



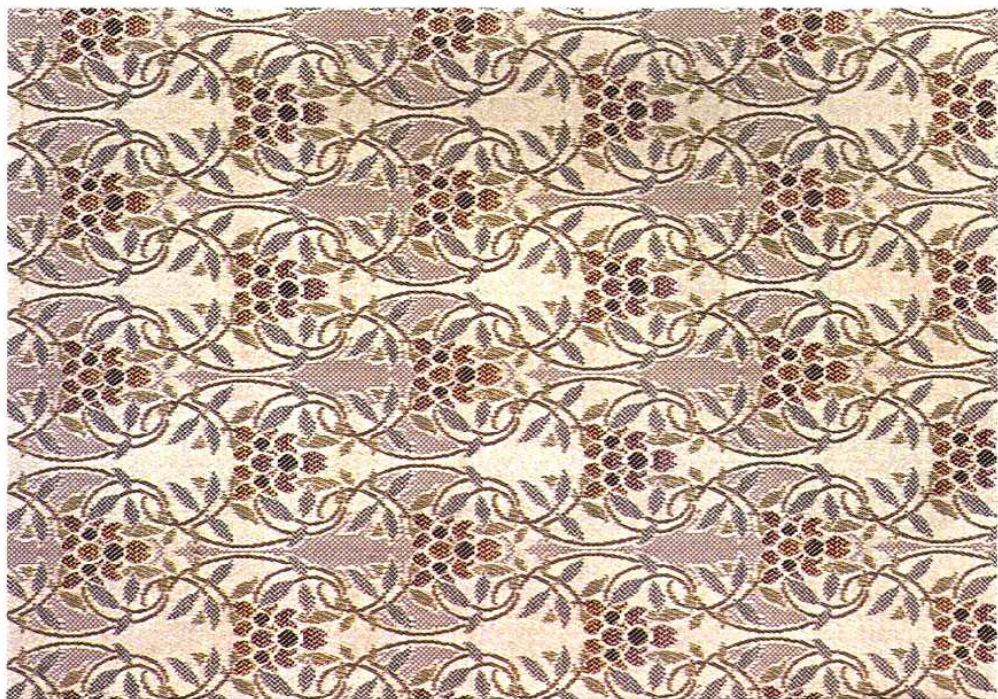
Brendan Wilson

简说哲学

SIMPLY PHILOSOPHY

[英] 布伦丹·威尔逊 著 翁绍军 译

上海人民出版社



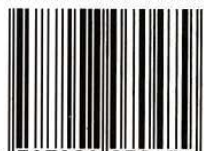


我们整个文化事业是我们的巴比塔 (Tower of Babel)。它总是在不断建造，边拆除巨大的砖瓦石板，边用其他东西替换它们。哲学家们就在这建筑的里里外外，从事他们的工作。他们竞相发出自己的声音，喧嚷和骚动时起时伏。不知何故，时而也有某个亚里士多德，或笛卡儿，或休谟会产生持久的影响。

——摘自本书

上架建议：哲 学

ISBN 978-7-208-07047-9



9 787208 070479 >

定价：26.00元

易文网：www.ewen.cc

Brendan Wilson

简说哲学

SIMPLY PHILOSOPHY

[英] 布伦丹·威尔逊 著

翁绍军 译

■ 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

简说哲学/(英)威尔逊(Wilson, B.)著;翁绍军译.

上海:上海人民出版社,2007

书名原文:Simply Philosophy

ISBN 978-7-208-07047-9

I. 简… II. ①威…②翁… III. 哲学-通俗读物
IV. B-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 065409 号

责任编辑 秦建洲

封面装帧 张志全

Simply Philosophy by Brendan Wilson

Copyright © 2002 by Brendan Wilson

Chinese(Simplified Characters only) Trade Paperback

copyright © 2005 by Shanghai People's Publishing House

Published by Agreement with Edinburgh University Press

ALL RIGHTS RESERVED

简说哲学 [英]布伦丹·威尔逊 著 翁绍军 译

世纪出版集团 上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号)

易文网:www.ewen.cc

世纪出版集团发行中心发行

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 16 插页 2 字数 257,000

2007 年 6 月第 1 版 2007 年 6 月第 1 次印刷

印数:1—5,100 册

ISBN 978-7-208-07047-9/B·588

定价:26.00 元



何谓哲学,哲学对我们有什么用? 答案可长可短。说长,这本书接下来都是对它的回答。说短只要一句话:哲学就是一个问题集,并寻求去解决这些问题。上帝存在吗? 人应当怎样努力去生存? 我们信赖自己的感觉,这是明理呢,或者仅仅是按照习惯而已呢? 交往是一种观念交换吗? 改善我们理解世界的最好途径是什么? 这些都是哲学的基本问题,倘若你对这些问题丝毫不感兴趣,那就请你马上放下这本书。

我想你是会继续读这本书的。那好,我把关于上帝、道德、感知、意义与科学的那些问题说成是哲学的基本层次的问题,不过,在基本层次上,还有其他一些问题,并且还有更上层次的问题。对于政治哲学,一个属于基本层次的问题是:“公民为何应当服从政府?”对于美学,属于基本层次的问题有:“是什么使事物变得美?”那么,让我们再上升一个层次。思考一个基本层次的问题,立刻又会使我们去注意原先不甚了了的一些概念。比如,当问到:我们通常总信赖自己的感觉,这是否合理? 这问题必定马上又使人想更明白地了解这里所用“合理”一词的意义。是什么使一个信念变成合理的信念? 又是什么使一个人成为明理的人? 这些问题,即使超出感知的基本层次问题,依然是我们很了解的,因为合理这概念显然是个重要的概念,这个概念能使我们更好明了感知的问题。大体上,我们可以说哲学问题的第二层次涉及到诸如理性、幸福、实存、认识或者因果性等概念的解析或演变。

说到这里,我们也许会感到有点茫然。我们想要有幅清晰的好地图,能显示基本问题在哪里相关联,它们在哪里上升为第二层次的问题,第二层次的问题又如何互相关联。我们还想知道,是否有第三层次。我们想要听到正确的建议,以便解决所有这些疑难,能有便捷可靠的途径。

说真的,我确实不能提供你这幅地图。在我们的进程中,暂时还没有这类地图。但我们仍要去寻求解决这些令人惊奇与困惑的问题的途径。但你也不要失望,我在下面能为你提供一幅地图的草样(*a sketch*)。这草样无疑是粗糙和不完整的,但我认为对你还是有助益的。

序

这本书是一本哲学入门书，它与多数入门书虽不同，但同样也有某种论纲。这论纲就是：我们试图要说明的哲学问题，大多出自二千五百年以来我们关于原因(*a cause*)的观念所生发的变化，这变化是从作为目的的原因，变到作为冲击的原因，变到作为交互作用的原因。因果性的观念也揭示了一些初看似乎颇不相关的问题之间的联系，并且也揭示了哲学所特有的整体(*holistic*)性：在哲学中，我们关于一个问题所说的，对我们关于另一问题所会说到，具有深远的影响。

这样，在本书中，因果性就能为我们做两件事：一是，解释哲学的核心问题如何产生，并例示这些问题决非相互分离的或可以相互分离的。在一本入门书中提出这些宏大论题也许是要有点雄心的。再有一个，也是任何哲学家所要求的，就是表明“宏大画面”的意义，对历史的连续和问题网络地图作出理论的说明。我们所说的论纲，就是因果性所可能提供的这一切。

原因的观念显然在日常生活中也是重要的：我们在一天中会有多少次要说“因为”？但它在科学中却是最难运作的，因此，科学的性质是我们首先要关注的。这与我们自己显然生活在一个科学的时代是“相关的”，但它也会让我们由此去探究一些从因果性概念引出的问题。

本书接下来的问题是精神的实在性，此问题的讨论从第四章开始。按照一种似乎可信的说法，指某个东西是实在的，就是指其具有一种因果的作用（由此将因果性问题跟形而上学联系了起来）。所以，我们的思想是否实在的问题，就成了它们能否是原因和被原因引起的问题。

上述问题引出关于自由的问题：倘若我们的思想要被证明是实在的，就必须与因果联系相关，那样的话，它们还能是自由的吗？第七和第八章就要表明，因果性的问题如何和行为与责任的问题相联系。第九和第十章则阐明道德思考的一些结论。

因果关系问题还跟认识论（与知识相关的问题组合）相关。亚里士多德（Aristotle）把对事物的真正知识解释为对其原因（*cause*）的知识，他把原因当作（大体地说）是事物的目的，或者说是事物存在的理由。在 17 世纪，关于原因的这种目的论概念被否弃，这时就要求对知识有一个新的解释。第十一到十五章论述这种新解释的进展，及其怀疑论的后果。

同样还是这种对知识的新解释，因其强调内省，而引出这样的见解，以为我们的语言能力依赖于内在的精神作用。本书在第十六到十九章，考察所提出的三个问题：分类、命名和传递。

因果关系的问题和内省的自明性，都涉及到感知的问题，第二十章就以感知问题为论题。倘若一个观念是由某些外部对象引起的，又倘若我们对自己的观念是不可能误解的，那我们对它们的外在原因就因此有可靠的信息了吗？

无论我们把原因的概念，是看作目的（如亚里士多德），还是看作冲击（如笛卡尔[Descartes]），或者是看作交互作用（如休谟[Hume]），都同样与真理的问题有关。语言的首要目的，或曰语言的首要“原因”，就是去传达真理，并且，一个真的陈述就是与实在相关联的陈述，因此也是起因于实在的陈述。真理的问题（在第二十二到二十三章讨论）自然也接着感知的问题而来，因为尽管不是一切真理，但多数真理总是我们经由知觉得以认知的。

真理又自然地会引向我们所接受的上帝，上帝通常不仅被理解为一切实理的根源和全知者，而且被理解为世界的第一原因和最终目的，这些都决非是偶然的。

在本书第 205 页上，有一幅图示，概括了我们完成所有问题的路径。有许多问题，我们只能稍稍顾及，而完全未顾及的问题也很多，不

过,鉴于画面过大,要作一个“鸟瞰”的话,也许总要以牺牲一些细节为代价的。

我要感谢如下友人与同仁,他们阅读了各种草稿,并发表过意见:帕特里克·巴龙(J. Patrick Barron),安格斯·柯林斯(Angus Collins),克莱夫·柯林斯(Clive Collins),亚历克斯·邓巴(Alex Dunbar),詹姆士·G. 福特斯(James G. Foulds),伊恩·哈格拉夫(Ian Hargrave),布赖恩·哈里森(Brian Harrison),海德·伊希戈罗(Hidé Ishiguro),桑德拉·路柯(Sandra Lucore),比尔·牛顿-斯密斯(Bill Newton-Smith),冢本明子(Akiko Tsukamoto)。

我还要感谢我在东京大学的同仁和学生,他们为我的教学和研究创造了非常积极和友好的氛围,并使这本书有可能在准予休假期间得以完成。

怎样阅读本书

本书的左页是接续的正文,用于表达对哲学主要问题的个人看法。右页则企图表现更大的客观性,提供相关的语录(我尽量选用短的非专业性的)和插图,间或也提供背景资料。在每一章的结尾,会有三条或四条“断语”。这些断语可用来回顾该章的主要观点,或用作进一步思考的推动平台。倘若你带着不同的观点阅读本书,你会发现这本书设法让这些观点达成一致是颇有趣味的。

目 录

序	4
论域一 科学	
第一章 发展	2
第二章 原因	10
第三章 或然性	18
论域二 精神	
第四章 实在的观念	28
第五章 肉体和精神	36
第六章 他人	42
论域三 自由	
第七章 普遍的因果性	50
第八章 自由	58
第九章 诱惑	66
第十章 正确与错误	74
论域四 认识	
第十一章 确定性	86
第十二章 现象的面纱	94
第十三章 怀疑论	100
第十四章 超验的确信	108
第十五章 常识	118

论域五 语言

第十六章	一般概念	128
第十七章	抽象	134
第十八章	名词	142
第十九章	传递	150

论域六 客观

第二十章	感知	160
第二十一章	无观念的生命	168
第二十二章	真理	180
第二十三章	客观	188

论域七 上帝

第二十四章	上帝	200
第二十五章	原因和筹划	208

何谓哲学?

第二十六章	哲学	218
跋		226
参考文献		229
索引		234
译者后记		245

Area 1: Science

论域一 科学

第一章 发 展

在这一章,我们要思考关于科学发展的两种矛盾的说法。按照常识的描述,科学家首先要收集资料,然后发明一种能解释这些资料的理论。这种资料在先的模式已受到卡尔·波普尔(Karl Popper)的挑战,波普尔认为,科学家通常是首先提出一种理论,只有这样,然后才寻找资料去证实这一理论。

我们生活在真正是空前发展的时代。我们具有种种能力:延长生命,开发能源,长途旅行,极地考察,这些能力即使在一百年前也是不可想象的。所以,本书先从我们时代的巨大成就开始,从科学特别是科学的发展开始。科学不论是依靠缓慢的积累,还是依靠戏剧性的整合,似乎都要建立在先前的成果之上,而这就使科学显得总是在向前发展。因此,理解科学如何向前发展,至少是向理解它的成功跨出了一大步。而且,这个问题的答案似乎也不难找到。这个答案是否就如常识所称的,就科学而言,我们先要收集资料,然后发明一种理论去解释这些资料?

这种资料在先的模式出自培根(Francis Bacon, 1561—1626)的(更富经验性的)说法,培根是英国的一位政治家和科学家,他所生活的时代,近代科学刚刚蹒跚起步。培根有一则譬喻,将科学比喻为酿酒:我们先要采集葡萄(资料),然后榨出葡萄汁去造酒(理论)。

资料在先还是理论在先?

对于科学的这一传统描画,近代以来已遭遇到一些挑战,其中有些来自哲学方面,有些来自历史方面。从历史方面说,一种理论似乎总会引导或促使我们去寻找新的资料,恰如通常新发现的资料会激发我们去发明一种新理论一样。此外,把一种理论看作是按典型的培根方式得出的一些历史上的实例,也受到怀疑。牛顿(Newton)提出他的万有引力理论,除了对诸如潮汐现象、那著名的苹果等等的观察外,还来自对开普勒(Kepler, 1571—1630)的行星运行定律的推导。不过,皮埃尔·杜海姆(Pierre Duhem, 1861—1916)在一篇有影响的评论中认为,牛顿的推导是不可能有的。一则,牛顿的理论包含了开普勒所未知的新概念(如“力”和“质量”),再则,他的理论实际上是与开普勒定律抵触(*conflicts*)的。牛顿理论表明,它与开普勒所称的理想椭圆轨道还是有些偏差。

资料 ■ 理论

科学如何运作(按照常识)

上帝的数学

从古时候起,人们就相信,行星应当作圆周运动,因为圆是完美的形状,还因为天体应当是完美的。倘若所观察到的似乎表明不是这样,那行星也应当增添其他天球圆轨以作圆周运动。

到哥白尼(Copernicus, 1473—1543)的时代,为要说明太阳、月球和5个已知行星的运行,这些增添的天球圆轨至少需要77个。但倘若你要指望在宇宙中发现上帝的数学,就像哥白尼和开普勒所指望的那样,那么,这种增添天球圆轨的做法,层叠枝蔓,显得令人反感。

哥白尼通过把太阳放在中心,并假定地球是运转的,设法把增添的天球圆轨减少到34个。但真正实现天文学革命的,还要数开普勒。他的第一定律假设行星不是以圆轨而是以椭圆轨道运行,从而打破了传统和“逻辑”。美好的第二定律(也发表于1609年)否弃了行星必须按恒速运动的观念,并解释了行星渐近太阳速度趋快以及远离太阳速度趋慢的原因。第三定律(发表于1619年)规定了行星环绕太阳运行一周所需时间和其离开太阳的平均距离之间的关系。

不过,由于缺少一种引力概念,哥白尼和开普勒还要面对大量棘手的问题。是什么使地球那样的庞然大物运行起来?我们为何不会像小孩被抛出旋转木马那样飞离出地球?为什么地球本身不会化成碎片飞散?这样或那样的异议要由伽利略(Galileo)和牛顿去回答。

从哲学方面说,常识对科学所作的资料先在的描画,主要存在两个主要问题。第一,它假定了我们在有任何理论之前,就能作出观察(正像我们在有任何酒之前,能收集葡萄一样)。有种种理由表明,这一假定是站不住脚的。首先,观察总是有所选择的,我们从感觉纷呈的事物中挑选某种重要的事物,而这选择过程似乎已经体现出某种先在的理论。其次,为了表述我们已观察到什么,我们必须运用某种形式的语言,这种语言在其分类系统中,已经含蕴了对世界的某种模糊理论。在种种观察中,科学观察尤其突出,倘若没有某种能让我们去说明这些观察的理论背景,这些观察通常是没有任何意义的。孔德(August Comte, 1798—1857)写道:“从培根以来,所有杰出的睿智人士都赞同,除了依赖观察事实的知识,不存在任何真正的知识。……但倘若说,每一理论都必须建立在观察之上,那从另一角度说,没有某种理论的指导,就不可能去观察事实,这同样也是正确的。”而当孔德的同时代人、英国人威廉·惠韦尔(William Whewell, 1794—1866)说:“……在大自然的脸上,有一副理论的假面具……”,他是极为形象地简化了孔德的说法。

第二个哲学方面的问题是,难以用明晰的方式去说明我们如何由资料达到理论。我们得出一个理论的过程,对我们来说,是不可思议的,就像对酿酒人来说,发酵曾经是不可思议的一样。一些人(追随休谟)甚至断定,这个过程是非理性的,并断定一种理论不可能参照资料被证明(*justified*)。

波普尔爵士(1902—1994)就是这些人中的一位,他对科学提出一种新的描画。波普尔相信,由于科学是一种理性活动,又因为如果它从资料开始,它就不可能是理性的,所以科学必须从理论着手。在波普尔看来,我们首先要构架一种理论,然后再察看资料,设法去证明这种理论是错的(*wrong*)。如果在多次努力后,我们还是不能证明这一理论是错的,我们就要接受它(至少暂时接受它)。

对科学的描画,哪一种是正确的?抑或,这两种描画有部分是正确的?让我们举一个例子……

青霉素的发现

亚历山大·弗莱明(Alexander Fleming, 1881—1955)在1906年取得医生资格。第一次世界大战爆发时,弗莱明在亚尔诺斯·莱特爵士(Sir Almroth Wright)所领导的伦敦圣玛丽医院的预防接种部工作。



弗兰西斯·培根(Francis Bacon)

理论 资料

科学如何运作(按照卡尔·波普尔的看法)

莱特、弗莱明和预防接种部的其他医生被派到法国布伦(Boulogne)去照料在战争中受伤的士兵。他们被委托一项特殊的任务,就是设法寻找到治疗受感染伤口的最佳方法。

当时,伤口通常是用一种消毒药物作定期清洗的,这种药物据说能杀死在体外的细菌。但弗莱明很快发现,这种方法看来只会助长细菌的滋生。其实,这种消毒药物也会杀死机体的白血球,因此就降低了病人对细菌的天生抵抗力。莱特与他的小组建议,不要再用消毒药物去治疗伤口,但这一建议因违背常理而被置之不理。

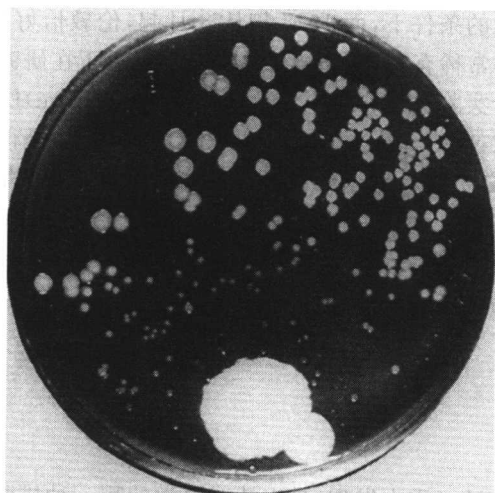
战后,弗莱明回到伦敦,探索某种只杀死细菌而不杀伤白血球的东西,并在1921年发现了一种被叫做**溶菌酶**(*lysozyme*)的有趣物质。他在唾液、鸟蛋和鱼卵、蔬菜和花,以及在不少于50种动物(包括人类)的眼泪中,发现有溶菌酶。溶菌酶能杀死大气所含四分之三的细菌,且不伤及白血球。遗憾的是,溶菌酶却未能杀死引起多数疾病的那些细菌。

几年之后,弗莱明从事研究细菌中的葡萄球菌(*Staphylococcus*)种群。他培养葡萄球菌,并把它们简单地保存在室温状态中,几天后再去看它们是否改变了颜色(菌株的颜色有助于说明它的危险程度)。最初,有位名叫普莱士(D. M. Pryce)的研究学者协助他,但在1928年2月,普莱士离开他另谋别职。直到同年8月,当弗莱明照例去度暑假时,他都是单独从事研究的。9月初,普莱士应请去见弗莱明,发现他还在忙于假期后的清理收拾。整个8月份,盛放葡萄球菌的培养器皿被遗忘在实验室的工作台上,而现在,弗莱明正在擦洗它们,准备做另外的实验。弗莱明开始向普莱士抱怨有太多的事要做,并无意识地拿起一只培养器皿给他看。接着,据普莱士所说,弗莱明突然停顿下来,呆呆地盯着培养器皿,好一会才说:“真奇怪”。这个器皿就是有青霉素的器皿。

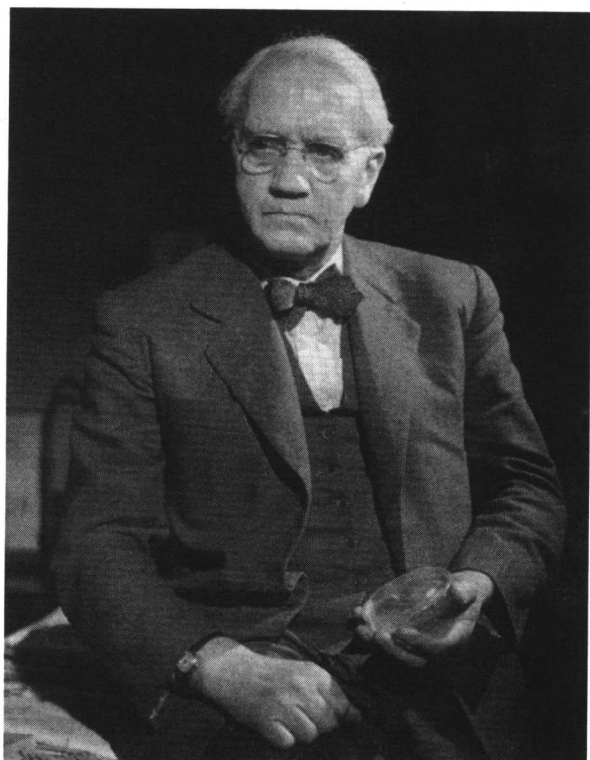
弗莱明在实验室里把这器皿给同事们看,但他们中间谁也没有想到这会是多么不同寻常,而弗莱明却注意到,某种霉菌在杀死葡萄球菌。起初,他认为这种霉菌是 *penicillium rubrum*,而其实是一种更稀有的**点青霉**(*penicillium notatum*)。他推断这种霉菌产生了一种杀死器皿中菌群的物质。

弗莱明制造出更多的霉菌,他把这种霉菌过滤后所得的东西称为“霉浆”。他的试验表明,这种“霉浆”能杀死引起各种严重疾病的细菌。更不可思议的是,它全然不伤害白血球。

青霉素的发现大部分要归于运气。点青霉(*Penicillium notatum*)



青霉素 (penicillin)



弗莱明 (Alexander Fleming)

只滋生在凉爽的条件下,而 1928 年从 8 月起,伦敦恰好异常地凉爽。点青霉还是非常稀有的,它们大概偶尔来自附近正在研究霉和气喘之间联系的一个实验室。其他种类的青霉菌(*penicillium*)所制造的青霉素极少。不过,此时弗莱明的运气也到头了。青霉素是很难保持新鲜状态的,试验总是得出混杂的结果。他开始渐渐相信,青霉素并不能杀死体内的细菌。弗莱明继续制造青霉素,并把样本寄给其他实验室,因为它在实验室研究中还是有用的。不过,弗莱明对青霉素能作为一种有效药,已失去了信心。直到 1941 年第二次世界大战期间,青霉素才被确定为一种“妙药”。

结论

青霉素的这一重大发现,是支持对科学的哪一种描画呢? 弗莱明观察到,他指给普莱士看的器皿中的葡萄球菌,正在死去。不过,他解释并提示说,这种霉菌正在产生一种杀菌的物质。这正如培根所说,资料先在,尔后是理论。但不过,只是因为有了大量理论,才使弗莱明领悟到资料(一个带有霉点在上面的小器皿)的意义。这又是理论在先,尔后是资料。不过,弗莱明还周密地运用各种细菌和白血球去验证他的解释。这又如波普尔所说,理论在先,然后去试证。由于来自这些试验的资料,使弗莱明开始相信,青霉素在体内不能产生功效,并放弃了研究系列。这又成了资料在先,然后是理论。

不难断言,科学的发展是一种“举债经营的增长”形成的发展:先借一点资料,然后借一点理论,又借多一点资料,然后再借多一点理论,如此等等。但那样说,并没有回答真正区分科学的两种描画的问题。资料与理论,究竟哪一种先在? 并且,我们又如何按理性方式由资料推向理论?

关于“运气”，我们总是相当轻蔑的。说某人运气好，通常听起来，像是否认此人有任何长处似的。不过，我们同样也说：“运气总惠顾有心人”。

…资料 $\Rightarrow$ 理论 $\Rightarrow$ 资料…

哪一种先在？箭头又表示什么？

你赞同……？

1. 我们可以在没有任何理论偏见的前提下去收集资料。

2. 创立理论是一个理性过程。

3. 弗莱明的同事们并不领悟这个培养器皿的意义，因为他们都是笨蛋。

4. 我们不可能没有资料就创立一种理论。

第二章

原因

本章介绍有关因果性的两个问题：第一，说甲是乙的原因，确切地是指什么？第二，此说法的合理程度，如何取决于我们关于原因的信念？

第一章是以两个问题结尾的。让我们先思考那第二个问题：是否有一种从资料得出理论的理性方式？

首先，一方面须对“资料”或“观察”所指什么，另一方面须对“理论”或“解释”所指什么，都有个较清晰的观念。相对第谷·布拉埃(Tycho Brahe)的观察，开普勒的行星运行定律都是理论或解释。但相对牛顿的引力理论，同样是开普勒的这些定律，则都成了资料。

我们因此假定，“资料”和“理论”两词是被常规地并列运用的。给出特有的资料和理论的对子，“资料”更倾向于和感觉的输入密切地联系起来，并倾向于作为证明或导向理论的基础。在本章，我们感兴趣的是：“证明或导向”。

大卫·休谟(David Hume, 1711—1776)也许是苏格兰启蒙运动中最伟大的人物。亚当·斯密(Adam Smith)(公开表示休谟是他的朋友)说：他“看待应当承认人天性有弱点的观念，也许就像看待一个睿智贤德人士的观念。”休谟在《人性论》(Treatise of Human)中指出了有关原因的概念和有关原因的推论的某种麻烦。

原因的概念

当我们说“甲是乙的原因”时，我们通常是指“甲使乙发生”。我们设想，甲迫使乙发生，或则，以乙不得不发生的方式引起乙。但休谟指出，严格地说，我们从未**观察到**(*observe*)这种“强迫”。我们实际所观察到的，都是乙跟随甲而来，而且不久后，甲类某事物被乙类某事物所后随，又不久后，其他甲类某事物被其他乙类某事物所跟随，如此等等。我们从未看到甲使乙发生。我们所看到的都是甲(和甲类其他事物)被乙(和乙类其他事物)所跟随。

举一个例子：你正在玩台球。你击打主球，使球滚过台面，与目的球相碰，然后目的球开始运动。与此同时有一观球者在咳嗽。这个时

大卫·休谟

休谟的人生是丰富多彩的：读过法律，经商当过学徒，担任过一个精神病贵族的家庭教师，又当过兵，做过图书馆员和外交官，他一生最向往的，是像作家那样声誉卓著，而他也取得了颇多的名声：40岁时在巴黎备受推崇，在苏格兰声名狼藉，受到“居住在泰晤士河畔无教养者”的污蔑。他兴许是依靠写书收入（而非资助）致富的第一人。

就个人而言，他看来是快活的，也是爱交际的。

休谟论（不能）察觉原因

“所有这些事件似乎都是松散和分离的。一个事件接续另一事件；但我们永远不能观察到它们之间有任何连接，它们似乎是关联的，但却决非是连接着的。因此，也就像我们对从未显示在我们的外在感官和内在情感上的东西，不会有任何观念一样，结论看来只能是，我们也没有任何连接或能力的观念，因此，这些词是绝对没有任何意义的……”

《人类理智研究》（1748）

注意这里的思路：（对连接或能力）**没有任何察觉……因此（对连接或能力）也就没有任何观念……因此（“连接”或“能力”这些词）就没有任何意义。**

这是行为上的极端经验主义，并且，我们注意到，不久后这同一思路又被运用到其他论题上。

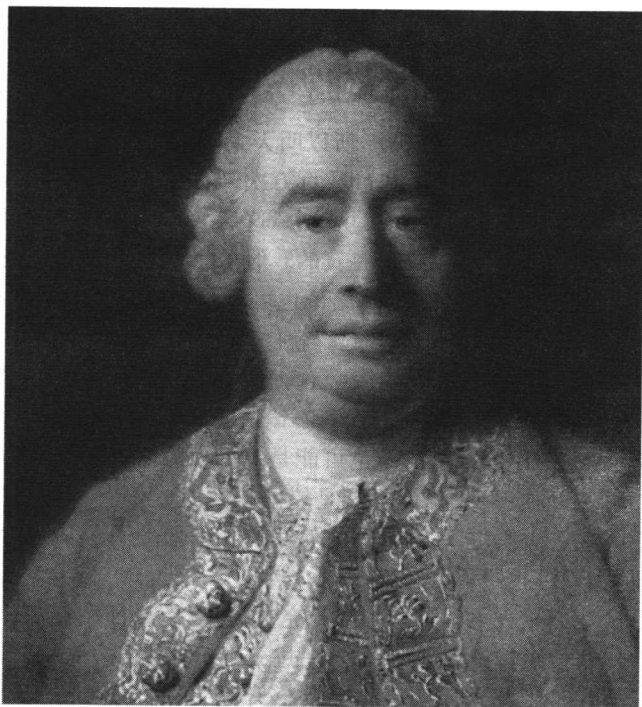
候,我们观察到的,严格分辨的话,只有主球从 X 处滚到 Y 处,两个声响(卡塔一声和咳嗽一声),以及目的球从 Y 处滚到 Z 处。所有这些事件似乎都是互不相干的,就像休谟所说,是“松散和分离的”。我们在这些事件之间,没有观察到任何特别的联系或连接。那样的话,我们又如何知道,是主球的碰撞,而不是观球者的咳嗽,引起了目的球开始运动?(休谟说)仅仅是因为我们知道:先前的碰撞总是与运动相关联的,而先前的咳嗽则总是与运动没有关联。

休谟作为一个杰出的经验主义者,他现在要表明,我们的概念怎么都出自我们的感觉体验。我们通常的原因概念怎么会包含我们从未体验到的一种(“强迫”或“使发生”的)因素?这种因素看来没有任何体验依据,当然也就没有任何确实的意义。这原因概念所剩下的,就是有体验依据的,因此是确实和能够证实的,这就应当把原因看作只是(在甲类事物和乙类事物之间的)恒久关联的问题。这是令人不安的,因为它意味着,我们通常的原因概念,也即我们固有的原因概念,是有缺陷的,并且是必须被改变的。

说因果关系只能理解为恒久关联,果真是这样吗?休谟的同时代人托马斯·里德(Thomas Reid, 1710—1796)从常识角度提出异议。里德指出,白天是跟黑夜恒久关联的,黑夜是跟白天恒久关联的,然而说白天是黑夜的原因,或说黑夜是白天的原因,显然都是谬误的。你也许会设想,休谟能轻易地反驳这种异议,他只消说,白天和黑夜的恒久关联揭示了它们与另一东西(地球自转)之间有因果关系。由于它们都是某个其他原因的结果,所以它们是恒久关联的。然而,倘若白天与黑夜不是相关的因果,那为什么自转与白天就是相关的因果呢?休谟看来还进一步需要某种尚待揭示的准则,以便区分开因果的相关和非因果的相关。此外,倘使休谟所指恒久关联只显示在经验中的说法是正确的,那这种新准则无论如何是不会从经验中获得的,因此,至少对休谟来说,他是不可能得到这种新准则的。

原因的推论

以上讨论了说“甲是乙的原因”所指什么的问题。至此所得结论是,此说法不能指甲使乙发生,而只能指甲类事物是与乙类事物恒久关联的。现在让我们转向原因的推论。当我早晨醒来,发现马路是潮湿的,并想到“夜里一定下过雨了”。我从一个观察(潮湿的马路)和一个因果规律(下雨使马路潮湿)推导得出一个信念。同样,当我注意到



大卫·休谟(David Hume)

休谟论我们的原因概念

关于原因和结果,我们没有任何其他观念,只有关于确凿对象的看法,这些对象总是关联在一起,它们在以往所有事例中,总被发现是不可分离的。

《人性论》(1739)

托马斯·霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1678)是极端经验主义的又一例子。

“……一个有限的研究者是永远不可能得到无限是什么的知识的。无论我们对人知道点什么,我们都是从自己的心像(观念)中得知的;而对于无限,不论是广袤还是时间,都不会有任何心像;因此,无论是人还是任何其他生物,都不可能有一个无限的印象。”

《论物体》(1656)

乌云密布时,我会想到“天要下雨了”。我从另一观察和另一因果规律,推导得出一个信念(这次是有关未来的)。

休谟指出,类似这些例子的原因推论都不是演绎的。当我们想到,“太阳在过去已升起过数百万次,所以明天太阳也同样会升起”,这种推论方式,与“太阳在过去已升起过数百万次,所以它在过去的升起要多过一千次”的推论方式,有深刻的不同。这后一推论方式是演绎的:如果前提是真的,结论一定(*must*)是真的。但在前一方式中那种原因推论的前提可能是真的,尽管如此,那结论也可能是错的。太阳尽管有过去升起的记录,但明天也可能不升起。就像罗素(Russell)指出的,小鸡会推论,“厚道的农夫在过去总给我喂食,所以他今天会再次喂我”,但倘若今天适逢圣诞节,也许难免就会有不愉快的变卦。

但倘若一个原因推导的结论可能是错的,那我们凭什么理由去相信它?我们为何应当去相信可能是错的东西呢?倘有某种强制将原因与结果连接起来,也许就有理由使我们相信假定有原因,结果就会发生。但休谟已拒绝那种考虑。

此外,我们是否可以追加一个补充前提,以使论证始终演绎下去。举个例子,我们可以论证说,“太阳在过去已升起数百万次,并且未来将类似于过去,因此太阳明天将会同样升起”。这个论证的演绎是有效的:如果前提是真的,结论一定是真的。不过,我们所追加的前提是真的吗?我们为什么应当相信,未来总会与过去类似(是自然服从不变的法则,还是其他某个“归纳原理”?)

休谟辩解说,我们可以设法去表明,被追加的前提是真的,或者是依据经验,或者是与经验无关。如果是与经验无关,那我们就要证实是某种有关世界(世界是表现得相当有规律的)的信息的东西,这世界是与对世界的所有经验无关的。可是,这信息又出自何处呢?在一个经验主义者看来,关于世界的信息(比如,未来将与过去类似)只能来自经验。

因此,我们应当设法从经验方面去证明我们所追加的前提。也许我们能作以下这类证明……

1. 以 1900 年为基准的未来类似于以 1900 年为基准的过去。
2. 以 1901 年为基准的未来类似于以 1901 年为基准的过去。
3. 等等,等等,等等。

N. 所以,以今年为基准的未来类似于以今年为基准的过去。

遗憾的是,这种论证在演绎方面是无效的。即使前提完全是真的,这结论却可能是错的。因此,支持这个论证还需要一个追加前提,

休谟论归纳证明的不可能性

“所有可能的论证都要建立在假定之上,假定在未来和过去之间存在这种类似,然而却永远不能去证明它。这种类似是个事实问题,如果一定要证明它,就要承认,仅仅来自经验是不可能作为证据的。我们对过去的经验不可能用来证明未来,只能假定在它们之间有某种类似。所以,鉴于这一点,就无从作任何证明,我们因此认为,不可能有任何证明是理所当然的。”

《人性论》(1739)

波普尔对休谟的(激进)回应

“我觉得,休谟指出不可能从逻辑上证明归纳法,是相当正确的。他认为,不可能有任何确凿的逻辑证明,能让我们证实,‘我们对之没有任何经验的那些事例,类似于我们已有经验的那些事例’。由此,‘甚至在观察到对象之间有频繁或恒久的关联后,对那些我们没有经验过的对象,我们仍然没有理由去下结论……’因此,我们可以说,永远不可能从观察陈述中推断出理论,或者由观察陈述去理性地证明理论……我发现,休谟对归纳推理的反驳,是清楚和无可辩驳的。”

《猜想与反驳》(1963)

这个追加前提又需要或是由经验或是与经验无关地被证明，而我们就好像小孩子做桑木林游戏似的把圈子绕下去。

对以上所说的一种回应，就是承认这是对原因推论的一种驳斥。较温和的一种回应则是声称，正因为结论可能是错，它才并非没有道理。倘若结论是错的机会相当小，就肯定有道理去相信它。所以，要证明我们对太阳明天将升起的信念，不是同样可以说，这信念是错的机会相当小吗？是的，我们可以这样说。不过，接着又会被问道：我们怎么知道，这结论错的机会相当小？用什么来证明这一断言？答案想必是：太阳在过去有许多次曾经升起，这又使我们直接回到起点上。倘若我们不是由演绎得出太阳将升起的信念（承认休谟在这一点上是正确的），那又如何做才能得出此信念呢？

归纳

便捷的回答是，我们由归纳去得出信念。这个回答只换了个名词，所以便捷。那什么是归纳推理呢？确切说来，归纳推理何时才被证明为有理，并且有理到什么程度？我们大多数人都善于以直觉方式理性地评估或然性，而大科学家（或高明的赌徒）的这种直觉感更是罕见。他们都善于正确推测。但对或然性如何在这些推测中起作用，我们则还没有或确实没有一致的解说。作为一个事实问题，我们甚至对说某事有可能的所指意思也没有一致的解说。

不过，休谟对我们固有的推测能力却有一个很清楚的解说。他把人的想象力比作一艘船，船靠桨开始运动，当桨提起时，船便按自身的惯性继续运动。以往A+B的经验推进想象力，现在面对类似A的某事物，就会去推测B。而按休谟对信念的分析，对B的生动推测，与对B将出现的信念是不加区分的。因此，我们对B将出现的信念，就是想象力固有惯性的一种产物，或按更时新的说法，就是一种条件反射。这必定很令人困惑，且又不能去推理。我们对太阳明天将升起的信念，是我们不能避免的一种心理反应，而不是可以由推理去证明的一种判断。同样，倘若休谟是正确的，我们所有关于未来的预期，所有关于未被观察到的现在和过去的原因推断，都只是心理的条件作用的不合理性的产物。

奎因(Quine, 1908—2000)说过，“归纳本身实质上只是……动物所预期或习惯的形成物。”这样的话，作为原因推论者的巴甫洛夫，就丝毫不比他分泌唾液的狗更有理性。

或 然 性

当有人说,一枚硬币正面向上着地的机会是50%,他是指:

1. 如果这枚硬币被掷一百万次,它正面向上着地有五十万次。或者
2. 说话人对这枚硬币单次投掷,究竟是翻到正面还是反面的信心,是一样的。或者
3. 在掷这枚硬币之前,我们完全听任显示的两种可能性(正面或反面),又因为正面着地出自这两种可能性之一,所以称正面将着地,是指在两种要实现的机会中,有一种机会。

激烈论战在这些或然性的概率论者、主观论者和排列理论的追随者中间继续着,这三派主张都存在相当大的问题。我们至今对或然性的通常看法是与分析相抵触的。

你赞同……?

1. 有理由相信,太阳明天将升起。

2. 我们永远观察不到一事物使另一事物发生。

3. 我们总是不加证明就假定:未来将类似于过去。

4. 说甲是乙的原因,并不就等于说甲类事物与乙类事物相关联。

第三章

或然性

在本章,我们将更详细地考察波普尔的理论,首先是他对科学发展的描画。与波普尔不同,我要辩明,资料在先的描画更接近真理,而且资料能证实一种理论,尽管我们还不甚清楚,那种证实是如何起作用的。

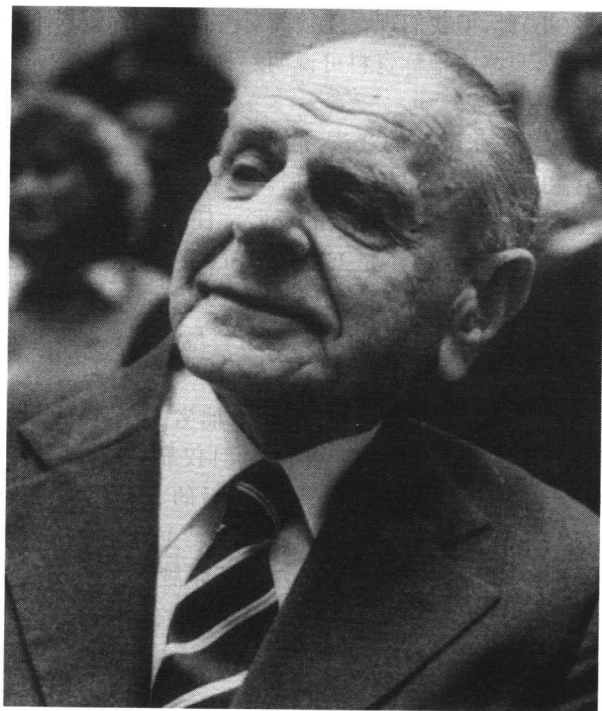
我们看来还没有取得多大进展。那好,事实上,我们并不确切地知道,资料如何证实或导向理论。因此在这里,我们反而要去回答第一章结尾处的另一问题:资料在先还是理论在先?在任何资料和理论的对子中,大部分时间,资料多半是在先的。

这并非指,必须有某种绝对原始的资料,作为其他一切的基础,因为起先是理论项不对头,我们才愈益移向原始资料(而且资料 and 理论这对子中,一项和另一项是同样起作用的)。我们难道打算称“石蕊试纸变红”是种理论吗?如果不这样,我们就不需要寻求“资料”(比如受感觉影响的素材)去证实理论。

从资料到理论

我们依然要表明:资料可能导向理论,但却不知其所以然。波普尔被休谟聪明又烦人的分析所折服,声称资料可以合理地说明一种理论是错的,但却不能合理地说明一种理论是正确的,甚或大概是正确的。因此,倘若原因推论如我们大家所认为的那样,是一个推理过程,那就应当通过构想理论的运作,设法去表明这些理论是错的。在波普尔看来,科学的基本方法,不是证实而是证伪。

波普尔同样还让我们相信,一种理论即使历经考验,依然是不确定的,仍要设法对它证伪。因此,让我们把历经百次非难的一种理论,和至今只经历6次非难(假定这些非难都是同等力度的)的一种新理论作个比较。我们对历经百次非难理论的信任,比对经历6次非难理论的信任,难道不会更多一点?倘非如此,那么在受过一次非难和尚未受过试验之间为何有所区别呢?而如果有区别,那我们就要有程度不同的正当理由,因此最终至少要有相应的程度不同的或然性。我们可能会不得不同意波普尔的看法,认为资料(来自构想非难理论的试验)确实可后随于我们对理论的第一次猜想,而且它们有时也可用以



卡尔·波普尔(Karl Popper)

资料 $\Rightarrow$ 猜想 $\Rightarrow$ 资料 $\Rightarrow$ 接受

(斜体“资料”表示试验结果)

证伪理论而不是证实理论。但我们仍要坚持用常识去声称,资料通常在时间上是在先的,并且也可用以证实我们所接受的理论。

常识虽(小)胜,但我们现在还须面对波普尔所称资料不能证实一种理论的主张,只略去他称资料可说明一种理论是错的主张。波普尔这一主张是否正确呢?

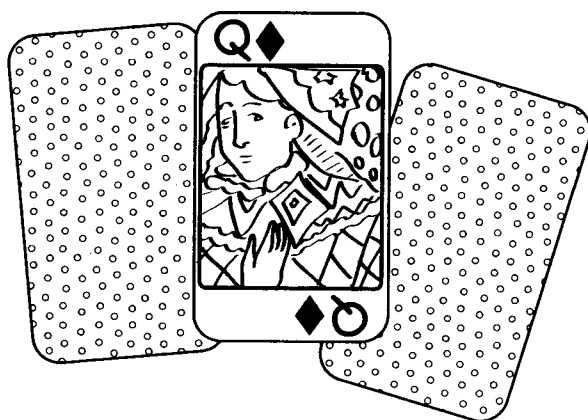
假定我在看三张纸牌的戏法,被问到哪张牌是王后,我指称中间那张牌,当摊出此牌一看,果真是王后。摊牌一看便证实了我是对的,这势必完全可以忽略对我“理论”的反驳。任何心智正常的人接着不也要去核实那左右两张牌不是王后吗?而且,如果他们摊出左右两张牌看到都不是王后,他们不也会更自信地感到中间这张牌真的是王后吗?摊出中间这张牌提供了“资料”,这资料最终证实了我那中间这张牌是王后的“理论”。

有人也许会提出异议,认为这是一个拙劣的比拟。当然,一种真正的科学理论并不单凭一次判断组成,而且仅靠一次判断也不能证实这种理论。但不过,我那中间这张牌是王后的“理论”,也并非仅只导致一种判断。这理论还预示左边那张牌不是王后。我可以首先形成那个判断,然后去试验它。我一看,左边那张牌果真不是王后。这一观察虽不能证实我的理论,但却也因此而不反驳这理论。

证实理论的两个途径

既然如此,看来就有两类试验:证实和不反驳。如果我认为真正的科学理论大大不同于三张纸牌戏法的比拟,那戏法对“中间的牌是王后”类型的判断不存在证明或反驳的争论,由此,我们就将以为所有科学试验都是不反驳一类的试验。再则,如果我们认为真正的科学理论都是大大不同于三张纸牌戏法,那戏法有大批不确定的可能的试验,那么,我们就将以为经历一次试验丝毫不增加理论的或然率。从三张牌中否决一次选择(通过摊出左边的牌)似乎提高了这理论是正确的机会,使它从三中选一提高到二中选一。但要是从不确定之多中否决一次选择,则等于一无进展。

事实上,称根本不存在证实一类科学试验的说法,确实难以令人相信。爱因斯坦(Einstein)的广义相对论作过许多断言,其中有些是关于天文观察的。来自远方星体的光线,会因太阳而偏折,这一现象在日全食期间应当是可以看到的。按照牛顿学说的原理,远方星体应当隐匿在太阳背后。在广义相对论发表后三年的1919年,出现了如



星光的偏折

.

(图中的圆点代表地球。太阳没有配上,但你可去想象它,太阳约有一粒豌豆大小,和圆点有一臂之长的距离。远方星体的光线被太阳引力所偏折,约1.75弧秒,按相同比例,足有五千英里远。)

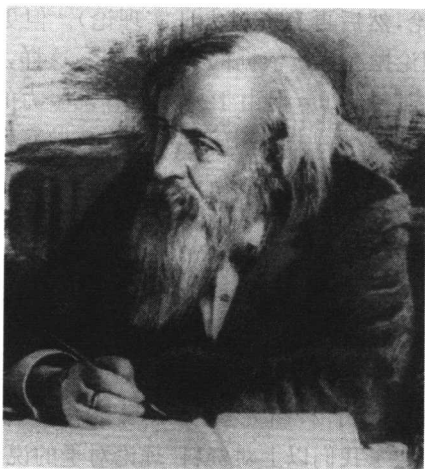
期的日全食,并确实确实(由派往巴西和西非的观察队)观察到了远方星体。这看来更相似于“中间的牌是王后”类型的判断,而不是“王后牌不在左边”类型的判断。试验的结果好像更可完全忽略对理论的反驳。这结果并不证实理论,因为理论所涉及的要比这结果更多,但它似乎多少是正面地证实了理论,而且事实上也是激动人心的。

还可以举一个“更明白”的例子。我们知道,元素周期表是由俄国化学家德米特里·门捷列夫在1869年发明的。门捷列夫(Dmitri Mendeleev, 1834—1907)只希望把当时所知道的元素资料按某种系统的方式排列起来。他所依靠的资料是如此全面,以致他的周期表能否完全称得上是一种理论(而不是一种分类法)还是有争议的,不过,由于周期表还可作出预言,就让我们无话可说了。周期表将这些元素按原子量渐增的顺序编制,而且还将那些有相似化学属性的元素放在同一纵列内。轻的活泼金属元素形成一个纵列。这些元素按两个原子对三个原子之比与氧化合形成另一物质,如此等等。当时所知的元素只有63种,所以仍然有些空栏“应当”会有相应的元素。已经存在的未知元素,比如硅或硼,会去填充铝下面的空处。

门捷列夫对他的周期表是很自信的,他公开预言过这些元素的存在,具体说明了它们原子量的近似值,并相当详细地判定了它们的化学属性。他遭到一些著名化学家的嘲笑,但后来人们却陆续发现了他所预言的一些元素。在1875年发现镓,接着是铟,1886年发现锗,门捷列夫都曾预言过这些元素各自所具有的不同属性,这么多发现,看来更可完全省却对门捷列夫预言的反驳。它们似乎最终完美地证实了他是正确的。

科学怎样发展

以上这些例子看来都表明,倘若理论是能被正面证实的,而非只是不被反驳,那么,波普尔的解释就疏漏了某种重要的东西。但这里有种复杂性。我曾说,门捷列夫所依靠的有关元素的现存资料是全面的,而事实也是如此。遗憾的是,这些资料不可能是完全合适的。按金的原子量和碲的原子量,结果却把它们列“错”在表栏内。门捷列夫确信他曾在其他资料中看到的构造,这导致他(不做任何经验性试验)去断言,这些元素被认可的原子量值恰正是错的。他坚持主张,碲的正确原子量将被发现要少于碘的原子量。金的正确原子量将被发现要大于铂的原子量。后来的试验证明他的这些主张都是正确的。这里我们看到理论形成了判断和一个试验程序表(也就是我们有大量资



德米特里·门捷列夫
(Dmitri Mendeleev)

1 H																	2 He
3 Li	4 Be											5 B	6 C	7 N	8 O	9 F	10 Ne
11 Na	12 Mg											13 Al	14 Si	15 P	16 S	17 Cl	18 Ar
19 K	20 Ca	21 Sc	22 Ti	23 V	24 Cr	25 Mn	26 Fe	27 Co	28 Ni	29 Cu	30 Zn	31 Ga	32 Ge	33 As	34 Se	35 Br	36 Kr
37 Rb	38 Sr	39 Y	40 Zr	41 Nb	42 Mo	43 Tc	44 Ru	45 Rh	46 Pd	47 Ag	48 Cd	49 In	50 Sn	51 Sb	52 Te	53 I	54 Xe
55 Cs	56 Ba	57 La	72 Hf	73 Ta	74 W	75 Re	76 Os	77 Ir	78 Pt	79 Au	80 Hg	81 Tl	82 Pb	83 Bi	84 Po	85 At	86 Rn
87 Fr	88 Ra	89 Ac	104 Rf	105 Db	106 Sg	107 Bh	108 Hs	109 Mt	110	111	112		114		116		118

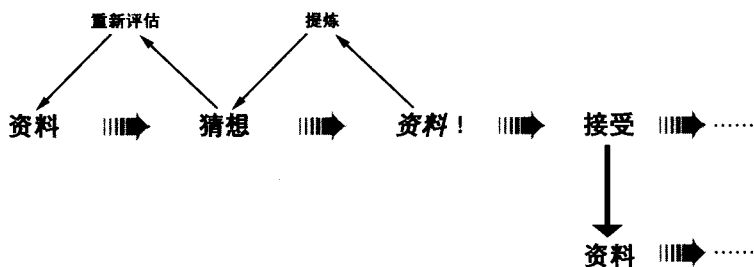
58 Ce	59 Pr	60 Nd	61 Pm	62 Sm	63 Eu	64 Gd	65 Tb	66 Dy	67 Ho	68 Er	69 Tm	70 Yb	71 Lu
90 Th	91 Pa	92 U	93 Np	94 Pu	95 Am	96 Cm	97 Bk	98 Cf	99 Es	100 Fm	101 Md	102 No	103 Lr

新近的元素周期表

料,然后有一种理论,然后再有资料去证实理论)。但更有趣的是,我们还注意到一种理论抛弃它所依据的某些资料。这样,尽管(大多数)资料如我上面所说是先在的,但由于另一更有说服力的理论的缘故,那些资料中有些可能要重新评估,有些甚至要被抛弃,至少暂时被抛弃。此外,值得注意的是,在理论之后出现的资料数量(也许较少),就像培根所说是特别重要的,因为要获得一个正确判断,比事后仅仅提供一种解释,要难得多。

这是最后剩下的一个特别纠葛:相对有关原子量和化学属性的现存资料,门捷列夫周期表是理论。但周期表在致力于理解原子构造方面又是决定性的依据。相对玻尔(Bohr)1913年的原子构造理论,门捷列夫周期表(现在包含了各种新元素,以及整整一列新栏)又是资料。这只不过进一步证实了我们以上对资料/理论对子的说法。

因此,我不像休谟和波普尔,而像大多数人那样,认为某些关于原因的信念,要比其他信念更是可能的。我假定这个信念更合理,因为相信太阳明天将会升起,更是有可能的。我只是不能说明,怎样用过去的太阳升起去证明对未来太阳升起的期待是合理的。对此,我们还要继续努力。而我想,意识到我们需要去努力,这是一种进步,我们要把这进步归功于休谟。



科学发展的一些主要阶段(图中水平箭头表示归纳推理的一些尚未被弄清的过程,垂直箭头代表决定将一种已被接受的理论当资料对待)

你赞同……?

1. 门捷列夫的理论是一种侥幸的猜想,而不是一种理性的推断结果。

2. 对科学理论,三张纸牌戏法不是好的比拟。

3. 科学理论被接受,不是因其本身得到充分证实,而是因其竞争对手的失误。

4. 严格地讲,甚至“猫有须”也是一种理论。

Area 2: Mind

论域二 精神

第四章

实在的 观念

本章要证实因果关系与真正的存在之间的联系：说某物真正存在（按其本来的解释），就是说它可能是原因，又可能被原因引起。这意味着：倘若我们如第一至三章所暗示那样，不明白因果关系，我们就不明白称某东西实在究竟指什么意思。

至此，我们已考察了环绕着原因概念所产生的一些疑难，并表明了这些疑难怎样跟我们要去弄明白科学如何得以发展的努力有关。我们在这一章，要把原因概念和实在概念联系起来，这里说的实在，尤其是指思想的实在。

我们先从一个小的思想实验着手。先在你脑海里自己默念字母表，10 秒或 20 秒过去就停止。现在假定你突然倒地死亡。你知道自己最后所默念的是哪个字母，但却因猝死而什么都未留下。在这个世界上也没有任何人知道。可是，确有某个“你自己最后所默念的字母”。倘若你得救未死，你就会告诉我们，这最后默念的是那个字母。

这个实验有意思吗？有，对你是实在的某东西，也一定是你所自明的，并且能把它告诉给我们，但是，它对其他人来说，似乎又是完全不实在的。它几乎对我们其他人全然无关。而这个“对他人全然无关才是实在”的观点是奇特的。我们想要表明的是，假使某东西是实在的，那么，这才是实在，而且实在就是对他人全然无关。甚至更奇特的是，我们几乎都知道相当大量的事和“物”的范畴，它们都“对我是实在的”，而对其他人，则我无论如何是完全不清楚的。

对笛卡尔(Descartes, 1596—1650)来说，这些内心实在的问题是重要的。笛卡尔是法国的科学家、数学家和哲学家，他因清晨 5 点去指导瑞典王后学哲学而致死。（他不适应瑞典清晨的严寒，患上急性肺炎。）我们等一会就将考察笛卡尔关于内心实在的颇有影响的观点，但第一步还得把“实在”这个词的意义弄得更清楚一些（就像对“资料”和“理论”这些术语一样）。当我们称某东西是实在的，究竟指什么意思呢？

一件实在的切宾代尔家具

如果我们说，某件切宾代尔家具(a Chippendale)是实在的，我们是指这家具由 18 世纪托马斯家族所制造。倘使我们说一只塔兰图拉毒



这是一件实在的切宾代尔家具吗？

蜘蛛(a tarantula)是实在的,我们所指的实在就不是一种塑料仿制品。在这类用法中,“实在”都指“并非一种仿制品或假货”,而且通常还指,该事物起因于被看作标准的其他某物,或具有其他某物的特性。“她是一个实在的女子”强调特性(她举止有教养有礼貌);“他是一个实在的杜克(Duke)”强调起因(他出身于一个富贵家族)。我想正是这种“起因和特性”的意义,成了我们称某某是实在的这些事例的依据,这些事例都有某某在其一类中是最典型的意思。“鉴于我称一幅实在的画”是可资对照的,那么,比如说,就拿幅抽象画和具像画相对照,然后声称喜爱具像画。此人声称喜爱具像画,是因为有他对照画的起因,或者说,在此例中,具像画更可能有某些特性令他喜爱。

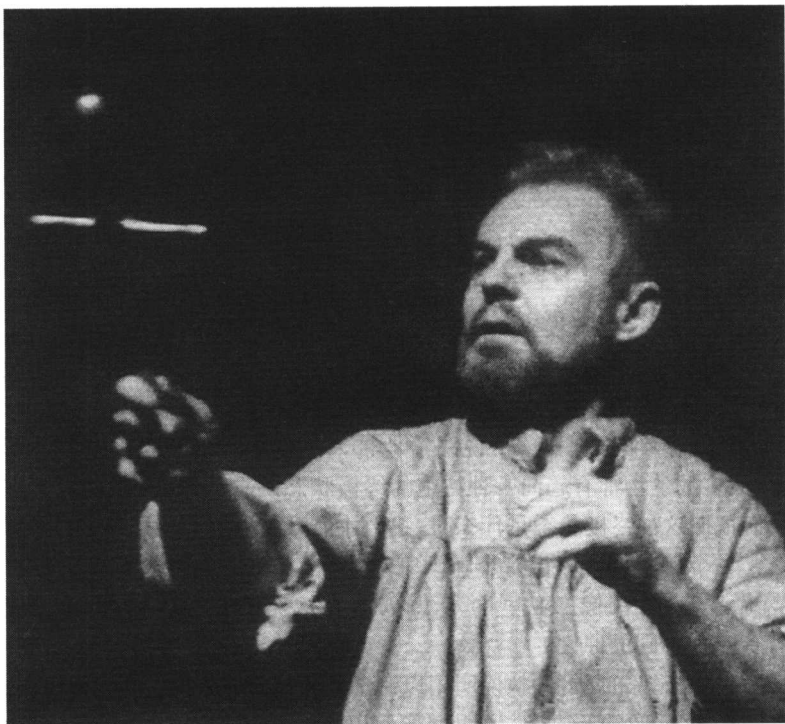
“起因和特性”的意义也成了“他是个实在的胆小鬼”一类事例的依据。这也许并非指他偶尔有次行为像个胆小鬼(具有一个胆小鬼的特性),也可能是指,胆小是他一贯不变的性格特点。在这个例子中,“实在”是指典型的或定型的,等等。而这也确实是一种特性:他具有一个胆小鬼通常总会有的特性(害怕冒险,幻想没有风险等),此外,还要加上一个特性,就是他的胆小行为是一贯不变的。这一加上的特性,使称他胆小的所有指责变得更加有力。

我们时常有称情感为实在的事例,“起因和特性”的意义大概也是这些事例的依据。当我们说,“这是实在的爱”,那(通常)指这种情感是真诚的,而不是由伙伴诱惑或自作多情引起的。此外,还指这种情感是强烈持久的。总之,这爱的情感具有某种起因(“来自内心”)和某些特性。

一把实在的短剑

令人遗憾的是,“实在”还有另一种意义(或者说另一意义群)。麦克白(Macbeth,莎士比亚悲剧《麦克白》主人翁)看到的那把短剑不是实在的,而是他的想象所虚构的,或者说,是他被女巫引起的一个幻觉。不过,当时也确有一个实在的麦克白(在11世纪),相反,哈姆雷特(Hamlet)倒是虚构的。就这个意义而言,“实在”不是指“并非一种仿制品”。它是指:不是一种幻觉,不是一种神话,不是虚构的,不是想象的,等等。在这第二种意义里,一只塑料造的塔兰图拉毒蜘蛛或冒牌的切宾代尔家具都绝对是实在的。

关于这第二种意义,我们还能说得更明确点吗?不是这,不是那,也不是其他别的,听起来有点软软的没个准。但最终就是这种“实在”的意义,是我们探究思想的实在所特别感兴趣的。我们并不想知道,



“在我面前我所看到的是把短剑吗？”

你内心默背的字母表,是否是实在的字母表的仿制品,或者默背的字母表是否典型。我们要想知道的是,你是否真的默背过(尽管我们所有人都未曾觉察它的存在)。

起因和特性好像曾是“并非一种仿制品”意义的依据,因此,它们在这里兴许也能派上用场。这里没有任何明确的起因(类似托马斯·切宾代尔的制造厂),或者明确的特性(类似有教养的举止),而只具有起因和特性的纯粹事实。麦克白看到的短剑也具有起因和特性,不过,我们所需要的却是更具体的短剑。也许我们最好的想法(从柏拉图在后期对话《智者篇》(the Sophist)中改变了他有关的看法以来)是,表示原因的起因和表示原因的特性是决定性的。也就是说,如果其他事物能作为原因影响某事物,那么,某事物也能作为原因去影响其他事物,由此才是实在的。按照上述第二种意义,要成为实在,就要起有一种原因的作用。

原因的作用

我们好像是有所进展了吗?是的,但进展不大。因为一切都还取决于“原因”所指的意思。亚里士多德(Aristotle,公元前384—前322)对原因有个经典的说明,这个说明给他带来了声誉。按照亚里士多德所说,大多数事物都有趋向一种特定的终极状态的自然倾向,而且只有当我们把握这种终极状态是什么时,我们才最可能理解事物是什么。

举个例子说。假设有个雕塑家,为纪念某将军或诗人的公共节日浇铸了一座青铜像。亚里士多德指出,在这类情况中,我们也许可探明有四种不同的原因:

1. 这铜像的质料因,说明用以制造铜像的原材料,在本例是青铜。
2. 这铜像的形式因,说明铜像何以有它的外形,这也许跟铜像被浇铸的模型有关。
3. 这铜像的动力因,告诉我们是什么使铜像得以产生,比如说,它在本例中是这位雕塑家要去创作它的决定。
4. 这铜像的目的因,说明铜像的(制造)目的或存在理由(*raison d'être*),也即说明它为何要存在。在本例,这铜像是因为要在节日去展示,雕塑家才决定用这样那样的材料和按这样那样的形式去制造它。

也许受其生物学研究的影响,亚里士多德相信,目的因对于科学认识是最重要的。在上例中,目的因所以是“决定性的”,部分是因为它跟

柏拉图(Plato, 公元前 427—前 347)对属于爱利亚学派的客人,侃侃而谈实在:

“我认为,任何东西都有其固有的力量,或影响其他事物,或受其他事物影响,哪怕只有一次受最微不足道原因的最小程度的影响,类似这种力量也是真正存在的。这种力量是判别事物实在的征兆。”

目的因的几个例子:

为什么树木要长叶子?

答:要为果实提供遮阳。(瞧,在此例中,亚里士多德的回答是错的,但我们的答案:要捕捉光合作用所需的太阳光,同样也是采取了目的论的形式。)

为什么动物都有眼睛?

答:有了眼睛,它们就能看东西。这个答案依据的也是眼睛的目的,而这次我们当然是同意的。

为什么比如说乳牛会有褐色的眼睛?这在亚里士多德看来,仅只是牲畜的一个事实,眼的颜色没有任何目的,没有任何目的因。

铜像的终极状态(竖立展示)有关,部分是因为它说明了其他几种原因,从而是说明过程的终端。铜像的目的因说明了所有其他原因“为何要存在”,由于它,这些原因才成立。

不过,笛卡尔却攻击这一作为亚里士多德因果性概念中心的固有目的的观念,并引进建立在冲击传递基础上的一个更机械论的概念。笛卡尔拒绝亚里士多德“目的因”这一目的论概念,他写道:“……这种被称作目的因的原因对利用自然事物是完全无用的。”

这样的话,我们要探明精神,就无异是一个冒险的行动,因为不论是思想、心象、决心、默背等精神现象,通常总会有一个目的(由此它们都要被看作归属于亚里士多德古老的原因概念),至于这些精神现象是否能接受和传达像冲击这类东西,那就更成问题了。此外,如果难以明白思想如何起有原因的作用(因为将要把原因理解为机械的冲击),而起有原因的作用倘使又决定了事物的实在,那么,思想是实在的说法,就会立刻变得令人难以置信。

洛克(Locke)下面这段话说活了内心冲击：

“接下来我们要思考的，是物体怎样引起我们的内心观念，显然，它是由冲击引起的，物体在内心引起的作用，我们所能设想的唯一方式，就是冲击。”

《人类理智论》(1689)

你赞同……？

1. 你对自己念字母“H”，这是一个真的精神事件。

2. 要是你能接触到某物，某物就是实在的。

3. 时间不是实在的。

4. 把实在等同于原因的功能，是个错误。

第五章

肉体和精神

本章继续探讨因果性和真实存在之间的联系,并把思想的实在当作一个问题去检验。我们要看看:由作为目的之原因变成作为冲击之原因,怎样导致笛卡尔对精神的实在有一种新见解,这种新见解仍是颇有疑难的。

现在我们的问题是这样的:假使我们赞同机械的冲击而摒弃目的因,要是冲击真的操纵一切,那么,决心、记忆、观念以及我们内心生命的所有活动,也都必须由冲击去操纵。尽管我们顺便也注意到,如果休谟(在第二章)对因果性的分析是正确的话,那么,精神事件会起原因的作用,就不会有任何问题,而这看来有点奇怪。在休谟看来,只要在一种特定的精神事件和一种特定的物理事件之间有相互关系,那么,就会有因果性。不过,诚如我们前面说过,休谟对因果性的分析,实在相当令人震惊。

笛卡尔的均衡

这样的话,笛卡尔就必须把精神东西与粒子碰撞的巨大漩涡关联起来,使其得以有物理的实在性。那么,思想与碰撞旋转这些物质性的相互作用,有相一致的地方吗?这看来并不十分困难的问题,却有一种复杂性。笛卡尔也相信,对精神东西的认识,要比我们对外界事物所掌握的任何知识,更加可靠和确定。要是你告诉我,你心中默背字母表所念到的最后一个字母是“H”,那对你来说,这件事好像就是确信无疑的,而我肯定也不能去反驳你。总之,要是你真知道什么的话,你肯定知道自己内心(意识)深处正在发生的东西。

相反,在笛卡尔看来,对外部世界的知识却是相当靠不住的。对于外界事物,我们似乎知道和能想象到的,都可能是错的。笛卡尔说,诸如船和封蜡、出租马车和国王等等所有我们知道自己知道的真实东西,也可能都是一场梦。或许也可能有个恶魔,在制造些幻影欺骗我。按更时髦的想象方式,坐在电脑以及其他东西前面的我,也可想象大脑被移置进一只缸里,这移置缸里的大脑,其神经功能又可用它们可能得到的相应刺激去替补。(在第十一章,我们还将再次考察笛卡尔哲学的这一疑惑。)



奈耐·笛卡尔 (René Descartes)

精神/肉体的因果性

+

内省的确定性

+

作为认识基础的实在

+

实在的程度

=?

现在,要是依笛卡尔所相信的,我们对精神东西的认识是我们认识外部世界的根据,那就难以把精神东西看作全是次一级的东西;尤其难以把精神东西看作没有物质东西那样实在,抑或,物质东西还要因精神的实在而取决于它。(你由此可看到另一种实在概念的影响,无论如何,它是我们认识的最终根源。)

笛卡尔采纳了其前辈们的观点,认为思想本身有不同程度的实在性,这就进一步把问题复杂化了。我有独角兽的观念,有我花园里一棵树的观念,有上帝的观念,并且这些观念(似乎对笛卡尔及其前辈)都有重要的差异。我观念中的独角兽纯是人为创造的产物。它在现实世界中找不到对应的生物。我观念中的一棵树要比这独角兽更实在,因为我观念中的树不用捏造,我发现这棵树是不作任何选择的。假使我碰巧朝右方看去——突然!——树就在那边。我可能曾产生过树的观念(我有能力产生这观念),但这观念其实是从实在的东西中派生出来的。至于我观念中的上帝,则超出了人的一切创造能力(因为这观念中的东西是至强至善的)。我(出于同样的原因)是无法从经验中得出这至强至善东西的。笛卡尔由此推断,我有这至强至善东西的观念,必定来自上帝本身。而且,就像笛卡尔相信上帝是至高实在一样,我们的上帝观念也比其他任何观念更实在。

因此,在笛卡尔看来,观念或则是(由我们)人为虚构的,或者是(从经验而来)偶生的,或者是固有的(由上帝印记在我们的灵魂上)。你可能注意到,这跟独角兽观念、树的观念和上帝观念是完全相适应的。但精神实在性的程度又怎样跟作为基础的精神认识相适应?或者说,怎样跟作为实在本质的认识基础相适应?并且,所有这些又怎样跟笛卡尔机械的因果性概念相适应?

肉体 and 精神的二元论

对以上问题,笛卡尔给予果敢的回答:实在有两类,或者说,实在有两个领域。一类(物质领域)在其具有空间的广延性时,就具有实在性;另一类(精神领域)在其具有意识的存在性时,就具有实在性。每一领域都显示出各自的实在性程度(这几乎是相对应的)。这两大领域都是实在的:从任何一个角度看,精神要素的领域和物质要素的领域,都是同样实在的。笛卡尔相信,我们对精神领域的认识总是在先的,对它的实在,既不用特许,也不用非难。

总之,笛卡尔是用他那精神和实在的二元论,去解答他的疑难的。

笛卡尔证明心灵是非物质的：“我注意到，虽然我能欺骗说：我不具有肉体，也不存在于任何世界，不存在我能生存于其中的空间，但尽管如此，我却不能欺骗说：我并不存在。我由此知道：我是一个实体，其本质或本性就是去思考，这能思考的东西之存在，并不要求任何空间，或任何物质类东西。因此，这个‘我’，也即使我成其为我的心灵，是全然不同于肉体的，心灵比肉体更容易了解，而且，即使肉体不存在了，心灵也不会随之消失。”

《笛卡尔方法论》(1637)

笛卡尔的心物二元论：“……长度、宽度和深度的广延性组成有形实体的本性；而思想则组成思维实体的本性。”

《哲学原理》(1644)

赫胥黎(T. H. Huxley)论精神和肉体的相互作用：“物体的所有变化都是运动方式的变化，理解一个连续运动物体怎样作用于没有任何维度的思维着的東西，其困难之大，犹如要解答怎样用根棍子去击打语法语格的问题一样。”

《休谟》(1881)

人类同时生存在两个层面上。吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle, 1900—1976)拼命反对这种二元论观点,他称这是机器中鬼魂的信条,而且,笛卡尔二元论的实践后果(比如在医学上),只能是一个分裂的人。

至今,仍有人替精神与肉体二元论的诡秘方式作辩护。我们也许不同意笛卡尔的看法,他说世界上有两类完全不同的本质或实体(substance),但许多人仍被如下的看法所吸引,认为只有一种实体,这实体具有两类全然不同的属性。因此,指各种形式的精神和肉体的二元论,是对我们直觉到基本不同的思想与物质有同等实在的直接解答,这说法并不出人意料。悉尼歌剧院,不论是我们的内心印象,还是可实际经验到的,几乎全是实在的,不过在性质上,内心印象中的悉尼歌剧院,和原本现实的悉尼歌剧院,却是完全不同的。

不管怎样,笛卡尔的实体二元论,很快就在他那时代的最优秀人物中引起反响。有广延的东西都不能思考吗(就像我们现在要问的:比如大脑或电脑不能思考吗)?倘若不能的话,笛卡尔又怎么知道的呢?再则,有广延的东西何以能作用于比如思想这样性质全然不同的东西(就好像树在看到树的人心中会产生树的观念)?反之,思想又何以能影响比如物质这样性质全然不同的东西(就好像内心决定会引起手或脚的运动)?

伊丽莎白公主(Princess Elisabeth)是笛卡尔的一位通信人,她尖锐地问道:“……人的心灵,倘若只是作为一种思考的实体,那又怎么可能去调动肉体的神气(那是要神经冲击的)以使行为得心应手……[因为]……在我看来,跟非物质的东西,是不可能接触的。”

为了坚持二元论,笛卡尔还是追加了一些理由。如果作为人的存在本质的精神,在性质上全然不同于肉体,那就更容易使人相信,人的本质可能在肉体消失之后仍然存在。对于像笛卡尔这样一个道地的基督徒,精神和肉体相互作用的奥秘是有其用处的。他回复伊丽莎白公主说:一种无接触影响的观念,是上帝天赋给我们的。笛卡尔认为,在当时,这种天赋观念被错误地用以解释:地球引力怎么有可能无接触就作用于月球。在他看来,这种天赋观念应当替而去解释精神和肉体的相互作用。

这样,你就有了这种相互作用:精神影响肉体,反之亦然,尽管它们在性质上是完全不同的。哪有什么奇怪的呢?

无接触影响

无接触影响的观念一直纠缠着我们。一方面,粒子运动是由于力作用于粒子之上,另一方面,力的作用(比如引力)又被解释为粒子(比如引力子)的相互交换。

我们似乎有不相上下的两个直觉:一是直觉到力都需要一个中介(因为真正的无接触影响可能只是无法解释的交互作用),另一是直觉到任何中介又都须由力去推动。而这些直觉的作用,只要我们坚持,就会发现:所需中介越少,那作用的力就越是神秘莫测。但在某些方面,中介也会跨越“实在本质”和“有益虚构”之间的有趣界线:我们或者会有一些实在的力是毋须实在的粒子(或波,或波包[wave-packets])作中介的,或者相反,会有一些实在的粒子不是被某种实在的力推动而运动的。

那么,倘若我们必须在没有力作用的运动和没有(介入)运动的力之间作选择的话,倘若我们能发现另一种词汇,比如超系列(superstrings),或者量子场(quantum fields),那么可以预料,我们就会选择没有介入运动的力。换句话说,就会选择无接触影响。

你赞同……?

1. 我们要比其他任何人更了解自己的精神。

2. 精神是同样的实在。

3. 内心决定是身体动作的原因。

4. 我们有无接触影响的天赋观念。

第六章

他人

第五章论述了笛卡尔有关实在的新二元论的一个问题：有否可能理解精神与肉体的因果关系。本章论述另一个问题：证明我们对他人有内心活动的信念。并以引入第三个问题结束这一章。

笛卡尔还确信另一可笑的事情，这完全不是什么巧合。他认为动物是没有意识的。踢一只狗，它就会吠叫，而对狗来说，这就是一切。踢一个人，他或她就会感觉疼痛，然后号叫。

笛卡尔思考了这个问题，因为他认为，只有人才有精神。许多人假定，只有人有理性(reason)，但笛卡尔重新规定了有精神指的是什么（那是一套巧妙的把戏，或许你也可能成功），他把意识置于中心舞台。要有精神就是要有意识，明白你是在思考着的。因此，如果动物不会思考（因为它们不会说话），所以就没有精神，也就没有意识。

笛卡尔稍后就有人（拉美特利[Julien Offroy de La Mettrie]，1709—1751）认为，说到底，人类其实也只是动物—生物机器而已。因此，人类也许还没有达到顶峰。当然，他们会说话，并且会恰当地回答问题。但倘若号叫并不显示一种内心活动的话，那为何要去说话呢？一个设计非常先进的机器人能说话，也能恰当回答问题，它永远没有思想，甚至没有单一的想法。

他人有精神吗？

这个问题令人望而生畏。如果我最了解的确实是我自己的内心活动；其次是对上帝实存的了解，这是非常粗略的，就像我对上帝的想象那样粗略；再次是对外部世界实存的了解，这多少有点和我对它的感觉一样；至于要着手去了解的其他人内心活动的实存，这仿佛是一个相当疏远的假设。在笛卡尔二元论观点的范围内，是什么让我如此的确凿，以致我每天遇到和与之说话的人，都和我一样有种内心活动？这充其量不会是一种尝试性的推测吗？

事情变得更糟了。我曾（在第二章）说过，经验论者认为我们的概念应当是由体验归结出来的。比如，贝克莱主教(Bishop Berkeley, 1685—1753)就说过：“我赞成这条公理……凡能理解的东西，总是能

唯 我 论

唯我论就是唯我存在的理论。伯特兰·罗素(Bertrand Russell, 1872—1970)称曾接到一位逻辑学家的来信,她在信中自称是唯我论者,并对多数人不接受唯我论的观点感到惊奇。

叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788—1860)至少也是接受类似观点的。他以同样似是荒谬的语调写道:“‘作为我的表象的世界’……是这样一个论点,任何人一旦理解了
这个论点,就必定会承认它是正确的。”

《作为意志和表象的世界》(1818)

经验论

对世界万物的一切知识,都是通过体验
归结出来的。

我们的一切概念,都是
由体验提供的要素构成的。

伯特兰·罗素提出另一更极端的经验论主张。他说:
“我们能理解的任何论点,必须全由我们所熟悉的成分组成。”

被感知的(*nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu*)”。那好,我对他人的内心活动,是从未看见或听见 或有任何其他体验的。其实,我对此也是永远不会有体验的。任何我能体验的东西,必须是我内心活动的一部分。因此,我的体验中没有任何东西能把其他人体验的概念提供给我,而没有这种概念,我就不可能把意思附加到“其他人的体验”这句话中。结论看来是,我甚至对声称他人有内心活动的说法也理解不了。

在上一章,我们考察了精神和肉体二元论所论及的相互作用问题:精神和肉体,倘若它们的区别,真的如笛卡尔所说,那它们又何以能相互作用呢?对此,笛卡尔耸耸肩作了一个回答:我们只能这样理解,而它们也只能这样理解。另一回答是由莱布尼茨(Leibniz)作出的,他认为:精神和肉体类似两个完全同步的钟表。看来这两个钟表是互相影响的(因为不同领域所发生的事件,要被定时才相一致),但事实上,它们却是各行其是的。不过,我们在本章要关注一个更重要的问题:我怎么知道他人有精神?(而对更极端的经验论者,这个问题就是:我怎样去明了某些说法,这些说法所依据的,是诸如“贝蒂决定要离开”这类(他人的)想法?)

依据类比的论证

对上述认识问题的最通俗化解答(假定这个认识问题是能设法去解答的),一度曾是“依据类比的论证”。这思路相当简单。我可以设身处地把一些外在符号跟一些内心事件关联起来,比如,将呻吟与脸扭曲,跟痛的感受关联起来。我从痛的体验中得知,当我有痛感时,往往就会呻吟和脸扭曲。因此,一旦我看到他人有相同的外在符号时,我就会理所当然地假设,相似的结果(他们与我相类似的呻吟和脸扭曲),一定有着相似的原因(与我相类似的内心活动事件)。毕竟我和他人之间,在行为举止和通常的生理功能方面,显然是相类似的,那为什么在内心活动方面不也相类似的呢?

随这个吸引人的论证而来的一个问题是:可资对比的总数问题。当我们偶尔见到一只新苹果时,我们都会充满自信地去假定说,这苹果一定是有籽的,因为我们曾经亲自吃过的大量苹果,都是有籽的。假定我们仅仅曾吃过一只苹果,那又怎么可能确信,我们将吃到的第二只苹果会有籽呢?我们可能只是胡乱猜测它有籽,尤其当这只苹果与第一只苹果,除了表面类似外,还来自同一棵树,并得以同样的生

有关意义的经验论

值得注意的是,这另一类极端的经验论,是随最初常识类的经验论之后出现的。如果我们所有的知识都是通过感知而来,并且,我们的语言知识也是知识的话,那么,我们的语言知识(也就是对词和句子的意义的知识)应当也通过感知而来。

这似乎也指,一个词的意义不可能“超出”我们所感觉到的迹象。比如,“无限”这个词不可能指一个极大的数量,因为我们没有也不可能体验到那无限。因此,“无限”这词应当指不断增加的可能性。

可叹的是,我们大量在使用的词,其实似乎都“超出”了我们能体验的东西。比如,所有过去时态就都经不住推敲,因为我们不可能(现在或将来)体验过去。

约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873)证明他人有内心活动如下:

“我断定:其他人也像我一样有感受,首先是因为他们像我一样有肉体,我以自己为例,最清楚肉体是感受的先决条件;其次是因为他们有行为举止,以及其他外在表现,我以自己的体验为例,最清楚这些都是由感受引起的。我自己意识到这是一系列先后连续相关的事实:最初是我肉体的改变,居中是感受,最后就是外在行为举止。就其他人而言,我的感觉能证明这个系列的最初和最后环节,却不能证明居中环节……以我自己为例,我清楚那最初环节是经由居中环节而产生最终环节的,没有居中环节,就不可能产生最终环节。因此,这个体验迫使我去推断,应该有一个居中环节……”

《汉密尔顿哲学审察》(1865)

长。但我们亲自所吃的,毕竟只是一只苹果,它也可能没有代表性,因为我们都知道,苹果籽也可能是有变异的。现在假定有人给我们看储藏有5亿个苹果的仓库,并且(仍让我们只尝试吃一只苹果)问:在多大程度上我们能断定苹果都是有籽的,也许很难作答吧?

所以,依据类比的论证所能给予我们的,至多也是表明他人有内心活动的非常薄弱的证据,而且证据也不够充分。这些论证有用,我们是绝对确信的,但又怀疑它(或把它贬低为可能性不高,就像依据类比的论证所表明的)离自卖自夸只有一步之遥。

此外还有一个问题。我可以核查任何一只苹果有没有籽。我可以把它切开来查看一看。但我如何去核查他人是否有精神活动呢?即使完全可以把它们敞开出来,我们又能看到什么呢?而倘若我不能核查他人是否有精神活动,倘若没有任何测试或实验有可能去确证它,那说他人有精神活动又有什么意义呢?

我们至此已考察了由笛卡尔的精神和肉体二元论所产生的认识论问题(也即有关认识的问题)。我如何有可能,至少带有我要求的那样确信,去知道他人的精神领域?他人内心不断活动着的一切,原则上似乎都不能直接到达我这里。那么,我如何能间接去推断原则上不能直接核查的东西呢?一个我不可能去核查的推断又有什么意义呢?

嗨,我们碰到一个接着一个的疑难区域。笛卡尔认为,由于物质实在都有占据空间的特性,因此,不可能有虚空的实在。就像谚语所说:自然界厌恶真空。这倒真的会带来可怕的后果。如果物质实在(包括我们的手、脚、声带和其他一切)都由冲击的传达所操纵,又如果所有物质现象都由这种传达系统所关联,那么,一切就都是被原因引起的。在亚里士多德看来,一些东西在目的或自然功能的重要意义上,具有原因的作用;另一些东西(代表实际的目的)则不起原因的作用。不过,在笛卡尔看来,物质界的一切,其周围都被传递冲击的微粒所包围:一切都服从机械的因果性。

一架宇宙机器

现在看来,笛卡尔关于自然界厌恶真空的主张是错误的;或许要把量子物理学的“虚拟”粒子算在内,才是正确的;但笛卡尔排斥亚里士多德的目的因,结果就把因果关系普泛化了。在笛卡尔体系中,上帝和精神真的可以是自然事件的原因,而且这种非物质干预暂时把可怕的牵连关系隐藏了起来。但诚如上面所看到的,在精神和肉体间的

笛卡尔论虚空的不可能性：

“……我们清楚地知道：物质的本性只在于它是一种有广延性的实体，物质占据了所有能想象到的空间，因此，声称要去追加的世界都须有确定的位置；而且也不可能在我们内心寻找到任何不同种类物质的观念。”

《哲学原理》(1644)

拉普拉斯关于机械论的宇宙：

“我们因此必须把宇宙的目前状态看作是它先前状态的结果，并把先前状态看作是随后状态的原因。人的理智能力，时时刻刻都在认知推动自然界的所有力量，并且，组成自然界的所有存在物的环境，也有可能提供理智力去分析这个足够庞大的资料库，创造出一个个准则，去说明宇宙中从那些最大星体到那些最小原子的运动。对于这样一个理智力，没有什么会是不确定的，而且，未来就像过去一样，可能也是现在所面对的。” 《一篇关于可能性的哲学论文》(1814)

你赞同……？

1. 相信他人像我们自己一样有体验，这仅是一种信仰行为。

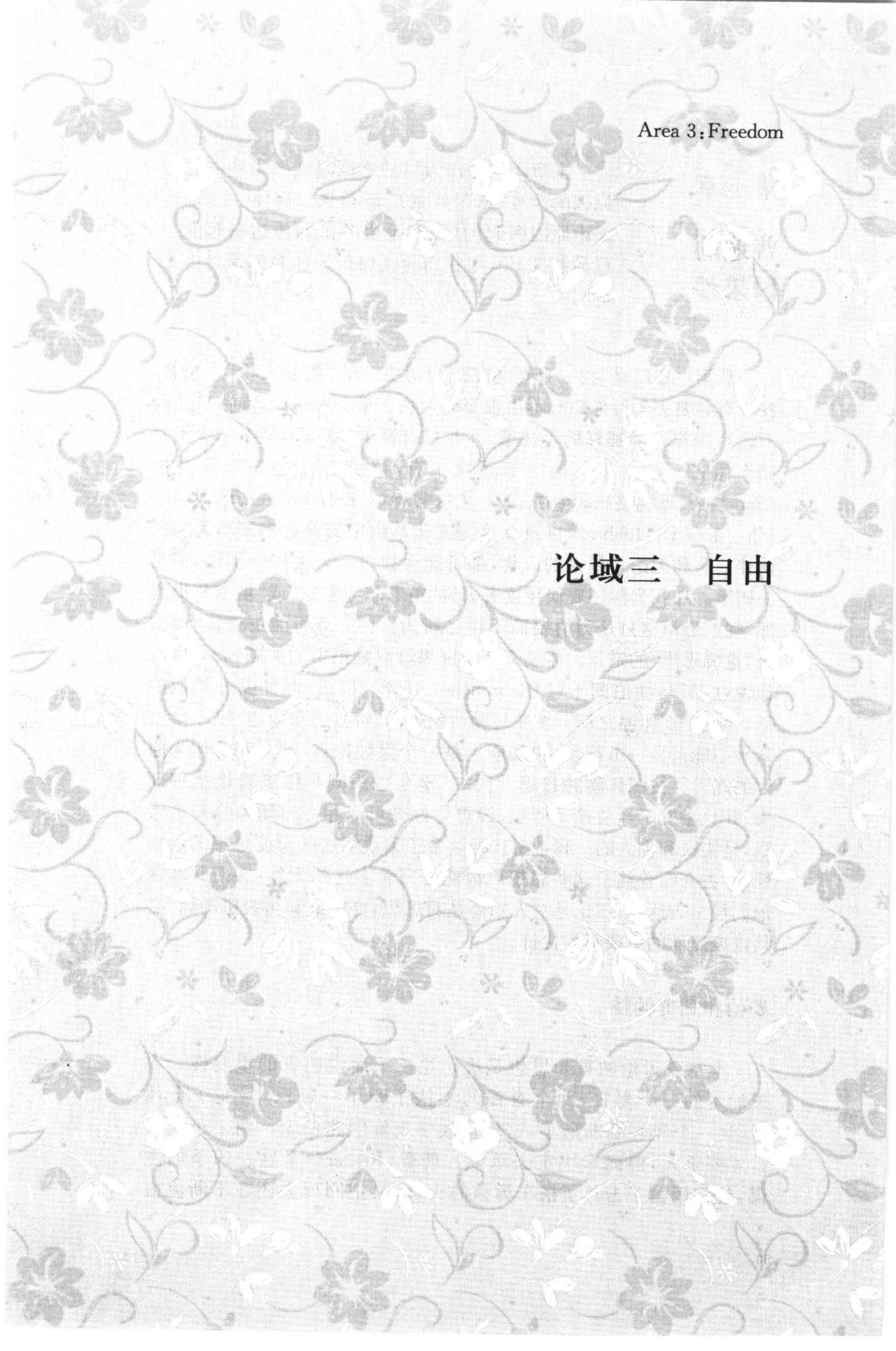
2. 动物恰恰就是生物学机器。

3. 我们对语言的所有认识，都来自经验。

4. 我不可能去体验他人的体验。

因果相互作用总是成问题的。而且不久之后,当拉普拉斯(Pierre Simon de Laplace, 1749—1827)答复拿破仑有关上帝在牛顿天文学中的作用的咨询时,才会去说:“我们完全不需要任何‘假设’”。因此,如果说上帝和精神终究不能作为原因起影响,那由此就可推断,所有自然事件都是由其他自然事件引起的。

结论只能如此。在你脑中闪亮的任何动作、任何词语、任何神经元突触,都是严密的物质因果关系的结果。你的一言一行,你大脑所完成的一切,都是没有例外的。因此,无拘无束的自由是不可能的,也不要太在意你的优点或缺点。拉美特利(La Mettrie, 1709—1751)说得对,你终究只是一台自动的机器。



Area 3: Freedom

论域三 自由

第七章

普遍的 因果性

本章阐明由作为目的之原因到作为冲击之原因的改变,所带来的广泛后果。倘使一切都是由原因引起的(在都是由冲击的传达引起的机械意义上),那我们的任何行为还能说是自由的吗?

从第一章以来,我一直在写(思想)历史上的“重要人物”。当然,我没有必要去告诉你那些不很重要的人物。举个例子说,宣称目的因不适宜用作科学解释的著述家,并非只有笛卡尔一人,笛卡尔也不是始作俑者。在相关一连串著述家中有:拉姆斯(Ramus)、桑齐斯(Sanches)、伽利略(Galileo)、范·赫尔蒙特(van Helmont)、培根(Bacon)、霍布士(Hobbes),以及在这场文化革命中其他许多默默无闻的伙伴。这和无论多伟大的人物,都可能会独自一人去担当工作,不是一码事。那我为何还要误导读者去说“笛卡尔证实这”或“笛卡尔提出那”呢?恐怕这只是为简要而不得已所为。再一点可能更糟糕,那就是“重要思想”的错觉。休谟不是说因果性只是恒常的关联吗?是的,他说过,但马勒伯朗士(Malebranche, 1638—1715)也曾说过类似的话,并且是在休谟之前。按照马勒伯朗士的意思,这重要思想(一事物从来不能使另一事物发生)实质上是一个宗教论点:唯上帝有作为原因的能力。按照休谟的意思,“同一”重要思想则是由经验论推理而来,并且激发了经验论。所以,说思想好像可以相互封闭和分开去考察,是错误和骗人的。我希望且继续希望去说明这些重要思想的重要性,并去介绍曾给予这些思想以最充分完美表达的人物(即使并非由他们最早表达)。不论是对人物还是对思想,要作更鲜明聚焦的话,必须以聚焦面的更狭窄为代价。

娄伯和利奥帕特

本章要讨论的重要思想是决定论。下面说明它的重要性。在芝加哥的一个夏日,两个有钱的小伙子租了一辆汽车,兜了会后,让一个年轻朋友搭车,这男孩放学正好顺路回家。两个小伙子蓄意要杀人,但尚未决定去杀谁。理查(Richard)是这一凶杀的主谋,他们用凿子击打了搭车男孩的头部,又把刚死去还在不断流血

比如，弗兰西斯·培根写道：
“……把原因区分为质料因、
形式因、动力因和目的因四
种，不能说不恰当。但不过，
这四因中的目的因，除了比
如跟人的行为有关外，是败
坏科学而不是推动科学的。”

《新工具》(1620)

皮埃尔·伽桑狄(Pierre Gas-
sendi, 1592—1655)尖锐地攻
击亚里士多德学派的科学：
“……许多事物都是可以认
知的，但却不是……被亚里
士多德学派的科学所认知，
而只能被一种经验科学或依
循现象的科学所认知。”

《亚里士多德学派的自
相矛盾》(1624)



的尸体，用毯子裹住，搬放进汽车的后座。过后他们在附近街道兜了一会，在把尸体弄出市区前，因怕被人辨识，他们便切卸了尸体，把它抛到离城区南部 20 英里外的地方。干了这些后，他们驱车回到芝加哥，在一家饭店用了餐，然后开车到其中一个小伙子内森（Nathan）的家（留下那辆涉案的车停在外面），直到后来审理这天发生的血腥事件前，这两人都像惊弓之鸟，日夜不得安宁。第二天早晨，他们马马虎虎洗了洗车，把车退回了汽车出租行，过后就各干各的事情。

当然，他们被逮捕了。他们中有一人将富有特点的角质镜框眼镜丢失在抛尸处。在被审问时，他们编造的谎话很快被揭穿，于是交代了罪行。

这个案件接下来变得很轰动，其中有两个因素：首先，两个小伙子都没有明显的杀人动机。他们说，自己之所以杀人，是为了想亲身体验一下。其次，这两个小伙子（像那个被害人一样）都出身于富裕家庭，许多人担心，他们的父母会花巨款请名律师，从而使凶手得以从轻处理。整个案件引起了公众广泛的关注，在这种场合，往往会发现公正的陪审员实际上是不存在的。

克拉伦斯·达罗（Clarence Darrow）是位公正开通的大律师，他为反击来自四面八方要求处死这两个小伙子的强烈呼声，接了这案子。他劝两人服罪，他们也听从了，这样，审理就不用要求设陪审团。对于自己的酬金，他安排由一位中立的仲裁人去予以确定。

达罗的辩护理由是，这两个小伙子是因心理变态才导致去谋划凶杀，且犯下杀人的罪行，他们不应该为这种变态负责（因为这是由遗传或教育的因素造成的，这些因素是他们自己决定不了的），正因为他们不应对此负责，也就不应受惩处。社会无疑应保护他们，而他们则不该处死。

达罗安排了几位心理学家（当时称他们是“精神病学专家”）面见这两个小伙子，以证实他们有心理变态。这些专家一致同意，两人都不可思议地缺乏正常的情感反应，并开具了相应的证明。达罗在他冗长的终结辩护词中，强调了造成这种情感缺陷的可能原因。这两人中，一个几乎没有受过父母直接的非常细致的教育，另一个（达罗推断）必定遗传了大概是某个远辈祖先的某种有缺陷的基因。总之，无论这些作为前提的原因可能是什么，这两个小伙子本人都不应对它负责，因此也就不该处死。



克拉伦斯·达罗 (Clarence Darrow)

以赛亚·伯林 (Isaiah Berlin, 1909—1997) 谈决定论的影响：

“倘若社会与心理学的决定论被证实是可以接受的真理，这个世界就要因机械论原理或自然选择的胜利，而比古代与中世纪的目的论世界，得到更彻底的改变。我们的话语，即我们的言谈与思想的方式，也会以简直不可想象的方式被改变。”

《论自由四文》(1969)

达罗的终结辩护词

下面是达罗的终结辩护词的摘录：

“我知道，理查·娄伯(Richard Loeb)身上，必有以下两个原因中的一个：这件可怕罪行植因于他的机体组织内，且源于他的某个祖先；或者，归因于他出生后受到的教育与教养……

我不知道，远古祖先们究竟播下了什么种籽，使这小伙子堕落，我也不知道，这些种籽在传到迪克·娄伯(Dickie Loeb，迪克是理查的昵称)前，可能已传经他的多少先人。这是真的，而且，这个世界上的生物学家，都会说我是正确的，这就是我所能知道的一切。

法官先生，我知道，这世上一切生命原子都是密切关联在一起的。我知道，一颗卵石扔进海洋，不可能不干扰这海洋中的每一滴水……我知道，任何一种影响，不管是有意和无意，都会作用和反作用于每个生命机体，而且任何影响都不可能归咎罪责。

大自然是强有力的，她也是无情的。她以自己的神秘方式运作，而我们都是她的受害者。我们自己都与此无关……这个小伙子却要与此有关？他不是他自己的父亲；他也不是他自己的母亲；他更不是他自己的祖辈……他不能制造自己。可是他却不得不不要去付出代价。

指责迪克·娄伯，是出于致使他密谋凶杀的无穷力量，这无穷力量在他出生前很长时期就对他起了作用，还是出于他没有(一个情感系统和种种情感反应的)无穷结合就被生了下来？……难道因为他身体有缺陷就去指责他？

我们仍在不断指责，好像人的行为不受自然法则的影响与支配一样，又好像这世界的其他一切都是法律的对象一样。我们把罪恶看得像是没有任何原因似的……熟悉法律的人竟从未想到，罪恶有其原因，就像疾病有其病因，是同样确信无疑的，他们也从未想到，处置这种变态前因的合理方式就是去消除这个原因。

我很难想像我们是生活在 20 世纪。可不，不是还有人在一本正经地说，什么自然原因也好，什么生命原因也好，什么教养原因也好，你们都要处死这两个小伙子。”



这件案子后来至少演绎出两部电影。上面是影片《奥森·韦尔斯》的一个镜头，那强制性场面，显示出公众对这件凶杀案的反应。

康德(Kant, 1724—1804)谈决定论：

“哲学必须假定，在同一人的行为中，自由和自然必然性之间，是不会发现有任何真正抵触的，因为哲学不会放弃自由的概念，同样也不会放弃自然的概念。”《道德形而上学原理》(1785)

为反对把两人处以死刑，达罗除提出上述强有力的决定论论据外，还提出法律上的论据。他指出，芝加哥这座城市，在过去的 10 年时间里，有 450 人曾因凶杀罪得到辩护，其中被处死的仅一人，此人当时已 40 岁（这两个小伙子杀人那年，分别是 18 岁和 17 岁）。法官有这些论据的支持，才得以顶住媒体要求判处两人死刑的强大压力。理查·娄伯和内森·利奥帕特(Nathan Leopold)都被判处无期徒刑。

不过，上面所述也有不对的地方。倘若决定论是适用的，它就是普遍适用的。它不适用于罪犯，也就不适用于法官。不适用于坏的童年，也就不适用于好的童年，或者，不适用于变态的心灵，也就不适用于正常的心灵。如果法官驳复说，“你的当事人也许真的免不了要去杀人，这使他们必须接受本审判。但按照同样的决定论原理，我也免不了要去作有罪裁定，而且，考虑我背景的话，同样也免不了要作出死刑判决。”那样的话，达罗又该说点啥呢？

两种不自由

值得注意的是,决定论可以用生理学或心理学的术语去阐明。生理学决定论认为,神经系统刺激大脑突起、腺体的活动等等,都是一个系统,这个系统尽管十分复杂,但却和比如一个龙头那样,都是不自由的。也许诸如神经元放电(the firings of neurons)和神经递素(neuro-transmitters)的分子活动过于复杂,我们不得不放弃,并转而选择去阐明采用希望、决定、对自我利益的感知、童年影响等术语的决定论。这种心理学决定论的对象是精神活动和发生行为,而不是大脑活动和身体发生的动作。

你赞同……?

1. 娄伯和利奥帕特应处死刑。

2. 我们不当对自己所做的事负责。

3. “一颗卵石扔进海洋,不可能不干扰这海洋中的每一滴水。”

4. 达罗决心去相信决定论,因此,他的这个信念是一种非理性的强制冲动。

第八章

自由

本章继续探讨决定论，先是辨明决定论与其他两个相关问题的区别，接着说明被提议的一个解决办法。按照所提议的这个解决办法，一旦我们想做什么又不被阻止时，我们就是自由的。

探讨决定论，首先要做的，也许就是辨明决定论与其他两个相关问题的区别，这两个问题同样都有损于人的自由。首先一个问题是宿命论(fatalism)，其次一个问题是预定论(predestination)。

宿命论可概括在以下谚语：贫贱富贵，命里注定(whatever will be, will be)。如果要发生什么，那其实注定会发生什么。而如果它是其实注定要发生的，那我们无论如何也制止不了。

这个魔幻般的简短论证有什么错呢？嗯，也许就错在“其实注定”那部分有种意义的转换。前句“其实注定”，相当于在“如果要发生什么，那就必然地会发生什么”中的“必然地”。而下句“其实注定”则指的是：所说要发生的事件，不管是什么(*no matter what*)，都是会发生的。从适用于一种推理过程(如果 P，则 P)的必然性，到适用于实在世界的一个事件的必然性，这里的意思不是已有细微变化了吗？说：如果要发生 X，就会发生 X；和说：X 就是要发生的，是完全不同的。

不过，“意义转换”也许还不足以说就是那论证的要害。20 世纪有些哲学家曾提出，他们支持亚里士多德的更极端主张：关于将来特定事件的陈述，都既非真，也非假。这些陈述都是猜测或预言，只有当所说事件发生了，这些猜测或预言才达到真。

其次的问题是预定论，它也不是决定论。在基督徒看来，上帝是无所不知的。但倘若上帝真知道一切，他也会知道未来。因此，上帝也就会知道，我的灵魂死后将去天国。而倘若上帝知道如此，那将来就必定如此：我的灵魂肯定要去天国。但如果我的灵魂肯定要去天国的话，那我为何还操心去做好人呢？詹姆士·霍格(James Hugg)的著名小说《一个无辜罪人的忏悔》(*The confessions of a Justified Sinner*)所审察的那个人的推理，恰好就是这一思路。

从历史上看，多数民众对这一预定论的反应，是拒不相信：上帝在事先，就知道要发生什么。上帝事先就知道会发生什么的说法，无异要把上帝置于时间长河之前。按照民众的反应，上帝存在与时间无关。

亚里士多德谈宿命论

“任何事物必然有或没有,将有或将没有;但不能分开去说,这个说法或那个说法都是必然的。我的意思是,比如:明天,不是将有海战,就是将没有海战,说明天将发生海战,并不是必然的,说明天将不发生海战也不是必然的……对于相矛盾的这两种说法,必然有一种或另一种将是真或将是假,无论如何,这种说法或那种说法都将不真或不假,是不可能的……一种说法将是真,另一说法就将不是真,[这是必然的],但不会已经是真或假。”《论解释》(尚未确证的资料)

亚里士多德这段相当隐晦的话,似乎提出两个论点。一是:“X或Y,有一必真”并不意指“X必真,或,Y必真”。二是:明天将有(海战)的说法是真或是假,在今天,则可能既非真也非假。我们仍不能完全确信,第一个论点是否足以成为宿命论问题的要害,或者第二个论点(它有自身的问题)是否也是必要的。

罗马哲学家波伊提乌(Boethius, 480—524)把上帝永生和单单延年长寿区别开来,他说:

“永生是无尽生命瞬间的完满和全部拥有。”

《哲学的慰藉》(524)

换言之,永生并非单是长寿:永生使整个“年”或其他时间单位的观念都成为多余。

另一种反应就是去推测这个问题的陈述,在“必须”(must)和“必定”(certainly)的词义上存在细微的变化。不过,我们当下关注的,是决定论而不是上帝预知和将来时态对自由行为的威胁。

自由的意义

首先要注意,自由并非仅只是道德责任所不可或缺的(这一点将在下章探讨),自由也是各种非道德情感的先决条件,比如,失望、沮丧、怨恨,以及积极方面的自信、希望、抱负。所有这些情感以及其他许多情感表明,我们可以随意去发挥或抑制我们的努力,因此,也理所当然地造成了情感的差异。更间接地说,科学程序也假定我们是自由的。科学家发明一种理论,或者设立一套实验,为的是对现成证据作出理性的回答。倘若这理论和实验都像时钟发条一样刻板机械,既不通情达理,也不正常,那就没有任何意义了。当这些理论和实验所提供和接纳的,都是被决定了的,那用这些方式去评价它们,还有什么意义呢?

这样的话,倘若自由最终是站不住脚的,那么,我们不只丧失了对道德优劣作表扬和指责的能力,还几乎丧失了我们通常公认是人的生活方式的一切。奥古斯丁(Augustine, 354—430)在讨论到西塞罗(Cicero,公元前106—前43)时曾说过,没有自由,“人的整个生活就会乱了套”。

多数民众对决定论问题的反应,曾是消极地去解释自由。根据霍布士(对之)的说法,自由是指免于强制。这并非指听任你做你想做的事。如果你的手被缚着,或者,如果有人拿枪对准你的头,或者,你被催眠后,正听任他人示意所摆布,那么,你的行为就被不同方式所强制。这样的话,你是不自由的,并因此也就没有道德责任。

于是,民众的反应就是去表明,决定论并不阻挡你做你想做的事。相反,一些倾心这条路线的人甚至说,决定论听任你做你想做的事。假若你的行为对世界没有产生确凿的影响(凭借普遍的因果律),那么,整个行为概念就是不可思议的。更重要的是,正因为决定论没有任何强制,所以我们也就有要求道德责任和其他一切的自由。按照霍布士及其现代信徒的看法,决定论其实是没有任何问题的。

对这种“协调论的”(compatibilist)路线(认为决定论是跟自由相协调的,因为我们唯一需要的自由就是不施加强制)的迅速反击者指出:这条路线给予我们的,只是水往低处流的自由,或者只是时钟发条被松开的自由,而不是那种作为人的自由。许多人感觉到,真正的自由,应当包含真正属于本人自己的动机。真正的自由行为应当出于真正

积极自由和消极自由

17世纪,托马斯·霍布士(Thomas Hobbes, 1588—1679)和约翰·布拉姆罕(John Bramhall)主教之间有过争论。霍布士主张说,消极自由是我们都需要的(因此,决定论不是一个问题);布拉姆罕则坚持说,积极自由是重要的。

霍布士:“……一个人做件事,如果他有意想做便做了,有意想忍住不做便忍住不做,这个人就是自由的。”

布拉姆罕:“……真正自由在于理性意志的选择力……理性(Reason)是真正自由的根基、源泉和由来。”

霍布士:“主教一开始说过,他有写这次谈话的自由,如果真是这样,那我就不理解了,理性何以反倒是真正自由的根基?”

布拉姆罕:“他不可能理解,在如果他想做便做的自由(*free to do if he will*)和意愿的自由(*free to will*)之间的差别,我在陈述问题时就曾说过,这跟在这场争论中所听到的论辩,是不相一致的,更何况我还是这场争论的记录人。”

17世纪的争论,留得下来的,就是这点真诚坦率。

伯特兰·罗素对自由的定义:

“自由通常可以定义为对实现愿望的不设羁绊。”

这里的自由原本是消极的,但“愿望”一词同样也可被规定为给以积极自由更多的强调。

是我的一种理由。假如一个行为出于同龄群体压力(peer pressure),或者出于广告的影响,或者出自于自欺,那么,这就不是任何积极意义上的自由(这是布拉姆罕的观点)。这些行为也许不被阻止,但也并非指它是自由的。

积极自由?

很难精确地形成这个积极自由的观念,然而光是说,自由概念就是免于强制,似乎又让人甚不满意。近来更趋于设法表达这样的感觉,以为人的自由应当不止只是免于强制,其观念应当有所不同。当某人自由地做事时,我们似乎就要假定,他或她会去做别的事。而这“会不这样做”似乎就与决定论相抵触,按决定论所指,在给定的既有条件下,所发生的才是唯一会发生的。这样,我们不就直觉到自由与决定论之间有抵触吗?

不,协调论者认为,根本不是这样。说有人会不这样做,我们是指(协调论者说):如果他或她希望或决定不这样做,才会不这样做。我们并非指:即使别的什么事都未触动他或她,他或她也会不这样做。后一点其实是被决定论所排斥的,但前一点则与决定论完全一致。决定论其实正是强调:如果先决条件有变化(比如做事者希望或决定做什么事有变化),事情就会有不同的结果。

由此引出一个问题:希望或决定(以及其他内心活动)是否真的适合用作决定论所宣扬的那种原因诠释。当我们说,“他带伞,因为路面是湿的”,这里的“因为”,与在“汽车打滑,因为路面是湿的”句中的“因为”,是同一类吗?你可能会说:前一“因为”提出一个理由,后一“因为”提出一个原因,然而,理由就是原因吗?如果不是的话,它们又是怎样影响行为的?

不过,更直接的还是这个问题:说“他会不这样做”,是否真的和说“如果他希望或决定不这样做,他才会不这样做”,是同一意思?我不认为它们是指同一意思,但我恐怕也没有任何使人信服的好论据,去证明我是正确的。我也不认为理由就是那种事情的确实原因,不幸的是,我一时也说不清这究竟又是为什么。

结论

那么,通过总结,我们可以说点什么呢?从对宿命论的困惑,到对

托马斯·里德(Thomas Reid, 1710—1796)论动机和原因:

“我承认,有理性的人都是受动机影响的,而且应该要受动机的影响。但行为与某个动机的关系,和结果与其直接原因的关系,性质是完全不同的。某个直接原因应当是实际存在的原因,并有产生这结果的能力。某个动机则不是实际存在的一种东西,它仅被设想是在行为者内心的某种东西。动机所提供的,是行为者内在的自由,而在其他方面,它们是全然没有影响的。”
(未发表手稿)

布拉德雷(F. H. Bradley, 1846—1924)论自由:

“自由是指机会;你是自由的,因为没有任何理由,可用来评判你每一行为的价值,也因为这世上所有人,甚至包括你自己,都不可能去说,你下一步应当或不当做什么。总之,你是‘负有责任的’,因为你就是一个全体。”

《“无责任”者的伦理学研究》(1876)

预定论的困惑,到对决定论的困惑,已经形成一种清晰的历史关联。我们正视有关决定论的困惑,仅只是2到3世纪之前才开始的。因此,我们至今对这种困惑还模模糊糊,也许就没有什么奇怪的了。这种模糊,也是我们对自己的想法和我们对世界的想法(这甚至可能包括混沌的体系和或然的体系,但它们都依然没有任何空间,这似乎也出于一种“会不这样做”的自由),都深深地被混淆在一起的结果。一方面,我们对人所使然的行为有种印象,以为这些行为都依据人本身自由产生的目的;另一方面,我们又有自然界受因果性支配而无目的的印象。从根本上说,这两种印象,在我们都是不可或缺的,然而,它们似乎又是相互抵触的。

我们探讨这些问题的困难,恰恰就在于这种深度的疑难,以及这些疑难跟其他疑难同样深度的纠缠。但即使在这里,我也对探讨会取得进展抱有信心,尽管我并不期待会一下子就取得进展。

同一说法(identities)吗？

比较下面三种说法：

1. 一系列的肌肉收缩，(圆规)墨划笔便绘出了整页复杂的圆弧系列。
2. 他签上自己的名字。
3. 他赦免这个罪人。

完全同样的事件，也许都可按以上三种方式去叙述，而这好像是指，倘使事件在以上1叙述的情况下，是完全被决定的，那么，在以上2和3叙述的情况下，也是完全被决定的。

但这样说，你真的理解吗？也许“较高级”的叙述往往从因果说明域中略去首要的事情。比如，它使说明圆弧系列数学问题的要求变得有意义，却又使对赦免作数学说明的要求变得毫无意义。

你赞同……？

1. 贫贱富贵，命里注定。

2. 决定论对道德是危险的，如同它对科学是危险的一样。

3. 我们唯一需要的自由，是免于强制。

4. “她助人几个信封”指的是，“她想助人信封，便助人几个信封。”

第九章

诱 惑

在这一章,我们关注由作为冲击的原因进一步引出的两种结果。首先,倘若目的不是原因的话,那么,目的也不可能真的解释得了行为。其次,倘若道德不能被理解为是“较高”目的跟欲望与爱好等“较低”原因的影响之间的斗争,那道德就应当只是一个评估自身利益的问题。

如果说,我们处处是自由的,那自然可假设:在思想方面,我们也是自由的。那样说并不错,但也并非完全正确。我们也有一些思想,比如沉痛的回忆,它们出现与否,取决于我们是否要它们出现。有时,一种思想的产生,多少会引起另一种思想,这看来几乎是机械的。当然,情感反应是较少受我们控制的。我们感受悲哀,或者感受愤慨或欢乐,都是未加选择(*choosing*)就产生的。所以称这些感受为感情,道理就在于,我们在体验它们时,或多或少是被动的。

因此可以说,我们的内心活动,有的似乎相对能控制,有些则难于控制。这其中,有些似乎听从我们的命令,有些则似乎是自发而生的。那么,能控的念头和自发而生的念头是否都同样地导致行为呢?经反复考虑,似乎可认为,能控的念头不会是任何行为的真正起因。比如,倘若我选择想知道冰箱里是否存有鸡蛋,那么,这选择本身就是一种(内心)行为,因为我也可作其他选择。但倘若能控的念头真是起因于这样一种选择或决定,从而可当作一种行为,那它同样也可导致一种身体行为,比如去打开冰箱的门,这样,这念头似乎就只是那行为的中介原因了。而所谓的真正起因,比如,(自发而生的)饥饿感会使我起念,炒个蛋多好,这就使我想去知道,冰箱中是否存有鸡蛋。

感情的奴隶

这类思考使休谟得出如下看法:“理性(Reason)是且只应是感情的奴隶”,这个看法至少对启蒙运动的感情是个冲击。在休谟看来,理性不起任何动机的功效,而事实上,我也承认能控的一类念头应是行为的一个“中介原因”。休谟主张,个人可以通过一系列思考去推论,不管他们思考什么,但倘若他或她对所预想的事情,都没有强烈的感觉,那就等于徒劳无功。按照休谟的看法,难于控制的意志(Will)偶尔想要得到的,能控的理性却只有设法用最好方式才可能得到。能控的

行为由欲望所致……

“内驱力”(drives)这个词,是1918年被杜撰的,比较达罗为娄伯和利奥帕特辩护那年,还要早6年,而在接下来的30年,心理学家都尽量坚持努力用“内驱力”去解释人的行为举止。除了对明显可能实现的事物,比如对温、饱、性的欲望外,还有对成就、名声、知识、尊严、自我实现和种种其他所欲求事物的内驱力。弗洛伊德(Freud)的爱欲(Eros)和自残本能(Thanatos)的冲动实质上都是内驱力。在40年代初,克拉克·赫尔(Clark Hull)提出了行为与学习的内驱力理论,这一理论被表达得非常简单:内驱力越大,意味着越有活动力,而内驱力越小,意味着越不去学习。

内驱力说的根本问题及其当前失宠的原由,在于我们没有可靠方法去确定,内驱力状态是否跟假定由其引起的行为举止无关。一个原因,倘确定不了是否跟其所称结果无关,就总是一个圈套和错觉。

……还是由目的去解释?

我们当然有理由认为,必须把注意力转向目的。认知心理学家米歇尔·托马塞洛(Michael Tomasello)近来声称,婴儿大约从9个月起,开始按他们自己的目的去注意其他人。(参见《人类认知的文化起因》1999)比如,他们开始具有对物体的注意力,这些能力,野生黑猩猩是未曾有过的。托马塞洛认为,采取这种面对其他事物的态度,是语言学习和文化成长所必须的。按照这种看法,有自闭的孩子严格说来是学不了语言的,当他们想要跟其他事物交流时,却不去注意其他事物。

应注意的是,这使依据类比的论证(第六章)工作变得更加困难。因为,婴儿之所以相信,其他人的行为也是有目的的,在这里被说成是他们从自己对有目的行为的体验中,归纳出来的。

理性靠自身不可能产生举重若轻的功效。

因此,我们自觉想去采纳的那些行为目的,像雕塑家决定在节日展出一座塑像,不可能是任何行为的真正起因。真正的起因应该是不由自主被采纳的某种欲望或动机,那起因是简单的,也许就是雕塑家欲求受公众赏识的一类欲望。对这个问题,我们可以表述得非常简单:如果目的真的不是原因,那么,它们也就不可能有力量产生行为。我们的行为应当是由其他原因产生的,这最终似乎会责成我们把其他人都看成是“受(欲望)迫使”的,实质上完全是无目的的。17世纪不需要目的因的决定,为后世投下了长长的阴影,至今还支配着我们对自身行为的解释。

我(在第六章结尾)把决定论说成是起因于笛卡尔的世界充满物质的看法。问题在于,倘若任何物理变化都是由周围个体物质的冲击引起的,那么,属于我们行为的那些物理变化似乎也是外力所迫使的。如果比琳达(Belinda)被艾米(Amy)一推而撞了夏洛特(Charlotte),比琳达是不该受指责的,因为她的冲撞是由艾米的一推引起的,并非她自主的行为。所以,倘若物质冲击只(或大量)是较小的推动,而这些推动又完全决定我们的行为,那似乎可得出结论,我们所做的任何行为都不是自由的。

话说回来,倘若原因不是冲击,而是关联作用,那笛卡尔看法中的问题就会消失。关联作用(correlations)所起的不是冲击的作用。遗憾的是,这新看法在取代老问题后,也有相应的新问题。如果说,我们废除了目的因,那么,关联作用就不能再属于目的因,按照休谟的说法,原因只有一种,那就是关联作用。因此,新看法中的决定论问题就在于,那种唯一合法的解释,没有给目的包括人的行为目的,留下余地。行为者的行为目的,也就是我们要做这些事情的我们的理由,都被方法学上的决定所排斥。

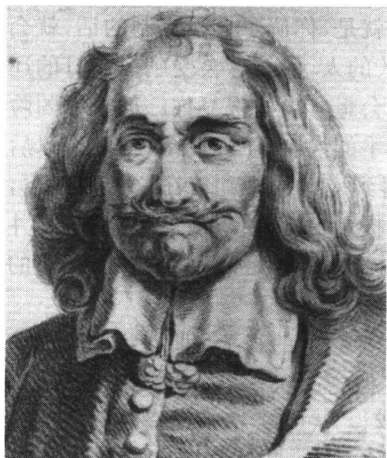
这意味着,目的因对道德评估之所以不起影响,恰恰不在由达罗提出的“(犯罪)倘是被强制的,则不应受惩罚”的层次,而是在“行为倘全无理由,则不道德”的更深层次。而如果这是正确的,那么,协调论者想挽救自由的企图就未找对真正的目标:真正要挽救的是目的。我在上章说过,(无论哪种)决定论会影响到人类生活的所有领域,而非仅只影响道德。我们接下来的任务,依然要去说明目的因和道德思考间关联的特有深度。

做正确的事情

人们倘处在某种激情下去做事情,通常事后都会有所懊悔。比



双轮战车是对理性驾驭本能与激情的一个甚有影响的古老比喻。没有马，驭手寸步难行；没有驭手，马能跑遍天下。



托马斯·霍布士

霍布士论自身利益：

霍布士在《利维坦》(1651)这本书中作了最为真诚坦率的尝试，去从自身利益引申出所有个人的和政治的行为。为何每个人都会屈服于统治者的权力？只因统治者当时能实施法律，去减少个人的暴卒和暴力致死的可能性。为何人们都会笑？只因为有些事情使他们有种油然而生的优越感，比如，当看到有人踩在香蕉皮上滑了一跤，或者犯了一个低级错误，等等。

如，一个人生气打人，就只有祈愿他能克制住冲动。那么，由于这人所相类近的最初冲动，我们就可以说：道德起始于易控的念头跟难控的念头之间的冲突，起始于自觉产生的目的跟自发的冲动或欲望之间的斗争。

这最初冲动的说法确实是非常粗略的。我们肯定也有坏的目的和好的冲动。当然也不是所有抑制我们内心活动中自发部分的企图都是道德的。但在这最初冲动的层次上，道德就是强化我们的目的使之足以抵制我们冲动的一种企图。这也附带解释了，所谓免于强制的消极自由，为何看来是如此的不能令人满意。它无视这种内心冲突，有利于我们为获得自己所需而生的外部斗争。积极自由的观念，是强调道德是有关自我克制、有关指令我们自发所生情感的一种方式。

倘若这是正确的，那道德就是我们能控的那些念头和不能控的那些念头之间的一个战场。而且就像你会预料到的，那些对道德写过些什么的人，都会各偏一方。像柏拉图和康德，那些偏向能控一方的人，强调能控的那种想法表达了我们的较高人性，这人性决定了我们作为人类，在动物界中的独一无二性，也决定了我们作为个体，在人类共同体中的不同个性。像休谟和卢梭(Rousseau, 1712—1778)，那些偏向不能控一方的人，则强调我们本性的善，以及企图去控制会出现的一些问题。不过，如果道德是有关自我克制的话，那显然就会引出关涉正当理由的非常严肃的问题。为何我们应当去克制自己最初的偏激？为何人们都应当接受这种“情感训练”？

按照常识，自我克制的正当理由就是，你倘不自我克制的话，就会祸事临头。如果你生气地打了比你大的人，你就总会受到一顿打的还报。即使你打了比你小的人，他们也会想方设法报复你。抑或更凶险的是，你会变成那种一生气就大打出手的人，由于克制不住自己，以后连比你大的人也打，当然你也会得到应有的惩罚。在这种情况下，如果有远见的话，自身利益似乎就会提示自己，生气时就大打出手，并不是一个好主意。这样的话，自身利益也许能足以说明，抑制我们的自发冲动是必要的。

由此而生的问题是，一个有关自身利益的行为，即使是长期成功的，(在道德上)仍然有可能是错的。假定有天深夜，我捡到一只装满钱的皮夹子。此事无人看到，而且(假设)失主丢钱也不会对我有任何影响。还要假定，捡皮夹子也不是习惯行为，因为周围并无经常丢失的钱包，能足以养成这种习惯。显然，捡皮夹子这件事是关系到自身利益的，但这样做，当然也是错的。

同样，一个人的行为，损害甚或严重损害了自身利益，这在道德上

不合理会是不公正吗？

假定你正要去跟某人玩对手游戏。你的对手让你作以下选择：这游戏可以“对等地”玩，采用不偏向任何一方的规则；也可以“有倾斜地”玩，采用更偏向其中一方的规则。你会问，假使尚未决定的话，这些规则会偏向谁，而要知道偏向谁，就要由机会来决定。

你宁愿玩对等的还是有倾斜的游戏？游戏规则越是有倾斜，就越成了机会的游戏，而有人更中意的，是机会的游戏，而非技艺的游戏。但假定你对于对手的技艺，完全一无所知，你对手的技艺，可能和你一样，也可能比你好，或比你差。又假定，你的生活就依赖游戏的结局。我不知道其中确切的原因，但对我来说，倘若有倾斜的游戏规则并不偏向我，我也许真没有任何赢的机会，那我似乎就更有理由去选择对等的游戏规则；而如果规则偏向我，能轻易地赢，那也许就会引起我的兴趣。这两种情况，无论哪一种，玩游戏的本身意义都面临着威胁。

按照约翰·罗尔斯(John Rawls, 1921—)的看法，一个不平等社会，就像有倾斜的游戏，在其中，为一些人提供了大量有利条件。对此，任何讲理的人，却不能合理地去作选择。

顺便说一下，这一游戏类比并非暗示，高收入税对游戏中的取胜者不利。它暗示，类似在日本的高遗产税，对游戏场中的下一代，提供了对等的条件。

无人性会是非正义吗？

在柏拉图《理想国》(Republic)一书中，一个可恶的名叫色拉叙马霍斯(Thrasymachus)的卡克顿(Chalcedon)人主张，强者的不正义是智慧和善，并说，不正义的人是快乐的。

苏格拉底反驳说，不正义的人让自己跟所有人对抗，相反，正义的人则亲近所有爱正义的人。不正义的人实质上是孤身一人去与世界对抗。

苏格拉底接着称，不正义的人还要分身与他自己对抗；他是“不能行动的，因为他总是自相冲突，不能协调一致”。这意味着，不正义是坏的，因为它是和控制行动之心灵的目的或天生功能相抵触的。

我以为，苏格拉底活着的话，他对诸如《塞拉·马德莱的珍宝》(The Treasure of the Sierra Madre)或《不深的墓穴》(Shallow Grave)等电影，是会表示赞同的。

也有可能是正确的。在华盛顿(Washington)的传说中,他(即令遭殃也)拒不说谎的例子,就正好说明这一点。苏格拉底(Socrates)宁愿为尊重雅典(Athens)法律而丧失生命,虽然谴责他的罪名也(似乎)是政治性的。因此,自身利益与道德,看来好像是完全不同的两回事,而两者却又同样关涉到制止最初的偏激。这使我们又回到替各种道德克制寻找一个正当理由的问题,现在这问题甚至变得更紧迫,因为我们刚才已看到,道德其实也可能有损于自身利益。

对这个问题的一种回答,就是去诉诸“开明的”自身利益,或者至少是不妨碍他人的自身利益。比如,宗教道德就可以这样去理解。交还皮夹子,即使痛苦还要说真话,遵守法律,这样做都符合更高的自身利益,这会使我得以上天国,让我逃脱来世的惩罚,还能讨祖宗欢喜,他们因此会以种种理由来护佑我,等等。另一种方式,就是诉诸不妨碍他人的自身利益,它的优点在于,不用依赖对事物真相的各种信仰,而持一种更宽广的眼光。假定其他人也都追求各人的自身利益,我们就会珍视大家的自身利益,并承认各种规则对人人都有约束力,即使那些规则偶尔也会损害到我们的当前利益。举个简单的(无关道德的)例子:如果我有急事,遇红灯仍须停下来,总的看,假使人人都遵守这一规则,就能帮我平安抵达目的地。

不过,在有些人看来,甚至开明的自身利益也是不充分的。因此说穿了,如果我违反一项规则,并侥幸成功(如在另一深夜,穿红灯而未被人看见),那我就早该那样做。这样的话,似乎只有那些违反道德规则并真正由此受益的人,才应受到赞扬。那样,一个成功的窃贼或凶手,在道德上就无可指责了。

是自身利益,还是人性?

如果上述看法是不可接受的,我们似乎就有必要从自身利益,甚或是开明的自身利益,转向实质上是人性的观念。假使我们要什么,不能证明道德的自身利益有理,那就应当由我们是什么去证明。值得注意的是,宗教道德也可这样去解释。正因为我实质上是一个神圣的生命,或一个非自我的生命,或是我家族系列的一个成员,所以,不道德行为是能够避免的。对我本性来说,行不德之事是错误的:它污辱了真正的我。这种世俗的或相对世俗的道德观,曾诉诸人所特有的直觉概念(柏拉图或摩尔[G. E. Moore]),或人的推理概念(洛克[Locke]或康德),或者,诉诸人的成功概念(亚里士多德)或人的处境(存在主义)。在第十章,我们将对上述每一概念,作更仔细的考察。

囚犯困境

两个被指控犯罪的人，关押在隔离牢房内。有关方面向他们交代了如下政策：

- **坦白**，而如果另一人不坦白，你将获释。另一人将服十年刑。如果另一人也坦白，你们每人将服六年刑。

- **不坦白**，而如果另一人坦白，他将获释，而你将服十年刑。如果他也不坦白，你们两人将服二年刑。

一个自私的人该何去何从呢？显然，一个利己的人应该坦白。如果你坦白，你就要么不服刑，要么服六年刑。如果你不坦白，你不是要服二年刑，就是要服十年刑。

但如果两人都坦白，那么他们的铁窗岁月，加起来就要有十二年，按失去岁月总计，这结局是最糟的。如果两人都相信另一人不会坦白，或者说，如果他们都把窃贼应当讲义气奉为最高信条，那么，他们的铁窗岁月，总加就只有四年，按失去岁月总计，这是可能的最好结局。

由于许多人通常都会遭遇这种“囚犯困境”的处境，总的看来，个人私利显然并不总是会引出最好的结局。一个希望人类继续生存下去的神，至少应当在人的内心中，为信任与原则保留一点余地。

你赞同……？

1. 从根本上说，能控的念头只会有助于满足难控的欲望。

2. 如果目的不是原因，它们就不能产生行为。

3. 道德实质上是我们自发想做什么的习惯问题。

4. 人行为的固有机能是自身利益。

第十章

正确与 错误

我们在本章考察康德对道德的论述。首先是,他对目的和目的论在道德思考上的重要性的解释;其次是,他的如下信念:道德应建立在一种自由的与内在理性的义务基础上,而非建立在任何暂时爱好或利益算计基础上。

我们经常要去区分后果论的道德和义务论(或依据义务)的道德。前者强调,一个行为的后果对于确定行为正确与否的重要性;后者强调,有些行为的正确(或错误),恰恰是不顾其会带来什么特定后果。功利主义(Utilitarianism)认为,行事的正确就在于,其行为总是最大程度地增加快乐,或最大程度地减少痛苦,这是后果论道德的最典型例子。另一方面,倘若我们认为,无论后果是什么,不守诺言或杀个小孩总是错的,那就是义务论所主张的道德。

是的,那确实是重要的区分,但我曾提出对道德的另一区分,即按自身利益(不论是直接的还是较间接的)判明自我克制有德的道德,和那些求助于我们固有人性的道德。自身利益论擅长于诉诸常识(要不然它们就依靠对事物真相的特有信念)。另一方面,“人性”论则会给我们展示关于我们自身的一种更高真理,这也许是能触发灵感的。它们不仅会诉诸某人要什么,而且会诉诸任何人该要什么。

人性

人原本是什么的问题,我想对我们是有种魔力的,而且人和其他动物比较,确实也有许多重大的差别。不管怎样,对这个问题,已提出了各种各样的看法。柏拉图相信:对人类来说,最重要的是我们有个灵魂,灵魂各部分协调一致,我们就能正义地生活。亚里士多德通常更为现实,他把人定义为“政治动物”,一种由政治制度决定的动物。由此,遵循美德,不做社会公认是极端的事,我们就会处于最好的状态(eudaimonia)。存在主义把道德定位在我们的独一无二性,它不在于任何本质,而在于我们的处境。从(非常)长远看,我们日复一日所做的,都是一成不变的,与其他动物不同的是,只有我们知道这一点。按尼采(Nietzsche, 1844—1900)和加缪(Camus, 1913—1960)所说,这是我们总能拥抱“欢乐”的一个真理。

功利主义

“最多数人的最大幸福”这些迷人的语词，最初可能是弗朗西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)组合起来的，此人影响了休谟和托马斯·杰斐逊(Thomas Jefferson)。

哈奇森受到教会的指责，因他教授了“谬误和危险的学说，主张道德善的标准，在于促进他人的幸福。”

但是，功利主义其实是由杰里米·边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)才产生影响的，他严格用“增进公众的幸福”，去检验社会的法律与政策问题。边沁是出名的古怪人，他提出自己死后，尸体要做成木乃伊，以便其他人乐意去看它。这具木乃伊至今还存放在伦敦的大学学院内，只是头没有搞好，是用蜡做的。

幸福

功利主义是当前西方政治思想的主流道德观。以前可供选择的观点，比如，认为政治行为应促进统治家族的利益，或促进某一宗教的传播，或促进国家的日益昌盛，到现在，似乎惟有他们承诺，通过这种手段去增进人的幸福，才是合理的。

但“幸福”指什么呢？在边沁看来，幸福就是指快乐，穆勒的观点则强调，有“更高”的快乐。事实上，为功利主义一致采纳的基本意见是，人的幸福不在于，比如为某个统治者、宗教或国家服务，而在于物质福利、闲暇和消费。

有关所有这些道德,已写成一些大部头著作(并且是如此正确)。当然,本章只有时间概述一种理论,我选择康德的理论,此理论把真正的道德根源定位在我们独一无二的人的理性能力上,而且,事实上人们都有各自的目的。

我们就从人的理性能力着手。作为理性人,我们可能会注意到,自己有些做法是弄巧成拙的。比如,我在银行账户 B 的钱已花完,不得不通知存款银行把账户 A 的钱划拨给 B,而账户 A 却没有多少钱可拨。任何忙于这种弄巧成拙的人,其做法是不合理的;尽管有些情况也许太复杂,只能算正常范围的过失。以正常人的标准看,迷于复杂电脑程序的人也是弄巧成拙,但并非真是不合理的。

要有理性!

尽管如此,每个理性人还是希望避免弄巧成拙的行为。加之,其他人实际上也会向我们看齐,因此,我们得出(康德主张)的一条准则,是可能受模仿者包围的理性人都会赞成的。这条准则就是:避免倘他人仿效就会弄巧成拙的行为。

这里举个例子。出于私利而说谎是常有的事,自然,至少有些谎话是不会被察觉的,因此能长期对说谎者有利。但倘若大家都仿效说谎,那所有人说的话就无人相信了。于是就有信任危机,说谎反倒起不了本来想达到的效果。换言之,说谎成了弄巧成拙的行为。这种行为就属上面所说的行为:假定普遍仿效它的话,就会逐渐走向本来效果的反面。

这意味着,任何可能受模仿者包围的理性人都应讲真话,并非因说谎会带来坏的后果,而只因他们都是理性的人。就如上例所表明的,康德道德理论显然是非后果论的:康德想指出,道德源自我们作为理性存在的本性,而不出自我们对某些后果的害怕或欲求。正因为康德强调这一点,才把道德律令说成是一种绝对命令,这一命令并不取决于偶尔欲求什么或害怕什么。相反,当我们偶尔欲求什么或害怕什么时,施行的是一种纯假设的命令(如“车站右拐”)。

但目前可注意的是,我们认可这一准则或那一准则,除非这会产生某种效果,否则是没有任何意义的。认可准则必须跟我们做什么或我们试图做什么,有某种关联。因此,要使认可准则这概念有意义的话,就必须使之能用以指引我们这样行为而非那样行为。我们必须能自由地为自己设定目的。人所特有的理性能力,决定我们必定是“设定目的者”。

康德论义务：

康德说：有许多事情，在道德上是适宜去做的，即使还不能严格称作义务。比如，济助穷人，严格说来并不是义务，但却是值得称道的。

因此，你愿意让“不要理睬穷人”的准则成为普遍律令吗？这似乎和“你喜欢，你就说谎”的弄巧成拙不同。

康德认为，事实上，我们不希望所有人都奉行“不要理睬穷人”的准则，因为我们知道，自己有时也需要人家帮助。这样的话，我们之所以不愿意让这准则成为普遍律令，并非因为这做法会弄巧成拙，而因为这会给自己带来不利的报应。

那么，对自杀呢？康德主张，我们绝对有义务不去自杀，他以为，自杀的意愿是自相矛盾的，其动机是想保存生命（欲求避免痛苦），而其做法却是去结束生命。不过，这也并非弄巧成拙。

事实上，我们对何以去断定一条准则能被普遍意愿，甚或，对何以去断定一个行为的准则，都不是完全明白的。康德给我们承诺的，是一条纯理性的统一道德原理：还必须付诸我们的现实。

康德论道德律令：

“……由于每个理性人都应遵从道德律令，这些律令就必须来自理性存在的一般概念。”

由此得出的基本律令规定：

“我应如此行为，使我能意愿，让我行为的准则也成为普遍的准则。”

《道德形而上学原理》(1785)

什么是行为的“准则”？

如果人人要去释放政治犯，那就不会有要释放的政治犯。如果人人要去治疗恶性肿瘤，那就不会有人去种粮食，所有人都会饿死。这是否指，要去释放政治犯，或者要去治疗恶性肿瘤，是弄巧成拙的（因此也是不合理的，错误的）？

这一类例子，要求康德相当谨慎地去说明行为的准则，于是，是否真有纯理性的普遍方式，可以去说明什么是行为的准则，就变得可疑了。

因此,如果我们认为自己是理性人的话,似乎就必须承认那些可能的模仿者的存在,这些人又怎样呢?我们必须也把他们看作是设定目的者,这看法似乎是有理的,因为它意味着,任何理性的设定目的者(例如,我)必须承认其他人(比如,你)也是一个理性的目的设定人。

现在棘手的问题出现了,一个纯粹理性的人,把他自己的目的看得比周围来来去去的其他设定目的者的目的更重要,他是否能提出一点理由呢?如果不能,那么,只从我们作为理性人的本性就可推断:我们必须承认其他人的目的,事实上虽非我们自己的目的,但和我们自己的目的是同样重要的。

这是一个相当惊人的结论。每当我阻挠或只是无视其他人的目的时,我是真的违反还是未能顺应自己作为理性存在的真正本性呢?事实上,康德在这里变谨慎了,他强调的,不是他人可以有自己的目的,而是他人有目的这个事实。(假使康德正确的话)每个理性人都必须接受的新准则指出:永远不要把一个人,即使是你自己,看作只是你自己目的的一个手段。

手段和目的

有个故事,不足为凭,但能说明问题。说的是两位道德哲学家,一位是功利主义者,另一位是康德主义者,他们在二战期间都成了俘虏。两人一致同意,逃跑会带来最大程度的幸福,这是他们作为理性人的义务。不幸的是,他们还须设法去对付一个卫兵。功利主义者主张,那卫兵虽是敌人,但毕竟是有血有肉的人,必须考虑到他的幸福。因此,最好去收买他,而不要杀死他。康德主义者则极力反对,收买卫兵全然与他的主张相抵触,他主张,要理性地选择目的,而收买无异是利用卫兵,把他仅当作实现他们两人目的的手段。两人消除不了各自的道德分歧,所以一直被关押到战争结束。

实际上,一个功利主义者远比上面所述更乐意为团体而牺牲个人(这其实也是功利主义的一个准则问题)。杀人最终同样会被认为是把人看作一个手段(而康德赞成死刑,因而是有点问题的)。收买卫兵也可以被理解为,只是他人花钱去支持卫兵的某些目的。因此,上面故事是不可全信的。尽管如此,这故事仍然表明,把康德的道德准则运用到现实生活,通常是很成问题的。

举例来说,对资本主义的一些道德非议,可能出自这样的感受,以为收买一个工人的劳动力,关涉到将他(她)看成一个商品,一个纯粹

(杰里米·边沁对)功利主义的
解释:

“一个行为,当其势必增加
公众幸福的倾向大于其势必减
少公众幸福的倾向时,就可以
被说成是与功利原理一致的。”
《道德和立法原理导论》(1789)

(约翰·斯图亚特·穆勒对)
功利主义的解释:

“……行为的正确与错
误,是由其倾向于促进还是
促退幸福决定的。幸福意指
快乐和没有痛苦。”

《功利主义》(1861)

各种功利主义

积极的功利主义强调产生快乐的重要性。消极的功利主义以为,更重要的是设法减少苦难。

行为功利主义试图为每一个别行为预测积极的和(或)消极的后果。准则功利主义则确定行为属哪种类型(比如,偷窃,不守诺言),并按那类型通常是带来幸福和(或)减少苦难,去判断个人的行为。

最貌似有理的功利主义,也就是说,至少是激进的功利主义,是消极的准则功利主义。不过,各种功利主义,都把人看作或多或少是其快乐或痛苦的表达工具。就像穆勒所说,即使我们强调人也可能有“较高级”的快乐,但这似乎是简单的说法。不论一个人是喜欢快乐还是回避痛苦,他(她)的道德有更高的价值,当然,他所喜欢或回避的事情也是重要的。

是雇主目的的手段。马克思(Marx)所处的一种传统,恰恰受到康德的强烈影响。但是,假定资本家回答说,相反,这交易取决于以下事实:工人也有目的,他(她)要用挣来的钱,去追逐这些目的。从这个角度看,资本家倒是成全了工人的目的,反之亦然。

于是看起来,似乎这交易本身不必触犯康德主义者(尽管还有劳动条件等问题)。不过,作为雇佣者的雇主会付最少的款额,给愿意为那款额工作的任何人。如果机器人是廉价的,雇主也会用机器人。这看起来,雇主对工人目的的成全,就仿佛或多或少是偶然的,而且可能是最低限度的。因此,我们需再问一下:资本主义交易把工人看成只是实现雇主目的的手段,所以,最终不是触犯了人的尊严吗?对于边沁或穆勒一类功利主义者,问题可能仅仅是:资本主义是否要比其他合适制度,在幸福超过苦难方面,产生更大的顺差。而对于康德,这种后果的算计,恰正不是唯一的问题。双方争议还继续着。

关于道德的正确与错误,至少我们有些人,肯定因其系统而相信康德的主张,也许那是相当大的成就。康德的重要,还表现在他阐明了我们用以道德判断的语言的一些“逻辑”特征。他阐明:道德判断行为,事实上就像命令,这些命令有内在的普遍适用性,并比其他各种劝告更显重要。近百年来,许多哲学家开始意识到,他们的专业,不是去告诉人们什么是正确和错误,而是去恰当地理解,道德语言的这些(和其他)逻辑特征。

结论

我们还要提及康德的一个基本问题,和解决此问题的途径,来结束本章。我曾说过,康德的道德理论源自这样的观点,即把具有理性,看成是人性所特有的本质。但事实上,我们人所具有的理性,显然是混杂的或不完全的。于是,问题就来了:我们为何只应受人性的理性部分的指导?从而,理性(Reason)的好处又是什么?

这里的一条出路就是,不再把具有理性当作本质,由此本质就能去设定目的,取而代之的,是认为设定目的(goal-setting)才是首要的。

假定托马塞洛(Tomasello)是正确的,因此只有人能把他看作是人目的设定者。又假定,人从幼年起就特有的“这种目的态度”(intentional stande),之所以绝对需要,不仅是为了和其他人过正常生活,也是为了有点文化知识,以使人的社会成为可能。这样的话,倘若行为错误总错在无视或侵犯了他人目的(如康德所称),那错下去,就会把

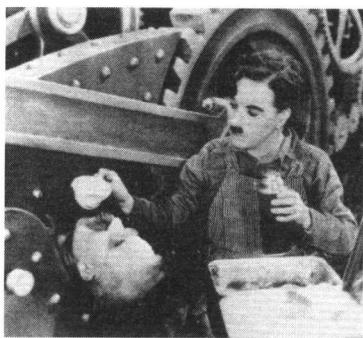
康德、马克思和上帝

为了简明扼要,我曾忽略了康德道德观的宗教因素。不过,康德的思路很清楚,信仰上帝是道德所必不可少的,这样,就可以再引进作为道德结果的“报应进天国”的因素。

马克思(Marx, 1818—1883)则相反,他把宗教因素当作虚假的慰藉加以否弃。他说:

“对宗教的批判,最后归结为人是人的最高本质这样一个学说,从而也归结为这样一条绝对命令:必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”

《黑格尔法哲学批判导言》(1844)(人民出版社,1966)



尼古拉·别尔嘉耶夫(Nicolas Berdyaev, 1874—1948)论资本主义:

“资本主义体系削弱了人的经济生活的精神根基,从而播下了自身灭亡的种子。”

别尔嘉耶夫的论点是:资本主义要求工人成为一种机器,从属于因果性的外部世界,而不是自由的内在世界。就像卓别林的《摩登时代》影片镜头所表现的。

自己排除在正常的社会生活和传承的文化之外。行为者之错,只在做错了事,到某种程度就成了社会弃儿。相反,做对了事,就只在强化我们人内在所特有的一切。

鉴于他人目的是对我们所特有的目的态度的确认,有了这一确认,我们就置身于周围各种社会关系之中,以及更广泛的人类文化之中。这一观点,如果还未命名的话,可以恰当地称之为“人道主义”(humanism)。

最后要注意的是,这对废除终极因的企图来说,是甚为不幸的消息。首先,“人道主义”显然是将目标集中在道德上。说得更普遍些,对于“基本人性”的看法,将不再盯在自身利益之上,这“基本人性”似乎是所有世俗道德都或缺不了的,这样,对其看法就迟早会依赖终极因的观念。说到底,我们的社会生活和传承文化(传承科学亦然)所绝对需要的,就是要把他人看成是设定目的者,他人也有自己所追逐的目的或终极因。

道德和动物

如果说,我们是以这样那样的方式,从我们特有人性中,推知道德义务的,那么,对于非人的动物,又作何解释呢?

我们现在并不以为,动物会有道德上的善或恶。它们没有任何道德意识,也没有任何道德义务。不过,我们却应当有义务去对待它们,而它们对我们,应当也有相应的权利,虽然它们看起来不可能亲自去维护这些权利。

不过,倘若如康德所称,我们压倒一切的义务,是把理性生命本身看作目的,那么,我们对待非理性生命就不能这样看,这不是一个道德的问题(与休谟等人相反,这里假设动物不可能有理性)。如果动物是无理性的,那么,对待一个动物的好与坏,就不可能有道德上的善或恶。另一方面,假使我们把设定目的(而不是具有理性)看作是首要的,由于动物显然也是设定目的者,那么,它们对我们也有提出道德要求的权利,对这一点也就更易理解了。

相反,电脑并不设定自身目的(至少在它们目前发展阶段),因此,任意糟蹋它们都可以。

你赞同……?

1. 任何行为,只要它后果是好的,就是正确的。

2. 如果上帝不告诉我们,我们就不可能知道什么是正确的。

3. 对于人来说,最重要的,是把其他人看作和自己一样的设定目的者。

4. 资本主义的不道德是固有的。

Area 4: Knowledge

论域四 认识

第十一章

确定性

上面几章,研讨了行为概念的几个推论,它拒绝对因果性作目的论解释。以下几章,我们要研讨认识概念的几个推论,本章先从笛卡尔试图对认识是什么所下的新定义着手。

至此,我们已看到所谓“原因”的变化,怎样引起如下诸方面的变化:在我们对科学方法的描述中、在我们的实在概念中、在我们对精神与肉体关系(如此而已)的理解中,以及在我们对自己作为自由的主因,有时是圣人但常常是罪人的比喻中。同样是原因概念的这些变化,与我们自己理性地探索世界并得以认识世界的形象,也有深刻的密切关系。

对于认识,柏拉图提过一个有趣的问题。假设你来到分岔路口:一条路通向拉里沙(Larissa),那是你要去的地方;另一条路通向其他地方。柏拉图问:一人知道这条路到拉里沙,另一人则相信这条路到拉里沙,并碰巧对了,这两人有啥区别?两人最后都会到达拉里沙。

这问题也可换个方式去问:认识和侥幸猜对之间有啥区别?柏拉图认为,这问题有时须跟真正的认识所具有的一种稳定性或确定性相关。这是受巴门尼德(Parmenides,约公元前515—前440)的影响,它与其他影响一起,把柏拉图引进一种主张“有的东西变化”和“有的东西则不变”的重要二元论。不过,我们打算避开这一切,去看看亚里士多德对这个问题的回答。

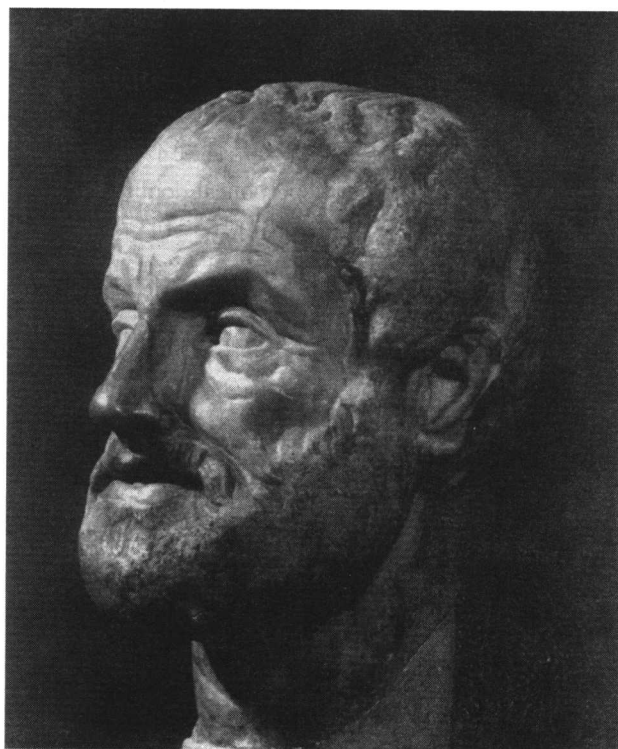
亚里士多德论认识

亚里士多德说:碰巧对了的信念跟系统或有成效的认识之间的区别,就在于:能作系统有成效的认识,总是对现象原因的认识,原因这个词,首先是在目的因意义上使用的(见第四章)。比如,我可以相信,有心的动物都是有肾的(且假定这是对的)。即使这是对的,也只是一个“类似事实”,是单独和没有说服力的。但假使我知道,心脏是为提供全身血液而存在的……又知道血液是为给全身运送营养,以及运走身体各部分产生的废弃物而存在的……又假使我知道,肾是为过滤那些废弃物而存在的……那样的话,我就真有点知道了。我懂得了有心

原因概念影响了其他许多观念：

原因	{	科学方法
		实在
		精神和肉体的关系
		自由
		道德
		认识

——这只是哲学关于普遍联系问题的一个例子。



亚里士多德 (Aristotle)

的动物为何都有肾。我们在这里看到,对真正的或系统的或有用的认识的定义,是跟因果性问题相关的。诚如亚里士多德所说:“当我们认为,自己知道某事物实际所依据的原因……就无异假定了,我们对此事物有绝对的科学认识。”

这里要注意目的的作用。真正的认识取决于知道肾为何存在,这取决于知道血液为何存在,而这又取决于知道心脏为何存在。如果去除这种目的或天生功能的意义(像笛卡尔等人所为),亚里士多德对确实的认识和“偶然”的认识的区分就会站不住脚。但我们仍希望作那样的区分,希望对认识和侥幸猜测作个区分。在一个缺乏目的的世界,我们又如何去作这种必要的区分呢?

对这个问题,笛卡尔本人提供了被证明是非常有影响的回答。按照他的回答,真的认识有一个可靠的基础。就像一座精心建造的建筑,总是有地基的。并且恰恰不是过时的地基。真的认识所具有的基础是确定的,毋庸置疑的。真的认识、科学大厦,都建造在牢固的岩石之上。

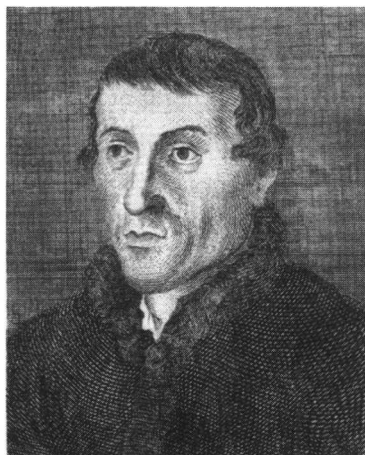
笛卡尔的怀疑

我们如何去发现这些毋庸置疑的基础呢?最直接的方法就是尽可能地怀疑一切,并注意什么是怀疑不了的,而这正是笛卡尔有名的夸张怀疑法(method of hyperbolical doubt)。他运用这一方法,并非因为他认为我们在怀疑,或应当怀疑一切(在感到认识不确切的意义),而是把它作为确定我们无可怀疑的东西的一种方法。这种方法的怀疑,同样也是由科学革命提出的(笛卡尔是这场革命的重要角色)。哥白尼、开普勒和伽利略的伟大进展,已带有一种决心,要较量传统的权威,质疑先入之见的“确实性”。笛卡尔认为,他的方法只是概括了科学的有效程序,淘汰掉迷信的东西。

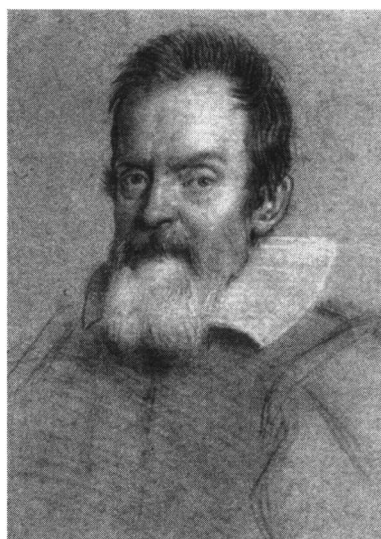
这样的话,可以去怀疑的是什么呢?结果表明,可怀疑的东西,实在多得令人吃惊。如果你真注意一下,就会发现,这整个人世间的存在,也是可怀疑的,你一定有过体验,体验到这人生也许只是一场梦。或许有可能,这些体验都是由一个恶魔(或超级电脑,就像《模块》[The Matrix]所描述的)用来蒙骗你的。甚至你以为是己之所有的肉体,也有可能是这场大骗局的一部分。事实上,更令人吃惊的还是,我们的感觉-体验也无不在可怀疑的范围内。那样的话,数学还可靠吗?笛卡尔说,不一定可靠,数学当然也可能出错,甚至在做 $2+3=5$ 一类简单计算时,一个恶魔也可能使我们出错。



哥白尼(Copernicus)



开普勒(Kepler)



伽利略(Galileo)

万幸的是，笛卡尔发现有种东西是不可能怀疑的。那就是我思。让我们试图去怀疑这一点。你对自己说：“我很想知道，我现在是否真的确实在思想。”接着你就会注意到，这试图去怀疑，本身就是一种思想。这意味着，甚至我试图去怀疑我是否在思想，也证明我真的在思想，这就是说，怀疑我思是不可能的。又，如果我思，我就应当存在（著名的“我思故我在”[Cogito ergo sum]），我因此就是存在的。但这不容置疑是存在的“我”，不可能是我的肉体，因为我的肉体在前面已受过怀疑法的质疑。因此，真的认识能依据的可靠基础只是：我是一个非物质的思想物（I am a non-material thinking thing）。

笛卡尔的阐述，就从这一狭小基础出发。他说，倘若我们内省地反观认识的这一不容置疑的基点，就会注意到它分外的清晰自明。我们会非常明确地发现它所指的意思，发现它一定是确凿的。我们会不由自主地感得，要特别去表达自己的赞同。在其他场合，笛卡尔也把这种（主观的）清晰自明看作是对确定性的保证，他还以同样方式，由这一认识基础引申出以下诸多原理：“任何事物都是有原因的”，“原因之真，至少像其结果一样”，“欺骗永远来自弱者”，“上帝是一种无限的精神”，以及更多的原理。

笛卡尔的确定性？

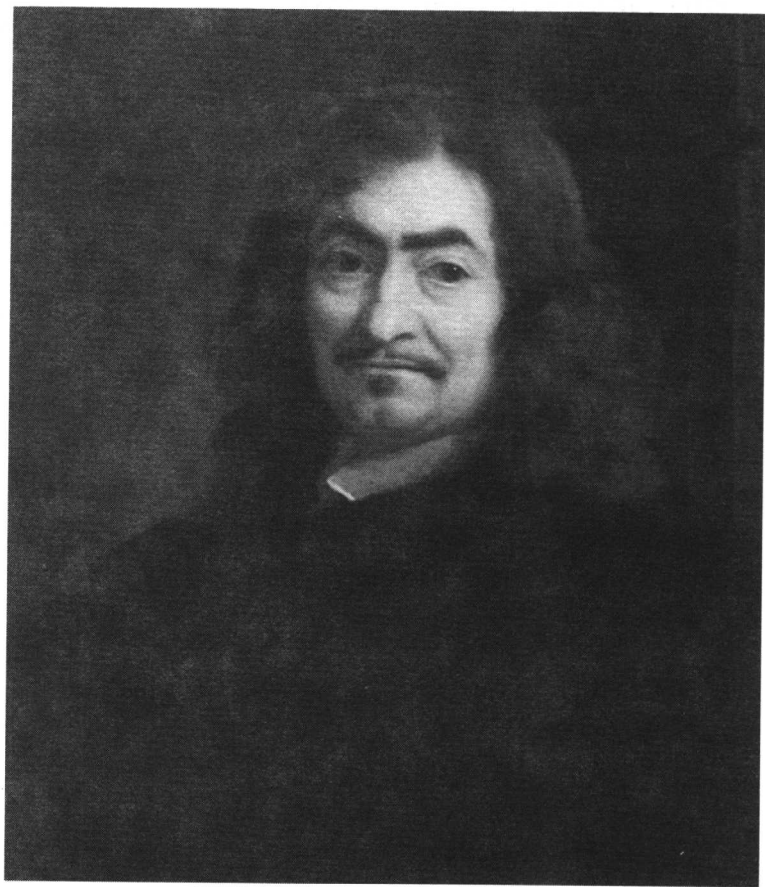
笛卡尔现在就以两种不同方式（或许三种），试图用这些所谓清晰自明的原理，去证明上帝的存在。我们后面还将关注对上帝的论证。但要是上帝存在的话，会使我生来就相信，至少我的大多数感觉-经验，在这世界上总是有原因的，上帝的存在就好比这些原因的存在，要是不这样的话，上帝其实就是在欺骗我。但在笛卡尔看来，由于欺骗永远来自弱者，而上帝却又无比强大，因此，上帝是不会骗我的。这样的话，我自然会相信，将我感觉-经验的原因比作上帝的存在，多数时间应当是可靠的，而我因它而犯的错误（比如将一根浸在水里的直棍，看成是弯的），则是一种我须十分小心注意才能纠正的错误。笛卡尔以这种方式，重新证实了感觉-经验的普遍可靠性。我们对常识证据的普遍信任，最终被证明是正确的。

你也许会说，这下好了，真得谢天谢地。但是，在欢迎否弃笛卡尔的过度怀疑同时，还得注意随此所发生的一切。首先是，认识被分成等级，最确实的认识置于底部，最游移不定的认识置于顶部，后者来自前者。其次，常识重构要依靠反省，我们在作（某种）反省所发现的清

笛卡尔发现确定性：

“我注意到，当我要这样去想一切都是假的时候，在这样想的‘我’，绝对必然应是某种东西；我还注意到：‘我思故我在’这条真理，是如此确实，以致可以说，不论怀疑论者多么过分，无疑都不能动摇它。于是我断定：我可以毫不犹豫地把这条真理作为我所寻求的哲学第一原理。”

《笛卡尔方法论》(1637)



奈耐·笛卡尔 (René Descartes)

晰自明,成了(某种)外部认识真实性的保证。再次是,存在物质和精神的二元论,这至今依然困扰着我们。尽管我实质上是一个非物质的思想物,这被当作笛卡尔论证上帝存在的证据之一,但在因果性上,我的精神生命仍是跟物质世界相连续的。

这大量被接受,看来是要去摆脱一种怀疑,那正是一开始就假定是纯思想-实验方面的怀疑。于是问题就产生了:笛卡尔在消解夸张怀疑上,真的成功吗?对上帝存在的论证,真的有效吗?笛卡尔(作为清晰自明)去信赖的原理和直觉,真是不能怀疑的吗?它们是同样确实的吗?那作为第一步的著名“我思”(cogito)又怎样呢?它真是依据有思想就必有思想者的事实推断出来的?不会仅仅只有思想吗?

也许,夸张的怀疑曾经只是一种方法论手段,但要是笛卡尔惹来一个恶魔,又驱除不了它,那我们也得去接受它。而对于怀疑的可能性,我们又该说些什么呢?

一切可能是场梦吗？

下面的推论，目的要表明，我们的所有体验不可能真是一场梦。

我们是这样理解所谓“梦”的意思的，要么是别人醒来，发觉他们做了梦；要么是我们自己的体验，醒来惊讶于和梦时的差异。但要是一切真的都是梦，这两种语境都会消失；因为它们都牵涉到醒的体验。也就是说，要是一切真是梦的话，所谓“梦”的意思就应改变，我们就可能用一个“梦”（dreem）的新词，去表示这新的意思，不管它是什么意思。

怀疑论主张其实也是这样，一切要真是一场“梦”（dreem），难道不会困扰我们？按照这个推论，是不会困扰我们的。因为那梦（dreems）并非此梦（dreams）。在我们也得到相关解释前，我们先应等待有人向我们解释那“梦”（dreem）究竟是什么。

这论证其实主张，此梦的设想，是利用跟醒的体验相比较，同时又在破坏这一比较，因此是不相一致的。还可补充进一步的论证，设法去表明，任何概念都不能像“梦”那样，没有醒的比较也能存在。

按这些思路所作的论证，是由诺曼·马尔康姆（Norman Malcolm, 1911—1990）提出的，但不知为什么，真要清晰和有说服力地陈述它们，却也并不容易。

你赞同……？

1. 在理解某事物的所以然之前，我们永远不会知道它的真相。

2. 我们体验到的一切，看来可能是一场梦。

3. 我思，故我在。

4. 认识需要一个绝对确定的基础。

第十二章

现象的 面纱

笛卡尔用天赋观念,在普遍怀疑的废墟上重建认识。约翰·洛克则把认识建立在经验上,并把感觉经验解释为表现外部事物的观念在人心中的显现。尽管经验常识诉诸于外部事物,但本章将表明,洛克的观点却引申出不存在任何外部事物这一不可思议的见解。

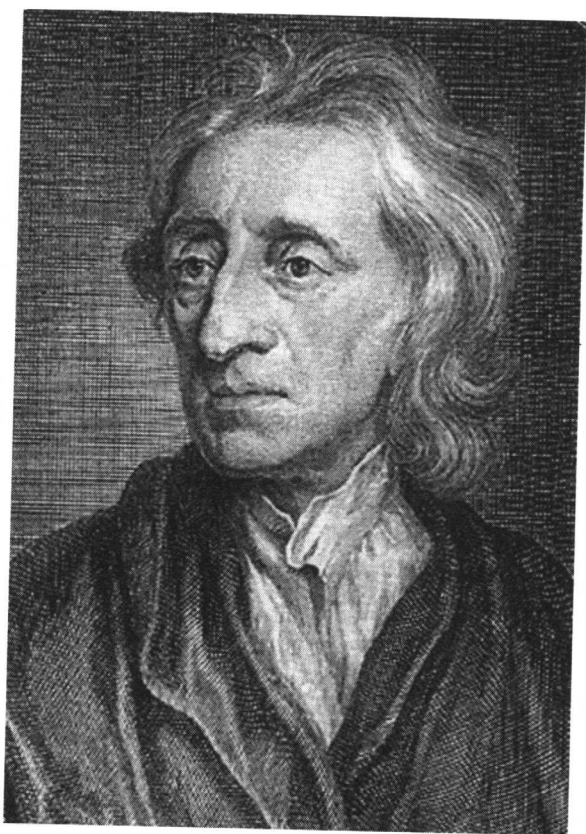
这样,对包罗一切的过度怀疑的可能性,我们该说点什么呢?说实话,我也不知道。我们还是看一下有关的历史进展。

笛卡尔的《沉思录》(*Meditations*) (上章我对它有简短概述)问世于1641年。约翰·洛克(John Locke)在1670年代,曾在法国生活过4年,其间研读过笛卡尔和皮埃尔·伽桑狄(Pierre Gassendi, 1592—1655)的著作,笛卡尔对清晰自明观念的信赖,把它们视为其真实性质的保证,受到他的抨击。然后,在骚乱的17世纪80年代,洛克又在荷兰生活了5年,并在1689年回到英国,出版了他的《人类理智论》(*Essay Concerning Human Understanding*)。

上面讲过,笛卡尔本人以为,他能克服早先的过度怀疑,并把认识建立在牢固的基础上。相反,洛克主张,我们没有任何天赋观念,他以一个经验主义者的辛辣批评,摧毁了笛卡尔重新确立的大多数题材。对于认识的直接对象的规定,洛克也要比笛卡尔更严格。他一再指出,我们直接知道的,只有自己的观念。我们对这个世界所知道的一切,都是通过自己的观念而被间接认识的:“认识只能建立在和运用到自己的观念上”。于是,你也许会以为,洛克可能更受到怀疑的困扰。然而却并非如此。像笛卡尔一样,洛克也确信我们能证明上帝的存在。不过,他又不像笛卡尔,他拒绝把一切会是一场梦的可能性,真的当成一回事。

洛克论认识

洛克认为,对于我们能知道什么,我们应当严格地持谦虚态度(出自这种必要的谦虚,他还主张,对宗教信仰持宽容的态度)。在洛克时代,尚无人知道黄金的微观属性。比如,使黄金显示黄色的属性。洛克还认为(考虑到那时代他所能想象的工艺技术,这是十分合理的),这种知识也许永远不能被我们掌握。尽管如此,他并不怀疑我们总能



约翰·洛克 (John Locke)

尼古拉·马勒伯朗士 (Nicolas Malebranche) 说：“……人心是(认识的)直接对象，比如，我们看到的太阳，并不是天上的太阳，而是跟人的心灵密切相连的东西，而这就是我称之为一种观念的东西。”

《真理的探求》(1674—1675)

安托尼·阿尔诺 (Antoine Arnauld, 1612—1694) 提出反对这种有代表性的感知理论的理由：即使太阳本身在感知者头脑里没有“空间的存在”，但也会有“客观的存在”。 《论真假观念》(1683)

笛卡尔本人在一封信中提出：心灵及其观念的差异，在程度上，犹如一块蜡和它能呈现形状的差异。

认识这个世界，尽管是间接的。他对经由认识自己观念去认识世界，也看不出有任何疑问。

为何这样呢？我们能通过壁炉冒出的烟，间接知道这壁炉里有火，难道不能吗？能，真的能。但在此例，我们也能直接知道壁炉里有火。我们能直接看到火，假使门碰巧被锁了，至少有人能打开门进去，并看到有火。不过，按照洛克的认识理论，人们永远不能直接认知世界，这样的话，任何人原则上都不可能直接认识在他自己观念外的任何东西。那么，要是连直接认识都不可能，又怎么可能有间接认识呢？

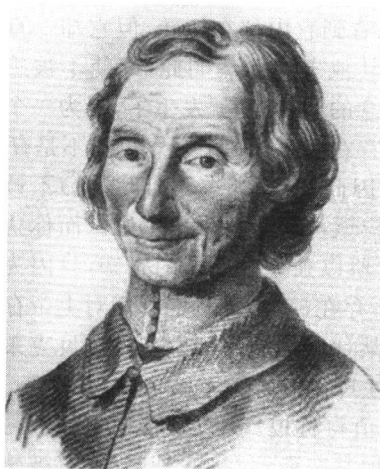
机灵的读者无疑会想起第六章最后提到的经验主义原理。倘若我们的一切概念，都由经验得来（如同洛克所称），那么，对原则上在我们经验外的东西，我们就不可能有某种概念。这样，要是世界不能被直接经验，我们当然也同样不能有产生我们观念的外部世界的概念。而没有这种概念，我们就不能清晰地谈论这一世界。即使我们所说“外部世界”一词，我们也不能从字面上知道，自己在说什么。

此外，洛克指出，我们的观念有些类似于外部世界的事物。但为了指明一观念类似于一事物，我们就必须能比较它们。不过，按洛克自己的说法，我们不可能这样做。我们勉强能做的，至多是将一观念与另一观念相比较。洛克说法中的这个根本问题，通常被称作“现象的面纱”，因为事物的主观现象，犹如一层面纱，降落在我们与外部世界之间。要是我们能（直接）接近的，只有我们自己的观念，那我们又怎样可能在它们之外去接触被假设是产生这些观念的事物呢？

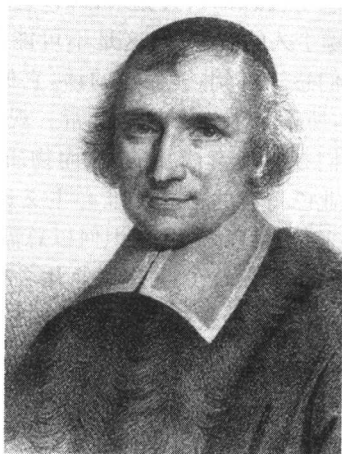
贝克莱的唯心主义

乔治·贝克莱（George Berkeley）以极大精力，关注和陈述了“现象的面纱”问题，他的结论是：假若我们只能知道自己的观念，那好，这就是一切了。再见吧，令人痛苦的（物质）世界。贝克莱的理论，由于以充分出色的理由表明，唯一存在的，只有观念，因此被称之为唯心主义。（嗨，具有观念的仍是精神，但你理解的只是观念。）

你此刻也许在想，唯心主义是某种形式的怀疑主义，因为它最终否定了整个物质世界的存在。贝克莱自己却不这样想。他是一个宗教徒（现实中的一位主教），他认为，物质世界的不存在，是个触手即是的事实，是跟永恒真理全然不相抵触的。



马勒伯朗士 (Malebranche)



阿尔诺 (Arnauld)

贝克莱论独立的物质存在：

“认为房子、山、河，总之，一切感觉物体，都有一种跟它们因认识而被感知的存在截然不同的天然真实存在，这其实是一种在人们中间莫名其妙地流行着的看法。然而，如果我没错的话，无论众人会带着多大把握和认可去接受这看法，谁的心中都明白它是有问题的，感到其中有一个显而易见的矛盾。前面提到的物体，为何都只是我们要由感觉才感知到的东西？除了我们自己的观念或感觉外，我们还感知到什么？说这些观念或感觉的任何一种，或者它们的结合体，不被感知也应当存在，这不明显是自相矛盾的吗？” 《人类认识原理》(1710)

因此,我们没有理由不相信,即使在我们未感知事物时,事物仍继续存在。比方一只钟,虽然大家都未看到它内部在运转,但它却一直在走,否则,钟就都会停止不走了。其他事物亦然如此,即使不被感知,仍继续存在。但倘若事物真是观念的话,问题就发生了,因为一个观念不被感知,(贝克莱相信)它就不存在。要么一个观念可能不是任何哪个人的观念,但这是不可能的。因此,要是那东西(即观念)不被我们感知,仍继续存在的话,它们就应该被某个要人所感知。而你猜想,所谓某个要人就是上帝。观念之所以独立于我们的感知,只因为它们是被上帝认知的,从而物质的不存在,就足以坚定我们对上帝存在业已持有的信念。唯心主义远非某种形式的怀疑主义,(在贝克莱看来)它足以表明,常识何以总需要对上帝的信仰。

贝克莱至少还有其他几个主张值得称道。比如,他对“真实”一词,就有一种新想法。贝克莱主张,说某东西存在,就是要说,它被感知(或像他有时所说:它是存在或它能被感知,这是有意味深长区别的,约翰·斯图亚特·穆勒采纳了这看法)。对于后面还会提到的分类法,贝克莱也提出了一些重要见解。

结论

不过,在目前语境里,要强调的是,在洛克维护常识的权利方面,贝克莱捅了一个大洞。洛克有代表性的感知理论(在这理论中,精神类东西表现它们的外部原因)最初似乎和常识类似,但它的推论,其实却是令常识反感的,因为没有办法说明,精神类东西真的能完全表现什么东西。诚如贝克莱所说:“事物不同于观念的假定,剥夺了现实的全部真理,或者说,其后果会导致一种普遍的怀疑主义(a Universal Scepticism),因为我们的全部认识都必须仅限于我们自己的观念”。贝克莱本人以他对上帝的信仰,使自己免于怀疑主义。但要是我们怀疑上帝的存在,就免不了怀疑主义吗?这就是我们接着要提到大卫·休谟的原因,并且对此还有大量说明要做。



乔治·贝克莱 (George Berkeley)

有两首众所周知的打油诗，
概括了贝克莱的唯心主义：

有个年轻人，他说：“上帝，
我发现，我极少去
光顾这棵树，
而它还继续存在，

当时庭院 (the Quad) 周
围，没有任何人。”

“亲爱的年轻人，你有点
少见多怪：

我总在庭院 (the Quad)
周围，

而这就是那树

继续存在的原因，

注视它的正是你忠实的—
上帝。”

你赞同……？

1. 人类具有形成心智映象的能力。

2. 当一个人看太阳时，太阳的映象就显现在他(她)的心上。

3. 包括来自感知的那些映象在内，心上的映象可能都类似于实在的事物。

4. 为了能说甲类似于乙，我们必须能比较甲和乙。

第十三章

怀疑论

我们在第二章看到休谟所做的论证,以说明没有理由相信未来会与过去类似。本章要考虑休谟所消解的另一例信念,休谟认为,没有理由相信有个持续的自我。

笛卡尔相信,我们大多数常识信仰都可能被证明是合理的;这一信念已逐渐受到质疑,这在前面已作了探索。笛卡尔这一信念的全然崩塌,因洛克未能看到“现象的面纱”问题的严重性,以及因贝克莱对上帝的信仰,而受到延缓。如何确切看待休谟的宗教观,是存有争议的,但在他那个时代,他的宗教观肯定被视为无神论,他由此至少失去了两个职位。不管他个人信仰什么,他显然并不想让自己哲学体系的任何内容,去依赖对上帝的信仰。结果就是十足的怀疑论。我下面的任务,以及接下来两章的任务,就是要解释:休谟,以及康德和里德(Reid),怎样对我们大多数人最深切的认识要求的论证,最好也是无理性的,最坏则是无意义的,分别作出回答。

休谟二十多岁时写了《人性论》。这是一部难懂的、诡辩的和嘲讽的著作,这本书招来了许多试图对它的解释和反驳。下面是最简略的概述。

理性和想象

休谟一再使用的策略,是拿某个根深蒂固的信念(比如对将来会类似过去的信念)为例,声称不可能依据理性为这个信念辩护。我们所以持有这个信念,并非因为我们有好的理由,而是因为依据一种有限反省或心理机制的想象行为(见第二章)。这里有两个步骤:第一步,论证想从理性上证明某个信念是注定要失败的;第二步,解释我们事实上是怎样产生这个信念的。这个信念不是也不会由理性产生:那么,我们又怎样会持有这信念的呢?产生这信念的心理学机制是什么?这第一步使休谟扮演了近代杰出怀疑论者的角色;第二步则使他扮演了心理学创建人的角色。

倘若这两步都正确的话,似乎可以认为:相信我们都相信的事情,是没有道理的。我们不可能理性地证明多数人所固有的信念。不过,

休谟论怀疑主义：

在休谟看来，哲学怀疑论揭示了“人类反复无常的生存状态，他们必须要行动、理性和信仰，虽然凭他们最勤奋的探索，也不能使自己确信这些探索的依据，或者消除对他们可能提出的反对意见。”

《人类理智研究》(1748)

怀疑论有种种不同的表现，并有许多不同的用法。从根本上说，怀疑论是指：怀疑或质疑我们通常认为理所当然的事情。休谟的怀疑论并非怀疑或质疑这些事情的真相，而是怀疑相信它们的合理性。

以下提议是1756年苏格兰教会的长老会提出的：“……有个自称休谟的人，这位先生放肆到这种程度，他公开宣称自己是那些公开攻击基督教荣耀福音的最拙劣书本的作者……长老会[将]任命……一个委员会，……并让他受这些委员的裁判……”

长老会以其永恒荣誉，通过50对17的表决，拒绝了这项提议。

休谟对此采取两种态度。一方面,他喜欢恶作剧地论证理性的“谬误和无能”,因此在启蒙运动(the Enlightenment)中非常自负。正是这种自负,惹得卢梭(Russell)责备休谟把无理性引进了浪漫主义运动(the Romanticism)。而另一方面,休谟又常把自然(Nature)(它使我们产生这些重要信念,并因此弥补了理性[Reason]的不足)说成比理性(Reason)更强健且更值得信赖。他以自然(Nature)、以想象的“永不可抑制和普遍的”运作,去支持我们所产生的无理性信念。由此引出类似以下的结果:我们必须承认,自己是无理性的生物,这是令人高兴的!自我欺骗总比死要好。

让我给你举个例子(不完全有代表性)。前面说过,笛卡尔曾主张:某种思想的存在,表明所想事物的存在。休谟小心地拆开这“所想事物”,发现这就成了一种幻想。

休谟论自我

“除非出自经验,否则没有任何概念”,这一经验论原理开始重新发挥作用。休谟问:我们曾否经验过这思想着的东西?当我们反省时,是否曾发现一个自我(a Self)?他指出:不,我们没有。而且,这两种情况都不可能出现,因为我们所经验的,只能是经验的一个客体,而不是被假定会有主体。但要是我们没有经验,因此也就没有一个自我(a Self)的概念,我们同样也就不可能理解被假定的一个自我(a Self)是什么。这样的话,显然就不可能理性地得出“思想着的东西”是存在的。因此,笛卡尔的(认识)重构,这第一个坎是跨不过的。休谟的第一步结束。

现在自然要探讨,我们何以觉得,自己要相信有个经验主体、一个恒常的自我(Self)(由此开始休谟的第二步)。在休谟看来,由于我们没有一个自我(a Self)概念,所以才不会真的相信有自我的存在。确切地说,我们一定是以那些(严格说是无意义的)术语去表达另一信念。休谟以为,这另一信念,就是相信有“某种东西”在把我们的经验结合成一团或一堆。一个接一个经验的联结凝聚了不断运行着的想象的自然惯性,从而使我们觉得,自己不由自主要去相信,所有我们的经验都被联结成单一整体。但就像休谟所指出的,不幸的是,对于这统一经验的“某种东西”,却没有任何中意的替代物。由于我们有种种多样化的经验,所以,这“某种东西”是不可能令人满意的。我们的体验流,总会有中断,故不可能有持续的体验。这又不能依靠同一主体,因为

经验论:1

自我:0

“形成每一真实观念的，应当是某种印象。但由于假定我们种种印象和观念都要有相关物，这样也就不会有所谓自我或人的任何印象。如果说，是印象形成自我观念，那印象在我们生活的全过程中，就应当是同样恒定持续的，因为这假定是存在的自我，也被设想是恒定持续的。但没有任何印象是恒定不变的。痛苦和快乐、不幸和高兴、热情和激动，都是彼此接续发生的，并且永远不会同时共存。所以，自我观念不可能来自这中间任一个印象；结论只能是，没有自我这种观念。”

《人性论》(1739)

罗素(Russell)写道：

“如此对合理性的自我否定，必然带来非理性信念的大爆发……无理性的增长，贯穿整个19世纪，而且传给20世纪的，是因休谟破坏经验主义所带来的自然余波。” 《西方哲学史》(1945)

休谟论想象的自我：

“为了向我们自己证明这荒诞物(即把断续的体验流看成是个统一整体的荒诞物)是合理的，我们……就杜撰某个新的难以理解的原理，由此去把对象聚在一起，并制止其中断或变化。”

《人性论》(1739)

对这同一主体的体验,在我们试图要去统一的体验流中,已经成了不同的体验。因此,想象就提供一个起统一作用的“某种东西”,那就是一个自我(a Self),尽管我们分析后会发现,想象所提供的,即使不是毫无意义,也只是一种“虚构”。

这个例子并不典型(尽管相应笛卡尔是合适的),因为在此例中,休谟不可能赞同与生俱来的信念。他所持的经验主义,使他在这里比在其他地方更情不自禁地确信:概念必须出自先在经验,这意味着,相信有恒常的自我(Self),严格地说是毫无意义的。因此,他在这里建议:形成信念的自然过程已不受自身约束;我们对有一大堆体验的个体没有任何清楚明白的观念,所以,事实上也不需要某个起统一作用的东西。

但这是真正着手解决麻烦的问题。首先,它开始暴露:要是我们赞同信念的形成是自然所引起的过程,我们就必须承认,毋须任何经验,自然(Nature)也能产生概念。我们自然就会相信,除了体验流,还有一个恒常的自我(Self)。这显然跟以下经验主义主张相抵触:所有概念都源自体验流的范围。其次,它暗示:形成信念的自然过程已离真相太远,这就意味着,还有某个更高的上诉法院。自然(Nature)胜过理性(Reason),而现在看来还有某种胜过自然(Nature)的东西。嗨,那可能是什么呢?

在《人性论》的著名附录(Appendix)中,休谟坦率地说,他并不因思考我们对一个恒常自我(Self)的信念而感到快乐。由此可知,他以为问题仍旧存在,而众所周知,要解决这个问题是困难的。但要是根本问题在于,自然(Nature)也不可能无中生有地产生出概念,那要么就拒绝我们所有概念都来自经验这一经验主义的论点,要么就不可能再去支持我们生来就有的常识信念。支持你不可能合理证明的一个信念,与支持你不可能理解的某种东西,是同样荒谬的。

到这里,我们考察了休谟年轻时的杰作《人性论》(*the Treatise of Human Nature*)中复杂化了的怀疑主义。此外,休谟也写过一些重要的文章:论奇迹、论美学和经济学、论自杀、论灵魂的不朽,其中有些文章在当时发表虽过于煽风点火,但另一些文章的出笼,还是使他赢得危险的自由思想家的名声。比如,他在《论奇迹》(*On Miracles*)的文论中,以明显强有力的逻辑证明,接受被其他人所证曾出现过的奇迹,是永远不可能合理的。由于近代基督教信仰总体建立在福音书对奇迹的证言上,所以这就成了一个足以令人惊恐的主张。



大卫·休谟(David Hume)

休谟论奇迹

下面是论证。休谟首先把奇迹定义为“对自然法的违反,或因上帝(the Deity)特有的意志,或因某种无形的力量”。他进而又把一个合情理的人定义为他(她)的信念是跟证据成比例的:证据越多,产生的信念就越坚定;证据越少,就越是产生怀疑。这样说的意思很清楚,让我们把支持自然法的证据数,跟支持证言可靠性的证据数,作个比较。立刻就会明白:支持自然法的证据要多于支持信仰的任何事实的证据。我们的经验全都支持自然法,这就是其所以是法的原因。通过对比,我们清楚地知道,人的证言总会带来各种问题。有的是真诚的误解和错误,有的或多或少是蓄意的添加删节,有的则是全篇谎言,从无伤大雅的小谎,到赤裸裸的弥天大谎。证据总是百分之百支持自然法的,这意味着:支持人的证言的证据总要少得多。因此,一个合情理的人相信(自然)法,总比相信违反法的任何传说,要坚定得多。那就是说,一个合情理的人永远不会去相信对奇迹的证言。

好,这确实是一个有趣的论证,要是这论证有错的话,那就是我们对它的错处,还没有达成一致的意見。休谟在这篇文章的后半部分承认,有些事实可使人有理由相信或至少能调查传说中那些无先例的事件。不过他声称,这要求传说是罕见的一致和被充分地证实,又要求所传说的事件跟“见证人”利益丝毫无关。传说中的基督教奇迹和其他奇迹都远未达到这些要求,那就必须承担怀疑论者的结论:对这些所传奇迹的信念,是永远不可能合理的。当时,许多虔诚信徒觉得,读了休谟文章后,信徒会“陷入怀疑论的无比深渊,从未遭遇一个对手,比他更尖锐,或更能潜移默化地改变着你的观点”,这是可以理解的。

结论

休谟对消解宗教的世俗化过程作出了重要贡献,此外,他还对建立在常识之上(对因果必然性和规律性、对一个恒常的自我[Self]、对一个外部世界)的信念,并不具有理性基础的事实,作了敏锐系统的论证,接着又把注意力转向迫使我们接受这些信念的心理学机制。他有罕见的才智或强制力,不管处境多么困难或险恶,总要把自己的思想路线进行到底,受其激励的人中,也有爱因斯坦(Einstein)。

《论奇迹》一文结尾，绝妙地例证了休谟的嘲讽是笑里藏刀的：

“……也许我们可大体得出结论：基督宗教不仅是早期伴随着奇迹，否则，甚至在今天，任何合情理的人也不会相信它。纯粹理性不足以使我们确信其真实性：任何受信仰推动而赞成奇迹的人，都会意识到自己身上有持续的奇迹，这悄悄在销蚀他所理解的所有原理，以致他只相信最有悖于常情常理的东西。”

爱因斯坦(在他自传的说明中)写道：

“典型的批判性思维是发明(相对论)的决定推动力，对我来说，这特别凭借对大卫·休谟和恩斯特·马赫的哲学著作的阅读。”

你赞同……？

1. 任何人都有一个恒常的自我或者经验的主体。

2. 我们从未内省到这一恒常的自我。

3. 我们所有的概念都来自经验。

4. 我们得以持有自己基本信念的过程是理性的过程。

5. 相信传说中的奇迹，从来就不可能是理性的。

第十四章

超验的 确信

亚里士多德依赖于将原因界定为目的,因此逐渐遭到否弃,取代它的,是将认识界定为总在方法论上留有怀疑,似乎就不可避免地导致了怀疑主义。本章要考察康德试图复苏扩充知识的天赋观念,作为对抗休谟怀疑论的一种方式。

追踪笛卡尔的认识论,我们最终发现所得甚微。休谟在其“第一步”的各种论证中,驳斥了欲以合理方式在我们经验范围之外去获得认识的各种主张。维护认识基础的企图,面临着危急关口,不过,在 18 世纪结束前,由此引起了两个反响。一个反响(由于伊曼努尔·康德)在 19 世纪产生了极大的影响,另一反响(由于托马斯·里德)在 20 世纪曾有较大影响。

康德称自己在哲学上引发了“哥白尼革命”(a Copernican revolution),而且这一自信的譬喻,至少起有两种作用。首先,哥白尼把太阳置于中心,从而把地球和太阳的关系颠倒过来。这意味着,我们亲眼所见的许多事实,比如太阳升落的现象,都出于地球的运动。我们必须考虑到自己的限制和导致谬误的观察角度。同样,按康德的看法,在经验的最基本要素中,有许多是由我们提供的,我们认识角度的定位并非真实的“外在”世界。其次,康德又把直接经验和常识信念的关系颠倒过来。笛卡尔和洛克曾把直接经验视为总是正确无误的,就像我们信赖地球的坚固一样,又把常识信念视为是依赖直接经验的,就像我们必然要追逐太阳一样。但康德认为,休谟已表明,按照这一模式,追逐太阳是不可能的。我们不可能由直接经验去合理地推断常识信念。因此,在康德看来,我们基本的常识信念是先已出现的。在我们有任何经验之前,就有了这些常识信念,而这些信念又在我们接受第一手感觉输入中起了作用,从而使经验变得可以理解;我们的常识信念“并不来自于经验,倒是经验来自于信念。”

康德论天赋观念

说婴儿生来就相信,比如天空是蓝的,现在看来理由不很充分。为了使我们能理解自己的经验,看来也不必一定要相信天空是蓝的。因此,康德的这一辩护并不适用于具体的常识信念,甚或也不适用更



伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)

康德论自在之物：

“对于认识的本质(也就是本体或自在之物)，我们只得承认，要强调这一准则，这一准则无例外地承认，不论认识的这些纯粹本质是什么，我们都不可能确切的认识，对它们的一切，我们也都一无所知……”

《未来形而上学导论》(1783)

为一般的信念。康德要辩护的,仅在常识的最基本成分,比如:相信因果关系、相信人的自由、相信欧几里得几何学和牛顿物理学,相信一个经验主体,相信上帝。康德以高度胜任的方式,为外部世界的信念辩护。他认为,外在事物是一定存在的,但它可能是什么,我们却一点也说不。或确切地说,对它本身究竟是什么(即康德所谓的“本体”[noumena]),我们不可能作任何说明。当然,它在我们看来显得怎样(即它的“现象”[phenomena]),那是可以作充分说明的。

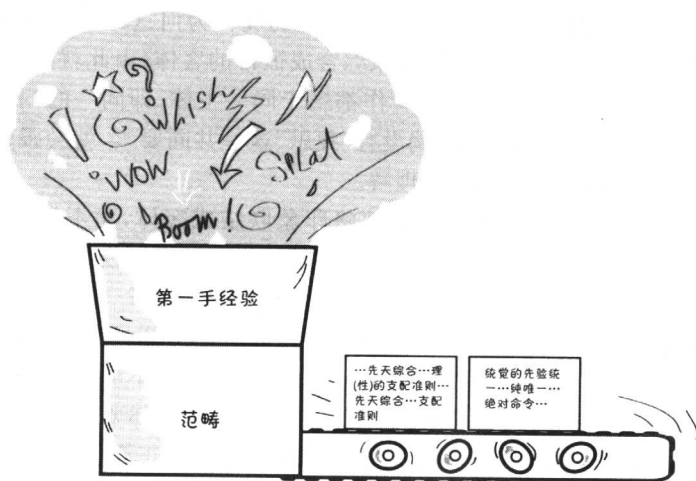
因此,康德是把常识的最基本成分,当作理解我们自己经验的必要前提而加以辩护的。这确切的意思是什么呢?我不知道,你是否还记得笛卡尔对人为观念、外来观念和天赋观念所作的区分?休谟作为杰出的经验论者,仿效洛克拒不接受这第三范畴(指天赋观念),就像我在上章结束所说,由此得出令人费解的结论:我们其实并不具有自以为具有的固有观念。比如一个持续自我(Self)的观念,并非来自经验(不是外来的),只有当我们杜撰某个难以理解的原理,才有可能去构建它(即它可能是人为的)。因此,经验论主张,观念不是天赋的,由此(自相矛盾地)得出结论:我们其实并不具有一个恒常自我(Self)的观念。康德以复苏这第三范畴,去回应经验论的主张。我们显示的常识最基本成分,并非来自我们自己的(推理或想象的)任何构建的努力,也非来自经验。它们是先在的(a priori)(先在于所有经验)。尽管如此,这些成分仍带有(现象)世界的真实信息,它们又是综合的(synthetic)。总之,我们具有真实存在的天赋观念。

然而,说“真实存在”也许会引起误解,因为这些天赋观念更类似范畴或有序化原理,而不像通常的判断力或信念。它们提供一个能容纳我们日常经验的框架。没有这一框架,就不可能理解我们的经验,这些经验就成了乱七八糟的色彩、嘈杂的声音、搅成一团的嗅觉、味觉和触觉。当然,就是因为我们有范畴和有序化原理,有作为框架的概念,上述现象才永远不会出现。比如,我们也许可以把任何事件都有原因的信念,说成实际是一种启示,启示人们:原因和结果是要把其他未理解的经验连接在一起。我们也许可以把对一个全能仁慈的造物主的信念,说成实际是“理性的一个支配原理,它指引我们把世界的所有联系都看成仿佛是一个完全充分必要的原因引起的”。总之,我们要理解自己的经验,固有的框架或有序化原理是必不可少的。康德声称框架和原理是必不可少的,同样就是声称“先验地”是必不可少的。

信念和经验

我们熟悉来自经验的信念。比如，你拿起这本书，就知道了它的分量。用一个相当无聊的切口，可称这类知识为后在的(a posteriori, 有臀的意思)。它后在于经验，或者随经验而来。并非来自经验的知识(如果有的话)则被称为先天的(a priori)。为此，数学和逻辑都是经常遭怀疑的。

先天和后在的同一区分，对构造认识的砖块-概念来说，也是适用的。经验论者认为，我们的所有概念都是后在的；康德则主张，最基本的概念都是先天的。不过，康德也说过，这些先天的概念，用稍令人不快的另一术语说，都是综合的(synthetic, 有虚假的意思)，或扩充知识的，所以，它们应当颇类似于知识。它们承载有信息。在这方面，康德要求我们更清楚概念与信念的区别，对此，我们倾向于认为，这是理所当然的。



先验的自我

康德为对诸如休谟作出回应,他称:自我的概念是先验地必不可少的。让我们从下引康德的话着手:

“我思”,一定能伴随着我一切的表象;否则的话,我也可以有完全不可思议的东西之表象,这无异指,表象要么不可能,要么至少对我什么也不是。 《纯粹理性批判》(1781)

这“不可思议的东西”是什么呢?它不是伴随“我思”的表象吗?那好,从心理学来说,当然有可能如此专注于一个表象的内容,以致我们对自己是谁或自己正做什么也木然不觉。比如,就像人们说的,我们已沉湎于对一种色彩的赞美之中。所以,康德也许真是(把这不可思议的“东西”)指称伴随“我不思”的一种表象。这新的复合的表象,似乎至少是不可能的。既然添加上“我不思”是不可能的,那是否意味着:添加“我思”必定总是可能的呢?倘如休谟那样,回答不是,那“我思”和“我不思”岂非都成了无意义的废话(因为“我”被假设是在经验外的东西)。换句话说,按照这一说明,康德的不可能表象,恰恰假定了这一要素“我”通常总是要有的,这并非要为反对休谟提供理由,而只是要把休谟所否定的自我,看作是理所当然的。

这样的话,让我们回到最初的猜测,并假定康德是指,一个不伴随“我思”的表象。为何这是不可思议的呢?为何这是不可能的呢?康德的论证也许是:将不同表象综合成恒常的客体(由此就能理解它们)的唯一途径,就是将它们看作都属于同一主体,即同一的“我”。也许康德要想说:任何表象,倘没有“我思”这一共同要素,就会跟所有其他表象分离,从而变得不可理解。

不过,休谟对于想象如何将印象联结成客体,而不用(至少表面上)依赖由同一经验主体去接受它们,曾有过详细说明,而且,艾耶尔(A. J. Ayer, 1910—1989)在三十年前也提出一个非常相似的说法。此外,也很难判断:康德所称的“我”是否真的可能具有联结功能,只能假定它是“意识的纯粹形式”,一个不可知因此也不可说的本体。

我们还是不要太纠缠在细节中。一些话语都要求有第一人称代词:“我想如此这般”,“我远远看不到什么”,“我正要去做这事”。其他一些话语则不要求。问题是:开头这个“我”干嘛用?这个“我”可能会是

康德论本体的不可知性：

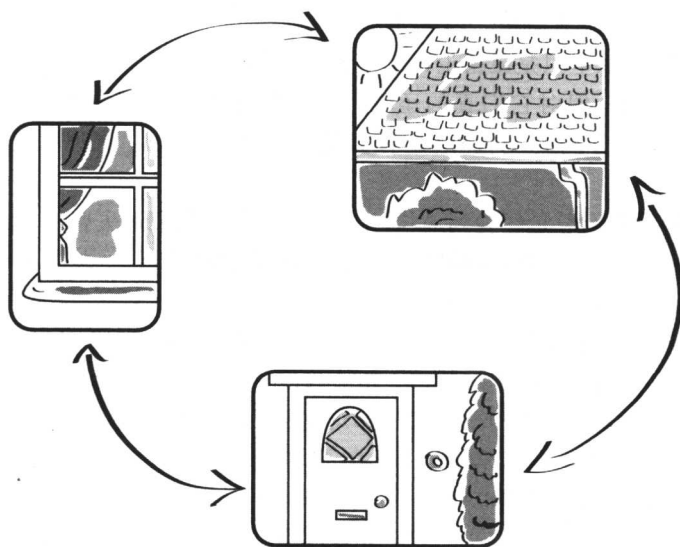
“物体本身会是什么，要是完全撇开我们感觉对它们的这种感受性，那剩下的，则是我们全然不知的。”

《纯粹理性批判》(1781)

因果性的先验必要性：

“只有将现象的也就是将所有变动的演替序列，都服从因果性法则时，经验本身或者说对现象的经验认识，才是可能的；同样，只有服从这一法则，现象作为经验对象本身才有可能。”

《纯粹理性批判》(1781)



什么？这个“我”会像“It's raining”(下雨了)中的“it”吗？即使“我思”事实上一定伴随我们所有表象，或者说，通常总伴随所有表象，但问题依然是：词“我”究竟指什么？

先验的原因

下面是先验论证的又一例子(更精确地说，就是依据我们必要的框架，去使经验条理化)，这次直接针对休谟的因果性解释。康德指出：我们要分清经验的关联和客观注定的关联，经验关联的序列是由某种主观因素决定的(比如，因我从这角度去看，才有如此序列)，康德以为，假定我们不作这一区分，就不能将我们对外在事物的经验序列归于我们自己：“我们因此就只在玩跟物体无关的一种表象游戏。”这样的话，我们就不可能得到本来意义的经验，即对于世界的经验。那我们需要怎样才能区分主观的序列和客观的序列呢？康德提出：我们需要有原因和结果的观念。倘因 A 引起 B，B 引起 C(就客观顺序而言)，我们就总是以 A 然后 B 然后 C 的序列去体验它们。因此，因果观念就是理解经验延伸的先决条件，而并非(像经验论者休谟等人所假设的)是来自我们的第一手经验。

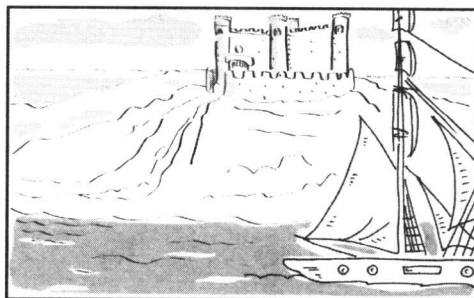
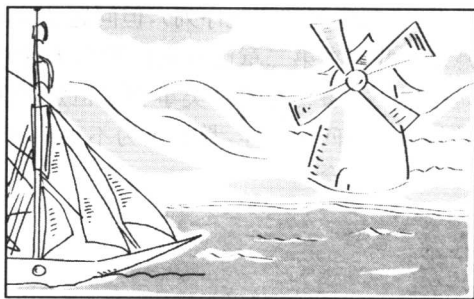
当然，以上只是康德论证的延伸。我们开始曾探讨过这一论证中的某些环节，但对它们真的还吃不准。现在让我们集中到主要问题上：在各各分离的经验外，是否真的不可能去区分主观序列与客观序列？

假设我们总是经验到 A、B 和 C 的序列，而我们过去曾经历过 X、Y 和 Z 的序列，那么，A 后随的总是 B，而 X 后随的，就不总是 Y 或 Z。按休谟的解释，恒定的关联激发了由 A 期盼 B 的想象力，并因此产生在 A 与 B 之间存在联系的观念。我们因此将 A 和 B 视为有因果的联系，又将 X 和 Y 视为“松散和不相连接的”(至少是彼此互不影响的)。此外，我们还有从此角度看和从那角度看(我们可称为 L1 和 L2)的体验。要是我发现在 X 和 L1 以及在 Y 和 L2 之间有一种恒定关联，我因此就会相信这之间也有因果关系。这样，我就能区分 L1-X-L2-Y 的序列和 A-B-C 的序列，前一序列取决于我将能发现的事件(L1 和 L2)，后一序列则不然。康德以为休谟所不能形成的，不正是这主观序列和客观序列的区分吗？休谟的解释，在将因果关系归结成主观序列方面，不是还做得更出色或至少更一致吗？

最后，即使我们同意：只有这般而非那般去归因因果关系，才可能

看这顺水前行的帆船,就可观察到它有一个固定顺序:依次经过风车、森林和城堡。相反,当我们看一座房子的各部分时,会发现在我们的经验中,并没有任何不变的顺序。我们可以依次看屋顶、楼上的窗和正门,也可以按其他顺序去看这些部分。(见第 113 页下面的画)

因此,某些经验序列是有客观顺序的,另一些经验序列,则至多是主观的序列。康德主张:只是预先假定因果性观念,还不能形成这一区分。因为要形成因果性观念,同样还需先弄明白:这一经验序列,是上例中房子的序列还是帆船的序列。



区分(主观序列和客观序列),但问题依然存在:说甲引起乙,是指什么意思?我们在第二章已看到休谟引人注意的预言性回答(他回答说:是指甲一类事物与乙一类事物有恒定的关联)。不过,康德对这问题就像对自我问题一样,都假定为不可回答的(尽管从根本上还在不断使用这个概念)。

结论

不论我们如何考虑具体的先验论证,甚或一般的先验论证,康德肯定采用了一些重要的新观念。我们的“基本信念”真是“支配原理”吗?它们是生来就有的吗?有可能存在一个我们永远不能经验的本体界吗?康德也有极为费解的东西,莫名其妙的是,这反而增加了他的感染力。人们常有这样的感觉,好像冲破术语的丛林,独辟蹊径,在丛林再次封闭前,才终于见到令人欣喜的一些前景,一些深刻的创见。

我发现康德对怀疑主义问题的看法,是最有趣味的。他认为:要是常识的基本原则不是信念,而是有序化原理,那么,对它们的证明,就不应是提出充分证据的问题,而只要去表明它们有极好的条理。而要是它们的成功,就在于使经验变得清晰明白,那么,对于我们来说,自己经验是清晰明白的,就足以表明常识的基本原则已被证明是合理的,这也许是不容置疑的事实。如果正是这样,我们就能最终得以驱除笛卡尔怀疑这个恶魔。我们在经历这一切后,那不是令人愉快的吗?

信念、准则和态度

信念和“有序化原理”有什么区别？显而易见的回答是：信念有可能是真的或假的；有序化原理则类似于准则。“将重物放在你购物袋底部”是无真无假的。它是有助于你预防不测的一条准则。

同样举例说，倘若“其他人有心智”是个信念，那么，我就应当要有证明它的一些证据。但即使我能收集到某种证据，那也不是我相信其他人有心智的实际理由，也不是证明我信念的无条件方式。那样的话，也许“其他人有心智”的表述是容易产生误解的。“假如其他人有心智，就可解释他们的行为”，这一说法也许更能把此信念表述为真。

遗憾的是，这也依然会引起如下问题：“OK，但他们真有心智吗？”如果只想巧妙地应付这问题，那只须彻底改动一下措辞，把关注对象从心智或体验是存在还是不存在的观念上转移开去。这样一来，就完全不必将“其他人有心智”看成是要去断定的一个事实，而只看成比如是在表述一种态度或一连串情感。

你赞同……？

1. 有关世界的一切信息，都是通过经验而来的。
2. 对上帝的信仰实际上是一个理性的有序化原理。
3. 不将经验归因于一个持续的自我，就不可能理解经验。
4. 不可能从我们第一手的感觉经验中，构建因果关系的观念。

第十五章

常 识

休谟的怀疑论当然是跟常识明显对立的，本章将先考察托马斯·里德试图辨明的笛卡尔、洛克和休谟的基本错误，然后考察他重新确立的常识权威性。

像康德一样，托马斯·里德也认为，为了驳倒休谟，有必要去追究笛卡尔的一个错误。这错误并不在将观念当作形成信念的基础，更主要的是把一切都跟观念关联起来。康德把事物区分为现象和本体，前者是显现给我们的事物，后者是事物本身（物自体）。在里德这样的人看来，不可知的物自体，仍是非常值得怀疑的。

里德对把观念当作抽象的可与个体同一的设想，给予了致命的抨击。观念不应被看作是事物（*things*）的精神类似物。观念是作为（*acts*）的精神类似物。注意这里说的作为不属行为条目。

笛卡尔以及更为明显的洛克，都认为一个观念就是一个事物，就是观察者能在内心审视到的一种对象。但那样的话，就像我们已看到的，“现象的面纱”问题似乎必然要导致怀疑主义。还有一个问题是，洛克的感知模式也预示有不断退行到更虚幻观念的危险。倘若对一棵树的审视、审察、观察，被理解为是对类似一棵树的精神对象的认识，那么，对这新的精神对象的认识，就不该同样被理解成是含一个类似最初对象的深一层精神对象吗？这不是导致一种退行吗？或者，另一方面，要是我们有可能意识到不用精神传递的观念，为何我们就不可能同样直接去注视一棵树呢？按照里德的观点，注视一棵树当然要由大量物理过程去传递的，但这也不等于要由一个精神实体去传递。

里德论观念

于是，对里德来说，观念是意识的变动，而不是意识的对象。他写道：

……如果观念仅指我们的精神在觉知、记忆或想象物体过程中的作为或作用，那么，我决不怀疑那些作为的实存……我要求证明那些观念实存的证据，不是任何精神的作用，而是那些作用的假定客体。《人的理智力论集》（1785）



托马斯·里德(1710—1796)

里德就读于英国阿伯丁郡(Aberdeen)的马里沙尔学院,并成为该学院图书馆管理员,他的兴趣放在数学钻研上(这是他母亲方面的家族传统)。在后二十年,他传承父亲方面的家族传统,成为一个牧师。休谟的《人性论》在当时发表,是改变里德人生的一件大事。

1752年,里德成为阿伯丁国王学院的哲学教授,1764年在格拉斯哥(Glasgow),他接替亚当·斯密(Adam Smith)任道德哲学教授。

他为人显得谦和散淡,快活地生活在观念世界中。

按里德的说法,意识中的物体,就是我们意识到的东西,比如真实的埃菲尔铁塔(Eiffel Tower)并非是它在心中的映象,或心中的其他表象。在里德看来,精神产生觉知,但它觉知的(在一切正常情况下)都是外在的东西。

这有用吗?是的,假定在我看埃菲尔铁塔时,这铁塔不知怎么地就进入了我心中,何以会如此呢?看来那里应当只为埃菲尔铁塔在心中的映象留出空间,而并未为真的埃菲尔铁塔留出空间。(顺便说一下,奥古斯丁(Augustine)有个简明的论证,可支持这同类提法。奥古斯丁说,在我谈起遗忘的往事时,只要在心中勾起这真事,就会忘了自己正在谈什么。因此,我必须让遗忘了的表象起作用,那是赋予词意义的东西。)

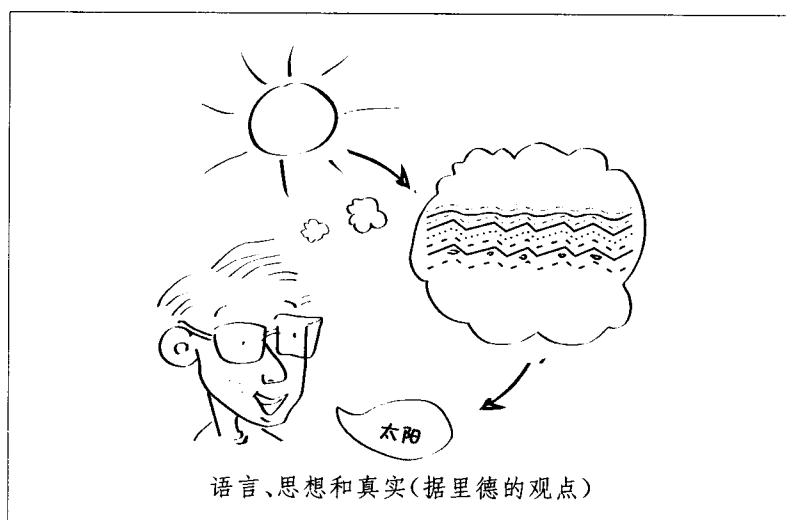
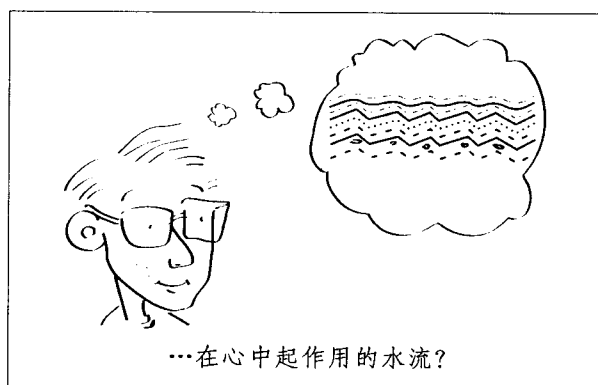
但要是“我心中”没有真实内容,里德看来就必须设法去解释精神是怎样使感知成为可能的(也就是说,应当提出一种作用方式,只考虑对手洛克关于表象的理论),否则就设法去抵制一切解释都须以精神为基础的要求。在20世纪,后一选择已被路德维格·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951)展开,这里毋庸赘述。

第一种选择看来危机四伏。倘没有表象之“内容”,是否还有表象之“活动”?这种表象的活动,倘不关涉任何精神对象,(看来)就只能像一个没有支撑甚至没有一个实体的傀儡小丑。要充分理解这一点是十分困难的,但无论如何,声称精神活动就是表象的活动,似乎足以引致我们熟悉的“现象的面纱”的问题。比如说,我们怎样才有可能确认,精神活动的某个具体展示,就代表着埃菲尔铁塔呢?

里德论“联想”

但里德的主张还有其他资源可凭借。他主张:精神活动的展示能激发我们想到真实的对象,不是因为它跟对象相似,而是鉴于一个词能激发我们想到它所代表的事情。写出来或说出来的词“太阳”,跟其所指的真实太阳,是完全不相像的,然而,一个“联想”也许就能使我们想到另一事物。同样,在我们感知精神活动时,就会使我们想到跟它不相像的外部事物,并相信这事物的实存。

这里再次出现两个可供选择的问题:里德的主张真是要设法去解释精神如何使感知成为可能吗?抑或,这只是拒绝任何这类解释要求的一个方式?当里德说,“由于一种魔法的自然性质”,或者,“由于精神的一种简单和……奥妙的作为”,感知产生了外在事物的概念,及对



其实存的信念，他仿佛是在拒绝心灵主义的解释要求，事实上他是说：精神的作为或对象不可能解释感知。无论如何，按照这种观点，“联想”主张所暗示的，只是信念的无理倾向，而这是休谟也会乐意认同的。当然，我们在经验的作用下，自然会展开一些概念和信念。休谟的问题是：那展开的过程，是由理性还是由想象决定的？

另一方面，假定语言的类推真能解释我们何以产生对外部世界的信念，那么，尽管声称不纠缠任何相似性，但跟“现象的面纱”相类似的问题依然会产生。我们看到词“太阳”就可能联想到真的太阳，这是因为我们有自主通向词和物的权利。要是认真看待里德所说的类推，那我们在感知型精神活动的展示和外部物体之间，必定也有一种习得性联想。但是，内在与外在之间的任何习得性联想，都要求一种通向外在物的非精神路径。否则的话，就只是一种在不同精神活动间的联想，我们就会再次隐约发现唯心主义。不幸的是，要是我们坚持心灵主义的解释，又用精神活动去解释感知何以成为可能，那么，就不可能有这一通向外在物的非精神路径。

常识的权威

接下来，我们要转向里德对常识权威的强调，这是他反怀疑者的另一思路。里德提出自明信念的三个特征：

1. 信念是普遍被认可的。里德写道：“长时期和多民族的认可、有知者和无知者的认可，起码应具有巨大的权威性，除非我们能表明，某种偏见也能得到同样普遍的认可，并可能作为它的原因。”里德这样说，是想把举证责任扔给怀疑论者：常识毋须为自己辩护，相反，怀疑论者却有责任去论证“某种偏见”。遗憾的是，只有休谟才认可自己论证的偏见（尤其是，想象的惯性）。
2. 信念在内心形成，要早于足以确认它“不是教育或错误推理的结果”。
3. 信念“对人生的指引，是必不可少的，一个人光靠普通精打细算的准则，是无法生活和活动的”。倘若我们要成功战胜周围环境，那么，对外部世界的信念，或对因果关系确实性的信念，看来都是必不可少的。

里德认为，带有这三个特征的信念，其合理性是毋须证明的。可以说，人在被证明有罪前，都是清白的。更重要的是，由于证明无非要为某事提供证据，由此，使我们对某事的确信度，由较低变为较高，又

里德论常识的权威：

“对哲学来说，要决定在这一或任一问题上反对常识，其意图是什么呢？对物质世界的信念，比任何哲学原理更古老，因此是更有权威的。信念拒绝理性法庭，并漠视逻辑学家的所有法器。”《人心的研究》(1764)

里德论不证自明的真理：

“清楚明白是信念唯一最终的理由，不证自明是信念最强有力的可能理由；希望为信念什么提供理由的人，都知道这理由是不证自明的，而非他所解释的。”(未发表手稿)

休谟写道：

“我们可以妥善地问：什么原因促使我们去相信身体的实存？而不是愚蠢地问：身体是否存在？这是我们在所有推理中都认为理所当然的一个要点。”《人性论》(1739)

休谟在其他场合(如对自我的讨论)，上述两类问题都提过，但对于他，前一类提问才是基本的。

由于我们最为确信的，正是被休谟所抨击的信念，没有任何证据比得上这些信念，因此，要证明这些基本信念，自然是不可能的。怀疑论者要求证据或证明，就是在要求不可能的证据（当然也是不可知的证据）。因此，怀疑论可被视作荒谬的，可置之不理。

话说回来，休谟并不要求证据或证明（在我看来是这样）。他的问题很简单：这一信念由何而来？比如，我们何以得出以下信念：未来将类似于过去？他会像回答基本一类提问（见第 117 页）一样，回答说：信念不是由推理产生的，而是由一种盲目的心理机制产生的。

另一方面，休谟倾向于假定：非由推理产生的信念，不是合理的信念。而跟休谟这一假定相对立的，也许有可能声称：带有里德所说三个特征的信念，可以合理地认为是不证自明的，甚至坚持这一看法也是不用理由的。但由于休谟十分明白：我们只要相信这些事情都是必然和完善的，就有因此变质为对“合理的”习惯语作语义争论以及承认休谟所有实质性论点的某种危险。比如，里德就说：“……我们在这一点上跟《人性论》作者（指休谟）相一致：我们都相信自然法的持久性，这一信念并非来自理性。这是一种天生的预知，……没有这种预知，我们就无力借助经验去接受自然的信息。”

结论

上述评论的最后部分，显示了里德和康德之间的某种类似性（他们对基本常识信念的辩护，都是将它们当作源于我们自己的天性，当作是任何经验所必不可少的）。但在康德方面，他对休谟的回答，是敢作敢为和有创造性的；而里德面面俱到的回答，除了主张“常识”可能产生概念和认可信念外，都是批判性的，在某种意义上也是消极的。里德认为，在认知着的精神及其认知对象之间，不可能中介着不可辨别的抽象精神实体。对于世界的认识，没有任何（洛克意义上的）间接东西。常识没有被要求证明的责任。信念的合理性，并不总是一个要以理由去相信它的问题。也许他趋向这样的观点：对于感知，不需要或不可能作心灵主义的解释。这种消极性，使阅读里德比阅读康德，更缺乏兴奋点（尽管里德的文体容易读得多），但实质上，这是里德的一个优点。要是里德的一些消极论点，能把我们从休谟的怀疑论中挽救出来，在此过程中，我们就可少受些风险。

先验唯心论和常识

康德和里德都是“学派”创始人。康德和费希特(Fichte)、谢林(Schelling)、黑格尔(Hegel)一起,被列为浪漫主义思想家,康德说:只有深刻地洞察我们自己,才能理解艺术、道德和世界。这也道明了费希特、谢林和黑格尔的思想。

里德的追随者有贝蒂(Beattie)、奥斯瓦尔特(Oswald)、斯图尔特(Stewart),他们紧随学派的路线,倾向于代表一种相当保守的力量,反对他们所谓休谟主义者的极端思想。康德本人拒绝这种常识哲学,认为它纯粹“求助于民众舆论”(康德的先验体系倒确实不会受此抨击)。

20世纪后叶的英国,流行(康德和黑格尔的)唯心主义,但近八十年来,常识又呈卷土重来之状。

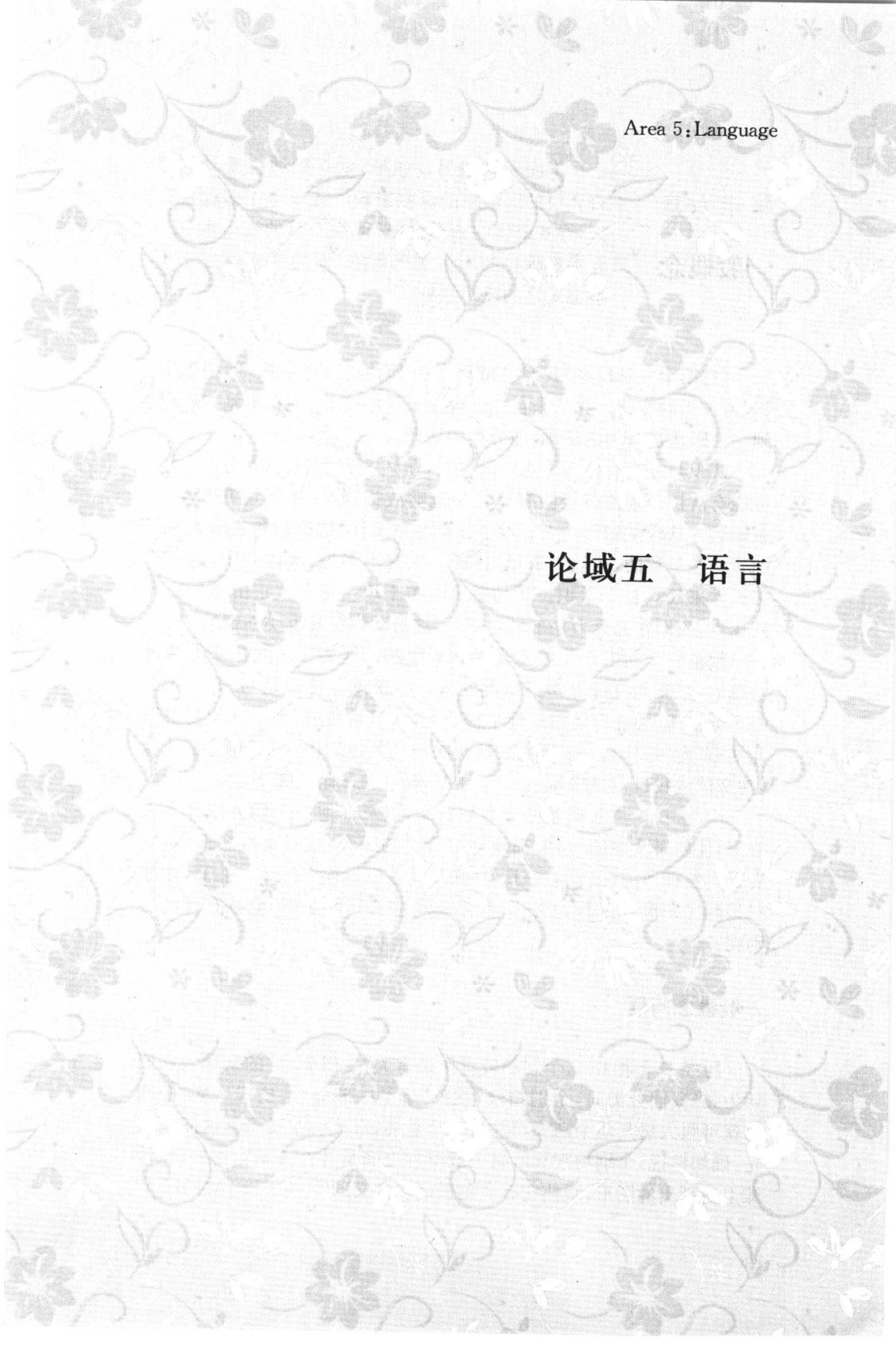
你赞同……?

1. 思想总关涉精神过程,但不关涉精神实体。

2. 带有里德“三特征”的信念,都是不证自明的。

3. 哲学不可能批判常识。

4. 对外部世界的感知是直接的(不必通过精神表象的中介)。



Area 5: Language

论域五 语言

第十六章

一般概念

下面要转向另一领域，这一领域也受到由否弃目的因带来的深刻影响。在亚里士多德看来，寻找语言的分类系统，取决于目的因。本章先考察柏拉图对分类的解释，然后考察亚里士多德对之的反对意见。

（自第十一章以来）我们已考察了由“原因”意义的改变，引致“认识”所发生的变化。我从未自称已理顺了这些变化，但在本章，我要转到一个跟认识有关的话题，即分类的话题。

认识与分类有什么关系？简言之，在许多人看来，没有分类，就不可能有认识。康德将经验有序化为范畴或类别，并强调其重要性，但康德远非这样做的第一人。对于分类的重要性，柏拉图和亚里士多德的看法是一致的，在他们那里，这种一致并不多见，我敢假定，这在许多人看来仅只是个常识。托马斯·霍布士坦率地称：“正由于（共）名的优点，我们才有能力从事科学研究，这是动物想要也要不到的。”

想象一个初生婴儿因逆光而眯紧眼睛。这婴儿显然是获得感觉信息的，但婴儿又能知道点啥呢？这（光）诱惑应该说是“几等于无”，因为即使说，婴儿可能知道他不喜欢光，但严格说来，似乎还须要求婴儿知道“光”是什么。但婴儿在这初次与光的遭遇中，并不知光是什么（甚至你或我也只是略知一二）。于是，婴儿就眼睛一眯了事。

因此，在柏拉图和亚里士多德看来，以及在他们之后其他许多人看来，任何对认识的解释，都须含对分类的解释，或者是概念性的，或者是自然种类的，或者是一般名词的，或者任你称它什么。然而，在你只是眯紧眼睛和你辨识光之间、本能反应和认知之间，究竟有什么区别呢？

一般概念问题

历经二千余年，这个问题被看作是有关“一般概念”的问题。人们认为，当我们分类时，个别物被“就范”于某一般概念，这样一来，个别物就可跟大量其他个别物归并为一个总体，形成一个类别。这问题就是：确切地说，个别物跟其所属一般概念之间是什么关系？比如，在沙滩上所画出的图形，跟使它有三角形确切意义的“三角（TRIANGLE）”

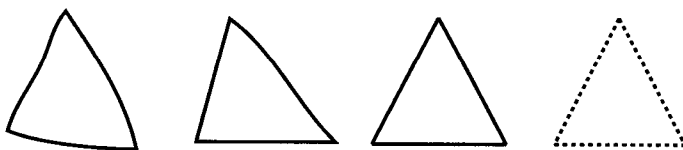


这一般概念有种什么关系？大约一千六百多年前，一个名叫波菲利（Porphyry，约 232—305）的叙利亚人，叙述了他看到它们时的选择。一般概念或者是独立存在的，或者存在于心中。它们倘若独立存在，就要么是物质的，要么是非物质的。再者，它们可能存在于具体事物之中，否则就和具体事物相分离。

现在，我们跟随柏拉图的主张：永远看不到一个完善的圆或三角形；这个主张似乎是有道理的。我们所看到的任何几何图形，都有某种粗糙的不完善处。尽管如此，我们仍可能说，一个图形要比另一图形更接近于完善的圆形或三角形。比如，我们也能说，一个（欧几里得几何的）三角形内角之和恰好是 180 度，尽管我们看到的三角形，没有一个能实际测量到 180.000……度，甚至到小数点后一千位。于是，看来我们还应当有一个完善的圆或三角形（以及完善的正义、美和其他等等）的理念，我们的这些理念都不来自经验。这样的话，这些理念又来自何处呢？嗨，按柏拉图的说法，这些理念是灵魂对生前所在领域（这是万物永恒的领域[the realm of What Does Not Change]）熟悉了的理念的回忆，这些理念就存在于那领域之中。这个说法附带也证明了灵魂是轮回的。

柏拉图依这条思路去推理，得出一般概念都是无形的，并独立于实际的桌椅、马和人而存在（因这些东西都归入万物变化的领域[the realm of What Changes]）的结论。柏拉图本人发现这个说法有问题，并在他晚年否定了它。比如，说有不不变的东西存在，就有这样一个问题，因为（如我们在第四章所说）通常总是按因果作用去解释存在的，而因果作用必然带有变化。

于是，柏拉图的说法又显得是回归的。假定我偶然见到某样东西，而幸亏我的灵魂熟悉了马的永恒理念，所以知道它代表一匹马。我是因注意到某物和理念之间的相似性才得以有此认识的吗？倘不，我又是怎样得此认识的呢？也就是说，我是怎样将某物和马的永恒理念而不是汽化器的永恒理念联系起来的呢？倘是，并且在某样东西和马的永恒理念（以下用马*表示）之间有某种相似性，那我们就能形成一个新类别，这新类别不只包含真的活马，而是包含真的活马加上马*。不过，按照柏拉图的说法，这些类别又必需相应的永恒理念，这样的话，就还应当有另一永恒理念（称它马**）代表这新的类别。于是，我们就能形成另一新类别，它包含所有真的活马，加上马*，再加上马**，而这意味着应当还有另一永恒理念（马***），如此等等。对于柏拉图，这系列回归更可能是令人困窘的，而不是真正的逻辑问题，



柏拉图对天赋观念必要性原因的解_释：

“假使你见到某物，并对自己说：‘此某物有模仿另一事物的倾向，但它不够标准，故仅是一种蹩脚的模仿。’所以，任何有此想法的人，必定对他所说某物都不能充分模仿的另一事物，有种先在认识。你同意这种说法吗？”《斐多篇》（约公元前 375 年）

因为我们不清楚：为使用这系列稍前的理念，是否一定需要那些稍后的理念。

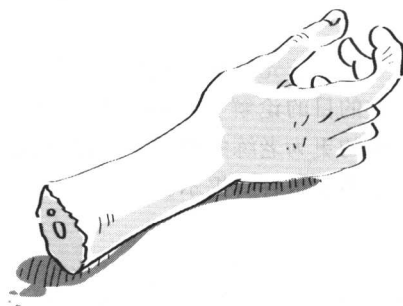
柏拉图辩解说，就是存在有无限多的理念，这也许表明他在理论上是胆大妄为的。但回归的真正功能是要戏剧化以下事实，即柏拉图的说法依靠其对相似性的看法，而这是他无法解释的，因此，根本不能真的促进我们对分类的理解。

亚里士多德论分类

有鉴于此，亚里士多德提出一种不同的说法，按此说法，一个类别的各分子，具有一种共性，它们跟外在于类别的某事物，并非一种不可解释的关系，它们都是某种质料的有机组织。赤兔马和龙驹马，它们所以属同一类别，是因为它们的质料是按同一方式组成有机体的。正是这种有机组织的特征，组成了某种称之为马的东西。不过，在亚里士多德看来，“有机组织”并非某种形状或结构的问题：它具有某种功能。让我们思考一具尸体的手。此手和活人的手，显然都由相同质料组成，也是以同样方式组织的。但亚里士多德坚持说，一只死手不是手。它已丧失了手的功能，丧失了手的本来意义。

也许可以把亚里士多德这一概念，称之为“功能有机组织”(functional organisation)概念(尽管这是目的因观念的另一表现形式：一只死手不再履行要握物这一自然目的)。于是，亚里士多德的观点就是：如果两个事物具有同一“功能有机组织”，它们就属于同一类别。回到波非利的问题，我们就可以说：在亚里士多德看来，一般概念(某种意义上)是在事物之中。它们肯定不是离开事物独立存在的。并且，“功能有机组织”无论是物质的还是非物质的，可能都要求对“物质的”有更清晰的想法，这比波非利所提的问题更棘手。

在中世纪，柏拉图的主张被说成是：一般概念先于(ante rem)事物存在。亚里士多德则主张：一般概念存在于事物之中(in rebus)。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1225—1274)说：一般概念先在于(ante rem)上帝心中，一般概念本身存在于事物之中(in rebus)，一般概念又在事物之后(post rem)，存在于人心中，他这样说，是想对这两位大权威作令人满意的综合。实质上，他这个裁判是支持亚里士多德的。但这又产生了人的心理在分类中作用的问题。而且在中世纪，一般概念就是人的概念这个理论，愈来愈为更多的人所接受。



亚里士多德：这不是一只手。

你赞同……？

1. 任何人都未曾看到过一个完善的圆。

2. 我们并非从经验获得完善的圆的观念。

3. 所有的马应当都具有某种共性。

4. 所有的马的唯一共性，就是都符合我们关于马的观念。

第十七章

抽 象

本章先考察洛克如何置换亚里士多德对分类的目的论解释,然后考察贝克莱和休谟对分类的更为老练的解释。对这三位的“概念理论”之不足也各有提示。

关于一般概念,在中世纪有激烈争论,对它们是否都有现实的基础,也曾认真怀疑过的。但当时间走向17世纪后,对用目的来作科学解释渐生不满,亚里士多德的一般概念理论也开始面临不利的局面(因这有损他解释真实或系统知识的基础)。倘所发生的一切,都按被理解为物质冲击的因果关系去解释,那么这(无目的的)因果关系性应当也足以能分类万物。

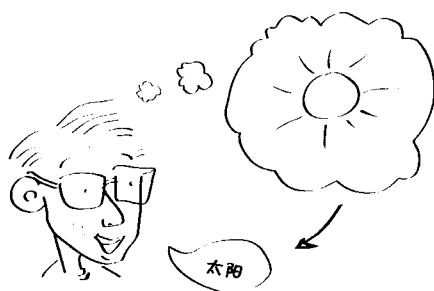
洛克指出,一个词的“直接和间接意义”是措词者心中的一个观念。他承认,我们认为词是表示世界万物的(比如词“布塞弗洛斯[Bucephalus, 亚历山大大帝的战马名]”就表示一匹特定的马),他也知道,我们将这些词看作是跟自己心中语言库的所有其他成员的观念相一致的。但他强调:首要的是,我所使用任何词的意义,都是我心中的一个观念。

洛克论抽象观念

显然,词“布塞弗洛斯”和词“马”,并非同一意义。因此,我心中赋予“布塞弗洛斯”意义的观念,应当不同于赋予“马”意义的观念。洛克依照彼得·阿伯拉尔(Peter Abelard, 1079—1142)的理论,声称这两个观念是不同的,我表示词“马”的观念要比我表示词“布塞弗洛斯”的观念更抽象。事实上,根据洛克的理论,我的“马”观念是由包括我“赤兔”、“龙驹”、“布塞弗洛斯”等大量具体观念组成的,在此过程中,弃除了这些具体观念的个体特征。比如,我的“龙驹”观念,也许在前额就特有一块“白斑”。但当我使用词“马”时,就不打算只指认那些额前有白斑的马,所以,我弃除那“白斑”乃至其他任何个体特征,只留下一种属于马纲的观念,洛克把它称为抽象一般观念。按洛克的说法,亏得我天生就有形成这些抽象一般观念的能力,才得以能使用包括“马”在内的一般词语。

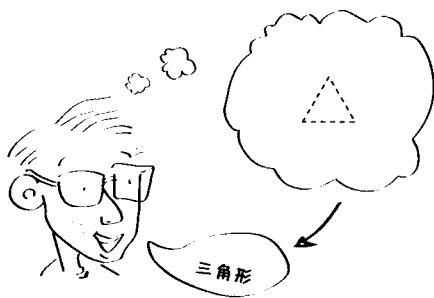
洛克认为观念就是意义：

“词最初或直接的意义，不表示什么，只表示人心中使用这些意义的观念……”《人类理智论》(1689)



洛克又认为抽象一般观念就是一般意义：

“词被当作一般观念的符号，词就成为一般的；观念通过跟时间、空间及其他一切可决定其是这一那一具体存在物的细节分离开来，才成为一般的。”《人类理智论》(1689)



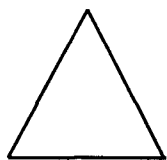
按这一观点,分类之可能,是因采用了专门一类非特定概念,这是内心赋予一般词语以意义的一类概念。这种理论,表现形式多种多样,老练程度也不等,并一直流行到今天。它的功效之一就是解释我们何以能产生比如说一个完善三角形的观念,尽管从未见过这种三角形。我们实际所看到的,是绘制出来的不完善三角形,是那些三角形特例的一个,我们在构架三角形的抽象一般观念时,是不考虑这些三角形特例的。

关于三角形,有趣的是,现实存在有三种三角形。一种是等边三角形(三边长度是全等的),一种是等腰三角形(二边长度相等),还有一种是不等边三角形(三边长度不等)。一个三角形,都表现为上述三角形的一种;反之,不表现为上述三种三角形的,就不是一个三角形。好,那抽象一般的三角形观念又怎样呢?它不可能是一个全等三角形的观念(倘它是的话,词“三角形”就只能适用于全等三角形)。同样,它也不可能是一个等腰三角形或不等边三角形的观念。而倘若它是既非全等三角形,又非等腰三角形和不等边三角形的东西的观念,那么,就像刚才看到的,它就是某种完全非三角形的东西的观念。

这一有力度的批评,是由贝克莱提出的,他是洛克通常甚难招架的对手。洛克企图挽回残局,他指出,倘你要求人们,尽可能生动地想象比如说一个老虎,然后问他们,你们想象的老虎有多少条纹,人们就会笑着说,他们一无所知。他们当然知道虎是有条纹的,但他们恰恰就没有想起条纹。他们想象到的,都不是像条纹数那种特定的东西。但洛克的辩解是不得要领的。按他的说法,三角形的全等性无疑是必须去除的,因为这种全等性只是三角形的一个子群所特有的,就好比马的抽象一般观念也必须去除前额有白斑一样。这暗示,我们对此问题可能还十分模糊,这无异也暗示该有一种新的说法。

贝克莱论分类

事实上,所暗示的就是贝克莱的新说法。对于洛克的抽象一般概念,贝克莱声称:我们无所得、无所成,即使有所得有所成,也无所利,这样说,是十分粗野的。贝克莱指出,我们要用比如“龙驹”这特定的观念,取代抽象一般概念,由此赋予类似“马”这一般词语以意义,而在这观念中,可予忽视的,只是诸如白斑这一类琐细的特征。贝克莱还指出,心中完全没有想到任何观念,也能运用语词(这使一些人认为,他欲摆脱将整体意义等同于观念框架的看法)。



等边三角形



等腰三角形



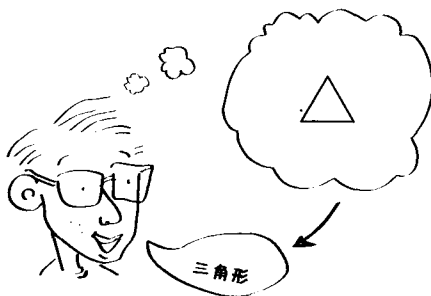
不等边三角形

洛克(草率地)论一个三角形的抽象观念:

“……形成三角形的一般观念(这还不是最抽象最综合和最困难的观念),无须多少努力和技能;尽管它既非斜角又非长方形,既非等边的、等腰的,也非不等边的;它是一切三角形,同时又不是任何一个三角形。”《人类理智论》(1689)

贝克莱说:

“……一个人可以把一个图形看作是纯粹三角形,而不去注意这图形的具体特性,或者它各边的关系。”《人类认识原理》(1710)



不过,作为对分类的一种解释,我认为由贝克莱理论所带来的疑问是十分清楚的。我们如何认定哪些特征才是“琐细”的呢?是啊,这些特征不是类别所有成员都须具有的。因此,我们必须能说,类别诸成员有些什么特征是独立于特定观念的,贝克莱称,这我们通常是能够确定的。于是,我们最好的办法就是利用可以代表分类的一种特定观念;而我们又如何得到此特定观念则是不可能说明的。这仁慈的方法现在又取决于证实如下看法:贝克莱意识到意义并不是观念。但要是贝克莱真的意识到这一点,那为什么他还提出刚才概述过的“新说法”呢?

休谟对贝克莱的分类理论印象很深,贝克莱提示观念在意识层次上并非必不可少的,休谟进一步展开这一提示。(事实上,在弗洛伊德(Freud)之前,关于下意识,已有许多谈论,特别是休谟,他谈到诸如心理关联等下意识过程,对我们的语言能力和更一般的认知能力,是十分重要的。)因而,贝克莱还坚持说,我们虽不可能从一个特定观念中弃除琐细的特征,以形成洛克所称的抽象观念,但必须有选择地忽略它们,而到休谟这里,他将我们使用一般词语而在心中形成的特定观念,已看成多多少少是不重要的。重要的是,对某种“习惯”的激活作用,这种作用,就是按我们所需,从留存意识深处的回忆,引出相应的特定观念,这是一种激活回忆的下意识机制的作用。

作为对如何分类的一种解释,休谟所回避的问题,就像贝克莱的解释一样公开。说我们能使用和理解诸如“三角形”等一般词语,是因为我们有一种激活回忆的心理机制,它能对我们曾获有的三角形观念作分类,并预先假定我们的三角形观念几乎都置于一个类别之中。这是下面就要解释的。

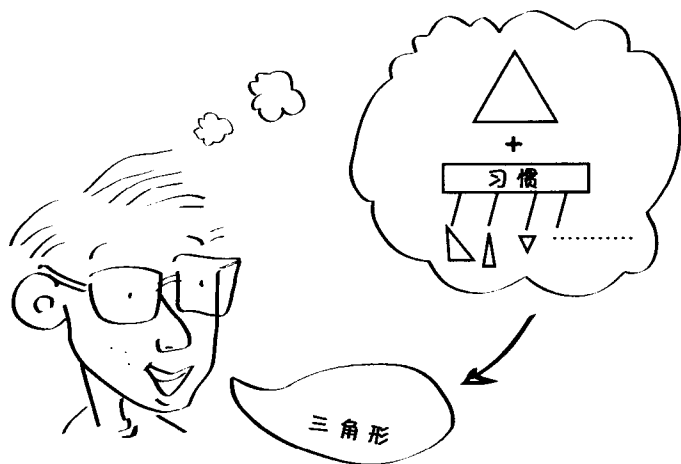
休谟论相似性

但也是这个休谟,他(我猜想)间接地终止了一般概念的问题。我想公平地说,现在已没有多少哲学家,还在期待使分类成为可能的理论。原因之一,也许是心理学或语言学或它们共同已接过了这一般概念问题,并且运用详细的经验方法去解决它。抑或,我们一开始(在仅眯紧你眼睛和知道这是光之间)所作的区分,已失灵,因此,我们据以去作此区分的分类手段,也不再令人关注。但在我看来,最主要的原因,还是我们已开始把分类看作是某种不言自明的东西。

总之:分类最共同的原理,似乎就是相似性,尽管也有约翰·奥斯

休谟说：

一般词语“建立在一个个个别观念上，这观念总随有固定的习惯；而且，习惯产生了其他个别[观念]，有习惯我们才有理由。”《人性论》(1739)



丁(John Austin, 1911—1960)指出,听从亚里士多德的话,分类肯定也能依照其他原理进行。那么,应当将相似性理解成什么呢?在休谟的体系中,相似性对所有经验的推理,以及对所有观念与印象的关联,都是十分重要的。它是我们单凭直觉就能知道的,是我们应答经验的一个基本方面。寓意看来也是一种相似性,这是按其他意思去解释的深刻的相似性。

那样说倘若正确的话,我们看来就发现了回到柏拉图将相似性视为理所当然这一见解的途径(尽管没有他的二元论外衣),我们就能设法在概念层次上解释分类。当然也要有一些物理手段,使我们有可能发现相似性,我们当然也能举示相似性的例子。还有一个未解决的问题,就是到什么程度,才可能证明,我们发觉正在形成的类别是合理的。但要是休谟正确的话,一旦被迫或想要去定义相似性,我们就只应当坚定地说不。

结论

总之:倘若我们对分类的解释,不可能求助于亚里士多德目的因(因为我们现在不相信目的因),那么,可指望的选择,就是求助于概念去解释分类,不论是属纲的专门概念,还是通常使用的特定概念,或是心理机制所涉及的具体概念。不过,犹如此前许多可指望选择一样,这种“概念论”也迅速败下阵来。我们在本章看到,这些概念主义理论都解释不了它们原本想要解释的东西。这本身还不算很糟。因为我们的分类能力,对我们的思想有深刻的影响,以至不会有更深刻的东西可资我们对分类作全面的解释。对于概念主义理论来说,糟糕的是:它们提出一种似是而非的解释,并向我们隐瞒这个真相,这种解释进而又引出不可解释的新问题。比如,要是洛克说:经由内省都能知道,我们有许多抽象一般观念,而贝克莱说:我们什么也没有,有的是一个问题:那么,又怎样去决定谁是正确的呢?

家族相似

维特根斯坦(Wittgenstein)指出:我们常把事物分成单一的类,并非因为它们有某一共同特征,而是因为它们中某些大的集合各有若干共同特征。阿加莎(Agatha)、贝丽尔(Beryl)和克洛(Chloe)也许都有邓杰菲尔德(Dangerfield)家族的面容,并非因为他们都有同样的眼睛,或同样的下巴,而是因为阿加莎和贝丽尔有同样的眼睛,而贝丽尔和克洛有同样的下巴。这意指,阿加莎和克洛尽管没有任一共同特征,但他们仍可被归在一类。按维特根斯坦有名的比喻说法:“线的力度在于它由许多纤维互相交搭一起的事实,而不在它全由某一纤维组成的事实。”

这是一个有益的启示:但它并不试图去解释相似性是什么。它要说的是:我们的分类,通常总建立在多样的而非单一的相似基础上。

你赞同……?

1. 一个词的意义就是说者或听者心中的一个观念。

2. 人类天生就能形成抽象一般观念。

3. 贝克莱(还有休谟)对分类的解释,并未真正解释了分类。

4. 不可能解释相似性是什么。

第十八章

名 词

上两章说明了语言中目的因与分类的重要关系。本章转到专有名词,并继续探讨这一关系对语言的重要性。倘若我们断然否弃目的观念,就不可能解释如何去运用专有名词。

上章提到洛克所称:一个词的意义就是措辞者心中的一个观念。事实上,这会引出整整一串难题(众所周知,这也是意义理论[the Theory of Meaning]共有的难题),我们总在持续关注其中一二个难题,不可能真正忽略它们。因此,本章将考察专有名词,下章将考察传递。

分类或一般概念的问题,也可被说成是共名的问题。“布塞弗勒斯”(Bucephalus)是一个专有名词,“马”是一个共名。洛克的做法就是将我们运用专有名词的能力,看作是理所当然,然后去探讨,倘解释我们运用共名的能力,必定会有什么不同(答案当然是这中间涉及一个相当特殊的观念)。但我们也可以更深刻地思考那被洛克看作理所当然的能力。说到底,“布塞弗勒斯”只是一个语音或纸上的一个符号,但我何以就能用“布塞弗勒斯”命名一个个别物?是什么支持我有能力去命名此个别物?

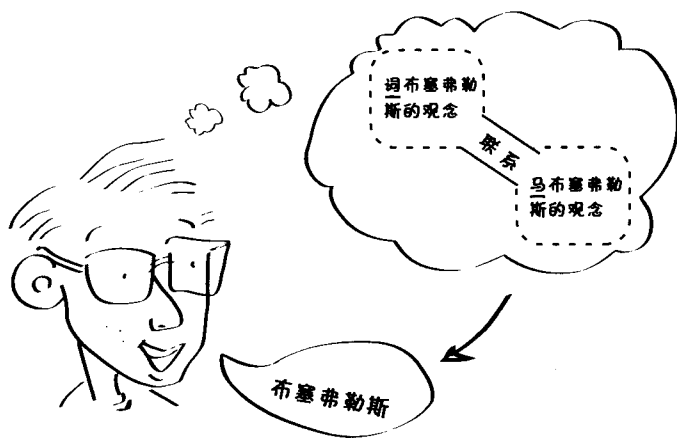
名词和精神表象

有一种流行说法认为:词“布塞弗勒斯”只是所见所闻的信息,问题是要在我内心形成它本身(精确地说,是它们许多,因为我在不同场合已见到和听到过此名词)的精神表象。这些有关此名词的精神表象是跟我其他许多表象相联系的,比如,跟我曾看到的一幅绘画的精神表象相联系,这幅画的内容跟我获悉亚历山大大帝形成的精神表象相联系,而这又跟教师告诉我有关马其顿(Macedonia)所形成的精神表象相联系,如此等等。总体来看,这些表象所辨认到的只是全部历史中的一匹马。我也因此知道,“布塞弗勒斯”就代表那匹马。

我当然从未看到过布塞弗勒斯,也从未有其他布塞弗勒斯至今还活着。所以,某种意义上可以说,辨认布塞弗勒斯的精神表象是派生

笛卡尔也认为：我们的语言能力可由内心观念去说明。他写道：

“……每当我用词表示某物，并明白我要表示的意思，同时也就确定了这样一个事实：这些词所表示的意思，就是我心中的一个观念。”《第二组复信》(1641)

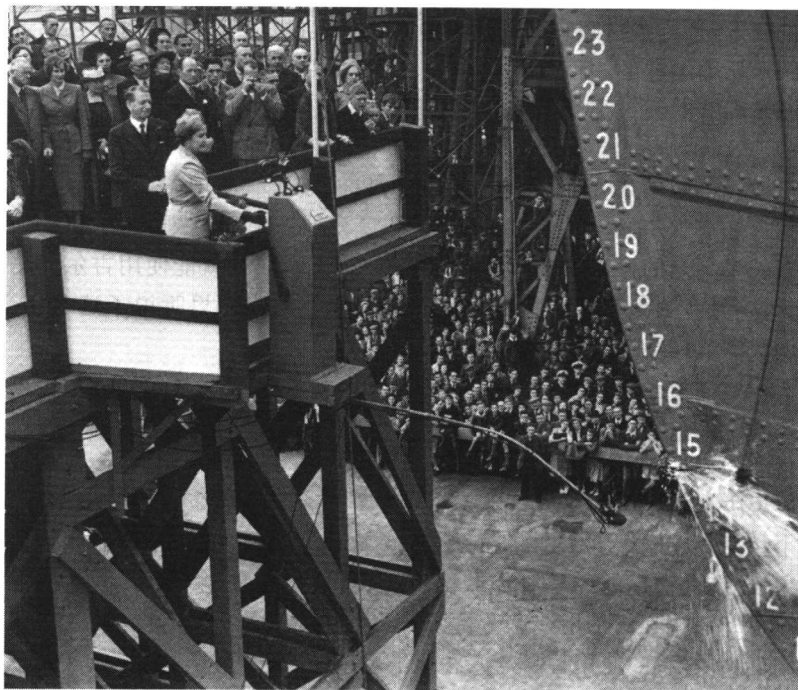


的。在龙驹的例子(假定我曾见到过它),辨认龙驹的精神表象来自其他各方面表象,其中可能包括我直接从感知获得的许多表象。

嗨,我假定这对我们真没什么用。我联系名词“布塞弗勒斯”和马布塞弗勒斯,或者名词“龙驹”和马龙驹的能力,在这里是由我联系一组精神表象和另一组精神表象——也就是,我联系名词“布塞弗勒斯”的一组表象(由此使我从我所见所闻的所有信息中辨认那名词)和马布塞弗勒斯的一组表象(由此使我辨认那匹特定的马)——的能力去解释的。这都把联系能力置于一个神秘之处(我的内心),而这神秘之处是无人能查知的。它什么也解释不了。相反,要创立其他东西去解释,因为我不仅必须联系名词“布塞弗勒斯”诸表象和马布塞弗勒斯诸表象,我还必须将许多个别表象模糊地联系在一起,形成上述两组表象。此外,我还必须知道,关于名词“布塞弗勒斯”一组表象的要点是,它们的存在使我能辨认名词“布塞弗勒斯”(而不是比如说“布-塞弗”的音节)。我又怎样知道这一点的呢?比如说,我能从“布塞弗勒斯”的所有特定表象——我从不同口音语调听到它,又在不同字迹见到它——中,创立这名词“布塞弗勒斯”的一个抽象观念吗?这也许确实令人丧气,因为按照假设,解释专有名词要比解释共名更容易,然而现在看来,即使专有名词似乎最终也取决于分类。

那样的话,精神表象说看来也有多重问题有待解决。由此引起的反响之一,就是不再谈论精神表象,而开始谈论信念。我们可以说,比如:我有一组关于名词“布塞弗勒斯”的信念,另有一组关于马布塞弗勒斯的信念,因此当我开始持有那名词的信念时,我就得以能将这名词专门用于那事物。这不是要解决如何解释所有这些信念恰好归入适当类别的问题(不用预先假定命名的能力,这一能力是信念说法应当解释了的)。不过,这也产生另一问题,就是能否既运用精神表象风格的,也运用信念风格的说法。

说某人有一精神表象或一信念,指什么意思?比如说,相信火燃烧是什么意思?意思很多,比如,指不要把你的手放在火上,警示他人火有危险,让重要文献远离火,等等。然而,说某人有联系名词“布塞弗勒斯”和马“布塞弗勒斯”的能力,或有联系信念的能力,又指什么意思?不言而喻,它在表明某些画上的这匹马(比如说,不是画面上的骑手,或建筑物)。它是指,当被问及亚历山大大帝那匹马的名字时,回答“布塞弗勒斯”,如此等等,不一而足。换句话说,运用专有名词的能力,解释了必定要有表象或信念,而不是相反。留下时间就是去寻找一种全然不同的说法。



名字和“命名礼”

我们接着要思考,语言实际是怎样引进专有名词的。有人走过来说:“我为这个小孩命名、或为船命名、或为无论什么 X 命名。”妈妈为孩子们买了一只鸚鵡,有人就说:“我们就叫它咕咕吧”,如此等等。总之,常有人进行一种命名礼,这些人有权决定事物的名称。我们要问,能使用名称,对于最早的命名礼,是了解它的问题,还是跟它保持一致的问题,还是没法跟它衔接的问题呢?有人已试图将后来使用名称者跟原始命名礼的这种衔接,说成是一种因果的衔接,因此,这种对命名的解释有时就被称为名字的因果理论。

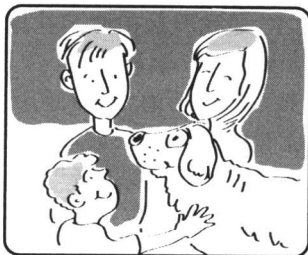
这种解释的一个优点是,它解释了当我还没有精神表象或信念能足以详细地辨认我要命名的事物时,我何以就能使用此名字。比如,我只知道吉尔伽美什(Gilgamesh)是宗教神话中的英雄,他不断在探索长生不老的秘密(这不足以辨认任何个人),而我就能使用吉尔伽美什这名称,因为我从比我更“接近”这命名礼的人那里听说了这名字。倘我缺乏详细了解,我就可去请教这些人。

这种解释的另一优点,可用拿破仑(Napoleon)替身这奇怪的例子来说明。按照那种信念或表象的解释,不管发生什么事,名字“拿破仑”所指涉的,都最符合跟它相关的信念或表象。这名字所指涉,是由信念或表象决定的。现在我们假设,拿破仑在他战争生涯初期,就开始使用一个替身。在这个例子中,我们跟名字“拿破仑”相关的大多数信念或表象,也许其实是他的替身克劳德本人,而根本不是他本人。由此能推断“拿破仑”其实是指涉克劳德吗?当然不能,这名字是指涉那个(我们现在才发现)使用替身的人。似乎可推断,名字所指涉是固定的,不是通过任何一类表象或信念,而是通过某种命名礼,比如,拿破仑的命名礼,以及由它到我们的一个“传递链条”(chain of communication)。

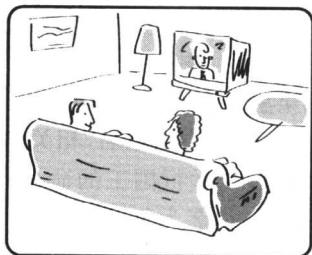
一种因果理论吗?

因此,按精神表象的说法,凡遇使用名字者的精神表象不足以详细辨认某个人,或不足以正确无误辨认此人时,就会陷于困境。所谓的因果解释就避免了这些问题。这种解释是跟索尔·克里普克(Saul Kripke, 1940—)和希拉里·普特南(Hilary Putnam, 1926—)的名字相联系的,这种解释也是对早些解释中唯我论的一种改进:它把

一周后

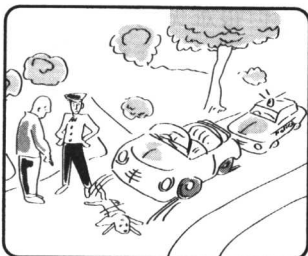


“我们叫它小淘气吧。”



“你知道吗？邻居有只狗，
它叫小淘气。”

十年后



“这狗刚才还窜在我前面。”
“啊，这狗项圈上注明：‘小淘气’。”

几十年后



“我过去也有只狗来着，
你们的狗叫什么？”

伊文思(Evans)论名字和事物

加勒特·伊文思(Gareth Evans, 1946—1980),试图对使用名字者跟其命名的事物间的关系性质,作饶有兴味的说明。伊文思提出,命名事物的名字在因果关系上肇因于跟此名字相关的大多数信息。他指出,由此必定会带来一些问题和例外。跟名字“拿破仑”相关的大多数信息,也许在因果关系上源自于比如说克劳德。但这里值得注意的要点是,这种解释也取决于我们将一种语音用作一个名称的意图。像他之前的克里普克一样,伊文思也意识到,对纯粹因果解释的期望也许过高了些。总之,要是我们想理解如何以一种语音去命名一个事物,我们就必须说清楚其中所含的意图。

比如,罗素声称:“一个词与其意义的关系,具有一种因果法性质,它决定着我们对此词的使用,以及我们听它使用时的行为。”(《心的分析》,1921)

语言说成是一种公共合作的东西,这应当是好的。不过,有两大问题依然有待回答。第一,要是我有能力使用名字,那我和最初命名礼应是什么关系?第二,最初命名礼如何将声音确定为一个名称?

单按因果解释去回答这两个问题,是很难取得成功的。当人们决定,不再同意保持事物的原名,相关各方间就有同样的因果关系。一个王位觊觎者可以举行国王的命名典礼(就像“老王位觊觎者”[the Old Pretender]被命名为詹姆斯三世),尽管“詹姆斯三世”(James III)未成为詹姆斯·爱德华·斯图亚特(James Edward Stuart)的名称,但在命名者、命名对象和观众之间也可以达成合适的纯因果关系。由于人们接受,名称才成为确定的,而这种接受(在多数情况下)又取决于人们意识到命名者有起名的权利。但很难见到我们如何能单按因果关系去解释这些权利(除非考虑让目的因重新获得尊重)。

因此,也许应当说,命名礼的实质是参加者此后将那语音当作对象名称的意图。我也必须相应加入到跟最初命名礼的关系之中(也就是说,必须将我自己运用那语音的意图,跟最初命名者的意图相一致,不论该命名者的意图是什么)。我们领会了将一种语音当作一个名称的意图,就会把它视为是理所当然的。要不然,我又能起什么作用呢?精神表象说现在也许会主张:这一意图的形成,是将鹦鹉名“咕咕”(the“Chirrup”)的一批表象跟鹦鹉“咕咕”关联起来的问题,因此,我们最终又须回到精神表象说。

结论

这意味着,至今其实有两个不同论点。其一:一个专有名词无论指称什么,通常都是使用者跟名词相关的摹状词(descriptions)确定的,或由实质是依据意向的某种命名礼活动确定的。其二:不论什么“相关”(或是跟摹状词相关的名词,或是直接与事物相关的名词),都应按联接各类精神表象去理解。我的意见是:一个专有名词的指称通常是由一个最初的命名礼确定的,后来的说话者都听从那些最初命名者的意图。依据其二,我主张所谓的精神表象不能解释是什么形成一种意图或关联。我们应如何作这些解释,本书将在第二十一章给予思考。

但不管我们如何理解意图和关联,所谓因果理论及其对立理论都同样取决于它们。名词的因果理论,按人们在传递链条上不同阶段惯例之间的相互关系去解释命名,这种解释被热切地看成是甚有希望的,而这对排除目的因的进程来说,显然也是一个巨大的贡献。不过最终说来,使用者的目的似乎是简约不了的。

塞尔论名词：

约翰·塞尔(John Searle, 1932—)是精神表象说在当代的主要捍卫者。他在《意向性》(Intentionality)一书中表明：因果理论也认为，“指称是由说话者心中的……实义引起的”，因为问题的实质在于：说话者意图跟形成传递链条上先前环节的人们同样去使用名词。这假定了：人心中有某个意图，就是一个人心中有某种实义的问题。

塞尔(随伊文思之后)也主张，如果名词的指称不是被这种精神实义所确定，而是由诸如“传递链条”碰巧指引所确定，那么，比如名词“马达加斯加”(Madagascar)就要指称非洲大陆的部分，而非指称离东海岸的大岛。马可·波罗(Marco Polo)显然曾误解了(这传递链条上在他之前的人)给他的信息。马可·波罗虽要将此名词指称那大岛，但其实指称的却是大陆部分。因此，倘若“马达加斯加”像我们现在所公认的，是指称那大岛，那就证明(按照塞尔的观点)：名词的指称不是由最初命名礼确定的，而是由我们使用它时心中的实义决定的。

你赞同……？

1. 认知比如一座山的名称，是心中将此山与此名称相关联的问题。
2. 命名必须是社会性的，因它关涉命名的权利，而权利总是社会性的。
3. 意欲将某种声音当作一个名词，是内心决意这样做的问题。

第十九章

传 递

本章转向语言的本质“目的”——传递。如果科学根本拒绝取决于目的观念的解释,那还有可能以科学方式去解释传递吗?

当你明白我的意思(假定你有时会这样)时,会发生什么呢?也许会让我们的看法付诸共名和专有名词,我们觉得,这样做肯定是有用的。当我要说点什么时,就是要告诉你一些想法。我不可能让这些想法,直接迁入你心中,但(对你我都值得庆幸的是)我可以间接通过语言传达给你。我把自己的想法移译成话语,用话语来表达这些想法,当你听到这些话语时,又将话语再倒转化成想法。这个圈子一兜,原来我心中的想法,最终就在你心中了,而这就是传递。

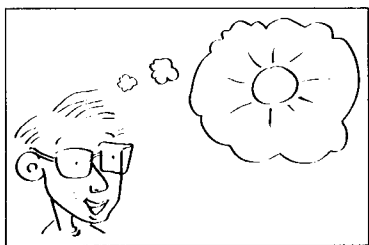
这无疑是在洛克的理论,在“现代语言学之父”——费迪南德·德·索绪尔(Ferdinand de Saussure)那里,我们再次见到这一理论。这同一理论持续兴旺至今。(唉)

索绪尔论传递

索绪尔为以上古老的传递论述,添加了三个引人注目的新见解。比如,这个论述有个倾向性主张:观念要先于语言存在,观念形成是完美的、完整的。语言的用途仅在成为公众的语言。索绪尔则持相反见解。他认为,没有语言,我们的观念就会是混乱和模糊的。语言不仅使观念得以表达,而且使观念得以稳定、清晰,并有实际的意义。

第二,这个论述也主张:传递出现在发送者和接收者之间,这双方的运作实质上是分离的。我陈述自己孤独的内心信息,把它变成一种他人可推测读知的规范形式,把它发送后,这些信息也就消失一空。索绪尔的主张则相反,他强调任何孤独个人都不可能发明语言,企图由此公正看待语言的社会性。语言所依据的规范形式,只能在一个共同体内得到发展(遗憾的是,索绪尔未解释缘何会如此)。

索绪尔的第三个新见解是最复杂的。原先的论述主张,每个词连接一个观念或一个概念,因此被赋予其各自的意义(显然,这是洛克的



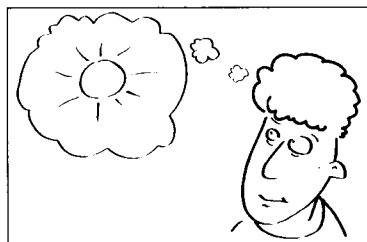
1



2



3



4

索绪尔(Saussure, 1857—1913)论意义的整体性:

“倘若词代表先在概念,那么,从这一语言到任一语言,它们可能都有意义确切相同的对应词;但这样说是错误的……”

说词与概念相一致,应理解成概念是全然不同的东西,词不是由其正面内容去规定,而是反面地由它们跟这体系其他词语的关系去规定。它们最确切的特点是,都由其他词语显然不是什么所规定。”《普通语言学教程》(1916)

主张)。纯语音凭借代表一个观念而变成一个符号,对这个主张,索绪尔本人起初是赞成的,不过,他后来则强调,一个词在语言中的意义,取决于该词周围的其他词。比如,在索绪尔看来,英语中“红色”的意义,是由它跟“褐色”、“橙色”、“黄色”、“紫色”等对比后规定的。这样,倘若一种语言只有一个词代表“橙色”和“黄色”,那就不可能有一个词,恰好相当于英语的“红色”。索绪尔对这一思想的陈述,有些地方相当极端,以至于显得自相矛盾,不过,他至少是要强调:一个词的意义不仅来自它跟一种观念的关联,也来自它在其他词语框架内的作用。

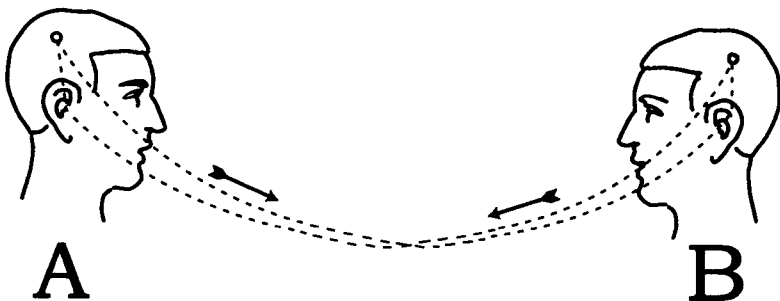
索绪尔这三个新见解看来是有道理的。它们纠正了最初洛克论述中的一些不足。遗憾的是,它们都不能解决由洛克论述带来的基本问题。

习惯语或解释

记得原论述被假定解释了传递成功的决定因素。当接收者心中有原发送者心中的同一想法时,传递就取得了成功。那又如何去核查他们的想法真是同一的呢?按洛克的说法,发送者的想法“都是在他自己胸中,是不可见和对他人隐瞒的,这些想法本身也不可能显现出来。”这恰恰就是语言这一公众媒介何以必要的原因。但要是接收者的想法是“不可见和对他人隐瞒的”,那我们能核查的,就都是他或她欲求或期盼的行为表现、中肯的回答,等等。既然这样,单凭“心中有同一想法”,我们也不可能确证传递的成功。相反,我们必须将传递成功当作“心中有同一想法”的标准。这意味着,“心中有同一想法”是传递成功的一种习惯语,而不是一种解释。传递成功的另一种说法,是A和B已成功传递信息,这不是对他们何以可能传递的解释。

思考一下“明白某人的意思”。谁都不会提出,B明白A的意思,就是对A成功将意思传递给B这事实的解释。为什么呢?因为没有人认为这“意思”是真正实存的。只是因笛卡尔和洛克,人们才认为观念(想法)有真正实存,并因此望文生义地去理解“同一想法”,由此构想出解释传递的一种机械论。

假若这样说是正确的,那尽管我们可以继续说A和B有同一想法、他们是由一种想法联结的两个心灵、B并未获知这想法,等等,但我们仍必须将这些说法理解为是习惯说法。将这些说法理解为解释,是一种误解,就像将“明白某人意思”的习惯说法误读成胚胎理论一样。



索绪尔(或其文集编者)所说的“传递”

传递包含三过程：产生和接受空气压力变化的物理过程；在脑、耳或口之间的生理过程；以及将心中显现的语音跟概念联系起来的心理过程。

解释性隐喻

很容易将一种习惯语误解为一种解释，因为这两者都有一种重要东西，使它们显得有点相像，这重要东西就是解释性隐喻。

要是我们把电子轨道说成是核，或说记忆是思想库，或称DNA为密码，这些都是隐喻，在一定阶段，它对统一我们所知的东西，和暗示研究的新途径，具有重要意义。尽管到后来，它们肯定几乎都成了误读，但解释性隐喻早先似乎提供或至少提示了真正的解释作用。

而习惯语则不同。“说清人家意思”并不解释传递，也不比“脱去某人袜子”更解释得了何以给人清楚的印象。“神灵”(Intelligence)不能作为解释问题的原因，它不比“踢屁股”更能当作一个原因，去解释死亡。可以很简单地表示这一点：一个习惯语说X，但不因此解释X。

然而,为解释传递的成功,我们应当去寻求什么呢?这里我们可分两个方向进到宏观解释或微观解释。在宏观层次上,当两个人说同一语言,对世界持同一基本信念,并有同一基本目标,那就可以说,他们在传递信息方面,可能是成功的。如果这些条件没有完全满足,传递至少会变得更困难。

让我们稍多思考前两条条件。两个人说同一语言指什么?倘在这里希望一篇文章能把它讲清楚,我们肯定是要失望的。英语和日语是差异甚大的语言。法语和意大利语有差异,但不像它们那么大。西班牙语和(西班牙的)加泰罗尼亚语的差异还要小。苏格兰语和爱尔兰盖尔语既可说成是不同语言,也可说成是同一语言的不同方言。甚至两个说同一方言的人,从小出自同一学校,生活在同一街区,他们所具有的语言知识也会有所不同。在这个差异连续链中,没有道理去客观地要求如同看待刀子-刀刃一样:一边是同一语言,另一边是不同语言。这是否指,我们的问题(两个人说同一语言指什么?)是不可回答的?并非如此。当两个人大体运用同一词语,大体运用同一语法,以及大体运用同一发音方法,就可简单地说,这两个人说同一语言。假使有人对“大体”还有所困惑,可拿上例举一反三,弄清我们的意思。

有一门意义科学吗?

这类宏观解释肯定还会引起一些有趣的争议。比如,20世纪一些哲学家为以下事实所动,倘若这是事实的话:解释一门不熟悉语言(或以此类推一门熟悉语言),总要求我们同时去推测意义、信念和目的。当我们设法去理解某人的意思时,我们还必须同时理解此人的信念和要求。但要是意义、信念和目的不能分别被论述的话,那么(因科学将对象的研究分别进行)对它们就不能作科学论述,对此,是可能会有争议的。对这同一结论的另一论证是:要是目的(目的因)极为复杂地牵涉到语义学、心理学和经济学,那就没有一门纯机械的或相关的科学能论述它们。但要是这些都是科学准备提出的事实,那么,凡科学不能陈述的,就不是一个事实。由此可知,意义是没有任何事实的。

在思考对传递的宏观解释时,进而还要注意:洛克论述所追求的词语和观念间关系的一种准因果体系,是一种心理机械论。当我听说一个词,内心就会产生合适的观念,这多少有点自动和非理性的。(无疑就是这种机械行为论,让笛卡尔和其他人的语言知识免受他们专业的怀疑审视。)但光是这种词语和观念间的相互联系还不够,(似乎)还

奎因论语义学：

“在对意义概念作恰当解释的过程中，语义学领域的语言学家都处在不知所云的状态。”《语言学的意义问题》(1951)

语 族

以下讨论限于中美洲语言，我们发现六个主要语族(与发源于北美洲或南美洲的其他语言一起)。其中决非最大一族的玛雅语族，就包括 80 种可区识但又相关的语言。这 80 种语言按它们的相关程度，又可分成 5 组玛雅语亚族。

但事实上，在一些方面，上述分类都是有争议的。这些语言有许多已死亡或濒临死亡或(和)缺乏文献证据。衡量相关程度的方法，不少还面临着挑战。专家们相信，这些语言几乎都有一个史前期的共同祖先。

鉴于这一切，可以同意如下主张：要根据语法与语音的区别，称某种语言为独立语言，就像称事实陈述为政治决策一样。当然，相关意义的事实，看来甚至比相关语法或语音学的事实更难求得。所以，主张意义没有真确事实，尽管令常识困惑不解，但在语言分类的实际困难中，是找得到一些依据的。

必须补充词语使用中的指导意向。比如,保罗·格里斯(Paul Grice, 1913—1988)就认为,说话者的意向是传递过程的实质,并将说话者话语的意义等同于指导他话语的意向情结。罗曼·雅各布森(Roman Jakobson, 1896—1982)说:“诗歌语言最显著的特征是目的论特色”,并以此作为语言分类体系的根据,这是有意反对“那些将目的论视同神学的人”。这寓意看来就像前面考察命名时所知,没有目的概念,没有那些糟糕的古老目的因,就不可能有我们目前有关语言和语用的思想。

对传递成功的微观解释关注脑的研究。它最终可能想弄清(尽管完全没有把握):比如,明白词的意义将固定地取决于脑的某种循环和同一的状态。这里明智的做法就是等待和观望。

奎因论翻译：

威拉德·奎因(Willard Quine)作为哲学家,他十分强调翻译的根本困难,这也决定了意义的非科学性。奎因设想这个领域的一个语言学家,想去译解一种完全陌生的语言,奎因称:

“指导语言翻译的手册可能总是五花八门的,但都要与言语的总体配置相一致,然而彼此却仍不相一致。”《词和对象》(1960)

我们有时会说,可以发明出不同的科学理论,但这些理论都要跟客观迹象相一致。奎因的观点就是:指导翻译的手册更不可靠,因为就语言而论,在其迹象背后似乎没有任何客观的事实,要翻译一种语言,不如把另一种语言弄明白。因此,在奎因看来,意义是没有任何真正事实的。

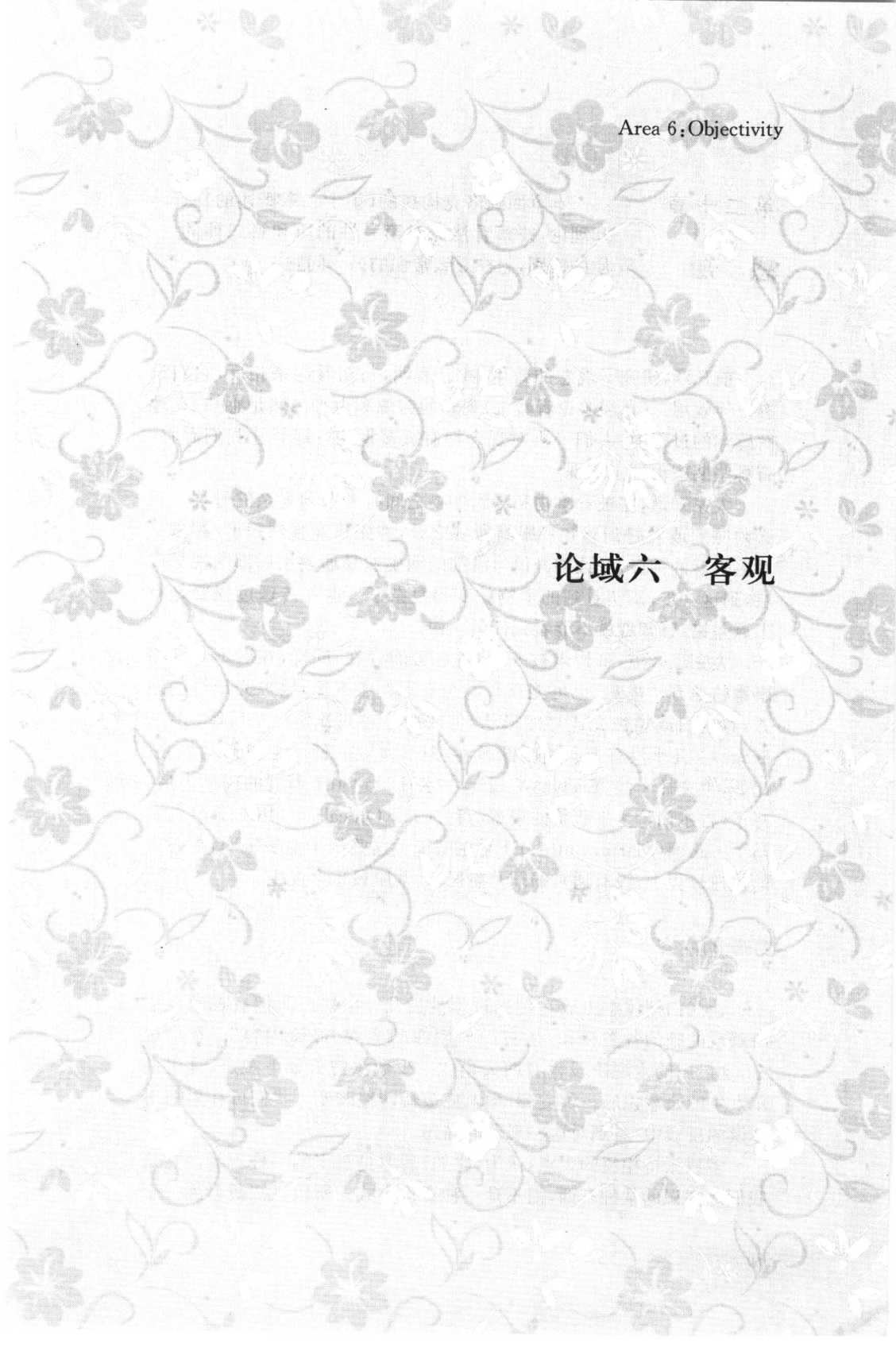
你赞同……?

1. 当听者获知说者的想法时,传递就成功了。

2. 语言间的准确翻译通常是不可能的。

3. 目的不能仅用相互关系去解释。

4. 没有语言,就没有思想。



Area 6: Objectivity

论域六 客观

第二十章

感知

本章回到洛克构想的(第十二章概述的)感知理论,并察看洛克对第一性的质和第二性的质的区别,怎样导致常识的另一问题。

前几章,研究了观念的效用,我已表明,与初看起来相反,它们没有任何效用。(在经验论者看来)观念的起源和由来当然是感知,在理解感知的过程中,人们一再对观念抱有甚多期望。那就让我们看看,有哪些期望得到了实现。

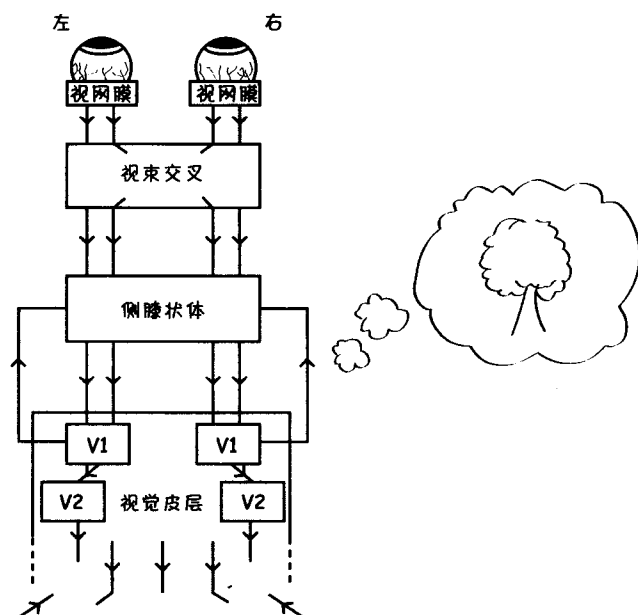
大家知道,在被看事物和看到事物之间有一系列复杂的过程。光必须照到或发射到感知者眼睛所到之处,并聚焦在视网膜上,刺激那里接收器的神经,导致神经信号沿脑的明确途径通向头后部的视觉皮层,到这一步,真正看到的事物就变得复杂了。这些传送过程要是有点差错,感知者就不能看到任何东西。

大家也知道,事物未被人看到,也可能存在,同样,在看不到任何事物的地方,“视觉”也可能存在。当有人在没有窗、蜡烛光或灯的地方,看到窗或蜡烛光或灯的形状,他或她所看到的是一个后像(after-image)。几乎没有人会被后像愚弄,但事实上人们却会被幻觉愚弄。比如,伊夫林·沃(Evelyn Waugh)在亲耳听到非常逼真的说话声后,写了《吉尔伯特·平福特的艰难历程》(The Ordeal of Gilbert Pinfold)。马丁·路德(Martin Luther)还看见魔鬼。这些例子似乎表明,在正常的传送过程中,没有通常的前几阶段,后几阶段也会发生。

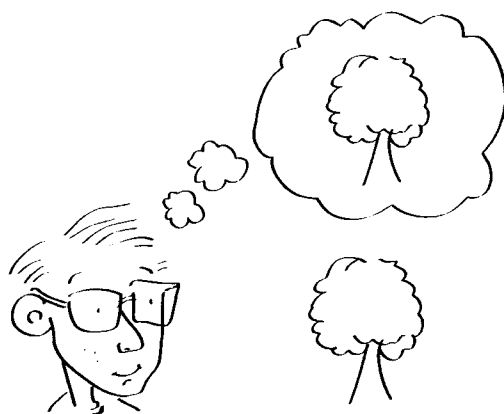
经验的内容

让我们把注意力放在传送过程的后几个阶段。我们有视觉皮层所展现的脑的各类活动,还有类似后像的主观“经验内容”。在历史上,这最后的主观阶段曾有两大大模式。少数派曾持如下观点:这里偶尔发生的是意识的一种变异:意识流被特殊地改变。我们可在里德对休谟的反驳中,看到对这一观点的描述。

多数派持相反的观点,认为(比如)后像是意识的一种对象。它是我们所意识的某种东西,而不是一种意识方式。所以,说“我看到一个



视觉系统……
和看到一事物……
和被看事物……



后像”，和说“我看到一棵树”，是完全一样的。支持多数派观点的人，都倾向于将后像(并由此扩展到感觉经验的其他内容)看作一个事物。如果后像在语法上是动词“看”的宾语，为何它就不应是看的过程的真正对象呢？由于代表这些对象的一般名称显然就在眼前，嗯，我们就可以叫它们观念。

那不就像常识所说的吗？洛克肯定是这样认为的，他不但常把这种模式用以构想关于感知的一些论断，还用以沟通感知和思想。感知和思想都关涉同一对象(观念)，但感知是被动接受的问题，思想(无论用语言或者不用语言)则是主动操纵的问题。

第一性的质和第二性的质

洛克有关感知的主要论断之一是，他所谓第一性的质和第二性的质是有区别的。假设我看到一种儿童积木，这积木有一定形状，有我们说得出来大小的立方体，并有一种颜色，你可凭爱好任意去选择。像这些令人关注的形状、颜色等性质，都是各不相同的。形状可以被看到，也可以被触觉，而颜色只对视觉才有效。其次，形状可通过测量边长和内角用数据说明，而感知的颜色却不能作数据说明(照明或发射的光当然是可以用数据表示的)。再次，看来(或者说，在伽利略(Galileo)看来)想象一个无色的物体是可能的，但想象一个无形状的物体则完全不可能。在许多人看来，颜色和形状的这些差别，似乎足以表明：形状一类性质是客观实在的，而颜色一类性质是主观的或“第二性的”。关于光线，牛顿在其有名的三棱镜实验中甚至表明，“光线是没有任何颜色的”。

洛克提出，第一性的质和第二性的质的区别，可按物体观念和物体本身的相似性去理解：第一性的质的观念相似于它们的起因，而第二性的质的观念不相似于它们的起因。这两种观念都是由物体特征引起的，而其中主动引起的这些特征都是第一性的。因此，我们由儿童积木形状引起的观念，是积木的真正形状的相似物。而我们由积木颜色引起的观念则不然。它不是由积木的任何颜色引起，而是由积木表面微观组织的某些(原初)性质引起。

这和前面(第十二章)有关相似性的主张抵触，那里说，所谓相似性是双方的一种关系，只凭一方，原则上是不可能得知所谓相似性的，但在这里，我们要放弃那问题。接着一个问题是：我们是否承认这有意冒犯了常识？积木没有任何颜色的说法，是正确的吗？说柠檬没有

洛克论第一性的质和第二性的质：

“因此，被认为物体本身的性质首先是：不论处在何种状态，都全然不跟物体分开；不论遇到变化和改变……它都始终保持不变。

其次是这样一些性质，它们其实并不存在于物体本身，但却有能力通过物体第一性的质，即通过其不可感知部分的大小、形状、组织和运动，在我们内心产生种种感觉，如颜色、声音、滋味等。我称这些为第二性的质……

……物体的第一性的质的观念是跟第一性的质相似的，它们的原型其实是存在于物体中的，但由这些第二性的质在我们内心产生的观念，则跟第二性的质，全然不相似。”《人类理智论》(1689)

笛卡尔的类似论述：

“我们把物体颜色称为‘着色’，这只是物体以种种途径接收光，并将它反射进我们眼中。”《光学》(1637)

伽利略的类似论述：

“我以为，滋味、气味、颜色等，相对我们放置它们的物体来说，不过只是名称而已，因此，它们只存在于意识中，要是没有人，所有这些性质都会消失殆尽。”《分析报告者》(1623)

酸味,是正确的吗?说大客车喇叭发出的不是声音,是正确的吗?等等。

贝克莱(自我指定的常识捍卫者)在此问题上坚持自己的立场,他用洛克的主张来对抗洛克,洛克称任何论证都可表明,心外世界不存在第二性的质,贝克莱认为,这恰正能说明,第一性的质和第二性的质都同样不存在心外。外部世界既然都不存在任何性质,那就再次指向了唯心主义。

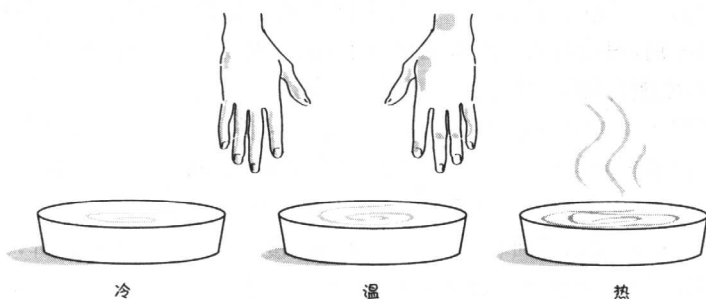
洛克曾作过这种极妙的论证。比如,假设你面前有三盆水,一盆是冷水,一盆是温水,一盆是热水。你将左手放进冷水里,将右手放进热水里,放一分钟后,再将两只手都放进温水里。先前放在冷水的左手,现在在温水里会有热的感觉,而先前放在热水的右手,现在会有冷的感觉。但这同一碗水却不可能既是热的又是冷的。因此,“热”和“冷”并非真正属于水的性质。它们都是“相互作用的”性质(杜撰一个术语),只有当水跟我们的感觉器官相互作用时,才会产生这些性质。水的某种第一性的质(我们现在知道,是水分子的动能)在我们心中引起了热和冷的感觉。

洛克还举一片有色斑岩为例。把房间遮暗,斑岩颜色就消失了。但光线的改变,真能引起斑岩内部的变化吗?洛克的回答是否定的。因此,斑岩颜色并非斑岩内在的东西,并非属于斑岩的性质。它是第二性的质,只有通过光线和人的视觉系统在斑岩内的一种复杂相互作用,这种第二性的质才会产生。

依赖的质和独立的质

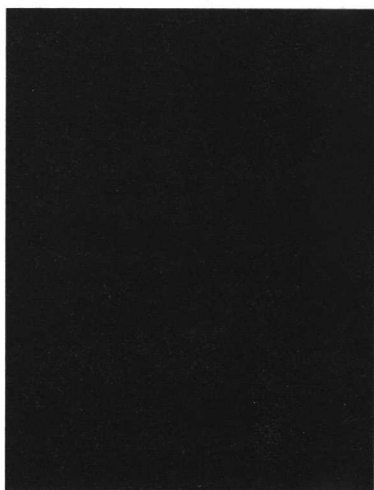
这些似乎有理的论证表明,我们的经验,依赖于我们感觉器官的状态,或者依赖于事物和我们间媒介物的状态。设法调节我们的感觉器官,或改变媒介物,我们的经验自然就会改变。这对运动或形状的经验都是同样适用的。要是你迅速将车速加快到每小时 30 英里,你会感到那速度很快。要是你从每小时 60 英里减速到每小时 30 英里,你会感到那速度很慢。但同一速度不可能既是快的又是慢的。因此,“快”和“慢”并非事物的真正性质。要是你将灯关掉,斑岩石就看不出方形或米洛-维纳斯的外形。为何这就不能说明:形状也像颜色一样,是第二性的质呢?

对此,一种回答是:即使关了灯,你也可以触觉到那形状(不止一种感觉可得知第一性的质)。因此,就有有趣的“莫利努克斯问题”



洛克论颜色：

“有人一旦明白了斑岩在黑暗中是没有任何颜色的，他还会认为，光照的有无真能在斑岩中产生什么改变吗？”《人类理智论》(1689)



米洛的维纳斯
(全暗中)

(Molyneux problem, 一个叫威廉·莫利努克斯的爱尔兰医生在 1688 年向洛克所提的问题)。一个天生盲人通过触摸,知道了立方体和球形的区别,假设那人突然可见东西了,他对现场的立方体和球体,不经触摸,便能告诉你,哪个是立方体,哪个是球体吗?洛克、贝克莱和莫利努克斯本人所考虑的回答,都是不能。但倘若一定要明白触摸到的形状和看到的形状间究竟有什么相互关系,那两种感觉所真正得知的,是否是完全同一的性质,也是弄不明白的。

对运动问题的回答,是承认“快”和“慢”也许是主观的评价,但要坚持说,每小时的英里数或每秒的厘米数,都是运动物体真正具有的客观属性,这种客观意义,可由视觉和接触去测试,也可用数字去说明。因此,第一性的质总保持不变。遗憾的是,这种常识性的回答,是跟最时行的科学不相一致的。事实上,量子论(Quantum theory)指出,视觉是一种接触,因此,任何观察都会影响被观察事物。相对论(Relativity)主张,速度的计量是跟参照系有关的,因此,牛顿的绝对速度概念是空洞的。一个物体不可能按“真”的速度运动。

那么,这又将洛克对第一性的质和第二性的质的区分置于何地呢?说颜色和其他第二性的质都是“相互作用”的质,这是足以冒犯常识的。倘若所有性质都是相互作用的,那不又是披着科学外衣的唯心论吗?玻尔(Bohr)有句名言:任何自然力的现象,在其宏观作用被记录或观察到之前,都不是一种现象。这和贝克莱称存在就是被感知,显然是同一种口吻。玻尔的同事、物理学家惠勒(J. A. Wheeler, 1911—)说:“在日常情况下,说世界‘外在’于我们独立存在,其实是有用的,但那观点不再受到支持。从某种奇妙的意义上说,这世界是一个‘供人分享的世界’。”而量子电动力学创立者理查·费因曼(Richard Feynman, 1918—1988)坦率地说:“获得一门精确理论的代价……是不得不损害我们的常识。”(那是“完全彻底瓦解”的“损害”)

里德利(B. K. Ridley)论实在的相互作用性:

“……基本粒子不可能单独直接显示出来,并确定地称它们为这个或那个粒子。它们的性质跟其彼此相互作用有密切联系:它们关涉能量和动量(线动量和角动量)的动态数量的相互作用,这些相互作用同样也关涉质量、空间和时间。由于要了解质量、空间和时间,我们又必须利用基本粒子和它们彼此的相互作用,这样我们就真的陷入困境之中。”《时间、空间和事物》(1976)

赫尔曼·冯·赫尔姆霍茨(Hermann Von Helmholtz, 1821—1894)论颜色:

“……如果所谓的性能,总是指一事物对另一事物的作用,那么,性能或性质就永远不能仅依靠作用物一方,只有相关和依靠另一被作用物的性质,性能才存在。因此,说光的性能绝对独立于所有其他事物,其中可想而知,也包括人眼的感觉,那样说,实在是没有意义的。那样的话,光的性能无论如何是不可能存在的,也不可能指望会发现我们对颜色的感觉符合光的性质。”《科学主题的通俗讲演》(1865—1871)

你赞同……?

1. 没有眼睛,就不会有颜色。
2. 我们必须懂得,触觉到的形状和看到的形状是互相关联的。
3. 第一性的质和第二性的质没有真正的区别。
4. 性能或性质永远不会只取决于物体的性质。

第二十一章

无观念 的生命

我们也许可以采纳另外三种理论的一种，而不再将人的行为，视为是精神原因引致的结果(所提一些问题，似乎是人为设计的)。这三种理论是：行为主义、心脑同一，或功能主义。前两种理论所需只是相关的因果性，而第三种理论(最普遍流行，也最通俗易懂)却不动声色地重新引进了目的因概念。

洛克区分第一性的质和第二性的质，是区分外部实在的东西和仅在我们头脑中存在的东西。我将这种区分婉转表述为：不依赖跟人的感觉器官相互作用的质和依赖这种相互作用的质。但即使这种表述，似乎也会有同一根本问题：承认某些表面真实的性质(第二性的或相互作用的)其实不是“外在的”性质，其理由似乎也要考虑适于所谓第一性的或“非相互作用的”性质。要是我们因此知道性质都是一种相互作用，那又何以知道非相互作用的性质呢？

接着，我们肯定会设法去制止这股主观性潮流。我们会论证说，对相互作用的依赖程度是不同的，因此，尽管颜色要比形状更依赖相互作用，但不等于说就可得出番茄不是红的这惊人的结论，要是得出这结论，也不等于说可得出番茄不是圆的这更惊人的结论。我们可以承认，绝对跟相互作用无关也许并不可能，但仍要设法去表明，这还不及唯心主义。说得婉转些，它各方面还有大量工作要做。

但我们至少应考虑作彻底的抉择。回想一下，观念让我们又得到了什么？我们设计了难解的问题，要去表明他人有观念。还设计同样不可理解的问题，即观念怎样影响肉体 and 受肉体影响。观念不能解释分类、命名和传递。而现在，又将客观世界归结为或多或少是人工的产物。这是给人印象深刻的失败记录，浏览这一记录，我们不禁会问，没有观念，我们还能做些什么。

无观念的行为方式

在第十五章，我们考察了里德试图排除观念而选择精神活动，但这仍使我们囿于隐私的内在精神世界，而正是这种隐私，引致了上述大多数失败记录。这样的话，如果我们决定一下子抛弃观念和精神活动，那为要理解人类，我们又能用什么去替代它们？有三个主要替代者：看得见的行为、脑的状态和功能状态。

观 念

问题 { 唯我论
相互作用
唯心论

失败 { 命名
分类
传递

行为主义者斯金纳(B. F. Skinner)论精神原因：

“……很明显，(通常用以解释行为的)精神和观念，连同它们专有的特征，都是当下被虚构出来，以提供骗人的解释……可以断言精神事件或心灵事件并无可供自然科学研究的特点，这为我们拒绝它们，又添了一个理由。”

《科学和人的行为》(1965)

行为主义的巨大吸引力(且不论它忽视或否认观念这个事实)在于:我们将自己对他人的精神生活的信念,是以他们的所言所行作依据的。正因为有人痛得脸也歪了,说“我牙痛”,并找牙医看病,种种这些表现,才使我们相信他/她牙痛。这样,当我们想去解释人的行为时,自然就会假定,我们真正要关心的,是看得见的行为。对“内在”原因(像信念、意图和欲望)的任何显见的证明,都应当是外在行为的速写,或者应当能兑换为外在行为。比如,说痴迷行为是由一种无意识欲望引起的,其实应当说,病人的行为如此着迷,是要追求某种目的,但他又明确否认具体想要什么,而尽管达到目的,仍还重复着这些行为。

另一方面,脑的状态的巨大吸引力在于,脑的状态,似乎能对人的行为作真正的因果性解释。比如,说“我牙痛”,是信号通过脑的相关神经引起包括肺、喉和口腔在内的复杂肌肉运动的问题。脑的状态不是我们现成用以解释人的行为的依据,但却显得像是我们可加利用的理想依据。而它当然总是想——也包括行为主义在内——按我们具有的依据,或理想依据,去重新解释(有关观念的)成问题的主张。致力于这种依据,似乎不仅是为消解和否弃这些成问题的主张,也是对本质作认真思考的一种方式。这也是正统的经验主义,因为它主张,一个陈述的意义不外乎来自我们为断言它而可能具有的依据,这跟主张我们所有概念都来自经验的旧经验论学说,可能只是措辞的重新修改而已。

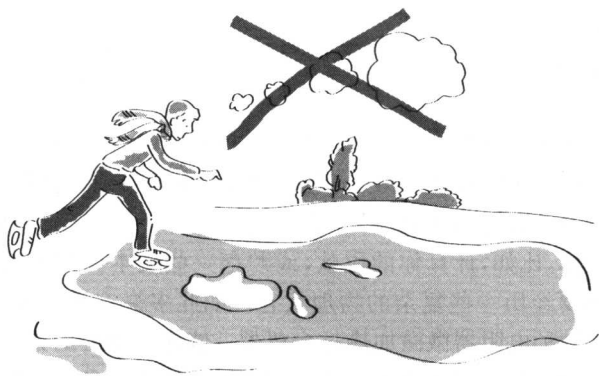
经验的实在

不过,上述两观点也带来大问题:它们都否认我们似乎直接经验到的东西。拿我们自己来说,我们似乎都知道,除了看得见的行为和脑的状态外,无疑还存在什么。意图、决定、信念、计划、感知和其他似乎来自内心的一切,远不止只是行为和/或脑的状态。

而且,这不是纯一己之私的论点,我们也把经验归属于他人。当我说乔治牙痛,并非只是指他说他牙痛、捂着他的嘴和去看牙医。我是指,当我牙痛时,我的感觉就是他有的那种痛苦感觉。这种把经验归属于他人,是所谓良好的额外保证,即我完全愿意把任何来自我的各异的经验,归属于不可能告诉我任何有关这些经验的生物。托马斯·内格尔(Thomas Nagel, 1937—)在一篇著名的论文里,把蝙蝠运用的回声定位系统,说成我们人并不具有的一种感觉系统。我们知道类似看颜色和听声音的感觉系统,但我们一点也不知道类似察觉洞穴

赖尔(Ryle, 1900—1976)论信念:

“……相信薄冰上有危险,就会毫不犹豫地告诉自己和他人哪里有薄冰……还小心翼翼地俯伏着滑冰,战战兢兢……告诫其他滑冰人。”《心的概念》(1949)



帕拉斯(U. T. Place)
写道:

“‘意识是大脑过程’是个合理的科学假说,就如‘闪电是电荷运动’是个合理的科学假说。”《意识是大脑过程吗?》(1956)



内壁、飞扑昆虫和反射其回声的感觉系统。尽管这样，我们仍强烈倾向于认为，回声定位与蝙蝠意识中的“经验性”有某种联系，就像在人的意识里，声音和颜色有某种“经验性”一样。内格尔在 1974 年提出一个问题：（我们）类似蝙蝠的是什么？尽管事实上这个问题的答案无法揭示，甚至无法想象，但我们还是倾向于去假定，这问题有真正的答案。

所有这一切，现在都被称为特性问题（the problem of qualia），“特性”是代表经验主观性的一个难懂术语。这个问题代表了观念的三个主要替代者（看得见的行为、脑的状态和功能状态）的共同问题，因为这三个替代者都系统地忽视或否认了特性的存在，而以我们自己的经验和对他者的思考，都坚定地保证着这些特性的存在。

功能主义

至此，我们考察了观念的前二个替代者：看得见的行为和脑的状态。我们现在要转向第三个替代者，这也是目前最流行的：功能状态。首先，什么是“功能状态”？假定你有一台计算机，能为你做一些有用的工作，比如，计算你的税款，或贮存一些文本。在做这些工作时，它当然要经历一些复杂的物理状态。如此多毫安微电要流经这片线路板。种种电阻器微微加热这台机器。倘你有耐心的话，还有很多诸如此类的细节。但在某种意义上，那也不能说很多。当然，要是没有这一切，计算机也就不能做你要它做的事。但另一台计算机也能为你做同样的工作，它虽有不同设计的线路板、不同的价钱和电阻器编排，甚至完全不同的工艺技术（比如是电子管而不是晶体管），但也有贮存、计算和其他种种功能。事实上，电子学专家或物理学家可能会（按电子和电子部件的相互作用）去描述所发生的一切，但这种描述会将计算机为你做什么完全弄糊涂。它告诉你的，有很多是不正确的，就像原子学说的解释总是有错一样。我们通常需要的，反倒是软件工程师或系统分析家按功能的操作程序或工作流程所作的描述。这就到了最后关键，功能主义称：同样是解释人的行为，重要的是整个系统的功能状态，而非脑的自然状态。

值得注意的是，我们的老朋友“目的”这里似乎正卷土重来，一种系统分析的描述，至少都关涉到有助于或推进到最终目的的看法。不过，这里的主要问题是，要结合进来的不是目的，而是意识。没有观念的行为看来是要拒绝（或至少是忽略）意识，而不论我们是以功能状

无色的玛丽

想象小玛丽这孩子是在只有灰色阴影的房间里培养长大的。她吃的是人造灰色食品，遇到的人穿着也都是灰色的。当她长大后，又都是通过(无任何彩画的)书和黑白电视了解这世界的。

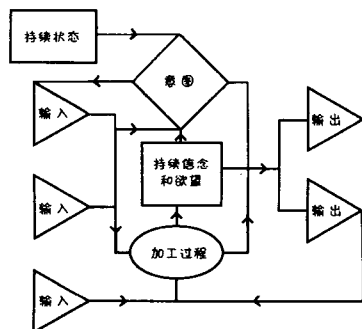
现在假定玛丽精通所有科学。她了解教过的每一门科学。比如，她知道番茄的生长和成熟，也知道人们把不熟的番茄称为“绿的”番茄，把成熟的番茄称为“红的”番茄。

作为奖励，她获准离开这无色的房间，真正看到了一些成熟和不成熟的番茄。她叫了起来，“哇！看那是什么！”她以前不知道的，难道现在也不知道吗？她现在不知道成熟和不成熟的番茄看上去是怎样的吗？但要是她都是从教她的知识中获知一切的，那似乎就暗示，有种事实是科学陈述所遗漏的。她现在意识到，她所学到的有关番茄的科学事实，遗漏了给人印象深刻的“特性事实”。

无色玛丽的例子，是戏剧化表现特性“实在”的另一种方式。

普特南(Putnam):

“构造完全不同的两个系统，在功能上却可能是(同一的)。”《哲学和我们的精神生活》(1973)



按照功能主义，在许多情况下，最好的一种解释是类似上述一种流程所提供的解释，尽管它完全不涉及所说明系统的物质组成。

态、行为还是脑的状态去替代观念,这一点都是要坚持的。倘若所谓的大脑是一台计算机,那么丝毫不用提及意识,就可以提出一种系统分析的描述。另一方面,我们大多数人都认为,我们和计算机不同,我们是有意识的。而且我们认为,这是有关我们的一个重要事实,是要解释我们行为原因的必不可少的东西。功能主义则否认这一点。

行为主义、心/脑同一论和功能主义是不同形式的物理主义(physicalism),因为它们主张我们实质上都是肉体的,相反,笛卡尔主张,我们实质上都是精神的。概括地说,对我们内省精神生命的主张,有两种物理主义的回应。激烈的回应全然否认我们似乎经验到的东西,把我们拥有意识的主张当作某种谬误而拒不考虑。稍温和的回应是承认意识,但尔后则以某种方式将意识隶属于行为、脑的状态或功能状态的压倒一切的重要地位。斯金纳(B. F. Skinner)看来曾是一位出色的激烈行为主义者;吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)时新的行为主义著作《心的概念》(The Concept of Mind),追求激烈论,常常也追求到了,但迫于压力有时也变得温和些。理查·罗蒂(Richard Rorty)的消失理论(Disappearance Theory)及其同时期的消除主义(Eliminativist)继承人可被归在激烈的心/脑同一论者;其他同一性和双重性理论可能要更温和些。

眼下要说的功能主义,其固有性格并非是激烈的。它只坚持不让解释跟意识相关联,而不否认意识的实存。但那样的话,由于我们相信,我们意识到的精神事件,似乎是跟我们所言所行的事物相关的,对此,功能主义者又该说什么呢?可以说意识流是“内观”到的功能状态系列吗?不能这样说,因为功能状态并不是可以被观看到或经验到的那种事物。但我假定,意识流如同那些被主体经验到的脑的状态,是使功能状态系列有效的脑的状态系列,这至少是有可能的。

脑的作用

举个例子说。讨论我们听音乐的享乐,其实是讨论更一般的享乐,罗伯特·朱丹(Robert Jourdain)说,“神经系统功能同样作用于所及的所有区域。同一基本机制适用于所有娱乐、艺术等,按简单理由,这一机制就是享乐。”(《音乐,大脑或入迷》[Music, the Brain & Ecstasy], 1998)在最后一段概述的这个观点,将所谓简单理由看得同样过于简单。它说快乐有两方面。主观经验即享乐感受,是神经系统那些机制所经验到的方面,这些机制主要关涉组成享乐客观方面的功能状

生物学的功能主义

现代生物学在假定基因密码是生物宏观特征的根据方面取得了巨大进展。它的基本思想曾是,特殊基因可能是比如一株花颜色或豆荚种子形状和密码。

不过,最近研究表明,这种遗传密码的比喻说法,其用途已走到终端。“基因失效”研究表明,即使人们对基因不再感兴趣,由特殊基因产生特征的思想还是会产生。因此,我们也许不得不考虑(包括许多基因的)巨大蛋白质网络的共同作用,而不是把功能等同于单一的物质成分。总之,我们同样也在分子生物学发现,功能主义解释是更说明问题的。

斯宾诺莎(Benedict de Spinoza, 1632—1677)论精神和肉体:

“……人们……总是确信:肉体有时劳作有时休息,只是受精神的控制……不过,也无人有能力……把肉体看成完全是肉体的东西……也无人对肉体结构已取得正确无误的知识,以至能解释它的所有功能。

此外,也无人知道,精神以什么方式和什么手段推动肉体……肉体单凭其自然法则,何以有能力做出令精神惊讶的许多事情……

由此推断,当人们说,这种或那种行为根源于能控制肉体的精神时,他们其实并不知道自己在说些什么,而只是用想象的语言,去装饰自己所确认的东西,除了对行为感到困惑外,他们对行为的真正原因是一无所知的。”《伦理学》(写于17世纪60年代中期,它在当时以及今天,都是完全正确的)

态。这些功能状态通常要完全列出来,将会过于复杂,但可以具体指定输入状态(比如在酒足饭饱放松的状态下听段音乐),加工过程状态(比如比较当下演奏的音乐和记忆中的音乐),和输出状态(比如大声喝彩或购买 CD 碟片)。享乐的上述客观方面,用来解释行为是有用的,它是有关这些无数复杂功能状态的一种速记方式。

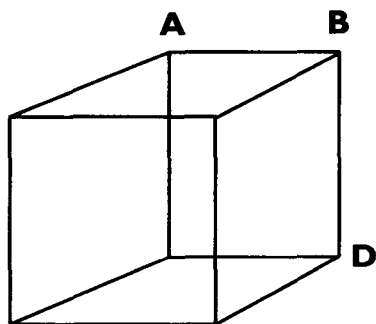
对这种观点的常见非议是,脑的状态有比如空间定位等性能,这些性能不可能被归因于内心状态。比如,对玛丽莲·梦露(Marilyn Monroe)的内心印象不可能是出现在人头脑中的脑的状态,因为脑的状态可能有空间定位,而内心印象不可能有空间定位。有关脑的状态总是定位在人鼻后的几厘米处,而内心印象则无任何空间定位。于是,反对理由是,意识流不可能跟任何脑的状态系列相同一,因为两者有不相一致的性能:脑的状态有空间定位,而意识则没有。

但在观看或体验的情况下,所有性能是否必须是能交叉应用的,则完全不清楚。采用维特根斯坦举的一个例子,我能把一个三角形看作一座山,或看作一个箭头(当然也可看作一个三角形)。三角形有高,所以看作一座山;它有尖端,所以看作箭头。但倘要交叉应用,这些性能就没有多少意义。也不难举出另外一些例子。有一种现代工艺设施,从侧面看也许像一堆杂乱金属管,但从正面看,又像一幅蒙娜丽莎(Mona Lisa)的仿制画。对这个作品,用“机智聪明”或“充满柔情”去形容都是合适的,尽管用在一堆金属管上是完全没有意义的。

我们在第五章区分了笛卡尔的实体二元论(世界有两种实体)和现代形式的性能二元论(一种实体有两种性能)。对于性能二元论来说,不相一致的性能其实可能是一块绊脚石。但按上面的思考,这种看法就是方位二元论(aspect-dualism)(如果仍要保留二元论名义的话)。意思很清楚,同一东西从不同方位去看,就可能有不相一致的性能。这样的话,也许脑的状态(外在体验)可能有空间定位,而同一脑的状态(内在体验)也许就没有。

另一非议是,方位二元论意指:每当我们在意识时,我们意识到的,其实就是我们自己的大脑。意识的对象既不是兰花,也不是由兰花引起的兰花观念,而只是一种有兰花的脑的状态。这样的话,现在似乎降下了一道“脑的状态的面纱”。如果我们总是仅只意识到自己的脑的状态,那我们又怎样得以超越它们呢?又怎样证明对兰花或其他外在东西的信念——尤其当信念和为支持信念而提出的证据,恰正是另一似乎“来自内在”的脑的状态——是正确的呢?

我们可从两方面回应此非议。首先,可以去证明,尽管我们将脑



我们从正面看，内克尔立方体（Necker cube）有 A、B 和 D 等角，而从背面看，则不相一致。

方位二元论

方位二元论的一个优点是，它暗示意识状态是否跟脑的状态相同一的问题，是放错了位置。内克尔立方体正面的 ABD 是跟这页上油墨分子的分布相一致吗？

另一方面，方位二元论并不解答特性问题（尽管它也许让我们看到这问题的根子是什么）。这样，科学本质上是公共的。科学实验必须也是其他研究者能重复进行的实验。科学主张应是其他人也有责任提出的主张。但我脑的状态的方式似乎是属于我的一种事实，其他任何人（似乎）都不可能使用它。正因为如此，对人的本性的科学解释是不会考虑特性的。就如内格尔所说：“任何主观现象都是跟单一观点相联系的，而客观的自然理论会抛弃那种观点，看来也是必然的。”

跟着而来的问题是，特性是否是真实的？作为我脑的状态“对我显得怎样”是世界万物的一部分吗？犹如在第四章看到，要回答这一令人困惑的问题，第一步是弄清我们用词“真实的”指谓什么？

斯宾诺莎写下面这段话，心中也许已有类似方位二元论的想法：

“精神和肉体是同一的，只是时而归因在思想之下，时而归因在广延之下。”
《伦理学》（1677）

的状态体验为意识流,但那并不意味着,我们仅只意识到脑的状态。脑的状态也许是意识的唯一起因,而不是意识的唯一对象。其次,且更有力的是,我们应承认,这是一个真正面纱类型的问题,我们还主张,这是一个怀疑论者的问题,这问题通常都由这样一些人引起,他们将大脑视为输入意识的单一渠道(我假设我们都这样)。这并不是方位二元论唯一而特有的问题。

结论

因此,我可以推测,要是我们能解答“脑的状态”的问题,某种温和形式的功能主义跟方位二元论的结合,至少是站得住脚的。任何激烈的观点,快速引起我们自己概念的革命性改变,在我看来都是不可信的。这种“方位-功能主义”,让我们证明了,自己对他人也有内心状态的信念是正确的(尽管我们不能从他人的观点体验他们的内心状态)。它可能提供内心状态在解释行为中一个角色,尽管这角色是疏远和非本质的,它还可能关涉目的的因果关系而非关联的因果关系。由于我们脑的状态是自然世界的一部分,并跟自然世界有因果联系,因此,这种“方位-功能主义”还让我们作为回应和探究的自然体系,置于外部世界之中。要是我们真正理解这些优点,那它们肯定是有价值的精神财富。

好,心灵哲学还有一些大事要做。我们还未解释,观念为何有如此大的吸引力,也没有消除对于将内心状态当作“内观”的脑的状态这一看法的所有怀疑。此外,希拉里·普特南(Hilary Putnam)最近表明,对功能状态的看法至今还是非常模糊的,也许正是太模糊了,以至不能像它最初所标榜的那样,成为科学的看法。比如,功能主义解释也许不是真的取代充分的“原子论”解说,而只是“原子论”解说的一个准备。但当我作关于心的思索时,不知何故,总会袭来一种浅薄的乐观主义。关于心,我们也许快要说得清楚了。

“中国房间”论证

一台电脑真能理解你对它说的话吗？抑或，你键入指令是否就像把钥匙插进一具锁，只是机械地产生所想要的结果？

假定你在有大堆卡片和一本规则书的房间。卡片上写有中文字（假定你不懂中文）。那本规则书列举了输入-输出的关系：当某一系列卡片进来时，就将对应某一系列的卡片发送出去。倘这本规则书足够完备的话，即使你看不懂每张卡片，你显然也会对进来的中文句子作一致的应答（跟懂中文的人相一致）。同样，一台有足够完善准则书（即程序）的电脑，也可以像人一样，用英文作出一致的应答，而不用理解它“说”的每句话。

这一“中国房间”论证出自约翰·塞尔（John Searle），他称：“任何电脑程序都永远不可能如人心一样”。按照塞尔的说法，只有我们称之脑的特殊的机械，才能思考。

可以预料，这论证不会完全被那些发现电脑是按心的要求仿制的人所接受。但它至少有个好处，可以迫使我们再次质疑，拟人制品是否真像著名的图灵（计算）机测试（Turing Test）所假定的，是对认识的充分测试。

你赞同……？

1. 斯宾诺莎说得对：说行为由心引起，无异坦承自己的愚蠢。

2. 谁说行为不由心引起，谁还须声称自己是笨蛋。

3. 电脑不像我们，它没有任何意识。

4. 我们对世界的一切知识，都是经由大脑得来的。

第二十二章

真理

上一章提出,可以不存在观念,而在前一章提出,可以不存在独立的外部世界。那么,我们又如何理解真理呢?常识把真的信念看作是跟事物真相相符合,但这种所谓符合,有两方面现在被质疑。本章就考察真理的符合论及其对立理论。

洛克是按内在对象和外在对象的相似去理解感知的。当内在对象反映外在对象,感知就是准确或可靠的,否则,就是不准确或误导的。当内在对象和外在对对象相符合,我们的感觉告诉我们有关这世界的真理。

这种说法的动人之处在于,它将一种古老又几乎无法反驳的真理理论,即所谓的符合论,转换为感知的主题。你也许会问,我们为何需要一种真理理论?是的,我们也许真的不需要真理理论。20世纪有些哲学家曾坚持主张,我们完全不需要真理理论,我们适当时还会回到那观点。

我们禁不住会去回答:说某东西是真的,因为这东西正如我们所说的那样。如果我们说玩偶兵整齐站队,那它们确实是整齐站队,原因就在于,我们所说是真的。

符合论

但让我们再进一步。当我们说某东西就是它们被说成的那样,这样说的确切意思是什么呢?我们能不能说得直截了当些?这似乎也不难:当某东西本身符合它们被说成的那样,就可以说,这东西就是它们被说成的那样。一句话,真理可以被界定为断言符合实在。

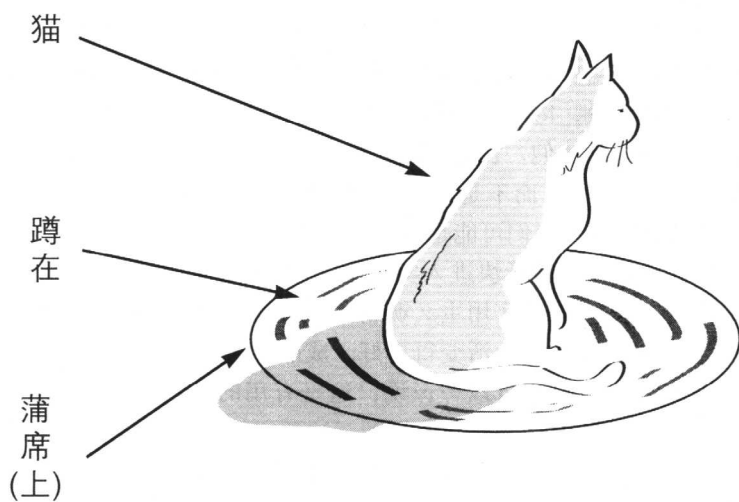
好极了。那么,在任何具体场合,又如何去察觉这种“符合”呢?比如说,是什么使这种对玩偶兵的具体编列,真的符合词“整齐站队”呢?是的,符合必须有两个方面。词“整齐站队”必须表述形成某种公认队形的东西,比如说直列式队形。当我们观看这些玩偶兵时,我们看到的就是这一类队形。也许这些词唤起了我们心中的观念,这些观念跟我们观看玩偶兵的实际编列所生的观念,正好是相配的。

但要是(如上所述)按观念去解释符合,就会引起我们熟知的“现象面纱”的问题,并且不可能确证符合有任何真实性。甚至有一种不依靠洛克所谓观念的看法,也建议首先要去证实符合,在此基础上才

正如亚里士多德说：

“把所不是说成是，或把
所是说成所不是，是错误的；
相反，把所是说成是，或把所
不是说成不是，则是正确的。”
《形而上学》(年份不能确定)

跟实在“相符合”的语言



能宣称陈述是真的。但我们又如何证实这种符合呢？倘若我们只了解所断言的东西，只注意境遇，那讨论“符合”丝毫不能提供我们处理真理的新方法。另一方面，要是只了解和注意，符合就成了一种神秘关系：它是不可分析的、特殊的(*sui generis*)、原生的，或者，无论如何也不会对真理有新的认识。因此，符合或者就是我们不可能发现的东西，或者就是什么新东西也没有告诉我们。这样，我们又一无所获地回到原先的问题：说某东西就是它们被说的那样，究竟是什么意思？又能说什么去解释短词“就是”(as)？

一致和实用主义

解释符合这条路走不通，有些人就设法另辟蹊径去解释真理的意思。有种观点指出，我们认可为真的东西，总是共同一致地形成一个系统。它们是一致的。当我们说某东西是真，也许正是指，它跟我们相信的其他东西是共同一致的。这种思路受到唯心主义者的普遍欢迎，唯心主义正为跟外部世界相符合的说法感到有点不快，要是没有这种符合该多好。

遗憾的是，“一致”通常所起的作用，恰恰就像“符合”那样。问我们在具体场合，怎样发现这种“一致”，通常或是变成不可能确证的东西(就像约阿希姆[Joachim]神秘的想象物)，或是对于真理，最终没有什么新东西告诉我们。比如，要按逻辑一致去解释两种信念的一致，其先决条件是真理，而不是对一致的解释，因为说两种陈述在逻辑上是一致的，就是说，它们可能是同时为“真”的。

因此还是让我们赶快进入实用主义(作为有美国特色的理论，近来又流行起来)。按照实用主义观点，说某东西是真的，就是说要是你相信它，它就能使你的生活变得更好。威廉·詹姆士(William James, 1842—1910)写道：“你可以……说：‘这是有用的，因为它是真的’，也可以说：‘这是真的，因为它是有用的。’这两段话是同一意思。或更直截了当地说：‘说“真”只是为便于我们的思考，就像说“正确”只是为便于我们的行为一样。’”(《实用主义》，1907)

这看来意味着：太阳七分钟前爆炸，不可能是真的，因为这远不会使生活变得更好，这不幸后果，在大约一分钟内，就会使地球生命完全灭绝。倘若这种说法，现在是要表明，“有用”指：假使有用，就能“产生结果好的断言”，或者“符合我们的其余认识”，这样，我们似乎又不得不回到符合论或一致论。如果我们问，一个真的陈述或信念为何总是



皮尔士(C. S. Peirce)

皮尔士(C. S. Peirce, 1839—1914)论真理：

“最终注定会得到所有研究者支持的见解，就是我们所指的真理，以此见解去描述的对象就是实在。”

这种真理的“理想限定”论(‘ideal limit’ theory)要比同时期人詹姆士的实用主义更有趣，不幸的是，它也有自身的一些问题。

按照它的说法，如果我们总是能说，一个陈述是真，我们就须知道，那研究是否已达到其终点。我们何以知道这一点呢？我们依旧是不能确知这终点已达到，或者，因我们相信结果是真，才知道终点已达到(这表明，理想限定论取决于真理，而非取决对理想限定的解释。)

洛克论真理：

洛克尽力去克服两个世界，他区分了“言语”真理(这是一致论所描述的那种真理)和“实在”真理(因符合而得的真理)。他写道：

“……言语真理的存在，只依据那里相关词语跟它们所代表的观念是一致还是不一致，而毋须考虑诸如此类的观念是否真有实存性……当我们诸如此类的观念像我们所知，能具有一种实存性，它们就含实在真理。”《人类理智论》(1689)

有好的后果(如果它有后果的话),那同一终点似乎就在等着我们。那不是因为一个真的陈述要告诉我们某东西何以是真的,或者,跟我们知道的其他东西恰好符合吗?我们同样也可以问一致论,这一组陈述为何彼此是完全一致的。这是一种巧合吗?对此,常识的回答是,它们一致,是因为它们符合一个世界,而这又使我们回到符合论,同样回到真理理论的起点。

多余论

可是,近来一种令人关注的理论主张,当我们说一个陈述是真时,我们并非像符合论、一致论和实用主义理论所理解的,是在说某种实质性东西。我们并未将陈述跟其他什么东西(无论是外在世界、我们的认识主体,还是相信陈述会带来的未来后果)相关联。我们不是提出某种附加事实的主张。相反,我们是宣称对陈述的支持,或是以一种更强调或更认可的方式去宣称它。总之,“是真”具有表述行为的意义,而非事实的意义。

无疑,我们正是以这些方式使用“是真”的,并支持和强调“是真”的陈述。但我们又怎样决定支持这一陈述而非那一陈述呢?为何我们想要强调这一陈述并称那一陈述不行呢?这不是忽发奇想的问题。其实,我们加上这些特别的表述行为的意义层级,是因为我们认为所说陈述,告诉我们某东西如何由我们所相信的其他东西所规定,或对成功处世是多么的重要。同样令人关注的是,(这种新的真理多余论)称我们断言一个陈述是真的理由,应当不是我们称其为真所意指的部分。按这种解释,多余论称,我们原先的问题(我们说某东西是真,是指什么意思),只要列举表述行为的表达用法,就足以回答。对我们说一个陈述是真的理由作大体说明,这是有所不同的事情。

要是我们认可这一点,接下来的问题是,是否值得着手这一有所不同的事情?大体上,对我们相信一个陈述是真的理由,是不是应当设法去描述其特性呢?

对此作否定回答,同样是完全可能的,而且,维特根斯坦对著名相似概念的看法,人们至今还记忆犹新,有时也会促使这样去回答。维特根斯坦指出,我们的日常观念,很多没有简明的界定。你能界定一个椅子,从而就不致忽略任何其他椅子,也不致无意带进任何非椅子吗?你能界定词“游戏”,从而就包罗比如橄榄球和单人纸牌,以及桥牌、扮演角色和接球等游戏了吗?维特根斯坦认为,我们能使用“椅



威廉·詹姆士
(William James)

弗兰克·拉姆赛(Frank Ramsey, 1903—1930)论真理:

“显然,‘恺撒(Caesar)被谋杀,是真的’只是指恺撒被谋杀,而‘恺撒被谋杀,是假的’指恺撒未被谋杀。它们都是我们有时用来强调或修饰理由的词组……”《事实和命题》(1927)

述行表达

述行表达(a performative utterances)概念出自奥斯丁(J. L. Austin)。述行表达显得(至少在语法上)像是可能是真或假的断言,但它不是用作描述或报告一种行为,而是履行一种行为。“我答应,我将到那里”是一个例子,同例还有“我警告你不要去”。

因此,如果“恺撒被谋杀是真的”跟“我同意或承认恺撒被谋杀”是同一意思,而且,倘“我同意”或“我承认”是跟“我答应”或“我警告”同类,那么,真理就是(表)述行(为)的。

子”、“游戏”和其他许多概念，并非因为我们有一个纸上的简明定义，而是因为我们有一套实例。

维特根斯坦打算以此作为对下述常识观念（苏格拉底从中得到如此奇妙的用处）的警告：倘若我们用一个名词去称一类事物，那么，这类事物必须有某种共同东西。倘若维特根斯坦是对的，那么，当我们称不同的陈述是真的，所有那些陈述就不可能有任何共同东西，或者，我们赞成那些陈述的决定就不可能有任何共同东西。也许，我们有同一种理由赞成数学真理，另一种理由赞成道德真理，还有一种理由赞成我们周围在发生什么的真理，并且仍有一些理由是赞成经济学真理或粒子物理学真理。倘若真是这样的话，那么，为把握一个陈述是真，想要对这种种理由作单一特性的刻画，从开始就注定是失败的。

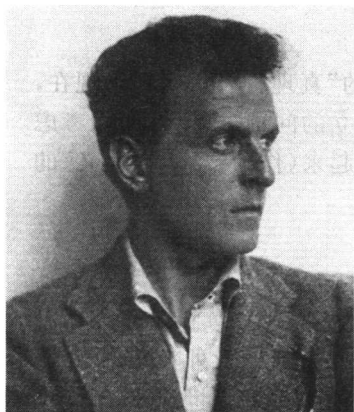
维特根斯坦针对本质研究的警告是重要的，但这显然不是指，所有概括的企图都注定是失败的。相反，它说明至少在许多情况下怎样去进行概括工作（那就是，通过典范例子，并从这些例子再自行扩展，而不是通过纸上定义）。因此，我们该做的是提出真理的实例范式，谢天谢地，这本身是简单明了的。玩偶兵例子应当就是实例范式，我相信任何人都能举出成百个例子。

结论

那么，以前什么地方走错了呢？如果玩偶兵真的……整齐排队，那“玩偶兵整齐排队”的说法就是真的。以此去解释说一个陈述是真的意思，这看来是解释不了的，这样，我们才想起要采用一个大词（“符合”或“一致”或其他），希望它们中有一个能掩饰解释的不足。但我们接着又会要求对“符合”等词作解释。对这些大词所承诺的解释很快就消失了，只留下背谬和谜。

你也许还记得，我们在第十七章放弃了给相似下定义的想法，理由是，相似过于根本，因此不可能按其他任何概念去解释它。我们决定，需要的话，就提供例子而不是一个定义。嗨，对于真理，也发生了全然一样的事情。不过，这一次显得同样简单的失败（寻找我们要找的定义），也许能用维特根斯坦对通常形成概念的洞察去解释，确切地说，要做的是举例，而不是定义。这允许我们去认可几乎是不可反驳的符合论，只要我们用特定的例子去说明“符合”的意思，以此去抵制纸上定义的诱惑。

到现在，谁能说你在哲学上从未有什么进展呢？



路德维格·维特根斯坦
(Ludwig Wittgenstein)

维特根斯坦论我们如何分类：

“我们应如何对人解释什么是游戏呢？我设想，我们应给他描述游戏，进而说：这种种相似的东西就被称做‘游戏’。那我们自己现在就知道游戏了吗？我们不能确切告诉什么是游戏的，是否只有他人？”《哲学研究》(1953)

值得注意的是，称我们用举例和自行扩展去分类，无疑胜过称我们用多个而非单个相似去分类。（见第十六章）

你赞同……？

1. 一个陈述要是符合事实，就是真的。

2. 一个陈述要是相信它比不相信它，更使你幸福，这陈述就是真的。

3. 真理这样的概念，不可能由一个纸上定义去表示。

4. 我们都懂我们使用“真”的意思，因此，没有必要提出一个定义。

第二十三章

客 观

上章为“素朴的”真理符合论辩护。现在，我们要转向实在独立的问题，以便将我们考虑过的许多问题统一起来（作为“反实在主义”的问题）。

因此，我们为认可一个陈述是真而提供理由，实际就是在作概括，我们可以这样表示概括：让真的陈述符合实在。此外，宣称这一概括，比如，在一门新科学诞生时，可能是重要的（就像上世纪 30 年代，围绕 E. A. 米尔恩[E. A. Milne]关于相对论宇宙学的争论）。但解释概括是提供实例范式而不是纸上定义的问题。或者换个方式说，符合是选择用语替换真理，而不是对真理的最终解释。

那好，这看来可能很容易，而事实也是如此。举个例说，它毕竟放弃了想寻求对未决真理的解释的强烈愿望。但我担心有另一条大鱼——解释真理问题的近亲——正潜伏在海底。这个怪物的名字就叫客观。

我们天真地假设，一个陈述，倘若它所说的东西因跟我们无关而成真，它就是客观的。这里，我们（在所说东西及其所是方式之间）有一种被加强的符合，现在被用来解释一种更客观的，也即更精确的，或更科学的，或“不持观察立场的”，或至少是更好的一种真理。说“玩偶兵整齐站队”是真的，如果它们真是整齐站队的话，但这陈述不是客观的真，因为说“整齐”，总是与观察者有关。这里有一种主观意见的因素。

“独立的事实”

这种主观评价的因素，也许是一个陈述不够客观的一个方面，当然，其他类似的方面还有很多很多。有人也许可以证明，“兵”也不是客观的，因为对一个假定的人，对他是一个兵，还是一个自由战士、监狱看守、恐怖分子、武装警察、军事间谍等，可能都会有不同意见。同样也可以证明，“站队”也取决于每个人看待队形的习性，如果说，当时真在场的是这个人，那么，过后还有那个人，接着又会有另一个人。此外，词“玩偶”客观上也取决于儿童礼品自娱的文化实践。在“客观世界内容”(Contents of Universe)的最终目录上，是没有任何玩偶的。诸

符合的失败

贝克莱对洛克所称内在世界和外在世界的符合有如下反应,他表明,要是这两个世界不能单独达到的话,那同样只可能有一个世界。他还以同样严谨的精神,想对意识到的真理符合论的失败作出回应,他主张,要是我们不能解释语言和实在可能有的符合,那要解释两者的区别也是骗人的,说到底,只有语言存在。理查·罗蒂(Richard Rorty, 1931—)支持这观点的看法:

“……德里达(Derrida)称,‘除了文本,什么都不存在’,此称所含蓄否定的,是正确的,但此称所明确肯定的,则是错误的。说文本并不涉及非文本,其唯一有说服力的,正是老一辈实用主义者所说,对一个关系项的任何说明,都是在某个词汇表中准备好了的。因此,要将对事物的两种描述作比较,而不要将描述和事物本身作比较。老一辈实用主义者这一说法……[是]重申贝克莱所天真谈论的‘除了观念,任何东西都不可能类似于观念’。这些都纯是对我们不可能洞察实在说法的误解方式引起的,剥去面具,一切都将暴露在我们眼前。”《实用主义的后果》(1982)

你还记得吗,对自然外表的设想,完全是由理论面具罩上的(回溯到第一章)?要是面具真的不能除去,那么,假设外表背后还有什么存在,就是完全多余的。

如此类，不一而足。

在“客观”的多种意义里，似乎特别令人关注的一种意义是，独立于人的语言。按照这种意义，说事情客观上如此这般，就是说它们如此这般的存在，并不取决于我们如何选择去描述它们或分类它们。相反观点（这一定程度上是由萨皮尔〔Sapir〕和豪夫〔Whorf〕所主张的）是，语言构建实在：有关事情怎样的问题，没有任何事实是跟我们怎样用词描述它们无关的。好，但为了取得更客观的知识，就“无视”我们自己的偏好、语言、文化和心理特点，这也会有严重的问题。但我想回避这些时新的相对性问题，而专注于更普遍的看法上，即认为事情是跟我们对它们的认识无关的。在这个意义上，说事情是跟观察者无关的，就是说，不管我们知道还是不知道它，它们都保持原有的状态。这世界总是原来的样子，全然不顾我们凑巧曾发现它什么。

这看起来就像常识一样。可以推测，在任何感觉生命存在，并更注意它之前，地球毕竟也处在一种特定的、完全确定的状态。而且，按照熵定律（the Law of Entropy），整个世界要变成一种薄雾状的冰冻，无差别的气体，可以推测，它将冰冻，成为无差别的气体，尽管任何理智生命都不可能亲睹到这一事实。总之，常识（还有某时期的科学）都是带一种客观的或跟认识无关的实在概念运作的。为标示起见，我们可以说，对于世界，常识是客观主义的。

对于他人的精神生活，常识也是客观主义的。我们通常总相信，他人的精神生活也和我们一样，都不取决于任何观察者对它的认识状态。玛丽恩（Marion）的白日梦就是她做她的梦，全然不顾你或我能否了解它。

对于过去，常识也是客观主义的。我们通常认为，对于遥远过去的事实，都是完全确定的，尽管现在无人、过去也无人、将来也无人，知道这些事实。过去要是不像现在一样实在，那它又怎么可能产生现在呢？对于一颗小行星，要是现在的认识状态是一种特有状态，那又怎么能跟过去的实在不同呢？

“独立”的问题

但假定所谓“独立”的事件状态并非我们恰巧不了解的东西，只要我们想了解，是可以知道的。倘假定这个状态是系统性的，那就是我们不可能知道的某种状态。常识还认为，我们不可能（以任何直接方式）知道他人的精神生活。我们只可能通过观察或询问他们，去间接地了解。同样，我们也不可能（以任何直接方式）知道遥远的过去。我

相 对 主 义

“相对主义”应当会极力声称,自己是哲学中最无助的。它的意思不仅得不到赞同,而且还以某种方式,在支持者和反对者中,产生强烈的情绪反应。

不过,它还是有一些重要结果(这也是相对主义总是会流行的原因),因此,设法去指明相对主义有几种主要类型,也许是值得的。试述如下……

相对主义者首先依据人所具有的一套信仰和实践,把人分成内行和外行。然后,相对主义者就着眼于这套信仰和实践的价值,或其意义,或其合理性,或其真理,并(按有害性渐增排列)声称:

1. 外行的任何评价都涉及到有相似或对立的一套信仰和实践,和/或
2. 内行和外行对信仰和实践的不同评价,它都表示赞成,和/或
3. 外行完全不能恰当地评价信仰和实践。

由此可举例,1类相对主义者关于真理,可能主张,没有任何绝对的上帝观点,我们可据以去判断真的东西是怎样的。2类相对主义者关于价值,可能主张,对信仰上帝的价值,或抽象画的价值,或怜悯的价值,不同的人有完全不同的说法,他对这些说法都表示同意。这些显而易见的分歧,并不是我们应当要求或设法去消除的。3类相对主义者关于意义,可能主张,比如东方(或西方)人类学家都不会说,阿赞德人(Azande)对巫术的信念,真是阿赞德人理解的意思。

有时把如下一种观点归属于维特根斯坦,即,合理性标准只存在于大规模的实践中(比如西方医术或阿赞德人巫术中);作为整体的实践,其合理性是没有任何标准的。按照上述框架,这一观点不能当作一种相对主义,因为它说,对于作为一个整体的合理性问题,甚至不可能被内行直接解答(或对那问题发问)。

这个框架共区分了相对主义的十二种主要类型。其中,有些以貌似有理著称,有些以放荡机灵著称。但这种分类只定位在争议区域。消除个人自由和客观标准之间张力的艰难工作,以这种或那种方式,放在我们面前。

们只能从现在或将来的证据,去作出推断。而且,假定这些都是我们在考察感知时看到的问题,看来我们也不可能直接知道外部世界。我们必须从自己的经验中,去推断真的东西是怎样的。

此外,由于对感知的心灵主义分析,上述说法并不适用宏观层次,但即使如此,我们最流行的科学似乎告诉我们,由于受计量“事物”的计量行为冲击,上述说法却适用亚原子层次(见第二十章尾部)。

于是,在所有这些情况下,我们的老问题又出现了:如果不可能有直接认识,那何以可能有间接认识呢?又,如果我们所有概念都来自经验(如经验主义所称),那对我们从未直接经验过和一无所知的事物,何以可能有一个概念?这前一个问题是非难我们欲知的要求,后一个问题是非难我们欲完全了解他人内心、过去和外部世界的要求(还有一些要求我未提及)。这前一个问题是一种形式的怀疑论,后一问题是某种形式的“反实在论”,之所以这样称呼,是因为它主张,跟人的认识无关的实在观念是没有意义的。

接下来所发生的是,鉴于由“直接”认识引发的困难,常识放弃了“直接性”主张。然而,它仍拒绝放弃认识对象是“独立”的主张。它坚持,即使我们的认识不可避免地要由我们的感觉器官或探知程序作中介,但我们获知的事物仍然是跟那些感官和程序无关的。但如果事物永远只能以依赖方式被我们获知,那坚持事物是独立的,又有什么意义呢?

替常识辩护

替常识辩护的一个有趣方式是说:“直接的”和“独立的”(像其他熟悉的相似概念一样)都是从一套例子中获取其意义的。比如说,直接感知的实例范式是,在距离适中和明亮处,看某个中等大小和不动的东西。比如,在阳光和煦的日子,伸手去摘苹果。下面也是事物独立的一个实例范式:不管我看着苹果还是将目光移开,苹果总不会有所变化。

倘有人指出,在苹果和我看它之间,有着各种各样复杂的视觉过程和神经反应过程,常识就会勉强承认,如果所有那些过程都介于两者之间,那么,这种关系就不可能是直接的。常识会放弃这是一种“直接”感知实例的主张。但也许那是一个误解。说到底,有什么能比“在阳光和煦日子的苹果”那种实例更“直接”呢?倘若这不是对一个独立实体的直接认识,那么,词“直接的”和“独立的”就都失去了它们的意

米歇尔·杜梅特(Michael Dummert, 1925--)写道:

“在我看来,实在论相信有争议一类陈述(即关于外部世界、精神事件、数学实体、过去或未来等等的陈述。)具有一种客观的评估真理,并跟我们认识它的方法无关:它们的真伪取决于独立于我们的一种实在。”

《真理和其他不解之谜》
(1978)

反实在论不说实在取决于人的认识,不说所有性能都是“相互作用的”(见第二十章),也不说外部世界并不存在(这些说法都是实在论的方式)。反实在论说,我们谈论任何自己不可知的东西,是没有任何意义的。比如,我们不能断言不可知实在是存在的,但我们也不能否定它的存在。反实在论者的口号是:凡我们不可知的,我们就不能说。

义(因为正是这类实例确定了它们的意义)。但要是“直接的”和“独立的”都失去了它们的意义,那么,“间接的”或“依赖的”也失去了它们的意义,在事物及我们对它们的认识背后,也不再有任何东西可供标示。按照这一试图对常识的辩护,由于对直接性和独立性的挑战,都取决于这些词固有意义悄悄发生的变化,因此,常识应牢牢坚持它对直接性和独立性的主张。

我本人的看法是,即使这危险的论证是成功的,(现象或大脑状态的)“面纱”问题依然应引起注意。但我希望你现在不要再接续下去,而是回想一下贝克莱对上帝的诉求。按照贝克莱的看法,上帝明察秋毫,其他人注意不到的地方,上帝都注意到了,所以能保证它们独立于我们而继续存在。为让不可知论者,也许还有信徒,能转变思想,贝克莱所施用的这一策略,必定会有些权宜的东西。但贝克莱最终也许是正确的,他把上帝看作是独立存在的世界所必不可少的,至少在某种意义上,我们对跟人的认识(和语言、文化、心理、偏好等等)无关的“独立”的看法,取决于我们对世界的看法,这世界所要面对的,似乎是一个无所不知的上帝。

需要上帝

上帝当然至高无上地独立于其他一切之上,但需补充的是,上帝的认识是无须中介的,他不像我们要由感觉器官,或者有限和限定的认识程序作为中介。诚如彼得·阿贝拉(Peter Abelard)所说:“……对于上帝(Him),感觉没有任何障碍,唯上帝具有真正的认识。”上帝就是独立实存和直接认识的完美典范。

因此,问题也来了:对一个不是信徒的人来说,他对事物存在方式、跟人的认识无关的“独立”,都有一种看法(这似乎也是常识所需要的),那他对上述说法是否有可能接受呢。倘人的认识要中介,而中介又意指依赖,那也许唯有上帝才可能提供直接认识独立实在的灵感。放弃对上帝的信仰,这种直接认识也许就会被说成是超验的方式,而且客观世界也是无可挽救的。

下面,我们要把各种问题跟上述那种认识的问题相统一,这尽管不是直接认识,但仍然被假定是一种独立实在的认识。这些问题的共同形式是:倘若独立实在的认识永远只能通过依赖的(即中介的)方式获得,那我们何以有可能声称或有意义地谈论这种认识呢?但我们还是有可能进一步统一这些问题,因为中介形式(通过感知形成的观念、



通过现在和将来的证据、通过可观察到的他人的行为举止、通过对我们仪器的读解等)都是有结果的。换句话说,在所有这些情况下,我们对世界的一切认识,都是由我们声称的认识对象跟我们对它的认识之间的某种因果过程所中介的。在我们跟对象之间,总是有一层“原因的面纱”。

休谟说,“我们的理性应当被看作是一种原因,由此而来的真理就是自然的结果。”现在,倘我们可以说,我们认识机制的*目的*是要获得真理(它所具有的这一目的会进而去实现),那其结果的独立,也许是有希望的。但要是这只是相互关系的要求,那么,我们还必须要接近所认识的对象,而不依赖其任何结果。否则,“原因的面纱”是穿不过的。但这只有对一种有超自然能力的(即非因果性的)认识和行为才是可能的。我们又要重复说,只有上帝能为直接认识独立实在提供灵感。

(我应当指出,对原因的面纱问题,有一种回答并不诉诸上帝的观念。我们可设法缩小在我们要认识的东西和它的结果之间的距离。要是东西正是它的结果,那么,依靠其结果去认识它,就没有任何问题了,只是,我们也许要停止谈论“它”和“它的结果”,而仅仅去谈论“变化”。作为一个事实问题,这同一简单化做法——这样说,是因为它把成问题的东西简约为能更直接接近的东西——是受第四章所介绍的柏拉图实在概念的激励。我们简单地从一事物倘有结果就规定它为真,进到说一事物的实在在于它的结果。

但是,怎么可能有无“事物”遭受的结果呢?怎么可能有无“事物”经历的变化呢?我们也许能应付无接触的影响,但我们真的能理解无事物的变化吗?)

魏斯曼论语言和实在：

弗里德里希·魏斯曼(Friedrich Waismann, 1896—1959)对颜色和光泽作了有趣的对比。在英语中,颜色是由形容词表示的,从而,我们就认为颜色是事物不变的性质。而另一方面,光泽是由动词表示的(发光、闪烁、照耀、闪耀等)。我们通常认为光泽是碰巧处在特定运动的某种事物。

魏斯曼指出,包括俄语、德语、意大利语在内的各种语言,是用动词表示颜色的,并称讲这些语言的人,对颜色的看法是完全不同的。他说,“‘蓝’天被看作是继续产生蓝色的东西,这东西发出蓝色,因此说蓝,并不是指它天生固有一种纯粹的性质。”

于是,他设想有一种语言,是由适用光泽的动词的副词表示的。用这种语言,人们可以说,“傍晚的云红得发亮”,诸如此类。在魏斯曼看来,“讲这一语言的人,发现自己很难将颜色看作是事物的一种性质……他们带着不同眼光看世界。”

魏斯曼提出这些例子,有损客观实在这个观念的基础,客观实在只是语言中性地描述的东西。

你赞同……?

1. 客观真理比任何主观真理好。

2. 语言不歪曲事实,就不可能表示事实。

3. 有任何人永远不会知道的事实。

4. 唯有一个上帝的概念能为我们对独立实在的信念提供根据。

Area 7: God

论域七 上帝

第二十四章

上帝

本章讨论对上帝存在的论证,这一传统论证令人着迷,但一直存有争议。此论证除引起人们的兴趣,还为哲学问题的内在相互联系,提供了颇有说服力的例子。

对于西方哲学,上帝曾有一种深刻和有益(对此有争议)的影响。我们已将上帝看成笛卡尔(Cartesian)所谓人的认识的保证人,以及对人的自由的威胁(由于神性的预知)。对于一个独立世界的全方位(perspective-less)认识,上帝作为角色模型,可能也是必不可少的(这只是被暗示)。但上帝在我们思考诸如无限、道德、政治义务及我们在作为整体的物理世界中的地位等其他种种主题中,也起有重要的作用。出于这些理由,哲学家曾长期地关涉到上帝,这种关涉的关键领域涉及上帝的存在。是上帝(He)所为而非他(he,哲学家)所为吗?

上帝存在的证明

事实上,你一旦有基本的奇妙观念,构建上帝存在的有效证明,是十分容易的。在11世纪,有个叫安瑟伦(Anselmus, 1033—1109)的意大利人,1093年,他成为英国坎特伯雷大主教(Archbishop of Canterbury),并在一本被称做《证道篇》(Proslogion)的书中,证明上帝的存在。他的证明如下:

1. 我们将上帝理解为比可能想象的任何东西更伟大。
2. 倘若上帝只存在于我们的理解力中,那就可能想象有比上帝更伟大的东西(也就是说,上帝不仅存在于我们的理解力中,也存在于实在中),但在我看来,这是不可能的。
3. 因此,上帝不仅存在于我们的理解力中,也存在于实在中。

这一本体论论证(其实就是这样称呼的)可以用各种方式重新措辞。下面选择一种表述,可能会给你留下更简明的印象:

1. 上帝是最伟大的可能存在者。
2. 倘若我们设想去对比上帝不存在和上帝存在,显而易见,上帝不存在不如上帝存在伟大。
3. 因此,为成为最伟大的可能存在者,上帝必须存在。

安瑟伦的证明：

“……甚或傻子（他心中说，‘无上帝’）也必同意，至少在理解力中有某东西要比可设想的任何东西更伟大；因一旦他听到此表述，就理解了它；且无论如何都被理解为存于理解力中。然而比可设想的任何东西更伟大的东西，必不会只存于理解力中。因一旦同意其存在，且只存于理解力中，那同样可设想，它也存于实在中，这是更伟大的。故可推断，若有比被设想仅存于理解力中更伟大的，这个不可设想有比其更伟大的东西，即是比可设想的某东西更伟大的东西，而这显然不可能。故不可能被设想有比其更伟大的某东西，必定既存于理解力中，也存于实在中。”《证道篇》（约 1075）

诚如笛卡尔在沉思第五所说,“设想上帝(也即最为完美的存在)并不存在(也即有所不完美),就像设想一座山没有谷,是完全自相矛盾的。”

上述论证两形式是正确的,唯一问题在于,前提是否为真。流行的一种反对意见,通常总会联想到康德,但却是由休谟预见到的,这种反对意见认为,存在并非是一种尽善尽美。这两种论证形式的第二个前提是,上帝有实存要比没有实存更好(“更伟大”)。但是,反对意见说,某东西实存并未给它的性质增添点什么。它不像“上帝是智慧的、仁慈的、万能的、无所不知的,等等”说法。它只是说“上帝存在”。因此,尽管智慧的存在要比愚蠢的存在更伟大,但同样的对比却不能以“实在的”去替换“智慧的”说法。

好吧,当我们说某东西存在或某东西是实在的,我们又指什么呢?回到第四章,我们以为是指,某东西有一种因果作用。这样,有一种因果作用也许是表示关系的而非内在性质的(即,也许取决于一事物和另一事物的关系,而非和另一事物无关的一种性能)。但我们在第二十章也看到,即使像颜色这样的“第二性的”质,也同样可能是关系的而非内在性质的。而“智慧的”、“万能的”、“仁慈的”、“无所不知的”都肯定涉及和另一事物的关系。因此,难以明白为何上述对比就不能以“实在”去替换其他这些性能。这难道要表明,每当我们做计划时,总是去比较某种(尚)不存在的东西和目前(存在的)的事态吗?

也许可以回答说,有一种因果作用要比——比如说——有因果性质更全面,后一说法易于使人显得幼稚。因为这完全是一个有任何因果性质的问题,而非某具体因果性质的问题,存在并不是某东西的一个特性或特点。正因为它不是一个特性或特点,所以,我们不能为了对比,就将它视同其他特性,予以任意的增添或减除。

我倾向于承认上述前提,并否认其结论,即同意存在不是一种性质,像其他性质那样,但我坚持“有这样或那样的因果作用”并不会使对比变得不可能。倘若我们的“伟大”观念也包括决定各民族的命运、显露威严、创造天空灿烂的繁星以及其他一切,那无疑我们就可以说,做了这一切的某东西要比不做这一切的某东西更伟大。

有另一条途径是通向这同一结论的,尽管这稍微涉及术语,但仍值得注意,因为它会导致我们对本体论论证,得出我认为也许是错误的东西,或者即使不是错误的,也是成问题的。



安瑟伦

莱布尼茨 (Gottfried Leibniz, 1646—1716) 论必然真理：

“有两种真理：推理真理和事实真理。推理真理是必然的，跟它们对立是不可能的；事实真理是非必然的，跟它们对立是可能的。”
《单子论》(1714)

必然真理

这个术语就是必然真理的概念。有某些陈述,尽管是真,但可能曾是假。印度尼西亚喀拉喀托火山(Krakatoa)在1883年大喷发,但可能早一年或晚一年也喷发过,或根本没有喷发过。另一方面,有些陈述不仅真,而且不可能曾是假。“所有未婚男子都是未婚的”似乎不同于“所有未婚男子都是邋遢的”。“ $2+2=4$ ”似乎同样不同于“二滴水加上另外二滴水,你就会有四滴水。”“教皇(Pope)是一个天主教徒吗?”是一个修辞性问题,相反,“首相(Prime Minister)是一个天主教徒吗?”则是真问题,因为这同样是相反的问题。

当你得知我们对这种不同,并未达成一致的解释,是不用惊奇的。似乎总会有某种不同的,而这跟本体论论证的关系仅在于,无论我们这里有多大不同,“上帝存在”似乎总是属于必然一方。因此,下面可以对本体论论证作另一程式化表述:

1. “上帝存在”是必然地真的(即,它是真的,是和“所有未婚男子都是未婚的”和“ $2+2=4$ ”和“教皇是一个天主教徒吗?”同类的)。
2. 以必然真理去断言的,都应当在现实世界中得到公认。
3. (所以)上帝存在。

现在回到上面讨论的流行反对意见,针对前提1的反对意见认为,“上帝存在”不可能是一个必然真理:它说,有关存在的(即有关因果关系的)所有真理都是非必然的。我知道,这看来并不像同一反对意见,但康德认为它是同一意见,因为康德假定,一个必然真理的谓词,告诉我们的是关于主词的东西,这已包含在对主词的观念里。因此,倘存在不是一个谓词,通常就不能形成一个必然真理。休谟也认为它是同一反对意见,因为休谟认为,必然真理告诉我们关于观念之间的关系,又因为存在不是一个观念,关于存在,就不可能有必然真理。

因此,披着新外衣的流行反对意见说,无论什么存在,或对因果关系的分有,都不可能有必然真理。但为何有些关于存在的真理就不可能是必然的呢?“‘ $X+2=4$ ’的方程式存在一个解”似乎就是一例,就像笛卡尔的“有思”。“宇宙存在一颗可居住的行星”至少可由其断言作证,就像“存在清晰易懂的命题”一样。总之,要认可所有关于存在的真理都是非必然的,我们还需要有比过去所提供的理由更好的理由。

康德论分析和综合：

“或称谓词 B 属主词 A,如同有某东西舍于(尽管是隐蔽的)概念 A;或称谓词 B 全然在概念 A 外,尽管和 A 有某种关系。我称前者为分析判断,称后者为综合判断,……前者的谓词所言不给主词概念增添任何东西,它只是将主词分析成若干子概念,这在主词中已想到,尽管是模糊的;后者的谓词所增添给我们主词概念的,是主词所不含的。”
《纯粹理性批判》(1781)

休谟论必然存在：

“……存在的观念全然同于物体的观念……一旦合乎事物的简单概念,我们就可以设想它是存在的,我们其实并未对我们的最初观念有任何添加,或任何改变……当我想到上帝,当我将上帝看作是存在的,当我相信上帝应当是存在的,我的上帝观念既未增强,亦未减弱。”《人性论》(1739)

维特根斯坦论必真的准则和命题：

“……方法论命题和方法内在命题之间没有明确分界线。

但可否因此说：在逻辑命题和经验命题之间没有明确分界线呢？在准则和经验命题之间的分界线是不明确的。”《论确定性》(1969)

必然真理和符合

这似乎都像是自相矛盾的,我以为,问题出在前提 2 而非前提 1。还记得康德对本体(自在之物)和现象(事物显现给我们的东西)的区分吗?这种区分为一种(先验地)必然是真的陈述创造了机会,但事情本身则仍然可能是假的。我们不可能否认,比如,空间和时间的存在。我们甚至不可能设想这会是假的。然而在本体界,它可能就是假的。

我们不用对康德的区分表态,但我们可以对必然真理是我们不可能设想成假但其实可能是假的观念,作彻底的试验。可以说,它们是我们必须说的,但不一定就如此。

你兴许认为,那是无意义的。说它同时又不说它,那不正是自相矛盾,所以无意义。然而在以上前提 2 所表示的相反观点(以必然真理去断言的,都必须在现实世界中得到公认)呢?前提 2 不是说,“我们必须说它,而且,它必如此”吗?但倘若这是无意义,而要否定这“必如此”(像我刚设法做的),那为何去断言它不是无意义的呢?

总之,在“我们所说的”和“事情是怎样的”之间的区分——当我们所说的可能是真或可能是假时,这区分是极好的——一旦我们所说必定是真或必定是假时,就不适用。这是可以预料的,比如,如果必然真理真是准则,根本不是断言(尽管这想法有其本身的问题)。

结论

我们上面看到的,是安瑟伦令人着迷的本体论论证,表面上看,它似乎只跟宗教信仰相关,其实,它却迫使我们面对有关数学和逻辑本身的难题。我们看来不得不(跟着休谟和康德)说,任何有关存在的陈述都不是必然的,或者都不是必然陈述,即使它们可能全是真,但因为它们要跟事情所是方式相符合,所以无论如何不是真的。余下就是承认,我们只能从上帝观念的存在,证明上帝的实存。

以我看来,这个例子极好地说明了哲学问题都有内在相互联系。我们起初只想简单地确证上帝的存在,在我还知道自己的问题定位前,却发现自己卷入了有关数学和逻辑的截然不同的问题之中。对于这种内在相互联系的大多数说明,我们曾把注意力放在因果性主题上,但事实上,这种联系却是处处可见的。在人们看来,这些问题似乎还不够艰难,进而还要求我们立时去解答所有这些问题。

冈尼洛的完美岛

有个修士，名叫冈尼洛(Guanilo)，他反对安瑟伦的论证，以为这论证的作用就像对完美岛的论证一样。只存在于想象中的完美岛，是不完美的，因为它要是现实的存在就更好。所以，我们只要能形成“完美岛”概念，完美岛就必定存在（这当然是荒谬的）。

我们从安瑟伦对冈尼洛的冗长答复中，也许能浓缩出最简短的回答：你说的“完美”可能仅指“比所有存在的更好”。倘这正确的话，可以推断，完美岛其实是不可能存在的，还须用它别的可想象优点去弥补它孤独无伴的缺点。安瑟伦说，这样的话，不存在的东西可以是完美的（即比任何实际存在的东西更伟大），但它不会比可想象的东西更伟大。只有上帝必须解释成不可想象有比其更伟大的东西。

安瑟伦结论说：“我相信，我的论证必然充分，并不薄弱，我已通过论证表明……我证明了不可想象有比其更伟大的东西的实际存在。”

你赞同……？

1. 本体论论证证明上帝是存在的。

2. 存在的东西和不存在的東西是不可能比较的。

3. 必然真理只裁定词的运用，而不陈述有关世界的事实。

第二十五章

原因和 筹划

本章考察意在证明上帝存在的两个进一步论证。一个论证所依据的主张是,上帝赋予世界以可见的目的。另一个极力主张,上帝是我们周围所有变化的第一原因。

关于上帝存在的论证,除安瑟伦的本体论论证外,还有其他一些论证。由于这本小书的主题运作一直由原因和目的之间的持续张力所维系,我们以神协调原因和目的这一话题结尾,也许是合宜的。

先说筹划。环顾四周,可以发现许多完美适应(well-adaptedness)的明显实例。事实上,我们对世界所知越多,这些实例就会变得越明显和越举不胜举。人们爱举的一个实例是人眼,这是对各类组织的一种复杂安排,履行将光聚焦在一种感觉光的配置上所必要的所有不同功能。没有清晰的眼球晶状体,任何光都不能达到这配置上;没有这配置,光就不可能转变成大脑能处理的信号。因此,为了履行视觉功能,眼睛这些分离的组成部分都是互相需要的。这些组成部分本身是无效用的,但一旦组合起来,它们就令人叹为观止。

人们可能理解有些东西是逐渐变得适应有效空间或长成预定形态的。但这些单独无效用的组成部分的功能协调却显得很像人的深谋远虑和设计,就像一个钟表装配人把一堆杂乱的部件,组合成能走得准的钟表,这些部件单独分开的话,是没有多大用途的。甚至连休谟(在他重要《关于自然宗教的对话》[*Dialogues Concerning Natural Religion*]中)似乎也承认,我们可谨慎地从相似的结果推断出有相似的原因,考虑他对因果关系的解释,他不承认也不行。因此,倘若我们眼的组成部分真的相似于观看的组成部分(就功能协调而言,它们不可能只取得一种功能),那么,在这种令人叹为观止的适应背后,也许有某种类似人的智力的东西。

自然选择

以上论证在 1859 年遭到沉重的打击,那一年,达尔文(Darwin, 1809—1882)发表了《物种起源》(*The Origin of Species by Means of Natural Selection*)。要是更好的眼力有利于动物更长久地生存,并繁

约瑟夫·普里斯特列 (Joseph Priestley, 1733—1804)——氧元素的发现人之一——写道：

“人们难道会说，视力可能是由对光学没有任何知识、不知道光的性质或折射规律的存在所构造成的吗？……必定有某种无前因的存在，是所有其他存在物的起源和筹划因。”《致一位不信哲学者的信》(1780)

休谟《对话》中一方对此有如下表述：

“手段对目的之奇妙适应，是自然界普遍可见的，尽管它大大胜过了人为设计的作品，但也恰正相似于人为筹划、思考、智慧和智力的作品，因此，我们可以运用所有相似准则去推断，原因也相似于彼此类似的结果，所以，自然的造物主 (Author) 有点类似于人的精神，尽管造物主拥有许多更大的功能，他所引致的效果也更宏伟。”《关于自然宗教的对话》(1779)

以及休谟本人说：

“显然，任何事物都有一种目的、意图和筹划；至今，我们的理解力已如此扩展，以至要思索这个可见世界的最初出现，我们必然以最强烈的信念，采纳某种智力的原因和创造者的观念。”《宗教的自然史》(1757)

殖更多的后代,要是后代本身也倾向于传承同一改进了的眼力(尽管它们双亲较好的眼力是偶然产生的,属偶然的变异),那就会使甚多世代改进了眼力,并在其他方面也自然地发生变化。这样我们就不再将事物看成是经过筹划的,因为所有变化都不是这种令人困惑的筹划引起的。

因此,对于生物学上显而易见的筹划实例,现在可作的解释,就不用求助于“那个假设”。但有一种相当类似的论证,是从保护而非筹划的现象着手的。有时人们会强调我们这颗行星有多么幸运,这样一个庞然大物,有水、地心热和大气,又跟某某一类星体间隔某种距离,等等。这些环境只要有任何相对较小的变化,或者一些主要规律的运作有稍许变化,我们就可能全都遭殃。因此,看来不就像有个仁慈看护者专为我们创造或保护这一环境吗?对这浩瀚的空间,我们所知越多,就会对其冷漠凶险留下越多印象,我们难道不会吗?但我们自己这个小角落显得越是特殊,辩明这种特殊性就变得越是必要。任何特殊的东西都迫切需要做解释。因此也就更吸引人去假设有某种东西类似人的仁慈看护者。

这看来像是要从生物学奇迹退到物理学或天文学奇迹,但其实并非如此。要给予说明的重点是,某种天文或物理环境对于我们的适宜性。不过,自然选择对这种适宜性至少也提供了一种似乎有理的说明:我们的环境对于我们的适宜性是由我们对它的持续适应形成的,而不是由它对我们的适应形成的。

善待生命

仍要回到上述问题。我们特有的生理组织也许在逐渐适应这特有的环境,因此,环境对我们的适宜性,也许最终不是神助的缘故。但为何这地球对任何生命也都是适宜的呢?其他许多环境(比如月球)都不可能有生命存在。因此,地球之特有环境,并非只对我们特别适宜,而是对任何生命都是适宜的。

这就很难说它有多么特殊,也很难确切地说,“残忍事实”会多么令人不快(生命的必要条件完全适宜这个特殊行星,倒正是一个残忍事实)。但人们不用找到一点绿洲,也能长久生活,地球越是显得特殊,不可解释的“残忍事实”就越令人不快。

通常进行的这一论证,不是比较地球和其他行星,而是比较这现实世界和其他可能替代的世界。比如,倘若引力的力只要增强百万分

眼的进化

最初,简单生物通过偶然突变,得以将感光部位作为其运动或生长的一种手段。这使它能对亮暗作出不同反应,这真是一大幸运(A Good Thing)。因此,它就能存活更长,并繁殖更多后代,其中有些后代也有同样的突变。

这种好运得以降临,有三个主要过程,有些突变的动物通过进一步突变,获得并排两个或两个以上感光眼罩。其他则在表面某个可活动部位,获得一个感光眼罩。这两种偶然突变,使这些动物能对活动光源和对范围渐增的亮暗,作出不同的反应。它们有这样的优势,就比其他不幸的同辈,更兴旺和留下更多后代。

第三种改进,偶然确定在身体表面一个凹陷部位的感光眼罩上,或在一个有凸起边缘的部位上。这使光照感光体的角度变窄,从而能更准确地确定光源的方位。

这些持续过程,包含足够长时间的逐步改进,我们最终基本上有眼的三种先进类型:单眼或眼窝(在凹陷部位有多个感光体)、复眼(大多带有晶状体的多个眼窝),以及真正照相机式的眼(整个凹陷部位有多个光感受体,带有一个活动的晶状体)。

我们所不知的生命

蜡烛火有生命吗?它会随周围动静活动闪烁,它有明确的界限,通过消耗氧气和石蜡维持自身,并排泄二氧化碳和水。在正常条件下,它还会衍生其同类。

一台智能机器人或人形自动机可能有生命吗?我们可以假设,它不复制或含复制代码。但它为自身设定目标,并为跟我们可能进行的有趣对话,权衡要点。

其实,没有任何公认的生命定义。也许我们可换一种方式,用范例和自发(指即兴,但又非不可详解)延伸对生命作分类。

之一,任何星体就都不可能长久生存到足以进化形成智能生命。但要是敌意的可能性严重超过善待生命的可能性,就会表明,现实世界(显然它至少是有点善待生命的)完全不可能如此。而这就需要去说明,诸如以上种种说明。

这种方式的论证,由于要求我们去比较可能的世界而不是本土实际的环境,看来是不够充分的,但我也并不因此就认定这是一个结论性的批评。我假设,这症结在于我们由相似结果去推断相似原因这个原理。也可以这样说,我们对相似性没有足够清楚的理解,以使我们能由此原理着手,去做任何实际的论证,而休谟《关于自然宗教的对话》(Dialogues)的要点就是,这种状况跟利用相似性反面概念的状况正相一致。但“没有足够清楚的理解”是一种很常见的抱怨,以致很难驳倒一种论证。

第一原因的论证

(最后时刻)又到原因的论题。倘若任何事件都有一个原因,那么,连续的原因链就会没有一个起因。我们试图把某事件看成是起点,但这事件也有在先的原因,因此,它就不可能是真正的起点。但要是没有一个起点,那原因链就真的不会得以开始。由于显然总有个开端,所以,必然至少有一事件是不要求原因的。显然,这个事件是相当特殊的,因此也特别要求加以说明。由于这只能自发地比作我们自己的自由精神活动,所以,我们必须(谨慎地)假设,有某种类似人的精神的东西,应对我们处处可见的原因和结果的杂乱状态的开端负责。

下面是对这一古老论证的现代回答(出自宇宙学家乔纳森·哈利威尔(Jonathan Halliwell)):

“这世界实际上是怎样开始的?”量子宇宙学家对这个问题的回答,也许有点令人失望。我们还不如这样去回答,即声称这问题是不合宜的问题。在奇点域,比如原初奇点,由隧道效应和无边界设想给定的波函数表明,经典的广义相对论是无效的,而且,时间和空间的概念也是不确当的。因此,我们不能去探问关涉时间或空间概念的问题。

哈利威尔接着讨论“实际通过观察去测试量子宇宙学的若干问题”,但他声称,“我们通过量子宇宙学,至少能以富有意义的方式去阐明和应对这个问题”。

那好,要是拒不承认时间和空间的概念,那像“原初”或“奇点”(当

爱因斯坦(Einstein, 1879—1955)等人论筹划：

爱因斯坦在其《我对世界的看法》(The World As I See It)一书中,对物理世界中的筹划,有如下说法：

“[自然规律]表明这一至上者的才智,跟它相比,人类所有的系统思考和活动,全都是无足轻重的。”

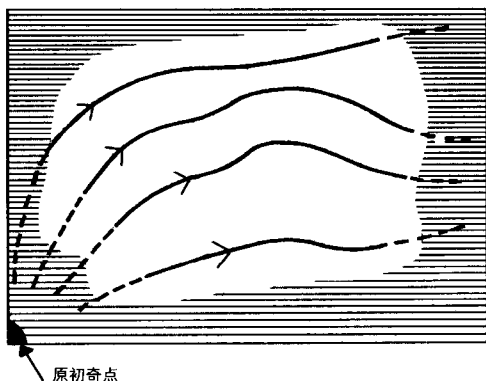
天文学家弗雷德·霍伊尔爵士(Sir Fred Hoyle)持同一观点：

“……对事实的理智说明使人联想到,过度的智力已搞混了物理学……而且,大自然没有任何盲目力量值得去提及。”

我们发现保罗·戴维斯(Paul Davies)也属同一传统,他写道：

“能使世界自发产生的规律,本身似乎就是极其足智多谋的筹划的产物。倘若物理学是筹划的产物,那世界就必定有一个目的,而且,现代物理学的根据向我强烈提示,这目的也包括我们在内。”

比尔·牛顿-斯密思(Bill Newton-Smith)的论文《宇宙的起源》(The Origin Of the Universe),是对这类形而上思索的一种有启发的(也是有趣的)抗衡。



在左图,曲线表示宇宙可能的历史,阴暗区域是“量子模糊效应……那里不存在空间和时间的概念”。

然还有“事件”或“原因”)等词的充分意义,就理所当然要受到怀疑。“原初”不是指“开始”吗,而“开始”不是预先假定有一个时间连续吗?又比如,倘若奇点被假设是虚拟粒子在先前虚无的酝酿期出现的,那时间也许还有空间的概念,似乎都是不知不觉地偶然获得的。

尽管如此,哈利威尔的“原初奇点”至少是各种各样的开端之一,现在的问题是,把它看作是掩蔽在“量子模糊效应”中的不可知奥秘更好,还是(依循柏拉图、亚里士多德和其他许多人)把它看作是人的思想的仿制物更好。比如,当詹姆士·吉恩斯爵士(Sir James Jeans)说,宇宙似乎“更像一种巨大思想,而不像一台大机器”,他是站在目的论者一边的。这种观点所假定的巨大思想,显得就像一种多余的实体,是跟奥卡姆(Ockham)的剃刀原则相抵触的。但要是替而去假定一个“事件”或“奇点”,那么,不只是实际上难以观察到,而且原则上也是完全不可观察的。究竟哪个看法更好呢?

要是选择的话,也许“巨大思想”显得不科学,因为它跟与时俱进相反。因果性概念的演进(从目的到冲击到关联)表明,有种想摆脱直觉地满足解释的倾向,并趋向于(纯粹的)预言。如果说,A引起B仅是指,A和B都是相关联的,那么,我们想按目的或一种干预的机械论去解释这种关联,就是一种返祖现象,是一种阻碍真正科学的古代主张。另一方面,我们感到要直觉地去满足解释,显然仍是现代科学所必不可少的,它不仅引导理论构建,而且也是科学本身的根本原因。

结论

结论注意到,本章诸论证并未证明上帝的存在。至多可以说,这些论证提示有某种类似上帝的东西。它们对任何宗教信仰的证明,都在一种合理希望的范围内,即希望有某种类似人的自卫性智能的东西创造这个宇宙。这“某种东西”可能不难作为一个万能造物主,就像柏拉图笔下奋力对抗混沌物质的巨匠(Platonic Craftsman)。它也可能如休谟指出的,是种种万物。而另一方面,其他许多论证所证明的,又非我们所希望的。依据“相似”所作的论证(论证其他精神的存在,见第六章)的情况更糟,而在穆勒和其他人看来,这一论证证实了我们对他人有思想的非常坚定的确信。现在完全可认为,对环绕我们基本信仰的诸多问题,我们在上面都已说及。人们都期待驳倒自然神学的论点,而有人也一直这样做,也许向往能以最先顺序得有他自己的家园。这更被描述成一个结局,因为那也是我们自己的家园。

奥卡姆剃刀

奥卡姆或奥克姆的威廉 (William of Ockham or Occam, 约 1285—1349) 以当时的国际语言宣称, “*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”, 也即, 我们不应假定不必要实体的存在。

这里最有趣的问题是: “必要就何而言?” 是就自然的预言和支配而言的必要吗? 何以这就应是所谓“必要”的绝对标准呢?

在休谟的《关于自然宗教的对话》中, 斐洛 (Philo) 嘲弄跟依据筹划的论证相一致的几种可能性:

“用优良标准比照, 这个世界也许是非常不完美和有缺陷的; 并且只是某幼神最初的习作, 幼神长大后, 羞于习作的低劣, 就抛弃了它: 它只是某个依赖的低等神的劳作, 并成了其他更高众神嘲笑的对象; 说它是某老迈无能神在衰弱老年的成果; 自他死后以来, 它已历经风险……”

休谟承认人的创造者和宇宙第一因之间有某种相似的推断, 但强调一个基督徒所要求的远不止那一点。

你赞同……?

1. 人眼是为看见事物而被筹划的。

2. 地球适宜于人类生活, 不可能只是一种巧合。

3. 应当存在有第一原因。

4. 我们相信上帝的存在, 和相信其他智能生物的存在, 有同等充分的理由。



What is Philosophy?

何谓哲学？

第二十六章

哲 学

这最后一章，我们要从曾应用的批评技巧和洞察，转回到哲学本身。哲学有共同的显著特征吗？我们能依靠哲学而导致真理吗？

鉴于你已看到了所谓的哲学(说真的，那只是沧海一粟)，我们就可能以哲学家争论不休的另一问题结束全书。按照通例，我们会对这个问题列出一些答案，每一答案对某个时代的某个哲学家来说，似乎都是合理的，但并不要求得到普遍的赞同。简单地说，这个问题就是：何谓哲学。

哲学一词的希腊词源，应当是指爱智慧。不过在这里，词源学对我们没有多大帮助。我们不是还要进而理解“智慧”指什么吗？

哲学看来并不是一门科学(在词源学上，科学植根于“知识”)。哲学基本上并不牵涉实验或野外作业，也从不放弃断言。哲学似乎不依靠趣味和解释的问题(像文学批评那样)，不依靠事实和解释的问题(像历史那样)，也不依靠正义和解释的问题(像法学那样)。回想我们曾考察过的争议。它们都是哪一类争议呢？

在本章，我准备抛开所有客观的托辞，径直告诉你，我对何谓哲学的想法。牢记这一想法可能是比我更著名的许多哲学家不会同意的。

概念网络

我们可从如下事实着手，即对于我们来说，我们的某些概念要比其他概念更重要，更深入我们的生活方式之中。没有赡养费、通货紧缩差距增大或美术的透视画法等概念，我们也许还可以对付。习常人类生活可以不用这些相对说来不重要的概念。但另一方面，很难想象，没有因果性概念、认识概念、或自由概念，我们还怎么能对付日常生活。

于是，越是深入的一个概念，我们在生活中，在此概念跟其他概念的关系中，就越是能感受到它的广泛影响。一个深刻概念蕴含许多较高层次的概念，这些蕴含有时可能是明确的，但也可能是难以捉摸和隐约难辨的。由此推断，倘若我们要理解我们的概念网络，那么，详细

科学	{ 科学是怎样进步的? 怎样进行归纳作业?
精神	{ 观念真的存在吗? 精神和肉体有因果交互作用吗? 他人有精神吗?
自由	{ 自由只是无强制吗? 道德只是有教养的利己心吗?
认识	{ 我们应怎样去解释认识? 认识是确切无疑的吗? 观念类似于外物吗? 有一个自我吗?
语言	{ 意义是观念吗? 我们如何去命名、分类、传递?
客观	{ 真理是什么? 实在独立于我们吗?
上帝	{ 上帝必然存在吗? 第一原因类似于一种思想吗?

说明这些蕴含,辨明它们,是相当重要的事情。致力于明白易懂地概述概念关系,是从事哲学的一个动力。

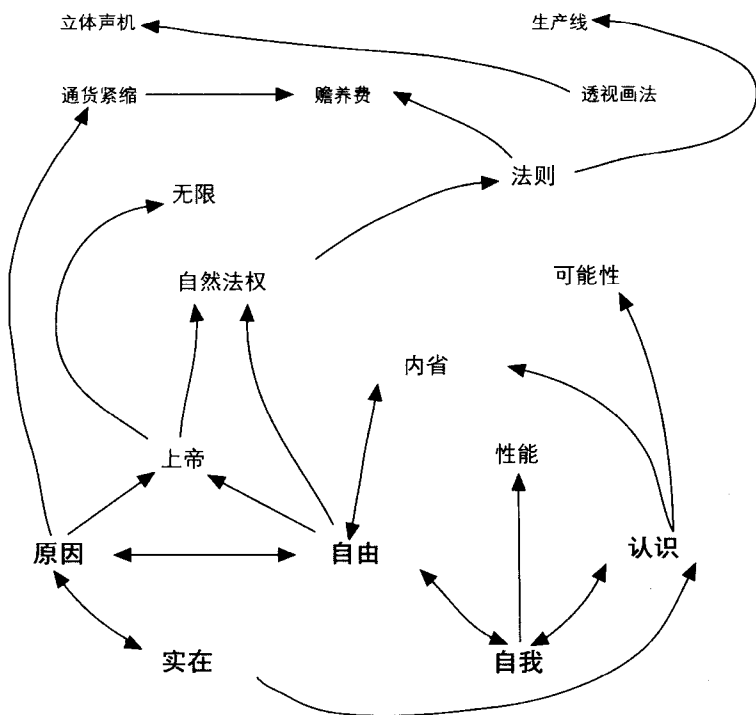
一个更直接的动力起因于概念间的冲突。我们的概念图式结构,由于系人类在漫长时期构建组成,从中自然就会发现在意向、风格和实体的更换、断裂界方面的诸多变化。中层次的概念,比如道义概念、可能性概念、或者反省概念,也许跟这一或那一深刻概念之间,有着张力在维系。或者,它通过这一或那一深刻概念,就会跟其他某中层次概念不相一致。对在种种不同情况下发生的这些冲突、选择没有问题的路线,跟它们的蕴含关系一起,都必须作出详细的谋划安排。

除了我们所传承的明确冲突外,我们的概念还要不断承受变化的压力。有关外部压力对概念——比如,科学对原因概念的压力——的影响,哲学家们无疑应有所了解,这些概念都是他们极感兴趣的,但哲学家特有的职业关切,是概念对概念的影响。一旦某人产生有趣的新观念,像电脑程序、妇女选举权、克隆、动物权利,它们就会尽力挤进现存的概念网络中。哲学家们就会去设法弄清这些现存概念及其突然挤进来的新朋友之间的关系。

令人难堪的是,概念间的关系多得令人困惑,任何两个概念几乎一下子就能通过许多渠道被关联起来。我们怎样才能辨明其中最重要的关联呢?哲学的主要方法:苏格拉底对定义的探究、后笛卡尔时代对抵制怀疑的探究、先验论、当代对真理条件或可断言条件的探究,所有这些方法,最好能被看作是在迷津中固守最重要路径的各种战略,当然,诚如彼得·斯特劳森(Peter Strawson, 1919—)所说,“……通常将人的思想当作自己领域的哲学……是如此复杂和多方面……以致任何一个哲学家的工作……必定至多只能着重于真理的一些方面,而忽略其他方面。”艾利思·穆多奇(Iris Murdoch)曾说过,对于人类来说,哲学是太难了,而这一看法,不是人们很快就能消除的。

哲学的目的

同样还可问,我们为何要从事哲学?掌握一组连贯的被充分理解的概念,当然是令人满意的,但这也不像逻辑学家所认为的那么重要。兴许我们用冲突的概念,也能勉强应付得过,只要这些概念的冲突不要过度频繁或张扬(现代物理学的波-粒二元性就是一个确例)。从事哲学的另一动力是,概念进化本身也是颇为有趣的。倘说小小黄蜂的进化值得研究(它确实值得),那对于我们概念系统的进化,同样是值得研究的。



约翰·斯图亚特·穆勒(John Stuart Mill)论哲学:

“……表面上看，哲学显得跟日常生活所需和人的物质利益，相隔如此遥远，但实际上，哲学是这个世界上对人最有影响的东西，而且从长远看，除哲学本身所受的影响，哲学的影响要胜过任何其他的影响。”《论边沁》(1838)

不过,根本的动力也许是利己,或至少是关注自身利益。首先,我们有关我们自己的概念还处于混杂状态。它们在各种外部压力下,还在不断变化,并有重点地形成各种内在组合。我们曾考察过的所有概念,都跟我们是和我们做什么有密切关系,这一点绝非偶然。要是原因概念的核心是目的,那就有为我们的目的。要是概念的核心是机械论的,那我们就是机械。诸如此类。其次,我们的概念网络,是由以思考的东西:它解释我们是历史特定时刻的能思考的生物。由此推断,任何深刻概念的变化都是相关我们是和我们做什么的变化。

哲学家们(比如我)都伴随着这类变化。他们的职责就是去密切注视,由外部和内部压力对我们有关人的可能范围内的概念,所产生的压力,并去发现我们的概念系统为回应这些压力而可能形成的形式。如果说,数学处理数之间的逻辑关系(这些关系在有些领域是稳定不变的,在其他领域是演变的),那我们也可以说,哲学就是概念的数学。像数学一样,哲学并不牵涉实验或野外作业,只和“永恒”真理打交道。此外,哲学也像数学,只是数学可能有相当直接的实际效用,可管用大约十年或二十年,而哲学的实际重要性是更普遍的,其时间跨度能以若干世纪计。另一方面,哲学又不像数学,不能指望强制它拿出证据。和数相比,概念更富于意义,却也更模糊不清。

概念数学

如果接受将哲学作为概念数学这一观念,一个快乐后果就是,哲学家的地域性分歧不仅是可预期的,而且也是确实有益的。当哲学家们意见纷纭时,他们其实是在探索概念可能演进的不同方式,和探索摆脱概念所处困境的不同路线。这同一观念也解释了哲学总要发问的意向,就如苏格拉底所说,它像一条刺人的鲇鱼使人惊呆。哲学似乎用没有答案的问题去创作或取乐(如你能在“你赞同?”栏目中发现的),因为哲学的问题来自概念的缺陷或冲突的区域。提出一个哲学问题无异表明,我们(尚)没有概念去判断这问题如何能去解答。这意味着,哲学的职责就是去思考当前难以思想的东西。它的艰难是一点不奇怪的。

数学分为纯数学和应用数学,同样,我们也可以区分纯哲学和应用哲学,纯哲学是拟订出抽象概念间关系的智力事务,而应用哲学则是应用这些概念关系到这个世界和我们在世界的生活方式的实际事务。这本小书把注意力放在智力方面,是因为我从中看到一种模式:

理查·罗蒂(Richard Rorty, 1931—)论哲学的性质:

“令人关注的哲学极少对一个论题的正反理由答是或非。通常它总或明或暗地在已变得讨厌的固定词汇和隐约指望于大事的半形成的新词汇之间作斟酌定夺。”《偶然、反讽和团结》(1989)

在罗蒂看来,哲学并不揭示或有助于揭示一个独立世界的任何真实东西。他拒绝至少从洛克延伸到奎因(Quine)的传统,认为自己“属诗人而不属自然科学家”,那看法没有任何贬低的意思。因为:

“……科学家发明对世界的描述,这对断定和支配所发生的事情是有用的,正像诗人和政治思想家为其他目的而发明对世界的其他描述。但任何这些描述,都是准确表现世界的方式,本身是没有任何意义的。”

罗蒂激进的实用主义(在我看来)有两个主要的力量源泉。我认为我们应当承认:

1. 我们不可能用一篇论文去解释在被表现的世界和世界本身之间可能有的符合(看第二十二章)。
2. 哲学(像科学和诗歌,以及人的其他活动一样)受到文化、语言和心理因素等条件的制约。哲学是“用思想去把握它的时代”,罗蒂把这一论点归于黑格尔。

不过,这些论点都不要我们放弃一个独立世界的概念,我们或多或少能准确描述这个世界,并或多或少能直接认识它。

发展、及在 17 世纪对自然目的概念的否弃。还是让我明确地说,就像在数学中一样,抽象本质应用到具体现实,不仅是对纯哲学家是否成功的重要测试,也像法律中的先例一样,是对纯哲学实际所表示意思的一种可操作的解释。

最后,跟数学相比较,也使哲学和科学的关系变得更加清晰。概念数学可能跟任何令人关注的概念有关,当然,在科学中,也有一些令人关注的概念,就如同在政治或宗教、文学或常识中一样。有些概念要比其他概念更涉及专门知识。比如,像祈祷或化体(transubstantiation)等宗教概念,像虚构或隐喻等文学概念,或像证明或互补性等科学概念,都涉及到将如此多概念归纳而成的领域,在此领域,一个非专业工作者事实上会变得小心谨慎,同时,一个非专业工作者的见解也可能是重要的,倘使这种见解能导致对关涉其他概念的类似状况的意识,对概念的相互联系的意识,以及对运用到概念数学其他地方的方法和战略的意识。不必把哲学看作是科学的奴仆,或科学的主人,也不必把哲学等同于文字训练而不是科学训练。概念的进化是到处都在发生的。

结论

我们整个文化事业是我们的巴比塔(Tower of Babel),它本身指向天空,指向其所想象的跟上帝相遇的地方。它总在不断建造,边拆除巨大的砖瓦石板,边用其他东西替换它们。哲学家们就在这建筑的里里外外,从事他们的工作,这些工作几乎没有结果,或只能在某个短暂的令人恐惧的坍塌中去寻找被遗忘的东西。他们竞相发出自己的声音,喧嚷和骚动时起时伏。但不知何故,时而也有某个亚里士多德,或笛卡尔,或休谟会产生持久的影响。

又因我们是谁和我们做什么是有不同的,所以,哲学看来(对我们)是重要的,如同它也是困难的。这一事实,和那些有两重性的事实——如生命的短暂——一样,同样既能令人沮丧,又能令人振奋。

看！悬空着

在印度绳索戏法的出色表演中，当那聪明的人攀上绳索顶端时，他从身后把绳索提起，并使自己仍悬在空中。说真的，我们所攀的绳索，就是原因概念的变化历史：我所介绍的近代哲学的大多数主要问题，似乎都是由原因概念的变化引起的。可以说，原因概念本身的变化是众多历史和哲学的发展的结果，这样，时间就在我们后面把这根绳索提起。在历史和哲学的发展中，路德的神的正义的概念，其分量犹如地理大发现；古希腊怀疑论的重新发现，其分量犹如改良的望远镜和枪炮。我们把原因主题只用来解释哲学问题的相互关联，而不是当作观念历史中不动的推动者。

下面是另一消失的戏法。我们已对真实的就是起有原因角色的这一看法，作了值得注意的应用。你注意到，这是循环论证吗？只有一个真实的原因角色（而非一个想象的传说的角色）才能确证事物的实在。这样的话，我们最终都不能作出对实在的检验。我把这问题留给从本书第一页开始并读完全书的认真读者，请他去作必要的校正。

你赞同……？

1. 哲学家只是说明世界，而问题是改造世界。
2. 在哲学家成为世界之王前，人类自身总处于无休止的烦恼状态。
3. 哲学只是把一切放在我们面前，既不说明什么也不推断什么。
4. 哲学之于科学，犹如树根之于树干。

跋

对原因概念史的这一“概述”，尚未谈及对其将来的某些泛论，就要结束了，不免是个遗憾。所以下面作个判断。要是在我一生，这个判断并未实现，我也不会感到吃惊。

我在本书最后一章说到，原因概念的变化本身就是其他种种变化的结果。但即使原因概念的变化不被看作是观念史的首要原因，这些变化仍跟哲学的黄金时代息息相关。

柏拉图和亚里士多德在目的论者和原子论者的斗争中应运而生。物理学方面的阿那克萨戈拉（Anaxagoras）和阿波罗尼亚的第欧根尼（Diogenes of Apollonia），生物学方面的恩培多克勒（Empedocles），伦理学和心理学方面的苏格拉底，都赞成目的的重要性，反对留基伯（Leucippus）和德谟克利特（Democritus）等原子论者的观点，这些观点后来得到伊壁鸠鲁（Epicurus）和卢克莱修（Lucretius）的赞同，他们认为，一切事物都可以用原子的偶然运动去解释。当时的原子论思想还生不逢时，而目的论的凯旋却在柏拉图这里得到确证，对于柏拉图，宇宙有一个宏大的支配一切的目的，这个目的是由一位外在工匠提供的，而到亚里士多德，他认为事物自然地趋向于它们本身的最终状态。

哲学第二个黄金时代，也即笛卡尔和霍布士、休谟和康德的时代，是由于亚里士多德目的概念的失灵才出现的，而且，一个外在天命的观念，尽管对哥白尼和开普勒、笛卡尔和牛顿仍是非常重要的，但却无助于强化和提供科学研究的内容。人们顿时省悟到，他们不用目的论，也能从事科学研究。不管还发生其他什么，这段概念进化肯定推动了哲学家的工作。

不过，现在来看，那个时代已很久远。我们正逐渐意识到，某种目的或趋于一个目的的概念是必不可少的。当有人对这应当会是什么种类的概念，有真正合宜的想法时，哲学的下一黄金时代就会降临（并最终证明我的判断）。这里的主要问题在于，这位敢于冒险的人能提供以下总的指导：

本书始终把因果镜头聚焦在两点上：

1. 17世纪所拟订的近代哲学议事日程，大多都拒绝目的论解释，并且
2. 我们采纳的因果理论对我们可能说及的其他哲学问题也产生了深远的后果：这表明，哲学问题总是相互关联的。

下面这最后的例子想把这两点统一起来。政治哲学原则上跟服从政府的问题有关。人民为何应按政府所说去做呢？在什么情况下，人民应当不服从甚或造反呢？

在17世纪，这些问题迅速变得紧迫起来，部分是因为随宗教改革运动(the Reformation)而来的宗教战争。但也许博丹(Bodin)、胡克(Hooker)、格劳秀斯(Grotius)、费尔默(Filmer)、霍布士和洛克的政治理论对目的论的否弃也起有一些作用。

亚里士多德的目的因和政府权威的合法证明之间，难道也有关联吗？按目的因的思考方式，事物总有其自然趋于的一个终极状态。火自然趋于上空；石头自然趋于坠地；植物和动物自然趋于它们能繁殖的状态。

人们也有一种自然的终极状态，最概括地说，(按亚里士多德)这种状态就是理性地生活在一个城邦国家里。但稍仔细就会发现，人们的职司当然各不相同，对某个人，他的自然终极状态就是去统治，其他人则生来就注定要服侍人。亚里士多德发现，认可这种奴隶制度并不难。而同样的思考也认为分等级的封建社会是完全自然的；对于统治的君王和劳苦的农奴来说，这都被看作是自然的，仿佛就像火会燃烧和石头会坠落一样。

拒不承认自然终极状态或目的因的观念，而且特定社会迅速形成的权力结构，看来不像是预定的，而“只是现在所发生的事情”。解释事情为何应当是这个样子而不是别种样子，迅即又完全确实地成了生死攸关的事情。

1. 何时和如何去证明：将一连串无理性事件读解成有趋于一个目的的倾向是正确的。
 2. 何时和如何去证明：区分源于自我的倾向和外在强加的倾向是正确的。
 3. 这新概念蕴含因果性、实在、自由、认识等概念。
- 我祝愿他/她最交好运。

参考文献

- Anselm, Proslogion(论道篇). B. Davies and G. R. Evans(eds), Oxford University Press, 1998.
- Aristotle, De Interpretatione(解释篇).
- , Metaphysics(形而上学). Both in, for example, R. McKeon and R. P. McKeon(eds), Random House, 1941.
- Arnauld, Antoine, On True and False Ideas(论真假观念). Edwin Mellen Press, 1990.
- Bacon, Francis, Novum Organum(新工具). M. Silverthorne and L. Jardine(eds), Cambridge University Press, 2000.
- Bentham, Jeremy, Introduction to the Principles of Morals and Legislation(道德和立法原理导论). J. H. Burns, H. L. A. Hart and F. Rosen(eds), Clarendon Press, 1996.
- Berkeley, George, Principles of Human Knowledge(人类知识原理). R. Woolhouse(ed.), Penguin, 1988.
- Berlin, Isaiah, Four Essays on Liberty(自由四论文). Oxford University Press, 1990.
- Boethius, The Consolations of Philosophy(哲学的沉思). R. Green(trans.), Bobbs-Merrill, 1962.
- Bradley, F. H., Ethical Studies(伦理学研究). Oxford University Press, 1988.
- Darwin, Charles, The Origin of Species by Means of Natural Selection(物种起源). Modern Library, 1998.
- Descartes, Rene, Discourse on Method(方法论).
- , Principles of Philosophy(哲学原理).
- , Meditations(沉思集).
- , Second Set of Replies(对《形而上学沉思》非难的答复第二批).
- , Optics(光学). All in, for example, Descartes: Selected Philosophical Writings.(笛卡尔哲学著作集)J. Cottingham, R. Stoothoff

- and D. Murdoch(eds), Cambridge University Press, 1988.
- Dummett, M., Truth and Other Enigmas(真理和其他之谜). Harvard University Press, 1981.
- Einstein, Albert, Autobiographical Notes (自传注). P. A. Schilpp (trans.), Open Court, 1991.
- , The World As I See It(我对世界的看法). Citadel Press, 1993.
- Galileo, Galilei, The Assayer in Discoveries and Opinions of Galileo(伽利略的发现和主张的评判人). S. Drake(ed.), Anchor, 1990.
- Gassendi, Pierre de, Paradoxes Against the Aristotelians in Selected Works of Pierre Gassendi(P. 伽桑狄选集中对亚里士多德的异议). C. B. Bush(trans. /ed.), Johnson, 1972.
- Helmholtz, Hermann, Popular Lectures on Scientific Subjects(关于科学主题的通俗讲座). E. Atkinson (trans.), Longmans, Green and Company, 1893.
- Hobbes, Thomas, De Corpore(论国家). W. Molesworthy(ed.), Bohm, 1839.
- , Leviathan (利维坦). J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford University Press, 1998.
- Hogg, James, The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner(一个无罪罪人的私下回忆和忏悔). Knopf, 1992.
- Hume, David, Treatise of Human Nature(人性论). See, for example, E. C. Mossner(ed.), Viking Press, 1986.
- , Enquiry Concerning Human Understanding(人类理智研究). P. H. Niddich(ed.), Clarendon Press, 1975.
- , Dialogues Concerning Natural Religion(关于自然宗教的对话).
- , Natural History of Religion(自然宗教史). Both in Principal Writings on Religion. J. C. A. Gaskin (ed.), Oxford University Press, 1998.
- Huxley, T. H., Hume(休谟). Macmillan, 1879.
- James, William, Pragmatism (实用主义). See, for example, B. Kuklick(ed.), Library of America(美国丛书), 1988.
- Jourdain, R., Music, the Brain & Ecstasy (音乐: 脑和狂喜). Avon Books, 1998.
- Kant, Immanuel, Prolegomena to Any Future Metaphysics(未来形而上学导论). G. Hatfield(ed.), Cambridge University Press, 1997.

- , Critique of Pure Reason(纯粹理性批判). See, for example, P. Guyer and A. W. Wood(eds), Cambridge University, 1999.
- , Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals(道德形而上学原理). T. K. Abbott(ed.), Prentice Hall, 1949.
- Laplace, Pierre, A Philosophical Essay on Probabilities(论可能性). Dover, 1996.
- Leibniz, Gottfried, Monadology(单子论). G. R. Montgomery(trans.), Prometheus, 1992.
- Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding(人类理智论). Prometheus, 1994.
- Mill, John Stuart, An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy(对哈密尔顿爵士哲学的考察). University of Toronto Press, 1979.
- , Utilitarianism(功利主义).
- , "Essay on Bentham"(论边沁). Both in Utilitarianism and Other Essays. A. Ryan(ed.), Viking, 1987.
- Malebranche, Nicolas, Search After Truth(关于真理的研究). T. M. Lennon and P. J. Olscamp (eds), Cambridge University Press, 1997.
- Marx, Karl, Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right(黑格尔法哲学批判导言)in The Marx-Engels Reader(马克思-恩格斯读本). R. C. Tucker(ed.), W. W. Norton, 1978.
- Nagel, T., "What is it Like to be a Bat?"(像是棍子的东西是什么?), reprinted in, for example, Modern Philosophy of Mind(现代精神哲学). W. Lyons(ed.), Everyman, 1995.
- Newton-Smith, W., "The Origin of the Universe"(宇宙的起源), reprinted in Time in Contemporary Intellectual Thought(当代理智思想). P. J. N. Baert(ed.), Elsevier Science, 2000.
- Place, U. T., "Is Consciousness a Brain Process?"(意识是大脑过程吗?)reprinted in, for example, Modern Philosophy of Mind(现代精神哲学). W. Lyons(ed.), Everyman, 1995.
- Plato, Sophist(智者篇). E. Brann(trans.), Focus, 1996.
- , Republic(理想国). See, for example, D. Lee (trans.), Viking, 1979.
- , Phaedo(斐多篇). See, for example, The Last Days of Socrates(苏

- 格拉底的最后日子). H. Tredennick and H. Tarrant (eds), Penguin, 1995.
- Popper, Karl, *Conjectures and Refutations* (猜想与反驳). Routledge, 1992.
- Priestley, J., *Letters to a Philosophical Unbeliever* (致一位不信哲学者的信). Johnson, 1787, vol. 1.
- Putnam, H., "Philosophy and our Mental Life" (哲学和我们的精神生活), reprinted in, for example, *Modern Philosophy of Mind* (现代精神哲学), W. Lyons (ed.), Everyman, 1995.
- Quine, W. V., "The Problem of Meaning in Linguistics" (语言的意义问题) in *From a Logical Point of View* (从逻辑观点看). Harvard University Press, 1980.
- , *Word and Object* (词和对象). MIT Press, 1964.
- Ramsay, F., "Facts and Propositions" (事实和命题) in *Philosophical Papers* (哲学论文). H. Mellor (ed.), Cambridge University Press, 1990.
- Reid, Thomas, *An Inquiry into the Human Mind* (人类精神探究). D. R. Brookes (ed.), Edinburgh University Press, 2000.
- Ridley, B. K., *Time, Space and Things* (时、空和物). Cambridge University Press, 1995.
- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism* (实用主义的后果). University of Minnesota Press, 1985.
- , *Contingency, Irony, and Solidarity* (偶然、讽刺和一致). Cambridge University Press, 1989.
- Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy* (西方哲学史). Allen and Unwin, 1921.
- , *The Analysis of Mind* (心的分析). Allen and Unwin, 1921.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind* (心的概念). University of Chicago Press, 1984.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics* (一般语言学教程). McGraw-Hill, 1965.
- Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation* (作为意志和表象的世界). Everyman, 1919.
- Searle, John, *Intentionality* (意向性). Cambridge University Press, 1983.

- Skinner, B. F. , Science and Human Behaviour(科学和人的行为). Free Press, 1965.
- Spinoza, Benedict de, Ethics(伦理学). G. H. R. Parkinson (ed.), Oxford University Press, 2000.
- Tomasello, Michael, The Cultural Origins of Human Cognition(人的认识的文化起源). Harvard University Press, 2001.
- Waugh, Evelyn, The Ordeal of Gilbert Pinfold(吉尔伯特·平复特的苦难经历). Chapman and Hall, 1957.
- Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations(哲学研究). G. E. M. Anscombe (trans.), Prentice Hall, 1999.
- , On Certainty(论确实). G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (eds), HarperCollins, 1986.

索引

- Abelard, Peter 阿伯拉尔, 134
abstraction 抽象, 134—41
after-images, visual 后像, 视觉的, 160—2
analytic and synthetic 分析和综合, 205
animals 动物, 16, 42, 83
Anselm 安瑟伦, 200, 201, 203, 206, 207
anti-realism 反实在论, 192, 193
appearances 现象, 94—96
Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那, 132
Aristotle 亚里士多德, 32, 86, 214, 224
 on cause 论原因, 32, 33, 46
 on classification 论分类, 128, 132, 134
 on fatalism 论宿命论, 58, 59
 on knowledge 论认识, 86—8
 Metaphysics 《形而上学》, 181
Arnauld, Antoine 阿尔诺, 95, 97
aspect-dualism 方位二元论, 176—8
astronomy 天文学, 3, 48, 210
atomism 原子论, 226
Austin, John 奥斯丁, 138, 185
Ayer, A. J. 艾耶尔, 112
Bacon, Francis 培根, 2, 4, 5, 8, 24, 50, 51
Behaviourism 行为主义, 169, 170
belief /s 信念, 171
 a posteriori 后在的, 111
 causal 原因的, 24
 certainty 确定性, 86—91
 and classification 和分类, 144
 common-sense 常识, 104—6
 and concepts 和概念, 111
 and experience 和经验, 111, 112
 and scepticism 和怀疑论, 100, 102, 104, 106
 self-evident 不证自明, 123—25
Bentham, Jeremy 边沁, 75, 79
Berdyaev, Nicolas 别尔嘉耶夫, 81
Berkeley, George 贝克莱, 164, 166, 189
 on classification 论分类, 132—36
 on experience 论经验, 42—4
idealism 唯心论, 125, 169

- Berlin, Isaiah 伯林, 53
- biology 生物学, 32, 175, 210
- body 肉体, 36—9
 and mind 和精神, 36, 37—40
 dualism 二元论, 38—40, 44, 46
- Boethius 波伊提乌, 59
- Bohr, Niels 玻尔, 24, 166
- Bradley, F. H. 布拉德雷, 63
- Brahe, Tycho 布拉埃, 10
- brain 脑, 36, 153, 156, 168—72
 mind/brain identity theory 心/脑同一论, 174
- brain states 脑的状态, 170, 172, 174, 176, 177, 178
- Bramhall, John 布拉姆罕, 61, 62
- Camus, Albert 加缪, 74
- capitalism 资本主义, 78
- categorical imperatives 绝对命令, 76, 81
- causal account of names 名词的因果说明, 146—48
- causal reasoning 因果推理, 12—16
- causal role in mental events 精神事件的因果作用, 32—9
- causality 因果性, 10—17, 214, 219
 and knowledge 和认识, 190—7
 mechanical 机械的, 46
 and politics 和政治, 223
 and reality 和实在, 28—35
 transcendental necessity 的先验必然性, 113
- universal 普遍的, 50—57
- cause /s 原因, 10—17
 concept of 的概念, 10—12
 repercussions of concept 概念的相互作用, 87
- final 目的的, 36, 68, 226, 228
- first 第一, 212—14
- inner 内在的, 164
- transcendental 先验的, 112—14
 veil of 的面纱, 196
- certainty 确实性, 88—95
- Christianity 基督教, 101, 104, 106
- Cicero 西塞罗, 60
- Classification 分类, 128—33, 136—8, 141
 Aristotle on 亚里士多德论(分类) 128, 132, 133, 134
 Berkeley on 贝克莱论(分类) 136—38
 Locke on 洛克论(分类) 136
 names 名词, 142—49
 Plato on 柏拉图论(分类), 128, 130, 142
 Wittgenstein on 维特根斯坦论(分类), 187
- coherence 一致性, 182—4
- common-sense 常识, 4, 104—6, 116, 118—25
 authority 权威, 122—3
 defence of 的辩护, 192—4
 objectivist 客观的, 188, 190
- communication 传递, 150—7;

- see also language /s 也参见语言
- computers 电脑, 40, 83, 179
- Comte, Auguste 孔德, 4
- concept-mathematics 概念数学, 222, 224
- concepts 概念
- and beliefs 和信念, 111, 120
 - and classification 和分类, 140
 - evolution of 的演变, 220—222
 - network of 的网络, 218—220
 - stratification 分层, 221
 - synthetic 综合的, 111
 - see also representations, mental 也参见表象, 内心的
- conceptualism 概念论, 140
- consciousness 意识, 42, 160—2, 171, 174, 176—78
- Copernicus 哥白尼, 3, 88, 89, 108
- correlation, causal 因果关联, 12, 214
- correspondence theory 符合理论, 180—2, 184, 186, 188
- failure of 的失败, 189
- cosmology 宇宙论, 212—4;
- see also astronomy; universe 也参见天文学; 宇宙
- Darrow, Clarence 达罗, 52—54
- Darwin, Charles 达尔文, 208
- data and theory 资料 and 理论, 2—9, 10, 18
- Davies, Paul 戴维斯, 213
- Descartes, René 笛卡尔, 36, 86, 90, 100, 154, 200, 220
- on animals 论动物, 42
 - certainty 确实, 90—2
 - doubt 怀疑, 88—90, 92, 93
 - on dualism 论二元论, 36—40, 44, 46
 - on final causes 论目的因, 32—4, 50
 - on God 论上帝, 200
 - on knowledge 论认识, 88
 - on language 论语言, 143
 - Discourse on Method 《方法论》, 39, 91
 - Meditations 《沉思录》, 94
 - Principles of Philosophy 《哲学原理》, 39, 47
- design 筹划, 208—215; see also purpose /s 也参见目标
- determinism 决定论, 50—57, 58—65
- doubt 怀疑, 88—90, 92, 94
- dream 梦, 88, 93
- drives (motives) 推动 (引起运动的), 63, 67, 69
- passions 激情, 66, 68—70
- dualism, body /mind 二元论, 肉体 / 精神, 38—41, 44, 46, 176
- aspect 方面的, 176—78
 - property 性能, 40
 - substance 实体, 39, 40
- Duhem, Pierre 杜海姆, 2
- Dumett, Michael 杜梅特, 193
- duty 责任, 60, 63
- Einstein, Albert 爱因斯坦, 20,

- 106, 107, 213
- Elisabeth, Princess of Bohemia
伊丽莎白, 40
- empiricism 经验论, 43, 45, 94,
103, 104, 110, 111
- eternity 永恒, 59
- Evans, Gareth 伊文斯, 147
- evolution 进化, 208—10
of concepts, 概念的, 220—22
of the eye, 眼的, 211
- existence, 存在, 实存, 130,
201—207; see also reality, 也
参见实在
- existentialism 存在主义, 74—6
- experience 经验, 108—9
contents 内容, 160—2
and induction 和归纳, 14—16
reality of 的实在, 170—2
- explanation 解释, 152—6
macro-or micro- 宏观和微观,
154—6
see also theory and data 也参
见理论和资料
- fatalism 宿命论, 58—64
- Feynman, Richard 费因曼, 166
- fiction 虚构, 30
- Fleming, Alexander 弗莱明, 4—
8
- freedom 自由, 60—65, 68, 219
meaning 意义, 60—62
negative 消极的, 61, 70
positive 积极的, 61, 62, 61
- functionalism 功能主义, 172—4,
178
- in biology 生物学中的, 175
- Galileo, Galilei 伽利略, 3, 50,
88, 89, 163
- games, rules 游戏, 规则, 71
- Gassendi, Pierre 伽桑狄, 51, 94
- generalization 概括, 186, 188
- God 上帝, 40, 81, 191, 195,
219
Berkeley on 贝克莱论(上帝),
98, 99, 194
existence 存在, 90, 200—207,
214
idea of 的观念, 38
need for 需要(上帝), 194—6
omniscience 无所不知, 58, 194
- gravity 引力, 2, 3, 10, 40, 210
- Grice, Paul 格里斯, 154
- Guanilo 冈尼洛, 207
- Halliwell, Jonathan 哈利威尔,
212
- happiness 快乐, 幸福, 74, 75
- Helmholtz, Hermann von 赫尔
姆霍茨, 167
- Helmont, Jean Baptiste van 赫尔
蒙特, 50
- Hobbes, Thomas 霍布士, 50, 69
on classification 论分类, 128
empiricism 经验论, 13
on freedom 论自由, 60, 61
on self-interest 论自我利益,
69
- Hogg, James 霍格
The Confessions of a Justified

- Sinner 《一个无辜罪人的忏悔》, 58
- Hoyle, Fred 霍伊尔, 213
- Hull, Clark 赫尔, 67
- human nature 人性, 72, 74—6
- humanism 人道主义, 82
- Hume, David 休谟, 4, 11, 13, 15, 18, 24, 70, 101, 105, 108
- on beliefs 论信念, 122—24
- on causality 论因果性, 10—12, 13, 36, 50, 68, 114, 116
- on ideas 论观念, 110, 112, 138
- on induction 论归纳, 15, 16
- on miracles 论奇迹, 106, 107
- on necessary existence 论必然性的存在, 204, 205
- on reason 论理由, 66
- on resemblance 论相似, 138—140
- skepticism 怀疑论, 98, 100—106
- on the self 论自我, 102—104
- Dialogues Concerning Natural Religion 《关于自然宗教的对话》, 208, 209, 212, 214
- Natural History of Religion 《自然宗教史》, 209
- Treatise of Human Nature 《人性论》, 10—14, 15, 100—106, 119, 123, 139
- Hutcheson, Francis 哈奇森, 75
- Huxley, T. H. 赫胥黎, 39
- idealism 唯心论, 96, 98
- transcendental 先验的, 125
- ideas 观念, 169
- a priori 先天的, 110
- abstract 抽象, 134—6, 137, 140
- Berkeley on 贝克莱论(观念), 96—8
- communication 传递, 152—4
- Descartes on 笛卡尔论(观念), 38, 94, 110
- doing without 无(观念)行为, 168—79
- innate 天赋的, 108—110, 131
- Locke on 洛克论(观念), 35, 94, 118, 134—6, 137, 140, 162
- and perception 和感知, 160—2
- Reid on 里德论(观念), 118—20
- synthetic 综合的, 110
- universals 一般的, 128—33, 134, 138
- see also concepts 也参见概念
- idioms 习语, 152—4
- imagination 想象, 30, 112, 122
- induction 归纳, 14, 15, 16
- infinity 无限, 200
- influence, contactless 影响, 无接触, 40, 41
- Jacobson, Roman 雅各布森, 156
- James, William 詹姆士, 182, 185

- Jeans, James 吉恩斯, 214
 Jefferson, Thomas 杰斐逊, 75
 Jourdain, Robert 朱丹, 174
 justice 正义, 71, 74
- Kant, Immanuel 康德, 70, 109,
 126, 127, 128
 on analytic/synthetic 论分析的/综合的, 205
 on causes 论原因, 114—16
 on determinism 论决定论, 55
 on duty 论责任, 77
 on knowledge/innate ideas 论认识/内在观念, 108—110
 on morality 论道德, 76—82, 83
 on the self 论自我, 112—4
 on things in themselves 论自在之物, 109, 113
 on truth 论真理, 204
 Critique of Pure Reason 《纯粹理性批判》, 112, 113, 205
 Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals 《道德形而上学原理》, 55, 77
 Prolegomena 《未来形而上学导论》, 109
- Kepler, Johann 开普勒, 2, 3, 10, 88, 89
 knowledge 认识, 219
 a posteriori 后天的, 111
 a priori 先天的, 111
 by analogy 通过类比, 44
 and appearances 和现象, 94—99
- Aristotle on 亚里士多德论(认识), 86—8
 and belief 和信念, 86—8
 certainty 确实, 86—93
 and classification 和分类, 128—33
 Descartes on 笛卡尔论(认识), 36—7
 direct and indirect 直接和间接, 192—6
 Locke on 洛克论(认识), 94—96
 mediation 中介, 194—6
 skepticism 怀疑论, 100—107
 transcendental argument 先验的论证, 108—116
 see also common sense 也参见常识
- Kripke, Saul 克里普克, 146
- La Mettrie, Julien Offroy de 拉美特利, 42
- language/s 语言, 4, 122
 abstraction 抽象, 134—41
 communication 传递, 150—7
 families 语族, 154, 155
 and ideas 和观念, 143
 learning 学习, 67
 and meaning 和意义, 45, 154—6
 and reality 和实在, 181, 190, 197
 and self 和自我, 112—4
 translation 翻译, 157
 universals 一般, 128—33,

- 134, 138
 see also classification; names;
 words 也参见分类; 名词; 词
- Laplace, Pierre Simon de 拉普拉斯, 47, 48
- Leibniz, Gottfried 莱布尼茨, 203
- Leopold, Nathan 利奥帕特, 50—54
- lies and lying 谎言和说谎, 76
- life 生命
 definition of 的定义, 211
 friendliness to 对(生命)友善, 210—212
- linguistics see language/s 语言学
 见语言
- Locke, John 洛克, 95, 100
 on ideas 论观念, 35, 94, 118, 134—6, 137, 140, 152
 on knowledge 论认识, 94—96
 on perception 论感知, 98, 162, 163, 164, 165
 on truth 论真理, 183
 Essay Concerning Human Understanding 《人类理智论》, 94, 135, 137
- Loeb, Richard 娄伯, 50—54
- luck 命运, 9
- Luther, Martin 路德, 160, 225
- Macbeth 麦克白, 30, 31, 32
- Malcolm, Narman 马尔康姆, 93
- Malebranche, Nicolas 马勒伯朗士, 50, 95, 97
- Marx, Karl 马克思, 80, 81
- mathematics 数学, 3, 90, 222
- concept- 概念-, 222—24
- matter 问题, 39, 48, 47, 68, 97
- maxims 格言, 77
- meaning 意义, 45, 135, 142, 151, 152, 219
 science of 的科学, 154—6
- means and ends 手段和目的, 39, 78—80
- Mendeleyev, Dmitri 门捷列夫, 22, 23, 24
- metaphor 隐喻, 153
- Mill, John Stuart 穆勒, 45, 75, 79, 98, 221
- Milne, E. A. 米尔恩, 188
- mind /s 心, 精神, 42
 and body 和肉体, 36—41, 174, 175;
 dualism 二元论, 38—41, 44, 46
 human /others' 人/他人的, 42—7
 mind-brain identity theory 心脑同一论, 174
 see also brain; ideas; representations, mental 也见脑; 观念; 表象, 内心的
- miracles 奇迹, 106—108, 109
- Modern Times (film) 摩登时代(影片), 81
- Molyneux, William 莫利努克斯, 164
- morality 道德, 74—83
 categorical/universal 范畴的/一般的, 76, 77
 consequentialist 后果论的, 74

- deontological 义务论的, 74
 and human nature 和人性, 74
 and self-interest 和自我利益,
 68—73
 motives see drives; purpose /s 动
 机见动力; 目的
 Murdoch, Iris 穆多奇, 220
- Nagel, Thomas 内格尔, 172
 names 名词, 128, 142—49
 causal theory 因果理论, 146—
 48
 naming ceremonies 命名仪式,
 145, 146—48
 natural selection 自然选择,
 208—210
 Nature 自然, 102, 104, 106
 Necker cube 内克尔立方体, 177
 Newton, Issac 牛顿, 2, 3, 10,
 162
 Newton-Smith, Bill 牛顿-斯密
 斯, 213
 Nietzsche, F. W. 尼采, 70
 noumena 本体, 109, 110, 112,
 118, 204
- objectivity 客观, 188—97, 219
 and common sense 和常识,
 192—4
 independent facts 独立事实,
 188—90
 problems 问题, 190—2
 relativism 相对主义, 191
 Occam's razor 奥卡姆的剃刀,
 214, 215
- organising principles 有机原理,
 110, 116, 117
 other people 他人, 75, 76, 77
 goals of 的目标, 78, 80—82
 minds of 的精神, 42—47, 117
- Parmenides 巴门尼德, 86
 passions 激情, 66, 68—70
 Pavlov, Ivan 巴甫洛夫, 16
 Peirce, C. S. 皮尔士, 183
 penicillin 青霉素, 6—8, 7
 perception 感知, 4, 95, 142,
 160—7
 dependent and independent
 qualities 独立的和依赖的
 质, 164—6, 192—4
 direct 直接的, 192—4
 and ideas 和观念, 98, 118
 primary and secondary quali-
 ties 第一性的质和第二性的
 质, 162—4, 192—4
 and suggestion 和意见, 192—4
 and truth 和真理, 120—22
 performative utterances 述行表
 达, 185
 periodic table of elements 元素周
 期表, 22, 23, 24
 philosophy 哲学, 218—25, 226
 future 将来, 226
 network of concepts 概念网
 络, 218—20, 221
 purpose 目标, 220—2
 physicalism 物理主义, 174
 Place, U. T. 帕拉斯, 171
 Plato 柏拉图

- on cause 论原因, 32, 33, 70
- on classification 论分类, 128, 130, 140
- on innate ideas 论内在观念, 131
- on justice 论正义, 71, 74
- on knowledge 论认识, 86, 128
- on reality 论实在, 33
- on teleology 论目的论, 226
- on universals 论宇宙 130—2
- pleasure 快乐, 176
- politics 政治, 74, 227
- Popper, Karl 波普尔, 4, 5, 15, 18—20, 19, 22, 24
- Porphyry 波菲利, 130, 132
- pragmatism 实用主义, 182—4, 223
- predestination 预定, 58—64
- Priestley, Joseph 普里斯特列, 209
- prisoner's dilemma “囚犯困境”, 73
- probability 或然性, 16, 17, 18—25
- psychology 心理学, 100, 106
- purpose/s 目标, 32, 67, 68—70, 174, 226
- design 筹划, 208—215
- Putnam, Hilary 普特南, 146, 173, 178
- qualia 特性, 172, 173, 177
- quantum cosmology 量子宇宙学, 212—4
- quantum theory 量子论 166
- Quine, Willard 奎因, 16, 155, 157
- Ramsey, Frank 拉姆赛, 185
- Ramus, Petrus 拉姆斯, 50
- Rawls, John 罗尔斯, 71
- realism 实在论, 193
 - anti-realism 反实在论, 192, 193
- reality 实在, 28—35, 196, 219, 225
 - Berkeley on 贝克莱论(实在), 98, 189
 - interactional nature 相互作用性, 167
 - and language 和语言, 181, 190, 197
 - Plato on 柏拉图论(实在) 32, 33
 - and thoughts 和思想, 28, 34, 36—8, 40
- reason /rationality 理由/合理性, 66, 76—8, 80—82, 83
 - ability 能力, 76
 - and Nature 和自然, 102—4
 - and passions 和激情, 68—71
 - regulative principle 有序原理, 110, 116, 117
- redundancy 多余的, 184—6
- Reid, Thomas 里德, 12, 63, 118—25, 119
 - on common sense 论常识, 122—24
 - on ideas 论观念, 118—120
 - on suggestion 论意见, 120—

- 22
- relativity theory 相对论, 190, 191
- religion 宗教, 72, 81
see also Christianity; God 也参见基督教; 上帝
- representations, mental 表象, 内心的, 112—14, 120, 121
and names 和名词, 142—48, 149
synthetic 综合的, 111, 112
see also concepts 也参见概念
- resemblance 相似, 131—2, 138—9, 141, 162—4
- Ridley, B. K. 里德利, 167
- Rorty, Richard 罗蒂, 174, 189, 223
- Rousseau, Jean Jacques 卢梭, 70
- rules 准则, 71, 72, 205
- Russell, Bertrand 罗素, 14, 43, 61, 102, 103, 147
- Ryle, Gilbert 赖尔, 38—40, 171, 174
- Sanches, Francisco 桑齐斯, 50
- Saussure, Ferdinand de 索绪尔, 150—2, 153
- scepticism 怀疑论, 96, 100—107, 124
- Schopenhauer, Arthur 叔本华, 43
- science 科学, 2—8, 18, 177, 214, 226
data and theory 资料 and 理论, 2—9, 10, 18—25
- Searle, John 塞尔, 149, 179
- self 自我, 102—4, 110
transcendental 先验的, 112—14
- self-control 自我控制, 69—72, 74
- self-interest 自我利益, 69, 70—73, 74
- Skinner, B. F. 斯金纳, 169, 174
- Smith, Adam 斯密, 10
- Socrates 苏格拉底, 71, 72, 186, 222, 226
- solipsism 唯我论, 43
- soul 灵魂, 38, 39, 58, 74, 130
- space 空间, 46, 47
- Spinoza, Benedict de 斯宾诺莎, 175, 177
- Strawson, Peter 斯特劳森, 220
- subjectivity 主观, 168
- suggestion 意见, 120—22
- suicide 自杀, 77
- teleology 目的论, 214, 226, 227;
see also cause /s, final 也参见原因, 目的(因)
- temptation 诱惑, 66—73
- theory and data 理论和资料, 2—9, 10, 18—25
- thought /s 思想, 90, 102, 162, 214
control of 的支配, 66
reality 实在, 28, 34, 38, 40
see also ideas; representations, mental 也参见观念;

- 表象,内心的
- Tomasello, Michael 托马塞洛, 67, 80
- transcendental argument 先验的论证, 108—116
- translation 翻译, 157
- truth 真理, 180—7
- coherence 一致, 182, 206
- correspondence 符合, 180—2, 188, 189, 204—6
- necessary 必然的, 202—6
- objectivity 客观, 188—97
- pragmatism 实用主义, 182—4
- redundancy 多余的, 184—6
- relativism 相对主义, 191
- unconscious 无意识, 138
- universals 一般的, 128—33, 34, 138
- universe 宇宙, 190, 210—12
- beginning 起源, 212—4
- utilitarianism 功利主义, 74, 75, 78, 79, 80
- act-and-rule - 行为-和准则-, 79
- positive and negative 积极的和消极的, 79
- visual system 视觉系统, 160—7, 208, 209
- after-images 后像, 160—2
- evolution of 的进化, 211
- Waismann, Friedrich 魏斯曼, 197
- Waugh, Evelyn 沃, 160
- Wheeler, J. A. 惠勒, 166
- Whewell, William 惠韦尔(休厄尔), 4
- Wittgenstein, Ludwig 维特根斯坦, 120, 141, 176, 184—6, 187, 191, 205
- words 词, 45
- and ideas 和观念, 134, 135, 139, 142, 143, 156
- meaning 意义, 147, 142—43
- names 名词, 128, 142—43
- and perception 和感知, 122
- Wright, Almroth 莱特, 4—6

译者后记

译完布伦丹·威尔逊的《简说哲学》，我对这本书的感想竟是“读薄”二字。在求学期间，我曾亲聆前辈学者传授读书经验，其中一条是：“将厚书读薄”。我在想，倘非威尔逊读薄了西方两千五百年哲学这部厚书，是不可能为读者提供这一“简说”的（他自谦为读者提供了一幅地图草样）。威尔逊是东京大学语言和信息科学研究生院的教授，致力于研究维特根斯坦的哲学认识论。维特根斯坦将追求精神简洁的努力，视为“巨大诱惑”；他还将思想家比喻为标示事物间关联的制图员。显然，作者撰写《简说哲学》，是深得维氏学识真髓的。

威尔逊称“简说”是“哲学入门书”，此书确实为解读哲学提供了范本。作者匠心独运，全书左右两分：左页运思行文，右页引证图示，每章结尾还设几条是非模棱的“断语”，启发和推动读者的思考。这种形式，也许是可借鉴的。公正地说，“简说”一书的意义并不止于解读，书中处处有新知新见，这无疑是在“读薄”过程中所生发的。比如，他预言哲学在两个黄金时代之后，随着新的目的概念的产生，还会降临下一黄金时代。因此，即使对哲学的入门者，这本书也不失为“良师益友”。

今年2月，周山兄介绍我认识秦建洲先生，秦先生将原版《简说哲学》交我，半年后，中译本成书，秦先生认真和高效率的工作，给我留下甚深印象。因译者水平所限，译文难免有错，敬请读者指正。

翁绍军 2005 年盛夏于沪上

[General Information]

书名=简说哲学

作者=[英]布伦丹·威尔逊著

页数=245

SS号=11904320

出版日期=2007.6

封面

书名

版权

前言

目录

论域一 科学

第一章 发展

第二章 原因

第三章 或然性

论域二 精神

第四章 实在的观念

第五章 肉体和精神

第六章 他人

论域三 自由

第七章 普遍的因果性

第八章 自由

第九章 诱惑

第十章 正确与错误

论域四 认识

第十一章 确定性

第十二章 现象的面纱

第十三章 怀疑论

第十四章 超验的确信

第十五章 常识

论域五 语言

第十六章 一般概念

第十七章 抽象

第十八章 名词

第十九章 传递

论域六 客观

第二十章 感知

第二十一章 无观念的生命

第二十二章 真理

第二十三章 客观

论域七 上帝

第二十四章 上帝

第二十五章 原因和筹划

何谓哲学？

第二十六章 哲学

跋

参考文献

索引

译者后记