

# 哲学和 自然之镜

理查·罗蒂著

李幼蒸译

现代西方  
学术文库



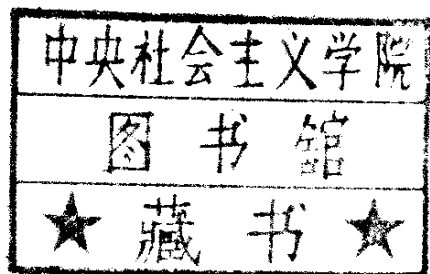
70726

现代西方学术文库

哲学和自然之镜

理查·罗蒂著

李幼蒸译



生活·读书·新知三联书店

封面设计：叶 雨

Richard Rorty  
PHILOSOPHY AND THE MIRROR OF NATURE  
Princeton University Press, 1979

现代西方学术文库  
**哲学和自然之镜**  
ZHEXUE HE ZIRAN ZHI JING

〔美〕理查·罗蒂著

李幼蒸译

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街166号

新华书店经销

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 15.25印张 353,000字

1987年12月第1版 1987年12月北京第1次印刷

印数00,001—15,000

书号2002·323 定价3.65元

ISBN 7-108-00007-5/B·5

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



DF76/34 21  
现代西方学术文库

## 总 序

近代中国人之移译西学典籍，如果自一八六二年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有五十年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主。至于介绍性的二手著作，则“文化：中国与世界系列丛书”另设有“新知文库”（亦含部分篇幅较小的名著），以便读者可两相参照，互为补充。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事”。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

谨以此书献于：

玛丽·V·罗蒂

## 中译本贺麟教授序

美国弗吉尼亚大学凯南讲座教授理查·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。不难想象，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囿

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

在美进修期间曾在普大哲学系作访问学习,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。然而一当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它人文学系（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》一书就是对这至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·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。如果象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,因此第十七届蒙特里尔世界哲学大会以“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



## 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。于是一当“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概念——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，以及特别是维特根施坦。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（例如象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”），那么它与世界其它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它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（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它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、海德格尔和维特根施坦的共同主题，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Cl.吉尔兹的话说)也会有助于促进西方文化传统和世界上其它伟大文化传统之间的相互融合和渗透。

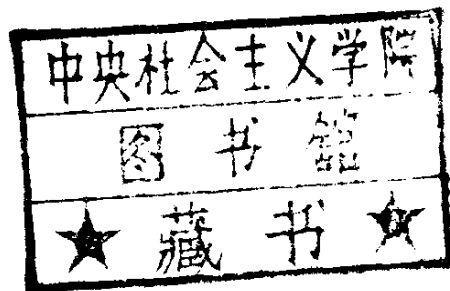
本世纪间,西方知识分子比以往任何时期都怀有对非西方文化的更强烈的好奇心和开放态度。这不仅因为在世界各个地区晚近政治和社会的变化使各民族更趋于独立,更关注彼此的需要。同时也由于西方意识的内部发展,这种发展在过去两百年间已导致它逐渐远离了本身的希腊源头和海德格尔所谓的“本体神学传统”。在一切非西方的文化间,中国的文化无疑是最古老、最具影响力,也是最丰富多彩的。人们或许因此而可以希望,在西方理解自身过程中最近发生的变化,将有助于西方知识分子从中国方面多多获益。

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

方面略尽微薄之力。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，它希望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·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逐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东西,这种做法或许是具有“治疗性的”,其意义正如卡尔纳普最初解除那些标准教科书问题的做法具有“治疗性”一样。本书就是这一企图的结果。



本书的撰写历时长久。普林斯顿大学极其慷慨地提供研究时间和研究年假，当我表白以下事实时并不减少我对普大的感激，这就是，如果没有美国学会理事会和古根海姆基金会的进一步支持，也许我将永远无法完成本书的写作。当我于1969到1970年获得美国学会理事会的研究资助时已开始构思本书大纲，而在1973到1974年获得一笔古根海姆研究资助时，才着手撰写了本书初稿的大部分。对上述三个机构给予我的支持，在此谨致最深的谢意。

许多人（普林斯顿大学和其它一些大学的学生，在各个会议上听我宣读论文的听众，同事和朋友等等）都读过或听过本书各章节的各种原稿。由于他们的批评反驳，我在内容和风格上做过很多修正，对此深为感谢。十分遗憾，我甚至记不起那些最重要的帮助来自何处了，但我希望读者会随处看出他们的评论带给我的有益结果。然而我希望对密歇尔·威廉姆斯和理查·伯恩斯坦两人特别致谢，他们对全书二校样给予了有益的评论，正如普林斯顿大学出版社一位不知姓名的校对者所做的那样。我同样感谢雷蒙·高斯、大维·霍伊和杰弗里·斯托特，他们抽出时间帮助我澄清了对本书末尾一章的最后一刻的怀疑。

最后，我想感谢劳拉·贝尔、皮尔·凯沃脑、李·雷丁斯、凯洛尔·罗恩、散福·撒切尔、珍妮·托尔和大维·威勒曼，他们曾耐心地将打印的草稿转为印刷完毕的成书。

\* \* \*

第四章的一部分曾发表于德文《新哲学杂志》第14期（1978年）。第五章的一部分曾发表于《身、心和方法：V. C. 阿尔德里希纪念文集》，D. F. 古斯塔夫森和 B. L. 塔泊斯考特（编）（多尔得莱西特，1979年）。该章其余部分曾发表于《哲学研究》第31期（1977年）。第七章的一部分曾发表于《芬兰哲学学刊》，1979年。感谢这些书刊的编者和出版者允许重印这些材料。

# 目 录

中译本贺麟教授序	1
中译本译者前言	6
中译本作者序	11
原 序	18
导 论	1
<b>第一编 我们的镜式本质</b>	<b>11</b>
<b>第一章 心的发明</b>	<b>13</b>
1. 心理现象的标准	13
2. 功能性、现象性和非物质性	18
3. 各种各样的心身问题	27
4. 作为普遍项把握者的心	32
5. 独立于身体去存在的能力	36
6. 二元论和“心素”	44
<b>第二章 无心的人</b>	<b>61</b>
1. 对跖人(The Antipodeans)	61
2. 现象性质	68
3. 不可改变性与纯感觉	76
4. 行为主义	84
5. 关于对其它心的怀疑论	91
6. 不含心身同一性的唯物主义	97
7. 认识论和“心的哲学”	105

<b>第二编 映现</b> . . . . .	113
<b>第三章 “知识论”的观念</b> . . . . .	115
1. 认识论和哲学的自我形象 . . . . .	115
2. 洛克在说明与证明之间的混淆 . . . . .	120
3. 康德在述谓和综合之间的混淆 . . . . .	127
4. 作为需要“基础”的知识 . . . . .	132
<b>第四章 特殊表象</b> . . . . .	145
1. 必然真理, 特殊表象和分析哲学 . . . . .	145
2. 认识论的行为主义 . . . . .	150
3. 前语言的认识 . . . . .	157
4. “‘观念’的观念” . . . . .	165
5. 认识论的行为主义、心理行为主义和语言 . . . . .	178
<b>第五章 认识论和经验心理学</b> . . . . .	188
1. 对心理学的怀疑 . . . . .	188
2. 认识论的非自然性 . . . . .	194
3. 作为真正说明的心理学状态 . . . . .	201
4. 作为表象的心理状态 . . . . .	211
<b>第六章 认识论和语言哲学</b> . . . . .	226
1. 纯的和不纯的语言哲学 . . . . .	226
2. 我们的祖辈在谈论什么 . . . . .	233
3. 唯心主义 . . . . .	238
4. 指称 . . . . .	248
5. 无镜子的真理 . . . . .	257
6. 真理、善和相对主义 . . . . .	265
<b>第三编 哲学</b> . . . . .	275
<b>第七章 从认识论到解释学</b> . . . . .	277
1. 公度性和谈话 . . . . .	277
2. 库恩和不可公度性 . . . . .	283

3. 作为符合和一致的客观性 . . . . .	291
4. 精神和自然 . . . . .	299
第八章 无镜的哲学 . . . . .	313
1. 解释学和教化 . . . . .	313
2. 系统哲学和教化哲学 . . . . .	319
3. 教化、相对主义和客观真理 . . . . .	325
4. 教化和自然主义 . . . . .	330
5. 在人类谈话中的哲学 . . . . .	338
中译本附录 . . . . .	347
答六位批评者 . . . . .	349
解构和回避——论德里达 . . . . .	376
协同性还是客观性? . . . . .	407
非还原的物理主义 . . . . .	426
索引 . . . . .	443

## 导 论

3

哲学家们常常把他们的学科看成是讨论某些经久不变的永恒性问题的领域——这些问题是人们一思索就会涌现出来的。其中，有些问题关乎人类存在物和其它存在物之间的区别，并被综括为那些考虑心与身关系的问题。另一些问题则关乎认知要求的合法性，并被综括为有关知识“基础”的问题。去发现这些基础，就是去发现有关心的什么东西，反之亦然。因此，作为一门学科的哲学，把自己看成是对由科学、道德、艺术或宗教所提出的知识主张加以认可或揭穿的企图。它企图根据它对知识和心灵的性质的特殊理解来完成这一工作。哲学相对于文化的其它领域而言能够是基本性的，因为文化就是各种知识主张的总和，而哲学则为这些主张进行辩护。它能够这样做，因为它理解知识的各种基础，而且它在对作为认知者的人、“精神过程”或使知识成为可能的“再现活动”的研究中发现了这些基础。去认知，就是去准确地再现心以外的事物；因而去理解知识的可能性和性质，就是去理解心灵在其中得以构成这些再现表象的方式。哲学的主要关切对象是一门有关再现表象的一般理论，这门理论将把文化划分为较好地再现现实的诸领域，较差地再现现实的诸领域，以及根本不再现现实的诸领域（尽管它们自以为再现了现实）。

我们把以理解“心的过程”为基础的“知识论”概念归之于十七世纪，特别是洛克其人；把作为一种在其中有“过程”发生的、作为分离的实体的“心”的概念归之于同一时期，特别是归之于笛卡尔；

把作为纯粹理性法庭的哲学的观念，不论它是维护或否认文化中其它领域的权利，归之于十八世纪，特别是归之于康德，但是这种康德观念却以对洛克的心的过程观念和笛卡尔的心的实体观念的普遍承认为前提。在十九世纪，作为一种为知识主张“奠定基础”的基本学科的哲学观，会聚在新康德主义者的著作中了。对这种需要“基础”的文化观以及对要求一门知识论来履行这一任务的主张的偶尔出现的异议（例如在尼采和詹姆士的著作中），一般来说未被理睬。对知识分子而言，“哲学”变成了宗教的代用品。它成为这样一个文化领域，在这里人们可以脚踏根基，在这里人们可以找到用以说明和辩护他作为一名知识分子的活动的语汇和信念，从而可以发现其生命的意义。

在本世纪初，这种主张又被这样一些哲学家（尤其是罗素和胡塞尔）重新肯定，他们热衷于保持哲学的“严格性”和“科学性”。但是在他们的声音里包含着绝望的声调，因为此时世俗观念对宗教主张的胜利已无处不在了。因此，哲学家不能把自己再看作处于思想前卫的地位，也不能认为自己在保护人们免遭迷信力量的侵害。<sup>①</sup>此外，在十九世纪期间，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。在笛卡尔、洛克和康德进行写作的时代中，文化的世俗化是由于自然科学的成功而得以逐渐形成的；但是到了二十世纪初，科学家们正象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。结果，哲学越成为“科学的”和“严格的”，它与文化的其它领域的关系就越少，而它所坚持的传统主张就显得更为荒谬。分析哲学家和现象学者的这种对此“奠定基础”、对彼“进行批判”的企图，遭到那些其活动被提供了基础或受到了批评的人的鄙视。整个哲学则遭到那些渴望一种意识形态或一种自我形象的人

的涉视。

在这一背景下，我们可以来看一下本世纪三位最重要的哲学家的工作，他们是：维特根斯坦、海德格尔和杜威。他们每一个人早先都曾试图找到一条使哲学成为“基本的”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(再现)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新哲学范畴；而杜威曾企图建立一种自然化了的黑格尔式的历史观。他们每一个人都把自己早先的努力看成是自我欺骗性的，看成是在那些用以掩饰欺骗的概念(如十七世纪的知识观和心的概念)被抛弃以后去维持某种哲学欺骗的企图。他们三人中的每一位在自己后期的研究中都摆脱了那种把哲学看成是基本性的康德式观点，并不断告诫我们抵制那些他们自己早先曾屈从过的诱惑。因此，他们后期的研究是治疗性的，而非建设性的，是教化性的而非系统性的，目的在于使读者对自己哲学思维的动机质疑，而非在于为读者提供一套新的哲学纲领。 6

维特根斯坦、海德格尔和杜威一致同意，必须放弃作为准确再现结果的知识观，这种知识是经由特殊的心的过程而成立的，并由于某种有关再现作用的一般理论而成为可理解的。对他们三位来说，“知识基础”的观念和以笛卡尔回答认识论的怀疑论者的企图为中心的哲学观念，都被抛弃了。此外，他们也抛弃了笛卡尔、洛克和康德共同具有的“心”的观念，即把“心”当作一种专门的研究课题，当作存于内在的领域，包含着使知识得以成立的一些成分或过程这种观念。但这并不是说他们拥有某些替代的“知识论”或“心的哲学”。他们干脆放弃了作为可能学科的认识论和形而上学本身。我用了“放弃”而非“反驳”这样的字眼，因为他们对待传统性问题的态度有如十七世纪哲学家对待经院哲学问题的态度。他们并不致力于在前人的著作中去发现虚假的命题或糟糕的论证(虽

然他们偶尔也这么做)。反之,他们瞥见了某种理智生活的可能形式,在其中,得自十七世纪哲学思考的语汇之不得要领,似乎正如对启蒙时代而言十三世纪哲学语汇之不得要领一样。断定一种后康德文化的可能性,在这种文化中不存在一门为其它学科进行论证或奠定基础的无所不包的学科,并不一定是反驳任何具体的康德学说,它只不过是瞥见了这样一种文化的可能性,在其中宗教或者不存在,或者与科学和政治没有任何联系,然而它一定是反驳阿奎那的如下主张:神的存在可被天然理性证明。维特根施坦、海德格尔和杜威通过引入一幅幅新的地域(即人类活动全景)区划图而把我们带到了—一个“革命的”哲学(按库恩的“革命的”科学的意义来理解)的时代,这些新地图干脆没有包括那些以前似乎具有支配作用的特征。

本书是根据我刚才描述的那种反笛卡尔和反康德的革命观点,对哲学、特别是分析哲学的某些最近发展所做的概观。本书的目的在于摧毁读者对“心”的信任,即把心当作某种人们应对其具有“哲学”观的东西这种信念;摧毁读者对“知识”的信任,即把知识当作是某种应当具有一种“理论”和具有“基础”的东西这种信念;摧毁读者对康德以来人们所设想的“哲学”的信任。因此,寻求有关任何被讨论主题的新理论的读者将会失望。虽然我讨论“对心身问题的解决”,但不是为了提出一种新的解答,而是为了说明何以我认为并不存在这样一个问题。同样,虽然我讨论“指称理论”(theories of reference),但我并没提出这样一种理论,而只是提出一种意见,表明追求这样一种理论何以是误入歧途的。本书正象我最尊重的那些哲学家的著作一样,是治疗性的而非建设性的。然而这里提供的治疗却是寄存于分析哲学家本身建设性的努力之上的,对于这些人的思想构架,我正试图加以质疑。因此,我对传统



提出的大多数具体批评,都是借取自塞拉斯、奎因、戴维森、赖尔、麦尔柯姆、库恩和普特南这类系统哲学家的。

我感谢这些哲学家为我提供了我所使用的手段,正象我感谢维特根施坦、海德格尔和杜威为我提供了这些手段所针对的目的的一样深切。我希望使读者确信,分析哲学内部的这种辩证关系须要再继续向前发展,它已使心的哲学从布洛德发展到斯马特,使语言哲学从弗雷格发展到戴维森,使认识论从罗素发展到塞拉斯,并使科学哲学从卡尔纳普发展到库恩。我想,这些新的发展阶段使<sup>8</sup>我们有可能批评“分析哲学”概念,甚至批评自康德时代以来所理解的“哲学”本身。

的确,根据我现在采取的观点,在“分析的”哲学和其它各种哲学之间的区别,相对来说不甚重要了,这是风格和传统方面的区别,而不是有关“方法”或“第一原理”的区别。至于何以本书主要以当代分析哲学的语汇写出并针对着分析哲学文献中讨论的问题,这只是一个个人经历的问题。这些词汇和文献是我最熟悉的,而且我是根据它们来把握哲学争端的。如果我同样熟悉当代其它写作哲学的方式,本书就会更为完善和更有用处,虽然篇幅会甚至更长一些。按照我的理解,发端于罗素和弗雷格的那种哲学,和经典的胡塞尔现象学一样,只是使哲学占据康德曾希望它去占据的那个位置的另一次企图,这就是根据它对文化中其它领域的“基础”的专门知识来评判这些领域。“分析的”哲学是另一种康德哲学,这种哲学的主要标志是,把再现关系看成是语言的而非心理的,思考语言哲学而非思考“先验批判”,也不思考作为一门显示“知识基础”的学科的心理学。我将在第四章和第六章论证,对语言的这种强调,基本上未曾改变笛卡尔—康德的问题体系,因此并未真地赋予哲学一种新的自我形象。因为分析哲学仍然致力于为探求、从而也是为一切文化建立一种永恒的、中立的构架。