

思想者

1992

兰州大学哲学系

宗旨 坚持原则 解放思想

《思想者》第二期目录

本期责任编辑：陈剑

前 言

特约专论

科学哲学：线索与出路 杨充霖 1

论塞尔的心身观 黄少华 5

哲学论坛

为杨朱“正名” 吕坤良 14

寻找神话的家园——论尼采的价值重建 杨胜荣 19

论动态中的神话与原始宗教的关系 袁爱民 26

论信念与知觉——意识 袁晓华 32

社会透视

情感方式现代化问题探析 杨俊民 38

危机与选择 代 军 42

文化与人生

谈自由 范红东 45

闲话女性角色的回归与超越 曾 一 49

译 林

使用论后的意义理论（节译） 冷 民 52

价值 彭育鸿译 戚本芬校

毕业生专栏

天人合一新论 韩思艺 64

从《直报》四篇看严复的中西文化比较观 吕坤良 75

原著选读

生活的意义 托马斯·南格尔 87

前 言

马克思主义是在综合了前人各种优秀成果的基础上发展起来的科学的学说；它具有强大的生命力和普遍的指导意义。坚持用马克思主义的立场、观点和方法去思想，是我们一贯坚持的原则。用马克思主义科学理论方法作指导，为有志于哲学及诸社会科学的“思想者”提供一处发表自己见解的场所，是我们的办刊之本。

邓小平同志南巡谈话纪要不仅为社会主义现代化建设提供了指导思想，也为社会科学的研究指明了方向。一切优秀的思想都是时代精神的精华，这就要求我们将思想与社会的发展紧密地联系在一起，要求我们抛弃一切僵化的观念，实事求是地对待我们正在进行的变革和这个变革的时代。把握时代跳动的脉搏，与时代共呼吸，坚持原则，解放思想，是时代的要求，也是我们办刊的指导原则。

有了正确的办刊方针和指导思想，有了学校、系党政领导的关怀和扶植，有了广大师生的热情帮助，我们相信，《思想者》将会在实践中不断提高，不断地走向成熟。

赠：

汝晓耀同学保存

本刊编辑部

哲学系团总支
学生会

一九九二年十月



· 特约专论 ·

科学哲学：线索与出路

杨充霖

自从科学在文艺复兴中诞生并在此后爆炸般高速发展起来，给人类生产和生活带来了无比的方便和好处之后，人们便渐渐忘记了中世纪上帝的威力，而把科学推上了和宗教在古代同等的地位。科学还是非科学似乎正在成为仲裁和恫吓一切的唯一标准，一旦贴上了科学这个标签似乎马上可以使一门学科身价倍增。然而科学哲学诞生以前却很少有人对科学作过深刻系统的哲学反思。当问到究竟什么是科学，怎样才算是科学的，科学在人类认识系统中究竟处于怎样的地位，科学究竟有什么价值等等诸如此类的问题时，却很少有人能准确回答上来。也许当人们在科学带来的繁荣和富足忘乎所以的时候，科学从另一个角度来看却一钱不值。对上述问题的研究，就构成了科学哲学这门学科的主要内容。

科学哲学作为一个研究领域，是从科学与哲学正式分离的时候开始的，在此之前，不过是一些幼芽而已。十六世纪中叶，科学宣布独立，不仅提出了科学与神学的关系问题，而且还提出了科学与哲学的关系问题，这才为科学哲学的诞生创造了条件。

科学哲学在近代就已经取得了许多成就。科学从哲学中分离出来之初，还羽毛未丰，很难经受来自各方面的攻击。于是适应时代的需要，17世纪上半叶相继产生了培根的《新工具》和笛卡尔的《方法谈》。这两位作者分别从不同的哲学立场论述了科学认识论和方法论问题。培根发展了亚里士多德的归纳法，笛卡尔发展了亚里士多德的演绎法。近代科学哲学就是从这里萌发的。

18世纪下半叶，牛顿力学在经验领域取得了极大成功，当时的几乎所有物理现象都能通过牛顿力学得到解释，从而大大提高了科学与社会历史中的地位。与此同时，其他一些自然科学在相应领域都取得了一定的成就。这就使得人们不得不对科学取得如此成功的神奇力量进行哲学反思。休谟、康德等人承担了这个任务，集中研究了科学认识何以可能的问题，成了那个时代最伟大的科学哲学家，尽管他们得出的结论是令人沮丧的。

科学哲学发展成为一门独立的学科，是十九世纪中期前后的事。休厄尔的《归纳科学的哲学》（1847）可以说是第一个专门的科学哲学著作；穆勒的《逻辑系统》（1843）是另一部同样重要但影响更大的著作。休厄尔和穆勒成了十九世纪科学哲学两大流派的奠基人，一派主张科学理论是一个假说演绎系统，提倡检验假说的科学方法，另一派主张科学理论是经验概括，提倡归纳法。

科学哲学在二十世纪得到了空前繁荣、高度发展和全面成熟。许多哲学家和科学家都在研究科学哲学问题，研究成果和流派雨后春笋般飞速发展起来，以至发展到现在，要对科学哲学的所有流派作一个比较全面深入的研究，几乎是不可能的事。在这种发展中，科学哲学作为一门学科，它本身的轮廓逐渐明晰起来。什么是科学哲学？虽然各派之间仍然存在一定程度的分歧，但总的看起来，科学哲学就是关于科学的认识论、方法论、逻辑学、价值论、社会学……一句话，科学哲学就是对科学全面深刻的哲学反思，其中在好多反思方向上，已发展成了相对独立的学科，如科学社会学等等。同时，由于科学的认识功能是一切功能的前提与保证，因此科学的认识论、方法论和逻辑学成了科学哲学的核心。现在，当人们提到科学哲学时，就是在这个意义上理解它的。

二十世纪科学哲学界一直硝烟弥漫，争战激烈。基本立场不同的各个学派相继出现，又相互否定。霎时间科学哲学成了彼此分歧最大，反传统精神最强，革命气息最浓，提出了最惊人主张的哲学领域。要对这段历史作事无巨细的描述是困难的，要从这段历史中寻找什么严格的逻辑更是困难的，但粗略看起来，这段历史好象要给人这样的印象：科学哲学中的理性主义成份在不断减弱，同时非理性主义乃至反理性主义在不断增强。

逻辑经验主义的理性主义特征最浓。它坚持认为存在理论评价和科学进步的一般标准，这些标准适合于任何学科和科学的一切时代。科学理论相对于或然性经验基础的确证概率是这些标准的核心。

波普尔的证伪主义反对这个观点。认为提高理论的概率是以牺牲它的内容为代价的，而且牺牲了内容，还是得不到证概率为1的理论。因此，应该彻底放弃这种证实主义的传统以理论的可证伪性以及它是否经受住了严峻检验作为理论评价的标准，从而得出了他的证伪主义模式，这个模式仍是超学科和超时代的理性主义模式。

库恩又反对波普尔的模式。他认为科学史是常规科学和非常科学交替进行的过程，波普尔的证伪主义是过份注意科学理论被反例所否证的非常科学或科学革命，而忽略了常规科学的必然结果。事实上科学史中更为普遍的情况是在一个范式指导

下解决疑难问题的常规科学，科学革命只有在反例或异例积累到一定程度时才会发生。在库恩看来，科学进步的合理模式只有在常规科学中才可能出现，而在范式更替的科学革命中发展作用的只是诸如社会的、历史的、心理的和价值的等因素，而很少有合理的成份，因此，从整体上来看，库恩的科学发展已不是什么理性模式了。

拉卡托斯想在库恩和波普尔之间找一条中间道路。他同意库恩的常规科学那种和科学史接近的做法，但又反对科学革命中范式更替的不合理性；赞成波普尔在科学史中寻找合理模式的努力，又反对证伪主义那样的超学科、超历史的合理模式。在这两个原则指导下，他找到的科学研究纲领其实是一种历史性主义模式。科学研究纲领方法论立足于历史，但又试图在历史中寻找一种科学进步模式，只不过这种模式不是什么超学科、超历史的永恒模式，而是一种存在于科学史中，随着学科和历史的变化而变化的理性模式而已。

如果说库恩在科学革命中放弃了寻找合理模式的企图，那么在他的常规科学中合理模式还是存在的；拉卡托斯虽然认为不存在任何超历史的合理模式，但却主张存在历史性的合理模式。到了费耶阿本德那里，合理模式这样的东西便永远消声匿迹了。他提出的无政府主义认识论主张，科学史中没有任何模式可言；科学史基本上是观点的增多而不是某个观点的坚决应用。费耶阿本德反对一切理性方法和标准认为只要干着，“怎样都行”，他的科学哲学其实就变成了科学实践论。

可见，如果从科学进步的标准、理论发现和评估的方法等问题作为核心，本世纪前八十年科学哲学从理性主义特征最强的逻辑经验主义开始，经过证伪主义，到过渡态的科学发展模式 and 科学研究纲领方法论，最后到达非理性的无政府主义，到达了它在逻辑上的终结。费耶阿本德的重大意义在于他公开宣布：可能不仅不存在理论评价和科学进步的一般标准，而且很可能还不存在任何客观标准，这就使得他的无政府主义还带上了某种主观主义特征。如果完全接受他的观点，从宏观上看，科学会陷入没有任何准则的混乱之中；从微观上看，每一个科学理论进入没有任何出口、绝对孤独的主观幽闭。这是一幅非常可怖的图景。应该说，正是这样的背景促进了科学实在论的诞生及其在八十年代以后的兴起。

科学实在论是用实在论思想对科学反思的结果。它作为一股科学哲学流派在八十年代以后迅速发展起来，在认识论上是因为逻辑经验主义提出了理论的指称问题，在科学哲学史上是库恩、费耶阿本德哲学带来了理性主义的终结。库恩、费耶阿本德哲学虽然是非理性主义，但却和科学史非常接近；逻辑经验主义和证伪主义虽然提出了一般的合理模式，但却背离了科学史。科学实在论想同时拯救两极中的正确

成份。

科学实在论的观点非常繁多，但下列主张却是共同的：①理论指称是客观存在的；②逼真性，即理论对其指称一定程度的符合是理论的唯一意义；③理论的预见性是其逼真性的标志；④成熟科学一定有较大的逼真性；⑤应该以逼真性程度作为计量科学进步的尺度。科学实在论一方面想通过指称的客观性来克服不可通约性，通过每个理论都有的逼真性作为理论比较选择的内在基础，来克服没有任何理论比较和选择标准的历史主义和无政府主义；另一方面，它又从具体理论的逼真性出发来研究科学进步的模式，主张从动态的理论性模式序列来取代以往单一的模式，从而克服逻辑经验主义和证伪主义远离科学史的毛病。无论科学实在论会不会取得成功，它只能这样做，这是它的初衷也是科学哲学史的必然要求。

然而，科学实在论却从一开始便遇到了麻烦。不可通约性虽然不合常识，但理论上至今却无法解决；由量子理论引起的EPR悖论直接对指称的客观存在性提出了责难；传统经验主义对客观存在的怀疑又以马词问题的方式死灰复燃；科学实在论自身遇到的不能确定性问题使得理性在理论选择上无能为力；而且作为科学实在论认识论基础的逼真性，由于在操作上难以达到，连科学实在论者自身也觉得只能回到康德那里。

这可能是科学实在论的注定命运。科学认识的出发点究竟是什么？如果是客观实在，又如何在主观与客观之间划界？怎样才算是客观的？如何对客观实在下定义？如何理解科学理论的逼真性？怎样对它进行检验？有没有科学进步和理论评价的一般标准？等等。在我看来，这些问题不是通过单纯对科学的哲学反思、亦即科学哲学所能够解决的。在这些问题上，科学哲学已经步入了一般的哲学认识论问题。科学实在论遇到的困难的克服在很大程度上依赖于这些一般问题的解决。这样一来，不仅想通过科学哲学来解决一般哲学问题的流行梦想是实现不了的，而且试图通过科学方法的引进来研究科学哲学的设想也是无济于事的。科学哲学只能是一种哲学，对它的根本问题的研究和解决最终还是取决于对哲学基本问题的研究和解决。

（作者单位：兰大哲学系）

编 发：张忠立

论塞尔的心身观

黄少华

(一)

心身问题或心脑问题是西方哲学发展史上一个长期悬而未决的问题。对这一问题，在西方哲学史中有着许多不同的解答。综观从柏拉图到笛卡尔和康德的传统哲学，可以发现它们对于心身问题有两种截然不同的理解模式。一种是主观主义的理解模式，“它产生于假定世上只有我一人时，事物将会是怎样的探究”；另一种是客观主义的理解模式，“它产生于假定世上还有他人以某种方式也具有意识时，事物将会是怎样的研究”。（〔4〕，P. 23）这两种不同的理解模式，导致哲学家们对心身关系提出了种种十分不同的解释。这些解释，归纳起来，大致有三种类型：（1）认为心理过程平行于大脑活动，而且两者是相互独立的；（2）认为心与身是两种相互分离的实体，但它们又相互作用，心理过程可以引起身体活动，身体活动亦可以引起心理过程；（3）认为心理过程与大脑活动实际上是同一个过程，两者是合二为一的，因此可以把心理过程还原和化约为大脑活动过程。J. R. 塞尔（J. R. Searle）认为，传统哲学对心身关系的这种种解释，都没有能够真正解决心身问题，传统的心身问题或心脑问题至今依然存在，而且依然是哲学研究中的一个大难题。

那么，为什么传统哲学解决不了心身问题呢？塞尔认为，这首先是因为传统哲学用来解决心身问题的方法有着重大的局限。自笛卡尔以来，西方哲学对心身关系问题的所有解决方法，都局限于否定心与身其中一类东西的存在上，或者在某种程度上去贬低其中一类东西的地位。塞尔认为，这种还原主义的方法，严重地妨碍了我们对于心身问题作出正确的解答。例如，近代哲学家普遍运用机械的因果关系模式去说明心身关系。按照机械的因果关系观，每当A引起B时，必定会有两种分离的事件。一种被确认为原因，另一种被确认为结果，它们之间的因果关系就好像台球相互撞击的方式一样。这种机械的因果关系模式，迫使我们在心身关系问题上，

要么去接受某种二元论的观点（心身平行论或心身相互作用论），要么把心理过程还原和化约为脑的物理状态（心身同一论）。塞尔认为，心身问题长期得不到解决的另一个重要原因，就是人们在讨论中运用了不适合讨论心身问题的术语。自从笛卡尔把世界划为精神和物质两种实体以来，人们总也摆脱不了二元论的影响，总是表现出有意回避意识和主观性这种执着的客观化态度，认为“科学所研究的必须是关于客观地可观察的现象”（〔1〕，P. 4），从而使人们陷于一元论和二元论、唯物论和唯心论这些无休止的概念之争，妨碍了对心身关系问题的解决。因此，要真正解决心身问题，就必须首先摆脱这些传统概念的束缚。正是基于这种认识，所以塞尔强调，科学地解决心身问题的关键，在于提出一种新的理解心身关系的模式。

针对传统哲学在心身问题上以还原主义为实质的机械因果关系模式，塞尔提出了一种新的因果关系观念。他认为，与机械因果关系模式只能描述外在的、分离的事件不同，这种新的、更为精致的因果观，“为我们解答令人困惑的心脑关系问题提供了一种理想而又普遍的模式”。（〔1〕，P. 13）按照这种新的因果观，“一种现象的表面特征，既由一种微观结构所导致，又体现在这种结构中。”（〔1〕，P. 15）例如，水的液体性，是由 H_2O 分子之间的相互作用造成的。也就是说，水的液体性这一特征，可以用微观层次上的元素活动作出一种因果解释。另一方面，液体性又构成了水的表面的或宏观层次的特征。因此，对于水，我们可以断定，它的液体性这一“表面特征既是由微观元素的活动导致的，同时又体现在由微观元素构成的系统中”。（〔1〕，P. 13）塞尔认为，这种以“由……导致”和“体现在……中”为特征的因果关系模式，非常适合于对心身问题的研究，只要我们坚持运用这种精致的因果观，“对于心身问题就会有一个相当简单的解答，这种解答既与我们所具有的神经生理学知识相一致，又与我们关于心理状态——痛觉、信念、欲望等等的性质的常识的概念并行不悖。”（〔1〕，P. 7）正是依据这种以强调原因和结果之间的内在联系为核心的因果关系模式，塞尔系统地提出了他的心身关系观。

（二）

塞尔指出，他的心身观是以强调朴素心理主义和朴素物理主义的统一为特征的。按照朴素心理主义，“内在心理状态是真实存在着的，有些是有意识的，有些是无意识的；有些是有意向的，有些是没有意向的。”（〔1〕，P. 118）按照朴

素物理主义，“世界完全是由物理粒子以及它们之间的多种多样的相互关系构成的。就世界上真实的事物而言，只存在物理粒子以及物理粒子的各种排列。”（〔1〕，P. 119）塞尔认为，这种常识性的心理主义概念与科学的物理系统概念是完全一致的。传统的心身观，无论是心身平行论、心身相互作用论，还是某种形式的心身同一论，它们的共同缺陷就在于“接受了朴素心理主义与朴素物理主义二者是决不相容的这一假定”（〔1〕，P. 117），因此都摆脱不了二元论的影响，总喜欢把心与身截然对立起来（二元论、相互作用论），或者干脆否定心理状态的独立存在（同一论），从而把心理、意识和主观性等排除在科学研究的范围之外。因此塞尔强调，要解决心身问题，我们就必须首先克服传统心身观的二元论和纯物理主义偏向，对心理现象的内在心理特性有一个充分的了解。

塞尔认为，心理现象有四个基本特征。其中最重要的是意识性，它是人类特定存在的中心事实。如果意识不存在，那么人类存在的其他特定方面如语言、爱、幽默等都将不可能存在。人心的第二个特性是意向性，“它是心理状态和事件（在以下这些词的特殊含义上）指向、关于、涉及或表现某些其他客体和事态的特征。”（〔1〕，P. 110）人心的第三个特征是主观性，它包括别人无法感觉到我的疼痛这一类事实。人心的第四个特征是心理的因果性。我们的思想和情感导致我们的物理行动，心理状态对物理世界发生某种因果的影响，这就是心理的因果性。塞尔认为，意识性、意向性、主观性和心理的因果性这四个特征，都是我们内心生活的真实特征，虽然并不是每一种心理状态都同时具有这些特征，但是任何对于心以及心身关系的完满解释，都必须考虑到这四个特征。因此心身问题的实质在于，我们究竟应该如何说明心灵的这四个特性与脑功能的关系。

在塞尔看来，要理解心理状态的特性及其与脑功能的关系，关键在于把握人脑的生物学性质，把“心与心理过程视作如同生长、消化、胆汁分泌一样基本的生物现象”（〔1〕，P. 44），视作生物生命史的组成部分。塞尔认为，在西方文化传统中，“对于把有意识的心灵视作象其他生物现象一样的一种生物现象，我们生来就具有一种文化上的抵御力”。（〔1〕，P. 4），这妨碍了我们对心身问题的科学解决。他指出，在历史上，对于如何理解生命现象的存在，长期有着活力论和机械论之争，今天，这种争论已不再为人所关注。原因在于“我们对生命有机过程的生物学特性有了更多的了解。一旦我们明白了应该怎样在生物学上对这些生物特性进行解释，活物之谜对我们来说就不再成其为谜了。”（〔1〕，PP. 15—16）塞尔强调，我们应该将类似的思路引伸到对心理状态的特性及其与脑

功能的关系问题的讨论上来。也就是说，“解开意向性之谜的方法就是要尽可能详细地去描述那些怎样由生物系统中的现象。视觉和听觉、触摸觉、饥饿感、渴望以及性欲都是由脑过程引起的，并体现在脑结构之中”。（〔1〕，P. 16）这就意味着，要真正解决心身问题，唯一的途径，就是去理解脑的活动过程。把这一基本原则和精致的因果关系模式应用于对心身问题的研究，我们就可以得到一个基本结论：“心理状态是脑的特征，它是由微观层次上元素的行为导致的，并且是在微观元素即神经元的系统结构中体现出来的。”（〔1〕，P. 113）具体地说，对于解决心身问题，塞尔提出了二个基本论点。

第一个论点是：“全部心理现象，不论是有意识的或无意识的、视觉的或听觉的，不论是痛觉、触痒觉、或思想，乃至我们全部心理生活，都是由在脑中进行的过程产生的。”（〔1〕，P. 10）例如就痛觉而言，在区域上，一种实际的痛觉既来自对脑底部区域特别是对丘脑的刺激，又来自于大脑躯体感觉皮质的刺激；在过程上，痛觉发端于分离的神经末梢，终止于丘脑和脑的其他部位。因此可以肯定，“就心理状态的产生而言，决定性的过程发生在头脑内部，而不在于外部或周围神经的刺激。”（〔1〕，P. 12）因为如果活动仅在中枢神经系统之外发生，而丝毫不涉及到脑的话，就不可能存在心理活动。塞尔对于解决心身问题提出的第二个论点是：“痛觉和其他心理现象正是脑（也许还包括中枢神经系统的其他部分的特征。”（〔1〕，P. 12）他认为，要理解这一点，需要对脑作出微观和宏观的区分。例如，水的液体性是由微观层次中 H_2O 分子之间的相互作用导致的，同时它又体现在由 H_2O 分子构成的宏观物理系统中。同样，心理现象既是由在神经元或神经元模块水平上的脑过程导致的，同时又是在神经元组成的脑这个宏观系统中体现出来的。平常我们只说：“这个脑是有意识的”，或者说：“该脑正体验着干渴或疼痛”，而不说：“该脑中的某个神经元正处于疼痛之中，正体验着干渴”，原因就在于此。

至此，我们已经不难看出，塞尔正是通过提出一种比机械因果关系模式更为精致的因果观，并将其应用于对心身问题的研究中，得出了心理现象既由脑结构所导致，又体现在脑结构之中这一基本结论。他认为，有了这一结论，我们就能说明心理现象的各种特性了。例如对于心理的因果性，象我想举起手臂的企图导致我手臂的运动这一特性，我们可以从两个层次加以描述。从宏观的心理过程层次看，这是举起我的手臂的意向引起了手臂的运动；从微观的神经元过程层次看，这是由一系列神经元放电导致肌肉收缩的一连串活动引起的。“从因果关系上看，这两种层次

的描述都是真实的，那些较高层次的因果特征，既由较低层次元素的结构引起，又体现在那种结构之中。”（〔1〕，P. 18）

总之，在塞尔看来，心与身是相互作用的，但它们又不是两种不同的东西，因为心理现象就是脑的特征，同时我们又不能把心理现象还原和化约为脑的物理状态。这就是塞尔对于心身关系问题的基本答案。

（三）

现代西方哲学对于心身存在着种种不同的解决方案，其中比较有代表性的观点有：J. J. C. 斯马特和H. 费格尔的心身同一论、O. 戴维森的异常一元论、K. 坎贝尔的新附带现象论、P. 法伊尔阿本德和R. 罗蒂的心灵消失观、H. 普特南和J. 福德尔的功能主义、J. C. 艾克尔斯和K. 波普尔的相互作用论的二元论，以及H. 西蒙和A. 纽厄尔等人的认识主义纲领。（〔6〕，PB 39—47）。塞尔认为，心身问题上的这些行为主义、物理主义和功能主义观点，最终都必然要否定内在心理特征的存在，因此都不可能真正解决心身关系问题，而认知主义假设在心理层次和生理层次之外，存在着一个属于信息处理的心理过程层次，这一假设从根本上就是荒谬的。

现代西方的认识主义思潮，主要根源于认知心理学和人工智能等多种学科的研究成果，但它又体现了西方逻辑中心主义的文化传统，正如H. 加德纳所说：“整个认识观点反映了深刻的、根深蒂固的西方认识论。……认知科学只是西方理性概念的逻辑顶点。”（〔5〕，P. 3）按照认知主义的观点，在脑的心理层次和生理层次之间，存在着一条鸿沟，因此，必须在把脑功能作为一种信息处理系统的层次上去描述脑的特性，以便填平这一鸿沟。塞尔把认知主义的这一研究纲领概括为：“思想是处理信息的过程，但是，信息处理不过是符号操作。计算机的工作是符号操作，所以，研究思想（他们宁愿把思想称为‘认知’）的最好方法，就是去研究不论是计算机中的或是在脑中的计算方面的符号操作程序。”（〔1〕，P. 34）塞尔从他的心身观出发，对这种认知主义研究纲领进行了严厉的批驳。

首先，塞尔反驳了把人脑力功能等同于计算机功能的强人工智能（简称强AI）观点。按照强AI观点，人脑就是一台数字计算机，人心就是一种计算机程序，因此，心与脑的关系也就是程序与计算机硬件的关系。从这种观点来看，只要具备了合适的程度，计算机就会有思想和情感，“这样，我们无需研究神经生理学就可以

理解心灵”。（〔2〕，P·19）塞尔认为，这种强AI观点的根本错误，在于它完全忽视了人心的生物学性质。他指出，计算机的实质是其运算能被纯形式化地表述，它所做的是操作形式符号，但这些符号不具有任何语义内容，因为它们不涉及任何事物，只是纯粹按照形式的或语法的结构加以确定的。在塞尔看来，程序的这种被纯形式化、语法化地定义的特征，对于把心理过程与程序过程视为同一过程的认知主义观点是致命的，“其理由很简单：计算机程序只是语法的，而心不仅仅是语法的。心是语义的，就是说，人心不仅仅是一个形式结构，它是有内容的。”（〔1〕，P·23）为了更好地说明这一观点，塞尔提出了一个关于“汉语房间”的思想实验，（〔1〕，PP·23—24。〔2〕，P·15）证明程序不是心灵，用脑在计算方面的性能不足以解释脑产生心理状态的功能。

塞尔认为，强AI观点体现了对心的看法上的行为主义和操作主义思想残余。按照强AI观点，适当地被编上程序的计算机能够具有类似于人脑的输入输出模式，因此可以设定计算机中的精神状态类似于人的精神状态。这从根本上混淆了模拟与复制的本质区别，会导致任意荒谬的结论。因为“如果在我具有某种输入输出和它们间的一个程序的基础上，我们断定我一定具有认知，那么似乎一切种类的非认知系统都将被证明是认知的。”（〔2〕，P·18）塞尔认为，强AI观点之所以会陷入这种荒谬的境地，其根本原因，在于忽视了人脑的生物学性质，排斥把心理理解为一种自然界的生物现象。因此，强AI观点在精神实质上是笛卡尔主义的，“因为除非你接受某种形式的二元论，否则，强人工智能计划就没有可能性。这个计划是通过设计程序来重新产生和解释精神；但除非心灵既在概念上又在经验上独立于大脑，否则你就不可能实现这个计划，因为程序是完全独立于任何实现的。……不可能希望通过写出程序和运行程序来重新产生精神，因为程序必须独立于大脑或其他任何特定形式的例示。”（〔3〕，P·42）

虽然任何程序单独对于心理意向是不充分的，但是我们能否退一步，在把脑功能作为一种信息处理系统的意义上去描述脑特性呢？塞尔认为，答案同样是否定的。按照认知主义的理解，人类思考时是在处理信息，同样计算机在遵循一定规则输入、传递、输出某些信息时，也是在处理信息，所以，人类与计算机在处理信息过程中必定存在一种功能上的一致性。塞尔认为，这种理解是错误的。因为存在着两类根本不同的信息处理过程：一类是“心理学的信息处理”，它包含着心理状态；另一种意义上的信息处理则根本不具有心理状态，它只是一些仿佛进行某种心理信息处理的过程，可称之为信息处理的“仿佛”形式。认知主义的根本失误，恰恰在于混

滑了这两类信息处理的区别。当我们说人类思考问题时在作信息处理，其含义是指我们有意识或无意识地在参予着某些心理过程，在信息处理的这一层意义上，计算机是作不了信息处理的，因为它根本就不具备任何的心理过程，它只是在模仿或模拟人类心理过程的形式特点。不管这种模拟人类思考问题时经历的步骤在形式上如何一模一样，结论也还是一样。因此，对人心的描述，只存在神经生理学和朴素心理学这两个描述层次，除此之外，我们不再需要去假设，在脑的神经生理性和心的意向性之间，还存在着某种信息处理的中间层次。换言之，“除心理状态的层次，诸如信念、欲望和神经生理的层次之外，不存在任何其他的层次，在心与脑之间不需要任何鸿沟的填充物，因为在二者之间根本没有鸿沟可填。”（〔1〕，P. 46）

由此可见，塞尔通过对认知主义研究纲领的批驳，进一步强化了“脑容纳着心理过程，脑具有产生、体现这些心理过程的神经生理机制”（〔1〕，P. 41）这一基本观点。可以说，塞尔对心身关系问题的解答与对认知主义研究纲领的驳斥，仅仅是一个问题的两个方面，二者是一而二、二而一的。

（四）

正如塞尔本人所说，他对心身问题的解决，体现了一种试图把常识性的心理主义观念和科学的物理主义观念统一起来的哲学世界观。这种哲学世界观，与传统分析哲学一贯主张的还原论哲学立场显然有别，也与传统二元论及现代行为主义、操作主义、物理主义和功能主义等的哲学立场迥然不同，它体现了分析哲学发展过程中与大陆哲学合流这一新的思想动向。正因为如此，塞尔的心身观在西方学术界受到普遍的重视，尤其是他对认知主义研究纲领的批评，引起了激烈的争论。在此，我们运用马克思主义哲学的基本思想，试对塞尔的心身观作一简要的评价。

（1）塞尔提出他的心身观，矛头主要是针对心身问题上的二元论和心脑同一论的。他认为，心身二元论和心身同一论的一个共同特点，就是有意回避对意识和主观性的研究，认为它们不适合于科学研究的题目。这种执着的客观化态度，妨碍了人们对心身问题的科学解答。因此，需要建立一种把视我们自己为有意识的行为者的常识观念与视宇宙为无知觉的物理系统的科学观念统一起来的哲学世界观，以便合理地解答心身问题。我们认为，塞尔的这种看法在方法论上是合理的，因为离开对意识和主观性的考虑，要真正解决心身问题是根本不可能的。但是问题在于，常识性的心理主义概念与科学的物理主义概念很难取得一致。正如T. 奈格尔所说：

“没有意识，心身问题就会索然无味。如果有意识，这个问题又似乎没有解决的希望。”（〔7〕，P. 28）。为了摆脱这一困境，塞尔针对传统的还原主义方法，提出了一种新的因果关系模式来说明心身关系，一方面强调心理、精神是脑的机能，另一方面强调心理、精神是脑的宏观特征，不能把心理、精神还原和化约为脑的生理过程。塞尔的这一思想，无疑有着重要的意义。我们知道，传统的心身观，要么主张心身对立的二元论，要么主张以贬低心理的地位为代价的心身同一论。现在，塞尔试图以科学的物理系统概念为基础，说明心与身之间“自上而下”和“自下而上”的双向因果关系，认为“心只是在作为自然界的一部分的范围内对自然界产生影响”（〔1〕，P. 80），认为与心对身的自上而下的因果关系相对应，还存在着自然对心这种自下而上的因果关系。这种心身观，比起传统的心身观来，在理论视野上无疑更为宽广，而且在基本倾向上是唯物主义的。因此，它对于科学地解决心身关系这一哲学史上的老大难问题，有着积极的意义。

（2）塞尔一再强调心理现象是自然生物生命史的一个组成部分，认为“意向现象与其他生物现象一样，是某些生物机体的真实内在特征，也就是说它们与有丝分裂、减数分裂、胆汁分泌一样是某些生物机体的真实内在特征。”（〔1〕，P. 113），这种观点虽然在思想倾向上是唯物主义的，而且也不同于庸俗唯物主义把心理、意识完全等同于消化、胆汁分泌等生理现象，但是它仍然没有能够合理地解决如何在肯定心理是大脑的机能的同时，与庸俗唯物主义明确划清界限这一问题。我们认为，要真正解决心身问题，仅仅从心理和生理两个方面入手是远远不够的，其路子应该更加宽广，因为心身问题本身是一个综合性问题，它至少包括三个方面的关系：心理、精神与外界客体的关系；心理与脑的关系；心理、精神与主体活动的关系。（〔8〕，P. 96）因此，解决心身问题，决不能停留在依赖某一学科对其中某一种关系的分析上，必须以马克思主义有关社会实践的观点为基础，联合自然科学、社会科学、人文科学和哲学综合研究心身关系。塞尔把心身关系看作是人类与周围宇宙关系的一个方面，（〔1〕，P. 6）表明他也意识到需要从比心理和生理范围更大、更复杂的关系中解决心身问题。但遗憾的是，在他对心身关系所做的具体分析中，并没有能够自觉地贯彻这一思想，这不能不说是塞尔心身观的一个重大缺陷。

（3）由此看来，塞尔对认知主义研究纲领的批驳，也并不是没有值得商榷的地方。毫无疑问，塞尔对强AI观点的批评是令人信服的，但他一口咬定认知研究只需朴素心理学和神经生理学两个层次，无需支配认知科学的信息处理层次，似乎

也并没有什么强有力的说服力。因为如我们刚才所说，要真正解决心身问题，需要有多学科的协作研究，相信依赖于一两门学科就能解决心身问题，起码在理论上没有充分的根据。仅仅从信息处理层次入手，对于解决心身问题的确是远远不够的，但它构成了我们理解心身关系的一个侧面。事实上，认知科学研究所取得的实际成果，也已经证明了认知主义研究纲领并非痴人说梦。

参 考 文 献

- [1] J. R. 塞尔：《心、脑与科学》，上海译文出版社1991年版。
- [2] J. R. 塞尔：“心灵、大脑与程序”，载《自然科学哲学问题》1989年第2期。
- [3] J. R. 塞尔：“心灵、大脑与程序”，载《自然科学哲学问题》1989年第3期。
- [4] J. A. 沙弗尔：《心的哲学》，三联书店1989年版。
- [5] H. 加德纳：《心灵的新科学》，辽宁教育出版社1989年版。
- [6] D. 阿姆斯特朗：“有关精神—大脑关系的研究”，载《哲学译丛》1987年第6期。
- [7] T. 奈格尔：“怎样才像是一只蝙蝠？”，载《自然科学哲学问题》1989年第2期。
- [8] 洛莫夫：“认知科学与身心关系”，载《国际社会科学杂志》第6卷第1期，1989年。

（作者单位：兰大哲学系

编发：陈剑）

* 哲学论坛 *

为杨朱“正名”

吕坤良

批判起极端利己主义者，人们比较喜欢援引的一句话是：“拔一毛而利天下，不为也。”这句话出自《孟子》，原文是：“杨朱取为我，拔一毛而利天下，不为也。”（《尽心上》）杨朱是道家学派早期代表^①，孟子认为杨朱的中心思想即是“为我”。因此在后人的心目中，杨朱便成了极端利己主义者的典型代表，是一毛不拔的“铁公鸡”，属于葛朗台、泼留希金之流的十足的吝啬鬼。

人们这样来理解杨朱，委实冤枉了他！即使称为“亚圣”的孟轲对杨朱的批判也是以偏概全，抓住一点不及其余。

在孟子的时代，杨朱已产生了很大影响，“杨、墨之言盈天下，不归杨则归墨。”（《孟子·滕文公下》）孟子以“辟杨墨”为己任，对杨朱的“为我”与墨子的“兼爱”均加以反对，“杨氏为我是无君也，墨氏兼爱是无父也，无君无父是禽兽也。”（同上）但是在孟子对杨朱所作的批判性言论中，孟子并没有分析说明“杨朱取为我，拔一毛而利天下，不为也”的原因；换句话说，他并没有道出杨朱做出“为我”这一价值判断所依据的“终极价值”，孟子只停留在“为我”的表面对杨朱加以攻击。

那么，杨朱取“为我”这一价值判断所依据的终极价值是什么呢？杨朱本人的历史我们知道的很少，其思想散见于他人的著作中，也有所不同。我们只能根据散见于他人著作中的零星材料，综合演绎出杨朱思想的概貌，并寻找出其思想中一以贯之的“道”——终极价值。《吕氏春秋》说：“阳生贵己”。（《不二》）阳生即杨朱，“贵己”与孟子所概括的“为我”大体相同。《韩非·显学》中有一对杨朱的评论：“今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛……轻物重生之士也。”《淮南子·汜论训》也说：“全生保真，不以物果形，杨子之所立也，而孟子非之。”综合这些材料，加之孟子对杨朱的评论，我们可以认为：杨朱所作出的“为我”、“贵己”这些价值判断所依据的终极价值是“全生保真”与“义不入危城，不处军旅”的重生思想，即“重生”是杨朱思想中一以贯之

的“道”，是内核之所在。

冯友兰先生认为，《吕氏春秋》的《本生》、《贵己》、《贵生》、《情欲》、《审问》等篇中保存的一些辩论，基本上也可看作是杨朱一派的学说。（《中国哲学史新编》Q₁，P245）根据这些材料可以看到，杨朱所重的“生”就是生命。

“生”的根本是“身”即身体。杨朱认为一个人的生命是最重要的；生活中的一切为的都是养生，也就是养身。“身者，所为也；天下者，所以为也。”（《审问》）身是主体，一切为的都是它。一个人的身，就是他的“我”，为身就是“为我”。

《重己》真正道出了“重生”的原因，“今吾生之为吾有，而利我亦大矣。论某贵贱，爵为天子不足以比焉。论其轻重，富有天下不可以易之。论其安危，一曙失之终身不复得。此三者，有道者之所慎也。”天下失去了还可以得到，一旦失去了生命，便终生不复得了，所谓“留得青山在，不怕没柴烧”是也。根据以上分析，就找到“杨朱取为我，拔一毛而利天下，不为也”的原因了。杨朱认为体之一毛也是身体的一个组成部分，拔取一毛便意味着对自然本性（“真”）的破坏，这与

“全生保真”思想、“重生”这一最高的“道”不符。但这只是以“重生”这一最高的“道”所得出的一方面的结论；由“重生”出发同样可得出“不以天下大利易其胫一毛”的“轻物”结论，也就是“不以物累形”。韩非的“不以天下大利易其胫一毛”与孟子的“拔一毛而利天下，不为也”有些不同。前者是说不以体之一毛换取享受天下最大利益，是“轻物重生”的一面；后者是说不拔取体之一毛使全世界人都受益，是重生“为我”的一面。孟子就是只抓住后者对杨朱加以片面攻击。

在“重生”这一最高的“道”之下，杨朱既不“拔一毛而利天下”，也不“以天下大利易其胫一毛”。那么在不损一毫的情况下获取天下大利，杨朱是如何看待这种情形的呢？杨朱承认生命的内容是欲望，“生人而有贪有欲”（吕氏春秋·情欲）人在生活中欲望得到适当满足，这就是生命得到最好发展。《吕氏春秋》引子华子说：有全生、有亏生、有迫生。“所谓全生者，六洽皆得其宜也；所谓亏生者，六欲分得其宜也。”“所谓迫生者，六欲其得某宜也，皆得其所甚恶也。”

（《贵生》）“耳不乐声，目不乐色，口不甘味，与死无择。”（《情欲》）“迫生不若死”，死是“无有所以知，复其未生也。”“全生为上，方生次之，死次之，迫生为下”。（《贵生》）但是满足欲望也要有节制，不然的话就要伤生命。“古人得道者生以寿长，声色滋味能乐之，奚故？论早定也。论早定则知早啻，知早啻则精不竭。”（《情欲》）可见杨朱由“贵生”最后得出的结论是节制欲望，而不是“纵性情，安恣睢”（《荀子·非十二子》）、追求肉体享乐的纵欲主义。因

此可以肯定地说，即使在“不损一毫”的情况下，杨朱也不会以获取天下大利为满足：“物”仅仅是适当满足生活欲望的手段，在杨朱那里永远不会“异化”为目的，否则便是“以物累形”、“心为物役”了。这种思想可以从《庄子逍遥游》中得到例证。“尧比天下于许由。……许由曰：子治天下，天下既已治也，而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也。吾将为宾乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君！予无所用天下为。”（庄子·逍遥游）许由可以说是杨朱“轻物重生”思想的最好体现者了。由此看来，把杨朱理解成一位极端利己主义者，在何种意义上能站住脚呢？

《列子》的《杨朱》篇中有个故事：“禽子问杨朱曰：去子体之一毛，以济一世，汝为之乎？杨子曰：世固非一毛之所济。禽子曰：假济，为之乎？杨子弗应。禽子为语孟孙阳。孟孙阳曰：子不达夫子之心，吾前言之，有侵若肌肤获万金者，若为之乎？曰：为之。孟孙阳曰：有断若一节得一国，子为之乎？禽子默然有间。孟孙阳曰：一毛微于肌肤，肌肤微于一节，省矣。然则积一毛以成肌肤，积肌肤以成一节。一毛固一体万分中一物，奈何轻之乎？”一般认为，《列子·杨朱》附益魏晋时期玄学清淡和放荡纵欲思想，不足以作为杨朱思想资料^①。但照孟子、韩非对杨朱的评论看起来，《杨朱》篇中这个故事可能真实反映了杨朱思想的真谛。它对于理解杨朱的思想很重要：通过前面禽子同杨朱的对话，我们也很容易得到孟子的“杨朱取为我；拔一毛而利天下，不为也”的片面结论，因而也就把杨朱理解成极端利己主义者；但孟孙阳认为“子（禽子——笔者注）不达夫子（杨朱——笔者注）之心”，他后面的解释不但道出了杨朱取“为我”的原因（即作为最高的“道”的重生思想），也道出了杨朱思想中“轻物重生”的一面，同韩非对杨朱的评价相吻合。同样，《列子·杨朱》中还有一段话：“古之人损一毫利天下，不与也；悉天下奉一身，不取也。人人不损一毫，人人不利天下^②；天下治矣。”这段话把杨朱思想中“重生为我”和“重生轻物”这两个方面概括得很好，是把“重生”思想运用于社会政治方面而形成的早期道家的政治哲学。

综上所述，把杨朱理解成一位极端利己主义者是对杨朱思想的曲解。孟子只停留在“为我”的表面对杨朱加之攻击批判，是出于论辩的需要而有意回避杨朱思想中“轻物重生”的一面，但我们就不应当这么作。不管杨朱思想进步如何，这种对古人思想断章取义，不作具体分析的做法是万万要不得的。应该采取实事求是的态度，“字字征实，不蹈空言，语语心得，不因成说”（章太炎《别录·再与人论国

①杨伯峻、伍继愈等均持此种观点

学书》），恢复古人的本来面目，对其作出公正的评价。

初稿于91年10月22日修改件写于10月30日。

主要参考书目：

1. 《中国哲学史新编》卷·1 冯友兰著
2. 《中国哲学简史》 冯友兰著
3. 《老子·庄子·列子》，杨伯峻前首 岳麓书社
4. 《中国哲学史》卷2 伍继愈编

（作者单位：兰大哲学系八八级）

编 发：代 军）

白奚

关于杨朱，人们最熟悉的便是“拔一毛而利天下，不为也”这句话了。确如作者所说，杨朱在一般人眼中成了极端利己主义的典型代表，但这并不是杨朱的本来面貌，至少不是全部面貌，的确冤枉了他。这句话出自孟子书中，孟子这个人是个很善于辩论的人，他惯于在辩论中抓住论敌的一个观点，把它推向极端，从而揭露它的矛盾，以上这句话便是这样的典型。

吕坤良这篇文章，对杨朱的基本主张进行了全面的分析，大体上揭示了杨朱学说的本来面貌，予以了公正的评价。文章旁征博引，论点明确，论据较充分，论证清晰明白，没有多余的废话，可以看出，作者是经过了精心的修改的，我们提倡这种认真、严谨的学习态度。作者文字表达能力较强，全文一气呵成，可读性较强，挑不出什么大毛病。能够就一个问题进行分析论证，表达的很清楚，比较难得。

对杨朱的评价，在学术界早已不是一个新鲜题目了，已有许多人进行过专门的研究，凡是讲述杨朱的，都指出孟子之偏蔽和极端，均能对杨朱有较公正的评价。从这个角度说，这篇文章并无什么新意。但作为一名本科生的普通习作，我们并不能过高地要求，要知道在老题目上做文章是很难有突破，很难写出新意的。所以，该文如果不是为了公开发表的话，应该说是一篇好文章。

不足之处还有，作者用的是第二手材料，大概既没有认真核对过原文，文中有引文不全和错引之处。希望作者以后多阅读第一手原著，并希望作者有志于中国哲学史的研究。

12月6日

寻找神话的家园

——论尼采的价值重建

杨胜荣

哲学家出现在严重危机的年代——轮子转得更快的年代。在这种时刻，哲学家和艺术家占据了走向衰亡的神话之地位。他们远远超出了他们自己的时代，因为他们的同时代人迟迟不能注意到他们。

——尼采

尼采自称是“流浪者”、“无家可归者”——反传统、反流俗的结果，使得既定的价值体系和生存境况丧失其存在的合理性，面对这一“悬搁”状态，家园感成为价值重建的根基所在。其实，正当理性主义如日中天的时代，“伟大的预言家”荷尔德林就已尖锐地触及了它：个体因对自身的命运难以把握而无所归属。诗人如是咏叹：“善人们，他们生活在世界上，生活在自己的家里，陌生有如异邦人……”⁽¹⁾到尼采，则诗人的预感已呈朗现且日益现实化。尼采一方面以“否定者”的身份出现，重估一切既存的价值并予以摧毁，另一方面也正如他所言，“狮子”的反抗（“神圣的否定”）乃是通向“孩子”的创造（“神圣的肯定”）之必然过程，“肯定”——创造新的价值体系——才是尼采的最终意愿。他曾对自己期许：我希望从现在开始，不管在何时何地，只是一个肯定者⁽²⁾这说明，尼采虽然宣告西方传统文化“死亡”，但他也没有离开传统哲学的根本问题和导向问题，⁽³⁾而是试图给传统以新的诠释，即实现价值重建。“漫游者”对于“归宿”和“还乡”最为急切渴望：“无论如何，新的正义总是需要的！还有新的解析、新的哲学家！”⁽⁴⁾尼采认为，外出“流浪”并非逃避、放弃价值评判（“否定一切”），而是寻求新的价值和信仰。对尼采而言，这一命题旨在消除人与神（上帝—理性）、人与世俗相离弃之后灵魂上的孤独感，以及因渴望超越个体的有限，实现上升到无限

的整体（最高存在）而带来的焦虑感和虚无感，从而重建生命终极的、形而上的价值依据。

尼采的“家园”，按其构成分为早期的“寻根”和中、后期的新价值之设定。以下的论述即围绕这一构成展开。

二

希腊文明是欧洲文明的“秘密和诞生地”。任何一种文化面临困境之时，总是要回到它的源头，重新确立出发点。德国启蒙主义者温克尔曼在《论古代的艺术》一书中，将希腊的艺术精神概括为静穆、崇高和单纯。荷尔德林在给友人的一封信里，指出希腊人本质中有“神圣的悲怆”和“表现技巧的西方朱诺式的冷静”。（5）希腊文明乃是一个统一的整体，而尼采认为，自苏格拉底、柏拉图以降，由于辩证法、“理性的乐天”和市民喜剧的兴起，希腊艺术已走向其衰落时期，“颓废”笼罩之下，生命的诗意和激情远离人自身了。因此他明确提出：回到前苏格拉底。

尼采继承、扩充了荷尔德林关于希腊人本质的观点，借用希腊神话中的日神（阿波罗）和酒神（狄奥尼索斯）的形象，来阐释希腊艺术的本质以及希腊人的本能（“自然的艺术冲动”）。日神是梦幻之神，日神的梦既源于至深的生命本能，又是纯粹的外观（形象），是对现实的一种诗意感受，其艺术形式为雕塑和史诗。——从某个意义上说，它是对现实存在的恐怖的抗拒，以振奋人心的幻觉求得生命不断的解脱，“靠了它们，人生才成为可能并值得一过”。（6）荷马史诗即是希腊人的“意志”用美的外观对抗痛苦的“获胜的纪念碑”；“我们有理由把做梦的希腊人看作许多荷马，又把荷马看作一个做梦的希腊人”。（7）因而日神的艺术形象表现为大智大慧的静穆、适度的克制（席勒谓之“朴素”）。但这种梦的自觉（“这是一个梦！我要把它梦下去！”）必然建立在“隐蔽的痛苦和知识之根基”（8）这一非审美的感情基础上；于是，审美之维指向另一种本能的冲动：酒神。酒神的本质是醉，它象征着情绪的放纵。希腊人在节庆的日子载歌载舞、纵酒狂欢，“整个身躯都获得了象征意义”（9），步入酒神的陶然忘我之境：“痛极生乐，发自肺腑的欢喊夺走哀音；乐极而惶恐惊呼，为悠悠千古之恨悲鸣”。（10）正是在这种“自弃”（对人生日常界限和规则的忘却）中，奴隶成了自由人，人与人之间的敌对土崩瓦解，每个人感到了和解。（11）可见，日神与酒神首先是两种敌对的本能，酒神冲破日神的“清规戒律”和外观的隔离，与存在之谜相通。但日神的“适度”克制着酒神的“过度”，并使“酒神的希腊人”和“酒神的野蛮人”

划清界线，后者是“天性中最凶猛的野兽”“癫狂的性放纵”（12），它与艺术无涉。总之，我们阐明了日神和酒神作为艺术的本质、生命的本能所指示的意蕴，以及二者怎样在对立中相互激发新生：正是在这一过程之中，作为艺术形式的希腊悲剧诞生了。

纯粹的酒神冲动最先表现为一种音乐情绪，它是“原始痛苦本身及其原始回响”（13）；抒情诗则是音乐在日神召梦作用下，呈现为形象和譬喻的世界，诗人的“自我”与“世界心灵”相统一，“它把原始冲突、原始以及外观的原始快乐都变成可感知的了”；（14）此刻，诗人成了“中介”，“通过这中介，一个真正的主体庆祝自己在外观中获得解脱”（15）酒神颂歌进一步实现了酒神与日神的融合，由诗向戏剧转变。在酒神颂歌中，萨提儿歌队集音乐家、诗人、舞蹈家、巫师于一身，“比通常自视为唯一现实的文明人更诚挚、更真实、更完整地描摹生存。”（16）萨提儿发生了“魔变”：酒神的醉心者把自己看作萨提儿，作为萨提儿他又看见了神。希腊歌队的成熟形式（舞台观众的出现）即是悲剧神话，它是酒神认识和酒神作用的日神式感性化，是“酒神状态的显露和形象化，为音乐的象征表现，为酒神陶醉的梦境。”（17）在希腊的圆形剧场里，观众也发生了“魔变”，悲剧演出使希腊人的日常世界模糊了。索福克勒斯和埃斯库罗斯是希腊悲剧最杰出的代表，他们笔下的两个人物——俄狄浦斯和罗米修斯，分别从“堕落”和“亵渎”的角度，揭示了生命的悲剧性质。每一个希腊悲剧都是“酒神的面具”，体现了深沉的悲剧情感。悲剧使人在正视生存的恐怖，并在自我毁灭和受苦中感受生命不息的跃动，从而得到形而上的慰藉。神话在音乐的普遍感受和酒神式的欢众之间设置了一种崇高的譬喻，在音乐面前保护人，给予人以最大的自由。神话向世俗喜剧转化，意味着悲剧的衰亡。

通过对悲剧从音乐精神中诞生这一历史文化命题的追求，尼采为他的“家园”找到了一个坚实的支点，即悲剧世界观。尼采承袭了叔本华世界是意志和表象这一基本前提，认为世界是无意义的，人生充满了痛苦和险恶；他也拒绝探究“真理”（这是西方传统价值理论中最根本的一个命题）（18），而是将意志激发为酒神赋予世界，从悲剧艺术中达到生命的完满和充实。尼采从肯定生命的高度去肯定以酒神为内核的悲剧，他“用人生的眼光考察艺术”（19），确认艺术是生命的最高使命和本来的形而上活动：“只有作为审美现象，生存和世界才是永远有充分理由的”（20）。而且，尼采的悲剧世界观是基于生命有为、反悲观、反虚无的。通过悲剧世界观的确立，尼采提出了一个“伟大的希望”：“新的悲剧时代”

降生。它是对一种业已逝去的悲剧精神的召唤，凭藉一种酒神气质，现代文明境遇下的个体找回被世俗的物欲一度湮没的生命灵光。

三

在《悲剧的诞生》一书中，悲剧的基础是“意志和表象”，这无疑也是一切现代虚无主义的基础。随着尼采在精神上与叔本华的联系日渐疏远，他在后期的著作中，以“强力意志”置换早期的本体论基础，认为艺术对生命的肯定乃是力的过剩。“‘美’的判断是否成立和缘何成立，这是（一个人的或一个民族的）力量问题”（21）。尼采提出了“艺术生理学”这一概念：艺术的原动力在于肉体横溢的天性之中，其主要因素为性冲动、醉和残酷。生物机能和如何置入艺术？在此，生物机能正如海德格尔所言，已经是某种精神性的，因而是“心理学”的东西了（22）。作为生命的根本动力，它们已经过“理念”的“提升”和“诠释”（23）。强壮的肉体，正如健康、丰实的灵魂一样，是人生诗化的一部分。这种规定基于对传统的艺术道德化的拒绝：生命的价值不可能被估定，即生命只有“征服”，而没有终极的“道德”——尼采只不过肯定了另一种形式的价值评判——对生存的强力意志的肯定，并由此建立自己的伦理观：“什么是善？凡是增强我们力量感的东西、力量意志、力量本身，都是善。什么是恶？凡是来自柔弱的东西都是恶。什么是幸福？幸福是力量增强、阻力被克服时的感觉。”（24）这种建立在“强力”基础上的人生哲学，可称之为道德自然主义，它所崇尚的力的过剩、充溢和增强，体现为迷醉的感受和激情，是在审美的意义上对生存更丰富、更澄明、更本质的体验和占有：“被卷入欢欣之中——生于我们的轻快之中”（25）而基于强力意志的艺术，其本质在于使存在得以完成，它“肯定”、“祝福”，是“存在的神化”（26）。如果说，在悲剧之再生中，酒神仅仅是作为一种精神气质融入生命的艺术历程，那么，伴随着强力意志的大激昂，悲剧使存在的神话加强了，酒神的精灵已然成熟，此即是查拉图斯特拉（“超人”）——尼采价值重建中的“新人”形象。

“超人”居于高山之巅，与鹰、蛇为伴，远离尘世的污秽和偏见，他自足、自私、自救，是强有力的肯定者和创造者。“神们全死了；我们现在要超人生活起来！”（27）超人甚至超越死亡和变化，成为永恒轮回的教师——“超人”取代了上帝的位置，他是“大地的意义”，即依赖个体、自我，弃绝任何关于“彼岸”、“神”的设定。事实上，“超人”已成为了个人的上帝，它意味着要“撇掉上帝（以及经济实用的天才），同时希望能满足自己所作的假设”，“我们所接触的一切便都成

了乃是为求至善至美而存在。”（28）

从构成悲剧神话的内核——酒神精神，到体现着“强力意志”的“超人”，尼采将艺术作为生命形而上的肯定，建立了悲剧世界观，重建定义善恶的伦理；至此，尼采完成了他的价值重建。

四

与我们最为关切的也许是：尼采的这种价值重建是现实的抑或虚妄的？它能指示我们寻求生存之谜吗？理解尼采乃是自我理解的手段和过程之一。

“神话的家园”首先指的是作为艺术本质形式的古希腊悲剧神话，其现代的模型为《查拉图斯特拉如是说》（尼采称之为“神话之书”），它是对《悲剧的诞生》所提出的“寻找神话之乡”这一命题的回应和解答。因此，神话构成譬喻性的“家园”形象。另一方面，在现实的处境中，艺术形而上学的、诗化的人生以及人身处其间的整个“家园”，它不仅是形式上的神话，而且是内容真实的神话——这是一次灵魂的“还乡”，没有任何现实的可能性会参予其间。

诗意地看取人生真是唯一的“还乡之路”么？理性及由它衍生的技术文明已是一桩确定无疑的生存事实，从价值上否定它并不等于避开了它，而艺术更不可能从根本上排除它。艺术的形而上慰藉并不能替代整个人生——艺术只占人生的一部分，虽然它是最重要的那一部分。艺术泛化必将使人与生存现实错位，灵魂饱受撕裂之苦。而况，即使在审美的意义上以“强力”规定生命意志也是极其危险的，它往往破坏了自身的前提，成为非审美的力之渲泄。（29）最终，尼采为自己的“漫游生涯”留下一个巨大的疑问：“问题在于是否因此（出外流浪）便能达到所向往的地方呢？”（30）

此外，“存在之神”——“超人”能企及吗？“人类之伟大处，正在它是一座桥而不是一个目的。人类之可爱处，正在它是一个过程与一个没落”。（31）——“常人”由于本质的有限性，永远是附着于命运的纽结，处于通往“超人”（就人类是超越的这一终极完成而言）的途中。“超人”虽以“大地的意义”（现实性、非彼岸性）与“成为你自己”（非偶像性）置换西方传统的上帝，但他又无意中成为“教主”，成了自身的悖谬。（32）“超人”离人世太远了，他必将死于孤独。尼采终其一生与传统和现实不可调和的冲突，则是一个神话的悲剧，他犹如古希腊悲剧中的英雄，因崇高和褻渎而遁入疯狂，灵魂为肉身永恒赎罪。

在我们的时代，“神话的家园”更是脆弱不堪了。尼采的价值重建，无论对尼

采，还是对后人，都是一次伟大的失败，正如尼采是一个伟大的开始，而非完成，正视现实处境，确认“大地”上的“根”，追寻“回乡之路”——尼采这一未竟的命题仍在激励着我们。

草于四月二十一—二十二日

注释：

(1) 转引自勃兰克斯《十九世纪文学主流》第二分册：《论德国的浪漫派》，P 49 页，刘半九译。人民文学出版社 1988 年版。

(2) 《快乐的科学》卷四，二七六节。余鸿荣译，中国和平出版社 1986 年版，下引同。(4) 卷四，二九八节。(23) 卷三，一六九节。(28) 卷四，二七七节。(30) 卷五，三八〇节。

(3) 参见《海德格尔论尼采——作为艺术的强力意志》一书第一章：《作为形而上学家的尼采》。海德格尔认为，哲学的根本问题是“存在是什么”，导向问题是“存在者是什么”。P 2，秦伟、余虹译，河北人民出版社 1990 年版。下引同。(5) P 104。(22) P 97。(25) P 101，此为海德格尔的阐述。

(6) 见《悲剧的诞生——尼采美学文选》，P 4。周国平译，三联书店 1986 年版。下引同。(7) P 7。(8) P 15。(9) P 9。(10) P 9。(11) P 6。(12) P 8。(13) P 19。(14) P 18。(15) P 21。(16) P 30。(17) P 61。(18) …(19) …(20) …(21) …(26) P 365。

(18) 尼采认为，美与善、真不是一回事，“真理是丑的”，“我们有了艺术，依赖它我们就不致毁于真理”。(P 366)

(19) P 277

(20) P 21。

(21) P 383。

(24) 译文收于陈鼓应著《悲剧哲学家尼采》一书，P 358。三联书店 1988 年版。

(27) 《查拉图斯特拉如是说》卷一：《给与的道德》。尹溟译，文化艺术

出版社1987年版。(31)《序篇》

(29) 参见刘小枫：《诗化哲学——德国浪漫美学传统》，山东文艺出版社，1986年第1版。他指出，尼采的“强力意志”(the will to power)“是意志力的释放，生命强力的放纵，是生物欲求的兴奋，肉体力量的横溢”(P145)，这恰恰是反诗意，必将导致审美的破坏——酒神的醉境实与酒无关，中国魏晋文人的醉境才与酒建立了真正的联系。“诗意的东西永远应该是充满安慰，温馨、神圣的情感的东西，而决不应是意志力的狂肆。”(P144)审美心境的内在情境应是“既忧愤又疏淡，既充满激情又富有柔情的情怀，温而无厉的无意志的意志，它既有一颗放不下的心肠，为人生操思的拳拳忧心，又有飘逸旷达，澄明无滞的气质”(P147)刘小枫以中国式的审美涵盖整个审美领域(日神式的艺术与此极为相通)，而且对尼采的“艺术生理学”这一概念缺乏深入的分析，但他确实触及尼采后期艺术观的内在矛盾，即审美界线的模糊。

(32) 《查拉图斯特拉如是说》第四卷被称为“第五福音书”，语出〔德〕弗仑策尔著《尼采传》，张载扬译，商务印书馆1988年版。

(作者单位：兰大马列系八九级)

编 发：冷民

一个哲学家首先必须是一个真实的人，即一个天性健康、真诚、有创造能力的人。这是由哲学的对象和使命所决定的。既然哲学的对象是人生，使命是赋予人生以意义，那么，唯有天性健康才能正确地领悟人生，唯有真诚才能忠实地探求人生的意义，而人生的意义又要靠它的寻求者来创造。

——周国平

论动态中的神话与原始宗教的关系

袁爱民

一、“能指和所指”

神话，就是“用想象和借助于想象，以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化。”

原始宗教，是原始初民在当时生产力的情况下，由于其思维的特点，产生的对世界的种种观念体系，并且它企图以种种方式诸如巫术，仪典等对自然界发生影响。

从两个定义，我们可以看到两者的共同点：

（一）神话和原始宗教发生的经济基础都是“否定性的”。以石片、石核和石器为工具的生产力，必然对应着相同低下的思维水平。神话和宗教不是来自虚无缥缈的天堂，也不是来自人的头脑，而是来自社会实践中。原始人把生活中的一切都搬进了其神话和宗教之中。如我国四川羌族人崇拜白马，不过是因为他们有个相当长的使用石器的时代而已。

（二）二者的思想基础相同，都发生于神话思维的基础之上。我们从现存的上古神话和原始宗教的资料看，原始宗教并不是抽象的空洞的说理，其中有一系列栩栩如生呼之欲出的“人物形象”。人们崇拜的神，更接近于人。而神话更是以离奇的夸张和想象为其艺术手法，以一系列的形象为主体的。

如畚民的神话，说的是高辛氏时有个老妇人，由于耳痒抠出一个狗头人身的怪物。正在此时，高辛氏之国遭到吴将军的侵略，高辛王下了一道诏令，云有得吴将军首者，当以其女妻之。狗应诏而往吴营，翌日果衔吴将军之首而归。高辛氏妻之以女。狗丈夫与其妻去南海岛中居住，生女为人，生男为狗。这一则关于畚民来源的神话，透露了畚民以狗为图腾的信息。而图腾崇拜就是其原始宗教信仰。在民祭祀盘王时，除唱《盘王歌》外，常常表演狗骨头“呜呜”地从桌下爬走的情节。通过二者的对比，我们完全可以说，上古神话和原始宗教起源于同一思维基础。此时的初民都意识到自身同自然界的异己性，而没有意识到两者的异质性，从而推

己及物的结果。

通过以上比较分析，我们非常赞同潜明兹先生的看法：

“在神话和原始宗教产生的时期，它们并非分开，而是统一体。”（1）

如果换个角度对原始宗教作进一步观察，我们可以发现，作为宗教现象，它毫无例外地具备教义、信徒、仪典三个部分，我们把三者称为理论系统、中介系统和操作系统。（2）这样一来，我们可将原始宗教象W·施米特那样分为主观的和客观的两部分。（3）主观的包括理论系统，客观的指的是中介系统和操作系统两部分。从这一角度，我们可将神话归入它的理论系统。

理论总是为人们的行爲提供方法论的。神话一直在为原始宗教行爲提供理由。“神话故事证明巫术要求的正确。”（4）“神话主要功能常常是为巫术体系作证明。”它是原始宗教的核心内容和最好的脚注。前面所举畚民崇狗的例子也可以说明这一点。畚民之所以要衔肉骨作狗叫，从桌下爬过，是因为用《盘王歌》作他们的理论依据。盘王，即瓯瓠，是他们的祖先，为了感谢祖先，他们装扮成祖先的模样，使祖先能认出他们。另外，壮族人做衣服时后摆多出一块，据说也是这种意图。

从另一方面讲，操作系统也保存相当多的神话。在现代人看来，所谓宗教仪式，不过是用一种固定的、程式化了的动作以期达到目的。因此，我们往往把宗教仪典看成是一种毫无意义的动作和长篇累牍的废话。其实，在原始人看来，仪式的每个细微的动作，都包含有一种神话内容。在当今时代的落后民族中，这些意义只有专门从事这种职业的巫师懂得了。例如我国云南彝族在进行宗教活动时，巫师都要登台唱彝文《人类历史》，其中云：

“武老撮世代，武朱子十二，十一位变了，武朱一乃朱，只朱化成妖，岩穴里面居。武朱二乃陀，佗朱化成绿，绿叶枝上居。武朱三乃仪，仪朱化成鸣，与飞鸟同居。武朱四乃帝，帝朱化成虎，深山老林居。……”

在这部经典中，通过巫师的操作活动——演唱或跳神，保留了这样的神话：人类起源于动物。这段经文中提到武老的十一个儿子，各立门户，自成一支，很大可能是十一个民族，每一个民族以一个动植物图腾为标志。另外，在彝族史诗《梅葛》和《阿细人的先基》中，也保留了大量神话。如《梅葛》中反映的虎图腾神话。

有的地区，操作活动由于生活节奏的加快，逐渐地消失了。在这样的情况下，中介系统，一般指巫师，对保存神话和宗教仪式起了相当大的作用。

综上所述，神话与原始宗教之间是纠缠在一起，互相渗透的。二者没有截然的界限。

如果我们把原始文化看作是一个符号，那么，其能指部分就应该是神话——理论系统，而所指则是宗教仪式及其成果部分。能指和所指的关系，与语言产生时的关系有相当大的差异。语言中二者的关系是约定俗成的，要使音与意间的关系成为约定俗成，必须经过很长一段时间。而神话与宗教仪式之间关系的形成，几乎在它们的产生之初，二者从一开始便是约定俗成的。有那种仪式，必然有那种神话；有那种神话，必然需要相应的仪式。二者互为因果，没有无目的神话，也没有无意义的仪式。

这种能指与所指的特殊关系，在以后的发展，我们会发现其特殊规律。

二、原初国家时期：能指和所指的关系转折点

马克思主义一向认为经济基础决定上层建筑，上层建筑对经济基础具有反作用。同样地，在经济基础一定（或不变）的前提下，上层建筑在社会中起决定作用。我们认为提出这一命题，是不会违背马克思主义观点的。

事实上，人类学家早就注意到了人类意识在原初国家形成时期的决定作用。美国哈佛大学人类学系主任张光直先生在其《考古学专题六讲》、《中国青铜时代》和《神话、美术和祭祀》中贯穿了这样的思想：宗教意识在国家，尤其象中国，形成中起着重要作用。他的这一结论建立在相当多的考古依据上，是可信的。张先生认为：

“那产生文明的财富本身乃是政治权力的产物，而这种权力的获取乃是通过财富的积蓄而成的。中国古代社会这种圆圈式的操作关键，是高等巫术的独占。此项独占使统治阶级得以获得通向作为他们政治权威之基础的神和祖先的智慧的途径。巫师和他们的使者从天上带来音乐、诗章、神话，还带来智慧与先知，而后者供统治者以发言、领导与指挥的权威。政治而非技术和贸易乃是造成中国文明之社会转变的主要原动力。”（5）（着重号系引者所加）

英国著名人类学家弗雷泽在《魔鬼的律师》中公开为现存迷信作辩解。他认为迷信，尤其是巫术曾经在野蛮向文明转变时期起了很大作用。例如它保证统治者的绝对权威和财产的私有。我国学者郑振铎在《汤祷篇》中明确指出商的首领汤不过是个大巫。他祷于桑林求雨，实质上是求得自己不被杀死。由于求雨不得，他只好自焚。最后一场及时雨使他免以“登天”（6）。从甲骨文中，我们不止一次地发现，商王实际上是群巫之首。

所以，我们可以说，在原初国家的形成中，巫术、神话等对政治权力的集中起

了相当大的作用。

具体讲来，原初国家的形成从原始宗教的角度，可分为两部分（或两个步骤）：

（一）、巫师的职业化 巫师在原始宗教中属于中介系统，被人们看作是
可以通神的人。《山海经》中群巫“践蛇”、“蛇”，据张先生说，蛇为灵物，可
以开天，可以入地，“践蛇”意味着巫师可以致意神明。

然而，在上古的时候，意识是社会化了。这种集体无意识，必然使得巫术仪
式集体化，因此，当时的社会并不需要专门替他们招致神灵、卜凶问吉的神职人员。
巫师的产生，是相当长时间以后的事。起初的巫师是那些有生理缺陷和精神失常的
人，由于他们语序颠倒而使人们对他们产生敬畏（初民对语言有一种天生的敬畏之
情）。从而，将他们推为可以招致天神的巫师。这时的巫师是不脱产的，同时也只
是不世袭的。解放初，东北鄂伦春和鄂温克两个民族均有不脱离生产的萨满。

巫师的职业化和神秘化，是原初国家形成之初的事。关于这一点，《国语·楚
语下》有一段比较详细的说明，不妨照录如下：

“古神民神不杂，民之精爽不~~为~~烝者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，
其全能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰~~覡~~，
在女曰巫……”

及少~~皞~~之衰也，九黎乱德，民神~~杂糅~~，不可方物。夫人作享，家为巫史，
无有要质，民匮于祀，而不知其祸，烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严
威。神狎民则，不~~远~~其为，嘉生不降，无物以享。……~~颡瑞~~受之，乃命南
正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝天地通”。

观射父对楚王这段话，带着复古的狂热，表明在当时巫 地位的下降。其中透
露了这样的信息，即，上古巫~~覡~~的地位是相当高的。同时也告诉我们，巫~~覡~~地位之
提高是在~~颡瑞~~时代。在此之前，民神~~杂糅~~，民可与神直接交通，但绝天地通之后，
只有职业性巫师才能通达神旨，使人类的生活纳入天国运行的轨道。

据袁珂说，在天地交通断绝之前，民可上天，神可下凡。如《山海经·大荒西
经》记“有灵山，巫咸、巫即、巫成、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫
罗十巫，从此升降，百药吴在。”袁珂注云：“即从此上下于天，宣神旨，达民情
之意。灵山，盖山中天梯也，诸巫所操之业，实巫而非医也。重、黎绝天地通后，
能上天者更少，巫师只能通过观天象，使神附体等手段来达到降神的目的。根据原
始思维的逻辑（列维—布留尔称为“原逻辑”），既然巫师能与神打交道，巫师自
然也是神，从而，巫师被神秘化，成为禁忌的对象。在这种情况下，巫师就有可能

有意识地利用初民的禁忌心理，一跃而成世俗领袖，

张光直先生论述云：

“占有通达祖神意旨手段的便有统治的资格，统治阶级也可以叫做通天阶级。包括有通天本事的巫 亦即拥有通天手段的帝王。”

(二)、神话的历史化 神话的历史化与巫师的神秘化和专业化是一个问题的两个方面，巫师，宗教活动的主体，即中介系统，一走上专业化道路，成为世俗领袖，与之相关的解释系统神话也必须相应地改变其内涵以适应它的需要。

神话历史化之前，神话是零散的，不成系统的。随着巫师地位的提高并向原初国家过渡，为了统一思想，神话必然要化零为整，把当今之巫师（首领）与神话中的帝王挂上钩，为建立政教合一的政权取得理论依据。经过巫师的删改，原始神话中那些荒诞不绝的神，则被删除了。如黄帝神话中，有“黄帝生韩流”之说，韩流者谁，长脖子之怪物也。（7）故在编世系时将其删除。黄帝是四面之神，而后儒曲解为黄帝派四个官员去管理四方。（8）

神话的历史化，说明了初民已意识到了人与自然的异质，从而将自身与自然截然分开。参照《国语·楚语》之记载，神话历史大概发生在帝制时代。

现在，我们再回到前面对二者能指和所指的比喻。毫无疑问，我们再也不能将原始文化单指神话与原始宗教二者了。神话的内容发生了根本变化，即一方面，神话历史化，神话人物被制成人间帝王世系，另一方面，神话仙话化，即神话中的神被宗教利用，成为长生不死的仙人。而以神话为脚注的宗教必然发生相应的变化。另外，在神话中，审美的成分增加了，为神话演变成故事作了准备。所以，能指与所指各自的成分成了很多独立的成分，原始文化再也不能单指二者了。可见，与语言中的能指和所指的越发展越紧密的规律相反，原始文化发展的过程，正是神话和原始宗教不断发生分解，不断产生新的文化事项的过程。

(1) 潜明兹《神话与原始宗教源于一个共同体》载《北京师范大学报》（哲社版）

82年第一期

(2) 此处三系统的分类受何新《中国远古神话与历史新探》的影响，黑龙江教育出版社88年第315页

(3) W·施米特《原始宗教与神话》陈祥春等译，第一页，上海文艺出版社86年新印本

- (4) C·A·托尔斯托夫, C·托卡列夫主编《澳大利亚和大洋洲各族人民》
李毅夫等译 P·635 引马利诺夫斯基语, 三联80年版。
- (5) 张先直《古代中国及其在人类学上的意义》载《史前研究》85年第二期
- (6) 《郑振铎文集》第492页 人民文学出版社86年版
- (7) 谢选骏《神话与民族精神》山东文艺出版社86年版
- (8) 见《尸子》辑本 又见《二十二子》上海古籍82年版。

(作者单位: 兰大中文系八八级)

编 发: 张 忠 立)

幸福与痛苦

周国平

痛苦是生命不可缺少的部分。生命是一条毯子, 苦难之线和幸福之线在上面紧密交织, 随出其中一根就会破坏了整条毯子, 整个生命。没有痛苦, 人只能有卑微的幸福。伟大的幸福正是战胜巨大痛苦所产生的生命的崇高感。痛苦磨练了意志, 激发了生机, 解放了心灵。人生的痛苦除了痛苦自身, 别无解救途径。这就是正视痛苦, 接受痛苦, 靠痛苦增强生命力, 又靠增强了生命力战胜痛苦。热爱生命的人纵然比别人更多更强烈的生命之欢乐。与痛苦相对抗, 是人生最有趣味的事情。

论信念与知觉—意识

袁晓华

信念陈述中令人感到困惑的地方大致有这样的特征：就陈述的对象而言存在着不明确的界线，由此产生我们究竟是在陈述整个表象世界的性质还是在陈述表象世界反映在我们的知觉—意识中结构的连接这样的问题。由此，我们想从信念陈述达到意义确定的目标究竟有没有现实的可能与必要呢？这样的信念特征出现在对于我们进行的信念陈述来说，并不会产生多大的影响，这是因为它的出现在能被我们观察到时就被设法避免。不过，这个特征对于我们认识我们在如何进行信念陈述颇有帮助。因为当以上特征出现时，我们的陈述就有可能发生混乱，并有可能显露出我们的知觉—意识正在我们心理学中普遍认可的层次上对于信念进行着怎样的统摄，同时由于上面提到问题的存在，也迫使我们更加关注于我们的知觉—意识的功能表述。

为了对我们的知觉—意识加以描述，从信念陈述分析开始是比较有好处的。因为信念陈述中的陈述主体总是对这个陈述加以统摄，这个陈述主体也正是通过知觉—意识才可以对信念陈述加以统摄。基于这个理由，我们先界定信念陈述主体的作用。

在一个日常信念陈述中我们很难见到陈述主体的标记，这很可能与知觉—意识对主体的默认有关，但是在进行信念陈述分析时，不引出主体，我们打算通过这条途径找到知觉—意识的作用便很困难。因此，对这些信念陈述，有必要做些格式化的工作，将主体突出出来，我们将一日常信念陈述记为 A_i ($i=1, 2, 3, \dots, n$) 称作信念 A_i ，且对 A_i 加入主体的陈述，记为 $(\exists x \ Xx \rightarrow A_i)$ 可理解为：至少存在一个主体 x ，且 x 确信 A_i ，这里将逻辑符号“蕴涵”转化为日常语言“确信”的形式，目的是为了引入一种指称方式^①，以此来寻找“确信”与它的对象信念 A_i 间的关系，同时，“确信”隐涵着主体的推理行为。在一定意义上表述了对于信念 A_i 的判断和分析。

遵循着上面提到的语词指称方式我们对“确信”做以下表征 (Represent)

i) “确信”对于它的对象信念 A_i 直接指称。

ii) “确信”通过它的对象信念 A_i 对信念 A_i 的根据指称。

iii) “确信”通过它的对象信念 A_i 的所有已知事实对它的解释指称。

“确信”属于严格意义上的谓词，所以可以符号化如下： $a \text{ Repv } b, c$

a 代表“确信”这个指号， c 是“确信”的对象 A_i ， b 是中介关系，由此可以将这三重指称关系集中在中介关系 b 中，由 (ii) ; (iii) 可以知道 b 应当包括信念 A_i 的根据，“确信”的解释两方面内容，不过，在这里我们将不涉及信念 A_i 的根据，即信念 A_i 的真伪判断基础这样的考证，因为我们不必超出心理范畴联系在一起使我们的讨论复杂化。这时，将主体 x 与“确信”的解释连系在一起，加以讨论成为我们的主要工作，我确信这些讨论对于提出一种假设是很有帮助的。在这样做之前，还要对现在陈述的信念做个规定这是由于“确信”指称的形式过于独特了，因此我们将 $(\exists x) (x \rightarrow A_i)$ 称之为表征信念，以示与信念 A_i 的区别，主体 x 与“确信”的解释有这样的关系：

i) “确信”是由主体 x 做出的判断，同样“确信”的解释也须由主体作出

ii) 在主体 x 发出“确信”的陈述之前，在主体 x 知觉一意识中已经有了信念 A_i 的形成，且在陈述当中，主体 x 由信念 A_i 出发完成了对“确信”的解释（以信念 A_i 的真伪来对“确信”定性说明）

iii) 由“确信”的解释，可以推知信念 A_i 的根据必然已由主体加以取舍或肯否。

这三点叙述极大程度上与“确信”的表征融合在一起主体 x 与信念 A_i 通过确信连接。由此，我们可以认为主体 x 已经完全参与了信念陈述的每一环节。这也就是说知觉一意识完全地参与了信念陈述。

我们把信念 A_i 作为对知觉一意识作用的外存在语词上的总结，这个外存被定义为包括知觉意识的整个表象世界， A_i 与知觉一意识有这样的关系：

i) A_i 能够对感受到 A_i 存在的主体的知觉一意识进行解释。

ii) A_i 能够被感受到 A_i 存在的主体的知觉一意识判断。

对于 ii) 还可以这样解释

a) 作为信念 A_i 的判断主体， A_i 的感受者具有常识信念，其知觉一意识可以统摄信念 A_i

b) 主体知觉一意识做出信念判断，是基于外存对它的作用产生的反应

c) 主体的知觉一意识可以对 A_i 做出普遍或实在的判断，或者相反。

这就是说 A_i 由知觉—意识经验，隐涵着外存对于知觉—意识的作用要通过 A_i 做为中介的结论。不过，这跟我们的目标还有距离，而且，知觉—意识能够象 b 所陈述那样自我作用吗？

二

对于给定陈述信念有以下充分必要条件： x 知道 A_i ，当且仅当 (i) A_i 为真 (ii) x 相信 A_i 为真 (iii) x 有理由 (justified) 肯定 A_i 为真。从 (iii) 中可能提出这样两个问题：

(一) 在“有理由”的下述意义上，即“ x 有理由相信 A_i ”是“ x 知道 A_i ”的必要条件，一个人仍然可能有理由相信一个事实上为假的命题。

(二) 对任何命题 A_i ，若 x 有理由相信 A_i ，并且 A_i 蕴含 A_{i+1} ，则 x 能够从 A_i 推出 A_{i+1} ，并认为 A_{i+1} 是这推理的结果，那么 x 有理由相信 A_{i+1} 。②

这两个问题与 A_i 的界定有着极大的关系，在 A_i 的内部，我们假如借用罗素的摹状词理论，可以将 A_i 表示成 $l_x(A_i)$ ，表示“满足 A_i 条件的唯一的 x ”，同时附以：

(一) l_x (摹状词) 指称的主体是唯一的；

(二) l_x 所揭示的一个主体的某种属性应当是该主体独有的。③

有了这样的规定之后，前面两个问题的提出可以回避，因为可以将 A_i 改造为 $l_x(A_i)$ 使“ x 知道 $l_x(A_i)$ ”成立，主体的知觉意识依然可以保留“ x 知道 A_i ”这样的命题使未进行摹状词改造的信念依然存在主体的知觉—意识中。我们可以推断：知觉—意识能够在 A_i 内部进行构造，也可以放弃进行这样构造的努力。这种构造活动我们将它定义成：知觉—意识对于信念 A_i ($i=1, 2, 3 \dots n$) 的模化 (构造)。将模化的结果称作 A_i 的模。当然，这种模已经包含在了我们对于外存的定义之中。

通过这样的结论我们将第一部分的问题继续下去：模化对于 A_i 的重要性在于， A_i 中的语词可以直接在知觉—意识中加以组合。从前述的两个提问我们发现，信念陈述中“ x 知道 A_i ”的充分必要条件尽管有着相当大的缺陷，但仍可被主体的知觉—意识叙述出来。如果从主体的知觉—意识产生判断，且能够代表我们的知觉—意识所经验的信念 A_i ，在这个程度上，我们可以认为我们的知觉—意识所经验的信念 A_i 就是我们的判断，按照第一部分的结论，这是可能的。因此，知觉—意识中的判断如果符合语法规则即可被清晰地表述为 A_i 。在这个意义上，由于知觉—意识被外存作用先于知觉—意识对 A_i 的模化。知觉—意识就有可能脱离 A_i 的

对应外存的实际反映转而进行 A_i 的构造， A_i 的陈述可以变成我们的知觉—意识的产物。这样，我们将这个可能性称为信念与知觉—意识的融合。

三

希尔伯特在《数理逻辑基础》中提到过一类悖论，即以“我说谎”或“我现在说一个假句子”的形式陈述的信念。

这种情况显然可以在我们的知觉中毫无困难地出现。虽然一方面难以理解，另一方面我们仍旧可以大量构造各类悖论。难道，我们的知觉—意识可以使大量的语句逃出知觉—意识自身的逻辑检验？答案是肯定的：大量的语句仅在语法检验情况下便可被陈述，希尔伯特并未指号命题 A_i ，他通过“把谓词与命题本身当做客体，作为别的谓词的变目”⁶⁴推出悖论的起源。这是主体知觉—意识对信念陈述统摄的外在表现，在心理层次中，我们还须找到这种外在表现的起源。

我们按照语句与知觉—意识融合的论证方式，将 A_i 中的语词指号，在“我现在说一个假句子”的信念陈述中，指号出“我，说，一个假句子，现在”很明显，这里的实际情况是知觉—意识对于“说一个假句子”这样的语境不会发生逻辑的混乱。但当指号出“我”之后，由于默认的关系知觉—意识自身被牵入“我说一个假句子”的语境中。这里，知觉—意识部分地放弃了自身的主体地位，以至于我们以为似乎在它里面还有着另一个的知觉—意识在指引，但这个潜在的知觉—意识并未被我们分析出来，照通常的情况看来，我们将它做为我们知觉—意识中的属性还是可行的。因为这个潜在的知觉—意识只是我们的知觉—意识的性质的陈述，仅仅表现出了它与知觉—意识的相似性而被我们误以为它可能起着主导作用。

在知觉—意识对“我现在说一个假句子”的模化中，我们来对“现在”进行皮尔士三重指称。

- i) “现在”对一时间^⑤状态直接指称；
- ii) “现在”通过这种时间状态从感觉的瞬时性，绵延性，被动性对可被知觉—意识解释的根据指称；
- iii) “现在”通过这个时间状态的已知事实对知觉—意识对它所做的解释指称。

弗洛伊德曾经表述过这样的精神分析发现：我们对时间形成的抽象观念看来完全是通过知觉—意识系统的作用方式而获得的，并且符合该系统本身对这种作用方式的知觉”^⑥。在前面我们获得了类似于“‘现在’的抽象观念形成在于主体知觉—意识参与”的结论。由此推知“现在”可被知觉—意识解释的根据大致来自于知觉—意识能够经验自身的作用机制这一事实。若真是如此，第一部分结束时的那个

问题将要改成：知觉—意识的自身感知如何是可能的？

我们承认了知觉—意识能够经验自身，就得给这个承认找个恰当的解释。我们知道：在“我现在说一个假句子”的具体化语境中，“现在”的解释对于主体而言就是它所经历的一种时间状态，在这个状态中它经验着“我现在说一个假句子”的信念陈述。一般在进行完模化 A_i 之后，知觉—意识可以用默认的方式回避自己加在信念陈述中的主体判断。但不会默认自己提供给语句的自身属质，这些性质在模化后总得在信念陈述中表现。同时由于我们在信念模化中，必须保持主体知觉—意识，以及被它模化的语句，这些语句表征着表象世界的性质。因此为了达到知觉—意识被经验的目的，我们的知觉—意识一定要提供与它相似的经验对象。这样，“我现在说一个假句子”中的“我”便成为知觉—意识所提供的经验对象，称之为复制主体 x 。在这样的机制中，知觉—意识经验自身成为可能的。

这里，知觉—意识领悟到自己在信念中的属性被经验之后才可产生复制主体 x 。因此需要在心理时间上进行排序，即明确地将语境中的复制主体 x 陈述出来，由此引起了悖论信念的判断中断：若断定“我现在说一个假句子”为真，在此之后模化，将“我”明确肯定为正经历以上语境的时间状态的主体，但这已经明显背离了知觉—意识所经历的“现在”这种时间状态，更明确讲此刻只有复制主体 x 出现在语境中，而知觉—意识根本不加以承认。因为复制主体 x 脱离了主体控制信念陈述的范围，转而进入知觉—意识自身经验。一般情况下将被主体知觉—意识默认，但也可能主体知觉—意识提供无休止的复制主体 x ，拒绝之前的一个复制主体 x 。在时间状态中表现为一个时间态对另一个的无休止背离，这样的重复过程，同时不被知觉—意识察觉。这样，我们大致找到了悖论信念的心理来源。

我们看到，将陈述表象世界反映在知觉意识结构的连接只是一个我们对于表象世界性质认识的中介。因为我们只在语法，语义中认识到这种连接，离我们的最终目标认识还有一段距离，但是也就在这种情况下，从信念陈述达到意义构成，通过这种中介，不仅成为我们认识中必要的环节，同时由陈述信念达到意义构成的，可能性也马上被附带出来。

注释：

① 符号，相关于它的对象而言，有一个三重指称：

第一，它对于它的对象或它代表的实在事物直接指称

第二，它是通过它的对象或那些对象的共同属性，对它的根据指称

第三，它通过它的对象或关于它的对象的所有已知事实对它的解释指称。

参考《西方现代语言哲学》车铭洲编，李连江译 P 17、18，《论皮尔士代表关系》马丁 南开大学出版社 87年第一版。

② 参考《哲学译丛》1988年第四期《有理由的真信念就是知识吗？》
〔美〕E·盖梯尔《原载A·格里菲编的《知识与信念》为了叙述方便，我将原来的符号做了改动：命题P，Q换以 A_i, A_{i+1} （仅限于讨论信念）同时S换为x
以上做法修改了原来的范围界限。

③ 参考《现代逻辑学》李树琦等合著，P181 重庆出版社

④ 《数理逻辑基础》P 129 希尔伯特·阿克曼 P 129 莫绍揆译
1956年 科学技术出版社。

⑤ 这里时间的概念以心理学的概念为准，即主体知觉一意识感受的连续

⑥ 《弗洛伊德后期著作选》P 28《超越唯乐原则》林尘，张焕民，陈伟奇
译，陈泽川校 1986 科普出版社

（作者单位：兰大哲学九一级

编 发：冷民）

· 社会透视 ·

情感方式现代化问题探析

杨俊民

真理应当是体验出来的，而不是冥想出来的。

—— H·赫塞（德国作家）

一、

关于“现代化”的概念，众说纷纭。从这个词的原意来考察，“现代”的性质是暂时的，而不是固定的绝对的，所以“现代化”的概念基本上仍是一个短暂的概念，只不过是人们用当前的范式为现代化规定了一些确切的含义而已。现代化，从广义上讲，甚至可以包括历史上所有的重大变革。从狭义上说，现代化则起自西欧的文艺复兴运动，十八世纪后半期伴随着英国的工业化而得势，并于十九世纪席卷西欧和北美，这一进程在第二次世界大战之后大大加速了。我们关心的主要是现代化概念的狭义范围，因为它囊括了有关现代化进程的社会准则、价值观念、目标以及科学和组织方面的知识。总的说来，现代化指的是一个包含了整个人类思想和行为的各个领域变化的全方位的过程，以及人类社会在现时期所发生的巨大变迁。

现代化包括了生产方式、生活方式、行为方式、价值尺度、思维方式以及情感方式诸方面的变革与确立。同时，现代化的主体在这一发展进程中的主导性使现代化的架构，呈现出以人的现代化（即人的社会关系的现代化）为中心的趋向。下面笔者想就人的现代化问题中非常重要的情感方式现代化问题作一探析。

二、

情感是人对客观事物的一种态度，反映着客观事物与人的需要之间的关系，也是推动和制约人们思维和行为的重要内在因素。简言之，情感就是自我感受的总和。

情感是人们行为中最复杂的一个方面，如果人们没有情感上的感受，人们就不可能对世界采取这样或那样的态度。情感渗透在人的一切活动之中，在唯物论的基

础上直接和人的需要联系起来，情感与需要一满足之间的这一内在联系，揭示出了人的情感的本质。我们谈的情感主要指的是建立在人的社会需要之上的那种高级情感，而不包括那种和人的自然需要相联系的生理机能上的情感。

从哲学的角度上来看情感方式，就不仅要谈情感方式本身，更应从情感方式与社会进步的方面来谈。中国人在情感特性方面历来重视人伦之情，注重情感纽带功能的发挥。一定程度上讲，情感方式的诸要素总是受制于一定的历史条件，从而使情感方式打上了深深的历史烙印。当代中国人的情感方式与传统中国人的情感方式有着明显的区别，乃或说是经过“扬弃”的，但我们无法否认，当今中国人的情感方式距离现代化情感方式取向仍有一段距离。

中国思想发展史上的情感理论以孔孟开创的“情感道德观”为主流，主张把同情心、人伦之情等作为情感的根基，并用伦理规范来压抑、引导人的自然情感。孔子重视情感的正当的流露，“惟仁者，能好人，能恶人”（《论语·里仁》），同时又强调把情感作为维系社会的有力工具，用理性对情感采取克制、引导和自我的内省调节，使人的自然的情感经常处于自我压抑的状态。孟子对情感的态度，与孔子大致相同，其所谓“惻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”之心，皆以情当合道德原则，同时强调人的“善性”而压抑和束缚人的正常的自然情感。唐代韩愈认为“其所以为情感者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰惧、曰爱、曰恶、曰欲”（《原性》），如果人的情感能“动而处中”，即符合封建道德原则，就属于上品之情。之后的宋明理学在情感问题上更走向了极端的地步，宣扬“存天理、灭人欲”（周敦颐语），“道心为主、人心所命”（朱熹语），力图将人的正常情感升华到“圣人”的高度，实质是摧残和压抑人的自然情感，从而将人的自然情感异化为一种道德的力量和产物。

循着历史的轨迹，今天的多数中国人终于认可了通过内求把自我与社会联系的生活方式，从而在情感方式上使中国人产生了一种独特的结构。表现在情感外在需要上是追求平静、稳定、和谐，表现在情感内在体验上则为精神生活的巨大的无形的压力和沉重的人为的枷锁。同时在情感满足上，出现了某种情感的压抑、扭曲和异化现象，在情感功效上，出现了“敌意型”和“恐惧型”的情感模式，使人与人之间情感的空间距离扩大了，个体和社会的情感的空间距离也拉开了。这种落伍的情感方式必然阻碍着人们认识新事物及其规律，也阻碍着人们适应纷繁复杂的新情况，从而成为中国现代化运作进程中的顽强阻力。因此，变革旧有的情感方式，促其向现代化的情感方式的尽快转变，是中国社会现代化所提出的迫切要求。

三、

当代科学技术革命的飞速发展，深刻影响着人们的生存价值和道德观念，影响着人们的生活方式和思维方式，从而产生了人们情感生活中的许多新问题。工业和技术的发展，导致了社会准则的改变及巨大思想体系和工业现实观的破产，而且粉碎了大多数人对世界形象的看法。这可以说是传统生活方式的崩溃，产生了人们在情感生活中的失落感、孤独感和迷茫感。约翰·奈斯比特在《大趋势》一书中预言道：“每一种新技术被引进社会，人类必然会产生一种要加以平衡的反应，也就是说产生一种高情感，否则新技术就会遭到排斥。”“二十一世纪即将来临，高技术和高情感相平衡的时代真的出现了。”总之，现代化的人将格外珍视人与人之间的情感和谐。中国要走向现代化，就必须正视这一切，以避免出现美、英等发达国家在走向现代化过程中所出现的情感生活的“失落”和偏差。

所谓现代化的情感方式，是指与现代化事业相适应，并有助于人们提高应商品经济社会的生活方式的能力，并最大限度地发挥人的主体潜能以寻求情感的和谐与平衡的一种模式。现代化的情感方式，应该在多层次、多样化的社会生活现代化中得以体现。

情感方式的现代化，必须借助和利用先进的科学技术，同时又必须克服和弥补科学技术对人的情感的冲淡和抑制。这就要求现代化的情感方式对物质利益、金钱作用，并不采取虚无主义的态度，而是把金钱作为满足人们情感需要的一种物质手段。同时，现代化的情感方式反对把金钱绝对化和偶像化，抛弃拜金思想，否则，将会导致对情感的过分压抑和扭曲。

现代化的情感方式最大限度地保持了情感世界的相对独立性和人的尊严，并保持着一种稳定的情感互动和情感理解。情感互动是两个人之间通过相互作用而进行的情感转让，使一个人情不自禁地进入对方的感受和意向性感受状态的过程。情感理解要求一个人参与另一个人的经验领域，并亲自体验被另一个人所体验的同样或相似的感受。现代化的情感体验作为认识自我，确立主体性的方法已在逐步传播和应用，这有利于培养和鼓励个人独立自主的精神，唤起个体自身的责任意识，转化为人们行动的力量，从而加速社会现代化的步伐。

现代化的情感方式，是人在情感上的自我满足，从根本上讲是人在实践上的自我实现的产物。情感是一种通过人的意识流而传播的活生生的、可信的、处于某种状态的、暂时具体化的经验。它在人的躯体中被感受到并通过身体起作用，而且在被体验的过程中，它变成了能使情感主体和他的合作者结合在一起的一个全新的改

造过的实在。社会生产力的进一步发展，满足了人的物化需要，在一定意义上为实现人的自然本质提供了客观前提。这就要求社会生活的现代化与情感方式的现代化同步进行，或者使情感方式的现代化超前发展。

情感方式的现代化，涉及到情感修养问题。情感修养是以善于理解、尊重别人的情感，富有体谅别人的同情心为前提，即以所谓的“情感共鸣”为前提，要求人们驾驭情感，作情感的主人，其对于情感方式的现代化具有潜在的影响。如果我们能合理运用这一潜能，就会对社会现代化的进程产生积极的作用，反之，必然会在一定程度上滞碍社会现代化建设的历史发展进程。

四、

当前，中国正着力进行物的现代化建设，但同时绝不可忽视人的现代化的建设，否则，经过若干时间的发展生产之后，中国仍将无法完全完成向现代化国家的转型。今天，我们面临着世界性的新技术革命的浪潮，随着生产力的这一划时代的变革，人们的思维方式、价值尺度、行为方式和情感方式也要发生相应的变化，同时，现代化的人的造就又必将反过来推动新的生产力的发展和社会的进步。

在中国，人的现代化较物的现代化可能还要艰巨一些。因为几千年的封建主义的小生产的传统观念，已经积淀成为人们的一种心理定势，加之改革开放以前几十年的僵化模式的束缚，使得行进在现代化道路上的沉重的主体，更加步履维艰。

情感方式的现代化，是深层次的、内在性的变革。这场变革的深刻程度首先要求与人的行为方式、思维方式、价值尺度和生活方式的变革紧密联系，因为情感方式渗透在它们之中。情感方式的变革是对传统的“扬弃”，在建筑现代化的情感方式的工程中，我们应该继承中国传统文化中情感理论的精华部分。中国人很早就强调的朴实无伪的情感方式，在今天同样应成为现代化的情感方式的重要特征之一。人们通过传统的情感方式的不断改革、调整、完善，就可以促使其朝着不断科学化、合理化、现代化的情感方式发展，最终就能在现代化实践中有所作为。

主要参考书目：

瓦尔马《现代化问题探索》，周忠德、严炬新翻译，知识出版社

诺尔曼·丹森《情感论》，魏中军、孙安迹翻译，辽宁人民出版社。

伍荣棣等《心理学》，人民出版社。

远志明《沉重的主体》，人民出版社。

危机与选择

一代军

（一）历史观与科学观的革命

十七、十八世纪是启蒙和理性的时代，是一个充满激情、英雄辈出的时代。培根、笛卡尔、牛顿、洛克一个又一个光辉的名字照映着人类进步的历史。这些思想和科学巨匠对人类的理性抱有坚定的信念，毫不动摇的坚信人类的进步和文明的发展。这确是令人激动不已的。二百年来，历史似乎确是按照这些巨人的指点飞速前进的：工业革命解放了巨大的生产力，带给了人们数不清的财富；科学技术迅猛发展，电力广泛普及，工业机械遍布各行业……然而，当人们仍旧陶醉于这绚烂的梦境时，他们却无情的发现：巨大的财富同时也带来了两次惨绝人寰的战争，人类第一次拥有了毁灭自己的能力（核能力），繁荣的文明带来了普遍的失落，道德和精神价值的沦丧；环境污染，生态失衡，能源危机，人口爆炸……曾经对人类无比慷慨的地球，如今成了高悬于我们头顶的达摩克利斯之剑，时时向我们发出警号……这一切如何造成的？人们不得不蓦然回首。

（二）普罗米修斯—神话寄托的希望

人类的童年时期，在自然巨大的压力下不得不匍然低首，然而他们的内心深处始终燃烧着桀骜不驯的烈火。智慧的古希腊人创造了辉煌的文明。在他们的神话里，宙斯是至高天神主宰，然而始终有一个普罗米修斯与他作对。一位哲学家说得好，普罗米修斯就是人类的代表。人类在敬畏自然的同时已经准备反抗他了。与此相联系，古希腊的文化和艺术也呈现了相应的特点。在希腊人的观念里，美是力量，人类对自己是多么高的自信；美是和谐，完整和优美，这些信念的后面不正是—一个相当有组织，相当严密、集权化的人类社会为后盾吗？人类已经在聚积自己的力量了。同样，古希腊人哲学里，米利都学派也好，毕达哥拉斯学派也好，他们都在追寻一个绝对的本体，人类朦胧的对真善美的追求，人类生命深处反抗自然的冲动都凝聚在这种本体的追求上。在哲学的领域里，已没神的位置了。几代人的努力，在苏格拉底那里，终于化为一个声音喊了出来：认识你自己。人们终于毫不顾忌地确立了自我的地位，人堂堂正正地登上了哲学的殿堂，这不能不证明一个伟大的胜利。

（三）征服自然——一个充满激情的宣言

我始终有疑问，在辉煌的古希腊、罗马时代之后为什么要有一个漫长而黑暗的中世纪。这一定得是历史进步所付出的代价吗？应该怎样全面看待中世纪的开始，文化和作用，不管怎样，随着培根的第一声呐喊，人类高歌行进的时代终于来临了。培根哲学的深处闪耀着人性的光辉。打破宗教的束缚，重建科学，征服自然，积极进取的态度随处可见。经过近千年的斗争，压抑之后，人类的能量开始喷发出来了。

在培根及其后来者手里，真正的科学和科学观得以建立，自然和自然规律隐没在黑暗中，上帝说“要有牛顿”，于是万物俱成光明，牛顿力学的建立是近代文明开始的标志。牛顿、笛卡尔体系所阐明的空一时关系和秩序性、明晰性原则成为科学的支柱。与此相符合，认为真理可以实现，人类理性已经找到了或正在找到可以切实把握物质世界的科学方法，认为人类可以征服自然，以一个主人的身份君临自然之上，并无限地进行索取，这种科学观也成为人类头脑根深蒂固的观念和乐观信心的源泉，在这种信念支配下，人类对自然开战取得了丰硕成果；工业革命，科学进步，文明繁荣。

然而哲学是无情的。休谟无情地摧毁了旧哲学的基础：因果联系，而这也是牛顿力学的基础。休谟给哲学带来了一场灾难，而处于社会生活中的人们却安之若素；人们已经习惯了胜利。看来，哲学家注定要比世人经受更多的苦难。当他喊：“天要塌了”时，别人都还在欣赏星空的美丽。

（四）梦魇——无法摆脱的感觉

人们以无法言说的心情迎接二十世纪的到来。一方面，工业革命已是昨日黄花，虽然胜利的余音尚存。另一方面，一种山雨欲来的情境已触目可见：科学上，牛顿的力学大厦摇摇欲坠，一场物理学的革命势不可免；文化上，无所适从的情绪到处弥漫，尼采批判的矛头直接指向西方文化两大支柱：基督教传统和理性精神，旧有的道德价值体系土崩瓦解……在这种情况下，以后的发展就可以预料了：第一次和第二次世界大战将人们投入悲剧的炼狱，绝望的感觉死死的攫附了人们。文学和艺术鲜明的表现了这一点：从黑色幽默意识流、荒诞文学、以至存在主义文学，梦魇的感觉沉重的压在人们心头、绝望、痛苦和荒谬成为文学表现的核心；而在立体派、野兽派，超现实主义和行为主义那里，生活以滴着血的真实和变形的疯狂呈现在人们眼前，而哲学呢？则在无休止的争吵中掩饰着自己的贫乏和危机，在这种情况下，展望未来，我们何处何从？

（五）危机与选择

乐观主义始终是人类信心的源泉，这贯穿于整个历史并成为主流，但是批判的哲学家和冷静的学者从不这样看。在他们眼中，人类文明的发展是一个应付危机和挑战的过程。让我们纵观一下东西文化发展的历程。

西方文明的源头是希腊文明和希伯来文化，希腊文明经历了一个高度发展的过程，但由于缺乏强有力的外来文化的冲击而终至衰落，随之而来的是希伯来文化中基督救世的概念的兴起。“希腊超人”同希伯来“弥赛亚”的结合，成为古典世界危机带来的最重要结果，并进而成为西方中世纪精神文化和价值准则的坚实内核是为第一次危机一应战（文化之融合、发展）。文艺复兴以降，科学主义取代了宗教的来世主义，并开始人类“高歌行进”的历史。但正如上文所述，这种历史是建立在什么基础上？它还能行进多久？科学主义，本质上是对神秘力量的欲求，不过这一欲求采取了物质把握（科学）而非精神归属（宗教）的形式。因此，本世纪以来，种种征兆日益显示：以科学主义为主流的西方文化已到了转折的关头。

再看东方，古代中国亦曾经历类似的历程。上古之时，面临地缘上的压力和游牧民族的威胁，天人尊天重鬼的文化终被周人重人事、敬——统的文化所同化，决定了中华文化的文化典型。而魏晋隋唐社会的大动荡和文化大融合，又为中华文化带来了近东、中东及远东其它地区民族的创造。佛学东渐是其中最重要的事件，并带来了儒、佛、道三教合流局面，深刻左右了中国人之后的生活。至今论者一致同意其影响堪和“五四”以降的西学东渐相比，而相当多的史家认为中国封建社会应自魏晋始。但是，鸦片战争的隆隆炮声宣告了中国传统文化的危机。重直观、轻逻辑；重伦理，轻科学是其不可克服的弱点。中国传统文化更早、更深刻地从生死存亡的角度感受到自身的危机。

综上所述，东西方文化面临着共同的转折。在此情况下，清醒的西方科学家（李约瑟、普里高津、玻尔）将目光投向了东方，而东方（中国日本）的知识分子则强调学习西方以振兴故国，但遗憾的是双方将东西文化对立起来，采用非此即彼的态度，而忽略了两种文化间的互补性质。事实上，唯有彼此主动的学习，才有出路，舍此别无选择！

（作者单位：兰大哲学系九〇级）

编发：何光剑

文化与人生·

谈自由

范红东

一、自我：主体价值取向的总和

人类自我意识的获得有一个相当复杂的历史过程。通过反省自身的心理活动，我们发现：个体产生自我意识的心理学前提是主体自身的某种需要，例如自我保护、自我显示、自我规划、自我满足等等。缺少这些基础，自我意识将无从产生。

自我意识有两种存在形式，一种是作为哲学本体论意义上的自我意识。是人类对自身独立地位的确认，是一种纯粹逻辑反省的结果。

自我意识的另一种存在形式，是人类个体在具体实践中对自身存在的确认。这种对自身存在的确认总是与具体的价值判断联系在一起。譬如说，一个人在回忆往事时，会产生“我变了”的类似感觉。在这里，变化了的并不是那个恒常感知客体的本体自我，而是主体的价值取向发生了变化。

当主体在对自身进行评价时，他总是倾向于把自我等同于自身的价值取向，并产生相应的情感。当一个人的需要、价值取向不能顺利实现时，他会产生“我失败了”的沮丧；当他的价值取向顺利实现后，他会有“我成功了”的愉悦。

在不同的历史条件下，社会个体的价值取向的状况与个体的自我意识状况有着密切关系。在宗法等级制的社会形态中，个体的需要、价值取向受到压抑，自我意识也就比较淡漠；而在社会流动性强的社会制度中，个体的价值取向得到发扬，自我意识也表现得较为强烈。

综上所述，个体的自我意识有两种形式。在具体的实践中，个体总是倾向于把自我意识等同于自身的价值取向。

二、自由：主体价值取向的顺利进行

人类对自由的追求与探索与人类同样古老。在思想史上，关于自由的定义或认识五花八门。但他们大多从主体外部去考察人的自由，因而往往得不到正确的结论。

黑格尔对自由有很深刻的阐述，他把自由与必然作为一对矛盾统一的范畴加以分析。他说：“无疑地必然作为必然还不是自由，但是自由以必然性为前提，包含必然性在自身内，作为被扬弃的东西。”（《小逻辑》P307）

自由始终是一个心理学概念。它首先是一种发源于主体的心理体验，脱离主体的心理体验来谈论自由毫无意义可言。我们在前面把自我定义为主体诸多价值取向的总和。在这个意义上，我们可以把自由定义为：自由是主体对自身价值取向得以顺利实现的一种心理体验。当一个人有了某种需要并计划用行动来获得它后，如果这一行为得到了顺利的实现，他会产生自由的感觉；如果这一行为被困难阻挡了，则产生不自由的感觉。

黑格尔正确地阐述了必然性转化为自由的心理基础，但他也没有强调这一点，因此，他的自由概念仍然缺乏主体性。在他那里，自由仍是一种外在的存在。

自由作为一种心理现象，与其它心理现象一样，具有个体性，每个人的自由观都与他的自我价值取向相联系，即使在同一环境里，由于价值取向的不同，不同的人也会产生不同的自由感。只有在一个人的自我价值所取向的那些领域，他才可能有自由与否的心理体验。价值取向不同，所获得的自由感也不同。

自由与自我、自我与自由的动态关系

一个人的需要是无穷尽的，因此，一个人的自由总是与他的实践领域（价值取向领域）相对称，并随着他的实践领域的变化而变化。在某一特定的领域中，个体的自由心境的获得可分为三个过程：

（1）不自觉状态：在这一状态，人们还没有把认识和价值取向投入到这个领域，对这个领域里存在的必然性毫无知觉，因此，也就无所谓自由与不自由的心理体验。

（2）不自由状态：当个体由于不断增长的需要把他的价值取向和认识活动投入到某一领域后，个体对这个领域里存在的必然性一无所知或知之甚少，不能正确地认识和把握它们。他对在这个领域里的许多行动都有被束缚的感觉，也就是说，处处感到自我的需要和价值取向不能顺利实现，处处感到不自由。

（3）自由状态：当人们正确地认识和把握了这一领域的规律之后，人们就把这些外在的必然性内化为自律的意志和意识。达到了相对自由的境界。

但是，人们在某一领域里获得了自由，并不意味着人们获得了绝对的、终极的自由。人的需要是不断发展的，人的价值取向随着需要和实践不断改变它的方向和

层次。当人们在某一领域里获得了自由以后，他的价值取向又转到另一个方面，另一个层次。于是，他又重新体会到不自由……只要一个人的需要还在发展，他的价值取向就必然要把他拉向一个无法摆脱、没有穷尽的自由与不自由的搏斗。

从个体的心理体验上讲，这种自由与不自由的交替是一种心理上的回归。它的特点是：个体已经获得的自由在以后的实践中并不会留下很深刻的心理体验，它只是转化为一种文化无意识的内容保留在人们的意识之中；与此相反，人们在新的领域内发现的不自由状态却可以给个体产生很深刻的心理体验。因此，这种自由与不自由的交替进展，可以称为心理上的轮回。

四、超越：自我的无价值取向

一些喜欢追求永恒和终极真理的哲学家所追求的是一种“绝对自由”。那么，他们是如何获得“绝对自由”呢？他们追求“绝对自由”的心理机制是怎样的呢？

首先，他们要求“无欲”，个体应该取消任何价值取向，不再执着于对生活的追求和对未来的渴望；达到一种完全不自觉的“混沌”状态，个体不再是与环境相对立的存在，而与自然融为一体。这时候，个体的自由不是通过对必然性的扬弃而获得，而是与自然直接观照，在这种观照中，个体可以朦胧地感受到一种绝对的无拘无束，一种“绝对的自由”。

但是，他们与其他人一样，同样要生存，要满足由生存而带来的种种欲望。那么，他们又如何在这些欲望中保持“无我”呢？他们宣扬要做到“无我”，不执着于任何具体的生活细节与感官享受，他只观照到一种毫无内容的流变，而他自己也就随着这种流变顺流而下。

庄子认为一切价值取向都具有相对性，因而都不足以作为追求的终极目标。作为“得道”的“圣人”，必须超越一切价值取向：“圣人不从事于务，不就利，不避害，不喜求，不缘道，无谓有谓，有谓无谓，而游乎尘垢之外。”（《庄子·齐物论第二》）并做到“无己”：“至人无己，神人无功，圣人无名。”（《逍遥游》）一个人只有抛弃一切价值取向和一切认识活动，做到“无欲”、“无己”，才能得到绝对的自由：“彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。”（《逍遥游》）“宁游戏行读之中自快”。（《史记·老子韩非子列传》）

与庄子一样，禅宗追求的自由也是一种超越自我价值取向的自由：“一不取善，不取恶，污秽两边，都不依佑。”（《禅宗：历史与文化》）“若踏佛阶梯，无情有佛性。若未踏佛阶梯，有情无佛性。”（同上）黄檗云：“但终日吃饭，未曾

咬著一粒米，终日行路，未曾踏著一片地，与么时，无人无我等相，终日不离一切事，不做诸境惑，方名自在人。”（同上）要做到不思善恶，无心无情，无执无著，才能达到真正的自由境界，成为一个“自在人”。

这种自由心态影响着一代代中国知识分子，当他们在尘世事务中遭遇挫折时，往往息影山林，寄情山水，在自然的怀抱中追求一种神秘的体验，追求心灵的绝对宁静。东晋陶渊明有一首诗很能反映这种心态：“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔，心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辩已忘言。”这其中的“真意”，就是人对自然观照时，无欲无我的一种感受，正因为“无我”，所以才能“忘言”。这种自由心态，使中国知识分子在纷繁的尘世生活中获得了一方心灵的净土，使他们创造了具有古典型东方色彩的哲学与文化，这种文化引起人们对自然的无限向往与追求，对宁静生活的无限渴望。

（作者单位：兰大哲学系八九级）
（编发：彭作刚）

进行思索的人，也许会被墨非斯特利斯嘲笑为：“有如在绿色的原野上吃枯草的动物”。但是，就侯哲学家黑格尔所说的“命里注定判我思考哲理”那样，人们一旦吃了伊甸乐园的禁果，就不得不受这种折磨。

（西田九多郎《善的研究》）

闲话女性角色的回归与超越

曾一

钱钟书先生的《围城》里有这么一段话，十分引人注目：“女人念了几句书最难驾驭，男人非比她高一层，不能和她平等匹配，所以大学毕业生才娶中学女生，留学生娶大学女生……”，对这段话，见仁见智，各有道理。因为举凡关于爱情、婚姻的问题，都属于与当事双方感情有关的价值判断，没有绝对科学的标准答案，所以它才成为历久常新的永恒主题，这里也谈谈与此有关的一些社会现象。

一个男人为什么要“驾驭”女人呢？在旧社会，可能是诸如封建传统、包办婚姻、夫权父权之类的东西在作怪；但是当今社会，实行自由恋爱、男女平等，妇女能顶半边天，怎么还会有“驾驭”之说呢？这原因似乎该由女性反思一下，在自己身上去找。

未经世事的女孩读了几本书，熬了个文凭，真的觉得“男子能办到的事情女子也能办到”，但由于生理上、心理上许多现代科学已经证明了的原因，女性的能力有很大的局限性，在现实生活中，又有诸多的人为因素，使她们往往力不从心。

便在潜意识里有了自卑感，有了“受迫害意识”，于是强烈要求杯葛“大男子主义”要求“平等”“解放”。这一套若是行在社会上，也许有一定的道理，猛“风”过江，也能大有作为。可是要拿到婚姻关系里，麻烦就出来了。其实真正相爱的夫妻应该是柔情似水、佳期如梦，那有什么“驾驭”与“反驾驭”、成功失败的“战争”？知识女孩如果不要在在表现出夸张的“新女性的独立人格”，每做河东狮吼状欲置自己老公于“气管炎”而后快，想必她老公也不会想到要去制服和“驾驭”她，现代社会里，男人若有什么“领袖欲”的话，大有地才去表现，对家里娇妻弱息，宠还宠不够，怜还怜不完哩，那会恃强凌弱地去“驾驭”呢？

有一个美籍华人回到祖国走了一遭，最后惊呼“中国大陆上已经没有真正的女人了”，他所见到的女孩“不是张牙舞爪，就是诡计多端”，好惨！应该知道，这不是女孩们表现自我的正当途径，女性魅力，在于阴柔之美，教化之力，如空谷幽

兰，深涧流溪。我们的知识女性，总爱强调“自我的价值、尊严”不作别人“人格的寄生虫、感情的因变数”，但要知道好好地持家理财何尝对社会没有贡献；被自己所爱的人呵护宠爱也并不失什么尊严。家庭是社会最基础的细胞，能在此间营造一种随和无争的氛围，也是有意义、有价值的。如果有女孩真嚣张到要人“驾驭”的地步，那她做人的确有些“拎勿清”，大欠水唯。话说回来，若真有哪个男人就只会在自己家人面前摆威风——就实在“菜”得不值一提了。

日本妇女温柔贤淑、细致体贴、举世闻名，女权运动欧风东渐，在扶桑国里却微波不兴。“决不要站在你丈夫前面”，这是他们维系婚姻之道，实为东方文化之正统。日本国内的就业机会少、儿童教育、社会服务工作负担重，所以妇女实行“阶段就业”，即在接受一定教育之后，女孩、男孩一样参加工作，工作几年结婚，然后女孩就辞职回到家庭持家务、主中馈，抚养教化子女，其间学点插花，茶道什么的，点缀家庭生活审美情趣，或者参加公益活动，关心生态平衡，环保、社会福利等等问题，在服务社会和家庭的同时充实自己，俟儿女上学读书能初步自立，妈妈们再重新考虑就业，或者考虑成为“职业主妇”，这是一种极好的办法，因为这样一来，就业的机会就相对增多，工资水平也会有所提高，打工挣钱的男子汉们对家庭、社会的责任感将会大大增强。由于后顾之忧少了，工作效率的提高是可以想见的。孟母三迁、岳母刺字，说明孩子在自己母亲精心教育下，素质会有保证，更不用说减轻了“入托难”，解决了“钥匙儿童”的问题了。于社会的安定有极大的益处。

事实上也没有谁把日本女性当作她们丈夫的寄生物，附属品。这种夫妻双方的相互归属、协同生活，完全是一种平等的社会分工、同任何的其它社会工作细分化一样是社会进步的象征。

所以，今天中国的女孩们不妨以我们的东邻为借鉴，在婚姻问题上充分地以真实感情为基础，用女性的柔美、体贴入微和善解人意、营造好一个温馨甜美的家，让自己的丈夫去厮杀蹬打事业的天地“受伤后可以回家”，从这个意义上讲，丈夫比妻子的学历高一点，也是对人力资源开发投资的节约，作妻子的，若受过很好的教育，只要不同自己人争风拆台，而是有劲往一处使，也可能通过一种“谐振机制”产生知识的叠加互补，帮助家人成就事业。这同样有益社会，不会埋没满腹经纶。西谚：“成功的男人背后都站着一个女人”。又云：“晃动摇篮的手操纵了世界”。女性应该了解自己、认识自己，做真正具阴柔之力，有阴柔之美的女性。这并非是说“女子无才便是德”“*A learned woman is twice a fool*”，也不是要女性回到在厨房的油烟中忙碌，在市场上讨价还价，东家长西家短，丈夫的拖鞋

小孩的尿布那种老套路上去，而是要女性回归到本来的性别角色上去，做真正的女人，在此基础上，以现代文明带来的聪明才智，进一步超越自己、找寻一种更有利于社会的，发挥自己才智的方式，而不是无端地不让须眉，同男性较劲，这种回归与超越是对女性角色的充实和完善。正因为从思想意识和法律规定上充分肯定了“男女平等”，所以承认“女人终究是女人”不是示弱，而是正确地认识了女性的长处和力度并且只有认识了这种长处，才能合理地发挥，达成价值的实现。如果有一个极有天赋的才女，事业方面超过了自己的夫君，只要借着深厚的感情基础，在家庭生活中也能充满和谐美，不过做妻子的还是要保持女性之柔美气质，不能傲气与学问齐长，在家里也持女强人女名人派头，弄得老公吃弗消，把自己生活搞得一团糟，一幕悲剧由是开始，前车之鉴，俯拾皆是，知识女性不可不师。

假如真有这么一对恋人，爱得天昏地黑，死去活来，但“不幸”女性的学历高出男的若干数量级，对他们婚姻恋爱的现实及未来，旁人是不好说三道四的。真的爱情，可以超越贫富、阶级以至时空，小小学历，自不在话下。正如前面所说，恋爱婚姻，全由当事人自己的价值观来判断，如人饮水，冷暖自知，两情相悦，干卿底事？所以对钱先生的话一方面男孩们不要奉为择偶指南，而应更多地想想自己如何能担起那份爱的责任，另一方面，女孩们也不要不以为然，应该好好想想怎样才能按自己的性别角色待人处世，成为一个够水准的、真正的女人。

（作者单位：兰大管理系）

编发：张丰乾

译林

使用论后的意义理论(节译)

G·H·R·Pakinson

冷民 编译

3·2 语义学和真理理论。我们人类的语言的一个最重要的特点是各种不同的语句是由一些基本元素通过不同的组合而产生的。人们能够用这些为数相当少的基本元素产生各种各样的信息。比如我们正在学习阿拉伯语，我们想知道任何一个阿拉伯语句子的意思是怎样由它的部分单词的意义组成的。比如一个句子

Al-Qahirah madinah

在理论上就可以推出这样的陈述：“Al-Qahirah madinah”的意思是开罗是一个城市。一般地我们说“S”的意思是P，P就代表原文S在那种语言中的意思。这种理论就被称为语义学，有时也称为意义论。

3·2·1 意义和真理。什么样的形式或怎样从词义引导句义在这个理论中是个困难的问题，这和真理论有关。阿尔弗雷德·塔尔斯基(Alfred Tarski)在他三十年代开创性的著作里提出了一些相当简单的人工语言的结构，随后S. 克里普克(Kripke)和 R. 蒙塔古(Montague)等人将它扩展到自然语言之中。真理论和意义论有同样的基本结构，都是从陈述一个句子各部分的意思之中推出在何等条件下这个句子是真的。举个例子如

“Al-thalj abyad”(在阿拉伯语中)是真的当且仅当雪是白的。

(这种形式通常称为T-语句。)一个陈述句的意思完全依赖于什么样的情景能使这个句子为真，要理解这个陈述句就得掌握这些情景。比如你问我“Al-thalj abyad”的意思，我就告诉你这个陈述句当且仅当雪是白的时候才是真的。

积累的研究成果表明一种语言的真理论可以导致它的意义论。这可以从塔尔斯基真理论分析一个非常小的片断的阿拉伯文得到例证。这个小片断只有五个词：“al-Qahirah”和“Misr”是名称，摹状词“madinah”和“bilad”，连接词“wa”。则真理论的基本陈述如下：

- (i) “al-Qahirah” 指代开罗
- (ii) “Misr” 指代埃及
- (iii) 一个实体 x 符合 “madinah” 的描述当且仅当 x 是一个城市
- (iv) 一个实体 x 符合 “bilad” 的描述当且仅当 x 是一个国家
- (v) 一个句子中的名称被摹状词跟后时这个句子被这个名称所代的实体确定
- (vi) 在五字句中 S_1 和 S_2 是语句时, “wa” 在它们之间的语句是真的当且仅当 S_1 和 S_2 本身都是真的。

尽管这式语句只有五个词但其中却蕴涵着无穷无尽的语句, 而且对其中的每一个, 真理论都要产生象 “ S ” 是真的当且仅当 P 这样的陈述。你可以检查一下推导出来的这个命题: “Al-Qahirah madinah wa Misr bilad” 是真的当且仅当开罗是一个城市而且埃及是一个国家。这样, 看上去这种真理论为五词句提供了相当不错的语义学。再由一些公理, 命题可以从陈述语句的意义推导出来, 而且, 这些推导能够显现出各部分单独的句子是怎样促成它们总体的意思的。更进一步的, 这种真理论告诉你所有你需要知道的只要去说出并理解这种五词句。这种进步通常被描述为 “真理论的语义学”。

3.2.2 真理论语义学的可能的限制。尽管已有大量的结果出现研究者们仍没有成功地为某个完整的自然语言建立一门大致的真理论的语义学。而且在目前它还有一个开放性的问题: 这种真理论式的道路能够实际应用到整个语言之中吗? 或仅仅只是次要部分才可解决?

一个可能的限制在于这种简单的真理论仅提出了全部语句中的一小部分信息, 即一个句子真当且仅当这样或那样。而且一些人猜想理论要对全部语句提出更广泛的信息, 可能还需要某些建构。比如尼罗河在埃及人中有两种称呼, al-Nil 和 al-Bahr。两个句子 “Al-Nil 流入地中海” 和 “Al-Bahr 流入地中海” 在简易的真理论中是没有区别的, 两者都当且仅当尼罗河流入地中海是真的。这样的理论无法 “看见” 复合句 “玛丽想知道 al-Nil 流入地中海” 和 “玛丽想知道 al-Bahr 流入地中海” 的不同, 因为两者都是由相同的句子按相同的方式构成的。但是玛丽在地理考试中能相当肯定前者而对后者疑虑重重。象 “想知道” 这样的还有很多意向性动词都不适合于简易的真理论语义学。在真理论语义学内已作了大量的机智性的工作要将意向性动词引进来, 但是没有结果表明这种结合已经完成。

还有一处难以解释的是陈述句和非陈述句的关系。如对疑问句 “你正在度假吗?” 语义学就难于解决它的真假问题。

3·2·3 可能世界的语义学。我们还不知道是什么导致了自然语言的语义学必须更多地依靠语句为真的可能条件，而不是仅仅依于语句是真的。这种语义学就是显得古怪的“可能世界语义学”。我们想一想单词“可能”（might），如“猪可能是能飞的”，对“可能”的一个自然选择的公理是：“猪可能是能飞的”是真当且仅当在一些可能的情形中“猪是能飞的”为真的。如果不借助于可能情形要对付“可能”就相当困难。实际上大多数在真理论语义学上的进展都实际利用了可能情形的真理概念。然而，还有人因为可能情形的观念是“不科学的”，坚持真理论应该保持塔尔斯基的原来形式，虽然它离处理大量事实的时候还很远。

3·2·4 语义学的一些功用和裨益。着手自然语言的语义学研究的主要原因是想更多地理解语言怎样起作用：语义学对怎样由句子结构和单词意义构成整个句子的意义作了系统描述。

(1) 传统的哲学跟随者关注于意义的本质。一个句子或一个单词的意义到底是什么？对这般神秘之物甚至连哲学分析也看上去无能提出清楚的答案。意义是一种观念吗？他们是某种形式的客观存在物吗？有迹象显示这两个方面都可能。但是真理论的语义学根本不关心这些隐秘的实体。五词句的理论告诉我们每个句子的意思是什么，而且描述了句子中的各个单词是怎样构成它们的总体意思，所有的这一切都不必去考虑意义是何种客体。显而易见的结论就是意义不是一种实在。

(2) 真理论的语义学是一种可由经验检验的理论。它们象推导定理一样产生出来的命题能用经验检验说出对或错。这种可供检验的性质使其挤身于科学理论的行列，而不久之前的意义论还被那些高度看重科学方法论的人当作是一项可疑的事业。可以认为意义论和确证一个迹象为真的现象之间的对照关系已经完全可以列出图表来。也可承认一种语言或其部分的几种不同的意义论都可同等地被已知事实或任何可能的迹象证实。

(3) 逻辑学家、数学家和计算机科学家们部设计有他们自己的语言。语义学也许可以用来将一门新的人工语言的语句设定形式化和系统化。同样重要的是，语义学可以用来标明人工语言的逻辑。如规定 $A \mid B$ 当且仅当 A 和 B 不全真时为真，则所有只用 \mid 连接的句子的逻辑规则就产生了。

3·2·5 意义的概念已经消失了吗？真理论的语义学完全不涉及意义的明确用法，使得一些敌视“意义”的哲学家们认为研究语言不必要“意义”这个概念。我们不必说一个句子的意义是什么，而只需表明这个句子的真值条件。而另外持相反态度认为“意义”概念可分析的哲学家也根据同样的事实表明意义概念的要点就

是真值条件。这两个观点都不对。

“Al-Qahirah madinah”的意思由T语句给出：“Al-Qahirah madinah”是真的当且仅当开罗是一个城市。但是并非所有的T语句都是可给出意义的。在标准逻辑用法中“当且仅当”是真值的完全相等。“A当且仅当B”就是A和B要么同时真要么同时假。那么说“‘Al-Qahirah madinah’是真的当且仅当莫斯科是一个城市”也是一个真正的T语句。而这个T语句显然是没有给出意义的，尽管它是绝对的。

这样，不是任何一个其所有T语句都是真的真理论是语义学。这把减少或者除去句子意义的不可靠性和困难度的希望打破了。上一段的“残缺不全的”真理论很好地说明了“Al-Qahirah madinah”据那个理论为真的条件明显地与句子的意思无关。事实上，“意义”概念难以废除，因为真理论者们显然要用这个概念去辨别真理论究竟谁是语义学谁不是语义学。一个真理论只有当它给出某个特殊语言每一个语句以有意义的T语句时才算是这门语言的语义学。

（本文译编自G·H·R·Parkinson主编《The Handbook of Western Philosophy》（Macmillan, 1988）的第三章“*Theories of Meaning: After the Use Theory*”。戚本芬老师提供了原文资料，并对译者遇到的一些难点，给予指导，特此致谢。）

（译者单位：兰大哲学系八九级）

编发：张忠立）

（译文后篇）

4·1·4 克里普克对摹状词理论的批评。近年来专名的弗雷格—罗素摹状词理论受到了强有力的批评，S。克里普克是其中影响较大的一个美国哲学家。他举出了一些反例，在这里专名的指称不是被它的涵义或一个摹状词短语的意义决定的，如果按原来的方式就要产生看上去荒谬的结论。比如，假定在一个人知道或认为她自己知道某一个对象的一件事实的条件下，（可能事实上她相信的这个事实

是不对的)她也许关于托马斯·爱迪生知道的唯一一个事是爱迪生是无线电的发明者,尽管这实际上是马可尼发明的。按弗雷格—罗素理论,当她用“托马斯·爱迪生”时,我们必须让她指向唯一适合“无线电的发明者”这个描述的人,但这意味着我们必须让她指向的是G₁ 马可尼。当她说“托马斯·爱迪生是一个发明者”时,我们没有理由认定,不管她的错误信念如何,当她下这个判断对她正指的是马可尼,对这一句还有另外一个困难。爱迪生发明了很多东西,但他作为一个发明者并不是一个必然的真理,而只是一个偶然的关于他的事实——情况可能并非如此。现在假如一个人仅仅知道爱迪生发明了电报,当他说“托马斯·爱迪生是一个发明者”时,按摹状词理论,我们应该为他说的是“电报的发明者是一个发明者”。这时他就在断言一个必然的真理,而我们没有理由推定他会否定爱迪生是一个发明者的偶然性的事实。这是对弗雷特—罗素观点的另一个反例。

克里普克进一步认为反例是这种叙述和某些逻辑和形而上学基本原则的冲突的表征。为调和这些基本原则,他认为有必要拒绝专名是由其涵义或描述性的意义指向对象的观点,而将之改为专名是通过一种经过使用以前有体验的“传播链”指向对象的。也就是用“莎士比亚”指向这个著名的英国剧作家时交谈者之间要有一条以前使用过这个名称并一直延续到今天的“链”。总之,专名的指称确定于起初的体验和那条“链”。

克里普克发现与弗雷格—罗素专名叙述相反的一个基本原则是无论何时我们用专名断言某个特殊对象的什么事,判定这个断言对或错是绝对严格的条件,这是不能否定的。比如是根据我们认为一向的如此,判定莎士比亚喜爱苹果酒的情形是看这个特殊的对象是喜爱不喜爱苹果酒,这个条件也决定“莎士比亚喜爱苹果酒”这个陈述的真与假,而不管我们是否相信或不相信莎士比亚。这是怎样与弗雷格—罗素理论冲突呢?比如假设莎士比亚不是《哈姆雷特》的作者,决定莎士比亚喜爱苹果酒的条件仍然是关于这个我们错误地相信为《哈姆雷特》的作者的有关的事,而不是真正是《哈姆雷特》的作者的有关的事。而根据弗雷特—罗素的专名理论,后者是明确无误地产生的——“莎士比亚喜爱苹果酒”是“《哈姆雷特》的作者喜爱苹果酒”的缩写,由此产生真或假依靠于唯一适合“《哈姆雷特》的作者”的人(我们已经假定过作者不是莎士比亚)是否喜爱苹果酒。而克里普克的理论因为有“莎士比亚”指明或指向莎士比亚的“严格性”则不会有此后果。

4·1·5 评定各理论的价值。克里普克和弗雷特—罗素的理论都各自能令人满意地解释某些事例。克里普克的反例同样也是他自己的理论轻易能解释的。

“马达加斯加”这个名称指的是离开非洲海岸的一个岛，但最初它指的是非洲大陆的一部分。地图绘制者们误解了马可·波罗的用法而把它揭示为这个岛。地图绘制者和马可·波罗之间是有“传播链”的，但他们相信了他们对马可·波罗的误解，并且正是这个信念固定了这个名称的指代。而在莎士比亚的反例中，相反的观点也可以是真的。克里普克在前例中否弃的是相信莎士比亚是《哈姆雷特》的作者的信念，而在马达加斯加例中我们的指称又是根据于信念的。所以这个例子是反对克里普克的论述而是赞成摹状词理论。

总体看来，一个完整的专名理论必须结合摹状词理论和“传播链”的道路。这并不令人惊异。专名使用得极为广泛，有时我们使用一个专名并没有介意我们的指称并不存在，有时我们对某个对象的所有信念都是错的，有时我们已经有了其它名字，还有时在虚构的名称之下，我们又相信这个“对象”不存在。在这样大量的情形之下，显然没有一个单一陈述能完全解释这所有的专名是怎样发生作用的。

本刊启事

《思想者》是面向高校广大师生的一种学术刊物，内容涵盖文史哲，宗旨为坚持原则、解放思想、热忱期冀省内外广大同志赐稿赐教。

稿寄：兰州大学哲学系《思想者》编辑部

邮编：730000

价 值

H. O. 艺斯

彭玉鸿 译 戚本芬 校

我想现在去思考《逻辑哲学论》的最后几页，这里多是关于价值判断。

就象我们所看到的，维特根斯坦认为一个命题就是一幅可能事实状态的图画，如果图示的是事实则命题为真，反之则假。一个人通过知道如何证明其真假以了解命题的意义。现在，略一思考就会发现价值陈述看来不属于这种形式。例如，“你不可偷窃”明显不因一个人果然偷窃而为假。如果某人这样做就应受谴责，因为虽然这样做，但他不应该这样。“你不可偷窃”或“你不应该偷窃”，看来显然根本不是关于事例的陈述。

这一点的确是维持根斯坦所持的，不只在《逻辑哲学论》中，而且在贯穿其一生的基本点上。价值表述不是事实陈述。但是，在《逻辑哲学论》时期，他坚持认为命题的意义只在于它图示事实—或至少是可能事实。这就是说，不能有价值命题。

这同一要点，维特根斯坦在接近《逻辑哲学论》结尾处，以不同的方式来表达。例如在6·4节中他说：“所有的命题具有同等价值”。换言之，它们之间不表现出价值之别。又如在6·42节中他明确地说：“不可能有道德命题。命题的意义在于它图示偶然这样或不是这样发生的事件，但这样发生的事件与有价值的事件是不同的。在6·41节维特根斯坦说：

“……在世界上一切是它所是的那样，并且一切发生的就象它发生的那样，在它之中没有价值存在—并且如果它真的存在，它将不会有价值了。

如果存在确有价值的价值，它必须在发生的事件的范围之外。因为所有发生的事件都是偶然的。”

详细说明这后一个命题的意思会很有益。假设某人怀疑在汽车上戴座位保险带的价值，我们会通过向他解释如果不戴会怎样，而设法使他看到这样做的价值。这

里我们所解释的是维特根斯坦称之为相对价值的——这种价值依赖于其后果，依赖于偶然这样发生的事件。这不是维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所指的价值，他指的更是道德或审美的价值。而且他认为价值不依赖于偶发事件。这样，假使某人否认例如善人的行为的价值，我们去设法以解释这种行为的后果来改变他的思想，这将只会是一种混乱。在这关于善人的行为的事例中，没有一种后果比这行为本身更有价值。在他于《逻辑哲学论》之后几年写的“伦理学讲演”①中，维特根斯坦对这一点作了进一步的举例说明：如果有人告诉某人，他的网球应比现在打得更好，并且他答复说：“我不想打得更好”，那个人会说“噢！那没关系。”但是如果有人向某人说“你该对父母好些”，并且他回答“我不想对他们好些”，那人会说“那么你应该想”。好好对待父母的重要性并不依赖于偶然这样发生的某事——象你偶然想对你父母好。在他的讲演中维特根斯坦把这种价值当作绝对的来提及。又一次强调这种价值不能用命题来表达。

然而，很明显人们以一些方式表达他们对什么尊重或钦佩。在“伦理学讲演”中，维特根斯坦说这种表达是试图说出某些的确不可说的。但是很明显，在讲演和《逻辑哲学论》中，这种表达某种不可说之物的倾向，不同于例如唯我论——逻辑混乱的产物。例如，它不是正确的逻辑分析所要消除的。在他的讲演中，维特根斯坦说，它是一种他钦佩并将保护之的倾向。当一个人试图以这样一种方式表达某种不可说的东西时，尽管它未被宣告出来，但某种重要的东西被显现了出来。

在这方面，有一点与逻辑命题相似；在《笔记簿》（P. 77）中，维特根斯坦明确地做了这个对比。“道德不论及世界。道德必须象逻辑一样，是世界的一个条件。”道德，象逻辑一样，属于自我显现的东西，不是被宣布的东西，这不是说它以同样的方式在任何事物中显现自己，例如在道德情况下，根本没有类似的通过真，假符号显现逻辑原理的必然性的方法。尽管如此，道德仍象逻辑一样，属于那些“使它们自己显现”之物（命题6.522）。

这一点可以通过思考维特根斯坦关于道德意志之间保持的那种关系，而看到。

“6.373 世界不依赖于我的意志。”

“6.374 尽管所有我们希望的会发生，这仍只会是一——这样说——命运许给的恩惠；因为意志和世界之间不存在逻辑联系来保证它，而且假定的物理联系本身确实不是我们能以意志决定的东西。”

6.43 如果善良的或邪恶的意志真地改变世界，它只能改变世界的界限，而不是事实——不是能以语言方式表达的某事。

简言之，结果必然是，世界变成整个不同的世界。必然是一这样说一作为整体地圆缺。

幸福人的世界和不幸人的不同。”

维特根斯坦这里指出的是，好或坏的意志的不同，不是在事实中——在它导致的事件中——看到的，因为意志事实上带来些什么是偶然的，那么这是可能的，例如一个人的意志由好变坏而在他的行为上并不显露出来。那么转变在于哪一点上呢？维特根斯坦指出它并不在于这个或那个事实是不同的，而在于世界做为整体而改变。但严格说来这意味着什么呢？维特根斯坦用一个比喻来解释他的意思——“幸福的人的世界不同于不幸的人的。”这是指，幸福的人和不幸的人的世界——而不是事实不同。简言之，事实依赖于一个人对它们的不同态度而构成不同的世界，因此，虽然那些事实是同样的，但好的或坏的意志会面对着不同的世界，道德又象逻辑一样，不是关于事实而是关于它们的意义的问题。

然而我们必须小心，不要误解了维特根斯坦的比喻。在说到幸福的人的世界时他当然是间指一个共有的现象。具有幸福气质的人看到明快的一面并接受那些正是把不幸的人扔进失望之中的事实。然而重要的是要看到，这仅是个比喻。维特根斯坦并非意味着道德态度本身是个气质问题。恰相反，某人的气质只是他得到对之采取一种道德态度的另一种事实。这是一个原因，为什么维特根斯坦在6.423节中把作为善和恶的负荷者的意志与作为一种现象的意志区别开来。这后一种意志只使心理学感兴趣。道德意志不是心理倾向，勿宁是在对他的心理倾向的解释中显示自身——例如在他的幸福或不幸气质的解释中。“事实”，维特根斯坦说：“只决定了问题，而不是它的解决”。事实并不解决道德问题；它们只使之产生。解决在某人采取的对事实的态度中找到。但维特根斯坦指的是所有的事实——心理的和物理的。作为善恶的载体的意志，独立于全部事实。换言之，在某种意义上独立于世界。

维特根斯坦后来认识到在《逻辑哲学论》时期，他谈论意志的方式中有混乱。然而他一生坚持了《逻辑哲学论》的大部分关于意志和道德的关系——虽然是用另外一种不同的方式。在他生命的后期，例如他坚持事实虽然决定了道德问题但不决定其解决。道德问题不是要决定什么是这样的而是要做什么，一个人应该接受什么态度。在他的后期工作中，他更多地注意这种问题所由产生的不同条件；他关注并强调——象《逻辑哲学论》中所未有的一人所在其中的文化规范在发展人的善恶观念中的作用。但尽管如此，道德问题在某种意义上仅是个人的。写了他的伦理学讲演后不久他在与魏斯曼的讨论中说：“在我的伦理学讲演的最后我是以第一人称讲的。

我认为这是某种非常本质的东西。这里再没有任何要宣布；我所能作的是作为个体前行并以第一人称去讲。”又如“我所能说的是这些，我不是嘲弄人们中的这种倾向，我是以敬畏之情在坚持它。在这里首要的是这不是社会学的描述而是我在说我自己”^②。象我已经说过的那样，维特根斯坦在他后期著作中关注于强调个人的态度是在一个文化规范内发展起来的。但他也强调了这样一种态度不单是这些规范的产物。例如，在同一种文化中长大的两个人可能会不仅在当他们面临道德问题而决定什么上而且在以什么为道德问题上都是不同的。对其中一位是问题的可能对另一位就不构成问题。不仅如此，如果有人问“哪个是对的？”这问题本身就要求作为回答在这个问题上做出决定。他临终前五、六年在讨论中以下面的方式来说明这一要点：

“假设有人说‘一定有一种道德体系是正确的—或要接近于正确的’，好，假设我说基督教道德是正确的，那么我是在作出价值判断。这意味着接受基督教道德。这不象是在说一种物理理论是正确的，在这种方式中不象物理理论有真实与之相联系或抵触，而是这里没有对应物。”^③

象在伦理学讲演中一样，维特根斯坦在《逻辑哲学论》中把道德问题与生命的意义相联系，或至少他在某些点上把二者联结到一起。生命意义问题，象善恶问题一样，不是科学问题。我们感觉甚至当所有可能的科学问题都被回答完了，生命问题仍未触及”（命题6.52）。另外不仅物理事实，而且心理学研究的事实或被说的事实，都独立于价值。

“6.4312 不仅不存在人的灵魂在时间上的不朽的保证—这是说它死后的永存；而且在任何情况—这个假定都完全不能完成人们一直想要它完成的目的。通过我的永存一些谜就解决了吗？难道这种永恒的生命不是同我们现在的生命一样她是个谜吗？时空中的生命之谜的解决，存在于时空之外。”

弄清生命的意义的企图并非决定是否事实是这样的而不是那样的企图，^④人们要在这个联结中来思考维特根斯坦关于“神秘”的东西所说的是什么。这个词有着不幸的含义——可能德国人同样地缺乏这种含义；它暗示一个特殊的事件以特殊手段的显现。但这根本不是维特根斯坦思想中所有的，他在6.44节中引进了这个词：

“神秘的不是世界上的事物是怎样，而是它存在。”

这可能与维特根斯坦在他的伦理学讲演中所描述的对于世界的存在的惊异的经验相关。他在那里说当他想在思想上确定他由一个绝对价值意谓什么时，他的思想

中就唤起一种特殊的经验，他说描述这种经验的最好的方式是说：“当我持有它的时候我迷惑于世界的存在。”维特根斯坦提到这个经验不是把它当作某种对于他自己独特的东西——或甚至不是作为某种非普遍的，而是作为某种他的读者同样熟悉的东西（否则这个就会是无所指的），另外，它的确不是正规意义上一个离奇事物的经验，例如它很不象他后来说的一个事例——看到一个人的头变成狮子的头。迷惑于世界的存在不是迷惑于世界是这样而不是别样的，这是迷惑于根本存在任何事物，这里的特殊不比一般有更多含义。

现在明白了，关于世界的所是的迷惑会导致世界和在其中的人生的意义的问题。维特根斯坦的观点是，这不是科学问题，而意味着一假定了《逻辑哲学论》中的观点——在某种意义上它们根本就不是问题。这就是为什么在6.52节中，在说了我们的感觉到甚至当所有科学问题解决后人生的问题仍未触及之后，他继续说“那么当然没有问题剩下，这本身就是答案。”“人生问题的答案”他在6.521节中说：“在问题的消失中看见”。然而这并非意味那种忧虑不是真实的，仅仅是混乱的产物，因为他继续说“这难道不是为什么那些经过一段对人生意义的疑惑之后，变得清楚的人，发现不能说出那个意义包括什么的原因吗？”生命的意义是可以变得清楚的。但重说一遍，它只自我显现；它不可被宣告出来。安斯寇姆（Anscombe）指出，维特根斯坦可能已通过它以托尔斯泰说明这点，后者在一系列著作中试图宣告他对人生的理解。维特根斯坦认为，不仅只在他的最坏的而且在他最好的一本著作《Hadii Murad》——他坚持的那个故事里说明了他，而且他在最好的一本著作《Hadii Murad》中说明他对人生的理解。简言之，托尔斯泰的理解是在他关于另外的事情的谈论中显现自身，象逻辑一样，不是在我们对逻辑的谈论中而是在于我们对世界的谈论中自我显现。

注释：

① 《哲学研究》（1965）PP. 3—12

② F. 魏斯曼《路丁·维特根斯坦和维也纳学派》（1979）PB 17—118

③ 路斯芮《关于维特根斯坦的讨论》（1970）P. 101

④ 附言上，这并非意味，事实与确定事物的意义无关。设想，例如一个混乱的图画中被忽略了某一点。没有它们，就不可能确定图画的意义。这指出，虽然意

义不在于确定的一点上而在于作为整体的图画上，但那特定的一点是必要的，因为没有它们，作为整体不可被正确地看到。

一译自《介绍维特根斯坦哲学论》

芝加哥大学出版社

（译者单位：兰大哲学系八八级

编发：陈剑）

孤独·寂寞·无聊

周国平

一颗平庸的灵魂，并无值得别人理解的内涵，因而也不会感受到真正的孤独。相反，一个人对于人生和世界有真正独特的感受，真正独创的思想，必定渴望理解，可是也必定不容易被理解，于是感到深深的孤独。最孤独的心灵，往往蕴藏着最热烈的爱。热爱人生，忘我地探索人生真谛，在真理的险峰上越攀越高，同伴越来越少。孤独是一颗值得理解的心灵寻求理解而不可得，它是悲剧性的。无聊是一颗空虚的心灵寻求普遍的人间温暖而不可得，它是中性的。然而，人们往往将它们混淆，甚至以无聊冒充孤独……

“我孤独了。”啊，你配吗？

毕业生专栏

天人合一新论

韩思艺

(内容提要)

人与宇宙的关系是伴随着人的产生而产生,随着自然和人类的发展不断变化发展的,人对这种关系的反思形成了人们的宇宙观。人与宇宙的关系问题在中国哲学中被称作天人关系问题,而其中最具有特色的是天人合一的思想。

文章分1)天人合一思想的形成;2)孔子、孟子对天人合一思想的发展;3)老子、庄子对天人合一思想的发展;4)后世天人合一思想的发展;5)天人合一新论五个部分。从整体上,以发展的观点把天人合一思想当作一个过程来考虑,通过对天人合一思想的形成、发展,发展的内在线索和发展的内在动力的阐述,进而把人与天的关系与人关于天人关系的观念统一起来,揭示出天与人的关系,形成新的天人合一观。

“天人合一”新论

韩思艺

人与宇宙的关系是伴随人的产生而产生,随着自然的进化和人类社会的进步而不断变化发展的。人对这种关系的反思形成了人的世界观和宇宙观,使人与宇宙的关系问题成为人类文明史上最古老,也最年轻、最高深的,也最广泛的问题,这一问题在中国哲学中被称作天人关系问题,其中最具有特色,最重要的是天人合一的思想。

张岱年先生认为“天人合一”的基本含义有二:一是天人本来合一,二是天人应归合一。关于天人本来合一又可以解析为天人相通和天人相类。天人相通又包括两层含义:1)天与人息息相通的整体;2)天是人伦道德之本原,人伦道德出

于天。（参见《中国哲学大纲》）

天人合一的思想是一个不断发展，变化的观念，它的形成大约可以上溯到原始社会。

一、天人合一思想的形成

天人合一的思想是中国古代哲学对人与宇宙的关系的一种认识。对于宇宙，中国古代哲人是这样界说的：“上下四方曰宇，往来古今曰宙。”（《尸子》）并且宇宙也是一个发生发展的过程：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞浑浑，故曰太始。太始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气。元气生涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”（《淮南王书·天文训》）《易纬·乾凿度》认为：“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沌。”《老子》对浑沌的描述是这样的：“惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”在恍惚之中，涵盖了天地万物。

对于人，中国古代哲学人认为是采天地之精华，合阴阳之变化的产物。如《礼运》所说：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气也。”可以说在人是宇宙自然的产物，在人产生之前与宇宙绝对同一的。

在人类的早期，人与自然，人与人仍然处于一种浑沌状态。《原始思维》的作者布留尔认为原始思维的特点是“集体表象”和“互渗律”原始人通过“互渗”与周围环境中的石块树木，溪流保持神秘的联系。也不存在个人独立的思考，而是通过“集体表象”在集体中思维个体的东西。象龚自珍描述的那样：“人之初，天下通，人上通；旦上天，夕上天。天与人，旦有语，夕有语。”（《壬癸之际胎观一》）

原始社会中，人们通过“互渗”与周围的自然物保持神秘的联系，自然是人们崇拜的对象。随着人们实践的加深，人们开始把天与人，人与人区别开来，有了人的意识，能“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜……”这种区分的直接结果是产生了自然之天和人的区分。

同样是在原始社会。由于民族社会阶层的自然分化，部落间的互相吞并，产生了氏族首领。在传说中，氏族首领往往具有半神半人的性质，在一般氏族成员看来，首领与自然的关系更为密切，有超人的力量，人们对自然的崇拜逐渐地转化为对祖先的崇拜，对图腾的崇拜，对氏族首领的崇拜。这样不断地向上追溯，天也因此有了人格和意志。并且逐渐从大家共同拥有的可以与每个人“互渗”的自然，变成了首领独有的，保佑首领统治的天。据《尚书·吕刑》记载上天“乃命重黎，绝地天

通。”不允许一般人再与天地沟通，并专门设立了巫士，卜人为其统治服务。

社会的进步，文明的发展，逐渐产生了人我之分，有了天人之别，分出了长幼尊卑。规定了上下秩序。因而天人之分不仅仅是人的自我意识的产生，把人和自然相区别，更为重要的是，它是世俗社会不平等的产生，阶层分化的产物。天被区分为自然之天人格之天，人被区分为帝王将相和平民百姓。这种天人之分包含着自然之天与人格之天的区分和帝王和百姓的区分的含义，这两对矛盾的发展，在理论上推动着天人关系的发展，实践中又推动着社会的发展。是相互交织在一起的。

殷墟甲骨卜辞中有这样的记载：“帝令其雨。”“伐_𠄎方，帝受我又？”其大意是：上帝命令下雨；上帝保佑我们征讨_𠄎方。《尚书·周书·大诰》也记载：“天亦惟休（美，福佑之意）于前宁人。”其中的“人”是特指统治阶级的成员。这样，统治者通过占卜与上天保持联系，上天保佑帝王维护其统治，在这种基础上把天和天统一起来。这种天人合一建立在世俗世界分裂的基础上，以帝王将相为中心，以维护统治者的统治为目的。只是人格之天与统治阶级相统一的天人合一。天也因此成了统治阶级的天。

弱小的周王朝终于战胜并取代了强大的商王朝的统治，使得西周的统治者对天有了新的认识，“非我小国弋殷命，惟天不界”（《尚书·多士》）意思是：不是我们周朝敢违背殷的命令，是天不保佑商朝。天不仅具有意志还有了命运的含义，如“天命靡常”。认识到了“天惟时求民主”（《尚书·多方》）“民之所欲，天必从之。”（《左传》襄公三十一年引《泰誓》）“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子·万章》引《泰誓》）因而只有“保享于民”，才能“享天之命”，只有“敬德”，才能“保民”维护其统治。

对天有了新的认识，不只是有意志，人格的神，还有了命运的成份，开始融合自然之天和人格之天^①对人也有了新的认识，不只是消极无为的被统治者，还是命运变化的参与者，影响着帝王的统治。天人关系从帝王将相延伸到了普通百姓，使天人合一的程度进一步地加深了。

人类实践活动的进一步加深，对自然之天的认识也必定随之而发展，在西周的早期，人们已开始探究事物发展变化的原因，并试图找寻万事万物的本原。《尚书·洪范》把“五行”作为世界的本原，并开始认识到事物的性质及其规律的客观实在性：“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土曰稼穡。”

《周易》则以“近取诸身，远取诸物”的方法，观物取象，把天、地、雷、火、

风、泽、水、山八种自然物当作万物的本原。天地如父亲，生下了雷、火、风……这些儿女，事物的变化则是通过阴阳对立，以万物交感的方式进行的。这种世界观包含着天人相类的思想，是一种潜在的天人合一观念。

西周人对天的认识是对以前自然之天和人格之天的进一步发展，在天的许多新含义如“命”“天道”“八卦”“五行”中都兼有了自然和人的意思。但是，西周人并没有把二者完全统一起来。如箕子回答武王问天道时说：“我听说从前鲧用土来阻塞洪水，违反了五行中水的特性，上帝震怒了，不给他洪范九畴，世界的正常秩序破坏了，鲧也被杀死了，禹继续鲧的事业，上帝赐给他洪范九畴，才恢复了世界的秩序。（参见《尚书·洪范》）从这里我们可以看出西周人的天仍具有双重的含义。

二、孔子和孟子对天人合一思想的发展

关于儒家学说，《汉志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。”儒家正是通过对现实人生的考察，加深了人对自身的认识，进一步把人和天，人和人区别开来，加深了天人之分的层次，因而在更高层次上达到天人合一，推动了天人合一思想的发展。

在周公“敬德保民”“以德配天”的天人关系中，主要针对的还是统治者，所谓的人，只是笼统的平民百姓，是被当作被统治的整体而言的。孔子对天人合一思想的发展是通过个人的发现和对个体人格的确立实现的。把一个一个人同别人，同周围环境区别开来。如“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）提倡“有教无类”（《卫灵公》）等都是对“人”的认识的进一步深化。

孔子的哲学思想体系是以仁为核心，一以贯之的。“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《里仁》）所谓忠恕之道也就是仁，即“仁者”“爱人”（《颜渊》）。所谓“忠”则是“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》）所谓“恕”则是“己所不欲，勿施于人。”（《卫灵公》）孔子把“忠恕之道”作为每个人为人处世，与人交往的基本原则。

在孔子的时代，“礼”作为社会政治原则和伦理道德规范，是“德”的基本内容，孔子却认为“人而不仁，如礼何？”（《八佾》）用更为根本的“仁”取代了单独的行为规范的规定性“礼”，指出了人心即人的主观意志的作用。而把“礼”当成了成为仁人的方法，“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为人由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）

孔子一方面主张实行德政和礼治。“道之以政、齐之以刑，民勉而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格（《为政》）”另一方面他又不拘于“礼”，一切以现世生活的幸福安乐为转移，一开始就突破了“礼不下庶人”（《礼记·曲礼上》）旧的等级格局，尽管管仲有违礼的行为，但孔子仍认为他是个“仁人”。（参见《宪问》）

《中庸》言：“仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。”孔子也自称“述而不作，信而好古。”（《述而》）张岱年先生这样解释：“述实乃推衍或继续发展之义。”“‘作’为开创，即不继承前人而从新开端。”“述而不作’，即循前人之道路作更新的发展，而不另作新的开端。”（《中国哲学大纲·序论》）孔子的思想正是在周公“民”的发展的基础上的进一步发展，揭示了独立平等的个体人格和“性相近”的普遍人性，以建立在人性相近的基础的“仁”替代了形式的“礼”的规定，成为“德”的主要内容。这种建立在普遍人性“仁”基础上的礼治德政是对周公“敬德保民”思想的更进一步的发展，是在更深层次上达到了“以德配天”“享天之命”。

对孔子来说，“天”的含义不仅是“天命”已经有了“天性”的含义，同时又说“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”“天何言哉？”（《阳货》）认识到自然客观的“天”了。因而，孔子在人性方面可以与“天性”和“天命”之天相统一，是对天人合一思想进一步发展，但同时，他并不能把自然之天和人以及与人性相关的天统一起来。孟子在发展孔子“仁学”思想的基础上，把自然之天和人天，把帝王和百姓统一起来，完成了先秦儒家的“天人合一”观。

孟子哲学思想的主要特点是宣扬“仁政”主张“性善”，他把孔子的“仁”分析为“仁政”和“仁心”，其中，“仁心”是其实行“仁政”，进行“王道”统治的基础。关于“仁心”的学说就是“性善说”。孟子以为：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《告子》）指出人性本来就是善的，这就是“仁”的内在含义，仁义礼智是人的“四端”如果能“扩而充之”如“火之始然，泉之始达，苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”（《公孙丑》）这样通过扩充“四端”达到认识本性的目的：“尽其心者，知其性也；知其性则知天矣。”（《尽心》）认识到：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心》）形成了“万物皆备于我的‘天人合一’”

不仅如此，孟子还提出通过养“浩然之气”来表达“天”与“人”的互相沟通，互相影响，所谓“浩然之气”就是“其为气也，至大至刚，以直，养而无害，则塞于天地之间”人们如果能“尽心，知性、知天”善于扩充自己的天性，培养这种“浩然之气”就能“所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《尽心》）“参天地之化育”与天形成有机的统一体，达到天人合一的境界。

孟子的“天”是对孔子的天的进一步发展，“万物皆备于我”说明孟子的“天”和“人”在内容上是一致的。而这时的“人”也不只是有主观意志，有人格的人。还是一个特殊的物质形态和生物体，包含着“食”和“色”的内容，因而在内容上，孟子用“人之初、性本善”（《三字经》）把世俗世界的人平等地统一起来。由于“夫”与“人”在内容上的一致，也把自然客观的“天”和有“人”的因素的天统一起来。完成了“天人合一”的任务。

孔孟的天人合一思想从形式上看是原始社会“人之初，天地通”的回复，但从本质上看“天”与“人”的内涵都不同了，因而“天”与“人”的区别也加大了。通过对“天”与“人”的新发现，加剧了天人之分，并在更高层次上重新达到天人合一。

三、老子和庄子对天人合一观念的发展

如果说孔子和孟子在继承周公“敬德保民”思想的基础上，通过对人性的揭示和宏扬发展了天人合一思想的话。那么，老子和庄子则是对《周易》和《洪范》中探索天地本原，物化之道的思想的发展，通过对自然之天的研究，发展“天”的观念，同时也加深了对“人”的认识发展了天人合一思想。

《周易》以天、地八卦为世界的本原，《洪范》以“五行”为万物的本原，都是对与人相对的自然描述，但同时也认为天是有意志的，有人格的天。老子第一次提出了“天地不仁”（《老子·上篇》）作为对人格之天的否定，赋予“天”纯粹客观的意义。老子的“道”是万事万物的本原，也是事物变化发展的根据，是老子的“天”。

“道”是天地之始，万物之宗，万物由道而生，循道而发展。“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强名曰大。”（《上篇》）“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《下篇》）“道者万物之奥，善人之宝。”（《下篇》）

“道”是自然无为的，生育万物，却不影响万物，万物是遵循自然的规律发展变化的。“道常无为而无不为。”（《上篇》）“道生之，德畜之，长之育之，享

之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（《下篇》）

“道”是没有形体，没有形状，没有性质的混沌^③”。视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一，其上不能，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”（《上篇》）但是，“道”还不是什么都不存在的无，“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（《上篇》）因而道是不能描述，不能言说，不能命名的“道可道，非常道、名可名、非常名。”（《上篇》）“道之出言，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不可既。”（《上篇》）

道生成万物的程序是：“道生一，一生二、二生三、三生万物”（《下篇》）其变化发展的动力是“反”：“反者道之动”（《下篇》）这样“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”（《上篇》）都是相反相成的。

通过对“天”的观念的进一步揭示，老子用“道”来把“天”和“人”统一起来，“人法地、地法天、天法道、道法自然”。（《上篇》）而这种统一是在天人应该合一的意义上说的。因为“天地不仁以万物为刍狗”所以“圣人不仁以百姓为刍狗”（《上篇》）因为事物总是相反相成的，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（《上篇》）看到“大道废，有仁义，智慧出，有大伪，六亲不和有孝慈，国家昏乱有忠臣”（《下篇》）所以提倡“绝圣弃智”“绝仁弃义”“绝巧弃利”（《上篇》）为人要“知其雄，守其雌”“知其白，守其黑”“知其荣，守其辱”（《上篇》）治理国家要“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”（《下篇》）实行“无为而治”在这样的统治下形成的理想国是，“小国寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不远徙，虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之，使民复结绳而用之，甘其食，美其服，安其居，乐其俗，邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”（《下篇》）

老子通过对人格之天的否定，提出了自然无为的天“道”并提出了与之相对应的人“道”不仅是对天的观念的发展，也深化了对人的认识，用“道”来统一“天”“人”，认为天人应该合一，但与此同时，老子也发现“天之道，损有余而补不足；人之道，则不然，损不足以奉有余。”（《下篇》）因而在老子来说，并没有真正实现天人合一。

庄子通过对“道”的进一步发展，完成了先秦道家的天人合一。

“万物生于有，有生于无”在此基础上对万物本原的进一步追问，必然会问

“无生于什么？”《庄子·齐物论》答：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者，俄而无矣，而未知有无之果孰有无也。”“道”的由来成了不可知的问题。

世间万事万物都是“道”的产物，因而“以道观之”，物无贵贱（《秋水》），万物都是一样的。“天地一指也，万物一马也。”（《齐物论》）“道”的有无成了不可知的问题，人与物也没有什么差别，“天”和“人”也就完全一样了。每个人都可以“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《大宗师》）这样使人“形全精复，与天为一”（《达生》）完全去掉人为的人，使肉体上完整，精神上复元，与天完全融合为一体，形成混混沌沌的天人合一。

老子和庄子通过对自然之天，世界本原的考察，完成了在自然之天支配下的天人合一，形式上也是对人类早期物我不分的天人合一的回复，但道家的天人合一是在反对天人之分的基础上，对天有了进一步的认识，对人类社会进行考察研究后，有理智、有知识的人自觉地要求返回自然，与天地万物同一的结果。因而是对上古天人合一在更高层次上的回复，是天人合一思想的深化和发展。

分析先秦的天人合一思想，儒家和道家的思想并不一致，有天人相通和天人相类之别，儒家思想侧重于天人相通，通过天人感应，相互沟通来达到天人合一。而道家则相对侧重于天人相类，从天和人的生成，构造、性质上的相似，认为只要通过人向天学习、模仿，消除二者的差别就能达到天人合一。

如果进一步考察天人相通思想，就可发现其中潜藏着天人相类的因素，不管是人格天、道德天、命运天，其中总有与人相似的因素，因而，只有在相类似的基础上，双方才有可能相互沟通、相互影响。

而对天人相类的进一步追问，也必然要求天人相通，否则，天人无法沟通，也就无法认识到天人相类，无法向天学习。并且这种天人合一也只能是简单机械的混合，而不是二者有机结合的统一体。

后世的天人合一开始在融合二者的基础上，继续发展。

四、后世天人合一思想的发展

汉代的天人合一思想，主要是董仲舒关于“人副天数”的学说，是在天人相类的意义上讲的。董仲舒的天人合一思想也是对先秦天人合一思想的发展，是对儒家、道家、阴阳家等思想吸收和融合的产物，这种天人合一更注意形式或数量上的统一，如《春秋繁露·人副天数》上说：“人有三百六十节，偶天之数也。形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。……小节三

百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。外有四肢，副四时数也。乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也，行有伦理，副天地也。”

既然天人是合一的，那么形式自然与内容相统一，因而天人相类也是有一定道理的，但是董子过份强调形式上的“人副天数”未免比先秦的天人合一低了一个层次，而沦为一种牵强附会的学说。

经过两汉经学，魏晋玄学、隋唐佛学的不断探讨，对天的观念和人的观念都有了进一步的发展，使得宋代的学者能在融合各家观点的基础上，形成新的天人合一观。

张岱年先生认为，宋明道学中所谓天，指大自然，全宇宙，亦指究竟本根。他们既认为天是人的心性的本原，道德的根据，又同时认为天是自然的。人的道德是对宇宙本根的发现。本根之理，即人伦日用之理；在人为性，在物为理，在事为义，都是宇宙本根的表现。（参见《中国哲学大纲·天人关系论》）

周敦颐在《通书·顺化》中写到：“天以阳生万物，以阴成万物。生、仁也；成，义也。”张载的《西铭》说：“乾称丈，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾体，天地之帅吾性。”这些都是从“天”和“人”的本原上来说明天人相类的，指出二者在本原上，本质内容上的一致性。所以说：“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”（《二程语录·二》上）并进一步说明：“安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是一道？……天地人只一道也，才通其一，则余皆通。”（同上《十八》）

在天人相通方面，宋代道学也承认天人感应，互相影响，《遗书》中说：“天地之间，只有一个感与应而已，更有甚事？”这种感应是“此自然之理，善则有福，淫则有祸。”原因是：“只是理，理便是天道也，且如说皇天震怒，终不是有人在上震怒，只是理如此。”（同上）因而，二程认为“天人本无二，不必言合。”（《二程语录·二》上）

宋代道学的天人合一思想是对前代天人合一思想的总结。是封建时代天人合一思想集大成者。但与此同时，在其天人合一思想中，天主要还是自然之天、天理在“天人合一”中占主导地位，因而，“天人合一”的结果就是要求人们“存天理，灭人欲”，人的一切应受“天理”的支配。这样，在天人合一的同时，却又把“人”分析成“人欲”“天性”并把二者截然地对立起来，产生了新的天人之分。

宋明道学中，反对“存天理、灭人欲”的哲人很多，如罗欲顺认为人的欲望也

是“天”所禀赋，而不是恶的：“夫人之有欲，固同出于天，盖有必然而不容已，且有当然而不可易者”（《困学记》）王夫之则更加明确地提出了“天理”与“人欲”的一致性：“私欲之中，天理所寓”（《读四书大全说》）在本原的问题上，反对把理作为世界本原，而认为“气”才是世界本原，理不能脱离“气”而存在；对人来说，理也就自然地不能脱离“欲”而独立存在。戴震认为：“理者，存乎欲者也”（《孟子字义疏证》）天与人又一次统一起来。

五、天人合一新论

1. 天人合一观念的发展

上文对天人合一思想的形成、发展，作了简单介绍。努力从中找出天人合一思想发展的内在线索，其中也说明了天与人的观念的演化，可以看出，天与人的观念也是不断发展变化的，并不象董仲舒所说的那样：“道之大原出于天，天不变，道亦不变。”从天人合一思想的发展来看，由于天和人的观念的不断发展，在新的天的发现和人的发现的基础，一次又一次突破旧的天人合一，产生新的天人之分。于是形成更高层次上的新的天人合一，这是天人合一和天人二分矛盾运动的结果，在理论发展上的原因是人对自身的不断认识和对天的进一步了解的结果。这种对天和人的认识的加深的基础是人的社会历史活动——实践活动的发展。人类的实践活动决定着人类的认识活动和文化观念及其发展。

2. 现实中人与宇宙的关系及其发展

人类社会的发展史也就是人类社会的文明史，社会的发展与文化的发展在根本上也是一致的。因而现实中人与宇宙的关系及其发展在根本上也就是从文化上，哲学史上反映出来的天人关系。

现实中人与宇宙的关系也是不断变化的，它也随着人类的实践活动的发展而加深。

3. 天人合一新论

人类的实践活动是现实中天人关系发展的基础，天人关系的思想则是对现实中天人关系的反映。了解了天人关系产生的现实基础和发展动力，我们再来分析天人关系的思想的产生和发展过去。

人是在自然进化的基础上，在集体活动中，通过人类的创造性活动——劳动中产生的，是劳动创造了人。通过人的创造性活动人在现实上不再与天同一，而开始改造自然、与天发生关系。在人的创造性活动中，人类产生了意识，有了语言，开始认识周围世界，起初是一种模糊的，天人不分认识，到后来随着实践活动的深

化，天人关系也趋于明朗，天人之分更加明显，反映到人的头脑中，有了天和人的观念，有了天人之分。人的实践活动是社会历史的活动，在时空上都有一定的连续性。由于人生产于天，并不断地同自然发生作用。因而，一次次把人和天又统一起来。而这时的天已经不再是人产生之前的自然之天，而是有人的认识的人化之天了，天的产生与人的产生一样，都是人类创造性活动——劳动的产物！不过在人类早期，人的实践活动较为简单，天人之分的程度不大，而人造天与以前的自然天较为相近。人类的实践创造了人类的文明史，也创造了天的发展史，在这种意义上，自然之天也是人类的历史。

在人类的发展中，人不断地把天与人区别开来，其实就是对自然历史的批判，推动社会的发展。同时也在更高层次上不断把天人统一起来，对自然和历史加以继承。既没有不变的天，也没有不变的人，天是没有起点和终点的发展过程，人也是没有起点和终点的发展过程。在人的创造性活动中，人不断地认识宇宙和自身。又不断地超越自身和自然；而自然，历史又不断地影响着人的活动，使天和人的发展成为连续的过程。

天与人都是人创造的产物。

人的创造性活动都是处于一定的天人关系中的，人的创造总是对以前天人关系的破坏。新的天人关系的确立。

这，就是天人合一的秘密！

主要参考书目：

- 《中国哲学大纲》 张岱年著
- 《中国哲学史》 任继愈著
- 《天与人——中国历史上的天人关系》 冯禹著
- 《中国哲学史教学资料选辑》 北大哲学系

（作者单位：哲学系88级）

（编发：陈剑）

从《直报》四篇看严复的中西文化比较观

吕坤良

1895年2月至6月,严复(1853—1921)在天津《直报》上连续发表了四篇政论文章,即《论世变之亟》、《原殇》、《辟韩》和《救亡决论》,史称“《直报》四篇”。在这四篇文章中,严复首次将自己变法维新的改良主义思想以书面形式公诸于世,并以“西学”为武器,全面而又深刻地抨击了中国传统文化,但他调和中西乃至反本复古的倾向也已初见端倪。可以说,严复在《直报》四篇中所表述的思想,构成了他一生整个思想历程包括其中西文化比较观的某种绪论。本文拟以此为论旨,在《直报》四篇的基础上联系其后来的思想发展,对严复的中西文化比较观加以钩玄探析。

一、对传统文化的系统批判

1840年的鸦片战争,西方资本主义以坚船利炮叩开了“天朝大国”的国门。甲午战争的失败,又宣告了自强求富的中国洋务运动的彻底破产。此后,帝国主义列强更加肆无忌惮地掀起了瓜分中国的狂潮,民族危机异常严重。于是一场以“救亡图存”为宗旨的资产阶级改良主义思潮酝酿兴起。严复的《直报》四篇正是在此种背景下抛出的。

严复认为,要救国,只有循就变法,学习西方。因此必须以治“本”开始,“今日要政,统于三端:一日鼓民力,二日开民智,三日新民德^①”因此信念出发,严复从中西文化比较的角度,对传统文化进行了系统的理论批判。

1. “鼓民力”——对封建礼俗的批判

严复把“鼓民力”作为治“本”工作最急之事。他认为百姓人民的手足体力是国家贫富强弱的根基,“劳心劳力之事,均非气体强健者不为功”^②,就是单纯以国防备战方面来说,古今器械之用虽然不同,却都有待于骁猛坚毅之体魄。严复认为,中西睿智之人早就已经认识到了这一点;中国古代校塾不忘壶勺之仪,射御

①《原殇》,中国近代史资料丛刊《戊戌变法》卷三,第53页。

②同上,第54页。

之教，柏拉图在所创学堂里设有练身院，正是用以练民筋骸、鼓民血气的。西方自近代以来，更是“操练形骸，不遗余力，饮食养生之事，医学所详，日以精审”^①。但是中国的封建礼俗，许多都是残害民力的，“由法制学问之大，以至饮食居处之微，几乎指不胜指”。^②严复把吸食鸦片、女子缠足二事看作沿习至深而害效最著者，“种以之弱，国以之贫，兵以之劣”^③。

2. “开民智”——对科举制和“旧学”的批判

在“开民智”这个题目下，严复将批判的锋芒指向科举制和“旧学”。

自隋唐制科以来，科举制日益完备和发展，其流弊也越来越多地暴露出来。尤其是朱熹等校勘的四书五经被钦定为八股取士的“圣经贤传”后，这种教育体制不但不能为国家培养人才，实际上是在破坏人才。所以严复在《救亡决论》中开宗明义地说：“天下现之最明，而势所必至者，如今日中国不变法，则必亡是已。然则变将何先？曰莫亟于废八股，夫八股非自能害国也，害在使天下无人才。”^④

在对科举制之害的具体批判中，严复将中西教育不同方面进行了对比——

从教育方法方面——严复认为，人的认识的发展是由粗以入精，由显以至奥，这样层层累积，最后才能机虑通达，审辨是非。例如西方的教育把读书得智看作第二手事，强调从无字处读书，“以宇宙为我简编，民物为我文字”^⑤，在观物察变的基础上，致思穷理，“且其教弟子也，尤必使自竭其耳目，自致其心思，贵自得而贱因人，喜善疑而慎论古”^⑥。八股取士的科举制，其教育方法正相反：“垂髫童子，目未知粟之分，其入学也，必先课之以学庸语孟”；对于这些与审析物理没有丝毫干涉的穷玄极妙的文字，“讲之既不能通，诵之乃徒强记”，结果是“先生教之以擒挽之死法，弟子资之于剽窃以成章，一文既成，自问不知何语也”^⑦。这真是“读死书、死读书、读书死”，束缚了思想，扭曲了精神。

从中西对待教育的态度方面——严复认为，中西方对待教育的态度不同：西方和日本，无论妇女走卒，都能知书识字，“且四民并重，未尝以上为独尊”；而

①《原 殇》，《戊戌变法》卷三，第54页。

②同上，第56页。

③同上，第56页。

④《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第60页。

⑤《原 殇》，《戊戌变法》卷三，第56页。

⑥同上。

⑦《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第60页。

“中国以文字一门，专属之士”，①中国人翘然以知书自异，万般皆下品，唯有读书高，并且选士务广不务精，例如孟子就后车十乘，从者百人。正由于中西对待教育的态度不同，造成了中国士阶层这样的无所事事，号然待哺的游手之民。

以中西教育的作用方面——严复认为，科举制不但“锢智慧”、“滋游手”，而且也“坏心术”，使人们道德堕落。西方的教育不仅是使人们拓宽了知识面，提高了能力，更重要是在操练智虑心思的同时，也提高了人们的道德修养和求实的科学精神，“使习于沉者不至为浮，习于诚者不至为妄”②。从道德教化方面而言，科举制的作用适得其反。八股之士，极尽抄说[窃]之能事，却自[谓]为无所不知。这样，平日用功之顷，作秀才之日，“习为抄窃诡随之事，致令差恶是非之心，且暮情亡，所存濯濯”，无怪乎“委质通籍之后，以巧官为宗，以趋时为秘诀，否塞晦盲”③，掠美作伪，怙私误国而不稍以为愧。

最后，严复对科举制进行了总结性批判：“总之八股取士，使天下消磨岁月于无用之地，堕坏志节于冥昧之中，长人虚骄，昏人神智，上不足以辅国家，下不足以资事畜”④，严复认为，八股的“锢智慧”、“坏心术”和“滋游手”三害，有一害就能使国家贫弱而亡，更何况三者兼之。不痛除八股大讲“西学”而单纯作一二补救弊之为是没有用⑤。

严复为了给教育寻找基础，又进一步对整个知识教育的内容——“旧学”进行了审查批判。

严复认为，“学术末流之大患，在于循高论而远事情，尚气矜而忘实祸”⑥，以此为原则，他认为中国“旧学”，无论是汉学考据、六朝辞章还是宋学义理，“吾得一言以弊之曰无用”，“曰无实”。⑦尤其是“旧学”最崇尚的“辞章小道”，荒渺浮夸，华而不实，缺乏西方那种“先物理而后文词，重达用而薄藻饰”⑧的风格，徒使政学者养成惰慢俭躁之性习。这些汉学、宋学以及辞章小道，“均之无救亡而已矣”，“皆宜且束高阁也。”⑨

①《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第60页

②同上，第66页

③同上，第61页

④⑤同上，第63页

⑥同上，第64页

⑦《原殇》，《戊戌变法》卷三，第56页

严复更进一步批判了那种认为中西学的差异在于“中国之智虑远于虚，西洋之聪明寄于实”的观点，认为中西学的差异“不在虚实之间”，“西学实矣，而中国尤实”。^①比方说，宋朝的义理心性之学确实是虚于西学而无用，但是注重训诂考据的“汉学”虽实于西学却同样无用。“旧学”之所以无用无实，是因为它不是从经验事实出发，而是从古书成训的教条出发，不问理之然否便盲目充信。他说：

“中土之学，必求古训，古人之非既不能明，即古人之是亦不知其所以是，记诵词章既已误，训诂注疏又甚拘”。^②严复在《法意》中同样批判了“不自用其思想，而徒则古称先”^③，以古人之是非为是非的治学方法；在《穆勒名学》中他又上升到哲学方法论的高度对其加以批判，认为旧学所以诬妄且于国计民生无补，是因为其演绎推理的前提大多是“心成之说”^④，而不考察公例的真伪即使推论过程不错也不会得出科学的结论。相反，“西学”所以理实而有用，正在于抛弃主观成见，“一理之明，一法之主，必验之以物物事事而皆然，而后定之为不易”，这样才能达到“至精”、“至实”、“先天不违”的地步。^⑤

在严复对“旧学”的批判中，值得特别一提的是其对“陆王心学”的批判。

严复把陆王心学看作“旧学”中无实无用的典型。指出陆王心学表现为“自以为不生产可以知天下”，闭门造车，其本质特征是“师心自用”。严复认为陆王心学错误的认识论根源在于“于孟子独取良知，不学万物皆备之旨，而妄言性求故”，“强物就我”，因而造成了极大的影响和危害：“后世学者，乐其径易，便于惰傲慢之情，遂群然趋之，莫之自反。其为祸也，始于学术，终于国家”。^⑥在《穆勒名学》中，严复又指出陆王心学是一种“不察事实、执因盲果，先为一说以概余论”的先验论（阿菩黎河黎，a priori）^⑦，并一再用洛克、穆勒所推崇的归纳逻辑反对“良知良能说”，认为一切真理都由经验归纳而来。在中国哲学史上，严复首开用近代实证方法批判传统哲学的先河。

严复之所以狂热地指奉穆勒的归纳主义，最主要的原因恐怕正在于：他认为归

①《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第64页。

②《原殇》，《戊戌变法》卷三，第56页。

③④《法意》和《穆勒名学》均在1900年后翻译，在1905年陆续出版。本文所引案语分别转自《论严复和严译名著》第40页和第114页。

⑤《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第65页。

⑥同上，第64—65页。

⑦《穆勒名学》案语，转引自《论严复与严译名著》第139—140页。

纳逻辑是对中国传统思想中的先验论倾向特别有效的纠正和疗救的方法。这种传统思想与消极、惰性、自满和固步自封密切相关，鼓吹什么“格致无益事功，事功不俟格致”，或者干脆训“格”为格除君心之非，使良知之用、本体之明显现出来。这是中国文化的主要痼疾。中国人也许早已认识到了归纳原则，如《大学》中的“格物致知说”，朱熹以“即物穷理”释“格物致知”。但所谓“格物”、“即物”无非是读圣经贤传，所致的“知”、所穷的“理”也只是纲常名教^①。即使发现了归纳原则，也只能根据误用于整理、注释作为原始资料的古典文献上，这并不比袖手手枯坐、反省内观的直觉高明多少。归纳法是能动的方法，它蕴含着斗争的意义。人们为了探索自然界永恒的原则，必须与杂乱无章的原始事实做斗争。

前所论及，严复在“开民智”这个题目下展开的对科举制和“旧学”的批判，可以说一针见血，入木三分，有许多即使在今天看来犹堪借鉴。但严复以救亡图存的目的出发对“旧学”一概否定，难免有实用主义之嫌。

3. “新民德”——对中国人和德的批判

在“新民德”这一标题下，严复则通过中西公民道德价值观的比较，着重批判了中国人的私德。

贯穿于严复《直报》四篇中的一个主题是对西方“公德”的赞誉：“出赋以工，无异自营其田宅；趋死以杀敌，无异自卫其室家”，西方人听到祖国的名字，就象听到父母的名字一样，“皆肫挚固结，若有无穷之爱”。^②在严复眼里，西方不仅能够促进个人的“建设性”自利，还能够驾驭这种自制使之指向集体目标，从而达到自利与公利（社会有机利益）相互加强的目的，在公民中培养起一种公共精神的价值观。

中国则不然。以军队士兵到朝廷士大夫都人名怙承，因缘为利。因而在甲午战争中出现了“南北虽属一君，彼是居然两成。首善震矣，四海晏然”^③的奇特现象，君臣之势日散，相爱相保之情渐薄。中国人会因为锱铢小利，虽使破军杀将、失地丧师甚至亡国灭种都不顾，死抱着“不在其位不谋其事”和事不关己的人生信条，哪里有半点“天下兴亡，匹夫有责”的忧患意识？

应该说，严复多少注意到了西方社会的公德与儒教中国的社会道德间存在着质

①“夫朱子以即物穷论释格物致知是也，至以读书穷理言之，‘风斯在下矣’。一

《原 殇》，《戊戌变法》卷三，第56页。

②《原 殇》，《戊戌变法》卷三，第59页。

③同上，第45页。

的不同。中国充其量把个人的社会意识局限于有**限**的特殊关系中，即局限于对其他个人以及非常小的团体关系中，如对兄“悌”，对父“孝”，对君“忠”；所谓“恕”也无非是立人达人和“己所不欲，勿施于人”，很少考虑到民族国家。梁启超说：“中国，……偏于私德，而公德殆阙如”^①。当中国人追求他自己或他的家庭利益时，相当程度地会损害国家利益，他所追求的利益是一种只能削弱社会有机体的**膨胀**似的自利。在严复看来，忠于帝王的陈腐道德观念根本不能与西方的公德相比。

最后特别指出，严复对中国人私德的批判，在其以后的论译著中也时有所见。如在《法意》中指斥中国人之无公德及国家观念云：“……而最病者，则通国之民，不知公德为底物，爱国为何语，…终身勤勤，其所恤者，舍一私而外，无余物也”^②。

二、中西文化差异之根源的探讨

严复所以把“鼓民力”、“开民智”和“新民德”，作为维新救亡的治“本”工作，是因为他把“黜伪而崇真”和“屈私以为公”看作西方的命脉之所在。严复认为，那种把“善会计”、“擅机巧”、“汽机兵械”、“船坚炮利”等看作西方之根本的观点是错误的。这些“皆其形下之粗迹”。即使是西方最先进的“天算格致”也不过是外在表现，并非其命脉之所在。“其命脉云何？苟扼要而谈，不外于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公”。严复进一步认为：“斯二者，与中国理道初无异也，顺彼行之而常通，吾行之而常病者，则自由不自由耳”。^③

在这里，严复把维新救亡的“本”和西方的“命脉”归结到一个更为根本的东西上去——自由不自由，实际上是认为中国文化差异的根源在于自由的有无。的确，单纯就“黜伪而崇真”和“屈私以为公”言之，中国理道与之确有相似之处，如中国也讲“**絮**矩”和“恕”。但为什么讲“**絮**矩”和“恕”的中国没有形成学术上的求真精神和价值观方面的公德呢？这就不能不从文化差异的根源方面加以探讨了。

中国封建社会的统治者，为了维护其一家一姓的专制统治，对人民百姓的体、智、德方面的潜力是极力否定的，以此来平争泯乱，确保对和平、谐调及静态平衡的选择。以民力方面说，设置种种封建礼俗，贻害民力（女子缠足可以说是最好的例证），使人们无力起来造反叛乱。以民智方面说，科举制起了禁锢人们头脑的作

①梁启超《新民说》第五节《论公德》，转引自《严复与西方》第58页。

②《法意》案语，转引自《论严复与严译名著》第40页。

③《论世变之亟》，《戊戌变法》卷三，第73页。

用，其实这正是封建统治者制材的意图。这些统治者及其御用文人，不是不知道“人心之灵，苟日开伦焉，其机巧智力，可以驯致于不测也”，而所以独置之不以为务者，是害怕计虑知识会引起争夺大患，故“宁以上足为教，使各安于朴鄙，耕凿焉以事其长上”。^①严复认为，宋朝以来的科举制，这种防争愚民、牢笼天下的作用更突出了“举天下之圣智豪杰，玉凡有思虑之伦，吾顿八~~地~~之纲以收之。”^②于是泯灭了主体性和个性，导致了一个惊人程度的同化，八股之士大都成了服服贴贴的御用文人，这对巩固专制统治大有帮助“即或漏吞舟之鱼，而已暴~~断~~断者，颓然老矣，尚何能为推波助澜之事也哉”^③同样，学术上适应封建大一统的需要，由先秦诸子蜂起、“百家争鸣”过渡到汉朝“罢黜百家、独尊儒术”及其后儒家一统天下的地位。“焚书坑儒”，明清“文字狱”等政治事件直接摧残了文化，束缚了思想，致使文人学士，或者空谈性理，为圣人主言；或者热衷于训诂考证，繁琐无用。总之都没有自己的思想，丝毫不敢离经叛道。再以民德言之，封建统治阶级通过细常名教规定了森严的等级制度，上下尊卑“盖自秦以降，为统治虽有宽苛之异，而大抵皆以奴虏待吾民”^④，久而久之，国民也就把自己看成“奴才”了。而主奴关系不过是为权势所迫而形成的关系，并非心悦诚服，彼此间有相爱相保之情。一旦“主子”失势，国法不行，则人民只知有利而已，起而挺之。在中国封建社会，“国”从来是一家一姓之国，没有人民的国家，难怪中国公民作伪奸欺，偏私德了。况且中国封建王朝从来没有做出有意识的努力去向人民大众传播儒家的价值观：

“学校之废久矣，即使尚存如初，亦不过择凡民之俊秀者而教之，至于穷~~巷~~之子，编户之氓，自襁褓以至成人，未尝闻有孰教之者也”^⑤。即使可能为创造公共精神提供基础的“思想”、“孝”等传统价值观，也只是把人们束缚在“三纲五伦”的网罗中，扼杀了个体的活力对群众毫无裨益。因此民族公共精神的某些成分是本不具備的。总之，中国宋法君主政权否定了中国人民的体力、智力和道德力，以残暴高压的力量保持所谓的太平盛世、王道乐土：“富者常享其富，贫者常安其贫，明天泽之义，则冠履之分严；崇柔让之教，则器陵之氛泯”^⑥，这虽然不能说是王治，却能够相安相养。这种对静态平衡的追求，抑制了社会进化过程，暴露了封建

①《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第71页。

②③《论世变之亟》《戊戌变法》卷三，第72页。

④《原殇》《戊戌变法》卷三，第56页。

⑤同上，第57页。

⑥《论世变之亟》，《戊戌变法》卷三，第73页。

阶级的懦弱性：“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而未尝立以为教者”^①，所以严复在《辟韩》一文中对专制政治提出了最尖锐最严厉的批判，指出封建君主都是窃国大盗，并发出了“斯民也，固斯天下之真主也”^②的呼喊，这是“五四”新文化运动中“德先生”的先声。

与专制的中国封建社会相比，在严复眼里的近代西方，则是“以自由为体，以民主为用”^③，君不甚尊，民不甚贱，给予人的主体性以足够的重视，充分解放公民的活力，使之各殚智虑，争驰并进，并且捐弃忌讳烦苛，人人得意申言。因而在学术贵多疑而慎信古，标新立异，具有一种“力今胜古”的求真精神。在道德教化方面，基督教也比中国儒教具有优越之处，首明平等，有助于增强品质观念：

“轻之以帝天之严，重之以永生之祸，人无论王侯君公，降以至于贫民无告，自教而观之，则皆为天之赤子，而平等之义以明。平等义明，故其民知自重，而有劝于为善”。^④这种宗教教育使他们沉浸在“今夫上帝临汝，勿贰尔心，相在尔室”^⑤的宗教情感中，因此公民中的每一分子都受一种内在的道德控制所支配，夕惕朝乾，内省不疚，无恶于志。所有这些都利于把个人活力导入社会的建设性方向，使之对民族国家深私至爱，联落一体，赴公战如私仇。不但基督教本身提供了一个公共道德的极好典范，更重要的是西方在向群众灌输他们自己的宗教伦理观方面做出了切实成功的努力：“民之心有所主而其为教有常，故其效能如此”^⑥。

严复认为，正由于在自由与专制这一根本问题上的不同，导致了中西文化的差异。“自由既异，于是群异丛然以生”^⑦。他从政治、财用、礼俗和学术等方面列举了一系列中西文化现象的差异。

曾经留学英国，接受过西方资产阶级政治、经济和哲学等学术思想洗礼的严复，对西方所标榜的自由、民主、平等、博爱等不乏溢美之间。但他抱中西文化差异的根源归结到自由的有无也不无道理。中国重视宗法人伦，君权是父权的扩大，国是家的推延；西方崇尚自由，对人的主体予以足够认可；人伦和自由分别代表着人类文化的两极。这也是许多研究文化问题的现代学者所持的观点。严复所列举的中西文化现象方面的对比，也是点中要害的。如他在《原殇》中，由西方的首明平等、

①《论世变之亟》，《戊戌变法》卷三，第73页。

②《辟韩》，《戊戌变法》卷三，第81页。

③《原殇》，《戊戌变法》卷三，第49页。

④⑤⑥同上，第57页。

⑦《论世变之亟》，《戊戌变法》卷三，第73页。

以公治天……尚自由得出“贵效果”，而中国重三纲，以孝治天下，首尊亲也就必然“薄效果”^①，孔子的“父为子隐，子为父隐”可为之佐证。严复还认为：“其于祸灾也，中国委天数，西人恃人力”^②，这是他后来在《天演论》中称赞荀况、刘禹锡、柳宗元“制天命而用之”、“天人相分”、“天人交相胜”思想的缘故。但也必须指出，严复对中西文化差异之根源的探讨，基本上仍然停留在文化本身方面，至多追究到政治领域。毛泽东指出：“一定的文化（当做观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映，又给予伟大影响和作用于一定社会的政治和经济；而经济是基础，政治则是经济的集中表现。这是我们关于文化和政治、经济的关系及政治、经济关系的基本观点”^③。所以中西文化差异的真正根源应该深入到经济领域去寻找，现代人从“治水”、“商品经济”和“地理环境”等方面所作的探讨较之严复要深刻得多。

三、调和复古初现端倪

前所论及，包括对中西文化差异之根源的探讨，严复都是以西学为武器，对传统文化展开尖锐而猛烈的批判。其实在《直报》四篇中，严复调和中西文化的倾向已初现端倪，甚至埋下了最后反本复古的契机。兹分述之一一

1. 严复极力推崇斯宾塞的社会达尔文主义。斯宾塞把达尔文“物竞天择”、“适者生存”的生物进化规律生搬硬套到社会历史领域，妄图用生物学规律解释社会发展和历史进化，是不科学的。正如恩格斯所指出：“想把历史的发展和错综性的全部多种多样的内容都总括在贫乏而中面的公式‘生存斗争’中，这是十足的童稚之见”^④。但在严复看来，这正是斯民的成功创造，是高于达尔文之所在。例如在《原殇》的开篇部分，严复把斯民思想同《文学》相比附，认为斯宾塞在西方实证方法的基础上，根据生物进化理论来发挥儒家人伦治化、修齐治平的“内圣外王”之道，实在是“美备也已”、“真大人之学矣”^⑤。严复在西学（主要是斯宾塞）那里，也似乎发现了类似于《大学》在诚意、正心和格物、致知之间建立的深刻联系，即科学教化（格致）能达到一种道德上的造诣——克服情感和道德的扭曲（诚正），从而实现某种程度的超脱。严复认为，西方人所说的学问之道不仅在于扩充

①《原殇》，《戊戌变法》卷三，第58页。

②《论世变之亟》，《戊戌变法》卷三，第73页。

③《毛泽东选集》卷二，1991年6月第二版，第663—664页。

④《马克思恩格斯选集》卷三，人民出版社1972年版，第572页。

⑤《原殇》，《戊戌变法》卷三，第42—43页。

知识和提高能力，更在于操练智虑心思的同时提高道德修养——这种观点就是《文学》的“知至而后意诚”^①。在另一处也说：“夫中国以学为明善复初，而西人以学为修身事帝，意本同也”^②。

2. 在《直报》四篇中，严复对老子也不乏溢美之词。如前所论，严复认为西方是“以自由为体，以民主为用”。在《辟韩》一文中，他又认为老子已具有了民主思想倾向，“老之道其胜于孔子与否，抑无所异焉，吾不足以察之。至其自然，则虽孔子无以易”^③。严复认为，君主起源是自然进化的结果，行政法制是按照易事通功的原则，在契约的基础上人民让渡出一部分权利后建立的。因此秦以来之为君都是窃国大盗、强权欺夺者。但严复有时候可以说是对老子妄加美词。老子辩证法的缺点在于忽视了矛盾转化的条件性以至走向了消极被动。严复在《原殇》中却硬说老子的雌雄转化并“非不不事事而听其自至之谓”，而是充分肯定了矛盾转化的条件性及主观能动性在转化中的作用，以此警告那些在亡国灭种的危机关头仍然无动于衷的人们。^④

怎样看待严复在《直报》四篇中就表现出的调和中西文化的倾向？施沃滋在《严复与西方》中认为严复真正认识到了中西文化中某些相似要素，我认为是可以理解的。作为人类文化的两支，中西方思想可能涉及过同样的问题领域。况且，严复力图在中西文化间寻求共同之处的倾向^⑤，也不同于守旧派们将中西学个别词句作主观武断比附的拙劣作法。他虽然认为中国古人为近现代西学思想开创了许多先例，但又坚决反对“彼之所明皆吾中土前所有”和“西学东来”的自蔽之说。严复是认为，“古人发其端而后人莫能就其绪古人拟其大而后人未能议其精”，二千年来，士侷利禄，抱残守缺，并无独辟之处，因此方从“西学”那里得识中国古人之用^⑥。另一方面，严复调和中西恐怕也是另一种形式的“托古改制”。面对顽固强大的封建势力，软弱的中国资产阶级为达到批判传统、维新变法的目的，常采取“托古改制”的形式，依附在古人袍袖下面说一些离经叛道的话。康有为的《新学伪经考》、

①《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第65—66页。

②同上，第69页。

③《辟韩》，《戊戌变法》卷三，第79页。

④《原殇》，《戊戌变法》卷三，第50页。

⑤严复在后来的论译著中日益热中于这种调和，不再赘述。

⑥《天演论·自序》，《中国哲学史资料选辑——近代之部下》，第408—409页。

《孔子改制者》是最明显的例子。严复在政治上采取的是比康梁更为温和的改良主义，又认为与华人言西治苦于难言其真，“浅人怙承，常骂其誉仇而背本”^①。因此通过指出西方科学建立在实证基础上的高度伦理性（如把斯宾塞思想同《文学》比附），借以提高蛮夷之学在充满敌意的文人学士心目中的地位，保护自己免受传统势力的攻击。但是严复在中西思想间所辨别出的所谓类同关系，比较空洞直观，并不比斯宾塞用生物进化规律比附人类社会发展规律有更多的说服力。更出于“托古改制”、维新救亡的实用目的，不惜对古人思想加以曲解，说明严复对传统文化尚缺乏十分科学的批判能力和具有某种程度的妥协，这对他反本复古的归属无疑起了一定的催化作用。

3. 十九世纪末，西方资本主义已逐步过渡到帝国主义阶段，其腐朽糜烂的一面日渐暴露。在《直报》四篇中，严复对西方的政治、经济乃至风俗民情就已颇有微辞。他认为西方的富强并非至盛极治，且与此目标背道而驰，去之日远。尤其是出现了垄断之后更造成了人民贫富贵贱相差悬殊，因此高度物质文明掩盖不了民风不竞、作奸犯科、奢侈空虚的一面^②。在《法意》中继续抨击西方的贫富悬殊：

“不谓文明程度愈远，贫数之差愈遥，而民之为奸有万世未尝梦见者”^③。这说明严复对其所梦寐以求的资本主义开始表示怀疑了。1914年一战的爆发彻底打破了他改良主义的梦境，认为西方三百年来的进化只是猴嫌鲜耻和利己乐人，“回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区”^④。因此把救世的希望寄托于数千年先王之教化，在所谓耐久无弊、最富矿藏的四书五经那里寻求灵丹妙药，甚至退回到老庄，在虚无中觅取精神慰藉。

由于对西方政治经济前景的幻灭（实际上是对鼓吹弱肉强食的社会达尔文主义信仰的破灭），严复这位曾经高举西学旗帜，猛烈抨击中国传统文化的一代启蒙思想家，最终又否弃西学，退回到传统的怀抱，因此《直报》四篇中对西方社会的批判不能不看作是其反本复古的契机。在《原殇》中又说：“即吾古人之精义微言，亦必既通西学之后，以归求反观，而后有以窥其精微，而眼其为不可易也”^⑤。这

①《论世变之亟》，《戊戌变法》卷三，第72页。

②参见《原殇》，《戊戌变法》卷三，第50—51页。

③《法意》，转引自《论严复与严译名著》，第58页。

④《严几道与熊纯如书札》，函59，《学衡》18期，转引自《严复与西方》第202页。

⑤《救亡决论》，《戊戌变法》卷三，第69页。

是否也是其反本复古之归宿的征兆呢？中国数千年来封建主义意识形态的顽固力量和极大影响，把严复这位尚缺乏科学批判能力，由于救亡图存也来不及科学批判的“吞舟之鱼”，送进了传统墓地。这里包括康有为、谭嗣同、梁启超、章太炎和王国维等许多近代思想家在内都无可避免的悲剧性归宿。

* * *

· 综上所述，《直报》时期是严复整个思想历程中最进步最富有理性激情的时期，《直报》四篇为其以后思想的发展提供了一个框架。严复对中国传统文化系统而猛烈的批判，对继之而起的戊戌维新起到了号角的作用，其历史贡献不可磨灭。尽管如此，他对传统文化的批判也具有很大的不彻底性，表现出某种程度上的妥协。对此，我们应该以马克思主义哲学为指导采取科学的分析批判态度。

一九九二年五月

参考文献要目：

1. 中国近代史资料丛刊《戊戌变法》卷三，翦伯赞等编，上海人民出版社
2. 《中国哲学史资料选辑——近代之部下》中国社科院哲学研究所编
中华书局 1983年8月第2版。
3. 《论严复与严译名著》商务印书馆编辑部编，商务印书馆
1982年6月第一版。
4. 《严复与西方》（美）施沃滋（Benjamin Schwarz）著
职工教育出版社 1990年3月第1版。

（作者单位：哲学系88级

编发：陈剑）

The Meaning of Life

Thomas Nagel.

Peraps you have had the thought that nothing really matters, because in two hundred years we'll all be dead. This is a peculiar thought, because it's not clear why the fact that we'll be dead in two hundred years should imply that nothing we do now really matters.

The idea seems to be that we are in some kind of rat race, struggling to achieve our goals and make something of our lives, but that this makes sense only if those achievements will be permanent. But they won't be. Even if you produce a great work of literature which continues to be read thousands of years from now, eventually the solar system will cool or the universe will wind down or collapse, and all trace of your efforts will vanish. In any case, we can't hope for even a fraction of this sort of immortality. If there's any point at all to what we do, we have to find it within our own lives.

Why is there any difficulty in that? You can explain the point of most of the things you do. You work to earn money to support yourself and perhaps your family. You eat because you're hungry, sleep because you're tired, go for a walk or call up a friend because you feel like it, read the newspaper to find out what's going on in the world. If you didn't do any of those things you'd be miserable; so what's the big problem?

The problem is that although there are justifications and explanations for most of the things, big and small, that we do within life, none of these explanations explain the point of your life as a whole—the whole of which all these activities, successes and failures, strivings and disappointments are parts. If you think about the whole thing, there seems to be no point to it at all. Looking at it from the outside, it wouldn't matter if you had never existed. And after you have gone out of existence it won't matter that you did exist.

Of course your existence matters to other people — your parents and others who care about you — but taken as a whole, their lives have no point either, so it ultimately doesn't matter that you matter to them. You matter to them and they matter to you, and that may give your life a feeling of significance, but you're just taking in each other's washing, so to speak. Given that any person exists, he has needs and people within his life matter to him. But the whole thing doesn't matter.

But does it matter that it doesn't matter? " So

what?" you might say. "It's enough that it matter whether I get to the station before my train leaves, or whether I've remembered to feed the cat. I don't need more than that to keep going." This is a perfectly good reply. But it only works if you really can avoid setting your sights higher, and asking what the point of the whole thing is. For once you do that, you open yourself to the possibility that your life is meaningless.

The thought that you'll be dead in two hundred years is just a way of seeing your life embedded in a larger context, so that the point of smaller things inside it seems not to be enough — seems to leave a larger question unanswered. But what if your life as a whole did have a point in relation to something larger? Would that mean that it wasn't meaningless after all?

There are various ways your life could have a larger meaning. You might be part of a political or social movement which changed the world for the better, to the benefit of future generations. Or you might just help provide a good life for your own children and their descendants. Or your life might be thought to have meaning in a religious context,

so that your time on Earth was just a preparation for eternity in direct contact with God.

About the types of meaning that depend on relations to other people, even people in the distant future, I've already indicated what the problem is. If one's life has a point as a part of something larger it is still possible to ask about that larger thing, what is the point of it? Either there's an answer in terms of something still larger or there isn't. If there isn't, then our search for a point has come to an end with something which has no point. But if that pointlessness is acceptable for the larger thing of which our life is a part, why shouldn't it be acceptable already for our life taken as a whole? Why isn't it all right for life to be pointless? And if it isn't acceptable there, why should it be acceptable when we get to the larger context? Why don't we have to go on to ask, "But what is the point of all that?" (Human history, the succession of the generations, or whatever).

The appeal to a religious meaning to life is a bit different. If you believe that the meaning of your life comes from fulfilling the purpose of God, who loves you, and seeing Him in eternity, then it

doesn't seem appropriate to ask, "And what is the point of that?" It's supposed to be something which is its own point, and can't have a purpose outside itself. But for this very reason it has its own problems.

The idea of God seems to be the idea of something that can explain everything else, without having to be explained itself. But it's very hard to understand how there could be such a thing. If we ask the question, "Why is the world like this?" and are offered a religious answer, how can we be prevented from asking again, "And why is that true?" What kind of answer would bring all of our "Why?!" questions to a stop, once and for all? And if they can stop there, why couldn't they have stopped earlier?

The same problem seems to arise if God and His purposes are offered as the ultimate explanation of the value and meaning of our lives. The idea that our lives fulfil God's purpose is supposed to give them their point, in a way that doesn't require or admit of any further point. One isn't supposed to ask "What is the point of God?" any more than one is supposed to ask, "What is the explanation of God?"

But my problem here, as with the role of God as

ultimate explanation, is that I'm not sure I understand the idea. Can there really be something which gives gives point to everything else by encompassing it, but which couldn't have, or need, any point itself whose point can't be questioned from outside because there is no outside?

If God is supposed to give our lives a meaning that we can't understand, it's not much of a consolation. God as ultimate justification, like God as ultimate explanation, may be an incomprehensible answer to a question that we can't get rid of. On the other hand, maybe that's the whole point, and I am just failing to understand religious ideas. Perhaps the belief in God is the belief that the universe is intelligible, but not to us.

Leaving that issue aside, let me return to the smaller-scale dimensions of human life. Even if life as a whole is meaningless, perhaps that's nothing to worry about. Perhaps we can recognize it and just go on as before. The trick is to keep your eyes on what's in front of you, and allow justifications to come to an end inside your life, and inside the lives of others to whom you are connected. If you ever ask yourself the question, "But what's the point of being

alive at all?" — leading the particular life of a student or bartender or whatever you happen to be — you'll answer "There's no point. It wouldn't matter if I didn't exist at all, or if I didn't care about anything. But I do. That's all there is to it."

Some people find this attitude perfectly satisfying. Others find it depressing, though unavoidable. Part of the problem is that some of us have an incurable tendency to take ourselves seriously. We want to matter to ourselves "from the outside." If our lives as a whole seem pointless, then a part of us is dissatisfied — the part that is always looking over our shoulders at what we are doing. Many human efforts, particularly those in the service of serious ambitions rather than just comfort and survival, get some of their energy from a sense of importance — a sense that what you are doing is not just important to you, but important in some larger sense: important period. If we have to give this up, it may threaten to take the wind out of out of our sails. If life is not real, life is not earnest, and the grave is its goal, perhaps it's ridiculous to take ourselves so seriously. On the other hand, if we can't help taking ourselves so seriously, perhaps we just have to put

up with being ridiculous. Life may be not only meaningless but absurd.

(" WHAT DOES IT ALL MEAN?" A VERY
SHORT INTRODUCTION TO PHILOSOPHY,
Oxford, 1987)

LIST

- Yang Changlin Phiosoqhy of science. The trace and
the outway
- Huang Shaohua On Searle' view of mind and body
- Lu Kunliang Redress Yang Zhu' requtation
- Yang sheng rong Where' mysterious land?
—on Nietzsche' s value restruaction
- Yuan Aimin On the relationship between mythology
in the dynamic and origin religion
- Yuan Xiao hua On belief and feeling—consciousness
- Yang Jun min Inquire into the modernization of the
may of emotion
- Dai Jun The crisis and the choice
- Fan Hongdong On Freedom
- Zeng Yi Talking about the transcendence and
the regression of Female' s role
- Leng Min Meaning theory offer use
- Peng Yu hong The value
- Han Siyi The new interpretation of nature and
human being
- Lu Kunliang Yan Fu' s contrast between the
western and eastern culture from four
papers in "Zhi Bao"
- Thomas Nagel The Meaning of life

哲理性 学术性 时代性 思想性

刊名题字： 林 立

本刊顾问： 林 立 王建华 王玉明 连 珩

李正元

主 编： 张忠立

副 主 编： 冷 民 陈 剑

编委（按姓氏笔划排列）：

尹志华 代 军 付春涛 何光剑

张丰乾 林振宇 袁晓华 彭作刚

主办单位：兰州大学哲学学生会

编辑：《思想家》编辑部

出版日期：

印刷：兰州大学印刷厂

地址：兰州大学哲学系

邮政编码：730000