

中心与边缘

——后现代主义思潮概论

张国清 著

中国社会科学出版社

目 录

序 言	当代西方社会的一场精神性大萧条.....	(1)
第一章	现代性、现代主义与后现代主义.....	(9)
一、	后现代主义产生的社会根源.....	(10)
二、	后现代主义产生的理论来源.....	(17)
三、	后现代主义在欧洲大陆的诞生.....	(27)
四、	后现代主义在美国的演变.....	(30)
五、	后现代主义的分类.....	(32)
六、	小结：作为学术思潮的后现代主义.....	(35)
第二章	世纪性转折：后现代主义的基本精神.....	(37)
一、	作为一个幽灵而在的“后现代主义”.....	(38)
二、	清理形而上学：摆脱传统二元论的诱惑.....	(39)
三、	解构“现代性”：动摇与颠覆现代人 生存的根基.....	(43)
四、	打通学科隔阂：从中心到边缘.....	(45)
五、	世纪性转折：从不确定性到内在性.....	(47)
六、	现代主义和后现代主义：一种图式化比较 研究.....	(54)
七、	小结：后现代主义的策略：从解构到建构.....	(56)

第三章	世界的秩序：实在、表象与真理.....	(59)
一、	引言：近代西方哲学中表象论的一般见解： 或“知识是表象的集合”.....	(60)
二、	表象论在现代西方哲学中的表现：实在论与 反实在论之争，或“世界使语句为真”.....	(62)
三、	反表象论的基本内容：人不存在先天的镜喻 本质，或“语言是差别性的游戏”.....	(68)
四、	表象论在当代西方文化中的式微：20世纪的 文本主义，或“文本之外无物存在”.....	(73)
五、	反表象论的后果：基础主义文化观 与系统哲学的终结，或“未来文化 是一种后哲学文化”.....	(77)
六、	小结：“拟文学的哲学是可能的”.....	(80)
第四章	信息与权力：后现代社会的知识状况.....	(83)
一、	信息、信息技术与信息社会.....	(84)
二、	知识、权力、生产与智能.....	(86)
三、	后现代社会中的科学技术.....	(92)
四、	资讯的转换与智能革命.....	(95)
五、	知识、权力与科学知识的合法性问题.....	(100)
六、	小结：知识霸权与重返日常秩序.....	(103)
第五章	理性的黄昏：理性、主体与个体.....	(108)
一、	两难选择：价值理性与工具理性.....	(109)
二、	历史性考察：批判的三种模式.....	(112)
三、	癫狂、非理性与近代理性观的确立.....	(114)
四、	颠覆主体性：人对自我的遗弃与放逐.....	(119)
五、	后现代个体：主体的没落与责任的消解.....	(124)
六、	小结：后现代理性：宽容、对话与说服.....	(125)

第六章	话语的力量：语言、命题与游戏.....	(128)
一、	哲学的功能与知识的范围.....	(129)
二、	知识的分类和可证实性原则.....	(133)
三、	语言学的转折：面向日常话语.....	(137)
四、	从解释学观点看：理解即真理.....	(139)
五、	话语的两个世界：科学与诗歌.....	(142)
六、	小结：游戏的魅力即创作的魅力.....	(145)
第七章	文本的愉悦：后现代创作与阐释的循环.....	(148)
一、	传统书写与读解的等级关系.....	(149)
二、	后现代的作者、文本与读者.....	(151)
三、	后现代创作：文本的封闭性与自足性.....	(154)
四、	作者之死：权威与责任的消解.....	(156)
五、	拯救读者：文本的敞开性和可塑性.....	(159)
六、	小结：文本在不同的语境中无限地衍生.....	(166)
第八章	文明的背后：无意识、性、犯罪与监禁.....	(169)
一、	心灵这面镜子：意识、无意识与性本能.....	(170)
二、	无意识的结构：从精神分析到语言分析.....	(171)
三、	权力的眼睛：禁忌、犯罪、惩罚与监禁.....	(174)
四、	性的压抑与解放：拯救个体灵魂 的政治化途径.....	(178)
五、	为心灵留下一片净土：重构精神 与世界的关系.....	(183)
六、	小结：生命的张力和爱欲解放的正当性.....	(190)
第九章	对话与交融：根基坍塌后的文化重建.....	(191)
一、	基础主义：西方传统文化的基本图景.....	(192)
二、	反基础主义：否弃西方传统文化中的 形而上学假定.....	(195)

三、 导向文学化的哲学：后基础主义文化中的哲学和文学.....	(198)
四、 后基础主义文化中的自然科学.....	(201)
五、 小结：大人文观念下诸学科融合的可能性.....	(206)
第十章 自由与反讽：后现代的哲学与诗学之争.....	(209)
一、 从必然性走向随机性.....	(209)
二、 从真理性走向反讽性.....	(212)
三、 从客观性走向协同性.....	(215)
四、 从绝对性走向相对性.....	(220)
五、 结论：反讽理论，一种为人文科学尤其是诗学而在的理论.....	(226)
第十一章 德性的放逐：后现代社会的道德状况.....	(228)
一、 现代西方社会的道德状况.....	(229)
二、 现代西方社会道德危机的表现.....	(232)
三、 现代西方社会道德危机的根源.....	(237)
四、 对待现代西方道德危机的两种态度.....	(240)
五、 当代西方社会价值观演变的新趋势.....	(245)
六、 小结：我们需要什么样的道德哲学.....	(251)
结束语 没有出路的后现代主义.....	(253)
一、 现代化与被遗忘的精神.....	(253)
二、 现代化与知识分子队伍的分化.....	(257)
三、 现代化：知识与权力的重组.....	(259)
四、 现代化不需要后现代主义.....	(260)
后 记.....	(262)
参考书目.....	(264)

序言

当代西方社会的一场 精神性大萧条

本世纪60年代，一场以“后现代主义”命名的文化运动开始在大西洋两岸获得日益广大的声势和声誉。后现代主义思潮在80年代初期传入我国，并且在我国逐渐成为一种时髦的文化现象和社会现象。中国学术界起初是小心翼翼地引介这股思潮。后来它逐渐成为中国理论界和文化界的一个讨论热点。于是，人们开始广泛地译介德里达、福柯、利奥塔、罗蒂、哈贝马斯、哈桑、艾柯、赛义德、詹姆逊、鲍德里亚等西方后现代主义代表人物的思想和著作。国内的一些作家也开始有意识地尝试后现代主义的创作。一些具有后现代主义倾向或以后现代主义相标榜的作家和作品开始引起人们的关注和评价。在今天，这股被一些人文学科领域的艺术家、文学家、哲学家和批评家们炒起来的“文化泡沫”似乎大有在中国风行一番的势头。

因此，当有人指证今日中国的文化和社会发展的主题是现代化（现代性）而非后现代主义的时候，某些具有“先锋”意识的中国学者便竭力替“中国式的”后现代主义作辩护，并指证中国虽然没有经历过高级形态的现代性，没有对

于现代性的充分的亲身体验，但是同样可以具有现代性之后（之外）的后现代意识。于是产生了这样一种关于文化的或社会的识见：我们无法同西方在现代性意义上进行平等的对话，因为西方的现代性已经是一种高级形态的现代性，但是我们能够同他们“在现代性之后的”尤其“在现代性之外的”后现代主义方面进行平等的对话，因为中国的传统文化、中国社会现实的某些方面内在地具有许多值得西方的后现代主义者学习和借鉴的地方。事情似乎到了这样的地步，一经西方学者的提醒，我们马上能够发现某个悠久的“具有中国特色的”后现代主义传统，以及一大批“具有中国特色的”后现代主义的作家和作品，似乎我们可以在一夜之间造就出许多后现代主义者来。

中国传统文化和当前的中国社会现实中究竟有多少后现代主义的因素，我们在这里不敢妄加评论，它也超出了本书写作的范围。在本书中，我们试图回答的是一个更加基本的问题：即什么是后现代主义？我们只想对后现代主义在西方的发生和发展作一系统的基础性探索。我们只是在每一章的小结中才偶尔提到后现代主义同今天中国之学术、文化、社会等所论述之话题的可能关系。

我们首先从分析当代资本主义的社会状况入手，揭示了后现代主义思潮产生的社会根源。认为后现代主义思潮既是当代资本主义文化发展的必然产物，更是当代资本主义社会内部诸矛盾冲突的必然结果。我们接着剖析了当代资本主义社会的思想状况，揭示了后现代主义思潮的理论构成。通过对后现代主义思潮在欧洲大陆和北美的不同表现，我们探讨了后现代主义思潮发展的多维向度。在本书中，通过对后现代主义思潮的社会根源、思想来源、理论构成、产生经过、演

变轨迹、发展维度、基本特征等方面的基础性探讨，我们展示了一幅整体性的后现代主义思潮的画面，我们还对后现代主义思潮在当代西方学术中的地位及其在将来的发展趋向提出了自己的见解。本书还以专题的形式对后现代主义思潮所涉及的众多话题，诸如哲学、诗学、政治学、文艺创作和批评、文化理论、道德理论、科学技术理论、知识与权力理论等等，进行了专门的探讨和评价。

首先，作为一场消解性和批判性的文化运动和社会运动，后现代主义从一开始就具有一种对于西方资本主义高度发达的现代文明进行激烈批判的精神。后现代主义本身首先意味着对于现代性的摈弃。它从各个角度揭示了现代性自身存在的内在矛盾和缺陷。与启蒙以来的现代化运动相比，后现代主义似乎是一场全然不同的文化运动和社会运动。它似乎正以席卷一切的气势改变着人们对于周围世界的原有经验和解释。后现代主义者无视现代性在近现代人类文明史上取得的巨大成就，而是从消极性和否定性上来反省现代性，且不放现代性犯下的每一个罪恶和过错。他们抨击现代性造就的一切，认为现代性已经不再是一股解放的力量，相反地，它成了“奴役、压迫和压抑的根源。”后现代主义思潮的兴起表示了一部分人对于现代性的失望和绝望。

其次，作为一种哲学理论或学理形式，后现代主义对于包罗万象的近现代世界观提出了诘难。它把它们作为逻各斯中心主义的、普遍性的元叙述统统予以消解。后现代主义的目标不在于提出一组替代性的假说，而在于表明建立任何一

种诸如此类的知识基础的不可能性，在于消解所有典章制度的合法性。极端的后现代主义者“要求我们满足于确定性的缺乏，学会毋需解释的生活，接受新的哲学相对主义。”后现代主义的哲学家们遵循马克思、尼采和海德格尔等人的思想路线，揭示出西方传统哲学的企图都是一种逃避历史的企图，一种去发现任何可能的历史发展之非历史性条件的企图；揭示出西方传统哲学总是企图使自己相似于甚或高于文化中最合理最客观的部分，扮演着某个最公正无私的调解者或审判官角色。他们认为，西方传统哲学的“永恒化”和“绝对化”企图是注定要失败的，西方传统哲学的“客观化”和“中立化”努力是自欺欺人的，而西方哲学的“基础化”、“工具化”和“科学化”尝试则把自己引入了死胡同。如我在另一个地方指出的那样，后现代主义者断定：

“由于哲学神圣化的不可能性，由于哲学科学化的不可能性，由于哲学作为文化基础的不可能性，由于哲学不占有特殊的问题域，哲学论题随时都有可能被其他学科所分解和取代。随着哲学的无主题化、非专业化、非职业化、平凡化或非神圣化、哲学将作为人类精神活动的润滑剂、纽带、中介、点缀、伪装而继续生存或繁衍于诸学科的边缘或缝隙之间。这样，哲学形而上学的不生育性，使它只能寄生于其他文化媒体才能得到生存和繁衍。”因此就整体而言，西方哲学的未来前景是非常暗淡的。而这恰恰是后现代主义者为今天的西方哲学所描绘的一幅真实的图画。

鲍曼：《立法者和解释者：现代性、后现代性和知识分子》，康奈尔大学出版社，1987年版，第34页。

张国清：《罗蒂》，台北生智出版社，1995年版，第138页。

最后，后现代主义者看重被现代性所否认或忽视的一切，看重在现代性之后尤其是之外的一切，诸如不确定性、片断性、非原则性、怪诞性、反讽性、异质性、虚构性等等。他们拒斥被现代性所看重的事物：权威、规则、崇高、真理、理性、正题、圆满等等。后现代主义者企图深入到现代性的核心，并从根本上肢解那个核心。

不过，我们认为，后现代主义的崛起并不意味着现代性真的失败了或走向穷途末路了。尽管现代性存在着这样那样的问题，但是现代性的变革未必会依照后现代主义者一厢情愿地要求或愿望的那样来进行。因为作为一个极端个性化的社会运动和文化运动，后现代主义形成不了一股强有力的（具有权威性的、集权化的）社会变革力量。在西方社会，虽然现在已经有了零星的后现代主义的社会实践，但是它终究形成不了一股变革社会现实的主导力量。而且后现代主义未必优越于现代性。后现代主义，以其目前的状况来看，不可能成为现代性的替代者。

在本书中，我们将详细地阐述这样一个基本的见解：正像本世纪20、30年代那场经济性的大萧条一样，本世纪60、70年代在西方社会发生了一场精神性的大萧条。这场精神性大萧条在一股所谓的“后现代主义思潮”中得到了淋漓尽致的表现。后现代主义思潮的兴起体现了欧美智力在整体上一个由盛而衰的过程或趋势。象德里达、利奥塔、福柯、巴尔特、拉康、保罗·德·曼等后现代主义者都一涌而上地关注起在西方传统学术中某些原本一直属于非主流的现实问题和学理问题来。他们往往在一些微不足道的细微之处去发挥其智慧和想象力，去玩弄一些小聪明，以此引起世人的关注。他们的思想、他们表达其思想的方式，严重地受到了诸多非学

院（非学术）因素的影响，尤其是严重地受到了人文学科领域、艺术和文学领域许多丑恶的反智性或弱智式风气的影响，以至于在后现代主义思潮中也不乏以沾染上这种反智性或弱智式风气而沾沾自喜的人物。诚如有人已经对文艺创作领域的后现代主义作出的批评那样：“后现代派就是这样，始于令人窘迫地涉及个人，终止于厚颜无耻地卖弄技巧。甚至可以把它说成是从叙事者的自杀发展到叙事文学的破坏，因为好几个后现代派作家最后都毁了自己，而大部分后现代主义的文学则以毁灭叙事文学的准则取乐。”我们在其中看到的更多的不是当代西方思想家和艺术家对其前辈的超越，而是对他们所取得的成就的无可奈何，故意歪曲，甚或无知。他们把对历史的曲解吹捧成对历史的丰富，把对人类文明成就的无知和蔑视夸张成自我修养的资本。因此，在总体上，这是一股不以真诚、严肃性和客观性为准绳的思潮，因为后现代主义者对这一切都表示怀疑或拒斥。肤浅、低俗、表面化、数典忘祖、嘲古讽今、自欺自嘲并以诸如此类的货色来反观一切构成了这股思潮的时尚和基调。后现代主义思潮表明，当代西方社会在精神上正在发生一场重大的或许是灾难性的变故或衰退。因此从根本上说，后现代主义不是人类追求的一个目标，更不是后发性的现代化国家，尤其是落后的发展中国家，所因效仿的一个榜样。

一些后现代主义者向人文学术领域毫无顾忌地兜售一些非“诗”、非“哲学”、非“艺术”又非“学术”的东西。在上个世纪之初，黑格尔在《精神现象学》中曾经专门批判和

阿兰·罗德威：《展望后现代主义》，载于《二十世纪文学评论》（下册），戴维·洛奇编，上海译文出版社，1993年版，第519页。

揭露过类似的丑行。不过在当时，那是一些以诺瓦利斯为代表的多少有点自我意识的（自知之明的）“优美灵魂”：“自我意识生活在恐惧中，深怕因实际行动和实际存在而玷污了自己的内在本心的光明磊落；并且为了确保内心的纯洁，它回避与现实接触，它坚持于无能为力之中，认为自己无力拒绝它那尖锐化到了最终抽象的自我，无力给予自己以实体性，或者说，无力把自己的思维转化为存在并无力信赖思维与存在的绝对差别。它自己所创造的空虚对象，于是使它充满了空虚感；它的行动成了这样一种渴望，这种渴望是不能不在其自身变成无本质的对象的过程丧失掉的，并且等到超过了这个丧失过程而堕回于本身时，就发现自己只不过是一种已丧失了的东西；——在它的诸环节的这种透明的纯洁性中，它就变成一种不幸的苦恼的所谓优美灵魂，逐渐熄灭，如同一缕烟雾，扩散于空气之中，消逝得无影无踪。” 所不同的是，在后现代主义那里，尤其在德里达的解构主义那里，我们今天看到的不再是“优美灵魂”的无力无能，而是“丑陋的”甚或“丑恶的”灵魂的无力无能啦。我们今天所看到的更多的不再是介于“诗”和“哲学”之间的东西，而是介于“诗”和“梦呓”之间的胡言乱语。他们带给人类的从本质上说是一堆精神垃圾或思想垃圾。

不过另一方面，后现代主义思潮的学术倾向多少反映了当今西方社会的某些现实，为我们重新认识或加深认识当代西方资本主义的现状提供了一些切入点。而且，这股思潮本身还衍生出了背离自身旨趣的许多东西，这股思潮也已实际上成为某些学科研究活动本身的内容或形式，成为一些从事

黑格尔：《精神现象学》（下卷），商务印书馆，1983年版，第167页。

学术研究或艺术创作的人们汲取灵感的源泉。因此，后现代主义思潮也不像是有些人认为的那样一无是处，它多少存在着一些可供我们借鉴的东西。

因此，我们认为，至少可以有四种以上的后现代主义：学院的、非学院的、人文的和非人文的。在本书中，我对以上四种后现代主义都有所涉及，但以讨论“学院性的后现代主义”为主。也许每一个人所接触到的或了解到的后现代主义都有所不同，也许人们不满意于我将在本书中所给出的研究与评价。不过，在今天的西方社会中，后现代主义及其附属产物已经是一个基本的存在。并且它在一定程度上已经开始渗透到了我们的生活之中。有鉴于此，严肃、认真、细心、客观、公正地对后现代主义思潮作出研究和评价，实为今日中国学术之必需。本书所作的工作仅仅是一个初步尝试而已。由于本人才学浅薄，书中一定存在着种种错误和纰漏。不妥之处，还望得到学界同仁的批评指正。

张国清

1997年7月20日

记于杭州求是园

现代性、现代主义与 后现代主义

在今天，“后现代主义”（Post-Modernism）成了一个人们既容易谈论又难以谈论的话题。说它容易，是因为它是一个比较时髦的话题。就像观看某个具有惊人之举的表演一样，每个观众总能谈出一点自己的即时感受。在今天，“后现代主义”这个话题甚至已经空泛到了这样的地步，人们随便拿起一样东西，给它贴上某个标签，说这就是一个后现代主义的“文本”或“作品”，并由此就可以堂而皇之地介入关于后现代主义的学理性讨论或实践活动。说它不易，是因为后现代主义本身意味着各种很不相同的甚至互相矛盾的观念、思想、见解、方法等等的拼凑和杂处，我们很难说，究竟哪一个人提出的见解是最“正宗”的后现代主义见解（“正宗”这个概念是后现代主义者试图予以拒斥的西方传统文化中及“现代性”中的一个核心概念之一）。因此，当有人说，“有多少个后现代主义者就可能有多少种后现代主义的形式”的时候，它既展示了当前的这幅后现代主义景观的丰富

Featherstone, Mike, "In Pursuit of the Postmodern: An Introduction." *Theory, Culture and Society* 5 (2-3): 207.

性、多彩性，也表明了它的含糊性、不确定性，和难以捉摸性。

自本世纪50年代末60年代初在建筑、影视、文艺创作和文艺学批评领域产生后现代主义运动以来，有关后现代主义的讨论已经辐射到了几乎所有的学术领域。一方面，后现代主义似乎成了一个最为人时的话题。另一方面，我们又不得不承认，“人们至今对什么是‘后现代’仍然没有形成一致的看法。”在这里，我们主要通过对“后现代主义思潮”这一术语作一番历史的考察，我们至少可以初步地了解到有关它的一些比较表面的东西真实面目。

一、后现代主义产生的社会根源

我们认为，后现代主义既是当代资本主义文化发展的必然产物，又是当代资本主义社会内部诸矛盾冲突的必然结果。后现代主义思潮表现了一部分西方知识分子对当代资本主义官僚政治秩序的强烈不满，对当代资本主义的生产方式对人的尊严的摧残的严厉控诉，对现代科学技术进步所带来的实际成就的深重忧虑，对资本主义的文化基础之可靠性的深刻怀疑。它以反科学、反理性、反民主、反知识、反社会、反文化等等方式来展示当代资本主义的社会矛盾和文化矛盾。它通过揭示当代资本主义在精神创造力上的整体衰竭来宣告当代资本主义文化的必然衰落，以否定传统价值体系和文化体系的方式来呼唤新的价值体系和文化体系。与其他社会思

科勒：“后现代主义：一种历史研究”，载《美国研究》，1977年第22期，第16页。（Amerikastudien 22:16）

潮一样，后现代主义思潮的产生有其深刻的社会根源。

首先，当代资本主义社会的生产方式进一步强化了对个体生存方式与生产活动的强制。马克思当年在分析资本主义社会基本矛盾的时候曾经特别提到资本主义生产方式对个体生存与发展的强制，揭示过无产阶级在整个资本主义生产过程中所扮演的劳动力商品即创造剩余价值的角色。马克思说：“‘机械发明’。它引起‘生产方式上的改变’，并且由此引起生产关系上的改变，因此引起社会关系上的改变，‘并且归根到底’引起‘工人的生活方式上’的改变。”生产方式作为社会历史链条梯次发展的最终驱动力量，它的任何变革和进步，都会促使生产结构、消费结构的革命性变化，都会导致社会上层建筑的深刻嬗变，从而引起作为社会主体的人的心理结构、知识结构、伦理结构、审美结构的边连性变化，最后又都归结为文明和文化的更新，并以综合的形式作用于人们的生活方式，使其更适合于生产方式的变化。而资本主义生产方式对社会个体尤其是无产阶级生活方式的影响一直具有一种强制性。随着当代资本主义的全面发展，这种强制不仅没有得到松弛，而且有越来越强化的趋势。在今天，社会个体尤其是无产阶级不仅越来越依附于劳动对象，越来越受制于大规模的社会生产过程，而且在其劳动之余仍然越来越受制于各种国家机器的强制性影响。统治阶级（资产阶级）通过对国家机器的操纵，全面地控制了所有社会个体的生产活动与生活方式。个体的生存方式与工作方式完全地被纳入到了固定的程式之中。自由不仅意味着有没有闲余的时间，而

马克思：《马克思恩格斯全集》，第47卷，人民出版社，1979年版，第501页。

且意味着有没有可以自由地即不受他人干扰地消费闲余时间的空间。资本主义生产方式在当代的发展，虽为社会个体或无产阶级争取到了一定的空闲时间，但是他们为此丢失了全部私人的空间，从而进一步加深了资本主义社会的全面异化。

其次，当代科学技术的发展，对在传统上受人尊重的人文学科和艺术的生存与发展构成了威胁，使得一部分艺术家和思想家的创作理想和学术目标发生了重大偏离，并使他们对西方传统文化的信仰和信任发生了根本动摇。现代艺术家和人文学者对自身前途的忧虑又导致对整个西方文化之前途的忧虑。由于他们找不到消除当代科学技术对于人文学科和艺术生存与发展之威胁的途径，它导致了当代西方文化在整体上的衰落。艺术家们和思想家们的创作活动和学术活动越来越丧失了自主性和自由性。个体越来越受制于外在诸多因素的影响。其作品和成果越来越趋于时间化、时尚化和世俗化。作者、读者与作品之间的关系日益疏离和陌生化。另一方面，它又要同诸媒体争夺观念和读者市场。面对着传媒系统中之各种新闻、信息和传闻的巨大吸引力和影响力，艺术家们和思想家们已经远远地把对事物真相（真理）的关切抛在了脑后。因为“事物的真相”成为越来越难以驾驭的东西，越来越成为媒体的“产品”和“赢利手段”。传媒系统成了一个最为庞大的造谣中心。正象学者们的职责在于不断地制造出真理一样，媒体的职责在于不断地杜撰出新闻（新奇之闻），以迎合受众的各种需要。整个传媒行业的兴盛最明显成衬托出了某些人文学科的衰落或不景气。这是后现代主义思潮得以在西方社会兴盛的一个基本的文化背景。

第三，西方反理性主义文化的发展导致主体尊严的丧失和人的价值的失落。一些具有反传统色彩的现代哲学家，如

尼采、海德格尔和弗洛伊德等在批判逻各斯中心主义和理性中心主义时使理想归于破灭，道德失去基础，理性归于消失，真理失去标准，价值丧失主体，知识失去尊严。他们认为“道德”、“理想”、“理性”、“真理”都是一些被西方传统文化，尤其是西方社会进入近代文明之后，人为拔高的东西。到了现代以后，这一切都已经蜕变成为现代人兜售其个人私货，掩盖其个人欲望，渲泄（放纵或释放）其个人情绪（欲）的托辞。如弗洛伊德视文明为原欲的升华、合法化或合理化。这些具有反传统色彩的现代哲学家在对传统文化进行批判、否定方面作了许多工作，取得了许多成就，但是他们没有为西方文化给出一个光明的前景。后现代主义思潮同上述思想倾向具有千丝万缕的联系。这也正是它在整体上是一股消极性悲观性的思潮的原因之一。

第四，当代资本主义的文化危机还表现为知识分子的角色、职责、地位和存在价值的危机。自从培根提出“知识就是力量”以来，追求真理，实现知识的价值一直是知识分子的神圣职责。但是在西方资本主义国家的现代化或工业化过程中，科学和理性日益强化着它们的工具性功能，而弱化了对社会现实对自身的批判性功能。现代理性和科学实际造就的一切也不断地偏离了知识分子预设的理想目标，使知识分子对科学、理性和真理产生了怀疑。由于发现了真理背后的操纵者，由于真理主要的不再是一个事实问题而是一个价值问题，由于真理日益成为手段而不是目的本身，由于真理日益具有类似于时髦商品那样的时效性，一部分知识分子不再愿意为真理而战。由于科学不再迷人，理性不再崇高，真理不再神圣，他们对文本世界和话语世界的解释和说明变成了一场自娱性随意性的游戏。那种把一切都建立在理性基础之

上为统一的科学目标而奋斗的传统知识分子形象受到了他们的唾弃。结果，后现代的西方知识分子不再自视为是社会中的一类具有特殊身分的人物，他们心甘情愿地被社会被他者所同化、所“溶化”。随着后现代知识分子之社会角色的多元化和模糊化，他们的工作和职责也都发生了根本性的变化。结果是，经典意义上的知识分子即作为“社会良心”、以“社会正义”、“公正”、“普遍真理”的维护者和追求者自许的传统知识分子形象正在消声匿迹。

第五，在当代资本主义社会，商业活动已经全面地扩张到了文化领域。现代文化工业的兴起使得文化生产、精神生产全面地商业化了。一方面，在今天，连高级的科技人才、管理人才、艺术精英、思想精英等等都可以“批量生产”了。新的思想和思想家、新的艺术和艺术家一次又一次地“被大批量地制造出来”。另一方面，艺术家们和思想家们的艺术创作和精神创造比以往更多地受制于各种外在因素的干扰和影响。艺术创作和精神创造活动被强行纳入到了一定的程式之中。随着艺术与非艺术、学术与非学术、艺术与生活、理论与生活、艺术品与商品界限的日益消失，艺术、学术以及与之相关的一切活动正日益受到生活化、平庸化的处置。所有的文化行为首先被当作也要求被当作是一种商业行为。艺术活动、精神创作活动首先被要求遵循的是商品的逻辑和生活的逻辑。科学活动、学术活动、艺术活动、和其他精神创造活动，都已经丧失了传统的价值意蕴和社会地位。科学家、艺术家和思想家不再是传统意义上的对于某种特殊精神财富的探索者和创造者，而成了为填补人们的空虚灵魂而进行批量生产各种精神商品的特殊生意人或工匠，成了迎合社会中各色人等之特殊的、生理上的、心理上的、物质上的和精神上

的各种需求的可怜小丑。

第六，人作为社会动物，自始至终处于一定的社会生活和社会关系之中，必然形成政治的、法律的、文化的、经济的、福利的等多种类型的生活方式。而其中政治的和法律的生活方式，往往作为人类社会生活方式的最高层次和重要内容构成社会进步和人类解放程度的重要标志。但是在当代资本主义社会，人与人的关系首先是由社会等级分化所决定的权力关系和由物质需求所决定的资本关系。在金钱和权力的双重控制下，充满友谊和情感的语言交往日益困难，个体的语言行为越来越具有强制性（被迫性）、功利性和程序性。在社会交往中，自然的充满温馨的话语日渐稀少，正常的语言交流日益受到怀疑，言语行为不再是人的思想和情感的自然流露，而成为一种表演，成为掩饰其真情与本意的基本手段。这样，语言不再是人与人之间沟通的有效工具，而是类似于谜语的东西。语言成为达成人与人之间交流和沟通的障碍，成为说者要谨慎小心地说出，听者要费尽心思去揣摸和猜测的对象。结果，在社会生活意义上，人的语言行为受到了完全的控制，成为一种非主体性的、非主观的、非自然的行为。语言成为一个巨大无比的陷阱，一张无所不在的天网。当代资本主义对个体生存权的控制和剥夺已经渗透到了对其语言能力进行全面控制和剥夺的程度。个体被剥夺了自由言说的权利。这也正是许多后现代主义者以语言为突破口，对资本主义制度进行全面反省和批判的原因。

第七，自我意识的丧失与价值标准的失落。在自由的资本主义时代，人们以对物质财富的无止境占有为主要目的。个人主义、功利主义、对个人能力的推崇、对自我个性的强调是这一时代的文化特征。每个人都按照自己的意志行事，并

对自己的行为负责。每个人都应该成为也可以成为他想要成为的那一种人，个人是行为的绝对标准，个人的利益追求是一切行动的轴心。但是在当代，随着资本主义社会工业化的基本完成，每一个体已经被完全地职业化和角色化。每个人都按照其所从事职业和所扮演角色的要求来活动。他的言行举止完全地受到他所扮演的社会角色和他担负的社会职责的约束和限定。人的个性在一体化的社会角色中被抹去，被排斥于正常的社会活动之外。个体的行为都无一例外地被一体化。每个人按照其职业或角色要求穿同样的制服，吃同样的饭菜，说同样的话语，甚至住同样的房子。别人的行为标准也就是自己的行为标准。结果，个体丧失了对自我价值的终极追求。自我沉沦于他人之中，沉沦于角色之中，沉沦于整个社会关系网络之中，他在社会现实之中找不到真实的自我。个体开始过着双重或多重的生活，但他就是找不到属于自己的那种生活。于是，在一个高度发达的工业化或后工业化社会里，个体因其职业化和角色化而怀疑自己的真实身分，怀疑自我，并最终否定了自我的价值。正是基于个体被后现代社会所全面角色化和职业化的状况，一些后现代主义者发出了“人死了！”，“主体死了！”的感叹。

第八，当代西方一些资本主义国家已经完成了工业化和现代化，开始进入一个后工业化和后现代化的时代。在后工业化或后现代化的时代里，人们面临着各种为前现代社会和现代社会所没有遇到的各种问题。例如，随着工业化的完成，西方社会中满足个体生存的物质条件问题已经基本得到解决，但是“个体如何生存”的问题日益尖锐起来。于是，对于这些问题的探讨也构成了后现代主义思潮产生并盛行的一个重大原因。

综上所述，当代西方社会的经济、政治、文化、科技等多种因素促成了后现代主义，并且使之成为一股颇具吸引力的思潮。由于“现代世界是可怕地复杂和复杂地可怕”，后现代主义便采取一种拒斥的逃避的虚幻化的态度来对待现代世界：“把现代世界变成一堆感觉或技巧问题；宣称这个世界的不可知性，甚或不存在；或者逃出这个世界而躲进青春期；或者把它保持为一部小说……或虚幻或真实，像其他小说一样；或者对这个世界采取偏执狂的态度。”如此等等。由此，后现代主义便在当代西方的文学、艺术、哲学等人文学科领域迅速地泛滥了起来，并且很快地向着社会科学和自然科学渗透开去。

二、后现代主义产生的理论来源

在对后现代主义思潮产生的社会根源有了初步了解之后，进行具体剖析之前我们先对后现代主义的思想先驱作一些专门的追溯。显然地，后现代主义是现代西方学术中的各种思潮、流派、观念的综合或拼凑。法国的结构主义、德国的浪漫主义、欧洲传统哲学中的虚无主义和怀疑论倾向、20世纪分析哲学对形而上学的拒斥、北美等国的大众化文艺运动、德国和法国的存在主义、西方马克思主义、无政府主义、社会批判理论、德国的现象学和解释学、等等，都是后现代主义思潮的理论来源。

美国学者罗斯诺指出，“后现代转折并非土生土长于北美；相反，它是一个初生于欧洲大陆的以德法血统为主的养子。正像某位重要的法国知识分子沾沾自喜地指出的那样，后现代主义和后结构主义，就像博诺莱新酿葡萄酒一样，也在

北美的思想市场上出售。” 现在，虽然一些著名的后现代主义者如德里达已经在其思想的原创地失去了人们的信任，虽然人们越来越开始怀疑某些“恶作剧式的”后现代主义人物所从事的一切学术的、非学术的或反学术的活动的诚意。但是后现代主义在欧洲大陆的明显衰落并不意味着后现代主义本身的衰落。相反地，在西方许多国家，后现代主义正在成为人文科学许多领域研究本身的代名词。罗斯诺认为，在今天，西方国家许多大学的文学批评都倾向于朝着后现代解构主义或解构理论的方向发展。社会科学中的许多讨论都是在后现代主义的议程中进行的。“毫不犹豫地从此后现代主义中获取其术语、思想倾向和概念方法的某些新思潮，包括后实证主义、新结构主义、后当代主义、后结构主义和后马克思主义与后现代主义实际上是交叉重叠的，并占有众多的思想源泉。” 此外，某些重要的后现代主义议题，也正在引起人们的广泛注意：非理性主义、主体的死亡和复归、个人主义、后哲学文化、后科学文化、后物质主义的价值观、个体的同一性、反人道主义、犬儒主义、海德格尔和尼采的哲学、虚无主义和巴黎五月传统等等。

不过显然地，后现代主义并不是一个完全独创性的思潮。它实际上是一些背景不同、来源各异、经常互相冲突的因素的混合。它挪用、篡改和超越了现代西方哲学中的反形而上学传统、怀疑论和不可知论、反基础主义、反本质主义、结

Rosenan, Pauline Marie, Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 12.

Rosenan, Pauline Marie, Post-Modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 12.

构主义、浪漫主义、现象学、精神分析学、接受美学、虚无主义、通俗主义（大众主义）、存在主义、解释学、西方马克思主义、社会批判理论和无政府主义的某些因素。大致说来，后现代主义思潮主要地同以下流派或思潮具有渊源关系：

首先，后现代主义尽管是一股人文主义的社会思潮，但是它的产生同西方科学主义哲学思潮中的反形而上学倾向，即“治疗性”倾向，具有一种内在的联系。自从黑格尔以后，西方哲学中一直有一个强烈的反形而上学倾向，这个倾向在20世纪又具体化为三种反形而上学潮流。第一种潮流来自逻辑实证主义者。逻辑实证主义者为了—举摈弃形而上学，便宣称形而上学命题是“妄”命题，缺乏认识的意义。第二种潮流来自日常语言分析学派。日常语言学派对待形而上学的态度是，不是将它斥为胡说而加以拒斥，而是绕过形而上学。他们以为，分析技术可以—劳永逸地解决形而上学问题。第三股潮流来自海德格尔哲学的一项努力：怀疑与摧毁西方文化的整个“被歪曲的基础”，即形而上学。

在后现代主义思潮中，上述三种反形而上学倾向都有表现，其中尤其以海德格尔对形而上学的反思和批判的影响为最大，它本身构成了后现代主义思潮中的一个关键内容。尽管有人已指出海德格尔哲学的努力从一开始就是错误的，如伯恩斯坦曾明确地指出，“海德格尔把形而上学十分诱人地描述为存在史，尽管对它看法不一，但（我认为）它十分荒谬”，但是海德格尔对形而上学所作的研究和解释的影响力却随着关于后现代主义话题的不断展开而日益扩大。德里达、

R. J. 伯恩斯坦：《形而上学、批评与乌托邦》，载于《哲学译丛》，北京，1991年第1期第48页。

福柯、伽达默尔、巴尔特、罗蒂等人都到海德格尔那里去寻找灵感，各自形成了关于形而上学、哲学、文学、诗歌等等的见解。

首先，后现代主义者赞成西方马克思主义者马尔库塞和霍克海默等人的如下见解：现代科学是神话，启蒙遗产是极权和统治。

其次他们从社会批判理论克尔纳等人那里汲取了对工具理性和现代技术、对现代社会中媒体作用的怀疑。霍克海默认为，现代科技的发展既极大地促进了社会生产力的全面增长，也产生了许多灾难性的负面影响。随着科学技术的发展，当代西方资本主义社会的社会结构、社会关系和人的观念都发生了重大的改变。马克思创立的经典马克思主义理论已经不再适用于解释或解决现代西方社会所面临的诸多问题。现代西方社会弊病的根源已经不再是腐朽的资本主义制度，而是科学技术的进步。现代科学技术的发展，意味着统治者对被统治者的统治力量的日益增长，对人性的压制和异化的日益增长。现代科学技术已经成为压制人性、束缚人的自由的罪魁祸首。

马尔库塞认为，当前的发达工业社会是一个使个体全面遭受压制的社会，社会文明对个人本性实行了全面的管理和统治。这主要表现在，国家资本主义和跨国资本主义对社会命脉的操纵；国家资本主义和跨国资本主义对科学、技术、文化和政治的总体性集中、管理和协调；国家资本主义和跨国资本主义借助庞大的传播媒体对个人欲望的“制造”和控制。现代科学技术已经成为一种新型的社会统治力量，它的发展也是对社会统治和个人控制的扩张。结果是，人在物质和技术的压制下已变成只求物质，不求精神；只顾现在，不讲未

来；只讲技术合理性，而没有批判性和创造性精神的“单面人”，社会也变成了没有反对思想，没有反对派的单面社会。这样，后现代主义者从批判的社会理论家那里汲取了对于工具理性和现代技术的怀疑，对于现代社会中媒体作用的怀疑，对于人类尤其是个体前途的忧虑。对此，我们将在后面的有关章节中作专门的论述。

第三，他们还从法国结构主义者如列维 - 斯特劳斯对于人道主义、主体和作者的怀疑中得到启示。结构主义者强调结构具有不以人的意志为转移的客观作用，否定人的主观能动作用。他们认为，一切社会现象和文化现象的性质和意义都是由其先验的结构决定的，个体只是结构中的一个“代码”或“符号”。人的一切行为都无意识地受到“结构”的支配。因而人只能体现那个结构的作用，是结构的载体，而不能改变结构的作用，成为社会历史的真正主人。这样，历史不再是个人或自我的自由创造，而是某个先验结构的产物。结构主义者放弃了存在主义者关于自我绝对自由的理论，他们把“个体”，“主体”，“人”从现代哲学关注的中心地位上放逐了出去，以“结构”取代了它们。列维 - 斯特劳斯说：“结构主义不是创造人而是把人消溶掉”，“必须抛弃主体这个令人讨厌的宠儿，它占据哲学舞台的时间已经太久了”，如福柯指出的那样，对于结构主义来说，“人是像海市蜃楼一样可以消失的东西，它是可以抹掉的，就像抹掉沙滩上的足迹一样。”

第四，后现代主义从德国哲学家叔本华、尼采和海德格

福柯：《词与物》，转引自夏基松，《现代西方哲学教程》，上海人民出版社，1985年版，第611页。

尔那里继承了对于“真理”和“理性”的怀疑，对于“普遍道德”之可能性的怀疑。

叔本华认为，世界是人的表象，世界的本质是生存意志。宇宙中的一切事物都是生存意志的表现和外化。他抬高意志，贬低理性。认为意志是主人，理性是奴仆。理性只是意志的工具。意志的根本要求是生存，理性的任务就是满足生存。意志是一股永恒而盲目的冲动力量，充满着永不休止的活力；理性则为满足意志的各种欲望和要求而疲于奔命。叔本华由此颠倒了意志和理性、科学和艺术的关系，并从根本上否定了人生意义和宇宙存在的意义，对人类的未来抱着一种悲观主义的态度。

尼采对叔本华的唯一意志主义学说既有继承又有发展。与叔本华一样，他认为世界是自我意志的表象。但在回答“世界的本质是什么？”的问题上，他比叔本华更进一步，认为世界的本质是“权力意志”而非“生存意志”。他认为，“世界是一种无所不在的力量，一个奔腾泛滥的力量的海洋，永远在流转变化的、永远在回流、无穷岁月的回流，是一种不知满足、不知厌倦，不知疲劳的权力意志”，知识只是权力意志的工具。尼采反对现代科学和理性，认为西方社会的弊病来自现代科学技术的进步。他断言，科学和理性扼杀了生命意志，扼杀了精神生活，导致了病态的生命，现代科学活动产生了野蛮化。尼采还反对理性主义的真理观念，否认真理的客观性，鼓吹强权真理理论；他认为真理的标准在于是否有利于“提高权力感”，是否有利于“生物的生存”，而不在于“实在不实在”。这种“有用即真理”和“强权即真理”的观念对后来的实用主义真理观及后现代主义真理观产生了重大影响。

尼采还公开宣扬非道德主义。他自称是第一个非道德主

义者。他声称，没有公正与不公正的区别。他把真与善混同了起来，认为衡量善恶的惟一标准是能否“增强权力感”。他提出了重估一切价值的主张，妄言西方传统价值观念是弱者的价值观念。诸如“正义”、“善良”、“同情”、“怜悯”、“仁爱”等等观念都是弱者为了免受强者的侵犯，并伺机改变其地位以欺凌强者而蓄意制造出来的诡计，他鼓吹要建立一种崇尚权力意志的价值观念。他提倡社会的不平等原则，反对民主制度，吹捧超人哲学。他鼓吹英雄主义，鼓吹超人是受制于任何制度的一类人，超人从来不可能成为社会的多数，他们是人类的一个例外，因而永远是社会中的极少数，他们是不是以数量而是以质量来取胜的极少数的精英分子。

尼采的这些思想对当代西方学术产生了多重影响。一些后现代主义者经过对尼采哲学的某些方面的修改，使之以一种新的面目出现在今日西方的意识形态领域。尼采哲学中的某些消极方面似乎由于后现代主义的兴起而日显重要，当代美国著名的后现代主义哲学家、“后哲学文化”观念的提出者罗蒂（Richard Rorty）就是以尼采的真理理论为自己的主要思想来源的。罗蒂的哲学思想实际上是黑格尔的历史观、尼采的真理观、杜威的民主观和当代美国分析哲学中历史主义思潮，如库恩的范式理论、戴维森真理融贯论的一种综合。对此，我们将在有关章节中予以探讨。

海德格尔是对后现代主义思潮产生影响的另一位德国哲学家。海德格尔对于西方形而上学传统的批判，他提出的关于“存在”的学说，关于“思维”的学说，及关于“语言”的学说，他提出的“存在在思维中形成语言，语言是存在的家”的观点，他对于诗学语言、艺术语言的推崇，对于科学语言、技术语言、概念和逻辑思维的拒斥，都大大地启发了

当代艺术家们的创作实践，他的哲学思想影响了整整一代艺术家和思想家的理论研究和创作实践，成为本世纪在人文学术领域里最受欢迎的哲学家。

第五，后现代主义者从法国存在主义者加缪和萨特等人那里汲取了虚无主义者的观点。由于受两次世界大战的影响，法国存在主义者对生活持着一种悲观主义的态度，强调人类生存状况的随机性、不确定性和不可捉摸性，强调知识是一种自相矛盾的终极性认识。

在存在主义哲学中，人的孤独是一个基本命题。人不可能指望得到任何上帝的求助，因为它不可能先于它自身的实存而存在。人因被上帝所抛弃而不得不独立承受自身的自由。人是被罚作自由的，自由即人的被抛弃状态。由此产生人的自由的荒诞性，因为那种自由强迫人承担起对于世界的责任。萨特和加缪等人借助自己的艺术创作来展示自己的思想，他们打通了文学和哲学之间的界限。使得理论与实践、文学创作与文艺批评成为互相交融、互相印证的东西。虽然后现代主义的兴起是对存在主义哲学的批评和漠视为起点的，但是，我们仍然在后现代主义思潮中不时地看到存在主义哲学的影子。

第六，后现代主义者从萨特、海德格尔、弗洛伊德等人那里继承了反人道主义的传统，他们更多地从消极意义上来理解人的当代处境，并对人的“责任”、“良心”、“自由”、“抉择”作出了新的解释。他们认为，道德问题更多的是一个习惯问题，它只有相对的和约定的意义而不具有绝对的、与生俱来的意义。附着于人身上的这些东西都带有很大的偶然性、外在强制性，是人应该进一步予以摆脱的枷锁。

第七，从文本主义者那里，他们继承了“一切事物都是

文本”的观点。按照文本主义者的观点，“意义在不同语境中自由地变化。”文本主义者不承认有脱离特定语境而存在的客观真理、客观的知识和客观的意义。他们论证了任何脱离特定个体的活动和立场的“中立”知识或“中性”真理的不可能性。他们认为，“偏见”即人的主观因素的正常介入，是意义得以产生和衍生的一个基本因素。任何意义都是主体间性的意义，也都体现了主体间性。对于任何被研究对象或被试的秘密的揭示实际上都是研究者自我秘密之揭示的一条基本途径。所谓“主观因素的不可消除性”实际上是主体间性即某话语的语境性（Contextuality）之不可消除性的另一种表述。因而，同一语词或话语在不同语境中具有截然不同的意义是正常的，而具有相似或相同意义是反常的。同一语词在不同语境中应该具有也必然具有无限的创意能力或造意功能。这使得任何一种知识都成了语词与语境之间是否吻合或得体的关系。文本主义者以这种姿态或方法来研究意义问题，大大地突破了寻求真假之辨的传统姿态和方法。结果，知识符合论，即主观认识与客观对象相一致或相符合意义上的“真理”理论，不再是研究知识问题的基本理论；知识符合论意义上的“真”也不再是某知识或话语具有意义的先决条件或基本属性。“真”这一概念获得了一个全新的含义：即，所谓“真”也就是主体得体地言说，就是言说者在一定的语境中得体地发出声音和进行表演，“真”使人产生一种“文如其人”的感受。“真”就是一种很顺畅地在主体间进行交流的状

K.J.Gergen, “Correspondence versus Autonomy in the Language of Understanding Human Action.” In *Metatheory in Social Science*, Chicago: 1986. P. 140.

态或结果。“真”不仅是主体活动的一个结果，而且包括主体活动的过程和状态。

此外，后现代主义者还到德国现象学的如下主张中去汲取灵感：重新考虑主观知识，抛弃逻各斯中心主义的世界观，怀疑历史遗留下来的经验教训的可靠性。他们从到美国通俗主义、大众主义的艺术运动那里继承了反智性主义和拒斥理论、拒斥解释的思想倾向。同无政府主义者一样，他们怀疑权威，怀疑任何来自官方的或主流的解释。他们宽容地对待所有的文本和所有的解释。

他们从伽达默尔的哲学解释学那里吸取了他对于经验主义、合理性、普遍性科学以及直接的机械的因果性等方面所作出的批判。在浪漫主义那里，后现代主义者继承了一种与客观性相对立的批判立场。浪漫主义者反对一切永恒的事物，反对时间和空间的统一。他们关注幻想、感觉、情绪、形而上学的事物、神圣的事物、奇异事物和不可思议的事物。他们否认真、善、美的普遍性标准，他们对占据统治地位的美学价值提出质疑。他们虚幻化了现实。他们以一些遥不可及的幻想来替代既令人不满但又让人无可奈何的现实。

实际上，当我们在谈论后现代主义的思想来源的时候，我们已经在谈论构成后现代主义的一些基本因素。后现代主义并不是在这些因素之外的另一个东西。由于它把所有这一切重新裁剪、组合、拼凑、交叉、重叠了起来，这使它显得像一个新玩意。有意思的是，后现代主义对于上述思想来源中的每一个单一思想又表示了异议。例如，他们反对解释学在不同阐释之间作出的优劣选择，反对解释学对于文本的确切意义的追求。他们怀疑结构主义对于科学、合理性、理性和逻辑所承担的义务。他们对批判的社会理论有关社会现象的

超越文本的解释表示不满。他们视西方马克思主义的解放计划为逻各斯中心主义和人道主义的变体，批判它只见社会整体而不见细节性的日常生活。他们批判批判的社会理论家仍然抱着一个理想主义的乌托邦幻想，如此等等。

综上所述，后现代主义是各种学术的与非学术的因素东拼西凑的结果。由于它缺乏统一性，后现代主义者之间的表面和谐因其内在的争论而一再地遭到破坏，以至于后现代主义成为一个轶闻不断的思潮。但是，这一切并没有削弱它的魅力。恰恰相反，正是由于它的纷争和混乱使它保持了持久的生动性和丰富性，以至于不同的读者都可以找到自己喜爱的后现代主义。

三、后现代主义在欧洲大陆的诞生

由于对后现代主义存在着各种不同的见解，我们在确定后现代主义思潮产生的确切时间问题上也遇到了许多困难。有些后现代主义者明确地反对以传统划分历史时代或年代的方法来界定后现代主义。不过我们还是得给予后现代主义一个大致确定的产生年代。我们认为，后现代主义的到来是与当代西方的社会在二战以后所发生的一系列剧变——科技进步、经济起飞、思想改革、政治改变、文化嬗变、核心价值观念的衰落、深层次哲学争论和学术危机等等——相呼应的。首先，后现代主义运动同产生于法国的结构主义和后结构主义运动、德国的哲学解释学运动具有一种难舍难分的血缘关系。

50年代末，德里达、福柯、拉康、巴尔特等一些年轻的法国思想家逐渐厌倦了萨特和梅洛-庞蒂的存在主义哲学的人道主义和历史观的说教，他们追随于结构主义先驱列维-

斯特劳斯之后，不再在人的存在、自由、抉择、责任等问题上兜圈子，而是将丧失了个性和历史过程性的世界看成一个高于一切价值存在的结构，看成了一个规则的世界，一个“音乐总谱”，或者一个“代码集合体”。这些年轻的法国思想家们起初全都变成了结构主义者。他们在“主体”与“结构”中选择了“结构”，以进行精密客观的共时研究和结构分析。但是，他们中的有些人发现，那种结构分析无力动摇资本主义的制度结构和文化结构，无力逃避权力中心的控制和话语制约。

于是在这样的一个背景之下，1960年，由法国巴黎的一些哲学家、艺术家和文艺理论家组成的一个名为“太凯尔”（Tel Quel）的先锋派文化理论社团宣告成立。这个社团吸引了当时最富才华的一部分法国知识界精英分子，德里达、克里斯蒂娃和索绪尔等是这个社团的中坚力量。他们热衷于研究各种后现代主义的新小说并出版同名期刊和丛书以不断扩大其影响。1967年，当德国的姚斯在坦斯康茨大学以《研究文学史的意图是什么，为什么？》即《文学史作为向文学理论的挑战》一文宣告接受美学的诞生时，法国的德里达也以《论文字学》、《声音与现象》、《书写与差异》三部著作的相继问世宣告解构理论的确立。紧接着，罗兰·巴尔特、福柯等人也先后加入了这个思潮。他们把批判矛头指向当时正盛极一时的结构主义，指向当时的解释理论，以此彻底瓦解西方的形而上学传统。他们逐渐提出了一个消解中心与本源，颠覆形而上学的二元分立，对统一性、确定性加以思想解构，以突出差异性和不确定性的解构主义方案。一时间，“消解”、“解构”、“延异”、“颠覆”、“决裂”、“破坏”、“毁灭”、“超越”、“反抗”、“拒斥”、“游戏”等概念成为最为频繁地出现

于各种学术杂志和普通书刊报纸上的一些后现代主义术语。

就在同一年即1960年，德国哲学家伽达默尔因出版《真理与方法》而震撼了西方思想界。继马克思、尼采和海德格尔之后，伽达默尔对西方的“现代性”发起了猛烈的冲击。该书的出版标志着哲学解释学正式登上当代西方哲学舞台。受海德格尔等人的影响，伽达默尔在书中强调，解释学不是一种方法论，它不追求一般解释学所标榜的方法的“科学性”和“客观性”。哲学解释学的关注焦点是人的存在和人与世界的最基本关系。伽达默尔认为，“人类的理解活动”是人类存在的最基本模式。哲学解释学将努力去发现为人类的一切理解模式所共有的东西。伽达默尔主要不是从方法论角度而是从本体论的角度来思考真理问题，着重探讨的不是真理的客观性意义，而是真理对人生的意义。伽达默尔甚至提出了“要真理，就不能要方法；要方法，就不能要真理”这样的两难观点。他认为，那种以主客观相一致的符合论为基础，以认识对象为惟一标准，作为实践的工具而出现的真理可能与人的生存相隔膜，从而使真理丧失本体论的意义。为此，伽达默尔非常赞同晚期海德格尔的如下见解：真理就是“去蔽”。就是对人生意义的本真阐明。这样，伽达默尔放弃了传统解释学的客观主义立场，突出了艺术、历史、语言中的本真经验，由此确立了哲学解释学的三个领域：美学领域、历史领域和语言领域。伽达默尔的哲学解释学对当代西方学术产生了重大的影响，构成了后现代主义思潮的一个重要方面。

后来随着德里达与伽达默尔之间的解释学与解构理论的论战的展开，一种新的理解阐释理论，一种新的文本理论，一种与传统哲学与文化截然不同的后现代哲学与文化观念便得到了更加全面的阐发。罗蒂在评价伽达默尔的学术贡献时，把

他创立的哲学解释学看作是未来西方哲学发展的一个最为合理和可行的方向。

这样，作为一股具有比较明确的倾向性的哲学思潮，我们把后现代主义在欧洲大陆产生的时间确定在1960年左右。同马克思创立的历史唯物主义相比，尽管后现代主义多少克服了马克思当年批判过的传统哲学的一般弱点，但它毕竟迟到了一个多世纪。

四、后现代主义在美国的演变

与欧洲大陆不同，后现代主义在北美呈现为另一番景象。并且，这股思潮最初不是发生在哲学领域里，而是发生在文学艺术领域里。按照美国学者科勒的考证，最早使用“后现代”、“后现代主义”术语的是弗雷德里科·德·奥尼兹（1934年）、达德莱·费兹（1942年）和阿诺德·汤因比（1947年）等人。后来，作为抒情诗人和散文家的奥尔森被“后现代”一词的诱惑力所吸引，他在50年代反复地使用了这一术语。虽然他没有对它作出过明确的规定，但是显然地他试图对西方现代文化作出一个全新的批评。他的“后现代”观念在后来的批评者那里得到了各种不同的解释，大大激发了那些试图在“后现代主义”的旗帜下进行大胆尝试的人们的想象力。

按照豪和莱文的著述，后现代主义基本上是50年代美国社会的一个真实写照。他们认为，战后的美国社会世风日下，传统的权威中心已经腐烂，传统习俗已经不再受到重视，到处弥漫着消极厌世的情绪。年轻的一代缺乏社会目标，缺乏事业心，缺乏坚定强的信念。在当时，恰好有一些小说描绘了美国社会这样一幅阴暗的陌生化的虚无主义的景象。于是

一种所谓的“后现代小说”应运而生。后现代小说家们已经不再认为资本主义社会中人与人之间的关系是确定的、亲密的和可知的。他们摈弃了传统的文学创作规范，摈弃了英雄和英雄人物的冲突。他们向世人展示的是一个极度畸形极度病态的世界。因此，他们认为，后现代主义是现代主义衰落的标志。在当时许多美国学者看来，后现代主义被当作是是一股改头换面的“反智性思潮”，被看作是现代主义的一个终点，而且是一个毫无希望的终点。因此，后现代主义在美国最初是一个社会现象和文化现象，尤其是一种文学现象。而它作为一种学术现象则比欧洲大陆要晚得多，因为它被当作是一种从法国和德国引入的东西。

进入60年代以后，美国文学评论家对后现代主义的评价开始发生变化。有人开始从积极的肯定的角度来看待后现代主义。他们认为，后现代主义文学观标志着与现代主义作家精英意识的彻底决裂。它放眼未来，对以往现代主义历史不抱任何兴趣。他们不再把后现代看作是一段盛极而衰的现代历史的延续，而是看作一个继往开来的新历史起点。他们从后现代主义那里找到一些新的灵感，找到一种新的时代后现代主义意识，即后现代主义的意识。他们认为，后现代小说对西方现代主义的艺术抱负进行了无情的嘲讽。它叛离了传统人文主义的艺术观念，从西部小说、科幻小说、色情文学及其他亚文学中去汲取养分。它试图在精英文化和大众文化之间建立起某种沟通，试图把艺术、科学和行为技艺都溶铸为一体。

除了前面提到的那些见解以外，“后现代主义”还获得了另外一些解释。格拉夫认为，后现代主义的背景是50年代被异化了的中产阶级。后现代主义表明了一种从深处摈弃目的

和意义的本体论危机。他认为，后现代主义只是现代主义反叛“传统的现实主义”的进一步完成。

沃森赞同格拉夫的上述见解，认为后现代主义在哲学上有着强烈的本体论怀疑特征。它否定具有统一性的世界，它只认可一个偶然的世界，一个人们可以自由自在地对待的经验世界。它反对任何高级的话语世界。后现代主义的文学拒绝“去实现因果取向的期望，拒不以开头、中间、结尾这样的成规来创作小说”。

这样，后现代主义在北美得到了不同的表现。在后现代主义的旗帜下，一些当代艺术家崇尚实验，拒斥理论，抵制解释也逃避解释。他们改变了人们对艺术的原有观念，也大大地拓展了艺术活动的空间。他们注重体验甚于注重理解，注重境界甚于注重形象。他们以游戏的态度对待艺术，也以游戏的态度对待一切。借助文学和艺术尤其是小说、诗歌和绘画等形式，后现代主义思潮开始在北美获得全面的泛滥。

五、后现代主义的分类

由于“后现代主义”的不确定性、多义性、多倾向性，后现代主义似乎成了一个人们无法谈论的东西。为此，在全面展开关于后现代主义的各个话题之前，根据后现代主义思潮所体现出来的不同倾向和趋势，我们试着先对后现代主义进行一番分门别类的工作。

按照不同标准，人们对后现代主义作出了不同的划分。例如，本·阿格（Ben Agger）将它划分为建设性的后现代主义和批判性的后现代主义。前者支持以意识形态为目的的哲学，后者对政治的社会的任何建设性计划都采取一种极端的批判

态度。托德·杰特林 (Todd Gitlin) 把后现代主义划分为热情的后现代主义和冷漠的后现代主义。格里芬 (David Griffin) 区分了“建设性的或修正性的”后现代主义和“破坏性的或解构性的”后现代主义，并且他自己试图促成一种建设性的后现代科学。格拉夫 (G. Graff) 则划分出“愤世嫉俗、悲观绝望”的后现代主义和“耽于幻想、放浪形骸”的后现代主义。哈尔·福斯特 (Hal Foster) 探讨了反应性后现代主义和抵制性后现代主义的区别。他认为凡是前者予以赞同的东西后者都予以拒斥。此外，他还区分了“新保守的”后现代主义和“后结构的”后现代主义。前者保留了传统叙述观的传统、传统的历史观、主体观、表象观和人道主义，后者则反对传统叙述、反对主体、反对表象、反历史和反人道主义。

相比之下，我们认为，罗斯诺对于后现代主义所进行的划分更具典型性。罗斯蒂诺把后现代主义划分为肯定的后现代主义和怀疑的后现代主义。罗斯诺认为，怀疑的后现代主义者是一些悲观论者。他们是一些对未来丧失了信心的人。他们只强调事物的阴暗面，对一切都缺乏信心和希望。他们悲天悯人，对事物只作坏的推测和打算。他们“持着悲观、消极和沮丧的立场，主张后现代时代是一个片断、解体、不适、无意义、含糊不清、甚至缺乏道德准则和社会秩序紊乱的时代。”这是一种由尼采和海德格尔等哲学家促成的“灰色的”后现代主义，一种“绝望的”后现代主义。具有这种倾

Rosenan, Pauline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 16.

Rosenan, Pauline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 15.

向的后现代主义者热衷于谈论“死亡的临近”、“主体的消亡”、“作者的终结”、“真理的虚幻”等等。他们以愤世嫉俗的态度来对待一切。他们认为，现代性给人类带来了无穷无尽的灾难，使人类处于一种极端的任外在力量随意摆布的必然性之中。因此，后现代是一个以冷漠无情、冷酷、残忍、陌生化、异己化、疏远化和模棱两可等等为特征的时代。在那样的时代里，人类面对着一个永恒的虚无，一切都变成了暂时的、短命的、表面化的、转瞬即逝的和空无意义的东西。这样后现代遗留以人类的，除了游戏，尤其是语词和意义的游戏以外，别无他物。罗斯诺认为，鲍德里亚（Baudrillard）、福柯、德里达、谢尔佩（Scherpe）和卡林斯库（Calinescu）等是怀疑的后现代主义的代表人物。

肯定的后现代主义者赞成怀疑的后现代主义者对现代性所作的批判，不过他们对后现代时代持着一种比较乐观的积极的态度。“他们要么欢迎积极的政治活动（斗争或抵制），要么满足于认同不切实际而又广受赞誉，主观而非教条的各种规划。它们分布在从新时代信仰到新浪潮生活方式的各种领域，并且包括了整个范围的后现代社会运动。”他们进行进行某种哲学的和本体论的思想实践，那是一种非教条的、尝试性的和非意识形态的思想实践。与怀疑的后现代主义者相反的是，他们“不回避去肯定某种伦理观念，去作出常规选择，并寻求解决具体问题的政治联合阵线。”肯定的后现代主义者的代表人物是罗蒂（Richard Rorty）、伊格尔顿、弗朗

Rosenan, Pauline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 15 ~ 16.

Rosenan, Pauline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 16.

克（Manfred Frank）、列文（Charles Liven）等。

我们把后现代主义者大致划分成温和的、积极的、肯定的后现代主义者和极端的、消极的、否定的后现代主义者。前者在处理后现代主义者所面对的共同问题上，采取一种比较积极的、肯定的、乐观的或温和的态度；后者则对那些问题或话题采取一种比较消极的、否定的、悲观的和极端的态度。前者对后现代时代作出了乐观的展望；后者则对未来作出了悲观的估计。对于这两种不同的后现代主义思想倾向，我们将后面的分析中作出具体的探讨和评价。

六、小结：

作为学术思潮的后现代主义

从前面的简要介绍中我们可以清楚地看到，自从本世纪60年代在欧美诸国兴起之后，后现代主义已经成为一股波及整个世界的当代西方学术和社会思潮。它与自19世纪后半期以来盛行了近一个世纪的现代主义有所不同。它既是对现代主义的反叛，又是现代主义的进一步发展。它更是进入信息社会之后，在新技术革命时代资本主义制度危机、社会危机和文化危机的产物。后现代主义问题涉及对第二次世界大战以来西方文化和学术倾向的认识和评价，是一个有关全球文化处境的问题，因此值得关心人类未来命运的每一个人的认真关注。

后现代主义在今天已经变成了一个世界性的话题。关于后现代主义的研究也培养了一批世界知名的学者，如哈贝马斯、哈桑、佛克马、伯顿斯、罗蒂、利奥塔等。他们的学术

著作和学术见解，是我们研究和批判后现代主义思潮的一些有益窗口。

进入80年代以后，后现代主义思潮据说已经在法国明显地走向衰落。但是，这不能抹去法国人在后现代主义方面的创始者地位。不过就后现代主义的直接思想先驱而言，人们更多地想起的是德国哲学家尼采、海德格尔、甚至黑格尔。因此，虽然法国人获得了发展后现代主义的绝大多数荣誉，但是德国哲学家给了后现代主义以灵感，并促成了那个主义。此外，后现代主义虽然在法国逐渐丧失了人们的信任，但是后现代主义的吸引力仍然在法国之外的国家和地区增长着。在北美等地区，后现代主义不仅没有衰落，而且正在成为某些人文科学研究活动的代名词。当代西方学术中的某些最新思潮都与后现代主义具有千丝万缕的联系。它们都毫不犹豫地而后现代主义那里汲取各种灵感、术语、概念、方法与话题。因此，在世界范围里，关于后现代主义的讨论还将持续下去。

第二章

世纪性转折：后现代主义的基本精神

提起对于后现代主义的最初印象，除了用“杂乱无章”、“混乱无序”来形容以外，我们似乎找不到其他更加贴切恰当的语汇。但是，随着对于后现代主义认识的不断深入，我们对它的印象也渐渐地发生了变化。《走向后现代主义》编者之一佛克马（D.Fokkema）这样忠告后现代主义的批评者们：“我们越是接近后现代主义，就越会带有偏见，因而我们就越容易怀疑使我们认同于后现代主义的艺术或非艺术目标的诱惑。一种缺乏远见的目光也许会使我们对后现代世界观的价值及局限视而不见，并对其语言的可能前景及有限性熟视无睹。”那么后现代主义究竟有哪些诱人之处呢？或者说，作为一股学术思潮或社会思潮，它究竟有哪些特点呢？这正是我们试图在本章中予以回答的问题。

佛克马等：《走向后现代主义》，北京大学出版社，1991年版，第3页。

一、作为“一个幽灵” 而在的后现代主义

“后现代主义像幽灵一样时常出没于当今的社会科学。”这是美国学者保琳—玛丽·罗斯诺在《后现代主义与社会科学》一书正文中提到的第一句话。它使人禁不住联想起一个半世纪之前马克思在《共产党宣言》中说过的第一句话：“一个幽灵，一个共产主义的幽灵，在欧洲徘徊。”把后现代主义比喻为一个“幽灵”当然不算为过。实际上，这个幽灵不仅时常出没于当今的西方社会科学，而且已经钻进了当今西方社会的各个角落。当马克思提出“共产主义”这个幽灵的时候，它在全世界范围里激起的是一阵阵经久不息的社会革命运动，它尤其给全世界被压迫的无产阶级以变革社会现状的希望和勇气。“这部著作以天才的透彻鲜明的笔调叙述了新的世界观，即包括社会生活在内的彻底的唯物主义、最全面最深刻的发展学说辩证法以及关于阶级斗争、关于共产主义新社会的创造者无产阶级所负的历史革命使命的理论。”也正是因为这样，列宁把《共产党宣言》当作是一部全世界无产阶级的“福音书”。但是现在在我们面前隐约显露的这个“后现代主义”幽灵，却完全是另外一幅景象。它给

Rosenan, Pauline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 1.

马克思，恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社，1972年版，第250页。

列宁：《卡尔·马克思》，参见《马克思恩格斯》选集，第一卷，人民出版社1972年版，第3页。

我们带来的决不是关于人类未来的福音，而更像是关于一次人类大毁灭的预言。因此，在“后现代主义”和“共产主义”这两个“幽灵”之间不存在什么嫡亲或血缘关系。尽管这样，不过它多少表示了“后现代主义”在今日西方社会所产生的召唤力和影响力。

后现代主义思潮从50、60年代在文学、艺术、建筑、哲学等领域诞生之后，便对当代西方的学术主流提出了挑战。后现代主义者“拒斥认识论上的假说，驳斥方法论上的常规，抵制知识性的断言，模糊一切真理形式，消解任何政策建议。”一方面，后现代主义的迅速崛起和广泛渗透，使当今西方学术陷入了前所未有的无政府状态。另一方面，人们对后现代主义的兴趣也在迅速的浓厚起来，关于后现代主义的讨论已经在众多的学科领域里得到全面的展开，成为今日西方学术讨论的一个焦点。

二、清理形而上学：摆脱传统二元论的诱惑

当我们面对“究竟谁可以算得上是后现代主义者？什么叫后现代主义”这个问题的时候，在我们脑海里面浮现的首先是哈桑、利奥塔、福柯、德里达、罗蒂、伽达默尔、詹姆逊等人的形象。当我们面对“究竟哪些学说可以算得上是后现代主义学说？”这一问题的时候，我们首先想到的是“后结构主义”、“后哲学文化观念”、“解构主义”、“哲学解释学”、新实用主义的“真理观”、如此等等。对于那些反对后现代主义学说的人来

Rosenan, Pauline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. P. 1.

说，对这两个问题的回答也是他们对后现代主义学说进行批判活动的一个基本前提。让我们来看一看后现代主义的支持者和批评者们究竟是如何回答这个问题的。

“什么是后现代主义？”这曾经是利奥塔面对的一个重要问题。作为后现代主义思潮的重要辩护者，利奥塔认为，后现代状况蕴含着一种深刻的认识论和本体论危机。在《后现代状况》一书的最后一章“答问：什么是后现代主义”中，利奥塔如是说：

“后现代主义拟是这样一种状况，在现代精神中，在表象自身中突现不可表象之物——本身也拒斥优美形式的愉悦，拒斥趣味的同一，因为那种同一有可能使集体来分享对难以企及的往事的缅怀——寻求新的表现，其目的不是为了享有它们，而是为了传达一种强烈的不可表达之感。后现代主义艺术家或者作家往往置身哲学家的地位，他书写的文本，他创作的作品，在原则上并不受制于某个预先设定的规则，也不可能根据一种决定性的判断，并通过将普通范畴应用于那种文本或作品的方式，来对他们作出评判。那些规则和范畴正是艺术品本身所寻求的东西，已不是按已经确定好了的判断尺度来评价，而只是将众所周知的范畴应用到文本或作品中去。这些规则或范畴宁可说是文本或作品所寻找的，艺术家和文学家在没有规则的情况下进行创作活动，以便规定将来的创作所要求的规则。

J-F.Lyotard. “Answering the Question :What is Postmodernism?” in Hassan and Hassan 1983:329 ~ 341.

由于文本具有一个事件的特性，还由于它们对于它们的作者总是晚到的，或者在相同的方向上，着手它们的工作又总是开始得很早。所以后现代主义就是这样作为似是而非的佯谬来思考未来。”

利奥塔认为，后现代主义者渴望整体和单一的各得其所，渴望概念和感性的和解，渴望为透明的交往和相知的经验而作出的昂贵代价。

“在普遍地的要求松弛和平静的后面，我们只是太清楚地听到愿望的低语，恐怖又一次地开始了，那就是把幻想付之于广博的现实。对此我们要大声的回答：向整体开战，我们要证明不可描述性，我们要激活差异性，我们要拯救差异性，我们要拯救名称的荣誉。”

如果说利奥塔主要是通过通过对当代西方社会知识状况的分析来为一个新的社会时代即“后现代”或“信息时代”辩护的话，那么法国另一位哲学家德里达则是通过对于一种新的学术形式的杜撰来证明当代西方学术所面临的诸多困境以及摆脱这诸多困境的可能道路。那种新的学术形式就是广为人知的“解构主义”或“解构理论”（Deconstruction）。1966年，在美国霍布金斯大学举办的一次结构主义国际学术研讨会

J-F.Lyotard. “Answering the Question:What is Postmodernism?” in Hassan and Hassan 1983: 329 ~ 341.

J-F.利奥塔：“什么是现代主义？”墨哲兰译，载于《解构主义 - 当代的挑战》，湖南美术出版社，1992年版，第30页。

上，德里达提交了一篇题为“人文科学话语中的结构、符号与游戏”的论文。德里达在会上对结构主义大师列维-斯特拉斯的理论加以质疑，认为西方传统哲学，一直到结构主义为止，都没有摆脱形而上学的二元论传统的影响。列维-斯特拉斯的“结构”事实上也被赋予了一个中心，它在整体结构中起着构成和调节结构的作用，以防止结构的无序化。这个独一无二的“中心”，“既制约结构又逃避结构的控制，既存在于结构之中，又似乎逃逸于结构之外，于是中心就不成其为中心，内与外、源初与终极的区别就成为一个问题。”在德里达看来，这种对于“中心”、“本源”、“基础”、“在场”的追求在整个西方哲学史和思想史中是一以贯之的。德里达认为，现在是彻底打破这种本体认识论上传统之的束缚的时候啦。德里达正是以这篇论文为标志，引导开始了当代西方学术的一次重大转折，即从结构主义转转向解构主义。

德里达认为，“结构”一词和西方的科学及哲学同样地古老。“即使在今天，没有任何中心的结构本身仍是不可思议的。”“有中心的结构概念实际上是有依据的运展（游戏）概念。——中心接连不断地得到不同的形式或名称。形而上学的历史，一如西方的历史，就是这些隐喻及转喻的历史。”在那篇论文中，德里达提到了否定那个“中心”的三个人物：尼采、弗洛伊德和海德格尔。德里达试图在这些思想先驱之后，

德里达：《人文科学话题中的结构、符号与游戏》，参阅麦克西和多纳特合编的《结构主义论争》，1970年版，第248页。

德里达：《人文科学话题中的结构、符号和游戏》，参阅戴维·洛奇编《二十世纪文学评论》（下册），上海译文出版社1993年版，第535页。

同上，第536-7页。

去探讨一个带有根本性的问题，即如何走出那个“中心”，走出西方形而上学的阴影。德里达指出，“关心全部哲学史的基本概念，把它们拆开，并不是去进行语文学家的工作或是传统的哲学史家的工作。无论表面上看来如何，这可能是向哲学外迈出一步的最大胆方式了。”要完成这项工作，首先要做的是消除一个由来已久的二元论区分，即自然与文化之间的对立。那种对立，“尽管有种种更新和伪装，对于哲学来说是与生俱来的。它甚至比柏拉图还要古老。”可是在德里达看来，这种二分法起初就是随意的和实用的。解构主义要做的一项工作，就是要消除形而上学，摆脱传统的二元论的诱惑，清除从泰勒斯开始的始基观念、自柏拉图开始的理念与表象分野的观念以及从笛卡尔开始的自我与世界、主体与客体二分的观念，完成从二元论到多元论的真正转变。

三、解构“现代性”： 动摇与颠覆现代人生存的根基

后现代主义是一股同自启蒙以来的现代化运动全然不同的社会思潮。罗斯诺认为，后现代主义思潮的出现：

“标志着一种标新立异的学术范式的诞生。更确切地说，一场崭新的全然不同的文化运动正以席卷一切的气势改变着我们对于周围世界的原有经验和解释。从其最

为极端的阐述来看，后现代主义是革命性的；它深入到

社会科学之构成要素的核心，并从根本上摧毁了那个核心。从其比较温和的声明来看，后现代主义提倡实质性的重新界定和革新。后现代主义想要在现代范式之外确立自身，不是根据自身的标准来评判现代性，而是从根本上揭示它和解构它。”

“现代性”指的是西方社会自近代启蒙以来一直具有的一种关于人类社会历史进步的观念。“现代性”是后现代主义试图予以消解的主要对象。“现代性”是作为一个许诺，作为一种把人类从愚昧和非理性状态中解放出来的进步力量进入历史舞台的。现代性强调理性，强调民主和自由；它推崇近现代科学技术的进步；推崇平等和博爱。但是现代性实际造就的一切却使人们对它的原有信念产生了怀疑。后现代主义者断定，现代性已经不再是一股解放力量；相反地，它是奴役、压迫和压抑的根源。后现代主义者对所有的现代性理论都采取一种拒斥的态度，他们一视同仁地对待各种现代性的观念，把它们作为逻各斯中心主义的、基础主义的、本质主义的、包罗万象的和元叙事的东西统统予以摧毁。他们把现代思想体系同各种前现代的东西进行比较。认为，正如古人创造了神话、巫术、炼金术和原始崇拜一样，现代性是现代人自己杜撰出来的一个新的神话。他们抛弃了关于现代性的各种“权威”、“中心”、“基础”和“本质”，“消解了所有法典的合法性”。通过上述消解活动，他们要从根本上动摇和颠覆现代人生存的根据，要求人们接受一种随遇而安的虚无主义的哲学观念，使人满足于一种毋需解释的生活。

由于西方传统本体论和知识论追求一种在场的形而上学，追求一种永恒不变的真理和终极价值，这种本体论和知识论是现代性的哲学基础。与之直接相对应的后现代主义思潮，既反对人具有先天的镜式本质，又反对世界具有同一性、一致性、整体性和中心性的话语，既反对在不同学科之间进行等级划分，又反对对于某个第一学科的寻求。他们取消了此岸与彼岸、短暂与永恒、中心与边缘、基础与非基础、深刻与表面、现象与本质、主体与客体等等之间的对立和差距。由于确立上述对立和差距是现代性的基本特点，后现代主义实际上取消了“基础”、“中心”、“本质”、“本体”这一知识维度。它要冲破现代性所营造的条理分明、井然有序的整个世界。它把它们都当作是对后现代个体构成威胁的力量来看待。在冲破这种条块分割和等级壁垒之后，它要使整个世界都流于“多元的”、“表面化的”、“短暂的”、“散乱的”、“无秩序的”、“无政府主义的”、“不确定的”、“模棱两可的”那一维度之中。

四、打通学科隔阂：从中心到边缘

佛克马（Douwe Fokkema）认为一方面，“后现代主义者如德里达、福柯、利奥塔等人创造了一种特殊的语言，人们必须懂得这一语言，才能理解他们的文本。”另一方面，作为一种特殊的文学代码或学术用语，后现代主义的话语和语言虽然仅仅为一批作家和学者所使用，但是他们在一定程度上已经成为类似于招贴广告上的广告词或传播媒介中的艳丽

佛克马等：《走向后现代主义》，“前言”第1页。

标识那样的东西，已经为众多的读者和观众所熟悉；因此，后现代主义本身就是一个社会事实，一个享有或部分享有知识的事实。”

在某些后现代主义者如罗蒂、哈桑和哈特曼看来，后现代主义不仅超出了语言艺术的界限，而且超越了各艺术门类之间的传统区别，超越了学术与非学术的传统区别，超越了各学科如自然科学与社会科学之间的区别，超越了艺术与现实的差别。在“人文科学”这个大观念之下，后现代主义使高雅的严肃文学与大众的通俗文学之间的对立、小说与非小说之间的对立、文学与哲学之间的对立、文学与其他艺术门类之间的对立统统消解了。进一步地，在统摄人类所有精神活动的“学术”这一大观念下，自然科学、社会科学和人文学科之间的界限和隔阂统统被打破了。

因此，后现代主义使所有的学科都变成了一门学科。他们消解了不同语言之间的差距，使不同学科之间的话语互相渗透、日趋融合和同化。后现代主义者拒斥所有常规性的学院式的话语方式。他们喜欢用大胆的煽动性的话语来表达自己的见解。他们追求式样、风格和表现中新颖别致、生动活泼、引人入胜、离奇怪诞的东西。他们对现代性话语中流行的客观性、中立性、精确性、确切性、实用性和严密性等目标进行大肆攻击。他们倡导一种让人无所适从的标新立异的后现代阅读活动。他们要从现代人们习以为常的东西中挖掘出一些新意味来。他们把一切事物都界定为文本，从文本与文本的关系中、从文本的上下文中去探讨文本的意义。

他们夸大了事物的差异性，忽视了事物的同一性。他们

信奉“一个人不可能一次踏进同一条河流”的哲学。只强调事物的流变，而无视事物的持存。他们不但把“我们”、“你们”、“他们”、“她们”和“它们”给复数化了，使其丧失了内在的同一性，而且把作为单数形式的“我”、“文本”、“作者”（狭义的文本的创作者）、“话语”、“主体间性”、“解读背景”、“解读活动”本身及其结果也彻底地复数化了，使之逃脱了同一律的制约。他们使一切事物都松动起来、不确定起来和模糊起来。

他们的活动不断地突破各种原有的规定和原则，他们不合时宜地“游戏”、“反讽”与“疯癫”，他们的话语思想中参杂了各种互相颠倒的思想、意见、动机、欲念、情感和世界观。他们随意地篡改、挪用、置换不同学科的术语。他们取消或抹煞了“抄袭”和“剽窃”的现代意义，取消了“作者”和“文本”的法权关系。他们的活动体现了一种对于语言的极不负责任的态度。语言成为他们手中随意拔弄的玩偶。或者反过来，语言成为一股强权力量，成为充满于一切事物、充塞于一切事物或泛滥于一切事物的东西。这既是一种对于语言的强暴，又是对于语言的放纵。后现代主义者在语言上体现了施虐和受虐、抑郁与狂躁的两极心态。他们以这种方式唤起人们对于那些被现代性所忽视的边缘事物的关注，并采取一种以边缘包围中心的策略，以边缘的泛滥来削弱中心，最终摧毁那个中心，即关于“现代性”的所有话语。

五、世纪性转折：从不确定性到内在性

对于“真理”、“本质”、“确定性”等等的寻求一直是人类认识发展史的一个基本主题。这种认识论和本体论目标的

确定随着近代社会的到来得到了进一步的张扬。凡是在哲学史上产生重大影响的人物如柏拉图、亚里斯多德、笛卡尔、康德、黑格尔等都是围绕着这个主题旋转的。但是，这种情况在人类社会进入20世纪以后便开始发生变化（转折）。尼采、海德格尔和维特根斯坦等哲学家的学术生涯或思想历程都清楚地反映了这一转变。尤其是在本世纪50、60年代之后，由于后现代主义思潮的兴起，人类开始彻底反省以往的人类认识历史或精神历史。这一转变在后现代主义思潮中得到了进一步的印证。

从60年代起，哈桑就开始关注后现代主义的崛起。哈桑当时认为，后现代主义是一种反形式的、无规束的、反创造性和唯信仰论的冲击力量。它受到一种破坏意志的激发。他认为后现代主义在哲学和文学等人文科学领域得到了最为明确的表现。进入80年代以后，哈桑的上述观点有所变化。在他那里，后现代主义成为一个包罗万象的东西，成为一种成熟的知识观念。在“后现代景观中的多元论”一文中，哈桑虽然没有对后现代主义作出一个严格的定义，但他还是对它的特点作了11点概括。在这里，我们借助哈桑对后现代主义特点所作的概括，试着对它作些进一步的发挥。

1. 不确定性（Indeterminacy）。从哲学家泰勒斯开始，对于确定性的寻求是西方传统学术尤其是哲学的一项基本使命。它几乎可以同对于真理的追求等同起来，并且同对于终极性的追求等同起来。在西方哲学史上凡是产生重大影响的大多是在这一点上作出了新的贡献。与此相反，不确定性是后现代主义的第一个本质特点。它包括影响知识和社会的各种模糊性、断裂性和移置。不确定性渗透到了后现代社会人们的所有行动和思想中，并构成人们实际面对的世界的最基

本境况。如哈桑指出的那样：

“后现代主义具有某种语义的不确定性。学者们对它的内含尚无明确而一致的看法。——这种普通的异议由两个因素造成：其一，后现代主义这个术语相对而言较晚出现，确乎正值莽撞的青年期；其二，其内涵与当今许多术语有某种亲缘关系，而这些术语本身的内涵就是不确定的。”

哈桑对“不确定性”作了专门的解释。他认为，这是由下面这些各不相同的概念所共同勾划出来的一个范畴：模糊性、间断性、异端、多元性、散漫性、反叛、倒错、变形、反创造、分解、消解中心、移置、差异、间断性、分裂、消隐、消解定义、非神话化、零散化、反正统化、反讽、断裂等等。所有这一切，形成了一股强大的自我毁灭冲动，“影响着政治实体、认识实体以及个体精神——西方的整个话语王国。”

2. 零乱性或片段性 (Fragmentation)。后现代主义者声称要持存的只是片段，他们反对任何整体化的尝试。他们喜欢随意地组合、拼凑或割裂文本。如哈桑说的那样：

“他们选择并列关系而非主从关系形式，选择转喻而非暗喻，精神分裂而非偏执狂。他们也因此求助于悖谬、悖论、反依据、反批评、破碎性的开放性、未整版的空

哈桑：《后现代主义转折》，载于《后现代主义的突破》，王潮编，敦煌文艺出版社，1996年版，第22页。

同上书，第29页。

白边缘。”

他们认为，世界是由片段组成的，但是片段之和构成不了一个整体。诸片段也并没有向某个整体或中心聚集。为此，后现代主义者不以追求有序性、完备性、整体性、全面性、完美性为目标，而是持存于、满足于各种片段性、零乱性、边缘性、分裂性、孤立性之中。

3. 非原则化 (Decanonization)、非中心化、非权威化、非合法化。后现代主义者使社会主要准则“非合法化”，修正或颠覆权威，废除元(后设)叙事。从宗教信仰、科学理性到自我创造能力，他们摧毁了所有神圣的事物。从“上帝之死”到“作者之死”和“父亲之死”，从对权威的嘲笑到对学校全部课程的修正，后现代主义者取消了知识的神秘性和神圣性，消解了权力语言、欲望语言和欺诈语言的结构。他们偏好边缘性的细节性的事物，推崇语言游戏，颠覆任何严肃的正经的东西。在他们那里，人的活动不再是一种围绕一定的主题、中心、原则或秩序而进行的活动，而成了一种随意性的游戏性的没有终极目标的活动。

4. 无我性，无深度性 (Self-less-ness, Depth-less-ness)。自笛卡尔以来，“自我”、“主体”成为近现代西方哲学的一个核心话语。后现代主义消除了传统的自我，鼓动自我抹煞，一种骗人的直率，没有内容/外观，要不就走到其反面，鼓励自我增殖和反省。他们把传统自我作为整体性对象予以消解。后现代主义者谈论的已经不再是主体性的高扬，而是

哈桑：《后现代景观中的多元论》，载于《后现代主义的突破》，王潮编，敦煌文艺出版社，1996年版，第37页。

主体性的消解。“主体”、“自我”、“人”都成了被解释的、被消蚀和被曝光的对象。在大量的后现代主义文本中，它们都成了被随意处之的、表面化的、浅薄的、自我裂变的、失落的、绝望的、其内在性被掏空的东西。

5. 卑琐性，不可表现性 (The Unpresentable, Unrepresentable)。后现代主义者反对现实，反对偶像崇拜，反对或躲避崇高。他们寻求卑琐、低级、虚无、死寂的题材，喜欢表现人性中卑微的方面。在后现代主义者的创作实践中，他们日益关注的是作者自身与语言的关系，而不是与世界的关系。作者越来越脱离同现实世界的关系，他们反身向内，去表现自身中难以表现或不可表现的东西。在艺术创作中，艺术家们反复给予关注是人性中丑恶的、动物性的、原始的、野性的、龌龊的、软弱的、渺小的方面。这一切又难以跳出卑劣、低俗与自甘堕落的结局。在后现代主义者眼里，人已经无可挽回地走向了式微。

6. 反讽 (Irony)。随着原则或范式的失落，后现代主义者便以反讽的态度来对待游戏、对话、会话、寓言及反省，以展示他们面对的所有话题的不确定性、多义性、多重性、散漫性、或然性、甚至荒诞性。后现代主义越来越关注随机性，他们怀疑客观规律和社会准则的可行性和可靠性。反讽导致了对于存在的怀疑、对生存意义的怀疑和对于真理的可能性的怀疑。反讽使人们对自由的关注更甚于对真理的关注；对或然事变的偏好更甚于对必然规律的依赖；对协同性的追求更甚于对客观性的迷恋。关于“反讽”这一话题，我们将在后面的具体章节中，作专门的探讨。

7. 种类混杂 (Hybridization)，体裁的变异模仿。包括滑稽性模仿诗文、谐摹诗文、仿作杂烩。后现代主义者借助陈

腐或剽窃的题材、拙劣的模仿与拼凑、时序的交错与颠倒、地点与空间的置换、高级话语与低级话语的杂处、严肃题材与大众题材的交汇，丰富了创作的内涵和外延，增强了原有文本（原著、原型）的生命力。这一现象普遍地存在于后现代的小说、诗歌、绘画、建筑、电影、雕塑、文艺批评等领域中。种类混杂是对于传统学科界限和学术规则的僭越。它使读者无所适从。它把读者强制地持存在特定的语境之中，拒绝读者的所有前定性期待，使其陷入一种从外在的物理世界、作为中介的语言世界、到内在的精神世界的全面倒错与混乱之中。

8. 狂欢 (Carnivallization)。哈桑从前苏联文学家米哈伊尔·巴赫金那里借用这个术语，用来意指后现代主义的一种景况。它既囊括了前面提到的不确定性、片段性（残缺不全性）、非原则化、无我性、反讽、种类混杂等特点，又揭示了后现代主义喜剧式的甚至荒诞的精神气质。狂欢具有一种强有力的感染作用。狂欢消除了各种差距和界限，狂欢使所有的参与者既是演员又是观众。狂欢使人产生自己就是世界的真正主人或主宰的幻觉。但它给人带来更多的是主体间性的一种沉沦。在游戏中，在迷狂中，在癫狂中，在对传统理性的反叛中，狂欢吞没了一切，重构了一切，同化了一切。

9. 行动，参与 (Performance, Participation)。后现代艺术是一种行动艺术。它邀请所有的人都参与进来，突破了艺术与非艺术之间、专家与外行之间的界限。它使每一事物在行动中，在参与中体现出一种存在（生存）的活力，使后现代个体在行动和参与中完成自我发现、自我观照和自我陶醉。行动就是一切，行动说明一切，也证明一切。后现代艺术注重过程而不注重结果，注重内在体验而不注重外在表现。它

要让人达到忘我和无我境界。但是这一境界不是通过沉思或思辨来达到，而是通过参与和行动来达到。

10. 构成主义 (Constructionism)。随着关于世界的观念从一元论、二元论向多元论的转变，现实便日益显得是相对于叙述者的，它已经不再是以前提的形式而是以结果的形式出现。世界的客观性被取消了之后，后现代主义的话语导致了意向性、象征性、臆想性、虚构性的泛滥。构成主义见解导致了传统的科学间关系与界限的混乱和重组。由于杜撰与创造之间的界限的被打破，构成主义对传统的学术活动和科学研究活动构成了威胁。构成主义注重发明甚于注重发现，注重主观的精神创造甚于注重客观的科学发现，注重诗意性的灵感激发甚于注重条理性的逻辑演示。从消极的角度看，构成主义对逻各斯中心主义、理性中心主义和科学中心主义实施了解构。从积极的角度看来，它也意味着创立一种完全不同于传统范式的后现代主义的自然科学、社会科学和人文科学的可能性。

11. 内在性 (Immanence)。指心灵通过符号而概括自身的不断增长的能力。哈桑把内在性当作是后现代主义的第二个本质规定。内在性意指一种后现代个体借助各种话语或符号而实现自我扩充、自我增长、自我繁衍的努力：

“活生生的语言和杜撰的语言，重新构造了宇宙——从类星体到夸克，从有文化的无意识到宇宙空间中的黑洞——将宇宙重构为语言所创造的符号，将自然转变成文化，又将文化转化为一种内在的符号系统。”

哈桑，同上，第41页。

内在性凸现了自然、社会、世界和知识的拟人化、符号化的一面。世界上的一切事物都是人的内在性的一种投射，并最终都以符号化的形式表现出来。当现代德国哲学家恩斯特·卡西尔说人是符号动物或制造符号的动物的时候，他已经说出了关于内在性的大部分秘密。

六、现代主义与后现代主义： 一种图式化比较研究

哈桑进而在现代主义和后现代主义之间作了比较。他以如下图式标示了两者的区别和联系：

现代主义	后现代主义
浪漫主义 / 象征主义	形上物理学 / 达达主义
形式（联结的、封闭的）	反形式（分裂的、开放的）
意图	游戏
设计	偶然
等级	无序
精巧 / 逻各斯	枯竭 / 无言
艺术对象 / 完成的作品	过程 / 行为 / 即兴表演
审美距离	参与
创造 / 整体化	反创造 / 解结构
综合	对立
在场	缺席
中心	无中心
作品类型 / 边界	文本 / 文本词性
语义学	修辞学

范式	句法
主从关系	平行关系
隐喻	换喻
选择	混合
根 / 深层	枝干 / 表层
阐释 / 理解	反阐释 / 误解
所指	能指
读者的	作者的
叙事 / 恢宏的历史	反叙事 / 具细的历史
大师法则	个人语型
征候	欲望
类型	变化
生殖的 / 阳物崇拜	多形的 / 两性同体
偏执狂	精神分裂症
本源 / 原因	差异 / 痕迹
天父	圣灵
超验	反讽
确定性	不确定性
超越性	内在性

哈桑认为，现代主义与后现代主义之间的上述差异体现在众多的学科中。它们在修辞学、语言学、文学理论、哲学、人类学、精神分析学、政治学甚至神学中都有表现。这种差异还体现在许多欧美作家的创作实践中，体现在各种不同的

哈桑：《后现代主义转换》，载于《后现代主义的突破》，王潮编，敦煌文艺出版社，1996年版，第27-28页。

运动、流派和观点中。

哈桑的尝试无疑为我们了解现代主义和后现代主义的关系提供了一幅简洁明了的草图。但是我们不赞成哈桑对那种关系的图式化处理方式，我们认为，现代主义和后现代主义之间的关系并不是像哈桑在前面图式中列举的那样泾渭分明、两相对应、或非此即彼的，而是相互交错、相互渗透、难分彼此的。这些互相排斥要素或特点实际上经常出现在同一个运动、同一个流派、同一个作家、甚至同一部著作当中。

七、小结：

后现代主义的策略：从解构到建构

英国学者阿兰·罗德威给了后现代主义以这样的评价：它“是青春的，同时又是颓废的；它才华横溢，同时又是邪恶的；它专注于分析，同时又具有浪漫色彩；它既似曾相识，同时又新颖入时。这就是说，它是自相矛盾的。”

我们认为，后现代主义使我们处于一个时间化了的世界中，一切都丧失了永恒性。后现代主义对于历时性、历史性事物的关注超过了对于共时性、连续性事物的关注。后现代主义使一切事物都染上了游戏的色彩。它厌恶深刻也嘲讽深刻。它总是能在同一文本中发现隐藏在深刻和严肃背后的较之平庸和肤浅更加可怕也更加荒谬的东西。它识破了也放弃了寻求超出人类能力之范围的某种类似于形而上学的最后支持或作出

阿兰·罗德威：《展望后现代主义》，载于《二十世纪文学评论》（下），第515～516页。

最后努力的尝试。它放弃了世界的最后性和终极性，放弃了对于在万般无奈的情况下不得不给予信念的神圣性的希望和渴望。它御去了人类强加于自身的诸多限制，诸多沉重的包袱。它在一个平面化的冰冷的缺乏任何尺度的空间中试探着扩张着人类的生存范围。因此，尽管后现代主义不从属于任何某一门特定的学科，后现代主义也不是某种特殊的方法，但是，后现代主义思潮在西方的兴起确实只是表明了某一些西方艺术家、作家、思想家、批评家和学者在一些旧问题上，如有关“现代性”问题上的一揽子新见解，也表明了他们对于由后现代时代的到来而引发的许多新问题的深刻关切。

由于后现代主义者使一切事物都带上了戏剧化的意味，他们把存在主义者萨特提出的命题“存在先于本质”进一步引伸为“只有存在，没有本质”。由于后现代主义者抛弃了长期以来一直得到认可的传统的学术规范和运作程序，他们故意地偏离了各种行之有效的科学探索的方法，好作惊人之举地把所有的人类实践都当作是平等的文字类型或文化形式来看待。他们把现代科学成就仅仅看作是某些修辞学的胜利。语言决定一切。语言囊括一切。而语言、包括所有的思想体系都仅仅是文字化的隐喻而已。后现代主义者擅长于杜撰新术语和抛弃旧术语。他们非常重视术语和语言的应用。“他们对各种术语的创造活动，他们对各种特指的具有新含义的语词的杜撰活动，恰恰由于后来的攻讦而得到确切的认可，并渐被其他术语和语汇所取代；语言所具有的风险性要求人们把它当作随时都准备被拆除的基础材料来对待。” 后现代主义使得今天的学术界显得前所未有的喧闹和浮躁。

Kellner, Hans. "Narrativity in History: Post-Structuralism and Since." *History and Theory* 1987:26 (4), P.9.

当然，虽然后现代主义者喜欢进行各种无中生有的冒险活动，但是他们总是跳不出从中心到边缘，从解构到建构这样一条基本的解决问题或逃避问题的策略或思路。在后面有关章节的论述中，我们将一再地揭示或披露后现代主义的这一策略。

第三章

世界的秩序： 实在、表象与真理

表象主义或表象论 (Representationalism) 是西方“专业哲学”或“学院哲学”(又译士林哲学)中的传统主题。西方哲学中的形而上学(本体论、存在论)、认识论、真理论等话题总是同表象论具有这样或那样的联系。在现代西方哲学中,表象论问题又以实在论 (Realism) 和反实在论 (Anti-realism) 争论的形式而展开。

在这一章里,我们试着以当代美国哲学家,新实用主义的主要代表人物R·罗蒂对于西方哲学中表象论的全面反省和批判为切入口,探讨当代西方哲学围绕表象论和反表象论 (Anti-representationalism) 的争论而展开的诸多论题,涉及当代西方哲学正面临的诸多难题和困境,以探讨后现代主义思潮在专业哲学领域里的反应和表现,并试着对当代西方哲学的发展前景,未来西方哲学的自我形象作出自己的见解。

一、引言： 近代西方哲学中表象论的一般见解， 或“知识是表象的集合”

自古希腊以来，“表象”与“实在”划分、“现象”与“本质”的区别一直是西方常识的一部分。西方传统哲学的大厦就是建立在这种区分的基础之上的。这种区分在前苏格拉底（Socrates）时期就已经初萌，后来又成为柏拉图（Plato）知识论的基本内容。按照柏拉图的理论，我们所面对的世界只是原型世界的一系列极不完美的复制。那个原型世界是超越于时间和空间之上而永恒地存在着的，并且只有借助于专门哲学训练之后的心灵活动，如“柏拉图式的回忆”，才有幸去窥探它的真实面目。据此，柏拉图对各种知识作了一个划分，形成了一个自上而下的知识等级系统。其中最高的等级是原型世界本身，即柏拉图所谓的“理念世界”。柏拉图的学说奠定了西方哲学发展的基本方向和目标。从这个意义上讲，怀特海关于整个西方哲学的历史是对于柏拉图理念论的一系列注释的提法是恰当的。

到了17世纪以后，像笛卡尔（Descartes）那样的唯理论哲学家认为，人的心灵是知识的前提，人的意识活动是直接同“实在”打交道的活动。在当时，甚至像洛克（John Locke）、贝克莱（George Berkeley）和休谟（David Hume）这样的经验主义者也难逃它的诱惑。洛克认为，观念是实在的复本或表象，观念与实在相符合。贝克莱则只认定一个惟一的终极实在——上帝，并且认为当且仅当我们的思想符合上帝的思想时，我们才是在正确地进行思想活动。这样，他把

认识活动归结为观念与观念的符合，从而滑向了唯心主义。休谟在作出观念和印象的区分时试图避免唯心主义，但他最终还是陷入了怀疑论。因此，自17世纪以来，哲学家们一直在担心我们可能永远不知道实在究竟是什么东西。因为在我们在实在之间有一个屏障，一个由在主体与客体之间，在我们的感官和心灵的构造与事物本身的存在之间的相互作用产生的现象的帷幕。进入19世纪以后，哲学家们认为是语言形成了这样一个屏障，因为我们的语言把可能并非内在于对象的范畴强加于对象之上。

上述话题构成了近代西方哲学的基础话题，构成了近代西方哲学中“表象论”（Representationalism）的基本内容。一种哲学如果不包含这些内容，人们就会对它的存在资格表示怀疑。因此，对世界作出心和物的区分是所有表象论（即传统西方哲学）的一般出发点。而认定“人的本质就在于发现事物的本质”的观念是表象论的另一个出发点。按照后一个出发点，人类的主要任务就是精确地反映周围世界。表象论企图使一切主张都可以用同一个标准去衡量，即成为可以公度的。近代西方哲学基本上是表象论的，它把知识看成是诸表象的集合。

但是，西方哲学进入19世纪后半叶、尤其是进入20世纪以后，哲学家们开始共同去思考如下问题：西方哲学能否走出表象论的阴影，西方哲学家在一种非表象论的观念下来从事哲学活动是否可能？形而上学是否可能在20世纪走向终结等等。在现代西方哲学中，尼采、海德格尔、杜威（John Dewey）、维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）和戴维森（Donald Davidson）等人对西方传统哲学中的上述论题提出了自己的诘难。当代美国著名哲学家、新实用主义者R·罗蒂

(Richard Rorty) 追随于这些哲学家之后，对西方哲学中的表象论传统进行了全面的反省和批判，并进而终结了那个传统。他认为，“如果这种思考知识的方式（指表象论）是随意性的，那么认识论也是随意性的，而且哲学也是随意性的。” 罗蒂等人对表象论的反动引发了一系列重大的理论后果和实践后果，构成了后现代主义思潮反映在专家性哲学领域里的一幅主要景观。

二、表象论在现代西方哲学中的表现： 实在论和反实在论之争， 或“世界使语句为真”

分析哲学的出现是20世纪西方哲学试图摆脱形而上学那个阴影而迈出的最为关键的一步。塞尔曾对分析哲学下一个这样的定义：“对分析哲学的最简单的表征是它主要致力于意义的分析。” 意义的分析主要涉及语言、思想和世界的关系。由于分析哲学家大多把对意义的探索归结为对语言的分析，语言和世界的关系成了意义分析的核心问题。分析哲学家大多认为，语言的基本特征显示了世界的基本特征，因而研究语言的基本特征是揭示世界本质的有效途径。这样分析哲学丢弃了形而上学，但是却没有丢弃形而上学所留下的话

Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, 1979, P. 136.

J. R. 塞尔：《当代美国哲学》，转引自《当代美国社会科学》，单天伦主编，社会科学文献出版社，1993年版。

题，即表象论。因为，分析哲学仍然致力于一项传统的哲学研究工作，即仍然致力于确定性的寻求，只不过是把它限定在更加明确的或狭隘的范围里而已。

在现代西方哲学中，关于表象论的讨论是以实在论和反实在论之间争论的形式而展开的。罗蒂在最近指出，

“在讲英语世界里的哲学家们似乎注定要在本世纪终结同一个话题——实在论的讨论，那个话题的讨论在1900年就已经开始。在那一年，实在论的对立面仍然是唯心论，但是时至今日，语言已经取代心而成为‘现实’的对立面。由是，讨论的问题已经从物质现实是否‘独立于心’的问题转变为：哪几类真陈述，如果有的话，参与了非语言项的再现关系。实在论的问题现在围绕以下问题而展开：是否只有物理学陈述可以同‘物理事实’相符合，数学和伦理学陈述是否也可以同‘物理事实’相符合。在今天，实在论的对立面通称为反实在论”。

实在论者和反实在论者都接受了分析哲学关于语言和世界关系的基本见解。他们也都赞成分析哲学先驱弗雷格提出的一条“语境原则”：“决不孤立地寻问一个词的意义，而只在一个命题的语境寻问一个词的意义。”但是在进行语言分

Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, 1991, p. 2.

G. Frege, *The Basic Laws of Arithmetic: Exposition of the System*. Berkeley: University of California Press. 1965, p. X.

析时，实在论者主张逻辑上的排中律，即就命题逻辑而言，任一语句表达的命题必须或真或假，没有第三种可能。反实在论者则反对逻辑上的排中律。实在论者强调语句的可真性条件，如卡尔纳普主张，“了解一个语句的意义，就是了解这个语句在何种可能的情形下是真的，在何种可能的情形下是假的。”反实在论者反对探索语句意义的可真性条件。

在一般意义上，“反实在论”（Anti-realism）指的是这样一种主张，就某些特殊的真陈述而言，不存在它们再现的“事件”（Matter of fact）。但是在最近的西方哲学中，反实在论被用于表示这样一个主张，语言项不再再现任何非语言项。在前一层意思里，它指称的是表象论的这样一个论题：一些哲学家发现把心或语言作蕴含实在的表象来考虑是富有成果的。在后一层意思里，它指称的是反表象论（Anti-representationalism）的这样一种企图：通过否认“表象”（Representation）概念或“物理事件”概念在哲学中具有任何有用的作用，来避开实在论的讨论。表象论者典型地认为，唯心论者和实在论者之间、怀疑论者和反怀疑论者之间的争论是有成效的和有趣味的。反表象论者则典型地认为，那两种争论都毫无意义，都是被一幅我们早该摆脱而未能摆脱的图画俘获的结果。那幅图画是由柏拉图 - 笛卡尔 - 康德共同构筑起来的。

达梅特（Michael Dummett）以下面的话语阐述了实在论和反实在论的对立：

“我把实在论者规定为这样一种信念：一组有争议的

R.Carnap. Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago: University of Chicago Press, 1956, p. 10.

陈述拥有一个客观的真值而独立于我们认识它的工具；依据独立于我们而存在的现实（实在），它们是真的或假的。反实在论者反对这种观点，认为一组有争议的陈述只有借助被指称的那类事件才可被理解，他们把那类被指称的事件作为那组陈述的证据来看待。”

达梅特认为，哲学史中的许多争端包括实在论和唯心论的斗争，可以通过展开这种区分而有益地重新获得解释。他认为语言哲学是第一哲学，实在论者和反实在论者的差异是那组被争议的陈述的意义的差异。因此意义理论是哲学的基础。

罗蒂指出，当达梅特采取上述姿态时，他抛弃了“治疗性的”哲学观念。后期维特根斯坦、后期海德格尔和杜威都曾有过那种相似的哲学观念。从这方面而言，达梅特是最近二十多年来大多数讲英语的哲学家的典型。在这二十多年里，维特根斯坦式的治疗性哲学观念已经被人逐渐地抛弃，哲学家们重新返回到了企图解决传统哲学问题的系统尝试上来，重新返回到了解决表象论问题的传统立场上。

在现代西方哲学中，同实在论和反实在论争论密切相关的一个问题是关于自然科学的性质问题。持有实在论倾向的哲学家大多认为，科学家是同实在本身打交道的一类人物，他们遵循的是客观性的原则，实事求是的原则。所以，科学是模范的人类活动。在科学与非科学之间存在着严格的划界。文化中的其它学科为了确立自身的声誉，必须使自己

变得更加科学些。持有反实在表象论倾向的哲学家则对此持有异议，他们主张放弃科学与非科学的划界问题。

罗蒂认为，从40年代开始，以亨普尔（C.G. Hempel）和奎因（W.V.O. Quine）为代表的具有实用主义倾向的科学哲学家对逻辑经验主义关于学科划界的基本假定提出了质疑。从那以后，关于自然科学是否一个自然的种类的问题主要围绕着两个方面而展开。

其一集中在方法论上，并围绕库恩（T.S. Kuhn）和费伊阿本德（Paul Feyerabend）的工作而进行。库恩和费伊阿本德认为，有些科学理论和其先前理论是不可通约的。他们的反对者主张，在艺术的、政治的和科学的革命之间存在着方法论的区别。他们的支持者则特别看重要诸学科在社会学意义上而不是在方法论意义上的区分。罗蒂属于后者。罗蒂指出，“按照反表象论的考虑，知识将不再是一个正确地得到现实的事情，而是一个取得处理现实的某些行为习惯的事情。——这种考虑使得在解释硬性现象和理解软性现象之间的狄尔泰式区分成为多余。它由此只承认各学术母体之间诸如理论物理学和文学评论之间社会学的而非认识论的差异。”

其二集中在科学与实在的关系上，并围绕“科学实在论”而展开。罗蒂评价了关于科学实在论的三大论题。它们分别是：第一，是否存在着“不同的世界”。这是一个关于实在论与相对论的问题。第二，诸如“电子”之类的东西是否实在地存在。这是一个实在论与工具论的问题。第三，学科

Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge, 1991,

划界是否具有某个形而上学的根据。这是一个实在论与实用主义的问题。罗蒂揭示了这三个论题之间的内在联系。并且通过展示以下推论，罗蒂对“世界使句子为真”的观念或对“使信念为真的世界观”的进行了批判：

（1）没有办法把亚里士多德词汇中的有关部分翻译成伽利略词汇中的有关部分，虽然各自可以学习对方的词汇。

（2）因此没有根据用伽利略的词汇构成的信念来反驳亚里士多德的观点，或者相反。

（3）这样亚里士多德的观点和伽利略的观点都必须看成是真的，因此，真一词的用法必定是相对于词汇的。

（4）世界使信念为真。

（5）但同一个世界不可能使亚里士多德都为真，因此必定是不同的世界使它们为真。

罗蒂认为，要反驳（5），就要要么推翻从（2）到（3）的推论，要么推翻（4）。罗蒂采用种族中心主义的观点，接受了（2）但放弃了（3），并且求助于戴维森对于图式与内容的区分的批判来说明什么是真的问题，从而拒绝把心或语言与世界的其余部分的关系看成是图式与内容的关系。罗蒂最终抛弃了实在论和反实在论的问题，也即放弃了现代西方哲学中的表象论话题。

罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社，1992年版，第54～55页。

三、反表象论的基本内容： 人不存在先天的镜喻本质， 或“语言是差别性的游戏”

在近现代西方哲学中，表象论是围绕着对心身问题的回答而展开的，同那个问题联系在一起的是以下三个问题：意识的问题围绕着大脑，纯感觉和身体运动；理性的问题围绕着知识，语言和智能；人的特性的问题围绕着自由和道德责任的属性。因此表象论大大束缚了我们今天关于什么才是哲学家的观念，以至于我们难于设想一种没有认识论的哲学。

罗蒂试着以如下方式去消解这些问题。第一，放弃知识是由于一种特殊的镜式本质而成立的观念。第二，不再认为人具有一种内在的生活，一种意识流，是与理性有关的。第三，人的特性不再是一种有关知识而是有关决定的问题，一种有关接受另一人加入团体而非承认一种共同本质的问题。

首先，罗蒂认为，我们不可能用非空间性作为心的状态的判准。传统哲学认为，思维与存在的关系，意识与物质的关系问题是哲学的基本问题。如果哲学家不首先去追问一下“心的”一词究竟是什么意思的话，他们便没有正当理由去开始谈论心身问题或心态与物态之间可能的同一性或必然的非同一性的问题。

但是，罗蒂认为，我们对心的事物的直观只是我们赞同某种专门哲学的语言游戏的倾向而已。“这种所谓的直观不过是支配某种技术性词汇的能力，这种词汇在哲学教科书之外一无用处，而且不会在日常生活、经验科学、道德或宗教中

导致任何结果。” 据此，罗蒂对于表象论者处理心身问题的方式表示了异议，罗蒂指出，“对把心理现象定义为意向性现象的明显反驳是，痛苦不是意向性的，它既不再现什么，也不与任何东西有关。对把心理现象定义为‘现象性’事物的明显反驳是，信念并不像是任何东西，信念不具有现象的属性，而且某人的实在信念并不总是它显示出来的那样。”

通过对历史上洛克、笛卡尔和贝克莱等人对身心问题的处理方式的批判，罗蒂进而得出了这样的结论：“使意向性与非物质性相联系的惟一方式是把它等同于现象性，而且使现象性等同于物质性的惟一方式是使普遍项具体化，并把它看作个别项而不是个别项的抽象。因此赋予它一种非时空的寄存所。换言之，结果，普遍与个别的区别是我们具有的惟一的形而上学的区别。” 罗蒂还采纳了维特根斯坦的语言游戏理论来解决或清除各种各样的身心问题。按照那种理论，对于身心问题的任何一种处理都是对于语言游戏的一种处理方式而已。语言是差别性的游戏。“一种直观只不过是对一种语言游戏的熟悉性，因此去发现我们的直观的根源就是去重温我们在从事的哲学语言游戏的历史。”

其次，罗蒂从戴维森那里得到启示，认为我们已经不再去提图式该如何符合于内容的问题。戴维森多次重申奎因的认识论整体论观点：从根本上说，语言所表达的信念是作为

Rorty, *Philosophy and the mirror of Nature*. Princeton, 1979, p. 22.

同上书，p.23.

同上书，p.32.

同上书，p.34.

整体与经验世界发生关系的。因此，一切充当一个信念的证据或对该信念作出辨明的东西都必须来自该信念所属的同一个信念整体。“一个人的任何一个信念只要与其余的大多数信念相融贯便是真的。——任何一个人的信念（包括人们自己的信念）在总体上是真的。” 戴维森既反对传统的真理符合论，也反对割断语言与世界联系的纯粹融贯论。他提出了两个口号：“无需对照的符合”和“融贯导致符合”。

罗蒂在《客观性、相对主义和真理》论文集的序言中指出，

“我在此提出的反表象论可以追溯到我在1979年出版的著作《哲学和自然之镜》。尽管在那部著作的背景中隐约浮现的人物是维特根斯坦、海德格尔和杜威，但是我在写作过程中受惠最多的当数W·塞拉斯和W·V·O·奎因。在以后的十年里，我逐渐认识到，戴维森的工作进一步深化和拓宽了由塞拉斯和奎因初创的思想路线。于是我越来越关注起戴维森来——我想自己弄清楚他的观点，保护它们免受实在的和可能的攻击，并且把它们进一步拓展到戴维森本人未曾涉足的领域。”

在戴维森那里，实在与表象之间的区别似乎只是正确做

戴维森：《真理、意义、行动与事件》，商务印书馆，1993年版，第177页。

同上，第166页。

Rorty, Objectivity, Relativism and Truth. Cambridge, 1991, P. 1.

事和错误做事之间的区别。谈论概念的图式“也就是谈论我们现在所相信的东西，也就是谈论造就我们当前文化的观点总合。” 罗蒂否认表象论者如下解释的有用性：从人的心灵或语言的内容中筛选并说出这项或那项“符合于”或“再现于”某种环境，而其他项以那种方式没有“符合于”或“再现于”该环境。

罗蒂指出，西方哲学中这种视觉中心主义的反映论或表象论源于它的一个根深蒂固的本质主义传统。那个传统也有几个毋庸置疑的假定或前提：1. 人是有本质的，人的本质即在于能够发现事物的本质。这就意味着无论是人或事物，都有固定不变的本质。2. 就目的而言，所谓认识，就是事物本质（本来面目）的反映。3. 就途径而言，认识是由特殊的心灵过程实现的，它是可以通过一般的表象论来理解的精确表象。4. 就过程而言，认识是一个主观不断地符合客观，主体不断地逼近客体（客观真理）的过程。5. 哲学为前面的这一切假定提供解释和论证，并确立一套公认的范式，从而为各种学科或各种文化现象提供一个终极的评判标准。

第三，罗蒂借用普特南（HPutnam）的一个著名观点：不存在关于主观（心，语言）符合客观对象之精确性的独立测试，从中得出关于知识的反本质主义的思想见解。罗蒂赞成关于进而提出那种独立测试的是不可能性的见解。不过他并没有由此导致知识的虚无主义，他想要做的工作只是试图转移哲学家们的注意焦点，把他们的注意力引向某些非西方传统哲学的领域。即如果从一个非表象论的视野去重新看待各

种文化领域（尤其是科学和政治）的问题，将会有哪些新的发现和启示。

罗蒂主张，即使我们停止去拥有内格尔（Thomas Nagel）称为“某个先验的野心”的东西，我们仍然能够使自己的生活充满生机而令人赞叹不已。由此，罗蒂预示了某个后哲学文化时代的到来。在那种文化中，哲学家们将不再关切诸如如何去触及既独立于心又独立于语言的现实问题。他们关切的问题将是：“我们团体的界限是什么？我们的遭遇是否充分地自由的和开放的？我们在协同性方面所取得的成果是否以我们丧失了去倾听局外人疾苦的能力为代价？对局外人而言谁拥有新观念？”等等。这些问题与其说是形而上学的或认识论的问题，不如说是政治学的问题。

在《客观性，相对主义和真理》的序言中，罗蒂用了三分之二的篇幅来澄清反表象论和反实在论之间的关系。罗蒂认为，“表象论和反表象论的问题不同于实在论和反实在论的问题，因为后者的问题不只是针对表象论者而产生的。”因此，罗蒂的反表象论不仅仅是表象论的反面，而且大大超出了表象论者讨论的问题的范围。对于表象论者围绕真理问题而展开的讨论，罗蒂提出了一条新的社会化的解决途径。即：除非有某些社会实践被实施，否则将不存在称为真或假的陈述。

总之，在罗蒂看来，人的语言和人的肉体一样是由人生活于其中的环境塑造的。人的心灵或语言不可能像表象论者认为的那样比人的肉体更接近或更远离现实。罗蒂指出，“我

Rorty, Objectivity, Relativism and Truth. Cambridge, 1991, p13.

同上书，p2.

们在言语中必须彻底摆脱视觉隐喻，特别是镜像隐喻。有鉴于此，我们必须懂得，言语不仅不是内在表象的外在化，而且根本就不是表象。我们必须抛弃言语的以及思想的一致性概念，并把语句看成是与其他语句而不是与世界联系着的。”

“没有镜式本质的概念我们也能诸事顺遂。” 这样，“正如绝大多数讲法语或德语的哲学已经做到的那样，到了21世纪，讲英语的哲学将对表象论者的问题弃而不顾。”

在放弃了表象论问题之后，罗蒂反对为它寻求一个后继者或替代者。因此，他倡导的反表象论与其说是一种系统的理论，不如说是一种处理社会文化的新姿态。这种姿态有点类似于法因（A.FINE）的“自然的本体论态度”（NOA），但是比那种态度更为激进，涉及的领域更加宽泛。罗蒂借用海德格尔的术语，称西方传统文化为本体论神学传统的文化。那种文化实际上是以哲学（认识论、反映论）为基础的文化，是贯彻了逻各斯中心主义、本质主义、基础主义诸多形而上学原则或假定的文化。随着其基础、原则、假定的被揭示，罗蒂最终否弃了那种文化。

四、表象论在当代西方文化中的式微： 20世纪的文本主义，或“文本之外无物存在”

19世纪的唯心主义者主张除了观念以外无物存在。20世纪的文本主义者主张除了文本以外无物存在。文本主义者包括

罗蒂：《哲学和自然之镜》，1987年三联书店版，第106页。

Rorty, Objectivity, Relativism and Truth. P. 12

以H·布鲁姆、G·哈特曼、JH米勒和保罗·德·曼为核心人物的“耶鲁学派”，德里达和福柯这样的后结构主义者，H·怀特海这样的历史学家和保罗·拉宾诺这样的社会科学家。文本主义运动的重心不是哲学，而是文学批评。文本主义运动实际上是表象论在现代西方文化中逐渐式微的表现。

在《19世纪的唯心主义和20世纪的文本主义》一文中，罗蒂讨论了20世纪文本主义同19世纪唯心主义关系的某些相似性和差异性。罗蒂认为，两者具有如下相似性：

第一，都对自然科学采取一种敌对的立场，认为自然科学家不是主导的文化人物，科学知识不是决定一切的知识。主张科学之外还有别的更加高明的见解。他们赞赏“文学的文化”而非“科学的文化”。

第二，都主张人类思想、语言同赤裸裸的直接了当的现实是不可比较的。他们以贝克莱为出发点，主张所有问题、论题和区别都是语言关系的，是我们有选择地运用一定的语汇，进行一定的语言游戏的结果。自然科学仅仅是综合感觉印象的工具，科学只知道一个现象世界。科学的语汇仅仅是一种语汇，一种碰巧致力于预测和控制自然的语汇。

第三，两者都扩张了艺术的功能。对唯心主义者来说，艺术使我们同自身的、自由的、精神性的部分，为科学所看不到的部分相接触。对文本主义者来说，文学艺术家注意到，他是在创造而非发现，他是在对文本作出反应而不是在对事物作出反应。这种自觉使他自以为高明于科学家之上。

罗蒂由此证明文本主义是唯心主义在当代的变种，文本

Rorty, Consequences of Pragmatism Minneapolis, 1982, P

主义者是唯心主义者的精神后裔。之所以有这种变更，是因为环境的变化。在19世纪早期，哲学是一门明确的、受人看重的学科，它声称自己是整个文化的基础，形而上学的论题在其中得到了讨论。但是在现代西方文化中，已经不再有这样一门学科。唯心主义是以某个形而上学的论题为基础的，但是文本主义不是。文本主义者主张抛弃“在场的形而上学”或“本体论的神学传统”。他们认为，19世纪哲学家们使用的语汇是一套过时的语汇。海德格尔终结了形而上学，但他没有声称一个新的哲学发现。文本主义者使自己认同于海德格尔。

唯心主义者和文本主义者在反对“科学为人类活动的典范”这一点上是共同的。不过前者仍然是一种哲学学说，而后者则表达了对哲学的怀疑。19世纪的唯心主义想用哲学取代自然科学以成为文化的中心，20世纪的文本主义想以文学取代科学和哲学以成为那个中心；19世纪的唯心主义哲学试图高于科学之上，成为“科学的科学”，20世纪的文本主义文学批评也试图高于科学之上，但它并不想成为“科学的科学”，相反地，它并不以更科学或科学性为目标。文本主义者提倡的是一种自由散漫的文学批评。

由于科学与文学具有如下区别：一个求真，一个求好；一注重于命题的真假，一注重于语汇的优劣，因此浪漫主义的论题是文学的而非科学的。科学家不是以肉眼去看、观察、或对待自然的。科学命题不是对于被呈现于感觉面前之物的一种简单转述。文本主义者认为，科学语汇仅仅是诸语汇之一，把其他语汇都缩减为一种语汇是不必要也不可能的。他们看到了科学的局限性或弱点。当然，他们承认科学也有浪漫主义的时候，但是浪漫主义毕竟不是科学的目标。

罗蒂指出，后康德的形而上学的唯心主义是浪漫主义的

一种特殊的哲学形式。与此同时，文本主义是浪漫主义的一种特殊的后哲学形式。哲学和唯心主义的兴衰是一起发生的。“文本主义是后哲学的浪漫主义。实用主义则是后哲学的哲学。” 19世纪的科学家，哲学家和心理学家试图回答“什么是实在的终极性质？”的问题。康德试图首先让哲学成为科学，成为科学清除宗教和道德的手段。介于科学和宗教之间的哲学是康德体系的必然产物。康德接着想让哲学成为一门超科学。在整个德国古典哲学那里，“哲学是人类的希望。”但是进入20世纪以后，哲学已经丧失其信誉、信心和地盘。

因此，当形而上的唯心主义消失以后，残留下来的学科或东西是浪漫主义。浪漫主义以自由为目标，而不是以真理为目标。罗蒂认为，黑格尔在这方面有很大的贡献。“黑格尔对于思想活动所作的浪漫主义描写对于后黑格尔的政治学和文学是适当的，但是对于科学是完全不适当的。”人们对黑格尔可以作出两种截然相反的评价：一种是分析的，一种是大陆的。这是两种文化之间的选择。“黑格尔给予科学以一个较低的地位。而给将来的文学文化留下了一块地盘。”形而上的唯心主义的主要合法性在于赋予文学文化以摆脱科学的能力，在于坚持它对科学在精神上的优胜感，在于声称要溶合对人类来说最可贵的东西。

罗蒂同时谈到了尼采和詹姆士的贡献：即以实用主义取代浪漫主义。尼采和詹姆士不想去成就一种新的哲学立场，而是自觉地放弃了对于某个阿基米德点的寻求，放弃了作为超科学的哲学观念。他们借用了康德和黑格尔关于“生成”的

Rorty, *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, p143.

Rorty, *Consequences of Pragmatism*. p149.

隐喻，使之不仅适用于康德与黑格尔，而且适用于他们自己。他们抛弃了“真理”、“科学”、“知识”和“实在”这样一些语汇，他们抛弃了形而上学的安慰。

罗蒂对于文本主义运动的认同同其所倡导的后哲学文化观是完全一致的。后哲学文化是一种拟文学的文化，虽然罗蒂一再地希望自己同当代的后现代主义运动保持应有的距离，但是他的上述观点明确地表明了他对于西方哲学传统的重大偏离和否弃态度，较温和地表达了那个运动的发展方向，从而揭示了当代西方文化中的一些最新变化。

五、反表象论的两大后果： 基础主义文化观与系统哲学的终结， 或“未来文化是一种后哲学文化”

通过前面各节的简要叙述，我们看到，罗蒂的反表象论导致了一些重大的理论和实践后果。归结起来，主要有两个方面：首先，罗蒂完成了对于唯科学主义传统的批判；其次，罗蒂完成了对于系统哲学的批判。

首先，19世纪末，尼采对康德和黑格尔的反动是想用文艺，特别是文学来取代哲学（科学）作为文化的中心，正如哲学（科学）早先取代宗教神学而成为文化的中心一样。罗蒂追随着尼采的路线，自称为后尼采的哲学家，就是要从根本上否定寻求某学科如（自然科学）为文化之中心的尝试。罗

参阅拙作“罗蒂：再现论，反再现论和当代西方哲学主题的转向”，载《哲学研究》，1994年第7期，第35-42页。

帝又特别言明，杜威的实用主义已经那样做到了，杜威使政治，特别是20世纪美国的社会民主政治成为他的哲学思想的中心，但他并没有要求建立一个哲学体系。反之，他作为一位实用主义者却想要帮助知识分子摆脱将他们的道德和政治改革纲领置于一种宏伟的非历史性理论中去的需要。

罗蒂特别提到，海德格尔是追随尼采把文学当作文化中心的另一个知识分子。海德格尔认为，代表着人类超越自身和重新创造自身的人是诗人，而不是教士、科学家、哲学家或政治家。他认定，西方文化今日须要以其先前使自身非神学化的同样方式来使自身非科学化。他断定西方文化是过于理性化了，并断定希腊人的“智慧”追求为人类的一大错误，这项错误的根源在于试图找到一种凌驾于一切之上的知识系统，以便一劳永逸地为道德和政治思考设定条件。和尼采一样，海德格尔强调文化活动的创新精神，强调个体的自我否定、自我创新乃是其生命所在。

罗蒂从尼采、杜威和海德格尔那里继承了文化的非科学化、非哲学化和非神学化倾向，他提出的“反表象论”是前三位学术先驱努力的继续，并最终从根本上否定了文化需要某个学科作为基础的必要性和可能性。这样，我们可以说，罗蒂走到了尼采路线的终点。罗蒂反对理性中心主义，反对理性和非理性的传统区分，认为理性中心主义也就是科学中心主义。科学中心主义又是西方中心主义，即西方在自然科学中的领先地位表明了它在整体文化上具有优越的“合理性”。这种唯科学主义认定科学研究活动是比其他任何一种社会活动都更具合理性的活动，它断定存在有某种被称作“理性”中心的人的机能（这种机能的发展是人类生存的要义），而且自然科学表明比任何其他人类活动更善于使用这种机能。

这样，正当世界许多地方全面神化“科学”尤其是“自然科学”的时候，罗蒂却明确地提出“自然科学的这种神化作用，是当代西方哲学逐渐在使自己摆脱的若干观念之一。”当然，罗蒂对西方文化中心主义的否定，并不是使西方文化消解为无，而是重新看待和协调西方文化和非西方文化的关系，将它们都看作是世界文化中的一部分。罗蒂抛弃了旧的比较方法，否定了那种比较方法的前提，即在世界文化中有一种文化是最接近世界本质的最接近真理的。罗蒂的努力从理论上论证了世界不同文化进行平等、开放、宽容、和谐的对话和交流的可能性和必要性，这是罗蒂哲学将给世界文化带来的最为重大的后果。

另一方面，罗蒂哲学尤其是他的反表象论，给某些学科尤其是哲学带来了毁灭性的影响或后果。罗蒂看到了这样一幅学术图画：在19世纪，对知识分子而言，哲学变成了宗教的代用品；在20世纪，科学家们正像神学家们一样远远地离开了大多数知识分子。诗人和小说家取代了牧师和哲学家，成为青年的道德导师。于是，罗蒂从杜威、海德格尔和维特根斯坦那里取得学术目标：抛弃表象论，抛弃笛卡尔的心的概念，抛弃形而上学，转换哲学讨论的话题，探讨后康德后尼采文化的可能性。罗蒂又从塞拉斯、奎因、戴维森、赖尔、麦尔柯姆、库恩和普特南等人处获取达到上述目标所需的手段，抛弃了对心的信任、对知识的信任和对哲学的信任。在指出分析哲学是另一种康德哲学，这种哲学的主要标志是把表象关系看成是语言的而非心理的同时，罗蒂指出了以罗素和弗

罗蒂：《哲学与自然之镜》，“中译本作者序”，三联书店，1987年版，第15页。

雷格为代表的分析哲学运动是一场失败的运动。分析哲学对语言的强调，基本上未曾改变笛卡尔 - 康德的问题体系，因此，并未真正赋予哲学一种新的自我形象。因为，分析哲学仍然致力于为一切文化建立一种永恒的中立的构架。这样，和以胡塞尔为代表的欧洲大陆的现象学运动一样，他们的企图是一种逃避历史的企图，一种去发现任何可能的历史发展的非历史条件的企图。他们总是努力地使自己相似于文化中最合理最客观的部分。对于前一种“永恒化”的企图，罗蒂揭示出它是注定要失败的；对于后一种“客观化”的努力，罗蒂又揭示出它是自欺欺人的。于是，所有的系统哲学都成为不可能的了。这是罗蒂哲学，尤其是他的反表象论带给西方哲学的一个最重大后果。

六、小结：

“拟文学的哲学是可能的”

对哲学前途的自我反省是20世纪西方哲学的一个重要景观。当哲学家们不再把目光指向其理应研究的外在对象，而是指向自身的时候，西方哲学的命运便开始发生逆转。这种逆转在罗蒂哲学中得到了明确的表达。从前面的详细论述中，我们可以看到，罗蒂哲学中的反表象论思想和后哲学文化观念是当代西方哲学中人文主义思潮和科学主义思潮由分离而趋融合的一个里程碑式的标志。罗蒂哲学是当代西方哲学最新发展中的一个重要环节。罗蒂试图清除这样一个关于哲学的观念：同其他学科相比，哲学一直拥有着自己独一无二的问题域，对这些问题的研究构成哲学这门学科的自我形象，也

构成哲学与其他学科之间的间距。我们从罗蒂对西方传统哲学和表象论的批判和反省中得到重大启示。我们认为，通过如下否弃工作，未来西方哲学将具有一个新的自我形象：

1．否弃本体论。西方哲学有一个渊远流长的本体论传统，可是有关本体论的诸多论证都是来自其他科学，尤其是自然科学。哲学家除了表示赞同、反对、怀疑或无知于那些论证以外，不能提供更多的讨论途径。而且通常的情况是，本体论的讨论，就像成人在小孩面前谈“鬼”无补于孩子身心的健康成长一样，只是从否定性方面拓宽了人们的视野，并非真正推进了其他学科的进步。

2．否弃知识论。有关知识论的诸多讨论都是来自于其他科学，尤其是心理学，哲学不可能抛弃那些学科的讨论而自己划定一个问题域，并说这个领域为其他学科未曾或无法涉足的领域。知识论的讨论无法超越于其他学科的讨论之上。哲学家在讨论认识问题时，可以发明和使用一套陌生于其他学科的语言，但其讨论未必是最成功的和最高明的。

3．否弃方法论。方法论可以抽离具体的讨论论题，但是方法论只有与具体论题相关时才有其意义。哲学方法论的普遍化企图实际上是哲学永恒化和客观化企图的变形，西方传统哲学在方法论上的努力是失败的。因为它搞错了方向和目标。它把自己引向了一个与现实无关的永恒的目标：诸如实在、自在之物、大写的真理等等。哲学方法论的非人间化、超世化和神圣化努力使它日益显得荒谬和不可救药。

4．否弃终极语言。语言学的转向挽救不了现代西方哲学的全面危机，主要原因是因为哲学家们希望找到但又找不到可能描述终极实在或大写真理的一套惟一的终极语言。由于哲学的终极语言的不可能性，哲学无法完成神学遗留给它的

使命。语言学的转折只能是西方哲学长期以来一直在进行的一场大退却中的一个最新进展。这场大退却的最终结局是哲学拱手让出它以前独占的所有特权和地盘。因此，随着语言学的转向，预示着西方传统哲学的末日已经为期不远了，因为它已经没有退路了。

综上所述，我们得出如下结论：由于哲学神圣化的不可能性，由于哲学科学化不可能性，由于哲学作为文化基础的不可能性，由于哲学不占有特殊的问题域，哲学论题随时都有可能被其他学科所分解和取代。随着哲学的无主题化、非专业化、非职业化、平凡化或非神圣化，哲学将作为人类精神活动的润滑剂、纽带、中介、点缀、伪装，而继续生存或繁衍于诸学科的边缘或缝隙之间。这样，哲学形而上学的不生育性，使它只能寄生于其他文化媒体才能得到生存和繁衍。因此，未来西方哲学选择“拟文学”的自我形象是完全可能的。而就整体而言，西方哲学的未来前景是非常暗淡的。

第四章

信息与权力： 后现代社会的知识状况

当今社会是一个按照加速度发展的社会，现代科学技术尤其是现代信息技术的飞速发展正在深刻地影响着我们的生产方式、生活方式、思维方式和感觉方式。我们原来难以企及的各种梦想，由于有了现代科学技术尤其是现代信息技术而正在成为现实。由于权力与知识（在历史上分别以智慧、知识、讯息等形式出现）在历史上具有一种内在的因果联系，由于当今的知识正以信息形式的无止境地扩充着膨胀着，这种状况正在对传统的知识观念、知识体系、权力观念和权力体系构成前所未有的冲击和威胁。因此，当我们呼唤一个新的时代即信息时代到来的时候，正是传统的知识观念、知识体系、权力观念和权力体系面临全面危机的时候。在这一章里，我们将从一个新的角度来探讨“知识和权力”这个话题。本章内容主要涉及信息社会中的知识状况，科学技术的社会功能，科学的合法性，知识与权力的关系等问题。

一、信息、信息技术与信息社会

在今天，所有有关知识话题的讨论都是在飞速发展的信息技术和信息社会这样一个背景下进行的。信息是一个具有高度抽象性和普遍性的概念。可以说，信息是符号、信号或消息、情报所包含的内容。掌握大量信息的人们用它来消除对客观事物认识的不确定性。

简要地说，信息具有如下特征：第一，信息来源于物质，但又不是物质本身；信息与能量密切相关，但又不等同于能量。第二，信息可以被感知、记录、复制、传递、处理、存贮、应用。第三，信息可以反映出系统的有序性。第四，只有变化着的事物或运动着的客体才会有新的信息，静止孤立的客体或永不改变的事物是不会给人们提供新的信息的。第五，信息不同于物质和能量，它是可以“共享”的。第六，长期不变的信息，随着时间的推移，可能会减低其社会效能。

信息社会是以现代信息技术的产生和发展为主要标志的。现代信息技术指获取、传递、处理和利用信息的技术，乃是扩展人的信息器官（感觉器官、传导神经网络、思维器官、以及效应器官或执行器官）功能的一类技术。信息技术是在计算机、通信和控制技术的基础上发展起来的。70年代以来，由于微电子技术、计算机技术、卫星通信、光通信、成组交换技术、数据库技术和软件工程技术的发展，远程数据通信取得成功。人们可以用通信网络把分散的计算机资源联成一体，构成计算机网，形成信息高速公路，以共享信息资源。在这样的背景下，产生了现代信息技术。具体地说，现代信息技术主要包括：

第一，信息获取技术（即信息感测技术）：信息获取技术包括各种信息测量、存储、感知和采集技术，特别是直接获取自然信息的技术。信息测量包括电与非电测量；信息存储典型地包括磁存储与光存储；信息感知包括文字、图象、声音识别以及自然语言理解等；信息采集涉及自然信息、机器信息和社会信息的采集。

第二，信息传递技术（即信息通信技术）：信息传递技术包括各种信息的发送、传输、接交、显示、记录技术，特别是“人—机”信息交换技术。这一技术的主体是通信技术。

第三，信息处理技术：信息处理技术包括各种信息的交换、加工、放大、增值、滤波、提取、压缩技术，特别是数值信息处理与知识信息处理技术。其主体是计算机技术。

第四，信息利用技术（即信息控制技术）：信息利用技术包括各种利用信息进行控制、操纵、指挥、管理、决策的技术，特别是“人—机”协调的智能控制与智能管理技术。这门技术特别广泛，涉及到计算机技术与各种专业、学科、技术的多种多样的结合，从而产生各种信息利用技术和系统。

现代信息技术的支撑技术是指信息技术的实现手段所涉及的技术。当前信息技术的支撑技术主要是电子技术，特别是微电子技术，还有激光技术、生物技术等等。信息技术的支撑技术还包括材料技术、机械技术和能量技术特别是精密机械等工程技术。

现代信息技术的逐步建立与不断完善，将使任何人、在任何时间、任何地点，可以向任何对象，传递任何信息，可以方便高效地获取、处理和利用各种信息，从而大大改变人们传统的工作、学习、生活和交往的方式，为居家就医、远程协作、远程娱乐提供各种服务。有人为此作出了乐观的预

言，随着现代信息技术的发展，社会的物质产品和精神产品将越来越丰富多彩，地区与地区之间的差别、国与国之间的差别、城市与乡村之间的差别以及脑力劳动与体力劳动之间的差别将日趋缩小。由于可供人类消费和享用的物质财富和精神财富将大大地超出人类的生存和发展的基本需求，结果，人类将真正步入一个新的时代即后物质主义的社会时代。

那么，人们的这种预言究竟能否成为现实呢？在一个高度发达的信息社会里，我们将遇到哪些新的问题呢？在一个信息社会里，知识、信息和财富究竟是一种什么样的关系呢？

二、知识、权力、生产与智能

自从人类创造文明以来，智慧与权力之间就一直存在着一种密切的联系。权力观念随着智慧观念的变化而变化，从人类远古时期神秘的巫术和宗教礼仪的创始、文字的发明、人类社会各种典章制度的创立、近代社会化大生产工具的制造和改进、一直到现代信息技术的产生，等等，这一切都体现了人类与自然、社会、人类自身关系的历史性进步。权力观念和智慧观念一直渗透于并主导于这个历史过程之中。上述关系的维系又一直体现在一个复杂的系统之中。对于这一系统，马克思当年在创立历史唯物主义时曾作过如下经典的表述：

“人们在自己生活的社会生产中发生的一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现

实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命时代就到来了。随着经济基础的变革，全部庞大的上层建筑也或快或慢地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区分开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、或用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这种冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态。”

后来，人们又把这个复杂的系统归结为生产力与生产关系的矛盾运动规律和经济基础与上层建筑的矛盾运动规律。它们又由几个互相关联的子系统所组成：

（1）意识形态（知识、精神财富）系统。它遵循的是精神的、理想的、道义性规则和（工具C系统）自由的批判性原则。活跃于其中的是一大批知识分子、学者、大学教授、艺术家、哲学家、理论工作者、心理医生、道德家、自由撰稿人，以追求价值理性或道德理性、大写的“真”“善”“美”为目标的一类具有特殊身分的人物。他们作为社会的“良知”，具有“批判的武器”的功能。他们是社会的批判者、诊断者

马克思：《马克思恩格斯选集》，第二卷，人民出版社，1974年版，第82-83页。

和治疗者。他们往往以游离于其他两个社会系统之上或之外的方式来对其构成批判和否定，并对自身内部的各个子系统构成批判和否定。福柯把从事这一类工作的人通称为“普遍性的知识分子”。他们面对的是一个形而上学的世界，或者，他们在本体论的关照下从事其工作。在这一系统中，知识和真理往往以一种理想化的或虚假的形式同权力产生了联系或结合。在他们身上要求体现出社会正义和社会理想，他们是社会正义、理想、真理、良知等等的设计者、制造者、辩护者或呵护者。

（2）上层建筑（权力、中介秩序）系统。它遵循的是政治的、法律的、法制性规则和（工具B系统）强制性原则。活跃于其中的是一些政治家、军事家、警察、公务员、司法人员等等。一方面，他们是社会秩序的创立者、维护者和实施者，他们往往以“武器的批判”取代“批判的武器”。另一方面，他们对社会机体中的多余部分、不良部分进行强制性的清除和改造。在后一种情况下，他们往往转变为旧的社会秩序的变革者和破坏者。在这个系统中，工具理性得到了更多的强调，他们是国家机器的执行者或运作者，在他们身上要求体现制度正义。从事这些工作的人员也普遍地被看作比普遍性知识分子次一个等级的“专家性”知识分子，但是他们实际上是介于普遍性知识分子和专家性知识分子之间的一类人物，因为在他们身上还多留下了普遍性知识分子的一些可贵的或优秀的因素。在他们身上，知识和权力得到了最为密切的结合。普遍性知识分子设计并发明制造出各种社会正义、理想、真理和良知的理论或理念，专家性知识分子则负责对它们的实施、看护、控制或改造。

（3）经济基础（生产、物质财富）系统。它遵循的是商

务的、量化的、批量化的、社会化的、消费性的规则和（工具A系统）功利性原则。活跃于其中的是大批的企业家、银行家、经理、管理人员、工人、农民等等，其中起主导作用的是劳动者 / 生产工具 / 生产对象系统，即按照物质的、实际的、生产性规则（工具A系统）和经济性原则进行运作的系统，它是构成社会机制运行和发展的基础部分。当这个系统成为目的的时候，知识和权力便成为其手段。由于它所追逐的是唯功利原则和目标，它实际上成为权力和知识的终极原则和目标。它在权力系统和知识系统的允诺甚至保护之下去达到它的唯利是图的目的。因此无论是权力还是知识最后都成为它的手段。这个系统一旦有必要就能创造出新的权力系统和知识系统来，而且，事实上也正是如此。

（4）除了前面三个系统以外，还有第四个系统，即科学技术（智能、信息交换）系统（D系统），这个系统结合了前面诸系统的各个优点。它遵循的是智慧性的（智能化的）、理想性的（最优化的）、规范性的（强制化的）、竞争性的（优胜劣汰的）和功利性的（唯利是图的）原则。这个系统具有最强烈的渗透力，达到了智慧与权力、生产与自由、创造与杜撰、真理与新闻（真实与新奇）的完美结合。正是因为这个系统的日益强大和无孔不入，当代社会才具有了浓重的后现代主义的意味。

在前信息社会，存在着与人类活动相适应的三大工具体系，我们把它们简约为如下关系：A（人 - 工具A - 自然） / B（社会 - 工具B - 人） / C（人 - 工具C - 人）。在这一系统中，在前文明社会，工具A、工具B和工具C是合而为一的，人们用以处理人与自然关系的工具同样地用以处理人与社会和人与人的关系。由于工具（A/B/C）处于一种未分化状态，

这使得工具所指向的对象也处于未明确分化的状态。列维 - 斯特劳斯对这一状态给了一个专门的名称：“野性的思维”，并以此作为他的一部人类学著作的名字。列维 - 斯特劳斯指出，作为工具（A/B/C）的一种有效形式，原始人掌握和使用语言的能力体现了他们与对象世界之间的特殊关系。原始人比文明人往往更加了解各种动植物。在原始人那里，“动植物不是由于有用才被认识的，它们之所以被看作是有用或有益的，是因为它们首先已经被认识了。”因此，原始人有原始的未分化的工具（语言），但这并不意味着他们也就有原始的未开化的心智。列维 - 斯特劳斯以巫术为例，指出：

“就像在人前移动的身影一样，巫术在某种意义上本身是完整的，而且它那种非物质的完整性和连贯性与它后面的那个物质存在的完整性和连贯性完全一样。不应当把巫术思想看作是一种尚未充分实现的整体的开端、雏形、略图、部分；它组成了一个联结完善的系统。把二者混为一谈，并把前者说成是后者的一种隐喻式表现的，只是那种纯粹形式上的类比。因而我们最好不要把巫术和科学对立起来，而应把它们比作获取知识的两种平行的方式。... 科学与巫术需要同一种智力操作，与其说二者在性质上不同，不如说它们只是适用于不同种类的现象。”

列维 - 斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆，1987年版，第13页。

同上书，第18-19页。

随着人类社会逐渐由前文明社会向近代工业社会过渡，工具A、工具B和工具C便具有了明确的分工，并日益具有不能相互替代的特性。马克思当年在充分肯定工业化是近代人类文明的一大创举的同时，也深刻地揭示了由它导致的资本主义社会两大阶级的两极分化。工具A体现为一种基本的生存力量，工具B体现为一种制度的力量，工具C体现为一种自我溶合于社会和他人的力量。工具A的丧失意味着人的生存力的丧失；工具B的丧失意味着人自绝于社会之外，即成为社会团体中的一个例外；工具C的丧失意味着人自绝于其他人之外，即成为一个无法兼容于他者的他者。人类文明的进步首先表现在上述三种工具的不断进化和改进上。在西方社会走向现代化初期的人们看到了工具A的重要性，西方现代化中期的人们看到了工具B的重要性，现代西方批判的社会理论家们则看到了工具C的重要性。

在西方现代化初期，人们以全面地开发或发展工具A为目标，使得工具B和工具C成为工具A的手段（工具）。在那个阶段，人们用以衡量社会进步的一个基本尺度是社会生产力的发展水平与程度，即工具A的发展水平与程度。在他们那里，生产力构成社会发展的最终动力，因为它是满足人类生存和发展需要的基本途径。马克思为此曾作过深刻的论述：“像野蛮人为了满足自己的需要，为了维护和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。” 社会生产力发展的水平与程度又具体化在生产工

马克思：《马克思恩格斯全集》，第35卷，人民出版社，1974年版，第926页。

具即A系统的改进与提高上，对于B系统和C系统的改造最终都是为A系统的改造服务的。但是这种情况随着后现代主义时代或信息时代的到来而发生了深刻的变化。

三、后现代社会中的科学技术

在谈到现代科学技术对社会发展的作用的时候，马克思曾给予充分的肯定，称之为社会生产力中“最革命的因素”。诚然，科学技术是人类认识、控制、调节和改造自然和社会的知识的结晶和活动。科学技术的本质表明的是人对自然的关系发生的质的变化。人类依据自身生存和发展需要，对自然过程进行调节、控制和改变，使自然力量纳入人的控制之下，为人类服务。一方面，科学技术的进步推动着人类物质生产的发展，广泛地渗透在社会生产力诸要素中，广泛地渗透到了社会生活的每一个领域。科学技术提高了劳动者的知识水平和劳动技能，革新和创造了生产工具，扩大了劳动对象的范围。并且通过对于生产力诸要素的合理配置，促进了社会生产效益的提高。另一方面，科学技术的发展正在大规模地把劳动者从繁重的体力劳动和脑力劳动中解放出来。现代科技的目的，一是用机器来代替人的劳动，二是用机器去做人类无法胜任的工作。人所从事的工作可分为三类，一是体力劳动，二是脑力劳动，三是体力劳动+脑力劳动。第一次产业革命即是试图用机器代替人进行体力劳动，如用汽车、火车、飞机代替人力车，用机械的纺纱机器代替人的手工纺纱活动。第二次产业革命是用机器代替人的脑力劳动，如用计算机代替人的大脑。今后的发展趋势是将用机器代替人进行体力和脑力劳动，其代表是智能机器人。由于人类在智

力、体力、生理和心理诸方面的原因，人类自身在处理信息方面存在着许多局限性。首先，人类无法进行超过一定速度的判断活动和超过一定数量的信息处理。其次，人类需要有一定的休息时间，情绪也有起伏。此外，在不良环境下，例如在酷热或寒冷的条件下，人类处理信息的能力也会受到很大的影响。信息处理机器在智能上能够弥补人类的上述弱点，并在此基础上迅速地得到发展。同时我们可以采用为大家所熟悉的语言和处理方式来改善信息处理机器的工作环境，因此它能够不断地适应新的需求。而智能机器人在智力和体力上同时汇聚了人类的优点，能够去从事人类自身难以胜任的各种高强度、高精度和高难度的工作。

但是马克思主义者并没有把现代科学技术当作是一种完全中性的力量。对于它的社会功能，马克思主义者从一开始就具有一种极其冷静的态度。恩格斯指出：“科学是一种历史上起过推动作用的、革命的力量。任何一门理论科学中的每一个新发现，即使它的实际应用甚至还无法预见，都使马克思感到由衷喜悦，但是当有了立即会对工业，对一般历史发展产生革命影响的发现的时候，他的喜悦就完全不同了。”马克思主义者对于现代科学技术的作用的论述主要有以下几点：首先，科学是人的本质力量在自然界的展示，是人的本质力量的公开揭露。人对自然的认识和改造体现为两个方面：通过生产劳动，人从物质上征服自然；通过科学，人从理论上征服自然。因此，科学所体现的是“人对自然界的理论关系。”其次，科学技术是生产力。“科学这种既是

《马克思恩格斯全集》，第42卷，人民出版社，1979年版，第128页。

观念的财富同时又是实际的财富的发展，只不过是人的生产力的发展即财富的发展所表现的一个方面，一种形式。” 社会生产力不仅以物质的形态存在着，而且以知识的形态存在着。科学就是作为知识形态的生产力。科学向直接生产力的转化是以技术为中介的。通过技术，科学知识能够渗透到生产活动的诸要素之中。第三，科学活动只有作为社会活动才是可能发展的。社会诸因素制约着科学的发展，近代科技和资本主义的社会化大生产是互相促进的两种力量，“社会一旦有技术上的需要，则这种需要就会比十所大学更能够把科学推向前进。” 在不同的社会制度下，存在着科学技术与社会的不同结合方式。奴隶制时代产生了一个闲暇阶层，从而使古代文化得以繁荣。资本主义使科学第一次广泛地应用于社会化的生产过程。由于资本不创造科学，而只是占有和利用科学，于是对于劳动者来说，科学成为一种异己的、敌对的和统治的力量。第四，他们看到了科学技术对人的强制作用。但是他们更看到了科学技术的革命方面。他们充分肯定科学技术在发展社会生产力，改造人的思想观念，改善人的生活水平等方面所起的决定性作用。因此马克思主义对于科学技术的作用基本上持着一种肯定的态度。但是在后现代主义者那里它们受到了一种完全不同的对待。

《马克思恩格斯全集》，第46卷，人民出版社，1979年版，第34-35页。

马克思：《马克思恩格斯全集》，第39卷，人民出版社，1979年版，第198页。

四、资讯的转换与智能革命

我们知道物质、能量、信息是人类可资利用的三项战略资源：物质可以被加工成为材料，能量可以被转换成为动力，信息则可以被提炼成为知识和智慧。古代人类主要只能利用物质一种资源，近代人类主要能够利用物质和能量两种资源，现代人类正在学会综合利用物质、能量和信息三种资源，这种历史性的进步，分别导致了古代人力工具、近代动力工具和现代智能工具的出现，推动着古代农业社会生产力向近代工业社会生产力再向现代或后现代信息社会生产力的转化和飞跃。这是一个人类社会生产力演进的基本规律。它预示着我们正在进入与前现代的传统社会和现代的工业社会很不相同的一个全新的时代，时代变迁的一般轨迹。

今天的信息技术正在对工程技术、社会经济和人类生活等各个方面产生着巨大的影响。同时，现代信息技术对“什么是知识”的观念，对获取和保存知识的种种观念和方法产生了极大的冲击。它与能源科学、材料科学鼎足而立，在科学技术革命中占有极其重要的地位。信息技术的进步和发展，实现了“精确”、“迅速”、“大量”地传输信息的目的，因而促进了社会的信息化。现在，大规模集成电路不仅运用于生物、社会、工业、农业、国防、科学实验等工作领域，而且运用于日常生活和人类思维的一切领域，同时也对工业设计本身的种种观念和方法产生了极大的冲击。现在，大规模集成电路主要是4位、8位或16位的信息处理机。并且，随着可在衬底上绘制加工等技术的进步，大规模集成电路正进一步向32或64位的高集成化方向发展。由超大规模集成电路

的开发所引起的集成度的飞跃提高，使得大量存储信息成为可能。今后，它将进一步促进信息社会的发展。

在信息社会中，人们将全力开发在处理日益增多的信息方面不可缺少的存储器技术。现已制成利用这种存储器技术的各种记录装置，其正确性和速度已大大地超过人类的能力。能够有效地促进信息图像化的显示技术，在近不到十多年间内也已经迅速地获得了发展。人们正在探讨数字、文字、图形、图像显示等各种显示方法方面已经取得了全面的成功，作为显示装置的液晶和发光二极管正大量地运用于计算机和钟表。此外，电子发光、等离子区显示、荧光显示、电子彩色显示、电子脉动显示等技术也在开发之中，其中有的产品已经进入实用阶段。

随着信息社会的发展，人们的目标不会仅仅局限于传输信息，而且要在传输信息过程中附加信息的加工和判断这样的新功能。当代，信息技术将渗透到人类日常活动的一切领域。其次，随着信息量的增加，信息的传输速度也要求不断加快。

但是，人类处理信息的能力毕竟有其局限性，无法进行超过一定速度的判断活动和超过一定数量的信息处理。再次，人类需要有一定的睡眠时间，感情也有起伏。此外，在不良环境下例如在酷热或寒冷的条件下，人类处理信息的能力也会受到很大的影响。而信息处理机器能够弥补人类的上述不足之处，并在此基础上迅速地得到发展，同时我们可以采用为大家所熟悉的语言和处理方式来加以改善，因此它能够适应新的需求。

正是当代信息技术的发展，对人类传统的“科学”、“技术”和“知识”观念产生了重大的挑战。随着新技术革命的

蓬勃发展，新生产工具的广泛应用，人们似乎越来越感受到自己已经丧失了从整体上把握世界，支配自我的能力。在日新月异的新科技面前，个体越来越显得被动和局促，“科学技术”、“现代性”、“理性”等日益显示出它们的冷漠的压制人性或违反人性的一面。以利奥塔、弗莱德里克·杰姆逊、丹尼尔·贝尔、尤根·哈贝马斯和马尔库塞等人为代表的一些当代西方哲学家非常敏锐地看到了上述问题，并对它作出了不同的回答。

利奥塔是当代法国后结构主义哲学的重要代表。在《后现代状况：关于知识的报告》一书中，他着重探讨了当代西方后工业社会中知识状态的嬗变，试图以语用学观念与方法解释当代资本主义社会变异和文化症状。他既不像丹尼尔·贝尔那样从社会系统论角度去说明后工业社会的文化矛盾和信仰危机，也不像尤根哈贝马斯那样提出“晚期资本主义合法化危机”并企图重建理性的交流沟通理论。他还反对詹姆逊将后现代主义文化生产溶合于资本主义经济逻辑的整体论思维，他从语言资讯（COMPETANCE）及其运用规则的差异着眼，深入论证作为西方文明维系网络与认知基础的元话语（METADISOURS）的衰竭枯萎，以及因此产生的“叙事危机”与知识非合法化局限，强调不同知识的“不可通约性”和各种话语的非互文性。利奥塔以《后现代状况》这一书名来指称其所研究的主要对象，即“高科技社会中的知识状况”。他认为，后现代就是对“后设论”的质疑。后现代是当代科技发展的产物。“晚近各种科技的发展过程，也衍生出怀疑主义，后设论的一整套合法化的设置体系已经时过境迁了。过去附丽其上的形而上学和学院制度，也明显地相应发生了危机。过去的许多叙事学已然失效，其根本原因在于产

生作用的原动力，如英雄圣贤、宏灾巨难、伟大的探险、崇高的终级，全消失了。” 其结果是产生了各种不同的话语系统、语言游戏规则和竞赛方法。由于传统的典章制度的解体了，所有的规则只是在局部范围里发生着作用。

针对利奥塔所揭示的这一知识状况，杰姆逊在利奥塔《后现代状况》的英译本序言中附和说：

“众所周知，后现代主义与主流文化和美学是势不两立的，尤其是经济社会组织进入非常时期之后，许多社会的新生事物及创新做法，都遵从这一非常时期的法则而生，这是一个全新的经济社会时代，甚至我们可以宣告，一个全新的能指系统已经出现。对这些新生体系，学者们冠以种种不同的称谓：传媒社会、奇观社会、消费社会、有计划性衰竭的官僚政治社会、后工业社会。”

詹姆逊又说“仅以利奥塔书名上用的‘后’字和哈贝马斯书名上的用‘危机’二字，便足以提醒我们，合法化已经日益成为一个问题。”

利奥塔、杰姆逊等认为，在一个后现代主义的世界里，理

让 - 弗朗索瓦·利奥塔，《后现代状况：关于知识的报告》，湖南美术出版社，岛子译，1996年版，第29页。

杰姆逊：“序言”，载于让 - 弗朗索瓦·利奥塔，《后现代状况：关于知识的报告》，湖南美术出版社，1996年版，第2页。

让 - 弗朗索瓦·利奥塔：《后现代状况：关于知识的报告》，湖南美术出版社，岛子译，1996年版，第3页。

论已经不再是超然地“无辜的”；真理也不再是在中立性和客观性意义上纯洁无瑕的。在信息社会或后工业社会里由于知识大多以信息的形式大量地衍生，成为人们可以随时处置的东西。有些后现代主义者便放弃了关于知识的真理理论和理论本身，投入到哲学相对主义的怀抱。他们认为，语言把真理和理论转化成了某种语言学上约定俗成的东西。另一些后现代主义者则认为，真理的不在场既导致了知识的卑微，又促成了知识的宽容。他们（如罗蒂和哈贝马斯）把真理看作是主体间的和特指于社团的：真理或许是相对的，但绝不是武断的。他们认为，理论是非系统化的、散乱的、异质的。他们主张用对于局部事物、日常生活、传统叙述的实质性关注取代主流社会科学的主导理论。

在后现代状况下，知识已不再是一种为专家或权威所独占的工具。在一个多元的世界里，人们将以异质的标准来面对各种知识。因此，“后现代知识的法则，不是专家式的一致性，而是属于创造者的悖谬推理或矛盾论。”于是，在后现代状况里，在承认各种语言游戏规则之异质多样性的前提下，探讨这些规则的“合法化”问题便成为人们应予考虑的首要问题。

另一方面，在第二次世界大战结束以来的近半个世纪里，现代科技取得了突飞猛进的发展，而其中所发生的许多重大进展都与在语言研究领域的新成果有关。作为知识的主要载体，现代语言研究的突破，尤其是在智能领域的革命为现代科技的发展开辟了决定性的道路。现代高科技的发展又反过来猛烈地冲击着知识领域。在今天，知识的本质已经发生了改变，“只有将知识转化成批量的资讯信息，才能通过各种新

的媒体，使知识成为可操作和运用的资料。甚至可以预言，在知识构成体系内部，任何不能转化输送的事物，都将被淘汰。”当代智能革命或“社会电脑化”首先对传统知识获得过程和传统教育产生了重大的冲击。知识已经变成了一个人们可以随意处之的对象。教师和学生，或更广意义上的知识供应者和使用者之间的关系，已经无异于商品生产者和消费者之间的关系。知识为销售而生产，“知识不再以知识本身为最高目的，知识失却了它的‘传统价值’。”这样，在一个后现代的社会中，知识将像资金那样地流通，原来知识所具有的教育价值、道德价值和政治价值将被淘汰。各种知识的主要差异将不在于有知和无知之间的等级差异，而在于像资金一样地存在着“有偿性知识”与“投资性知识”之别。各种知识元件在日常生活中相互交换。“主要的差异将出现于作为生产力的更新而交换的知识（‘生存之道’的改进），和为取得施政完善化而贡献的‘知识资金’之间。”

五、知识、权力与科学知识的合法性问题

利奥塔认为，在一个后现代社会中，科学知识并不是惟一存在的知识。“科学知识并不代表知识的整体，它总是与叙事学知识相并存、竞争、冲突。”由于科学知识以“中性

《后现代状况：关于知识的报告》，第35页。

《后现代状况：关于知识的报告》，第36页。

《后现代状况：关于知识的报告》，第38页。

《后现代状况：关于知识的报告》，第45页。

化”、“符号化”的面目出现，在吸引人愉悦人方面反而不如叙事学知识，从而导致研究者、传播者和教学者和学习者都对它产生一种消极的抵触的态度。人们对科学家也产生了怀疑。因此，现代科学知识在今天便面临着一个“合法化”的问题。

自柏拉图以来，科学（知识）合法化的问题同立法者（权力）合法化的问题具有密切的联系。对“什么是真的”和“什么是公正的”的裁定是两种不可分割的权力。在其勾画的乌托邦里，柏拉图赋予不同的知识等级拥有者以相应的权力等级。这样，在从事不同学术活动的个体身上，体现出不同的社会等级。其中哲学家因其直接面对理念世界，拥有理念知识，而拥有“王者”的社会地位。因此在哲学的、科学的语言和伦理的、政治的语言之间，有一种紧密的联系。两者一直是一种密切的互惠关系，不过两者毕竟都不能取代对方。但是这种情况随着后现代社会的到来已经发生了一些变化。现在，“科学问题已经愈来愈是一个有关统治者施政的问题了。”结果，现代科学知识的合法化问题便转移为现代统治力量的合法化问题。

“知识”并不等于“科学”，科学需面对自身是否合法的问题。利奥塔认为，知识是不能被简化为科学的，更不能简化为学问。学问是以一套陈述来排斥另一套陈述，学问定义并描写各种对象以此来判定真伪。

“科学是学问的一种，也是一套定义性的陈述所组成的。但是这套陈述必须有两个补充附属的条件才能被接

《后现代状况：关于知识的报告》，第47页。

受：（1）所指涉的事物必须是经得起反复验证的，也就是说，在一定条件下的观察研究绝对可以重复验证；（2）它必须能够确定，在书写该陈述时，必须使用相关专家能接受并能通用的内行术语。”

相比之下，知识不仅仅是一套定义指称性的陈述，它还包括了“如何操作的技术”、“如何生存”、“如何理解”等观念。因此知识是一个能力问题，它不仅涉及真理标准的认识和实践，而且涉及效率（技术是否合格），公正和快乐（伦理智慧），声音和色彩之美（听觉与视觉的感知性）等标准的认定和应用。换言之，它不仅涉及认识论，而且涉及价值论和审美论。它不仅涉及真假问题，而且涉及善恶问题和美丑问题。

福柯更加深刻地看到了知识与权力的另一层关系。他认为，知识是权力的眼睛。凡是知识所及的地方也是权力所及的地方。知识总是以真理的形式为权力作辩护的。知识为权力划定范围，权力为知识确定形式。两者互相支撑。知识是无处不在的，权力也是无处不在的。权力要求知识的承担者即知识分子不断地去发现真理和创造真理。真理的再生产是权力的再生产即延续的一种基本形式。因此，以权力为中心的知识是高度地政治化的。

“在我们这样的社会和其他社会中，有多样的权力关系渗透到社会的机体中去，构成社会机体的特征，如果没有话语的生产、积累、流通和发挥功能的话，这些权

力关系自身就不能建立起来和得到巩固。我们受权力对真理的生产的支配，如果不是通过对真理的生产，我们就不能实施权力”。“我们被迫生产我们社会所需要的权力的真理，我们必须说出真理；我们被命令和强迫去承认或发现真理。权力从不停止它对真理的讯问、审理和登记：它把它的追求制度化、职业化，并加以奖励。”

福柯赋予真理和财富以相同地重要性。人既受财富的约束，又受真理的约束，真理与权力的结合便形成了一种特定的话语即法律。法律对人进行裁决、审判、分类，限定人们按照一定的程式进行生活。

这样，真理是可以制造的，真理也一再地被制造出来。但是真理不是权力的目标，而是权力的手段。因此，真理总是处于一种流变状态，只有处于流动中的知识才有生命力。权力只有依凭于不断创新的真理才能维持、延续、扩张其影响力和地盘。人类的所有活动都被“权力”、“知识”、“真理”这些概念所迷惑住了。

六、小结：知识霸权与重返日常秩序

虽然马克思主义者、西方马克思主义者、后现代主义者、后结构主义者对知识（真理）、权力、科学技术等话题进行了多角度的研究和批判，但是在一个当前的社会里，知识与人生的关系问题仍然是一个悬而未决的问题。本来，知识的作用就是保护个体的生存，并对外部世界进行理解。知识通过

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第228页。

理解活动构成人类生存的手段。但是，在当代资本主义社会里，知识不再是以中性的或合人性的形式存在着。知识成为权力的手段而不是生存的手段。权力像制造新闻那样地制造知识（真理），知识（真理）成为最具法律效果的官方话语。知识（真理）表面上看来像是流通的货币可以平等地或谦卑地进入每一个人的口袋。但是实际上权力无处不在的渗透，使得知识不再是导致人与人之间沟通的有效手段，而成了一张张阻碍有效沟通的网（信息网、权力网、社会关系网）。知识、真理、信息的适时发明（杜撰）、保存（保密）、过滤（加工）、发布（泄密）构成了一门最为高级的政治艺术。那么，究竟该怎样消除这一张无形的网以达成人与人之间的有效沟通的目标呢？或者说我们有没有冲破这张巨网的希望呢？对此，哈贝马斯、利奥塔和福柯分别从理论上给出了的解答。

哈贝马斯认为，摆脱这张网的希望是有的。而要想摆脱这种知识与权力统御一切的状况，就必须重建日常世界。在日常生活世界中，社会行为的主体具有诸如规范、规则、价值观、心照不宣的理解等知识以及为人际沟通所必需的适当的社会背景。在日常世界中人们运用语言和非语言的符号作为彼此沟通的手段，进行自由的交往，以便在行动上达成一致。在交往活动中，“行动者为了商议共同对情景的界定，他们才共同涉及到客观的、社会的、主观的世界中的各项内容。”通过交往活动，日常世界中的三个组成部分文化、社会和人格能够达到理解、协调行动和社会化，以有利于文化的再生产、社会整合以及人格的形成。他认为，随着社会复杂性的不断增加，社会分化的趋势日益严重，社会发展越来越倾向于利用科学技术以增加社会物质财富。权力与金钱等“非语言的驾驭机制”贯穿于社会系统之中，它甚至成为社会

交往的主要手段。所有的社会关系更多地依赖于非语言手段来得到表现，日常生活的语言交往受到侵犯和干扰，文化再生产出现困难，导致日常世界再生产的危机。人们之间无法相互理解，共享文化。为此，哈氏主张重建日常世界，通过交往活动把社会整合起来。具体地说，在政治方面，重建“公众场所”，通过讨论和对话来形成对社会问题的共识，并以此为依据来制定社会政策，而不是靠权威来制定政策，靠金钱来取得公众的政治支持。

利奥塔认为，哈氏重建日常生活秩序的构想没有超出西方自启蒙运动以来的理性主义思路。从表面看来，人们似乎是通过平等的交往来形成共识，但它实质上仍然强求一致，是另一种形式的思想强制。因为这种思想妥协只是表明人们不能自由地支配自己。人类的交往只是形成了另一种具有绝对权威的知识形式。交往的目的不是追求共识，而是为了发现谬误，“讨论只是属于讨论问题时的某种特殊情况，共识不是科学讨论的终极目的。正相反，讨论的目的不是追求共识而是追求谬误推理。” 为此利奥塔主张要突破那张无形的网就应该以追求差异性为目标而不是以追求同一性为目标。

福柯对于知识与人生的关系问题同样表现出了深刻的关切和忧虑。在福柯那里，真理（知识）问题、权力问题和个人行为问题是其一生所探讨的三大问题。“知识确实改变了世界。” 这是福柯对自己一生学术生涯的总结。一方面福柯承认知识能改造人，真理不仅是解释世界的手段，而且是改造

转引自王岳川：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社，1992年版，第190页。

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第12页。

世界的手段，我们一旦掌握真理，自己就会得到改变。甚至个体会因此得到解放。但是另一方面福柯又认为，当知识或真理与政治权力发生冲突的时候，前者仍然是软弱无力的。“政治权力有可能会摧毁我们，而世上所有的知识都阻止不了这件事情的发生。”

福柯试图改变真理（知识）、权力和个人行为之间的这种不平等或不平衡关系。一方面，他认为，我们的时代不是过于匮乏，而是过于多余：“我不同意这样的观念，认为我们时代颓废，缺少作家，思想贫瘠，前途暗淡。正相反，我相信这个时代患了多余症。我们遭受的不是匮乏，而是思考问题的不恰当的手段。提供给我们去了解的东西是过于丰富了。”福柯希望知识和社会、人生之间需要形成一种新型的关系。福柯希望哲学不再以理论的、体系的形式存在下去，而是以活动的、非主流的形式存在下去。他说，

“如果哲学不再思考什么是真和什么是假，而只关心我们与真理的关系，它会变得怎样？人们有时抱怨法国不再有主流哲学了。那可就好了！不再有统治地位的哲学了，确实是这样的，只有许多的哲学活动。一种运动，通过这种运动，经过努力、不确定性、梦想和幻想，我们从以往被认为真理的东西中分离出来，追寻其他的规则，这就是哲学。把思维的框架移位和变形，改变既定的价值形态，用其他方式去思维，做别的事情，把

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第12页。

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第105页。

自己变成自己不是的那种东西——这也是哲学。”

福柯进一步希望人们在其生命中发现一种新的音调，一种新的观看的方式，一种新的行为方式。希望个体能摆脱权力的注视，能摆脱权威话语的包围，而达到一个新的生活境界。

但是，无论哈贝马斯、利奥塔，还是福柯，除了表示其个性化的一厢情愿的些许希望以外，都没有为解决上述难题提出真正可行的方案。我们看到，后现代社会借助现代信息技术完成的对于个体的全面控制和统治同任何一个时代相比都是有过之而无不及的，而这一点正预示了一个理性失落、主体式微的时代到来。

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第108页。

第五章

理性的黄昏： 理性、主体与个体

虽然结构主义者列维 - 斯特劳斯在《野性的思维》中提出“人文科学的目标，不是构造人，而是溶化人”。虽然福柯在《词与物》中也声称“人只是一个近期的发明，一个不到两百年的形象，是我们的认知中一个平平常常的褶皱，一旦这种认知找到一个新的形式，他就会消失。”但是，要谈论“人”这个话题并不是一件轻而易举的事情。而且，“理性”、“主体”、“主体性”的话题同“人”话题一样地古老，是一个远远没有完结的话题。

一方面，“理性”、“主体”和“人”随着“宗教”、“道德”、“艺术”、“科学”、“信仰”、“激情”、“癫狂”、“主体性”等话题的依次展开而不断地得到自我揭示。尤其是自笛卡尔以来，“理性”、“主体”、“主体性”问题一直在西方哲学中占据着主导地位。另一方面，在西方哲学的边缘地带，也一直活跃着一个“非理性”、“反理性”、“反主体”、“反主体性”的学术倾向。这个倾向要么努力地限定理性的能力和范围，要么努力地限定知识的范围，要么试着在理性与世界、主体与客体之间划定某种无法逾越的鸿沟，要么以推崇非理性

的、感性的、信仰的、神秘的、意志的、或激情的力量的方式来实施对理性、主体、主体性的攻击。贝克莱的感性经验主义、休谟的怀疑论、康德的批判哲学、尼采的唯意志主义哲学、弗洛伊德的精神分析理论、维特根斯坦的语言分析哲学、等等，它们从各个角度限定着、消解着、或歪曲着理性、主体和主体性。

后现代主义思潮在主体和理性的危难之际加入了反理性和反主体性哲学的行列。它承袭了现代西方哲学中的反理性和反主体性哲学的策略或传统，从政治学、社会学、历史学、心理学、语言学诸方面否定着西方传统哲学中的理性、主体和主体性范畴。后现代主义者认为，主体是某个特定时代的象征或符号。人是一个已成过去的时代的遗迹。现代主体是人本主义者的化身，是启蒙运动和理性主义的产物。伴随着现代科学代替宗教的进程，现代主体取代了上帝的位置，成为现代主义的核心。一切现代思想观念都以独立的主体为前提。因而，要超越现代性，似乎就必须超越主体性并消解主体性。后现代时代似乎也应该是一个后主体、后理性的时代。果真如此吗？

在这一章里，我们将借助于一些学者对现代主体观、理性观向后现代的反主体观、反理性观的转变所作的历史性考察，以期揭示出现代主体观和理性观的缺陷，揭示出后现代反理性观和反主体观产生的必然性，并探讨在一个后现代的语境中重新确立理性观念和主体性观念的可能性。

一、两难选择：价值理性与工具理性

在18世纪的欧洲启蒙运动中，“自由”、“平等”、“民

主”、“博爱”、“科学”、“真理”等观念获得了广泛的传播和认可。而统摄所有这些观念是“理性”。“理性”成为当时评判一切事物的标准。如康德说的那样，一切事物都要接受理性的批判，以期证明自己存在的理由。一方面理性后来被当时的哲学家进一步提升为揭示“事物的本质和内在规律”的某种先天能力，成为一股纯主观的或纯主体性的力量，其目的在于最终揭露对象的秘密。另一方面理性作为一把普遍性（普适性、放之四海而皆准的）尺度去度量对象世界。我们从第二个关于理性的规定中看到这种对理性概念中客观性和必然性层面的强调蕴含着理性朝着中立性（不偏不倚性）和绝对性方向发展的可能性。这种可能性在后来就演变成理性的科学化、技术化、功利化、工具化方向。这种理性逐渐摆脱它对社会现实进行批判和对人类的社会理想、政治理想表示关切、设置和维护的功能，从意识形态领域逐渐退让出来，后来竟成为不涉及（关切）人类命运的一股纯技术力量。这种对于主体认识能力的倚重，对于理性目标的纯客观维度的刻意追求，已经为将来的理性演变趋向埋下了不幸。当时确立的主体观念和理性观念为将来的价值理性向工具理性的转变作了第一个准备。

与理性的科学化、技术化、功利化、实用化方向相反，推崇批判理性的人们如批判的社会理论家们主张，理性应当是一个在哲学与人类命运之间提供联系的范畴，也是哲学思维的根本范畴。理性代表着人及其生存的最高潜能。因而理性更多的是一个价值判断问题，而不是一个认识论问题。胡塞尔认为，理性就是人的真正本性。而人性正是在追求一个普遍的存有的观念中形成和发展起来的。胡塞尔力求去发现人及其存在的最终极和最普遍的根基。法兰克福学派也同康德

一样，强调理性的根本功能在于它的批判性和否定性。如马尔库塞所说的那样，“既然现存世界必与合理的思维相联系，即是说必须在本体论上依赖于理性思维，那么，所有相悖于理性的东西或不合理的东西皆被设定为必须破除的东西。”

那么，工具理性是如何战胜（规避）价值理性而取得合法统治地位的呢？胡塞尔、霍克海默、马尔库塞等人从启蒙的双重作用中去揭示这一问题。他们认为，所谓启蒙，指的是把人类从恐惧、愚昧、迷信中解放出来并确立其主权的最一般意义上的进步思想。启蒙确实给人类带来了几千年的文明，并使人类在控制自然方面取得了辉煌的胜利。但是启蒙给当代资本主义社会产生的后果是双重的，即人在全面控制自然的同时自身也受到了前所未有的全面控制。而这个过程是以价值理性逐渐让位于工具理性的形式完成的。当然，工具理性成为当代发达工业社会占统治地位的思维方式并不是突然发生的，而是经历了一个很长的时期，它是传统理性观念演变和科学技术发展的必然结果。一方面，价值理性蜕变为工具理性以社会的科技进步为前提：随着科技进步，理性逐渐丧失了它的批判和解放功能，越来越局限于技术效益，它日益为物质的或社会的工艺服务。另一方面，那种致力于确立人对自然征服或控制的理性精神，反过来导致了对人自身的奴役和束缚，竭力从神话束缚中解脱出来的理性原则，最后竟然成了一种新的束缚；旨在把人性从中世纪神学迷信中摆脱出来的启蒙思想，竟又创造出包裹在科学主义专制之下的新迷信。这样，把理性从形而上学的纯理论形式转化为工

马尔库塞：《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》，上海三联书店，1989年版，第176页。

具理性之可操作的实践形式固然促进了社会进步，但它同时又成为压抑价值理性的手段。作为工具理性的主要代表，现代科学技术成为现代人的一个新的神话。现代科学技术甚至被一些人确定为导致现代社会之种种不幸的最深刻的根源。

由于工具理性取代了价值理性，一切事物都要求成为可度量的和可等级划分的。工具理性对于数学化、定量化、功利化、最优化、实用化、工具化、技术化的追求，对于性能与功效的偏好，对于物欲性、占有性的强调，使得人类生存活动中的另一维度，即体现人类生存和发展需要之非功利性、非实用性、非工具性和非技术性的方面受到了忽视和排斥，即人日益变成了非精神性、非生成性的动物。不能从根本上回答人的存在和本质、生命和世界的终极意义之类形而上学问题的工具理性把价值理性挤到了一边。实际上是把体现人类价值功能的批判理性抛到了一边。结果，价值理性、主要是它的批判与解放功能在今天面临着前所未有的危机。

二、历史性考察：批判的三种模式

法兰克福学派主张重新恢复理性的批判和解放功能，重新培养或塑造价值理性。但是批判理性并不是那么轻易地就能建立起来的。通过对理性演变的历史性考察，哈贝马斯在《知识和人类趣味》一文中提出了对于理性批判的三种可能性选择，它们实际上以各种不同的形式在后康德哲学中得到了表现：

第一种是根本的批判即康德式的理性批判。一切东西，甚至批判的工具自身也毫无例外地接受批判。知识的定义、认识主体的定义、真理的观念、对于规定有效性和知识有限性

的批判，所有这一切都必需批判地予以衡量，没有任何东西可以逃避批判的目光。康德在《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》中完成的就是这种批判。这种批判的困难在于批判从来也不知道他必须去决定他正在检验的知识的真理或限度，即这种批判是一种主观性的或主体性的批判，它更多地涉及形式，而不涉及内容。

第二种是检验知识的批判即黑格尔式的批判。其批判的对象不是包罗万象的，而是某一时代某一领域的知识。这些批判和定义确实是设定的，而且这些批判和定义被用来决定某些领域的知识的真理和限度。由这个有限定的批判规定和确定的知识可以被用来检验别种知识。以这种方式，批判不断地继续下去，直到一切事物包括在系列的开端被设定的东西也被纳入批判的主题之中。为了使得批判产生某种结果，人们借助于批判以判断他正在检验的知识，这种批判认识到有必要把批判的知识同处在怀疑下的知识区别开来。它认识到批判知识本身必需批判地被确定。黑格尔在《精神现象学》、《逻辑学》和《哲学史讲演录》等著作中完成的就是这种批判。第二种批判的困难在于，它的起点是独断的和随意的。批判总是离不开一定的标准和规定的，而这些标准和规定是无批判地确定的。

哈贝马斯提出了第三种批判。在他看来，黑格尔对于康德批判哲学的攻击真正证明的东西是，批判知识不是一个判断，而是一个反思。不是通过测定与一个标准相反的知识，而是通过产生知识的意识诸方面，那些方面是我们的定义没有考虑到的。它使我们认识到虚假的意识。批判只不过是完成了自我意识的知识，它显示出知识结构实际上是什么。第三种批判的困难在于，确实存在着不同的知识结构，其中有

一些是相互对立的。哈贝马斯认为，知识实际上是由主观的趣味决定的，在技术控制方面的兴趣，在保存和扩张一个传统方面的兴趣，在自愿和责任性方面的兴趣，等等。而人们对于客观性的关心只是一个虚假的意识。这意识没有认识到它自身依从于这些兴趣。与此相反地，作为知识形式之一，经验科学的决定性兴趣在于客观性。而对经验科学的主观关心则成为虚假的意识。

这三种批判模式，表明了理性发展的三种可能性，即先验的理性（主体成为“立法者”，成为衡量一切事物的尺度）、历史的理性（“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都现实的。”）和科学的理性（一切事物都因其客观的必然性维度而成为“可公度的”）。理性的先验化企图、理性的现实化企图和理性的客观化企图在整个现代西方学术发展史中遭遇了不同的命运。而其中理性的客观化企图由于同现代科学技术的结合已经成为理性发展的主导方向，并且使得理性日益工具化和技术化。

从哈贝马斯的分析中，我们看到，理性朝着工具化和技术化的方向发展超出了主体的主观意愿。无论在康德那里还是在黑格尔那里，我们都看到了理性中的批判精神或理性所承担的社会正义和历史责任。但是，这一点在历史的实际发展和演变过程中逐渐被淡化了或遗弃了。

三、癡狂、非理性与近代理性观的确立

理性的非人性或反人性的一面在近代启蒙之后的近代理性观念的确立过程中得到了张扬。在近代理性观念确立之前，在西方社会生活中，理性和非理性的关系、癡狂和理性的分

野并不像人们想象的那样一目了然。一些现代西方哲学家试图通过对于那一段理性和癫狂杂处的历史的揭示来说明理性的真实面目。例如，尼采、弗洛伊德、拉康和福柯等人都曾以处理理性和癫狂的关系的形式来处理理性和非理性的关系。福柯指出，“在精神病的宁静世界里，近代人已不再与癫狂发生联系了：一方面，理性人委派医生去对付癫狂，由此只有通过疾病的抽象共性才能认可一种关系；另一方面，癫狂者只有凭借秩序与肉体 and 道德束缚等同样抽象的理性媒介、团体的匿名压制和遵奉的各项要求才能同社会保持联系。”进入近代以后，理性与癫狂分裂成两个泾渭分明的世界。癫狂成为理性的对立面，并受到理性的监视。癫狂与理性的自由联系消失了：“这里出现了新的理性与新的癫狂，而之所以新乃是因为理性开始统治和排斥癫狂。——意味深长的是，在英语中，‘愚蠢’一词已从哲学家和道德家的高贵语言里消声匿迹了。”理性开始“疯狂地”排斥癫狂，也开始“疯狂地”排斥非理性。结果在现代社会里，理性对非理性的压制、理性对癫狂的恐怖远没有非理性和癫狂实际造成的危害那样严重。癫狂和非理性成为理性的监视对象，成为一个沉寂无声的世界。理性以清除人性中的另半个世界，即非理性的癫狂的世界、甚至神圣的世界，为代价而取得了主宰者的地位。

众所周知，近代理性开始于一个时代即黑暗的中世纪的结束。在漫长的中世纪，一直存在着两个互相对立的世界：即天

福柯：《癫狂史》法文版，第一版序言，vii.

阿兰·谢里登：《求真意志——密歇尔·福柯的心路历程》，上海人民出版社，1997年版，第23页。

国与人间、理念与现实、此岸与彼岸、理性与信仰、神与人的对立，哲学和理性成为宗教和信仰的奴婢。在近代的理性主义者看来，中世纪是一个没有生气的死寂的王国，一个野蛮的时代：“那是一种独特形态的野蛮，不是纯朴、粗野的野蛮，而是把最高的理念和最高的文化野蛮化了。——我们在这里看出有两个世界，一是生的世界，一是死的世界。神圣世界对于他们的想象乃是住满了天使、圣者和殉道者的。他们的超感性世界中是没有自然、没有思维的、普遍的、理性的自我意识的。他们当前的世界、感性的自然中是没有神性的。因为他们认为自然只是上帝的坟墓，而上帝也在自然之外。天国是死了的人居住的，只有死后才可以达到天国。自然的世界也同样是死的，——它只有通过天国的显现和对天国的希望才有生命，它是没有现在性的。寻出一些中介性的东西如玛利亚、圣者、居住在彼岸的死人等作为联系的纽带，是无济于事的。天人的和合是形式的，不是自在自为的，只是人的一种希望，——只有在另外一个世界里才能得到满足。”

近代理性观念的产生是与西方社会的近代化运动和世俗化运动一起发生的。近代理性观念的确立依赖于发生在中世纪末期的几个重大的社会事件。它们分别是：第一，宗教改革运动。它否定了教会的权威，也削弱了教会的权力，使人与上帝之间的关系发生了质的变化，让人和上帝直接对话，确立了人在信仰上的主体地位，导致了神 - 人 - 教会关系的近代化、人的宗教观念和信仰的近代化、教会的世俗化，使人完成了一次重大的心灵革命。第二，文艺复兴运动。它肯定

黑格尔：《哲学史讲演录》，第三卷，商务印书馆，1983年版，第323页。

了人们对于世俗幸福的追求，肯定了人对于现实幸福的追求的合理性，确立了人在现实世界中的地位，确立了人的自我能力。它高扬人性，导致了人的观念的近代化和世俗化，导致了人的思想的一次重大解放。它与宗教改革运动遥相呼应，使人重新协调了神圣与世俗的关系，此岸与彼岸的关系。第三，哥伦布的航海探险。新大陆的发现，环球航行的成功，使得人与地球的关系的观念发生了质的变化，人与周围世界的关系变成可以度量的对象和可以预期的对象。第四，哥白尼的天文学革命。哥白尼日心说的提出动摇了维持数千年的宇宙观念，重新确立了人在宇宙中的地位和位置。这四个重大的历史事件，自内而外，从上到下，由近及远，全面地改变了人与世界之间的根本关系，使他们形成了一种全新的世界观念和理性观念。它们是我们解开西方社会何以能够首先走向近代化和世俗化之谜的一把钥匙，也是我们揭示西方近代理性何以能够取得节节胜利的关键所在。

综上所述，近代理性的产生导致了世界观的的一次根本颠倒。结果，人性中非理性的方面和癫狂的方面日益成为驱逐的对象和批判的对象，以至于到后来演变成理性至上、科学至上的结局。也即，非理性的方面，癫狂的方面被放逐于人们的视野之外。而在这个过程中，笛卡尔成为近代理性产生的见证人。如黑格尔说的那样：

“勒内·笛卡尔事实上是近代哲学真正的创始人，因为近代哲学是以思维为原则的。独立的思维在这里与进行哲学论证的神学分开了，把它放到另外一边去了。思维是一个新的基础。这个人对他的时代以及对近代的影响，我们决不能以为已经得到了充分的发挥。他是一个

彻底从头做起、带头重建哲学的基础的英雄人物，哲学在奔波了一千年之后，现在才回到这个基础上面。”

对此，列夫·舍斯托夫也给予了充分的肯定：

“笛卡尔竭力追求的一点是，使世界、生命、人们摆脱那控制一切的秘密和神秘力量。在他看来，依赖性——甚至对完美无缺的存在物的依赖性——都是不能忍受的累赘和痛苦。他只相信自己。当他想到全世界没有任何一个想要而且能够欺骗他，不要相信任何人，要相信他本人（他绝对相信自己！）从今以后是自己命运的主人和创造者的时候，他的心灵就充满着神魂颠倒的喜悦。论文就变成诗篇，变成胜利的喜悦和凯歌。”

“笛卡尔标志着一千年的‘中世纪之夜’的结束，标志着新的历史，新的思想由之开始的伟大的变动或‘转变’。”

“笛卡尔在杀死上帝时曾想，他只不过是为科学服务。我们记得，他高兴，欢天喜地，歌唱。整个文艺复兴时代都是高兴，欢天喜地。笛卡尔是这个时代的最后一个代表。中世纪之夜结束了！晴朗的光明的快乐的早晨来临了。”

黑格尔：《哲学史讲演录》，第四卷，商务印书馆，1983年版，第63页。

列夫·舍斯托夫：《在约伯的天平上》，三联书店，1989年版，第259页。

同上书，第273页。

这样，以笛卡尔为一个转折点，西方的近代理性观念开始得到全面的确立。

四、颠覆主体性：人对自我的遗弃与放逐

自文艺复兴以来，上帝的观念、宗教信仰的问题逐渐退出哲学的核心舞台。哲学认识论意义上的主体性、理性问题逐渐占据一直是西方哲学和文化的中心位置基础。普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”，笛卡尔的“我思故我在”，康德的“人是自然的立法者”等观念成为是西方哲学中的基本常识。主体性、理性问题也成了是现代西方哲学中的一个基本问题，尤其是自胡塞尔创立现象学以来，理性和主体性问题成了本世纪西方人本主义哲学家们集中关注的焦点。但是，笛卡尔和康德时代与胡塞尔和海德格尔时代毕竟是两个完全不同的时代。人们是在完全不同的语境中来谈论同一个话题的。与西方社会进入近代时期人们对于理性和主体的竭力推崇形成鲜明对比的是，进入现代以后，尤其是完成了工业化之后，现代西方社会对于理性的态度发生了一次根本的逆转。理性观念和主体性观念在西方哲学和文化的发展中也经历了一次根本的逆转：即从对主体性和理性的高扬转向对主体性和理性的颠覆，进入后现代社会以后，人们由对理性、主体、自我的自信和自负转变为对它们的忧虑或不满。

多尔迈在其著作《主体性的黄昏》序言中一开始便说：“面前这部著作所探索的是主体性的衰落或黄昏，以及这种衰落对社会思想和政治思想产生的影响。”在那部著作中，多

多尔迈：《主体性的黄昏》，上海人民出版社，1989年版，第1页。

尔迈探讨了主体在现代社会里遭受的种种攻击和非难。例如，极端的后现代主义者“抵制”作为一个个体人或一个具体参照点的一致的连贯的主体。他们怀疑主体的静止不变的同一体性，批判引申出主体自由意志的各种假说，批判由主体存在所蕴含的哲学人道主义，建议用“后现代个体”取代“现代主体”。再如，后结构主义主张摒弃“主体”概念。传统上，自我被看作是一个赋予世界以意义的能动的现代主体。如笛卡尔认为的那样，“自我是思维之物”。可是，后结构主义者剥夺了意识主体是意义之源的作用。他们按照规范系统来解释意义，而那一系统又越出了意识主体所能把握的范围。“随着各种通过主体而进行运作的人际系统取代了主体的功能，主体被‘溶化’了。人文科学起初是把人当作认识的对象，而随着这些科学的发展，却发现‘人’在结构主义的分析中消失了。”“语言在说话，人说话只不过是巧妙地‘附和’了语言。”随着以自我为中心或本源的功能逐渐被取代，自我愈来愈成为一种构造物，成为各种规范体系的结果。于是，“自我”不再是一种先天的存在物，而成为后天的存在物。

后现代主义思潮中反主体性反理性倾向的基本特征主要体现在以下几个方面：

第一，反对主客二分，反对人类中心主义。这是后现代哲学反主体倾向的首要特征。以笛卡尔的“我思故我在”为标志，近代哲学理论是建立在主客二分的基础上的。正是由于主客二分思想和主体性原则的确立，形成了以追求确定性为目标的近代理性主义。然而从20世纪初以来，哲学家开始

乔纳森·卡勒：《结构主义诗学》，中国社会科学出版社，1991年版，盛宁译，第57页。

海德格尔：《基本原理》，普夫林根，1857年版，第161页。

批判“至高无上的理性主体”。后现代主义者反对现代主体至少提出了三个理由：

“首先，主体是现代性的一个发明（杜撰）。其次，对于主体的任何关注都假定了后现代主义者不予赞成的某种人道主义哲学。第三，主体自发地需要一个客体，而后现代主义者反对主客二分。”

在后现代主义者看来，主体是现代社会的杜撰，是启蒙运动和理性主义的产物。随着现代科学取代宗教，理性的个体取代了上帝。无论是现代的科学观念还是现代的政治观念都是以假定存在着一个独立的个体为前提的。独立的个体在现代社会生活中扮演着中心角色。主体以客体的存在为前提。主体的存在意味着世界被一分为二地划分为主体和客体，同时赋予一方以高于另一方的权力或权威，并由此确立了一个权力等级系统。主体被当作是主动的和属人的，客体则是被动的和属物的。另一方面，主体还意味着人的对象化。主体的存在意味着受制于他者，依赖于他者。后现代主义者认为，今天的主体已经丧失了肯定的积极的和主动的意义。主体性不再表示为一种改造世界和认识世界的能力，而是表现为对于世界的依附，对于外在于主体的各种社会力量的依附。个体成为理性的动物也意味着成为遵守一定规则的动物。规则成为对个体的一种强制。同以往相比，主体显得更加软弱和渺小了。正是在这个意义上，后现代主义者认为人、主体是

Rosenan, Panline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. p. 46.

可以被抹去的东西。

第二，反对理性中心主义。后现代主义完成了一次本体论范式的转换：即从一元到多元、从一个中心到多个中心的转换。普特南认为，在科学研究中不存在完全中立的不偏不倚的“上帝之眼”。德里达认为，所有与“基础”、“原则”或“中心”相关的名称都指明了某种不变的存在。西方传统文化中对于“中心”、“基础”、“原则”的偏好实际上也就是对于某个超世的形而上世界偏好的一种印证。德里达把所有这一切都称之为理性中心主义或逻各斯中心主义，他的解构主义就是要摧毁所有这些“中心”、“基础”和“原则”。罗蒂认为，没有人曾经达到过绝对的基础，没有人曾经得到过绝对的真理，因为不存在任何指导我们的永恒的、中立的、超历史的框架。哈贝马斯认为，不存在一个不可解释的、给定的、理论中立事实，不存在绝对的、永恒的、中性考察论点。因此，后现代主义者以解构主义的策略支撑非中心论的观点。一方面，他们否认存在着一个先验的潜在的结构，认为语言作为媒介，永远与所指意义既相异又相斥，不可能有明确单一的意义。因而文本与意义之间总有差距，文本没有终极的意义。作为语言艺术的文学作品是如此，以追求真理自许的哲学文本是如此，以直接面对实在为荣的科学文本也是如此。他们以非中心主义的思维模式构思非中心化的哲学，如罗蒂那样，通过倡导一种消除大写的哲学之后所遗留下来的教化哲学，来建构一种后哲学的文化，即后基础、后中心、后本质的文化，也是后科学的文化。

第三，反对对于同一性的寻求，反对普遍主义。后现代主义者认为，不存在同一的普遍的真理，哲学不是具有普遍意义的科学，而只是一种语言游戏。真理与方法只是一些没

有普遍性的、与知识、与科学无涉的游戏规则。近现代哲学所提供的方法也只不过是一些陈旧封闭的原则。实证科学的定量定性方法只是诸游戏规则的一部分，并不比其他游戏规则更优越。个人的经验、感情、情绪、直观想象和主观判断是创造、变更和中止诸游戏规则的根据。以理性和逻辑为准绳的科学方法不但不适用于人文学科和社会科学，而且束缚了自然科学的发展。应该把它连同普遍规范、人类思维模式和样板的思想一起，当作科学史的遗迹来对待。这种反方法无方法的论调无疑是对主体功能的消解。

第四，后现代哲学把以认识主体为核心的反映论作为批判的目标。指责反映的功能在于控制和安排对象，认为反映与被反映的关系是统治与被统治、支配与被支配的关系。在他们看来，反映论预设了主体与外在对象之间的符合，预设了中立的惟一可靠的主体的观察、认识过程，预设了普遍的判断是非的标准。因此，主体对世界的反映是以主体的普遍性同一性去支配世界的特殊性和差异性。主体对客体的这种反映，无异于普遍性和同一性对特殊性和差异性实施的专制和压迫。因此，后现代哲学所反对的主体性还具有一层特定的含义。其中最主要的是把反主体性理解成反权威性、反专制性和反压迫性。在后现代主义者看来，哲学反映论成了一种压迫哲学和强权哲学，成了为统治者对被统治者实施压制的主人话语，成为真理（知识）和权力（权威）联姻的理论基础。因此，主体性哲学是一种必须被终结的哲学。

这样，通过对主体、主体性的放逐和否弃，后现代主义者宣告了一个无主体时代的到来。

五、后现代个体：主体的没落与责任的消解

在现代西方哲学中，人的存在问题曾被归结为人的自由问题。在启蒙运动时期，卢梭就指出，人是有自由意志的，“自由是人的品德。放弃自己的自由，就是放弃自己做人的资格。放弃人的权利，甚至于放弃自己的义务。”因此，“每个人都生而自由、平等。”自由意志是通过社会契约实现的。自由与理性相一致。

萨特秉承卢梭的自由思想，执着地追求人的自由、人的独特性。萨特认为，人之所以异于动物，就在于他有自由。人的存在先于本质，人可以自由地决定他之所以为人。自由问题只涉及主体自身。只要他是一个人，他就是自由的。自由首先意味着主体在多种可能性面前自我选择的权利。由于自由是主体根据不同环境而作出的不同选择，当自由体现在人的活动中时，便是指主体活动的不确定性。主体活动没有固定的目标。主体的活动又是自我否定的。但是这种否定恰恰体现了主体的自由。

萨特的自由观是对于康德的传统理性观念的一次否定。萨特把自由建立在相对主义的基础上，且将自由同未来联系起来，自由是对于未来的一次谋划，一种选择。选择是把未来结果联系起来考虑而作出的一种决定，因此，自由是现在和未来的联结点。“我们不是通过现在来了解将来，而是通过将来来了解现在。”

与萨特的主体观不同的是，后现代主义者提出了一种后

卢梭：《社会契约论》，商务印书馆，1963年版，第7页。

现代的个体观，那种个体不必对自己的行为承担任何责任。虽然后现代的个体仍然是自由的，但是他对于所发生的所有事件、行为和后果都不承担任何责任。与现代主体相比，后现代个体是一些更加自我放纵的生命。他们更加积极地构筑自己的社会生活，他们喜欢幻想和幽默。他们向往一种随心所欲的生活。他们寻求转瞬即逝的经验、体验和感动，他们不喜欢亘古不变的真理。他们怀疑忠贞不渝的爱情。他们关心自己的生活，自己的满足。他们也希望自己能够出人头地。但是与现代主体相比，他们的婚姻观念、家庭观念、宗教观念、民族观念都更加淡薄。在后现代个体看来，现代社会对主体的要求是强制性的，即主体必须具有亲密、奉献、利他和互惠的精神，它实际上使主体处于一种受压抑或受压制状态。在现代社会中，集体和整体永远高于个体也优于个体。而这种非此即彼的取舍和牺牲遭到了后现代个体的强烈拒斥。但是后现代个体无法真正地取代现代主体。因为作为一种基本的社会秩序，现代社会的等级系统并没有成为过去。而它的存在，无疑是现代主体存在的基本根据和保障。

六、小结：

后现代的理性：宽容、对话与说服

后现代主义者围绕“主体”和“理性”话题而展开的激烈争论，包括关于“主体之死”、“人之死”的讨论，似乎都没有为我们处理现代主体和理性所面临的真正问题提供可靠的解决办法。一方面，虽然现代理性和主体面临着前所未有的重大的危机，但是现代理性和现代主体并没有像一些极端的

后现代主义者宣称的那样从社会生活舞台上消失掉。另一方面，虽然现代理性和现代主体仍然是一个悬而未决的问题，但是一些温和的或折衷的后现代主义者确实为挽救现代主体和理性的危机提出了种种方案。他们同情主体。他们要求主体的回归，要求重新确立主体的地位。他们的努力也许能为理性的将来、主体的将来开辟出一条新的道路来。在他们当中，罗蒂对于理性不同含义的明确区分，对于理性之将来的乐观预言，也许具有某种典型的意义。

罗蒂认为，理性具有如下三层不同的含义。

理性1是一种能力的名称，这种能力乌贼鱼比阿米巴要多，使用语言的人类比不使用语言的类人猿要多，以现代技术武装起来的人要比没有这种武装的人更多地具有这种能力。这是一种以更为复杂和精致的方式来调整其对环境刺激的各种反应，从而顺应环境的能力。它有时被称为“技术理性”，有时则被唤作“生存技巧”。

理性2是人类有而野兽无的一种特别的附加的成份的名称。这一成份体现在我们的身上，使得我们可以用不同于描述非人有机体的术语来描述我们自己。这种理性不能够被还原为我们在拥有理性1的意义上的那种差异。这种理性是独特的，因为它并非仅仅设定生存的种种目标。诉诸理性2会建立起一种评价的等级体系，而不是简单地用各种手段去适合各种理所当然的目的。

理性3大体上说来与宽容意义相同，即：不会因为别人与自己的差异而过分窘迫、不对这样的差异做出侵略性的反应。这种能力伴随着乐意改变自己的种种习惯——不仅是为了要获得更多先前想要的东西，而且是为了要把自己重新塑造成一种不同类型的人、一个想拥有不同于他先前所拥有的

东西的人。它也伴随着依赖于说服力而不是武力，依赖说服力改变事物而不是靠斗争、焚烧或者流放等等来达到目的。它是一种能够使个人和群体与其他个人和群体和平共处，自己活也让别人活，并汇集各种新的、融合的、妥协包容的生活方式的美德。

罗蒂认为，关于理性和文化差异的种种问题可以归结为理性1和理性3之间关系的种种问题。他主张放弃理性2的观念，即放弃理性为文明的、现代的、尤其是现代西方社会的人所独有的观点。因为主张理性2就是主张人类中存在着一类特殊的个体，他们具有一种特殊的内在本性，使其高贵于其他个体之上。就是说，理性2是为某个社会的等级秩序（知识等级、权力等级、美德等级、等等）服务的。罗蒂承认人与人之间、群体与群体之间存在着理性1的差异、存在着“技术理性”或“生存技巧”上的差异。但是他不承认某些个体或群体比另一些个体和群体更具有理性，从而具有更高级的品德。由于有理性1的差异，才有理性3的宽容。但是，理性2和理性3是不相容的。为此，罗蒂希望将来的人类能够在拥有理性1和理性3之下生存，而不是在拥有理性1和理性2之下生存。这样，与社会批判理论家们不同的是，罗蒂并不一般地反对技术理性即理性1，恰恰相反，他反对的是为启蒙运动以来一直为人们推崇的价值理性或批判理性，即理性2。理性意味着宽容、对话与说服。罗蒂的对于理性的重新解释和处理，也许能为我们重新振兴理性的力量提供一些启示。

罗蒂：《一种关于理性和文化差异的实用主义》，载于美国《东西方哲学》1992年第42卷；转引自北京《哲学译丛》1994年第6期，第50页，下同。

第六章

话语的力量： 语言、命题与游戏

人生如戏。人生如戏的文本（戏文、脚本）全部蕴含在语言中。文本只有优劣而没有真假。但是与这种基本的人类生存旨趣相背离，从泰勒斯开始，西方哲学家们便一往情深地关注起“万物的始基是什么？”之类的元问题来。在自从苏格拉底那里以来，那类元问题进一步具体化为哲学家们一直在探讨“什么是真？”、“什么是善？”、“什么是美？”、“什么是公正？”和“什么是正义？”之类的问题。尤其在柏拉图把它们提升为具有最高等级之品位的“理念”之后，“真”、“善”、“美”、“公正”“正义”之类的语词开始成为一类特殊的具有某种特殊魔力的语词，并且俘获住了西方哲学史上最智慧的思想家们的想象力。尤其在柏拉图把它们提升为具有最高等级之品位的“理念”之后，它们似乎代表着某一类非同一般的东西尽管它们是一些非具象的存在物，但是它们似乎仍然具有某种独立存在而不依赖于这些词的用法的品格，即具有某种实体性。它们似乎代表着某一类非同一般的东西，代表着一类比我们可触摸到的现实事物更加真实的东西。哲学家们的一项基本任务是，通过回答诸如此类的问题，即通过

对于的这些被赋予特殊意义的“语词”的本质的揭示，来说明世界的存在形式或样式。也就是说，去揭示出这类特殊的语词同世界之间存在着的一种特殊的本质关系。

但是，上述观点随着近代英国经验主义哲学的兴起而开始受到怀疑。英国经验主义在现代西方哲学中又演变成逻辑实证主义和现代语言分析哲学等分支。它们对于知识、语言、真理等问题的不同回答，表明了当代西方哲学发展的不同趋势。现代语言分析哲学家认为语言是人类的造物，人类不仅创造了语言而且规定了它们的各种用法。理解一个语词的意义也就是掌握它在不同语境中的具体用法，一个语词的意义仅仅是它的所有可能用法的总和，而不是些什么独立存在的非语言性质的东西，即在语言和世界之间不存在一种特殊的对应关系。现代语言分析哲学由于奥斯汀、吉尔伯特、赖尔和维特根斯坦等人的推动而在世界学术范围里产生了重大的影响。在本章中，我们试着探讨逻辑实证主义和现代语言分析哲学在推进当代西方学术发展方面所起的作用，并试着揭示它们这一哲学流派在具有后现代主义思想倾向的哲学解释学那里所遭到的挑战，以期说明上述话题在同后现代主义哲学思潮中产生的诸多反应之间的关系。

一、哲学的功能与知识的范围

逻辑实证主义把人类有意义的话语规则和知识当作科学来对待，它虽然承认存在着其他形式的话语，但它只用科学的标准来衡量这些话语的意义。对它来说，哲学就是科学的哲学。按照逻辑实证主义者的观点，除了数学和逻辑语言之外，其他所有关于伦理、美学和宗教的话语，甚至许多关于

日常的心理的话语都是无意义的。

英国哲学家艾耶尔的《语言、逻辑与真理》一书几乎涉及了逻辑实证主义思潮对于当时讨论的哲学问题的所有领域。艾耶尔认为，语言（知识）问题是一个经验问题，逻辑问题是一个分析问题。他在这两个前提下来探讨真理问题，即某一命题的真假问题。如果一命题既不是经验命题又不是分析命题，那么它就是“妄命题”。妄命题是没有任何意义的。艾耶尔的那本书讨论的核心问题是：知识是什么？它由哪些因素所构成？艾耶尔认为，哲学的功能不在于给世人一个现有的观念（知识、思辨体系），而在于对现有的观念进行分析，对知识进行分析。可以说，逻辑实证主义的所有见解都是围绕“什么是知识？”这个问题而展开的。

首先，耶艾尔等逻辑实证主义者限定了哲学的功能及知识的范围，从而论证了哲学和科学的关系。逻辑实证主义者给知识确定了范围：一个命题要么是经验命题，要么是逻辑命题，否则就是妄命题。妄命题是没有意义的，应该从科学中排除出去。他们认为，以为哲学家的职责是构造一个演绎体系，这是哲学的迷信。仅仅从直接给予的东西进行演绎是不能前进进一步的。因此把描述直接给予的命题作为一个演绎的体系的基础都必然要遭到失败。一个先天的真理只能是一个重言式命题。并且从一套重言式命题本身只能有效地推演出其他重言式命题。但是想要通过提出一个重言式命题的体系来构成有关宇宙的全部真理，那是很荒谬的。从第一原理推演出我们的一切知识是不可能的。所以那些主张哲学的功能是实现这些演绎的人，就是否认哲学有权利成为知识的一

个真正分支。

逻辑实证主义者的上述见解同康德的观点形成了有趣的对照。康德既想限定知识的范围，又想保存一门独立的哲学。并且，从事前者是为了创立后者。其相互之间有一种因果关系。虽然康德没有创立一门成功的形而上学，但是谁也不会否认康德为创立科学的形而上学而做的努力。相比之下，逻辑实证主义者限定知识的范围，是为了从根本上消除作为一门独立学科的哲学。在他们那里，哲学被限定为一种单一的功能：即否定哲学是科学的传统见解，替知识和非知识划清界限。

因此，在处理哲学和科学的关系问题上，逻辑实证主义不是把哲学看作一个相对独立的体系，而是看作一个依附于具体科学之上的分支。其功能不是在于探索哲学自身的问题，而是在于给科学提供方法。哲学不研究诸如柏拉图的“理念”、康德的“自在之物”、黑格尔的“绝对精神”之类的“作为整体的实在”。因为“作为整体的实在”是以某种方式在种类上不同于专门科学所不断地观察的实在。这种“实在”是形而上学的对象。当今的哲学不应再去研究形而上学的“实在”。逻辑实证主义把哲学限定在经验的领域、科学的领域。同样地，他们只是把科学限定在经验的范围里，对于经验领域的任何超越都是荒谬的。

那么，哲学是如何去干预科学的呢？哲学是如何成为科学的一个分支的呢？艾耶尔指出，第一步是否定哲学作为思辨知识的一个特别部门而同科学相并列的可能，即否定在经

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，上海译文出版社，中译本，第49页。

验科学范围之外世界上还存在着一些事物是思辨知识可能对象的可能性。实际上它把传统思辨哲学给取消了。所以哲学的任务不是在于建构一个先验的思辨体系，哲学的功能完全是批判的。哲学能做的除了看它的信念是否自相融贯之外，“最多是去表明什么是用以决定任何给定的命题真假的标准。”在艾耶尔看来，如果哲学家想要对知识的积累作出特别的贡献，那么，他就不应该去表达一些思辨真理或去寻找第一原理。或者去作出有关我们的经验信念的效准的先天判断。“事实上，他必须把自己限于去做目前所要描述的那一类澄清和分析工作。”哲学的主要任务是进行逻辑分析，哲学的功能就是去阐明科学的假定，因此，必须拒斥形而上学，因为形而上学家断定哲学将给予我们关于超越科学世界和常识之外的一种实在的知识。

实际上，逻辑实证主义者对于形而上学的批判同康德对于纯粹理性的批判是一样的。“攻击一个自称为具有超越于现象世界的实在知识的形而上学家的一种方法，是去探讨他的那些命题是从什么前提推演出来的。”“他不能从他的感觉命题开始，从经验的前提不能正当地推演出任何超验事物的属性或者甚至推演出任何事物的存在。艾耶尔自己也承认这是康德已经证明了的命题。没有一个涉及超越一切可能的感觉经验界限的“实在”的陈述能具有任何字面上的意义。从这一点可以推论出：“那些努力描述这样的实在的人都是在制造一些没有意义的话。”

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，中译本，第52页。

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，中译本，第53页。

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，中译本，第32页。

在康德那里，一种超验的形而上学的不可能，不是像我们所主张的是一个逻辑问题，而是一个事实问题，不是不能想象我们的心灵有穿透现象世界之外的能力，而是仅仅我们的心灵事实上没有这种能力。因此，康德是在主体能力的有限性上展开讨论的。而逻辑实证主义者则从另一角度，认为他们不是指责形而上学家企图把知识用在它不能有效地进入的领域，而是指责他提出了一些句子，这些句子不符合于惟一使其具有字面意义的那些条件。他们是从认识活动的结果，即他所创造出来的知识命题，有没有真正意义上来讨论问题的。因此，他们不讨论认识过程本身，而讨论这活动的结果。他们以一个有名的原则即可证实性原则来检验这活动的结果。

所以，在他们那里，哲学的主要目的是拒斥形而上学，确定科学的范围，“我们的目的只是表明，哲学作为科学的一个真正分枝，必须与形而上学区分开来。”

二、知识的分类和可证实性原则

逻辑实证主义的首要任务是给知识确定范围。在这一点上，它同康德哲学是一致的。康德哲学的首要任务是给理性限定范围。但康德对形而上学问题采取悬而未答的办法，因为他承认自在之物的存在。逻辑实证主义者对形而上学采取拒斥的态度。他们提出的可证实性原则就是这种态度的充分体现。

艾耶尔的可证实性原则主要表现在两点上，第一，必须在实践的可证实性与原则的可证实性之间作出区分。一命题

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，中译本，第40-41页。

如果不是在实践上可证实的，但是是在原则上可证实的，那么该命题是有意义的。既不能在实践上又不能原则上可证实的命题是妄命题。第二，“可证实的”这个词项有强意义与弱意义的区分。如果并且仅仅如果它的真实性是可以在经验中被确实证实的话，那么一个命题被认为是在那个词的强意义下可证实的。但是如果经验可能使它成为或然的，那么它是在弱意义上可证实的。艾耶尔既反对石里克的证实原则也反对波普的证伪原则。他给人以一种妥协的印象。根据可证实性的效准，艾耶尔把命题分成两类：有意义与无意义的。无意义的是妄命题，应从知识中排除出去。有意义的又分为逻辑命题和经验命题。“重言式命题和经验假设构成有意义命题的整个的类。一切形而上学断定都是没有意义的。”

逻辑和数学真理是分析命题或重言式命题。艾耶尔同意康德对分析判断和综合判断的区分。康德认为当一个命题的效准仅依据于它所包括的那些符号的意义，我们称之为分析命题。当一个命题的效准决定于经验事实，我们称之为综合命题。没有一个分析命题提供任何关于事实的报道。换言之，分析命题是完全没有事实内容的，没有经验可以反驳这些命题。但是他不同意康德有关先天综合判断的论述：“康德假定的任何必然命题都是综合命题则是不真的。事实上，任何必然命题无例外地都是分析命题。或者，换句话说，都是重言式命题。——分析命题何以不能在经验中反驳的理由是它们对经验世界不作任何断定。分析命题只是我们以某种方式合逻辑地使用语词而已。”

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，中译本，第41页。

艾耶尔：《语言、真理与逻辑》，中译本，第92页。

事实上，在对待分析判断和综合判断的关系问题上，逻辑实证主义者都一致地反对像康德那样把两者统一起来的任何企图。逻辑实证主义者在这一点上并没有走得比休谟更远。休谟从不可知论的现象学出发，承认感性经验为知识的唯一来源，休谟关于观念的学说，特别是关于两类知识的学说，是英国分析哲学认识论学说的基础。

休谟把一切意识事实称为知觉。知觉可以分为两类：印象和观念。直接的感觉、情感和情绪称作印象。直观的表象、记忆、想象的方式和思维的概念统称为观念。休谟认为，观念起源于印象，也就是承认了人们的一切知识起源于感觉。观念和印象没有本质的区别。以此为基础，休谟否定一般观念的存在，认为观念不可能是一般的。在讨论一个观念有无意义时，他经常提出“那个假设的观念是由什么印象来的”问题加以诘难。休谟认为这是感觉论反对“含混的形而上学”斗争中的有力武器。休谟说，如果一个观念（如物质、自我、上帝）找不到它们所符合的印象，则这个观念是没有意义的。后来的逻辑实证主义者几乎原封不动地重复了休谟的话。

休谟由观念之间的关系把知识划分为两类：确定的和概然的。确定的知识依赖于观念间的下列关系：类似、相反、性质的程度和数量或数的比例。概然的知识是以观念间的下列关系为基础的：同一关系、时空中的位置和因果关系。休谟又把确定的知识分为两类：直观的和理论的。休谟着重分析数学知识的确定性。数学概念是想象力的纯粹虚构，因为它不符合于任何感性经验的单个的印象。因而数学同现实事物没有任何联系。数学知识是先验的，数学只涉及认识主体，不涉及认识对象。数学知识同经验事实没有必然联系。休谟由此得出结论：确定性不是观念的客观的真理性。观念之间的

关系只有在它们同事实无关的情况下才是确定的。逻辑实证主义者正是以休谟有关确定性知识的论述作为他们的分析命题真理性学说的出发点的。

休谟关于经验知识的论述也直接构成了逻辑实证主义“经验命题”的理论的基础。休谟认为，来自经验的概括只具有概然性，经验判断是以因果性关系的知识为基础的。而因果性关系的知识不可能是直观的或证明的对象，它在原则上不同于确实的知识。我们可以这样说，休谟的观念学说是逻辑实证主义直接理论来源。由此可见，现代逻辑实证主义的鼻祖是休谟而不是康德。康德哲学是对于近代观念学说的德国式解决。后来的费希特、谢林、黑格尔、直至马克思主义哲学，都是在力图把感性和理性两种认识统一起来、把主体和客体两种知识对象给予同一起来的方向上进行着探讨。康德的“自在之物”、费希特的“自我”、黑格尔的“绝对精神”、马克思主义哲学中的“物质”和“真理”等观念，都体现了要把本体论和知识论统一起来的企图。

而逻辑实证主义者把上述观念都当作毫无意义的东西统统抛弃了。结果只剩下赤裸裸的经验事实和认识主体。且经验事实不具有必然性，而纯粹由认识主体建构起来的数学知识、逻辑学知识等则没有任何的经验意义，即它不能接受经验的检验，不涉及任何经验对象。逻辑实证主义完全可以跳过康德而直接受惠于休谟。而事实也正是如此。我们由此澄清了哲学史中的一种长期占据主导地位的见解，即认为康德是整个现代西方哲学的始祖。而事实上，自休谟开始就能演化出整个现代西方哲学，尤其是它的科学主义方面。

综上所述，逻辑实证主义者的真理论的目的只是去说明用以决定各种命题的有效性的标准。他们认为，真理论的对

象只能是表明命题是如何有效的。由于把没有意义的形而上学命题拒斥了出去，剩下的经验命题和分析命题就具有真理的意义。而分析命题由于是重言式的，同经验事实没有关系，实际上也就从真理论中排除了出去。所以真理论讨论的问题实际上只是局限在经验的范围里。逻辑实证主义者的真理论的最大特点是，真理是相对的，真理没有绝对性。真理不是对于客观世界的反映，而是一种经验描述。以此出发，他们反对把真理看作是“实在的关系”，即真理的内容是客观的看法。他们认为，把真理看作“实在的性质”或“实在的关系”的传统观念，和许多哲学错误一样，乃是没有对句子作出正确的分析的缘故。

三、语言学的转折：面向日常话语

现代语言哲学是对于逻辑实证主义的一次重大突破。现代语言分析哲学家们认为，语言是人类的创造物。人类不仅创造了语言，而且规定了它们的各种用法，理解一个语词的意义也就是掌握它在不同语境中的具体用法。一个语词的意义仅仅是它的所有可能用法的总和，而不是些什么独立存在的非语言性质的东西。即，在语言和世界之间不存在一种特殊的对应关系。现代语言分析哲学的兴起被称为现代西方哲学中的一次语言学转折。由于J·L·奥斯汀，吉尔伯特·赖尔和维特根斯坦等人的推动，它在世界学术范围里产生了重大的影响。

除了科学话语以外，现代语言分析哲学自觉地注意到了其他不同形式的人类话语。为此，它反对把所有的语言都归结为一种语言，即科学的语言。它承认语言有许多不同的存

在方式，除了科学意义之外，还有许多不同的意义。哲学家的工作就是努力地揭示各种话语是如何有意义的，而不是用科学的准则去衡量所有的话语，然后对其他非科学的话语采取一种拒斥的态度。与逻辑实证主义不同，现代语言分析哲学对所有话语都采取一种宽容的态度。维特根斯坦等人认为，哲学的任务是要使人们认识到他们是如何实际地运用语词的，认识到语词的意义，认识到运用语词是人类生活方式的一部分。正如人类的所有生活方式不可能归结为单一的“科学的”生活方式一样，人类所运用的语词不可能归结为单一的“科学的”语词。他们认为，哲学史上的许多争端都是由于对语言的误用或误解而引起的。为此他们提出了“不是解决问题而是消解问题”的口号。即通过语言分析，一旦人们认识到语言实际上是如何运作的，一旦人们学会了对于不同语言的正确使用，那么，各种哲学难题也就迎刃而解了。为此他们中的有些人甚至乐观地宣称，许多传统哲学的问题将由于语言分析哲学的介入而消亡。

现代语言分析哲学要求人们正确的运用语言。而所谓“正确的”也就是“清晰明了的”、“不会让人产生误解的”的意思。这就涉及一个如何恰当地进行语言交流和语言表达的问题，即语言游戏应遵守什么样的规则的问题。维特根斯坦为此还专门提出了一套语言游戏规则。它的基本内容是：第一，规则是一项约定；第二，规则没有例外；第三，每一个（言语）行为在整个游戏中都占有一席之地。第四，游戏志在取胜。第五，并非每一步行动都与取胜有关，即存在着为游戏而游戏这一情况。第六，规则之间不可通约。但是维特根斯坦遇到了一个他自己无法解决的关于语言游戏规则的悖论：规则没有例外与规则的相对性，即规则2和规则6之间

的矛盾。而正是在这一问题上，现代语言分析哲学遇到了意想不到的困难。

由于现代语言分析哲学家低估了理论的重要性，特别是低估了哲学理论自身的重要性，他们孤立地分析语词和概念。维特根斯坦甚至完全抛弃了理论。维特根斯坦对哲学的存在理由表示怀疑，实际上是要限定哲学在知识领域里的适用范围。他认为，哲学不是为了证明、论证、争论而存在的，而是为了说明而存在的。哲学应该是复杂的，但它不应该晦涩。他们把哲学家的工作放到了第二位的位置上。哲学家已经不再是在学术上居于领先或核心地位的人物，而是一些满足于“语言分析”之类的小打小闹之类的修理工匠。语言分析就像是一把尺子，具有规范作用，但不具有创造力或创新作用。

由于语言分析哲学低估了任何一种理论发展所必须具有的历史性，它看不到重大的科学发现对旧理论旧概念的冲击。“任何时候我们最富有成果的思想开始时必然是捉摸不定、结构不严谨和模糊不清的。而语言分析哲学，至少牛津学派的语言分析哲学却没有充分估计到这一见解的重要性。”这恰恰是语言分析哲学的弱点所在。语言分析哲学的上述弱点随着哲学解释学的兴起而部分地得到了克服。

四、从解释学观点看：理解即真理

1960年，伽达默尔出版了《真理与方法》。这一著作是对

B. 玛吉：《语言分析哲学的魅力：与贝特兰·威廉斯的对话》，原载英国广播公司1978年出版的《思想家》一书，转引自《哲学译丛》，北京，1986年第6期第38页。

于逻辑实证主义和语言分析哲学关于知识（科学的真理）观念的一次有力反击。正如作者在其导言中说的那样：“本书的探究是从审美意识的批判开始，以便捍卫那种我们通过艺术作品而获得的真理的经验，以反对那种被科学的真理概念弄得很狭窄的美学理论。但是，我们的探究并不一直停留在对艺术真理的辩护上，而是试图从这一点出发去发展一种与我们的整个解释学经验相适应的认识和真理的概念。”伽达默尔试图以艺术经验里真理问题的展现为出发点，探讨精神科学的真理问题，并由此发展出一种哲学解释学的认识和真理观念。在这部著作中，伽达默尔主要涉及了以下三个根本性的问题：

第一，艺术与真理的关系问题。在逻辑实证主义者那里，艺术与真理是不相关的两个东西。因为艺术经验是一种非科学的经验。非科学的经验是无所谓真和假的。伽达默尔认为，科学认识只是我们处理世界的诸方式之一。我们不应该以自然科学的认识和方法作为衡量处理世界的其他方式的判准。他以游戏概念为出发点，认为在艺术的经验世界里，整个游戏过程是由游戏的表演者、游戏的观赏者、游戏过程本身三个要素组成的。一个艺术作品的真正意义只在于它被演示和被表现的过程中。作品只有通过再创造或再现而使自己得到表现。这种再现和再创造是艺术作品生命力的体现和延续。艺术的真理存在于对它进行的无限理解和解释中。

第二，理解与真理的关系问题。在伽达默尔之前，海德格尔明确地指出了理解活动的一个基本前提：即任何理解和

伽达默尔：《真理与方法》，上海译文出版社，1992年版，第17页。

解释都依赖于理解者和解释者的前理解（先入之见）。海德格尔在《存在与时间》中指出，“解释从来就不是对某个先行给定的东西所作的无前提的把握。——任何解释从一开始就必须有这种先入之见，它作为随同解释就已经被设定了的东西是先行给定了的，也就是说，是在先有、先见、先把握中先行给定了的。”在伽达默尔那里，这种先见进一步提升为理解者和解释者的“视域”或“视野”。每一位解释者和理解者都带有历史性的视域，理解活动就是诸视域的交流 and 交融，伽达默尔称之为“视域融合”。理解是视域的融合过程。在这个过程中，历史和现在、客体和主体、自我和他者构成了一个无限的统一整体。由此，他进一步得出结论：真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在其中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。“一种名副其实的解释学必须在理解本身中显示历史的实在性，因此我把所需要的这样一种东西称之为‘效果历史’。理解按其本性乃是一种效果历史事件。”由于理解和解释涉及了前理解（先见）和效果历史，这使得它永远具有了开放性和相对性。因此，当我们说，从解释学的观点看，理解即真理的时候，这里的“真理”永远处于悬而未决之中。

第三，理解与语言的关系问题。同现代语言分析哲学的看法相反，伽达默尔认为，语言并非事物的符号，而是原型的摹本。语言本身没有绝对的意义，语言在使用中体现出其意义。世界通过语言而向人展开其面目。人通过语言进入世

海德格尔：《存在与时间》，1979年德文版，第150页。

伽达默尔：《真理与方法》，1986年德文版，第305页，另参阅中文版，第385页。

界。这个进入过程就是理解过程。因此，理解语言也就是理解了世界。我们只能通过语言来进入世界和理解世界，一切理解活动都受语言的包围，都是在语言之内进行的。

伽达默尔的上述见解同发生在本世纪40-50年代的语言学转折中所确立的语言观是遥相呼应的。正是依据对于理解与世界、语言、真理的这种见解，伽达默尔断定，科学的方法无法达到理解的真理，科学的真理和理解的真理是不相容的。显然地，伽达默尔虽然为精神科学的真理、艺术的真理进行了有力的辩护，但是在处理科学的真理和艺术的真理的关系上，他并不是十分成功的。因为，他仍然使两者处于对立状态。在他的哲学解释中，科学和艺术之间并不存在一种过渡的或缓解的可能性。并且，在他的思想中，存在着一种为抬高艺术真理而贬抑科学真理的倾向。后来的罗蒂进一步发挥了伽达默尔的上述见解，而与他同时的利科尔则多少克服或缓解了那些极端倾向。

五、话语的两个世界：科学与诗歌

现代语言分析哲学对人类不同话语所持的宽容态度在当代法国哲学家利科尔（P.Ricoeur, 1913——）那里得到了响应。利科尔是胡塞尔现象学思想的继承者，他以自己的方式完成了从传统的系统哲学向哲学解释学的过渡。同现代语言分析哲学家一样，他不主张建立一个系统的哲学理论。但是他主张在不同的学科分支之间进行有益的对话。在《解释的冲突》和《活的隐喻和历史的境况》等著作中，利科尔提出了自己的话语理论。在《言语的力量：科学与诗歌》一文中，利科尔通过对于人类运用语言的两种主要模式：科学话语和

诗歌话语的分析，揭示了它们的相互对立，相互补充和相互转化。

利科尔认为，语言是人类创造的一种维系人与人、人与社会之关系的工具。话语的力量就表现在人类对于这种有限工具的无限运用上。所谓语言的有限性，指的是某种语言具有的封闭的音素表、词汇表和语法规则表，“它们以人们未意识到的字母、词典、词汇或句法构造我们的语言。”所谓语言的无限性，指的是语言共同体成员在其共同的语言习惯用法内已经说出或将要说出的所有句子和所有言论构成的开放系列。后者体现了话语的力量。海德格尔的语言游戏理论以枚举的方式说明了话语的力量。利科尔试图揭示出话语的力量的一方面，即构成的无限。“它与话语的行为无关，而与作为话语本身支点的词汇有关。简言之，它涉及一词多义这一主要现象。”

从表面上看来，在词典里，一个词展示了它的多义性。一词多义是一种共时现象。但是，实际上，一词多义只有在话语中才真正得以完成。语词的含义是话语的结果。因而作为一个系统的语言，如一部词典，只是话语的抽象。面对话语的一词多义这一现象，就有两种基本的介入方式，即科学的和诗意的。它表明，语词的一词多义性具有双重作用。一方面，“在需要有人类经验的无限变化和个人观点的无限多样的那种无限词汇的地方，建立在一词多义之上的语言有一种优越性，能从词汇列举的实际含义的有限集合中获得实际上数

P. 利科尔：《言语的力量：科学与诗歌》，载《哲学译丛》，北京，1986年第6期第39页。

P. 利科尔：《言语的力量：科学与诗歌》，第40页。

不清的现实含义。人们根据上下文，选择与一定的论题和目的最为一致的含义。同时，人们又根据提问和回答的相互作用，去证实被言论的进展所调节的语义选择是否被对话双方正确地解释。” 另一方面，语词的一词多义性带来了话语的歧义性危险。

一词多义是话语的正常现象，但是歧义性却是话语的病态现象。“话语的任务是从一词多义中形成一词一义。” 话语的目的是消除误解，达成正确的交流。但是达到上述目标，却有两种相反相成的基本策略：即科学的策略和诗意的策略。前者是系统地寻求消除歧义性的话语策略，后者则保留歧义性以使语言能表达罕见的、新颖的、独特的、因而也就是非公众的经验。

对待语言的科学策略，实际上是逻辑实证主义努力的一个目标，罗素、维特根斯坦等人都曾被那个目标迷住过。这种策略对日常语言的排斥、对形式化的偏好、对确定性的寻求，只是表现了话语力量的某一个极端。但是，日常语言无法归约为形式语言。因此，科学的策略，即消除歧义，使一个符号只具有一个意义，使人们不能用几种不同的方法来解释同一符号的策略，并没有穷尽语言的所有力量。

正如科学语言有消除歧义的程序，诗意语言也有自己保留并创造歧义的程序。在诗意的话语中，语言被当作待加工的材料。语言的诗意功能以语言符号的自我完善为目标，而不以语言符号对对象的客观揭示为目标。在诗意的话语中，充满了各种象征、隐喻、谜语、各种似是而非的东西。因此，对

P. 利科尔：《言语的力量：科学与诗歌》，第41页。

P. 利科尔：《言语的力量：科学与诗歌》，第41页。

待语言的诗意的策略的目的是，保护语词的一词多义，而不在于筛去它或消除它；在于保留歧义，而不在于排斥或禁止它。诗意的语言策略同时建构了好几种意义系统。因此，一首诗具有多种解读的可能性。如果把诗意的语言策略推向极端，那么我们可以说，诗歌没有传达出关于世界的任何东西。“诗歌并不教给人们任何关于现实的东西。只有科学的陈述才有经验上的可证实的意义。而诗歌是不可证实的。——每一首诗，每一件文字作品，都有一个‘世界’，都展示了一个‘世界’，作品的世界。我们以此来意指一个我们能居住于其中的可能的世界。” 这另一个世界就是感情的世界。诗歌展示的是一个能指的世界，一个不及物的世界。每一首诗都突出了一种新的生活态度。诗意的话语揭示的是我们生活于其中的世界的无限可能性，它以不同的方式构造出我们的生活态度。

六、小结：游戏的魅力即创作的魅力

在今天，以游戏性，反讽性和自欺性为特征的元创作活动尽管只是为少数作家和评论家所垄断，尽管广大读者和大多数作者仍然把语言创作活动和评论活动当作一项神圣的事业，是只有极少数人可以涉足的领域。世俗文化也在日益强化着这种观念（偏见）。人们都相信作家是为了某个理想目标而创作不是为了某种游戏，欺瞒和虚荣而创作，人们不相信作家们之所以醉心于各种无中生有的杜撰活动（发明创造）是出于自私的目标而非公众的目标。然而，后现代主义

P. 利科尔：《言语的力量：科学与诗歌》，第44-45页。

的语言游戏理论为我们揭去了掩盖在元创作者们身上的层层面纱。它向我们暗示了，既然语言构成了人和世界、人 and 人联结、对话的中介，既然人不仅生活于世界之中，而且生活于语言之中，人被语言所包围，那么，谁拥有了语言谁也就拥有了发言和对话的权利。既然从事语言工作是一项元创作活动，一种对各种旧规则（禁区）发动攻击的壮举，既然它本来就不一定要有攻击目标，它实质上是语言能力的自我展示和自我扩充，既然语言从本质上是非贵族的和自我强权的，我们就必须做到揭示掩盖在语言之上的强权性和贵族性。因此，在一种后现代主义的文化中，要否定科学的神话、哲学的神话、政治的神话，也就是要否定元创作的神话、语言的神话，使语言不再是“文以载道的”工具，而成为人人得而用之的生活手段。

如果说，在一种现代性的文化中，在人和语言之间存在着某个中介，如哲学家、艺术家、神学家、政治家、科学家等等，人们得通过那个中介才能进入语言的世界，那么，后现代主义者以消灭那个中介为己任，这个中介被取消的前提当然只能是人的改造。这项工作不是在那个中介的影子下进行的，而是在对于“人自身”完全信任的姿态中进行的。最终，人与语言之间的沟通，语言的自我扩张，对于人来说，就不再成为人的本质力量的一种异化，而成为人的本质力量的真正展示。语言的世界也就不再成为一个高高在上的普通人难以企及的世界，人真正地生活于语言之中，真正地成为语言世界的创造者和完成者。维特根斯坦曾以语言为人类的归宿，以为人类找到了语言也就是找到了自己的家园。在一种后现代主义的文化中，我们似乎得进一步说，只有当各种专业作家对于某学科的垄断地位成为过去的时候，只有当局外

人可以和哲学家、科学家、诗人、政治家“平起平坐”的时候，我们才能说，语言的世界真正地成为所有人共同享有的居所。在那种文化中，如杜威说的那样，“文化不再由客观认识的理想而是由美学升华的理想所支配。——在这种文化中，艺术和科学将成为自由自在的生命花朵。”

综上所述，在西方文化中，一直存在着话语的多种形式，诸如宗教神学的、哲学的、科学的和艺术的。诸话语之间并不是相安无事的，而是充满了各种各样的竞争。其中，宗教神学话语已经在西方文化世俗化和近代化的过程中走向衰落。进入19世纪末之后，哲学话语也开始走向式微。它的一部分归属于科学，另一部分归属于艺术。继宗教神学之后，哲学在西方文化中也已经无法挽回地走向了整体性的衰落。不过到下一个世纪，科学的话语和艺术的话语将由于介于两者之间的另一个话语即技术话语的兴起而逐渐衰落。到那时技术话语将成为一种统摄一切的终极性话语，学科分界问题将真正成为一个过时的话题。

转引自罗蒂：《哲学和自然之镜》，三联书店，1987年版，第9页。

第七章

文本的愉悦： 后现代创作与阐释的循环

“朝着模糊和不确定的倾向是当代文明的一种危机。”

当翁贝托·艾柯（Umberto Eco）如是说的时候，正是一种后现代主义的作者观、文本观和读者观充塞西方文艺创作和批评领域的时候。后现代主义者试图“废除作为阐释主宰者的意图观念，作为起源和权威的作者观念，作为支配作者所‘使用’的话语的人文主义主体观以及虚构作品中的‘人物’存在的观念。”后现代主义者对于作者、文本和读者关系的重新处置，直接地来自于一种新的关于个体理论的支持。那种理论是马克思主义的阶级和阶级斗争理论、弗洛伊德的精神分析学、马尔库塞的单向度社会和单向度人的理论、法国存在主义哲学和法国结构主义理论的综合。我们已经在本书的有关章节中专门讨论了那种理论。在这里，我们将对后现

参阅翁贝托·艾柯：《读者的作用》，伦敦，1981年英文版，第60页。

克里斯托费·巴特勒：《理论的未来：拯救读者》，载于拉尔夫·库恩方编《文学理论的未来》，中国社会科学出版社，1993年版，第301页。

代主义的作者观、文本观和读者观作一系统的介绍和阐述，并对它作出一个基本的评价。

我们认为，在后现代主义思潮产生之前，关于创作与阐释的关系、作者、文本与读者的关系的讨论，基本上限定在文艺创作和文艺评论的范围里。现在，随着后现代主义思潮的兴起，在后现代主义者那里，上述话题已经转变成为一个介于哲学和文艺批评之间的话题。而且其重心已经逐渐向哲学领域位移，并幅射于整个人文学科领域。由于有关这一话题的另一个重要方面：以伽达默尔和利科尔等人为代表创立起来的哲学解释学在前一章里已有专门的评论，在这里，我们主要讨论后现代主义思潮在文艺创作和文艺批评范围里的主要表现。

一、传统书写与读解的等级关系

在传统上，书写是作者的一项基本工作。某书写者能够正确地、得体地书写某个文本，是其能够被某社会或某团体接纳为一个作者的基本前提。作者的书写活动被纳入一个确定的范式之中。书写者事先知道自己书写的对象、形式和内容，甚至事先知道由他的书写活动而产生的实际后果。书写者完全控制了整个书写活动。作者是文本的主宰，文本是作者书写的结果。作者能够随心所欲地处置文本。文本一旦产生，便永远地依附于作者，同作者的命运永远地沾连在了一起。作者对自己的文本拥有最初的解释权和最后的处置权。相比之下，某读者能够正确地得体地读解某个文本也是其能够被某社会或团体接纳为一个合格读者的基本条件。读者要进入作者的文本，必须首先经历或接受作者给以文本的各种限

定和约束。作者对读者的读解活动起着引导作用，作者不希望出现反叛自己意图的读者。他把读者对自己的创作或书写意图的任何违逆都斥之为对文本本意或真意的曲解，斥之为读者对于作者的创作活动和作者的真诚的玷污。因此，在作者、文本、读者的三维关系中，作者起着主导者的作用，读者在作者的创作完成之后才开始其工作，并且读者的读解活动被看作是作者的创作的一个延伸。但是其延伸的范围要受到作者限制。因此，作者限定了某文本的生存空间。读者要想正确地了解文本，就必须经过作者这一关口和障碍。作者就像是把读者和文本隔离开来的一堵墙，作者只在特定的场合才把文本的秘密展示给读者。文本由于作者的存在而成为一个无法真正向读者敞开的东西。在作者、文本和读者的三维关系中，作者是中心，文本是这一中心的体现或实现，读者是这一中心边缘。

当然，在传统的作者、文本和读者的关系当中，还存在着另一种情况。即，作者允许某一类特殊的读者对于自己的创作进行再创作，即作者授权这一类特许的读者对自己的文本作出权威性解释。这一类特殊的人物实际上是介于作者和读者之间的“第三者”。他们既是读者，因为他们首先面对的是前作者的文本；他们又是作者，他们在前作者的阴影之下从事创作活动，而且他们也自以为是前作者之真实意图的可靠传播者。但是，他们的读解活动是在前作者的限定范围之内进行的，也就是说，普通读者从他们那里读到的是前作者的文本，尽管那文本在表面上看来是前作者加特许读者的文本。这一类特许的读者同样地被当作是或自以为是高于一般读者的。

作为介于作者、文本和普通读者之间的“第三者”，这一

类特殊读者相对于原作者来说，他们是读者；相对于读者来说，他们又是作者。因此，原作者的文本更多地是经过特殊读者解释之后才展现在普通读者面前的。文本的原创者被看作是第一作者，文本的权威解释者被当作是第二作者，然后才是普通读者。第二作者有可能转变成第一作者，但是普通读者很难转变成第二作者，而且他想要转变成第一作者的可能性几乎是等于零。这样，在传统的作者、文本和读者的关系中，形成了一个有序的等级系统。这个等级系统的最高等级是原作者，第二等级是次作者，第三等级是消极的读者。消极的读者不仅受到第一作者的强行约束或驯化，而且受到第二作者的精心谋划和诱导。由于受到第一作者和第二作者的双重封锁，读者实际上很难自由地进入文本。

这样，在传统意义上，在作者与读者之间，在书写与读解之间，便无法完成一个互相增长互相促进的良性循环。创作或书写既开始于作者也终结于作者。文本的生命力完全地或主要地来自作者。读者对文本的读解类似于一种同语反复的活动，因为读者的读解活动旨在找到文本的本意，即作者的真实的书写意图。读者可以指出文本的优缺点，但是文本从根本上说是确定了的东西，文本的原始意义不会由于读者的读解活动而得到改变。不过，这种境况随着后现代主义时代的到来而正在发生深刻的变化。在这一章里，我们试着对后现代主义的读解与阐释理论作一探讨。

二、后现代的作者、文本与读者

1967年姚斯创立了接受美学，福柯发表了“作者是什么？”，巴尔特出版了《写作的零度》、《文本的愉悦》，德里达

完成了《声音与现象》、《论文字学》、《书写与差异》，等等。于是，一套围绕后现代主义的作者、文本和读者之关系而展开的创作与解读理论便日臻完善起来。这些后现代主义的理论家们戏剧性地变更了作者、文本和读者的传统角色。他们削弱了作者的重要性，加强了读者和文本的重要性。他们抛弃了作者，让文本和读者去弥补由作者之死或不在场所留下的空缺。诚如巴尔特所说的那样，“读者的诞生必须以作者的死亡为代价。”在作者、读者和文本的三维关系中，后现代主义者让读者进入游戏核心舞台，使之成为其中的主角，并且让他取得了空前的自主权。在后现代主义者看来，读者已经不再是一个被挑逗、被教化、或被熏陶的消极主体。读者被授予某种自由的权利，可以随心所欲地赋予文本以意义而不必计较任何后果，或承担任何责任。但是后现代的读者不是一个取代作者或权威的新核心。相反地，“作者之死”只是表明任何权威或核心的消解。后现代主义者还赋予文本以独立于作者的生存权利。在一个后现代主义的语境中，每一事物都可以被当作文本来解读。一些后现代主义还提出了文本之外无物存在的“文本主义”。

在《后现代主义与社会科学》里，罗斯诺以“抛弃作者，转换文本和重置读者”为题，以整章的内容考察了后现代主义者对通常意义上的作者、文本和读者的关系所作的修正。罗斯诺还指出：“作者的重要性，既作为个体又作为负有责任的代理人的作者的重要性，在一个后现代视野之内被取消了。作者的假设性死亡象征着责任的衰落和对作者（权威）的

巴尔特：“《作者之死》”，引自他编写的《图象，音乐和文本》，纽约：1977年版，第148页。

抗议。后现代主义使文本具有优先权，并且抬高了读者的地位。后现代文本是开放的，并且没有客观的内容。读者被赋予确定并创立文本意义的重大权利。一切事物都被规定为‘文本’。”

福柯在《作者是什么？》一文中，通过追溯、比较与分析之后，福柯提出作者只是话语的作用之一，从而确认了他的基本见解：话语实践是一个自治的整体。从这种见解出发，他回避真理和意义问题，否认阐释的方法和意义的观念。福柯认为文学研究的任务不在于把话语作为一组组符号来探讨，而是把它作为系统地形成客体的实践来研究。实践不是个人主体的行为，也不是客观社会结构，而是权力扩散的结果。福柯由此提出关于作者的两个话题：第一个话题是，“今天的写作已经变成了符号的一种相互作用，它们更多地由能指本身的性质支配，而不是由表示的内容支配。……这种写作的本质基础不是与写作行为相关的崇高情感，也不是将某个主体嵌入语言。实际上，它主要关心的是创造一个开局。在开局之后，写作的主体便不断消失。”第二个话题是写作与死亡之间的关系。福柯认为，“凡是作品有责任创造不朽性的地方，作品就获得了杀死作者的权利，或者说变成了作者的谋杀者。”作者与死亡之间的关系，“还表现在作者个人特点的完全消失；作者在他自己和文本之间产生的矛盾和对抗，取消了他独特的个人性标志。”

Rosean, Panline Marie. Post-modernism and the social sciences. Princeton: 1992. 20 ~ 21.

福柯：《作者是什么？》，载于《后现代主义的突破》，王潮选编，敦煌文艺出版社，1996年版，第273页。

福柯：《作者是什么？》，第274页。

福柯赞同巴爾特的觀點，認為理想的寫作活動即文學創作是不及物的。他反對某些話語被賦予了特別的神聖性和功能。他主張，通過文學的非神聖化，文學將不再是所有思想交流的終點和匯聚地。文學將不再涉及作者，也不再涉及意識形態。在後面的論述中我們將看到，其他後現代主義者也基本上附和着福柯、巴爾特的這些思想。

在這一章里我們以“遊戲的魅力”為題試着對後現代主義的讀解理論作一探討。

三、後現代創作：文本的封閉性與自足性

一些後現代主義者試圖改變作者、文本和讀者的傳統關係。他們在這一方面做了許多嘗試，提出了許多富有新意的見解。

在《寫作的零度》一書中，巴爾特專門探討了語言在文學領域的具體應用和表現。巴爾特認為，在文學中，寫作活動的作用“不只是去傳達或表達，而是將一種語言外之物強加於讀者”。巴爾特試圖揭示出某種文學語言的歷史，它“既不是語言的歷史，也不是風格的歷史，而只是文學記號的歷史。”

巴爾特認為，自從福樓拜以來，整個文學都變成了語言的問題。那個問題又可以分解成語言結構和語言風格尤其是文學風格的關係問題。語言結構是某一時代一切作家共同遵

巴爾特：《寫作的零度》，載於《後現代主義的突破》，王潮選編，敦煌文藝出版社，1996年版，第196頁。

巴爾特：《寫作的零度》，同上。

从的一套规定和习惯。它全面贯穿于作家的言语表达之中，然而却并不赋予后者以任何形式，甚至也不包含形式。对于作家来说，这种结构相当于一条界线，越过它便意味着进入语言的一个超自然领域。作家的语言介于“废弃的形式和未知的形式之间”。语言结构是在文学之内的自然部分，而语言风格则是在文学之外的因作家的出身和经历而异的东西。风格体现了文学语言的体现了自足性，展示了作家个人的隐私和神话，揭示了一种语言的形而上学。风格是私人性的，它是作家的局限和极限，是作家对于语言结构的熟悉性和自然性的一种抗争，体现了作家的惟一性和孤独性。它是在语言结构之外的，也是在社会之外的，在约定的规则或习惯之外的。因此，它是封闭的、不可重复的，也是无法效仿的。它是作家个人的隐秘部分。语言结构的普遍性和自然性与文学风格的独特性和唯我性便构成了现实的文学作品，也即作家的实际的写作活动。

巴尔特认为，作家的写作“是思考文学的一种方式，而不是扩展文学的一种方式。”巴尔特说：“一切写作都呈现出被言说的语言所没有的封闭性。写作绝不是交流的工具，它也不是一条只有语言的意图性在其上来来去去的敞开大道。穿流过言语的完全是一片混沌，言语因此之故而获得势不可挡的动势，后者使混沌状态永远延续下去。反之，写作是硬化的语言，它独立自足。……使写作与言语相互对立的原因是，前者永远显得是象征性的、内向性的，显然发自语言的隐秘方面的；而后者仅只是一种空的记号之流，只有其运动

巴尔特：《写作的零度》，第200页。

同上书，第203页。

才有意义。一切言语都体现于字词的这种使用中，体现于永远向前流溢的泡沫里，而且言语只存在于语言显然起着一种吞没作用之处，这种吞没作用只卷去了字词的变动部分。反之，写作永远根植于语言之外的地方，它像一粒种子而不像一条直线似地发展，它表现出一种本质和一种隐秘力量的威胁，它是一种反交流。它使人们不知所措。”

在后现代主义者看来，真正的文学创作、后现代的无主体的创作既是对作者自身的一种拒绝，也是对所有以往作者的一种拒绝，更是对所有读者的一种拒绝。创作既不是为了满足作者的需求，也不是为了迎合读者的趣味。在巴尔特看来，作为真正创作的结果，文本既超出了作者的原有意图，又超出了读者的原有期望。文本给人以一种不可接近性，一种距离感。它表明了创作的自足性、文本的自足性，表明了创作的不可重复性和文本的不重复性。创作不是表明为作者对读者趣味的一种迎合，而是表明为对其趣味的无动于衷，或坚决拒绝。而且进一步，创作不是表明为作者原初动机的如愿以偿，而是作者的自主性或主体性的失去支持和依靠。在后现代主义者看来，所有真正的创作都使作者依附于文本，文本成为作者、文本和读者之网中真正的中心。

四、作者之死：权威与责任的消解

在现代语境中，作者被赋予某种优先的地位或作用，即作者在决定文本意指的意思方面具有某种优先权。人们相信，作者的文本如果真的是天才之作，那么它就会给人以启迪，并

且其地位也因此而得到确立，作者便理所当然地具有确定文本意义的某个特许权利。由于现代作者处于比读者较为优越的地位，他与读者的关系便是一种教化和被教化的关系。由于作者与文本及其意义具有某种因果关系，读者要解读文本就必须了解一下作者的传记和社会经济背景，了解作者写作的意图和动机，以及作者生活于其中的政治、文化、经济等因素。在更加宽泛的意义上，现代作者还被转换成某个代理者，“他要么创造了某个境况，要么对某些重大事态的演变和某些特定的社会后果负有责任。” 他们是诸如文学家、科学家、立法者、技术专家、经理、自由从业者、知识分子、教育者之类的人物，他们具有优先使用真理、理性和科学知识的特权。

后现代主义者想要在所有形式上消解现代作者在当代所具有的无所不在的魔力，他们为改变作者的角色和废除作者的权威提出了多种理由。他们认为，“作者”不是一个自然概念，它只出现于人类历史发展特殊阶段的某些领域。福柯考察了作者的谱系，并认定在原始人中不存在作者。原始叙述是以口头传诵和集体整复合为特征的。在中世纪，作为一种著书立说的活动，作者最初出现于科学领域而非文学领域，作者的威望因其著述内容的真实可信而得以确立起来，科学文本逐渐地得到某些科学团体而非特殊个体的支持和拥护。至于文学作者，他们受到人们的普遍看重则是在近代文艺复兴运动、宗教改革运动和近代哲学产生以后的事情。

一些结构主义者参与了对作者的后现代变革。他们的见

解在现代作者观念和后现代作者观念之间起着承前启后的作用。他们认为，作者在创作文本并促成其出版之后便脱离了同文本的关系。文本摆脱作者的束缚而取得独立生存的能力。结构主义者不再把作者看作是从事某项特殊的创造性工作的人物，因为作者是一些更复杂的原因的结果。文本的意义来自一个更加广泛的知识和文化背景。作者有意要写的东西，说者故意要说的东西，并不是单纯地来自作者和说者。文本的意义不是说者和写者的主观意愿所能强行注入的，它是作为一个整体的语言系统的产物。是作者之外支持着他著书立说活动的某些特定机构或部门促成了那个文本的产生，作者只不过是文本的中介或传声筒。

这些结构主义者认为，作者在一个相对晚近的历史发展中已经日益衰微，他们在不久的将来可能会消声匿迹。作者之消亡是后现代时代的一个趋势。因为到了那个时代，作者与文本的关系将是一种非常松弛非常含糊的关系。任何一个作者的创作活动都将不具有真正的独创性，诸如商业广告、电视脚本、广播问答节目、政治家的演讲稿等等都将不再有真正的作者。即使某些所谓的“作者”，如御用文人、广告代理商、影视作家或节目制作人制作了一个文本，他也无力驾驭它，认同它。作者在后现代的式衰也意味着各种权威的衰落，各种官僚机构和权力部门的衰落。意味着以作者、权威、权力机关为中心建立起来的等级秩序的坍塌或消解。其结果是陷入一种谁也不承认谁，谁也不接受谁，谁也不对谁承担责任的无政府主义的结局。

由于现代意义上的作者不仅是一个个体，“他还是一个‘维度’，一个心境，一个功能原理，一个信息源，一个模型，一个为某个逻各斯中心主义观念、强权和权威（著作）提供

的手段。”作者的声音“扶持了一些‘专家’，他们声称拥有证明作者的‘真实意思’的特殊证据。”不同的后现代主义者对上述现代作者观念作出了不同程度的拒斥或修正。巴尔特和福柯称后现代主义者对作者的挑战为“作者的死亡”，“作者之死”在不同的后现代主义者那里获得了多种解释。有的后现代主义者认为，作者之死意味着作者不再具有赋予其文本以某个单一的正确意义的权威。由于作者的创作意图或动机无助于解释文本的真正含义，因此，为研读某文本而去研究作者本人的生活与人格是得不偿失的。文本本身超拔于作者之上，同作者的意图毫不相干。如德里达认为的那样，作者所写的东西一般说来不是他意指的东西，解读文本同作者本人不相关。另一些后现代主义者则折衷地对待现代作者。他们不否认作者的生存权，但是否认作者具有制约文本的能力。他们想要削弱作者的权威。在他们那里，作者仍将存在下去，但是是以一种被改变了的受贬抑的方式生存下去的。在那种情况下，作者与其说是某文本的作者，还不如说是某文本的解释者。作者不造就普遍的真理主张，也不向读者提供任何指令，他只是勾画出各种见解，以一个平等者的身份参与各种争论。而且，他的见解，或他所谓的真理，只对他所从属的某团体而言才是有效的。

五、拯救读者：文本的敞开性和可塑性

在传统上，读者通过阅读文本以求发现作者的创作意图。

阅读不是为了寻求在舍弃作者意图的情况下重写文本的快乐，而是为了在了解作者的真正意图的情况去扩张文本的意义。阅读的要求首先是忠实于文本的原意，其次才是发展（发挥，扩延）文本中潜在的东西。现代性阅读一直是在作者的阴影之下进行的活动。只有极少数读者会像后现代主义者那样地抬高自己的权威性、自由性和可靠性。除非是一些特许的读者或权威的阐释者，作者和一般读者都不愿意让其他读者参与对文本意义的阐释活动。他们也不允许其他普通读者以亲自体验语言、符号和信息游戏的方式去重新创造文本。他们只允许读者在处理和协调作者与文本关系的过程中达到自己的目的。读者处于一个消极的位置上，被看作一个潜在的牺牲品。

后现代主义的读者观的确立经历了一个历史的反复。在本世纪40年代和50年代早期，西方文艺批评领域产生了一个以文本为中心的“新批评”运动。在其中，读者的角色日显重要。到了50年代末，由于结构主义读者观的兴起，文本逐渐地被视作具有某个可以由科学程序决定的客观内容的东西，读者的见解或批评便又变得无足轻重了。结构主义者强调读者不是一个真实的人，不是一个自觉的有情感的个体。他们贬低读者以抬高文本。他们仍然给文本以科学的或客观的地位，读者的阅读活动受制于文本。在60-70年代，情况才有了新的变化。结构主义的读者观开始向着后现代的读者观转变。后现代主义者则让读者在阅读活动中处于主导地位。他们让读者可以随心所欲地解读文本而不受任何制约。这样，后现代的读者以一种批判性的和创造性的姿态，通过主观地建构意义，探索文本的言外之意或弦外之音，最终重新书写了原文本。

后现代主义者从读者出发来处理作者、文本和读者的关系。一方面，后现代主义者神秘化了文本。他们通过把每一事物都规定为一个文本，实际上使作者与读者处于相同的地位。另一方面，他们把作者与文本的关系放在次要的地位，而突出了读者与文本的关系。他们企图把所有的文本都转换成“书写性文本”（writerly text）。他们把对文本的首要解释权赋予给了读者，那种权力原来是属于现代作者的。后现代主义者们创造了一个自高自大、自鸣得意、自以为是和孤芳自赏的读者。这种后现代的读者到处查找文本，也只关心文本。他们清除了与文本相关的所有外在因素。实际上他们查找和关心的只是他们自己。这意味着文本的意义不是来自作者对文本的创造，而是来自读者对文本的解释。任何人都可以对一个文本作出自己的解释，并且在阅读中重新创造出一个文本来。因此后现代主义者以完全不同的两种态度来对待作者和读者。他们贬抑前者而抬高后者，即后者的生以前者的死为代价。如艾柯说的那样，“为了不给通往文本的道路制造麻烦，作者最好在他完成写作之后立刻死去。”

后现代读者通过夸大抬高文本的开放性、复合性、无序性、相对性和不确定性来而抬高自己。他们只关心文本而不关心事件，他们认为，任何实实在在地发生的事件都不可能得到确切的陈述；在任何情况下，对任何一个文本，任何一个政治的、社会的、经济的事件而言，不存在单一的明确的意义。对任何一个文本都可以作出无限的解释。后现代读者把自己转换成一个类似于作者的读者，他们把自己的阅读活动转换

Eco,Umberto.Postscrip to the Name of Rose.Orlando,Fla.:
Harcourt,Brace and Jovanovich.1983:p.7.

成一种类似于作者的创作的活动，阅读不仅是对于原作的保持，而且是对于原作的变更，是作者创作的延续。通过这个活动，文本获得了更加丰富的审美意义。后现代主义者认为，人类的文明史是一部不断发现的历史，也是一部不断曲解的历史。文本必须经创造才会产生，必须经曲解才会丰富。因此，文本的创作和阅读（鉴赏）既涉及作者和读者的外在经验历史，又涉及作者和读者的内在体验历史。

这样，阅读活动也是一种解构活动。读者尽量地寻找文本中由作者不自觉地遗留下来的各种缝隙，并扩张那些缝隙，最终推倒原来的文本，使之在阅读中获得新生。后现代的阅读不以寻求确定性为目标。如巴尔特和德里达经常采取的策略那样，读者在阅读过程中使自己“犹如飘浮在符号系统的海洋之中”。这样，后现代读者最终完成了创作与阐释、作者与读者关系的置换。他们以后者取代了前者。实际上，通过对文本的阐释活动，他们消除了自己同作者之间的界限。

极端的后现代主义者认为，除了作者不具有特殊的优先权和专家见解以外，所有的后现代读者也都不具有特殊的优先权和专家见解。所有的见解和解释都是平等的。后现代读者不认为自己的见解就是真理，他们只是赞成每一个其他见解都是一样地有趣的。他们认为，独立于观察者的真实而客观的世界是不存在的。面对一个多元的现实，不同的个体或读者必然地会作出不同的解释。文本的读解即文本的解构，而不是知识的确立。相比之下，折衷的后现代主义者认为，文

克里斯托弗·巴特勒：《理论的未来：拯救读者》，载于《文学理论的未来》，拉尔夫·科恩主编，中国社会科学出版社，1993年版，第317页。

本不是完全随意的，关于文本的不同解释也不是等值的。不过后现代主义者都同意，在考察文本时，我们还要关注文本没有言明的东西，要注意文本的言外之意。具体地说，在当代西方的文本解释理论中，存在着两种截然相反的观点。一种主张文本经过解释而获得生命。另一种主张文本自身就是完整的，因此他们拒绝解释。前者以罗兰·巴尔特为代表，后者以苏珊·桑塔格（Susan Sontag）为代表。

巴尔特认为，读者进入文本的惟一希望是获得某种快感的满足。在阅读过程中，读者使自己避开各种权力话语，不必去重复各种法定的语言，使自己暂时丧失了真实性，也遗忘了真实性。文本成为一个中介，读者借助它完成的不是另一个文本，而是通过切入那个文本，完成对于自己的被动状态的一次逃避。那种被动状态是由于读者依附于各种陈规老套、各种中心话语、各种强制性的政治事实和意识形态的后果。从表面上看来，读者在阅读过程中使自己丧失了自控能力，他情不自禁地坠入于文本之中，使自己处于一种不确定状态。文本由于他的介入而生发出一些始料未及的生动性、丰富性和飘忽不定性。这是读者对自我的一次放纵，他纵容自己以阅读的形式介入文本，实际上是取代文本原作者的地位。这种情不自禁的误读，在读者和文本之间建立了一种永无止境的互相衍生关系。因此，读者在阅读过程中，一再地得到印证的东西，都是自己原来的预想，即使原文本中没有那种预想，他也会把它杜撰出来。结果，作者的书写活动和读者的阅读活动之间的界限便得到淡化和模糊。

桑塔格从另一个方面传达出了与巴尔特阅读理论看似相反实为相同的见解。传统上，人们普遍地存在着一种对艺术作品作出内容和形式的区分，并且总是在作品（文本）中

查找内容的癖好。桑塔格指出，“过分强调内容概念所引起的后果是持久不变的、永远不能完成的‘释义’的计划。”释义是一种有意识的思维活动，它实际上是一项翻译活动。它先假定在文本的意义与读者的理解之间存在着明显的差异，然后试图消解那个差异。解释者把自己放在既高于原作者又高于读者的位置，表面上看来，是他把作者和读者联系起来。由于他的工作，才使得文本变成可以理解的东西，由于他才把文本中的真实含义给揭示了出来。桑塔格承认，“在某些文化领域，释义是一种解放行为，它是修订的手段，重新估价的手段，逃避僵死的过去的手段。”释义曾经是解释者对于文本的缺陷的一种修正和补救。而在其他文化领域，尤其在艺术领域，“它却是反动的、鲁莽的、胆怯的、窒息的。”

可是实际上，在桑塔格看来，今天的释义成了一种公开的侵犯，一种对于现象的公开蔑视。桑塔格以马克思和弗洛伊德为例，“对于马克思，像革命和战争这样的社会事件；对于弗洛伊德，个人生活中的事件（如神经官能症现象和说错话和一些内容（如梦中的和艺术中的，这一切都被看作是释义的机会。”“当前是这么一个时代，释义的计划主要是反动的、窒息的。像污染着城市空气的汽车和重工业的油烟一样，释义的传播毒害着我们的敏感。在我们的文化中，已经存在着智力恶性膨胀的传统危机大量地浪费着能力和感性才能，释义是智力对于艺术的报复。更有甚者，它是智力对于

桑塔格：《反对释义》，载于《二十世纪文学评论》（下），戴维·洛奇编，上海译文出版社，1993年版，第470～471页。

桑塔格：《反对释义》，第473页。

桑塔格：《反对释义》，第473页。

世界的报复。释义使世界枯竭，使世界空虚，其目的是树立一个‘意义’的影子世界。” 释义是智力对艺术的侵犯，释义将一切都赤裸裸地揭露了出来，使艺术丧失了它原有的意蕴和魅力。桑塔格主张，真正的艺术品具有使人紧张的力量。而释义是为了使人可以自由地、从容不迫地或随心所欲地处置文本。释义把艺术作品简单化为只是它的内容，使艺术作品成为可以驾驭的东西，使人舒服的东西，从而削弱了那种张力。但是，“释义若以艺术品是以各项内容构成的这个非常令人怀疑的理论作根据，就破坏了艺术。它把艺术当成了一件应用品，当成了一种范畴的精神体系的安排。” 释义将艺术功利化、庸俗化、浅薄化、规范化、条理化、逻辑化和工具化。由于释义，任何一个庸人都可以高谈阔论艺术。

释义既是对于艺术品的冲击力的一个缓冲，又是人直接面对艺术的一个障碍。释义过程是一个强行改造、篡改艺术世界的过程。释义使得人们与艺术之间又人为的设立了一堵高墙。为此，桑塔格主张拒斥释义，拒斥对于作品的粗暴干预。她认为，批评家的任务不是在一件艺术品中寻找最大量的内容，更不是榨取比艺术作品已有的更多内容，而在于切断内容，使艺术品对我们更真实。“批评的功用应当是指示我们它怎样是它本来的样子，甚至它本来就是那个样子，而不是它意味着什么。我们需要用对一种艺术的爱来代替经典注释。” 传统的释义似乎总是针对艺术的内容的。因此，一些后现代主义的艺术家们为了逃避释义，只得抽空其作品的内容，使得一件艺术品因其过于抽象而无法释义。

同上，第473页。

同上，第477页。

同上，第482页。

由拒绝释义而引发的另一个问题是如何有效地逃避释义。为达此目的，桑塔格主张今天的艺术应该更加关注形式，更加关注作品的透明性，更加关注作品同思想的距离，同文化的距离。使作品具有一种未受过思想和文化污染的纯粹性和纯洁性，以保持它的敏感性和敏锐性，以保持艺术的生命力。但是，这样做的结果往往走向另一个极端，即，艺术变成了非艺术。

在桑塔格看来，释义是一项类似于翻译的工作。虽然它脱离不了原文，虽然它不是无中生有的杜撰，但是释义是一种侵犯，一种剥夺，带有很大的随机性、随意性和即时性。释义导致了主观主义和相对主义。桑塔格的拒绝释义，实际上是反对权威（隐藏的或潜在的作者）对于文本的粗暴干涉。桑塔格让文本与读者保持应有的距离，实际上是让作者与文本保持应有的距离。因为作者被当作是第一位读者，也是被当作最有说服力的读者。她对于文本的保护，实际上是对于读者的保护。她使文本不再是一个权威或权力的影子或声音。使读者可以直接面对文本，从而逃避了权威和权力对于读者的强制性干预，保持了文本的纯粹性。

综上所述，通过对两种截然相反的阅读理论的介绍，我们看到，无论是支持释义还是反对释义，其目的都是为了确立读者和文本之间的一种新型关系。

六、小结：

：

文本在不同的语境中无限地衍生

在传统上，文本指由作者写就的东西和定型的东西。它是一套作者（包括小说家、诗人、艺术家、科学家、哲学家、

道德家、宗教家、政治家等等) 向读者传递或撒布的精确信息。作者是文本内容的最后决定者。在一定的语境下, 在一定的历史阶段里, 在一定的文化中, 文本的内容被读者所理解和掌握。同对待现代作者的态度一样, 作为后现代主义的先驱者, 一些结构主义者拒绝把理解文本的活动当作在作者与读者之间进行沟通的一次简单努力。他们认为, 文本是由文学机构和文化的散乱代码产生的一系列形式。它有一个客观的内容, 一旦写就之后, 文本就在如下意义上被视为独立的: 从文本的渊源, 作者的声音或文本的语境来寻求其意思和解释是毫无结果的。

后现代主义者比结构主义者走得更远。他们拆解了传统的文本结构, 主张不存在两个相似的文本, 不存在关于同一文本的两种相同读解。极端的后现代主义者把文本当作不受限制的无任何客观内容的东西。他们不赋予任何一个文本以优先的地位, 他们也无视任何一个特定文本的重要性。但是另一方面, 他们又把文本视作惟一的存在物。如德里达认为的那样, “文本即一切, 文本之外别无他物。” 又如鲍曼认为的那样, “我们可能知道的一切是一个文本; 在我们努力地把握一个文本之意义的过程中, 它能够向我们提供的惟一东西是另一个文本; 除了以那种方法去了解文本以外, 我们找不到更好更确定的途径。”

极端的后现代主义者把一切事物都归结为文本, 而这种

Derrida, Jacques. *of Grammatology*, trans, G. Spivak. Baltimore, MD. : Johns Hopkins University Press. 1976. p. 158.

Bauman, Zygmunt. “Philosophical Affinities of Postmodern Sociology.” *The Sociological Review* 38 (3. 1990: P. 427.

后现代的文本又是一系列各不相同的残篇的集合。它向使读者醉心寻求融贯性的那种文献代码提出了挑战。后现代文本是一个多元的文本，由于其开放性或模糊性，人们可以对它作出无限的解释。巴尔特把文本区分为“现代文本”和“后现代文本”，前者为“阅读者”文本，后者为“书写者”文本。前者被人阅读是出于对某个特殊寓意的考虑，那个寓意是为某个消极的读者预备的，它反对被读者重新书写。书写者文本可以被每一个遭遇者重新书写或重新解释，它是一架制造解释的机器，它的衍生性和可塑性使它优越于阅读者文本。

这样，后现代主义者以文本为中心，他们把一切事物都解释为文本。并且认为每一个文本都相关于每一个他文本，由此产生一种文本间性或互为文本关系（Intercontextuality）。每一个文本都不是原始性的或原创性的，据此，极端的后现代主义者得出结论，虽然文本没有确定的本质，没有具体的内容，但是文本是无处不在的，只不过它在任何一个地方都没有得到充分的呈现而已。文本在消除了客观内容和确定本质之后，反而后面更增加了它的生动性、丰富性和随意性，有了一种相对于主体而言的主体间性或主观感受性。这种主观感受性是因主体的在场或体验而衍生的。这样，后现代主义者虽然揭示了文本解释永远有属人的一面，但是他们永远摆脱不了贝克莱（Berkeley）式的感觉主义，只不过是用后现代主义的文本主义取代了前者而已。

第八章

文明的背后： 无意识、性、犯罪与监禁

癫狂、无意识、欲望、禁忌、犯罪与监禁等体现人类边缘性存在的一类事物构成了后现代主义者津津乐道的又一个话题。福柯、马尔库塞、拉康等都或多或少地涉及了这一话题。福柯曾这样总结自己的学术研究活动：“我曾试图分析癫狂、性、犯罪如何变成某种真理的游戏，而在这些人类的行为实践中，主体自身又是如何通过真理的游戏得到了改变。这就是癫狂和性的历史。”就评述一部后现代主义思潮的著作而言，如果不探讨弗洛伊德主义与后现代主义相遇之后的命运，不探讨精神分析学在这股思潮中所占有的地位，不探讨一些著名的后现代主义者在上述边缘性话题上的各种见解，那么，我们就会丧失掉对于后现代主义思潮来说很重要的一个方面，甚至是一个本质性的方面。正是基于这种考虑，在这一章里，我们试着探讨后现代主义者在这一领域的诸多见解，并对它作出相应的评价。

福柯：《权力的眼睛：福柯谈话录》，上海人民出版社，1996年版，第17页。

一、心灵这面镜子： 意识、无意识与性本能

人的心灵通常被当作是映现自然、社会与人类自身的一面镜子。从不同的角度出发，这面镜子又可以划分为各种不同的层次，如理性和非理性，感性、知性和理性，感觉、知觉、表象、概念、判断和推理，情感、理智和意志，等等。而其中，弗洛伊德对于意识和无意识的划分则具有划时代的意义。弗洛伊德创立的精神分析学，他对人性的解释，不仅影响了心理学而成为心理学中的三大理论体系之一，而且影响了医学、文学、哲学、艺术、甚至宗教和史学的研究。他在1900年出版的《梦的解释》一书被誉为是改变人类历史的著作。因此，一般认为，弗洛伊德虽然不是出身于传统心理学，但是其影响力却超过了传统心理学中的任何一位心理学家。人们把他同牛顿、达尔文、马克思、爱因斯坦等最伟大的思想家和科学家并列在一起，以昭示他在人类思想史上的伟大贡献。

弗洛伊德创立的精神分析学是一种以无意识（性本能）为研究对象的心理学学科分支。弗洛伊德认为，作为一个真实的存在，无意识是一块有待科学家们去开垦的处女地。通过对于无意识的研究，弗洛伊德自以为获得了两个足以触怒全人类的基本发现：其一是指有意识的思维活动的底部有一个宽广得多

参阅拙著：《后弗洛伊德主义》，扬智文化事业出版公司，台北，1996年版，第2～3页。

的无意识存在；其二是指性本能是人的精神活动的核心。

自从弗洛伊德创立无意识（性本能）理论以来，对待无意识与性的关系问题基本上形成了三种对立的观点。第一种主张弗洛伊德的理论从根本上是错误的，因而必须给以彻底的改造。其代表人物是荷妮、艾里克森、弗洛姆等一批新弗洛伊德主义者。第二种主张，弗洛伊德的理论基本上是正确的，但是在细节上需要作些改进，需要糅合现代自然科学的最新成果。其代表人物是方迪、拉康等。持这两种观点的人都继续在处理无意识与性的关系问题上来阐述关于无意识理论，其观点的差异实际上表现在性在无意识中所占有的地位的差异。第三种主张在从根本上取消“性本能”的阴影下来考察无意识问题。其代表人物是M.H.艾里克松等。后现代的无意识理论基本上属于第二、第三种主张。后现代的无意识理论普遍地具有一种亲弗洛伊德主义的倾向。这一点在一些著名的后现代理论家如拉康、福柯、德里达、罗蒂、布鲁姆、马尔库塞等人身上都有明显的表现。当然也有一些例外，如艾里克松就企图在完全摆脱弗洛伊德主义影响的条件下重新构造精神与世界的关系。

二、无意识的结构： 从精神分析到语言分析

拉康（1901-1981）是法国最著名的精神分析学家之一。

参阅拙著：《后弗洛伊德主义》，第三章“潜意识理论：一次灵魂的再剖析”有关艾里克松潜意识理论的介绍和评价。

拉康的学术经历在许多方面相似于福柯。他起初主攻精神分析学，一度是一位开业行医的心理医生，后来弃医从事教育活动，对法国的心理学、精神分析、心理语言学的发展有很大影响。他的语言学精神分析被广泛应用于艺术学、首先是文字学。同德里达、福柯和巴尔特一起，拉康在60年代以后成为法国思想界的核心人物。

拉康注重于对无意识的语言表现的结构主义解释。在他看来，精神分析学家和患者之间的对话，是前者对后者的言语进行严格科学的结构主义分析的过程。拉康自称为弗洛伊德的忠实信徒，但他对弗洛伊德的思想多有发挥。例如，他修改了弗洛伊德对心理结构所作的划分，即后者把人的心理划分为本我、自我和超我三个层面。拉康把人的心理划分为“现实界”、“想象界”和“象征界”三个部分。“现实界”永远在这里，永远在现在。它是精神分析无法触及的东西，它相似于弗洛伊德的“本我”，它虽然是想象界的动力，但是超出了科学研究所及的范围。“想象界”是人的个体生活，人的主观性。它是现实界的前驱行动的结果，是在主体的个体史的基础上形成的。同时，“想象界”不受现实原则的支配。充满欲望的主体在想象界水平上进行着自我设计，但是那种自我设计是虚幻的。想象界具有“妄想功能”，起着不现实的幻想综合作用。它也是在无意识层面上的。但是与现实界不同，它能够被精神分析揭示出来。想象界不受现实原则的支配，但其幻想也不是自由随意、无拘无束的。错觉具有一定的逻辑，并对个体起着自我防御和心理平衡的作用。拉康把“象征界”说成是一种秩序，是支配着个体生命活动的规律。它相似于弗洛伊德的“超我”。但它对个体的行为不实施强制。象征界同语言相联系，通过语言同整个现有的文化体系相联系。

个体依靠象征界接触文化环境，同他者建立关系，在这种关系的基础上客体化，开始作为主体而存在。语言把人的主观性注入普遍的东西的领域。这样对个体的语言进行分析便具有了同精神分析一样重要的意义。

拉康试图完成精神分析学的非生物学化。他把一切生物需要排除于研究范围之外。在他的学说中，无意识集中在心理结构的上层（想象界、象征界），它不是生物的需要，而是某种文化化和社会化的东西。无意识不是杂乱无章的和不可控制的，而是有序的，文化化的东西。它具有语言的结构。拉康把无意识语言化，用语言学中通行的科学方法尤其是结构主义的方法来研究无意识，并将它推而广之，试图在人文科学领域中实现一场革命。拉康把整个社会现实归结为文化的符号—象征系统。他重视语言，重视话语实践，是为了避免神秘主义，避免对人的心理问题作出内省主义的理解。在拉康那里，无意识是社会文化环境注入个体存在中的前个体结构，也就是文化化了的、人化了的東西。无意识脱离了同现实的不断变化的社会环境的联系。

拉康的精神分析理论遭到了许多反驳，拉康也因其理论上的独创性（与传统精神分析学的背道而驰）而被开除出国际精神分析联合会。美国精神分析学家霍兰德（Norman Holland）对拉康的精神分析学说作出了这样的评价：第一，拉康所借用的语言学是索绪尔的语言学，这是一种错误的理论。第二，拉康是完全反精神分析的。他是一个行为主义者，离开精神分析的传统太远。为此，霍兰德对拉康的理论颇为不满地评论道：“但是，对于一位不想涉及心理学的精神分析家，我们还有什么可说的呢？这样的心理分析又怎能有益于文学、哲学，或者简单地说，有益于我们对周围及内部世界的认识

呢？”

我们认为，拉康对无意识问题的研究，拉康完成的从精神分析到语言分析的转折，是精神分析学的一个重大进步。至于他所假借的语言学理论即索绪尔的结构主义理论的局限性，由那个理论导致的其他理论错误，例如由它而引伸出来的反人道主义的结论，“人的消亡”的结论，都为后人的研究提供了可资借鉴的经验和教训。但是，拉康从语言学的角度研究人的精神世界，尤其是研究人的无意识世界，无疑为我们了解世界和了解自我开辟出了一条新的道路。

三、权力的眼睛： 禁忌、犯罪、惩罚与监禁

就本章所涉及的话题而言，福柯也许是更有发言权的一个后现代主义者，也是实际地产生了更大影响的一个后现代主义者。福柯的一些著名著作，如《性史：知识的意愿》、《癫狂的历史》、《癫狂与文明》、《惩罚与监禁》等都是围绕上述话题而展开的。而上述话题又可以归结为这样一个主题：“什么是权力，或者，说得更明确些，权力是如何实施的；当某人对另一个人实施权力的时候，究竟发生了什么？”在福柯那里，这个问题又可以分解成权力的制度化、权力与惩罚、

诺曼·N·霍兰德：《后现代精神分析》，上海文艺出版社，1995年版，第197页。

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，上海人民出版社，1996年版，第27页。

权力与性等问题。福柯对上述问题的见解使我们进入了一个长期以来一直被人“有意识地”忽视的领域：精神或心灵与权力的关系问题。

在《监禁与惩罚》一书中，福柯把杰雷米·边沁发表于18世纪末的一部著作《圆形监狱》称之为人类心灵史的一个重大事件。边沁是英国功利主义哲学家、经济学家和法学家。在那部著作中，边沁设计了一种圆形监狱。它包括圆形玻璃屋顶的圆筒状结构，沿外壁是围向中央圆厅的一圈牢房；圆厅里的看守可以将四周囚室里的犯人经常置于严密的监视之下。虽然边沁的新设想没有列入当时建筑监狱的各种设计之中，但它对后来的监狱建筑还是产生了一定的影响。福柯认为，18世纪末新型医院的诞生完全吻合于边沁对于圆形监狱的构想，医院对病人管理的制度化与西方监狱观念的变革几乎同时进行。圆形监狱遵循的是可视性原则：“一个像圆环一样的建筑，在中央造一个塔楼，上面开很大的窗子，面对圆环的内侧。外面的建筑划分成一间间的囚室，每一间都横穿外面的建筑。这些囚室有两扇窗户，一扇朝内开，面对中央塔楼的窗户，另一扇朝外开，可以让阳光进来。这样就可以让看守呆在塔楼里，把疯子、病人、罪犯、工人和学生投进囚室。简言之，地牢的原则被颠倒了。阳光和看守者的目光比起黑暗来，可以对囚禁者进行更有效捕获，黑暗倒是具有某种保护的作用。”

圆形监狱提出了一种系统原理，它解决了权力如何简易而有效地实施的技术问题。因此福柯认为，边沁向医生、刑罚学家、工业家和教育学家建议的东西，正是他们梦寐以求

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第150页。

的东西。圆形监狱（建筑）解决了权力的空间化问题。圆形监狱观念在所有权力领域的实施，也就意味着所有的权力关系都空间化了，空间问题也就成为一个严肃的权力关系问题。

福柯指出，与时间相比，空间问题之所以迟迟没有进入哲学家考虑的视野，是因为18世纪末空间物理和理论物理的成就剥夺了哲学家对有限的或无限的宇宙的古老的发言权。福柯说：“政治实践和科学技术对空间问题的双重介入，迫使哲学只能去研究时间问题。从康德以来，哲学家们思考的是时间。黑格尔、柏格森、海德格尔（莫不如此）。与此相应，空间遭到贬值，因为它站在阐释、分析、概念、死亡、固定、还有惰性一边。”

可视性成为权力空间化问题中的首要问题，因为权力与黑暗的联系必然地走向邪恶。让权力与光明相联系，也就意味着消除权力中丑恶的东西。以透明度达成权力，让一切都暴露在阳光下，暴露在集体的凝视中，让一切都处于受监视的目光下，成了权力得以畅通无阻的一个基本的理想模式。由此，权力的实施转变为对每一个体的全面监督。“一种监视的目光，每一个人都在这种目光的压力之下，都会自觉地变成自己的监视者，这样就可以实现自我监禁。”这种实施权力的理想，由于边沁的圆形监狱观念而变成了现实。

另一方面，权力的可视化带来了可怕的后果。这主要表现在，权力与个体利益（自由权利，自主权利）的分离；权力等级系统的进一步强化；权力核心的非主体化或无主体化，即谁配成为圆形监狱中那个塔楼的主人成了一个无法解决的

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第152～3页。

同上书，第158页。

问题。结果导致权力的失控状态。“在圆形监狱中，每一个人根据他的位置被所有的人或某些人所观察。这里存在着总体的和不断流通的猜疑，因为没有有一个绝对的点。完善的监禁形式导致犯罪意识的强化。”福柯进一步认为，不能把权力简单地同法律和国家机器相混淆。因为权力比后者更复杂、更稠密、更具有渗透性。今天的权力结构仍是金字塔型的，在权力层系之间是相互支撑相互依靠的。但是显然地，今天的权力对劳动（劳动者，囚犯）的影响已经转变为一种强制。福柯看到，劳动从来具有三种功能，即生产功能、象征功能和驯服或惩戒功能。福柯更感兴趣的是劳动的后两种功能。劳动者总是处于一种从属的地位，它们只不过是一些规范和禁忌手段的运作而已。劳动者是在被权力的奴役和支配中确立自身的。

这样，福柯揭示了当代社会关系的普遍的权力化和强制化。权力成为一个无孔不入无处不在的恶魔，个体成了一个处于守势的飘浮于社会之上或之外的孤魂。无论是在监狱之内还是在监狱之外，个体都无法消除其被权力被社会所监禁所强制的命运。由于权力能够动用所有的国家机器、公众舆论和传播媒介对个体进行全面的控制和引导，规劝和惩罚，甚至轻易地把人从生活中从社会中给抹掉。因此，在一个全面权力化和强制化的社会里，人的生存，个体的生存必然地是微不足道的。这是由福柯的考察所得出的必然结论。一旦我们揭示了蕴含在福柯思想中的这些深层的东西，我们就可以知道福柯个人生活中诸多让人感到怪诞和离奇的举动的原因。福柯不仅以自己的思想揭示着批判着这个完全权力化的

福柯：《权力的眼睛：福柯访谈录》，第61页。

社会，而且以自己的肉体与权力进行着抗拒。福柯的私人生活经历从某个方面印证了另一位具有后现代主义倾向的哲学家的思想。他就是赫伯特·马尔库塞。

四、性的压抑与解放： 拯救个体灵魂的政治化途径

提到“性的压抑与解放”、“爱欲与文明”这些话题，便使人自然地想到法兰克福学派主要代表人物之一赫伯特·马尔库塞。马尔库塞的思想恰好是福柯思想的对立面。马尔库塞确实有他的过人之处，尤其是他在马克思主义劳动解放理论和弗洛伊德主义性欲升华理论之间的综合方面所作的伟大尝试。在马尔库塞那里，性的问题既是一个社会问题，一个文明发展的方向问题，更是一个政治问题。马尔库塞在50年代初就已经形成的这种思想使他成为60年代西方学生运动的精神领袖。在那场世界性的学生运动中，马尔库塞明确地指出，“在今天，为生命而战，为爱欲而战，也就是为政治而战。”他的这种观点成了当时大学生运动的政治口号。虽然我们把他的思想纳入到后现代主义思想阵营中来有一些牵强附会，但是，他的见解同德里达、福柯、拉康、巴尔特等人围绕性、权力、禁忌而展开的讨论是遥相呼应的。而且，从思想深度和学术成就来说，马尔库塞绝不低于福柯等人。因此，当谈到上述话题时，马尔库塞是我们无法回避的一个人

马尔库塞：《爱欲与文明》，“1966年政治序言”，上海译文出版社，1987年版，第11页。

物。

马尔库塞早年师从胡塞尔和海德格尔，并在海德格尔的指导下完成博士论文。后来又同海德格尔疏远，走向黑格尔的历史哲学，经过黑格尔的历史哲学同马克思的社会批判理论相接近。后来他发现马克思理论不能完全解释当时的西方社会现实，便从弗洛伊德的精神分析哲学中汲取了一些东西。这样他糅合前面诸家的学术思想，形成了一套自己的社会批判理论。

马尔库塞的社会批判理论经过了三个发展阶段。早在1932年马尔库塞发表了几乎同马克思在《1844年经济学 - 哲学手稿》（该书发表于1931年）对黑格尔的评价相似的观点。马克思把黑格尔的杰出成就看作是关于人的异化的客体化过程以及人对这一过程的超越而达到自我实现的辩证的描绘。马尔库塞则在《黑格尔本体论》一书中证明黑格尔哲学的批判力量在于它的辩证的历史的性质，认为黑格尔关于客体化过程即构成生命存在活动的论断是其最伟大的发现。他认为马克思的政治经济学批判是从对黑格尔的批判开始的。哲学对现实的批判是从对意识的批判开始的。他以此证明自己的社会批判理论是直接地继承了马克思的批判理论的。他说，“当哲学已明确地表达了它关于一个理性在其中得到实现的世界的看法，哲学就达到了终点，要是在那一点上实在包含有使理性具体化为事实的必要条件，思想就可以不再和观念的世界打交道。批判的思想并不停止，却采取一种新的形式。理性的努力便移交社会理论和社会实践了。”马尔库塞的这一论述表明他的思想已由思辨哲学过渡到具体的社会批判理论。

马尔库塞在1937年就指出，现代思辨哲学坚持个人的自

由发展依赖于社会的合理组织。这个主张在分析当代社会状况的基础时就转变为对于经济的批判。到1941年，在《理性和革命》一书中，马尔库塞特别强调，对黑格尔唯心辩证法的批判不仅应被扬弃为一个新理论，而且须转变成革命的社会实践。异化只能通过实际推翻资本主义和一切阶级社会来消除，因此他强调马克思理论的目的是“批判的和革命的”。即资本主义社会通过无产阶级的经济和政治斗争而被推翻。以此为出发点，马尔库塞抨击了伯恩斯坦的修正主义，伯恩斯坦和德国社会民主党正是由于放弃了马克思主义的合理辩证法，放弃了实践的革命的目标，迷恋于议会道路，才在希特勒的攻势面前节节败退，终于失去了工人阶级的拥护，使得纳粹夺得议会多数而登上政治舞台，招致法西斯主义的浩劫。总之，在马尔库塞思想发展的第二阶段，他认为理论的革命只有借助经济斗争和政治斗争，只有经过集体主义的大暴力才能完成。现在纯粹的哲学理论的建立已经成为不可能的事情。作为一种哲学，要么站在右倾的投降主义立场上，要么站在左派的革命主义立场上。社会发展的第三种可能是没有的。在这一阶段，马尔库塞的社会批判理论所依据的是辩证的社会分析方法。它本质上同马克思分析资本主义生产关系的方法是一致的。

马尔库塞的社会批判理论在50年代以后发展到第三个阶段。以《爱欲与文明》，《单向度的人》，《论解放》，《反革命和起义》等著作为代表，马尔库塞进一步表达了他对资本主义社会的批判和对未来社会的设想。

马尔库塞在这一阶段的社会批判理论是对于前一阶段的否定。他的基本论点是：发达工业社会是排除和防止了革命变革的“没有反对派的社会”。这是一种新型的极权社会。但

他随即指出，当代社会的和谐是虚假的。在单向度外观的背后，社会状况仍然是根本地矛盾和对立的。现在社会矛盾本身的表现形式也许不是阶级斗争，但是阶级对立并没有消除。马尔库塞在《单向度的人》中指出，极权主义不仅是社会的一种恐惧的政治协作，而且是一种悲观的恐惧的经济技术的协作。后者是通过既得利益对各种需要加以操纵而发生作用的，因此它便防止出现一种同整体相对立的局面。

马尔库塞指出，反对个体自由的最有效最突出的斗争形式就是牢固确立物质和知识的各种需要。这些需要使得个体为生存而斗争的陈旧形式永恒化。大多数流行的个体需要都是受外界支配的，它是一个强制性社会的产物。抑制的社会管理愈是合理，愈有成效，技术性愈强，受管理的个人用以打破奴役状态的手段与立法就愈不可想象。因此在马尔库塞看来，在这种文明的最先进地区，社会控制已经被强化到了这样的地步，甚至连个人的抗议也从根本上受到影响。个人在思想上和情绪上对“跟着感觉走”的拒绝被当作是神经过敏的和软弱无力的。这就在社会心理上反映了作为当代标志的政治事件。某种历史性力量正在消逝，在工业社会的前期阶段曾经代表着新的社会形式的可能性的力量正在消逝。

马尔库塞对现代科学技术的发展持着一种悲观主义的论调。他认为，工业化的技术是一种政治技术，它们预先判断着理性和自由的各种可能性，在富裕和自由的掩盖下，统治渗透到了私人生活和公共生活的一切领域，使一切真正的对立面统一起来，把一切可选择的方面加以同化。技术成了统治的有力工具，它创造着真正的极权主义社会。在技术的统治下，所有人都获得了自由又丧失了自由。由于社会的高度发达，社会的性质发生了根本的变化。工人阶级成了社会中

保守的因素，革命成了不可能的事情。这样工人阶级被同化了，社会革命丧失了它原有的意义。

但是1968年发生的五月风暴使马尔库塞看到单向度社会已经发生了一些裂痕，他感到自己关于“没有反对派的封闭的社会”的主张的某些部分已经受到了实践的反驳。他从这场运动中看到了新的希望。不过他仍然认为，学生运动并不代表革命的能动力量。它只是一种催化剂，一股自由的潜在力量。他仍然认为，在垄断资本主义社会，肩负革命历史使命的阶级或集团仍然是无产阶级。他说，一个社会制度的根本变革仍然决定于构成生产过程的人力基础的阶级，在发达的资本主义社会中，这就是产业工人阶级。

在提出社会批判理论的同时，马尔库塞通过综合弗洛伊德的爱欲本质论和马克思的人类解放论，提出了爱欲解放理论。马尔库塞提倡爱欲的解放，但是不把它混同于对性欲的放纵。他明确地区分了性欲和爱欲。前者对个人来说只能获得局部的短暂的快乐，而且还常常给人带来痛苦和对社会带来混乱。爱欲则使个人获得全面持久的快乐，并使社会建立起一种新的关系。这是因为爱欲不仅是对于性欲的升华，而且涉及食欲、休息、消遣等个体的其他欲望。爱欲的器官遍及人体的各个部位，爱欲活动囊括了人类的一切活动。解放爱欲的关键在于解放劳动，使爱欲进入劳动领域，使人摆脱异化劳动的痛苦，在劳动中得到快乐。他由此论证了在一种新型的社会形态中导致爱欲与文明相融合的可能性。

综上所述，马尔库塞的思想是一种新的乌托邦或理想主义。他揭示了西方社会现实中为一般人“习以为常的”不正常现象。马尔库塞不是资产阶级的哲学家，而是马克思式的理论实践家。他的理论中有许多虚幻的东西，但他反映的问

题如人的全面发展和高度强化的社会关系问题却是深刻而尖锐的。当福柯等后现代主义者对人类前景普遍感到暗淡和绝望的时候，马尔库塞却描绘了一个可爱的人类未来。因此，虽然这是两个截然不同甚至相反的理论，但是它们也许具有使对方相互清醒的解蔽作用。

五、为心灵留下一片净土： 重构精神与世界的关系

艾里克松（Milton Erickson, 1901-1980）是美国著名的心理学家。艾里克松的学术贡献主要表现在以下几个方面：第一，全面恢复被弗洛伊德抛弃的催眠现象和催眠技术的研究，并探讨它在临床上的具体应用；第二，从临床观察入手，全面恢复对无意识现象的实验性研究，并提出一套不同于弗洛伊德无意识理论的全新观念；第三，提出了一套心理治疗新策略，在治疗目标、治疗手段、治疗条件的设置等方面都有所创新。在这里我们主要介绍他在无意识理论上的建树。

同拉康一样，艾里克松对无意识的研究几乎从不涉及性的问题，并且艾里克松比拉康走得更远，他要从根本上摆脱弗洛伊德泛性论的影响，全面地恢复无意识的生活化方面，清理弗洛伊德无意识（性本能）理论的错误，保留心灵的那一份纯真，以重新构造精神与世界的和谐关系。艾里克松的无意识理论主要地表现在以下几个方面：

第一，无意识的实在性或现实性。无意识是一个极其真实的可观察的可证实的现象。艾里克松认为，正如人有眼睛和鼻子一样，他们有一个实在的无意识或注意的无意识水平。

无意识是每个人格中一个必要的可观察又极其实在的因素。

第二，无意识的独立性。无意识不仅是实在的而且是独立于意识的。作为一系列完全分离互相排斥的注意、学习和反应过程，无意识同意识相并存，虽然两个系统之间存在着相互影响。无意识可以听到或知觉到为意识所忽视的事物。无意识有自己独立的兴趣、记忆力和理解力。通常，无意识的活动或过程支持或扩张着意识的活动或欲望。无意识的活动多少带有自发性和随意性，它有时只表示着自己的欲望和理解，并促成着关于意识参照系之过程的活动。据此，艾里克松认为，人们实际知道的和做的事情，比他们有意识地知道的和做的事情要多得多。人们拥有着被他们忽视了的大量的认识能力、行为能力和心理能力。人类拥有着且持久地运用着许多未被注意的经验，又闲置着或忽视了许多能力、潜能和经验知识。因此，无意识是由于某个原因我们没有注意或没有自觉的所有有关人的机能的因素。

第三，无意识的严密性或逻辑性。艾里克松认为，自觉注意只是表示了经过筛选后的大脑摄取活动的某些特性，对于这些特性的解释是在某个参照框架或背景之内作出的，而那些被忽视的仍有待考察的活动就是无意识。不同于弗洛伊德对无意识的理解，艾里克松认为，无意识也有严密的逻辑，也有明察秋毫的观察能力。无意识可以直接地、有效地、随心所欲地进行沟通。

第四，无意识的潜在性。无意识是一个贮存着大量记忆和学识的贮藏库，由于人们无法把其所知道的事情全部有意识地记在心里，于是无意识充当了贮藏库的角色。人们在一生中积累了丰富的知识，正是借助无意识的这一功能他们才得以自如地运用着其中的大量知识。在临床实践中，艾里克

松发现，人们对他们实际上知道的许多事情无动于衷。这给艾里克松以深刻的印象。人们的有些知识是由心理的、情绪化的、生理的或认知的讯息构成的。这些讯息起初是自觉地有目的地获得的，但是后来又被有意识地忽视。有些知识是无意识地获得的，后来人们会无意识地运用起那些知识来。之所以产生这种情况，是因为无意识是一个独立而平行的注意系统和讯息过程。这样，无意识是一个贮存着大量未被认识未被利用或被误用的记忆和知识的贮藏库。人的肉体知道大量无意识之心理的、情绪的、神经的、生理的关系和状态。它们被日益丰富的生活经验所不断地强化着。人的无意识拥有着个体数十年学习、感受、思想和活动的整个背景，拥有着我们日常习得的所有东西，所有学习的途径。人在紧急情况下作出的随机应变的反应恰恰是人的无意识从潜在性向现实性转变的过程。因此，艾里克松甚至认为，人的肉体比人的灵魂更聪明，人的无意识比人的意识更富于智慧。

第五，无意识是未知的潜能。每一正常个体一降临到这个世界就具有一个神经学的和生理物理学的系统，它以各种方式感知、思想和反应着这个世界。可是在其成长和发育期间，只有极小部分知觉、理解和反应的潜在形式在意识层面上变成了现实。其余部分仍然隐藏在意识的背后，是没有被利用或多半无用的潜能。大量的精神框架、信念、态度、理解力、知觉能力、自觉的反应能力和情绪都同普通的自觉注意相隔绝而归属于无意识领域。作为一名杰出的催眠大师，艾里克松发现，在某个催眠诱导期间可以得到证实的各种现象和反应，是以被正常地拒斥于自觉注意之外的各种能力的存在为根据的。一个好的催眠只不过是知道该如何接受和利用这些潜能的人。催眠不创造原来不存在的东西，它只能促

使人们去利用他们的无意识能力。这些被隐藏的无意识能力中绝大多数都曾在一系列的事件中被人们运用过，只不过人们只知其然而不知其所以然地忽视了它们。因此艾里克松认为，在知觉能力、理解能力、反应能力和情感能力诸方面，潜意识都胜过意识。除了意识涉足的领域外，无意识还涉足了被意识忽视和拒斥的事物。凡是存在于意识领域的事物，几乎无一例外地成了无意识涉足和利用的对象；凡是被意识拒斥的事物，同样无一例外地成了无意识涉足和利用的对象。但是由于绝大多数人不知道无意识究竟是怎么回事，他们赋予由无意识而获得的许多知识以神秘的意义。实际上每个人都拥有大量的在一般情况下未知的精神的和肉体的知识和状态，那些知识和状态只有在某些特殊条件下才得到表现和证实。虽然个体的记忆、思想、感情和感觉全部或部分地被意识所遗忘，不过它们仍然被无意识所利用着。无意识是由个体的毕生经历和学识所铸造而成的，无意识领域的知识实际上决定着个体的知觉和行为。

第六，无意识是卓越的。根据其长期的临床观察，艾里克松断定，无意识是比意识更灵巧更聪明更敏捷的精神方面或心理方面。它比意识涉及了更加广泛的领域，掌握着更加广泛的信息。它可以不受赞扬、偏见和期望的影响对那些信息进行分析和评价。在某种意义上，无意识是每一个体先天固有的智性潜力，是那个个体机能可以发挥的最高能力。艾里克松几乎赋予无意识以所有的能力和美德。无意识似乎成了知、情、意的统一体，似乎成了无所不能的东西。可是事实上，尽管无意识具有无与伦比的卓越性，但是艾里克松并没有说过无意识是一贯正确之类的话。无意识也会犯错误，无意识不是超人的能力，它不过是具有正常的生理和知觉限制

的人的能力的某些方面。无意识不可能知道也确实不知道那些毫无经验根据或无中生有的东西。虽然它给人以神奇的、高深莫测的印象，但是实际上它并不神秘。只是同我们一般相信的那些正常能力相比，它才显得神秘而不可信。这样，无意识是卓绝的，但是其能力不是毫无边界的。

第七，无意识是澄明的。艾里克松揭示出来的无意识的一个最矛盾和最重要的特点是无意识根本不是无知无觉的。相反地，无意识对于发生的每一件事情都是极其注意和敏感的。无意识“既精于思考又勤于劳作”，只是在如下意义上它才是无意识的：意识不在意无意识的在场、表演、进行沟通的企图，以及它对于一般思想、知觉和行为产生的影响。虽然人们给无意识以这样的一个名称，但它并不真地缺乏注意性或有知性。无意识是非常敏感的、无意识的观察也更富于穿透性。艾里克松经常指出，人们无意识地知道的东西比他们有意地知道的东西要多得多。尤其重要的是，当两个人相遇时，一方会不自觉地更密切地注意起对方的无意识的能力和反应。对于对方的无意识能力和反应，双方在意识层面上都是不自觉的。在两个人的交往过程中，每个人的无意识都忙于注意对方的无意识活动。与此同时，两人很可能都没有自觉地注意到那些活动。这个持续进行着的无意识（恍惚）状态下的沟通可能对意识（自觉）层面上的沟通产生重大影响。澄明的无意识能为个体提供时下必须的线索和信息，以帮助他迅速地作出反应或达到目的。

第八，无意识是原创性的。理性框架、知性范畴、各种见解、偏见、判断和假定都属于意识范围。相比之下，无意识活动是天然自成的，它通常以这些影响的消失为特征。典型的无意识是一个对现实更客观更少失真的注意，是一种不

经雕饰浑然天成的精神活动。艾里克松认为，无意识的知觉和知识是直接了当的不带偏见的知觉和知识，通过简单具体而不是复杂的解释或说明来把握现实。由于没有先入之见，它没有筛选或扭曲材料以适合其认识背景或框架。它不受特殊背景的制约，也不受上下文关系的制约。它能对事物作出实事求是的反应。因此，无意识的知觉、认识和反应更贴近于一个稚童，那个稚童尚有待于习得成人的顽固规则、判断和偏见。它不会赋予某句话或某件事以“莫须有”的意义，但是它会在原本意义上或以多重关联的方式作出反应。在通常情况下，它是超然于其存在的背景的，它利用着所有的背景和联系，但不轻易去干预它们。

富有矛盾意味的是，产生于无意识层面上的质朴性注意，也许恰好表现了无意识理解和运用复杂的隐喻、双关语和象征的能力。无意识正因其本原性而蕴含着巨大的创造力。艾里克松对于无意识活动之原创性的确认，使他能够得心应手地运用隐喻和双关语在无意识的层面上进行精确的讯息沟通。通过诠释梦的原本意义，而不是通过猜测梦的背景意义或梦所蕴含的意义，他还弄清了所谓梦的“象征”意义。艾里克松对无意识之原创性的确认，一改弗洛伊德给予无意识的诸多耻辱，使人们可以更加理直气壮地谈论无意识。艾里克松给予无意识比意识更高的评价。也许是职业的缘故，艾里克松对无意识关爱无限，情有独钟。

第九，无意识是纯真的。艾里克松认为，无意识是极其单纯、天真、自在而坦诚的心灵。它同所有成人文化的虚伪和矫饰不相关，因此，与成人相比，小孩更易于接近无意识也更易于利用无意识。由于小孩的意识有待于接受外在世界的各种严格规则的约束，他们自然地继续参与和利用着无意

识水平的原本注意和学习活动。结果，孩子的行为和风格代表了成人的无意识的基本特征，无意识是孩子气的。在无意识状态下，人的心灵是耽直的，无拘无束的。在无意识状态下，人们会像小孩那样地考虑问题，寻求知识。

第十，无意识是普遍的。艾里克松认为，不同个体的心理图景和梦境之所以具有惊人的相似性，是因为它们都源于相似的心灵。作为一系列规范而相似的过程，无意识产生于不同的个体身上，而不论其文化和时代背景存在着多么大的差距。无意识超越了民族的文化的或历史的局限，用一种原本性的方式，感知着理解着和反应着。因此，从原始意义上说，所有的人都是纯粹的人，具有本质上同一的神经生理能力和以诸种特殊方式学习反应和知觉的先天倾向，而所有这一切源于每一个人都有一棵无意识的心灵。

总之，在无意识研究领域，艾里克松做了许多重返常识的工作。在他那里，无意识不再是一股与社会发生必然冲突的、反社会的、盲目的驱力，而是一股积极向上的与社会相亲和的力量。艾里克松有关无意识的绝大多数论述都可以看作是从整体上对人的本性、先天能力和反应的重新考虑。他对无意识的描述既不是精神分析学的，也不是人本主义的，更不是行为主义的。他拒斥了所有的先行理论，把观察放在第一位，在此基础上对人的整体面貌进行了一番客观的描述。这使他的理论超越了所有的先行理论，而具有了某种后现代主义的意味。这样，犹如一股清新的春风，艾里克松向被弗洛伊德的精神分析理论搅得浑浊不堪的学术界里吹进了些许来自日常生活经验的充满健康的气息，他的无意识理论犹如一片未经受现代文明侵扰的净土，使人的心灵尚能保持一份久违了的纯洁和纯净，从而成就了一个令人可望而不可及的境界。

六、小结： 生命的张力和爱欲解放的正当性

在今天，社会的发展已经使得人们在选择自己生活方式获得了更多的机遇。但是社会的发展并不一定意味着它在对个体行为的强制方面有任何的松懈，而且，在今天，爱欲的解放不仅是一个制度的问题，而且是一个心理的精神的问题。一些后现代主义者不仅在理论上探讨着在社会强制的必要性和爱欲解放的正当性之间的和解，而且在实践上也进行着各种冒险性的尝试，其中有的还为此付出了生命的代价。我们甚至可以说，随着社会生产力的日益发展，随着物质生活的日益丰富，衡量一个社会之全面发展程度的标准将越来越依赖于个体的爱欲的实现程度，它甚至将成为体现生命的张力的一把最高尺度。

第九章

对话与交融： 根基坍塌后的文化重建

现在，国内学术界对于文化问题的讨论正趋热烈，但是基本上没有跳出自西方启蒙以来的基础主义文化观的影响。在这里，通过评述当代西方哲学中一种典型的反基础主义文化观：罗蒂的后哲学文化观，我们希望能为促进这场讨论的进一步深入提供一个较新的视角。首先，我们将展示一幅西方基础主义的文化图景，揭示在那幅图景中自然科学（真理）和人文科学（价值）之间存在的张力，并指出今日中国的现代化建设正在进一步激化着这种张力，从而证明，国内学术界近年关于人文精神失落问题的讨论在一定程度上是被高度地激化了的这种张力的一个例证。其次，我们试图清理罗蒂提出的在西方基础主义文化观终结之后诸学科间的关系，从而揭示出当代西方文化在完成了现代化使命之后的一些值得我们注意的新走向。最后，我们认为，后哲学的或后基础主义的文化虽然发端于当代西方发达国家，但是对于我们当下正在进行的现代化运动，尤其是文化建设运动，都具有重大的借鉴意义和警示作用。

当代美国著名哲学家，新实用主义的主要代表人物R·

罗蒂所倡导的后哲学文化观产生了两大理论后果。一方面，通过对于传统西方哲学和现当代西方哲学的清理和批判，尤其是通过对于柏拉图 - 笛卡尔 - 康德的表象论或反映论传统的清理和批判，它导致了西方大写的哲学或系统哲学的终结。系统哲学（如在现代西方哲学中的分析哲学）在解决或放弃了各种核心问题之后，已经无甚可为。另一方面，在取消哲学或自然科学在文化中的基础地位之后，罗蒂重新调整了诸学科在文化中的关系，其后哲学文化观导致了西方基础主义文化观的终结。由于学术界对罗蒂后哲学文化观所导致的第一个后果已多有评论，在这里，我们试图探讨其后果的第二个方面，并探讨罗蒂的后哲学文化观对于我国学术界当前正在进行的这场文化讨论的启示。

一、基础主义：西方传统文化的基本图景

西方文化中有一个亘古不变的主题，它总是认定文化中的某一部分是整个文化的基础。这个特别的部分同文化的其他部分相比，要么指向某个特许的对象，诸如实在、真理、绝对的善、高高在上的上帝；要么具有某种特别的能力。从历史的角度来看，同这个主题相一致，西方文化经历了几个重要的发展阶段：指向彼岸（上帝）的宗教文化（神学文化），指向心灵（理性）的启蒙文化（哲学文化），指向现象世界的科学文化，以及指向世俗生活的文学文化。从西方文化的演进中我们可以看到，它是一个从崇高趋向低俗，从理想趋向实际，从精英趋向大众，从中心趋向边缘的过程。其中神学文化是一种本体论（本质论，超世论）的文化，启蒙文化是一种认识论（知识论，价值论）的文化，科学文化是一种工具

论（技术论，实践论）的文化，文学文化则是一种约定论（游戏论，现世论）的文化。

在古希腊时期，柏拉图借助知识和意见、表象和实在之间的区别，发展了以某种更直接的方式与事物的性质打交道的知识分子观念。在启蒙时代，这种观念体现在当时人们把牛顿式的自然科学家当作知识分子的楷模上。在18世纪的大多数思想家看来，了解自然科学所提供的自然图景显然应该导致建立与自然界符合一致的社会、政治和经济的机构。因而，自然科学被看作那个特别的部分。自然科学被当作是合理性和客观性的典范。人们认定，“科学”、“合理性”、“客观性”和“真理”这样一些概念具有同等级别的含义。科学提供着硬的客观的真理，即作为与实在相符合的真理。哲学家、神学家、历史学家和文学批评家等人文科学家必须关心他们是否是科学的，是否有资格把他们的结论看作是真的。也就是说，它们是否具有合理性和客观性。在西方现代文化中，科学家代替了在启蒙之前和之后曾分别由牧师和哲学家占据的位置，被看作是使人类与某种超人类的东西保持联系的人。由于宇宙已被非人格化，美和善开始被看作是主观的东西。结果，任何一种想在这种文化中占有一席之地的学科都必须向科学学习或靠拢，使自己变得类似于科学的东西。这样，现代西方文化被分割成几个不同级别的部分。像物理学和数学之类的自然科学具有第一等级的资格，像经济学和社会学这样的社会科学具有第二等级的资格，像哲学和诗歌、文学批评之类的人文科学只具有第三等级的资格。而作出这种区分的根据是在硬事实与软价值，在真理与娱乐，在客观性与主观性之间的区分。按照这种文化观念，科学是整个文化的基础和标准，其他文化部门或领域必须在同科学的比较中求得

其相应的地位。因此，西方传统文化是一种典型的基础主义的文化。

在“协同性还是客观性”一文中，罗蒂指出，善于思考的人类一直企图按照两种主要方式使生活与广阔的领域联系起来，以便使其具有意义：第一种方式是描述他们对某一社会作出的贡献的历史；第二种方式是在他们和非人的现实的直接关系中来描绘自己的生存。第一种方式说明了人类追求协同性的愿望，第二种方式说明了人类追求客观性的愿望。

“以追求真理概念为中心的西方文化传统（从希腊哲学家一直延续到启蒙时代），是企图由协同性转向客观性以使人类生存具有意义的最明显的例子。因其本身之故，不因它会对某个人或某个实在的或想象的社会有好处而应予追求的真理观，是这一传统的中心主题。”由于这种文化观念想使协同性以客观性为根据，它不得不把真理解释成与实在相符合。于是它必须建立一种形而上学。那种形而上学，将考虑信念与客体之间的特殊关系，而客体将使真信念与假信念区别开来。并且，由此也产生了某些区分真假信念的方法以及阐述此类方法的认识论。

因此，按照西方传统文化观念的区分，自然科学家拥有着较多的客观性、硬事实和客观真理；人文科学则被看作是与艺术一致的，它们提供的是娱乐而非真理。前者与真理距离较近，后者则离开对真理的把握还很遥远。因此，在自然科学和人文科学之间存在着一种紧张关系，自然科学似乎优先于人文科学，自然科学家似乎高明于人文科学家。这就是西方传统文化的基本图景。

罗蒂《客观性相对主义和真理》1991年英文版，第21页。

二、反基础主义： 否弃西方传统文化中的形而上学假定

罗蒂认为，人们在硬事实与软价值、真理与娱乐、客观性与主观性之间的区分“不能用来划分文化。它们造成的困难比其解决的还多”。罗蒂区分了“合理性”的两种意义。“合理性”的第一种意义是指与实际或客观实在相符合的“客观性”，“合理性”也就是“有条理性”，就是说，“拥有事先制定的成功标准”。按照合理性的第一种意义，诗人和画家在其作品中使用的是“理性”以外的官能，因为他们自己也承认，他们在完成作品之前，自己也不知道要做什么。他们在工作过程中不断制定新的成功标准。因此，如果成为合理的就是能够事先制定标准，那么把自然科学作为合理性的典范是有道理的。但是，困难在于，在合理性的这种意义上，人文科学就休想有资格成为合理的活动。如果人文科学要被看成理性活动，合理性就应有别的含义。“合理性”的第二种含义指的是某种清醒的合情理的东西而不是有条理的东西。“它指的是一系列的道德德性：容忍，尊敬别人的观点，乐于倾听，依赖于说服而不是压服。这些是一个文明社会如果要持续下去其成员必须拥有的德性。”在这一意义上，合理性与其说是指有条理性不如说是指“有教养”。按照这种解释，人文科学当然也应被看作是“理性学科”。罗蒂主张放弃合理性的第

罗蒂：《客观性，相对主义和真理》，第77页

罗蒂：《客观性，相对主义和真理》，第78页

一种意义，保存它的第二种意义。“不管一个人对文化的世俗化的看法如何，想把自然科学家当成一种新的牧师，当作人与非人之间的连接点肯定是错误的。认为某些真理是客观的而其他的真理是完全主观的或相对的看法，即把真实的句子划分成真实的知识和纯粹的意见，或划分成事实的和判断的企图，同样是错误的。——我们应该满足于第二种较弱的理性观而避免第一种较强的理性观。”

这样，罗蒂模糊了客观与主观、事实与价值之间的区分。真理便成为一个单义词。“它可以同等地运用于律师、人类学家、物理学家、语言学家和文学批评家的判断。”而客观性就是主体间性。罗蒂取消了知识和意见之间的所有传统区别。科学研究和其他人类活动一样，没有任何认识论的或形而上学的基础。自然科学不过是我们应付环境的又一种工具，而不是文化中具有特权的一个领域，好象在这里我们获得的是知识而非意见。“自然科学不过是文化中告诉我们如何预见和支配将会发生的事情的一部分。这是值得去做的事情。但预见和支配的成功并不表明，较之在政治思考和文学批评中的成功，我们更接近于实在或更受硬事实制约。在所有这些文化领域中，制约着我们的一切就是我们过去的信念和愿望。”由此，罗蒂终结了西方基础主义的文化观。

罗蒂进而批判了支撑西方基础主义文化观的形而上学假定：在西方传统哲学中，哲学家们习惯于一项自上而下的研

罗蒂：《客观性：相对主义和真理》，第79页
罗蒂：《客观性，相对主义和真理》，第80页
罗蒂《后哲学文化》“作者序”上海译文出版社1992年版第9页。

究或论证工作。他们先研究和解决一些形而上的哲学问题，提出某些最一般的理论原则，然后运用那些原则去解决或面对较为实际的问题。这样，形而上的哲学见解便成了形而下的实际问题，或是社会政治问题能否得到解决的根本前提。当神学被否定之后，哲学似乎理所当然地应该去做神学不能做的事情。

罗蒂明确指出这种哲学研究活动是一种自欺行为。像维特根斯坦、海德格尔、杜威等哲学家早就对它表示过怀疑和失望。他们每一个人先前都曾试图找到一条使哲学成为“基本的”的新路，一条拟定最终思想语境的新路。维特根斯坦曾企图建立一种与心灵主义毫无关涉的新表象论；海德格尔曾企图建立一套与科学、认识论或笛卡尔的确定性寻求毫无关涉的科学哲学范畴；而杜威曾企图建立一种自然化了的黑格尔式的历史观。但是到了后来，他们都放弃了自己先前的努力，且认定那种努力是自欺欺人的。他们告诫后人要抵制把哲学视为文化之基础的康德式观点，并且在最终放弃了作为可能学科的认识论和形而上学本身。这些哲学家的后期研究是治疗性的而非建设性的，是教化性的而非系统性的。其目的在于使读者对自己哲学思维的动机质疑，而不在于为读者提供一套新的哲学纲领。

罗蒂从维特根斯坦、海德格尔和杜威等哲学家身上看到了另一种理智生活的可能性，并进一步推断出了一种反基础主义文化：后哲学文化的可能性。在那种文化中，将不存在一门为其他进行论证，或奠定基础的无所不包的学科。在那种文化中，哲学家们如果还想继续存在的话，应该关心的已经不再是对第一原理的探寻，而是对于社会现实的关切。罗蒂的这种哲学观和文化观引发了当代西方哲学主题的一次重

大转向，即放弃对于哲学理论的首要关注，以对于社会现实的首要关注取而代之。我们还进一步看到，罗蒂要求或希望反基础主义的文化观将引导哲学家们突破他们长期以来形成的狭隘的专业视野，引导他们把注意力投放到更加广泛的领域。反基础主义的文化观取消了哲学研究和各种形而上学的假定在诸学科中，在文化中的基础地位，淡化了诸学科之间的明确界限，尤其是淡化了哲学家的传统角色，使哲学家的形象变得模糊起来。

三、 导向文学化的哲学： 后基础主义文化中的哲学和文学

在西方传统文化中，哲学和文学无疑是两个泾渭分明且常常互相怀有敌意的学科，两者的关系远不如哲学和科学、哲学和宗教的关系来得密切（柏拉图对荷马的否定、黑格尔与歌德的微妙关系就是其佐证）。随着西方传统哲学在文化中的传统地位的被否定，在一种后基础主义的文化中，哲学和文学将成为关系最为暗昧的两门学科。

罗蒂对哲学与艺术、诗歌、小说、尤其是文学批评之关系的考察，是基于他对咱19世纪以来西方文化现象演进的一个基本事实的认识。“在19世纪期间，一种新形式的文化出现了，这就是文学家们的文化，他们是这样一类知识分子：写作诗歌，小说和政论并批评其他人的诗歌，小说和政论。

参阅拙作“罗蒂再现论反再论和当代西方哲学主题的转向”载于《哲学研究》1994年第7期。

... ..到了20世纪初，科学家们正像神学家们一样远远离开了大多数知识分子。诗人和小说家取代了牧师和哲学家，成为青年的道德导师。” 到20世纪60年代，情况又有了新的变化，“‘文学理论’一词现在通常用来指称与‘17世纪德国文学’或现代欧洲戏剧等并列的某些文学教师的专门领域，它与‘对尼采、弗洛伊德、海德格尔、德里达、拉康、福柯、保罗·德·曼和利奥塔德等人的讨论’基本上是同义词。在英语国家的大学中，开设较多有关近来法国和德国哲学课程的不是哲学系而是英语系。” 一方面，罗素、胡塞尔及其后继者仍然热衷于保持哲学的严格性、纯洁性和科学性。结果，哲学越成为科学的、纯粹的和严格的，它与文化的其他领域的关系就越少，而它所坚持的传统主张就显得更为荒谬。另一方面，一部分传统哲学的叛逆者走出了狭隘专业的圈子之外，在广大的非哲学领域里产生着日益重大的影响。这第二方面构成了罗蒂讨论在后基础主义文化中哲学与艺术、诗歌、小说、文学批评之关系的主要内容。

罗蒂主张从根本上消解西方传统哲学的地盘：对真理的自以为忠诚的追求。在模糊诸学科划界的同时，罗蒂也模糊了某些关键词语，如“真”、“善”、“美”的界限。不过罗蒂并没有由此而引向虚无主义，相反地，他把自己的观点引向了彻底的历史主义或达尔文主义。罗蒂强调诸学科的发展中有一个“文学的”阶段，人们以一些反常话语来指示本学科的最新进展。此时，一切都同时相互竞争，讨论的动机和词语是论证的中心主题。罗蒂以生动的语言描述了这样的时刻：

罗蒂：《哲学和自然之镜》，第2页。

罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社1992年版，第98页。

“我们把某种‘文学的’或‘诗的’时刻看作周期性地出现于很多不同的文化领域中，如科学、哲学、绘画和政治以及抒情诗和戏剧，在这个时刻中事物进展的不顺利，新一代不满意，年轻人把按某一既定样式完成的东西当作如此墨守成规，或当作如此沉重地承受着库恩所说的‘反常事例’，以至于一种新的开端势在必行了。”因此，哲学的发展周期性地会出现“文学的”和“诗意的”阶段。但是，在这个阶段的哲学仍然被视为哲学而非文学。因此，哲学的文学化并非哲学自身的目标，也非哲学的正常形态。

与文学家不同的是，哲学家梦想只有一种真隐喻。从古希腊的柏拉图到当代的科学实在论者，这个梦想一直被追求着，延续着。但是由于这个梦想的一再落空，沮丧的人们开始对哲学这个学科存在的理由表示了怀疑。因为哲学家梦想去根除的不只是直接意义和隐喻意义的区别，而且还有错误语言和真理语言，显相语言和实在语言间的区别。也就是说，哲学家梦想着一种终极的语言，“它不可能再接受注释，不须要再被解释，不可能被以后世代抛在后面和加以嘲笑”。而实际上，某种语言在走向完满的同时也必然地走向封闭。所以，传统哲学的思路，即向真理的不断逼近反而把自己引向了绝境，导致了哲学自身的式微。

总而言之，在后基础主义的西方文化中，就哲学和文学的关系而言，我们可以作出如下几点引伸或概括：第一，任何一个哲学论说都是有条件的，这种有条件性既是某一流派

罗蒂“解构和回避——论德里达”，收入《哲学和自然之镜》“中译本附录”，第380页。

同上，第381页。

的哲学家不自觉地假定的东西，又是另一流派的哲学家试图克服的对象，这使得任何一种哲学活动都处于既留有广大的发展余地又需为自身的有条件性作辩护的两难之中。第二，哲学发展有一个“文学的”或“诗的”阶段，当这个阶段成为过去的时候，或者当哲学家拒绝本学科向其他学科进行有益的对话和交流的时候，由于哲学的自我封闭性，使它在走向自我完满的同时也走向衰落，并由此而完成其新旧更替。第三，今天的哲学应该向文学学习。文学以敞开性、创新性为特征，并承认自身的不完满性、局部性、无根基性（可塑性）、不自足性和非自然性。导向文学化的哲学是未来哲学发展的一条出路。第四，文学化的哲学仍然是哲学。哲学话题的改变不是由哲学的文学化来决定的，而是由其他因素促成的。一种哲学的成功与否，取决于一批特殊的读者，他们是一定的教育的产物。如果要让他们放某种哲学，就必须让他们相信自己读了某种错误的哲学。而这里，“错误的”一词只具有相对的意义，它只意味着另有人找到了一个更好谈论的，更能引起人们注意的新话题。后基础主义的文化鼓励哲学家和非哲学家、哲学家之间进行广泛的对话，鼓励每个人都去阅读别人的著作。这样，哲学的文学化至多改变了人们讨论哲学话题的方式，而不能改变那个话题本身。

四、后基础主义文化中的自然科学

自18世纪以来，尤其是进入20世纪以后，科学取得的巨大成就是毋庸置疑的，科学成为整个文化的基础也似乎是一个毋庸置疑的事实。当哲学在文化中的基础地位被否弃了之后，科学似乎理所当然地成为替补它的最好备选者。因此

未来文化似乎只能是一种科学文化或以科学为基础的文化。但是罗蒂对以上观点作出了否定的回答，并为此作出了一系列艰难的辩护。其辩护是围绕以下几个方面展开的：

第一，科学在文化中的地位究竟如何？在现代社会，人们普遍认为，科学家已经取代中世纪牧师和近代哲学家的神圣地位而成为人类与某种超人类的东​​西保持联系的人。随着人类能力的日益膨胀和扩张，外在世纪开始留下越来越多的人类的踪迹。一方面，感性的东西，经验的东西，艺术的东西，成为日益带有主观的因素。另一方面，现在留待科学家们去探索的似乎只是客观实在那一领域了，在那里所获得的知识便理应被当作真理。而科学的合理性和方法又担保了科学家所获得的知识就是真理。

罗蒂认为，科学并不具有特别的认识论地位，它只是话语的一种形式而已。科学与其他文化部门之间的分界不足以构成一个独特的哲学问题，因此，科学与其他学科之间的对立是可能取消的。一旦“科学”不再具有令人尊敬的意义，我们就无需用它来分类。科学活动既然并不高明于其他人类活动，科学就不应该成为其他学科的典范。正如哲学不是未来文化的基础一样，科学也不是未来文化的基础。因此，后基础主义的文化也是后科学的文化。在那种文化中，没有人，或至少没有知识分子会相信，在我们的内心深处有一个标准可以告诉我们是否与实在相接触，我们何时与大写的真理相接触。在其中，无论是牧师，还是物理学家，无论是诗人还是政客，都不会比别人更“理性”、更“科学”、更“深刻”。

第二，自然科学是自然类还是协同类？罗蒂提出，这不是一个驳斥或贬低自然科学家的问题，而是一个是否把自然科学家看作牧师的问题。罗蒂反对“科学作为自然性”的观

点，而赞同“科学作为协同性”的观点。这种从“自然性”到“协同性”的转向，实质上是现代主义科学观向后现代主义科学观的转向。它表明罗蒂的文化观是一种彻底的反基础主义的文化观。

持“科学为自然性”观点的哲学家相信，科学或至少是自然科学命名了一种自然性，一个文化领域。而把这种“性”、“领域”区分开来的是以下两个特性的一个或两个，即一种特别的方法，或一种与实在的特别关系。罗蒂认为，库恩和费耶阿本德的工作已经证明了自然科学在方法上具有优越性（合理性）的不可能性。于是，他把考察重点放到另一问题上：科学究竟是否和实在具有某种特别的关系？这实际上是从有关科学的方法论问题转向了有关科学的形而上学问题。罗蒂又将它分解为有关“科学实在论”的三个论题：即，实在论与相对论，实在论与工具论，实在论与实用主义。罗蒂批判了围绕它们的三个论题：“世界使信念为真”，“科学具有一个独特的方法”，“科学指向绝对的实在”。上述三个命题又可以表述为“科学提供着客观的真理”，“真理是与实在相符的”，“科学是合理性的典范”。

罗蒂主张“科学作为协同性”的观点。“协同性”（Solidarity）指把科学组织的客观性真理解释成“主体间性”（Intersubjectivity）。罗蒂指出，那些希望协同性以客观性为根据的人（实在论者）不得不把真理解释为与实在相符合。于是，他们必须建立一种形而上学以考虑信念与对象之间的特殊关系，并相信客体会使真信念与假信念区别开来。他们还必须找到一种能证明信念之真假的普遍有效的方法，必须建立一门考察这种证明方法的认识论。与此相反地，那些希望把客观性归结为协同性的人（实用主义者），既不需要形而上学，

也不需要认识论，而只是把真理看成是那种适合我们去相信的东西。因此，说我们现在相信是合理的东西可能不是真的，就等于说某人可能提出更好的思想。这就意味着，永远存在着改进信念的余地，因为新的证据，新的假设或一套新的词汇都可能出现。据此，罗蒂把自己描绘成这样一种相对主义者：离开了对某一社会在某一研究领域中所使用的熟悉的证明方式的描述，就不可能谈论真理或合理性。罗蒂通过把客观性归结为协同性，主体间性，“非强制的一致”，实际上模糊了科学和其他学科的界限，从而取消了科学作为一个特殊的文化领域。罗蒂指出，如果我们能为追求协同性的展望所推动，彻底抛弃对客观性的愿望，那么我们会把人类进步看作能使人类完成较有趣的工作或成为较有趣的人，而不是朝向某一地点的逼进，这个地点多少是为人类事先设定的。我们的自我形象就会是去创作而不是去发现的形象。这是曾经被浪漫主义用来称赞诗人的形象，而非被希腊人用来称赞数学家的形象。

第三，在说明科学和其他学科的差异时，哲学能做些什么？这个问题也是哲学与科学的关系问题。关于这个问题，莱欣巴哈曾经指出，哲学思维总是和诗人的想象联结在一起。哲学家发问，诗人作答。莱欣巴哈主张保留哲学的问题，而舍弃那些问题的答案，因为它们是诗的而非科学的。罗蒂则进一步舍弃了哲学的问题。认为那些问题已由新问题取代了，这种取代不是因为新问题更科学，而是因为新问题更实用更有趣。

罗蒂指出，我们的思想传统中存在着两种习以为常的形而上学安慰，其一是认为与非人的现实相联系的人类成员秉赋某种“权利”，它赋予人类以道德尊严。这种观念构成了自

启蒙以来西方民主政治的基础。其二是认为人类社会自我毁灭的不可能性，人类社会进步的必然性。罗蒂主张放弃第一种安慰，篡改第二种安慰，把协同性当作我们的惟一安慰，而且无需为它找到形而上学的支持。罗蒂放弃了为莱欣巴哈等分析哲学家共有的如下主张：第一，哲学开始于自然科学对自身的考察。第二，追求外在于自然科学的知识的企图，即对于被内在地运用于自然科学中之程序的反叛。第三，哲学在最近已经变得科学和严密，哲学是对于科学知识的一种解释或扩张。罗蒂认为，为后基础主义的文化提供一种科学的哲学是没有必要的，正如同为科学作出哲学的辩护没有必要一样。科学实在论正受到人们的唾弃，究其原因，不在于科学精神本身，而在于人们将科学神化的倾向。因此，罗蒂攻击的是某种科学观念：实在论的唯科学主义，而非科学本身。

这样，在后基础主义的文化中，以客观地、精确地描述实在自居的科学并不具有特别的地位。哲学不需要向科学学习，以便使自己变得更加科学些；科学也不需要哲学的论证，以便使自己显得高于其他学科。这样“科学”一词，以及在人文科学、艺术，和科学之间的对立，就逐渐地消退了。诸科学不再去关心自己的哲学基础，科学家不再自视为属于准牧师级别的一个成员，公众也不再自视为从属于这一等级管辖的人员（低人一等的人）。后基础主义文化中的诸学科被看作是在指称其界线随着其成员的兴趣转移而流动的共同体。随着诸学科界限的逐渐消解，对于一个学科的性质和地位，已经没有什么理由多加在意了。结果，后基础主义文化中的每一个社会成员，无论是科学家、哲学家、诗人、文学批评家还是政客，除了其共同体的自我保存和自我改进，即文明的

保存和推进以外，已经没有任何更高的目标。他们将把合理性等同于那种努力，而不是等同于对客观性的期望。

五、小结：

大人文观念下诸学科融合的可能性

通过对于当代西方哲学中一种典型的后基础主义文化观——罗蒂的后哲学文化观的初步阐述，我们看到，罗蒂思想中存在着明显的基本理论错误，譬如否认科学和其他学科的差异，否认科学和其他学科在文化中的地位差异，取消文化中实际存在的“基础”、“核心”和“中心话题”。但是，其中也存在着丰富的思想资源，能够为我们当前正在进行的现代化建设，尤其是未来文化建设提供一些可贵的启示。

首先，罗蒂后哲学文化观的完整提出并不标志着西方基础主义文化观的全面终结，但它确实揭示了当代西方文化在完成其现代化使命之后值得我们注意的一些最新走向。我们并不认为罗蒂已经从理论上驳倒了西方基础主义的文化观，但是我们非常敬佩罗蒂的这种反叛精神和理论勇气。因此，我们首先不去追问罗蒂的“后哲学文化”观念是否真的克服了人们以为人生最重要的东西是建立与某种非人类的东西（某种像上帝，或柏拉图的善的形式，或黑格尔的绝对精神，或实证主义的物理实在本身，或康德的道德律令这样的东西）联系的信念，是否成功地引导人们放弃了对于客观真理的追求，抛弃了在现象与实在，知识与意见之间的传统对立，而是充分地肯定罗蒂的工作对于引导西方人在全面反省自己的文化传统方面所起的积极作用。

其次，罗蒂毕竟向我们描述了后基础主义文化的一些基本特征，它们将以理想态的形式而非实在态的形式成为我们进行文化批判或文化建设的一个参照系：在那种文化中，没有人，或者至少没有知识分子会相信，在我们的内心深处有一个标准可以告诉我们是否与实在相接触，我们什么时候与大写的真理相接触。信奉后基础主义的知识分子将反对把科学作为代替上帝的偶像，将认为科学只是一种“文学”，或者反过来说，文学艺术具有与科学研究同等的地位。罗蒂的后哲学文化观试图化解诸学科之间存在的争强好胜的心理。在打消某些学科的好高骛远的念头之后，他让它们都心平气和地去做自己能做的事情。罗蒂对基础原则的否弃，对学科之间和学科内部的对话的偏好，罗蒂倡导用说理性的以理服人的说服策略取代强制性的以势压人的强权策略，它一方面导致了权威的消解，它使得所有的人类活动都只具有随机的、偶发的意义。另一方面，罗蒂的后哲学文化观改变了世人对诸学科在整体文化中之地位的传统看法。向世人昭示了去尝试一种新的生活方式，去做一个新人的可能性。这是一种缓和学科纷争的行之有效的办法，也是一种典型的实用主义策略。

最后，后哲学的或后基础主义的文化观为当前中国的文化建设和现代化建设提供了一些重大的启示。现在，国内学术界对于文化问题的讨论正日趋热烈，但是似乎难见有许多突破性的进展。究其原因当然是多方面的，但其中一点是，近年的文化讨论基本上没有摆脱西方自启蒙以来的基础主义文化观的影响。我们认为，罗蒂的后哲学文化观将为促进我们当前的这场文化讨论提供一个较新的视角。它表明，自西方启蒙以来的基础主义文化观，是围绕着自然科学和人文科学之间的错综复杂的斗争而展开的。在自然科学和人文科学之

间存在的这种张力，在当前中国现代化的进程中有一种进一步激化的趋势。国内学术界近年关于人文精神失落的讨论，在一定程度上是被高度地激化的这种张力的表现。因此，后哲学的或后基础主义的文化观虽然发端于当代西方发达国家，但是对于我们当下正在进行的现代化运动，尤其是文化建设运动，具有重大的借鉴意义和警示作用。

第十章

自由与反讽： 后现代的哲学与诗学之争

尼采、海德格尔和罗蒂等现代西方哲学家对“真理”、“自由”等概念作出了重新解释。它表明，现代西方一些典型学者的学术兴趣已经从哲学和科学转向诗学和艺术，从真理转向自由。他们对自由的关注开始优先于对真理的关注；自由开始被当作是首先源于对随机性的认可，而不是源于对必然性的遵从；随机性开始成为思考自由问题的一个基本出发点。这些新走向是对于以寻求客观真理为目标的西方传统哲学的一个叛逆，它导致了西方传统哲学的式微，也导致了现代西方反讽哲学的崛起。反讽哲学是一种为人文科学尤其是诗学而在的哲学，它超出单一的学理讨论局限，正在发展成为当代西方文化中的一个新景观。

一、从必然性走向随机性

在西方传统哲学中，诸如“本质”、“实在”、“必然性”、“客观性”、“真理”、“自由”之类的语汇是一些最常见的基础性语汇，对于这些语汇的揭示或说明几乎是每一位哲学家的

基本任务。西方传统哲学家一般认为，获得“真理”是达到“自由”的前提，“真理”意味着对于实在之“必然性”的揭示，“自由”则意味着“人的本质”和“事物的本质”某种联系或吻合。西方哲学进入20世纪以后，这一传统由于一种新的哲学观念，一种由黑格尔发其端，由尼采给以诗意阐发，并且在本世纪的存在主义哲学家如萨特等人那里获得展开和应用的“反讽哲学”（the ironical philosophy）观念的诞生而正受到严峻的挑战。进入本世纪70年代以后，这种新哲学观念又由于法国解构主义者巴尔特、德里达和福柯、美国新实用主义者罗蒂等人的竭力推崇而正在引起学术界的日益关注。有一些哲学家开始自称为反讽人或反讽哲学家，以示自己有别于传统意义上的哲学家。在反讽哲学家那里，“自由”更密切地相关于“随机性”、“偶然性”和“不确定性”。于是围绕“随机性”、“反讽”、“自由”、“协同性”等概念而展开的讨论便构成了当代西方文化尤其哲学的一个新景观。

在《随机性、反讽和协同性》一书中，以“反讽哲学家”自许的罗蒂考察了反讽哲学的一般特点。罗蒂认为，对于“随机性”（Contingency）的认可是反讽哲学家的一个共同点。在反讽哲学家那里，语言、个体和团体都是“随机的”（Contingent）。人的自由源于对语言、个体和团体的这种随机性的基本认可。受海德格尔的影响，反讽哲学家特别喜欢拿哲学与诗学、哲学家与诗人进行比较。在那部著作中，罗蒂特别提到了诗人飞利浦·拉莱尔金（Philip Larkin）的一首诗。诗的主题是关于作为个体的诗人对于死亡的恐惧的。罗蒂认为，死亡总是具体的，死亡并不像某些哲学家所谓的那样陷入纯粹的虚无。他把拉莱尔金的思想同古希腊哲学家伊壁鸠鲁的思想和耶鲁学派代表人物布鲁姆（Allan Bloom）的

思想作了比较。拉莱尔金担心的是诗人作为个体失去自我差异，而陷入他人的窠臼之中。拉莱尔金认为，那种能体现诗人之自我品格的差异的丧失也就意味着诗人走向死亡的开始。但是伊壁鸠鲁从不为这种情况而感到担忧，因为他曾说，“当我存在的时候，死亡还没有来临。当死亡来临时，我已经不在了。”就是说，在他那里，“我”和“死亡”是一种不相干的关系。“我”在则“死亡”不在，“死亡”在则“我”不在。在布鲁姆那里，对死亡的恐惧转化为对于一些伟大前驱者的影响的焦虑。诗人们担心其荣耀仅仅是对于其他伟大诗人的一个复制。

罗蒂认为，拉莱尔金的诗的力量“在于重提诗与哲学之间的争论，在于重提通过对于随机性的认可而实现自我创造的努力与通过对于随机性的超越而达到普遍性的努力之间的张力。”他认为，自黑格尔以来，尤其是自尼采以来，哲学与诗之间的这种张力一直延续着，并认为，20世纪的重要哲学家都追随于浪漫主义的诗人之后，告别了柏拉图开创的西方哲学传统，把自由看作是对于随机性的认可。他们同意尼采把伟大的诗人、创造者看作人类的英雄，而不太看重在传统上被人看作发现者的科学家。他们看重后尼采的哲学家，如海德格尔和维特根斯坦，因为他们研究哲学是为了揭示个别事物和随机事物的普遍性和必然性。海德格尔和维特根斯坦都介入了从柏拉图开始的哲学和诗学之间的争论，并且最后都放弃了自己的原初立场，从哲学转向了诗学，使哲学屈从于诗学。

罗蒂：《随机性，反讽和协同性》，剑桥大学出版社，1989年，第25页。

从真理性走向反讽性

西方传统哲学家如柏拉图、笛卡尔、康德、黑格尔等大多认为，人满意地逝去的条件是完成对确定性的寻求和对真理的探索。认识真理也就是接触到自在存在的东西。绝大多数人都跟随在哲学家和科学家的后面附和着，以为只有一套关于世界的真正描述，只有一个关于人类生活的真实处境。但是诗人对真理不感兴趣，他们喜欢在一些微不足道的偶然性表象上徒费口舌。因此在传统哲学家看来，诗人说得越多，写得越多，反而有可能离开本质的实在世界越是遥远。

尼采改变并颠倒了哲学家和诗人之间的这种对抗。他放弃了追求真理的整体观念，他把真理定义为“一簇流动的隐喻”。他戳穿了柏拉图的“真理世界”，认为它不过是一个无足轻重的笑话而已。在丢弃了真理世界以后，尼采专注于人的自我生成、自我成就及自我创造。尼采要求真正伟大的诗人即他所谓的“超人”通过创造出一套属于自己的语言来展示自己的心灵，并由此来显示自己高于他人的可贵品格。人的自我认识即自我创造。个体面对自己的随机性，必须去创造出一套新的语言来，去杜撰出一些富有新意的隐喻来。传统哲学家和科学家以为学术研究的首要目标在于发现真理，而且那种真理必须是被客观化或实体化的东西；而伟大的诗人则认为其首要的目标在于成就或创造一个新的自我，在于展示一个新的精神世界。因此对于尼采来说，那些力争成为一个新人的人都应向成功的诗人学习。在这一点上，尼采的见解非常相似于维柯的见解。后者断定，诗人的失败也就是做人的失败，也就是接受了他人对自我的描述，也就是对他人

作品的模拟或复述。因此，诗人要真正成为他自己，就必须创造出的一套全新的语言来。

尼采认为，人类大多努力地逃避随机性，而只有那些伟大的诗人接受了也阐释了随机性，只有诗人真正地理解了自我的随机性。因此，在普通人和伟大的诗人之间存在着一条不可逾越的鸿沟。诗人以一种前人从未使用过的语言重新叙述了自我的故事。对于常人来说，诗人的存在只是一种例外，普通人有时把伟大诗人的创作看作是天才之举，有时则视之为诡秘的怪诞之行。不过不管怎样，诗人与常人之间的差异是无法消解的。

按照西方传统哲学的见解，人生只有当超越了有限的表象世界，超越了为各种谬误所支配的现象世界，而进入到一个永恒的真理世界的时候才算达到了完满。但是，在尼采那里，人生的意义并不在于从有限的时间中逃避出来，而在于从旧事物中创造出新事物来。人生的意义在于推陈出新，在于无中生有，在于标新立异，在于谋求自我超越。这样，人生的意义，无论是作为单一的个体，还是作为整体的类，都不在于胜利地达到或悲惨地失去某个先定的目标，而在于把它看作是一个“尼采式的”自我超越过程。在这个过程中，成败得失都不是其应有的尺度。

受尼采哲学的启示，具有反讽意识的哲学家不再把自己当作追本求源的人，不再把自己当作具有某个先天本质的人，不再为只允许让自己成为某类特殊的人而忧虑。他们现在惟一的担心是布鲁姆式的担心，即担心自己仅仅是前人的一个复制。这样，顺着尼采和布鲁姆的思想路线，罗蒂等反讽哲学家把弗洛伊德看作是另一个反叛西方文化传统的思想家。正如罗蒂指出的那样，“弗洛伊德在我们的文化中的地位在

于，他是这样的一个道德家，他通过追溯良知之起源的随机性，帮助人们消除了自我的神圣性。”正如德里达是对于黑格尔（逻各斯中心主义）的反动，福柯是对于马克思（历史唯物主义）的反动一样，弗洛伊德是对于康德（道德绝对主义）的反动。康德的良知观念曾经神圣化了自我。在康德那里，由于人类无力获得关于硬事实的科学知识（真理），人类只好反身向内，到心灵深处去寻找道德良知的出发点。弗洛伊德消除了人类道德感的普遍性，使它成为类似于诗人的杜撰那样的东西。他的精神分析学说证明了，人类的道德意识是历史地给定的，是政治意识或审美意识的偶然产物。“弗洛伊德有助于我们认真地看待这样一种可能性，不存在被称作‘理性’的核心能力，核心自我这样的东西，从而有助于我们认真地看待尼采的实用主义和视野主义。弗洛伊德的道德心理学为我们提供了一套自我描述的语汇，它从根本上不同于柏拉图的语汇，也不同于尼采哲学的另一方面，海德格尔曾正确地称之为被颠倒的柏拉图主义的另一个例证……从而揭示激情胜于精神，心灵胜于大脑，意志胜于理性的浪漫主义企图。”

以柏拉图和康德等人为代表的西方传统理性观念是围绕着这样的一个核心主张而旋转的：如果要做一个有道德的人，我们务必依照某些一般原则来特殊行动。弗洛伊德、尼采、海德格尔等哲学家则认为，我们必需重新返回到特殊，把当前的特殊处境和机缘看作是相似或相异于以往特殊活动或事件的东西。罗蒂指出，“弗洛伊德放弃了柏拉图把公共事务和私

罗蒂：《随机性，反讽和协同性》，第30页。

罗蒂．《随机性，反讽和协同性》，第33页。

人事务，国家的各部分和心灵的各部分，对社会公正的研究和对个体完满的研究给以归并到一起的企图。弗洛伊德给道德主义和浪漫主义的要求以相等的尊敬，但拒绝在两者之间作出谁优谁劣的选择，拒绝将两者予以综合的尝试。他明确地区分了自我创造的私人伦理和相互协调的公共伦理。他说服我们不依据普遍具有的信念和愿望在两者之间建立起一座桥梁。” 虽然弗洛姆和马尔库塞等新弗洛伊德主义者作出了使精神分析学说合法化的种种努力，但是弗洛伊德的道德心理学仍然无法用来确定社会目标，用来确定与个体目标相对立的人类目标。这样，这种道德心理学至多体现了道德的“个体性”、“私有性”一面，我们无法把弗洛伊德纳入到柏拉图的模式中去，弗洛伊德所完成的是一次从柏拉图主义的退却，即从普遍的转向具体的，从必然真理转向偶然意见或“随机真理”（Contingent Truths），从永恒信念转向盲目驱力。他的道德心理学可以同尼采和布鲁姆把伟大诗人视作杰出人物的观点相媲美。他们都非神圣化了世界和自我。这是诗学对于哲学的胜利，是“自我创造”隐喻对于“发现客观真理”隐喻的胜利。

三、从客观性走向协同性

由于他们把自由理解成对于随机性的认可而不是对于必然性的遵从，由于他们否认真理的客观性，由于他们否认道德与偏见之间的区别，反讽哲学家便有相对主义、反理性主义和反道德主义（反人道主义）的嫌疑。为了替自己的见解

罗蒂：《随机胜，反讽和协民性》，第33~34页。

作辩护，罗蒂和德里达等反讽哲学家取消了人们在绝对主义和相对主义、道德和偏见之间所作的二元论区分。他们认为，人类认识进步的标志在于所选择的隐喻的书面化。他们主张，自由社会的制度和文化的文化将通过一套对其进行道德和政治反思的语汇而不是使其得以保存的语汇而发挥更好的作用。他们试图证明，启蒙理性主义的语汇，虽然在自由民主制度建立的初期是至关重要的语汇，但是现在成了社会进步的障碍。他们认为，“现代性”（Modernity）是作为一个许诺，“作为一种把人类从愚昧和非理性状态中解放出来的进步力量进入历史舞台的”。但是现代性实际造就的一切却使人们对它的原有信念产生了怀疑。他们断定，现代性已经不再是一股解放力量；相反地，它是奴役、压迫和压抑的根源。他们一视同仁地对待各种现代性观念，把它们作为逻各斯中心主义的、基础主义的、本质主义的、包罗万象的和元叙述的东西统统予以摧毁。他们把现代思想体系同各种前现代的东西进行比较。认为，正如古人创造了神话、巫术、炼金术和原始崇拜一样，现代性是现代人自己杜撰出来的一个新的神话。他们抛弃了关于现代性的各种“权威”、“中心”、“基础”和“本质”，“消解了所有法典的合法性”。通过上述消解活动，他们要从根本上动摇和颠覆现代人生存的根据，他们提出了语汇更新或语言革命的要求。他们认为反讽观念、隐喻观念和自我创造观念比真理观念、理性观念和道德义务观念更有利于达到社

P. M. 罗斯诺：《后现代主义与社会科学》，普林斯顿大学出版社，1992年版，第5页。

I. 哈桑：《后现代的转折》，俄亥俄州立大学出版社，1987年英文版，第169页。

会进步的目标。

在罗蒂等反讽哲学家看来，戴维森和维特根斯坦的语言观、或者尼采和弗洛伊德的自我观和良知观并不企图为现代民主制度提供某个哲学基础。“哲学基础”一词仍然是启蒙的理性主义传统的一部分。只要那个传统存在着，就会有它的存在。反讽哲学家不想为西方的民主社会找到某个哲学基础，而只想重新描述民主社会的实践和目标。遵循着前人的思想路线，他们试图以一种非理性主义和非普遍主义的方式重新描述自由社会的希望。他们向往一种自由主义的、开明的、世俗的、对神圣事物持否定态度的文化，一种反逻各斯中心主义的、反基础主义的、反本质主义的和反科学主义的文化。他们反对柏拉图和康德等人把人格一分为二的企图，即把人格划分为神圣与非神圣、理性与非理性、情感与理智的企图。他们认为在野蛮人和文明人之间的区别或差异是相对的。他们越来越意识到用以表达其最高理想和信念的语汇的随机性，意识到他们的良知的随机性，虽然他们仍然信守着其良知、信念和理想。尼采、弗洛伊德、维特根斯坦和罗蒂等人都证明了“自由是对于随机性的认可”，而这是反讽哲学家探索人类社会关系的随机性的出发点。在他们看来，对于随机性的认可是自由社会成员的首要德性，而致力于诊治人们心灵深处对于形而上学的需求则成为其所进行的学术活动的一项基本任务。

参阅拙作：“罗蒂：再现论，反再现论和当代西方哲学主题的转向”，载《哲学研究》1994年第7期，第34～11页。

参阅拙作：“罗蒂和西方基础主义文化观的终结”，载《哲学研究》，1996年第8期，第26～32页。

由于人类始终囿于语言之中，由于语言随历史而迁延，人类无法逃避其历史性。由于语言的随机性，人类也无法逃避其随机性。传统哲学家试图逃避历史性和随机性，去寻求某个中性的立场，中间的道路，最终都没有成功。据此，反讽哲学家采取一种相对主义的立场，在真实与虚饰、实践与理论、逻辑与修辞、语辞与行动、说服与压服之间建立起某种可以进行自由对话的开明机制。他们认为，在未来的社会中，虽然真理未必能够取胜，但是真理总是自由而公开的遭遇的结果。

尼采、海德格尔和罗蒂等哲学家认为，自由文化需要一种不断提高的自我描述，而不需要一系列类似于哲学的理论基础。那些总想为文化找到某种理论基础的思想起源于18世纪启蒙运动时期的理性主义或科学主义。在那个时候，为了反对共同的敌人，自由政治理想同自然科学理论的联姻是很自然的。但是，到了后来，当自然科学家被视为同非人类的客观真理打交道的类似于以往的牧师身分的时候，科学便成为“昨日黄花”，逐渐丧失了其吸引力，科学已经不再是最有趣味最激动人心的文化领域。相反地，艺术和乌托邦政治成了青年人向往的领域。以至于到了当代，“当知识分子关注目的甚于关注手段的时候，他们便把目光指向了文学和政治学。这些领域成为自由社会的核心领域。”因此，反讽哲学家主张把自由主义重新描述为这样一种希望：“整个文化是可以被诗化的文化，而不是像启蒙运动时期的希望那样整个文化是可以被理性化或科学化的文化。”

罗蒂：《随机性，反讽和协同性》，剑桥大学出版社，1989年，第53页。

罗蒂：《随机性，反讽和协同性》，第53页。

这样，按照反讽哲学家的设想，在一个理想的自由社会里，人们推崇的文化英雄将是尼采所赞美的“超人”，布鲁姆和海德格尔等所推崇的“强有力的诗人”而不是武士、牧师、或追求客观真理的科学家。未来的文化将是一种反讽的文化，那种文化将摈弃启蒙运动时期的流行语汇，它将不回避被人称为相对主义或非理性主义。它将抛弃对于某个哲学基础的寻求，它将从同以往社会的比较中来显示自己的优越性和进步性，并由此来表明自己的正当性。所有的语汇都将是人类的创造物。诗歌、乌托邦社会、科学理论等等都将成为人类的创造性工具。在那样社会里，自由主义将既是毋须证明的，又不具有“道德的优先权”；人们的行为选择也将不存在某个元道德标准。在其中，“第一哲学”、“形而上学”、“语言哲学”或“科学哲学”都将不再具有存在的特别理由。它们纵使存在的话，也只不过是当代自由文化中的一套自然语汇，而非特殊语汇。

反讽哲学家罗蒂希望自由社会的英雄是强有力诗人和乌托邦革命者的综合。他们将是社会现存制度或传统典章制度的破坏者、“异己者”、例外者。但是反讽哲学家罗蒂更希望通过以理服人地说服而不是以势压人地制服的方式，以自由公开地对话的方式，以改良而非革命的方式，实现自由社会的理想。他们希望在那个社会里，自由将成为惟一的或最高的目标。而人们的语言、良知和道德都成为偶然的東西，成为隐喻的意外文字化、书面化或被定型的结果。他们希望在那样的社会里，作为理想的公民，人们他应该更多地了解弗洛伊德和布鲁姆的思想，而不是某些伟大科学家的思想。

总而言之，反讽哲学家对于语言的随机性、自我的随机性和团体的随机性具有某种深切的理会。他们以一种自由而

反讽的姿态去面对自己的事业、地位和身分。他们反对柏拉图 - 康德把自我的某个核心部分予以孤立起来的传统，反对传统哲学家把追求的目标如“真理”、“实在”、“必然性”予以实体化的企图。他们将非常看重黑格尔、尼采、海德格尔等人的思想。他们将像福柯那样，回避达到某个超历史视野以发现某个非时间起源的企图，而满足于对随机性的系谱学叙述。他们将赞同尼采对以主体为中心的传统理性主义的批判，并以主体间性的哲学取代主体性哲学。他们将放弃对于确定性的寻求；他们将以协同性而不是客观性作为人类追求的最高目标。

四、从绝对性走向相对性

传统形而上学家一直在寻求着某种“最后的语汇”，而反讽哲学家则否认有“最后的语汇”存在。他们认为，所谓“最后的”可以理解成在理屈词穷的情况下只好斥之于武力或保持沉默的一种办法。因此，形而上学家和反讽哲学家在一系列问题上都是针锋相对的。

罗蒂指出，作为反讽哲学家，必须满足以下三个条件：“第一，由于她受到正被别人或著作作为最后语汇而使用的其他语汇的影响，她对自己通常使用的最后语汇表示了激烈而持续的怀疑；第二，她意识到自己目前所使用的语汇无法解决或消除这种怀疑，从而挽救自己的语汇；第三，因此，虽然她哲学化了她的处境，但她并不认为她的语汇是比别人的语汇更接近于实在的。”反讽哲学家是喜新厌旧的，且带有

罗蒂：《随机性，反讽和协同性》，第73页。

游戏性地喜新厌旧。在他们眼里，任何事情都可以被随心所欲地颠倒过来。他们玩世不恭地面对一切。他们是一群随波逐流、随机应变之徒。他们随意地、武断地、断章取义地对待语词。在反讽哲学家看来，为形而上学家所普遍具有的常识性识见缺乏自我意识（自知之明）；形而上学家总是他们目光短浅、浅薄、固执而缺乏主见的。他们以为，形而上学家的常识性识见总是以偏概全的。形而上学家它的目标是定义、本质，他们总是寻求对某一类事物的概括和总结，因而缺乏某种创新精神。囿于常识性识见的形而上学家相似于古希腊哲学中的智者，他们的对立面则是具有反讽精神的苏格拉底。

反讽哲学家是彻底的唯名论者和历史主义者。他们断定，任何事物都不具有固有的性质或实在的本质。由于对于某术语的使用无法超越其所在时代之语言游戏的随机性，他们担心自己进行的是某种错误的语言游戏，担心学到一套错误的语言，从而使他成为一类错误的人。这种担忧促使他们具有一种彻底的反思精神，并不断地自觉到常规术语的无根基性。为此，形而上学家称反讽哲学家为相对主义者。形而上学家一般认为，人性、人类的本质在于发现事物的本质。而终极语汇如（自然科学语汇）则提供了一幅揭示人类与实在之关系的知识图画，人类有必要也有义务去建立那种关系。并且，实在将告诉我们终极语汇应该是什么样子。因此，形而上学家认为，在外在世界中存在着实在的本质正有待于我们去发现。相比之下，反讽哲学家不承认有一套解疑去惑的终极语汇，终极语汇也不是满足了我们的最后性、最适当性和最优性标准的语言。因为反思并不受制于什么标准，在反讽哲学家看来，标准是在一定背景下约定俗成的东西。他们赞同戴

维森的如下见解：我们无力走出我们的语言之外以便同他物作比照；他们也赞同海德格尔关于语言的随机性和历史性的见解。

反讽哲学家和形而上学家在对待学科分类的态度上也存在着重大的分歧。形而上学家按不同学科来划分图书，并认为其做法是与不同的知识对象相一致的，反讽哲学家则按习惯来划分图书，认为划分活动是因人而异的。反讽哲学家对诸著作家不作分门别类之举，形而上学家则特别强调给他们以各种名分；形而上学家认为，诸如“哲学家”、“诗人”、“小说家”和“科学家”这些称谓是本质于他们的工作的。反讽哲学家则强调博览群书，强调去读那些有趣味的著作，而不管它们属于哪一个门类。反讽哲学家无法容忍西方的形而上学识见（偏见）和终极语汇，他们强调制作甚于发现，标新立异甚于照搬照抄，他们反对陈腔滥调，而崇尚诗意的创获。

在反讽哲学家看来，西方形而上学家的工作导致了两大后果，第一，他们日益迷恋于越来越单纯、稀薄、灵活、油滑且无所不在的习语而难以自拔。第二，他们把哲学探索归之于逻辑争论，他们专注于诸假定之关系的研究，而忽视了诸语汇之间的比较。反讽哲学家认为，形而上学家进行哲学和其他学术研究活动的典型策略是，抓住两套陈词滥调（或规范语汇）之间的表面矛盾，然后指出其差异所在，并解决那矛盾。这种策略是法官处理棘手案件和神学家解释棘手经文时的惯用手法。相比之下，反讽哲学家认为理论的变迁是一个语汇的新陈代谢过程。被形而上学家视为真理的东西在他们看来只是一些陈词滥调，因此，当形而上学家认为，近现代的欧洲人特别擅长于发现事物的实际存在境况的时候，反讽哲学家则认为他们特别擅长于迅速且不断地重塑其自我

形象。反讽哲学家乐于把说服单位视为一语汇而非一假定，他们的方法是重新描述而非推论，即标新立异地、另辟蹊径地重叙对象和事件。

在反讽哲学家看来，黑格尔的《精神现象学》既是柏拉图——康德的形而上学传统之终结的起点，又是反讽哲学家展示众多重述之可能性的第一个原创性范式或文本。黑格尔的辩证法所揭示的，不仅是一个论辩性的程序，一个统一主体和客体的途径，而且是一种转换主题的技巧。“黑格尔的《精神现象学》的辩证法成为推动回忆沿着思辨理解前进的一种智巧（Ingenium）。这种辩证法不是一种方法。黑格尔非常清楚……在任何已知的或原本的意义之上，它都不是方法。辩证法不是方法而是智巧，是智巧活动本身的一个名称。”这样，在反讽哲学家看来，青年黑格尔对先人的批判不是因为其假定的不真而是因为其语言的乖僻。青年黑格尔通过创造这种新式批判，摆脱了柏拉图——康德的形而上学传统，开辟了一种反讽哲学传统，后来的尼采、海德格尔、德里达和罗蒂等人把那个传统进一步发扬光大，他们视自己的成就为对先人的超越而非对真理的逼近。

在反讽哲学家看来，今天的文学批评是比哲学更具辩证法力量的学科。他们认为，在老黑格尔那个时代里，哲学确曾被认为是高于艺术的。因为当时的戏剧、诗歌和小说被人看作是针对已知事物的生动化活动。艺术有可能成为人们认

D. P. 维尔纳：《黑格尔的回忆》，“第一章 导论：黑格尔的想象力”，纽约州立大学出版社，1985年英文版，第11页。这是第一部把隐语，反讽和记忆作为理解黑格尔基本哲学立场的关键来探讨的著作。

识“绝对真理”的障碍。但是另一方面，在青年黑格尔的《精神现象学》那里，他们发现了哲学内部的某个反讽传统。他们发现，青年黑格尔的工作实际上起到了使哲学丧失认知性和形而上学性的作用。反讽哲学家现在所关心的是如何借他人之手、语言和图画重塑自己的问题。与先人相比，他们尽可能地把自己描绘得丰富一点，好一点，而这正是今日文学批评的主题。反讽式的批评总是以此文本图画同彼文本图画作比较的，而不是拿它们同原文本图画作比较的。他们乐于接受新人新事物，乐意把文学批评家看作自己的同道者，也乐意把文艺批评家看作是一些道德训诫者，不是因其精于道德真理而是因其见多识广。他们希望能把众多先人的思想拼凑成一幅更加美丽的图画。

因此在黑格尔尤其尼采之后，反讽哲学开始在西方社会崛起。一方面，西方传统知识分子（以形而上学家为代表）同民众的隔阂进一步加深，哲学形而上学和自然科学摇身一变而成为现代自由社会的公共修辞学。另一方面，从黑格尔和尼采到福柯和德里达的反讽思想路线摧毁了由西方传统知识分子确立起来的社会希望。这条思想路线不再相关于公共生活和政治问题。反讽哲学成为一种不负责任的主观主义，变成了一种类似于文学批评或文化批评的东西，成为一门不再具有核心问题和社会功能的学科，一门非意识形态化或反意识形态化的学科。反讽哲学家和非反讽哲学家（尤其是形而上学家）之间的惟一政治差异是以势压人还是以理服人的差异。在反讽哲学家那里，“公正”、“正义”、“真”和“善”等等都是自由讨论的结果，真理即是“非失真的交流”。

然而，人们仍然担心，如果以反讽哲学取代传统哲学，或者说形而上学的消亡会导致某种政治危险，因为反讽哲学与

人类的整体和谐是不相容的。反讽似乎注定是一项私人的事业。在现实当中，由于自由主义和反讽主义联系松弛而形而上学和自由主义联系密切，这使得人们无法不信任哲学中的反讽主义和文学中的唯美主义。它导致了尼采、海德格尔、保罗·德·曼、德里达和福柯等反讽哲学家统统被视为是在政治上和道义上危险的人物。反讽哲学与当代西方社会在本质上是冲突的。这样，虽然在今天，“只有在自由社会里，反讽人才是典型的现代知识分子。只有自由社会才给予反讽人以离经叛道的自由。”虽然今天的年轻知识分子大多偏好“解构”，但是作为反讽哲学家的一个口头禅，“解构”恰恰是反讽哲学家道德责任心匮乏的一个极好标志。反讽是对重新描述之力量的自觉，但是反讽哲学家之外的绝大多数人并不希望自己被重新描述。因此，反讽哲学隐藏着残忍：因为它有可能贬抑了他人自视甚高的东西，犹如成人看待稚童玩耍的玩具及其世界，使之显得琐碎、表面、无聊和乏力。因此，反讽主义和反自由主义之间的联系是不证自明的。如果说形而上学家如柏拉图、笛卡尔和康德只是以理性的名义重新描述了人类的屈辱和卑微，那么反讽哲学家如德里达和福柯并不比形而上学家高明多少。反讽哲学家只是使自由依凭于历史的偶然性，他们同样无法向世人提供以往的形而上学家企图提供的那种社会希望。它表明，今天西方知识分子的诸多学术活动和社会活动，已经真正的从社会的中心走向了社会的边缘。

罗蒂：《随机性，反讽和协同性》，剑桥大学出版社，1989年，第89页。

五、结论：反讽理论， 一种为人文科学尤其是诗学而在的理论

通过对于尼采、弗洛伊德、海德格尔、德里达、福柯和罗蒂等现当代西方哲学家提出的一系列新的真理观、自由观、道德观等等的研究，我们揭示了当代西方哲学发展的一个新走向。这个新走向是对于以寻求客观真理为目标的西方传统文化和哲学观念的一个背离。我们认为，它至少导致了以下四个结果。

首先，通过考察尼采、海德格尔和罗蒂等人对自由作出的重新解释，我们看到，现代西方一些典型知识分子的学术兴趣已从哲学和科学转向诗学和艺术，从真理转向自由。他们对自由的关注先于对真理的关注，自由首先源于对随机性的认可，而不是源于对必然性的遵从。随机性成为他们考虑自由问题的一个基本出发点。这种转向导致了传统西方哲学的式微。

其次，这种转向也导致了反讽哲学的崛起，并且使之发展成为当代西方文化中的一个新景观。我们看到，反讽哲学是传统哲学衰落之后的一种“拟文学”和“拟诗学”的东西。反讽哲学是一种为人文科学尤其是诗学而在的哲学，它未必有助于自由主义，这不是因为反讽哲学必然地是残酷的和反人道的，而是因为以往的哲学家习惯于期待哲学去回答何谓“公正”、“正义”、“真”、“善”、“美”之类的终极问题。他们感到拒绝回答上述问题的哲学肯定是缺乏人情味的。反讽哲学家认为那个期待是他们受形而上学长期耳濡目染的结果。为此他们希望人们抛弃那个期待，希望人们抛弃去寻求某种

形而上学的安慰，希望人们不要希求反讽哲学去做它不能做的事情。反讽哲学的崛起表明当代西方哲学的发展向着人文主义的方向又迈进了一大步。

第三，反讽哲学还必然地引发出一种反讽文化。传统哲学理论同人们的社会希望和社会理想联姻，结果产生了一种自由的形而上学文化。在其中，某些特殊的（特许的）学科试图穿透诸个别表象，使之与某个一般的实在联系起来，以期在某个共同点上把人类联系起来，从而达到“真”、“善”、“美”等终极目标。可是，反讽哲学及其杰出的表现形式，文学艺术之类的东西，只与私人的完美相联系。这种联系的结果是某种反讽文化。在其中，诸学科专注于描述私人的和标新立异的东西。因此，反讽哲学指示出了当代西方文化中某些学科的“私人化”方向。这个方向旨在成就某些完美的或崭新的个体目标，而不在于成就某些共同的社会目标。

最后，在那种反讽文化中，一方面，反讽哲学作为对于私人完美的追求而非对于某个终极社会使命的追求正日益重要。另一方面，反讽哲学的崛起和反讽文化的形成，也正是当代西方知识分子的社会地位日益式微和边缘化的一个确证。反讽哲学家是“私人性”的哲学家，他们是一些专注于唯名论和历史学之反讽张力的哲学家，他们的工作未必有益于公共目标。公共目标的确立与完成所依凭的是政治学而不是哲学。

这也正是作为对于反讽哲学的“自由先于真理”观念的一种修正罗蒂提出“民主先于哲学”或“政治学先于知识论”等观点的原因所在。

第十一章

德性的放逐： 后现代社会的道德状况

随着西方发达国家由工业社会向后工业社会的转型，西方社会的整个社会状况发生了许多重大的变化。这种变化不仅发生在经济、政治、文化、科技、教育等方面，而且也发生在价值观念上，当代西方一些学者已经深切地感受到了这一根本性的转变。学者们对于这一转变持着不同的态度和立场，有的表示支持，有的表示赞成，有的表示同情，还有的则表示反对或否定。由此引发了在麦金太尔、罗尔斯、哈贝马斯、罗蒂等人之间的一场争论。这场争论是围绕着以下几个话题而展开的：“现代西方社会是否存在着一场深刻而全面的道德危机？”“对于这场危机应作出什么样的评价”？“应该以什么样的方式来消除这场危机”？

在本章中，围绕“现代西方道德危机”这一话题，我们选取麦金太尔和罗蒂作为代表人物，试着对后现代主义转折与现代西方价值观念转变的关系作一探讨。

一、现代西方社会的道德状况

现代社会发展的一个重要特点是新科技革命的浪潮一浪高过一浪。人的体力劳动正越来越被先进的科技手段所替代，人们将越来越不直接地参与生产过程。我们正处在一个从解放人的体力到全面开发人的智力的伟大转折时期，这个转折已经使衡量社会财富的尺度不再只是社会劳动时间量的多少，而主要是组成社会的个体的智能质量的高低。现代社会的进步越来越取决于人自身的全面发展程度。值得注意的是，这场深刻的新科技革命的背后还蕴含着一种新的道德精神和价值理性。高度发达的物质文明客观上要求以高度发达的精神文明和道德文明成就与之相适应，新科技革命和现代社会的迅速发展对西方传统的价值观念和道德观念提出了挑战。面对这一新的景况，有些西方学者便发出了现代西方社会陷入全面的道德危机的感叹，而有的学者则对它表示了热情的支持和肯定。那么，现代西方社会的道德状况究竟怎么样了呢？

我们认为，现代西方社会的道德状况具体地表现在西方人在实践上和理论上所取得实际成果和所面临的实际问题。就总体而言，西方社会在实践上的道德文明成果主要表现在热爱科学，锐意进取，讲求效率，遵守交通秩序，注意文明礼貌，讲究公共卫生，有强烈的法制、效益、效率和时间观念，崇尚竞争、向上和争优，提倡人际间的友善和宽容，尊重和保护个人隐私和人权，重视信息和知识，重视技术进步、智力投资和人才培养，有强烈的生态意识和环保意识等方面。当然，在看到西方社会在实践上的道德文明成果有

同时，我们还应善于鉴别和批判与其相伴生的各种丑恶腐朽的现象，例如，资产阶级极端利己主义思想，所谓“人人为自己，上帝为大家”的信条，损人利己、勾心斗角、尔虞我诈、拜金主义等资产阶级腐朽的道德，以及由资本主义制度和资产阶级腐朽思想所必然带来的大量犯罪现象和色情、卖淫、贩毒、赌博等丑恶现象。也就是说，我们必须保持对资本主义精神文化的腐朽性的清醒意识。

就理论上言，西方思想家对道德问题作了以下几个方面的典型探讨：

（1）社会公正问题。西方的道德理论家们普遍认为，公正原则是组成社会的核心原则。从古希腊柏拉图的《理想国》，中世纪奥古斯汀的《上帝之城》，近代初期托马斯·莫尔的《乌托邦》，19世纪的空想社会主义著作，到当代美国哲学家罗尔斯的《正义论》和诺齐克的《无政府，国家和乌托邦》，都探讨了“如何才能实现社会公正”这一永恒的主题。因此，在西方，在不能完全脱离私有制的历史条件下，思想家们为争取公正作为首要的道德原则，为公正理想国的实现，作了大量理论的探讨。一部西方伦理学史几乎就是一部关于公正的思想史。虽然其探讨大多具有乌托邦的色彩，但其理论成果值得我们借鉴。

（2）个人主义的道德观。西方的许多道德思想家非常推崇个人主义的道德观。个人主义在近代源本于反宗教专制，政治暴君或锁国经济。个人主义在理论上推崇自我、个性、人道、创造性或主体性。强调发挥人的本性，使人与人之间相互尊重，注重个体的自我超越与上进，强调天国就在个人的心灵深处。个人主义注重个人动机、意志自律、个人自由、义务与权利的统一等等。个人主义是西方资产阶级强调个体的

权利和私有财产之神圣不可侵犯性的理论依据。

(3) 经验主义的道德观。以英国哲学家休谟为代表的一些西方道德思想家从经验主义的角度来研究道德的起源和人们所应遵守的道德。他们认为道德是激情的产物。他们承认普遍道德原则与特殊环境下的情感判断之间存在着鸿沟。他们把同情看作是从特殊道德境况到普遍道德原则之间的桥梁，认为同情是建立普遍的道德原则，维护社会及其公共利益的人类普遍情感。不过他们又认为利己心是人的道德之源，德性的原始动机是自私的动机。而一个人之所以能在天性自私的环境中实行普遍的道德原则，是因为人性中的利他和同情情感。他们试图以经验事实来证明，自私只是建立道德原则的原始动机，而对他人利益的同情和关切，则是道德标准。结果，他们所谓的同情仅仅是一个理论虚构而已，没有消除特殊道德环境和普遍道德原则之间的分野。经验主义的道德观最后陷入了独断主义和主观唯心主义。

(4) 先验主义的道德观。德国哲学家康德从先验主义的角度来探讨人类道德的内在根据。他提出了人为自然立法，人为社会立法，人为人自己立法的主张。他主张，实践理性不适用任何外在于自身的标准，它不诉诸任何来自经验的内容。理性的本质就在于制订普遍的、无条件的、具有内在一致性的原则，从而合乎理性的道德所规定的原则能够也应该为人所遵循。这样，康德确立了一种诉之于人的先天理性的道德原则。这种类似于绝对命令的“道德律令”对道德主体具有普遍的约束力和有效性，对它的遵从也构成道德主体的最为基本的内在要求。这种自律性的道德观在西方道德思想领域产生了深远的影响。当然我们也须看到，这种道德观在本质上是先验唯心主义的。

(5) 功利主义的道德原则。自启蒙运动以来，西方道德哲学家为道德进行合理论证的失败导致了19世纪功利主义的兴起。边沁、密尔等人在现代自我把自身构想成为个人道德权威的背景下，试图为社会道德找到某种新的合理权威。但是由于功利主义把道德原则建立在“趋乐避苦的”心理学基础上，由于它既强调个人幸福又强调大多数人的最大幸福，而这在逻辑上是难以自圆其说的。因此在功利主义的范围之内，某些道德原则和道德陈述的真理性是无法给出理由的。这样，功利主义的道德观同样不具有令人信服的说服力。

(6) 情感主义的道德观。在西方传统的道德哲学中，哲学家们都要对行为者的理由、动机、意图与行为的关系作出或多或少的概括性分析。弄清个体的道德主张与其所在的特定社会背景的关系是西方传统道德哲学家们的任务之一。但是，这种情况随着情感主义道德观时代的到来而发生了重大的变化。情感主义道德哲学家们不愿意去阐述情感主义道德观同其社会背景之间的关系，因为，它的实践者和理论家们都消除了操纵的和非操纵的社会关系之间的任何真正区别。情感主义者认为，人的道德判断不可能真正诉诸非个人的标准，因为不存在这样的标准。他人永远是手段而不是目的。

从前面的简要介绍中我们可以看到，西方社会在道德建设方面既取得了重大的发展和进步，也确实存在着严峻的问题和危机。而如何处理进步与危机的关系，正是我们接下来要讨论的一个主要话题。

二、现代西方社会道德危机的表现

阿拉斯代·麦金太尔 (Alasdair MacIntyre, 1929-) 是

主张现代西方社会道德危机论的主要代表人物，当代世界知名的哲学家。1929年生于苏格兰的格拉斯哥，1949年在伦敦大学玛丽女王学院获得学士学位，1951年和1961年分别获得曼彻斯特大学和牛津大学硕士和博士学位，从1951—1969年，他先后在曼彻斯特大学、利兹大学、牛津大学、普林斯顿大学、艾色克斯大学任教或从事研究工作，被聘为讲师、研究员和教授。1969年移居美国后任马萨诸塞州布兰迪大学思想史教授，1972—1973年任波士顿大学文学院院长、哲学和政治学教授。1980—1982年任韦尔斯利大学哲学教授，1982—1989年任维特比德大学哲学教授，1989年至今，任鹿特丹大学哲学系麦克马洪和哈克荣誉教授。1984年曾任美国哲学协会东部分会主席。麦金太尔是位多产学者。著有《马克思主义和基督教》（1953年）、《论无意识》（1957年）、《伦理学简史》（1966年）、《对时代自我形象的批判》（1971年）、《德性之后》（1981年）、《谁之正义？何种合理性？》（1988年）、《三种对立的道德探索观点：百科全书，谱系学和传统》（1990年）和《第一原理，终极目的与当代哲学问题》（1990年）等。其研究领域包括哲学、心理学、社会学、政治学、马克思主义、宗教尤其是基督教。他在理论上的最主要贡献是在道德哲学领域，其中，《伦理学简史》、《德性之后》、《谁之正义？何种合理性？》三部著作表达了他对西方道德的历史、现状与未来的深刻反省和思考。他提出的关于现代西方道德实践危机和现代西方道德理论危机的见解，他对于西方道德传统作出的反省和总结，他提出的一种新德性理论——从亚里士多德古典德性论中承继的理论传统，在当代西方学术界引起了广泛的关注和争论。尤其是他的代表作《德性之后》，被视为80年代最著名的关于道德哲学讨论的著作。

罗蒂评价它是80年代最重要的一部哲学著作。随着《德性之后》和《谁之正义？何种合理性？》中译本的出版，近几年大陆学术界也开始对他的思想给予一定的关注。

在麦金太尔看来，现代人类的道德实践处于深刻的危机之中，这一危机体现在三个方面。第一，社会生活中道德判断的运用，是纯主观的和情感性的；第二，个人的道德立场，道德原则和道德价值的选择是一种没有客观依据的主观选择；第三，从传统的意义上，德性已经发生了质的变化，并从以往社会生活中所占据的中心位置退居到生活的边缘。

麦金太尔认为，现代西方道德文化的基本特征是由情感主义所代表的。情感主义是逻辑经验主义的元伦理学流派中的一个派别。现代西方伦理学林林总总，在元伦理学流派中，还有直觉主义伦理学、语言逻辑分析伦理学、等等。在整个当代西方伦理学思潮中，还有宗教伦理学、功利主义伦理学、存在主义伦理学、等等。麦金太尔所说的“现代西方道德文化”，指的既是这种多元化的理论现象，也是其社会道德实践状况。麦金太尔的一个基本理论见解是，道德理论是随着社会生活本身的变化而变化的，任何一种道德理论都有其社会学的背景。理论本身是社会现实的反映，一定的理论体现了一定的社会现实。

情感主义在现代西方道德文化中具有代表性。按照情感主义的基本论点，道德话语和道德判断的运用主要是个人情感和个人好恶的表达。麦金太尔认为，从情感主义的基本论点投射到整个现代道德文化，不难发现，它是现代西方道德文化的实质所在。如属于元伦理学的分析伦理学家（又称分析哲学家）虽然拒绝情感主义，但其核心仍然隐含着情感主义的主张。因为在分析哲学家看来，具有道德理性的行为者

所依据的某种具体原则，其合理性总可以依据某种普遍的原则来得到证明，而这种普遍原则的合理性又可以在某些更为普遍的原则那里得到证明，但理由之链总有终点。而论证的终点永远是一种没有得到进一步证明其为合理性的选择。在这样一种选择基点上，每个人不得不采用他 / 她自己的第一原则。对任何普遍原则的表述最终都是个人主观意志的一种表述。并且，对于个人意志而言，它的原则所具有的权威性，仅仅是因为采用了它们而已。或者说，原则的权威性仅仅在于这是我采用的，所以它对我是有权威的。因此在现代的道德文化中，没有绝对合理的权威，所谓的权威都是主观的、相对的。这也正是现代的道德理论纷争无法得到合理解决的根本原因。

麦金太尔认为，日常的道德争论的一个显著特征是无休止性。麦金太尔列举了日常生活中的三大话题来说明这个问题。第一，关于现代战争的争论；第二，关于人工流产的争论；第三，关于教育与医疗权利的争论。这些争论的各方谁也说服不了谁，没有任何可以使对方信服的理由，因为争论的各方都站在与对方无法沟通的理论立场上。某人之所以采取这种立场，并不是因为有某种令人信服的理由，而仅仅是某种非理性的决定使然。因此，这种相互都据有对方无从接受的论点的辩论，结果变成了仅仅是断言和反断言的争吵。客观的非个人的道德尺度不存在了，绝对的道德权威不存在了，所具有的仅仅是个人的偏爱与好恶。麦金太尔还意识到，在日常生活和政治生活中，到处都充塞着这种个人偏好；在报纸上，在军营里，甚至在中学生那里和在国会议员那里，都充塞着那种因坚持个人独断而没完没了的道德争论。社会大众的道德生活同样没有客观的非个人的道德标准可以依从。

今天的道德争论充满了游戏性和随意性，这是严重的道德无序状态，是现代西方社会严重道德危机的症候。

由于当代西方社会基本上是一个功利社会，虽然近年来关于复兴宗教或传统道德规范的呼声在西方某些地区和国家都有所反映，并且这些呼声多少代表了西方许多人对现代社会中无止境物质追求的厌烦、反感和抗议，同时也表明了不同民族和国家在世界性经济竞争中寻求认同符号甚至文化优势的策略；虽然新教伦理曾经被人看作是西方资本主义兴起的关键因素；东亚经济起飞也被认为与在这一地区曾居主导地位儒家伦理有密切关系。而实际上，道德在当代西方社会生活中的地位已经逐渐地衰落。一方面，现代西方社会已不再由超乎日常生活需要之上的一套固定理念来驾驭和引导，而是由满足大众需求的经济发展以及相关的科学技术发展来推动和控制。因此，在现代西方社会，人与人的关系由社会功能的内在逻辑来决定，而不是由具有固定目标的整体秩序来决定。整体社会都已世俗化了，人的道德观念相对化了，人的内在价值和品质让位于人的功利价值和世俗价值。另一方面，作为现代社会秩序基础的法律逐步退出道德领域。法律的正当性只能以有关公众安全和利益的整体问题为界限。诸如宗教信仰、对父母的赡养、婚外关系、对古人的意见、言论等等都成了法律上的中立地带，甚至成了受其保护的个人选择权利。

此外，随着社会的世俗化和法律的中立化或非道德化，经济效率成为传统道德的一个筛子。诸如自立、进取、守法、一定程度的礼让、仁爱等个人优良品质经筛选而得到支持、接受和认可。而其与经济发展相抵触的部分则受到过滤、排斥和淘汰。然而经济效率毕竟只是人类社会获得全面发展的一

个手段，人类毕竟不仅仅是“经济动物”，人类社会的道德目标不能由经济效率的提高而自然地得到实现。并且，由于其资本主义的性质所决定，当代西方社会在本质上无法解决人类往何处走的问题，因而无法解决其全面的深刻的道德危机。

三、现代西方社会道德危机的根源

在《德性之后》和《谁之正义？何种合理性？》中，麦金太尔探讨了当代西方道德危机的社会现实根源和理论根源。就社会现实根源而言，人们通常把摆脱了身份、等级和出身等封建传统对个人的制约的、现代自我的出现看成是历史的进步。与此相反，麦金太尔认为，这种没有任何社会规定性的自我即不具有任何必然的社会内容和社会身份的自我，是当代道德问题最深刻的根源所在。麦金太尔不认为现代自我的出现意味着历史的进步。他认为，人们在庆贺自己获得了挣脱封建等级身份制约的历史性胜利同时，并不知道自己已经丧失了什么。这种丧失就是，人类传统道德的根基丧失了。因而进入现代以来，客观的、非个人的道德标准丧失了，道德判断的标准只能出于自己，对任何事物都可以从自我所采取的任何观点出发，每个人都自由选择那种他想成为的那种人，以及他所喜欢的那种生活方式。这种自我可以是任何东西，可以扮演任何角色，采纳任何观点。因为他本身什么都不是。这种社会现实导致了道德的解体和道德的相对主义，既使人们在理论上和实践上丧失了对道德的明辨力，又使人们无法用客观的标准来判断和识别善恶。结果，人的道德生活也表现为一种可能性，一种不确定性，人成为非特定化的

生物。他的生活方式有待于定型。这种危机不仅给人类带来了灾难性后果，而且会累及他们的后代和整个人类文明。

麦金太尔进而回顾了自启蒙运动以来西方道德理论的演变，探讨了西方道德危机的理论根源。他认为伴随着从封建神学关系的束缚中解放出来的自我出现的这一系列道德理论为道德所进行的合理性论证，都没有确立道德的合理权威，都经不起理性的驳难。因而都是失败的。例如，狄德罗试图以欲望来证明道德规则的合理性。但是以欲望为标准无从回答哪些欲望需被承认为行为的合理指导，哪些欲望应予禁止或受到约束。而且，对欲望的划分破坏了他要在人的生理本性中发现道德基础的努力。休谟试图以激情来证明道德规则的合理性。休谟认为，道德是激情的产物，但他承认在普遍道德原则与特殊环境下的情感与判断之间存在着鸿沟。休谟把同情看作是从特殊道德境况到普遍道德原则之间的中介，认为它是建立普遍的道德原则，维护社会及其公共利益的人类普遍情感。不过他又认为利己心是人的道德之源，德性的原始动机是自私的动机。而一个人之所以能在天性自私的环境中实行普遍的道德原则，是因为人性中的利他和同情情感。休谟试图以经验事实来证明，自私只是建立道德原则的原始动机，而对他人利益的同情和关切，则是道德标准。休谟的同情仅仅是一个理论虚构而已，它没有消除特殊道德境况和普遍道德原则之间的分野。

当狄德罗和休谟企图诉之于欲望和激情的尝试失败之后，康德继而转向先天理性。康德认为，实践理性不适用任何外在于自身的标准，它不诉诸任何来自经验的内容，理性的本质就在于制订普遍的、无条件的、具有内在一致性的原则，从而合乎理性的道德所规定的原则能够也应该为人所遵

循。麦金太尔认为，康德的努力也是失败的。其原因在于，不道德的准则也可以被那些标准证明得与他本意所要确立的准则一样正确。康德的工作启发了克尔凯郭尔。后者以抉择来完成理性所无法胜任的工作。而抉择是没有根本理由和根本权威的。因此，他也没有回答或解决自启蒙以来现代道德理论的危机问题。

启蒙运动以来道德哲学家为道德进行合理论证的失败导致了19世纪功利主义的兴起。功利主义在现代自我把自身构想成为个人道德权威的背景下，为社会道德寻求某种新的合理权威。但是，由于功利主义把道德原则建立在“趋乐避苦”的心理学基础上，而“趋乐避苦”没有告诉我们，面对众多的幸福和欢乐，我们该作何抉择。功利主义既强调个人幸福又强调大多数人的最大幸福。这在逻辑上是难以自圆其说的。麦金太尔认为，功利主义的“功利”概念就是一个含糊不清的概念。最晚出的功利主义者西季威克清楚地意识到了功利主义的致命弱点，他认识到，在功利主义的范围之内，对于某些道德原则，道德陈述的真理性是无法给出理由的，他把这一切都称作“直觉”。在西季威克的启发下，产生了20世纪以摩尔为代表的直觉主义伦理学。摩尔是现代直觉主义伦理学也就是元伦理学的开创者。这样，功利主义历史地把18世纪论证道德合理性的运动与20世纪道德理论向情感主义的衰落联结起来了。尼采和萨特同样没有摆脱情感主义的道德传统。因为尼采的生命意志（权力意志）哲学和萨特的以自由为出发点的存在主义哲学都是某种个人偏好性的主张。

归结起来，当代道德的危机是道德权威危机，人们无从找到这种合理的权威。产生这种危机的深刻社会根源在于：道德行为者虽然从传统道德的外在权威中解脱出来了，但其代

价是新的自律行为者所表述的任何道德话语都失去了全部权威性内容。当每一个体都成为自由发言者的时候，谁该来倾听他人的意见呢？麦金太尔认为，面对这一难题，以往的功利主义和当代的分析道德哲学试图作出又没有能作出有说服力的解答，无从把当代自律道德行为者从其道德困境中拯救出来。其结果是当代情感主义道德话语的到处泛滥，而这恰恰是所有这类哲学论证全部失败的证明。

四、对待现代西方道德危机的两种态度

在传统的道德哲学中，哲学家们都要对行为者的理由、动机、意图与行为的关系作出某些概括性的分析。弄清个体的道德主张与其所在的特定社会背景的关系是传统道德哲学家们的任务之一，诸如柏拉图、亚里士多德、休谟和亚当·斯密都是如此。但是这种情况随着情感主义道德观时代的到来而发生了重大的变化。

情感主义道德观产生于一个特定的社会背景之中。情感主义道德哲学家们不愿意去阐述情感主义道德观同其社会背景之间的关系。因为，它的实践者和理论家们都消除了操纵的和非操纵的社会关系之间的任何真正区别。我们不妨对康德的道德观和情感主义的道德观作个比较。在康德那里，未注入道德的人际关系和注入了道德的人际关系是有区别的。其区别在于把他人作为达到自己目的的手段还是作为目的本身。情感主义认为那种区别是虚假的。按照它的观点，道德评价性话语除了表达自己的情感和态度，改变他人的情感和态度以外，没有别的意义或用途。情感主义者认为，“人们不可能真正诉诸于非个人的标准，因为不存在这样的标准。……

他人永远是手段，而不是目的。” 情感主义道德观在现代社会生活中得到了充分表现。一方面，人们把现实世界看作是一个与个人意志相冲突的对象，在其中每个人都有自己的态度与偏好，社会只是满足个人欲望的竞技场，只是满足欲望的一系列机遇。另一方面，现实世界对各种个人欲望起着综合与中和作用，个人的活动日益纳入一个无所不包的结构之中，那个结构全面地调节着人们的欲望。人们把目的问题和价值问题等同了起来，“目的问题也就是价值问题，而在价值问题上理性须保持沉默，相互对立的价值冲突无法合乎理性地得到解决。在这里，人们必须做的是选择，在不同政党、阶级、国家、事业和理想之间进行选择。” 结果是，人们把权威与权力、角色与人格、真理与价值等等都给以混同了起来，或者使之成为可以互相置换的东西。

实际上，官僚政治权威不过是一种成功的权力，只是“强权即真理”观念的合法化而已。而现代社会对于角色及其相应职责的确定则是对于社会关系全面角色化的一个合法化程序，我们很难说它已经真的取得了成功。由于抹煞了个人人格与社会角色之间的距离，它强制性地赋予某些职业性角色以道德职责，把从事这些工作的人的角色与人格融合起来，要求其社会形式与心理形式相一致，使角色具有特定的道德含义。人格因素变成了附着于角色之上的东西。诸角色冲突必然导致诸人格冲突，情感主义只是表现了那种混同，却无力解决那种冲突。

麦金太尔：《德性之后》，中国社会科学出版社，1995年，第32页。

麦金太尔：《德性之后》，第35页。

存在主义哲学家企图以取消人格，取消自我的方式来消除人格和角色的冲突。在他们那里，自我“不是一个实体，而是一组永远保持开放的可能性。……对于考夫曼来说，社会是一切，自我根本什么也不是，他不占据任何社会位置。对于萨特来说，自我不论占据什么样的社会地位，都是偶然为之，因此，他也看不到自我的任何实在性。”但是存在主义对于自我的彻底消解并没有跳出情感主义之外，考夫曼、萨特等人的努力只是表现了情感主义自我的某个关键特性：“缺乏任何终极标准”。自我没有本质，没有连续性、因果性、目的性，一切都是随机的不确定的。“情感主义的自我从一种道德行为状态或责任转换到另一种时，不可能有任何合乎理性的历史。对于这种自我来说，内心冲突必然被实际看成两种偶然的主观任意性在心中的相遇。”这样，就价值论意义上而言，现代化意味着个体确定性的丧失，即自我的丧失。情感主义的自我“在争取自身领域主权的同时，丧失了由社会身份和把人生视作是被安排好的朝向既定目标的观点所提供的那些传统的规定”。它充分展示了自我的个性化和社会化之间的矛盾，表明情感主义确实是现代西方社会道德危机的根本特性。相对主义、主观主义和虚无主义则是其表征。

我们看到，在应该如何对待现代西方道德危机的问题上，存在着两种主要的分歧。一种认为，近现代西方哲学对于道德问题的解决，无论是实践上还是理论上，都是失败的。一

麦金太尔：《德性之后》，第43页。

麦金太尔：《德性之后》，第42页。

麦金太尔：《德性之后》，第43页。

麦金太尔：《德性之后》，第45页。

种认为，每个时代有每个时代的道德问题。把现代西方社会的道德危机，归之于人们道德实践基础的丢失，归之于哲学或哲学家的无能，这是一种非常天真的观点。断定人类曾经有过一个伟大的道德时代，人类社会的进步尤其是启蒙以来的现代文明反而使我们逐渐远离了那个时代，这也是人为地抬高了人类早期的道德生活，而对现代道德进步及人类的未来充满了悲观的忧虑。前者以麦金太尔为代表人物，后者以罗蒂为代表人物。麦金太尔认为，“现代道德理论中的问题显然是启蒙运动的失败造成的”。一方面，摆脱了等级制度和目的论的各个道德行为者把自身构想为个人道德的权威统治者，道德哲学家们也如此构想作为道德行为者的个人。另一方面，必须为已部分改变了的道德规则找出某些新的地位，因为继承而来的道德规则已被剥夺了其古老的目的论的特性，剥夺了作为一种终极神圣律法的表达的更古老的绝对特性。边沁作了第一种尝试，从而使得功利主义成为现代的一个重要道德理论。康德及其追随者作了第二种尝试，麦金太尔认为这两种尝试都失败了。

罗蒂认为，道德问题是相对于人而言的，一个人具有什么样的道德，在很大程度上依赖于他从属于一类什么样的人或团体。道德问题首先是一个归属问题。所谓一个人有道德，就是说一个人具有某种被另一个人所认同的品德。道德是两个人以上的群体之间的一个约定：一种道德或品行受某个群体所接受的人数越多，那么，这种道德受欢迎的程度也越大。由于各群体利益、社会地位、观念、习俗等等的差异，要想建立一个从绝对公理出发的道德体系是不可能的，亚里斯多

德希望建立的绝对道德权威在历史上从来就没有真正出现过。罗蒂认为，在道德问题上，丢弃该丢弃的那部分东西反而有助于人们认清今日道德危机的真相。我们今天没有理由为道德危机的存在而感到惊慌失措。

罗蒂主张放弃在真善美之间，在认识论、价值论和审美论之间的康德式划分。由于他反对人具有先天的本质，也反对人具有先天的道德本质或本性，他不认为人类社会的进步是以那种德性的丢失为代价的。由于“基础”、“本质”不是永恒不变的，这类的东西只具有历史性也只体现为历史性，因此，我们现时所持有的任何特定信念都适应于我们的特定目的和愿望的。随着目的和愿望的改变，这些信念也需要得到更新和改造。罗蒂坚决地放弃了亚里士多德以来的形而上学的或绝对的德性论，彻底地摧垮了基础主义的德性观，使道德建立在一种相对主义的约定基础上。那种相对主义是黑格尔的历史主义、达尔文的进化论和杜威的自然主义的综合。

与麦金太尔对于现代自我的拒斥相反，罗蒂认为，既然不存在任何独立于我们的普遍适用的标准，不存在一个可以评判一切的法官，我们就必须从我们自己出发，而不是从某个不可比的绝对命令和范畴体系出发。“把人类划分成一个人必须证明自己的信念对之是合理的人群与其他人群，而构成第一个人群的人们，即他自己的种族的人，与他分享足够多的信念，从而使有成效的谈话成为可能。”道德进步就表现为这个“我”的队伍的扩张，由“我”而“我们”，由少数的“我们”到众多的“我们”。人类从狭隘的“小我”走向广大的“大我”，这体现了人类文明的进步，也体现了人类道德的进步。罗蒂主张，人类正在也终将走向协同性，走向和谐。因此，他对人类的未来持着一种乐观主义的态度。现代西方道

德危机在罗蒂那里被取消了，而他的上述主张在后现代社会的价值观念上得到了更加明确的表达。

五、当代西方社会价值观演变的新趋势

近些年来，一些西方学者根据西方发达国家向后工业社会转型期间的社会现状和人们价值观念上的变化，对不同时代价值观形态的演变作了新的阐述。有的学者区分了与三个主要时代相联系的三种价值观念：农业社会寻求温饱的价值观；工业社会寻求物质成功的价值观；后工业社会寻求自我表现的价值观。有的学者把西方近代以来价值观形态演进的总趋势表述为新教伦理—资本主义—繁荣—后物质主义的价值观。有资料表明，当代西方社会价值观的演变主要有如下表现：

第一，反人类中心主义。几千年来，西方人在主客相分、天人对立的思维模式导引下，形成了牢固的人类中心主义的价值观。从古希腊普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”，到18世纪康德的“人为自然立法”，再到伴随工业革命而勃兴的现代化运动所带来的重大变化，使人是万物的主宰、人类的使命即在于征服自然和改造自然的价值观念稳固地内化在西方人的深层意识之中。整个现代化运动奏响的似乎都是人类胜利的凯歌，人类以自己的价值尺度去衡量一切，去取舍一切，去

1994年7月，“国际政治和社会合作调查资料档案馆”发表了由多国学者组成的《世界价值观调查》课题组于1990年3月至1991年在43个国家进行调查所得到的数据资料。另参阅高飞乐：“当前西方社会价值观念嬗变的后现代趋向”，《学术月刊》，1996年第期。

改造一切。可是，随着现代化的高度发展，人类在与自然的关系中遇到了越来越多的矛盾和困难。一方面，当代西方社会创造了高度发达的科学技术，使人类征服自然的狂热欲望得到了极大满足。另一方面，自然资源因遭到无节制的开发而日益枯竭，生态环境日趋恶化，以至严重威胁到人类自身的生存和发展。由是，西方一些思想家开始冷静地反省人与自然的关系。有人提出了“生态伦理观”，要求汲取东方“天人合一”的思想智慧，重新审视人类的主体意识，改变人类主宰自然的心态，停止对自然界的无限制掠夺，实现价值取向的转变，建立一种适度地开发和利用自然资源，合理地改造和保护自然环境，实施社会的可持续发展战略，使人与自然和谐相处的新价值观念。这种观念不仅在西方发达国家拥有广大的支持者，而且在发展中国家也日益获得越来越多的支持者。

第二，反科学技术决定论。近代以来，由于科学技术的迅速进步，西方社会的发展速度大大加快。培根提出的“知识就是力量”的观念逐步深入人心，科学技术成为西方社会实现工业化和现代化的核心因素，在西方社会中形成了一种对于科技力量的崇拜意识。科学技术的作用和价值被推崇到绝对化的地步，即成为决定社会发展，主宰人类命运的统治力量。以为只要依靠科学技术，人类社会就能解决面临的一切问题，迎来更加美好的未来。然而整个20世纪的历史使人们对科学技术在推动社会整体发展中的作用表示了怀疑。人们发现，高度发达的科学技术不能解决根本解决人类社会的矛盾，而且带来了许多新的问题和矛盾。例如，科学技术不是消除而是扩大了贫富差距，不是消除而是增加了新的贫困和落后；科学技术不是消除了不平等现象，而是产生了个体

之间、阶级之间、民族之间和国家之间新的不平等；科学技术不仅不能保障人类的和平，而且可能使全人类遭受毁灭性的战争灾难；科学技术在带给人类福利的同时，也造成了对人类生存环境的破坏；等等。在今天的西方社会，随着后现代主义思潮影响的扩大，社会公众越来越注意到单方面强调科学技术作用的负面后果，越来越怀疑科学技术进步具有绝对有益于人类的价值。他们看到科学技术已经成为国家机器中最重要的组成部分，成为对个体实施全面统治和控制的最有力武器。德国哲学家胡塞尔和海德格尔、法兰克福学派中的马尔库塞和霍克海默、美国新实用主义哲学家罗蒂等人都对科学技术决定论展开了批判。尽管其批判的角度是不一样的，但是他们的努力是当今西方人在摆脱科学技术决定论方面一股重要的思想力量。

第三，反理性主义。自从亚里士多德把人的本质规定为“理性”以来，西方传统价值观开始把符合理性当作是衡量一切的一个基本标准。尤其自文艺复兴运动以来，理性主义价值观开始在西方文化中居于主导地位。在法国启蒙运动和德国哲学革命中，理性成为一个至高无上的核心观念。“符合理性”、“符合人性”和“符合道德”几乎是可以互相置换说法。但是自上个世纪末以来，理性主义的价值观开始受到怀疑。尼采提出“重估一切价值”，把批判锋芒指向整个西方理性主义传统价值观。他指控理性原则排斥生命本能，否定生命价值。他认为，高扬理性的现代性不是真正的历史进步。弗洛伊德通过对人的精神世界的揭示，否定了“人是理性的动物”这一观念，并且否定了人的人性和道德的先天性、内在性和神圣性。本世纪40年代以后，海德格尔也对西方理性主义传统进行了批判，他指出人“远不只是理性的动物”，人不应由他

的理性能力而给自己加冕为宇宙之王。他主张应对理性主义统治将对人类存在本身造成的危害保持高度警惕。到本世纪中叶，存在主义成为西方普遍的社会思潮，在存在主义思潮的影响下，西方社会不少人对理性主义价值观进行了无情的鞭笞。他们认为，理性的全面扩张导致了现代社会人性的压抑甚至消亡。另外，此时的西方社会正由工业社会向后工业社会转型。社会转型过程中出现的急剧变化，往往伴随着各种经济的、政治的、文化的、社会的、环境的以至心理的失衡状态。而对于这一切，理性主义的解释是软弱无力的。人们承受着精神上的巨大压力，从而产生一种难以排遣的压抑感、孤独感和失落感，往往以非理性的方式来宣泄他们心中的苦闷、怨恨和抗议。这就导致了理性主义价值观的失落和非理性主义价值观的流行。结构主义、后结构主义和解构主义都否定了西方理性主义的价值观传统。列维 - 斯特劳斯、福柯、德里达、巴尔特等人都齐声宣告“主体的死亡”、“理性的死亡”和“人的死亡”。

第四，反权威主义。前现代的西方社会是有着根深蒂固的基督教传统的神权社会，尤其是在中世纪的上千年里，教会代表的宗教势力权威超过了世俗王权的权威。工业革命的兴起，使以资产阶级为代表的世俗力量逐渐战胜了教会所代表的宗教势力。随着近代民族国家的诞生和社会现代化进程的加快，西方社会的权威逐渐由“宗教权威”向“国家权威”转移。但是在最近的二、三十年里，发达西方国家逐渐由现代社会向后现代社会转变。这个转变对西方发达国家的经济和政治体制产生了重大影响，它使权威由宗教和国家二者向个人转移，即从前现代宗教社会的传统权威和现代国家的法理权威转向个人。60年代以来，西方社会的宗教影响力

大大减弱，进教堂的居民比例不断减少，传统形式的宗教已经并且仍在迅速衰落。另一方面，国家的权威也受到了严峻挑战。西方社会公众对参与选举国家领导人的兴趣正在日益减低，国家对于民众的号召力日趋低下。无论是社会规范赋予的权威，还是国家准则赋予的权威，在西方后现代民众的眼里，其价值地位在总体上已经走向式微。反权威主义正在成为西方社会一种普遍性的价值取向。而个人权威由于失去国家权威和宗教权威的支持，也就变成了极不确定的即时性权威。权威主义的式微意味着一整个时代的结束。即西方社会开始真正地进入后权威的、后整体的、后绝对主义的价值观念时代或道德时代。在那里，道德的相对性、开放性、偶然性、暂时性是其基本特点。这些特点，在麦金太尔那里被当作现代西方道德危机的主要特征，在罗蒂那里则被当作人类道德进步的主要标志。不管人们给它什么样的评价，权威主义的衰落是20世纪世界价值观发展的一个基本趋势。

第五，反物欲主义。在进入后现代社会之前，人类历史的大部分是短缺性的历史。无论人们从情感上怎样拒斥马尔萨斯的人口论，但是它仍然在人类社会历史发展的大部分时间里得到了确证。在历史上，根据人口数量必须与食物可供量相适应的生态原则，人口的增长受到饥馑、疾病和战争等因素的制约，物质生活资料短缺的威胁长期困扰着绝大多数人的日常生活。前现代的传统社会和早期工业化社会的经济性质都属于“短缺性的经济”，生存问题是每个人面临的首要问题。然而在高科技时代的后工业社会中情况就大为不同了，因为这时的生产增长已大大超过了人口增长。在后工业社会里，大部分人把能生存下来并且过着舒适的生活看作是天经地义的事情。这种情况导致当代西方社会兴起了一种不注重

对物质财富的追求而更强调生命安全、能力发展和生存质量的后物欲主义价值观。弗洛姆在《生存还是占有？》一书中全面地阐发了这种后物欲主义的价值观。西方一些研究者指出，对于后现代社会的人们来说，最大限度地获取经济收入已非其首要目标。越来越多的人开始意识到，与增加经济收入相比，更为重要的是能够找到可以表现自我价值和从事有意义的工作，即能够展示自己的智慧和能力并提高自己的生存质量的工作。

第六，新自我主义。后现代个体非常重视个体自我选择的权利。在以农业为主的前现代社会，西方人的基本价值观念根植于传统习俗和宗教意识之中。在那个时代里，人们的价值观念有着相当浓厚的集体性色彩。然而，在现代社会，尤其是在后现代社会中，传统习俗日趋丧失其现实的社会意义，宗教信仰也不断降低其约束个人行为的功能。人们的价值取向越来越多地以个人自主权、自身利益和个人爱好为基础。人们不再依赖传统的规范和宗教的约束，而是根据自己的意愿来选择生活方式并对自己的行为负责。自我发展和个人幸福成为指导个人行动的最高价值准则。这是一个“崇尚个人”的时代。在这个时代里，个体目标主要通过被视为手段而加以利用的各种关系来实现。个人目的、个人的权利得到了比以往更多的强调。个人的自主权和自我满足具有至高无上的地位。随着后现代化进程的发展，崇尚个人权利，强调个人自主权和个人选择，注重自我发展的后现代主义价值观正日益扩大影响力。结果导致了当今西方社会的人来越多地丧失了对社会和他人的责任感和奉献精神。

第七，人际间的宽容。有些西方学者认为，在前现代社会和早期工业化社会里，资源短缺是其根本特征，从而使竞

争成为追求人生成功的基本手段。在那种社会状况下，讲究人际间的宽容往往被看作是迂腐的表现。然而在后现代状况下，由于短缺型社会已经被福利型社会所代替，人们的生存压力大大减轻，人际间的竞争性大为降低，这就引起人们价值观念上的变化。经济收入有保障条件下的人际关系比没有保障的短缺型社会的人际关系表现出更多的宽容性。在后者那里，人们对不同的价值取向持着更加宽容的态度。他们不强求价值取向的一致，也不强求个体需求的千篇一律。他们提倡价值取向的多样化、个性化，认为只要不违背和侵犯社会和他人利益，任何人的行为活动都是正当的，都应给予宽容。有调查资料显示，西方国家许多人对同性恋、卖淫、自杀和安乐死等持着相当宽容的态度，他们以为：“只要不妨碍别人，你自己爱怎样都行。”

六、小结，我们需要什么样的道德哲学

我国当前正在进行一场后发性的现代化运动。这场运动不仅在经济领域受到了来自西方社会的重大影响，而且在世界观、价值观、人生观、道德观领域也受到了来自西方的重大影响。曾经在西方社会引起长久争论的许多问题，诸如市场经济、利益导向和道德建设的相互关系问题，价值理性和工具理性的关系问题，个人利益、集体利益与国家利益的关系问题，一时间成为我国学术界竞相讨论的话题。而这些话题可以归结为一个话题：即我们究竟需要什么样的道德哲学？

我们认为，当代西方社会在价值问题上的诸多见解对于我们讨论上述话题也许能够提供一些帮助。而现在，我们需要确立一种既讲竞争，又讲协作；既提倡自主意识，又不

忘社会监督；既讲求效率，又兼顾公平；既允许让一部分人先富起来，又鼓励共同富裕；力求建立一种经济效益和社会效益相统一的经济秩序和社会秩序；确立一种言利而不忘义，言义而不拒利的价值观。我们认为，这种价值观并非外在于当前的经济建设，精神文明建设尤其是道德文明建设也不应外在于物质文明建设。确立这种价值观不应是某些特殊个体和特殊部门的事情，而是整个社会和所有中国现代化建设者的事情。这种价值观体现了个人的权利和义务的统一，体现了个人自我价值实现和对社会奉献的统一，是我们今天所应予倡导道德观，是我们现阶段所应倡导的道德哲学的基本内容。

结束语

没有出路的后现代主义

近几年关于人文精神的讨论是90年代中国大陆知识界第一场大规模的关于人文精神失落的文化讨论，它不仅是中国知识分子对于当今市场经济迅速发展和日益世俗化的社会环境中产生的文化危机的关切，是他们对社会性价值失落和道德失落的忧虑，而且是他们对于在现代化进程中自己应承担的责任、所扮演的角色的困惑和自己前途的焦虑。这场讨论实际上是80年代关于现代化和传统文化之关系的讨论的继续。这场讨论是对于中国现代史上在引介西方文化观念时只拿取其科学精神和民主精神，而忽视其人文精神的一种修正，更是对于当前中国的现代化过程使人文精神处于被放逐状态的处境的一种反省，也是对西方的后现代主义思潮在中国人文科学和社会科学领域一定程度的兴盛的一种反应抗拒。

一、现代化与被遗忘的精神

本世纪的上半世纪，我国面临着重大的世纪变局，借助

于科学精神和民主精神，先进的中国知识分子曾把自己的命运同社会的命运，民族的命运紧密地联系起来。一部中国现代文化史也就是科学精神和民主精神的发扬史和传播史。由于当时特定的历史背景和关注焦点，人文精神被其他两大精神的光辉所遮蔽，先进的知识分子没有精力来关注和高举第三面旗帜——人文精神的旗帜。人文精神成为一种被人遗忘近一个世纪的精神。在今天，当我们走向世纪末的时候，随着中国的现代化的日趋成熟和步步深入，中国知识界在重新关注科学精神和民主精神的同时，也正在唤起对第三种精神的全面关注。

在以往，人们大多从急功近利的角度来考虑或取舍三种精神，三种精神要么被归结为两种精神——科学精神和民主精神，要么被归结为一种精神——科学精神。现在，中国的现代化运动正在把科学精神，民主精神同人文精神严格地分离开来。科学精神因“科学技术是第一生产力”观念的深入人心和“科教兴国”战略的全面实施，而成为今日中国社会经济、政治、文化生活中最耀眼的部分。相比之下，中国的现代化似乎正在把人文精神抛向一边，以追求人文精神为目标的中国知识分子似乎也因此从社会文化生活的前沿走向其边缘。因此，人文精神面临着又一次被人放逐的境况之中。

现代化确实是一个效益优先，功利优先，机遇优先的社会运动。它表现为社会与科学精神的亲近和熟悉过程，表现为社会与人文精神的疏远和陌生化（或淡漠）过程。由于人文精神同公平、公正、公益原则相一致，强调事物的属人性的一面，与人类的共同生存与发展要求相协调的一面，科学精神对于功利和效益的强调便突出了事物的工具性的一面，让人去迎合物的一面。似乎科学精神更关心外在的物质世界，

而人文精神更头发关心内在的精神世界。

从表面上看，现代化会导致科学精神的实现和人文精神的失落，现代化似乎必须以人文精神的失落为代价。

由于知识分子是人文精神的直接创造者和承担者，知识分子在现代化进程中的不同遭遇和境遇，便导致他们对于现代化进程中的不同评价，导致他们对于现代化进程与人文精神之关系的不同评价。

我们认为，今日中国之实际的人文精神主要体现在两个层面。其一是人文精神的理论建树与创获层面。在这个层面上，世人寄希望于极少数杰出的知识分子在学理上去探索，去建立，去宏扬光大作为人类生存和发展之精神支柱的人文精神，使之成为一个令世人心向往之的引导世人积极向上的伟大理念和目标。在传统上，我们一般把这项工作交托给极少数精英人物的工作业绩。因此，这一层面可以说是人们理解的人文精神之内涵的主要层面，其二是人文精神的实践建设和创获层面，在这个层面上，世人寄希望于众多的普通的知识分子，如一般的教师，学者，研究人员，甚至行政官员，把极少数精英人物在学理上取得的成就向一般民众进行宣传，播散，使他们了解，接受并维持这些成就，这个层面是人文精神与社会发生关系的主要在途径，一种现代人文精神如果想要得到健康的培育和发展，那么对于上面两个层面的关注当是缺一不可的。

当我们谈起今日中国之人文精神“失落”的时候，它在上述两个层面都有所表现，就第一层面而言，它表现为一部分精英人物（或潜在的精英人物）中止或放弃其所从事的学理上的建树和创获活动。他们要么模糊了自己同一般知识分子的界限，要么模糊了自己同一般民众的界限，他们使自己

的学理建树活动以后者的趣味为标准，创造了大量伪人文精神的东西，使自己的创作活动与西方的后现代主义思潮挂起了勾来，因而起不到真正的引导和垂范作用。这样人文精神之理论建设队伍的流失将直接导致人文精神力量的衰落。而就今日之中国而言，更实际的更能体现个体的瞬时价值的企业家队伍向这支人文精神之建设队伍发出的吁请（即所谓的高级管理人才的需求），又是导致这支队伍流失的更直接原因。从这一点来讲，人文精神之理论建设力量的衰落在世纪末的中国将是一个无法改变的基本事实。

如果说，人文精神的理论建树和创获主要依凭于具有精英意识的知识分子的先天秉赋和后天的主观努力，那么人文精神的实践建树和创获，则主要依赖于当前的社会现实对于人文精神的实际需求程度。人文精神是人类的一种高层次需求。拥有人文精神同拥有物质财富或社会地位之类更实际的人类生存形态相比，显然是一种更加高级的人类生存形态。但是它是以前其他较低级的人类生存形态为条件的。人类的经济生存形态的目标是物质财富，人类的政治生存形态的目标是权力和社会地位。而人类的人文精神生存形态的目标是精神财富。如果人类生存的那些低级形态对人文精神采取一种拒斥态度，那么人文精神将是一种没有社会化和现实化的精神财富。人文精神的社会化和现实化需要广大普通知识分子的工作和努力，同精英人物的流失之原因一样，物质财富，社会地位和权力的诱惑，使得人文精神之实践建设队伍的流失也是益严重，此外人文精神在社会化和现实化的过程中会不可避免地受到歪曲，甚至导致庸俗化、浅薄化、表面化。这种情况虽然比人文精神成为一种可望而不可及的海市蜃楼式的空中楼阁要好些，但是它实际上是一种为人文精神之实践

者们万般无奈而为之的下策。因此，就第二层面而言，今日中国之人文精神“失落主要表现在这支实践队伍的极不稳定以及与之相应的社会地位问题的无法终极解决。

这样，某种人文精神之被社会化和现实化的程度，既是衡量这种人文精神之现实（即时的）价值的惟一尺度，又是衡量一定社会之人文精神（即精神财富）含有量的客观尺度。同样地，人文精神之被某一社会所拒斥和边缘化的程度，也就是人文精神之走向衰落的客观尺度。

二、现代化与知识分子队伍的分化

中国的现代化进程导致了知识分子队伍的严重分化。在一定程度上，人文精神的失落，后现代主义的日渐风行恰恰说明了知识分子，哲学家，人文科学家和社会科学家在当今社会生活舞台上的地位和角色的变更。今日中国的现代化进程导致了他们中的某些人正在被社会所边缘化、所同化和所淹没；证明了他们中的某些人在社会生活舞台上的进一步失意和失势。今日中国的现代化进程促使某些知识分子的地位进一步走向衰落，促使某些学科的知识分子的无能或不优越于其他群体的事实更加暴露无遗。

长期以来，传统知识分子一直以真理和正义之化身的身份在说话，人们也公认他们具有这种能力和权利。因此，做一个知识分子好象也就意味着代表我们大家的意识和良知。但是现在，随着现代化进程的不断加速，知识分子已经不再以“普遍性代表”、“榜样”、“为普天下大众求正义”的方式出现。而是习惯于在各种具体部门，诸如医院、实验室、大学、科研机构、政府机关、企业单位等等进行工作。他们虽然在

自己的工作岗位上仍然保留了知识分子的身份、传统或良知，但是他们已经变成了面对专门问题的“专家性”知识分子。与专家性知识分子相对的是普遍性知识分子。现代化进程导致了专家性知识分子的兴盛，也导致了普遍性知识分子的衰落。知识分子的队伍由此而日益分化。

现在，一个趋势是，普遍性知识分子为保持自己原有的地盘，身份，地位和声誉，而不得不向着权力部门靠近。但是普遍性知识分子虽以中心自居，却永远进居不了那个中心。不管是权力中心还是文化中心。这样就其一般命运而言，现代化过程也就是普遍性知识分子逐渐地被驱逐于中心之外的一个过程。普遍性知识分子的衰落和边缘化过程，也就意味着某些探讨普遍性问题并以“正义和真理”化身自居的知识分子的没落和边缘化，也就是意味着某些探讨普遍性问题的学科的没落和边缘化。

另一方面，由于知识与权力之间的互惠关系，（在现代化进程中，普遍性知识分子拥有的人文精神方面的知识似乎被排斥于“真”知识之外）专家性知识分子对专业知识的垄断也必然意味着对于相关权力的获取。因此，西方某些后现代主义者所谓的“作者之死”，“权威之死”，“主体之死”，“人之死”的诸多提法，实际上只是说对了一半。那些提法只是权力由普遍性知识分子身上移交到专家性知识分子身上的一个反证而已。死掉的只是柏拉图式的哲学王！实际的情况是，专家性知识分子不仅没有死，而且越来越具有生存能力和社会重要性。

三、现代化：知识与权力的重组

现代化过程也是一个知识和权力的重组过程。普遍性知识分子在这个重组过程中逐渐地走向衰落，而专家性知识分子则迅速崛起。与普遍性知识分子的境遇完全不同，专家性知识分子的权威直接受到权力部门的支持。它是在野的权威，而权力部门则是在朝的权威。现代化进程逐渐地确立了专家性知识分子在社会生活中的中心地位。“科学技术是第一生产力”的提法只不过其中心地位得到社会化认同的一个确证而已。

专家性知识分子是现代化的具体执行者。他们面对的是形而下的具体的专门问题。其工作离不开普遍性知识分子的支持，但是那种支持无法具体化为一定的技术指标或价值。专家性知识分子与普遍性知识分子之间是一种不平等的互惠关系。另外，专家性知识分子付出多少就可以被社会认可多少。普遍性知识分子不管其付出的多与少，都不易为社会所知晓所认可。

现代化更需要专家性知识分子。由于现代化主要是解决一个国家之人民的一系列生存与发展问题。普遍性知识分子看似运用着一套与之密切相关的话语，对它起着指导作用。但他们终究解决不了那些问题。人们更多地把他们的那套话语理解成诗意化的或修辞性的东西而不是可以变成实际操作手段的东西。不幸的是，今天的许多普遍性知识分子并不自觉现代化进程对自己产生的重大影响。他们不明了自己在目前社会舞台上的确切身份和地位。他们中的许多人仍然自以为是站在现代化进程之前沿的指导者，但是实际上他们的语言

仅仅是一种类似于讽喻的东西，而讽喻的语言一走向极端便成疯话或废话。我们认为，普遍性知识分子应该自觉地意识到自己工作的自欺性。普遍性知识分子的身份从崇高性转向自欺性，这个转向确实是具有毁灭性的。

四、现代化不需要后现代主义

综上所述，现代化的进程，人文精神的兴衰和知识分子的命运具有某种内在的联系。我们可以从前面的论述中得出如下结论。

第一，现代化为人们提供了众多的机遇，而机遇总是同知识和权力相联系的。由于普遍性知识分子先天地拥有真理而不拥有知识，拥有正义而不拥有权力。知识和权力便成为普遍性知识分子利用机遇的障碍。普遍性知识分子如果无法完成向专家性知识分子的嬗变，那么他们便注定要失落于现代化进程的主流之外。而一旦他们完成了那个转变，那么，他们所承载的人文精神便不得不遭受一次失落。而这种失落，实际上是一直推崇人文精神或以人文精神为归宿的一部分知识分子无法适应现代化之大潮的一种表现，是他们因无法“专家化”而苦恼的一种表现，是他们的“伟大理念”不再受人认同的一种表现。它表明了他们因无法找到自己在现代化进程中的恰当位置而焦虑的事实，表明了他们有可能因现代化而遭到淘汰的命运。

第二，如果普遍性知识分子无法完成一次自我革命，如果他们仍然把目光过多地投向理念而不是现实。如果他们仍然不承认自己所处的一种新的社会位置，自己所扮演的一种新的社会角色，如果他们仍然自以为是走在社会发展的最前

沿的，以为自己是一座引导世人前进的灯塔，那么他们已经感受到那种人文精神的失落仍将继续下去，他们的前景也将更加渺茫。

第三，但是现代化未必以普遍性知识分子所孜孜以求的人文精神的真正失落为代价。一些后现代主义者对于人文精神的否定，对于现代性的拒斥，恰恰说明后现代主义思潮在总体上是与现代社会的基本进程背道而驰的。现代化不需要后现代主义。后现代主义在今天的中国从根本上说是没有出路的。

后 记

1993年9月，在做了五年大学政治教师以后，我又有幸成了夏基松先生的学生，从事现代西方哲学专业的研究与学习。在初步整理了自己的思想之后，我选择了当代美国新实用主义代表人物罗蒂（R. Rorty）的哲学思想作为主攻对象。通过对罗蒂哲学的研究，我开始介入当前在大陆仍然比较时髦的“后现代主义”话题的讨论。1995年7月，当我完成《后现代主义与社会科学》一书的翻译工作时（已由上海译文出版社出版），我产生了一个想对西方后现代主义思潮作些专门的基础性研究的念头。随着《罗蒂》（台北生智出版社，1995年）和《后弗洛伊德主义》（台北扬智文化出版公司，1996年）两本小册子的完成和出版，这个念头便日益明朗起来。于是我便着手搜集这方面的资料，并草拟出了一个写作计划。我的一些观点在夏基松先生主持的博士生研究班上得到了讨论。此外，从在1995年开始，（1996学年和1996-1997学年的第一学期共两次）我在浙江大学每个学年都开设了一门全校性选修课《后现代主义与人文科学》，使我于是有机会系统地阐发关于后现代主义的诸多见解。这个小册子就是我上述活动的一个结果。

虽然我以前也写过与后现代主义相关的小册子，但这一

次的写作使我真正地感受到了“沉重”的意味。由于后现代主义这个话题本身的缘故，从着手写作的那天起，我就有一种强烈的压迫感和拒斥感。我试着以轻松的语调来叙述和评判这一话题。并且，在叙述和评判时，我既要把握住它的精神实质，又要使它具有一种生气，一种可变异的动感，使它不再显得是一个油滑的难以触摸的东西，而是一个正在介入我们的生活，值得我们认真对待的东西。我相信我的努力多少已经变成了现实。

本书中有些章节的内容或观点已经在《哲学研究》、《福建论坛》、《天津社会科学》、《浙江大学学报》等学术杂志上发表过，谨向这些杂志的同仁们表示感谢。本书的写作得到了夏基松先生、杨大春博士、陈健博士、孙周兴博士等老师和朋友的多方帮助，还得到余潇枫博士先生、张丽东女士以及浙江大学人文学院诸位领导的大力帮助。包利民博士认真审读了本书的打印稿，并提出了许多修改意见。中国社会科学出版社冯春凤女士为本书的出版付出了许多劳动。对他们的帮助，本人表示深深的感谢。

最后，近几年的学术经历使我欣慰地看到虽然在今天中国所进行的关于西方学术的讨论和研究基本上仍然是学院性的，它毕竟已经开始结出丰硕的成果，并在青年学生的身上产生了一些实际的影响。就后现代主义这个话题而言，虽然它是典型地西方的，且在总体上是消极的和保守的，但是它对于我们在今天中国所从事的各项工作和事业仍然具有难得的借鉴意义。我们希望也渴望着学术与现实的联姻，希望也渴望着学术能走出象牙之塔，承担起改造世界的责任来。后现代主义作为正反两面得到互证的一个例证，确证了我们的希望和渴望。

参 考 书 目

(一) 中文参考书目

- 乔纳森·卡勒：《结构主义诗学》，中国社会科学出版社，1991年版。
- 王岳川：《后现代主义文化研究》，北京大学出版社，1992年版。
- 王岳川：《艺术本体论》，上海三联书店，1995年版。
- 利奥塔：《后现代状况》，岛子译，湖南美术出版社，1996年版。
- 孟樊、郑祥福主编：《后现代学科与理论》，台湾台北，生智出版社，1997年版。
- 包亚明主编：《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，上海人民出版社，1997年版。
- 包亚明主编：《一种疯狂守护着思想：德里达访谈录》，何佩群译，上海人民出版社，1997年版。
- 包亚明主编：《后现代性与公正游戏：利奥塔访谈、书信录》，谈瀛洲译，上海人民出版社，1997年版。
- 包亚明主编：《文化资本与社会炼金术：布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海人民出版社，1997年版。
- 包亚明主编：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，李安东、段怀清译，上海人民出版社，1997年版。
- 格拉夫·科恩主编：《文学理论的未来》，程锡麟等译，中国社会科学出版社，1993年版。
- 哈罗德·布鲁姆：《影响的焦虑》，徐文博译，三联书店出版社，1992年版。
- 布吕奈尔：《20世纪法国文学史》，郑克鲁等译，四川文艺出版社，1991年版。
- 柳鸣九主编：《从现代主义到后现代主义》，中国社会科学出版社，1994

年版。

王潮编：《后现代主义的突破：外国后现代主义理论》，敦煌文艺出版社，1996年版。

吕同六主编：《20世纪世界小说理论经典》（上，下），华夏出版社，1995年版。

刘北成：《福柯思想肖像》，北京师范大学出版社，1995年版。

诺曼·N·霍兰德：《后现代精神分析》，潘国庆译，上海文艺出版社，1995年版。

A·麦金太尔：《德性之后》，龚群、戴扬毅译，中国社会科学出版社，1995年版。

A·麦金太尔：《谁之正义？何种合理性？》，万俊人、吴海针、王今一译，当代中国出版社，1996年版。

R·罗蒂：《哲学与自然之镜》，李幼蒸译，三联书店，1987年版。

R·罗蒂：《后哲学文化》，黄勇译，上海译文出版社，1992年版。

张国清：《罗蒂》，台湾台北，生智出版社，1995年版。

张国清：《后弗洛伊德主义》，台湾台北，扬智文化事业出版公司，1996年版。

罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社，1988年版。

尼采：《权力意志》，张念东、凌素心译，商务印书馆，1993年版。

伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1992年版。

维特根斯坦：《哲学研究》，汤潮、范光棣译，三联书店，1992年版。

佛莱德R·多尔迈：《主体性的黄昏》，万俊人译，上海译文出版社，1991年版。

莱欣巴哈：《科学哲学的兴起》，伯尼译，商务印书馆，1991年版。

涂纪亮主编：《语言哲学名著选辑》，三联书店，1988年版。

佛克马，伯顿斯编：《走向后现代主义》，王宁等译，北京大学出版社，1991年版。

海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1987年版。

陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，三联书店，1995年版。

徐友渔、周国平、尚杰、陈嘉映：《语言与哲学》，三联书店，1996年版。

孙周兴：《说不可说之神秘》，上海三联书店，1995年版。

戴维·洛奇编：《二十世纪文学评论》（上，下），葛林等译，上海译文出版社，1993年版。

詹姆逊：《语言的牢笼》，钱佼汝译，百花洲文艺出版社，1995年版。

詹姆逊：《马克思主义与形式》，李自修译，百花洲文艺出版社，1995年版。

詹姆逊：《后现代主义与文化理论》，陕西师范大学出版社，1986年版。

马丁·杰：《法兰克福学派史》，单世联译，广东人民出版社，1996年版。

（二）外文参考书目

1. Rosenau, Pauline Marie : Post-Modernism and the Social Sciences, Princeton, 1992
3. Richard Rorty: Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge, 1989
4. Richard Rorty : Objectivity, Relativity, and Truth, Cambridge, 1991
5. Richard Rorty: Essays on Heidegger and Others, Cambridge, 1991
6. Richard Rorty (ed): The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method, 1967, 1992
7. Ihab Hassan: The Postmodern Turn Essays in Postmodern Theory and Culture, Ohio, State University Press, 1987
8. Derrida, Jacques: Of Grammatology, trans. G. Spivak Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976
9. Herman J. Saatkamp Jr (ed) : Rorty and Pragmatism, Vanderbilt, 1995
10. Christopher Norris: Deconstruction and the interests of theory , Pinter, 1988
11. Konstantin Kolenda : Rorty's humanistic pragmatism——philosophy democratized, University of South Florida Press, 1990
12. Frank Farrell : Subjectivity, realism and postmodernism : the recovery of the world in recent philosophy, Cambridge University Press,

1994

- 13 . Calvin O Schrag: The resources of rationality: a response to the postmodern challenge, Indiana University Press , 1992