

杜小真

读书文丛

遥远的目光



生活·讀書·新知 三联书店

华北水利水电学院图书馆



208699595

B565

D870

读 · 书 · 文 · 丛

遥 远 的 目 光

杜 小 真



生活 · 讀書 · 新知 三联书店

869959

图书在版编目(CIP)数据

遥远的目光/杜小真著. - 北京:生活·读书·新知三联书店, 2003.2

(读书丛书)

ISBN 7-108-01818-7

I. 遥… II. 杜… III. 哲学-法国-文集
IV. B565-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 106736 号

责任编辑 陈 晓

封面设计 崔建华

出版发行 生活·读书·新知三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

787×960 毫米 32 开 7.625 印张 111 千字

2003 年 2 月北京第 1 版 2003 年 2 月北京第 1 次印刷

印 数 0,001-3,000 册

ISBN 7-108-01818-7/D·283

定价 11.60 元

哲学“活在”法国

——写在《遥远的目光》出版之际

叶秀山

杜君小真早年就学于法语学校，后曾在法国学习，回国后仍经常来往于中法文化交流的旅途之中。现供职于北京大学外国哲学研究所，专门从事法国哲学的研究、教学和翻译工作，研究法国哲学，已经是她终身的事业了。国内学界曾经有点冷寂的“法国哲学”研究领域，逐渐繁华起来，不能不说有她一份劳绩在内。近日她从文章中选了一些结集出版，知道我也喜欢法国哲学，寄来嘱我写几句，阅读之后，想说下面这些意思。

哲学好像是一个“生命体”，有自己的“活动”，有自己的运行轨迹。就西方来说，它的“摇篮”是古代希腊，中古时它的生命受到挫折——这是一般说法，实际当然不是那么简单；到了近代，随着“文艺复兴”的兴起，哲学也得到“新生”，欧洲出了一大批生龙活虎的哲学家，这样才有了英（美）

哲学、德国哲学、法国哲学之分。

做西方哲学研究的，偏重于英美分析系统，但其中做大陆哲学的，往往更加侧重德国哲学，这也是很好的。我常跟学生说，学哲学从德国近代哲学入手，是行之有效的“捷径”，虽然不是定则，但不失为好办法。对于德国哲学为什么是好的途径，我已经多次说过，这里就不再重复了。现在要说的是事情的另一面，法国哲学常常是抓住在德国哲学不容易找到恰当位置的问题，加以发挥，开显出自己的新天地来。这种倾向，对于我们中国学人，就显得格外重要了。

原本欧洲大陆哲学是一体，史称“大陆理性派”；而与英国经验派“遥遥（隔海）相对”的，首先是法国哲学，德国是“后来居上”，形成培根（洛克、巴克莱、休谟）、笛卡尔、康德“鼎足而三”。康德哲学或可谓英法哲学的大综合。康德不满意于英国的经验主义，提出知识“综合”必有“先验”之条件；也不满意于笛卡尔以“我思”证“我在”，认为“在”必有“感”的“综合”在内。不过康德自己的思想，也还是受到了笛卡尔的启发，尽管承认一切知识都开始于感觉的接受性，但是其之所以成为“可知的对象”（知识对象），仍需要“思”——先验的条

件,所以才有“知识可能的条件即是知识对象可能的条件”的著名命题,这就是说,“(存)在”虽不可以用“思”来“证明”,但它要成为“可知的”,则离不开“思”——知识的条件。康德这个理路一直贯穿到对“上帝”“存在”的各种“证明”的批评,以说明“上帝”并不是“知识”的“对象”。

康德的批评当然是很有力的,不过我们还是可以换一个角度来体会笛卡尔的意思。笛卡尔“我思故我在”命题的重点在“存在”,引起笛卡尔“怀疑”的是“存在”,他的哲学着力的地方也在“存在”,他是要千方百计地找出一条“维护”“存在”合法性权利的思路来,“我思故我在”这个命题集中反映了这个思路的核心:“存在”的“根据”在于“思”。从这一点来看,我们甚至可以说,从笛卡尔开始的法国哲学传统是对于“存在”的思考,这个传统几个世纪以来,一直到刚刚过去的世纪,包括小真研究的当代法国诸家,我们仍然可以看到它的延续。

扩大开来说,“存在”的问题,可以说是欧洲大陆包括德、法在内的哲学在两个世纪以来思考的一个重点问题。法国后现代尤甚。围绕“存在”问题的思路,我们可以看出对“存在”问题的理解的

深化和整个欧洲哲学思考的深化。

康德对笛卡尔“我思故我在”批评的意义，在于强调了“存在”的感觉性，在他看来，纯粹的思想，不是存在，存在必须要有“接受性”的感觉器官来提供“材料(质料)”。我们看到，这实在是一个不争的事实，也是哲学面对的一个难题。由于感觉材料的杂乱无章，人们如何得到“可靠的”“科学知识”就成了问题，而感觉材料之不稳定性，也使它自身的“存在”成为一个问题，古代已经揭示“变”之虚幻性，“存在”既离不开感性，则自身就有“矛盾”。这个矛盾，迫使康德有“现象”和“物自体”之原则分别，感性的存在归于“现象”，而“物自体”成为“思想体”。

康德这个思路，经费希特、谢林至黑格尔达到高潮。黑格尔倡导“绝对”、“同一”之说，但须经一个“过程”，“存在”由感性的方式到绝对、理念的方式，不但没有消解其实在性，而且还是“最高的实在”。“过程”、“时间”、“历史”进入了“存在”，“存在”不再被理解为“空间”性的“物体”，而是“时间”、“历史”的“事物”。

清理“时间”问题的工作在刚刚过去的一个世纪得到了长足的进展，其中海德格尔则具有里程

碑式的意义。海德格尔批评过去对于“时间”的理解皆借助于“空间”观念,把“时间”化为“空间”的方位用来“计时”,殊不知,“时间”有自己的特性,不是传统“空间”观念所能涵盖得了的。“存在”不能只理解为“占有空间”,“存在”是“时间”性的。海德格尔的奠基性著作《存在与时间》揭开了欧洲哲学的新的一页。海德格尔关于“时间”“有限性”的思想,是一个值得开发的领域。

海德格尔的思想在法国得到了积极的呼应,因为关于“时间”的观念,早已有他们的柏格森强调过了,只是还没有跟“存在”的问题联系起来。

小真对于法国新故去的大哲学家勒维纳斯做了很好的介绍和研究。勒维纳斯像推崇海德格尔那样推崇柏格森是很自然的事。

柏格森严格区分机械的空间关系和自由的时间关系,这个立意和海德格尔是一致的;但是比较起来,柏格森有两点更值得注意:一是他对于“时间”的“混沌”性的解释,一是他关于“时间”是“直觉”的主张。不是说这两点海德格尔都没有,而是说柏格森更加重点地加以发挥了。

我们都很熟悉柏格森的“时间”“绵延”说。什么叫“绵延”?“绵延”不仅仅是像一条延伸的“线”

那样“延续”“不断”，“绵延”还进一步揭示：“时间”之所以“不断”乃是因为它是“混沌”。所谓“混沌”是说它“混在一起”、“相互纠缠”，你中有我，我中有你，无法“分开”，如果硬要将其“分割”，则事物的“性质”就要起变化。所以“绵延”说的是“质”，“绵延”不是“量”的“继续”和“重复”。“绵延”不是“一”，而是“多”，“多”得“无量”，平常我们说的，“多得无数”，相互渗透、相互纠缠，这就是“混沌”。

按照柏格森这种说法，“时间”不仅不可以“分”成“年月日刻分秒”，就连“过去”、“现在”和“未来”这样简单的分法，也是参考了“空间”划分的一种权宜之计。

我们常说，“过去”、“现在”、“未来”，可是在实际上我们又何尝能将它们“分开”？细细想来，不但“现在”里包含了许多“过去”，就是“未来”，也都在“现在”里孕育着。这就是说，“现在”里固然包含了“过去”，“过去”里也包含了“现在”，就像“现在”里包含了“未来”一样。我们可以把这里的“包含”换成“有”，那么，就是“过去”里“有”“现在”，而这个“现在”就“过去”来说，正是“未来”；我们又可以把“有”替换成“存在”，则“存在”正是“过去”、“现在”、“未来”纠缠在一起的东西，就是“时间”，

就是“混沌”。“时间”—“混沌”—“存在”成了一个意思，一个东西，一回事。并不是说，“过去”已经“不存在”，“未来”则“尚未存在”，而“现时”又是“转瞬即逝”，如果这样，“存在”就成了问题了。

“历史”分“古代”、“中古”、“近现代”，“历史”的“古”、“今”，其意义亦复如是，是从“空间”观念里借用过来的。“历史”之所以成为“历史”，即“历史性”，乃在于“古”和“今”纠葛在一起，这就是所谓的“时序错乱”(ana-chronology)；而“本原性”“时间”，原本是“无序”(混沌)的，所谓“时序”，无非是从空间观念借用过来的“断层”，只有让“时间”“断裂”了，“时序”才出得来。福柯的“知识考古论”在这里有其根据。

我们回过来再说柏格森的直觉论。柏格森说，这种绵延的时间，不是机械性、结构性的“理智”所能把握的，因为这种“理智”的结构也是从空间观念中借用过来的。“逻辑”正是这种把“思想”的东西“外在”化为空间结构式的途径。所以，“逻辑”是“有序”的，清清楚楚的。凡是可说的，都能说清楚的嘛；但是“时间”—“存在”，正是那“说不清楚”的“神秘”，这是维特根斯坦从另一个角度体会出来的真理，也是古代希腊的先哲已经体会到

了的。机械的理智把握不住“时间”的“混沌”、“绵延”，所以它感到“神秘”。

从“时间”的“绵延”引出“直觉”，柏格森把“感性—感觉性”的问题提到了哲学—形而上的层面来，这对于刚刚过去的这个世纪的法国哲学始终牢牢地把握住“感觉”这个环节，有很大的关系。法国的哲学家从柏格森那里相信，“感觉”“高于”一般“理智”。

前面说过，康德承认知识必经感觉提供材料，而感觉材料是“混乱”的，然而，问题在于为什么“混乱”就一定要比“秩序”低级？哲学的任务岂不是在于要对这个基础性的东西作出思考？

在康德的思想中似乎有一个矛盾：他说感觉的东西是混乱的，因而要由理智的超验形式去规整，而感觉的这种混乱“本身”似乎又是“不可感（不可直观）”的，因此“物本身—物自体—物自身”只是“思想体”（noumenon）。现在，我们把问题颠倒过来，“物自体”既然是“混乱之感觉”，是“混沌”，则它就是“感觉体”，而恰恰不是“思想体”，它是“可感的”，但是，在某种意义上，它倒是“不可理解的”、“荒诞的”，如同古代的芝诺悖论所揭示的那样。我们看到，这样一种“颠倒”，正是柏格森的

思路。而对于这样一种“物自体—混沌—杂多”的“感觉”，就不是一般心理学意义上的“感觉”，柏格森叫它为“直觉—intuition”。

于是我们看到，随着“时间”、“历史”、“运动”、“杂多”进入“形而上—哲学”的层面，“感觉性（感性）”也进入哲学家的视野。哲学家不仅仅注视“理想的”、“观念的”、“理性的”东西，而且也要注视“感性的”、“现实的”东西。

对于“现实”的贴近，这又是刚刚过去那个世纪法国哲学的特点。

并不是说，德国哲学就完全忽视“现实”问题。从康德到黑格尔的古典时期，哲学家们也都想在一个哲学的框架中找到“感性现实”的恰当位置，就连黑格尔的“绝对”里，也有“感性”的一把交椅，只是毕竟处于“低级”的地位；法国的哲学家在与德国哲学交往的过程中，更加重视发扬它们对于“感性”的思考，像黑格尔的“绝对”，就会与胡塞尔的“直接性”结合起来，从“直觉”上来把握它，这种做法未必被普遍认同，但是自有特色是不可否认的。

“感性”、“现实性”问题名正言顺地进入哲学—形而上学，使法国的哲学家有更加开阔的眼界

和活跃的思路,对于现实生活中的一切问题,显示了哲学家应有的关切和介入。就问题来说,从政治、经济的社会大问题,到科学、宗教、伦理、文学艺术、疾病、犯罪,到女权运动等等,无不在他们关心之列。小真文章中涉及到的许多人和许多问题,都从不同的侧面讨论了方方面面的社会人生现象,体现了“哲学”无所不在,无往不通的特性。谈科学,有巴什拉;谈宗教,有薇依;谈语言,有利科……还有那永不衰竭的斗士萨特,等等。

“感性”进入“哲学”,使“哲学”面临着一个实实在在的“存在”,而不是仅仅“在”“思想”中的“理念—观念”。萨特说,“思想”为“非存在”。“存在”是“感性”的,“感性”被理解为“时间性”的,“历史性”的,那么如何理解“存在”—“感性”的“现实性”?也就是说,如何理解“存在”的“空间性”?

如果说,海德格尔的任务是要把“时间”从传统的“空间”观念里解脱出来,那么,依我看,上个世纪后半期法国所谓“后现代”思潮的真正的任务当在于进一步从“时间”的角度来看“空间”,使“空间”的观念也从传统的机械观念中解脱出来。这就是说,要在“时间”的“绵延”中看到“断裂”。“时间”中的“断裂”,乃是“时间”中的“空间”,“空间”

“存放”着“时间”，“现实—现在”“存放”着“历史—过去”和“未来”。没有“空间”的“时间”，就只能限于柏格森的“内心世界”、“内在的直觉”，而“空间”中的“时间”，才有“外在”的形式。

那么，是不是又要回到传统的“空间”观念？当然不是的。经过“时间”观念变革的“空间”，是从“时间”中“开显出来”的“空间”，是“时间”“断裂”出来的，不是经验科学设定的“永恒的、框架式的空间”。

什么东西能够使“时间”“断裂”？能使“混沌”似乎开显了一种“秩序—时序”？海德格尔告诉我们，“死”是提示“时序—时间”的根据，是“打破”“混沌”，使“存在”成为“此在一彼在”的根据，“Da-sein”提示了“Sein”。

随着“时间”、“感性”进入哲学，“死”的问题也就不再仅仅是一个自然现象，而是一个形而上的问题；而对“死”的哲学思考，也提示了“空间”可以进入哲学—形而上学的视野。

刚刚过去的这个世纪，曾是一个动乱的时代，战争给大批的人带来“死”的威胁，人随时都面对着它。战争中的“死”，不同于“自然”的“死亡”，它是一批“生命体”的“生命”被“另一批”“生命体”

“强夺”去了。“死”不可像“回归”“自然”那样“处之泰然”。战争的大规模的杀戮,意味着原是各个独立自由的“生命体”——“人”所聚集起来的团体,可以是相互对立甚至是你死我活的,战争的死亡提示着一个对立而强大的“生命体”——“它者”的“存在”。“它者”的“存在”意味着“我”的“不(非)存在”。“不存在—非存在”乃是“无”,“无”乃是“空”,“我”——“自由”的“我”或“我”的“自由”,给世界带来了“无”;“我”介入世界,乃是“无”介入世界。

“死”意味着“时间”的“断裂”,但这种“断裂”又是为了“时间”的,所以并不是传统意义上的“空间”,它是“有限的”,它里面“存放”的不是广漠无垠的抽象的“现时”,而同样也“存放”着“过去”和“未来”,“存放”着“历史”。“死”提示着“有”一个“过去”,也提示着“有”一个“未来”。

“死”当然是“普遍的”现象,人固有一死,只是战争把它的意义突显出来,引起人们普遍的重视和思考。“死”作为一个普遍的问题,就有了哲学的意义。

战争中的死亡提示人们,“死”居然也可以是一种“选择”。“不自由毋宁死”,战士之所以为“战

士”，正在于他是为一个比生命更高的原则“自愿”去死的。中国人常说在力量对比明显薄弱的条件下去拼命，乃是“送死”，“死”是（自愿）“送”去的。“战士”是“被杀”的，在“被杀”的人中，固然有坏蛋罪人，但也有忠臣义士，他们是“自愿”“被杀”的，这叫作“慷慨就义”。

于是“被动”中有了“主动”，“必然”中有了“自由”。

海德格尔说，“人是会死者”，意思是：人是“有能力”去死的。此话怎讲？我们联系到尼采说的，“愿意”去“死”，“选择”“死”，在战场上的人就最能体会了。“死”是“我”“送”给“你”的一份“礼物”。

一切的“死”，都是为“它者”腾出“空间”；腾出“空间”是为了存放“生”，存放“时间”，存放“历史”。

“死”意味着“我”作为“自由者”“主动地”去“被动”；随着“感觉”的被哲学所承认，一直被排斥的“被动”问题也因“时间”、“空间”、“感觉”之接纳而进入了“哲学一形而上”的视野，这就是近来为许多人所关心而小真的集子里有可靠的评介的勒维纳斯对哲学的重要贡献。

我觉得，就是以整个欧洲哲学来说，在 20 世

纪,勒维纳斯的哲学也有承前启后的作用。按小真的评介,勒维纳斯有两件事对 20 世纪法国哲学有重大的影响,一是很早就翻译介绍了胡塞尔、海德格尔的著作,二是对于伦理道德问题的哲学思考。

我们不无兴趣地注意到,勒维纳斯 1930 年研究胡塞尔的著作题目是《胡塞尔现象学中的直观理论》,很可惜我还没有读过这本书,但是从题目中强调研究的是“直观”,可以揣测他的旨趣所在;而他对海德格尔的推崇和批评,是大家比较熟悉的。我觉得,勒维纳斯对海德格尔的批判,不仅仅是政治的,更重要的是学理的。

我们读海德格尔的书,感到他对于 Sein 的理解,有一种“阴暗”的意味,而揭示这一点并做了充分分析的无过于勒维纳斯。海德格尔晚年沉潜于 Sein 之冥思,而勒维纳斯则要冲破这种困惑,使 Sein 置于一种“光”照之下,从而也使“诸存在者”“明亮”起来,于是,人们的目光,又回到了“现实世界”,天下万物随之又进入哲学形而上学的视野。不过这种经过了胡塞尔现象学“括出去”之后又回来的“游子(诸存在者,万物)”,就会有另一种意义,今非昔比。