

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com
商家本店

哲学和自然之镜

〔美〕理查德·罗蒂 著



汉译世界学术名著

哲学和自然之镜

[美] 理查德·罗蒂 著

李幼蒸 译

商务印书馆

2004年·北京

图书在版编目(CIP)数据

哲学和自然之镜 / (美) 罗蒂 (Rorty, R.) 著; 李幼
蒸译. —北京: 商务印书馆, 2003

(汉译世界学术名著丛书)

ISBN 7-100-04052-3

I. 哲... II. ①罗...②李... III. 罗蒂, R. - 哲学
思想 IV. B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 120691 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书

哲学和自然之镜

[美] 理查德·罗蒂 著

李幼蒸 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京中科印刷有限公司印刷

ISBN 7-100-04052-3/B·588

2003年7月第1版

开本 850×1168 1/32

2004年7月北京第3次印刷

印张 16 1/2

印数 5 000 册

定价: 27.00 元

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助,三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从1981年至2000年先后分九辑印行了名著三百六十余种。现继续编印第十辑。到2004年底出版至四百种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型,译文未能重新校订,体例也不完全统一,凡是原来译本可用的序跋,都一仍其旧,个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作,汲取其对我有用的精华,剔除其不合时宜的糟粕,这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

2003年10月

中文本译者再版前言

《哲学和自然之镜》一书初版于20年前。这是理查德·罗蒂迄今为止发表过的唯一一部系统性专著，其后发表的六七本书都只是论文结集。大约在本书中译本出版前后，罗蒂在其写作策略上作了重要改变，放弃了已宣布在进行中的有关海德格尔的专著写作（后来代之以一部主题大体相近的论文集），自此以后他就采取了以论文为单元的写作方式。实际上，罗蒂的新著大多是由一篇篇讲演稿编辑而成，这样他就把讲演、写作和出版有机地结合在一起了。写作策略上的转变，是与其自1982年以来在美国文化学术界采取的新哲学实践策略一致的。一方面，罗蒂自此永远脱离了哲学系而投入了一般文化评论和文学理论等在美更能发挥影响力的领域，另一方面他在哲学系之外仍然占据了针对主流哲学继续进行批评的有力位置。（目前罗蒂在任教的史坦福大学比较文学系中的身份是：文学理论教授和哲学教授。）其效果也是双向的：既在美国和世界人文学术各领域内提升了他作为美国代表性哲学家和思想家的声誉，又积极参与了推动美国人文学术理论新潮的活动。目前罗蒂几乎被认为是美国实用主义哲学的首席代表，也是西方后现代主义思潮的主要理论家之一。在某种意义上，罗蒂今日已享有了美国数一数二思想家的地位。应该指出，自杜威以后没有任何其他美国哲学家能够再拥有这样的身份。（今日法国对于译介罗蒂比译介杜威更为积极可为其证。）五十年代以来活跃在

2 中文本译者再版前言

美国的“思想家”大多来自德法两国。罗蒂的出现一定程度上填补了美国的这一文化空白。所谓思想家毕竟还须来自哲学界,而当代美国成就卓著的哲学家们却又过于专门化和技术化了。反之,罗蒂却能把欧陆后现代主义理论与本土实用主义哲学相结合以形成一股得以影响大西洋两岸思想潮流的声势。当代美国重要文学批评家海罗德·布鲁姆甚至盛赞罗蒂为“今日世界上最令人感兴趣的一位哲学家”。罗蒂自访华(1985)和其书在中国出版(1987)以来国际声誉日增,这当然也是与后冷战时期西方社会文化的特殊发展境况密切相关的,对此我们无法在这里讨论了。

罗蒂接受的哲学训练是分析哲学和实用主义,却因后来转向现代欧陆哲学而离开了作为分析哲学重镇的普林斯顿大学哲学系。然而实际上他对现代欧陆哲学的关注是相当有选择性的,并未深入若干重要领域,如德国胡塞尔意识现象学和法国结构主义符号学。前者最终相通于主体、意识和意志等问题,后者最终相通于意义和价值问题。(本来罗蒂所关心的社会文化问题最终都与这些领域中的问题相关。)因此在他的心目中,今日世界上专业哲学理论的主流就是美国分析哲学,以至于他对后者的批评主要是针对与其有联系的西方古典形而上学和现代逻辑经验论传统的。他并据此批评立场来检讨整个西方哲学史,企图否定古往今来一切朝向知识真理(主、客观实在及其意义)追求的认识论研究方向。这样,罗蒂思想从一开始就把两件事混合在一起了:特殊知识理论主张(一些西方哲学流派)和一般知识理论问题(这还涉及到其他学科和其他文化传统中的认识论问题)。他认为二者都涉及一个根本的认识论“偏见”,即真理问题。这样他也就不免简化了人类的求知情境,仅仅根据个人所把握的一时一地知识状况做出了普

遍化结论,以至于被不少批评者称作“极端相对主义者”。但是另一方面,他的极端相对主义立场却能使其在后现代主义为主导的当代美国文化理论界大受欢迎;他对当前西方重要思想家著作的批评性读解更引起美国读者普遍的兴趣。结果,正是宏通的批评家罗蒂,而非是专业技术化的美国哲学家们,才能为青年人文知识分子提供一种精神引导。把美国传统实用主义与欧陆后现代主义理论结合在一起的这一新策略形象,使罗蒂成为“今日美国最有影响力的当代哲学家”(《纽约时报》语)。在美国,他通过实用主义读解欧陆思想;在欧洲,他通过后现代主义思想来读解美国实用主义;在世界范围内,罗蒂通过否定各种普遍性真理观来坚持一种反真理观的普遍性立场。

在思想界趋于消沉的西方后冷战和经济全球化时代,罗蒂努力为美国校园文化注入了新的思想活力。应当说,作为学术思想批评家的罗蒂仍然是比作为社会文化问题处方者的罗蒂更为人所称道。最近几年来,罗蒂越来越关心政治和社会道德问题,却反对对这类问题采取传统知识理性主义的态度。罗蒂一方面把“哲学修辞家”德里达尊奉为尼采之后世界上最重要的思想家,另一方面又告诫人们应放弃追求客观知识的幻想,于是这就相当于主张以主观“话语现实”取代客观社会现实来作为人们研究和思考的对象。罗蒂在其近著《哲学论文集:真理和进步》(1998)一书导言中的第一句话竟然就是:“不存在真理”。他习惯于把一些传统哲学字词,如真理、理性、现实、知识等等,看作字词与概念合一的固定思想单位,从而导致若干偏颇性论断。注意哲学语言问题的罗蒂应该想到,许多传统学术用语(由于其传统的实用性、直观性和自然性)已不宜于再充作现代精密思维的工具了。因此我们需要的

4 中文本译者再版前言

不是简单化地用一套传统语言去取代另一套传统语言,以投合现行学术市场的“需求”,而应设法相对于已大大改变了的社会现实和极大改变了的学术现实去重新设定我们的思维和语言工具。这不正是我们在自然科学发展史上所看到过的趋向吗?我们有什么理由要在社会科学中拒绝在自然科学中已证明行之有效的方法呢?但是罗蒂并无兴趣思考这类符号学的和语义学的问题,更不会认识到人文学科制度本身也有改造的必要,这不反而表明哲学家罗蒂本人受到了西方传统哲学思维方式本身的限制吗?罗蒂和德里达共同具有的自相矛盾的倾向是,既要“颠覆”传统哲学学科,又要在现实思想运作中借助于传统哲学学科。德里达需要哲学基地来反对“人文科学”和“跨学科方法论”;罗蒂需要用一套哲学术语来替代另一套哲学术语。他们两人都和我们一样不满于哲学和人文科学的现状,却都反对追求哲学和人文科学重建的理性主义目标。译者对罗蒂批评西方哲学教条主义的精辟论断一向十分欣赏,却对其因忽略其他学科中的理论化进展以致反对人文学术科学化态度难以苟同。但是毫无疑问,罗蒂思想,特别是本书,仍应被看作是考察今日西方人文思想演变的重要参考资料之一。

本书中译本出版以来,中外学术思想界都发生了很多变化。当时我们对历经六七十年的中美哲学交流史还保留着某种浪漫的记忆,早年杜威和罗素来华讲学的往事,似乎还被视作中国哲学现代化的一个重要起点。以当代杜威自诩的罗蒂,在其初访中国时也就自然会怀有某种相应的兴奋心情。十几年后的今日,罗蒂也会感觉到,已广泛进入世界学术环境的当代中国学界,与当时(主要通过日文)接触西学不过才十年光景的杜威来华时代,已不可同日而语了。结果正如我在1983年美国西部哲学大会(由罗蒂安排

的)中西哲学对话史分组会发言中指出的,中国学人既然已在原非所长的数理化领域达到世界水准,中国学人必将在原本所长的文史哲领域中同样达到世界水准。而且,这不仅是一种能力的问题,也是一种义务的问题。有鉴于此,中国哲学界现在所需要的已不是“消极受教”,而是“积极对话”了。这就是说我们不能功利主义地以西方现有成就和方式当作固定的标准来规划和衡量我们的学术方向。然而中国学者为了更有效地参与今日世界哲学和学术理论对话,不可能仅以民族学术经典的独特性来实用主义地夸示于世,而须不断全面深入地了解世界学术思想的全局,以期在人类共同知识的基础上除旧布新、言所当言。罗蒂为今日美国最富代表性的学者和思想界代言人之一,《哲学和自然之镜》又为其哲学思想的奠基力著,自然应当继续受到中国学界和思想界的认真关注。因此译者非常高兴十几年后此书能够在商务印书馆重新出版。为了使读者了解20世纪80年代初以来中国哲学界与罗蒂学术交流过程的原貌,此书三联书店原中译本的版面内容未予变动。最后,感谢作者在百忙中为中译本再次撰写了序言;并感谢商务印书馆领导和责任编辑徐奕春先生热心安排了本书再版事宜。

李幼蒸

2001年8月于旧金山湾区

中译本贺麟教授序

美国弗吉尼亚大学凯南讲座教授理查德·罗蒂的名著《哲学和自然之镜》的中译本就要和我国读者见面了，作者曾来信邀我为中译本写一篇序言。对于一个早年曾在美国研习西方哲学的中国学者来说，能为一部当代美国哲学名著的中译本作序，自然备觉荣幸和欣慰。

1982年前，当罗蒂教授还在普林斯顿大学时，我们已有书信往来，不久后收到了他寄给我的这本书，读后颇有耳目一新之感。1985年夏，他应中国社会科学院哲学所邀请来京、沪讲学访问时，我们有过几次接触。罗蒂专长当代哲学问题，但对西方哲学史兴趣浓厚，因而彼此交谈十分融洽，互相增进了了解。记得去夏某晚罗蒂夫妇冒着倾盆大雨来我家作客，在书房里我们畅谈了过去六、七十年间中美学术交流的历史，对今日两国哲学界交往期日趋密切同感快慰。

关于这本书的重要性和它在今日世界各国的影响，过去几年间国内书刊陆续有所介绍，我国读者已有一些了解。值得注意的是，自本书出版以后的几年间，在美国几次哲学学会年会上罗蒂的讲演都成为大会瞩目的中心，特别是在1983年春旧金山的太平洋区分会年会上和同年十二月波士顿东区分会年会上，罗蒂的新实用主义思想曾引起热烈的讨论。罗蒂思想今日不仅成为美国哲学界中一个重要话题，而且已扩大成为美国文化界中的一个重要话

题了。

罗蒂曾在分析哲学中心之一的普林斯顿大学哲学系任教二十余年,长期研究过分析哲学的各种问题,并有突出建树。六十年代末以来逐渐扩大关注范围,特别留心于现代欧洲大陆哲学思潮,因而扩大了视野,并从新的角度对当代美国主流哲学——分析哲学予以彻底反省。本书就是作者对西方传统主流哲学和当代美国主流哲学进行批判地再思考的产物,同时它还论及了哲学与文化关系这一涉及美国哲学前景的大课题。由于本书对逻辑经验主义的若干基本原则进行了剖析和批评,在以分析哲学为主导的美国哲学界引起了不小的震动。不难想像,罗蒂对一些分析哲学标准信条的挑战,不免会导致一些保守的哲学家的不满,于是在相对平静的美国哲学舞台上掀起了层层波澜。

谈到罗蒂的学说,首先会令人联想到杜威。对于杜威的哲学,我国哲学界其实是相当熟悉的。抗战以前的二十年间,在我国哲学界较具影响的现代西方哲学家也许首先应当一提的就是杜威、罗素和柏格森等。作为早先西方一代思想大家的罗素,既曾反对过柏格森的直觉主义,又曾对杜威及其门人的实用主义予以抨击(解放前我对他们各自的学术均有论述)。有趣的是,这两位学术上的对手二十年代初都曾来华访问讲学,并倾慕于中国传统文化的宁静趣致。杜威本人甚至延长了预定的访问时间,在华流连忘返,这已是哲学界一段熟知的轶事了。

其实,在现代西方哲学各家各派中,对旧中国思想界影响最大的应该首推杜威。这不仅是由于胡适先生的提倡,而且也由于他的哲学本身反对玄远,易于理解和便于应用。杜威和罗素尽管学术观点迥异,却都认为哲学应有益于社会和人生。两人都曾想通

过教育运动来使哲学应用于社会和文化之改造。然而作为教育家的罗素却远不及杜威重要,杜威作为教育理论家的声望并不亚于其作为哲学家的声望。

罗蒂的新实用主义尽管有多方面的思想渊源,在我看来,他所受到的最主要的影响还是来自杜威和詹姆士。1947年我在北大讲授现代西方哲学时,曾介绍过这两位美国哲学家。(参见拙著《现代西方哲学讲演集》,上海人民出版社,1984年,第40—67页)在这两讲中我论述了他们有关真理、观念、理念、本质、意识、身心关系和社会协调作用等几方面的反传统观点。我指出,詹姆士说“世界上没有超越于人的真理”,并“提倡情感、信仰、意志,而贬抑抽象思想”;他认为“要观察人心,必须从它的功用、机能活动诸方面去认识……。观念不是静止的镜子(着重号为此刻引述时后加,以示与本书中“镜子”隐喻的关联),而是有用的武器,有一套观念就有一套武器来应付对象,这些都是心理的功能”。我又介绍说,詹姆士认为“真理不是柏拉图所说的理念或是亚里士多德所谓的范型,真理之是否确为真理必须看观念和它能引起的实际效果是否相合”,因此“真理就包括了‘观念的有效性’”,“效用就成了考验真理的标准”。这些观点与罗蒂在本书中提出的反柏拉图主义、反观念镜子说是一脉相承的。

在论述杜威时我侧重于他的真理社会观,于是所谓的“真理效验”就进而落实在社会“协合”(Coordination)观上了,这一点与本书中译本附录中收入的罗蒂在日讲演中宣称的“协同性”(Solidarity)原则,可谓如出一辙。1928年我曾在美国哲学年会上听到杜威宣读他的论文,其标题即为“社会作为一个哲学范畴”。记得当时听讲的孟泰格曾批评他把“社会”尊崇为黑格尔式的绝对者。我

在北大讲演时也指出,杜威“想提出‘社会’作为认识论的一个范畴,作为批判哲学的一个标准”;并谈到“他反对把身心分开,也反对把心理现象分成知、情、意部门,心理学要研究的只是整个行为的调整协合、适应,也即行为的动态,而不再是旧式心理学家所瞩目的意识状态”;而他所谓的“协合”,则指“协合只是一种组织,一种使工具能够相互配合而达到某一目的的组织”,因此“协合就是一种适应”。这些说法与罗蒂在本书中花相当篇幅批评的西方传统认识论甚至在措词上都十分接近。正是在杜威实用主义中,我们看到了对行为、效果、社会检验等罗蒂今日所重视的一些观念的强调,而反对传统心理学的心灵观和意识观,更为杜威和罗蒂共同坚持的立场。

在当时的讲演中我曾总结说,“杜威对于传统哲学的驳斥的确言之成理,但传统哲学在他所揭出的每一‘罪状’里面都依然保有从容答辩的余地”。这可以说是我当时对正在流行的旧实用主义的一般态度。当然,今日罗蒂新实用主义思想并非杜威旧实用主义的翻版,前者是后分析时代的哲学家,后者却基本上是前分析时代的哲学家。此外,关注当代西欧哲学思潮(主要是维特根斯坦和海德格尔)的罗蒂,也与主要熟悉西欧哲学史的杜威(主要是柏拉图和黑格尔)具有着差距颇大的不同学术背景,这是时代演变的必然情形。我在和罗蒂交谈时曾提及二十年代末在美留学时听杜威和怀特海讲演的往事,而罗蒂亦谈到他曾是怀特海的高足哈茨霍恩的学生。时光荏苒,竟然已是半个世纪过去了。我对今日美国重新恢复了对杜威的重视很感兴趣,看来一位哲学家思想的影响,是随时代和环境的改变而起伏不定的。

《哲学和自然之镜》一书过去几年来引起了我国一些哲学工作者的很大兴趣,不时见到对此书的介绍和报导。而且这本书的部分章节也曾有人着手译过,如兰州大学中文系徐清辉同志(她于1981到1982年间曾在普林斯顿大学哲学系进修美学,与罗蒂相熟)等;现在哲学所现代外国哲学研究室李幼蒸同志将全书翻译出来,并增译了罗蒂的另外四篇文章,作为中译本的附录。李幼蒸同志曾在普大哲学系作访问学者,罗蒂为其联系人,其后转至哥伦比亚大学哲学系,仍与罗蒂保持学术联系,对其思想做过系统研究,在此基础上完成了本书的翻译。希望这个中译本能为我国读者提供一份有价值的参考资料。

贺 麟

1986年11月于北京

中译本译者前言

如果说二次大战之后的二十年间,在美国哲学舞台上以逻辑经验主义为主的分析哲学占据着绝对支配地位的话,那么六十年代中期以后美国哲学活动的构成却开始发生了越来越明显的变化。一方面,分析哲学运动内部反正统力量(如科学哲学内部的反唯科学论潮流,语言哲学内部的反传统意义论潮流)已逐渐崛起,另一方面,欧洲大陆各哲学流派在美国得到了迅速扩展(在此以前它们在美国的影响极其微弱)。七十年代以来,美国哲学思想的分化更趋复杂,随着大量西欧哲学名著的陆续译介和各种哲学会议上的有关讨论,当代西欧哲学在美国校园和学术界的影响与日俱增,如东部西北大学、纽约大学石溪分校、芝加哥大学、霍布金斯大学等都已成为研究和介绍当代西欧哲学的中心,西部加州贝克莱大学、斯坦福大学等也已成为在分析哲学基础上研究西欧大陆哲学的重要基地。然而在大多数美国重点大学(如哈佛、普林斯顿、耶鲁、哥伦比亚等大学)哲学系中,分析哲学仍居绝对领先地位,因此谈到今日美国哲学时主要还是指分析哲学,这是从哲学专业角度来说的。然而一旦扩大到整个美国文化思想界来看,情况就比较复杂了,因为许多具有明显西欧哲学倾向的哲学研究如今正在大学文学院内哲学系以外的其他人文科系(如历史系、政治系、文学系、宗教系、社会学与人类学系、艺术系等等)中扩大其影响,就是在上举一些重点大学中也不例外。这样我们就可以理解另一说

法,即今日美国哲学舞台是由英美分析哲学传统和西欧大陆哲学传统共同组成的。对“哲学”的这种狭义理解和广义理解的不同,就涉及到今日西方学者心目中“哲学”一词的適切涵义问题了。这样一个问题由于关系到哲学活动的“边界”,必然成为一个文化整体内的问题。从某种意义上说,《哲学和自然之镜》一书就是对这个至关重要的文化和哲学的问题所做的深刻反省。

本书作者理查德·罗蒂在1982年夏以前的二十年间一直在分析哲学中心之一——普林斯顿大学任教,为该校哲学系和文学院内颇具影响的讲座教授。罗蒂擅长分析哲学派的语言哲学,对哲学史和当代欧陆哲学也素有研究,他在普林斯顿大学开设过的尼采和海德格尔课程,以及在弗吉尼亚大学开设的有关保罗·利科和弗洛伊德的课程都曾受到学生们的热烈欢迎。然而后来他却决意离开了使其功成名就的普林斯顿大学哲学系。译者抵美不久适巧赶上哲学系为他举办的告别会,印象殊深。

这本1979年出版的著作不仅是从哲学和文化的若干方面对分析哲学思潮及其后果进行全面检讨的一本书,也是对西方两千年来传统唯心主义哲学基本问题进行系统反省的一本书,眼界开阔,观点鲜明,持论颇为激进。本书出版后获得美国学界广泛关注,毁誉褒贬纷至沓来。不久作者又获麦克阿瑟图书奖,对于哲学家来说这是不同寻常的,从此罗蒂从专业哲学家而步入思想家之林,五六年来在美国人文学术界影响日增。因此在介绍今日美国哲学时,如不介绍在分析哲学和欧陆哲学之间另辟蹊径的罗蒂思想,那是不全面的,这是译者决定将此书译成中文的主要考虑之一。

作者在本书中集中提出了一种综合性的和批判性的哲学立

场,以丰富的材料评述了欧美许多大哲学家的思想观点,尖锐批评了传统的唯理主义、唯科学主义和唯哲学主义,并展望一种无主导性哲学的“后哲学文化”。尽管作者的意图在于综观西方正统哲学文化全景,但诚如作者所说,本书思路的主干仍然是铺伸于古希腊哲学、近代哲学认识论和英美分析哲学之间的,作者在书中的主要对话者都是当今大多健在的美国著名分析哲学家。本书获得广泛影响的一个社会性原因恰在于,作者以深厚的分析哲学素养,对过去三十年间美国分析哲学教师培养出来的大批中青年人文学者,用分析哲学家熟悉的语言,指出了分析哲学当前发展中的症结所在,因而易于引起共鸣。因此这本书首先应看成是一本关于当代美国哲学思想的论著。作者所推崇的海德格尔后期哲学在本书中尚未详尽发挥(这是作者目前正在撰述的一部专著的主题),而对现象学和结构主义的批评也只一提而过。至于作者在本书最后提出的一种准哲学活动——解释学,也并未涉及当代德、法解释学的广阔领域,而是从美国特有的哲学文化环境中做出的一种纲领式的展望。当然,本书的美国色彩最浓郁之处还在于返归已被美国学界冷落多年的杜威及其实用主义。十分明显,罗蒂根据分析时代认识论行为主义对实用主义进行的最新阐释,在学理上已比老实用主义更为精致,并更符合当代哲学辨析的水准了。

本书的影响之所以远远超出了哲学界,当然是因为它触及了当代西方社会文化性质这类大课题。如果像贺麟先生早先讲述杜威哲学时引用罗素的话时所说的那样,杜威代表着“美国工业社会的哲学”,那么我们是否可以说罗蒂思想集中反映了“美国后工业社会的哲学”呢?社会、文化与哲学的关系,是任何专业哲学家都无法回避的大问题,因此第十七届蒙特利尔世界哲学大会以“文

化”为中心主题就不是偶然的了(罗蒂曾被邀请担任本次大会主讲人之一,后因故未与会)。从这个角度看,罗蒂提出的各种问题的意义当然远远超出了美国范围,近年来欧、亚、非各国哲学界对罗蒂哲学观与文化观的探讨渐渐增加可为其证。

罗蒂在来华访问期间对他不甚了解的中国文化传统甚感兴趣。在他为本书中译本所写的序言中还提到了中美哲学文化交流的问题。依译者之见,所谓“中国哲学”必然只能意味着“当今中国人所从事的哲学”,这个哲学从内容到来源当然绝不限于“中国传统哲学”,而应涉及人类思想文化的一切领域,其中并无时间和界域之分,因此依据民族自豪感这种感情的而非理智的理由去“宏扬”祖辈的旧业,不仅不是尊重传统,反而有碍于民族传统文化之发展。因而学术上的“民族主义”适足成为阻碍民族文化创新的有效利器。不参照今日世界各地学术文化的重要发展是无法创建我们的新文化和新哲学的。希望本书的译介,有助于我国广大哲学爱好者了解当前西方哲学思想的最新动向,有助于我们批评的借鉴和进一步融合于世界哲学文化中去。

本书中译本收入了另外四篇文章作为附录。第一篇是作者与六位批评者的“对话”或辩论,可帮助中国读者进一步了解本书论述中的一些义蕴。此外还收入了作者在日本和中国所做的两次学术讲演,可看作作者与“东方”读者的对话。两次讲演的方式类似,均由一般思想阐述和专题发挥两部分组成。在南山大学的讲演中,罗蒂通过与普特南的论辩,辨析了相对主义问题,在中国的讲演则通过戴维森基本思想批评了“自我”和“意识”这一传统唯心主义的中心概念。自本书出版后,作者日益关注哲学与文学批评的关系问题,为了介绍罗蒂思想在这一方向上的发展,选译了作者论

述后期海德格尔和德里达的一篇长文。须要声明的是,这四篇附录是译者自行加入的,虽然“事后”曾通知了作者。

考虑到排印的方便,中译本将本书原版中的脚注一律改成了各章尾注。(附录各篇中原件即采取尾注形式。)在完成本书翻译后,我曾向作者询问了书中一些疑难的英语字词和拉丁文词句的意思,承蒙作者给予了明确解释,然而由于联系不便,译者未能就书中许多关键性句段的确切涵义一一向作者核实,误译之处责任完全在我本人,并希读者不吝指正,以备日后有机会时订正。

译 者

1986年11月11日于北京

谨以此书献于

玛丽·V. 罗蒂

中文本作者再版序

目前在西方哲学教授中流行着两种哲学概念。按照第一种哲学概念,存在着由亚里士多德、笛卡尔和康德之类哲人千百年来讨论着的哲学问题:哲学家们必定会继续努力讨论这些问题,并试图加以解决。按照第二种哲学概念,那些重要的和富于原创性的哲学家们的成就是治疗性的:他们思考事物的新方式在于对那些曾经困扰过前人的问题予以解消,而非予以解决。

那些坚持哲学概念在于“解决问题”的人,把哲学看作一系列在进行中的研究计划,承担者是受过高深训练的专业人士。这些人士,例如说,研究自由意志和决定论的问题,研究人类行为原则上的不可预测性(例如通过微观神经学的观察)如何以及是否可与人类自由地选择较优行为并拒绝较劣行为的观念协调一致。另一些人士则研究意识性质的问题,这种倾向为称作“蛇神”(zombies)的巫士所欠缺,他们看起来像正常人类一样能说会道和具有理性,但却不具有“内部空间”,对于什么是红颜色,什么是痛苦的感觉等等均无直接意识。

那些把哲学主要看作是治疗性活动的人士特别认为自由意志和决定论的问题早已为休谟所澄清。休谟说过,预测和性质归属是两种不可能互相妨碍的人类活动;在我们被神经层事件所决定的行为和我们作为负责任的社会成员一事之间并非互不相容;作为社会成员的人应为坏行为受罚,为好行为受赏。而且他们通常认

为“意识性质”一类问题是虚妄不实的。在他们看来,既然蛇神巫士和人类之间的区别绝不可能在行为层上获得反映,就人类实践而言,这种区别也就毫无意义。他们把“看见红色究竟是什么样子”之类的观念视为虚妄;这类问题无论在常识中还是在科学中均不起作用,它们只不过是用来使哲学教授有事可为而已。

本书即为对待哲学的第二种态度——治疗性态度的一个例证。其主要角色——杜威、维特根施坦和海德格尔——都是一些企图通过解消哲学问题以使哲学非职业化的思想家,而哲学教授们却自以为在从事着对此类问题的研究。他们三人都对把哲学视为准科学性的学科(如化学、古典语言学)持怀疑态度。他们每人的研究都与企图通过消解那样一类概念框架以改变思想环境的做法有关,在此类框架内,先前的哲学家们设定着自以为有待解决的问题。他们希望改变哲学教授的自我形象,并希望哲学家们把自己看作文化的批评家,而非看作明确问题的解答者。

《哲学和自然之镜》并未提出原创性观念,而是企图将这三位哲人(以及重要性稍逊一筹的人物,如美国哲学家奎因和塞拉斯等)说过的一些问题汇集起来,并指出他们的研究所蕴涵的教益。这本书曾被广泛地读解为一部“反哲学”之作,因为它曾宣称哲学已然过时,并已被人们处理完毕。此书曾经遭到广泛批评,其原因在于,正如一位批评家所说的,“哲学永远掩埋其从业者”。

这本书在我的哲学教授同事间特别不受欢迎,他们认为本书是对本应大受尊敬的一门学科所进行的轻浮而放肆的攻击。但它在其他学科的教授中间却曾颇受欢迎,特别是那些思想史家和文学研究者们。因为他们倾向于同情黑格尔的如下观点:“哲学即其在思想中延存的一刻”;而非同情康德的如下观点:某些哲学问题

是——跨越文化地、非历史地——内嵌于人类存在结构之中的。他们曾初步倾向于认同如下的看法：哲学应与宗教、文学连通，而非相当于一系列研究规划。

本书出版二十多年以来，情况变化不大。西方的哲学教授们仍可划分为三种类型：(1)分析哲学家：他们自以为在解决问题，认为这些问题不仅仅是文化变迁的暂时产物，而且还具有更深的根源；(2)哲学史家：他们对已故大哲学家们的作品提出新的解释，从柏拉图到康德，从黑格尔到海德格尔；(3)像我一类的人：他们企图说服同事采取黑格尔的而不是康德的有关哲学家在社会中应有何种作用的观念。上述第一类哲学家习惯于将第三类哲学家(人数也最少)形容为“轻浮的后现代派相对主义者”。第二类哲学家通常将第三类哲学家所进行的哲学史讨论形容为非专业化的和片面的；认为后者缺乏耐心去悟解那些只是随意过目的论著。

我本人过去二十年的研究工作一直遵循着今日统称为“后现代相对主义”的观点，这正是20世纪初叶由詹姆士和杜威以“实用主义”名称提出的同一类观点。一般而言，这两个人对传统哲学问题所采取的予以消解的态度，可以被概述为主张哲学问题的语汇是被创造出来服务于社会需要的；当这些问题不能再用旧语汇来表达时，就应采取新的语汇，以便更好地服务于社会。《哲学和自然之镜》与美国实用主义一致采取的基本观点是：我们使用的语言不是用来代表现实的，不能按其代表现实的优劣加以评价，语言起源于不时改变语言以适应社会实践的需要。

我在晚近的著作中企图如此来表达这个观点：实用主义者和尼采都认为，追求真理与追求人类较大幸福之间并无不同。这一主张再次被一些人指责为“轻率”和“相对主义”。但是这一主张实

4 中文本作者再版序

为本书对“现实代表论”进行批评的中心所在。依我看来，“轻率”的指责源自这样的信念：如果人类不再认为应对被称作“真理”之“实在”的伟大事物负责（这个伟大事物实际上与人的需要和愿望不是一回事），他们似乎就不再是社会中严肃负责的成员了。

在我看来，这种信念就像陀斯托也夫斯基所说的“上帝不在，诸事可为”一样，误导世人。我认为“现实”（实在）和“真理”仅只是人们认为应予敬畏的一种权力之俗世称谓而已。而按照我现在提出的观点，除了人类想像的产物，我们什么也无须敬畏。实际上，不应把思想和道德的进步视作尽可能精确地去再现这类可敬畏的存在，而应将其视作为了增进人类幸福而去发现更富想像力的方式方法。

我认为人们关于“相对主义”的指责源于混淆了两件不同的事。一件是如下事实：证明是相对于受者的（例如，能使一位古希腊人信服的政治的或科学的论证，或许既不能使一位古代中国人也不能使一位现代希腊人信服）；另一件是既违反直观又无意义的如下主张：真理和证明一样是相对于受者的。没有任何人，包括最极端的“后现代主义者”，会赞成后一种说法。对于治疗性目的而言，他们所须做到的一切仅在于使受者相信如下情况：不存在“诉诸理性”、“诉诸事实”或“诉诸真理”这类事，如果所诉诸者不是相对于在给定的社会实践系列内的一批特定受者的话，后者所具有的充分证明的观念也是在同一实践系列中产生出来的。

按此观点，思想进步不过相当于发展新的说话方式，这种新的说话方式将被新的社会实践所使用，并有助于发展将为更多的人民带来更大自由和幸福的新社会实践。对进步的这种理解方式与那种认为“想像”（而非“理性”）乃进步之工具的观点一致，也与那

种认为哲学家的社会作用在于治疗的概念一致。

在实用主义者看来,说一种观点比另一种观点更合理,只相当于说它对于那些充分自由而又知识丰富的受者来说更易证明为正确而已。于是为了使人的行为更合理,不是说要使其更具有能力去进行论辩,而是说要使其知晓越来越多的可替代方式;也就是说使其思想不局限于若干狭窄的、局部性的思考方式。如此增强的合理性,不应看作是一种自然机能的显示,而应看作是人们由此获得了若干更全面的、更多彩多姿的选择方案。

对于这样一种有关思想变迁的宏通观点,哲学是永远不可能使其“终结”的。的确,“哲学”将永远会掩埋其从业者。这是因为“哲学”不仅是一门学科的名称,而且也是一种想象性努力的名称,后者以不断思考社会实践为方向,以用新实践取代旧实践来增进社会福祉为方向。正如我在本书最后一页上所说的,某些特定哲学传统,不论多么古老(例如柏拉图主义、儒学或笛卡尔主义),其结束并不意味着“哲学的终结”,而只不过意味着人们抛弃了一套旧的语言和制度,以促使那些看起来可激发想像力和促进人类自由的替代性语言和制度得以出现。

最后,让我对老友李幼蒸表示感谢。他再一次协助我的著作与中国读者见面。自从本书中文版首次发表以来,我们之间一次又一次的富于启示性的谈话使我受益匪浅。

理查德·罗蒂

2001年3月12日

中译本作者序

自希腊时代以来,西方思想家们一直在寻求一套统一的观念,这种想法似乎是合情合理的;这套观念可被用于证明或批评个人行为和生活以及社会习俗和制度,还可为人们提供一个进行个人道德思考和社会政治思考的框架。“哲学”(“爱智”)就是希腊人赋予这样一套映现现实结构的观念的名称。

然而在古代世界,“哲学”并不是一门学科,一门学术科目或一门思想专业的名称。相反,这个词指的是由受人尊重的个人——智者所持的意见总和。这些意见有关于今日或许会被称作“科学的”问题(例如物理的、化学的或天文的主题),以及有关于我们应称作“道德的”或“政治的”问题。当时并不存在一门巴门尼德、柏拉图、伊壁鸠鲁、塞内卡等等曾为之做出“贡献”的“哲学”科目。

古代世界的各种哲学流派(各类智者的追随者们),随着时间的推移,让位于基督教文明。作为西方思想生活框架的基督教,从教父时代直到十七世纪为人类话语设定了基本轴系。在这一历史时期,“哲学”一词指的是将古代智者(尤其是柏拉图和亚里士多德)的思想用于拓广和发展基督教的思想构架。因而在这一时期中,“哲学”仍然不是一门独立自主科目的名称,而是宗教文化的一个方面。

可是到了十七、十八世纪,自然科学取代宗教成了思想生活的中心。由于思想生活俗世化了,一门称作“哲学”的俗世学科的观

念开始居于显赫地位,这门学科以自然科学为楷模,却能够为道德和政治思考设定条件。康德的研究对于这种思想的形成至关重要,而且自康德时代以来,他的研究一直被看作是一种范式,“哲学”这词是参照这种范式被定义的。康德提出的各种问题,他的术语体系,他划分学科的方式,都被人们奉为典范。康德以后,哲学成了一门学术专业,具有它自己内在的辩证法,而不同于全体文化领域。就其对这样一门哲学学科的必要性提出疑问的意义上而言,本书是反康德的。就它对希腊人纳入西方词汇内的那些区分观念提出质疑而言,本书也是反希腊的——正是这些区分观念似乎使发展这样一门学科必不可免了。

对于康德构想的怀疑,因此也是对于康德研究所尊崇和发展了的希腊人构想的怀疑,当然不是什么新的东西。一俟康德完成了他的工作,自然科学的支配作用——它们在思想生活中的支配地位——就被提出质疑。康德的学术活动与法国大革命和文学浪漫主义运动大约处于同一时期。这两种相互关联的发展意味着,政治和艺术是世俗文化的中心,科学和宗教却不是。于是一旦“哲学”指的是某种超级科学(这是康德为哲学所设想的地位,而且他本人的例证有助于使其成为可能),这样一门科学的功用何在就成了问题。

康德时代以来——即过去两百年以来——哲学在欧美思想生活中起着一种暧昧不明的作用。一方面,康德的如下思想继续存在,即存在有(或应当有)一门学科,它将给予我们希腊智者希望获得而未能获得的东西——不只是意见的总和,而且是知识,关于具有根本重要性的东西的知识。人们仍然空谈这样的思想,即我们需要哲学作为一门基本学科,这门学科为证明或批评生活方式和

社会改造纲领提供着基础；那些把自然科学当作合理性典范的知识分子，则偏爱一种为科学知识大厦加冕的“科学哲学”。然而，另一方面，很多知识分子使哲学与政治、艺术或二者令人可厌地对立起来。这些知识分子们把文化和社会看作是历史地发展着的，看成是不断产生新的道德思考和政治思考的词汇的，他们把希腊人和康德的观念——我们需要找到一种永恒秩序，一种长存的人类思想中性框架——看作一种妄想。马克思对康德和黑格尔的反动（“迄今为止哲学家们都在企图认识世界；然而重要的却在于改造世界”）是那些持前一种选择的人所特有的。尼采对康德和黑格尔的反动则是那样一些人所特有的，他们想用文艺（而且尤其是文学）来取代科学作为文化的中心，正如科学早先取代宗教作为文化的中心一样。

按照很多把政治看作文化的中心的知识分子的观点，“政治的哲学基础”这种需要并不明确。他们所强调的重点宁可说在于面对各特殊社会的各种具体问题，于是他们就不再强调伟大的理论在阐述这些问题时的重要作用。例如，杜威使政治（特别是二十世纪美国的社会民主政治）成为他的哲学思想的中心，但他并未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们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。

但从那些追随尼采把文学当作文化中心的知识分子观点来看，那些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。譬如说，海德格尔就是一位没有政治意识或知识的哲人（他与希特勒主义的灾难性的结合可证明这一点）。但他和杜威一样都怀抱下述信念：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。他曾为实用主义哀叹,因为他错误地把它看作是科学主义的一种退化形式,但他和杜威两人都曾认为西方文化是过于理论化了。他们都认为,希腊人的“智慧”追求为人类一大错误,这种智慧的意义是,一种凌驾一切之上的知识系统可一劳永逸地为道德和政治思考设定条件。

* * *

本书是企图贯彻杜威和海德格尔某些共同的思想路线的一次努力,并将他们对作为一种非历史性的基础学科的哲学观与分析哲学的内在辩证法加以比较,这一哲学流派是从弗雷格将康德的认识论构想“语言学化”的企图中发展而来的。本书大部分内容都是重述和发展由一些分析哲学家所提出的论点,如 W. 塞拉斯, W. V. O. 奎因, D. 戴维森, H. 普特南, G. 赖尔,以及特别是维特根斯坦。这些哲学家们虽然都在一种康德式的环境——学院哲学的环境中进行研究,但都对哲学本身这个观念,对一门希腊人设想过的、康德曾认为已经给予我们了的那种学科的可能性,抱有怀疑。

在这些思想家以及马克思、尼采、杜威和海德格尔之后,人们再也难以认真看待这种观念了,即存在有一门超级科学或一门主学科,它关心的是具有根本重要性的问题。那种认为人能无论如何将发生于道德和政治思考中的以及在这类思考与艺术实践的相互作用中的一切问题置于“第一原理”(而哲学家的职责正在于陈述或阐明这些原理)之下的整个想法,开始显得荒诞不经了。认为有独立于历史和社会变化的“永恒哲学问题”的观念似乎极其可疑了。在本书结尾部分,我试图提出不根据这类非历史性永恒模型去进行思考的文化前景推测,这种文化应是彻头彻尾历史主义的。

在此我试图提出,分析哲学中最近的发展如何能与最近非分析哲学(例如像 J. 德里达、M·福科和 H. 伽达默尔这类后海德格尔思想家)的发展进行有益的比较。将这些思想运动会聚在一起的目的是不是去创造一种宏伟的综合,而只是指出,大多数当代西方哲学家共同的一点就是对是否存在有一种称作“哲学”的自然人类活动的怀疑。

然而这些怀疑不应被认为是“非理性主义的”。按照我所建议的观点、合理性与非理性之间的区别,应被自由开放的探讨和屈从于在自身之外发生的限制(例如政治的或宗教的限制)的探讨二者之间的区别所取代。这类怀疑也不应被认为是意味着不再有必要研究往昔哲学家的著作了。反之,桑塔亚那这句常被引用的名言——“凡不研究过去者注定要重复过去”仍然是极其正确的。

在我看来,我们不应问科学家、政治家、诗人或哲学家是否高人一等。我们应当按照杜威实用主义精神不再去探求一个精神生活类型的等级系统。我们应当把科学看作适用于某些目的,把政治、诗歌和哲学(不被看作一门超级学科,而是看作根据过去的知识对目前思想倾向的一种明达的批评活动)都看作是各有其目的。我们应当摒弃西方特有的那种将万物万事归结为第一原理或在人类活动中寻求一种自然等级秩序的诱惑。

* * *

如果在这方面西方应当不再是西方,如果它的思想生活和文化生活应变得更灵活、更切于实用(如杜威所说,更具“实验性”),那么它与世界其他地区的关系也许就会大为不同了。在西方知识分子和世界其他地区的知识分子之间改善关系的一个障碍乃是下述这样一种西方观念:西方在自然科学发展中的领先地位表明了

它具有优越的“合理性”。这类看法的前提是,通过发现对物质的微观结构描述进行预测和控制的方法的发展,在某方面比起(例如)风景画,政治改革或圣经经义注释,是一种更具“合理性”的活动。或者再准确些说,所假定的是,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。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。希腊传统性区分法的消除是杜威、海德格尔和维特根斯坦的共同主题,它将使西方摆脱现成的老框框(如“合理性”与“非理性”的对立,“科学的”与“神秘的”对立),这些老框框阻碍了我们对非西方文化的理解。

在一种甚至不再在口头上奢谈我们需要应用“科学方法”和具有“坚实哲学基础”一类观念的文化中,希腊人在理论和实践、永恒秩序和纯历史偶然等等之间的传统区分也就不再起作用了。认为艺术仅只是“装饰的”和可有可无的,文学从某方面讲是在“现实生活”的边缘上的一类观念也就不起作用了。人们将代之以承认,道德和政治的进步有待于艺术家、诗人和小说家,一如其有待于科学家和哲学家。在艺术和科学之间、美学和道德之间,政治责任和个人自我发展之间的传统区分,也就不如以往那样显得坚实可信了。传统上互相区分得一清二楚的文化领域和专业学科,就会相互融合和渗透。这种“诸样式间分界含混”(借用一位美国重要的人类学家 C.I. 吉尔兹的话说)也会有助于促进西方文化传统和世界上其他伟大文化传统之间的相互融合和渗透。

本世纪间,西方知识分子比以往任何时期都怀有对非西方文化的更强烈的好奇心和开放态度。这不仅因为在世界各个地区晚

近政治和社会的变化使各民族更趋于独立,更关注彼此的需要。同时也由于西方意识的内部发展,这种发展在过去两百年间已导致它逐渐远离了本身的希腊源头和海德格尔所谓的“本体神学传统”。在一切非西方的文化间,中国的文化无疑是最古老、最具影响力,也是最丰富多彩的。人们或许因此而可以希望,在西方理解自身过程中最近发生的变化,将有助于西方知识分子从中国方面多多获益。

然而遗憾的是,西方对中国文化的认识还远远比不上中国对西方文化的认识。另一方面,西方,特别是美国,一直对中国文化怀有高度的尊敬,这种尊敬之心随着中西文化交流的逐渐加强而与日俱增。我欣然期望本书的翻译可在促进中西知识分子的交流方面略尽绵薄。本书是继续探讨约翰·杜威二十年代初访问中国时提出的某些观念的尝试,企图以某种方式促进人们对这些观念的关注。因为我相信,以杜威为其主要倡导者的实用主义传统,是美国对人类精神生活所做出的最杰出贡献。

拙著受到了中国学术界的关注,并认为值得译成中文,对此我深感荣幸。李幼蒸先生极其耐心和认真地完成了这一费时而辛劳的工作,感谢他对翻译过程中遇到的诸多问题进行了细心处理。贺麟教授惠赐的序言,使本书中译本获得了非常良好的引介,而溢美之言却远远超出了我所应得的称誉。

理查德·罗蒂

1986年10月20日于西柏林

原 序

差不多在我一开始研究哲学起,我就对哲学问题出现、消失或改变形态的方式具有强烈的印象——它们都是一些新的假定或新的词汇出现的结果。从理查·麦基翁和罗伯特·布鲁姆包那里,我学会了把哲学史不是看作对一些相同问题所作的一系列交替出现的回答,而是看作一套套十分不同的问题。从鲁道夫·卡尔纳普和卡尔·汉培尔那里我了解到,虚假的问题如何可通过以形式的言语重新陈述它们而予以揭露。从查理·哈茨霍恩和保罗·维斯那里我了解到,如何可通过把这些假问题译译为怀特海或黑格尔的词语而加以揭示。我很幸运能以这些哲学家为师,但是不论如何,我把他们都当作是在表示着同样的意思:一个“哲学问题”是不知不觉采用了那些被包含在用以陈述该问题的词汇中的假定的产物;在认真地看待该问题之前,应当先对那些假定进行质疑。

稍后我开始阅读维尔弗里得·塞拉斯的著作。塞拉斯对有关“所与”(the Given)神话的严厉批评,在我看来似乎使大多数近代哲学背后的假定成为可疑了。再往后,我开始认真考虑奎因对语言-事实的区别所持的怀疑态度,并试图把奎因的观点与塞拉斯的观点结合起来。从此以后我一直企图将近代哲学问题背后更多的假定抽离出来,希望能使塞拉斯和奎因对传统经验论的批评普遍化和扩大化。我相信,返回这些假定并阐明它们都是仅供选择的東西,这种做法或许是具有“治疗性的”,其意义正如卡尔纳普最初