

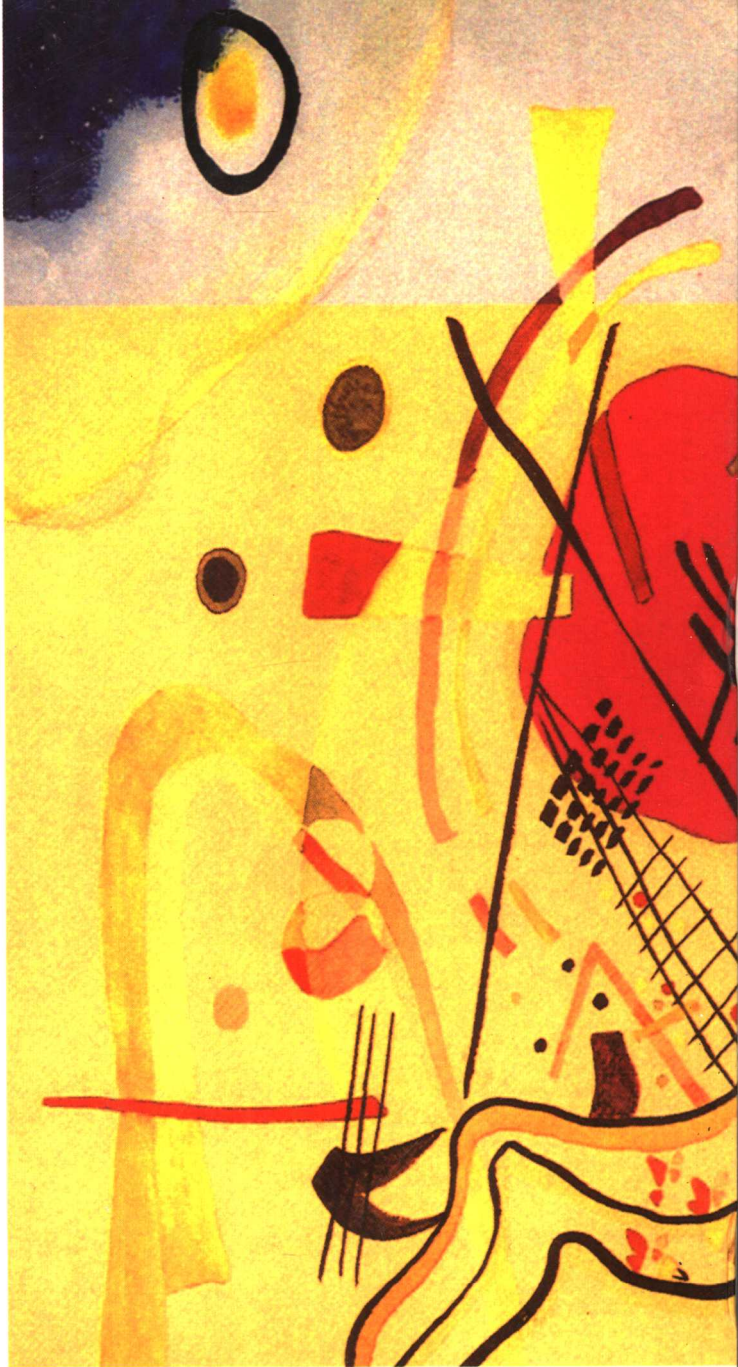


写意文丛

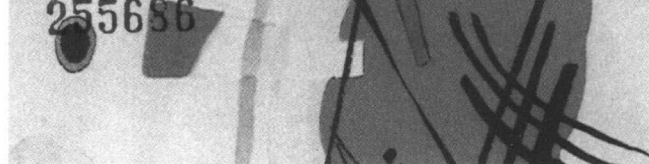
倪梁康 著

# 理念人： 激情与焦虑

“知识分子是为理念而生的，不是为理念而生的。”——从某种意义上说，这个意义（或理想）而生活的，是肯定的方面说，他们是不切实际的，不切实际的“理念”人的长处和短处都在于此。



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS



齿 为心回乙，家的思 这记 这 过无切宙

# 理念人：激情与焦虑

倪梁康 著

写意文丛



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

## 图书在版编目(CIP)数据

理念人:激情与焦虑/倪梁康著. —北京:北京大学出版社, 2007. 1  
(写意文丛)

ISBN 978-7-301-11370-7

I. 理… II. 倪… III. 现象学—研究 IV. B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 151274 号

书 名: 理念人: 激情与焦虑

著作责任者: 倪梁康 著

责任编辑: 王立刚

特约编辑: 郑 军

标准书号: ISBN 978-7-301-11370-7/B·0392

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: [pkuwsz@yahoo.com.cn](mailto:pkuwsz@yahoo.com.cn)

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752022

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 18.5 印张 300 千字

2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 29.00 元

---

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 翻版必究

举报电话: 010-62752024 电子邮箱: [fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

# 自序

“理念”(Ideas)一词,在源初产生时与“形而上学”并无内在的关联。这不仅是因为“形而上学”的概念要迟后许久才形成,而且还因为,如果形而上学所涉及的是不可见的东西,并因此而涉及感性世界与理性世界之间的关系,那么“理念”在希腊文中的原本含义恰恰是可见的,而且是明见的——即便不是在物理自然意义上的可见。因此,今天人们通常理解的“理念”,已经偏离于甚至对立干它的原本意义了。考虑理念问题的人,现在大都被称作“形而上学者”。

当今不能算是一个理念论和形而上学的时代。似乎形而上学者自己对此要更麻木些。事实上,当最后一个形而上学者尼采还在郑重地宣告“上帝死了”的同时,他的同龄作家左拉便已经宣布:“形而上学者死了”;艺术家 P. H. 爱默生也在同一时期宣布:“形而上学的时代结束了”。他们都在要求重新定向,把目光从所谓主观杜撰的世界转向客观真实的世界。这与科学领域中孔德所倡导的实证主义要求不谋而合——无怪乎 J. St. 密尔会说,“实证主义是这个时代的公共财产”。

但随之而来的精神生活中的印象主义、表现主义、心理主义、感觉主义的各种思潮表明,人们与其说是从理念世界回到了客观世界,还不如说是回到了自己的感性世界,它的一极是感官的接受,另一极是感受的表达。如果我们把西方形而上学的基本内涵看作是对感性世界和理性世界的两分(对形而上学的另一含义的分析可以参见本书中“零与形

而上学”一章),那么不难看出,它仍然还以某种方式主宰着现当代的思维,只是侧重点有所不同而已。只要想一下老子的“道可道,非常道”的说法,佛家对“色”-“空”的区分,就可以知道,“形而上学”并不是某个时代、某个文化的特定产物,而很可能是基于人类总体思维方式上的精神特性,是如康德所说不可或缺的东西,形而上学对于人类精神,一如空气对于人类身体。此后的胡塞尔与舍勒、海德格尔与康德一样,各自都在以某种“形而上学”的方式继续进行着对一种“理念”的背离和对另一种“理念”的亲近,无论是以“纯粹本质”的名义,还是以“存在本身”的名义,或是以“神圣价值”的名义。

本书以《理念人:激情与焦虑》为名,目的是想表明它的基本内容与贯穿线索就是上述意义上的“理念”。

与2001年在东方出版社出版的《会意集》一样,这里结集出版的文字也可以看作是“思想散论”一类。其中也有关于哲学的随笔或报告,也有关于学者和同仁的印象,关于翻译的思考,关于哲学著作的评论,关于文化的漫谈,关于文学与电影的评论,关于各种问题的笔会的发言,也包括一些著译作品的前言与后记。但结构上的不同之处或许在于,这里的各篇文字间有一条贯穿的线索:理念和理念人。而风格上的不同之处则或许在于,少了一些游记,多了一些访谈、问答和通信,以及形形色色的网络文字。此外还有,较之于《会意集》的“思想散论”,读者可能会觉得这里的文字更松散些,但也可能觉得更紧凑些——这都无关大局。只要思想还在就行。

也因为自己的第二本思想散论,所以少了些兴奋和感慨,多了些从容与平和。以此为序,不多赘言。

我的博士研究生张伟仔细通读了全书的初稿,并提出编校的建议。在此特致谢意!也要感谢北京大学出版社的编辑王立刚先生!这本书的最终构架是参照他的建议完成的。

倪梁康

2006年10月18日

自 序 /1

**第一编 哲学的理念与方法**

理念人

——一项哲学的考察 /3

哲学的定位：玄思的文学？随意的史学？ /15

零与形而上学

——从数学、佛学、道学到现象学的有无之思 /31

何为哲学？

——关于哲学的网络问答 /41

哲学与学术

——答中山大学哲学系学生 /49

**第二编 政治与伦理的理念困境**

《十二怒汉》VS《罗生门》

——或：政治哲学中的政治—哲学关系/59

心有其理

——一门现象学伦理学的可能性/71

何谓社会良知？

——答何怀宏的信/78

佩索阿：个体伦理学的案例

——谨将此文献给所有沉湎于自身的朋友/87

### 第三编 关于理念史的思考

这是柏拉图的知识定义吗？/97

学与思：研习经典与认识自己/101

叔本华的艺术直观/105

过渡与间域

——阿多诺的哲学定位/112

关于德里达的现象学研究的三个批评/117

西方哲学一百年：人类自身认识方式的变迁/132

### 第四编 现象学理念的汉语语境

现象学在中国/145

埃德蒙德·胡塞尔：从历史与现时的观点看

——八卷本《胡塞尔文集》编者引论/156

现象学的基本观念

——《现象学的观念》译者前言/161

试论胡塞尔现象学几个概念的中译问题/176

关于现象学与历史文化反省的对话/200

现象学的研究及其效应/218

纯粹的与不纯粹的现象学:致赵汀阳/226

再次被误解的 transzendental

——赵汀阳“先验论证”读后记/232

纯粹的与不纯粹的现象学/237

解析的是胡塞尔的现象学吗?

——对吴汝钧先生《胡塞尔现象学解析》

一书的几点意见/247

筑屋就是栖居

——关于一篇建筑学博士论文的评语/252

## 第五编 理念的契合与分野

关于现代汉语哲学的合法性问题之我见/257

中国学术应当有文化自主性吗? /263

关于马克思主义与现代西方哲学关系问题的几点想法/268

译者的尴尬/273

## 附录

送王炜/285

生死的真相

——悼鲁萌/287

第一编  
哲学的理念与方法



# 理念人\*

## ——一项哲学的考察

本文标题中的“理念人”(Men of Ideas)一词,取自新近出版的科塞的《理念人》中译本的标题<sup>②</sup>。这个概念,与“理论人”是基本相等的,无论是在它的褒义方面,还是在它的贬义方面。而本文副标题中所谓“一项哲学的考察”<sup>③</sup>,同样也是借鉴了该书的副标题:“一项社会学的考察”。

科塞的研究,不仅已经说出了许多笔者想说而还未及说的东西,而且还说出了笔者想说但还不知如何说的东西。因此在阅读过程中,笔者常常可以体会到古人用“掩卷长叹”来表达的意境。但笔者在这里仍

---

\* 本文为笔者于2001年3月14日在南京大学浦口校区和4月26日在华中理工大学所做同名报告的内容。

② 当然,这里的陈述或议论,用今天的学术眼光来看,与其说是属于哲学的问题范畴,不如说是仍属于“社会学”或“知识社会学”的讨论课题,更确切地说,属于卡尔·曼海姆所说的“理念形成论”(Ideologie,通译作“意识形态”)的讨论课题(参阅:Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1985, 中译本:曼海姆,《意识形态与乌托邦》,黎鸣、李书崇译,北京:商务印书馆,2000年)。因为它并不想对“理念本身”进行抽象的研究,而更多是以“理念”在一定社会背景中的动机引发与历史形成作为其关注焦点。

③ 参阅刘易斯·科塞(L. Coser),《理念人——一项社会学的考察》,郭方等译,中央编译出版社,2001年。

然想狗尾续貂,再做一个同类课题的“哲学”考察。这主要是因为,科塞的讨论主要集中于对西方现当代“理念人”的社会学研究。而17世纪以前的理念人成长史则基本上没有进入科塞的视野。正是由于这个缘故,科塞更多是用产生于近代的“知识分子”概念来表述理念人的基本特征。他的理由是:“只有近代社会提供了制度化的条件,使一个具有自我意识的知识分子群体得以产生。更具体地说,我承认智者及其在古代世界的后人,可以被称为知识分子的远祖,不过我认为,作为一个有自我意识的群体,知识分子只是在17世纪才产生的。他们是一种近代现象,他们是随近代史的开端而登场的。”<sup>①</sup>

我在这里并不想修正科塞的这个看法,而且实际上我也基本赞同科塞将中世纪的结束视为近代开端的主张,至少在知识和思想领域是如此。这可能表明科塞的德意志精神传统“余孽”未尽。我在《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》(北京:商务印书馆,2002年)的研究中把近代时段定位在伽利略和笛卡尔之后,也是出于相同的理由。特别是当科塞提到有“自身意识”的知识分子群体时,我更认为他的研究范围限定具有充足的理由。

但是,正如我们不能把自然人的自觉(例如一个儿童的自我意识的形成)看作是自然人的真正诞生(婴儿的出生)一样,我们也不能把某个时段开始具有自身意识的理念人等同于理念人一般。直截了当地说,我认为,即使我们承认,具有自身意识的理念人是产生于近代以降,我们也不应该否认,一般意义上的理念人(或者说,没有自身意识的理念人)要年迈得多,例如在古希腊哲学家那里就已经可以发现他们的身影。当然,说到底这只是一个名称的问题。或许把科塞的书名改为“自觉的理念人”,争论也就不复存在了。

真正需要修正的或许是科塞的另一个观点,即“智者是知识分子的远祖”。科塞并没有(也无法)对“知识分子”做出严格的定义。但“知识

<sup>①</sup> 科塞,《理念人》,同上书,页5。

分子”不是通常意义上的“有知识的人”，这在科塞那里是可以确定的。此外，“知识分子”与“理念人”之间的内在联系也在他那里得到明确的表达：“知识分子是为理念而生的人，不是靠理念吃饭的人。”<sup>①</sup>总的说来，这个意义上的知识分子或理念人的基本特征应当在于：从肯定的方面说，他们是为理念〔或曰理想（Ideas）〕而生活的；从否定的方面说，他们是不切实际的、不问实在的。理念人的长处和短处都在于此。科塞在书的首页所引朱利安·本达的一段话可以算是经典了：“学者全是这样一种人，他们的活动本质上不追求实用目标，他们是在艺术、科学或形而上学的思考中，简言之，是在获取非物质的优势中寻求乐趣的人，也就是以某种方式说‘我的国度不属于这个世界’的人。”

而从这个理念人的最基本特征来看，理念人的远祖与其说是智者，不如说是哲人。智者与哲人（爱智者）虽然只有一字之差，产生时间也基本相近，但在各自本性方面则大相径庭，而且他们之间的根本差异似乎恰恰在于他们对待理想和实际的态度。

虽然我们今天对智者的了解大都源于他们的永恒对手：哲人，例如从柏拉图的“智者篇”中，因此很难说是客观公允的<sup>②</sup>，但智者总体上被公认为是“教人以各种实用技术的人”，当时主要是教人以辩论术，“以及有助于这种技术的其他一切知识”，这大概是无须质疑的。因此智者学派通常也被称为“诡辩论学派”。柏拉图“智者篇”的最后结论就是：智者的特征在于，“一种暧昧的玩弄语词；——老实说，可以指出为真正智者血脉渊源的，就是如此”<sup>③</sup>。柏拉图在“泰阿泰德篇”中还提示说：真正的

① 科塞，《理念人》，同上书，页2。

② 罗素说：“柏拉图对他们〔智者〕极尽诋毁谩骂的能事”；在他看来，智者中“确乎有很多人是真正从事于哲学的”（参阅罗素，《西方哲学史》，上册，商务印书馆，1981年，何兆武、李约瑟译，页109）。这个观点我可以赞同，因为对智者与哲人的严格区分并不总是很成功。然而下面我们会看到，如果我们这里要想确定的是作为“理念人”的哲人，那么智者应当不属于此列。

③ 柏拉图，《智者篇》，268 d。中译文引自：罗素，《西方哲学史》，上册，商务印书馆，页110。

智者精神体现在：他们认为，一种意见可能比另一种意见更好一些，但不一定就因此更真一些。智者精神好像是一种律师精神<sup>①</sup>（或如今流行的大专辩论赛的精神？）。以后的实用主义创始人之一如 F. K. S. 席勒便把自己视为智者的弟子。不仅罗素，而且迪尔凯姆都强调了席勒的思想来源。迪尔凯姆在分析实用主义时还指出，“实用主义企图破坏的东西，是对真理的膜拜”，它“与智者派比较接近，智者派也否认一切真理”<sup>②</sup>，以及如此等等。无论如何我们可以大致确定，智者派和实用主义都是一些关注实际、有现实意识的人，只是前者的名称更具有隐蔽性而已。

哲人的精神则与此恰恰相反。他们才是确切意义上的理念人。科塞在讨论知识分子特征时也曾特别提到他们的好奇心：“知识分子的好奇心也许不比别人多，但他们的好奇心，是凡勃伦贴切地称为‘闲情逸趣’的好奇心。”<sup>③</sup> 科塞依据的是美国经济学家 T. B. Veblen 的说法。但对于这种好奇心，哲人实际上早已有更好的解释。除了上面提到的苏格拉底、柏拉图以外，另一位希腊哲学的代表人物亚里士多德也在他的《形而上学》中非常明确地指出，“就从早期哲学家的历史来看，也可以明白，这类学术不是一门制造学术。古以来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异”；他还强调，“哲学被称为真理的知识自属确当。因为理论的目的在于真理，实用知识的目的则在于其功用。”<sup>④</sup>

① 还可以参考罗素所引述的故事来说明人民心目中智者与法庭的关系：“据说普罗塔戈拉教过一个年轻人，规定这个年轻人如果在第一次诉讼里就获得胜利，才交学费，否则就不交。而这个年轻人的第一次诉讼就是普罗塔戈拉控告他，要他交学费。”（转引自：罗素，《西方哲学史》，上册，商务印书馆，页 110）

② 迪尔凯姆（中译本作“涂尔干”），《实用主义与社会学》，上海人民出版社，2000 年，渠东译，页 2。

③ 科塞，《理念人》，同上书，页 4。

④ 亚里士多德，《形而上学》，商务印书馆，1981 年，吴寿彭译，页 5、页 33。在苗力田的译本中，“惊异”被译作“好奇”（参阅：《亚里士多德全集》，第七卷，中国人民大学出版社，1993 年，页 31）。我在下面还会对这两个概念的内涵进一步区分。

亚里士多德显然是把哲学等同于仅仅追求真理本身的理论。这个传统也被后人看作希腊精神的最突出象征。日后世人“言必称希腊”的做法便植根于此,无论这种做法应当被褒扬还是应当被鄙弃。季羨林先生考察过“希腊人一只眼”的说法,它便是指希腊人的理论精神。至于希腊人是否有第二只眼以及中国人是否一向就具有两只眼?这是尚待详考的观点。这里不再妄谈。

由此可见,近代的“知识分子”,即有了自我意识的“理念人”,其祖先并不像科塞所以为的那样是智者,而是哲人,即追求理念、不问实际的理论人。这个思想以后在当代的现象学哲学家那里也得到继承。例如在胡塞尔的眼中,“理论”是处在希腊传统中的西方哲学的特殊标记。他在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中指明:“理论的观点在希腊人那里有其历史的起源。”<sup>①</sup> 通过欧洲哲学—科学起源所做的回顾,他认为,虽然在当时的其他文化中(例如在中国、印度、埃及、巴比伦等文化中)也出现对世界做普遍认识的兴趣,但它们基本上都朝着实践智慧的方向发展。需要说明的是,胡塞尔在这里并没有贬低东方智慧,因为他同时强调,这些智慧应当“受到同样的关注”。——实际上我始终认为,文化之间的差异是不应当用“高一低”来比较的。每当有人这样做时,他往往是把“文化”概念与“文明”概念作了混淆。

而希腊文化的特色在于,“只有在希腊人那里,我们才发现一种本质上新型的纯粹‘理论’观点形态中的普全的(‘宇宙论的’)生活兴趣。”因此胡塞尔说,“理论”观点构成“在希腊—欧洲的科学(普全地说,这就是哲学)与具有同等价值的东方‘诸哲学’之间的原则区别。”<sup>②</sup>

胡塞尔将这种新型的理论观点的出现看作是对原初人类生活于其

---

① 胡塞尔,《欧洲科学的危机与超越论的现象学》(*Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, Den Haag, Martinus Nijhoff 1962),页 326 以后。

② 胡塞尔,《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,同上书。

中的自然观点的根本改变(Umstellung)<sup>①</sup>。他认为这种观点的改变与人类所具有的“惊异”与“好奇”本能有关。在术语上,胡塞尔显然将“惊异”(thaumázein)看作是与“好奇”(curiositas)同属一体的范畴,它们都具有对于哲学和科学之产生的积极意义。具体地说,“作为惊异而开始的理论兴趣显然是由原初处在自然观点中的好奇变化而来。这种好奇是一种向‘严肃生活’之中的突入,是原初形成的生活兴趣的发挥,或者是一种当现时的生活需要已经得到满足时或在职业结束之余的游戏般的环顾。这种好奇(在这里不是作为习惯性‘痼癖’)也是一种改变,一种超出生活兴趣之上并使它们坠落的兴趣。”<sup>②</sup>

这个观点初看起来与海德格尔在《存在与时间》中对“好奇”与“惊异”的区分相对。他在那里专用一节来讨论“好奇”,并把它定义为一种“贪新鹜奇”,“不是为了把捉,不是为了有所知地在真理中存在,而只是为了自己能放纵于世界”,因此他明确地强调:“好奇(Neugier)同惊异地观察存在不是一回事,同惊异(Verwunderung)不是一回事。”<sup>③</sup>

但仔细想来,胡塞尔与海德格尔在这里的差异仅只是术语上的。因为胡塞尔同样反对那种“作为习惯性‘痼癖’”的“好奇”,而且即使他在谈及积极意义上的“好奇”时,他也将它归入到“自然观点”中,视为向“理论兴趣”突入的可能,而不是将它直接等同于“哲学观点”或“理论观点”中的“惊异”。因此,胡塞尔与海德格尔在这个术语划分上并没有原则性的对立。<sup>④</sup>可以说,胡塞尔与海德格尔都或多或少地属于那种拒

① 参阅胡塞尔,《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,页 326—327。

② 胡塞尔,《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,页 332。

③ 海德格尔,《存在与时间》(Sein und Zeit, Tübingen 1979),北京:三联书店,1999 年修订版,陈嘉映、王庆节译,页 200。

④ 当然我们可以继续探究,在两位现象学家之间的可能差异是否在于:对于海德格尔来说,“好奇”有可能会阻碍“惊异”的产生,而胡塞尔的观点则相反?如此等等。但这已经不是我们在这里所能考察的问题。

斥“好奇”的思想传统。<sup>①</sup>这种传统不仅从一开始就表现在古希腊文化中(例如在希腊神话中,潘多拉出于好奇而不顾禁令打开宙斯所赠的盒子,放出了里面装着的人间一切祸害、灾难和疾病,人类从此开始遭受灾难,只是在盒底留下了一个“希望”),而且也存在于希伯来文化中(例如夏娃出于好奇和受蛇的引诱,与亚当一起食了禁果,从而有了辨别善恶的知识,受到上帝的惩罚而被逐出伊甸园)。

无论如何,在哲学史文献中,将纯粹的理论兴趣与“惊异”联系在一起的做法决非偶发的奇想。或许可以说,自然观点中的“好奇”与哲学观点中的“惊异”是划分两种境界的根本标识,也是划分现实人和理念人的根本标识。

虽然都是出于惊异,但理念人与理念人仍有差别。科塞清楚地看到了这一点:他把理念人或知识分子大致分为两类,或者更确切地说,具有两类趋向的人:“一些人可能更多从事戏谑(playfulness),另一些则是最真诚的先知。”<sup>②</sup>

前一种类型的理念人很像艺术家,他们沉浸在纯粹的知识活动中,感受思维游戏的乐趣。这些人是一群康德式的人物。康德曾在他的《心理学讲座》中把生活以及与之相关的乐趣分为三重:“1. 动物的生活,2. 人的生活,以及3. 精神生活”。与精神生活相关的是“精神的乐趣”,它“是理念的,并且是从纯粹的理智概念中得知的”,因此也是“反思的乐趣”。康德认为,它与最高程度的行为与生活相符合,即精神“自由”的境界。<sup>③</sup> 康德本人的一生,被人看作是典型的德国知识分子(或理念人)的生活:呆板、准时、不合时宜,还经常有些乖僻。他一生从未

① 黑尔德的观点与此相反。对此可以进一步参阅 K. Held, “Husserl und die Griechen”, in: *Phänomenologische Forschungen*, Nr. 22, 1989, S. 137-176. (中译参见“胡塞尔与希腊人”,倪梁康译,载于克劳斯·黑尔德,《世界现象学》,孙周兴编,北京:三联书店,2003年。)

② 科塞,《理念人》,同上书,页5。

③ 参阅康德,《心理学讲座》(*Vorlesungen über Psychologie*, Stuttgart, 1964),页100以后。