

从“理性的批判”到 “文化的批判”(代序)

甘 阳

卡西尔的《人论——人类文化哲学导引》中译本在上海出版后，受到读者欢迎。现在，于晓同志又译出了卡西尔另一脍炙人口的名著《语言与神话》，连同卡西尔的其它几篇论著汇为一集由三联书店收入“现代西方学术文库”出版，这对于热心的读者来说无疑是提供了一个进一步了解卡西尔思想的门径。

《语言与神话》(Sprache und Mythos)一书原是作为著名的“瓦堡书院研究丛书”(Studien der Bibliothek Warburg)的第六卷于一九二五年用德文出版，一九四六年由卡西尔的美国弟子、著名女美学家苏珊·朗格(Susanne K. Langer)译成英文出版后，在英语世界产生了远比德国为甚的影响。而且，多少与苏珊·朗格这位美学家所译有关，该书以后一直成为西方治美学、文艺理论者所必读，尤其是最后论“隐喻”的那章。顺便可以一提的是，朗格英译本在美国问世时，正是卡西尔本人用英文写就的《人论》在美国出版一九四五的第二年。有如苏珊·朗格所言，《人论》一书毕竟只是提纲挈领地概述了卡西尔“符号形式

哲学”的主要结论而《语言与神话》却恰恰展示了“符号形式哲学”的成因和发展，因此，对于已读过《人论》，却不可能去读煌煌三大卷《符号形式哲学》的读者来说，篇幅短小的《语言与神话》不啻是《人论》的最好补充。从这种角度来看，在《人论》中译本行世后，现在再接着出版《语言与神话》中译本，确乎是顺理成章，十分适时的。

“语言与神话”这个书名多少会使人有些困惑。这究竟算是哪一类书呢？属于哲学类、美学类，抑或是语言学或神话学类？应该说，至少在卡西尔本人眼中，这是一部正儿八经的哲学研究著作，不惟如此，而且还是哲学中最严格的部门——知识论——方面的一个研究。这当然就更令人感到困惑了：哲学怎么研究起语言和神话来了？语言与神话这些现象又与知识论有什么干系？如果说，人们多少听说过二十世纪的西方哲学经历了一场所谓 *Linguistic Turn*〔语言的转向〕从而对哲学之研究语言似乎还不那么感到惊讶的话，那么，哲学竟然还要研究“神话”，则不免就使人感到有些匪夷所思、不知所云了。但是，我们不妨说，卡西尔哲学如果还能谈得上有些什么特色、有些什么新意，那么恰恰正在于他这种力图把哲学工作引向语言神话之维的努力上。在我看来，这种努力的意义就在于，它实际上预示了或说从一个侧面反映了二十世纪欧洲大陆哲学的一个重要趋势，即：哲学研究不再象近几百年来西方一直时兴的那样主要以数学、物理学等自然科学知识为对象，而是相反，日益以人文学诸领域诸学科的“知识”为对象甚至与人文研究交织在一起，从而形成了一股足以与英、美占主导的分析哲学、自然科学哲学相抗衡的哲学运动——无以名之，姑且称之为“人文

学哲学’吧。①笔者认为，对于今日正大发“文化热”的中国学人来说，有理由特别重视欧陆哲学的这种趋向，如果我们不忽视这一简单的事实：中国文化素有极发达的人文学传统，而自然科学却非其所长。

如人们所知，近代以来的西方哲学常被称为经历了一场“认识论的转向”(epistemological turn)，而康德雄心勃勃的“纯粹理性批判”正是以宣称对人类‘知识’、人类‘理性’作了彻底的“批判”考察从而完成了这一转向。但是，任何一个稍有西哲史常识的人都不难看出，从笛卡尔等人起直到康德，他们眼中能真正当得起严格意义上的“知识”之美名的，实际上主要地甚至唯一地只是数学、物理学等自然科学的“知识”。正如我们在康德《导论》的小标题中就可看出的他的‘理性批判’或‘知识批判’所考察的实际上主要是‘纯粹数学如何可能？’‘纯粹自然科学如何可能？’②无怪乎卡西尔在一九三九年的一篇论文中曾感叹地说，在西方传统中，人文研究“在哲学中仿佛一直处于无家可归的状态。这并不是偶然的。因为在近代的开端，知识的理想只是数学与数理自然科学，除了几何学，数学分析、力学以外，几乎就没有什么能当得上‘严格的科学’之称。因

就卡西尔本人而言，他的抱负是要把科学哲学和人文哲学都纳入他自己的所谓“符号形式哲学”中去，因此他一生在这两方面都做了大量研究。但我以为，卡西尔真正值得重视的仍是他在人文领域方面的工作尤其是他的神话哲学。《语言与神话》在卡西尔著作中较值得重视，原因也即在此。

康德《判断力批判》尤其是上卷无疑已涉及人文研究的一系列重要问题。但问题在于，在康德那里，《判断力批判》中所研究的审美判断并非“不是知识判断”（该书第一节）。现代阐释学家伽达默尔《真理与方法》的第一卷主要即是讨论这个问题。在伽达默尔看来，康德的这个基本论断实际上就是宣称了人文学不配称为“知识”从而也就不可能拥有“真理”。这样，人文学就被康德逐出了“哲学的中心”。见《真理与方法》英文版 38 页，并参见 39 页以下。

此，对于哲学来说，文化世界如果是可理解的、有自明性的话，似乎就必须以清晰的数学公式来表达。……”^①这种状况直到卡西尔的时代仍然没有什么改观，当时居统治地位的新康德主义马堡学派（卡西尔本人即为该派三大主将之一）仍然一味致力于研究“纯粹认识的逻辑（柯亨）奠立“精密科学的逻辑基础”（那托普）。诚然，马堡首领柯亨早在创办马堡学派杂志时就说过：“我们认为，哲学乃是关于科学从而也是关于一切文化的各种原理的理论”^②，马堡二号人物那托普在著名讲演《康德与马堡学派》（一九一二）中也曾说：“有人提出一种‘文化哲学’来反对我们，……我们对此的答复是：我们一开始就已经把康德哲学、把先验方法论的哲学理解为文化哲学，并且明白地称之为文化哲学”^③，但是，且不说柯亨、那托普从未真正深入过人文学领域，而且即使他们所谓的“文化哲学”也恰恰是想把自然科学的原理和方法直接地推广到一切文化领域去，因为在那托普看来：“一切知识的原型都应在数理科学中寻找”^④柯亨更直接了当地宣称：“数学对于精神科学（*Geisteswissenschaften*，即人文学）具有不可争辩的意义。历史学是以年表为根据的：……”^⑤卡西尔本人在早年基本上也是沿着柯亨、那托普的路子走的，例如在写于本世纪初的巨著《近代哲学与科学中的认识问题》前两卷（一九〇六、一九〇七）中，他第一个在西方的哲学史研究领域中大量的科学家如开普勒、伽利略、牛

卡西尔：《人文学的逻辑》耶鲁一九六一年版第4页。

美国一九七二年版《哲学百科全书》“新康德主义”条。

③ 见洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》商务版第95页。

④ 引见席尔普编：《卡西尔的哲学》纽约一九四九年第792页。

⑤ 柯亨：《纯粹认识的逻辑》德文版第43页。引见巴克拉捷：《近代德国资产阶级哲学史纲要》中译本第199页。

顿、欧拉等引入哲学史，详尽地分析他们的哲学基础和科学方法，颇开哲学史研究的新风。但是不久以后他就开始越来越怀疑这种单向的哲学路线是否可能解决一切问题，正如《符号形式哲学》第一卷一九二三的前言中一开始就说的：“我一九一〇年的著作《实体概念和功能概念》基本上是研究数学思维和科学思维的结构。当我企图把我的研究结果应用到精神科学的问题(geisteswissenschaftlicher Probleme 即人文学的问题)止时，我越来越清楚地看到，一般认识论，以其传统的形式和局限，并没有为这种文化科学提供一个充分的方法论基础。在我看来，要使认识论的这种不充分性能够得到改善，认识论的全部计划就必须被扩大。”^①——正是这种“扩大认识论”的大胆设想极大地刺激了卡西尔的想象力，给他的哲学研究带来了另一番天地、另一番气象。

偶像一经打破，道理常常显得出奇的简单。确实，我们究竟有什么理由必须把自然科学的认识供在哲学祭台的中央？自然科学认识的这种特权地位是“合法”的吗？哲学尤其是认识论主要地甚至唯一地只是研究数理科学知识的性质与条件，这种预设前提本身受到过“批判”的考察吗？它又能经受得起严肃的“批判”吗？——“如果我们考虑到不管我们可以给〔科学〕‘认知’下一个多么普遍多么宽泛的定义，它都只不过是心智得以把捉存在和解释存在的诸多形式之一”，那么我们就必须承认，“作为一个整体的人类精神生活，除了在一个科学概念体系内起着作用并表述自身这种理智综合形式以外，还存在于其它一

卡西尔：《符号形式的哲学》第一卷 耶鲁大学出版社一九五三年英文版，第69页。

些形式之中”。——这些其它形式，就是语言、神话以及与之密切相联的宗教、艺术等等。在卡西尔看来，对于人类的精神生活来说，所有这些“其它的形式”，都并不低于逻辑和科学认识这种形式，因为说到底，逻辑和科学认识的本质无非在于它是人类把特殊事物提高到普遍法则的一种手段，但问题恰恰就在于，神话、语言、宗教、艺术等等同样也都具有把特殊事物提高到普遍有效层次的功能，关键只在于“它们取得这种普遍有效性的方法与逻辑概念和逻辑规律绝然不同而已”。因此，

这些符号形式尽管与理智符号不相类似，但却同样作为人类精神的产物而与理智符号平起平坐。……每一种形式都……是人类精神迈向其对象化的道路，亦即人类精神自我展示的道路。如果我们以这种洞识去考虑艺术和语言、神话和认识，那么它们便提出了一个共同的问题，从而为文化科学的普遍哲学打开了一个新的入口。……从这样一种观点来看，康德所发动的哥白尼革命就获得了一种全新的、扩大了的意义。它不再只是单单涉及逻辑判断的功能，而是以同样的正当理由和权利扩大到人类精神得以赋予实在以形式的每一种趋向和每一种原则了。①

这就是说康德的“知识批判”或“理性批判”的范围必须大大加以拓展，正如卡西尔所宣称的：“我们必须把康德的‘理性的批判变成文化的批判’！”②——“除了纯粹的认识功能以外我们还必须努力去理解语言思维的功能、神话思维和宗教思维的

② 同上 第 78—79 页, 80 页。

功能、以及艺术直观的功能。’^①——在卡西尔看来，这样一来，“我们就能够有一种系统的关于人类文化的哲学！”^②

显而易见，卡西尔的“扩大的认识论”或“文化的批判”就是要把传统认识论将之排除在外不予研究的广大领域都作为认识论的对象而包囊到哲学中来。在他看来，传统认识论的根本局限正是在于，一方面，它把所谓“非理性的”东西都当成不可理解的、荒谬的东西抛了出去，从而反倒给神秘主义、非理性主义甚至反理性主义留出了“合理的”地盘；另一方面，它又把“理性的”东西看成是人类原始即有的天赋之物，从而使得理性的科学知识本身变成了无本之木、无源之水，反倒成了无法说明的“非理性的”东西。卡西尔指出，实际上，一方面，即使象“神话”这种看上去最荒诞、最不合乎理性的东西，也并非只是一大堆原始的迷信和粗鄙的妄想，并非只是乱七八糟的东西，而是具有一个“概念的形式”、概念的结构（《人论》中文版第34页、97页），因而也就必然具有“一个可理解的意义”，这样，“把这种意义揭示出来就成了哲学的任务”（同上94页）；另一方面，更重要的是，自然科学知识这种最理性的东西，人的科学认识这种最纯粹的理性能力，决不是人类原始的天赋，而是人类后天所取得的成就。它是人类智慧发展的一个 *terminus ad quem*〔终点〕而不是其 *terminus a quo*〔起点〕，——“人早在他生活在科学的世界中之前，就已经生活在一个客观的世界中了。……给予这种世界以综合统一性的概念，与我们的科学概念不是同一种类型，也不是处在同一层次上的。它们是神话的或语言的概念”（同上264页）几乎所有的自然科学都不得不通

①② 同上 第79页,82页。

过一个神话阶段。(同上第 265 页)

如果这种看法可以成立的话,那么自然而然地就可得出这样一个根本性的结论:一种真正充分而彻底的哲学认识论——“一种人类文化哲学必须把〔纯粹科学认识〕这个问题往下追溯到更远的根源。”(同上 264 页)换句话说,哲学以及认识论的研究之起点不是也不应是“纯粹科学认识”这种人类智慧的最后成就,而应是人类智慧的起点——语言与神话。卡西尔欣然同意现代人类学家提出的忠告:“只有当语文学(philology)和神话学揭示出那些不自觉的和无意识的概念过程时,我们的认识论才能说是具备了真正的基础”。^①由此观之,语言、神话、以及与之密切相关的宗教、艺术等人文学领域的研究,就“不单单是语言和思想史的问题,而是同时也是逻辑和认识论的问题”,^②因为如若任凭这些领域、这些现象仍处于哲学研究之外,那么单纯以自然科学认识为基础所建立的认识论就必然是不完全的甚至是“无根的”。

卡西尔哲学之所以要全力转向语言与神话,于此已可了然。如果我们能够记得,十九世纪下半叶以来,正是西方人类学、神话学、语言学、深层心理学等学科获得长足发展的时期,那么就不难看出,卡西尔的所谓“扩大的认识论”在一定程度上正是反映了这些学科迅速崛起的要求,亦即是反映了人类的知识领域正在不断扩大从而要求新的文化综合和哲学总结这一必然趋势。如果说,在康德的时代,由于当时正是数学和自然科学突飞猛进的时代,从而知识论研究主要与这些学科相联系尚是有情可原的话,那么,在二十世纪,在如此众多的文化领域被

^② 卡西尔:《语言与神话》纽约一九四六年版 第 16 页, 17 页

不断开放出来以后，知识论研究仍然再仅仅只与数理科学相关，就无论如何再也不能令人满意，甚至再也不能令人容忍了。从这种角度来看，卡西尔哲学的“转向”就确乎不是偶然的了。事实上，早在卡西尔提出要把康德的“理性的批判变成文化的批判”之前，被后人称为“现代阐释学之父”的著名德国哲学家狄尔泰就已经提出，他那一代人最重大最迫切的任务就是必须把康德的“纯粹理性批判”进一步推进到“历史理性批判”的新水平，狄尔泰所谓的“历史理性批判”大体正相当于卡西尔所说的“文化的批判”，用狄尔泰的话说就是要“为人文社会科学 Geisteswissenschaften（精神科学）奠定一个坚实的哲学认识论基础”，因为在他看来，与数理科学相比，人文学至今为止一直“缺乏哲学的基础”。^①与此极为类似，略晚于狄尔泰的新康德主义巴登学派也把哲学研究的重心转向他们所说的“历史文化科学”上来，在李凯尔特看来，西方近几百年来“已经为奠定自然科学的哲学基础作了许多工作”，但“没有人会认为文化科学的情况也是如此。它们年轻得多，因而是比较不成熟的。直到十九世纪它们才取得巨大的进展。……对于经验的文化科学来说，无论如何直到如今还没有获得大体上近似自然科学那样广阔的哲学基础”。因此在他看来，今日“必须反对把自然科学方法宣称为唯一有效的方法”，而应着重探讨“是否可能有一种不同于自然科学方法的其它方法”。^②所有这些都足以表明，在卡西尔的时代亦即在上世纪末本世纪初，一种“人文学哲学”的要求在欧洲大陆已经相当普遍相当迫切了。尽管从今日的眼光看来。当

参见《狄尔泰全集》（莱比锡十八卷本 第一卷，“前言”部分；第七卷79页以下，189页以下以及第五卷中所载《巴塞尔大学就职讲演》、《七十寿辰致词》等文。

② 均引自李凯尔特：《文化科学和自然科学》商务，一九二六年版。

时的研究不免已经有些陈旧，^① 当时这些哲学家甚至也还没有能真正摆脱自然科学认识模式的束缚，^② 从而并不可能真正“为人文学奠立哲学基础”，但是，问题毕竟已经提了出来。可以说，几十年后法国结构主义的兴起正是在更高的水平上全方位地推进了“扩大认识论”的纲领，从而使我们所说的欧陆“人文学哲学”进入了一个崭新的阶段。结构主义运动最值得注意的是，一方面，它力图使各门分散的、具体的人文研究领域具备一种统一的、普遍的认识论和方法论基础（结构主义语言学），另一方面，其主要代表人物都深入地“批判”考察了某一具体人文研究领域并在该领域造成了重大的变革，例如：人类学与神话学（列维—斯特劳斯）、历史学与社会学（米歇尔·福科）、文学理论与文学批评（罗兰·巴尔特）、深层心理学（雅克·拉康）等等。从那以后，欧洲大陆的几乎所有重要思潮——不管是阐释学的“本文分析”、符号学的“代码解读”，还是后结构主义的“消解游戏”，都日益呈现出这样一种双重特征：第一，所有的讨论都围绕“语言”问题为中心展开（我们下面将会看到这是为什么）；第二，哲学研究与具体的人文研究交杂相错甚至于你我难分。这种“人文学哲学”的思潮于今不但在欧陆愈演愈烈，而且已经对英美世界产生了强劲的冲击，以至于我们可以看到，在英美分析哲学阵营中反戈一击、以提倡所谓“后哲学文化观”而

例如卡西尔的“符号形式”概念在今日看来当然就不免过于粗泛了。可参伽达默尔在其《哲学阐释学》中的批评，伯克利1976年第76页；又见保尔·利科在《弗洛伊德与哲学》中的批评，耶鲁1970年第10页以下；还可参梅洛·庞蒂：《知觉现象学》，伦敦一九六二年，第124—7页。

② 伽达默尔《真理与方法》劈头第一句话就说：“十九世纪人文学的发展及其逻辑的自我反思整个地是受自然科学模式支配的，”可参该书英文版第5—10页及其它各处。

风靡美国的理查·罗蒂竟然已经宣称：“我认为在今日英美国家，哲学就其主要的文化功能而言已经被文学批评所取代。”^①

但是，对我们来说，卡西尔哲学的“转向”，以及结构主义等人文文学哲学的兴起，还有其更深刻的一面。因为，把人文研究提到哲学的水平上来审视，或把哲学的视野伸张到人文研究领域，并不仅仅只是一个在量上扩大哲学范围的问题，而是首先就意味着哲学本身的性质将受到全盘的重新审视。然而，如果我们承认，哲学乃是一般文化的核心和最高表现所在，那么，对哲学本身的基本性质加以全盘的重新审视，不啻就意味着：一般文化本身正在面临着全盘的重新检讨。明白点说，在本文看来，本世纪以来西方尤其是欧陆人文文学哲学兴起之最深刻的意义正是在于，它实际上是从对人文领域的哲学考察开始，不知不觉地走向对西方哲学传统本身的批判反思，最后则日益自觉地推进到对西方文化传统本身的彻底反省。欧陆人文文学哲学之所以值得我们特别重视，概在乎此。如果说，在卡西尔那里，所谓“文化的批判”主要还只具有一种形式上的意义，亦即主要是指从认识论上对人文知识进行批判的考察，那么，在以后一些更彻底更激进的西方思想家们那里，则这种“文化的批判”已经获得了一种真正实质性的含义，即：对几千年来已根深蒂固的西方文化传统进行本体论上的彻底“批判”检查。海德格尔数十年如一日对所谓“本体论—神学—逻辑”三位一体的“西方形而上学传统”的阐释学思索，^②以及德里达之大反所谓“西方

罗蒂：《哲学与自然之镜》，普林斯顿大学出版社一九七九年，第168页注6。罗蒂所谓“后哲学文化”的主要点之一即是要打破哲学与人文文学的界限。

海德格尔五十年代的一篇论文即题为《形而上学之本体论的一神学的逻辑的机制》(Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik) 见《同一与差异》德、英对照本，纽约一九六九年。

逻各斯中心主义传统”，正是现代西方人这种文化自我批判意识的最激进表现。对于西方哲学和西方文化这种隐隐而动的大趋势，当代中国学人不可不察。

事实上，就西方哲学的传统来说，卡西尔在二十年代初把哲学研究引向语言尤其是神话领域，^①已经隐含着某种革命性后果。因为我们知道，西方哲学的主流历来是把逻辑的思维方式当作人类最基本最原始的思维方式以至生存方式来看待、来研究的，而西方文化的一般传统可谓也正是以此为根基为主导的；近代西方所谓的“认识论转向”实际上并没使这种传统“转向”，因为自然科学认识正是以这种逻辑思维方式为基础，因此，使哲学主要成为一种以自然科学认识为中轴的“知识论”研究，恰恰是极大地强化、深化以至纯化了西方哲学文化的这种传统（罗素和维也纳学派一脉的英美哲学所做的即是这种“强化”和“纯化”的工作）。但是，一旦把哲学引向神话等领域，情况就迥然不同了。因为神话，正如卡西尔所指出，并不是按照逻辑的思维方式来看待事物的，而是有其独特的“神话思维”的方式，这就是卡西尔所谓的“隐喻思维”（*metaphorical thinking*），这种隐喻思维同样具有形成概念的功能，只不过它形成概念（神话概念）的方式不象逻辑思维那样是靠“抽象”的方法从而形成“抽象概念”，而是遵循所谓“以部分代全体的原则”从而形成一个“具体概念”。^②《语言与神话》一书即是想说明这种神话的隐喻思维实际上乃是人类最原初最基本的思维方式，因为“语言”这一人类思维的“器官”就其本质而言首先就是“隐喻的”（语言是

卡西尔的这些基本思想形成于一九一七年

② 参见《语言与神话》第三章、第六章。

与神话相伴才发展起来的)，语言的逻辑思维功能和抽象概念实际上只是在神话的隐喻思维和具体概念的基础上才得以形成和发展的。这就意味着，人类的全部知识和全部文化从根本上说并不是建立在逻辑概念和逻辑思维的基础之上，而是建立在隐喻思维这种“先于逻辑的 (prelogical) 概念和表达方式”之上。显而易见，卡西尔的这种“知识观”即使表达得再温和，也已与西方哲学传统的主流大相径庭，难怪苏珊·朗格要说，卡西尔要求哲学还应研究“先于逻辑的概念和表达方式”。“这样一种观点必将改变我们对人类心智的全部看法”。^①

这里所谓的“prelogical”——“先于逻辑的东西”可以说正是人文学哲学的核心问题所在。因为说到底，人文学对于哲学的挑战就在于：人文学一般来说并不能单纯从逻辑概念和逻辑规律上来解释，而总是更多地与某种“先于逻辑的东西”相关联。^②因此，人文学之进入哲学，势必使这种“先于逻辑的东西”在哲学上变得分外突出。也因此，人文学哲学的首要问题，实际上已经不仅仅只是单纯为人文学奠定认识论和方法论基础的问题，而是必须首先为哲学本身以至一般文化奠定一个新的本体论基础，这正是海德格尔、伽达默尔等人超出于卡西尔和狄尔泰之处。在卡西尔那里，“先于逻辑的”主要还是指“在时间上先于”，亦即神话隐喻思维在时间上要先于逻辑思维形成，而在神话时代过去、逻辑思维发达后，则这种隐喻思维主要被保存在文学艺术活动中而与逻辑思维相并立；但在海德格尔等看

《语言与神话》英文版序。

^② 例如文学艺术总关乎“形象思维”。卡西尔的“隐喻思维”实际正是所谓“形象思维”。卡西尔这套神话哲学与维柯理论可说如出一辙，可参《新科学》第 51, 205, 209, 210, 217, 219 以及 400—411 等节。

来，神话学人类学领域只是为进入问题提供了一些方便之处，真正从哲学上讲来却仍是很不充分的，^①在他们那里，“先于”已经主要是一种“本体论上的先于”（根据上的先于（在时间上甚至倒是可以在后的，亦即可以是以“未来”立足的）也就是说在“逻辑的东西”后面或下面始终有某种更深更本真的根源。这样看来，传统西方哲学始终执着于“逻辑的东西”，就无异于处在一种“漂泊无根”的状态之中。正如胡塞尔晚年所认识到的，“客观的科学的**世界之知识乃是**以生活世界的自明性‘为根基的’”，^②一旦面临这个一切科学、一切理论、一切人以及一切人类社会都“从属于之”^③的“生活世界”（Lebenswelt或Lebensumwelt），“我们会突然意识到，……迄今为止我们的全部哲学工作一直都是无根的（without a ground）”。^④海德格尔把他的哲学称为“基础本体论”（Fundamentalontologie）^⑤也是这个意思，因为在他看来，二千年来的西方哲学（因而也就是西方文化实际上“遗忘了”真正的根源、真正的基础（即他所谓的Sein——存在），因此现在必须花大力气“重提”这个“被遗忘的”问题。^⑥可以说，二十世纪西方尤其是欧陆哲学一个最重要的特征正是在于：哲学研究已经日益转向所谓“先于逻辑的东西”或者说日益转向“逻辑背后的东西”。^⑦由此我们就可以理解胡塞尔当年那句著名的口号为什么会有这么大的震

① 参见《存在与时间》第10,11节。

②③④ 胡塞尔：《欧洲科学的危机与先验现象学》伊文斯顿一九七〇年，第130页，380—381页，131—132页。

⑤⑥ 参见《存在与时间》第4,1节。

⑦ 与此相对，现代英美哲学主流仍只抓住“逻辑的东西”，正如罗素所宣称：“逻辑是哲学的本质”。任何真正的哲学问题，都可归结为逻辑问题”，否则就“根本不是真正的哲学问题”。参见罗素：《我们关于外部世界的知识》（伦敦一九二六年）第二讲。

撼力：

Zu den Sachen Selbst [直面于事情本身¹⁾]①所谓“直面于事情本身”，就是要求不要被逻辑法则所拘所执，而要力求把握住“逻辑背后”的真正本源(事情本身)。现象学著名的所谓“悬搁”(epoché)、所谓“加括号”(Einklammerung)，实际上就是要求把人们习以为常以至根深蒂固的逻辑思维(胡塞尔所谓“自然的思维态度”)暂先“悬搁”起来，暂时中止逻辑判断，把逻辑思维所构成的一切认识对象也暂先“放进括号里”，以便人们可以不为逻辑思维所累，从而穿透到逻辑的东西背后，达到对事情的“本质直观”(Wesenschau)。②尽管这套“现象学还原法”始终有点讲不清楚，③尽管胡塞尔本人的唯心主义结论为后人所拒斥，但事实上正是现象学方法的基本精神——把逻辑的思维“悬搁”起来——构成了以后欧陆人文学哲学的灵魂。当代欧陆哲学可以说就是不断深化这个“悬搁”的进程——把“逻辑的东西”悬搁起来，把传统认识论所谈论的认识、意识、反思、我思自我、主体统统“悬搁”起来，把笛卡尔、康德以来的所谓“主体性哲学”路线整个“悬搁”起来，而最终则是把西方哲学和西方文化的传统整个地“悬搁”起来，目的就是要更深地追究它的“根基”究竟何在。具体地说就是要全力把握住那种“先于”逻辑、“先于”认识、“先于”意识、“先于”反思、“先于”我思、“先于”自我、“先于”主体的东西。不抓住这个所谓的“先于”就无法

胡塞尔：《逻辑研究》第二卷“导论”部分第2节。

关于“悬搁”、“加括号”参见胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第二部分第31、32节。另参《欧洲科学的危机和先验现象学》第35、36、39、40、41等节。“自然的思维态度”可参《现象学的观念》第一章。

③ 胡塞尔本人晚年也承认这一点，参看斯皮格尔伯格：《现象学运动》第一卷海牙一九六五年，第135页。

理解当代欧陆哲学。海德格尔之所以要提出著名的一整套所谓“先行结构”(Vor-structur)——Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff〔先行具有、先行见到、先行把握〕^①，萨特之所以要大谈所谓“先于反思的我思”(cogito préreflexif)^②，梅洛-庞蒂之所以要声称反思实际上只不过是重新发现“先于反思的东西”^③，伽达默尔阐释学之所以要主张所谓的“先入之见”(Vorurteil)是全部认识的基础^④，保尔·利科阐释学之所以要坚持说“意义的家园不是意识而是某种不同于意识的东西”^⑤，实际上都是为了说明：存在(Sein)、此在(Dasein)乃是“先于逻辑的东西”、“先于”传统认识论层次上的东西，因此，除了认识论水平上的“知”(把握“逻辑的东西”)以外，还必须有一种本体论水平上的“悟”(Verstehen, 领会、理解)——现代阐释学的中心问题正就是要问：这种本体论水平上的“悟如何可能”^⑥。(康德“理性批判”问的则恰恰是认识论水平上的“知如何可能”)不难看出，这个“悟”实际上不过是胡塞尔“本质直观”的变体而已，正如德里达等人今日说得玄而又玄的 sous rature〔涂掉〕无非仍是“悬搁”法的更具体运用——要“涂掉”的就是在以前的“本文”中已形成的逻辑陈述、逻辑判断，如此而已。总之，现代欧陆

① 参见海德格尔：《存在与时间》第32节，同书第7节明确说：整部《存在与时间》“只有在胡塞尔奠定的基础上才有可能。”

② 参见萨特：《存在与虚无》“导论”第3节。

③ 参见梅洛-庞蒂：《知觉现象学》伦敦一九六二年，第241页以下，又参同书第41页以下论“现象学的反思”。

④ 参见伽达默尔：《真理与方法》第二卷第二部分第一章，Vorurteil 现常译为“成见”。“偏见”(英译作 prejudice)。在德文中这个词是由前缀 vor(在先)与 urteil(判断)合成的。伽达默尔有言：“构成我们的存在的与其说是我们的判断，不如说是我们那‘先于判断的东西(Vorurteil)’”。见《哲学阐释学》第9页。

⑤ 保尔·利科：《弗洛伊德和哲学》耶鲁一九七〇年，第55页。

⑥ 伽达默尔：《真理与方法》第 xviii 页。

人文学哲学的基本用力点确可归结为一句话：打破逻辑法则的专横统治，争取思想的更自由呼吸。今日颇为时髦的所谓“阐释学”和“消解学”，实际上可说是一正一反地表达了这种要求：之所以要“阐释”，就是因为逻辑的东西背后尚有更深刻的东西，所以要把它释放出来、阐发出来；之所以要“消解”，就是因为这种更深刻的东西被逻辑的东西所遮蔽了、窒息了，所以要首先设法解开逻辑的铁索、消除逻辑的重压。

令人感兴趣的是，在欧陆人文学哲学思潮以外，被公认为英美分析哲学开山祖的维特根斯坦，^① 在其后期思想的基本出发点上实际与欧陆思潮几乎如出一辙，后期维特根斯坦的一句名言足以与胡塞尔的口号相比美：

Don't think, but look! [不要想 而要看!]^② 这个“看”(look)与胡塞尔的“直观”何其相似！（尽管二者的具体操作各行其是）。之所以不要“想”(think)实在是因为不能“想”因为只要一“想”就必不可免地立即又会落入逻辑思维的法则之中，正如维特根斯坦所言：“哲学家们总是在他们的眼前看到自然科学的方法，并且不可避免地总试图按科学所运用的方法来提问题、答问题。这种倾向正是形而上学的真正根源，并且使哲学家们走入一片混沌不明之中。”^③ 后期维特根斯坦的全部努力，在

维特根斯坦竟会被英美分析哲学家奉为宗师，这实在令人有莫名之感。平心而论，维氏哲学旨趣实际与海德格尔最为相近。维特根斯坦谈到海德格尔时所说的一段话同样可作为他自己思想的注解：“不消说，我能够想见海德格尔的存在与畏意指什么。人总是感到不可遏制地要冲破语言的界限。……我们可说的一切都先天必然地要成为无意义的(nonsense)。但尽管如此我们总还是力图冲破语言的界限。”引见舒兹和麦金纳斯：《维特根斯坦和维也纳学派》，伦敦一九七九年，第68页。

维特根斯坦：《哲学研究》第66节。

③ 维特根斯坦：《蓝皮书和褐皮书》英文版第18页。