

中国人民大学 张文喜◎著

人文社会科学方法论的总体内容及其变迁的基本轨迹，
即从皈依一套外在的操作程序和规范转向人的存在本身，
从文本解释转向一切理解基础的探究，
从如何理解和解释的方法优先转向越过方法论问题。

方法与反方法

——基于哲学与人文社会科学的思想对话



中国当代学术文丛

国家社科基金重点项目“所有权正义
——走向马克思政治哲学”(14AZX004)阶段性成果



方法与反方法

——基于哲学与人文社会科学的思想对话

中国人民大学 张文喜◎著

西南交通大学出版社
• 成都 •

图书在版编目 (C I P) 数据

方法与反方法：基于哲学与人文社会科学的思想对话 / 张文喜著. —成都：西南交通大学出版社，
2016.3

(中国当代学术文丛)

ISBN 978-7-5643-4576-1

I. ①方… II. ①张… III. ①社会科学—方法论—研究 IV. ①C03

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 031764 号

中国当代学术文丛

方法与反方法

——基于哲学与人文社会科学的思想对话

张文喜 著

责任编辑 郭发仔

装帧设计 严春艳

印张 23.25 字数 429千

成品尺寸 170 mm × 230 mm

版本 2016年3月第1版

印次 2016年3月第1次

印刷 四川煤田地质制图印刷厂

书号：ISBN 978-7-5643-4576-1

出版发行 西南交通大学出版社

网址 <http://www.xnjdcbs.com>

地址 四川省成都市二环路北一段111号
西南交通大学创新大厦21楼

邮政编码 610031

发行部电话 028-87600564 028-87600533

定价：88.00元

图书如有印装质量问题 本社负责退换

版权所有 盗版必究 举报电话：028-87600562

目 录

导论：人文社会科学：方法的合法性	1
第一章 “说”与哲学的正当性危机	3
第一节 哲学与人文社会科学危机的交错	3
第二节 专业之思与语言游戏	8
第三节 以谁的名义“说”？	12
第二章 人文学问与人的存在论问题	19
第一节 “有价值的事物”与“世界”的显示	20
第二节 关于各门科学之准线和人的存在论问题	24
第一篇 人文社会科学基本问题的准备性分析	29
第一章 事实和价值问题的阿里阿德涅之线	30
第一节 事实和价值分离的存在论根源	31
第二节 作为可能具有意义的价值相对主义及其讨论	44
第二章 “我”与“观点”：相对主义与绝对主义	53
第一节 人文研究与主观预设	53
第二节 说“我”是否可能，作者是谁？	55
第三节 相对主义的出路问题	63
第二篇 古典理性主义方法批判	72
第一章 思想方法奠基之阿基米德点	73
第一节 笛卡尔式的沉思	73
第二节 人文社会科学的“开端”问题	86
第三节 先验方法的失与得	93

第二章 人文社会科学的逻辑	100
第一节 道德科学的逻辑	102
第二节 “道德科学”的方法具体化路径	109
第三节 弗洛伊德精神分析学的“两栖性”	115
第三章 逻辑学的基本问题和关于思想的规则问题	126
第一节 预备性思考	127
第二节 逻辑学的本质和有效性问题	135
第三节 心理学和逻辑学纠缠在一起的结	143
第四节 逻辑学与数学的关系	154
 第三篇 理解的命运	 164
第一章 理解之为人文科学奠基	165
第一节 在何种意义上理解是人文科学的方法	166
第二节 哲学解释学性质的若干断想	173
第三节 狄尔泰解释学的心理学指向	181
第四节 作为人文科学基础之认识论的奠基	187
第五节 哲学作为“经历”的困难	192
第二章 解释学的存在论转向	198
第一节 存在论解释学的基本理解	199
第二节 实际性解释学	204
第三节 对作为“理论的”人文科学的批判	217
第四节 生活之丰富性与释义学现象学	226
第三章 期待共识	235
第一节 “真理与方法”，还是“真理或方法”	235
第二节 哲学解释学的诉求	244
第三节 艺术与真理揭示的途径	250
第四节 伽达默尔贬低方法论之问题意识	258
 第四篇 哲学解释学的功能及应用	 264
第一章 理解的界限	265
第一节 以相互理解的借口抵抗相互理解	265
第二节 为什么反对解释？	274
第三节 辩证地对待“解释的冲突”	282

第二章 如何研读经典	285
第一节 对经典展开新的阅读	285
第二节 理解另一个人的话：“解释”和“阐明”	292
第三节 致思研读经典时的正确方法	303
第三章 作者的意思与隐讳写作的可能性问题	316
第一节 “回到某某”的解释学张力	317
第二节 客观意义的设定	325
第三节 隐讳写作的可能性问题	330
跋	344
参考文献	359

导 论

人文社会科学：方法的合法性

众所周知，每种学问都遵循特定的方式来答复自己提出的问题。没有哪一种学问研究，不同时是一种方法论研究。科学的正确程序很可能会带来巨大成功，这成功的后面便会存在对科学局限性的反思。毫无疑问，我们的研究活动已然使这样一部聚焦于方法论思考的哲学著作成为必需。它的必需之处在于，它在每一点上都对原本留给哲学的问题做最彻底的批判，并把掌握通常具有社会科学哲学意义的问题作为其根据。如果这种需要完全得到满足的话，那么笔者在这里试图让自己受教于人文学问及其方法（如今被理解为区别于科学方法）的研究，并以它去描写社会科学方法问题。

在通常的理解中，“人文学科”(humanities)与“社会科学”(social science)判然有别。一提到“人文社会科学”，我们中的大多数人自然会立刻就想到现代西方哲学的两大流派——科学主义和人本主义，并对应地想到所谓社会科学的两大传统——实证社会科学和人文社会科学。但首先要了解，实证社会科学只是人文社会科学最低级的形态。如果我们把对人事的研究看作人文学科和社会科学的共通点，那么我们或许可以进一步遵循亚里士多德：“在社会生活与心智生活作出区分，并由此将对前者的研究归于社会科学，而把对后者的研究，或对后者的某一种研究分派给人文学科。”^①我在此书中将“人文学科”与“社会科学”(humanities and social sciences)连用，意在强调非学科性，强调它们之间并不存在分而治之的关系。诚然，自然科学和人文社会科学都可以分成很多门类，本书抛开它们之间的本质差别，且不及系统讨论。此外，传统人文学科当然包括哲学，我们为了叙述方便，在本书中的大多数情况下，将哲学从传统人文学科中单列出来。

“人文学问”(humanism、humanismus)，亦即人文主义，这个概念本身的走向尽管是发散的，但特指文艺复兴时期的古希腊罗马学术研究。^②不消说，社会科学研究的对象是社会、由人组成的社会。施特劳斯说，社会科学家如果希望“忠于自己的使命，就绝不能忘记他正在研究人事，正在研究人。社会科学家必须反思作为人的人，而且他必须给予这一事实应有的重视：他本身也是一个人，社会科学总是一种自我知识。社会科学，作为对人事的属人知识的求索，包含在自身根基中的是构成人性的属人知识”^③。

① Leo Strauss. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss* ed. Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p7.

② 刘小枫编：《西方古典文献学发凡》，丰卫平译，华夏出版社2014年版，第16页。

③ Leo Strauss. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. ed. Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p6.



第一章 “说”与哲学的正当性危机

如何“说”，几乎是如何更本源地面队人文社会科学创造问题之时想到的第一个问题。在这样的情况下，哲学对于人文社会科学的奠基和描写，尤其对作为一种人文社会科学方法体系的指导性意义，深深地吸引了我们。

第一节 哲学与人文社会科学危机的交错

就其与存在者的一切关系而言，西方人文社会科学都一定程度地表现了形而上学的本质，或者说每一种学问都表现了对存在的理解，并有着确定的联系。但康德之后，哲学不再可能以独断论的身位面世。作为批判的哲学理所当然将哲学变成催生鲜活语言的事业，摧毁承担意指、见证和参与作用的思辨的语言。随这个语言范式转变的，正是“描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方”^①。

语言理解模式相关于相互承认的结构和主体哲学的克服。本书就是一个点，位于以文献形式摆在你们面前的经验和每个人自身拥有的活生生的经验之间。当它要与一些没有“前理解”的读者见面时，我担心它的内容会不被人理解。这倒不是因为“我们”之间在让人领会话语共享的解释学上存在差异，可能部分原因在于它的观点复杂、难以理解。至少在某种程度上，可以归因于维特根斯坦在《逻辑哲学论》中提到的阅读自相关原则：“也许只有那些自己已经思考过其中所表述的思想或者类似的思想之人，才能理解此书。”但此事毫无保证。因为除了我是否具有把研究结果传递给更广泛的公众这样一个经验问题之外，我也不可能知道此书话语的受众范围，即那个能够或者不能够分享其思想的对象。写书人原本不能如“招魂的巫师”那样了解他面对的对象的心灵，他通常

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73页。



会情不自禁地对“外行”讲话，这便是语言的原始暴力。我相信，没有一个“外行”打开一本哲学书时，会因为不能马上看懂而怒气冲冲地把书撕了。因为，哲学跟生命同样复杂，关于生命的经验马上通了，反倒是很奇怪的。如今有很多人满足于对最新的学科发展所怀有的好奇心，这无异于满足于现代人某种轻薄的愿望。人们甚至可以说，好书当然是有的，而且很容易获得，口袋书的形式在每个书店里都有。这是一件非常奇怪的事情。如果我们将文字有好坏与书本有包装这两样事情区分开来，那么这种书本观念与文字的意义就是大异其趣的。比如，金庸笔下的王语嫣，她对所有武术门派如数家珍，可是王语嫣根本不会武术。哲学与人文社会科学的关系问题，早在一百年以前就从“地基”或“屋顶”等不同的角度被提出来了。读者照理也有思想准备了，尽管人人有不同的理解，但至少是有“前见”的。为了使人们理解我的问题的提法，有必要回顾西方思想界一再出现的种种哲学动议。谁都知道，自19世纪以来，西方思想界不断重新界定哲学的地标，但鲜为人知的是，对哲学自身的研究、审查、质疑、划界，最终基础落在实际科学（经济学、人类学、心理学、语言学、知识社会学或由此衍生出来的对社会生活—心智生活的批判）上。可以说，人文学科与社会科学通过描绘出哲学的边界和可能性，导致哲学的失败。马克思清楚，存在先于意识，“在思辨终止的地方，在现实生活面前”，首先不是联系“真理的彼岸世界”，而是“确立此岸世界的真理”。或者说，一旦人们对于人类生活的此岸理解是完全合法的，实证科学便会得到认可。它是将工业实践世界的科学与封建旧世界的梦想分开的分界线。在这一点上，依据实践的要求提出“对哲学的否定是正当的”，这在马克思时代正是最受关注的“当代所谓的问题之所在的那些问题的中心”^①。

但是，马克思也知道，对迄今为止哲学的否定并不是一件类似简单地分配“有用知识”的事务。它是对“将来要达到的人的高度的革命”的确认，要把它看作“对德国迄今为止政治意识形式的坚决反抗”^②。所以，细究起来，这种“确认”，本身也具有非凡的双重意义。从第一种意义上来说，哲学应该用一种实践的和为实践服务的证据去代替“脑壳里萌生”（德意志哲学大体上是观念论的，而德意志观念论者是些有神论者或泛神论者）的标准，代替那些证明其合法的“观念历史的著作”。哲学应当通过它固有的成就去证明它该居其位。也就

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第205～206页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第207页。



是说，它应当位于批判地对待自身以及指出其限度的处境中。这意味着，它不是从哲学本身的前提出发，而是从这个“内部的”证明而来。这是说，“新的”哲学已经从对自己本身采取批判的结果，而非“要么停留于哲学提供的结论，要么从别处得来的要求和结论冒充为哲学的直接要求和结论，尽管这些要求和结论——假如是正确的——相反地只有借助于对迄今为止的哲学的否定、对作为哲学的哲学的否定，才能得到”^①。

在此，我提到马克思只是作为一个代表性的例子，事实上宣示出其“终结哲学”之方法论雄心的文献是海量的，不是在马克思的著述中才出现的，对于“哲人”这个概念的探讨就很能说明这一点。^②而我们正在讨论的这一处文字预先透露出某种韦伯式的景象，它将实证社会科学代替哲学视为其理论正确以及实践能力的明证。后来，除了哲学上正确，政治上正确的要求也加入进来。在这个位置上，哲学依据种种“现实的”或“人间的”法则型构的实证社会科学乃是哲学消灭的结果。也就是说，马克思介绍的不仅是一种能够让哲学问题消失（旨在开辟处理现实问题的实证科学地盘）的思考方法，而且是一种把“无人身的理性”或“纯概念”的“天”（天国）统治有人身的经验的“地”（世俗世界）看作占星术的发现。

事实上，在马克思哲学的境域中，这首先是构成新的科学背景的“意见”。在消灭哲学的一片声浪中，我们曾听到过这样的声言：在这个世界中，到处都要生产，一切哲学都需要搁置。换句话说，哲学要么把自己抬高到一门科学的等级上，不得不在诸科学面前为自己的正当性辩护；要么就成为诸科学的婢女而蒸发为“方法学”。曾几何时，我们本以为继承了一部辉煌的文明史，以为可以享受文明遗产带来的效益，可现如今前景比上几个时代都黯淡。比如，哲学，这个老傻瓜想要真，此时的预设条件是人人知道什么是思维，人人都是饱学之士。这种略具幽默的信任就制定了古典理性主义的向真理和知识无限运动的图景。如今，新傻瓜却要把荒谬作为最强大的思维能量。如果用略带图解特征的观点来看，思维的现代图景的头一个特点，就是彻底摒弃思维跟真之间那种正当或不正当的关系。于是，对于现代文明的原则及其支柱（即现代科学，包

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第206页。

② 考斯莱特等人曾从原始史料的使用以及使用方法的角度指明，最早作为“一种特定的‘自我认知’而出现”在宫廷执掌牛耳的“哲人”概念，随着资产阶级社会的到来，开始成长为“一种职业性角色，并构成资产阶级制度性基础”。参见伊安·汉普歇尔-蒙克：《比较视野中的概念史》，周保巍译，华东师范大学出版社2010年版，第16~17页。



括自然科学与特殊的社会科学),人们开始怀疑,不仅仅是在方法上或方法论上。一旦遇到未来,我们的问题就如同遇到了坚硬的磐石,我们的现代观念意识就立即会折断翅膀。我们仿佛突然觉得什么也没有继承,仿佛我们一穷二白。我们的遗产仅仅就是一些方法。它如果“本应”消失或被撇在一边,就叫传统的“残留”(方法)。在几代人之前,斯宾诺莎曾肯定了笛卡尔的哲学原理,认为真理只能走科学的路。马拉默德读斯宾诺莎的书,虽然“没有全都看懂”,却觉得“好像骑在女巫的扫帚把上御风而行。自此以后,我不再是原来的人”^①。现时,它看起来更加简单:这是一个方法论觉醒的时代。斯宾诺莎的好友梅耶尔说,那时,人们把数学方法,即从界说、公设和公理推出结论的方法,理解成“发现和传授真理的最好的和最可靠的方法”^②。值得注意的是,这并不完全是斯宾诺莎所期待的真理方法。斯宾诺莎的真理论,是奠基于反对笛卡尔的论辩之上的。因为,笛卡尔的明晰性的观念并不是斯宾诺莎的真理原则。对于斯宾诺莎而言,要形成的并不是一个明晰性观念,而是创造一种“可以表现其原因的”正确观念。^③斯宾诺莎会降落到笛卡尔的明晰性本身的下面,以便寻找确定的知识(关于这一点,我们留待以后合适的地方作更详细的叙述)。无论如何,笛卡尔一反笛卡尔派的根本缺陷可以归结如下:它认为只要确保充足理由的方法,就能够使哲学理解自己的正确的性质。“公理”在该派的诸多著作中得到了最系统、最丰富和最终的表述。可是,如今这已不再受重视。有些人会提及任何“公理体系”之“黄粱一梦”,会认为人们根本不是以同样的方法理解观念“正确的”性质,甚至选择何种方法多少具有随意性。另一些人认为,人们必须首先感觉到,真理与方法并不会为他而会聚一起,只有社会历史条件才能提供那种每时每刻称为“哲学”的东西的可能性条件。此外,“虚无没有性质”这样一个公理出现在笛卡尔的哲学中,但今天对“存在”的追问与对“无”的追问的位序发生出人意料之逆转。在海德格尔、尼采和马克思消解形而上学之后,哲学家自诩处于“无意义”“无依据”却在“畏”中可以体验到这个“无”的世界中。这不是贬低他(哲学家),而是为他提供相对于他自己的有限性的自由的可能性。更现实地说,现在他(哲学家)和那些侍弄钢筋水泥的人、使用机器的人、进行生产的人都同样是一个“民主式”的等级。现代哲人发现自己至多是一个“学

① 吉尔·德勒兹:《斯宾诺莎的实践哲学》,冯炳昆译,商务印书馆2004年版,第1页。

② 斯宾诺莎:《笛卡尔哲学原理》,王荫庭等译,商务印书馆1997年版,第35页。

③ 吉尔·德勒兹:《斯宾诺莎与表现问题》,龚重林译,商务印书馆2013年版,第148页。



者”，他现在代表的是“后退”。正如神圣意义不再是通过一种对应的神圣体系来表达一样，学者也在其中“对鸡毛蒜皮的事情知道得越来越多”^①。

我们一般把这种观点叫做“历史主义”。不过，它曾经意指对于永恒知识或者至少对于普遍原则的预测或规范的合宜性乃是可能的信念，而并不是如今对人们的选择乃是盲目选择的理解。而按照我们前面的理解，历史主义之所以在我们的时代突如其来地以成熟的面孔出现，这是因为它保持了由实证科学一劳永逸地取代哲学之构想的基调，这与将第一原则看成存在（有）的传统哲学构想正好相反。然而，据施特劳斯的观点，历史主义的产生及其本质特征并未得到人们恰当的理解。历史主义并非植根于一种对人类生存的客观分析，而是植根于一种对人类生存的解释进路。因此，当历史主义仅仅是种实际性解释学方法或理论但又必须与其解释学方法区别开来时，历史主义是一种（哲学）态度的性质将前所未有地呈现出来。它不再是由不知什么普遍理性原理的这一现代性之万有引力构成，而是返回人类理性背后、从历史地生长出来的语言的多样性中流露出来。这就像施特劳斯阐释的自然权利问题，但是现代却赋予它（自然权利）新的含义。对于施特劳斯来说，我们不可认为“对于哲学最基本前提的不偏不倚的重新审视仅仅是一个学术或历史事件”。究其根本，“在历史主义对于过去思想的理解方式与对于过去思想的真正理解之间，有着惊人的差异”。^②这是警告我们，如果承认一种历史与多种解释之间的正确关系，那么，历史主义作为一种解释方法并非可以拿来到处运用的哲学方法。

当然，我们不能把解释学理解为一切诸如哲学、宗教、艺术等学科的基点，即具有一种追求奠基的哲思，所以它就不是一般意义上的与其他学科相并列的“学”。但即便如此，海德格尔及其他的如伽达默尔、德里达也知道这一点无用，因为在海德格尔之后解释学继续在哲学运行轨道中不断发生变化，哲学家们也继续因这种诉讼互相争吵。终究，我们确实碰上了语言的界限：从今往后，要做哲学，须以诗歌的形式进行。维特根斯坦在他编写的一本零散笔记集里做了如此申言。这句话，海德格尔也曾经说过。于是，为了“改善”过去的新哲学，一种看起来像文学那样的形式向这些边界回归，一种作为普遍理论和绝对思想的思辨意图将在这里被抵制。

① Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p32.

② 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，生活·读书·新知三联书店 2003 年版，第 33～34 页。



第二节 专业之思与语言游戏

在作为普遍原理的永恒真理崩塌之后，哲学的未来可能性恰恰存在于科学提供的永恒替代品中。在这个地平线上，一套从仆人到主人轮番颠转的哲学体系不断地和人文社会科学知识杂交再杂交。原因是，一方面，人文社会科学为了确认其自主性和独立性，反对哲学帝国主义的评论，不需要哲学评论；另一方面，人文社会科学扎根在哲学传统中，并试图用各种禁令把哲学体系从错觉中拉出来（这种错觉类似于太阳晨时在地平线上升起时显得更大，而实际上太阳并不升起）。但只有少数天文学家、物理学家和哲学家明白此事实。凭借科学手段，科学家就像一位炼金术士，把那些事物点化成可见的或不可见的，哲学也同样慷慨地悉数奉还。因为，哲学由此也想变成积极的知识工具和在当地有影响的对“方法”的批判权利。^①

这不再是“单个”哲学家的事情。在一部很著名的著作中，布鲁姆清楚地表明，美国现代的高等教育思想充斥着实证主义和相对主义的社会科学以及虚无主义的人文学科。值得注意的是该书的副标题——“高等教育如何导致民主的失败，如何导致今日大学生心灵的枯竭”。由于布鲁姆是站在自己的柏拉图角度看问题，这样一个副标题所提出的观念层次的隐含意义是，民主如何导致与伟大哲学不相符的高等教育并导致哲学家变成“学术人”。^②

我们很难想象哲学家（统治）是否应当如布鲁姆那样认为哲学比民主更具有一种优越性，毕竟布鲁姆是对美国人发话。如今我们的大学正在与国际接轨，由于全球化激荡，我们会遇到一些与美国类似的问题。比如，我们哲学院几乎每一个专业都开设了方法论课程。不去面对现实问题，而是按照理性分析，或仅仅证明，似乎每种学问都得运用一定的专业方法批判。人们也可能根本不怀疑他们拥有适当的方法，就像某一满足科学要求的目标能够得到某一理论上或实践上的认识指引一样。这种目标栖居于传统上还叫做“哲学”的东西的彼岸，在它之中从事的那些活动，承袭性地在我们的高等教育中推行。然而，无论人们对这件事进行怎样的形而上学思考，人们都不应当认为在人文社会科学那里可以发现实证规律的普遍性。显而易见，人文社会科学要想赢得它的学识尊严，

① 雅克·朗西埃：《哲学家和他的穷人们》，蒋海燕译，南京大学出版社 2014 年版，第 203~204 页。

② 艾伦·布鲁姆：《美国精神的封闭》，战旭英译，译林出版社 2007 年版。



首先必须满足一个条件：它必须表现出有卓越的能力建立“哲学解释学的”因果关系，在威力方面与“自然科学解释的”因果相当的因果关系。如果说对象决定方法，那么人文社会科学不能屈从于理性的、因而也是可检验和可控制的方式导向某一理论上或实践上的“平民式”认识。作为以人事为对象的研究，人文社会科学不会立足于现代科学——科学，即在一种广为流行的笛卡尔主义内部工作的科学。在现代科学的形成过程中，对目的论的宇宙观（有关人类的目的论的观念构成了它的一部分）的批判扮演了重要的角色。现代的数学物理学首先标示着这个科学的典范，在这个科学观念里，要参照目的论的条件就是悬置目的论。

当然，问题并不在于要知道人文社会科学是否能适配现代科学观念，而是要知道如今对科学的肯定为什么并如何通过被人文社会科学家体验为真实事物——人、所做和所思、体制、价值尺度——的典范性消失来完成的。我们必须指出，大多数当代哲学家不仅重视意义，而且重视意义传达的策略。因而在当代哲学中，专业化的问题伴随着哲学的第一个目标产生了：艺术作品通达真理。其实，既然不同的社会阶级或多或少地对微妙、优雅、得体、精致、感性等精神敏感，他们就会自然而然地萌生一个办法，即对其成员讲一种大致明白的共同的流通性语言。艺术作品、音乐、诗歌是流通性语言，海德格尔为什么要通过艺术作品、诗歌等语言谈论形而上学，在此我们可以明白几分。但如何确证这一点，也实在不太好说。这种困难，是由现成性或专业化造成的。

在生活与认识、典范性与真实性之间究竟存在着怎样的关系？这样的问题起先不是人文社会科学如历史学科所固有的“方法论”问题。它隶属于一种更加源始的思想，先于这门或那门（人文社会）科学的思想，确定其可能条件的思想，确定了某些特殊而重要的方式，比如诗歌。亚里士多德《诗学》的第九章确定了诗歌相对于历史科学的优势。这很容易理解。如果说历史学家是被迫按其连续性一个一个地讲述事件，遗忘了人类思考的局限性和存在的晦暗，那么诗人总想给人类安上另外的眼睛，以便可以挑选，改变现实。于是，在事实性中的“历史”和科学理性的范畴之间，就建立起一种分离主义的篱笆。这种叙事范畴的分离先于科学与经验的对立，也同样先于逻辑主义者的绝对主义与历史主义者或心理主义者的相对主义的对立，一如海德格尔肯定了本质性的思想相对于规律的优先性。就这样，“即便像‘逻辑学’‘伦理学’‘物理学’之类的名称，也是在源始的思想完结的时候才出现的。希腊人在他们的伟大时代里



是没有这样一些名称而有所思的。他们甚至没有把思想称为‘哲学’。当思想偏离其要素的时候，思想便完结了。思想的要素就是能够使思想成为一种思想的那个东西”。“要素支持思想并因而把思想带入其本质之中”。而“一切都只取决于：存在之真理达乎语言而思想进入这种语言中”。^①

在某种程度上，海德格尔的话具有神秘和浪漫的外表，如果没有这种“学科”建制作比较的话，它的隐晦性就无法补救。从根本上说来，这段话无非就是这个意思，即在希腊人所习见的经验世界中，尚未有后来的文化领域的分别，哲学不仅与习俗、道德和宗教，而且与艺术紧密联结，甚至彼此包含。现代各门学科的理论工具和方法不合适，无法通达源始的经验。思想的任务不是为了在技术上或事实的建立和原因的探寻方面具有较强严谨性，而是应该首先包含一种对语言与存在的原初归属关系的本质领会。某些概念如柏拉图作品中的“美”，尽管表面上具有普遍性（所谓“美学”），但总是与一个有确切时间和地点的语义场联系在一起。因为“美”首先是一个日常语词，所以，希腊人没有把科学或知识设想成现代意义上的理论。相反，他们把理论作为真正实践的最高实现来理解。当代“有思想的”人文社会科学家想要给哲学家的一个教训是：“哲学家不知道他所说的话的理由。”^②问题在于，哲学诸多人文社会学科很可能因为以语言或话语为对象，许多麻烦得以产生。

一开始，我们就碰到极麻烦的事情。这个麻烦，一“说”就晓得。比如说，我们上哲学课就是我说（听）话和你们听（说）话。这是一个事实。然而，我们上哲学课时不时会让人感觉到，这个事实并不意味着存在任何事物。与其说除了（从概念到概念的）语言，不如说除了上课本身的声音以外，什么也没有（问题）。因为，从一开始我就不是为说某件具体的事而开口，是空无要求地说话；或者说从来被当作话语的东西，就是作为哲学或科学的分析。从今以后，符号本身就是事物或者事物的状态。比如，那些分析称“这个人是人”，就好像这个活着的人和他的名字被画上了等号。也就是说，不是作为对此时此地的这个或那个个体讲话，而是对此类分析涉及的任何人讲话。也即，无视此类分析与“我们自身的”共同生活经验之间的差距。显然，在生活世界与学科内某一系列抽象概念、术语之间，一整套符号性坐标是个障碍，因为它在引导所定义

① 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆 2000 年版，第 369~405 页。

② 雅克·朗西埃：《哲学家和他的穷人们》，蒋海燕译，南京大学出版社 2014 年版，第 260 页。



的某事物走向某事物是个障碍。此两者之间的差距举一个例子来说就够了：这可能在与朋友的谈话里，透过称谓上的说“朋友”而不是“你”得到清楚刻画。^①

以哲学为例，哲学分明就不再是一个相对简单的世界观，而是语言观。其“真正”的根本原则是一种特有的抽象性，以致同学们听哲学课时会感觉很空洞，认为它是一个“纯粹的”“不重要的”声音。这种抽象性将导致哲学的终结。在哲学的诸多可能性中，如切中社会现实的种种本质要素的可能性不可避免地会成为幻想。如今，严肃的哲学家则会把这个声音与意义联系起来，认为这个声音的意义之最普遍维度，即存在。如果人是语言的动物，那么声音与语言、语音与逻各斯之间是什么关系？这就是哲学自身的问题。要消除专业化的内在危险，甚至只是在人文社会科学内部消除这种危险，就不需要浪费时间去培养一批“反哲学”的社会科学家，指派他们去跟农民、工人大众解释，让他们相信自己能够欣赏不属于自己的哲学社会科学。只有在社会实践这个母体中，而不是在一个笼统的科学观念或科学方法的噱头中，哲学社会科学才能真正在社会生活中切近社会现实。依据这种观点，我们可以明确得出结论，我们并不惧怕抽象本身，正像我们并不惧怕谈论形而上学问题。但如果“抽离于最根本、最重要的诸事物的本质，那便是最严重的错误”^②。因为我们所系的从来都不是概念或语词的堆砌，人类的声音是有“意义”的。有声地说出总是已经预设了话语，即对可理解性的分解和实现。也正因为如此，只要有启示意义的声音就是与存在契合的。它安排着、调动着并生成着意义，将意义转化为做事方式和生存方式。因此，上帝、存在、精神、无意识的东西，在西方哲学中是同一序列的词。它们共同确定了某些重要的方式，生活的事实将依据这种方式将自身奉献给某种合理的话语生产，并维护生活方式与哲学方法的统一。

从很多方面来看，那种认为专业上不容置疑的话语的合理性，和支持那种讨好“普通民众”的话语合理性原本遵循基本的常识思维是极其不恰当的。当

① 列奥·施特劳斯也强调：“政治科学或社会科学的基本任务是理解具体的人类关系”，这从治学路径上看，是从日常的生活常识出发。问题就在于，科学精神有严重的局限性。在人们认为笛卡尔的“自我”存在根本缺陷之后，如果依据现在“被称为我、你、我们”这样的“人类关系”，那么我在“分析的或客观的言辞”中依然无法“保留客观言辞无法保留的东西”。“我丧失了具体。尽管试图为真正的人类交流奠定基础，‘我’（I）却保留了一种对真正的人类交流的无能为力。”参见 Leo Strauss. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. The University of Press Chicago, 1988, p. 28-29. 这个立场并不是古典哲人“几乎不用一个对于公共生活而言不熟悉的语词”的简单问题。它首先表达了与生活事实本身的现象学释义学的联系。

② Leo Strauss. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. ed. Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p4.

