

逻各斯与 现代 西方哲学

王昊宁 著

Logos

逻各斯与 现代 西方哲学

王昊宁 著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

逻各斯与现代西方哲学 / 王昊宁著. —北京: 中国社会科学出版社,
2018. 3

ISBN 978-7-5203-2127-3

I. ①逻… II. ①王… III. ①西方哲学—研究 IV. ①B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 037792 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 韩国茹
责任校对 张爱华
责任印制 张雪娇

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 [http: // www. csspw. cn](http://www.csspw.cn)
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 3 月第 1 版
印 次 2018 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 18.25
插 页 2
字 数 253 千字
定 价 78.00 元

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

版权所有 侵权必究

目 录

导 言	(1)
第一章 对西方哲学开端的回顾	(6)
第一节 前赫拉克利特哲学——逻各斯的意义储备	
阶段	(7)
(一) 思辨的“对话”——哲学对戏剧的扬弃	(7)
(二) “水”——光的隐喻与现象学“显现”的 冲动	(13)
(三) “阿派朗”——光的隐喻的补充与现象学 “显现”的冲动的明朗化	(19)
(四) “一”——光的隐喻与现象学“显现”的 冲动的延续	(27)
(五) 逻各斯的意义储备：思辨的“对话”、光的 隐喻、现象学显现的“冲动”	(39)
附论	(41)
第二节 赫拉克利特哲学的核心——逻各斯	(42)
(一) 逻各斯、一与智慧	(42)
(二) 逻各斯、对话与灵魂	(47)
第二章 逻各斯与意志哲学	(55)
第一节 逻各斯与叔本华哲学	(56)
第二节 逻各斯与尼采哲学	(64)
(一) 逻各斯的异化与酒神精神	(64)

(二) 酒神精神的显现: 音乐、悲剧与神话	(73)
(三) 逻各斯的现实化原则: 情境与伦理保障	(80)
第三章 逻各斯与柏格森的形而上学	(91)
第一节 形而上学的对象——绵延	(91)
第二节 直觉与逻各斯	(95)
第四章 逻各斯与怀特海的哲学	(106)
第一节 逻各斯与怀特海的符号理论	(107)
第二节 逻各斯与怀特海的思辨哲学	(111)
第三节 逻各斯与怀特海思辨哲学的自我批判	(116)
第四节 逻各斯与怀特海的形而上学理想	(126)
第五章 逻各斯与现象学	(133)
第一节 逻各斯与胡塞尔的现象学	(135)
(一) 逻各斯与胡塞尔现象学的方法	(135)
(二) 逻各斯、时间与他人——再论本质直观	(153)
(三) 逻各斯与生活世界	(158)
(四) 胡塞尔的真理观——兼与逻辑实证主义	
真理观比较	(164)
(五) 胡塞尔的意义理论——兼与逻辑实证主义的	
意义理论比较	(173)
第二节 逻各斯与海德格尔的现象学	(179)
(一) 逻各斯、操劳与被动综合	(179)
(二) 情绪、畏、良知与决心——从逻各斯的	
角度看	(193)
(三) 逻各斯与 Ereignis	(201)
第三节 逻各斯与利科的现象学—解释学	(208)
(一) 胡塞尔现象学方法的重申	(208)
(二) 符号: 现象学方法的延伸——及其与	
逻各斯的关联	(209)
(三) 解释与逻各斯	(210)

(四) 语用学转向	(211)
(五) 隐喻——作为逻各斯的显现	(214)
(六) 叙事与逻各斯	(216)
第四节 逻各斯与梅洛·庞蒂的现象学	(220)
第六章 逻各斯与分析哲学	(228)
第一节 逻各斯与弗雷格的符号语言	(230)
第二节 逻各斯与罗素的语言哲学	(234)
(一) 逻辑分析与反形而上学——一种出于误解的 批判	(234)
(二) 从逻辑分析到语词分析——一种背离逻各斯的 语言观	(237)
(三) 逻辑原子论——回归逻各斯的契机	(239)
第三节 逻各斯与维特根斯坦后期语言哲学	(244)
(一) 对形而上学的语义学批判及其问题	(244)
(二) 生活形式与逻各斯	(248)
附论 维特根斯坦的生活形式与胡塞尔的生活世界	(253)
第七章 逻各斯与卡西尔的哲学	(256)
第一节 逻各斯与命题语言	(256)
第二节 逻各斯与语言的“对话”本质	(259)
第八章 逻各斯与实用主义、新实用主义及后现代主义	(261)
第一节 逻各斯与实用主义	(262)
第二节 逻各斯与新实用主义	(268)
第三节 逻各斯与后现代主义	(273)
主要参考文献	(278)
后 记	(285)

导 言

本书共分八章。

第一章主要是回顾逻各斯概念在古希腊哲学中的出现。逻各斯作为一个正式的哲学概念，首次出现在赫拉克利特的哲学当中。但是，在赫拉克利特的逻各斯概念中，积累了此前的种种哲学概念所强调的基本哲学意向：思辨的对话、光的隐喻、现象学“显现”的冲动。因此，“逻各斯”这个概念，不能单纯地从“词源学”角度去看待，甚至也不能单纯地从“概念史”的角度去看待，毋宁说，它应该从“哲学史”的角度去加以理解，只有这样，其丰富的哲学内涵才会淋漓尽致地发挥出来，成为哲学思考中一种隐而不显的因素。也正因为如此，逻各斯才一直“活”着，并在现代西方哲学中发挥着重要作用。

第二章主要讨论逻各斯与叔本华哲学以及与尼采哲学的关系。

叔本华认为“世界是我的表象”。这“表象”是一种主体间性的，是开放的，是一个“汇集”的过程，是要求“对话”的——这与逻各斯的精神是符合的。人借助于这种对话使自己不断得以实现，同时又不断融为一体，由此进入“本体”的世界、“伦理”的世界。

尼采强调酒神精神、批评理性。但尼采所批评的理性，并不是真正的理性，而是知性。因此，尼采的真正意图，恰恰是要回到那真正的理性——逻各斯，并建立一种源自逻各斯本身的伦理秩序和价值秩序。相应地，酒神精神就是回到逻各斯本身的途径。酒神精

神通过音乐、悲剧、神话，实现着逻各斯所强调或隐含的“汇集”“思辨”“隐喻”等意谓——尼采用诗、用逻各斯自己的“语言”表达了逻各斯本身，把逻各斯的思辨因素与隐喻因素紧紧结合起来，以思辨的自否性与隐喻的联想性共同担负起不断开启“人”的“境域”的任务。

因此，酒神精神并非意味着一种非理性主义，而恰恰是向真正的理性、向逻各斯的回归。

第三章主要讨论逻各斯和柏格森形而上学之间的关系。柏格森的形而上学以绵延为主题，以直觉为方法。柏格森意义上的直觉是一种逻各斯的、思辨的、理性的、自否性的对话。在这种直觉当中，绵延作为活生生的生命过程得以保持自身。所以，真正的生命，是以逻各斯为基础而实现的。因此，在柏格森的形而上学里包含着逻各斯精神。

第四章主要讨论逻各斯与怀特海哲学之间的关系。怀特海最终以与逻各斯“汇集”之义相通的“聚集”作为哲学起点，并由此起点发展出“解释”这一话语行为，亦即逻各斯的“话语”含义。

因此，可以说，怀特海的哲学在其起点的定位、方法的采用、性质的承诺以及对哲学目的与任务的确定上，均是围绕着逻各斯做出的。怀特海的哲学是以逻各斯为其核心的。

第五章主要讨论逻各斯与现象学之间的关系。胡塞尔现象学意义上的悬搁实际上是一个转向超越性的过程，也就是转向逻各斯的过程。从这个意义上讲，悬搁这种方法，是和逻各斯联系在一起的，是为了回到逻各斯而提出的。

所以，可以说，胡塞尔现象学的方法论是一种以逻各斯为起点和依据的理性方法论。

海德格尔晚期提出的 Ereignis，“给出”了逻各斯意义上的时间，即曾在、当前和将来三者相互开放而统一的时间，是逻各斯精神的一种体现。

利科强调“隐喻”。隐喻性是逻各斯的一种内在本性。因此，

利科哲学必然是围绕着逻各斯展开的。

利科把逻各斯表现为一种情节化的叙事过程，人通过这样一个过程返回逻各斯，返回自身。人就是在这种历史叙事和虚构叙事的统一中实现其逻各斯本性的。

梅洛·庞蒂意义上的“身体”是一种本体式的东西，是一切意义的源泉，亦即逻各斯所要求的隐喻性。因此，梅洛·庞蒂的哲学中隐含着逻各斯的精神。

第六章主要讨论逻各斯与分析哲学的关系。分析哲学的开创者弗雷格持有实在论的本体论立场，这导致了语言本有的隐喻性被忽视了，甚至被消除了。因此，弗雷格意义上的符号语言背离了逻各斯精神。而这同时也预示了分析哲学的发展方向——向逻各斯回归。

罗素的本体论立场也是一种实在论的立场。与此相关的是，罗素对语言的理解限制在“命题”上。但其晚期对语言的理解不再简单地限制在“命题”上，而是开始具有了从强调“命题”向强调“对话”的转变。从这个意义上讲，罗素的哲学开始具有了回到逻各斯意义上的语言观的态势与可能，也表明了罗素的哲学中存在着一个逐渐对逻各斯有所自觉的过程。

早期的维特根斯坦也是把语言只看作命题。但是到了后期，维特根斯坦强调“语言游戏”，强调语言在其使用中的意义增长，亦即指出了语言的根本特性——“开启性”。语言观的变化，暗中包含着本体论立场的转变，而这主要体现在维特根斯坦的“生活形式”这一概念上。生活形式是“必须接受的”。这意味着它只能是境域，只能是逻各斯。

在语言观与本体论立场这双重转变下，一方面，语言的逻各斯本性——思辨性、对话性、隐喻性，在“语言游戏”中得到了恢复；另一方面，哲学的根本任务得到了澄清——那就是保持语言的思辨性、对话性、隐喻性，从而保持人的生命的逻各斯本性。

第七章主要讨论逻各斯与卡西尔哲学之间的关系。重点从卡西

尔对语言本质的阐发入手，由此揭示其与逻各斯之间的关系。卡西尔强调语言的本质在于“对话”，这显然符合逻各斯的基本含义。卡西尔对语言对话性的把握，体现出了他对逻各斯的认同。正是以逻各斯为基础，人才能实现真正的自我认识。因此，可以说，卡西尔的哲学是以逻各斯为基础，为指向的，通过对语言的逻各斯基础的展示，将“人”的逻各斯本质标明出来。

第八章讨论逻各斯与实用主义、新实用主义以及后现代主义之间的关系。早期的实用主义者，比如皮尔斯，具有较强的实在论色彩；这种色彩在莫里斯那里已经开始有所减弱，即表现出从实在论立场向逻各斯的一种回归。正是以此为基础，莫里斯才建立了具有语形学、语义学和语用学三重维度的指号学体系，并建立了强调“情境”的伦理学和价值论。

向逻各斯的回归在新实用主义那里表现为普特南的内在论。这种内在论以逻各斯的无可怀疑性承诺了真理的客观性，同时以逻各斯的开放性承诺了真理的视角性。因此它既避免了实在论的立场及其所带来的符合论真理观，也避免了相对主义及其所带来的怀疑论。

新实用主义的另一代表内格尔非常强调理性。他对理性的理解在一定程度上表明了他对逻各斯有所意识。以此为基础，内格尔指出了现代哲学中的一个重要误区，那就是过度地强调语言对哲学的重要性而忽视了理性本身。内格尔对语言和理性的关系的看法，实际上是回返逻各斯的一种表现，也是理性主义真正复兴的一种表现。

可见，从实用主义到新实用主义的发展历程中，存在着一个从偏离逻各斯到回归逻各斯的过程，即存在着一个从实在论立场向逻各斯本身回归的过程。从实用主义到新实用主义，哲学家们越来越向逻各斯靠拢、回归。无论这是一种无意识的靠拢，还是一种有意识的回归，这一历史的痕迹与方向是清晰的。这表明了逻各斯在哲学中的不朽地位与勃勃生机。

后现代主义的代表人物罗蒂认为哲学的意义不在于构成某种体系，而是在于实施某种教化。哲学之所以有教化能力，是因为哲学以逻各斯为基础，通过隐喻等方式使逻各斯的诸种内涵为人的思想所接受，从而使人的生活成为一种理性的生活。

可见，后现代主义实际上是对逻各斯的一种回应。

第一章 对西方哲学开端的回顾

西方哲学当其出现之时就强调对话，并且强调思辨的对话，强调以其解决种种冲突，实现生命一体化。

与此相关的是，西方哲学从一开始就包含一种光的隐喻和现象学“显现”的冲动。而这又暗含着对“公开”的伦理诉求。

在最初的“水是万物的本原”这一哲学命题中，从“光”的“显现”所实现的公开到思辨的对话所实现的生命一体化，体现出了一种逐步提高的伦理追求。

光的隐喻、现象学“显现”的冲动以及其所蕴含的伦理指向，到了阿那克西曼德那里，进一步上升和明确为以“报偿”“负责”为表现的“公平”“公正”，亦即“补偿正义”，而到了毕达哥拉斯那里又凸显为“分配正义”。

从概念史的角度讲，这些意义作为一种资源性的东西，潜移默化地对赫拉克利特所讲的“逻各斯”产生着影响。也只有这样，只有通过与之前的哲学概念的联系，“逻各斯”才能获得哲学含义，成为哲学概念。

即使抛开哲学史上的理论渊源、传承，我们也必须看到和承认，在赫拉克利特之前的这些哲学概念，由于其本身大都是直接来自当时日常生活中的一些语词，那么它们本身所蕴含的、利科意义上的“意义增长”，既然能够为泰勒斯、阿那克西曼德、毕达哥拉斯等人所提取，自然也能够为赫拉克利特所提取。更重要的是，这“增长”出来的“意义”，对于这些哲学家来说并不是随意的，而

是有其深刻的哲学洞见的，亦即被赋予了哲学含义的，而这些含义，则是与哲学的本性相关的。因此，在泰勒斯、阿那克西曼德、毕达哥拉斯等人那里所使用的那些哲学概念，其中所蕴含的、从日常意义中“增长”出来的哲学意义，在赫拉克利特的哲学概念里也必然包含着。

正是从这一点出发，我们可以说，在赫拉克利特的逻各斯概念里，积淀着之前哲学概念所强调的诸种基本意向：思辨的对话、光的隐喻、现象学“显现”的冲动，当然，也积淀着其所蕴含的伦理指向。

而伦理具有传承性。

在伦理的传承当中，逻各斯方方面面的意义作为一种整体的关联性就无形中进入了人们的生活，最终进入了哲学家的思考，成了哲学思考中一种隐而不显的因素，并由此在现代西方哲学中发挥着重要作用。

第一节 前赫拉克利特哲学——逻各斯的意义储备阶段

（一）思辨的“对话”——哲学对戏剧的扬弃

西方哲学源自古希腊。

希腊哲学，在其产生之前，最重要的文化形态是宗教、神话、史诗以及戏剧。其中，戏剧的产生离哲学的产生是最近的。换句话说，哲学是在戏剧之后才产生的。这就意味着哲学跟戏剧之间有着某种关联——哲学很有可能是为了解决戏剧不能解决的问题而产生的。而戏剧又是承自神话和史诗。但是，戏剧和神话、史诗不一样的地方在于，戏剧——尤其是悲剧，有一个突出的特征，就是它十分注重“情节”。

这当然不是说神话、史诗没有情节，而是说，相比之下，情节对于戏剧来说显得尤为重要。

问题是：什么是情节呢？又是什么推动了或者构成了情节？

是逻辑？

不是的。逻辑在这里没有什么力量。

那么，是矛盾吗？或者说冲突？

答案是肯定的。

依据矛盾，把戏剧的情节一步一步地往前推，推到最后，就是戏剧的高潮，当然，还有结尾。

问题在于，对于戏剧来说，冲突和矛盾只是作为推动情节发展的手段，仅此而已。也就是说，戏剧只是在展现一系列的冲突和矛盾。

我们可以举出一部经典的戏剧《俄狄浦斯王》来说明这一点。

这个戏剧讲述了这样一个故事：一个国王和王后生了一个儿子，按照当时当地的习俗，他们抱着这个孩子来到阿波罗神庙，祈求阿波罗给这孩子的一生以一个预言。从这里面可以看出，阿波罗并不像一些哲学家所理解的那样，比如尼采所理解的，仅仅象征“光明”，或者说仅仅是一种“光”的隐喻——在希腊神话里，阿波罗是光明之神，但同时又主管预言。

阿波罗给出了他的预言，说这个孩子长大以后会杀父娶母。

于是这个孩子被抛弃了。最终被另一个国王抚养成人，就是俄狄浦斯。长大之后，他也听说自己的命运了——杀父娶母，他很害怕，就离开了自己的国家——他以为这是自己的国家，其实不是。他以为这样就不会杀他“父亲”了——实则是他的养父。

俄狄浦斯在路上遇到一个人，由于口角，把这个人给杀了，其实这个人才是他真正的父亲。俄狄浦斯随后来到了一个城邦——这才是他真正的国家。这个城邦遇到了灾难——有一个怪兽，出了一个谜题，难倒了所有人。俄狄浦斯挺身而出，破解了谜题，解救了城邦的危难。

于是，他成了英雄。按照城邦的承诺，王后要嫁给他，他就是城邦的新王。

到此，当初“杀父娶母”的预言已经应验。但俄狄浦斯自己并不知道，其他人也不知道。

后来，这一切都暴露出来了，俄狄浦斯刺瞎了自己的双眼，把自己流放到一个岛上。

这部戏剧几乎从头到尾都是在展现冲突和矛盾：个人与个人之间的冲突与矛盾、人与命运之间的矛盾，等等。而其中最为突出的是人与命运之间的矛盾。它展现了一个希腊神话中的观念：一切都由命运掌管。

但是，它并没有仅仅停留在这种展现上。

因为，在这种展现背后，隐藏着一个问题：既然逃避不了命运，那么人应该怎样去面对它呢？

去掩盖吗？那是无用的。我们只能去“承认”：那就是“我”做的。

“承认”意味着什么呢？保罗·利科最后的一本书名为《承认的过程》，从语用学、辩证法、伦理学、政治哲学等多个角度讨论了这个问题。

从通常意义上来说，承认是一个非常艰难的事情，正常人都不会“辩解”——承认是需要勇气和决心的。

需要什么样的勇气和决心呢？

就是能够自我批判反省的决心。对应《俄狄浦斯王》这个故事，就是赎罪的决心——错了就是错了，而且无法挽回，那就只能对自己的行为承担责任。

承担起责任的，就是“人”。这样一来，就把人跟其他的动物区分开来。

在一系列的矛盾当中展现出来的人物的悲剧的命运，在悲剧的命运面前，掩盖还是承担？人最终选择的的就是担起责任。

这是我认为《俄狄浦斯王》这部戏剧所要宣告的、具有哲学意蕴之处。

所以，戏剧绝不是仅仅停留在对命运的展现上，而是同时还表

明了我们面对命运应当采取的态度，那就是“负责”。

正是这一点使戏剧在“人之为人”这一问题上做出了贡献，为人类文化形态进一步向哲学发展提供了基础。

但是，戏剧所能做的也就这么多了。它只能展现冲突，表明我们应该做什么，但是却无法进一步告诉我们怎样去做。

换言之，戏剧无法对其所展示的种种冲突进行调和。

这个任务只能留待后面的文化形态来解决。

所以，当哲学在戏剧之后产生出来的时候，它实际上就面临着一个任务，就是如何解决种种冲突——戏剧解决不了，但是哲学要解决，哲学的任务就是要解决冲突。

那么，哲学为什么能解决冲突呢？

这就与哲学的本性有关了。或者说，与哲学独特的思维方式有关。

跟其他的思维方式不同，哲学的思维方式是一种思辨的思维方式。

这种思维方式跟任何其他文化形态的思维方式不一样，跟戏剧、神话、史诗都不一样。

从外部表现来看，即从“表达”这个层面来说，也即作为说话方式而言，思辨作为一种思维方式，与其他的文化形态截然不同。

我们不妨想一想，思考一下：神话以什么方式说话，史诗以什么方式说话，戏剧又是以什么方式说话？

神话，包括史诗，它们的说话方式有一个潜在的规则，那就是总是在命令性说话，总是像“神谕”一样，在发布着命令。

这也是可以理解的。因为，毕竟神话和史诗直接脱胎于人类的某些原始宗教。宗教有其所谓的“神谕”，那都是“命令”，是硬性的，不容置疑。

这种强硬性到了戏剧那儿就已经变得有些松动了——“冲突”意味着什么？意味着反抗——“人”已经开始对“神谕”进行反

抗了。所以，戏剧所展现的一系列冲突，包括命运的冲突，从文化发展的形式来讲，就是对那种命令式的说话方式的反抗——神话、史诗，包括宗教，就是要对这种强权性的说话方式进行反抗。所以，在戏剧当中总是出现冲突，总是出现反抗，总是出现多元，而不是一元；同样的原因，在戏剧当中，总是不同的角色在参与说话，而不是像神话和史诗那样只有神在说话，没有人在说话。那种说话，严格来说，不叫说话，那只是一方在发布命令，一方无条件地服从而已，没有独立的思考。戏剧已经不是这样了，它是每个角色都在说话，有多元的角色。其实这个说话就是表现出多元的、不同的立场，然后自然会产生矛盾，推动情节，达到高潮。

到了哲学这里，就又不一样了。

哲学首先继承了戏剧所强调的“对话”，保持着对“对话”的要求。

但是，哲学这种“对话”又跟戏剧的“对话”不一样。

我们说过，戏剧只是展现冲突，却解决不了冲突。在戏剧中，人们各持各的“意见”，各有各的“立场”。人们当然有权表达自己的意见，这没有问题。但问题是，终究不能就这样各执己见，就这样僵持着。

所以哲学不是要求我们要进行一种各执己见的对话——你有你的主见，我有我的主见，互不相让，那样的话，冲突永远也解决不了。

哲学要求一种“变化”，要求“对话”本身不能再像戏剧那样，你说你的，我说我的，南辕北辙，各执己见，互不相让。

所以哲学的“对话”就有了一个新的特点：这种“对话”必须能够解决各执己见、互不相让的局面。

因此，如果说思辨是哲学的独特的思维方式，那么这种独特性或者独到之处就在于它使哲学的“对话”具有了解决各执己见、互不相让之局面的能力。

从这个意义上讲，思辨就是“对话”，但不是一般的对话，是