

DOI:10.16601/j.cnki.issn2096-7349.2020.06.003

从“绝对精神”到“共同体”思想 ——存在符号学视阈下罗伊斯哲学遗产的当代价值

颜小芳

(南宁师范大学 文学院, 广西 南宁 530001)

[摘要] 罗伊斯思想中最著名的概念之一“共同体”及其关于“共同体”的阐释,借用了皮尔斯符号学的方法;但因其思想中的“绝对精神”,又使其在使用皮尔斯符号学的时候,对它进行了改造。罗伊斯的“共同体”思想经历了从“绝对精神”共同体、“阐释共同体”到“亲爱共同体”的三个阶段。皮尔斯也曾表达过要向罗伊斯学习的真诚欲望。两人都很重视动机、目的、真诚、激情等主体因素在科学探究中的作用。未来符号学应该是科学逻辑与形而上学的结合。

[关键词] 罗伊斯; 共同体; 存在符号学; 阐释; 绝对精神

[中图分类号] B712.46;B565.59 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 2096-7349(2020)06-0022-10

引言

1943年,谢幼伟在其译著《忠之哲学》序言中说,鲁一士(乔西亚·罗伊斯)与英国哲学家F.H.布莱德列一样,“都是被国人所忽视的哲人。其著作,除《现代心宗讲演录》(*Lectures on Modern Idealism*)由贺麟译出之外,其他著作未有人译过”^[1]。与当时国人耳熟能详的名人杜威、詹姆士等人相比,罗伊斯这个名字,中国人极为陌生,甚至不知道有他这个人。贺麟曾说:“鲁一士(Josiah Royce,1855—1916)是美国最伟大的新黑格尔主义者,是美国系统哲学成立的柱石。他与詹姆士齐名,是詹姆士的好友,同时是詹姆士的对头,美国现代的哲学,几有不归詹、则归鲁的趋势。……在美国哲学界,詹姆士、鲁一士总是相提并论,但在中国呢,却只是詹姆士一人孤零零地被拉过来,他的学说甚至有时被人误解、被人滥用,而他的老朋友鲁一士却遭冷落,没有扭着同他一齐滚来,我想詹姆士死而有知,也应替鲁一士抱不平,而骂那瞎捧他的人写道:‘你们不了解我的好友,你们也不会了解我的!’”^[2]时至今日,国内关于罗伊斯的研究,依然冷清。

关于罗伊斯的现有研究主要关注以下几个方面。其一,对罗伊斯伦理思想尤其“忠”之哲学的关注。陈兴华^[3]从宗教层面对“忠”的哲学进行阐释,系统论述了“忠诚宗教”的理论特征。桑东辉^[4]在谢幼伟译本《忠之哲学》基础上,加入了个体理解,并指出了在当代中国提倡“忠德”的现实意义,并将之与中国传统“忠德”观进行比较。其二,对罗伊斯“共同体”思想的关注。孙宁^[5]介绍和分析了罗伊斯“共同体”哲学,并以罗伊斯与杜威为例,讨论了想象在共同体建构中所扮演的角色,并试图阐明这两位思想家的

[收稿日期] 2020-10-01

[基金项目] 广西高等学校千名中青年骨干教师培育计划科研项目(人文社会科学类)“存在符号学研究”(桂教师范[2019]27号)

[作者简介] 颜小芳(1982—),女,南宁师范大学文学院副教授,硕士生导师,文学博士,赫尔辛基大学、北京师范大学、北京大学访问学者,研究方向:符号学与比较文学。

[引用格式] 颜小芳.从“绝对精神”到“共同体”思想:存在符号学视阈下罗伊斯哲学遗产的当代价值[J].南宁师范大学学报(哲学社会科学版),2020,41(6):22-31.

思路不仅相互关联,而且前后递进。杨兴凤^[6]将罗伊斯与维特根斯坦、杜威分别进行了比较,她认为维特根斯坦后期哲学思想的语用维度转向与罗伊斯晚期思想中“阐释共同体”的阐释“元问题”在先验性方面有交汇之处。在与杜威的比较中,杨兴凤认为罗伊斯思想塑造和影响了美国哲学面貌,其“绝对唯心主义”对思辨的强调在美国独树一帜。杨兴凤以杜威纪念罗伊斯的演讲为视角,对二人思想的不同进行了简要梳理,以此窥见美国哲学发展轨迹。

然而在符号学界,罗伊斯几乎没人提及。塔拉斯蒂说:“当聊到当下符号学,人们可能还无法立即想到乔西亚·罗伊斯这个名字。尽管他在美国学术界地位响当当,但名气却远不如皮尔斯。”^{[7]321}这个判断是符合事实的。尤其在中国,一生穷困潦倒的皮尔斯才是学界宠儿,几乎没人提起罗伊斯。

回溯历史文献可知,张申府在《哲学大纲》序言中曾提到罗伊斯对符号学的贡献,这可能是目前所发现最早的中国人对罗伊斯与符号学研究之间关系的评价。“但罗依士却很有一个好处,就是曾听过查理·裴士^①的讲,极提倡,而且颇有贡献于记号逻辑。凡是学过记号逻辑的,头脑大体清楚。著者本书之有条理,不但因为曾在哈佛讲过多少遍,学过记号逻辑也许是一因吧。”^②

高杉山^[8]曾提到“哈佛大学”黄金时代的背景,罗伊斯正是那个时候的主角之一。然高杉山对贺麟、谢幼伟等人翻译传播罗伊斯的贡献的评价似乎有些苛刻。他说这几个人不懂数理逻辑和数学科学,因此几乎没能翻译和传播罗伊斯思想中的逻辑学成分,贺麟甚至只字不提。这并非研究的缺陷,而恰恰是罗伊斯哲学中的特色。半个多世纪之后,塔拉斯蒂用“存在符号学”视角,重新“发现”了罗伊斯符号哲学的价值,这与民国时期几位哲学研究者对罗伊斯的理解和判断竟有诸多默契。以传统释西学,正是中国阐释方式的一种。与当今所力倡的“中国话语”相比,民国时期学人的民族自觉和“中国化”,也是相当突出了。正如罗伊斯自己所说,选择了什么样的阐释,就选择了什么样的共同体,从而也就成为什么样的个体。

一、从黑格尔的“精神逻辑”到罗伊斯的“绝对精神”

塔拉斯蒂在《探索存在符号学》一书关于索洛维耶夫(和罗伊斯一样,他对道德问题极感兴趣)的章节中,曾试图定义一种“浪漫符号学”^{[7]356},并给出了四个基本原则:(1)意义先于分析和解释而存在(前理解的阐释原则, Vorverständnis);(2)意义生于过程,通过在时间、空间和主体发展的变化中显现自身;(3)意义属于某种“系统”,内在地获得形式(take shape immanently);(4)意义从系统内的差异中涌现。意义的生成有内在规律,从内在的逐渐成为外在的^[9]。塔拉斯蒂认为根据这四个原则,可以判断罗伊斯符号哲学中的“存在”(existential)特征,而它又是源于黑格尔的“精神逻辑”(或主体逻辑),后者是存在符号学的哲学背景之一。他指出了黑格尔“精神逻辑”中的三个方面,它们是罗伊斯“绝对精神”形成的重要理论依据。其一是存在与概念间的关系。存在总是被概念表征,而存在并非静止而是生成性地置身于概念中。塔拉斯蒂认为这个思想与符号学兼容。例如,在塔拉斯蒂看来,黑格尔所谓的“对象”就是由符号学的分节、主体投射进去的行动以及我们借以对它进行的解释所构成。换言之,没有被符号学解释过的对象就没有任何意义。这也是皮尔斯和罗伊斯“阐释共同体”思想中的一部分。其二是总体优先于诸部分。黑格尔的这一思想被后来的结构主义者所继承。他曾断言,真理就是总体性。但是总体性仅仅是一个通过自身发展而完成的本质。总体性本质上是这样的结果:只有在最后它才在真理或现实中是其所是。而罗伊斯的“绝对真理”正是这样一种总体性的体现。其三就是概念的催动力源于辩证法。塔拉斯蒂特别强调了一点,那就是辩证法必须对对象有感情,而且其方法不能从对象中剥离出来,并且还要提升到抽象的普遍性高度。这与存在符号学很接近。因为存在符号学认为符号学也是一种对对象有感情的方法,因而常常能够立足于经验事实的“内在运动”(inner motion),并能够适应这个运动。例如,格雷马斯方法中的“生成”满足了此种辩证法的需求。换言之,生成能够在任何一个层面开

^①这里提到的“罗依士”就是罗伊斯,“查理·裴士”即皮尔斯,而记号逻辑就是符号逻辑的异译。

^②张申府.序[M]//霍金.哲学大纲.瞿世英,译.上海:神州国光社,民国二十年(1931年):4-5.转引自高杉山.俞大维学习数理逻辑和梵文的背景:哈佛大学哲学系黄金时代一段学术因缘[J].世界哲学,2006(5):61-75.

始或停止。与之相对应的,必须有一种“超逻辑”(super logic)或“元逻辑”(metallogic)来决定哪种符号学概念对于现象的描述是合理的。

贺麟在《近代唯心论简释》里的《辩证法与辩证观》一章中对辩证法的内涵、发展分析得很精彩。他说:“辩证法自身就是一个矛盾的统一。辩证法一方面是方法,是思想的方法,是把握实在的方法。辩证法一方面又不是方法,而是一种直观,对于人事的矛盾、宇宙的过程的一种看法或直观。真正做辩证法的思考是异常之难的,比科学的实验、归纳、演绎都较为困难。因为这需要天才的慧眼、逻辑的严密和纯思辨的训练。在哲学史上真正善于应用辩证法的哲学家乃是不出世的天才。真正的由亲切的体验、活泼的识度,能够对于宇宙和人生提出一种辩证的看法,能够切实觑出宇宙间事物的内在的必然的矛盾,并见到其矛盾中的谐和、对立中的统一,也非有能静观宇宙的法则,置身于人世变迁的洪流中,而又能深察其变中之不变、不变中之变的轨则的慧眼不为功。”^{[10]117}贺麟认为,辩证法发展到柏拉图阶段,成为正当的求先天的哲学知识的纯思方法了。而柏拉图的辩证法有三个特点。首先,它是求对立的统一或复多的统一之法。其次,辩证法是从地上到天上、由自然到神圣、由相对到绝对的精神历程,亦即由形而下的现象界到形而上的真如界的历程。这个历程非一跃可及,只有经过许多修养和艰苦磨炼的阶段,方可达到。第三,《理想国》中的“哲王”所必须研究的专门学问叫辩证学,其实就是形而上学。其用科学的假设为阶梯、为出发点,以达到第一原理、本性,而不求助于感官事物。辩证学为不依靠假设,而自求坚实基础的科学。柏拉图认为“此门科学可以打开灵魂之眼,使向上望”^{[10]125}，“辩证学用纯理智以发现绝对,以达到对于绝对善之认识”^{[10]125}。而辩证法的集大成者是黑格尔。在贺麟看来,黑格尔继承了柏拉图辩证法以上三个方面的精神,并且把它们融会贯通、发扬光大。黑格尔的《精神现象学》一书很详尽地阐述了精神生活不断发展的辩证历程。在贺麟看来,“黑格尔的逻辑科学或理则学,就是柏拉图所谓辩证学之别名,因为黑格尔的逻辑科学就是辩证逻辑,也就是形而上学”^{[10]125}。因此,辩证法、形而上学、逻辑科学在黑格尔这里是融会贯通、难以分割的。

贺麟认为黑格尔超过柏拉图辩证法的地方,有以下几个方面:(1)“正反合”三连的辩证格式是黑格尔系统的骨骼经脉,而柏拉图尚未建立。塔拉斯蒂就说“正反合”与皮尔斯的“三元论”逻辑一致。(2)柏拉图的超越是纵向超越,“这是西方传统的概念哲学所采用的由感性中的东西到理解中的东西的追问”^[11],而黑格尔的超越不是要离开事物,因为矛盾是事物内在的,是自相矛盾,因此,自己否定自己的原则是黑辩证法中的新成分。(3)黑格尔的辩证法是文化历史发展的命脉,而柏拉图的辩证法是没有文化历史的。柏拉图的辩证法注重超越经验中的矛盾,黑格尔的辩证法则注重解释经验中的矛盾。黑格尔的超越是既超越又内在的。柏拉图的辩证法是纯理性的,而黑格尔的辩证法是亦理性亦经验的。

罗伊斯认为黑格尔的辩证法是一种“情感逻辑”,意思是:人类感情生活(意识生活、精神生活)皆有其矛盾发展的理则,而辩证法正由于对感情生活的深切体验,从而成为解释此种生活的逻辑方式。从这个意义上看,黑格尔的辩证法就是存在符号学。而英国的鲍桑葵认为辩证法是“爱情的逻辑”,即爱是人之性灵所特有的功能,乃是指对于至美至真之仰慕,而力求与其所仰慕之对象合一的过程而言,这是柏拉图意义上的爱情。总之,贺麟得出结论:黑格尔认为形而上学的理念并非抽象缥缈的幻影,乃是实际事物的核心的、命脉的本性,因此愈能忠于经验,把握住实际事物的命脉,便愈能把捉住形而上学的实理。

从贺麟对黑格尔的评述可见,塔拉斯蒂的看法有一定道理。因为罗伊斯早期思想的确受黑格尔影响较深。例如,贺麟认为:“鲁一士是一个最善于读黑格尔,而能够道出黑氏之神髓,提出黑氏之精华而遗其糟粕的人。他之特别表彰黑格尔早年少独断保守性且富于自由精神的精神现象一书,与其特别发挥黑格尔分析意识生活的学说,都算得独具慧眼。”^{[2]3}

罗伊斯的思想很大程度上建立在绝对与个体之间差异的基础上,其“绝对精神”就是这样一种辩证法思维下的结果。那么,这样一种“绝对精神”的现实意义何在呢?

吴晓明在《黑格尔的哲学遗产》一书中指出,黑格尔的辩证法与精神逻辑正是对康德所认为的人类知识根本不可能通达“物自体”这一思想的超越,因为如果康德的这一观点成立的话,那么所谓真理,所谓科学知识的真理性,也就不再成为可能了。而当今形式主义学术的盛行,与“事情自身”的隐遁密切相关。黑格尔的整部《精神现象学》就是对知性形而上学以及立足其上的整个形式主义学术的总批判。

“若以是否通达‘事情自身’作为根本的衡准,则康德的理论理性和实践理性的观点不唯其本身是形式主义的,而且事实上也构成现代形式主义学术之最经典的哲学根据。……而这种实体性内容的阙如和消除正就是形式主义学术的基本特征。”^{[12]11}黑格尔为了能够认识“物自身”,提出了“绝对知识”的概念。既然康德所认为的知性的知识即有限的知识不可能通达物自身,那么“只有绝对的知识才认识物自身”^{[12]11},而《精神现象学》解释的正是通往“绝对知识”的道路。而在这条路上,起关键作用的不是意识之现成性的抽象,而是“它作为展开活动的过程——现象之通达物自身的过程,知性知识上升为理性知识的过程,抽象的思维规定实现其具体化的过程;而这种自我活动的过程本身就是辩证法”^{[12]17-18}。辩证法正是黑格尔要阐释的精神逻辑,它是对形式主义学术的超越。这样一来,“黑格尔的哲学遗产也就开始能够被揭示着前来同我们照面了”^{[12]19}。

那究竟什么是黑格尔的“绝对精神”呢?首先,“绝对精神”是一种元元逻辑^①。元意识或元逻辑是哲学的基本思维。黑格尔利用这种元思维,目的就是从知性及其反思的抽象普遍性中摆脱出来。这就意味着必须在哲学上揭示并把握一种更高的普遍性,即黑格尔所说的具体的普遍性,而非抽象普遍性的思辨。“当黑格尔把斯宾诺莎的实体和康德—费希特的主体从本体论上综合起来时,作为主体的实体便成为‘活的实体’,成为‘自身活动的、活生生的’实体,这就是黑格尔的绝对者——绝对精神。由于绝对者就是自我活动,并且由于绝对者乃起最高的统摄作用,所以意识的经验就能通达于物自身并且是自我活动的;这种自我活动表现为一个辩证的过程,它扬弃知性之固定的或现成的抽象形式,从而‘使普遍的东西成为现实的有生气的东西’。”^{[12]20}因此,黑格尔的“绝对精神”“自我活动”与“辩证法”可谓他对精神逻辑阐释的“三位一体”。西方现代哲学中主体的困境,正是因为不懂辩证法,要么过分夸大人的精神活动中理智的一面,要么如尼采一样夸大精神活动中非理性的一面。其实它们本是一家,黑格尔早就将之调和在一起了,而中国古代的思想也具有这种整体性和包容性。

黑格尔的“精神逻辑”极大影响了罗伊斯的“绝对精神”观念,但与黑格尔对康德的批判不同的是,罗伊斯的“绝对精神”可以被看作黑格尔与康德的综合。罗伊斯在《近代观念主义的演讲》一书中特别提到康德《纯粹理性批判》中的《范畴的超验演绎》这个章节,其中康德提出的一个概念——“能知自我”(knowing self)^②给罗伊斯以深刻的启示。在罗伊斯看来,康德认为寻找绝对现实的路是失败的。这正如黑格尔所看到的那样,“物自体”在康德的学说中隐遁了,但罗伊斯却从中看到了寻找绝对精神的希望。绝对精神是一切的“整体”,是可以分享的,它与“能知自我”是一切知识(认识)的前提和保证,也是主体交流的前提和保证,更是确定性的保证。罗伊斯的“绝对精神”企图弥合康德“物自体”留下的思想与现实的鸿沟。故而霍金说:“罗伊斯哲学预示了 20 世纪存在主义与现象学的哲学运动。”^[13]施皮格伯格在《现象学运动》中也确证了罗伊斯对胡塞尔的影响。

在当下的现实语境中,罗伊斯的“绝对精神”有以下几个方面的积极意义。

首先,“绝对精神”是对真理的终极思考,“绝对精神”是一种终极的善。现实中的“好”与“坏”、“对”与“错”以及人类精神中的“善”与“恶”都共同分享这个终极的善,也就是“绝对精神”。故而罗伊斯就从哲学上解决了“恶”的问题,即正因为“恶”本身也分享了终极真理之善,那么“恶”与“善”就不是截然对立、毫无联系的两个元素;正因为“恶”本身也分享了终极真理之善,那么“恶”本身就包含着与“善”相同的东西,而正是这一“相同”点,成为“恶”与“善”能够进行对话的基础,从而使得“恶”具有向“善”转变的可能与希望。罗伊斯的“绝对精神”包含强烈的伦理维度,为共同的道德信仰奠定了哲学基础,对于处理“邪恶”等问题也具有积极作用。

其次,“绝对精神”一直都在为真理的确定性保驾护航。后现代哲学对相对性和真理的不确定性的强调给世人带来的不是奋发向上、积极有为的影响,而是主体弥散和真理迷失后的困惑、无助和绝望。故而罗伊斯的“绝对精神”与黑格尔的“精神逻辑”乃至之后胡塞尔的“现象学”,他们的目的都在确定主体与理性的基石,重塑精神科学的地位。

①元元逻辑,是一种关于逻辑的逻辑的逻辑。

②参考 Royce, Josiah. Lectures on Modern Idealism[M]. New Haven and London: Yale University Press, 1919: 14.

第三,“绝对精神”本质上是理性的,这点使其有别于基督教的非理性精神,故而罗伊斯哲学不被当时基督教团体所接受。正是因为他的这份清醒的理性特征,使得他与宗教神学从本质上区分开来。

第四,“绝对精神”作为人类思想中的一种元元……思维^①,是人类所共有的一种整体性思维,这与罗伊斯小时候关于“共同体”的梦想和期待有密切关联。罗伊斯的“共同体”思想是当代学者认为的最具现实意义和伦理价值之所在。它绝对不是罗伊斯晚期才发展起来的一种思想,它早就植根在了罗伊斯儿时的梦想和情感之中。在罗伊斯转向符号学的阐释理论之前,他的共同体思想可以被称作“绝对精神共同体”时期,虽然“绝对”“共同体”“阐释”等思想在他的“共同体”观念中是难以真正分开的,但在罗伊斯思想发展的不同阶段,它还是体现出了不同的侧重点。1897年罗伊斯在一篇名为《神的概念》论文中表明,正是从这时起,在皮尔斯影响下,罗伊斯逐渐从黑格尔的“绝对”概念,转向一个更具经验特征的新“阐释”概念——“共同体”,正式表明了贯穿他写作的一个共同主题。

二、罗伊斯“共同体”思想的演变与符号学对他的影响

“共同体”(community)一词源于拉丁文 communis,原意为“共同的”(common)。自柏拉图的《理想国》出版以来,西方思想界一直存在思考共同体的传统,但它的空前突出则始于18世纪前后。这是由于工业革命和资本主义全球化使得世界/共同体变得陌生了,人类社会对共同体的需求迫在眉睫。因此,欧洲各国相继涌现出一批探索并宣扬共同体观念的仁人志士,涉及哲学、社会学、文学等不同领域。从黑格尔到马克思,从滕尼斯(Ferdinand Tönnies)到威廉斯(Raymond Williams),把有机/内在属性看作共同体主要内涵的观点一直占据共同体思想史的主流地位。滕尼斯认为“共同体”与“社会”这两个概念既对立又相互联系,他的“共同体”概念比较理想化:“共同体是一种持久的和真正的共同生活”^{[14]2},而社会不过是一种暂时的、表面的东西,是“一种机械的聚合和人工制品”^{[14]2}。皮尔斯是第一个从符号学角度思考“共同体”概念的学者。在皮尔斯看来,由于人的“自我”是从无知和错误这两个外部事实中推论出来的,那么对自我的认知必须发生在一个存有他物或他人的社会结构中。这个结构就是“共同体”,它分享共同的符号阐释元语言,是共同的意义世界。罗伊斯晚期思想有一个“皮尔斯化”的过程。他认为“共同体”是由个体就意义的阐释而形成的公共世界,是世界的核心本源,也是个体的最终归宿。受皮尔斯实用主义符号学影响,罗伊斯逐渐走出“绝对”的形而上领域,开始关注社会现实问题。尤其第一次世界大战爆发之后,罗伊斯建立“人类命运共同体”的希望和信念更加坚决。

罗伊斯在《世界与个体(1899—1901)》(1976)中曾围绕“观念”与“存在”之间的关系而展开论述。他采用的是较以往更新的、更为符号学的方法。在“概念(观念)”和“感知(存在)”概念之外,他引进了“阐释”概念。他将阐释的特征概括为本质上的社会过程:将我们内在生命转换为意识,通过内在对话,即一种自我交流的形式,我们“阐释我们自己”^{[7]330}。罗伊斯在此基础上提出“阐释共同体”思想,后来又进一步发展成“伟大共同体的希望”^②。“阐释共同体”与皮尔斯的“社群真知”或多或少有些接近,但后者似乎并没有将“共同体”这一概念上升到本体论维度。

罗伊斯晚年的著作《基督教的问题》(1913)受皮尔斯的影响极大。在《基督教问题》的序言中,罗伊斯将“阐释世界”描述为首次出现在他1908年的一本书《忠之哲学》中的研究成果。他还认为这与他的早期著作《世界与个体》(1899—1901)兼容和谐,但又认为这并非旧作的重复。罗伊斯如是说:“比起近代观念主义的一般传统——尤其是黑格尔贡献的方法而言,我要更多地感谢我们伟大的、被过分忽视的美国逻辑学家查尔斯·皮尔斯先生。我想是时候抛弃长期惯用且不公正和泛泛使用的形容词‘黑格尔主义’了[……]我自己的阐释[……]尽管与经典黑格尔式命题还有一定共识,但在重要方法上已不同于黑格尔学派。”^{[7]332}罗伊斯通过思考在何种意义上一个现代人能成为一个基督徒而开始第一讲。罗伊斯

^①罗伊斯曾经认为,要解决善与恶之争,必须上升到超越两者但又包含两者在内的元意识层面去解决。而绝对精神就是元意识的元意识的元意识……也就是说,绝对精神是终极的善,具有极大的包容性。

^②参考 Royce, Josiah. The Hope of the Great Community[M]. New York: The Macmillan, 1916:25.

认为现代是一个完全虚构的实体,因此,我们今天讨论中的创见,明天就会被新的现代人观念取代,也因此,现代人是历史教育人类的产物。这个定义与所谓的现代或“现代性计划”如查尔斯·泰勒所说的将人从宇宙中分离出来的观点大相径庭。当然,罗伊斯所说的现代性也包括历史和教育方面。因此,它有改变和重新定义人本质的可能。

罗伊斯通过对“忠”这个概念的阐发,表达了对某些主义的认可,认为忠就是对主义的意愿与自我的彻底投入,而主义就是共同体的利益。因此,忠也就被阐释为凝聚共同体的原则。塔拉斯蒂认为,如果共同体与存在符号学的“此在”一样,那么忠就是个体由此超越其此在的方法,既朝向其他的此在,又朝向纯粹的超越。罗伊斯令人信服地描述了经验中忠诚的例子:个体沉醉于工作,正如运动员之于队伍、士兵之于旗帜、烈士之于教堂。他谈到一种能够使个体生机勃勃的社会激情。他认为忠诚的动力不仅是道德的而且是美学的,共同体之于个体而言可能既美又崇高。

罗伊斯相信原罪和个体的道德负担,认为个体在没有他人帮助的情况下就无法逃脱这一处境。这使他思考的社会事物与符号学语境有更多相关性。罗伊斯说,任何研究人性的人都必须在人的行为与他对此行为的意识之间作出区分。在他看来,一切复杂行为和意识都受训于特殊环境种类,即社会环境。人们不可能作为孤立的存在而获得发展。如果一个人或动物生活在完全隔绝的状态中,作为孤立的创造物,他无法找到能与自己的行为进行参照的其他事物。发生在实际社会生活中的任何事,都能够并经常在记忆和想象中以无限多样的形式重复。因此,这些思想和记忆使社会环境变得丰富了。人们以这种方式将自身与他人比较。这种比较促使人们反观自身并参与社会意志(social will),也就是“规则”(Law)。

罗伊斯的推理很接近乔治·赫尔伯特·米德(George Herbert Mead)的观点。后者区分“主我”(I)与“宾我”(Me),而“宾我”就是他人视阈中我们的“自我”(ego)。罗伊斯关于社会性质的观念具有较强现实性。在此方面,他没有任何幻想。例如,他认为自我意识通过比较而产生;但比较同时还能产生争论、反对和批评。对此,罗伊斯进行了总结:个体所置身的情境中社会张力越大,其与同胞之间的社会对立也就越尖锐,并清晰地成为其自身。因此,社会张力越大,“我”越能意识到“我”的行为。因此,冲突是一个人精神或存在(existential)发展的一个不可避免的部分。这并不意味着人们应该与同胞处于战争状态,而是意味着人们更应该通过竞争过程中相互观察的精神战争而形成作为道德存在(moral beings)的自我意识。故而罗伊斯并不是一个神秘兮兮地主张“出世”的人。相反,罗伊斯认为人们的道德存在水准取决于人们所置身其中的社会共同体的水准,取决于包括其同胞在内的整个此在(the whole Dasein)。

就伦理方面而言,情境增加了个体的道德负担,使之变得更加沉重。社会总是培养各自的内部敌人,因为高级文明社会的每个人在社会冲突的训练下都会变得更有道德自我意识。高级社会文明培育精神敌人,因为它逐渐熏陶出我们所说的“个人主义”。文明程度越高,这些内在和外在冲突就越深广,越充满精神和意义。于是,罗伊斯提出,随着社会秩序的生长,个人主义与集体主义是两种相互增强的趋势。

罗伊斯试图解决上述问题,而方法则取决于共同体的性质。共同体是个体的归宿,有好有坏,有善有恶。但罗伊斯假定了一个理想团体,并称之为“亲爱的共同体”。它的社会原则就是忠。它由伟大领导教导,而这种人必须自己要忠。而为了能够忠,他必须首先找到他的“亲爱的共同体”。因此,“忠”是一个要求在我们的此在获得执行的概念。

在《共同体与时间—过程》的章节,罗伊斯提出了“存在的孤独”(existential loneliness)问题。罗伊斯坚持莱布尼茨的“单子论”(doctrine of monads),认为一个人无法感受到另一个人的身体疼痛。他感受到的只是他看到症状时自己的情绪反映。罗伊斯相信每个人都生活在由他自己的清醒意志与意义构成的魔圈中;我们每个人都或多或少清楚地是其自身审视的对象,但在其同胞的直接观察之外仍然绝望。“我”的活动是“我”自己的,这是当代社会多元主义的一个回声,但当一个人属于一个社会共同体时,情况就变了。伦理多元主义使个体骄傲地声称:“我的行为是我自己的!”但集体生活则使个体说不是“我”的行为如此,而是集体行为通过“我”来作为,并一直指导“我”的作为。因此,罗伊斯实际上得出了和后来的结构主义者(从拉康到福柯)一样的结论。

与此同时,罗伊斯介绍了“历史”和“记忆”的概念。个体自我并不仅仅是当下的数据或数据的集合,

而是基于生命的意义和价值的阐释,而生命又承载着对过去的记忆。罗伊斯认为,一个共同体由此事实构成:每个成员都接受另一些成员也接受的那些相同的过去事件,以作为他个体生命和自我的一部分,而这就是记忆共同体。而一个共同体其成员为其自身接受同一个未来,能被称为“期望共同体”或者“终极的希望共同体”。很显然,罗伊斯的这些观点与时间性(temporality)观念紧密关联,正如他形而上学地阐释了历史共同体的出现一样。

在《身体与成员》这个章节里,罗伊斯更强调了时间性(temporality)的价值。罗伊斯认为任何共同体依赖的首要条件是个体自我拓展其生活的权力,用一种理想的方式,把它看作是包含了遥远的过去和未来的事件。这个自我实质上是一个以一种特定方式被阐释和自我阐释的生命。罗伊斯认为记忆和希望是这种“拓展”功能的最强大力量。

套用现代符号学术语,这些“拓展”不过是格雷马斯符号学假定的模态性。没有模态性,交流就不可能。因此,任何一个交流行为意味着努力填补主体 S1 和主体 S2 之间的沟壑,或架起沟通的桥梁。因此,共同体的真正作为就是合作。任何个体在他自己拓展的生命中也包括社会成员的其他合作行为。目前为止,人只有合作才能形成共同体。罗伊斯用这些阐述为他书中后来的部分立下基础,即合适意义上的符号理论(sign theories)。这个部分始于第十一讲,题目为“知觉,概念和阐释”。罗伊斯在这里受皮尔斯的影响颇深。他承认他的符号理论得归功于皮尔斯,并为他早年曾误解皮尔斯思想而感到遗憾。

“阐释”的概念在罗伊斯思想中十分关键。罗伊斯以人人都熟悉的具体例子为证:一个陌生人在异国他乡,一个语言学家翻译一个文本的意义,一个法官诠释一则法条——常常就包括阐释。当定义感知和概念的不同时,罗伊斯引用了柏格森的金币作为感知、票据作为概念的隐喻。票据由支付现金的承诺构成,概念对于导向可能的感知颇为有用。这一点已经被我们海外旅行的例子所证实。在某人自己的国家,他的硬币是有效的,但一旦越过国界,那些票据将如同废纸。当我们与我们的同胞交流时,我们就像这些旅行者一样:越过边界进入一个新国家,我们在那里与一堆陌生的感知和概念迎面相撞。我们对自己邻居的感知从无把握,但他们的概念却是如此地具有普遍流通性,以至于它们能与我们的概念一样。这个从概念到感知的过程就是精确的阐释。

罗伊斯举了另一个阐释的例子,即一个翻译一部手稿的埃及学者。首先,需要两个东西:翻译者和他翻译的文本。但是他也需要一种能够将手稿移译过去的语言。因此翻译者阐释某物,但是他仅仅向能够阅读英文的人阐释它。如果读者不懂英文,就无阐释可言。这样就出现了一个皮尔斯意义上的三元(triad)组合:埃及文本,埃及学家—翻译者,以及可能的英语读者。他们都是平等的必要条件。中介者(翻译者,阐释者)必须同时知晓两种语言,因此也必然了解他的翻译所服务的人。其中的三元关系就是:(A)某人阐释(B)某人/某物(C)为某人。这实质上是一种非对称关系。也就是说,这些术语必须处在这种顺序之中。当一个人感知某物,这个关系是二元的(dyadic),如 A 感知到 B。但是当 A 向 C 阐释 B 的时候,就需要三重关系了。罗伊斯进一步推论:当一个人处于意识反思中时,他向他自己阐释自己。即便这样,也是三元关系。

人阐释他过去的自我,并将之作为一个许给未来自我的承诺,而这就是当“我”做出承诺时的含义。这里有三个人出现并参与了这场内在对话:做出承诺的过去之人、票据、旧信等是被阐释对象;阐释它们的当下自我;阐释要到达的未来自我。

罗伊斯坚持这个阐释过程在以下方面从心理上不同于感知和概念:(1)总有向他人传达的人;(2)被阐释对象自身就是具有精神属性的事物,皮尔斯使用“符号”(sign)这个术语指示这类精神对象;(3)由于阐释是一种精神行为,阐释自身是一个“符号”(sign),并且这个新符号要求进一步阐释。因此社会过程无止境,且伴随无限的符号过程(infinite semiosis)。感知终于被感知的对象,概念满足于定义一个普遍类型或某些人思想中的理想形式。但阐释既需要作为阐释者的符号,又需要进一步对阐释者自己的行为进行阐释,因为它传达给第三类存在。在罗伊斯看来,只有死亡能终止阐释过程。

罗伊斯还提到“阐释的意志”(will to interpret)这个概念。阐释的意志使三个成分都进入阐释共同体之中。罗伊斯正确地指出,所有这些激活黑格尔的辩证法,它们在正题、反题和更高的综合中发挥了作用。但是罗伊斯说从历史角度看,皮尔斯起平衡作用的第三性(the mediating third)与黑格尔没有关

系。皮尔斯的概念是很普遍的过程,黑格尔的辩证法只是一个特殊例子。黑格尔对他自己这个过程说明是伦理的和历史的。罗伊斯还说黑格尔和皮尔斯之间没有不可兼容性。当扮演阐释者角色时,人们就进入了阐释共同体中。然而问题仍然在于:人们如何知道阐释共同体的存在?这个问题再一次将人们带到了形而上学问题的正中心。罗伊斯回答:因为人人都有阐释意志,就必定存在着一个以此为目标的共同体。因此对他而言,现实的终极例子就是这个共同体自身。任何与别人的谈话,作为人们内在自我意识的任一过程,只有在人们都是一个阐释共同体的成员这个命题基础上才能展开。对罗伊斯而言,这才是真实的世界,才是他对现实性的定义。他和皮尔斯一样,将它视为一个符号过程,一个阐释过程;他与皮尔斯不同之处在于,他认为这个阐释过程本质上是社会的,同时他在阐释的三元关系——阐释项、符号、对象之外,增加了“阐释的意志”这个第四项的内容。

罗伊斯 1915 年至 1916 年关于形而上学的讲座内容,来自他的学生拉尔夫·W·布朗(Ralph W·Brown)的笔记。这一讲座内容构成了他早期一切思想的综合。现实性、知识和真理都不能从阐释共同体中分离出去。早年黑格尔式“绝对”被阐释观念取代了。他将其关于自我的观念确认为一种关于他自身的共同体。个体不仅仅是个体的身体有机体,这是他的第一个观点。所谓个体的人在一定方面是社会团体。他由不同自我构成。所以他与存在符号学思想中的 M1、M2、S2、S1^①的观点接近。因而罗伊斯关于自我的观点是实用主义的:自我不是被给予的,而是在生活中被表达出来的。通过你所从事的事业,你成为你自己。每个人都拥有记忆和期待,因此每个人都有过去和未来的生活作为他的本质部分。一个人有三个不同自我,即过去的自我、现在的自我以及未来的自我。因此,罗伊斯称“自我”为一种“社会组织”。几乎所有共同体都可以显示相同的三元形态(the same triadic morphology)。以保险为例:如果我买一份保险,我的未来自我将获得事故的赔偿;一个当下放贷之人,却是将要在未来收回借款的人。因此在过去、现在和未来的自我之间并没有一种特殊的心理学连续体。它们的稳定性在这些不同的自我之间建立起了一种伦理关系。而同一性的普遍法则是生活计划的一致性,也即符号学中所说的叙述程式(narrative program)。罗伊斯推论道:自我被定义为一种与一个计划一致的生活。或者用“观念”(idea)这个词来表达,就是:自我是一种有着持续观念的生活。在存在符号学中,这将意味着一种践行某种超越观念的生活,并且以这种方式成为某种存在之物(something existential)。

罗伊斯认为,在阐释共同体中,最重要的功能就是由 B 带来的中介(inter-mediation)功能。多亏了它,A、B 和 C 才能像一个人一样行动。促成这样一个联合(solidarity)是 B 的主要任务。试推一下,阐释者是替 A 向 C 传达;正如罗伊斯所定义的那样,自我是通过计划连续性而成为其自身。B 就是一个想执行一个计划的自我,这个计划不仅仅是 A 的意志,也不单单是 C 的意志,而是所有这三者总的意志(the united will of all three)。因此,B 必须忠,是主义以及 A 和 C 计划的心甘情愿的仆人。因此 B 总是有问题的共同体最重要的成员。正是既定义又表达共同体的统一目的,B 也或多或少发明了统一目的(united purpose)。因此,B 作为一个中介是真正的行动和创造的人,他使 C 联系 A,又使 A 联系 C。A 和 C 的联合意志不得不持续创造出来,这就是 B 的任务。因此,他是共同体最耀眼、最闻名的忠的成员。

对于罗伊斯而言,没有人的活动太过高远以至于阐释共同体不能阐释。他以三个角色的科学共同体——事实的收集者、理论家和验证者为例。这三个阶段与皮尔斯对不同推理方式的定义相一致:收集者一回溯法(retroductive methods),理论家一演绎法,验证者一归纳法。因此,罗伊斯晚期哲学思想不仅研究并追随皮尔斯,而且对皮尔斯思想进行了新的阐释。但罗伊斯的思考中常常有一种实用主义态度。他的知识与真理的社会性理论预示了后来作为社会建构的认识论的到来。当他强调阐释者或协调者 B 的作用时,他接近于当下的媒介哲学。而很多事情都是被我们称为“媒介”(media)的东西所协调而存在的。

在科学领域,那些仅仅协调他人的人有着至关重要的价值——这是对科学大会的组织者、杂志出版

^①此处的 M1、M2、S2、S1 是埃罗·塔拉斯蒂在其存在符号学理论的主体符号方阵中的四个元素,分别代表主体的四种不同状态。这个主体模式原来是建立在格雷马斯(Algirdas Julien Greimas)符号方阵的基础之上,但后来填充了起源于黑格尔逻辑的存在范畴,最终导致存在的四种模式的出现。它们置于 Moi 与 Soi 的语义轴上,即 Moi=主体、Soi=社会。因此,这四种模式是 Moi1=身体、Moi2=人格、Soi2=社会实践、Soi1=价值和规范。

人、他人文本的编辑的一种安慰思想。罗伊斯大大提升了这些活动的价值。有些哲学家已经在借题发挥(levied the charge),当我们说某物是一个符号时,我们让我们所谈及的一切事物的存在性消失了。这仅仅是一个符号而不是真实的事物。罗伊斯揭示了这种观点的错误。只有通过阐释的过程,事物才是真实的,而这个过程总是必须有一个相应的阐释共同体。

从罗伊斯思想的发展过程来看,他的共同体思想可谓经历了三个阶段,分别是“绝对精神共同体”“阐释共同体”和“亲爱的共同体”。其中在“绝对精神共同体”阶段,罗伊斯主要处理的是对与错、真理与谬误、善良与邪恶在本体层面的解决方式。而在“阐释共同体”阶段,罗伊斯借助皮尔斯符号学,主要处理的是现实社会中个体与社会、个体与集体关系之间的关系,强调个体对集体的尽忠。在“亲爱的共同体”阶段,罗伊斯越来越诉诸情感与爱的作用,来强调个体的归宿。个体与集体、个体与主义之间的关系,是有机的爱的关系。他还继续探讨了个体与自我、堕落与救赎(上帝)、宗教与宗教间的关系。他在《忠之哲学》中认为“绝对”的最终表现乃是 loyal to loyal,也就是忠对忠。

总体上看,随着罗伊斯“共同体”思想的发展,其“绝对”特色越来越淡化,而其伦理性、实效性却越来越强。罗伊斯越来越关注具体的现实的问题。罗伊斯确立了“中介”或(媒介,第三方)的本体性意义,并且在符号阐释过程中增加了“第四个”元素:“阐释的意志”。正是阐释者(interpreter)的阐释的意志(the will to interpret),将符号过程带入了共同体(all to all)。

塔拉斯蒂认为,罗伊斯思想道出了在存在符号学语境中社会符号学的可能性,而且在理解和阐释皮尔斯符号学方面,罗伊斯作出了真正贡献。但塔拉斯蒂几乎忽略了罗伊斯思想的独特性,尤其在符号学方面,他几乎把罗伊斯的思想看成了仅仅是对皮尔斯符号学的阐发。对此,罗伊斯自称其对皮尔斯符号原则的形而上应用,在很大程度上是独立于皮尔斯哲学的。罗伊斯将符号学方法与形而上理论等同了起来,形成了他独特的符号—阐释一本体论:符号的原则延伸到整个世界相同的基本原则,那世界就是共同体。而阐释是人与共同体的存在方式,共同体又是世界的核心本源。符号是沟通存在者与世界的媒介。没有阐释者,就没有阐释;没有阐释,就没有世界。

结语:罗伊斯对皮尔斯的影响以及符号学未来的发展方向

罗伊斯与中国儒学有亲近性和对话性,这点贺麟先生作了比较多的阐述。而根据杰克·查普曼的回忆,罗伊斯最后的形象“似乎是站在神龛上”^{[15]373},岁月使其更神圣、更完美、更小、更智慧——“越来越像一位非常远古的中国圣人”^{[15]374}。在查普曼看来,罗伊斯最终抛弃他年轻时爱着的德国而与协约国一起同仇敌忾,其中一个重要原因是他强烈的“父亲的情感”^{[15]374},使其将卢西塔尼亚号中无辜的受难者与自己死去和残疾的孩子联系了一起。罗伊斯“推己及人”的“同情”心理与深沉情感,非常类似儒家传统中的“仁者爱人”和“己所不欲勿施于人”。罗伊斯的“共同体”世界实际就是一个为人类这个大家庭而准备的“忠(loyal)与爱的归属(loving home)”^{[15]372}。罗伊斯的历史观念体现在他唯一的历史著作《加利福利亚》这本书里。如果说他的哲学是从正面阐述建构“共同体”的思想及“忠”的意义,那么他的历史著作还有小说《奥克菲尔德·克里克的世仇》几乎就是从反面讲述了建立合适、和谐的社会秩序过程中斗争的艰辛。罗伊斯认为美国的国民性格的一个重要特点是把个人财富看得比社会责任更重要。因此,要解决当时美国的贫困、环境恶化、教育不公、种族歧视等问题,就要牺牲个体自由,通过为社会整体的利益和价值而无私奉献,才能让个人从困境中获得救赎。“‘公共阐释’的形成和稳定,并不来自某种预定协议,也不来自某种对权威的钦佩。每个个体都应该有所努力,为公共阐释的正义和纯洁发挥力量,并有所担当。”^[16]19世纪中叶,有大批中国人去美国修铁路,加入淘金队伍;但在19世纪后20年,美国经济出现大萧条,失业人数增多,华人受到当地人的排挤。罗伊斯站出来抨击了美国当时的“地方主义”、狭隘“民族主义”及保守主义,认为这些不利于建构新的“共同体”。罗伊斯在美国现代哲学中的孤独命运,某种程度上也与他思想中明显不同于美国本土实用主义的异质性有关。他哲学中的某些“超越”特征,使他的思想更具备与世界其他文明对话与交流的可能性。

罗伊斯和皮尔斯的关系一直都是美国哲学关注的重点。大多数研究者认为罗伊斯受到了皮尔斯的

影响,却鲜有人论述皮尔斯也受到罗伊斯的影响。David E. Pfeifer^① 在他的一篇近文中就提到罗伊斯极大地影响了皮尔斯:例如皮尔斯受罗伊斯的影响,想要学习罗伊斯的著作《基督教的问题》,并且表明了对黑格尔的向往与学习黑格尔的欲望,而这正是罗伊斯所擅长的,只是皮尔斯英年早逝,他的愿望还未来得及真正实现。此外,皮尔斯还让罗伊斯帮助他纠正“唯名论”的错误,而作为存在符号学先驱之一的罗伊斯,其“绝对精神”和哲学体系恰恰是“唯名论”的克星。罗伊斯在科学逻辑和哲学形而上学之间取得了综合的平衡。晚年的皮尔斯还探讨了上帝、主体与形而上学的问题,他最终走向的是罗伊斯的绝对实用哲学,而非杜威、詹姆斯等人的实用主义理论。

皮尔斯与罗伊斯的共同点,除了对逻辑学有严格的追求和专业训练,还有以下几个方面的特征:首先,两者都强调动机与目的的重要性,这对纯洁学术研究的风气、反对急功近利和形式主义学风、建立科学的公共阐释模式,意义重大;其次,在追寻真理方面两者都有巨大的激情,并且两人都对主体问题十分关注;第三,两人都颇为重视历史,且都对形而上学问题感兴趣并进行了积极、认真的探索;第四,两人都颇为重视伦理学。这样看来,未来符号学的发展方向应该是科学(符号学)与形而上学(哲学)的结合。而当下伦理符号学、哲学符号学、主体符号学、存在符号学以及现象符号学的发展和兴旺,也正是朝着这个方向积极探索和突飞猛进。

[参考文献]

- [1] ROYCE J. 忠之哲学[M]. 谢幼伟,译. 重庆:商务印书馆,1943:2.
- [2] ROYCE J. 黑格尔学述[M]. 贺麟,译述. 上海:商务印书馆,1936.
- [3] 陈兴华. 论乔西亚·罗伊斯的忠诚宗教[J]. 世界宗教研究,1995(4):49-57.
- [4] 桑东辉. 罗伊斯忠德观与中国传统忠德观之比较[J]. 井冈山大学学报,2017(1):45-50.
- [5] 孙宁. 想象的共同体:从罗伊斯到杜威[J]. 社会科学战线,2016(3):19-24.
- [6] 杨兴凤. 言语行为的先验维度:维特根斯坦和乔赛亚·罗伊斯思想比较[J]. 社会科学家,2013(11):6-9.
- [7] EERO T. Sein und schein: exploration in existential semiotics[M]. Berlin: De Gruyter mouton,2015.
- [8] 高杉山. 俞大维学习数理逻辑和梵文的背景:哈佛大学哲学系黄金时代一段学术因缘[J]. 世界哲学,2006(5):64-65.
- [9] 埃罗·塔拉斯蒂,颜小芳. 存在符号学视域下的索洛维耶夫道德哲学研究[J]. 广西师范学院学报(哲学社会科学版),2016,37(5):148-155.
- [10] 贺麟. 近代唯心论简释[M]. 北京:商务印书馆,2011.
- [11] 张世英. 哲学导论[M]. 北京:北京大学出版社,2004:26.
- [12] 吴晓明. 黑格尔的哲学遗产[M]. 北京:商务印书馆,2020.
- [13] 杨兴凤. 罗伊斯的绝对实用主义[M]. 上海:复旦大学出版社,2019:260.
- [14] 斐迪南·滕尼斯. 共同体与社会:纯粹社会学的基本概念[M]. 林荣远,译. 北京:北京大学出版社,2010.
- [15] CLENDENNING J. The life and thought off Josiah Royce[M]. Nashville and London: Vanderbilt University Press, Rev. and expanded ed,1999.
- [16] 颜小芳. 社群真知与公共阐释:符号学、阐释学交叉视阈下的“真理”问题探讨[J]. 南宁师范大学学报(哲学社会科学版),2020,41(1):67-73.

[责任编辑:易奇志]

^①参考 Pfeifer, David E. (2016). Josiah Royce Influenced Charles Peirce, European Journal of Pragmatism and American Philosophy, VIII-2.