

杨 国 荣 著 作 集

认识与价值

杨国荣 著



华东师范大学出版社

杨 国 荣 著 作 集

认识与价值

华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

认识与价值/杨国荣著. —上海: 华东师范大学出版社,
2009

(杨国荣著作集)

ISBN 978-7-5617-7022-1

I. 认… II. 杨… III. 认识论—研究 IV. B017

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 048488 号

杨国荣著作集

认识与价值

著 者 杨国荣
项目编辑 曹利群
审读编辑 徐红芹
责任校对 张 露
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江临安市曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 21.5
字 数 253 千字
版 次 2009 年 6 月第 1 版
印 次 2009 年 6 月第 1 次
印 数 1-3 100
书 号 ISBN 978-7-5617-7022-1/B·467
定 价 36.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

目 录

1	主体间关系论纲
13	说“道理”
27	论规范
54	知性思维辨析
66	论人性能力
107	人生之境
116	意义与实在
151	经验、理性与知识之域
166	行动、思维与逻辑
179	实在、行为与价值
192	伦理学上的形式主义
201	人的存在与存在哲学
217	罗蒂与新实用主义
224	哲学与现代性的反思
237	全球化与全球正义
247	哲学视域中的权利问题
261	论知识分子

273	理解哲学
288	中西之学与世界哲学
302	附录一 思与所思——哲学答问
323	附录二 问题与视域——与李泽厚的哲学交谈
339	后记

主体间关系论纲

1. 现代社会似乎面临着一种历史的悖论：主体失落于外与主体封闭于内同时并存。商品经济与技术专制的扩展，渐渐将人本身也推入商品化与物化的过程，与之相应的是外在之物对内在之我的支配。无所不在的制度控制（从日常生活中的服务系统到政治、经济、法律机构，等等）以及与之相联系的程式化操作过程，使个体的创造性愈益变得多余：他的作用不外是履行制度的功能或完成某种程序，而大众文化的膨胀，又使个体从审美趣味到行为方式都趋向于划一并逐渐失去批判的能力。另一方面，经济、政治以及其他社会生活领域的生死竞争，权力、金钱关系对交往领域的渗入，又扩大了主体间的心理距离，并使个体走向封闭的自我。这种悖论在当代哲学中同样得到了折射：如果

说,存在主义表现了对主体性失落的反叛,那末,另一些哲学家(如维特根斯坦、马丁·布伯、列维那斯、哈贝马斯等)则从不同方面拒斥了封闭的自我。

2. 主体间关系的基本关系项是主体,主体间性(intersubjectivity)逻辑地关联着主体性(subjectivity)。作为现实的而不是现象学意义上的存在,主体以生命为其存在的本体论前提。海德格尔曾认为“惟有个别化中,此在才将自身带回到最属己的存在可能”,而这一意义上的个别化,又被置于对死的预期或向死而在的过程。(《存在与时间》)这种看法似乎未能对主体与生命存在的联系予以充分的关注。按其本义,死意味着存在的终结或不存在。尽管对死的超前体验可以使此在意识到存在的一次性与不可重复性,但正如在绝对的黑暗中颜色的区别变得没有意义一样,死作为一种状态本身并不蕴含着个体的差异。海德格尔自己也承认,死可以用平等的尺度去衡量(《时间的概念》)。与死的无差别性相对,生蕴含着多样的发展可能,正是在此生的自我肯定与不断延续中,主体性的形成和展开获得了现实的根据。因此,本真的存在不是向死逼近或对死的体验,而是对生的认同和正视。“未知生,焉知死?”(孔子)“生生之谓易。”“天地之大德曰生。”(《易传》)在这方面,中国哲学似乎更深刻地切入了存在的意蕴。

主体的在世(生存)是一个过程。当人刚刚被抛掷到(thrown into)这个世界时,他还只是一种可能的存在。就在世过程而言,可能的最初形式是禀赋。每一个体都有独特的禀赋(从基因学的角度看,这里没有任何神秘之处),它既构成了个体间的原始差别,又作为最直接的所与(不是认识论意义上的 the given,而是本体论意义上的 endowment)而构成了个体在世的出发点。个体的完成(从可能的存在到现实的存在)总是伴随着其潜能(禀赋)的展开,而个体对外部作

用的选择和接受,也总是以直接的所与为前提。肯定这一点,意味着承认个体自我实现过程的多样性。当然,可能本身并不是凝固不变的,这不仅在于可能总是指向未来,而不是仅仅定格于现时(present),而且在于它同时不断处于新的生成过程之中,后者又以生活世界之中和生活世界之外的历史实践为背景。因此,禀赋(潜能)作为可能的最初形式并不具有宿命的性质。

从可能的存在到现实的存在并不是一种空洞的时间历程,它以主体自身的生成为其具体的指向。当人仅仅以禀赋为直接的所与时,他在相当程度上还只是一种生物学乃至物理学意义上的个体:其存在形式首先表现为占有特殊的时间和空间位置,经历特定的新陈代谢过程,等等。只有在个体与社会的互动过程中,可能的存在才不断获得现实的品格,并逐渐扬弃对象性,由自在的个体提升为自为的主体。如果说,存在内含的可能性使之不同于既定的、凝固的对象,那末,主体性的指向则使可能的展开获得了具体的社会学内容。

主体的生成和存在作为一个过程,关联着主体的自我认同(self-identity)。自我认同首先以身(body)为基点。身不仅构成了主体生存的本体论前提,而且是主体直接的外部符号和表达形式;在交往过程中,主体总是以身为其存在的最初表征。尽管此身始终经历着某种变迁,但这种变迁又内含着时间中的绵延同一。基于身的如上同一可以视为实体的同一(ontic identity)。自我认同深刻的形式存在于有(既成)与无(应成)之间。可能蕴含着应然,应然在尚未实现时乃是一种非存在(无),但它又以既成或已然(有)为根据。就主体而言,“我”既表现为是其所不是,亦即一定阶段可能(所不是)的实现,又表现为不是其所是,亦即超越既成(所是)而包含着新的可能。这样,主体在时间中的绵延同一,意味着既成(有)与可能(无),已然(是其所不是)与应然(不是其所是)的统一。

存在的过程性展示了主体的历时性。主体既是过程又是结构。作为结构,主体以人格为其内在形式。这里的人格是就广义而言,包括认知之维、评价之维、审美之维等。在认知之维,人格的内核表现为“我思”,后者以认知意义上的综合统摄能力(统觉)为具体内容。“我思”既体现了经验的统一(离开“我思”,时间之流中的经验便只是相继或并列的杂多),又再现了对象的整体性(对象的不同方面在“我思”中得到整合)。评价之维更多地与实践理性相联系,它基于主体的需要,又渗入了善的意向。在评价中,现实之境与可能的世界(理想之境)彼此沟通,对象意识与反省意识相互融合,其内在的主题则是化自在之物为为我之物,这种人化既涉及对象世界,又指向自我本身(化天性为德性)。相对于评价之侧重于自然的人化,审美之维似乎更多地关联着人的自然化。审美之境当然离不开自然的人化,但这种境界不仅内含着合目的性,而且凸显了合规律性(合自然)这一面,它在化解人化世界的紧张的同时,又展示了主体的自由品格。当然,以上是一种分析的说法,就其现实形态而言,认知之维、评价之维、审美之维并非截然分割,三者既从我思、我欲、我悦(不同于单纯的感性愉悦)等侧面展示了同一自我的内在世界,又从知实然,求当然,合自然的统一中表现了自我的主体性品格。

3. 主体当然并不是一种孤立的“我”,他总是与他人共在并有其外在展现的一面。如果说,个体的过程性展示了存在与时间的关系,那末,与他人的共在则体现了存在与空间(社会空间)的关系。存在主义突出了存在与时间的关联,但却未能对存在与空间的关系作出合理的定位。诚然,存在主义也注意到了与他人共在(being-with)这一事实,但在它看来,共在不过是一种沉沦的状态,而不同于本真的存在;惟有在烦、畏、先行而到的死等体验中,此在才能达到本真的状态。根据这种理解,本真的我便呈现为一种内在的、封闭的我,它在

本质上仍是现象学意义上的存在。存在主义的如上看法似乎忽视了,与他人的共在作为一种本体论的前提,并不能通过退回内在的我而得到消解。列维那斯(Levinas)曾对在(there is)作了考察。这是一种无形但又时时为人所感受到的存在,即便在独处时,我也无法摆脱这种在(there is),就如同在寂静的深夜,周围的一切似乎都消失在黑暗之中,但我仍然可以隐隐地感受到一种沉默的在(there is),并因之而不安。对 there is 的如上分析当然还带有现象学的痕迹,但它同时又表明,即使从现象学的角度看,主体也难以返归纯粹的内在自我。总之,存在既有其时间维度(展开为一个历史过程),又有其空间维度(与他人共在),两者相互关联而构成了一种本体论事实。

存在的空间维度以主体间性(intersubjectivity)为其社会学内容。从主体走向主体间,首先面对的便是生活世界。如前所说,在世的最直接、最本源的形式是生存,而生命的生产与再生产便实现于生活世界。在饮食起居、休闲消遣等日常活动中,我总是以各种形式与他人打交道,并与他人建立相应的联系。从较为密切的亲子交往,到相对松散的路人偶尔相遇,主体间关系存在于生活世界的各个方面。主体间的彼此理解、沟通以及行为的协调,是生活世界正常运行和展开的必要条件,而生活世界的正常运转,则使主体的在世有如在“家”。日常生活确乎平凡琐碎,俗之又俗,其重复性往往遮盖了主体的创造性,身处此域,个体似乎很容易淹没于大众。但这仅仅是问题的一个方面:不能由此将主体间的共在视为主体的沉沦。作为存在的家,生活世界在安顿自我的同时,也为主体性的展示提供了可能:只有当主体不再面对一个陌生而异己的世界时,他才能真正达到自我实现。进而言之,日用常行本身即有其超越性的一面,在生活世界中的主体间交往中,总是内在地渗入了求真、向善、趋美的过程,日常交往的这一方面在抑制权力、商品关系对主体间关系侵蚀的同时,也使主体超

越了沉沦。日用即道,儒家的这一观念无疑已有见于此。

我既存在于生活世界,又与社会体制息息相关。相对于生活世界主要实现个体生命的生产与再生产,体制世界似乎更多地表现为维系和延续广义的社会经济、政治、法律等关系。在生活世界中,主体间关系具有无中介的特点,而体制则首先呈现为一种非人格的结构,体制中的主体间关系亦相应地或多或少为物化形式所中介。在超个人的体制系统下,不仅主体的独创性和内在德性似乎变得不重要,而且我与他人的关系也仿佛失去了主体间性的本来意义。但这只是问题的一个方面。G. H. 米德曾把有组织的共同体概括为普遍化的他人(*generalized others*),在相近的意义上,我们也可以把体制世界视为普遍化的他人。体制本身是无生命的存在,它的运作离不开人。当我与不同形式的社会组织、机构、部门等发生联系时,我与之打交道的并非仅仅是无人格的物,而且同时是赋予体制以生命的人。作为体制的运作者,这种人具有二重性:他既是体制的人格化,又是具体的个人,或者说,既具有普遍化的他人的形式,又表现为特定的主体,而我与体制的关系,亦相应地涉及主体间的交往。总之,体制世界既表现为非人格的结构,又包含人与人的交互作用;主体间的关系不仅存在于生活世界,而且展开于体制世界,生活世界的理性化固然需要主体间的相互理解、沟通,体制世界的理性化也不能仅仅依赖无人格的规范、契约、程序,等等;它同样离不开主体间的合理交往。

主体间的交往以语言为中介。语言不仅仅是一种工具,作为文化的载体,它同时凝结着知识结构、道德观念、思维方式、价值取向,等等。掌握一种语言,意味着接受一种文化传统;当我运用语言时,语言也在塑造我。在此意义上,可以把语言视为存在的社会本体。语言的社会性决定了它在本质上是公共的:不存在只有个人才能理解的私人语言(维特根斯坦);而与之相应的事实则是,以语言为社会

本体的主体,其存在过程本质上不是独白,而是与其他主体的不断对话。现代哲学从意识(“我思”等)到语言的进展,已蕴含着从主体的独白到主体间的对话这一注重点的转换。作为主体间交往的形式,对话的有效性既以说者与听者的彼此尊重为前提,又以意义的相互理解为条件。而意义世界的建立与传递,则内在地指向主体间关系的理性化。

主体的在世不仅在于说以及怎样说,而且在于做以及怎样做,事实上,怎样说与怎样做并非截然分割。做作为活动过程,其基本形式是劳动。这里的劳动并不仅仅指经验性的操作,而是本体论意义上的存在方式。劳动既以实践的方式变革了对象,又使我的本质力量对象化,两者从我与对象的关系上凸显了我的主体性。但对象性的关系仅仅是劳动的一个方面,我与对象的关系乃是以我与他人的关系为中介而建构起来的。劳动中的主体间关系并非单纯地以成功为指归,即它所涉及的并不仅仅是劳动的结果,而且是劳动过程中的人;化自在之物为为我之物的过程与主体间关系的理性化并非彼此对立:将劳动过程中的主体间关系化约为目的——手段关系(哈贝马斯)似乎过于简单化。总之,劳动在从我与对象的关系上确认主体性的同时,又以自觉的实践形式(区别于日用常行中的自发活动)展开了主体间关系。

从以上诸方面看,主体间表现为一种内在关系(internal relation)。关系的内在性或内在关系展示的是:作为关系项的主体只能存在于关系之中,而不能存在于关系之外,这也就是所谓“非彼无我”(庄子)。存在主义尽管并不否定主体间性,但却似乎未能注意此种关系的内在性:他们往往以现象学的方式把主体间关系悬置起来,并以此为达到本真之我的前提,而其结果则是“我”的封闭化。

4. 主体间关系的内在性决定了不能将其悬置。但由此出发,一

些哲学家似乎走向了另一极端：在从主体走向主体间的同时，他们亦使主体本身消失于主体间。首先可以一提的是布拉德雷。作为内在关系论者，布拉德雷的注重点之在整体，在他看来，道德的目标在于自我实现（self-realization），而自我实现的内涵，便是与整体或关系世界（the world of relation）融合为一。这种看法带有明显的整体主义印记。与之相近的是董仲舒。按董仲舒之见，我即义（义之为言我也），而义则是制约主体间关系的普遍规范，这样，我便被同一于普遍的规范。由此导致的逻辑结果则是外在的社会规范、律令等等入主自我：我失去了内在的世界而成为普遍大我的化身。

维特根斯坦（主要是后期维特根斯坦）的语言哲学从不同的角度突出了主体间性。与前期的图像说相对，后期维特根斯坦将语言的意义与语言的运用联系起来，并把语言的运用理解为一个在共同体中展开的游戏过程，而这种游戏过程又以生活样式为背景。作为共同体中的游戏过程，语言首先被赋予公共性的品格：语言游戏说在维特根斯坦那里逻辑地引向了拒斥私人语言（private language）。然而，由强调语言的公共性，维特根斯坦又对主体内在精神活动的存在表示怀疑。在他看来，内在的过程（inner process）总是需要外部的标准：人的形体（body）是人的心灵（soul）的最好图像；理解（understanding）并不是一个精神过程（mental process），遵循规则（如语法规则）也主要是一个实践过程（共同体中的游戏），而与内在的意识活动无关。正如一些论者指出的，这种看法已颇近于行为主义。基于如上的行为主义观点，维特根斯坦将“我”（I）的用法（语法功能）区分为二种，即作为对象的用法（the use as object）与作为主体的用法（the use as subject），并认为后一种意义上的“我”并没有相应的指称对象。这可以看作是对主体的消解：事实上，维特根斯坦确实试图以“*It is thinking*”来取代“*I am thinking*”。这样，维特根斯坦在从主体走向主

体间之后,又似乎使主体间成为无主体的共同体。

哈贝马斯以交往理论在当代哲学中独树一帜。交往理论的注重之点首先便是主体间关系:它在某种意义上以更自觉、更系统的形式表现了从主体到主体间的视域转换。哈贝马斯将行为区分为二类,即目的——理性行为与交往行为,前者主要涉及主体与对象的关系,后者则指向主体间关系。目的——理性行为固然促进了现代文明的形成,但要建立健全的社会生活,便不能不同时关注主体间的交往关系。然而,尽管哈贝马斯肯定主体间的交往行为应当由互为对象转向互为主体,但当他为交往行为的有效性条件作出规定时,却似乎未能使主体性真正得到落实。按哈贝马斯之见,交往行为的有效性涉及如下条件,即真理性、合法性、可理解性和真诚性。这里值得注意的是真诚性。所谓真诚性,亦即参加交往的主体应当真实地表达自己的意向,敞开自己的内在世界。这种真诚性的要求无疑从更深的层面突出了主体间关系的内在性,但向他人的敞开,同时又意味着主体自身的对象化:我的内在世界被外化为他人的对象。与之相联系,哈贝马斯的商谈伦理学尽管肯定了每一主体参加讨论和发表意见的权力,但同时又以达成一致(*consensus*)为目标,而在这种一致中,共同体中主体间的协调似乎亦消融了个体的意见。个体的内在世界向共同体的敞开与共同体的一致对个体之百虑的消融相结合,无疑使主体有被架空之虞。

5. 布拉德雷、维特根斯坦、哈贝马斯等的共同特点在于突出主体间关系的内在性。然而,主体间关系既是一种内在关系(*internal relation*),又是一种外在关系(*external relation*)。主体固然不能离开主体间关系而存在,而只能存在于关系之中,但主体总是包含着不能为关系所同化或消融的方面。关系相对于主体而言,具有为我而存在的一面。主体之间总是存在某种界限:“我”不是“你”,“你”也不

是“我”。这种界限不仅表现在时空上,而且具体化为心理距离、利益差异等等。我承担的某些社会角色固然可以为他人所替代,但我的个体存在却具有不可替代性。存在与角色的差异从一个方面表现了主体不能完全为关系所同化。

关系中的主体有其内在世界。主体间的相互理解、沟通固然需要主体内在世界的彼此敞开,但敞开之中总是蕴含着不敞开。“我”之中不敞开的方面不仅非关系所能同化,而且构成了理解和沟通所以可能的条件:当“我”完全敞开并相应地取得对象形态时,理解的主体也就不复存在。主体间的沟通至少包含着为他人所理解与理解他人两个方面,如果仅仅注重为他人所理解这一维度,则我便成为一种为他的存在(*being-for-others*),其特性更多地表现为对他人的适应和肯定,而选择、批判、否定等主体性品格则将落空。从另一方面看,交往和理解既指向主体间的行为协调,也指向自我内在世界的安顿,仅仅以前者为指归,便很难避免“我”的工具化。

主体间的理解离不开语言。作为主体间交往的中介,语言无疑具有公共性(*public*)的一面:不存在私人语言。但没有私人语言并不意味着语言与个体无关。语言在未进入主体的思维过程之时,其意义只具有一种可能的形态,语言的意义实现于主体的思维过程。把语言与主体的内在世界分离开来,便无法区分语言意义的可能形态与现实形态。除了意义(*meaning*)之外,语言还具有意味(*significance*)。同一词、句,对不同的主体往往具有不同的意味。语言总是蕴含着多方面的信息,主体常常是根据内在的意向、期望、知识经验等等对这些信息加以选择,语言则相应地呈现出多样的意味。就此而言,语言既是公共的,又具有个体性的特点。如果说,语言的公共性凸显了主体间关系的内在性,那末,其个体性则在展示主体内在世界的同时,又表现了主体外在于关系的一面。

以语言为中介的交往在劳动过程中取得了实践的形式。作为主体存在的方式,劳动以自由为其追求的目标:自由劳动是劳动的理想形态。劳动的自由度不仅取决于对必然之理的把握,而且关联着劳动对主体自身的意义:只有当劳动不是对主体的外在强加或主体被迫承受的负担,而是主体自我实现的形式时,主体才能在劳动过程中真正获得自由感(当然,自我实现本身又表现为一个历史过程,从而自由劳动也总是具有相对的意义)。劳动对主体的意义并不仅仅由主体间关系决定,它在更内在的层面上同时涉及主体自身的需要、利益、意欲等等。自由劳动与主体内在需要、利益、意欲等的联系从另一个方面表现了主体存在对主体间关系的某种超越。

相对于劳动过程中的相互交往,道德实践中的主体间关系无疑具有不同特点。道德关系固然有其对称性:他人的存在对我来说是一种无声的命令(要求我对他履行道德义务),我的存在对他人来说也是一种命令。但另一方面,道德关系又是非对称的:我对他人尽道德责任,并不要求或企望他人以同样方式回报我,否则行为便趋于功利化而失去其道德意义。如果说道德关系的对称性表现了主体间关系的内在性,那末,道德关系的非对称性则展示了主体间关系的外在性。同时,道德行为总是伴随着道德选择、道德决定,这种选择和决定并非仅仅受制于共同体中的对话和讨论,它最终仍需以“独白”的方式作出,后者表现了道德的自律品格。哈贝马斯强调主体间的讨论而批评康德伦理学的独白性,但如果主体间的对话与讨论完全压倒主体的独白,则很难避免道德的他律化。

6. 主体间关系既是内在的又是外在的。关系的内在性意味着应当超越封闭的我,从主体走向主体间;关系的外在性则要求肯定主体自身的存在意义,避免以关系消融自我。仅仅执着关系的外在性,往往逻辑地导向自我中心;片面地突出关系的内在性,则很难避免主体

的异化。主体间交往固然离不开语言游戏(对话及讨论)等形式,但同时又表现为存在价值的相互确认;这里既有基于明其意义(meaning)的彼此理解,又有基于得其意味(significance)的相互沟通,而这一过程又始终关联着对个体存在的尊重。如果说,主体间的相互理解渗入了理性的原则,那末,存在价值与存在意义的相互尊重和确认则体现了仁道的原则。可以看到,主体间关系的合理定位,本质上展开为一个理性原则与仁道原则相统一的历史过程。

(原载《学术月刊》1995 年第 11 期)