

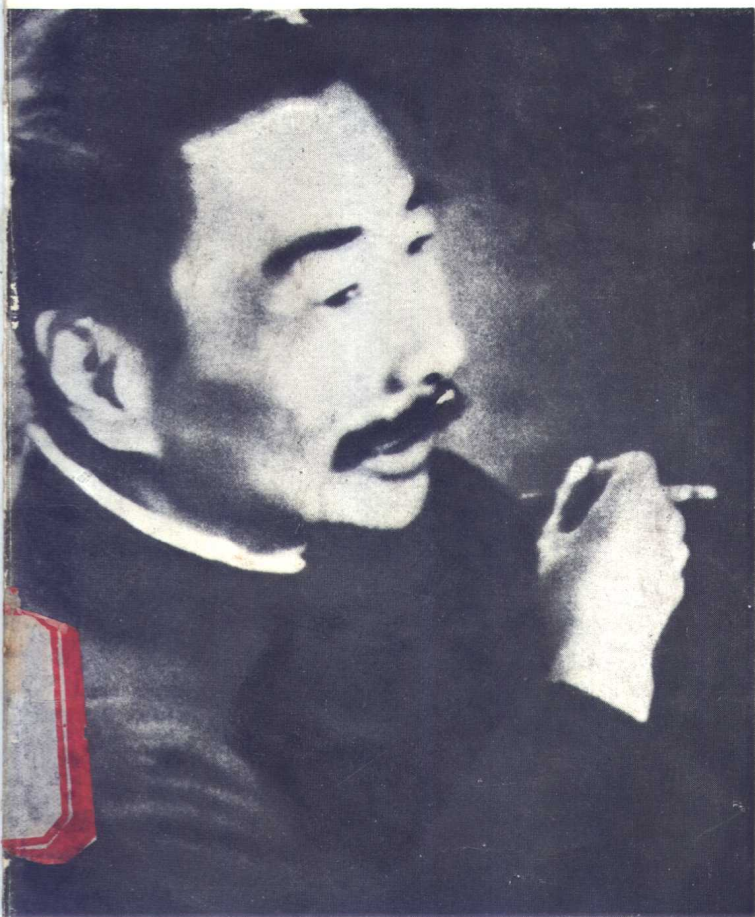
思想家

跨世紀探險

IDEOLOGIST IDEOLOGIST

- 新靡非斯特的幽靈
- 海瑞與柯克
- 自由，民主與經濟制度的關係
- 學術作為一種職業

思想家編輯委員會編



思想家

——
跨世紀探險

《思想家》編委會編

責任編輯 張其暉
裝幀設計 李寶強
責任校對 黃黎崢

思想家—跨世紀探險
SIXIANGJIA-KUASHIJI TANXIAN

《思想家》編委會編
華東化工學院出版社出版
(上海梅隴路 130 號)
新華書店上海發行所發行
上海印刷技術研究所激光照排室排版
上海市印刷三廠印裝
開本 787×1092 1/16 印張 8.25 字數 198 千字
1989 年 1 月第一版 1989 年 1 月第 1 次印刷
印數 1-5000 冊

ISBN 7-5628-0049-9/ I·1

定價:350 元

《思想家》編委會

主 編 陳奎德

副主編 王 焱 蔡江南 段小光 陳林堅

責任編委 曹錦清

編 委 (以簡化字的姓名筆劃爲序)

丁學良	王 焱	王雷泉	白亞仁(美)	史正富	呂乃基	劉 昶
朱 浩	李 河	安延明	吳牟人	吳曉明	陳中亞	陳林堅
陳奎德	沈晗耀	張樂天	張榮明	張繼武	周義澄	周其仁
胡汝銀	俞吾金	段小光	倪樂雄	倪培民	梁治平	黃 勇
曹錦清	商戈令	符鋼戰	陶 駿	程介未	蔡江南	魏承思

序 言

思想家編委會

《思想家》論叢誕生了。

學術獨立，思想自由，是她的根本宗旨。

兼容并蓄，求異存同，是她的不易初衷。

帕斯卡爾曾言，人是一根脆弱的葦草，他的全部尊嚴就在思想。由於思想，人囊括了宇宙。

然而，思想，是思想者的地獄。

雖然，思想，也是思想者的天堂。

有論者說，對年青的思想，剛從豆莢中出來就曝曬在太陽中是不衛生的，靈魂會因此灼傷。

但是，誰能保證，長期隱匿在豆莢中的思想不會日益枯萎、老化、圓滑，失去新綠？

讓思想衝破豆莢，迎接陽光，弱者自朽，強者愈壯。

讓我們背負思想學術的十字架，筆路藍縷，精神拓荒。

縱灼傷亦不怨，雖九死猶未悔，思想者命當如此。

是時候了。

值此精神世界亢旱之際，創造性思想之火被翹首期待。其內涵深廣，其源泉繁復，或許，她融有中華文明不絕的火種，希臘古典奇艷的光華，巴勒斯坦脫俗的燭焰，印度文化聖潔的靈光，波斯拜火教神秘的火把，……乃至文藝復興、啓蒙運動和科學精神的星星之火，諸焰種種，匯成一支穿越混沌、引領萬象的精神火炬。悄然相聚，勃然而興。

主說，要有光；於是，有了光。

她誕生了。她燃燒了。她來了。



目 錄

(1) 序言·····	思想家編委會
-------------	--------

• 時代與思潮

(1) 新靡非斯特的幽靈	
——20世紀西方哲學思潮一瞥·····	陳奎德

• 東西文化比較

(18) 中國20世紀政治與西方政治學·····	鄒 諒
(23) 西方文藝復興運動和“五四”運動對人的不同認識·····	劉再復
(28) 胡適與梁漱溟關於《東西文化及其哲學》的 論辯及其歷史涵義·····	林毓生

• 傳統反思

(37) 家族本位與中國商人精神·····	何清漣
(43) 中國群體意識的再認識	
——評錢穆《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》·····	黃新亞
(47) 文化研究中的科學與哲學問題·····	黎 鳴
(53) “開新紀元”的工作	
——簡論周作人的翻譯理論與實踐·····	錢理群

• 經濟與政治

(60) 自由民主與經濟制度的關係·····	黃有光
------------------------	-----

• 法律文化縱橫

(66) 海瑞與柯克·····	梁治平
-----------------	-----

• 挑戰與回應

(73) 論理性精神·····	劉曉波
(86) 儒學的“奇理斯瑪”與創造性轉化	
——評林毓生的《思想與人物》·····	許紀霖

• 知識分子專論

(92) 知識分子的責任・使命・視野

——有感于《展望 21 世紀——湯因比與

池田大作對話錄》……………胡 成

(95) 牛虻與知識分子……………曹錦清

• 國際文化風景綫

(97) 羅蘭·巴特和他的《戀人絮語》……………汪耀進

• 留學語絲

(101) 碰撞與竊火

——代開場白……………蘇 煒

(102) 對紐約的困惑

——關於“判斷標準”的思考……………蘇 煒

• 思與詩

(105) E 大學 17 號樓咏嘆調……………陳建華

• 學苑人物

(108) 思想之旅

——訪李澤厚……………杜耀明

• 譯林

(114) 學術作為一種職業……………[德]馬克斯·韋伯著 王容芬譯

新靡非斯特的幽靈

——20世紀西方哲學思潮一瞥

• 陳奎德

本世紀已臨尾聲。

處世紀之交，人們的歷史意識往往變得特別敏感，類似于“世紀末審判”的思維衝動自然而興。譬如，其中問題之一即是，在西方哲學以至西方文化史上，20世紀占有怎樣一席歷史地位？當然，見仁見智，難有定論。筆者不自量力，也欲嘗試冒險。其所以稱冒險，乃是因為評論者自身的思維直接匯融于20世紀的精神事件之內而沒能拉開足夠的觀察距離。如所周知，觀察歷史與觀察自然界有不同的透視關係。自然物愈遠，看起來愈小，愈模糊；而歷史事件愈遠，看起來往往愈大，觀察結果也往往愈客觀。鑒于此，為當代著史作評，常成過眼烟雲，難立永恒。所以，易使明智者望而却步。

然而，盡管如此，嘗試仍極值得。因為這種近距觀評本身也是一樁精神事件，它將很快被嵌進所觀察的歷史中，從而，比遠距考察更多地干預了歷史，塑造了歷史，影響了歷史。所以，易使冒險者蠢蠢欲動。

本文就是這樣一次冒險，它主要試圖從哲學史角度透視本世紀。

一、反叛的世紀

讓我們一瞥歷史。

上世紀末，尼采曾以神諭式的語言宣稱，要重估一切價值。他說：“將成為創造善惡的人，首先他必須成為一個被破壞者而粉碎一切價值，……我是第一個反道德者，因此，我是根本的破壞者。”^①當時，不少有識之士視之為瘋人誕語，然而，隨着20世紀的逐步展開，這些狂言却日益被賦予了占卜式的神秘力量。

本世紀揭開序幕不久，三位猶太人的身影就籠罩在人類的精神世界上，他們是：馬克思、愛因斯坦和弗洛伊德。

世紀之初，映入我們眼帘的，是一幅波瀾壯闊的畫面：科學革命的興起，社會革命的醞釀，現代藝術的狂潮，世俗化的推進，各文化領域引發了空前的不安與騷動，自文藝復興、宗教改

革、啟蒙運動之後的西方文明的幾根精神支柱出現了巨大的裂痕

以相對論和量子理論為核心的物理學革命以及非歐幾何同邏輯悖論的出現，使自伽利略和牛頓以來的科學迷信受到最強有力的挑戰，科學的可錯性第一次獲得了歷史性的確認。康德的基本問題“具普遍必然性的科學是如何可能的”業已被取消，它被退一步的“是否可能”的問題所取代，“先天綜合判斷”的存在權受到嚴重挑戰，曾經秩序井然的世界圖景業已面目全非，變成另一個宇宙。世界圖景的這種傳奇式轉換，是以傳奇式人物愛因斯坦為象徵的。

同時，古典邏輯學 2000 多年的僵滯狀況終於完結，數理邏輯的誕生，為邏輯學開闢了廣闊的新天地，開啟了數學的基礎問題的研究，並全盤更新了現代哲學的面貌和工作方式，也為人類語言的研究提供了卓有成效的手段，為即將興起的計算機熱潮奠定了理論根基。弗雷格、皮亞諾、羅素、懷特海、哥德爾是這一領域的先驅。

標志着人性開掘的劃時代深度的弗洛伊德精神分析，在毀譽參半的沸沸輿論中推出了人類精神的一塊未開墾的處女地，成為本世紀非理性主義的濫觴之一。

現代藝術在世紀初異軍突起。美術中的立體派、未來派、野獸派、達達派、抽象派、超現實主義……紛至沓來，梵高、畢加索、康定斯基們，這些叛逆者另闢蹊徑，各領風騷，怪象環生，把令人尊敬的傳統棄置一旁。音樂中的印象派、象徵派、表現主義乃至無調性音樂、隨意音樂、微音音樂、噪音音樂如野馬咆哮，德彪西、勛伯格、斯特拉文斯基們使音樂的和諧美被一陣無章可循的放肆喧囂衝刷以去。文學中的意識流、象徵派、表現主義、未來派、荒誕派、超現實主義、新小說、黑色幽默八面襲來，喬依斯、卡夫卡們突破了從荷馬到托爾斯泰的歷史悠久的樊籬。在所有這些領域中，從再現到表現，從具象到抽象，從外界到內心，從理智到荒誕，是世紀初最常展示的標籤。

這就是本世紀初西方哲學生存的基本文化氛圍。它與哲學互為因果，息息相關。鑒于此，西方哲學染上上述“時代病”本是順理成章的。事實上，世紀之交西方哲學傳統正面臨堪與笛卡爾和康德的轉折相並列的近代第三次大轉折，在某些方面，其姿態甚至比前兩次更為徹底。眾多當代哲學流派不約而同地把傳統的西方哲學，尤其是黑格爾主義視為人類精神的桎梏而棄之若敝履。一些人嘲笑那種企圖凌駕于科學之上用純粹思辯洞見世界本質的哲學體系；另一些人則厭惡該體系專注于整體化絕對精神的辯證推演而抹煞了活生生的獨特個體。

這是時代思潮的巨大轉換。

20 世紀西方哲學的總體狀況常常被國內大部分學者一闢為二，劃為英美（及維也納）分析哲學與歐陸人本主義哲學兩股潮流。這種劃分，作為一種便于整理分類的簡便方式，自有其存在價值。然而，倘若看不到其中隱藏着的標籤化、簡單化的危險，恐怕也是近視的。首先須澄清，這裏的劃分，並非學派的嚴格劃分，僅能略微標示出某種大體相近的傾向性。其實，被歸為同一類思潮的哲學家之間往往持有極為對立的觀點，雙方進行着激烈的論戰。其次應注意，所謂分析哲學或人本主義的稱謂（特別是後者），很難刻畫被歸入該類的哲學家的哲學特征，就是同一哲學家的前期與後期有時也不能一詞而名。把後期維特根斯坦稱為“分析哲學家”同把阿爾圖塞、伽達默爾稱為“人本主義哲學家”都顯得頗為滑稽。第三還應考慮到，兩大思潮彼此間的橫向差異在某種意義上已經小于它們各自的前期和後期的縱向差異了，這是當代哲學演變的一個重要兆頭。

的確，本世紀哲學場面的波瀾起伏，變革節奏的日益加速，都遠遠超過了近代任何一個時

期。有人戲言，現代哲學是一個無固定主角的舞臺，一位哲學家只能占據其中心五分鐘，隨即被攆下臺來，讓新角粉墨登場，獨領風騷。

然而，這是否意味着，本世紀林林總總的哲學流派就根本無梳理的可能？我們能否就此斷言，在即漲即落、此起彼伏的當代諸哲學潮流中，就絕無任何相似點？筆者不敢陷入這種武斷的悲觀中。仔細考察，我以為，似乎仍可從紛亂駁雜的各種思潮中窺見它們的相似點。

這一相似點，就是“否定性”。

瀏覽當代西方哲學流派，不難發現一個并非巧合的現象，即，20世紀哲學各流派或學說的稱謂之前常被冠以一種否定性的限制詞，如“反”、“非”、“否”、“拒斥”、“破”、“拆”、“無”等等。該現象值得細細深究。當然，首先要澄清的一點是，這裏的“否定性”並不內蘊黑格爾“否定之否定”的涵義，即不存在什麼“三段式”，沒有一個“合題”在前方迎候，根本不是一場直奔“絕對”的凱旋式進軍。茲舉幾例：

“拒斥形而上學”，這是本世紀上半葉西方哲學中最負盛名的口號之一，曾經在分析哲學中釀成狂飈突進式的大潮，并以全面否定整個西方哲學傳統的激進姿態載入史冊，從而形成了以維也納學派為高潮的一次當代哲學運動，這已經廣為人知，茲不贅述。這裏需要提醒的是，在被分析哲學家斥為形而上學家的歐陸哲學家，如海德格爾，也從根本上反省自希臘開源的形而上學傳統，也在自己所規定的意義上消解形而上學。海氏疾呼要克服對存在的形而上學解釋，在他看來，統治了自古典世界至尼采的全部西方哲學的形而上學結構必須徹底擺脫，因為這些形而上學的探究毫無意義。而擺脫形而上學結構的途徑就是把本體論的探討與形而上學相分離。當代著名哲學家伽達默爾與德里達也都主張一種要摧毀或戰勝形而上學的歷史意圖，他們堅持使用開放性作為形而上學的消毒劑，這種開放性系永恒的向新的可能性的開放性，是與終極的整體性相對立的。^②這裏不難發現，雖然分析哲學與歐陸哲學在概念使用上相去甚遠，然而在反省西方傳統的形而上學方面，却同樣徹底。

“非理性主義”，作為本世紀最為泛化、滲透文化領域最廣的哲學思潮，在世紀初由柏格森主義和弗洛伊德主義發其端，其實，遠在叔本華哲學中就隱然萌動了。至弗洛伊德，一舉摧毀了所謂高踞于意識之上的客觀精神和理性的謊言，從而揭發了一場對傳統理性的浩大討伐。以發掘弗洛伊德主義而獲得靈感的馬爾庫塞認為：“在黑格爾以後，西方哲學的主流枯竭了。統治的邏各斯建立了它的體系之後，余下的便是掃尾工作了：哲學只是作為學術機構中的一種特殊的（但不是特別重要的）功能而得以幸存。……這個變化，用形而上學的語言來表達，就是指存在的本質不再被看作邏各斯。”^③反邏各斯中心的非理性主義大張其勢，從而使20世紀幾乎每一學術領域都能瞥見它活躍的影子，甚至歷來被標榜為正宗理性典範的自然科學，也被發掘出了非理性的成份，這特別可從庫恩、費耶阿本德等人的科學哲學中發現，這是對啟蒙運動以來理性崇拜的反省，是對唯科學主義的反省，各家對此論述極多，此處不擬詳論。

表現于科學哲學中的反歸納主義（以波普爾、庫恩、費耶阿本德等人為代表），重申并深化休謨的論證，斷言歸納的不可能性，強調由經驗所獲知識的非確定性和非絕對性，強調科學的假設性、約定性和可錯性。

而波普爾的否證主義，更進一步化解了對科學作肯定性和靜態理解的實證論神話，把對未來無窮多可能性的開放視為科學的根本命運，把不斷的否證和批判看作是科學存在和發展的基本模式。

另外，法蘭克福學派的批判理論，特別是哈貝馬斯的反現實主義對肯定性思維方式的全面抨擊，乃是本世紀上述基本傾向的典型例證，且已廣為人知，在此不加贅述。本文以下欲致力于解剖的，是反本質主義、反歷史客觀主義、反基礎主義、詩與哲學界限問題和虛無主義與後現代主義問題。

二、本質主義的衰微

反本質主義，作為20世紀的主導性思潮之一，它不僅廣泛流行于英美和歐陸兩大思潮之中，而且也持續貫穿于整個20世紀哲學的前、後兩段時期。雖然各家在使用“本質主義”一詞時的涵義不盡相同，有馬赫、羅素式及維也納學派(前期)的現象主義式的反本質主義，有後期維特根斯坦哲學的反本質主義，以及波普爾、新解釋學和美國哲學家羅蒂的來自不同理論預設的反本質主義，他們的觀點雖相距甚遠，但在抨擊自柏拉圖、亞裏士多德直至黑格爾的本質主義傳統方面却殊途同歸。

馬赫、羅素和維也納學派的現象主義的反本質主義立場，雖然在否認現象背後的“本體”、“本質”或“實在”方面不遺余力，然而由于他們堅守從現象可提取出某種共同的東西，即現象仍可歸化還原抽象為某種共相，以成為科學賴以建立的根本信仰地基，因而，他們的反本質主義仍保留着不徹底的色彩。

波普爾主要反對柏拉圖和黑格爾式的本質主義：“黑格爾的本質主義就是這樣，它教導其追隨者怎樣撰寫關於萬物——靈魂、宇宙或共相——的本質、本性或理念的文章。”^④波普爾認為：“相信本質(無論真的還是假的)容易給思想設置障礙，容易給提出新的和富于成果的問題設置障礙。而且，它不可能成為科學的一部分。(因為即使我們幸運地碰巧找到一個描述本質的理論，也絕不能確信它)。一個可能導致蒙昧主義的信條，當然不屬於一個科學家所必需接受的那些超科學信念。”^⑤波普爾與前述哲學家相似，都是以科學為參照系來攻擊本質主義的。與此相對照，維特根斯坦的抨擊就顯得更為猛烈。

“維特根斯坦和破壞，這二者幾乎是同一的概念。”^⑥這話典型地刻劃了維特根斯坦哲學的摧毀性特征。他的反本質主義在其後期哲學特別是語言遊戲說中得到了典型表現。在他看來，語言是我們生活的基本形式，人類無非是在用語詞做各種遊戲，語言並不是如過去所設想那樣只有“描述世界”這一功能。這就是他的“語言遊戲說”的基本核心。

這裏，若按傳統的本質主義思維方式，立即出現一個問題：什麼是“語言遊戲”？它的本質何在？因為，按過去基本的學術傳統，一旦出現一個新詞、新概念，那就須首先給該詞下定義；而定義，據說正是表達了該詞的“本質特征”。

維特根斯坦根本拒絕這種傳統。他認為，相信在一種語言遊戲中有某種共同本質，這是誤解，並將導致無窮爭論。他指出，若仔細考察語言便可得知，在語言的諸多用法中，只存在重疊交叉的一系列聯系，但找不到大家共同的東西。以遊戲為例，“我們先看各種棋類遊戲，它們之間有多重聯系。再看紙牌遊戲，這裏可以發現許多與棋類遊戲相同的東西，但棋類遊戲中許多共有的東西却消失了，而在這裏也出現了一些新的特征。當我們再去看球類遊戲時，發現保留了不少原有的特征，却也失去了不少——它們都有娛樂性嗎？請把國際象棋和三連棋比較一下。或者是否總有輸贏或參加遊戲的人之間的競爭？請耐心想一下，在球類遊戲中有輸贏，但當小

孩在牆上玩球時，這個特征却消失了。……這個考察的結果將是，我們看到了一套重疊交叉的類似性，有時是總體上的，有時是細節上的。”^⑦

“家族相似”，這是維特根斯坦對上述重疊交叉的類似性的稱謂。其要點為：1. 家族成員有類似性；2. 沒有一個特征是大家無例外遵守的，沒有共同本質。3. 只能舉例，無法定義。理解日常語言的人並非看到了語言中的共同本質，不過是以從前的用法為榜樣去對這個詞作新的類似運用。一個詞，一個語言體系，其用法的範圍是永遠開放變動的。

他的意圖，是用“家族相似”這一術語解決哲學史上一般與個別的久遠爭論。這種爭論的預設基礎是：存在着某種“本質”、“共相”、“一般”。各派的分歧僅在於：有的主張共相是可以從各個別事物之中抽象出來的（唯名論），另外的則主張共相是實實在在存在于柏拉圖式的理型世界中（實在論），無論雙方論點相差多遠，然而却都認為“共相”、“一般”、“本質”是有的。但是，維特根斯坦却釜底抽薪，根本否認上述“共相”、“本質”、“一般”的存在，他要從根本上取消這一問題。他指出，人類有一種根深蒂固的思維定勢：追求普遍性和統一性，即，異中求同，變中求恒，多中求一。其實，所存在的，不過是“家族相似”而已，所謂“統一性”，根本是虛無。譬如，由於人們把某些對象用單一的詞來概括：“人”。於是，探求“人”的共同本質本性的無休止的努力由此濫觴。再如，把樹木、石頭、茶杯作為名詞的範例和模式，就使其他種種名詞與上述名詞的模型進行類比式想象，並進而用上述想象模式來統一和同化其他名詞，哲學史上一系列潛在的前提：時間被想象為隱蔽的一條均勻流動的長河，空間被想象為一口巨大的空箱子，心靈則是與樹木、石頭相對的另一種不可見的實體，等等……均由此產生，並導致持久不衰的哲學研究。

按維特根斯坦，我們使用一般性名詞，使用類、屬等概念時，主要是為了說話的方便簡捷，它是“生活形式”的一部分，把它們“實體化”是愚蠢的。無休止地爭論“共相”、“本質”是否存在，存在于何處，這就像蒼蠅飛進捕蠅瓶中一樣，得了“哲學病”，“當我們搞哲學時，我們就像野蠻人、原始人，這些人聽到文明人的話語，卻給予錯誤的解釋，並引導出荒誕的結論。”^⑧

維特根斯坦的上述思維方式，蘊含了根本的否定性特征。當他議論“語言”、“意義”、“思想”、“理解”、“遊戲”、“數”、“藝術”等各種對象時，他反復強調的是這些詞語不應當如何解釋，這些對象不是什麼，不可以從中推出某種結論……雲雲。要言之，他凸出的是一條條的“戒律”，他引導人們注意的總是反面的事物。這意味着，我們只有放棄傳統上正面的希望，才可能接近他的哲學。因為對他的哲學的真正理解意味着追問正面的“是什麼”和“本質”等問題是根本沒有答案的。我們必須擺脫本質主義的久遠糾纏，進而就可能重新安排和重新塑造人類的精神模式。

反本質主義的另一形態是由存在哲學的著名命題“存在先於本質”所揭櫫的，如所周知，這是人學領域中的反本質主義。如薩特所言：“首先人存在、露面、出場，後來才說明自身。人之初，是空無所有；只在後來，人要變成某種東西，於是人就按照自己的意志造就他自身。……世界上並無人類本性，因為世界並無設定人類本性的上帝。”^⑨即是說，人的所謂本質，實際上是由他自己從“虛無”的地基上創造出來的，人時時在“自我超越”，通過他的“選擇”，成為一個新的“我”。

這一點被當代法國哲學象、解構主義者德里達(J. Derrida)更進一步強化，他認為，這種“人道主義”世界觀，它的中心——“人”（確切地說是歐洲人）在本世紀已經壽終正寢。這個世界的分裂事實上導致了歐洲人繼承下來的能指與所指關係系統的分裂。因為如果不存在超驗的、終極

的因此占支配地位的所指(即人的本質),那麼指示行為的整個範圍必將大大地擴展。^⑩另一位法國思想家福柯(M.foucault)沿尼采的思路也把“上帝死亡”的主題推進到“人的死亡”這一主題。事實上,在尼采那裏,人的命運業已岌岌可危,這可以從他對“超人”的殷殷企盼中窺知。福柯,這位自命為“反人本主義者”的哲學家,斷然否認非個體化的、一般本質的“人”這一虛構,這種虛構無非是某種模糊不清的經驗(動物性)和超驗(精神性)的混雜物。事實上,正如“我思”不能推導出“我在”一樣,根據人文科學的一般思索也不能推導出一般的“人的本質”的存在。在他看來,這種無根據的“人學化”已構成對當代知識事業的最大威脅。

如前述,薩特把本質驅逐出了人的領域,然而却在“物的世界”中給本質主義供奉了一個神位,他在邏輯上是分裂的。

新解釋學把邏輯貫徹到底,摧毀了“物的本質”的神話。海德格爾(M.Heidegger)、伽達默爾(H-G.Gadamer)和德里達幾乎是不約而同地主張,根本就不存在先于、獨立于語言和本文的絕對、靜止、客觀和純粹的在場(presentation)觀念本身。認為我們“最終有可能一勞永逸地同客觀事物面對面地相遇”,純屬幻想。“本文之外無他物”,根本就不存在本體論意義上的絕對的固定的“所指”,因此,“物的本質”也就子虛烏有,世界是“本文”化、“語言”化的。“本文”無所謂純粹“原意”,事物無所謂“先定本質”。進一步深究,這種反本質主義企圖瓦解西方文化中源遠流長的視覺中心主義,也即邏各斯中心主義——太陽形而上學。“本質”(eidos),在希臘語中,即指被太陽所照明的,不斷持續下去的一面;而“知道”這個動詞是從“看”這個動詞的變體上衍生而來的,所知者就是所見者。理解的過程就是轉向光源的過程,即被照亮澄明的過程。“本質”就是與“光”聯系在一起的,柏拉圖的洞穴比喻這種太陽形而上學就是典型的例證和隱喻。鑒于世界的本文文化和語言化,消解哲學化解了所有事物的本質,并且,這種解構、拆除是從體系內部進行的根本性拆除。

德里達對於概念(或可稱非概念)Differance的非凡闡釋就可以導引我們去接近上述態勢:

“它沒有名稱,甚至沒有本質或者存在——甚至 differance 這個名字也不是一個名字,‘differance’不是一個純粹名義上的整體,它在不斷地瓦解。……

它不是一個詞或一個概念……

它什麼也不控制,什麼也不裁決,不在任何地方起權威作用,……Differance 不是一個名稱,不是一個詞,不是一個概念,不是一個完全的源,什麼也不控制,也沒有權威。”^⑪

上述的 Differance 儼然化成“否定”、“虛無”的象徵,它同傳統上任何概念都風馬牛不相及,它僅僅否棄、消解、淘汰,永無休止。

美國哲學家庫恩(T. Kuhn)從另一個截然不同的視角達到了相似的結論。他的戰略是首創并廣泛運用“範式”(paradigm)這一科學哲學的概念。盡管對其涵義爭訟紛紜,然其基本的核心仍是清楚的。它大致指科學中的某種傳統,由于解決科學疑難也獲得的某種一致的習慣和標準,及心理上的定勢和類似感,即某科學共同體所共有的東西。這個概念強烈拒斥所謂外界的“中性給予物”,在庫恩對“範式”的最極端最典型的使用中,世界是被範式所給予、所創造的。即,具有不同範式的科學家看到的是不同的世界,根本無所謂世界的中立的客觀的本質,隨着範式的改變,世界本身也改變了。即是說,當新的範式被接受時,實際上產生了一次格式塔的轉換,不僅現象被重新思考一番,而且一切描述詞語也得到重新解釋。從而,過去熟悉的事物呈現出不同的面貌,我們也就似乎被轉移到了另一星球。“究竟是地球繞日運動還是日繞地球運

動”，這是一種無謂之爭，因為它根本不是關於事物本質的爭論，也不是事實之爭，不過是範式之爭而已，並無是非可言。

這樣就撕破了號稱中立性、客觀性典範和自然科學的絕對客觀性標榜，“物的本質”更進一步被放逐到了神話的領域。實質上這是凸現出，由於人的存在的根本的歷史性（教養背景、範式的差異等），“物”的差異隨之而生，其本質是不存在的，固定的“所指”是不存在的。

其實，早在上世紀末，尼采就指出，我們所認識的“世界”、“外在事物”，說到底都是語言解釋的產物，沒有離開語言解釋的“客觀中立的本質”，按尼采的深層分析，這些不過是在強力意志之下為了自我保存而利用概念範疇從而被解釋的東西。認識活動，特別是本體論方面的形而上學構造，都不外是解釋的活動，也都是解釋的產物。語言，不只是一種交流工具、一種媒介，更確切地說，它是世界之被認定為世界、事物之被認定為事物的基本要素，因此，它更具有本體論的涵義。正如當代新解釋學認定的，語言是人的世界，人在語言中生活。人創造了語言，也就創造了他們的生存方式和生存環境。可以看出，尼采的思路業已開啟了新解釋學的先河，打開了從認識論轉向解釋學的綠燈。

其實，當代解釋學大家伽達默爾和利科(P.Ricoeur)都清醒地意識到笛卡爾式的思維“主體”或超越的“主體性”是不可能獲得的。因為人的思維要從某種“先見”(或偏見)開始，完全失去記憶的人是無法進行思維和理解的。因此，這些思維或理解必然被語言方式形成的“前見”、“偏見”所駕馭，被歷史所占有，沒有純粹的“主體”，沒有超越的“主體性”。由此，一切事實、意義、知識、道德、宗教、科學、形而上學，都是在深度的“歷史性”，在深層的“前見”或“偏見”支配下的解釋活動的產物，這也就表明，客觀本質已被徹底放逐了。

三、拒斥“深度模式”和歷史客觀主義

當代强有力的思想家福柯，被美國學者 C. Geertz 稱為：“一個不可思議的對象，一個非歷史主義的歷史學家，一個反人本主義的人文科學家，以及一個反結構主義的結構主義者。”^⑫ 其思想奇幻詭秘、汪洋恣肆、出人意表。他進一步對深層解釋學發出質疑，從而把上述潮流引向極點。他根本蔑視所謂“內在性的深度解釋”，堅持一種“外在性”的觀點。而上述有深度的內在性觀點曾支配了西方文化的主流。在人們對馬克思、尼采和弗洛伊德這三位有重大影響的思想家的理解中，這種“深層解釋學”采取下述形態表現出來。在他們看來，馬克思的偉大就在於從深層解釋了在五光十色的社會現象和意識形態的背後和深處是生產力和生產關係的辯證運動；尼采的成就在於指出人類的形形色色道德觀念和價值形態的背後和深處受到強力意志的支配；弗洛伊德的使命是揭示出撲朔迷離的夢境和失語等表面現象的背後和深處受到人的潛意識和無意識的支配，是由深處的本我騷動着的原始性欲(力比多)所決定的。

福柯在其學術生涯的早期還曾繼續沿用這種“內”與“外”、“深層”與“表層”的傳統學術模式，但從60年代中期之後，他開始與上述模式決裂。他認為，前面三位思想家根本就沒有承認過深處靜止不變的“內核”，不承認外層現象繞着這個“核”轉并都是“核”的外化，他們並不認為存在終極的不可移易的客觀真理。由此出發，福柯批評深層解釋學的思維方式，他嘗試用“外在性”(或無內外之分)的觀點去看待事物，其基本論點是：不存在所謂“基礎”和“深層”，它們都是同一層面上的解釋。

他爭辯說，一切事實，無論多麼直接、明顯，都早已經過了解釋，事實就是解釋。這是當代解釋學的本體論精髓。解釋的對象不是“事物”，不是與“能指”相隔絕的“所指”。解釋的對象是其他的解釋。其實，當我們談到對象如“生產力、生產關係”的時候，它們本身已經是一個理論術語，是一個“能指”，是一種解釋，即它已是被解釋過的符號了。其他如尼采與弗洛伊德的原初對象也都已是一種解釋的產物，不存在什麼未經解釋所污染的純事物、純事實。

更進一步，在《詞與物》中福柯還提醒人注意，一切解釋都必須被再解釋，因此，不存在終極的解釋。若用反射來比喻解釋，那末作為能指的符號並不在事物的鏡中，而是在鏡外，尤其是在各鏡片相互反射的過程中。如此，符號無窮盡地產生出來，解釋也永無終止。如福柯所說：對解釋的這一觀點，“使我們陷入無窮無盡的任務之中”^⑬。他指出：“幾個世紀以來，我們一直在徒勞地等待這個詞(the Word)”^⑭。這個大寫的“詞”，就是上帝的判決，即終極真理，終極的解釋，也即客觀的“反映”。然而，等待是徒勞的，因為上帝已死，終極的解釋也隨之消亡。

這樣看來，解釋活動已命定要無休止地循環下去。然而，這一命運並未使福柯望而卻步。他安之若素，贊賞這一循環。在他看來，倘若循環中止，倘若凝固的，不可逆的最終解釋符號出現，那末，開放性立即封閉，解釋也就滅亡了。這就意味着人類文化活動的終結。因為解釋並非翻譯，它並不揭示什麼深層的隱藏意圖，也不存在這種深度真理和不可觸摸的核心。一切都是解釋符號之間的交相輝映、相互作用而已，一切都是遊戲活動，正如德裏達所說的，是一種“無底的棋盤”。

循此思路，歷史客觀主義也遭到福柯和德裏達的摧毀性抨擊。福柯用不容置疑的口氣宣稱要“埋葬歷史”，而德裏達同氣相求，也義正詞嚴地反對歷史，呼吁從歷史的範疇中解放出來。

如所周知，在19世紀，由於黑格爾和達爾文的工作，歷史客觀主義已蔚成潮流，歷史性這一動態範疇取代了再現和表象等靜態範疇，泛化到了各門學科領域，並延伸到了本世紀。譬如，當代科學哲學新流派和當代解釋學大師都把“歷史性”奉到不可超越的祭壇。而福柯則認為，這正表現了現代西方文化尚未結束的一種知識形態：追本溯源式的知識形態。各門知識都必須回到基本的連續的歷史性中才能找到自己的位置，並為自己的存在辯護。這種對歷史性的高度崇尚，構成了歷史客觀主義的傳統。不過，福柯以敏銳的感受力指出，上述知識形態業已開始面臨挑戰。其實，早在上世紀末，敏感的尼采已經抨擊了歷史客觀主義的一個基本信條：歷史的過去是自我封閉的視界，它對於研究目的而言是可以客觀化的，一個時代就是一種歷史學家在完全凝結了他自己當代的視界後而將自己植入的那個視界。^⑮ 尼采斷然聲稱歷史知識不可能完全與當前利害割裂開來。與此類似，福柯指出，歷史是由歷史學家創造出來的，尤有甚者，他相信，所有的歷史知識無非是當前的需要和利益向過去的“投影”。因為根本就不存在中立的、純客觀的歷史知識，所以這裏不能用道德尺度來裁判。正如尼采所說，只有從事建築未來的人才有权判斷過去。在這個意義上，歷史學成為虛構物。福柯自己就坦誠宣稱：“我知道我所寫的只是虛構。”他嘲笑那種啟蒙式的樂觀主義。這種樂觀主義認為絕對真理就存在於事物的起源之中。他認為恰好相反，起源學（由於歷史的非中立）就在必定喪失自身的地方。因為歷史不斷地被重塑，起源早已喪失，不必去追尋，只需去探索歷史的間斷性，探索歷史的非理性和癡狂性以及歷史被每代史家和被權力滲透的痕迹。

這就是他用以取代歷史客觀論的“系譜學”。

在福柯的系譜學中，所有的歷史學家都同樣是企圖“用虛構的話語來引起真實的效果”。事

實上，福柯本人就是創造性地重新向歷史投去自己的一瞥，以其嶄新獨到的《知識考古學》、《性史》、《詞與物》……等等著作勾勒出一幅全新的歷史畫面，並在當代思想界引起了震動性的效果。他深刻地總結道：“倘若控制了人民的記憶，也就控制住了他們的行動動力學……掌握這個記憶，控制它，管理它，告訴人們它必須包含什麼內容，這是至關重要的。”由此可以判斷，歷史內容的記憶與剔除，是現實中舉足輕重的因素。

德裏達同樣向歷史學質詢，他從根本上視歷史為一種形而上學。他疾呼同所有歷史思想的傳統決裂，他的《論語文學》一書即是這個主題的代表作。他主張：“閱讀必須在其軸心處從古典的歷史範疇中解放出來，——不僅從思想史的範疇中，還從文學史以及高高在上的哲學史範疇中解脫出來。”⁽¹⁶⁾

在德裏達看來，“歷史概念本身”只是在一個邏各斯中心主義的時代才有意義，它是作為邏各斯中心主義的支柱或避難所而出現的。今天，為了更好地讀解“邏各斯中心主義”的本文，就必須放逐歷史，使之失去根本的合法性。

四、反基礎主義

在這部主旋律為“不”的世紀交響中，有一個强有力的樂章，就是反基礎主義。它在本世紀下半葉被逐步推向高潮，其代表人物之一是美國哲學家羅蒂(R.Rorty)。

自希臘以降，西方哲學傳統有一種根深蒂固的基本預設——基礎主義。在本體論上，基礎主義要求探尋宇宙的基礎、本原。各派所爭的不是有無基礎，而在于這個基礎是什麼，其答案紛呈，曰水，曰火，曰邏各斯，曰絕對，曰“在”，曰“語言”……，不一而足。在認識論上，近代基礎主義的表現主要是唯理論和經驗論，雖然二者對知識的基礎是什麼持針鋒相對的觀點，但卻都同樣毫無疑義地認為，人類知識有某種堅不可摧的基礎，知識的合法性即淵源于它。該基礎是直接的、原初的、非推論的、天經地義無需辯護的。

兩派“對知識基礎的探究極為鮮明，……他們強烈地要求越向對話之外的始基(αρχη)”⁽¹⁷⁾。只不過，對始基看法不同，前者訴諸理性，後者訴諸經驗而已。

但是，現在的根本問題發生了變化，轉換成後退一步的問題了：該基礎是否存在？在認識論方面，連貫主義(Coherentism)與基礎主義(Foundationalism)的對峙取代了傳統上的唯理論與經驗論的對峙。

連貫主義試圖從根本上摧毀“自明的基礎”這一概念。它主張，根本不存在絕對可靠的知識地基，一切知識都需要其他知識辯護。知識之鏈並無端點，它們是首尾相接的。

羅蒂以其代表作《哲學與自然之鏡》的主要部分來反駁基礎主義(同時也抨擊了本質主義)。他本人曾受過分析哲學的嚴格訓練並卓有成就。然而，他這本著作的鋒芒，却是指向分析哲學的基本信條的；甚至可說是從根本上指向了西方哲學的基本假設，它企圖瓦解並超越源于古希臘而後由笛卡爾、洛克、康德等人塑造的西方哲學傳統。在他看來，該傳統有三個根本的方面。

首先是柏拉圖關於知識與真理的學說：哲學是關於再現(表象)(representation)的一般理論。因此，占有準確的(再現的)表象就是獲得知識，得到真理。實際上是把人比喻為自然界的一面鏡子。他的視覺中心式的“洞穴的比喻”是其典型。

其次，是笛卡爾關於心靈的認識論基礎主義。柏拉圖式的“鏡子”到近代笛卡爾那裏被植入“內部”，成為“內視”(inner eye)，心靈成為內在的鏡子。認識在心靈發生，“知識即表象”發展成“知識即外在實在的內在表象”的理論，即反映論。這種訴諸“內心”的轉向導致外部世界是否真正實在的唯物唯心的爭論。這種理論還強調，有一種“特許的表象”(privileged representation)，這就是“真理”。

第三是康德的哲學觀：哲學的使命是為科學、道德、宗教、藝術等文化形態奠立基礎，它應當裁決這些領域的是非，確定合理性、客觀性和普遍性的標準。他的三大批判，實際上是要檢查、修理、磨平和擦亮心靈的“鏡子”。

康德之後，上述根本的傳統在本世紀分岔為兩大方向：分析哲學與現象學。在羅蒂看來，這兩者都是康德哲學的新變種。

分析哲學企圖通過語言分析獲得語言學式的特許表象；現象學則斷言通過本質還原和先驗還原能達到特許表象。直至羅素、早期維特根斯坦、維也納學派以及胡塞爾、早期海德格爾，都仍是上述基礎主義傳統的忠實執行者。

羅蒂使用豐富和嚴謹的分析全面抨擊了這一傳統。

中心問題是：作為知識基礎的“特許表象”有無必要？

事實上，笛卡爾視心靈為內部鏡子的主張業已被現代心理學與現代哲學的成就所拒絕。在歷史上，洛克的“白板說”試圖對心靈的作用提供因果說明，把外部直接給予的東西作為無可懷疑的基礎，奉為特許的表象。他的潛在邏輯是：既然這些特許表象為外界所給予，則他們就為知識基礎提供了合法性。

康德為人類經驗知識的構成區分了兩重要素：先驗範疇與感性材料雜多，即形式與內容。他的潛在邏輯是：既然人類的先驗範疇對知識的構成作出了決定性的貢獻，所以這些範疇必定是知識的合法性基礎。

綜上所述，洛克是為“被給予者”奠立合法性，而康德則為“被組織者”奠立合法性，二者是其各自的“特許表象”。

羅蒂借助當代哲學家的研究成果指出，既然賴爾(G.Ryle)的著名分析表明了“心的概念”的虛妄，既然“心”與“非心”無法嚴格區分，則“心靈對外界的反映”就陷入困境了。而既然蒯因(W.Quine)的工作業已消解了“分析命題”與“綜合命題”的絕對界限，那末康德的“偶然”(受所予物的控制)與“必然”(受先驗範疇的控制)也就不可能嚴格區分，即是說，“所與”(the given)和“人心所加”(added by mind)的區分，“事實成分”和“語言成分”的區分都成了問題。這就動搖了洛克與康德思想的根本方面。

在另一面，如前所述，當代哲學家與心理學家，如塞拉斯(W.Sellars)等都視“所與”為神話，認為根本不存在中立、客觀的感覺材料。一切有道理的信念都是命題。一切辯護都是命題間的關係。不存在先于語言和理論的東西。觀察命題滲透了理論，受到理論的“污染”。

于是，洛克、康德雙方的基礎都已變成流沙動水，並不穩固；“特許表象”變成了海市蜃樓，子虛烏有；因而，尋求人類知識基地的世世代代的滲淡經營就已化為泡影，毫無意義了。認識論遭遇空前的危機，已很難為人類知識作强有力的辯護了。

這就表明，所謂知識，並不取決於傳統上它所聲稱的它與事物間的關係，而取決於該聲明是否符合某種社會行為方式，是否符合某種歷史上存在的語言習慣。這樣，辯護的社會化必定