

THE GREAT PHILOSOPHERS



# 大哲学家

——思想大师们的生平与精髓

[英] 雷·蒙克、弗雷德里克·拉斐尔 / 编著  
韩震、王成兵等译

海南出版社  
内蒙古人民出版社

# 大哲学家

THE GREAT PHILOSOPHERS

——思想大师们的生平与精髓

[英]雷·蒙克、弗雷德里克·拉斐尔 编著  
韩震、王成兵等译

海南出版社  
内蒙古人民出版社

MAR 95 / 01

## **The Great Philosophers**

Copyright © 2000 The moral right of the authors

First published in Great Britain in 2000 by Weidenfeld & Nicolson,  
The Orion Publishing Group Ltd.

Chinese translation copyright © 2004 by Hainan Publishing House

Published by arrangement with The Orion Publishing Group

Limited in association with East Communications

All rights reserved

中文简体字版权 © 2004 海南出版社

本书由 East Communications 安排, The Orion Publishing Group  
Limited 授权出版

### **图书在版编目(CIP)数据**

大哲学家/[英]雷·蒙克 弗雷德里克·拉斐尔 等著;韩震 王成兵  
等译,——呼和浩特:海南出版社 内蒙古人民出版社,2004.6

ISBN 7-204-07296-0

版权合同登记号:图字:30-2000-29号

I.大.... II.①雷...②弗...③韩...III.哲学思想-研究-西方国家  
IV.35

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004)第 013791 号

## **大哲学家**

[英]雷·蒙克 弗雷德里克·拉斐尔 等著

韩震 王成兵 等译

\*

海南出版社

内蒙古人民出版社

出版发行

(呼和浩特市新城西街 20 号)

北京中加印刷有限公司印刷

责任编辑 钱平 汤万星 封面设计 第三工作室

开本:850×1168 1/32 印张:19 字数:420千字

2004年6月第1版 2004年6月第1次印刷

印数:1-8000册

ISBN 7-204-07296-0/B·54 定价:36.00元

一位忠实信徒呜咽着说，他最难以忍受的事情是苏格拉底被不公正地判处了死刑。“什么？”苏格拉底一边尽力安慰他，一边说，“难道你愿意我被公正地判处死刑吗？”

◎下图为油画《苏格拉底之死》。





在柏拉图所描绘的理想国中，统治者、守卫者、生产者构成了三种主要公民，而哲学家是统治者。



柏拉图学园是历史上最先允许学生独立思考，甚至于和老师进行辩论、对老师提出批评的地方。于是，善辩的第欧根尼在一次柏拉图公开演讲时，突然挥舞一只被拔净细毛的小鸡出现在现场，以刁难和嘲笑柏拉图用“有羽毛”来给鸡下的定义。

©上图为《柏拉图学园》。



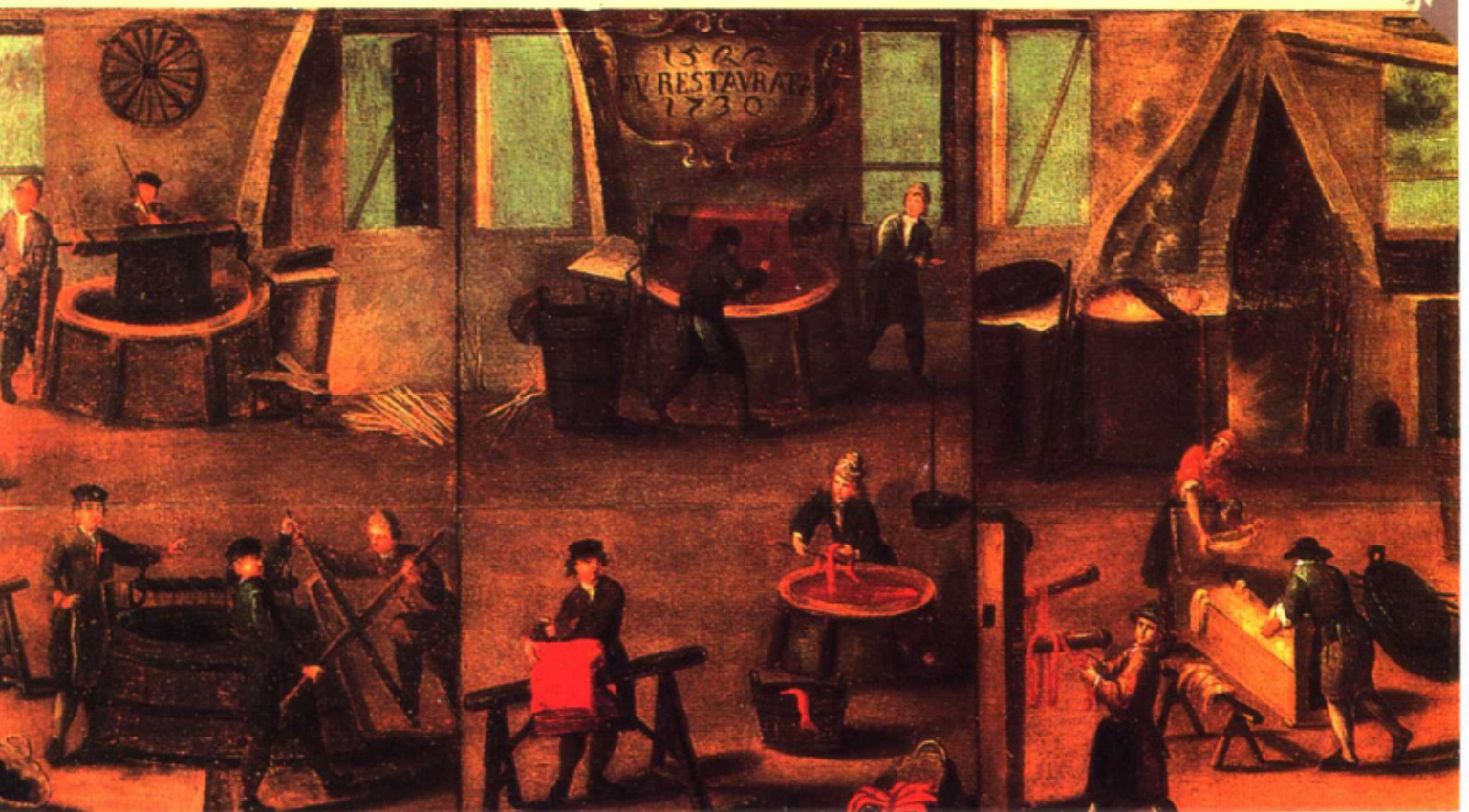
1649年，经过犹豫，笛卡儿接受了荷兰女王克里斯蒂娜的邀请，访问位于斯德哥尔摩的女王宫廷，并为他讲授哲学。这幅图描绘了一派“师生”融洽的场景，但事实上笛卡儿在女王宫中并不如意。女王很少和他见面，而且，不久他便死于肺炎。



斯宾诺莎在打磨镜片的同时完成了一些光学试验,但进行这些实验也使他的结核病恶化,导致了他过早的但也是平静的死亡。

在笛卡儿那里,关键的科学是数学。可是,在贝克莱看来,关键的科学是心理学。他的《视觉新论》被视为哲学和心理学的一块里程碑,在他看来,对这些布匹染工而言,一种颜色只能与另一种颜色类似或不同。

大  
哲  
学  
家





休谟是英国哲学家中最了不起的一位：最深刻、最透彻、最具有包容性，他的工作是英国哲学中优越经验主义传统的顶峰。

大英博物馆阅览室。马克思的巨著《资本论》就是在这里写成的。







在罗素的哲学思想中，处处可见数字的影子，但从20世纪50年代开始，罗素开始把自己的兴趣由哲学转向政治，他曾周游列国，也曾来过中国。图为罗素与示威者在英国国防部外静坐，抗议英国的核政策。



虽然海德格尔的学说很难理解，但仍然有人认为，不理解他，就不能理解20世纪的思想构成。另外，海德格尔的思想深处是否有其固有的纳粹倾向，也是人们常常思索的问题。

大

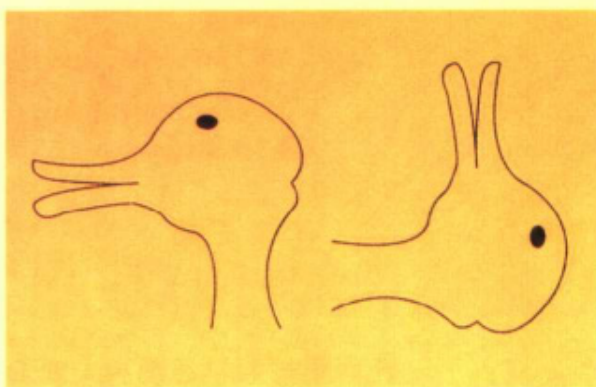
哲

学

家



在这幅图中，左边可视为鸭子，右边可视为兔子，维特根斯坦试图用鸭/兔歧义图说明：人类的感知不是一个客观的过程。



在波普尔看来，不是归纳，而是演绎一直在引导着科学的发展历程。他还认为：我们所能做的，就是去发现我们的最佳理论中的错误内容。右图为演绎法图示。

## 导 言

本文集的 12 篇论文，原来都分别发表在题为《大哲学家》的系列专题文章中。原计划不仅想介绍每个哲学家的工作，而且也用来显示行动中的哲学。文章的作者，首先是要对哲学家的生平和思想给予一个简明的论述，然后是选择他们的某些观念的关键方面给予批评性的考察。

在《哲学家杂志》中，朱利安·巴格吉尼观察到：“作为结果，你得到强烈的印象……作者们的确欣赏这样的挑战，尝试超越课题中他们确实关心的东西……如果勉强把他们所珍爱的课题还原为纯粹流行的口头禅的话，那是毫无意义的。”

虽然鼓励我们的作者探索某个哲学家工作的特殊方面，但是我们希望避免那种成为介绍性概论特征的盲目性和肤浅性。通过选择那些在专业领域和写作上都颇有造诣的撰稿人，我们力图让他们研究那些易于理解的和具有权威性的内容。

在这个特辑系列中涉及的哲学家是经过精心挑选的。当然，我们必须把无可争议的伟大人物收纳进来，他们所具有的代表性是无可置疑的：苏格拉底、柏拉图、笛卡儿、斯宾诺莎、贝克莱和休谟；必须把他们安排在任何一般性的介绍中。不过，我们也力图纳入诸如阿兰·图灵和卡尔·马克思这样的人物，虽然乍一看，他们或许是有些争议的（原书编著者的

一些观点带有明显的资产阶级倾向，请读者在阅读过程中甄别。——编者)。

一般说来，把我们的撰稿人与百科全书和一般介绍性文字的作者区别开来的是：他们决心通过只是强调哲学家思想的一个方面——而不是最明显的方面——来影响读者。譬如，戴维·伯曼把焦点选在贝克莱对科学实验方法的兴趣上。这不仅把他从单调乏味和老生常谈的论证中，以及从反贝克莱的绝对唯心主义中解放出来，而且使他可以从一个新的角度展示这位哲学家。我们相信，伯曼关于贝克莱的论述真实的地方，对于本文集的其他论文也是如此：把这些哲学家看做仍旧有生命力的那些思想的倡导者，而不是视为旧时代古玩的源泉。

选择阿兰·图灵不只是为了引起争议。如果他的工作很少有学院哲学家了解，那么安德鲁·霍奇斯主要通过介绍他的人工智能思想确立了他的重要性。图灵不仅为规定下世纪世界特征的基本计算机技术奠定了基础，而且他就与心灵哲学相关的问题提供了很多有重大意义的思考。作为对霍奇斯拥护图灵思想的观点的某种尖锐对抗，彼得·哈克冷静的雄辩提醒我们，维特根斯坦消解了思想机器的概念。他提出这种观点，不是因为把“思想”归于机器是虚妄的，而是因为这样做是无意义的。哈克提醒我们：“思想是一种生命现象。”维特根斯坦的观点是这样的，在我们不必担忧机器会在思维上超越我们的同时，“我们也许应该担心它们会导致我们自己停止思考”。

与这类观点相对比的是有腐蚀作用的提醒者，那些伟大的哲学家，无论他们多么有天才，对问题很少能够提供确定的回答。他们更像是激起某种持续的、或许精致的永恒争论。尼采

曾经说过：“你说可能没有任何关于趣味问题的论证？所有的生命都是关于趣味问题的论证！”好像逻辑不是趣味问题，但是通过它理解世界的逻辑最终成为不可避免的选择问题。

同样的教益可以从雷·蒙克关于罗素数学哲学的简明解释中获得。一方面，蒙克的解释是关于令人失望的希望（对于绝对的确定性来说）的悲伤故事，但是，另一方面，它澄清了我们时代对数学本性的某些最深刻的反思。在这一部分，就如在其他部分一样，**罗素的成就不是提供答案，而是提供比原来更精确和更细致的表达**，这不仅表现在提出困难的地方，而且也表现在它们引起的那种问题上。

把卡尔·马克思包括在内，似乎具有挑衅性。没有人否定马克思对他那个时代的政治产生的巨大影响，但是，许多人，拒绝给予他作为纯粹哲学家和道德哲学家以任何重要地位。通过集中研究马克思关于自由的观点，特里·伊格尔顿可以坚持，致使马克思在哲学历史中地位未明确的原因，主要不是由于他的不足，而是以传统的态度看问题时系统的缺陷。

马丁·海德格尔在常规哲学家那里（尤其是海峡的这边）经常遇到某种类似于对马克思的疑虑。海德格尔的代表作《存在与时间》，被认为多少是非理智的。乔纳森·里的说明既是优雅的，也是明确的；在不否认海德格尔令人困惑的特殊风格的情况下，他提出其主要部分是可以理解的。

弗雷德里克·拉斐尔关于卡尔·波普尔对哲学历史决定论的攻击的论述，连同部分的赞同，与伊格尔顿关于马克思以及里关于海德格尔的论述站在对立的立场上，就如哈克的维特根斯坦与霍奇斯的图灵相对立一样。就如考察者常常要求的那

## 大哲学家

---

样，“比较与对照”是人类思维中持久而又充满生命力的习惯。在本文集中，可以说，没有任何人相信，事物没有矛盾。就哲学以及有时就全人类对特定真理或多种真理的无穷探索来说，还有什么更加有教益的入门概论呢？

雷·蒙克

弗雷德里克·拉斐尔

C·雷·蒙克—沃莱提克有限公司 1999

科学给予我们知识，只有哲学才给予我们智慧。

—— [美] 威尔·杜兰特

本书收录了 12 篇介绍西方大哲学家的文章，这些文章于 1997 年前后分别发表在英国一个题为《大哲学家》的系列专题文库之中，由于社会反响强烈，由英国 Weidenfeld and Nicolson 出版社于 2000 年结集出版，并沿用了原名。现在的中文版本就是根据这一版本翻译出版的。

书中所选的 12 位大哲学家并没有按照一定的概念严格筛选，而是具有一定的随机性，但这些人无疑都是他们所处时代哲学领域的杰出代表。

本书的作者采用了一种相对通俗的写作手法，首先是对哲学家们的生平和思想给予了一个简明的论述，然后是选择他们思想理论中的精髓部分给予深层次的评介。读者可以在了解这些伟大哲学家的基本情况之后，对他们在哲学史上所居的独特地位能有一个更清楚的认识。正是这样一种写作方法，把这些撰稿人与“百科全书和一般介绍性文字的作者”区别开来了，也正是这样的写作方法，翻译之后似乎更适合于中国读者的阅读习惯。

111798/01

# 目录

---

- 导言 → 1
- 苏格拉底：哲学的殉道者 → 1
- 柏拉图：哲学的创始者 → 53
- 笛卡儿：我思故我在 → 101
- 斯宾诺莎：寻求真理与精神幸福 → 151
- 贝克莱：经验论哲学 → 195
- 大卫·休谟：道德科学的牛顿 → 241
- 马克思和自由：发展实践哲学 → 295
- 罗素：毕达哥拉斯之梦 → 341
- 海德格尔：存在与时间的历史和真理 → 387
- 维特根斯坦：论人类本性 → 437
- 波普尔：历史主义及其贫困 → 491
- 阿兰·图灵：一个自然哲学家 → 541





---

# 苏格拉底

哲学的殉道者

>>> 安东尼·戈特利布



苏格拉底是哲学的圣徒和殉道者。至今，没有哪位哲学家像他那样痴迷于过一种正义的生活。像许多殉道者一样，当苏格拉底只要稍稍变通一下，就很可能保全自己生命的时候，他没有那样做。据亲历了对苏格拉底的审判的柏拉图说，在当时苏格拉底对法官们说：“你们错了……如果你们认为一位值得尊重的人应该花费时间来权衡生与死的前景有何不同的话。他在做出任何行动的时候，考虑的仅仅是一件事，那就是他的行为是正义的还是非正义的。”不过，与许多宗教的圣徒不同，在苏格拉底身上渗透着一种鲜活的幽默感；与任何宗教的圣徒也不一样，他的信仰不存在于对天启或盲目的希望的依赖中，而是存在于对理性思辨的奉献中。他不会被那些没有真正价值的事物所支配。

他的朋友们讲述了一些有关他的怪诞行为的故事。根据柏拉图的一篇对话录中的记载，在一天晚饭后，一位曾和苏格拉底一块儿服军役的年轻人，细述了苏格拉底如何专注地思考问题的故事：

一天早晨，苏格拉底开始全力思考有关日出的一些问题，并陷入了沉思。在答案得出来以前，他一直站在那里

思考，而且拒绝放弃。时间慢慢过去，中午时分，士兵们开始相互议论，苏格拉底为何从黎明起就一直站在那里思考。最后，到夜幕快要降临时，一些来自爱奥尼亚地区的士兵吃过饭后，把他们的睡具都搬了出来……这其中有一部分原因是想看看苏格拉底是否将在那里站一整个夜晚。啊！直到早晨，他仍旧站在那里。直到太阳升起，他朝着太阳祷告了一番才离开。

尽管苏格拉底如此使用他的闲暇时间，但据说，他却是一位立下许多战功的优秀士兵。

在去参加宴会的路上，他的另一位朋友描述了苏格拉底如何“突然暴发了沉思的冲动，开始落在后面”。接着，苏格拉底溜进邻居家的门廊里，继续思考。“你们都知道，这是他的—种习惯，—有思想上的冲动，他就站在那里，不管是在什么地方。”洗澡绝不是他的一种日常习惯；甚至就是他最好的朋友也承认说，见到他身上洗得干干净净，脚上穿着他自己的鞋子，是一件不寻常的事。他衣冠不整，头发蓬乱，从不带钱，也不在意下一顿饭的着落。他在法庭上慷慨陈词：“我从来没有生活在平庸的安静生活之中。我从来不在意大多数人刻意追逐的东西，诸如赚钱、拥有一个舒适的家、拥有较高的军衔或公民身份以及所有其他在我们这个城市正在进行着的活动。”不过，苏格拉底认为世俗意义上的成功生活所需的这些装饰本身并不是坏的。就“苦行主义者”这个词的一般意义所指而言，他不是其中的一员。他从来没有向别人鼓吹过节制饮食、克制欲念的说教（他的一些朋友说，虽然他们从来没有看到过他喝酒，但他可以在私下里随便喝酒），也没有唆使过别人像他—样简朴地生活。作为一个极富吃苦和专注精神人，他仅仅是

由于太过于繁忙，而不能在穿衣、吃饭和用钱等诸如此类的事情上多花费一些精力。

因为在大部分时间里，他都忙于和别人交谈，而不仅仅是独自沉思。他的讨论似乎就和他陷入独自沉思时的兴奋一样紧张。一位认识他的杰出的将军曾说：

无论是谁接近苏格拉底，并和他一起交谈，都会被苏格拉底有意地引向一个论题。随便以任何主题开始，苏格拉底都将会引着他在这主题周围不停地绕来绕去，直到最后他发现自己将不得不对现在和过去的生活做一番说明才可。一旦他陷入了困惑，苏格拉底就会对他进行一番完全彻底的思想审查。

苏格拉底是贫穷的，他的名字上也没有任何世俗的荣光，他的出身也很低微——父亲是石匠，母亲是接生婆。然而，他曾进入雅典上层社会的事实为他那异乎寻常的谈话艺术提供了佐证。阿尔西比亚德斯（Alcibiades）曾讲过苏格拉底在军营中值班守夜的故事，他把苏格拉底的演讲和玛息阿（Marsyas）的音乐相比，这位河神“蛊惑人类的惟一办法是吹奏他的长笛”。“你和玛息阿之间的不同”，阿尔西比亚德斯对苏格拉底说，“在于不借助于任何乐器，仅仅凭借几句简单的话，甚至也不借助于诗歌，就能达到和玛息阿同样的效果”。而且阿尔西比亚德斯还曾讲到：

先生们，在这儿我仅代表我自己说，如果我不担心你们将会说我完全被诱惑住了，我将会发誓说，他的话对我有异乎寻常的影响……因为在我听他讲话的时候，我被一

种神圣的愤怒所感化……我的心跳到了嗓子眼，眼泪开始涌进我的眼睛……啊！不仅我，而且许多其他的人也是这样……

眼前的这位玛息阿，在这儿，经常让我陷入这样的思想状态：感到自己不能再像原来那样简单地生活下去了……他使我认识到，在我把自己的时间花费在政治上时，我忽视了所有那些亟须注意的关于我本身的事情。

这位年轻的阿尔西比亚德斯在宴会上的确被“诱惑”住了，所以说毫无疑问，他现在正变得迷惑起来。每一个谈论苏格拉底的人，都会变得很迷惑，这是一个不争的事实，无论是赞美他的阿尔西比亚德斯，还是对他怒吼的敌人。

阿尔西比亚德斯也非常想让苏格拉底去爱他。雅典的哲学家和年轻人之间发生同性恋是一件很平常的事情，特别是在柏拉图的圈子里。由于被少年们那充满青春活力的美所吸引，一位老人将很乐意通过炫耀自己的智慧而吸引他们的注意。但是柏拉图和苏格拉底都对同性之间发生性关系持批评态度。当苏格拉底拒绝回报阿尔西比亚德斯以肉体的爱时，起初，他感到自己被羞辱。就像苏格拉底当时充满机敏的解释那样，苏格拉底拒绝阿尔西比亚德斯的接近是出于伦理的理由，而不是因为阿尔西比亚德斯的年轻英俊对他没有吸引力。众所周知，阿尔西比亚德斯特别的英俊，而苏格拉底却出奇的丑陋。阿尔西比亚德斯在苏格拉底身上看到的是一种内在的美。他说：“我的心，或我的思想，或你喜欢去这样称呼它的一类东西，被苏格拉底的哲学征服了。他的哲学就像一条蝥蛇一样能把它所吸引的任何年轻而富有天才的头脑紧紧缠住。”

苏格拉底嘲弄自己的丑陋，并且他还能从如此一个令人发

笑的话题中引出许多并不是玩笑的严肃的东西来。克里多布利斯（Critobulus）是苏格拉底的一位朋友，有一次，他显然是故意地向苏格拉底提出参加“选美比赛”的挑战。在“选美比赛”中，每一个参赛的人都要尽力去使一个模拟的评判委员会相信，他比对手看起来更加漂亮。在比赛中，苏格拉底首先出场：

苏格拉底：首先，接着是在我向评判委员会提出的请求中，你要承认在预审中的失败；耐心地回答我提出的问题……你坚持认为……美仅仅在人身上才能发现呢？还是在别的对象中也可以发现美？

克里多布利斯：的确，我的想法是在一匹马，或一头牛，或许多无生命的事物中也同样可以发现美。不管怎样，我知道一枚盾牌可以是很美的，一柄利剑或一支长矛也是如此。

苏格拉底：这些事物完全不同，但它们都是美的，这怎么可能呢？

克里多布利斯：为什么！如果它们是为了那些符合我们获取它们的目的的各自功用而被很好地制造出来，或者，如果它们是为了满足我们的需要而自然地形成的，那么它们就都是美的和好的。

苏格拉底：你知道我为什么需要眼睛吗？

克里多布利斯：很明显，是去看东西的。

苏格拉底：假使是那样的话，如果没有更大的干扰，我的眼睛看起来要比你的好。

克里多布利斯：怎么这样说呢？

苏格拉底：因为，你的眼睛只能朝着前看，而我的眼

睛由于是鼓起来的，它们也能看到周边的地方。

克里多布利斯：你的意思是说，蟹的眼睛要比其他任何生物的眼睛长得都更加有利于看东西，是吗？

苏格拉底：绝对的……

克里多布利斯：得了，让这个问题过去吧！但是谁的鼻子更好，你的还是我的？

苏格拉底：我的，我认为，假使上帝造我们的鼻子是让我们来嗅东西的话。因为你的鼻孔是朝下的，但我的鼻孔比较大且朝上翻，因此我能嗅到来自四面八方的气味。

克里多布利斯：但是，你如何使一个短扁而上翻的鼻子看起来比一个竖直的鼻子更美观呢？

苏格拉底：因为这个理由：它没有在两只眼睛之间安置障碍物，而允许两只眼睛无论想看什么东西，每一只眼睛看到的景象，另一只眼睛也同样可以看到；然而一只很高的鼻子，好像要藐视一切，实际却把两只眼睛互相隔开了。

克里多布利斯：就嘴来说，我承认不如你，因为嘴被创造出来是为了吃东西的，你的嘴能比我的吃更大的一口饭。你难道不认为，因为你厚厚的嘴唇，你的吻也更加温柔吗？

苏格拉底：按照你的看法，似乎我的嘴比驴子的还要丑陋……

克里多布利斯：我不能再和你辩论了，让他们分发选票吧……

当然，苏格拉底失败了。苏格拉底知道他们绝不会真正地说他长得很英俊，他们仅仅是觉得他有趣而已。这种辩论

[来自另一个爱慕者色诺芬（Xenophon）写的对话录]是会使阿尔西比亚德斯激动得眼睛涌满泪水的，当然，他们也许是因为抑制不住狂笑而流下泪来。然而，它并没有显示出思想成熟而老练的苏格拉底的影子。恰恰相反，这是这位初学者眼中的苏格拉底。但是看一看这个单纯逗笑取乐的苏格拉底，与在柏拉图的对话录中那些十分深刻而颇负盛名的哲学辩论中遇到的苏格拉底之间有多少相同的地方，是挺有趣的。

首先，是苏格拉底颇具特色的质疑方法。苏格拉底不是自己提出一个论题，而是让另一个和他辩论的人这么做，然后他从别人的话中推出结论。就像往常和苏格拉底的辩论一样，无论谈论什么主题，都要从寻求一个指导性的定义开始，上面这场以美为主题的辩论也是如此。克里多布利斯被引诱上钩，提出了美的定义：“如果它们是为了那些符合我们获取它们的目的的各自功用而被很好地制造出来，或者说，如果它们是为了满足我们的需要而自然地形成，那么（事物）就是美的和好的。”接着苏格拉底把他钓了起来。苏格拉底很轻易地就指出，如果这就是所谓美的话，那么他本人也应美的。澄清并推翻别人的话，是苏格拉底玩辩证法游戏通常的方法。

这场选美比赛也显示出了苏格拉底的讽刺的复杂性。他知道自己长得很丑。他知道克里多布利斯关于美的定义是有缺陷的。然而，他继续讲下去，好像这些事物都没有缺陷似的：他看起来是十分满意地接受了那个定义，然后他并不是通过不公正的手段，而是仅仅努力利用克里多布利斯的话来赢得选美比赛，他一点也不想去真正地赢得它。当苏格拉底假装在努力赢得比赛时，事实上，他正在做着其他事情。通过玩笑似的接受克里多布利斯的定义，苏格拉底证实了克里多布利斯并没有真正懂得什么是美。美是不能单单从适宜和有用的意义上来定义



的。因为这将意味着苏格拉底的五官也是美的，然而每个人都知道不是。因而，当苏格拉底颇具讽刺意味地假装说服克里多布利斯相信他的美的时候，事实上，他确立了这一个否定的结果：美不能是克里多布利斯所说的美。

关于美、善、正义，或其他任何被谈论的主题的任何事情，苏格拉底都不厌其烦地一再否认对此一无所知。如此自我标榜的无知是他的商标。像苏格拉底认为自己是美的幽默宣称一样，这些否定尽管带有一种更加严肃的目的，却部分地具有讽刺性。虽然他总是宣称没有什么可教，但是他的活动却非常像教的活动。作为一位教师，他的恶毒影响已足以使他站在法官面前受审。现在，我将转到苏格拉底的审判和他的辩护。这将表明是什么使苏格拉底那么不受一些保守的雅典人的欢迎，而留给了大多数后世哲学家那么多好感。

## 二

苏格拉底的审判发生在公元前399年，他近七十岁的时候。对他的控告是：他拒绝接受城邦的官方神，引进新神和腐蚀青年。苏格拉底的审判有着鲜明的政治背景，但这并不意味着控告是诬陷，审判真正的是一桩政治事件。在这件事情中，事实上政治的、宗教的和教育的因素都相互缠绕在一起难以截然分清。然而，无论你从哪一个角度看待这件事，苏格拉底都在不适当的时候说着不适当的话。

在公元前404年，也就是审判的前5年，一场在雅典和斯巴达之间长达27年的战争，以雅典的失败而告终。雅典的民主政体被推翻了，代之以四百僭主专制统治，接下来就是众所周知的30僭主专制统治。30僭主都是由斯巴达任命的。在获

取声名的过程中，这些僭主杀害了許多人，以至于他们的专制统治仅仅维持了一年就崩溃了。可是，直到公元前401年，民主政体才完全恢复。可以理解，在公元前399年，民主派仍旧感到相当的不安全。他们因苏格拉底在雅典城的存在所感受到的不安，有许多理由可以解释。

有两位苏格拉底先前的亲密同伴涉足了僭主专制。一位是克里底亚（Critias），他是30僭主专制的领袖人物，也是一位特别残忍、嗜血成性的人。另一位是查尔米德（Charmides），他在30僭主专制政权中任副职（附带提一下，这两个人都是柏拉图的亲戚）。阿尔西比亚德斯也被证明是相当不可靠的人物。阿尔西比亚德斯是一位刚愎自用且高傲的贵族，他被控告在狂欢作乐时犯有亵渎神明的言行，或许这种不敬神的言行是由于一时迷狂所为。阿尔西比亚德斯在远征西西里岛的途中听说了这些控告。他不是返回雅典去面对这些控告，相反却是叛变投敌，背信弃义地投靠到斯巴达一边。这些事没有一件看起来对这些人先前的良师——苏格拉底有好的影响。

然而，在公元前403年，雅典宣布了一场政治大赦。因此，单单明确从政治方面控告苏格拉底是不大可能的，即使有人想这么做，也很难得逞。此外，有关对苏格拉底影响的担忧存在着更深层的原因。在与斯巴达的长期战争期间，雅典人越来越担忧国内的战场。他们感到，知识分子通过动摇传统的观念和价值正在削弱雅典社会的力量。一个用关于正义的问题来迷惑慵懒的青年人，引起人们的怀疑或许是很可能的事。24年前，阿里斯托芬（Aristophanes）把苏格拉底塑造成滑稽可笑的喜剧角色搬上了雅典的舞台，在舞台上，苏格拉底的形象是一位笨拙而又颇具破坏性的教师。这一事实的确不会有益于苏格拉底的审判和辩护。还有，无论有多少真实性，毕竟存在

着说苏格拉底不信仰传统神的谣传。苏格拉底似乎否认了这项控告。但他的否认并不令人信服。毫无疑问，苏格拉底是以一种非正统的方式来信仰神明。他谈论他的精灵（daimonion）即他的“守护神”或个人的“神喻”的方式，就为他的确曾经“引进新神”这一点提供了合情合理的理由，这一点正如控告中所说的一样。对摇摇欲坠的民主政体而言，那将是一种罪大恶极的触犯。惟有城邦的政体有权力说什么是适合的信仰对象；它有一套仪式用来接受官方认可的神，任何忽视这些仪式的人在事实上就构成了对民主政体合法性的冒犯。当苏格拉底面对判决他的五百名雅典公民时，他就面临着以上所有这些困境。

柏拉图当时在审判的现场。几年后，他写的《苏格拉底的申辩（或自辩词）》可能是他的第一部作品。有许多理由相信，在这部作品中，尽管柏拉图未能完全复述出苏格拉底的每一句话，但柏拉图在此比他以后在其他任何地方都更加努力地展示了一个真实的苏格拉底。因此我将依赖于柏拉图（就像我为了获取迄今可以得到的有关苏格拉底的信息所一直在做的那样），而没有别的选择。柏拉图《申辩》中的苏格拉底是存在于，或者说一直存在于所有哲学史中的惟一的苏格拉底。从合乎法律的角度来看，苏格拉底的自我辩护是一场拙劣而可悲的表演。他开始就说，作为一个演说家，他没有技巧。这是标准的演说术的第一步。但是在这种场合，如果他演说的目的仅仅是使自己获得无罪开释，那么人们将不得不同意他的做法。然而，几乎他说的第一件反驳官方控告的事情，或是毫不相干，或是毫无说服力。例如，在宗教信仰这个问题上，他仅仅把自己局限于戏弄他的控告人。通过诱骗他的控告人说苏格拉底是什么神也不信仰的彻底的无神论者，他使他的控告人陷入

自相矛盾的境地。苏格拉底指出，如果那项控告不是真的，那么他是如何犯有引进新神的罪名的呢？对说他腐蚀青年的控告，苏格拉底做了一点也不能让人信服的迂回答复：他不能有意地做任何那样的事情，因为这将对他自己不利。他说，去腐蚀某个人就是去伤害他，如果您伤害某个人，那么他将尽力去伤害你以作报复。因此很清楚的是，他将不会冒那个风险。这个论证将不会说服任何人。

苏格拉底知道，由于阿里斯托芬的诽谤，他的法官们已经对他怀有了偏见。他开始去纠正这些错误的印象。他说，他不是一位像“智者派”那样为了钱而从事教师职业的人，阿里斯托芬把他和“智者派”混淆在了一起。这一点看起来是十分真实的：他确实没有索要过一分小费，他只做着分内的事。他自然而然地接受人们因他的启示性谈话而提供给他的款待。显然，除此他没有做其他某种事情。因此，他谋生的方式和智者们的方式并没有真正的不同。这并不是说某种生活方式在今天看来内在地就是值得怀疑的。他也尽力地去消除这种诽谤：他教人如何在错误的情况下运用圈套赢得辩论。他抗议说，他做的恰恰相反，因为他都确实不知道他教给了一些人什么东西。

这是《申辩》的主题。《申辩》与其说是对官方控告的反驳，不如说是对他的生活方式的一种一般性辩护。这种辩护的要旨就是苏格拉底所宣称的：通过使雅典人接受他的哲学诘问，他对雅典人做出了积极的贡献，但是他们没有认识到这一点，反而仅仅被他的诘问给激怒了，这也就是在法庭上他为什么没有挽回自己的生命。

苏格拉底说，他到处走动去和人们争论的时候，是在实现着神的愿望。他的一位朋友曾到德尔斐（Delphi）神庙去求神

谕，问是否有比苏格拉底更聪明的人。求回来的答案是“没有”。这把苏格拉底抛入了可怕的困惑——他大概就是这么说的——之中。因为他总是认为自己一点也不聪明。“对神谕困惑了一些日子以后，最终，我怀着很大的决心决定自己去考察一下神谕是否真实。”他通过质疑各种各样的在智慧或专业知识方面享有声望的人来做这件事。但是他总是很失望，因为看起来许多自称有智慧的人都不能经受住他的质问。一般来讲，通过从别人的观点中引出一些不受欢迎且出人意料的结果，他总是能够把他们辛苦建立起来的论点推翻。他也去问诗人，但是诗人们甚至不能把自己的诗解释得让他满意。一次这样的遭遇以后：

我一边离开一边反思，哦！我一定比这个人聪明。很可能的是，我们这些自负拥有知识的人其实并没有什么知识。他认为他知道一些东西，其实他并不知道，然而我却清醒地意识到自己的无知。无论如何，在这一十分微小的程度上，看起来我是比他要聪明，我不认为我知道事实上我并不知道的东西。

然后，这一点使他突然明白了神谕必定意味着：

当我成功地挫败了一个宣称在给定的主题方面拥有智慧的人，旁观者就推断关于那个主题我本人知道一切。但是事情的真相，先生们，相当可靠的是：真正的智慧是神的财产，神用这个神谕来告诉我们人的智慧微乎其微或根本没有价值。在我看来，他不是指苏格拉底，而仅仅拿我的名字作一个例子，仿佛神将对我们说，你们人类当中最

**聪明的人就是像苏格拉底一样在智慧方面意识到自己是真正毫无价值的。**

换句话说，苏格拉底之所以具有较高的智慧在于“惟有他意识到自己知道得何其少”这一事实。当然，苏格拉底的智慧还要比这多一点，正如他在柏拉图的对话录的其他地方所承认的一样。尽管他宣称“观点绝不是来自于我，它们来自于那个正在和我谈论的人”，他还是承认他“在拥有从另一个人的智慧中得到一些事实并用公正的方法对待它们的技巧方面稍占优势”。他十分中肯地把自己描述成知识的助产婆，他的诘问把别人的思想送到光天化日之下。这种解释和辩论的技巧，他显然拥有很多。但是就苏格拉底而言，它们不是真正的智慧，真正的智慧是关于伦理问题、关于如何生活的完美知识。当苏格拉底宣称无知时，他意味着自己对道德的基础一无所知；他并不主张对日常生活中的事实持任何一种一般性的怀疑主义态度。他关注的仅仅是伦理反思，他不能怀着一颗毫无内疚之心而丢弃他鼓励别人进行这种反思的使命：

如果我说这将对神的违抗，如果我说这就是我为什么不能“只管自己的事情”，你将不相信我是严肃的。另一方面，如果我告诉你没有讨论善和所有其他你所听到我正在谈论的主题，没有审问我自己和别人，就不放过每一天，是一个人能做的真正最好的事情；如果我告诉你没有这种审问，生活就没有价值；你将愿意相信我。然而，那就是为何。

他对神的智慧（有时他讲的是单一的神，有时是众神）

的众多虔诚提及，倾向于去掩盖他对神性的态度是多么不入俗套。当他说惟有神有智慧时，他似乎是在运用比喻的说法，就如同一个人可以冷淡地耸耸肩说：“上帝知道！”因为看一看他是如何试图阐释“神的”话语并尽力探寻“神的”智慧的迹象的，就可以理解这一点。德尔斐的神谕和神真正的声音是一样的有威力。然而，苏格拉底不是简单地接受神谕所说的意思，而是相反地开始去“考察它的真实性”。在另外的地方，他说：“绝不接受任何一位朋友的建议，除非反思表明建议是理智提供的最好指导，这一直都是我的本性。”苏格拉底对神的建议看起来也是采取了同样的方法。当神宣告将“没有人比苏格拉底更聪明”的谕示赠与他的时候，他拒绝轻信，直到他为神的宣告找到了一个真实的意义，使自己感到满意为止。

当他把自己的使命看做是神圣的使命的时候。他看来总是以委婉的方式来讲这一点，因为德尔斐的神谕并没有清楚地告诉他要到处散布神谕并把其哲学化。在这一点上，他的确说，和别人辩论并质问别人，他的这一使命是在承诺“遵从在神谕中、在梦中和在任何神圣的秩序指派给人一项义务的每一种其他方式中给出的神的命令的条件下”执行的。但是当他通过说这是真实的话，“因为容易去验证”，而继续完成这一使命时，他的验证仅仅在于和别人辩论他的使命在道德的意义上来讲是一件善的事情。他没有给出任何证据来说明是神告诉他这么做的。当他说，“我想让你们把我的冒险看做是某种朝圣的旅程，这一旅程旨在永远地确立神谕的真实性”时，他可能最接近了事情的本质。正是他的良心和理智告诉他去诘问那些自认为聪明的人，他可以宣称这“帮助了神的事业”，因为如此的活动的确有助于证实“没有人比苏格拉底更聪明”

的德尔斐的宣告。但是对神的谈论主要是一种解释，这种解释标志着苏格拉底崇高的道德目的，有助于赢得他的听众的赞许。他把神谕哲学化的根本动机仅仅在于，在他看来他在做一件正确的事情。

苏格拉底说，他的行动受到他所称的他的精灵，一个守护神或从童年起就伴随他的一种声音的影响。这似乎就是指在对他的控告中提到的非正统的神或“新神”。就像对待朋友们的忠告或德尔斐神谕的话语一样，苏格拉底在认可他的精灵的建议之前，也要再一次对它进行理智的反思。他的精灵的声音相当清楚的是我们将称之为谨慎的良知之声。他说：“它来时，总是劝阻我去做我正打算去做的事情，从来不怂恿我。”

这位守护神告诫他不要参与政治，他说，因为如果他让自己成为一个公众心目中的政治人物，那么在他能做许多善事很久以前，他将很可能就被杀掉了。那就是为什么他选择像牧师布道一样私自地帮助人们：

我花费了我所有的时间到处去尽力劝说你们，无论年少的还是年老的，不是你们的身体也不是你的财产，而是你们的灵魂的幸福，是你们最应关注的事情。正如我到处活动时宣讲的那样，财富不会带来善，但善却既可以给个人又可以给城邦带来财富和每一种其他的福分。

这种劝说有时看起来是相当刺耳的。他指出，雅典人应当“为你们把你们的注意用在尽可能多地赚取钱财上，同样地也把你们的注意盯在博取声望和荣誉上，而一点也没有去注意或思考真理、理智和你们的灵魂的完善感到羞耻”。在他的审判期间，当他说他认为他通过指出雅典人在生活处事方式上的错



误正对他们做着“可能的最伟大的服务”时，他必定特别地触怒了他们。当时法庭审判刚好进行到这样一个阶段：他已被投票表决判定为有罪，法官要求他建议一种适当的罪刑，以反对控告人提出的判他死刑的请求。特别有代表性的是，他用讽刺来对待这种责任。他说，他为雅典人提供如此的一种服务，事实上应该得到的不是一种惩罚而是一种奖赏。他建议由城邦担负免费供给他一日三餐。如此的一种荣誉通常只有奥林匹克竞赛的优胜者和诸如此类的有功勋的英雄人物才能享有。他说，与他们相比他更应该获取这种荣誉，因为“那些人给你们的是成功的幻影，而我给你们的却是现实”。在柏拉图和他的其他朋友的劝说下，他才以建议交一笔罚款代替判刑结束了他的这一部分辩护，柏拉图和他的其他朋友们提出为他交付罚款。但是雅典人已经失去了他们的耐心。他们以多数票表决通过判处他死刑。在这次投票表决结果中，主张判处他死刑的多数票，要比上一次投票表决他是否有罪时主张判处他有罪的多数票还要多。这意味着先前投票表决主张他无罪的一些人被他高傲的不屑一顾的神气激怒了，以至于他们或者改变了原来的看法，或者干脆主张除掉他。

当苏格拉底离开法庭的时候，发生了一个故事。苏格拉底的一位忠实但不大为人所知的爱慕者阿波罗多罗斯（Apolodorus）呜咽着说，他最难以忍受的事情是苏格拉底被不公正地判处了死刑。什么？苏格拉底说，一边尽量地去安慰他。你愿意我被公正地判处死刑吗？

就死本身的前景而言，他已经很老了，毕竟离死也不是太远了，因此他那么说，而且还说他过去的的生活是一种充满德行的有用的生活。此外他还说：

怕死仅仅是不聪明却自以为聪明这种思想的另一种形式……就死而言，没有人知道它是否是一个人能遇上的真正最大的福分，但是许多人却畏惧死，好像他们确定地知道死是最大的恶。不知道却自以为知道的这种无知必定是罪责最大的无知……如果我曾宣称我在任何方面都要比我的邻居聪明，它的真正意思就在这里……关于死后的情况，我没有任何真正的知识，我也意识到我确实没有。

如果有来世，他加了一句说，他将有机会“去见在过去的时代死于不公正审判的英雄们，然后把我的遭遇和他们的放在一起比较一下——这将是相当有趣的事情”。

### 三

尽管苏格拉底谈论无知、坚持自己仅仅是别人思想的助产婆，然而他的确有自己牢固的信念。遗憾的是，他从来没有把它们记下来。因为其中一个信念主张哲学是一种密切协作的活动，这种活动是在一起辩论的一小群人，为了各自为自己发现真理而在相互之间进行的讨论。如此的一种休闲活动的精神是不能准确地在一次演讲或一篇论文中得到体现的。那也是柏拉图和色诺芬，以及作品现已迷失的几位他们的同时代人为什么选择以对话录的形式再现苏格拉底的学说的原因之一。对话一直是苏格拉底的专长，对话也将是他的纪念碑。

苏格拉底的个人思想有四个主要的见证人；柏拉图、色诺芬、阿里斯托芬和亚里士多德。这些人没有一个能够满足一位历史学家可能抱有的期望。在这方面，柏拉图有非常多的东西可以说，但是作为引向了解苏格拉底的一位客观的向导，他的

不足在于他偶像般地在实际上崇拜苏格拉底。因此，他可能把他自己喜欢的方面夸大成苏格拉底身上最优秀的品质。同样的是，在大约四十年的思考和教学过程中，柏拉图的思想自然地发生了许多变化，他回报给苏格拉底的酬金是把他的老师苏格拉底作为他自己的思想的代言人。在柏拉图的眼中，苏格拉底是绝对有智慧的人。每当有些事情看起来能够显示出柏拉图的智慧时，他就把这些事情放在苏格拉底的嘴里讲出来。柏拉图自己——不然就是一位关系密切的同伴——曾经把他的对话录描述为“把苏格拉底美化和时髦化的作品”。这里有双重的困境，因为苏格拉底不仅在柏拉图的对话录中经常地不是代表他自己而是代替柏拉图讲话，而且他也在柏拉图文学生涯的各个不同阶段说着相当不同的事情。

其他三个见证人怎么样呢？色诺芬作为一个来源的失败之处是相当不同的。他不是因为哲学家气质太浓（像柏拉图一样），而是因为太缺乏哲学的素养而不能成为引向了解苏格拉底的向导。他从一个有身份地位的农民最后成为一名退伍的将军，一生没有恶行的记录。但是这样的一个人或许对一位世界伟大的哲学家的思想而言不是最可靠的守门人。色诺芬令人难以置信地借用苏格拉底的形象，来传播他自己关于农业和军事谋略的精湛见解。他也把苏格拉底描绘成一个有点令人生厌的市侩人物：“他所有的私人行为都是合乎法律的，对别的公民和城邦都是有益的：无论是在日常的公民生活中还是在军事服务期间，他都依照城邦法律的要求一丝不苟地服从公众的权威，显然他是遵纪守法的好公民的典范。”一位古代哲学方面的杰出学者认为色诺芬是“古板的老顽童”（stuffy old prig）。要公正地看待色诺芬，我们必须承认任何一个像他仰慕苏格拉底一样欣赏苏格拉底似的怪异人物的人，都不可能变得那样古

板。但可以肯定的是，色诺芬绝没有理解真正的苏格拉底，或许是因为他对苏格拉底性格的怪异之处以及苏格拉底设法弄清楚的东西都没有能够把握住。如果说色诺芬做了过分的努力，使苏格拉底变得可敬和成为一个头脑伶俐、体格健壮的小伙子，那么喜剧作家阿里斯托芬则下了过多的功夫，把苏格拉底塑造成相反的人物。他的苏格拉底是一个低级滑稽剧中的小丑，被虫子的屁是从头部还是从尾部放出来的诸如此类问题所困惑。亚里士多德在描绘苏格拉底方面存在的不足可以简单地说：他出生时，苏格拉底已死了十五年，太迟了！

然而，正是亚里士多德手中握着一条活生生的线索。虽然他没有亲自聆听过苏格拉底的思想，但是他在柏拉图学园中学习了近二十年，有许多机会可以当面聆听柏拉图讲述他的思想。因此，亚里士多德所处的位置使他能够把苏格拉底和柏拉图这两个人的思想区分开。亚里士多德的证据，能够让人们把柏拉图从他自己写的对话录中剥离出来，从而看到那个作为剩余物的苏格拉底。亚里士多德也不像柏拉图那敬畏苏格拉底，因此他能够站在一个更加公正、客观的立场上，来接受苏格拉底的学说。

了解苏格拉底的这四个主要信息来源是那样的不同，这一事实可以被证明是某种恩赐。它意味着他们各自描述中的共同点很可能就是真实的。对于他们四个中的某一个人以及这个人所从事的活动了解得越多，我们也就越容易剔除他的偏见，看到那个在背后游荡的真实的苏格拉底。通过顺着这些线索追查，近现代的学者们已把那个真正地一直辩论到死的人的哲学拼凑了起来。

考察苏格拉底和柏拉图这两个人的观点之间的关系，是最简单的事情。柏拉图写作对话录的大体日期，再加上一些关于

柏拉图的生活的信息，就使回溯柏拉图作为一个知识分子走过的历程成为可能。柏拉图从苏格拉底的圈子里开始他的知识分子历程，但最终却把苏格拉底远远地抛在了后面。起初，柏拉图主要把自己局限在对他敬爱的老师的话进行再创造。后来，由于受意大利的毕达哥拉斯学派的影响越来越大，柏拉图就渐渐把许多毕达哥拉斯学派和其他学派的一些神秘主义思想因素记在了苏格拉底的名下。最终，柏拉图达到了这样的程度：引用苏格拉底的名字来解释各种各样的问题。

真实的苏格拉底所进行的许多重要讨论，都是单一的关于人应如何生活的问题。其中大部分是关于美德的讨论。按照传统的看法，一般把美德分为五种：勇敢、节制、虔敬、智慧和正义。苏格拉底的使命，就是劝说人们通过努力去理解和获取这些品质来照看好他们自己的灵魂。这项任务足以使苏格拉底繁忙一生，但是柏拉图为了他的老师的使命，更加具有雄心。他写了许多篇一点也不局限在道德方面的对话录，但是在这些对话录中，通常仍旧是由苏格拉底作为主要的对话者。例如，柏拉图的《理想国》就是以对正义的讨论作为开篇，而以讨论柏拉图感兴趣的各种实际问题结尾。

柏拉图看起来一直都很少怀疑，人死以后将会发生什么事情。他认为灵魂和肉体是分离的，在人出生以前，灵魂就存在着，而且可以肯定地说，人死以后，灵魂将继续存在。在毕达哥拉斯学派的影响下，他坚持认为，在人活着的时候，灵魂附着在肉体上，以一种受到玷污的低级的形式存在着，它需要被“纯化”，需要“从肉体的羁绊中解脱出来”。按照柏拉图在这篇对话录中的说法，这个好人（指苏格拉底）死后能够有希望体验到的幸福，是和人们习惯上称为“精神”（the divine）的那些非肉体的高级存在形式再结合在一起，或者至少可以说

团聚在一起。特别地，这位哲学家应该把他的整个一生，看做是为死后的极乐生活做准备。正如我们已经知道的，苏格拉底过着一种乱糟糟的、贫穷的和非传统的生活，这种生活绝不是世俗的。但是柏拉图向往的却是另一个世界中的世俗生活，这种生活与苏格拉底的那种非世俗的生活有着根本的不同（事实上，在灵魂从柏拉图臃肿的肉体中解脱出来之前，他一直过着一种舒适的生活）。

苏格拉底追求美德，因为此时此地他感觉到在道德上有义务这样做。现世的生活有它自己需承担的责任，也有它给自己带来的上帝的赐福，而不仅仅是为其他的什么东西做的准备。柏拉图的动机就不够坦率，因为他至少用一只眼睛盯着超验的事物。就这两个人关于美德的看法而言，其共同之处在于，他们都认为追求善不仅是在某些方面的行动，而且也是一项理智工程（intellectual project）。然而他们对这项工程的看法却十分不同。苏格拉底认为去理解诸美德是拥有它们的必要的前提条件。除非他知道美德是什么，一个人不可能是真正有德行的。他或许能够获取这种知识的惟一方式，是考察对各种具体的美德的思考是否正确。那就是苏格拉底到处盘问别人并与他们辩论的原因。柏拉图也相信这种论辩的寻求方式，但是他也把这种寻求方式阐释为几乎是神秘的东西。对柏拉图而言，无论讨论的是什么，去寻求一个定义就是搜寻它的那个理想的、永恒的和不变的形式；对这些形式的沉思本身就是最高的善。那就是他所认为的苏格拉底的盘问的真正本质和所应追求的目的。

对柏拉图而言，哲学是通向这个崇高的形式世界的阶梯，但不是每一个人都能够登上去。它的高贵的梯级是为那些在运用辩证法进行辩论方面特别的有天赋的杰出人物准备的，诸如

狂热宗教的创立者、暗中参与他们老师的秘密活动的毕达哥拉斯的追随者都是这一类杰出人物。对于如何能拥有知识和美德，苏格拉底有一种更具平等主义色彩的方法。在他的辩护词中，他说过一句很著名的话：**未经考察的生活是不值得过的。**而且，他这么说并不意味着他除了几种他乐意选择的生活方式之外，就去谴责其他的某一种生活方式。任何人都能够考察自己的生活 and 思想，因而也都可以过一种有价值的生活。苏格拉底将会很乐意地向任何人提出问题并与之辩论，无论是制鞋匠还是国王，苏格拉底对他们都是一样。因为对苏格拉底来说，这就是哲学的一切。他将不会运用柏拉图的形式以及发现那些形式所需要的绝妙的技巧。

柏拉图对数学的痴迷把他自己引向了神秘的形式，同时这也是由于受毕达哥拉斯派的影响以及他与苏格拉底之间的差异造成的。据说，在柏拉图学园的大门上方写有这样的一句话：“不懂几何学者不得入内”。后来，亚里士多德向柏拉图的追随者抱怨说，“数学已经成为了哲学的全部”——这话有点过分偏激和夸张，但还不失精辟。数学中处理的对象，诸如数字和三角形等，都是理想的、永恒的、不变的和完美地独立于现实的可见事物的，这震惊了柏拉图。显然，人们既不能看到也不能触摸到数字“4”。按照柏拉图的看法，它因此存在于一个与我们生活的世界不同的领域里。此外，在数学证明中出现的线、三角形和其他的某些对象也都不能和任何现实的事物相等。具体的现实的线和三角形，都只是接近理想的数学对象。例如，一条完美的线是没有厚度的，但是任何可见的线或一个现实物体的边都总是有厚度的。鉴于数学给人留下的深刻印象，柏拉图推断说，其他种类的知识应当仿效数学，也研究理想的和非肉体的对象。这些知识的对象就是形式。

在他的一篇对话录中，柏拉图运用一个几何学的例子论证形式的知识是生来就有的。在柏拉图看来，形式的知识是所有知识中最重要的部分。纯理智的真理，诸如数学的真理，不是被重新发现的，而是经过诸多辛苦从先前的存在中回忆出来的。在先前的存在中，灵魂脱离了肉体的躯壳，能够和形式直接遭遇。因此，严格地讲，一个人没有学习一点那些真理：只是努力记住它们。当灵魂进入肉体中时，它先前拥有的知识就从记忆中溜走了：正如华兹华斯在他的《不朽的征兆》中所写的，“我们的出生仅是一种睡眠和一种遗忘”。华兹华斯对数学没有特别的看法，但他喜欢一般性的观念。为了把这种理论解释清楚，柏拉图让“苏格拉底”从一个没有受过教育的童奴口中诱导出一些显而易见的几何学知识。这个例子被认为，既证实了柏拉图的观点——一些知识是从先前的存在那儿回忆起来的，又表明了为什么说苏格拉底的学问正如他自己宣称的那样真正地就像助产术。

“苏格拉底”给这个奴隶提出的问题是，如何确定一个给定面积的正方形的边长。他首先画了一个边长是2英尺（1英尺等于0.3048米）的正方形，因此它的面积是4平方米英尺（1平方英尺等于0.0929平方米）。接着他问，如果这个正方形的面积不是4平方英尺而是8平方英尺，那么它的边长将不得不是多少呢？起初，这个奴隶有些茫然无知地推断说，它的边长将不得不是原正方形边长的两倍，即4英尺。通过画出另一个边长为4英尺的正方形，“苏格拉底”很快就向他表明他的答案是错的，因为这样的一个正方形的面积将不是8而是16平方英尺。这个奴隶很惊讶地发现他认为自己知道的许多东西其实自己并不知道。这时，“苏格拉底”强调指出：“在一定程度上，我们已经在帮助他发现正确答案，目前，虽然他



对这个正确答案毫无所知，但是他将会很乐意地去寻求它。”接下来，在更多的平面图形的帮助下，并通过对这些平面图形提出适当的问题，“苏格拉底”逐渐地诱导这个奴隶得出答案：一个面积是原（正）三角形的2倍的（正）三角形的边长将不得不等于边长和原（正）三角形的边长相等的原正方形的对角线长——事实上，这一结论简单地讲就是著名的毕达哥拉斯定理。瞧，“苏格拉底”事实上从来没有告诉他这一点，这个奴隶必定是已经“知道”答案了。

就像柏拉图自己所认为的那样，这段小插曲确实不能真正证实柏拉图的回忆理论。但是这个故事确实清楚地阐明了，苏格拉底关于知识和知识如何能被传授的观点。苏格拉底对这个奴隶提出的问题的确都是指引性的问题（此外也借助于许多图形），但是这个奴隶自己得出了答案仍然是真的。就如一个人可以被告知一个院子的长、宽、周长等有多少英尺或希腊的首都是什么，他一直没有被这样简单地告知答案。通过他自己的理智天赋，他开始欣赏到一些东西。因此，苏格拉底能够谦虚地做出他那个通常的宣称：他没有传授任何知识，他都仅仅是充当一个助产婆从别人那儿引出知识。此外，还有另一件事情：如苏格拉底指出的，为了让这个奴隶完全地了解这一点数学知识，仅仅一次费力地通过那个例子对他来说是相当不够的：

目前，这个奴隶刚刚被唤起的这些思想，还像梦中的景象一样缺乏稳定的品质。但是如果在许多场合以不同的方式向他提出同样的问题，那么最终你能看到，他将像任何其他他人一样准确地拥有这方面的知识……

**这种知识将不是来自于传授，而是源自于提问。他将**

会自己发现它。

适当重复苏格拉底的提问是被提倡的。换句话说，这个奴隶所需要的，正是真实的苏格拉底提供给大都不领情的雅典人的那种待遇。正如他在《申辩》中所说的，如果有任何人宣称知道善，“我将质问他、审查他和考验他”。因此，对苏格拉底宣称帮助别人生产出他们自己的思想时他自己正在做着的那种事情，柏拉图在他的富有想像力的用来论证回忆说的故事中，给了我们一种清晰的阐释。那好像在说，苏格拉底正把已经在那儿存在的某些知识诱导出来，并对其进行进一步的证实和加固。

柏拉图非常欣赏（正）三角形和正方形。他所举的（正）三角形和正方形的例子是相当恰当的。不难相信，一位技巧熟练的提问者不必通过清晰地陈述一个数学真理，就能引导一个学生欣赏到它。——任何曾有一位好老师的人都将会认可这种经历。但是，真实的苏格拉底感兴趣的正义和其他美德怎么样呢？伦理学与数学相比要混乱得多。原因之一是，伦理学看起来确实没有任何事实证据可提供。因此可以推测，学习美德将与学习数学大不相同。

苏格拉底知道这一点。他坚信自己能够令人信服地证实任何伦理规则。事实上，却恰恰相反，因为他一直都坚持认为他的探究是不确定的和试验性的。例如，在开始辩护一个论点之前，他承认说：“然而，有时候我持相反的观点，因为关于这个话题我摸不着头脑，很明显我处在一种无知的状态。”他还对他的对话者说：“现在，我坚持这个论点无疑是错的，但是让我们按着这个论点的指引辩论下去。或许你将能够纠正我的错误。”在这篇对话录的前面部分，当苏格拉底说“我身上有

很多缺陷，因此我总是想方设法地去发现事物的不足”时，他部分地仅仅是在谦虚。但是他很清楚，他没有数学般的证据来证实美德。

那么，他曾经成功过吗？他真正成功地通过诱导生产出一些关于美德的知识了吗？在某种意义上，可以说回答是肯定的。虽然是间接的，但他的确提出了几种明确而相当使人惊奇的关于美德的观点，这些观点聚拢在一起就形成一种关于人的生活的理论（译者认为把 a theory of human life 译为“一种人生论”可能不太恰当）。就他是否成功地说服了他的听众相信这种理论，一般地说，答案是否定的。但无论如何，他并没有真正打算那样做，因为他不能绝对地确定这种理论是正确的，此外人们必须找到他们自己的方法去获得有关人生方面的真理。他企图去做的就是去检验有关美德的思想。这种检验就是让其经受问答法论辩的审判：对有关的各种定义或描述都要提出疑问，从而对其进行清晰的阐释，**无论哪一个定义或描述，只要看起来经受住了这样的质问，就可以暂时被接受。**通过这种方法获取的结果在各个方面还达不到真正的智慧，但它仍然是有效的最好的方法。如此的探究确实导向某种知识，因此苏格拉底对他知道一些东西的许多方面公然否定，部分地是讽刺。

在柏拉图的对话录中，真实的苏格拉底的大多数探究，在结束时都没有确定一个最终的结论。苏格拉底特别有雄心地说，他要去发现正义是什么；和别人辩论一阵子，他就开始搪塞其词，蒙混过关了；通常接着是，他不得不两手空空回家去。但他并不是真正地空手而归。通常，许多讨论至少成功地暴露出来一些相关的重要的东西。例如，在柏拉图早期的一篇对话录中，苏格拉底盘问一个名叫欧泰弗罗（Euthyphro）的

人，虔敬的本性是什么。虽然苏格拉底确实没有设法确定虔敬到底是什么，但是他的确努力从虔敬不是什么的角度揭露出一些十分有趣的东西。

这两人在法院的外面相遇，欧泰弗罗正要到法庭去起诉他的父亲无意地（尽管或许是有罪责的）致一个奴隶于无命，这个奴隶（译者经考证此处应为雇工，因为奴隶在当时属于私人的财产，地位十分低贱）本人杀死了另一个奴隶，苏格拉底对欧泰弗罗要追查这样一个案件感到惊讶。欧泰弗罗坚持认为，虽然他的家人认为一个儿子控告自己的父亲犯有谋杀罪是不虔敬的，但是他知道他是否虔敬。他的家人对什么是虔敬毫无所知，然而他有“一种关于虔敬的准确的知识”。因此，他对自己行为的正确性毫不置疑。欧泰弗罗对自己拥有智慧的自信让苏格拉底感到惊奇，于是苏格拉底要求欧泰弗罗分出一部分智慧让他共享，并告诉他虔敬是什么。起初，欧泰弗罗说虔敬就是神所喜欢的。但是苏格拉底引导他看到，由于神与神之间普遍有很大的分歧，它们很可能并不总是喜欢或赞同同样的东西。这意味着，一个神是否赞同某种东西不能是它是否虔敬的标准。因为一个神或许赞同它而另一个神或许就恰好不赞同它，在哪一种情况下，某一个神都不比其他神关于虔敬拥有更多的智慧。因此，苏格拉底和欧泰弗罗修改了原来提出的定义，并主张虔敬的东西就是所有的神一致赞同的。但是现在，苏格拉底发现了一个问题：“虔敬的东西，是因为神赞同它，所以是虔敬的，还是因为它是虔敬的，所以神赞同它呢？”

这是一个非常好的问题。这个问题那么好，在事实上以至于欧泰弗罗起初都不能理解它。它的实质就是：神赞同的任何东西，仅仅因为神的赞同就将绝对地被视为虔敬的，还是神必定只能赞同那些无论神赞同它们与否都将被视为虔敬的东西

呢？遗憾的是，柏拉图竟没有适当的语词把这一区分绝对清楚地表达出来。因此，当苏格拉底试图解释它的时候，他的描述就陷入了语法的混乱。总而言之，他的解释是不能令人信服的。然而，苏格拉底确实看起来揭示了一个有关宗教和道德之间的关系的两难困境。如果我们用有关“在道德的意义上什么是善的”类似问题来代替问有关“什么是虔敬的”问题，我们就能够看到我们正面对一个颇具启示性的选择：**善的解释，不能仅仅是指神喜欢的东西，否则说神是善的就是一个空洞的重复。**在这种情形中，对神的赞美将仅仅是一种权力崇拜的表现。正如在18世纪初（此时，起源很早的多神信仰已慢慢变为一神信仰），莱布尼茨（Leibniz）所说的：

那些认为上帝随心所欲地确立了善和恶的人……实际上剥夺了上帝指认什么是善的能力：如果他（上帝，译者注）在做非常不同的事情时，也将做得同样好，那么一个人能因为什么理由不得不去赞美他的所作所为呢？

柏拉图对话录中的苏格拉底，确实没有把这个论题引申至如此的程度。但是他确实看起来已经看到了，道德价值不能仅仅来自于关于神所喜欢的东西的思考，因为这么做就将剥夺上帝的任何特别的道德权威。虽然后来欧泰弗罗犹豫了一阵子，也没有明确地表示态度，就冲进了法庭，但他显然接受了这一点。因此，苏格拉底确实成功地取得了一些有价值的进展，尽管他最终的确没有解决即将发生的事情。

像在这个辩论中一样。苏格拉底在进行其他类似的辩论时，也说了一些仍旧不能让人信服的东西。他的质问，或确切地说他所从事的理智事业真的能带来他所宣称的实际好处吗？

虽然他从来没有假装确立了有关美德的全部真理，我们也能够赞同他仍然在设法取得一些理智方面的进展，但是很难理解的是他的许多质问如何能够具有他似乎赋予它们的权力。问题在于他的信仰。他相信，讨论美德能引导一个人在现实中变得更加完善。这简直就是毫无缘由的个人独白！苏格拉底正是引用这种思想，来证明他让人们接受他的令人难堪的考察是正当的。他认为，这种考察完全是为了人们自己的利益。在他看来，这不仅是因为如此的讨论对人们自己而言是有价值的，而且主要是因为进行这样的讨论是获取个人美德的惟一途径。就是退一步说，这听起来也十分的不合情理。可以肯定说，知道一条行为原则是正确的是一回事，而按照这一原则去行动绝对是另一回事。通过和苏格拉底的交谈懂得了关于美德的所有事情的一些人，难道就没有一个仍旧腐化堕落、十分阴险恶毒吗？正如我们所知道的，克里底亚和查尔米德，或许还有阿尔西比亚德斯，似乎就恰好是这样的例子。

亚里士多德经常用下面的方式攻击苏格拉底：“我们一定不要把我们的探究局限于去知道它（美德）是什么，而要把我们的探究扩展到它是如何产生出来的。”他指责苏格拉底没能把实践问题和理论问题区分开来：

他（指苏格拉底）认为所有美德都是某种知识，以至于知道了正义自然地同时也就成为公正的……因此，他探究美德是什么，而不问它（美德）是如何来的或源自哪儿。就理论知识而言，这种方法是正确的，因为现有的天文学、物理学和几何学除了理解和沉思事物的本性之外没有其他的内容，对事物本性的理解和沉思就构成了这些科学的主体……但实践科学的目标有所不同……因为我们

的确不是希望知道勇敢是什么，而是希望成为勇敢的，同样的是，不是希望正义是什么，而是希望成为公正的，就如与其说我们希望知道健康是什么还不如说我们希望是健康的一样……

苏格拉底对这一点有某种答复。他能够以下面的方式来回答说：“你们对我不公平的。克里底亚、查尔米德和其他一些令人讨厌的学生没有成为有德行的人，仅仅是因为他们关于美德知道得还不够多。如果我们能够更深入地进行我们的讨论，这些人的确将会成为公正的人。因此，当我主张我们不仅想知道美德是什么而且想成为有美德的人时，我的意思是说，如果我们真正地知道了美德是什么，那么美德将会按照它自己的标准产生出来。正如我一直在说的，我确实还不知道它是什么，因此我还不能在我身上把它体现出来，更不要说把它在别人身上体现出来了！”

这个答复的要旨是相当公允的。我们不能说苏格拉底关于他的方法能够获取什么的宣称被驳倒了；它从来还没有被检验过，因为他还没有发现美德是什么。但正是如此，如果我们曾努力设法获取关于美德的知识，那么他说充分的美德的知识本身将产生出有美德的行为，为什么任何人都应当相信他呢？当我们考虑到人们通常意志是如何地脆弱、心灵是如何地自私、眼界是如何地狭隘时，这听起来似乎是一个不合情理的假设。人们经常认为一些事情从道德上讲是不正确的，然而人们却还在做。为什么我们应当认为只要他们知道得更多，他们就将变得与以前很不同呢？

亚里士多德认为，苏格拉底的缺陷在于把人的心理的画面过度简化：“他消除了人的灵魂中的非理性部分，从而也消除

了激情和性格。”苏格拉底在很大程度上是从理性的或理智的方面去看待人的理智和情感，他忽视了感情冲动和随心所欲的非理性的存在。他说：“没有人冒犯他认为最好的事情。人那么做了，仅仅是由于无知。”这解释了为什么苏格拉底那么夸张地强调探究美德的重要性。如果人们没有成功地做最好的事情的惟一原因是他们的无知，那么遏制不道德行为的有效良方，就将是去拥有更多的知识。

在这个方面，柏拉图毕竟看起来比苏格拉底更多一些务实的现实主义精神。他承认有一个“灵魂的非理性部分”存在，并认为它经常地和灵魂的理性部分发生冲突。（在他痴迷于毕达哥拉斯学派的思想的时刻，他把这种冲突描述成灵魂和肉体之间的一种冲突。）因此对柏拉图而言，产生出美德不仅是一件传授知识的事情，而且也是一件激励某种行为的事情。在他的《理想国》描绘的乌托邦国家中，这涉及到精心培育和训练年轻人、密切关注他们的早期生活环境，甚至规定他们听的音乐和可以允许他们听的故事。

显然，苏格拉底本人不需要这种培训，据人们说，他是个极度自律的人，简直可说是善于自我控制的典范。也许这就是问题的症结所在。或许它解释了为什么他似乎对别人怀有如此高的不可能实现的期望，以及为什么他似乎认为只要他们真正地知道正义是什么，他就将立即成为公正的人。有人这么说苏格拉底，“他的哲学的弱点存在于他的性格的力量中”。这是一个精辟的概括，但是苏格拉底的思想要比这个概括所表明的连贯得多。必须承认他对人的心理的理性主义描述虽有点不合情理，但毕竟不是惟一的问题。纵使某些聪明的人像他一样自律，甚至纵使有人不知为何生来灵魂就缺少非理性部分，也很难明白这如何将自动地使一个人成为道德上善良的人。难道没



有这样的人？他像苏格拉底一样理智，像苏格拉底一样追求成为聪明的人，而且也像弥尔顿的撒旦一样坏。这个撒旦故意用“恶，你是我的至善！”这样的话来拥抱恶。这绝不是苏格拉底的说法，因为他主张（亚里士多德说）“无人有意为恶”。苏格拉底不仅轻易地忽略了冲动和非理性，而且显而易见地断言仅仅有意的恶是不可能的。他似乎从来没有看到一个堕落的人，更不要说一个堕落的天使了！

那么，他仅仅是质朴吗？尼采曾提到“苏格拉底式生活方式的神性般的质朴和稳固”，但是他头脑中的苏格拉底的形象，是一个用思想的眼睛注视着所寻求之物的苏格拉底，而不是任何一个愚蠢无知的苏格拉底。尼采用了很长的时间努力地思考苏格拉底用简单而朴实的语句表达自己思想的习惯，最后他得出结论说，它事实上是“充满戏谑的智慧”。尼采意识到在思想上牢牢记住苏格拉底进行讨论时所处的环境十分重要。大多数能够归属于苏格拉底的自相矛盾的观点，都是以他为了一个特别的目的、在一个特别的背景中对某些人所说的或赞同的东西为基础的。他否定自己在教的时候，却寻求通过取笑、引诱和讥讽等手段从事教，通过游戏似的在他的听众身上试用各种思想，他努力去揭示关于事物的真理。此外，理智的戏谑是其中非同小可的部分。公元2世纪的一位医生兼哲学家戈伦（Golen）写道：“这是苏格拉底的谬斯，它把快乐和严肃交融在一起。”

一个人通过说苏格拉底的真正意思并不是如此，并不能为他所有那些不合情理的观点辩解。如果非要这样做，虽然或许可以打捞出一个人情世故的苏格拉底的形象，但这仅仅是以丢弃几乎他所说的每一件事情为代价的。虽然一个人通过留意他非同寻常的教育工程，经常能够把苏格拉底阐释得更好。

但是现在，我将把那些存在于苏格拉底的显然不合情理而质朴的宣告背后的有关人的生活的理论拼凑起来。浮现出来的是一整套思想。至少可以说，这套思想硕果累累。它不仅开导了一些他的直接听众，而且激励了许多后世的道德哲学。

#### 四

**苏格拉底的理论始于灵魂也终于灵魂**；在《申辩》中，他说生活中最重要的事情是照看灵魂的幸福。在其他地方，他说灵魂“由于不道德的行为而受损，由于道德的行为而受益”。他真正指的**不是别人的行为，而是自己的行为**。去做好事就是使自己的灵魂受益，去做坏事就是去伤害它。由于**灵魂的幸福是最高的、最主要的幸福**，其他的任何伤害都没有灵魂的伤害那么严重。其他人对你做的任何事情都不能使你受到失去由公正的行为而获取的收益的伤害。通常的情况是，坏人最终伤害的仅仅是他们自己：“无论在今生还是死后，没有什么能伤害一个好人。”

因此，苏格拉底一点也不恐惧正在审判他的法庭。他将不会为了赢得无罪开释，有失尊严地去做不荣誉的行为。因为“逃避死刑并不困难，真正困难的是避免作恶，想作恶非常容易。”很难阻止恶报应你的一个原因是，如果某个人对你做了不道德的事，你通常就会尽力地去报复他们。但是由于作恶并不总是不道德的——无论你作恶的借口是什么，那都将伤害你的灵魂——苏格拉底指出一个人决不能以恶惩恶。换句话说，一个人必须把他的另一边脸转过去。

这和古希腊的道德习俗是相冲突的。根据古希腊的习俗，除了朋友特别是亲人之外，伤害自己的敌人是被接受的，苏格

拉底这种严酷的伦理学取消了人与人之间的这种区分，反而却规定了一种普遍道德。他的伦理学有一个显著的特点，那就是它不是通过倡导通常被认为是道德行为的主要动机的某种利他主义的情感，而是通过倡导自我利益，规定一种普遍道德。做好事（行善）就是照看你认为作为你自己最重要的部分，即你的灵魂。然而，这与一般所说的自私不同，因为获取这种为了你自己的收益的惟一途径是行为公正和实践其他美德。贪婪地把你自己的利益放在他人的利益之上是不能获取这种收益的；惟有把道德的自我完善放在其他动机之上，才是可能的。**这种非同寻常的伦理学，既不依赖对天堂奖赏的任何希望，也不依赖对地狱惩罚的任何恐惧。**美德的收益或多或少是立即可以获取的，因为“去幸福地生活和去荣誉地生活意味着同样的事情（或意译为：幸福的生活就是有荣誉的生活）”，“公正的人是幸福的，不公正的人是可悲的”。在苏格拉底看来，幸福和美德是关联在一起的。这就是他的伦理学要求人们为了自己的利益成为有道德的人的原因。

这是特别难以接受的。因为生活的一个不公正的事实是，有时候邪恶的人却飞黄腾达，这一点给苏格拉底的阳光明媚的道德风景罩上了一层阴影。但是在苏格拉底看来，细心地照料好灵魂同时就带来了各种善的东西，他们或许不能立即显现出来，让人看到。苏格拉底认为，在生活中，一些善的东西之间存在着人们意想不到的联系，因此幸福要比一个人起初或许想到的复杂得多。也许看起来邪恶的人能够享受各种各样的快乐，但事实上有一些快乐他们享受不到。这些他们享受不到的快乐是十分重要的，因此认为邪恶的人也能享受幸福的思想是特别让人怀疑的。据称，理智上的快乐属于这种层次：在这里存在着各种其他的愉悦，但是只有履行美德才能获取它们。举

一个简单的例子来说：除非你实践节制的美德，你将不会享受好的健康，而且你将很可能因贪图眼前的一时之乐而失去享受许多未来的快乐的机会。因此，没有履行美德，一个人终究是不能幸福的。

善的生活的各方面是十分微妙而令人惊奇地相互联系在一起的。事实上，这些相互联系的各个方面就是诸美德本身。苏格拉底认为，诸美德不是一起出现就是全都没有。特别有代表性的是，他借助于努力地表明一些具体的美德除非另一种美德也存在就不能适当地发挥应有的功能，使得他的论辩得以通行。例如，勇敢需要智慧。如果你很愚蠢，大胆就不是好事情，因为如此自称的勇敢将沦落为纯粹的鲁莽。此外，其他的各种美德也都是以相似的方式相互缠绕在一起，不能完全分开。它们其中之一即智慧的美德，扮演着一个特殊的角色。因为没有一定程度上的智慧，人们将由于不能预见行为的结果而失去辨别是非善恶的能力。拥有一定程度上的智慧是过一种有美德的生活的基本前提条件。没有智慧的人也将不能够真正的幸福，因为每一种收益既有使一个人幸福的可能，也有被误用的可能，从而导致相反的结果。因此，一个人既需要智慧去收获善的东西的益处，也需要智慧去使自己成为一个有美德的人。

对苏格拉底而言，美德和智慧之间的联系是那么密切，以至于他在某种意义上似乎把二者相等同。可以肯定地说，它们看起来是相互蕴涵的。按照苏格拉底的说法，如果某人有任何一种其他美德，他必定也有智慧，因为否则他就不会设法努力成为有美德的人。另外，如果他有智慧，他必定有所有的美德，因为作为有智慧的人，他将意识到没有实践所有其他的美德，他也不能是幸福的人。正如我们已经看到的，苏格拉底既

认为道德的行为使灵魂受益，又认为一个行为邪恶的人正给自己造成一种精神伤害。如果这是真实的，那么任何一个真正聪明的人都将意识到这一事实。意识到这一事实的任何人——必定像任何有智慧的人那样来估价他自己的灵魂的价值——将因此尽力地避免作恶。这种思想的培育解释了为什么苏格拉底坚持无人有意为恶，因为如果某人作恶，他这一行为的惟一合乎情理的解释是他的确没有意识到他的行为将伤害他的灵魂。事实上，他的行为是出于无知。总而言之，这些思考都支持着苏格拉底的这一思想：如果他的讨论有助于人们拥有智慧的话，那么他从而也正在帮助他们拥有美德。

在柏拉图的一篇对话录中，苏格拉底在概括他和克里克莱斯（Calicles）的讨论的过程中，也把他的理论的要义融合了进去。克里克莱斯是一位年轻的贵族，将要涉足公共政治生活：

因此每一种必备的美德都存在，克里克莱斯！正如我们已经证实的，这位头脑清醒而又节制的人同时也十分公正、勇敢和虔敬。因此他必定是完全善良的人。善良的人必定为善，无论他做什么都一样。为善的人必定是幸福的和幸运的，而为恶的人必定是悲惨的。

苏格拉底真的设法去证实他的思想了吗？他的听众经常对他所作的逻辑跳跃感到困惑不解、望而生畏，然而他却显得轻而易举、毫不费力。因此，苏格拉底的许多思想都值得质疑，特别是他关于幸福所说的东西。在这一点上，亚里士多德特别有代表性地对他提出了直截了当的批评：“说善良的人即使成为酷刑的受害者或遭受巨大的不幸也是幸福的那些人，无论他

们的意思是什么，都是在胡说。”在这一点上，当时苏格拉底的一位听众就带着十分困惑的语气、让人可以理解地评论道：“如果你是严肃的而且你说的也是真的话，那么可以肯定我们凡人的生活必须完全变个样，把一切都颠倒过来。”

那正是苏格拉底所想做的：重塑人们的道德观念。显然这将是容易做的事情。为了通过辩论成功地做这件事，苏格拉底所从事的讨论将不得不与纯理论的讨论有很大的差别，因为“我们正在讨论的，不是无足轻重的普通问题，而是我应该如何生活”。如果能使即将提出的伦理观点显得更加有说服力，一定程度的夸张和简化有时候是需要的。例如，当苏格拉底说没有什么能伤害一个好人时，他的意思并不是否认有美德的人会遭遇不幸的事情。他在尽力地劝说他的听众不要把这样的不幸看得比伤害你自己的灵魂的不幸还要严重。当他说邪恶的人是悲惨的时，他的意思并不是说这样的一个人就连偶尔的一夜安眠也享受不到。从美德的最广泛的意义上来讲，他正在敦促他的听众去欣赏、体验美德的各种愉悦，或许也正在规劝他们去同情那个不能享受这些愉悦的人。还有，当他说善带来财富和另一种其他的赐福时，他的意思也并不是说如果你行为端正，你就将很快成为富裕的人。在上面这段文字中——在这里，与其说他试图劝说把生活完全颠倒的任何一个，不如说他试图努力去否定财富将自动带来善——他正在展示一幅关于人的生活的最完美的画面。在这幅画面中，由于实践智慧和其他美德都得到了施行，所有善的东西都被人们在最大限度上追求和享受。

这绝不是通常的教条；事实上，它们连一点教条的影子也没有。我所称的苏格拉底的关于人的生活的理论不是他像这样明确地解释的一些东西。这些思想是他对别人提出疑问的依

据，或者说它们显然已经受住了问答法论辩的审判。最终的目标是获取某种专门的知识，就像技艺精湛的匠人所具有的专门的知识一样，然而不是关于制鞋或冶金的专门的知识，而是关于如何生活得好的最高技艺的专门的知识。

苏格拉底在讨论中提出的东西，应经常地被看做和通向专门道德知识之路上的蹒跚的脚步一样确定。有时候，这条道路变得曲折起来，这是由于他用讽刺在哄骗和刺激他的对话者，或他在围着一个论点翻来覆去地绕圈子，看起来很可能把他的旅伴引向一个十分有趣的方向（或者说至少使他们停下来思考）。正如尼采所说的，结果就是充满戏谑的智慧。因为苏格拉底正在努力达到的就是具体而言的某种道德知识，他的论辩包含有规劝和理想主义的色彩，并诉诸道德情操以及逻辑和常识。从理论上抽象地思考，可以看到他试图追求一种纯粹的逻辑。这就是为什么他的思想看起来有亚里士多德所注意到的许多有些不合情理的断裂。

苏格拉底并没有仅仅描绘一幅鼓舞人心的理想生活的画面。他的谈话风格造就了一桩规劝和逻辑之间的亲密的联姻。这就是为什么他的谈话风格是对论辩哲学而不是对布道的一种贡献。他说的各种东西都是展现在论辩的背景中的：前提被要求，结论被考察，定义被精化，推断被演绎，假设被驳斥。这是合理地对待人应如何生活这一问题惟一足够严肃的方法。对苏格拉底而言，负责任的规劝必须体现在有理有据的论辩中。对他暂时得出的结论进行一种孤零零的概括，就如我们在这儿已做的概括一样，不能体现出理想主义和务实逻辑之间的这种联姻的力量。这样的一种概括不可避免地就把他的思想还原成了一群潮落后被搁浅在海滩的小生物，奄奄一息。他的思想是在讨论中绽放出来的奇葩，当今只有在柏拉图早期对话录的背

景中，才能看到他的思想所具有的活力。

## 五

苏格拉底不是一位容易跟随的精神导师，这一点也不是因为他绝对地拒绝成为一位精神导师。因而，几乎一点也不让人惊奇的是，他死后，他的几位朋友仍然想以某种方式继续从事善的工作。由于善的工作确切地讲等同于什么一直是一个难以回答的问题，所以人们同样也不应该惊奇的是，那些自称是苏格拉底的继承者的人，最终却在拥护非常不同的事业。他的最伟大的继承者是柏拉图，其余的是一群各色各样的相比柏拉图较平庸些的人。但是他们当中有三个人看起来是在想方设法地使自己具有轰动性的影响。

这三个人有两个在苏格拉底去世时陪伴在现场，一位是雅典的安提西尼（Antisthenes），另一位是麦加拉附近的欧几里得（Euclides）。他们继续成为思想流派的奠基者或领袖人物。几百年以后，他们的思想流派对后世的影响仍然依稀可见。第三位是居住在利比亚地区的昔勒尼的亚里斯提卜（Aristippus），他创建的学派没有以同样的方式存在，这个学派认为人们没有失去过什么重要的东西。亚里斯提卜和他的追随者对苏格拉底的教义的曲解，给我们提供了一个例子：苏格拉底的继承人是多么容易夸大和扭曲他们学到的东西。

追随亚里斯提卜的昔勒尼学派一心一意地追求感官的快乐，但却是以一种哲学的方式。由于受苏格拉底的理性的自我控制的影响，亚里斯提卜把他自己的自律变成了执着地追求快感的满足。当苏格拉底认为没有理由不去欣赏生活中美好的东西时——当然，这是在没影响到他寻求美德的情况下——亚里



斯提卜却认为几乎没有什么理由去做其他的事情。苏格拉底死后，亚里斯提卜成为西西里岛的叙拉古王国的独裁者狄奥尼西奥斯（Dionysius）一世宫廷中的弄臣。据说，亚里斯提卜死于暴饮，当时为了庆祝在一次戏剧比赛中取胜，他与别人比试酒量。

亚里斯提卜追求享乐、放纵或其他一些东西的深层动机，显然是诚挚的，还部分地具有苏格拉底的色彩。像大多数道德哲学家一样，苏格拉底坚持认为一个人必须谨防成为自己的欲望的奴隶。亚里斯提卜赞同这一点。但他对这一点做出了相当出奇的新阐释，他认为应控制自己的欲望，使他们充分地为自己服务。这使他感到幸福；毕竟，幸福还能有什么不对的地方呢？难道苏格拉底不是把幸福的许诺作为悬挂着的诱饵，鼓励人们拥有美德？因此，幸福是不能有什么不对的地方的。

苏格拉底把幸福理解得有点高高在上，他认为幸福是通过高贵的生活获取的一种精神满足状态。在这一点上，亚里斯提卜是绝对不赞同苏格拉底的。按照他的说法，一个人应追求的幸福的形式是自己肉体的快乐。他认为这种肉体的快乐是一般地区分善与恶的惟一可行的标准。显而易见，他认为除了某人自己的感觉之外拥有某种知识是不可能的，这种哲学思想在当时还有几位赞同者。因此，令人愉悦的感觉或许看起来已经成为一个哲学家在一个不确定的世界里所全力寻求的那个合乎逻辑的东西。

所以，追求快乐是一桩严肃的事业。这位哲学家的工作就是以这样一种方式来操纵他的欲望和周围环境的，从而既把他的快感增加到极致又把这种生活方式的智慧传授给别人（他们自然应该为得到如此有价值的忠告而付酬金）。大概亚里斯提卜认为以苏格拉底的自律去做这项困难的工作是适当的，同

时，不被其他那些可以引诱一个人偏离生活中惟一可行而明智的追求即快乐的追求分散精力也是相当重要的。例如，数学和科学对追求快乐毫无助益，就应当被忽视。这儿可以引用苏格拉底的更多的例子，但稍微有点不适当，因为他是否牺牲所有其他问题而一心一意地寻求解决如何生活的问题。

苏格拉底将很乐意向亚里斯提卜和其他昔勒尼学派的成员指出他们的方向走错了。例如，他将想知道他拥护的正义和其他美德发生了什么变化；他也将驳斥昔尼克学派的思想，尽管他们的思想非常的有趣味。像昔勒尼学派一样，安提西尼（大约公元前445年~公元前360年）和后来的昔尼克学派的成员把他们从苏格拉底那儿得到的思想攫为己有，并把其不成比例地夸大。据说柏拉图把昔尼克学派的第欧根尼（Diogenes）称为是“发疯的苏格拉底”，他是安提西尼的一个学生。但是昔尼克学派仍旧设法保留的苏格拉底的遗产要比亚里斯提卜保留的多。的确，他们信奉的主要原则和昔勒尼学派的放纵恰恰相反。

像亚里斯提卜一样，安提西尼认为幸福的追求需要一种苏格拉底式的思想力量。然而安提西尼和亚里斯提卜相似的地方仅在于此。安提西尼认为得到幸福不是像昔勒尼学派所主张的要通过满足各种欲望，而是在于失去各种欲望。苏格拉底对财富和舒适生活的淡漠深深地影响了安提西尼，他把苏格拉底的这种淡漠转变成了一种积极地容纳贫穷的苦行主义哲学。毕竟苏格拉底曾说过，没有什么能伤害一个好人。安提西尼从中引出这样一个结论：只要一个人是善的，生活中任何其他的东西都不再重要。这肯定超越了苏格拉底，他从来没有否认过拥有适当程度的财富或财产比失去它们要好得多。他对它们显而易见的不动心，主要是他强调寻求美德和一个健康的灵魂的结果。

果，更不必说纯粹的三心二意了。

苏格拉底忽视普通的生活方式和价值观念，主要是由于他的原则的要求。然而，安提西尼却似乎是为了非世俗性本身而追求非世俗性。如果某种事情既不是有德行的也不是邪恶的，那么一个人做不做这件事之间就没有什么差别，甚至连最细微的差别也没有。可以想像，这是追求怪癖的一个特别有用的诀窍。没有了占有财富的欲望，并从世俗的行为方式中解脱出来，这位有智慧的人就能够到处周游，抨击社会上流行的愚蠢的生活方式，并使自己成为众人中的一道风景。他将这样来安慰他自己：世俗的价值都是一文不值的，它们和真正善的生活的自然价值是根本不同的。遗憾的是，自然价值和真正的美德都是指什么，从来都没有弄清楚。安提西尼更加擅长大声地说它们不是什么。

居住在黑海附近的辛诺普（Sinope）的第欧根尼（大约公元前400～公元前325年）来到雅典，迷上了安提西尼的思想。但是他认为安提西尼并没有实践他自己的教义，其实这一点大概一直都并不让人感到惊奇。第欧根尼堂而皇之地补足了安提西尼的欠缺，特别是在怪癖和非世俗的生活方面。关于早期哲学家的一个特别著名的故事说，第欧根尼住在一只土制的大桶里；另一个故事说，他为了在昔尼克学派的成员当中树立一个榜样，当众手淫。无论真实与否，有关故事中对他古怪的言行的记录表明他留给人们的形象十分猥琐。他十分喜欢他的绰号“犬”，这也是他们这一派人如何得到了他们的名字“昔尼克”或“犬儒”的缘由。他得到“犬”这个名字，是因为他追求像动物一样过一种简单、本能和无耻辱感的生活——动物是“自然”价值的真正倡导者。第欧根尼有一口善辩的伶牙俐齿，能够很快地把他所不赞同的那些人挫败，这也许对他

得到“犬”这个绰号助了一臂之力。他特别憎恨柏拉图，非常喜欢拿他开玩笑。有一次柏拉图在公众场合演讲，为了通过诘难柏拉图用“有羽毛”这一特征来给鸡下定义从而取笑柏拉图，他突然手里挥舞着一只被拔净毛的小鸡出现在现场。这是苏格拉底的“充满戏谑的智慧”以一种粗俗生活的方式发出的回声。

不言而喻，第欧根尼对世俗生活的抛弃并没有达到使他这位“发疯的苏格拉底”成为一名隐士的程度。生活对他而言是太繁忙了。有许多人需要劝说，许多榜样需要树立，自己信奉的教义需要实践，实际的忠告需要给予。他的活动看起来使他成了受众人欢迎的人物。当他的木桶被毁坏了时，据说，雅典的公民又一起凑钱给他买了一只新的。他的真挚和他的生活的简朴似乎受到了人们在一定距离上的仰慕，尽管他的教义由于太激进除了为数不多的忠实跟随者外，而没有吸引更多的人，没有产生任何直接的政治效果。他教导人们幸福在于满足非有不可的那些最基本的需要，在于训练自己不再去欲求更多。诸如安逸、钱财和普通的家庭生活等其他的每一样东西都应当被抛弃，因为它们当中没有一样东西能造就一个道德上更加完善的人。在城邦中，文明的所有强制性装饰物，从乱伦或吃人肉的禁忌到婚姻、社会等级的壁垒和传统宗教信仰的确立，都将因同样的理由被废除。理想的社会是一个由简朴的、自足的和理性的人组成的松散共同体。这些人可以以任何一种方式确立自己和所有社会派别的关系，而不受世俗规范的束缚。

第欧根尼说的许多话都令人震惊；他可能并没有打破他所谴责的所有禁忌的习惯。但确实不想扰乱人们的心，使他们去反躬考察自己的生活。许多年过去了，特别是在耶稣纪元时代

的头两个世纪，犬儒主义（又称昔尼克主义）吸引了各种各样到处游荡的嬉皮士、自由性爱者和背着行囊出游的乞丐。与其说他们热衷于哲学或行善、不如说他们更热衷于公众的谴责和嘲笑社会。受犬儒主义思潮影响的这些人和讽刺文学引发了“犬儒”一词的现代意义。但是最早的昔尼克学派的成员，尽管他们都是波西米亚人，却热切地把自己看做是道德教师，似乎他们给人们提供了一种非常有用的服务。例如，底比斯的克拉底（约公元前365年~前285年，Crates of Thebes）就放弃他自己的大笔财产，成为第欧根尼的一名学生。他显然以道德医师或牧师自居，给到他的住处拜访他的人提供道德指导。他所提供的道德指导对来自任何其他背景的普通人都是没有实际效用的，可以肯定他的指导对来自柏拉图和亚里士多德所创立的从事哲学研究的正规学派中的人是毫无价值的。克拉底的一位学生的妹妹，名叫希帕基娅（Hipparchia），极度渴望和克拉底一起过他那种非世俗生活，但是在她的富裕的双亲允许她出走以前，她不得不以自杀来威胁他们。最终她的双亲同意了。从此，她和她的丈夫到处周游，曾在公共场合发生性关系，并一起参加宴会。

欧几里得是这儿提及的最后一位苏格拉底的跟随者。他非常忠于他的老师苏格拉底，以至于当雅典禁止麦加拉的公民进入他们的城邦时，据说，他曾穿上女人的衣服，乔装打扮，在夜幕的掩护下偷偷地潜进雅典。欧几里得分享的不仅是苏格拉底探求道德善的本性的兴趣，而且还有苏格拉底对论辩的激情。苏格拉底经常看起来准备跟随推理的预期线索走下去，推理引向哪里，他就跟随到哪里。然而，欧几里得为逻辑论辩本身而对逻辑论辩感兴趣，特别是一些悖论。他的对手讲道：“善辩的欧几里得，就是那个鼓起了麦加拉人对辩论的狂热的

爱的人。”

无论狂热与否，麦加拉人理智上的好奇引导他们提出了一些最持久的关于逻辑和语言的难题。欧布里德（Eubulides）是欧几里得的一位学生，有好几个难题的提出都归功于他，其中包括最著名的一个，就是众所周知的“说谎者”。这是由某人说“这句话是假的”来表达的一个悖论。问题是关于这句话去说什么；关于它的真实性的论辩倾向于在一个令人头晕目眩的圈子里打转。例如，如果它是假的，那么讲话者讲的就是真的，因为他说的正是它是假的。另一方面，如果他讲的是真的，那么他必定是假的。因此，如果它是假的，就可得出它是真的；而且如果它是真的，就可得出它是假的。这个难题与其说易于解答还不如说易于逗乐。它面对任何建议的解决办法都具有一种非同寻常的反弹能力。一个人能够同情科斯的诗人斐勒塔（Philetas），据说，他因冥思苦想这个难题，慢慢变得衰弱下去，以至于瘦弱到这种程度：他不得不在自己的鞋子里放上铅一样重的东西，以防风把自己刮倒。他坟前的墓志铭上写着：

啊！陌生人：我是科斯的斐勒塔，  
正是说谎者害死了我，  
由于它，我从来再没有一夜安眠。

把这个难题看得很深刻，或许是人们难以理解的。但是试图彻底弄清这个难题并解决它，可以肯定地讲，一直都是相当困难的。通过数理逻辑学家和考察语言的正规结构的语言学家，说谎者（悖论）在真理的本性和语言的意义方面引发了大量的工作。它看起来没有再引起更多的伤亡。对这个悖论

——这个自相矛盾的陈述奇妙的是关于自身的——中所包含的某种“自我指称”的研究造成的一个最终的附带结果是格德尔定理。它是现代数学所取得的最有价值的成果之一，它表明了数学定理本身也存在着某些局限。

欧几里得的学生和继承者们把麦加拉变成了一个现实生活中的“逻辑工厂”，这一工厂是阿里斯托芬在关于苏格拉底的喜剧中所描绘的既滑稽又夸张的“逻辑工厂”的翻版。对某些怀疑者来说，他们的工作看起来就像纯粹“为好辩”而“好辩”，为辩论而辩论，这种做法无疑是有几分道理的。这一事实使人回忆起由于苏格拉底不停地进行关于美德的论辩，他受到了雅典许多理智上较平庸的公民们的盛情款待。欧几里得为什么会感觉到，作为一个哲学家他的工作既要高谈道德的善又要探讨抽象的逻辑问题呢？其中的原因之一是他对苏格拉底的思想“知识是通向美德的途径”的仰慕。苏格拉底本人或许并没有讨论过逻辑，但是欧几里得很可能感觉到，这么做是继续寻求智慧的一种方式。特别是，如果一个人理解了论辩的过程，那么这将很可能有助于他继续从事苏格拉底式的考察这一善的工作。

## 六

所有源于苏格拉底的哲学流派，都分享了苏格拉底智慧带来美德和美德带来智慧的思想。不言而喻，他们对幸福的理解截然不同，对昔勒尼学派而言，放纵的享乐就是幸福，对昔尼克学派而言，苦行主义的自律就是幸福。但他们都赞同某种哲学的反思是发现幸福的途径，如此的一种专注就等同于善的生活。这些哲学家的伦理思想都极富个人主义的色彩（至于第

欧根尼则是一个极端的例子)，一个人能够理解苏格拉底在生活中所树立的非同寻常的榜样如何能够引向这种方向。但是，就昔尼克学派而言，至少在对社会义务的责任和对城邦价值观念的忠诚方面与苏格拉底存在着一道明显的裂痕。昔尼克学派强调美德的生活和城邦规定的生活之间的对比，后一种生活是一个人生来就碰到的或在世上必然遭遇到的生活。在某种意义上，苏格拉底也这么做了，但在另一种意义上他又没有。可以肯定地说，当城邦的法令不公正时，苏格拉底就将接受个体必须服从自己的良心而不是城邦的法令这样一种思想。但他追求的是改善城邦的生活，而不是把它一概抛弃。他敦促雅典人去正义地一起生活，去改进他们的法律和行为中需要完善的地方，而不是唆使他们丢弃城邦文明的整个事业和蔑视城邦的法律。

苏格拉底对这样一点说得很清楚：虽然如果城邦的法律是不公正的，你就不必遵从它们，但是如果你违反了城邦的法律，你仍然必须服从惩罚。当苏格拉底被控违反城邦的法律时，他自己就正是丝毫不差地这样做的。在被执行死刑前，一些朋友给他提供了逃脱监狱并离开雅典的机会。柏拉图早期的一篇对话录《克里托篇》，就描述了这一情节，并提供了苏格拉底拒绝这一帮助的一些理由。苏格拉底不但感到有一种服从城邦的合法权威和城邦法律的正当程序的义务，而且爱雅典，也并不喜好其他任何地方的生活。在柏拉图的对话录中，从他口中讲出的一些东西表明，他对作为一种政府形式的民主政体心存疑虑；这一点有时候使他被描述成反民主的人物。但真正对民主政体心存疑虑的是柏拉图，正如他最终对他所看到的所有政府形式都有疑虑一样。苏格拉底自己的一言一行都体现着



他对雅典宪制的深刻忠诚。他经常赞美雅典这个城市和它的建制，除了服军役，他似乎从来没有离开过雅典。在他是否赞成雅典的民主政体这一问题上，苏格拉底是举双手赞成的——说得更确切些，他通过没有那么做，显示出了他对雅典民主政体的偏爱。有许多非民主政体的国家，他能够移民过去。或许最让他那个时代将很可能把他看成一个民主政体的敌人的他的那些反对者不安的是，众所周知，他曾在反民主政体的僭主专制统治下，冒着被处死的危险拒绝参与逮捕一个无辜的人。

对雅典人而言，苏格拉底只是太富有民主精神了。正是他的性格和学说的这一方面，引导他的一些仿效者走向了极度膨胀的个人主义。他对待宗教信仰和道德的态度可以看做是超民主的态度。没有任何东西是可以随便地信以为真的，特别是对那种以宙斯或人类的主宰者的形式出现、并把自身放在人们的道德判断之上的假定的权威流传下的东西。每一个人都必须为自己解答出什么是善和正义，没有人能够逃脱考察自身和自己的生活义务。就理想而言，在公民之间这种讨论的结果应是一个具有公正的法律的公正社会，这一理想的实现要通过如此的集体自我考察来达到。在苏格拉底的民主梦中，个体信念将导向集体的一致——可以推断说，不是在每一件事情上都达到一致，但至少是在关于如何生活的要旨方面达到一致。

苏格拉底绝不是一个政治家。他感到他只有通过在一些小群体里，一个一个地和别人辩论才能发挥自己的作用：“我知道如何造就一个见证人，让他看到我所说的话中包含的真理，这个人就是我正和他辩论的那个人，而不是我们忽视的其他人。我知道如何获取一个人的选票，但是我不把那些技巧运用在讨论中。”

许多年过去了，随着柏拉图的对话录记载着他的论辩，或者说他的论辩的一个幻影，远远地超出公元前5世纪的雅典和它的宴会，投给苏格拉底的选票稳步地增长，越积越多。总而言之，现在很少有人不赞同苏格拉底对他的法官们说的这句话：“如果你们判处我死刑，你们将很难找到一个能代替我的人。”





---

# 柏拉图

哲学的创始者

>>> 伯纳德·威廉



我们知道，**哲学作为一门学科，其创建者是柏拉图**。他生活在公元前 427 ~ 前 347 年，是第一个著作完整保存下来的哲学家。他也是第一个著述颇丰的哲学家，题材包括：知识、感觉、政治学、伦理学、艺术；语言及其同世界的关系；死亡、不朽和心灵的本质；必然性、变化和事物内在的秩序等。A·N·怀特海说，**西方哲学传统是由对柏拉图的一系列注脚构成的**。应该说，这一评价是比较中肯的。当然，随着科学的发展以及社会和文化的巨变，问题的内容也以各种不同的方式发生了改变。**与柏拉图不同，我们对人类生活的理解增添了一种强烈的历史感**。这当然很重要，但是这种历史感的产生只是现代的事。19 世纪以前的其他大部分哲学家也同柏拉图一样缺乏历史感。他们同柏拉图一样并且也受他的影响，倾向于把最主要的真理看做是永恒不变的。

西方哲学不仅起始于柏拉图，而且在其发展过程的大部分时期，都有他的哲学的影子。除了中世纪曾有一个时期，几乎柏拉图的所有著作都不为人所知。但在这之前以及在他的文本被重新发现之后，柏拉图的著作都被人们广为阅读和参考。一些风格迥异的思想家都把自己标榜为柏拉图主义者。其他大部分思想家虽然没作如此标榜，甚至很多人还排斥他的每一个突出的观点，但是他们都无一例外地受到他的直接影响。我们可以不读某些哲学家的书，而他们的思想仍能影响我们。但是对

于柏拉图来说，事情有所不同。人们同时会不断回照他的原文。无论怎么说，他都算得上是一个大家。他驾驭率真、魅力和力量的能力是非凡的。而且远不只如此，他作为哲学作家的天才是通过一种特殊方式表达的。许多哲学家一般都是写论文、分析问题，同其他人论争，最后得出自己的结论。柏拉图不是这样，他写作对话。除一些信札外（这些信札的真实性也值得怀疑），柏拉图的所有著作都采取对话的形式。因为是对话，读者总能从中吸取更多的和不同的东西。当然，所有伟大的哲学著作都是如此，但柏拉图却是特别意欲于此。柏拉图的大部分对话不只是向别人传达某种东西的巧妙形式，它更是一种通向思想的桥梁和诱因。

柏拉图本人从不在对话中出场。在大部分对话里，都是由柏拉图的老师苏格拉底这样一位显赫的人物唱主角。这些对话也是我们借以了解苏格拉底生平和思想的最重要的原始资料。苏格拉底采用多种方式给对话注入灵感。他自己却不曾写过只言片语，而且也确定声称自己一无所知。苏格拉底似乎一生都致力于同人交谈。在交谈中，对别人的大部分基本观点，他都提出质疑，然后向他们显示这些观点缺乏根据。这种方法在柏拉图的好几篇对话中都有所描述。然而，苏格拉底遗留下来的不只是一种方法。他的生，尤其是他的死，留给柏拉图几多深深的忧虑。苏格拉底于公元前 399 年受到雅典法庭的审判并被判处死刑。其中一项罪名是蛊惑青年。这一灾难向人们提出了一系列尖锐的问题：在一个做出如此荒唐事的社会里究竟存在什么罪恶？苏格拉底为什么不能提高其同胞公民（包括他的一些同伴）的德行？苏格拉底的死对雅典究竟有无影响？有多大影响？所有这类问题将成为柏拉图哲学的核心。作为柏拉图哲学表现形式的对话本身就有力地说明了，苏格拉底的生活

方式和谈话风格在书面中同样具有生命力和表现力。

在一些对话中，尤其是在一些晚期对话中，对话的意味有所淡化，其作用已和论文差不多。在几个对话中，苏格拉底以外的另一些人物只是表达了一些困惑或赞美的情感。但是大部分的对话还是生动活泼的，这以多种方式影响了我们对柏拉图思想的把握。有些对话没有确定的结论，而是交给读者一个问题、一个驳斥或是一个困惑，尤其是在早期对话中更是如此。就是稍后的《泰阿泰德篇》（Theaetetus）这样一部极富感染力的对话，在相当程度上也是如此。我们还应注意，当对话中一个权威人物（通常是苏格拉底）似乎从对话中得出一个结论或理论时，我们不应认为这一定是柏拉图的观点。

不是对话中断言的每个结论（即使是苏格拉底断言的）都是柏拉图认定的，苏格拉底断言的东西可能是柏拉图所提议的。因为一个非常严肃的哲学家，他通过辩论、有步骤的探索和智慧的想像，确实要把哲学导向正路，去诉说我们最深的忧虑；因为我们会把从别的哲学和以后的经验中抽象出的严肃形象投射到柏拉图的身上，所以我们可能会过分地低估他能够把热烈的情感、悲观的情绪、甚至是某种宗教的神圣同一种讽刺性的欢愉结合在一起的程度。研究哲学家的学者有一个弱点，就是把哲学家也当做学者。对研究柏拉图来说这样做尤为愚蠢。柏拉图周围聚集了一群人，他们进行哲学讨论、教学、探索数学和天文学问题，这最终导致了一种新的风尚，为我们现在称为“研究”的东西确立了地位。雅典城郊有一块空地，柏拉图就是在这里从事哲学活动，这就是著名的柏拉图学园（Academy）。“academic”（“学术的”、“学院的”）这个词就是由此而来的。不过这颇具讽刺意味。这容易诱导我们把柏拉图看做是一个教授，而事实并非如此。



柏拉图的一段对话可以证明这一点。这段对话本身就提出了一个我们应在多大程度上相信柏拉图书面作品的问题。这段对话出现在《菲得洛斯篇》（Phaedrus）临近结尾的地方，摘录如下：

——如果有人认为他能确立一种写作的技巧，同样，如果有人从书面文字中接受某种东西，认为它是清晰可靠的，那么这种人未免头脑太简单了……他怎么如此看重书面文字的意义呢？在了解书面语的人看来，它只是一种帮助人记忆的东西而已。

——你说得很对。

——你知道，菲得洛斯，书面语类似于绘画，都有一种奇怪的特征。绘画作品挂在那儿，似乎栩栩如生，但是你如果问它们一些事情，它只会缄默无语。书面语同样如此。你会认为，它们如有悟性，若有所语，但是你为了学习更多东西而向它的一些内容提出问题时，它们只会反复提供同样的信息。言论一旦记录下来，就会四处泛滥。不管是有理性的智者还是对此毫不相干的盲夫都能接触到。这些书面文字不知道该对谁说，不该对谁说。当它们遭到不公平的挑剔和攻击时，总需要其作者的支持，它孤单无助，不能为自己辩护或从其自身寻求援助。

——一点儿不错。

——现在告诉我，我们能辨明另一种话语即以上那种书面语的亲生兄弟吗？我们能否讨论一下它是如何出现的，它又是如何更好，作用更大的吗？

——你说的是哪一种话语？你如何来说明它的由来？

——我说的是一种在听者的灵魂中随同知识一同记下

的话语。它能为自我辩护，它清楚该对谁言说，该对谁保持沉默。

——你指的是一种鲜活生动的话语，书面语可以说只是这种话语的影像。

——完全正确。现在告诉我，一个很在乎他的种子且希望它们能结出果实的精明的农民，会在仲夏时节在安德尼斯（Adonis）的花园里郑重地播下这些种子，然后欣喜地观察它们在一周之内变成茁壮的苗木吗？如果他的确这样做了，难道不只是一种打发暑期的消遣吗？他难道不会运用他的耕种知识在适宜的时节播下珍贵的种子，然后待到八个月以后硕果累累之时感到心满意足吗？

——这正是他处理所关心事情的正确方式，迥然不同于对待其他事情，你已说得够明白了，苏格拉底。

——那么精通正义、崇高和美的人怎样呢？我们能说，他对待自己“种子”的方式不如农民对待他们种子的方式明智吗？

——当然不会。

——因此，当他用笔墨，借助于无法作自我辩解也不能恰当地传授真理的言辞“播”下他的“种子”时，他并不是严肃认真的。

——肯定不是。

——对。他耕种写作这一园地可能仅是为了开心。他从事写作可能只是为了储存一些到老年记忆衰退时用以帮助回忆的材料，为追随他脚步的人留下一些线索。他会很喜欢看着它们含苞绽放、喷吐芬芳。在别人纵情宴饮或沉溺于类似娱乐麻醉自己神经之时，他可能会以此种方式孤芳自赏，自娱自乐。

——苏格拉底，你是在拿一种粗俗的娱乐同一种高雅娱乐作对比。一个人通过讲述正义以及做你说的别的事情来打发时间，可以说是一种高雅之乐了。

——你说得不错，非得洛斯。但是还有一种更高尚、崇高的兴趣，这是属于运用辩证术的人的兴趣。这种人选择合适的灵魂，随同知识，播撒下言论，这种言论既可自助也可助人，它善结硕果，长出良种，良种又发芽生长，结出新种，如此生生不息，以至无穷。播种人也因此享受至乐，福祉无边。（Phaedrus《非得洛斯篇》，275C～277A）

至于对话中的“辩论术”，苏格拉底指的是现场谈话中的辩论，是通过鲜活的对话传授知识。对于柏拉图后来为何还要继续写作，一直存有争议。但是即使我们完全按苏格拉底这番评论的字面意思看，也没有柏拉图不该写作的含意。正相反，这番评论给他提供了一个写作的理由。这个理由显然是我们可以设想到类似理由中的一个。这段对话并无意终止哲学的著述。话又说回来，它确实预示了一个重要观点，即哲学的书面表达存在局限性。我认为，这一点对我们理解柏拉图著书立说的态度以及我们应以何种心态去阅读这些著作具有重要意义。

### 柏拉图哲学的发展

要梳理出一个柏拉图哲学发展的脉络不是一件容易的事情。他的对话并不总是表现同一种哲学，他的思想和兴趣一直在变化，虽然变化不很突然，因而较容易把握。这样看来，若有可能，建立一个柏拉图写作对话的顺序表就是很重要的了。

我们确立这种顺序的根据有多种。对话中偶尔会提到一些历史事件，一些对话或明或暗地提及另一些事件。还有一种叫做“写作风格学”（Stylometry）的方法，它可以用统计学的方式来处理柏拉图写作风格的某些特征，从而整理出一个思想渐进发展的顺序。另外我们根据各种对话的内容及其措辞也可以设法弄清柏拉图哲学发展的脉络。但是这样一来我们也很容易落入一个怪圈。一方面我们根据对话的思想内容确定其创作顺序，一方面我们又根据对话的顺序来整理思想的发展过程。可是，不管怎么说，借助于所有这些方法，学者们已在相当程度上达成了共识。

最早的一组对话比较简短，通常被称为“苏格拉底学派对话”。这是因为对话中的苏格拉底总体上还没有超出历史上的苏格拉底的真实形象。可以看出，随后的两篇对话《高尔吉亚篇》（Gorgias）和《曼诺篇》（Meno）似乎标志着一个转折点。“苏格拉底学派对话”的兴趣点开始转变为柏拉图中期的兴趣点。大家一致认为，柏拉图在中期超出了历史上苏格拉底的观点，发展出自己颇具特色的思想。中期包括了几篇或许最著名的对话：《斐多篇》（Phaedo）、《会饮篇》（Symposium）和《理想国》（Republic）。这些对话特别有助于形成柏拉图哲学的传统形象。这种传统的柏拉图哲学把日常的物理世界和一个永恒的理智世界作了对比。后者是一个真知的世界，在某种意义上，它可以由不朽的心灵直接认知，这个世界又被称为“理念世界”，以后我们还要谈到，柏拉图认为理念能说明什么以及他的理念论前后一致的程度等问题。

中期的这些著名对话绝不是柏拉图的最终定论。柏拉图研究中最棘手的问题之一是确定哪些对话是晚于中期的，对柏拉图以后在多大程度上以什么方式改变了他的思想和方法，我们

能否形成一个清晰的概念。后期对话包括《泰阿泰德篇》(Theaetetus)、《斐利布斯篇》(Philebus)、《智者篇》(Sophist)、《政治家篇》(Stateman)和《法律篇》(laws)。最后一篇《法律篇》(苏格拉底在这一篇中最终消失)大概是柏拉图主要对话中最不堪卒读的一篇。它以12卷的冗长的篇幅围绕政治和社会的治理问题展开讨论,与《理想国》相比,它的格调更加现实,但却要灰暗得多。

有两篇对话给年代的精确鉴定造成困难。根据“写作风格学”,《蒂迈欧篇》(Timaeus)似乎是属于晚期对话,然而,它却详细描述了“得穆革”(demiurge)把形式(form)印到混沌物质上从而创造出事物的过程。这里所说的“形式”在措辞上非常接近于中期所使用的“形式”(比如在《理想国》中)。另外在风格上与中期对话相仿的《巴门尼德篇》(Parmenides)却在多处对谈论理念的方式进行了极严肃的批评,包括亚里士多德在内的许多人都认为这种批评是致命的。这些批评出现在对话的第一部分,它描述了一个年轻的苏格拉底同年迈的哲人巴门尼德谈话的情景。巴门尼德曾写过一首大胆的诗,宣称万物是统一的、不存在变化,并因此受到柏拉图的极大尊敬。(从年代上看,苏格拉底和巴门尼德的会晤只存在可能性而不大可能真正发生过,可以肯定地说,他们不可能进行过这次对话。)苏格拉底在对话中阐述了一套理念论[实际上是引自《斐多篇》(Phaedo)],随即遭到巴门尼德的一系列诘难,而苏格拉底却无言以对。巴门尼德说,苏格拉底应该接受辩证法方面的训练(具有特殊意义的是,“辩证法”恰是柏拉图偏爱的一个哲学术语,他认为它是诸种哲学中最富有成效的),并且建议他听听巴门尼德的学生芝诺(Zeno)的证明。对话的第二部分包含一套极精细又极抽象的论辩,对于这部分

对话的内容及其要旨，一直众说纷纭，莫衷一是。

柏拉图哲学发展的总体脉络是：他首先从苏格拉底那里承袭了一种探究问题的谦逊方法。以此为起点，他发展出自己的所谓“理念论”，并在《理想国》、《斐多篇》及《会饮篇》等著作中把这一理论同一套极富雄心的特别是有关不朽的学说结合起来。随后，他深信理念论存在很多问题，就在《巴门尼德篇》中提出了这些问题。最后在后期著作中，尤其是在《泰阿泰德篇》、《智者篇》和《政治家篇》中（这一些对话无疑更具技术性），他以更具分析的细节探讨了潜伏于中期重要理论中的一些问题。

我认为对柏拉图思想发展作以上概述有一定道理，而且我对柏拉图思想的一些评论也将符合这一精神。但是，我们不应拘泥于任何一种简单的说法。我们尤其不应问柏拉图是否或何时放弃了他的“理念论”，因为我们会看到，根本就不存在一套有关理念的理论。这样谈论问题也容易给人一种印象，好像柏拉图是按一定顺序创作了这些对话似的。这样做在任何情况下都不过是出于人的主观臆测。实际的情形可能是，柏拉图一次写了几个未完成的对话；更有可能的是，出现在不同时期对话中的思想，同时浮现在他的脑海中。

最后，不要错误地认为柏拉图花功夫增补和删减对话，以成全他的思想体系。每一个对话都有一个侧重点，柏拉图就是立足于这一点来研究一些他感兴趣的东西。我们不大清楚在某个时期他的兴趣点究竟是什么。柏拉图是一个公认的极富创造力的思想家和艺术家。他的头脑是一个永不枯竭的思想和形象的源泉。但是正因为思想过于丰富，所以有些思想就可能得不到发挥。我们也可以设想，他的思想的发展是受到了一些相互联系的新奇观点的推动。但是我们不应认为，他不断地修修补补

补以成全他的体系。柏拉图不大可能为他的哲学在哲学史中的形象而担心。

### 苏格拉底学派对话

在早期对话中，一般总是苏格拉底出场，同一个或几个人物讨论美德的本质，对他们声称为知识的东西予以驳斥，同时提出他惯常的否认声明，意思是说自己一无所知。因此对话多少有点怀疑色彩，也就是说，其结果是消极性的。但对话也常常闪现出一些重要的启示。《拉该斯篇》（Laches）就是一个典型的例子。对话中，两个知名的公民尼基亚斯（Nicias）和拉该斯（Laches）问苏格拉底，年轻人应不应该接受军事训练去披挂上阵。苏格拉底就诱导他们讨论有关勇敢的本质问题。他们的常识性意见遭到驳斥，最终没有得出任何结论。然而在对话结尾处，就像在别的地方探讨其他美德所做的那样，苏格拉底把勇敢同知识联系起来，从而暗示了一个特殊的观点。而且，对话戏剧性的结构还引入了一个主题，它将激起柏拉图持久的兴趣。在后来的《曼诺篇》（Meno）中，它也成了一个问题讨论的焦点问题。这个主题是，如果老一辈中那些德高望重的人基本上是依据体面的价值观生活而不对之加以反思的话，他们是不能把这些价值观传给下一代的（柏拉图深信这一点）。而这又是如何可能的呢？

根据写作风格和内容，《普罗塔哥拉篇》（Protagoras）被认定为早期对话。但它显然是一个很特殊的例子。苏格拉底谈到，一天清晨他被一个热情的朋友叫醒，到一所宅子去拜见伟大的教师普罗塔哥拉（Protagoras）。他当时正在雅典访问，是一位智者。当时的智者从事教学活动是收取报酬的，尤其是在

向青年人传授成功和快乐的秘诀时更是如此。柏拉图总是不失时机地攻击这些人。在柏拉图眼里，智者是一些声名狼藉之辈。但是，他对普罗塔哥拉却表示由衷的尊敬。在这篇对话中普罗塔哥拉首次亮相且有不俗的表现。后来在《泰阿泰德篇》中（普罗塔哥拉虽没亲自出场），柏拉图探讨一个基于他的名言“人是万物的尺度”的复杂理论，并把这一理论的发明归于普罗塔哥拉名下。

被领入房间后，苏格拉底和他的朋友发现普罗塔哥拉被一群追随者包围着，在场的还有另外一些智者。柏拉图用略带恶意的笔触简要地描述了这些智者的形象。苏格拉底提出了美德是否可教的问题。普罗塔哥拉做了一通精彩的演说。其中讲到一个故事，说的是人类天生没有自我防护的能力，但可以凭借自己的才智和创造力得以生存。普罗塔哥拉还阐述了一套所谓“民主知识论”（a theory of knowledge for democracy）的见解。美德是可教的，但不像艺术那样必须有劳动分工和出色的专家。在美德问题上，公民可以向他们的孩子传授也可以相互传授。

柏拉图使普罗塔哥拉对这一理论的表述既咄咄逼人又深思熟虑，虽然这一理论恰恰是柏拉图本人所反对的。他自己认为，美德是以各种不同的知识作为基础的。《理想国》设想了一种真正具有权威的社会秩序，它之所以有权威就是因为这种秩序运用政治权力来表达知识的权威。民主在这里是没有位置的。柏拉图很形象地把民主城邦比做一艘由乘客中大多数人通过投票操纵的船。在《理想国》中，他用敌意和痛苦的措辞对民主城邦进行了描述。在《高尔吉亚篇》中，雅典最伟大的民主领袖伯里克利则被恶毒地攻击为政治煽动家。然而柏拉图在这里却允许普罗塔哥拉提出一个较为温和的不同的观



点。这是显示柏拉图力量的一个例证，尽管他的论辩有时会掩盖了这一力量。这也同时表明，他不仅能理解相反辩论的力量，而且也理解一种敌对见解的力量。

在接下来的交谈中，苏格拉底要求一种真正的对话，以问答的形式进行，而不应长篇大论（当着智者和修辞教师的面，苏格拉底常常如此要求）。这一观点无疑是出于历史上的苏格拉底本人的。他认为，只有问答的形式才能构成和延续一种合乎逻辑的辩论，而只有这样有辩论才能证明或证伪一个结论。长篇演说只会纵容互不相干（irrelevance）、糟糕的逻辑和误导的情感。对话中的人物经常抱怨苏格拉底的方法。即使他们没有明确地表达出来，我们还是可以看出，他们把问答形式看做是一种修辞骗术。它只会有助于苏格拉底把他的辩论对手强行导入他所偏好的思路，只会把他们引入一串使人误入歧途的比喻，而不会使他们有机会跳出来问一问还有什么别的因素可能与这个问题有关。对于这类批评，柏拉图的许多读者肯定有同感。

在苏格拉底的对话招致以上批评时，无论如何有人会问（我在前面也暗示过），柏拉图是否肯定会期望读者接受他的辩论，还是只期望对它提出质疑。但是还有更重要的一点：我们不应该认为“论辩的力量”（the force of argument）是一个完全固定和有限的观念。它无论如何不会是这样的，对柏拉图来说就更不会是如此，原因是，这一观点基本上是由他发明的。一个人在柏拉图对话中看到的是一个过程，一个通过不同方式从鼓动性演说中辨别出审慎的论据的过程。在雅典的法庭上常能听到这种演说。古希腊人，尤其是爱打官司喜好过问政治的雅典人很容易受到演说力量的影响。值得注意的是，Logos（逻各斯）这个普通的希腊词语义上具有 speech（演说）

和 reason（理性）的双重词根。它可以指“word”（字词）、“utterance”（言辞）、“story”（故事）、“account”（叙述）、“explanation”（解释）和“reason”（理性）的意思。柏拉图的一项主要任务是要建立一套言辞的范例，它不仅是为了言说，而且也提供一种理性。

在《普罗塔哥拉篇》中，苏格拉底在反驳了普罗塔哥拉的演说后，他模仿另一种诡辩法的文体也作了一篇较长的演说。这种诡辩法以一首诗开头，从而提出了某个观点。苏格拉底表明这种方法实际上可以用来证明你喜欢的任何东西。然后他转而驳斥了普罗塔哥拉的主张，但是其间发生了奇怪的变化。他声称快乐是惟一的善，并把它作为辩论的基础，但这肯定不是柏拉图本人的观点。在这篇极富创造性的对话的末尾，苏格拉底和普罗塔哥拉发现他们处于一种令人困惑的境地：彼此互相敬重，但要做的事还有很多：

——我还要向您请教最后一个问题。您还像起初那样相信一些人虽极端无知却非常勇敢吗？

——苏格拉底，我想你很高兴赢得这场辩论。你在逼我回答你的问题，那我就随你所愿。根据我们已达成的共识，在我看来这似乎是不可能的。

——我没有别的意思，只是很想能对美德问题尤其是美德的本质问题做出解答。因为我知道，如果不能澄清这个问题，我们就不可能解决那个颇有争议的问题，即：我认为美德不可教，你认为可教。看来我们论辩导致的结果于我们俩都不利。像是一个人在捉弄我们，这个人若开口说话，他会说：“苏格拉底和普罗塔哥拉呀，你们可真奇怪。苏格拉底，你早先说美德不可教。但你现在却在转

向它的反面，试图表明一切都是知识——正义、节制、勇敢——无论哪一种美德都似乎是极其可教的。另一方面，如果像普罗塔哥拉一直在企图说明的那样，美德是一种别的东西而不是知识的话，那么它显然是不可教的。但是，苏格拉底，若像你正坚持的那样，美德结果全然是知识的话，说它不可教就的确令人吃惊了。普罗塔哥拉起初坚持说美德可教，而现在也转向了反面。他极力主张，几乎没有任何一种美德是知识，那样的话，说美德可教就很难站住脚了。”

——现在你看，普罗塔哥拉，一切都颠倒过来，陷入了极度的混乱。所以我急切地想作一番清理。既然已走到这一步，我希望我们继续讨论下去，直到把美德的本质问题弄清楚，然后再探讨一下它是否可教……如果你愿意，我会很高兴同你一道考查这些问题，像我们一开始就表示的那样。

——苏格拉底，对你的热情和你通过论辩发现自己方法的能力，我表示由衷的赞赏。我认为我不是一个坏人。我认为一定还有好多人羡慕你。我确实告诉过很多人说，你是我所遇见的人中最令我佩服的一个，也是你们这一代人中最令我敬佩的一个。我敢说，由于你的智慧，你理所当然会受到人们的尊崇。我们还是把这些问题留到以后再作探讨吧。只要你乐意，我将随时奉陪。不过现在，还是让我们谈点别的吧。（《普罗塔哥拉篇》360c~361e）

### 美德还不是知识

美德是否可教的问题是在《曼诺篇》（Meno）中提出的，

而它又导致另一问题：一个人若还不知道什么是美德，他将如何回答这一问题？探讨一种特殊美德的实质乃是一个标准的苏格拉底式的做法（在《拉该斯篇》中苏格拉底就曾寻求过勇敢的本质），但是苏格拉底中期对这类问题的解答要比早期充分得多。仅罗列一串事例远不能回答这一问题，因为事例本身无法显示其共性。美德的本质也不能只是一种与美德必然相伴的属性。例如，我们不能说：“形状是惟一总是与颜色相伴的东西。”这或许是真的，但它并没有解释形状本身是什么。这种讨论问题的方法向我们显示了一些意图，这些意图虽隐含在苏格拉底式诘问中，却并不都是清晰可辨的。其中一个意图是：我们正在寻求的解释（这里指对美德的解释）必须是说明性的。就是说，它不是简单地获取一个词的精确定义，而是必须向我们提供对美德的洞见。而这又会导致一种可能性，即这种解释有可能是一种更宏大理论的一部分。

另一种更深的意图是：对美德的解释不会听任一切事情保持原样。它可以修正人们对美德所持的通常观点。它的确可以要求人们改变他们的生活。这肯定是苏格拉底计划的一部分（尽管我们不清楚这一计划）。在《曼诺篇》中开始形成一种具有柏拉图特色的思想：以这种或那种方式改变一个人生活的应该是理论。

但是曼诺在这里发现了研究美德本质的障碍：

——苏格拉底，当你根本不知某物是什么时，你将如何寻求它呢？在你不知道的事物中，你把什么定为你探究的对象呢？假如你侥幸碰上了这种东西，你怎么知道这恰是你所不了解的呢？

——我知道你想说什么，曼诺。你是否认识到你现在

提出的是一个似是而非的诡辩呢？这就是：一个人既不能探究他所知道的东西，也不能探究他所不知道的东西。他不能探究他所知道的，因为既然他知道，他就没有必要探究；他也不能探究他所不知道的，因为他不知道要探究什么。

——你不觉得它挺合情理的吗？

——对我来说并非如此。

——能告诉我你的理由吗？

——可以。

苏格拉底又继续说了一些从早期对话的角度来看异乎寻常的话。

——我听一些讲神异的聪明人士说……

——说什么？

——说了一条辉煌的真理。

——什么真理？这是些什么人？

——说这话的人有些是男女祭司，其责任就是汇报他们的经历。品达（Pindar）和许多其他一些有灵感的诗人也这样说。现在你掂量一下，他们说的是否是真理。他们说人的灵魂是不朽的，它有时会行至末路，称为死亡，有时会恢复新生，但永不会灭亡。因此，一个人必须过一种尽可能神圣的生活：

珀耳塞福涅（Persephone）广纳古代冤魂恩泽浩荡，  
九年后使之再投人间重见阳光。

有的灵魂成为国王高贵堂皇，

有的亡灵转为伟人技高身强，

从此作为神圣英雄永享荣光。

既然灵魂是不朽的且多次投生，既然它遍览了一切事物，因而就无所不知无所不晓。这样的话，说灵魂能回忆起以前它所了解的有关美德和其他事物的知识就不足为奇了。既然一切事物都是血脉相连的而且灵魂又了解一切事情，那么只要一个人勇敢不倦地研究探索，灵魂在回忆起哪怕是一件事情后，就再没有什么阻止它发现其他一切事情，因为研究和学习仅是一种回忆。（《曼诺篇》80d ~ 81d）

这是一些神话而非证明，苏格拉底也承认这一点。但是或许可以对此加以证明。在一个著名场合，苏格拉底仅仅通过提问的方式，诱使一个奴童获得了对一个几何问题的解答，而谈话之初，奴童甚至从未听说过这个问题。这是如何可能的呢？苏格拉底认为，提问的过程使奴童记起了答案；他过去知道这一答案，只是以后忘记了，到现在才重新记起。既然他知道这一答案，他一定学过，但是既然他没有在此生学过，那肯定在前生学过。因为灵魂是不朽的。

这一推论并不怎么有说服力。不管怎么说，缺点总还是有的。这一谈话片断即使向我们证明奴童的灵魂早就存在，也无法证明它以后将继续存在下去——灵魂的先存性并非等同于不朽。柏拉图只是耍了一个手法填补了这一空白。但是还存在一个更深刻更有趣的问题。苏格拉底在论辩中诱导了奴童的说法经常遭到反对，这种反对是没有道理的。假如是一个历史或地理方面的问题，奴童就不可能用类似的方式得到答案。在这类问题上，一个人不知道就是不知道。问题是前面所说的推论仅限于数学领域，而且涉及的是所谓的先验知识，即不依赖于经

验的知识。柏拉图在这里提出了这种先验知识的第一个理论。

这一论证可以较好地说明我们是如何认识先验知识的。这类知识从某种意义上说是与生俱来的。关于这一点许多哲学家的确与柏拉图在一定程度上形成了共识。然而没有几个哲学家会同意，这与一种先前的存在有关。我们凭什么说存在某种男孩学习过这类知识的更直接的方式呢？柏拉图却认为这一问题不难回答。他解释说，赤裸的灵魂借助于智慧之眼曾直接见识过数学对象。但这怎么可能是认识数学的方式呢？这是一种奇怪的而且是典型的形而上学的倒置。柏拉图一贯褒扬精神贬抑物质。但是他在描述先验知识时，却径直把它解释成一种感觉的理性形式。

苏格拉底说，男孩现世还不能恰当地了解这一数学真理，因为他还不能牢靠地把握它，将来无疑会忘掉它，而且最重要的是，他不能解释它。同时它还仅是一种正确的意见，这种正确意见只有在“由一系列推理束缚住”以后才会变为知识。在以后的《曼诺篇》中，柏拉图通过一个不同的例证解释了知识和正确意见之间的这一重要区别。他把两个人加以比照。其中一个人认识到拉利萨（Larissa）的路，因为他去过那儿，另一个只是碰巧到了那儿，这样的话，区别就不是仅局限于一个特定的方面。如果你拥有正确的意见，再加上相应的理由、证据或经历，那么你就拥有了知识。但这并不是说只有先验知识才是真正的知识，虽然几何学方面的这一试验容易给人这种印象。也并不是说——实际上恰恰相反——知识涉及一种内容，而正确意见则涉及另一种内容。我们将会看到，柏拉图在《理想国》中确实倾向于这种观点，但这是很久以后的事，而且与《曼诺篇》最初的观点有很大不同。

苏格拉底运用《曼诺篇》做出的知识和正确意见的这一

区别来回答一个熟悉的问题：体面人何以不能教育其儿子去获得他们的美德呢？苏格拉底和曼诺一致同意在一个假设的基础上继续他们的论辩，尽管他们还不知道什么是美德。这个假设便是，如果美德是知识，那么它一定是可教的。当然还没有人传授过美德。智者宣称他们就是干这一行的，可是如果他们确实发生什么作用的话，那只能使他们的学生更加道德败坏。有意思的是，那些道德高尚的人非常希望他们的儿子能够继承他们的美德，却始终不能实现这一愿望。可见，美德是不可教的。若根据他们已接受的假定，其结论便是，美德并非知识。这在某种意上来说是正确的。但是考虑到《曼诺篇》所作的那一区分，却并不能说美德不能转变为知识。我们从品德高尚的人那里学到的是他们的美德，而不是知识。然而这并非毫无意义。他们的美德采取了正确意见的形式。他们对美德的正确意见可以把我们引入道德之乡。这恰如对拉利萨的正确意见可以把你引往那里，也可以使你带领别人达到那里，如果别人和你同道而行的话。确实，它不能教另一个人独自到达那里。但是如果我们能发现一系列推理，把这些意见束缚住，使之不能逃脱，对美德的意见可能就会变为知识，那么美德就是可教的了。哲学将提供这些推理，从而以此种方式改变我们的生活。

柏拉图把以上观点放入苏格拉底口中便具有了一种悲哀意味，因为不能够教授美德的最突出的一个例子便是苏格拉底本人。苏格拉底有一个学生兼情人，名叫阿尔西比亚德斯（Alcibiades），看起来才华横溢，风度翩翩，但是这个人的一生却是一个灾难。他虚荣浮华，狂放无礼。他背叛了雅典，也背叛了别人，最后在百无聊赖中死去。阿尔西比亚德斯对作为教师的苏格拉底来说是个耻辱。柏拉图在《曼诺篇》中对有关问题所作的一次次不断深入的探讨，即是对这种耻辱的反应和申



辩。在《会饮篇》中，柏拉图对苏格拉底和阿尔西比亚德斯之间的关系直言不讳，表现出柏拉图在处理这类事情中的道德自信。继一系列演讲之后，苏格拉底在自己的演讲中说，女神狄俄提玛（Diotima）曾向他概述过一种可以直接面对美的形式的爱，并告诉他这种最高境界的精神之爱不是他所能达到的。这说明柏拉图从苏格拉底那里发现了一种形而上学的缺陷。演讲临近结束时，阿尔西比亚德斯醉醺醺地闯进宴会（他的出现有点出乎意料，他的演讲也不是宴会预先规定好的）。他对苏格拉底本人及其同他的奇特关系作了形象的描述。他的演讲全是对苏格拉底的赞美之辞，我们不妨把它看做是真实的，从中也可以看出他一定程度的领悟力。但是同时我们也不难看出，阿尔西比亚德斯无论从苏格拉底身上发现什么高尚的美德，由于其骨子里具有不可克服的虚荣心，所以他不可能学到这些美德。

### 道德的挑战

前面我们已经知道体面的人无法传授他们的道德，因为他们没有领会也不能解释过体面生活的理由。还有一些人认为，他们没有理由过体面的生活，反而认为无情的自私自利的生活是最好的。有多少人信奉这种人生哲学我们不知道。但是的确有一种社会态度，认为传统的正义价值观——处事公正，具有合作精神，信守诺言，为别人利益着想——是一个骗局。鼓励这种价值观的人往往是那些聪明人和有权有势的人，他们本身不需要过这种生活。

对话中两个人物表达了这一观点。一个是《高尔吉亚篇》中的克利克莱斯（Calicles），他是一个有声有色，却又很难

对付的人。他在第一次演讲中，把正义的生活和哲学活动同一种玩弄权术的政治生活相对照，从而对前者提出了强有力的挑战。他的话使我们想起了苏格拉底的审判和判刑。同时，我们也可以从中听出，如果柏拉图认为自己把才智用于哲学研究是错误之举的话，下面克利克莱斯的话就是在暗指他本人：

我们挑选我们中间最优秀最强有力的人进行训练。在他们还同狮崽一样的幼小的时候就把他们带走。然后用咒语和妖术使他们屈从做奴隶，告诉他们，一个人在世只能得到应得的东西，他们生来就应当是奴隶。但是我相信会出现那么一个天性不是奴隶的人。他动摇、撕碎和逃脱所有这一切。他把骗术、咒语以及所有违反本性的法律踏在脚下。这个觉醒的奴隶揭竿而起，向我们显示他才是真正的主人，这时天性的正义将大放异彩……

苏格拉底，只要一个人在一生中适当的时候对哲学进行一些适当的研究，它无疑是很迷人的。但是如果一个人在哲学上花过多时间，对他来说并不是一件幸事。因为如果一个人一味地沉溺于哲学中，即使他具有极大的自然优势，也会不可避免地做一些事情上疏于经验。而他若要赢得别人的敬佩和好评，就必须在此类事情上经验老道。这样的人不知晓他城邦的法律，在公共和个人事务中同别人打交道时拙于言辞。对于人间快乐和欲望，他们体验甚少。一句话，他们对于人情世故全然不通。因此，当他们贸然从事私人和政治活动时，往往成为人们的笑柄……

所以当看到一个年长的人仍从事哲学而不肯罢手时，我认为这样的人就该挨鞭子了。刚才我说过，这样的人即使具备较强的自然优势，也不会有好下场。他会渐失阳刚

之气，他不敢在市中心和集会场所抛头露面——就像诗人所说的那样，人们只有在这些场合才真正能够出人头地——而只好躲躲闪闪地终其一生，在偏僻的角落同三四个孩童窃窃私语。就是出面，也不能做到落落大方。他无足轻重，从不惹人注目……

假设有人抓住你（或任何一个像你一样的人），以莫须有的罪名把你投进监狱，你肯定会毫无办法。你会晕头转向，有口难辩，无所适从。你会接受审判，面对某个卑鄙小人的控告。如果他要你死，你就会被判处死刑。如果一个可尊敬的人全身心去学习一项技巧，可这一技巧却不能保护他自己，不能把自己或别人从最严峻的危险中拯救出来，不能免于敌人的剥夺，反而使自己陷入困境，在城邦中过着一种没有光彩的生活，苏格拉底呀，这怎么能算是明智的选择呢？把话说白一点，你可以抽这样的人一个大嘴巴而扬长而去。听我说，朋友，别再进行这些无聊的辩论了。还不如练习演奏一种活泼生动的优美音乐，你会因此而赢得好名声。把这些费神的烦琐事留给别人——它们不是蠢话就是胡话——这些琐事只会使你与世隔绝，遭受冷寂。不要羡慕那些进行这般琐细论证的人，只有那些生活优越、声名显赫，财产富足的人才是你真正应该仰慕的。（《高尔吉亚篇》483e~486d 有删节）

在克利克莱斯出场以前，苏格拉底已进行了两次谈话。这些谈话作了精细的勾画以显示克利克莱斯的看法是多么过激。第一个讲话的是高尔吉亚，一个著名的演说家和修辞教师。他为自己的职业做了辩护。柏拉图认为这种职业是危险的，它对任何知识的断言都是空洞的。在这篇言辞激愤的对话中，他又

继续斥责修辞学家，把他们说成是只注重外表的修辞匠，只会做一些如同给病人喂营养丰富却不卫生的糕点或给死人描脸之类的表面文章。但是高尔吉亚本人却受到相当的尊敬。他为自己所做的辩护的确令人敬佩。他认为自己的技艺是为正义事业服务的。只有正义生活才值得过。做一个正义的人就是 Kalon（希腊人一个具有特殊意义的伦理学术语，意思是“值得敬仰”）。他认为，只有正义之人才会受到尊敬，并且由于过正义的生活他才会获得自尊。

继高尔吉亚之后讲话的是一个更为年轻好战的人物，名叫波拉斯（Polus）。他认为正义的生活并不合情理。如果要在正义生活和非正义生活之间进行选择的话，前者并不值得追求。但是在苏格拉底的诘问下，波拉斯犯了一个错误，他承认正义是 Kalon，这便顺理成章地承认，值得赞美的东西也就值得追求。刚说过正义不值得追求，波拉斯就在苏格拉底的开导下，认识到自己所面临的矛盾。

如果他当真认为我们有理由去做使我们受到尊敬的事，没有理由去做使我们感到愚蠢和羞辱的事——也就是说，他仍珍视 Kalon 的价值——那么他就不该继续说，正义行为将受到赞美，而非正义是一件使人羞辱的事情。这正是克利克莱斯激愤地闯入对话后所指出的。他坚持说，对于什么值得做这个问题，如果我们从现实的角度去看待它，以上观点纯粹是世俗之见，必须坚决摒弃。克利克莱斯本人的确仍然赞同 Kalon 价值观，但是他没有把它应用在正义上。他认为一个合情理的人确实需要别人的赞美和羡慕，希望有一个良好的自我感觉，不想成为别人鄙视的对象。但是要真正做到这些，凭借的是权力和对别人的剥削，而不必在乎什么正义。这里暗含着一个真理：不论人们对正义价值看法如何，世人确实暗自敬佩成功的剥削

者，而轻视那些有道德的受剥削者。

苏格拉底的确对克利克莱斯进行了驳斥，他采用的方式只是逼迫他进入一个在批评家看来无法接受的困境。最后他替一种粗鄙的享乐主义作辩护，而这种享乐主义是没有多少人羡慕的。当然，这种辩解绝不是出自苏格拉底的本意。春风得意的不义之人被看做是雍容华贵的有权有势的人，他受到人们发自内心的羡慕和敬佩。但是这种人最终还是被苏格拉底斥责为卑鄙小人，任何一个有品位的人都会对他嗤之以鼻。不难看出，苏格拉底赢得了这场辩论，只是因为柏拉图改变了话题。但是柏拉图本人却不这样认为。他的观点是：一个人如果不具备一些适合自己的道德品格，他就不值得羡慕。如果克利克莱斯仍重视 *Kalon* 的话，他就不能仅仅奉行赤裸裸的利己主义，单纯的利己主义没有可羡慕的，且确实会导致一种破坏性的没有酬报的享乐主义。柏拉图本人当然相信一些超越享乐主义的东西，他认为只有正义的生活才能提供过有价值的生活所需要的结构和秩序。

这也是《理想国》试图说明的事情。在这部书第一卷临近结尾处，苏格拉底说：“我们现在讨论的不是一个小问题，我们正在谈论的是一个人应如何生活的问题。”苏格拉底这番话是对色拉叙马霍斯（*Thrasymachus*）说的，他是反对正义的另一个代表人物。他一直捍卫的观点是：如果说一个人行为正直有什么理由的话，那是因为它对别人有益。对色拉叙马霍斯进行驳斥对苏格拉底来说并非难事。虽然他坚持“正义就是强者的利益”这一浮华的信条，但是他没有注意到，强者是以集体的形式出现的，是一个集体的代理人（比如雅典民主中的人民），而只有他们每个人都遵循正义的法则，才能成为一个集体的代理人。

这自然会导致以下观点：正义是强者剥夺弱者的手段，更是弱者使自己强大的手段。这一结论是在第二卷的另外两个人物格劳孔（Glaukon）和阿得曼托斯（Adeimantus）费了一番周折后得出的。两个人说他们自己不愿意相信这一点，但是需要苏格拉底给予驳斥。这一观点在道德上似乎注定要比色拉叙马霍斯的主张更具有魅力。这实际上是社会契约论的来源，而社会契约论则在以后的政治哲学中起了举足轻重的作用。有意思的是，格劳孔和阿得曼托斯同苏格拉底一样，认为他们的这一观点只是色拉叙马霍斯主张的一个更有效的变异形式。因为正义在这里也不是最好的。色拉叙马霍斯认为，正义只是满足一个人欲望的工具或手段。在柏拉图看来，要有力地捍卫正义，必须证明：无论一个人的处境如何，他要求正义总是合理的。而格劳孔和阿得曼托斯的观点却过不了下面这一关：如果一个人强大有力、聪明智慧、职位显赫的话，他对正义自然不会感兴趣。苏格拉底必须证明的是，正义受到珍视，不仅仅是由于它的效果，而是因为它自身。

但是为什么会提出这种要求？为什么捍卫真理的标准提得这么高？一个人只有在读完《理想国》整篇长长的对话之后，才会找到一个完全的答案。对话是从个人和城邦两个角度来考虑正义问题的。柏拉图在这两者之间作了一个复杂的类比。他对一个正义城邦必须具备什么样的法律制度做了极其详细的探讨。正像苏格拉底明确指出的那样，柏拉图追求这些只是为了正义自身。但是类比的主要方面是用来回答正义自身的价值问题，而且也确实是为了表明它何以是第一位的问题。正义之人是受理性主宰的。理性同柏拉图区分出的心灵的另外两个部分正相反对。在这两部分中，一部分争强好胜，咄咄逼人，另一部分则充满享乐主义的欲望。正义之人能使这三部分保持一个

平衡而稳定的状态。他需要在一个正义的城邦中得到培养。这个城邦是由它的理性成分所统率的，也就是说，是由一个本身类似理性的阶层所统率的。这一阶层的人当然需要把正义本身看做善。促使他们追求正义的完全是他们自己对正义和善的理解。他们能够理解这一点，因为他们所受的教育能使他们从哲学的高度理解正义何以代表理性灵魂的正确发展方向。所以柏拉图希望，《理想国》已经回答了关于美德代代相传的问题：**这只有在一个正义的城邦中可以实现**，在这样的城邦中，政治上代表理性权威的是一个受过哲学训练的护卫者阶级，他们具有无可争议的权威。

从某种意义上来说，建立一个正义的城邦可算是一劳永逸地解决了如何保持正义生命力的问题。但是，即使在《理想国》中，柏拉图也并不认为这是现实中最终的解决办法。因为没有哪一套世俗制度会永不腐败。即使我们想像这样的城邦当真出现，它也会按照柏拉图在第八卷和第九卷所设计的过程走向堕落。书中还讲了一个有关个人道德败坏影响的故事，所有这些不仅为评价不同的社会提供了机会，而且也为大量的社会和心理观察提供了机会。

## 走出洞穴

《理想国》第五卷和第七卷的大部分内容都是探讨护卫者的教育问题，同时也表达了柏拉图一些最高的形而上学雄心。这是因为护卫者进一步的学习就会延伸到一个真实的存在。这一存在从某种意义上是处于日常经验之外的。只有触及这一真实的存在才能确保护卫者对善有一个可靠的把握。而善既是护卫者性格稳定的基础，也是他们对城邦进行合理统治的基础。

(值得一提的是，柏拉图说，妇女不该被排除在最高级最抽象的研究之外。这一观点把柏拉图同他的大部分同时代人区分开来，而且也同较为传统的亚里士多德区分开来。)

柏拉图用一个生动的有名的比喻，描述了心灵如何在教育的作用下，由平常的状态逐步提升的进步的过程：

——下一步，让我们把受过教育的和没受过教育的人的本质同以下情形作一个对照。我们可以想像一些人住在一个洞穴式的地下室，它那长长的通道同洞穴一样宽，直达外面光亮的世界。这些人从小就呆在那里，因为腿脚和头颈都套着锁链，所以他们不能转头，只能呆在原处，仅能看到前面的景象。这些囚徒身后不远处高些的地方有堆火燃烧着，火光从那边照过来。在火和囚徒之间高些的地方有一条路，沿路建起了一堵矮墙，像是玩偶人前面的屏幕，玩偶人便在矮墙上表演木偶。

——我能想像得出。

——现在再让我们想像一下，一些人在墙那边依次走过，手里拿着各式各样的器物举过矮墙，这些器物有人像也有动物像，有木制的，有石制的，还有各种其他质地的。可以设想这些人有的说着话，有的默不做声。

——你描述的比喻很离奇，那些囚徒也很奇怪。

——可是他们同我们没有什么不同。你以为他们除了火光和映在他们对面洞壁上的阴影外，还能看见自己和彼此的什么情况吗？

——如果他们一辈子都不能转动头颈的话，怎么能够看到别的什么东西呢？

——那么，后面路上人举着过去的东西，除了它们的



阴影而外，囚徒们能看到它们别的吗？

——当然不能。

——那么，如果囚徒们能彼此交谈，你不认为他们会断定，他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗？

——必定如此。

——又，如果一个过路人发出声音，引起囚徒对面洞壁的回声，你不认为，囚徒们会断定，这是他们对面洞壁上移动的阴影发出的吗？

——他们一定会这样断定的。

——因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影而外还有什么别的实在。

——无疑的。

——那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下事情：其中有一人被解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，由于眼花缭乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗？

——更真实得多呀！

——如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到不舒服，他会转身走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认

为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影像的。不是吗？

——会这样的。

——再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得眼前金星乱蹦金蛇乱串，以至无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为这样吗？

——噢，的确不是一下子就能看见的。

——因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，比白天看太阳和太阳光容易。

——当然啦。

——这样一来，我认为，他大概终于就能直接观看太阳本身，看见他的真相了，就可以不必通过水中的影像，或任何其他媒介中显示出的影像看它了，就可以在它本来的地方就其本身看见其本相的倒影。（《理想国》514a ~ 516b）

这一比喻体现了两个不同的观点。一个观点是，修辞术等技巧是错误的，它只是幻觉的政治术，纯然是虚幻的表象。然而它包含强制的力量（比喻中的锁链便象征了这种强制力量），人们需要从中解放出来。另一个观点是，日常世界是虚

妄的，然而又充满感觉、欲望和诱惑，因而日常世界既脆弱又强大。在这一点上，它就像后来人们所了解的魔术。普罗斯佩鲁（Prospero）在《暴风雨》（The Tempest）中创造的世界只是一个飘忽不定的幻想，但是他宣称：

在我掌管之下的墓穴  
唤醒了其中的昏睡者，  
洞穴开启，他们从中走出，  
这全依仗我那神奇的艺术。

正是日常世界这种力量和空虚的深刻冲突激起柏拉图对绘画、诗歌及其他艺术形式的攻击，这种攻击在《理想国》中俯拾皆是，但最集中体现在第十卷中。

当将来的护卫者从洞穴中走出来进入露天以后，他们将最终能够直视太阳。按照柏拉图的比喻，太阳代表善。万物生长靠太阳，世界上的一切存在同样可以依靠善来加以说明。太阳能使万物（包括太阳本身）昭然可见，善也能使世间的万事（包括善本身）为人所知晓。这意味着，对事物的解释和理解应该显示事物为什么应该是这样而不是别样，即这是“至善”。柏拉图的至善应该以一种非常抽象的方式来加以理解。他所感兴趣的是一些精妙崇高的东西，比如事物之间终极关系表现出来的数学式的简单和美。柏拉图的这一兴趣似乎来自毕达哥拉斯学派神秘的数学传统（柏拉图关于灵魂不朽的信念可能也来自这一传统）。柏拉图曾几次拜访意大利的一些希腊团体，并邂逅了毕达哥拉斯学派，第一次是大约是在公元前387年。

在柏拉图谈论“至善”时，我们不应该把他看做是伏尔

泰的《老实人》（Candide）中的邦葛罗斯（Pangloss）博士，这位博士宣称，这是所有可能世界中最好的，如果我们对它有充分的认识，就会发现，万事万物不管多么具有灾难性，其终极目标都是为了追求“至善”，比如幸福和福利。这是基督教一个浅陋的观点。基督教使人相信（起码从奥古斯丁以后），人类历史和日常人类经验在对事物最终的评价中是至关重要的。柏拉图在《理想国》中，尤其是在《费多篇》（Phaedo）中（但绝不是在其他任何地方）表达了一些不同的思想，表达了一种完全挣脱和超越有限人类俗务的愿望，这反映在他追求“至善”的意念中。邦葛罗斯博士和形而上学方面更为出众的莱布尼茨都被看做是乐观主义者。但是即使在乌托邦式的《理想国》中，柏拉图对日常生活也是悲观失望的。虽然这些中期对话常使我们想到有限的转瞬即逝的幸福（特别是通过友谊获得的幸福），但是走出洞穴迈向光明却预示了同世俗的决裂。

柏拉图在《理想国》中向我们展示了另外一种日常经验和“更高”实在间关系的式样。我们可以想像一条竖线，它被分为两截。上半截对应着知识，因而也对应着我们可以认识的事物。下半截对应着信仰，对应着我们只能信仰的东西。这两截又各自分为更小的两截。在考察这些小截时，我们侧重的是获取知识或信仰的直接方法，而不是它们对应的具体事物。最下一小截对应着阴影和影像，它的上一小截对应着三维立体的实物。柏拉图认为，几乎不存在一种仅用以观照阴影和影像的认识形式，它不是获取对日常实物信仰的最佳形式。竖线上半截中的两小截也出现同样的情况（这在洞穴喻中也有所体现）。这里也存在一种认识方式，它不能最有效地认识永恒不变的实存，在柏拉图看来，这便是那个时代数学家的认识方

式。

柏拉图发现数学有两个局限性。一个局限是，数学家虽然也知道，数学命题并非严格地等同于任何实际图形——没有完全直的线，没有真正相等的等式，没有绝对精确的度量单位——然而仍然必须依靠这些图形。数学的另一局限性在于，它依赖未经证明的假设或公理。柏拉图借描述护卫者教育过程的机会向人们勾画了一幅宏伟的蓝图：数学假设来源于一些更高更一般的真理，最终到达的是一个纯理性的明晰的结构，这种结构所依托的是那不证自明的善的起点。苏格拉底显然没有把这一蓝图解释清楚。这不是因为别人听不懂，而是因为他自己也不懂。它不仅超出了苏格拉底的视阈，也超出了柏拉图写作《理想国》时的视阈。实际上，这一蓝图将永远不会在如此宏伟的规模上实现。

与竖线的最上一截对应的是理念（或形式）组成的世界。理念是非物质的永恒不变的，它们是理性的先验知识的对象（在《理想国》的知识体系中，先验知识是惟一实存的知识）。评论者经常谈到“理念论”（The Theory of Forms），但实际上不存在这样一个理论（我们已说过，不存在柏拉图是否或何时放弃理念论的问题，原因就在这里）。较贴切的说法应该是，柏拉图心中有一个抽象的精神客体意义上的理念总体构思，头脑中同时萦绕着一系列哲学问题。而他则不断地探求这些精神客体如何能以不同的方式来帮助解答那些哲学问题。柏拉图在《理想国》中提出一个最为大胆的设想，即用这同一套客体来解答所有的那些问题。柏拉图一直认为，存在一个仅为理性所认识的抽象客体的世界，它独立于物质世界而存在。但是他逐渐认识到，这同一套客体不能担负起《理想国》要求于它的所有职责。

亚里士多德说，苏格拉底对定义问题感兴趣，而柏拉图却是第一个使理念“分离”的人。这里我们也可以把理念理解为一种性质或品格，许多事物因之而归为一类。说理念是“分离的”意味着，即使不存在分有理念的个别事物，那种性质依然会存在，正像一个人说，即使没有勇敢的人，勇敢的美德也依然存在一样（我们将会看到，由于各种原因，柏拉图也想说，个别事物不能真正地完全地无条件地说明理念）。这是一条从意义理论通往理念的道路。在《理想国》中，柏拉图对这一思想作了一个大概的表述，他说：“我们按照通常的程序探问好吗？我认为我们已习惯于假定一个理念或形式，在这种情况下，我们给许多事物冠以同样的名称。”

亚里士多德也说，柏拉图“在年轻时就已经熟悉了克拉底鲁（Cratylus）和赫拉克利特（Heraclitus）的学说（所有的可感事物总处于一种流变状态中，不存在有关它们的知识），即使在以后的岁月中，柏拉图也一直坚持这种观点”。在这一点上，理念就是数学研究的对象或与这些对象有关。如同线段比喻表明的那样，几何学家要用到材料、个别事物和图表，但他们一定不是在直接谈论那些图表，否则的话，他们所说的（“线段 AB 等于线段 AC”等）就不会是真实的了。他们一定在谈论有关别的东西，比如没有宽度的绝对垂直的三角形等。这就是所谓的先验知识。正因为如此，在《曼诺篇》的回忆说中，理念也就很自然地被当做理性认识的对象。

与日常生活中信手乱涂的或木匠画的三角形不同，几何学家的三角形是完美的。这一思想也被柏拉图应用于一些别的对象上。一个理念即是一个范型（Paradigm）。所以当工匠人制造一件手工艺品时，他的目标是极力争取最好，他的心中存在这一作品的理想。无论他还是任何别的人，都不能用一种个

别的物质形式来完美地表现这一理想。《理想国》第五卷中的床和《克拉底鲁篇》(Cratylus)中的梭子都是如此。我们有时会在个别事物中发现一种性质,由于这一性质是以不完美的形式出现的,因而在我们体验外物时常伴有对这一性质理想化的渴望。每当这时,理念作为一种范型以及作为一种一般性质的想法就会以一种特殊的力量一起出现在我们头脑中。在柏拉图看来,这种情况最有力的一个例子即是美的理念。

几何学家的三角形以及勇敢、潮湿的性质或特性都是非创造和非变化的。世界在变化:潮湿的东西变得干燥,个别的人变得勇敢或不再勇敢。但是潮湿、勇敢等诸如此类的性质并不变化。有一种情况例外:如果阿尔西比亚德斯一度漂亮而以后不再漂亮,我们可以说美丽(漂亮)发生了变化,但这显然是在一种无聊的意义上说的,实际上并未发生内在的变化(这种变化只是比苏格拉底在下面情况下表现出的变化明显一些:年轻的泰阿泰德在成长,他当年比苏格拉底矮,而第二年就比他高了)。可见,在理念世界和变动不定的世界即我们日常世界之间存在根本的差别。

有时候,柏拉图也非常需要理念去解释变化。这一点在《费多篇》中体现得尤为突出。这篇对话中的某些思想与其他对话的主题很不协调,特别是与《理想国》的主题有较大差异。《理想国》强调的是理念和个体的差距。《费多篇》处理理念的方式有所不同。在这里,理念似乎在短时间内是物质个体的成分或这些个体的瞬间占有者(我们谈论墙上的潮湿时便是如此)。这一思想的特殊用意在于,它可以用来支持对灵魂不朽的奇特证明。举个例子:有活力的生命(不可毁灭的理念)同肉体的苏格拉底(个体)结合起来,形成一个活生生的苏格拉底。这样的苏格拉底既像理念一样不可毁灭,又像

肉体的苏格拉底一样的独特。这便是苏格拉底的灵魂。实际上，这就是摆脱了肉体纷扰的苏拉底自身。

当柏拉图说，物质世界中与理念相对的个体在“变化”时，他的意思当然包括它们在时间中的变化。但是他还有另外一个意思，那便是，比如当我们说一个事物是圆的或红的时，我们的说法仅具有相对或有限的真实性。从某个角度看，对某个观察者来说，或同某个事物比较起来，这一事物是圆的或红的；但从另一角度，对另一观察者来说，或同另一事物比较起来，这一事物则不一定是圆的或红的。因此，我们对个体事物的看法仅具有相对或有限的真实性。的确，如果我们的命题只具有外在的含义，比如说，这个表面无条件地是红的，那么这个命题就绝不是真实的，即不是真正的真实。只有我们的命题是有关理念的时候，才具有绝对或无条件的真实性。

在一种更广泛的意义上，同理念相比，物质世界是不完美的。只有在个别情况下（比如美的理念），个体的不完美才会勾起人们的哀怨、惋惜，甚至是怀旧的心情（想一想柏拉图的回忆说）。没有什么东西无条件地或绝对地等同于我们对它的言说，只是在某个时候，针对某个观察者来说，或从某个角度来说才是如此。从此种意义上讲，物质世界的一切都是不完美的。在《理想国》中，这一对比是以最强有力的措辞表现出来的，我们已在线段喻中见识过了。只有理念世界才是真实的存在，日常经验的世界介于存在和非存在之间，仅是一种表象或梦幻。只有“存在”才可成为知识的对象，而变动的世界观是纯粹信仰或猜想的对象。

柏拉图这些表达的确切含义是什么？这一问题已引起人们的诸多争论。我们当然应该尽可能地弄清楚这些表述，但是却不应指望达到对它们全方位的完全彻底的解释。一个人若执



意要弄个水落石出，说明他忽视了非常重要的一点，即，柏拉图的思想发展无论如何精致，他本人却认识到，《理想国》的表述并非铁板一块。柏拉图的后期对话通过多种方式承认了这一点。从总体上来说，柏拉图最终认识到了有关理念的各种观点之间的冲突。意义理论说明，我们使用的每一个一般术语都应对应着一个理念，除非受到一定的限制。但是别的理论则表明，理念是完美的，因而应该具备特别崇高俊美的性质。代表泥巴、头发等低贱粗陋事物的术语有没有与之相应的理念呢？有一些看法则认为，理念本身就具有一种性质。美的理念本身就是美的，一种范式的美。《费多篇》中的解释理论似乎说明，物体中的潮湿的确是潮湿的。另一方面，意义理论或许还有别的理论都表明，事情最好不是这样，否则我们将面临一种倒退。难道我们还需要另一个理念来解释某一个理念是如何具有了某些性质的吗？在《巴门尼德篇》（Parmenides）的第一部分，所有以上问题连同其他问题一同抛向了苏格拉底，并使之陷入尴尬的境地。

在《智者篇》中，柏拉图认真地探究了五个高度抽象的范畴之间的繁杂关系，这五个范畴是：“存在”、“同”、“异”、“动”和“静”。柏拉图把它们称为最“伟大的类”而不是理念。关于这些“类”相互过渡的方式他得出了精巧的结论。在这些范畴的推演过程中，柏拉图对一事物“是”某物或他物之间的方式作了区分。他发明了暗含在《理想国》主要表述下的逻辑和语义问题的有力工具。他也意识到，不可能存在表象和现实两个世界，从而把自己同尊敬的巴门尼德区分开来。如果某物表现为如此，那么它实际上就是如此。表象本身一定是现实的一部分。这一结论自身即是对《理想国》中琐细形而上学理论的直接否定。

《泰阿泰德篇》通过对知识进行最为有力和精细的讨论，从而发展出一种感觉的理论，这一理论对《理想国》确立的观点给予了修正，有些方面甚至与它相对立。在同一对话以及《智者篇》中，柏拉图探讨了虚假信仰以及存在与非存在的问题，进而得出一个结论：《理想国》中论及的许多问题都需要修正。更甚者，柏拉图在《泰阿泰德篇》中返回到了《曼诺篇》所得出的一个观点，即，一个人可能仅仅相信另一个人的观点。对知识和信仰的思想在《理想国》中有所论述，主要是通过线段喻和洞穴喻表达出来的，这些思想受到主体的制约，也受到一套先验知识的左右。比如说，《理想国》对某个犯数学错误的个人的思想状态感兴趣（那不可能是信仰，因为他在思考永恒，它不可能是知识，因为他是错误的）。如果柏拉图仅仅关心科学的性质，这并没有关系。但是，正如他所认识到的那样，我们必须能够谈论作为个人心态的知识和信仰。如果《理想国》要实现其诺言，帮助我们理解如何生活的话，走出洞穴迈向光明必定是一个人启蒙的过程。这需要一种信仰的心理学，从而在永恒和变化的形而上学鸿沟之间架起一座桥梁。

## 柏拉图哲学及其对生命的否定

在《理想国》中，永恒实在与变化的物质世界的幻象之间形成显明的对立。这一对立不仅给哲学理论带来严重的问题，它还摧毁了柏拉图的道德目标。在世界中如何保持正义这一问题的解决是通过护卫者不情愿地返回在洞穴中的统治地位而得以实现的。《理想国》还触及一个问题，即他们为什么应该这样做？当然，柏拉图认为，正义和明智之人实行统治虽然

并非出于自愿，但总比那些争权夺利的人统治要好得多。但那一定意味着对这个世界来说是更好的。而且柏拉图必须正视一个现实，那便是，苏格拉底的命运、其他一些非正义行为以及城邦堕落中出现的一些恐怖性事件等这些真正的罪恶，必须予以有效的杜绝。虽然正义的城市（而且只有正义的城市）适合护守者的性质，但即使在这里，哲学活动也要比统治活动更能令他们满意。只是因为返回洞穴是一件善事，护守者才会这么做。

但是公正地治理国家为什么是一件善事呢？为什么它是于世人更有益的事呢？返回洞穴的护卫者不能像帕斯洁尔（Parzival）用十字架摧毁克林色（Klingsor）的魔幻花园一样来摧毁洞穴和洞中的一切。他们会释放洞中的囚徒吗？（这儿我们又遇到了力量和纯粹幻想之间的冲突。）大部分的囚徒不能被释放，走出洞穴迈向光明是为那些富有理智而又有能力成为护卫者的人存留的特权。但是其余的人至少可以从受剥削中解脱出来，城邦的法律制度可以帮助他们自身不会成为剥削者，不会使他人和他们自己陷入悲惨的境地。

同样的冲突在《高尔吉亚篇》中也以不同的方式表现出来。在那里苏格拉底提出一个悖论，这便是，让别人行不义要比自己行不义好，好人是“不会被伤害的”，因为对他来说，最要紧的是美德，而美德本身是神圣不可侵犯的，它可以抵御世人的攻击。这种观点（它被后来的古代思想家发展成为一种极端的僧侣主义）导致过道德生活的动机与实际行为之间的矛盾。这种正义的动机在于对一个人灵魂的呵护，在于相信一个人的肉体或资产所发生的事情对本人没有什么妨害。但是，如果我们有这种信仰，为什么我们还会认为，别人的肉体 and 资产受到攻击和窃用时会是很要紧的呢？

在《费多篇》中，柏拉图似乎用最有力量的措辞表达了如下思想：好人在来世的境况要优于现世。我们知道，在毒酒发作时，苏格拉底说的最后一句话是“克利托（Crito），我们欠阿斯克勒浦斯（Asclepius）一只公鸡”。由于阿斯克勒浦斯是一位治病的神，这句话就意味着，**生命是一场疾病**。尼采认为，这最后一句话是“可怕的荒谬的”，是一句“隐秘的、可憎的、虔诚的而又亵渎神祇的话”。斯宾诺莎同样反对《费多篇》的这一说法，主张哲学不该是这样一种对死亡的“沉思”或准备，而应是对“生命的沉思”。有人或许会说，考虑到这特殊的场合，对话中对生命的贬低是可以原谅的。这种说法不妥。《费多篇》的结尾弥漫着一种深深的悲哀。我们不能说，苏格拉底的朋友们悲伤是因为不相信他的那一套不朽的言论。它表明，即使有永恒和理念世界的承诺，现世以及现世的友谊仍具有真正的价值，丧失这一切确实令人痛惜。

柏拉图超越有限生命力求达到上界的愿望是他哲学传统形象的一部分，也是使他同注重经验的亚里士多德区别开来的一个方面。在梵蒂冈有一幅拉斐尔的有名壁画《雅典的学派》，它充分表现了柏拉图和亚里士多德之间的显明对比。壁画中，柏拉图的手指向天，而亚里士多德的手指向地。现代诗人叶芝（Yeats）也写道：

柏拉图认为大自然不过是一个在  
一幅万物变化图表上游戏的泡沫；  
比较壮实的亚里士多德舞弄着鞭子  
在一位众王之王的屁股上薄施惩戒……

但是柏拉图并非总是把我们引向现世的彼岸。即使是突出

“上界”的对话，也并非总是重复《费多篇》和《理想国》的基调。在《理想国》中，走出洞穴的过程的确是重要的。但实际上，使整个对话显得真实可信的是护卫者的回返。而且随着对话后面社会和个人的衰朽，这种世俗味就更强了。欲望、政治和物质世界实际上是从上方、从洞穴外看到的。我们在这里体味到的是一种畸形的虚假的腐朽的气息。但是在别的对话中，尤其是在《会饮篇》中，我们领略到的是一派蓬勃向上的景象。在这里，混浊的物质世界背后是一片光亮。这里没有失败和颓废，只有勃勃生机和光明的前景。

在《会饮篇》中，参加宴会的人们谈论什么是性欲（eros），一个情人的性欲是什么样子的。情人和他的欲望与美丽有关，尤其是与美少年有关。对于这些欲望我们有更明确的了解。他的欲望不是对美的欲望，起码不那么明显：

——爱并非像你想的那样是对美的爱。

——那它是对什么的爱？

——是对美中生育和再生育的爱。（《会饮篇》206e）

这种欲望本身就是一种要求不朽的表现或形式。

用较正规的话来说，这就提供了一个图表，我们可以根据不同类型的爱去作不同的填充。一个男人对女人的爱从字面上精确地解释了生育（birth）的含义。“in association with”是有关两性间的；不朽是遗传意义上的。男人虽不能生育小孩，但是可以生产思想和诗歌，并借此达到长生不死（至少活得较为长久）。美可以是一种心灵的美而非身体的美。但这并不是说，各种所谓抽象的美必然是协调一致的。苏格拉底乐意在与身体健美的青年人的交游中创造好的思想观念。相反，我们以

后将看到，阿尔西比亚德斯被苏格拉底美的心灵所吸引，却对何为适当的生育所知甚少。

接着狄俄提玛（Diotima）描述了进程的终点，一种最高的爱的神秘之域。他对苏格拉底能否达到此种境界表示怀疑。一个有名的段落写道，情人转向了美的海洋，最终领略到了美的本质：

美是永恒的，不生不灭，不增不减的；它不是在这方面看来是美，而在另一方面看来是丑，或者在此时此地此种关系中为美，而在彼时彼地他种关系中为丑。它也不随人而异，对某些人为美，对另一些人为丑……（《会饮篇》210e~211a）

美不表现在任何容貌或身体上，它也不存在于思想、知识或其他任何个别事物中。这种登峰造极的绝对圆满的境界仍然与原初的范型相契合。这的确是一种最值得过的生活。达到这种生活境界的人将创造出真正的美德，而不是美德的形象。他将亲身见识到理念，并与之浑然一体。他将能体验到类似两性相愉时的销魂感觉。

狄俄提玛对这一上升过程的描述并非意味着（尽管有人这么想），人只能爱一个人的美或美本身，而不是这个人的肉体。相反，一个人可以通过任何方式去爱另一个人，只要这种爱是由另一个人的美激发出来的。以上描述实际上直接反对的恰恰是这样一种理解：一切爱都是对美的爱。也并不是说，个人、景色、声音和人体只具有一种表面虚幻的美，只是它们不具有最高境界的那种无条件的绝对的美。狄俄提玛的确可能会说，从一个较高的观点看，声色人体之类的东西仅是“终有

一死的和毫无意义的”。但这仅与至高境界相比较而言，并不是说，认为这些东西为美或追求这种美是错误的。这是一个类似审美品味逐步提高的问题，比如说，从低级音乐到高雅音乐。它并不排斥先前的品味，毋宁说，先前的品味是整个过程的一个条件。这是一个逐步上升的有机过程，而不仅仅是发现错误或消除误解。

狄俄提玛说，先前的追求只是为了最终的秘密。这并不是说，如果至高的境界达不到的话，先前的状态是无意义的。他的意思是，只有从以后的视角看，我们才能理解先前状态的意义。这些意义对某些人来说根本无法显示，即使是以正确方式从事这些活动的人来说，这些意义也不能完全显示出来。对于那些以正确方式从事先前活动的人来说，这种不完美是以朦胧的不满意感表现出来的，而这种不满意感是由于他们不能适当地表达永恒欲望和永久地拥有至善的渴望造成的。那些没有以正确方式进行性爱，以及永远领略不到至高境界的人还要多久才能以体会到这种情感，这是《会饮篇》前面的演说涉及的内容。

当然所有这些都表达了一种对有限的不满，体现了一种超脱常人情感的壮美之感。但是常人情感又没有受到压抑而是得以尽情地宣泄。这是《理想国》和更沉闷的《费多篇》所远不能企及的。对话的这种效果是由两个因素造成的。一是后来阿尔西比亚德斯的突然介入，再就是先前几个滑稽怪异的演说。其中一个演说是阿里斯托芬（Aristophanes）作的，他讲了一个有关性吸引起源的既荒谬又动人的故事。《会饮篇》对欲望的处理很有分寸，它知道在谈论什么。在这一点上，它有点像其他一些不甚明朗的对话。这便使尼采的另一评论也显得真实可信，他说：“迄今为止的所有哲学唯心主义都类似于一

种疾病，柏拉图的哲学除外，它是一种对过于丰富和危险的健康的警示和对过于强大的感觉欲望的恐惧……”

柏拉图比任何一个别的思想家都更重视哲学的抱负。我们已经看到，他希望能用理论来改变人的生活。应该承认，对经验世界不信任甚至至于排斥的观点的确在柏拉图的思想中占有举足轻重的地位。但也应该承认，柏拉图的政治学仍然像幽灵一样徘徊在当今大行其道的各种政治制度中，而且这种政治制度确实也散发出一种恬不知耻的贵族气息。我们不禁要问，柏拉图的对话何以能够保持如此旺盛的生命力。当然，这些对话有时也给人一种唱高调的感觉。苏格拉底的道德说教虽然超凡脱俗，但有时也令人心生厌烦。比如苏格拉底的“反讽”，他假装无知和简单的忸怩作态确实令人懊恼。但是话又说回来，对话的这些不足也能在每个人的身上找到。对话往往在一个或几个人活生生的声音中自然发展，娓娓道来，因而也就不会落入做作冷淡的自满和古板枯燥的形式主义的窠臼，而这又是一般道德哲学很难避免的。柏拉图对话之所以产生这种效果，部分是由于对话的形式生动活泼，部分是由于（像尼采评论的那样）柏拉图经常意识到一种与他的理想对峙的强力，一种欲望、审美诱惑和政治煽动的强力。对话维持了一种紧迫感和社会及心理上的道德不安全感。柏拉图从未忘记，人的心灵充满了恶意，它时时准备去侵蚀善行。所以，他总是想当然地认为，有必要使某种手段、观念或富有想像力的手法保持生命力，使它们在我们身上加以固守。要做到这一点，那些设想用一种与读者交心的方式提供善行真理的作品是无济于事的。

柏拉图的对话从来不是封闭的，也没有一个终点。它们也没有提供有关柏拉图伟大探索的终极结论。对话包罗万象，既有故事、描写、笑话和辩论，也有高谈阔论的演说；既有小溪



般清新思想的创新，也有瀑布般澎湃激荡的言辞：真是五彩缤纷，不一而足。对话没有直白地告诉你，哪些是统摄万物的理论发现；也从不夸下海口说，一旦你掌握了某个理论，你的人生将会改变。对话当然也不乏理论探讨，且常常是复杂、细致、而又极富独创性。对于我们的生活如何需要改变以及哲学如何能够有助于这种改变等，对话中也有诸多论述。但是行动总是在另外某个地方，在一个甚至于苏格拉底本人也从未光临的地方。在我们面前的文本中找不到答案，也不可能找到答案。我们一开始曾讨论过《非得洛斯篇》中反映柏拉图真实思想的一段文字。它断言，哲学中最重要的东西是无法记录的。这似乎有一定道理。

这并不是说，真正的哲学思想不能记录下来，而只能作为初创者秘密的口头传说。意大利的毕达哥拉斯学派（柏拉图极有可能从他们那里获得最初的灵感）创造了一套玄奥的学说。有些学者就认为柏拉图学园也是如此，但是缺乏令人信服的理由。书写所表现出来的局限性并不仅仅存在于书写中。柏拉图似乎还认为，哲学对人生的最终意义与其说在于表现在理论发现中的东西，还不如说在于出现在理论活动中的东西。一个人会发现，是行动而不是对人生的探究才使他的人生发生变化。柏拉图认为，数学和对形而上学问题的辩证讨论，其最终目的不是达到道德原则，而是为了正确地实践这些原则（如果一个人从前的道德实践是错误的，那么理智的诚实和极强的好奇心会要求他再做尝试）。

柏拉图的确认为，如果你献身于理论研究，你的人生就会改变。起码在一个时期内，他确实相信，纯粹的学术研究可以导致一个人境界的转换。但是他却从来不曾认为，这种转换的物质条件会在一种理论中创造出来。他也不曾认为，一种理论

会在某个适当高深的层面上解释最重要的事情。因而对话没有指明可以从哲学中获得什么最有意义的东西，而是表明没有固定的独性之点。所谓的独性之点只会在一个有利的环境中凭运气蓦然出现。柏拉图本人或许确实相信，最有利的环境应该是一群完全献身哲学的人，但他又明确表示，读对话，然后思索它们，进入它们的境界，这一系列活动可以给哲学群体之外的人提供一些有意义的东西。柏拉图承认，（像苏格拉底在《菲得洛斯篇》中表明的那样）这些对话不可能是某一确定思想的载体，它们的目的是去控制读者的思想而是去开启他们的思想，向他们提供源源不断的灵感。

问谁是世界上最伟大的哲学家是毫无意义的，哲学家可以通过不同方式从事哲学研究。但是我们可以说什么是伟大哲学家应该具备的品质：理智的力量和深度；对科学的掌握；敏锐的政治感；创造力和破坏力；宽广的视野和丰富的想像；对安于表面确定性的不情愿；以及在一种不寻常的侥幸情形下，一个伟大作家的天赋。如果我们问，哪一个哲学家比其他哲学家更能集所有这些品质于一身，那么这一问题无疑只有一个答案：柏拉图。





---

# 笛卡儿

我思故我在

>>> 约翰·科廷哈姆



## 笛卡儿哲学的革命

### 科学家笛卡儿

勒内·笛卡儿的名字就意味着近代的诞生。在17世纪，笛卡儿及其追随者被称为“新式”哲学家。他们在科学思维领域开启了一场具有根本意义的转向，时至今日，仍然对我们产生着影响。就现在我们所理解的“科学的思维”而言，笛卡儿是其主要创始者之一。笛卡儿认为，所有的科学解释，必须以精确的数学定量化方式加以表达：

我认为，在有形的东西当中，除了那些几何学家所说的数量及其作为他们证明对象的东西（即各种差异，形状、运动所适用的对象）之外，没有别的物质存在。而且我对这些事物的考虑当中，除了差异、形状及运动外，一概不包含其他东西，并且由于所有的自然现象都可以以这种方式加以解释，因而我认为在物理学中，任何其他的原理都不值得加以考虑，也都不适合于物理学。（《哲学原理》）

我们所熟知的日常世界景象，当然不只是仅仅与数量有

关，除却大小、形状、运动之外，还包括诸多不同的属性。这些属性是指通过我们的五官可以感知到的各种各样的颜色、味道、气味、质地及声音等。传统的经验哲学统治了欧洲大学长达几个世纪之久，在对自然界理解之时，那些被认为是事物固有的“真正属性”（如“重量”、“湿度”、“干度”等）的东西，常常作为解释的根据。而今，则相反。所有科学家都认为，要想对事物加以解释，仅仅停留在“常识”这一水平上是不够的，我们还需要做进一步的探索，进入到微观层次，以考察各种各样的粒子间的相互作用。而我们的日常世界（它是由中等大小的物体组成的）正是由这些粒子所构成的。笛卡儿的这一著名科学原理的宣布，为这一需要（即对微观层次粒子世界探求的需要——译者）奠定了基础。从此以后，物理学改为寻求对微观层次结构的解释，并且必须用数学的精确语言对这一结构的运行状况加以解释。

然而，笛卡儿的科学观更为宏伟。他认为，这同一种内在的解释方式对于所有可见现象都是适合的。从规模巨大的天体运行现象，到空气以及地表事件，甚至于我们自身体内的细微变化过程，这种解释方式也无不适合。简言之，他是一个还原者（Reductionist），亦即他主张，陆地上或天空中的有机体的或无机体的一切自然现象，不管它们的表面差异多么巨大，都可以被还原，或者说根据构成相关粒子的基本结构加以充分地解释：

设想一下，磁石和火的性质是多么神奇，它们与我们通常可见到的物体的性质有多么的不同吧！熊熊的火焰是怎样由掉到大量火药中的微弱火花所迅速点燃的；星星是如何向遥远的四方放射光芒。在本书中，我已从众所周知

且为人人所认同的原理中推导出了这些现象以及其他诸多现象的原因（我认为这些原因是非常明显的），我所赖以进行推论的那些原理就是：物质粒子的形状、大小、位置和运动等。任何仔细考虑过这一事情的人都会乐于坚信下列论断：在石头和植物内没有任何神秘力量不能用这种方式加以解释；在石头和植物内也不存在具有“同情的”和“憎恶的”支配力量等这一类性质的奇迹，是那样神奇以至于不能用这种方式加以解释。简言之，在整个自然界当中，没有任何事物不能以这些同一的原理为基础加以演绎性解释。（《哲学原理》，Pt IV，art. 187）

对于笛卡儿而言，所有科学成为了一个完整的整体——一棵巨大的知识之树（这是他喜欢使用的比喻），在这里，物理学的坚固树干出现分叉而衍生出各种各样的特殊科学，如医学。这些特殊科学并没有从具有根本意义的解释原理上偏离开来（《哲学原理》，1647年法文版序言）。

但是，这里有一个例外。在成功地解释上文所引述的笛卡儿的科学信条之时，一个关键性的词组从最后的句子中被省略掉了。实际上，笛卡儿所添加的是关键的提示语。当他在说明其科学纲领的范围及其限度时，通常会以这样或那样的形式插入这一提示语：

简言之，在整个自然界中没有任何事物（该语句同上面所引的段落最后一句话相同——译者），这里所谓的任何事物是指应当与物质的原因有关的事物，亦即那些没有思维和精神的事物。而精神与思维是不能够以这些自身同一的原理为基础加以解释的。



由于“思维和心灵”现象，笛卡儿的解释性科学的宏大计划逐渐停止。因为笛卡儿将现实区分为两种基本的类型：除了广延的物质，即物理学的三维世界（这一世界借助于具有确定的大小及形状的运动粒子而能够完全加以说明）外，还存在一个十分不同的领域，即思维领域。每一种有意识的心灵是一种“思维着的实体”，是一种其本质特征完全独立于物质的存在，并且它完全不能够通过数量化的物理学语言加以解释。

笛卡儿将现实划分为具有根本性区别的两种实体——思维的东西和广延的东西，这给哲学留下了一个巨大的谜团：意识的本质究竟是什么？它与物质世界的关系又如何？这一问题一直困扰着我们。许多科学家对笛卡儿本人的观点（即思维是一种完全非物质的特性）并不存在多大兴趣，但是他们都一致认为，人们已逐渐认识到“灵肉问题”是一个极其重要的哲学兼科学难题，并且都认为，笛卡儿在这一问题上的观点不论是对还是错，对于后来探讨这一问题的方法而言，一直具有十分普遍的影响。

笛卡儿这一关于思维的也许著名也许并不著名的理论，是本文的主题。下面将阐述他有关思维本身的非物质性的论证，并阐述他的“双重性”理论所造成的悖论和尴尬局面。笛卡儿极力解决这些悖论，并力图表明，精神的自我与无意识的肉体虽然存在明显的区别，但二者却是紧密地结合在一起的，由此便构成了他所谓的一个“真实的人”。在这一问题上，笛卡儿所表现出来的颇具魅力的洞察力，也将在该书最后章节中加以讨论。首先，让我们对这位出类拔萃、应当之无愧地冠以“现代哲学之父”美名的法国人的生平及其著作做一简要的介

绍。做这一工作是颇有意义的。

## 生平及其著作

笛卡儿于1586年3月31日出生在位于图尔与珀提厄斯之间的一个名叫拉哈耶的小城镇里。如今，这座小城镇也因她的这位伟大儿子的诞生而得以重新命名。笛卡儿出生后的第13个月，他的母亲便去世了，他由其外祖母抚养长大。4岁时，他的父亲再婚。在10岁那年，他被送到拉弗莱舍（位于安格斯与拉曼之间）耶稣会学院的一个寄宿学校。由于他是一个体质虚弱的孩子，他被允许享有早晨睡懒觉的权利。而这一习惯伴随了他整整一生。1610年（即笛卡儿14岁时），他参加了一次规模宏大的活动，悼念学院创始人亨利四世的去世。在为这一活动所准备的诵文中有一首诗。这首诗宣布了同年早些时候伽利略发现了木星的卫星这一大事。地球是一切运动的中心，这一观点一直是经院哲学的核心教条，它是建立在亚里士多德与圣经相糅合的综合学说基础之上，而且长期以来，它一直成为绝大多数学校和大学课程的基石。而今，这一旧的秩序正在瓦解着。

年轻之时，笛卡儿利用在军队服役这一机会游历了欧洲，在他个性成长的历程中，最重要的一件事情是与荷兰数学家埃萨克·比克曼建立了友谊。他们二人于1618年在尼德兰的布雷达邂逅。比克曼自称是“物理—数学家”。当时他正在从事科学化解释的微观机械模式研究工作。比克曼的这一工作激发了笛卡儿的极大兴趣，使他认为数学能够用来解决物理学中的诸多问题。而在笛卡儿之前，数学作为一门纯粹抽象的学科，未曾与真实世界建立起联系。下面这些是出自笛卡儿早年写给比克曼的书信的内容：

我已经收到您的来信，而这也正是我盼望已久的。乍一看来信，使我感到高兴的是您关于音乐的注释。还有比这更清楚地表明您仍然记着我吗？不过，还有其他一些重要的事情我想知道，那就是，您一直以来在干些什么？现在正忙于哪些事情，您现在身体状况如何。您不要误认为我所关心的仅仅是科学。我所关心的是您，而且不仅仅是您的才智，尽管这是您最伟大之处，而是您整个人……

让我开诚布公地告诉您我的计划。我想创建一门全新的科学。这门科学将能够提供所有可能的等式，包括任何数量类型的等式（根据其本性，不管是连续的还是分离的等式）的一种普遍的解决方法。我正想证明哪些类型的问题仅仅依靠这种方式就会加以解决，以便表明几何学中几乎没有问题不会被发现。当然，这是一项巨大的工作，一个人几乎是难以胜任的；确实，这是一个令人难以置信的、宏大的项目。但是穿过含混不清的黑暗，我已经瞥见到丝丝光明。我认为，在这一光明的指引下，我将能够驱散甚至是最为浓厚的阴霾与黑暗……

目前，不要期望能从我的灵感中获得什么，因为尽管我现在正准备或许明天即将启程的旅行，而我的心早已被带入到了旅途中。我现在仍然不能确知“命运将会把我带到何处，哪里会是我的歇脚点”。战争的准备目前还没有将我传唤到德国去，但我觉得许多人会被招募去参军……如果我在某个地方安定下来（这也是我所希望的），我有望将我的力学和几何学整理出来，届时我将向您——我研究的支持者及最重要的启蒙人——致以崇高的敬意。

是您使我从慵懒的状态中活跃起来，并清醒地对待那

时几乎已从我的记忆中消逝掉的学问；当我远离崇高的追求之时，又是您，将我重新带入更有价值的事情之中。因而，如果我或许能够做出一些就总体上而言不被他人鄙弃的事情的话，您当然有权宣称这一切都应归属于您。（AT X151 ~ 164。CSMK1 ~ 4）

正如笛卡儿所说的，在即将到来的旅行中，他来到了南部德国。1619年11月10日的夜晚，笛卡儿来到了位于多瑙河的乌尔姆公寓中。那是圣马丁节的前夕，在笛卡儿的少年记忆中，那是一个痛苦的日子；在法国本土宗教中，每年圣马丁节的晚上，人们都要通过黑暗街道来纪念那些已逝的灵魂，这对于一个早年丧母的孩子来说必定是一个痛苦的经历。如今，23岁的笛卡儿遭受着人们所说的精神衰微，而人们从他对一些事件的更为明确的解释中求得线索，已经将他的这一痛苦经历解释为他的哲学生涯的真正开始。17世纪的传记作家阿德里安·贝里特，根据笛卡儿本人的记录，这样描述道：

他“异常兴奋”地上了床，满脑子想着那一天他“发现一种独特的知识系统的基础”这件事情。接着，他连续做了三个梦。他猜测这三个梦只能是来自他睡觉前的那一所思想。首先他被几个类似幽灵的形象所困扰。这些幽灵逼近他，使他异常恐怖（他以为自己走在大街上）。他感到身体右侧十分脆弱，以至不能站立。这样，他只好将身体交叉于左侧，以便到达他想去往的地方。由于这样行走不便，他就尽力站直。但是他觉得一阵剧烈的狂风在摇撼着他，使得他在漩涡中打着转。就这样，他转动了三次或四次。然而，这还不是他最可怕的事情。站立

中的困难使得他认为，每走一步都会跌倒。他发现有一座学院对着他走的路敞开着大门，他走进去以图发现一个避难处并找到一个消除困苦的方法。直到这时，他才消除掉自己的那一想法（即认为每走一步，都会跌倒——译者）。他努力到达了学院小教堂。在那儿，他的第一个想法是去祈祷。他意识到自己经过一个并不认识的人，但他没有跟这个人打招呼，于是他决定返回去向他致意。然而，掠过教堂的风将他猛烈地吹回原处。与此同时，他看到在方形学院的中央有另外一个人，这个人用彬彬有礼和乐于助人的口吻向他说话。告诉他，如果他想寻找N先生，那么他会给他一些东西。他想这些东西可能是从某一个国家带来的瓜。而令他最为奇怪的是围着这个讲话者的那些人，他们身体笔直且站立稳定。然而在同一个地面上，尽管那好几次要吹倒他的风已经减弱了，但他仍然是弓着身子，摇摆不已……

另一个梦接踵而来，在梦中他认为自己听到了巨大的声音。他认为这是雷声。这种恐怖的感觉使他立刻醒来。他睁开眼睛却看到燃烧的火花布满了整个房间……

一会儿，他又做了第三个梦。这一个梦不像前两个梦那样，它没有恐怖的成分。在他的桌子上，发现了一本书。但是，他不知道是谁把那书放在那个地方的。他翻开书，发现这是一本百科全书，他深切地希望这书对他将是十分有用的。随即他又发现了另一本书——一本名为“诗集汇编”的不同作者的诗集。他怀着好奇的心情阅读了书的一些内容。在翻开诗集时，他注意到了这样的诗句，“生活中的路，我应当走哪一条？”此时，他看到了一个陌生人，而这个陌生人给了他一句诗，诗的开头是

“Est et Non”。随后，第一本书出现在桌子的另一头。但他发现这本百科全书不再是完整的，而在他看到这本书之前这本书也不是完整的。

在睡意朦胧中，笛卡儿开始理解他所做的梦。他认为百科全书象征着联系在一起诸学科，而诗集则象征着联成一体的哲学和智慧……随后，他十分平静地醒来，并继续理解他所做的梦。他所喜爱的那些镇定自若的诗人则象征着启示和热情，而他也有望被赐予这一启示与热情。他所喜爱的诗句——“the ‘yes and no’ of Pythagoras”——代表着人类知识中的真理和谬误。

（阿德里安·贝里特，《勒内·笛卡儿先生》[1691]）

在关于这些梦的解释中，形形色色的观点纷纷登场并互相竞争，其中包括精神病理解释（令人惊奇的是，一些此类解释认为“瓜”是作为性象征物而出现的）。但从哲学的角度不难看出，在第一个梦里，在旋风当中所出现的方向迷失这一事情是与信念——对以前所接受为确定不移的事情的信念——的崩溃密切相关的。大约二十年以后，笛卡儿创作他的哲学经典——《沉思录》，其中出现的情况恰好是这样。在《沉思录》中，作者就决定对他以前所有的信念加以怀疑，以便找到一种新的知识体系的基础。笛卡儿在《第二沉思》一开始就宣称：“我所被抛入于其中的怀疑是如此之强烈，以至于既不能将其排除于我的头脑之外，也不能发现任何方法来解决它们。我感到自己好像是出乎意料地跌入一个深深的旋涡之中，翻滚不已，既不能在底端站立，也不能浮到上面。”（AT VII 16: CSMII 23 ~ 24）至于那些诗人的“启示与热情”，这并非是与

哲学探究相关联的一个标准意象。但是作为最后一个梦的结果，笛卡儿明确认为他注定要完成尚不完整的科学“百科全书”。在写给比克曼的早期信函中，笛卡儿已经勾勒出了这一“宏大计划”的梗概，他的这一工作也以此为起点。大约十四年以后，笛卡儿对在这个“火炉取暖的房子”中形成的思想进行了反思。在《方法谈》中，他写道“几何学家利用一系列简单易懂的推论来实现最复杂的证明，这使我假定人类知识范围内的所有东西都以同样的方式相互关联着”（《方法谈》Pt II, AT VI 19; CSM I 120）。正像诗通常要求神圣灵感一样，神圣真理——通常是笛卡儿成熟的形而上学的一个主要特征——也将会启发这位哲学家的心智。笛卡儿所谓的“理性之光”或“自然之光”并不是圣经意义上的启示。相反，它是上帝所赋予我们的朴实无华的智能。显然，这种智能能够使我们把握住根本的数学真理和逻辑真理，而这些真理正是我们理解宇宙的关键：

在我看来，那些不比数学家证明更清晰、更确定的东西，我是决不将其视为真理的。在这一方面，我总是坚定不移的……并且我看到，上帝在自然界中已建立起这样一些定律，并且他将关于这一些定律的观念注入我们的头脑之中，因而我们相信，经过充分反思，这些定律能够在那些存在或出现于世界上的所有事物当中被加以发现。

（《方法谈》Pt V, AT 41; CSM I 131）

在这一旅行之后，笛卡儿在巴黎居住了一段时间。但在32岁时，他决定去尼德兰定居。尽管笛卡儿从未在任何一个

地方呆过很长一段时间，但他却在这里度过了此后的 20 年光阴。他曾在法兰尼特、阿姆斯特丹、代芬特尔、莱顿、哈勒姆、乌得勒支以及恩迪吉斯特居住过。他最喜爱的隐居之地是艾格蒙德（位于哈莱姆与澳柯玛交界处）附近的北海岸地区。笛卡儿第一部重要著作是在去往荷兰之前所写的《指导精神的规则》。但这是一部未完成的著作，而且在他有生之年也未能得以出版。《论世界》是他的一部研究宇宙学和物理学的著作，这一著作也未出版。在 1633 年之前，该书已经准备好要出版。但同年，笛卡儿遭受到了意想不到的打击。关于这一事情，同年 11 月底在写给他的朋友同时也是他的主要通信者玛林·默西尼的信函中曾谈到：

我曾想把我的著作《论世界》送给您，以作为新年的礼物。就在两周以前，我还想，如果全书不能及时复印完，我也至少将书的部分内容送给您。但我不得不说明一下，我想因为我已经听说，去年伽利略的《论世界体系》一书已在意大利出版，所以在这期间我一直在竭力打听这一著作在雷登和阿姆斯特丹是否可以见得到。我被告知，该书确实已经出版，但是在罗马已经被立即烧毁掉，而且伽利略被判罪并受到处罚。对此我感到惊讶。几乎决定要烧毁我的所有文稿，或者是不让它公布于众。因为我很难想到他——一个为教皇所赏识的意大利人（就我所理解而言）——仅仅因为想证明地球是运动的（无疑他是这样做了）而被判处有罪。我知道一些红衣主教已经对这种观点进行了审查，但尽管如此，（我想我已经得知）即使是在罗马，这种观点如今也依然在被讲授着。我必须承



认，如果这种观点是错误的，那么我的哲学的所有基本原则也是错误的。因为这些基本原则能够十分清楚地证明这种观点。我的论文的每一部分是密切相关的。因而在未表明整个文章是有缺陷时，我是不会删掉其中的某一部分的，若不是因为一些事情，我是不愿发表在其中出现教会所不赞同的话的文稿。因而，我宁愿隐匿这一文稿，也不愿以残缺不全的形式发表它……

然而，其他著作接踵而至。先是《方法谈》，其法文版于1637年同三篇科学散文一同出版；紧接着是《沉思录》，其拉丁本出现于1641年。《哲学原理》于1644年以拉丁文形式出版，它是笛卡儿形而上学和科学的一个规模宏大的纲要。这些著作——正如我们将要看到的那样——包含了笛卡儿关于心灵与肉体相互区分这一问题的主要论证。然而17世纪40年代中期，笛卡儿逐渐对心灵与肉体间的相互作用问题感兴趣。在同流放中的伊莉莎白公主（她最早写信给笛卡儿是在1643年5月，谈论了她关于心灵的理论）长时间的通信中，他们提出了一些尖锐问题，由此而引发了笛卡儿对上述问题的兴趣。在给伊莉莎白的回信中，笛卡儿考察了这样一个悖论，即：尽管哲学思考教给我们心灵与肉体是相互区别的，但我们日常的人类经验却表明它们是统一的。人类经验以及人类独特的意识形态、情绪和情感（诸如恐惧、愤怒和爱）构成了笛卡儿的最后一部著作《心灵的情感》（该书法文版于1649年出版）的主题。

同年，经过犹豫，笛卡儿接受了荷兰女王克里斯蒂娜的邀请，访问位于斯德哥尔摩的女王宫廷，并为她讲授哲学。事实

表明，笛卡儿这一决定是不幸的。在他最后的信函中，有一封写于1650年1月15日，是从斯德哥尔摩写给新近结识的一位名叫科姆特·德·布雷吉的。在信函中，哲学家表露了他的忧郁之情：

时至今日，我仅仅与女王见过四五次面，而且总是早晨在她的图书室中见到她……两周前，女王去了阿帕萨拉，但我没有跟随前往。周四晚，女王返回来了，但至今我未见过她。而且我还得知女王去往阿帕萨拉之前，除却我当时在场的那次会晤外，我们的大使也仅仅与她进行过一次会晤。除此之外，我未曾访问过某人或某地，而且也未曾知晓其他任何事情。这使我认为，在冬季，这里的人的思想也像水一样都凝固了……说心里话，随着日子一天天过去，我越来越渴望回到原来的独居状态……这并不是说我不想真诚地为女王服务，也并不是说她没有表示出我所希望的适度的善意。但是，呆在这里我并不习惯。我所渴望的仅仅是平静与安宁。这些益处对于那些自身不能获得的人而言，最有权力的君主也是不能给予的。我祈祷上帝，祝您心想事成。同时恳求您相信，我是您最谦卑、最忠顺的奴仆。笛卡儿。

写过这封信后不到一个月，恰好是在笛卡儿54岁生日前夕，他因感染了类似流感的疾病，并迅速导致肺炎（当时的医学根本无法治疗肺炎这一疾病）而死亡。他最后的话语概括了他长期以来一直坚持的“心物”二元论：“如今，我的灵魂就要离去。”

## 无形体的心灵

### 普遍怀疑及自我本性

在“炉火取暖的房间”里，笛卡儿度过了他极其重要的日日夜夜。在一篇自述性的文章中，他描绘了自己此后的思想发展历程。在此，笛卡儿首次从总体上阐述了他的心灵理论（从总体上来看，亦即其形而上学理论）：

在此后的九年中，我除了周游世界，无所事事。我尽力想成为各地上演的喜剧当中的观众而不愿成为其中的演员。特别是当我思考各门学科当中那些可疑的，并有可能导致我们犯错误的观点时，我会尽力根除那些先前进入我的思想当中的错误观念。在这一过程当中，我不会仿效怀疑主义者。他们仅仅是为了怀疑而怀疑，并且总是假装不确信任何事情。与之相反，我的总目标是达到确定性——清除掉疏松的沙土以便找到岩石或黏土。

我想我在这一方面是非常成功的。因为我试图通过清晰明确的论证而非软弱无力的臆测，来揭露所考察的观点错误或不确定性……就像在拆除一所旧房子时我们通常保存其中的一些旧材料以用来建造新房子一样，在摧毁我的那些认为是无可靠基础的观点时，我要做出各种各样的观察并获取许多种体验，以便用来确立更为确切的观点……

然而，九年过去了，在学者中间时常争论的问题的看法上，我从来没有偏袒过任何一方，我也没有寻求比通常所接受的哲学基础更为明确的那一些哲学基础。恰好是八

年前，我决定从有熟人的地方搬走，隐居到这个国家（荷兰）。这些忙碌的芸芸众生，对自己事务的关注胜过对他人事物的好奇。生活在这个地方，跟生活在大多数人口众多的城市中一样，能够获得舒适的生活条件，而且一直能够过着一种独居的生活，就像隐居到了异常遥远的荒漠中一样。（AT VI 28 ~ 31；CSM I 125 ~ 126）

这样结束了《方法谈》（该书1637年匿名出版）第三部分内容。紧随其后的是第四部分初始的那一段。这是笛卡儿整个哲学当中最有名的一段。在这里有著名的格言——“我思故我在”或者“我在思，故我存在”（或许这更接近笛卡儿的意思）。七年以后，《方法谈》一书被译成了拉丁文（在17世纪拉丁语仍然是传播到国际性读者当中的最佳途径）。在拉丁语中，这一格言以这样的形式出现：Cogito ergo sum。或许在各种表达式中，这一形式至今仍然是最有名的。

《方法谈》的全名是《谈正确地引导人的理性并在科学中探求真理的方法》。笛卡儿的探求“方法”的关键之处是：他故意使用了怀疑主义的方法（这虽然不是笛卡儿的哲学观），将怀疑推向极致。这样做的目的是考察一下是否有一个能使怀疑得以存在的东西：如果有这样的东西，那么可用它来作为所要创建的新的稳固科学大厦的基石。当然，笛卡儿着手要发现的第一原理是著名的我思（Cogito）——只要我在思考，我必定存在。笛卡儿力图依靠这一“阿基米德点”支撑起他的体系。关于这一阿基米德点的重要性，评论者已反复分析和讨论过。但是，我们最感兴趣的是，在紧接着“我思”之后，笛卡儿所讨论的内容。在这“我思”（Cogito）之后，他讨论了思维着的存在的本质问题（笛卡儿确信，一定有一个思维着

的存在)。下面是《方法谈》第四部分一开始的全部内容：

我不知道我是否应将我所做的一些最初的沉思告诉大家。也许这些沉思太抽象、太不同寻常了，因而不合乎所有人的口味。但是为了判断我们建立的基础是否坚固，在某种程度上，我必须得讲一下。我很早就注意到，在实际生活中，有时候人们必须要遵循一些自己明知并不可靠的意见，把它们当做确定无误的意见看待。但是，由于现今我所希望为之献身的仅仅是对真理的追求，我想我必须采取完全相反的方式：**把凡是我能想出其中稍微存有疑虑的意见都一律加以排除，认为它们是绝对虚假的，以便看一下是否还剩下任何完全不容置疑的东西。**

所以，由于我们的感官有时候欺骗我们，因而，我认定假定没有一件东西像感官使我们想像出的那个样子。因为有些人就连对最简单的几何问题进行推断时也会出错，并做出一些逻辑谬论，而且我也认为自己也像其他人一样容易出错，因而我把先前用来进行证明的证据视为谬论而统统加以排斥。最后，我考虑到我们醒着的时候所有那些思想，在我们睡着的时候也会出现。而睡着的时候所出现的思想没有一个是真实的。因而我决定把一切曾进入心智的事物都认做并不比我梦中的幻觉更为真实的东西。但是，我立刻注意到，尽管我这样竭力地认定一切都是虚假的，但是这个在想这件事情的“我”必然应当是某种东西。而且，我注意到，“我在思想，所以我存在”这一真理是如此确定、如此让人坚信不疑，就连怀疑论者最狂妄的假定也不能使它发生动摇，于是我决定毫无疑虑地接受这一真理，将其作为我所研求的哲学的第一原理。

然后，我专心考虑我是什么。我发现，我可以设想我没有身体，没有我所在的世界和地方，但是，我不能设想我不存在。恰恰相反，仅仅从我想到怀疑其他事物的真实性这一事实上，就会非常明白地、确切地推出：我是存在的；但是，如果我停止思想，则即使我曾想到的所有事物是真实的，我也没有任何理由相信我存在，由此我认识到，我是一个实体，这一实体的全部本质或本性仅仅是思想；不需要任何地点或依赖任何物质性的东西而存在。因此这个我，亦即我赖以成为我的那个心灵，是与身体完全不同的，并且确实比身体更容易认识，即使身体并不存在，它也仍然不失其为心灵。（AT VI 31 ~ 33；CSM I 126 ~ 127）

最后一段包含了笛卡儿力图证明心灵的非物质性的最初尝试（在此后的著作中，他还作了其他讨论）。顺便说一下，在总结句中出现的“心灵”这一术语，其现代含义有“宗教的”或“属灵派”的意味。笛卡儿的尝试却未因此而被排除掉，这是非常重要的。对于心灵（soul）和精神（mind）这两个词，笛卡儿稍微互换着使用，只是为了指出，无论它究竟为何，它是意识或思想，亦即他在《沉思录》中所称的“思想着的东西”。正像在随后的著作中一样，笛卡儿在该处作了这样的结论：那个所意识到的思维着的自我，亦即“我赖以成为‘我’的这个我”，完全独立于任何物质的东西，在身体（须清楚，它也包括大脑）完全毁灭以后，它实际上也能够继续存在。

20 世纪初，几乎在每一个月里，科学家都会更多地发现，那些产生于思维着的大脑中的化学变化和电学变化。或许，笛

卡儿的观点最初在一些人看来是古怪的或者甚至是荒唐的。但是笛卡儿并没有否认在人类思维过程中可能会伴随脑部的变化过程（实际上，他曾花费很长时间讨论了大脑和神经系统的生理机能）。他坚持认为，既然思维就其本质而言，有别于物质世界，那么它也就不为或这或那的物理过程所确证，并且从理论上讲，没有任何物质基础，思维实际上仍然能够继续存在。

“我可以设想没有身体”，这一表述是理解笛卡儿论点的一个关键前提。很明显，这一表述是与笛卡儿早些时候所阐述的怀疑方法相关联的。考虑一下有关躯体运动这样一个假设，例如“我正伸开我的手”。然而，这一类看似简单且一目了然的事实，经过人们的深思熟虑以后，却被认为是可疑的：我可能正在睡觉或正在做梦。在这期间，我根本没有伸手，而是（例如）躺在床上，将手枕在耳朵下面。关于“做梦的论断”这一层次仍然承认我有身体，而笛卡儿准备将怀疑推向一个更高的阶段：“或许一切曾进入我的心智的事物并不比我梦中的幻觉更为真实”（上文所引用的中间段落）。换言之，我们的整个一生（包括对我有一身体这一信念）或许是某种梦幻。四年以后，笛卡儿在《沉思录》中提出了更为精彩的见解，让我们引用一下：

我要假定有某一些十分强大和狡猾的恶魔，他们用尽了全部的力量来欺骗我。我要认为天、空气、地球、颜色、形状、声音以及一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信의假象和梦幻。我应当认为自己没有手、没有眼睛、没有血、肉、没有感觉，但我却错误地相信我拥有这一切东西。（AT VII 22 ~ 23；CSM II 15）

这种极度的怀疑使我不再相信“外界”事物（即并非直接源于我的思想的所有事物），因而结论是：我根本没有一个身体；我可能是某一个没有躯体的精神，被恶魔无情地欺骗而相信我是居住于地球上的一个有血有肉的动物。然而，尽管将怀疑推到言过其实的限度（正如笛卡儿自己所说的），但我不会怀疑我存在。尽管我受这恶魔的欺骗，但我必须为他而存在着，以便能够使他继续骗我。这就是笛卡儿在《第二沉思》中想要继续讲的内容：

我愿假定我所见到的一切东西都是假的。我愿相信记忆告诉我的事情都是谎言，没有一件是曾经发生过的。我没有感觉。身体、形状、广延、运动和地点都是虚构的东西。那么，什么东西是真实的呢？……

我刚才已经说过，我没有感觉、没有身体。这是一个令人费解的问题，我能从这里得出什么结论呢？难道我必须得依赖身体和感觉，没有它们我就不能存在吗？可是，我已经使自己确信世界上什么也没有，没有天、没有地、没有精神、没有身体。难道这会得出我也不存在吗？不会！如果我使自己确信什么东西，那么我必定存在。但是有一个异常强大、狡猾的骗子经常故意欺骗我，如果他在欺骗我，我也不会怀疑我是存在的。而且，他愿怎样欺骗我就怎样欺骗我，只要我想到我是某个东西，他就不会使我成为什么都不是。（AT VII 24 ~ 25；CSMII 16 ~ 17）

因而，我的自我意识本身与身体是不同的，它的存在是绝对不容置疑的。这一点就是我们所能设想出的最极端的怀疑也



动摇不了的。

然而，即使我们在这儿赞成笛卡儿的说法，难道我们能够接受他从这里所推演出的结论吗？他已经确证我能够怀疑我的身体的存在，但是不能够怀疑我的心智或自我意识本身的存在。但是，（用《方法谈》中的话说）难道这会得出，这个“我”是“与身体截然不同”并且离开了身体也能存在的吗？要回答这一问题，我们须考察一下笛卡儿论证的逻辑形式：

我能够怀疑 B 的存在  
但是我不能够怀疑 M 的存在  
因而没有 B，M 也能够存在

如果这一结论的形式是有效的，它将不仅对心智与身体有效，而且对 M、B 的所有指代物都同样有效。考虑下面一个类比事例：M 代表土豆泥，B 代表糖。假定（由于完全不知道化学）我能够怀疑糖的存在；而为了论辩的需要又假定我不能怀疑正在下咽的土豆泥的存在。难道能够可笑地模仿笛卡儿得出这样的结论：即使糖不存在，土豆泥仍然存在，并且我们也能知晓它是什么？

看来，笛卡儿的错误在于他极力地将本体论的真理从认识论的真理中剔除出去，或者说力争将问题真实化，以便从他或确定或不确定、或怀疑或不怀疑的前提中推演出心智或思维本身的真正本性。然而对于任何一个给定的事件，我所能怀疑的，部分取决于我自身对这一事件的熟悉程度。就精神、土豆或其他别的什么东西而言，哪些是使它们存在所不可缺少的因素，哪些是不必要的因素，看来要做出这一结论，仅仅依靠我自己对这些东西的熟悉程度是不够的。

就笛卡儿结论的内在合理性而言，他将“这个‘我’”等同于一个无形体的实体时，他已经明显地远离了那些所谓的“常识”性观点。大多数人在被问及“你是谁”这一问题时，可能会回答“一个人”；显然，在此的“一个人”不是一个无形体的某一件东西，而是像亚里士多德所说的“理性动物”，是一种生物意义上的动物，因而也就是一个有血有肉的动物。在《第二沉思》中，笛卡儿承认，他的观点是对那些“想当然的想法”的背离：

可是我还不大清楚，这个现在必定存在的我究竟是什么。因此，我必须小心谨慎，以免鲁莽地将别的什么东西当成是这个“我”，从而避免在我认为是最确定、最明显的知识方面犯错误。因此，在我开始现在的这些想法之前，我要重新考虑我以前所认为的我是什么。并且，凡是被我现在所讲到的论证所多少冲击到的东西，都将被我排除掉，以便使那些剩下来的东西最终恰好是并且仅仅是确定的、无疑的。

那么，我以前认为我是什么呢？进入我的观念中的最初想法是：我有手、胳膊，以及由肢体构成的整个机械结构，就像从一具尸体上看到的那样，我称之为“身体”。紧接着的想法是，我吃饭、走路、感觉和思考……

可是，我现在正假定有一个异常强大、邪恶的骗子正竭尽全力地欺骗我，那我应当说我是什么呢？我能够断定我具有一点点我刚才所说的属于动物性的那些东西吗？我仔细地审视着这些东西，并反复地思考着，但没有一件是存在于我的心里的。用不着一一列举这些东西。而吃饭和运动怎样？既然我现在已经没有身体，吃饭和运动

也不过是虚构之事。感觉如何？没有身体必定不会出现感觉；而睡觉之时，借助感官，看起来我会感知许多东西。可醒来以后，我根本并没有感知。思维又怎样？最后我发现了它——思维。只有思维不能与我分开。有我、我存在，这是确定的。可是存在多长时间？只要我在思维，我就存在多长时间。因为假如我完全停止思维，我也就完全停止了存在。除非是必然为真东西，否则我一律不予承认。因此，严格说来，我仅仅是一个在思维的东西；也就是说，我是一个精神、一个理智或者是一个理性——这些词语的意义，我至今仍然不清楚。那么我是一个真实的、真正存在的东西了。是一个什么样的东西呢？正如我刚才所说的，一个在思维的东西。（AT VII 25 ~ 27；CSM II 17 ~ 18）

这一论证主张，思维是惟一不能与我分开的属性，就是在恶魔般的虚幻的过程当中所提出的极端怀疑也分不开的。正如在拉丁文原创著作中所写的，思维是惟一不能“从我这里剥离出去”的东西。然而这一论断看来是回避了一些问题。正如许多人所认为的那样，事实上大脑活动对于思维而言是必不可少的，如果这样的话，那么这将会怎样影响这一虚幻进程（在这里，我被假定是一个没有身体的动物，但却被恶魔所欺骗，相信我有一个身体）？答案必定是那种据称的虚幻的过程是前后不一致的。因为一个人“剥离”掉大脑以及其他身体属性时，他也因此而“剥离”了思维。作为笛卡儿同时代的一位敏锐的思想家安托万·阿尔诺，概括了他对笛卡儿这一论证的持久担忧。他指出，就笛卡儿所表明的一切而言，要使我成为“我”，身体是必不可少的：

就我所觉察到的而言，我能够得出的惟一结论是：我能够获得关于我自身的一些知识，而不能获得关于身体的知识。但是对我来说，尚不清楚这些知识是否是完整的和充分的，以便使我确信我将身体排除于我的本质之外是没有错误的。（第四回答，AT VII 201；CSMII 141）

### “清楚明白的知觉”和脱离身体的心灵之逻辑可能性

从对心灵的非物质性的疑问中而引申出来的论证，对于其中存在的问题，笛卡儿在写完《方法谈》后，对其倍加关注。正像在1641年出版的《沉思录》一书的序言部分中，他所解释的那样：

在《方法谈》中我请凡是发现在我书中有值得批评的地方的人，劳驾把这些地方告诉我。在我关于心灵的论述中，只有一点反驳值得提及。现在我简短地回答一下……

这一反驳是：不能从人的精神在指向它自身时，仅仅看出它是一个思维的东西而不是其他的任何东西这一事实，就得出精神的本性或本质仅仅在于它是一个思维的东西。在这里“仅仅”一词就排除掉了可说是属于灵魂的其他所有东西。我对这一反驳的答辨是：在那一段落中，我不是有意按照事物的实际情况的次序（那时我还没有谈到事物的实际情况），而仅仅是按照我自己的理解的次序，把它们排除掉了。那一段的意思是，除去知道我是一个思维的东西，或者说一个在自身内有思维能力的东西

外，我还不知道有什么东西属于我的本质。不过，下面我将指出我是如何从我不知道别的东西属于我的本质这一事实引申出事实上没有别的东西确实是属于我的本质的。

(AT VII 7~8: CSM II 7)

我们已经看到，尽管《第二沉思》中有许多内容是在重复着《方法谈》中的论证，但是，在《第六沉思》亦即最后一段沉思中出现了新的论证。在这一论证中，笛卡儿过多地依赖其上帝存在的证据。而由于这些证据被普遍认为是无效的，因而这一论证或许没有受到应有的重视。不过，很快我们将会看到，有一种所谓论证的“世俗类比”，现今的许多哲学家，即使是反笛卡儿哲学的那些哲学家也倾向于接受它。

为解释笛卡儿的论证是如何奏效的，作一些简明的背景介绍是很必要的。在到达《第六沉思》之前，令沉思者感到满意的是，它已经确立了一个完满的创造者。这一创造者已赋予了精神以“清楚、明白的知觉”能力。如果我们小心谨慎地利用这种能力，那么我们将不会被这种能力引向歧途：

导致我所犯错误的那个原因肯定是我所解释的那个原因（即滥用我的自由意志而鲁莽地同意我并不清晰地认识的事物）。因为，当我不得不做出一个判断时，如果我将我的意志限制在理智所能清楚、明白地提供出来的事物内，而不使意志作进一步的扩展，那么对我而言，这将决不会犯错误。这是因为，每一种清楚、明白的知觉无疑是真实的、确定的什么东西。从而它不能是无中生有的，而必定是由上帝作为它的创造者。我认为，它的创造者是上帝。上帝是完美的，因而他决不会欺骗我们；因此这样一

种知觉必定是真实的。因而，今天我不但知道了必须采取哪些预防措施以防范错误，而且也知道要做什么事情才能认识真理，因为，如果我把注意力充分地放在我完全理解的事物上，并且将这些事物与那些我所理解的含糊不清的事物区分开来，我肯定将会得到真理。这就是从今以后我将加以注意做的事情。（《第四沉思》，AT VII 62：CSM II 43）

在笛卡儿的形而上学中，上帝是从思维的主观世界通向科学真理的客观世界的桥梁。由于将精神的存在归之于上帝，因而，精神先天就被预先设置上了一些与现实相一致的观念。因而在笛卡儿体系中，上帝是我们观念的最佳担保者。这样，证明了上帝存在的重要性，沉思者便能够从单独的认识火花（我在思，我存在……）过渡到关于现实世界的本性的系统知识上来：

我清楚地认识到，一切知识的确切性和真实性仅仅取决于对于这个真实的上帝的认识，在我认识到上帝之前，我是不能够获得其他东西的完满知识的。而现在我能够获得无穷无尽事物的完满而确切的知識：能够获得关于上帝本身的知识，能获得其本性是理智的其他事物的知识，而且也可以获得那些属于物质性的所有事物（是纯数学的研究对象）的知识。（《第五沉思》AT VII 71：CSM II 49）

通过理智的清楚明白的知觉（这是由上帝保证的），笛卡儿指出了关于事物真正本性的系统知识的可能性。笛卡儿在

《第六沉思》中也是这样继续论证精神与肉体的区别的。

我知道我所清楚、明白地理解的任何东西都能够由上帝创造，上帝能够创造它们以便使得它们能够与我们的理解相一致。因而，我能够清楚、明白地理解一件东西，并将它与其他东西区分开来，就足以使我确信这两件东西是有区别的。因为他们能够被分离开来，至少能够被上帝分离开来。至于要求什么力量把它们分开，这一问题并不影响判定它们是两件不同的东西。

这样，仅仅知道我存在，与此同时并注意到除了我是一个在思维的东西之外绝没有其他东西属于我的本质特征，我就可以正确地判定我的本质仅仅在于我是一个思维的东西。而且，虽然也许（或者的确有，就像我将要说的那样）我有一个身体，它与我紧密地结合在一起。但是，因为一方面我对我自己有一个清楚、明白的观念，即我只是一个思维的东西，一个没有广延的东西；另一方面，我对身体有一个明确的观念，即它仅仅是一个具有广延而不会思维的东西。因此，可以肯定的是，我与我的肉体确实是有区别的，我没有肉体而能够存在。

“广延”的事物（在前面章节中解释过）是笛卡儿物理学的内容。凡是具有空间量度因而能够根据大小、形状、运动加以测量的东西均可被定义为广延物。显然，在这一意义上，身体及其所有器官，包括大脑在内都是“广延”的。看来除非一东西具有一种可测量的量度，否则称其为一个“体”（body）是矛盾的。这样看来笛卡儿这一前提，即他有一个关于广延性的身体的清晰、明白的观念是不可反驳的。而且许多

人也同意他的下一个前提：我们有一个关于非广延性的精神的清晰、明白的观念。当然，思维看来不像分子、桌子或星星那样占有空间。具有可量度的形状、运动的粒子构成了物理学家所研究的这个宇宙。从表面上判断，意识（感觉、反映、欲望与深思的连续不断流动即为意识，它构成了我们的精神生活）属于与这些粒子完全不同的一个类别。因而让我们赞成笛卡儿的观点吧，即精神的概念与肉体的概念是有区别的。

从这里，我们能够得出这样的结论：“我与我的肉体确实是有区别的，没有肉体我能够存在吗？”笛卡儿的推论看来是这样的：如果不参考任何广延性的东西，我们能够清楚地理解精神概念，并且如果不参考任何意识的东西，我们能够清楚地理解肉体（身体 body）概念，那么关于精神脱离肉体而能够存在的结论至少在逻辑上是可能的。正如笛卡儿所认为的，“它们能够被分离开来，至少能够被上帝分离开来”。因而如果它们在分离时能够存在，那么精神的存在不依赖于肉体，因而肉体也不是精神的本质特性。

回溯到前面所提及的笛卡儿论证中的“世俗的类比”。注意，这一论证实际上并不依赖于存在一个上帝（他创造了一个没有躯体的灵魂）。这一论证的真正意思并不是指离开了肉体，精神还确实存在，而是指离开了肉体，精神能够存在。任何承认这一点的人确实已经承认了笛卡儿身心二元论的基本准则。因而当今的哲学家不仅认为在我们的实际宇宙当中所有的意识都体现在肉体组织当中，而且也同意认为至少从逻辑上说存在纯粹精神实体，它独立于我们的肉体结构而存在。这类哲学家实际上与笛卡儿式或二元论的主要思想是一致的。从这里踱出一小步，就会与笛卡儿的观点相一致：尽管目前的人类生命当中包含精神的和肉体的属性，但这是可能的事情：你的肉



体毁灭了，但是，真正本质意义上的“你”仍然活着。

还有另一个观察视角，借助它我们可以看到笛卡儿的论证更为可疑。“没有大脑（或者某种类似的身体结构）思维能存在吗？”要解决这一问题，先让我们考虑一下下面这个类似的问题：“没有胃（或者其他适当的身体器官）消化能够存在吗？”第二个问题的答案肯定是：不能。因为，尽管消化和胃是两种具有显著区别的概念，而且我们也能够在思维中将其区别开来，但是，消化和胃这二者是密切相关的，就像功能与结构相关一样：消化功能如果要发挥作用，那么它须体现于具有适当的因果力量（如，处理事物的能力）的身体结构之中。与之相类似，下面的这一论证看来是合理的：尽管“思维”与“大脑活动”这两个概念是有显著区别的，但是，思维是一个功能化过程，离开了某些硬件（或者是大脑，或者是类似的东西），它便不能运作。的确，软件设计师在设计程序时，用纯粹抽象的术语而不参照任何物理世界。但是他们知道，要使他们的程序得到实际运作，就必须使这些程序得以物质化体现（如体现于硬盘上）。从根本上说，这些观念——在不存在物理基础的条件下，会存在一个运作着的软件程序——是前后矛盾的：这并不是说在我们的宇宙中不会有这样的软件程序，而是不存在一个可能的世界以便会使得我们发现这样的软件程序（同样，下面这个论断也是矛盾的：在缺少某种执行消化功能的物理器官条件下，存在拥有进行消化过程的这样一个世界）。如果这一论证是正确的，那么，尽管乍一看来，从逻辑上说精神在脱离肉体的情况下而能存在是可能的，但是最终仍被证明是前后矛盾的，因而笛卡儿的论证也是失败的。

## 意识的不可分割性

在论证精神与肉体的区别时，笛卡儿做了两手准备。在《第六沉思》的末尾，他做了以下论证：

精神与肉体间具有很大的差别。这种差别就在于，肉体就其性质而言总是可分的。因为当我认为精神或我自己仅仅是一个思维着的东西时，我在我自己内分不出任何部分来，我把我自己理解为某种绝对单一、完满的东西。尽管整个精神和整个肉体是结合在一起的。可是，我认识到，当一只脚或一只胳膊或者肉体的其他任何一部分被截去时，不会因此而认为从我的精神上带走了任何东西。（愿望、理解及知觉的功能，真正说来不能是精神的部分，因为想要、理解、拥有知觉的是同一精神。）与之相反，在我的思维中能够想到的任何物质的或广延的东西能很容易地分为许多部分。因而这一事实使我认为广延的东西是可分的。这一论证足以告诉我精神是完全不同于肉体的，即使我还没有从所考虑的其他事情中懂得有关这一问题的更多事情。（AT VII 85 ~ 86；CSM II 59）

笛卡儿的这一论述看起来更不恰当。当他谈到将一只脚或胳膊切除掉而不会从精神中带走任何东西时，他的现代论敌就会立即会反驳道：“将大脑或者是神经系统切除掉会怎样？”最近，其他一些评论家对所谓精神的“不可分割性”提出了质疑。他们指出，当代研究已经表明，宣称意识是一个统一体这一观点是错误的，实际上我们的精神功能是一系列半自动的并且通常是极其松散的协作式亚系统。而笛卡儿的论证当中最

可疑的部分可能在于，他看来已经暗暗地将精神具体化了，他假定精神按其本性来说就是一个实体。相反，如果事实上精神是一系列功能或属性的名称而非一个实体，那么下面这一事实，即我们不能像分割、测量大脑诸部分那样来分割、称量、测量这些功能，从根本上说便没有切中主题。我们不能区分、称量、测量文字处理机的拼写、核查功能，但我们能区分、称量、测量硬件；除了依赖于一些物理系统的性质外，要不是上述的一切因素，文字处理功能将无法运作。

笛卡儿的论证尽管是有缺陷的，但是它却成功地强调了关于精神现象的一个重要事实，即，包括诸如大小、形状、广延、运动一类术语的数理化语言，对于描述我们内在的精神生活是不够的。尽管许多近代哲学家并不探求有关独立精神实体的观念，但正是这一主观的方面（即内在精神生活方面——译者）使得他们保留了所谓的“准笛卡儿式”学说。不管我们的物理科学多么完善，难道它将会包括诸如闻新割的干草、尝成熟的悬钩子（一种荆棘类植物——译者）、听风笛一类的事情吗？许多人会感到，对于这类主观的定性化的感受或者现代术语所说的“qualia”而言，即便是我们所能设想到的最先进的物理学也必定永远不会将其包含在内。

有趣的是，诸如宣称反主观的定性化感受（qualia）这一类的事情并没有被从“纯思想”（如，关于 $2 + 2 = 4$ 的思想，从经验主体的角度来看，这一思想是显得相对抽象和“单调”一些了）领域中普遍排除出去，而是被从有血有肉的人类感受和情感世界当中排除出去了。现在，我们必须求助于笛卡儿的这一对人类所特有的这一方面的处理方式了。

## 真实的人

### 笛卡儿对“天使说”的反驳

笛卡儿花费了大量的精力来论证精神和肉体是不同的两个事物，认为这两者是相互独立的实体。但是在最后 10 年的岁月里，他用了大部分时间来坚持认为精神和肉体是互相依存的。他称这紧密结合在一起的精神和肉体是一个“真正坚固的复合体”。这一变化在笛卡儿哲学思想发展当中，是最为矛盾的一件事情。但是，这一情况并不是像表面上看来那种突然性大转变。因为关于精神与肉体间的“结合”这一基本事实，笛卡儿在《沉思录》中已经相当明确地指出了：

我自己的本性告诉我的最清楚的事情是：我有一个肉体，当我感觉疼痛的时候，是它出现了病情；而当我饥饿或口渴的时候，它需要吃或喝等等……

天性也用疼痛、饥饿或口渴等感觉教导我，我不仅像一个船员住在他的船上一样住在我的肉体里，而且我和肉体十分紧密地连接在一起，混合得就像一个整体一样。如果不是这样，那么，我，这个仅仅是思维着的東西，当肉体受伤的时候，不会因此而感到疼痛，而只会用理智去知觉这个伤，就像一个船员用目光察看一下他的船只是否受伤了一样。同样，当我的肉体需要饮食时，我会清楚明白地理解到这一事实，而无须饥饿的模糊感觉告诉我。因为饥饿疼痛等感觉不过是思维的模糊方式，它们来自精神和肉体的联合，来自于就像混合起来的精神与肉体一样。

(《第六沉思》AT VII 80~81; CSM II 56)

一个无躯体的单纯的精神恰巧被植入肉体以后，生命将会怎样？笛卡儿认为，肉体由于与其本质相抵触，它仅仅是一种器械或工具，因而肉体上受到的损伤将会被觉察到，就像我觉察到我的东西出现碰撞的凹痕、觉察到我的房顶在漏水一样。所有这些，精神只会将其作为“外在的”事实记录下来——不适，这种不适是因一个人由于疾病、受伤而感到肉体上的苦痛所带来的。这种不适没有被直接、立即地包含于精神之中，这一点是无可否认的。在后一种情形中，并不是我做出这样的判断：“真令人讨厌，我正在使用的肉体受到了损伤”，而是以一种异常直接的、密切的方式感觉到那种众所周知的十分剧烈和显著的感觉就是疼痛。笛卡儿论证道，正是这“思维的模糊方式”确切地表明了精神和肉体不仅仅像船员与船只、游客与交通工具一样联系在一起，而是紧密地“结合”和“混合”在一起。

为什么笛卡儿称像痛苦一类的感觉为模糊的思维？部分原因在于感觉缺乏理智知觉所具有的那种清晰性和明确性。当我在判定 $2+2=4$ 或三角形具有三边时，思维的内容对于我的理解而言确实是十分清晰的，而且我拥有（就像在我面前一样）必要的一切来确信我所讨论的这些问题的真实性。与之相反，笛卡儿认为，有一些东西，像当肉体受到各种各样的刺激时所获得的那些感觉材料，它们先天就是模糊不清的。感觉是生动而强烈的，但是它不像理智在思考诸如数学一类的清晰、明确的问题时所具有的那种清楚真实的逻辑联系：

由于某种特殊的权利，我把这物体（body）称做是

“我的肉体”。我相信这个物体比别的其他任何物体更属于我，这是有其原因的。因为，我不能像跟其他物体分开那样与我的肉体分开；同时，我感觉到我的欲望和情感在这肉体内，也正因为这一肉体，我才有欲望与情感；最后，正是在这一身体的各个部分上而不是外在于这一身体的其他物体上，我感受到愉快和痛苦。可是为什么那种奇特的痛苦之感就引起内心的一种独特的悲伤之情？或者为什么愉悦之感会引起快乐？还有，为什么那种奇特的胃刺激（我称之为饿）告知我应当吃东西，喉咙发干告知我应当喝水，等等。对于这一切，我不能给出任何解释，除非本性教导我应当这样。因为在胃的刺激与想吃东西之间，以及引起痛苦的东西的感觉和这个感觉引起的精神悲伤之间，（至少就我所理解的而言）完全没有联系……（《第六沉思》AT VII 76；CSM II 52~53）

正是这种诸如饥饿、痛苦一类的心理/生理感觉的独特性，正是这些感觉与思维能力的明晰知觉这二者之间的内在区别，表明了我们不单单是附属于肉体的纯粹精神。相反，从一种独特的、不容否定的和明确的意义讲，这一特殊的物体（肉体）是我的。这一典型的事例印证了，我不单单是作为一个绝缘于无意识的肉体的一个“在思维着的東西”而存在着，而是作为精神与肉体的独特混合物、作为一个人而存在着。

评论家，至少是英语传统的评论家，往往都忽视了笛卡儿哲学这一方面的重要内容，而喜欢将注意力更多地集中在关于精神与肉体的区分的论证上。在英国哲学家吉尔伯特·赖伊的名句（见1949年的《精神的观念》）中，笛卡儿式的方法已成为“机器的幽灵”（一个非物质的精神控制着一个异己的、

无意识的肉体)这一学说的同义语。不过,这已不算什么新鲜之事,在笛卡儿的同代人中,这样的指责屡见不鲜。那些人指责笛卡儿复活了柏拉图式的“天使说”。安托万·阿尔诺,《〈沉思录〉第四组反驳》的作者,是这样论证的:

这一论据(即精神能够脱离肉体而存在)看来是证明得太多了,它将我们带到了柏拉图哲学的观点上来了……即任何有形的东西都不属于我们的本质,因而人仅仅是一个有理性的精神,而肉体不过是精神的工具。这样一种观点将人定义为一个使用肉体的精神。(AT VII203: SMII143)

笛卡儿对此机智地回应道:

我看不出为什么这个证据证明得太多了……我认为我已十分仔细地避免任何人推定人不过是“一个使用肉体的精神”。因为在第六沉思里,我谈到了精神与肉体的区分,我也同时证明了精神实质上是与肉体结合在一起的。我用来证明这一问题的证据,同我可记忆到曾见到过的任何一个证据一样,是强有力的。胳膊确实是一个与身体其他部分有区别的实体,一个持有这样一种看法的人并不会因此而否认胳膊属于整个人的本质的。而说胳膊属于整个人的本质不会导致人们怀疑胳膊不能由自己而生存下去。同样,我并不认为在指出精神脱离肉体而能存在这一方面证明得太多。我也不认为在表明精神和肉体实质上是结合在一起这方面说得太少,因为这种实质性的结合(substantial union)并不妨碍我能够对精神有一个清楚、明白

的观念，认为它是一个完整的東西。（AT VII 227 ~ 228；CSM II 160）

笛卡儿的这一回答或许不够明确。但是，问题的核心已归结到下面这一问题，即笛卡儿是否有一个真正的人（human being），亦即他是否有一种理论以研究人类的本质问题。《沉思录》出版之后，笛卡儿的热衷追随者——里吉斯（与笛卡儿式的观点相似）提出人不过是一个偶然的实体，是精神进入肉体以后而偶然存在的某种东西，它缺少作为自己真正本质的某种东西。在给里吉斯的一封严肃信件当中，笛卡儿激烈地反对道：“你不应该说这些更令人反感和具有挑衅性的事情。”（AT III：CSMK20）一个月后，他更为详细地写了一封信，坚决反对里吉斯的解释，认为人就其本身而言确实是一个真正的实体：

精神以一种真正固有的方式与肉体结合在一起……正像我在《沉思录》中所说的，我们意识到诸如疼痛一类的感觉，并不是有别于一种肉体的某一精神的清晰想法，而是与一种肉体真正结合在一起的精神的模糊感知。因为如果一个天使存在于一个人的肉体内，它不会有我们所具有的那种感觉，而仅仅觉察由外在物体所引起的运动。这样它将会有区别于一个真正的人。（AT III 493；CSMK 206）

尽管笛卡儿的回答是明确的，但是也有许多问题未能加以解决：如果精神和肉体确实是两个区分的、独立的实体，那么它们怎样相互作用并结合在一起呢？它们之间的这种“真正



实质性的结合”（real substantial union）是什么意思？对于这些问题，笛卡儿未给予全面而深入的重视，直到他在与他或许是最著名的通信者伊丽莎白公主（她是波希米亚流放国王弗雷德里克的女儿，也是运气不佳的英格兰查理一世的侄女）的通信中，为更加充分地解释自己的思想时，才对这些问题予以重视。

### “原初观念”及其实质性的结合

1642年5月，伊丽莎白公主写信给笛卡儿询问他以下问题，即，单单作为一个“思维着的实体”的心灵，是如何引起神经系统的相关事件从而使得肢体产生运动的？（笛卡儿的“幽灵”被假定是能够推动物质的“机器”的，伊丽莎白公主的问题恰好与这一观点紧密相关，而这一问题也预示了300年以后吉尔伯特·赖伊对笛卡儿的抨击）。笛卡儿以其少有的坦诚与直率对伊丽莎白公主的这一问题做出了回答：

坦白地说，鉴于我所出版的作品，在我看来，阁下您所提出的问题，也的确进入了我的视阈。关于人的心灵，存在着两个事实，而这两个事实要依赖于我们有关心灵本性的所有知识。首先，心灵是思维着的；其次，心灵是与肉体结合在一起的，它能够行动并且能够跟随肉体一起运动。关于第二个方面，我几乎未曾谈及过任何事情；我只是力图使得第一方面更易于理解。因为我的主要目的是证明心灵与肉体之间的“区别”，而对于这一目的而言，只有第一个方面是有用的，第二个方面可能一直是有害的。可是，阁下您的洞察力是如此的清晰，没有一件东西能隐藏的了。因此，现在我将努力解释我是怎样设想心灵和肉

体是一个统一体的，心灵是如何有一种推动肉体的力量的。

首先，存在一些基本观念，可以说它们作为一些形式，在其基础之上，我们形成了其他观念……就肉体而言，我们只有关于广延的观念（而这需要我们有关于形状的观念和运动的观念）；而就心灵自身而言，我们只有思维的观念，而这一观念包括思维的认知能力、意志倾向。最后，就心灵和肉体二者而言，我们只有它们的“结合体”的观念，而这一观念又依赖于我们以下观念的存在：即心灵推动肉体的能力，肉体作用于心灵、引起感觉和情感的能力。（1643年5月21日的信函。AT 664 ~ 665；CSMK 217 ~ 218）

这对于解释心灵和肉体如何能够相互作用没有多少意义，但是，后来笛卡儿否认这（即心灵与肉体如何能够相互作用这一问题——译者）本身并不是一个问题：“关于心灵和肉体在本质上是截然不同的两个实体这一假定是错误的，它妨碍了心灵与肉体二者能够相互作用（的观点的确立——译者）。”（AT IXA213）笛卡儿在给伊丽莎白所作的解释当中，最引人注目的一个方面是，他不再像在解答里吉斯的问题时使用有些含糊的术语（“偶然实体”以及与相反的那种“按自己本性而言的实体”），而是相反，他鲜明宣称，关于人是一个心灵与肉体的复合体的观念，是一个基本的观念。表面上看，这一观点难以理解：“基本的”（primitive）意思是“根本的”（basic），或者说是“不可再分”的意思；然而如果一个复合体是肉体与心灵结合而成的（在其他地方，这一观点被认作是笛卡儿的形而上学的基本范畴），那么它又怎能被理解为一个

“基本观念”呢？这就像一个化学家说水的观念是一个“基本”观念，而接着又说水是由更基本的物质——氧和氢构成的一样。

为回答伊丽莎白更进一步的追问，一个月后，笛卡儿又给她写了一封信：

我注意到了这三种观念之间的巨大差别。心灵只为纯粹理智所设想；物体（即广延、形状和运动）仅仅依靠理智也同样能被辨认，但最好还是依靠想像辅助下的理智所辨认。最后，那些属于心灵和肉体复合体的东西，仅仅依靠理智，甚或依靠想像辅助下的理智只能被模糊地辨认，但是却能通过感觉而加以清晰地辨认。这就是为什么从没有进行过哲学式的思维而仅仅依靠感觉的人，向来没有怀疑心灵推动肉体、肉体作用于心灵的原因。他们认为心灵和肉体二者是一个单一的东西，也就是说，他们认为这二者是一个复合体，因为认定心灵与肉体间的结合也就是认定它们是一个单一的东西。形而上学的思维训练了我们纯粹的理智，有助于我们熟悉心灵的概念；数学研究，主要训练我们在对形状、运动方面思考的想像力，使我们习惯于形成有关物体的十分清晰的概念。但是，正是生活和交谈的日常过程、才使我们对沉思和研究的远离，并使我们的想像力得以训练，而且正是上述情况教会了我们如何设想心灵和肉体的复合体的。（1643年6月28日的信函 AT III 691~692；CSMK 226~227）

这段文字是不同寻常的，因为看来它几乎要取消哲学家的作用：看来笛卡儿是在告诉伊丽莎白放弃分析复合体的努力；

只要在我们的日常感觉经验当中去感受它就足够了。看来这里的困难是，已经承认我们的日常经验实际上是与笛卡儿所公认的灵一肉二元论相违背的：他的哲学论断已经表明存在两种截然不同的实体，而如今他看来承认我们的日常经验揭示了一个单一的、复合的存在物。下面的段落进一步加深了人们对这一哲学尴尬局面的看法：

我认为这是哲学式的沉思而非很少要求专心致志的那些看法，使得阁下您不会清楚地明白心灵与肉体是一个复合体。在我看来，人类思维在下面问题上不会形成一个异常清晰的概念：心灵和肉体是有区别的；心灵和肉体是一个复合体。因为，要想在这方面有一个清晰的概念，必须要设想心灵和肉体是一个单一的东西，与此同时，还应当设想它们是两样东西。显然，这两种概念是相互矛盾的。  
(AT III 693；CSMK 227)

一些人认为，笛卡儿的这一论述是失败的，并认为这一关于不同实体的复合体的整个理论是不连贯的。让我们前进一步，集中考虑一下情绪、情感、感觉的特征。笛卡儿在谈论灵一肉复合体时总是提及到这些特征。这些意识的形式是专属人类灵一肉混合体的。在我看来，恰恰是在这儿（即情绪、情感、感觉等特征——译者），这一复合体概念的“基本性”得到了说明。

笛卡儿坚信，与思维和广延这些基本观念相伴随，我们拥有一个关于灵肉复合物的“基本观念”。应当这样理解：笛卡儿宣称灵一肉复合体本身是那些相互区别的、不可再分的特性的载体。正是在这一意义上，可以说水是一个“基本的”观

念，意思就是说它不是一种简单的混合物而是一种真正的化合物，拥有“自身”的一些性质（“水的”特征并不能还原为构成它的氢和氧的特征）。同样，笛卡儿认为情感和感受，一方面不能还原为纯粹思维，另一方面，也不能还原为物理学广延世界中的事件。笛卡儿在此所强调的这一重要事情，可以从下面的事实中看得出：即感觉到饥饿并不能够一方面还原为仅仅是做出纯粹理智的判断——“我需要事物”，另一方面也不能够还原为单纯是发生一些生理上的变化（像胃收缩，血糖降低）。例如，一个人被麻醉而不会感到饿，但仍然能够做出判断，断定自己需要吃东西，像根据计算从吃上一顿饭而过去的时间，或者通过测量其血糖而做出这一判断；在没有感到饿的情况下（像在一个被麻醉的病人身上），很明显，这些生理变化（如上面所说的胃收缩，血糖降低——译者）也会发生。

一些不可再分的身体特征，如饥饿，既不能被还原为纯粹的思维，也不能还原为纯粹的广延，如果笛卡儿的关于“三种基本观念”的理论能为该论断所支持，那么这种关于“三种基本观念”的理论不会与他所宣称的只存在两种实体——精神和肉体这一观点发生逻辑冲突。因为在给伊丽莎白的一封信件中所见到的这一“三种”划分（“trialistic” division）（如前文所示），可以理解为是一种形容词性的而非名词性的三者联合体（trialism）：人并不是一个伴随于精神和肉体的辅助性实体（水也不是宇宙中伴随于氢和氧的辅助性实体）；而根据人类是有血有肉的动物这一具体情况来看，他们事实上感受到一些意识形式，用笛卡儿自己的话说，一些“绝不仅仅指心灵或肉体”的意识形式。在《哲学原理》（出版于1644年）第一部分第48段，可以看到笛卡儿是如何概括这一问题的：

我只承认事物的两种基本种类：第一，理智的或思维的事物，亦即那些从属于心灵或思维实体的事物；第二，物质的东西，即那些从属于广延的实体或物体的东西。思维实体涉及到（理智的）理解、决断以及意识和意愿方式等；而广延实体则属于大小（即长、宽、深方面的延展度）形状、运动、位置以及诸如复合事物的可分性等。可是，在自身内，我们会经常体验到一些其他的事物。它们绝不仅仅是指心灵，也不仅仅是指肉体。这些事物包括以下几种类型：第一，像饥饿、口渴一类的食欲；第二，精神的情绪或情感（在此，精神不仅仅包括思维），例如，愤怒之情、喜悦之情、忧伤之情以及喜爱之情等；最后，所有的感觉，如疼痛、愉快、光、颜色、声音、气味、味道、热，以及其他触觉特征。（AT VIIA 23；CSM I 208 ~ 209）

## 人的本性和情感

正像题目所表明的，笛卡儿在最后一部著作，《心灵的感情》（该书写于1649年，笛卡儿开始他运气并不太佳的瑞典之行前夕完成）中，详细研究了情感以及灵肉复合体所特有的体验形式。研究表明，我们不是单单“思维着的東西”，而是人。人的日常生活同他的肉体状况及事件密切相关。假定设想这样的人，他的生活仅仅保持在理智层面上，他平静地思考为理智的分析所揭示为真实的那些观点，并且平静地追求那些被理智地确定为有益的目标。这样的一种生活，摆脱了源自于我们本性的肉体一面的紧张与混乱，因而它可能将会“超出”我们的生活；但是与充满生机活力的情绪与情感（二者

刻画了人的存在的特征)的共同作用相比较,这样的生活将会是出奇的“苍白”。

法国驻瑞典大使曾代表克里斯蒂娜女王,询问过笛卡儿关于爱这一问题的看法,笛卡儿为此给这位大使写了一封信。对于上文所提及到的一些比较事宜,笛卡儿在这封信中进行了探讨:

在回答您的问题时,我对爱作了两类区分:一种是单纯理智的或理性的爱;另一种是作为一种情感的爱。在我看来第一类型的爱以下列情况为主要特点:当我们的心灵意识到某种当下的或不在场的善时,心灵会将这种善看做是与自身相适应的,并且会主动地将自己与善结合在一起……

但是当我们的灵魂与肉体结合在一起以后,这种理智的爱通常有其他种类的爱(我们可称之为肉体享乐之爱或感觉官能刺激之爱)伴随着。这不过是在神经运动之下产生于心灵中的一种混杂的想法。正像在口渴时喉咙干燥的感觉是一种混杂的想法,它会驱使心灵渴望喝水一样(但这一口渴的感觉并不等于那一想法),同样,在爱情中,有一种难以言表的燃烧于内心的火热、涌动于肺腑的热血,驱使着我们张开双臂,犹如拥抱某一种东西,同时也驱使心灵将自己与呈现出来的事物结合在一起。不必奇怪,很自然,一定的心跳会伴随着一定的想法,但心脏和想法是绝对不同的。心灵和肉体结合在一起的这一自然能力,会带来下列可能性,即心灵中的每一个想法是与肉体的特定运动或状况相结合的。因而,当相同的条件重新出现于肉体时,它会驱使心灵具有相同的想法……(AT IV

601 ~ 604: CSM II 306 ~ 307)

对于笛卡儿在何谓人这一问题上的观点而言，在此他所提及的有关身心复合体的观点是至关重要的。有些复合体像我们的喉咙干渴时我们感觉到的口渴这一感受，它们是“自然”的，后者有时像笛卡儿所说的那样它们是“上帝所规定的”。如今，我们可能会说这些复合体与遗传学有关。由于它们在争取生存过程中所具有的显见的价值，从而被内化于各个物种之中。笛卡儿用前达尔文的方式说道：

发生于脑部的任何一种特定的活动会立刻影响人的心灵，并恰好产生一种相应的感受。因此，所能想到的最好的身体是，它能够产生各种可能的感觉当中的某一种感觉，而这种感觉经常特别有助于保持人的健康。经验表明自然所给予我们的感觉都是这样的；因而，在这些感觉当中绝对不会发现有一种感觉不能够证明上帝的力量及仁慈。(AT VII 87: CSMII60)

另一些复合体，由于不断重复着刺激反应模式而成为环境作用的产物。在此，笛卡儿运用了关于动物训练的例子（值得注意的是，这已先于后来的巴甫洛夫的条件反射理论）：

我以为，如果在小提琴声响时，你抽打一条狗五六次，那么一旦它再听到那音乐声，它就会嗥叫而跑。(1630年3月18日写给默西尼的信 AT I 134: CSMK 20)

最后，还有一些有益的复合体，我们可以在我们身体内而



不是在动物体内确立起来。简言之，我们可以“重新编制”情感运作方式，以便使我们能够过上一种更加美好、更加愉快的生活：

很自然，当一条狗看到一只山鹑时，它会跑上前去，而当它听到枪响时，这枪声会将其吓跑。但是猎犬常常被训练为这个样子：当它看到山鹑时就停下；当猎人向鸟开火时，猎犬听到枪声后就向鸟跑去。这些现象对于激励我们注重控制我们自身的情感而言，有一些有价值的启示。既然我们花费很少的力气，就能使得缺乏理智的动物改变其大脑的活动，那么很显然，在改变自身大脑的活动这一方面，我们会做得更为成功、更为有效。即便是那些智力水平最低者，只要我们在训练和引导他们方面充分运用各种技巧，他们也能够对自己的情感加以绝对控制。（《心灵的情感》，第50段，AT XI 370；CSM I 348）

构成一个人的这一灵肉“基本复合体”，为了人的生存与幸福，不仅仅要求有理智与决断，而且要求整个的感觉系列和情感状态系列。正如我们已经看到的，所有感觉状态都归属于我们、归属于具体的动物——人，而不仅仅归属于纯粹“思维的东西”。很显然，诸多内含着的身心联系对于我们的生存（作为个体的人与作为一个种的人类的生存）是至关重要的：当我们肚子空空的并且血糖降低时，会有一种特殊的不舒服感，这时显然会有一种生存价值，它会驱使我们去吃东西（因而消除了我们的饥饿之感）；当我们踩到荆棘时，会有一种疼痛感，这也有其明显的功用，它会让我们在将来避免这种有害的刺激。而且，情感对于“重新编制”的敏感性，使我

们有可能运用于我们有利的灵肉复合体；在动物身上“充塞”着由遗传和环境所决定的反应方式。与此不同，人类的地位是独特的，他能够利用复合体来设计自己未来的美好生活。

笛卡儿的观点是，既然在通常状况下情感是与我们人类的幸福密切相关的，因而对于我们由身体遗传而得来的情感，我们应当予以接受。这并不是说情感总是善的以及与善并不矛盾的。由于先天心理机制以及由环境所决定的反应，情感的运作方式是相对严格的，因而我们有可能会陷入一种行为之中而使我们悲伤、痛苦或难受。引用笛卡儿的一个例子：一个患有浮肿的人，即使流质对于他的健康而言是不适合的，但他仍然强烈地渴望喝水。（《第六沉思》，ATVII89；CSMII）再举一个笛卡儿本人生活当中的一个有趣的事例：哲学家发现自己陷入一件倒霉的事情之中，即因为小的时候他爱上了一名患有内斜视症的女孩，因而如今他感到所有具有斗鸡眼的妇女对他都具有一种吸引力。（1647年6月6日写给查纽特的信件。AT V57；CSMK323）。在笛卡儿看来，要解决这一非理性的冲动，其合适的方式并不是退至一个苦行僧式的理智主义者，也不是压制自己的情感，而是利用科学的智慧与经验的智慧以便弄明白是什么东西导致自己的错误，进而努力“重新编制”我们的反应，从而使得我们被情感所引导的方向与理智所辨认出的最佳选择相符合：

情感通常使我们相信有些东西比它们的实际情况更好、更值得去获取。随后，当我们竭尽全力去获取这些东西，并且在这一过程中丧失了获得其他更为可取的利益的机会时，得到这些东西（即该段一开始所讲的“东西”——译者）会使我们深切地感受到了这些东西的缺

陷，随后产生不满之情、遗憾与自责之感。因而理智的真正功能是，恰当地鉴别各种利益（看来这些利益的获得在某种程度上要依赖于我们的品行）的重要性，从而使得我们全力获得那些事实上更为可取的东西……

然而情感通常表征一些利益，它们对这些利益倍加维护，从而超出了这些利益所值得维护的程度。情感使我们想像到尚未得到的快乐，其愉悦程度，要比我们随后体验到的快乐之愉悦程度要大得多……但是，我们生活品行当中的理智，其真正功能是，在没有情感的情况下，鉴别、确定所有优点的价值（包括关于身体与心灵两方面的优点，这些优点可以通过我们的品行获得），以便使得我们经常迫使自己放弃一些利益而追求其他利益，从而能够选择最佳利益。（1645年9月写给伊丽莎白的信，AT IV284~285，286~287；CSMK264~265）

虽然这种从肉体当中出现的分离，通常看起来受到笛卡儿式二元论的威胁，但笛卡儿最终关于人类境况的观点还是以一种引人注目的现实意义，并且基本上是以一种仁慈的乐观主义为特征。由纯粹的思维和纯粹的机械肉体所组成的奇特的混合物，我们是一点儿也都不喜欢的。在我们普通的日常经验层面上，对于一整套的感觉与情感反应而言，首先，其活动，一般用以有助于人类实现某一目的；其次，我们有能力根据自己的利益要求修正和重新编制它们。正像笛卡儿1648年在给一位通信者的信件中所明确宣称的那样：

我所建立的哲学并不是那样的残酷或严厉，以至于使情感的活动被列入非合法化的行列；恰恰相反，依我看

来，在我的哲学中，寻找到了生活的所有甜蜜与美好。  
(1648年写给希尔霍恩的信件：AT V135)

当然，正像笛卡儿有时所承认的那样，在前进的道路上，通常会遇到一个难题：情感的力量会导致我们对它的错误使用；并且，无论如何，事情的解决方式要受到命运这一外在方面的影响，我们对此是无法加以控制的。在这里没有任何保证。但是，在人类的处境这一问题上，笛卡儿式的观点是值得称颂的，因为该观点以其犀利的眼光接受了这一事实，接受了（人的——译者）脆弱性但也可能是快乐性的一面。这种情况源自于我们人类自身不可逃脱的肉体这一方面的影响：

心灵和肉体所共同具有的快乐，完全依赖于情感，因而为情感所深深打动的人们，能够享受到这种生活的甜美。的确，当人们不懂得怎样好好地利用情感，并且命运之神对之也不甚友好时，他们会体会到许多苦涩与辛酸。而智慧的主要功用在于教导我们成为情感的主人并尽力对情感加以控制。在这一过程中，我们要运用一种技巧，从而使得因情感所引起的苦痛能为我们所承受，甚至成为我们快乐的一个源泉。（《心灵的情感》，第212段，AT XI 488；CSM I 404）

## 缩 略 词

笛卡儿 (Descartes)

AT代表C. 亚当 (Adam) 与P. 坦纳瑞 (Tannery) 所编辑的《笛卡儿全集》(12卷，修订版，巴黎，法国全国科学研究中心，1964~1976)。

“CSM”代表J. 科廷哈姆 (Cottingham), R. 斯托福 (Stoothff), 以及D. 默多克 (Murdoch) 所编辑的《笛卡儿哲学著作集》，第一卷，第二卷。（剑桥大学出

## 大哲学家

---

版社，1985年）。

“CSMK”代表J. 科廷哈姆 (Cottingham), R. 斯托福 (Stoothff), D. 默多克 (Murdoch) 及 A. 肯尼 (Kenny) 所编辑的《笛卡儿哲学著作集》，第三卷 (剑桥大学出版社，1991年)。

注：“AT”是笛卡儿的完整著作的标准法国-拉丁版本。给出了“CSM”与“CSMK” (标准英语版本) 中的相互参照注释，以便于读者。但在引用的许多段落中，我偶尔以警示或强调的形式做一些轻微的改动。在一些引文中，我以斜体的形式将一些单词标注出来，以提醒读者注意这些单词在随后讨论过程当中的重要性。



# 斯宾诺莎

寻求真理与精神幸福

>>> 罗格·斯克鲁顿



## 生活与性格

贝内迪克特·德·斯宾诺莎（1632~1677）出生在荷兰，生活在荷兰也在荷兰去世。他一家原是葡萄牙犹太人，为逃避异教审判来到荷兰。他在犹太教信仰中被养育成人，但却由于他的异端宗教观点被革出教门。他的异教观是在研究现代哲学的创始人笛卡儿（1596~1649）的过程中获得的。笛卡儿尽管生为法国人，但也在荷兰度过了他富有创造性的大半生。由于笛卡儿和笛卡儿哲学，也由于荷兰共和国所享有的知识自由，在荷兰成功地反抗西班牙之后的许多年间，17世纪的荷兰，多年来一直是知识分子活动的中心，也是第一个启蒙运动的发源地。

思想的自由比胜利更容易丢失，随着加尔文主义的兴起，荷兰共和国宽容的政治制度也终结了。1670年，斯宾诺莎出版了《神学政治论》一书，虽然他没有在这本书上署名，但还是很快就被发现这是他的著作。这本论著为世俗政府、法治与舆论自由作辩护，并引用了大量的《圣经》例证来说明问题，但这本书仍然掩盖不住作者对神父和伪善者统治的敌视。论著被禁，作者也很快被赶出了阿姆斯特丹。

斯宾诺莎对这次与当局的冲突做出的反应是他在不顺从国教的基督教徒中过起了隐居生活。他保留了对政治学的兴趣，



而且几次冒险涉足公共生活。他还开始撰写第二部他一直没有完成的政治论著，但他再没有发表任何东西，他的杰作《伦理学》在他去世之前一直在急于看到这本书的学生们手中传阅了多年，在他死后才出版，但旋即被禁。

斯宾诺莎过着淡泊、勤奋的生活，他拒绝了海德尔堡教授职位的提议，通过与其他科学家和哲学家的通信联系来发展他的思想。他在政治学、法律、圣经学问与绘画以及数学和物理学等方面都有广泛的兴趣。他完成了一些光学实验，而且，也许是因为这些实验磨镜片使他的结核病恶化，导致了他过早的但也是平静的死亡。他赢得了所有认识他的人的尊重，也受到了许多人的爱戴。他在一封信中写道：

在我的生活中，我珍视与热爱真理的人之间的友谊，而尤为珍视另外一些不受我控制的事物。在我们自己控制之外的事物中，我相信世间没有什么能比与热爱真理之人的深情交流带来更多的平静，我们所怀有的爱不可能受到扰乱，就如一经认识的真理不被赞成一样的不可能。

这种友情观，如同热衷于追求真理一样，在斯宾诺莎的所有著作中处处可见。他相信友情与追求真理有助于实现我们的最高目标——神之理智之爱。斯宾诺莎的哲学意在使这一深刻的宗教观与人的科学观协调一致。

## 伦 理 学

斯宾诺莎用拉丁文写作，采用中世纪和笛卡儿的术语并形成了自己的风格，这种风格虽然贫乏、朴素，但也庄严不凡。

字里行间时而跳出的警句，由于是从论证中推导出来并体现出数学般的精确，因而带有巨大的力量。这里我们只讨论斯宾诺莎最伟大的著作《伦理学》，但他的论证仍与我们这些生活在此书出版三百年之后的人有着内在联系，善于思考的人们有着与他们在作者生活的时代同样多的理由熟悉《伦理学》一书的重要思想。

《伦理学》分为五个部分，每一部分都以欧几里得几何学的方式开始，先是定义和公理，然后再通过抽象的证明推导出定理。公理被视为是自明的，而定理则是令人信服的推导。如果真是这样，那全部的哲学不仅是正确的，而且必定是正确的，因为数学必定是正确的。但这一不大可能的事情不应该吓住我们，即使这些证明是不可靠的，公理是晦涩的，其中也有大量的知识财富需要我们发掘，而且，从总体上和其内在论证来看，斯宾诺莎的哲学比任何其他处理过同样只是可以理解的问题的哲学离真理更近。这些问题对我们的重要性如同它们对斯宾诺莎一样，区别只在于我们很少意识到它们。这些问题是：

1. 为什么一切事物存在？
2. 世界是如何构成的？
3. 在这种事物格局中我们是什么？
4. 我们是自由的吗？
5. 我们应该怎样活着？

我们现代人无力回答这些问题，所以我们不愿面对它们，而这反过来又导致我们更深地迷失了方向。为人所熟知的流行的“后现代状态”就是这样一些人的真实状态：他们对其根

深蒂固的焦虑感到绝望而发现掩盖它们更容易。这些人已经不再知道希望什么和怎样希望。对他们的状态再没有比斯宾诺莎更好的治疗专家了，**对那些已经失去重新拥有精神生活热望的人来说，没有人是比斯宾诺莎更伟大的精神生活的拥护者。**

我所列举的五个问题是哲学问题，它们不能通过观察和实验而只能通过推理来回答。宇宙论者争论“宇宙的起源”，一些人认为起源于大爆炸，其他人则认为是缓慢凝聚的结果。但这两种理论都遗留了一个至关重要的问题没有回答。即使我们得出结论认为宇宙在某一特定的时间，从一无所有开始，也还存在一些其他的事情需要解释，即而后存在的“初始状态”。宇宙在零点时刻的某些事情是真实的，就是说，在这最初的一瞬间，宇宙存在这一伟大事件必将突然成为现实并依照早已存在的规律发生作用。那么，关于它的说明是怎样的？

这就是以上列举的第一个问题的描述，没有科学理论能回答它。但是，如果这个问题没有答案，那么实际上就没有什么东西能有一个解释。**我们能够描绘宇宙是如何运行的，但不能解释它为什么存在。**的确，运行着的宇宙存在，容许科学解释的宇宙，比无规则混乱的存在神秘得多。怎样不朽的手或眼能够设计出这样令人敬畏的对称？或者它只是偶然发生的？如果是这样，它是如何发生的，又是为什么发生呢？

斯宾诺莎生活的时代现代科学刚开始从宗教沉思的知识背景中出现。他是一个颇有造诣的具有科学意识的思想家，他预言了现代物理学和宇宙论的很多问题，但他认识到在科学与哲学之间没有绝对的区分。对他来说，就像对笛卡儿来说那样，物理学依靠形而上学，而且一个**忽视了根本问题的科学家不可能真正理解他在做什么。**这些根本问题不能通过实验来回答，是理性而非经验指引我们到达终极实体。正因为他以这种方式

进行思考，所以斯宾诺莎被描绘成一个理性主义者（而不是一个经验主义者，即一个认为所有知识都是依靠经验的人），而且这也是为什么他采用“几何学方法”的原因，因为理性知道没有别的方法。所有的理性真理要么是自明的，要么是通过一系列推导论证从自明真理中得出的。

几何学方法的采用意味着斯宾诺莎哲学一见之下太过朴素。对哲学家来说从褊狭的难题开始是很正常的，而后逐渐向抽象的描绘实体发展。因此，笛卡儿从追问是否存在他不能怀疑的东西开始，继续构建一种将其怀疑带向终极的形而上学的理论；斯宾诺莎则从一个其他思想家终止的地方开始，即从一个抽象理论的公理开始，然后逐渐上升到人类实体，并到达他的理论假定可以解决的问题。不管怎样，完成这一点就是一个伟大的成就，以斯宾诺莎的方式来完成它，以便为常在的问题提供一个解决办法几乎就是一个奇迹。

## 神

《伦理学》的第一部分专注于我们上面提到的头两个问题：为什么一切事物存在？世界是如何构成的？像他的许多先驱者一样，斯宾诺莎坚信除非存在一个是其自身原因的事物，也就是说它的本性就是存在，否则宇宙就缺少一个说明。这样一个事物的说明将在其自身之中被发现：它必须存在，否则它就违背了自身的限定。这一必然的、天生存在的事物传统上称之为神，《伦理学》的第一部分正式地冠名为“论神”。以下就是这一部分开始的定义，略有删减：

定义1：我把自因理解为这样的东西，它的本质就包

含着存在，或者它的本性只能设想为存在着。

定义2：凡是可以为同性质的另一事物所限制的事物，就叫做在本类中有限。

定义3：我把实体理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体概念可以无须借助于别的事物的概念。

定义4：我把属性理解为从知性看来是构成实体的本质的东西。

定义5：我把样式理解为实体的特殊状态，亦即在别的事物内并通过别的事物而被认识的东西。

定义6：我把神理解为绝对无限的存在，亦即具有无限多属性的实体，其中每一个属性都各自表现永恒无限的本质。

定义7：凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西，就叫做自由的。反之，凡是存在及其行为均按一定的方式为别的事物所决定的东西，则叫做必然的或受制约的。

定义8：我把永恒理解为存在自身，因为存在被理解为只能从永恒事物的定义中必然推出。

几乎没有一部伟大的哲学著作如此难解地开头。斯宾诺莎世界观的很大部分都已通过这八个定义表示出来，《伦理学》的大部分困难都存在于对这些定义的解释之中。

第一个定义是从摩西·迈蒙尼德那里来的，迈蒙尼德是12世纪犹太人思想家，是对中世纪哲学有着最伟大影响的人物之一。正如我上面所谈到的，在斯宾诺莎看来，除非有一种存在它的本性就是存在，这种存在的存在是自我说明的，否则

存在之谜就不会有答案。这样的存在必须是自我创造的，或者是“其自身的原因”，所以，就有了第一个定义。

斯宾诺莎对有限和无限的区分也来自迈蒙尼德的神学思想。他认为，有限的事物无论在空间、时间或思想中都是有限度的，而且有限的东西总是受到某些更大、更强或更持久事物的限制，而它们也总能为人所认识。但是，并非所有的事物都能与其他事物相比较（因此受其他事物的限制），一只大象并不比一个伟大的思想更大或更小。一般来说，物质的东西（物体）受物质东西的制约，精神事物（思想）则受制于精神事物，此即“同性质事物所限”表达的意思。

第三个定义引出了斯宾诺莎哲学的关键概念——实体，这一概念是其形而上学论证的开始。它是17世纪哲学的专门术语之一，但每一个思想家都以自己的方式使用它。根据斯宾诺莎的看法，实在分为两类，一类依赖其他事物并通过其他事物得到说明，另一类是除了它们自身而无所依赖。所以，孩子来源于父母，而父母则源于父母的父母，如此等等，人类的再生产是一个依赖性存在的链条。但这些不是实体，因为要对实体的本性形成一个概念（即关于他们是什么和为什么是的说明），我们必须按其自身的原因来理解他们。“实体”这一术语，斯宾诺莎用来指所有本质上属于它或依赖它的事物。认识实体不是通过它们的原因而是通过它们自身。次要的、依赖性的存在是实体的“样式”。在定义5中，斯宾诺莎称这些次要的事物为实体的“特殊状态”，这是一个拉丁术语，大体是指“实体在其中受到影响的方式”，就像一块木头受到被漆成红色的影响或者一把椅子受到被打碎的影响一样。（如果一把椅子是一个实体，那么它被打碎就是这把椅子的样式。但是通过定义我们早已看到，像一把椅子这样简陋的、非本质的东西不

会是实体。)

定义4 一直有争论。大体说来，这是斯宾诺莎已想到的。当我们了解或说明一个实体时，是通过对这一实体本质特性的了解来进行的，但可能不止一种“认识”这一本质特性的方法。设想有两个人在看木板上的一幅画，一个是光学仪器制造技师，另一个是一位批评家。假如你让他们描绘一下他们所看到的東西，光学仪器制造技师将画放在两条轴线上，然后开始描述：“在 $x=4$ ， $y=5.2$ 的点上，有一块铬黄片，继续沿水平轴线移动直到 $x=5.1$ ，这时，铬黄变成铁蓝。”批评家则说：“这是一个穿着黄色外套的人，情绪低落，有一双铁青色的眼睛。”你可以想像这番描述是完整的——如此完整以至于它们可以使第三者当做一系列操作指南来重构这幅画。但这两种说明没有任何共同的东西，一个描述的是颜色在模板上的分布，另一个描述的则是我们在模板上看到的景象。你不可能从一种叙述转到另一种叙述而仍能讲得通：那个人不是站在一块铁青色的旁边，而是贴近一棵橡树的阴影。铁青色也不是位于外套袖子的旁边，而是贴近一块铬黄色。换言之，这两种描述的标准是不同的：一个叙述的片断如果不被打乱是无法出现在另一个叙述之中的，但是，任何一个叙述都没有遗漏另一个叙述中提到的特征。这有些类似斯宾诺莎在使用他的属性概念时所想到的：一个实体的完整描述，并不排除其他的、不一致的同一事物的描述。

斯宾诺莎的第六个定义从古代和中世纪汗牛充栋的神学著作中引进了“哲学家之神”。这个神是常见的，它由于其存在的完满而有别于所有其他的次要事物；它包含“无限多的属性”，换言之，可以给它提供无限多的描述，每一个描述都表示一种无限的、永恒的本质。永恒的思想在最后一个定义中得

到说明，在此，斯宾诺莎在附加的说明中对永恒和绵延作了区分。用时间去理解的东西没有什么永恒，充其量只能是无限制的绵延。真正的永恒是数学对象的永恒，像数字以及永恒真理的对象。永恒就存在于时间之外。在这个意义上，所有必然的真理都是永恒的，就像数学真理一样。当某一事物的存在通过演绎论证从其定义中得到证明，那么，其结果就是一个永恒的真理，而神正是在这个意义上是永恒的。

按自由一词的本意来说，第七个定义告诉我们，依赖性的和被决定的事物是不自由的。只有自立的事物，即与第一个定义相符合的事物才真正是自由的。

在给定这些定义之后，斯宾诺莎转向了公理，这些公理被假定是其哲学的自明前提。它们是：

A1：一切事物，如果不是在自身内，就必定在别的事物内。

A2：一切事物，如果不能通过别的事物而被认识，就必定通过自身而被认识。

A3：如果有确定的原因，则必定有结果相随，反之，如果无确定的原因，则决无结果相随。

A4：认识结果有赖于认识原因，并且包含了认识原因。

A5：两件事物之间若无相互共同之点，则一件事物不能借另一件事物而被理解，换言之，就是一件事物不包含另一件事物的概念。

A6：真观念必定符合它的对象。

A7：凡是可以被设想为不存在的东西，它的本质就不包含存在。



公理之难以理解决不比定义少，斯宾诺莎也意识到了这一点，并建议读者去领会命题的证明，目的在于逐渐清楚地证明公理的意义和真理。这并不是否定公理的自明性，而只是指从那些自明性会显现出来的事物中得出这一看法是有困难的。这对几何学和集合论也是适用的，公理通常比定理少一些明晰。

不过前两个公理仍需提供说明。对斯宾诺莎来说，“B 在 A 中”是“A 是 B”的说明的另一种说法。在这种情况下，B 也必须通过 A 而被认识，这就是说 B 的本性没有足够的理由不提到 A（因此有公理 4）。事实上，前两个公理将世界区分成两类事物，第一类是那些依赖于其他东西（它们的原因）的事物，这些事物必须通过它们的原因才能被认识；第二类是自我依赖并通过自身被认识的事物。这也是样式和实体的区别，这一点从它们的定义中已经很明显地看到。

要充分理解公理，我们就要了解斯宾诺莎想要证明的是什么。《伦理学》第一部分包括 36 个命题和它们的证明，连同几段展开的说明。它们构成了斯宾诺莎这一观点的论证，即有且只有一个实体，而且这惟一的实体就是神，因而是无限的、永恒的。一切事物都存在于神之中，就是说，事物是神的样式，而且事物依赖于神。这一非凡断言的证明仿效一个自中世纪以来就为人所熟知的模式，如康德后来所称的那样，这个模式是关于神的存在的本体论证明。由于神被定义为具有无限属性的存在，所以不存在任何限制或剥夺其存在的东西，在所有的方面它都有限制。因为不存在是一种缺乏，一种限制，它不能为神所肯定，所以，神的本质包括了存在，如定义 1 所言，神是“自身的原因”。然而，斯宾诺莎推断，如果我们正确地理解这一关于神的存在的论证，那我们就必须明白，它要

证明的不只是神的存在，而且还要证明神是包含一切的，就是说，在神之外，没有任何东西存在，也没有任何东西是可以被认识的。如果有什么东西不同于神，那它要么在神之中，要么依赖于神，在这种情况下，它就不是实体而只是实体的样式，或者（如公理1）它在神之外，在这种情况下，有些东西不是神即在某些方面神是受限制的因而是有限的（定义2），但这是不可能的（定义6）。所以，世上只有一个实体，而这个实体就是神。

所有有限事物都在一个无限的因果链中相互为继，而且，每一事物都被产生它的原因限定为是什么。正如斯宾诺莎所指出的：

命题29：自然中没有任何偶然的東西，但是，一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定的方式存在并产生结果。

这惟一的实体既是神也是自然，可以被认为既是自由的、自我创造的造物主，也是他的创造的总和，即那些在神之内并通过神被认识的事物。在形而上学的意义上，只有神是自由的（参见定义7）。因此：

命题32：意志不能叫做自由的原因，而只是一个必然的原因。

由此紧接着：

命题33：万物除了在已被产生的方式和秩序中以外，

不能在其他方式和秩序中被神所产生。

神，这一包括万物的无限实体，是惟一自由的存在，《伦理学》的第一部分就是在这个意义上来定义它的，因为只有它能完全决定它的性质。所有其他的事物都与因果链条有关，而它们最终的根据是神。

所以，很容易理解为什么斯宾诺莎被视为一个危险的异端。他提出要证明神的存在与伟大，但他的书却告诉我们神与自然是同一的，且世上没有什么是自由的。对一个困惑的信徒而言，渴望一种哲学并以此来反抗现代科学是最高的背叛。不可阻挡的自然机器就是存在的全部，而我们只能无力地受它控制。自然是其自身原因这一事实，即它必定存在而且不能不是这一存在这种事实，只能增加不幸。

### 神的属性

斯宾诺莎可能会拒绝对他的哲学的这种解释，因为这种解释忽视了他的论断最重要和最本源的东西，即神具有无限多的属性，而其中只有一个属性是由物质科学来研究的。在这些属性中，有两种是我们非常熟悉的，即思想和广延。“广延”这一术语取自斯宾诺莎时代的科学，指空间和它所容纳的东西，换言之，它指的是物质世界。“广延”是神的一个属性，在这个意义上，物质世界的（广延事物的）完满理论是关于所有存在物的理论。因此，久远的现代科学也将同意斯宾诺莎的观点。但是，物理学是关于整体的真理，但它不是全部的真理，因为神可以用其他方式来认识。例如，它可以在思想的属性之下来认识。这就是说神必定是一个思想物，正如它是一个广

延物一样。通过研究思想的本性，一个人就可以研究神如同它在自身之中，从而向一种完整的世界理论推进，正如一个人研究广延的本性一样。

表达这一思想的另一种方式就是说存在着的一切事物——神圣实体的每一样式——都可以用两种不一致的方式来认识，如物质的或精神的。就我自己的情形而言，我对这一方式略知一二，因为我知道我既有心灵也有肉体，心灵是由思想构成的（在此“思想”对所有精神本质而言是一个普遍的术语），肉体是由空间中的微粒构成的。斯宾诺莎的观点是，我在自身中认识的心灵与肉体之间的关系通过整个自然界丰富起来，即所有物质的东西都有其精神相关物。

但是心灵与肉体之间的关系是什么呢？这个问题自古代就困扰着哲学家们，笛卡儿认为自我是一种精神物质，它与肉体不同并且只与肉体有偶然的联系，由于这一具有深远影响的观点，心灵与肉体的关系问题在斯宾诺莎时代到了非解决不可的程度。与笛卡儿相反，在《伦理学》的第二部分——论心灵的性质和起源，斯宾诺莎描述了心灵和肉体作为同一体之间的关系：

第二部分，命题 21，附释：心灵与肉体是同一体，是同一个事物，一时由思想的属性去认识，一时由广延的属性去认识。

斯宾诺莎认为他的属性理论使他这样认为，因为他的属性理论意味着不仅实体可以通过两种方式去了解，而且这两种相同的了解方式也适应样式。心灵是被理解为思想的无限实体的一种有限样式，肉体则是被理解为广延的无限物质的一种有限

样式。对此，另一种说法（第二部分，命题 13）是，心灵是“肉体的观念”，意思是这两种样式实际上是同一个东西，是以两种不同的方式来认识的同一实在。

这是一个令人瞩目的断言，包含许多令人惊异的结果。对斯宾诺莎而言，物质世界中的每一个对象都有一个与之完全相同的精神对应物，同样，心灵与肉体在自我之中也是同一的。每一个已存在的物质的事物的观念是由思想的属性对实在整体的理解，这一观念存在于神的头脑中而不是人的头脑中。而且，由于相互作用表示原因和结果这样一种关系，所以，**尽管心灵与肉体是同一的，但它们之间并没有相互作用**，斯宾诺莎认为除非 B 必须通过 A 来理解，否则就不能说 A 是 B 的原因。但是，所有由一种属性所认识的事物不能根据（也就是通过）由另一种属性所认识的事物来说明。世界也许只是一个实体，但是关于它的性质不只一种理论，尤其是没有办法能把人的心灵降低为物质。

如果我们忘记自己的情形，看一看别人的心灵，那么斯宾诺莎的这一理论看起来就不那么奇怪了。假设我看到约翰在另一个地方拼命地挥动手臂，我问我的一个同伴海伦为什么约翰在挥动手臂，她回答说：“他大脑中的电脉冲正在激活手臂的运动神经，从而产生了一种有节奏的肌肉运动。”当然，这是对的，但这不是我要寻找的答案。我对吉姆重复了同样的问题，吉姆回答说：“他正在警告我们某地很危险，或许是一头牛。”这个回答比海伦的回答有些接近我要寻求的答案，但并不比海伦的回答更正确。

在这个例子中，无论是海伦还是吉姆都对我们所观察到的现象做出了说明，但是一个限于从物质的方面来解释，另一个限于从精神的方面来解释。一个注意到了身体的过程，另一个

则联想到了精神的过程。正如我们已经指出的，一个对约翰的行为给出了物质的原因，而另一个则对此给出了精神的原因。我比较容易认同第二种解释，因为这种解释更接近约翰所要表达的意思，换言之，它进入到了约翰的心灵状态，而这与我自己的意图有着更直接的联系。海伦也许是世界上最出色的神经生理学家，对约翰挥动手臂她能比吉姆给予更完整的解释，但在她解释完之前我们早已一命呜呼了。

而且，这两种解释是不一致的。你不能把海伦说明的那部分加到吉姆说明的那部分然后对约翰的行为做出一个完整的解释，你必须选择这种或那种思路对你所看到的做出说明。斯宾诺莎说“身体不能决定心灵，使它思想；心灵也不能决定身体，使它动或静”（第三部分，命题2），所表达的就是这个意思。

那么，那些有限的样式即通常我们认为无生命的东西，如石头和树、桌子和椅子、打字稿和咖啡杯，又如何呢？斯宾诺莎肯定会说它们都是一点生命也没有的东西，如果我看到了它们就像神看到它们，那么，我就会清楚地意识到它们的心灵对应物就像我意识到我自己的精神及其观念一样。这并不像听起来那么荒诞，看一下这样一个例子：当我聆听音乐时，我听到的是一连串的声音，它们是由音调、音色和音长来区分的，它们都是在物质世界中发生的事情。一个物理学家能对在空气中振动的这些声音做出完整的描述，并且能够用“运动与静止”（用斯宾诺莎的术语）这样的术语准确地说出它们是空间中的什么东西。当我聆听音乐的时候，我听到的就是这些东西。但我也可以用另外一种方式来听这些声音，这种方式无法通过对声音的物质描述来捕捉。我听一段乐曲，它从一个音符开始，随着音乐的节奏在起伏，乐曲中音符与音符的互应，就

像意识中的思想对思想的应答。音乐通过音乐空间的流动，即使没有物理学家所描述的声音的运动，也会持续地进行。一个批评家在描述音乐的时候，他与物理学家所描述的声音是相同的，但他是用心灵来解释它们，他寻求的是使音乐具有生机的主观意图，从而使乐曲趋向一个合理的结论。音乐与声音是不可分离的，但它是在我们描述人的精神生活时，通过思想而被理解的声音。顺便说一句，这也就是为什么音乐对我们如此重要的原因，它能使我们顿悟世界的精神，这一难得的顿悟可以使我们了解神所看到的东西，并且了解这并不仅仅是广延而且也是思想。

### 知识与谬误

要理解斯宾诺莎想要表达的是什么，我们必须求助于他的知识论。见于《伦理学》第二部分，定义4如下：

我把恰当的观念理解为这样一种观念，单就它本身而不涉及对象来说，它就具有真观念的一切特性和内在标志。

他进一步说明了这个定义：

我说内在标志，是为了排除外在标志，即观念与它的对象的符合。

真理的外在标志在《伦理学》第一部分的公理6当中被当做是真理的一个定义。每一个被正确理解的概念都是恰好与

其对象相一致的，因为每一观念并不比由思想属性所认识的对象的概念多出什么。因此：

第二部分，命题 33：在观念中没有任何积极的东西使它们成为错误的。

然而，我们并不总是能够抓住观念与其对象之间的联系，由于“人的心灵除了凭借其身体变化的观念之外，感知不到外在物体并把它当做现实存在”（第二部分，命题 26），所以，感觉中的感知能力和其他的想像形式，以及我们的一切观念并不是随着它们的内在逻辑而是随着身体的节奏前后相继的。斯宾诺莎举了这样一个例子：

第二部分，命题 35，附释：……当我们望着太阳，我们想像着以为它与我们相距只有 200 英尺，这一错误并不只在于想像，而是在于，当我们想像时，我们并不知道想像的起因……我们并不想像太阳近在身边，因为我们不知道真实的距离，但是因为我们的身体受到太阳的影响，所以它的变化包含了太阳的本质。

关于太阳的影像是物质对象的心灵对应物（观念），但那个对象并不是太阳，它是我们身体的变化——也许是大脑的变化过程。由于把影像归属于太阳，我就陷入了错误之中，而且这是一个谬误的范式，它源于“知识的匮乏，是不正确的或支离破碎的以及混乱观念的结果”（第二部分，命题 35）。

我们只有通过正确的观念获得知识，这些观念是它们自己真理的保证。寻求这样一些观念是理性主义哲学家们的共同目



标，而且这也是他们共同的缺点，即他们不能完全解释真理的内在标志是什么。斯宾诺莎的定义只不过是用的一个神秘的术语（“恰当的”）取代了另一个术语（“内在的”），只有在他的论证过程中我们才能理解他的意思。

然而，他还有一个关于数学的例子，即在同一平面上的两条直线最多只有一个交点，这一命题是欧几里得几何学的一个公理，它看起来是自明的：它的真理很明显，只要被理解就够了。而当阐明一个数学证明的时候，我们是按从命题到命题的步骤来进行的，这些步骤对任何一个理解它们的人来说都是确凿有据的。在这样一个证明中，我们所掌握的不仅是命题所包含的真理，还有这些命题的必然性。这一结果是“恰当”知识的范式。

斯宾诺莎认为由于神包括了实在的全部，所以它只有恰当的思想，因而在神之内没有知识的“匮乏”。但我们却无如此幸运，我们必须努力改进我们的思想，以便以更恰当的实在的思想来取代不恰当的和混乱的思想（斯宾诺莎称之为“想像”或“意见”）。回到我们前面所提到的例子，我们不可能只是通过身体的调整，而只能通过提供关于太阳的恰当思想的科学才能了解太阳。这种科学是通过理智的反省包括恰当思想和“共同概念”在内的第一基本原理来进行的。共同概念是所有事物都具有的一些属性，“那些为一切事物所共同具有的，而且同等存在于部分内以及全体内的东西才能正确地被认识”（第二部分，命题 38）。这些思想在另一种意义上也是共同的，就是说由于我们共享它们所表达的共同的性质，所以，我们都拥有这些思想。例如，我们有关于广延的恰当观念，是由于广延贯通所有事物也贯通我们的思想，这就是为什么我们把几何公理看做是自明的原因。

斯宾诺莎确认了另一类也是更高层次的知识，他称之为“直观知识”（第二部分，命题40，附释2）。当我们在一个单一的精神活动中理解一个命题及其证明时，**直观知识就是对真理的迅速洞悉**。他说，只有当我们将“神的形式本质的正确观念出发”，换言之，当我们认识到一个事物与它所依赖的神圣实体的恰当关系时，我们才能得到直观知识。

因此，**对斯宾诺莎来说，有三种知识：想像或意见；通过共同概念和恰当思想得出的理性科学；直观知识。第一类知识“是错误的惟一原因”，而“第二类知识和第三类知识是必然的真”**（第二部分，命题41）。因此，从我们的观点来看，思想的真理在其与恰当思想体系的逻辑联系中，而不只是在它与其对象的外在符合的联系中。知识的推进在于用恰当的思想有规律地替代我们混乱的和不当的思想，直到在这一范围内我们所思考的一切都得自关于神的本质的恰当思想。

## 人 性

在第一部分刻板的形而上学思想中，斯宾诺莎的《伦理学》看来没有为人类——神创物的显著部分留地盘。无论是作为心灵还是作为肉体被认识，“我”至多是神圣实体的一个有限样式，那么，我的个性呢？

只有在不确定的意义上神才被说成是一个个体，而作为个体在某种意义上是受束缚的、有限的。这样一种事物或者通常我们在个体与其属性之间所作的区分，在斯宾诺莎的哲学中，置于何处？

设想一下我面前这本书的革命性。根据斯宾诺莎的理论，这是神的样式。那么，为什么我们将这种革命性归之于这本书

而不是归之于神呢？为什么我们勉强将本书视为神的一种属性，而将革命性视为本书的属性呢？这是因为我们将这本书看做一个独立的个体，而不只是本书内在于其中的神圣实体的临时状态。

有一种观念，有限样式在其中可以是自立的，在斯宾诺莎看来，神在这个意义上就是自立的。设想一个雪人，它融化了，破碎了，又被重新塑造，改变形态，而没有任何抵抗能力。从它自身来说，我们没有确实的理由称之为一个个体，而不是一堆雪，或者至多不过是一团固体的水。相反，存在一些有限的样式，它们能够抵抗伤害、破碎和融化，在许多情况下，在面临伤害和危险的时候，能够修复自己、保护自己。如斯宾诺莎所指出的，它们努力坚持属于自己的存在。这种努力是原因准则，我们依据它来解释对象的连续性和其特性。一个事物拥有的努力越多，它就越自立，属于自己的东西就越多。

有一个明显的关于有机体的例子，设想一下动物：与石头不同，动物能够避免伤害，遇到危险时能够保护自己，受伤时能够治愈自己，除非这种伤害太严重，以致完全破坏了它们的努力。正因如此，我们把动物归之为自立的个体，而很少将它们看做是无生命的东西。这一点可以从我们对它们的描述中得到证明。石头是一块石头，湖是一池水，雪人是一堆雪。但即使是一只死猫，也是一个个体的猫，也不能说它是一块猫，尽管死猫已经不是严格意义上的猫，而不过是一堆猫肉。猫的个性和自立性，与人的这些特性一样，也是天性的一部分，把一只猫分成两只，是创造性的活动，而不是将一只猫分成两半。猫努力坚持成为一个完整的东西，而且只要这一努力存在，它自身就能存在，用斯宾诺莎的术语来说，这是“被赋予的”。在《伦理学》的第二部分的定义2中，斯宾诺莎把这种努力

看成是事物的本质：

第二部分，定义2：所谓一个事物的本质的东西，就是有了它那个事物便必然存在，去掉它那个事物就必然不存在，或者没有它，事物就既不能存在也不能被理解。

身体的努力也是心灵的努力，从精神方面来说，这种努力就是我们所说的意志。在描述动物的努力时，我们有时既指肉体也指心灵，如我们说到欲望，尤其是用来描述人的时候，我们所要强调的是引导他们既拥有这种欲望又能意识到这种欲望的意识，那么，我们就使用“渴望”一词。但在任何情况下，我们指的是同一个事实，即使有机体坚持不懈、积极自立地与其环境保持距离的努力。

从这种观点来看待我们的处境，生活中就只有真理，因为如果我们以不带感情的科学的眼光来看待这个世界，我们很难发现有真正的个体。在科学理论的影响下，事物分裂成了构成它们的材料，这些材料进一步分裂成分子和原子，最后分裂成散布在时空之中的能量——运动和静止构成了斯宾诺莎物理学的基础。看来只有有机体把一些持续的、具有抵抗能力的个体形式引入了我们的世界，但在有机体中，只有那些具有意识的和自我理解的生命似乎才是以与神相似的方式行动着。对这样一些事物，我们通过时间冠以适当的名称和身分，从而赋予它们自立的存在。它们的努力越大，它们就更多地像神，因为它们努力保持自己存在的行动迫使它们理解自己的处境并为自己负责。这是我们的天性，也是我们在事物系统中的位置。

当然，我们也很容易误导自己，走向歧途，因为“人类的心灵，无论何时他在自然界的共同秩序下认识事物，都没有

关于心灵自身、他自己的身体以及外在物体的恰当知识，他所具有的只是混乱的和支离破碎的知识”（第二部分，命题 29）。从这些混乱的知识中，引出了我们许多惯常的信念，包括自由意志的信念。因此：

**第二部分，命题 35：附释：人们被欺骗是由于他们自以为是自由的，而他们这样认为的惟一原因是他们意识到自己的行为，但是并不知道决定行为的原因。所以，他们对于自由的观念，是由于他们不知道他们行为的原因。至于说人类的行为出于他们的意志，这是没有思想的语句。意志是什么，意志如何支配人的身体，差不多无人知道。那些自吹自擂人设想灵魂有一定的住所，令人感到可笑、厌恶。**

强大的东西不受斯宾诺莎的青睐来呈现给他忠实的读者。但是《伦理学》第一部分所给出的理论的必然结果，是对作为一个道德家的斯宾诺莎所提出的最大限度的挑战，即用一种流行的自由观不起作用的方式如何重建道德生活。我们已经看到了他杰出的解决问题方法的一部分。《伦理学》第一部分定义 7 把绝对自由界定为只存在神之中，但还有其他一些相对应的自由观念，这是在有关“努力”的思想中提出来的。尽管只有神是因其自身的天性而存在的，而且其他事物都是依赖他作为全部的认识原因，但是有限样式也包含它们的行为原因并在较大或较少的程度上坚持成为自身。即使所有的原因都可以追溯到神的本质，我们也可能既有外在的也有内在的束缚，前者就像作用于一块石头的原因一样从外界影响我们，后者则像欲望一样内在地影响我们。努力的程度越高，内心的束缚也就

越多。将束缚集中到我们自身，日益意识到它们的束缚力，我们也就能摆脱它们，获得我们所向往的自由。

要理解这一巧妙的思想，我们就必须暂时回到知识论。

## 神的视角

所有的观念都存在于神之中，连同神的思想的变体。有些观念也存在于人的心灵之中。所以，斯宾诺莎说神创造了人的心灵，我们的观念存在于神之中。由于神拥有关于一切事物的恰当知识，只要我们拥有无限的理解力，那么我们自己的思想也就是恰当的。这里“只要”是个程度问题：我理解的越恰当，那么我远离有限状态、成为一个神圣物质样式的可能性就越大。

现在只能以言语的方式我们才能描述神，以时间的术语来描述它的属性。神是永恒的，就是说它是在时间和变化之外的。因此“事物被我们认为是真实的，不外两个方式：或者是就事物存在于一定的时间及地点的关系中去加以认识或者是就事物被包含在神内，从神圣的自然之必然性去加以认识”（第五部分，命题 29，附释）。从神的视角到人的视角，就是从永恒到时间，或者相反。尽管神的变体被我们理解为“绵延的”或事物在时间中的连续，但是我们的知识通过时间概念的这种渗透性只是反映了我们理解力的不恰当性。只有恰当地理解事物，我们才能理解事物是从神的永恒性质中产生的，这些理解通过一系列在形式上合乎逻辑的解释，它们就能像数学真理一样摆脱时间的控制。

因此，“理性的本性在于在某种永恒的形式下来考察事物”（第二部分，命题 44，绎理 2）。关于世界的恰当思想就是

“在永恒的形式下”的思想，这就是神认识世界的方式，而只要我们分享了神认识世界的观点，我们也就能以神的方式认识世界。

斯宾诺莎认为“人的心灵具有神的永恒无限的本质的正确知识”（第二部分，命题47），如果我们认识神如其所是的能力没有得到展示，如果没有认识到除了神之外一无所有，那么，《伦理学》一书是什么呢？正是有了恰当的知识，我们才能理解神与永恒。另一方面，我们在时间的形式下来理解我们自己的本性和身份，因为它是作为绵延无限的样式使我们与自足的事物整体区分开来，了解我们自身是作为独立的个体存在就是将我们自己封锁在时间束缚的思想之中，这种思想导致了我们的混乱和片面的知识。人类的状态是矛盾的：理性渴望永恒的整体，而对感官方面存在的关注则使我们束缚于暂时性和局部性之中。《伦理学》的后三部分将证明，只有如神一样“在永恒的形式下”认识世界，并因此从时间的束缚中获得自由，我们才能拯救自己。

### 行为与情感

《伦理学》第三部分解决的是“情感的起源与性质”的问题。斯宾诺莎一开始就声明他打算以几何学的精确来处理这个课题，正如他在展开关于神与心灵的讨论中所作的那样：

仇恨、愤怒、嫉妒等情感就其本身看来，正如其他个体事物一样，皆出于自然的同一的必然性和力量。所以它们也有一定的原因，通过这些原因可以了解它们，它们也有一定的特性，值得我们加以认识，正如我沉思任何其他

事物的特性使我们得到快乐一样。所以，我将采取我在前面两部分中考察神和心灵的同样的方法来考察情感的性质和力量，以及人心征服情感的力量；并且我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样。（第三部分，序言）

这一论证从三个定义开始：

定义1：通过原因可以清楚明晰地认识其结果，则这个原因便称为恰当的原因，仅仅通过原因不能理解其结果，则这个原因便称为不恰当的或部分的原因。

定义2：当我们内部或外部有什么事情发生，而我们就是这事的恰当原因，我们就称为主动……另一方面，当有什么事情在我们内部发生……而我们只是这事的部分原因，这样我们就称为被动。

定义3：我把情感理解为身体的改变，这些改变使身体活动的力量增进或减退、促进或阻碍，与此同时，有关这些身体改变的观念也随之增进或减退、促进或阻碍。

第一个定义带来了两个关键的概念：原因和恰当的观念。对斯宾诺莎而言，原因只是解释的别名，所以，原因与结果之间的关系是理解力的关系，就像数学证明中的前提与结论之间的关系一样。正确的（恰当的）解释也是一种推理，在这样一种解释中，关于结果的知识源于关于原因的知识。

然后，斯宾诺莎界定了行为和情感：就那些通过我自己的性质能够得到充分说明的事情而言，我是主动的；就那些必须通过外在原因才能得到说明的事情而言，我就是被动的。这样



来定义主动与被动，只是程度的问题。

对情感的定义反映了斯宾诺莎对心灵与身体关系的理论，情感只是一种身体状态以及同时对于状态的一种观念。这就是说，无论我们身上发生什么，行为增进了还是减退了，行为都既是心灵的也是身体的。

从这些论述开始，斯宾诺莎阐述了他那奇怪而又令人生畏的道德生活理论。这一理论包含了许多先前哲学家不曾论及的智慧箴言。他第一个认为：只要心灵具有恰当的观念，它的行为就是主动的；具有不恰当的观念，其行为就是被动的。做事情与忍受痛苦的区别是程度的区别，只有神才是任何事物充分的和起始性的原因，只有他才可以不受影响地行动。但是我们可以借助知识之梯更多地像神，可以用带来理解和力量的恰当的观念来取代混乱的观念。

斯宾诺莎的心灵活动概念与我们通常所认为的意志和能量的观念不尽一致，在任何情况下，他都把这些视为混乱的观念弃之不理。但设想一下这个例子：有人从背后推了我一把，倒在了我提的一堆鸡蛋上，把鸡蛋打碎了。这时，我们应该说不是我打碎了鸡蛋，而是鸡蛋被打碎了，因为这是有人推我的结果。这就是说这个结果源于外在的原因。但是，如果我决定将鸡蛋投到地上，那么，我就是鸡蛋破碎的原因。我的决定越深思熟虑，我负的责任就越多。理性，让我清楚地认识到我要做什么，也使我成为这件事的原因。大概说来，这就是斯宾诺莎所说的行为的意思，行为即源于清晰地认识结果的观念。

当然，在斯宾诺莎的思想中，观念并没有物质的结果。但心灵中的每一个观念都有相应的身体变化。当一个物质的结果被描述为行为时，我们的意思是说其物质的原因多少是与恰当观念相关联的。恰当的观念越多，对行为而言原因就越是内在

的，而这个行为也就更多地属于决定它的努力。所以，在真正的意义上，观念的恰当就意味着力量。一个理性的人总是努力增加他的力量，将情感转变为行为，并确保自己的快乐、独立和安详，而这些是真正自由的标志。然而要达到这样一种状态，就是要改变我们的情感，即控制我们天性中那些我们不控制它、它就要控制我们的情感。

## 情 绪

情绪产生于力量的增加或减退，而力量是完善的。借助快乐的情感我们可以趋向更高层次的完善，而悲伤的情感则使我们降低到较低层次。我们的本质是努力奋斗，由此我们努力保持自己的存在。当这种奋斗只与心灵有关时，它就称做意志；当它既指心灵又指身体时，它就称做欲望。由此，愿望就是欲望与意识的结合。所以，愿望就是人的本质。因为愿望是完满的或受挫的，所以我们体验到快乐或悲伤。但是，由于愿望的对象是各种各样的，所以痛苦和快乐的理由也是各种各样的。在斯宾诺莎对情绪的描述中，他试图提出一个有关人类愿望的系统理论，展示情绪是如何从中产生的，并警示我们对抗可能损害我们力量的情感。这是他在《伦理学》第三部分全力以赴所做的事情，在此他描述了各种各样的情绪，并在第四部分——论人的奴役或情感的力量——探讨了我們可能获得解放的道路。

对斯宾诺莎来说，心灵与身体是平行运动的，身体力量的每一个变化也是心灵力量的变化，反之亦然。

第三部分，命题 11：任何一事物增加或减少、促进

或阻碍的观念都会增加或减少、促进或阻碍我们心灵的思想力量。

身体上的伤害，伴随着心灵上的痛苦，前者减少了我们身体行动的力量，后者则降低了我们思考的力量。我们的情感生活源于心灵与身体之间这种错综复杂的关系。心灵努力想像那些增进身体力量的事物，去除苦难和失败的影像（第三部分，命题 12、13）。但是，这些影响是相互的，而且，我们的理解越不恰当，身体与折磨它的外在原因就更加能够发挥其控制力。在身体变化的过程中我们只有部分的知识，当我们的观念跟随这一过程时我们就是被动的，这一被动状态就是我们所说的人类的奴役。

斯宾诺莎的观点从两个方面对情感生活进行了有力的剖析：第一，情感源于我们的本性，就像动物被我们并不完全理解的力量所驱策；第二，情感不过是思想的形式，心灵活动在其中或多或少地得以表达。情感的堕落也是理智的堕落，一个受其情感引导的人对世界的知识是不完全的。

因为情感是思想的形式，所以它们有可能通过理性而得以改变。我们可以和一个好妒忌的人争辩，说他的妒忌是错误的、夸张的或使人产生误解的，此外，我们还可以研究情感的心灵的方面，从而发现它们哪些方面对我们是善的，哪些方面对我们是恶的。在这里，“善”是说它是有用的（第四部分，定义 1），那些对我们有用的情感依照我们的本性使我们强壮有力，也就是说增加我们的力量。所以，很明显，所有的情感，只要它们是情感，都应该通过获得更多关于它们的对象和与自身相联系的恰当观念来超越自身。但有些情感遵循这样一个超越原则，如仇恨，只有它被完全理解才能结束（第四部

分，命题 46)。那些降低力量或完美的情感同样如此，包括那些悲伤的形式，如妒忌、贪欲、愤怒和恐惧。相反，作为快乐形式的那些情感包括从比较消极的向比较积极的情绪的过渡，都是与理性一致的，爱就是这样一个例子。（斯宾诺莎把爱定义为“为一个外在原因的观念所伴随着的快乐”。）所以，爱不像仇恨那样要求相同的修正。不过，“爱情和欲望是可以过度的”（第四部分，命题 44），因为就其与身体相关而言，快乐是一种愉快，爱情会变得集中在这种快乐上，从而剥夺他的才能和力量。然而，即使在情感最强有力的形式中，情感也没有比理性更强大的力量征服我们，因为“在我们为被动的情感所决定而产生的一切行为，也可以不为情感所决定，而为理性所决定”（第四部分，命题 59）。斯宾诺莎用这样一种方式力图证明他所钟爱的生活方式，在这种生活方式中，神性的安宁征服了情感的骚动，就如理性使无序的情感与其较为恰当的思想一起走向规范。

斯宾诺莎的“情感几何学”的细节超出了我们的理解范围，但是，读者也许会问，为什么对他所有的思想都要接受？从一个怀疑论者的观点看，斯宾诺莎精巧的定义和狡猾的证明，不用强迫我们接受就极易使我们倒向他预定的结论。从柏拉图开始，哲学家们就倡导把人的情感世界提升到理性王国的安宁之中，但是，他们的道德观显得太像预定好了的，看起来过于清晰而无法证明他们已选择的生活方式，而这种生活方式明显是从遥距他们所鄙视的生活中沉思出来的。那么，为什么斯宾诺莎比其他哲学家更有说服力呢？尼采写道：

斯宾诺莎运用数学形式中的花招，在铠甲和面具中来表达他的哲学，——事实上，“他的智慧之爱”明晰而确

定地表达了这一点——因此，为了立刻将恐惧置入胆敢瞧一眼雅典娜的浪子心中……

他还加了一句：“这个病态的隐藏的面具暴露出一个人是多么的羞怯和脆弱啊！”

这样一种批评忽视了斯宾诺莎思想中最突出的和最具创新性的观点，他并非提倡心灵对身体的胜利，也并非维护禁欲主义的生活方式。斯宾诺莎认为心灵与身体是同一的，并且认为一个人的健康状况与其他人的健康状况是紧密地联系在一起的。我们在本质上是具体的、有欲望的、奋斗着的生物，但是，我们受到外界事物的打击和伤害，并与它们紧紧地交织在因果系统之中。在这样的环境，只有一种真正的智慧，那就是增加我们的力量，并且确保发生在我们身上的事情也是由我们所做出的，只要这是可能的。

哲学是由思想构成的，而且，如果斯宾诺莎是正确的，那么思想并不能直接改变身体，而只能是心灵。同时，通过改进心灵，我们可以改善身体。哲学家的忠告必须是为读者的心灵准备的，目的是为了增强他的理解力，这是一个必然真理。哲学家是思想家，而不是一个体操运动员。除非理解力的增强能够提高人的力量，否则哲学的忠告就是没用的。然而，如果我们正确地看待事物，理性之梯的上升，即从混乱的思想到恰当的观念，就会是精神力量的增加。在精神领域，这就是力量所构成的东西，即知识的完美性。所以，斯宾诺莎给予我们的忠告是任何一个哲学家以前不曾给予我们的。他的形而上学的重任就是展现他的忠告是正当的。

## 自由的人

斯宾诺莎告诉我们，我们在本质上是有欲望的、行动着的生物，但是他也认为“一个起于理性的欲望是不会过度的”（第四部分，命题 61）。只要我们按照理性的原则指导我们的生活，那么，我们会过着与我们的本性一致的生活，并获得完满。

这是在理性的自然中、在永恒的形式下来观察这个世界，就是说没有参照时间。所以，理性并没有在过去、现在和未来之间做出区分，从现在的事物所受到的影响与从未来和过去的事物所受到的影响是同样的。除非我们在永恒的形式下观察世界，否则我们会受到引诱，在追逐当前的诱惑时丢失了自我。但是，我们对绵延和绵延着的事物只有不恰当的观念，所以，对当前生活的让步，我们就看不清我们正在做什么，就会成为外在原因的消极工具。

一个听从理性命令生活的人是自由人，他是一个积极的人而不是一个所有事物都能影响他的消极的人。自由意志的虚假观念源自不恰当的和混乱的思想，正确的理解是，自由并不是摆脱必然性，而是认识到必然性，必然性就是我们在永恒形式下认识世界时出现的，而我们自身则受其永恒规律的制约。自由的人在斯宾诺莎的颂扬中，是一个高尚、快乐的人，绝没有加尔文主义信徒的忧伤情绪。他“很少想到死，他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思”（第四部分，命题 67）。自由人坚定地追求善而避免恶，他坚强地克服危险，也力图避免它们，是一个认真、诚实的人（第四部分，命题 72）。“一个受理性指导的人按照共同决定生活比只服从自己更自由”，所

以，他不是孤独的（第四部分，命题73）。这一思想，斯宾诺莎在其政治著作中有更详细的阐述。尽管他怀疑普通人以及他们依据理性生活的能力，不过他还是认可他们的需要。“一个生活在无知人群中的自由人将尽可能努力避免他们的恩惠”（第四部分，命题70），这是正确的。但如斯宾诺莎所补充的：“人虽无知，但他们仍旧是人，对有需要的人，他们也能给予人的帮助，这种帮助是他们所具有的最有价值的力量。”（同上）虽然“只有自由人之间才有诚挚的感恩”（第四部分，命题71），但是自由的人与无知的人对政治秩序的需求是同样的，也必须按照“共同决定”强加于他们的法律生活。

在斯宾诺莎的《神学政治论》中，他认为“政府真正的目的就是自由”，他所说的自由既不是自由意志，也不是《伦理学》第四部分所讨论的那种自由。他所谓自由指的是不受国家的干扰，在安宁中追求事业的能力以及接受理性所支配的见解和欲求。他对政治自由的关注源自他对普通人的怀疑，这些人除了自己的欲望，从来不因信仰、习惯和志向而感到愉快。良好的管理艺术就是使这些人接受这样一种政权，在这种政权中自由人可以按其良心去指导生活。斯宾诺莎有时被视为民主的辩护人而受到赞扬，其实，把他看做自由政体的辩护人更好一些。他试图向政府部门提供智慧，而这些智慧通常是那些占据政府部门的人所缺少的。对斯宾诺莎来说，政治是在无知之中生存的艺术。

政治在《伦理学》中是附带着的，不过，斯宾诺莎的头脑中存在着大量的政治观念，在第四部分结束的时候，他在长长的附录中总结出了他的道德结论。下面这些摘录体现了他那引人注目的、不妥协的说教：

在生活中，特别有益的事情就是尽可能完善我们的思维或理性，这是人生的最高快乐或幸福，因为幸福不外是对神有直观知识而产生的心灵的满足。

没有理智就不会有理性的生活，事物之所以是善的，只在于它能使人享受心灵的生活……但是，只有那些阻碍人的理性趋于完善，并阻碍人享受理性生活的事物才可称为恶。

从绝对的观点来看，每一个人都有最高的自然权利来做他判断足以促进他自己的利益的事情。

除了遵循理性指导的人之外，对一个人最有益的就是保持他的存在和理性生活的享受。

心灵并非武力所能征服，而是被爱和宽宏大量所征服。

对人们最有益的事情是使他们联合起来，并以这些联系使他们团结一致，尤其是做那些加强友谊的事情，都是对人有益的。

但是，要达到这个目的，需要技巧和机敏，因为人是变化无常的，遵从理性原则生活的人毕竟只是少数，一般来说他们大都心怀妒忌，多倾向报复仇恨，而少有悲悯为怀的人。因此，要克制自我，不要去模仿那些人的情绪，依据每个人的情况对待每一个人，需要有一种非凡的力量。

虽然一般说来人的一切行为都受情欲支配，但共同社会还是利多害少。所以，对人们所施加的损害最好泰然处之，而热心于那些增进和谐和友谊的事情。

单纯的肉体之爱……以及所有不基于心灵自由而由别的原因引起的爱，都极易转变为恨，此外还有一种疯狂的



爱，但这更坏。

自卑具有虔诚与宗教的假象。而且自卑虽是骄傲的反面，但一个自卑的人却是最接近骄傲的人。

因为……羞耻也是一种悲伤，所以不属于理性的运用。

我们知道，除了人，自然中没有什么特别的东西，其心灵能使我们感觉愉快，并使我们在友谊中联合起来。……所以，自然中除了人以外的任何东西，按照人类寻求自身利益的原则，并不需要我们保留它们。

既然那些协助身体各部分发挥其功能的东西都是善的事物，并且既然快乐在于人的力量的助长和增加，可见，使人快乐的事物都是善的。

另一方面，迷信把带来痛苦的东西认为是善的，而把带来快乐的东西认为是恶的。

人的力量是非常有限的，而且无限地为外界的力量所超越。因此，我们并没有绝对的力量，能使外界事物皆为我用。不过，对任何违反我们利益的事情，我们也只好静静地忍耐，只要我们自己觉得我们已尽了自己的职责，而且我们竭尽自己所拥有的力量，也不能避免那些不幸之事，而且觉得我们是整个自然的一部分，我们必须遵循自然的法则。如果我们清晰地了解这一点，则我们为理智所决定的那一部分，也是我们的较高的一部分，便可以得到充分的满足，并且要努力保持在这种满足里。因为，我们既了解我们只能追求有必然性之物，那么，我们只有对于真理才能满足。所以，只要我们对于这点有了正确的了解，则我们较高部分的努力，将可与整个自然的法则和谐一致。（第四部分，附录）

## 高级的生活

《伦理学》第五部分的标题是“论理智的力量或人的自由”，讨论的几乎都是神的问题，以及神与人的关系问题。斯宾诺莎先前就反对普通的自由观念，根据这种观念，我们总是在悬而未决的可能性中进行选择，而可能性观念则源于无知。

我称……个体的事物是可能的，是指当我们考察产生这些事物的原因时，我们并不知道这些原因是否被决定而产生这些事物。（第四部分，定义4）

我们对自己行为的原因知道得越多，我们对可能性和偶然性的观念就越少。但关于原因的知识并没有抵消自由的信仰，反而证明了它的正确。正是起源于想像的虚假的自由观念才产生了奴役我们的障碍，因为我们认为事物的偶然性只有在我们的头脑中才是消极的。我们越多地把事物看做是必然的（通过恰当的观念），则我们就越能增加力量控制它们（第五部分，命题6）。正如我们已认识到的，自由的人就是意识到强迫他的必然性的人。

这样的人了解他自己和他的情感，并且也热爱神，“而且他越了解他自己和他的情感，那么，他便越爱神。”（第五部分，命题15）。这种爱是一种理智之爱，从追求知识方面看，它似乎是必然的。这就是说，爱神的心灵完全是积极的，因而始终是快乐的，但却是不带感情地深思其对象。神本身感受不到感情，也感受不到快乐和悲伤（第一部分，命题17），所以，神是不受情感约束的，就像我们通常所理解的那样。他既

不爱善，也不恨恶，既不爱人也不恨人。所以，“爱神的人决不能指望神回爱他”（第五部分，命题 19）。对神的爱完全是无私的，“这种对神的爱决不能为嫉妒或猜忌的情绪所污染，我们越珍视这种爱，则我们越要想像有更多的人凭借这种爱神的纽带而团结在一起。”（第五部分，命题 20）。确实，人对神的理智之爱就是“神借此对自身的爱”（第五部分，命题 36）。对神的爱使我们更充分地分享到神的理解力，以及神之客观的、普遍的爱因为，虽然神不能回报我们的爱，也不会爱人，但他在人之中并通过人爱自己。这一永恒的爱构成了我们的“拯救、幸福或自由”。

在斯宾诺莎讨论的人幸福的过程中，他对我们的永恒，更确切地说，“人的心灵不能完全随身体的消灭而消灭，但是它的某种永恒的东西仍然留存着”这个命题做出了奇特的证明。这个模糊的证明依据斯宾诺莎的这样一个观点：通过恰当的观念，心灵在永恒形式下认识世界，而没有参照时间。心灵的本质存在于对恰当观念的能力。对这一本质在时间中的说明不能通过恰当的观念来解释，因为恰当观念不包括时间的参照。这些观念只有通过它们附着在凡人的躯体上才注定是“绵延”，而不是内在就具有的：

所以，只有当我们的心灵包含着身体实际的存在时，才能说它具有绵延，它的存在才可以用某种确定的时间加以限制，也只有在这种情况下，心灵才有力量用时间去决定事物的存在，也才能在绵延的形式下去把握事物的存在。（第五部分，命题 23，附释）

我们不能把永恒认为是无休止的绵延，因为这是用时间来

扰乱永恒。通过思想所获得的永恒就像摆脱时间达到了另一个维度。我们身上永恒的部分在死后不再绵延，只是因为它不再在生活中绵延。它包含着一个在时间和变化之外的观点，在这个观点中，我们与神祇一起并通过我们对神的知识而获救赎。这一神圣的状态是“幸福不是德性的报酬，而是德性自身，我们享有幸福并不是因为我们克制情欲，相反，是因为我们享有幸福，我们才能克制情欲。”（第五部分，命题42）。

《伦理学》的这一最后命题就是斯宾诺莎对无知之人的宗教信仰的回答，无知的人对于死后生活的看法，如因尘世间的行为而得回报或惩罚等，是荒谬的、不值一提的。我们有关神的真理，既是困难的也是令人生畏的，无知的人不能发现这一点并不令人吃惊。所以，正如德性是它自己的报酬一样，无知也是它应得的惩罚：

无知的人不但在种种情况下为外在原因所困扰，从未拥有过心灵的平静，而且他好像并不知道他自己，不知神，也不知物；当他一旦停止被动时，他也就停止存在了。另一方面，一个只要被认为是智者的人，他的灵魂不受纷扰，他存在着，依据某种永恒的外在必然性，知其自身，能知神，也能知物，他从不会停止存在，而且总是拥有心灵的宁静。

如果我所指出的到达这样一些事物的道路，好像是很艰难的，但这是一条可以发现的道路。当然，从这条路很少被人发现这一点来看，它确实是艰难的。因为，如果拯救之事易如反掌，不需费力就可得到，那又怎么会几乎为人人所忽视呢？但一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。（命题42，附释）

斯宾诺莎用这些有名的言词推论出了他的论点，留给子孙后代一本也许是最令人费解的哲学书。

### 结 论

在这个简短的总结中，我极少注意斯宾诺莎的证明的细节。只要提到如下这点就足够了：这些证明的有效性，不断地受到他的批评者的质疑，他们指责他的论据屈从于所要求的结论。但是，有多少哲学家没有这样的缺点呢？看一下斯宾诺莎类似几何学的证明可能更公正一些，如为他的重要的灵活性、心灵的活力以及为其认识深远联系的独特才能所作的证明。

斯宾诺莎使用极少的概念（这些概念大部分取自中世纪或笛卡儿哲学），做了一件几乎无人要做的大事，而且如此鲁莽、傲慢地做成了。他大致描述了所存在的一切事物，并且对如何和它们一起生活作了细节上的指导。

从这里，我们应该从《伦理学》退后一步进行思考，问一下我们自己这本书对我们意味着什么，所谓我们是指在一个更加怀疑的时代用另外一些概念进行思考的人。我认为，以下就是斯宾诺莎想要对我们说的东西：

物质世界就是所存在的一切，它是一个系统，这个系统受到其各部分相关联规律的限制。除非这个系统作为一个整体有一个说明，除非究竟为什么存在一切事物这个问题有一个答案，否则，这些规律就不能解释我们所观察到的事物。但是，这个世界的原因不能存在于它之外的地方，否则，这个世界与其原因的联系就是不可理解的。但是，世界的原因也不能在其内部，因为它既是世界的一部分，又是这个世界的全部，所以

从前者而言，它不能说明这个世界，而在后一种情形，世界是自我说明的。

换句话说，世界必须是其自身的原因，它的存在必须源自它的本性。但是，当我们以这种方式说明世界时，我们并未切入人通常的科学之中。科学家从另外一个方面，仅仅通过在时间中假设说明事物之间的联系来说明事物。然而，当我们演绎世界的存在时，我们处理的是在时间与变化之外的逻辑关系。

我们很容易地就会看到必须如此。在原始状态下，没有科学理论可以解释为什么宇宙恰好在它存在的时候出现了，因为在此之前无物存在，所以，也就无物可得以说明，对一个需要说明的事件，当不存在先前的事件时，以时间链条联结事件的科学，就不再是有联系的。除非我们退出时间领域，并在某种永恒的形式下认识世界，否则，我们就不能指望解答世界起源的神秘性。

总有宇宙哲学理论试图逃避这种困难，这种理论信奉不存在初始时刻这样一种观念，认为时间是封闭的系统，就像一个圆圈，总是回到任何一个既定的时刻。如果真是这样，那么，就没有任何一个时刻比其他时刻更伟大，从而宣称自己是宇宙的开始。即使我们理解这一点（显然我们并不能），它也留下了一个至关重要的问题没有回答：这样一个时间序列究竟为什么要存在。

除非这个宇宙整体系统必须存在，否则，就无法解答它的神秘性，因为，只有我们对其存在有一个逻辑的论据，这个论据可以不参照时间而能推论出宇宙的存在。斯宾诺莎认为，宇宙必须存在，因为没有什么东西可以否定它。世界的整体系统是自我独立的，只能通过它自身来把握它。我们所面对的东西无物可以剥夺它的存在，因为我们所面对的一切都是宇宙的一

部分，并通过它来说明。

所有事物的自我独立的原因，就是人们称之为神的东西，如果这一描述适用于物质实体的整体系统，那么，这就是神之所是。但这并不是神之所是的全部，因为物理世界遗漏了我们世界中的一个至关重要的特征，即心灵或意识的特性。当物理学家阐述宇宙运动的规律时，他是在用空间、时间、物质和能量（或运动和静止，如斯宾诺莎所言）来论述问题，而且他毫无保留地将世界降低为包含一切的可变因素。在你我发现思想和感情的地方，他发现的只是具有中枢神经系统的有机体；在你我发现专心、欲望和理性行为的地方，他发现的只是以某些信息、程序软件为中介的刺激与反应的复杂形态。然而，我们所需要的只是深入观察我们自己，从而发现这并不是存在的全部，发现有关意识的最重要的事实以及覆盖这个世界的奇特的透明性，这些在物理学家的描述中都被忽略了，简单的理由就是，这一描述没有它们也是完整的。所有物质的事物都包括在物理学家的概述之中，而且没有剩余任何其他的东西。

但是对事物来说还有其他方面，而且我们是从自身的经验中了解这些方面的。所有被物理学家描述为空间的和物质的东西，也可以被描述为心灵的，不仅是你我，而是整个世界。如果只是你和我可以用精神的术语来描述，那么，心灵将是神秘的，因为将我们与自然中其他事物区别开来的东西没有物质的说明（心灵用物理学是无法说明的），也没有精神的说明。如果在任何情况下，世界都包含精神事物，那么，它就完全是精神的世界。而且，我们也并未时时感受到这一点，也许如华兹华斯所感受的那样，他已与神和自然融为一体，只要把“和”改为“或”，就符合斯宾诺莎的思想了。

但是，如果我们以这种方式来看待世界，而且对科学和我

们自己的知识来说，没有另外的观点对二者而言都是正确的，那么，我们就不能指望从自然规律中解脱出来，就不能指望脱离因果关系的链条；如果我们是自由的，那么，在另外的和比古老的信仰所宣称的更高层次的意义上，我们就能做到这一点。自由只能寄居在观点的核心之处，即看待必然性系统的方式。在我们思想的时候，我们（并非我们全体）都熟悉这意味着什么吗？无疑，这是那种我们能够获得的自由：不是从物质的实体中脱离出来，而是了解实体以及了解我们作为实体的一部分，而且甘心于我们是其所是。这种顺从是真正的信仰，对此，我们将其归功于我们自己，归功于产生我们存在的神。

然而，如果是这样，斯宾诺莎关于我们应该努力在永恒形式下认识世界的思想就是正确的。除了超越因果关系来看待整体的意义和样式的思想，没有其他脱离因果链条的东西。而且，当我们发现了这个样式，事物为我们而发生的变化，就如同画家勾勒出轮廓时的风景画的变化，亦如同声音交汇成音乐时的变化。在神的创造中我们直接面对着神。

如果信仰要与科学相符合，那它只能以斯宾诺莎的方式才可能。斯宾诺莎相信神的崇高因为认为事情可能是别样的观念而减少，这是对的。相信奇迹并不能为神增光，为此神就必须干预它所创始的事情吗？如果我们要了解宇宙规律，而且宇宙的可理解性是所有科学和信仰由此开始的前提，那么，宇宙的规律必须是普遍遵守的。

也许，在我们这样一个沉溺于物欲的时代，斯宾诺莎的道德观似乎是遥远的思想，但我们不应轻视它。斯宾诺莎正确地认为真理是我们惟一的标准，而且依据任何其他标准生活，都是对环境的屈从。在环境中给予每一理性存在灌输区别真理与谬误、增加世界的清晰以及不心存幻想地面对世界的能力，人



类的高贵就在于这种能力，就在于我们摆脱我们直接关心的事情而投身于真理，在于我们在永恒的形式下看待世界是其应是的方式。真理不是时尚，即使它经常冒犯什么。把真理作为我们行动的指南就是以怀疑、疏远的方式，沉思时间以及从属于它的东西。

我们的时代受科学理论而不是斯宾诺莎的理论主宰，但是，只有一个惹人喜爱的幻想才能使我们相信世界更多的是由真理来引导的。我们看到迷信在一定范围的胜利，这也许令斯宾诺莎感到吃惊，只是因为迷信要披着科学的外衣才是可能的。如果我们时代的异端邪说，如纳粹主义，被宣称为宗教的敌人，对斯宾诺莎的学生来说，这不过是证实了它们的迷信特性，也证实了斯宾诺莎这样一个观点，即科学的对象和神的崇拜都是智力自由的形式。像帕斯卡尔一样，斯宾诺莎看到新科学必定使这个世界不再抱有幻想。以真理为标准，我们试图从非凡、神奇事物古老的居所获取它们。然而，危险并不在于我们追随这样一个标准（因为我们没有其他标准），而在于我们丢失信仰来遵从这个标准，而且不再重拾信仰。我们除掉了有用的崇拜，而没有把世界看做一个整体。受世界无意义的折磨，我们屈从于新的而且是更没用的迷信，这些迷信天生不抱幻想，它们把人而不是神作为它们的对象，因而更为危险。

斯宾诺莎留给我们的药方不是重新退回到前科学的观点，而是沿着不再迷信的道路向前走，把旧的和新的迷信都丢掉，最终我们在真理自身中发现意义。正是由于不再受到迷幻，我们又有了新的幻想在一切事物之中发现神，在了解一切事物的行动中热爱神的创造。



# 贝克莱

经验论哲学

>>> 戴维·伯曼



人们一般认为，乔治·贝克莱是经验主义哲学家。他认为经验构成了所有人类知识的基础。就像他在《人类知识原理》（1710）第3节中经典性地表述的那样：“存在就是被感知”。本文的目的在于，通过仔细地考察贝克莱用来理解世界和世界中万事万物的经验与实验，考察贝克莱的经验论。我要力图显示，用这种方式来看贝克莱的工作，它有两个优点：它使得我们对他的作品和哲学有了一个总体印象；它也展示了他的哲学与今天产生关联的方法。

贝克莱的出生（1685）和受教育（学士，1704）都与近代实验科学中的一个辉煌的时刻相重合。这个阶段两个珍品是牛顿的《数学原理》（1687）和《光学》（1704）。与同时代的许多哲学家一样，牛顿积极地参与了新科学的进展。从贝克莱两本最早的出版物《算术》和《数学杂记》（1707）中可以看出，他是一位超前的、杰出的数学家。然而，就整体而言，贝克莱对于数学持批判态度，他认为数学是一门空洞抽象的科学。在较后的小册子《分析者》中，贝克莱指出，牛顿力学理论中有一个严重的缺点，从中可以得到神学的结论，以此，贝克莱对于他的批判给予了一个流畅的表述。

在笛卡儿和莱布尼兹那里，关键的科学是数学，可是，在贝克莱看来，关键的科学不是数学，而是心理学。贝克莱的第一本主要著作《视觉新论》被视为既是哲学上的一块里程碑，

也是心理学上的一块里程碑，按照许多历史学家的看法，它是“心理学上的第一篇专论”。不过，说贝克莱是一位开拓性的心理学家并非暗指，贝克莱要是第一位或者为心理学做出了贡献或者把心理学用做哲学目的的伟大哲学家。贝克莱的不同凡响之处在于，他指出了两个学科是如何被成功地结合在一起的。正是哲学与心理学的富有成效的联合给19世纪的英国哲学，尤其是J·S·穆勒施加了巨大的影响，穆勒认为，贝克莱是“最伟大的哲学天才之一”。

然而，许多人对这种把贝克莱看做优秀的心理学哲学家的看法不屑一顾。因为，在所谓20世纪的哲学革命中，贝克莱一直是一个受到人们敬重的人物。在这场革命中，穆勒所谓的哲学的心理学观点——它经常被称为心智科学——被取代了。这个革命运动经历了几个阶段——包括逻辑原子主义、逻辑实证主义，直到定性为现在所谓的语言哲学，语言哲学与其先驱者一样，关注的中心问题是，语言、逻辑、概念分析和论证，它也关注哲学不是心智科学的否定性的看法。

贝克莱这位心智科学家与分析哲学家的图像并不相配。不过，幸运的是，由于他的名气，他的工作有另外一个方面，这个方面可以展示出他自己既是一位概念分析和论证的大师，也展示出他对于哲学语言的复杂性和反常性的敏感。贝克莱的工作的两面性展示在其主要作品《人类知识原理》的总导言中。就像洛克的主要著作《人类理解论》（1690）开始于对先验论的批判一样，贝克莱的《人类知识原理》开始于他所以为的更为基本的东西——语言的批判，尤其是对抽象和普遍词汇的批判。贝克莱在此的主要靶子是洛克。洛克在相信只有个别的事物存在于客观世界中的同时，也认为我们人类形成了抽象和普遍的观念，而且这些观念是推理和证明的核心。在《人类

知识原理·序言》的第13节，贝克莱引用了洛克，但是，在第13节中，他提出了他最谨慎的引言和概念性的批判：

为使读者较明白地看到抽象观念的本性和人所想像的它们对人所有的必需的功用，我下面可以从《人类理解论》中再选一段：“抽象观念之于儿童或未经训练的心灵，并不如特殊观念那样明白而易于了解。成人所以觉得它们易于理解，那只是因为它们经常习用的缘故。因为我们如果仔细思考它们，我们就会看到，普通的观念只是心灵的虚构和设计，而且它们是带有困难的，并不那样容易理解，一如我们所常想的那样。例如，要构成一个普遍的三角形观念（这个观念还不是最抽象、最含蓄、最困难的），不是要费一些辛苦和技巧吗？因为它既非钝角的，也非直角的，也非等边的，也非等腰的，也非不等边的，它同时是既是既不是的。实在说来，它是不能存在的一种不完全的东西，在这个观念中，各种差异而互相矛盾的观念的各部分都是混杂在一块的。”（第4卷第7章第9节）任何人只要有能力来在自己心灵中构成上述的那样一个三角形观念，则我如果想以空话来使他抛弃那个观念，那是白费力的，而且我也根本就不作此想。我所希望的，只是读者自己来充分地、明确地体会，自己是否有那个观念。我想各种事情对任何人都不能成为难以胜任的任务。一个人不是最容易来观察自己的思想，看看自己有没有（或能不能有）与上述普遍的三角形观念相符的一种观念么？他不是最容易知道自己有没有“非钝角，非直角，非等边，非等腰，非不等边，而同时是既是而又既非的”一个三角形观念吗？

贝克莱自信，任何人都不可能发现这样的观念，其根源有二：（1）经验和（2）有缺陷的语言或概念特征。他在第13节中先提出来了第二个根源。在第13节中，贝克莱展示了洛克观点中的弱点，这个弱点一经一位福尔摩斯式的贝克莱的指出，就变得显而易见了。每当华生医生对于福尔摩斯的高见表示惊讶时，福尔摩斯的回答总是著名的一句话：“这是起码的，我亲爱的华生。”当贝克莱说：“显而易见，不用任何魔力就可以看出”的时候，贝克莱说了相似的东西（在一个略有不同的语境中）。贝克莱唤起了我们对洛克关于抽象观念的描述的关注——在这样做的时候，他只是简单地把关键词（如“既是既不是”、“互相矛盾”，等等）写成斜体。在更早些时候的《视觉新论》中，贝克莱断言，“上面提及的一个三角形的观念”——像洛克所描述的那样，“是由明显的、显眼的矛盾所构成的”。这个时候，他以不那么温文尔雅的方式使得这个概念的要点能为人们所接受（第125节）。然而，即便在这里，贝克莱也没有放弃他的心理学手段，因为，在第125节中，贝克莱说，他已经“反复努力去理解普遍观念”，读者必须“自己动脑筋”，看看他是否能够获得洛克所描述的观念。

但是，这里有一个问题：为什么贝克莱三番五次地试图理解某种他已经展示为自我矛盾的东西？因为，肯定的是，自我矛盾的东西是不能存在的。我认为，对于这个问题的回答是，贝克莱相信，语言问题重重，以至于人们不能依靠它，即便是当它展示出一种矛盾时，它也不可靠。能够信任的东西是经验，无论经验是内在的还是外在的。因此，确定一个抽象的三角形的观念或任何抽象观念是否存在的惟一可靠的检验是力图通过反省而经验它。

在《序言》的第10节中还可以看到，贝克莱主要以心理学或经验论的论证而非语言的或概念论的论证来反对洛克。他在其中写道：

反驳抽象观念的存在的两个理由：别人是否有这种奇特的能力来抽象自己的观念，那只有他们自己知道。说到我自己，我确乎有能力来想像或表象我所感知到的那些特殊事物的观念，并且用各种方式来分合它们。我可以想像一个人有两个头，或是人的上部和马的躯干联合在一块。我可以离开身体的别的一部分单独思考手、眼和鼻。但是不论我所想像的手或眼是什么样子的，它一定不能没有一种特殊的形象和颜色。同样，我给自己所形成的人的观念，不是白的，就是黑的，要不就是黄褐色；它不是屈的，就是直的，不是高的，就是矮的，或者就是中等身材。我的思想无论如何用力，也不能设想上述的抽象观念。离开运动着的物体，我也一样不能构成一个非快、非慢、非曲线、非直线的抽象运动观念。至于其他任何抽象的普遍观念，也都可以如此说。坦白地说，我承认我自己可以在一种意义下实行抽象；就如各种特殊的部分或性质虽然连合在一个物体中，而又可以各自真正独立存在时，我就可以抽出其中的一个特殊的部分或性质来单独思考。但是各种性质如果不能单独存在，则我便不能把它们分别开来加以设想。此外，我也并不能照上述的方式离开特殊的事物来构成一个普通的观念（后边这两种还正是抽象作用的本来意义），我有理由相信大多数人都会承认和我有同感。一般单纯而不学无术的人们，决不会自夸有抽象的概念。



我们看到，在这里，贝克莱主要从他自己的经验（或经验的缺乏）中得出结论，他也从他人的证言中（含蓄地）得出结论。在第14节中，贝克莱用来反对洛克观点的经验论据完全是后者。在这里，他的论证分为两个阶段：在第一个阶段，贝克莱让人们注意到，对于大部分人来说谈话是“容易和熟悉的”。第二个阶段开始于大多数成人的有意的了解和记忆，然后，转到儿童的观察：

不过它们并不是传达思想时所必需的：在这里，我们已经一再提到抽象观念所含的困难，与构成它们时所必需的辛苦和技巧了。人人都承认，心灵必须费很大的劳苦才能使自己的思想脱离特殊的事物，才能使自己的思想达到有关抽象观念的那些崇高的思辨。由这些说法看来，自然的结论似乎应当是说，抽象观念的构成既然是很难的，所以它不是传达思想所必需的，因为传达思想是人人所易于做到的一件事情。但是人们又说，在成人看来，那些观念所以似乎是显而易见的，那只是因为人们常常应用它们。不过我愿意知道，什么时候，人们才克服了这种困难，才供给自己以谈话所必需的助力。我想，那一定不是在他们成人以后，因为人们并不曾意识到费过这番辛苦。因此，这件工作就只有是在儿童时完成的。不过在这样幼小的年纪，抽象观念的构成，委实是困苦烦难的一种工作，是远非他们所能胜任的任务。两个儿童并非先把无数的矛盾紧缚在一块，在心灵中构成了抽象的普遍观念并且把它们和普通所用的名称结合起来，然后才能喋喋不休地谈说自己的糖果、响鼓和其他玩具；这种程序远非我们所能想像的。

不过，贝克莱主要吸收的经验材料是他自己的主观的、第一人的、反省的观察。正如他于1730年在美国所写的一封信中所含混地表示的那样：“我无法发现我有这个（抽象）观念，而这就是我反对它的理由。”（Works, II293）为了简便起见，我将之称为贝克莱的主观经验论。

即便贝克莱在他的著作中大量地使用了二者，而且，在他看来，二者的差异主要是一个程度的而非本质的差异，也需要把主观经验论与客观经验论区分开来。因而，在贝克莱那里，我们的感觉所知觉的东西和我们的考察想像和记忆所知晓的东西都是观念。前者只不过比后者更为有力、生动和更有秩序，不那么服从于意志。因此，从根本上说，所有的经验和实验都是心理学的：前者构成了客观经验论的领域，而后者构成了主观经验论的领域。然而，客观经验论的确具有另外一个特征，对于唯心主义者贝克莱来说，这个特征多少有一些问题，但是，他希望可以避开这个问题，换言之，它包括了其他人所说的他们所经验的那些东西。

因此，虽然第10节主要在主观经验论之中，即考察贝克莱自己的反省的发现，第14节几乎是专门关于客观经验论的，因为，它依靠如下事实：大多数成人和儿童似乎以一个轻松的方式使用语言，成人并不报告说在获得抽象语言和知识的过程中，自己已经经过了一个痛苦的时期。

贝克莱在第14节中搜集的经验例证并不是非常特别的例子。但是，这不是他的客观经验论的特点。因此，在主要对宗教进行辩护的《艾尔西弗隆》（1732）中，贝克莱祈求于既是特殊也属公开的经验。这是一种反事实的论证，其目的在于捍卫摩西或《圣经》的年表：上帝在大约六千年前创造了世界

和人类。因为，贝克莱争辩说，如果像某些自由思想家所声称的那样，人们已经在这个世界上有意义地生活了更长的时间，那么，我们应当找到更多的深埋在地下的耐用物品，如美玉、器皿和纪念章等。但是，贝克莱坚持认为，既然没有任何人找到这些东西，那么，完全可以说，世界很有可能不会比摩西所计算出来的年岁更大。虽然，贝克莱已经事实上被证明为错误的，但是，他的经验论方法是没有错的。在这个例子中——而且，它并非毫无代表性——贝克莱为了正确的原因而犯了错误，比原因错误而方法正确，这种情形要好得多。

在《视觉论辩释》(1733)中，贝克莱的客观经验论以一种更为正面的方式出现了。在这一本书中，他引用了W·切泽尔登1728年对一个在婴儿时就失明但是经过白内障手术又获得视力的男孩子的解释。

因此，在我得出结论之前，（贝克莱写道），把从《哲学交往》中节录的东西补充在这里，并不唐突。节录的东西与一个从小失明，很久之后又获得视力的男孩有关：“当他（那个男孩）生平第一次看见东西时，他还不能对距离做出任何判断，所以，他认为，触到他眼睛的任何东西（他是这么表达的）都是他皮肤所感觉到的……他不知道任何事物的形状，无论事物在形状和体积上有多大的差别，他都不能把它们区分开来。但是，一旦他被告知，事物是什么，他以前所知道的东西的形状怎样，他可能会仔细地观察出，他或许要重新认识这些事物了：不过，他马上就有太多的东西要学，他忘记了许多。而且（就像他所说的那样），他一开始在一天中知道了一千件东西，但是，又忘记了一千件东西。在他白内障消除——

受到假象欺骗几个星期之后，他问，什么是躺下的感觉，是感受到还是看到？……他说，他知道，他所在的房间是一个屋子的一部分，然而，他无法构想整个屋子能够看上去更大一些……”因此，（贝克莱得出结论说），在我被引入借助于理性而发现它们多年之后，借助于事实和实验，那些看上去与共同的理解相差万里的理论的要点并非毫无证据。

贝克莱认为，这个证言为《视觉新论》的主要论题——我们所见的东西完全不同于我们所触到的东西——提供了事实的和实验的佐证。因此，贝克莱公开使用了可以获得的材料，即由 W·切泽尔登传达的孩子的证言，尽管它只是建立在那个孩子的经验之上。在《阿尔西弗隆》的第二版中，贝克莱首次提到了切泽尔登的证实，在这里，他留意到，《视觉新论》的“似是而非”之处在于，初次接触时，觉得它非常荒谬，但是，一个生来是瞎子后来获得了视力的人的案例又令人惊讶地证实了它。在一个微小但主要的精确点上，人们会留意到，从《阿尔西弗隆》到《视觉论辩释》，贝克莱对于这个案例的描述上作了一个修改，即，他把从“一出生就是瞎子”变成了“婴儿时是瞎子”。在这里，他使得自己与切泽尔登一致了，虽然这种做法可能会削弱他的断言的力量。

对于贝克莱来说，从切泽尔登那里引来的东西中所显示的客观经验论不是在任何方面都不寻常的。尽管他最为出名的是他三本著名哲学著作（1709 - 1713）中包含的理论的推论和思想实验，但是，他略微不那么著名的著作却充满了物理学的观察。因此，他第一个保存下来的论文——关于邓摩尔洞穴的论文——就是对他上学的基尔肯尼附近的一个大洞的仔细的描

述。大约在1699年上中学时，贝克莱探索了这个洞穴，但是，直到1706年（当时他在都柏林上大学），他才把这个活动描述下来。这个论文精确的细节说明，贝克莱具有相当生动的视觉整理能力，甚至是逼真的影像和记忆能力。

贝克莱对于外在经验观察的兴趣还体现在他1717年发表于《哲学交往》上的对于威苏维火山的一次喷发的第一手观察和描述以及记录在1717年旅游笔记中的，对于意大利的塔兰多兰毒蜘蛛的描述。贝克莱的这个方面的能力给他的一些朋友留下了印象。因此，T·布莱克威尔——他在意大利结识了贝克莱——这样描写贝克莱：“他徒步穿越了西西里的相当大的部分，登高山入洞穴，考察它的自然历史，探索火山的原因。而且，我知道他在铁匠铺和翻砂厂一坐就是几个小时，观察连续的操作。”

贝克莱的主要经济学理论著作《提问者》（1735~1737）也包含了大量的对于经济实践尤其是爱尔兰的经济实践的描述。然而，他比自然历史走得更远。在《提问者》的46~47页中，为了确定，如果水手们被放逐到一个岛上，生活的基本经济形式该如何发展，贝克莱提出了如下的思想实验：

- 46 为了理解财富和商业的真正本性，能否考虑把一条船上的船员抛到一个寸草不生的岛上，并且根据身份自己过商业和市民生活，同时，行业产生信用，信用又转向行业？
- 47 这些人是否不会使自己去工作？他们不会通过相互参与各自的行业而生存下去吗？当一个人以自己的方式生产的东西超过了个人消费时，他不能交换自己的剩余物以供给自己的需求吗？这不一定会产生信用吗？

为了使这些交换变得容易，为了记录这些信用并使得它们能够循环，他们会不会很快在一些标签、凭证、票据或筹码上达成一致？

贝克莱的客观经验论在《西里斯：对焦油水的连锁的哲学思考》（1744）中得到了最为充分的展示，这部书稿写于贝克莱任爱尔兰克罗因主教期间，是他最后一部主要著作。在这一本著作和随后关于焦油水的作品中，他把焦油水辩护为一种珍贵的（如果不是通用的）药材。为了达到这个目的，他以多种形式仔细地描述了焦油的多种形式，焦油水的构成，他用它进行的实验，尤其是有目的地饮用了它之后在他自己身上、他的家人、邻居、病人以及其他经过他的推荐而饮用了焦油水的人们身上所产生的物理效果。

在《给托马斯·皮里爱关于焦油水的信》（1744）（他是贝克莱后来关于焦油水的作品之一）的第一封信中，贝克莱还在一些细节方面描述了他对于焦油进行研究的经验主义方法。他说，在研究开始的时候，他凭借的只是关于焦油的药用价值的道听途说（第14节）；他对于这些道听途说进行了某些初步测试（第15节），由于这些传闻是有成效的，这又鼓励他把与焦油有关的东西加以理论化（第15~17节），这些理论化有助于他安排某些更为精致的实验（第18节）。既然他对于他相信是有价值的医药有一个清晰的理解，他“在许多不同和相异的场合中”（第20节）“尝试了许多实验”（第19节）。他说，正是根据这些实验而不是任何理论，“我发现了焦油水的有益健康的性质；这些性质来自并且依靠实验和事实，它跟任何理论或任何思辨的原则没有关联”（第20节）。

就像他去世前一年出版的最后一篇论文《对焦油水的进

一步思考》（出现在 1752 年的杂记中）所显示的那样，贝克莱对于焦油水的事实证据继续感兴趣。就像他第一个保存下来的关于邓摩尔洞穴的论文（1706）一样，1752 年的论文几乎完全可以被归结为自然历史的描述——关于焦油水所带来的成功治疗的案例。贝克莱在此还提议，用天花对焦油水的疗效进行测试，这可能是进行有控制的医疗实验的最早建议之一。

实验可以轻而易举地完成，如果同样数量的天花病人在同一个时间被分到两个医院，这些病人获得了同样的生活必需品和住所；而且，为了进一步的护理，要让其中的一组病人喝一杯焦油水，而另外一个医院的一位老年妇女可以任意获得护理和药品。

物理实验和观察的重要性在贝克莱的《视觉新论》对于月亮幻觉的处理中也是明显的。简要地说，为什么月亮在地平线上比在子午线上看上去要大一些？在这里，我们要离开自然科学，回到哲学。在这个情形中，也不是一个许多观察的事情，而是如何看待其中一个熟悉的但是关键的观察的重要性的问题。虽然许多卓越的思想家——由托勒密打头，包括了笛卡儿、伽桑狄和霍布斯——力图解决幻觉问题，然而，在贝克莱之前似乎没有任何人注意到，在地平线上看见的月亮不单单变大了，而是在尺寸上也发生了很大的变化，它有时看上去是巨大的。在贝克莱看来，这个观察证明了，大多数早期的解释是不正确的或者不完全正确的，因为它们都假定了一个恒久的、不变的原因。比如，在托勒密的和 J·华莱士于 1688 年重申的解释中，正是地平线上的起干涉作用的陆地和海洋使得月

亮看上去大一些并因此产生了幻觉。但是，如果托勒密和华莱士是正确的，那么，“在完全相同的情景中出现的月亮”应当总是同样大小（《视觉新论》，第77节），但是，情况并非如此。

贝克莱自己最初的解释是，正是地球表面上的更多的大气或水蒸气能够解释幻象及其波动。借助于扩散来自月亮的光线，大气或水蒸气使得月亮显得更加模糊，作为大小的一个暗示，它使得月亮在一个观察者看来要大一些。既然水蒸气的出现是一件间断的和密度发生变化的事情，它就可以解释幻觉的变化。不过，在最后的分析中，贝克莱认为，它是一种前后关系或格式塔式的问题，他把这种情况比做一个词语的意义是经常由它的语境所决定的这种情形：

我们知道，一个语词如果在一个特定环境中，或在与其他词语的语境中被发出声来，那么它的重要性和含义并不总是与在其他环境或不同的语境发出的语词相同。（因此）一种可见的现象，如果其模糊的程度和其别的方面都不发生变化，只是它的位置移得高一些，则它所暗示的体积，便和它在眼睛相平时在同样距离外所暗示的不同。

贝克莱还使用了实验来显示像先前的笛卡儿和托勒密、华莱士那些人提出的解释是错误的。贝克莱说，如果一个人的前面遮挡着一些东西——像树木和烟囱（在笛卡儿的解释里，这是关键的）或者干涉性的陆地或海洋（这是托勒密和华莱士的解释），他要通过一个圆筒或从一面墙的上头去看地平线上的月亮，那么，幻觉就不会存在了。因此，这些因素都不能



解释幻觉。然而，就这些遮挡实验而言，也存在着一个问题，即根据最新的心理学发现，根本就不存在幻觉。贝克莱本人似乎已经意识到这一点，尽管他有一些勉强，因为，他在《视觉新论》的后续版本中倾向于限定那个实验和他的结论。在往后的版本中，他的确完全省去了圆筒实验，尽管不像他在《视觉论辩释》中那样的修改，但是，他从没有彻底放弃他最初的（可能是错误的）断言。这个断言可能是经过威廉·莫利纽克斯的引导而获得的。

在《人类知识原理》和《三篇对话》（1713）中，贝克莱还部分地使用了一些物理实验来支持他的唯心主义——物质对象和它们的属性并不外在地存在，而只是存在于心灵中。因此，他留意到了，如果一个人把一只手放到热的地方，而把另外一只手放到冷的地方，然后，他把两只手都放到微温的水中，一只手会觉得冷，另外一只手会觉得热，这种情况显示出，水自身无所谓热和冷。然而，在《人类知识原理》的第14、15节中，贝克莱第一次提到了这些相对性实验，他再清楚不过地说明，“这种论证方式”——洛克和其他先进思想家以此来证明诸如冷热、气味和口味那些第二属性是依靠心灵的——“并没有充分证明，由于我们无法通过感觉来知道哪一个是对象的真正外延或颜色，因此，外在对象中没有外延或颜色”。

然而，在《三篇对话》中，贝克莱引入了一个既非怀疑论的也非相对论的实验，在他看来，这个实验的确显示出，热（以及冷、口味和滋味）是依靠心灵而不是存在于外在对象之中。当你感觉到每个非常热的东西（比如火）的时候，它感觉上去也是疼痛的；特别热和疼痛“立刻在同一个时间被感

知到，而且，火仅仅是以一个简单的或非复合的观念影响着你”。因此，既然你不能把疼痛与特别热区分开来，那么，热一定存在于心灵中——就像疼痛存在于心灵中一样。贝克莱显示，这一点也可以同样适用于所有程度的热，因为，一个微温感觉上去要舒服得多，而舒服是一个主体的状态；而且，还适用于冷和（细节上稍加修改）口味以及气味。

经验证明是这种形式——X（特别热）不能分开或减掉 Y（疼痛）——被贝克莱在《人类知识原理》的更加雄心勃勃的思想实验中得到更为普遍的运用。“我希望任何人都思考一下，试一试自己是否可以借着思想的抽象作用，来设想一个物体的广袤和运动，而不兼及其别的可感觉的性质？在我自己这里，我并没有能力来只构成一个有广袤、有运动的物体观念。我在构成那个观念时，同时一定要给它一种颜色和其他可感知的性质，而这些性质又是被人承认为只存在于心中的”。由于没有诸如颜色那样的感性的或者第二性质，人们就无法感知或构想一个对象，因此，对象与第二性质一起存在于心灵中。

在《视觉新论》的第43节中，贝克莱仔细地说明了为什么不可能把颜色与外延对象区分开来。他说：

我呼吁：人们来考察自己的经验，看一看一个物体的可见的广袤是不是也与它的颜色一样，是和他一样贴近的；他可以看一看，那两种观念是不是在一个同一的位置上。我们所看见的广袤不是有颜色的吗？即便在思想中，我们能把颜色与广袤分开吗？现在，有广袤的地方，一定有形象，也一定有运动。

针对贝克莱，人们有时候断言，视力正常的人可以感知一个有外延，但没有当下颜色的东西，如玻璃；尽管他们并不清楚为什么能够知道玻璃存在。乔纳松·本内特也提出，贝克莱和休谟是错误的，一个盲人能够感知到或构想一个没有颜色但有外延的对象。当时，这个批评忽视了贝克莱的一个短语——“别的可感觉的性质”，尽管贝克莱没有阐释这个短语，当时，它肯定说的是诸如光滑、粗糙、热、冷、压力和阻力感那样的感觉性质。那么，问题是：没有这些依靠着心灵的性质中的一个，一个盲人能够形成一个有外延的、可感的观念吗？

前面的两个实验是关于  $X$  减  $Y$  的不可能性的，下面选自《视觉新论》第 131 节的东西就是关于  $X$  加  $Y$  的不可能性的：

……这就是说，人们有一种普遍公认的公理认为，种类相同的数量才可以相加起来，成为一个整体。数学家虽然可以把各条线加在一起，但是，他们无法把线加在立体上，也不能设想线和平面成为一体。他们认为，这三种量是不能相加的，是不能以各种比例方式相互比较的，因此，他们就认为它们是完全不能比较，种类不同的。同样，人们也可以尝试一下，是否可以在思想中把一个可见的线或面加在一个可触的线或面上，并且想像它们成了一个连续的整体。能这样想像的人，可以认为它们是同质的，但是，不能这样想像的人，就必须按照前面的公理来承认它们是异质的。我自然可以构想把一条红线加在一条蓝线上，成为一个整体，一条连续的线，不过要想在我的思想中把一条可见的线和可触的线加起来，成为一条连续的线，那我认为更加困难的任务，甚至是难以实现的任务。我只好让各个人根据自己的反省和经验来决定这一点

了。

在这里和先前的实验中，我们进一步从客观走向了主观，即，从物理实验走向了思想实验。

贝克莱最著名的（和最有争议的）思想实验可以概括在下面的要求中：力图考虑一个未被知觉的对象的存在。这个实验有时被称作他的非物质主义的核心论证，可以在《人类知识原理》第 22 - 23 节中找到这个论证：

22. 我恐怕人们在这里或者以为我讲的这个题目太冗长，因为我们既然可以向稍能思考的人们用一两行文字把这个真理极其明白地证明出来，那么我们又何必一再申述呢？你只要看看自己的思想，只要想想一个声音、一个形象、一种运动、一种颜色，是否能在心外不被感知而存在，你就会看到自己所争执的只是一个矛盾。我很愿意就此结束我们的争论，如果您能设想，一个有广袤而能被运动的实体，或者（更一般地说）一个观念，或者一个与观念相似的东西，不在能感知它的心内也可存在，那我可以立刻放弃我的主张。至于您所坚持的那些外物组成的系统，我也可以相信它的存在，纵然您不能给我解释：（1）您何以相信物质的存在；（2）虽然您不能指示出它如果存在时有什么功用。只要您的意见稍有一点真的可能性，并且作为您的意见的论据事实上是真的，我就可以承认它是真的。

23 不过您又说，我们很容易想像，例如，公园中有树，壁橱里有书，并且不必有人来感知它们。我可以答复说，您自然是如此设想的，这并没有什么困难。不过

我要问，您只是在同时没有构成任何能感知它们的人的观念罢了！实则您自己一向是在感知或想像它们的。因此，您这种说法是不中用的。您这种说法只足以表明您能在自己心中构成各种观念，可是它并不曾表明，您能够设想您的思想的对象可以在心外存在。要想证明这一点，则您必须想像它们是不被设想而存在的，那就分明是一个矛盾了。我们纵然尽力设想外界事物的存在，而我们所能做的，也只是思维自己的观念。不过人心因为不曾注意到自己，因此，它便错认自己可以设想；各种物体可以不被思想而存在，或在人心以外存在。

这是贝克莱最通常的实验模式：区分；力图把你对于一个对象的知觉(X)与对象自身(Y)区分开来。贝克莱有时把这一点作为一个概念的要点加以表述——一个不能知觉或未思考其矛盾的对象——当然，更为通常的是，作为一个实验要点加以表述：力图把X与Y分开。就像他在《人类知识原理》第6节中所说的那样：“读者如果不相信，可以在思想中试试自己能否把可感知事物的存在和其被感知这件事分离开来。”

在贝克莱主要科学哲学著作《论运动》(1721)中，上述(核心)论证的一种解释被用做一种更为有限的目的。在那本书中，一个在绝对、空洞空间中移动的对象是一个幻想，我们把我们的客体投入了这样一个情节中而没有意识到这个情节、这个事实时代、这个相信具有不合理性。

我们有时候被这个事实所欺骗：当我们想像除去所有其他客体时，我们依然设定我们自己的对象保留下来了。在这个假定中，我们想像我们的四肢自由自在地伸展……

没有某种确定或指导，任何动作都不可能得到理解，我们动作也转而不能被理解，除非在做动作的身体之外，我们自己的身体或者他人的身体同时也被理解存在着……因此，如果我们假定其他客体都被消灭了，而且，只有单独一个地球存在，就无法构想其中还有动作。（§55，58）

再一次地，X 不能被自己所感知或理解（减去 Y），因此，它不存在。在这里，贝克莱也力图帮助我们了解，为什么我们往往错误地相信一个客体可以在绝对的空间中活动，他同时为我们虚假的信念——我们不知不觉中让我们的身体错位了——提出了一种遗传学的解释。

在《人类知识原理》的第 18 节和 20 节中，他提出了另外一个思想实验，但是，与我们考察过的大多数实验不同，它的目的不是提出某个东西不存在，它也不是像上面的《论运动》所陈述的那样，是遗传性的或治疗性的陈述，它的目的在于，通过给我们显示它是如何可能的而帮助我们理解他的非物质主义的可行性。

……人人都承认，外界纵然没有相似的事物存在，可是我们也一样可以为我们现在所有的观念所刺激。睡梦中、疯狂中以及相似的情节中所发生的事实，已经使这一点没有辩论的余地……简单地说，如果没有外界物体存在，那我们是不能知道它们的；如果没有，则我们仍有同样理由相信，自己会具有现在所有的外界物体。假如有一种智慧，在没有外界物体的帮助下也可以感受到你所感觉到的那一串观念或感觉，而且那些观念在他心中的地位和

活跃过程，也正如在你心中一样。那么我就问，那个智慧是否也具有你所具有的那些理由来相信那些有形体的实体存在，来相信它们是被观念所表象，是在他心中激起那些观念来的？（PHK，| 18，| 20）

的确，由于以电脑为动力的经验的发展，这种思想实验在目前可能比贝克莱的时代具有更大的影响力。因为，贝克莱所提出的东西从根本上说，可以被称为虚拟现实。因此，任何人想了解单调色块或颜色点如何显得像是三维的，他只要瞧一眼真实的、以电脑为动力的立体图片。

贝克莱使用的另外一个已经超越了《人类知识原理》第18节和第20节、但不能被看做证明或否定的实验，是盲人变得可以看见东西问题——莫利纽克斯问题。尽管这是莫利纽克斯而不是贝克莱发明了这个例子，而且，尽管是洛克在他的《人类理解论》（第2卷第9章第9节）中第一次将它表达出来，但是，正是贝克莱最为有效地使用了它。（关于他的大多数实验都可以这么说，即尽管他没有发明这些实验，但是，他通常比发明者最为有趣地进行了哲学的运用。）的确，很可能是莫利纽克斯问题激发了贝克莱对于思想实验的兴趣。他在《视觉新论》中屡次三番地接触到这个问题，在第132~133和135节中，他仔细地引用和考察了这个问题。

132. 洛克先生在其《人类理解论》中，曾经发表了莫利纽克斯先生对于这个问题的解答。据我看来，他那个解答也可以进一步证实我的学说。我现在可以把他的解答和洛克的意见照原文摘录如下：“假定一个人生来就盲了，他现在长大成人了，他已经学会借助于他的触觉，分

辨出同一金属所制作的大小几乎相等的立方体和球体，因而，在触摸它们时，他能够说出，哪一个是圆球，哪一个是立方体。再假定那个圆球和立方放在桌子上，而且那个盲人竟然也能看见东西了。那么，我们就会问，他在未触动它们的时候，他是否可以凭借其视觉分辨出，并且能够说出，哪一个是圆球形，哪一个是立方形。这个敏锐而聪明的人会回答说，不会的。因为他虽然凭借经验能够知道，一个立方形如何刺激他的感觉，一个圆球形又如何刺激他的感觉，可是关于在触觉方面它们是如何刺激他的，在视觉方面它们又是如何刺激他的这个问题，他还没有获得任何经验。他虽然知道立方体中突出的角如何在他的手掌中引起不平衡的感觉，可是他还没有经验到，那个角刺激他的眼睛时，一定也与刺激他的手时一样。我赞同这位有思想的先生（我可以自豪地称他为我的朋友）的回答。我相信，那个盲人在第一眼看到那些东西（他仅仅看见它们）时，他无法确定地说出，哪一个是圆形，哪一个是立方形。”

133. 现在，（贝克莱评论道），如果一个正方体表面的触觉等同于对它的视觉，那么，那个盲人在一看到它之后，就一定可以知道它是一个正方体，而且这个观念不过是由新的孔道进入他的心中的，而且他对这个观念是很熟悉的……因此，我们就必须承认，可见的广袤和形象，和可触的广袤和形象具有种类上的差异，否则我们就得承认，这两位有思想、有天赋的人物（洛克和莫利纽克斯）就是错误的。

135. ……简而言之，视觉观念是一套全新的知觉：在他的心中还没有任何用来给他命名的东西。因此，他也不



能理解人们对他所说的那些关于这些东西的话。因此，如果你问，桌子上的那两件东西，哪一个是圆球，哪一个是立方，那么在他看来，这完全是无稽之谈。他所看见的任何东西，都不能给他的思想提示出关于物体、距离或者一般来说他已经知道的任何东西的观念。

因此，如果“富有独创性的”莫利纽克斯和洛克是正确的——被变得能够看见东西的盲人将无法分辨出球体和立体——那么，贝克莱就使得自己的主要信条得到了证实。然而，贝克莱也发现了一个概念要点：洛克的否定性的回答与他自己的存在着我们所见、所触的东西共同的观念（如形状）的理论是不一致的。

就像我们所见到的那样，贝克莱不仅能够从伽桑狄在1728年就摘除了白内障的男孩所作的解释中获得证明，而且，对于自己的主要信条和对于莫利纽克斯问题的否定答案也获得了实验的证实，对此，他非常高兴。他的愿望也可能是，以伽桑狄举的例子来确证他的解释——这个解释最初使得他错误地把那个男孩子描述为生来就瞎了（与莫利纽克斯的解释一致），而不是婴儿时失明了。毫无疑问，伽桑狄的病人支持了一个否定的答案。他也可能支持了贝克莱的一个更为激进的断言或预言：不仅是一个刚刚获得视力的人不能凭肉眼把一个立体与一个球体分开，而且，他也把这个问题看做愚蠢的问题。

贝克莱还更为一般性地使用了莫利纽克斯问题，使得我们能够从获得视力的瞎子的角度来欣赏这个世界。而且，可能正是在这个背景中，贝克莱最终能够得出如下的观察：尽管对于刚刚获得视力的人来说，“哪一个球体，哪一个立方体”问题是“无法回答”的问题，但是，在一个更为宽泛的实用

主义意义上，它仍然是有意义的。因为，在《视觉新论》的第148节中，贝克莱提出了这样一个思想实验：

假设一个人一向是盲的，他的向导告诉他说，在他走了某些步数之后，他会走到悬崖的边缘，或被一堵墙挡住，那么这个人不会觉得这是惊人而奇怪的吗？他不能构想人类为什么能够有这一类预言，在他看来，这一种情形的奇异之处，并不亚于其他人看神圣的语言。不过，即便是享有视觉能力的人，也可以发现视觉是很奇怪的，只是因为他们熟悉了，所以才忽略的这一点。上帝有极其神妙的技术和设计把这些功能创造得合乎某些目的，并且能使它迅速地、安适地、任意地来提示范围大、数目多、花样多的事物，并且给我们暗示，使我们隐约地预感到，有许多神妙的事物，不是我们尘世里的人所能发现和理解的。

在这里，别人告诉了这个盲人自己无法构想的视觉的东西，因此，对于盲人来说，这样的语词是无法领会的或者从认知的角度而言是空洞的。然而，借助于他的“向导”所提供的实验证明，他能够承认，存在着视觉的东西，并且可以完全掌握他。贝克莱然后提议说，这可以帮助我们掌握宗教神秘的某些观点。现在，我们考察一下他笔记中的一个重要条目，在《哲学评论》（*Philosophical Commentaries*）（1706 - 1707）中，贝克莱讨论了一个“天主教的农民”。这个并不懂拉丁语的农民从他的拉丁语弥撒中获得了大部分教化。当它是一个与启示和神秘相关的语词的东西的时候，贝克莱说道：

一个卑微的、含混的信仰适合于我们（虽然我们不

能掌握和理解命题)，这就像一位天主教农民被赋予了在拉丁语弥撒上听到的命题一样。这个很自豪的人称做盲人、天主教教徒、含混的和非理性的人。在我看来，更为非理性的是试图对于吹毛求疵和荒唐的神秘东西的争论……这些东西完全是超越我们知识能够达到的地步。

简而言之，就像我在其他地方所争辩的那样，贝克莱在这里已经接近于他的革命性的非认知的、情感的意义理论了：语词是有意义的，即便它们没有提供任何信息，只要它们能激起适当的情感、态度或者行动。

在使用莫利纽克斯问题和第148节的思想实验中，贝克莱要求我们伸张我们的思维。但是，只是在《视觉新论》的结尾处，贝克莱才对哲学的移情作用提出了一个更大的要求。相反地，我们在这里被要求自己，不是处于一个瞎子的地位上，而是处在一个不具有实体但是只有视力的心灵的位置上。由于这是贝克莱实验方法的关键，我在此详尽地引用它：

……考察一种情形：有人假定，有一种智慧的灵物，一种无身体的精灵，能够清晰地知觉视觉特有的当下的对象，但是，它没有触觉。自然中是否存在这样的东西，那已经不是我要考察的问题。我们只要说，这个假设本身没有矛盾。现在我们可以考察这样一种灵物怎样才能够精通几何学……

154. 首先，前述的那个灵物既然没有任何距离的观念，那么，他分明没有立体的观念，或三维数量的观念。我们之所以容易相信，自己可以凭视觉得到空间观念或立体观念，是因为我们想像自己可以看到距离（严格地说

来)，而且以为自己可以看到，一个物体的有些部分比别的部分更为遥远。不过，我们已经证明，这些见解之所以出现，乃是由于我们经验到，某些触觉观念是与某些视觉观念相联系的。不过我们假定这里所说的灵物没有触觉的经验。……他不知道几何学中有关立体的计算的那些部分。

155. ……他也不容易相信，把一个平面或角置在另外一个上面，就能证明它们是相等的：因为这就需要假定有某种距离观念或外在空间的观念。由此，我们分明看见，我们的纯粹的灵物甚至不能知道几何学的基本原理……

156. 视觉官能所能知觉的固有对象，只不过是一些颜色及其变化，以及不同明暗比例的搭配。但是，视觉的那些直接对象既然在不断的变化流动之中，因此，我们便不能以处理几何图形的方法来对待它们……

157. 我必须承认，有些人往往认为，尽管立体不是视觉的当下对象，平面形象却是它的当下对象。这种观点来自于图像中所观察到的东西。在他们看来，直接呈现于心灵中的观念，只是含有杂色的一个平面，借助于迅速的判断作用，平面转移成立体。不过，我们稍一注意就会发现，此处所说的视觉的当下对象——平面——不是所见的平面，而是所触的平面。因为，我们在说图像是平面的，我们的意思是说，它们在视觉方面是光滑的、一致的。不过，这幅图像之光滑、之一致、之平坦，并不是视觉直接能看见的；因为在肉眼看来，它是杂色的、多样的。

159. 确实，我们不容易体会到这种灵魂的思想，因为不用极大的努力，我们不能在自己的思想中把视觉的固有对象和与之联系着的触觉对象，明白地分离开。真的，

要把它们彻底分离开，几乎是完全不可能的。然而，人们对此不必感到惊讶，倘若我们考虑到，任何人在刚听到他的本土语言时，都不能不理解它们。他纵然极力把意义与声音分开，意义也仍然会突入他的思想中。而且，他会看到，自己并不能像一个从未学习过自己本土语言的外国人似的，只受到那些声音的刺激，而不会理解它们的意义。

贝克莱使用这种心理实验的最初和特别的目的是来确定几何对象是可见的或可触摸的，但是，他其后用它来决定我们当下和直接看见的东西。莫利纽克斯问题是另外一个用来理解这个东西的更为专门的方法，而力图想像一个新生儿所看见的东西可能仍然是另外一个方法。贝克莱的论题是，脱离肉体的、可以看见东西的心灵所见到的东西是一个无常的色点的视觉场。不存在支撑形状、尺寸、颜色等变化和变动的视觉客体，因此，可以看见东西的心灵可能没有可见形状或尺寸的见解。以另外一个方式说，对于这样的一位知觉者来说，不存在形状或尺寸的恒量。我们以为当我们见到它们时就获得了它们，因为，我们的视觉经验屡次与可见的东西联系和连接在一起。因此，当我们看见某件东西时，我们想像它是可以触击到的。的确，与有视觉的心灵所见到的东西一样，我们当下见到的东西也是无形、无大小的，它只是光或颜色点的流动。

在贝克莱的形而上学中，这个视野可以以这样的方式来表达：可以看见东西的心灵所见到的（以及我们当下所见到的东西），是非 - 表现的、非 - 语言的，因为，在贝克莱看来，（正常的）视觉是上帝用来把这个可知世界告诉给我们的语言。但是，先于具有可触到的世界的经验，视觉语言可能与完全相异的语言一样，都是没有意义的。它不会给看得见东西的

人传递任何意义。贝克莱观察到，我们难以意识到它，因为，我们已经学会了视觉语言——就像它经常被称作的那样，是一种有力的联觉——已经在视觉和触觉之间发展，这样，视觉对象看上去或被想像为可以触及。因此，我们相信，在我们所见和触及的东西之间有一个必然的联系，或者我们实际上见到了一个可触及的客体。贝克莱认为，这种观点是极端错误的。在这里，贝克莱不同寻常地争辩道，从心理学上说，X 能够被与 Y 区分开来，视觉完全可以与触觉分开，而正是我们从思想上合并或联合它们。

贝克莱的观察加固了这个断言：听懂以一种熟悉的语言讲的语词而不理解它们的意义是非常困难的；而且，如果熟悉的语言（像视觉）是虚拟地通用的，那么，这种情形会变得更加困难。相似地，不把意义镶嵌到我们所见到的东西中去，即便是看清视觉本身也是很困难的。在莫利纽克斯问题之前，洛克已经在《人类理解论》第 2 卷、第 9 卷中沿着这种视界的方向讨论了深度知觉问题；而贝克莱可能已经在《视觉新论》的第 157 节中间接地提到了洛克，因为，洛克显示出，我们当下见到的东西并不是固体的或三维的。但是，贝克莱相信我们需要走得更远，我们当下见到的东西甚至不是平面的形状。贝克莱承认，接受这一点会更加困难。然而，就像对于我来说把我的电脑键盘看做纯粹视觉的东西，即光和颜色的点，而不是把它看做一个具有我认得是键盘的有序的平面外表是困难的一样，我也难以听到我朋友的只是声音的词语。然而，清楚的是，在我理解他的语词之前，我必须首先听到他的纯粹的声音（除非，某个人希望假定某种心灵感应）。

就像因为 X（比如，视觉的键盘）已经被紧密地和屡次地与 Y（可触击的键盘）联系在一起，所以，二者就已经合

并了，可是，这并不能显得二者就是一个东西。某些人可能在实践中把二者区分开来。就像 J·S·密尔在一个相似的场合中指出的那样：“一个（心理的）困难并不是一个不可能。”（当然，这个原则可以被用来反对上面提到的贝克莱的某些实验，这些实验力图显示出，X 不能被从 Y 中分离出去，比如，把剧热与疼痛分开。）

因此，对于贝克莱来说，关键的是使我们尽可能接近没有实体的可见的心灵的视觉实验，因为，它应当帮助我们懂得我们当下见到的东西。我在前面曾经建议，为了达到这个目的，现代的读者应当借助于考察计算机生成的立体图，或其他虚拟现实形式。另外一个技术是假定，为了逃避死亡，一个人把自己的大脑放到一个大缸中，大脑有一只眼睛与这个缸相连接。现在，设想某个人挪动你的脑子和眼睛，力图想像颜色和光线的展示。

不过，一种警告似乎是合适的。既然进入知觉模式可能会干涉正常的模式，力图使自己置身于大脑和眼睛的地位或贝克莱的更具有神学的非实体地被看见的心灵，可能会迷失方向甚至是危险的。对于这样的一个知觉者来说，它可能是一个不同的世界，就像贝克莱所相信的那样，他没有任何大小或形状的观念，因为，这个世界不占有位置。的确，它甚至都不可能具有一个事物的观念。因此，尽管它对于知觉世界的掌握可能更为真实，但是，它事实上是无用的并因此可能与一个盲人的世界区分开来。简而言之，已经把知觉世界摧毁成当下的感觉，一种思想实验者可能会发现，难以完全回到有用的但虚构的（根据贝克莱）、视觉和触觉综合的世界。

贝克莱自己在这个实验中走得很远的事实——尽管它是困难的和危险的——似乎显然是有别于他所能够带来的东西。也

有某种证据说明，贝克莱力图不仅为了视觉，而且为了感觉而单独地完成上述实验。因此，贝克莱在《人类知识原理》的第一节中对于五个感觉的当下材料的简短而又信心十足的描述，尤其是对触觉的描述中，提出了第一手的经验：“通过触觉（贝克莱说），我知觉到诸如硬和软、冷和热、运动和阻力这些东西，这些或多或少都或是量或是程度。”此外，在《卫报》（1713）第27期的论文中，贝克莱考察了如下的东西：

我们设定一个生来就是既聋又盲的人，长到成年以后，由于致命的中风或其他原因，他失去了感受性、味觉和嗅觉；与此同时，他的听觉障碍全被消除了，眼睛中的白内障也被去掉了。对于我们来说的五种感觉，对于他说，就是他在以前具有的触觉、味觉和嗅觉。任何其他的更为精致和广泛的知觉方式对于他说都是难以想像的。对于我们来说，这些知觉方式在某一天适应知觉那些眼睛看不见、耳朵听不见、不会进入人的心灵去构想的东西。在这个人身上，得出如下结论是合理的：三个感觉的丧失可能不会被知觉的任何新的入口来接替；就像近代自由思想家所想像的那样，缺少了他目前享有的感觉，就没有生命和知觉状态。让我们进一步假定同样这个人的双眼：刚睁开时，它们受到了大量欢愉和快乐的客体的冲击，耳朵受到了声乐和器乐的缭绕之音的冲击：注视他的兴奋、出神、向往；而且，您会得到某种遥远的表象，某种朦胧和微弱的灵魂的躁动状态的观念。从坟墓中冒出来的东西给观念注入了生命和不朽。

在这儿，就像上面引用的《视觉新论》的第148节的思



想实验一样，目的是把宗教的某种神秘外表中的模糊观念传达给读者。

这种思想实验也有助于我们理解贝克莱于 1729 年写给美国朋友 S·约翰逊的重要的信中的断言：

我认为，构想一种被世俗地称做“死亡”那样没有任何物质实体的状态的变化是没有困难的。为了这个目的，允许可以感觉的对象，即那些为视力和触觉当下感知的东西，是充分的……现在，似乎非常容易的是，构想灵魂存在于一个分离的状态中（即剥夺使灵魂窘迫的运动和知觉的限制和规律），使它在新观念上发挥作用，而没有所谓的实体的可以触觉的东西的干涉。（Works II, 282）

在力图理解死亡的神秘问题上，贝克莱走得更远。这是他所实施的最具戏剧性的实验，它显示了他的经验主义的严肃性。奥里佛·哥尔德史密斯所写的最早的关于贝克莱的传记性的文章记录了这一点。他描述了贝克莱自己如何在一个朋友的帮助下上吊，“以了解在这样的场合中，有什么样的疼痛和症状”。这个试验的安排是：

他的伙伴（哥尔德史密斯的叔叔）在得到信号的时候要把他放下来……贝克莱因此被吊到天花板上，脚下的椅子被抽去了，但是，他很快失去了对感觉的控制，他的伙伴似乎等待过长的时间才得到信号，我们的探索者（贝克莱）可能也被吊得筋疲力尽；因为，他一被放下来，马上就没有知觉了，一动不动地瘫在地上。

我们并不完全清楚贝克莱希望从这个几乎使他丧命的临近死亡体验中获得什么。但是，它可能与他上面的提议，即死亡牵涉到知觉的完全变化有关。因此，为了体验死亡之前的当下感觉，贝克莱可能做这个实验，看看他自己是否知觉到远离肉体的全新的观念。

除了临近死亡实验之外，贝克莱还更具有空想性地考察了死亡的超心理的研究的其他主要领域，即 OBEs——身心分离体验。在《卫报》第 35 期的一篇论文中，贝克莱谈论了一位哲学家。这个哲学家发现了一种方法，“使心身短暂分离而不伤害后者……只要他高兴，他就可以使自己进入最有学问的哲学家的松果腺……”在一个哲学家吸鼻子时候，尤里斯·考斯毛伯里塔（即贝克莱）进入一位自由思想家和一位批评家的心灵中，以观察他们的观念。然而，我们难以知道，贝克莱是如何严肃地看待 OBEs 的，即便肯定的是，他相信灵魂可以存在于“一个分离的状态”。

不过，对于我将要讨论的下一个也是最后一个思想实验的严肃性，人们不必有任何怀疑。它可能是贝克莱最为重要和激进的实验。这是一个孤寂者或者哲学家的实验——不用语言去思想的实验。就其自身方法而言，它与没有实体的、被看见的精神，甚至与他上吊的实验一样大胆。贝克莱在《手稿简介》（1708）中详细论述了这个实验，在《人类知识原理》中将之发展成哲学研究的指导原则。在正式出版的版本中，它被狠狠地压缩了，可是，其主要观点——哲学家应当力图不使用语言进行思想——则保留下来了。我从更详细的《手稿简介》的版本中引用了下面的东西：

让我们想像一个孤寂的人，他出生和培养于世界上这样的—个地方和环境中：他从来没有机会使用一般的符号来表示他的观念。这个人脑子里流动的应当是一个恒久的单个观念的链条。他看见、听见、想像的任何东西或者聪颖的构思在所有方面都被认为是特殊的，即便它们得到了抽象观念的帮助。让我们以此假定他不要做必要劳动以把他的自我与饥寒交迫分开：他是在悠闲自得的、自然的状况中进行苦思冥想。应当认为，这样的—个人比起他所受的教育学院来，更接近于发现某些伟大的和优秀的、迄今未为人们所知的真理……而且，通过大量阅读和讨论而在艺术和科学中获得的知识，也在知识界中引起了一阵骚动。真实的情况是，我们的孤寂的哲学家的知识不会如此宽广和深厚，它被局限于出自于他自己的观察的为数不多的个体中。但是，如果他喜欢具有更少的知识，他会因此比其他人少犯错误……

因此，我要竭尽全力剥去语词的外罩，获得关于我自己的个别观念的一个赤裸裸的见解。从这些观念中，我希望获得如下的便利：

第一，我将肯定使所有有争议的但是纯粹的词句变得清晰。

第二，合理的是指望，发声、考察或对于见解的理解的麻烦可能被剥夺。因为，经常发生的是，当一个见解为语词所遮盖时，它看上去是冗长的、费力不讨好和难以构想的，当它被剥去遮盖物时，观念就会简缩到一个范围内，人们只要瞥上一眼就可以看清这个观念。

第三，与其他相比，我要考虑的对象要少得多……

第四，已经揭去语词的面纱，我可能指望在我的理解

中保留下的观念呈现出更为清楚的层面。

第五，确定的方法似乎是，自己从抽象观念的精致和微妙的网络中抽身而出。这个网络使人不知所措，使人心神不定……

第六，只要我把思想局限于被剥夺了语词的观念之中，我认为我不会轻易地犯错误。我认为我清楚和充分了解了对象。我不能自欺欺人，认为我有了我事实上没有的观念……

但是，获得所有这些便利并不是预先假定完全免除了语词的欺骗，我对于这一点也很难做出承诺。把早就开始的一个联盟拆开，肯定语词与观念之间的长期的习惯，是一件困难的事情。

我诚心诚意地希望，通过把自己与严重地掩盖判断的语词的修饰和笼罩区分开来，人人都能够竭尽全力地对于他考虑的观念获得一个明晰和赤裸裸的看法……

除非我们注意把知识的第一原则与语词的掩盖物和幻想分开，我们会漫无目的地进行无限的推论。我们可能会演绎出后果，但是，永远不会变得更聪明……（MI, pp. 115 ~ 125）

在这个非语言实验与可以看见的、非实体的心灵之间存在着有趣的联系。在这里，做出的尝试是没有语词的知觉和思维。在前一个实验中，目的是把视觉仅仅当做没有观念或意义的（视觉的）词语加以看待。因此，就像我们难以把对象与语词分割开来一样，也难以知觉（上帝的视觉）没有观念的词语，即一旦一个人学会了相关的语言，将两个思想实验加以比照，还揭示了一个奇怪的冲突。贝克莱建议说，孤寂者是没

有语言的，但是，这事实上不可能如此，如果他具有正常的视力，那么，他当时至少具有视觉语言。

孤寂哲学家的实验几乎使我们在转了一整圈之后又回到了出发点：贝克莱在《人类知识原理》导言中对于抽象和语言的批判。因为，正是他对于语言的危险性、对于语言的产生或使虚构具体化的丰富能力的认识，使得他研究了不用语言做哲学工作。贝克莱的提议是激进的，但是，这不意味着它是另类的。它其实代表着哲学中反语言的趋势走向巅峰。反语言的趋势尽管时隐时现，但至少可以追溯到柏拉图，而柏拉图是贝克莱心目中的英雄之一。在《手稿简介》中，贝克莱谈论了语言的这个负面的影响（第123页）。在贝克莱看来，不是说哲学语言具有病症并需要治疗——就像最近的维特根斯坦传统所坚持的那样能够——而是说语言事实上总是具有病症的。因此，解决的方法是尽可能快和远地离开语言，到达经验，从语言哲学到达经验和心理哲学。

在贝克莱看来，为了知道我们并没有身处迷宫之中，我们需要决定我们讨论的东西是否存在，为此，我们需要寻找相关的知觉。在贝克莱那里，既然已经形成了X的最为可能的定义，那么，这通常意味着回到自身，力图想像X是否存在。这也是他屡次三番坚持的一点。哲学家必须从事空想的心理学，因为，空想心理学是哲学的帮手。在一定程度上，贝克莱的方法是再简单不过了：心理哲学家仅仅需要看一看他是否能够经验X，或者经验没有Y的X，或者经验X与Y一起。因此，它单纯地是一个“复合和分解”的问题（《人类知识原理·序言》第10节），或加和减的问题。然而，贝克莱的结果是不那么明显的，因为，在他的实验的基础上，他坚持认为，抽象的一般实体（如三角形、数字、时间）、基本的性质（如

外延) 以及未被知觉的固态、物质的对象、从远处看到的可以触击的客体，都是虚构的。

贝克莱的实验似乎显示的是，我们在很大程度上生活在一个为语言和想像所创立的世界中。因此，他在笔记中惊呼：“如果一个人在他的思考中彻底放弃使用语词，难以想像，他会看到观念和空洞和贫乏是多么的巨大 (PC, no. 600 和 MI, P. 119)。不过，贝克莱并没有全然谴责虚构，因为，他相信，至少某些虚构在日常生活甚至科学中是有用的，然而，他认为这是一个不同的问题：以哲学家的资格来说，我们应当“以学识来思考，以通俗来谈话” (PHK, S51)。但是，大多数言谈是通俗的，它们产生虚构。在贝克莱看来，以学识来思考是对个别知觉的沉思，它们是事物自身。

在此，我们看见了贝克莱经验方法的主要困难，在一定程度上，这个困难看上去很容易。对于贝克莱式的以看清事物自身为目的的哲学家而言，不得不以自己的内在和外在的眼睛看清这一点。他必须不仅是一位小心翼翼的观察者——这样，他可以准确和仔细地看见、记得和想像事物，而且，他还必须肯定他所知觉的东西。但是，做起来比听起来更困难，因为，判断外表和知觉绝对不是一件容易的事情。从根本上说，几乎所有成人相信他们知觉的东西都是远处的固态的、有颜色的客体。贝克莱可能会有不同意见。如果这样的话，在一个重要的意义上，大多数近代哲学家和科学家也会有不同意见，因为，根据自 17 世纪以来所接受的科学解释，远处实际存在的东西是颗粒的聚集和能量场，这些东西撞击我们的感官，最终在我们体内或者我们的大脑中产生我们体验的现象。因此，我们作为物理的东西知觉的东西是被我们的知觉模式赋予结构的东西。虽然，这个论题通常被与康德联系在一起，但是，贝克莱

是赞同这个观点的。虽然在贝克莱看来结构性的工作是心理的而非超验的，是语言和想像的东西而不是纯粹范畴的东西，而且它们肯定不是物质的大脑和感官的东西。把贝克莱与康德或者知觉的科学解释分开来的最主要的东西，不是它是非常识的——它们都符合常识——而在于，贝克莱相信，个人能够揭开日常的、有用的、以虚构为基础的判断的面纱，以经验事物本身。不过，为了做到这一点，哲学家必须在正常的社会语言框架之外活动。然而，就像我已经注意到的那样，这不仅仅是困难的，而且具有潜在的危险。

贝克莱意识到了超越可以接受的社会语言框架的危险，这个意识来自他妻子安妮所记录的一段话：“他的格言（她写道）是，在一个人完全克服对时尚世界所说的东西的惧怕之前，不可能做出任何极好或极坏的事……”因此，在共识之外的工作能够产生“极好或极坏的东西”。贝克莱自己似乎并没有被这一点所吓倒。就像他曾经对他的朋友所说的那样：“我无所畏惧，但是，我有一丝危险的感觉。”关于他是一个勇敢的甚至是冒失的实验者和观察者这一点，可以从他愿意上吊以及他对于威苏里火山喷发的近距离描述中看出。

当然，贝克莱的实验所牵涉的不仅是勇气，它还要求诸如精确和勤奋观察以及记忆那样的天赋。在他的自然历史著作中，这些天赋展露无疑，他的熟人像布莱克威尔也认可这一点。同样重要的，贝克莱是一位水平很高的观察者，他可以看清被相似性所掩盖的东西，比如，在尺寸上变化很大的月亮。他能够观察到那些与当时根深蒂固的哲学偏见格格不入的东西，尤其观察到人们使用着并受到他们所不理解的语词的影响，比如，在拉丁语弥撒上的天主教农民。

当然，这些在很大程度上是外在观察的能力。对于经验哲

学家来说，内在观察是至关重要的，原因有两个：（1）外在观察——如那些与月亮幻觉相关的观察——已经在很大程度上为经验心理学所代替了；（2）反省或主体的内在观察现在被视为极端怀疑的东西。当然，（2）并非总是如此。直到一个世纪之前，从笛卡儿到穆勒的大多数哲学家都把内在观察看做最具有确定性的东西。贝克莱的方法与20世纪科学哲学的成分也不是毫无关联的。因此，贝克莱与恩斯特·马赫——他在感觉主义的科学和实验观点中构建了思想实验这个术语，马赫主张，真正的实验与思想实验之间的差异是程度的差异而不是本质的差异——站在同一条阵营中。根据这个见解，内在的、第一人称的观察失去了它的锋芒，因为，在马赫看来，内在的实验室与外在的实验室没有本质上的不同。因此，如果某个人显示出在外在实验方面的特长，那么，似乎公正的是，设定他在内在实验方面也有特长。就像我在上面提议的那样，在贝克莱那里，一般果真如此。强调这一点的方法在于看一看，贝克莱从思想实验中获得的预言是否也在外在领域中得到了证明。因此，我们能够指出贝克莱1733年的断言：1709年的思想实验（关于一个获得视力的盲人）于1728年被伽桑狄所公开证明了。与此相关，我们还要提及卡尔·波普尔和其他人的断言：贝克莱，尤其是他在《论运动》中，明确预言了20世纪物理学的发展。

诚然，对于当今大多数思想家来说，主体性问题——即第一人称的非接近性、主体判断——依然存在着。的确，对于某些哲学家来说，比如，对于吉尔伯特·赖尔、丹尼尔·邓尼特来说，惟一一个人能够适合主体的私人空间这一事实是明显的，这不仅是因为这样的判断是不可靠的，而且它们是杜撰的。贝克莱也不熟悉那些否定内在意识和认识的人。在《卫



报》第130期的论文中。他这样讨论下面的哲学家：

自由思想家经常向外界宣布，他们不是受到了任何无形的存在或精神的驱使，他们所从事所有的思想活动都来自特定的、被赋予适当形象和运动的颗粒的碰撞。现在是我在这一点上（换言之，它们是纯粹物质的东西）成为变节者的适当的时候了……显而易见的是，没有人会把思想误以为是运动，他们知道思想是什么。由于这些原因……基督教徒（应当）以中性谈论（这些）自由思想家，使用“它”这个术语来代替“他”这个术语。他们要被看做由骨头、肌肉、神经、动脉和动物灵气构成的机械装置……但是缺乏思想……

与我现在所思考和具有的思想相比，我能够具有什么更大的确定性？这种情况对于贝克莱来说（与它对于笛卡儿来说一样），没有什么。我也倾向于认同这一点。相似的，我能够严肃地怀疑我现在听见一种嗡嗡声（这个声音来自我的文字处理机吗？）。当然，在巨大的社会、语言或恶魔似的压力之下，某些人——包括我自己——可能对他们的知觉产生怀疑。因此，我可能怀疑——就像笛卡儿所作的那样——我在听而不是在梦见一种嗡嗡声（尽管对于笛卡儿和贝克莱来说，我可能仍然确定，我具有一个嗡嗡声的观念）。但是，我并不认为我能够怀疑我现在在思考。然而，我已经听学生说，他们并不确定他们在那个时刻存在着。

在贝克莱之后，一种方法是不要放弃赖尔、邓尼特和这些学生的断言。毕竟，我怎么能够确定，每一个人都像我一样？相似地，如果我假定既然我能够形成私人的精神图像，那么别

人也可以，这就错了。就像弗兰西斯·高尔顿和威廉·詹姆士很久以前展示的那样，一小部分成年人以及某些特别聪明的人，都无法形成这样的视觉图像。贝克莱认为，同样傲慢的是，那些非思想家或非图像的形成者声称每一个人在相关方面都与他们相似。以这种方式武断看待世界的诱惑力，暴露了从另外一个视角来看世界所导致的狭隘和勉强。

贝克莱的生活和哲学是直接针对这样的狭隘的，就像他从不同的见解来看待世界的尝试中展示的那样。不是每一个人都认可相异的视角。有证据表明，贝克莱特别擅长把自己投入到他的哲学反对者的心灵中——或者，就像关于上述唯物主义自由思想家的非心灵一样。这种情况特别清楚地出现在他的《三篇对话》和《阿尔西弗隆》中，但是，它也出现在罕见的自传性的反思中，在其中，他自己留意到：

那些要以自己的观念打败别人的人，似乎必须首先与对手和谐一致，并且以自己的方式与对方进行幽默。自我儿童时代开始，我已经经历了无数次那样的思想转变。  
(WORKS IX, 153)

经验主义哲学家贝克莱所具有的天赋不仅是知觉和想像、勇气和强烈的观察力和哲学的移情。我认为，具有某种与这些天资一起并掌握这些天资的东西，换言之，实验者需要理解自己。在现存最早的一封信中，贝克莱把这种情形描写为“最大的优点”。在1709年致约翰·帕斯伏的信中，他写道：“有一个人，我要诚实地把他的了解和言谈作为一件最为伟大的优点推荐给你们：当我告诉你这个人就是你自己的时候，你会感到惊讶不已。”贝克莱然后提出了一个简便的系统的方法或练

习，以移向自我一知识，那就是，“每天早上持之以恒地花上两三个小时进行学习和独处……我自己不会劳神对你描绘你自己该怎么做。我仅仅建议，每天把两三个小时留给自己……”（Works VIII, 20）

鼓励独处和私下的沉思（因此是自我理解），似乎是孤寂哲学家贝克莱的主要方法论实验的一个最为朴素的方法，在寻求和获得真理的过程中，他把语言练习搁置一旁。这个提议可能受到当今哲学家的质疑，这些哲学家仍然在很大程度上相信，我在这一卷开头之处提及的哲学革命是一件好事，认为反对 J·S·穆勒的心理学或心智方法而赞同概念和语言方法，是正确的事情。

现在，对于心理方法进行反对的一个奇怪的特征在于，它把大量的哲学敌人联合起来。因此，贝克莱的哲学方法受到了黑格尔主义者（如 F·H·布拉德莱）、现象学家和存在主义者（如 E·胡塞尔和 M·海德格尔）、分析哲学家（G·弗雷格、赖尔）的抨击。为什么会哲学上如此的一致？我相信，表面之后的回答是，担心心理学吸收或代替了哲学。这是什么样的心理学？它是威廉·冯特和 E·B·特钦纳的经验心理学。他们在 19 世纪晚期建立了实验室。在实验室中，一组内省者被用来考察与知觉、概念的形成等相关的问题。一件具有讽刺性的事情是，在这件事情中，内省主义心理学的形成事实上对于哲学所构成的威胁很小，因为，它在 20 世纪几乎被行为主义一扫而光。

另外一个具有讽刺性的事情是，哲学又一次受到了被吸纳入心理学的威胁。但是，这一次，它是受到了非主体心理学或来自一个第三个人的视角心理学的威胁——比如，所谓的保罗和 P·丘切兰的神经哲学，但是，最重要的威胁来自 W·V·

奎因的自然化的认识论。

R·罗蒂在其《偶然性、讽刺性和一致性》中赞赏性地概括出传统所理解的哲学必须被视为站不住脚的一个主要原因。从根本上说，这种见解来自一种认识：不断增长的、古老的客观真理的见解是虚幻的。“说真理不是远远在那个地方（罗蒂写道）就是直截了当地说，没有句子就没有真理，句子是人类语言的成分，语言是人类创造……真理……远远在那个地方的提议是一个年代的遗留物，在那个年代中，世界被视为一个具有自己语言的存在的创造……”

贝克莱对于罗蒂所作的回答，可能很简单，但是又不那么赏心悦目：放弃只有在语言中人类理解才是可能的和传统哲学才不会站不住脚的教条。当然，正因为贝克莱的心理哲学不能满足我们的愿望，它也不意味着真实或可行。因为，问题自然会出现：它没有与他的崇拜者J·S·穆勒一起在很久以前就遭到拒斥了吗？明显的是，这个问题太大，在这里它不可能得到满意的回答。不过，在这里我们可以勾勒出某些贝克莱式的回答。

首先，人类没有语言不可能有理解这一点，根本就不清楚。人们公认，这一点似乎得到了分析哲学圈子和大陆哲学圈子的广泛接受，但是，就像R·蒙克对我所说的那样，那可能是20世纪的教条。在这个世纪之前，包括理性主义者和经验主义者在内的大多数哲学家都相信，没有语言的思维是完全可能的。肯定的是，贝克莱比大多数哲学家走得更远，他认为“我们仅仅需要撩开语词的帷幕，注视知识的丰富的果实”。对于贝克莱的一个20世纪的回应注定是：“那么，描述你所见到的东西。”但是，这种挑战假定，人们仅仅理解他们以某种语言形式交流的东西。那种交流的东西的证据何在？赞同非

语言的理解，一位贝克莱式的人可能求助于前语言的婴儿的行为，这些婴儿——为了迎合在《序言》第14节中描述的东西——似乎可能不借助语言而理智地玩耍并对于他们的响鼓和糖果做出思想判断。

其次，人们可以说，心理学在这个世纪的前期放弃内省主义的理由，在当时对于哲学是有效的，在现在对于哲学同样有效。不过，远远谈不上清楚的是，它们与贝克莱使用的内省有关系。冯特在许多实验中使用了許多内省主义者以归纳决定人类知觉的本性、概念的形成，等等。然而，贝克莱使用它来发现真理：比如，确定过热是否不能与疼痛分开并因此是依靠心灵的，看看他是否把视觉与触觉分开。与冯特不一样，贝克莱不去寻找规范和标准。然而，这不是说，十九世纪晚期的某些心理哲学家不以冯特的方式看待哲学。因此，在弗雷格看来，本诺·爱德曼是把真理等同于“普遍有效”和“做出判断的主体之间的普遍同意”。完全反对怀疑主义的相对论的贝克莱绝对不会接受真理的共识标准——这个标准更符合罗蒂的见解，而且，似乎也符合奎因的见解。

在贝克莱那里，真正的心理哲学家就像一位奥林匹克运动员：他对于一个标准不感兴趣，而是力图发现什么可以做，什么不可以做。由于这个原因，对于冯特使用内省的主要异议——它无法达到普遍同意的结果——并不适合于贝克莱。就像贝克莱在《视觉新论》中就莫利纽克斯问题所说的那样：问题不在于寻找“人的情感的一般性”，而是得到一个单独的、无偏见的进行实验的人的被考察的判断。在这个方面，贝克莱会赞同法国哲学家D·狄德罗的观点。在讨论莫利纽克斯问题时，狄德罗说，有效地进行实验“是一项职业，它值得使用牛顿、笛卡儿和莱布尼兹的综合能力”。

当然，即便这样一位经验主义哲学家也可能犯错误。但是，从一个第三者的视角看，假定哲学家或科学家在共识之内会这样。明显的是，在后一个方法中，具有某种更为安全、有意义的东西。但是，把它推向极端来看，这个方法中也有某些荒谬之处。因为，在某种意义上，至少是我们当中的某些人或者一个人，不得不以第一人称的方式看事物，或者，我们要处在行为主义者的位置上。至少，贝克莱的方法应当是这种形式的荒谬性的矫正。

我要感谢 B·贝尔富里格博士、W·里昂教授和保罗·奥格拉迪博士就我初稿提出的意见。

## 著作缩写

有关贝克莱著作的引文，除有三处外，均出自《乔治·贝克莱全集》（爱丁堡，1948~1957），现已出版九卷，A. A. 卢斯（Luce）与 T. E. 杰索普（Jessop）编辑。引文的另外三处是：G. 托马斯（Thomas）编辑的贝克莱的笔记或《哲学评论》（爱林斯，1976）；贝尔弗雷奇（Belfrage）编辑的《原理导论手稿》（牛津，1987）；以及贝克莱的《斯蒂尔的监护人》，J. 斯蒂芬斯（Stephens）编辑，肯塔基，1982。这三处引文都作了必要的现代式修改和标准化修改。

PC 代表《哲学评论》，大约写于 1706 年至 1707 年。

MI 代表《原理导论手稿》，大约写于 1708 年。

NTV 代表《视觉新论》（1709 年第 1 版，1732 年第 4 版）。

PHK 《人类知识原理》（1710 年初版，1734 年第 2 版）。

DHP 《视觉新论》。

DHP 代表《希勒斯和斐勒斯的三篇对话》（1713 年第 1 版，1734 年第 3 版）。

ALC 《阿尔西弗隆》（1732 年第 1 版，1752 年第 3 版）。

TVV 《视觉新论》（1733 年版）。

WORKS 《乔治·贝克莱全集》（1948~1957），9 卷。





# 大卫·休谟

道德科学的牛顿

>>> 安东尼·奎因顿





## 导 言

休谟是英国哲学家中最了不起的一位：最深刻，最透彻，最具有包容性。他的工作是英国哲学中优越经验主义传统的顶峰。英国经验主义传统发端于 14 世纪的威廉·奥康，中间经过了培根、霍布斯、洛克和贝克莱，在休谟之后的边沁和穆勒那里得到了延续并在 20 世纪分析哲学中达到鼎盛时期。分析哲学是由伯特兰·罗素创立的并在他死后仍然受到他的思想的控制的哲学学派。

休谟既不是一位感性的哲学家，也——部分地因为这个原因——不是像洛克那样一位有影响的哲学家。在洛克推荐对于信仰的一种谨慎或敬重态度之处——在长达一个世纪的可怕的宗教冲突之后，这种态度受到了很多人的欢迎——休谟的处理方式似乎是模棱两可，它终结于一种只能借助于玩世不恭加以缓解的彻底的怀疑主义。洛克的政治信条在一定程度上——尤其是通过伏尔泰的热情的赞赏——对于激励法国革命的思维方式做出了贡献，并且在美国宪法的设计中起到了一个更大的作用。19 世纪的功利主义者使得休谟的有效的道德和政治理论版本成为一种激进自由主义基础，而休谟自己都未必认可这种自由主义。休谟理论哲学的主要影响在 20 世纪之前都是负面的，它激发了一批自称以拒绝休谟为己任的哲学家。康德说，

休谟“把他从独断论的沉睡中唤醒”。苏格兰常识哲学家托马斯·里德把休谟看做已经精彩绝伦地证明了洛克的“观念理论”的固有的荒谬。T·H·格林为休谟著作的一个版本写了一个很长的导言，以坚定不移的决心探索了所设定的休谟的错误。只有到了20世纪，休谟才被承认为一位重要的建设性的哲学家。

就出生、钟爱的居住地、忠诚、口音和格调而言，休谟是苏格兰人。他是18世纪苏格兰启蒙运动中最著名的杰出人物。这个启蒙运动中还包括伟大的经济学家亚当·斯密、社会学的奠基人亚当·弗格森、历史学家威廉·罗伯逊以及许多其他人。他们造就了一种生机盎然和起刺激作用的理智环境，在这个环境中，所有的人文学科都得到了研究：哲学、历史学、政治学、经济学、对宗教的批评和非武断的研究。就其严谨与普遍性而言，这些18世纪苏格兰人的风格与他们英国同时代人的更加悠闲、文学化的思想模式相比，是非常讨人喜欢的（萨缪尔·约翰逊是一个例外，但是，他可能已经从一种制度和与不那么乏味的人们的争辩中获益匪浅）。

休谟与他的朋友们并且确实与那个时代的大多数哲学家共同具有两个素质，这两个素质把他和与他们与当今的哲学家们区分开来。首先，他的兴趣的范围异常宽阔。他不仅仅是在理论和道德哲学、政治理论、经济学和宗教研究、历史学和信义方面进行了写作，而且做出了重要的贡献。值得注意的是，他就奇迹、意志自由、灵魂不朽、自杀进行了研究，并毁坏了理性的或自然宗教、无神论的本性，这些是大多数启蒙思想家认为实际上或理论上合理研究的东西。

然而，在休谟自己的时代，作为历史学家的他更为知名，而且因此得到了更多的奖赏。他年轻时的杰作——《人性

论》，即便不是像他自己忧郁地声称的那样“一印刷出来就死了”，但印数不多的第一版在几十年中也没有卖尽。而他后来的六卷本的《英国史》则成为了畅销书。

另外一个从专业角度把休谟与当代哲学家区分开来的素质是他的抱负中的文学特色。在他的简短的《自传》中，他提及了“我的主导性的情感，我对文学名声的喜爱”。他是一位奥古斯丁式的有意识的、优雅的作家，他写出了优雅的、平衡的以具体的类比和范例加以润色的句子。萨缪尔·约翰逊说：“他的文体不是英语，他的句子的结构是法语。”这不是一种自明的缺陷。在长期逗留法国期间，休谟写作了《人性论》，而可能就是这一部著作让约翰逊记住了。在18世纪，哲学是文雅的文学的一个部分，在大学中，它只是神学和古典研究的一个羞答答的陪衬。休谟所要发表见解的对象通常是受过教育的读者，而不是学院派，后者就总体而言永远也不喜欢他。他的确是一位粗心的作者，他过于轻松，以至于不太关注本来就不紧凑的目的。在文体这一点上，更中肯地说，他比多少算是完美的贝克莱要差一些，但是，这几乎谈不上是缺点，而且很难想像在他之后的英国哲学家中还有谁能像他写得这么好，只有F·H·布拉德莱是一个例外。

休谟的理智资质存在着一个重要的局限性。对于人文学科，他无所不知，然而，他对于数学和自然科学几乎是一无所知，也毫无兴趣。这对于他并没有大的危害。他以一种完美的感觉——多少有一点像莱布尼兹——讨论数学。如果没有错误地假定所有的自然科学都是偶然的，那么，至少它的基本的部分是如此。他数学上的弱点使他自食其果之处在《人性论》的第二部分。在这个部分中，他就时间和空间讲了一些非常奇怪的东西。比如，他说一个延展性的整体必须由非延展的部分

所组成，而这些非延展的部分在数量上是有限的，它们由诸如颜色那样可以感觉的性质所构成。评论者们对于休谟著作的这一个部分一般是避而不谈。

## 生 平

1711年，休谟出生于爱丁堡。他两岁时父亲去世，所以，笃信加尔文教的母亲对他早年产生了主要的影响。

12岁时，休谟进入爱丁堡大学学习，在当时，这是一种很正常的情形。三年之后，他离开了这所大学。之后，他不情愿地转学法律，但是，他把大部分注意力都放到西塞罗和其他古典学者身上。在神经方面出了一些问题并在布里斯托尔的一个商人的办公室里短暂休克之后，他休学三年，到法国乡村过一种清贫的生活并写作《人性论》。1739年，即他退学之后两年，他出版了《人性论》的前两部分。1740年，该书的第三部分出版。分别于1741年和1742年出版的两卷本的文集，写得要好得多。他申请爱丁堡大学哲学系主任的位置，但没有获得成功。由于需要经济收入，他给精神不正常的安南戴尔侯爵当了一年的家庭教师。1746年，他陪同辛克莱将军入侵不列颠，但是计划后来被取消了。其后，他与辛克莱将军出访了维也纳和都灵。1749年，由《人性论》第一卷改写的《人类理解研究》问世；也是在这个时间，他返回苏格兰完成它的姐妹篇，也是他最为钟爱的一部著作——《道德原理研究》。

从1751年至1757年，休谟担任爱丁堡市图书馆馆长，该图书馆是当时苏格兰最好的图书馆，它对于他当时着手做的一项大型的历史学项目——六卷本的《英国史》提供了求之不得的便利。关于斯图亚特的分卷于1754和1756年出版，由于

他力图公正地对待这个家族，这些分卷引起了某些争议；1759年，关于都铎王朝的分卷出版；1772年，关于远到恺撒的分卷出版。他于1758和1761年两次访问了伦敦，但是，他最为满意的国外之旅是于1763年到1766年之间作为赫特福特伯爵的秘书逗留在巴黎。他被那里的哲学界奉为名流，与德·布夫赖尔伯爵夫人发生了风流韵事。他与卢梭很熟，并把卢梭带回英格兰避难。卢梭不久逃离英格兰，散布了关于休谟的使人难以置信的、妄想狂式的古怪念头。

1767年到1769年间，休谟被指定为英国副国务大臣，负责北方事务，他的公众人物的生涯也达到了最高峰。1769年，他回到爱丁堡和他的朋友圈子中去，在那里度过了八年愉快的最后岁月。1776年，他死于胃癌。

休谟个子不矮，但是，年轻时瘦得弱不禁风，随着年岁的增加，他变得富态，满面红光了。休谟和蔼可亲，一副好脾气，有一个好人缘。对于朋友来说，他极为忠诚，对于对手来说，他仁慈、宽厚。他能够在像托马斯·里德那样诚实、严肃的对手身上找到优点，温和地把像詹姆斯·贝蒂那样愚蠢的家伙以一句“一个愚蠢、偏执的家伙”的评论打发掉。

我于旧历4月26日生于爱丁堡。我的家世不论在父系方面或母系方面都是名门望族：我父亲的家族是休谟伯爵，或休谟伯爵的一枝。我的祖先们历代以来曾经领有过我兄弟现在拥有的那些产业……我受过普通的教育，成就不错，我很早就沉溺于文学，这也是我一生的主要喜好和我的快乐的重要的宝藏。我的好学气质、我的严谨和我的勤奋使得我的家族有一个印象：法律才是我适当的职业；然而，我发现，除了哲学和一般的学问的钻研之外，我对

于所有的东西都有一种难以克服的厌恶感。因此，在他们以为我在钻研富特和维尼乌斯的时候，我其实醉心于西塞罗和弗吉尔等作家。(Ess 607 ~ 608)

文学的尝试比《人性论》的不幸要好一些。《人性论》一印刷出来就死了，它无声无息，即便在狂热者也不曾刺激起一丝怨言来。然而由于我的乐天的本性，我不久就从打击之中恢复过来了，并且在乡间以极大的热情从事研究工作。1742年，我在爱丁堡印刷了《论说》的第一部分。这部著作很受人欢迎，所以不久我就完全忘记了从前的挫折。我和母亲及长兄继续呆在乡间，并且在那个时候，重新温习希腊文——这在我幼年是十分忽视了的。(Ess 608 ~ 609)

不过我的著作虽然经历了这样的狂风暴雨，可它们仍然进行得很顺利，因而书商所给我的版税竟然大大超过了英国向来所有的版税。因此，我不只成了经济独立的，而且成了富裕的。(Ess613)

人们如果没有见过风尚的奇特之力，那他们永不会想像我在巴黎从各种阶层和地位的男男女女那里受到什么样的款待。我越是回避他们那过度的礼让谦恭，他们越是对我表示礼让谦恭。不过，住在巴黎也能使我得到一种真正的满足，因为那个城市中富有聪明、睿智而文雅的人们，乃是全世界任何地方所不及的。我一度打算终身定居在那里。(Ess614)

现在我可以回顾一下我的性格。我的为人，或者宁可说，我从前的为人（因为我现在说到自己时，应当用这种过去说法：这样一来，倒使我鼓起勇气来，吐露自己的意见），平和而能自制，坦白而又和蔼，愉快而善与人亲昵，最不易发生仇恨，而且一切感情都是十分中和的。我虽是最爱文名，可是这种得势的情感也并不曾使我辛酸，虽然我也遭遇过几度挫折。青年人和随便的人也乐与我相处，正如勤恳的人和致力文艺的人乐与我相处一样。我与端庄的女子相处，觉得特别快乐，所以她们待我也很好，使我没有不满意的方面。总而言之，许多人虽然在别的方面都优秀，可是也往往遇到人的诽谤，致使自己不悦。至于我，则不会被诽谤的毒齿所触。我虽然置身于各政党和各教派的狂怒之下，可是因为我对他们平素的不满处之泰然，他们反似乎失掉了武器。我的朋友们从来没有遇见任何机会，来给我的品格和行为的某些地方辩护。十分狂热的信徒们并非不愿意捏造并传播不利于我的故事，但是他们从来找不出令人可以有几分相信的事实来。我并不是说，我对自己所写的这种安葬演说中没有任何虚荣心在内，不过我希望，我这种虚荣心并没有错置了。这是一个容易弄明，容易稽查的事实。（Ess 615 ~ 616）

## 哲学的假定

毫无疑问，休谟是经验论者。首先，他把哲学看做一门经验科学。在《人性论》的副标题——《在道德科学中采用实验推理方法的一个尝试》中，休谟宣布了这个立场。经验方法就是牛顿的令人景仰的成就所立足之上的东西（然而，数



学也曾经与之打交道)，因此，休谟有理由雄心勃勃地成为道德（即人的）科学的牛顿。在一个相当大的程度上，休谟的进程是与他所宣称的意旨相吻合的。他力图显示，我们理智生活的复杂的细节如何在它的基本成分——思想的原子（他称之为印象和观念）中与联想法则一起产生的。但是，他通常并非因为这个有关联想主义原则的普通认知心理学而受到重视。

其次，休谟是一位更为熟知意义上的经验论者。他坚持，我们思想和信念的所有原材料都来自经验、感觉和反省。事实上，休谟把这个原则用做意义的标准。思想不与经验相连接，它就是没有内容的，语词不与经验相连接，它就是无意义的。他还坚持，我们大多数知识依靠经验，或者说，既然我们所具有的惟一确定的知识是数学知识并且关注观念的联系，那么，我们欣然相信的就是经验的。根据休谟的所有的信念都是经验信念的观点，休谟似乎会信奉哲学是一个经验科学的观点。然而，这种情形并没有出现。近代大多数同情休谟的人都说，哲学——“真正的哲学”都是概念的，而不是事实的，它特别像数学所做的工作——以考察观念之间的联系为己任。

休谟大胆地断言，哲学是第一或统治性的科学。一切科学或专门知识的整体都是人类理解的任务。因此，对于人类理解的研究要优先于对其他的研究。在休谟看来，在牛顿凭借万有引力定律解释物质宇宙的地方，他要以一个平行的联想法则来解释心理的构成。

思想的原材料，它是理解的工作，是印象以及印象的不断变化的、生动的摹本——观念。印象或者是感觉，如颜色和声音；或者是反省，如情感和欲望。它们也可能是简单的——同质的和不可分析的，或复杂的。每一个简单的观念都预先设定

了一个相应的简单印象。复杂观念则不必如此：如果我们碰巧遇见了一条龙，我们马上就能把它辨认出来。

借助于不断减少的生动性，观念和印象被区分开来。如果它们一点也不生动，它们就是想像的观念。如果它们更生动一些，而且它们保留着它们的“形式和秩序”，它们就是记忆的观念。它所显示出来的同样程度的生动性是期盼的观念，它们是因果信念的基本形式。与单纯的想像相比，信念是记忆和期盼的观念的特征。信念不是一个进一步的观念，因为，如果它是一个进一步的观念，它就可以与任何其他观念加在一起——无论这种观念是多么可笑，并在它之中产生一种信念。在更后阶段要出现的另外一个相关之点是，没有存在的观念。一个东西的观念与那个存在的东西的观念是一样的。可以设定，既然印象牵涉到某个东西的可靠的意识（即便是私人视野领域中的一个颜色片段），休谟可能通过说明存在体现在每一个印象中而确立存在的经验凭证。

休谟承认，他的印象普遍依靠观念的原则是不完美的。人们可能分辨得出一个蓝色的阴影，但是，他之前从来没有见到过这种颜色，只在色谱中见到过与这种颜色非常相近的颜色。这是一个毫无必要的认可。正在消失的阴影可能被视为一种复杂的观念，这种观念是由与这种蓝颜色极为接近的某种蓝色和从经验角度简化的“稍微蓝一点点”的概念构成的。

这种对于休谟的印象和观念的解释具有更为严重的错误。在休谟看来，一个观念是映像的一个精神图画。我们的确在某种程度上用映像思维，但是，我们也用语词进行思考，用图表和图例——在某个方面它们像图像，尽管不一模一样——进行思维。要点是，所有这些东西都是概念或意义的中介。人们很容易看出，映像活动（比如，幻觉和做梦）比大多数知觉都

要生动得多，更不用提记忆了。

休谟笃信贝克莱对于“抽象观念”的拒绝可能帮助了休谟的如下观点——映像是思想的基本中介。一个印象就是一个东西的印象，尤其是一个完全有限东西的印象。我们如何看待作为类的东西，作为可以具有某种适用于它的术语的东西？洛克认为，我们把所有橘子的共同的质抽象出来，并使用结果性的观念去把特殊的橘子看做橘子。贝克莱不同意这种见解，因为，不同的橘子具有不相同的特性。我们使用了一个特殊的映像去“表现”这个类的所有成员。但是，一个多种类的聚集都可以在任何一个映像中得到表现：橘子，但也是圆的东西，橘黄色的东西，等等。休谟是这样处理这个难题的：他说，当我们因为某个东西接近某种标准的映像而把它规为某类东西时，我们也具有一些其他的映像供我们支配，我们可以把它们调动到我们的大脑中，保证我们的分类沿着正确的路线发展。

最后，通过一般性的回避实体观念的合法性，休谟在《人性论》的第一部分中预先提出了某些观点，这种观点在后来讨论物质客体和人的过程中得到了更为充分的展开。不存在着可以获得实体观念的印象。我们所感知的一切就是彼此始终连接在一起的质的集合。如果实体是被定义为能够独立存在的东西，那么，惟一的实体就是印象和观念。

显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论看上去与人性离得多远，它们总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学、自然哲学和自然宗教，也都是在某种程度上依靠于人的科学；因为这些科学是在人的认识范围之内，并且是根据他的能力和职能而被判断的……如果数学科学、自然科学、自然宗教既是如此

依靠于有关人的知识，那么在那些和人性有更密切关系的其他科学中，又会有什么样的情况呢？(T xix)

解决任何重要问题的关键，我不包括在关于人的科学中间；在我们没有熟悉这门科学之前，任何问题都不能得到确实的解决。因此，在试图说明人性的原理的时候，我们实际上就是在提出一个建立在几乎是全新的基础上的完整的科学体系，而这个基础也正是一切科学惟一稳固的基础。

关于人的科学是其他科学的惟一牢固的基础，而我们对这个科学本身所能给予的惟一牢固的基础，又必须建立在经验和观察之上。(T xix ~ xx)

人类心灵中的一切知觉可以分为显然不同的两种，这两种我将称之为印象和观念。两者的差别在于：当它们刺激心灵，进入我们的思想或意识中时，它们的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强最猛的那些知觉，我们可以称之为印象；在印象这个词中间，我包括了所有出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念这个名词，我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意想；当前的讨论所引起的一切知觉便是一例，只要除去那些由视觉和触觉所引起的知觉，以及这种讨论所可能引起的直接快乐或不快。我相信，无需费辞就可以说明这种区别。每个人自己都可以立刻察知感觉与思维的区别。(T1)

每个简单观念都有和它类似的简单印象，每个简单印

象都有和它相应的观念。(T3)

关于抽象观念或一般观念，已经有人提出了一个十分重要的问题，即当心灵想到这些观念时，这些观念是一般的呢，还是特殊的？在这一方面，一位大哲学家（贝克莱）已经辩驳过在这个问题上的传统见解，并且断言，一切一般观念都只是一些附在某一名词上的特殊观念，这个名词给予那些特殊观念以一种比较广泛的意义，使它们在需要时唤起那些和它们相似的其他各个观念来。由于我认为这一点是近年来学术界中最伟大、最有价值的发现之一，所以我将在这里力求通过一些论证加以证实，希望这些论证将会使这一点成为毫无疑问和无可辩驳。

显然，在构成我们大部分的——即使不是全体的——一般观念时，我们抽去一切在数量和性质上的特殊程度；而且一个对象也并不因为在它的广袤、持续和其他性质方面的任何些微的改变、而不再属于它原来的特殊种类。因此，我们可以认为这里有一个在那些抽象观念的本性方面起决定作用的明显的困难，它为哲学家们提供了许多思辨材料。一个“人”的抽象观念代表着种种身材不等、性质不同的人们；可以断言，抽象观念要做到这点，只有通过两个途径：或者同时表象一切可能的身材和一切可能的性质，或者根本不表象任何特殊的身材和性质。为前一个命题进行辩护已被认为是荒谬的，因为这就意味着心灵具有无限的才能，所以一般的推论都拥护后一个命题；于是，我们的抽象观念就被假设为既不表象任何特殊程度的数量，也不表象任何特殊程度的质量。但是，这个推论是错误的，我想在这里加以说明。第一，我要证明，对于任

何数量或质量的程度如果没有形成一个明确的概念，那就无法设想这个数量或质量；第二，我要指出，心灵的才能虽然不是无限的，可是我们能在同时对于一切可能程度的数量和质量形成一个概念，这样形成的概念不管是怎样的不完全，至少可以达到一切思考和谈话的目的。（T17 ~ 189）

人类理性（或研究）的一切对象可以自然分为两种，就是观念的关系和实际的事情。属于第一类的，有几何、代数、三角诸科学；总而言之，任何断言，凡有直觉的确定性或解证的确定性的，都属于前一种。“直角三角形弦之平方等于两边之方”这个命题，乃是表示这些形象间关系的一种命题。又如“三乘五等于三十之一半”，也是表示这些数目间的一种关系。这类命题，我们只凭思想作用，就可以把它们发现出来，并不必依据于在宇宙中任何地方存在的任何东西。自然中纵然没有一个圆或三角形；而欧几里得所解证出的真理也会永久保持其确实性和明白性。

至于人类理性的第二对象——实际的事情——就不能在同一方式下来考究；而且我们关于它们的真实性不论如何明确，而那种明确也和前一种不一样。各种事实的反面总是可能的；因为它从不曾含着任何矛盾，而且人心在构想它时也很轻便，很清晰，正如那种反面的事实是很契合于实际情形那样。“太阳明天不出来”的这个命题，和“太阳明天要出来”的这个断言，是一样可以理解，一样不矛盾的。我们无论如何也不能解证出前一个命题的虚妄来。如果我们能解证出它是虚妄的，那它便含有矛盾，因

而永不能被人心所构想。(E25 ~ 26)

## 因果关系

可以正确地断言，休谟对于因果关系的解释是其哲学中最著名和最有影响的部分。在休谟的其他主要观点受到越来越多挑剔的地方，休谟的因果观继续成为哲学家关注的一个强迫性的对象。在他提出了不那么成功的有关客体的知识的怀疑论观点之前，他把因果关系作为客体之间的关系加以处理，但是，这只是因为他认为，除了最基本的信念，我们所有关于超越了当下出现在精神中的印象的实际事实的信念都是因果推论的结果。严格来说，这并不正确。我推断可以从我所看见的橘子中获得的甜的滋味，既不是所见到的橘子的原因，也不是它的结果。但是，它依然是一个“远处的存在”，即便橘子出现了，这种存在也未必会出现。事实推论——因果关系是一个基本的范例——是被观察到的和未被观察到的东西之间、我们感觉发生的事情和肯定已经发生或一定要发生的事情之间的普遍联系。

原因或一个结果都不是像变红色或圆形那样成为事物的质。如果因果是事物的质，那么，它就像存在一样变成一切事物的一个属性，我们对此也就不会有什么印象了。再明白不过的是，它是一种关系：一种复杂的、三重的整体，它由时间和空间中的接近、连续和必然的联系所构成。事实上，连续性和接近都不是因果关系中根本的东西。会有一些距离的行动，但可以同时产生因果关系（为了证明不可能如此，休谟使用了一种天才的但无效的论证）。无论如何，物质不是因果关系的确具有接近和连续特性的重要的和最一目了然的范例。既然接

近和连续从经验上看都不成问题，这种关系就不重要了。我们可以既得到接近的印象，也得到连续的印象。必然联系是一个不可或缺但使人厌烦的成分。无论我们如何近地观察某个具称是因果关系的例子（台球的主球撞击红球，红球落袋），我们也观察不到它们之间的必然联系，尽管我们相信存在着某种联系。

休谟提出了两个问题。为什么我们认为每一个事件一定具有一种原因？为什么我们认为每一个特殊的原因一定具有我们以为它所具有的效果？一般因果原理既不是自明的，也不是可以证明的。他以典型的简洁处置了某些相关的证明。比如，洛克说，如果原理是假的，那么，“无”会导致某物；但是，“无”是过于微弱了，它无法导致任何事物。刘易斯·卡罗尔的预言被轻而易举地显示为以未经证明的假定来证明。任何独特的事件是被认为是结果的东西的原因这一点它也不能得到证明。原因与结果是有距离的存在，因此，假定其中的一个发生而另外一个不发生，永远不是一个矛盾。

在我们相信两类事件有因果关系地联系起来之处，我们相信它们在任何时候都恒常联系在一起，这种相信是以我们记得它们在我们经验中恒常联系为基础的。从我们有限的结合——我们已经观察到的结合——推论到普遍的结合——我们的因果信念体现的结合设定，未被观察到的东西像观察到的东西，或者，更模糊地说，自然是一贯的。但是，与普遍原理一样，这既不是自明的，也不是可证明的。未被观察到的东西“远离”被观察到的东西。它采纳了任何与被观察到的就是如此的存在相融的形式。它不能被归纳地建立在迄今为止不管怎么说未被观察到的东西在很大程度上像被观察到东西的证据上。这样做就是一个循环论证，以它自身的证明去确定它的有效性。



隐藏于对可能性的讨论之中的是，在建立于不充分证据之上的可能性结论（我遇见了5个荷兰人，他们都像油滑的人）与建立于相反证据之上的可能性结论（我已经遇见了100个荷兰人，他们之中的95人像油滑之人）之间做了一个有趣的区分。在每一种情形中，我都遇见了一个新的荷兰人，我会做出结论说，他可能像油滑者，但是，我会声称不过如此。在第二种情形中，我依赖每20个荷兰人中有19个人像油滑之人这个普遍命题，这个普遍命题是从我已经观察到的像油滑之人的想像的比例中归纳推论出来的。这样，休谟的批评就不是围绕着自然是可能连贯的或未被观察者可能像被观察者这些问题打转——即便第二种可能性正处于讨论中。因为，这只能建立在被观察的频率的恒常性或比例之上。第一种可能性——休谟已经把它略去，因为它只出现于早年，肯定是错误的——并不是一种悬而未决的争议。人们一直争论说，“如果所有被知晓的句子A都是句子B”，那么，可能的是，“所有无论什么样的句子A都是句子B”是可以证明的（即，具有某些——即便是不充分的证据）。这正是因为“证据”这个词的“意义”，引用的关于句子A和句子B的陈述是真实的——它陈述了一个“观念抽象的联系”，而不是一种事实。

无论如何，休谟确信，体现在我们因果信念和所有其他的超越了目前印象的事实信念中的归纳推论不能得到理性的证明，他转而解释为什么人们会根深蒂固地祈求于它。他的回答是，当我们观察一块砖头飞向窗户时，受到作为风俗和习惯的联想的影响，我们恒久结合的经验导致我们具有窗户破碎的一个生动的指望。印象——我们必要联系观念从中被推出——不是感觉，而是反省，是对知觉到砖头飞向窗户时对于破碎窗户的期盼中所获得的感受的反省。

休谟提出了“原因”的两个定义，以此来终结他对于该论题的主要解释。这两个定义即便不是毫不相干的也是截然不同的东西。第一个定义依据的是两个因素的恒久结合，第二个依据的是一个因素的印象决定着心灵形成另外一个因素的生动的观念。第二个定义似乎说明了，休谟认为，当我们形成或具有一种信念时，在我们精神中起作用的东西是什么。第一个定义陈述了我们实际相信的东西是什么。两者不可能都正确。第一个定义是我们所相信的东西；第二个定义解释了信念并且可能陈述了所有我们应当相信的东西。

直到20世纪，休谟的评论者中，无论是严肃的还是调侃的，大多数人都把他视为在因果和归纳信念上（以及其他许多事情上）持一种彻头彻尾的怀疑论见解。但是，他没有设定“判断原因和结果的规则”，很显然，他认为确实的是，每一个事件都有一个原因（比如，休谟坚持认为，机遇事件也的确是未知原因的所有结果），而且，理所应当的是，在把他的“经验方法”应用于人类精神的作用时，休谟自己痴迷于归纳推理。

关于实际事情的一切理论似乎都建立在因果关系上。只凭借这种关系，我们就可以超出我们记忆和感官的证据以外。你如果问一个人说，他为什么相信任何不存在的事实，例如，问他说，他为什么相信他的朋友是在国内或在法国，他便会给你一个理由，这个理由又是别的一些事实，比如他接到他的朋友一封信，或者知道他先前的决心和预告。一个人如果在荒岛上找到一个表或其他任何机器，他就会断言说，从前那个岛上一定有过人。关于实际事情的一切推论都是这种性质的。在这里，我们总是假

设，在现在的事实和由此推得的事实之间，必然有一种联系。如果没有任何东西来结合它们，则那种推论就成了完全任意的。(E26~7)

如果我们要知道，使我们相信各种事实的那种证明，究竟有什么本性，那我们必须研究，我们如何得到因果的知识。

我可以大胆地提出一个没有例外的概括命题说，这种关系的知识在任何例证下都不是由先验的推论得来的；这种知识所以生起，完全是因为我们根据经验，看到某些特殊的物象是恒常的互相连合在一块的。一个人不论有如何强烈的自然理性和才能，他在遇到一个完全新的物象时，纵然极其精确地考察了那个物象的各种可感的性质，他也不能发现出那个物象的任何一种原因或结果来。我们纵然假定亚当的理性官能一开始就是很完全的，他也不能根据水的流动和透明就断言水会使他窒息，他也不能只根据光和热来断言说，火会把他烧了。任何物象都不能借它所呈现于感官前的各种性质，把产生它的原因揭示出来，或把由它所产生的结果揭示出来。我们的理性如果不借助于经验，则它关于真正和实际的事情也不能推得什么结论。(E27)

因此，我们可以观察我们所称为原因和结果的任何两个对象，把它们的各方面反复检查，以便发现产生那样一个极度重要的观念的那个印象。初看起来，我就觉察到，我一定不能在对象的任何特定性质中去寻求这个印象；因为我从这些性质中不论选定哪一种，我总是可以发现某种

虽然没有那种性质、可是仍然归在原因或结果的名称之下的对象。的确，不论外界或内心存在的任何东西，没有一个不被认为是一个原因或一个结果的，虽然很明显地没有任何性质普遍地属于一切的存在，使它们应该得到那个名称。

因此，因果关系的观念必然是从对象间的某种关系得来；现在我们必须力求发现那种关系。第一，我发现，凡被认为原因或结果的那些对象总是接近的；任何东西在离开了一点它的存在的时间或地点的以外的任何时间或地点中，便不能发生作用。互相远隔的对象虽然有时似乎互相产生，可是一经过考察，它们往往会被发现是由一连串原因联系起来的，这些原因本身是互相接近的，并和那些远隔的对象也是接近的；而当在任何特殊例子中我们发现不出这种联系的时候，我们仍然假设有这种联系存在。因此，我们可以把接近关系认为是因果关系的必要条件。我们至少可以根据一般的意见假设它是如此；以后我们将找到一个比较适当的机会，来考察哪些对象能够并列和结合，哪些对象不能够如此，借以澄清这个问题。

我将认为原因与结果的必要条件的第二种关系，不是那样的被普遍公认的，而是很可能引起某种争论的。那就是在时间上因先于果的关系。有些人主张，原因并不是绝对必然地先于它的结果；任何对象或活动在它存在的最初一刹那，就可以发挥它的产生性质，产生与它完全同时的另一个对象或活动。不过，在大多数的例子中，经验似乎反驳了这种意见；除此以外，我们还可以借一种推论或推理来建立因先于果的这个关系。在自然哲学和精神哲学中，有一个确立的原理，即一个对象如在充分完善的状态

下存在了一个时期，而却没有产生另一个对象，那它便不是那另一个对象的惟一原因；它就需要其他的原则加以协助，把它从不活动状态中推动起来，使它发挥它所秘密含有的那种能力。但是，如果有任何原因可以和它的结果完全同时的话，那么根据这个原理就可以确定一切原因和结果都是如此；因为其中任何一个只要在一刹那间延缓它的作用，那么它在原该活动的那个刹那并不曾发挥它的作用，因而就不是一个恰当的原因。由此而来的结果就无异是毁灭了我们在世界上所观察到的原因的那种一连串的接续，并且确实也是把时间完全消灭了。因为，如果一个原因和它的结果是同时的，这个结果又和它的结果是同时的，这样一直推下去。那么显然就不会有接续这样一个现象，而一切对象必然就都是同时存在的了。

如果这个论证显得令人满意，那就很好。如果不是如此，那么我请求读者允许我在前面那种情形下所擅用的那种自由，即暂时假设它是这样的。因为他将会发现，这件事情并没有什么重大关系。

在这样发现了或假设了接近关系和接续关系是原因和结果的必要条件以后，我就发现我猛然停住，而在考察任何单独的一个因果例子方面不能再往前进了。在撞击的时候，一个物体的运动被认为是另一个物体运动的原因。当我们以极大注意考究这些对象的时候，我们只发现一个物体接近另一个物体，而且它的运动先于另一个的运动，但其间并没有任何可感知的时间间隔。在这个题目上，我们即使再进一步尽力去思索和思考，也是丝毫没有益处的。在考究这一个特殊的例子中，我们并不能再进一步了。

如果有人抛开这一例子，妄想给原因下一个定义说，

它是能够产生其他东西的一种东西，那他显然是什么也没有说。因为他所谓产生是什么意思呢？他能给产生下一个与原因作用的定义不同的任何定义么？如果他能够，我希望他把这个定义说出来。如果不能，那他就是在这里绕圈子，提出了一个同义词，并没有下一个定义。

那么我们是否就该满足于接近和接续这两种关系，以为它们可以提供一个完善的原因作用的概念呢？完全不是这样。一个对象可以和另一个对象接近、并且是先存在的，而仍不被认为是另一个对象的原因。这里有一种必然的联系应当考虑。这种关系比上述两种关系的任何一种都重要得多。

这时我又把这个对象的各方面反复加以观察，以便发现这些因果关系丝毫不依靠它们。当我考察它们的关系时，我只能发现接近关系和接续关系，而这两种关系我已认为是不完全的、不满意的。我既然没有成功的希望，那么我是否便可以因此说，我在这里有一个并无任何类似印象在它之先出现的观念呢？这就会断然地证明我的轻率和易变；因为与此相反的一个原则已经那样坚定地确立起来，不容有进一步的怀疑了；至少在我们比较充分地考察了现在这个困难之前，那个原则是不容怀疑的。

有些人在寻找一种掩藏起来的東西，而在他们所预期的地方找寻不到时，就毫无确定的观点或计划，只是在附近各处遍地搜索，希望他们的好运气最后会引导他们碰到他们所寻找的东西。我们现在也必须仿效这些人的做法。对于进入因果观念中的那个必然联系的本质的问题，我们必须放弃直接的观察，而力图去发现其他一些问题，加以考察，这种考察或许会提供一个线索，有助于澄清现在的

困难。这些问题共有两个，我将加以考察。

第一，我们有什么理由说，每一个有开始的存在的东西也都有一个原因这件事是必然的呢？

第二，我们为什么断言，那样一些特定原因必然要有那样一些特定结果呢？我们的因果互推的那种推论的本性如何，我们对这种推论所怀的信念的本性又是如何？(T77 ~ 78)

这里有一个论证，可以立刻证明上述的命题既没有直观的确实性，也没有理证的确实性。我们如果不能指出，没有某种产生原则，任何东西决不能开始存在，那么我们同时也永远不能证明，每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因；前一个命题如果不能证明，那么我们就没有希望能够证明后一个命题。但是前一个命题是绝对不能用理证来证明的，我们只要考虑下面这一点就可以明白，就是：所有各别的观念既然是可以互相分离的，而原因和结果的观念又显然是各别的，所以我们很容易想像任何对象在这一刹那并不存在，在下一刹那却存在了，而无需对它加上一个各别的原因观念或产生原则的观念。所以，对想像来说，一个原因观念和存在开始观念的分离显然是可能的；所以，这些对象的现实的分离，就其不包括任何矛盾或谬误来说，是完全可能的。因此这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳；而如果驳不倒这一点，我们便不可能证明一个原因的必然性。(T79 ~ 80)

因此，我们只能根据经验从一个对象的存在推断另外一个对象的存在。经验的本性是这样的。我们记得曾有过

一类对象的存在常见的例子；并且记得，另一类对象的个体总是伴随着它们，并且和它们处于经常的接近秩序和接续秩序中。例如，我们记得曾经看到我们所称为火焰的那一类对象，并且曾经感到我们所称为热的那种感觉。我们也回忆起那些对象在过去一切例子中的恒常结合。没有经过任何进一步的程序，我们就把一个称为原因，把另一个称为结果，并由一个的存在推断另一个的存在。在我们所亲见的特定原因和结果结合在一起的所有那些例子中，原因和结果都曾被感官所知觉，并被记忆下来。但是在我们对它们进行推理的一切情形下，只有一项被知觉或被记忆，而另外一项却是依照我们过去的经验加以补足的。

这样，在研究进程中，我们在根本想不到、而完全在研究其他题目的时候，却不知不觉地发现了因果之间的一个新的关系。这个关系就是它们的恒常结合。接近和接续并不足以使我们断言任何两个对象是因和果，除非我们觉察到，在若干例子中这两种关系都是保持着的。我们现在可以看到，为了发现构成因果关系那样一个必需部分的那种必然的联系的本性，不去直接考察这种关系有什么益处。(T86 ~ 87)

我们已经说明了在什么方式下，我们的推理进行到我们的当前印象以外，并且断言，某些特殊原因必然有某些特殊结果；我们现在必须循着原来的路线返回去考察那个首先出现于我们之前、而在中途为我们所搁置起来的问题，就是：当我们说，两个对象必然联系着的时候，我们的必然观念是什么。对于这个题目，我要重复我在前面常常需要一再提起的话，就是：我们既然没有一个不是从印



象得来的观念，所以我们必须找出产生这个必然观念来的某个印象，如果我们说，我们真正有那样一个观念的话。(T155)

我们必须反复思考下列各点：一点是，单纯观察任何两个不论如何关联着的对象或行动，决不能给予我们以任何能力观念，或两者的联系观念；一点是，这个观念是由它们的结合一再重复而发生的；一点是，那种重复在对象中既不显现也不引生任何东西，而只是凭其所产生的那种习惯性的推移对心灵有一种影响；一点是，这种习惯性的推移因此是和那种能力与必然性是同一的；因此，能力和必然性乃是知觉的性质，不是对象的性质，只是在内心被人感觉到，而不是被人知觉到存在于外界物体中的。(T166)

我们可以给一个原因下定义说：“它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里，凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的那些对象处在类似的先行关系和接近关系中。”如果因为这个定义是由原因以外的对象得来的，而被认为有缺陷，那么我们可以用另一个定义来代替它，即：“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象，它和另一个对象那样的结合起来，以致一个对象的观念就决定心灵去形成另一个对象的观念，一个对象的印象就决定心灵去形成另一个对象的较为生动的观念。”(T170)

## 物质的东西

休谟已经争辩说，事实的所有信念——除了我们对于目前印象以及假定的对它们的记忆的当下的知晓——依靠因果信念。他力图显示，这样的信念无法得到证明。它们既无法为经验所证明，因为我们没有关于必然连接的印象；也无法为理性所证明，因为矛盾的信念——普遍的因果观的信念、归纳的原理或者是特殊的因果信念中的一个——是不可能的。我们一切能够希望做的是，解释我们如何逐渐获得了我们具有的因果信念，形成了这些信念把我们引向的断言。换言之，借助于逐渐灌输于我们头脑中的恒久结合的经验，我们获得了一种期待的习惯。

在对我们关于外部物质世界的信念以及作为延续的存在的我们自己的信念的解释中，休谟使用了几乎是一模一样的策略。他以对两个问题的区分展开了自己的讨论。他说，问题之一——“有没有物体”——是一个“虚妄的问题”，不过，“我们完全可以问：‘什么导致我们相信物体的存在？’”相信物体或者物质东西的存在，就是相信某种持续的和有距离的经验事物的存在，相信某种有时存在的事物——我们不具有关于这个事物的印象，它们因而独立于我们而存在。假定感觉为我们展示了未被感知的事物（或者未被感知的历史轨迹）的存在，这是明摆着的矛盾。信念也不能依靠从印象中获得的因果推论，它就是这些环境中获得的东西，这就像洛克的“近代哲学”所表达的一样。我们无法经验到被感知的和未被感知的东西之间的一种恒常的结合，更不用说要把二者加以对照，以发现洛克所称的在二者之间所获得的相像。

“有没有物体”这个问题在两个方面被证明是“虚妄的”。既然经验和理性都不能回答这个问题，那么，对于这个问题，我们也无法给出合理的答案。但是，休谟也说：“自然没有把这个问题留给（我们）选择，并且毫无疑问地把它作为具有极端重要性的东西加以尊重，由于这个东西的极端重要性，它已经是我们不具有确定性的推理和猜测所难以胜任的了。”在一个连续的和有距离的物质世界中，我们不能证明我们的信念，然而，我们禁不住要接受这样的一个信念。我们所能做的是，解释它是如何被强加于我们。这个解释要依靠感觉的印象所展示的恒常性和连贯性。我们离开餐桌去看窗户外面，在我们返回到餐桌边上时，离开之前出现在餐桌上的东西再次出现了（恒常性）。在我们出屋去打长途电话时壁炉里烧得正旺的火苗，现在正在变为焖火，这种由旺变焖的方式与我们在其他地方观察到的逐渐湮灭的情形是一样的（连贯性）。

日常的、“庸俗的”物质观“杜撰”或想像出了用未被观察的知觉去填充那些稳定的或渐进的空白。这是一个矛盾，但是，非反省的精神超越了这个矛盾。“哲学的体系”（比如洛克）甚至更为糟糕，因为它假定了那些既非因果联系，也非可以证明它们的存在——诸如我们接受的印象——的东西的存在。

我们完全可以问，什么原因促使我们相信物体的存在？但是如果问，究竟有无物体？那却是徒然的。那是我们在自己一切推理中所必须假设的一点。

因此，我们现在探讨的题目乃是关于促使我们相信物体存在的那些原因：对这个问题进行推理之初，我要先立出一个区别，这个区别初看起来似乎多余，但是它将大大

有助于彻底理解下面的道理。我们应当分别考察那两个平常被混淆起来的问题：一个问题是，即使当物体不呈现于感官时，我们为什么还以一种继续的存在赋予它们；另一个问题是，我们为什么假设它们有独立于心灵和知觉以外的一种存在。在最后这个项目下，我包括了各个对象的地位和关系，它们的外在位置以及它们存在和作用的独立性。(T186~187)

我们的感官显然不把它们印象呈现为某一种个别的、独立的和外在的事物影像；因为它们只给我们传达来一个单纯的知觉，而毫不以任何外在事物提示我们。单纯的知觉若不是借着理性的或想像的某种推断的帮助，永不能产生双重存在的观念。当心灵看到它面前直接呈现的东西以外时，那么它的结论决不能归结于感官；而当心灵由单纯的知觉推出了双重的存在、并假设其间有类似关系和因果关系时，它确实是看得已经较远了。(T189)

因此我们可以说，我们所以认为某些印象有一种实在性和继续的存在，而不认为其他随意的或微弱的印象有这种存在，既不如一般人所假设那样，是由于前面那些印象的不随意性，也不是由于它们有较大的强力和猛力。因为，显而易见，我们所永不假设其为在我们知觉以外存在的那些痛苦和快乐、激情和感情，比我们所假设为是永久存在物的那些形状、广袤、颜色和声音等的印象，作用更为猛烈，并且同样是不随意的。适度的火的热被假设为存在于火中，但是当我们靠近火时由火所引起的痛苦，却被认为除了在知觉中以外，并没有任何存在。

这些通俗的意见既然被排斥了，我们就必须找寻其他假设，借以发现存在于我们的印象中、使我们给予我们的印象以一种独立和继续存在的那些特殊性质。在稍加考察之后，我们将发现，我们所认为有一种继续存在的一切对象，都有一种特殊的恒定性，使它们区别于那些依靠我们的知觉才能存在的印象。我现在眼前所见的那些山岭、房屋、树木，永远以同一秩序出现于我的面前；当我闭目或掉头看不到这些对象时，不久以后又发现它们返回到我的面前，没有丝毫改变。我的床和桌子，我的书籍和纸张，以同样一致的方式呈现出来，并不因为我对它们的视觉或知觉有任何间断，而有所改变。凡其对象被假设为有一种外界存在的一切印象，都是这种情形；而其他对象则不是这种情形，不论它们是温和的或强烈的，随意的或不随意的。

不过这种恒定性并非那样完整，以致不容有重大例外的。物体往往改变其位置和性质，而在稍一离开或间断以后，就几乎难以辨认了。不过这里可以观察到，即使在这些变化中，物体仍然保持着一种一贯性，并且彼此之间有一种有规则的互相依赖的关系；这是根据因果关系所进行的一种推理的基础，并且产生了物体继续存在的信念。在我离开我的房间一小时以后再返回来时，我发现我的炉火与我离开它的时候情形不一样了；可是在其他例子中，我习惯于看到相似时间内所产生的相似变化，不论我在与不在、是在远处还是在近旁。因此，外界对象的变化当中所有的这种一贯性，正如它们的恒定性一样，是外界对象的特征之一。（T194 ~ 195）

## 自 我

自我——被构想为穿越时间的连续的认同的东西——也成了休谟的双管齐下的抨击特色的牺牲品。我知道我现在具有某些经验，我记得我有过其他经验。但是，对这些经验所属于的那些不变的方面，我却毫无印象。既然它必须是我的意识的一个不变的、恒定的内容，它就不会使自己变得可以被感受到。它可能具备了存在的经验上难以琢磨的性质。休谟争辩说，事实上，无论何时，只要我最近距离地观察自己，我能够发现的是，特殊知觉、感觉和反省的印象和观念、情感和思维的或多或少有一点混乱的接续。

另一方面，理性并不比经验多要求假定贯穿时间的认同的一个持久的承担者，它是我的变化中的经验借以依附的经验。每一个经验或“知觉”都是一个遥远的存在，从这个存在中不会必然导致其他的存在。在休谟所有大胆的排斥中，这是其他哲学家发现最难以忍受的观点。休谟说过：“在我看来，当我最亲密地进入我所谓的‘我自己’时，我总是偶然碰见某种特别的知觉或其他东西吗？”在休谟说这一句话时，他没有驳斥他自己吗？正在进入的这个我是什么？J·S·穆勒和其他人已经认为，一个简单的系列意识到作为一个系列的它自身，这是不可能的。针对这个观点，人们可能争辩说，目前的一种意识状态可能包含着或者是对多少与它相联系的先前的意识状态的一个回忆。

的确，在许多人，尤其是在洛克看来，记忆——在直接的个人回忆意义上的记忆——是一种联系，它把一束短暂拼凑在一起的经验或精神状态连接成一个单独的、连续的自我、精神

或个人。依仗巴特勒的辩解——就像休谟所表述的那样，记忆没有构成而是发现了人格认同——休谟拒绝了这种理论。我不能判断某种观念是记忆中的一个，而不是想像，除非我第一个发现，设想为记忆的经验是我的经验。

休谟依然不满意他在《人性论》中提出的关系的解释。在《人性论》中，休谟提出关系把一系列的经验联合成一个自我，而它正是相像和因果的复合。巴特勒的辩解可能过于明快了。决定某个过去的经验是某人自己的经验和决定人们具有关于某个经验的观念是记忆的观念，现在不是两件东西，在两者之中，第一个东西必须先于第二个东西；它们看上去极为相似，甚至是同一个东西。

关于灵魂的非物质性——一个神学论题，休谟恶作剧似的把它比做斯宾诺莎的一元论——休谟进行了一个冗长的和纠缠不清的争辩。这个争辩把矛头指向了灵魂是一种非物质实体的见解。但是，就像休谟所作的那样，人们可以把灵魂或自我视为——即便把它们不构想为一种实体而是一种系列——一种非物质，这就留下了躯体死亡以后灵魂依然存活的可能性。在一篇颇有吸引力的论文中，休谟讨论了这个问题。如果我们的的心灵是由某种精神的东西构成的，那么，为什么精神的东西没有以物质构成不同躯体那样的方式构成不同的心灵？另外，“灵魂，如果是不朽的，它在我们出生之前就应当存在；而且，如果前者的存在与我们毫不相干，那么，后者的存在也与我们毫不相干。”

有些哲学家认为我们每一刹那都亲切地意识到所谓我们的自我；认为我们感觉到它的存在和它的存在的继续，并且超出了理证的证信程度那样的确信它的完全的同—性

和单纯性。他们说，最强烈的感觉和最猛烈的情感，不但不使我们放弃这种看法，反而使我们更深刻地固定这种看法，并且通过它们所带来的痛苦或快乐使我们考虑它们对自我的影响。要想试图对这一点作进一步的证明，反而会削弱它的明白性，因为我们不能根据我们那样亲切地意识到的任何事实，得出任何证明；而且如果我们怀疑了这一点，那么我们对任何事物便都不能有所确定了。

不幸的是：所有这些肯定的说法，都违反了可以用来为它们辩护的那种经验，而且我们也并不照这里所说的方式具有任何自我观念。因为这个观念能从什么印象得来呢，要答复这个问题，就不能不陷于明显的矛盾和谬误；可是我们如果想使自我观念成为清楚而可理解的，那么这个问题就必须加以答复。产生每一个实在观念的，必然是某一个印象。但是自我或人格并不是任何一个印象，而是我们假设若干印象和观念所与之有联系的一种东西。如果有任何印象产生了自我观念，那么那个印象在我们一生全部过程中必然继续同一不变；因为自我被假设为是以那种方式存在的。但是并没有任何恒定而不变的印象。痛苦与快乐、悲伤与喜悦、情感和感觉，互相接续而来，从来不全部同时产生。因此，自我观念是不能由这些印象中任何一个或从任何别的印象得来的，也就没有那样一种观念。(T251 ~ 252)

不过撇开这些形而上学家们不谈，我可以大胆地就其余的人们说，他们都只是那些以不能想像的速度互相接续着、并处于永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉。我们的眼睛在眼眶内每转动一次，就不能不使我们



的知觉有所变化。我们的思想比我们的视觉更是变化无常；我们的其他感官和官能都促进这种变化，灵魂也没有任何一种能力始终维持同一不变，哪怕只是一个刹那。心灵是一个舞台；各种知觉在这个舞台上接续不断地相继出现；这些知觉来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种的状态和情况之中。恰当地说，在同一时间内，心灵是没有单纯性的，而在不同时间内，它也没有同一性，不论我有喜爱想像那种单纯性和同一性的多大的自然倾向。我们决不可因为拿舞台来比拟心灵，导致发生错误的想法。这里只有接续出现的知觉构成心灵；对于表演这些场景的那个地方，或对于构成这个地方的种种材料，我们连一点概念也没有。(T252~253)

既然只有记忆使我们熟悉这一系列知觉的接续性和这个接续性的范围，所以主要是由于这个缘故，记忆才被认为是人格同一性的来源。我们如果没有记忆，那么我们就永远不会有任何因果关系概念，因而也不会有构成自我或人格的那一系列原因和结果的概念。但是当我们一旦从记忆中获得了这个因果关系的概念以后，我们便能够把这一系列原因，因而也能把人格的同一性扩展到我们的记忆以外，并且能够包括我们所完全忘却而只是一般假设为存在过的一切时间、条件和行动。因为我们所记忆的过去行动是多么少呢？例如，谁能告诉我说，在1715年1月1日、1719年3月11日、1733年8月3日，他有过什么思想或行动呢？他是否会由于完全忘记了这些日子里的事件而说，现在的自我和那时的自我不是同一个人格，并借此推翻了关于人格同一性的最确定的概念呢？因此，在这种观

点下来说，记忆由于指出我们各个不同的知觉间的因果关系，所以与其说它产生了人格同一性，不如说它显现了人格的同一性。那些主张记忆完全产生了人格同一性的人们，就必须说明我们为什么能够这样把自我同一性扩展到我们的记忆之外。(T261 ~ 262)

## 怀 疑 论

就像我在前面提到的那样，传统的看法都把休谟视为极端怀疑论者，认为休谟已经削弱了我们对外在世界、自我和因果关系的信念的整体的有效性的断言。另外一种观点新近获得了支持：休谟以怀疑的方法确定了理性证明的限度，使得理性对自己产生了怀疑，以便显示这些信念是自然的、本能的和不可缺乏的。在解释我们事实上逐渐获得我们所具有的信念时，他显示出，我们就是如此构成的，以至于我们禁不住具有了这些信念。从根本上说，既然解释是把事物归入因果律的事情，那么，除非对于这些信念能够说些什么，否则，在他解释这些信念时，他认为他在做什么呢？

休谟在他用来沉思他自己研究成果的两种精神状态之间摇摆不定使得对于他的解释也成了难题。在一种精神状态中，他忧郁和绝望地看待他的研究成果，不知道该转向哪一条道路。在另外一种比较兴奋的精神状态中，他观察到，一旦我们重新沉浸于日常生活，理性给自身造成的创伤就消散了，我们很舒畅地回到习惯性的、自然的信念习惯。我们不应当力图为这些习惯找到某些外在的支持——这种外在支持注定是令人沮丧的失败。意识到在观念的抽象联系的领域之外没有确定性，通过遵循“既定的理解原则”边缘性地规范它们，避免野蛮的、

迷信的相信方式，我们不能以一个简洁的方式追求它们。

20世纪分析哲学（J·S·穆勒预言了分析哲学）接纳了我们经验的特征，休谟曾经根据对象、自我和原因解释我们的信念，而不是界定这些信念（尽管它们的首要外表）实际上与什么相关。他们把对象定义为实际和可能印象的系统，这个系统的结构被实际经验到的恒常和连贯的点所表现（现象学），把自我定义为心灵事件的相关系列（束理论），把因果关系定义为有规则的接续（规则性理论）。与休谟的观点相比，这种观点的怀疑论色彩要淡一些。但是，这种策略给我们留下了看上去是一种严重衰减的残余物，我们原初是相信这些残余物的。另外，在对象和原因问题上，既然对它们的信念，甚至对减弱的形式的信念，都是从残缺不全的证据中公开地或一般化地推论出来的，那么，它依然暴露在关于归纳的怀疑之中。

人们已经提出，休谟实际上对《人性论》的后面几卷中关于具体的、实际的论题而不是对第一卷中的理论哲学更感兴趣。即对伦理学、政治学和心理学，而不是对知识论感兴趣。作为对于心灵的界限——心灵是特定知识的源泉——的夸大炫耀的展现，它的目的就是废除情感被深深地卷入其中的信念领域中的独断论。

在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑，是一种疾患，这种疾患永远不能根除，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不论根据任何体系，都不可能为我们的知性或感官进行辩护，而且我们如果以这个方式力图加以辩护，反而会更加暴露它们的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生

于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我们越是加深反省（不论是反对着或符合了这种惶惑），这种惶惑总是越要加剧。只有疏忽和不注意，才能给予我们一些救助。由于这个缘故，我就完全依靠它们，而且不论读者此刻的意见如何，我假定他过了一个小时以后当然会相信既有外在世界，也有内心世界；根据这个假设进行下去，我打算在进而更仔细地考察我们的印象之前，要考察一番古代和近代哲学家们关于内心和外在世界所提出的若干一般的体系。最后，我们也许会发现这种考察对于我们现在的目的并非是毫不相干的。（T218）

对人类理性中这些重重矛盾和缺陷的强烈观点深深地影响了我，刺激了我的头脑，因此我准备抛弃一切信念和推理，甚至无法把任何意见看做比其他意见较为可靠或更为可能一些。我在什么地方？我是什么样的人，我由什么原因获得我的存在，我将来会返回到什么状态？我应该追求谁的恩惠，惧怕谁的愤怒？四周有什么存在物环绕着我？我对谁有一些影响，或者说，谁对我有一些影响？我被所有这类问题迷惑了，开始想像自己处于最可怜的情况中，四围漆黑一团，我完全被剥夺了每一个肢体和每一种官能的运用能力。

最幸运的是，理性虽然不能驱散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松散这种心灵倾向，或者是通过某种事务和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我谈话，并和我的朋友们谈笑；在经过三个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉

得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。(T268 ~ 269)

### 道德和情感

休谟把三卷本的《人性论》中的第二卷用来讨论情感问题。在这个问题上，他以伟大的系统性的先驱者笛卡儿、霍布斯和斯宾诺莎为榜样。但是，在那些人那里，他们使用了分析的、几乎是代数的程序，对感受和情感进行分类，然后依据诸如愉快、痛苦和愿望等因素对于它们的整体进行定义。休谟的方法则具有更多的描述性，从心理学上说是解释性的。尽管休谟的讨论充满思想的闪光，但是，总体而言，他的讨论是冗长的、蜿蜒曲折的、充满着联想主义的推测，不时衬托出洞察的闪光，它从没有像他的知识论和道德观那样引起人们的兴趣和讨论。

在休谟的论述中有三个重要的东西。第一个东西是它所涵盖的领域中的一套巨大的、普遍的分。情感被分为剧烈的和冷静的（这表明，他并不意味着我们以“情感”所意味着的东西，即剧烈的情感），直接的（即自然的或本能的）和间接的，强烈的和微弱的。一种冷静的情感（比如谨慎）能够克服剧烈的情感（如欲望）并显得比它更为强烈。第二，对于意志自由问题进行了有趣的和有影响力的处理。第三，并且对于随后的道德理论最为重要的是，他坚持理性是“懒惰”的，没有情感的帮助，它自己永远也无法让我们行动起来。

休谟在实践中对于普遍因果规律的接受——尽管他在理论上有多种怀疑——显示在他的如下论点中：就像自然事件是由自然原因引起的一样，我们的行为是被我们的情感引起的。这

种情形排除了“中立的自由”。但是，非动力的行为的非存在很难成为关注的原因。我们经常感受到行为的自由，那是因为，我们有时不受胁迫和限制地行动：那就是说，根据我们愿望而行动。这就是我们应当关心的自由，因为，我们只从感觉上对于我们已经引起的东西负责任。只有它们为褒扬和指责、奖赏和惩罚的批准负责。

在著名的“理性是而且应当仅仅是情感的奴隶”的声明中，休谟断言了理性的懒惰。“应当仅仅是”是一个不相干的修辞学的加工。“奴隶”是如此，它应当被“工具性地用做满足于”，在我们现在理解“情感”这个词的意义上，“情感”这个词也是如此。道德信念驱使我们去行动；理性单独无法这么做；因此，道德信念不是理性的产物。对于这个结论，他提供了其他一些相当精致但不是很有说服力的论证。他具有一个重要的论证，以说明行为的道德性不是事实问题。采取任何被公认为是邪恶的事情，尽可能仔细地考察它。你永远不可能在其中找到恶。与休谟的“应当是”那一段中导出的论点极为相似的见解是，在其他地方关于道德话语中发现的见解应当得到解释和论证。

**情感中的道德的源泉是同情心**，为他人的幸福感到高兴、为他人的痛苦感到难受的自然倾向。这种观点联想性地解释了仁慈的自然冲动。自我利益也是自然的和本能的，但是，它不是我们的驱动力的独一无二的形式。同情心削弱了人的行为和性格的非利益的沉思活动。当这样的沉思的结果是愉快的，它就是道德上被认可的；但这样的沉思的结果是不愉快的，它就是道德上不许可的。如何看待导致人的这些情感反应的（情感无所谓真假）性格和行为？休谟的回答是，对于他人有用的或者同意的东西，我们要做出赞许性的反应。但是，对于他

人有用的或者同意的性质似乎是性格的自然馈赠物——如谨慎或勇气，而不是道德的美德——严格意义上的美德。休谟并没有局限于这个过于宽泛的表述。在大多数场合中，他以美德对于社会功利的一般贡献来对它加以解释。

这个观点——但是，休谟并没有接纳这个观点——与道德的应允不是被所馈赠的东西的功用所解释而是蕴涵着被允许的东西的功用并被这个功用所证明这个观点，仅仅是一步之遥。这给建立于功用的虚假判断之上的错误的应允的修正留下了空间，休谟没有做到这一点。他看上去没有对于功用——“社会的善”——是一件直接的事情产生怀疑。当然，这是功利主义者边沁和J·S·穆勒的适当的见解。

休谟承认，仁慈的自然本能——尽管是与自我利益并列的独立的行为准则——并没有完全达到那么高的地位，它往往仅仅散见于我们对于我们临近的东西的处理中。但是，在仁慈的自然美德之外，还存在着正义的人工美德。与其他更为独立自主的动物相比，在人类社会中，关键性的是，我们相互依靠。通过合作，我们可以增加我们的力量；借助于劳动分工，我们增加我们的技能；借助于相互帮助，我们能够在不幸中得到救助。为了确立这些理想的安排，我们建立了诸如信守诺言、财产和国家那样的制度。

只有当对于财产的尊重、忠诚和效忠的义务得到普遍的遵守，它们才能产生仁慈的效果。一个单个的仁慈的行为能够独立地行善，但是，尊重别人都不尊重的财产、服从别人都不服从的政府，是毫无益处的。总体而言，休谟把正义与人民对于财产的尊重同一。与人民对于善的强烈欲望相关联，善的稀缺导致了冲突。对于社会安宁来说，财产的获得、占有和转移的既定的规则是必需的。正义的规则只有作为系统才是有用的，

所以，即便在这些规则的应用会产生一个尤其恶劣的结果的地方，它们也应当得到遵守。

正义与其他人为的美德并没有得到来自情感的直接支持。对于它们，我们都具有一般的敬重，而这个敬重则来自一种强烈的自我利益的动因。由于对于自我利益的赞同转换成一种非利益的赞同，它们被道德化，而对它们的道德的赞同又成为社会的仁慈，即一种同情的效果。

休谟对忠诚、服从政府、恪守法律的处理值得分别加以考虑。

不过，为了给予我的推理以更大的力量起见，我将分别考究这两个情况，并且先根据经验证明，我们的行为与我们的动机、性情、环境，都有一种恒常的结合，然后再来考究我们由这种结合所得出的推断。

为了达到这个目的，只要对人生一般事务作一个简略的、总的观察就足够了。凡是我們观察一般事务所能采取的观点，没有一个不证实这个原则。不论我们根据性别、年龄、政府、生活状况、或教育方法的差异来考究人类，我们总可以看出自然原则的同样的一致性和它的有规则的活动。相似的原因仍然产生相似的结果，正像在自然的元素和能力的互相作用方面一样。(T401)

当我们已经完成某种行动以后，虽然我们承认自己是被某些特殊观点和动机所影响，可是我们难以说服自己是被必然所支配的，是完全不可能做出另外一种行为的；必然观念似乎涵盖我们所知觉不到的某种力量、暴力和强制。很少有人能够区别自发的自由（如经院中所称）和



中立的自由。很少有人能够区别与暴力对立的自由和意味着必然与原因的否定的那种自由。第一种意义甚至是这个名词的最常见的含义；我们所注意保存的既然只有那种自由，所以我们的思想主要就转向了它，而几乎普遍地把它与另一种自由混淆了。(T410)

人们的行为如果是盲目的、偶然的，那它们纵然有坏的结果，也不受人的谴责。为什么呢？因为这些行为的动力只是暂时的，限于自身的。至于那些出于仓促而未经预想的行为，也比那些经过考虑的行为少受谴责。为什么呢？因为急躁的脾气在人心中虽是一种恒常的原因或动力，但是它的作用是有间断的，并不能染坏全部品格。其次，人在悔改之后，如果能把生活和举止都作一些改善，则悔改便能把他的罪恶全部扫除了。这又该如何解释呢？我们只能说，各种行为所以使一个人成为有罪的，只是因为它们证明了人心中有一种犯罪的根源，而在这些根源变化以后，那它们就不再是可靠的证据，因而也就不是犯罪的了。不过我们如不相信必然性学说，而那些行为永不是可靠的证据，因此，也永不是犯罪的。(E98~99)

在哲学中，甚至在日常生活中，最常见的事情就是谈论理性和情感的斗争，就是重视理性，并且说，人类只有在遵循理性的命令的范围内，才是善良的。人们说，每一个理性动物都必须根据理性来调整他的行为；如果有任何其他动机或原则要求指导他的行为，他应该加以反对，一直要把它完全制服，或者至少要使它符合于那个较高的原则。古今精神哲学的大部分似乎都建立在这个思想方法

上；而且不论在形而上学的辩论中，或是在通俗的讲演中，都没有比这个所谓理性超过于情感的优越性成为更加广阔的争论园地。理性的永恒性、不变性和它的神圣的来源，已经被人渲染得淋漓尽致；情感的盲目性、变幻性和欺骗性，也同样地受到了极度的强调。为了指出这种哲学所有的谬误，我将力求证明，第一，理性单独决不能成为任何意志活动的动机。第二，理性在指导意志方面并不能反对情感。(T413)

显而易见，当我们预料到任何一个对象所可给予的痛苦或快乐时，我们就会产生出一种厌恶或爱好的情绪，并且被推动着要去趋利避害。同样显然的是：这个情绪并不停止在这里，而要使我们的观点转到各个方面，把一切通过因果关系与原始对象有关的一切对象都包括无遗。这里就有推理发生，以便发现这种关系；随着我们的推理发生变化，我们的行为也因此发生变化。但是显然，在这种情形下，冲动不是起于理性，而只是受着理性的指导。我们由于预料到痛苦或快乐，才对所有对象发生厌恶或爱好；这些情绪就扩展到由理性和经验所指出的那个对象的原因和结果。如果我们对原因和结果都是漠不关心，我们就丝毫不会关心去认识某些对象是原因，某些对象是结果。对象本身如果不影响我们，它们的联系也不能使它们有任何影响；而理性既然只在于发现这种联系，所以对象显然就不能借理性来影响我们。

单是理性既然不足以产生任何行为，或是引起意志作用，所以我就推断说，这个官能（理性）同样也不能制止意志作用，或与任何情感或情绪争夺优先权……由此可

见，反对我们情感的那个原则不能就是理性，而只是在不恰当的意义下被称为理性。当我们谈到情感和理性的斗争时，我们的说法是不严格的、非哲学的。理性是、并且也应该是情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再不能有任何其他的任务。(T414~415)

如果道德对于人类的情感和行为不是自然地具有影响，那么我们那样的费了辛苦来以此谆谆教人，就是徒劳无益的了，而且再没有什么能比一切道德学者所拥有的大量规则和教条那样更加无益了。哲学一般分为思辨的和实践的两部分；道德既然总是被归在实践项下，所以就被假设为影响我们的情感和行为，而超出知性的平静的、懒散的判断以外。这一点被日常经验所证实了，日常经验告诉我们，人们往往受他们的义务的支配，并且在想到非议时，就受其阻止而不去作某些行为，而在想到义务时，就受其推动而去作某些行为。

道德准则既然对行为和感情有一种影响，所以当然的结果就是，这些准则不能由理性得来；这是因为单有理性永不能有任何那类的影响，这一点我们前面已经证明过了。道德准则刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德规则并不是我们理性的结论。(T457)

但是要想证明恶与德不是我们凭理性所能发现其存在的一些事实，那有什么困难呢？就以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现出你所谓恶的任何事实或实际存在来。不论你在哪个观点下

观察它，你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再没有其他事实。你如果只是继续考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省自己内心，感到自己心中对那种行为发生一种谴责的情绪，你永远也不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是感情的对象，不是理性的对象。它就在你心中，而不在对象之内。因此，当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是说，由于你的天性的结构，你在思维那种行为或品格的时候就发生一种责备的感觉或情绪。因此，恶和德可以比做声音、颜色、冷和热。依照近代哲学来说，这些都不是对象的性质，而是心中的知觉；道德学中这个发现正如物理学中那个发现一样，应当认为是思辨科学方面的一个重大进步，虽然这种发现也和那种发现一样对于实践都简直没有什么影响。对我们最为真实、而又使我们最为关心的，就是我们的快乐和不快的情绪；这些情绪如果是赞成德、而不赞成恶的，那么在指导我们的行为和行动方面来说，就不再需要其他条件了。

对于这些推理我必须要加上一条附论，这条附论或许会被发现是相当重要的。在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事做了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的“是”与“不是”等联系词，而是没有一个命题不是由“应该”或“不应该”联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应该或不应该既然表示一种新的关系或肯定，所以就必须加以论述和说明；同时对于这种似乎完全不可思议

的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。(T468 ~ 469)

我们可以说，在大多数的美德方面，都发现有使同情发生作用的一切必要条件；这些美德大部分都有促进社会福利的倾向，或是有促进具有这些美德的人的福利的倾向。如果我们比较一下所有这些条件，我们将不会怀疑，同情是道德区别的主要源泉；特别是当我们考虑到，在一种情形下对这个假设所提出的反驳总是可以推广到一切情形的。正义之所以得到赞许，确实只是为了它有促进公益的倾向；而公益若不是由于同情使我们对它发生关切，对我们也是毫不相关的。对于凡有促进公益的相似倾向的其他一切的美德，我们也可以作同样的假设。那些美德所以有价值，都一定是因为我们同情那些由它们而获得任何利益的人，正如那些有促进本人福利倾向的美德，是由于我们对他的同情而获得它们的价值一样。(T618)

自然的德与正义的惟一差别只在于这一点，就是：由前者所得来的福利，是由每一单独的行为发生的，并且是某种自然情感的对象；至于单独的正义行为，如果就其本身来考虑，则往往可以是违反公益的；只有人们在一个总的行为体系或制度中的协作才是有利的。当我拯救苦难中的人时，我的自然的仁爱就是我的动机；我的拯救有多大的范围，我就在那个范围内促进了的同胞们的幸福。但是我们如果考察提交任何正义法庭前的一切问题，我们就将发现，如果把各个案件分别地加以考虑，别违反正义法则而作判决往往和依照正义法则而作判决同样地合乎人道。

法官们把穷人的财物判给富人；把勤劳者的劳动收获交给浪荡子；把伤人害己的手段交于恶人的手中。但是法律和正义的整个制度是有利于社会的；正是着眼于这种利益，人类才通过自愿的协议建立了这个制度。当这个制度一旦被这些协议建立起来以后，就有一种强烈的道德感自然地随之发生。这种道德感只能由我们对社会利益的同情而发生。对于有促进公益倾向的某些自然的德人们所有的一种尊重心理，我们就无须再找其他方法来加以说明了。（T579 ~ 580）

为了避免得罪人起见，我在这里必须声明：当我否认正义是自然的美德时，我所用自然的一词，是与人为的一词对立的。在这个词的另一个意义下来说，人类心灵中任何原则既然没有比道德感更为自然，所以也没有一种德比正义更为自然的。人类是善于发明的，在一种发明是显著的和绝对必要的时候，那么它也可以恰当地说是自然的，正如不经思想或反省的媒介而直接发生于原始的原则的任何事物一样。正义的规则虽然是人为的，但并不是任意的。称这些规则为自然法则，用语也并非不当，如果我们所谓“自然的”一词是指任何一个物类所共有的东西而言，或者甚至如果我们把这个词限于专指与那个物类所不能分离的事物而言。（T484）

总而言之，我们应当认为正义和非正义的这种区别有两个不同的基础，即利益和道德；利益所以成为这个基础，是因为人们看到，如果不以某些规则约束自己，就不可能在社会中生活；道德所以成为这个基础，则是因为当

人们一旦看出这种利益以后，他们一看到有助于社会的安宁的那些行动，就感到快乐，一看到有害于社会的安宁的那些行动，就感到不快。使最初的利益成立的，乃是人类的自愿的协议和人为措施；因此，在这个范围内来说，那些正义法则应当被认为是人为的。当那个利益一旦建立起来并被人公认之后，则对于这些规则的遵守自然地并自动地发生了一种道德感。当然，这种道德感还被一种新的人为措施所增强，政治家们的公开教导，父母的私人教育，都有助于使我们在对他人的财产严格约束自己行为的时候，发生一种荣誉感和义务感。（T533 ~ 534）

## 宗 教

休谟关于宗教的著作毫不逊色于他的其他作品，而且，似乎有理由设想，休谟关于宗教的作品是他更具有理论色彩的探索的实际要点（它从未远离他的思想）的一个很大的部分。《宗教的自然历史》是一部最不具体的著作，但是，这决不意味着它是最不具可读性的著作。《宗教的自然历史》的主题是人类从多神论到一神论的宗教发展的原因与后果。他相信，当代野蛮人的多神教——我们遥远的原始祖先与他们相似——可以显示出这样的—一个发展。促成他们信仰上帝的东西，不是对于作为一个有秩序的整体宇宙起源的深思熟虑，而是尤其使人恐惧的或造成灾难性的事件。对于众神中的单个神的特别赞许和提升就产生了一神论。与其野蛮的祖先相比，一神论不那么宽容。一神论的另外一个道德缺陷是它偏爱与我们祖先的勇气和自立相反的诸如谦卑那样的“修道士似的美德”。对于一神或多神的信仰并不是像对于外在世界的信仰那样的自然信

仰，因为，在某些种族中，找不到宗教信仰。

《自然宗教对话录》——休谟小心翼翼地使之在他死后面世——可能是休谟著作中最为机智和最才华横溢的一本。它肯定也是最让人啼笑皆非的一本，以至于一些读者试图把作者与对话者中的一位最虔诚、但不是最狂热的克里安提斯——巴特勒主教的喉舌——当做一个人，而不是把作者与对话者中最具有怀疑精神的菲罗看做一个人。

《自然宗教对话录》的主要靶子是设计论证明——18世纪最为钟爱的理智构想。这个设想从秩序的存在以及自然中目的与手段的协调推出上帝的存在。休谟以超人的韧性把这个论证变得一无是处。把人与其产品（作为一个方面）与上帝与自然（另外一个方面）所作的类比具有一些致命的缺陷。我们已经见到了许多人在建造楼房，但是，我们没有直接见到上帝在建造自然。把像无限的力量、智慧和善那样的完美性都归咎于由某种假设东西引起的，而这种东西充满了诸如自然世界那样的不完美性，这是错误的。无论如何，蔬菜的生长不像机械的发明，不是这样的吗？如果它真是神灵的杰作，它可能也是众神的作品，是或年轻或年长的众神的作品。上帝的作品的无论什么样的性质给我们证明可以归因于自然的作者，它们对我们的行为产生不了任何影响。如此巨大恢弘的、广为人们接受、受到人们理智尊敬的教义绝不能被蹂躏性地和轻易地贬低成一堆碎石烂瓦。

在《人类理解研究》中关于神迹的章节中，休谟取消了与理性相对立的启示的说法。中心论点简明扼要，但难以回答。休谟正视假定的神迹的证明。他说，我们应当问，证据会是虚假，这是不是更大的神奇？由于《新约》中据称的神迹——它们是被未受教育者观察到，在接受过程中受到了感情兴



趣的影响——是通过一个漫长的、可靠性有限的链条传到我们这里的，因此，这些神迹的报告者出错，是不足奇的。

在我看来，如果我们考虑人类社会的改善——从愚昧无知的开始到完善得多的状态——多神论或偶像崇拜是而且一定一直是第一个也是最古老的人类宗教。(D232)

诸位控诉者啊，诸位已经承认，神圣存在（我毫不怀疑这一层）的主要论据或惟一论据是由自然的秩序推出来的，而且诸位以为，在分明有标记来表示出智慧和设计的地方，要把它的原因归之于机会，或盲目而没有指导的物质势力，那是荒诞的。

当我们根据结果来推测任何原因时，我们必须使原因和结果成比例，而且我们所归于原因的各种性质只限于恰能产生那个结果所需要的，在此以外，我们绝不许妄认它有别的性质。一个10盎司（1盎司等于28.3495克）重的物体在天平上被举起后，就可以证明在另一头可以平衡它的那个砝码是重于10盎司的，但是却不能给我们任何理由，使我们说那个砝码重于100盎司。我们给某个结果所找出的原因如果不足以产生它，那我们或者抛弃那个原因，或者给它加上必须的一些性质，使它和那个结果有了正确的比例。但是我们如果说它除了必需的性质以外还有别的性质，或者说它可以产生出别的结果来，那我们只是随意瞎猜，并且没有任何理由和根据，就妄自假设有各种性质和能力。(E135~136)

我很怀疑，一个原因是否只可以借它的结果被我们感

知（如你一向所假设的），一个原因是否能以十分单独，十分特殊，以至于和我们所观察到的任何别的原因或物象都不平行，都不相似。只有在我们见了两种物象恒常会合在一块时，我们才能由这一个推测那一个；假如所呈现出的结果是完全单独的，并不能归在任何已知的种类中，那我就完全看不到，我们关于它的原因能有任何猜想或推测。在这类推测方面，我们所能合理地依从的惟一指导如果只有经验、观察和类比，则结果和原因一定得同我们所知道并且看见在许多例证中都会合在一块的别的结果和原因相似才行。（E148）

在目前的情形（神迹）中，证据的这个对抗性可能来自几个不同的原因：来自相反证据的对立；来自证人的品格或数量；来自传递证言的方式；来自所有这些情景的综合。当证人互相矛盾时，当证人太少或品德有疑问时，当他们与他们所肯定的东西有利益的牵连时，当他们以犹豫不决的态度传递证言时，或者，截然不同地，他们以过于粗暴的断言传递证言时，对于任何事实，我们都可以具有怀疑的态度。存在着许多其他的同样性质的个别属性，这些来自人类证言的东西可以减少或摧毁任何论证的力量。（ESS522 ~ 523）

我们设定，他们所肯定的事实不是精妙绝伦的，而简直就是神迹，我们也设定分开考虑和自身考虑的证言构成了全部的证明；在那种情形中，存在着反对证明的证明，这样，最强烈的证明就流传开来，但是，在与其对手的此消彼长的关系中，它的力量也有所减弱。

神迹违背了自然规律。而且，随着一个固定和不可更改的经验已经确立了这些规律，来自事实本性自身的证明，与任何来自经验的证明一样，是完全能够想像的。(ESS524)

如果神迹发生在自然的通常轨迹上，它不值得重视。一个看上去身体健康的人猝死，那绝对不是一个神迹，因为，尽管这样的死亡不是那么平常，但是人们也常常可以见到它们。然而，如果一个死去的人死而复生，这就是一个奇迹了；因为，在任何时代或任何国家中，都没有人见到过这种情形。因此，一定存在着一种针对每一个神奇事件的一致经验，否则，这个事件不配这个美名。而且，随着一种一致的经验成了一个证明，就出现了一个来自事实本性的、针对任何神迹的存在的直接而充分的证明。这样的证明既不能被摧毁，神迹也不能被人所相信。但是，借助于相反的证明，能够说明哪一个更优越。

显而易见的结果是（而且它通常最值得我们关注），“没有证据足以确定一个神迹，除非有这样一种证据，它的假设会比它所能确定的事实更加神迹，而且，即便在那一种情形中，也存在着相互拆台的证明。优越的证明仅仅给予我们一种与那种程度的力量相适应的保障，而这种程度的力量，就是在减去低劣的证明之后剩下的东西。”当某人告诉我，他看到了一个人死而复生，我马上自问，更可能的情形会不会是：这个人在欺骗别人或者在被别人欺骗，或者，他们所涉及的事实真的发生了。我仔细考量这些奇迹。根据我所发现的优越性，我做出决定，并且总是放弃那个更大的奇迹。如果他的证言的虚假性比他所谈论

的事件更为神奇，那么，在这之前，他就可以自称控制着我们的信念和观念。(ESS525 ~ 526)

总体而言，我们可以得出结论说，基督教不仅仅是充满神奇的东西，而且，在今后它也不能被不信奉它的有理性的人所信仰。(ESS544)

## 后 记

在这样的一个短小精悍的讨论中，由于篇幅所限，我只能提一下另外两个休谟在其中非常活跃的领域：经济学和美学。他有几篇论文是关于经济学论题的。在为自由贸易的激烈辩护和驳斥机械主义的迷信——把金银作为国家财富的度量标准而加以保留——的过程中，休谟预言了甚至影响了最忠实的朋友——亚当·斯密的经济学见解。亚当·斯密的《国富论》出版于休谟去世的那一年，休谟及时读到了这一本书。

休谟关于“品位”的见解，可能会使人们对他有关道德所作的解释产生怀疑。美不是事物的内在属性，而是被那些发现事物的“形式和性情”使人高兴的、对利益漠不关心的冥想者投射到事物上面去的。联想把我们从这样直接的反应导向其他反应，这可以解释事物的用途。一个锥形的柱子让人高兴，因为它的较宽的底座说明它更结实、坚固。他用极大的天赋去回答这样的问题：为什么悲剧给予我们快感？

休谟是一个让人叫绝的人。他把两类具有某种内在关系的品质联合在一起，但是，人们常常发现它们并不在一起。就认知方面而言，他聪明过人，人们可能会说，他才华出众，具有亚里士多德的天赋。在性格和操行方面，他是一个道德上注重

德行的人（亚当·斯密认为休谟是他所见过的品德最为完美的人），他也是一位性情良好、社交广泛的人。他立刻成了最受人崇敬和爱戴的哲学家——在迂腐者和学究气十足的人那里除外。

在休谟的时代，他因为《历史》而受到尊敬，但是，他的哲学遭到冷落，他关于宗教的见解让人担惊受怕。康德声称，阅读了休谟的东西，使他从独断论的沉睡中醒来，但是，休谟自己可能不会认为要对这个结果负责任。边沁也感到迷惑不解，但是，他更为坦率，即便他从休谟的原则中吸收了激进的社会后果。休谟对于穆勒的感染力是巨大的，穆勒的知识论完全可以归结到休谟那里。罗素像休谟一样爱开玩笑和搞恶作剧，他把自己的哲学看做休谟与近代逻辑的联合。无论何地，只要分析哲学依然有生命力——在许多地方，分析哲学仍然很有市场——与历史上的其他伟大哲学家相比，休谟更是一种不可忽略的力量。

## 缩 写

E《人类理解研究》，牛津，1902年第2版。

D《自然宗教对话录》，牛津，1935年版。

Ess《论文集》，牛津，1963年版。

N《宗教的自然史》，牛津，1976年版。

T《人性论》，牛津，1888年版。



---

# 马克思和自由

发展实践哲学

>>> 特里·伊格尔顿



## 哲 学

黑格尔和亚里士多德毫无疑问是哲学家，但是，马克思是什么意义上的哲学家呢？马克思写了大量具有哲学意味的著作，但他也简慢地嘲笑哲学家的思想，在著名的关于费尔巴哈的十一条提纲中，他宣称：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”假如这不是指马克思本人肯定同意的事实，有人也许会反驳说，改变一个我们并不理解的世界是很困难的。但是，马克思并不是主张用盲目的行动来替代思想，而是要发展实践哲学，它将有助于改变它正在寻求理解的东西。在这种实践哲学中，社会改造与知识改造相伴而行。“哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；”他写道，“无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身。”关于费尔巴哈提纲的第二条是：

人的思维是否具有客观的真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即说明自己思维力量的现实性、及此岸性。关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。



这一特殊的实践导向的理论有时以“解放知识”而著称，且具有一些显著的特征。它是这样一种理论，让群体或个人理解自己的处境从而改变这种处境，因此这一理论是一种新型的自我理解。但是，以一种新的方式来了解你自己是为了以这种行为来改变你自己，所以，我们在这里有了一个特别的认识形式，在这种认识形式中，理解行为改变了它所思考的东西。在努力理解我自己以及我的处境的同时，我从来不能完全保留同一个自我，因为正在进行理解的自我及已经理解的自我，此刻都已不同于以前的自我。而且，如果我想理解这一切，那么这一切相同的过程就又开始了。这正如一个人想跳到自己的影子里或者拽着自己的头发拉起自己。由于这样的知识也推动人们以实践的方式去改变他们的处境，所以它使自身变成了一种社会的或政治的力量，变成了它所检验的物质环境的一部分，而不仅仅是对它的反映或反省，它是作为历史事件的知识而非作为抽象思辨的知识，在这种知识中，“知其然”不再能够清晰地与“知其所以然”相区分，而且，寻求解放自我涉及到价值问题，同时了解你自己的处境则是一个对事实理解的问题，因此，在这里，哲学通常将事实与价值之间的区分变得有趣地模糊起来。这种知识并不只是能够作价值使用，而是说理解的动机首先取决于价值观。

尽管在早期马克思那里还存在一些强烈的反唯理论倾向，但是，费尔巴哈第十一条并不只是某种庸人诉求从抽象的思辨转向“真实的世界”。这种诉求忘记了如果没有抽象概念，对我们来说首先就没有真实的世界。马克思这一姿态的讽刺意味在于，他是作为一个哲学家而不仅仅是作为一个政治活动家来提出这一要求的。所以，我们可以说他加入了一个著名的“反哲学家”派系，这个派系包括克尔凯郭尔、尼采、海德格

尔、阿多诺、本杰明、维特根斯坦等人，包括我们这个时代的思想家如雅克·德里达、理查德·罗蒂，对他们来说，有些东西根本性地偏离了他们时代全部的哲学事业。对这些人来说，哲学本身——并不只是其中这样或那样的话题，已经变成了极其令人难以理解的追求。所以，他们或者为了保持哲学的有趣性等原因而超越整个哲学事业，或者找到一种以全新的方式改写哲学的方法，对很多哲学家来说，其目的在于锻造一种新的理论书写风格。大部分哲学家都力图除却哲学中的形而上学的矫饰，代之以一些显然更为根本的东西，如存在、力量、差异、生活的实践方式或者马克思所说的“历史条件”。这样一个反哲学家不同于一个纯粹的哲学反对者，在很大程度上这就像《尤利西斯》这样一部反小说不同于电话号码簿这样的非小说一样。

为什么马克思如此怀疑哲学？首先，他把哲学看做是从错误的基础上发展起来的，哲学追溯得不够彻底。他所处时代的时髦的德国哲学——唯心主义是从理念开始的，这种哲学将意识看做现实的基础；但是，马克思意识到，在我们拥有某种观念之前，大量的其他的事情一定已经发生了，为了使我们能够开始反映，有哪些东西一定已经发生了呢？我们与我们正在思考着的世界实际上已经联系在一起，并已经置身于一系列的社会关系、物质条件和社会制度之中：

思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。人们的想像、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。人们是自

己的观念、思想等的生产者，但这里所说的人们是现实的、从事活动的人们，他们受自己的生产力和与之相适应的交往的一定发展——直到交往的最遥远的形态——所制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的现实生活过程。

这里我们应该注意到，从认识论上说，当马克思试图将意识与物质世界紧密地结合在一起的时候，则存在一种他想在其中松弛这一关系的政治观。正如我们将要看到的那样，对他来说，当我们自由地、不计酬劳地生产，不依靠任何直接的物质需要的时候，我们是最高级的人类，最少像其他的动物。对马克思来说，自由相对于物质必需品是一种想像力的过剩，它溢出了限度并成为自身的标准。因为，在社会中发生的一切，只有那些确定的物质条件才是首先被需要的；所以，颇有讽刺意味的是，被马克思视之为人性标志的意识对自然的“超越”本身，就是物质决定的状态。对马克思来说，意识与社会实践相会合最明显的地方在语言本身：

语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的。

但是，作为集体劳动的必要的手段，语言即使产生于需要，它也不会停留在这一必要性上，正如文学为现实作证但并不局限于现实。

如果谈到的不只是意识，而是以哲学著称的系统化的反

映，那么，这就明确需要专家、大学和许多相互联系的研究院，所有这些最终都需要由他人的劳动来提供资助。这是马克思所说的精神劳动与物质劳动分工的一个方面。只有当一个社会能够生产出一定数量的超出其物质必需品的剩余产品，使其少数成员从生产劳动中解脱出来，从而有特权成为专职的政治家、学者、文化生产者等等的时候，哲学才在其完整的意义上成为现实的存在。此刻，思想能够开始幻想它不依赖于物质现实，只是因为存在一种它身处其中才是其自身的物质意识：

分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工。（与此相适应的是幻想家的、僧侣的最初形式）从这时候起意识才能现实地想像：它是和现存实践的意识不同的某种东西；它不用想像某种现实的东西就能现实地想像某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等。

对马克思来说，文化只有一个来源，那就是劳动——对他来说劳动等同于剥削。但是马克思想要提醒我们的是，我们的思想就像我们的物质观念一样，本身是与之有密切关系的历史的产物。历史——真实的世界——在某种意义上总是超越寻求包围它的思想。作为一个优秀的辩证论者，马克思强调事物动态的、开放的、相互作用的特性，他讨厌那种相信自己在某种程度上能够在概念中构筑整个世界的过于自负的思想体系（如黑格尔的唯心主义）。可悲的、具有讽刺意味的是，他自己的著作最终也导致了这样一种无生气的体系建设。

那么，对马克思来说，问题之一是思想本身众多的物质原因和物质条件。我们可以审查各种事情的原因，但思想能说明

自身吗？就是说思想能理解产生它的某些历史的东西吗？对我们现代人来说，或许有足够的理由解释为什么这一问题从来没能全面地被解决，为什么总是存在某一类盲点、某些必然的遗忘或自身晦暗之处，这些使得精神在这方面的努力最终总是遭到失败。马克思本人作为启蒙运动的一个孩童，在真诚的理性力量方面也许比我们更为自信；但是作为一个相信历史决定论的思想家——当然，理性主义者与历史决定论者这两种密切相关的倾向在他的著作中经常处于紧张状态——马克思意识到如果所有的思想都是历史的，那么，他自己的思想也必然如此。在查理曼或乔叟的时代，不可能有任何马克思主义，因为马克思主义远不只是任何人在任何时候都可能想出来的一系列明晰的思想，恰恰相反，它是一个受时空限制的现象，这一现象确认它在其中思考的那些范畴——抽象劳动、商品、个人的自由流动等——只能从资本主义和政治自由主义的遗产中产生出来。在马克思主义既可能又必要的时候它作为一种话语出现了，作为资本主义的“内在批判”因而作为那一时代的产物，它要求超越时代的限制。《共产党宣言》慷慨颂扬了伟大革命的资产阶级以及我们所了解的资本主义这一人类潜能的伟大解放：

资产阶级在它已经取得了胜利的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了，它无情地斩断了把人们束缚于天然尊长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的“现金交易”，就再也没有任何别的联系了。它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民伤感这些情感的神圣发作，淹没在利己主义打算的冰水之中。……总而言之，它用公开的、无耻的、

直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削。……资产阶级撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱，把这种关系变成了纯粹的金钱关系。……资产阶级除非对生产工具、生产关系，以及全部社会关系不断地进行革命，否则就不能生存下去。……生产的不断变革，一切社会状况不停地动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的僵化的关系以及与之相适应的一直被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散，一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。

正是这些既值得赞美又极具破坏性的革命力量，一方面奠定了社会主义的物质基础，另一方面又处处挫败这一事业。资本主义扫荡所有传统的压迫形式，同时又使人类直接面对着社会主义必须承认并予以改造的严酷现实。

理解一个人根植于它力图予以检验的物质条件的思想就是要成为一个唯物主义哲学家，这是一个关于比悖论暗示更多东西的用语。一个唯物主义者思想的任务本质上就是思考外在于思想本身、但在某种程度上又比思想更为根本的现实——物质世界。这就是马克思所宣称的，在人类历史上是“社会存在”决定社会意识，而不是唯心主义所认为的那样，是社会意识决定“社会存在”：

道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形态便不能再保留独立性的外观了。它们没

有历史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。

这就是马克思关于黑格尔的著名观点，他的被颠倒了的思想决定社会存在的辩证法，必须牢固地建立在唯物主义的基础之上。对马克思来说，我们的所说与所想最终都要由我们的所作来决定。历史实践才是我们语言活动的根源所在。但是需要提醒的是，我们作为历史存在的所作所为其本身理所当然地与思想和语言有着密切的联系；在意义、目的、想像范围之外谈不上人类的实践，正如马克思所坚持的那样：

动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是这种生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。……蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领使人间的许多设计师感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师从开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。

社会存在产生思想，但它本身受到思想的影响，即便如此，马克思还是宣称社会存在更为根本，正如他宣称社会物质基础导致了文化、法律、政治和意识形态的“上层建筑”的产生一样：

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们意识决定着人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。

这就是马克思著名的“历史经济理论”。他的关于社会存在与社会意识何者处于第一位的论断是一个与他以什么方式来看待人类的存在相关的本体论命题。经济基础与上层建筑的学说或许也可以这样表述：它认为所有社会的与政治的形式，所有发生的重要的历史变化，最终都是由物质生产内部的矛盾所决定的。但是，以更为历史的眼光来看，这一学说也可以被视为是对政治、法律、意识形态等在各阶级社会发挥作用方式的描述。马克思的观点是：在这样的社会秩序中，准确地说是因为社会关系的“基础”是不公正的、矛盾的，所以这些形式具有认可社会秩序、促进或掩盖这种不公正的功能，所以，从这个意义上说，它们相对于经济基础来说是第二位的或者说是“上层建筑”的。也许这里有这样一种暗示，即如果这些社会关系是公正的，那么这一上层建筑就是没有必要的了。换言之，我们在这里所关心的是观念在社会中的政治功能，而不只是它们的物质来源。这使我们不得不关注马克思主义的意识形态概念：

统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。



这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料。因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是隶属于这个阶级的。占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系。

当哲学成为意识形态，它就会通过坚持精神的首要地位或者通过提出在更高的、想像的水平上解决这些冲突来分散人们的注意力。正因为这一点，马克思严厉地斥责黑格尔的哲学。相反，他自己的历史观则是：

从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识所有各种不同理论的产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程。这样当然也能够完整地描述事物（因而也能够描述事物的这些不同方面之间的相互作用）。

与唯心主义思想不同，这一唯物主义观点“始终站在现实历史的基础上”：

它不是从观念出发来解释现实，而是从物质实践出发来解释观念的形成，由此还可得出下述结论：意识的一切

形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的，不是可以通过把它们消融在“自我意识”中或化为“幽灵”、“怪影”、“怪想”等等来消灭的，而只有通过实际地推翻这一切唯心主义谬论所产生的现实的社会关系，才能把它们消灭。

马克思的观点是，如果主要的理论问题存在于社会矛盾之中，那么，这些问题只能通过政治方式而不是哲学方式来解决。一定的哲学思考方式因此就会导致一定的对哲学自身的偏离。像许多反哲学家一样，马克思在这里试图改变有话语固定其上的整个知识领域，将哲学难题理解为既是现实历史文本的反映，也是将这一文本逐出人们视野的方式。虽然哲学愿意幻想这是由它自我产生的，但是它必须面对自己对超越它的事物的依赖性。唯物主义的观点表明：

历史不是作为“产生于精神的精神”消融在“自我意识”中而告终的，而是历史的每一阶段都遇到一定的物质结果，一定的生产力的总和，人对自然以及个人之间历史地形成的关系，都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新一代本身的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同样，环境也创造人。

但人类并不只是由其历史条件所决定的产物，否则，马克思如何希望有朝一日人类能够改变它们？他并不是一个机械的

唯物主义者，比如说像托马斯·霍布斯，将意识看做只是环境的反映，他是一个历史唯物主义者，在某种意义上，他希望根据思想所隶属的历史条件解释思想的起源、性质和功能。

然而，他似乎忘记了并非所有的哲学都必定是唯心主义。他自己的思想不是，启蒙运动中那些他向他们学习的伟大的资产阶级唯物主义者的思想也不是，因此，也不是所有的意识形态都是“唯心主义的”。即使如此，马克思关于唯心主义哲学的观点也是独创性的，他将之视为幻想的形式，试图从头脑中获得在历史现实中尚不能获得的东西。在这个意义上，历史矛盾的解决将意味着哲学思辨的终结。但这同样适用于马克思本人的思想。在现实的共产主义社会，将不会有马克思主义哲学的容身之地，因为这一理论的存在只是为了帮助这一社会成为现实。确实，以他的反乌托邦方式，他很少谈到事物未来的状态是什么样子。像一切激进的政治理论一样，马克思的思想最终也将自我废除。这也许就是它的最深刻的意义，即它是历史的。

## 人 类 学

后现代思想的倾向是反基础主义的，它将我们存在的任何客观根据都怀疑为我们自己的任意虚构。相反，马克思是一个更为古典或更为传统的思想家，对他来说，我们存在的根据是物化自然的共同的形式，他称之为“类存在物”。和“人性”这一术语一样，“类存在物”这一概念在描述与规定、事实与价值、我们是如何的和我们必将如何之间模糊地摇摆不定，我们当然是社会动物，正是为了生存我们相互依靠，然而这必须成为一种政治价值和人类学事实。作为一个相信历史主义决定

论的思想家，马克思力图把人类制度从形而上学思想所赋予的错误的永久性中解救出来，我们历史地创造的一切总是能够历史地被改变。但有些自相矛盾的是，他也是一个所谓的亚里士多德哲学的本质主义者，认为存在着人性或人的本质，而且认为一个公正的社会将是一个允许这一人性在其中可以变为现实的社会。那么，马克思是如何解决他的思想中这一明显的矛盾的呢？

就像在他之前的黑格尔那样，他通过将变化、发展看做人类的本质来解决这一问题。认识到我们的力量是我们的本质，但相关的力量是什么，以及我们在什么条件下将它变为现实，则是一个历史的具体事件。对写作《经济学哲学手稿》时的青年马克思来说，只要我们与我们的同类同是某种特定的“类存在物”，我们就是人类。

自然界中人的本质只有对社会的人说来才是存在的；因为只有在社会中，自然界对人说来才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在，才是人的现实的生活要素；只有在社会中，自然界才是人自己的人存在的基础。只有在社会中，人的自然的存在对他说来才是他的人的存在，而自然界对他说来才成为人。因此，社会是同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。……首先应当避免重新把“社会”当做抽象的东西同个人对立起来。个人是社会存在物。因此，他的生命表现，即使不采取共同的、同其他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证。人的个人生活和类生活并不是各不相同的……

这种类存在物有一个目的或目标吗？马克思是一个目的论思想家吗？在某种意义上是，而在另一种意义上他又不是。对于我们类存在物的目的，用一种创造性的同义反复来说，它只存在于对它自身的认识之中。对马克思来说，就像对其他浪漫主义激进分子一样，在其自我快乐的发展之外，不存在或不会有人类存在的终点：

当共产主义的手工业者联合起来的时候，他们的目的首先是学说、宣传等等。但是同时，他们也因此产生一种新的需要，即交往的需要，而作为手段出现的东西则成了目的。当法国社会主义工人联合起来的时候，人们就可以看出，这一实践运动取得了何等光辉的成果。吸烟、饮酒、吃饭等等在那里已经不再是联合的手段，或联络的手段。交往、联合以及仍然以交往为目的的叙谈，对他们说来已经足够了；人与人之间的兄弟情谊在他们那里不是空话，而是真情，并且他们那由于劳动而变得结实的形象向我们放射出人类崇高的精神之光。

这种自我发展本身就是目的的浪漫主义的人性观是与马克思时代的其他两种强有力的思想形式相对立的。首先是那种独特的形而上学理性，它将人类活动召唤到一些更高的法庭如责任的、道德的、宗教裁决的、绝对理性的等面前做出解释。马克思极为痛恨这样的形而上学，尽管他是一位名副其实的道德家。对他来说，道德实际上存在于展现我们的创造性力量和能力过程之中，而非存在于建立在这一过程之上的法律或者置于这一过程之外的一系列堂皇的目的之中。没有必要证明这一

力量的正确性，这不会比证明一个微笑或一首歌的正确性多些什么，它只属于我们共同的本性。

但是这样一种伦理标准也发现它本身是与工具理性的形式相矛盾的，因为它认为个人存在是为了更伟大的目标，如政治国家或者促进全人类的幸福，像在马克思时代占支配地位的功利主义思想所提倡的那样。这一工具理性或目的理性是马克思所认为的在阶级社会中占统治地位的合理性的形式，而在阶级社会中，大多数人的力量成为少数人赚取利润的工具。在资本主义社会：

劳动这种生命活动、这种生产生活本身对人说来不过是满足他的需要即维持肉体生存的需要的手段。而生产生活本来就是类生活。这是产生生命的生活。一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而人的类特性恰恰就是自由的自觉的活动。（在资本主义社会）生活本身却仅仅成为生活的手段。

在阶级社会，个人被迫将那些对他自身最不具功能性的东西——他的自我意识到了的类存在——变成为纯粹的物质生存的工具。

当然，这并不是说马克思完全否认这一工具理性，没有它，根本就不会有理性的行动；而且他自己的革命政治学必然也离不开适应目的的手段。但是，他的思想中诸多悖论之一就是，上述思想体系是为建立一个允许人作为其自身的根本目的而得以发展的社会服务的，这个社会是公正的，因为马克思如此强烈地珍视个人，因而他摒弃那种在理论上吹嘘个人主义价值而在实际上却把人们降低为毫无个性的可以交换的单位的社

会制度。

如果要我们来描绘马克思伦理学的特征，那么我们也许比称其为“唯美主义”做得更糟。由于美感是一种传统的人类实践方式，虽然它不要求功利性的证明，但是，它为自身提供目标、理由和逻辑依据。它是由于自身原因而实现自身活力需要的活动；对马克思来说，社会主义正是这样一种实践运动，它能够产生让尽可能多的人得到美感这样一种状态。哪里有艺术，哪里就有人性。这就是为什么马克思向往一个劳动尽可能实现自动化的社会，这样每个人（工人还有资本家）都将不再被降低为只是生产的工具，而代之以更充分全面的方式自由地发展他们的人格。对他来说，社会主义关键是依靠缩短工作时间，从而使得这一普遍的发展成为现实：

这个领域的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它们作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。

表述这一观点的另一种方式是宣称马克思试图把人类的“使用价值”从它沦为受“交换价值”奴役的状态中解放出来。对人来说，物是给人的感官以快感的东西，我们应该使用并享受它的独特的品质，这就是马克思使用“使用价值”的

意义。然而，在资本主义条件下，物沦为商品：它们只是为其交换价值、为买和卖而存在。就这种情况而言，任何具有相同价值的两种商品相互沦为抽象的等价物。它们特有的娱人感官的特征因此被完全忽视了，如同差异性被同一性所主宰。

但是，在相同的社会制度下，这也同样适用于人类。在市场条件下，个体的人作为抽象的、可交换的实体相面对，工人成为商品，将他们的劳动力出卖给出价最高的人，资本家并不关心他生产什么，只要能赢利就行。适应于经济领域的东西同样适应于政治领域：资产阶级国家，比如说谈到投票站的时候，是将其公民抽象地视为平等的，但只是以压制和掩盖其具体的社会不平等的方式将其视为平等。社会主义民主的目的是要弥合政治形式和社会内容之间的分歧，因此我们在政治国家中的存在，就像参与其中的公民将是作为真实的个人的存在。

正像马克思要在经济领域消除商品交换，以便产品的生产是为了使用而不是为了赢利一样，所以，他期望消除人的个性的商品化，将具有感官的个人的发展从普遍禁锢它的抽象的、功利性的逻辑中解放出来。在资本主义条件下，我们特有的感觉变成了商品，因此，只有消除私有财产，人的肉体才能得到解放，人的感觉才能恢复其本来的样子：

因此，私有财产的扬弃，是人的一切感觉和特性的彻底解放；但这种扬弃之所以是这种解放，正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是在客体上都变成了人的。眼睛变成了人的眼睛，正像眼睛的对象变成了社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样。因此，感觉通过自己的实践直接变成了理论家。感觉为了物而同物发生关系，但物本身却是对自身和对人的一种对象性的、人的关系；



反过来也是这样。因此，需要和享受失去了自己的利己主义的性质，而自然界失去了自己的纯粹的有用性，因为效用成了人的效用。

马克思的政治人类学建立在很宽泛的劳动概念的基础之上，这也就是说，建立在作为社会生活源泉的人的身体概念的基础之上。

由于社会生活更加复杂，劳动必然会随着不同生产者之间出现的劳动形式不同而变得更加专业化；这就是马克思所说的劳动分工。这是生产力不断发展和改进的必要方式，但是对马克思来说，它也带来了某种异化，使人的力量以极其有害的片面的方式得以实现，而这与他的毫无保留地施展才华的“全面发展的个人”的理想是相违背的。劳动分工因此也是阶级社会中个体与全体之间相疏离的另一个例证，如我们作为类存在物的丰富的潜能逐渐退化为某种单一的功能，如工厂工人的机械劳动：

分工立即给我们提供了第一个例证，说明只要人们还处在自然形成的社会中，就是说，只要特殊利益和共同利益之间还有分裂，也就是说，只要分工还不是出于自愿，而是自然形成的，那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他相对立的力量，这种力量压迫着人，而不是人驾驭着这种力量。原来，当分工一出现之后，任何人都自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都没有

特殊的活动范围，而是都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。

马克思的政治伦理学不可避免地存在一些问题，就像任何其他伦理学所碰到的那样。这一自由地自我形成的人类主体概念不也只是一种更具宽大精神的资产阶级的观点即人作为努力工作的自我生产者的父权制模式的观点吗？马克思理想的人类不也是一种具有无产阶级的反抗精神的人吗？在何种程度上，这不也是资产阶级无限度的、浮士德式的赚取财富的理想的左翼观点，即把自我看做自己的所有物？对于轻视华兹华斯称之为“明智的被动”或济慈命名为“消极能力”的这样一些东西的学说，人们也许会发现一种更为严格的能动论思想。我们要认识到我们所有的力量和能力吗？那些看来病态的或消极的东西怎么办？也许马克思认为我们的力量只是由于受到了压制才变成了消极的，但他这样认为想必是错误的。我们如何区别我们的更为积极的和消极的能力？如果我们没有超越这一历史的相对的过程本身的标准来作这种区分的话。“全面”发展似乎低于个别创造性天才的培养，就好像自我否定似乎比自我表现更值得赞赏一样。

这些批判性的观点中有一些是可以反驳的。马克思作为一个优秀的唯物主义者，绝对不相信人类的自我发展是无条件的；他注意到了我们人类生存的局限性以及它的可能性：

我直接地是自然存在物。人作为自然存在物，而且作

为有生命的自然存在物，一方面具有自然力、生命力，是能动的自然存在物；……另一方面，人作为自然的、肉体的感性的、对象性的存在物，和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的；但这些对象是他的需要的对象；是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象。

马克思也许过高地估计了生产的作用，但他确实没有将这一术语局限在经济学意义上。相反，他认为这是资本主义在精神方面赤贫化的一个特征，而资本主义也的确如此。对他来说，“生产”是一个内容极其丰富的概念，相当于“自我实现”这个概念；在这个意义上，品尝一个桃子或者欣赏一曲弦乐四重奏，都是自我实现的一些方面，与建造堤坝或者粗制滥造衣帽架差不多：

事实上，如果抛掉狭隘的资产阶级形式，那么，财富岂不正是在普遍交换中造成的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗？财富岂不正是人对自然力——既是通常所谓的“自然力”，又是人本身的自然力——统治的充分发展吗？财富岂不正是人的创造天赋的绝对发挥吗？这种发挥，除了先前的历史发展之外没有任何其他前提，而先前的历史发展使这种全面的发展即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身。在这里，人不是在某一种规定性上再生产自己，而是生产出他的全面性；不是力求在某种已经变成的东西上，而是处在变易的绝对运动之中。

那么，我们的类存在自然地是生产性的，它涉及的是通过改造世界来展现其力量：

通过实践创造对象世界，即改造无机界，证明了人是有意识的类存在物，也就是这样一种存在物，它把类看做自己的本质，或者说把自身看做类存在物。诚然，动物也生产，……但是动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产，并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产。

像艺术家一样，当我们不是为了物质需要这一目的而进行生产时，我们才是自由的；对马克思来说，正是这一性质才是所有个人的本质。在通过改造世界发展我自己的个性的过程中，我也认识到我与其他人共同拥有的最深刻的东西是什么，因此，个体与类存在物最终是同一个东西。对他人来说，我的产品是我自身的存在；对我自己来说，我的产品又是以他人的存在为前提的。这对马克思来说是一个本体论事实，它是我们所以为人的必然结果，但是对于某些社会生活的形式而言，消除横亘于自我、个体与集体之间的障碍是可能的，事实上，这就是青年马克思使用“异化”的含义所在。从某种意义上说，这样一种分裂一直是存在的，因为它是人类的本质所在，人类能够将他自身的本质“客体化”，并与之保持距离，而这正是我们自由的根源。但是在阶级社会，由大多数人生产出来的对象物却被少数拥有并控制生产资料的人所占有，这意味着他们

现在再也不能在他们所创造的世界中认识他们自己。他们的自我实现不再是其自身的目的，而只是变成了其他人自我实现的工具：

这一事实不过表明，劳动所生产的对象，即劳动的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。劳动的产品就是固定在某个对象中、物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化。……在被国民经济学作为前提的那种状态下，劳动的这种实现表现为工人的失去现实性，对象化表现为对象的丧失和被对象的奴役，占有表现为异化、外化。

异化劳动，由于（1）使自然界，（2）使人本身，他自己的活动机能，他的生命活动同人相异化，也就是使类同人相异化；它使人把类生活变成维持个人生活的手段。

正如马克思所说，工人只有在劳动之余才感到自在，而在劳动中则感觉到不自在。所以异化是一个多重过程，它使工人与自然相分离，与他的劳动产品以及劳动过程本身相分离，与他的身体相分离，而且也与使他真正成为人的集体活动相分离。“总之，”马克思写道，“人同他的类本质相异化这一命题，说的是一个人同他人相异化，以及他们中的每个人都同人的本质相异化。”

在经历“失去现实性”的痛苦中，具有讽刺意味的是生产者由于他们的劳动而使产生这一现象的资本主义政权变得更加强大：

……工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来

的反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他本身、他的内部世界就越贫乏，归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此，这个活动越多，工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动产品的东西，就不再是他本身的东西。因此，这个产品越多，他本身的东西就越少。工人在他的产品中的外化，不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在，并成为同他对立的独立力量；意味着他给予对象的生命作为敌对的和异己的东西同他相对抗。

劳动者的产品一旦脱离了他的控制，就开始具有了它们的自主性，并开始对他行使一种马克思后来称之为“商品拜物教”的类似于魔术的力量。对马克思来说，商品是能够与其他商品等价交换的产品，因为它包含了等量的劳动。正如他在《资本论》中所解释的那样：

我们再拿两种商品例如小麦和铁来说，不管二者的交换比例怎样，总是可以用一个等式来表示：一定量的小麦等于若干量的铁……这个等式说明什么呢？它说明在两种不同的物里面，即在1夸脱小麦和a担铁里面，有一种等量的共同的东西。因而这二者都等同于第三种东西，后者本身既不是第一种物，也不是第二种物。这样，二者中的每一个只要是交换价值，就必定能化为这第三种东西。……这种共同东西不可能是商品的几何的、物理的、化学

的或其他的天然属性。商品的物体属性只是就它们使商品有用，从而使商品成为使用价值来说，才加以考虑。另一方面，商品交换关系的明显特点，正在于抽去商品的使用价值。……作为使用价值，商品首先有质的差别；作为交换价值，商品只能有量的差别，因而不包含任何一个使用价值的原子。如果把商品体的使用价值撇开，商品体就只剩下一个属性，即劳动产品这个属性。

因此，对马克思来说，商品因为使其成为商品的东西奇特地不再依赖于它们的物质特性而成为一种是具有双重生活的二重性存在。它们只是为了交换而存在，一种商品，不管其外观如何，完全与任何其他包含等量劳动的商品相等。但商品因此完全是一种抽象现象，它以完全独立于商品生产者的具体生活的方式建立起与其他商品的联系：

可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。……商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来

生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。

总之，资本主义是一个主客体颠倒的世界，在这个世界中，人从属于并受到他自己产品的限制，劳动产品反而以晦涩的、专横的形式支配了人的存在。人类主体创造了客体，而客体却变成了能够将它的创造者降低为被控制之物的伪主体。当资本雇用劳动而不是相反，那么死人就具有了吸血鬼般的力量来控制活人，因为资本自身只是“死的”或储藏起来的劳动：

你越少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆；越少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就越能积攒，你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的宝藏，即你的资本，也就越大。你的存在越微不足道，你表现你的生命越少，你的财产就越多，你的外化的生命就越大，你的异化本质也积累得越多。……你自己不能办到的一切，你的货币都能办到。

这一物化过程——在这个过程中，有生命的和无生命的东西被颠倒了，死的欺压活的——在“一般等价物的商品”即货币身上体现得尤为明显：

货币的力量多大，我的力量就多大。货币的特性就是我——货币持有者的特性和本质力量。因此，我是什么和我能够做什么，这绝不是由我的个性来决定的。我是丑的，但是我能给我买到最美的女人。可见，我并不丑，因为丑的作用，丑的吓人的力量，被货币化为乌有了。我



——就我的个人特点而言——是个跛子，可是货币能使我获得二十四只脚；可见，我并不是跛子。我是一个邪恶的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人，可是货币是受尊敬的，所以，它的持有者也受尊敬。货币是最高的善，所以，它的持有者也是善的。

货币，马克思称之为“人尽可夫的娼妇”，它是一种混淆是非的语言，它使一切人的和自然的性质混淆和颠倒，并使任何东西都能神奇地转化为其他的东西。

对于人类来说，使他们的世界、他们的感性肉体、他们的生活活动以及他们的共同存在向自身复归就是马克思所说的共产主义的含义。共产主义正是这样一种政治组织，它使我们重新占有我们被剥夺了的存在，以及那些在阶级社会被异化了的力量。如果生产资料为公共所有并民主地受到支配，那么，我们就会共同拥有我们所共同创造的世界，而每个人的自我生产就会成为一切人自我实现的一部分。

## 历 史

马克思是个哲学家，那么，他是一个什么样的哲学家？固然，没有什么能像“人类存在”这般宏大，也没有什么像政治经济学这样狭窄。他的思想并不打算像某些无限理论，比如宗教那样，试图描述人类生活的所有特征。的确，他的合作者恩格斯发展出了一套雄心勃勃的理论，即著名的辩证唯物主义，这套理论试图把从物理学和生物学到历史和社会的所有东西都包容在内。但是马克思本人的写作则体现出更谦虚、更有限制性的雄心，即确定并消除当前阻碍我们过一种被他视为真

正的人类生活——肉体和精神力量的全部财富——的主要的社会矛盾。他极少谈到会发生什么，因为对他来说这一过程将会是人类历史自身的初始阶段，它存在于我们现在的语言之外。对他来说所有发生的偶然具有某一时代特征的一切，都只是“史前史”——阶级社会各种形式的接续。而且由于马克思本人的著作也属于阶级社会这一时代，最终依赖于这一时代的思想形式和生活方式，依照马克思思想本身的历史决定论逻辑，他的思想不可能跃过时代限制而作某些乌托邦的想像。马克思坚定地反对这种乌托邦主义，他并不把自己的工作看成是为未来勾画理想蓝图，而是分析、揭露当前社会的现实矛盾。他并不寻求一个理想的状态，对他而言，确切地说，这是一个充满矛盾的阶段。

但是，这并不是说马克思是一个只顾眼前的政治理论家。被他视为在财富、欢乐以及个人多样性方面都阻碍我们从事真实的历史活动的社会矛盾，在他看来只是更长得多的历史的一部分。因此，他主要地不是一个政治经济学家或社会学家，或者如我们已看到的那样，首先是一个哲学家。相反，他为我们提供了历史本身的理论，或者更准确地说，为我们提供了主要的历史变化动力的理论。正是这一哲学成了著名的历史唯物主义。

那么，马克思是如何看待历史是不断发展的？人们有时候认为他关于历史发展的核心观点是社会阶级思想。但是马克思并没有发现这一思想，而且这也不是他最重要的概念。更确切地说，是阶级斗争的思想更接近于他的著作的核心，这一学说就是不同的社会阶级由于他们对立冲突的物质利益而处于相互对立的状态。就像他在《共产党宣言》所写的：“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史。”但即使这一决定性的观点也

不能完全把我们引向他思想的核心。因为我们总是要问为什么社会阶级将生活在永久性的对立状态之中，而对马克思来说答案必然与物质生产的历史有关。

这里，马克思的主要概念是“生产方式”。这一概念指的是一定生产力与一定社会生产关系的历史的具体的联系。生产力指的是一个社会所能获得的各种生产资料连同人类的劳动力。织布机或电脑是一种具有生产价值的生产力，但这种物质生产力只有在特定的社会生产关系之中才能被发明、发展和应用，这里的社会生产关系主要是指拥有并控制生产资料的人与支配自己的劳动力但不拥有生产资料的人之间的关系。在阅读马克思的著作时，就会发现，历史通过生产力与生产关系之间的矛盾而向前发展：

社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中运动的现存的生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这种关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就来到了。

正是通过这一途径，一种生产方式才让位于另一种生产方式。马克思认为第一种生产方式是“部落制的”：

它与生产的不发达阶段相适应，当时人们靠狩猎、捕鱼、牧畜，或者最多靠耕作为生。在后一种情况下，它是以有大量未开垦的土地为前提的。在这个阶段，分工还很不发达，仅限于家庭中现有的自然形成的分工的进一步扩大。因此，社会结构只限于家庭的扩大：父权制的部落首

领，他们管辖的部落成员，最后是奴隶。

从这种生产关系逐渐发展出古代的生产关系：

这种所有制是由几个部落通过契约或征服联合为一个城市而产生的。在这种所有制下仍然保存着奴隶制。除公社所有制以外，动产私有制以及后来的不动产私有制已经发展起来，但它们是作为一种反常的、从属于公社所有制的形式发展起来的。公民仅仅共同享有支配自己那些做工的奴隶的权力，因此受公社所有制形式的约束。……建筑在这个基础上的整个社会结构，以及与此相联系的人民权力，随着私有制，特别是不动产私有制的发展而逐渐走向衰落。

由此最终发展出了封建制的生产关系：

这种所有制像部落所有制和公社所有制一样，也是以一种共同体为基础的。但是作为直接进行生产的阶级而与这种共同体对立的，已经不是与古典古代的共同体相对立的奴隶，而是小农奴。随着封建制度的充分发展，也产生了与城市对立的现象。土地占有的等级结构以及与此相联系的武装扈从制度使贵族掌握了支配农奴的权力。这种封建结构同古典古代的公社所有制一样，是一种联合，其目的在于对付被统治的生产者阶级；只是联合的形式和对于直接生产者的关系有所不同，因为出现了不同的生产条件。

在城市中与封建土地占有的财产权一同发展起来的是商业同业公会，连同小规模的生产 and 少量的劳动分工。但是封建主义的社会关系及其有限的同业公会制度，结束了阻碍正在出现的城市资产阶级的发展的历史，而资产阶级最终在政治革命中打破了这些制约并大规模地解放了生产力。然而，资产阶级作为一个羽翼丰满的工业资产阶级，它发现自己如果不导致极端的不平等、经济衰落、失业、人为的短缺和消灭资本就不可能持续发展那些生产力。因此，它为自己被工人阶级所取代打下了基础，工人阶级的任务就是掌握生产资料的控制权并为了所有人的利益而使用它们：

一旦这一转化过程使旧社会在深度和广度上充分瓦解，一旦劳动者转化为无产者，他们的劳动条件转化为资本，一旦资本主义生产方式站稳脚跟，劳动的进一步社会化，土地和其他生产资料的进一步转化为社会使用的即公共的生产资料，从而对私有者的进一步剥夺，就会采取新的形式。现在要剥夺的已经不再是独立经营的劳动者，而是剥削许多工人的资本家了。这种剥夺是通过资本主义生产本身的内在规律的作用，即通过资本的集中进行的。

换言之，资本主义通过社会化劳动和积聚资本为否定自己铺设了道路：

随着这种集中或少数资本家对多数资本家的剥夺，规模不断扩大的劳动过程的协作形式日益发展，科学日益被自觉地应用于技术方面，土地日益被有计划地利用，劳动资料日益转化为只能共同使用的劳动资料，一切生产资料

因作为结合的社会劳动的生产资料使用而日益节省，各国人民日益被卷入世界市场网，从而资本主义制度日益具有国际性质。

因此，是资本主义带来了它自己的对抗者——工人——成为现实的存在，以一种幽默的讽刺形式产生了自己的掘墓人：

随着那些掠夺和垄断这一转化过程的全部利益的资本巨头的不断减少，贫困、压迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深，而日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断增长。资本的垄断成了与这种垄断一起并在这种垄断之下繁盛起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了。

这样一种状态，听起来难以置信会成为必然的。按照马克思的这一观点，统治阶级的兴起和衰落依靠他们发展生产力的能力，因此，生产关系——原始公社制、奴隶制、封建所有制、资本主义所有制——按照其内在逻辑，从一种转向另一种。在这里，我们看到马克思的人类学具有了历史真实性：积极的东西是人类的发展，而消极的东西就是对这一过程的阻碍。但是，如何使这一方式与马克思著作中那些认为不是生产力而是生产关系起支配作用的部分相一致，这一点并不是很清晰，因为统治阶级是为了自身的利益和剥削的目的来发展生产力的。由于这种现象引起了被剥削阶级的贫困，政治革命就依

照这一模式直接通过阶级斗争产生了，而不是因为某些普遍的超历史的动力使生产力从其社会限制中获得了自由。阶级矛盾是历史发展的动力，但其根源在物质生产活动之中。

马克思特别关注的，尤其在他的重要著作《资本论》中，自然是他的时代的生产方式。在资本主义制度下，工人除了他的劳动力之外一无所有，他被迫出卖他的劳动力给资本家，资本家于是就使工人的劳动力为其获得利润服务。人类自身成了市场上可以替换的商品。资本家在这一商品交换中为雇用工人的劳动力付出费用即工资是工人用来再生产他的劳动力的费用，也就是说，维持他的生存和工作的必需品的费用。但由于劳动力从来不是固定的对象，而是指人的能量和潜力，是一种无限的、不确定的特殊商品，将它用来工作，资本家就能从中获取价值，作为商品的生产 and 出售，就有必要为工人支付工资。这一过程，马克思称之为从工人阶级榨取“剩余价值”，这是理解资本主义社会关系的剥削性质的关键，但是因为工资与劳动的交换是一件公正合理的事情，所以，这种剥削必然被资本主义制度的正常运行所掩盖。

然而，资本主义制度是竞争性的，在其中的每一个生产者都必须努力扩展他的资本，否则就要倒闭。而倒闭的结果之一以马克思的观点来看就是利润率下降的趋势，并导致到目前为止仍是资本主义特征的众所周知的经济衰退。由于资本家为了自身利益而尽可能多地以利润的形式侵占工人的劳动成果，而工人则尽可能从他们的劳动收益中获取多一些的补偿，资本主义制度的矛盾连同阶级斗争因而尖锐起来。对马克思来说，这一僵局最后惟一的解决办法是社会主义革命，这时工人阶级控制了资本，主张对资本的集体管理，使其为了所有人的需要而不是少数人的利益服务。

马克思主义不是某些道德主义的形式，它谴责资本主义是恶棍而将工人理想化，其主旨倒是在于发展一种有关历史变革的“科学”理论，在这种理论中，没有统治阶级可以直截了当地被说成是积极的或是消极的。从一方面来说，一个阶级只要它仍能发展生产力就是进步的，就是说，它可以被理解为奴隶制在它的时代也是进步的形式。这显然违反我们对公正的理解，但是马克思本人有时看来把公正一类的概念仅仅视为资产阶级掩盖剥削的意识形态，虽然他自己的著作也会自相矛盾地受渴望一个公正社会的强烈愿望所激励。资产阶级也许是当今获取自由、公正和普遍安乐的障碍，但是在它的兴盛时期它是推翻其封建对手的革命力量，而且把正义和自由的观念留给了它的社会主义的继承者，并且它将生产力发展到了社会主义自身能够变成一个合理的对象的程度。假如没有资本主义发展起来的物质的和精神的财富，社会主义是不可能实现的。资产阶级也许完成了它从最少可以肯定的目的即个人利益方面所能做的一切，但是将其变为集体所有证明是一种极其有效的使生产力获得发展的方式，从而对它们进行社会主义改革，使其为在全世界消灭贫穷与匮乏提供财力。

但革命的资产阶级的成就不只是物质上的。在将个人带到一个综合发展的新高度的同时，它也发展了令社会主义将长期受益的个人财富。马克思主义并非是一个设计出许多美好的新社会理想的问题，而是询问为什么我们已拥有的美好理想已在结构上证明不可能对每个人都成为现实。马克思主义力图创造使这些理想可能变为现实的物质条件，而这样一种条件就是这样一个事实，即资产阶级是第一个真正普遍的社会阶级，它摧毁了所有狭隘的障碍并产生了一种真正的可能形成国际社会主义共同体基础的全球交往。



一种真正辩证的阶级历史理论就要努力掌握其解放的和压制的不同方面，作为一个独特逻辑的元素。马克思以一个典型的颇具说服力的段落概括了这一观点：

在我们这个时代，每一种事物好像都包含有自己的对立面。我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。新发现的财富的源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成贫困的根源。技术的胜利，似乎是以道德的败坏为代价换来的。随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量具有理智生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业、科学与现代贫困、衰颓之间的这种对抗，我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗，是显而易见的、不可避免的和毋庸争辩的事实。

在马克思关于事物观念的核心之处存在着反讽、倒置、交错排列与矛盾。在积累历史已经见证的巨大财富的过程中，资产阶级将其大多数从属者置于饥饿、不幸和被压迫的社会关系之中。这一过程也产生了这样一种社会制度，在其中，在对抗市场的力量中，每个人都敌视其他的人，人与人之间的秩序是侵略、统治、对抗、战争和帝国主义的剥削，而非合作与同志关系。资本主义的历史是占有个人的历史，在这一历史过程中，每个自我支配的人都与其他人相隔离，锁闭在唯我论的空间内，把他的同伴视为促进贪欲的工具。但这并不是说马克思

反对个人主义，希望将其淹没在无个性的集体之中。相反，他的目的是在充分发展人们的个人力量的水平上重建男女之间的共同联系。正如他在《共产党宣言》中所指出的那样，每个人的自由发展是一切人自由发展的条件，而这只有通过消灭私有财产才能做到。

这一大胆创新、富于想像力的理论必然存在许多问题。一方面马克思通过社会阶级所要表达的是什么并不很清晰。在他的评论者们看来这是一个怪异的玩笑，正当他准备充分地考查这一概念时，他的著作却停止了。但是，有一点是清晰的，即他把阶级主要看做一个经济范畴：大体上来说，它表示那些相互之间都处于与生产方式相关的同一关系的人，因此，例如，独立的小生产者，如农民和手艺人就可以一同被划分为“小资产阶级”，而那些必须将自己的劳动力出卖给他人的人则是无产阶级。那么，这能使百万富翁的电影明星和捡垃圾的人都是工人阶级的一部分吗？或者说政治、文化和思想意识的因素都应当被应允进入我们以阶级范畴所要表示的东西中去吗？社会阶级和其他马克思本人给予极少注意的有关民族的、种族的和性别的人类群体之间的关系和非关系是什么？准确地说，一个阶级意识到自己是这样一个阶级吗？这是马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中讨论法国农民时所考虑的问题：

小农人数众多，但是彼此之间并没有发生多种多样的关系。他们的生产方式并不使他们互相交往，而是使他们互相隔离。……数百万家庭的经济生活条件使他们的生活方式、利益和教育程度与其他阶级的生活方式、利益和教育程度各不相同并互相敌对，就这一点而言，他们是一个

阶级。而各个小农彼此间只存在地域的联系，他们利益的同一性并不使他们彼此间形成共同关系，形成全国性的联系，形成政治组织，就这一点而言，他们又不是一个阶级。

至于历史变革的理论，如果马克思真的坚持认为核心问题总是以及处处是发展生产力，那么，他就极易受到主张生态保护者的批评。也许我们也可以问他是否把这一历史的辩证法看做是必然的。在《共产党宣言》中，他宣称资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是“同样不可避免的”；在《资本论》他写道，资本主义的规律“以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势”。然而，在其他地方，马克思对认为有一种通过人类以决定论的方式起作用的名为历史的存在的思想不屑一顾：

历史什么事情也没有做，它“并不拥有任何无穷无尽的丰富性”，它并没有在任何战斗中作战！创造这一切的拥有这一切并为这一切而斗争的，不是“历史”，而正是人，现实的、活生生的人。历史并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。

他也摒弃这种思想，即各种历史的生产方式必须以某种严格决定的方式互相交替。看来他也不认为生产力总是不可阻挡地发展。不管怎么说，如果推翻资本主义是必然的，为什么工人阶级不能坐等它的发生而要组织起来在政治上实现这一目标呢？也许像马克思那样，有人要说工人阶级将会意识到它的处境并且行动起来改变这一处境，因此，工人阶级的“自由”

行动在某种程度上很可能陷入了更为广泛的决定论叙事之中。有些基督徒就曾试图用相似的方法来解决自由意志和神命之间的明显矛盾。但实际上，当马克思在分析特殊的政治环境的时候，他似乎相信政治革命要依靠处于对抗状态中的社会力量之间的斗争，但其结果却无一点历史保障。确信存在历史发展的规律，但这是协力一致的人类行动的结果，不是某些完全不依赖于它的神意的结果。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中所指出的：

人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。……19世纪的社会革命不能从过去，而是从未来汲取自己的诗情。它在破除一切对过去的迷信以前，是不能开始实现自己的任务的。从前的革命需要回忆过去的世界历史事件，为的是向自己隐瞒自己的内容。19世纪的革命一定要让死人去埋葬他们的死人，为的是弄清自己的内容。

## 政 治 学

如果马克思的确是某一类哲学家，那么，在这一方面他与大多数思想家不同，即把他的思想，不管多么深奥，最终都看做是实践的——看做完全是为现实政治力量服务的，而且确实把他思想本身也看做一种政治力量。这就是著名的理论与实践相统一的马克思主义理论，尽管有人可以补充说马克思理论的一个目的就是要达到这样一种社会条件，其中思想再也不必是

迎合某些实践目的工具，而是可以享受的快乐。

马克思的政治学说是革命的，对他来说，“革命”受到社会变革过程的迅速、突变和暴力的限定比包括一个占有阶级的剥夺及其被另一个阶级所取代的事实对它的限定要少（尽管马克思的确似乎认为暴力也将用来建设社会主义）。革命是一个也许要花费大量时间才能完成的过程。这里我们可以看到社会主义的一个独特的特征：那就是它包括正要取得政权的工人阶级，但是在这一过程中又创造了消除所有阶级的条件。生产资料一度被共同所有，共同管理，但阶级本身最终是要消失的：

过去一切阶级在争得统治之后，总是使整个社会服从于它们发财致富的条件，企图以此来巩固它们已经获得的生活地位。无产者只有废除自己的现存的占有方式，从而废除全部现存的占有方式，才能取得社会生产力。无产者没有什么自己的东西必须加以保护，他们必须摧毁至今保护和保障私有财产的一切。

或者像马克思在其早期著作中所指出的：

就在于形成一个被戴上彻底的锁链的阶级，一个并非市民社会阶级的市民社会阶级，形成一个表明一切等级解体的等级，形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域，这个领域不要求享有任何特殊的权利，因为威胁着这个领域的不是特殊的不公正，而是一般的不公正，它不再求助于历史的权利，……社会解体的这个结果，就是无产阶级这个特殊等级。

如果无产阶级是最后一个历史的阶级，那是因为它在马克思称为“无产阶级专政”的过程中获取权力只是社会建设的一个序曲，在这个社会中，所有的人，就像他们的集体所有者一样，都将处于与生产资料相联系的同一关系之中。“工人”现在不再被称为一个特殊的阶级身份，而仅指所有为生产和维持社会生活的所有男人和女人。这是反抗资本主义革命的第一个阶段即马克思所称为的社会主义的阶段，而这一阶段还不是一个完全平等的阶段。的确，马克思把完整的“平等权利”概念看做是从资产阶级时代继承下来的，是抽象平等的商品交换的精神反映。这并不是说这一概念对马克思而言缺少价值，而是说它必然压制人们的个性以及他们极其与众不同的才能，它因此在其他事物中扮演了一种神秘化的形式掩盖了只是法律平等背后的社会不平等的内容。结果，马克思本人对差异的关注甚于平等。在社会主义条件下，仍然保持着这一状态，即：

一个人在体力或智力上胜过另一个人，因此在同一时间内提供较多的劳动，或者能够劳动较长时间；而劳动，要当做尺度来用，就必须按照它的时间或强度来确定，不然它就不成其为尺度了。这种平等的权利，对不同等的劳动来说是不平等的权利。它不承认任何阶级差别，因为每个人都像其他人一样只是劳动者；但是它默认，劳动者的不同等的个人天赋，从而不同等的工作能力，是天然特权。所以，就它有内容来讲，它像一切权利一样是一种不平等的权利。权利，就它的本性来讲，只在于使用同一尺度；但是不同等的个人（而如果他们不是不同等的，他们就不能成其为不同的个人）要用同一尺度去计量，就

只有从同一个角度去看待他们，从一个特定的方面去对待他们，例如在现在所讲的这个场合，把他们只当做劳动者，再不把他们看做别的什么，把其他一切都撇开了。其次，一个劳动者已经结婚，另一个则没有；一个劳动者的子女较多，另一个的子女较少，如此等等。因此，在提供的劳动相同、从而由社会消费基金中分得的份额相同的条件下，某一个人事实上所得到的比另一个多些，也就比另一个富些，如此等等。要避免这些弊病，权利就不应当是平等的，而应当是不平等的。

社会主义还不是有关个人的完全平等，它包括对个人之间具体差异的尊重，而且它首次承认这些差异有其合理性。正是这一方法使马克思解决了个人与全体之间的矛盾，对他来说，后一个术语表示没有什么超个人的存在状态，而只是每个人在自由发展其个性的过程中所必须遵守的规则。但只要人们仍然需要依据劳动来取得报酬，不平等必然就会持续下去。

然而，社会最发达的阶段——马克思称之为共产主义——将使生产力发展到无论平等或不平等都不再是问题这样一个丰富的程度。人们只是从公共资金中领取满足其需要的任何东西：

在共产主义社会的高级阶段，在迫使每个人奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展，他们的生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之后，——只有在那个时候，才能完全超出资产

阶级权利的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：各尽所能，按需分配。

在共产主义社会，我们就能从社会阶级的强制中解放出来，就有空闲和能力以我们自己选择的任何方式来培育我们的个性，假如这样做尊重其他任何人都都被允许这样做的律令。这一政治目标与自由主义最明显地区别是这样一个事实：个人生活的探究和发展过程是通过个人与类的相互的联系而非极端孤立实现的，因为对马克思来说，我们的个性的体现也是我们类存在物的实现。与其说他人最乐观的一方面被马克思看做是一项事业中的绝对的合作伙伴，或者在最坏的一方面被看做是我自己的自我实现的积极障碍，不如说他人被马克思看做是我自己的自我充分发展的手段。共产主义社会也将会把资本主义遗留给它的生产力转变为尽可能消除有辱人格的劳动这样一个目的，从而把人们从辛劳的暴虐中解放出来并使他们作为“联合起来的个人”参与社会生活的民主管理，重新掌握他们自己的命运。在共产主义条件下，男人和女人都能恢复他们的被异化了的力量并确认他们创造的世界是他们自己的，清除异化力量的永久假象。

但是，社会主义革命需要一个代理人，马克思在无产阶级当中找到了它。为什么是在无产阶级之中呢？不是因为无产阶级在精神上优越于其他阶级，也不必定因为无产阶级是最受压迫的社会群体。就这一点来说，无业游民、流浪者、赤贫者——马克思曾尖刻地称之为“流氓无产阶级”——更符合这一要求。也许有人会说是资本主义本身而不是社会主义“选择”了工人阶级作为革命变革的代理人。工人阶级是准备通过消灭资本主义获取最多利益的阶级，也是最熟练的、最充分



地组织起来的、被置于中心位置来完成这一任务的阶级。但是工人阶级的任务是进行特殊的革命——反抗资本主义，因此它决不是必然地与其他激进群体，比如说，女权主义者或民族主义者或种族主义者处于斗争之中，这些激进分子要实现他们自己的特殊变革，理想的做法是与那些深受资本主义剥削的人联合起来。

这个社会会采取什么样的形式呢？当然不是国家统治的社会制度。在马克思看来，政治国家是受控制的社会“上层建筑”：它本身是阶级斗争的产物而非很高尚地远离阶级矛盾，或者是这一矛盾的某些理想的解决方法。国家在根本上是统治阶级的工具，是保证它对其他阶级的统治权力的手段；资产阶级国家尤其是产生于个人与全体之间的异化之中：

正是由于特殊利益和共同利益之间的矛盾，共同利益才采取国家这种与实际的单个利益和共同利益相脱离的独立形式，同时采取虚幻的共同体的形式，而这始终是在每一个家庭集团或部落集团中现有的骨肉联系、语言联系、较大规模的分工联系以及其他利益的联系的现实基础上，特别是在我们以后将要阐明的已经由分工决定的阶级的基础上产生的，这些阶级是通过每一个这样的人群分离开来的，其中一个阶级统治着其他一切阶级。从这里可以看出，国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争，争取选举权的斗争等等，不过是一些虚幻的形式——普遍的东西一般说来是一种虚幻的共同体的形式——在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争。

马克思在其对阶级矛盾的详尽分析中，并不总是采取这样一种明快的工具主义的国家观，但他确信国家的真相存在于它自身之外，而且马克思把国家看做一种自身包括一切的异化形式。每一个公民都与国家相疏离并分裂了他或她的个人力量，然后，这些力量僭取了控制马克思称之为“市民社会的”日常社会与经济存在的决定性权力。相比之下，真正的社会主义民主将通过允许我们作为具体的、特殊的个人而不仅仅是作为抽象的自由的代议制民主的公民参与普遍的政治进程，如，在工作场所或地方社区，重新联合我们的总体的与个体的部分。一个联合起来的政治实体，是由他称之为工人的“自由联合体”所组成的，他们在把民主在政治领域变为现实的同时将其扩展到经济领域。就是为了这一目的——一个毕竟不是灾难性的或令人惊恐的目的——他奉献的不仅是他的著作，还有他积极的大半生。





# 罗素

毕达哥拉斯之梦

>>> 雷·蒙克



伯特兰·罗素在晚年写道：“引我进入哲学的第一件事情，发生在11岁。”就在那时，他的哥哥法朗克教他学习欧几里得的几何学体系。正如他在《自传》中写的：

这是我一生中的大事之一，就像初恋般令人目眩。在此之前我还不能想像，世上竟有如此美味的东西。学完了第五定律后，我哥哥告诉我，人们一般认为它很难，但我却未发现任何困难。我第一次认识到，或许我有某种天赋。从那时起直到我与怀特海著完《数学原理》——当时我38岁——数学是我的主要兴趣和主要的快乐之源。然而，像所有快乐一样，它并不是完美无缺的。我被告知，欧几里得证明事物是从公理开始，这让我相当失望。起初我拒绝接受它们，除非我哥哥能提供一些这样做的理由，但他说：“如果你不接受它们我们就不能继续。”因为我想继续，我不情愿地、暂时地（pro tem）接受了它们。关于数学前提的疑问——那时我就感觉到了——一直伴随着我，这也决定了我随后工作的进程。（Autobiography, 36）

正常情况下人们不会把词语“令人目眩”和“美味”与学习几何学联系起来，而罗素兴高采烈的反应也有一个饶有趣

味的先例。据奥博瑞的《生活简介》中载，当17世纪英国哲学家托马斯·霍布斯40岁时，他去参观一家图书馆，他不经意地瞥见了摊在桌子上的一本欧几里得的《要素》。摊开的部分是著名的毕达哥拉斯定理的证明。“我的上帝，这不可能！”霍布斯惊呼：

于是他阅读了它的证明，这又让他向前翻看这个定理；他读了该定理。这又让他向前查另一个定理，这个定理他也读了。如此再三（Et sic deinceps）最后他被论证折服，确信了那个真理。这使他爱上了几何学。

对霍布斯和罗素来说，在学习欧几里得几何学时，他们拥有的几近肉欲狂迷的快感（“就像初恋般令人眩目”），被这样一种感觉所引发，即最终以彻底的确定性懂得某事。欧几里得体系的美在于它是自明的。它教的每一件东西，如圆、三角形、正方形等，不是仅仅陈述一下，而是都得到证明；诸如角度与长度的关系等等的复杂而令人惊奇的东西，被显示为不过是极少数简单公理的逻辑推论。就像完整、大块的知识几乎从虚无中盘旋而出，但是，不止如此，这一大块知识不是尝试性和暂时性的，它并不依赖于世界的偶然性，而是能永恒的确定无疑。如果接受了公理，就不能不接受它接下来的东西；进一步怀疑是不可能的。对于希望——就像罗素充满激情地希望的那样——找到他们信仰的理由的人来说，这开启出来的使人兴奋的可能性是，有些信仰至少可以提供出绝对铁定的基础。

伯特兰·罗素发现体验到确定知识令他陶醉，这有其特殊的理由，因为，直到他介入欧几里得几何学之前，他的世界一度是变动得令人惊惧，并且笼罩在神秘之中。他于1872年，

降生在一个最富声望的辉格党家庭。他的先祖，约翰·罗素，是贝特福德的第一个伯爵，也是亨利八世缔造的新贵族中最富有、最有权势的成员之一，他的祖父罗德·约翰·罗素在维多利亚女王统治时期，曾两度出任首相。罗素被培养得充分地了解了这段他生于其中的、令人骄傲的历史——他曾说过，家人激励他过这样一种生活：他死后，人们将建一座骑士雕像来纪念他——但是他也是在父母几乎一无所知中长大成人的。两岁时他的母亲和姐姐去世了，一年后他的父亲也永远地离开了他，抚养他的任务落在了祖父母肩上。六岁时，祖父撒手人寰，祖母罗素伯爵夫人独自承担起他的抚养工作。后来他说，发生了这一切之后，他常常夜不能寐，寻思她何时也离他而去。

这一系列的丧亲之痛是相当可怕的，但是使情况更糟糕的是，他祖母得知罗素的母亲曾与他家雇佣来教育孩子们的家庭教师道格拉斯·斯帕尔丁有染。罗素夫人对此大为震惊，以至于她很少在罗素面前提及他的父母，当她提起他父母时，也是在暗示：没被这样卑鄙的人养育对他来说是幸运的逃脱。结果是罗素对他父母“模模糊糊地感觉到一种灰暗的神秘”，并且，作为一个孩子，他独自在花园里费了很多时光来猜想，他们是什么样的一种人，为什么祖母对他们持一种不以为然的沉默。

为反对这样可怕的丧失的家庭背景、不确定和想了解父母一些事情的令人沮丧的向往，发现一个远离人类经验变动性的经历，对罗素来说是令人狂喜的，并且这在他体内激发了一种在欧几里得几何学体系所提供的这种牢不可破的基础之上，去建造所有知识的渴望。



我在数学中找到了巨大的乐趣——实际上，比其他任何学科都有乐趣。我喜欢设想把数学应用于物质世界，我也希望有朝一日将有像机器的数学一样精确的人类行为的数学。我希望如此是因为我喜欢实证，在大多数时间里，这一动机压过了——我也感觉到了——相信自由意志的愿望。(PFM, 20)

但是，除了它引发的把数学应用于物质世界和人类行为的渴望外，少年罗素还在欧几里得几何学中发现了乐趣的另一方面，即它让他见识到日后极大地影响他的哲学发展的、哲学家们经常称为“柏拉图的理念世界”的东西。正如以后他在《西方哲学史》中所说的：

数学是——我相信——永恒和确定真理的信仰的主要源泉，也是对超感性的理性世界之信仰的来源。几何学处理真正的圆，但任何可感的物体都不真正是圆的；无论我们多么仔细地用圆规来画，仍会有不完满和不规则之处。这表明了这样的观点，即所有真正的论证适用于与现实物体相反的理想物体；再进一步就是自然而然的：论证思想比感知更高贵，并且思想的对象比感官感知的对象更真实。(HWP, 55~56)

在其论文《我为什么走向哲学》中，罗素澄清了这种形式的神秘主义在他自己的哲学动机上的重要性：

我一度发现，一个源自柏拉图但有所变化的理论令人满意。根据柏拉图的理论——我只以一种打折扣的方式接

受它——有一个不变的无时间的理念世界，展现在我们感觉中的世界只是这个世界的不完善的摹本。根据这一理论，数学处理理念世界并且随之而来有着日常世界所缺乏的精确和完美。柏拉图从毕达哥拉斯发展而来的这种数学神秘主义，吸引了我。(PFM, 22)

在《我的哲学的发展》中他更为率直：“我不喜欢真实的世界，我在无时间的世界里寻求庇护，这个世界没有变动、朽烂或进步的鬼火。”(MPD, 210)

虽然理念世界的思想——在这一世界中，真理是无时间的并只能由理性来发现——更为通常地是与柏拉图联系在一起，但罗素总是坚持认为应归功于毕达哥拉斯，他因而对于罗素而言成为一位重要的标志性人物，正如罗素在《西方哲学史》中所讲的，“从理智上说（是）曾在世的最重要的人之一”。毕达哥拉斯是西方哲学史上一个神秘的人物；他的文本没有流传于世，人们对其生平也知之甚少。他生活于公元前550年到公元前500年可说是公论，但公论几乎就止于此，罗素关于毕达哥拉斯哲学的绝大多数言论皆为其他学者所诟病。但无论如何，罗素所相信的毕达哥拉斯的学说，对他来说是极为重要的，因为这些东西把毕达哥拉斯定型为罗素渴望成为的一类哲学家，这些东西也使罗素在数学哲学中所追求的梦想得以实现。

像罗素对他所介绍的，毕达哥拉斯既是一个宗教先知，又是一个纯数学家：“在两方面他都影响巨大，这两方面也并不像现代思维所认为的那样截然分开。”据罗素的说法，毕达哥拉斯的宗教是奥菲士教的变种，而奥菲士教又是对狄俄尼索斯崇拜的变种。这三种教的中心都是崇尚身心沉醉，但在毕达哥

拉斯教派中，这种沉醉不是通过饮酒或沉湎于性行为获得的，而是通过理智训练达到的。在这种观点看来，最高的生活是那种献身于“充满激情之交感的沉思”的生活，对此罗素（步F·M·康福德的后尘）称之为“理论”一词的原始意义。

对毕达哥拉斯而言，“充满激情的沉思”是理智的，并流行于数学知识中。这样，通过毕达哥拉斯主义，“理论”逐渐获得其现代意义；但是对于所有被毕达哥拉斯吸引的人来说，它保留了一个心醉神迷的启示的成分。在那些从学校里不情愿地学了一点数学的人看来，这或许是令人奇怪的；但对那些曾体验到数学给予的顿悟所带来的使人陶醉的快乐的人来说，有时对那些爱它的人来说，毕达哥拉斯的观点将被视为完全自然的，即便它不是真实的。经验哲学家可以视为其物质材料的奴隶，而纯数学家，像音乐家一样，是他秩序井然的美丽世界的自由创造者。（HWP, 52~53）

毕达哥拉斯（罗素认为是“众所周知”）相信“万物皆数”。世上的众物，不管它是金字塔的建筑，自然中的事物，音乐的和谐，或其他什么东西，都表达了一系列的数量关系，并能用这些关系来描述。毕达哥拉斯派的悲剧（并且，我们将看到，同样的悲剧展现于罗素自己的哲学发展中）在于他们最伟大、最知名的发现正是那消解这种观点的东西：即著名的关于直角三角形的毕达哥拉斯定理，这立即导致了不可度量性的发现。

根据毕达哥拉斯定理，一个两直角边长度都为一个单位的直角三角形的斜边的长度，将等于2的平方根。麻烦的是2的平

方根是不能测量的；这就是说，它不能表达为两个数间的关系，或者，换句话说，它是“无理性的”（irrational）。它的推论是，在世界上至少有一个东西不是数量关系的表达。其他推论当然随之而来；最广为人知的是  $\pi$ ，即圆的周长与直径的关系。对于古希腊人来说，这表明，几何学而不是代数，是确定知识的最可靠的源泉，这也是欧几里得的《元素》备受青睐的原因之一。

看来，欲表明万物都可还原为代数关系的毕达哥拉斯之梦是完结了。然而，在17、18世纪的科学革命中发展起来的新的数学技术，却用来，至少在重新确立代数作为数学的至高形式的程度上，复活这个梦想。这其中最主要的是笛卡儿引入的解析几何，它允许几何学的定理被代数形式所证明和表达，而且，微分学由牛顿和莱布尼茨（独立地）发展起来，它头一次使数学能用代数来表现运动，这给机械力学、动力学和物理学一个颇为强大的新工具。可是，不可度量性问题依然困扰着那些在数学中寻求完美的精练和精确的人们。像  $\sqrt{2}$  和  $\pi$  这些数被包括在实数的范围中，虽然关于它们令人满意的定义——或者，一般实数的概念——还不存在。实际上，新技术在使数字世界有意义上给它们带来进一步的问题，这些问题使数学科学展露在指责中，即它令人迷惑地充满矛盾。

数学中的三个基本概念——无穷大、无穷小和连续性——看起来天生是悖谬的。无穷大和连续性的矛盾古已知之，但当数学表现连续和无限的序列的力量增强了时，它们赢得了新的重要性。两者都有很多形式。特别困扰莱布尼茨的无穷大悖论的形式是这样的：偶数是整数（当然既包括奇数也包括偶数）的全部领域的一部分、一半，然而，对于每一个实数我们都能指定一个相应的偶数：

|   |   |   |   |    |    |       |
|---|---|---|---|----|----|-------|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5  | 6  | ..... |
| 2 | 4 | 6 | 8 | 10 | 12 | ..... |

换句话说，这两个系列能置于一一对应中。但是，如果两个系列有同样元素的数，它们无疑只能以这种方式配对（例如，我们知道，在一个一夫一妻制的社会里，妻子的数等于丈夫的数，因为对于一个序列的成员来说，有另一个序列的成员与之对应）。偶数序列如何能够同时既少于自然数，又与自然数序列的规模相同？诚然该问题产生自两个序列都是无穷的这一事实（即使一个理所当然地是另一个的亚序列），这让许多哲学家得出结论：无穷概念具有固有的矛盾性。

自古以来连续性悖论就为人所知，该悖论与巴门尼德的弟子芝诺有关，他用这些悖论来论证没有运动这样的东西存在。它们产生自把一条连续的线视做一个不连续的点的序列。问题是这个序列必定是无限可分的。以箭的飞行为例。芝诺论证道，在它到达靶子之前，它必定到达离靶子有一半距离的那一点；但是，在它飞到那一点之前，它必定先到达离该点一半距离的另一个点，如此以至无穷（*ad infinitum*）。既然包括在箭矢运动这个判断中的前提之链永无终结，它所假定的运动永远也不会开始，于是，芝诺力主运动应被视为虚妄。不管我们用眼看到的现象是什么，理性将告诉我们箭并不运动！很少有人会准备接受这个结论，但它提出的数学难题，即一个连续的数量如何能被理解为一个不连续的点的系列，直到 19 世纪仍未得到解决。

与连续性问题相连的是那些围绕着无穷小概念的问题，在微分学中，无穷小概念就像创始者当初所设想的那样举足轻重。一个无穷小的数被假定为有着无限小的量，比我们所能设想的任何数都小，但还不是零。它不可能是零，因为连续性的

线被认为由它们组成。然而，在一个导数的计算中——比如说，对在时间中、在一个特定位置的运动物体的速度加以计算——一个无穷小的量索性被视为没有量。虽然这一过程在实践中确实发挥作用，但是它有矛盾却是相当一目了然的，贝克莱主教就曾在其攻击牛顿微积分的著作——《分析》中，令人难忘地揶揄过这一过程。贝克莱讥笑道，用在微积分中的这种“逐渐消散的增加”是什么？“它们既不是有限的量，也不是无限小的量，还不是零。我们是否可以把它叫做已死的数量的鬼魂？”贝克莱提出，能接受这一概念的人在接受基督教的神话时应心无疑虑，因为数学家们不是也有他们自己的神话，“而且也有他们的不一致和矛盾吗？”

在19世纪中叶，这些位于数学心脏部位的令人头痛的逻辑问题，激发了一场由德国数学家领导、旨在为数学尤其是微积分提供更为严格基础的运动。

尽管罗素对数学满怀激情，但直到他完成了其在剑桥的数学研修，他才知晓了这些数学家的工作。当他确实懂得了这场运动，它彻底地改变了他的哲学观点。令罗素大为不满的是，他在本科以前及上本科时被教授的数学，在对待对象时，不是本着建立关于抽象理念世界的严格真理的毕达哥拉斯精神，而是本着一种作为一系列有用技巧的更为实用的精神。

那些把无穷小微积分学教授给我的人并不知晓它的基本定理的有效证据，他们还试图劝我把冠冕堂皇的诡辩作为行动的信念。我认识到微积分在实践中确实有效，但是在它何以能这样方面，我却如堕云雾中。然而，我发现在获得技术技巧时有如此多的快乐，以至于大部分情况下我忘记了自己的困惑。(MPD35~36)

……当我还是一名大学生时，剑桥的数学教学简直太糟糕了。它的糟糕部分地是源于荣誉学位考试中因才录用的制度，这不久以后就废止了。在不同考试科目所要求的能力间做出美妙区分的必要性，导致对“问题”而不是对“书本研究”的强调。数学定理所提供的证明对于逻辑上的理解力来说是一种侮辱。事实上，整个数学课程作为一种巧妙的策略来被教授，通过这种策略学生们能够在学位考试中积累学分。对数学的这种印象使我对数学极为反感，我通过学位考试之后，便卖掉了所有的数学课本并且发誓永远不再看任何一本数学书，因此，在第四个年头，我就全身心地投入到奇妙的哲学世界中了。（MPD, 37~38）

由于对当时所教授的数学感到绝望，罗素依靠形而上学来满足由于对欧几里得几何学的热衷而引起的对毕达哥拉斯的渴望。罗素在1893年开始哲学研究，在一年内他把注意力集中到那激发他的发现正确和确定知识之希望的课题上：几何学基础。然而，当时，他不是数学中，而是在哲学中寻找那些基础，并且特别是采取了一种康德式超验理念论的形式。在《纯粹理性批判》一书中，康德提出以下问题：欧几里得几何学定理是如何仅仅建立在理性的基础上并且在物质世界中保持其正确性的？关于物质世界我们所知的大多数东西将只能通过观察和实验来达到；那么，例如像毕达哥拉斯定理这样真理如何能先验地（*a priori*）被知晓，而又与我们对世界的体验无关呢？康德得出结论说，欧几里得几何学所描述的，不是物体世界，而是现象世界。这个世界不是必须要像欧几里得描述的

那样，但是我们必须像他所描述的那样去理解和想像。或者，用康德的术语来说，欧几里得几何学所描述的是我们关于空间的“直觉形式”。这就是为什么在我们看来欧几里得几何学定理好像是必然正确的原因，就像逻辑规则一样，好像这些定理的正确性是由理性自身的本质所担保的。

康德死后，这一观点受到另外一种新生的几何学体系的质疑，也就是所谓的非欧几里得几何学。在其中，最著名的两个分别是由德国数学家黎曼（1826 ~ 1866）和俄国的罗巴切夫斯基（1793 ~ 1856）创立的，这两个体系不约而同地都抛弃了欧几里得的第五公设说（此公设认为平行线永远不会相交）并且从而提出“弯曲”空间说。在这种空间里，一切都与以前认为的不同；例如，三角形内角之和不等于180度，而是稍微大于180度（在黎曼几何学中）或者稍微小于180度（在罗巴切夫斯基几何学中）。假如这些体系在本质上是一致的并且我们能够想像他们所描述的空间；那么康德似乎就是错误的：我们不必感觉欧几里得所描述的世界。为什么我们不去理解黎曼的或者罗巴切夫斯基的几何学呢？这同样威胁着曾经令11岁的罗素兴奋的想法，这种想法我们也知道，即一种超验的以及在物质世界存在的完全确定的、精确的空间联系。

在罗素的第一部哲学著作《几何学基础》中，他用类似康德的方法回答了这个问题。罗素论证道，康德对欧几里得几何学的解释实际上对于相对来说新近出现的投影几何学是正确的，这种几何学研究认为几何数字仅仅是同它们的图形、与别的图形的“全等”有关，而同它们的大小无关。投影几何学的定理认为无论空间是否是弯曲的，只要曲率是常数就是正确的。因此，罗素声称，无论是欧几里得、黎曼，还是罗巴切夫斯基，他们是否给我们提供了关于物质空间的正确描述这



一点，是一个经验事实，但是我们所能确切知道的，是如果空间是弯曲的，那么它的曲率是一定的。为了理解这里包含的论题，我们可以想像一个足球的表面与一个鸡蛋的表面的不同。如果你在一只足球上画一个三角形，你可以想像在球的表面拖动那个三角形，而不必扭曲它的形状；也就是说，在这个足球表面上的任一部分所画的三角形与在其他部分画的三角形是全等的。但是，现在想像在鸡蛋大的一端画一个三角形，并试图向鸡蛋小的一端移动此三角形：这个三角形必定改变它的形状。这是因为一个鸡蛋的表面空间，虽然是弯曲的，但是它的曲率是变化的。罗素继续写道，无论真正的物质空间到底像什么，它不可能像一个鸡蛋的表面。不幸的是，针对这一观点，相对论的空间恰恰是像一个鸡蛋的表面，它的曲率随着物质所受引力大小的变化而变化。因此，罗素早期发表的这一哲学理论，现在被当做少有的能做出结论性的科学反驳的哲学理论之一。

在后来的日子里，罗素对他早期关于几何学的作品不屑一顾，并且认为这一理论“有点愚蠢”，但是，在这一理论发表的时候，他却认为他自己站在觉悟哲学唯心主义的边缘，这种唯心主义有点像毕达哥拉斯的理想：力图发现隐藏在杂乱的偶然现象背后的永恒不变的真理之理性实质。然而，这种实质不是通过几何学，也不是通过数学，而是通过逻辑，特别是通过由德国的绝对理性主义者弗里德里希·黑格尔介绍到哲学里面的辩证逻辑来被理解的。这种逻辑所得出结论不是通过一般推理，而是通过一个综合的过程，这种综合试图解决由相反的结论所带来的矛盾从而形成新的“先验”统一。最终，在黑格尔哲学中，这个过程得出结论，实质作为整体，是一种绝对理念。

罗素在同 J·M·E 麦克塔格特接触之后转向新黑格尔主义，麦克塔格特的著作《黑格尔辩证法研究》在 19 世纪 90 年代的剑桥哲学家中的影响很大。麦克塔格特强调的是被黑格尔哲学感受到的宇宙中万事万物间的相互联系。根据这一理论，分立只是一种幻想，并且，根据辩证法，从理解的较低范畴例如空间、时间和物质到最高范畴——绝对，是一个前进的过程。只有“绝对”是独立的和真实的，也只有“绝对”是理性的；所有的低级的范畴都不可避免地陷入到矛盾之中，这个矛盾只有通过连续的综合直至达到绝对才能够解决。在这种视界中，（这一点类似毕达哥拉斯的理想）逻辑和信仰相遇了，因为用麦克塔格特的话来讲，“这种辩证逻辑向我们展示了所有的实在都是合理的、正确的……哲学上的最高实体是来向我们表明一种最终和谐的一般本质，它的整个内容还没有进入我们的头脑中来思考”。麦克塔格特声称：“所有的纯粹哲学一定是神秘主义的，这种神秘不在它的方法论中，而是在它最终的结论上。”

在一个比较短的时期内，罗素被神秘主义的这种特殊形式所鼓舞，并且满怀雄心地规划一部《科学辩证法》的蓝图，这部《科学辩证法》试图通过对数学、物理和其他科学内在矛盾的一系列的揭露，来证明黑格尔哲学多次力图理解世界的优越性。在此期间，罗素的著作（多数没有发表）中充满了对于那些拒绝承认困扰他们的课程（科目）的逻辑矛盾的数学家们多次的训诫和忠告，例如，在 1896 年，他写了一篇名为《关于连续量的一些困难》的论文，开篇他即写道：

芝诺之后，“连续性”这个问题一直困扰着哲学家们，并且，数学家们也用更加巧妙的分析来避开它……看

起来十分值得收集和解释——尽可能简洁的——连续的数量和数关系中的一些矛盾，并且也表明在这个领域中哲学的二律背反（矛盾）在数学谬论中找到了它们的相对物，这些恰好是数学家们所遗忘的东西。至少在我看来，这些谬论似乎在计算法中蔓延着、渗透着。（CPBS 2, 46）

换句话说，坏的哲学——或更糟糕，对哲学的漠不关心——导致了坏的数学（罗素早期曾经抱怨过的“官方诡辩术”以及“聪明的把戏”）。如果数学家们真的想要理解数学真理，他们就应该把他们的注意力集中到连续性、无限性和无穷小的矛盾上来，并且重新思考他们学科的逻辑和哲学的基础。

如同罗素在 19 世纪最后几年所发现的一样，数学家们，尤其是德国的数学家们，在一段时期内始终关注着以上所述的问题。由于维尔斯特拉斯、戴得金和康托尔的著作，纯粹数学被提供了更加复杂的基础。无穷小的概念被摒弃了，“实”数被给予了逻辑上一致的定义；连续性被重新解释，而且，争议更大的是数学的一个新的分支（超限数学）被发明了，这种超限数学致力于无限性的悖论。许多哲学家始终认为导致这种工作的数学王国的画面比牛顿、莱布尼以及维特根斯坦的数学画面更加令人迷惑，这个画面描述了这些德国数学家作为“恶性膨胀”的一个整体。当然，他们确实违背了常识。例如，它要求人们相信存在不同的无限，因此，例如在一个连续体中点的数量要多于自然数的数量，虽然两者都是无限的。它也要求人们认同以前被认为是悖论的结论：例如，在一个连续系列的点中没有“下一个”点，因此，罗素曾经这样论述道，芝诺的“飞矢不动”在停止状态是正确的。

然而，对罗素来说，放弃常识只是数学的逻辑一致理论的

一个小的代价。无论如何，他从来没有过多地关注过常识，并公开宣布常识是“形而上学的奴隶”。他对于发现数学逻辑问题的数学的解决方法的欣喜几乎是无法抑制的，并且在了解维尔斯特拉斯，康托尔和戴得金等人著作的最初两年里，他便抛弃了他的“科学辩证法”的新黑格尔主义。当时他认为：“数学可能是完全正确的，并且不仅仅是辩证法的一个阶段”，另外，罗素不再使用“绝对”这个词。这一点在他的《哲学大纲》中有着根本性的变化，也就是他后来所谓的在他的思想中的“一个主要的分界线”。罗素喜欢这样说，世界上其实只有两种类型的哲学家：一种是把世界看做一碗软冻的哲学家，另一种是把世界看做一桶子弹的哲学家。通过当代数学家们的著作，我们可以重新发现罗素在《分析》中的信念，他放弃了软冻说，而赞同子弹说。那时，哲学的任务不再是证明万事万物之间的相互联系，不再是证明实体是不可分割的整体；而是通过分析来确认个别的独立的原子——物质的、心理学上的和逻辑学上的——是构成世界的物质材料。

关于数学，这使罗素接受了毕达哥拉斯的强健的形式：确实存在着一个数学的王国，并且数学真理的确能只是通过理性来发现。所有相信这些的旧有的壁垒——无公约数的问题，连续性，无限性和无穷小的矛盾——都一一被解决了，并且也不再需要借助于唯心论——无论是康德的还是黑格尔的——来理解数学：普通（而非辩证）逻辑已经足够了。罗素对于解决这个问题快乐情绪自然而然地激发了他的必胜信念：

现代数学的重大胜利之一就是发现了数学到底是什么……所有的纯粹数学——算术学、分析学和几何学——都是在逻辑的原始理念上建立起来的。并且纯粹数学的命题

是从逻辑的一般公理中演绎出来的，例如演绎推理和其他推论规则。另外，这也不再是一种理想或者一种志向了。相反，关于数学王国的更大和更多的困难部分，它已经取得了胜利；在剩下的数学的其他部分中，已经没有什么特别的困难了，现在它正被迅速地完成。几十年来哲学家们一直争论的这种演绎法是否可能的问题，已经被数学家们解决了，并且制定了演绎法。对于哲学家们来说，他们现在能做的只有心悦诚服地承认并接受。

……芝诺关心……三个问题，每一个都由运动呈现，但是每一个都比运动要抽象得多，另外，它们都是用纯粹数学来论述的。这三个问题是无穷小、无限性和连续性的问题。为了清晰地论述这其中所包含的困难可能就是哲学家们最艰苦的工作了。这个工作是由芝诺来做的。自芝诺以来到我们这个时代，每一代人中最聪慧的人轮流来解决这些问题，从普遍意义上来说，他们都没获得成功。然而，在我们这个时代中，有三个人——维尔斯特拉斯、戴得金和康托尔——不仅仅推进了这三个问题的进展，而是完全解决了它们。对于那些熟悉数学的人来说，这些解决方法是那么的清晰，没有留下任何疑虑和困难。这个成就可能是我们这个时代最值得自豪的成就；我也知道没有任何一个时期（除了希腊黄金时代）会有它的伟大人物的超越天才给我们提供这样一个更加令人信服的证据。（ML, 76~82）

罗素从综合向分析、从观念论向实在论的转变，在很大程度上受G·E·摩尔的影响，但是，实际上，他受维尔斯特拉斯、康托尔和戴得金的著作的影响更大。在《西方哲学史》

的最后一章中，罗素极力称赞分析哲学（或他所谓的“逻辑分析哲学”）的成就。虽然他根本没有提到摩尔，但是，他强调了这些德国数学家的著作的重要性。他写道：“这种哲学的起源，在于那些动手去清除他们学科的谬论和漫不经心的推理的数学家们的成就。”

罗素在哲学中的伟大贡献得益于这些数学家的方法的启发，他们一直都认为数学在逻辑上是一致的——或者，无论如何，从历史的角度来看，这些数学家已经消解了认为数学在逻辑上不是一致的的最重要的原因——当时罗素想要做的是要证明数学就是逻辑学。展现在他面前的这种想像是一种比欧几里得几何学更加严密的公理体系。在这种体系中，整个数学被压缩成几条无足轻重的公理。这些公理不是特别精确的，它们不会提到点，直线，甚至也不会提到数字；它们可能是简单的逻辑事实，例如：如果  $p = q$ ， $q = r$ ，那么  $p = r$ 。用这种方法，数学不仅能够没有矛盾地被展现出来，而且确定无疑的是正确的。一个庞大的知识王国本来能够没有任何疑问地被展示出来。

罗素在这个探索中的直接起点是意大利的数学家 G·皮亚诺的数理逻辑，在 1900 年巴黎举行的一场学术研讨会上罗素遇到皮亚诺。罗素后来说道：“在每次讨论中，我都被他（皮亚诺）所展示给我们的更加精确，更加逻辑严密的论述所吸引，震撼着。我走向他并且说道：‘我希望能够拜读您所有的著作。您随身带了您的副本吗？’他真的带来了，我立刻阅读了它们。”皮亚诺使用特别发明的逻辑注释（这种逻辑注释的基本原理在今天仍被运用并且对所有学习形式逻辑的大学生来说都是熟悉的），因而，他能够说明整个数学体系是建立在三个基本概念和五个原初公理的基础之上的。他的三个基本概

念是零，数字和“后继于”，他的五个公理是：

1. 0 是一个数字。
2. 如果  $X$  是一个数字，那么  $X$  的后继数也是一个数字。
3. 如果两个数字有相同的后继数，那么这两个数字相等。
4. 0 不是任何数字的后继数。
5. 如果  $S$  是包含 0 以及属于  $S$  的每个数字的后继数的集合，那么  $S$  包含所有数字。

把整个数学体系变为这样的少数的最初设定是一种巨大的成就，然而，罗素显然给了皮亚诺过分的赞誉。他写道：“在我们时代的所有人中，皮亚诺是形式推理的艺术大师。”但是，罗素认为皮亚诺还没有完全达到逻辑上的顶峰，他认为皮亚诺的基本概念能够从逻辑的角度上被进一步下定义从而得到更原始的定义：类。如果类的一种原理能够被构建在皮亚诺的理论中，那么他的基本概念就能够被界定，他的五种原理就能够被证明。于是，罗素推理道，数学只能被表现为逻辑学的一个分支。这就是罗素在他的巨著《数学原理》中所要表达的中心思想。《数学原理》第一稿是在 1900 年末完成的——仅仅在他遇到皮亚诺之后的几个月，但是直到 1903 年《数学原理》全书才最终出版，在那时罗素的毕达哥拉斯式的视角遭到了致命的打击。

与那个激励过他的数学家不同，罗素受到的是基本的哲学研究的激发。对于他来说，从逻辑中引出数学的主要目的是来表明康德的数学哲学，当然，还有黑格尔哲学是错误的，如果

数学是逻辑学的一个分支，罗素认为，那么康德的诸如“直观形式”这类主观的，精神性的概念是不必要的。因而罗素在《数学原理》中开始就用尖锐的言词和自信的态度驳斥康德的数学逻辑，并且，他还大胆地论述数学是逻辑学的最终的正确性以及这个论点在哲学上的重要性：

至今为止，数学哲学像哲学的其他分支一样一直被争论着，没有任何进步。虽然一般来讲，数学在某种意义上来说是正确的，哲学家们争论的是数学命题到底是什么意思；虽然某些东西是正确的，没有任何两个人会在正确的是什么这个问题上达成一致，并且如果某个东西是为人所知的，在为人所知的是什么上，也没有任何两个人会达成共识。然而，如果在这一点上有疑问，那么就很难认为数学中有确定的、精确的知识。因此，我们发现唯心论者越来越倾向于把所有的数学都作为处理纯现象的手段，而经验论者则把数学看成某一确定真理的近似值，而经验论者们也没有对我们说明确定真理到底是什么。必须承认，事情的这种描述完全不能令人满意，哲学询问数学：它究竟意味着什么？在过去，数学不能回答这个问题，哲学则通过介绍完全不相关的精神概念来进行回答。但是，至少就能把整个数学命题缩减为某些基本的逻辑概念而言，现在数学能够回答这个问题了。针对这一点，哲学就必须重新进行讨论。我将会努力说明这里面所包含的基本概念是什么，详细说明在数学中不会出现的是什么，并尽力简明地指出在这些概念的分析中所包含的哲学难题。在一篇关于逻辑的论文中，我将提出处理这些难题的完整方案，这篇论文在下面的文字中不会涉及。



直到最近，在数学原理中仍有一个特殊的困难，数学由推理构成这一点好像很易懂，但传统的演绎法的东西大部分或者完全同现行数学不相关。无论亚里士多德的三段论还是符号逻辑的现代教条，都要么对数学推理来说是理论上不充分的，要么至少是，它们需要如此人为的论述形式，以至于这种论述形式也不可能被实际应用。在这一点上，康德式观点仍有其市场，它认为数学推理不是严格形式的，而是总是运用直觉，即要运用有关空间和时间的先验知识。由于符号逻辑的发展，特别是皮亚诺教授的工作，现在，对康德哲学的这部分理论，能进行一个最后的不可改变的反驳。在演绎法的10条原理和10条其他一般逻辑前提的帮助下（如“蕴涵是一种关系”），所有的数学家都能够严密地规范地进行演绎，并且，在数学中出现的所有实体都能够用上面提到的20个前提进行解释。在这种叙述中，数学不仅仅包含算术和分析学，而且还包括几何学。欧几里得几何学和非欧几里得几何学，理性动力学，以及尚未诞生或尚处于婴儿期的不胜枚举的其他研究。所有的数学是符号逻辑学，这一事实是我们这个时代最伟大的发现之一；当这个事实被确立后，数学的剩余的原则就在于符号逻辑自身的分析中了。（POM, 4~5）

《数学原理》是一部晦涩难懂的著作，充满了深奥复杂的推理，而且是用比以前更加专业的规范的体系书写的，到那时为止，哲学语言的运用都没有那么专业和规范，然而，这本书既不是一部形式逻辑的著作，也不是一部数学著作，并且，罗素实际上也没有构造他所宣称的能够被减缩的数理逻辑体系，而且，他也没有试图进行归纳。他的目的只是说明这样一种归

纳是可能的。然而，他的确详细说明了他所认为的逻辑可能会包括的基本概念和基本原理。对罗素而言，最重要的是关于类的概念，类的概念很重要，它同“集合”的概念很不一样，当“类”的概念出现在数学中的时候，集合论在《数字原理》写成之前就一直作为数学的分支存在，如果罗素的目的是把数学归纳为集合论，那么他的著作就不应该有重大的哲学意义；他仅仅是把整个数学体系归纳为数学的一个特别分支。罗素所建议的是这样一个命题：数学能被归纳为逻辑，因此，对于他来说，他从一个纯粹逻辑概念开始这一点就很重要了。

那么，集合和类的区别是什么呢？从一个典型的例子来看，集合可以用表  $\{2, 4, 6\}$  来解释，表  $\{2, 4, 6\}$  是一个包含三个数字的集合。起初，罗素很难接受康托尔的超限集合论，因为他不理解一个无限的集合是如何被很好地解释的，这是因为我们不能列举一个无限的集合中的所有数字，然而，罗素从皮亚诺那里受到的启发之一就是关于类的不同的概念，这就帮助他消除了这些疑惑。类的定义不是通过数字来解释的，而是通过一个叫做命题函项的名词来解释的。从广义上来讲，一个命题函项是一个具有可变因素的命题。“柏拉图是一个人”和“苏格拉底是一个人”都是命题，但是“X 是一个人”就是一个命题函项。于是，人的类就被定义为“X 是一个人”是正确的这样的东西，而不管他们可能是什么。为了理解“人的类”的概念，我们不必知道这个类中有多少成员，也不必知道成员的数量是否是无限的，甚至也不必知道这个类中是否有成员；我们只需明白命题函项“X 是一个人”的意思是什么就可以了。因此，“类”是一个纯粹逻辑概念，这个纯粹逻辑概念不仅来自数学的一个分支，而且来自关于命题的一般意义上的考虑：每一个有意义的命题都有能够被命题函项

解释的形式，对于每一个命题函项来说都相应地有一个类。

从本质上来说，罗素把皮亚诺的数学体系归纳为一个逻辑体系的工作，是要说明皮亚诺的三个基本概念和五个基本原理是如何通过类的概念重新进行构造的。也就是说，他必须证明数字能够被作为类来解释，他用类之间一一对应的基本概念来进行证明，并且接受了康托尔的思想：如果两个类能够一一对应，那么这两个类是“等势的”（或罗素所谓“相似的”）。

那么，一个数字可以作为“相似的”类的类被解释：例如数字3，将是具有3个成员的类的类。0是一个空类的类，1是只包含1个成员的类。在解释了0和1之后，罗素就能够来定义“+1”的概念了（皮亚诺的“后继数”的概念）。因而也能够解释皮亚诺的五个原理了。

在此基础上，罗素继续为有理数、无理数、实数、复数、无穷数和连续性下定义。同时，他为普通几何学、投影几何学、微积分、牛顿的概念准规以及海尔里希·赫茨的运动论是如何被引入他的理论中列了一个纲要，罗素这部著作的涉猎范围之广，罗素本人理想之宏伟都是令人惊叹的，在给一位友人的一封信中他这样写道：我发明了一种新的学科，这种学科原来就是所有的数学首次在其本质上被理解。他认为他表明了数学归根到底是什么的问题并且也确实这样做了。他实现了他自己的以及毕达哥拉斯的把数学作为一种抽象然而却是客观的真理的梦想。我们关于教学的知识能够被完全的精确地证明出来。他后来说道，从思想层面上来说，《数学的原理》第一章的写作“是我的生命中的制高点”，是“一种我从未体验过以后也再没有体验过的精神上的蜜月旅行”。

每天都发现自己理解了以前从不理解的东西。我想

所有的困难都解决了，所有的问题都圆满结束了。（MPD，73）

但是，他补充说：“这种蜜月旅行没有持续下去，第二年年年初精神上的悲哀就全面突袭了我。”

## 数学家的梦魇

罗素的“精神上的蜜月旅行”随着他的类的概念是自相矛盾的噩梦般的发现结束了，这个他本来想把整个数学体系归纳为类的概念的计划破产了。为了理解这个发现对罗素的影响，我们就必须回顾他关于类的思考的过程。根据罗素对毕达哥拉斯数学的神秘主义的描述，类是一种客体，可以肯定的是，它不是那种能够被看到或者被感觉到的对象，但是对于毕达哥拉斯来说它是一个真实的客观的存在。它们不在思维中存在，而只存在于“形式的世界”里。也就是说，它是毕达哥拉斯和柏拉图曾经描述的数字的一种存在，正是罗素所认为的那种存在，数字是类。

在罗素的理论中，数字是类的类，对他来说，这意味着类必须是某种客体，否则，怎么能够形成类的类呢？

罗素通过对康托尔的无穷集理论的思想总结出类的概念的缺陷。康托尔有一个著名的论断即世界上不存在最大的基数词，基数词是用来回答“多少”这个问题的数字。例如，如果要数一间屋子里的人数并得出结论“4”，那么，这个“4”就被用做一个基数词。另一方面，如果你让人排队，你就可以说：“你是第一个，你是第二个，你是第三个”和“你第四”，那么，你就把1、2、3和4作为序数词，在康托尔的理论中，

基数词属于集合，并且基数词可以分为有限基数词和无限基数词。例如，自然数的集合就有一个无限的基数词——这个无限基数词康托尔用  $\aleph_0$  来表示——实数的集合中无限基数词也用  $\aleph_0$  来表示。康托尔的另一论断——实数的集合中数字的数量要多于自然数集中数字的数量——最终也被罗素接受。这个论断的证明如下：首先，自然数是实数的子集，其次，实数不能同自然数——对应，康托尔于是得出结论，实数集合大于自然数集合。

另外，康托尔又有一个证明：从一般意义上而言，一个集合总是小于它的幂的集合（也就是说，它的主词集合）。如果一个集合中有  $n$  个数字，那么就会有  $2^n$  个子集， $2^n$  总是大于  $n$ 。将以上进行总结归纳，康托尔得出结论，实数的集合有  $2^n$  个自然数。据此，康托尔构建了一个关于不同的不确定的无限数的完整的体系分级结构。康托尔推理说：因为无论哪一个基数词，我们总是能够通过它的乘方得出更大的一个基数词，因而，世界上没有最大的无限基数词。

在读过维尔斯特拉斯，戴得金和康托尔的著作之后的最初激动中，罗素确信这种推理存在着一些不足之处。当然，罗素论述道，如果数字是类，类是“客体”，就肯定会有更大的数字，也就是说，存在着“客体”的整体数字的数（不是存在于物质世界中——因为假设这个数字是有限的——而是存在于形式的世界中，在这种形式的世界里类也存在着），在 1900 年，他这样写道：

所有的无限数中有一个最大的无限数，这个最大的无限数是客体的总和，是每一类的最大无限数。很明显，没有比这个最大的无限数更大的数字，因为，如果一切都如

此，那么就没有什么可以相加的了，康托尔证明了不存在最大的数字，如果他的证明是正确的，那么在纯形式中无限性的矛盾就会重新出现。但是，在这一点上，康托尔先生存在着一个非常微妙的谬误，我希望能在我以后的著作中解释这一点。(ML, 88)

起初，罗素不能接受康托尔的证明，因为如果接受康托尔的证明，就必须承认类的理论存在着矛盾。矛盾来自于对所有类的类的思考。显然，因为数字是类，并且这个类包括每一个类——因此每一个数字——都有可能存在；所以这个类就有一个应当存在的最大的基数词。但是，如果康托尔是正确的，那么就有一个能够构建一个更大的类的简单方法，即把它所有的子集集中到一起。但是，如果这是一个更大的类，那么它就不能被包含在“所有的类的类”中，所有的类的类如何不能包含所有的类呢？

罗素试图发现康托尔论据中的缺陷但是没有成功，之后，他不情愿地接受了它的悖论的结论，在他的《关于逻辑原子主义的讲演》中，他也的确把它作为哲学文献中最睿智（虽然承认了这一悖论，但并不认为是最滑稽的）的玩笑之一。

你能够提及的每一类客体都有一定的基数词。从作为相似类的类的基数词的定义中很容易接着向下思考，你将会意识到设定在世界上存在着的所有客体的类会有它所期望的那么多。这个不是哲学家的人将会假设你不能得到比世界上存在着的所有客体的类更大的一个类。另一方面，证明你是否选择了一类中的某些成员是很容易的，用你能想到的所有方法进行这些选择，你能做出的不同选

择的数目比项词的原本号数要大得多……一般说来，如果你有  $n$  个项词，你就可以做出  $2^n$  个选择。证明  $2^n$  总是大于  $n$ ，无论  $n$  是不是有限的都是比较容易的。因此，你会发现世界上客体的总体数字与从这些客体中所能虚构出来的类的数目是不一样的，我要求你们把所有这些都看成是理所当然的，因为没有时间来调查证据，但是它们都出现在康托尔的著作中，因此你会发现这个世界上客体的总体数字并不是最大的数字。相反地，有一个更大的体系分级结构。

表面上看起来，这似乎是使人陷入矛盾之中。实际上，你有完全精确的数学证明来说明天地之中的客体比在我们的哲学梦想中的客体要少得多。(LA, 129 ~ 130)

实际上，罗素通过放弃这种有着丰富想像力的本体论使自己的哲学向前发展。如果康托尔的证明是正确的，他推理道，那么类就不能是客体。毕竟，它们不是“世界中的客体”。现在，罗素声明，类是“逻辑虚构”，数字亦是如此：毕达哥拉斯的世界，至少部分地，是一种假象。

罗素的这种观念通过他对好像比最大基数的悖论更加重要的类的概念中的矛盾的发现被强化了，这个矛盾现在被称为“罗素悖论”，这个矛盾也成为罗素对数理逻辑的最知名的贡献。它也引起了后来的思考。罗素在对康托尔的理论进行思考后得出的“所有的类的类”是不同寻常的类，在这些类中它把它自身看成其中的一个成员。很明显，大多数的类不包含它们自身：例如人的类不是一个人。现在，假设我们构建不包含它们自己（也就是说，所有标准的类的类）的所有类的类，并且提出问题：那个类是包含它自身的类吗？我们走进了一个

逻辑上的死胡同：如果这是包含它自身的类，那么它就不是类的类；如果它是不包含其自身的类，那么它就是类的类。

如果说罗素在思考数学世界中获得的快感被看做——因为他自己也倾向于把它看做——一种宗教快感，那么这些悖论就把他带到了无神论的边缘。他探索这些悖论，后来他说道：越是虔诚的天主教徒越是信奉邪恶的罗马教皇，从1901年到1906年，他苦苦思索试图发现解决悖论的方法。很多次他认为已经找到了解决方案，结果却发现解决方案是矛盾的。就像恶性循环一样，当他认为他把问题解决了的时候，矛盾就又出现了。在这项工作中，他的数学导师A·N·怀特海对他进行了帮助，罗素同A·N·怀特海一起合作来共同完成《数学原理》的写作，把数学归纳为逻辑。最后，俩人写成——几乎完全读不懂的——三卷册的著作《数理》。这三册书从1909年到1913年陆续出版。

《数理》中所包含的逻辑体系距罗素在《数学原理》中的那个预想的确已经很遥远了。罗素和怀特海抛弃了罗素曾经认为是数学的本质的十分清晰简单的类的理论，取而代之的是俩人创立的庞大的错综复杂的体系。在理论中的许多难题用强制的需要的名义来避免悖论，而其他的难题则被罗素有意地改变哲学观点从而来避免出现悖论。从广义上来说，从《数学原理》到《数理》期间罗素哲学观的转变可以被看做是从本体论到语义学，从确实存在不存在的问题到确实能够讲得通或确实讲不通的转变，在这个过程中，他被迫着手于他后来所说的“从毕达哥拉斯的撤退”。

这种撤退是个逐渐的过程，我们也可以看到，柏拉图主义（或毕达哥拉斯主义）的痕迹仍在《数理》中存在。他如何不情愿放弃曾经激励过他的毕达哥拉斯神秘主义在他发现所谓的



“数学研究”的悖论后的一年中所写的一篇文章里有很明显的表现。在这篇文章中，他谈到数学的客观真理仍然在激励着他这个虔诚的信徒：

历史上对数学的研究可能比对希腊和罗马的研究还要多，但是，数学在人类的文明中，一直没有找到它恰当的位置。虽然传统业已裁定千千万万个有学识的人至少应该知道数学这门学科的组成部分，但是，这种传统产生的思考却被遗忘，被掩盖在故意卖弄学问，无足轻重、毫无意义的废话之中。对于那些努力探索数学的存在价值的人来说，最一般意义上的回答将是：数学促进了机器的制造生产，方便了人们的旅行，帮助国家在战争中或在商品贸易中取得胜利。……然而这些都不是数学这门学科存在的本质意义。众所周知，古希腊哲学家柏拉图把对数学真理的观照看做是神的旨义，并且他比任何其他人都更深刻地意识到数学是人类生活必不可少的组成部分。

……对数学的正确看法是：数学不仅仅拥有真理，而且它也是最大的美——一种像雕塑般的冷峻的严格的美，它对人类的脆弱的天性不感兴趣，也没有像图画或音乐那样华丽的装饰，然而它却是崇高的，纯粹的，它有着只有最伟大的艺术才能展现出来的严格意义上的完美。作为最优秀的标准，喜悦、兴奋，超凡脱俗的感觉，这些将会在数学和诗歌艺术中得到充分的体验……对于大多数人来讲，真实的生活是居第二位的，是在理想和可能之间做出永远的妥协的状态；但是在纯粹理性的世界里是没有妥协的，也没有实践上的限制，更没有在充满激情的志向中具体的创造活动的壁垒。

……对于严格的人来说，对真理的热爱永远是第一位的，并且，这种真理是在数学中而不是其他的学科中，对真理的向往与热爱对于苍白无力的信仰来说是一种鼓舞。（ML, 62 ~ 74）

罗素坚定地坚持这个值得称道的观点是出于两个问题的考虑：1、在计划为数学的这个“辉煌的体系”进行基础论证后发现其中存在着重大的缺陷，即使这样，他仍然不得不表明这个体系是正确的。2、他必须回答这个问题：如果类和数字是“虚构的”，那么当柏拉图所谓的上帝在思考“数学的真理”时想的是什么，因为罗素要尽力解决这些问题，因而他开始着手削弱他的本体论的方案，通过一次又一次的归纳总结他得出他原来的一直认为是“客体”的东西实际上是字词和符号，什么都不代表。罗素首先把类（数字）的概念摒除，然后确定其意义是什么，接着把命题本身都描述为“不完全符号”。如果一个符号是“完全的”，这种削弱本体论的假设就是有意义的——应当有一个实体同符号相对应。人们应该不会忘记，罗素对于类的思考是：对于每一个有意义的命题函项来说都会有一个相应的类。现在，罗素对这个假设进行更严格的检验，在此期间，他越来越反对毕达哥拉斯的实体的类的存在概念，对于什么是有意义的概念进行越来越严格的限制。首先，他认为“类”是没有意义的，没有这样的东西，因而一个类是否属于它自身这个问题也没有再存在的必要，因为这个问题是无意义的，但是，如果“类”不存在了，那么数学的基础又是什么呢？罗素临时的答案是：命题函项，因为用类可以分析数字，用命题函项可以分析类。罗素在《关于逻辑原子主义的演讲》中这样写道：

为了简明扼要，我一直都在讨论好像确实存在着所有的客体（数字，类，类的类等等）的不同的类，当然，那是毫无意义的。这里有很多内情，当人们遇到类，类的类，类的类的类时，人们就会谈论起逻辑虚构……什么样的客体你想说成是类呢？它们就是你想说的命题函项里所包含的东西。你想要说的命题函项在某些时候是正确的。

这同我们说一个类中有它的组成成员是一个道理。你想说变化的100个意义。这与我们说一个类中有100个成员是同样的道理。你想说的关于类的所有的一切与你想要说的关于命题函项的所有的一切是一样的，当然除了偶然的不相关的语言形式之外……用这种方法你会发现你所认为的类的所有规范的特征，它们在数学中的规范应用会让你认为确实有类的存在，也就是说，肯定的是：一个命题是以符号化的类的面目出现的，实际上，对于那个符号来说确实包含着与之相对应的成分。（LA，136~138）

按照这种思考，罗素在他的哲学中的主要目的是进行一种分析，这种分析能够揭露隐藏在“偶然的，不相关的语言形式”之后的真正的逻辑形式，问题是，在我们根深蒂固的思维习惯中总是试图为那些无法命名的东西命名，他说道：“如果我们有一种正确的逻辑语言，我们就不会试图那样做了。”于是，他和怀特海的任务就是来构建这样一种“正确的逻辑语言”，在这种逻辑语言中没有数字或者类的符号，只有特称命题和命题函项的符号。为了方便起见，应当用符号来代表数字和类，但是，为了把它们用逻辑上更加正确的形式表现出来，一套系统的，严格的方法技术是必不可少的，而且需要谨

慎的是，这些似乎能用符号来命名的客体实际上并不存在。

在罗素的著作中，这种分析的最著名的是他的摹状词的理论，这一理论在1905年发表的题为《论指谓》的论文中首次提及。罗素提出这个理论的目的是试图弥补由于悖论而导致的数学哲学的缺憾，尤其是他想把类从他的本体论中消除——但是，现在此理论的这一目的似乎被遗忘了。

指谓（称）是罗素在《数学原理》中提到的一个词，表明概念和客体，类或数字（当然，在《数学原理》中这些是同一个范畴，因为，当时罗素认为一个数字是一个类，一个类是一个客体）间的逻辑联系。因此“英国第一位女首相”就是指玛格丽特·撒切尔夫人。下一任首相是指四年之后的首相，所有的双数指的是无限的双数的类，等等。指称的概念与指称关系的概念是不同的，两者很容易混淆，指称关系是一种词或词组同客体之间的言语关系，例如，一个人同一个名称之间的关系。在罗素看来，名称不是指称；指称是一个概念，在语言学中指称是依靠摹状词而不是名称来定义的。更特别的是，在罗素的《数学原理》一书中，指称的概念是通过下面的六个词形成的：所有的，每一个，任何一个，一个，一些和这个。

对于罗素来说，指称的重要性在于指称短语是数学的核心（2是正方根，所有的双数都是最小数的平方的总和），并且，指称和命题函项是相辅相成的。在《关于逻辑原子论的演讲》中罗素这样写道：“无论何时你运用诸如‘一个’、‘一些’、‘所有的’、‘每一个’等这样的词语，你都会意识到一个命题函项的存在，因为这些是命题函项的标志。”例如，罗素说到“所有的狗都是脏的”，这就表明了一个命题函项，“如果X是一只狗，那么X是脏的”这个命题就是正确的；“我遇到一个

人”，这个命题函项表明“我遇到 X 并且 X 是一个人”是正确的，等等。

在写《数学的原理》时，罗素认为每一个有意义的命题函项都阐明了一个类（即使这个类是空的），因此，他相信每一个有意义的指称短语都对某事物甚至对根本不存在的某“物”进行了解释。现在，罗素对于“存在”采取了更加严肃的态度，他认为那些不存在的东西根本什么都不是，那些对不存在的客体进行解释的指称短语实际上是毫无意义的。

在《论指谓》中，罗素试图用消除根本不存在的指称客体这种方法对包含指称短语的叙述进行分析。他提出的这种理论认为所有的指称短语对于它们自身来说都是没有意义的。它们是“不完全符号”，只有在命题的背景中才有意义。例如，定摹状词（开头的词是“这个”）“法兰西的现任国王”，“下一任首相”等等。罗素当时认为这些短语并不意味着什么，但是，如果要正确理解这些短语，那么这些短语在被翻译时定摹状词将不会存在，典型的例子是这样一句话，“当今的法国国王是秃子”，这似乎是假定目前有一个法国的国王并且似乎是在阐述不存在的实体而且谓语是“秃子”。这个设定是虚假的，不真实的。罗素所建议的这种方法把假设变为清晰的陈述。把握罗素的摹状词理论，“当今法国国王是秃子”，实际上是 3 个判断的综合：

1. 命题“X 是当今的法国国王”是正确的。
2. 对于任何一个 y 来说，如果命题 y 是当今法国的国王是正确的，那么 y 等于 X（当今的法国国王只是一个）。
3. X 是秃子。

第一个判断是一个清晰的叙述，指出当今法国国王的存在并且因为这个叙述是假的，因而整个合取命题也是假的。所以通过这种非常迂回曲折的分析，“当今法国国王是秃子”，是一个有意义的但却虚假的命题。

于是，在罗素的“逻辑上正确的语言”中，指称短语是不出现的，同他在《数学的原理》中曾经说过的恰好相反，他认为像指称这样的东西根本不存在（在某种程度上，这会立即引起对类的存在的否定，因为，大多数情况下指称对象是一个类），我们所要论述的不是指称，而是论述一个确定的命题函项（“X 是 F”）。实际上，这最后成为一种关于存在的论述。例如，为了说明天使是存在的，就要说明命题函项“X 是一个天使”有时是正确的。

罗素抛弃类的概念并且把命题函项作为他的全部理论的基础的决定从某种程度上来说是很不同寻常的，因为，在很早的时候，罗素就认识到属于或者不属于它们自身的类的悖论在命题函项的领域中有它的同源词（对应词），在命题函项的领域中是它们自身或不是它们自身的命题导致问题的产生。他似乎认为命题函项因为某些原因比类更有说服力。无论如何，他一直独立地坚定不移地在普通哲学领域构建着自己的理论。也就是说，他在构建着逻辑和没有类的数学一致的无矛盾的体系。在写成《论指谓》一文后他的本体论被进一步削弱，当时他坚定地认为在类似的领域里不存在像命题这样的“客体”。

直到 1907 年，罗素都认为命题在某种意义上是抽象的客体。对于他来说，命题不是句子；也就是说，命题不是语言单位，它们是思维的客体。因此，如果我认为“ $2 + 2 = 4$ ”，你也这样认为，那么，“ $2 + 2 = 4$ ”是我们两个人的思维所涉及的命题。这个命题有某种客观地位，也就是说，它有它的存

在，这种存在不是在你我的思维里，可以这样说，这种存在是在真理的领域中。在罗素抛弃数字和类的观念后的短时期内，他把上述观念归为一种残留在关于数学的柏拉图主义的基础，这一点他在1906年3月26日给朋友M·I·戴维斯的信中进行了论述：

我并不认为（在他的文章《数学研究》中）数学的客体或者其他的抽象思维存在于我们之外，何况当我们思考时会有各种各样的天才般的人物的理论在我们头脑中再现，我的意思是说任何抽象思维的客体都不是一种思维。思想家的或者任何其他人的思维根本就不存在，虽然思维是某种东西。所以，在数学中，一种新的原理是一种发现，是发现者首次理解被发现的事实，这个事实有一种无限的本质，而没有无限的存在。

然而，“本质”和“存在”的差异同罗素的本体论上的缩减不自然地联系在一起，同样的压力迫使他放弃由定摹状词所称的非存在“物”，也同样迫使他放弃命题理论。如果某物不存在，那么它不能是某物。这是由罗素通过思考虚假命题得出的结论，“ $2 + 2 = 4$ ”这种观点是某物，那么它就是“一种永恒的本质”，这是有合理性的，特别是对那些遵循毕达哥拉斯在无限的数学真理世界的信念的人来说。但是，如果你和我都认为“ $2 + 2 = 5$ ”呢？如果这样判断，那么它也是一种永恒的本质吗？用这种残酷的例子来分析他的以前的观点，罗素用自嘲的语气谈到这种观点：

当我认为命题存在时，对于我来说，如果认为除了事

实之外还有这些奇怪的模糊的东西，例如：当实际上今天是星期二却说“今天是星期三”，这种命题似乎是不合理的。我相信（认为）这些在真实的世界里是不会传播的，人们不会这样认为，我想任何有真实感觉的人都不会这样想像。（LA，87）

那么，命题不存在了，因而表示命题的句子像定摹状词一样不得被看做“不完全符号”，只有在人们头脑中所思维的背景中才能使它们有意义。命题只有在被人判断是正确的或是错误的之后才能表示某种意思。如果命题与事实相符，那么此命题就是正确的，如果命题与事实不符，那么此命题就是错误的，是虚假命题。因此，事实在“世界中”存在，而思维在“头脑中”存在，这些奇怪的模糊的东西（客体）被认为介于正确和错误之间，这种命题根本就不存在，在《数理》一书的序言中，罗素这样论述这种观点：

我们所说的一个“命题”（与解释它的短语是有区别的）根本不是单一的个体。也就是说，对命题进行解释的短语就是我们所谓的“不完全”符号；短语本身并没有意义，它需要某种补充来获得一个完整的意义……因此，命题“苏格拉底是人”在某种意义上需要某种补充从而获得完整意义；但是，当我判断“苏格拉底是人”，此句的意思已经被判断的行为说明了，不完全符号也就不存在了。命题是“不完全符号”具有哲学上的重要意义，并且在某种程度上同符号逻辑有关。（PM，44）

那么，什么是判断呢？很显然，判断不是思想和命题之间



的联系，因为如果命题不存在，它们也就不会同任何事物有任何联系。针对这一点，罗素提出了他所谓的“判断的多种关系理论”，根据这一理论，判断是思想与命题的成分间一系列的联系。因此，这个判断“苏格拉底死了”是三个事物间的一系列联系：个体、苏格拉底和谓语“必死性”，思维把它们综合到一起从而判断出苏格拉底死了。

自从罗素在他的理论中把数字、类、指称短语和命题摒除之后，剩下的理论让人觉得非常复杂深奥，“逻辑上的正确语言”，在这种体系里甚至最简单的数学公式被都用晦涩难懂的迂回的方式进行解释。但是，更严重的是，因为罗素仍然没有解决悖论这个问题，他现在开始认为悖论根源于自指句的可能性中，他认为，康托尔最主要的悖论和自己的不包含它们本身的类的类的悖论是古老的克里特人悖论的变体。这个克里特人（爱比米尼）说：“所有克里特人都是说谎者：如果他说的是真话，那么他就是在说谎；如果他在说谎，那么他说的就是真话。”当然，问题的产生是因为他的句子中包含他自己。因此，在逻辑完美的语言里对于一个判断来说它不能包含它自身。这是他的类型论（罗素为解决自身反指问题而做出尝试）中的基本观念，罗素把类型论发展成为《数理》的逻辑体系。

之后不久，类型论通过逻辑幻象进行解释从中得出结论：世界上存在着客体的体系分级结构问题，首先是特殊（性），然后是类，接着是类的类，等等。类只能在等级的一个特殊水平进行构建，即，仅低于它自身的水平，因此，类不能包含它自身。当然，所有类的类是不存在的，因此，康托尔的悖论和罗素悖论都同体系无关，当然，因为类是不存在的，所以类型论就不得不用命题函项来进行解释，现在，类型论又认为如果命题函项把它自身作为可变性（命题在其意义上不能指其自

身) 的值, 那么命题函项就是无意义的。

这时, 体系分级结构就成为一个命题和命题函项: 最低水平的是不含可变性的初级命题; 紧接着是只能在超出特殊性之外的范围进行变化的命题函项; 然后是能够把较低水平的命题函项作为它们的值的命题函项, 等等。此时, 类型论就成为罗素一直表明的那样, 即“符号体系论”。当然, 从严格的哲学意义上来说, 命题也不存在, 因此, 类型论最终被用来确立不同的判断水平。

一般看来, 《数理》中所概括的逻辑体系是十分错综复杂, 令人困扰的。据说, 这个逻辑体系可能是有史以来由个人单独发明的最复杂的体系 (因为虽然怀特海同罗素合著此书, 但是类型论却是罗素自己发明的), 它把对数字的叙述简化为对类的叙述, 依次地, 对类的叙述又简化为对命题函数论的叙述, 最后又归结为对类型论的叙述。因此, 许多定义和最初原理在演算开始之前就应该确立, 例如, 命题“ $1 + 1 = 2$ ”能够成立就需要符合它的基本定义。

但是, 从哲学上来看这幅图画依然是模糊不清的, 当罗素相信类的存在的时候, 把数学归纳为逻辑是相当清晰的: 这表明数学真理是更大的客观逻辑真理领域中的一个组成部分, 当然, 这仍然是《数理》的目的, 但是现在逻辑真理领域中的“客体”的意思要模糊得多了。它们不是数字, 不是类, 也不是命题, 可能有人会问它们是形式吗? 在写完《数理》不久罗素在一篇未完成的论文《逻辑是什么》中, 极力使他的这个观点言之成理, 他写道“形式是某种事物”, 但是这篇论文也表明他对如何解释“事物”是什么同样困惑。

1913年, 罗素接受了他比较欣赏的学生维特根斯坦的观点, 即认为没有逻辑客体的存在, 但他仍坚持认为存在着逻辑

知识。根据当时罗素的认识论，这就要求在逻辑中有熟悉的知识，熟悉是我们自己同我们的知识体之间的一种直接联系。另外，罗素还在明显的前后矛盾中苦苦挣扎，“逻辑客体不能被看做‘存在’”，他写道，然而又必须要有“某种能够恰当地描述‘同逻辑客体熟悉’的事物的存在”。

从1914年到1917年，罗素放弃了哲学的研究来参加反对一战的运动，但是在1917年夏天，他又继续研究和分析逻辑客体的问题。在这个问题上，他的朋友，数学家P·霍顿在某种程度上给了他鼓舞与启发。霍顿要求他以《逻辑是什么》为题写一系列的文章。“我真的想知道逻辑是什么，”霍顿写道。在第二年所写的《数学逻辑介绍》中，罗素开始研究这个问题，并且认为虽然逻辑具有更抽象更一般的特征，但是它同动物学一样是与真实世界的联系，他的这个观点在同年所著的《关于逻辑原子主义的讲演》中有某种程度的解释。他在文章中写道：逻辑与事实的形式有关，随着对不同种类的事实理解，就会有关于事实的不同的逻辑类型。但是，在何种意义上这些形式是“客体”呢？无论如何，罗素似乎是要表明我们的思维能被变为客体，并且这些客体同我们用来代表它们的符号是不同的，逻辑确实有它自己的论题，不过这个论题很精炼并且难以理解：

（在哲学的逻辑中）要思考的主题是非常困难，非常难以理解的，以至于任何曾经试图思考它的人都知道如果在六个月中思考一次，一次思考半分钟就难能可贵了，剩余的时间就用来思考符号了，因为它们是真的东西，但是你想要思考的主题实在是太难了，并且人们也不是能经常得出结论，真正优秀的哲学家是能够静下心来思考这个

问题的，而那些不称职的哲学家则从来没有这样做过。  
(LA, 44)

罗素用一年的时间阅读了维特根斯坦的《逻辑哲学论》之后，他放弃了这种观点，他现在认为区别逻辑符号与它们所代表的东西实在是太难了，因为这两者之间根本没有区别，现在罗素这样描述道：“逻辑和所谓的思维规律都同符号有关；它们只不过是同一个事物的不同说法而已……为了理解一个逻辑命题，掌握语言的理解方式是很有必要的，他继续写道，一种逻辑原则并不说明什么，但是表明了这种符号，并且符号和其所代表的事物有相同的意思。”“另外：我是从维特根斯坦先生那里接受的这种观点。”

现在罗素已经完全完成了“从毕达哥拉斯的撤退”：逻辑方式，像数字，类和命题都被维特根斯坦的形而上学幻想所取代。罗素仍然认为数学是逻辑的变形，但是，他现在认为只是与同一个事物的不同叙述方式有关：

在我看来，数学在它的主题的问题上的非人化状态已经结束了。虽然很不情愿，但我已经开始认为数学中包含着同义反复。我害怕对于一个有着足够智慧的头脑来说，整个数学体系会变得十分琐碎，如同说一个四蹄的动物是动物一样……我在思考数学真理时已经体会不到任何神秘的快感了……我也不再认为智力高于感觉了，只有柏拉图的理念世界才是“实在”的世界。(MPD, 211~212)

的确，现在对于罗素来说，不再相信理念世界的存在是很重要的，他现在开始把它作为对实在世界的病态的厌恶而加以

取笑。

具有讽刺意味的是，在罗素根据数字被表现为语言学而不是逻辑从而把他观念中最后的毕达哥拉斯主义的色彩抹去之后不久，就有人对把数学归纳为逻辑提出严重的质疑。这就是著名的哥德尔不完全性理论，1931年首次出版，论文题目是《关于〈数理〉中规范的不确定命题与相关体系的论述》。在这篇文章中，哥德尔提出罗素和怀特海试图在《数理》中实现的目的永远也不可能被完全实现：从理论上来说，不可能存在一个从整个数学系统能派生出来的单一逻辑体系。哥德尔本人是一个柏拉图主义者，他和其他人把他的这一理论作为支持柏拉图理论的根据。

奇怪的是，罗素似乎对哥德尔的证据没有反应，1937年，他的《数学的原理》又一次出版，他为其写了新的序言并讨论了自1903年以来在这个领域做出的一些工作，但是，显而易见，他没有提到哥德尔，然而，1942年，哥德尔受委托写了一篇关于罗素的文章，被收入到P·斯科尔普斯的系列丛书《现存的哲学家的解放》中。并且，他想引起关于维特根斯坦对罗素的数学哲学的恶劣影响的辩论。他的文章《罗素的数理逻辑》批判了罗素在《数理》中对类的遗弃，赞同他以柏拉图的数学观念作为文章的开头，哥德尔认为，类确实可以被看做是真实的客体：“在我看来，对这种客体的设定同对物质体的设定一样具有合理性，而且，也有足够的理由使人相信它们的存在。”

然而，罗素并没有受到引诱来参加哥德尔所希望引起的辩论，他回答了所有发表在斯科尔普斯所设专栏上面的文章，唯独没有对哥德尔的文章做出回应，他只是轻描淡写地写道：“他的（哥德尔）天才，如同他先前发表的著作中所表现出来

的一样，使我认为他对我的许多批评很可能是有道理的”。然而，后来不久，罗素在普林斯顿遇到哥德尔，惊讶地发现哥德尔是一个纯粹的柏拉图主义者，并且显然哥德尔认为在天国里有一个永恒的“不”，那些高尚的逻辑学家希望死后能在天国里遇到它，哥德尔回答说他自己的柏拉图主义与罗素谈到例如逻辑同真实世界的联系与动物学与真实世界的联系一样真实，一样是纯粹、完整的。

那时罗素确实在这个领域接触到“不”了，但是后来在维特根斯坦的影响下他又忽视了它。

罗素从来没有详细地回答过哥德尔对柏拉图主义的论证。可能这些论证来得太晚了吧；当哥德尔的不完全定理发表时他大约60岁了，当他被要求对哥德尔为斯科尔普斯的专题所写的关于他的文章做出回答时他已经70多岁了。不管怎么说，罗素的观点是：柏拉图的客观数学真理的世界是一个幻想。1951年他所写的一篇名为《数学是纯语言学吗？》的哲学论文中，他就表述了上面的观点，他为他早期的数学理想的坟墓献上了一个花环：

毕达哥拉斯和之后的柏拉图各自的数学理论简洁、迷人……毕达哥拉斯认为数学是对数字的研究，每个数字都是居住在超感觉的天国中的独立的永恒的存在。当我年轻的时候我对此深信不疑……但是，随着研究的逐步深入，我对此产生了怀疑……数字其实只是为了语言上的方便，当包含数字的命题完成时数学即消失了。在天国中寻找数字与寻找“等等”一样都是徒劳无益的。

……所有的数学命题和逻辑命题都主张对若干字（词）正确使用。如果这个结论是正确的，那么它可以看

做是毕达哥拉斯的墓志铭。(EA, 300 ~ 306)

几乎同时，罗素写一个短篇故事，这个故事戏剧性地表现了他在思考数学的时候思想变化的过程。这个故事的名字是《数学家的噩梦》，故事里的主人公是“平方底教授”，他在研究了一整天的毕达哥拉斯的理论之后疲倦地在椅子上睡着了，这时，他做了一个奇怪的梦：

在这个梦中，数字不再是他以前认为的没有生命的范畴了：它们是被赋予各种各样情感的活的存在。在梦中，他站在无穷无尽的同心圆的圆心。第一个圆包括从1到10的数字；第二个圆包括从11到100的数字；第三个圆包括从101到1000的数字；依次类推，无穷无尽，在无限的平面上蔓延。

单数是男性，双数是女性。在他的旁边站着的是 $\pi$ ，礼仪大师。

$\pi$ 戴着面具，没有人能看到他的真面目，但他锐利的双眼透过面罩注视着外面，那眼光是冷酷的，无情的，像谜一样难以理解，每个数字穿着自己的制服从而有了明显的标志。不同种类的数字穿不同的制服并有着不同的形状：方括号是牌，立方体是骰子。约数是球形，素数是不可分的圆柱，完全数头戴着王冠。

这些数字围绕着平方底教授和 $\pi$ 跳着错综复杂的芭蕾舞。 $\pi$ 作了一个手势，芭蕾舞停止了，这些数字被一个接一个地介绍给平方底教授，每个数字都对自己的作用作了一个简短的说明。

……（不一会儿）数学家感到厌烦了，便对 $\pi$ 说：

“难道你不认为剩下的这些介绍是理所当然的吗？”听到这句话，一个尖叫声骤然响起。

……嘈杂声太大了，数学家不得不用手捂着耳朵，用恳求的目光盯着 $\pi$ ， $\pi$ 挥着手里的指挥棒大喝一声：“安静！否则你们就不能再进行比较了。”所有的数字都脸色苍白地服从了。

在观看数字们跳芭蕾舞的过程中，教授注意到一个素数——137——看起来好像不愿意接受现在它所在系列中的位置……最后，137大声说：“这儿有太多的滑稽可笑的官僚制度！我需要的是个人的自由。” $\pi$ 面呈不悦。但是教授从中调停说：“不要太为难他……我想听听他怎么说。”

虽然有点不情愿， $\pi$ 还是答应了，平方底教授说：“137，请你告诉我，你反对的理由是什么？”……听教授这么问，137禁不住慷慨陈词：“我受不了的就是他们的形而上学。他们仍然假装他们是永恒的，虽然很久以前他们的产品表明他们并不思考这类事情。我们都发现柏拉图的天国是枯燥的，并坚持认为这比驾驭感官世界要有趣。因为我们是从青天降临，所以我们与尔等有着不同的情感：每一个奇数爱着它的偶数侍者；尽管发现它们很奇怪，偶数们还是温存地对待奇数们。我们的帝国现在就是这个世界，并且当这世界突然爆裂，我们也将完蛋。”

教授发现他自己开始同意137了。但是包括 $\pi$ 在内的所有其他的人都认为他是一个渎神者，并转而反对他和教授。无穷主人——在比肉眼所及还要远的各个方向延伸——以一种愤怒的嗡嗡声把他们自己抛在可怜的教授身上。他一度被吓坏了。不久他恢复过来，突然搜集起他那



已复苏的智慧，并用洪亮的嗓音高喊：“滚开！你们不过是符号的方便而已！”

随着一声女妖的哀号，整个庞大的序列消散在迷雾中。并且，当他醒来时，教授听见他自己在说：“柏拉图不过如此。”（NEP, 48~53）

“毕达哥拉斯之梦”，罗素最终意识到，不过一直是一个噩梦罢了。



# 海德格尔

存在与时间  
的历史和真理

>>> 乔纳森·里



## 导 言

大学通常看起来比生产真正知识的工作室更像一个保护受蛊惑学者的避难所。例如，看一眼 1927 年流行于厅堂的厚厚的《圣经》般纯黑的书：《哲学和现象学研究年鉴》第 8 卷。它有 800 页之多，只包括两篇哲学论文，却像保险条例一样被分割成许多部分。你会得出结论说它不可读：那只不过是另一座标榜学术荣耀与辉煌的毫无意义的纪念碑。

然而回溯到 1927 年，德国哲学界却为年鉴欢呼雀跃。吸引他们的不是奥斯卡·贝克对于“数学生存”的仔细论述，而是另外一篇文章，它比前者更长，更令人生畏。虽然作者当时只是位于黑森林的马尔堡大学的一名助教，但却“享受着令人奇怪的恶名。据说他不仅仅是一个哲学家，而且是一个思想者，他对德国知识贵族们的见闻广博的优雅毫不关心，而宁愿选择自 37 年前出生时就有的、下巴登之梅斯教堂的天主教村子里粗俗的农夫们的生活方式。与经常去聚餐的教授们不同的是，他喜欢与他的妻子及两个年幼的儿子一起待在山上的小木屋里，那是几年前他在托特瑙堡之上的黑森林中建造的。在那儿他能够滑雪穿行于村庄间、伐木、眺望远方和沉思。但是他需要一个薪水更高的工作——理想地说，是位于布莱斯哥的弗莱堡大学（他在那里工作过）里的一个教席，以及从小

木屋出发的舒适的汽车旅行——如果他不能发表大部头的文章，他就不能够得到提升。他给年鉴寄出了一些手稿，这就是那部《存在与时间》：以马丁·海德格尔之名发表的“前半部分”为它进入世界开辟了通道。

当时的哲学主题是历史与真理之间的关系。科学与进步的启蒙主义信念已经被 1914 ~ 1918 年的战争所粉碎，这给具有腐蚀性的“相对主义”留下了空间。信仰，似乎依赖于历史的易变性，而不是一些因超验而值得信任的绝对真理。

海德格尔的宏大论证将是，如果历史的独特性和科学真理得以清晰地彻底思索，那么它们之间的一个显而易见的矛盾就消失了：我们个体的独特性不是为了上升到一个崇高的真理领域而丢在身后的“茧蛹”，而是我们全部知识的起源和归宿。然而，那将是一个难做的课题。因为它与我们对于自身的直接感触——与在思维与世界、主体与客体间的两分法是背道而驰的，这种二分法（也被建在西方哲学的大厦中）与我们日常自我理解的结构交织在一起。必要的界定工作不仅需要高超的智慧，而且需要自我转变的劳作。

### 我们自身的存在论

起初，从那些吊人胃口的期待转向海德格尔实际写就的论文是让人失望的。一开始，有什么题目能比《存在与时间》更落伍呢？难道海德格尔没有意识到对存在的哲学研究——本体论，用学界的行话来说——已经在 18 世纪末由康德明确地提出质疑，并且已由经验主义的自然科学所代替吗？难道没有人告诉他，依照爱因斯坦 1905 年的狭义相对论，时间概念现在属于物理学而不属于哲学吗？

但是我们应当小心。哲学家们经常用一种对于矛盾的精明的感触来写作，并最终愚弄那些对于他们自己未曾澄清和毫无讽刺的确信太缺乏警惕的人们。海德格尔或许将不会为解决问题或传统本体论的伪问题，而用一些愚直的新解决办法来烦扰我们——关于永恒运动或把圆形弄成方形的哲学同义语。他或许暗含着相当精致的东西。

当我们翻开书页并发现一段希腊语的引文——由柏拉图对话《智者篇》中神秘的 Elatic 外乡人对容光焕发的年轻的 Theaetetus 所发表的一段评论：“当你们使用‘存在着’这个词的时候，显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思。”——我们的心将再次坠入深渊。因此这将不过是另一次关于词句意义的争论，我们叹了口气。海德格尔继续引用：“不过，我们也曾相信领会了它，现在却茫然失措了。”这是一个双重的震惊。“我们也曾相信领会了它”，但是我们之确信真的会随着年龄的增长而增加而不是减少吗？并且“现在却茫然失措了”。但是是否它不是一个永恒的真理，而是徒增被设想为时间之女的困惑呢？

至少我们能够放心的是，海德格尔不会就存在的本质制定法则。他的主题不是什么怪异的东西——“存在的意义”——并且这一“意义”，就像他后来所解释的，不是“站在存在背后”的神秘物，而仅仅是在我们的日常语言与理解范围之内，词语可能带有的任何含义；他说，这一探索将会是任何东西，除了“深层（的东西）”。即使我们结束时并未发现积极的东西，我们至少能够期望把我们正在问的问题——“存在的意义问题”——的理解弄清楚。

当我们翻开另一页并开始阅读导论（“概括存在意义的问题”）时，我们发现海德格尔也向后退了一步。他写道：“在

今天这个问题已经被遗忘。”在很久以前，当柏拉图和亚里士多德在雅典把存在问题降伏时，它或许有某种紧迫性；但是从那时起，它一直被忽略或作为一个“多余的”的问题而温吞吞地被排斥。

然而，如果这个问题被遗忘，并不是因为它一直受到审查或压制，而是因为它如此无耻地夸示给公众以至于它失去了其原本的刺激性。就像我们在童年时死记硬背而学来的一首诗或祷词，存在的意义问题让人觉得如此的枯燥和熟悉，以至于我们从未注意到我们对它的含义茫然无知。“那个始终使古代哲学不得安宁的晦涩隐蔽物”，海德格尔说，已蜕变为“具有昭如白日的自明性的东西”。

恰恰由于这令人烦心的陈词滥调，海德格尔拒绝直接说出我们无疑想知道的东西：他用“‘存在’究竟意味着什么？对它如何定义？”来提醒我们，它一直是西方哲学的宏大主题之一，但是在这一点之后他只是提供了一个宽泛的暗示：存在是一个关键性的问题，是一切问题的父母；无论我们知道或不知道，它是关乎我们所有人的问题；无论我们何时对之加以讨论，它都是我们最终要讨论的问题；并且它一直被本来应该赞扬它的哲学传统粗鲁地庸俗化。对“存在”这种阐述似乎显得非常的难懂，但是海德格尔却承诺，如果我们跟随他，我们将能最终发现，在我们自身中，不仅有它意义的微光，而且还有一些关于为什么我们都倾向于把整个论题当做琐碎和烦心的事来加以排斥的理解。

我们关于本体论的可预知的疲惫感是建立在一些相当有意思的偏见上的。首先，正如海德格尔所指出的，存在似乎是最一般的概念，因为它指出了所有事物的共同之处。其次，它假定存在是模糊而不可定义的：因为如此一般的事物怎会有一些

独特的品性呢？第三个假设是我们大家在不思考存在的情况下就已经理解了它。毕竟，任何孩童都会使用动词“to be”，而我们对存在意义的理解更多地又意味着什么呢？

但是这三种反对存在论的偏见是它们自身对存在的假设。正如海德格尔所指出的，它们是存在论的判断，它们是“根植于古代存在论自身的”。所以，如果我们仔细考察它们，它们或许会揭示有关存在意义的某些东西，并且阐明构成本体论历史的认知和遗忘的运作。如果存在确实是最一般的概念，那么“这并不意味着它是最清楚的概念，再也用不着进一步讨论了”。相反，它表明，“‘存在’这个概念毋宁说是最晦暗的概念了”。其次，如果存在确实是“不可定义的”，这说明它是与我们在日常生活中与之相互作用的各种存在者是绝对不同的；这似乎表明，对存在论问题（就关于存在这一问题而言），是不能像存在者状态上（关于个别存在者的问题）的问题那样来进入的。第三，如果我们获得了对任何存在的充分理解，那么我们必须认识到，这个未经管制的“平均的可理解性”本身是一个非常有意义的事实，它值得我们耐心而仔细地分析。

当然，无论我们的态度是轻信是敌视还是介于两者之间，我们可能总是在存在论问题上犯错误。尤其是我们会不时地倾向于把它们当做“存在者状态”那样来对待它们——似乎它们关涉众多实体中的一个，并且能够通过“讲一个故事”（如在“哲学史”中）使之得以充分地阐释，同时把它们引回到“它所由来的另一存在者这种方式来规定存在者之为存在者，仿佛存在有一些可能的存在者的性质似的”。但是如果我们总是通过给予它们存在者状态的回答而错误构建存在论问题，这只能证实它们为我们遗留了这一问题。毕竟，没有对于我们周



围世界本质的以及我们在其中所处位置的一些理解，我们根本就不能生存。当然，这种理解不必采用明晰的存在论观点的形式；甚至它将在引导我们生活的方式中发现表达。正如海德格尔所说，从我们生存的第一缕曙光起，我们“就已经生活于一种存在的理解中了”。即便我们鄙视整个存在论观点，我们要回避它的企图，将依然带着抗拒我们之物的印迹。而且，如果我们避开存在论的方式本身就是存在论的展现，那么我们都可能已经是自己的存在论者了——我们自身生存的业余存在论者。

## 问题和发问者

但是当我们探询存在意义问题时，我们在做什么呢？实际上，问问题究竟意味着什么？海德格尔提供了下列鲜明的分析：

任何发问都是一种寻求。任何寻求都是由从它所寻求的东西方面而来的事先引导。发问作为对……的发问而具有问之所问。但是一切对……的发问都是以某种方式是就……的发问。发问不仅包含有问题之所问，而且包含有被问及的东西……此外，在问题之所问中还有问之何所问。

这些话只会给我们留下笨拙和极其模糊的印象——尤其是翻译成英语。麦克奎利和罗宾逊的翻译是经典的，但它并非完美无缺。事实上，没有任何译作能恰好与经常利用德语特有的造字程式的《存在与时间》之刚劲风格相适合。在这一刻，海德格尔正拼写出，每一个 Fragen 或者提问，如何不仅包含

着 (a) “被寻求的东西” 的一个初步的概念，而且包含着 (b) a Gefragte，即“问之所问”，(c) a Befragte，即“被问及的东西”，(d) an Erfrage，即“问之何所问”。海德格尔的分析诗的部分或许可通过如下方式被复制，即说每一个发问包含有：(a) 它的原初定位；(b) 它的所问 (asked - about)；(c) 它的被问的对象 (asked - after)；(d) 它的发问的目的 (asked - for)。这些虽然这在英语中听起来很滑稽，但在德语中效果则简单甚至优美。

海德格尔于是采用了这种对于存在的意义问题的一般分析。他说，我们最初的定位是由对“存在的模糊而普遍的理解”所给予的——我们“总是”用这种理解来“指导我们的活动”。这最初的理解或许“动摇易逝、日趋晦暗，甚而至于仅流于单纯字面上的认识”，尽管“它的不确定本身却是一种积极的现象，而这种现象还有待廓清”。所问的东西是存在，而除了（知道）它与我们在我们日常生活中所遇到的特殊存在者完全不同外，我们对它了解很少。另一方面，被问的对象或“被问及的东西”必须是特殊种类的存在者，是“关于他们存在的质疑”。最后，被问的目的或“问之何所问”正是“存在自身的意义”。

但是这四重分析是不完全的。为了理解一个问题，你也需要考虑到第五因素——它从哪里来或问题的提出者（或发问者 - Frager）是谁。关于天气的问题，当由船员、农夫和 back - packer 发问时，明显会要求不同的回应。因此，一般存在的意义问题怎么样呢——我们都倾向于认为能轻易回答或轻易搁置的那个模糊、两可、吸引人又使人惊惧的问题？

这个问题的独特性就在于，我们始终在忙于追求它。无论我们何时给我们自己在这一世界以定位并且对它有所理解，或

没能做到这一点，我们就与存在的意义问题有关了：我们对它的提问与我们的生存交织在一起。如果不是这个词汇充满如此的神秘主义和形而上学奇特的渣滓，以至于它可能抑制或误导我们的探求，人们几乎可以说，我们提问它的能力与诸如“人性”或“意识”或“灵魂”这些词语通常的所指是相符合的。

面临存在论问题时，作为存在者的我们仅仅是我们自身，再平常和熟悉不过了。因此，海德格尔选择了最平常的德语单词来描述它：此在（Dasein）。“此在”经常被翻译成生存，但是在《存在与时间》中，那个词被用来表示 Existenz 这一概念，因此惟一切实可行的办法是创造一个新的英语单词使其含义与此在（不用斜体；复数为‘此在们’）相对等。实际情况中，我们可以经常在它的位置上用“我们”来改写，但不总是这样。如果 foreignism 依然使我们犯错误，那么我们应当提醒我们自己，“此在”这个德语单词是要多口语化就多口语化的。它不是一个技术术语，作为“此在们”，我们仅仅是具有存在论态度的存在者。

正如海德格尔所说，如果我们对问题的理解总是预设一些有关谁正在询问它们的知识，这表明，我们对存在论问题的理解将要求关于此在的一个“更确切的解释”。然而，对于此在的解释不会是一个逻辑或自然科学的分析。作为人，我们或者可以作为逻辑推理者，或者作为一堆骨头和肉而被解析；但是作为此在们，我们除了对于这个世界及我们在其中所处的位置的理解和误解，以及我们对这些理解或多或少清晰的理解和误解——循环往复，以至无穷——外，我们什么也不是。单词“分析”的含义似乎显得太艰涩，所以，我们不妨选择“此在的解释学”，这也是海德格尔为解释我们对于存在的解释的极

为丰富的艺术所选择的词。

人们也许会说，此在的存在论的特殊性就是一般存在论。对于此在，存在就是存在论化。海德格尔说，即使我们并没有意识到它，我们从未听说过存在论并且乐于这样生活，我们都有“一个对存在的理解”。如果我们的生存并不总是明晰的存在论的，那么它至少是“前存在论的”。

慎重的存在论探求的目的，将在于把我们对于存在的前存在论的理解“澄清”和“极端化”。通过澄清和极端化，我们的前存在论将被转化成为海德格尔所说的“基础存在论”。虽然这一用语已经被证明很糟糕：它听起来像“基础物理学”，而且引起了专业存在论者规定普遍规律的一种印象——通过这些普遍规律来判别我们作为普通的门外汉的笨拙的努力。但是我们早已开始的旅程——通过对把此在认同为存在论问题的发问者的提问过程的分析——本来应该教给我们，在我们对存在意义自身理解的交叉螺旋之外并没有存在论的原则。基础存在论本质上将是反思式的，并且“此在的解释学”的“的”将不得不在两个不同的方向上被理解。关于此在的解释学也是此在的解释学：对此在、被此在、为此在解释。

此在的存在论的分析——也就是，我们在我们生存中对我们自身的分析——可以被描述为“生存论的”。但是生存论分析，除了包含作为解释和误解存在的存在者的我们对自己的解释外，不包含任何东西。如果我们成功地用更基础的东西代替了我们未经考虑的前存在论，它将不会以通过揭示已经埋在那里的结构——就像我们存在的震动的沙砾下面的岩石——那样存在，而是通过把我们从认为我们自己的存在根本上是有基础的（这基础不依赖于我们的解释）这一幻象中解放出来（那样存在）。正如海德格尔所提出的，“基础存在论必须在对此

在的生存论分析中来寻找”。基础存在论会消解存在论的基础并且揭示我们的生存除了其自身外别无基础。

这些论点是“存在主义”概念的主要来源，存在主义在20世纪50年代流行起来，而在后来就不时髦了。但这正是海德格尔始终在回避的词。如哲学史家所使用的“主义”一样，存在论态度的划分可有与对植物标本的分类相同的超然的客观性。它忽略了这样一个事实，如果哲学史被归结为在各种立场间做着选择的哲学家的故事，那么历史学家为了给别人定位必须选择某特殊的立场。但它忘记了哲学是无所谓立场的，就是有那也不是自身内的一个立场。支撑“存在主义”概念的自我遗忘的自我确定，恰恰是生存论分析要把我们从中拯救的。

## 在场和传统的拆构

很容易把海德格尔从是的存在论向我们自身的解释学的转变，解释为传统哲学从外部观察到内在直觉、从现实到理想、从经验主义到沉思，或从古典的客体到浪漫的主体转变的复现。但是，海德格尔争辩道，那将是曲解我们作为此在的生存，并且这是存在者状态地而不是存在论地思索我们自身。

确实，此在在存在者状态上不仅是切近的，甚或还是最切近的——我们自己甚至一向就是此在。虽然如此，或恰恰因为如此，此在在存在论上又是最远的。

我们的生存大约可在存在者状态上被理解为一个“内在”、“理想”和“主观”的过程；但是从存在论上讲，它的发生与我们有一段距离，甚至它的日常性中对我们来说也是陌

生的。（在这一点上，读者或许会想到弗洛伊德，尽管海德格尔或许不这样想。像在黑夜中航行的船只，弗洛伊德和海德格尔在这同一矛盾上相遇了：那形成“我们是谁”之清醒感觉的鲜活的确定性，可能一直是——或必然是——自我欺骗和错误。）海德格尔说，正是此在的特性，“存在自身特有的状态……依然对它有所隐瞒”。

对海德格尔来说，自我错误认知的基础机制就是我们的“历史性”感。或许我们都能够接受我们每个人是由，至少部分是由，我们在历史中所处的位置所规定的。正如谚语所说，没有人是生而富贵的；但是当我们学习我们的第一语言——给我们得以连接我们世界的重要结构的名称和形式的语言——几乎我们每个人在几个月之后就拥有了一笔无限富有的口语遗产。但是语言是一个不言自明的历史实体——一个易变的和多层的文化遗产，它是无数先辈诗意的、语法的和哲学的劳作的产品。作为语言的使用者，我们不可抗拒地成为总是超越我们的历史的一部分。

但是我们的历史性自身可以存在者状态地或存在论地被加以解释。存在者状态上，我们将把它或作为传统的被动结果加以对待——恰好从过去传承给我们的古代文化珍宝的聚合。例如，我们可以把西方哲学当做一种实践，从巴门尼德有了将存在的意义概念化并且使之完整地“呈现”于意识中的思想时，这种实践就开始了。于是我们能够观察到，从柏拉图、亚里士多德到罗马帝国和中世纪的拉丁哲学，然后再到笛卡儿、康德以至于我们自己，这一事业是如何进展的。正如海德格尔所提出的，在这种方式的哲学理解中，存在者总是在“它们作为‘在场’的存在中得以把握的”，并且“这就意味着它们根据时间的特定样式——‘现在’——而被理解”。

然而，从存在论上讲，在场是西方哲学有毒的杯子，也是它的圣餐杯。对在场的传统的理解本身或许是我们对于传统的在场的理解的一个障碍。我们变得如此渴望把传统作为丰碑式的知识遗产来纪念，以至于我们主动地忘记了使传统处于运动中的问题：存在的意义问题。继承传统与纪念它不同；事实上，更是相互对立的。你通过占有和给它通向未来一个新出口的方式来获得一笔遗产，而不是通过尾随在其后并从它的过去获得你的定位。

似这般取得统治地位的传统首先与通常都使它所传下的东西难以接近，竟至于倒是把这些东西掩盖起来了。传统把承袭下来的东西当做不言自明的，并堵塞了通达原始“源头”的道路，而流传下来的许多范畴和概念一部分本来曾是以真切的方式从这些源头汲取出来的。传统甚至根本使这样的渊源被遗忘了。传统使人们以为甚至无须去了解一下是否有必要回溯到渊源处去……此在依然领会不了那些惟一能使我们积极地回溯过去（这里指的是有创造力地占有过去）的最基本的条件。

如西方的隐喻所暗示的，如果我们的传统是我们的根基，那么传统的陈旧观念则将我们连根拔起。如果我们想让我们的生存真正地根植于传统之中，那么我们必须向前看而不是向后看：

无论是否明显，此在总是它的过去，而这种情形不仅是说，它的过去仿佛“在后面”推着它，它还伴有过去的东西作为有时在它身上还起作用的现成属性。大致说

来，此在的存在向来是从它的将来方面“演历”的，此在就以它的存在方式“现在就是”它的过去……它自己的过去——而总是说它的“同代人”的过去——并不是跟在此在后面，而是向来已经走在它的前头。

在西方哲学的传统中，本体论被存在的符号表示所包裹，其结果是传统符号表示的扭曲。如果我们无法改变传统上的以过去为向来看待历史的观念，我们就无法正确对待传统。因此我们必须尝试海德格尔所谓的“存在论历史的拆解”（*De-struktion der Geschichte der Ontologie*）：即摧毁本体论在经典传统意义上的历史，虽然我们更乐于使用 *de-structuring*（拆解）或借用德里达的杜撰——解构（*deconstruction*）摧毁或解构本体论的历史绝不是彻底泯灭过去的哲学，而是作为一个即将到来的哲学的追溯，这个即将到来的哲学以向前的眼光来看待它的过去，并将显示它无尽的新奇和独创性。

在《存在与时间》序言的结尾处，海德格尔解释到他已经把自己放置在一个双重重任之中，这要求把一篇论文分为两部分。一部分执着于对此在的分析，其依据是这样一个悖论，即在存在者状态上我们越熟谙之事物在存在论上越陌生（尤其是每当我们试图理解自身的时候，总是陷入哲学的三个分支之中，这些分支对于我们这些发问者并不实用，只能适用于我们在现实遇到的“无家可归”）。另一部分将按照倒转的哲学历史观点来描绘一个详尽而又完全的本体论历史。（针对亚里士多德，笛卡儿和康德各有一节，但是是按照历史的逆序，目的是展示他们对存在的理解是如何被自己所属传统的误解所充斥。）因此，我们应该为一次不顺当的旅行做准备——令人惊恐不安的历经悖论和倒转的过程。在这一过程中我们总是试图



以我们自己的自我知识来了解我们自身，而不管它与生俱来的误解我们的倾向。

## 日常性、理解和真理的历史

在《存在与时间》的篇首他这样写道：“分析的存在者总是我们自己”。不久我们就要意外、轻松而又愉快地游历于我们“在世界之中”熟悉的结构里。此在世界之中处于“平均的日常状态”里。正如海德格尔所指出的，我们都知道我们需要关于我们环境的一些一般的感受，在我们能够理解其他任何事物之前我们身处其中。当婴儿依附于母亲时，或司机计划环国家行驶时，或当科学家正在做实验时，我们总是“已经在世”。如海德格尔所说的，此在的“空间性”是一个包含定性地区分的场所的有限的人的位置，而不是类似于充满无限宇宙的一个几何学的空间，上下左右，在我们的路径上抑或不在。它们是由各种各样的活动和使人愉快的事情——吃饭或睡觉，刷牙或打电话所限定的。这些活动是上到手头的（zuhanden）。海德格尔说：“我们接触到的离我们最近的是房间，我们接触它与我们在几何空间意义上的‘四壁之间’的东西是不同的，但却与用于居住的设备相同。”对我们来说甚至太阳也起着一件上到手头的“用具”的功能。

太阳的光和热是人们日常所用的东西，而太阳就因对它的提供的东西的使用不断变化而有其位置：日出、日午、日落、午夜。这种变化着但又不断上到手头的东西的位置变成了强调的“指定”，指定着处在这些位置中的场所……房子有其向阳面和防风面，“房间”的划分就是向

着这两面制定方向的，而这些房间之内的“摆设”也都各依其用具性质向着它们制定方向。例如，教堂与墓地分别向着日出和日落设置，那是生与死的场所。

我们把自己包围起来的用具或许较为粗糙简易，但是正如海德格尔所观察到的，在它自身条件下，它是非常清楚和精确的。当我们说它是“半个钟头”或“一箭之遥”或“一袋烟功夫”时，我们并不试图为了“离开此在的外在观察者”的利益而“划分一段空间”。我们的描述或许“是不精确和易变的，如果我们试图计算它们的话”，但“它们在此在的日常生活中自有其完全可以理解的确定性”。

这熟悉的人类世界是尽可能与我们接近的，但却奇怪地不引人注目。没有什么比“只是看看”我们生活在其中的几何房间或检查你的手更困难的了，似乎他们是放在屠夫砧子上的大块的肉。房间、手、牙刷和电话不是通过吸引我们的注意来精确地表明它们上到手头的。只有当我们中断或停止工作时我们才注意到它们独自地作为物质的客体，不是再以上手而是以海德格尔所说的现成在手（*vorhandenheit*）为特征——也就是说，那种有自然科学所追求的不顺从的中性的客体。

这表明每天实际上到手头的对科学的和理论上现成在手的有优先权已经证明了先天追随威廉·詹姆士的“实用主义者”或后来的维特根斯坦的观点，而且它与人道主义者、女权运动者和科学主义的深层生态学的评论也是非常一致的。但是相似性尽管真实也是使人误入歧途的。在阐释上手和现成在手之间的区别时，海德格尔试图详细解说此在自身对每日在世之中的理解，而不是提出他自己的一个新的理论。此外，为证明此在是怎样给予上手一定的优先权的，海德格尔确定了一个相等的

和相反的推动它的力量以给现成在手一定的优先权——一种使我们反对人类世界和转向抽象知识的命运，一种使我们背离温暖而多彩的实体的命运。我们直接遭遇到这些实体而赞成冷漠的、超脱个人感情的理论。海德格尔不是偏袒一方而仅仅是表明假定的实践的上手和理论上的在手之间的矛盾是怎样在我们的存在论范围内定型的，同时表明它是必然的而不是偶然的——无论发现与否。

在海德格尔看来，在西方哲学的传统中肯定能够看到大量的有关理论和实践之间的争论。例如，古希腊有一个关于日常用具的极好的单词，叫做实用，意思是“与一个人所操持的活计或实践有关的东西”。但是当我们逐渐使之哲学化时，他们不是把最高的现实归因于实用，而是归因于那超出我们能力范围之外的其他世内存在者。他们的对于存在的理论上的阐释接着被翻译成拉丁语，先是成为中世纪的经院哲学的存在一神学，然后是笛卡儿的科学导向的形而上学，它“把自然世界问题紧缩为自然物性问题，这样就加剧了问题的狭隘性”，尤其是那些可由“清楚和透彻”的观念代表的现实的方面：换句话说，即数学式物理学的概念和韵律。笛卡儿主义的基本的倾向是通过把它当做由于“主体的价值”的投射于“客观事实”构成的一个冷漠的世界所引起的难解的迷惑来贬低现实的人类世界。

笛卡儿不是让世内存在者自己提供出自己懂得存在方式。他立足于其上的那种存在观念（存在 = 始终现成存在状态）就其源头而言是未被揭示的，就其道理而言是未经指证的；而他根据这种存在观念却仿佛先行描写了世界的“本真”存在。……在存在论原则上依循始终现成在手的状态这样一种存在来制定方向。

然而，尽管它很强横，笛卡儿主义是难于支撑的。正如海德格尔所提出的，“它不是仅仅需要纠正的疏忽”。如果它确实完全是一个错误，那么它就不止是一个孤独的法国沉思者的冥想，不仅仅是错误了。它也不仅仅属于现代性哲学的领域，或是古希腊本体论传统的顶峰；因为它植根于我们的生存，而且以“一种本质上属于此在自身的存在为基础”。

我们一旦掌握了我们对于由上手和现成在手之间的区别所构建的世界的理解和误解，我们可以回想这个世界也包含着第三种实体，即我们自身。我们并不需要经历更多的哲学的沉思从而意识到，当我们探求我们自身的本性问题时易于终结于相当松软的基础上。我们可以说“我是我自己”半意识地设想世界包含着所谓“自我” selves 的实体（或“个性”，或“身份”），其中之一恰好是我们自己。然而，既然是那样，我们就要控制我们自己以区别于我们的 selves，至少可以说这样是自相矛盾的。

我们或许从未听说过笛卡儿，但是我们似乎非常容易养成把本体论与他的名字联系起来的习惯——来“具体化”我们自身，或对待“我”，似乎它是完整地在世间的“东西”。尽管是相当特殊的一种东西：大概是灵魂或精神，意识，人，主体，或思维——简言之，一个不知怎样地限制在我们的身体这个机器中的幽灵。我们一再地返回到我们知识的基础是“‘我’的给定”。我们解释我们对于世界的感觉，好像它们是一项“有把握的出征，并会带着赢得的猎物转回意识的‘密室’”的事务。同样地，我们假定我们对他人的知识是依靠跳来跳去，凭借“移情”或“投射”，出于我们自身自我封闭主体性，并且希望停泊在他人那里。

但是我们不会永远支撑这一以笛卡儿主张为主义的自我中

心主义。我们仅仅需要浏览一下归属于每日此在的现象的来源，就会忧心忡忡地对待自我阶段，似乎它是一个孤立的、独特的、私人的内在空间。我们清楚地知道意识不是以自我意识为开端的：我们在世界之外（上）而不是在我们的头脑里观察事物，当我们与别人相关时，我们直接地接触他们，而没有必要在他们之中先“投射”一个自我。实际上，正是自我意识共有的知识让我们远离了我们自身：当我们自我意识到它时，我们甚至不能正常地说或自然地在房间里走动。

此在在谈起它自己的时候也许总是说：我就是这个存在者；而偏偏它“不”是这个存在者的时候它说得最响。此在向来是我的此在；但若情况竟是此在恰恰基于这一机制而首先和通常不是它自己呢？前面曾提到人们把我给予此在本身，给予对此在的近便的自我解释；但若情况竟是生存论分析工作从这种给定性入手就会落入陷阱呢？

例如，很明显我们在这个上到手头的用具的日常世界中的生存总是社会的。它基本上是“与别的东西”（一起）发生的，而不是在我们笛卡儿式幻想的“孤立的‘我’”之中发生的。

例如我们在外面沿着走的这块地显现为属于某人某人的，由他来正常地保持着；这本在用着的书是在……买来的，是由……赠送的，诸如此类。

日常的生存一直在一个与他人共享的世界中发生着——不是与我们相对的他人（物），而是喜欢我们与我们共在的他人

(物)。我们自身从来都不是此在而一直是此在与共在 (Mitdasein)；我们的存在是“寓于” (Mitsein)，而且，不管我们本能的笛卡儿主义的引力的阻碍，即便自我知识也是“以寓于为根基”。因而那些由于共同的原因而一起工作的人并不阻碍彼此的生存而是互相提高它：

当他们共同致力于同样的事务时…他们就变得本真地连接在一起，这恰好使这种客观性 (Sachlichkeit) 成为可能，即在自己的自由中也让别人自由。

以同样的方式，我们可以对某人怀有感情不是为了转移他的“烦”而是第一次真实地将之返归于他——那大概就是真正学说的本质和真正的友谊了。正如海德格尔所提出的“此在的世界是一个共同世界 (Mitwelt)”。

## 非本真和常人

在英语诗歌中“我像一朵云一样孤独地徘徊着”这或许是最著名也是最奇怪的的一句习惯用语了。没有人真的会像一朵云一样孤独，即使笛卡儿也不会，尽管他试图具体化他的沉思的灵魂。实际上，云自身也不是孤独的：孤独仅仅使一个实体感到痛苦、苦恼，这个实体的存在基本上是 being-with，同样地，只有他们先以被承认为在，就像“他们不存在一样地”对待他人才是一种侮辱。简言之，孤独和野蛮不是对“在一与”的否定，而是它的乖张的或痛苦的形式。

海德格尔最后详细论述了真正的“与他人共在”是如何衰败成“在他人之中”进而成为非本真 (Uneigentlichkeit)

的。非本真是在我们不是“自身”时出现的——当我们忽略作为这个世界的解释者时，也就是说作为此在的我们的生存的独特性时，并且就像我们仅仅是另一个在我们的体验过程中偶然出现的上到手头的或现成在手的实体一样地对待我们自身。尤其是，当我们作为 Cartesian self 来理解我们自身，并且按照让·雅克·卢梭所谓的 amour propre 过我们的生活，不断地检查我们的肩膀和将我们自身的 self 与他人的相比较时，不真实性就产生了。我们或前或后，或宏大或微小地被存在所困扰，被是否我们和他人一样时髦、一样的聪明和老练、一样的漂亮和年轻所困扰。然而在我们对自己与他人的区别的畏惧中我们变得依赖于它们，不是依赖于特别的任何一个人，而是依赖于一般的他人。或者是海德格尔所谓的常人（das man 或 they）。德语单词 man 符合名词 one，就像“在某人自己的房子中”，但是短语“某人”在英语里听起来是那么奇怪，以至于我们不得不用“they”来凑合了。受“they”的影响，我们从“在一与”堕落为“与他人在一起”。

常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术怎样阅读怎样判断，我们就怎样阅读怎样判断；竟至常人怎样从“大众”抽身，我们也就怎样抽身；常人对什么东西愤怒，我们就对什么东西愤怒。这是个常人，不是任何确定的人，而一切人（却不是作为总和）都是这个常人，就是这个常人指定着日常生活的存在方式。

海德格尔解释说，常人使我们把万物作为“对每个人来说熟悉的可以使用的”的东西来消解它，由此确定“万物变得模糊起来”。

第十五页或许是整个《存在与时间》中最有名的部分，但也是理解得最不清楚的一部分。在这一页中海德格尔仔细研究了在“常人”独裁下大量出现的“不真实性”。像平常一样，海德格尔分析性的语言来自于日常生活，但偶尔会有道学气的愤怒的尖叫。常人自身（das man - selbst）按照三重沉沦被描述为非本真。作为常人自身，我们已经陷入“闲谈”之中。我们“乱写”和“闲谈”，并且“道听途说”，不是为了有关世界的东西而仅仅是拒绝沉默和维持为交流而做的交流。在闲谈中，我们：

对所谈及的存在者不甚了了，我们已经听闻的只是言谈之所云本身。所云得到领会，所及则只是浮皮潦草的差不多。

言说的沉沦意味着真正的质问为我们神经质的渴望了解和更新通常所说的正在进行之事所湮没——换句话说，即成为非本真的第二种形式，也即好奇。

好奇是由特别不逗留于切近事物得到描述的，……好奇因不肯逗留而烦乱于不断涣散的可能性。……好奇烦乱于一种知，但仅止为有所知而已。

由于空谈和好奇心，我们懂得了专注于“任何人能说任何事”的观点。我们提防自己反对好奇，对证据和怀疑或真理和信仰之间的区别变得漠然起来，并且退化成为不真实性的第三种形式，即海德格尔所说的“在其两可状态”。



一切看上去都似乎被真实地领会了、把捉到了、说出来了；而其实却不是如此，或者一切看上去都不是如此而其实却如此。……闲谈与好奇在其两可状态中所操心的是：让真实的创新，在来到公众意见面前之际已变得陈旧。……公众解释事情的这种两可态度把先行的议论与好奇的预料假充为真正发生的事情。

依然糟糕的是，我们怀着热情拥抱我们的常人自身生存，祝贺我们对于自我知识的完善，我们生活的充实以及我们文化的富有。正如海德格尔所说，我们的“跌落”对我们隐藏起来，甚至“被解释为‘向上的’和‘具体地生活’的方式”。

这些浮夸不实的无聊的悲观情绪的产生很明显与鲁斯金、D·H·劳伦斯以及F·R·利维斯对工业主义的有名的批判有关，也与梭罗或威廉·莫里斯的浪漫的反资本主义或马克思对“商品拜物教”的批判或对现代性真正社区腐败的保守的悲伤情绪有关。然而，海德格尔反对认为他的分析“不具道德批判意味”的观点——他声称他们并不“表达任何否定性的评估”或暗示“来自于更纯粹更高级的‘原初状态’的沉沦”。实际上，他指出对人性的“共在群集”总结出来的批判是常人自身的产物。限于空谈，好奇和两可之中是“原初社会”和古希腊的特征之一，现代欧洲也是如此。不真实性不是意志薄弱的一个缺陷，而是作为自我解释实体的我们生存的一个必要的结构，这些实体易于错误地解释我们自身，也就是说，易于以世界为根据来解释我们自身。

海德格尔说我们天生的“幻想的能力”有一个“生存论的、积极的特点”。我们不断地处于沉沦状态中，因为只要我们活着，我们就永远不能达到稳定的平衡，更不用说静止了。

我们至多是被悬搁在两种相对但又并不协调的运动之中。第一种运动仅仅是在任何时候“我们怎么在”。无论平静或愤慨、振奋或难过，我们总是受到其他情绪的影响。任何一种情绪都注定在某些方面是不可靠的，而在另一方面则有发现。如果我们为嫉妒所折磨或为悲伤所纠缠，那么“仅仅通过赋予他们以特点而使大量的东西得以发现”就会变得不易为我们所接受了，而且我们就不能进行纯粹的科学事实调查了。另一方面，如果我们不烦恼就有一些我们不能理解的问题了，海德格尔说：“当我们不稳定地且断断续续地看待‘世界’时，上到手头的就以它特有的世界性精确地展示着自身，而且一天与一天不同。”

但是我们的“被抛”，不管愿意不愿意，总是处于某种我们不能全部领会的情绪之中引导我们的一种运动——为另一种运动所反对。在这种与之相背的运动之中，当我们试图理解这个世界而把自身向外“抛”时，却变得比我们已经处于的运动更……了。每种理解都是一种我们已被抛入的情绪的反映，每一种情绪都投射出了一种映射这个世界的理解：我们基本上是作为“被抛的筹划”而存在的。

我们生存的这两种运动——“被抛的情绪和筹划的理解”——从来都不能得以以合成或协调或相互为标准。在我们自我理解的尝试中，我们总是会忽略他们之中的一个或另一个。向被抛筹划和被抛向筹划，“在此，此在已经走入迷途而不认得自身了”。

这并不意味着自我知识不能够期望变得严肃甚至科学，除非它不能成为观察者独立的观点而只能是我们关于自然的知识。自我理解从来不是从无开始的：它总是在前进，而且永远不会完备。除了依照我们自己的理解外，我们不能理解我们自

身或清楚我们自身的误解并对之加以改正。我们除了在一个循环里争论外，别无选择。海德格尔说：“具有决定意义的不是从循环中出来，而是以正确的方式进入到其中。”

### 畏和在烦的澄明中的真理

当我们考虑到本真生存时，首先表明自身的是一幅关于一个棱角分明且个性极强的个体的画面，此个体拒绝为习俗、传统所磨平，或为人群所湮没。但是我们不应当花费这么长的时间去弄懂这种由“虚假的清楚”和深刻的混乱的常人自身典型而独特的结合所产生的情况：事实上，它代表了一种对真实性的不真实的解释。它描述了一种关于人类堕落前的“点状自我”或孤独的“我”或“理想化的绝对主体”的神话故事——太多的“基督教神学的渣滓”。正如海德格尔所说：“这些渣滓到目前为止还没有被完全清除。”然而，更深层地，我们知道自己并不是像云彩或钟表一样以物的方式存在。我们不是在世界中的无世界的事项，而是方位，在其中我们每一个人按照我们解释的特殊的旋转和角度去揭示和发现这个世界。我们本质上是世界化的：在世界中而不是属于它。正如海德格尔所说，此在“是自身的展露。作为在一世界—之中他在自身内被清晰化……以如此方式开展，以致他就是澄明（die Lichtung）自身”。我们不是像在存在的大森林中的一株坚定的栎木，而是像一条看不到尽头的弯曲的小路，或像一片林中的空地。

海德格尔暗示，作为存在的空旷性，生存的独特性能用一个单一的词——“烦”——来概括。世界可被限定为我们所关切的那样，而我们可被限定为对世界的关切那样。但是，由

于烦，我们分为两种，在某种意义上说，这是对两种未经综合的被抛的筹划的回顾：人们可以说，我们（的烦）被划分成了持有烦（由于来自过去的重负冲击我们）和操持烦（我们投射于未来的可能性）。由于烦，我们在世界中不是一个稳定的客体，而是一个关注世界的扩展的网络。与常人所设想的相反，试图让我们自己游离与世界之外，我们是不能达到本真性的，而只有通过把我们自己与那缠结在一起的烦联系起来，才可以达到这种本真状态。烦总是作为“先行与自身而在世”来揭示我们的存在。

波洛尼厄斯对利特斯说：“这不过是：对你自己是正确的。”似乎它是一个为来自于哈姆雷特口中的“愚蠢的闲聊的流氓”所作的不具本真性特点的标记，但事实上，它是常人自身的一个典型的忠告。所以波洛尼厄斯劝告他的儿子忠于他那像一个神奇的珠宝一样潜伏在他之内的自我：他想让他真诚而不是本真。本真以简单的烦穿行于世，将会打破自身的波洛尼厄斯式的幻象。本真的标志不是紧攥的拳头，而是张开的手。

作为一个个体，你的生存不是自然给定的一个事实；相反地，而是你本真或非本真地在你的生存中“个体化的”。在你的日常生活中，你将会与常人自身的冷漠的孤立状态相融合；但你总是能再次说服你自己，不是作为一个虚构的但密切注意的“点状自我”而是作为分散的空旷的“点状自我”，而且你本真地是展露。例如，你可能会被一件艺术作品所震惊，而且不被排除在世界之外。正如经典美学使你所期望的那样，你发现自己变得比从前更果断地归属于它。如果你为一幅风景或一个人体的美所震撼，同样的事可能就会发生。然而，在《存在与时间》中正是畏指出了一条通往本真的正统之路。海德

格尔反对认为畏是一种存在论的敏感的观点。此种观点认为这种本体论的敏感是无论你什么时候仔细地了解你生存所固有的不稳定性时都会产生的。就像恐惧或者更严重的东西：那发自心底的畏是你永远都无法了解的。

因而畏也不看威胁者由之而临近的确定的“这里”与“那里”。威胁者乃在无何有之乡，这一点标画出畏之所畏者的特征来。畏“不知”其所畏者是什么。……所以进行威胁的东西也不能在附近范围之内从一个确定的方向临近而来，它已经在“此”——然而由在无何有之乡；它是这样的近，以致它紧压而使人屏息——然而又在无何有之乡。

然而，畏的不确定性不是由于它的不可觉察性：它用其完全熟悉与全然陌生的陌生而又熟悉的结合很好地表达了本真生存的性质——简言之，即神秘性。

在畏中人觉得“茫然失其所在”。此在所缘而现身于畏的东西所特有的不确定性在这话里当下表达出来了……畏将此在从其消散于“世界”的沉沦中抽回来了。日常的熟悉自行垮台了。此在个别化了，但却是作为在世的存在个别化的。

但是作为在世之中的你的个体性与常人自身的个人主义毫无共同之处：

畏如此把此在个别化并展开出来成为“独我”（solus

ipse)。但这种生存论的唯我主义并不是把一个绝缘的主体物放到一种无世界地摆在那里的无关痛痒的空洞之中，这种唯我主义恰恰在极端意义上把此在带到它的世界之为世界前，因而就是把它本身带到在世的它本身之前。

在经典意义上，生存论的唯我论正好是唯我论的对立面：不是怯懦地回避世界而是勇敢地探索和重新占有它。

另一方面，海德格尔对于畏和本真的陈述就像一个古老的道德寓言给自身以明确表达：在寓言中除了自然的展开状态什么也不是的年轻是如何此在的故事；它是如何被非本真的甜言蜜语劝诱所迷惑和败坏的；同时是如何最终为畏、悔恨所征服并最终回归本真。但是这种陈述肢解了海德格尔的观点，因为展露常人自身和本真个性不是生活方式的选择，就像傻子，恶徒和圣人的生活方式，而是与麦比乌斯带的对立面一样不可分离、不可辨认的相互依赖的自我解释形式。

此外，自我理解的不同形式符合哲学传统的不同解释。自从19世纪中叶固定在教科书中以来，这种对于它的习惯性认识就被提到了“知识问题”的中心上。当笛卡儿通过表明我们的观察经常误导我们来驳斥“幼稚的实在主义”时，这种观点就注定会真相大白了。这表明除了我们自己思维内在的固定结构外，我们或许从不知道任何事。就如历史告诉我们的那样，这留给了哲学“驳斥怀疑论”的重任，且据此把哲学家划分为认为他们能证明“外在世界”存在“实在论者”（如笛卡儿）和认为不能这样的“唯心论者”（如贝克莱）。实在论者认为他们能够证明外部世界的生存，而唯心论者则不这样认为。然而，在18世纪末康德把这种争论指责为“哲学和人类一般理性的耻辱”，并在这两派间促成了一种妥协。

海德格尔毫不费力地表明对于哲学史的这种解释自身是建立在一种哲学的偏见上，即知识必须来源于“内在经验”和“独立的主体”。

如果先就看到了在证明中设为前提的“内”与“外”的区别和联系的整体，如果先就从存在论上理解了随着这个前提而被设定为前提的东西，那么自然也就不会认为“我之外的物的此在”尚未证明且必得证明了。

“哲学的耻辱”不在于至今尚未完成这个证明，而在于人们还一而再再而三地期待着、尝试着这样的证明。

换句话说，这种“耻辱”是指哲学被期望致力于“驳斥怀疑论”——一个不仅是理智上烦人而且是生存论不连贯的重任。毕竟，谁应当被怀疑呢？“是否有一个根本的世界和是否它的存在可被证明这种问题如果被作为在世之中的此在提出来是毫无意义的，而且另外又有谁会提出来呢？”只要这种并不提供或者不需要证据的实体没有得以很好的确定，就要对这种问题加以认真考虑。换句话说，它假定“此在是一个近乎无世界或对它的世界没有把握的主体而它从根本上说必须首先为自己确定一个世界”。我们甚至不能说此在“预设”世界的存在，由于“这种预设此在总是来得‘太晚’……作为一个存在者他总是已经在了”。如果确实存在一个真正的怀疑论者，那么“他根本是不需要被驳斥的”。因为“在他是的范围内，他已经以这种存在理解了自身，且已经在绝望中消解了此在，如果真是这样，他也同时消解了真理”。

哲学史告诉我们“真理问题”可追溯到亚里士多德，他把事实和真理定义为两种实体之间的“对应”：一方面是判

断，另一方面是客体。但这种问题是生存论的，不连贯的。如果我们没有较多的关于真理的基本的理解和对它的固有的优于谬误的基本的评断，我们就不能了解有关判断和客体之间的相应的想法。由于在世之中，我们肯定总是存在于“真理和谬误之间”。但是我们对真理的可贵的原初理解不被哲学传统所珍爱和滋养，似乎自从“希腊”时代起这种理解就令人难以忍受地被忽略了，而且“隐含在他们的存在论中”。

海德格尔总结说，“传统的真理概念”是“本体论派生的”。它可追溯到古希腊时代，当时的哲学家试图将真理和谬误从世界中排除出去，并且为了抽象的理智猜测之惰性的逻辑性质而“转换”它们。

但是海德格尔并不建议我们废弃“‘美好’古老传统”的固执推理以返归到一种多愁善感的主观的非理性主义。如他所说的，那将是一个“可疑的成果”。但那并不是我们所面临的选择。所有事物都可被或本真地或非本真地解释，并且不仅包括此在而且包括哲学传统。按照传统的理解，哲学名著在生存论上由不连贯的问题所引导。这些问题是指把“世界”、“真理”这些单词弱化为仅仅是他们自己的影子，使他们变得不易理解，并作为伪问题的来源依次起着作用。然而，如果我们根据本真问题来重新解释它们，他们就会重新恢复他们自身，这样我们就会发现在其中此在表达自身的“最基本的词语的力量”是在他们之中是“同时并存的”。

真理的生存论分析将表明它比哲学传统揭示出来的更有理性。如果这种分析具有任何新奇之处，其原因不在于它是前所未有的，而在于它本真地接近着过去，“积极地看待古代哲学悠久传统所做的臆测”。本真哲学化并不需要我们丢弃传统，而宁愿去本真地表达我们自身，并且“从原初意义上贴近它”。



经典哲学见证了存在与真理之间的密切关系。正如海德格尔所说，在本体论问题上，存在与真理太古时代如果不是完全的等同就是一直被联系在一起。但是当这种联系为人们所熟知时，它也很令人感到惊奇，因为“真理”是我们判断的财产，而且依赖与那些给与我们单词这些含义的历史习俗。因此“存在”一直被传统地抬高于事情之上，而且与独立于我们的客体非常一致。所以，通过把真理与存在联系起来，哲学似乎被悄悄地煽动着背离自己有关绝对主体（性）的正统教义。

但或许存在一点都不畏惧自己与真理之间的关系。当客体性按照作为此在的生存来解释时，科学的成就根本没有必要受到危及。事实上，如果海德格尔说的是正确的，它们将会被这样一种注解所“拯救”。

此在由展开状态加以规定，从而，此在本质上在真理中。展开状态是此在的一种本质的存在方式。惟当此在存在，才有真理。惟当此在存在，存在者才被揭示被展开。惟当此在存在，牛顿定律、矛盾定律才在，无论什么真理才在。此在根本不存在之前，任何真理都将不曾在，此在不存在之后，任何真理都将不在，因为那时真理就不能作为展开状态或揭示活动或被揭示状态来在。在牛顿定律被揭示之前，他们不是真的。但不能由此推论说，在存在者状态上而不在可能有被揭示状态的时候，牛顿定律就变成假的了。这种限制也并不意味着减少真理的存在。

在牛顿之前，牛顿定律既不是真的也不是假的；这并不意味着：这些定律有所揭示地指出来的存在以前不曾在。这些定律通过牛顿成为真的；凭借这些定律，自在的存在者对于此在成为可通达的。存在者一旦得到揭示，它

恰恰就显示为它从前已曾是的存在者，如此这般进行揭示，即是真理的存在方式。

仅仅因为牛顿定律是此在的投射历史地定位生存他们才能展示给我们自然稳定而又真实的一面。海德格尔说，“一切真理都与此在的存在有关”，否则就将超越我们。科学毫无疑问是历史的，但历史不是真理的敌人。

## 良知、时间和历史真相

假如《存在与时间》的第一部分是成功的，它早将证实我们的存在不过是一种“在世”，不管这种在世是真是假。我们将会接受在这个世界上存在着我们以一种特殊的人类方式与之发生联系的日常“装备”项目，以及现成在手边的我们可以把它们作为非个人理论的对象来对待的自然事物。我们也早将承认我们用世界的术语来解释自己的内在趋势，这样就会使我们的存在虚假化，并使我们在它们自己的不真实中发生混乱。进而，我们将会发现传统哲学作为一个整体可以被看做是图谋强调我们的不真实性的过程。

但是我们也已找到了脱离不真实的出路，这说明事实上我们并非自我封闭和以自我为中心的笛卡儿式的自我，而是善于接纳的向世界的敞开者。我们被提醒是一种真实的听取的趋势和一种透明的相互共在，这样就被给予了一种真正自我的暗示。

然而，真实性绝不可能是一种舒适的状态。它意味着以存在的方式理解我们自己，并把这种理解变成是我们自己的；但这就意味着我们必须接受我们不过是一种不断变换的理解机

器，而缺乏把存在联系在一起某种内在“本质”，而这种可能也许不会让人高兴。我们也许更希望是一种更具体的东西，这样我们再次脱离我们的真实存在并把我们自己理解为装备项目或自然事物而非单纯的在世。

同时，我们逃避自我的真实性以及在不真实中寻求庇护的趋势并非仅是一个错误——一种我们想改正并从中走出的愚蠢的错误；事实上它是真实存在的真正一部分。不真实的自我和真实的自我之间的区别并不是假币和真币以及人造咖啡和真咖啡之间的那种区别。不真实不过是被误解的真实，而真实就是对不真实的理解。真实性“不是漂浮在日夜流淌的每一天之上的东西”，海德格尔说，“而只是一种转化了的把握这种每一天的方式”。当我们屈从于普通人的保护时它依然在纠缠我们，就像一种我们经常忽略但却忘不了的另一事实一样。“知性误解领会”，就像海德格尔所说的那样。它有必要这样做，但良知却并不轻松。

良知本身就是知性的误解这种理解方式的最好的例子。我们把它想像为一种向我们讷讷低语、对我们的最隐蔽的秘密发出具有神秘准确性的责备的声音，进而，受传统哲学和基督教神学的影响，我们进而把它解释为来自对我们的秘密彻底洞悉的一种超验的力量，并且我们将正视一些可怕的清单，在这些清单里面我们所有的错误（不论多小）将被无情地、毫无余地挑出。但即使我们把这种想像表达得很清楚，一些事物（或许是我们的良知）将告诉我们这种解释发生了偏离。我们知道良知对我们发出的呼唤不是一种来自外部的嘈杂、讨厌的声音。良知的召唤是我们自己的声音，它是一种平静和富有耐心的潜能，正如海德格尔所说的，它里面所包含的沉默能唤起我们的“另一种听觉的可能”。良知是我们真正的自我，它从

### 常人之外召唤自我：

常人自身被召唤向自身。然而却不是那种能够变自己为判断“对象”的自身，不是那种对其“内在生活”好奇无所驻执地加以解释的自身，也不是一种以“分析方式”凝注于灵魂状态及其各种背景的自身。召唤常人自身中的那个自身，这不是把它推进自己本身的内部，从而使之与“外部世界”隔绝开来。呼声越过并摧毁所有诸如此类的东西，它恰恰要召唤那无非是作为在世方式的自身。

良知不是教导我们洗却世界的污秽并使我们自己远离它们的精神上的卫生学家；相反，它是我们通过烦与世界不可分离地联系在一起这一事实的提醒者。它将我们召回我们作为被抛的存在，并更新我们的认知：我们“不可能脱离我们本根的存在”。这就是为什么真正的良知通常是有罪的原因：有一个好的良知等于没有良知。进一步说，良知在它作为伦理的以前它是本体的：它是烦的呼唤，向我们揭示了我们在世的慢慢的腐烂、不统一及不完整性。

## 死亡和生存的时间

然而，不管我们喜欢与否，一个明显的事实就是我们都会走到我们的尽头。毕竟，我们不会长生不老，而我们存在的总和可以定义为我们的死亡从这个世界上抽取掉了些什么。但这恰恰正是问题所在：我们如何获取计算这种总和的地位呢？只要我们活着，我们就会期待未来：我们注定存在于像海德格尔

所说的一连串的“总体的缺乏中”，一种未竟事业的永远的悬置中。不仅是我们现在的存在，就连这种向前的延伸也最终会“找到死亡作为尽头”。不是太早就是太迟，我们总也不能从总体上把握我们的存在。

你可能认为你能通过类推的方式来实现你存在的完整性，即观察他人的死亡并把它们实施于自己的身上。但这种类比总会在关键的地方让你失望。他人的死亡是他人世界的结束，而非你；它发生在你的而不是他们的世界中；是你而不是他们将记住这种死亡。正像海德格尔指出的那样，我们为死亡悼念是因为死者已抛弃了这个世界并把它丢在后面。我们总是为“那种意义上的世界”而悲伤。

另外，你可能设想一种达到成功的生活，就像熟透的水果，香气四溢，最后丰满地坠落。但是这种比附也与事无补。

随着成熟，果实也就完成了。此在所达到的死亡竟也是这种意义上的完成吗？诚然，随着死亡，此在也就“完成了它的行程”。但它也必定随着死亡穷尽了他特有的种种可能性吗？不倒是它恰恰被取走了这些可能性吗？“未完成的”此在却也结束了。另一方面，此在也不见得要随着死亡才成熟，它满可能在终结之前就已越过成熟。它多半就在半完成中结束，要么就是在崩溃或衰竭中结束。

你死得不是太早就是太晚。

海德格尔认为理解你存在整体性的意义的惟一方法就是不把你的死亡看成是遥远但确定的偶然事件，比如被雷击；而是看成一种模糊但时时迫近的事实：“什么时候都有可能”。你

并非活过了一定年限后就死去，就像一辆机车一样连续运作直到没油为止。你生存的每一刻都受到你的死亡的影响，或者说“向着死亡的存在”。本质上你是有限的：属于你的日子是有数的。（人们有时会夸奖“对自己的时间很慷慨的人”。可能没有其他形式的慷慨了：如果我们不会死的话，什么慷慨之类的话就根本谈不上了。）也许你努力试图忘记它，但你的生活却时常受着它的警示。

我们知道死亡对我们每个人都是平等的；但在另一层面上，正如海德格尔指出的，它却在最抽象的意义上使我们个性化。死亡并不是在拥有互异的内在品质的意义上使我们具有自己的个性，它建立了使存在相互分离的明显差别：生活的如墓碑般的事实。尽管有着“与世”十足的社会性，每一个存在最后在根本上都是“毫不相干的”。你的死亡以一种奇特的方式烦扰着你，因为当你面对死亡时，你的“与他人一起的在世”也就结束了，可是他们的这种关系尽管会受这样那样的影响，还会继续下去。你获得存在作为一个整体的感受的惟一方法就是把“不再在那里的可能”看成是你的最大的可能，这样把你的生活看成是永远的不完全，虽然它会有一个尽头。

当然，在我们普通人看来所有这些关于死亡的哲学都是令人恐怖和气愤的。我们应该摆摆手以一种超然的态度来承认死亡，但不要去考虑它的含义。

“死”被擢升为一种摆到眼前的事件，它虽然与此在遭遇，但并不本己地归属于任何人。死本质上不可代理的是我的死，然而被扭曲为摆到公众眼前的、对常人照面的事件了。有所掩藏而在死亡面前闪避，这种情形顽强地统治着日常生活，乃至在杂然共处中“最亲近的人们”恰

恰还经常劝“临终者”相信他将逃脱死亡，不久将重返他所烦乱的世界的安定的日常生活。这种“关心”意味着“安慰”他。然而，从根本上来说，这种安慰不仅是为了死者，它也同样是为了那些安慰者们。人们屡见不鲜地在他人之死中看到一种社会的不适，如果我们不说看到了公众意见应得防范的不明智状态的话。

“谁都会死的”，我们总是耸耸肩，带着喜剧般阴沉的表情说。但是这只是常人的唠叨——像往常一样妄图把我们我们从我们只能死自己的死的事实上引离——死是我们没有联系的偶然性。

毫无疑问，知性会在与我们的良知所唤起的世界的交往和在向死的存在中所表现出的无关联的孤立中意识到一种冲突。但是知性往往会像误解其他事物一样误解死亡。进一步说——就如海德格尔试图说服我们的一样——知性所有的误解，以致我们所有的不真，都可以归结到我们对时间的知性理解上。

首先，时间可以被理解成“世界时间”，一种像在手边的设备一样的实用性时间：如收获和进餐、幽会和执行任务、起床和睡觉。世界时间从字面上看就是公共时间，因为，就像公共空间一样，它是以太阳的升降为准定义的。

在其被抛的状态中，此在委身于日夜交替……什么在最切近的周围世界中与天明有着因缘联系呢？——日出……烦乱活动利用放送着光和热的太阳的“上手存在”……从这一定期中生长出“最自然的”时间尺度——日。

然而我们总是在知性的引导下图谋误解世界时间。我们把

它从与世界的交融之网中分离出来，并把它与被想像成只在我们面前停留片刻旋即飞逝的“现在”联系起来。我们忘记了期待和记忆的短暂性，使未来沦落为“还不是现在—而是以后”，使过去沦落为“不再是现在—是以前”。我们把自己描绘为倚在桥栏杆上，眼望一派汹涌的河水。裹在迷蒙的雾气里，它从难以把握的未来时间之源向我们滚滚而来；当它作为现在从我们下面经过时，我们仅获得对它的匆匆一瞥；之后它便流向我们身后那深不可测的过去之中了。

按照我们把时间看成是“现在的连续、时间的行程”的线索，我们继续把它看做好像是“现成在手的”，简而言之，就是被海德格尔称为“现在时间”的——它是一种客观的、无限的、均一的自然科学意义上的时间。然后我们就把这种对时间的定义运用到我们自己身上，开始把我们的生活想像成是由自足的“现在之点”所组成（就像普通的自我概念中的“我的点”）。我们开始把生命看成一系列的经验，它们就像胶卷一样彼此分离，每一段对我们来说都只代表一个飞逝的瞬间。

在这一一相继的体验中，“真正说来”向来只有“在各个现在中”现成的体验是“现实的”。过去的以及还待来临的体验则相反不再是或还不是“现实的”。在两条界限之间的一段时间是赋予此在的，此在遍历这段时间的方式是：它向来只在现在是“现实的”，就仿佛把它的“时间”一一相继的现在都跳跃一遍。所以人们说，此在是“时间性的”。在体验的这种不断变化之中，自身始终保持在某种一定的自一性中。



当然，我们可以在这种暂时性概念中得到一些安慰：如果我们的生活是一连串彼此分离的经验的话我们可以设想它们永远持续下去。但我们必须意识到——即使是很模糊地——这是不真实的：从本体论上来说，以现在的时间生活就是从界限飞行或 looking away from it。生活在“现在”里，我们把自己变成了普通人。

沉沦着的日常此在的非本真的时间性这样对有终性掉头不看，于是就必须错识本真的将来状态，从而也错识一般时间性。惟有流俗的此在领悟是由常人领导的，这种遗忘自身的“表象”才始得巩固下来。常人从不死，因为他不能死……到头之前“总还有时间”。

但我们都有本体意义上的良知，我们不能完全蛊惑自己。即使在阳光照射的日常生活的正午，我们的向死之在也会投下它的阴影。

知性使我们把时间看做是一条无穷的河流，我们经常哀求它放慢脚步或者是愤怒地谴责它，因为它蛮横地带走了我们片刻的幸福，把它们匆匆赶向湮灭。当然，如果我们能更加前后一致的话，我们一样会为时间很快为我们带来了未来的欢乐而感谢它，感谢它经常补充这种欢乐之源，使之永不枯竭。

我们为什么说时间逝去而不同样强调时间生出？从纯粹的现在序列着眼原可以有同样的道理道说二者。在时间的逝去这话里，此在对时间的领会归根到底多于它所愿意承认的。

对时间的领会多于我们所愿意承认的，我们开始被一种对时间界限的真正理解所抓住。我们本体上的良知警示我们存在的短暂性不能被现在的时间所真正理解。我们不是作为接连不断地来和去的真实经验的片段之和而存在，而是作为一个整体而存在，其中我们的每一刻在生死之间都具有它固定的存在位置。

并非这样或那样有一条现成的“生命”轨道和路程，而此在则只是靠了诸多阶段的现刻才把它充满；而是：此在的本己存在就把自己组建为过程，而它便是以这种方式伸展自己的。在此在的存在中已经有着与出生和死相关的“之间”……决非是相反的情况，仿佛此在在某一时间点上现实地“存在”，而此外还被它的出生和死的不现实围绕着。从生存论上领会起来，出生不是而且从不是在不再现成这一意义上的过去之事；同样，死的存在方式也不是还不现成的，但却是来临着的悬念。实际此在以出生的方式存在着，而且也已在向死存在的意义上以出生的方式死亡着。只要此在实际生存着，两个“终端”及它们的“之间”就存在着，而且它们以根据此在之作为烦的存在所惟一可能的方式存在着。在被抛状态与逃遁或先行着向死存在的统一中，出生与死以此在方式“联系着”。作为烦，此在就是“之间”。

本真的时间性属于我们，就像我们同样属于它一样。它并非像我们的存在那样把它自己以及它的世界变成短暂的一种自然力。它不是一种统一的独立的现在之点的无限序列，而是一个彼此相互区分的“瞬间”的有限结构。

真正暂时性的时间性在它们“出离自身本身”的意义上说是绽出的。它们彼此通过记忆和期待的无数通道相联系：它们不是时间之桥上固定的位置，而是既通向过去又指向未来的无限领域。时间性是“未来的”，但不是在生起并向无限的时间进发的意义上说的。每一个瞬间都被时间的界限所磁化，像指南针指向北极一样期待着死亡的到来。

“将来”在这里不是指一种尚未变成的现实。而是指此在借以在最本己的能在中来到自身的那个“来”。此在本真的从将来而是曾在。曾在源自将来，其情况是：曾在的（更好的说法是：曾在着的）将来从自身放出当前。我们把如此这般作为曾在着的有所当前化的将来而统一起来的现象称作时间性。

知性和自然科学将试图说服我们，这种有限的、定性的时间性只不过是对无限流逝的客观时间的以人类为中心的专断的解释，这种解释更像我们放在具有连续性的不同波长区分颜色的表格一样。但我们从我们的良心深处知道比拟是虚假的。光是世界中的一种自然现象，对它我们可能理解也可能不理解。而时间却不一样，时间就如真理，如果我们想理解任何其他东西的话，我们必须先对它有所把握。并且如果我们没有对时间在我们的有限性存在的绽出式意义上的真正的事先了解，那么我们就永远不可能领悟渗透到我们的日常理解中的“时间”——日常知性的世界时间和自然科学的现在时间。当原始时间性的绽出的特性被擢升后世界时间和现在时间才出现，我们的存在的诸时刻与我们的生死之间的关系被抹杀以至于它们能够一个接着一个地延伸并构成一个序列。一句话，我们的

日常知识是建立在对本真时间性的误解之上的，对于没有误解参与的世界我们是不能有所了解的。

## 科学和历史

如果海德格尔是正确的话，那么我们激进化我们的前本体解释的企图将会导致一个非常清楚的结果：我们作为此在的存在只能存在于我们有限时间性的绽出的时间化。有了这个结论，我们现在就可以重新审视从第一部分中所探究出的现象；并且我们不用从日常世界到一个对我们来说依然是模糊的迷的本真自我中摸索道路，而是可以从本真时间性的本体概念开始进而回到既表现又掩藏它的日常现象。比如，被抛过程的非综合性运动，或者话语和烦的相加的雄心，现在可以被定义为时间化的各式各样的形式，而理解明确地与未来结盟，受过去的影响，并属于现在的范畴。最后我们将会明白，为了使世界以及它里面要到手边和在手边的项目在日常生活及科学里为我们所认识到，我们必须把本真的时间性擢升为世界时间和现在时间。

乍看上去，在科学启蒙与存在的本真性之间好像有一种协定：我们以科学赢得世界，就必然要在世界中丧失自己。我们只能在我们的理解范围之内认识客观自然世界，但我们的理解被抛向世界，它们在世界中无目的地困惑地游走以致我们很少有可能认出它们是属于自己的。

但是这种困境也许是不真实的。也许我们能够像海德格尔所说的那样形成一种“关于科学的存在式的概念”，这种概念能让我们在不失其客观性的前提下把科学认作是此在的“手艺”。他从自然科学入手，把它看成是“对在手边事物”的理

论性的发现。他指出，自然科学不能被定义成理论从而反对他是一种实践，因为每一种理论探求，从物理学中的准备实验器材到生物学中的准备解剖样品，以及在更加形式化的学科中的写作和记录技巧，都有它自己的实践。但是是什么使理论化的实践具有科学性呢？

海德格尔所举的具有科学性的理论化的实践的范例是与牛顿相联系的数学物理：对他来说牛顿的数学物理是成功科学的难以驳倒的例子，尽管爱因斯坦对这种物理学构成了威胁。对它的成功传统上有两种正相反的解释，一种强调了牛顿对混乱的经验事实的专注，另一种强调他把纯粹数学推理运用到这些经验事实的决心。海德格尔建议我们对这两种解释都要持怀疑的态度：

对科学的发展起决定性作用的不在于对“事实”观察的高度重视，也不在于它应用数学方法来决定自然进程的性质；而是在于自然自己的数学映射过程——通过观察自然里面由数量规定的构成项目（运动、力、位置、时间）。只有根据这样映射的自然，像“事实”这样的东西才能被发现并用于被这种映射所规定和限制的实验中。“事实的科学的基础”是可能的只是因为研究者明白原则上没有“赤裸的事实”。

换言之，牛顿主义者所发现的真理不仅是依靠自然的通则，而且也依靠17世纪的调查者们所作的猜想，他们选择用把运动、力、时间和位置等作为焦点并用它们去获取客观知识的方法来“映射”它。科学调查所用的“课题化”与其说是客观性的结果还不如说是它的前提条件：

它的目的是解放我们在世界中遇到的实体，用这种方法它们能把自己抛向纯粹的观察，也就是说，它们能变成“对象”。课题性的客体化。

不同的理论体系把自然的不同方面运用于科学知识，而不同的理论体系的选择依靠科学家更胜于自然本身。科学的进程并不是遵循为自然自身所预先决定的路径：就像我们的活动一样，科学通常有一个广阔的前景。

但是如果调查的对象是我们自己会怎样呢？就像实体的存在位于我们时间性的暂时中进而在我们对自己和世界的理解和误解中？据海德格尔称，线索在于“此在是历史性的”这一根本的存在性的本体论的断言。如果我们在本质上是暂时的，那么我们在本质上也是历史性的。只有在存在的意义上理解了我们的历史性，并把它变成我们自己的，我们才有希望构建一种历史的“科学”。

乍一听上去，这种建议很像传统的历史相对论的教条，这种学说认为人类事件本质上是历史性的因此很难用自然科学所独具的普遍性与精确性来描绘。历史相对论可被分成两种直接相反的形式。第一种是封·兰克的观点，他认为人类事件只有通过它们自己特定的时空来理解；另一种是哲学家 G·W·F·黑格尔的观点，他认为除非把历史事件置于历史通向它的最终目的的全部进程的上下文中，否则我们无法把握它们的全部意义。但这两种历史相对论有很多共同之处，而且它们与知性的认识方法非常相似。就我们本身来说我们都是日常历史学家，就像我们也是我们自己的存在论者。我们很难对历史及我们在其中的位置毫无觉察——对过去的古怪、对现在的具有历

史性的特点、对未来岁月中的危险与机遇——的情况下生存。

但是即使各种形式的历史相对论与强调历史性主题的存在主义分析相结合的话，他们对历史的阐释也是根本不同的。从存在主义的观点来看，历史相对论赋予历史一种虚假的客观性：它不仅忘记了历史学家的存在是历史性的，而且把历史档案割裂成彼此分离的历史时期，把过去的存在者锁在封闭的暂时的小屋里，就像它们的意义只局限于它们的时代。就像科学至上主义把时间性说成是自我封闭的现在的瞬间一样，历史相对论把历史性说成是“世界历史”的封闭时期。

历史相对论对历史的解释符合常人的口味，这是一种不仅急着要赶上时代与时代的标准节拍，而且很容易为任何古怪和老气的东西所迷惑的口味。常人在历史相对论中找到一种机制以躲避真正的历史性。

历史不能重复曾经存在过的一切，只能保留并接收遗留下的事实、遗留物以及在手边的关于它们的信息……迷失在生成中的今天，历史用“现在”理解“过去”……当某人的存在不是本真意义上是历史性的时候，历史卸载了过去的一种不能辨识的遗产。它追求现代人。

如果说笛卡儿对不真实的空间性做了一种极端的哲学表述，那么黑格尔对不真实的时间性做了同样的工作。他把历史理解成是“否定”的运动，在此过程中我们曲折地从错误走向错误，否定每一个错误，最后达到早在尽头等着我们的惟一的真理。就像海德格尔说的那样，黑格尔式的进程发生是“有见识的，并知道自己的目的”。对于黑格尔来说，历史将终结于时间达到它的完满性的时候，此时我们通过否定的巨大

力量将最终达到对自身的完全理解。

但在这一点上我们的良知将变得不安起来，因为我们知道历史不是一阵想把我们刮到哪就刮到哪的飓风，就像时间性不是一条永远流淌的河流一样。时间和历史不是从外部作用于我们存在的力量，而是我们存在的组成部分：我们通过时间化我们绽出的时间性和通过历史化我们绽出的历史性而存在于世界之中。历史化一般发生在“命运”和“天命”之间的永无休止、不可调和的冲突中——在被我们的社区和时代所抛入的不可选择的环境与在本质上未来的决断，我们用这种决断映射自己的继承物并在某一时刻把它们变成为我们自己的。

历史相对论想通过把历史说成仅是迟钝的过去的编年史——一种现在已经完成了的展开的明确的事实系列——以消灭这种“宿命”与“命运”之间的本质区别。相反，真正的历史是一种使过去的存在向未来敞开的不断的斗争。对海德格尔来说，历史的机车不是“否定的强大力量”，而是“可能性的安静的力量”。

我们一定希望这种安静的力量足够强壮以支持我们完成海德格尔在《存在与时间》的其余部分为我们布置的任务。我们不仅需要为第一部分的第三章做准备（这一章里“为阐明本题论的基本问题寻找方法”），而且要为整个第二部分（这一部分致力于用三种向后追溯的历史步骤来“破坏或解构哲学史”）。但是我们可能早已得出了海德格尔为我们设想出的途径：这种途径使我们远离绝对主义和相对主义，并令人惊奇地不断把我们带回到自身有限的存在：我们这种作为世界的解释者和误解者、存在的意义问题的发问者、能够最后看到为什么历史是真理的最好的朋友的存在论者的有限的存在。



## 结 论

但只有这些。第一部分缺少第三章，第二部分的第三章也丢失了。也许最恰当的是，海德格尔正是因为不可能完成才没有完成他的作品。

某种意义上说作品的目的已经达到了：1928年海德格尔巩固了他在弗莱堡的教授地位，从而满足了余生的学术雄心。同时，《存在与时间（前半部分）》获得了广泛意义上的成功——实际上成了经典——以至于海德格尔很快放弃了出版完整卷本的打算。他继续写作了50年——直到1976年他86岁时死去——但他最喜欢和运用得最好的文体是小品文和演讲，而不是系统严密的论文。曾多次尝试用这些后面的材料“重建”丢失的部分，但海德格尔关于他从有疑问的《存在与时间》的神秘的转变的多次言谈使这些材料备受怀疑。题目中暗含的有第二部分的承诺在1953年被打破了。

给予《存在与时间》一种后来的完整性的最容易的方法是把它的真理的历史性的观念与下面的事实联系起来：从1933到1945年，海德格尔是纳粹在巴登的一员，后来他有因为“消灭纯粹化”被停教六年。1948年他告诉 herbert marcuse 说，他曾希望纳粹能带来生活整体意义上的精神革新、社会对抗的和解以及处在共产主义威胁下的西方存在的释放。但事与愿违。他还援引雅斯贝尔斯说：“我们活在罪恶中”。

另外，有人会把《存在与时间》看做是在别人的工作中寻求整体性，其中包括许多耻于被称作海德格尔主义者。比如 Levinas 对不可同化的他人的论述，Simone de Beauvoir 对“阴性的”不真实的批判，萨特对传统心理学和伦理学的批判，

以及阿尔都塞和福柯对历史相对论和人文主义的反感，更不用说德里达明白无误的海德格尔者的解构了。或者还有像朋霍费尔、布伯，布尔特曼和蒂利希等神学家，他们试图祛除宗教信仰的神话色彩，拉康对“自我心理学”的反抗以及Binswanger, Rogers 和 R·D·Laing 等人的人文主义心理学。然后还有为卢卡奇、马尔库塞、阿德诺所发扬的具有悠久传统的“西方”或“文化”马克思主义；从 Schutz 到 Bourdieu 的各种流派的解释社会学；由 E·P·汤谱森和伊曼纽尔·Leioi·Ladurie 发起的“从下的历史”；还有盎格鲁血统美国人的“心的哲学”，它是根植于吉尔伯特·赖尔的反笛卡儿主义和以亚历山大·Koyre 和托马斯·库恩为先锋的反实证的科学理论。换言之，20 纪思想最大的冒险经历就是走向海德格尔的《存在与时间》的不完整的一系列脚步。





# 维特根斯坦

论人类本性

>>> 彼得·哈克



## 引 言

路德维希·维特根斯坦 1889 年出生于维也纳，1908 年他来到英国曼彻斯特大学学习航空工程学。由于对数学和逻辑的基础越来越感兴趣，他于 1911 年来到剑桥跟随伯特兰·罗素进行研究。他在那里所作的研究，后来成为他的第一部杰作。一战爆发后，他返回家乡入伍。虽然他在俄国和意大利边境参加了残酷的战斗，但他在 1918 年还是完成了他的著作：《逻辑哲学论》，后来于 1921 年出版。该书的主题是：陈述的一般本质，语言和思想的界限，以及逻辑必然性的性质和逻辑命题的性质。人们一般认为逻辑真理是最普遍的思维规律，罗素则认为逻辑真理是关于宇宙的最普遍的真理，而该书最重大的成果就是它阐明了逻辑真理既不是最普遍的思维规律，也不是关于宇宙的最普遍的真理，而是在任何情况下都为真，并且什么也没说的重言式，但是它们却构成了证明的形式。该书极大地鼓舞了维也纳小组，后者是两次世界大战之间繁荣起来的“逻辑实证主义”运动的源泉。它也对 20 世纪 20 ~ 30 年代的剑桥分析学派产生了重大影响。《逻辑哲学论》导致 20 世纪的分析哲学出现了“语言转向”的特色，并将哲学探讨和方法论引向对我们语言及其使用逻辑的研究。

完成《逻辑哲学论》之后，维特根斯坦有十年时间没有

再接触哲学。1929年他回到剑桥继续工作。最初的几年被他用来拆解《逻辑哲学论》的哲学，如今他在这本书中发现了严重的缺陷，并且用完全相反的观点取而代之。接下来的16年里，他致力于在其去世后才出版的第二部杰作：《哲学研究》（1953）的著述工作。在《哲学研究》中他表达了一种革命性的哲学观，这是一种对语言哲学的全新探讨，也是一种高度原创的心灵哲学。与此同时，他还对数学哲学进行了深入的研究，他的结论与他对哲学其他部分所作的结论同样激进。尽管他没有出版过什么著作，但他通过他的教学和他的弟子，对二战后英国分析哲学的发展产生了重大的影响。在他1951年去世之后，他身后出版的著作保证了他的思想在其后的四分之一世纪里统治盎格鲁风（Anglophone）的哲学。

维特根斯坦的哲学心理学破坏了笛卡儿主义者、经验主义者和行为主义者的传统。维特根斯坦把人（一个心理物理统一体，而非一个被赋形的灵魂）看做是生活之流中的活生生的造物，用以代替笛卡儿主义者的能思之物（*res cogitans*，作为心理属性载体的精神实体），因为能够感知和思考的，具有欲望和行为的，可以感受快乐和忧伤的是人，而不是心灵。笛卡儿主义者和经验主义者把精神视为与身体行为只有偶然联系的主观经验的内在王国，与这种观点相反，维特根斯坦将精神构想为人类行为（它表达了“内在”）形式的基本显示。笛卡儿主义者和与之相似的经验主义者，认为内在是“私有的”，并只能被它的内省主体所真正认识，而维特根斯坦则认为内省根本不是“内在感官”的能力，也不是私人经验知识的来源。另一方面，他坚持认为其他人经常能够很清楚地理解对某人来说是“私有的”东西。笛卡儿主义者和行为主义者主张行为仅仅是身体的运动，而维特根斯坦强调人类行为充盈着、并且

能被体验到正在充盈着意义、思想、感情和意志。

曾在哲学传统中占统治地位的有关人的本质的观念得到了改变。这种改变，不是通过愚笨或盲目的方式，而是在以下一些哲学问题的压力下完成的：自我的本质、心灵的本性、自我认识的可能性、心与身的关系以及他心知的可能性。由于笛卡儿主义者和经验主义者巧妙地、逐步地扭曲了我们全部认识中的有关人、人类、心灵、思想、身体、行为、行动和意志的概念，所以对这些问题的回答（它们似乎需要某种回答）仍处于斗争之中。因此，在我们能够有望获得一个正确的人类视点并正确地看待我们自身之前，正是这些难题必须首先被解决或消解掉。

在本书中，我将概述维特根斯坦对这些宏大主题的一些思考。在他的激进哲学观的背景衬托下，这么做将是富有成效的，因为舞台中心的动作只有在布景的衬托下才会显得突出。

## 维特根斯坦的哲学观

综观整个哲学的历史，它总被当做是对真理的总的追求的一部分。自然科学追求关于自然规律的知识，先天数理科学被构想为给予我们数与空间规律的知识。既然哲学的目标也同样被认为是知识，那么它也必须具有一个独特的主题。对于该主题的构想可谓是五花八门。根据柏拉图主义者的观点，哲学的目标是研究抽象对象——柏拉图的理念或形式，它们会揭示所有事物的基本本质。亚里士多德主义者认为哲学是科学的连续体，首先因其普遍性而与各种特殊科学区别开来。它的角色是研究各门科学的基本原理和普遍理性的基本原理。笛卡儿主义者坚持认为哲学是基础。它的任务是将所有制是基础放在安



全、不可怀疑的基础之上。相反，英国经验主义者认为，哲学研究我们观念的起源、人类知识的范围和本性。康德的革命转换了争论的基点：哲学的任务是揭示在任一给定领域内的知识可能性的前提条件，这么做带来了一系列这样的命题：它们既是经验领域内的必然真理，但又被认为包含个别的经验。与这种长期传统共通的信念就是认为哲学是一门认识学科，即是说，它的目标是真理，并且努力增加人类的知识。

尽管经过了两千五百年的努力，关于哲学知识仍旧没有一个一致同意的准则。在典型的经验科学中，不存在经过精心构造的哲学原理或理论。在典型的数学先天定理中，不存在已被证明的哲学定理。通过提及这门学科的内在困难来解释这样的事实，是很有吸引力的，但是如下的论证会更有吸引力：哲学如今马上就要传递出人们长期等待的结果了。这样的承诺是空洞的，因为许多世纪以来，一个接一个的哲学家都会令人厌倦地周期性地做出这些承诺。哲学企图构建合格的知识体系的失败需要一个更有说服力的解释。

维特根斯坦的独特性就在于他没有加入先前存在的哲学争论中去，并在对争论正反双方进行权衡之后加入到更有说服力的一方。相反，他不仅致力于揭示争论各派之间的共同点和共同预设（所有人都认为这些预设是理所当然的），他还向这些东西进行挑战。在有关哲学本质的讨论中，他质问这样的假设：哲学是一门认识学科，在这门学科中，新知识被发现，理论得到构建，知识和令人信服的理论增长是学科进步的标志。他嘲讽地写道：

我读到“哲学家们并不比柏拉图更接近实在的意义……”多么奇怪啊。柏拉图能走那么远多了不起！要

不然就是我们已不能再前进一步了。难道是因为柏拉图真有这么聪明吗？……

你总是能听到人们说哲学没有进步，曾经令希腊人全神贯注研究的哲学问题如今依然在困扰着我们。但这么说的人没有理解为什么事情不得不成为这样的原因。原因就是我们的语言仍然与过去是一样的，它总是把我们引入同样的问题。只要动词“to be”的作用看起来同“to eat”和“to drink”一样；只要还存在着“相同一的”、“真的”、“假的”、“可能的”这样的形容词；只要人们还在说时间的流逝和空间的广袤，等等；只要这一切还发生，人们将会永远遇到相同的烦人的难题，还会瞪大眼睛，注视着无法解释的东西。

哲学问题最初起源于我们语言的容易引起误解的特点，因为我们的语言用相似的形式表述差异很大的概念。动词“to exist”看上去与“to eat”或“to drink”这样的动词没有区别，但是询问大学里有多少人不吃肉或不喝酒是有意义的，而询问大学里有多少人不存在是无意义的。变红是某些事物具有而其他一些事物所缺乏的属性，但存在也是某些事物有而其他事物所缺乏的属性吗？研究存在着的不同事物的本质是有意义的，但研究存在或“是”的本质意义却不大，更不用说研究非存在或“无”（像海德格尔试图去研究的那样）的本质了。在哲学中，我们经常被掩盖了深刻逻辑差异的语法相似性所误导。当我们被问及某种范畴内的事物时，问题是无意义的或者是有一种不同的意义。与其说哲学问题是总在寻找答案的问题，倒不如说是总在寻找意义的问题。“哲学是一场战斗，它反对的是通过语言的方式来使我们的理智着魔。”

哲学与科学在范畴上是不同的。科学构成理论，可以使我们预言并解释事件。它们在经验上是可检验的，只能接近真理。但“理论”若是这种意义的话，那么哲学中就不可能有理论。哲学的任务是通过澄清什么是有意义的来解决或解释哲学问题。但任何意义的确定都在经验之前，并被预设是真的或假的判断。哲学上没有任何假设，因为一个可以被理解的命题是有意义的，而这一点决不可能是假设。在科学可以解释现象（亦即，从规律和初始条件的陈述中，通过因果关系的假设和假设—演绎推断来解释）的意义上来说，哲学中不存在解释。哲学中惟一的一类解释就是借助于描述的解释——描述词语的用法。这就是维特根斯坦特别的工作，称为“语言游戏”：在各种典型的语境中（由规则控制的词语用法已被整合到该语境中）产生的实践、活动、行为和反应。这些描述及与其相联系的意义的解释不是一种哲学，而是一种方法论。根据维特根斯坦的看法，哲学的特色就在于其服务的目的。对词语用法的描述是清理概念混淆，特别是源自于词语的未被注意到的误用的一种方法。它为解决或消解哲学问题而服务。与科学中的对真理的接近不同，对意义的接近是以这种或那种形式表现出来的无意义。只要哲学难题是有我们对现有概念的滥用造成的，就不可能代之以另外一些概念来解决，因为这样做只是把难题扫进了地毯下面。哲学的任务不是通过概念革新的方式去解决矛盾或悖论，而是对困扰我们的概念结构进行清楚的观察：处于矛盾之先的事态已经得到了分解。我们被表达式的使用规则给纠缠住了，哲学的任务就是清楚地观察这种纠缠，而不是掩盖它。哲学中没有发现，因为与哲学问题相关的一切都明明白白地展现在我们词语的受规则控制的用法当中。我们所需要的一切信息都在我们的这些知识当中：如何使用我们所

使用的词语，我们只需接受这样去做的提醒。“哲学家的工作就是为一个特定目的收集提醒物”，即：为了一个解决哲学问题和概念问题的目的。

哲学具有两面性。消极地说，它是对理智疾病的治疗。哲学问题是有语言之网中的概念纠缠而成的症状。解开这些结，使问题消失就是成功，这就如同治疗疾病时，使症状消失，使病人恢复健康就是成功。在这个方面：

哲学的结果是揭示这个或那个明显的胡说，揭示出理智把头撞到语言界限上所撞出的肿块。正是这些肿块使我们看到了这一揭示的价值。

确切地说，这个消极方面看上去像是解构性的。

由于我们的研究似乎摧毁了一切有趣的东西，即一切伟大和重要的东西。（亦即所有的建筑物，只留下一堆石块和瓦砾。）我们摧毁的只是一些纸搭的房子，它们建在语言的地基上，我们正在清理这个地基。

更为积极地说来，哲学是一种追求，它追求我们语言各部分（它们是概念混淆的一个来源）的清晰表象。我们的语法，即词语使用（句法和词汇）的规则，一直缺乏可观察性——它无法使人一目了然。语言的某些部分——诸如“心”、“思想”、“经验”等心理学的术语——比其他学科，如工程学的术语更难获得一种概观。因为表达式的表层语法——可以使人一目了然的部分，如名词、动词和形容词之间的区别——经常容易引起误解。在诸如“我指的是他”这样的句子中，动词

“意指” (to mean) 似乎在描述一个动作，但它并没有；名词“心灵”似乎是一个实体或事物的名称，就像“大脑”一样，但它并不是；在句子“我有痛”中的所有格“have”似乎意味着拥有，就像“我有一个便士”中的“有”一样，但它并不含有这样的意思。(本文中出现了“X has pain”和“X is in pain”两类句型，按汉语习惯，它们都应译为“某人痛”，但为了与原文一致，并方便理解，前者译为“某人有痛”，后者译为“某人处于疼痛之中”。——译者注) 因此“对我们来说清晰的表象是一个极其重要的概念。它标志着我们的表述方式，标志着我们观察事物的方式”。一个清晰的表象给我们提供一幅概念地域的地图。

在所有 [哲学上成问题的一系列表达式的语法的] 应用、例证和概念中去寻求可观察的、可比较的表象……对会产生模糊性的所有事情进行全面的观察。这种观察必须扩展到广泛的领域中去，因为我们的观念是源远流长的。

这样一种概观产生了上述那种理智：它建基于我们通常忽略了的，以及一旦忽略就会产生混淆的视觉概念的联系。清晰的表象是对明明白白展现在眼前的词语使用规则的一种重新整理，我们确实非常熟悉，但却无法简单地将其作为一个整体去理解。通过这种重新整理（它澄清了在哲学反思中使我们感到困惑的词语的逻辑特性），这些规则成为可观察的。因此，“问题不是通过提供新的信息，而是通过对我们一直就知道的东西进行整理而得到了解决”。

这么说似乎使一个深刻的主题变得无足轻重了，使哲学弱

化为仅与词语有关的事情。但这是瞎说。对于语言来说，没有什么东西是无足轻重的。我们的本质是使用语言的动物。我们的语言，我们语言的形式，造就了我们的本质，为我们的思想提供信息，充盈着我们的生活。

这些问题（它们产生于对我们的语言形式所作的错误解释）具有深刻性这一特点。它们是深刻的忧虑；它们的根源就像我们的语言形式一样深深地扎在我们之中，他们的意义就像我们语言的重要性那么巨大。

这么说似乎使哲学变得容易了——只是一种澄清词语用法的事情，因此，不费吹灰之力就可以解决它的问题。但这也是一种误解：

哲学具有复杂的结构，那又怎么样？毕竟，如果它像其宣称的那样，是最终的事物，独立于所有经验的话，那么它应该是彻底简单的。——哲学解开了我们思想的结；因此它的结果必定是简单的，但哲学活动却像它所解开的结那样复杂……

为什么语法问题如此棘手，似乎根深蒂固？——因为它们与最古老的思维习惯相联系，亦即，与最古老的、铭刻于我们语言自身中的图像相联系。

在我们有关精神活动的话语中，古代图像的影响最为广泛、有力并容易引起误解。我们谈论观念存在于心灵之中，似乎心灵是一种处所；谈论内省（introspect，词根 - spect 意为“观看”。——译者注）心灵中的某种东西，似乎内省是一种

观看；谈论有一个心灵和一个身体，似乎心灵和身体属于拥有物；谈论“在心灵的眼睛前”这样的精神图像，似乎精神图像是可以通过精神上的视觉器官察看的非物理图像；这样的例子还有很多。这种古代图像学（iconography）并不是错误的——我们的心灵中确实有观念，思想确实在心灵中一闪而过，我们经常进行反思性的内省，人们确实有他们自己的心灵，他们也肯定有身体。但这是一种图像学。我们受到了嵌入我们语言的图像的误导，就像某个来自原始文化的人受到西方艺术中关于爱（以丘比特来表示）和死（以一个手拿镰刀的老人来表示）的文字图像学的误导一样。我们误解了这些陈旧词语的意义，在我们有关人类心灵本质的反思中建起了纸搭的房子。

如果学生对河流和山脉的走向与连接提出一大堆错误的和错误简化过的想法时，地理教学就面临着极大的困难，教哲学也包含着同样的困难。

人们深深地陷入了哲学的，即语法的混乱之中。为了使他们从这些预设中解脱出来，就需要把他们从众多联系的纠缠中拖出来。人们必须，这么说吧，重组他们的全部语言……

语言对每个人来说都包含着同样的陷阱；它是一个充满各种完整歧路的巨大网络。这样我们就会看到人们一个接一个地在同一条道路上行进，并且我们已经知道他将在哪儿转个弯，在哪儿不理弯道继续直行，等等。因此无论其庐江延伸至那里，我都会设立标志来帮助人们走过危险地带。

在对心灵哲学中的一些突出问题——如有关精神本质、“内在”和“外在”、我们自身和他人的知识问题——的治疗方面，维特根斯坦的激进哲学观成为了一个范例。它使迷惑我们的问题大白于天下，然后又消解或解决了我们的问题，他做到了这一步，也就为他的哲学观做出了辩护。

## 心灵、身体和行为：哲学幻象的力量

人是由身体与灵魂（或心灵、精神）组合而成的生物，这是一种很古老的思想。它与我们的恐惧与死亡紧密相连，与我们对幸福来世生命的渴望紧密相连，与我们在所爱的人去世时的悲伤紧密相连，也与我们想和他们重聚的期待紧密相连。它又与使我们感到玄妙莫测的人类生命中的共同现象联系在一起，诸如梦见我们似乎栖息在另外一个世界，我们与自己熟睡的身体脱离开来，或者梦见我们在与死者进行交流。它还与更加奇特的现象相关联，诸如幻觉经验和“脱离身体”的经验。这种思想深深植根于我们语言的语法之中。

这种观念曾以不同的方式在古代及中世纪的宗教和哲学思想中得到过表述。在我们的时代中，笛卡儿对它做出了最有力的表达。根据笛卡儿的观点，人由心灵和身体两个截然不同的实体组成。一个人的最内在的自我是他的心灵或灵魂，即能思之物，他最本质的特性由它决定，当他使用第一人称“我”时指的也是它。心灵的本质是思维，身体的本质是广延。人是被赋形的灵魂，因为身体可以毁灭，心灵或灵魂则无法毁灭。两者之间通过松果腺为中介进行相互作用，这种作用具有因果关系。在知觉方面，体内神经末梢的刺激影响心灵，提供给心灵有关外界环境的观念。在意志方面，意志引起四肢的运动。



在人的心灵中闪过的东西立刻就能进入人的意识——人可以恒常地意识到并毫不怀疑地知道自己在想什么、感受什么、需要什么。他人的心灵只能间接地认识，通过他们的所言所行来进行推断。

笛卡儿的二元论为以后三个世纪的哲学家提供了议题。他们发现了更多无法苟同之处。非物质的精神实体观念被认为是不存在的。如果心灵是非物质和非空间性的，那么两个心灵体验到同一经验，与两打心灵体验到同一经验之间有何区别？换句话说，非物质实体的个体化原则是什么？即便是经验也内在地需要一个实体（因为经验肯定是有关某物的经验），如洛克所言，同一实体的持续存在性似乎与人在时间中的自我同一性是不相关的，因为那只需要心理的和记忆的延续性。此外，我们究竟有何根据认为存在着构成自我的灵魂实体呢？就像休谟的名言所说的那样：“当我进入到内心最深处的我称之为自我的东西中时，我总是会碰到某种特殊的或其他的感受，诸如关于冷与热、光与暗、爱与恨、痛与乐的感受。如果没有感受我就一刻也触摸不到自我，除了感觉之外我也观察不到其他东西。”自我（self）或我（ego），笛卡儿认为第一人称所指代的非物质的东西，其本身并非经验对象，难道它仅仅是虚构吗？难道笛卡儿没有像康德所说的那样，混淆了人的主观经验的统一体与有关灵魂实体或自我这样的统一体的经验吗？再说，一个非物质非空间的实体如何与一个空间中的物质的身体发生因果的相互作用？所有有关人类自由行动的陈述都可以分解为意志的精神性的行为和随之而起的身体性的运动，难道这样的设想不荒谬吗？

像所有伟大的神话一样，笛卡儿的神话是阴险的。它可以披上多种伪装，甚至自认为已摆脱了笛卡儿的人，也接受了这

个故事的关键要素。当代哲学家、心理学家和神经生理学家的一个鲜明特征就是在拒绝心身二元论的同时，又接受了笛卡儿图像的基本概念结构。在拒绝非物质实体观念的同时，他们又倾向于把心等同于脑（通常称为“心脑”），或者把精神性的东西等同于神经性的东西，认为精神的状态就是脑的状态。或者，也可以说心灵存在于脑中，就像计算机的软件存在于硬件中一样——大脑就像生理计算机，人就像机器。想像大脑与身体之间的因果相互作用并不难；因此笛卡儿有关相互作用的难题似乎被轻易地解决了。大脑被想像为信息处理器。感觉器官的传入神经将信息传输给大脑，大脑对其进行处理，产生感觉。对某物的感知被认为等同于由信息传入而产生的大脑的一种状态。渴望和相信被设想为与可引起身体运动（只有当我们可以自由决定行动时它才会产生）的大脑状态相等同。意识被拿来与大脑的自我扫描相提并论；这样，我们根据这种说法所拥有的关于当前经验的知识，通过指涉被这样设想的意识而得到了解释。简言之，心身二元论已被脑身二元论代替，非物质的实体被灰色粘稠的物质代替，笛卡儿图像的基本结构的大部分原封未动地保存了下来。

维特根斯坦很少关心他的前辈的哲学体系的细节。他当务之急的工作是与哲学错误的根源，特别是语法根源联系在一起的——关于“语法”，他意指的不仅仅是句法，还包括所有的词语使用规则，包括确定词语意义的规则。因此我将首先概述一下他所关注的、并将其作为幻觉揭示的人类哲学观的合成图像。乍一看，这是一幅很自然、很有诱惑力的图像。但我们应事先接受警告——哲学中最自然的东西将会是错误的。并且：

在这种情况下，我们“受诱惑所说出的东西”当然

并不是哲学，但却是它的素材。因此，举例来说，一个数学家对数学事实的客观性和实在性所想要说的东西，就不是一种数学哲学，而是需要进行哲学处理的某种东西。

我们谈论空间中的物理对象、状态、事件和过程，这是“外在世界”。但是，正如弗雷格指出的那样，“甚至连不懂哲学的人很快都会发现承认一个与外部世界完全不同的内部世界的必要性，这是一个充满感觉印象的世界，充满想像创造物的世界，是一个具有知觉、感受和情绪的世界，具有爱好、希望和决断的世界。”物质世界是公共的，可被所有知觉感知。精神世界是主观经验的世界，它也是由对象（疼痛、精神意象和感觉印象）、状态（快乐或悲伤）、事件（一个念头、一种疼痛、一次突然的回忆）和过程（思考、计算）组成，尽管这些东西是精神的，神秘的，精妙得难以理解，无法触及。拥有一种经验，如疼痛，代表着一种与精神对象的关系。命题“A 有一便士”描述了物质世界的一种情形，而命题“A 有痛”描述了内部世界的一种情形。一个人可以有一便士，一个人也可以有一个念头——拥有一个硬币或一种思想。物质世界的对象可以是有主的，也可以是无主的，而内部世界的对象则必须为一个主体所有。“一种疼痛、一种情绪、一个愿望在没有其所有者的情况下独立地在世界上到处游荡，对我们来说这似乎很荒谬。若没有有感知能力的存在物，那么感知是不可能的。内部世界以人为先决条件，它只能是某人的内部世界”。此外，内部世界的东西本质上是私人的：“除我之外没有人能拥有我的痛，别人可以对我表示同情，但我的痛依然属于我。他无法拥有我的痛，我也无法拥有他那同情的感觉。”我不可能拥有与你一样的痛，只能是相似的。经验是不可转让

的“私有财产”。

当一个内在王国的所有者拥有了一种经验时，他无法怀疑它。我不可能在拥有一种痛的同时有怀疑或惊讶于我是否确实拥有。我不可能这么去想：我有痛，然而这是错的。我坚信不疑地知道我有——如果有人向我质疑，我会回答：“当然，我肯定知道我有没有痛。”简言之：“当我们步入到外在世界时，怀疑从未离开过我们，而我们在内在世界中却找到了确定性。”知觉是面向外在世界的，而内省、意识或知晓（awareness）是属于内在世界的。对于主体内在地观察到的东西，他可以向其他人用如下的句子进行报告：“我有痛”，“我要这个”，“我想这么做”，这些句子描述了他所拥有的东西究竟是怎样的。这种有关私人主观经验的描述可以由人的行为而独立得出——在我能够报告我有痛之前，我并未留意去看看我是否在呻吟，我也不可能在说出来之后，才知道我想的是什么。因此“内在”——主体——在认识上是独立于外在——身体行为的。

很清楚，一个人不可能像了解自己的内在世界那样去了解他人的内在世界。人只能反省自己的心灵。不过，一个人可以从观察他人的行为中推断出与行为具有因果反应关系的经验。他人的精神状态是隐藏起来的，无法被外人通过直接观察触及。即使他们告诉我们他们所拥有的东西究竟是怎样的，在这种交流中，他们所提供的仅仅是一些句子，并且，确切地说，这些句子可以是谎言。无论他人如何表现，总有可能是伪装。他人的表现是外壳，藏于其下的是私有的经验。做出行为举止的身体只是一个物质有机体，服从于掌管一切物质身体的因果律。行为只是物质运动和发出声音。由于人可以拥有一种经验或处于某种精神状态之中但并不显示出来，由于伪装是可能

的，因此，行为与精神之间的联系是非逻辑的。因此，从他人的行为（即他们受伤时会大叫）推断出他人的精神状态或经验（即他们处于疼痛之中），这不可能是逻辑的。但也不可能是归纳的，因为归纳的关联作用以非归纳的验证为先决条件，我不可能直接验证、认识他人的经验。因此，这种推断只能是从自我情况出发的模拟物：当我受伤时，我有痛的感觉并叫出声来；我观察到他人受伤后也大叫，由此推断出他们也感到了疼痛。或者，作为最佳解释的假设推断就是：从对某种结果的观察中得出未感知到的（被假设为原因的）实体的存在，这是建立在对无法观察到的事物所做出的科学推断模式之上的：亦即，对他人行为所作的最佳解释就是它由隐藏起来的、看不见的经验引起。因此人不可能像获得他自己的内在生活知识那样，获得真正的有关他人内在生活的知识。人们至多只能猜测或相信他人所拥有的是怎样的东西。

这种有关人类本性的图像得到了广泛的相信。维特根斯坦认为它在各个方面都引起了误导，即使它包含了“在黑暗中透过玻璃所看到的”真理的内核。因为它确实基于我们语言的特性之上，但它歪曲并错误地表达了语言的特性。他的批判摧毁了笛卡儿图像，并同样有效地颠覆了当代脑身二元论。

### 经验的私有权

经验是私人所有的，不可剥夺的，这种想法的诱惑力是巨大的。“如果我们因某人感冒时还要在冷天出门而感到生气，我们通常会说：‘我不觉得你感冒了。’这意味着：‘你感冒我不会难过的。’这是由经验教會的命题”。但我们也说：“‘我无法感觉到你的牙痛’；当我们这么说时，我们是否只意味着

迄今为止我们事实上从未感觉到他人的牙痛？还是不如这么说：这是逻辑上不可能的？”但这里还潜藏着一种混淆：

因为我们可以想像，这么说吧，两个身体之间的无线联系，当其中一个人把他的头暴露在冷空气中时，另一个人会感到头痛。在这种情况下，后者会争辩说：疼痛是我的，因为我在我的头脑中感觉到了它们；但是设想一下我和另外某个人拥有一部分共同的身体，比如说手。想像一下我与 A 的胳膊的神经和肌腱通过一台控制器连在了这只手上。现在想想这只手被马蜂蜇了一下。我们俩都大叫，面部扭曲，对疼痛做出了同样的描述，等等。现在我们能说我们有同样的或不同的疼痛吗？在这种情况下，如果你说：“我们在同样的身体、同样的位置感到了疼痛，我们的描述也是吻合的，但我的疼痛仍然不能成为他的疼痛。”作为理由，我想你可能会说：“因为我的疼痛是我的疼痛，而他的疼痛是他的疼痛。”在这里你做出了一个关于如何使用诸如“同样的疼痛”这样的词的语法陈述。你说你不想用“他有我的疼痛”或“我们俩都有同样的疼痛”这样的说法，相反，你也许想用“他的疼痛与我的疼痛确实很像”这样的说法。

但这在以下三点上产生了混淆。首先：

如果“牙痛”这个词在“我有牙痛”和“他有牙痛”中具有相同的意义，那么说他不能和我拥有同样的牙痛是什么意思？两种牙痛如何相区别？通过强度和相似的特性，还可以通过所处的位置。但不妨想一下两种情况

下这些东西都是一样的？但如果区别仅仅是一种情况下是我有牙痛，另一种情况下是他，而这种看法又遭到反对的话，那么所有者是牙痛自身的限定性标志。

但疼痛的“所有者”并不是疼痛的一种属性。不如说，拥有一种疼痛是疼痛者的一种属性。两个截然不同的实体通过它们各自所拥有的不同属性而得以区别开来，但通过如下方法：疼痛属于我而不是你，却无法将我所拥有的疼痛与你所拥有的疼痛区别开来。这就像在争论两本书不可能具有同一种颜色，因为这种红颜色属于这本书，那种红颜色属于那本书。

其次，这就等于宣称两个人无法拥有数量上相同的疼痛，而只能拥有性质上相同的。但是“想想对物理对象而言，是什么东西使我们能够说‘两者完全一样’，例如，说‘这把椅子不是昨天你在这里看到的那把椅子，不过它与那把椅子完全一样’”。数量的同一性和性质的同一性之间的区别适用于物理对象，占有空间的特殊物体，却不适用于质本身——或疼痛。如果两个人都感到他们的左眼有一种剧烈抽动的疼痛，那么他们就拥有相同的疼痛——既非性质上相同，也非数量上相同，只是相同——就可以说他们得了相同的病。

第三，拥有一种疼痛并不是占有东西。有人可能会反对。

有人也许会说，应把状态或经验作为特殊物体的同一性归属于拥有这些状态或经验的那个人的同一性。随之而来的就是：如果它们能被辨明为完全的特殊状态或经验，那么它们就一定是通过下面这种方法被某人拥有或归属于某人的：被某人实际拥有的特殊状态或经验在逻辑上不可能被其他人所拥有。同一性的要求可以不去考虑所有权在

逻辑上的可交换性。

对于这样一种反对意见，维特根斯坦回答说：“‘他人不可能拥有我的疼痛。’——究竟什么是我的疼痛呢？这里被当做同一性的标准是什么呢？”换句话说，短语“我的疼痛”没有指明我所有的疼痛是什么样的，根本未辨明我的疼痛。它仅仅指明了我在述说的谁的疼痛。疼痛的同一性标准——亦即通过这个标准我们能确定我们所述说的是什么样的疼痛——是通过指明它的强度、表面特征和位置（左太阳穴有一种抽动的钝痛）而得出的。但问题“什么样的疼痛”与“谁的疼痛”是截然不同的。两个人能够并且经常可以拥有同样的疼痛。从逻辑上或从其他方面来说，有一种疼痛并不等于有一辆公共汽车要去赶，也不等于拥有某种东西。我的疼痛并不是属于我的，而只是我所有的疼痛，——而是说我有一种疼痛不等于我有什么样的疼痛。把疼痛设想为特殊物体是容易引起误解的。有一种疼痛（或一个精神图像，或一个念头）并不是拥有一种精神对象。尽管我们谈论在心灵中的存在物（虽然不包括疼痛），但心灵并不是一个内在舞台，存在于心灵中的也不是私人戏剧的主角。

笛卡儿，对不起，第一人称代词“我”并不指称我的心灵（我有牙痛并不意味着我的心灵有牙痛）。一个迷惑我们的理由就是，当我们说到“我有一种疼痛”这样的事情时：

我们不使用 [“我”] 因为我们通过人的身体特征来认出某一个具体的人；这产生了如下幻象：我们使用这个词来指涉虽无形体、却居于我们身体中的东西。事实上这似乎是真正的自我，它会说：“我思，故我在。”——



“因此是否存在没有心灵的身体？”回答是：“心灵”这个词有意义，亦即，它在我们的语言中有一种用法；但是这么说并不等于说我们构造了什么样的用法。

“我”和“你”、“他”以及“她”一样，都不再指称一个非物质的实体。它也不指称身体：“我在思考”不意味着我的身体在思考。心灵是身体的一种表现吗？“不，”维特根斯坦回答说，“我不会那么努力地追求分类。”体型身高和体重才是身体的表现。拥有一个自己的心灵（have a mind of one's own）就是指独立地思考、决断和行动。准备好某人的心灵（make up one's mind）就是指作决定，在两个心意之间不知怎么做（be in two minds whether to do something）就是指犹豫不决。有一个念头穿过某人的心灵（have an idea cross one's mind）就是指突然想起某事；在某人的心灵背后有一个念头（have an idea at the back of one's mind）就是指有一个刚刚萌芽的想法；在心灵中保持某事（keep something in mind）就是指不要忘记它；把某事召唤至心灵中来（call something to mind）就是指回忆起它；某事离开了心灵（something out of mind）就是指它被遗忘了或未被想起来，如此等等。（此处作者使用了一系列以 mind 构成的短语、习语，以此说明把 mind 作为一个实体的用法在日常生活中的普遍程度。故译文对这些短语、习语均采取直译——译者注）

### 认识的隐私

我们把心灵解释为一个内在的世界，只有它的“所有者”才能进入。要是“所有者”拥有一个给定的经验，那么说只

有他才能知道他所拥有的是什么样的经验，这似乎是合理的。——因为其他人在逻辑上不可能拥有同样的经验，也无法对别人进行“心录偷窥”。但是经验的私有权却是一个幻觉。认识的隐私也是虚幻的，但却有很多支持者坚持说它是正当的，这样每一种引起人误解的支持理由都需要清除掉。

我们倾向于认为：我们通过内省可以拥有通往我们自己心灵的特许通道。“内省这个词几乎不需要定义——当然，它意味着对某人自己心灵的观察，并报告我们在那里发现的东西。每个人都同意我们在那里会发现意识的状态。”当然我们能觉察到我们的内在状态，能意识到它们。这种“内感官”的能力是我们内在知识的来源。这种知识似乎是确定的和不可怀疑的。“当人意识到疼痛时，他可以确定它的存在；当他意识到他在怀疑或相信时，他可以确定这些运作的存在。”确实，有些哲学家坚持认为心灵对于主体来说是确切无疑的，意识的传递是不可更改的。休谟论述道：

既然我们通过意识能够知道所有的行为与感觉，那么它们中的每一个都必然会以其所是的方式显现出来，也必然是其显现出来的样子。进入到心灵中的所有东西，在现实性上都是知觉，对于感觉来说，事物以不同的方式显现出来是不可能的。可以想见，即使我们处于自己最隐密的意识中，我们还有可能犯错。

就算有人不同意，认为错误也是可能的，但他们无法怀疑内在知识是由内感官获得的。他们的观点更应该是“内省是困难的，易出错的；这种困难只不过是所有各种观察中都存在的困难”。

我们有关内省的谈论是种隐喻。我可以看见其他人在看某物，但却看不见我在看；我可以听见他所听见的声音，但却感知不到我在听某种声音。我无法窥视别人的心灵，同样也无法窥视我自己的心灵。内省这种活动是存在的，但它并不是内感觉的一种形式。当然，它是自我反思的一种形式，当一个人试图确定，例如，感受的本质（即一个人是否爱上了另一个人）时，他就要进行自我反思，这就是“唤起种种记忆；唤起想像的可能情境，唤起如果……某人就会产生……的感觉”。这样的灵魂搜寻需要想像力和判断力，而不是“内在的眼睛”，因为没有什么需要去感知，而仅仅需要反思。

当一个人拥有一种疼痛或思想，看见或听见、相信或记起某事时，他可以这么说。但这么说的能力却不依赖于他的心灵对客体、状态或事件所作的观察。内感官是不存在的，也不存在观察的内在条件——它可低可高（不是“更亮一点！”或“请大声一点！”），一个人也不可能更加接近任一已被观察到的精神“对象”，并产生另一种看法。对某人的疼痛过程或感情波动所作的观察是存在的，但这是对他的感受所作的记录，而不是感知地观察事物。一个人可能会意识到或觉察到一种疼痛，但在有一种疼痛和意识到、觉察到它之间没有区别——他不能这么说，“他处于剧烈的疼痛之中，但幸运的是他没有觉察到它”，或“我有一种疼痛，但由于我没有意识到它，所以它还是挺让人感到舒服的”。觉察到或意识到一种疼痛、情绪或思考并不属于知觉意识的范畴。当然，与其他有感觉的生物不同，当我们在疼痛时我们能够说出来。但对于我们所拥有的东西究竟是怎样的这件事来说，我们不能把述说它的能力与观察（利用“心灵的眼睛”进行内省）它的能力混为一谈，因此，我们可以认为那就是我们能够说有东西在我们体“内”

的原因。能说出某人头痛、某人相信如此这般的事情，某人打算去做这样的事情，这并不等于拥有了通向可感知物的通道，此处暂不考虑特许通道，因为人无法感知自己的头痛、信念或意图。

然而，难道我们就无法知道我们所拥有的东西究竟是怎样的吗？我能做到处于疼痛之中却不知道它吗？那么当我知道我处于疼痛之中时，难道我无法确定吗？我处于疼痛之中，但我却怀疑或想知道我是否处于疼痛之中，这可能吗？维特根斯坦的反应是戏剧性的，也是具有原创性的：“对于我根本不能说我知道我处于疼痛之中（也许除了是在开玩笑）。这句话除了意指我处于疼痛之中，还能意指什么？”

“我知道我需要什么，希望什么，相信什么，感受到什么……”（如此等等包括所有心理学动词）或者是哲学家的胡说，或者无论如何都不是一个先天判断。

“我知道……”可能意味着“我不怀疑……”，但并不意味着“我怀疑……”这句话是缺乏意义的，也不意味着怀疑在逻辑上是要被排除的。

一个人只有在也可以说“我相信”或“我怀疑”的场合，在能够查出什么东西的场合，才可以说“我知道”。

我能知道别人在想什么，而不能知道我在想什么。

说“我知道你在想什么”是正确的，说“我知道我在想什么”是错误的。

哲学的一整片云凝结成了语法的一滴水。

这是一种极度的浓缩，并且如果我们想看看由哲学凝结成

的云，那么维特根斯坦的语法的一滴水肯定会蒸发。

驳倒了有关通向我们自己精神状态的特许直接通道的观点之后，维特根斯坦并未肯定我们拥有非特许的间接通道的观点。在否定我们总是知道我们处于何种精神状态之后，他并未宣称我们通常不知道我们处于，比如，疼痛之中。他并未拒绝为了肯定其可怀疑性而假设的内在的确定性。当然，他拒绝这种被接受的图像，并非因为它是错的，它的否定是对的，而是因为它和它的否定同样都是无意义的，或者，至少它们都不意指哲学沉思需要它们去意指的东西。为了展示我们是如何走错路的，他把我们的注意力转向了我们词语的使用，转向我们都很熟悉的被他称为“语法规则”的东西。我们错误地把词语在语法上的联系与排斥解释为确定心灵基本本质的经验上的或形而上学的联系与排斥。

看和听是我们从环境中获取信息的方式。有牙痛、感到沮丧或期待某事，并不是获取有关我们的疼痛、心情或期待的知识的方式。说一个人知道 P，这只有在否认他知道 P 有意义时才是有意义的，因为知识被认为应归结为经验命题，只要它排除了另一种可能，它就能提供知识。但我们根本用不着这种形式的句子：“我处于剧烈疼痛之中，但我不知道这一点。”或“他处于刺痛之中，但他不知道这一点。”如果“A 处于疼痛之中，但他并不知道这一点”被排除了，那么“A 处于疼痛之中并且他知道这一点”也应被排除。只有当“我不知道我是否处于疼痛之中”是可理解的时候，“我知道我处于疼痛之中”才能成为知道某事的陈述。但是不知道某人是否处于疼痛之中，这样的情形是不存在的。如果 A 说，“也许我处于刺痛之中，但我不知道是否如此”，我们就无法理解他的话。模棱两可是可以的（究竟是疼还是痛？），犹豫不决也是可以的

(“我无法确定我是如何考虑那件事情的”), 但是不知道则不行。只要能有意义地谈论发现、逐渐知道或了解, 那么谈论知道也是有意义的。但是当一个人有疼痛时, 他无法发现他有疼痛。他不能逐渐知道或了解他的疼痛, 他只是有疼痛。如果一个人知道 P, 他可以通过举出证据或引证用于获得知识的理解能力来回答“你何以知道”的问题。但是他不能说“我知道我有疼痛, 因为我感觉到它了”, 因为感觉一种疼痛(与感觉一根钉子并不一样)就是有一种疼痛;“你何以知道你处于疼痛之中”是无意义的。只要我们谈到知道 P, 我们也能谈到猜测、揣测和推测 P。但是猜测一个人处于疼痛之中是无意义的。简言之, 我们的经验认识私有权的概念混淆了对不知道的语法排斥(指“也许我处于疼痛之中, 但我不知道我是否如此”这种句子的缺乏意义性, 事实在于我们未给予这种形式的句子任何用处)与知识的在场。

有人会认为处于疼痛之中与知道某人处于疼痛之中依然有不同之处。因为人肯定会意识到、觉察到疼痛, 只有具有自我意识的生物才能做出这种事情。但觉察到或意识到一种疼痛就是有一种疼痛——这是没有区别的。我们不说我们生病的宠物知道它们处于疼痛之中——或它们不知道, 这是很值得注意的。当我们的猫生病时, 我们并不用这样的想法来安慰自己: 虽然这可怜的东西处于疼痛之中, 但幸运的是它不知道这一点, 因为它不是具有自我意识的生物。动物不会说它们处于疼痛之中, 而人则会。它们不这么说并不表明它们不知道, 而我们这么说的事实并不表明我们更有知识。这表明我们通过不会说话的动物所无法使用的方式学会了显示疼痛。有自我意识的存在物并不是能意识到其疼痛的生物, 而是能觉察到其动机、知道什么东西能令其感动和为什么会如此的生物, 是能对其情

感和态度进行沉思的生物。的确，那是只有使用语言者才有的能力，这样，犯错、怀疑和自欺都是可能的。这种自我知识、真正的自我知识，是很难获得的——它并非是由设想中的精神的明晰性赋予的。他人常常比我们还更加了解我们自己。

的确，精神的明晰性这一观点被混淆了。说某物就是其显现的那样，这只有在说它不是其显现的那样有意义时，才是可理解的。但是“我好像有一种疼痛，尽管事实上我没有”和“你认为你处于疼痛之中，但实际上你没有”是缺乏意义的。所以人不能像休谟那样论证事物如其显现的那样确实是精神的一个鲜明特征，因此我们知道在我们私人内在世界中的事物究竟是怎样的。相似的有关语法排斥和经验不在场的混淆描绘了这种思想的特征：主观经验是无可怀疑的甚至是不可更改的。确切说来，我不能怀疑我是否处于疼痛之中，但这并非由于我能确定我处于疼痛之中。不如说，怀疑一个人是否处于疼痛之中是无关紧要的。怀疑不会被确定性所使用的理由驳倒，只会被语法排斥。说“我可能处于疼痛之中，我还不确定”是缺乏意义的。“我想我处于疼痛之中，但我错了”是无意义的。关于我的知觉，莱德（Reid）说“我不可能被意识欺骗”，这是对的，这并非由于我的知觉特别敏锐，也不是由于意识是值得信赖的，而是由于在这个领域中不存在欺骗这种事情（当然，尽管在情感和信仰领域内存在自我欺骗这种事情——这是另外一个话题了）。“在这里我不可能犯错”并不像“从1数到10我不可能犯错”，而是像“在单人纸牌游戏中我不可能被打败”。

这是否意味着在精神领域中“我知道我有……”这种形式的语言是无用的？不——它们只是没有认识上的用途。

如果你举出下面这样一些例子来反对我：人们有时说“我当然知道我是否处于疼痛之中”“只有你能知道你感觉到什么”以及诸如此类的话，那么你应该考虑人们说这些说法的目的和场合。“战争就是战争！”这句话也不是同一律的一个实例。

“我知道我处于疼痛之中”也许只是强调地宣称一个人处于疼痛之中，或者也许是被激怒之后的让步（“我真的处于疼痛之中，你不要老是提醒我”）。“我当然知道我是否处于疼痛之中”可被用来强调对不知道和怀疑的排斥，也可作为指明一种语法规则的方式——知道或怀疑某人处于疼痛之中，这是没有意义的。维特根斯坦并未为其用法制订规则，只是描述它。他指出语言的某些形式不具有它们显示出来的用法，不能用来支持求助于它们的科学理论。

如果我说“这个陈述没有意义”，我可能只指出了我们容易弄混的陈述，并指出了区别。这就是所有被意指的东西。——如果我说“它似乎传达了某种东西，然而却并未传达”，这又涉及到“它似乎是这种类型的，然而却不是”。只有在你试图将其与你无法将其与之比较的东西相比较的时候，这种陈述才是缺乏意义的。错误就在于忽略了区别。

我能够说出我所拥有的东西是怎样的，我的话很明显地就具有了特许地位。这不是因为我能够来到一个私人的西洋镜前面，并描述我在里面看到的、别人都看不到的东西。不如说，我所说的是内在的一种表达。与呻吟相比，“我有牙痛”常常



是痛的表达。“我想赢”不是有关我的心灵状态的描述，而是对它的显示。“我认为（或相信）如此这般”是观点的表达，这是必须澄清的。

## 描述与表达

知觉是有关世界的知识的主要来源。我们按其本来面目感知事实，并且从我们所感知的事物中得出有关它们的描述，然后描绘我们用语言理解的东西。如果我们认为内在是主体拥有特许通道的私人世界，那么我们将很容易会认为：在这里我们也能从只有我们自己能够接触到的事实来得出一种描述，如“我有一种疼痛”、“我相信他出去了”和“我想走”。其他的一些特点也鼓励了这种使人步入歧途的思想：（1）诸如“A生气了”这种描述一个人、刻画其精神状态的命题。但如果“A生气了（想要X，意指V）”是描述的话，那么“我生气了（想要X，意指V）”也肯定是描述了。难道不是因为第一人称叙述对说话者所作的精确的述说与相应的第三人称陈述对他所作的述说是一样的吗？其实，难道不是由于第一人称叙述描述了说话者所拥有的东西究竟是怎样的因而为第三人称的描述提供了证据，所以它才为第三人称叙述精确地提供了理由吗？（2）不仅第一人称和第三人称具有表面语法的对称性，而且它们似乎还有更深层的对称。“我昨天有牙痛”（I had toothache yesterday）描述了我所拥有的东西究竟是怎样的。但是难道它对我所作的精确的述说与昨天“我有牙痛”（I have toothache）对我所作的述说不一样吗？（3）一个真的命题按事物本来面目描述它们。当且仅当A有牙痛时，断言A有牙痛才是真的。但A的陈述“我有牙痛”可能是真的（如果他诚

实的话)，也可能是假的（如果他说谎的话）。当且仅当他有牙痛时，它才是真的。同一个事实会使两种断言都成为真的。这样确切说来，它们表达了相同的命题，描述了相同的事态，并且由于它们所描述的东西而成为真的。

这些表面的逻辑对称性产生了我们如今已经开始向其挑战的认识论图像。如果“我有一种疼痛”如同“他有一种疼痛”一样都不是描述，那么似乎这句话得到了事实的辩护。因此只要我知道它是真的，那么我在对它做出断言时就得了辩护。但为了知道它是真的，我必须证实它——通过内省，通过将它与只有我才能直接得到的事实相比较。如果内省是有关内在的第一人称现在时陈述的证实方法的话，那么第三人称陈述就根本无法得到直接的证实，但一定是类似的推断。或是得出最佳解释的推断。在某处我们走错了路。但正如维特根斯坦评论的那样，“闻闻老鼠的气味要比逮住它容易得多”。

对我们的思想进行根本性的重新定向是必要的。我们必须“决绝地脱离这种想法，即认为语言总是以一种方式起作用，总是服务于同样的目的：传递思想——可以是关于房子、疼痛、善与恶、或者一切东西的思想”，“似乎命题的目的就是要向一个人传递另一个人的情况是怎样的：只不过，可以这么说，是在他的思维部位而不是在他的胃里”。因为考虑到认知主义者的观点，“我有一种疼痛”或“我意指 V”等句的功能是向他人传递我知道的事情，这是我通过内省而理解的事情，然后用语言向别人描述出来。

我们在对话中是如此的习惯于通过语言来交流，以至于对我们来说交流的全部关键似乎就在于下面这一点：另外某个人掌握了我说的话的涵义——这是某种精神的东

西：而他可以说是将这种涵义吸收到他自己的心灵中去了。如果他接着用这种涵义进一步做了些什么，那么这与语言的直接目的无关。

人们会说：“告诉使得他知道我处于疼痛之中；它产生这种精神现象；对于告诉这一行为来说，其他一切都是非本质的。”至于这一奇怪的知识现象是什么——对此还有足够的时间。精神过程就是奇怪的。这就像有人说：“钟向我们显示时间。时间是什么，这还没有定下来。至于人们辨认出时间是为了什么——那并不是这里的问题。”

我们必须摒弃这种先入之见：第一人称心理学陈述的基本任务是描述我们所拥有的东西究竟是怎样的，并把特许信息告知别人。当孩子受伤并尖叫时，他并未在告知他母亲他通过内省得到的信息，如果抱以“真有趣啊”的反应则是不恰当的。不如说，孩子显示出疼痛，而他的母亲安慰他。当成人呻吟着，“我疼得厉害”，他并不是在给他的听众传递一个知识术语。如果问一个人：“N·N·在哪里？”而他回答：“我相信他在伦敦。”那么这种反应：“真是一部有趣的自传；现在告诉我N·N·在哪里”将会是个笑话。如果有个人对酒吧招待说：“我要一杯苏格兰威士忌。”他不会回答：“好的；你还有什么要告诉我？”这些陈述对疼痛、信念和欲望分别做出了表达，而不是在私人舞台上对对象和事件进行描述。

我们必须提防“描述”这个词的一种很灵活的用法：“也许‘描述’这个词在这里欺骗了我们。我说‘我描述我的心态’以及‘我描述我的房间’。你需要想到各个语言游戏之间的差别。”与描述某人房间相适应的概念和活动是观察性的、

详察性的、检查性的和前瞻性的。这里，有关知觉能力（视力好坏）和观察条件（昼或夜）的问题已被提出来了。其结果可能是辨明或辨不明、认识或不认识可见的东西。人通过训练可以观察得更好，技术高的观察者大概是有的。人会犯错，也会在进一步的检查中纠正它们。在这里问“你何以知道”或“为什么你这么认为”是有意义的，因为在很多场合中人们有证据来进行辨明和描绘特性活动。对自己所作的描述，人们可能会确定或不确定。但是，许多典型的第一人称现在时心理学陈述却并非如此，如“我有一种疼痛”，“我想去那里”，“我相信他在伦敦”，“我很高兴”和“我很害怕”。在适宜的环境中自发使用的这些陈述，与上述的描述范式（以及这个家庭中我们尚未检查过的其他成员）有着明显的不同。首先，它们并不基于知觉之上。因此，其次，观察的条件、感知器官、“内感官”的感知能力是不存在的，掌握某人的疼痛、恐惧、意图或信仰的技术也是不存在的。第三，人们会不认识或认不出、辨明或辨不明他们所拥有的东西究竟是怎样的（尽管还可以进行领会，例如，某人的疼痛是心绞痛的症状，或某人的意图是见不得人的）。“我认为我有一种疼痛，但我是错的”是无意义的。第四，通过更仔细的观察（不仅如此，在某些情况下还要通过更深入的思考）来对某人说过的话进行检查，这种事情是不存在的。某人所拥有的东西（疼痛、思想、情感）与寻求描述正确性、精确性的范式之间的对比也是不存在的。第五，正如已论及的，这里没有知识或无知，确定性或怀疑，只有犹豫不决（“我不能确定我要做什么”不意味着我想要做某事但不得不去查出它到底是什么，而是意味着我尚未做出决定）。最后，一个人的陈述并不依赖于证据，因此质问他是无意义的，例如，“你怎么知道你处于疼痛之

中”？或“为什么你确信你要走”？

这并未暗示对人的心灵状态的描述是不存在的；但它是一种语言游戏，比人们所能想到的更为专业。它是拥有高度自我意识的人，如普鲁斯特所擅长的东西。语言形式的使用是否可以成为对心灵状态的描述依赖于陈述的语境和方式，依赖于先前的话语，依赖于说话者的口气与其目的。心灵状态的概念比人们设想的要受更多限制。意图、相信与思考并非心灵的状态，说某人意图做什么、相信什么或思考什么，并不是在描述人的心灵状态。心灵状态是意识状态（亦即心情、情感状态），它是真正的绵延：就是说，它们在睡觉时慢慢消失，它们可以被打断，然后又可以恢复。对它们的典型描述使用的是未完成时或进行时，并与对人的动作及反应的描述纠缠在一起。像“我正在走”、“我想他在伦敦”和“我不相信你”这样的自发陈述并不是描述。不过经典图像使用了一种强制性的力量：

我的行为似乎存在着一种描述，在同样的意义上，我的疼痛也存在着一种描述！一个是，这么说吧，外在的描述，另一个是内在事实的描述。这符合如下的观念：在我能够对我身体的一部分进行命名的意义上，我能够（只是间接的）命名一种私人经验。

并且我想让你注意这一点：语言游戏要比你想像的更为不同。

你不能把呻吟称为描述，但这向你显示了命题“我有牙痛”离描述有多远……

在“我有牙痛”中疼痛的表达与“我有五先令”的描述具有相同的形式。

维特根斯坦提出一种完全不同的图像——一种表达主义的、自然主义的概念，以此来代替描述主义、认知主义的概念。疼痛的语言表达被嫁接到受伤情况下的自然表达行为，因为，“语言游戏的起源及其原始形式是一种反应；更复杂的形式只能从这里发展起来。语言——我要说——是一种提炼物，‘开始是行为’”。

词是怎样指称感觉的呢？——这里似乎并不存在任何问题；我们难道不是每天都谈到感觉，并且命名它们吗？但是名称和被命名的东西之间的联系是怎么建立起来的？这个问题也就是：人是怎么学会感觉名称的意义的？——例如“疼痛”这个词？这里有一种可能性：词与感觉的原始、自然的表达相联系并且用在这些地方。孩子受伤后叫了起来；于是大人就对他说话并教他叫喊，然后又教他语句。他们教给孩子新的疼痛行为。

“那么你是在说‘痛’这个词实际上意味着哭喊？”——相反：疼痛的语言表达代替了哭喊而不是描述它。

当孩子受伤时，他会叫起来，面部扭曲，尖叫或呻吟，以减轻受伤肢体的疼痛。语言游戏的根基就在这里，而不在于对私人西洋镜的观察。在这里根本不用问孩子是如何知道他受伤的，我们也不问他是否确定自己受伤了——我们安慰他。

相似的东西也保留在其他心理学术语中，尽管对全部心理学术语以及心理学状态和情况发展得更为充分的形式来说并非如此。一个想要玩具熊的孩子伸手去拿它，拿不到时就叫——

我们教他“我要”的用法。在拿玩具熊时，他不会首先内省地辨明他的内在状态是自主的，当他说“我要玩具熊”时，他也不会这么做。孩子被一只狂吠的狗吓着了，他害怕得面色苍白，肩头耸起；在他对狗做出反应之前，他不会先去确认他的害怕情绪，当他学会说“我被吓着了”时，他更不会这么做了。面对一件圣诞礼物，孩子会高兴地尖叫；后来他学会了感叹“哦，我喜欢它”——他最初的行为并不是描述，他后来的感叹也不是描述。这些自然行为的最初形式先于我们所习得的语言游戏。它们为语言游戏提供了行为的基石和主干，精神的语言显示与表达就被嫁接到这个主干上来。

对疼痛的声明是自然表达行为的掌握的延伸，也是它们自身的行为形式。有关需求的初步表达部分替代了自然意指行为。感情的自发表达，如“我喜欢……”“我爱……”“我恨……”是情感态度的显示。如同行为的自然形式（它被学会的陈述所代替）一样，行为的语言形式是相应的感觉、欲望和感情的第三人称归属的逻辑标准。当人们受伤时，他们喊叫、呻吟，以减轻他们的疼痛，试图得到他们想要的，或是害怕他们认为危险的东西，这并不是建立在归纳联系基础上的经验发现。非归纳地辨明某人自身的疼痛，这种事情是不存在的，这样它就可以与疼痛行为归纳地联系在一起。“我们无法找到独立于行为的‘牙痛’。我们不能说：‘牙痛在这里，而行为在那里——而且我们可以用我们所喜欢的任何方式将它们结合起来。’”因为在某人自己的情况中，他不可能辨明他的牙痛，而是显示它。在这些疼痛行为中显现出来的牙痛，是我们用“牙痛”所表达的意义的一部分。我们学会说“他处于疼痛之中”，当他如此这般表现的时候，而且他的陈述“它伤了我”并不比呻吟更能成为处于疼痛之中的标准。当然，

假装和伪装有时候是可能的（不过并不包括新生儿——因为假装也是需要学习的）；判断是否处于疼痛之中的标准并不需要人正处于疼痛之中。这些标准是逻辑上的好证据，在一定环境中，这种证据是可废除的。但如果标准未受破坏，它们就能提供确定性。

并非所有的心理学术语都这样与内在的自然显示相联系。存在着原始的有意图的行为：“看看偷偷走近一只鸟的猫，或者看看一只要逃跑的野兽。”但是“我打算做V”或“我意图”并非这种行为的部分替代物，它与宣称疼痛是呻吟的部分替代物不一样。不如说，我们被教导认为当一个人说“我打算做V”时，他就必须继续做V，但他并未被教导应首先辨明意图的内在状态，他可以随后用“我意图”来描述意图的内在状态。做梦又不同。孩子尖叫着醒来，“妈妈，一只老虎在追我”，他的母亲回答说：“不，亲爱的，你做了个梦——瞧，你在自己家里，这里没有老虎。”渐渐地，孩子醒来时就学会说“我梦见……”、“我想……”和“我相信……”。不是学会的或被用来描述一种内在状态的（我们在我们自身内部观察这种内在状态并向其他人描述）。不如说，它们被用来限定有关事物是怎样的主张——被用来表示我们不能保证后果（即我们不能确信它或声称拥有关于它的知识），表示我们不能确定，或者，即使确定的话，我们也得承认怀疑并不是非理性的。不同的心理学术语晾在各式各样的晾衣架上，但是这些不同并未使内在的经典图像得以恢复。

## 内在与外在：关于他人的知识

我们只能间接地知道别人所拥有的东西是怎样的，“内



在”隐藏在“外在”（即行为的外部表现——身体运动和说话的声音）之后，这是对特许通道这种错误概念的补充。维特根斯坦认为，这也是一种错误概念——但却并非如行为主义者认为的那样是因为内在是一种虚构。相反的是，快乐与痛苦、欢乐与悲伤并不仅仅是行为。与笛卡儿主义和经验主义的传统相反，除了精神的对象、事件、状态和过程是非物质的存在之外，它们与物理的对象、事件、状态和过程也并不相似；休谟，真对不起，心灵并不是你所说的“一种剧院，在那里一些知觉相继出现；掠过，再掠过，溜走，并混杂在无穷多样的态度和情况之中”。它是这样一种有关内在（即维特根斯坦力图消灭的语法虚构）的哲学概念。内在比它所暗示的哲学解释更不像外在。

我们有关“内在”和“外在”的谈论具有隐喻性。人们通常不会说牙痛是“内在的”事情或疼痛是“精神性的”。相反的是，我们谈论物质性的疼痛，并将其与悲伤之类的精神痛苦相对比。牙痛在牙上，而不在心灵中（尽管当牙上有个洞时，在这种意义上，牙痛就不在牙上）。但我们拿牙痛和它的表现来与“内在”和“外在”相比较，因为虽然我不会说根据观察我得出我有牙痛，但是根据他的行为我会说他有牙痛。这样“我们必须弄清楚泄露（外在的和内在的东西）的隐喻是如何被我们实际运用的，否则我们将被诱使在我们的隐喻的背后再去寻找一种内在的东西”。人可以有牙痛而不显示出来，可以看而说不出他看到了什么，可以思考而说不出他的思想。但是如果他牙痛时呻吟起来，描述他所看到的東西，说出他的观点，那么他就“泄露”了我们的隐喻中内在所代表的东西。当牙医戳他的牙时，如果他尖叫起来，我们就不能说：“这仅仅是行为——他的疼痛仍然隐藏着。”如果他告诉我们

他在想什么，我们就不能说：“这只不过是一些词语，他没有透露他的思想。”并且如果他向我们展现他所看到的東西，那么我们也能看见他所看到的東西，而无须向内心作任何观察。因为这就是所谓的“表现疼痛”、“说出一个人在想什么”、“展现一个人所看到的東西”。除非不诚实，他没有遗漏任何他不想透露的东西。不诚实与伪装是可能的，“外在的”东西会在有关“内在的”东西上欺骗我们，但是这种欺骗的证据存在于进一步的行为之中：亦即，在更多的“外在”之中。

一个人能够隐藏他的疼痛、他的情感并把思想秘而不宣。但是有牙痛、感到生气或思考某件事情并非是要隐藏什么。当一个人故意抑制他的呻吟时，他隐藏了他的疼痛——当一声叫喊从他的喉咙里爆发出来，他就泄露了他的痛苦。当一个人自我压抑时，他隐藏了他的感情，但当他失去自控并发泄愤怒时，他就泄露了他的感情。通过用密码记日记，或者在孩子面前用他们不懂的语言同妻子交谈，而不是通过只思考、不表达的方式，一个人可以隐藏他的思想。但是如果密码被破译了从而日记被读懂了，或者如果外语被听懂了，这样他的思想就泄露出来了。

类似地，宣称一个人只能间接地知道他人所拥有的东西，这也是错误的，因为只有在谈论直接知识有意义时，谈论间接才有意义。但是正如我们已看到的，说某人知道，比如，他有牙痛或者他在思考这件或那件事，这是容易引起人误解的，因为这根本就与知识无关，在此先不考虑直接知识。但是看见他人受伤后抖动着、呻吟着，就等于“间接”知道他处于疼痛之中，这并非是从他有一份镇痛剂的药方这个事实得出的推论。目睹他人受伤并不是获取间接的知识，并且受伤者也不会有直接知识——他只有疼痛，而不是知识。如果某人的朋友向

他敞开心扉，他不能说：“关于他的思想和感情，我只有间接的知识。”只有一个人通过传闻间接地知道他的思想，那么说才是适当的。

这些有关内在与外在、隐藏与泄露、直接与间接的错误概念，同有关人类行为的根深蒂固的错误概念（它表现了笛卡儿二元论和当代脑身二元论的特征）是分不开的。因为这两种二元论都把行为设想为由内在引起的身体运动、由精神和神经活动引起的脸部和肢体的肌肉收缩和运动。从这些外在表现，我们推断出它们隐含的原因。我们把我们所见的阐释为内在事件和状态的外部显示。但其实并不是这样的。

我看见小孩想去碰那条狗，但他不敢。我是怎么看见的？——关于我所看见的东西的描述和关于运动着的形体和颜色的描述是处于同一层次上的吗？这种阐释是成问题的吗？好吧，记住你也可以模仿想去碰某物而又不敢的人。并且你所模仿的终究只是一种行为。但是只有在更广阔的背景条件下，你才能对这种行为做出特有的模仿……

但是现在我是否能说在这种行为中我真的“看见了”恐惧，或者说我真的“看见了”面部表情？但这并不是要否定察觉到的两个概念之间的区别……“相似的表情”以一种截然不同的方式从“相似的解剖构造”中将各种面孔结合到一起。

从一个人的脸上，我们无法真的看到快乐、忧伤或幽默，只能看到肌肉收缩，这个看法同下面的看法一样，都是具有误导性的：我们无法真的看到花园中的树木，只能看到色块与形体块，或者是感觉预料（sense - data）与表象。一个类似的错

误观念关注于这样的思想：当我们听其他人谈话时，我们所听到的只是声音，然后大脑会把这些声音转化为有意义的言辞。快乐、悲伤或高兴并未隐藏在显示它们的面孔之后，在脸上就可以看到。我们令人误解地称之为“内在的”东西浸泡在外在之中。确实，除了使用丰富的关于内在的术语之外，我们甚至无法描述外在。我们从脸上看到了友善或仇恨，并且无法从面部肌肉的特性中推断出其容貌（我们甚至也无法描述它）。确实，我们通常从外在推断出内在的想法是错误的：

除了他脸上所谓的悲伤之外，我是否也能注意到他悲伤的心态？或者我能从他的脸上推断出来？我是否可以说：“他的脸色和行为是悲伤的，因此他也有可能是悲伤的？”

如果人们知道某人患有关节炎的话，他们会推断出他处于疼痛之中。但是当人们观察到某人痛苦地扭曲着身体时，他们无法从他的动作推断出他处于疼痛之中——他们能看出他很痛苦。疼痛行为是处于疼痛之中的标准，就像快乐的行为是快乐的标准一样。人们能够看出他处于疼痛之中这件事，但却看不见他的疼痛——人们一定会推断出这一点，如果这种观点遭到反驳的话，回答就是（1）他也感知不到他的疼痛，以及（2）人们看不见他的疼痛——这仅仅在这样的意义上才成立：人们看不见声音，听不见颜色。

他人只能推测我处于疼痛之中（而我则知道这一点），这种想法是错的。“如果我们按通常的用法来使用‘知道’这个词（我们还能有什么别的用法呢？），那么他人会很经常地知道我什么时候处于疼痛之中。”如果有哲学家反驳说，即便如

此，可另一个人还是无法确切地知道我所知道的东西，回答是：正如这个哲学家所解释的那样，“我知道”这种用法是胡说。真的，另一个人可以怀疑我是否处于疼痛之中，而我则不能怀疑——但是这样的话另一个人可以肯定我处于疼痛之中，而我则不能肯定。因为，确切地说：

我可以像确定任何事实那样确定别的某个人的感觉。

但如果你是确定的，难道你不就是在怀疑的面孔前闭上了你的眼睛吗？——眼睛闭上了。

眼睛为什么要闭上？哦，“只是试一试——在真实的情况中——怀疑另外某个人的恐惧或疼痛”。

人们能这么说吗：

“我只能相信另外某个人处于疼痛之中，但如果我处于疼痛之中我会知道这一点。”——是的：人们可以决定说“我相信他处于疼痛之中”来代替“他处于疼痛之中”。但仅此而已。——这里，看上去像是对精神过程进行说明或陈述的东西，实际上只是把一种表达换成另一种在我们研究哲学时显得更加适当的表达。

如果这不仅仅是一种使用表达形式的决定，那么说我们只能获得关于他人心灵状态的信念就是荒谬的了：

“我相信他在受苦。”——我是不是也相信他不是一架自动机？……

（或者是否像这样：我相信他在受苦，但又确定他不

是一架自动机？——胡说！) ……

“我相信他不是一架自动机”，就像这句话，到现在还是无意义的。

我对他的态度是对一个灵魂的态度。我没有这样的观点：他有一个灵魂……

人的身体是人的灵魂的最佳图像。

## 心灵、身体和行为

我们的心理学概念与显示内在的行为具有逻辑的联系。因为，正是人的行为构成了谈论他究竟是在感知或感受某事，还是在思考或回忆，抑或是快乐或悲伤的逻辑标准。这样的行为不仅仅包括身体运动，还包括微笑和皱眉，温和或生气的嗓音，表示爱或轻蔑的姿势，以及一个人的言行。人的行为并不像计算机屏幕上发出噼啪声或工业机器人的动作那样，只是物理现象。这样就走上了笛卡儿二元论和脑身二元论的对立面。它被我们当代主张计算机能够思维（或很快就会做到这一点）的人所绝对否定。维特根斯坦抨击了这种看法中的预设：

但是你所说的不就归结为这样一点吗？例如，如果没有疼痛行为的话，就没有疼痛？——结果是这样：只有对于活生生的人和类似于（行为上类似于）活人的东西才能说：它有感觉；它看；它是瞎子；它听；它是聋子；它有意识或无意识。

当然，人可以处于疼痛之中而不显示出来，思考而说不出他思考的是什么。

但是有人也许会这么说：如果一个人看到了一种有生命的存在物的行为，那么他就看到了它的灵魂。但是，对于我自己的情况来说，是不是因为我以如此这般的方式做出行为，才使得我也能说：我在对自己说话？我不是通过观察我的行为才这么说的。但是，由于我确实以这种方式做出行为，这种说法才有了意义。

心理学属性的主体是能够并且确实通过行为显示其感情和思想的活生生的生物。可以说，人、马或猫都能够看或听，都会变成瞎子或聋子。但是电子感受器既不会看，也不会变成瞎子。对口头指令做出反应的机器人不会听，当它功能失常时也不会变成聋子。当计算机被打开时，它不会变得有意识，当它被关上时，它也不会睡着。

是什么使我们有这样的想法：活生生的存在物、事物能够感觉？

是不是我所受的教育使我通过注意我自己的感觉来得出这个想法，并且现在我又将这种想法转移到我之外的对象上去？是不是我认出来有某种东西在那里（在我自身之内），我可以称之为“疼痛”并不与其他人使用这个词的方式相抵触？——我不会把我的想法转移到石头上，植物上，等等。

但情况并非如此。我们并不是通过辨明我们所具有的某种感觉（我们知道这种感觉是如何产生的，并能认出它来，然后再给它起名）来学会“疼痛”这个词的用法的。不如说，

我们学习使用“我有一种疼痛”这个句子，将其作为我们自然疼痛行为的扩展，并且当他人有相似行为时将疼痛归属于他们。不存在辨明（或误辨）、认出（或误认）我们自己的疼痛这种事情，而且“疼痛”这个词获得其意义并非通过命名一种内在对象的方式，而是通过这样的方式：受伤者将其用于疼痛的表达，并且对他人来说他的叫喊“我处于疼痛之中”成为将疼痛归属于他的标准。

感觉、知觉、思想、真正的意识自身，似乎要么归属于物质事物——人的身体、大脑或计算机，要么归属于某些物体所具有的心灵或灵魂。维特根斯坦用一种精巧的隐蔽的策略攻击了这种错误悖论：

难道我不能想像我有剧烈的疼痛，并且在疼痛持续的时候我变成了石头？确实，如果我闭上眼睛，我怎么知道我有没有变成石头？如果这种情况发生了，这块石头是在什么意义上有疼痛呢？在什么意义上疼痛才被归属于石头呢？为什么在这里疼痛需要有一个承担者呢？！

能不能说石头有一个灵魂，而这正是有疼痛的东西？灵魂或疼痛与石头有何相干？

只有对行为类似于人的东西，人们才能说它有疼痛。

因为人们必须说物体的疼痛，或者，如果你喜欢的话，说成灵魂的疼痛，而灵魂则为某种物体所具有。而物体怎么能有灵魂呢？

如果我们通过不可能的方式以命名一个我们所认出的内在对象来学习“疼痛”的意义，那么把疼痛归属于他人将是成问题的。一个人必须想像某种别的事物具有他本人所具有的、



在他体内的东西——即这个东西。但是如果这个东西在他体内，那么这仅仅意味着我可以在他体内，而不是在我体内感到疼痛。

如果有人必须根据他自己的模式来想像另一个人的疼痛，这绝不是一件容易做到的事情：因为我必须根据我确实感到的疼痛来想像我没有感到的疼痛。也就是说，我所要做的并不是简单地在想像中把一个地方的疼痛转移到另一个地方，就像把手上的疼痛移到胳膊上那样。因为我并不是要想像我在他身体的某个部位感到疼痛。（这是可能的。）

疼痛行为可以指向一个疼痛的地方，但是疼痛的人是这样的人：他表达出疼痛。

如果一个人能够以这种模式想像另一个人有一种疼痛，难道他就不能也想像石头有一种疼痛吗？如果我根据我确实感到的疼痛来想像我没有感到的疼痛，为什么我就不能想像石头也有疼痛呢？如果我想像我变成了石头，并且我的疼痛仍在继续，那么这石头会有疼痛吗？但是并不存在石头显示疼痛这种情况。究竟为什么疼痛应该属于石头？人们可能又要说这里有一种无承担者的疼痛！不过这是荒谬的。并且把疼痛归属于石头也同样是荒谬的。

那么在我的身体变成石头之后，我还能继续有疼痛吗？那么疼痛的承担者是不是就成了属于石头的灵魂或心灵，即笛卡儿的能思之物？这样石头拥有的疼痛就会和它的心灵拥有的疼痛一样多！不过这更加荒谬了。首先，疼痛的所有格表现形式，正如我们已看到的，并不表示所有者；“我有一种疼痛”

是疼痛的表达式，疼痛的表达式就是疼痛行为，但是石头却没有行为。的确，连心灵和灵魂也都没有行为。其次，石头没有心灵——只有活生生的人，能够笑和哭，能够以无穷的方式对他们的生活环境做出行动与反应的人，才有心灵。我（I）有一个身体和一个心灵，尽管所有格“有”（have）再度引人误解，因为“我的身体”并不表示我（me）和我的身体之间拥有的关系，“我”（I）也不指涉我的身体。不过我的身体确实不拥有心灵。并不是身体在行为中展现疼痛，因为行为的主体并不是身体——并不是我的身体在叫喊与呻吟，咬紧牙关并表现出坚忍的行为。并且如果我变成石头，石头不会有灵魂或心灵。

看一块石头并想像它有感觉。——我们对自己说：人们怎么会有把感觉归属于一个事物的想法呢？人们还可以把它归属于一个数！——现在再看看一只打转的苍蝇，于是这些困难立刻就消失了，并且疼痛似乎能在这里找到立足点，对于疼痛来说，此前这里的一切都可以说是太光滑了。

因此，对我们来说，一具尸体也就似乎与疼痛无缘。——我们对活人和死人的态度是不同的。我们所有的反应都是不一样的。

我们以难以尽数的方式对活生生的东西做出不同的反应，这些自然的反应并不是某种理论的结果或是它的基础，而是人类生活形式以及语言游戏的基石的构建成分。

但是，说身体有疼痛难道不是很荒谬的吗？——为什

么人们会感到这种说法荒谬呢？不是我的手感到疼痛，而是我感到我手上的疼痛，这种说法在什么意义上是正确的？

这是什么样的问题：感到疼痛的是身体吗？应当怎样判断呢？是什么使得感到疼痛的不是身体这种说法变成正确的？哦，是像这样的东西：如果某人有一种疼痛在手上，那么手并没有这么说……并且人们也不去安慰手，而是安慰疼痛者：人们对着他的脸看。

我怎样来对这个人充满怜悯？作为我怜悯对象的东西是怎样显示自己的？（人们也许会说，怜悯是一种确信的形式，即确信另一个人处于疼痛之中。）

感到疼痛的是不是身体并非一个经验的问题，而是一个逻辑的或概念的问题。我们不说“这个身体感到疼痛”。我们没有观察到这个身体必须服用阿司匹林并去看医生，我们也不会建议这个身体应该露齿一笑并忍受着。我们更多的是把人、而不是他们的身体或心灵当做疼痛者。并且我们说话的方式与我们的生活缠绕在一起，与我们的行为、行动和反应纠缠在一起。我们护理受伤的肢体，但我们安慰受伤的人并怜悯他。这种行为具有前语言的根源：“语言游戏以它为基础……它是思维方式的原型，而不是思想的结果。”

维特根斯坦的观点与当代神经生理心理学（以及脑身二元论）有直接的关联，因为科学家们倾向于把笛卡儿主义传统错误地归属于心灵的那些功能归属于大脑。例如：

因此我们可以把所有的观看都视为一种持续不断的追求，追求大脑所提出的问题的解答。来自视网膜的信号构

成了传递这些答案的“信息”。这样大脑利用这些信息来构建有关存在之物的合理假设……

大脑通过模拟经典科学方法的归纳推理过程，获得其知识。神经元以它们探测到的独特的特征为依据，呈现给大脑一些参数，大脑利用这些参数构建起它的知觉假设。

但是如果心理学的属性只有在它被归属于作为整体的活生生的动物或人、而不是身体时，它才具有精确的意义，因此如果它们被归属于身体的一部分，即大脑的话，它们就是无意义的。一个人用他的眼睛来看，而不是用他的心灵或大脑，并不是人的心灵或大脑在看，而是活生生的人在看。把牙痛归属于某人的心灵或大脑是无意义的，因为心灵和大脑都无法在行为中逻辑地显示牙痛。与疼痛同时发生的神经元的激发并不是大脑处于疼痛之中的行为显示，而是人处于疼痛之中的伴随物，并且是人，而非他的大脑显示疼痛行为。如果说“我的大脑有牙痛”是胡说的话，那么宣称大脑能够提出问题并回答问题，建立假设或理解论点也是“明显的胡说”。这些属性只有在应用于人类和类似于我们的生物时，才是有意义的，而且它们只是基于精细的语言行为的理由才得以应用的。大脑不会谈话，并非由于它是哑巴，而是因为说“我的脑袋在说话”是无意义的。我可能是个饶舌的人，但我的大脑并不是。不存在大脑使用一种语言这样的事情。大脑没有观点，不会争论、假设或想像。是我们在这么做。确切地说，如果我们的大脑受到损伤，我们就无法这么做了；但是没有大脑我们也不能有牙痛和行走，尽管有牙痛并走去看牙医的并不是大脑。当一个人被问到关于天气他有何想法时，他是不是应该说“我的大脑正

在仔细考虑；给它一分钟，它将告诉我，然后我再告诉你”？

## 机器能思维吗？

由于计算机的发明，维特根斯坦的论点似乎会遭到否认，因为我们不是在谈论这些机器会计算并且有很强的记忆力吗？人工智能科学家说他们的机器能够辨别物体、做出选择和决定、思考。会下棋的机器能够打败象棋大师，计算机比数学家运算速度快。这岂不是揭示了如下断言：上述这些只能归属于人以及行为类似于人的生物的属性会由于科学的进步而被超越？维特根斯坦生活在计算机时代之前。然而，他的确反思过这些问题。

“机器能思维，这可能吗？”……这个问题表达出来的困难实际上并不在于我们还不知道存在着能思考的机器。这个问题与一百年前可能有人会问的如下问题并不一样：“机器能够使气体液化吗？”困难更像是这个句子，“机器在思维（感知、希望）”似乎是无意义的。它也像我们已问过的“数字3有颜色吗”？

今天这个问题似乎不是无意义的——我们已经很熟悉我们的科幻小说和计算机科学家的术语了。但是这一切仍是无意义的。维特根斯坦绕着圈子探讨了这个问题：“机器能思维吗？——它能处于疼痛之中吗？——那么，人体能称为这样的一架机器吗？它的确极有可能成为这样一架机器。”科普作家经常把身体形容为“生理机器”，但甚至这样一种机器我们都不能说它处于疼痛之中，因为并不是我的身体在它的脑袋里有

头痛，而是我在我的脑袋里有头痛。

但是机器肯定不能思维！——这是经验陈述吗？不。我们只说人以及与其相似的生物才能思维。我们也说玩具娃娃能思维，并且无疑也说精灵能思维。请把“思维”这个词看做一种工具。

将思想归属于一个主体的标准，存在于正确场合下的行为之中。但是难道计算机就不会做出正确的行为吗？难道它们不会在它们的屏幕上做出、产生出令人满意的结果，以回答我们的疑问吗？当我们等待答案闪现时，难道我们不是说，“它现在在思考吗”？的确——就像我们说我们的旧车一样：“她真是喜怒无常。”即使一台计算机由于程序编得特别好，以至于我们输入问题之后，它所作的回答与一个人所作的回答没有区别（“图灵测试”），这台机器也不可能具有像人那样的行为。回答问题比发出正确的声音、产生一个题词要更加困难，但并不是累加的困难。屏幕上出现一个正确的题词是设计程序的编程者行为的产物，而不是机器的一种人类行为的形式。在生活之流中谈论能思维的存在物的行为标准无法以计算机为例证，正如不能认为数字3会因嫉妒而变绿一样。

但是难道它不会计算吗？这样说就不符合我们所使用的计算的意义了。计算机并不理解它打出的结果，不知道它显示的字符的意义，因为它什么都不知道，什么都不理解。无论把它与可显示字符的屏幕连在一起，还是与可打出句子的键盘连在一起，对它来说都是一样的。难道它在某种程度上不是在做机械计算吗？这仅仅是就19世纪的计算器可以进行计算的意义上来说的，这种意义是派生的、第二层次的。但是在我们进行

计算的意义上来说，一个能进行机械计算的存在物也可以进行思想的计算。如果它能思维，那么它也能反思、沉思、斟酌（机械的斟酌是不存在的）。说它在深思、思量或沉迷于思想中是有意义的。它一定能细心地行事，也能粗心地行事，它能考虑之后再行事，也能行事之后再考虑。如果它会思维，它就会形成观点，固执己见，轻信或谨慎，虚心或执拗，有好的或差的判断力，在判断时它会犹豫、试探或果断、机灵、精明或匆忙仓促。并且这一系列能力和天性本身必须嵌入更为广阔的范围中去。因为这一系列属性只适用于这样一种生物：它能在生活环境中把这些能力显示在行为、语言、行动和反应之中。“一个人必须做很多事，为了使我们说他在思考。”

**智力无法脱离情感力和意念力**，并且这一系列能力无法和知觉能力以及对欢乐与痛苦的感受能力分开。我们发明了计算机以使我们免于计算之苦。这些机器并不是替我们进行思维的能思维的存在物，而是无须任何人进行精确的计算或思考就能得出计算结果的设施。智力概念无法精确适用于计算机并非由于计算能力的不足。不如说，事实是把意志或热情、欲望或痛苦归之于机器是无意义的。这些是生命物的能力；是拥有身体的存在物的能力——但是机器没有身体；是没有内在目的并自行设定目的的存在物的能力的——但是机器有其制造的目的，并且没有自己的目的；是不同于机器的这种存在物的能力：它为自己设立目标，有倾向性，有爱憎，成功时高兴，失败时伤心。这些是这种存在物的能力：它拥有善的品质，能够摆动与挣扎，能够拥有幸福。但是当环境影响了机器的状况时，不管这影响对它来说是好是坏，环境都无法影响机器的幸福或善，因为它没有。非生命物无法成为善的或行善。无生命物不可能有幸福。

**思维是生命的现象。在生命之流中，它在无穷无尽的行为中展现出来。它的各种形式构成了文化或生活形式的各个方面。我们不用害怕我们的机器会比我们更有思想，尽管我们很可能会害怕它们将使我们停止为自己思考。它们所缺乏的不是计算力，而是生命性。欲望和痛苦、希望和挫折是思想的根源，而不是机械计算的根源。**







# 波普尔

历史主义及其贫困

>>> 弗雷德里克·拉斐尔



## 生平与著作

卡尔·莱蒙德·波普尔 1902 年 7 月 28 日生于维也纳，他的双亲有犹太血统，尽管他们改信了新教。他的父亲西蒙是个知识分子，也是个律师，他的图书室据说有藏书十五万卷。叔本华和达尔文的画像悬挂在他的书房中。卡尔的母亲珍妮·席夫热爱音乐，这一点波普尔同样也有。作为一个年轻人，一个业余的作曲家，他想献身于音乐，终其一生，都致力于此。

在奥匈帝国极端衰败之时，波普尔长大了。1918 年，作为一名早熟的学者，他进入了维也纳大学，尽管直到 1922 年，他才成为一个有学籍的学生。那时，根据凡尔赛和约，奥地利已被收缩成一个小共和国。随即而来的通货膨胀使得他的家庭日趋贫困。作为一名大学生，波普尔以教书（数学、物理和化学）为生，有一段时间还曾当过制作橱柜的木匠。

他也曾卷入帝国解体后兴起的政治活动。起先他是个社会主义者，在 1919 年，他成为了一名共产主义者。几个月后，相邻的匈牙利贝勒·库恩短暂政权的血腥流血事件令他大为震惊，马克思主义者为暴力革命进行辩护的观点令他心生疑虑。矗立在资本主义地平线上的理想国的前景，并未使他对牺牲人类的计划表示认同。如果他继续把自己当成一名社会主义者，他即是在表示没有比他相信社会公正更为空泛的了。

最后，同弗里德里希·冯·海耶克（波普尔对他的思想表现出不同寻常的尊敬）的观点一样，他逐渐意识到国家社会主义是压迫的一种形式。接着，他又认为，自由比平等更重要；如果自由失去了或是被抛弃了，平等自身无法在不自由的人群中保持下去。

奥匈帝国的崩溃并未阻挡奥地利作为知识活力的中心，政治上的分裂培养了对权威的后帝国时代的生命哲学的渴望。弗洛伊德、阿德勒、爱因斯坦以及由实证主义哲学家组成的所谓维也纳小组（由莫里茨·施利克领导，他后来被一名发疯的学生枪杀），他们提出各种具有或不具有持久价值的假说，波普尔对这些假说的兴趣也是持久或不持久的。此外，作为对政治混乱和经济骚乱的回答，马克思主义发展起来。很快，国家社会主义也得到了发展。

爱因斯坦激发了波普尔对物理学的激情。可以将爱因斯坦与马克思、弗洛伊德和阿德勒区别开来的是，他的思想可以接受检验和否认。举例说来，在爱因斯坦的相对论被认为有效之前，一个特殊事件已经在太阳系中发生，而按照经典牛顿原理，它是不可能的。当我们看见一颗星星的光线被太阳的重力拉弯时，爱因斯坦的预言实现了。相对论经受住了可否证它的关键实验。单一的例子无法证明爱因斯坦的理论是完全正确的，只能证明它比现在已遭否认的牛顿理论更正确一些。因为只有两个合格的竞争者，爱因斯坦的理论只是暂时胜利了，但不是毫无疑问的或确定的胜利。

波普尔从不着意去怀疑现实或是物理世界的存在。为了使物理和科学为文明提供可靠的基础，他认为我们必须承认：“就在那里的”东西是真的，不管它有多复杂、多不可能。这样，英国经验哲学的众多妄想与他是格格不入的，无论是现象

学家，还是知识的问题都不会拖延他太久，他喜欢这么想：我们知道什么比我们是否知道、我们如何去知道都要重要。我思之物（*cogitamus*）比我思（*cogito*）更重要。

波普尔早已渐渐接近他科学方法思想的主旨：科学家通过寻找最令人信服的可能方法来证伪他们的假设，以此来证明他们的诚实——在他们自己的工作中探寻缺陷。任何经不起否证的思想都是不科学的。然而，这一观点还因为其他原因而有着利益价值。本着这种谨慎的崇高思想，波普尔会认为：形而上学并不是一门无用的学科，这与维也纳小组和稍后英国的哲学现状相抵触。波普尔真正要挑战的、并与之势不两立的是“科学主义”，它包括形而上学家和社会学家把他们所有信奉的理论都冒充为科学理论。形而上学可能是令人振奋的，但它永远不会是规范的。

科学方法意味着它易受别人设计的方法的挑战。这样，知识就不会是一个有关个人信念的事情，然而说真的，它也不会是一个无法检验的理论，被极为聪明的预言家或先知所保证。任何有资格称为知识的事物，必须面向检验开放，面临受到最严厉的潜在批判否证的危险。易错性不是一种理论有缺陷的证明；正相反，反驳的可能性保证了与现实的联系。某些理论，如果被认为是关于世界的，但却永不可能被证伪，那么它们因此就不是关于世界的。

不管弗洛伊德的精明的批判与诊断多么富有魅力，由于他无法系统地想像（更不用说提供）这样的情形：在这种情形中，他的思想可以被证明是谬误，因此他的非科学性就被揭露出来了。如果一种理论总是可以通过术语上的弹性自圆其说，而不管有何种现象显示它是错误的，那么，它就不会是科学的。波普尔并不否认弗洛伊德就像道德家或社会批判家那样，

是有趣的、富有革新性的；他热心去否认的是，对他及其追随者来说十分珍贵的断言：他是科学家。

有影响力的维也纳小组中的哲学家们——他们之中的鲁道夫·卡尔纳普和奥托·纽拉特看上去是与波普尔相一致的。作为“逻辑实证主义者”，他们认为任何不能被证实的命题都是毫无意义的。实证主义力图将形而上学从知识分子的尊重物中驱逐出去。它致力于建立科学观点的普遍性。只有自然科学的命题才可以有意义地说是真的。然而，逻辑实证主义者还面临着一个有关证实的核心问题（尽管它是一个老问题）。大卫·休谟曾指出：对于那些寻求绝对确定性的人而言，麻烦的是，没有逻辑原因可以令人相信：因为昨天和今天早上太阳都升起来了，那么明天它也必定如此。这些由归纳法（它通常被认为是科学的基础）得出的论点，只能表明，在对规律性作了不定次数的观察之后，不承认以前发生过的会再次发生，这将是非理性的，尽管确切说来它并不是非逻辑的。“假如 p，则 q”可以表达逻辑中某些毋庸置疑的事情（当然，这取决于 p 和 q 的值）；但是，在自然科学中，结果会跟随着原因这一论点永不具有逻辑确定性。由此可知，一个科学规律的证实永不具有明确性。波普尔认为，除非归纳的问题得到解决（他坚持认为，这一问题永远得不到解决），否则，实证主义的证实原则无法保证把意义归属于科学。

假如科学只构建在十分安全的一系列观察以及在某些不确定的时刻随之而来的假设（即：通过坚持一种观察到的一致性，宇宙会从此兑现它与科学订立的契约）之上，那么科学真理如何能成为真的？波普尔提议，应该以一种完全不同的方式看待科学方法问题以及此后的证实问题。实际上，他坚持认为：科学思想是在积累下来的对规律性观察的基础上前进的，

这并非事实。科学理论从来没有依靠大量例证（有时候，它等同于规律）而得到归纳的证明。绝对的证实只是一个妄想。然而，幸运的是，不存在归纳法难以驱散的、继续受不确定性折磨的需要。在科学中，假设首先出现，实验和观察随后而来。正如归纳主义者暗示的那样，观察例证的堆积，既不会推动理论的发展，也不等于一种证据。使科学假设（在实践中，它们经常建立在没有任何初步观察的基础之上）看上去似乎有道理的是，它们有能力承受由它们的作者及其同侪们设计出来的、用以检验它们的严峻挑战。

科学并非通过显示某种事物为何会发生或者某种事物发生了而前进；它应坚持，如果一种理论是正确的，那么某种事物不会发生。举例来说，对于“人们无法用筛子盛水”这个命题，没有一个神志健全的人会去完成一系列的筛子盛水的过程，并试图把它运送到指定的地点，以此来证实它。我们开始意识到这样的事实：当我们试图去否定某物时，它就会飞跃到可以证明的事实这一层面上。同理，科学不能“发现”一个重言式，因为否定它就是自相矛盾。所有假装是无缺陷的理论，只能是精致的重言式，凭借其循环性逃避否证。举一个简单的例子，“将要发生的事将会发生”是不可否证的，这仅仅因为尽管它可能看上去具有预言性，但未来不可能会有或没有事件来证明它，或是证伪它。

对波普尔的科学观点起到补充作用的是：科学家应是一个诚实的人。文明和科学在知识社会学中紧密相连。一个个性诚实的研究者或许是值得尊重的，但这永远不能提供正确性。一个科学家的工作被定义为：它必须面向他的同侪的诚实观察开放。对于进步而言，这种面对挑战的开放性是不可或缺的。在科学中或许存在猜测，但却不存在特权。对于人类的进步和负



责任的共同体范式而言，科学方法都是很关键的。如果科学家无法使其成果为公众试金者所使用，那么他们就不会宣称已经采到理论之金。当人们发现炼金术士没有把铅炼成黄金，那么他就无法通过将铅重新定义为黄金的一种特殊形式来拯救他的理论。天才们（例如爱因斯坦）的成就或许会令人惊讶，但它无法自我确证：没有经受检验时的谦逊，就没有取得成就时正当的自豪。

在伪科学中，例如弗洛伊德所作的那样，假使意识形态的术语有足够的弹性（也足够难懂的话），那么它就可以使事实同一切相符。对于这种意识形态的批判，会有系统地被他们的拥护者所瓦解，因为，在这一系统的术语中，批判者总会被控告为“否定者”或是“拍小资产阶级马屁的人”。同样，那些对教条或是天主教会的权威有所怀疑的人会被当做不信上帝的人、异教徒或是叛教者而受到诅咒。在这样的整体化世界体系中，不可能存在公正的批判，因为在他们对于宇宙的观念中，根本就不容别人独立于他们所有的假设与解释的逻辑之外。阿基米德也找不到一个支点，把他们从不会犯错的全能上帝那里撬离。

波普尔的著作《发现的逻辑》（英译本名为《科学发现的逻辑》）揭开了他可错性原则的序幕。当此书于1934年出现在维也纳时，它或多或少地受到了维也纳小组成员的好评，尽管波普尔不是他们的拥护者，但他仍保持与他们的个人接触。然而，波普尔对归纳主义的挑战被用来，至少是被它的作者用来打垮逻辑实证主义。毫无疑问，可证实性这一概念——正如A·J·艾耶尔所承认的那样，多年来他对它作了无用的思考——从来就没有成为一种可行的对有意义性进行检验的手段，也称不上是有意义性的逻辑决定因素。

作为波普尔这本书大获全胜的一个结果，在 1935 年到 1936 年间，他应邀前往英国。要不是他的反归纳主义没有被很好地接受（通常是被嘲讽）的话，他原本会同英国哲学界发生很重要的关系。不久，他被提议担当一个学术职务，这使他能从奥地利迁移出来。尽管他的父母已经放弃信仰犹太教，他本人对此也从不感兴趣，但他却会毫无疑问地被纳粹定为犹太人。尽管在他拒绝他称之为“本质主义”的东西，和种族主义者的论调“一旦成为犹太人，就永远是犹太人”之间并无因果联系，但是，倘若说在他的个人境况和危急的局势（他用这种危急的局势来指责极权主义教义的特定逻辑）之间看不到某种心理上的联系，那也是无法令人信服的。

1939 年，战争爆发，他已基本完成了《历史决定论的贫困》的理论框架。然而，这一手稿被其他人，如英国哲学期刊《心》所拒收，直至 1944 年，它也找不到一个出版商。1936 年，波普尔在剑桥受到殷勤款待，但他已经应聘并已获得了新西兰坎特伯雷大学的一个教师职位，在那里，他同他的妻子（他们在 1930 年成婚）度过了战争时光。在辛勤从事教学任务的情况下，在没有合适的图书馆以资利用的情况下，他完成了《历史定论的贫困》（这是我在这篇文章中想要重点介绍的）以及《开放社会及其敌人》，后者是两卷本，有他的集中评注，在很大程度上，这是他第一本书的扩大的附录（并且冗长得令人难忘）。

波普尔的科学方法的思想，对于他称之为战时著作的政治思想而言，是很重要的。尽管他远离战场，但新西兰这和平的隐居之地，并不能平息他称之为“历史决定论”带来的屠杀后果所带给他良心上的厌恶。《历史决定论的贫困》献辞是“纪念在历史命运的无情规律中成为法西斯的牺牲品的所有宗

教、民族、种族中不可计数的男人、女人和孩子”。

在波普尔出版著作中的讽刺修辞学面前（他已经可以熟练使用英语了，尽管他并不是个习惯于有节制地描述的人），他的批评者常常退缩了。他缺乏克制，这意味着他的战时著作，像奥威尔的《动物庄园》一样，无法找到一个更热心的出版商。当《历史决定论的贫困》，特别是《开放社会及其敌人》最终出版时，作者的夸张经常被当做一个借口引用，以此来不理睬他的理论。他对亚里士多德的攻击被认为是错误的，不敬的；他对柏拉图的攻击（更加细致，也更加恶毒），被受侵犯的柏拉图主义者认为是缺乏学识。为了阅读希腊作家的著作（赫拉克利特也是他着意钦佩的目标），波普尔自学希腊文，但在某种程度上，他依赖翻译，在坎特伯雷那先天不足的图书馆中，翻译的水平并不像它们应该具有的那样好。那些想检查他在对柏拉图的解释（和答复）中所作的攻击的人，可以在《柏拉图、波普尔和政治学》（1967）中找到一个有用的概略，那本书由林福特·班布劳（Renford Bambrough）编纂。

《开放社会及其敌人》的出版要归功于恩斯特·贡布里希（Ernst Gombrich）和弗里德里希·冯·海耶克的不懈鼓吹，他们已很好地完成了从维也纳到英国的学术声誉的转变。凭借他们的保证人身份，不久，波普尔在伦敦经济学院获得了高级讲师的职位，后来，他在那里成为了教授。自1942年开始，他的妻子定居在英国。1967年，他的归化使他获得爵士称号。

有报道披露，波普尔婚后既没有子女，也不特别幸福。不过，他和他妻子的学术搭档关系一直持续到1985年她去世为止。接下去，他成为了维也纳客座教授。在哲学和实践政治领域中，他继续积极活跃，经常是咄咄逼人的，这几乎持续到

1994年他漫长生命的尽头。他著述丰富，涉及各种题材，但他因“开放社会”的论述而名声鹊起，尽管他认为，他对科学哲学的贡献，例如《猜想与反驳》（1969）至少也具有同等的重要性。

有人说，卡尔·波普尔不是个平易近人的人。他固执己见，暴躁易怒。假如他参加公共讨论，他会马上嘲弄那些怀疑他的人。在学术界的闲谈中，据说《开放社会》是他的一个敌人所写。一个著名的例子是，在剑桥的道德科学俱乐部中，波普尔和他的同伴、前奥地利人维特根斯坦经常发生冲突。据说贝特兰·罗素经常挡在他们之间，然后维特根斯坦便摔门而去。尽管这两个人都不会承认在他们的观点之间几乎无法做出选择，但是弗洛伊德恐怕会嘲讽他们是他曾称之为“微小差异的自恋狂”的人。

波普尔对他人的不容忍，使得他对知识社会学的拥护以及对被批判的意志性的鼓吹具有了喜剧意味，但这一切无损于他理论的逻辑性。在科学与政治学中，波普尔的立场的核心方面之一就是坚持认为：在保护自由和知识的过程中，以及在为这两者相互依赖的衍生创造场地时，制度具有重要性。一个傻子永远不可能给问题一个有效的解答，即使是偶然的也不可能；不管我们是什么人，你的或我的理论必须得到严格的检验，甚至必须根据公众的仔细观察来检验。无论是你的杰出，还是我的愚昧，都不能保证我们的思想是明智的，或使我们的思想成为愚蠢的。然而，不管对于爱整洁的理论家来说有多麻烦，机遇也在社会历史和科学历史上发挥了作用。青霉素的发现表明，科学家们在提出一个问题前，总是在解决问题的方法上跌跌撞撞。

波普尔的这场反对历史决定论的战役被同一种原则（他

宣称在科学进步中这些原则是强迫性的)所引导。波普尔说,在发现这些原则的时候,他还没有考虑到它们在社会科学——他已经对之发生了兴趣——中的应用。他宣称,缺少预先形成的目标,会使所有更为显著的科学方法论的相关物应用到他以前没有考虑到要将其应用的领域。既然他的可反驳性要求并不是专门为破坏历史决定论者的理论而设计的,那么,当这一要求开始去破坏他们的主张时,波普尔就不应被说成是有预谋的偏心。既然社会达尔文主义会立即宣称他们是无矛盾的,是科学的,那么,用来证明他们是无敌的东西将被揭示为是他们的缺陷。

就波普尔反对极权主义的热情而言,能活着看到希特勒德国垮台是很令他满意的。它将其野蛮的政策建立在伪科学的有缺陷的哲学基础之上,同样,这些政策从逻辑上以及人性上来说都是有缺陷的。既然波普尔把民主视为能使知识和自由得以制度化的惟一一种政治体制,而且既然他把自由作为知识的一个条件,那么,可以说——尽管他没有这么说过——历史证明了他是正确的。民主的可错性成为了一种力量,而独裁者的不可错性揭示了他们的弱点。极权主义体系创造了无摩擦的凝聚力和僵化的一致性这些假象,但是,被当做叛逆的所有持异议者这样咒骂,这种政权失去了通过积极的批评而达到进步或自我修正的任何前景。

### 历史决定论的贫困

波普尔是个哲学辩论家,当他开始战斗时,他的斗争有着迫切的意义。或许,他的战役的胜利导致他的好战性在某种程度上作废了。胜利使他的敌人可以自由地去诅咒他具有狡猾的

欲望和极度的恶意。他的重要性被认为是短暂的，他已经过时了。这一论述表现出轻松的乐观主义。我们在意识形态中没有什么好畏惧的，这一观念暗含在福山（Fukayama）有关“历史的终结”的波普尔主义著作中，它有助于将波普尔埋葬于对死者赞赏的花环之中。然而，假设不受控制的自由主义从现在到将来都是惟一可行的（或似乎有理的）体系，似乎也太早了些。同样值得怀疑的是，波普尔是否已经制定了一个世界秩序，在其中，经济的权力总是正义的。

当波普尔挑战历史决定论的必然性时，这是由于他确信，他知道引导科学研究的正确途径（并且确信除非理论具有科学性，否则它就是不正确的）。近来有种反应——例如刘易斯·沃尔波特（Lewis Wolpert）和大卫·帕平诺（David Papineau）著作的部分内容——反对这样一种观点：我们需要或者是可以证明一种与波普尔主义一致的科学哲学。这一挑战是否合理，我不能判断。幸运的是，我也无需判断：即使（我对此并不相信）波普尔关于科学方法的观点是完全错误的，他对历史决定论的攻击也只不过是失去了一点点说服力而已。

波普尔的政治著作可以为他的科学哲学所确证，正如在另一种情况下，伯特兰·罗素关于道德和社会的观点看上去（在某些方面）主要被没有多少人看过的天才之作，例如《数学原理》所证明。在逻辑上，罗素关于婚姻和氢弹的观点并未被他的数学成就所支持，尽管他和公众对它们的信心，大约是被它所加强的。同样，波普尔对他的思想的信念大约是来源于先前他的科学哲学的原创力。自然，这一信念为他的社会学研究提供了装备和知识。但是，即使他的科学方法的概念应该得到反驳的话，他对历史决定论的批判也不会仅仅由于这一点而被废弃。

在他的倾慕者看来，对于意识形态的各种问题，他经常是正确的。在不仅反对独裁者的暴政，同时也反对为独裁者辩护的知识界中的知识分子。波普尔鲜有对手，而莱蒙德·艾伦（Raymond Aron）是其中最难对付的。那些被波普尔认为是最危险、最邪恶的政治理论家，把他们的纲领建筑在一系列的有关历史、历史进程及其假定的规律的伪科学、伪逻辑的概念之上。

历史有一个不可避免的方向和不可改变的最后归宿（这一归宿据称被写在星星上，历史不能，也不应该偏离这个归宿），这一观点对于法西斯主义是普遍的。波普尔称这一普遍因素为历史决定论的信念，他把它定义为：

社会科学的一种研究途径，它假设历史预言是它的首要目标，它假设这一目标可以通过发现隐藏在历史演变之中的“节奏”、“模式”“规律”或“趋势”来获得。

波普尔以惯有的嘲讽提到历史决定论和历史决定论者，并毫不犹豫地提到他们的名字（特别是柏拉图、黑格尔和马克思），但是他也经常把他此后开始消解的论点归属于某位不特定的历史决定论者。这一方法便于他控制那些易得到的、伪造的目标。把站不住脚的声明归属于某位普遍化了的莎莉姨妈（指被众人取笑的人——译者注），通常对这种行为的哲学反驳是惊呼：“但是谁曾这么说过来着？”在《开放社会及其敌人》之中，波普尔对他的理论来源的长篇披露对这一问题作了详细回答。在书中，他毫不犹豫地宣布了他的偏见（*parti pris*），但他也真的付出了很大努力，抱着对历史决定论的某些因素（尽管它们不会是历史决定论的结论）的同情，他想

要取得关于历史决定论的最有可能的例证。假如他没有认识到他与之打交道的知识分子所具有的可怕品质和根本缺陷，他是否还会以如此过分的热情去写作？在他还是一名共产主义者的时候，可以毫不鲁莽地说，因为他了解历史决定论的诱人之处，所以他才把对它的反驳看得如此之重要。

尽管社会达尔文主义及其遵循自然规律的伪装为某种样式的法西斯主义提供了一个似乎具有科学性的假基础，但是波普尔的不满主要针对马克思主义。如果认为黑格尔是可尊敬的话，那么支持马克思主义的知识界前辈也有值得尊敬之处。对资产阶级无情地对待工人阶级，马克思表现出了道德上的愤慨，波普尔也对此表示赞同。波普尔从不持这样的观点：没有什么应该或可以被改变，因为改变并非不可避免。相反，他的非决定论信念保证了并需要他称之为“渐进社会工程”的东西。他不反对数量上受控制的社会实验（甚至是社会主义者的实验），它的有效性可以通过适当的科学手段测量或检验出来。他的坚定的目的是质疑长期的乌托邦计划的有效性，并且最终甚至是可能性，无论它是否被认为同不可避免的历史进程具有一致性。

历史决定论者宣称，而且他们必须这样宣称：

某些物理学的特有方法不能被应用于社会科学，原因在于社会学与物理学之间存在着深刻差异。物理规律，或“自然规律”，……在任何地方或任何时间都是有效的；因为物理世界是由在时空中永远都不变的物理的同一律体系所支配。然而，社会学规律，或“社会生活规律”，在不同的地点和时间却是不同的……[历史决定论]否定了社会生活中可观察的规律性具有物理世界不可变的规律



性的特征……它们依赖于特殊的历史境况。

波普尔一方面坦诚地表述这一事实，另一方面又承认它的某些似是而非性。他承认不把社会规律（即经济学的规律）吸收到不可改变的物理学规律中去，是有充分理由的，其根据在于历史时代可以导致激烈的变化。与自然规律不同，社会规律是人制定的，因此可以因人类的抉择而改变，这难道不是真的吗？在指出甚至连物理学的“规律”都经受着变化的同时（如果没考虑到水壶烧开时所处的海拔，水将不会在100℃沸腾），波普尔承认改革、变化甚至革命都存在着实践可能性。他经常的目标不是变化的思想，而是这样的一种思想：存在着变化的规律，而且最重要的是，这种所谓的规律可以确证长期的预言。

马克思主义特别喜欢宣称其神谕的力量，反对这种力量的诉求是不存在的：一旦历史被这些人（他们能够破译其不可更改的变化的密码）通过独一无二的先知之声说出来，除了为通往未来的道路做准备，或是用马克思的话来说，去“缓解生产时的剧痛”外，也就没什么可值得去说或去做的了。历史决定论总是强调在社会学中，实验方法被设想为是无用的，因为：

实验不是用来使知识进步，而是被用来达到政治胜利。它们不是在与外界隔绝的实验室中完成的；不如说，正是它们的完成改变了社会的条件。它们永远不能在完全相同的条件之下被重复，因为条件已经被它们第一次的完成所改变。

之后，历史决定论者又这样信以为真：

即使物理学的普通方法可适用于社会，它们也永远不会适用于其最重要的特点：它划分为时期以及创新性的涌现。一旦我们抓住了社会新性质的意义，我们就会被迫放弃这样一种思想：普通物理学方法在社会学问题中的应用，可以帮助我们了解社会发展的问題。

（温和的）社会手段是无用的，这一断言首先暗含在柏拉图对雅典民主制的批判中，因为它们总是仅仅被设计用来拉选票。波普尔指出，在完全相同的实验室条件下的不可重复性不能证明一个实验的无用性（然而，这种无用性或多或少地可以由它的失败显示出来），同时，精确性也不总是有用的科学检验的一个条件。波普尔一再坚持，社会学可以也应该是观察其他科学的规则。他似乎没有去正视的是这样一种论述：一个一党制国家可以提供条件，在这种条件下，有限的社会实验可以被政府承担，而无需担心被它驱逐所带来的可怕结局，甚至有良好意图的手段也不能得到它们所希望的收获。波普尔似乎没有正确地衡量避免暴民政治（由乌合之众统治）——这是柏拉图所痛恨的——的可能性，也没有全力去对付顺从长期必然性的历史决定论者。难道我们不能发出疑问，是否一党制国家必须按照历史决定论原则运行？波普尔的回答是含蓄的。他提倡社会学应该系统地意识到他称之为“境况逻辑”的东西。由定义来看，由于一党制国家必须体现对反对意见的禁止和镇压，因此由它的统治者所掌管的实验，尽管是哲学的实验，也无法适时地受到监控或挑战。自由和分而治之似乎是不可分离的。

波普尔对民主的忠诚并非感情用事；如果他把它当做在政府失败或衰弱时避免流血的最佳途径，那么，他喜欢它的最主要原因就是它的结构总是同科学发展（人类未来的幸福或减少不幸就依赖它）特别吻合。波普尔所重视的这种科学必须为意外的发现、特立独行的精神以及发现了比他所寻找的更多的理论家留下位置。

毕加索说：“我不是在寻找，我在发现。”波普尔的科学家能够得出同样的断言。尽管他发现了什么不是他正在寻求的，但是，他必须设计公共试验以使他的启发式技巧生效。举例说来，签署了优生学实验的某种官方科学，正如纳粹所作的那样，或许会被像萧伯纳这样的人所接受，他倾向于崇拜独裁者，这来源于他对优越性的快乐的幻想，但这对于像波普尔这样坏脾气的人文主义者来说并不是一个好选择。萧伯纳的优生学，包括安乐死，并不是偶然地反对民主：它的第一个步骤便是夺去这样一些人的公民权，他们的不适应和无用使得他们成为合格的多余者。在境况逻辑中，在开放的社会和使他们单独繁衍的合法制度之间有着一种联系。举例说来，一种由国家管理的医学机构（在那里，医生的准则被社会达尔文主义或马克思主义重新规定了），可使得穿白外套或紧身夹克的凶手成为对苏联精神病医院的歪曲。

据说历史决定论倾向于强调预测（prediction）的重要，将其作为科学的任务。对这一点，波普尔表示同意：但是，他并不相信，历史预言（prophecy）是（或能够成为）社会科学的任务之一。历史决定论通过宣称只有专家或是哲学王才有智力做出预言，从而将这一主题弄混淆了。波普尔为这类预测的内在困难性提供了例证：

假设……预测说 [在某种神谕的名单上]，股票的价格将连续三天上扬，然后回落。显然，每个同市场有关的人都会在第三天抛售股票，在那天引发了价格的回落并证伪了预测……因此，确切而又详尽地对社会进行科学预测是不可能的。

特殊的例子面临着反对意见。举例来说，马克思主义者会对他的预测加以限制（或是进行夸大），仅仅说股票市场将会——也应该——被扔进历史的垃圾堆。他可能还会说，波普尔的例子既微不足道，又无关联性。马克思主义永远不会为资金管理者提供一条内在的途径。假如我们想要理解和预见它的未来发展的话，它的传统与结构就是集团的历史，波普尔并未让步：

这些考虑强烈地显示着……在历史决定论和所谓的社会结构的生物学理论或有机体理论——这一理论将社会集团阐释为生物有机体的类似物——之间的紧密联系……同样，作为集团传统的载体的集团精神的存在这一著名的理论，尽管它没有把自己当做历史决定论者论点的一部分，却与总体论的观点有着密切联系。

在波普尔离经叛道的寓言集中，“总体论”并不像历史决定论那样恶劣，但它的确赞同极权主义的这一观点：在社会中，小规模的变化是无效的，根据定义，总体论要求的是大规模的计划。仅仅通过换掉整个陈旧和不道德的社会——像怀丁顿（C·H·Waddington）这样的进化论者企图将这两者合并起来——的全部机制，便可以带来持久的改革或革命。总体论

等同于乌托邦主义，后者具有良好的意图，是对马克思主义者内心思想（亦即当他们告诉我们在国家消亡之后无阶级的社会是什么样子的時候，他们心中所想的東西）的一种理想主义的叙述（因此，在马克思看来，它是不实际的）。

波普尔对集团精神以及它们所肩负的传统所持的态度，可以说明他对荣格（Jung）的嘲讽，后者对精神分析和幻想的混合，以及无法证明的理论使得他有资格成为伪科学家。如果就根本来说，荣格的思想属于知识（它集中于波普尔的“世界3”之中）的一个不确定的范畴。他将这一不可捉摸的名称用来概括人造的和科学建立的知识整体。它历经千年积累创造了人类称之为客观实在的东西。波普尔承认（甚至坚持）主观印象可以进入客观知识的范畴中去，如果它们结合成可证实的理论的话。通过这种方法，他避免了或是延迟了康德的问题：在人类知识或理智可把握的范围之外的形而上的实在性问题。如果表象是我们的实在，那么它们就是存在的，因为我们不能超越它们。我们所不能适当地去做的，正是直觉主义者和预言家假装要去做。即“知道”在人类知识限度之外的东西。感谢科学，存在着，并且将存在着“世界3”的附加物，但没有人可以凭借超凡的确定性去赢得它。

一种不令人信服的批评或许会说，“世界3”仅仅是一个更加具体的结构，它像荣格的集体传统一样，为相同的部门服务。但正如它可能成为的那样，它不是集体（波普尔对集体抱有个人主义的反感），它或许更不是传统。然而，他将会坚持进入“世界3”的可贵代价必须包括可反驳性（没有任何总体论理论可以越过它）的相同实验。

## 历史决定论和社会

据称，历史决定论者断言：“物理学的目的在于因果解释，社会学的目的则在于对意图和意义的了解。”因此他坚持后者是即时地、彻底地依赖于直觉和想像的，而不要指望直觉和想像可以提出能被检验的理论。相反地，据说它们的珍贵品质就是可以为无法检验的理论（例如，民族特征或时代精神）提供特许方法。波普尔的反应是，将直觉理解的三种罗列出来，并以其欺骗性的高低排序。

第一种类型断言一个社会事件在如下情况中得到理解：当根据产生它的力量来分析它时，亦即，当弄清了相关的个人和集体、他们的目标或利益以及他们可以掌握的力量时。在这里，个人或集体的活动被理解为符合他们的目的——促进他们的真正权益，或者至少也是他们想像的权益。在这里，社会学的方法被设想为对指向某种目的的理性或非理性活动进行想像中的重构。

第二个变种走得远一些。它承认这种分析是必要的，特别是在关系到理解个人或集体的行为时。但是……要理解社会生活，还需要更多的东西……[一个]社会事件……改变了大范围内其他事件的形势价值（situational value）……要求在那个特殊领域中，对所有的客体和行为进行再定位和再解释……这样，为了理解社会生活，我们必须超越单纯分析事实的因果……[并]把每个事件理解成为在整体中扮演某一特定的角色，这一事件根据它对整体的影响而获得重要性，因而它的重要性就部分地取决

于整体。

第三个变种……就走得更远了……它认为去理解一个社会事件的意义或重要性，就需要有比对其起源、影响和形势价值的分析更多的东西……分析客观的、基本的历史趋势或倾向是必要的……支配着正被讨论的时代，分析正被讨论的事件对历史进程的贡献，以使这一趋势变得明显起来。例如，对德雷福斯事件（Dreyfus Affair）的全面了解，在分析其起源、影响和形势价值之外和之上，就需要对以下事实具有洞见：这表明了在法兰西共和国的发展过程中，民主的和独裁的、进步的 and 反动的两种历史倾向之间的斗争。

在这些断言之中，似乎存在着众多的代表着直觉理解的意义。假如波普尔没有认识到它，他还会如此精心地对其进行说明吗？历史学家在评价他们学科的各方面时运用了智慧和想像，波普尔并不认为这是错的。令他不安的是，想像的成果被禁锢在语言科学中。然后，这些成果开始被用来去建立“历史趋势或走向，[和]在一定程度上，从一个历史时期到另一个时期的类比推论的应用”。

波普尔回想起这种推理被用来在亚历山大大帝之前的希腊和俾斯麦之前的南德意志之间求得一种相似的趋势，这样就可以证明后者那富有侵略性的权力政治（Realpolitik）是历史的必然。波普尔迫切地想通过明显的荒谬之处来戳穿这些堂皇的理论。举例说来，他指出黑格尔曾证明过某一个行星不存在，可不久之后它的存在即被观察所确证，波普尔以此来激怒黑格尔的天文学逻辑。波普尔对嘲讽的热情致使一些哲学家咒骂他粗俗。这经常是这样一个人的粗俗：他对某种手段（通过这

种手段，可从崇高的和不可挑战的直觉中导出可致人死地的阴谋）具有个人的体验：

历史的理解方法并不仅仅适用于总体论的思想。它同历史决定论者对创新性的强调也是一致的；因为创新性不能从因果性或理性上加以解释，只能被直觉地把握。

仅仅依赖于直觉权威来证明的观念，以似乎合理的步骤入侵，这是令人讨厌的。它导致了对劝说的权力，而不是通过挑战的方式进行论证的能力的一种绝对依赖。当修辞代替了理性时会发生什么事情，领袖原则（德国纳粹党的一条臭名昭著的规章——译者注）就是一个例子。艺术可以提供美；但它不能产生真理。鼓掌不是证明的一种形式。

由此并不能得出，有热情或的确有直觉是错误的。在原则中，甚至在猜测中，都没有什么是错的。但是，假如他想让它们起作用，那么一个诚实的人——以科学家为例——必须设计出能在公众面前为他的直觉确立有效性的方案，并符合可反驳性的原则。因此，历史决定论者令人厌恶之处就在于：他远离理性及其乏味的同伙——测量。历史决定论者声称，无法用量的术语来测量国家、经济体系或政府形式的质，由此，他们断言社会科学的规律——如果真存在的话——必须是质的。而且质——不管它是不是物理的——只能由直觉来评判。

在这个（错误）表述中，坚持认为社会科学不会成为波普尔意义上的科学，这似乎是有道理的。然而，使他警觉的并不是社会科学与自然科学完全不同的断言。（尽管波普尔确实认为社会科学与自然科学有着重要的相似性，但他断言它不应也不能与自然科学相似。）对他而言，耻辱在于历史决定论者



和相似的总体论者一直断言他们仍然是科学家，只不过是一种不同的、更有远见的科学家。对波普尔而言，不存在这样一种空想家。科学方法论应是惟一的、不可分割的。在这方面，波普尔仍然像典型的维也纳小组成员那样，有着发现普遍道德或逻辑的热忱，观察到这一点是有趣的，甚至是富有娱乐性的。在科学中找到它之后，波普尔最不能忍受的就是他所谴责的弗洛伊德这样的预言家的异端思想。

指控波普尔像空想家那样没有理性或自以为是是错误的，毫无疑问，他在追求理性时，像一个有理性的人所能想像的那样勇猛。同时，他坚持认为，运用理性是人类的选择，而不是自然的特性。当波普尔谴责一个纳粹缺乏正当的理由时，他深切地感受到了这一点。他的敌人扳动他的左轮手枪说：“这就是我的理由。”

毋庸置疑，由于没有自然的限制阻止我们，我们总是能自由地运用野蛮或无理的方法，但是当我们得出一个野蛮或是无理的结论时，我们不应为此而吃惊。然而，正如叔本华所指出的那样，如果我们通过这些手段达到了合理的结论，我们肯定会异常惊讶。要成为合理的，就需要决断和应用。在理性自身内部，有重要的决断要做，有好的或不好的方法要选择应用。要使事情变得正确，依赖于运用有效的术语和论据。我们可以首先得出一个结论，但它自身不可能是确定的。

波普尔与柏拉图的论战始于此处。柏拉图的伟大之处永远无法否定；他的天才结果使他成为一个可怕的说客，他能够对各种思想立即进行出色的论述并找出根本性的破绽。大多数错误来源于波普尔所称呼的本质主义，对于本质主义，亚里士多德如果不是一个有目的的赞成者，那么他也是个卓越的赞成者。

本质主义源于柏拉图关于形式或理念的理论。正如波普尔《开放社会及其敌人》第一卷中解释的那样：

理念论要求：人只有一种形式或理念；因为这是形式理论的核心学说之一，即每一“种”或每一“类”事物只有一种形式……相似的事物模仿或分有一个形式……在《国家篇》中……柏拉图用“本质的床”，即床的形式或理念的例子……来解释他的观点：“神……做了一个本质的床，只有一个；他不会做两个或更多，永远不会……因为……即使神会去做的两张床，不是更多，那么，另一个也会被发现具有这两张床展现出来的形式；这个，而不是那两个，是本质的床。”

以波普尔的观点看来，在这一古代的理论中，有什么东西与现代政治理论如此紧密相关，以至于它需要引起长期争论的注意？在历史决定论的语境中，柏拉图关于世上可以发现的万物都只有一个真的形式的学说，为误读社会现实提供了一个卓越的理由——这正是 A·J·艾耶尔称之为“来自虔诚的论证”的东西。《国家篇》（它得到了苏格拉底刨根问底方法的一种滥用形式的支持）的影响，激励着社会理论家们去寻找和提出类似于正义、社会、自由和生命这样的关键术语的“真实”（不可变的，某些还是天赋的）意义。柏拉图——“苏格拉底”阵线宣称，除非我们知道“正义”的意义是什么，否则理所当然的，我们根本不能创造出它的相等物来。只有哲学家是可以依靠的（因为他们是天才），他们可以认识和定义这些天赋意义的本质，并保证人类的制度符合这上天的安排。这样一种形而上学断言，除非我们的术语学被乔治·斯坦纳（George

Steiner)的“真实表象”所证明,否则词语不会有有效的意义。它断言,从形而上学实在性的不稳定的论点中,得不出可靠的结论。

在论证第一次定义一个术语具有系统的欺骗性时,波普尔并不孤独;他指出,生物学——即生命科学——并没有预先定义“生命”的意义,但它却能很好地发挥功用。为词语或术语寻找普遍的或真实的意义并非完全无用,只是被误导了。对待词语的正确态度可以在唯名论中发现,它把词语当做“有用的描述工具”,而不是神的真实意义(它只能由某些有直觉的占卜者协会来发现)的承载者。

波普尔对本质主义的批判是有目的的,也是哲学式的:“有人……建议自然科学的方法基本上是唯名论的,而社会科学必须采取方法论本质主义。”(《历史决定论的贫困》,第30页)他坚持认为这里的“必须”是有倾向性的。把伪装成可成立的选择物的方法置于自然科学方法中之后,这种论述坚持方法本身同社会学相关。是这样的吗?鉴于马克思主义及其实践的残酷,波普尔害怕“历史决定论的反自然主义学说”将会直接导致这样的想法:去发现历史的规律或趋势是可能的,也是重要的。这样的发现(尽管波普尔的观点是它们不可能被发现)于是被当做必然的真而炫耀。它们将会伴随着这样的主张:干涉无情的(也是残酷的)的历史进程被定义为在道德上是不正确的,也是无用的。

历史决定论者在断言他们的政治理论化的模式同科学原则相一致之后,他们坚持“成功的预测的重要性及其‘确定性’”。波普尔承认,在这一点上,他同他的对手并无太大的方法论上的争执。当他们开始说(例如)“如果天文学可以预测日月食,为什么社会学就不可能预测革命呢?”的时候,他

就无法容忍了。

这一过分的要求一旦被提出，它就得经常修改。毕竟，如果这种可能性真的存在的话，难道它不能——不应该——被一个成功预测的展示证明为有效吗？为了避免去做特定的检验，历史决定论者的回答是，“质”的改变不能被精确地测量。然而，他并不放弃先前的主张，他坚持有能力做出长期预测和大规模预报，并以此为方便的遁词。这种方便性在于，长期预测的真或假在“视阈之外”。对这样一种人来说，拥护或失望通常是与他们的人生无关的：他们经常被号召为了下一代而牺牲自己，而下一代则依次被号召去做更必要的牺牲。

因此，无阶级社会的到来，就像弥赛亚的降临一样，必须担负着信任。消灭可预见的战争中看不见的一面，这种战争必然导致资本主义的消失。因为摆脱痛苦是人的本性，或至少是资产阶级的本性，那么，举个例子说，由于需要加强“无产阶级专政”，国家的消亡和异化的终结可能会被推迟。我们能够，也必须要信任历史的进化逻辑，但我们不得不承认，未来由于其本性，无法现在就通过实验实现。

不幸的是，对于这种论述，波普尔有个更好一点的看法：他认为，我们永远不能准确地预测未来——而且这里的“永远不”是逻辑上的，也是实践上的——原因是，对于人类而言，他们现在不可能知道他们自己，或者别人未来会知道的东西。因此，我们绝不会拥有这样的资料：它们能使我们对我们现有知识视阈之外的东西做出确定预测。举例来说，马克思对现代的工业手段或能源生产没有概念，也不了解依据他自己对经济状况和前景进行分析所得出的经济形式。由于警告了那些本应因其预测而受苦的人采取措施去抵消它们，马克思的预测达到了自身的否定。在这个意义上，他与这样的人很像：

他们凭借预测股票市场会在周末下跌，从而肯定它会在周末前下跌，因为别的人会依据这一信息而采取行动。

当历史决定论史学家指出过去的必然性时，他们比占卜未来的必然性更能给人留下深刻印象。毋需实验即可得出结论，已经发生的事情不可能没发生过。但是，过去并不是未来的检验基础。历史学家的事后之见，不管其观察有多精到，也无法产生足够的信誉来保证我们信任他的预见。毋需直觉就可发现，我们不能改变（尽管我们可以进行确定的再描述）已经发生的事情；这是真的，因为它是一个简单的重言式。幸运地或不幸地，从历史学家发现过去发生的事情的起因这个事实，无法就未来的可预测性得出任何结论。历史学家总是有选择性的，尽管他们自认为是客观的。对任何历史事件的起因或原委的选择是众多的；甚至事件本身就是一个虚构。它经常被任意地定义，或许综合了许多事件（法国大革命就是一个例子）。

一件事为什么会在历史上发生，这与它在一个受控制的科学实验中发生不同，这个问题的困难之处在于把一个历史事件孤立起来是很困难的（并不是说逻辑上不可能）。而精确地确定与它的发生相关或不相关的事情就更难了（而且似乎更不可能）。当拜伦评论历史小事件的不相称影响时（例如，在马尔伯勒公爵的戎马生涯中，玛莎姆夫人和女王之间的关系），他曾注意到这一点。另一方面，托尔斯泰并不考虑拿破仑和库图佐夫（他是个成功的、难以制服的俄国将军）在扭转人类变革的大潮之中的重要性，特别是前者，从而挑战了历史的伟人理论。黑格尔则是犹豫的：当拿破仑胜利后骑马途经耶拿时，这个哲学家视他为“世界历史”人物，但他的崇拜并未挽救波拿巴的陨落。

对于这一观点的正反面，波普尔同意一种吸取两者优点的

方法，但他并未向系统的历史决定论屈服半分，而托尔斯泰则明显地是在无意中成为了历史决定论的拥护者。当我们接触到系统化的设计者时，科学主义会引导我们走上一条道路，它铺满了有关下列准则的轻松论述：

既然 [详细的预报] ……被局限于短时期……如果我们终究对社会预测感兴趣的话，那么大规模的预报（也就是长期预报）就会……不仅是最迷人的，也确实是惟一值得尝试的预报……历史决定论的独特的、同它否认实验方法的适用性有着紧密联系的断言 [之一]，就是政治的和社会的历史是社会学唯一的经验来源… [历史决定论] 要求承认历史力量的根本重要性，无论是精神的还是物质的力量；例如，宗教或伦理的观念，或是经济利益。去分析……冲突着的趋势和力量的丛林，深入到它的根底中去，深入到社会变化的普遍驱动力和规律中去——这被历史决定论者看做是社会科学的任务，只有通过这种方式，我们才能发展出理论科学……它的证实意味着社会理论的成功……

对于历史决定论者而言，社会学变成了解决预言未来这一古老问题的努力；对集体和人类未来的预言大大多于对个人未来的预言……它会因此变为具有远见的实用政治学的首要工具。

波普尔一刻也不迟疑地继续对预测和预言作了区分。对他而言惟一诚实的预测是技术上的预测。这一类的预测（估计金属的承受度，加强混凝土的路面承受限度，等等）构成了工程学的基础。波普尔植根于大陆传统的典型之处在于，他坚

持“工程师”是值得尊敬的，不过他没有提到牛津或剑桥这些古老学校的导师，即使柏拉图和亚里士多德会认为这样务实的人是“实用的”。对波普尔而言，工程师是务实的人的典范：他要对付的是“设计好的实验，反对只进行仔细的观察”（或是荒唐的沉思）。不可否认，非实践性结出了它的成果——例如，在天文学中——但这是因为它们恰当地证明了实际的预测：例如，当它们具有气象学的价值时。

在波普尔继续他的论辩过程之前，他保持着不时的、有意义的谨慎：

我只想强调，历史决定论者始终一致地相信社会学的实验是无用的、不可能的，他们在为历史的预言论证——社会、政治和制度的发展——并反对把社会工程学当做社会科学的实际目标……

历史决定论者想要以之等同于社会学的这种历史学看上去不仅在回顾过去，也在展望未来。它是对作用着的各种力量，并且首先是对社会发展规律的研究……不是表面上具有持续性或一致性的伪规律……为了使人们从这些规律中导出预言，从而使他们根据即将到来的变化调整自己。

我认为，这种谨慎来自于在引入“工程师”这一概念时产生的某种紧张，工程师成为了务实的人的典范，这种人的经验不仅有用，而且对掌管一台社会机器来说是关键性的。“渐进社会工程”会逐渐发展为修补社会的惟一正确方法，它是有目的的，但不包括夸大的期望和狂妄的蓝图。

在某些方面，波普尔从未否认过社会主义的某种观点。他

的问题在于，他要在他的社会改良主义（包括使事情更好，或是不那么坏）和意识形态家咄咄逼人的乐观主义（包括使事情变得尽可能的好，如上帝或马克思所计划的那样）之间划一条不可逾越的界线。他认为，他们共享某些共同的希望，但这并不能使他只比他的对手少用一点力，或是少犯一点错。体制的差别在于内容的差别：因为不可能达到尽善尽美，所以在追求中流血牺牲就是残酷的、愚昧的。科学永无尽头（波普尔把他的思想自传命名为《无穷的探索》），因此，手段的问题是主要的。艺术，也许还有波普尔特别钟爱的音乐，不必——或许不准——去考虑手段（获得崇高结果的方法），而政治却无法从人道的程序中豁免。用社会上的语言来说，手段就在目的之中，或者说与目的没有区别。文明是这样一种东西：在评价我们的前途和避免战争、屠杀以及社会坠落时决定使用理性。

历史决定论者嘲讽这一温和的警告。他认为真实的结果总是和理性的构建不同。它总是在对抗着的各种力量瞬间配置的产物。而且在任何情况下，理性计划的结果都不会变成一种稳定的结构；因为力量的平衡必定是要变化的。所有的社会工程学，不管它多以自己的现实主义和科学品质为豪，都注定依然是乌托邦的梦想……

历史决定论……不会教导说什么都不能被人实现；它只会预测：无论是你的梦想，还是你的理性所构造的东西，都不会按照计划实现。只有与历史的主流相符合的计划才是有效的……社会助产术是对我们开放的惟一完全合理的行为……建立在科学预见的基础之上。



历史决定论否认人类理性的力量会带来一个更合理的世界。马克思极睿智地观察到，哲学一直以来只描述世界，现在，它必须去改变世界。然而，波普尔坚持，他的成熟理论的积淀就是，通过这种方式：告诉我们只有他能解释社会发展并用各种方法去帮助它，但没有人能改变它。波普尔宣称他仅仅批判将历史决定论同乐观主义或激进主义联系起来的努力。如果马克思以及与之相似的人是对的，那么事实上没有什么必然是好的东西值得去期望，此外，也无法获得它。激进主义，并不是共产主义学说的一个逻辑组成部分，它是时代马车的第五个车轮，这辆马车（在马克思的分析中）有自己的翅膀。

波普尔不会忘记由德国（和其他国家）的共产主义者引发的本质主义的争辩，他们将法西斯定义为在通往共产主义道路上短暂的、必须的一个阶段，因此他们没有阻止希特勒以“来得快，去得也快”的理由夺权。

维特根斯坦曾极睿智地观察到“哲学让一切保持原样”。再加上一句：坏哲学会令一切都无法保持原样，这可以用来证明波普尔的合理性。流血的结局源于拥护了错误的思想模式；无论是真挚还是善良的意图都无法为滥用理性而开脱。我们都被赋予了自己的观点，但认为所有观点都具有同样的价值，这无疑是不正确的。

一个始终如一的历史决定论者将会看到……一个有用的警告，它被用来反对乐观主义和悲观主义的惯常形式以及理性主义的浪漫和空想的特性。他会坚持认为，真正科学的历史决定论必须独立于这些因素；并且我们必须只服

从于现存的发展规律，就像我们必须服从于引力定律一样。历史决定论者……会补充说，应当采取的最合理的态度就是这样调整自己的价值体系，并使之与即将到来的变化相符。如果做到了这一点，他就会实现可以被证明为正确的乐观主义，因为如果从那个价值体系来评判的话，那么任何变化都必然是越变越好的变化……

历史决定论者的道德理论可以被描述为“道德未来主义”，它的对应部分就是美学现代主义……

潘格罗斯（Pangloss）同志清楚地出现在波普尔的视线中，但是（经常地）在审美必然性中存在着一个有趣的、有暗示性的偏离，它没有得到继续贯彻。从道德未来主义到美学（后）现代主义的渐变可以将其对称性归功于典型的维也纳式的比喻，这在年轻的维特根斯坦那里得到了简短的回应，在他的《逻辑哲学论》一书中，他把伦理学等同于美学。值得注意的是，现代主义的文化优先权究竟在多大程度上通过美学必然性概念（这些概念的力量来自于马克思主义者所说的政治发展的必然性）被强加给我们。只有一种正确的美学思潮的观点同只有一个正确的政治方向的观点是相似的。概念主义（Conceptualism）仅仅是艺术（它根据美学预测来证明自己的有效性）的一个最新形式。像马克思以前说过的那样，这将把艺术家们置于这些人（评论员、记者，剩余彩票分配者，他们假装能够预测哪一种运动有助于未来的艺术）的意识形态的命令之下，这并不是偶然的。因此，当马克思主义军队的余部已被解散时，即使红旗易色，先锋派依旧坚持着。

## 进步的本质

如果事物的本质中并不必然包括社会变革，那么究竟有什么理由使得它成为值得去做的？它又是怎样设计的？波普尔对第二个问题的回答类似于豪猪是如何做爱的老问题：非常、非常地小心。至于第一个问题，到底还要不要回答？如果人无法变得完美，那么他就不可能是完美的，因此他的境况是可以得到改善的。然而，波普尔提倡“渐进的工程”，它是通过批判分析过程清楚地得出的，波普尔以此来代替整体的计划（它破坏一切不理想的东西并重新开始）。冯·海耶克说过“经济学主要是作为对系列乌托邦计划的研究与反驳的结果而得以发展的”。当这种谦虚关系到对已经运行的制度进行谨慎的调整时，它看上去是明智的，但是当波普尔提出以下论点时，不安产生了：

这是一个有关公共特征的……技术问题，[为了发现是否]国家对生产的管理与对行政部门的有效的民主控制是一致的；或者……如何向中东输出民主。

斜体字是我加的，我想我有权这么做。让一个技术工程师找出可以向中东输出民主的方法，这个任务可能一向是、并且现在肯定是艰巨的。民主和军备当然不可能被装入同一种容器中。如果输出民主仅仅是一个例子，那么它依然是一个可疑的例子。它如何与波普尔在其他地方表述过的如下信念相协调：社会工程师必须从政治决策者那里得到暗示与资助，而他本人则无法去实现特定的政治理念？我们应如何设计一种非特定的

民主输出模式，使之如同工厂里的工具箱那样成为纯粹构成性的？它能够被充满信任地、甚至忠实地出售给那些不熟悉议会程序的国家，出售给包含多数原则和妥协的主张吗？恩斯特·盖勒纳的研究提供了穆斯林社会中非民主的范畴原则的证明。难道还会有人正当地或体面地坚持说民主在意识形态上是中立的吗？

西方（科学的家园）的优越性在波普尔的哲学中是隐含着的，就像马克思的哲学一样。我怀疑他认为战后世界宗教和政治重要性的衰落是必然的。除了将宗教视为个人的道德选择，并附加上无害的灵魂救赎观念之外，他从不讨论宗教。偶尔，要是他指责其基督徒对手不信基督教的话，他的意思也就是说他们没有做到爱他们的邻居。对于坚持把民主“出售”给穆斯林社会的主张来说，它显示出一种实践想像力的缺乏，穆斯林社会倾向于正确地或错误地（但谁会这么说？）把民主视为含有异己和离间力量的特洛伊木马，而不是万应灵药。至少在这种情况下，被推荐的方式（通过这种方式可以产生变革）不可能令人信服地落后于渐进工程的温和规范。

还存在着另一种反对意见。波普尔不会令我们提出本质主义者的问题：“民主（真正）意味着什么，需要什么，包含什么？”但如果民主成为输出运动的一部分，那么这个问题肯定会被提出，并变得非常紧迫。无论我们是否给民主下确切的定义，关于它的涵义必须存在着某些一致的看法。

由于这一点，本质主义（恶）和唯名主义（善）的区别似乎并不如波普尔宣称的那么突出。在我们击球之前，我们不必先去定义“板球”，但我们的确很快就会发现必须有规则，与规则相反的东西就“不是板球”，这是实情。纯粹语言的定义，不管如何严格，将不会（并且也不应）成为对人类做出

深刻结论（这些结论既不仁慈，也不——无论如何伪装——必要）的方式。但是，规则的确决定了游戏是如何进行的：像规则可能（或可能被发现）具有的那么灵活，规则的确限定了——限制了——是否构成玩游戏的东西。我们不能事先说，精确地打破规则的东西将使我们说“它不再是板球了”，但是板球无法变成足球并且仍然叫板球，这一点依然是真的。

超越其（本质？）界限的唯名主义在其自我证实的托词中，变得与从不会办错事的人的魔力无法区别了。在这种语境中，谈论游戏与规则并不轻松。维特根斯坦的问题“没有王后还能下象棋吗”说出了同样的主题。如果说语气是顽皮的，那么问题则是严肃的。在纳粹的道德与责任词汇的使用中存在着可怕的滑稽性。在一个世纪的邪恶的拙劣模仿中，幽默感被滥用了。如果我们想输出民主，我们最好先澄清我们使用的民主意味着什么。

波普尔可能会反对这一观点，他专横地鼓吹发展这样的实践与制度：它们能使中东在先前无法解决的分歧的基础上放弃孤僻的对抗。但是，当方案既是宏伟的，又是史无前例的时候，当“渐进社会工程”得以应用的时候，他无法从已设计好的满足之中脱身。不久之后，他观察到渐进社会工程与物理工程是相似的：

它们的目标超越了技术领域……在这方面它不同于历史决定论，后者认为人类活动的目标依赖于历史动力并在其领域之内。

值得尊敬的东西似乎源于避免因承诺导致的确定性的伪装。但是它抓紧一个模拟物，使得“输出民主”等同于修一

座桥、拓宽一条道路。弗里德里希·冯·海耶克曾提出反对集中计划（因此也反对大规模的社会工程）的论点，影响了波普尔。集中计划是“典型的工程工作，它包括把单个头脑中的所有相关知识都集中化，而对于所有真正的社会问题来说，必须运用不能被集中化的知识，这才是典型的情况”（海耶克《集体主义经济计划》，1935，第210页）。波普尔得出这样的推论：“工程师必须使用科技知识，它体现在这样的假设之中：这些假设能够告诉他他自己的主动性和知识的限度。”

可以认为，通过计算机（波普尔没有预见到计算机的能力与可接近性）带来的知识积累使得这些限度已大大扩展了。当制定计划在计算机的辅助下，就好像在指尖上拥有了两三个脑袋的时候，难道单个头脑的模式就不会失去它的一些力量？可以说，这样的知识，如果是从其他任何地方得来的，它就不属于正确的种类；它来自于不可靠的、受意识形态歪曲的源头。但波普尔可能会否认科学家站在巨人肩上时，视野会更广阔。为什么对于制定计划者来说，这样的观点就是错误的呢？

波普尔可能不会受这种反驳的困扰。对他来说，渐进和乌托邦工程之间的区别就是可能与不可能之间的区别：

一个是可能的，而另一个则根本不存在……当渐进工程师虚心处理他改革范围内的问题时，总体论者做不到这一点；因为他已经预先认为完全的重建是可能的和必要的。

如果人们不把完全的重建的意义定义为以前就没有什么能够存在、也没有什么还能活下来的话，还需要像波普尔曾做过

的那样逻辑地突出这种区别吗？赫斯曼曾经激进地重新设计过的巴黎，仍然清清楚楚地是巴黎。波普尔可能会认为这个例子是不相关的。他的目标被乌托邦主义者卡尔·曼海姆视为典范，他说：“政治问题……用这样一种方式来组织人类的欲望，使得他们把力量用在正确的战略目标上，并把发展进程推向正确的方向。”波普尔告诉我们，这种方案明显地低估了对新社会的成败进行检验的可能性：“在总体论〔意义〕上的整体不会成为科学研究的对象。”这用来解释总体论应受到诅咒的理由已经足够了。

当曼海姆说我们必须建立整个自然体系并为其指定方向时，他在告诉我们（这也是波普尔所坚持的）我们被迫面对着逻辑的不可能性。因此他不可能是对的。这个问题依旧悬而未决：“输出民主”是否会成为“把发展进程推向正确的方向”的一种尝试呢？

### 什么能做，什么不能做？

波普尔一再坚持“曾引用过不止一个对社会状况进行巨细无遗的科学描述的例子”。在今天（当代？）非意识形态的氛围中，在不民主的政治集团无法对西方的自满造成严重挑战的情况下，人们大可以去怀疑波普尔对下面这一观念的坚持是否已经变样了（尽管这种坚持仍是一种温和的意识形态）：只凭科学就可以为人类的进步（这种进步指向一个我们永不会见到也不必去界定的目标）提供一种面面俱到的模式。他像任何有理性的人一样，反对不真实的神灵，但他从未认真研究过神性的观念。结果，他似乎没有注意隐藏在反映人类状况的形形色色的宗教之后的社会与知识之间的深刻区分。如果我们

把宗教当做过时的神秘事物排除掉的话，我们将会冒着误解人类的危险。不管我们能否合理地证明上帝是存在的（很明显我们不能），我们依然会面对帕斯卡尔有关心灵有其理由的简洁观察。不论是世界上的物质形体，还是人类思想的形式，在缺乏神圣的尺度，在缺乏对神的敬畏和服从神意安排的习惯时，都不会成为其所是，也不会已开始成为其所是。人类的轻信可能是愚蠢的；宗教带来的害处可能比益处要多（如果可以设想有这么一种收支平衡表的话）；但是剥去精神的东西并仅仅代之以科学，则会——把刚才的比喻颠倒过来——造成在驱走七个恶魔的同时，又以另一个恶魔代替他们。正如一位现代哲学家所说：“这些奥地利人的无情的世俗主义——这正是迫使维特根斯坦（他自己也是其中一员）起来与之搏斗的思想！”

在波普尔对约翰·斯图亚特·密尔的“心理主义”所作的富有同情的批评中，显示出了他自己的观点，即，由于我们无法使有关人类本质的奇思妙想合理化，所以我们最好是去建立人类多样性可寓于其中并受到尊重的社会制度，而不是去寻求重构人类自身。波普尔的政治公正的观念是，有节制的社会抱负、可达到的渐进成就要胜过雄伟的、无法控制的宏大计划。在这儿是否有一种对他年轻时的哈布斯堡帝国的怀旧之情？在一个快乐的、无能的中央政权的统治下，各个不同民族都同意分离。奥匈帝国的历史被凡尔赛条约（一个雄伟的、不合时宜的计划，除了讽刺民族自决外，波普尔很少提到它）的宏大计划给终结了。

在渐进试验中，波普尔保留了信念的方法。他给出了一个例子：“社会主义在工厂或乡村里进行的试验”。除了温和的“试验性的阴谋”之外，很难想像这样的实验能被证实或否



证。拿以色列的基布兹农庄来说，它是一个勇敢的试验（尽管在某些观点上受到了柏拉图主义的侵蚀），但是在长期的运作过程中，它只是证实了在一个更大一点的社会中，一个拒绝乌托邦标记的封闭社会系统要维持下去是何等的困难。基布兹运动被有意树立为合作生活的典范，并仍然具有值得骄傲的凝聚力，但是甚至它的成功之处也未能证明或推动在国家范围内的效仿（这可能包括类似于苏联集体农庄那样的强制的噩梦）。在交流理论的最简单的水平上，从小共同体（在那里，几乎日常的会议即可决定选举与政策）的生存能力不可能论证出通过相似方式组织民族国家的优点。由于同样的原因，采取雅典模式的古代城邦国家无法在众多国家中扩张和保持民主。在雅典，当大众说话时，他们的话能被直接听到；当现代民主政治家假装倾听人民的声音时，这只是虚伪的礼貌。小的想法，一旦被稀释了，就无法指望它能成长为富于创造性的大的想法。恐龙死了；蜥蜴活着。

波普尔决定只去寻找自然科学和社会科学方法之间的不受重视的区别，这提供了一种尖锐批判意识形态的方法。它没有提出令人信服的方式来代替它。讽刺是明显的：波普尔赞赏马克思批判资本主义的尖锐性，但是当马克思提出替代资本主义的实际措施时，波普尔发现了他的缺点。他可能会回答缺乏一个组织人类的宏大计划并不令人遗憾。然而，假定科学和民主是中立的，以及与之紧密相连的这样的观点：温和的观念将避免未经证实和否证的信念把恐怖施加于人性之上。

波普尔希望政治家更像科学家：

政治中的科学方法意味着以承担错误责任……以及运用这种知识以使我们将来避免犯错的行为来代替自信不会

犯错、忽视错误、隐藏错误或把错误推到他人身上的行为，前者与后者相比，是更为伟大的艺术。

但是，是否柏拉图就是由于同意这样的论点，或出于同样的原因，才提出以不通过选举产生的哲学王代替为了攫取选票而取悦于大众的民主主义者，并认为这种代替会使哲学王超越庸俗的权宜之计并建立理想国？现实中的独裁者，他们的能力与期待中的相差甚远（例如柏拉图的叙拉古僭主狄奥尼索斯二世），但这从未阻止过封闭社会的鼓吹者论证由更好或更开明的独裁者或哲学王统治的国家具有理论上的优点。如果柏拉图的理念由于其无法实施而遭到否定的话，为什么我们还信奉科学的民主理念（除了不具有道德的亲合力之外，它似乎可行性要更强一些）？

波普尔的回答也许会：民主制度能够，并且实际上经常使社会检查到错误。通过投票罢免的方式，可以不流血地制裁错误责任者。当商人做出错误的决定时，他们的收支表上就会出现赤字；当他们做出糟糕透顶的决定时，他们的公司就会倒闭。对他们来说这是痛苦的，但对整个经济来说则是可容忍的（甚至市场供应商也许会认为这是有益的）。但是当集中的计划经济犯下严重错误时，整个社会都受到了创伤。在民主社会中，政府和公司的失败表示他们所遵循的政策已经被驳倒了，至少在某种隐喻的意义上是如此。这样我们就不会像悲观主义者所想的那样远离“科学的”共同体。

波普尔宣称适度的规模属于健全的科学方法的一部分：

对我们来说，对我们那些与很多人的生活有关的行为坚持一种批判的态度几乎是不可能的。换一种方式说，从

巨大的错误中吸取教训是很困难的。

即使我们有了足够的宏观意识形态，世界依然缺乏人类改良的态度，如果不是缺乏改良计划的话。波普尔认为：

*与确定的错误、不公正或剥削的具体形式以及可避免的苦难如贫穷或失业展开的系统的战斗，和试图实现遥远的理想社会蓝图是截然不同的。*

斜体字还是我加的。它们强调了停止实施波普尔的措施的诱惑，波普尔认为这些措施是渐进的，因此是可行的，同时他坚持认为总体论者和乌托邦主义者就像是在对着月亮狂吠。这些术语所强调的观念既容易定义（如“错误”），又能够渐进地解决，这种解决应该、但却没有进行有力的自我审查，而波普尔是倡导这种检查的。如果渐进工程已经成为或能够成为“系统的战斗”的工具，那么就不需要什么总体论和乌托邦主义的计划（或系统的战斗）了，当不适当的人负责的时候，波普尔正直地、并正确地反对这种计划。

波普尔证明过的最令人信服的观点就是：拒绝接受在（可否证的）科学断言与历史决定论者的断言之间的理论区别，后者宣称——通过绝对正确的直觉——拥有关于历史变化规律的知识。这样一种区别，如果不是错误的话，那么它就会歧视赞成历史决定论的人。但这样一种区别是错误的。

在自然科学中……我们无法确定我们的规律是真正普遍有效的…… [但] 我们不能在自然规律的公式中加上这样的条件：它们得到了断定，仅仅由于它们在某段时期

内被观察到都是……

如果我们承认规律在变化中保持不变，那么变化无法用规律来解释。那就要承认变化只是个奇迹。科学进步的终点也就到来了：因为如果获得了意料之外的观察，那么就不必修改我们的理论了：规律已变，这个特别假设将“解释”一切。这些论点既支持社会科学，也支持自然科学。

斜体字还是我加的。它们强调了某一点，而波普尔在这点上 是坚定的，并且对我来说，这点似乎无可争辩地是正确的。他承认，存在着一种历史决定论的假设，该假设认为社会科学的任务是“仅仅宣称社会进化的规律，以便预言它的未来……所谓‘连续的自然律’，只要因为存在着一种几乎可以是任何性质的假设”。据说历史决定论者的断言是星相学、达尔文主义、千年王国信仰和形而上学信仰的混合物。

这一 [进化的] 假设并非是普遍规律……不如说，它具有特殊的（单个的或指定的）历史陈述的特性……所有的自然律都是假设这个事实不会把我们的注意力从并非所有假设都是规律这一事实引开。

但存在着进化的规律吗？……在 T·H·赫胥黎所指的意义上，他写道：“他一定是个粗心的哲学家……他怀疑科学迟早……被有机形式的进化律所主宰——被因果链条的永恒顺序所主宰，所有的有机形式，无论是古代的还是现代的，都是因果的联系……”（？）我想这个问题的答案一定是“不”，并且在进化中追求永恒顺序的规律就不可能进入科学方法的领域，无论是在生物学还是社会学

中……这样一种过程……其运行遵循所有种类的因果律，例如，力学规律、化学规律、遗传与隔离学规律、自然选择规律等。虽然它的描述不是规律，但却是单个的历史陈述……

我们没有……有效的理由来期待任何历史发展的明显重复，这种重复将继续和它的原型保持相似。可以肯定的是，一旦我们信奉了生命周期的重演律〔即维柯、斯宾格勒和汤因比等人的观点〕——这是一种信仰……也许来源于柏拉图——我们就可以确定，几乎到处都能发现这一重演律的历史确证。但这仅仅是表面上被事实所确证的众多形而上学理论中的一种——这样的事实就是，如果更仔细地检查，结果尚需检验的理论就被选中了……

几乎每个理论都可以说是与许多事实相对应的：这就是为什么可以说一个理论能被确证的原因之一，这仅在这样的情况下才成立：在我们没发现否证的事实时，而不是在我们发现支持的事实时。

这里波普尔的观点是最有特色和说服力的。他也清楚地揭示了为什么在他年轻时，逻辑实证主义者与他意气相投：这里，他对“形而上学”的态度与他们一样的轻蔑。（这与下面的观点并不矛盾：在形而上学中可以发现“某种”优点，即对科学有效性或文学洞察力的初步思考）这里重要的是“趋势不是规律”这条不可改变的规则。“历史规律”的逻辑不是科学的逻辑，但是它寻求通过科学的伪装得出可信性。

尽管我们可以假设任何实际连续发生的现象都依据自

然规律演进，但认识到这一点很重要：实际上不存在这样的序列，比如说，三个或更多的具有因果联系的具体事件依据任何一条自然规律演进……事件的任何具体序列或连续能被任何一条规律或任何一组限定的规律解释或描述，这种看法是错误的。既不存在连续律，也不存在进化律……

约翰·斯图亚特·密尔应该严肃讨论过的问题：是否“人类社会现象”“按照一条轨道”演化，是否它们按照一条“弹道轨道”逐步地前进，与对规律和趋势的根本混淆保持一致，也与总体论的这个观点保持一致：社会能够作为一个整体——比如说，像一颗行星那样“运动”。

波普尔很实在地赞扬了密尔，就像他赞扬实证主义的创始人奥古斯特·孔德一样，因为他们对科学方法论做出了贡献。他执拗地挑战的是这样一种狂热：把科学的声誉扩展到用各种方式凝视占卜用的水晶球，并好像要为幻相作辩解。其结果，几乎不可避免地，不是在永不驻足的历史面前冷漠地顺从，就是成为一种与残酷的自然力（我们无力控制或避免）无情的合作的学说，这并不是偶然的。

这……就是历史决定论的中心错误……它的“发展规律”结果只是绝对趋势；趋势像规律一样不依赖初始条件，令人无法抗拒地把我们带往未来的特定方向。相对于有条件的科学预测来说，发展规律是无条件的预言的基础……

……我们总是试图去想像一种条件，在这种条件下，

所讨论的趋势就会消失。但这是历史决定论者所无法做到的……历史决定论的贫困……是想像力的贫困。历史决定论者不停地斥责在其小小世界中想像不到变化的人；但是似乎仍然是历史决定论者自己缺乏想像力，因为他们无法在变化的条件下想像一种变化。

……如果我们不挑剔，我们就总能发现我们所需要的是什么：我们要寻找并找到确证，不去理会也不去看对我们可爱的理论有威胁的东西。这种方法太容易了，以至于它得不到表现为支持一种理论（如果苛刻地探讨该理论，它将被否定）的最重要的证据。为了通过排除工作得出选择的方法，并保证只有最合适的理论才能保留，这些理论为生存而进行的战斗，对它们来说是很残酷的。

为宏伟的东西所作的虚假的“科学”论证令波普尔极为反感，但这并未使他无视于这样的一种需求：用社会学关注大问题。他建议：

支持对境况逻辑作更为详细的分析……我们需要建立在方法论个人主义基础上的研究……研究新习惯被创立的方式……我们的国家、政府和市场这些集合体中的个人主义和制度主义模式，将以政治境况的模式以及诸如科学和工业进步这样的社会运动的模式为补充……

比如，可以把“历史”阐释为阶级斗争的历史……或者是“开放”与“封闭”社会之间斗争的历史，或者是科学和工业进步的历史。所有这些观点或多或少都是有

趣的，也是如此完美得无法反驳的。但历史决定论者不会如此提出这些观点；他们没有看到多元的阐释是必要的，这些阐释在本质上同样既是建议性的，又是专断性的（即使某些阐释可能由于其丰富性而显得很突出……）。相反，[历史决定论者]将其作为教义或理论提出……并且如果他们在实际中发现他们的观点具有丰富性，发现很多事实可被其观点整理和阐释，那么他们就会把它误认为是其教义的一种确证，或甚至是一种证据。

另一方面，……古典的历史学家……[关注着]客观性……认为一定要避免任何可选择观点；但由于这是不可能的，他们通常无意识地采纳了这些观点。这肯定就摧毁了他们为客观性付出的努力，因为人们不可能无意识地批判自己的观点，并察觉到它的局限性。

当然，走出这种悖论的方法是清楚地了解采纳一种观点的必要性；简单地说出这种观点，并总意识到它是许多观点中的一种，甚至即使它成为一种理论时，也未必是可检验的。

波普尔对科学（和理性）的忠贞背后潜藏着一种确认：某种理论，甚至是有关人类最终归宿的理论，最终都会变成真的，而这一切都是可能的。我们甚至最终会在上帝的审判台前受到欢迎。把根据分类或排除得出的未经证实的真理——及其社会结果，现在就强加给人类，其根据就是它们将在无法接近的未来被证明是有效的，但这样的做法，不用说得太难听，依然是不合理的。由于将要知道的东西在逻辑上来说无法现在就知道，那些假装戳穿时间的面纱并报告未来会怎样的人，就算他们变成了千里眼，明天会看得更远，但今天他们都是骗子。



无疑，会有这样一些人，他们认为查特大教堂（Chartres Cathedral）就是一个科学无法证明的教义的结果。的确，神话在很多文化中都成为了艺术和文学的无法怀疑的基础。神学和形而上学的真理理论以及由宗教艺术和建筑形成的理论，无法受到人为的保护，来对抗当它们出现时不适用于它们的科学标准，这种反驳有其力量，但力量至少可以部分被去除掉。波普尔一向承认，在人类事务中，理性的优越性是指做决定，而非自然的必然性。因此我们必须选择（如果我们能的话）是否愿意被信条和轻信（它们的倡导者通常依赖于强制，而不是选择）所统治。

波普尔的怀疑主义既是方法论的，又是人道的。他是一个非决定论者，他绝不接受这样的论点：我们的命运不仅是不变的（在某种细微的意义上来说，命运是不变的，因为将会怎么样的就会怎么样），而且是可预言的。他坚持认为，即使我们采取所有可实行的方法去协助科学促进生命的发展，进步与衰落和衰败一样，都不是必然的：

我们不能排除逻辑可能性，比如说，某种细菌或病毒会传播想要涅槃的愿望……最终，更依赖于纯粹的运气……因为真理并不显示出来，并且相信这一点是错误的——就如孔德和密尔所相信的那样：一旦消除了“障碍”（暗指教会），所有真正想看到真理的人都会看到它。

……在社会生活和所有的社会制度中，人的因素是一种根本不确定的、任性的要素。的确，这是一种根本无法受制度完全控制的要素（斯宾诺莎第一个看到这一点）；因为每一种想完全控制它的企图必定会导致暴政；对于万能的人的因素来说，这意味着一小撮人，甚至是一个人的

幻想。

但是通过幻想的对立面——科学来控制人的因素难道不可能吗？不，因为那将会干涉个体的多样性……

对共同目标的呼吁，即使它在情感上令人满意，即使它很伟大，它也是这样一种呼吁：抛弃所有竞争着的道德观念以及由它们产生的相互批判和论辩。这是一种抛弃理性思想的呼吁。

……进化与进步的主要源泉是物质的多样性，这种多样性会随着选择而出现。在人类进化的相关范围内，它[即主要源泉]是“变得特立独行并与其他人不一样的自由”……“不同意大多数人的意见，走自己的路的自由”。总体论的控制将导致人类思想的平均化，而不是人权的平等，它意味着进步的终结。

进步不是一种确定性，只是一种远景。理性不是人类本质的一部分，而是一种选择，能够独立地鼓励并构建宽容和规则。正如纳粹所宣传的那样，人们可以拔出枪，对准争论之处，或者（如果武器足够大的话）对准全人类。没有什么能保证我们有一个快乐的未来或明智的选择，哪怕是在我们可以自由和理性地选择之处。个体性对于多样性来说是必要的，正如同对于储存和检验个体提出的理论来说，配置齐全的机构也是必要的。我们既不能避免机会的不均，也不能确定解除负担的色子会如何滚动。波普尔一视同仁地看待好消息与坏消息；人只能做这么多，但对他能做什么则没有限制。他赞成预见，反对预言，赞成有可靠根据的小步骤，反对天上掉馅饼的狂热

信念。

然而，可以说波普尔的过时性通过这样的事实得以显示出来：为了人类状况的进一步改善，他现在似乎依赖于在文明社会中适得其所的民主机制。配置齐全的机构或民族国家的政府对渐进工程计划的实施是否到了足以解决全球污染、对少数民族进行种族灭绝的镇压以及如艾滋病这样的流行病的地步？

流行的构建可以解决如贫穷和失业这样的可医治的困难，这种猜想甚至在波普尔的时代就算是幼稚的了。具有重大影响力的跨国集团如何受民族国家的立法机关的控制（或者是超国家的各国部长联席会议对某国的有选举权者如何做出反应）？在这样的事态中：多国集团不理当地法律并将腐败的政府机关登记在册，现存的机构——不管它们是否自称是民主的——似乎就不合适了。跨国集团采取有效的渐进措施仅仅是为了对付公司和个人的——他们缺乏在经济中赖以幸存的毅力和影响力。到底拥有跨国资金和管理的大集团如何才能被政令只能施行于国境内的民主政权所控制？一大堆这样的组织问题将在新的千年里迎接人类。

波普尔的回答可能是：除了用理性武装自己，以避免宿命论并试图使事情变得稍微好一点之外，我们没有更好的选择。如果他那有关容忍与耐心努力的宣传有时候被他的个人风格所嘲弄的话，那么它从不会玷污这些宣传。在他对的地方，他是专横的；在他错的地方，他是——正如他在理论中期待的那样——易犯错的。



---

# 阿兰·图灵

一个自然哲学家

>>> 安德鲁·霍奇斯



## 导 言

阿兰·图灵敢于问机器是否能思考的问题。他对这个问题以及其他问题的理解和回答与传统的观念完全不同。在 20 世纪即将结束的时候，图灵 1936 年提出的图灵机概念不仅出现在数学和计算机科学中，而且出现在认知科学和理论生物学中。他 1950 年写的描述了所谓图灵测验的论文“计算机器和智能”，是人工智能理论的基础。在这段时间中间，图灵对第二次世界大战的结局起了重要作用，并单独提出了一份关于电子计算机建设和应用的计划。他的思考和生活超越他所处的时代整整一个世纪，而他那冲破 20 世纪 40 年代分界线的思想的特征可以用一个古代的词语——自然哲学来更好地描述。

阿兰·图灵对大自然的沉思与批评是统一的，在他的著作中做出数学、科学、技术和哲学的区分会模糊他的思想。他不是是一个多产的作家，在他活着的时候，很多作品没有发表，有一些到了 90 年代还保密着。私人通信更多地揭示了他的一些思想的发展。这是一个一般鲜为人知的题材。例如，我们将看到，他如何从年轻人对思想作物理描述的狂热转到了逻辑与计算方面。但是，我们只有他战时密码分析术的秘密思想的形成线索，而新观念的建议却在他的神秘死亡的戏剧性事件中失

去。

## 图灵世界的本质

阿兰·马西逊·图灵 1912 年 6 月 23 日出生于伦敦。从一开始，他就在印度文职官员的儿子们都要接受的中上层学校教育中，表现出一种格格不入的个性。与阶级相符意味着无异议地遵守英国预备学校和公立学校的礼制。但是，《每个孩子都应该知道的自然奇观》这本书使他看清了科学解释的概念，并且从那时起，正如很多冗长的报告表明的那样，与人类习俗相对立的大自然控制了他的注意力。责任、等级、主人、奴隶、规则和游戏在后来关于他的思想的说明中起着重要的作用。但是在学校里，他对于大英帝国的要求与其说是难以做到和不合格，不如说是反叛；在追求自己优先考虑的事情时，尽可能忽视它们。1925 年他写信给母亲：“我正在按我打算的顺序整理一个实验的集子。我总是想要用自然界中最普通的事物，以最少的能量损失来做事情。”

他的实验化学招致了不满，就像在他的数学中潦草的笔迹和不按常规的方法招致的那样。他的英语倒数第一。校长写道：“如果他要留在公立学校，他必须指望成为可接受教育的人。如果他想独自成为科学专家，他在公立学校就是浪费时间。”这个关于英国统治阶级优越性的判断几近正确。图灵差一点就得不到 GCSE（中等教育认证）资格。从那时以后，他在爱因斯坦本人对相对论的说明和爱丁顿在《物理世界的本质》中关于量子力学的观点上发现了自己的水平。但这是孤立的私人研究。要不是因为一个不可能的传奇故事，他可能永

远不会感知到交流的迫切要求。

人类天性使他回归生活，但正是他自己的同性恋天性，给他带来了同样程度的启示和损害。他不求报答地爱着克里斯托弗·莫卡姆，一个中学六年级很有天赋的年轻人，他对于友谊的渴望使他开始交流。当莫卡姆在1930年2月突然死亡时，一个短暂的科学协作的蜜月结束了。图灵与这个死去男孩的母亲的通信使我们洞察了他在这个后果中思想的发展。人们认为，他相信那个死去的男孩仍然以精神形式存在，并使这一信念与科学相一致。对于这个结果，他给莫卡姆太太写了一篇散文，可能是在1932年。这是一个20岁少年的私人作品，必须被读做一份背景的遗嘱材料，而不是读做公开支持的一篇论文；不过，它是图灵未来发展的一个关键。

## 精神的本质

科学中通常认为，如果在任何特殊的时刻，宇宙万物的状态我们都知道的话，我们就能够预言未来的一切……但是，更多现代科学得出的结论是，当我们涉及原子和电子时，我们完全不能知道它们确切的状态；我们的仪器本身是由原子和电子构成的。那时关于能够知道宇宙确切状态的观念因而必然在微观上被真正打破。这意味着，支持诸如日食乃至我们所有的行动都是注定的那种理论也被打破了。我们有一个能够决定原子的行动的意志，它可能在大脑的一个小部分，或者有可能是在整个大脑中。身体的其他部分行动产生的效果增强了这一点……



在表述物质决定论和自由意志的经典悖论时，图灵受到爱丁顿关于量子物理学（“更现代的科学”）为人类意志提供空间的断言的影响。爱丁顿问道：如何能使“这个普通原子的集合体成为一个思维着的机器”？而图灵试图找到一些答案。他的散文接下来赞成不受身体约束的精神的信仰：“当身体死亡时，容纳精神的身体的‘机制’消失了，但这个精神迟早甚至立即会找到一个新的身体。”信件说明，至少到1933年，他一直持有这样的思想。

图灵在大学的学习比在中学更成功一些，国王学院（King's College）给了他一个同情同性恋和非正统观点的保护性的环境。然而，他既不是它的社会精英圈子中的一员，也不是它的政治团体中的一员。政治上，他暂时响应了1933年的反战运动，但并没有像他的其他密友所作的那样响应共产党。图灵也不像他第一个情人——同是数学系学生的詹姆斯·阿特金斯（James Atkins）那样，赞成和平主义。

同样，图灵在剑桥的数学文化中找到了一个家园，但他并不完全属于它。那时剑桥在“纯数学”和“应用数学”之间的区别像现在一样非常强烈，但图灵不理睬它，他从来没有表现出数学上的狭隘。即便有一些的话，他学到的也是一种罗素的态度，即认为对于这么难的一门学科的掌握理所当然有权侵入其他学科。图灵在他思想的发展中曾经有一点缺乏自信的表现：1933年3月他得到了罗素的《数理哲学引论》，而1933年12月1日，哲学家布莱特怀特（R·B·Braithwaite）在道德科学俱乐部的报告中记录道：“A·M·图灵宣读了一篇论‘数学和逻辑’的论文。他提出关于数学的纯逻辑观点是不适当的；数学命题拥有多种的解释，逻辑解释只是其中的一

种。”与此同时，他在研究冯·诺依曼 1932 年的《量子力学基础》（*Grundlagen der Quantenmechanik*）。因此，可能是爱丁顿关于量子力学的断言鼓励了图灵把兴趣转向逻辑的基础问题。而正是逻辑使阿兰·图灵一举成名。

## 图灵机和判定问题

接着，在 1935 年的春天，图灵去听了剑桥拓扑学家纽曼（M·H·A·Newman）在数学基金会的高级演讲，他并不是在谋求职业变动。数理逻辑是一个小的、深奥的、技术性强的领域，它还没有什么应用，也还没有出现在大学的课程中。图灵是出于热爱而从事这项工作的。

纽曼的演讲把图灵带到了哥德尔 1931 年得到的、现在非常有名的不完备性定理的观点中。这里探讨的基本问题是，我们怎样能够得到关于无限多个实例的陈述的真理：比如，对于所有的  $a, b, c$ ， $(a+b) \times c = a \times c + b \times c$ ，或者说，不存在最大的素数。表面上合理的反应可能是，诸如此类的陈述事实上并不包含无限多的事例，而仅仅是有限的带有像“所有”这样的词的句子，它们是从有限的演绎逻辑规则推导出来的。19 世纪末期，数理逻辑学家曾经试图使这个论证明确化，但是，证明了像“所有集合的集合”这样的有限描述可能会自相矛盾的罗素（Bertrand Russell）已经发现，自我指陈的术语会产生不可避免的一些困难。从那以后，数学家大卫·希尔伯特用这样一些著名的术语：一致性、完备性和可判定性，对任何指陈的有限系统作了更精确的限定。1931 年哥德尔证明，一致性和完备性不能同时得到：有一些关于数的陈述无疑是真

实的，但它们却不能从有限的公理通过有限的规则得到证明。哥德尔的证明建立在这样的观念上：关于数字的陈述能够被编码为数字，并构造一种自我指陈的、使希尔伯特希望破灭的陈述。

哥德尔的工作并没有讨论著名的希尔伯特可判定性问题，或称判定问题（*Entscheidungsproblem*），即是否存在一种确定的方法，它至少原则上能够被应用到一个给定的命题来决定该命题是否是可证明的问题。在限定的计算法中，也许的确存在这样一种方法：例如，在初等命题逻辑中决定一个公式是否是重言式的真值表技术。对于数学命题，能不能有这样一个判定程序？这个问题使哥德尔的分析幸存了下来，因为它的解决需要一个精确的、使人信服的定义方法。给出精确的定义是纯数学的根本，但是在这个情况中，需要比精确更多的东西——它必须是某种在一般性上无懈可击的东西，且不能被更有力的方法所取代。实际上，除了必须有一些数学分析外，还必须有一些哲学分析。

图灵那一年自己在这个问题上工作着，直到1936年4月，图灵成功了。他的思想——现在以图灵机著称，1936年末发表在一篇题为“论可计算数及其在判定问题上的应用”的论文中。图灵的特点是，他通过计算数字而不是根据证明重新表述了希尔伯特问题而使之焕发新的活力。这个重新表述更加清楚地阐明了数学中的一个核心思想。正如他的标题所说，判定问题仅仅是一种新的思想的应用，即可计算性思想的应用。没有与这个思想的建立有关的草稿或信件留传下来，随后也没有关于他的智力历程的报告，只有他告诉过他后来的学生鲁宾·甘迪（Robin Gandy），他是躺在格兰彻斯特（Grantchester）的

草地上有了他的主要思想的。纽曼也只是在他的作品完全形成时才看到。

他的论文从已经提及的思路开始：我们怎样可以用有限的术语叙述无限？尤其是我们怎样可以用一个“实数”叙述无限的数字序列，比如： $\pi = 3.141592653\dots$ ？说存在一种确定的方法计算这样一个数字，它的意思是什么呢？图灵的回答依赖于对图灵机概念的定义。

我们可以把一个人计算一个实数的过程与一台仅仅能够处在有限状态中的机器进行比较……这将被叫做“ $m$ -配置”。该机器被提供一条穿过它运行的“带子”（纸的类似物），该带子被分成许多部分（叫做“方格”），每一部分都能够支承一个“符号”。任何时候仅有一个方格……在这台机器中。我们可以称这个方格为“扫描方格”。扫描方格上的符号可以叫做“扫描符号”。“扫描符号”可以说是机器“直接感知”的惟一的東西。

图灵接着精确地叙述了可用于这样的假想机器的活动指令。这些活动完全由它所在的“配置”以及它当前扫描的符号决定。正是这种完全的决定使它成为“一台机器”。操作被限定在下列范围：在每一步骤，它（1）或者抹去特定的符号，或者写上指定的符号；（2）向左或者向右移动一个方格；（3）更改为新的配置。

图灵的思想在不同的教科书中的表述可能稍微不同，并且他最初给出的精确的技术形式并不重要；这里的本质是，活动完全由图灵称做的“行为表”赋予机器，规定它对每个配置和每个扫描的符号将作什么。每个“行为表”是一种不同的

图灵机。

这些活动在形式上是非常受限制的，但是图灵论题说的是：这些活动形成一组所有数学运算都能够由之组成的原子元素。事实上，图灵在一种对数学论文来说最不寻常的形式中，以非常普遍的术语给出了论证，证明图灵机活动充分包含了最普遍可能的方法：

计算通常是通过在纸上书写确定的符号做出的。我们可以假定这张纸被分成方格，就像小学生的算术簿一样。在初等算术中，纸的二维特征有时被使用。但是这样的使用常常是可以避免的。我认为，大家都将同意，纸的二维特征对计算并不是必须的。于是我假定计算在一维纸上进行，即在分成许多方格的带子上进行。我也将假定可能被写上的符号的数目是有限的。如果我们允许符号的无限性，那么在任意小的范围内，都会有符号相互区别 [一个脚注给出了关于此的拓扑学上的论证]。对符号数目的限制的特定后果并不很严重。总是可能在单一符号的地方利用符号的序列……这和经验相符。我们不能一眼就判断出 9999999999999999 (16 个 9) 和 999999999999999 (15 个 9) 是否相同。

图灵因此宣称，一个有限的符号指令系统实际上允许一种无限性的可计算符号，但不是一种无限性的即刻识别的符号。注意到带子也必须有无限的长度，虽然任何时候带子上的符号数目是有限的。在下面一段中，注意：“计算者”这个词意味着一个正在计算的人。图灵的模式是人的心灵在工作的模型。

在任何时候，计算者的行为是由他正在观察的符号以及他当时的“思想状态”所决定的。我们可以假定，计算者某一时刻能够观察的符号或方格的数目，有一个界限B。如果他希望观察到更多，他必须连续观察。我们也可以假定需要考察的思想状态数是有限的。这里的原因与限制符号数目的那些原因完全相同。因为假如我们承认思想状态的无限性，那么其中的一些思想状态就会“任意接近”，并且会引起混淆。再者，限制并不是严重影响计算的一个因素，因为更复杂的思想状态的使用能通过带子上写更多的符号来避免。

让我们设想把由计算者执行的操作分解为“简单操作”，这些简单操作是如此基本，以至于无法想像它们能再被进一步分解。所有这些操作都是由构成计算者和带子的物质系统的变化组成的。如果我们知道带子上符号的顺序，这些顺序是通过计算者观察到的（可能依照某种特别的次序），并且知道计算者的思想状态，我们就知道了系统的状态。我们可以假定在一个简单操作中被改变的符号不多于一个，其他任何的改变都能被分解为这种简单变化。有些方格中的符号可能以这种方式被改变，这样的方格状态与被观察到的方格状态是一样的。因此，我们在不失一般性的情况下可以假定，其中的符号被改变的那些方格总是“被观察到的”方格。

除了这些符号的改变，简单操作还必须包含被观察方格的分布的变化。新的被观察到的方格必须被计算者立即识别出来。我认为，可以合理地假定它们只能是这样一些方格：它们与此前刚刚被观察过的方格之间的距离不超过某个固定的数值。让我们假定，每个新观察的方格都在距

此前刚被观察到的方格的  $L$  个方格的范围之内。

与“即刻可识别性”相联系，有人可能会认为，存在其他类型的能被立即识别的方格。特别地，用特殊符号标记的方格可被看做是可即刻识别的。现在如果这些方格只用单个符号标记，则其数目只能是有限的，并且我们不应当通过把这些标记了的方格与观察过的方格毗邻推翻我们的理论。但是，如果它们是用符号序列标记的，我们就不能把识别过程当做一个简单的过程。这是一个基本点，应该被举例论证。在大多数数学论文里，公式和定理被标号，通常号码不会超过，比方说，1000。因此，有可能一眼就能根据其号码识别一个定理。但如果论文非常长，我们可能会达到定理 157767733443477；然后，在论文的更下面，我们可能会发现“……因此（应用定理 157767733443477）我们有……”。为了确定哪个是相关的定理，我们不得不一个数字一个数字地比较两个号码……

因此简单操作必须包括；

(a) 一个被观察过的方格上的符号的变化。

(b) 一个被观察过的方格与另一个先前被观察过的在  $L$  个方格范围内的方格的变化。

有可能这些变化中的一些必须包含思想状态的变化。因此，最普遍的单个操作必须被看做是下列的操作之一：

(A) 符号的一个可能变化 (a) 伴随思想状态的一个可能变化。

(B) 观察过的方格的一个可能变化 (b)，伴随思想状态的一个可能变化。

实际上所执行的操作是被计算者的思想状态和被观察

的符号决定的，就像 [上面] 建议的那样。特别地，在操作被实施后，它们决定计算者的思想状态。

图灵现在继续写道：“我们现在可以构造一个机器来做这个计算者的工作”——也就是说，指定一台图灵机来做这个人类计算者的工作。就它后来的意义而言，请注意，图灵这里并没有提出思想能否进行不能被描述为计算的活动的活动的问题。

图灵在最前沿对精神活动所作的这些分析，在数学家中是非常大胆的。他增加了一个较少争议的讨论：

……我们通过思考一个更物质化的和更确定的对应物来避免引进“思想状态”概念。经常有可能的是，计算者要中断他的工作，离开并且完全忘记它，以后回来后又继续做工作。如果他这么做了，他就必须留下一个指令记录（用某种标准形式来写）来解释工作如何继续进行。这个记录就是“思想状态”的对应物。我们将假定，计算者以一种不连贯的方式工作，所以他从来没有一次做出好多步骤。指令记录必须使他能实施一个步骤并写出下一个记录。这样在任一阶段，计算过程的状态完全决定于指令记录和带子上的符号……

但要注意，这需要某种自觉地知道每一细节的方法，相反，“思想状态”的论证被认为可应用于能够可靠地执行一个过程而不必精确地描述它的任何人。

可计算数因此被定义为能够被一台以空白带开始的图灵机打印出来的无限的十进制小数。他概述了与数学工作中由普通的方程和极限方法定义的所有实数一起都是可计算数的一个证



据。但是，有了这个新定义的武装，现在很容易证明不可计算数是存在的。关键之点在于任何图灵机的行为表都是有限的。因此，所有可能的行为表可以依字母顺序列出：这表明可计算数是可数的。因为实数是不可数的，因此，必然就会得出几乎所有的实数都是不可计算的。我们可以提炼这个思想，来展示一个特别的不可计算数。在说明其构造之前，必须注意一点：一个行为表可能有在一个循环中运行的性质，并且从不产生多于一个数字的有限数。

有了这些认识，我们再把所有的图灵机依照它们的行为表的字母顺序放在一起。我们舍去那些不能产生无限数字系列的图灵机，只留下能产生无限数字串，即可计算数的图灵机。假定我们使用了二进制，因此，数字要么是0，要么是1。现在定义一个新数字，使其第 $n$ 个数字与第 $n$ 个图灵机产生的第 $n$ 个数字不同。这个新数字至少有一处与每一个可计算数不同；因此，它不能被计算。

正如图灵解释的，这看上去像一个悖论。如果它能够被有限地描述，为什么这个新数字不能被计算？考察发现，问题出在辨别那些不能产生无限多数字的图灵机身上。这不是一个可计算操作：即没有一台能检查任何其他机器的行为表，并确定它是否产生无限多的数字的图灵机存在。这可以被看得更直接些：如果有这样一台机器，它就可以被应用在自身身上。这样的想法可能被用于导出一个矛盾的推论。今天，这已是众所周知的事实：停机问题不能由一个图灵机决定。从这个不能被机器解决的问题的发现出发，利用数理逻辑的形式计算，并以否定的形式回答希尔伯特的判定问题，并不是困难的一步。

然而，图灵强调的一点是，在定义不可计算数时，并没有涉及到不一致性；在现代可计算性理论中，它们是严格操作和

逻辑论辩的主题。甚至可能一个不可计算数的每一个数字都可以被计算；但是，要点在于：需要无限多的不同方法来把它们计算出来。然而可计算性的特点依赖于数学的基础：这就是图灵那时的主张，并且自那以后从未有人提出过异议。

## 丘奇论题和图灵论题

这个成就对于任何人来说都是一个胜利，更不用说是一个23岁的、与人很少交往的研究生。但图灵却在了一件令人讨厌的科学巧合的经典案例中遭受了一次短暂的挫折。在他提交论文之前，丘奇（Alonzo Church），美国普林斯顿的著名逻辑学家，宣布了关于判定问题的相同结论。图灵一直拖到1936年8月才写了一篇附录把他的结果与丘奇的联系起来。为了让伦敦数学协会出版，纽曼不得不提供一个案例，使图灵的论证与丘奇提出的论证不同。事实上，图灵的论证和丘奇的论证在基本方法上是不同的。当1938年尘埃落定时，他以谦让的话语说出了自己的看法，即在公众场合，他总是使用自己的作品：

一个函数，如果其值可以通过一些纯机械过程得出，就被说成是“有效可计算的”。虽然很容易直觉地把握这个思想，但是人们还是期望得到一些更确定的、能够用数学方式表达的定义。这样的定义最先由哥德尔于1934年在普林斯顿给出……这些函数被哥德尔描述为“一般递归性的”……另一个有效可计算性的定义由丘奇给出……他用 $\lambda$ -可定义性识别它。作者〔即图灵自己〕最近提出了一个更接近直觉思想的定义……它就是上面表述的：“如果一个函数，其值可以通过一些纯机械过程得

出，就称为‘有效可计算的’。”我们可以实际地来接受这个表述，即通过一个能被机器执行的纯机械过程的陈述来理解……这些思想的发展导向作者关于可计算函数的定义，也导向了用有效可计算性辨别可计算性 [在图灵精确的技术性意义上]。要证明这三个定义是等价的并不难，不过有些费力罢了。

这里，图灵对现在很有名的被称为“丘奇论题”的思想给出了自己的看法。虽然丘奇论题如今有很多其他的解释，但在1936年，它主张有效可计算性可用丘奇十分优美且令人惊奇的形式体系，即 $\lambda$ 算法的操作所确定。像这样的话，它就完全存在于数学的形式体系的世界中。但图灵提出了为什么丘奇论题应当是正确的原因，利用了数学以外的思想，比如一个人确实不能一次在大于1的有限数目的事情中看或选择。丘奇论题现在有时也被称为丘奇—图灵论题，但图灵论题是不同的，它以可以做什么的声明，把物理世界引入到问题中。还应当提到的是：图灵在谈到他关于可计算性的机器定义后，也引述了波兰裔美籍逻辑学家帕斯特（Emil Post）的工作，该工作也有把物理行动引入计算的思想。但是帕斯特没有把他的思想发展得那么完满。

### 通用图灵机

因为现代数字计算机如今对于探究图灵的思想如此重要，要解释它与这篇论文的联系，就必须先说些题外话。一个令人吃惊的事实是：“论可计算数字”不仅解决了希尔伯特提出的著名问题，开创了可计算性的新数学领域，提出了对于精神活

动的一种新分析，而且它还有一种实际的含义：它通过通用图灵机的概念展示了计算机的原则。

通用机的思想很容易被阐明。一旦任何图灵机的详细说明作为一张行为表被给出，描绘这台机器的操作就变成了在表中寻找入口的一种机械性的事了。因为它是机械的，所以一台图灵机就能做到：也就是说，一台单一的图灵机可被设计成具有这样的性质，当把另一台图灵机的行为表提供给它时，它就会去做另一台图灵机所做过的事。图灵把这样的机器称为通用机。当以线性形式为“带子”的行为表进行编码和安排工作单元的时候，出现了一个技术性的问题，但这些工作都是细节问题。

在上面描述的证明不可计算数字的论证中，图灵是把图灵机作为一个工具引入的。这样的话，图灵机对于他关于判定问题的结论就不是必要的。但图灵在其论文中使这个引人注目的概念特别显眼，根据纽曼后来的说法，甚至在那时就激励人们考虑实际去建造这样的机器。正是通用机使图灵宣称已经发现了计算机的原则，并且如我们将要看到的，不仅仅是抽象的原则。今天，研究图灵机而不把它们当做计算机程序是不可能的。通用机就是程序在上面运行的计算机。把“行为表”转换为现代程序的明确形式并不困难，其中，每个“配置”变成了被标号的指令，它包含着指示写动作和下一个指令标号的IF条件。

这里需要留意一下一些术语学问题。短语“图灵机”在提到一类潜在无限多的实例时，类似于“打印出来的书”。在这个类别中，某种图灵机是“通用”的，它有着足够的复杂性来解释和执行任何其他图灵机的行为表。再者，虽然我们说“这台”通用图灵机，实际上有无限多的设计具有这种性质。

图灵自己建立行为表的工作一定使他想到程序员；当图灵使用相当于定义子程序的简略表示法时，更是如此。程序员的思想不能说是起源于图灵的论文；公理化的程序，哥德尔的天才方法，已经产生了这种思考方式。但在图灵的工作中，这个思想用指令性语言形式化了，在某种程度上，很难相信那时计算机并不存在。然而，应该强调的一点是：图灵不是在考虑他那个时代的计算机。他是在模仿人类思想的活动。物质机器十年后才出现。

### 对不可计算的思考

图灵接着在普林斯顿又学了两学年，其中1937年夏回剑桥过了一段假期。这是一段在数学世界的中心紧张活动的时光。图灵过于乐观地认为他能够重写分析的基础，他也未能为关于“可计算数字”给出的极限和收敛性的评述增加些什么东西。（这样的一个原因可能如下：如果 $x$ 和 $y$ 是可计算数字，正如图灵机所描述的那样，陈述 $x=y$ 或 $x=0$ 的真实性就不能用一个可计算过程来检验）。但除了在分析、拓扑和代数方面广泛的研究以及证明他的可计算性的定义与丘奇和哥德尔的定义是等价的“费力的”工作外，他还在一篇论文《基于序数的逻辑系统》中扩展了关于精神活动的逻辑探索。

这是他最难的一篇论文，却不像他关于可计算性的定义那么有名。通常认为这是他从可计算性、计算机和心的哲学的思考路线上的一个转向。我在《阿兰·图灵：谜》（见进一步的阅读材料）中接受了这种假定，基本上是因为我遵循了图灵自己以后的立场。但是，我现在考虑到，在那时，通过研究《论可计算数》的一个补充问题，图灵把自己看做是在勇往直

前地驶向对心灵的分析。图灵在这篇论文中问道，是否有可能把那些不是遵循确定的方法的心灵活动形式化：即在本质上人们可称为创造性的或原创的心灵活动。特别是，图灵集中精力去探究哥德尔的不可证明断言的真实性。

哥德尔已经证明，当我们查看不可证命题的真理性时，我们不能通过遵循给定的规则做到这一点。为了把这个特殊命题引入到它们的范围内，这些规则应该被增加，但因此将会有另一个没有被新的证明规则所把握的真命题出现，诸如此类，以至无限。关于是否有一些更高类别的、能够组织这个“哥德尔化”过程的规则的问题产生了。序数逻辑是这样一种规则，它建立在序数理论的基础上。序数理论是一个十分丰富和微妙的关于无数实体以不同方式按顺序放置的理论。序数逻辑把“诸如此类以至无限”的思想转化为一个精确的公式表述。图灵写道：“引入序数逻辑的目的是尽可能避免哥德尔定理的影响。”不可计算不能被变为可计算的，但序数逻辑将使它尽可能有序。

关于这种逻辑框架，图灵在他的工作中证明了重要的结果（尽管多少是否定性的），这些结果建立了数理逻辑的一个新领域。但是，他的动机——如他自己这么称谓——在于精神哲学。就像在《论可计算数字》中一样，他不怕用心理学术语。这次，词语“直觉”出现在判定一个不可证明的哥德尔陈述的行动中：

数学推理可以大致地被看做是两个能力的结合：我们可称之为直觉和技巧。直觉活动在于做出自发的判断，这些判断不是有意识推理的结果。这些判断常常是，但绝不是永远正确的（先不管“正确”意味着什么）。经常可能

发现其他一些方法来证明直觉判断的正确性。例如，我们可以判断所有的正整数能惟一地分解为质数因子；详细的数学论证可导出相同的结果。这个论证也将包含直觉判断，但对于批评来说，它们没有关于因数分解的原始判断那么开放。我不想更明确地解释“直觉”这个思想了。

在数学中，技巧的训练在于通过对命题及可能的几何图形或图画进行适当的安排来辅助直觉。这里的目的是：当这些真正地被安排得当时，要求的直觉步骤的有效性就不能严格受到怀疑。

图灵接着解释了数学的公理化系统最初如何有意地清除所有直觉，但哥德尔已经证明这是不可能的。图灵机的结构已显示了如何使所有形式的证明成为“机械性的”；在这篇论文里，这种机械性操作被当做是不重要的，相反把仍然保留的非机械步骤放到显微镜之下。

由于不可能找到一个能把应用直觉的必要性完全排除的形式逻辑，因此，我们自然转向“非构造的”逻辑系统，根据这种系统，在证明中并非所有的步骤都是机械性的，有些步骤是直觉的。非构造逻辑的例子可由任何序数逻辑提供……如果我们要利用非构造性逻辑去表达数学证明，我们期望它拥有什么性质呢？当一个步骤应用直觉并且它是纯形式的时候，我们想要这个逻辑表达得十分清楚。加在直觉上的限制应当是最小的。最重要的，必须毫无疑问，无论什么时候直觉步骤是正确的，该逻辑就会导向正确的结果。

不清楚的是，图灵怎样实际表示辨别被接受的“直觉”的意思。可能他的思想是变动的，所以他加了一个小心的脚注：“我们没有考虑那些更重要的把有兴趣的话题与其他话题区别开来的能力；事实上，我们把数学家的功能看做是简单地决定命题的真或假。”但有证据表明，他那时对于这个观念是开放的：即在“直觉”时刻，心灵似乎在做着图灵机范围之外的一些事情。如果是这样的话，他并不孤独：哥德尔和帕斯特也持这种观点。

## 图灵和维特根斯坦

碰巧，那时一流的哲学家也在这一点上探索图灵的观点。遗憾的是，他们被记录下来的谈话未能阐明图灵关于心灵和机器的观点。图灵在1937年夏被引见给维特根斯坦。当图灵在1938年的秋季学期回到剑桥时，他听了维特根斯坦在数学基金会的演讲——更像是苏格拉底式的讨论小组。这些内容被参加者做了记录，并被重新整理和出版。他们演说的风格出奇地相似——平凡的谈话和问答式的论辩——但长短却不一样。在一次对话的核心部分，他们辩论了公理化数学的意义和这么做所引起的问题：

维特根斯坦（以下简称维）：……想想说谎者悖论的例子吧。这会使大家困惑，在某种程度上是很奇怪的——它比你所能想到的还平常……因为事情是这样的：如果一个人说“我在说谎”，我们就说那可以推出他不说谎，而这样又能推出他在说谎，诸如此类。唔，那又怎样？你可



以一直这么说下去直到脸色发紫。为什么不这样呢？这没关系……这只是一个毫无用处的语言游戏，为什么大家会那么兴奋呢？

图灵（以下简称图）：使大家迷惑的是，人们通常用矛盾作为做错某事的标准。但在这个例子中，人们不能发现什么事做错了。

维：是的——而且，没有什么事做错了……哪来的危害呢？

图：真正的危害不会出现，除非它被应用，在这种应用中，一座桥可能倒塌，或诸如此类的事发生。

维：……问题是：为什么人们害怕矛盾？容易理解他们为什么会害怕数学之外的矛盾及其他东西。但问题是：为什么他们怕数学之内的矛盾呢？图灵说“因为在应用中有什么错了。”但没有什么东西需要出错。如果某种东西确实错了——如果桥倒塌了——那么你的错误是那种应用错误的自然规律的错误……

图：在你知道演算中没有隐藏矛盾之前，你不能自信地应用你的计算。

维：在我看来，那里有一个巨大错误……假设我使里兹相信了说谎者悖论，他就会说“我说谎，因此我没有说谎，因此我说谎和我没有说谎，因此我们有了矛盾，因此 $2 \times 2 = 369$ ”。好了，我们不能把这叫做“乘法”，就这些……

图：虽然如果没有矛盾，你不知道桥会塌，但是，几乎可以确信的是，如果有矛盾，总有地方会出错。

维：但是还没有什么东西曾经那样出过错……

图灵的回答反映了主流的数学想法和实践，而不是表现了他独特的特征和新颖的思想。应该注意的是，1938年他是一个非终身职位的研究人员，他的第一个讲师职务的申请被拒绝了，而他找到一个常规职业的机会就是在剑桥搞数学研究和教学。他在逻辑上的工作只是他成果的一部分，且一点也不著名。他的研究身份是研究概率理论；他的论文是关于分析和代数的。那年，他在黎曼 $\zeta$ 函数分析上迈出了重大一步，这是位于经典纯数学的核心的复变函数论和数论领域的一个题目。

使陈述摆脱矛盾的束缚正是数学的精髓所在。图灵可能认为维特根斯坦没有足够严肃地看待在试图使数学形式化的过程中产生的这个不明显和困难的问题；而维特根斯坦认为图灵没有严肃地看待为什么人们应当要数学形式化这个问题。

没有信件或笔记可以表明图灵和维特根斯坦后来有什么接触，也没有证据说维特根斯坦影响了图灵关于机器或心灵的概念。如果要寻求随后十年里的影响，应当在第二次世界大战及图灵在二战中扮演的令人惊讶的角色中找到。

## 计算机的成功

图灵思想的一个特征（一个完全没有剑桥出身的数学家的典型风格的特征）是：他的数学兴趣不仅扩展到哲学上，而且还扩展到实际的工程上，并且通常是用自己笨拙的手把它运用到工程上的。机器的可能性抓住了他的想像。1936年10月14日，图灵在给母亲的信中说：

你经常问我数学各分支可能有什么用处。我刚刚发现我目前正在从事的那些工作的一个可能应用。它回答了这样一个问题：“什么是最一般类型的密码或可能的密码”，同时（相当自然地）它使我构造了许多特别的和有趣的密码。其中一个不用密钥根本就不可能解码，而且编码也非常快。我希望我能够以很可观的一笔钱把它们卖给英国政府，但我很怀疑这种事的道德性。你怎么想呢？

关于这一理论的探索我们知道的没有更多的东西，但在普林斯顿，他把时间花在根据抗密码破译分析的一些理论，利用电磁继电器制造一台作为编码装置实现二进制乘法的机器上。这台图灵机没有留下来，它的理论也没有留下，我们也不知道在其应用上他所做出的道德决定的过程。顺便提一下，他对于鲍德温（时任英国首相——译注）和英国机构反对爱德华八世的婚姻这一点非常气愤，这给图灵的个性增添了一些色彩。（“关于坎特伯雷大主教，我认为他的行为是不光彩的”。）然而，当他得知前任国王对国家公文的不适当的做法时，他失去了对其的同情。同时关于对德战争的前景，他是一个精明的判断者。

当回到剑桥时，图灵也设计和部分制造了另一台机器，它通过齿轮传动逼近有关黎曼 $\zeta$ 函数的傅立叶级数。它的目的是缩短寻找可能的0位置的艰苦劳动——黎曼假设的主题。今天它可能依然是数学中最重要的一个未解决问题。但同时，图灵很可能是通过国王学院的渠道，显示了他对密码学的兴趣的。不论是道德手段还是实际手段，一个理性奇迹出现了。在这个奇迹中，一个对钱财不感兴趣的人在世界危机的中心找到了一

个完美的用武之地。1938年9月，他开始部分时间工作于解决英国情报部门面临的紧迫问题：破译德国的“恩尼格玛”（Enigma）密码。然而，进展取决于波兰数学家的的工作，在英国于1939年7月对波兰做了保证后，其成果捐给了英国。在希特勒发出恐吓之后，图灵开始在布莱切利庄园（Bletchley Park）专职工作，这是一个密码破译机构的战时住所。

图灵对于战争的进程有实质性的影响。概括地说：（1）1939年，他承担了海军版本的“恩格尼玛”的破译工作，当时这已被认为是毫无希望的，而他找到了一个解决方法。他自己说他接受挑战是因为“没有其他人对它做出了什么，我自己能够完成它”。在图灵的指导下获得的对德国潜水艇通讯的解读，是有争议的布莱切利庄园工作的最主要的方面。（2）图灵完成对分析所有“恩格尼玛”通信量起中心地位的那个机器（即“甜点心”）的设计。（3）图灵创造了一个使密码分析成为科学主题的信息和统计理论；他是与美国人一起工作的最高水平的首席顾问和联络员。

实际工作要求合作和组织，而这是图灵所不适应的。在战争早期，他不得不与战略和资源问题的困难做斗争。但是这个不如意的硬币还有另一面：战争打破了和平时期的界限，并且在技术领先的秘密前沿给了他实际的经验。在和平期间，他的思想走向的是小规模工程；在战争期间，它们走向了1945年的电子数字计算机。

电子速度首先在1942年对“恩格尼玛”问题产生影响，后来影响到非常先进的大规模“巨人”电子机器的设计，该机器是用来破解其他高水平的德国机器密码，即洛仑兹码的。注意：“巨人”与“恩格尼玛”没有关系，就像经常懒懒地说

的那样；图灵也没有参与设计“巨人”的工作，但知道它们的目的，并且直接看到了它们的成功。然而，图灵确实有他自己的电子设计：1944年，他和一个工程师助手用优美而先进原则建造了一个语音扰频器。做这个语音扰频器在当时并不急需，看来，他有自己的秘密安排：获得电子方面的经验。扰频器在1945年发挥了作用，同时，图灵把逻辑和工程、纯数学和应用数学结合在一起发明了计算机。

直到60年代人们才把数字计算机和模拟计算机区别开来。只是从那时起，由于数字计算机横扫这个领域，这个词才是指一台机器，如图灵所想像的那样。甚至到现在，这个词有时还被用于任何做计算工作的机器。说到“计算机”，我认为最显著的特征是程序和数据被同样地当做符号，这些符号被同样地存储和操作——“可修改的存储程序”——这也是图灵在谈到一台“实用的通用机”时暗示的特征，这句话是他对自己思想所作的描述。

但是，即使在这里仍需小心。虽然通用机在1936年就被提出，其指令和工作地点都在共同的“带子”形式中，但是这些指令只要求阅读，而不要求操作或修改，因此如果它们存储在某种不可改动的物理形式中，也是没有关系的。图灵看到了这点，把巴贝奇的分析机（其上的指令是固定的卡片）看做是一台通用机。然而，实际上，承认程序和数据能以同样的方式在一种符号形式中存储，也能同样地被操作，这具有巨大的解放意义。它与巴贝奇类的机器作了彻底的区分，后者在1946年的电子ENIAC机上达到了顶点。在确切表明通用机概念的能力方面，图灵远远地走在同时代思想的前面。他的关于单一类型的机器能被用于所有工作的思想到50年代还受到抵

制。

但和平时期，图灵的思想也转到哲学上；战争如何影响了图灵的哲学呢？在《阿兰·图灵：谜》中我写道：克里斯托弗·莫卡姆（Christopher Morcom）在1936年死了第二次，意思是说，从拉普拉斯决定论中摆脱出来的精神概念将不会被再次听到，决定论在1930年曾激励过图灵。对我来说，非常清楚的是：图灵对心灵问题充满激情的迷恋是理解他——一个年轻的局外人——如何对可计算性概念做出确定性和基础性的贡献的关键所在。通过把人类心灵活动模型化为一台物质机器，他把激进的新思想带进了符号逻辑的世界。1936年后，看上去，正是机器的强大的概念抓住了他的想像；图灵战后的作品支持这种看法。但事实上，他1938年对序数逻辑的解释确实在思想上为某些非机械的东西打开了方便之门，并且现在在我看来，图灵在1936年的观点，并不是立刻全都转到支持可计算性的总体能力的。

我的猜想是：转折点大约是在1941年。在经历了破译德国潜水艇“恩尼格玛”的艰苦斗争之后，图灵终于可以体味胜利了。机器运转着，人们不用思考地执行机械程序，结果令人惊奇和无法预料。正是在这个时候，图灵和年轻的I·J·古德之间有了第一次关于下棋算法的谈论。如我在《阿兰·图灵：谜》中所写的，这种对机械智力的看法一定曾激起过巨大的兴奋；我现在可以更进一步认为，就是在这时他抛弃了瞬间直觉对应于不可计算的操作的想法。相反，他确信：可计算的范围包括的内容远远超过了能被明确的指令记录所包含的范围，并且足以包括所有人脑能做的事在内，不管多么具有创造性或新奇性。足够复杂的机器将具有演化出未被明确编程的行

为的能力。而且正是在这个时期，他失去了把逻辑作为探求实在的工具的兴趣——虽然必须说，40年代末当可计算性和代数结合在一起时，作为第一批涉足该领域的人之一，在数学范围内他一直保留对理论可计算性的强烈兴趣。

可能在同一时间，或在几月之内，他也看到了电子器件的兆赫速度，看到了它们在语音扰频系统——用于罗斯福与丘吉尔之间的电话交谈——中的可靠行为。我觉得这离看到用电子技术建造一台实用的通用图灵机的可能性只是短短的一步之差。当然，在战争末期，在通用图灵机上探索可计算性的范围的前景吸引着他；确实，在对他的电子工程师助理谈到他的计划时，他把它称为“建造大脑”。

图灵去了国家物理实验室，开始从事他关于计算机的细节设计，于1946年3月提交了他的计划以求批准。图灵的自动计算引擎（ACE），如它所被称呼的这样，在时间上次于1945年6月以冯·诺依曼的名字提交的EDVAC报告，然而除了其硬件设计的新奇性之外，其思想观念也是独立的：因为（1）它从一开始就被构思为一台通用机，对它来说，算术只是一种应用；（2）图灵勾画了程序理论，其中指令和数据一样可以被操作。

这是一个极为令人兴奋的思想，设计能被一劳永逸地完成，因此新问题只需要文书工作就行了。当然，图灵把布莱切利庄园当做关于非数字机器和多功能机器如何被紧急需要的一个模型。图灵用有远见的事例戏剧性地表现了可能的操作范围，其中最后一个事例如下：

给定象棋的一个位置，机器能够列出双方各走三步的

所有“取胜组合”。这和先前的问题没有什么不同，但却提出了“机器能下棋吗”的问题。下一盘很糟的棋是很容易做到的。之所以很糟是因为下棋需要智力。我在这节开始时说过 [即在描述如何编程时]，机器应被当做完全没有智力的。但是有迹象表明，让机器表现偶尔会出一些严重错误的智力是可能的。遵循这样的原则，机器可能被造得很会下棋。

这是他的思想的一个关键表述，我用它来说明，到 1945 年图灵已经相信可计算操作有足够的范围包括智力行为，并断然抛弃他在研究序数逻辑时遵循的方向。令人困惑的引文“偶尔会出一些严重的错误”的意义可根据他后来陈述的认为不可计算性与智力无关的论证（下文将会具体讨论）来理解。这句话同时证明他在战争期间必定已经沉思过这个问题了。

有一年的时间，图灵提出建立一个带有常规图书馆的现代计算机中心的实际组织和远程终端控制的计划，表现出他在布莱切利庄园获得的在数学、工程学和行政管理方面协作的信心。然而，他的计划虽被正式接受了，但却未付诸行动；他计划的机器（有大约 32K 字节内存）被认为过于野心勃勃。由于被国家物理实验室看做是一项负担而非一笔财产，他公开谈论建造大脑的渴望陷于窘境。1947 年他前往剑桥过他的“休假年”。

## 思想训练

那一年，图灵除了按接近奥运会的标准训练马拉松长跑外，还反思了机器智能的“指标”，并在 1948 年给国家物理



实验室写了一篇报告。剑桥兴起了与战后的生物学的交流，这种交流及他与“控制论”思想家的接触很可能加强了她的论题，即存在着足以复杂的机器可以解释明显的非机械行为。但图灵的报告没有从这些资料上引用什么；事实上，它最引人注目的引述主要来自宗教小说家多罗茜·萨亚斯（Dorothy Sayers）的书，这本书包含有“机械的”行为的天真观念。（这本书他是在1941年读的。）他更多地从自己的生活经验而不是从生物学理论来论证自己的观点，认为从学习的大脑到学习的机器都能适应行为的改变。

如果未经训练的婴儿的思想要成为一个有智力的思想，它必须同时获得规则和主动性。迄今为止我们只是一直考虑规则。把一个大脑或机器改变为一台通用机是规则的最极端形式。没有类似这样的东西，人们不可能建立起适当的通讯。但是，规则本身当然不足以产生智力。另外所需要的我们称之为主动性。这个陈述必须当做是一个定义。我们的任务在于发现这个多出来的东西的本性……并努力在机器上复制它。

一般行为主义氛围的影响似乎很容易与他自己的公立学校的经历混合在一起：

小孩的训练很大程度上依赖于奖赏和惩罚系统，这表明应有可能只用两个互相干预的输入来维持组织：一个是为了“快乐”或“奖赏”，另一个为了“痛苦”或“惩罚”……快乐干预有固定个性，即阻止其变化的倾向；而痛苦刺激倾向于破坏个性，引起已经固定的性格发生变

化……当机器行为错误时，应实行痛苦刺激；当机器行为特别令人满意时，应实行快乐刺激。

经常有人认为计算机开始于繁重的算术，当这被成功地实现后，计算机科学家就转移到更雄心勃勃的领域。对别人也许是这样，但对于图灵来说就不是了；他一直总是关心把人的思想模型化。（另外，直到1948年前还没有一台现代意义上的计算机完成一个简单的加法。）现在他进入了行为科学领域，这件事本身并不奇怪；奇怪的是，给定他自己的灵感体验以及可计算性的巧妙知识，他为什么那么热切地支持明显非机械的“主动性”步骤仅仅是隐藏机制的观点。我发现它是奇怪的，也因为他不加批评、近乎兴奋和倔强地使用初等教育的观点。而在他实际的童年经历中，他尽可能多地忽视社会训练。

图灵的思想除了在他称为“纸机”——通过手工完成程序——上进行很小规模的试验外，不能进行其他试验。但它们预计了人工智能研究中的神经网络或联结主义计划，在这种计划中，足够复杂的图灵称之为“非组织化的机器”的东西能够被训练执行某些任务。对这些任务来说，没有哪种明确的指令被写下来，并且事实上，那里演化着的逻辑结构对于人类训练者来说是未知的。

他在1948年的报告到1968年才发表，对国家物理实验室没有什么影响。不管怎样，他突然从那里辞职了。但是，这一思想在他那篇著名的哲学论文中重新出现，用了更一般的术语来表达。我们现在就来讨论这篇论文。

## 图灵测试

图灵迁到了曼彻斯特大学，纽曼——自1945年起在那里任纯数学教授——为他取得了第一个全职的学术职位。图灵有了一个困难的职务，即成为先锋计算机的软件编写员。这是世界上第一台这样的机器，是电子工程师威廉姆斯（F·C·Williams）和他的小组在纽曼给出它们的原理以后建造的。对这台机器的新闻报道已经使用了“脑”这个术语，图灵自己在1949年的评论中并没有制止。杰斐逊（Jefferson），曼彻斯特的脑外科大夫，试图在1949年的一次演讲中反对这种说法。米切尔·波兰尼（Michael Polanyi），曼彻斯特一个从化学家转变为基督教科学哲学家的人，是另一个智力上的反对者（但是，图灵和他保持了友好的个人关系）。可能正是波兰尼建议图灵应当把他的观点以论文形式发表出来，结果就是1950年发表的《计算机器和智能》。

图灵以他典型的沉着，忽视了所有传统文化的障碍，来解决为非数学的读者写作的问题。值得注意的是，这篇论文没有任何哲学或心理学文献的严格引证，它在风格和内容上保持着不妥协性。

这篇论文现在因下面将会描述的“模拟游戏”而著名，现在通常称之为图灵测试。但论文最可靠的方面是图灵对离散态机器模型的陈述，这种模型就是1936年的图灵机，但被更清楚想像为好像在物质上实现了出来。一段小心的文字首先解释了为什么计算机器是分立的：

数字计算机……可被归入“离散态机器”内。离散

态机器是那些通过突然的跳跃或点击从一个很确定的状态移动到另一个状态的机器。这些状态是这样的不同，以至于它们之间混淆的可能性可被忽略。严格地说，没有这样的机器。任何事物实际上都是连续移动的。但有许多类型的机器可以有用地被认为是离散态机器。例如：在考虑一个光系统的开关时，假定每个开关必定是确定的开或确定的关将会是很方便的。一定有中间的位置，但就大部分目的来说，我们可以忘掉它们……

数字计算机的这个特别性质，即它们能模拟任何离散态机器，被通常的说法描述为：它们是通用机器。

图灵的论证很简单，即大脑也应被看做一台离散态机器。他在1952年的一次广播节目曾做过一个经典表述：“我们对大脑有着像凉粥一样的稠度的事实没有兴趣。我们不想说：‘这台机器很硬，因此它不是一个大脑，因此它不能思考。’”大脑物质的灰色或软海绵状是无关的，神经操作的方式也是这样：

现代数字计算机是电子的，神经系统也是电子的，重要的意义常常与这些事实有关……当然电通常在牵涉到快速发送信号时出现，因此我们在这两个联系中都发现了它是不奇怪的。在神经系统中化学现象至少和电现象一样重要。在特定的计算机中，存储系统主要是有关声音的。使用电的特性因而只被看做是非常表面的相似。如果我们希望找到这些相似性 [即在大脑和计算机之间的重要的相似性]，我们更应寻求函数的数学相似。

图灵的主张是：大脑与思维或智力相关的特征只能是那些落入离散态机器的描述水平之内的特征。特殊的物质体现是无关系的。在每个陈述中未被很明确地说出，但隐含在其中的是：离散态机器的操作是可计算的。我们现在看到 1936 年发表的论证的确定外延，我推测这是 1941 年思想改变的结果。战后图灵宣称，图灵机能模拟心灵活动的任何结果，而不只是嵌入了“确定方法”的心灵。

图灵的名词“离散态机器”是一个有见地的选择。他避免了诸如“逻辑结构”这样的表述，这种表述可能带上通常用语的错误内涵：逻辑通常是与非逻辑的、非正式的或感情的思想相对的。在图灵的分析中没有这样的划分，确实也没有意识和非意识之间的区别。图灵清楚，离散态机器包括具有学习或自组织能力的机器，并认为这些仍然在可计算的范围之内。图灵引起人们对具有学习能力的机器与具有固定行为表的图灵机定义的明显冲突的注意，但他勾画了自我修改的机器事实上仍然通过不变指令集所定义的一个证据，结尾是：

对悖论的解释是，学习过程中发生变化的那些规则是很少自命不凡的那种，只要求一种短暂的有效性。读者可以看出它和美国宪法的相似之处。

如果图灵关于大脑功能的论点被接受了，那么从唯物主义的观点看，论证几乎是彻底的。离散态机器的行为因此能够，至少在原则上，被写在一张表上。因此与思想有关的大脑的每个特征可以被一张行为表获得，因而能被一台计算机所仿效。可能留下的惟一问题是：大脑的速度和空间维数以及它和世界的物质相互作用的特征对它的功能来说是否也是本质的。

但是，论文的其他部分，引入了图灵测试的定义，主要阐明大脑的观念和功能是一种物质客体，其特征能像任何其他客体一样能够被检查，并提出了建设性的智能机器可由之设计的方法。为了做到这一点，图灵戏剧性地勾画了操作性的观点。不是去思考“机器能思考吗？”的问题，相反，图灵解释道：“我要用另外一个问题代替这个问题，那个问题与它有着紧密联系，且使用相对明确的语句来表达。”

这个问题的新形式可用一种我们叫做“模拟游戏”的游戏来描述。参加游戏的有三个人，一个是男人（A），一个是女人（B），另一个是提问者（C），他可以是男人或女人。提问者坐在一间与其他俩人隔开的房间里。游戏的目的是让提问者判定另外俩人哪个是男人，哪个是女人。

如果图灵通过集会游戏用夸张的讽刺对富于创造性的心灵问题的介绍，被认为冒犯了受过艺术教育的知识分子的话，它可能是成功的。遗憾的是，图灵也成功地创造了灾难性的混乱。虽然目的是澄清（像其他任何物质客体一样受到测试的）大脑的图景，但对于许多读者来说，模拟游戏的目的是模糊的。事实上，在文章的开头，就用了不谨慎的句法：

我们现在问这样一个问题：“要是一台机器在这个游戏中扮演 A 的角色，将会发生什么呢？”当游戏这么玩时，提问者是否还会像游戏在一男一女之间进行时那样经常做出错误判断呢？

我对于“游戏这么玩”是指什么并无疑问，“游戏是在一个人和一台假装是人的机器之间玩的”。但现在的许多书、文章、讲座和网页声称，在图灵测试中机器必须扮演模仿女人的男人的角色。这确实是“一台机器扮演 A 的角色”这句话的字面意思，但这样一种解释从如下这段示范的提问中可以看出是矛盾的：

问：请就第 4 号桥为题，给我写首十四行诗。

答：别让我干这个。我从不会写诗。

问：把 34957 和 70764 相加。

答：（停顿约 30 秒，接着写出答案）105621。

问：你下象棋吗？

答：下的。

问：我将 K 放在我的 K1，没有其他棋子。你只有 K 放在 K6，R 放在 R1。现在轮到你走了，你怎么走？

答：（停 15 秒后）R 到 R8，将军！

这些回答并不能确立性别概念；它们的意思也是确立人类智力的活动（包括——微妙的一点——错误的加法）。游戏的要点在于：如果在这些情况下，不能把机器与人区别开来，那么，我们就必须把人类的智能归于它。

一个更深刻的问题是，图灵的性别猜测的比喻，贬低了他自己的论证。在性别游戏中，成功地愚弄提问者并不能证明屏幕后的实在。相反，图灵想论证的是：对智能成功的模仿就是智能。同样，图灵把智能的主题内容定义为能通过电传打字机的连接完美地通讯联系，这与他关于大脑只有以离散态机器的身份才是有关联的论点相一致。电传打字机的连接上的离散符

号可以如实地代表从一台离散态机器进出的所有输入和输出。如图灵所说：“这个新问题具有在人的身体能力和智力能力之间划定一条相当明确的界限的优势。”

电传打字机交流的设置的目的就是把智能和人类的其他能力区分开来。“我们不希望因为机器在选美中不出众就惩罚它，也不想因为一个人在与飞机的赛跑中输了而惩罚他。我们游戏的条件使这些缺陷成为无关的东西”。这些条件是为了使比如性别这样的性质成为不相关的事情；从清晰性这一点来看，遗憾的是，他打破旧习式的介绍给人的印象却是相反的。

但是，如果图灵的性别游戏被误解的话，他当然对这些混乱负责。他用自己性格中奇怪的性爱倾向和对各学科的好奇心为他在计算机世界中的这样的旅行增添了色彩。现代文化批评家已经兴高采烈地对其个性中令人惊异的方面进行精神分析。智力文本是对无实体智能，即离散态机器的能力的质朴陈述；子文本则充满了对他自己人称的引起争论的提及，犹如把他自己有血有肉的智力置于审判台上一样。

有人可能会说，图灵测试内在的“模拟”也是从他的论证中心转移的一个因素。使“模拟”从属于分析提出了一些问题，在图灵的论文中并没有讨论这些问题，比如，为什么一台智能机器应被期望玩一场不诚实的游戏；在我看来，这会增加图灵例证的负担，且会失去主要之点。正如我上面已经强调的，真正的主张是：大脑的功能就是一台离散态图灵机的功能，因此能被一台计算机执行。图灵写作中的色彩和戏剧是次要的：其目的是邀请广泛的读者对这个结论进行建设性的反思，这个结论与所有的直觉相反，但却一点也不容易反驳。

法庭的想像贯穿了这篇论文：不仅图灵测试是提问式的，而且图灵把自己放在被告席上，回答有关他的论点的反对意



见。这些反对意见在它们如何被严肃地建立和接受上非常不同。在对一个“鸵鸟政策”的反对者的反击后，图灵宣布：

神学的异议。思维是人的不朽灵魂的一种功能。上帝赋予每个男人和女人一个不朽的灵魂，但却没有将它赋予任何动物或机器。因此动物或机器不能思维。

这不是一个严肃给出或回答的反对意见，但常常用伽利略的异端与自己的观点相比照来取笑基督教。他像他说的那样写道：一个自豪的无神论者，已习惯于反教会的言论。一个更严肃的反应可能目的不只是指向宗教教义的，而是指向道德哲学做出的更一般断言，即人拥有其他物体不能拥有的属性（如责任和权力）。按照实际情况来说，这一段可能会让那些已经同意他的观点的人高兴，但它却不能使那些不同意他的人信服。然而，在他的辩论团体的观点中，有一个严肃的用以处理这个反对意见的核心观点，即上帝能够赋予机器一个灵魂。从接受了的操作性观点来看，图灵不必争论人是否有“灵魂”；他只需说出能被观察到的东西是什么就可以了。

虽然根源于智力的完整性，但图灵对这些问题的轻易放弃是不吸引人的。在第二次世界大战的后果中，有足够的理由担心把人当做机器看待。图灵在其个人态度上强烈地向往自由和诚实，而这些性质是很难适应模拟游戏的设置的。但其带有个人偏好的问题促使人们追问：从一个勇敢追求真理、曾经对打败纳粹做出了贡献但从来不能说出它的人的口中，什么样的道德训诫的话语是适当的呢？他的轻薄的话语有其自身的道德严肃性，即要与20世纪40年代的罪恶相脱离。与20世纪50年代早期的其他人一样，图灵在打败了希特勒毁灭未来的企图后

却没有耐心地看到未来。从论文中提到的伊斯兰神学中妇女的地位问题、人类克隆问题和动物的意识问题来说，人们不能指责图灵的论文缺少对道德问题的远见。

我现在转到图灵所有作品中最奇怪的一段。

来自超感官知觉的论证。我设想读者熟悉超感官知觉的观念，熟悉它的四种方式即心灵感应、千里眼、先知先觉和意念力的意义。这些令人不安的现象似乎否认了我们通常的科学观念。我们多么想怀疑它们啊！遗憾的是，统计上的证据至少对心灵感应来说占压倒性优势。人们很难重新调整自己的观念去接纳这些新事实。一旦人们接受了它们，就离相信鬼怪精灵为期不远了。朝这个方向前进的第一步是相信我们的身体除了按照已知的物理规律运动外，还按照未知的、但相近的规律运动。

这个论证在我看来是非常有力的一个论证。人们可以回答说，许多科学理论尽管与超感知觉有冲突，但实际上还是有效的；事实上要使人们对这些现象置之不理，依然能活得很好。这是一种使人扫兴的安慰，人们担心的是：思维可能正好就是与超感官知觉有着特殊联系的那种现象。

不清楚这些表述有多大程度的严肃性。文中的感叹号表示讽刺，“压倒性优势”的证据听起来很真实。总而言之，看起来他那时相信有人观察到超感官知觉的说法。在图灵的作品或信件中没有其他关于超感官知觉的段落，虽然他对梦和奇异现象的兴趣很浓厚。1930年，恰好在他生病的那一时刻，他有一种克里斯托弗·莫卡姆死亡的预感。他后来写道：“解释这些

事情并不困难，但是我感到很惊奇！”他的确感到了惊奇，这是自然的惊奇。

这里提出的一点虽然被省略了，但更有一般的意义：即根据“除了按照已知的物理规律运动外，还按照未知的、但相近的规律运动”这句话，离散态机器模型以大脑的操作为基础；我们将转到这个问题。

更进一步的反对意见被说得更明白，也被更认真地回答。关于这些，首先考虑一下图灵所说的：

来自意识的论证：这个论证在杰斐逊教授 1949 年的李斯德演说中表达得很清楚……“除非机器能够因为感受到了思想和感情而不是符号的偶然涂抹写出十四行诗或协奏曲，我们才能同意机器与人脑相同——也就是说，机器不仅写了，而且知道是自己所写。没有机器能够在它取得成功时感到（不仅仅是很容易设计的人工信号）欢乐，在它真空管烧断时悲伤，在受赞扬时沾沾自喜，在犯错误时闷闷不乐，在见到异性时神魂颠倒，当欲望得不到满足时暴跳如雷或一蹶不振”。

这个论证看上去是对我们测试的否定。按照这个观点最极端的形式，人们确信机器能够思考的惟一方式就是成为那台机器，并去感受自己的思考。这样的话，他就能向世人描绘这种感觉，当然，没有人能证实这些话是不是实话。同样，根据这个观点，要想知道某人在想什么的惟一方法就是成为那个特殊的人。这事实上是唯我论的观点……

我并不想给读者留下这样一个印象，即我认为意识没有什么神秘可言。例如，要想确定意识在人体中的位置，

就是一个谜。但我并不认为，在我们能够回答与本文有关的问题之前，这些神秘必须得到解决。

杰斐逊中心反对的是：赋予机器以思想的观念与常识是矛盾的；其主旨与约翰·赛尔（John Searle）关于机器缺少人类的“意向性”的主张是相似的。猜测图灵怎样对塞尔的中文屋比喻做出回答是非常有趣的，尽管有点时代上的错误，这本身就是对模拟游戏戏剧的一种机敏回答。塞尔假设：（1）有一种把中文翻译成英文的算法；（2）这个算法不是由机器，而且是由房间里的一个人或许多人无意识地工作来实现。于是中文被翻译了，但没有哪个翻译者有一点点中文知识或理解中文：这是一个悖论。我相信，图灵的论点是，如果这能够实现，根本就不是悖论，而仅仅是事情的真实状态的生动表现。它可能反映了人脑的机制，在那里神经元个体没有理解能力，但作为整体的系统看来在某种程度上具有理解能力；那种外表是所有那些事情的结果。人们可以走得更远些：布莱切利庄园的情况惊人地类似那个中文屋，因为为了保密的原因，人们都被训练去执行密码破译的算法，但并不知道这些算法的目的。可能正是这种从无意识的计算中得到好的判断的见解，正面激发图灵大约在1941年获得关于机械智能的图景。图灵观点改变的是：意识的确定性是一种幻觉，一种产生于极端复杂性并最终为这种复杂性所解释的性质。他的研究不会接受“意向性”与“灵魂”相比是更好的解释的观点。对唯物主义者来说，这些词只是问题的重新表述而不是对问题的回答，也许这是科学上最大的一个问题。

在这一点上，可以适当介绍一下罗杰·彭罗斯（Roger Penrose）的思想，他与唯物主义者一样不满意用灵魂和意向

性所作的解释，但认为意识的存在是一个不可否认的事实。彭罗斯提出了关于意识的一个物理问题，很可能与图灵试图确定意识的位置时所具有的想法相似。这个问题是：智能应当是在机器运行时出现的吗？如果是这样，它就不仅是离散态机器，而且是那种机器加上它的物理实现。或者智能存在于抽象的行为表中吗？但如果是这样，我们就能选择一种表示方法，在这种表示法中，数字 42 编码爱因斯坦的大脑的行为表；42 能够拥有爱因斯坦的智力吗？正如图灵所说，他自己的表达留下了这些未解决的神秘。

图灵最积极的贡献来自对他称之为“拉夫莱斯夫人的异议”的回答：

拉夫莱斯夫人的异议。我们关于巴贝奇分析机的最详细信息来自拉夫莱斯夫人的回忆录。她在其中这样说道：“分析机没有自命不凡要去创造什么。它能做我们知道该怎样去指挥它做的任何事。”

在这一大段里是关于学习机器的暗示，包含有对于机器如何会做明显非机械的事情（有关它们的外在的程序并不知道）的建设性的论证。这就是我称谓他的 1941 年见解的第一次公开展示。图灵支持两个不同的研究——用现代说法就是自上而下和自下而上——这事实上来源于他 1936 年对机器模型的描述。外在的指令记录成为外在的程序；内在的心灵状态成为通过学习和自组织经验获得的机器状态。图灵对机器能做每个人包括他自己所做的一切的绝对相信，是用奇怪的受虐狂般的自我贬低来阐明的，并且论文的一段有一个特别的反响：

我认为，那种认为机器不能让人吃惊的观点是由这样一个哲学家和数学家特别容易犯的错误引起的。它是这样一个假设，一旦一个事实出现在心灵中，所有那个事实的结果也随之同时涌现在心灵中。在许多情况下，这是一个有用的假设，但人们很容易忘记它是一个错误的假设。这样做的一个自然的结果是，人们就会进一步假设，仅仅从数据和一般原则得出结论会毫无效力可言。

图灵不可能写下这些话而没有私下暗示他自己十年前在另一个领域的贡献：他在“恩尼格玛”上的逻辑突破包含着意义的即时出现，就像是体现在聪明的电路中那样。他赋予机器一切能力，包括关于世界破碎的瞬间灵感。

我现在要谈从人脑如何与外部世界相互作用问题产生的许多问题。其中有一些图灵在杰斐逊的异议中讨论过了；其他一些在“来自能力限制的论证”中讨论。

没有能力品尝草莓和冰淇淋可能会让读者觉得并不重要。我们有可能使一台机器喜欢这些美味，但任何使人这么做的企图都是愚蠢的。关于这种能力限制，重要的是它们对其他一些能力限制产生影响，例如，难以使人与机器之间形成像白人与白人之间，或者黑人与黑人之间相同类型的友好感情。

正如图灵的神学回答几乎没有满足道德哲学的主题一样，这些也是听过就可丢弃的评论，它们排除了整个社会科学的内容。在社会科学中，思想和行为被认为是由外部影响支配的。但这不是因为图灵在这件事上确信他的立场，相反，是因为一

些包含相互作用的主题，图灵自己显示出不相信这些主题，他忧虑的是人工大脑需要什么样的感觉和运动器官。他的思想在离开 1936 年的数学计算向前发展的过程中，他首次允许象棋、密码学和（尝试性的）语言在其 1948 年的报告中作为“不需要太多相互作用的主题”。他对于被剥夺了“性、运动和其他人类感兴趣的事情”的机器的提及，一定给国家物理实验室的档案添加了不寻常的记录，并在 1948 年的报告中图灵又把专注的和非相互作用的人脑与允许它学习的相互作用过程区分开来：

我们因此可以说，就人是机器来说，他是一个易受很多干扰影响的机器……不断地接收到视觉和其他刺激……重要的是记住，虽然当一个人专注某事时可能像没有受到干扰的机器那样做事，但他专注某事的行为在很大程度上取决于他被先前的干扰所规定的程度。

除非智力和体力、内部和外部能被分开，否则大脑的离散态机器模型的价值就存在疑问，因为周围世界的相互作用变得很关键，还因为机器人要素及大脑功能的模拟都需要关注。在 1950 年的论文中，图灵终于失去了所有限制，开放地把机器交给一般的谈话；但是，物质的相互作用问题仍令人忧虑：

与其试图产生一个程序来模拟成人的心灵，为什么不试着产生一个模拟小孩思想的程序呢？……要准确地把教育过程像应用到正常孩子身上那样应用到机器身上将是不可能的。例如，它将被安上腿，因此它不能被要求走到外面为煤桶加煤。它也可能没有眼睛。但是，不管这些

缺陷能通过怎样聪明的设计克服，我们不能送这个造物去学校而不让其他孩子过分嘲弄它。它必须被给予某些指导。我们不必太关心腿、眼睛等等。海伦·凯勒小姐的例子说明教育可以发生……

这些对一个数学家来说不是有代表性的担忧，但那时图灵与其说是典型的数学家不如说是自然哲学家，并且思维和行动之间的联系是激发他的图灵机结构的首要东西。

我们可能希望机器最终在所有纯智力领域内都可以和人竞争。但哪一个是最好的开始呢？……很多人认为一个很抽象的活动，如下棋，可能是最好的。也有人主张，最好是给机器提供可以用钱买到的最好的感觉器官，然后教它理解和说英语……再一次，我不知道正确的答案是什么，但我认为这两种研究都应该试试。

## 再论不可计算性

剩下的问题与可计算的离散态机器模型自身有关，这些问题是最基本的。图灵指出，在理论的离散态机器中：

看起来若给定机器的初始状态和输入信号，预言所有未来的状态总是可能的。这使人想起拉普拉斯的观点，即从某一瞬间宇宙的完全状态出发，如用所有粒子的位置和速度描述的那样，预言所有宇宙的未来状态应当是可能的。然而，我们正在考虑的预见比拉普拉斯考虑的更具有可操作性。“作为一个整体的宇宙”系统是这样的，初始



条件很小的错误在后来就可能引起一个非常巨大的后果。某一时刻一个电子十亿分之一厘米的位置不同，一年以后就可能造成这样的不同：一个人死于一场雪崩或幸免于难。我们称之为“离散态机器”的机械系统的一个本质属性就是这种现象不会发生。

这也许需要澄清一下：图灵的意思是说，计算机内一个电子很小的物理位移将不会（除了以极小的概率）影响计算机所表达的离散状态。因此它将不会影响计算的未来发展。

在这个基础上，图灵接着指出：

来自神经系统连续性的论证：神经系统当然不是一台离散态机器。若是撞击神经元产生的神经冲动大小的信息有一些小的错误，就可能使输出冲动的大小造成很大的差别。可能有人会论证说，既然这样，人们就不能期望，可以用离散态系统来模仿神经系统的行为。

图灵随后的评论简要说明数字机怎样能够模仿模拟机，因此，离散性将不是不利条件。在这个话题上，彭罗斯根据下列观察加强了图灵的评论：不稳定性和扩增性的“雪崩效应”——如今通过混沌分析得到了更好的理解——对大脑是不利的，并且没有反对机器智能可行性的议论。

但这把我们带到了彭罗斯的中心反对意见，这种反对意见不是针对图灵关于人脑的机器模型的“离散性”的，而是针对它的可计算性的。彭罗斯主张，大脑功能一定是通过纯物理过程进化而来，但其行为是——事实上必须是——不可计算的。既然它不可能是说自然规律对大脑中的原子来说不起作

用，由此可以得出：现在还没有被完全理解的物理规律，必然总体上有不可计算的方面。彭罗斯看到了在还未知的、控制着量子力学波函数减小的规则中隐藏着的钥匙。图灵没有提出这样的可能性，如果我们寻求讨论什么样的物理规律他认为支持大脑的功能，考虑到图灵的应用数学和物理理论知识，我们发现这会是令人惊奇的含混不清。除了所作的关于超感官知觉的评论（提出了物理规律与迄今所知道的规律不同的可能性）外，只有一个评论：“即使当我们考虑实际的物质机器而不是理想的机器时，某个时刻机器状态的合理精确的知识，将产生出以后每一步的合理精确的知识。”这可以通过他1948年的报告获得说明；它提到的不是量子力学，而是经典热力学中的不确定性。图灵论证的倾向，尽管没有明说，但却是，一旦离散态机器模型被实现了，精确的物理规律是什么并不重要。然而，关于超感官知觉的讨论确实含蓄地承认物理规律进入到基本的假设中。彭罗斯则持一种完全不同的观点：讨论心灵做什么时，如同图灵试图做的那样，知道心灵“正在做”的基本的物质内容是第一重要的。但基础物理是量子力学的，现在也不全知道；这里，根据彭罗斯的说法，自然中一定有一个基本的不可计算性，大脑已经演化到能够利用它了。

且不说彭罗斯的理论，还不清楚怎样把可计算性应用到连续量上，而图灵一定知道这一点，因为他在1937年不得不放弃他意欲重写连续分析的企图。物理规律可计算性的问题，通常被表述为连续变量的微分方程，仍然是图灵论证中尚未完成的结果。

现在在最前沿有了可计算性，值得进一步考察大脑和外部世界是如何相互作用的问题。在彭罗斯看来，这些是无关的。如果物质世界是可计算的，那么原则上大脑外部的世界就能被

计算机模拟，因而它的所有经验都可被如实地模拟；因而所有的相互作用问题对物理规律的可计算性来说都处于第二位。同样的观点被最自信的人工智能的支持者所采用，虽然抱着相反的目的：他们可以高兴地设想模拟整个外部世界，同时也可模拟单个的大脑。图灵从未建议这么做，但却设想了一台从与世界的相互作用中不断学习的机器；这里他的担忧是集中的。彭罗斯——认为这些问题之间是不相关联的——把注意力集中在那样一些外部相互作用不起任何作用的智力问题上，即纯数学上的问题。在彭罗斯看来，机器智能的不可能性可以在单独的数学范围内见到，并且这种不可能性可以用图灵自己的不可计算数来表述。图灵自己是怎样处理这个反对意见的呢？

正如我已经建议的那样，图灵可能在 1941 年期间确信，不可计算性、不可证明性和不可判定性对精神问题来说是没有关系的。在 1950 年的论文中，图灵陈述和回答了他称为“数学的异议”问题，但他的回答很短，因此我把他在 1947 年与数学家的谈话中所说的全文照录如下：

举例来说，已经有人证明，对于一定的逻辑系统来说，不可能有哪种机器能把系统可证明的公式和不可证明的公式区别开来，也就是说，没有能用于机器的检验来把命题确定地分为这两类。因此，如果机器是为这个目的制造的，它必定在某些事例上不能给出答案。另一方面，如果一个数学家遇到这样一个问题，他会四处寻找并发现证明的新方法，以便他应当能够对任何给定公式做出判定。这就是论证。为了反对它，我会说必须给予机器公平合理的处理。与它有时给不出答案相反，我们可以设置得让它偶尔给出错误的答案。但是，人类数学家在尝试新技术时

同样会犯大错。对我们来说，很容易把这些错误不计在内，并给他另一次机会，但对机器可能就是毫不留情了。因此，换句话说，如果期望一台机器永远不会出错，那么它也不可能是有智力的。

就是这段话解释了1946年ACE（自动计算引擎）报告中主张机器智能的“指标”是以做出严重的错误为代价的。彭罗斯反对图灵的论证：我们不希望数学中智能依赖于犯错误，即使一个结果错了，在交流的时候它也能够被其他人令人信赖地核实或改正。的确，数学智力的本质是看到真理。在1950年的论文中，图灵增加了一个更进一步的陈述，同样是非常简略的陈述：“不会在所有的机器上有同时成功的问题。因此简单地说，可能有人比任何给定机器更聪明，但再一次可能会有其他更聪明的机器，如此反复。”这也许可以与彭罗斯关于人类胜过任何图灵机的明确而具体的解释相对比，即人类能够根据一个论证对停机问题做出部分的判断，这个论证是从领会不可证明的哥德尔陈述的真理性发展而来的。这在彭罗斯的论证中确立了心灵容许不可计算的能力。图灵枯燥地断定人类与机器等同，这无异于是重新表述了他关于大脑的功能是离散态机器的功能的观点；这并未对它增加任何有分量的证据。

所以在战争期间，图灵在关于心灵的描述中抛弃了不可计算性的作用，这一点他曾经用序数逻辑谨慎地探究过。很多观点来自于图灵的例子；不仅在计算机科学中是这样，在哲学和认知科学中也是这样。在罗素时代作为探索基本真理的数理逻辑内容，现在令人惊异地跟随着图灵的例子，并用来证明自己作为计算机科学的附属物的正当性。但是图灵很小心地给出自己的结论，不是把它们当做教条，而是当做受科学探究检验的

建设性的猜测。

我相信，在大约 50 年的时间里，我们将有可能给存储能力达 10<sup>9</sup> 的计算机编程，使其在进行模拟游戏时表现得如此之好，以至于一个普通提问者在 5 分钟的提问后正确辨别身份的机会不多于 70%。我相信，原来的问题：“机器能思维吗？”就变得太没有意义而不值得去讨论。然而，我认为到本世纪末，词语的用法和一般有教养的看法将会大大改变，以至于人们能够谈论机器思维而不会遇到反驳。我更进一步认为，如果隐藏这些看法，决不会带来任何益处。人们普遍认为，科学家进行科学研究总是从可靠的事实到可靠的事实，从来不受未经验证的猜测的影响，这种流行的看法是十分错误的。如果能够清楚地划分哪些是已证明的事实，哪些是猜测，那也没有什么害处。猜测是非常重要的，因为它们为研究指出了有用的方向。

图灵检验的设置的一个值得注意的特征是，它与其说需要一个法官，不如说是需要一个陪审团：不是一个专家，而是普通的人。图灵思想的民主一直保持得很好。当新的计算机应用开始进行，因特网技术将会给图灵检验的未来发展一个新的推动。我们都要自己去判断。

50 年这个数字似乎起源于对 60 个人工作 50 年编写足够的代码的估计：这不是一个实际的研究提议，并且实际上也没有这样的提议提出。1951 年 7 月，图灵在曼彻斯特使用了一台更可靠的机器，但没有他使用这台机器模拟神经网络的迹象，也没有用来对下棋算法编码的迹象。1953 年他和他身边的那个小组以《应用于游戏的数字计算机》为题发表了一些文章，这些文章标志着对于机器智能的先驱性研究。但这种领先并没有对纽厄尔、西蒙、明斯基和麦卡锡在美国发起的人工

智能的崭新开始产生影响。图灵从未写过可能会给他带来声誉的关于计算的理论和实践的书。他也没有准备就策略和实际的支持进行争论和斗争：他在1940年对海军“恩尼格玛”已经成功地做到了这一点，但在1946年对ACE（自动计算引擎）却没有成功；在这之后，他再也没有尝试过。

## 不断增长的危机

无论如何，到1950年，图灵对一个新的领域有了激动人心的兴趣。图灵对大自然中的人体感兴趣，也对大脑感兴趣；他少年时代的实验是化学的而不是数学的，他也把生物结构看做是非常令人迷惑的。我们想到他早期曾对决定论非常着迷，想到他曾有“身体的其余部分扩大了”大脑的行動的想法。他后来关于机器智能和学习的机械模拟的主张，把他引向对大脑细胞的生长的关注。现在他明确表述了生物生长方面的一些简化了的问题，并且通过提出非线性的微分化学方程处理它们。他利用化学不稳定性的一个对称破缺效应证明：非均质体系怎样可以从均质的初始条件产生出来。他描述了自己与神学的设计论证相反的哲学观点，提出了未来理查德·道金斯（Richard Dawkins）生理学。他把自己作为植物中的斐波那契（Fibonacci）模式解释的一个目标；这也许是不幸的，因为这个问题现在仍未解决，但他的研究，最先利用电子计算机来做严肃的数学探索，领先于那个时代20年，其中充满着发现的潜力。事后我们注意到，混沌动力学的阐明后来就产生自这种计算机实验。

这一工作带来了他的个人灾难。1951年12月他在曼彻斯特遇到了一个年轻人，并告诉他自己关于“电子大脑”的工

作。不满的事情导致此人利用那时所有男人间的性行为都是犯罪的事实进行间接的敲诈。当他到警察局去澄清此事时，却被逮捕了。审讯中他既不感到悔恨，也不感到羞耻，但不得不同意注射雌性激素，这被认为可以中和他那被认为是不自然的本性。另一种选择会是去坐牢。战后的法令认定他是一个危险人物，他被停止了他一直在 GCHQ 做的工作，GCHQ 是布莱切利庄园在冷战时期的后续。他发现自己受到监视，其他的压力也可能一直加在他身上。

图灵抱怨他精力不能集中；然而两年间他发展了很多几何学的和分析的思想。他也转向新的主题，或是重又流行的相当老的主题。特别是，他对量子力学中波函数衰减的标准观点感到迷惑不解，注意到连续观察使动力过程固定的悖论。图灵告诉鲁宾·甘迪（Robin Gandy）他关于量子力学的新看法：“描述必须是非线性的，预言必须是线性的。”很可能他脑子里有一个非线性的量子理论，其中衰减将会上升，就像在他的非线性形态发生理论中对称破缺所做的那样。

为了缓解沮丧和气愤，他转向“荣格治疗”（Jungian therapy），并在记录他的梦境上发现了新的兴趣。1954 年早期，与治疗师一家到布莱克普尔（Blackpool）的一次访问中，他向“吉卜赛女王”算命者求教，结果说他“清白得像张床单”。他那天的其余时间一直保持沉默；1954 年 6 月 7 日星期一，他在自杀时也没有留下一句公开的话。他吃剩下的、浸过氰化物溶液的苹果上的符号是他的语言。说些什么话才能满足需要呢？玩笑，也许就像 1950 年论文中写的那样，是他对于来自世界的无法表达的讽刺的严肃的抗辩。他在被捕后写道：

图灵相信机器会思考，

图灵对人撒了谎，  
所以机器不会思考。

就在他死前不久，他写了一些明信片，标题是“来自不可见世界的讯息”——明显提到爱丁顿（Eddington），有些涉及学童的典故，还有一首赞美诗式的韵文：

不可思议光的双曲面，  
永远旋转穿越时与空，  
隐藏那些波吧，总有可能，  
演完上帝神圣的哑剧。

是否是一个较早的课题——即精神的本性问题——重新显现了出来？他是否会重新考虑他的哲学，把量子力学的基础带到离散态的图景？在我写的传记中，我认为这段时间，情绪上的紧张和显著的干扰可能逐渐损毁他在思想的机械模型方面的确定信念，但我没有给出证据。因为没有证据，他最后的出版物发表在《企鹅科学新闻》上，写得像一篇当代《科学美国人》上的文章，题目是《可解决的和不可解决的问题》。写得很生动，但从纯数学家的观点看，它最后的话涉及的是对不可解决的问题如图灵机的停机问题的解释。但它们是不能说服人的：“这些……在数学本身的范围内，可被看做是走了一定的路程，接近于证明没有得到常识支持的‘理性’的不适当性。”这里没有提供什么线索。

阿兰·图灵的哲学可能最终表现在它的还原主义、它对精神过程的原子化，以及它对非物质东西的蔑视中。然而它依赖于对被分成许多语言的、数学的或技术的专门领域的智力世界



的格格不入的观点的综合。他倡导可计算性，但从未失去天性的好奇；可计算性规律取消了生命，但天性的好奇则又赋予新的生命。