this subsumptive unity then allows for attributing particular states and properties to what is represented as being the subject of that unity. Hence, our cognition of one’s own states can proceed by way of attributing properties, as does object – cognition.

Let us now return to Kant’s Unity Argument in the *Deduction*. In the previous section, we saw that transcendental self – ascription (regarding the logical subject) is a mere formal kind of self – reference and does not carry any individualizing and identifying empirical information. Moreover, the transcendental unity of apperception resulting from it is not an actual empirical unity under which all conscious states of a subject are subsumed, but a formal condition for how to ac-

① E. g., Bayne & Chalmers (2003); Nagel (1975).

comply with such an actual empirical unity, namely by connecting them with a common reference point.

Some Kant commentators insist on a necessary link between this self – ascription of representations and the constitution of these representations through the objectively valid categories.^① If this interpretation were correct, then it would mean that I could ascribe to myself only those representations that can be made available in objective judgments made from a third – person standpoint. In other words, all representations given through the transcendental unity of apperception are *de facto* determined through the categories and therefore available from a third – person standpoint. In consequence, all my representations of my own mental states, such as my personal beliefs, my imaginations, dreams and feelings, would *either* be represented in an objective way in accordance with the categories *or* would not stand under the transcendental unity of apperception at all and thus could not even be called “mine”. But in fact, these representations seem to make up most of the content of my empirical consciousness and it seems entirely unreasonable not to call them “mine”.

Although this consideration seems to push towards the possibility of “objective cognition” of mental states, many commentators, if they concede any kind of self – knowledge on Kant’s picture at all, pursue a “subjectivist interpretation”.^② They argue that representations of one’s own mental states should be viewed as “merely subjective” or only “subjectively valid”, or as what Kant calls “judgments of perception” in the *Prolegomena*.^③ In consequence, inner perceptions, or intuitions of one’s inner states, can only be thought of under some subjective unity – a unity that is combined only in accordance with the laws of asso-

① E. g. , for Strawson (1966: 97ff.), the unity of consciousness that is constituted through the self – ascription of representations also establishes the objectivity of the categories and hence the conditions of object – cognition. A similar line is taken by Cramer (1987: 192—202) . Yet this strong reading faces difficulties, which I discuss below.

② E. g. , Klemme (1996).

③ See Prol 298; also, CJ 189, 206.

ciation. If any forms of judgment are involved, then only in their logical use without fixing a reference to an empirical object. ^① This line of argument excludes the possibility of self – cognition which is more than mere subjective association and therefore is in fact truth – apt. Even worse, it fully dissociates the transcendental unity of apperception from empirical self – ascription and from the empirical unity of apperception. Not only does this contradict what Kant says in the *Deduction* (and elsewhere) about empirical self – consciousness, but also strikes me as implausible.

Therefore, I do not think that this is what Kant has – or should have – in mind. I suggest a different interpretation. I argue that Kant's theory allows for a *total subsumptive unity* under which all of a subject's conscious states are subsumed, as I defined it above. In the *Deduction* Argument, Kant does not directly argue for such a unity, but makes conceptual space for it by strictly distinguishing the transcendental unity of apperception, which concerns the single, logically identical subject, from an objective unity of conscious states, which concerns a unified object picked out by a unified experience. He implements this distinction by specifying and separating two conditions for objective cognition, as I argued above: the first minimal condition of transcendental self – ascription, which enables intentionality as such, and the second condition of categorial synthesis, which enables objects to be determined according to the categories. The first fully applies to inner intuitions as it does to outer; otherwise, they could not be self – ascribed at all and could not represent features of the subject at all. In particular, it means that the transcendental unity of apperception is a condition of the total subsumptive unity of conscious states. The second condition, however, can only be applied to inner intuitions in an analogous way, for reasons that concern the special character of the self as the object of inner sense. Importantly, unlike in the case of a normal, non – degenerated object, the self cannot be taken as

^① See Klemme (1996: 180–213), Longuenesse (2006), Longuenesse (1998: 185–186), Lee (2012: 264–270). Exceptions are Keller (1998: 82–86) and Beck (1978).

given in intuition (see the first of the two difficulties of self – cognition) . That implies that the totality of our conscious states, which is required for the presumptive unity, cannot be taken as given in intuition, but transcends the senses. A solution to this specific problem cannot be found in the Unity Argument of the *Deduction*.

Nonetheless, Kant does introduce another notion of “subject” in the *Deduction*, which is referred to in phrases such as “the I that intuits itself”, the “object that is *thought*, insofar as I am also given to myself in intuition” and the “appearance of myself” (CPR B155—156).^① Yet he does not offer an elaborate discussion of it there. The reason for this, I take it, is that such an elaboration requires him to develop a theoretical conception that complements his theory of experience, which so far considers *intuitions* as the characteristic representations of sensibility, and *concepts* and *judgments* as the characteristic representations of the understanding. In particular, it requires him to consider the faculty of reason and its characteristic representations, viz. *transcendental ideas*.

With his theory of transcendental ideas, Kant provides theoretical resources to resolve the problem of the self. These ideas are not normal concepts of objects of experience, as the categories or empirical concepts are, but the transcendent bounds of sense; they cannot be directly intuited or represented in intuition. However, they correspond to regulative principles of cognition, which stipulate that cognition should proceed *as if* those ideas were concepts of real entities in nature and corresponding to intuitions.

Kant himself suggests that for cognizing corporeal objects, the categorial syntheses as sketched in the *Deduction* Argument are sufficient to provide objective unity, whereas for cognizing inner states we have to avail ourselves of the *transcendental idea of the soul* in order to establish the required unity of consciousness. In the *Appendix to the Transcendental Dialectic*, he writes:^②

① See also CPR B68—69, A98—99, A357—358; Anthr 134n; Progress 270; Refl5661.

② *Appendix to the Transcendental Dialectic*; CPR A642/B670—A704/B732.

[N]ature is twofold: either thinking nature or corporeal nature. Yet to think the latter as regards its inner possibility, i. e. , to determine the application of the categories to it, we do not need any idea, i. e. , any representation transcending experience; [...] not as with the fundamental psychological concept (the I), which contains *a priori* a certain form of thinking, namely its unity. (CPR A684/B712)

The transcendental idea of the soul, which is the “guiding thread of inner experience” (CPR A672/700): it guides the cognition of our own mental states by a regulative principle of unity, instead of a constitutive one:

we will *first* (in psychology) connect all appearances, actions, and receptivity of our mind to the guiding thread of inner experience *as if* the mind were a simple substance that (at least in this life) persists in existence with personal identity, while its states [...] are continuously changing. (CPR A672/700)

It has to remain at ask for further exploration to show in detail that (and how) Kant's conception of the transcendental idea of the soul provides a unifying principle that correspond to the subsumptive unity, which is necessary for the cognition of mental states. If this claim can be substantiated, then it will suggest that cognition of one's own mental states is possible in a way sufficiently analogous to object – cognition: self – cognition proceeds *as if* the self were given as an object in time by way of subsuming all conscious states under the subsumptive unity of consciousness. This then allows for the attribution of empirical properties (and states) to oneself as object – by *analogy* with the attribution of empirical properties to external objects. The regulative status of the principle of self – cognition, in contrast to the constitutive status of the categorial syntheses, however, implies that there may be certain restriction as to the objective validity of self – cognition – a topic that awaits further exploration.

Conclusion

In conclusion, if my analysis of Kant's Unity Argument in the *Deduction* is correct, then Kant's transcendental theory of experience does provide a theoretical underpinning for the possibility of self – cognition. My argument for the possibility of self – cognition centred on the idea of self – ascription of mental states, for which I have distinguished two kinds: ascribing mental states to oneself as logical subject and ascribing mental states to oneself as empirical – temporal subject. The former makes possible the transcendental unity of apperception. As a formal unity of consciousness, it specifies the transcendental condition that any potentially meaningful state that can be directed at a unified object must be connectable to a common, logically identical reference point, the logical subject. The latter empirical kind of self – ascription allows for an actual empirical unity of consciousness: the total subsumptive unity, into which all states that are consciously had by an individual, empirically conditioned subject are unified. This kind of unity is essential for the cognition of one's own mental states.

The Unity Argument of the CPR's *Deduction* Chapter, I argued, prepares this important distinction by distinguishing between two conditions for object – cognition: the transcendental unity of apperception, which corresponds to the minimal condition of a subject's intentionality and therefore grounds the subject – object divide, and the object – constitutive application of the categories to intuition, which defines the formal features of an object in general, such as quantity, substance, and causality. The latter condition cannot be accomplished for inner states in the same way as for outer states. In order to achieve the subsumptive unity of consciousness, the synthesis by categories is not sufficient, since this unity cannot be given in intuition. Rather, it requires the systematic connection of states by means of the transcendental idea of the soul. This idea stipulates a regulative principle that guides the connection of states by analogy with the categorial syntheses.

It remains a matter for further exploration to specify the kind of cognition that results from the proposed *subsumptive unity of consciousness*. The considerations presented in this paper suggest clearly that on Kant's account self – cognition should be viewed as more than a merely subjective association of representations. And if self – knowledge is possible *not* as merely subjective associations that lack any objective anchoring, but as *cognition* according to regulative but necessary principles, then this possibility picks out (or defines) a *psychological reality* that can then be generalized and accounted for by psychology and result in knowledge about our psychological lives that is at least intersubjectively valid.

References

a) Primary Literature

All references are in accordance with *Kants gesammelte Schriften*, edited by the *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* (Ak.), 29 vols., (Berlin: De Gruyter, 1902—). I usually provide the *Akademie* page number. With respect to the *Critique of Pure Reason*, I employ the standard A/B pagination. In citing Kant's texts, the following abbreviations are used:

Anthr: *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798) (Ak., Vol. 7)

CPR: *Critique of Pure Reason* (1781/1787) (Ak., Vol. 3—4)

CJ: *Critique of Judgment* (1790) (Ak., Vol. 5)

MFNS: *Metaphysical Foundations of Natural Science* (1786) (Ak., Vol. 4)

Progress: *What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?* (1793/1804) (Ak., Vol. 20)

ProI: *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to come forward as a science* (1783) (Ak., Vol. 4)

Refl: *Reflections* (Ak., Vols. 14—19)

English translations are according to *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, edited by P. Guyer and A. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1992—).

(2) Secondary Literature

Allison, Henry E. 2004: *Kant's Transcendental Idealism* (2nd edition), New Haven: Yale University Press.

Beck, Lewis C. 1986: "Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?", In: *Essays on Kant and Hume*. New Haven/London: Yale University Press, 38—60.

Bayne, Tim & Chalmers, David. 1993: "What is the Unity of Consciousness?", In: Cleere-mans, A. (ed.). *The Unity of Consciousness: Binding, Integration and Dissociation*, Oxford: Oxford University Press.

Castañeda, Hector - Neri. 1966: " ' He ' : a Study in the Logic of Self - consciousness", *Ratio*, 8: 130—57.

Cramer, Konrad. 1985: *Nicht - reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzenden-talphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg: Carl Winter.

——. 1987: "Über Kants Satz: Das Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können", In: *Theorie der Subjektivität*, ed. by Konrad Cramer, Hans Dietrich Fulda, Rolf - Peter Horstmann, and Ulrich Pothast. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 167—202.

Crick, Francis & Koch, Christof. 1990: "Towards a Neurobiological Theory of Conscious-ness", *Seminars in the Neurosciences* 2: 263—275.

Evans, Gareth. 1982: *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press.

Förster, Eckart. 1987: "Is There a Gap in Kant's Critical System?", *Journal of the History of Philosophy* 25: 533—555.

Friedman, Michael. 2013: *Kant's Construction of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gardner, Sebastian. 1999: *Kant and the "Critique of Pure Reason"*, London/New York: Routledge.

Gouaux, Charles. 1972: "Kant's View on the Nature of Empirical Psychology", *Journal of the History of the Behavioral Science* 8: 237—242.

Hoppe, Hansgeorg. 1983: *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin/New York: De Gruyter.

Howell, Robert. 2001: "Kant, the 'I Think', and Self - Awareness", In: *Kant's Legacy. Essays in Honor of Lewis White Beck*, ed. by Predrag Cicovacki. Rochester: University of Roch-ester Press, 117—152.

Keller, Pierre. 1998: *Kant and the Demands of Self - consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kemp Smith, Norman. 1930: *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London: Macmillan.

Kitcher, Patricia. 2011: *Kant's Thinker*, Oxford: Oxford University Press.

Klemme, Heiner. 1996: *Kants Philosophie des Subjekts*, Hamburg: Meiner.

Kraus, Katharina. 2013: "Quantifying Inner Experience? – Kant's Mathematical Principles in the Context of Empirical Psychology", *European Journal of Philosophy* (online).

———. (forthcoming): "Kant on the Possibility of Inner Experience: What, if Anything, Do We Cognize in Inner Experience?".

Kriegel, Uriah. 2007: "Self – Consciousness", In: *Internet Encyclopedia of Philosophy* (IEP) (URL: <http://www.iep.utm.edu/self-con/>; last accessed: 10/08/2013).

Leary, David E. 1978: "The Philosophical Development of the Conception of Psychology in Germany, 1780—1850", *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 14: 113—121.

Lee, Seung – Kee. 2012: "Logical Forms, Indeterminacy, and the Subjective Unity of Consciousness in Kant", In: *Kant's Philosophy of the Unconscious*, ed. by Piero Giordanetti, Riccardo Pozzo, and Marco Sgarbi. Berlin: De Gruyter, 233—270.

Longuenesse, Béatrice. 1998: *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton: Princeton University Press.

———. 2006: "Self – consciousness and Consciousness of One's Own Body: Variations on a Kantian Theme", In: *Analytic Kantianism*. Special edition of *Philosophical Topics* 34, No. 1—2: 283—309.

———. 2012: "Two Uses of 'I' as Subject", In: *Immunity to Error Through Misidentification*, edited by Simon Prosser & François Récanati. Cambridge: Cambridge University Press, 81—103.

McLear, Colin. 2015: "Two Kinds of Unity in the *Critique of Pure Reason*", *Journal of the History of Philosophy* 53: 79—110.

Melnick, Arthur. 2009: *Kant's Theory of the Self*, New York: Routledge.

Mischel, Theodore. 1967: "Kant and the Possibility of a Science of Psychology", *Monist* 51: 599—622.

Nagel, Thomas. 1974: "What is it Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review* 83: 435—450.

Paton, Herbert James. 1936: *Kant's Metaphysics of Experience*, London: George Allen & Unwin Ltd.

Perry, John. 1993: *The Problem of the Essential Indexical*, New York/London: Oxford University Press.

Revonsuo, Atti. 1999: "Binding and the Phenomenal Unity of Consciousness", *Consciousness and Cognition* 8 (2): 173—185.

Schönrich, Gerhard. 1991: "Kant und die vermeintliche Unmöglichkeit einer wissenschaftli-

chen Psychologie”, *Psychologie und Geschichte* 2: 130—137.

Shoemaker, Sydney. 1968: " Self - Reference and Self - Awareness", *Journal of Philosophy* 65: 555—67.

Strawson, Peter. 1966: *The Bounds of Sense*, London: Routledge.

Treisman, Anne. 1996: "The Binding Problem", *Current Opinion in Neurobiology* 6: 171—178.

Washburn, Michael C. 1976: "Did Kant Have a Theory of Self - Knowledge?", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58: 40—56.

Wittgenstein, Ludwig. 1960: *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, New York: Harper.

胡塞尔先验现象学中的质料与原初联想*

王嘉新**

摘要:本文讨论的主题是胡塞尔现象学中的质料概念。本文将首先展示胡塞尔在第一次表述其先验现象学的代表著作《观念 I》中支持的一种无形式的质料概念。然而,这一概念的使用给他先验现象学的整体框架带来了诸多困难,由此也引来了许多批评。其次,作为对上述困难的回应,胡塞尔在《被动综合分析》这部讲课稿中,创造性地发展了一种新的质料概念。这一新的质料概念根植于胡塞尔对于原初联想这一基于时间意识的构成性活动的发现和分析。这一新的质料概念,不仅使得胡塞尔可以回应基于《观念 I》而来的批评,而且揭示了感知活动中包含的意识被动综合的层次,及其本质结构和认识论贡献。

关键词:感觉;质料;被动综合;原初联想;胡塞尔;现象学

Hyle and Primordial Association in Husserl's Transcendental Phenomenology

Abstract: This paper focuses on the concept of "hyle" in Husserl's

* 本文受到中国国家留学基金委所支持“建设高水平大学”项目(项目编号:201206360)资助。

** 王嘉新,弗莱堡大学哲学系博士生(WANG Jiixin, Doctoral Candidate, Department of Philosophy, University of Freiburg, Freiburg. i. Br.)。

transcendental phenomenology. First of all, it shows that in his major work *Ideen I*, Husserl favours a concept of “the formless hyle”, which lacks any kind of intellectual apprehensions. This conception of “hyle” has given rise to much criticism. Secondly, I present that in the 1920s, as a response to the criticism, Husserl develops a new conception of “hyle” which is rooted in his discovery and analysis of primordial association based on the constructive act of inner time – consciousness. This new conception not only reveals the passive synthesis of consciousness in our perceptive experience, its essential structure, and its epistemological meaning as well, but also helps respond to the criticism on the concept of “the formless hyle”.

Keywords: Sensation; hyle; passive synthesis; primordial association; Husserl; phenomenology

本文关注的是胡塞尔先验现象学论域下的先验感性学说。在胡塞尔的眼里,感知是人的理性生活的最基础形式。感知经验是原初的直观形式,感知把握的是原初的、亲身经历的对象。作为原初的意识行为,感知与其他经验对象的方式,例如想象、回忆和图像意识都不相同。它的特殊之处在于,感知对象的显现具有视角性。这样的视角性意味着,意识通过对象的侧显(Abschattung)指向认识对象。侧显是多样的,持续变化的序列,而意识通过侧显,获得的是保持着同一性的个别对象。侧显本身并不是以对象的方式被给予,而是通过现象学的反思才得以揭示的感知内在。^①对胡塞尔来说,对象之所以可以通过有限的显现序列得以显现,是借助于意向性的构成作用。而意向性结构又包含有实项的维度和超越的维度,对象的侧显属于意识的实项内容,而对象本身则是相关于意识的超越,即对象显现在意识的面前。独立于感知理论的具体考察,胡塞尔还在《观念 I》^②中对意向性的构成进

① 胡塞尔对“侧显”概念的使用并不清晰。一方面,它可以作为显现,意指对象通过并且在现象中被给予;另一方面,它又可以指感觉材料的多样性。参见 Welton(1983:231)。

② 胡塞尔对于意向性关系的讨论并不始于《观念 I》。这里的考察仅以《观念 I》为起点,即以先验现象学为基本论域。

行了更为一般的分析。首先,意向性关系可以从意向行为和意向对象这两个方向来进行观察,这就是我们通常所说的意向行为(Noesis)和意向对象(Noema)的区分。进一步,胡塞尔通过现象学的反思从意向行为中分离出了质料(Hyle)和赋予意义(auffassen)这两个要素。赋义行为通过对被给予意识的多样的感觉材料的激活,使得意向对象得以呈现。在这个意义上,胡塞尔把一种“形式—质料”的二分结构引入到了意向性结构的讨论当中。

意向性的活动需要感觉材料作为赋义行为的承载者,但是感觉材料本身不等同于对象的性质。它是非对象性的,与对象相关却内在于意识的。在这个意义上,胡塞尔对于质料的讨论不是关于一个独立的认识层次的讨论,质料首先是从属于知觉经验的。本文的研究对象就是这个意义上的感知经验中的质料。

首先,笔者将具体分析胡塞尔是出于什么理论目标引入的“形式—质料”分离的理论框架,以及由此带来的理论困难和与之相应的种种批评。其次,笔者试图展示,胡塞尔在《被动综合分析》这部讲课稿中,胡塞尔在先验感性论的视角下对质料的讨论。这一讨论实际上构成了胡塞尔对《观念 I》中形式和质料二分的修正。这一修正来自于胡塞尔对在预先被给予的境遇中的感知行为的分析,其主要的贡献在于揭示了:在内时间意识的综合活动的基础上,质料同样是被构成的,而且这种构成性的活动是在缺乏自我(Ich)的主动参与的情况下,被动地完成的。胡塞尔用联想(Assoziation)来刻画被动层次上的意义的生成活动。本文将着重关注在联想活动的论域下面最为基础地一种构成性活动,即原初联想(Urassoziation)。最后,本文将借助胡塞尔在《被动综合分析》中所达到的结论,来回应一些对于胡塞尔质料概念的批评,这些批评在笔者看来,过度地解读了《观念 I》中对意向性行为的形式与质料二分。同时在这一部分中,笔者还将稍微地涉及如下问题:胡塞尔的先验现象学是否最终克服了形式质料二分带来的困难?对这一问题的讨论无疑将把我们的关注引入到内时间意识与质料的关系问题。显然,这个问题超出了本文关心的和能够容纳的范围,因而无法在本文获得详尽的处理。

I 质料与《观念 I》中的意向性

我们看到，胡塞尔在《观念 I》84 节总结性地把意向性界定为现象学研究的主题。胡塞尔认为，意向性标示着我们体验的本质特性，即“以意识着某物的方式存在”。^①在这个意义上，认识主体和认识对象处在一种“意向相关性”的关系当中。例如，感知总是感知着某物，判断活动总是判断着一个事实，评价总是评价一个事实，等等。从常识来看，“意识是关于某物的意识”是不言自明的东西。然而，与意向性的特征关联在一起的绝不仅仅是一般地对认知活动的兴趣，对胡塞尔来说，这里关系到的是理性生活之谜。对理性内涵的解释无疑是胡塞尔现象学的根本意图。意向性作为对所有意识行为根本特征的刻画，同时也作为一个尚未得到分析的概念，应当首先从最一般意义上讨论。并且，由于意识体验自身包含的复杂层次，胡塞尔实际上把这里对意识体验的观察限制在了一个静态的完成的视角下面，而没有过多地考虑意识晦暗的更深层次，即构成所有时间性的绝对的意识流。^②

在静态现象学的视角下，胡塞尔把意识体验划分为两个不同的部分。一个是感觉内容，另外一个意向性的特殊性，即意向行为的形式。感觉内容包括颜色材料，触觉材料，听觉材料，乃至从属于“本能”的愉悦、疼痛等。胡塞尔在本节后面的术语说明中把它们命名为“材料”（Hyle）。感觉材料内在于感知活动，它是通过感觉（empfinden）得到的，但是是非对象性的。感觉材料之所以是内在的，是因为在感觉和感觉到的东西之间不能够进一步获得意向活动和意向对象之间的区分，换言之，没有对象化的活动牵扯在其中。只有当我们就感知活动的内容进行反思，感觉材料本

① Husserl (1976: 188) .

② 胡塞尔早在 1905 的内时间意识讲课稿中，已经深入地研究了时间性与构成性的问题。但是在《观念 I》中，他还无法把意向性的分析与内时间意识融贯起来。Sokolowski 认为，由于胡塞尔在内时间意识的研究中发现了“为，由于胡塞尔在内时间意识的研究中发现了“起来。性的问题。这一模型的有限性，因而胡塞尔有意识地把《观念 I》研究限定为一种静态的观察。参见 Sokolowski (1970: 140, 204—206)。

身才能以对象化的方式呈现在意识面前。^①另一方面，意向活动中与感觉材料相对应的，使得感知对象从材料中得以显现的部分，是被胡塞尔称为“激活”（beseelen）或者“赋义”（auffassen）的活动。显然，在胡塞尔看来，感知经验的统一体来自于形式和材料二者的结合。进一步的问题是如何理解这两者的结合，或者说这两者之间的关系呢？胡塞尔这样解释他所理解的这两部分之间的关系：

我们发现，这样的具体体验材料作为成分，存在于一个更大的具体体验中，后者作为整体是意向性的。而且，在那个感性要素上面有一个似乎是“予以激活的”，“赋予意义的”的层次，通过这个层次，具体的意向性体验才能从不包含有任何意向性的感觉的东西中产生出来。^②

显然，从上述的这段描述中，意向活动似乎是由“无形式的质料”和“无质料的形式”这两个在性质上相互不同的要素构成的。然而，很明显的是，胡塞尔对这两者及其关系的讨论是含混的，或者说尝试性的。他并没有细致地去分析这两者各自的性质及其结合的方式，也没有进一步追问，意识的赋义活动究竟是如何可能的，为什么材料必定和某种对材料的赋予意义的方式相适应，而不是相反的情况，并且导致意向性经验破裂。胡塞尔只是试探性地提出了这样的问题：“每个感觉体验是不是必须处于意向性的功能当中？”^③换句话说，感觉体验本身是非意向性的，它能够拒绝予以激活的意向活动的把握吗？另外，“如果没有感觉材料的支撑，意向活动的特征还能够具体化吗？”^④不过，胡塞尔在这部分的思考中，并没有在这些问题上逗留。他匆匆地搁置了对这些问题的回答，只是确定了由这两个层次构成意向性活动的双重性（Doppelheit），并且肯定这种二元论在整个现象学的领域里都发挥着作用。

我们看到，胡塞尔在处理这意向活动的两个要素之间的关系时，明显

① 参见 Melle (1983: 41)。

② Husserl (1976: 192)。本文引用的胡塞尔原文均由笔者本人译出。

③ Husserl (1976: 192)。

④ Husserl (1976: 192)。

有不同侧重。胡塞尔说：“不用比就知道，更重要并且更丰富的研究是在意向活动那一面。”^①我们可以清楚地看到，在《观念 I》第 85 节中对“质料和形式”的二分进行了潦草勾勒之后，胡塞尔马上转入 86 节中，大书特书意识活动的功能问题。所谓“功能”（Funktion）是指使得对象的客观性得以可能的“完全独特的，在意向活动的纯粹本质中起基础作用的东西”。^②胡塞尔认为，所有心灵、精神、理性的精髓都暗藏在意识的这种功能中。因此，“功能的视角是现象学的核心，由这一视角出发的研究要囊括整个现象学的领域。并且，所有的现象学分析无论如何最终都是以组成部分或者从属的方式为这一视角服务”。^③在这个意义上，我们看到，胡塞尔这里的分析，核心在于对象客观性的构成问题。各种不同的意向活动构成整个意义的整体，都要归功于意识，或者说意向活动的激活作用。只有通过意识的激活作用才使得对象在一个特定的样式下向意识显现。对于胡塞尔来说，尽管他理解的感性不是感觉主义传统下的感性，即纯粹的感性杂多，而是总是已经从属于意向性活动的感性层次，但是，和感觉主义相同的是，这些感性材料只是“无意义的”（sinnlos），“非理性的”（irrational）的材料。^④在这个意义上，质料本身的认识论价值和意义被限制在一个很小的范围内。更为重要的是，通过赋义的活动把感觉材料构成为对象性的特征。在这个意义上，对象客观性的来源是意向活动，而不是感觉材料。因此，在胡塞尔看来，意向性的形式才是我们要研究的重点。在《观念 I》中感觉材料的价值，或者说意向性的感性部分显然是不被胡塞尔重视的。^⑤胡塞尔作了如下的总结：

当然，纯粹质料学从属于先验意识的现象学。此外，它具有一个自身封闭的研究领域的特征，作为这样的一个领域，它有自身的价值；但是，另一方面，从功能的观点看，它是通过为意向性的织体

① 转引自 Sokolowski（1970：142）。

② Husserl（1976：196）。

③ Husserl（1976：197）。

④ Husserl（1976：197）。

⑤ Henry（2008：19）。另参见 Sokolowski（1970：141—142）。

(Gewebe) 提供可能的衬料, 为意向性的成形提供可能的质料获得意义的。考虑到质料学本身的困难, 同时考虑到从彻底的知识理念而来的问题的等级, 质料学都明显处于意向活动的和功能的现象学之下, (尽管二者严格说来是不能分开的)。^①

正如胡塞尔所说的, 质料一方面可以作为一个自身封闭的领域。它给意向活动提供材料, 从而隐含地说明了它是意向活动可以进行的条件。而另一方面, 胡塞尔又说, 只有在它进入到意向活动, 和意向活动结合在一起的时候, 它才获得了意义。显然, 胡塞尔在这里坚持的方向并没有经过充分的理论分析。究竟在什么意义上, 胡塞尔认为独立于意向性的感觉材料概念是不严格的, 胡塞尔并没有进一步讨论。这里潜在的一个矛盾是, 为什么感觉材料一方面是自身的领域, 而另一方面又必定是从属于意向性活动的, 无法与意向性活动分开。胡塞尔在《观念 I》中并没有清楚地回答这个问题。

II 对《观念 I》中的质料概念的批评与讨论

围绕着胡塞尔的感觉材料和意向性结构的形质二分的机制, 后来的学者展开了许多批评性的讨论。我们首先关注乌尔里希·梅勒 (Ulrich Melle) 的研究。梅勒认为, 形质二分说的困难在于, 这样的感知现象的二分机制是如何运作的。换句话说, 把感觉材料和赋予意义的活动结合在一起是如何可能的? 如果感觉材料仅仅是内在的缺乏任何规定的东西, 那么赋予意义的活动在什么意义上能够对这样缺乏规定的东西进行一种特定形式的把握活动? 在梅勒看来, 如果把感觉材料定义为内在的缺乏规定的东西, 那么, 赋予意义就不得不变成一种“完全自动, 主动的活动”, 它在“完全无意识的情况下, 是在我们心灵深处发生的谜一般事情”。^②这样极端地区分导致的结果将是, 我们的知觉图景陷入到一种类生理学的模式下面。显然, 这不是现象学态度下面对意向行为的分析所能接受的。感觉材

^① Husserl (1976: 198—199) .

^② Melle (1983: 46) .

料和赋义之间的关系不应当是不可观察的谜团，赋义行为对感觉材料的把握不应当成为“在我们背后发生的事情”。^①如果胡塞尔强调被感知意向性激活的材料是完全无规定、无形式的材料，那么面临的直接后果将是，“激活”本身变得不可理解。

梅勒认为，当主体对知觉经验进行现象学还原，试图将其中的主观的赋义排除之后，我们并不能发现具体的感觉材料。后者不过是胡塞尔在追求纯粹的被给予的理论目的，而产生的理论上的抽象（*abstrakte Entitäten*）。^②在梅勒看来，胡塞尔的二分法，旨在把被给予的和被意味的东西严格区分开来，但是代价却是设定了一个现象学无法直观的感知概念。

与梅勒立场接近的，并且比梅勒更早地对胡塞尔形质二分意义上的感性学说提出批评的是阿隆·古尔维奇（Aron Gurwitsch）。古尔维奇认为，胡塞尔的二分法是过分地受到理智主义传统的影响，而产生的理论抽象。从格式塔心理学对于感知经验的理解出发，古尔维奇指出，胡塞尔从意向活动中通过反思抽象出感觉材料的要素，在方法上与其研究对象的性质是相悖的。古尔维奇敏锐地察觉到，这里的问题并不简单：“质料的反思作为单单关于质料的反思并不合适，它是一个主题的变换，具体说，选出的活动：把构成要素从它的主题的背景中抽离出来，使其自身成为主题。然而，这里比胡塞尔自己承认的要推进一大步，现象经历了更为彻底的一次变形。”^③

当我们将感觉材料加以主题化的时候，我们已经使得原初呈现给意识赋义活动的感觉材料在性质上发生了根本转变。后者处于感知经验整体中的，是不可单独以主题化的方式加以把握的意识内容。甚至可以说，二分法意义上的感觉材料是虚构的。在这个意义上，古尔维奇从方法上反对胡塞尔把意向行为区分为两个层次。对感知经验的反思不能把其中的质料性因素作为主题单独处理，这是由知觉经验的整体性特征决定的。根本不存在那种在不同的赋义行为中自身同一的材料。相反，材料本身总是已经有

① Melle (1983: 46) .

② Melle (1983: 51) .

③ Gurwitsch (1970: 257) .

组织地归属于一个整体的结构。因此，严格地说，“根本不存在感觉材料这样的东西”。^① 不仅如此，在古尔维奇看来，基于对感觉材料的否定，我们还应当重新修正胡塞尔对意向行为的界定，把它理解为在其整体中被经验到的意识行为。可以说，古尔维奇是借用了格式塔心理学对于整体性的理解来批评胡塞尔的意向行为二分，并且提出了对于意向行为的整体式的解释。

从上面列举的一些学者关于《观念 I》中的感觉材料及其二分法的讨论，并不是穷尽性的，但是已经很有代表性地表明，批评者们对胡塞尔的形质二分论中蕴涵着的理智主义倾向所持有的否定态度。事实上，正如我们在《观念 I》中看到的，胡塞尔自己也在摸索解决对象客观性问题的合理路径，这也是促使他在二十年代走向生成分析的主要动因之一。在下面一部分，笔者将试图通过对胡塞尔二十年代的讲课稿《被动综合分析》的考察，来获得胡塞尔在生成分析的阶段重新思考感性问题的图景，并且由此来看胡塞尔的自我批评是否能够成功地摆脱上述的批评和诟病。

III 原初联想与感觉场

《被动综合分析》这部书整理自胡塞尔弗莱堡时期三个学期的讲课稿（1920年的冬季学期，1923年的夏季学期和1925年的冬季学期），并收录了胡塞尔在这个时期的相关手稿。这部讲稿的重要之处在于，它是从生成的角度来讨论前述谓的，或者说前对象性的认知经验，其中尤其包含着胡塞尔对先验感性论下面的重要论题的集中处理，例如联想问题。

在笔者看来，《被动综合分析》这部讲稿的论述是按照这样的论证次序展开的：胡塞尔在全文的主体部分，即第二部分着力讨论了逻辑上的谓述关系的感性基础。换句话说，胡塞尔在这里讨论的是从属于先验逻辑学的先验感性论。在总体论述了一般感知结构之后，胡塞尔首先讨论了感知行为中涉及的各种模态化现象（Modalisierung）。尽管我们在被动的感知经

^① Gurwitsch (1970: 257) .

验当中，感知活动总是天然地把存在信念（Seinsglaube）包含在自身之中，但是我们也会发现，每一个自身给予（Selbstgebung）都可能会与下一个感知环节冲突（Streit），由此触发怀疑，甚至否定之前的自身给予。随之而来的问题是，既然我们关于事物的真的感知并不是一个最终确定的东西，而是一个感知进程中的相对确定，那么我们的判断背后还是否有一个最终的实在存在呢？在什么意义上，我们可以说判断所把握的内容是关于世界的真的把握，这一点就变得可疑了。在胡塞尔看来，对这个问题的解答，依赖意识本身的回忆功能（Wiedererinnerung）。^① 然而，问题的困难恰恰在于分析回忆本身的内在结构是什么，或者说回忆本身的生成机制。^② 胡塞尔在这个意义上指出，对于回忆问题的真正澄清，必将引导我们进入对整个被动生成领域的法则——联想综合——的研究。就笔者的理解，回忆所指示的那部分意识活动从属于胡塞尔用联想综合来涵盖的意识活动。联想活动包含的内容要大于回忆活动。对联想综合的揭示将能够解释回忆活动所依赖的内在意识的机制问题。简单地说，联想综合所指明的是，被给予意识的内容在内时间意识结构的基础上形成的在不同意识层次上的关联。在《被动综合分析》当中清晰地体现出，联想综合一方面是在原初时间意识的综合之上的，同时它遵循的法则与原初时间意识综合原则又不能完全等同。虽然联想综合的活动是可以还原到并且必须还原到时间意识的原初综合当中的^③，但是，胡塞尔在《被动综合分析》中对内在时间意识的分析仅仅提供了联想综合的形式，而对意识内容的考察才是联想综合的指向所在。

由于联想综合涵盖的意识活动层次相当宽泛，所以胡塞尔在《被动综合分析》明确对不同层次上的联想活动做了谱系学上的区分。通常意义上

① Husserl (1966: 111) .

② 胡塞尔认为，对回忆机制加以深入研究的契机在于解释回忆中的错觉问题（Wiedererinnerung-sillusion）。对联想的讨论不仅能够帮助解决这一困难，而且能够使得回忆的可能性根源得到揭示。Husserl (1966: 116)，另参见 Hohenstein (1972: 69)。

③ 例如，胡塞尔说：“时间意识的综合已然作为其在和相继的前提，把那些在流动的多样性中构成的同一的延续的对象隐藏在自身当中。”因此，内时间意识的综合活动是一切有意义的意识活动的起源。参见 Husserl (1966: 127—128)。

的联想综合，包括再生性的联想（die reproduktive Assoziation），或者说回忆以及预期的联想（die antizipative Association）。最深层的联想综合被胡塞尔称为原初联想，它指的则是在活生生当下的原初印象中的综合活动，而原初的联想是和我们讨论质料构成活动直接相关的。胡塞尔在《被动综合分析》第33节的开端，明确界定了原初联想的基本论域：“原初联想仅仅发生在质料的感性范围，在每一个自为的感觉场之内。换言之，每一个感觉场组织成一个具有触发趋势的自身封闭的领域，并且能够通过联想实现组织着的统一化。”^①

胡塞尔的这段表述明确地传达了这样的信息：首先，原初联想所指示的是质料—感觉场之内的综合活动。单个的感觉场与其他感觉场之间的统一化是更高层次的综合活动，这个活动也从属于联想综合。不同的感觉场之间的联想活动要比单个感觉场之内的联想活动还要略高一层，胡塞尔把前者称作触发性的联想，而后者是准触发的联想。两者都可以被称作是原初联想的一部分，因为它们都是在认知主体的关注目光被吸引之前的综合活动，属于活生生当下（die lebendige Gegenwart）范围内的综合活动。^②

原初的联想综合的活动领域是在流动中的当下。那么在这样的流动的序列中，感觉材料的最初统一体（Einheit）是如何在意识当中呈现的，这样的呈现遵循哪些法则，是我们从质料出发考察原初联想综合活动时最关心的问题。在广义的联想综合的讨论中，相似性的现象首先容易引起我们的关注。最直观的例子莫过于，我们看到一张白纸上不规则地分布了红色的斑点。我们很自然地把一部分红色的点，或者把整个红色的点看成一个统一体，一个由不同的单个红点，或者由部分红点组成的统一体进一步构成的更高阶的统一体。在这个现象中，我们当然看到不同的红点之间其实存在着的组合关系。我们一般认为，这种组合的关系是一种相似性的关系。

胡塞尔也认可把这种现象刻画为相似性现象。这一点上，胡塞尔与经验心理学的立场并无不同。不过，胡塞尔认为，经验心理学家错误理

① Husserl (1966: 151) .

② Holenstein (1972: 36) .

解了这一相似性关系的实质，把它当作了一种对象之间实在的关联在意识中的表达。在胡塞尔看来，这种相似性的真正有效性来源是感觉材料之间的内生性关系。例如，在流动当下的整体中的具体颜色材料，它们本身在时间的延续中是共存的（Koexistenz）。这样的具体颜色材料间的亲缘关系（Verwandtschaft）使得我们看到白纸上的红色斑点组成了一个形状或者组合。事实上，我们内在的原初联想活动使得示例中的现象得以可能。

与共存基础上的相似性综合共同进行的是，通过相继（Sukzession）而构成一个另一种样式的统一性。这里最清楚的示例是听觉上的。例如我们听一段音乐，在每一个音节流逝的过程中，从意识的内在构成活动来说，我们对每一个音节的意识和对下一个音节的意识之间都存在着交叠关系（Überschiebung）。基于这种交叠关系，我们才能听到一段统一的旋律。这里的交叠关系也有程度上的区别，最完整的内容上完全一致的交叠。这种情况下，我们获得的是对相同内容的意识，对相同的意识内容的重复。当然，这种交叠是相似性的极限情况。在交叠关系中，我们常常体验到前后不一的意识内容相互冲突，相互竞争。尽管如此，意识内容还是通过相继的过程得到融合（Verschmelzen），无论前后的意识内容是压制，是突破（Durchbruch），还是覆盖（Decken），这里都是感觉材料在同一的意识中融合的不同形式。

我们看到，就一个或者多个意识的对象，乃至对象相互之间关系的构成来说，意识的材料从来不是相互独立的，而是已经经历着综合活动的内容，在共存和相继中按照相似性原则被一体化着的材料。胡塞尔这样总结同质性的原初联想：

为了指明通往生成现象学的本质道路和处于被动性中的联想现象学，我们观察了活生生的内在当下的结构……。我们从本质上发现在每一个这样的当下中都有一个质料的核心（Hyletischer Kern），在同时性（Gleichzeitigkeit）和活的连续序列（lebendige Aufeinanderfolge）中，以最松散的方式一体化了的感觉材料（视觉的材料，声音的材料

等) 的多样性不断地构成自身。^①

通过上面的讨论, 我们看到了感觉材料在内时间意识形式中的综合活动。首先, 质料总是在时间意识的基础上综合着的质料, 并且这种综合活动是意识被动层面上的综合, 尚不涉及主动地赋予意义的活动。其次, 这里使得材料得以组织起来的综合活动的特征是同质性综合, 或者说宽泛意义上的相似性。胡塞尔认为, 这样的讨论还缺乏十分关键的内容, 并不能完整地解释通过对感觉材料的综合形成的凸显现象。有一个关键性的条件不应当被忽略, 那就是“作为原初现象的反差现象”。^② 反差是凸显的东西统一体得以形成的条件。作为多样性的统一体的环节 (Glieder) 和其他部分处于反差关系之中, 但是各个部分之间的关系不是对立的, 它们通过没有反差的融合, 构成统一体。因此, 在胡塞尔看来, 凸显处在感性材料的基于反差的融合之中。胡塞尔让我们想象在白色背景上面许多红色的斑点。在这个例子中, 红色的材料在白色背景的反差之下融合为一个整体。在胡塞尔看来, 我们对于任何凸显现象的彻底澄清都必须一方面关心反差, 另一方面关心材料的融合。

在上述讨论中, 我们已经不可避免地触及到了作为相似和反差得以呈现的共存 (Koexistenz) 和相继 (Sukzession) 的结构。很明显, 这两个结构性的要素和时间意识的形式紧密地联系在一起。由于相继对于无论哪个感觉场都是无差别的次序形式, 所以相继在胡塞尔看来是普遍的。与此相对, 共存通过时间意识的滞留 (Retention) 才得以可能。对于不同的感觉场来说, 需要在共存意义上的不同次序形式 (Ordnungsformen), 例如, 触觉材料的位置次序, 视觉材料的位置次序等。在这个意义上共存是对这些具体次序形式的总称。显然, 相继作为普遍的次序形式要比共存的次序形式更加基础。原因在于, 胡塞尔认为, “所有的共存一起, 在每一个活生生流动着的当下形成了单一的相继次序”。^③ 在这个意义上, 无论是依赖于共存的视觉的次序, 触觉上的次序, 还是声音的次序, 都共同分享在相继

① Husserl (1966: 138) .

② Husserl (1966: 138) .

③ Husserl (1966: 139) .

次序中的位置。

在相继的意义上还容易出现一个误解，即凸显的材料与其他的材料只是彼此无关的排列在时间意识相继的一个一个的位置上。这种理解显然把材料之间的关系理解成了相互外在的关系。胡塞尔这样理解相继次序形式中的材料：“毋宁说，任何在意识中凸显的感觉材料，在其自身中都有一个内在的综合结构，并且它就其自身来说就是一个连续性的序列（Kontinuität der Folge）”，^① “这种内在的连续性是连续地内容上的融合，即近程融合（Nahverschmelzung）的基础”。^② 在这个意义上，胡塞尔在这里理解的材料根本不是独立的质料，而是关系中的质料，而且这里的关系本身构成对质料的本质刻画。换句话说，我们不应当设想和连续性相分离的质料概念。在胡塞尔看来，“一个聚合在一起的统一体，内在材料的统一体，唯有作为内容的连续性，在延伸的，持续的连续性中，并且凭借这样的连续性，才是可以想象的。我说过，是在它之中，并且凭借它”。^③ 胡塞尔用“在之中”和“凭借”来说明感觉材料必然包含的时间性次序，它必须根植在内时间意识之中；另外，内时间意识提供的内容之间的连续性构成了意识内容综合的条件和动力。

IV 后续讨论及结论

通过上述对联想综合的讨论，尤其是对原初联想的讨论，我们看到感觉材料，乃至宽泛意义上的意识内容在时间意识中的最初综合。它们在共存与相继的基本次序形式的下面，进行着融合，并且在反差中综合地显现为凸显着的统一，向着自我（Ich）不断施加吸引，触动自我对这些感性统一体的知识性把握。

① Husserl (1966: 140) .

② 同上书。另有，限于篇幅，上文对融合的讨论并未涉及近程和远程之间的区分。二者的区别在于，意识材料的出现是否涉及滞留意义上的连续性特征。在一段音乐中，相邻的两个音节之间的关系是近程融合，而当我们听到其中一个旋律，我们觉得和已经过去的一段旋律是相似的，则涉及远程的融合。

③ Husserl (1966: 141) .

在这个意义上，笔者认为，胡塞尔在《被动综合分析》中对感觉材料的理解已经从性质上不同于他在《观念 I》中提出的形质二分模式下面的质料概念。我们看到，感觉材料总是在这样的综合活动当中，它们以相似性联系在一起，并且同时通过反差构成了其凸显的背景。这些属于感觉材料的结构显然不能够还原为“形式—质料”二分模型下面认知主体的主动赋予意义。“形式—质料”二分的模式在这里的讨论中已经失效。另外，我们看到，这里的感觉材料总是与内时间意识中自身经历着的综合活动无法分离。同时，这种综合活动又使得胡塞尔的感觉材料概念与格式塔心理学的感觉材料概念呈现出一定程度上的一致性。^①正如霍伦斯坦指出的，“这两者最重要的就是确定了最原初的感知被给予性中的形象结构（figurative Struktur），并且证明这个结构无法归之于理智的赋义活动，而是内在地来自于感知的被给予性并且与之相适应”。^②对于胡塞尔的联想现象学来说，从发生的角度来看，感觉材料总是在理智主动地赋予意义活动之前，自身综合为凸显一反差的结构，而对于格式塔心理学来说，感觉材料总是在感知活动把握中被理解为前像—后景的结构，所谓的感觉材料从根本上从属于它被给予的整体当中。对二者来说，感觉材料都不再是原子式地堆积在一起的杂多，而都自身必然地包含着某种理智形式。至于胡塞尔和格式塔心理学（古尔维奇）对这种理智形式的把握是否相同，当然是另外一个问题。总之，就感觉材料，或者就整个感性领域来说，《被动综合分析》提供给我们的是一个自身构成着的感觉材料的概念，一个本身就包含着结构性要素的概念，而非完全排除了“形式”的纯粹质料。

因此，我们发现古尔维奇对胡塞尔的批评的有效性极其有限。古尔维奇认为，胡塞尔把感知活动的质料因素，通过反思活动与形式因素相分离，进而得到一个独立的质料概念。从《被动综合分析》中胡塞尔对质料的理解来看，他显然不再认为有任何独立于意识构成活动的材料层次。相反，任何材料都是在意识中综合着的材料，尽管这种综合活动还不是主动地赋予意义的活动。在《被动综合分析》的讨论中，我们看到了在内时间

① 参见 Holenstein (1972: 293—302)。

② Holenstein (1972: 294)。

意识的综合中的材料，二者构成了一个整体，它们之间的关系不是外在的“形式—质料”之间的对立关系。因此，我们可以说，胡塞尔在《观念 I》中确实认为感知结构中包含着上述的二元论，但是，在《被动综合分析》的尝试中，他也已经彻底放弃了理智主义意义上的“质料—形式”二元对立。在这个意义上，古尔维奇对胡塞尔的批评，最大程度上适用于对胡塞尔在《观念 I》这一时期工作的特定解读。

参考文献

(1) 原著

Husserl, E. 1976: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

——. 1966: *Analysen zur Passiven Synthesis*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

(2) 研究文献

Gurwitsch, A. 1979: *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston: Northwestern University Press.

Henry, M. 2008: *Material Phenomenology*, trans. by Scott Davidson. New York: Fordham University Press.

Melle, U. 1983: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.

Sokolowski, R. 1970: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Welton, D. 1983: *The Origin of Meaning*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.