二十世纪西方哲学经典

套装共十册

读懂二十世纪的哲学
就是读懂今日人类的思想地图

一流思想·一流哲人·一流译本
览过去一百年的西方思想盛世



Fountain | 上海译文出版社

版权信息

书名：二十世纪西方哲学经典（套装共10册）

作者：〔德〕马丁·海德格尔；〔法〕保罗·利科；〔英〕卡尔·波普尔；〔法〕雅克·德里达；〔英〕德里克·帕菲特；〔美〕约翰·塞尔；〔美〕罗伯特·诺奇克；〔美〕查尔斯·皮尔士

译者：赵卫国；姜志辉；傅季重；纪树立；周昌忠；蒋弋为；汪堂家；舒炜光；卓如飞；周柏乔；王新生；杨音莱；姚大志；徐鹏；曾聪明 等

责任编辑：社科室

关注微博：@数字译文

微信公众号：数字译文

联系我们：hi@shtph.com

问题反馈：complain@shtph.com

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好、设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社|Digital Lab

总目录

物的追问
历史与真理
猜想与反驳
论文字学
客观知识
活的隐喻
理与人
心、脑与科学
被检验的人生
皮尔士论符号

物的追问

〔德〕马丁·海德格尔 著　赵卫国 译

二十世纪西方哲学经典

Martin Heidegger

Die Frage nach dem Ding

上海译文出版社

版权信息

- 书名：物的追问
- 作者：〔德〕马丁·海德格尔
- 译者：赵卫国
- 责任编辑：张吉人
- 关注微博：@数字译文
- 微信公众号：数字译文
- 联系我们：hi@shtph.com
- 问题反馈：complain@shtph.com
- 合作电话：021-53594508

前言

这些文稿形成了弗赖堡大学1935—1936年冬季学期讲座的文本，当时的标题是“形而上学的基本问题”。

布赖斯高 弗赖堡
1962年4月

A 追问物的不同方式

1.哲学和科学的追问

在这个讲座中，我们从形而上学基本问题的范围出发提出一个问题，即：“物（Ding）是什么？”这个问题已经非常古老了，但只因它必然一再要被问及，所以本身始终是一个新问题。

关于“物是什么”这个问题，通常在其被正确地提出之前，某些漫无边际的闲谈很可能立刻就已经开始了，从某个方面来说，这种情况也很正常；因为哲学每次开始的时候，都会处于不利的境况中。科学就不会遇到这种情况，对于科学来说，日常的表象、判断和思维总已经提供了某种直接的通道和入口。如果人们把日常表象作为衡量一切物的惟一尺度的话，那么哲学一定是某种古怪的东西，思想家立场的这种古怪，只有经过猛烈的冲击才能得到理解。与之相反，科学研究直接就能够从其对象的描述开始，尽管问题可能会变得更加混乱和困难，也无须抛弃所选择的追问层面。

相反，哲学却在立足点和层面上反复无常，所以，人们在它那里通常会长时间地茫无头绪。但如果确实需要对那种应该被追问的东西进行先行思考的话，这种不可避免的或常常是有益的混乱就并不过分。另一方面，应该被追问的东西本身就伴有危险，人们对于其意义不假思索，就对哲学漫无边际地说三道四。我们将首先花一个小时的时间，也只花一个小时来思考我们的计划。[1]

问题为：“物是什么？”某些思考立刻就会出现，人们可能会说：使用或享用可支配的物，消除不方便的物，设法搞到必需的物，就是这些意思；可是，随着“物是什么”这个问题，人们丝毫没能开始真正的追问。没错，人们根本没有开始。对于这个问题更大的误解是，人们想要试图去证明，借助这个问题人们可能已经开始了某种追问。不，人们借助它什么都不可能开始。对于我们的问题的这个表述是如此的真，以至于我们甚至必须将之理解为对其本质的一种规定。“物是什么？”这是一个人们借助它什么都不可能开始的问题；关于这个问题本来无需更多言表。

由于这个问题已经相当的古老，就像西方哲学的起源在公元前7世纪的希腊那样古老，还好有关历史方面的这个问题有简短的记录。对于这个问题，有一小段历史被流传下来，柏拉图给我们保存在其对话《泰阿泰德篇》中（174a）：

> ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα…καὶ ἄνω βλέποντα,
> πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς
> ἀποσκῶφαι λέγεται ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ’
> ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.

人们这样讲述关于泰勒斯的故事，他在仰望上苍、研究天穹时掉进了井里，对此，一个诙谐幽默的色雷

斯女仆嘲笑他说，当他想要把所有的热情都用于对天空中的物的探究上的时候，摆在眼前和脚下的东西就已经对他隐藏起来了。

柏拉图给这段历史记载附加了一句话：

ταύτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσι.

但同样的讥笑也适用于所有那些进入到哲学中的人。

据此，我们必须肯定，“物是什么”这个问题是一个要遭女仆嘲笑的问题，即使一个十足的女仆，也一定觉得有些可笑。

通过标画关于物的问题，我们已经意外地知道了提出那个问题的哲学的特性，哲学就是那样的一种思考，人们从其出发本质上什么都不可能开始，并且必然会遭到女仆的嘲笑。

对哲学的这种定义决不是在简单地开玩笑，毋宁说，它是深思熟虑的。我们确实会偶尔想起来，我们或许曾经就在我们的思考过程中掉进井里，好长时间都没有对此追根究底。

人们现在仍然还可以说明，我们为什么要谈论形而上学的基本问题，但在这里，“形而上学”的这个名称只是暗示出，被讨论的问题居于哲学的核心或中心。与之相反，我们用“形而上学”这个词所意指的，根本不是哲学领域内的，区别于逻辑学或伦理学的一个科目。哲学中没有分科，因为它本身就不是专业，它不是专业，因为某种领域内的学院知识虽然是必不可少的，但还不是本质性的，因为在哲学中，特别是诸如分工那类事情立刻就会变得毫无意义。因此，我们要尽可能地把“形而上学”这个名称，从所有历史上附着于它的含义中抽离出来。但这只是给我们标画出了某种先行的东西，人们在那里尤其会遇到掉进井里的危险。根据这些一般性的准备，我们现在就可以进一步描画我们的问题了：物是什么？

---

[1] 这个讲座的抄本未经作者知晓很快就被复印并在德国之外引起争执，而且没有出处说明。

2.物这个词的多义性

首先，当我们说“某物”的时候所思考的是什么呢？我们意指一块木头，一块石头；一个计量器，一块表；一个球，一根标枪；一颗螺丝钉，一根电线；但我们也可以把一座雄伟的火车站大厅叫做一个“巨大的物”；类似的还有，一棵巨大的圣诞树。我们还谈及很多的物，比如在夏天的草原上：青草和植物，蝴蝶和甲虫；还有墙上的东西——油画——我们同样可以称之为一物，还有雕塑家的工作室里堆放着的各种完成的和没有完成的物。

相反，当我们把数字“5”也叫做物的时候一定会犹豫不决，人们不能抓到数字，既不能看到也无法听到。同样，“天气真糟糕”这句话也不应该被当作一个物，单独的一个词“房子”更不是物。我们直接把“房子”这个物和指称这个物的词区分开来，还有那些我们在某种场合保留或背离的立场或看法，我们也不把它们称为物。

然而，当我们说“这里正在发生奇怪的事情”时，无论如何也背离了上述含义，我们就此所意指的并不是木块、用具等诸如此类的物。而如果在做决定的时候“首先”取决于这样或那样的思考的话，那么，其他的物也同样如此，它们不是石头或通常的物，而是另外的诸如思考或决定之类的事物，在我们说“这事有些奇怪”时，就是这种意思。现在，我们在一种比开始列举时更加宽泛的意义上来使用“物”这个词，我们的德语词一开始就具有这些含义，“物”（Ding）同样意味着“事情”（thing）：法庭审理，一般谈判、事务等；所以，我们无论在哪里理顺了某事情，俗话就说：“好事多磨。”所有那些不是木头或石头，而是任务或行动的事情都需要它们的时间。而那种情绪好的人，他的事务、希望和工作都井井有条。

现在清楚了：我们是在一种比较狭窄的和一种比较宽泛的意义上来使用“物”这个词的。在比较狭窄的意义上指的是摸得到、看得见的等等现成的东西。物在比较宽泛的意义上则意味着所有事务，那些在“世界”中发生的、这样或那样的不同情况，那些事件、事情，而最后还有一种最宽泛意义上的使用；这种使用经过了长期的酝酿，特别是在18世纪的哲学中广泛流行，因此，比如康德说“物本身”，更确切地说，区别于“对于我们的物”，即作为“现象”的物。一个物本身就是那种我们人无法像对待石头、植物或动物那样，通过经验而通达的东西，每一个事物对于我们都是物，同时又是物本身，也就是说，它在上帝的绝对知识中被认识；而并非每一个物本身都是对于我们的物，一个物本身存在，比如上帝，就像康德所理解的那样，这个词是在基督教神学的意义上被领会的。当康德把上帝称作一物时，他的意思并不是说，上帝有一种广袤的气态形象，这无论如何都掩盖了它的本质，按照严格的词语使用，“物”在这里仅仅和“某种东西”意味着一样多的含义，仅仅意味着那种不是虚无的东西。我们可以借助“上帝”这个词或概念思考某种东西，但我们不能像经验这支粉笔那样来经验上帝本身，我们可以相互传达有关粉笔的描述，并证明“它以某个确定的速度降落”。

只要上帝完全是一个东西，它就是一物，一个X。于是，数字也是某种物，信念和忠

诚同样也是物，正如符号“>”、“<”也是“某种东西”一样，“和”、“非……即……”也是物。

现在，我们再一次追问我们的问题：“物是什么？”我们立刻就发现：这个问题并没有头绪，因为应该作为问题而提出来的东西“物”，其含义摇摆不定；因为想要作为问题而提出来的东西，恰恰本身必须被充分地规定，以便能够以正确的方式成为有问题的。“狗在哪里？”如果我既不知道邻居的狗，也不知道自己的狗，我就根本找不到“狗”。物是什么？在比较狭窄的、比较宽泛的或最宽泛的意义上的物是什么？尽管界定的方式仍然不明确，但我们还是区分出了三种含义：

1.在现成的东西意义上的物：石头、一块木头、火钳、钟表、一个苹果、一块面包；无生命的和有生命的物：玫瑰花、灌木丛、书、圣诞树、壁虎、马蜂……

2.前面提到的那种意义上的物，而这里是指计划、决定、思考、观念、事业、历史的东西……

3.所有这些或其他随便什么东西，而只要不是虚无的东西。

我们把物这个词的含义固定在哪种范围内，这始终是任意的，随着我们追问的范围和方向会相应地发生改变。

我们今天的语言习惯，趋近于在第一种（比较狭窄的）含义上来理解“物”这个词，于是，虽说每一种这样的物（石头、表、苹果、玫瑰花）也还是某种东西，但不是每种东西（数字5、幸福、勇敢）就是一种物了。

我们在“物是什么？”这个问题上坚持第一种含义；而且不仅仅是为了接近语言习惯，而是因为关于物的问题，那种在比较宽泛或最宽泛的意义上的理解，在大多数情况下也指向这种较狭窄的含义并首先从这种含义出发。所追问的是：“物是什么？”我们现在意指环绕着我们的诸物，我们理解这些最切近的、最清楚不过的东西。由此我们注意到，很明显，从女仆的嘲笑中我们显然已经学到了某些东西，她表达的就是，人们应该首先好好关注环绕在我们周围的东西。

3.与科学和技术不同的追问物性的另一种方式

我们一旦着手去规定这些物，我们就陷入到一种尴尬之中，因为所有这些物本来就早已经得到了规定，即使还没有，也有了确定的处理（科学）或制造的方式，它们由此能够得到规定。石头是什么，我们被矿物学或化学最确切、最迅速地告知；玫瑰花和灌木是什么，植物学对此有正确可靠的说明；青蛙和猎鹰是什么，由动物学来描述；鞋子、马蹄铁或钟表是什么，由鞋匠、铁匠或钟表匠给予最准确、最内行的答复。

这就表明，对于这个问题我们总是来得太晚，而且立刻就被指派给了已经有好多答案的部门，它们至少准备好了马上就能给出那些答案的经验或处理方式。而这只不过证明了我们已经承认的事实，即借助“物是什么？”这个问题，什么都不可能开始。由于我们计划要讨论这个问题，讨论有关最切近的物，所以就必须弄清楚，有别于诸科学，我们究竟还想知道些什么。

对于我们的问题“物是什么”来说，我们看来不仅想要知道花岗石、鹅卵石、石灰石或沙石是什么，而且想要知道石头作为物之所是。我们不仅想要知道苔藓、蕨类植物、青草、灌木或树如何相互区别以及各自之所是，而且想要知道植物作为物之所是，同样这也适合于动物。我们还不仅想要知道老虎钳与榔头的不同，钟表与钥匙的不同，而且还想要知道这些用具和工具作为物之所是，这些都说明了什么，当然不是立刻就清楚的。但我们曾承认可以这样来追问，那么显然还是存在着某种要求：即我们为了说明物是什么，就要坚持事实以及对其准确的考察。物是什么，并不能从书桌上思考出来，或者通过一般的话语表达出来，只能在追根问底的科学工作室中，或者在工场中得到确定，如果我们不坚持这样做，那么就仍然会遭到女仆的嘲笑。我们追问物，就此而言，我们跳过了按照有关所有这些物的一般判断而为我们谋求合适答案的情况和场合。

事实看来就是这样。随着“物是什么”这个问题，我们不仅超出了个别的石头和岩石种类，个别的植物和植物种类，个别的动物和动物种类，个别的用具和工具，我们甚至还跳出了这些无生命的、有生命的以及工具类型的范围，并且只想知道：“物是什么？”我们以这种方式来追问，我们所探寻的是那种使物成为物，而不是成为石头或木头那样的东西，探寻那种形成（be-dingt）物的东西，我们追问的不是随便什么种类的某物，而是追问物之物性。这种使物成为物的物性，本身不再可能是一个物，即不再是一个有条件的东西（Bedingtes），[1] 物性必然是某种非-有条件的东西（Un-bedingtes），借助“物是什么”我们追问无条件的东西（Unbedingten）。我们追问环绕在我们周围的明确的东西，而同时还使自己远离最切近的诸物，离得比那个泰勒斯还要远得多，他只不过是看到了众星而已。我们甚至还想要超越这些东西，超越那种物而达到非-有条件的东西，到达不再是物的东西那里，它形成某种根据或基础。

然而，我们提出这个问题只是为了知道，石头是什么，爬在石头上晒太阳的蜥蜴是什么，同时在它身边生长着的草茎是什么，放在草地上的、或许拿在手里的刀具是什么。我

们想要知道的就是这些，这或许是矿物学家、植物学家、动物学家或制刀匠们根本不想知道的东西，对此，他们只是认为他们本想知道这些，而他们其实想要知道的是一些其他的事情：推动科学的进步、满足探索的兴趣、发现物的技术上的可利用性质或维持他们的生计。我们想要知道的那种东西，不仅是那些人不想知道的，而且或许是纵然一切科学或手工的技巧都根本无法知道的，这听起来有点狂妄，其实不仅听起来这样，它本身就是这样。当然，这里并不表明个别人的狂妄，不是针对个别人的立场和观点，也根本不是针对科学的应用和必然性而怀疑科学的知识欲求和知识能力。

我们对知识要求的问题是一种方法上的狂妄，要求它们每次都处于本质性的决断之中，我们已经认识到了这种决断，但这并不意味着我们就已经彻底经历了这种决断。这是我们是否想要知道的这些东西的决断，人们由此——在那种说空话的意义上——什么都不可能开始。当我们放弃这种知识或不去追问这种问题时，一切依旧如其所是的那样，没有这些问题，我们依然将通过我们的考试，甚至成绩会更好。而另一方面，当我们追问这种问题时，我们也不会一夜之间变得比植物学家、动物学家或历史学家，比法学家或医生更好，但或许会好一些——比较谨慎地说——至少比其他的教师、医生或法官好一些，尽管我们同样——就职业而言——借助这个问题什么都不可能开始。

借助我们的问题，既不是想要代替，也不是想要改善科学知识，我们借此是想参与一种决断之准备，这种决断将表明：科学就是知识的尺度，还是说，有了一种知识，科学的根据和界限以及由此其真正的作用才得以确定呢？这种真正的知识对于一个历史性的民族来说是必然的，还是说，它自行缺场并任其他的东西来代替呢？

但决断并不是通过人们对此闲谈上几句就可以领会的，而是要营造某种境况并获得某种位置，在其中决断是不可避免的，即使决断没有做出，而是被回避了，在其中还是会成为本质性的决断。

这种决断的奇特之处在于，它只能通过某种追问而有所准备，人们按照流行的判断或在女仆的视野范围内根本不可能开始。这种追问同时还一定会引起某种印象，它似乎在科学面前沾沾自喜（Besserwissenwollen）。“更好”——一定指的是在某个或同一个领域中的一种等级差别，但就这个问题来说，我们是处在科学之外的，而且我们的问题力求的知识既不更好也不更差，而是完全的不同，不同于科学，但也不同于人们所称之为“世界观”的东西。

---

[1] 与前面的动词be-dingt（形成）呼应，也可以翻译成被形成的东西，被形成的东西就是有条件的、有限的东西。与之相应的是非-有条件的（Un-bedingtes）或无条件的（Unbedingten）、无限的、不被形成的东西。——译者

4.日常的或科学的物的经验；关于其真理的问题

“物是什么”这个问题现在似乎有了头绪，至少可以粗略地描画出以下几点：1.问题中所提到的东西；2.问题中所提到的而被追问的东西。比较狭窄意义上的“物”在问题中被问及，按照这种含义我们被引向现成的事物，有关物而被问及和提问的东西，可以说是物性，把一个物规定为这样一个物的东西。

如果我们着手去确定物的这种物性，那么，尽管已经理顺了问题，我们还是会再次不知所措，我们究竟从“何处”理解物呢？此外，我们在任何地方都找不到这个“物”，而只能找到个别的物，这样或那样的物，原因何在呢？只是因为我们首先或最多只能遇到个别的东西，然后才能如其所显现的那样，随后从个别事物抽出或抽取（抽象）出共相来，这就是物性？还是说，我们终究只能与个别的事物照面，其原因在于物本身？而如果这种情况的原因在于物，那么其根据无论如何只是在于它呢，还是说，也在于我们与其遭遇时偶然的心境，或者说，它们作为个别的东西与我们照面，是由于它们作为它们所是的物，本身就是个别的东西呢？

我们日常对于诸物的经验或观点一定是这样的。在我们继续追问的进程之前，有必要插入一段对我们日常经验的中期考察。目前甚至往后，也根本没有什么理由怀疑我们日常的经验。当然，简单地以诸物向我们所显现出来的日常经验为根据是不够的，以真实的东西为根据是不充分的。正如表面上批判性地或谨慎地宣称：其实我们是作为个别的人、个别的主体和“我”而存在，我们所表象和意指的东西，只是我们内心携带着的主观形象，我们从未越过物本身。另一方面，如果这种看法是不对的，那也不能借助这样的说法来反驳，即人们现在不说“我”，而说“我们”，估价共性而不是个别事物；这样仍然还存在着某种可能性，即我们——相互之间——只是交换主观的关于物的概念，它们即使被公共地交流也丝毫不能变得更真实。

现在，让我们把这些与诸物和真理有关的各种看法抛在一边，但另一方面，我们不应该忘记，仅仅指望日常经验的真理和确定性还远远不够。如果恰恰日常经验在自身中就包含着真理甚至某种出类拔萃的真理的话，这必须得到证明，也就是说，其根据必须被作为一种根据而得到安置、接受或承认。如果我们强调说，日常的诸物还会显现出另外的某个方面时，这种证明就更加必要了。它们长久以来都是这样的，它们如今以某种广度和方式对我们显现，这些方式我们难以把握，更何况要完全掌握。

举一个熟悉的例子：太阳落到了山崖的后面，一个发着光的圆盘，它的直径从日中时的半米到一米。对于赶着畜群归家的牧人来说，那个太阳所具有的一切，现在根本无需描述，那是一个真实的太阳，那个牧人第二天会再次期待它。然而，真正的太阳已经在几分钟前就落山了。我们所看到的，只是通过某个发光过程所引起的一种假象，而这种假象也只不过是一种假象，因为“实际上”——我们说——太阳根本没有落山。它并不是围绕着地球东升西落，相反，是地球围绕着太阳转。而太阳也不是宇宙系统最后的中心，它从属于

更大的，我们今天所知晓的银河系或螺旋星云系统。与其数量级相比，太阳系就必然被描画得微不足道。这个每天都会升起和落下并给予光芒的太阳，一定会越来越冷却下来；而我们的地球，为了保持同等的热量，就必须离它更近，要么就从太阳那里飞离；这会带来一场大灾难，当然是“时空”的大灾难，与之相比，地球上几千年的人类史甚至连一瞬间都算不上。

哪一个是真正的太阳呢？哪一个物是真实的——是牧人的太阳还是天体物理学家的太阳？难道是问题提错了，如果是这样的话，为什么呢？这应该如何决定呢？对此，我们显然必须知道物是什么或者物性存在（Ding-sein）意味着什么，以及如何确定物之真理。关于这个问题，既不是牧人，也不是天体物理学家能够给予回答的；两者甚至连关于直接就是其所是的那个东西的问题都不能提出，或者说无需提出。

另一个例子：英国物理学家、天文学家爱丁顿（Edington）在描述他眼中的桌子和椅子时说：桌子、椅子等这些种类的每一个物，都具有双重相貌。桌子1就是我们从童年起就熟悉的桌子，桌子2就是“科学的桌子”。这个科学的桌子，也就是科学所规定了其物性的桌子，按照今天原子物理学的说法，并不是由木头组成的，而大部分是由空的空间组成的；在这些空隙中到处都充斥着电荷，它们以较高的速度来回运动着。现在，哪一个是真实的桌子呢？桌子1还是桌子2，还是说，两个都是真实的？于是，就必然有一个第三者，与之相关，桌子1和桌子2，每一个都以其自身的形式是真实的，并表现出真理的转换。此时，我们可能无法回避通常会选择的出路，我们会说：有关科学的桌子2、螺旋星云、濒临冷却的太阳所提出的看法，只不过是物理学的观点或理论。这种说法经不住驳斥：我们的大型发电场、飞机、收音机和电视机，以及所有的技术都基于这种物理学，这些技术超乎我们人的预料而改变着地球，由此也改变了人，这是现实，而不是随便哪一个“远离生活”的研究者所赞成的某种看法。人们到底想要拥有科学，还是想“更贴近生活”呢？我认为，科学已经离我们如此地近，以至于我们早已不堪重负了。我们宁愿远离生活，以便再次获得某种距离，我们在这种距离中来衡量与我们人一道先行的东西。

当今，根本没有人知晓这个东西，所以，为了知道它，我们必须彻底地或一再地进行追问，或者说，哪怕仅仅是为了意识到，我们为什么和在何种程度上不知道它。难道人这个族类撞进了宇宙之中，就是为了再次被从中抛出，或还有别的情况？我们必须追问。这甚至应该做好长时间的准备工作：我们必须重新学着去追问。这只有通过追问才可能发生，当然，它决不是随意被追问的东西，我们选择“物是什么”这个问题，现在表明，诸物居于各种不同的真理之中。物到底处于什么情况？我们应该从何处出发来决定物之物性存在呢？我们从日常经验中来获取立足点，坚持这种立足点，以便将来为其真理索取某种根据。

5.个别性和每个性，作为物之规定的空间和时间

在日常经验中，我们总能遇到个别的物，借助这种提示，我们继前面的中期考察之后，重新开始我们的问题进程。

诸物都是个别的，这首先意味着：石头、蜥蜴、草秆和量具都自为地存在着。此外是：这块石头是完全确定的，就是这一块；蜥蜴也不是一般的蜥蜴，也恰恰就是这一个；草秆和量具同样如此。没有一般的某物，而只有个别的诸物，并且每一个个别的物都是排它的这一个，每一个物都是这一个而不是另一个。

我们意外遇到这种属于作为物的某个物，它具有一种确定性，各门科学针对的就是这种确定性，凭着对事实的渴望，科学追随着最切近的物而达及某种现象。因为植物学家在研究唇形科植物的时候，根本不会考虑到某个个别的植物是这种个别的植物；它们只会是一个标本；这同样适用于动物，比如被扼杀在一个研究所中的无数青蛙和蝾螈。每一个独特的“这一个”事物都被科学所忽略，但现在，我们应该考察这个方面的事物吗？如果我们从未使不计其数的个别物得到一个结果，我们就应该继续查明真正的无差别性。由此，我们并非依次或惟一指向个别的、每一个这样的物，而是指向每一个物的一般规定，形成某个“这一个”的东西：每个性（Jediesheit），如果允许这样造词的话。

可是，“每一个物都是某个这一个而不是另一个”这句话到底通用吗？确实有一些物，它们与另一个没有什么不同，而是完全相同的物，我们根本没有能力把两只桶或两片冷杉针叶相互区分开来。现在，人们可能会说：我们不能立刻区分两个非常相同的东西，事实更不能证明，它们最终不是不同的。尽管可以假定两个个别的物是完全相同的，但每一个仍然还是这一个物，毕竟两片冷杉针叶的每一片都处在一个不同的位置上；如果它们要占据同样的位置，那么这只能发生在不同的时间点上。位置和时间点使得完全相同的物变成了各自的这一个，成为了不同的东西。而假如每一个事物都有其位置和时间点或者其时间延续的话，就决不会有两个相同的物。位置的惟一性及其多样性之根据在空间中，时间点的当时性则基于时间，物的那种基本特性，即物之物性的本质规定，形成某个“这一个”的东西，根据在于空间和时间之本性。

于是，我们的问题“物是什么”本身就包含着“空间是什么”和“时间是什么”的问题，我们喜欢把两者相提并论，这对于我们来说很熟悉。但空间和时间如何或为什么被相互结合起来了呢？它们通常被结合在一起，是表面上被并列或交错地拉到一起呢，还是说，它们原始地就是统一的？难道它们出自一个共同的根源，一个第三者，或者毋宁说，发源于一个首要的东西，它既不是空间也不是时间，因为它或许比两者更加原始？这个问题及其附属问题困扰着我们，也就是说，我们不会满足于有空间和时间的说法，不能容忍将空间和时间通过“和”像把狗和猫那样相提并论。为了借助一个主题来把握这种追问，我们称之为时空问题，通常我们在时空中领会着某一段时间，并且说：在百年的时光中，我们就此所真正意指的只不过是某种像时间般的东西。除了这种流行的和对反思非常富有教益的语言

使用之外，我们还给予“时空”这个词的组成以某种含义，就是说，指出了时间和空间的内在统一，由此，真正的问题就集中在了这个“和”上面了。而且我们首先指出时间，说“时空”而不是“空时”，这就表明，在这个问题中时间尤为重要，但这完全或根本不意味着空间是从时间中派生出来的，或者与时间相比根本上是某种次要的东西。

“物是什么”这个问题本身就包含着时空是什么的问题，在空间和时间谜一般的统一中，似乎就规定了物只能成为每个这一个的基本特性。

我们之所以一定不会错过空间和时间之本质问题，是因为有关物之物性已有的描画立刻就显得疑团重重。我们曾说，位置和时间点使得完全相同的物成为了这一个，即不同的东西，可是，空间和时间是物本身的一般规定吗？虽然如人们所言，物在空间和时间中。空间和时间是一种框架，一种秩序领域，借助它们，我们规定或确定个别物的位置或时间点，所以很可能是，如果每个物着眼于其位置和时间来规定的话，那么每个这一个就不可被另一个所替换。但这只不过是物通过时空关系外在地得以呈现或呈报一些规定，关于物本身或形成“这一个”的东西，并没有由此而丝毫得到说明。我们很容易看到，基本问题隐藏在这种困难之后：难道空间和时间仅仅是我们给物安置的一种框架，一个坐标系，以便对物进行充分精确的说明，还是说，空间和时间是某种其他的东西呢？物与时空的关系难道不是这种表面上的吗？（参见笛卡儿）

我们按照日常习惯的方式，在包围着我们的事物的范围内环顾四周，我们可以确定：这支粉笔是白色的；这块木头是硬的；那扇门是关着的。但是，这种确定并没有把我们引向目的地。我们想要从物中看出其物性（Dingheit），看出那种想必适合于所有物或每一个这样的物的东西。如果我们看出了这些，那么我们就发现：物是个别的，一扇门、一支粉笔、一块黑板等等，于是，都是个别的东西，显然就是诸物的一种普遍的、一般的特点。如果我们进一步考察，甚至就会发现：这些个别的东西就是这一个，这扇门、这支粉笔，就在现在或在这里，而不在第6教室，不在上个学期。

于是，我们就已经有了一个关于“物是什么”的答案了，某物一定是某个“这一个”。我们试着更明确地去理解被发现的这种物的本质特性基于何处，结果表明：所提到的物之特性，这一个，形成“这一个”的东西，处于与空间和时间之关系中，借助其各自的空间和时间位置，每一个物都不可替代地是这一个而不是另一个。当然也产生了疑问，借助与每一个空间-时间位置的这种关系，是否就说明了物本身。这种对位置和时间点的说明最终只涉及到物居于其中的框架，以及它们如何，即在何处、何时恰恰居于这种框架之中。就此，人们可能会指出，每一个物——正如我们所认识到的——都具有其各自的空间和时间点，因此，物与空间和时间的这种关系不可能是偶然的。如果物必然处于这种空间——时间——关系中的话，必然性之根据是什么？这种根据在于物本身吗？如果情况是这样，那么前面所提到的特性就还对我们说出了某些关于物本身的消息，即关于物之存在（Dingsein）的消息。

然而，我们最初的印象是，空间和时间是某种“外在”于诸物的东西。这种印象会欺骗我们吗？我们仔细看！这支粉笔：空间——更确切地说，这个教室的空间——处于这个物

的周围，如果允许我们不得已说“处在”（liegen）这个词的话。我们说，这支粉笔物占据着一个空间；被占据的空间物通过粉笔物的表面被排开，是表面？表面吗？粉笔物本身就是广延的，不仅围绕着它的是空间，而且在它本身上的也是空间，甚至它里面也是，就是这个空间被占据、填充。粉笔本身就存在于空间的内部（Inneren）；当然，我们说，它占据着空间，通过其本身的表面作为空间的内部而排开空间。因此，空间对于粉笔来说不单纯是外在的框架，但这里内部又意味着什么呢？粉笔的这种内部又如何显现呢？我们接着看，我们掰开这个物，我们现在就在内部了吗？我们完全像刚才一样，又重新在其之外了，情况没有丝毫改变。粉笔物是某种比较小的东西，现在都不取决于我们。不管它是大一些还是小一些，断裂的表面不如通常那么平滑，这同样无关紧要。就在我们想要通过掰开或分割粉笔而把握内部的那个时刻，它已经又隐藏起来了，我们仍然可以继续刚才的分割，直到全部的粉笔变成了一堆粉笔屑为止，在放大镜或显微镜下，我们还可以继续分割这些细小的微粒。像人们所说的那种“机械的”分割的实际界限何在，完全不必弄清楚。在任何情况下，这种分割原则上都根本不会与已有的东西不同，它们就出自那个已有的东西；这个物是4厘米长还是4微米（0.004毫米），这始终只不过是多少上的区别，没有是什么（本质）的区别。

如今，我们可以接着机械分割之后继续进行化学分子的分解；我们还可以继续追溯到分子的原子结构，因为我们想要顺着我们问题的苗头，使自己保留在与物的最切近的范围之内。但即使我们遵循化学或物理的道路行进，也根本无法走出一种机械领域，即超出这样一种空间领域，某种质料性的东西就在这个领域中，从一点到另一点运动着或静止在某一点上。自从尼尔斯·玻尔（Niels Bohr）1913年建立了原子模型之后，基于当今原子物理学的成就在物质和空间之间的关系虽然变得不再简单，但并没有什么根本性的不同，占有一个位置，占据着空间的东西，本身必然是广延的。我们的问题是，它如何在广延的物体的内部显现，更确切地说，空间是如何处在“那里”的。结果是：对于不断变小的物体来说，这种内部一再会重新变成外部。

此间，我们的粉笔变成了一堆粉笔屑。尽管我们设想，没有什么东西从原材料堆中消失掉，所有一切仍然聚集在一起——只是它不再是我们的粉笔，也就是说，我们不再能够以熟悉的方式在黑板上书写。这事我们并不在意，但无法回避的是，我们没能够在粉笔的内部发现属于它本身的空间。或许我们还行动得不够快，我们再次折断粉笔！断面以及里面依次排列的部分现在成了外部，而本来是内部表面的部分，本身恰恰是其中曾排列着微粒的地方，它对于这些部分来说已经成了外部。粉笔的内部究竟从哪里开始，外部又终止于何处呢？粉笔是由空间组成的吗？难道说，空间终究只是容器，因此只是组成粉笔的包围者，是粉笔本身所是的东西的包围者吗？粉笔只是占据了空间，物被让予了某个场所，空间的给予恰恰说明，空间仍然是外在的。占据着空间的东西，总是要形成某个外部和某个内部之间的界限，但内部其实只不过是进一步回溯的外部。（严格说来，空间本身既没有外部又没有内部，如果不是鉴于空间的话，哪里还有什么外部和内部？或许空间只是外部和内部的可能性，但本身既不是外部的也不是内部的。“空间是外部和内部的可能性”，

这种说法可能是真的；我们称为“可能性”的东西，就是还不完全确定的东西，“可能性”可以有多种含义。我们并不主张说，通过前面的说明，物与空间的关系问题就得到了确定，或许问题还没有被充分地提出，尤其是关系到诸如粉笔这类事物的空间，进而关系到书写工具，一般使用工具的空间，我们还不曾注意到被我们称为用具空间的东西。）

我们的思考应该转向空间和时间是否“外在于”诸物。现在表明：甚至最早看似物的内部的空间，如果从物体意义上的物及其微粒来看，仍然是外部。

时间更加外在于诸物。这里的粉笔同样拥有其时间，在这个时间点内它们在这里，在另一时刻它们在那里。在追问空间问题时，好像还有一点希望，在物本身中去寻找答案，但在时间问题上，本身就不存在这样的情况。时间在诸物上流逝，就像湍溪流过卵石；或许甚至连这都不像，因为石头在水的冲刷中还会被移动，相互摩擦并磨损，而时间的流逝却完全不会打扰诸物。时间从5点15分到6点继续前行，这与粉笔毫无关系，虽然我们说：诸物“与”时间“一道”或“在”时间的“进程中”发生变化，甚至臭名昭著的时间之“齿”，据说还啃食着“物”。物在时间进程中变化，这毋庸置疑，而有人曾考察过时间，考察它如何侵蚀着诸物，也就是说，通常以何种方式给诸物制造麻烦。

但也许诸物的时间只有在非常出类拔萃的物上才可以被察觉到，我们熟悉这些东西：钟表，它们显示着时间。我们观察这些钟表：时间在哪里呢？我们看见了表盘和走动着的指针，但并没有看见时间。我们可以打开或彻底检查这只表，时间在哪里呢？而这只表并不直接给出时间，它是根据汉堡的德国海洋观测站所给出的时间校对的。如果我们到那里去旅行，问一问当地老百姓，他们从哪里弄来了时间，我们不会比旅行前更聪明。

所以，如果甚至在显示着时间的物上都无法发现时间的话，那么，它似乎真的与诸物本身没有任何关系了。然而另一方面，说我们借助钟表确定了时间，这也决不只是单纯的空话。如果我们否认这一点，会产生什么后果呢？不仅日常秩序本身将崩溃，所有技术上的计算都将成为不可能。历史，一切回忆和一切决断都将面临同样的下场。

然而，物与时间有何种关系呢？所有探寻的尝试都不断加深了一种印象，即空间和时间只是容纳物的领域，与这些物漠不相关，但可以用来指定每一个物的空间-时间-位置。这种容纳领域在何处真正地存在或如何存在，仍然悬而未决。但非常明确的是：个别的物都是凭借这种位置而成为这一个，可是无论如何——按照可能性——也还确实有许多相同的物，恰恰是当人们只盯着物本身的问题，而不是从其框架出发来考察时，每一个物并非必然是一个不可替换的“这一个”；每一个物只有鉴于空间和时间才是这一个。

于是，最伟大的德国思想家之一的莱布尼茨就曾很自然地否认在任何时候可能出现两个相同的事物。鉴于此，莱布尼茨提出一个特别的原理，支配着他的全部哲学，我们今天对此还几乎没有任何概念，这就是principium identitatis indiscernibilium。这个原理说的是：两个无法区分的物，即两个完全相同的物，不可能是两个物，它们必然是同一个东西，即是一个物。为什么？我们感到奇怪。莱布尼茨所给出的论证，对于那个基本原则，正如对于其全部哲学立场来说恰恰是本质性的，两个相同的物不可能是两个，就是说，每一个物都是不可替代的这一个，因为根本不可能有两个相同的物。为什么不可能呢？物的

存在是作为上帝被造物的存在，这个名义要在基督教-神学的意义上来理解，如果有两个相同的物，那么上帝就曾两次创造同一个东西，简单事情还要永恒者重复一次，这样一种肤浅的、机械的作为，与绝对创造者的完善性相违背，有悖于perfectio Dei（神的完善）。所以，基于被造物意义上存在之本性，就不可能有两个相同的物存在。那条基本原则以明确的、或多或少被特意表达出来的一般存在者及其存在的基本原理和基本概念为基础，此外还基于创造者及其一般制造活动的完善性的明确概念。

我们现在还没有做好充分的准备，能够对莱布尼茨所提出的原理及其论证发表看法，应该再三审视，对于“物是什么”的追问进行到了什么程度。情况可能是这样的，即完全排除掉基督教信仰式的真理问题，这个原理的那种神学证明对于我们来说就是不可能的。然而，有一点无疑现在才变得明朗起来，那就是，关于物之存在特性的问题，成为每个个别的或这一个的问题，完全或根本上与存在问题相关联。存在对于我们来说，仍然意味着上帝的被造物吗？如果不是，又会怎样呢？难道存在对我们根本没有更多的意味，以至于我们在混乱中四处乱撞？谁来决定存在及其可规定性的情况呢？

但是，我们目前只是追问了包围着我们的最切近的诸物，它们显现为个别的和这一个。从莱布尼茨的指点中我们得出这样的结论，即物成为每个这一个，同时也是另一个的那种特性，可以从物本身的存在出发进行证明，而不能仅仅通过其与空间-时间-位置关系得到证明。

6.物作为每个这一个

现在，我们要以诸物是由何处而被规定为“每个这一个”（je dieses）的特性的问题为基础，提出一个更加临时性的问题，这个问题已经包含在前面说过的东西中了。

我们说过：围绕着我们的每一个别的物都是这一个，如果我们对于所遇到的某个东西说，它是这一个，那么，我们真的说出了关于物本身的某种东西了吗？这一个，即这里的这个，也就是我们现在所指的东西。在“这一个”中包含着某种指示，某种说明。我们由此就给某种其他的东西——那种与我们一起存在的，我们与之共在的东西——下指示交付到某物上面，更确切地说，在“此”范围内的一种指示，“此”，这个“此”。“这一个”更确切指的是：直接切近的“此”，而不是我们用“那一个”所意指的某个较远的，但仍然还是在此或彼的范围之内的东西——这个“此”，那个“彼”。拉丁语在这里有明显的区别；hic的意思是“这里的这个”，iste代表“那个”，而ille则表示“那个离得很远的”；希腊语的ἐκεῖ，诗人们也用来指“那个”，那种位于后面的，我们称之为对面的东西（Jenseitige）。[1]

语法上把“这个”、“那个”这样的词称为指示代词，这种词表示，指向……这种指示的词的一般语词特性，在代词、代名词中就可以表现出来；那些给全部西方语法确立标准的希腊语法学家们称之为ἀντωνυμία（代名词），᾽Αντωνυμίαι δεικτικαί（指示代名词）。在“这个”、“那个”这类词的名称中，包含着对其本质非常明确的解释和领会，这种领会对于西方语法来说虽然是特有的，尽管直到今天还一直支配着我们，但也起着误导作用。与名词、名称或基本名词一样的代名词，这些头衔就意味着，用诸如“这个”那类的词取代基本名词的位置；它们确实起了这种作用，但也仅仅起这样的作用。我们谈论粉笔不一定要说出名称，而可以用“这个东西”来代替，但这样形成的代理功能，却不是代词的原始本性，它们的提示功能才是比较原始的。当我们考虑到冠词“der、die、das”源自于起指示作用的词的时候，就会马上理解它们。我们习惯地将冠词放在名词之前，冠词的指引性提示总是超过名词，对名词的命名一定是基于某种指示活动而发生的，这就是一种“表示”，让人们看出现的东西或现成的东西。在指示代词中发挥作用的指称功能，根本上属于言说最原始的环节；它们决不是单纯的代理，因而不是次要的或卑微一等的。

注意上面所谈论的情况，对于正确估价“这一个”非常重要，那些功能以某种方式包含在每一个名称本身之中。只要物与我们照面，它们就会呈现出“这一个”的特性，但对此我们还是说，“这一个”并不是物本身的特性，倘若物只是某种相关的指示对象的话，那么“这一个”就只不过是领会了这种对象。而那些使用指示代词的言说者或意指者，人，一定是个别的主体。“这一个”，只不过是我们这方面一种主观的附属品罢了，而不是物本身所具有的特性。

---

[1] “Jenseitige”也有宗教意义上彼岸的、来世的东西的意思。——译者

7.主观的-客观的，关于真理的问题

“这一个”只是对物的某种“主观的”规定，确定这一点，无疑什么都说明不了，我们从中可以看出，我们可以同样正确地说，它们是某种“客观的”；因为“obiectum”就意味着被抛到对面的东西，倘若“这一个”与我们相对立，即它是客观的话，那么就指的是某物。某个“这一个”之所是，不依赖于我们的情绪或爱好，毋宁说，如果它确实与我们相关，那也恰恰取决于物。只是有一点很清楚：我们在日常对于物的经验中所使用的诸如“这一个”这类的规定，决不是自明的，而且还有如此多的假象。完全悬而未决的是，在成为“这一个”的规定之中，包含哪种关于物的真理，成问题的是，我们在日常关于物的经验中所拥有的真理究竟是哪一种，是主观的还是客观的，是两者混合的还是与两者无关。

到目前为止我们只看到，即使超出日常经验的范围，诸物仍旧处于不同的真理之中（牧人和天文物理学家的太阳，日常的桌子和科学的桌子）。现在表明：即使对于牧人来说的太阳的真理，关于日常的桌子的真理，比如“这个太阳”或“这张桌子”的规定，这种“这一个”的真理就其本质而言仍然是难以捉摸的。可是，如果不是充分了解了与之相符合的真理的形式的话，我们又为何随时要说些关于物的什么东西呢？同样，我们可以提出相关的问题：如果我们不是认识了物本身，以便确定哪种真理可能或必然与之相符合的话，我们又何以知道有关物的真正的真理的某些情况呢？

于是就清楚了：直接通往物的道路并没有铺好。之所以如此，并不是由于我们在中途遇到了阻碍，而是因为我们所涉及到的那些规定，以及我们指派给物本身的东西——空间、时间、“这一个”——作为诸规定而给予的东西，并不属于物本身。

另一方面，我们不能援引无聊的回答说：如果这些规定不是“客观的”，那就是“主观的”。还可能是，这些规定与两者都无关，而主观与客观的区分，还有主体-客体的关系本身就是最成问题的，尽管这些可以指示出受欢迎的哲学退路。

一种似乎很不令人愉快的情况是，如果不知道那种物本身就处于其中的真理的形式的话，关于物之物性就没有答案。但是，如果不知道其真理还成问题的物之物性的话，关于物的这种真理同样不会有答案。

我们应该立足于何处呢？地基从我们这里滑走了，或许我们已经近乎掉到了井里，女仆一定会嘲笑。而且就此而言，我们自己只不过就是这些女仆，也就是说，如果我们暗中发现，所有对“这一个”和诸如此类事物的这些言说，都不过是幻想的和空洞的话。

当然，如果我们现在想要以某种非法的途径逃避所表明的困境，那么——不是对于我们的日常生活，而是对于哲学来说——就是最糟糕的事情。我们可能会说：可是，日常经验还是可靠的。当我用它时抓着它，或者当我不用它时把它放下，这支粉笔就是这支粉笔，这是显而易见的。当然，如果事关日常使用的话，就是这样。但现在的问题是，这些物的物性究竟在何处，“这一个”是否就是对物本身的一种真正的规定，我们再一次追问，关于物的真理凭什么或如何被规定为每个“这一个”。就此，我们进行一番考察，黑格尔在

《精神现象学》（WWII，73页以下）中已经做过了。当然，我们的开端、层面和目的都和黑格尔的思路不同。

思考表明，把物规定为“这一个”只是“主观的”，因为这些规定依赖于经验者的立足点和时间点，由此在主体方面直接形成关于物的经验。

粉笔通过什么成为了这里的这一个而不是另一个呢？只不过是通过它恰恰在这里，更确切地说，通过它现在在这里的这个事实，这里和现在使之成为这一个。所以，在指示着的规定中——这一个——我们领会了与这里，即与一个地点，与空间之关系，同样领会了与现在，与时间的关系。我们早就知道了这些，至少大体上知道。但现在，我们要特别注意关于粉笔的真理：“这里有支粉笔，”这是一个真理。此外，这里和此时还规定了我们所强调的这支粉笔，这就意味着：这一个。然而，这太清楚不过了，简直就是带有侮辱性的自明性，而我们居然还在做无用功，反复啰嗦着关于粉笔自明的真理。我们想要获得关于粉笔的真理，为此，我们不想丢掉这种珍宝，甚至还要把它记录下来。

为了达到这个目的，我们拿一张纸条把这个真理“这里有支粉笔”写下来，我们把记录下来的这个真理放在真理之所依据的物的旁边。讲座结束之后，两扇门都打开了，教室需要通风，穿堂风把纸条——我们设想——顺着走廊吹了出来。一个在去食堂路上的学生发现了这张纸条，读到“这里有支粉笔”这句话，认为这个记录完全或根本不符合事实。通过一阵气流，真理就变成了非真理，让人感到惊奇的是，原来真理就取决于一阵风。可是，哲学家们通常却编造说，真理是那种本身普遍通行的、超时间的和永恒的东西，并且抨击那些说真理不是永恒的人。这指的是相对主义，他们教导说，所有一切都是相对真实的；有时正确，有时不正确，没有什么是固定不变的，人们把这种说教称为虚无主义。虚无主义、虚无、忧郁哲学、悲观主义、不英勇的、忧烦和阴暗的哲学——这些无聊的头衔名目繁多，这些头衔使同代人感到恐惧，于是，人们就借助所产生的恐惧来驳斥有关的哲学。真是一个美好的时代，人们根本不再需要在哲学方面进行反思，而随便一个什么样的人都可以偶然地对恐惧发表高见！而现在，真理甚至据说完全取决于一阵风！据说？我怀疑，情况或许并不是这样的。

最终，这种情况是由于我们只记录下了依附于一张漂浮不定的纸条上的不完整的真理。这里有支粉笔，更确切地说，现在，这里有支粉笔，我们必须更确切地把这个“现在”确定下来，我们为了不把记录下来的真理交给一阵风，我们必须把有关现在的真理，并同时把有关粉笔的真理写在这块固定的黑板上。现在——现在是何时？我们在黑板上写下：“现在是午后。”现在就是现在，在这个下午。讲座结束之后——我们这样设想——教室被锁上了，因此就再没有人来奉承这个记录下来的真理了，也没有人会偷偷来篡改它。第二天一早，校舍管理员进来擦黑板，他看到了这个真理：“现在是午后。”他觉得这句话是不正确的，这个教授搞错了。一夜之间，真理就变成了非真理。

真是令人惊奇的真理！粉笔本身在这里，或者说，在每个现在的这里，是一个此时此地的物，每当我们期望得到关于它的某种确切答案时，它就愈发显得奇特。发生了变化的，毕竟只是这里或现在，以及由此对物的规定；而粉笔仍然还是某个“这一个”，所以，

尽管这些规定完全属于物本身，“这一个”是物的某种一般规定，从属于其物性，但“这一个”的普遍性通常却要求把每一个东西都规定为当时的。如果粉笔不是某个此时此地的东西的话，它对于我们来说就可能不是其所是的东西，即不是某支粉笔，也就是说，不是这一个而是另一个。当然我们可能会说，粉笔对于我们一定是某个“这一个”，而我们最终想要知道的是，粉笔本身是什么？为了达到这个目的，我们让关于粉笔的真理不依赖于我们，并把它托付到纸条或黑板上，可是却看到：本该在真理中小心保存的关于粉笔本身的某种内容，却从真理转化成了非真理。

这就暗示我们，关于粉笔之真理应该另寻他途，也就是说，我们不应该把真理托付到纸条或黑板上，而要由我们来保存，而且还要远胜于迄今为止在我们这里所保存的，就此而言，我们应放弃或承受对主观主义奇怪的畏惧。很可能是这样的，我们越是把关于粉笔之真理理解为我们的东西，我们就越是接近粉笔本身之所是。很多方面都显示出：物的真理与空间和时间关联在一起，由此可以推断，我们通过进一步探究空间和时间之本质，就会更加接近物本身，即使一定还会或再三会产生假象，正如其空间和时间对于物来说似乎只是一个框架一样。

最后又产生了问题，关于物的真理，是否仅仅是借助纸条而被物所承载或附着在物上的东西。或者难道不是相反，物本身离不开真理，就像它们在空间和时间中出现那样，真理难道不是那种既不依附于物，也不存在于我们这里的东西，也不是居于天上的随便什么地方。

也许迄今为止的所有思考根本没有别的什么结果，以致我们现在对于物进退两难，不知该怎么办。当然，我们的目的决不是要对这种混乱状态置之不理，而是要知道，在精力充沛地走向物的瞬间所面临的特有状况，由此我们想要知道，物之物性情况如何。

如果我们现在回忆起初的势态，那么，我们就可以在带有明确意图的反复追问的基础上衡量一下，我们为什么向物本身推进得如此之少。我们开始确定：围绕着我们的物都是个别的，而每个个别的物都是“这一个”。借助目前标画的这些特征，我们就处于指明物的领域中了，反过来看就是：处于物如何与我们照面的领域中。指明和照面通常意味着某个领域，我们所谓的“主体”就逗留于其中，如果我们想要把握这些领域的话，就一定会涉及到空间和时间，我们称之为时-空，它们使指明和照面这种堆放物的领域得以可能，这些物被迫从空间和时间方面表现出来。

8.物作为诸特性之载体

或许我们从诸物那里所经验到的，以及从那里所看到的东西，与我们逗留于其中与它们照面的领域根本没有什么不同。而同时我们并没有摆脱疑问，我们是否至少在这个领域中走向了物本身，在这个领域中我们是否总已经逗留在诸物旁边了。如果情况是这样的，我们由此出发还可以看出一些关于物本身的东西，就是说，得到关于它们本身如何被建构的某种表象。因此，我们曾决定从围绕物的框架着眼，而不是只盯着其结构，这种做法是明智的，这条道路至少和前面的一样，有权要求从它上面开始。

我们再次追问："物是什么，某物如何显现？"尽管我们在物之物性上看出了这些，但如果我们现在谨慎地进行工作，首先仍需停留在个别物上，盯着它们并保持这种状态。一块石头——它是硬的、灰色的，表面比较粗糙；具有不规则的形状，它是重的，而且是由某某材料组成的。一株植物——它具有根、茎、叶；是绿的，有凹痕；叶柄是短的等等。一只动物有眼睛和耳朵，它从一个地方走到另一个地方，它除了有感觉器官，还有消化器官和生殖器官，它所使用和形成的器官以某种方式更新着，我们把这些物——正如也具有器官的植物一样——称为有机体。一块表具有齿轮、发条和表盘等等。

我们可以这样没完没了地继续进行观察，我们由此而确定的东西是正确的，我们所做出的说明，可以更加可靠地推断物本身所显现给我们的东西。我们现在更明确地追问：诸物本身对我们表现为什么样子？我们不考虑那是石头、玫瑰花、狗、钟表或其他什么东西，而只是注意诸物一般之所是：一定是具有某某特性的东西，一定是有这样那样性能的东西，这个"某物"是特性的承载者；某个东西居于所汇集的诸特性之下；这个东西是持久不变的，我们在它上面确定特性的时候，会反复将其作为同一个东西而返回到它上面，现在，物本身就是这样。据此，一物是什么呢？一个便于诸多易变的特性所环绕的内核，或者说，一个这些特性居于其上的承载者，将其他东西据为己有的某种东西。无论我们怎样歪曲或翻转，物的构造本身就是这样显现的。而环绕着它们的是作为其框架的空间和时间，这是非常明确和自明的，以至于人们简直害怕去特意说明那种陈词滥调，这也完全是明摆着的事情，以至于人们并没有认识到，我们为什么造成了这种事态并首先谈及"这一个"，谈论有关各种成问题的形而上学原理，谈论真理的等级等诸如此类的东西。我们说过，考察应该在日常经验的范围内进行，还有什么比如其所是而存在的物更容易理解呢？我们还可以进一步对物进行描述并且说：如果一个物改变了其特性，就会在其他某个方面产生其影响。诸物相互作用或相互对立；诸物之间的这种关系又源自于物所重新"具有"的进一步的特性。

物及其关系的这种特征与我们称之为"自然的世界观"相符合。说"自然的"——是由于我们完全保持"自然"，排除了所有深奥的形而上学、所有关于知识的异想天开的和无用的理论。我们保持"自然"，同时也让诸物本身保持其本己的"自然"。

如果我们现在已经可以对哲学发表意见，并对其进行反复追问，那么这就说明，哲学

从古到今确实没有说出任何不同的东西。我们关于物所说过的——它是诸多特性的承载者——柏拉图或首先是亚里士多德就已经说出来了，人们后来或许用不同的词和概念来表述，但根本上还是指同样的东西。尽管哲学“观点”如此不同，如亚里士多德和康德，但情况依然如此。因此，康德在《纯粹理性批判》（A182）中作为一个原则说到：“一切现象[即一切对于我们的物]都包含着作为对象本身的持存的东西（实体），而可变的东西只是作为其形式，即某种对象存在的形式。”

所以，物是什么？答案是：物就是诸多在其上现成的并同时变化着的特性的现成的承载者。

这个回答如此的“自然”，以至于它同样统治着科学的思维，不仅支配着“理论”思维，而且还统治着一切与物打交道的方式，以及对它们的计算和估价。

我们可以通过这些熟悉和流行的头衔来把握传统的对物之物性的本质规定：

1.ὑποκείμενον（躺在下面的）　——συμβεβηκός（加在上面的）

　基体（Unterlage）　——总是与之共存，并借助它而安置的东西

2.substantia（实体）　——accidens（偶性）

3.承载者　——特性

（4.主词　——谓词）

9.真理、物和话语的本质结构

“物是什么？”这个问题早已普遍得到了满意的答案，就是说，这个问题显然已经不再是问题了。

对于所有这一切来说，这个问题的答案，即物被规定为现成特性的现成承载者，确实以某种方式得到了证明，而且其真理任何时候都可以某种方式得到证明，这是无法超越的。因为这些证明是“自然的”，并因而是如此的流行，以至于人们甚至必须特意地强调它，以便引起注意。

对于物的本质规定的通行的真理来说，这些证明的根据何在呢？答案是：在于决不亚于真理本身之本质的东西。真理——这意味着什么？真实的东西就是通行的，这种东西关系到与事实相符合的东西。如果它指向事实，即如果它衡量事物本身之所是的话，就是符合事实的，因此，真理就是对物的衡量。显然，决不只是个别的真理衡量个别的物，而是衡量真理本身之本质。如果真理就是正确性，就是与……相符合的话，那么，这显然格外适合于真理之本质规定：真理必然衡量物之本质（物性），由于真理之本质被当作衡量，物的结构就必然反映在真理之结构中。

如果我们在真理之结构中和在物的本质结构中一样，都遇到同样的结构的话，那么，从真理本身之本质出发，就可以表明对物之本质结构的通行规定之真理。

真理是在物上面的衡量，与诸物的符合。可是现在，那种衡量的东西是何种形式呢？符合的又是什么呢？我们所提到的东西，是真的还是假的呢？如其所然，把真理理解为与诸物的符合，这再“自然”不过了，同样，自然而然就确定了它是真的还是假的。我们所发现、提出、阐述或为之辩护的真实的东西，都是用词来把握的，但个别的一个词——门、粉笔、大、但是、和——不是真的也不是假的。真或假一定只是针对语词的连接：这扇门是关着的；这支粉笔是白色的。这样的一种语词连接，我们称之为一个简单的陈述，它要么是真是，要么是假的，所以陈述才是真理发生的地点与场所。我们也同样简单地说：这个或那个陈述是一个真理。真理和非真理——这在于陈述。

这样一种真理如何作为陈述而组建起来呢？一个陈述又是什么呢？“陈述”的名称是多义的，我们区分出了四种含义，它们都属于一个整体，并首先在这种统一中形成一个陈述结构的完整概要：

针对……的陈述	话语
关于……的陈述	情况
在……方面的陈述	消息
说出对……的看法	表达

那些被法庭作为证人而传讯的人拒绝陈述，也就是说，首先他一言不发，他有意保留他所知道的情况，陈述在这里意味着说出来的信息在意义上与隐瞒相对立。如果做出了陈述，那么组成这个陈述的通常不会是个别的不连贯的词语，而应该是一个报告，决定做陈

述的证人描述情况。在这个报告中，关于事实要件被说了出来，陈述表达了案件，比如事情的经过和情况，这恰恰就是要调查的侦破切入点。证人说出：屋子很昏暗；百叶窗是关着的等等。

信息在比较广义上的陈述，本身就是由比较狭窄意义上的“陈述”，即话语组成的。陈述在比较狭窄的意义上，不是指把什么东西说出来，而是指言词，关于屋子的情况，说出来的情形以及关于事物的全部状况。陈述现在意味着：着眼于情形和事态，从其而来或从其出发来看，对此说些什么；陈述，即关于……的情况。这种情况这样被给予，即针对话语所言及的，情况所涉及的东西而形成陈述。陈述的第三种含义，按照所言及的东西，比如针对屋子，获取那些与之相符合的东西，并特意地去言说、去道说作为与其相符合的这些内容。在这种意义上被说出来的东西，我们称之为“谓词”，陈述在第三种意义上就是“谓词性的”，它们就是话语。

因此，陈述就有三个方面的含义：一些说明情况的话语，如果是特意给其他人介绍情况的，就成为信息。如果得到的情况是正确的，就是说，如果话语是真实的，信息就是符合的。作为话语的陈述，比如由H对a、b的陈述，就是真理的本源。在话语，即一个简单真理的结构中，我们区分主词（Subjekt）、谓词（Prädikat）和系词（Copula）——对象词、陈述词[1]和连接词（Verbindungswort）。真理就在于，谓词与主词相符合，并在句子中作为符合的词而被确定和言说。真理的结构及其环节，即真实的句子的结构环节（主词和谓词），正是按照真理本身所指向的东西来衡量的，根据作为承载者的物及其特性来衡量。

这样，我们就从真理之本质，即真实的句子结构中推断出一个明确的证据，用来证明人们给物的结构所规定的真理。

如果我们现在再来概观一下所有凸显我们的问题“物是什么”的答案，那么，我们就可以针对它们提出三个方面：

1.把物规定为特性之承载者，完全“自然”地出自日常经验。

2.对物性的这种规定，自古以来就已经在哲学中确立起来了，之所以这么明确，是由于从其本身出发完全“自然”地导致的。

3.对物的本质的这种规定之合法性，最终要通过真理本身之本质得到证实或证明，真理的这种本质同样也是从其本身明确起来的，就是说，是“自然的”。

一个以非常自然的方式就回答了的，而且同样自然的，随时都可以得到证明的问题，真的就不再是问题了。如果人们还想要坚持这样的问题，这要么是盲目的顽固，要么就是某种形式的疯狂，冒险顶撞“自然的”常识或毫无顾忌地冲撞权威。我们放弃本身已经解决了的问题“物是什么”将是明智的，但在明确放弃这个解决了的问题之前，我们还要提出一个过渡性的问题。

---

[1] 对象词（Satzgegenstand）就是主词，陈述词（Satzaussage）即谓词。——译者

10.规定物的历史性

我们已经指出关于“物是什么”这个问题的答案是：物是特性之承载者，与之相符合的真理在陈述中，在一个主词和谓词之连接的句子中具有其场所。这个答案——已经说过——是完全自然的，其证明也同样如此，只是我们现在还要问：这里“自然的”意味着什么呢？

那种在日常明晰性的范围内立刻就被“不费劲”地理解了的东西，我们称为“自然的”。比如，对于一个意大利工程师来说，他不费劲地就理解了大型轰炸机的内部结构。对于一个从最偏僻的山间村落出来的阿比西尼亚人来说，这个东西也是一个物，但完全或根本不是“自然的”。它不是不言而喻的，也就是说，比起这个人及其部落已经日常熟悉的东西来，它并不是不借助任何进一步的帮助就能明白的东西。对于启蒙时期来说，那些按照理性自己给自己提出来的确定的原则而得到证明和理解的东西就是“自然的”，因此适用于每一个人本身和一般的人。对于中世纪来说，那些其本质和自然都出自于上帝的东西完全是自然的，而按照这种起源，立刻就会受到神的干预（Eingriff Gottes）并能够以某种形式得到维护。对于18世纪的人来说，自然的东西对于其他任何一个解除了束缚的普遍理性本身都是合理的东西，在中世纪的人看来就非常不自然，反过来同样如此，就像经历了法国革命的人所了解的那样。所有这一切都说明：“自然的”东西完全或根本是不“自然的”，这里就是说，对于随便一个生存着的人来说，自明的东西并不是自然的。“自然的东西”一定是历史性的。

在我们的背后升起了一团疑云：怎么，如果这些让我们感觉到非常自然的物之本质规定根本不是自明的话，难道就不是“自然的”了吗？于是，在物的本质还没有以这种方式得到规定之前必须花一段时间，之后还要再用一段时间来获取关于物的本质规定。确立关于物的这种本质规定，从来都不是绝对地从天而降的，而是本身基于完全确定的前提条件。

事实就是这样。我们在柏拉图和亚里士多德那里就可以追踪到对物之本质规定的变化的大致轮廓。情况不仅仅是在发现物的同时，或与物的发现相关，话语本身也被发现，同样，作为依照物而衡量的真理，在话语中拥有其场所。我们通过这些所谓的对真理之本质的“自然的”规定，为物的本质规定的正确性获取某种证据，真理的这种自然的概念，同样也并非立刻就是“自然的”。

因此，我们一直所引用的“自然的世界观”并不是自明的，它非常成问题，这种劳神的“自然的东西”，在一种突出的意义上，是某种历史性的东西。所以很可能是，我们“自然的世界观”被某种千百年来对于物之物性的解释所左右，在此期间，诸物其实完全不同地与我们照面。由于对“物是什么”这个问题的回答是未经思考的，所以我们的过渡性问题：“自然的”意味着什么，就受到了阻碍。问题似乎现在才明确了一些，问题本身变成了一种历史性的东西。我们根据某种假象，无思想地或貌似客观地接近物，并且说，它们是我们看不到或无法说明的特性之承载者，由此，我们倒不如说是道出了某个古老的历史传

统。可是，我们为什么不想对这种历史听之任之呢？它并没有妨碍我们，我们很方便地就能适应对于物的那种理解。假如情况是，我们对发现和解释物之物性的历史非常熟悉，这对于诸物也丝毫没有改变。有轨电车并不因此就不像以前那样行使，粉笔照样是一支粉笔，玫瑰花还是一朵玫瑰花，猫还是一只猫。

我们在第一节课就强调说：哲学是那种思想，人们不能直接地借助它开始。但或许可以间接地开始，也就是说，在明确的条件下，或在人们不再能够立刻就看出来的道路上开始，这条道路是由哲学所开辟的，也只能由哲学来开辟。

在明确的条件下，如果我们努力去彻底反思当今自然科学对于无生命和有生命的东西的内在研究状况，如果我们同样地彻底思考机械技术与我们的此在的关系，那么就会明白，这些领域的知识和问题是有限度的，某种比较原初的与诸物的关系其实是缺失的，这种关系只不过通过继续发展和技术的成果来伪装。我们感觉到，动物学和植物学对动物和植物的研究及其研究方法，可以说是正确的，然而，它们还是动物或植物吗？它们难道首先不是被设置好了的机器，对于它们人们暗地里可能会承认，它们“比我们还机灵”？

当然，我们可以不努力去彻底思考这条道路，我们可以继续坚持我们“自然地”发现的东西，即坚持人们不再继续思考的东西，我们可以把这种无思性用作衡量物的尺度。于是，电车照样继续行使，因为发生或没有发生的决断，并不是通过有轨电车或摩托车而进行的，而是在别处，即在历史性的自由领域内发生的，也就是说，在那里，一个历史性的此在面对自己的根据而进行决断。并朝向他所选择的知识的自由之等级，以及他作为自由所设定的东西而进行决断。

这种决断对于不同的时代，或在不同的民族那里是不尽相同的，不可强求。借助当时自由选择的知识之等级，即凭借追问的坚定性，一个民族始终为自己设定了其此在的等级。希腊人在追问能力中看到了其此在的全部高贵；他们的追问能力是以那些不能或不想追问的民族为界来确立标准，他们称之为野蛮人。

关于物的知识的问题我们可以听之任之，并认为某一天它会自动走上正轨。我们可以钦佩当今自然科学和技术的成就，而无须知道这种成就从何而来。比如说，现代科学只有通过早期的热情追问与古代的知识，与其概念和原则进行争辩才得以可能。我们不需要知道这些，而且可以认为，我们是如此庄严的人，以至于对于我们来说，这些必然得来全不费工夫。

但同时，我们通过追问的必然性而确信，所有迄今为止思想的广度、深度和确定性都必须超越，因为我们只是成为了通常与其自明性一起转瞬即逝的东西的主人。

决断不是通过空话，而只能通过实际行动做出。我们为追问而决断，为一个非常迂腐和极其乏味的问题而决断，千百年来它仍然只是一个问题。在此期间，另有一些人可能会把他们的真理从容地放到人的上面，尼采在他孤独的思考过程中曾写下这样一句话：

非凡的思考：不是作为个人，而是作为人性而自觉。我们思考，我们反思：我们就走上了伟大的小路！（《强力意志》585）

我们现在走上了一条小路，追问“物是什么”的小问题的小路。结果表明：看似自明的规定却不是“自然的”。我们所给出的答案，在古代就已经有了，当我们貌似自然或无偏见地追问物，其实就已经在这个问题上说出了关于物之物性的某种前见。问题的特性已经道出了历史，因此，我们曾说，这个问题是一个历史性的问题，当我们想要带着充分的理解去追问这个问题时，其中就包含对我们的先行行为的某种明确指示。

如果问题是一个历史性的，我们应该怎么办呢？这里的“历史性”意味着什么呢？目前我们只能确定：关于物的问题通行的答案源于以前的、过去的时代。我们可以确定，从那时起，即使没有发生颠覆性的改变，对物的讨论也是五花八门，各种关于物、话语以及物的真理的理论，在千百年的进程中不断涌现。由此可以表明，各种问题和答案，正如人们所言，都具有其历史，即已经成为过去的事情。可是，当我们说“物是什么”是历史性的问题的时候，我们所意指的恰恰不是过去的事情，因为任何关于过去的报告，可以说关于物的问题的准备阶段，都涉及到某种静止的东西；历史报告的这种形式就是一种明显的历史之定格，而这却又是一个发生的事件。当我们追问仍然还在发生的事情时，就是在历史性地追问，尽管表面上看它已经过去了。我们追问仍然还在发生的事情，追问我们是否还能对付这种事件，这样它才可以自行展开。

因此，我们追问的不是以前出现的关于物的意见、观点或原理，以便把它们一个接一个地排列起来，就像把出自各个年代的矛做一个兵器陈列那样。我们根本不是在追问物之本质的公式或定义，这种公式只是历史性的此在在存在者之整体中所拥有或采纳的基本立场的渣滓或沉淀。而凭借这种基本立场，我们追问在其中发生的事件，以及此在正在发生着的基本运动，这种基本运动看似不再存在，因为已经过去了。但如果运动是不可确定的话，它就不一定非要消失，它也可能处于静止状态。

对于我们来说，过去发生的事件，即绝对不再存在着的事件，可能是静止的。而且这种静止可以拥有存在和现实之丰盈，最终会本质性地在实际存在的东西（Aktuellen）意义上提升现实事物的现实性。

事件的这种静止并不是历史的不在场，而是其在场的一种基本形式。我们通常认为或首先想象的过去的东西，充其量只是以前“实际存在的东西”，当时引起或设法引起轰动的东西，它们一定属于历史，但并不是真正的历史。单纯过去了的东西无法穷尽曾在的东西，这种存在并活动着而形成其特性的东西，是发生着的事件的一种特殊的静止，其特性再度由已经发生了的东西来确定。静止只是本身维持着的运动，通常比运动本身更令人不安。

11.真理-话语（陈述）-物

早先发生的事件的静止状态，可能具有其不同的形态和基础。我们来看一下，就此而言，我们的问题会是怎样一种情况。我们听说，在柏拉图和亚里士多德时代，作为特性之承载者的物的规定就形成了，同时，话语之本质也得到了揭示。因此，也就在同一时期，对于真理的标志被理解为对于物的感知的衡量，这种真理在话语中有其位置。所有这一切都在柏拉图和亚里士多德的对话和论述中，详细清楚地得到了表达，我们还可以指出，这种关于物、话语以及真理的学说，如何在斯多亚学派那里就发生了变化，我们还可以进一步指出，在中世纪经院哲学中又是如何再次以不同形式出现的，而在近代又发生了变化，在德国唯心主义那里再一次改头换面。如果我们这样来描述有关“历史”的问题，就根本或完全不是在历史性地追问，也就是说，我们会使“物是什么”这个问题完全处于静止状态；运动仅仅是，我们借助某种报告对诸多理论进行相互比较而已。只有当我们将柏拉图-亚里士多德对于物、话语和真理的规定置入明确的可能性之中并就此做出决断的时候，我们才会使“物是什么”的问题走出静止状态。我们追问：物之本质的规定和话语之本质的规定以及真理之本质的规定只是偶然地同时发生的，还是说，所有这些环节都相互关联，甚至必然关联在一起？如果是这样的话，这些规定如何关联在一起呢？如果我们引用物之本质规定的正确性为根据来作证的话，那么，关于这个问题我们显然已经有了答案，无论如何都是这样。就此而言，真理之本质结构的规定——基于作为正确性的真理之本质——必然指向物之本质结构，由此，物之本质与话语以及真理之本质之间的明确关系就确定下来了，这也可以表面上从物与话语的规定顺序中看出来，主词-谓词-关系处于第四位。当然，我们不要忘记，我们提出所看到的这种关系，将其作为日常或“自然的”对问题之理解的看法，而这种自然的看法却完全是不自然的。这就意味着，其想象的稳固性随着追问的继续进行而自行消解了。您说：真理和话语之本质结构应该由物的结构来衡量呢，还是反过来作为特性之承载者的物的本质结构，根据作为“主词”和“谓词”之统一的话语之结构而被解释的呢？是人在物之结构上察觉到了话语之结构呢，还是他把话语之结构放到了物里面呢？

如果应该是后一种情况的话，那么立刻就会进一步产生问题：话语、陈述如何与之相符合，又如何偏离这种尺度或样本，物应该如何依其物性而得到规定？因为话语、陈述、规定或言说都是人的行为，结果是，不是人符合于物，而是物以人，以人的主体，被人们所熟知的“我”为标准。对物和语词之间的本源关系的这样一种解释似乎是难以想象的，至少对于希腊人来说是不可思议的。因为自我立场是某种现代的东西，因而是非希腊的，在希腊人那里，城邦给予尺度。于是，在希腊人那个思想家的民族里，就记下了这样一句话：πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν 。

“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，是不存在者不存在的尺度。”说出这句箴言

的人，普罗泰戈拉，据说曾写了一部题目很简单的著作，就叫做ἡ ᾽Αλήνεια，真理。说这句话的时间离柏拉图时代不会太远，这可能就是由于物的结构以话语的结构为准，而不是相反，不是“主观主义”。在这种情况下，“主观的”只是后来对希腊人思想的看法。如果实际上话语以及包含于话语中的东西被理解为正确性的真理是规定物的尺度的话，如果物因此就关系到了另外的或相反的东西的话，就像自然的观点所认为的那样，那么就会进一步产生问题：如何保证现在就真的切中了话语之本质，其根据何在？从何处来规定真理究竟是什么呢？

于是我们看到：先行于物之本质规定的东西，完全或根本不是过去或完成了的，充其量是重新开始运作并至今还成问题的东西。如果我们不是简单地人云亦云，而是想要把握我们自己所说的或通常所意指的东西，我们立刻就会陷入到问题的全部混乱之中。

有关物的问题首先在于：是话语或真理的本质从物的本质出发而得到规定呢，还是物的本质由话语之本质来规定？问题被确定为“非……即……”的形式，可是——这才成为决定性的问题——这种“非……即……”本身充分吗？物之本质和话语之本质之所以镜像地组建起来，难道是因为它们双方共同被深深扎根于其中的同一个根源所规定吗？然而，对于物和话语的本质及其来源来说，这个共同的根据是什么或者在哪里呢？是无条件的吗？我们一开始就说：物的本质就其物性而言所依赖的条件，本身不再是物或有条件的，它必然是一个无条件的东西，但无条件者的本质，同样也要借助被确定为物或形成物的东西而得到规定。如果物被认作ens creatum（被造物），认作神所创造的现成的东西，那么，无条件者就是《圣经》意义上的上帝，如果物被认作与“我”对立的对象，即作为非我的话，那么，无条件者就是“我”，德国唯心主义意义上的绝对的“我”。无条件的东西在物之上或物之下，还是在物之中去寻找，这要取决于人们所理解的条件或条件性的存在。

借助这个问题，我们首先切入到了规定物和话语及其真理之可能根据的方向中，但由此，最初关于物的问题在其开始的地方就发生了动摇。以前那个给予物之规定以尺度的事件，那个看似早已过去了的，但只是被卡在了真理中并从那时起就静止了的东西，就被带出了静止状态，关于物的问题走出其开端，重新又运动了起来。

通过指出关于物的这种内在的可疑问题，现在只是说明，我们在何种意义上认为这个问题是一个历史性的问题。历史性的追问意味着：将静止或束缚在问题中的事件释放并置入到运动之中。

当然，这样一种先行的东西很容易输给某种误解，人们可能会认为，那是因为一开始对物的规定推算有误，或者毕竟不充分、不全面。这种空洞自负的优越感是一种幼稚的玩笑，所有后来的东西只是由于来得较晚，它可以随时衡量以前的东西。如果在我们的追问中通常会涉及到批判的话，这种批判不是针对开端，而只是针对我们自己，只要我们把这种开端不再看作那样一种东西，而是当作某种“自然的”，即在某种不经意的歪曲中所携带着的东西。

把“物是什么？”的问题理解为一个历史性的问题，同时远离一种意图即，只是历史性地去报告以前出现过的关于物的看法，同样也远离那种嗜好，即，批判这些看法或通过对

当时正确的看法的总结，从目前的观点出发推算出或提出某个新观点。毋宁说应该做的是，根据其最简单的，在静止中被固定下来的运动特点，使这个问题最初的内在事件运转起来，这个事件并不是在遥远的时代、在随便什么地方远离我们的东西，而是在每一句话中，在每一种日常观点中，或在每一次朝向物的行进中都在此存在着。

12.历史性和决断

关于“物是什么？”这个问题的历史性特征所说过的内容，同样适合于我们今天或将来所要提出的任何哲学问题。当然这需要假定，哲学就是一种追问，自己给自己本身提问题，并因此一定或随时都在兜圈子。

我们一开始就看到，物如何首先作为一个个别的东西或某个“这一个”而指定给我们，亚里士多德将之称为τόδε τι，“这一个”。但个别性的规定实质上取决于如何把握共相之共性，个别性只是一种可能的情况或事例。就这方面而言，甚至在柏拉图和亚里士多德那里就已经做出了明确的决定，我们今天的逻辑和语法仍然处于其作用范围之内。我们进一步看到，对于“这一个”更进一步的界定，每次都要借助于空间-时间关系。同样，有关空间和时间的本质规定，亚里士多德和柏拉图已经指明的道路，我们今天仍然在其上面行进。

但在真理中，我们的历史性此在已经踏上了转变的道路，如果这条道路本身堵死了的话，我们只能为此经受这种命运，因为它并没有在其特有的、自身所确立的根据中，回过头来寻找走出自己的新的根据。

从所有说过的内容中我们很容易推断出，如果我们想要把“物是什么”这个问题，作为一个历史性的问题而提上日程的话，就必须做些什么工作。

首先应该做的是，使在希腊人那里对物和话语的本质规定的开端运作起来，不是为了要获得它以前如何的知识，而是要像它今天仍然本质性地所是的那样做出决断。只是，我们必须在这个讲座中放弃执行这个基本性的任务，这有两个原因，一是所提到的任务看似一个更加外在的事情，它并不会通过我们搜罗有关柏拉图或亚里士多德曾经在这里或那里，对于物和话语所说过的话的出处而完成。毋宁说，要想体验其意味，要想发现诸如物这样的东西，就必须有希腊人的此在之整体，他们的神、他们的艺术、他们的城邦和他们的知识参与进来，对于这条路来说，在这个讲座的框架内，所有前提条件都不具备。但即使这些可以实现，我们现在还是不能走上这条位于开端处的道路，或者说，对于所提出的任务，现在还不能完成。我们已经表明：一个关于物的单纯定义说不出什么，无论是我们在过去的资料中发现的也好，还是我们自己凭借雄心拼凑出来的一个所谓“新”的也罢。关于“物是什么”这个问题的答案，具有一种不同的特征，它不是一句话，而是一个转变了的基本立场，或者更准确谨慎地说，是迄今为止对于物的态度开始发生着的转变，是一种追问和评价的转变，是看和决断的转变，简言之：是在存在者之中的此-在（Da-sein）的转变。在与存在者的关系范围内去确定转变着的基本立场是整个时代的任务。但这恰恰要求我们借助更加明亮的眼睛，去发现那些我们通常所沉迷的东西，以及那些在对物的经验和规定中受到限制的东西。虽然在这些东西中——尽管已经发生了变化——存在有希腊的开端，但不是惟一的和主要的。而我们与自然的基本关系问题，我们对自然本身的了解问题，我们对自然的支配问题，都不是自然科学的问题——这些问题本身就成问题，问题在

于，我们是否或如何仍然对存在者本身之整体感兴趣。这样一种问题不是在一个讲座中，而很可能要用一个世纪来决定，但这也只有当这个世纪不是沉睡的时候，或者不仅仅认为它是清醒着的时候方能如此。问题只能在争辩中做出决断。

在近代自然科学的发展过程中，一种对于物的明确的理解取得了惟一的优先地位。据此，物就是质料性的、在纯粹空间-时间-秩序中运动的质点或某种与之相应的成分，然后，这样被确定的物再被当作一切物及其规定和追问的根据或基础。有生命的东西也是如此，倘若人们不相信，有朝一日借助研究无生命物质的胶体化学就可以澄清它们，有生命的东西也会变成这样。倘若人们将其特有的特性，作为无生命东西的延续或扩展来把握的话，同样，用具或工具也被认作一种质料性的物，只不过事后要进行整理，以便在其上面再附加某种特殊的价值。而这种真正作为一切物的基础的、对质料性的物的统治，超出了一般物的领域而延伸到了“精神性的东西”的领域中，正如我们曾经想要非常草率地称呼的，比如语言解释领域、历史领域、艺术作品领域等等。比如，为什么在我们的高等学校中，对诗人的讨论和解释数十年来如此无聊乏味呢？答案是：因为教师们对一个物和一首诗的区别一无所知，他们把诗当物那样来处理，还有，因为他们根本没有借助问题而透彻地领悟一个物究竟是什么。人们今天更多地读《尼伯龙根之歌》[1]而很少读荷马，也许是有原因的，但上述情况并不因此就有所改变，这只是同样的绝望——以前是希腊人的，现在是德国人的。但这种状况并不是教师的过错，也不是这些教师的老师们的过错，而是整个的时代，即我们自己的过错——如果我们始终没有睁开眼睛的话。

“物是什么”这个问题是一个历史性的问题，在其历史上，把物规定为质料性的现成东西具有不可动摇的优先地位。如果我们现实地追问这个问题，也就是说，当做出规定物的可能性之决断时，我们就几乎不可能跳过近代的答案，正如我们很可能忘记问题的开端一样。

但同时或首先，我们应该这样来追问“物是什么”这个无害的问题，即，将其作为我们的东西来经历，使之不再从我们这里逃离，即使我们早已不再有机会，也不要去听那些不具有使命的、宣布宏大启示的或抚慰灵魂危机的讲座，而这种追问只能：把沉睡的东西唤醒；或许能够把陷于混乱的东西整理就绪。

---

[1]《尼伯龙根之歌》（Nibelungenlied）是中世纪中高地德语叙事史诗，大约创作于1190—1200年，讲述的是古代勃艮第国王的故事，作者不详。——译者

13.总结

现在，为了最终界定我们先行具有的东西，我们做一个总结。一开始我们就强调，就哲学与科学的区别而言，根本不可能有追问的直接入口，这里任何时候都或必然需要一个导言。对于我们的问题“物是什么？”的这个引导性思考，现在该结束了。

问题可以从两个本质性的方面来说明：所追问的是什么以及如何追问？

第一个方面着眼于成为问题的东西——物。我们可以说是借助非常微弱的光亮，探究按照传统来审视物及规定其物性的视域。由此产生了双重结果：一是物的框架，时间-空间以及照面物的方式，“这一个”，其次是物本身的结构，诸特性的承载者，完全一般或空洞地说：“一”是为了众多而形成的。

第二个方面，尝试着眼于其如何必然被追问的方式来说明这个问题。讨论的结果是：这个问题是一个历史性的问题，由此而被意指的情况也得到了解释。对于我们的问题的引导性思考表明，在这个问题中持续性地伴随着两个引导性问题，并因此必然要被一起追问。第一个问题：诸如物这类的东西究竟归属何处？另外一个问题是：我们从哪里来获得其物性的规定？从这两个共同被问及的问题中，首先形成了我们必须遵循的引线和准绳，并非所有一切都由于单纯的偶然性和混乱而漫无头绪，关于物的问题并没有陷入绝望之中。

但这是一种不幸吗？这和如下问题是一回事：提出这样的问题究竟有严肃的意义吗？我们知道：人们从对于它的探讨出发，什么都不可能开始，如果我们不提出这个问题或对其充耳不闻，相应的结果也一样。如果我们没有看到高压线上的警戒牌并触摸了金属线，我们就会被电死，但如果我们不理会“物是什么”这个问题，则“什么都不会发生”。

如果一个医生看错了病，就会对病人的生命构成威胁。如果一个教师给他的学生以某种不可能的方式阐释了一首诗，则“什么都不会发生”。但如果我们在这里更加谨慎地说：不去理会关于物的问题或不能令人满意地解释诗，这似乎看起来也不会发生任何事情，或许这是件好事。尽管如此，有朝一日——或许50年或者100年后——仍然会发生某些事情。

“物是什么”的问题是一个历史性的问题，但比起对于问题的历史性特征泛泛而谈来，更优先、更重要的是，现在要在追问的过程中去讨论相应的特征。就讲座的目的和可能性而言，此时我们必须满足于某种解决方案。

我们既不能在希腊那里展现这个问题伟大的开端，又不可能把这些物的规定的全部关系摆到眼前，这些规定通过近代自然科学而取得了优先地位。但另一方面，这种知识不仅对于那种开端，而且对于近代科学的决定性时代来说，也同样是无法回避的，如果我们愿意根本性地发挥这个问题的话。

B 康德追问物的方式

I.康德《纯粹理性批判》的历史根基

我们如何才能——尽管是暂时地——真正走上探索我们的问题的“活生生”的历史道路呢？我们选择这条道路的中间部分，确切地说，开端和一个决定性的时代在这条中间的路段上，由于在一种创造性的意义上而以一种新的方式结合在了一起。这就是康德所从事的对物之物性的那种哲学规定。对物的本质界定决不是康德哲学偶然的附属物，对物之物性的规定是其形而上学的核心，我们通过对康德著作的一种解释，使我们走上本身就是历史性地追问物的道路。

康德哲学第一次赋予了全部近代思维和存在之根据以光明和透彻性，确定了其后的所有知识形态，决定着从19世纪直到今天对科学的界定和评价。康德因此也在所有先行者和后来者中鹤立鸡群，以至于无论反对他还是超越了他的人，全都仍然依赖于他。

此外，康德还与伟大的希腊开端具有某种共同点——尽管有天壤之别或历史性的距离，这同样使他在其之前和之后的所有德国思想家面前出类拔萃：这就是其思想和言说的无比清晰性。虽然这决不排除成问题和反复无常的内容，并且在模糊的地方从来不假装清楚。

我们使我们的问题“物是什么”变成康德的问题，然后再把康德的问题转换成我们的问题，讲座进一步的任务将由此而变得非常简单。“关于”康德哲学我们无需以宏大的概括或泛泛的空谈做一个报道，我们要把自己置入到它本身之中。将来应该只有康德在说话，我们需要做的只是偶尔在意义和方向上做一些指导，以便我们不会中途偏离追问的道路。因此，讲座具有一种路标的性质，路标与本身在道路上前行的东西相比，是一种无关紧要的东西，它们只是偶尔在路边出现或消失，目的在于指路并在被经过之后再度消失。

我们的问题“物是什么”的道路，通向了康德题为《纯粹理性批判》的主要著作。这个讲座同样不足以去详细考察这部著作的全部内容，我们必须再一次限制我们的道路之延伸。但我们要努力尝试在这种延伸的中间部分，也就是在主要著作的核心部分去把握内在的主要方向。如果成功做到了这一点，那么我们就不只是了解了一个18世纪的教授曾经写过的一本书，而是说，我们以一种历史-精神的基本立场行进了几步，这种立场今天仍然支撑并规定着我们。

1.康德著作在其生前的反响；新康德主义

康德曾经在他最后的几年以谈话的形式说：“我和我的著作早来了一百年，一百年以后，人们才会正确地理解我，然后我的书才会重新被研究和认可！”（瓦恩哈根·冯·恩泽，《日记I》，第46页）

这句话是表达了某种沾沾自喜的自以为是，还是表达了遭到排挤的恼羞成怒的绝望呢？两者都不是，因为这两种情况都不符合康德的性格。这里所表达出来的，是康德对于哲学如何进行或发挥作用的方式和方法的深刻了解。哲学属于人的最原始的烦劳（Bemühungen），对此，康德曾表示：“人的烦劳在一个固定的圆圈中转动，不断重新回到他曾经存在过的某一点上；于是，现在还尘封着的物质的东西，很可能就被加工成了一个美妙的样式。”（康德给加尔夫的答复，前言，福伦德出版，第194页）康德在这里表现出一个创造者卓越的平静，他知道，“现实”（Aktuellen）的尺度是尘土，而伟大的东西具有其自己的运动法则。

当1781年出版康德《纯粹理性批判》的时候，他57岁。直到这部著作的出版，康德已经沉默了长达十年之久的时间，在这沉默的十年间，即1770—1781年，荷尔德林、黑格尔和贝多芬都已经长成了小伙子。这部著作出版六年之后，1787年，第二版出版了，个别原理部分做了改动，加重了一些证明过程，但著作的整体特征没有改变。

同时代的人面对这部著作无可奈何，它由于其提问之高度，由于其概念建构之严格，由于其对问题的远见卓识的划分，由于其表述的新颖性及其重要目标而超出了所有习以为常的东西。康德知道，他对此非常清楚，著作在全部规划和方法方面都违背时代的兴趣，康德本人曾经把他的时代流行的兴趣描画为，力图把哲学上规定诸物之艰难，想象成轻而易举的事情（前言，第123页）。虽然其本质的意图并没有被把握到，而且始终只是被从某种偶然的外在方面来着手研究，这部著作还是激起了轩然大波，产生了大量不厌其烦、翻来覆去的反对和辩护的论文，到了康德去世的1804年，这些论文的数量已经达到了2000篇之多。席勒的那首著名的诗就提到了这种与康德争辩的状况，标题是《康德及其解释者》：

> “仅一个富人居然就养活这么多的乞丐
>
> 假如国王大兴土木，马车夫就有事做了。”

同样是这个席勒，还曾帮助过歌德理解康德哲学和一般哲学，歌德后来曾说道，他只读了“康德”中的一页，对于他所起的作用“就好像进入到了豁然开朗之境”。

在康德生前的最后十年，1794—1804年，他的著作得到了理解，而且按照他的说法，他的哲学的作用也在一种明确的方向上得到了发展，这是通过年轻的思想家费希特、谢林

和黑格尔发生的。他们的哲学都是在康德哲学的基础上——更准确地说，以摆脱他的哲学的方式——提升为众所周知的、被历史上表达为“德国唯心主义”的那种形态。在这种哲学中，康德的声望虽然被跳过了，但并没有被胜过，之所以终究无法胜过他，是因为康德真正的基本立场并没有被攻破，而只是被抛弃了；它不止一次被抛弃，是因为它根本就没有被占有，它只是被绕过去了。康德的著作就像一个坚不可摧的要塞，屹立在最前线的背后，已经有一代的后来人尽管猛烈但也恰恰因此徒劳地冲击了它，也就是说，并没能真正创造性地形成敌人。借助德国唯心主义，一般哲学似乎最终获得了成功，对知识的管理彻底或惟一地被托付给了科学。但在19世纪中叶前后，“回到康德”的呼声高涨，这种向康德的回返，形成了一种新的历史性的精神状况；返回康德同样是通过背离德国唯心主义而明确起来的。19世纪中叶前后的精神状况具有本质性的标志，突出表现在科学的特殊形态的统治；人们用“实证主义”这个词语来描述其特征。这是一种见识，其作为真理的资格之首要或最终的尺度，在人们称作“事实”的东西中，超出事实的东西——人们认为——无需争辩，它们就是决定真理或非真理的最高法庭。那些在自然科学中通过实验而证明的东西，在历史的精神科学中通过手稿或文本得到证实的东西就是真的，这里要说的是，它们是惟一按照知识的方式可以证明的真实的东西。

回到康德是被这样的意图所引导，康德是在为实证地理解科学寻求哲学的证明或辩护，而这同样是一种本质性地背离德国唯心主义，把背离自身理解为背离形而上学。因此，这种重新转向康德的运动，就将其哲学理解为对形而上学的摧毁，人们称这个朝向康德的回返运动为“新康德主义”，以区别于其生前的追随者，以前的康德主义者。当我们从今天的立场出发来通观返回康德的运动时，立刻就会产生疑问，他们是否重新获得了只是被德国唯心主义绕过去或跳过去了的康德的基本立场，甚至是否能够真正发现它。实际上，过去和现在都不是这么回事。尽管如此，这场哲学运动仍然保持着新康德主义在19世纪后半叶的精神史中不可磨灭的功绩，主要有以下三点：

1.通过复兴——尽管是片面的——康德哲学，实证主义彻底滑落到了对事实崇拜中。2.通过对其著作细致的解释和研究，康德哲学本身从整体上被人们所熟悉。3.哲学史的一般研究，尤其是古代哲学研究，以康德哲学为引线被提升到了一个更高的层面上。

当然，如果我们以哲学的真正使命为尺度来衡量那些同样没有更多意义的东西的话，只要那些东西相互抵消而没有什么回报，所有这些暂时都还没有更多的意义。

当我们把康德哲学在一种更加宽泛的视野中看作新康德主义时，康德在西方形而上学中的历史地位就变得更加清楚了。但这只不过意味着通常意义上的一种改良了的历史主义见识，而不是同他本人首次赢得的基本立场进行的争辩，在这里必须使他所预言的“人们将重新研究和认可我的书”成为现实。如果做到了这一点，就不再有新康德主义了；因为任何简单的“某某主义”都是某种误解和历史的消亡。康德的《纯粹理性批判》属于哲学的工作，只要这个世界上真正有哲学，它们就会每一天都重新生成，永不枯竭。这些工作高于任何将要“战胜”它们的尝试，那些尝试只不过是以做出判断的方式跳过了这些工作而已。

2.康德主要著作的标题

在这里，我们要尝试着借助“物是什么”这个问题而置身于康德的著作中，更确切地说，作为学习者去面对它。

然而，目前还完全不清楚的是，一部标题为《纯粹理性批判》的著作，与我们的问题“物是什么”会有什么关系呢？鉴于这种情况，我们只能亲身经历，即我们将参与到这部著作之中，就是说，通过后续的解释而参与其中。然而，为了不至于使一切都过久地处于完全模糊的状态中，我们尝试进行一个先行的说明，我们试图立足于这部著作中，以便在运动中尽快接近我们的问题。先行的说明应该事先指出，我们的问题在何种程度上与这部著作最内在地相关联，而不考虑我们是否接受了康德的基本立场，我们在何种程度上改变了或没有改变它。我们以解释标题的方式来澄清这个问题，计划是这样的，我们在康德著作的段落中，先找到解释的地方，而无需首先对著作前面的部分有所了解。

《纯粹理性批判》——大家都知道，“批判”和“批判活动”意味着什么；“理性”——一个“理性的”人或一个“合理的”建议是什么，任何人也都能理解；而纯粹与非纯粹（比如不纯的水）的区别也非常清楚。尽管如此，我们还是无法正确地思考这个标题——《纯粹理性批判》。对于某种批判，人们首先一定会想到一些被说成是不能令人满意的、不充分的，因此是消极的东西，于是，某种像不纯粹的理性的东西就会遭到批判。尤其是《纯粹理性批判》与对于物的追问所应有的关系，完全是无法理解的。然而，我们可以理直气壮地宣称：这个标题所表达的无非就是关于物的追问。但作为问题，正如我们所知，它是一个历史性的。标题意味着在其运动的某个重要阶段中的这段历史，标题意味着物的问题，而且是一个彻头彻尾的历史性标题。从外表上看这就是说：康德对他的著作完全清楚，他给出了这样一个标题，它是时代状况所要求的，而同时又超越了时代。这个标题表达了追问物的怎样的历史呢？

3.范畴作为被陈述的方式

我们回忆一开始对物的本质规定，是以陈述为引线进行的。简单的陈述就是作为话语的一种言说，关于某种东西的某种情况在话语中被说出来，比如“这间屋子是红色的”，这里的“红色”是针对屋子而说的；被谈及的东西，那个ὑποκείμενον（躺在下面的），是基体（Unterlage）。因此，在有针对的言说中，可以说某物自上而下地，以在下面躺着的东西为基础而被说出来；希腊词的κατά 意思就是“自上而下到某物”；φάναι 意味着言说，φάσις 意味着言词。简单的陈述就是一种κατάφασις（自上而下的言词），是一种λέγειν τι κατά τινος（借某物言说某物）。

在某物上面可以有各种不同的、关于这个物而向下言及的内容被说出来。“这间屋子是红色的”；“这间屋子是高的”；“这间屋子比较小”（比起旁边那间来）；“这间屋子在巴赫”；“这间屋子是18世纪的”。

以这些不同的陈述为线索，我们可以追踪到物本身当时是如何被规定的。就此而言，我们现在注意的就不是这个特殊的物，比如这间屋子，而是在任何这样的物的任何这种陈述中所普遍表明的那种东西——物性。“红色”，从某个确定的方面，即关于颜色而说出了物具有何种性质；着眼于共相，某种性质、品质针对物而被说了出来；在言及“大”的时候，量、广延被说了出来（数量）；在“比较小”中所言及的是这间屋子和另外那间的比较（关系）；“在巴赫”，说的是地点；“18世纪”，说的是时间。

性质、广延、关系、位置、时间就是一些规定，关于物所说的普遍的东西。如果我们在陈述中提及或言及它们，我们在这些视线通道中观看物，物在这些通道上对我们显现的话，这些规定就叫做“方面”（Hinsicht），物从这些方面对我们显现。但倘若它们终究要下降到物上而被言说，那么，物也就通常或总已经作为始终在场的东西而一道被言说了。一般来说任何作为物的物的东西，这种“降到物上而被说出来的东西”，其物性和一般性由之而得以被规定的东西，希腊人称之为κατηγορία（范畴），（κατα-άγορεύειν）（自上而下地——宣布）。这些针对某物而被言说的东西，无非就是作为一个存在者的物所具有的性质、广延、关系、位置、时间，一个存在者之存在的一般规定，在诸范畴中被说出来，诸物的物性意味着：作为某个存在者的物之存在。我们不可能经常或足够明确地注意到现在凸显出来的事实，即前面提到的那些规定，形成某个存在者之存在，因而形成物本身之存在的东西，它们的名称已经通过陈述而超拔到了物之上。这些名称对于存在之诸规定来说，不是一种偶然的标志，而是对存在的惟一一种解释，居于这些存在之规定的命名中，作为对所陈述状况的指示。从此以后，在西方思想中，存在之规定就意味着“范畴”，这件事最明显的表现我们早已强调过：那就是，物的结构与陈述的结构相关。当关于存在者之存在的系统学说，即“存在论”，从前或如今仍然把提出某种“范畴学说”作为真正的目标而设立的时候，这指的就是一开始时对存在者之存在的解释，也就是说，从陈述出发对物之物性的解释。

4.λόγος -ratio-理性

陈述就是λέγειν（言说）——把某物称作某物的一种形式，这基于：把某物理解为某物。拉丁语的reor，ratio（理性）就意味着把某物当作或冒充为某物；因此ratio就是由λόγος（逻各斯）翻译过来的。简单的陈述同样具有基本的形式，我们就是按照这种形式而对物指谓或思考些什么，思想的基本形式以及由此思想本身，就成了规定物之物性的引线。范畴一般性地规定存在者之存在，根据存在者之存在来追问存在者究竟是什么和如何存在，被认为是哲学的首要任务；这种追问，是头等的、第一位的和真正的哲学，πρωτη φιλοσοφια，第一哲学。

本质性的东西仍然作为简单陈述的思想，λόγος（逻各斯），ratio（理性），就是规定存在者之存在，即规定物之物性的引线。这里的“引线”意味着：在对在场状态，即存在者之存在进行规定时，被陈述的方式引导着视线。

λόγος（逻各斯）和ratio（理性）在德语中被翻译成理性（Vernunft）。对于我们来说，这里第一次显示出了一方面对物的追问和另一方面对“理性”（《纯粹理性批判》）的追问之间的某种关系。但在西方形而上学的发展过程中，如何达到一种“纯粹理性批判”，以及这意味着什么，并没有因此就表现出来，我们现在要在狭窄崎岖的道路上来进行这方面的探索。

5.近代数学的自然科学和一种纯粹理性批判的形成

我们早已听说，对物的本质规定除了在希腊人那里的开端之外，近代自然科学的兴起是决定性的。基于这个事件的此在之转变，改变了近代此在的特性，并由此改变了形而上学的特性，而且还为一种纯粹理性批判的必然性做好了准备。所以，出于多方面的原因，我们必然要从近代自然科学的特征出发，来获得一种更加明确的概念。而且，我们还必须放弃深入探讨特殊的问题，我们在这里甚至不能追踪其历史的主要阶段。这段历史大量的或大部分的事实是我们所熟知的，然而，有关推动这个事件的最内在关系的知识，我们还相当贫乏和模糊。只有这一点是完全清楚的，科学的变革是在持续了一个世纪之久的，关于思维的基本概念和基本原理的争辩，即关于面对物和一般存在者的基本态度的争辩的基础上发生的。这样的一种争辩只能在古代和中世纪自然学说传统的彻底统治中进行，它们要求一种非同寻常的概念性思维的广泛性和确定性，并最终要求对一种新的经验和操作方法进行控制。所有这些都需要以惟一的一种渴望权威性知识的热情为前提条件，这种热情只有在希腊人那里可以找到，这种知识首先并不断地质疑自己的前提，并试图找到其根据。保持这种不断的怀疑，似乎成了人为了保持物的永不枯竭和纯粹性所能采取的惟一方式。

科学的变革通常只通过自身就能发生，但此外它本身还基于两方面的原因：1.基于劳作经验，即控制和使用存在者的指向和方式；2.基于形而上学，即关于存在之基本知识的筹划，基于对存在者知识性的建构。就此而言，劳作经验和存在之筹划，始终是按照行为和此在的基本特征而相互交替地出现或发生的。

我们现在尝试着粗略说明近代知识活动的这种基本特征，但其目的在于理解近代形而上学，并由此而理解像康德《纯粹理性批判》这种工作的可能性和必然性。

a）近代自然科学与古代和中世纪自然科学不同的特征

人们习惯上喜欢这样来表明近代科学与中世纪的区别，人们说，前者向来都从事实出发，而后者出于一般的思辨原理和概念，这在某种程度上是正确的。但同样无可争辩的是，中世纪和古代的科学一样注重事实，同样毋庸置疑的是，近代科学也致力于普遍原理和概念。甚至，这种责难也会加到近代科学的奠基人之一伽利略的头上，加到他及其经院科学的追随者们所做的工作上。他们会说，这些东西是“抽象”的，也就是说，它们只是在一般原理和原则中来回推导。可是，这种责难只有在一种强化了的，或更加自觉了的意义上才适合于伽利略。因此，古代和近代科学立场的对立，不能就这样确定下来，即像人们说的那样：这边是概念和理论原则，那边是事实。古代和近代科学双方，每一方都关涉到两方面，事实和概念；而决定性的问题在于如何把握事实的方式和如何确立概念的方法。

16和17世纪的自然科学之伟大和优越性在于，那时的研究者们全都是哲学家；他们深知，没有单纯的事实，毋宁说，某个事实只有在说明原因的概念的光照中，并且从来都是

按照那些概念的作用范围才是其所是的。而我们十多年来和今天更多地停留于其中的实证主义，其特征则与之相反，它认为，只要有事实或另外的事实或新的事实就足够了，概念只不过是人们无论如何都会需要的应急措施，但人们不应该过多地与之为伍——因为这些东西是哲学。当今科学状况中奇怪的，或者更确切地说不幸的首先是，人们以为可以通过实证主义来克服实证主义，当然，这种态度只是支配着平庸的或辅助性的工作，而在那些真正的、开创性的研究那里，所发生的情况与300年前没什么区别；那个时代也有他们的迟钝。相反，就像今天原子物理学的领袖玻尔和海森伯，他们彻头彻尾地以哲学的方式进行思考，并且只是因为这样，他们才能从事新的问题研究并首先保持不断的怀疑。

所以，如果人们试图通过把近代科学说成是事实科学，来表明它与中世纪科学的不同特征，那么，这在根本上还是不充分的。人们通常会进一步看到古代与近代科学之差异在于，后者进行实验，其知识“通过实验”来证明。但实验，即尝试着通过某种对物或事件明确的安排，来获取关于物的反应情况，这在古代和中世纪都是为人们所熟知的，任何手工的或通过工具与物打交道都基于这种经验的方式。这里同样不是实验本身，不是广义上的经验观察，而是如何安排实验的方式和方法，或者它在何种意图下进行才是实验的基础。可以推断，实验的方法与概念性地规定事实的方法，以及确立概念的方式，即与先行把握物的方式相互关联。

除了这两种通常所谓的近代科学的标志——它们是事实科学和通过实验进行的研究——之外，人们一般还会提到第三个特点。他们强调说，新的科学是进行计算和测量的研究。这是正确的，只是这同样适合于古代科学，它们同样借助尺度和数字进行工作。问题又一次在于，以何种方式或在什么意义上应用或进行计算和测量，它们对于规定对象本身具有什么影响。

借助对所谓的近代科学的三种特征的刻画——它们是事实科学，它们是进行实验和测量的科学——我们并没有涉及到近代知识活动的基本特征。其基本特征一定在于那种同样原始地、决定性地彻底统治着科学本身的基本活动的东西：那就是，与物在劳作中打交道，以及物之物性的形而上学筹划。我们应该如何把握这种基本特征呢？

当我们说：近代的知识要求是数学的，我们就把正在探求的近代知识活动的基本特点引向了另一个话题。源自于康德经常被引用的、可是又很少被理解的话：“但我认为，在每一种特殊的自然学说中可能涉及到的真正的科学，正好和在其中所涉及到的数学一样多。”（《自然科学的形而上学基本原理》“前言”）

重要的问题是：这里的“数学”和“数学的”意味着什么？情况似乎是，我们只需从数学本身中就可以汲取这个问题的答案。这是错误的，因为数学（Mathematik）本身只是数学的东西（Mathematischen）的一种明确的形式。

实用的和理论的数学如今被算做自然科学学科，这有其历史的原因，但本质上并不是必然的。数学以前属于博雅学科七艺（septem arts liberals）之一，数学几乎不是一门自然科学，正如“哲学”不是一门人文科学那样，哲学本质上几乎不属于哲学学科，正如数学不属于自然科学学科一样。人们如今以这样的方式来安置哲学和数学，好像只是讲座目录中

的某种瑕疵或疏忽。但或许它是某种完全不同的东西，它甚至给对这种事实进行思考的人们以一种暗示，即不再会有一种被证明或澄清了的诸科学的统一，这种统一不再是必要的或不再是问题了。

b）数学的东西，μάθησις

如果事情不能从数学出发而得到说明的话，那么，借助“数学的东西”情况又如何呢？提出这样的问题，我们十足地是在玩弄词汇，就算找到了这个词语的出处，也一定于事无补。但是在希腊人那里，在词语所发源的地方，我们允许做这种假设而不会有危险。“数学的东西”按照词语构成来自于希腊词τά μαθήματα，可学习的东西（Lernbare），因而同时是可教的东西（Lehrbare）；μανθάνειν 的意思是学习，μάθησις 的意思是教导，更确切地说，是在双重意义上：作为教和学的过程中的教导，或者说，作为所学到的东西的教导。这里的教导和学习，是在一种宽泛的，同时又是本质性意义上来说的，而不是指后来狭义、空洞的学院或学究式的含义。然而，强调这些对于把握“数学的东西”的真正含义来说还不够，因此就必须要考察，希腊人与数学有多么深的瓜葛，他们把它突出来所针对的是什么。

如果我们考察希腊人把数学归入到什么地方，他们在这种秩序中界定数学时所针对的是什么，我们就可以体会“数学的东西”到底是什么。希腊人首先按照以下规定来提及数学的东西，τὰ μαθήματα：

1.τὰ φυσικὰ（自然物）——从自身出发而产生或出现的物；2.τὰ ποιούμενα（制造物）——通过手工被制造出来的，或作为手工的东西出现的物；3.τὰ χρήματα（使用之物）——使用并因此可持续支配的物——这可能要么是φυσικά（天然物），石头或诸如此类的东西，要么是ποιούμενα（制造物），特意制造的物；4.τὰ πρὰγματα（事务）——通常与我们相关的物，我们加工、利用、改造或者仅仅思考或研究它们——πράγματα（事务），与πρᾶξις（行为）相关，这里的πρᾶξις 要完全广义地理解，既不是狭义上的实际的使用（见，χρῆσθαι（被使用）），也不是在πρᾶξις 的意义上作为道德行为意义上的行为；πρᾶξις 是一切活动、经营和忍耐，也包含着ποίησις（制作）的东西；最后，5.τὰ μαθήματα（可学习的东西），在目前我们浏览过的四种首先提到的特征之后，我们在这里还必须就μαθήματα 说：“就其……而言的物”；问题是：就什么而言？

在每一种情况中，我们都可以看出一点：数学的东西涉及到物，更确切地说，涉及物的某个确定的方面。我们借助数学的东西来追问我们的主导问题“物是什么”。如果物被数学地考察或对待的话，那么，它在哪方面被把握了呢？

我们早已习惯于在提到数学的东西时想到数，数学的东西和数明显处于某种关系之中。但问题是：存在这种关系，是因为数学的东西是某种数字性的东西呢，还是说相反，数字性的东西是某种数学的东西？是后一种情况。但只要数和数学的东西如此这般地相关，就会产生问题：为什么恰恰是数被当作数学的东西？数学的东西本身是什么，以至于

诸如数这类的东西必然被把握为数学的东西，并首先作为数学的东西而展现出来？Μάθησις 的意思是学习；μαθήματα 的意思是可学习的东西，按照所说过的，只要诸物是可学习的，它们就借助这些名称而被意指。学习——这是一种获取和占有的方式，但并不是每一种获取都是学习，我们能够获取一物，比如一块石头，可以携带着它或把它摆在岩石陈列室中；一株植物也同样如此；对于烹饪书来说：人们“获取”，就是说使用它。获取意味着：以任何一种方式把握对某物的占有并支配它。哪种形式的获取表现为学习呢？就我们学习它们而言，Μαθήματα ——物。但严格说来，我们不能学习某个物，比如一件武器；我们只能学习诸物的使用，因此，学习是一种获取和占有，被据为己有的是使用，那种占有通过使用本身而发生，我们称之为练习。而练习又只是学习的一种形式，不是每一种学习都是一种练习，但现在，在μάθησις（学习、教导）的本来的意义上，学习之本质是什么呢？学习为何是一种获取？我们在物上获取到了什么，它们如何被获取到呢？

我们再次考察一下作为学习的一种方式的练习。在练习中，我们获取武器的使用，即与之打交道的方式和方法，并将之据为己有，我们支配着与武器打交道的方式，这就是说，我们对待或处理的方式在于那种武器本身所要求的东西；“武器”所意指的并不是这支个别的明确编了号的步枪，而是比如98型步枪。但在练习中我们不仅学习填弹药、扣扳机、持握和瞄准，不仅是手的熟练，而且在所有这些活动中，我们同时或首先认识了物。学习无论如何都是一种认识着的学习，就学习而言，有各种学习的指向，有使用的学习，有认识的学习，认识着的学习又有不同的等级，我们认识着学习特定的个别的步枪，学习这种型号的武器之所是，一般来说的某种武器之所是。在学习使用的练习活动中，仍然有从属于某个确定范围内的认识活动，物一般性地成为知识，学习者成为了一名射手，而在物上，在武器上，仍然还有“更多”的认识。因而一般地学习到“更多”的知识，比如弹道学、机械学或某种原料的化学作用规律等等，在学习武器是什么之外，还学习到了这种确定的使用物是什么。但与此同时，我们还学习到更多的什么呢？学到了这样一种物所特别具有的性质，然而，我们在射击、在使用的时候无需认识到这种性质，当然不需要。但这并不排除，它从属于这样的某个物，就是说，如果想要使某个我们熟练使用的物成为可使用的，因而制造其的话，制造者就必然已经事先认识到了某物所特别具有的性质。关于物还有一种更加原始的认识，这种认识必须事先学到的，由此，一般说来才有了这些型号和相应的个别物，才有了通常属于某种射击武器或某种武器之所是的认识；这种认识必然先行得到把握，必然被学到或者是可学习的。这种学习着的认识对于物的制造来说，是根本的基础，而被制造的物反过来对于练习或使用来说，又首先是使其得以可能的基础。我们在练习中学到的东西，仅仅是可以从物上学习的有限的一小部分，原始的学习是我们从中获取每一个物根本之所是，从中获取某件武器之所是，某个被使用的物之所是的知识。但这些东西我们其实已经知道了，当我们学着认识这支步枪或某种确定的步枪型号时，我们首先并没有学习某种武器之所是，而是说，我们事先已经知道或必然知道了这些，否则我们就根本无法把步枪当作这样一个东西来感知。我们由此而事先知道了某一件武器是什么，只有这样，摆在面前的事情才会首先以其所是的东西而成为可见的，当然，我们只是

一般性地，以某种不明确的方式认识到了某种武器之所是。如果我们特意地或者以某种明确的方式认识到了这些，那么，我们就把握到了那种我们真正已经拥有了的知识，这种“获取知识”（Zu-Kenntnis-nehmen）恰恰就是学习，μάθησις 之真正的本质。μαθήματα（可学习的东西）就是诸物，只要我们作为知识来获取它们，将之当作在知识中所获取的东西，当作我们本来就事先已经认识了的东西，认识到了物体之物体性，植物之植物性的东西，动物之动物性，物之物性等等。这种真正的学习，因而就是一种最奇特的获取活动，是获取者只获取到了一种他根本上已经拥有的东西的获取活动。这种学习还与教导相关，教导是一种给予、提供活动；而在教导中被提供的东西并不是可学习的东西，毋宁说，被给予出来的只是对学生们指导，使他本身获取已经拥有了的知识。如果学生仅仅接受所呈现出来的东西，那他就什么也学不到，当他把所获取到的东西作为自己本来就已经拥有了的东西而经验的时候，他才算是在学习。只有在那样一种获取活动被经验到的地方才有真正的学习，即对人们已经拥有的，一种自身给予的（Sichselbstgeben）或作为一种东西的获取。因此，学习无非就是让另一个人学习，即相互学习，学习比教导更难；因为只有真正能够学习的人——只要他能学习——才能真正地教导，真正的教师只是通过他能够更好地学习，并愿意真正地学习才与学生区别开来。教师大多是在一切教的过程中学习的。

这种学习是最难的，即真正地或根本上领会我们往往已经知道了的知识。我们在这里惟一强调的这种学习，要求持久地停留在看似最切近的东西上，比如，停留在“物是什么”这个问题上。我们只是在不停地追问那个从结果看来显然无用的问题：物是什么，工具是什么，人是什么，艺术作品是什么，城邦是什么，世界是什么。

在古代的希腊，有一个著名的博学之人，他到处游历和演讲，人们把这个人称为智者。有一次当这个著名的智者巡游演讲从小亚细亚返回雅典时，在街上遇到了苏格拉底，苏格拉底的习惯是在大街上到处游荡和别人讨论，比如与鞋匠讨论鞋是什么，苏格拉底的话题和往常没有什么不同：诸物是什么。“你还是这个水平，”云游的智者高傲地对苏格拉底说，“总是对同一个东西说着相同的话？”“是的，”苏格拉底回答说，“我就是在做这些事情，而你却显得很特别，你从未确切地对同一个东西说出过相同的话。”

那种μαθήματα（可学习的东西），数学的东西，就是我们在诸物“上”本来就已经知道了的东西。因此，并不是首先从诸物中提取出来的，而是以某种方式本身就已经一道携带着的东西。由此出发，我们现在就可以理解，为什么比如数字是某种数学的东西。我们看到三把椅子并且说：这是三，“三”并没有给我们指出三把椅子，也没有说三个苹果或三只猫，或随便的三个什么样的物，或许是只有当我们已经知道了“三”的时候，我们才可能把物数作是“三”。所以，我们是通过这种方式来把握数字“三”本身的，即我们只不过是明确地领会到无论如何都已经拥有了的知识，这种获取知识就是真正的学习。数字是某种真正意义上可学习的东西，一种μάθημα（可学习的东西），即某种数学的东西。对于理解“三”本身，即“三性”（Dreiheit）来说，诸物对我们毫无帮助。“三”究竟是什么呢？是一个数字，一个在数字行列中位居第三的数，排在“第三”位！它是第三个数字只是因为它

是“三”。而“位置”——位置从何而来呢？“三”不是第三个数，而是第一位的数，但决不是“一”。比如，我们面前放着一只圆面包和一把刀，这是一个，这是另一个，当我们概括它们时，我们就说：这两者，这一个和另一个，而不说：这个“二”，不说1+1。只有当面包和刀子之外又出现了一只酒杯，而我们在总结所给予的东西时才会说：所有的；现在，我们将它们理解为总和，也就是说，理解为一种概括或一个如此这般的“多”。只有首先从“三”出发，原来的“一”才变成了第一，原来的另一个才变成了第二，变成了一和二，从“和”变成了“加”，才形成了位置和序列的可能性。我们现在所获取的知识，不是随便从哪个物中提取出来的，我们把握我们无论如何都已经拥有了的东西，它们与那种可学习的、必然被把握为数学的东西相关。

所有这些被我们理解为知识的东西，都不是从诸物那里学习来的。之所以数字是我们最熟悉的数学的东西，是由于诸如数字之类的东西，在我们所熟悉的与物打交道的过程中，在对它们进行算计或计算的时候，与我们在诸物上所获取的知识最切近，无需出自它们而创造出来，所以，这种最熟悉的数学之物随后也就全然变成了数学的东西。但是，数学的东西之本质并不在于那些对纯粹多少进行纯粹限定的数字，而是相反，因为数字本身在本质上就属于μάθησις（学习、教导）意义上的可学习的东西。

我们的术语“数学的东西”始终具有双重含义。首先意味着：以前面所表明的方式或只能以此方式而可以学习的东西；其次意味着：学习和行为本身的方式。数学的东西是那种可以在物上展现的东西，我们常常已经活动于其中，我们据此将其经验为物或那样的物。数学的东西是那种面对物的基本态度，以这种态度，我们把物当作已经被给予、必然或应该被给予我们的东西来对待。所以，数学的东西是了解诸物的基本前提。

因此，柏拉图在他学院入口的上方写下了一句名言：Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω！（不懂数学者请勿入内！）这句名言并没有过多地，或首先并不是说一个人必须受过“几何学”专业的训练，而是说，他要让人明白，真正的知识能力以及知识的基本条件，是对于一切知识之基本前提的认识，是对那种由知识所包含的立场的认识。一种知识，如果没有有意识地立足于其基础之上或没有理解其界限，那它就不是知识，而仅仅是意见。数学的东西，原始意义上对人们已经认识到的东西的认识，是“学院式”工作的基本前提，因此，这句关于学院的名言，所主张的只不过就是一种严格的工作条件或一种明确的工作界限。两方面所引起的结果是，我们在两千年之后的今天，仍然没有完成这个学院式的工作，而且也根本应付不了这个工作，只要我们严肃地对待自己的话。

对数学的东西之本质的这个简短思考，是由我们的主张引起的，即近代科学的基本特征是数学的东西。如上所言，这不可能意味着：在这种科学中应该使用数学，而是说，应该以某种方式进行追问，按照这种方式，狭义上的数学才必然参与进来。

因此，现在应该指出，近代思想和知识的基本特征在真正的意义上是数学的，以及在何种程度上可以这样说。带着这个意图，我们试图就其主要特征而展示近代科学的一个本质性的步伐，由此弄清楚，数学的东西存在于何处，它如何展开其本性，而同时又固化在某个确定的方向上。

c）近代自然科学的数学特征；牛顿的第一运动定律

近代思想并不是一蹴而就的，苗头出现在15世纪后期经院哲学中，16世纪断断续续地进退参半，到了17世纪才决定性地得以澄清和确立。这些事件全部通过英国数学家兼物理学家牛顿（Newton），更确切地说，通过其主要著作而首次得到了系统的和创造性的完成，其著作的书名是：《自然哲学的数学原理》，1686—1687年。书名中的“哲学”意味着一般科学（参见实验哲学）；“原理”指的是最初的根据，最初的即首要的根据，这种最初的根据和引导外行入门毫无关系。

这部著作不仅是以前成果的总结，而且同时为后来的自然科学奠定了基础，它推动了而同时又阻碍了自然科学的发展，当我们今天提到经典物理学时，我们所指的仍然是由牛顿所建立的知识、问题和证明的形态。当康德谈到“这门”科学时，他指的就是牛顿的物理学。《纯粹理性批判》出版五年之后，恰逢牛顿“最初的根据”发表一百年，康德出版了一本著作《自然科学的形而上学基本原理》，1786年，这是——基于《纯粹理性批判》所达到的高度——与牛顿的著作有意识的或补充性的对立。在这部著作前言的结尾处，康德明确提到了牛顿的著作，他创作的最后十年就是在这个问题领域内进行的。（在普鲁士科学院出版的康德著作计划内，这些遗著的第一卷将在近几月首次完整面世。）

我们通过对牛顿著作的匆匆一瞥——这里不允许说更多了——同时就对康德的科学概念进行了一个展望，并同时在这种基本概念中形成了一个视野，这些基本概念仍然适用于当今的物理学，尽管不再是惟一的。

这部著作开头有一个短小的章节，标题是：Definitiones（定义），它涉及到quantitas materiae（物质的量），quantitas motus（运动的量），涉及到力而且首先是vis centripeta（向心力）。接下来是注释，包括一系列有关绝对和相对时间，绝对和相对空间的著名的概念规定，关于绝对和相对位置，最后是关于绝对和相对运动的规定。再接下来的段落标题是：Axiomata，sive leges motus（运动的原理和规律），至此就进入了这部著作真正的实质性内容；分为三部分，前两部分讨论物体的运动，de motu corporum，第三部分讨论宇宙体系，de mundi systemate。

我们在这里只关注第一条原理，即牛顿摆在其著作最前面的那个运动规律，他是这样说的：Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum，nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare（任何物体，如果它不受或在它不受外力强迫而从一种状态到另一种状态之前，都将保持其静止状态或匀速直线运动）。人们称之为惯性定律（或者，有点不幸地被称作：lex inertiae，惰性定律）。

著作的第二版在牛顿生前1713年由当时剑桥大学的一个天文学教授科特斯（Cotes）出版，而且写了一个详细的前言。科特斯在前言中这样描述这个原理：naturae lex est ab omnibus recepta philosophis，“它是一条被所有研究者都接受了的自然规律。”

如今或很久以前研究物理学的人几乎不再对这条原理加以考虑了，当我们一般性地提

到它的时候，它好像是自明的东西一样，而且我们好像还知道这是以及何以是一条基本原理。然而，在牛顿把这条定律以这种形式推到物理学顶峰的一百年前，这条定律还不为人们所熟悉，牛顿本人甚至也没有发现它，而是伽利略发现了，然而，伽利略也只是在其最后的工作中感觉到了，但不曾特意地表达出来，是热那亚的教授巴利亚尼（Baliani）首先把这条已经发现了的定律作为一般原理而明确表达出来；然后，笛卡儿在他的《哲学原理》中采纳了它，并试图给予形而上学的证明；在莱布尼茨那里，这条定律扮演着一个形而上学法则的角色（参见Gerh.IV，第518页，反对拜勒）。

这条定律直到17世纪前还完全或根本不是自明的，再往前半个世纪，它就不仅仅是不为人所熟悉，而且，自然和存在者一般被一种方式经验，对于这条定律的方式似乎没有意义。在这条定律的发现及其被确立为基本法则的过程中发生了一场革命，它属于人类思维的最伟大的革命，并为从托勒密到哥白尼自然整体观念的转向首先提供了基础。当然，惯性定律及其规定在古代已经有了先行者，德谟克利特（4—5世纪）是根据某种特征沿着这个方向进行思考的。同时人们注意到，伽利略时代和他本人时而间接、时而直接地意识到德谟克利特的思想，然而，前人所思考过的东西，或者说在古代哲学家那里就已有的思想究竟如何：人们要想看到这些只有自己事先重新进行思考才行。康德在精神的历史中，对于这个基本事实曾有过非常清楚的表达，当他的重要著作出版之后，同代人就当着他的面指出，他所说的东西“同样已经”由莱布尼茨说过了，为了借此来反对康德，哈勒的艾伯哈特（Eberhard）教授（一个沃尔夫-莱布尼茨学派的追随者）专门创立了一份期刊《哲学杂志》，对康德的批判同样如此的浅薄而狂妄，以至于被一般大众广为称道。当这些勾当发展到离奇古怪的地步时，康德决定针对这些“令人恶心的工作”写一篇论战文章，题目叫做：《一个发现，按照它，所有新的纯粹理性批判都会由于某个旧的批判而被弄得可有可无》，文章是这样开头的：

> 艾伯哈特先生有了一个发现，那就是……“莱布尼茨的哲学和新近的哲学一样，同样包含着一种理性批判，然而新近哲学却导向了一种基于对知识能力进行严格划分的独断论，此外，所有较后来的真理，还更多地包含在一种被证明过的知性领域之扩展中。”但他却没有说明，为什么人们在这个伟大人物的哲学及其沃尔夫派继承者中并没有很早就看到这个事实，只是就所谓新发现而言，现在还并不熟练的解释者们在他们被指点之后，能在多大程度上完全清楚地在古人那里发现他们应该从何处着眼呢！

在伽利略时代情况同样如此：只有在新的问题被把握之后，人们才可能重读德谟克利特；而当人们借助伽利略领会了德谟克利特之后，人们就可能会指责他并没有说出什么新东西。一切伟大的洞见和发现充其量不过就是被好多人同时思考，它们必然会被一次又一次地重新思考，在那种惟一的努力中，对于同样的东西真正地说同样的话。

d）与近代经验相比较凸显希腊人的自然经验

d_1）亚里士多德和牛顿的自然经验

前面所提到的基本定律与以前对自然的理解有什么样的关系呢？西方直到17世纪还居于统治地位的自然整体（“宇宙”）观念，是通过柏拉图和亚里士多德哲学而确定下来的。这种概念的-科学化的思维，尤其受亚里士多德在关于物理学和天穹的想象中所提出的基本表象、基本概念和基本原则的指导，并被中世纪经院哲学所采纳。

因此，我们有必要简短地探讨一下亚里士多德的基本概念，以便能够评估牛顿第一定律所表达的革命之影响。对此，我们必须剔除一种成见，这种成见恰恰部分是由近代科学对亚里士多德的尖锐批判所助长起来的：好像他所确立的东西都不过是些虚构的概念，缺乏任何符合事实本身的证明。这种情况可能适用于中世纪后期经院哲学，他们经常沉迷于纯粹思辩地对无根基的概念进行肢解，但这决不适用于亚里士多德本人，毋宁说，后者恰恰是要为其时代争得这样的观念，即思想、问题和陈述一定是一种 λέγειν ὁμολογούμενα τοῖς φαινομένοις；《论天》Γ 7，306a 6：“与存在者本身之显现相符合的言说。”

在同一段落中，亚里士多德明确地说：τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν（制造知识的结果是产品，自然知识的结果总是严格与感觉相一致的现象）[1]。我们听到，希腊人把物描画为φυσικά（自然物）或ποιούμενα（人工物），描画为那种从自身中绽现出来的东西，那种被摆在这里的、被形成的东西。与之相应，有各种不同的知识，ἐπιστήμη，那种从自身绽现出来的东西的知识，以及那种被制造出来的东西的知识。与之相应的是知识的τέλος（实现、终点），即那种知识所到达的所停留的终点，它真正在其上面表现自身的各种不同的东西。据此就有了那句话：“关于制造的知识所依赖的东西，它事先所立足的地方，是制造活动的产品；而关于‘自然’的知识得以立足的地方，是τὸ φαινόμενον，自行绽现出来的东西；后者对于知觉，即对于单纯的接受或接纳活动来说，一定具有支配和给予尺度的资格。”（区别于制造或忙于诸物的劳作）亚里士多德在这里作为自然科学的先行基本法则而表达出来的东西，与近代自然科学的基本法则并没有任何区别，牛顿写道（Principia，liber III，regulae IV）：In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent，donec alia occurrerint phaenomena，per quae aut accuratiores reddedantur aut exceptionibus abnoxiae（在经验研究中，当还没有相对立的假说确立之前，必须把从诸现象中提取出来的原理要么当作是精确的，要么认为它非常接近真实情况，直到有其他现象帮忙，使这些原理要么得以更加精确地表达，要么使例外情况得以被克服）。

尽管行为的基本态度是相同的，但亚里士多德和牛顿的基本立场具有本质性的区别，因为当时被当作现象而把握到的东西以及如何解释它们的方式，此时和彼时是不一样的。

d_2）亚里士多德的运动学说

然而，先行的经验是一致的，即广义理解的自然的意义上的存在者——大地、天空和

日月星辰——运动的和静止的。静止只是被表明为运动的形式，就此而言，它随处都与物体的运动相关，但如何把握运动、物体以及两者之间的关系，却并不是确定或自明的。对于一般的或不确定的经验来说，诸物本身就运动、产生或消亡，因而处于运动之中，洞见到运动之本质及其归属于诸物的方式，需经过一条漫长的道路。古希腊人把大地想象为一个圆盘，被俄刻阿诺斯（Okeanos）[2]所环绕，更确切地说，这整个圆盘之上穹盖着天空，他们环绕着大地悠闲地匀速旋转。后来，在柏拉图、亚里士多德和欧多克索斯（Eudoxos）那里，大地被想象为——但各自不尽相同——一个圆球，然而仍旧居于万物之中心。

我们将把讨论局限在此后逐渐获得统治地位的亚里士多德的看法上，而同时也仅限于这样来谈及它，即突出它与牛顿第一定律所表达的内容明显对立就够了。

我们首先一般性地问：按照亚里士多德的说法，自然物的本质是怎样的？回答是：τὰ φοσικὰ σώματα 是καθ' αὐτὰ κινητὰ κατὰ τόπον 。“属于‘自然’并展现自然的物体，根据其自身，鉴于其位置是可运动的。”一般性的运动是μεταβολή，从某种东西转变成另一种东西。在这种宽泛的意义上的运动，比如变白或变红；但一个物体从一个地方被转移到另一个地方，这同样是变化，这种被搬走、运送或转运叫做φορά（位移）。Κίνησις κατὰ τόπον（穿过空间的移动）在希腊人那里意味着形成牛顿意义上的物体的真正运动的那种运动，这种运动与位置有明确的关系，而物体的运动是καθ' αὐτά，根据其自身的运动，这就是说：物体如何运动，它如何与位置相关或与什么样的位置相关，这一切都在其自身之中有它的根据。根据意味着ἀρχὴ（本原），确切地说，有双重含义：那种某物从它那里所源出的东西，以及那种支配源自于它的东西的东西。物体是ἀρχὴ κινήσωες（运动之本原），这种ἀρχὴ κινήσωες 就是φύσις（自然），是原始的涌现方式，当然，现在仅就局限于纯粹的位置移动而言。这就表明了物体概念的一种本质性的变化，物体依其本性（Natur）[3]而运动，一个自行运动着的物体，本身就是ἀρχὴ κινήσωες（运动之本原），是一种自然物体。纯粹土质的物体向下运动，纯粹火质的物体——熊熊燃烧的火苗表现出来——向上运动，为什么这样呢？因为土在下面拥有其位置，而火的位置在上方，每一种物体都各自依其种类而拥有其位置，它们所奋力趋向的地方。环绕着大地有水，环绕着水有气，环绕着气有火——四种元素。当一个物体在其位置上运动，就是根据它自身，即依其本性的运动，κατὰ φύσιν（顺其自然），一块石头落到地上。但如果一块石头，比如说被一个抛掷器向上抛掷，那么这种运动就是违背石头本性的运动，παρὰ φύσιν（反自然）。一切反自然的运动都是βία，受强制的运动。

运动的种类和物体的位置依其本性而定。对于所有运动的特征和鉴定来说，大地都是中心。石头降落，ἐπὶ τὸ μέσον，朝向中心而运动；火上升，ἀπό τοῦ μέσου，从中心离开。在这两种情况下，运动都是一种κίνησις εὐθεῖα，直线运动。而日月星辰，全部的天穹则περὶ τὸ μέσον，环绕着中心而运动；它们的运动是κύκλῳ（圆周运动）。圆周运动或直线运动是简单运动，ἁπλαί；就这两种运动而言，即就较高乃至最高的等级而言，圆周运动又是首要的，因为πρότερον τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς，即完善者优先于不完善

者。物体的运动从属于其位置，在圆周运动中，物体在运动本身中占得其位置，所以，这种运动也就是永恒的、真正存在着的运动。与之相反，在直线运动中，位置从来都只是位于某个方向上，并且离开另一个位置，以便在这个位置上，运动达到其终点。除了这两种简单运动的形式之外，还有两种形式混合的运动，μικτή。在改变位置的意义上最纯粹的运动就是圆周运动，可以说，它们在自身中就包含着位置。做这样运动的物体，完满地运动着，这适合于所有的天体。与之相反，地上的运动一定是直线运动或混合运动，或者是受强制的、一种始终不完满的运动。

在天体和那些地上的物体的运动之间有本质性的区别，运动的范围是多种多样的，一个物体如何运动，与它所从属的种类和位置相关，何处规定了如何存在的方式；因为存在就意味着在场（Anwesenheit）。月亮并不落到地下，因为它本身在圆周上运动，即完满地运动着，保持最简单的运动。这种圆周运动本身是完备的，独立于除了它自身之外的东西，即独立于作为中心的大地。与此相反需要先行说明，在近代思想中，圆周运动只不过是这样被理解的，对于其产生和维持来说，必须有某种来自中心的持续牵引力（Zug）。与此不同的是，对于亚里士多德来说，则有某种“力”，δύναμις，形成其运动的能力，它存在于物体的本性（Natur）之中，物体的运动形式以及与其位置的关系，依赖于物体的本性；每当物体离其位置越近时，自然运动的速度就越快，就是说，速度的减慢和加快或运动的停止，在物体的本性中有其根据。在反自然的运动，即受强制的运动中，运动的原因在于有关的力；而根据其运动，作为被迫运动的物体必须消除这种力，对于这种受强制力驱使的运动来说，由于物体本身并没有携带运动之根据，其运动就一定会减慢并最终停止：πάντα γὰρ τοῦ βιαζομένου πορρωτέρω γιγνόμενα βραδύτερον φέρεται（《论天》A8，277b 6。τάχιστα φθειρόμενα τὰ παρὰ φύσιν：那些反自然的东西消灭得最快，《论天》，A2，269 b9）。

这在某种程度上也符合日常的表象：赋予一个物体的运动持续一段时间之后趋于停止，转为静止状态，因此就必须为运动的持续或延续寻找原因。按照亚里士多德的理解，对于自然的运动来说，这种原因在于物体本身的自然之中，在其本性之中，也就是说，在其最本己的存在之中。与之相应，后来经院哲学中也有一句话：operari（agere）sequitur esse，“运动的方式遵循存在的方式”。

dʒ）牛顿的运动学说

在上述的第一定律中，由牛顿所经验到的一种近代的本质性奠基，与我们所描述的亚里士多德对自然的考察和对运动的理解有什么关系呢？我们尝试着突出几点主要的区别，为了这个目的，我们把这条定理简化表述为：所有顺其自然的物体都将直线和匀速地运动，Corpus omne，quod a viribus impressis non cogitur，uniformiter in directum movetur。我们从以下八点来突出这种新式的思想。

1.牛顿定律以这样的词开始：“omne corpus”，“所有物体……”。这就说明：地上的物体和天体之间的差别消失了，宇宙不再被划分成两个井然有序的领域，天体之下的区域和

天体领域本身；一切自然物体本质上都是同类的，上方的领域并不更高。

2.与之相应，圆周运动较直线运动的优先性也被取消了。但就现在直线运动反过来变成了标准的运动而言，不再会导致对物体的划分，并且按照其运动方式在不同领域分布。

3.据此，明确的位置标志也消失了，任何物体原则上可以处于任何位置，位置概念本身发生了变化，位置不再是物体依其内在本性而处于其中的场所，而只不过就是某个地点，总是在与另外一个偶然的地点的关系中“各自地”出现（参见下面的5和7）。Φορά（位移）和近代意义上位置的改变是不同的。

就运动的根据和规定而言，现在不再追问运动持续及其持续产生的原因，而是相反：运动状态是事先假定了的，要研究的是所假定的同一类型的直线运动状态的改变。就月球匀速而持续地围绕地球运动而言，其根据不在于运动的圆周性质，而恰恰相反，这种运动是必须要去为其寻求根据的运动。按照惯性定律，月体在其圆周轨道的每一点上都必然沿直线，即切线运动，而它并没有这样运动，于是就会——基于惯性定律的前提之根据或从其出发——产生问题：它为什么偏离了切线方向？它为什么会按照希腊人说的那样在圆周上运动呢？圆周运动现在不再是论证的根据，而是相反，它恰恰需要某种根据。（我们知道，牛顿给出了新的答案。他把那种物体下落所根据的力，与那种天体保持在其轨道上的力，与万有引力看作是同类的，牛顿把月球在一小段时间中向心偏离其轨道切线，与在同一时间内地球表面上某物体的下落空间相提并论；在这一步中，我们直接看到了地上和天上的运动之间，以及相应的物体之间区别的消除。）

4.运动本身不是根据物体的各种不同的本性、能力或力、元素来确定的，而是相反：力的本质由运动的基本定律来规定。可以这样说：所有顺其自然的物体都将直线-匀速地运动，据此，力的标志就是产生偏离直线-匀速运动的结果，Vis impressa est actio in corpus exercita，ad mutandum eius statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum（原理，定义 IV）。借助这种新的规定力的方式，同时形成这样一种对质量的规定。

5.与位置概念的改变相应，运动只是被看作地点之改变或地点之关系，看作从某位置离开。因此，对运动的规定就变成了一种着眼于可测量物，着眼于这样或那样的量的距离或路程的规定，运动按照运动量来规定，正如质量被作为重量来规定那样。

6.所以，自然和反自然，即强制的运动之间的区别也消失了；βία，强制力，作为力（Kraft）只是运动改变的一种尺度，不再按照种类来标明。比如，冲力只不过就是除了压力或向心力之外的一种vis impressa（外加力）的特殊形式。

7.因此，一般自然的概念也发生了改变，自然不再是物体的运动所遵循的内在的原则，而是物体的地点关系变化的多样性的方式，是物体在空间和时间中在场的形式，空间和时间本身作为可能的位置秩序或秩序规定的领域，在其中没有哪一处与众不同。

8.由此，对自然的追问方式也就发生了改变，而且在某些方面变得相反。

我们在这里无法展现出追问自然的革命所带来的全部影响，只是应该明确，在确立了第一运动定律之后，所有本质性的改变也一道被设定以及如何被设定了。这些改变都是相

互关联的，且统统建立在新的基本立场上，它在牛顿第一定律中表达出来，而我们称之为数学的立场。

e）数学筹划的本质（伽利略的落体实验）

随着第一定律的确立，目前摆在我们面前的惟一问题，更准确地说，就是数学的东西在何种程度上由此而成为决定性的。

这条基本原理是怎样的呢？这条原理谈到了一种物体，Corpus quod a viribus impressis non cogitur，一种本身顺其自然的物体。我们在哪里找到这样的物体呢？这样的东西不存在，也根本没有哪个实验，能够随时把这样的物体带进直观的表象之中。现在，近代科学应该有别于中世纪经院哲学单纯思辨的概念虚构，科学应该建立在经验基础上。然而，这样的一条基本原理却占了先，这条原理谈到了某种子虚乌有的物，它要求某种与习惯相矛盾的关于物的基本观念。

数学的东西需要具备这样一种资格，即形成对物的某种规定，这些规定不能以经验的方式从这个物本身中汲取，而且对于物的一切规定还要以之为根据，它使其得以可能并首先为其谋得空间。对于物的这样一种基本理解既不是任意的，也不是自明的，因此要想取得主导地位，也还需要一种长期的斗争，它要求首先通过获得某种新的思维方式，从而转变通达诸物的方式。我们可以严格地追踪这种斗争的历史，从中我们只选取一个例子。根据亚里士多德的想法，每个物体都按照其本性而运动，重物向下，轻物上升，如果两者都下落，重的物体要比轻的物体落得快，因为轻物具有朝上方运动的倾向。而伽利略所获得的决定性的认识是，一切物体都同样快地降落，并且降落时间的不同只取决于空气的阻力，而不是出于物体的某种不同的内在本性，不是由于与其各自特有的位置相应的各自特有的关系。伽利略为了给他的主张提供证据，在比萨斜塔上进行了一次实验，当时他是一名数学教授，尽管不同重量的物体在从塔上下落的时候并没有完全同时落地，但时间差微乎其微；尽管有这种差别，所以其实与经验的考察相违背，但伽利略还是坚持他的原理。然而通过实验，实验的目击者们越发怀疑伽利略的主张，更加顽固地坚持旧的观点，以这次实验为根据，反对伽利略的批判更加尖锐，致使他不得不放弃教授资格并离开了比萨。

伽利略和他的反对者们都看到了同样的“事实”；但双方都对同样的事实，同样发生的事件进行了明显不同的处理，做出了不同的解释。对于他们各自来说，作为真正的事实或真理所显现出来的东西是各不相同的，双方都对同样的现象进行了某种思考，但他们思考的却是不同的东西，不是在个别问题上，而是根本上关系到物体的本质及其运动的本性。伽利略关于运动所做的先行思考是一种规定，即在任何阻力都被排除了的情况下，每一个物体的运动都是匀速的和直线的，而当某个均匀的力作用它的时候，运动同样会匀速地变化。在他1638年出版的Discorsi（《对话》）[4] 中伽利略说道：Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento，jam constat ex his，quae fusius alibi dicta sunt，illius motum aequabilem et perpetuum super ipso plano futurum esse，si

planum in infinitum extendatur（我设想一个物体被抛到一个水平面上而任何阻力都被排除。按照另外一章中的繁琐说明，所得出的结论就是，如果这个平面无限延伸的话，物体在它上面的运动将是匀速而持久的）。

在这条可以被认为是牛顿第一定律的前身的原理中，我们所寻求的东西完全清楚地被表达出来了。伽利略说：Mobile...mente concipio omni secluso impedimento...（我在心灵中设想一种完全顺其自然的可运动之物）。这种“在心灵中设想”就是自己给予自己某种关于物的规定的知识。这是一种先行的东西，柏拉图曾就μάθησις（学习）以如下方式标明其特征：——ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην（《美诺篇》85 d4）“把知识从自己本身之中取出来或——不费其他周折——带上前来”。

在这种mente concipiere（心灵设想）中，那种对于每一个物体本身，即物体性来说应该统一确定的东西事先得到了统握。所有物体都是等同的，没有哪一种运动是独特的，每一个位置都和另一个等同，每一个时间点都是另一个时间点，每一种力都只是根据其引起运动的改变来确定的。这种运动的改变被理解为位置的变化，所有对于物体的规定都被记录在一个平面图上，由此，自然过程无非就是对于质点的运动的空间-时间规定，自然的这个平面图同时也界定了其到处都是均质的领域。

如果我们把前面所说过的东西集中起来，我们就能够更加明确地把握数学的东西之本质。到目前为止，这仍然还局限于一般特性，数学的东西是一种获取知识的东西，所获取到的是从其自身出发而给予自己的知识，就此而言，所给出的是已经拥有的东西。我们现在把数学的东西的全部本质规定总结为以下几点：

1.数学的东西作为mente concipiere（心灵设想），可以说是跳过诸物而筹划其物性，这种筹划首先开启了一个活动空间，诸物，即事实在其中自行显现。

2.在这种筹划中确定了究竟从何处着眼来看待诸物，它们事先被当作什么以及如何被看待。希腊词的ἀξιόω 就意味着这种重视或认为，在筹划中先行把握的规定和陈述就是ἀξιώματα（所认为的东西、自明的东西），因此，牛顿把物的基本规定确定为运动起来的东西，他给那一章加了一个标题：Axiomata，sive leges motus（公理，或运动定律）。筹划是公理性的，就任何知识或认识以原理的形式表达出来而言，在数学的筹划中所理解和确定的知识，就是那种事先把物置于其基础之上的知识。公理就是基本-原理（Grund-Sätze）。

3.数学的筹划作为公理性的，是对物、物体之本质的先行把握；物体由此在平面图中先行得到确定，同时每一个物以及每一个物和另一个物的每一种关系也被建立起来。

4.这个平面图同时也为划定涵盖一切具有这种本质的物的领域提供了尺度，自然现在不再是作为物体的内在能力，给物体确定运动形式及其位置的东西了。自然现在是在公理性的筹划中所勾画出来的、均质的时空运动关系的领域，物体只有被嵌入并固定到这个领域中才可能成为物体。

5.在筹划中，在其平面图中得到公理性确定的自然领域，对于在其中可发现的物体或粒子来说，现在同样要求一种通达方式（Zugangsart），只有以这种方式，才能够衡量被

公理性地先行规定了的对象。现在，对于自然的追问或知识性的规定，已经不再通过传统的看法和概念来调整，物体不再具有隐秘的特性、力或能力。自然物只是作为那种在筹划的领域中才显现的东西，诸物现在只是在地点和时间点的关系中，以质量和作用力为尺度来显现，它们如何显现，是通过筹划来先行确定的；所以，筹划同样规定着接受和探寻显现者、经验和experiri（实验）的方式。而现在，由于探寻通过筹划的平面图先行得到规定，所以追问只能这样来规划，即事先就确定了自然无论如何都必须回答的条件。在数学的东西的基础上，experientia就转变成了近代意义上的实验，近代科学是在数学筹划的基础上进行实验的，对事实进行实验的冲动，是事先的数学跳过一切事实的必然结果。如果这种跳跃在筹划中中断或减弱，而只顾搜集事实本身，那里就会产生实证主义。

6.由于按照其意向进行的筹划，设定了一切物体的空间、时间和运动关系的均质性，筹划同时作为物的本质性规定方式通常要求同一的尺度，也就是说，要求数量上的测试。对牛顿意义上的物体的数学筹划方式，导致了形成某种狭义上的确定的“数学”。数学现在成为了一种本质性的规定手段，这并不是近代科学新形态的原因，或许更合适的说法是：数学，这样一种特殊种类的数学能够或必然登上舞台，是数学筹划的结果。解析几何由笛卡儿确立，流数术由牛顿确立，同时微分法由莱布尼茨确立，所有这些新鲜事物，这些狭义上数学的东西，都是在一般思想的数学特性的基础上才成为可能，特别是成为必然的。

当然，如果我们认为，借助前面所给予的从古代到近代自然科学的革命的特征，或借助对数学的东西严格的本质界定，就已经完完全全获得了科学本身的某种概念，那我们就大错特错了。

我们所能列举的仅仅是基本特点，沿着这条道路，全部提问和探寻之丰富性，诸多规律的确立，存在者范围的重新开辟才首次得以展开。在这种数学的基本立场中，仍然有关于空间和时间之本质的追问，关于运动和力之本质的追问，物体和物质之本质仍然悬而未决。这些问题现在变得更加尖锐，比如说这个问题：运动是否借助“位置移动”的规定就能被充分理解。有关力的概念则产生这样的问题，力仅仅被理解为从外部起作用的原因，这是否充分。与运动原理相关，惯性定律提出了这样的问题，它是否不再一般性地服从于力的守恒定律，从力的守恒这方面来说，现在是着眼于使用、消耗或功能而被规定的。现在，这些新的基本概念的头衔闯入自然考察之中，并显露出一种非常明显的与经济、与“计算”结果的相似之处。所有这一切都是在数学的基本活动中并根据这种活动基本态度而发生的。与此同时，进一步规定数学意义上数学的东西和被给予的物的直观经验，以及和物本身之间的关系，仍然是成问题的。这些问题目前还悬而未决，它们成问题的方面，通过科学工作的成果和进步而被掩盖了，这些燃眉的问题涉及到数学形式主义的权利和界限，数学形式主义反对直接退回到直观地被给予的自然上的要求。

如果我们从迄今为止所说过的东西中稍有领悟的话，那么就会认识到，所提到的问题不是通过“非-即”的方式就可以得到解决，不是形式主义，就是直接对物进行直观的规定；因为数学筹划的种类和方向同时决定着与直观的可经验事物，以及与之相反的形式主义的可能关系。在数学形式主义和自然直观之间的关系的背后，在面对存在者整体之基本

态度中，存在着一般的数学的东西的权利和界限的原则性问题，只有着眼于此，对数学之物的探讨才会对于我们变得至关重要。

f）数学之物的形而上学意义

为了达到我们的目标，目前为止所获得的对数学的东西的理解还不充分。虽然我们现在不再把数学的东西理解为数学的某个确定科目的普遍化规程，而是理解了后者是由前者形成的。然而，那种数学的东西本身还必须从更深的根据中得到把握，我们说过，那就是近代思想的基本特点。而每一种思维方式，都始终只不过是历史性此在的某种当时的行为的实施或结果，是此在当时对待一般存在，以及存在者作为这样一个存在者而展开的方式的基本态度，即对于真理的基本态度的结果。

我们当作数学之物而强调的东西，现在必须沿着这个方向得到阐明；因为只有这样，我们所探究的东西才会变得明朗，即那种近代形而上学的思想形态，沿着这条道路可能或必然产生诸如《纯粹理性批判》这样的东西。

f_1）基本原理：新的自由、自我约束和自我论证

因此，我们追问数学之物的形而上学意义，是为了衡量它对于近代形而上学的重要意义，我们把这个问题分为两个问题来谈：

1.在数学的东西的统治来临之际，此在表现出什么样的全新的基本态度？

2.数学的东西以何种方式，与其特有的内在特点相适应而上升为一种此在的形而上学规定？

对于我们来说更重要的是第二个问题；第一个问题只需简要概括地回答。

直到作为思想的一种基本特征的数学之物明确出现之前，权威的真理被认为是教会和信仰。对于存在者之真正知识的考察，是在对神的启示、《圣经》和教会传统的解释的道路上进行的，通常汇集在经验中和获取到认识中的东西，都不言而喻地被归在这个框架中，因为归根到底并没有世俗的知识。所谓自然的、非启示意义上的知识，本身或根本就没有形成自己的可知性或论证的形式，所以，自然知识的所有真理都被超自然地衡量，这并不是科学史意义上决定性的事件，而是说，在无损于那种尺度的情况下，自然知识从自身出发得不到独立的论证或特征，因为这本身不能指望采纳亚里士多德的三段论。

作为具有特征的筹划，在数学之物的本性中存在着一种特有的、对知识形式本身重新塑造和自我论证的意愿。取代作为首要的真理之源泉的启示，拒斥作为权威的知识中介的传统——所有这些抵制都还只是数学筹划的消极结果。在数学的筹划冒险投注的地方，这种投注的投掷者置身于一个在筹划中首先被筹得的地基之上。在数学的筹划中不仅存在着一种解放，而且同时还存在着一种自由本身，即自己接受约束的新的经验和形态，在数学筹划中，其自身所要求的基本原理之间相互制约。按照这种内在特点，朝向新的自由的解放，将数学的东西本身逼向其特有的本质，使之成为给其自身并因而给一切知识奠基的东西。

由此，我们就进展到第二个问题：数学的东西以何种方式，与其特有的内在特点相适应而上升为一种此在的形而上学规定？我们还可以把这个问题简化地转变为：近代形而上学以何种方式从数学之物的精神实质中产生出来？这个问题的形式就已经明确表明：数学不能通过只是将数学的方法适当地普遍化然后转交给哲学，就成为哲学的尺度。

或许，近代自然科学、近代数学以及近代形而上学都是从广义的数学的东西的共同根源中发端的。由于在这三者中，形而上学涉及面最广泛，关系到存在者之整体，而且由于它同时探究得最深——探究存在者的存在本身，于是，形而上学恰恰必须直抵石基，去挖掘其数学的根据和基础。

我们通过追踪近代哲学如何从这种在其本身中存在着的根基中发展出来，从而把握某种《纯粹理性批判》的历史可能性和必然性。更进一步——我们将逐步领会到，为什么这部著作具有它所具有的那样一种形态，为什么我们对这部著作的解释从我们所开始的那个段落开始。

f_2 ）笛卡儿：**cogito sum**；作为卓越主体的我

人们习惯于在笛卡儿（1596—1650）那里确定近代哲学的开端；他比伽利略晚一代。与那种时隐时现的探索相比，近代哲学通过爱克哈特大师（Meister Eckhart），或者介于他和笛卡儿之间的时代而开始，这事必然从一开始就有所记载，就此而言，问题在于，人们如何理解笛卡儿哲学本身。近代此在的数学基本特征的哲学提升，决定性地发生在法国、英国和荷兰，这决不是偶然的。正如莱布尼茨从那里，尤其是在巴黎逗留期间（1672—1676），决非偶然地受到巨大触动一样。只是由于他彻底洞察了这个世界，实事求是地评价其特有的伟大的巨大优越性，他才有能力奠定去克服它的最根本的基础。

关于笛卡儿及其哲学流行的形象如下：哲学在中世纪尽管本身就存在，它处于惟一的神学的统治之下，并逐步沉溺于对传统观念和原则的单纯概念分析和讨论之中；它在学院知识中僵化，不再关涉到人，也没有能力去彻底考察全部现实，此时出现了笛卡儿并把哲学从这种毫无价值的境况中解放出来。笛卡儿首先怀疑一切，但这种怀疑最终还是遇到了某种不能再怀疑的东西；因为当怀疑者进行怀疑时，他不能再怀疑他在怀疑的事，这个怀疑者现成存在着或必然存在着，由此他才能真正进行怀疑，当我怀疑的时候，我恰恰必然要承认“我存在”；因此，“我”是不可怀疑的。于是，怀疑者笛卡儿通过迫使我们对人进行怀疑，引导人去思考自己本身，思考他的“我”，这样，“我”，人的主体性，就被宣告为思维的中心。而哲学本身就达到了这样的洞见，那就是，哲学从一开始就必然处于怀疑之中。对于知识本身及其可能性进行思考，在超越世界的理论之前，必须要确立知识的理论。从此以后，知识论就成了哲学的基本领域，这使得它成为了与中世纪不同的近代哲学。从此以后，对经院哲学进行革新的尝试也同样致力于在其体系中证明知识论，或者补充其不足之处以便使之适用于新的时代，柏拉图和亚里士多德也相应地被重新解释成了知识理论家。

这段笛卡儿的故事，他出现、怀疑并由此变成一个主体主义者，并创立了知识理论。

虽说是通常的形象，然而，这充其量只是一个低劣的虚构，它决非历史，不是存在的运动在其中显现的历史。

笛卡儿的主要著作是：《第一哲学的沉思》（Meditationes de prima philosophia）（1641年）。Prima philosophia：就是亚里士多德的πρώτη φιλοσοφία（第一哲学），以追问物之物性的形式所追问的是，存在者的存在是什么。形而上学的沉思决非针对知识理论。对于存在者之存在问题（对于范畴）来说，话语、陈述形成了主导思想。[关于确定性（Gewißheit）的优先地位的真正的形而上学历史的基础，它首先使得采纳并形而上学地阐明数学的东西得以可能——基督教和救赎确信，对个别的东西本身的担保，不应在这里讨论了。]

亚里士多德的学说在中世纪以一种完全肯定的方式被采纳，这个“中世纪的”亚里士多德在晚期经院哲学时代通过西班牙哲学家，尤其是通过耶稣会会士苏亚雷斯（Suarez）的传授而经历了一次全面的解释。笛卡儿在拉弗莱什的耶稣会会士那里坚持进行他的第一哲学和基础哲学的训练，在他的主要著作中表达出两个方面，一是与这种传统的争辩，另外是重新着手追问存在者之存在，追问物之物性，追问“实体”的意愿。

但所有这些都是在某个时期内发生的，即数学的东西作为思想的基本特点越来越显露出来并趋于明确已经有一百年了。在那段时间中，按照这种自由的世界筹划，对现实形成了一轮新的冲击，这无关乎怀疑主义，无关乎自我立场（Ichstandpunkt）或主体性，尤其是与之对立的东西无关。因此，近代思想和研究的热情是要使最初只是模糊的、不清楚的、间或突进的、常常被误解的基本立场，在其最内在的本质中趋于清晰并得到发展。而这就意味着：数学的东西将在其自己的内在要求的意义上为其自身进行论证；它本身将明确作为一切思想的尺度而凸显，并确立从其中所生发出来的规则。笛卡儿本质上从事的工作，就是思考这些有关数学的东西的根本含义，这种思考，由于涉及到存在者和知识之整体，就必然成为一种形而上学的思考。这些同样原始的先行活动，沿着数学的东西所奠定的基本方向，沿着形而上学的思考方向，首先表明其哲学的基本立场，我们可以在一个不完整的早期著作手稿中明显追踪到这种工作，它首次出版于笛卡儿去世后半个世纪（1701年），著作的标题是：Regulae ad directionem ingenii（《指导天性的规则》）。

1.Regulae（规则）——基础-指导原则，数学的东西本身在其中服从它的本质；2.ad directionem ingenii（指导天性）——对数学的东西的一种奠基，由此，它本身完全成为探求灵魂的标尺。不仅在对有规则之物的命名中，而且在考虑对灵魂的内在自由规定时，就已经纯粹标志性地明确表现出了数学——形而上学的基本特点。笛卡儿在这里沿着思考数学之本质的道路来理解一种scientia universalis（普遍科学）的观念，所有一切都转向并建立在这种惟一的、标准的科学上，笛卡儿就此明确强调，这与mathematica vulgaris（普通的数学）毫无关系，而是关系到mathesis universalis（普遍科学）。

我们在这里必须放弃描述这部未完成手稿的内在结构和主要内容，在其中打上了“科学”的近代概念的烙印。只有对这些不近人情的、单调乏味的手稿，包括在其最后面的、最冷僻的角落做过真正的、长时间的彻底思考的人，才有条件对近代科学中先行出现的东

西有所预感。为了介绍这个手稿的意图和立场，我们只需提及XXI条规则中的三条，即第III、IV和V条，从中就可以看出近代思想的基本特点。

规则III，Circa obiecta proposita，non quid alii senserint，vel quid ipsi suspicemur，sed quid claret evidenter possimus intuerivel certo deducere，quaerendum est；non aliter enim scientia acquiritur（在现有对象的范围内，与之相关所要讨论的问题，确切地说不是别人所说过的或我们自己所设想的东西，而是我们可以清晰明白地直观的，或者按照可靠的步骤推导出来的东西；上述的东西无非就是科学）。

规则IV，Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam（为了发现事物的真理，方法是必需的）。

这条规则决不意味着客套的空话，说科学也一定具有其方法。这条规则想要说的是，先行的东西，即我们通常如何追踪诸物的方法（μέθοδος），从一开始就决定了我们在诸物上所发现的真理。

方法不是科学的某种另外的装饰物，而是首先通过它规定对象可能会成为什么，或如何成其所是的那种基本存在。

规则V，Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda，ut aliquam veritatem inveniamus。Atque hanc exacte servabimus，si propostiones involutes et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus，et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus（整体上先行的东西在于灵魂的锐利目光，为了尽可能发现某种真理，必然指向东西的秩序和分布状况。而现在，当我们把那些骗人的、模糊的原理逐步归结为比较简单的，并尝试着从对最简明的原理的洞见，经过同样的阶段提升到所有其他知识的时候，我们只是在遵循着这种先行的东西）。

决定性的东西仍然是方式和方法，即这种对于数学的东西的思考，如何在与传统形而上学（第一哲学）的争辩中发挥作用，以及由此出发的近代哲学的命运和形态如何进一步得到规定。

公理性的东西（Axiomatisch）从属于作为筹划的数学的东西之本质，基本原理确定了，所有进一步的东西都顺理成章地建立在它的基础上。如果普遍科学意义上的数学的东西应该建立或形成全部知识的话，那么就要求确立卓越的公理。

这些公理必须：1.完全是第一位的，本身必须是可理解的、可证明的，即完全确定的，这种确定性决定着其真理。2.最高的公理必须超出作为存在者整体之上的完全数学的东西，先行确定存在着什么和存在意味着什么，物之物性从何处出发以及如何得到规定。按照传统，这些东西出现在原理教科书中，然而到目前为止，原理只是被理解为从自身出发如此这般呈现出来的东西，关于简单的现存物的简单的原理包含或维持着物之所是，原理存在着，就像物同样现存着一样，是存在的现成容器。

只是，对于完全数学的基本立场来说，不可能有先行给予的物。这条原理决不可能是任意的，原理本身必须——它恰恰要——立足于其基础之上，它必须是一条基本原则，这

条基本原则是绝对的。所以，应该找到确定所有一切的某种基本原理，就是说，这条原理中所表述的有关内容，subiectum（基体）（ὑποκείμενον）（躺在下面的），无需再从别处拿来。基础的东西（Unterliegend）必须在这条原始的原理本身中首先得以形成并将确立。只有这样，基体才是一种fundamentum absolutum（绝对基本的东西），一种纯粹出自原理本身的，出自数学的东西本身的规律、地基或基础，而作为那种绝对基本的东西同时就是inconcussum（不可动摇）的，因而是不可怀疑的、完全确定的东西。由于现在数学的东西本身被确立为一切知识的规则，迄今为止的所有知识就必然遭到质疑，除此之外，不管它是否可靠。

笛卡儿不是因为他是一个怀疑论者才怀疑，而是说，他必须变成一个怀疑者，因为他把数学的东西确立为绝对的根据，并且为一切知识寻求与之相应的基础。现在，不仅要为自然领域找到某种基本法则，而且要为一般存在者的存在找到首要的或最高的基本原理，这种纯然数学的基本原理决不可能摆在面前或容忍先行被给予它的东西。如果一般来说有什么东西先行被给予了的话，那么通常只不过就是原理，作为表达着思想意义上的那种确定或设定活动。设定活动或原理只能抓住可以被设定的它自己本身，只有在思想思考其本身的地方，才有纯然数学的东西，就是说，才会把我们已经拥有的东西获取为知识。如果思想或设定活动指向其自身，就会产生这样的结果：始终或可以在那种意义上被言及的东西，这种陈述和思想，任何时候都是一种“我思”。思想一定是作为“我思”，ego cogito。这里就有：我在，sum；cogito，sum（我思，我在）——这是在原则本身中直接存在着的最高确定性。在“我设定”中，作为设定者的“我”，作为已经现存的东西，作为存在者一起或先行被设定了，存在者的存在通过“我在”，通过设定活动的确定性而规定自身。

偶尔用来表达这条原理的公式：“cogito ego sum”（我思故我在）容易引起误解，好像这里关系到某种推论似的，这与推论无关，也不可能与之相关；因为这个推论必然具有作为大前提的：id quod cogitat，est（因为思考，所以存在）；作为小前提的：cogito（我思）；作为结论的：ego sum（我在）。然而在大前提中包含着的，只是这句话中的内容：cogito-sum的一种公式性的普遍化，笛卡儿本人强调，这里根本不存在推论。这个在（sum）不是从思想中推出来的，毋宁说相反，它是思的根据，是fundamentum（基本的东西）。原理存在于设定活动的本质中：我设定；这是一条原理，并不指向先行被给予的东西，而只是自己把存在于自己里面的东西给予自己，它自己中就有：我设定；我就是那个设定并思想的东西。这条原理奇特之处在于，它首先设定它所表达出来的有关的东西，subiectum（基体），它所设定的是在这种情况中的“我”；这个“我”是最首要的基本原理的基体，因此，“我”是一个出类拔萃的基础的东西——ὑποκείμενον（躺在下面的），基体——全然是设定活动的那个基体。于是就发生了这样的事情，从此以后，“我”就被特别地看作了基体，被视为了“主体”。作为经常突出现存着的自我的特性仍然没有引起重视，而主体之主体性却通过“我思”之我性来规定，“我”成为了对表象活动来说，事先就已经真实地摆在面前的东西（如今意义上的“客体”）的标志，这不是由于随便的某个自我立场或某种主观主义的怀疑，而是因为数学的和公理性的东西的本质性统治和明确指向的极端化。

这种在数学之物的基础上被提升为出类拔萃的基体的“我”，按照其意义，完全或根本不是直接有关这个特殊的人的一种偶然特性的“主观的东西”。只有当其本质不再被把握，也就是说，不再从其自己的根源出发得到阐明的时候，这个在“我思”中凸显出来的“主体”，“我”才首先会被视为主观的东西。

直到笛卡儿之前，“主体”都一直被视为每一个自为地现成存在着的物；而现在，“我”成了出类拔萃的主体，成了那种只有与之相关，其余的物才得以规定自身的东西。由于它们——数学的东西，它们的物性才通过与最高原则及其“主体”（我）的基础关系得以维持，所以，它们本质上就成了处于与“主体”关系之中的另外一个东西，作为obiectum（抛到对面的东西）而与主体相对立，物本身变成了“客体”。

现在，obiectum这个词的含义由此就相应发生了转变；因为至此，obiectum（抛到对面的东西）表示的是在单纯的自我表象活动中被抛掷到对面的东西：我想象在我自己面前的一座金山，这个被表象的东西——在中世纪语言中作为obiectum（抛到对面的东西）——按照如今的语言使用，就变成了一种单纯“主观性的东西”；因为这座“金山”不是在发生了变化的语言使用的意义上“客观地”存在。词语上subiectum和obiectum之含义的这种反转，决不是简单的语言使用上的事情；这是此在翻天覆地的转变，即在数学的东西的统治基础上，存在者的存在之敞开的根本转变，这是一个必然要对流俗目光遮蔽的本真历史的路段，它始终是存在之敞开，要么就根本什么都不是。

f_3）作为最高根据的理性；自我律，矛盾律

我，作为“我思”，从此以后就成了一切确定性和真理的基础，而思想、陈述、逻各斯同时就成了规定存在和范畴的引线。这些以“我思”为引线的东西，着眼于“我”而被发现，这个我，凭借这种为一切知识奠基的基本含义，就成为了人的突出的和本质性的规定。人至此，或者说还继续被理解为animal rationale（理性的动物），理解为理性的生存物。借助对“我”的独特强调，即凭借“我思”，对理性的东西的规定以及理性，就被转移到了一种出类拔萃的优先性之中，因为思想是理性的基本形式。这个东西，理性，现在就随着“cogito sum”（我思故我在）而明确被确定下来，并根据其特有的要求，被确定为一切知识的首要根据，对一般的物进行一切规定之引线。

早在亚里士多德那里，陈述、λόγος（逻各斯）就已经是规定范畴，即存在者之存在的引线，然而那时引线的所在地——人的理性，一般理性——还不是作为主体之主体性而被突出的。而现在，作为“我思”的理性在最高原则上，特别地被确立为一切存在之规定的引线和法庭。最高的基本原理就是自我律（Ichsatz）：cogito-sum（我思-我在），这是一切知识的基本公理，但并不是惟一的基本原则，之所以如此，仅仅是因为在这条自我律中本身还包含着另外一个东西，它借助这条原则并因而借助所有原理而被设定。在我们说“cogitosum”（我思-我在）的时候，我们就说出了在基体ego（我）中包含的东西。如果它是陈述的话，陈述本身必然一定设定了包含在基体中的内容。那种在谓词中设定或言及的内容，不可以或不可能违背主体的言说；κατάφασις（肯定命题）始终都必须回避

ἀντίφασις（对立命题），即对立意见或矛盾意义上的言说。在作为原理的原理中，并因此在作为自我律的最高原理中，回避矛盾（简单地说，矛盾律）的原理，也同样原始地一道被设定为通行合法的原则。

通过将作为公理性筹划的数学的东西本身设定为知识的标准原则，设定活动、思想活动就被确定为“我思”，成为自我律。“我思”意味着：我回避矛盾，我遵循矛盾律。

由于自我律和矛盾律源自于思想本身之本质，所以，只能在单纯“我思”之本质上，或者在我思中，或仅仅在“我思”中存在的东西上被发现。“我思”就是理性，是理性的基本形式，仅仅从“我思”中汲取出来的东西，只不过就是从理性本身中获得的东西，理性这样被理解就是，纯粹它本身，就是纯粹理性。

按照数学思维的基本特点而纯然出自纯粹理性的基本原理，成为了真正的知识，即哲学首要的基本原理，形而上学的基本原理。纯然出自理性的基本原理，就是纯粹理性的公理。纯粹理性，这样被理解的λόγος（逻各斯），这种形式的原理，成为了形而上学的引线和尺度，即规定存在者之存在，规定物之物性的法庭。物的追问现在被固定于纯粹理性之中，即固定在对其基本原理的数学阐明之中。

在“纯粹理性”的标题下包含着亚里士多德的λόγος（逻各斯），尤其是“纯粹”，关系到一种数学的东西的明确形式。

---

[1] 译文参考了《亚里士多德全集》第二卷，苗力田主编，中国人民大学出版社，1997年。——译者

[2] 希腊神话中的河海之神。——译者

[3] 希腊语的“φύσις”，德语的“Natur”，英文的“nature”都既有“自然”的含义，又有“本性”的含义，由于“自然”一词近代之后更多地被理解为物之总和，成为科学研究的对象，因此有时突出其“本性”、自然而然的“能动性”这方面的含义就显得非常重要。——译者

[4] 全名是《关于两种新科学的对话》。——译者

6.追问物的历史；总结

追问物的历史的最初阶段，通过物和陈述（λόγος）的相互关系来表明，以其为引线获得普遍的存在之规定（范畴）。第二阶段把陈述、话语理解为基本原理，理解为数学的东西，并据此强调基本原理，强调存在于思想、原理本身之本质中的原则：自我律和矛盾律。就此，接下来还要进展到莱布尼茨的根据律，它本质上同样是已经被一道设定为一条基本原理的原理。这条原理出自于单纯的理性，纯粹地出自理性，而完全不借助与先行被给予的东西之关系，它是一条纯粹自己给予自己的，思想本质上已经在自身中拥有了的原理。

我们现在仍然停留在描述追问物之历史的第三阶段，也就是说，说明从纯粹理性出发，对于物之规定如何可能或必然进展到对纯粹理性的一种批判。为了这样的目的，我们有必要设法形成某种概念，尽管只是粗略地，即近代哲学如何根据笛卡儿的数学奠基而展开。

哲学的基本原则，即纯然的公理，是自我律、矛盾律和根据律，全部形而上学就建立在它们的基础之上，以至于这些公理同样统治着形而上学的结构，统治着其全部领域的本质形态，对此目前难以讨论。我们只是说过，形而上学追问存在者整体和存在者之存在，而存在者整体如何被意指呢？在说明从以前关于自然的知识向近代思想转变的时候，我们局限于存在者的某个部分上，而情况不只这些，我们也没有说明这种有限的领域（自然）如何从属于存在者之整体。自从基督教统治西方以来，自然或宇宙就被看作是被造物，不仅是在中世纪，而且同样经历了全部近代哲学。近代形而上学从笛卡儿到康德，甚至康德之后的德国唯心主义形而上学，都没有仔细思考过基督教的基本立场，在这种情况下，与教条的教会信仰关系可能已经非常松垮，甚至中断了。按照基督教关于存在者的统治性概念，在存在者之整体范围内就形成了明确的划分和等级。真正的或最高的存在者，就是被视为一切存在者之创造本原的那惟一的一个、作为圣灵和创造者的人格神，所有非神性的存在者都是被造物。而在这些被造的存在者中，有一个存在者出类拔萃，这就是人，确切地说，之所以如此，是因为其不朽的灵魂得救成了问题。作为创造者的神、被造物的世界、人及其永恒的福祉，是存在者之整体中的三个出自基督教思想的确定领域。于是，形而上学就追问存在者之整体，它是什么，它为什么是这样，以及它如何存在，真正的形而上学——基督教式的理解——关系到神（神学）、世界（宇宙论）、人及其灵魂得救（心理学）。现在，假如按照近代思想的数学特征，形而上学同样是出自纯然的理性，ratio的基本原理而得以形成的话，关于神的形而上学说教就变成了一门神学，但是theologia rationalis（理性神学），关于世界的说教就变成了宇宙论，但是cosmologia rationalis（理性宇宙论），关于人的说教就变成了心理学，但是psychologia rationalis（理性心理学）。

不难理解，近代形而上学的全部事实情况都以如下方式安排：对于形而上学的这种形态来说，有两个环节是本质性的：1.作为ens creatum（被造物）的存在者的基督教概念；

2.数学的基本特点。那第一个环节涉及到这种形而上学的内容，第二个环节涉及其形式。但这种按照内容和形式的说明，对于真正的东西来说太过无聊，因为基督教的明确划分不仅关系到思想中所讨论的内容，而且同样规定了如何划分的形式。就神作为创造者、一切创造者的原因和根据而言，这种“如何”、追问的方式，事先就已经定位于这些规则上了。相反，数学的东西不仅仅是一个框在基督教内容上面的形式，而且其本身就从属于内容，只要自我律，“我思”引导性地作为基本原理，那么“我”，亦即人就在这种追问存在者的范围内登上了独一无二的位置；他不仅关涉到其他领域之中的一个领域，而且关系到一切形而上学原理都以之为根据并源出于其中的领域。形而上学思想就是在各种不同的、相互排斥的主体性领域之中行进的，所以康德后来说：“所有形而上学问题，即前面提到的那些科目所提出的问题，都可以归结到这个问题上：人是什么？”从笛卡儿的规则出发产生出来的方法上的优先性，本身就隐藏在这个问题的优先性之中。

如果我们确实需要从形式和内容的差异方面来表明近代形而上学的特征，我们就必须说：数学的东西恰恰属于这种形而上学的内容，正如同基督教的东西属于其形式那样。

沿着形而上学问题的三个基本方向，总会与存在者相关：神、世界、人。这些存在者的本质和可能性每次都应该得到确定。确切地说，理性地，出于理性，或者说通过概念而得到确定，在纯粹的思想中被获得。但如果应该在思想中，或纯粹出于思想而确定存在者之所是及其如何是的话，很明显，就必须先于作为神、作为世界和作为人的存在者的规定，而引导性地先行具有某种关于一般存在者的前理解。尤其是在这种思想本身被数学地把握或被论证为数学的东西的时候，一般存在者本身之所是的筹划，就必须明确地被确立为一切东西的基础。因此，针对被划分开的领域的各种问题来说，就必须先行对一般存在者进行追问，也就是说，作为普遍地追问存在者的形而上学，metaphysica generalis（一般形而上学）必须先行。从一般形而上学出发来看，神学、宇宙论和心理学，由于它们追问的是存在者的每一个特殊领域，所以就成为metaphysica specialis（特殊形而上学）。

可是现在，由于形而上学是数学的，普遍的东西不再可能是那种仅仅一般性地悬于特殊之上的东西，而是说，特殊的东西必须作为这样一种特殊的东西，从作为公理的普遍的东西中按照基本原理衍生出来。对于metaphysica generalis（一般形而上学）而言，这就是说：它必须在属于一般存在者本身的东西中，在规定或界定一般物之物性的东西中，根据公理，更确切地说，根据首要的公理，根据一般设定和思想活动的模式（Schema）而原则性地得到确定。物是什么，在神性的、世界的和人性的物能够合理地得到讨论之前，必须事先从所有原理和一般原理的最高原则出发，即从纯粹理性出发才能得到确定。

这种先行和普遍地从一般理性思想中的纯粹理性出发，着眼于其物性而对一切物的透彻研究，这种对于一切物所进行的先行澄清和说明就是启蒙，就是18世纪的精神。新的哲学首先在这个世纪中获得了其真正的形态，康德思想就扎根于其中，它同样承载和规定了其最独特的、崭新的问题，如果没有这种形而上学的形态，19世纪的哲学形态甚至将是不可想象的。

7.理性形而上学（沃尔夫、鲍姆伽登）

在笛卡儿和启蒙运动之间还有莱布尼茨，但他在其最独特的思想和创作方面产生的影响比较小，而更多地是通过他在哲学中所确立的学校教育的模式产生影响。

18世纪的德国，科学和哲学思想被克里斯蒂安·沃尔夫（Christian Wolff）（1679—1754）的学说和教材所统治。他的哲学素材来自对莱布尼茨哲学的一种明确解释，由此出发，他致力于把笛卡儿给哲学所做的奠基和中世纪经院哲学传统本质性地结合起来，进而同时再与柏拉图和亚里士多德重新结合起来。全部西方的形而上学知识都应该汇集在启蒙运动的理性明晰性中，而人之人性则应该安置在纯粹理性自身之中。沃尔夫在广泛流行的拉丁语和德语教科书中改编了哲学，他的形而上学教科书在德文修订时加上了一个很典型的标题，按照前面所说过的划分，其特点现在就很好理解了：《对于神、世界和人的灵魂以及所有一般物的理性思考》（1719年）。沃尔夫在哈勒首先作为数学教授授课，并很快转向哲学；他缜密而严格的教学方法给当时肤浅的神学空谈带来了严重的威胁，因此，沃尔夫在1723年由于他的神学反对者们作梗被驱逐出哈勒；并以绞刑相威胁禁止他逗留。从1723到1740年他在马堡授课。腓特烈大帝（Friedrich d.Gr）[1] 不赞成用上述办法，即通过绞刑架的威胁来驳斥哲学，并将沃尔夫召回哈勒，他后来成了大学校长、枢密大臣、圣彼得堡科学院副院长和罗马帝国男爵。在沃尔夫的众多学生中，戈特舍德（Gottsched）和亚历山大·鲍姆伽登（Alexander Baumgarten）（1714—1762年）最为出色；后者同样也写了一部形而上学（《形而上学》，1739年）；除此之外，他还致力于——以纯粹理性的统治形态的普遍特点——试图使艺术以及与艺术作品的关系，按照当时对审美的理解，服从于理性规则。审美以及在这种判断能力中所通达的东西，艺术，属于感性的东西，αἴσθησις（感觉）的领域。正如思想以这种逻辑被置于理性规则之下一样，现在感性的东西同样要求某种理性原理，要求一种感性的东西，αἴσθησις（感觉）的逻辑，因此，鲍姆伽登就把这种关于αἴσθησις 的理性学说，感性的逻辑叫作“感性论”。从此以后——尽管康德本人反对使用这样的标题——关于艺术的哲学学说，美学就意味着一种状况，即比单纯标题的事情包含更多的，不如说是这样一个事实，它只有从近代形而上学出发才可能得到理解，不仅对于解释艺术之本质来说，而且对于在歌德、席勒、谢林和黑格尔时代的此在中艺术的地位来说，也根本上成为决定性的。

康德本人通过他的老师沃尔菲纳·马丁·克努岑（Wolffianer Martin Knutzen）而置身于莱布尼茨-沃尔夫学派传统之中，他的《纯粹理性批判》之前的所有著作，都局限于同时代的学院派哲学思维方式和问题领域之中，也就是在那时，康德已经逐步走上了他自己的道路。只是要顺便提一下，康德是直接经由莱布尼茨，超出学院传统而进入到哲学之中的。这在当时完全是可能的，他同样对英国哲学，特别是对休谟哲学的问题的发展，直接进行了富有成果的彻底考察。但总的来说，莱布尼茨经院哲学所产生的影响如此广泛，以至于康德也还是脱离不了时代，正如他获得其哲学新的立足点一样。所以，在《纯粹理性

批判》以及随后的著作出版之后，按照习惯，他在讲座中仍然以经院哲学的手册为根据，继续逐句逐段地讲解其文本。康德在其讲座中从来不提他的哲学，尽管后来在讨论教科书或“读本”时，正如人们当时所言，新近获胜的思维方式并没有完全被排斥。康德的形而上学讲座就以前面所提到过的鲍姆伽登的教科书为基础，康德评价这部教科书“尤其是因为其教学方式的周全和严密”（关于他1765—1766冬季学期讲座安排的通知，ed.K.Vorländer，第155页），（参见前言，第1—3节），为此，康德在这篇短文中还写了一段话，说明他打算如何按照修改了的教学方式，来安排他将来的形而上学、逻辑学、伦理学和物理地理学讲座。

形而上学所涉及的是“在所有哲学研究中最难的”，因此它先行遣送出这样一些关于人的形而上学的经验科学，以便逐步引向形而上学。这带来的好处是，在形而上学中抽象的东西，总是会通过先行遣送的具体的东西而“被安排得井井有条”，而这种先行的东西还有一个好处；对此康德这样说：“我不得不念念不忘这个好处，虽然只是出于偶然的原因，但还是不可低估，我打算以这样的方式来说明它。每个人都知道，活泼而多变的年轻人在讲座开始时掀起的热情有多高，教室就会因此而逐渐变得有多空旷，……在这种情况下……如果他被存在论，一门难以把握的科学，如果被继续所吓倒的话，那么，或许他已经把握了的东西，今后也根本不可能再用得上了。”

鲍姆伽登的教科书给我们传达了18世纪通行的形而上学的形式，它直接萦绕在康德的脑海中，并最终迫使康德借助那种工作而彻底地改造了这种形而上学，并重新提出了形而上学问题。

鲍姆伽登的《形而上学》，把全部形而上学教材恰好分成了一千个短章节，整体上按照相应的经院划分方式分为四个部分：I.存在论（理性形而上学）第4—350节；II.宇宙论，第351—500节；心理学，第501—799节；自然神学，第800—1 000节。

但引证这些表面上的东西，并不能更多地说明理性形而上学，出自纯粹理性的形而上学，即使我们回忆关于近代形而上学及其根据所说过的东西也无济于事。另一方面，我们也无法进入到本身并不非常详尽的封闭的内容之中，而这些东西却以数学-理性的形态和论证形式为基础，表现出一种非常错综复杂的结构。

然而，我们还是有必要努力获取有关这部《形而上学》的某种明确概念，以便借助少许理解，从它出发过渡到《纯粹理性批判》。我们通过讨论三个问题来临时性地表明前面提到的形而上学：1.这种形而上学如何确定其特有的概念？2.如何在这种接近前康德的形而上学中理解真理之本质，它在知识领域中最高的人性实现，就应该表现在形而上学上？3.形而上学的内在结构是怎样的？

通过回答这三个问题，我们还要对近代形而上学的数学特征进行一个统一的思考，我们由此要看到，这种出于纯粹理性的形而上学要求成为什么样子；我们主要是想推断出，在这种形而上学中，关于物的追问采取了什么样的形式。

对于第一个问题，这种形而上学如何确定其特有的概念？第1节的原话是：Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens［形而上学是涵盖（包

含）人类认识之首要的基础知识的科学］。形而上学的这种概念规定引起了一种假象，似乎形而上学涉及到知识的学说，因而与知识论相关；如今，形而上学仍然被视为关于存在者本身，即存在者之存在的科学。只是，这种形而上学和以前的一样，同样讨论存在者和存在，然而，形而上学的概念却丝毫不能直接表明这个特征，不直接——；可是，定义同样几乎没有表明，形而上学的对象就是知识本身。如前所述，这种概念规定必须这样来理解，cognitio humana（人类认识）指的并不是人的认识能力，而是指对人来说出于纯粹理性所能认识和被认识到的东西，这些东西就是存在者。这里应该强调其“基础知识”，即存在者之本质的基本规定，即存在。但这个概念规定为什么没有简单地重复亚里士多德已经确定了概念：Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽ αὑτό（有一门学问，研究存在之为存在以及出于其本性的秉性）。（《形而上学》Γ，开头）

为什么现在所谈及的是可认识和被认识到的东西呢？因为现在，自从笛卡儿以来，认识能力，纯粹理性就被特别地确定为那种东西，以其为引线，对于存在者，对于物的规定应该以严格的证明和论证来确立。数学的东西是伽利略所说的那种“mente concipio”（在心灵中设想）；现在，将之提升到形而上学就意味着：应该出于纯粹理性认识之本质，确立为所有可以进一步认识的东西提供尺度的存在者之存在的筹划。这首先发生在形而上学的基本科目，Ontologia（存在论）中；按照第4节，它就是scientia praedicatorum entis generaliorum；康德（《形而上学》第155页以下）翻译成：“关于一切物的更普遍特性的科学。”我们曾看到，物的概念含义非常广泛，与可能被理解的一样广泛，“物”是那种存在者所是的东西，甚至神、灵魂、世界都属于物。我们进一步看到，物之物性在纯粹理性的基本原理的基础上并以之为引线来规定，作为这样一种基本原理我们认识到：自我律、矛盾律和根据律，由此我们就直接轮到回答第二个问题了。

对于第二个问题，如何在18世纪前康德的形而上学中理解真理之本质，它在知识领域中的最高的人性实现，就应该表现在形而上学上？

按照传统概念，真理（veritas）就是adaequatio intellectus et rei，使思想和物相符合，代替adaequatio（符合）人们也说commensuratio或convenientia，衡量或一致。这种对真理的本质规定有双重含义，这种双义性甚至在中世纪就已经引导着真理问题，它关系到一种在当时更加原始的，甚至在希腊此在的开端就难以被把握到的真理之本质经验的反光或余辉。作为adaequatio（符合）的真理曾经是对ratio（理性）、陈述或话语的一种规定，一句话只要与物相符合，就是真实的。但作为符合的真理之规定，就物作为被创造的东西与创造性的精神之筹划相关并符合这种精神而言，不仅适合与物相关的话语，而且同样适合于物。真理——这样看来——就是物与其由上帝所构想的本质的适合性。

我们通过比较来追问：如何说明近代形而上学中真理的本质规定？鲍姆伽登在第92节给出了他对“形而上学”的如下规定：veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis，“形而上学的真理”，即形而上学知识的真理，“可以被规定为存在者与最最普遍的基础知识相一致”。principia catholica（最最普遍的原则）就是基本原理（公理），更确切地说，就是“普遍的”（根据希腊词καθ όλου），即指向整体的基本

原理，它一般性地表达出关于存在者之整体和存在者之存在。一切确定存在及其规定性的形而上学原理，都必须根据这些基本原理来确立，这些基本原理是纯粹理性本身铁一般的原则：自我律、矛盾律和根据律。物依其物性而所是的东西之真理，从纯粹理性的基本原理出发来规定，也就是说，在所描述过的本质性意义上：数学地规定。全部形而上学的内在结构同样也要按照这种真理概念来搭建，我们由此面对第三个问题。

对于第三个问题，这种形而上学的内在结构是怎样的？我们可能已经表面性地从这门科目的划分和次序上看出了一点眉目，结构的基础是存在论，结构的顶端是神学。前者讨论属于一般物，属于普遍存在者（或in communi），ens commune的东西；后者，神学讨论的是最高的和最真实的绝对存在者，讨论summum ens。就内容而言，我们同样是在中世纪，甚至在亚里士多德那里就已经看到对形而上学的这种划分。但重要的是，在此期间，经过作为数学思想的近代思想的发展和自我澄清，纯粹理性的合理要求已经接管了统治权。这就是说，存在者之存在的最普遍规定，应该在纯粹理性的最最普遍原理的基础上或在其控制之下被筹划，而同时应该从这些最普遍概念出发，按照与纯粹理性相同的划分和次序，推演出关于世界、关于灵魂和关于神的全部知识。

于是，理性的纯粹内在合法性就得到了确定，这种理性出自其关于存在者之存在，物之物性的基本原理和基本概念。关于存在者的真理，对于所有人的理性来说都不容怀疑并具有普遍约束的确定性，应该在这种纯粹的理性知识中获得其根据和形态。

在这种自我发展中的纯粹理性，具有这种合理要求的纯粹理性，作为给所有一般物之物性的规定提供标准的法庭的纯粹理性——这样的纯粹理性，就是康德在《批判》中所提出的理性。

---

[1] 腓特烈大帝即腓特烈二世，1740—1786年为普鲁士第三代国王。——译者

II.康德主要著作中的物的问题

1.康德的“批判”指的是什么？

康德本人沿着什么道路走向了“批判”，《纯粹理性批判》这部著作内在和外在的形成历史是怎样的，我们并不想追踪这些事情。奇怪的是，我们在他的沉默期甚至连书信都很少见到；但是，即便我们知道更多，就算我们可以精确地推算康德从何处受到了影响等等，他按照什么次序来逐一拟订著作的各个部分，我们由此既不能说明这部著作——创造性的东西是不可说明的，这种关于康德工作室的猎奇也不可能对我们有用，假如我们不事先了解和把握康德在他的著作中想要完成和已经完成的东西的话。我们现在所涉及到的就只是这些，更准确地说，只是涉及到临时性的对于标题的理解。

我们现在知道“纯粹理性”意味着什么了，而问题是：“批判”意味着什么？这里可能只对“批判”的意思给予一个先行的说明。我们习惯于从这个词里面立刻或首先听到某种否定性的意思，批判就是对错误的东西的责难或清算，对不充分的东西的揭露和相应的驳斥。在提到“纯粹理性批判”这个标题的时候，我们必须从一开始就远离这种流俗的和错误的含义，它也不符合这个词原初的含义。“批判”来自于希腊词κρίνειν，意思是“挑出来”、“分开”或“突出特别的东西”，这种出类拔萃是由于攀升到一个新的等级。“批判”这个词几乎没有消极的意义，它意味着积极的东西最积极的方面，意味着那种设定活动，即在所有进行设定的时候，都必须先行被确立为确定者或决定者的东西，所以，批判是这种设定意义上的确定。正是由于批判所分离和突出的是特别的东西，是非同一般并同时给予尺度的东西，所以它同时也是对习惯的和无尺度的东西的反驳。

“批判”这个词的含义沿着一条特殊道路，出现在18世纪后半叶，在对艺术、艺术作品的形态以及对待它们的态度的讨论中出现。批判意味着确立标准、规范，意味着给予法则，而这同时就意味着在一般的东西中凸显特殊的东西。康德就是按照这个时代的意义取向来使用“批判”这个词的。因此，他的另外两部重要著作同样定名为：《实践理性批判》和《判断力批判》。

然而通过康德的著作，这个词还获得了一种充实的意义，这里需要简要介绍一下。从此以后，这个词的否定性含义通过他首先被人们所理解，在康德那里同样也具有这层意思。我们在还没有特别深入探讨康德著作之前，通过回溯目前所描述过的内容来弄清楚这种含义。

如果批判具有上述的积极意义的话，《纯粹理性批判》就不是简单地驳斥或责难纯粹理性，或许“进行批判”的目的在于，首次界定其明确的或独特的，并因此界定它真正的本质。这种划界首先不是与……划清界限，而是在说明纯粹理性的内在划分意义上的界定，突出纯粹理性的结构划分或环节结构，就是凸显理性的使用及其相应规则的各种不同的可能性，正如康德曾强调的（A768，B796）：批判是对纯粹理性全部能力的一种全面估

算；按照康德的话，它描绘或概述纯粹理性的“草图”（B XXIII），批判因此就导向了对纯粹理性全部领域之界限的测定。这种测定的实施，正如康德明确并反复提醒的那样，不是通过参考“事实”，而是出自原理，不是通过确定随便遇到的什么特性，而是通过对出于其自身的基本原理的纯粹理性的全部本质进行规定。批判是纯粹理性进行划界和测定的筹划，所以属于作为本质环节的批判，康德称之为建筑术的批判。

正如批判很少意味着简单的“审查”一样，建筑术也不是对纯粹理性之本质结构的建筑大师式的筹划，一种单纯的“装饰”。（关于“建筑术”这个词的使用，参见莱布尼茨的《第一哲学修正》，以及鲍姆伽登的《形而上学》第4节，作为建筑术的形而上学的存在论）。

在这样理解纯粹理性“批判”的实施过程中，“数学的东西”在原则性的意义上首先得以展开并同时凸显出来，也就是说，探及了其自身的界限。这同样适用于“批判”，它恰恰关系到近代一般思想的特点和近代形而上学的特殊性，而康德的“批判”按照其本原性，导向了对纯粹理性，并由此同样对数学的东西的一种新的本质界定。

2.纯粹理性的“批判”与“一切纯粹知性的基本原理体系”的关系

纯粹理性批判伴随着康德对数学的东西和数学之本质的不懈思考，伴随着区分与狭义的数学理性不同的形而上学的理性，这决非偶然。某种形而上学，某种存在者之存在、物之物性的筹划必然以这种理性为基础，因为真正的一切都取决于形而上学的这种奠基活动，它使我们回想起在鲍姆伽登那里对形而上学的定义，以及对形而上学的真理的定义。纯粹理性批判意味着对出自纯粹理性的存在者之存在、物之物性的规定性的界定，意思是：对纯粹理性的那些基本原理进行测定和筹划，在这个基础上，某物诸如其物性这类的东西得以确定。

由此，我们已经推断出，在这种“批判”中，近代形而上学的“数学”的基本特征得以维持，也就是说，先行从原理出发来确定存在者之存在。发展并为这种“数学的东西”奠基需要真正的努力，纯粹理性的基本原理必须根据其自己的特性被奠基和证明，这种特性同时就存在于基本原理之本质中，以至于它们在自身中就表现出一种有根据的关系，由于其内在的统一而相互共同归属。这样一种遵循原则的统一体，康德称之为体系，批判作为测定纯粹理性批判的内在结构和结构之基础，因此就承担着奠基的使命，展现并建立纯粹理性的基本原理的体系。

通过前面的讨论我们得知，在亚里士多德那里，作为简单陈述的话语已经成为规定物之存在（物性），即诸范畴的引线了。人们把“这个房子是高的”这样的陈述叫作判断，判断是思维的一种活动，判断是纯粹理性发生和活动的一种特殊方式。纯粹理性作为进行判断的理性，康德称之为知性，纯粹知性。话语、陈述是知性活动，是被探求的一切原理之基本原理体系，因此就是纯粹知性的基本原理的体系。

我们尝试从奠基的核心出发来理解康德的《纯粹理性批判》，所以我们从解释其中的一个段落着手，标题是“一切纯粹知性的基本原理体系”（A148，B187）。与之相关的全部章节，一直延续到A235或 B294。

解释的任务在于，通过所选取的部分，彻底引导我们的问题和知识，由此达到对整个著作的领会，而这种领会又只是为了洞见“物是什么”这个问题。

为了进行充分的准备，我们可以阅读著作中的个别段落，在那些地方虽然没有直接真正地提出问题，但适合于突出康德的几个基本概念，它们涉及以下三个段落：

1）从A19，B33到A22，B36；2）从A50，B74到A62，B86；3）从A298，B355到A320，B377。

与此相反，两个序言A或B，甚至相应的“导言”反而不适合去阅读，因为它们要以对著作之整体的了解为前提条件。

通过我们的解释，不是试图要从外部去考察或概述著作的结构，毋宁说，我们要置身于结构本身之中，以便从其内部结构去体验某些东西，获得着眼于整体的立足点。

就此而言，我们只是遵循着康德本人曾经在一个匆匆记下的思考中所确定下来的一种

指引，它关系到对哲学工作的评价：“人们必须从整体出发着手他们的评价，并连同其根据一道指向这种工作的理念。这些多余的东西从属于解释活动，其中的某些东西可以被丢掉或被完善。”（学院版《文集》，XVIII，Nr.5025）

纯粹理性批判首先是彻底衡量或测定理性的本质和内部结构，批判不拒绝纯粹理性，而是要第一次设定它的本质界限及其内在统一。

批判是摆在自己面前或摆在自己上面的理性的自我认识，所以，批判就是实现理性最内在的合理性，批判完成理性的启蒙。理性是出自原则的知识，并因此本身就是规则和原理的能力，所以，一种积极意义上的纯粹理性批判，必须在其内在的统一和完备性中，也就是在其体系中展现纯粹理性的基本原理。

3.对先验分析论的第二个主要部分“一切纯粹知性的基本原理体系”的解释

恰恰把这部分从整个著作中挑选出来，最初会显得很随意，充其量由此只能证明，考虑到我们的引导性问题，物的物性问题，这个重要部分会给我们带来特殊的见识，但就连这还只是一个最初的断言。问题是，对于康德本人或对于他理解自己著作的方式来说，这个段落是否具有我们所强调的重要意义，当我们称这个段落为著作的核心时，我们是否在按照康德的意思说话。这个问题可以肯定；因为康德就是在建立或统一性地论证一切纯粹知性的基本原理体系时获得了地基，关于物的知识之真理就是在这个基础上而得以建立。于是，康德就突出并界定（批判）了一个领域，由此出发首先就可以确定，对物的规定和迄今为止的形而上学的真理情况如何，真理之本质是否在这个领域中真正得到了规定，一种严格的、公理性的，即数学的知识，是否在这个领域中真正明确地步入正轨并达到了目标，或者说，这种理性的形而上学是否——正如康德所言——仅仅是一种“胡乱摸索”，确切地说，在“单纯的概念”中胡乱摸索，根本还没有通过事实本身得到证明，因此就还不具备正确性或合法性。对纯粹理性的测定，必须在回溯形而上学的同时从纯粹理性中揣测出，形而上学，即按照定义，关于人的知识之基础的科学如何可能。人的知识及其真理情况怎样？

[随后的解释将补充《康德和形而上学问题》（1929年）那部著作所缺乏的东西；参见第二版前言，1950年。

这部著作的标题不够准确，因此容易导致误解，似乎在“形而上学问题”那里所讨论的是克服形而上学所遇到的难题。可是，“形而上学的问题”却意味着形而上学本身是成问题的。]

康德在他讨论一切基本原理体系的第二个主要部分的基础上，确切地说是在这部分的开头进行了一个回顾，其标题是：“所有一般对象都区分为现象和本体的根据”（A235，B294）。他以一个直观的比喻说明，纯粹知性的一切原理体系的确立取决于什么：“我们现在不仅彻底游历了纯粹知性的陆地，并小心翼翼地查看了每一部分，而且还彻底丈量了它，给那上面的每一个东西都确定了其位置。但这片土地却是一个岛屿，本身被自然包围在不可改变的疆域中，这就是真理的陆地（一个诱人的名称），被广阔而汹涌的海洋，真正幻象的场所所环围，其中有很多海市蜃楼，很多即将融化的冰山都谎称是新大陆，以空幻的希望不断地诱骗那些东奔西闯的航海家去做出各种发现，将他卷入那决不肯放弃，但也决不会达到目的的冒险之中。”

a）康德的经验概念

被彻底勘察和测量了的陆地，真理的坚实地基，就是被建立起来的或可建立的知识领域，康德称之为“经验”。于是就产生了问题：经验的本质是什么？“一切纯粹知性的基本原理体系”无非就是经验之本质结构的概要。一个事物的本质，按照近代形而上学，就是

那种使事物本身得以可能的东西：可能性，possibilitas，被理解为使……得以可能的东西（Ermöglichende）。追问经验之本质就是追问其内在可能性，什么东西属于经验之本质呢？而在这个问题中同时包含着：在经验中作为真理而可通达的东西之本质是什么？因为当康德使用经验这个词的时候，他是在一种本质性的双重意义上来理解经验的：

1.作为主体（我）的事件和行为的经验活动。2.在这种经验活动中经验到的东西本身或作为这种经验的东西。在经验到的东西或可经验的东西意义上的经验，经验的对象，就是自然，更确切地说，在牛顿“原则”的意义上被理解为“Systema mundi”（宇宙系统）的自然。因此，经验之内在可能性的基础对于康德来说，同时就是要回答“一般自然如何可能”这个问题，其答案在一切纯粹知性的基本原理体系中被给出。因此，康德也说（前言，第23节），这些基本原理“构建了一种生理学的东西，即一个自然系统”，接着在第24节，他又把它们称为“生理学的基本原理”。这里的“生理学的”是在原始而古老的，不是在今天的意义上来说的；如今生理学意味着研究生理过程的学说，以区别于研究活生生的东西的形态的学说——形态学，在康德的词语使用中，这意味着：φύσις（自然）的λόγος（逻各斯），关于自然的基本陈述，但φύσις（自然）现在却是在牛顿意义上被思考的。

只有以明确的和有根据的方式，占据可证明的知识的稳固地基，占据经验的陆地或得到这片陆地的地图，才会获得一个位置，从这个位置出发，有关传统理性形而上学的合法性和非分要求，即有关其可能性才得以确定。

确立基本原理的体系，就是占领知识之可能真理的稳固陆地，它是纯粹理性批判的全部任务中决定性的步骤，这个原理体系是对经验之本质的一种特有的剖析（分析）之结果。康德曾经在《纯粹理性批判》出版十年之后，即1792年1月20日给他的学生贝克（Jak.S.Beck）的一封信中写道：“对于一般经验的分析及后者之可能性原理的分析，恰恰‘是’整个批判中最困难的。”（书信，卡西雷尔 X，114；学院版XI，313页及以下）。关于《纯粹理性批判》中的这个最困难部分的说明，康德在同一封信中指出：“一句话，因为全部的这些分析只是为了达到一个目的，那就是：说明经验本身只有借助某种先天综合原理才得以可能，而如果这些原理真的能够得到说明，尤其是简明易懂的话，那么就可以尽快进行工作了。”这里清楚地强调了两层含义：1.对于正确洞见经验，即知识的真理之本质来说，真正说明基本原理的体系是关键；2.这种说明的准备工作可能是最不好把握的。

如果我们选取了原理体系，并着眼于对这部分进行解释的话，我们只不过就是遵照了康德的明确指示，就是说，为此事先需要的所有一切都可能是最难概括的，或者只能在解释本身的进程中获得。

b）作为自然物的物

纯粹知性的原理体系，在康德最本来的意义上，是整个著作内在包含的核心，这个基本原理的体系应该在康德如何规定物的本质的问题上对我们有所启发。前面所说过的有关

原理体系的重要意义，已经在方式和方法上给出了先行的预示，正如康德界定物的本质那样，他认为物以何种方式根本上是可规定的。

“物”——我们的经验之对象。因为可能被经验的东西之整体就是自然，所以我们必须把握作为自然物的物之真理。虽然康德明确区分了现象的物和物本身，但是物本身，即脱离或去除了所有我们所展示的关系的物，对于我们来说仍然只是一个X。在所有作为经验的物中，我们虽然不可避免地要一道思考这个X，但在真理中可规定的，或以其作为物的方式而可认识的物，却只是显现着的自然物。我们将把康德对于我们可通达的物之本质的问题的回答总结为两句话：1.物就是自然物；2.物是可能的经验之对象。这里的每一个词都是本质性的，确切地说，通过康德的哲学工作而获得了明确的意义。

现在，我们来回忆一下整个讲座开始时的引导性考察。在那里，我们天天都环绕在我们近旁或与我们照面的东西的范围内提出了物的问题。当时产生的问题是，与直接照面的物相比，物理学的对象，即自然物的情况怎样呢？着眼于康德把物本质性地规定为自然物，我们可以判断出，康德从一开始所提出的，就不是环绕在我们周围的物之物性的问题，这个问题对他来说并不重要，他的目光立刻就盯上了作为数学-物理学科学对象的物。

对于康德来说，规定物之物性的这个方面成了标准，这是有原因的，我们现在根据纯粹理性批判的来历特征很容易判断出来。然而，把物规定为自然物所产生的后果，对此，康德本人当然至少应该负有一定的责任。人们可能会沉迷于这样的观点，认为跳过周围的物和对其物性的解释只是一个疏漏，这很容易补上，对自然物的物性规定可以附加上，或者到万不得已时再整理一下即可。然而，这是不可能的，因为对物的规定及其估价的方式，本身就已经原则性地包含着前提，它延伸到存在者之整体和一般存在的意义上面。当人们通常不想承认这件事的时候，恰恰通过康德对物的规定间接地学到了这一点。就是说，一个个别的物本身是不可能的，因而对物的规定并不是通过与个别物的关系就可以进行的，物作为自然物，只有出于一般自然的本性才是可规定的。在和我们首先——先于一切理论和科学——照面的东西意义上的物，它们相应或尤其只有通过某种关系才可得到规定，这种关系先于一切或超出一切而关系到自然。这种情况涉及面很广，纵然是技术的物，尽管它们看起来好像是基于科学的自然知识而建立起来的，按照其现实状况也同样是某种其他的东西，比如处于某种实际用途框架中的自然物。

但所有这一切只不过再次暗示，对物的问题的追问，丝毫不亚于对处于存在者整体之中的、进行着认识的人的某种决定性的基本把握。决定性的事情就在于，能否胜任或是否漠视足够充分地思考物的问题，它在我们历史中的时空间隔或距离，一定只有经过几百年之后才会被察觉到。随着康德步伐的分析，应该可以使我们获得考察那种决定性事件的正确洞察力。

c）关于原理体系主要部分的三步划分

我们试图要解释的《纯粹理性批判》的“主要部分”，从A148，B187开始，标题是：“一切纯粹知性的基本原理体系”。

整个部分，一直延伸到A235或B294，被分为三节：

第I节：“一切分析判断的至上原理。”（从A150，B189到A153，B193）

第II节：“一切综合判断的至上原理。”（从A154，B193到A155，B197）

第III节：“纯粹知性一切综合原理的系统展示。”（从A158，B197到A235，B287）

接下来是“对原理体系的总注释”（从B288到294）。

康德学说对基本原理的这种三分，使我们马上就想起了传统理性形而上学的三条基本原理：矛盾律、自我律和根据律。可以推测，康德那里的三分与传统基本原理有三条之间有内在的关系，解释将说明它们在何种意义上相符合。我们首先注意标题，更确切地说，首先注意最前面的两节，于是，我们就会发现至上原理这个概念，每一个都对应着判断的一个全部领域，整个主要部分的总标题表达了纯粹知性的基本原理本身，而现在言及的却是判断的基本原理，这有什么理由呢？知性是思维的能力，而思维是：“在一个意识中联结的表象”，“我思”意味着“我联结”。我以表象者的方式，把一个被表象的东西和另一个联合在一起：“屋子是热的”；“洋艾是苦的”；“太阳在发光”。“表象在一个意识中的联结就是判断，所以思维和判断是等同的，或者说，表象通常与判断相关”（前言，第22节）。

所以，如果现在主要部分的标题中不是“纯粹知性”，而是在前两节标题中的“判断”，事实上所指的也并没有什么不同，判断只不过就是作为思维能力的知性进行表象的方式。当然，为什么一般说 “判断”而不说纯粹知性，这是出于章节内容的结果。（这种活动所“完成”的事情、完成的过程和完成了的结果就是诸表象的统一，确切地说，作为被表象的统一本身，比如在“太阳在发光”的判断中发着光的太阳。）

同时，我们还可以从前面两个标题中推断出分析与综合判断的某种区分。康德曾经在针对艾伯哈特的论战性文章《一个发现，按照它，所有新的纯粹理性批判都会由于某个旧的批判而被弄得可有可无》（1790年）中表示：为了能够完成纯粹理性批判的主要任务，“清楚而明确地把握批判所首次领会到的综合判断与一般分析判断的不同，无疑是必不可少的”，“所提到的判断的区分从来都没有被彻底领会”（学院版《文集》，S.228）。

如前所述，在关于“一切纯粹知性的原理体系”这个“主要部分”第一节和第二节的标题中，通过分析和综合判断以及它们所从属的至上原理的区分，指出了对于整个纯粹理性批判问题领域来说决定性的某种东西。因此，康德在这部著作的导言中（A6及以下，B10及以下）事先明确讨论了“分析判断和综合判断的区分”，也就决非偶然了。

而与前两个标题的内容同样重要的是第三节的标题，这里既没有言及分析判断，也没有提到综合判断的基本原理，而是谈到了纯粹知性的综合原理。纯粹知性综合原理的系统“展示”（展现），恰恰是整个主要部分的真正目标。

现在，对这三节已经进行过的解释，好像是要先行对分析和综合判断之间的区别加以讨论，可是，我们宁可按照我们的解释过程通常进行的方式，在文本直接要求的地方来讨

论这种区分。我们跳过对主要部分进行的引导性考察，因为这部分（A148，B187）只有联系着著作前面的部分才是可以理解的，我们不深入讨论了。我们马上从对第I节的解释开始。

4.一切分析判断的至上原理，知识和对象（A150及以下，B190及以下）

在第一节的标题中，“矛盾律”被当作传统形而上学的三条基本公理之一，而在这里把这条原理说成是“一切分析判断的至上原理”，已经表达出了康德对这条原理的独特理解，这种理解使得他既和他之前的形而上学，也和后来的德国唯心主义，尤其是那个黑格尔区别开来。康德在他对于矛盾原理的理解方面的一般意图是，使这条原理的指导性作用产生争议，这条原理尤其是在近代哲学中自以为有这种作用。矛盾原理的这种作用，作为一切存在的知识中的至上公理，在亚里士多德那里就已经被强调了，尽管是在另外一种意义上（《形而上学》Γ3-6）。

在第三章的结尾处（1005b33），亚里士多德说：φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων，“从存在出发来看，这条原理甚至是其他一切公理（基本原理）的根据（原则）。”

康德早在1755年，就在其大学执教资格论文中首次冒险表达了反对形而上学中矛盾原理的统治地位，尽管还不明确，这篇短文冠以一个典型的标题：Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio（对形而上学首要原理的一种新阐释）。这篇论文的标题甚至很可能胜过差不多30年之后出版的《纯粹理性批判》。

a）作为人的知识的知识

当然，《纯粹理性批判》中对矛盾原理的讨论，是在另外一个特意以之为基础的层面上，在一个显然思想上占统治地位的领域中进行的，这在本节开头的第一句话中就表露出来了（A150，B189）：“无论我们的知识内容如何，也不管这些知识与客体的关系怎样，然而普遍的、尽管只是我们所有一般判断的消极条件是，它们不自相矛盾；否则的话，这些判断本身就（即使不考虑客体）什么都不是。”

一般的表述是：我们的一切知识都是有条件的，即它们的判断本身要摆脱自相矛盾。然而对于这条原则，康德超出这些一般内容而考察了各种不同情况，以及对于接下来的一切讨论来说是决定性的东西。

1.所提到的是“我们的知识”，这就是说，是人的知识，不是不确定的任何一种认识着的生物的随便一种知识，也不是某种一般知识，或全然在一种绝对意义上的知识。更确切地说，这里成问题的是我们，人，我们的知识，或者说，在这里或在全部《纯粹理性批判》中的知识。只有当涉及到一种非绝对知识的时候，通常将矛盾原理确立为条件才有意义。因为绝对知识、无条件的知识根本不可能处于条件的限制之中，对于有限知识是矛盾的东西，对于绝对知识来说根本没有必要。因此，一旦谢林，尤其是黑格尔在德国唯心主义中绝对地设定了知识之本质的时候，那么事实上，对于那样的一种认识来说，无矛盾性决不是知识的条件，而是相反，矛盾恰恰成了知识的真正要素。

2.这说明，我们的判断必然是不矛盾的，而我们的知识却不是这样；由此就暗示了，

判断，知性活动，虽然是一种本质性的，但还只是建构了我们知识的一个部分。

3.我们的知识表明，它们无论如何都会拥有某种内容，或者说，它们都会与这样那样的“客体”相关，康德经常代替“客体”而使用“对象”这个词。

为了把所强调的这三条知识的规定，依其内在关系理解为人的知识，并由此出发来把握康德接下来关于基本原理的说明，就必须尽可能简洁地去表明康德对于人的知识的基本理解，就像它第一次在《纯粹理性批判》中变得明朗那样。

b）作为知识的两个组成部分的直观和思维

康德——完全清楚地意识到他所给出的这个规定的影响——在其著作一开始就按照他对人的知识之本质的理解说了一句话（A19，B33）：“无论一种知识以何种方式、通过何种手段可能与对象相关，它借以直接和对象相关，并且一切思维作为手段以之为目的的，仍然是直观。但只有在对象被给予我们时才会发现这种直观；而这至少对于我们人来说，又只有通过对象以某种方式刺激内心才是可能的。”

对于知识的这个本质规定是第一次，同样也是最具决定性的对理性形而上学的反驳，康德由此就为存在者之中的人谋得了一个全新的基本立场：一个归根到底总要特意在形而上学知识中发掘并寻求根据的立场。它与人的知识相关，这还通过第二版中的补充特别地进行了再三提醒：“至少对于我们人来说。”人的知识是表象着与对象相关的知识，但这种表象活动不是单纯在概念、判断中的思维，而是——通过印象的编排和全部原理结构而凸显出来的东西——直观。真正承载着并直接与对象相关的是直观，尽管如此，它和单纯的思维一样无法单独地构成我们的知识之本质，而是思维属于直观，更确切地说，是为直观服务的。人的知识是概念性的、判断式的直观，所以，人的知识是一种特有的、由直观和思维组建起来的统一。康德在他的著作中从头到尾都在反复强调对人的知识的这种本质规定，作为例子可以引证B406，它就出现在第二版，而第二版通常恰恰被认为是对认识活动中思维之作用的突出强调：“我不是通过我在单纯地思考来认识某个客体的，”（这与理性形而上学所说的相反）“而只能通过我本着一切思维都存在于其中的意识之统一意图而确定一个被给予的直观，才能够认识到任何一个什么对象。”A719，B747也表达了同样意思：“我们的所有知识最终都还是要关系到可能的直观：因为只有通过直观，对象才会被给予。”这个“最终”在知识之本质结构的次序方面就等于说：首要的，第一位。

人的知识本身就是双重的，这表现在组建它的两个部分的双重性上，它们在这里被叫做直观和思维。但与这种双重的东西对应，同样本质性的简单的东西，可以说是这种双重的东西如何被叠加或划分的方式和方法。只是，假如直观和思维的结合组建了人的知识，两个组成部分显然就必然是可协调的，任何一方都包含着亲和力和共同性，这是因为，直观和思维，两者都是“表象”。表-象活动意味着，把某物带到面前或在面前拥有某物，某物作为主体所朝向、所返回的东西而出场：re-praesentare（在场化）。但直观和思维在具有表象活动的共同特征的范围内，作为表象活动的方式如何区分呢？我们现在只能进行临

时性的说明：“这块黑板”——我们由此就谈到了伫立在我们面前的、被我们所表象的东西，就此而言，被表-象的是这个确定的平面延展，连带这种颜色、这种亮度以及这种硬度和材质等等。

现在所列举的是直接被给予我们的东西，我们能立刻就看到或触摸到上述的东西，我们从来都直接看或触摸这种延展、这种颜色和这种亮度，这些直接被表象的东西始终是“这一个”，就是每一个这样或那样的个别的东西。这种直接的、并因此表-象每一个个别事物的表象活动就是直观，其本质通过与另外一种表象活动方式，与思维活动做比较就会更加清楚。思维不是直接的，而是间接的表象活动，它表象着所意指的，不是个别的东西，不是“这一个”，而恰恰是共相。在我说“黑板”时，这个直观地被给予的东西被理解、被把握为黑板；“黑板”——由此我就把同样被看作另外一个东西的某物摆到了面前，对于相应的被给予的东西来说，它首先在另外的教室。这种适合于“多”的表象活动，更确切地说，作为这样一种普适性，就是对某种共相的表象活动；这个普遍的“一”，所有意指的东西都从属于它的东西，就是概念。思维是在共相中，即在概念中的某种东西的表象活动，而概念不能直接在面前被发现，它需要以某种明确的方式或手段建立起来，因此，思维是间接的表象活动。

c）康德双重规定的对象

以上所说的内容同样清楚地表明，不仅认识活动是双重的，而且可认识的东西，知识之可能的对象，为了根本上成为一个对象，也必然被双重地规定。我们可以首先通过词来说明这个事实，我们所能够认识的东西，必然要从某个地方来与我们照面，要迎面而来，这意味着“对象”中的那个“对”。但并不是随便一个直接与我们遭遇的东西，随便一个消逝着的被看到或被听到的感受，随便一个压迫-或热的感受就一定是对立的东西（Gegenstand），[1] 照面的东西必须被规定为伫立着的东西，规定为某种已经立起来的并持久挺立的东西。然而，由此只不过给出了一个临时的指示，就是说，同样很明显，对象也必然被双重地规定，可是现在，人的知识之对象——在康德的知识概念的意义上——到底是什么，由此还没有得到说明。康德狭义上的对象既不是仅仅被感觉到的东西，同样也不是被知觉到的东西。比如，如果我指着太阳并把这个所指的东西叫做太阳，那么，这个所提到的或所意指的东西并不是康德狭义的、作为知识之对象的对象，我所指向的石头，或黑板同样也不是。即使我们进一步关于太阳或石头说出点什么，我们还是没有进入到严格的康德意义上的对象性的东西，尽管我们对被给予的东西进行反复确认，我们还是无法理解对象。比如，我们在反复观察的基础上说：太阳晒石头，石头就会热。这里虽然提到了被给予的东西，太阳-太阳晒-石头-热，并且这些被给予的东西也以某种判断的方式被确定，即：太阳晒和石头热被带入到了某种关系之中，但问题是，进入到了何种关系中？我们说得再清楚一些：每当我知觉到太阳，紧接着这个在我之中的（我的）知觉的，就是石头热的知觉。这种在“每次，当……，就……”的陈述中太阳和石头的表象的共同存在，是

一种单纯的不同知觉之间的连接，即一种知觉判断。这里相互设定的，只是当时我的知觉以及每一个不同的知觉着的我，所以只是确定了每次直接给予我的东西是如何对我显现的。

与之相反，如果我们说：“因为太阳晒，所以石头变热。”那么我就说出了一种知识，太阳现在是作为原因，石头的变热是作为结果被表象的。我们还可以用这样的话来表达这个知识：“太阳晒热了石头。”太阳和石头现在不是在当时仅仅主观可确定的相关知觉相互接续的基础上被连接起来，而是说，它们在本身普遍的原因和结果的概念中，以它们自在存在或相互接续的方式被把握。这种关系不仅仅是“每当-就”，这只关涉到知觉活动的接续。这种关系现在是“如果-那么”（“因为-所以”），这就涉及到了事实本身，而不管我是否直接进行了知觉。这种关系现在被设定为必然的，这个判断所表达的内容，适合于任何时候和任何人；它不是主观的，而是适合于客体，适合于对象本身。

以感觉或知觉形式照面的东西，或这样直观地被给予的东西——太阳或阳光，石头和热。当这些被给予的东西被普遍地表象出来，并带入到诸如原因-结果那些概念中，即因果性原理中的时候，这些“对面”而来的东西，才首次作为一种本身存在着的事实情况而“立”起来。知识的组成部分，直观和概念，必须以某种明确的方式得到统一，直观被给予的东西必须被带入确定的概念之普遍性中，概念则必须达于直观或以其方式规定直观中所给予的东西。但与这个例子相关，即原则性地，这里也许要注意以下情况：

知觉判断“每当-就”并不借助一种数量上足够多的观察，就会逐步转化为经验判断“如果-那么”。同样也排除这种可能性，即任何时候“当”也不会转化成“如果”，“就”也不会转化成“所以”，反之亦然。

经验判断本身要求新的步骤，要求被给予的东西的一种不同的表象方式，即概念的方式。这种对被给予之物本质上不同的表象活动，对作为自然的被给予之物的理解活动，首先使今后的观察活动得以可能被理解为经验判断的可能的直观，使在经验判断之光中观察的条件得以可能发生改变，而这种条件变化相应的结果得以可能被探究。我们在科学活动中称为假设的东西，就是达到本质上不同于单纯知觉的另一种表象活动，即概念表象活动的第一步。经验不会“经验性”地出自知觉而形成，只能形而上学地得以可能。通过对被给予的东西进行一种特有的先行把握的、新的概念式的表象活动，这里就是通过原因-结果概念中的表象活动。由此，被给予之物的根据确立了基本原理。所以，康德狭义的对象首先是被表象的东西，被给予的东西从中以某种必然和普遍有效的方式得到确定，这样的一种表象活动是真正的人的知识，康德称之为经验。现在，我们对康德有关知识的基本理解做如下总结：

1.知识对于康德而言就是人的知识；2.真正的人的知识就是经验；3.经验在数学-物理学科学的形态中得以实现；4.康德在人们至今还称之为“经典的”牛顿物理学的历史形态中看待这种科学，并由此来看待真正的人的知识之本质。

d）感性和知性，接受性和自发性

到目前为止，我们关于人的知识所论述的，还只是初步认识到了其本质结构中的双重性，并没有说明这种结构最内在的构造情况。借助知识的双重性，首先形成对于对象之双重性的初步理解：单纯直观的“面对”还不是对象，但仅仅是概念性普遍地被思维的东西，作为持立的东西（Ständiges）同样也还不是对象。

由此就明确了，在我们的段落的第一句话中“知识的内容”和“与客体相关”意味着什么了。“内容”始终通过或作为那些直观被给予的东西：光、热、压力、颜色、声音而规定自身，“与客体相关”就是说与对象本身相关，这取决于一个直观被给予的东西在某种概念（原因-结果）的普遍性和统一性中被“立”起来。但应该注意：立起来的东西一定是一种直观性的东西，概念性的表-象活动在这里获得一种本质性的加强了的意向。

因此，当康德反复强调：通过直观对象被给予，通过概念对象被思维时，很容易引起误解，好像被给予的东西就已经是对象了，或者好像对象只通过概念就成为了对象。两方面都是错误的，不如说，只有当直观被概念性地思维时，对象才立起来，只有当概念规定直观被给予的东西时，对象才面对而立。

所以，康德是在一种狭义的和真实的，或在一种广义的和不真实的意义上使用对象这个词的。

真实的对象只是在经验中作为所经验到的内容而被表象的东西；不真实的对象是某种一般表象活动——直观或思维——所关涉的某种东西，广义上的对象既可以是被思维的东西本身，也可以是在知觉或感觉中被给予的东西。尽管康德每次都根据实际情况确定他所指的“对象”的含义，可是在这种不确定的使用中还是表明了某些迹象，即康德很快就，或仅仅着眼于某个方面来讨论并决定人的知识及其真理问题。康德忽视了去追问和规定可敞开的东西，即先于某种对象化而与我们照面的经验对象所特有的本质。假如他必须要回溯到这个领域的话，与区分单纯的知觉和经验时相比，这个程序一定会沿着从经验到知觉的方向进行，这就是说，知觉要从经验出发而得到考察，并且是某种与经验相关的“尚未”的东西。但这同样或首先也表明，作为与前科学知识意义上的知觉相关的科学知识的经验所不再是的东西。而对于康德来说，面对理性形而上学及其要求只能确定：

1.一般性地提出，人的知识的直观特性作为奠定着基础的本质组成部分；2.基于这种发生了变化的规定，同样并更加重新去规定第二个组成部分，思维和概念之本质。

至此，我们就可以更清楚地，或者说从不同方面来表明人的知识的双重特性了。到目前为止，我们称之为两个组成部分的直观和概念，前者是直接被表象的个别的东西，后者是间接被表象的普遍的东西。每种不同的表象活动，发生在相应的人的不同活动和行为中，在直观中被表象的东西作为对象被放置到面前，就是说，表象活动是一种在自己面前拥有某种照面物，前来照面的东西，就其作为这样一个本该被获取的东西而被接纳或接受。在直观中行为的特性是接受、感受、receptio、接受性。与此相反，在概念表象活动中的行为是这样一种情况，即表象活动从自身出发，对多种被给予的事物进行比较，通过比较关联一个或同一个东西并把握这个东西本身。通过比较冷杉-山毛榉-橡树-桦树，作为一个或同一个东西“树”而达成一致的概念被说出、把握和规定。由此，这种对共相本身的

表象活动必然从自身发动，并把进行表象活动者带到面前，由于“从自身出发”的特性，思维——作为概念的表象活动——就是自发，自发性。

人的直观决不可能通过其进行直观活动本身而成为提供对象本身的直观者，充其量只能以某种想象、幻想的方式才能做到，然而，就此而言，对象本身也不是作为存在者，而是作为想象的内容而被提供出来或观看。人的看是直-观（An-schauen），即被指派到某个已经被给予的东西上的看。

因为人的直观被指派到了被给予他的可直观的东西上，给予着的东西必然会显现出来，它必然可能为此而呈报，这通过感觉器官发生。借助这些感官，如康德所言，我们的感官——看、听等等——被“打动”；有某种东西给予它们，它们被触动，这样吸引我们的东西以及这种吸引者发动的方式，就是作为刺激的感觉。与之相反，在思维、在概念中被表象的是那些我们按照其形式自己所建立和整理的东西；按照其形式——这指的是，被思考的、被概念性地表象的东西，如何成为某个被表象的东西的那种方式（Wie），即以共相的方式。而那个所面向的“什么”（Was），比如“树状的东西”则相反，必须就其内容而被给予。概念的整理和安排就叫做机能。

人的直观必然是感性的，即那种必然直接被给予所表象之物的直观。由于人的直观被指派，即感性地被指派到被给予物之上，所以才要求感觉器官；又由于我们的直观活动就是看或听等等，所以我们才具有眼睛和耳朵，而不是由于我们有眼睛，我们才看；由于有耳朵，我们才听，感性就是人的直观的能力。而思维的能力，使对立的东西作为对立的东西而立起来的能力，叫做知性。我们现在可以把人的知识的双重性的特征一目了然地编排成一个序列，并同时确定不同的方面，着眼于这些方面来各自规定人的知识。

直观——概念（思维）/对象中被表象的东西本身。

接受性——自发性/表象活动的行为方式。

刺激——机能/被表象东西的发生和结果之特征。

感性——知性/作为人的内心能力，作为知识之源泉的表象活动。

康德就是根据这些关系对两个组成部分进行不同的表达。

e）思维表面上的优先地位；与纯粹直观相关的纯粹知性

在对《纯粹理性批判》进行解释，或与康德哲学进行争辩的时候切不可忽视，按照他的学说，知识是由直观和思维构成的。但这种一般性的断定，距离真正理解这些组成部分的作用及其统一方式，特别是离正确评判人的知识的本质规定还相去甚远。

在《纯粹理性批判》中，康德认为“最困难的事情”，就是分析经验的本质结构。对思维和知性活动的讨论，即对第二个组成部分的讨论，不仅占用了完全不对等的大量篇幅，而且对于经验之本质的这种分析的全部问题方向，都是沿着思维特征进行的，而我们已经认为判断就是思维真正的活动。关于直观，αἴσθησις（感觉）的学说就是感性论（参见《纯粹理性批判》A21，B35注释），关于思维，关于判断，λόγος（逻各斯）的学说就

是逻辑学。关于直观的学说包括从A19到A49，所以有30页，或者从B33到B73，40页，而关于思维的学说则从A50，B74到A704，B732，占用了650页之多。

对逻辑的优先讨论，在整个著作中明显占据了不成比例的大量篇幅，同样，在个别的段落中我们也可以一再察觉到，判断或概念，也就是思维的问题首当其冲。我们也可以毫无困难地通过我们的解释之基础，并被我们称为著作之内在核心的那个章节[2]而认识到这个事实，标题说得足够清楚：它关系到判断。著作的总标题中就特别地提到λόγος（理性）。基于逻辑的这种显而易见的优先地位，人们几乎众口一词：康德断定知识的真正本质在思维、在判断中。这种看法迎合传统或旧的学说，认为真理或谬误居于判断或陈述中，真理是知识的基本特性，所以，知识问题无非就是判断问题，对康德的解释必须以这点为标准而着手。

由于这种先入之见，切入到著作的核心受到了多大的阻碍，这里不可能也无需再多说了，但对于正确领会著作的重要意义来说，这些事实状况却历历在目。新康德主义对《纯粹理性批判》的解释，通常就导致了对人的知识中的基本组成部分的低估：直观。马堡学派的康德解释甚至走得更远，直观作为一个另类部分，干脆从《纯粹理性批判》中被删除掉了。对直观置之不理的结果是，两个组成部分，直观和思维的统一问题，更准确地说，其联结的可能性之基础问题，当它一开始提出来的时候，就走上了错误的方向。所有这些如今还以各种改头换面的形式对《纯粹理性批判》的误解所导致的结果是，这部著作所真正关切或惟一的问题，关于形而上学之可能性问题的重要意义，既没有得到正确的评价，更不要说形成创造性的成果。

然而，如何说明尽管直观在人的知识中具有基础和决定性意义，甚至康德本人还是把知识划分的主要工作集中在对思维的讨论上呢？原因同样简单而清楚。恰恰是因为康德在与理性形而上学的对立中——这种形而上学把知识之本质置入了纯粹理性或单纯概念性的思维中——凸显了作为承载人的知识的基本环节的直观，所以，现在思维才必然被撤消了迄今为止一直被赋予的优先性及其独有的作用。但批判决不满足于消极的任务，即驳斥概念性思维的非法僭越，而必然是要事先或首先去重新规定和论证思维之本质。

在《纯粹理性批判》中对思维和概念大量篇幅的讨论，丝毫不是要贬低直观，毋宁说，对概念和判断的这种讨论就是最清楚的证据，证明经过讨论之后直观仍然是决定性的，没有它思维就什么都不是。

对知识的组成部分，思维的详尽讨论，甚至在第二版还进一步加强了，这在事实上确实显得知识之本质问题惟一地就是关于判断及其条件的问题。而判断问题的优先地位所持有的根据并不在于知识的本质本来就是判断，而是在于判断的本质必须被重新规定，因为它现在从一开始就被理解为与直观，即与涉及表象活动的对象相关的某种判断。

逻辑的优先性，对思维的详尽讨论之所以是必要的，恰恰是因为思维本质上并不优先于直观，而是以后者为根据并任何时候都与之相关。《纯粹理性批判》中逻辑的优先地位，其惟一的原因就在于逻辑对象的非优先性，在于思维对直观的服务性地位。如果思维作为真正的思维一定要涉及直观的话，那么从属于这种思维的逻辑就必然或恰恰会涉及这

种与直观的本质关系，因此会涉及到后者本身。感性论的短小篇幅——作为最先出现的关于直观的学说——只是一种表面现象，因为感性论现在是决定性的，即作为无处不发挥决定作用的东西，所以，它才使逻辑讨论如此庞大，逻辑必然变得如此内容丰富。

注意到这一点，不仅对于最终理解整个《纯粹理性批判》，而且首先对于解释我们的主要部分来说都非常重要。因为前两节的标题，特别是按第一节的第一句话所说的，似乎人的知识及其基本原理的问题，就简单地沦落为判断问题，因而蜕变成了单纯的思维问题。然而我们恰恰将看到相反的情况，我们甚至可以——说得夸张一点——这样说，关于纯粹知性的基本原理的问题，就是纯粹知性一定要以之为基础的直观之必要作用的问题，这种直观显然本身必须是一种纯粹的直观。

“纯粹的”意味着“单纯的”、“空的”，一种不同的空，确切地说是指感觉上的空。消极地看，纯粹直观就是不受感觉约束的，或者说属于感性的直观。于是“纯粹”就表明：只以自身为根据并由此而首先存在着。这种纯粹的直观，在一种直接的表象活动中所表象出来的纯粹的、不受感觉约束的个别的东西，在这里也是惟一的东西，就是时间。纯粹知性首先指单纯的知性，脱离直观的知性，但由于知性本身就是那种涉及直观的知性，“纯粹知性”的规定就只能是：与直观，更确切地说，与纯粹直观相关的知性。同样的含义也适用于“纯粹理性”，它也有双重含义，它前批判地被称为单纯的理性；批判地，即基于界定了的本质，意思就是：本质性地以直观和感性为根据的理性。纯粹理性批判就是界定这种基于纯粹直观的纯粹理性，而同时就是拒绝把纯粹理性当作“单纯的”理性。

f）在康德那里的逻辑和判断

然而，洞见这种关系，即获取“纯粹知性”的本质概念，只是表明了理解第III节，纯粹知性的系统结构的前提条件。

目前对人的知识所进行的说明，使我们能够一开始就换一种眼光来读一下我们所选段落的第一句话，“无论我们的知识内容如何，也不管这些知识与客体的关系怎样，然而普遍的，尽管只是我们所有一般判断的消极条件，它们不自相矛盾；否则的话，这些判断本身就（即使不考虑客体）什么都不是”。（A150，B189）我们看到：这里一上来就从一个确定的方面，即着眼于知识的第二个本质组成部分，思维活动或判断来考察我们的知识，更准确的表达是，不矛盾性是“尽管只是我们所有一般判断的消极条件”。这话针对的是“我们所有的一般判断”，而不是针对标题所确定的话题“分析判断”。更进一步讲，这话谈到的“只是消极的条件”，而没有提到某种最高的根据，虽说文本提到了矛盾律和一般判断，但还是没有提到矛盾原理作为一切分析判断的至上原理。康德在这里所理解的判断，先于一切分析判断和综合判断的区分。

从哪个方面来理解判断呢？一个判断究竟是什么？康德如何规定判断之本质？这些问题听起来简单，然而立刻就会变得错综复杂。因为我们知道，判断是思维的活动，通过康德对人的知识的本质规定，思维被重新说明，它本质上服务于直观。现在，人们可能会

说，通过强调思维和判断的服务性地位，只是介绍了思维的一种特殊的指向，因而并没有在本质上触及思维本身及其规定，但毋宁说，为了思维返回到这种服务性位置上，思维（判断）之本质必然根本上已经被规定了。

自古以来，思维或判断之本质就是通过逻辑来规定的，所以康德，当他已经沿着所指出的方向确定了一种新的知识概念时，有关思维能够做的无非就是给通行的思维（判断）之本质规定进一步附加上它服务于直观的特性。他可以照旧采纳迄今为止关于思维的学说，逻辑学，以便随后再进行附加，如果逻辑关系到人的知识的话，那么就此而言，就必然要强调思维与直观相关。

实际上，康德对待传统逻辑，并由此对待判断之本质规定的态度，看起来似乎就是这样。然而更加重要的是，康德本人已经多次以这种方式看到并描述过这种情形了，他只是犹豫地或艰难地逐渐承认并认识到，他所发现的思维所特有的服务地位决不仅仅是附加地规定一下，毋宁说，思维以及由此逻辑的本质规定，都因此而根本上发生了改变。对于这个由此而导致了革命的明确预感，人们经常会引用那个证据，但通常都是在相反的意义上，并因此错误地理解了康德关于逻辑所说的话，这首先出现在——不是偶然的——第二版（前言B VIII）：“逻辑学从最远古时代以来就已经走上了这条可靠的道路，这可以从以下事实看出来：如果人们不把删掉一些不必要的细节，或所表述的更清楚的规定算作改进的话，这些东西比起属于这门科学的可靠保障来，更算是一些修饰装点，那么，它从亚里士多德以来就不允许有任何倒退了。另外还值得注意的是，它直到今天也根本不再可能迈出任何前进的步伐，所以看来似乎已经封闭和完成了。”这种假象从现在开始证明是子虚乌有，逻辑学将被重新奠基并发生改变。

康德在某些地方清楚地达到了这种洞见，但他并没有将其进一步发展；它的意思丝毫不亚于说：只有在通过“纯粹理性批判”本身所发掘出来的基础上，并且只能由此出发来建立形而上学。然而，没有进一步发挥，这并不是康德的意图，因为对于他来说，首先或只有在所说过的意义上的“批判”才是本质性的，但同样也不是康德的能力，因为这样一种任务确实超出了伟大思想家的能力；因为这个任务所要求的，决不亚于超越其本性行事，这决不可能。但是，尝试突破禁区最大的困难在于思想活动的决定性转变，在柏拉图、莱布尼茨，尤其在康德，然后在谢林和尼采那里，我们可以以各种不同的方式，体验到有关这种根本转变的某种东西。只有黑格尔表面上似乎成功地跳出了这种阴影，但只是在他消除这种阴影，即消除人的有限性，将其带到光天化日之下的意义上，黑格尔跳过了阴影，但他也因此并没有跳出阴影。而每一个哲学家都必然想跳出来，这种“必然”是他的使命，阴影越长，跳得就越远，这同某种创造性人格的心理学毫无关系；它只涉及到属于工作本身的、在工作中所获得的运动形态。

康德对于看起来非常枯燥无聊的问题“判断之本质在于何处”的态度，表现出了有关这种根本转变的某种东西。从他提出的新的知识概念出发，来估价对判断的相应本质规定的全部影响，对于康德来说有多么的艰难，这就显示出了《纯粹理性批判》第一版和第二版的关系。实际上，所有决定性的洞见都在第一版中就获得了，尽管康德在第二版的重要段

落中，才成功地说明了符合他的基本立场的、对于判断的本质界定。

此外，如果康德再三强调由他所确立的分析和综合判断的区分的根本性意义的话，那么，这无非就是说：一般判断的本质被重新规定了。那种区分只是这种本质规定的必然结果，并由此同样回过头来说明被重新理解的判断之本质的特征方式。

指出前面所有论述过的内容是必要的，由此“依照康德，判断之本质在于何处”这个问题，如果我们不是立刻或完全顺从他的规定的话，不容易对付，这也并不意外。因为康德从来都没有在他本人所达到的洞见的基础上，系统地展现过他对判断的本质规定，也没有或恰恰没有在他留给我们的逻辑学讲座中——人们最早可能会猜测——给我们说明。这个情况特别要慎重考虑，因为1.讲稿和附件无论如何都是成问题的东西，特别是那些讨论困难事情的段落；2.康德在其讲座中恰恰总是坚持传统学说，以其学院秩序和论述为引线，所以，表达的并不是事实本身的内在体系，就像他表达其思想时那样。康德在其逻辑学讲座中，作为指南所使用的迈尔（Meier）的《理性原理摘要》是一本教科书，其作者就是前面提到的沃尔夫的学生鲍姆伽登。

鉴于讨论判断问题的这种状况，康德迫使我们要在他那里给一种独立、系统而又简练的判断之本质规定的描述作出最准确的评估。按照所说的，这本身就表明了分析判断和综合判断的决定性区分。

“判断之本质在于何处”这个问题可以首先从两个方面提出，一是沿着传统的对思维规定的方向，然后是沿着康德所重新界定的方向。后者所采取的方式是，不完全排除传统所给予判断的特征，而是将之纳入到判断之本质结构中，这就预示着，这种本质结构并不像前康德的逻辑学所认为的那样，或者像人们今天又早已——不管康德——看作事实的东西那样简单。考察判断的全部本质之困难的最内在原因，不在于康德体系的不完备，而是在于判断本身的本质结构。

这里要提醒一下，我们前面已经顺带指出，在多大程度上自从柏拉图和亚里士多德以来，λόγος（逻各斯）或陈述就成了规定物的引线，借助“陈述”的四层含义，我们指出了判断的划分结构并以图示形式表明了这种结构。在那里所触及到的东西，现在在康德对判断之本质规定的一个简短的系统展示中，找到了其本质性的补充。

---

[1] Gegenstand就是“对象”、“对立的东西”，由gegen“对”和stand“立”组成。在这里，海德格尔在讲完“对”之后，强调对象的这个立“stand”，所以翻译成“对立的东西”。——译者

[2] 指的是“一切纯粹知性的基本原理体系”。——译者

5.康德对判断的本质规定

a）传统的判断学说

我们从传统的判断学说出发，把在其历史中形成的各种不同或变化先放在一边，只回忆亚里士多德对于陈述（判断），λόγος（逻各斯）的一般规定：λέγειν τι κατά τινος，“借某物言说某物”；praedicere（预示、规定）。因此，陈述就是：一个谓词与一个主词相关，“这块板是黑色的”。康德表达出了判断的这种一般特征，他在重要章节“分析判断与综合判断的区分”的一开头（导言A6，B10）就说：在判断中“主词与谓词的关系得到思考”。判断是一种关系，在其中或通过这种关系，一个主词的一个谓词被确认或否认；据此就有了确认的、肯定的和否认的、否定的判断，“这块板不是红色的”。留意这一点很重要，通常自亚里士多德以来，在康德那里也同样，简单的肯定（或真实的）陈述就被确定为一切判断标准的基本形式。

康德所谈及的判断与传统的相符合，在其中“主词与谓词的关系得到思考”，这涉及到了一般的判断，但问题是，是否由此就穷尽了判断之本质或真的把握到了核心内容。与康德所谈及的东西相关所产生的问题是，他是否承认，借助所引用的或由他本人所使用的判断的特征，就说中了判断之本质，康德不会承认这一点。另一方面，人们也看不到还应该进一步给判断之本质规定带来些什么内容，最后，也没有必要再获取进一步的规定。毋宁说，应该反过来看，所给出的规定已经漏掉了本质性的环节，因此，这只能取决于我们要看到，真正的本质环节的暗示，如何本来或恰恰就存在于所给出的规定中。

然而，我们由此就可以追随康德新的步伐了，不过，事先简单地提一下他那个时代流行的，或同样被他所重视的对判断的理解是有好处的。为此，我们选择沃尔夫在他著名的《逻辑学》中所给出的判断的定义。在第39节中提到：actus iste meintis， quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus， vela b ea removemus， indicium appellatur［我们在灵魂的活动中，根据某种事实把这些不同的内容指派给某物——tribuere（κατάφασις）（肯定），或者从它那里拿走——removere（ἀπόφασις）（否定），这就叫做判断（iudicium）］。据此，第40节说：Dum igitur mens iudicar， notions duas vel coniungit，vel separat［因此，当灵魂进行判断的时候（indem），它或者联结或者拆分两个概念］。与之相应，要注意第201节中：In enunciatione seu propositione notions vel coniunguntur，vel separantur（在陈述或句子中，概念或者被联结或者被拆分）。

这位概念分析大师的一个学生的学生，前面提到的迈尔教授，在他的《理性原理摘要》第292节中对判断进行了如下规定：“判断（iudicium）是几个概念的某种逻辑关系的表象。”——在这个定义中，逻各斯被规定为某种逻辑关系的表象，特别是“逻辑的”；可以看出，在康德所使用的手册中的判断定义，只是肤浅地复述了沃尔夫的规定，“判断是几个概念之间的某种关系的表象”。

b）传统学说的不足之处；数理逻辑

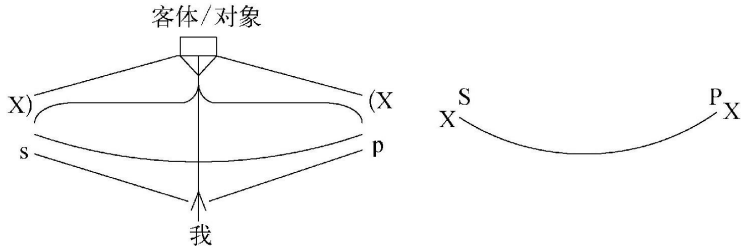
我们首先提出康德所反对的经院哲学的这种判断定义，最表面的区别在其中得到了最明确的表达。这出现在《纯粹理性批判》第二版中，更确切地说，出现在某个章节的上下文关联中，康德完全改写了第二版并以此消除了模糊的地方，但并没有在根本立场上有所改变。这就是关于“纯粹知性概念的先验演绎”的那个章节，判断的本质规定出现在第19节（B140及以下）。段落本身以这样一句话开始：“我从来都不会满足于逻辑学家对于一般判断所给予的说明，正如他们所言，它是：两个概念之间的某种关系的表象。”“说明”意味着把某事弄清楚，并不推导出原因性的东西，康德这里作为不充分的东西所驳斥的，恰恰就是迈尔，即鲍姆伽登和沃尔夫的判断定义，所指的就是自亚里士多德以来通行的以逻辑的方式，把判断规定为陈述，λέγειν τι κατά τινος（借某物言说某物）。但康德并没有说，这种特征是错误的；他只是说，它是不能令人满意的，所以，他本人可以使用这个判断定义，他在《纯粹理性批判》出版之后还在使用这个定义，在第二版中也同样如此。因此，康德在大约1790年左右所进行的研究中说道：“知性只能在判断中显示其能力，它无非就是一般概念关系中的意识之统一……”（《……进步》，福伦德出版，第97页）[1]。在某种关系被表象的地方，就一定有保持这种关系的某种统一被表象，这种统一通过关系被意识到，所以在判断中被意识到的东西，一定具有某种统一的特性。亚里士多德已经表达出了完全相同的看法（（《论灵魂》）Γ6，430a，27页以下）：在判断中，σύνθεσίς τισ ἤδη νοημάτων ὥστερ ἓν ὄντων“始终已经有诸多表象汇集于某种统一中”。判断的这种特征适用于一般判断，这里举一个我们以后一定会用到的例子：“这块板是黑色的”；“一切物体都是有广延的”；“有些物体是重的”。一般来说，这里有某种关系被表象了，诸表象被联接起来，我们在“是”或“有”中发现这种联接的语言表达。因此，这种“关系词”（康德）也称之为“联系”或系词，据此，知性就是联接表象的能力，即表象这种主词-谓词-关系的能力。把陈述的特征作为表象之连接是正确的，但是不能令人满意的，这种正确但不充分的陈述定义，成了理解和研究逻辑的根据，如今或千百年来被大肆渲染并被称为数理逻辑（Logistik）[2]。借数学方法的帮助所试图做的，是要计算出陈述连接的体系；因此，这种逻辑也称为“数学逻辑”，它提出某种可能的和合理的任务。数理逻辑所提出的，当然不完全仅限于逻辑，即某种关于λόγος（逻各斯）的思考，数学逻辑决不是在它规定，或根本上能够去规定数学思想和数学真理之本质意义上的一种数学的逻辑，毋宁说，数理逻辑本身只是一种应用于原理或原理形式上的数学。所有数学逻辑或数理逻辑本身必然要置身于任何逻辑领域之外，因为它们出于最本己的意图，必然从根本上把λόγος（逻各斯）、陈述不充分地确定为单纯的表象连接。数理逻辑被视为一切科学的科学逻辑的非分要求，一旦其开端之有限或未经思考的性质被看透之后，就会自行垮台。同样富有特色的是，数理逻辑把所有那些超出其特有的、把陈述规定为表象连接的东西，都描述为与之毫不相干的“比较细微的区别”的问题，但这里不是比较细微或比较重大的区别的问题，而是是否涉及到了判断之本质的问题。

如果康德说，前面所引用的经院逻辑中对判断的“说明”是不令人满意的话，那么这种不令人满意的状况决不仅仅是个人的，尤其不是依康德的愿望被估价的。毋宁说，前面提到的说明，无法满足从本质出发而走向事实本身的要求。

c）在康德那里判断的对象相关性和直观相关性；统觉

康德对判断所做的重新规定原话是什么呢？康德说（同前，B141）：“判断无非就是使被给予的知识获得统觉之客观统一的方式。”我们还无法立刻完全把握这个定义及其个别部分的规定，由此使某种引人注目的东西映入眼帘。它不再是关于表象和概念的说明，而且谈到了“被给予的知识”，即在知识中被给予的东西，因此就涉及到了直观，它谈到了“客观的”，即对象性的“统一”。这里作为知觉活动的判断不仅通常关系到直观和对象，而且，从这种关系出发，甚至其本质就被规定为这种关系。通过在直观和对象关系中固定下来的判断之本质规定，这种相关性首次被清楚明确地置入到知识之统一结构中。由此出发，就形成了一种新的知性概念，知性现在不再仅仅是表象联结的能力，而且根据第17节（B137）：“知性一般来说就是知识的能力。后者就在于被给予的表象与某个客体的明确关系。”

我们可以通过一个图来说明新的情况。当我们以后从对判断的重新理解出发，阐明分析和综合判断之间的本质区别的时候，同样还应该以之为线索。



在第一次提到的判断的定义中，简单地涉及到了与概念、主词和谓词的关系。这样一种关系的表象活动要求某种actus mentis（思想活动），这是不言而喻的，因为知性的某种活动方式属于全部知性活动。与此相反，在新的定义中话锋指向了知识之客观统一，即某种属于客体的直观之统一并决定性提到了客体，这种表象关系作为整体与客体相关。但同时对于康德来说，立刻也设定了与进行思维和判断的“我”的意义上的“主体”的关系，这种与“我”的关系，在真正的判断定义中被叫做统觉。Percipere是对对象性的东西的简单感知或把握；在统觉中，加上以某种方式被把握了的对象与“我”的关系，以及这个“我”本身也由此（ad）一道被percipiert（感知）或把握。如果不是某个照面物以其面对而立的方式，对于某个表象者、展现者来说当前在场的话，这样一个对象本身的面对而立就是不可能的，表象者本身也由此一道出场，虽然不同样是作为对象，而只是作为照面物在其“面对”方面通常所要求的某种指向性关系，指向期待着照面物的东西。

现在，我们通过把传统的和康德自己的两个判断定义相互比较，看起来似乎康德只是把某种迄今为止省略掉了的东西加进了判断定义中。但这决不是“简单的扩充”，而是关系到对整体的一种更为本原的理解，所以，我们必须从康德的本质规定出发，才能够估价传统定义的状况。如果我们真的理解了这些，那么就清楚地表明，我们突出一个结构环节，而这个环节，可以说只是展示了一个人为的产物，它抽掉了承载着与对象和认识着的“我”的关系之基础。

意在追问形而上学之可能性问题，必然决定性地转化为人的知识之本质问题，由此出发很容易判断，为什么传统的判断定义从来都不曾使康德感到满意，也就是说，不可能导致与事实本身相和谐。

如果我们想要更加清楚地理解康德的新的判断定义，那么这无非就意味着，我们要弄清楚已经提到过的分析和综合判断的区别。我们追问：这里的判断从哪个方面得以区分？这种引导性的方面对于判断的新的本质规定意味着什么？

所有研究康德的区分的那些纠缠不清的、不恰当的和毫无结果的尝试，从一开始就错在以传统的判断定义，而不是以康德所得到的定义为基础。

区分所表露出来的，无非就是对于逻各斯和所有属于逻各斯的东西，即“逻辑的东西”的理解发生了变化。直到现在，人们还在与概念的关系和关联中看待逻辑的东西之本质，康德对逻辑的东西的重新规定是——与传统所坚持的不同——某种完全令人惊讶的或几乎荒谬的东西，这种规定声称，逻辑的东西恰恰不在于与概念的这种单纯的关系。显然，由于完全清楚他对逻辑的重新规定所产生的影响，康德在重要的第19节的标题中明确了这一点，原文是：“一切判断的逻辑形式都在于其中包含着概念的统觉之客观统一。”作为方法性的指示来理解，这意味着：所有对于判断之本质的研究，都必然从判断之完整的本质结构出发，正如从与对象或认识的人之关系出发而事先确定那样。

d）康德对分析和综合判断的区分

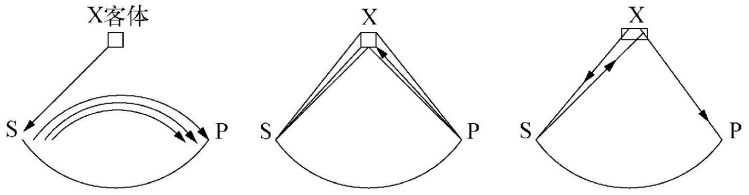
那么，分析和综合判断的区分是什么呢？对于这种区分的说明，可以从哪个方面使我们获得判断之本质令人满意的洞见呢？到目前为止，关于这种区分我们只知道，对两者的界定引导着我们主要部分中最前面的那个章节，从名称中我们暂时无法推断出更多。我们很容易随之陷入错误，确切地说，之所以如此，是因为这样命名的区分同样也遇到了传统的判断规定，甚至其最早的形成可以追溯到亚里士多德的使用。分析性的东西，分析就是分解、拆开、διαίρεσις（分开、区分）；与之相反，综合就是聚集在一起。

如果我们还曾把判断确定为主词和谓词的关系，那么马上就会得出结论：这种关系，即谓词对主词的断定，是一种综合，比如“板”和“黑色”。但另一方面，两个关系环节为了组合到一起，又必须被拆开，任何综合之中都存在着分析，反之亦然，所以，每一个判断作为表象关系——不仅是顺带的，而且是必然的——同时是分析和综合的。由于按照这个说法，每一种判断本身都是分析和综合的，于是，分析和综合判断的区分就没有意义，这

种考虑是正确的。只不过，康德并不是将其区分建立在传统所意指的判断之本质的基础上，在康德那里，分析和综合所意味的含义，不是从传统出发的，而是出自新的本质界定。为了真正看到区分和区分的引导性方面，我们画一个图做辅助，同时举一个分析和综合判断的例子。

“一切物体都是有广延的”这是按照康德的一个分析判断；“一些物体是有重量的”（导言，2a节）是按照康德的一个综合判断。着眼于这个例子，人们可能会由此来确定这种区分，分析判断中所谈到的是“一切”，而综合判断谈到的则是“一些”。两种判断之间的这种不一致当然不是偶然的，而这并不足以把握所寻求的区分，尤其是当我们仅仅在传统的逻辑意义上来理解并且说：第一个判断是普遍的（universales），而第二个是特殊的（partikulares）时就更是如此。“一切物体”，这里意味着普遍或一般的物体，按照康德的意思，这种“普遍”在概念中被表象，“一切物体”，这意味着物体根据其概念被理解，着眼于我们通常用“物体”这个词所意指的东西。关于物体，按照其概念来理解，我们通常对此的表象，我们可能，甚至必然会说：它是有广延的，物体可以是一个纯粹几何学的，或者一个物质性的、物理学的东西。谓词“广延”存在于概念本身之中；在单纯的概念分析中就可以发现这个环节，在“物体是有广延的”这个判断中所表象的主词和谓词之关系的统一，两者的共同归属性，在物体的概念中有其规定的基础。当我通常以任何一种方式对于物体加以判断时，我就必然已经拥有了关于对象的某种就其概念意义上的知识。关于对象毫不犹豫地就说出来的，作为存在于概念中的东西，也就是说，如果判断之真理本身仅仅基于对主词概念本身的分析，那么，这种只基于分析的判断就是一种分析判断，判断的真理以对概念本身的剖析为基础。

我们以下面的图来说明所说的内容：



按照新的规定，与客体（X）的关系从属于判断，也就是说，主词在其与客体的关系中被意指。但现在，这种关系可以各种不同的方式被表象。首先，客体只是作为在共相、在概念中所提到的东西而被表象，在其中，我们已经拥有了客体的知识，并且我们可以借助客体（X）的转向，直截了当地从这个X，从纯粹主词概念“物体的”所包含着的东西中获得谓词。这样一种分析的判断只是更清楚或明确地描述我们已经在主词概念中所表象的内容，因此在康德看来，分析判断仅仅是进行解释的判断，它并不就内容方面扩展我们的知识。我们举另外一个例子，“这块黑板是有广延的”这个判断是一个分析判断，在作为一个物体性的东西的黑板概念中就存在着广延性。这个判断是自明的，也就是说，主词和谓词之关系的设定，在我们关于黑板所具有的概念中就已经拥有其根据。与此相反，如果我

们说，“这块板是黑色的”，那么所说的内容就不是自明的，板也可能是绿色或白色或红色的，在板的概念中并不已经——像存在着广延那样——确定地存在着红色，那块板被染上了什么颜色，它是黑色的，这些只能根据对象本身来辨认。所以，为了获得规定的根据，在这里，主词和谓词的关系就基于这种根据，表象活动必须采取一种不同于分析判断的方式，即通过对象及其确定的被给予状态的方式。

从分析判断出发而言，这就意味着：我们不可能停留在主词概念中，而且也不能仅仅关涉到一般性地属于黑板的东西，我们必须走出或超出概念而采取面向对象本身的方式，而这就意味着：加上对象的概念，现在对象本身也必然被表象，这种就此对象而一道进行的表象活动就是综合。谓词在一种判断中以通过某个X或退回到这个X的方式而加入到主词中，这种判断就是综合的判断。“除了被给予的概念之外，某些作为使之得以可能的基础而必然要添加进来的东西，一道指示着超出它的谓词，这种情况可以用综合这个术语清楚地表达出来”（《一个发现……》，《文集》，VIII，第245页）。

在传统判断定义的意义上，在分析判断中同样是谓词被判定给主词，由于考虑到主词-谓词-关系，分析判断同样也是综合的，相反，综合判断同样是分析的，但这个方面在康德做区分的时候并不是指导性的。现在我们看得更加清楚，当它们被单独强调或惟一地冒充为判断关系的时候，这种普遍的判断关系将意味着什么，那就是，它们被摆在了无关紧要的、中立化了的主词和谓词之间的关系面前，这种关系在分析和综合判断中是一般性的，而两种判断本质性地不同。这种敉平了的、苍白的形式被说成是判断之本质，而灾难性的后果是，这种确定任何时候都是正确的。我们的描述现在可能会产生一种印象，即主词-谓词-关系首先或先于其他一切是承载着的东西，而其他的则是附属的东西，就这一点而言会形成误导。

确定分析和综合判断的区分所依据的决定性的方面，是主词-谓词-关系本身与客体的关系。如果这个客体只是在其概念中被表象，而这种关系被设定为先行被给予的东西的话，那么，虽说客体（对象）在某种意义上是衡量尺度，但只是作为被给予的概念；这种概念只能以其被拆分的方式给出规定，或者说，只有被拆分的并由此而被突出的内容才被判定给对象。论证活动在概念分析领域内进行，对象在分析判断中也同样是决定性的，但只是在其概念的范围内。（参见A152，B190：“因为对于在客体的知识中已经作为概念而存在并被思考的东西而言，……”）

但如果客体对于主词-谓词-关系来说是直接决定性的，如果陈述获得了表明客体本身的途径，这个客体由此而作为奠基着的或基础性的东西，那么，判断就是综合的。

区分活动按照主词-谓词-关系之真理的规定基础的可能差别来划分判断，如果规定基础在于概念本身，那么判断就是分析的；如果在于对象本身，判断就是综合的。这种判断从对象本身出发，给以前的对象知识附加了某种内容，它是扩展着的判断；与之相反，分析判断只是解释性的。

详细讨论了的判断区分以新的判断概念，以与对象本身之客观统一关系为前提条件，同时，它们用于促成对判断之全部本质结构明确的洞见，这些都必然已经变得明朗。尽管

如此，我们还无法清楚地看到，在纯粹理性批判的任务范围内，这种分析和综合判断的区分应该怎样。我们把这种区分从正面规定为对纯粹理性，即得以可能的东西的本质界定，从反面规定为对从单纯概念出发的形而上学之狂妄的驳斥。

e）a priori（先天的）-a posteriori（后天的）

以上提到的区分在何种程度上对于批判来说具有一种奠基性的意义呢？一旦我们从某个迄今为止有意撇开的方面来说明分析和综合判断，我们就可以回答这个问题。

在澄清数学的东西之本质，描述近代自然科学和一般近代思维方式中的数学思维发展的时候，我们遇到了一个值得注意的事实情况。牛顿的那个第一运动定律和类似的伽利略落体定律，两者本身都具有独特的地方，即它们都先行跳过了严格意义上的核实或经验。在那些原理中，有关物的某种东西被先行认识到，这种事先的认识按照等级位于所有进一步关于物的规定之先或之前；先行认识的拉丁语是：a priori，早于其他东西。其所意指的并不是，这种先行认识本身按照我们的知识的历史性形成的顺序首先被认识，而是说，先行认识的原理按照等级是最先的，如果它本身和为知识本身奠基或建立知识相关的话。所以，一个自然研究者可能已经长期拥有了关于自然多方面的了解或知识，但他并没有特意了解最高运动定律本身；尽管如此，在这条定律中所设定的东西，事实上总已经是所有特殊陈述的根据，它们在确定运动过程及其规律性领域中形成。

先天的东西之先天性是物之本质的一种特性，使物得以可能成其所是的东西，根据事实和“自然”先行于物，尽管我们首先是根据这种先行的东西，把握有关物的任何一种最切近状态或性质[有关prioritas naturae（自然的优先性）参见莱布尼茨，ed.Gerhardt，II，263；1704年1月21日给伏尔德的信]，但按照明确把握的顺序，事实上先行的东西却是后来的，πρότερον φύσει 是ὕστερον πρὸς ἡμᾶς 。事实上先行的东西在认识顺序上是后来的东西，这种说法很容易而且一再会导致误解，认为同样按照事实，它应该是一个附属的东西，并因此是不重要的或根本上无所谓的东西。这种广泛流传、懒惰随便的意见，与对于物之本质和本质知识的决定性意义所特有的盲目性相对应，这种本质上的盲目性的统治，对于知识和科学革命来说必然形成阻碍。另一方面，知识或人的知识立场的变革取决于事实上先行的东西，对于追问而言，同样以正确的方式被把握为先前的东西，被把握为持久的主题。

a priori（先天的）是物之本质的头衔，存在者之存在通常根据把握物之物性的情况，根据这种a priori及其先天性被说明的情况而得到领会。我们知道：对于近代哲学来说，在真理和原理等级秩序中，自我律是第一原理，即在纯粹的“我”，作为出类拔萃的主体的思维中被思考的东西。而其结果就是，一切在主体的纯粹思维中被思考的东西都被看作a priori，a priori是那种在主体中，在内心中准备好了的东西，这种a priori是属于主体之主体性的东西。与之完全不同，那种通过走出主体并到达客体而在知觉中首先被通达的东西，是——从主体来看——后来的东西：a posteriori（后天的）。

有关这种区分的历史——a priori（先天的），按照等级先行的，和a posteriori（后天的），相应后来的东西——这里无法再深入探讨了，康德以他的方式从近代思维出发，采纳并借助它说明了分析判断和综合判断的区别。分析判断，其主词-谓词-关系之真理的规定根据只在概念之中，从一开始就停留在概念分析的范围内，所以在单纯思维领域内，它是a priori（先天的），所有分析判断依其本质都是a priori。综合判断，是a posteriori（后天的），我们在这里必须首先超出概念而达到对象，诸规定从对象出发而“后来”被获得。

f）先天综合判断如何可能？

我们现在从康德对判断之本质的说明出发看一下传统形而上学。对传统形而上学的某种批判，必然要界定在其中发生或被要求的思维和判断之本质，以康德的判断学说的眼光来看，传统的近代形而上学要求怎样的判断形式呢？正如我们所知，理性形而上学是出于纯粹概念的知识，因此是a priori（先天的）。可是，这种形而上学并不想成为逻辑学，不仅仅希望从事概念分析，而是要求去认识超感性领域——神、世界、人的灵魂，所以要求认识对象本身，理性形而上学想要扩展有关这些对象的知识。按照它的要求，这种形而上学的判断是综合的，但同时却是通过单纯的概念、单纯的思维而获得的，是a priori（先天的）。理性形而上学之可能性问题于是就用这种形式来表达：其所要求的判断如何可能，即综合判断，更确切地说，先天综合判断如何可能？我们说“更确切地说”，因为a posteriori（后天的）综合判断是可能的，这不费力气就可以看出来。如果我们超出概念，并给知觉或感觉的被给予性，a posteriori（后天的），后来的东西——从作为先前的东西的思维来看——以发言机会的话，那么，我们的知识每一次都会得到某种扩展（综合）。

另一方面，先天分析判断如何可能，同样是非常清楚的，它作为解释性的判断，只是给出了已经包含在概念中的内容。与此相反，目前我们还无法理解，先天综合判断应该如何可能。按照目前的说法，这样一种判断的概念本身就无论如何已经是矛盾的，因为综合判断是a posteriori（后天的），我们只需确定a posteriori（后天的）而无需确定“综合的”，就可以看到问题之荒谬，这就等于说：一个先天的后天判断如何可能？或者，因为一切分析判断都是a priori（先天的），我们无需确定a priori（先天的）而只需确定“分析的”，就可以把问题以这种形式来表达：综合判断如何可能是分析的？情况就是这样，就像我们想要说：火如何可能作为水？答案是不言而喻的，这就是：不可能。

先天综合判断的可能性问题就好像是在要求，超出对象而建构某种联结性的或规定它的东西，而无需到达或返回到对象上。

然而，康德的重要发现恰恰就在于让我们看到，先天综合判断是可能的，尤其是它如何可能。对于康德来说，关于如何可能的问题表达了双重意思：1.在什么意义上；2.在什么条件下。

先天综合判断，如其所表明的那样，只有在严格而明确的条件下才是可能的，理性形而上学无力满足这些条件，所以，在其范围内无法做出先天综合判断。理性形而上学最严

格的计划本身崩溃了，应该强调：之所以没有成功，不是由于外在的阻碍或限制，使其无法达到所设定的目标，而是由于这种知识依其特性所要求的条件，由于它的这种特性而无法得到满足。从其不可能性的内在根据上来驳斥理性形而上学，当然就要以正面表明那些使先天综合判断得以可能的条件为前提，从这些条件的性质出发，同样就规定了先天综合判断如何，即只有在什么意义上才是可能的，在某种意义上，对于这个问题，一直到康德，哲学或人类的思想根本就没有意识到。

在确证这些条件的时候，这同时表明：在界定这样形成的判断之本质的时候，康德不仅认识到它们在什么程度上是可能的，而且也认识到它们在何种程度上是必然的。它必然使作为经验的人类知识得以可能。按照康德仍然坚持的近代思维传统，知识基于基本原理，我们人的知识必须作为其可能性条件而以之为基础这些基本原理，必然具有先天综合判断的特性。在我们主要部分的第III节中所做的，无非就是系统地展示并论证这种综合的而同时又是先天的判断。

g）避免矛盾的原则作为判断之真理的消极条件

由此出发我们就已经提前理解了，为什么这个第III节之前先有两节，第一节讨论分析判断，第二节讨论综合判断。以这前两节为背景，在第三节中所讨论内容的独特和新颖性，整个著作的核心的意义才首次变得明朗。在彻底澄清了分析和综合判断之区分的基础上，我们同样可以理解，话题为什么涉及到了这种判断的至上原理，或者更确切地说，这条原理意味着什么。

分析判断和综合判断，着眼于其与客体相关的各自不同的方式，即着眼于主词-谓词-关系之真理的规定基础的各自不同方式而相互区别开来。至上原理是首要的和真正的基础之奠定，判断所关涉到的种类之真理由此而得以确立，所以，我们现在可以完全回过头来说：

我们的主要部分的前两节，就它们各自讨论形成判断的两种方式之本质区别而言，既形成了对于分析判断，又形成了对于综合判断之本质的原始洞见。一旦话题涉及到分析和综合判断，确切地说，康德意义上的判断和一般判断之本质就要在与客体之关系中，或出自这种关系而得到把握，所以要根据《纯粹理性批判》中重新获得的判断概念来把握。

因此，如果在我们的主要部分中通篇讨论的是判断的话，那么这并不或不再意味着考察的就是思维本身，而是意味着：思维与对象，并由此与直观的关系被当作了问题。

所尝试的简短而系统的关于康德判断学说的思考，应该使我们能够理解接下来对第I节的讨论，也就是说，获得康德接下来所谈及内容之内在关系的眼光。

一个判断不是分析的就是综合的，也就是说，它所具有的真理之规定根据要么在被给予的主词概念中，要么在对象本身之中。我们只能把一个判断当作主词-谓词-关系来考察，由此，我们只把握了判断结构的某种残骸，这种残骸为了成为其所是的东西，说出某种主词-谓词-关系。同样处于某种条件之下，即上述的主词和谓词一般来说要相一致，也

就是说，可相互判归而不发生矛盾，只是，这个条件还没有给出判断之真理的全部根据，因为这还不是完整的概念。

单纯主词和谓词的一致性只能说明，作为λέγειν τι κατά τινος（借某物言说某物）的一般陈述或一般判词，只要不受矛盾的限制，就是可能的。然而，这种一致性作为言说的条件，还没有达到判断之本质的领域，判断在这里还不是着眼于基本给予和对象的关系来考察的，单纯主词和谓词的一致性，关于判断之真理所说出的内容如此之贫乏，以至于主词-谓词-关系尽管不矛盾，但也可能是错误的或根本没有根据的。“但即使在我们的判断中真的没有矛盾，判断仍然还是有可能这样来联结概念，就像它不是对象所造成的，或者同样，没有任何既非先天也非后天的、使这样一个判断有效的根据给予我们，就是说，一个判断即使在没有任何内部矛盾的情况下，也有可能要么是错误的，要么是没有根据的。”（A150，B190）

现在，康德才给出了简洁表达“著名的矛盾原理”的公式：“与之矛盾的谓词不归于该物。”（A151，B191）在他的《形而上学讲座》中（Pölitz，第15页）这个表达式的原文是：nulli subjeto competit praedicatum ipsi oppositum（与其本身相对立的谓词不归于主词）。两种理解并没有本质的区别，《纯粹理性批判》中的表达特别提到主词概念与之相关的物；《讲座》中则只提到主词概念本身。

在我们的第I节的最后一段，康德论证了他为什么要以这种传统所不容的表达形式来确立矛盾原理，“但在这条虽然被抽掉了全部内容而只是形式上的著名原理的表达式中，却仍然由于不小心或完全多余地在其中搀杂或包含了一个综合，这个表达式说：某物不可能同时存在又不存在”。在亚里士多德那里，矛盾律表达为：
τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό（就同一个东西而言，它不可能在同一个地方同时出现又不出现）。（《形而上学》Γ3， 1005b 19）沃尔夫在他的《存在论》的28节中说：Fieri non potest， ut idem simul sit et non sit（同一个东西同时存在又不存在，这种事情不会发生）。在这些表达中引人注目的是ἅμα，simul，同时，都是时间规定，在康德自己的表达中却找不到“同时”，为什么略掉了呢？“同时”是一个时间规定，因此就表明了作为时间性的，即作为经验对象的对象。假如矛盾原理只是被理解为一般主词-谓词-关系的消极条件的话，这种意义上的判断就被掐断了与对象及其时间规定之关联。但即使人们给予矛盾原理以一个积极的意义，正如立刻就发生的那样，按照康德的说法，这个“同时”作为时间规定还是不适合于它的表达式。

h）避免矛盾的原则作为同一性原理的消极表达

矛盾原理在什么程度上可以被转化为一种积极的使用，以便它不仅仅表现为一般主词-谓词-关系之可能性的一个消极条件，即在所有可能的判断中所展现的消极条件，而且对于判断的某种确定方式而言是一个至上原理呢？传统的理性形而上学的看法是，矛盾原理是所有一般判断的基本原理，也就是说，在康德看来，既是分析也是综合判断的基本原

理，这种区分使得康德能够比以前更加严格地，即在积极和消极的方面界定矛盾原理的公理性适用范围。一种不同于某个单纯的消极条件的基本原理是那样一种原理，在其中，可能的真理之根据得以确立，也就是说，是足以承载判断之真理的那种东西，“根据”在这里始终表现为那种承载或足以承载的东西，它是ratio sufficiens（充足理由）。如果判断仅仅被理解为主词-谓词-关系，那么它一般来说就没有着眼于其真理之规定基础而被考察。与此相反，在分析和综合判断之区分中，这个方面成为了决定性的。分析判断只是在所给予的概念中理解对象，而且为了解释对象，恰恰只是在其内容的自一性（Selbigkeit）方面抓住它，在这里，概念的自一性对于谓词的断定和否定来说，是惟一的和充分的尺度。所以，确立分析判断之真理的根据的原理，必然把概念的自一性确立为主词-谓词-关系的基础。作为规则来理解，它必然设定：保持概念之自一性的必然性，同一性（Identität）。分析判断的至上原理就是同一性原理。

但我们不是说，在第I节中所讨论的至上原理是矛盾原理吗？我们无权这样说，因为康德在第I节中从来没有谈到同一性原理，不是这样吗？可是，话题涉及到了矛盾原理的双重作用，这一定会让人感到迷惘。有关矛盾原理的积极使用表达的不仅仅是：把这条原理用作规定根据，而且，这种使用只有当原理的消极内容同时被转化为其积极时才是可能的。在表达式中描述了：从A≠非A进展到A=A。

积极使用的矛盾原理就是同一性原理。康德虽然在我们的章节中没有提及同一性，但在导言（A7，B10）中，他把分析判断说成是那种“在其中，谓词与主词通过同一性的联接”而被思考的判断；这里，“同一性”被确定为分析判断的基础。同样，在论战性文章《一个发现……》（《文集》，VIII， 第245页）中，分析判断被规定为那种“完全以同一性或矛盾律原理为根据”的判断。在接下来的第II节（A154/5，B194）中，同一性和矛盾律被一道提及，两个基本原理之关系直到今天还没有得到确定，甚至在形式上也不曾确定，因为这种确定通常要依赖于对存在或真理的理解。在理性的经院形而上学中，矛盾原理居于优先地位，所以，康德在章节中搁置了对矛盾原理的讨论。相反，对于莱布尼茨来说，同一性是首要原则，对于他来说，一切判断都是同一性的。康德本人在他的大学执教资格论文第I部分：de principio contradictionis（论矛盾律），propositio（命题）I中针对沃尔夫指出：Veritatum omnium non datur principium UNICUM， absolute primum，catholicon.（每个真理是独一无二的，绝对首要的、普遍的原理都没有给予说明），命题III则表明die praeferentia des principium identitatis...prae principio contradictionis（同一律……优先于矛盾律）。

在分析判断中，对象只是根据概念而不是作为经验对象，即不是作为时间规定的对象被思考；因此，这种判断的基本原理在其表达式中也无需包含时间规定。

i）康德的先验考察；普通逻辑和先验逻辑

矛盾原理和同一性原理仅仅属于逻辑，而且只涉及逻辑考察的判断。如果康德如是

说，那么，他当然就忽视了在矛盾原理的使用中由他所引入的区分，并且把所有的思维都当作仅仅逻辑的，思维在其论证中就无法获得通向对象本身的道路。在“普通逻辑”意义上的逻辑，排除了一切与客体的关系（A55，B79），它完全不了解像综合判断那类东西。而一切形而上学判断却都是综合判断，所以——这只有取决于——矛盾原理并非形而上学的基本原理。

所以——第I节和第II节之间形成的进一步的重要结论是——形而上学的知识或任何对象性的、综合的知识根本上要求某种不同的根据，必须确立其他的基本原理。

鉴于这一步的重要性，我们还要尝试更加清晰地去把握作为基本原理的矛盾原理在分析判断上的局限，更确切地说，着眼于关于物之物性这个引导性问题。传统对物之物性，即存在者之存在的规定，以陈述（判断）为引线；存在通过思维或所设定的可思维或不可思维性质而得到规定。现在所谈到的我们的主要部分的第I节，说的无非就是：单纯的思维不是规定物之物性。康德曾说：对象之对象性的法庭。逻辑不可能是形而上学的基本科学，但假如在规定对象时，按照康德的说法，人的知识之对象必然会有思维参与，更确切地说，有作为与直观相关的思维参与，就是说，作为综合判断参与，那么，逻辑作为关于思维的学说在形而上学中就有发言权。然而，按照发生了变化的思维和判断之本质规定，与之相关的逻辑之本质也同样发生了变化；这必然是一种逻辑，它注意到了包含其对象关系的思维，康德把这种逻辑称为先验逻辑。

先验的东西是那种涉及超越的东西。先验地看，思维从其越向对象的方面得到考察，先验的考察不是指向对象本身，也不是指向作为单纯表象主词-谓词-关系的思维，而是朝向对象的超越和与对象的关系——作为这种关系。

（超越：1.越向——本身

2.越-出——）

（有关康德对“先验的”规定，参见《纯粹理性批判》A12，B25。在《文集》第XV卷第373号的一个笔记中这样说道：“着眼于其作为物的本质而对于某物的规定就是先验的。”）

按照这种思路，康德把他的哲学称为先验哲学，基本原理的体系就是为先验哲学奠基。为了在这里和接下来更清楚地考察，我们打算把追问的各种不同观察视角突出来。

我们从事着我们的认识活动，但同样也以原理来表达所考察的问题和方式。物理学家和法学家，历史学家和医学家，神学家和气象学家，生物学家和哲学家，他们所有的人都同样在用原理和陈述来说话。就此而言，不同的是陈述所涉及到的领域和对象，所表达的内容由此而各自不同。

情况就是这样，所以当我们沿着生物学的方向谈论问题，或者讨论关于细胞分裂、发育、繁殖的时候，或者当我们对生物学本身——沿着其问题和说明本身的方向——加以讨论的时候，人们通常发现的无非是内容上的某种不同。人们认为，生物学上谈论关于生物学的对象，只是在内容上不同于对生物学的某种讨论，懂得其一的人，必然也还会其二，或者恰恰懂得其二。但这是一种假象，因为人们无法从生物学上讨论生物学，生物学不是

诸如海藻或苔藓、青蛙或蝾螈、细胞或组织那样的东西，生物学是一门科学，我们无法把生物学本身放在显微镜下，就像研究生物学对象那样。

眼下，“关于”某一门科学，如果我们自己所精通的这门科学所有的手段和方法都失灵了的话，我们从何处谈起并思考这门科学。关于科学的问题要求一种观察视角，其实施或引导比对一门科学的掌握更加缺少自明性。如果事关对一门科学进行讨论，那么很容易形成这样的看法，这种考察是“普遍的”，以区别于科学的“特殊”问题。可是，这里不仅与或多或少的“普遍性”的量的差异毫无关系，而且形成了在本质上、观察视角上、概念建构上和根据上的质的区别，而且这种区别就存在于每一门科学本身之中；就其是人的一种历史性自由行动而言，这种区别从属于科学，每一门科学都应对此进行持久的反省。

我们来看那个陈述的例子：“太阳晒热了石头。”如果我们顺着这个陈述及其最本己的言说方向，就会直接指向诸对象，太阳、石头和热。我们的表象活动在对象本身所提供出来的内容中发生，我们注意的并不是陈述本身。当然，我们可以通过对太阳和石头之表象活动特有的目光转移，转而注意陈述本身。比如，当我们把判断标示为主词-谓词-关系的时候，这种情况就会发生。这种主词-谓词-关系本身与太阳和石头并非毫无关系，现在，我们纯粹“逻辑地”理解这个陈述，这句λόγος“太阳晒热了石头”，就此而言，我们不仅忽略了这样一种情况，即陈述与自然对象相关，我们根本就没有注意到它们的对象的关系。除了第一种表象指向——直接针对对象——以及除了这第二种针对非对象的陈述关系本身之外，现在还没有第三种。在说明“太阳晒热了石头”这个陈述时我们说，太阳被理解为原因，石头的热被理解为结果。如果我们关于太阳和热的石头所确定的就是这些，那么我们虽然瞄向了太阳和石头，但可以说并不是直接地指向它们。我们不仅意指太阳和热的石头本身，而且我们现在看到了对象“太阳”的这一方面，即这个对象如何成为适合我们的对象，它从哪方面被认为与我们的思维一样思考的。

现在，我们并不是直接观看对象（太阳、热、石头），而是鉴于其对象性的方式来考察。我们一开始就先天地从这个方面与作为原因、结果的对象相关。

现在，我们不仅指向了陈述的对象，也指向了陈述的形式本身，毋宁说还指向了对象如何成为陈述的对象，陈述如何事先表象对象，我们的知识如何越过、transcendit（胜过）对象，此外，如何——在某种对象性的确定中——遭遇对象。这种考察方式，康德称之为先验的。对象以某种方式进入视线之中，同样，因为陈述和对象的关系将得到把握，陈述也会依某种方式同样被看到。

但是，这种先验的考察决不是一种心理和逻辑方式的外在结合，而是更加原始的东西，由此出发，那些片面的东西才会突出来。一旦我们在某一门科学的范围内，以任何一种方式思考这门科学本身，我们就会在先验考察的眼光和层面上迈出步伐。对此，我们大多数情况下都毫无预感，所以，我们在这方面的思考经常是偶然的和混乱的。但如果对科学对象和处理方式不熟悉，我们就很难在任何一门科学中迈出坚实的和富有成效的步伐，如果缺乏对先验观察视角的正确经验和练习，我们就很难在思考科学方面迈出一步。

如果我们在这个讲座中持续地追问物之物性并全力进入这个问题领域，那么，这无非

就是在训练这种先验的观察和追问的姿态，这是表象活动的训练，所有关于科学的思考都必然在其中进行。这个领域的保障、同样有意识的或明确的占有、进入或居于其维度之中的能力，对于每一个进行科学活动的、想要把握其历史性地位和使命的此在来说，都是根本性的前提。

j）一切知识必然以先天综合判断为基础

当我们面对某一门科学的对象领域时，这个领域中的对象事先就已经这样存在并被这样规定了；但不是出于偶然，同样不是由于我们在这方面的不小心，好像每次对象的这些先行规定都可能会被阻止。毋宁说，这些先行规定是必然的，必然到了这样一种程度，没有这些规定我们就根本不可能站在对象面前，面对这些我们的陈述所指向的，在其上面进行衡量或证实陈述的对象。一个科学的判断究竟应该如何与对象相符合，比如，如果事先不把对象规定为艺术作品的话，关于一件艺术作品的一个艺术史的判断何以真的会是一个艺术史的判断？如果不把动物先行规定为生物的话，一个关于动物的生物学陈述何以真的是一个生物学的判断呢？

按照其对象性的本质，对象是什么，对此，我们还是已经具有某种内容性的知识，按照康德的说法，具有某种综合的知识，更确切地说，事先就拥有了a prior（先天的）知识。没有先天综合判断，对象就根本不可能与我们面对而立，作为这种我们按照它“然后……”的东西，也就是说，在特殊的考察、追问和证明中所指向的，我们持续所依据的东西。

在所有科学的判断中都已经涉及到先天综合判断，在真正和必然意义上的前-判断。根据明确性和确定性，科学以此而致力于其前-判断，衡量科学的科学性，而不是根据出版著作的数量，也不是根据学术机构的数目，尤其不是根据它直接所提供的利益。之所以没有无前提的科学，是因为科学之本质存在于那种前提中，在于有关对象的前-判断中。康德不仅断言了，而且指出了，甚至不仅仅指出了，而且还论证了所有这一切，他以《纯粹理性批判》的形式，作为在我们的历史中所造就的著作而提出了论证。

如果说我们在传统意义上把真理之本质理解为陈述与对象的符合，而康德也是这样理解的，那么，如果对象没有事先通过先天综合判断而得以面对-而立的话，这样理解的真理就不可能存在。因此，康德把先天综合判断，即纯粹知性原理体系称为“真理之源泉”（A237，B296），所表达的与我们关于物之物性问题的内在关系是非常明显的。

真实的物，即那种我们对此可以获得真理的物，对于康德来说，就是经验的对象。但是，只有当我们超出单纯的概念而走向其他的、必然首先被展现或提供出来的东西时，对象才成为我们可通达的。这种提供活动作为综合而发生。按照康德所言，我们首先或只能在综合判断的领域内与物照面，据此，物之物性就首先处于“某物通常或事先如何可能作为物”这个问题的范围内，同时也就是追问，先天综合判断如何可能。

---

[1] 全名是《关于自莱布尼茨和沃尔夫以来形而上学的进步》。——译者

[2] 有翻译为“逻辑斯蒂”。——译者

6.一切综合判断的至上原理

如果我们总结性地看一下为了排除分析判断所说过的全部内容，那么，第二节的开头两段必然变得非常清楚：

“对综合判断之可能性的说明，是普通逻辑根本无法完成的任务，它甚至可能连其名字都从来不曾知道。但在先验逻辑中它却是一切事务中最重要的事务，甚至是惟一的任务，如果所讨论的是先天综合判断之可能性，以及它的有效性条件和范围的话。因为在完成这一任务后，先验逻辑就可以圆满地达到其目的，就是说，规定纯粹知性的范围和界限。

在分析判断中，我停留在被给予的概念上，以便从它里面得出某些内容来。如果它是肯定的，那么我就只把这概念中已经想到过的东西赋予这一概念；如果它是否定的，那么我就只要把与之相反的东西从这概念中排除出去。但在综合判断中，我想要超出这个给予的概念，以便在与这个概念的关系中来考察完全不同于在其中已经想到过的东西，因而这种关系既不是同一性关系，也决不是矛盾关系，而这时，从这个判断本身中就既不能看出真理，也不能看出谬误。”（A154以下，B193以下）

“完全不同的”东西就是对象，这种与概念“完全不同的”关系，就是在一种思维着的直观中以表象方式提供对象的活动：综合。只有当我们进入到这种关系并处于其中时，才能与某种对象照面。因此对象，即其本质的内在可能性，就借助这种与对象的关系之可能性而得到规定，这种与对象的关系存在于或基于何处呢？它所依赖的根据必须被挖掘出来，并特意作为根据而确立起来，这发生在对一切综合判断的至上原理的提出和论证过程中。

一切真理之可能性条件就建立在这种被设定的根据之基础上，一切真理之源泉就是纯粹知性的基本原理，因此一切真理的这种源泉，它们本身都返回一种更深的源头，它在一切综合判断的至上原理中被带到光天化日之下。

随着我们的主要部分的第二节，《纯粹理性批判》的全部工作达到了通过它本身所奠定的最深层的基础。一切综合判断的至上原理——或者我们也可以说：人的知识原始的本质规定，其真理和对象——在这个第二节的结尾处（A158，B197）以这样的形式表达出来：“一般经验之可能性条件同时就是经验的对象之可能性条件。”

谁理解了这条原理，谁就理解了康德的《纯粹理性批判》，谁掌握了这条原理，就不仅仅是认识到了哲学文献中的一本书，而且掌握了我们历史性此在的一种基本态度，我们既不能绕开，又无法跳过，也不能以其他任何方式抛弃它，但我们必须在逐渐习得的转变过程中留待将来去裁决它。

第二节同样按顺序排在第三节之前，但后者只是前者的展开，所以，只有当我们已经认识了第三节的时候，对于关键的第二节的完全和明确的理解才得以可能。因此，我们跳过第二节，并将在第三节末尾，我们对《纯粹理性批判》中物的问题所进行的展示做过解释之后，再重新返回到第二节。

在第三节中系统地展现了纯粹知性的一切综合原理。一切使对象成为一个对象的东西，界定物之物性的东西，都在其内在关系中得到了展示。同样，在解释第三节时，我们马上从展示个别的基本原理开始，先行的考察只限于说明，我们赢得了关于一般基本原理，以及划分基本原理的视角的某种更加明确的概念。

为此，第三节的第一句话就道出了关键之所在：“通常无论在什么地方出现基本原理，这只能归功于纯粹知性，它不仅仅是鉴于所发生的事情的规则的能力，而且本身就是原理之源泉，根据这些原理，（只要能够作为对象出现在我们面前）一切东西都必然处于规则之下，因为没有这些规则，现象就决不可能有权获得某种与之相应的对象的知识。”（A158以下，B197以下）

7.纯粹知性的一切综合原理之系统展现

a）使对象之对象性得以可能的基本原理；基本原理的可论证性

在追问物之物性的过程中，我们被引向了康德关于纯粹知性的基本原理的学说，这是怎么回事呢？对于康德来说，可通达我们的物就是经验之对象，康德所指的经验就是对于人而可能的、关于存在者的理论性知识。这种知识是双重的，因此康德说：“知性和感性在我们这里只能通过联结而规定对象。”（A258，B314）一个对象要通过联结，即通过在直观中被直观到的和在思维中所思考的东西之统一才能被规定为对象，“对”（Gegen）和“立”（Stand）[1]属于对象之本质。这个“面对”的本质，其内在的可能性及其根据，加上这个“立”的本质，其内在可能性及其根据，最终或首先是“对”和“立”的性质两者之原始的统一，形成了对象之对象性。

一般对象之本质的规定是通过基本原理而实现的，这种说法并不是立刻就能使人明白的。然而，如果我们注意到西方哲学在追问物的范围内的传统趋势的话，就容易理解了。对此，数学的基本特征是决定性的：对存在者进行的一切规定都返回到公理上面。康德仍然停留在这个传统中，只是他理解和论证公理的方式发生了根本转变，到目前为止一切判断的至上原理、矛盾原理，其统治地位被罢免了，哪条基本原理来替代它的位置呢？

首先必须注意：康德并没有提到公理，对于他来说，“公理”具有先天原理的某种明确特性，也就是说，是那种直接确凿的，来自对对象的当下直观而不可证明的东西。就现有的关系而言，这样的基本原理与这里已经暗示出来的，即，它们是纯粹知性的基本原理并无关联，而作为基本原理，它们必然含有其他诸原理和判断之根据，于是，它们本身就不再可能基于更早的或更加普遍的知识之中了（A148/9，B188）。但这并不排除有某种根据适用于它们，问题仍然在于，它们从何处获得其根据。对象之本质所根据的基本原理，不可能以对象为根据，基本原理不可能经验性地从对象中抽取出来，因为它们本身才首先使对象之对象性得以可能；但基本原理同样也不可能只是基于来自单纯的思维的东西，因为它是对象的基本原理。所以，基本原理同样不具有普遍的形式-逻辑原理，比如“A是A”的特征，对此人们就说，它们应该是自明的。援引健全的人的知性在这里失灵了，它是形而上学领域中的“一个避难所，任何时候都证明理性的事业是毫无希望的”（A784，B812）。纯粹知性的这些基本原理的论据有什么特性，它们如何通过其论据的这种特性而突出来，这必须由基本原理体系本身来表明。

b）作为源泉和规范能力的纯粹知性；统一性，范畴

在康德那里，物的规定被归结到基本原理上，我们可以将之作为标志，表明康德仍然停留在传统之中。但是，这种历史性的标识还不是事实性的说明，当康德重新规定思维之本质的时候，他在这种对知性之本质的重新理解的基础上，必须同时指出为什么或者在什

么程度上知性归属于这些基本原理。

首先，康德并没有简单地接受或肯定基本原理的作用，而是有能力从知性本身之本质出发去加以论证。第三节的第一句话就指出了这种关系，那里明确说“纯粹知性本身”就是“基本原理之源泉”，这在多大程度上符合事实，确切地说，应该参照所有我们迄今为止关于知性之本质所获悉的东西给予说明。普通逻辑，将判断规定为主词-谓词之表象的关系，把知性认作表象联结的能力，这样，正如对判断的逻辑理解是正确的但不充分一样，对知性的这种理解同样也是对的，但还是不能令人满意。知性必须作为一种关系到客体的表象活动，或者说，必须被理解为某种建构起来的诸表象之联结：作为这种接纳和形成与对象本身相关的表象活动。

主词和谓词的联结活动不仅仅是简单的一般联结，而总是一种确定的联结活动，我们回忆一下对象性的判断“太阳晒热了石头”。太阳和石头在这里被对象性地表象，由此太阳被理解为原因，石头在其变热方面作为结果，主词和谓词的联结在原因和结果的普通关系的基础上发生。联结始终是着眼于统一的某种可能形式的一种表象着的汇集，这种统一标识出集合活动。在这种对判断的标识中，依然透露出已经被淡忘了的λόγος（逻各斯）作为聚集（Sammlung）的原始含义。

判断中的每一种主词-谓词-联结形式，作为引导性方面都以某种统一的表象为前提，并在自身中包含着这种统一表象，按照这种形式或在这种意义上被联结。先行把握的那种表象活动，引导性的统一联结，属于知性之本质。按照前面所给出的规定，对于这种统一本身或一般统一性的表象，就是“概念”。然而，属于知性之联结活动的那种统一概念，并不能从随便的某种先行被给予的对象中得出，决不是从对个别对象的知觉中抽取出来的概念。对于这种统一的表象属于知性的活动，属于联结活动之本质，它纯粹在于知性本身之本质中，并因此叫做纯粹知性概念：范畴。

普通逻辑强调判断形式，主词-谓词-联结方式的多样性，将其整理在一个判断表中。康德从传统中采纳了这个指示和规范各种主词-谓词-联结方式的判断表，并进行了补充（参见A70，B95）。划分的着眼点是质、量、关系和模态，因此，判断表就可以给予同样多的统一种类和统一概念以某种指示，这些统一概念引导着各种不同的联结。根据判断表，纯粹知性的这些统一概念的一个表格及其基本概念，就能够被列举出来（参见A80，B106）。一般说来，如果某种东西被表象为杂多的结合或统一设定之条件的话，那么这些被表象的条件就可以理解为联结的规则。因为先行把握着规范这种联结的统一的表象活动，属于作为表象联结的知性之本质，并且由于这种规范着的统一属于知性本身之本质，所以，知性归根到底就是规范的能力。因此康德说（A126）：“现在，我们可以把它（知性）的特征描述成规范的能力”，并且他又补充说：“这种标识更有益而且更接近它的本质。”同样，在第三节我们的段落一开头就说，知性是“规范的能力”，这些都表明了对知性之本质的形而上学规定。

但是在眼前的阶段中，知性的本质规定距离其本质还差一个档次，纯粹知性“不只是规范的能力”，而且甚至是规则的源泉，这就是说：纯粹知性是一般规范活动的必然性之

根据。因此，照面着的、自行展示着的，即一般显现着的东西，可以作为与我们面对而立的东西出现，这些自行显现的东西，从一开始就必然具有无论如何都要站起来并持立的可能性。而这种自立的、不支离破碎的东西，就是本身被聚集的东西，即被带到某种统一中的东西，是在这种统一中在场或这样持存着的东西。持存就是统一性的东西本身从自身出发而在-场，这种在场状态借助纯粹知性而得以可能，知性活动就是思维，而思维是一种“我思”，我在其统一和共同归属状态中，在我自己面前设置某种普遍的东西。对象通过展现活动而出场，通过进行思维的，即联结的表象活动对着我得以展现。但对象的在场是对于谁而出场的，是对于作为随其心境、愿望、看法而偶然变化的“我”的那个我，还是对于把所有那些“主观的东西”搁置在一旁，让对象本身成为其所是的那个我，这取决于“我”，取决于表象的联结活动被带入其中的统一和规范的广度和深度，也就是说，归根到底取决于自由的作用和行为，凭借这些，我本身成为一个我自己。

表-象着的联结只有当知性在自身中包含着联合的方式，联结和规定之统一的规范的时候，当纯粹知性使规则形成，本身就是其根源或源泉的时候才是可能的。纯粹知性是规范之必然性，即基本原理之发生的根据，因为这种根据，更确切地说，知性本身必然是依其本质，依人的知识之本质，必然是纯粹知性的归属地。

如果我们人，对于所有那些我们混杂于其中的、蜂拥而至的东西只是保持开放的话，那么，我们就对付不了这些蜂拥而至的东西，只有我们由于某种优越性而服务于它们，也就是说，通过让这种蜂拥而至的东西与我们相对立，使之立起来，由此而建立并维持某个可能的持存领域，才能成为它的主人。纯粹知性的形而上学的必然性，其根基就在于必然要自由地承受这种蜂拥而至的东西之逼促，根据它的这种形而上学来源，纯粹知性的就是基本原理之源泉。而从这些基本原理方面讲，它们又是“一切真理之源泉”，即我们的经验通常可以与对象相符合的可能性之源泉。

这种“与……的符合”，只有当所符合的东西事先已经出现并立于我们面前时才是可能的。只有这样，某种对象性的东西才会以现象的形式对我们显现出来，只有这样，它们才会鉴于某种在现象中显现着的或与之相符合（相对应）的对象而成为可认识的。纯粹知性借助现象之对象性，即对于我们来说的物之物性而形成与对象符合的可能性。

c）作为形而上学原理的数学的和动力学的基本原理

在已经解释过的基础上，我们就可以理解引入第三节的重要原理了（A158以下，B197以下）。纯粹知性的基本原理为对象之对象性建立基础，在其中——即在它们的关系中——特意形成了那种表象方式，凭借这种方式，对象之“对”和对象之“立”，确切地说，在其原始的统一中展现出来。基本原理一定会涉及对象之本质的这种统一的双重性，所以它们必然会在“对”的方面，面对性，同时在“立”的方面，持立性（Ständigkeit）上建立根据，由此，依照基本原理之本质就把它们划分成了两部分，康德把它们称为数学的和动力学的原理。这种区分的事实根据是什么？它们意味着什么呢？

康德把自然物，把作为经验，即数学-物理学知识的对象而存在的诸物体，规定为我们可通达的物。物体是在空间中运动或静止的东西，或者说，运动作为位置的改变，依其关系是可以在数字上进行规定的。然而，自然物的这种数学规定性对于康德来说决非偶然，不仅仅是强加于它们上面的某种过程计算的形式，毋宁说，这种数学的东西，在空间中运动之物的意义上，首先或特别地从属于对物之物性的规定。如果物之可能性被形而上学地把握，那么就需要这样的原理，自然物体的这种数学特性依照它们而得到论证。所以，纯粹知性基本原理的其中一组，就叫做“数学的原理”，这种标称并不意味着基本原理本身是数学的，是从属于数学的基本原理，而是说，它们关系到自然物体的数学特性，是为之奠定基础的形而上学的基本原理。

但是，在自然物体意义上的物不仅仅是在空间中运动的东西，不仅仅是那种占据某个空间的，也就是有广延的东西，而且是那种充斥、占有或处于某个空间的东西。在这种占据中延展、分布或固守的东西，是抵抗性，也就是力。自然物体的这种特性是莱布尼茨第一次提出来的，康德接受了这种规定。我们只能通过各种在空间中起作用的力来认识充斥着空间的东西，空间性的在场者（A265，B321）。力具有物凭借其在空间中在场的特征，它以发挥作用的方式而现实地存在，现实性、在场性和物的“存有”（Dasein）都通过力（dynamis），即动力学的东西而得到规定。因此，康德把这类纯粹知性的基本原理，即着眼于其“存有”而规定物之可能性的原理，称为动力学原理。这里同样需要注意有关“数学的”[2]标称所表达出来的内容，这决不是出自作为物理学的一个科目的动力学原理，而是首先使动力学的物理原理得以可能的形而上学基本原理。黑格尔把《精神现象学》的一个重要的章节冠之以“力和知性”的标题，他在其中界定了作为自然物的对象之本质，这并不是偶然的。

我们在莱布尼茨那里发现，他第一次清楚地标识了自然物体的双重规定方向，数学的和动力学的（另参见Gerh.IV，394页以下）。然而，是康德首次成功地展现并论证了它们在纯粹知性原理体系中的内在统一。

基本原理包含着那些对作为现象的物的规定，物事先或先天地依照知性的联结活动之统一的可能形式，即范畴而与原理相适合。范畴表被四重划分，这种划分对应着基本原理，数学的和力学的基本原理分属两组，全部体系划分成四组：

1.直观之公理；2.知觉之预期；3.经验之类比；4.一般经验性思维之公设。我们接下来要通过对它们的解释，尝试着去理解基本原理的这些名称。康德明确地表明：“我有意选择了这些名称，为的是让人们不要忽视这些原理在明确性和实施方面的区别。”（A161，B200）这关系到质、量、关系和模态的基本原理。

对于基本原理的理解只能通过证明达到。因为这种证明无非就是“原则”和根据的展示，原理基于证明，从中抽取出它们本身所是的东西，因此一切都取决于这种证明。原理的表达式并不说明更多内容，尤其不是自明的，所以，康德在这些证明上花费了大量的精力。他在第二版中至少对前三组的证明进行了重新修改，所有证明都按照某种与这些原理的实质性内容相关的、确定的图形建立起来。同样，对个别原理的表达，特别是它们的原

则，在第一版和第二版中也有所不同，这种差别给出了重要的暗示，说明了康德的解释意图遵循什么方向，以及如何理解这些原理的真正意义。

我们再来看一下所有这些情况，以便今后在解释和论证纯粹知性基本原理的时候，当下获得本质性的东西。基本原理是诸现象的“阐明原则”，它们是根据，在其基础上，某个对象在其显现活动中的被展示状态得以可能，它们是对象之对象性的条件。

从目前关于一般纯粹知性的基本原理所说过的内容，我们也已经可以清楚地推断出，它们在什么意义上是先天综合判断，以及其可能性必须如何进行证明。综合判断是那种可以扩展我们关于对象的知识的判断，这些判断通常是这种情况，我们从对象出发，通过知觉的途径后天地获取谓词。而现在关系到谓词，关系到对象之规定，它们先天地符合对象。一般来说，这些规定通过属于某个作为对象的对象的东西，并以之为根据而首先得到规定，是汇集对象之对象性的诸规定性的那种规定。显然，它们一定是先天的，因为通常只有当我们知道了对象性的东西，我们才可以经验这样或那样的可能的对象。但这是如何可能的呢：事先——先于经验，但又是对它们——给对象本身进行规定？这种可能性在对原理进行证明的过程中被证实，但每次证明所完成的无非就是把这些原理本身的根据带到光天化日之下，它们最终都必然是一个或同一个根据，而我们随后就会在一切综合判断的至上原理中遇到。据此，真正的纯粹知性的基本原理就是那样一种原理，即，在其中所表达出来的是四组原理各自的原则，所以，真正的基本原理不是公理，不是预期、类比和公设本身，而是说，基本原理是公理、预期、类比和公设的原则。

d）直观之公理

我们一上来就要注意已经提到过的A版和B版的表达之差异（A162，B202）。

A版：“纯粹知性的基本原理：一切现象依其直观都有扩延的量。”

B版：“其原则是：一切直观都有扩延的量。”

B版的理解并不一定就比A版的更确切，两者相互补充并因而各有特殊的价值，因为康德并没有特意洞察过由他所发现的这个伟大的领域，正如这个领域没有作为先验哲学体系的任务而浮现在他眼前那样。但对于我们后来者来说，这种反复无常或犹豫不决恰恰是新的起点，先行开辟的道路比某种把其中的一切缝隙都填满或掩盖了的圆滑体系更加本质和富有创造。

在我们对第一条原理进行证明之前，我们追问这里所谈到的话题，追问“组成部分”。我们知道，这关系到对象之本质的规定，对-立的东西通过直观和思维来规定，对象就其显现而言就是物，对象就是现象。这里的现象决不意味着假象，而是指在场并立在那里的对象本身，康德在《纯粹理性批判》一开始就提到的知识的两个组成部分，从直观和思维的角度来说，对象同样指现象。“在现象中，我把那些与感觉相对应的东西称为现象的质料，而把那种使现象的杂多在某种关系中得以被整理的东西，称为现象的形式。”（A20，B34）形式就是在其中整理颜色、声音等这类感觉的场所。

d_1）Quantum（量）和**quantitas**（定量）

第一条原理谈到的是“依其直观”的现象，所以谈及的就是对象的引导性方面：“对”，面对，出现在我们面前。从这方面着眼说明：作为直观的现象有扩延的量。

量（Größe）[3]或扩延的量意味着什么呢？德语的“量”一般来说，特别是关系到康德的讨论，是模棱两可的；为此，康德喜欢用加括号的不同的拉丁语来表达，或者他经常干脆就使用拉丁语来表示他本人首次明确提出的区别。我们在某个段落的末尾和接下来一段的开头，发现了量的两个不同称谓（A163/4，B204）：作为quantum的量和作为quantitas的量[4]（参见《反思》，n.6338a，WW XVIII，659ff.）。作为quantitas的量回答“多大”的问题，它是尺度，是多次被接受的同一个东西的多少。一间屋子的量表现为长、宽、高若干米，而屋子的这种量，只是由于屋子作为一般空间性的东西有上、下、前、后或旁边，有某种quantum（量）才得以可能，康德由此来理解我们一般可以称之为具有量的东西（Großhafte）。作为quantitas的量，作为具有量的东西的尺度和大小，总有某种确定的统一，在这种统一中，部分先于整体而出现并一道设定这个整体。与之相反，在作为quantum的量中，在具有量的东西中，整体先于部分；至于各个部分的数量则是不确定的，而且本身是恒久不变的。Quantitas（定量）始终是quantum discretum（分开的量）；它只有在quantum的范围内并以之为基础，通过后来的划分和相应的组合（综合）才是可能的，而quantum本身决不是首先通过综合才成其所是。作为quantitas的量，由于通过这样那样的区分被规定，始终是某种可比较的东西，而空间性的东西——如果不考虑quantitas的话——本身任何时候都是同一个东西。

作为quantitas的量始终关系到量的形成，如果这在整体划分为部分的过程中，通过不断增补相互分开的部分而发生，那么量（quantitas）就是一种扩延。“数量的大小（集结）是扩延的。”（《反思》5778，参见5891）

作为quantitas的量，总是某种反复设定的统一，对于这种统一的表象，首先只包含在这种反复设定中“为自己本身所做的”，而“不包含任何知觉所要求的东西”（《反思》6338a）。量（Quantität）是一个纯粹知性概念，作为quantum的量（Größe）却不是这样，它不是通过设定而产生，毋宁说是特别为一种直观活动而被给予。

d_2）作为quanta，作为纯粹直观形式的空间和时间

作为直观的现象有扩延的量，这到底是什么意思呢？通过对作为quantum的量和quantitas的量进行比较的规定，情况很清楚，quantitas始终以quantum为前提条件，作为尺度，作为多少的量，一定是某个具有量的东西之尺度。因此，作为直观的现象，即直观本身就必然是quanta（量），必然是具有量的东西，如果它们本来能够具有量的话，而这种东西（quanta）按照康德的说法，就是空间和时间。空间是一种量，这并不是说，它是这样或那样的某个量，空间恰恰首先不是这样或那样的大小，而是那种使quantitas意义上的量得以可能的东西。空间不是诸空间拼凑在一起，空间不是由部分组成，而是说，每一个空间始终只是作为对整体空间的限制，或者说，甚至限制和界限都要以空间和空间扩展，

以及部分空间如何处于空间中的方式为前提。空间是一个量（quantum），就其而言，有限的、尺度性的明确划分或组合始终居于其后，这些有限的东西完全没有资格或能力对本质进行规定。之所以空间被称为一个“无限的量”（A25），这并不是说：鉴于有限的规定，作为quantitas的量“没有限制”，而是说作为quantum的量，不以任何有限的特性为其前提条件，毋宁说相反，空间本身是每一个部分或有限分割的条件。

空间正如时间一样，是quanta continua（连续的量），是原始的具有量的东西，非-有限的量，并因此是可能的扩延的量（Größen）（Quantität）。直观之公理的基本原理说：“一切现象依其直观都有扩延的量，”但直观如何可能是扩延的量呢？为此，它必然是原始的量性（Großheit）（quanta），正如我们看到的那样，康德把空间和时间称为这样的东西是有道理的。然而，空间和时间毕竟还不就是直观，而是：空间和时间。

我们前面把直观规定为对个别的东西直接的表象活动，通过这种表象活动某种东西被给予我们，直观是一种给予着的表象活动，而不是产生着的，通过聚集才建立的表象。被直观到的东西意义上的直观，就是某种被给予之物意义上的被表象的东西，在康德把空间规定为非-有限的量的那段话中，他又说：“空间以被给予的形式被表象为一个无限的量”（A25），“空间被表象为一个无限被给予的量。（B40）”把空间本身带到我们面前的这种表象活动，是一种给予着的表象活动，即直观活动；空间本身是被直观到的东西或者在这种意义上的直观。直接被给予的东西就是空间，它被给予到哪里呢？随便哪里都有一般空间吗？难道不如说，它是使每一个“哪里”、“那里”或“这里”得以可能的条件吗？空间的一种特性是，比如并立。然而，我们首先不是通过相互并立着的对象之对比来获得这种并立状态，为了把这些对象经验为相互并立的，我们必须像表象“之前”，“之后”或“之上”一样，已经直接表象了“之旁”。这种延伸并不取决于现象，不依赖那些自行显现的东西，因为我们可以想象空间中所有对象都不存在，但无法想象空间本身不存在。所有的物在知觉中自行显现的时候都有，更确切地说，事先必然有空间整体一般或直接以被给予的方式表象出来，但是，这个“一”，普遍被给予的东西，这个被表象的东西决不是概念，不是像“一般空间”那样以普遍性的形式被表象的东西。“空间”的普遍性表象包含一切个别的空间于自身之下，作为它可以表述的内容，而空间却包含一切个别的空间于自身之中，个别的空间只不过是原始上的某个个别空间、作为惟一空间的各自的限制，作为quantum的空间，是作为某个个别的“这一个”而直接被给予的。对某个个别事物的直接表象就意味着直观，空间是一种被直观的东西，更确切地说，是一种先于所有对象在其中的显现活动的被直观之物，是伫立在眼前的东西。空间不是通过各种感觉而被感觉到，它是一种事先——先天——即纯粹被直观到的东西，空间是纯粹直观，作为这种纯粹被直观的东西，它是那种一切以感觉方式被给予我们的感性地被直观的东西，是事先被规定为“杂多得以可能”“在其中”得到整理的东西。这个进行着规定的东西，康德同样称之为形式，以区别可规定的质料。这样看来，空间就是感性直观的纯粹形式，确切地说，外感的形式。因此，对于外在于我的某物的某种感觉（即处于空间中另外一个位置上的某物，作为那个我在其中有所感觉的东西）要想进来的话，这种“外”或“向外”的延伸就必须先行被给予。

按照康德的说法，空间既不是一种本身现成存在着的物（牛顿），也不是某种诸关系的多样性，这些关系是现成存在着的物的诸多关联本身所产生的结果（莱布尼茨）。空间是在我们接受照面物的过程中事先直接被表象的惟一的东西，“之旁”、“之后”或“之上”的整体。空间无非就是一切外感的现象之形式，也就是说，我们接受照面物的方式，因而是我们的感性的一种规定。“因此，我们只有从人的立场出发方可谈及空间、有广延的存在物等等，如果我们脱离了某种主观条件，只有在那种条件下我们才可能获得外部直观，……那么，空间的表象就失去了任何意义。”（A26，B42以下）

相应的论述也适用于时间。现在要做的只是，通过一般性地说明空间之本质而弄清楚，康德把空间规定为纯粹直观，并想要由此获得一般空间的形而上学概念是什么。因为目前仍然让人感到奇怪的是，当某物被标识为直观时，究竟应如何由此来界定它的本质。树、桌子、房子、人同样是各种直观和被直观到的东西，但房子的本质决不在于直观，被直观到的东西是那间照面的房子，但房子存在并不就意味着被直观的存在，康德决不会这样来规定房子的本质。只是，对于房子是正确的东西，对于空间则还可能捉襟见肘，当然，如果空间是像房子那样的一种物，一种处于空间中的物就好了，而空间却不在空间中。

同样，康德也没有简单地说：空间就是直观。而是说“纯粹直观”或“外部直观的形式”。尽管如此，直观仍然是表象某物的一种方式，一种通达某物或某物被给予的方式，但不是这个物本身。

只有当某物的被给予性存在方式构成这个事物的“存有”时，作为直观的这样一种特征才是可能的，甚至是必然的。把空间理解为直观并不仅仅意味着，空间以这种直观方式被给予，而是说，空间性存在（Raumsein）在于这种被给予性存在，康德实际上就是这样说的。诸空间的空间性存在在于，它把自行显现着的东西让到可能的空间中，使之显现其延展性，空间让出空间（räumt ein），形成位置和场所，而这种让出空间（Einräumen）就是它的存在。康德明确表达了这种让出空间，由此他才说：空间是纯粹被直观的东西，是先行，先于一切或为了一切东西而显现着的东西，而作为这样的一种东西，它就是直观的形式。被直观的存在是让出诸空间的空间性存在，空间的其他存在方式我们不得而知，我们同样不可能对此进行追问。在康德的空间形而上学中存在着诸多困难，这是不可否认的——这还完全没有考虑这一点，即一种不再包含诸多困难的形而上学，因此也就已经不再是什么东西了。康德对空间的理解之困难并不仅仅在于人们大多可能认为的那样，它涉及心理学方面，数学自然科学（相对论），主要困难不在于对空间问题本身的理解，毋宁说，困难在于作为纯粹直观的空间，转向了一种人的主体，其存在并没有得到充分规定。（如何从根本上克服主体关系中形成的空间问题，就此参见《存在与时间》，第19—24节和第70节）。

对于我们来说，现在重要的只是要指出，空间和时间究竟以何种方式作为直观是可以想象的。空间只有在这种纯粹直观中才会出现，在其中，作为这样的空间被我们先行对我们呈现出来，作为可看的东西被摆在面前，作为那些“之旁”、“之上”或“之后”等具有量的

东西而“先行-形成”一种杂多性，这种杂多性自发地形成特有的限制和界限之可能性。

空间和时间是纯粹直观，直观在感性论中被讨论。因此，直观就是那种先天地属于对象之对象性的、让现象自行显现的东西，纯粹直观是先验的。先验感性论只是一个先行的考察，其真正的主题处理要到讨论第一条原理时才会达到目的。

d_3）第一条基本原理的证明；所有基本原理都基于一切综合判断的至上原理

前面所说过的内容为证明第一条原理，并由此去理解这条原理本身做好了本质性的准备。证明由清晰地依次排列的三句话组成，第一句话以“一切……”开始，第二句“于是就……”，第三句“所以……”。不难看出，三句话形成了一种推论形式关系：大前提，小前提，结论。所有接下来的证明——预期和类比——和首先出现在第二版中对公理的证明一样，都是以这种方式进行的。

我们实施推论的三个步骤，同时说明在个别句子中还没有说清楚的含义。

证明从指出一切经验都在空间和时间中显现开始；鉴于其显现的方式，按照其形式，它们包含着所提到的那种直观。就经验的对象性特征而言，这意味着什么呢？我们说：“月亮悬在空中。”依照其感性的、以感觉方式的被给予性，它是一个发光体，一个明暗交错分布的带颜色的东西；它被外在地给予我们，在那里，有这种确定的形状，这样的大小，与另外的天体有这么远的距离。空间——月亮在其中被给予——对于这样的形状，从这样的大小出发，在这样的关系和距离中被限制和界定。空间是一个被规定了的空间，只不过就是这些规定性构成了月亮的空间，月亮的空间性质。对月亮的这种形状、这个广延与另外一个天体的距离的规定性基于一种规定，这种规定是被整理过的组合，一种对特殊广延部分的突出，本身和它的部分，比如形状的圆周线部分是同质的。只有通过这种方式，本身尚未规定的空间之杂多性才能被分解为部分，而且通过这些部分确定的连续和确定的终止被组合在一起，这样，这个发着光的有色体，才得以能够对我们显现为有这样的大小和距离的月亮形状。也就是说，在向来已经与我们照面，并面对-我们-而立着的东西的领域中被我们所接受或接纳。

这个显现着的天体，按照其直观，按照其被直观性的形式，即着眼于空间及其目前还尚未突出的杂多性，是一个有着这样或那样规定的东西：一个组合到一起的同质的东西。然而，这种组合性只能基于一种这样或那样被表象了的形状的统一，量的统一。在综合中，统一——它规范着——管辖着这样一种统一意识的表象，我们由此就突现出了大前提的本质内容。小前提直接接着最后那句话，即接着对杂多的综合统一的意识（B203）。

“于是，对于在一般直观中各种同质的东西的意识，就某种客体的表象首先借此得以可能而言，就是一个量（quanti）的概念。”这里表明了，通过什么东西，一般杂多之统一得以可能。我们要从多种多样的同质的东西出发，同质的东西就是连续地把许多相同的东西排列或组合成一个东西，是无差别的杂多的连续，这样的一种统一就是每一个“这样或那样的杂多”，即一般的量。一般杂多的一般统一是一种联结、一种“我思”的引导性表象，是一个知性的纯粹概念，但是这个知性概念作为联结规则之“统一”通常与具有量的东

西、quantum相关，它就是一个quanti（量）的概念。这个概念——量（Quantität）——使每一个同质的杂多在某种被联结起来的东西中汇聚并站立起来，由此，一种客体的表象才首先得以可能，成为“我思”和与这个“我”相对的东西。于是，如大前提中所言，诸现象在空间和时间的形式中显现，照面物本身的首要规定就是鉴于quantitas（定量）而被分开了的、具有形状性的联合统一。

于是，结论就顺理成章：所以，就是这种统一和联结使得形状性的、如此大小的诸现象，在空间和时间的分隔中照面，它们通常在组合过程中，形成作为某种数量的量的同质的东西。所以，现象依照其直观，以其遭遇相对而立的照面物的方式，事先就有扩延的量。Quantitum（量）——空间——只有在量的综合中，才能将自身规定为这些各自显现着的空间形状，量的这同一个统一，使得照面物以被聚集的方式面对而立。由此，基本原理就得到了证明，因此也同样证明，为什么一切说明有关纯粹广延的杂多性的基本原理，比如“两点之间只可能有一条直线”作为数学原理可适用于现象本身，为什么数学能够应用到经验的诸对象上。这决不是自明的，只有在确定的条件下才得以可能，它们在论证基本原理的过程中被凸显出来，所以，康德把基本原理也称为“现象的先验数学基本原理”（A165，B206）。在“直观之公理”这个标题下所提出和讨论的并不是这些公理本身。通过确立公理之对象性真理的基础，也就是说，将其本身的基础确立为对象之对象性的必然条件，基本原理才得到证明。广延和数字的数学公理的可应用性，以及由此一般数学必然具有的正当性，是由于数学本身的条件，那种quantitas（定量）或quantum（量），同时也就是数学应用于其上的现象之条件。

因此，我们遇到了那种可能形成这些根据和其他一切根据的根据，每一条纯粹知性基本原理的每一次证明都要返回来注意这种根据，它是一种我们现在才第一次比较清楚地洞见到的关系：

经验现象之条件，这里着眼于形状和大小，即作为量的综合统一，这种经验的条件同时就是经验之对象的可能性条件。在这种统一中，照面着的“对”之杂多性才“立”起来并成为对立的对象。空间和时间各自的quantitas（定量）使得对照面物的接受、领会，更使得让对象之面对而立得以可能。对于我们有关物之物性的问题，即对象之对象性的问题，基本原理及其证明回答如下：由于一般对象性就是在统一表象中的杂多之聚集的统一，而先行概念在时间和空间中遇到这些杂多，所以，照面之物本身必然在量的统一中作为扩延的量面对而立。

现象必然有扩延的量。由此，有关对象本身的存在的某种东西就被表达出来，这种内容并没有已经存在于我们的判断所言及的某物之概念中。对象借助规定而具有了扩延的量，它被综合地，但先天地判定给了某种东西，不是在对个别对象的知觉的基础上，而是事先出自一般经验之本质。

全部证明在其中转向的枢纽是什么？或者说，基本原理本身基于其上的根据是什么？什么东西因此通过至上原理本身而被原始地表达出来，并由此被带到了光天化日之下？

这些作为先天综合判断的基本原理之可能性的根据是什么？纯粹知性概

念“量”（Quantität）在其中被转交给了quantum（量）的空间，并由此被转交给了空间中显现着的诸对象。一个纯粹知性概念究竟如何可能成为对空间这样的东西进行规定的规定者呢？这种完全不同质的东西，无论如何都必然会在某些方面相一致，以便最终作为可规定的东西和进行规定的东西而结合起来，更确切地可以这样说，凭借直观和思维的这种统一，某个对象存在。

由于这些问题在每一条基本原理及其证明的时候都会重复，它们现在还应该得不到答案。我们首先只想看到，这些问题在讨论基本原理的过程中会不断地，并不可避免地重复出现，而我们同样不想将答案推迟到原理解释结束的时候，而是要随着接下来的原理讨论，从数学的到动力学的原理进展过程中对它们进行解释。

e）知觉之预期

在基本原理中，对象之内在可能性的根据得以确立。数学的基本原理着眼于“面对”及其内在可能性来把握对象，因此，第二条原理和第一条一样，同样着眼于其显现来谈论现象。A版：“对一切知觉本身进行预期的原理是这样的：在一切现象中，感觉以及与对象上的感觉相符合的实在（Reale），（realitas phaenomenon）（现象实在）都有一种强度的量，即度。”B版：“其原则是： 在一切现象中，感觉的某种对象的实在都具有强度的量，即具有一个度。”

在这里和第一条原理不同，现象从另一个方面被理解。第一条原理鉴于在其中遭遇照面者的空间和时间的形式，把现象理解为直观。“知觉之预期”的基本原理则不注重形式，而是重视通过规定着的形式而被规定的东西，注重作为形式之质料的可规定的东西。这里的质料并不是指现成的物质性的材料，质料和形式被思考为“反思概念”，说得确切些，是最一般的、反思经验之构造所产生的结果（参见A266及以下，B322及以下）。

在“预期”的证明中，话题谈到了感觉或实在（Realen），但同样还是会再次涉及量，确切地说，涉及强度的量。现在讨论的与直观之公理无关，而是与知觉之根本性的东西，即这样一种“在其中同样有感觉”（B207）的表象活动相关。

e_1）“经验”这个词的多义性；关于经验的学说和近代自然科学

在人的认识中，必然要遇到或被给予可认识的东西，因为存在者是不同于我们自己的东西，而且不是我们自己造就或创造了存在者。人们肯定不需要对一个鞋匠指着一双鞋，以便让他知道鞋是什么；他无需面对鞋就知道那是怎么回事，没有那东西他知道得更清楚明白，因为他会做鞋，然而，他不会做的东西，就必须从别处拿给他看。因为我们人毕竟没有创造存在者本身，也根本不能创造，存在者必须被展示给我们，我们由此而认识它们。

存在者在其敞开状态中进行这种展示的时候，那种活动负有一种展示物的卓越使命，它由此以某种创造艺术作品的方式创造出诸物。作品创造了世界，世界在其中首先展现诸物，艺术作品的可能性和必然性只能表明一种情况，那就是，只有当存在者特地被给予我

们的时候，我们才可以对存在者有所了解。

然而，这种情况通常发生在日常经验的范围内与物照面的过程中，它们由此而关系到我们，刺激我们，袭扰并纠缠我们，由此产生印象或感觉。其多样性分布到我们感官的各种不同领域，视觉、听觉领域等等，在蜂拥而至的感觉中，我们发现了那种“构成经验性的与先天知识之真正区别的东西”（A167，B208/9）。经验性的东西是后天的，是从我们出发而被看作第一位的东西，其次的东西一定是后来的或顺带起作用的东西。目前，“感觉”一词就像“表象”这个词一样是模棱两可的：首先的意思是感觉活动，觉察红色、声音、红的感觉、声音的感觉，同时它还意味着作为我们自己的某种状态的感觉。但并不是这种区别就完了，“感觉”这个名称之所以是模棱两可的，是因为它占据着物和人之间、客体和主体之间的一种特有的中介性位置，因此，越是遵循我们解释客观事物的方式，对于感觉之本质和角色的理解和说明就越是会根据主观的概念而发生改变。这里只需提及一种观点，它在西方思想中很快就已经迅速蔓延，甚至今天仍然没有被克服。人们越是按照其单纯的外观，根据所看到的形态、状况或延展（德谟克利特和柏拉图）而转向物。针对这种情况，那些填充着间隔和位置的东西，以感觉形式所给予的东西，就必然越变得纠缠不休。此后，感觉的被给予性——颜色、声音、压力和撞击——就变成了首要的和真正的组成某物的砖石。

一旦物的感觉被给予之多样性被分割开来，对其统一本质的解释就会变成这样，即人们会说：物其实只是感觉材料的组合，除此之外，它还具有某种使用价值和审美价值以及——就我们认识它们而言——真理价值，物就是诸感觉的带有价值的集合体。就此而言，诸感觉自为地被表象，它们本身造就了物，而无需先行说明物究竟是什么，通过对物的分割，诸多碎片——诸感觉——作为所谓的原始素材保留了下来。

而接下来的步骤是，物的碎片、诸感觉被解释为某种原因的结果。物理学断定，颜色的原因是它的光波、周期的、无休止的改变状态，每一种颜色都有其确定的振动频率，比如红色的波长是760μμ，而频率是每秒400兆，这就是红色；它被认为是客观的红色，而不同于单纯主观的红色感觉的印象。美的东西也是如此，甚至人们可以把这种美的感觉归结为神经纤维中的电流刺激。当我们知道了这些的时候，我们就知道了客观的物是什么了。

这样一种对感觉的解释看起来非常科学，而且就感觉的被给予领域以及那些应该被解释的东西，即作为被给予的颜色而言，也不能立刻就置之不理。这种解释没有注意到还有一点区别，我们就一种颜色所意指的，是某物确定的颜色性质，物上面的这种红色还是作为映入眼帘的红色感觉。刚刚提到的这种被给予性质，并不就是直接被给予的感觉，要想理解感觉的颜色本身与物的颜色之差别，这需要一种非常复杂和人为的思想调整。然而，如果我们——远离任何知识理论——注意物的颜色的被给予性质，比如一片叶子的绿色，那么，在这里丝毫找不到对我们起作用的原因，我们从来没有觉察到对我们起作用的叶子的绿色，而是觉察到作为叶子的绿色。

然而，物和物体在什么地方——就像在近代数学物理学中那样——被表象为广延的和

有阻力的物，直观的多样性就会在那里降为这样被给予感觉的诸性质，如今，对于实验原子物理学来说，被给予的东西只不过就是摄影胶片上的光斑和纹路之杂多。解释这种被给予的东西所要求的前提条件决不亚于解释一首诗，只不过是测量仪器产生影像的稳定性和明确性，所以就说，这种解释所立足的基础，比精神科学中所谓的仅仅根据主观念头对于诗的解释的基础更加稳固。

还算幸运的是——除了光波和神经流之外——目前暂时还有物本身的颜色和光源，叶子的绿色和麦田的黄色，乌鸦的黑色和天空的灰色。与所有这一切的关系，好在不仅仅是通过生理-物理学的提问马上就可以被分解并重新进行解释的，这些关系必然持久地被设定为前提条件。

问题出现了：那存在着的、凡·高的画中所表现的粗犷的放着烟斗的椅子，到底是与被使用的颜色相应的光波呢，还是在观看这幅画的时候“我们内心”所具有的感觉状态？每一次感觉都要起作用，但每一次都是在各不相同的意义上。比如物的颜色是某种不同于所给予眼睛的刺激，我们从来不会直接把握到它本身。物的颜色属于物，它也不是作为我们内心的某种状态的原因而给予我们，物的颜色本身，比如金黄色，只不过就是这种从属于麦田的金黄色。颜色及其鲜艳的色彩总是通过有颜色的物本身的原始统一和性质而规定，物决不是首先由诸感觉组合起来的。

指出这些只是为了弄清楚，当人们说到感觉的时候，他们所意指的东西并不立刻就是清楚的。这个词不曾界定的多义性，以及所指情况漫无边际的多样性，所反映出来的只是不确定性或不知所措，它们阻碍了充分规定人与物之间的关系。

数学-物理学规定物体的前提条件，在很大程度上支配着把物当作一种单纯的感觉被给予的多样性的意见和观点；认为知识本质性地存在于感觉之中的关于知识的学说，是近代自然科学形成的基础，而事实却恰恰相反，把物当作有广延的、在空间和时间中运动着的东西的数学化倾向所产生的结果是，日常打交道的被给予的东西被理解成了单纯的物质，而在感觉的多样性中被弄得支离破碎。数学化倾向首先造成的结果是，人们对于有关感觉的学说重新变得反应灵敏，康德也同样停留在这种倾向的层面上；与他之前和之后的传统一样，他从一开始就跳过了那种我们直接熟知的物的领域，在那个领域中的物，正如凡·高的画上所表现给我们的那样：简单的椅子上刚好放着的或被遗忘在上面的烟斗。

e2 ）康德的实在性概念；强度的量

尽管康德的批判从一开始就停留在数学-物理学自然知识对象的经验领域中，他对经验被给予性的形而上学解释，仍然与所有他以前的和他之后的，即所有的相关思考有根本性的不同。沿着在对象上被给予的感觉的思路，康德关于对象之对象性的解释，是在建立和证明知觉之预期的基本原理的过程中实施的。迄今为止对康德的解释有一个特点，要么干脆跳过这个部分，要么错误理解其每一个方面，人们对于这部分的证明一筹莫展，与此同时，人们还使用着一个基本概念，它在这条基本原理中起着本质性的作用。我们指的是实在（Realen）和实在性（Realität）的概念。

解释这个概念及其在康德那里的应用，对于引导《纯粹理性批判》来说，属于最初步的预备性训练。“实在性”这个术语的含义如今被理解为现实性或实存，所以，人们谈到外部世界的实在性问题，这指的是对某物是否外在于意识而现实地存在或真实地实存的讨论。“现实的政治”思考意味着，着眼于实际存在的情况或事态而谋划，艺术中的现实主义是一种表现方式，它只是在臆想地照抄照搬现实的和人们对此所认为的东西。我们必须排除掉如今流行的现实性意义上的“实在性”含义，以便理解康德借现象中的实在所意指的东西。此外，如今流行的“实在性”的含义，既不符合原始的词义，也不符合这个名称在中世纪和康德之前近代哲学中早期的使用，然而，今天的使用想必是通过不理解或错误理解康德的语言使用而形成的。

实在性来源于realitas；realis（实在）意味着那些属于res（物）的内容，这指的是事实，实在的内容就是符合事实的内容，构成某物，比如一间屋子，一棵树的事实内容（Wasgehalt）的东西，属于某事实之本质，属于essentia（本质）。实在性有时意味着某个事实的这种本质规定之整体，或者整体的个别组成部分，所以，比如广延就是自然物体的某种实在性，进一步说还有重量、密度、阻力，所有这些都是实在的，属于res（物），属于“自然物体”的事实，并不考虑是否物体现实地实存或不实存。比如物质性属于一张桌子的实在性；桌子并不因此就需要现实地，在如今的“实在”的意义上存在。现实存在本身，实存是某种更够得上本质的东西，从这个方面讲，existentia（存在）本身也被认为一种实在性。康德首先指出，现实性，现成存在不是某物的实在的谓词；也就是说，如果按照其实在性来理解的话，可能的100塔勒丝毫不少于现实的100塔勒；它们是一回事，也就是说，100塔勒，无论是可能的还是现实的，都是同样的“所是”（Was），是同样的res（物）。

我们把现实性和可能性与必然性区别开来，所有这三个概念都被康德归结到了模态的标题下面，从“实在性”没有出现在这一组概念中可以看出，实在性并不意味着现实性。实在性属于哪一组范畴，其最一般的意义是什么呢？它是质（Qualitat）—— quale，是某个如此这般的、这样或那样的东西，某种是什么（Was）；“实在性”作为事实性回答“物是什么”的问题，而不是回答“它是否实存”的问题（A143，B182）。实在的东西，构成res（物）的东西，是res（物）本身的一种规定，实在性概念在前康德形而上学中就是被这样解释的。康德赞同鲍姆伽登教科书上形而上学概念“实在性”的使用，从中可以经院的方式领会到中世纪和近代形而上学的传统。

实在性的基本特征在鲍姆伽登那里就是determinatio，规定性。广延和物质性是实在性，即属于“物体”的res（物）之规定性。更确切地考察，realitas（实在性）是一种determinatio positiva et vera（明确或真实的界定），属于某个事物真实本质的，或被确定了的规定性。相反的概念就是某种没有正面规定某物，而是考虑它所缺乏的“是什么”的概念，所以，盲目性就是一种缺乏，在其中缺少所看见的内容。只不过，盲目性显然不是虚无，它虽说不是正面的规定，但也是某种消极的规定，即某种“否定”，与实在性相反的概念是否定。

可是，正如康德从传统形而上学所理解的基本概念出发一样，他同样给出对这种实在性的批判性解释。对象就是如其所显现的那种物，现象总会形成某种自行显现为“是什么”的东西。就此而言，“是什么”首先蜂拥而至并袭扰或关涉着我们，这种首要的“是什么”和事实性内容被称为现象中的“实在”；“aliquid sive obiectum qualificatum（限定某个东西或客观的东西）就是配给空间和时间”（《文集》XVIII n.6338，第633页）。现象中的实在，realitas phaenomenon（现象实在）（A168，B209）就是那种作为首要的事实内容（Wasgehalt）必然占用空间和时间的东西，某种东西通常由此得以显现，或者说，显现着的、迎面蜂拥而至的东西由此得以可能。

在康德的意义上，现象中的实在并不是那些在现象中现实存在的东西，以区别于那些本身不现实或可能仅仅是假象或迷雾般的东西。实在的东西是那些通常必然被给予的东西，由此，着眼于其现实性或非现实性的某种东西，实在就是纯粹的或首先必然的“是什么”本身。如果没有实在的内容、事实性的话，也就是说，如果没有它所依照的、被规定为这样或那样的“是什么”的话，对象不仅不是现实的，它根本就什么都不是。在这种“是什么”或实在中，对象被确定为这样那样的照面物，实在是对象首要的quale（质）。

除了对实在性概念的这种批判性使用之外，康德同时还把这个头衔在更广泛的意义上流传，用于共同规定物或作为客体的物之本质的所有事实性，因此，我们会经常或恰恰在《纯粹理性批判》的基本问题那里，遇到“客观实在性”这个术语。这种使用引起并促进了对《纯粹理性批判》知识论式的误解，“客观实在性”的头衔被解释成是对首要的基本原理的讨论。这里的问题是，不是经验性地从对象中获得的纯粹理性概念，尽管属于客体的事实内容，比如“量”，是否或如何具有“客观实在性”。这个问题并不是指，量是否现实地存在，某种外在于意识的东西是否与之相符合，毋宁说，所问的是，量是否或为什么属于作为对象的对象，属于客体本身。空间和时间具有“经验的实在性”。

在第二条基本原理中，除了感觉和实在之外，话题还涉及到了强度的量。在量的概念中，关于quantum和quantitas的区别已经得到了说明，如果谈到扩延的量，那么就意味着quantitas的量、量的大小，确切地说，一个被增补的数量。而强度的量，intensio，无非就是某种qualitas（质）的，即实在的quantitas（量）：比如一个发着光的表面（月亮）。当我们逐步测量其空间性的延展时，我们就把握了扩延的量，而强度的量与之不同，当我们不去注意扩延，不把表面当作表面，而是注意其光亮的纯粹“是什么”，发光体或色彩“有多亮”的时候，才会把握强度的量。Qualitas（质）的quantitas（量）就是强度。任何量作为quantitas（定量）都是某种杂多的统一，但扩延的和强度的量是以不同的方式的这种统一，在扩延的量中，统一始终只有基于并首先在直接被设定的多个部分之组合中才能得到把握。而强度的量则不同，它直接作为统一而被觉察，从属于强度的杂多性，本身只能通过向否定的强度——一直到零——逼近而被表象。这种统一的杂多性不在于其延伸本身，甚至延伸是要通过大量的伸展和部分的统计而形成统一，毋宁说，强度的量的个别杂多，是通过对某种quale（质）的统一进行限制而形成的；它们每一个本身又各自是某种quale（质），是杂多之统一，我们把这种统一称为度（Grade）。比如一段声音，不是通

过这段声音的明确数目，而是通过从小到大形成度的级别而集合到一起的。某个强度之统一的杂多性，是大量杂多各自的统一性，而某个扩延性的统一之杂多性，则是某个杂多各自的个别统一性。而强度性和扩延性两者都作为量被指派给了数，但度或强度级别并不由此就变成单纯的部分之聚合体。

e3）康德先验理解的感觉；第二条基本原理的证明

现在，我们按照其一般内容来理解这条基本原理（A166）：

“对一切知觉本身进行预期的原理是这样的：在一切现象中，感觉以及与对象上的感觉相符合的实在（Reale）、（realitas phaenomenon）（现象实在）都有某种强度的量，即度。”

在B版207页这样说：“在一切现象中，感觉的某种对象的实在都具有强度的量，即具有一个度。”

我们只能在证明的基础上理解基本原理，这种证明指出这条基本原理——作为纯粹知性的基本原理——基于何处。证明过程同时就是对基本原理的解释，只有掌握了证明，我们才能够估价A和B两版表达之间的区别，并确定一个较另一个的优先地位。仍然需要注意的是：基本原理说到了有关感觉的某些内容，这些不是基于心理学的经验性描述，也决不是对其产生和来源的心理学说明，而是遵循了一种先验的考察进路。这就是说，感觉作为在越向对象的关系的范围内，或在其对象性的规定中发挥作用的某种东西，先行被收入到视线中，感觉的本质通过其在先验关系范围内的作用而被界定。

由此，康德在感觉及其功能的问题上，从物的现象方面获得了一种完全不同的基本立场。感觉不是需要为之寻找原因的某种物，而是一种被给予的东西，其被给予性显然是通过经验的可能性之条件构成的。

由于同一种事实情况，知觉之预期这条原理的名称也得到了理解。

证明又一次采取了同样的形式，尽管大前提、小前提和结论分散成了好几句。小前提从“于是从经验性意识到纯粹意识……”开始（B208），向结论的过渡从“因为感觉本身……”开始；真正的结论从“于是它就被……所以……”开始。

我们应该尝试建构一种简化的证明形式，以便突出各个环节。在我们先行对“感觉”、“实在性”和“强度的量”进行了本质性的规定之后，就不会再存在什么内容方面的困难了。首先来回忆一下对证明的论证，应该指出，纯粹知性概念——这里是质的范畴——先行着眼于照面的东西在现象上之所是而规定现象，现象的这种质按照——在强度意义上的——量才可能得到担保，并由此而保证数或数学的应用。借助论证同时表明，如果不是先行呈现了某种“是什么”的话，根本就不可能遇到所面对的东西，在接受活动中，必然已经对于某种“是什么”先行有所认识。

大前提：一切现象作为在知觉中显现着的东西，除空间时间的规定性之外，还包含着那些构成蜂拥而至的东西——康德称之为质料，那些与我们相关的、摆在面前并占据着时空领域的东西。

过渡：这样一种横摆在面前的东西（positum），一般来说，只有通过它的某种“是什么”的性质，其开放了的一般实在领域事先被表现出来，才可能作为如此这般摆在面前并占据着这个领域的东西被觉察到，只有在明确的“是什么”的基础上，可经验的东西才会成为经验。对于照面的“是什么”的这样接受是“眼下的”，并不以某种形成理解的顺序为根据，对实在的觉察是一种简单的“这里-有”，任其被给定，是对某个positum（摆在面前的东西）的positio（态度）。

小前提：占据着这种实在之开放领域的东西，介于蜂拥而至之物最极端与时空领域之真空之间变化，根据这种涌现的程度差别，某个具有量的东西存在于感觉之中，这与不断增补着的量无关，而是涉及到它的quale（质），当然，是另一种“这么大”。

过渡：而这种“多大”，某种quale（质）的，即实在的量，就是同一个东西“是什么”的某种确定的度，实在的度就是强度的量。

结论：所以，在现象中与我们相关的东西，作为实在的可感觉的东西，具有某个度。就度作为量通过数被规定而言，这就是以知性方式“多次”确定同“一”个东西，作为所面对的“是什么”的感觉得以被数学地确立起来。

由此，基本原理就得到了证明，按照B版是这样说的：

“在一切现象中，感觉的某种对象的实在都具有强度的量，即具有一个度。”这条原理必须更确切地表述为：在一切现象中都具有实在的内容，它们构成了感觉中面对-而立的东西，……但这条原理决不是说：实在具有某种度，是因为它是感觉的对象。而是说：因为对于表象着的对立之物的感觉，其蜂拥而至的“是什么”具有某种实在性，而实在性的量就是强度，所以，感觉——作为对象的事实性——具有一种强度的量的对象性特征。

相反，在A版中的基本原理的表达是容易引起误解的，并且几乎与真正表达的意思相反，它引起歧义，就好像感觉首先就有一个度，同时还有与之相应的、与其实际上不同的或位于其后面的实在。可是，原理想要说的是：作为quale（质）的实在，首先或本来就具有某种程度的量，所以感觉也同样如此；其强度作为对象性的东西，以可感之物的实在性特征的先行给予为根据。因此，A版的表达要以如下方式修改一下：“在一切现象中，感觉，即先行使它们作为某种对象性的东西而显现的实在，具有某种强度的量。”

我们似乎在这里任意篡改了康德的文本，可是，通过A版和B版的表达之差异就已经表明了，康德本人多么致力于把他对感觉之先验本质的新洞见，强行纳入到某种原理的可理解形式中。

e4）预期的奇怪之处：实在性和感觉

这条基本原理对于康德有多么新鲜，我们很容易察觉到，康德必然再三惊讶于这条原理的奇怪之处。还有比这种情况更令人奇怪的，即我们仍然还是要在——就像在感觉那里一样——那些侵临我们的、我们只能感觉的东西那里，而恰恰就是在这种“面向我们”的东西那里，某种由我们发出的“迎着”或“先行”把握活动才是可能，而且是必然的？作为纯粹接受活动的知觉，与作为“迎着先行-把握”活动的预期，乍一眼看是彻底违背的，然而，

只有在迎着-先行把握（entgegen-vorgreifenden）实在性的表象活动之印象中，感觉才会是某种可接受的东西，成为所遭遇到的这样或那样的东西。

虽然我们认为，感觉和知觉到的某种东西，是世界上最熟悉、最简单的事实，我们就是进行着感觉的存在物，当然如此！只是，“某物”或“是什么”人却从来不曾感觉到，这类东西究竟应该通过哪种感觉器官而发生呢？一个“某物”既不被看到，又没有被听到，也没有被闻到、尝到或摸到，没有针对“是什么”或针对“这个”或“那个”的感觉器官。可感事物的“是什么”-特征，必须在可接受的东西之领域中，或作为可接受之物的领域被先行表象出来，先行被认识到。没有实在性就没有实在，没有实在就没有可感觉的东西，由于在接受或知觉活动的领域内，这样一种前概念至少是可以想象的，于是，康德为了标明这种奇怪的东西，就给予了知觉之基本原理以预期的名称。一般地看，一切在其中表达了对象之先行规定的基本原理，都是预期。康德同样偶尔会在更加宽泛的意义上使用这个称谓。

人的知觉活动是预期着的，动物同样具有知觉，即感觉，但不是预期着的；它们不能事先把蜂拥而至的感觉，当作本身伫立着的“是什么”、当作其他的东西、当作它自己、当作动物、当作有资格成为另外的东西，并由此本身显现为存在者的东西来面对。康德在另外一个地方（《单纯理性限度内的宗教》）指出，所有的牲畜从来都不会说“我”，这就意味着：它们不能处于那种可以面对一个其他对立着的东西的位置上，但这并不排除动物同样处于与食物、光、空气和其他动物的关联之中，如果我们仅仅考虑动物的活动的话。但在所有这些关联中，决没有朝向存在者的行为，同样也与非存在者没有关系，它们的生命迷失在存在和非存在的敞开性之中。当然，这里可能会出现更加广泛的问题，我们究竟从哪里知道，在动物中发生了什么或没有发生什么，我们决不可能直接了解它们，但尽管如此，还是可以获得关于动物性存在的某种间接的形而上学的确定性。

不仅和动物相比，而且同样和迄今为止对知识的理解比起来，知觉中实在的预期是令人奇怪的。我们回忆一下从“一开始”就在分析和综合判断的区分时所指出的内容，综合判断所具有的特点是，它必须超出主词-谓词-关系而走向一个完全不同的东西，即对象。沿着当下拥有某种照面的“是什么”本身的方向，对于表象活动首要的基本超越把握就是对实在的预期，那种综合或提供活动，在一般的“是什么”领域中被摆在眼前，诸现象由此出发得以显现。因此，康德在讨论知觉之预期的结论中说（A175/6，B217）：“而与一般感觉相对应的实在，与否定=0对立的东西，只是把某种其概念本身包含着存在的东西摆到了面前，而所指的无非就是在某种一般经验性意识中的综合。”

先行把握着实在性的表象，打开了观看一般存在着的“是什么”的视线（这里意味着“存有”）并这样建立起了某种关系，在此基础上，一般经验性的意识就成了对某物的意识。一般来说，这种“是什么”就是“先验的质料”（A143，B182），“是什么”属于使对象方面的某种“面对性”（Gegenhaften）先行得以可能的东西。

感觉照旧可以在心理学中得到说明，生理学和神经学像以往一样可以把感觉解释为刺激过程，物理学可以证明感觉的原因在于乙太振动或电波——所有这些都是可能的知识，但都不是在对象之对象性问题，以及我们直接与之相关的领域内进行探究的。如果人们考

虑到，一方面康德对牛顿物理学的重视，另一方面他对笛卡儿的主体概念的基本态度，竟然完全没有妨碍他在知觉的接受性中发现预期活动的不寻常特点的自由目光时，他对于知觉中实在的预期的发现就尤其令人惊叹。

e5 ）数学的基本原理和至上的基本原理，证明的循环进程

如果我们现在把两条基本原理总括到一个简化的形式中，那么就是说：一切现象作为直观都有扩延的量，作为感觉都有强度的量：Quantitäten。这些现象只有在quanta（量）中才是可能的，而所有的quanta都是continua（连续的），它们具有这样的特性，任何时候都决不可能从它们上面分割出哪怕最小的部分。所以，一切现象就其所照面的“是什么”和其显现的方式而言都是连续不断的，现象的这种连续性特点，涉及到其扩延性和强度性，康德在关于第二条原理的章节中，结合着两条基本原理进行了讨论（A169及以下，B211及以下）。由此，直观之公理和预期作为数学的基本原理，也就是说，作为那种形而上学的论证在对象上应用数学之可能性的基本原理，就被结合在了一起。

量的概念——在量（Quantität）的意义上——在科学中发现其立足点及其数的意义，它们以其规定性而体现着量。

由于现象通常或事先作为一种“面对性”（Gegenhaftes），只能在先行把握着的汇集之基础上才会出现，这种汇集是在量和质的统一概念（范畴）的意义上而言的，所以，数学就可以应用在对象上。基于数学的结构，才可能在对象本身中遭遇到某种相应的东西，并通过实验而得到证明。经验之显现的条件，其形式和质料各自的量的规定性，同时就是面对而立的东西（Gegenstehens）的条件，是经验的汇集性和持久性之条件。

有关一切现象的扩延和强度的量的两条基本原理——从某种确定的方面——表达了综合判断的至上原理。

如果要想把握证明基本原理的特点，就要注意这个实际情况，除了这种证明个别内容方面的困难之外，它们还有某些令人惊讶的地方。因为我们不断地尝试着说明，全部思路都是在兜圈子。证明的这个困难不需要特意指出，然而却需要澄清困难之原因，它不在于基本原理的特殊内容，而是在于其本质，困难的原因是某种必然。基本原理应该被证明为根本上使对象之经验首先得以可能的那种规定，这种东西如何证明呢？只有通过表明，在纯粹知性概念与直观地遭遇到的东西的统一和相互归属性的基础上，它们本身才是可能的。

直观和思维的这种统一本身就是经验的本质，所以，证明就在于表明：纯粹知性的基本原理只有通过它们本身使之得以可能的东西——经验，才是可能的，这明显是在兜圈子。没错，对于理解证明过程和事实本身的特点来说不可避免的是，不仅要设想这种循环，同时对证明之工整性产生怀疑，而且要清楚地认识循环和实施这个循环本身。如果这种证明的循环进程没有被康德深刻地洞见到的话，他就一定还没有领会其真正的使命和意图，既然他断言，这些原理就是基本原理，而鉴于所有的确定性，还从来没有像2×2=4那样清晰明确，就表明了这一点。

f）经验之类比

基本原理就是一些规则，按照这些规则，对象的面对而立形成了人的表象。直观之公理和知觉之预期涉及到两方面使“面对”（Gegen）的“面对性质”（Gegenheit）得以可能的东西：一是“面对特性”的所在地，其次是“面对”的“是什么-特性”。

与之不同，下一组基本原理则涉及到——关于某个一般对象之可能性——这个对象“立”（Stand）的可能性，其持立性，或者如康德所言，对象的“存有”（Dasein）、“现实性”，用我们的话说：现成存在。

问题出现了：经验之类比为什么不属于模态的基本原理呢？答案一定是：因为存有只是作为诸现象的状况之关系才成为相互可确定的，而不是直接作为存有本身。

某个对象，如果就其不依赖于知觉当时的偶然性质的独立性而被规定的话，它才会立起来，或作为立着的东西而首先得以展现。但“不依赖于……”还只是消极的规定，它并不足以为对象之“立”正面地奠基。这显然只有通过这样才可能，即对象在其与另一个对象的关系中被展现出来，而且这种关系本身就具有持久性，具有在自身中存在着关联之统一，个别的对象在这种关系中立起来。因此，对象的持立性基于现象之结合（nexus），更确切地说，基于先行使这种连结得以可能的东西。

f_1）类比作为类推，作为诸关系的关系，作为存在情况的规定

结合（nexus）和compositio（组合）一样，是一种联结（coniunctio）的方式（B201，注释），并且本身以某种统一的引导性表象为前提条件。可是现在并不关系到那种把被给予的、所遭遇到的东西，在其事实内容方面按照空间性、实在性及其度组合起来的联结，并不论及现象的事实内容中同质的东西的联结（组合，即聚合或联合），而是着眼于其各自的存有，其在场性的现象的一种联结。但现象变化不定，每一个由于各自不同的时间延续都处于不同的时间点，因而就其存有而言是不同质的。由于现象的存有要取决于对象持立性的规定，因而取决于其处于和其余存有之关系的统一中，所以取决于与其他存有之关系中其存有的规定，所以，这就关系到一种不同质的东西之联结，关系到在每一个不同时间关系中的统一共处。然而，现象之整体的这种依其共处规则，即根据法则之统一的共处，无非就是自然，“（在经验地理解）的自然中，我们按照其存有，按照必然性规则，即法则来领会诸现象之关系。”（A216，B263）这种“原始的法则”，在康德冠之以“经验之类比”的基本原理中被表达出来并得到证明，现在所关系到的不是——正如在前面的原理中那样——“直观”或“知觉”，而是关系到知识之整体，从而对象、自然之整体就其在场性而得到规定，关系到经验。但为什么叫“类比”呢？“类比”指的是什么？我们在这里要尝试着采取一种相反的进程，从对标题的解释出发，为理解这些原理做好准备。

首先应该一般性地进一步突出这条基本原理与前面的不同。在数学的基本原理那里所讨论的是那种联结的统一规则，按照这些规则，对象在其事实内容方面被规定为所遇到的“是什么”，基于空间的扩延和感觉的强度领域内的量的集合规则，照面物可能的形态先行得以被建构起来。现象的外观和事实内容的数学建构，从经验出发，通过例子得到证实

和说明（A178，B221）。在接下来的基本原理中，所涉及的不是所遭遇的对象事实内容方面的规定，而是关于照面物是否或如何照面或站在那里，以及它的情况怎样的规定，涉及到在其关联中现象各自的存有之规定。

某个对象之存有——它是否现成存在或它现成存在着——决不会先天地通过其可能存有之单纯的表象活动而直接强求或带到我们面前，我们只能通过与其他对象之关系来展现某个对象——这个对象，它必然存在于这里——之存有，而不是直接获得这种存有。我们可以按照确定的规则来探求这种存有，它甚至被算作是必然的东西，但由此并不能或根本无法魔术般地出现，它首先必须被发现，当它被发现的时候，我们才可以把它当作按照明确的标志所寻求的东西来认识或“辨认”。

寻求和发现现象的存有关联的这些规则，在与其他被给予的存有之关系中，没有被给予的某个东西的存有，对象之存有的关系规定的这些规则，就是经验之类比。类比意味着类推，意味着某种关系，即“就像……那样”的关系。就此而言，处于这种关系中的东西，又有各种关系，按照其原始的概念来理解，类比就是一种诸关系的关系。根据处于这种关系中的内容，人们区分了数学的和形而上学的类比。对于数学来说，处于“就像……那样”的关系中的关系，作为同质的可构思的关系，简而言之就是：像a比b那样，所以c比d。如果a和b在其关系中被给予而同样c也被给予，那么，就可以按照类比来规定或构思d，d通过这种建构本身被提供出来。与之不同，在形而上学的类比中，所关涉的不是纯粹量的关系，而是质，那种不同质的东西之间的关系。这里所遭遇到的实在，其在场性不依赖于我们，而是我们依赖于它们。如果在所照面的东西的领域内，有某种关系被给予了照面物，并且两个被给予的东西一个与另一个相关，那么现在，并不是第四个东西本身被推断出来，也就是说，它不是通过那种推论就已经在场了，毋宁说，按照类推的规则，所推断出的只是第三个与第四个东西的关系。我们通过类比所获得的，只是某个被给予的东西与某个未被给予的东西之间的某种关系的指示，即指示我们如何从被给予的东西出发，寻求未被给予的东西，而且，如果它出现了，我们必须将之作为什么东西来对待。

现在清楚了，康德为什么可能或必然提到规定相互类比的现象之存有关系的基本原理。因为它关系到对存有的规定，对某物的存在情况或是否存在之规定，而存有决不是被第三个东西先天地获得，而只是可能被遭遇到，更确切地说，在关系中成为现成的，这里必然的规则始终是针对某种相符合的东西的规则：类比的规则。因此，在这样的规则中存在着对一般知觉和现象之某种必然关系，即经验的先行把握，类比就是经验之类比。

f_2）作为普遍时间规定之规则的类比

因此，按照B218，经验之类比的原则表达如下：

“经验只有通过知觉之某种必然结合的表象才是可能的。”按照A176/7则详细一些：

“一切现象按照其存有都先天地服从在某个时间中规定其相互关系的规则。”

“时间”这个词给出了指示那种关系的提示语，在其中这条原理被先行把握为规则，因此，康德明确地把类比称为“普遍时间规定的规则”（A178，B220）。“普遍的”时间规定

意味着一切经验性的物理学时间测量都要先行于确立的时间规定，更确切地说，必然要作为其可能性之基础而先行确立。因为一个对象可能着眼于其持续，着眼于与另一个相继，或着眼于同时存在而处于与时间的关系之中，康德区分了“现象之一切时间关系的三条规则”（A177，B219），即着眼于存有与时间的关系，时间中现象之存有的三条规则。

在以前的基本原理中，还没有直接提到过时间，为什么在经验之类比中与时间的关系走到了前台？时间与之有什么样的关系，这条原理所规范的是什么？规则涉及到现象彼此之间着眼于其“存有”的关系，即在现象存在之整体中对象的持立性（Ständigkeit）关系，持立性一方面指的是：立在那里，在场状态；而持立性同时也意味着：持续，持存。在“持立性”这同一个称谓中我们听到了两种含义，它表明：持续的在场，对象的存有。我们容易看出：在场或当前包含着与时间的某种关系，持续和持存也同样如此，因此，涉及对象之持立性规定的基本原理必然或者在一种突出的意义上与时间相关。对于我们来说问题在于：以何种方式与时间相关呢？如果我们亲自对基本原理进行一番思考，并熟悉它的论证的话，答案就会产生。为此，我们选择第一类比（A182及以下，B224及以下）。

为了做好准备，还应该简短地指出康德以何种方式界定时间之本质，由此，我们将自己限定在与这条基本原理必然相关的问题上。严格地说，我们恰恰首先要借助康德类比的提出及其证据，才能体验有关他的时间概念的本质性的东西。

到目前为止，关于时间的话题只是在标明空间之本质的时候匆匆提了一下。在那里我们曾说：有关空间所说过的内容，相应地也适用于时间。我们还发现，康德在先验感性论中首先是借助空间来引导对时间的讨论。我们说得很谨慎：只是引导性地说，因为那里关于时间所讨论的内容，既不能穷尽康德所表达的意思，也根本没有说出决定性的内容。

时间首先与空间相对应，并通过同样的论证方式被揭示为纯粹直观，同时和相继先行被表象，人们只有在这种先行-表-象之下，才能够表象个别的照面物在一个或同一时间（同时）或在不同的时间内（相继）出现。“……不同的时间不是同时，而是相继（正如不同的空间不是相继，而是同时）。”（A31，B47）然而，不同的时间只是一个或同一个时间的部分，不同的时间只是作为一个惟一的时间的诸多限制，时间并不是通过增补而组合起来的，而是无限制的，非-有限的，不是通过组合而形成的，而是被给予的。这种原始不可分割的惟一的相继之整体被直接地先行表象出来，也就是说，时间是一种先天被直观的东西，是“纯粹直观”。

空间是所有外部现象在其中照面的形式，而时间不限于这种外部现象，它同样是内部现象，即我们的行为方式和生活经历出现并继续的形式，因此时间是所有一般现象的形式。“一切现象的现实性[即存有，在场]只有在时间中才得以可能”（A31，B46）。每一个现象的每一种存有都作为存有而处于与时间的某种关系之中，时间本身是“不变的或持续的”，“它自身不流逝”，“……变化的不是时间本身，而是某种在时间中存在的东西”（A41，B58）。在每一个现在中时间都是同一个现在；它持续是它本身，时间是任何时候的那种恒久之物，时间是纯粹的持续，并且只有就其持续而言，相继和流变才得以可能。虽然时间在每一个现在中都拥有现在特性，但每一个现在都不再是这个惟一的和每一

个现在都不同的时间。据此，与其自身相关的时间本身就允诺了诸现象的各种不同的关系，照面物得以处于与时间的各种不同关系之中。如果它与作为持存之物的时间，因而与作为quantum（量）、作为具有量的东西的其自身相比较的话，那么，存有就按照其时间的量而得到把握，并且就其持续，即占用整体时间的“多长”而言是可以被规定的，时间本身被理解为量（Größe）。如果显现着的东西与作为现在序列的时间相比较的话，那么，它就会以在时间中相继的方式得到把握，如果它与作为整体的时间相比较的话，那么，显现着的东西就尤其是因为它在时间中而得到把握。据此，康德描述了时间的三种样态：持存、相继和同时，借助诸现象之存有与时间的这三种可能的关系，即时间关系，就有三种规定存有的规则，三条有关类比特征的基本原理：

类比I：持存性原理。

类比II：按照因果性法则的时间相继原理。

类比III：按照相互作用和共同性的同时存在原理。

我们尝试着去理解第一类比，即领会其证明，为此，还应该回忆一下类比的一般本质。它们本来被证明为那类规则，即按照它们，对象之持久性和现象之存有，在其彼此之间关系中先行得到规定。但这些规则——由于现象之存有不可能由我们来支配——并不能够通过先天的结构而展示或获得存有，它们只不过是对于寻求某种关系给出了某种指示，顺着这种指示，从一个存有可以推断出另一个来。这种规则的证明将展示出，这些基本原理为什么是必要的以及它们基于何处。

f_3）第一类比及其证明；作为时间规定的实体

持存性原理在A版182中的表达原文如下：

“一切现象都包含着作为对象本身的持存的东西（实体），和作为其单纯的规定，即[作为]某种对象实存之方式的可变化的东西。”

为了立刻将这条原理解读为类比，注意“和”，即注意这里提到了持存之物和可变化之物的关系，这是非常重要的。

康德指出，不仅仅在哲学中，而且同样对于普通知性来说，诸如在现象变化中的实体、持存性这样的东西，都以“对于一切时间”为前提条件，上述基本原理给没有表达出来的一切经验奠定了基础。“如果一个哲学家被问到：烟有多重？他就会回答：从燃烧过的木柴的重量中减去剩余灰烬的重量，那么，你就会得到烟的重量。于是，他就假定了一个无可辩驳的事实：那就是，即使在火焰中，物质（实体）也没有消失，而只是其形式发生了某种改变。”（A185，B228）但是——康德这样强调——人们仅仅“感到”了要为持存性原理奠定基础的要求，这还不够，而必须要证明：1.在一切现象中都有某种持存的东西以及为什么会有；2.可变的东西无非就是对持存之物的某种单纯的规定，所以是处于某种时间关系中的东西，这种关系与作为一种时间规定的持存性相关。

康德的证明再次呈现出一种推论的形式。因为关系到存有之规定的规则，而存有的意思是“在某段时间中存在”，而且存有如康德所指出的那样，被看作是时间的一种样态

（A179，B222），所以，证明在其中转折的真正关键之所在——时间，就其与诸现象的关系方面，必然成为现象所特有的本质。由于采取了一种推论形式的证明，在小前提中拥有其形式上的转折点，所以，居间促成从大前提到结论的决定性东西就一定会在小前提中被提到。

大前提：一切现象，即与我们人照面的东西本身，都在时间中照面，并因此鉴于其关联之统一而处于一种时间规定之统一中。时间本身是原始的持存之物，它是原始的，因为持存之物只有如时间那样持存，才可能作为在时间中持续着的东西。因此，一般持存性就是先行呈现或呈递一切照面物的东西：基底。

小前提：时间本身是绝对的，不能被知觉的东西，也就是说，所有照面物在其中都拥有其时段的时间，本身不是可觉察到的东西，即使照面物的个别时间段，以及在其时间段中的这个照面物可能已经先天地在时间上得到了规定。反之，时间作为在一切显现中持存的东西，它要求，现象之存有的一切规定，即它们“在-时间中-存在”，要先行或先于一切关系而接纳这种持存的东西。

结论：所以，对象之“立”首先或特别要从持存性出发来把握，也就是说，交替中持存之表象，事先就从属于某个对象所包含的事实。

但交替（Wechsel）中持存之表象，就是在纯粹知性概念“实体”中所意指的东西，所以，按照这条原理的必然性，实体范畴就具有客观实在性。在经验或自然之对象中，有持续的变化（Veränderung），即存有的一种形式接续着同一个对象的另一种存有的形式。变化之规定——所以就是自然事件之规定——以持存性为前提条件，变化只有相关于持存之物才是可以被规定的，因为只有持存之物可能发生变化，而可变的东西根本不经历变化，而只是某种交替。诸偶性——作为人们所理解的实体之诸规定——因此无非就是持存的不同方式，即实体本身之存有的不同方式。

对象的所有持立性都在其变化关系的基础上相互规定，变化是力的在场方式，因此，涉及对象之存有的基本原理就是动力学的基本原理。但变化是某个持存之物的变化，持存性必然先行规定诸对象在其中以其相互关联而持立的视域，而持存性作为不间断的在场，按照康德的说法，就是时间的基本特性，所以，时间在规定对象之持立性上发挥着决定性的作用。

在动力学原理的所有证明中，时间的这种作用都会通过这种方式表现出来，即每次在小前提中，有关时间之本质的重要说明都要发挥作用。时间一方面是一切现象都要在其中照面的整体，因此，对象在其持存、相继或同时关系中的“立”在时间中得到规定。而另一方面，时间本身——当时小前提说过——决不可能被知觉，这——关于随便一段时间中的对象之在场的可能规定——无非就意味着：某个对象当时的时段和时间关系，根本不可能先天地通过纯粹的时间流逝本身组建起来，就是说，本身被直观地显示或展现出来。时间上现实的，即直接在场的只不过就是每一个当时的现在（Jetzt），所以，只有可能性才能先天地规定某种未被直接给予的，然而从当时在场的东西出发，或就其与这个在场之物可能的时间关系而言仍然是现实的对象的时间特性，并由此获得如何寻求对象的某种线索。

其存有本身毕竟还是对我们发生了。因此，一般来说，如果现象之整体就其对象性而言是我们可以经验的话，那么，这就要求建立起包含着某种指示的规则，照面物通常必然处于那种一般时间关系之中，由此现象之存有的统一，即自然才得以可能。这种先验的时间规定就是经验的类比，其第一条我们已经详细讨论过了。

第二类比按照B版232原文如下：

“一切变化都按照原因和结果之联接规律而发生”；按照A版189：“一切发生的事件（开始存在）都设定了它按照某种规则而随之继起的东西。”

这条基本原理的证明第一次为作为经验之对象的法则的因果律奠定了基础。

第三类比按照B版256原文如下：

“一切实体，就其在空间中可能被知觉为同时的而言，都存在于普遍的交互作用中”；按照A版211：“一切实体，就其同时存在而言，处于普遍的共同性（即彼此的交互作用）之中。”

这条原理及其证明除了其内容之外，对于康德与莱布尼茨的争辩形式，“类比”究竟如何凸显出两位思想家基本立场之间的演变来说，尤其具有重要意义。

最后应该指出动力学基本原理的第二分组，这一组同时使前面的那几组原理形成同一个完整的体系。

g）一般经验思维之公设

g_1）范畴的客观实在性；作为主观综合原理的模态

我们知道：纯粹知性原理体系是按照范畴表的顺序和引导编排和划分的。范畴是发源于知性活动本身之本质的表象的统一，这种统一充当着按照判断进行联接的规则，也就是，规定在对象上所遭遇到的杂多之规则。四组范畴判断的四个名称是量、质、关系和模态，现在，我们再回过头来更加清楚地看一下：

在直观之公理中表明，量（作为扩延的量）在何种程度上必然从属于作为某个照面物的对象之本质。

在知觉之预期中表明，质（实在性）如何先行把照面物规定为，或规定成这样的一个东西。

在处于关系及其规定之中的类比方面，在类推的基本原理中表明，为什么对象鉴于其持立性，只有在先行着眼于各种关系的基础上才是可以被规定的，照面物（现象）处在关系之中。因为这些关系必然先行表象或包括所有以可能的方式成为现象的对象，所以它们只可能是一切现象之整体的关系——也就是时间。与量、质和关系范畴对应的三组基本原理具有这样的共同特点，即它们先行规定着从属于对象所包含的事实之本质的内容，而对象是作为某个照面的或持立的东西。对于范畴来说，这三组原理表明了范畴事先构成以及如何构成对象所包含的事实之本质，构成其一般或整体的事实性。前面所提到的范畴是对象之本质的实在性，上述原理表明，它们——作为这种实在性——使这些对象（客体）得

以可能，它们从属于客体本身，范畴具有客观实在性。

到目前为止所谈到的基本原理，以那种通常首先形成一种视野范围的东西为基础，在其中，这样或那样的杂多在相互关联中可能作为对象来照面或立起来。

那么，第四组基本原理，一般经验思维之公设又应该是怎样的呢？这组原理对应着模态范畴，其名称就已经暗示出了某种标志性的含义。模态的意思是样态、方式、一种“如何”——就是说，不同于“是什么”，不同于一般实在性。康德通过指出模态范畴具有某种自身的“特别之处”而引入第四组基本原理的讨论（A219，B266）。模态范畴（可能性，现实性或实存，必然性）不属于对象所包含的事实之本质，比如一张桌子是可能的、现实的还是必然的，并不涉及一般“桌子”的事实性质；在任何情况下这都是一样的。康德这样表达这种情况：模态范畴不是对象实在的谓词，因此，它们也就不属于包含着一般对象性的事实的本质，不属于界定对象本身之本质的纯粹概念。相反，它们表达的是关于对象的概念如何呈现为实存及其方式，以及按照这些模态，对象之存有如何得到规定。

所以，形成有关这方面内容的基本原理，不可能像前面的原理那样，遇到范畴（可能性、现实性、必然性）是否或如何具有客观实在性的问题，因为它们根本就不属于对象的实在性。由于基本原理对这类东西无所言表，它们同样就不可能从这个方面得到证明，因此，对于这些原理就没有证明，而只有对其内容进行的解释或阐明。

g2）公设符合经验之本质；模态涉及经验，而不再涉及可设想的性质

一般经验思维之公设只是用来说明被要求的东西，以便规定一个对象是可能的、现实的或必然的。在这种要求中，“公设”同时就关系到了对可能性、现实性和必然性的本质界定，公设对应着一般对象通过它而成为可规定的东西之本质：经验之本质。

公设只是表达了存在于经验之本质中的要求，这种要求因此就适合于作为尺度来衡量存有之方式并由此而衡量存在之本质，据此，公设的意思是（A218，B265）：

1.“凡与经验之形式条件（按照直观或按照概念）相一致的，就是可能的。”

康德把可能性理解为与那种通常先行规范现象之显现的东西相一致：与空间和时间及其量的规定相符合，只有表象活动把握了在第一组基本原理中关于对象的言说，有关对象的可能性才得以被确定。与之相反，迄今为止的理性形而上学把可能性规定为不矛盾性。不自相矛盾的东西，按照康德的说法，虽然是可能去设想的，但借助这种设想的可能性还根本不构成对象之存有的可能性，无法在空间和时间显现的东西对于我们来说就是不可能的对象。

2.“凡与经验的质料性条件（感觉）相关联的，就是现实的。”

康德把现实性理解为与对我们显示的某种实在或包含事实的东西：与感觉相关联，只有表象活动把握了在第二组基本原理中关于对象的言说，有关对象的现实性才得以被确定。与之相反，迄今为止的理性形而上学把现实性仅仅理解为可设想的意义上的可能性之补充：作为complementum possibilitatis（可能性之完成）的existentia（存在），但由此还根本不构成现实性本身。按照纯粹知性可以被算作可能的东西，还只是不可能的东西，而

不是现实的东西。现实性所意味着的东西，只有在表象活动与经验的某种实在相遭遇的关系中，才会对我们充实起来并证实自身。

在这里，我们到了走出误解实在性概念的关头。因为实在，更确切地说，作为被给予的东西的实在，只表明某个对象的现实性（Wirklichkeit）[5]，人们——错误地——把实在性和现实性相提并论，而实在性对于某个现实的东西的被给予性来说仅仅是一个条件，然而并不已经就是现实的东西的现实性。

3.“凡与现实之物的关联是根据经验的普遍条件而被规定的，就是（实存）必然的。”

康德把必然性理解为通过确定与现实之物的关系——从与某种一般经验之统一关系的规定出发——而得到的规定性。只有表象活动把握了在第三组基本原理中关于对象之持立性的言说，有关对象的必然性才得以被确定。与之相反，迄今为止的理性形而上学把必然性仅仅理解为那种不可能不存在的东西，然而，由于实存只是作为可能的东西的补充，而可能的东西只是被规定为可设想的东西，于是，必然性的这种规定就仍然保持在可设想的领域之内；必然性就是那种不是不可设想的东西，而我们必然要设想的东西，因此不需要实存。我们根本无法就其必然性方面认识某个对象之存有，而始终只能在与另一个东西的关系中，认识某个对象之状况的存有。

g3）存在作为经验之对象的存在；与认识能力相关的模态

通过对模态之内涵的解释，这与模态的某种本质规定同义，我们可以推断出，康德通过规定存在的方式，同时就将存在限定在经验对象之存在上。仅仅逻辑地澄清可能性、现实性和必然性，正如理性形而上学所经常做的那样，遭到了驳斥；简而言之，存在不再从单纯思维出发而被规定，那么从何处着眼呢？引人注目的是在公设中反复出现的表达式“相一致的”，“相关联的”；可能性、现实性和必然性，它们通过我们的认识能力，作为一种依照思维的明确直观活动，与存在于这种能力本身中的对象之可能性条件的关系而得到理解。

模态可能性、现实性和必然性并不给包含事实的对象添加任何事实内容，尽管如此，它们还是一种综合。它们从来都是在某种与对象的面对-而立（Gegen-stehens）之条件的关系中设定对象，而这种条件同时就是让面对而立（Gegenstehenlassens）或经验活动，因而是主体行为之条件。公设同样是综合的基本原理，但不是客观的，而只是主观的综合原理，这就是说：它们并不构成对象或客体的事实性，而是在其与主体及其直观-思维着的表象活动之方式的可能关系中，设定了全部通过前三条基本原理而规定了的这些对象之本质。模态给对象的概念加上了对象与我们的认识能力之关系（A234，B286），因此，三种存在的方式同样被分派给了前三组基本原理，在所说过的原理中先行预设了模态。就这方面而言，纯粹知性的第四组综合原理在等级上优先于其余的原理，模态反而只能与先行的基本原理中所设定的东西之关系方面规定自身。

g4）证明和解释的循环进程

由此就明确了对公设的解释，正如证明其余原理一样，也是循环论证，为什么要通过

循环的途径，这说明了什么呢？

基本原理应该被证明为那种给对象的某种经验之可能性奠基的东西。这些原理如何被证实呢？通过指出这些原理本身只有在知性概念和直观形式，即空间和时间之统一和联结的基础上才是可能的而证实。思维和直观的统一本身就是经验之本质，证明在于指出：纯粹知性的基本原理是通过它们本身使其得以可能的东西，通过经验之本质才得以可能的，这是一个明显的圆圈，确切地说，一个必然的圆圈。基本原理通过返回到它们使其得以可能的源头上而得到证实，由于这些原理无非就应该被阐明为这种循环本身，因为这构成经验之本质。

在康德著作的结尾部分（A737，B765），他谈到纯粹知性的基本原理，“它具有特殊的性质，即它本身首先使其证明根据，即经验得以形成，而又始终必须被预设在那些[经验]中”。基本原理是那种为其证明根据奠基的原理，而这种奠基又基于证明之根据。此外还表明，它们所确立的基础，经验之本质，决不是现成的、我们可以返回并立于其上面的东西。经验是一种本身就循环着的发生活动，居于循环之中的东西通过这种循环而展开，而这种展开无非就是居间的东西——在我们和物之间。

h）一切综合判断的至上原理；居间的东西

康德所遇到的并始终当作基本事件试图重新去理解的是：我们人能够去认识我们本身所不是的存在者，即使我们本身并没有造就这种存在者。存在者在一个公开面对存在者的东西中存在，这一直是令人奇怪的事情。按照康德的表达方式，就是说：虽然让对象照面的活动是通过我们而发生的，但对象还是作为其自身面对而立，这是如何可能的呢？只有当经验（作为纯粹直观空间和时间以及作为纯粹知性概念的范畴）之可能性条件，同时就是经验之对象面对而立的可能性条件时，这种情况才会发生。

这样被表达出来的东西，康德将其确立为一切综合判断的至上原理。现在清楚了，在证明基本原理中的循环进程意味着什么？无非就是：这些基本原理归根到底只不过就是表达出了至上原理，所以，在其共同归属性方面，它们都特别提到了从属于经验之本质或对象之本质的全部内涵的东西。

理解《纯粹理性批判》这个基本部分及全部工作的主要困难在于，我们从日常的或科学的思维方式出发，并站在这种立场上进行解读。我们要么趋向于有关对象本身的言说，要么趋向于对其经验方式的讨论。而决定性的事情，既不在于前者，也不在于后者，同样也不在于注重两方面的拼凑，而是要认识并了解：

1.我们始终是居间的，必然介于人和物之间而活动；

2.这种居间以我们在其中活动的方式而存在；

3.这种居间本身并不像人和物之间的绳索那样相牵，毋宁说，这种居间出离我们而先行把握物，并且同样又退回到我们这里，先行-把握就是向回-抛掷。

因此，当我们——从《纯粹理性批判》的首要原理开始——以这种姿态来解读的时

候，所有一切从一开始就已经进入到了另外一片光明之中。

---

[1] 海德格尔在这里把“Gegenstand”（对象）拆开为“对”（Gegen）和“立”（Stand），“对”表示直观所面对的未经整理的被给予内容，“立”表示知性通过自身的立法和规范功能，使直观内容成为客观对象而“立”起来。完整的“Gegenstand”（对象）就是“面对而立的东西”。——译者

[2] 结合上下文的意思，这里应该是“动力学的”。——译者

[3] 本书中的德语词“Größe”统一翻译为“量”，“Quantität”同样翻译为“量”，前者是一般性的使用，后者主要指作为知性范畴的量。——译者

[4] “quantum”和“quantitas”在上下文中意思能够区分开的时候，都翻译为“量”，不能区分时，“quantum”译为“量”，“quantitas”译为“定量”。——译者

[5] 按照上下文的意思，我认为这里的“现实性”（Wirklichkeit）可能有误，应该是“事实性”（Sachkeit），也就是对象“是什么”的内容，即实在性。——译者

结论

我们试图突出关于基本原理的学说，因为在《纯粹理性批判》的这个核心部分中，关于物的问题被重新提出并回答。我们前面说过：物的问题是一个历史性的问题；现在，我们更加清楚地看到，它以何种方式表现为这样。康德对于物的追问，问及了直观和思维，问及了经验及其原理，即问及了人。“物是什么”的问题就是“人是谁”的问题，这并不是说，物成了人的拙劣创造物，相反它意味着：人被理解为那种总已经越向了物的东西，以至于这种跳越只有通过与物照面的方式才得以可能，而物恰恰通过它们回送到我们本身或我们外部的方式而保持着自身。在康德追问物的过程中展开了介于物和人之间的一个维度，它越向物并返回到人。

历史与真理

〔法〕保罗·利科 著　姜志辉 译

二十世纪西方哲学经典

Paul Ricœur

Histoire et Vérité

上海译文出版社

版权信息

标题：历史与真理
作者：〔法〕保罗·利科
译者：姜志辉
关注微博：@数字译文
微信公众号：数字译文
联系我们：hi@shtph.com
问题反馈：complain@shtph.com
合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好，设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社 | Digital Lab

致罗杰·梅尔

第一版（**1955**年）前言

本文集所收的全部论文都是应时的作品；这些论文不是来自对主题，特别是对系列主题的反省的内在展开；所有这些论文都是由某个事件引发的：在研究小组中的一次讨论，一次研讨会或一次学术会议，一次伴随着痛苦或快乐的周年纪念会。不过，由于格调和主题的相似，特别是由于某种偶然的巧合——我试图在这里找出其中的规律，进行自我批评——所有这些散乱的论文[1]在我看来能协调地整合在一起。

我围绕着两个极，把这些论文组合在一起：一个极是方法论的，另一个极是伦理学的（在最广的意义上）。第一部分包括关于历史活动的意义，狭义的历史学家的职业及其客观性的要求，以及历史的全部或最终意义上的哲学和神学问题的文章。第二部分的论文属于我称之为文明批判的范围，在这些文章中，我试图重新思考我们的时代的某些文明冲动。所有这些文章都定向于一种政治教育学，我将在献给埃马纽埃尔·穆尼埃的文章中详述其意义。

然而，如果我能以这种方式把这些不同的论文分为两个类别，那么在我看来最重要的首先是刚才我称之为格调相似的东西；事实上，一致的格调能把上述两类问题连接在一起，只是其比例在第一部分中和在第二部分中正好相反。我极力反对把主导概念的解释分离开来，因为我们试图根据这些概念在真理中思考 我们在历史中的介入，积极干预我们的文明危机和在真理中证明 思维力量和效率的问题。无任何东西比所谓介入的思维和不介入的思维的对立更外在于这些论文的“方式”；不管被分别看待，还是被整体看待，这些论文都旨在对这种对立提出质疑；应该删除这两个词语，而且同时删除它们；在我看来，马克思在一种仅仅进行考虑和沉思的思维与一种改造世界的实践之间引入的这种并不流行、但比较基本的对立，还需要更有力地加以摈弃；正如我们在好几篇论文中以不同的方式所说的，一种以巴曼尼得斯、柏拉图和新柏拉图主义方式的反省思维的出现（暂且举一个极端的例子）改变了世界，其否定感性的表面现象和具体操作，给我们带来欧几里得数学，以及数学物理学，并通过测量和计算给我们带来机器的世界和技术的文明。

在我看来，我在这里暗示的格调的统一，在题名为《劳动和言语》的论文中得到了很好的解释。我在言语活动本身中发现了这种接触和分离的交替，在面对某个问题的一位“知识分子”的行为中，我又重新发现它。这就是为什么更偏向于方法论的最初三篇论文，与第二部分的论文所探讨的人际关系的伦理和政治领域是密不可分的；相反，在我看来，我们时代出现的这种哲学方式联系于重新把握遥远的意向和文化方面的基本先决条件，这种能力是我刚才叫做我们时代的文明冲动的基础；因此，对事件的反省促使我去研究最初这些论文中的意义和概念的连贯性。这就是说，我不应该为做一个“知识分子”感到羞耻，正如在《建筑师厄帕利诺》[2]中，瓦莱里的苏格拉底为没有亲手干一点事而感到

遗憾。我相信反省的效率，因为我相信人的伟大之处是在劳动和言语的辩证法中；说和做，表达和行动是紧密联系在一起的，因而在“理论”和“实践”之间不可能有一种持久的和深刻的对立。言语是我的王国，我不为此感到羞耻；更确切地说，只有当我的言语具有对劳动进行剥削的一个不公正社会的罪恶性质时，我才为此感到羞耻。作为大学教员，我们相信教学言语的效率；作为讲授哲学史的教员，我相信用于训练我们的哲学记忆的一种言语的阐明力量，即使是为了某种政治；作为《精神》（Esprit）小组的成员，我相信言语的力量，因为它反复思考一种进步的文明产生的主题；作为基督教布道的听众，我相信言语能改变“心灵”，即形成我们的偏爱和我们的立场的内心世界。在某种意义上，所有这些论文都属于有效地思考和沉思地行动的言语的荣耀。

如果人们期待我对真理和历史这两个基本概念进行系统论述的话，这些论文的标题看来目标很高。尽管如此，我将尽力而为，因为我在这项任务中较少地看到需通过思考加以详尽阐明的一个纲领，更多地看到一种意向和研究的方向；这种言语的两重性——真理和历史——伴随着所有这些研究，逐渐地改变其原有的意义，不断地用新的意义来充实它。

历史和真理首先意味着：按照在科学中起作用的客观思维的愿望和规律，已经发生的和与历史学家的职业有关的这种历史是否适合于对真理的某种认识？我决定把充分体现这个关键问题的印迹的文章放在文集的开头；把所有其他的文章放在历史学科的这种严格而朴实的基础上；在整体地解释历史的冒险举动中，历史学家教给我的“客观性”标准像一种评论方面的提醒伴随着我。

因此，撰写一种哲学史的任务，就与历史学家的历史中这种有限真理有关。在第一篇论文的结尾，我已经阐明在严格意义上的历史学家的方法之后如何采用这种方法；看来，哲学史是历史学家们的历史的重新整理，是由一种哲学意识指导的；这就是为什么哲学史属于哲学，而不属于历史。所以，在哲学史中探求真理的这个特有问题占据了第二部分的研究，在我看来是一个重要的研究。真理的主要特征是统一性的迷恋，它与多种哲学中的一种哲学的实际困境形成对照；然而，如果这种迷恋不能产生一系列真理和历史的暂时规定性，那么它就没有用处；在这里使用的逐次逼近法能同时解析真理和历史的概念，并通过这种由历史的客观性构成的舞台前部，在深层次展开其意义的一些方面。（这种意义解析法也曾用于本书第二部分《真理和谎言》和《真的和假的焦虑》两文中。）

因此，哲学史的真理表现为一种在哲学中的历史研究的可能性原则，随着哲学史意义的变化而不断丢失和重新找回的原则。

这种尝试是在一个困难的主题上进行的，每当我致力于其他事物的真理——“我希望它在真理中”——时，这个主题揭示了基督教和历史的意义，并用这些词语来表达。在真理中，把每一个历史人物等同于一个光环轮廓的从属和包容关系，只能进入一种能净化唯历史的怀疑主义的调节感情，一种作为理性但不是作为知识的感情，即所有的哲学最终处在同样的存在之真理中的感情。我冒昧地把这种感情叫做希望；在之后的一篇文章中，我把这种感情放在基督教说教的气氛中；在《真的和假的焦虑》中，我称之为原始肯定（在

这里，借用纳贝尔先生值得赞赏的表达方式）。但是，如果基督教布道把希望与从事审判和完成不属于历史的历史的末世联系在一起，那么这种末世意向的希望就能以一种当前的理性感情形式在哲学思考中产生其影响；当我在转瞬之间感到各种哲学体系的协调时，虽然它们不能还原为一种惟一的和一致的解释方式，我接受“希望的担保”的提法；正是在这个意义上，我把值得赞赏的斯宾诺莎的公理“我们越多地认识个别事物，我们就越多地认识上帝”占为己有。我不是不知道在真理的哲学意识看来末世学绝对是神话，也不是不知道任何对历史的完美合理性的援引，在末日的布道者看来是陷入和重新陷入一种有罪的自然神学；我不是不知道要克服这种相互排斥是困难的，即使不是不可能的；然而，我隐约看到有可能把这种死的矛盾转化为活的紧张，也就是说，利用这种矛盾；我隐约看到有可能从哲学上像体验调节反省的理性那样体验基督教的希望，因为真理的最终统一的信念是理性的精神本身。在这里，我敢于研究没有历史哲学的哲学史，绝对地尊重其他事物的真理，不成为精神分裂症患者。我们将在后面看到这些方法中的伦理和政治的等同物。这也许就是圣保罗谈论的“在仁慈中的真理”；这也许就是哲学史。

我很犹豫地把这篇论文叫做《基督教和历史的意义》，因为在明确的基督教信仰的意义上，它比其他论文走得更远（也许除了《伙伴和邻人》这篇论文），因为在我看来，它没有对哲学对话很重要的某种羞耻心；（在《真的和假的焦虑》结尾处，我暗示信教的人在孩子的痛苦面前表现出无动于衷的可耻情况）；但是，在这里，诚实要求我“摊牌”。事实是，我认为我的哲学史学家的方向是受到邻近两个方面的限定：一个是来自我所不是的历史学家的批判性学科（仅此而已）；另一个是来自突出历史的某种神学的末世学观念的职业，我不认为有资格去规定它，也许由于缺少标准，它不能存在。我并不掩饰后一种邻近关系所引起的困难。但是，在我看来，哲学史的方法论的严密性不会因为历史学家的职业的合理性与末世学的神秘性的联系而有所减弱；因为一种职业的主观动机是一回事，保证一种职业的独立性的系统结构是另一回事。我在此用以规定哲学史的中间的或插入其间的地位的双重定位，仅仅与受其问题困扰的人的精神结构有关；在精神动机方面，这种依存关系不会阻碍哲学史获得自己的独立性，去规定自己的问题和自己的方法；从第二个观点看，另一个参照体系可能呈现出来，它得自预示着将来更严密的研究的《论哲学史和知识社会学》一文的简短论述；看来，哲学史是在一种知识社会学（作为一门科学的、但不是哲学的学科）和一种历史的哲学（作为一门哲学的、但不是历史的学科）之间形成的。这种参照和插入的体系不同于到目前为止人们谈论的体系，不再与哲学史作者的主观动机有关，而是与其对象的结构和学科有关。这足以表明，一门学科在从事该学科的人员的精神结构方面可能是依附的，在其问题和方法方面可能是独立的。

因此，历史概念和真理概念的意义同时显露出来。然而，它们的双重冒险不止于此。历史是历史学家在真理中，也就是在客观性中重新把握的已经过去的历史，也是我们经历的和创造的正在进行之中的历史。我们如何在真理中创造 历史？第二部分的论文直截了当地处理问题面的这种变化。

不久以前，我对我的《精神》小组的同事们表示敬意，因为他们对我的朋友埃马纽埃尔·穆尼埃表示敬意，我想把这种敬意放在第二部分的开头。在新的背景下再表示的这种敬意等于我承认欠下了人情。这种把表面上与现实事物相去甚远的哲学反省和我们时代的现实问题联系在一起的方式，这种不把真理的标准学和政治的教育学分离开来的做法，这种不把“个人的觉醒”和“集体的革命”分离开来的看法，这种以内在性为借口陷入反技术主义偏见的抵制，这种对“纯洁主义”和悲观主义的怀疑，最后，这种“悲观的乐观主义”，所有这一切都是我对埃马纽埃尔·穆尼埃欠下的人情。我将在下面的论文中作出自己的解释。

历史真理的问题——不是在对已经过去的历史的真正认识的意义上，而是在历史创造者的任务的真正完成的意义上——在文明的历史运动的基本统一性问题中，找到了它的重心。

在从《真理和谎言》开始的一系列论文中，我以某种方式使这个问题转向其本身。有时，这个问题是从人们称之为一种文化历史的观点来看的：在这种情况下，人们发现感知、行动和认识在各种态度中形成许多分支，而各种态度又相互包含、相互吸收、相互排斥和相互竞争；因此，文明的运动如同一种无限多元化的现象，不断地从所出现的统一的要求和力量那里得到补偿，例如，中世纪的神学，现代的政治。有时，问题作为一个关键问题重新出现在“劳动文明”的一种计划中；是否有可能围绕劳动者的这个极，重新把人的所有潜能分类？需要阐明的是做和说的辩证法。当我们以为能在人际关系的两种解读中作出选择时，同样的问题显示出另一个方面；按照第一种解读，他人是通过所有社会中介的我的邻人，真正的主体间性是一种没有内在于历史的标准的相遇；按照第二种解读，他人是一种社会功能，是所有在经济、政治和文化领域中令人痛苦的中间作用的宝贵结果；需要阐明的仍然是一种新的辩证法，一种“近的”关系和“远的”关系，人与人之间的相遇和固化在制度中的社会关系的辩证法，一种个人的和社会的辩证法。最后，同样的问题来自在预见的要求——正如人们所说的，并非没有滥用的危险——和政治要求之间的争论：人们看到产生了在两种历史“效力”之间的争论，一种是暴力的效力，另一种是非军事的效力，除非人们认为有理由以一种效力的名义排斥另一种效力。

其实，这有好几个方面的问题，就是刚才在哲学史中我遇到的问题；我问自己：我的人类记忆——或至少哲学历史学家对之负有责任的这部分记忆——通过在哲学消亡和产生过程“人物”的世代相继，是否有一种系统的统一性；而现在，我问自己：我们叫做我们的文明的这种人类计划，通过由文明发展起来的文化态度的多样性和由文明交织在一起的人际关系的多样性，是否有一种系统的统一性。总之，这个问题就是历史真理的问题，并且在历史中每次都是作为“一”和“多”的辩证法被处理的。

但是，从认识论领域到伦理学领域，真理和历史的问题因各种协调而得到充实。

首先，统一的问题，在成为一个实践问题的同时——就与“理论”对立的“实践”一词的本义来说——在其所有的形式中都与权力的问题相重合。我并不打算对无政府主义贬低权威的倾向让步：每当遇到权力的问题时，我们都是实在地加以处理；在权力的现象中，我

们已经认识到一种维持秩序和统一的真正功能，它弥补了在人类能力的所有方面的分裂。但是，权威是权力欲望的诱惑和陷阱；权威的历史是崇高和罪恶交织在一起的历史；与权威的行使联系在一起的过错有时被叫做谎言，有时被叫做暴力；根据人们所掌握的权力与受到伤害的肯定内容的关系中，或由于权力的邪恶而受到伤害的人的关系中来看待权力的性质，都是相同的。

在《真理和谎言》一文中，按照寻求统一并以此给理性下定义就会涉及谎言的问题；如果魔鬼确实喜欢经常光顾诸神的领地，那么最大的谎言，假定的和所谓谎言就来自理性的核心，其统一愿望的中心；在这里，我们考察其中的两类基本的历史现象："真理的教权主义综合"和"真理的政治综合"。但是，真理王国的这些虚假的统一也是在人的生活和犯错误权利方面的暴力统一，也许只不过是众人的历史罪恶的特别明显形式；事实上，如果我们以真理和谎言，真理和暴力的接近的观点来考察它们，那么第一部分的许多分析将会重新变得清楚；因此，我在哲学史中拒绝承认的统一，教权主义的统一或辩证法的统一，属于和教权主义的暴力以及政治暴力相同的过失的世界。

这就是为什么表面看来《非暴力主义者及其在历史上的出现》与也是应时的一篇论文《啊，加里·大卫！》有直接的联系，我敢说它涉及到这本文集的最中心主题；在这篇文章中，我试图理解非暴力主义者用哪一种难以理解的、间接的和不连贯的方式在历史中活动，非暴力主义者通过当前的行为表明了这种历史的遥远目的，并且把他使用的手段和他期待的目的等同起来；然而，在我看来，非暴力主义者在历史中的这种出现表明历史是很丰富的，在历史中起作用的方式有许多；例如，"耶和华的信徒"顽强地抵抗到底，直至粉身碎骨，而不是拿起武器。在我看来，这种方式一下子阐明了我自己的工作的意义：对哲学的历史"人物"的不连续性的尊重不是一种非暴力主义的方式吗？与其他的非暴力主义有暗中联系的这种非暴力主义，不是也和其他的非暴力主义一样，以另一种方式联系于支配辉煌的历史的不可避免的暴力，国家和教会的暴力，金钱、刀剑和权杖的暴力，以便构成任何知识都不能把握的历史的整体运动吗？

我从"不由自主的"一致性开始谈论这些论文。为什么使用这个奇特的形容词呢？我用它来表示不像格调那样明显的一种思维结构，因为在所有这些论文中，格调能改变认识论问题和伦理-文化问题。在汇集这些论文的时候，我发现，从单纯的文字角度看，它们具有一种不谋而合的构成相似性；所有这些论文或多或少都旨在到达某个没有解决的紧张点；一方面，它们是一种调和要求的结果，或是在方法论的领域，或是在伦理-文化的领域，另一方面，它们都极力怀疑过早的决定。这种不谋而合的结构是一种推迟的综合的辩证法。我们在两类词语的对立中可以很明显地看到这一点：工作——言语；伙伴——邻人；进步主义的暴力——非暴力主义的抵抗；哲学的历史——各种哲学的历史。但是，同样的辩证法也使逐次逼近分析或层次分析具有生命力：成文历史的客观性——历史学家的主观性——现实历史的主观性；在哲学史中，折衷主义——多元化——真理的统一；在哲学和在历史神学中，进步——暧昧——希望；生命的焦虑——精神的焦虑——历史的焦虑

——道德的焦虑——形而上学的焦虑，等等……

如果这种共同的方式并没有在修辞方面直接表示一种反省本身的方式，如果这种共同的方式并没有在文字表达方面和反省的连贯性方面最终揭示我在前面称之为希望的哲学影响的东西，那么它也许只不过是一种陈述的方法。因此，一种对形式的结构作一个简单评论能使我们一下子回到中心点。

我不想在这里重新考察本义的方法论的困难，它是由一种末世学因素介入哲学反省引起的；如果我们从第二部分的论文开始，那么我们就能胸有成竹，指出这个主题的理论和实践功能，阐明我称之为怀疑主义和狂热崇拜的调节和净化的合理感情的意义，因为怀疑主义拒绝寻求意义，而狂热崇拜则过早地给出意义。

我认为，希望的哲学影响是反省的方式本身，而反省的方式在构成的方式中留下痕迹；我的意思是，末世学的语言称之为希望的东西经过反省在左右综合的推迟 中，在所有辩证法的结局的延期 中得到补偿；在哲学看来，“末日”不可能在我们斗争的幻境中是某种圆满结局（happy end）的幻想；在这个意义上，“上帝的天堂就在眼前”；这种临近掌握着开放的历史。

在我自己的哲学领域中，这种开放的概念有两个方面，一个否定的方面和一个肯定的方面。一方面，末日的概念是作为在康德意义上的概念-界限（idée-limite），即作为现象历史的主动限制，通过一种仅仅是“想象的”、而不是“已知的”完整意义起作用的[3]。这种界限的观点粉碎了历史哲学所表达的已经过去的一切东西和将发生的一切东西的共同意义的意图。我始终等不到末日审判；当我为末日规定期限时，我已离开我的最后审判官的职位。因此，最后的决定没有被宣布：我仍然不知道“说”和“做”如何能相互协调，感知的真理，科学的真理，伦理的真理，等等如何能相互协调；我们不知道柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、黑格尔如何能处在同一种真理中。从此以后，从这种概念-界限的功能回到我称之为反省方式的东西中，是非常容易的：历史的终结的概念-界限保护着世界的特殊意象的“不连续性”；它维持着在各种不同的文化态度和各种不同的文明冲动之间的“循环”（从“说”回到“做”，从“做”回到“说”；从感知的真理回到科学的真理，从科学的真理回到道德的真理，从道德的真理回到感知的真理，等等……）；有“循环”，但没有“等级”，没有在历史的整体运动中的底层结构和上层结构：从某个观点看，所有东西都能被当作底层结构。用一句话来概括末世学概念的这种否定功能，我可能会说，这个概念是“尚未”的范畴。

但是，“末日”的希望的哲学影响不局限于我们的合理的狂妄野心的陈述。在本文集提出的历史哲学方面，“末日”的希望是在这种不可知论中心的肯定的来源。

题名为《真的和假的焦虑》的最后一篇论文力图通过对特殊的消极情绪——尤其是焦虑——的反省，使这种肯定的力量显现出来。在我看来，真正地思考焦虑就是利用至少已经克服焦虑的原始肯定的一种检验器；从偶然性和死亡的生命焦虑到基本的无意义的形而上学焦虑，反省涉及到的焦虑的程度本身，也是每次被触怒时重新激起的一种存在热情的程度。因此，如果反省就是超越人们所理解的东西，那么我们把沉思焦虑的自由在哲学上

的益处放在历史真理问题的中心。

在这篇论文中，历史的焦虑首先在一种更广的精神结构的背景中被放回原处；因此，历史的焦虑一方面表示生命之物的偶然性和精神之物的脆弱性，另一方面表示选择和罪恶的存在焦虑，以及更基本的“基础”（Fondement）焦虑；历史的焦虑作为本义的刺激物，很有可能处在纯粹的渣滓——至少在历史哲学方面——和否定的历史中。从表面上看，渣滓和否定不以任何东西为中介，并且仍然不包含在某种逻各斯（Logos）的内在性中。

同时，我得以相信一种隐藏的意义并且任何历史存在的逻辑都不能穷尽的行为，看来类似于我面对死亡的内在性时我得以希望活下去的行为，类似于这种生活意志得以在一种道德和政治任务中得到解释的行为，类似于奴役的自由得以重新获得生命的行为，类似于我得以用悲剧的合唱和希伯来文的诗篇乞求整个美好的存在的行为。这种连锁的活动，这种分等级的行为，就是原始肯定。对焦虑的反省不仅仅是一种真实性的批判，而且也通过整个威胁恢复了构成反省和使之有可能规定其狂妄野心的界限的肯定力量；这种恢复性反省，不再仅仅在“尚未”的范畴中，而且也在“从现在起”的范畴中，就是希望的哲学影响。

然而，任何“热情”都不可能掩盖末世学因素在哲学上的不确定：哲学是否想“除去末世学因素的神话色彩”？为什么哲学要这样做？哲学立即不再接受其限制和原始肯定的双重作用，重新回到虚假的和暴力的合理化。在这里，哲学看来是用非哲学来防卫哲学本身的[4]；这就使得哲学和“出发点”的研究等同起来的可能性变得渺茫；为了在其问题、方法和陈述的详尽解释中保持独立，哲学必须在其来源和深层次的动机中有所依附。这不会使人感到困惑。

在决不会被过分要求的哲学严密性的边界，在哲学的非哲学来源的附近，思维也许应该满足于我在最后几行中谈到的“畏畏缩缩的”希望，在我看来，这种希望能延伸苏格拉底之前的古希腊哲学家色诺芬尼在从伊奥尼亚学派转到爱利亚学派时第一次讲到的docta ignorantia（博学的无知）[5]：

> 关于我所讨论的诸神和万物，
> 没有人已清楚地知道，将来也不会有人知道；
> 即使有人能使用最完美的语言，
> 他也对此一无所知；不过，每个人都会遇到某种假象。

---

[1] 我没有收入以下三类作品：第一，专业性很强的哲学作品，尽管其中一篇《胡塞尔和历史的意义》（载1950年出版的Revue Mél.et Mot.杂志）直接与本文集的中心主题有关；其次，明显带有批判当代一些著作或论著性质的哲学专栏文章；最后，与我的《意志哲学》有关，特别是与第二卷《有限性和罪恶》的构思有关的论文。

[2] 《建筑师厄帕利诺》（Eupalinos ou l’Architecte）是法国著名诗人、评论家、思想家保罗·瓦莱里（Paul Valéry，1871—1945）的作品，1923年出版。瓦莱里兴趣十分广泛，著作颇丰，该书表明他已从“诗的艺术”转入哲学评论的写作。1925年当选为法兰西学院院士。1945年7月在巴黎去世，法国政府为他举行国葬。——译者

[3] 我坚持《康德和胡塞尔》（载《康德研究》第46卷，第一分册）一文中康德的界限概念的中心意义。

[4] 《哲学的界限》（《精神》杂志，1952年11月号），《论悲剧》（《精神》杂志，1953年3月号）。

[5] 迪尔斯（Diels），《苏格拉底之前的古希腊哲学家残篇》（色诺芬尼，B34）。

第二版（**1964**年）前言

组成第一版（1955年）的十一篇文章不加改动，重新出版。我认为，在过时的东西、被事件推翻的东西和在十年之后仍能保留下来的东西之间分辨出一种现实的意义或一种持久的价值，既是不可能的，也是不真实的。我仅限于增加已经出版的六篇文章，以补充以前的文集，这不会有损于主题和文体。

我保留把文章分为两部分的最初分类；把这些文章归在两个大标题——《历史认识中的真理》和《历史活动中的真理》——之下，表示历史和真理具有的两种关系，认识论的和实践的关系。

第一部分——《历史认识中的真理》——比较明确地分为两节，批判的观点和神学的观点；前一版中只有一篇文章——《伙伴和邻人》——从第二部分挪到第一部分，因为它与神学的主题更接近；两篇新的文章分别放在两节的末尾（同样的编排规则适用于文集的连贯性）。

第二部分——《历史活动中的真理》——仍然以论埃马纽埃尔·穆尼埃的文章作为首篇。第二节讨论言语和实践的关系。最新的第三节（增加了三篇文章）围绕对哲学反省和在文化世界中的活动来说的政权之谜。在第四节，我想提出一种不言明的哲学观念，它能使这些文章变得生动，并在我的《意志哲学》中得到更严密和更系统的阐述；一篇新的文章增强了这一节，并作为文集的结尾；我把这一节叫做《肯定的力量》，以纪念自十年以来我的观点与之日益接近的让·纳贝尔。[1]

---

[1] 让·纳贝尔（Jean Nabert，1881—1960），法国哲学家。他的伦理哲学深受康德和费希特的影响。著有《伦理学纲要》（1943年），《论恶》（Essai sur le mal）（1955年）等书。——译者

第一部分

历史认识中的真理

I
批判的观点

历史的客观性和主观性

提出的问题首先是一个方法论的问题，它能从根本上重新考虑教育学上特有的配合教学的一些问题；但是，在这个问题后面，通过历史认识起作用的最重要的“利益”（intérêts）可能会突然地在哲学上重新出现。我从康德那里借用“利益”一词：在解决理性的二律背反——其中包括必然的因果关系和自由的因果关系——时，它会停下来掂量放在天平的某个位置上的利益的分量；显然，问题在于本义的精神利益，或正如康德所说的“在这种与自身冲突中的理性利益”。

我们应该用同样的方式来处理向我们提出的显而易见的两者择一；不同的利益是用两类词语来表示的：客观性，主观性，不同性质和不同方向的期待 。

我们从历史那里期待某种客观性，适合历史的客观性：我们应该从这里出发，而不是从其他地方出发。然而，我们在这种情况下期待什么东西？在这里，客观性应该在其狭义的认识论意义上被理解：理性思维所产生的、整理的和理解的东西，理性思维能以这种方式使人理解的东西是客观的。对于自然科学和生物科学来说，这是真实的；对于历史来说，这也是真实的。因此，我从历史那里期待历史能使人类社会的过去通向这种客观性的高度。这并不意味着这种客观性是物理学或生物学的客观性：有许多不同等级的客观性，正如有许多理性的行为。因此，我们期待历史为客观性的多样化帝国增加一个新的省份。

这种期待包含另一种期待：我们从历史学家 那里期待某种主观性 ，不是一种任意的主观性，而是一种正好适合历史的客观性的主观性。因此，问题在于一种隐含 的主观性，期待的客观性所隐含的主观性，我们因而预感到有一种好的主观性和一种坏的主观性，我们期待通过历史学家的职业活动本身来判断好的主观性和坏的主观性。

这不是全部：以主观性的名义，我们期待比历史学家的好的主观性更重要的某种东西；我们期待历史是人类的历史，这种人类的历史能帮助受到历史学家的历史教育的读者建立一种高级的主观性，不仅仅是我的主观性，而且也是人类的主观性。但是，这种利益，这种通过历史从我到人类的转变的期待，就不再是认识论的，而是哲学本义上的：因为这是我们从解读和从历史学家著作的沉思那里期待的一种反省的主观性 ；这种利益已经不再与写历史的历史学家有关，而是与读者，尤其与哲学的读者有关，因为每一本书，每一部作品的风险都体现在他们身上。

这就是我们的路线：从历史的客观性到历史学家的主观性；再从它们到哲学的主观性（我们使用的是中性术语，不是以后分析时凭预想的判断）。

历史学家的职业和历史的客观性

我们从历史那里期待某种客观性，适合历史的客观性；历史形成和重新形成的方式为我们证明了这一点；这种客观性始终来自传统社会对其过去的正式和实际排列的调整 。这种调整不是出于另一种精神，而是就感知中和借助于各种宇宙学中的表面现象所作的初步排列而言的自然科学所代表的调整 [1] 。

然而，谁能告诉我们这种特殊的客观性是什么？在这里，哲学家没有给历史学家上课；始终是一种科学职业的活动本身在教育哲学家。因此，我们应该首先倾听在思考其职业时的历史学家的意见，因为历史学家是适合历史的客观性的尺度，正如其职业是这种客观性所包含的好的和坏的主观性的尺度。

众所周知，“历史学家的职业”是马克·布洛克 [2] 给其著作《为历史申辩》的副标题。虽然这部著作还未完成，但已经包括了为建立我们的反省的基础所需的一切东西。关于方法的各章的名称——“历史观察”，“批判”，“历史分析”——没有使我们犹豫不决：它们标志着一种正在形成的客观性的诸阶段。

应该感谢马克·布洛克把历史学家对过去的研究叫做“观察”：他重新使用了西米昂 [3] 把历史叫做一种“痕迹的知识”的术语，并且证明，历史学家不面对过去的对象，而是面对过去的痕迹的这种明显限制使历史失去了科学的资格：在历史文献的痕迹中理解过去，确切地说是一种观察 ，因为观察并不意味着记录一个原始事实。通过文献重建一个事件，更确切地说，重建一系列事件，一种处境或一种制度，就是做出一种固有的、但不容置疑的客观性的行为：因为这种重建意味着要求文献来说话，意味着历史学家要走在历史意义的前面，对之提出一种工作假设；正是这种研究把痕迹提高到有意义的文献的高度，把过去本身提高到历史事实的高度。在历史学家还不想对它提出问题之前，文献并不是文献，因此，可以说，历史学家在他后面和根据他的观察建立了文献；历史学家同样以这种方式建立历史事实。在这方面，历史事实和其他的科学事实并无根本不同之处，康吉扬 [4] 曾经用一种类似的比较方法谈论科学事实：“科学事实就是科学在形成过程中产生的东西。”这就是客观性：理性活动的一种成果。这就是为什么这种活动有“批判”的美名。

其次，应该感谢马克·布洛克把试图进行解释 的历史学家的活动叫做“分析”，而不是叫做综合。他有许多理由否认历史学家的任务是重建“已经过去的”事实。历史的目标不是再现 一系列过去的事实，而是重组和重建，即组成和构成一系列过去的事实。历史的客观性正是在于这种对符合和再现的拒绝，在于这种在历史理解的层次上建立一系列事实的目标。马克·布洛克强调，大部分抽象必须以这种工作为前提，因为如果没有现象的“系列”构成，例如，经济的系列，政治的系列，文化的系列，等等，就没有解释 ；事实上，如果人们不能在其他 事件中分辨和认识到同一种 功能，就没有需要理解的东西；之所以有历史，只是因为这些“现象”继续存在：“如果人类现象的确定工作是从远古到最近，那么考察人类现象首先需要通过一系列类似的现象；对人类现象进行分类，就是揭示一种主要功能的框架。”之所以有历史的综合，只是因为历史首先是一种分析，而不是一种感情上的一致。和所有其他学者一样，历史学家研究他已经分辨出的现象之间的关系。根据这一点 ，人们坚持理解超越分析的因果关系的整体和有机联系的必要性；因此，人们也应

该对理解和解释提出异议。人们不可能把这种区分当作历史方法论的关键；正如马克·布洛克所说的：“重组的工作只有在分析之后才有可能。更确切地说，这种工作只是作为其存在的理由和分析的延伸。在最初的和沉思的分析中，而不是在观察的分析中，既然无任何区别，人们又如何能分辨各种联系？”因此，理解不是解释的对立物，至多，理解是解释的补充和对等物。理解具有分析的特点，分析使理解成为可能。理解把这个特点保持到底：历史学家试图在其最广的综合中进行重建的时代意识，充满了在历史学家通过分析获得的全部意义上的所有相互作用和关系。完整的历史事实，“完整的过去”，本义上是一个观念，即在康德意义上，一种越来越广和越来越复杂的整合努力所不能及的界限 。“完整的过去”的概念是这种努力的调节概念 。它不是一种直接的东西；无任何东西比一种整体更加间接：它是表示历史学家整理历史的最大努力的一种“组织概念”的产物；用另一种语言（科学的语言）来说，它是在人们谈论“物理学理论”意义上的“理论”的产物。

“组织概念”也同样不能把握整个历史：一个时代仍然是分析的产物；它只不过是历史向我们的理解提出的“整体的部分”（用莱布尼茨的话来说），即“分析的综合”（冒昧地用康德的“先验演绎”的表达方式来说）。

因此，历史一贯忠实于自己的词源学：历史是一种“探索”（  ） [5] 。历史首先不是对我们的令人失望的历史性，对我们的生活方式和进入时间的方式的一种不安的询问，而是对这种“历史”条件的反击 ：一种意志通过历史的选择 ，通过某种认识 的选择 的反击，这种意志理性地理解和建立甫斯特尔·德·库朗日（Fustel de Coulanges） [6] 称之为“人类社会的科学”和马克·布洛克称之为“分析的推理”的东西。

如同一种狭义的实证主义认为的那样，这种客观性的意向不局限于文献的批判；它甚至推动了众多的综合；它的准理性主义和现代物理学的理性主义是同类型的，历史不必在这方面有自卑情结。

历史的客观性和历史学家的主观性

就历史学家的职业而言，因而也就这项职业的意向和这项客观性的活动而言，当代的批判现在应定位于半个世纪以来主要针对历史学家在历史解释中的主观性作用。

其实，在我看来，如果一开始不知道主观性是什么，人们就不能考察这种主观性本身，确切地说，主观性是一种分析的推理。然而，谨慎要求人们以传统的反省方式行事，即要求人们研究这种在其意向中，在其活动中和在其结果中的主观性。如果没有物理学家，即如果没有尝试和错误，没有摸索、执著和意外发现，就没有物理学。康德的哥白尼式革命不在于学者的主观性的极点，而是在于发现这种使对象存在的主观性。思考历史学家的主观性，就是以同样的方式发现历史学家的职业使用了哪一种主观性。

但是，如果有一个属于历史学家的问题，那么这取决于我们还没有阐明的客观性的诸特征，它们根据在其他科学中获得或至少涉及到的客观性，把历史的客观性当作一种不完全的客观性。我打算描述这些特征，但在进行过程中不准备淡化在这个新的反省阶段和前

一个反省阶段之间的鲜明对照。

1）第一个特征涉及到历史选择的概念；当我们说历史选择了历史的合理性本身时，我们并没有详尽地研究历史选择的概念。在历史学家的工作中，这种合理性的选择包含另一种选择；这另一种选择取决于人们称之为价值判断 的东西，它能支配事件和因素的选择。通过历史学家的历史仅仅关注和分析重要的事件，并把它们联系在一起。正是在这里，与物理学家的主观性相比，历史学家的主观性以解释的图式干预最初的意义。因此，正是在这里，询问者的身份与被查询的文献的选择有重要关系。更确切地说，价值判断清除了次要的东西，创造了连续性：实际的过去是不连贯的，分裂为细小的碎片；联系在一起的叙述通过其连续性获得了意义。因此，历史的合理性本身取决于缺乏可靠标准的这种价值判断。在这一点上，雷蒙·阿龙 [7] 有理由说“理论先于历史”。

2）此外，历史依赖于因果关系的普遍概念 的不同等级，在因果关系中，原因有时表示“在世界的一般秩序中最后来到，最不稳定和最特殊的现象”（马克·布洛克），有时表示一系列缓慢发展的力量，有时表示一种稳定的结构。在这方面，布罗代尔 [8] 的著作——《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》——通过澄清和清理这些因果关系的努力，从方法的观点看具有划时代的意义：他首先列出了在地中海范围内的经常性活动，然后列出了十六世纪下半叶特殊的、但相对稳定的力量，最后列出了事件的盛衰。对各种因果关系进行分层排列的这种努力，就在历史的客观性活动的线路之中。但是，这种排列始终是不可靠的，因为通过分析建立和形成的不协调的因果关系的整体提出了一个几乎不可解决的问题。无论如何，必须把始终受到常识的心理学影响的心理动机纳入合成的因果关系中。

历史学家使用的因果关系的意义通常是朴素的、批判哲学之前的，在决定论和或然性之间摆动：历史注定要同时多种解释的图式，但不加以思考，可能也不加以区分：条件不是规定性，动机不是因果关系，因果关系只不过是影响范围、促进作用，等等。

总之，历史学家“使用”的解释方式超越其反省；这是很自然的：在经过反省之前，解释已经被使用和起作用。

3）这种不完全的客观性的一个新特征取决于人们称之为“历史距离”的现象；理性地理解就是试图认识和辨别（康德把在概念中的认知综合叫做知识综合）。不过，历史的任务是命名已经变化的东西，已经不复存在的东西，已经成为不同事物 的东西。同样事物 和不同事物 的古老辩证法在这里重新出现；职业历史学家在难解的历史语言——特别是专业词汇——的非常具体形式中重新发现了这种辩证法：如果不利用人们后来通过区分加以纠正的功能相似，如何能用现代语言，用现行的民族语言来命名和使我们理解不复存在的制度和处境？但愿人们能想起“暴政”、“奴役”、“封建”、“国家”等词语固有的难解之处。每个人都引证历史学家为一种既能分辨又能界定的专业词汇所作的争论；这就是为什么历史语言必然是含糊的 。在这里，历史的时间把它自己的异化结果，它的不一致和同化的智慧对立起来。历史学家不能回避时间的这种本质，自柏罗丁 [9] 以来，我们已经在时间中认识到自我的疏远、延伸、膨胀，总之，原始的他性（altérité）的不可还原现象。

我们将考察历史的“不确切的”，甚至不“精确的”特征的原因之一；历史学家决不会处在数学家的位置上命名和界定概念的轮廓：“我把两个面的相交叫做线……”

相反，代替精确科学得以面对其对象的这种最初命名活动的东西，是历史学家改变位置和想象自己置身于另一个现在中的某种态度；历史学家所研究的时代被他当作参照的现在，当作时间观的中心：有一个这种现在的将来，它是由期待、无知、预料那个时候的人的恐惧构成的，而不是由我们其他人自己知道将发生的东西构成的；也有一个这种现在的过去，它是以前的人的记忆，而不是我们关于他们的过去所知道 的东西的记忆。不过，进入取决于历史客观性类型的另一个现在中的这种转移，是一种想象 ，可以说是一种时间的想象，因为另一个现在是在“时间距离”——“以前”——的深处被再现和召回。可以肯定，这种想象标志着被空间科学、物质和生命科学摈弃的一种主观性进入舞台。这是一种能重建历史的距离 ，能使历史的过去接近 我们的不寻常能力，它甚至能在读者的心目中产生一种疏远和时间深度的意识。

4）最后但并非不重要的特征，是决定性的特征：最终说来，历史试图解释和理解的东西是人 。远离我们的过去是人的过去。因此，在时间距离上，还应该增加与他人是另一个人这个事实有关的这种特殊距离。

在这里，我们发现了完整的过去的问题：因为其他人所经历的东西，就是历史学家试图用所有的因果关系重建的东西。因此，是过去的取之不尽的人性规定了整体理解的任务。是人的过去经历的绝对实在性力求在越来越关联的重建中，在越来越分化和有序的分析性综合中体现出来。

不过，我们已经说过，以前的人的这种完整过去是一种观念 ，一种理智相似的界限。也可以说，这是由一种同情的力量所预料的界限，同情多于在另一个现在中的单纯想象的转移，是进入人的另一种生活中的真正转移。这种同情处在我们谈到的理智相似的始末；它像一个最初的现时那样激发历史学家的工作；它如同一种对被研究对象的亲和力；它作为一个最后的现时，作为附加的回报，在冗长的分析结束之后重新产生；推理分析就是在一种没有教养的同情和一种有教养的同情之间的理性阶段。

这就是为什么历史通过一种对抗 的意志和一种解释 的意志获得生命力。历史学家把自己的人类经验用于过去的人。历史学家的主观性变得突出的时刻，就是历史在每一个转折时期体现出以前的人的生活价值的时刻。最终说来，价值的这种再现只不过是我们能理解的人的再现，如果不能重新体验他们经历过的东西，价值的这种再现则是不可能，除非历史学家对这些价值极其“感兴趣”，极其偏爱这些价值；这不是因为历史学家应该赞同英雄人物的信仰；在这种情况下，历史学家不是在研究历史，而是研究护教论，甚至研究圣徒传记；但是，历史学家应该能假想地接受他们的信仰，这是研究这种信仰的问题，并同时“悬置”信仰，把信仰当作目前公开主张的信仰和使之“中立化”的一种方式。

对以前的人的信仰采取悬置和中立化的态度，是历史学家特有的同情；这种态度使我们刚才叫做通过时间转移对另一个现在的想象到达了顶点；因此，这种时间转移也是在另一种被当作观点的中心的主观性中的转移。这种必然性在于历史学家的这种基本处境：历

史学家是历史的一部分，不仅仅在过去是其现在的过去的一般意义上，而且也在过去的人是同样的人类的一部分的意义上。因此，历史是人“重复”其同样的人类的归属的方式之一；历史是诸意识的联系的一个领域，是由痕迹和文献的方法论阶段划分的一个领域，因而是不同于需要另一个人进行的对话的一个领域，而不是完全由整个主体间性划分的一个领域，因为主体间性始终是开放的和在冲突之中。

我们由此涉及到另一个边界，在那里，历史的客观性显现出历史的主观性本身，而不仅仅显现出历史学家的主观性。

在迈出新的一步之前，我们要回顾一下，以便作一个总结。

这些论述是否会推翻我们的历史客观性分析的第一阶段？这种历史学家的主观性的入侵是否如同人们认为的那样标志着“对象的分解”？完全不是：我们仅仅说明了归结为历史学家的职业的一种客观性，在所有客观性中间的历史客观性；总之，我们探讨作为历史主观性的关联物的历史客观性的构成 。

反过来说，这就是为什么起作用的主观性不是一种任意 的主观性，而是历史学家的主观性：价值判断——因果关系模式的复杂性——在另一个想象的现在中的转移，对其他人和对其他价值的同情，以及最后与一个以前的他人相遇的这种能力——这一切把一种比物理学家的主观性（比如说）所包含的一致性更多的一致性给予历史学家的主观性。但是，这种主观性并不因而是一种没有方向的 主观性。

当人们说历史与历史学家有关时，人们没有说明任何东西。谁 是历史学家？正如被感知物体与胡塞尔称之为真正美学物体的东西有关，也就是说，与一种正常的感受性有关，科学对象也始终与一种健全的精神有关；这种相对性与任何一种相对论，与一种生活意志和权力意志的主观性无任何关系，否则，我知道什么？和所有的科学主观性一样，历史学家的主观性表示一种好的主观性战胜坏的主观性。

哲学批判的重要工作随着雷蒙·阿龙的著作到达顶点之后，现在也许应该提出问题：什么是好的 主观性？什么是坏的 主观性？正如热情欢迎批判学派的亨利·马鲁（Henri Marrou）所承认的，人们在一种高级层次上——在马克·布洛克和吕西安·费夫尔（Lucien Febvre）提出的“扩展到和推进到深度的历史”的层次上——发现了实证主义的价值，实证主义有一种狭义的但真正的意义（在科学方法中的）进步是由超越实现的，而不是由反作用实现的：我们仅仅在表面上对实证主义方法原则的有效性提出质疑：它们在自己的范围内是有效的，但是，讨论又向前迈出了一步：人们改变了螺线方向。”[10] 实证主义没有超越文献批判的范围；此外，它的物理学模式本身是贫乏的，与物理学家的物理学没有很大关系。但是，在它对事实——在物理学中的假事实，因为不再有引人注目的事实——的崇拜方面，实证主义告诉我们，价值判断，理论，时间想象，特别是同情都没有把历史付诸任何一种主观的精神错乱；这些主观倾向是历史客观性本身的各个方面。

在叙述和说明了历史反映 历史学家的主观性之后，还应该指出，历史学家的职业在教育 历史学家的主观性。历史创造了历史学家，正如历史学家创造了历史。更确切地说：是历史学家的职业创造了历史和 历史学家。以前，人们把理性放在感情和想象的对

立面；今天，我们以某种方式把感情和想象重新引入合理性，但是，历史学家选择的合理性使分裂到达了感情和想象的中心，分裂了我所说的探索的 我和动感情的 我：即愤恨、仇恨和诉说的我。让我们最后一次来倾听马克·布洛克的话："理解不是判断。"古老的格言"sine ira nec studio"（没有愿望就没有愤怒）不仅仅在文献批判的层次上是有道理的；它的意义在最高综合的层次上是更微妙和更珍贵的。此外，不应该不注意到，这个动感情的我不一定是咆哮如雷的我；这可能也是苛刻的批评的表面"冷漠"，苛刻的批评贬低一切声誉，轻视它遇到的所有价值；这种理智的愤怒同离开当前的政治斗争和转向过去的政治热情一样，属于动感情的我。

因此，如果没有普通的主观性的  （悬置），如果没有历史从中得出其美名的这个探索的我，就没有历史。因为  （探索）就是这种"自由支配"，这种"屈从出乎意料的事件"，这种"对他人的开放"，坏的主观性就能在那里被克服。

反省的第一阶段就这样完成了：在我们看来，客观性首先是历史的科学 目的；现在，客观性标志着历史学家的好的主观性和坏的主观性之间的差别：客观性的定义从"逻辑上的"变成了"伦理上的"。

历史和哲学的主观性

对历史中的主观性的反省，是否通过对历史学家 的主观性的这些讨论，通过历史学家 对探索的主观性和感情的主观性的评定就全部完成？

让我们回到我们的出发点和在历史中的多种"利益"，我们仍然从历史那里期待历史能产生不同于创造历史的历史学家的主观性的一种主观性，作为历史的主观性本身和作为历史本身的一种主观性。

但是，历史也许不再属于历史学家的职业范围，而是属于历史的读者 和历史的业余爱好者的活动范围，我们所有人都能成为哲学家，更有理由成为历史的业余爱好者。因为历史学家的历史是一部成文 或教学著作，和所有其他的成文和教学著作一样，它是在读者中、在学生中、在公众中实现的。历史学家所写的历史通过哲学读者的"再现"提出了我们现在将讨论的一些问题。

我决不把历史的使用当作消遣，当作"倾听和朗读离奇故事的乐趣"，总之，当作往昔的异国趣闻。尽管如此，我们已经看到，这种自我疏远的运动属于历史的意识，因而是一种更有哲理性的使用的必然阶段：因为如果历史不使我们感到困惑，我们如何能通过历史发现一种非自我的、更间接的，总而言之，更人性的主观性？我仍然不谈论作为教训的来源的历史：虽然我们准备谈论的意识是价值在历史中的再现，以某种方式服务于我们的教育，即使我们不把历史的主要使用归结为这个教育的问题。当我们重新恰如其分地考虑历史时，历史还能教育我们。

因此，我在这里专门考察哲学家 对历史学家的历史的可能使用：哲学家有一种特有

的方式来自己完成历史学家的工作，这种特有的方式在于使他自己的“意识”与历史的“再现”重合。

我不隐瞒这种反省并不是与所有的哲学概念一致；尽管如此，我认为这种反省对哲学团体是有价值的，人们大体上认为哲学是反省的，它源于苏格拉底、笛卡尔、康德或胡塞尔的著作中。所有这些哲学都在寻找真正的主观性，真正的意识活动。我们必须不断地发现和重新发现的东西是，从自我（moi）到我（Je）[11]——我们称之为意识——的线路要经过对历史的某种沉思，通过历史的这种反省迂回是在读者中完成历史学家的工作的方式之一，即哲学的方式。

历史学家的历史在哲学活动中的完成能在两个方向继续进行：探索在历史过程中的一种一致意义的“哲学逻辑”方向；每次都是特殊的和惟一的，与哲学家和一些个性化哲学思想“对话”的方向。

1.作为一种意义的**“**出现**”**的历史

让我们考察第一条路线：即孔德，黑格尔，布伦施维奇，晚年的胡塞尔，埃里克·韦尔（Eric Weil）的路线；尽管他们对理性的解释和对历史的解释有很大的差别，但所有这些思想家都有共同的信念：通过一种意识的历史自我认识。自我认识的“近”路和意识的历史的“远”路重合在一起。我需要历史，以便摆脱我个人的主观性并在我自己之中和在我自己之外体验人的存在（Menschsein）。在这方面，我最熟悉的胡塞尔的例子是值得注意的：这位十分主观的思想家在事件的要求下历史地进行解释：纳粹主义必然排斥苏格拉底的和先验的哲学，为了弗里堡的教授[12]能背靠在反省哲学的伟大传统上，并从中认识到西方世界的意义。

这就是关键的词语：意义。我们试图通过历史来解释“一般”意识的历史的意义。

我们不会很快遇到这种要求面临的障碍。我们首先试图理解哲学从这种方法那里期待的东西，以及哲学为了采用这种方法而假设的东西。

哲学期待自我认识的“近”路和历史的“远”路的某种重合能解释这一点。哲学家之所以引用历史，是因为哲学家在自己的内心深处受到威胁，受到震动，甚至受到羞辱；因为哲学家怀疑自己，所以他想通过他自己的意识重新把握历史的意义，重新把握他自己的意义。因此，哲学家也写历史，研究历史，先验动机的历史，我思（Cogito）的历史。因此，哲学从这种意识的历史那里期待的是一种解释。

我们现在来讨论这种预先假定的期待：这种期待预先假定我的意识的意义和历史的意义的重合是可能的；哲学家相信历史的某种目的论。换句话说，作为事件的流动的历史使人在这种流动过程中出现，人的出现是通过中介的。

因此，我们看到，这种假设是双重的：有理性的方面和历史的方面；在理性方面，哲学家假设理性阐明了历史，因为理性属于要求、任务、义务、调节概念的范畴，因为一项任务只有在历史中才能实现；在历史方面，哲学家假设历史通过某种价值的出现和提高获

得了纯属人的资格，哲学家能再现价值和把价值理解为意识的发展。这就是哲学家的双重假设：这是哲学家对理性的历史性和历史的意义的双重信任。在哲学家看来，哲学在古希腊和西方世界的产生和发展，是这种双重的信任并非是无用处的证明和保证。在哲学家看来，哲学史是理性的历史性和历史的意义的缝合线。

这就是哲学家——至少是苏格拉底的、先验的、反省的哲学家——从历史那里期待的东西和哲学家在这种期待中假设的东西。我猜想职业历史学家非常怀疑地看待这种活动；历史学家的保留应该有助于我们衡量历史的哲学运用的范围和界限。

首先，职业历史学家会断然拒绝把历史与哲学史，更一般地说，与意识的历史和最终事件的出现等同起来。他也许会说，历史的意义和历史的目的论完全不能被历史学家理解，这不是一个真正的“历史学家的职业”的问题，任何一种意义的假定都不是为“历史的申辩”所必需的。他不是在一种理性意义方面，而是在地理、经济、社会、文化等之间的联系的复杂性和丰富性方面寻找他力图为历史取得的扩展和深化。在历史学家看来，人类在其实际现实中的多样化超过人类在其权利方面的一体化。总之，历史学家怀疑哲学，尤其是怀疑历史哲学。他害怕历史哲学把历史粉碎在体系的思想之下，害怕历史哲学把历史当作（探索）加以扼杀。因此，他把他用历史学家的主观性获得的客观性，和哲学家想把历史学家的主观性和客观性淹没在其中的哲学主观性对立起来。

历史学家的这些抵抗和拒绝完全是合理的，并向我们揭示了一种意识的历史的真正意义。哲学家不必向历史学家索取意识的历史；如果哲学家向历史学家索取意识的历史，那么历史学家就有理由拒绝他。因为意识的历史是一部哲学家、哲学历史学家的著作：但哲学史是哲学家的事业。

为什么？因为是哲学家通过一种二次活动，通过一种“再现”活动撰写了这部历史。哲学家向历史（历史学家的历史）提出了一类问题，在刚才我们谈论“历史学家的选择”的意义上，这类问题表明了“哲学家的选择”。这些问题涉及在人类社会的过程中知识、行动、生活和生存的价值的出现。在决定优先考虑这种解读后，哲学家仍然忠实于在其执行中的这个计划。由于哲学家也有一种有限的主观性，由于哲学家用一种对有待研究的东西的预想来研究这种历史的意义（但他不寻找任何东西，也没有发现任何东西），所以哲学家在历史中重新发现了他预感到的意义。是否能说这是恶性循环呢？绝对不能，因为这种意义仍然在预感的范围内，只要历史没有呈现出它的中介作用，以便把这种意义的预感提高到一种真正的清晰理解。人们始终能批判各种不同的意识的历史——孔德的《实证哲学教程》，黑格尔的《精神现象学》，布伦施维奇的《西方哲学中意识的进展》，胡塞尔的《欧洲科学危机和先验现象学》，埃里克·韦尔的《哲学逻辑》：批判它们的惟一方式是撰写比它们更好的，也就是说，更广和更一致的另一部意识的历史，或是做完全不同的事情，就像我们将在下面讲到的事情。然而，一旦人们理解这种历史是一种二次构成，是一种哲学责任行为，而不是一种历史学家的历史材料，更不是一种绝对的现实和一种自在的历史，人们就不知道职业历史学家能用什么东西来反对这种活动。如果使用埃里克·韦尔的语言，我可能认为历史学家的历史显示出人的“态度”；通过他自己特有的“再现”活

动，哲学家把“态度”提高到“范畴”的层次，并在一种“一致的解释方式”中寻找范畴的一致性；但是，精神的这种历史已经是一种“哲学逻辑”，而不再是一种历史学家的历史。

我以为，这个结论大大抑制了在历史学家看来哲学家把历史当作一种意义的出现的意图所代表的奇谈怪论。

既然这种意义是通过一种特殊的“再现”活动显露出来的，区别就仍然在事件 和出现之间。历史学家的历史不是被淹没在这种有意义的历史中。相反，历史学家的历史始终被预先假定为哲学家采取的态度的主要基础。此外，不满足于为哲学史提供养料的历史学家的历史是对这种活动风险的一种经常性警告：历史学家的历史使理性主义哲学家想起他摈弃的东西的价值，他按照其理性主义的“哲学家的选择”拒绝对它进行主题化的东西的价值；历史学家的历史使哲学家想起意义是从那一种无意义中提取出来的。不过，哲学家不会因为历史学家表现出来的这种精神错乱、挫折和贪婪的样子而动摇，因为哲学家知道历史学家的历史没有被发现，但通过理性的工作能被重新发现。

但是，应该走得更远：这种意识的历史不仅仅抛弃了无意义（至少，从哲学理性的观点看），而且也抛弃了个别的东西、非系统化的东西、特殊的东西。每一种哲学的不可比的特性，难道不是和整体运动的合理性一样重要的历史的一个方面吗？

2.作为主体间性领域的历史

我们由此回到历史的另一种哲学解读：历史哲学家不研究体系的范围，而研究内在性和特殊性；他转向特殊的哲学，并研究一个时代的所有问题，过去的所有影响是如何交织在一起的：他不把这种哲学重新放回历史的运动中，而是把这种哲学的整个过去当作哲学具有的和包含的动机；总之，历史不是像一种运动那样自我发展，而是交织在人物和著作中；哲学家-历史学家试图理解只有别的哲学家才能遇到和提出的问题，以及思想家与之同化的现实问题；一位作者或少数作者的长期经常接触能使一个人与他的朋友形成的紧密的和排他的关系。关系的深度排除了他向所有的哲学家、所有的思想家、所有的人透露这种交流的可能性。

在职业历史学家看来，研究历史的哲学方式并不比前一种方式更令人反感。思考其在人类的整个领域中的位置的历史学家，倾向于把他所研究的历史包含在诸意识的整体交流中；历史在这种主体间的整体中分割的领域，在方法论上只能由通过痕迹认识的条件和文献的最初作用来定义。这就是为什么在历史中的重合不是一种对话，因为对话的首要条件是另一方作出回答 ：历史是没有相互性的交流领域。但是，在这种限制的条件下，历史是一种单方面的友情，就像得不到回报的爱。

伟大的哲学家的这种选择是使历史学家反感的利益的主题吗？然而，哲学历史学家并不断言历史在几个哲学天才那里达到了顶点；他只是作出了不同于严格意义上的历史学家的选择：为了特殊的存在者及其著作的选择，因为他们的著作是一种特殊的、不能归结为一般原则、也不能归结为可确定的类型（实在论，经验主义，理性主义，等等……）的著

作；就这样的思想创造者和这样的特殊著作的出现而言，这种解读的选择意味着：经济、社会和政治只能 被当作影响、处境、促进来考虑。这样的创造者和这样的著作是重心，是汇合点，是受到的所有影响和施加的所有影响的惟一承载者。因此，历史被理解为一系列不连续的出现，其中每一个出现都要求每次都是新的，每次都是忠实的重合。

我坚持同时进行哲学家对历史的两种解读。历史学家的历史就是这样的，它能够和应该被哲学家用这两种不同方式“再现”：第一种方式使历史的主观性显现为惟一的人类意识，其前进方向就像一系列连续的逻辑因素；第二种方式使之显现为多次的出现，各自都有自己方向的一系列不连续的出现。最有黑格尔哲学特征、最坚决地把历史解读为精神觉醒的哲学家，不能阻止像笛卡尔、休谟和康德那样的哲学家的出现，仍然是不能归结为理性的出现的事件，他们每个人在整体的解释方式中构成局部的解释方式。

哲学解读的这种双重可能性对职业历史学家来说可能是有教益的，因为它揭示了潜在于每一种历史中的悖论，尽管这个悖论只是通过一般的历史在意识或诸意识的历史中的再现被揭示的。这个潜在的悖论就是这样的一种悖论；我们说：历史是单数的历史 ，因为我们期待一种人的意义能统一这种惟一的人类历史，并使之成为合理的历史；阐明撰写一部意识的历史的理性主义哲学家的理由的任务，就是这种不言明的打赌；但是，我们也谈论人，复数的人 ，我们把历史界义为过去的人的科学，因为我们期待人作为人类的多个中心出现；这就是存在主义哲学家揭示的怀疑，在他们致力于的特殊著作中，宇宙是围绕着一个特殊的存在和思维中心重新组织起来的。

在我们其他人看来，历史可能是连续的，也可能是不连续的，作为在进行中的惟一方向，历史是连续的，作为人的集合，历史是不连续的。因此，历史的可能合理性和可能历史性在历史的哲学意识中分解 。人们能容易地证明，这种分解不仅仅影响我们的时间表象——其结构在历史的哲学意识方面表现出二律背反，而且也影响我们的真理表象。因为历史时间的二律背反并不是意义和无意义的二律背反，好像意义只不过在一个方面是历史意义本身的二律背反。意义的概念不可能通过发展和连贯性的概念被彻底弄清；作为事件的历史纽结根本不是无理性的中心，而是组织的中心，因此，是意义的中心。和第一种解读相反，我们能同意泰弗纳兹（P.Thévenaz）的说法：“最现实的事件是最有可能强加于给作为历史变化的组织中心的事件。他的入侵力量就是它为我们安排历史，将其为我们的意义给予历史的光芒。事实上，是事件本身把历史变成现实，支撑历史的合理性，给予历史其意义。历史的意义不是在事件的外面，历史之所以有一种意义，是因为一个或多个中心事件（当然，始终紧密联系在历史性的意识中）给予历史一种意义，是因为事件一开始就是意义本身。”（《人和历史》，“事件和历史性”，第223—224页）因此，历史可能被解读为意义的延伸，被解读为意义从许多组织中心的扩展，除非在历史中没有一个人能安排这些扩展的意义的整个意义。一切“叙述”都具有意义的两个方面；作为构成的统一，它把赌注押在与事件相互连接在一起的整体秩序上；作为戏剧化的叙述，它从纽结到纽结，从皱纹到皱纹。

最终说来，历史时间的这种二律背反是我们在人类自己的历史方面的两种基本“情绪”之间犹豫的秘密：当作为意识出现的历史的解读倾向于一种观念的乐观主义时，作为意识中心涌出的历史的解读导致对人的含糊性的悲观看法，因为人始终能重新开始，始终能背叛。

也许，一切历史的本质适合于这种双重的解读，适合于这种基本的犹豫，尽管只有作为主观性 的哲学史的历史再现能使潜在的分离成熟和显现。至少，在反省历史的方面，这种分离追溯地阐明和说明了处在历史的事件方面和结构方面之间，处在过去的人物和缓慢发展的力量，以及地理环境的稳定形式之间的历史学家的困惑。历史学家应该从正面研究一切东西，因为他在两种主观性历史之间的区分的范围内工作。他决不会写一部主观性的历史，而是写一部人类的历史，包括人类的经济、社会、政治和文化方面。哲学的划分是在哲学家的选择之后。但是，这些划分的必然性追溯地解释了历史学家的方法论的困惑是有根据的 ，解释了历史学家尽管有顾虑，但仍应从正面研究事件的历史和结构的历史。

这不是历史学家能从其本身工作的哲学重建中获得的惟一好处；历史学家在事后不仅仅能弄清其活动固有的含糊性，而且也能弄清其基本的意向。事实上，哲学活动揭示了作为意识和作为主观性的人；这种活动对历史学家具有提醒的价值，有时也可能具有唤醒的价值。它提醒历史学家注意，他所要解释的是人，是他在人类文明中发现或界定的人和价值。当历史学家试图否认其基本的意向，试图屈从一种虚假的客观性 ——只有结构、力量和制度，而不再有人和人的价值的一种历史的客观性——的迷惑 时，这种提醒有时像闹钟（唤醒）一样发出响声。因此，哲学活动最后 显示出在一种真的客观性和一种假的客观性，也可以说，在客观性和忽略人的客观主义之间的区分。

在我们看来，历史学家的职业足以分辨历史学家的好的主观性和坏的主观性；哲学反省的任务也许是分辨历史的好的客观性和坏的客观性；因为反省能不断地向我们保证，历史的客体 就是作为主体 的人本身。

哲学史和真理的统一

Quo magis res singulares intelligimus，eo magis Deum intelligimus. [13]
斯宾诺莎

无论谁讲授哲学史 或仅仅研究作为哲学形成的学科的哲学史，都会碰到哲学史的哲学意义 的问题。这个问题与哲学历史学家的活动的意义 本身有关；但是，也与有独特见解的哲学家有关，我指的是为了个人利益敢冒风险和危险，不考虑理解过去的哲学家：因为他也清楚地知道，哲学之所以继续存在，是因为有哲学家，是因为哲学史继续向我们介绍哲学家，并使我们置于他们的环境中：完全自学的哲学家也不能忽略苏格拉底，柏拉图，笛卡尔，康德；对真理的研究本身来说，历史应该有一种意义。

哲学只能通过哲学家们 写的一部历史而存在和继续存在，只能通过哲学历史学家叙

述的历史被我们理解，这个事实表明了什么？我不准备系统地根据独断论的论点回答这个问题。我宁愿通过一系列的近似 进行研究，因为在这种方法中，前一个阶段的解决办法将被对最初问题的重新检查修正。

1

我们的出发点是一个疑难 ，一个难题，我们将逐渐地深入研究其意义，并试图解决它。一旦我们把哲学的历史处境和真理的概念相对照，这个疑难就会出现，乍看起来和近看起来，我们必须接受这个疑难。在最简单的形式下，真理在我们看来是一种调节概念，是在客体方面统一知识和在主体方面统一客体——克服我们的知识领域的多样性和意见的多样性。正是这种真理的概念通过反作用引起了我们的历史处境的动荡，使我们的历史处境变得令人不安和令人失望，使我们希望知识能在统一性和稳定性中实现。我认为，从这个疑难着手，从它的最简单的形式和从问题的第一种近似着手是有益的。一方面，各种哲学相继出现，相互矛盾，相互诋毁，使真理看上去是变化的，在这种情况下，哲学史是怀疑主义的课程；另一方面，我们向往一种真理，精神之间的一致即使不是其标准，至少也是其标志；如果历史都显示出一种最低程度的怀疑主义，那么对真理的要求也将显示出一种最低程度的独断论：最终说来，历史只不过是充满错误的历史，真理只不过是历史的悬置。

在我看来，应该认真地考虑问题的第一种近似，不应该太快地摆脱它；不是哲学的历史学家在忧郁的时候受到这种变化的眩昏的威胁，也不是哲学家在高兴的时候受到这种被发现真理的统治的诱惑，突然取消了历史；因此，笛卡尔、胡塞尔试图结束历史的积习，把历史当作真理从中夺走其积习的东西加以摈弃；历史在怀疑的颠覆之下沉没。

不仅仅应该认真考虑问题的第一种近似，而且也应该使历史和真理这个问题不受到早熟的解决办法的影响。最普通的解决办法是折衷主义的解决办法，最吸引人的解决办法是历史的内在逻辑的解决办法。

折衷主义不值得我们进行冗长的讨论，尽管它也是一种吸引人的权宜之计和一种经济的解决办法——哲学胡言的解决办法。折衷主义宣称，如果人们至少能分辨主要的东西和次要的东西，那么伟大的体系最终都说了同样的东西，于是，真理是分散的和协调的各种真理的相加。事实上，在折衷主义看来，一种不体面的哲学挽救了哲学史；折衷主义者在历史中寻找分散在一种没有天才的哲学中的成分。天才集中于折衷主义的才华。但是，在这种普通的形式下，我们突然发现了作为隐瞒的历史科学的所有哲学史的缺陷：一种哲学——历史学家的个人哲学——就优先地置于历史的终点，即所有过去的努力向往的终点。历史向我走来；我是历史的终点；哲学史的构成规律是我的 哲学的意义本身。

在折衷主义中这种明显的缺陷就是黑格尔哲学的缺陷。可能有一种内在的哲学历史，因为意向的统一可能表现在一种发展中。因此，有可能发现这种内在的发展规律，有可能把哲学反省的明显曲折和死路当作一种理性的“诡诈”，当作一种精神的教育学。

这个解决办法是非常吸引人的，因为它能调和历史和理性，把一种意义给予历史，把一种运动给予理性；同时，看来惟有它能把一种意义给予哲学史 的表达本身，惟一的哲学显现为贯穿所有哲学的这种惟一的运动；此外，在思考和行动的社会流动中，它能把它的自主给予“哲学系列”：在把哲学史的每个阶段和前一个阶段联系起来的同时，历史的哲学松开了整个哲学系列与其他系列（经济、宗教、语言等系列）的联系。这就是为什么这种解决问题的办法是非常吸引人的。不过，我以为，应该有勇气放弃这种解决办法，应该有勇气研究没有历史哲学的哲学史 。如果事实上人们保全作为惟一发展的一般 哲学，那么人们就会失去其他哲学；理由有两个：第一，最终说来，牺牲的东西是深远的独创性，不可还原的意向，一种哲学提供给我们的对现实的惟一看法。每一个哲学家应该放弃特殊身份，应该继承其前辈，培养其后继者；每一个哲学家应该从沉思的绝对中心变为一种辩证法的相对因素，一种发展的经过点，正如柏格森所说的，个别的有机体是生命流动的经过点。第二，更严重的也许是，展现哲学史的哲学家对所有作者行使一种与历史学家的公正态度相反的统治：在我看来，历史学家一开始就同意“身处异地”，同意处于他人的规则下面，把他的研究当作一种交流活动，可以说，当作一种布施活动。不过，在历史哲学中研究哲学史的哲学家不仅不尊重伟大的哲学家的不可还原的各种不同意向，而且还要求整个历史完成于伟大的哲学家。宏伟壮丽的哲学史是由可怜的和有缺陷的一些折衷主义加工完成的：这些折衷主义在最后一位历史哲学家那里终止了历史。

因此，困难仍然没有解决：在惟一的真理的任务和各种哲学史之间裂缝仍然存在着。

2

但是，也许应该重新检查矛盾的表达方式，以便把矛盾从无希望的困境 层次提高到有希望的悖论 层次。我们将讨论难题的第二种近似，深入研究我们的哲学史概念——然后再讨论第三种近似，系统地修正我们的真理概念。

真正地说，只有当人们在哲学史中看到对不变的问题——人们称之为永恒的问题（自由，理性，现实，灵魂，上帝等等）——的一系列可变的解决办法，哲学史才是怀疑主义的课程。如果问题是不变的，解决办法是可变的，那么体系的矛盾的条件是同一个问题的共同尺度。这第一个假设联系于第二个假设：对不变问题的可变回答是典型的回答：实在论，唯心论，唯物论，唯灵论。

作为对抽象的无特征问题的典型回答的这种哲学解释——人们相互传递的解释——有待于重新考察。因此，我们应该绕过一个先决问题：何谓理解一种哲学 ？

我从E·布雷耶（E.Bréhier）的著作《哲学及其过去》的前两章，特别是《哲学史中的因果关系》的解释出发。E·布雷耶区分了哲学历史学家的工作的三个层次；外部的历史在哲学中仅仅看到文化事实，能用社会学、心理学、甚至精神分析或经济学来解释的所有事实。从这个观点看，一种哲学只不过是其他结果中的一个社会或心理结果；哲学和哲学家的联系因历史背景而变得松弛。哲学只不过是一种象征。在社会和心理现象的客观 调查

中，这种观点是合理的；但是，缺少哲学意向的中心。在一位非哲学研究者看来，哲学史只能被看作是一部观念的历史，一门知识社会学；不过，在某些方面，哲学史是一种哲学活动（我们将马上回过来讨论，修正我们的真理概念）。批判的历史处在第二个层次，它更接近哲学家本身的意向：它寻找起源；我们已经注意到这个词：不是原因，而是起源，也就是说，不仅仅是遭受的、而且也是接受的和某些方面选择的影响。不过，这种批判的历史始终有待于形成，是哲学历史学家的博学的一部分——不是自我满足的；因为只要人们寻找某种理论的起源，人们就会肢解体系，以便在过去的所有方面重建体系的碎片。人们把意向的统一性归结为起源的多样性；因此，人们越是通过起源解释 体系，人们就越不能理解 体系（最终说来，也许不再有哲学，因为每一个体系都必须经过同样的分解过程：只剩下或是交织或是松开的思想纤维，不可能出现新的创造）。我认为这种批判的历史不是自我满足，因为它不能解释使哲学具有一致性的有机统一和组织原则。真正的历史学家信任其作者，把一致性的牌玩到底；理解，就是用统一来理解；因此，理解就是用朝向中心直觉前进的向心运动来对抗通过起源进行解释的离心运动。在E·布雷耶的说法中，哲学史的问题就是在“作为哲学史的绝对存在的这些个人的直觉”中影响集中的问题。因此，我们倾向于在各种不同的哲学中研究“直接的和不可还原的直觉”。这些观点与柏格森在《哲学直觉》中的观点十分相似，与他多次引用的K·雅斯贝斯的观点也十分相似。

这就是我们能延伸这些观点的方向，以改变我们的历史和真理的最初疑难。我们说，怀疑主义是联系于：（1）哲学归结为典型的 解决办法（教科书中著名的“主义”）；（2）这些典型的解决办法与不变问题的对比。让我们接下来考察这两点：

1）理解一种哲学，就是：或者把握中心的直觉，或者把握发展的方向，或者把握有机的联系，或者把握系统的结构。类型学 仍然在分类思维的范围内；在使初学者的精神定向于问题和解决的范围的意义上，类型学可能具有一种教育学的功能；根据一种或多或少非个人的和无个性特征的Weltanschauung（世界观）的导线，类型学产生了朝着某种方向的期待；总之，类型学的用处是把一种哲学同化在第一个近似中，把哲学放在一个习惯的类别中（理性主义，经验主义，等等）。但是，真正的历史理解始于这种同化的终点：还要从理性主义，实在论等的类型转到一种特殊的哲学。一种哲学的统一是一种特殊的统一。我认为，在斯宾诺莎主义的说法中，这不是一个普通的类别，而是一种特殊的本质。不过，从类型和类别到特殊本质的这种转变在理解中产生了一次真正的革命；当柏拉图的思想驱逐普通分类的实在论和唯心论时，当贝克莱在另一种完全独创的方向中击退它们时，我接近他们的哲学的特殊性。不是因为最特殊的哲学不适合于这样的分类运作：不可避免的是，这些哲学由于处在时代意识中的无个性特征而重新陷入其中，这些哲学仅仅使时代意识重复，而不是在其独特性中整个地改变它；因此，在亚历山大学派的哲学看来，三种实体的图式是一种Selbstverständlichkeit（自我理解），是一种对存在进行分类的一般方式，人们也能在除柏罗丁之外的其他新柏拉图主义哲学家那里发现这种方式。

因此，由于它所包含的无个性特征的部分，任何一种哲学都适合于类型学。还应该补

充一点，与其他哲学的争论关系加速了导致类型衰落的僵化过程。哲学不仅仅接受无个性特征，而且也产生无个性特征；可以肯定，类型学的大多数术语是名不副实的范畴，对手想把他们的劲敌放在这些范畴中，就像把他们的劲敌放在必定会饿死的抽象围墙内。因此，类型学不仅是一种单纯的教育学方法，准备和哲学会合，朝向人们将有可能把握哲学的区域和模糊的地点；类型学而且也在充斥观念历史的枯燥抽象那里迷失方向：它不知道特殊的哲学，只知道其空壳，其社会化外壳。

还应该理解这些哲学特殊性 的意义；如果我们把这些哲学的特殊性归结为哲学家本身的主观性，那么我们就完全弄错了；这将重新回到文学的解释，重新回到哲学的心理特征描绘或精神分析。对哲学史来说，重要的是柏拉图或斯宾诺莎的主观性能在一部著作中和在所有的意义中被超越；在著作中，作者的传记能被表达或隐瞒，但它是在一种“意义”中被取消的。我们谈论的特殊性是著作的意义的特殊性，而不是作者的经验本身的特殊性。即使《伦理学》确实是斯宾诺莎的存在计划，在哲学史学家看来，重要的也仅仅是斯宾诺莎这个人在《伦理学》中，而不是在他的生活实现了计划。他的著作的意义，斯宾诺莎的“哲学原理”是历史学家想研究的特殊本质 。

2）我们现在能直接讨论永恒问题和不变问题的概念；如果人们在其具体的整体中理解一种哲学，那么这种哲学所提出的一个或一些问题就具有其特殊性，即使作者以传统的方式重新考虑这些问题；和哲学一样，这些问题是惟一的，是同其他处境不可比较的其处境的一部分。此外，一位伟大的哲学家首先是完全改变以前的问题的人，他按照一个新的计划重新提出主要问题。他比回答问题的人更重要，他是提出问题的人。伟大的哲学家是第一个对在世界上存在的方式感到惊讶的人，这种惊讶开创了一种新的研究哲学的方式——问题代表某个人；他的哲学理性首先是在其基本问题——笛卡尔的确实性问题，康德的先验 综合判断问题——的一般形式下的研究活动。如果人们通过其问题，而不是通过其答案来研究一种新的哲学，那么人们就有可能靠近汇集各种影响的中心；在这个中心，以前的各种哲学不再是客观原因，而是其基本处境的一些方面，“哲学动机”——完全能产生动机的Umwelt（环境）——的一些方面；哲学不再是所有原因的结果 ，而是总和，甚至是在某个方面的它自己的历史动机的选择。

到了这一点，我们在前面提到的怀疑主义便消失了——除非我们在后面看到的，它能彻底发生变化。当我们超越了体系的类型学，使各种哲学特殊化，把解决办法归结为问题时，这些哲学就没有了共同的尺度 。通过其起源被理解的两个问题是无从比较的；在影响、主题、语言的连续性方面，从一位哲学家到另一位哲学家，有一种基本的不连续性。所以，人们想说每一种哲学都是真实的 ，因为每一种哲学都完整地回答了它所提出的一系列问题。在这里，思想与现实的一致——人们通常用它来定义真理——具有答案和问题、解决办法和问题的一致的形式；一方面，伟大的哲学家重新提出问题，另一方面，他接受打赌，为他所提出的问题提供最一致和最普遍的解决办法。进一步说，如果人们从真理-一致到真理-发现，那么这种伟大的哲学的真理超过其答案和其问题的内在一致性，就是其处境的意义的发现，正如在哲学家看来，一种伟大的哲学在其问题的形式下是有问题

的。

让我们停留在这个阶段：我们已经清除了一种最基本的怀疑主义，基于适合于永恒问题的解决办法之间的比较的怀疑主义；这种怀疑主义及其预先假定已经被推翻。另一种更微妙的怀疑主义是否会随之而来？

首先，有各种 哲学，但是，还有一种 哲学史吗？我们面对一系列不连续的特殊体系。从一个到另一个，应该有飞跃：柏格森有理由说，如果斯宾诺莎出生在另一个时代，他就写不出一行他已经写出来的东西，不过，已经有一种我们所知的斯宾诺莎主义。布雷耶援引斯宾诺莎主义，不加以批判，倾向于把每一种哲学变成一种本质，他说：“哲学家有一部历史，但没有哲学。”哲学家之所以有一部历史，只是因为以前的哲学是新的哲学家的记忆和处境的一部分；但是，每个人都把自己的过去历史包括在作为一种绝对存在的一个历史时刻中。

在作为系列和作为发展的历史被取消的同时，真理也因增加而被取消。从整体上看，各种哲学既不再是真的，也不再是假的，而是别的 。在这里，他性在真和假之外。伟大的哲学历史学家，如德尔博斯（Delbos），通过他的中心或至少在他的中心的方向恢复作者的本来面目，使之变得无懈可击和无可辩驳：从此以后，作者便存在 ，斯宾诺莎便存在 ，康德便存在 。我们在这里所说的东西不是理论性的，而是非常真实地描述了真正的历史学家的气质：在历史学家看来，从一个哲学家到另一个哲学家的转变意味着一种连续的同情努力，构成一种真理的  （悬置 ）的哲学想象。

从此以后，真正的历史和永恒的真理的最初困境具有一种更微妙的形式：中立的 同情伴随着历史，介入 和弄错的风险伴随着哲学探索。我们清楚地知道，这种对立掩盖了一种实际情况；当人们试图理解斯宾诺莎本人时，人们不再问斯宾诺莎是真的还是假的；人们通过历史学家的职业进入一种假设的真理，一种无信仰的真理的循环。因此，历史能始终是真理的探索的一个借口；人们始终能躲藏在历史的后面，以便不肯定任何东西。反过来说，真正的哲学家完全地置身于他的哲学中，以致最终不能阅读其他哲学家的著作。人们知道，伟大的哲学家是多么藐视他们的前辈和同时代人；有些人甚至从某个时候开始就不再阅读其他人的著作，可以说，自闭于他们自己的体系中。一位哲学家在其自己体系里的发展使他逐渐地看不到历史和排斥他人。哲学的哲学家-历史学家和有体系的哲学家之间的这种不相容具有某种可笑的和戏剧性的东西……。最终说来，“怀疑论的”历史学家不再探求任何东西，“独断论的”哲学家只有敌人或学生，而没有朋友。

3

我们是否陷入另一种困境？我并不认为如此：如果我们现在重新考虑反命题的另一个项，那么先前的方法也许并非没有用处。

我们已经把真理概念当作一种非时间的和非个人的抽象；这就是在第一种近似中的真理概念；但是，真理概念之所以有这种抽象的意义，只是因为它是与向具体的主体提出的

一项任务相关的概念-界限（idée-limite）；真理概念是界域（horizon），一项具体的、时间的和个人的任务的抽象的、非时间的和非个人的最终意义；真理概念只是由思维的义务支撑的。从此以后，与历史对照的另一个项不是真理概念，而是我的个人探索，真理概念是我的个人探索的界域，追求的相关事物。

那么，何谓探索真理？也许，对这个问题的回答能包含不再作为真理的反命题项，而是作为真理的补充和特有道路的哲学史。

真理的探索——简单地说——介于两个极之间：一方面是个人的处境，另一方面是对存在的要求。一方面，我有某种东西需要发现，发现某种东西是我的任务，他人不能代替我；如果我的存在有一种意义，如果我的存在不是虚妄的，那么我在存在中就有一个位置，存在要求我提出问题，没有人能代替我提出问题；我的命运、我的信息、我的遭遇、我的阅读的局限性已经表明了我对真理使命的有限看法。但是，另一方面，探索真理意味着我希望能说对所有人都有价值、来自我的处境深处和作为一般概念的话语；我不想杜撰和说使我高兴的东西，而是说实在的东西。从我的处境的深处，我希望受到存在的约束。我能思考存在，这就是我对真理的愿望。因此，真理的探索介于我的提问的“有限性”和存在的“开放性”之间。

正是在这里，我将重新发现被理解为伟大的特殊哲学的记忆的哲学史：因为在从我的处境通向真理的道路上，只有一种超越的方法：交流 。我只有一种方法能摆脱自己：置身于他人的处境中。交流是真正认识的一种结构。依靠交流，哲学史不是一些散杂的专著的不合理排列，因为交流揭示了这种历史混杂的为我的“意义”。哲学史不再是哲学著作的“想象的陈列馆”，而是从自我到自我的哲学家的道路。哲学史是作为迂回的自我阐明的哲学事业。这种同情的意义，这种“悬置”和不介入的意义，以及这种哲学想象的意义不是在哲学史中；历史的理解没有它自己的意义 ；当历史的理解成了一种现实的、冒风险的和介入的哲学研究的反面时，它自己的意义就出现了。

因此，哲学史的理解工作和最初的哲学创造，看来是惟一的对存在的研究的两个面；当非现实的历史联系于现实的创造时，它摆脱了虚荣，同时，真理的个人探索也摆脱了它的局限性和狂热。不寻找任何东西的纯粹历史学家是对称于另一种抽象的一种抽象：不学习他人的任何东西和没有传统的纯粹自学者是没有哲学的记忆的。

在我们的反省的这个层次上，无希望的困境成了有希望的悖论：我们应该摈弃一种单子的 （monadique）真理定义，按照这个定义，对每个人来说，真理可能是他的 回答和他的 问题之间的一致。而我们更赞同一种主体间的 真理定义，按照这个定义，每个人都能“解释”和阐明在同他人“斗争”中他对世界的认识；这就是K·雅斯贝斯的“Liebender Kampf”（爱的斗争）。真理表示哲学家们的共同存在。在这种情况下，philosophia perennis（永恒的哲学）表示存在着一种探索的团体，一种“symphilosophieren”（共同的哲学探索），所有的哲学家都通过一种证明的意识，此时此地新事物的意识相互争论。在这种争论中，过去的哲学家不断地改变意义：把过去的哲学家从遗忘和死亡中拯救出来的这种交流，使其同时代人没有看到的回答的意向和可能性处在同等的地位。不容置疑的是，

自以为永恒的哲学不能摆脱这个规律：永恒的哲学至少有它们的读者的历史；和柏拉图主义一样，托马斯主义也不能摆脱这种只有通过新托马斯主义的历史才能继续存在的要求，就像在历史中有一系列的新柏拉图主义；这些革新的读者不停地转移最初的学说的焦点。

在历史和当代研究之间的一种相互关系就这样形成了；正是通过这种相互关系，各种哲学不仅摆脱了类型学的分类，而且也摆脱了特殊本质的不变性；柏拉图与当代读者的不断变化的关系使柏拉图离开了任何一种成体系的历史，而这种历史想把柏拉图固定在“绝对知识”的一个“因素”的不变角色中。通过其特殊性，也通过恢复其意义的对话，柏拉图的哲学变得  （不可定位）。

4

我们是否快要结束我们的研究？我们很想把当代的研究和过去的理解这种无止境过程叫做真理，我们很想通过所有观点的精神相加从单子的真理达到单子论的真理。

重要的是能意识到关于最初难题的这种新的近似所引起的新的失望：我们不能把被各种真理揭示的这个领域叫做真理。理由有多个：

首先，我作为历史学家所研究的各种哲学实际上很难重新进入我能进行的对话中。名副其实的“会合”是罕见的。有一部我作为职业编写的哲学史，但我不能理解这部哲学史何以属于我自己的研究：一部没有对话的历史让真理和历史的无希望的困境在研究和交流的有希望的悖论的背景中继续存在下去。

此外，当我能在我的心中真正地进行一次与我所研究的作者的争论时，历史学家和哲学家的两种态度通常是不一致的：当我阅读柏拉图或斯宾诺莎的著作时，我陷入一种来回的运动；我悬置我自己的问题和我自己的解决办法，使我成为他人，顺从作为研究对象的作者；然后，我重新回到自己的工作，在“悬置”把我引导到这个更深的层次上进行批判，重新信任我的作者，我被我的作者说服了。“怀疑论的”因素和“独断论的”因素不可能完全融合在一起。

最后，在各种哲学的问题之间存在着一种不可克服的不一致，使得各种哲学之间的比较在某些方面仍然是一种误解。这就是最大的失望。这种误解，在最终说来不可比较的各种问题之间的这种误解，导致不可能有完全的交流。如果交流是完全的，那么交流就可能是真理。

现在，我们探讨历史和真理问题的最后一种近似。在哲学家和哲学之间这种大规模争论的领域，我们始终坚持我们称之为真理概念的东西；我们把真理概念当作在康德意义上的一种调节概念，也就是说，当作要求肯定的领域的统一的一种合理结构。也许，对真理领域的这种结构的新思考能帮助我们摆脱困境；当我们把正义当作思维的义务的关联物时，我们不能完全阐明正义；我们已经在其主观和思维活动方面担负起真理的“任务”；我们的反省的这个阶段足以理解研究——哲学提问——的辩证法，它能倾听历史和开始提出一个新的问题。

现在，应该讨论关联项，真理“任务”的思维对象方面，即自从我们的研究开始以来迫使我们从一个立场转到另一个立场的这个大写一字（以后简称“大一”[Un]——译者）。

我们预感到，这个“大一”能把哲学的各种特殊性统一在一种 历史中，并把这种惟一的历史变成一种永恒的哲学（philosophia perennis）。不过，除了一种哲学与另一种哲学的争论本身，我们没有其他的方式接近“大一”。在任何问题中成问题的东西，引起问题的东西——先于提问的存在 ——也是历史的“大一”，但是，这个“大一”不是所谓永恒的特殊哲学，不是各种哲学的起源，不是各种哲学所肯定的东西的同一性，不是作为哲学“因素”的内在规律的生成，不是这种生成的“绝对知识”。如果它不是所有这一切，它是什么呢？

也许，我们通过迂回具体地阐明哲学史（作为人与人之间的对话）和真理的统一 的关系。这种迂回是思维的义务和本体论的希望之间的迂回。我想起一种表达方式：“我希望在真理中”；这种表达方式的阐释必然把我们带回历史和历史的永恒的关系中。

我如何来解释“我希望在 真理中”这个表达方式？

“在 真理中”的介词“在 ……中”表明一种新的关系，这种新的关系不完全是其他介词，如“为了真理”或“朝着真理的方向”所表示的关系。在这种新的关系中，真理不仅仅是一个项、一个界域，而且也是一种像大气那样的介质，更确切地说，像加布里埃尔·马塞尔和马丁·海德格尔所说的光线。我希望我称之为我的哲学、我的思想的东西能“沉浸在”某种介质中，这种介质是由它对中介作用的不抵抗，甚至是由它产生中介作用的能力构成的，就像在《蒂迈欧篇》（*Timée* ）中，光线是在眼睛的光芒和物体的光芒之间的中介。

介词“在……中”的这种比喻把我们引向另一种比喻，作为介质和作为光线的真理的比喻，从而使我们回到在碰到相遇的一个主题：作为“开放”的存在的主题。我们顺便使这个主题与作为“局限性”（或有限性）的我的处境的主题相对应；然后，这个主题被延伸到一个界域的探索任务的主题掩盖。这个“开放”概念表示什么？它表示哲学的多种特殊性——柏拉图、笛卡尔、斯宾诺莎——一开始就是互通的 ，一切对话一开始就是可能的，因为存在就是先于和奠定一切提问的可能性，从而奠定最特殊的哲学意向的相互关系的这种活动。天真的想象把这种开放，这种林中空地，这种自然之光 [14] 投射在香榭丽舍大街上，在香榭丽舍大街上，死者的对话是可能的。所有的哲学家都是同时代人，所有的交流都是可逆的：柏拉图能回答 他的晚辈笛卡尔；香榭丽舍大街象征着先于历史的开放 ，这种开放使在时间中的一切对话成为可能。因此，多样性不是最后的现实，误解不是交流的最后可能性。问题的存在最初使每一个人相互开放，并奠定交流的历史和争论真理。

然而，正是在这里，应该提防不要把“我希望在真理中”的“在……中”——“在真理中”——和“我希望”分开。我不能说出 这种统一，我不能合理地讲述它和陈述它，没有这种统一的  （语言）。我不能把在统一中为所有问题提供理由的“开放”包含在一致的解释中。否则，我就不能说：“我希望在 真理中 ”，而只能说：“我有 真理”；关于隐

藏在折衷主义和成体系的历史哲学中的反叛思想，真理的这种拥有关系可能是要求和攻击性的奥秘。因为为了思考在绝对知识中的历史的内在变化，还必须拥有真理。不，这种希望不具有支配历史和合理地安排历史的力量。但是，这种“开放”没有完全被掩盖；本体论的希望有它的象征 和它的保证 ：人们越深入研究一种哲学，人们就越愿意通过这种哲学置身于异处（人们因而就越理解这种哲学不能归结为类型），人们就越肯定相对于受到的影响而言的自己的独立性，人们就越强调相对于另一种他性而言的自己的他性 ，——人们就越通过触及本质的快乐得到补偿，好像当人们进入一种哲学及其困难、意向和拒绝的深处时，感受到与另一种哲学不可名状的共鸣，相信能通过 同一种存在到达柏拉图、笛卡尔和康德。我由此理解斯宾诺莎的很深刻的话：我们越多地了解个别事物，我们就越多地了解上帝。但是，这种共鸣不可能成为体系，不可能被主题化。这就是为什么它更多地属于许诺（Promesse）和回忆（Réminiscence）（这必定是同一回事）的范畴。我希望所有伟大的哲学家都在同样的真理中，对他们与存在的关系都有同样的前本体论的理解。我以为，这种希望的作用是维持始终开放的对话，把一种兄弟般的意向引入最激烈的争论中。在这个意义上，这种希望就是交流的重要介质，所有争论的“光线”。历史仍然是充满争论的，但已经被统一历史和使之永恒、但不能与历史协调的这种  （末世）阐明。我的意思是，真理的统一之所以是一项非时间的任务，只是因为历史首先是一种末世学的希望。这种希望不仅进入我面对哲学史的失望，而且也进入研究没有历史哲学的哲学史的勇气。

最初的怀疑主义已连续地多次改变立场；但它也使我们改变立场。它最初是在“大一”中被打败的；但我不知道 这个“大一”；怀疑主义在存在方面仍然是历史学家的职业的主要诱惑；历史仍然是不复存在的东西，遥远的东西，其他东西的场所；没有人能写 philosophia perennis（永恒的哲学 ）。

哲学史的这种模棱两可 的地位，就是以“同样事物”和“不同事物”，“大一”和“多”为转移的地位。最终说来，这就是人类 的模棱两可的地位，因为哲学史最终是人类为其统一和永恒而斗争的特殊道路之一。

论哲学史和知识社会学

哲学史是一门哲学学科。它首先必须以当前的充满活力的哲学询问为前提：当活着的哲学家在置身于其他问题中时，他克服自己的局限性，开始使自己提出的问题普遍化。通过历史的大量回忆的这种迂回的最后意义仍然是历史通过当前哲学的再现。但是，在最初的出现和最终的再现之间，哲学史是一门相对独立的学科，它是间接地通过历史哲学家特有的 问题的某种  （悬置）形成的：历史哲学家让他人的哲学成为其哲学的他人 。

正是在这里，哲学史的不稳定地位显现出来了；看来，哲学史必然在两个边界之间摆

动，趋于消失，或是作为哲学的任务，或是作为历史的任务。在一个边界，哲学史趋向于成为不是作为哲学活动，而是作为科学活动的知识社会学。在另一个边界，哲学史趋向于和一种历史哲学混淆起来，它是一种哲学活动，而不是作为历史学家职业中一门狭义的历史学科。

用方法论思考哲学史的任务在于证明哲学史是如何在知识社会学和历史哲学之间形成的。

这种联系的目的在于探索这两个边界的第一个边界。

今天，知识社会学的批判是哲学历史学家的基本任务；这门年轻的学科是起因于哲学史的纯哲学方面的意识。应该立即承认，这种批判不是针对有效性，而是针对这学科的范围；正是在思考知识社会学的范围的同时，人们巩固了在其范围内的权利和显示出哲学的哲学史的特殊性。

在这里，我们感兴趣的范围不是基于各种知识社会学的工作假设的范围——索罗金（P.Sorokin）的范围，马克斯·舍勒（Max Scheler）的范围，K.马克思的范围，卢卡奇的范围，曼海姆（Mannheim）的范围，等等[15]（我们将在后面回过来讨论这些工作假设的必然多样性）——而是表明这些工作假设属于一种惟一的知识社会学的范围。

1.知识社会学的合理性

知识社会学试图成为一门科学：看来，知识社会学能立即回答哲学史不能回答的问题，虽然知识社会学本身只不过是论述“伟大的”哲学家的“专题著作”的汇编。“伟大的”哲学家的标准是什么？一旦伟大的哲学家脱离无魄力的思想家维持的潮流和传统，其意义是什么？各种哲学间的关系是如何维系在一起的？

知识社会学不关注受哲学问题和解决办法的惟一结构调节的观念的内在历史，试图把所谓的观念历史重新放回社会的整体动力学中。人们不能对某种计划的哲学起源，及其历史哲学的（geschichtsphilosophisch）先决条件提出异议（在最缺少辩证的马克思主义者那里，黑格尔哲学关于意识和精神的争论转变导致了一种“意识-反映”的极端理论，导致了“经济学家”对产业劳动的迷恋。因为在产业劳动中，人表现为其社会存在的生产者，导致了在阶级斗争中的历史事件的图式化，导致了“异化”理论——尼采用“本能”的“观点”的解释和生存必需的谎言的理论——文化类型和大文化体系循环的理论，等等）。

如果我们试图把这些暗含的哲学当作工作假设和在“物理学理论”意义上的“理论”，那么我们就不能提出理由反对一门关于思想的经济、社会和文化的条件作用，关于某种计划的哲学起源的初步设想的学科：和自然科学不同，社会学没有在普通的知识中和在最基本的科学知识中发现其对象的自发联系。从事实的研究开始，“理论”起着作用；研究一开始必须预先假定在思想和历史存在、社会存在之间建立的联系；如果这种联系是纯功能的，那么研究的惟一指导原则是有关变量之间关系的可能性，但人际关系的极其复杂性通常难以进行这样的研究。在某些选出的例子中，社会学家不仅研究功能关系，而且也研究意义

关系：例如，在归纳研究之前，社会学家意识到对世界的解释能阐明个体、群体和阶级的本能；虚假意识（Falsches Bewusstsein）的这种“明显”动机是能合理地加以系统研究的“潜在”关系的典范。在其“理论”研究的初期，知识社会学家预料到的就是这些意义关系。

这就是为什么这门年轻的学科的研究领域一开始就在各种不同的工作假设之间分裂了，这并不是坏事。我们把有价值的研究，例如，马克斯·舍勒，卡尔·曼海姆，P·A·索罗金等的研究归功于这种“理论”的多样性。

从此以后，值得知识社会学关注的东西是它所使用的“知识”和社会或文化形势之间相关的检验方法；不管作为参照的自变量是什么——或是在马克思主义意义上的阶级，或是完全不同的社会团体，或是索罗金的“文化心理”归属——惟一的问题在于知道知识社会学是否能通过系统的相关研究把它的工作假设转变成经验规律；如果知识社会学能做到这一点，那么一种思想体系和社会存在的关系就不仅仅是一种能通过同情被理解的意义关系，而且也是因变量和属于一种概率逻辑的自变量之间的功能关系。

在这方面，我们只能为索罗金把“群众研究”（mass study）引入知识社会学感到高兴；试图根据客观标准来衡量一位思想家，一个学派，一种哲学、文学和一般文化运动的影响，对思想潮流进行定量分析的做法是完全合理的；在这里，知识社会学是在坚实的基础上。

这些尝试表明了知识社会学是什么和不是什么。

2.知识社会学的范围

对知识社会学范围的思考是一种对哲学史的理解的思考。

1）显而易见，不同的工作假设就像马克思、曼海姆和卢卡奇的工作假设与索罗金的工作假设不同一样，把解释局限在“典型的”思维方式上。在马克思意义上和在曼海姆意义上的意识形态是无个性特征的：“典型”的机械论理性主义或浪漫主义可以用意识形态的解释来说明；再洗礼教派的无政府主义，自由主义，保守主义，共产社会主义标志着曼海姆的乌托邦历史。在索罗金那里，事情也同样如此：他最终把“思想潮流”和在他看来在历史中交替的三大体系（感觉，观念和理念体系）联系在一起。是何种“思想潮流”呢？这些严谨的抽象正是哲学史的创伤：经验主义，理性主义，怀疑主义，等等。不是出于偶然，而是出于根本的原因，知识社会学只能遇到“普通的种类”，而不是遇到“特殊的本质”。正是在这里，哲学史超越了知识社会学；理解要求历史哲学家抛弃“类型学”，抛弃对“思想潮流”的总体看法，每次都与一部特殊的著作打交道；我们的理解是：不是依靠作者的主观性——我们摆脱社会学只是为了回到心理学——，而是依靠根据其内在一致性的著作的意义；正是著作的意义及其内在的展开为哲学历史学家提供了一种特殊的本质。不过，普通的种类掩盖了特殊的本质。

2）这第一种限制归结为第二种限制：在成为一种态度，成为一种世界观，总之，成

为一种反应之前，哲学是一个最初问题在历史上出现。伟大的哲学家开创了一种新的提问方式。不过，超越类型学的特殊性首先是问题本身的特殊性。

知识社会学原则上仍然处在哲学问题的激进主义之内，因而处在伟大的哲学的特殊性之内；它的最一般的假设是，“所有超有机的现象都是社会文化的”（索罗金）。哲学一开始就接受了因学派不同而具有不同形式的社会学的分化；因此，索罗金证明其循环出现的主要文化的不变性是不针对提问的回答。我们遇到了一个悖论：所有的文化体系都悬在绝对无个性特征的“永恒的问题”、自在的问题之上。哲学史的任务是重新把握这些问题的哲学观点。在马克思和接近马克思的社会学家那里，思想仅仅作为支配因素才得到承认；提问的基本力量受制于其社会“影响”；这种力量被投射在人通过劳动形成的平面上。从此以后，没有人类言语的特殊问题，因为人类言语不是作为构成意义的言语，也不是作为包括人类言语的普遍语言（logos）。特别是在观念本身被归结为意识形态的情况下，这种预先的还原决定了一种好的知识社会学；在基于人类言语的非技巧可能性的伟大哲学的门口，这种预先的还原失败了。通过其普遍表达的能力，言语超越了劳动，并在其社会动机方面使思想家的保持在萌芽状态。

哲学史是通过本身和通过这种最初“讽刺”的哲学的理解。还有待于知道的是，提问和表达的最基本可能性通过哲学史的这种再现是否能通过一种历史哲学得到满足。

哲学史和历史性

对哲学史的历史性的思考在哲学历史学家的职业中有其出发点。我提出的问题是：哲学历史学家实际遇到的和解决的问题，是否能揭示内在于一般历史的疑难？

我的工作假设是，哲学史能阐明缺少哲学史就不能显现出来的一些历史面目；如果历史反映在哲学史中，并以哲学史的形式意识到本身，那么哲学史就具有一种显现能力，确切地说，具有历史的历史性的能力。我的推理是逆退式的。在第一部分，我从取决于哲学史的性质本身的某些矛盾出发。在第二部分，我试图找出哲学史和历史之间关系的一般规律。在第三部分，根据这种一般规律，我试图通过哲学史的结构阐明每一种历史的历史性。

1.在哲学史中理解**“**矛盾**”**

与哲学史和在哲学史中的理解有关的方法问题能围绕着两个主题来分类。首先，哲学史不能被统一在一种惟一的形式下；在这个领域里，有理解的两个极和两个概念-界限。第一个极是体系。所有的哲学最终只能形成一种惟一的哲学，历史哲学是其中的组成部分。历史学家的大部分工作已经被黑格尔的这种模式极化。如果人们试图在哲学史中理解，那么人们必须确定顺序。这些顺序可能是短的顺序，也可能是部分的顺序，但是，使用的可理解性的类型是人们通常所说的黑格尔的类型；如果一种哲学被置于某种发展中，那么它就能被理解。所有的哲学历史学家，甚至对“体系”抱有成见的哲学历史学家都使用

这种理解的类型。例如，笛卡尔，斯宾诺莎，莱布尼茨，康德的顺序在法国哲学史中是典型的顺序；在德国人那里（毕竟是黑格尔规定了这种图式，我们立即会看到在这种做法中有恶意），顺序是康德，费希特，谢林，黑格尔。在这里，理解就是通过整体运动，通过整体进行理解。例如，黑格尔在《哲学史讲演录》中是如何理解斯宾诺莎的呢？斯宾诺莎的哲学是没有主体性的实体哲学。实体没有反省的因素，主体性"落"在实体之外；这就是使哲学能成为一种伦理学的原因。因此，理解就是按照一种把主体性整合在实体中的哲学，从后面开始阅读斯宾诺莎的著作；最后哲学在第一哲学上投下的这种阴影把它的可理解性给予斯宾诺莎的著作。

这就是哲学史中的理解的第一模式和它的极-界限：体系。

但是，我们有另一种理解，它每次把一种哲学理解为特殊的 哲学。人们越深入到它的特殊性，这种特殊的哲学就越能被理解。斯宾诺莎的哲学不再是泛神论或理性主义的变体；不能给他的哲学冠以"主义"的名称；按照哲学的理解，他的哲学是他自己；理解斯宾诺莎的哲学在于把他的所有回答和他的所有问题联系在一起；斯宾诺莎的体系不再是对一般问题的一种回答；在其他哲学家中间和与其他哲学家相反，斯宾诺莎的哲学不能根据无个性特征的问题被确定。但是，斯宾诺莎主义可能源于只有他一个人能提出的问题；因此，其无从比较的真理在于他的回答和他的问题的一致。这样，受到重视的哲学就成了一种特殊的本质（最好不说哲学，而说哲学原理，即著作的意义，而不是作为个体的其作者的主体性；问题在于作为文化物体，本身具有意义的著作）。在这个极限中，特殊的哲学完全被孤立；每一种特殊的哲学都构成一个完整的世界，应该通过一种不可能到达的亲近慢慢地深入这个世界，正如人们试图理解一个朋友，但决不把这个朋友与另一个朋友相混淆；不过，没有我能使我的朋友们进入其中的体系；我的每一个朋友都是我的惟一的和无从比较的朋友。

这些解读的"类型"遇到了一种双重的限制。一方面，到达体系是困难的，也许，即使在黑格尔那里，也不是一切都是体系。同样，到达特殊性也是困难的；历史学家总是停留在一种中间的理解，停留在普通的类型，不能到达特殊的本质；我们十分了解这些普通的类别，它们就是实在论，唯心论，唯灵论，唯物论，等等。如果不能到达特殊性，人们只能停留在类型学；类型学确实是一种理解的方式，我们将其他地方看到其不可还原的作用。如果人们超越类型，超越普通的类别，就只有一种表示斯宾诺莎的哲学的方法……这就是斯宾诺莎主义；应该创建相应的"主义"。因此，我针对的东西不是范围和体系，而是内在性和特殊性。

看来，被孤立的一种哲学最终不再处在历史中，不再是历史的一个组成部分，不过，人们能说整个历史在历史中。以前的历史缩合在历史中，集中在它的来源中和在它的起源中；将来的发展也显示在历史中。历史有它的过去和它的将来，它们被包含在一种真正的构成其永恒本质的绝对现在中。

这就是我想作为出发点的第一事实：历史的理解参照两种模式，我们将马上看到，这两种模式都取消历史：体系和特殊本质。

第二个事实是，哲学史的这两种解读对应于两种要求、两种期待，以及两种真理的模式，其中的每一种都能归结为另一种。我从哲学史的第一种解读那里期待什么？我们刚才使用“整体”一词。但是，更确切地说，为什么我试图通过整体来理解？人们会说，整体是自我意识的“大迂回”。柏拉图说，为了理解灵魂，应该在城邦的大字上解读灵魂的结构。同样，我在哲学史的大字上解读自我意识的小字。我就是在那里发现其所有的可能性，但它们已经在黑格尔叫做《精神现象学》的著作中实现。通过这种变化本身，自我意识成了精神，不再是我自己的生活中微不足道且可怜的特殊性。相反，我能说，之所以历史成了自我意识，是因为历史的秩序与一种自我意识的目的论的基本和有序展开是一致的。历史是人类的历史，当历史顺从这种解读的时候，获得了人性；历史是完全合理的，处在一系列哲学思想的同一个水平，向体系靠拢。值得注意的是，我的 意识和历史同时成了思想。是体系造成了这种双重的提高：从人的意识提高到哲学言语的启示，从历史提高到历史的合理性。我从历史在哲学史中以及哲学史在体系中的假定那里所期待的东西，就是一种意义的出现。

我必须立即承认，这种出现是一种皮洛士式的胜利[16]；体系的胜利，一致性的胜利，合理性的胜利留下了大量的渣滓：渣滓就是历史 。为什么？首先，有历史的实质，但经历历史的人是没有理智的：暴力，精神错乱，权力，欲望；所有这一切都不能进入哲学史。但这没有什么关系，因为当我面对在埃里克·韦尔所理解的意义上的暴力时，我被迫在意义和无意义之间进行选择。我是哲学家，所以我选择意义；剩下的是无意义。但是，更严重的是我不仅仅把无意义留在外面，而且也把“另一种意义”，另一种得到意义的方式留在外面。这就是为什么我不可能是黑格尔的信徒；因为两种可能性都有一种既相同，又不相同和不能归结为任何一种综合的要求。事实上，我对各种哲学行使一种暴力，把它们放在普洛克路斯忒斯的床上[17]：体系要求斯宾诺莎的哲学只能是没有主体性的实体哲学；但是，熟悉斯宾诺莎的哲学的人都知道，这不是真的。之所以有一种从《伦理学》第一卷到第五卷的变化，是因为有一种以某种方式呈现的自我意识，虽然这不是在黑格尔学说的辩证形式下。因此，应该承认，整体处在每一种哲学中，每一种哲学都是它自己的整体，用莱布尼茨的话来说，是一种整体的部分，或一种部分的整体。我没有理由说一种哲学只不过是一个组成部分；我通过一种暴力的决定是使一种哲学成为在其外面有自己意义的一个组成部分，并使之固定在其中。我刚才所说的亲切的理解运用“仁慈中的真理”，能到达内在的一致性和充分的特殊性。换句话说，我也期待的另一种理解方式，就是针对一个单子或一个人，针对一种完全个人化的本质，在其外面不再有意义的理解方式。这种特殊本质所要求的这种理解方式在于置身于另一个人的处境中，就如我从某个角度以我的每一个朋友的身份感受人类体验的整体。

与整体的要求抗衡的这种要求，就是交流的要求。交流排斥包容和把我的整体解释的一部分归结为另一部分的要求。在体系中，每一种哲学都作为惟一哲学的一个组成部分各就各位；我对各种哲学行使一种统治，把它们理解为组成部分，而在交流的态度中，我试图理解的哲学家真正地是我面对的人；因此，他不仅是一种部分的解释，而且也是一种完

整的人格。这就是我在这里援引的另一种类型的真理，一种排斥“总和”的真理。人们能说，如果交流能够实现，那么真理就是完全的；但是，真理仍然是开放的。正如雅斯贝斯所说的，真理不是别的，就是“共同探讨哲学”。只有当我自己是某个人，只有当我参与争论，我才能理解某个人；在这个时候，不再有解读体系的特殊立场，真理完全是主体间的。

此外，我想说一些题外话，以便纠正不适合某些方面的“交流”一词，因为以历史方式的交流完全不同于与一个朋友的交流；在后一种情况下，另一方作出回答，在前一种情况下，按照定义，另一方不作出回答。历史交流的特点是单方面的；历史是主体间性的这个环节，在那里，相互关系是不可能的，因为我没有看到过去的人的实际存在，仅仅看到他们的痕迹。西米昂（Simiand）把历史叫做痕迹的知识：在哲学史中，痕迹就是著作。作为历史学家，我询问不回答我的著作，因此，在关系中，有单方面的特点，但是，我能在广义上谈论“交流”。我阅读和理解另一位哲学家的著作，我和他一样，是同一部历史的一部分；正是在诸意识的整体运动之内，一个意识才能理解不作出回答的其他意识。

2.哲学解释和实际历史

因此，我记住了这两个概念：在哲学史中的理解趋于向我们呈现真理的两种模式的两个极限 。就一般历史而言，为什么在哲学史中的理解和真理的这种分裂能启发我们？为了回答这个问题，应该进行针对哲学解释和实际历史之间关系的中间分析，哲学解释是在一种或另一种意义中被理解的，实际历史包含这种解释，而解释被记载在历史中。在这里，我的问题碰到和延伸了一部哲学史必然会提出的问题，哲学史试图把经济系列、政治系列和文化系列整合在一种惟一的历史中。哲学史如何能进入一般的历史？什么叫进入？

我讲述两种东西，一种是否定，另一种是肯定——显然它更重要。否定就是我们必须把现实和反映的关系，更一般地说，把所有各种不同的因果关系当作过于自然和过于简单的关系加以摈弃。更确切地说，这种解释有一种有限的有效性，重要的是划定有效性的范围，以便能找出在这之外不再有效的点。严格地说，“反映”的理论是有价值的，只要问题不在于解释一种哲学思想的最初形成，而仅仅在于解释它的社会影响，它的社会选择，它的成功，它的效率。人们能说，某个时代需要这样的一种哲学，其作用有多种方式：作为解释，作为武器，作为直接的自我表达，也作为拒绝的表达；在这个意义上，人们能说一个时代的思想是这个时代的反映和结果，只要人们能完全地把一个哲学难题形成的基本问题搁在一边，只要人们能简单地测定一种学说的历史成就。哲学史的这种社会学解释的第二个极限是人们局限于解释类型，而不是解释特殊性。例如，人们合理地证明，在上升阶段的法国资产阶级需要像笛卡尔主义那样的某种学说。但是，另一种理性主义也是适合的；正如戈尔德曼（Goldmann）所说的，在一个自我怀疑的时期，资产阶级可能需要像悲剧哲学那样的某种学说。在我看来，在这些范围内，求助于能证明在经济-社会环境的形式和思想类型、世界观类型之间相关的一种社会学解释是合理的。

但是，我们所证明的东西不是哲学史，而是完全有理由成为一门科学的知识社会学。不过，知识社会学是一种科学活动，相比之下，哲学史是一种哲学活动。为了研究哲学，哲学家试图通过他自己的历史记忆理解自己；这是一种研究哲学史的哲学活动。但是，知识社会学所不能及的和只能在哲学的哲学史中被再现的东西，恰恰就是体系的起源，即某种解释通过某些基本问题的构成。很显然，在作为单纯的社会效率的东西，我刚才叫做一种学说的社会影响的东西，和一个问题的构成之间有一种断裂；因为正是在不同于操作、功利和实用领域的一个领域里，一种哲学产生于言语的世界。它是按照一种特有的意向产生的；这种哲学意向 表达的是其所是。动词“être”（是，存在）在古希腊哲学中的出现是这种哲学意向的证明。这类问题超出了所有类型的社会因果关系。这类问题也只能出现在特殊性中，而不是在类型中。类型必须以问题和一般问题的抽象形式，而不是由任何人提出的问题为前提；只有这些“议论纷纷”的问题，而不是在一种特殊 哲学中产生的哲学问题 ，才属于知识社会学的范围。

如果我们拒绝接受在一种哲学和它的环境之间的结果和原因、反映和现实的这种关系，那么据我们所知存在于一种思想和一个时代之间的肯定关系是什么？断定像柏拉图或斯宾诺莎的哲学那样的一种哲学与它的时代没有关系，是荒谬的。但是，这种关系是怎样的关系？我认为人们倾向于作出这样的回答：一种哲学出现 在某种处境中。“处境”一词能把我们引向完全不同于原因和结果或现实和反映关系的某种东西：因为我们如何能理解一种处境，一位艺术家的处境，一位思想家的处境，一般地说，一位创始人的处境的意义？显而易见，我不知道在其著作之外，在其著作之前的“他的”处境，只知道“在”其著作“中”，“通过”其著作的“他的”处境。

正是因为某种哲学出现了，所以它有一种处境；正是因为某种哲学在产生时，在它的时代中留下印记，所以它从此以后有原因，有一种从此以后它是其反映的现实。因此，有一种比现实和反映或原因和结果关系更基本的关系；著作一旦问世，人们从此以后就能发现著作的处境。在这里，有某种完全自相矛盾的东西，我们必须对此作一番考察：处境不是条件的总和，即使哲学家是另一个人，这些条件也可能相同，能机械地产生文化的结果，因而能使我们从社会走向意识形态；相反，为了不考虑著作显现和展现的处境，我必须置身于著作中。萨特在《新时代》杂志的一篇题名为《方法问题》的文章里，出色地证明了这一点：应该始终从艺术家出发，以便发现他在产生作品时哪一种处境是他自己认为的处境。

让我们进一步接近论据：对付哲学家比对付艺术家更容易。哲学家如何表明他的处境？很显然，一种伟大的哲学的社会和政治处境并不是清楚地出现在其文本 中；处境没有被提到，也没有被指明；不过，它还是表现出来了 。处境通过哲学家提出的问题 ，以某种非常间接的方式表现出来了 ；换句话说，处境经历了某种变化，某种重新评价；处境从经历过的处境，变成了一个约定的问题，一个讲述的和陈述的问题。这表示什么意思？我们提出第一种看法，这个看法乍看起来无足轻重，但实际上很重要：它就在一种解释中，也仅仅在解释中，哲学家能显示他的时代。哲学家的著作是言语的，也仅仅是言语

的著作，因此，我们的问题表明了在实际历史和解释之间可能有的关系的最极端方面，也许是最明显的方面，实际历史是人创造的，解释是人作出的。很明显，哲学是言语，但这足以使人们摆脱原因和结果、现实和反映的关系。解释不可能是反映。如果词语有一种意义，那么反映就是一个事物，一个物体，例如，在镜子中的反映；我们不知道作为解释的反映。在一种处境和一种解释之间的关系中，有某种特殊的东西，这种关系仅仅地能被表示出来。正是在这个意义上，哲学家的例子比别的例子更清楚，因为哲学家追求的解释要求他提出普遍的问题。我们由此来到疑难和矛盾的中心，因为一种特殊的哲学出现的时候表现了它的时代，他普遍的概念表达它的时代：正是当康德提出“什么是先验 综合判断？”的问题时，他创立了他的哲学，他提出的问题是一个普遍的问题；正是在这个普遍的问题中，他显示出他的特殊处境的局限性，他把自己的处境表现出来了。

哲学著作首先把形式赋予作为哲学著作起源的问题；不过，问题的普遍形式就是问题。当哲学家以问题的形式普遍地提出问题的时候，他表达了他固有的和构成他的疑难。他在赋予形式时进行表达。

人们同时看到，要在一种哲学和一种经济-社会和政治环境之间找出直接关系是多么困难；我们认为，应该在著作本身中找出这种处境，但是，哲学著作的特点在于把哲学家体验到的所有非常特殊的问题转变为一个普遍的问题。人们可能会说，哲学著作掩盖了它的社会和政治处境。但掩盖并不意味着说谎。只有当哲学著作认为已陈述了它的处境，这种掩盖才是欺骗。哲学著作“在掩盖”，因为它不愿意表明它产生于什么时代，它表达了何种社会环境；这就是它要说的其他东西。哲学著作在思忖：什么东西是实在的？什么是自然？什么是观念？什么是超验性？在这方面，哲学对它的处境保持沉默，这就是哲学家对他自己的处境——阶级或其他东西——的沉默，这使他的问题变得公正。正是因为他的处境转变为公正的问题，他的问题才掩盖他的处境。哲学著作在掩盖，因为它在超出，因为它在超越。

从此以后，人们始终能间接地证明把一部哲学著作和它的时代联系在一起的关系，因为人们只能在哲学著作中寻找这种关系，因为最完善的著作是掩盖的东西最多的著作。之所以有在马克思和卢卡奇意义上的欺骗的问题，是因为一部言语的著作超越了其处境，它在超越其处境的时候掩盖了其处境；这种最初的掩盖可能成为内疚、谎言，拒绝承认其处境：当哲学家吹嘘普遍的解释，他否认有阶级，以为不需要付出很大代价就能产生历史、自由和解放运动时，仅仅在意向中，他就属于他的时代的谎言。哲学家才能超越他的处境；同样，哲学家通过他的提问方式实际地超越他的处境，尽管这仅仅在意向中。

一个历史时代和一部哲学著作之间的这种关系——表现和掩盖的关系，就是语言在世界中地位的极端形式。被认为最普遍的语言揭示了在一个社会中的言语和解释所包含的东西：只要一个时代通过其著作自我表现出来，它已经摆脱了其处境的局限性。这就是为什么人们不能把文学作品和一般的作品归结为普通的表面层，归结为冲击海滩的浪花。新的现实有自己的历史，解释的历史，需要自己的理解，只有当超越其处境时才是其处境的一部分。在这个意义上，言语的意义始终超越反映的功能。我们记得人们最近讨论的伊斯兰

教徒的君士坦丁堡之梦。人们从中只能看到一种政治野心。但是，自从这个梦想在神话中被“表达出来”时，它就超越了君士坦丁堡，并能成为末世学的一个象征；确实，攻克城市的这个主题在基督教神秘主义中，在圣泰雷斯的“城堡”中，最后在卡夫卡的《城堡》中重新出现。我们在圣杯 [18] 的主题中，在“财富”的寻找中重新发现了同样丰富的神话和神秘主义的和谐；因此，在作品中，在神话中有比意义更多的东西，它超出了其历史的物质基础，虽然人们始终能分辨这种历史的、社会的和经济的物质基础；但是，一旦被“表达出来”，它就在语言（logos）的组成部分中经历一种变化，这种言语通过其他的历史处境能被再现，能被理解。

3.历史性的矛盾

让我们作一个结论。在第一部分，我试图证明哲学史包含一种特殊的理解方式，因为哲学史为我们提出了两种真理模式，一种模式以体系为目的，另一种模式以特殊的著作为目的。不过，我的问题在于知道这种矛盾能在一般的历史方面告诉我们什么。为了解决这个问题，我引入了一个中间问题：哲学史是如何和历史联系在一起的？我们已经看到，哲学史不是以结果或反映的方式和历史联系在一起的，而是形成了一个始终超越本身的历史因果关系的有意义世界。

正是因为在哲学解释中有“更多的东西”，所以哲学史能揭示不以其他方式呈现的历史诸方面：

1）首先，哲学史的这种双重解读揭示了可能存在于一切历史中的两个方面。一切历史都能被理解为意义的出现和特殊性的出现。这些特殊性或是事件，或是著作，或是人物。历史在一种结构类型和一种事件类型之间犹豫不决。但是，只有在哲学解释的澄清中，这两种可能性才能分离和显现。

在何种意义上，历史包含这两种可能性？一方面，我们讲述单数的历史，我们证明有一种惟一的历史，一种惟一的人类。帕斯卡尔在《论真空》的残篇中写道：“所有的人都应被当作继续存在下去和继续学习的同一个人。”我们深信，只要我们看到某种人的迹象，它一开始就能与一种惟一的人类领域联系在一起。甚至研究历史之前，我就通过一种历史领域的前断言理解这一点。但是，历史学家不能解释这种理解。在历史学家看来，这种理解确切地说是“预先-判断”（偏见）。历史学家的这种偏见只能由哲学家在一种惟一的解释中找回部分的解释的尝试来证明。即使我们不是黑格尔哲学的信徒，即使我们不是哲学家，我们也认为哲学家在任何地方和任何时候所说的一切应 能构成一个连成一片的大陆和现实：这就是人的言语，这就是解释，这就是语言（logos）。因此，我认为，是体系和体系的可能性表明了历史是潜在的历史（我将马上回过来讨论“潜在的”一词）。

然而，我有第一种信念所不能清除的另一种信念。如果我说“历史”是单数的，那么历史也是复数的人类历史，即不仅仅是个体的历史，而且也是群体和文明的历史。因此，某种多元论也处在历史事件和历史作用的预想中。我不仅仅把人置于复数，而且也把事件置

于复数；如果有一个 事件，那么就有一些 事件。历史必然是一种多杂性，一种多样性：有这个，然后有那个。“然后”，“再然后”和“再然后的然后”造成了历史。如果没有间断，没有更新，就不可能有历史。那么，历史的另一个潜在方面，历史的事件方面在什么地方完全显现出来？在著作的特殊性中。历史学家就是在那里证明了历史的性质，可以说，粒子的性质，量子的性质。我们只有在精神的著作中，在文化的著作中才能认识精神，每一部著作都需要我们的感情，我们越深入到对著作的这种感情，我们就越限制掩盖这种感情的普遍性，我们就越朝着特殊和惟一的方向前进。

一切历史的两重性就这样通过哲学的解释显现出来，因为它不是意义的反映，而是意义的构成，它是结构的和事件的，是历史的统一性和事件、著作和人物的多样性。这就是我们的最初结论：哲学史显示出一切历史潜在的两重性；哲学史在两种可理解性模式中显示自己的同时，也揭示了隐藏在历史下面的东西。

2）这第一个结论导致第二个结论。在著作，特别是哲学著作的理解中产生的结构和事件的这种分解，可以说是历史的一种破坏。这第二个结论也许比第一个结论更自相矛盾。不过，正是历史的双重破坏揭示了作为历史的历史。

值得注意的是，在哲学史中的理解的两种模式-界限，体系和特殊性，表示历史的某种取消。首先，只要有体系，就不再有历史。在《精神现象学》中，人们仍然能发现某种“理想的”、由精神的“人物”构成的历史；不过，当人们转向黑格尔的《逻辑学》时，就不再有“人物”，而只有“范畴”；不再有历史。因此，历史理解的界限是历史在体系中的取消。在我十分崇敬的埃里克·韦尔的著作中，人们看到同样的东西：态度仍然在历史中，范畴不再构成一种历史，而是构成一种哲学的逻辑 。从历史到逻辑的转变意味着历史的消亡。另一方面，在第二个方向中，历史仍然遭到了破坏。当人们根据第二种方法研究哲学史的时候，人们得了一种精神分裂症，人们置身于一位哲学家中，然后，置身于另一位哲学家中，但没有从一位哲学家到另一位哲学家的转变；人们甚至能说，这些哲学家不再属于任何时代，这是漂浮在历史之外的特殊性，无时代和无时间的特殊本质。著作成了一种绝对存在，它包含它自己的过去，是其本质的过去。斯宾诺莎的著作有这样的过去，但是，被包含在其著作中的这个过去成了本质，而本质不属于任何时代；关于以这种方式被理解的特殊著作，人们能说它“存在”，它“以这种方式”存在，因而是无可辩驳的。尼采说：“一个声音不能被反驳”，一种绝对化的言语更不能被反驳。

人们知道这一点，只有通过取消历史性的它自己的工作，哲学史才能揭示作为事件和结构的历史的基本性质，这也许就是人们能给予历史终结概念的惟一意义。可以说，每一种哲学都是历史的终结。体系是历史的终结，因为体系在逻辑中消失了；特殊性也是历史的终结，因为整个历史在特殊性中被否定。正是在历史和历史终结的边界，正是当人们理解历史性的一般特征的时候，人们得出了这个结论，这完全是矛盾的。

3）我由此得出我的最后结论：如果历史显现为在走向解释或特殊著作的过程中被超越的历史，那么应该说，只有当历史没有达到绝对的解释，没有达到绝对的特殊性，只有当历史的意义被混淆和混同的时候，历史才是历史。实际的历史，完成的历史就是发生在

这种分解和这种取消之内的一切。在这种分解之内，在历史潜在地叙述事件和潜在研究结构的意义上，历史本质上是模棱两可的。历史实际上是不精确事物的领域。这个发现并不是无意义的；它表明历史学家是有道理的。它为历史学家摆脱其困境。历史的方法只能是一种不精确的方法。因为所有这些困难都将被超越，但也不再有历史。我们理解这种必然性，根据哲学解释的这个界限，历史方法的所有困难已得到解释。历史需要是客观的，但历史不可能是客观的；历史需要再现，但历史只能重建；历史需要使事物变成当前的事物，但与此同时，历史必须在事物方面重建历史推移的距离和深度。最后，这种反省的目的是为历史学家的职业的所有矛盾说明理由，为马克·布洛克在为历史和历史学家的职业的辩护词中指出的矛盾说明理由。这些困难不在于方法的缺陷，它们是有充分根据的模棱两可。

让我们用一些推论来结束讨论。如果历史是在这种解释的阐明之内发生的东西，那么也应该说，一般的历史就不存在 。如果一般的历史存在，那么它就可能是体系，不再是历史。这就是为什么一般历史的概念只不过是理性的一个任务、一个概念。这个任务不让研究文明的历史学家相信存在着与外界没有联系的孤岛；只要有两个岛，我就会认为它们处在同一个世界中；这就是为什么任务始终在于研究所有部分的整体之间的关系。

也应该说，如果一般的历史不存在，那么绝对的特殊性也不再存在；绝对的特殊性只能存在于绝对特殊的著作中。不过，历史也包括各种力量、倾向、潮流，个体、集体的；只有在完善的和不寻常的著作中，才能到达或至少接近特殊性。只有极少数的存在（êtres）是个人的，真正是个人的。人格是存在（existence）的一种界限；历史记录是不可能过分地澄清，也不可能到达体系的意义中和特殊性的意义中。因此，历史的模棱两可也是历史的缺陷，这种缺陷始终使历史留在完成历史或是意义的统一性方面，或是独特的著作方面。由于实现者也可能是取消者，所以也应该说——虽然这个词语具有强烈的黑格尔哲学的倾向：取消者也是表现者。

---

[1] 我们最近发现，修昔底德——不同于希罗多德——像阿那克萨哥拉那样，受到同一种严格的因果关系的偏爱的启发，正如留基伯和德谟克利特受到苏格拉底之前的物理学运动定律的相同研究的启发。他在人类社会中寻找这种运动定律，正如物理学家在自然界的物体中寻找运动定律。

[2] 马克·布洛克（Marc Bloch，1886—1944），研究中世纪的法国历史学家，《为历史申辩》（1952年）是其死后出版的著作。——译者

[3] 弗朗索瓦·西米昂（François Simiand，1873—1935），法国社会学家和经济学家。——译者

[4] 康吉扬（Georges Canguilhem，1904—1995），法国哲学家，著有《科学史和科学哲学研究》（1968年）。——译者

[5] 西文的“历史”一词源于希腊语“  ”，最初意义是“探索”，“研究”。——译者

[6] 甫斯特尔·德·库朗日（Fustel de Coulanges，1830—1889），法国历史学家，用科学方法研究法国历史的首创者。——译者

[7] 雷蒙·阿龙（R.Aron，1905—1983），法国社会学家和哲学家。著有《历史哲学引论》（1938年），《社会学思想流派概论》（1967年）等。——译者

[8] F·布罗代尔（F.Braudel，1902—1985），法国历史学家，《菲利普二世时代的地中海和地中海世界》（1949年）是其主要著作。——译者

[9] 柏罗丁（Plotin，205—270），希腊哲学家，将罗马帝国时复苏的柏拉图主义改造成为新柏拉图主义，对于欧洲

思想的广泛影响持续到17世纪末期。——译者

[10] 《从逻辑到历史伦理学》（载《形而上学和伦理学杂志》，1949年，3—4号，第257页）——在这里，我完全赞同亨利·马鲁所著《论历史认识》（Seuil出版社，1954年）一书中的观点。

[11] 到我（Je）和到我们（Nous）。但这是一回事，因为问题在于第一 人称：到单数和到复数。

[12] 指海德格尔。——译者

[13] 我们越多地理解个别事物，我们就越多地理解上帝。——译者

[14] lumen naturale（拉丁文），直译是“自然之光”，在西方哲学中，它是“理性”的同义词。——译者

[15] 除了马克思主义的文献，可参考：卢卡奇，《历史和阶级意识》，1923年。马克斯·舍勒，《知识的形式和社会》，1926年。卡尔·曼海姆，《意识形态和乌托邦》，1929年[英译本包括威尔坎特（Wierkandt）主编的1931年出版的《社会学简明词典》中的知识社会学的重要条目]。索罗金，《社会和文化动力学》第二卷：真理体系的变动，伦理学和法律出版社，1937年。罗伯尔·梅尔顿（Robert Merton），《知识社会学》[载古维奇和莫尔（G.Gurvitch和Moore）主编的《二十世纪社会学》中]。雅克·马凯（Jacques Maquet），《知识社会学》，1949年。

[16] 即付出沉重代价的胜利。——译者

[17] 普洛克路斯忒斯是希腊神话中的强盗，他设置长短两张床，劫持旅行者后，把高大者置于短床，然后截去超出的部分，把矮小者置于长床，然后把他拉长，使之与床的长度相等。——译者

[18] 圣杯是基督在最后的晚餐用过的，基督被钉十字架时盛接基督鲜血的杯子。圣杯是西方文学中的一个主题。——译者

II
神学的观点

基督教和历史的意义

进步，含糊，希望

在目前对历史意义的问题作出一个全面的回答，也许要求太高；为此，需要历史学家、社会学家和神学家的才华。本研究的目的是把问题放开来谈，证明历史的解读有多个层次；因此，对历史意义的这个问题，也有多个层次的回答；历史神秘的基督教解读可能需要从根本上重新考察在其范围内仍然是真实的某些解读。

最初摆在我们面前的同样类型的假问题，是基督教末世学和进步概念之间的冲突。宗教论战通常陷入这个困境：显然，自发的和连续的人类进步的主题来自世俗化，总而言之，来自基督教末世学的理性主义衰败；无任何东西比进步和希望或进步和神秘之间的这种对立更使人感到困惑。如果人们能证明历史适合于多种层次的解读，就能证明进步和神秘的对立不是处在同样的层次上。只有当人们决定从历史中仅仅保留能被当作经验积累的东西时，进步的主题才形成。（我们将看到，第一个层次是最广义的工具层次：物质工具，文化工具，知识工具，甚至意识和精神工具。）但是，在这个层次，没有事件；之所以没有事件，是因为我们把人排除在外，以便仅仅考察一种工具的无个性特征的产生。（我希望，当人们加以详细考察时，这一切将变得更清楚；目前，问题仅在于指出关键所在。）

但是，有第二个解读的层次。在这个层次中，历史显现为决定，危机，盛衰，像一部剧本；在这里，我们从一种抽象的历史转到一种具体的历史，在抽象的历史中，我们只考虑人的著作和人的痕迹的积累，在具体的历史中，有各种各样的事件。这种分析旨在证明，基督教的历史观最初与历史的第二种解读有关，而不是与历史的第一种解读有关。

因此，主要的困难在于确定在何种意义上基督教徒有充分的理由从这种包含决定和事件的历史中辨认出一种整体的意义，总之，在于阐明相对于这种开放的、不明确的和含糊的冒险来说的基督教希望。

标志我们的研究的三个词语是：进步，含糊，希望。它们表示在历史流动中的三个剖面，三种理解和把握意义的方式，三个解读的层次：进步的抽象层次，含糊的存在层次，希望的神秘层次。

进步的层次

在我看来，人们解决进步的问题的办法是先提出问题：何以有进步？什么东西导致进步？

之所以人类与自然，人类与动物习性的无限重复形成鲜明的对照，之所以人类有一部历史，首先是因为人类进行劳动，用工具进行劳动。我们使用工具，使用工具的产品是一种值得注意的现象，因为工具和工具的产品能保存和积累。（在古生物学家看来，工具的保存是人类最明显的特征之一。）我们有一种真正不可逆的现象。当人类世代交替时，人类的工具和产品继续存在。工具留下了痕迹，它把一种连续的基础给予人类时代、艺术时代、产品时代。

正是在产品时代，才可能有进步。

但是，在考察在何种意义上工具不仅仅带来发展，而且也带来进步之前，我们应该意识到这个工具概念的范围。

狭义的技术世界——即由机器延伸的物质工具——并不能概括人类的工具世界。按其方式，知识也是工具，我们说知识是手段（instrument）；人类习得的一切东西，人类知道的一切东西——人类能思考、感知、说和做的一切东西——都是“经验”；知识同工具和工具的产品一样，能层积和沉淀下来。具体地说，文字和更具有决定性的印刷术能使知识留下痕迹，能使知识积累起来。知识如同可支配的物体，如同工具世界的一部分（机器本身与工具世界和固化的符号世界交织在一起），就在书籍和图书馆里。由于这种沉淀，知识的冒险和技术的冒险一样，是不可逆的；任何新的思想都利用作为工具的以前的思想，在一段历史中起作用。

帕斯卡在《论真空》的残篇中写道：“在千百年的过程中，所有的人都应被当作继续存在下去和继续学习的同一个人。”技术和发明的历史创造了一种惟一的历史，一种单数的历史，被遗忘和融合在历史中的不同民族和个体之中的天才们为历史作出了贡献。事实上，这种历史的独特性已经清楚地显现出来了，尤其因为发明者的人格消失在共同的历史中时，它也被发明忘却；发现的历史本身，每一种发现为一个死人所表示的特殊事件，好像已被排除在外，以形成人类能力和知识的一种无个性特征的过程；即使技术史、科学史，一般地说，知识的历史保存了方法和解决办法的危机的记忆，也决不是为了阐明与问题作顽强斗争的人的存在；这些危机只是以其方法论的形式，不是以存在的形式，对以前知识的修正是根据以前的经验被纳入其中的新的总体假设的范围内被保存下来。在这里，没有绝对的丧失，没有无用的作用，因而没有真正的事件。

让我们再进一步：不仅没有知识的冒险，而且也没有归入很广的工具范畴的意识的冒险。从某种观点看，道德反省、自我认识和人类状况的理解都是作为生活工具合并在一起的。有一种人类的道德和精神“经验”是作为财富积累起来的。艺术作品、纪念碑、礼拜仪式、文化、精神和宗教书籍，构成了一个在世界中的“世界”，并给予我们作为物体和我们之外的物体的支点。当然，在这里比在其他地方更需要区分决定、事件和行为的层次——在这个层次中，人类始终从零重新开始，个体在临死前沉思自己的经验，文明在精神食粮旁边饿死——和痕迹、流传下来的著作和传统的层次：正是在不考虑决定、事件和行为的时候，人们孤立地看待作为一种不断增强的历史动机，作为一种累积现象的传统变化；这种冲动只能被世界或历史的大灾难——地震或入侵——中断，因为大灾难摧毁了这

种经验的物质基础。这就是为什么我们不能“重复”苏格拉底、笛卡尔、达·芬奇；我们比他们知道得更多；我们有一种比他们的记忆更丰富的人类记忆，即更广和更精细的人类记忆。（我们在存在中的所作所为则完全是另一个问题）

因此，应该在一个更广的范围内重新看待作为痕迹的累积，作为与作者分离的人类著作的沉积，作为可支配的财富的历史。这种预先的分析已经把很大的一部分给予了进步，同时也指出进步的范围：之所以说很大的一部分，是因为工具世界比我们通常所说的技术世界更广，也包括我们的知识，我们的文化和精神产品；之所以说范围，是因为进步仅仅与人类生活的一种无个性特征的和抽象的精神有关，与脱离受难的和抱有希望的个体的人类产品和盛衰交替的文明的动力有关。

这就是为什么在这个层次中没有在“历史的基督教意义”和这种无个性特征的产生之间决定性地对抗：基督教进入希腊世界，开创了一个事件、危机和决定的时代。基督教的启示通过这些“神圣”事件的叙述引诱希腊人犯罪，这些神圣事件是指：创造，原罪，联盟，先知的出现，更基本的是化为肉身、十字架，空墓穴的“基督教”事件，圣灵降临节的教会事件……。根据这些独特的事件，人们注意到自己不了解的自己的体验的一些方面：人的时代也是由事件和决定构成的，并由重要的选择勾勒出来：反抗或皈依，丧失生命或得到生命。同时，历史的价值提高了，然而，这是一种具体的历史，因为在这种历史中，发生了某种事物，各民族本身也有能丧失或得到的一种人格。

这就是为什么由于其抽象的和无个性的特征，对进步的思考仍然处在与“历史的基督教意义”的比较是可能的层次里。这并不意味着在这个层次里印证仍然是不可能的：因为我们正好忽略了这种无个性特征的历史，这种没有人类的人类产品的历史的一个特点：这个特点就是能把历史叫做进步，而不仅仅叫做进化、变化或发展的特点：断言工具、知识和意识的这种发展是一种进步，这就是说越多 即越好 ；就是把一种价值 给予这种无个性特征的和不露出真面目的历史。

这表示什么意思？“历史的基督教意义”对这种断言的影响是什么？

在我看来，在这个层次显露出的价值就是相信人类通过这种技术、智慧、文化和精神的冒险完成其使命 ，相信人类在创造物的系谱中，当人类与自然的重复决裂时，人类就创造了历史，把自然放入自己的历史中，广泛地对自然进行人性化。具体地证明技术进步在狭义和物质意义上如何实现人类的这个使命，并不是困难的：技术进步能减轻劳动者的辛劳，使人际关系多样化，开始人类对整个世界的统治。这就是善 。

在这里，基督教有何评说？与古希腊的智慧不同，基督教不谴责普罗米修斯：在古希腊人看来，“普罗米修斯的过错”是偷火，技术和艺术之火，知识和意识之火；“亚当的过错”不是普罗米修斯的过错；亚当的违抗不是做技术和智慧的人，而是在其人的冒险中断绝与神的生命联系：这就是为什么这种过错的最初表达方式是该隐的罪行，是对兄弟的过错，而不是对自然的过错，是对爱情的过错，而不是对动物的存在和无历史的存在的过错。

然而，即使基督教不谴责普罗米修斯，甚至承认在普罗米修斯身上有一种创造意向的表现，基督教也根本不对技术和艺术史，知识和意识史的无个性和抽象的特征感兴趣。基督教感兴趣的是具体的人为他们的堕落或得救而做的事情。事实上，进步的价值仍然是作为进步本身的一种抽象价值；基督教面向人的一切，面向一种完整的行为，面向一种整体的存在。这就是为什么关于进步的讨论最终得不出结果；一方面，人们谴责进化是错误的，另一方面，在对进化的赞扬中，人们没有得到有价值的东西。

事实上，如果人们在整体上考察人类的命运和人类的实现，那么这种集体的历史就有一种肯定的价值，如果人们把它和具体的人联系在一起，那么这种集体的历史就变得非常含糊。在每一个时代，我们知道的东西和我们能做的事情既是机遇，也是风险；同样，机械化减轻了人的劳动，使人际关系多样化，证实了人类对万物的统治，但也带来了新的弊端：分得很细的工作，使用者对文明财富的依赖，总体战，抽象的行政管理不公正，等等。人们能发现与我们刚才称之为知识或意识进步的东西联系在一起的是同一种含糊。

这种含糊使我们从一个层次转到另一个层次，从无个性特征的进步层次转到具体的人的历史冒险层次。正是在这个层次，基督教与我们的历史观真正地发生冲突。

含糊的层次

人们倾向于认为，如果离开了无个性特征的进步层次，就会放弃一切历史的考察，进入人的孤独之中。这没有关系：正好有一种具体的历史，也就是说，一种整体的形象，一种有意义的形式，它们造成了人与人之间的作用和反作用。

我们将研究这种具体历史的某些特征，并用这些特征来认识真正的历史范畴（我把历史范畴理解为能使我们从历史观点当作危机，鼎盛，衰败，时期，时代来思考的概念）。

这种新的历史维度的第一个迹象是有多种文明的这个事实。从进步的角度看，有一种惟一的人类文明；从文明史的角度看，有多种 人类文明。这两种解读不是相互排斥的，而是相互重合的。

然而，什么是这些人类文明中的每一种人类文明？有自己范围的一种历史和地理复合体，即使没有其边界，也有生命的中心，其辐射的焦点，其势力范围，等等。某种统一的记忆，某种统一的计划把人集中在一个时代，并同时规定这些人属于同一个文明“空间”。因此，一种文明的中心是一种整体的生活意志、一种生活方式；这种生活意志受到判断和价值的启示。当然，应该避免把这些具体的判断归结为一种抽象的价值原则（正如人们所说的，18世纪留给我们宽容的观念、在法律面前人人平等的观念，等等）；应该在具体的任务中，在居住、工作、拥有、分配财富、忧愁和快乐的方式中重新把握实际起作用的价值。（这种历史理解的一个极好例子是赫伊津哈[1]在《中世纪的衰落》中提供给我们的）

认识一种文明工具（甚至在最广的意义上）不足以理解该文明的最好证据是工具的意

义而不是工具本身；工具的意义取决于在某种文明中的人对自己的技术可能性所采取的基本态度；是人民抵制工业化，是农民和手工业者阶级、小资产阶级抵制现代化；人们在1830—1832年看到工人阶级反对技术化的运动（在这方面，参见舒尔在《哲学和机械化》中的观点），因此，如果工具没有受到重视，工具就不是工具；有一个比技术的历史更深刻的层次，因为技术的历史只不过手段的历史；具体的历史可能是一种目的和手段的历史，一种人类的全部意向的历史；一种文明是投射一种具体的存在和期待人类的时间方式。

通过具体历史的第一个特点——也可以说文明的类型，我们看到进步所掩盖的历史范畴显露出来了。第一个基本事实是：文明的产生和消亡。人类通过各种过去的文明延续下去；因此，有可能同时坚持历史时期 的循环概念和进步的线性概念；这是两个处在不同的层次上的概念：一个在“伦理的”层次上，另一个在“技术的”层次上。同时，进步的现象联系于痕迹的积累，联系于经验的“沉淀”，而文明的盛衰则联系于“危机”概念。这一点已经被汤因比在《历史研究》中明确地指出（围绕不能归入技术的层次，而更接近意识和意志的生活范畴，研究文明的历史学家致力于重新修正我们对历史的看法，并非出于偶然）。在他看来，每一种文明的特点都是由对它来说是挑战 （寒冷、广袤的疆土、人口过剩、宗教的分裂、语言的划分、阶级斗争等）的处境 构成的；每一种挑战就是斯芬克司之谜：要么作出回答，要么被吞吃；文明就是对这些挑战的全部回答；只要有“作出回答”的创造性核心，文明就能继续存在下去；当文明仅仅重复以前的回答，不能创造性地应付新的困境，文明就会消亡。所以，一种文明的命运始终是不确定的；它要么想出能使之继续存在下去的答案，要么停滞，满足于过时的价值和步入衰退。因此，有沉睡和觉醒，复兴和衰落，复辟和抵抗，发明和幸存。

没有一位历史学家不把大多数这些词语用于某个时代；他通常不加以批判；他仅仅使用这些词语；不过，只要人们能阐明这些词语的意义，它们就不会和进步概念一样，陷入同样的循环，这是显而易见的；在这里，最坏的情况始终是可能的和真实的。

以这种方式被理解的历史十分接近基督教用其决定和危机来设想的历史。

现在，应该纠正这种过于简单的观点：一种文明不是整体地向前发展或不是在所有方面都停滞不前。在一种文明中，从纵向看，有多条路线：工业设备的路线，社会整合的路线，权力和公共权力的路线，科学和艺术（某些科学和某些艺术）的路线，等等。沿着这些路线，有危机、发展、倒退，等等，它们不一定是协调的。浪潮不是同时涌向一个民族的生命的全部海滩。

此外，应该阐明危机、衰落、发明对历史的每一个组成部分来说意味着什么；人们谈论数学“危机”、经济“危机”、……内阁“危机”；在不同的场合，“危机”这个词有不同的含义；值得注意的是，社会或文化领域的“危机”有其自己的原因和解决办法；因此，毕达哥拉斯时代的数学危机在很大程度上独立于一般的历史；这是一种内在于数学的挑战（即正方形的对角线的无理性）；这个危机在一种纯数学推理中找到了它的解决办法。在文艺复兴时期的代数学家看来，欧几里得数学后来的停滞与其他的历史发展没有决定性的关系。

同样，一个时代可能在政治方面是进步的，在艺术方面是倒退的，比如法国大革命；也可能在艺术方面是进步的，在政治方面是停滞不前的，比如第二帝国。一个“伟大的世纪”，一个伟大的时代，是各个方面几乎同时充分发展的世纪和时代，比如伯里克利[2]的世纪，13世纪，17世纪……。

这些论证的目的是什么？旨在证明通过工具的进步成为一种历史的历史，有成为多种历史的各种方式；历史不仅在空间和时间中被分成各种文明和各个时期，而且也被分成呈现出的自己的问题，自己的危机，自己的发明的这种潮流。

我们不能看到作为“完整的”历史的总体结果；在某些特例中，我们无意中发现了不太复杂的因果关系。有条理的人穿着大木鞋和带着“辩证法”的埃皮纳勒画像[3]到来；但是，每一个系列特有的纵向原因和一个系列与另一个系列的横向相互影响，形成了一种非常紧密的结构，超越了我们想把它们纳入其中的简单“辩证法”；例如：在某种意义上，技术状况确实“支配”整个社会过程，但社会过程取决于科学，特别是数学。从历史上看，数学联系于毕达哥拉斯、柏拉图主义和新柏拉图主义（在文艺复兴时期）的形而上学，因此，各种历史在各个方面相互交织在一起，所有的解释体系都是单纯的和先天不足的。时代意识是这种交织的大范围综合；时代意识对停滞领域、生命力和间断性“挑战”领域的存在非常敏感，所以，时代意识不是作为一种问题的理论体系，而是作为不相称的“不满意识”（在人们所说的学校不满意识，殖民地不满意识的意义上）存在下去的；时代意识感受到在集体生活的某些领域中的局部冲动。于是，整体的状况更接近模糊的感觉，而不是接近清楚的意识；这就是为什么通常难以说一种文明“走向何方”。

在历史中的这种具体生活的另一个新迹象是有历史意义的这些事件和人格的不可还原特点。

我们知道，以前的历史方法过分地夸大战役、朝代、婚姻、继承和瓜分的历史；历史消失在随意性、偶然性和无理性之中。人们通过基于地理（布罗代尔的新著《菲利普二世时代的地中海》标志着这种解释方法的胜利）、技术、社会力量，大范围变化的结构从上面考察历史是有必要的。但人们不能坚持仅仅用原因来解释和用意向来理解的这种倾向；因为最终说来，当历史是可理解的时候，历史就不再是历史的，人们可能排除历史的创造者；人们有一种什么也没有发生的历史，一种没有事件的历史。

历史是历史的，因为有重要的特殊活动，有不重要的其他活动，有举足轻重的人物，有无足轻重的其他人物，有输掉的战役，有死得太早或死得太迟的领袖！——命运由此发生变化。当然，法西斯主义在其表面的尼采主义和本质的非理性主义的道路上，滥用了历史的这种“戏剧性”观点；但是，这种滥用不可能掩盖事件的历史的意义，最终说来，事件的历史是人们本身的历史；人正是通过事件的历史“争讼”。铭刻在我们的雅各宾党人历史中心的口号，诸如“祖国在危急中”和“公共安全”，证明了命运的这种存在特点。命运和人的具体历史联系在一起。

这种具体历史的另一个特征是“政治”在历史中的突出地位。前面关于历史上的事件和人的作用的论述必然导致这个新观点，因为在历史的事件方面和历史的政治方面有一种紧

密的联系。

还应该解释“政治”这个词；这个词表示人与权力 关系的总和：权力的获得，权力的行使，权力的保持，等等。权力是政治的中心问题：谁统治？统治谁？在何种范围内？在何种监督下？在与权力有关的活动中，或在掌握权力的那些人方面，或在服从权力，怀疑或谋求权力的那些人方面，在一个国家的命运 起伏的所有活动中。“伟人”正是直接地或间接地通过权力对事件的进程产生重大影响；在很大程度上，事件本身就是权力的结果，比如革命和战败（人们在1944—1945年看到，纳粹党的整个生活方式仅仅在体现这种制度和意志的国家被打败的时候才受到怀疑）。最后，如果我们把这些论述和我们对文明盛衰过程的最初分析联系在一起，那么挑战、危机和重大选择仍然反映在这些文明的政治层次。

当然，不应该过分地强调历史的“事件”和“戏剧性”方面与历史的“政治”方面的这种等同；我们对前面分析中的要求有一种限制，因为我们分析多种因素相互影响，虽然转变或革新时期并不一致；艺术和科学的命运通常不与政治领域中的重大历史事件一致，历史始终比我们在我们的历史哲学中所说的更丰富。

但是，我们在广义上所说的政治“危机”的优先地位是双重的：首先，政治危机与文明的实际命运 和文明的意志有关，与知识进步或宗教信仰改变相比，政治危机属于生和死的范畴，就像个体的疾病；因此，政治危机即使没有一个整体的特征，也有一个基本的特征。此外，政治危机在历史的紧要关头显示出人类的一个基本特点：犯罪。最可怕的激情围绕着权力扩散：傲慢，仇恨，恐惧。这种灾难性的三部曲证明了哪里有人类的伟大，哪里就有人类的错误。帝国的伟大也是帝国的错误；这就是为什么帝国的衰落始终能被理解为对帝国的惩罚。

正是在这里，对作为事件，作为决定，作为剧变，总之，作为“危机”的历史的分析通向一种历史神学。历史的分析不是惟一地，而是主要地通过犯罪通向一种历史神学。我们可以重读以色列的《先知书》和《诗篇》：我们能在其中发现民族的傲慢，恶人的仇恨，小人物的恐惧这个主题：在以色列看来，埃及和亚述，两个相邻的强国是历史错误的证明，以色列是有罪的，因为它想仿效埃及和亚述的强国之梦。马利亚在《尊主颂》[4] 中唱道：“那狂傲的人正心里妄想就被他赶散了。他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。”

我以为，历史神学的任务之一是根据我们关于国家和集中营世界的现代经验，用激情的心理学和精神分析的力量，重新进行《圣经》对强者的批判。但是，最大的危险也许是使伟大和含糊的犯罪之间的联系摆脱历史的第二种力量。也可以说：哪里有犯罪，哪里就有伟大。

人们看到，为了开创历史神学，重要的是把作为人的计划、作为决定、作为危机的历史的这个维度放回原位。犯罪仅仅出现在历史是伟大计划的可能性的时候。进步的层次仍然是工具的层次；工具不是有罪的；如果工具表达了人类在创造中的目的 ，那么工具就是有用的；这就是为什么一种合理的乐观主义与对进步的反省联系在一起。

但是，如果应该重新发现作为危机的历史，以便给予错误某种意义，那么应该反过来

说，一种犯罪神学能使我们注意到历史的这个戏剧性方面，使我们对之敏感，历史的这个方面意味着一种对错误的沉思；错误仅仅出现在事件的世界中；只有一种含糊的历史，一种始终能消失和再现的历史，一种开放的和不确定的，机遇和风险并存的历史，才可能是有罪的。只有一种自然的存在不可能是有罪的，只有一种历史的存在才可能是有罪的。

我们在这里触及到事物的存在面和神学面的交汇点之一。一种戏剧性的历史观与基督教神学的关系远比与“启蒙运动”的理性主义的关系密切，因为理性主义清除了播种神学的土壤——含糊性的土壤。

希望的层次

但是，历史的基督教意义不能通过交织在一起的决定、危机、伟大、犯罪的这种意义被阐明。首先因为罪恶不是基督教《信经》的中心：它甚至不是基督教《信经》中的一条；人们不相信 罪恶，而是相信得救。

得救的希望如何符合我们的历史意识，我们经历的历史纯属人的方式？何种新的维度加在我们的历史观上？

这两个词语将使我们对最后一个反省层次，即意义和神秘，作一些思考，重新分类；这两个词语以某种方式相互抵消，但仍然是与希望形成对比的词语。意义：有一种意义的统一；它是在历史中生活勇气的源泉。神秘：这个意义是隐藏的；没有人能说出 它、指望它，从中得到一种对付历史风险的保证和再保证；应该在符号方面冒险。这种神秘的意义仍没有消除我们在第二个层次发现的含糊，与我们在第一个层次认识到的理性意义混淆在一起。

谁允许基督教徒谈论意义，尽管他以神秘作掩护？谁允许基督教徒超越历史好歹能前进，盛衰的文明能在进步的纬纱上编织这个含糊的层次？这有一种完整的 意义吗？

在基督教徒看来，对上帝的最高统治的信仰支配着他的历史观；如果上帝是个人生活的最高统治者，那么上帝也是历史的最高统治者：上帝使这种不确定的、伟大的和有罪的历史转向上帝自己。更确切地说，我认为最高统治是一种“意义”，而不是一种最高的玩笑，一种极可怕的幻想，一种最大的“荒谬”。因为我当作启示（Révé1ation）的大事件有一种结构，形成一个整体的形象，不表现为纯粹的不连续；有一种启示的样式 ，一种在我们看来并不荒谬的样式。因为我们能从中发现从《旧约全书》到《新约全书》的教育目的，因为基督教的大事件——死亡和复活——形成了可通向圣保罗所说的“信仰的智慧”的一种步调。

之所以基督教徒能超越过去的历史的不连续，能超越这种历史——通常类似于“一个白痴讲述疯子的历史”——的明显荒谬，是因为这种历史被另一种其意义不是使他不能接受的历史所贯穿，这也许是可以理解 的。

因此，基督教徒生活在世俗历史的含糊之中，但带着他能看到其“意义”的一种神圣历史的宝贵财富，也带着他能发现犯罪和赎罪之间关系的一种个人历史的暗示。

历史的基督教意义是这种希望：世俗历史也是神圣历史阐明的这种意义的一部分，最终只有一种 历史，一切历史最终都是神圣的。

但是，历史的这种意义仍然是信仰的对象；进步是历史中的理性，含糊则表示非理性，对希望来说，历史意义是一种超理性的意义——在人们所说的超现实主义的意义上。基督教徒认为这种意义是末世学的，从而表明他的生活是在进步和含糊的时代中展开的，他没有看到这种最高的意义，他不能认识到在两种历史——世俗历史和神圣历史之间的关系，或者用圣奥古斯丁的话来说，在两个城邦之间的关系。基督教徒希望意义的统一 将在“末日”出现，希望看到一切“在基督中”，帝国、战争和革命、发明、艺术、伦理学和哲学的历史——通过伟大和犯罪——如何“重新回到基督中”。

最后，我想指出，这种信仰产生了哪些态度：我们能把这些态度归结为这两个词语：意义 ，而且是隐藏的 意义。

首先，在基督教徒看来，历史的含糊和历史的风险不是恐惧和绝望的原因。“不要害怕！”是面对历史的《圣经》箴言。在这里，比恐惧更厉害的是用祈祷来消除的绝望；因为希望的真正反面不是进步；和进步一样，希望的反面是绝望，是“无希望”；这种无希望被归入亵渎上帝的名称第二十五小时 中（“第二十五小时是一切拯救努力都没有用处的时间。即使救世主的到来也不能解决任何问题。这是西方社会的精确时间。这就是现在的时间，实际的时间”）。

基督教的希望也是对 历史的希望，它首先是这种假预言的消除忧虑的办法。我强调这种揭露的现时性。乔治乌 [5] 的书使“灾变论”在法国具体化，我敢说，失败主义潜在于对战争感到厌倦，想寻找托词和回避现代世界问题的舆论中。问题在于我们对这种历史事先的 信任或不信任；是的，信任或不信任是事先的 ：因为在历史面前，我们不能下结论；我们应该结账出局；在一个局外观察者看来，赌博已经结束。这就是为什么历史在整体上给出的意义是信仰的对象；它不像工具的进步那样，是理性的对象，因为它是由人类活动描绘的这种形象呈现出的完整意义；这种意义不能被证实或断定；它只能来自一种强大的，能把恐怖和虚妄转向上帝的荣光的恩惠。

让我们从这种信仰出发，迎接生活！我相信，始终有需要做的事情，始终有需要完成的任务，因而始终有需要抓住的机会！

理论的结果不亚于实践的结果：希望谈论陷入荒谬的本质；希望试图重新把握历史的含糊和明显的不确定，并对我说：你要寻找意义，尽力去理解！正是在这里，基督教和存在主义分离了。在存在主义看来，这种含糊是最后的东西；在基督教看来，含糊是真实的，是实际的，是倒数第二的东西。这就是为什么基督教徒受其信仰的激励，以其信心所隐藏的一种含义的名义，试用 理解的图式，采用至少作为假设的一部分历史哲学。在这方面，基督教更接近马克思主义的幽默，而不是更接近存在主义的幽默，如果马克思主义至少能继续作为一种研究方法，而不是像一种教条主义那样自我封闭的话。

然而，正是在这里，应该指出这种希望在追求中和在行动中的另一面。希望对我说：

有一种意义，你要寻找它。但是，希望也对我说：这种意义是隐藏的；希望面对荒谬，然后又面对体系。基督教本能地不相信成体系的历史哲学，因为历史哲学想把理解的钥匙交到我们手中。应该在体系和神秘之间作出选择。历史的神秘使我对理论和实践，知识和政治这些方面的狂热提高警惕。

应用很容易被发现；从方法论的观点看，神秘的这种意义阐明了增加对历史的看法，用一种解读纠正另一种解读的问题，以免我作出最后的决定。在我看来，基督教徒就是在这里怀疑马克思主义方法的教条使用：所有的历史现象是否都归入其基本的辩证法？惟一的无产阶级的历史经验是否能形成历史的意义？历史是否更加复杂和更加丰富？

为了提防狂热，不仅要增加解释的观点，而且也要实际地保留对一些问题的不连续性的看法。不能肯定的是，困难和现代世界的“挑战”产生了体系，因而能由一种政治策略来解释。美国的“极端分子”和共产党人使我们陷入他们的二元论：我们要让一切东西复杂化；我们要弄乱他们的事情；历史上的善恶二元论是愚蠢的和恶毒的。

最终说来，重要的是在神秘的条件下保留文明和个人的历史使命的多样性的看法；例如，不应该急于把一种明显的功效给予艺术和文学；但愿艺术家能更加关注理解艺术的内在问题，而不是“为社会服务”；如果艺术家保持自己的路线，那么他在为社会服务的时候却不知道在为社会服务；因为一个时代的整体意义比社会和政治的功利主义所能想象的更深刻；也许，所谓的“不介入”文学道出了真相，因为某个时代的人的需要更内在和基本，这样的文学只关心得到一种能直接被理解的“信息”，急于对它的时代施加直接影响；也许，这样的文学仅仅表达了时代意识最表面、最肤浅、最陈旧的方面。

因此，在一种意义中，在一种隐藏的历史意义中的信仰是相信悲剧历史的深刻意义的勇气，也是在斗争中心的信任和完全信任的心情——对体系和狂热的某种拒绝，一种公开的意义。

然而，作为回报，希望仍然始终与历史的戏剧性和令人不安的方面冲突，这是关键所在。正是当希望不再是由一种明显的无意义掩盖的意义，正是当希望摆脱一切含糊的时候，希望才重新回到理性的和令人安心的进步，以死亡的抽象为目的；这就是为什么必须关注介于进步的理性层次和希望的超理性层次之间的历史含糊的存在层次。

伙伴和邻人

如果人们把有组织的群体中人际关系的科学叫做社会学，那么就没有邻人社会学。本研究正是起因于在这个初始命题面前的惊奇。重要的是反省能解释这种惊奇，并在人际关系的社会学和仁慈神学的交界处，在一种肯定的沉思中进一步研究它。之所以没有邻人社会学，也许是因为在仁慈神学方面发现其界限的一种社会学在其计划中，即在其意向和要求中发生了变化。之所以没有邻人社会学，也许是因为有一种从邻人的界限开始的社会学。

惊奇的层次

让我们首先从我们的惊奇开始，重新思考寓言 和预言 的初期：“有一个人从耶路撒冷下耶利哥去，落在强盗手中，他们剥去他的衣裳，……有一个祭司，从这条路下来……过去了。又有一个利未人，来到这地方，……过去了。惟有一个撒玛利亚人，行路来到那里，看见他就动了慈心，……你想这三个人，哪一个是落在强盗手中的邻舍呢。”[6]

这个奇怪的故事相应于故事的一个问题：这就是反省和沉思的《圣经》的素材。

最初使人感到惊奇的是，耶稣用一个问题，而不是由故事的道德转化的一个问题来回答问题。来访者问道：谁是我的邻人，对面的哪个人是我的邻人？耶稣用这些词语重新提出问题：在这些人中，哪一个人的行为像邻人？

来访者对某个社会对象，对一个能被定义、观察和解释的社会学范畴作社会学调查。他得到的回答是：邻人不是社会对象——尽管邻人属于第二者，而是第一者的一种行为，邻人是当前的行为本身。这就是为什么邻人属于故事的范围：从前，有一个人成了被匪徒殴打的一个陌生人的邻人。故事讲述了一系列事件 ：一系列失败的和成功的相遇；成功相遇的故事在一个范围内变得完美：“照样去做吧”。寓言把叙述的历史变成行动的范式。

因此，没有邻人社会学；邻人的科学受阻于邻人的实践；我们没有邻人；我自己成为某个人的邻人。

惊奇还有另一个原因：寓言的要点是相遇事件使一个人面对另一个人。显而易见，继续行走的两个人是由他们的社会阶层界定的：祭司，利未人。他们本身是一个活生生的寓言：担任社会职务的人的寓言，有其社会角色的人的寓言，社会职务使他有事可做 ，使他不能感到相遇的惊奇；制度——更确切地说，教会制度——不让它们进入事件。撒玛利亚人也是一个社会阶层，如果人们想这样说的话；但是，在这里，他在其他人看来是一个社会阶层；在虔诚的犹太人看来，他是外邦人的社会阶层；他不属于团体的一员；他是没有真正的过去和传统的人；他在种族和虔诚方面是不纯洁的；他也不是一个外邦人；他是一个重新归附异端的人。他是非社会阶层的社会阶层。他是没有职业的，因为有事可做，所以他没有忧虑：他在旅行中，没有承担社会职责，随时准备改变方向和作出一种意想不到的行为；随时能相遇和在场。他作出的行为是“人与人”的直接关系。这种关系本身属于事件的范围，因为它不需要通过制度；正如撒玛利亚人因其相遇的能力而是一个人，同样，他的“同情”是一种超越角色、人品和职务的一种行为；这种关系形成了人和他的面对者的超社会学的相互作用。

惊奇来自寓言和来自预言：

“当人子在他荣耀里，……把绵羊安置在右边，山羊在左边。于是王要向那右边的说，你们这蒙我父赐福的，……因为我饿了，你们给我吃，渴了，你们给我喝，……义人就回答说，主啊，我们什么时候见你饿了给你吃，渴了给你喝，……王要回答说，我实在告诉你们，这些事你们既作在这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。王又要向那

左边的说……”[7]

寓言讲述在当前的一次相遇，预言则讲述了在历史结束时的一个事件，在回顾时发现了历史的所有相遇的意义。因为这仍然是预言发现的相遇，类似于撒玛利亚人和被匪徒殴打的陌生人的相遇：接待外邦人，给他吃和给他喝，向赤身露体的人提供衣服，照料病人，探望囚犯，这些都是简单的和原始的行为，勉强由社会制度规定；人屈从处境的限制，在社会上受到剥夺，置身于人类命运的苦难中。面对这种原始行为的人被称为“小人物”；他是在历史中不起主导作用的人；他只是配角，分担为真正“历史”事件的伟大所必需的苦难；他是无名氏的搬运工，伟大的 登山运动员缺少他就不能获得荣誉；他是二等兵，伟大的 军事家缺少他就不仅不能展示才华，而且也不会犯悲剧性错误；他是从事分得很细和单调的工作的工人；伟大的 强国缺少他就不能制造现代工业设备；他是“流亡国外的人”，伟大的 冲突和伟大的 革命的牺牲品。历史的意义，至少由历史的创造者发现出的意义在重要的事件和重要的人物中。“小人物”是所有那些不能进入这种历史意义中得不到补偿的人。但是，有另一种意义包含由伟人的历史遗留下来的所有微不足道的相遇；这是另一种历史，交织在结构、产生和制度的历史中的活动、事件和个人同情的一种历史。但是，这种意义和这种历史是隐蔽 ；这就是预言的要点：“小人物”是基督的形象，正直的人和不正直的人都不知道这一点，末日使他们感到意外：主啊 ，我们什么时候见你饿了和渴了 ？

因此，撒玛利亚人的同情有一种超越同情本身的深刻意义；寓言的实践 意向——“照样去做吧”——由预言的神学意向，更确切地说，由预言的基督学的 意向突然阐明。当前的同情意义包含了一种超越它的末世学意义。

人们看到在何种意义上，在何种双重的意义上，邻人社会学被排斥在外：首先是在这个意义上：邻人是我在社会中介作用之外 遇见他人的个人方式；最后是在这个意义上：这种相遇的意义并不属于历史的内在标准 的范围，最终不能被历史的创造者承认，但将在末日被发现，作为我在不知道的情况下遇见耶稣的方式。

反省的层次

在到达这一点之后——看来，它能引出《圣经》神学的真实性——我们转向我们自己，问我们自己：此时此刻，在社会群体的分化和组织不断增加的世界里，对我们来说这意味着什么 。我们不生活在“邻人”的世界中——虽然我们想这样说——而是生活在“伙伴”的世界中。伙伴就是我通过其社会功能遇到的人；与伙伴的关系是一种间接的关系；这种关系涉及到作为某某的人。罗马法、现代政治制度的发展、大国和社会劳动组织的管理经验，不包括几次世界大战的实践，已经逐渐建立起一种越来越广泛、越来越复杂、越来越抽象的人际关系。这种情况是非常自然的；因为人的本性就是与自然断绝关系，进入“公民”身份，正如人们在18世纪所说的。在这里，没有新的东西，也没有突然变坏的东西；人类的起点是语言、工具和制度的起点：从此以后，在所谓自然的社会存在和人为的

社会存在之间，只有程度的问题，而没有本质差异的问题。我们仅仅对社会的“中介作用”的进步比较敏感，因为这种进步在加速，因为群众快速进入历史导致对财产、福利、安全和文化的需求，在现阶段，这种需求要求以硬性的计划化和社会的技术性，经常使人想起野战军的无个性特征和无人性的组织。

我们也问自己：谁是我们的邻人？我们不应该从惊奇回到批判的怀疑和得出结论：与一个人直接相遇，使我把这个具体的人当作邻人的相遇，是在社会生活中的一个神话，是不同于 真正人际关系方式的一种人际关系方式的幻想。

这就是社会的神话，它产生了我们现在要考察的两种相反态度，我们不应该偏袒其中的任何一方。

一方面，邻人的主题可能孕育一种极端的反现代的态度：《新约全书》总体上谴责现代世界；《新约全书》把现代世界当作抽象的、无个性特征的和疏远的关系的非人性世界加以揭露。在某种基督教末世学说看来，“伙伴”的世界只不过是工厂、兵营、监狱和集中营的可怕结合。从此以后，邻人的梦想就被迫在历史之外为自己寻找标志，被迫躲进非技术的和“预言的”小社团中，期待世界自我毁灭，用自杀来表示上帝的愤怒。

应该在邻人和伙伴之间作出选择。但反过来说，这种决定也是这些人的决定：他们选择伙伴，在撒玛利亚人的寓言中和在末日审判的预言中，只承认精神继续存在的现象。邻人的范畴可能是一种过时的范畴。寓言的简单情节很好地证明了这一点：其出发点是社会动乱，匪徒抢劫；讲述故事的拉比没有对动乱的原因作经济和社会分析；他局限于特殊事物和偶然事物；故事的吸引人之处是使反省处在前科学阶段；因此，从中吸取的道德教训使正直的人在个别的同情中失去了行动方向，因为这种同情使人对人的剥削永恒化。穷人的这种不变地位不仅是结果，而且可能也是新教的道德关于个人同情的最初假设。因为如果不再有穷人，何以有仁慈？但是，作为现代社会的其他人，我们正在走向已离开史前史的人类不知道饥渴和监禁——谁知道？——也许不知道疾病和死亡的时代；在那个时代，寓言和预言将丧失全部意义，因为在那个时代的人不能理解支撑寓言和预言的意象 。

这两种解读在一个基本点上是一致的：伙伴是历史的人，邻人是伤感、梦想和神话的人。

沉思的层次

惊奇联系于一种独特的意义：相遇，与邻人相遇的事件；当反省获得了这种独特的意义时，对它开始产生了一种意识形态 的作用，事件成了事件的一种理论，相遇成了与历史和社会作斗争的一个常用论据。由于伙伴的分析是在同样的系统精神中进行的，所以人们最终对伙伴和邻人作了虚假的选择。重要的是沉思要深入考察对立和联系的作用，力求在整体上 把伙伴和邻人理解为同一种历史的两个维度，同一种仁慈的两个方面。正是出于同一种感情，我爱我的孩子，我关注行为有问题的童年；第一次爱是亲密的、主观的，但也是排他的；第二次爱是抽象的，但更加宽广。当我爱我的孩子时，我并没有对所有孩

子尽到义务；我并没有对其他孩子尽到义务，因为在个人方面，也始终在集体和统计方面，我不像爱我的孩子那样爱其他的孩子。

“邻人神学”的长远目标是研究伙伴和邻人，其任务是一开始就试图接受其整个范围。我把范围或规模的问题理解为重新找到或至少寻找作为我和他人的各种关系之基础的意向统一 的这个问题。是同一种仁慈把它的意义给予社会制度和相遇的事件。在团体和社会之间，在个人关系和管理或制度关系之间的最初对立只能是反省的一个的组成部分。应该立即说明为什么这个组成部分在我们人类的历史中是必需的，不可缺少的和不能被取消的。但是，首先应该说明为什么这个组成是迷惑人的，因为它不仅仅是特殊的，而且也脱离上帝城邦的整个辩证法 。

一旦我把邻人的神学归结为一种相遇的神学，我就不能理解上帝对统治的基本意义。这个神学主题向仁慈的主题保证了它力所能及的延伸 和范围 。我们将马上看到，仁慈的主题也向上帝对历史统治的主题保证了它的强度 和它的意向 。但在目前，我们必须重新获得这种延伸，而被对立、困境和绝路迷惑的反省则破坏这种延伸。

通过对历史的沉思，《新约全书》向我们提供了再现仁慈主题的范围的各种方式：除了体现在善良的撒玛利亚人身上的圣父形象，它也向我们呈现“民族”的形象，“法官”的形象，“君主”，即“国家”的形象。君主头像的钱币的插叙：“你应该把属于君主的东西还给君主，把属于上帝的东西还给上帝”，耶稣在彼拉多 [8] 面前的插叙：“若不是从上头赐给你的，你就毫无权柄办我。” [9] 使我们通过制度的特殊威信，即“权威”看到上帝的爱在制度中的另一种接近；因为即使来自下面和通过选择或其他方式来自人民的权威，在另一种意义上也是来自在正义的形象下的仁慈：“因为他是神的用人，是与你有益的……神的用人是伸冤的，刑罚那作恶的。所以你们必须顺服。” [10] 这段文字讲述的不是服从精神，而是承认“权威”和“害怕”的关系是仁慈的维度之一，圣保罗称之为“正义”的维度。正义是秩序的动力，秩序是正义的形式；正义和秩序的这种辩证法归结为历史的大辩证法，而历史的大辩证法来自上帝的仁慈。

但是，在我们看来，这种大辩证法的性质已经被破坏：作为人的邻人的形象和作为法官的邻人形象（因为君主也是我的邻人）是仁慈支配历史的两种不完全的和不公正的形象。

这就是为什么天国的扩展是在矛盾的痛苦中完成的：在我们的个人生活中和在群体的生活中，人与人之间的“近距离”关系和在制度中的“远距离”关系的争论是这种历史苦难的一个方面。

这就是伙伴和邻人关系的“反向”解释所不能理解的东西；只要邻人的主题脱离它能在其中发现其历史影响的社会背景，它就变成徒劳的伤感，成为报复性灾难的可怕力量的牺牲品。更重要的是注意到仁慈的历史范围，认识到伙伴和邻人的辩证法的所有含义。有时，与邻人的个人关系需通过 与伙伴的关系；有时，与邻人的个人关系是在社会边缘 形成的；有时，与邻人的个人关系反抗 与伙伴的关系。

事实上，制度的“长距离”道路通常是友谊的正常途径；信件，交通工具，人际关系的

所有方式使人相互接近；更一般地说，分配的公正，所有的司法机构和行政机构是仁慈的特有途径：相遇的事件是短暂的和不稳定的，一旦它被固定在一种持久和稳定的关系中，它就已经是一种制度；纯粹的事件是非常少的，如果没有最简单的制度，它们就不能被引起、预见和产生。应该更进一步：只有当我在另一个人中遇到具有集体灾难的形式的一种共同命运，如雇佣劳动、殖民剥削、种族歧视，仁慈的对象才能经常出现；在这种情况下，我的邻人在复数时是具体的，在单数时是抽象的：仁慈只有把它的对象理解为某种受到痛苦的身体，才能到达它的对象。这是希腊教会圣师经常发现的一件事情；特别是圣格列高利把人想象为“我们”，把人类想象为“中心”。因此，不应该局限于善良的撒玛利亚人的寓言的文字中，也不应该在其之上建立一种人格主义的无政府主义；寓言没有免除我回答问题的责任：应该把在当前处境中的“邻人”当作什么呢？这也许不能解释一种制度，改进一种制度或批评一种制度。

真实的是，有时候，与邻人的关系是在社会边缘形成的，或者也可以说，是在与伙伴的关系的缝隙中形成的：在很大程度上，这是与“公众”或社会相反的“个人”的意义。这也是与“劳动”相反的“空闲”的意义。同样真实的是，在一个劳动分工越来越细和越来越抽象的世界中，我们越来越倾向于在劳动和社会责任之外寻找真正的个人交流，真正的相遇的热情和亲密，因而把在社会中受到挫折的期待转移到个人。这是真实的。但是，个人和公众的联系只是突出了其中的邻人和伙伴的联系；只有在公共秩序的保护下，才能有私生活；只有在合法性和建立在法律和力量基础上的一种安全状态的保护下，只有在由社会分工、商业流通、社会公正和政治上的公民身份能保证的最低福利的条件下，家庭才有舒适。是抽象的东西保护具体的东西，是社会提供舒适。不过，试图一致地改变所有的人际关系，具有宗教团体的风格，是不合实际的。友谊和爱情是在较抽象的和较无个性特征的关系中产生的少数关系。可以说，这些更松散的，而不是更紧密的关系是更亲密的私生活交流的社会基础。

因此，邻人和伙伴的对立只不过是可能性之一，它在仁慈的历史辩证法中是最引人注目的，最富于戏剧性的，但不是最有意义的。

现在，我们能阐明“末世论”孤立看待，“进步主义”误解的所有这些断裂的处境 的不能替代的意义。

有一种制度固有的弊端，在最一般的意义上，能把它理解为社会学固有对象的所有社会组织形式。这是“客观化”的弊端。它处在所有的组织形式中。在劳动分工中，它采取忧郁和厌倦的微妙形式，在产业劳动是非常专业化的时候，这种忧郁和厌倦逐渐渗透到产业劳动最“破碎”和最单调的工作中。人们会说，以前的搬运工作和艰辛的劳动是危险的、损害健康的，而现在的工作则导致一种比痛苦更有害的心理挫折。另一方面，由于分配的公平和社会保障的强大机器是无个性特征的，所以通常带有一种无人性的精神状态，好像对事物和人的管理带着一种奇特的感染性激情，抽象作用的激情。最后，一切制度都倾向于在拥有某种（物质的和社会的）工具的人那里培养一种权力的激情；只要寡头统治——技术官僚、政治、军事、教会的寡头统治——仍然在位，它就倾向于把这种工具当作统治手

段，而不是当作服务手段。我们每天看到这些激情在我们眼前产生，更不必说寡头强国的倒行逆施；在最温和、最一般的制度的深处，存在着愚昧、顽固、欺压公众的倾向，管理的抽象不公正。

邻人的主题首先是对意识的一种要求：应该加以利用，而不是愚蠢地责备机器、技术、行政机构、社会保障，等等。技术，一般地说，一切“技术性”具有工具的单纯性。邻人的意义是把恶放在这些特殊激情中的一种要求，而这些特殊激情与人类的使用工具相联系。这是一种与古老的自然哲学决裂和导致对人类的“人为”存在的一种纯内在批判的要求；现代人的社会存在的缺陷不是违背自然；现代人的社会存在所缺少的不是本性，而是仁慈。因此，当批判指向庞大的产业、社会或政治机构时，它就完全迷失了方向，好像有一种印刻在人的本性中的“人的尺度”。这是古希腊人把犯罪和对自然的施暴联系在一起的错觉（正如人们在埃斯基洛斯[11]的《波斯人》中看到的，薛西斯一世在博斯普鲁斯海峡上架桥，“奴役大海”，凿穿阿托斯山）。我们需要的是另一种批判，而不是与现代社会生活的宏伟计划对立的希腊“尺度”。人类的技术、社会和政治冒险不能延伸其范围，因为邻人的主题没有显示出横向的庞大，我是指这种冒险固有的方面：如果一个机构过于庞大，过于臃肿，那么这是一种过错，而不是一种缺陷，因为缺陷属于纯粹的实用主义对利和弊的批判；一个企业，一个工业联合企业、一个计划化部门、一个政治团体等的最佳规模属于纯“技术”标准的范围，而不是属于“道德”标准的范围。更确切地说，邻人的主题显示出纵向的庞大，即社会机构在其他方面涵盖所有人际关系问题的倾向。这种社会的庞大在于我们在上面所说的人在经济、社会和政治生活的抽象和无个性特征关系中的“客观化”；社会倾向于阻止人的接近，隐藏 人际关系的秘密，掩盖耶稣处在其后面的仁慈的感情。

这就是为什么人际关系的深度通常只是在社会的挫折中显现出来：在康德所说的独断论沉睡的意义上，有一种技术官僚的或制度的沉睡，正如只有当人在社会上被战争、革命或历史大变动剥夺时，人才能从沉睡中苏醒过来；在这种情况下，一个人向另一个人的呈现是令人激动的。值得注意的是，一种新制度的计划就来自这些断裂；因此，明智的斯多葛主义者的沉思和最早的基督教徒对人——世界公民——的沉思，既是在希腊城邦解体后政治意的某种不一致的结果，也是历史视野扩大的原因：自由民和奴隶、希腊人和野蛮人、城邦和部落的对立已经因基督教的博爱和斯多葛主义的世界公民身份而动摇；这种动摇又导致在中世纪基督教国家中社会关系的新革命和在新的水平上的稳定。

因此，邻人的主题不断地对社会关系进行批判：与邻人的仁慈相适应，社会关系不是十分亲密的，不是十分广泛的。社会关系之所以不是十分亲密的，是因为社会中介作用不是相遇和直接呈现的等同物。社会关系之所以不是十分广泛的，是因为群体只是相对于另一个群体才能显现出来和自我封闭。邻人是近和远的双重要求；撒玛利亚人就是这样的：他是近的，因为他正在走近，他是远的，因为仍然是这个非犹太人，有一天在途中收留一个陌生人。

但是，不应该不看到，个人关系也是激情的牺牲品，也许是所有激情中最残忍、最虚伪、最险恶的激情的牺牲品；应该看到，三百年的资产阶级文明产生了仁慈……作为公正

的托词的仁慈……。“个人”对“社会”的反抗也不是完全无可指责的；“个人”怀着自己的恶意反抗“社会”，揭示社会的抽象和无个性特征。真正的仁慈通常受到无人性的“公正”和虚伪的“仁慈”嘲笑。邻人和伙伴的辩证法遭到歪曲，因为在某种形式下与他人的关系本身遭到歪曲。我们只留下惟一的仁慈的碎片。

沉思是否能接受最初惊奇的某种东西？是的。我们认为，在最初的发展之后，邻人是我在社会中介作用之外 遇到他人的个人方式；相遇的意义不属于历史的内在标准 的范围。最后，应该回到这个出发点。

制度的最终 意义是通过制度提供给人的服务；如果没有人从中得到好处和利益，那么制度就是没有用处的。但是，真正地说，这种最终意义仍然是隐藏的；没有人能评价制度提供的个人好处；仁慈不一定就在它表现出来的地方；仁慈也隐藏在工作和社会保障的一般抽象服务中；仁慈通常也是社会的隐藏意义。在我看来，末日审判意味着我们将依照我们对人的所作所为“被审判”，但我们对此一无所知，我们通过最抽象的制度进行活动，这是我们对将被裁决的个体化之人的爱的最后影响点。这就是令人惊奇 的东西。因为我们不知道我们在什么时候遇到这些人。我们以为能在人与人的“近距离”关系中行使这种直接的爱；我们的仁慈通常只不过是暴露癖。我们以为在劳动和政治等的“远距离”关系中没有遇到人，在这里，我们可能产生了错觉。人际关系的标准在于确定我们是否遇到这些人；但是，我们既没有权利，也没有能力提出这个标准。尤其是我们没有权利使用末世学的标准和使用能把“近距离”关系放在优先位置和把“远距离”关系搁在一边的方法，因为我们事实上也通过“远距离”关系行使对人的仁慈；但是，我们对此一无所知。只要社会学的外衣没有脱下，我们就仍然在历史中，也就是说，在伙伴和邻人的争论中，不知道仁慈是在这里还是在那里。

因此，应该交替地承认：是历史——及其伙伴和邻人的辩证法——维持仁慈的范围；但是，最终说来，是仁慈支配与伙伴的关系和与邻人的关系，并给予它们一种共同的意向 的，因为仁慈神学的外延可能小于历史神学。

上帝的形象和人的历史

致F.和J.-P.，1960年8月2日

1.在一种**“**历史**”**神学看来

当天赋神权学派的神学家制定《创世记》第一章用华丽的词语讲述的人的学说——“我们要按照我们的形象，按照我们的样式造人”——时，他们显然没有看到蕴涵的丰富意义。这就是长期以来人们通过不朽的象征重新进行思考的任务，从此以后，这个象征就属于《圣经》正典的永恒财富。我想立即把在奥利金 [12] 和奥古斯丁之前的一些希腊和拉丁教会圣师们所做的最伟大解释呈现在我们面前；乍看起来，我们顺势沿着比喻的思路所作的局限性描述已经被推翻。

我们理所当然地认为，上帝的形象是一种单纯的印记，就像工人的产品标志；然后，我们在我们中间进行讨论，以便了解这种印记在罪恶的结构中是否稍微地、大量地或完全消失。但是，如果我们反过来看比喻，如果我们在上帝的形象中不寻找阴文的印记，而是寻找打印力量本身，我们的反省会得到什么结果？如果我们把印记不是当作由一位工人留下的痕迹，因为他让时间来磨损其产品，而是当作在历史和时间的创造运动中的一种连续活动，我们的反省会得到什么结果？

此外，我们最希望在哪里找到这种留下的印记？在个体的内心深处，在主观性中；我们认为，上帝的形象完全是个人的和孤独的思维和选择的力量；这就是内心深处；在上帝形象的原子论解释看来，我是上帝的形象，你是上帝的形象，历史的事实与这种神圣的、被动的、不变的和主观的印记是不协调的。

不过，你们要倾听教会圣师的声音；在他们看来，上帝的形象是个体的和集体的人，是通过逐渐成长形成的，朝向上帝的显现，直至耶稣形象的显现的人；你们要倾听伊里奈乌斯[13]的声音："人首先应该出生，在出生之后，应该长大；在长大之后，应该成为成人；在成为成人之后，应该繁殖；在繁殖之后，应该获得力量；在获得力量之后，应该享有天福；在享有天福之后，应该看见天主。"还有："首先应该有自然，然后，有生有死的东西被不朽的东西战胜和吸收，人应该按照上帝的形象和样式被创造出来，认识善和恶。"我的朋友们，我们是否仍然按照新柏拉图主义的思想来衡量这段文字所表示的思想革命，因为在新柏拉图主义的思想看来，现实是一种逐渐的远离，一种不可避免的变暗？随着人们从不具形式的"大一"走向不具形体的"大智慧"，走向扎根在物质中的"大灵魂"和灵魂，什么是绝对的黑暗？我们是否感觉到这段文字与得救的幻想的距离，因为得救的期望把这段文字理解为摆脱一种中性的或恶意的历史的孤独选民的个人参与，虽然与上帝的形象的出现无关？

这就是在古人和今人面前的关于上帝形象的基督教第一哲学：一种世俗创造的哲学，它是由地位略低于神的个人和集体的一个存在的出世提出的。

亲爱的朋友我和你们一样，都知道这种历史创造的观点所要求的所有补充和修正部分，如果这种观点能理解恶的严重性，恩典的广度、高度和深度的话。但是，我期望我们能理解恶不是需要清除的某种东西，恩典不是需要添加到人的历史创造中的某种东西，创造正是通过恶和通过恩典继续进行下去的。这就是教会圣师的理解：创造没有停滞、完成和结束，耶稣说："圣父一直工作到今天。"恶不需要清除，恩典不需要添加到创造中；而是应该丰富我们的创造观念，使之包含恶的恶意和恩典的无偿。在教会圣师看来，伟大的基督教教育学在于使一个罪人变成一位神。正如伊里奈乌斯所说的："如果人不知道与善相反的东西，如何能认识善？神何以还没有成为人的神？"之所以伊里奈乌斯和德尔图良[14]把恶和恩典包含在一种创造的观点中，是因为在他们看来，基督是在人的创造中从恶到恩典的转折点，是创造的继续，上帝形象的更新。你们要最后一次倾听伊里奈乌斯的声音："由于其无限的爱，上帝创造了我们之所是，以使我们成为上帝之所是。"

这就是我想展现在我们面前的宏伟画面，以便把风格、尺度和比例给予我们的反省。这幅宏伟画面并没有使我们倾向于一种积极的悲观主义，也没有使我们倾向于一种悲观的乐观主义——最终说来，这是一回事——而是使我们倾向于我们的个人存在的一种史诗般的意义，当我们的个人存在重新回到更广阔的人类和创造的历史观中的时候。

现在，我想问你们：对“上帝的形象”的这种沉思如何才能有助于我们转向我们的人与人的所有“相遇”？

有一种可能的方法；在几年前的一篇题名叫《伙伴和邻人》的论文中，我采用这种方法，我比较了人与人的“近距离”关系（与邻人的关系）和通过制度和社会机构的“远距离”关系（与伙伴的关系）。我们对上帝形象的沉思能使我们从作为终点的东西——即在一种爱的神学，同时也是一种历史神学的气氛中，所有这些关系的深刻的和隐藏的统一性——出发。教会圣师们清楚地知道，人既是个体的共有，也是集体的共有；人既是每一个人，也是 整个人类；有些学者还知道，亚当就是人（Anthropos），而不是一个非凡的老人，单独地和他的妻子生活在伊甸园里，他能通过世代交替传递其特有的和个人的恶意；他们能想象集体的个体，相当于民族的个体，体现在思想、意志和个人感情中的集体。

他们仍然理解这个悖论，因为他们维护上帝形象的历史和宇宙尺度。

当我们其他人，现代的人看到我们人类在友谊、夫妻和私生活的近距离关系和经济、社会和政治生活的远距离关系之间一分为二时，如何不感到惊奇？这种私下和公开的两分法使两者都变得荒谬，这和对上帝形象的沉思所产生的人类学正好相反。

为了揭示在个体和“粗俗动物”的现代对立中的虚假，为了重申西蒙·韦伊[15]的观点，我举一个简单的例子：语言的例子。这个例子是恰当的，因为上帝希望被人叫做logos（语言），按照《圣经》的观点，创造源于Parole（言语）。不过，我们如何体验语言的事实？语言并不是一种完全个人化的人类现实：没有人发明语言；语言的传播和发展中心没有被个体化；但是，为什么人超越语言？人之所以是人，是因为人会说话：一方面，语言之所以存在，是因为每一个人都会说话；但是，语言以一种制度的方式存在，我们就是在制度之中出生和死亡。这不是人没有完全被个体化，而是人既是个体和集体，也是集体和个体的标志吗？

如果我们沿着对上帝形象的最初沉思所开辟的这条道路，那么我们应该不赞成我们的日常经验倾向于的邻人和伙伴之间，近距离关系和远距离关系之间的对立；我们不应该被这种两分法迷惑，我们应该考察人际关系的各个领域，每一个领域都能以一种非常个人化的方式，或以一种完全无个性特征的方式来体验。

我打算按照合适的，教学的，同时也接近人类现实的历史的最自然和最稳定的联系的顺序：我们将区分拥有、权力和价值的关系。这种区分受到康德的实用主义观点的人类学启发，其优点是一方面把我们置于非常个人化的感情和激情，拥有、支配和炫耀（Habsucht，Herrschsucht，Ehrsucht）的激情的中心，另一方面把我们置于对人与人的关

系来说非常重要的三种制度领域的中心：拥有的经济领域，权力的政治领域，相互承认的文化领域。

第一个领域是由劳动和占有关系确定的；第二个领域是由命令和服从关系（或者也可以说，统治者和被统治者的政治关系）确定的；第三个领域在风俗、惯例、文物、艺术和文化作品中也有一种客观基础。由于拥有、权力和价值既属于感情世界，也属于制度世界，所以它们摆脱了伙伴和邻人的分裂，摆脱了近距离关系和远距离关系的两分法：同样的处境以一种人际方式和 在经济、政治和文化制度或组织的范围中被体验到。

鉴于私下和公开之间不断的相互作用，我想指出体现在拥有、权力和价值三个领域中的上帝形象的历史是什么。我们向你们提出一个大体计划，它分为两大方面。在第一个方面，我们解读拥有、权力和价值的失势。在第二个方面，我们解读赎罪的工作，致力于经济、政治和文化领域，处理个人的态度、团体生活及其结构和制度的基督教教育学。

2.拥有、权力和价值的失势

我们最初的语言例子表明恶贯穿个体和 集体：巴别塔的神话是作为交流工具的语言的解体的神话；语言因谎言，闲谈，奉承，诱惑而被当作个体的能力，因语言的分离和在文化团体、国家、阶段、社会环境方面的误解而被当作制度。在这里，我们有一个例子，它能激励我们大胆地对拥有、权力和价值进行分析，不必为个人的罪恶和集体的罪恶之间的对立感到不安：人不仅仅在其“心灵”中是恶的，而且在其人性的非个人化部分中，在作为其人性的基本结构的各种集体中也是恶的。

让我们从拥有的恶 说起。

在其本质中，拥有不是恶的：拥有是亚当和他耕种的土地的最初关系，是我得以延伸到我的东西，我所依赖的，我赋予其人性，把它当作附属范围的习惯占有关系。但是，拥有在其本质中是无可指摘的，是存在的最大陷阱之一。

有一种我们能在集体方面和个体方面发现的拥有的不幸；伦理学家经常谈到它：当我等同于我拥有的东西时，我就被我的拥有所拥有，我就丧失了我的自主权；这就是为什么富有的年轻人应该变卖其全部财产，跟随耶稣；《新约全书》中的基督大声说：“但你们富足的人有祸了。”[16] 这种无情的不幸是交流的障碍：我的东西排斥第三者，因此，个体在占有东西的时候相互剥夺；我们认为人的存在相互分离的看法就来自这一点。但是，在其本质中，存在通过成千上万的相似、交流和从属关系维系于各种任务，维系于“我们”；其拥有范围相互排斥和相互分离。

但是，这种个人的和人际的不幸也有一种集体的表达方式；事实上，拥有并不存在于所有制之外；在这里，我们的反省因马克思的反省而变得充实，我们不必考虑马克思主义的正统观念。在新教的复兴置社会结构于不顾，只关注个人的信仰改变的时代，马克思的伟大，其不可替代的伟大在于不做一位伦理学家；把马克思当作一位伦理学家的所有企图

使我们看不到他的分析的精华；马克思的伟大在于从结构方面对异化——从人性到非人性的转变——进行描述和解释，他写的一本书不是叫《资本家论》，而是叫《资本论》。

当然，资本是被取消的人性，被物化的东西；资本是人性在其中丧失的绝对崇拜物；因此，马克思主义是正确的：在一个被金钱的范畴支配的世界里，思想和言语是这个绝对崇拜物的变量；“唯物主义”是没有真理的世界的真理。这种唯物主义作为独断论是错误的（首先有物质，然后有生命，然后有人，然后有共产主义者），作为非真理的现象学是正确的。虽然人们也想到马克思主义的其他东西，如阶级的理论，作为普遍阶级的无产阶级，无产阶级的专政，但马克思主义的精华仍然是异化理论。掌握这种理论，就是为我们重建不是在道德的或不道德的个体方面，而是在拥有的制度方面关于恶的观点，从而揭示罪恶的历史维度。预言家非常了解罪恶，没有人第一次犯的、但所有人继续犯的罪恶，他们陷入罪恶，但每次都不能重新发现它：当我出生的时候，我就进入在集体方面已经败坏的拥有关系，尽管这些拥有关系不断地被道德上可耻的个人占有和剥削行为重新采用。

上述关于拥有的论述也适用于权力是政治的基本结构：权力涉及到统治者和被统治者的各种关系；即使在没有权力干预或代理的自治共同体的特例中，命令和服从也仍然是有区别的；正是通过实际地要求和强迫的无条件权力，一个历史共同体组成了国家，能够作出决定。

有哪一种关系比统治者和被统治者关系更脆弱呢？权力在人和人之间建立了一种不平等的，非相互的，有等级的和非博爱的交流。但是，这种关系是人类历史的基础和根基。正是通过权力，人创造了历史。这种关系在本义上创造了人，也使人失去方向：我们知道贤哲对显要和权贵的指责；《旧约全书》充满了对君主的激烈批评；《尊主颂》宣告“他叫有权柄的失位，叫卑贱的升高。”[17]；耶稣本人也提到“君主奴役他们”。古希腊悲剧认识到同样的问题：俄狄浦斯王，克雷翁，阿伽门农是傲慢的和可怕的高贵人物；苏格拉底描绘了暴君的形象，在成为无正义的城邦的牺牲品和被处死之前，揭示了暴君的非理性。阿兰[18]得出结论说：“权力造成疯子。”

不过，可以看到，权力的激情不是以享受为目的；对权力的真正迷恋有某种禁欲主义的东西；在权力的迷恋者看来，为了权力，作出享受的牺牲是值得的。

这是否意味着对权力的反省陷入了一种对权力的激情及其纠正甚至根除的纯属道德的思考中？每个人都认为，如果思维局限在个体运用权力的问题中，那么思维会突然停顿；“暴君”的问题只不过是“权力”问题的主观投射；有一种不能归结为个体的恶意，也不能归结为君主的暴力和臣民的怯懦的权力变态。一个人的暴力和众人的怯懦在一种惟一的邪恶形象中，在一种犯罪的形式中促成，作为原因的暴力和怯懦反过来造成了暴君及其施暴的对象。

这种权力的形象，这种异化的形式，能通过特殊的和独立的反省得到解释；圣保罗从神秘主义的角度谈论“权威”如同魔力；圣约翰也同样地谈论《启示录》中的“怪兽”。在这里，为了描述没有法律，没有分享，没有监督，没有诉讼程序的权力，为了揭示掩盖权力

的暴力的伪装，神秘主义的语言是最真实的。神秘主义的语言能最好地保存在imago dei（上帝的形象）中的启示力量；它能揭示人的生存不仅处在个体中，而且也处在集体中。存在着罪恶的法律，卑鄙的法律；一种罪恶的立法始终是拥有权力的个体，团体或阶级的恶意激情所必需的条件；例如，如果人们不同时揭露特殊权力，特别立法，以及战争本身，因为战争成了一种旨在永远维持殖民者和殖民地居民的关系的制度，那么以伦理学家的身份来揭露阿尔及利亚战争造成的苦难——好像人们能净化一场肮脏的战争——在当前是毫无用处的。

在这里，基督教徒都必须了解从洛克到孟德斯鸠的“自由主义”思想，以及巴库宁，巴黎公社拥护者，非斯大林派的马克思主义者的“无政府主义”思想对权力所作的批判。我还尤其想到了“社会主义或野蛮”小组，它致力于分析和解释在二十世纪的计划化社会中权力的结构，明确地提出在小型经济单位中工人管理和直接民主的问题，在东方和西方的专制民主国家中从上到下和从下到上的政治权力构成的问题。

这些例子提出了在受到教会圣师著作关于“imago dei”（上帝的形象）的解释的启发的神学人类学和适应当代现实的对权力的具体批判之间的连续性观点。在其范围内，上帝形象的神学观点应该能整合历史学家和政治家的具体批判的分散部分，历史上的基督教国家曾经让历史学家和政治家在其狭隘的和个人主义的概念范围之外发展。

人和人的相遇 在第三种关系中是否比在前两种关系中更加个人化？人们理所当然地认为事情就是这样。这里的问题在于什么？问题在于我们每个人继续的追求，对巩固我们自己的生存来说非常重要的尊重他人的追求；因为我们部分地因他人的承认而存在，他人的承认使我们提高身价，对我们加以肯定或否定，把我们自己的价值形象反馈给我们；人的主体的构成是一种通过舆论、尊重和承认的相互构成；当他人把我自己的不稳定形象反馈给我时，也把意义给予我。

有什么东西比这种在反映中的存在更脆弱呢？这种相互承认的关系随即产生了虚荣、自负和嫉妒的激情。在这里，伦理学家，小说家和剧作家是我们为自己的反映“形象”而斗争的可贵见证人。这就是一种遭到罪恶和邪恶破坏的人际关系，因为罪恶和邪恶进入了特殊人物的“肺腑”。

这是真实的；但是，为了承认的斗争通过文化现实继续进行，文化现实也许没有经济机构和政治制度的稳定性，但仍然是在黑格尔谈论客观精神的意义上的一种客观现实。正是通过人的形象，相互尊重的要求才能继续下去；人的这些形象产生了整个文化现实。我把文化现实理解为习惯，风俗，法律，文学，艺术；文化所体现的人的多种形象集中在文物中，艺术风格中，作品中；当我参观一个展览，比如，凡高作品的展览时，我面对体现在一幅作品，一个物体中的一个世界形象，艺术作品是交流的工具；即使呈现出的东西不是人的脸，传递的东西也仍然是人的一种形象；因为人的形象不仅是人的肖像，而且也是人的目光在物体上的所有投射；在这个意义上，一个静物就是人的一种形象。

但是，人的所有这些形象被纳入我们的人际关系中；它们是处在两个人相互交换的目

光之间的无声中介；我们通过人的形象相互观察；文化使我们认为最直接和最接近的关系充满意义。

不过，如果我们的相遇以体现在文化作品中的人的形象为中介，那么人际关系可能被埋没在这些作为中介的形象中；这就是当一种美学或文学思潮败坏或改变人在性、工作或休闲方面对自己形成的基本形象时发生的情况。人们甚至能说，这就是人际关系发生动荡的一个基本原因；因为文学和艺术通常有一种暴露的功能：当艺术家持之以恒地，甚至得意地表现邪恶时，他就撕破了有正统观念的人对自己形成的传统的和虚伪的形象，因此，艺术家在毁坏人的形象的时候，往往被指控毁坏了人；作为真实性的大师和诱惑的大师，艺术家的角色必然是含糊的。但是，你们同时可以看到，对人际关系的堕落方面的沉思不能把动荡和危机搁在一边，因为它们在文化表达、集体幻想和美学沉思方面起着作用。人的形象始终在每一个人的内心深处形成和解体，但也通过支撑人与人关系的所有这些“对象”，从经济对象，经过政治对象，直到文化对象。

3.赎罪的冲动

现在，我想和你们一起解读另一块记事板，它是用热情和快乐的文字书写的：“赎罪”。希腊教会圣师解读神化。我首先想说，第二块记事板不完全是第一块记事板的复制品。在几年以前，卡尔·巴特 [19] 在评论《罗马书》第五章（第12—21节）时，强调圣保罗的一个决定性表述：“若因一人的过犯，众人都死了，何况 神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍的临到众人么。” [20] 之后，又说：“若因一人的过犯，死就因这一人作了王，何况 那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王么。” [21] “更何况 ……，何况 ……”这就是神的分寸，神的过分：如果恶多，那么恩典更多 。

我问你们，我们是否相信这种解读？我们能发现上帝会用来回答恶之多 恩典之更多 吗？是的，我们肯定会用正统观念说，这种更多就是耶稣一基督；但是，在这个广袤的世界中，我们能从中看到何种迹象 ？我们不敢在别的地方，只敢在一种外加的快乐、平静和确信的内心体验中寻找这种“更多”的迹象。我们相信罪恶在外在性中是多的，但也相信恩典仅仅在内在性中才更多。在内心生活之外，在作为避难所的小团体之外，是否没有恩典之更多的迹象 ？在世界的大舞台上，是否没有恩典之更多的迹象？自奥古斯丁以来，应该承认这一点，分歧已经出现；在占统治地位的神学看来，罪恶可能是集体的，但是，恩典必然是私下的和内心的。上帝的城邦源于massa perdita，massa iniquitatis，irae，mortis，perditionis，damnationis，offensionis，——massa tota vitiata，damnabilis，damnata（败坏的团体，不公正的团体，愤怒，死亡，破坏，惩罚，憎恨，——败坏的、应受惩罚的和被惩罚的团体）。只有教会作为受苦者团体得救的“肉体”而出现和继续存在。

我清楚地知道，讨论一种集体现实的得救是困难的，但我想直截了当地讨论它 ，不

隐瞒讨论的困难；我们有理由说，得救应该通过赦罪；人们是否能对一种来源不明的现实宣布赦罪，而这种现实能意识到赦罪？这是十分令人困惑的，我犹豫不决；我摸索和怀着冒险的心理，我想深化我的思考。

我问自己：我们是否确信能理解赦罪的范围？由于我们对得救的原子论观点，我们不是缩小了这个范围吗？上帝通过恶和恩典使人类的成长朝向神化，希腊教会的圣师们对人类成长的崇高看法不会使我们放弃与罪恶概念平行的我们关于赦罪的个人主义概念吗？

我试图在一种非伦理学的意义上，在一种我大胆地叫做系统化的，其整个范围中与imago dei（上帝的形象）相称的意义上找出这种赦罪的迹象。我不准备按照前面的经济、政治和文化的顺序。我准备从政治出发。事实上，我们在这里能以圣保罗的法官学说为依据；由此出发，我们也能讨论人际关系的其他方面。

圣保罗在《罗马书》第十三章中阐述了一种法官理论，我们不考虑对我们并不重要的方面，而仅仅考虑：权威“来自上帝”是因为制度的特点，而不是因为个人的特点。

“凡掌权的都是神‘所命的’。[22]以抗拒掌权的，就是抗拒‘神的命’。”[23]（《新约·罗马书》第十三章，第1—2节）“因为他是神的用人，是与你有益的”（同上书，第十三章，第4节）；我们所重视的是权威的“功能”。制度，命令，利益，功能，所有这些词语都处在我刚才所说的集体的范围内。这表示什么意思？这是否意味着成吉思汗，拿破仑，希特勒，斯大林作为个人都通过一种神权的选择被授予权力？不，我以为，这意味着只要有国家，不管权力的拥有者是否心怀恶意，发生的事情总是对人有益的。我把对国家的这种信任当作一种打赌。这个打赌就是：最终说来，国家是有益的，不管拥有权力的个人是否心怀恶意。

然而，应该承认，圣保罗打赌赢了；不管是否运用暴力，帝国都促进了权利，知识，文化，福利和艺术；人类不仅仅继续存在，而且还得到了发展，变得越来越成熟、越来越完善、越来越负责：以一种神秘的方式，天上的耶路撒冷仍然是神秘的，佩剑法官的暴力教育学与博爱的教育学结合在一起。不应该忘记，第十三章是插在两段颂扬互爱的赞歌中间的；这足以证明圣保罗并不在意个人关系和公共关系之间的区别，他在前面一章说：“不要以恶报恶”。[24]在论述国家的一段之后，他又说：“爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法。”[25]因此，法官理论插在对博爱的两个要求之间；这并非没有矛盾：因为同爱的规则相反，当法官在惩罚的时候，他是在作恶；我们如何来理解同样的赎罪安排却通过两种教育学展开？我们生活在两种教育学的分裂之中。

人们会提出反对意见，认为圣保罗的法官学说并没有要求人们在历史共同体中寻找赎罪的迹象，因为法官并没有戴着博爱的标记；新教的神学不是更喜欢谈论作为保守的范畴，而不是作为赎罪范畴的政治吗？人们在这种区别中得到了什么？人类不仅延续了下来，而且还受到政治的促进、规定和教育。如果这种教育处在赎罪之外，与《新约全书》又有什么关系？圣保罗为什么谈论它？如果赎罪撇开一部分是政治的人类实际历史，赎罪不是抽象的和不现实的吗？

三种解释也许能使我们减少在赎罪和这种人类教育学之间的不一致，因为赎罪的标志是博爱，使徒说，这种人类教育学是上帝为了我们的利益规定的：我们不想谈论在人类政治发展方面的赎罪，因为我们丧失了赎罪的基本意义之一，这个意义就是人类的成长，向着成熟和成年的发展。伊里奈乌斯说："为了成为上帝，应该成为人。"但是，正如圣保罗所说的，如果最倾向于世俗的制度，最倾向于非教会的法官是公正的，合乎其职能的，那么就有助于这种成长；在这个意义上，成长是在人类团体的赎罪道路之一。康德还理解后奥古斯丁的神学家通常不理解的东西[26]。"大自然用来发挥人的所有禀性的方法是让他们在社会中对抗，因为对抗最终是社会正常秩序的原因。"

成为公民社会的工具的这种"孤单的社会性"，不就是教会圣师神学的世俗化表达吗？如果赎罪确实需要走上帝安排的法官的曲折道路，而当法官是公正的时候却不是神职人员担任的，不正是因为这种表达是世俗化的吗？

第二种解释是：法官的暴力教育学通过空想的细线维系ordo amoris（博爱的范畴）。事实上，空想有一个很大的神学范围：它是希望的曲折道路之一，人为了神化而进行的人化的曲折道路之一。在社会手段多和目的少的时代，空想有一种用处；我想到了自由党人，无政府主义者，巴黎公社拥护者，写《国家与革命》的列宁持有的国家消亡的空想；事实上，正是通过国家消亡——至少，我们今天看到的国家退化——的空想，我们梦想政治和友谊的调和；是的，我们梦想的国家只不过是事物的管理者和自由人的教育者。

这种空想对政治的命运至关重要：它把它的目的，它的紧张，也可以说，它的希望给予政治。无政府主义者宣扬取消强制的、好战的和警察的国家，我在他们那里认出我的《新约全书》；我的《新约全书》从我的手中掉落，被一个不知道他是否在听耶稣忏悔的人捡起。这不就是圣保罗应该自己解读空想的条件吗？他说：法官"是神的用人，是与你有益的。"然而，在普遍的、和平的和教育的国家产生之前，哪一个国家是为了你的利益而用人？现有的所有任何国家都不符合空想，但空想为国家指出了意义和方向。

第三种解释是：在国家的暴力教育学和博爱之间的距离不仅因空想而缩小——这使人想起在历史之外的调和，而且也因非暴力主义者的实践而缩小，他们在目前显示了这个迹象。我特地想到了甘地，美国黑人运动的非暴力主义方式，以及在欧洲的非暴力抵抗的各种表现方式。非暴力主义者做了些什么？乍看起来，非暴力主义者被排斥在政治界之外，因为非暴力主义者不服从权威，但实际上，非暴力主义者在事物的深处拯救国家，使我们看到国家的目的只是为了把人引向自由和平等；非暴力主义，就是适时和不合时宜的国家之希望；它是在本义上的"不合时宜的"希望。事实上，非暴力主义者的手段提前与一切国家，包括暴力国家的目的一致；通过这些手段，非暴力主义者向国家表明它致力于赎罪，也就是说它为了所有人的利益而工作。

这些解释也许能使人理解在何种意义上人类的法官是赎罪的工具。真正的赎罪不仅仅是通过博爱，而且也是通过"粗俗动物"进行的。

我准备讨论在拥有、权力和价值三个领域中的赎罪。我不按照顺序进行讨论：我已经在政治领域取得了突破，通过制度——我们敢赞同圣保罗的说法，制度是由上帝规定的

——描述了团体赎罪的主题。

人们是否能发现在属于政治范围内的经济范畴和文化范畴通过制度赎罪的类似物？我们需要扩大和普及制度的概念，使之涵盖稳定的和持久的中介作用，人类得以相互交流的艺术作品和工具的整个领域。

我们的反省从政治延伸到经济是很容易的：我们已经说过，人和拥有的关系不存在于所有制和经济权力的组织之外。不过，一种明确的希望是通过《圣经》本身与对自然的统治联系在一起的；我在《诗篇》第八篇中读到：

“我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮星宿，便说，人算什么，你竟顾念他，世人算什么，你竟眷顾他。你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。”[27]

因此，对事物的统治是通向人的成熟和成年的道路之一，因而是imago dei（上帝的形象）的表现方式之一。不过，我们今天知道，这种统治是由劳动组织、经济预测，以及经济权力所“建立的”所有形式规定的。因此，它不仅仅是个体和拥有之间的个人关系，而且也是需要赎罪的整个经济制度。所以，应该把我们在前面局限于行政官员的解释应用到整个制度。

首先应该看到，只有当政府权力机构的概念脱离其纯粹的镇压和刑事功能时，其完整的意义才能显露出来；今天，我们更清楚地知道这一点，镇压的功能仅仅显示出作为“既定的秩序”，即作为“既定的无序”的秩序；制度之所以是王国的象征，只是因为制度建立了人类团体，建立了城邦；惩罚只是为了维护已经建立的秩序；可以说，惩罚是制度的基础，惩罚是制度对“恶人”的回击，恶人的部分使命是使未来的制度更加公正和更加合理。这就是为什么当我们把制度概念扩大到经济和社会领域时，我们不仅显示出公正的人的意义，而且也显示出制度的神学意义；在这方面，现代国家的发展就是圣保罗制度概念的生动的和具体的解释。[28]

另一方面，我们关于空想的功能，即纯属人的、合理的和世俗的希望表达的论述，在这里不仅仅发现了一种基本的应用，而且也发现了一个非常具体的支点。当镇压的国家的消亡的纯政治空想不与非异化劳动的空想协调时，它是一种抽象的空想；也许，这是一种特殊的空想，对拥有和与之不同的贪财的厄运作出反应的空想；因为一切厄运都能通过富有（物质的富有，智慧和精神的富有）表现出来：“但你们富足的人有祸了！”因此，一切降福应在这种同样的语调中找到其投射。如果不进行一次革命来推翻由所有制建立的剥夺所有权和相互排斥的关系，它能有何种意义？在拥有中丧失的人的本质的重新获得，或因拥有而分离的人的和解，在国家消亡的空想下，是调节能揭示未来天国的经济思想的空想。

如果我继续比较通过法官的赎罪，我不是应该说政治中的非暴力主义在方济各会的贫困中也有其对称物吗？方济各会的贫困不是不适时地——对于合理的和有规律的经济来说

是不适时的——预示着与个人占有和嫉妒联系在一起、并且能产生冷酷和孤独的厄运之结束吗？一种宽宏的赎罪观点不是教我们识别天国某些迹象吗？在天国里，进行着与怪物-资本和野兽-国家的消亡联系在一起的最疯狂事业吗？

我的朋友们，我小心翼翼地在危险的道路上前进，我问你们，希望是否在召唤我们，或仅仅是世界的诱惑……。也许，有些希望的珍珠遗落在虚幻的希望的草堆中。

谈论文化 方面的“制度”比谈论政治、社会或经济生活方面的“制度”更显得奇特。但是，只有当制度的深刻意义延伸到在文化、文学和艺术中的人的形象时，它才会显露出来。事实上，这些形象已经形成或构成了；它们本身具有的稳定性和历史超越了个人意识的偶然性；它们的结构能由一种想象的精神分析得到解释，因为这种想象的精神分析针对人的这些形象的主题，针对其力量和发展的路线：正是在这个意义上，文化是在想象事物的传统方面形成的。因此，也应该在这个方面寻找未来天国的迹象。

不过，想象具有一种形而上学的功能，我们不能把这种功能归结为无意识和压抑的生命欲望的简单投射；在人的可能事物方面，想象具有一种探究和探索的功能。想象尤其是人的可能事物的形成和构成。正是在其可能事物的想象中，人预言自己的存在。从此以后，人们理解在何种意义上能谈论一种通过想象的赎罪 ：正是通过无罪和复圣的想象，希望在人的方面发挥作用；在广义上，复圣的形象是神话；不是在神话的实证主义意义上，也不是在传说或寓言的意义上，而是在宗教现象学的意义上，在人类的整个命运的一个有意义故事的意义上；mythos [29] 表示言语；作为神话创作功能的想象也是一种精神的工作，支配我们的世界观的决定性变化；一切实际的 转变首先是在我们的主导形象方面的革命；人在改变其想象的时候，也改变了自己的存在。

来自文学和艺术的一些例子能使我们理解这些本质的革命。我在前面已经说过，人在对自己的外貌形成的形象可能被弯曲；在这里，我想起了文学和造型艺术的暴露功能，迷惑和 说出真相的模棱两可。我现在想说，不必在暴露的反面去寻找赎罪的迹象；恰恰相反，得救通常是通过暴露显示出来的；形象是在最有破坏性的表面现象中“建立”的；有产生净化效果的讽嘲，也有背叛的申辩；正如法官实施惩罚，文学也用揭露和暴露的利剑实施惩罚。

但是，暴露本身只不过是文化空想的功能；因为想象探究人的最不可能的可能性，所以想象是人类走向更明智和更成熟，总之，走向成人气质的慧眼。艺术家在文化界的表现如同非暴力主义者在政治界的表现；他是“不适时的”；艺术家冒着最大的风险，因为他不知道他是在创造，还是在破坏；他不知道他以为在创造的时候却在破坏，他不知道他以为在破坏的时候却在创造；他不知道在除草的时候不应该播种，他不知道在播种的时候不应该除草。

那么，是否应该为做人的巨大风险担惊受怕？是否有可能把人在善和恶方面的风险和上帝的宽容联系在一起，并且相信上帝的宽容？

我在开始讨论的地方结束讨论，因为我自己在冒险谈论教会圣师对上帝形象所作的解释；因此，我最后再回到教会圣师。当诺斯替教徒用恶的问题为难他们时，他们毫不犹豫地把不服从的自由人的产生包含在创造的伟大中；在他们看来，恶的危险包含在整个创造的成熟之中。

伊里奈乌斯认为：“上帝表现出了宽宏，人认识到服从的善和反抗的恶，慧眼从两者中得到了经验，用判断来选择最好的东西，对于上帝的戒律，既不怠惰，也不疏忽……”在德尔图良看来，人也是通过其自由依附从上帝那里得到形象：“因此，上帝的形象和样式在其意志中必然是自由的和独立的，因为上帝的形象和样式正是在这种自由中确定的。”他又说：“通过自由，人不再是自然的奴隶；人占有自己的财产，保证了自己的优秀，人不是接受东西的孩子，而是表示同意的成人。”

也许，应该相信，上帝希望能自由地被理解和爱戴，却冒着被叫做“人”的风险。

---

[1] 赫伊津哈（Johan Huizinga，1872—1945），荷兰历史学家，1942年被纳粹扣作人质，关押至死。《中世纪的衰落》是他的主要著作。——译者

[2] 伯里克利（périclès，约公元前495—前429），雅典最伟大的政治家。——译者

[3] 从19世纪起产自法国孚日省省会埃皮纳勒的简单的、夸张的、大众喜爱的画像。——译者

[4] 尊主颂（Magnificat）：基督之母马利亚所吟唱的一首颂歌，见《新约·路加福音》第一章第46—55节。此歌首行为“我心尊主为大”。——译者

[5] 乔治乌（Gheorghiu，1901—1965），罗马尼亚政治家。——译者

[6] 《新约·路加福音》第十章，第30—36节。——译者

[7] 《新约·马太福音》第二十五章，第31—41节。——译者

[8] 彼拉多（Pilate）是主持对耶稣的审判和下令把耶稣钉在十字架上的犹太巡抚。——译者

[9] 《新约·约翰福音》第十九章，第11节。——译者

[10] 《新约·罗马书》第十三章，第1—7节。——译者

[11] 埃斯基洛斯（Eschyle，中文译名根据希腊文Aiskhulos译出，约公元前525—前456），希腊悲剧诗人，他为庆祝萨拉米斯战役的胜利，写了《波斯人》。——译者

[12] 奥利金（Origène，约185—约254），早期希腊教会的神学家和《圣经》学者。——译者

[13] 伊里奈乌斯（Irérée，120/140—200/203，中文译名根据拉丁文Irenaeus译出），二世纪基督教神学家。——译者

[14] 德尔图良（Tertullien，约于155—160年间出生），公元二世纪著作极其丰富的基督教神学家。——译者

[15] 西蒙·韦伊（Simone Weil，1909—1943），法国哲学家、作家，就读高级师范学校时曾是哲学家阿兰的学生，曾深入工人生活，西班牙内战时参加国际纵队，1942年去美英两国参加戴高乐的抵抗运动。她死后发表的作品对法、英两国的社会思想产生影响。——译者

[16] 《新约·路加福音》第六章，第24节。——译者

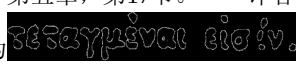
[17] 《新约·路加福音》第一章，第52节。——译者

[18] 阿兰（Alain，1868—1951），原名Emile-Auguste Chartier，法国哲学家，他的著作使几代读者深受影响，1951年被授予文学的国家大奖。——译者

[19] 卡尔·巴特（Karl Barth，1886—1968），瑞士基督教神学家，著有《〈罗马书〉注释》，在该书影响下，出现了辩证神学派。——译者

[20] 《新约·罗马书》第五章，第15节。——译者

[21] 同上书，第五章，第17节。——译者

[22] 希腊语为 

[23] 希腊语为 

[24] 《新约·罗马书》第十二章，第17节。——译者

[25] 同上书，第十三章，第10节。——译者

[26] 《从世界主义观点看的一般历史观念》，第五命题。

[27] 《旧约·诗篇》第八篇，第3—8节。——译者。

[28] “当国家不再是纯粹的镇压力量，不再是在历史的偶然性中建立的一种既定秩序的保护者，不能掩饰个体和集体的激情和利益的基本无序的一种秩序的保护者时，国家的功能获得它在上帝意图中的完整意义；在其固有的领域里，国家参与这些象征的建立，对信仰来说，这些象征预示着未来的王国。”R.Mehl，《拉罗谢尔的信仰解释》，第162页。

[29] 希腊语，意为“言语”，“寓言”等。——译者

第二部分

历史活动中的真理

I
人格主义

埃马纽埃尔·穆尼埃：一种人格主义哲学

我们的朋友，埃马纽埃尔·穆尼埃[1]不能再回答我们的问题：死亡的残酷性之一是彻底改变一部在写作过程中的文学作品的意义：这部文学作品不仅仅不再有下文，在所有的意义上，它已经完成了，而且也已脱离将其作者置于活人中间的这种交流、提问和回答活动。无论如何，它是一部成文的，也仅仅是成文的作品；与其作者的分离已经完成；从此以后，它进入了惟一的可能历史，它的读者的历史，它所熏陶的活人的历史。在某种意义上，当其作者离开人世的时候，一部作品到达了其存在的真理：每一次出版，每一个版本都开始了活人和一个潜在的死人的著作的残酷关系。

显然，决不准备进入这种关系的活人认识和爱戴这个人，当他活着的时候……每次阅读都使他们重新想起这位朋友的死亡，可以说，确认这位朋友的死亡。

我不能重读埃马纽埃尔·穆尼埃的著作，虽然著作应该被阅读，一个死人的著作应该被阅读。人们也不想在这些著作中寻找一种严谨的历史研究，而是想寻找能开始阅读和徒劳地继续被禁止的对话的某种混杂物……

我首先附带地重读埃马纽埃尔·穆尼埃在1932年10月和1934年12月之间发表在《精神》杂志上的文章（后收入题名叫《人格主义的和团体的革命》的文集中[2]），以及简短的和别致的人格主义哲学小册子《人格主义》[3]。这些文章差不多属于穆尼埃著作的两个极端时期：1932年和1950年。我的十分明确的看法是，1932年的文章形成了把他在整个哲学事业中的真正观点，并以充满活力和尖锐的形式包含了后来的著作的意向。

这个文集清楚地表明，穆尼埃的思想在否定的方面以他离开大学，与教育的决裂为标志，——在肯定的方面以一本杂志所代表的运动的参与为标志。第一种解释还有另外一层意思：诸如柏格森，布伦施维奇，布隆代尔，马里丹，《精神》杂志最初时期的同时代人的著作，通过其各自的风格实现了适合于大学生和教师群体，以及受过教育的成年人的教育形式。显然，战前的法国哲学是在广义上的教育功能的一部分。这种教育功能清楚地解释了大学哲学的力量和弱点：弱点是它把哲学问题置于生活和历史之外和形成自己的生活和历史的倾向性，因为最终说来，自己的生活和历史完全是不现实的；力量是它对方法问题、先决问题、关于“出发点”、“第一真理”和有序的推理活动的研究的偏爱。

在创办《精神》杂志时，穆尼埃试图建立一种非大学的哲学。当他离开教育界时——因为教育是一种以他的方式的参与——幸运的是他并没有闲着，而是开创和致力于一个运动；穆尼埃最初参与的是《精神》运动；正是在这个运动中，我们朋友的这种风格，这种方式和这种哲学意向确定下来了。

其最大的力量是最初在1932年把他的研究哲学方式与对文明危机的意识联系在一起，敢于超越一切哲学流派，追求一种整体的新文明。如果人们不从《性格论》和《人格主义》开始，我们就不能发现这个最初计划的规模；如果我们逐一分别比较穆尼埃的“哲学”与存在主义“哲学”，以及马克思主义“哲学”，那么我们就不可能得出什么结果。之所以得不出什么结果，是因为这三种“哲学”不是对同一类问题的不同解决办法，不是在同一个理论 层次上的不同观点，而是提出理论和实践、思考和行动的关系的不同方式。

应该重新考虑这种比较，特别是重新考虑这种比较的条件；但是，只有发现了人格主义的最初目的，一种文明 的目的，我们才能有效地进行这种比较；值得注意的是，形容词“人格主义的”首先修饰一种文明，一项文明的任务 [4]；1950年出版的《人格主义》使人想起这个术语在1932年“表示《精神》杂志和一些同类的小组围绕当时在欧洲爆发的政治和精神危机所作的最初研究”。

这种时代意识——把我们的时代理解为在文艺复兴时期产生的文明的危机，是人格主义接受的最初挑战；不过，这种危机意识远不是处在1932年法国的主导思想的中心；特别是这种危机意识没有在大学哲学中起决定性的作用，还不足以用激进的方式指导一项哲学使命。因此，正是对历史和文化特征的有系统的怀疑引发了穆尼埃的所有思考。反击的原因不是一种绝望、一种衰败的预言，或一种描述的态度，而是一个新的文艺复兴的计划。“重新进行文艺复兴”是署名穆尼埃的《精神》杂志第一篇社论的题名。

这个口号把一项任务和一种危机意识联系在一起，提出了1932年的人格主义的极端措施：问题首先不在于分析一个概念，描述一种结构，而是在于以某种战斗的思想影响历史。

这种意图超越了我们通常对一种“哲学”的理解；我敢说，穆尼埃是一代人的教育家、教育者，他如同贝玑 [5]。但是，应该除去这些词语中的双重局限性：它们援引从童年到成年的过渡，它们联系于一种教育功能，一种已经分化的社会团体（正如人们所说的“国民教育”）；我还以为，如果能把宗教团体这种表达方式移到一种整体文明的更大范围中，那么穆尼埃在宣扬一种觉醒 。

人格主义一开始就是一种与人的觉醒联系在一起的团体生活的教育学。

1932—1934年间，在一个新的历史时代的计划包含一种“哲学”和大学的多种“哲学”的意义上，这种意向或多或少是哲学的；这就是穆尼埃强调的东西，他认为普遍的 人格主义包含各种 人格主义。他对现代思想的伟大贡献是向职业哲学家提供了一种哲学基础，向他们提出了能建立一种或多种哲学、包含一种或多种哲学系统化的理论和实践的风格和样式，因为他站在狭义的哲学问题上，站在起点、方法和范畴的问题上。在我们中间的许多人看来，这就是我们对我们的朋友欠下的真正的债。当然，1932—1934年间，在它们所假定的价值、历史、知识、存在理论仍然是不明确的意义上，这种觉醒和这种教育学还不是一种哲学。但是，正如人们将在下面看到的，战后的著作使研究转到哲学的方向，把人格主义解释为存在哲学 之一。在1949年，穆尼埃写道：“人格主义是一种哲学，它不只是一种态度……它是一种哲学，它不是一种体系。因为人格主义明确指出了结构，所以它是

一种哲学，不只是一种态度……但是，其基本的断言是自由的和有创造性的人的存在，它在这些结构的中心引入了一种不可预见的原则，取消了最后的系统化的想法。”（《人格主义》，第6页）

因此，在我看来，穆尼埃从1932年到1950年的思想是从“人格主义的”文明 计划转向存在哲学的“人格主义的”解释的变化。这种重点转移的意义将在本文的论述过程中得到解释。

个人觉醒和团体教育学

显然，提出一种文明必须假定一种文明部分地——一个决定性的部分——是人的产物。进行、取消和重新进行文艺复兴是人的事业。人格主义被理解为“能建立一种致力于人格的文明的最初设想”（《宣言》，第8页）。

1.重新进行文艺复兴

如果E·穆尼埃确实并不厌恶地排斥伦理学家的精神，那么人们能把这种活动叫做伦理学，在他看来，伦理学家的精神通常消失在普遍性和雄辩之中，缩小到个体的范围，不是针对历史，充满了虚伪；对伦理主义的这种批判本身是对唯心主义的持续批判的组成部分之一，我们将不断地在过程中看到这一点。

但是，通过对“空谈理论或伦理主义的错误”的批判，穆尼埃协助重新建立伦理学的威信，使伦理学能贯彻技术、社会结构和思想的深层次，增加决定论和意识形态惰性的分量。应该使伦理学变得实在和真实。事实上，伦理学研究社会机体的漫长道路，仅仅使人格主义的和团体的革命的基本论断变得更加明显：一种文明“首先是一种对形而上学要求的形而上学回答，是向处在选择和责任的孤独中的每一个人提出的永久性冒险……”（《宣言》，第11页）。“每一个时代只有首先倾听历史的超人要求，才能实现一种近乎人的事业……我们的长远目标是我们在1932年规定的目标：在四个世纪的错误之后，应该耐心地和集体地重新进行文艺复兴”（《宣言》，第15页）。

事先相信一种文明是由经验的和“行动的”，而不是反思的选择和同意，以及发展中的价值决定的，这就是穆尼埃所说的“精神至上”，他极力用精神至上来对抗把精神驱逐到另一个世界中的唯灵论。但是，穆尼埃一开始并没有把这种信念当作社会学的先决问题，当作思辨的形式问题：什么是在人的选择和经济、政治、意识形态力量之间的辩证关系？他在事件的解读中和在需完成的任务的计划中大胆地提出这种信念。在这个意义上，这种信念属于“实践”的范畴，不属于“理论”的范畴：一切觉醒，一切教育学，一切改革就这样开始了。

同样的实践风格在人格主义主题的解释中被看出：穆尼埃一开始就避免从抽象的定义出发；他通过某种具体的直觉致力于文明的形式，进行一种“精神的分辨”。这种直觉首先针对一种批判的方式：战前的人格主义所有研究都始于“批判地研究完成其周期的文明类型或通过最初方向规定其后续的文明类型”（《宣言》，第15页）。穆尼埃的特有表达方

式是：在“纯粹的形式”和“有限的学说”中重新把握文明的这些类型，文明的类型不是理论，而是生活方式、存在方式，或如同他所说的，是“断面-界限”，“经验的方向”（《人格主义的和团体的革命》，第75页）。

资产者是用来作对照的基本“形象”；在这里，苏格拉底的守护神说不。关于资产者世界的所有解释的关键是整体上把它理解为正在没落的东西，理解为一种衰退的变化。资产者是一种下降的形象：从英雄到资产者，从征服和创造的价值到享受的价值。在资产者中的这种否定 的直觉导致对个体和人的对立的反省。个体首先是文明的一个极，更确切地说，是一个相反的极：用这个术语，穆尼埃在分散的表面现象中发现了多种倾向的联合，但是，在多种倾向之间，流动着同样的下降潮流：表面形象的不连贯性，无内在性的人被分裂的各种形象，对这些形象的自我满足，贪财者固有的吝啬，在财产中的安全，以及为了自我保护，最终提出冷静的、理性的和合乎法律的要求。作为现象和原因世界中的个体“世界”就这样使金钱的世界、非个人的世界、法律的世界结合在一起。

如果个体是其断面-界限的资产者世界是一种“缺乏的”世界（缺乏爱，缺乏存在），那么法西斯主义者的世界则是一个“虚假的”世界：其激情是一种虚假的慷慨，其国家主义是一个虚假的概念，其种族主义是一种虚假的实在，其好战是一种虚假的力量。这就是1933—1939年间的大骗局：布痕瓦尔德 [6] 最终揭露了欺骗。

因此，人的世界弥补了它的损失和丑恶的形象。

2.人的世界

人仍然是作为“人的世界”如实地被预见。当然，自1932年以来，人们找到了趋向于一种结构定义的表达方式，就像人们在战后经常找到的表达方式：人不同于作为在形象之外的生命统一体，作为“一切都与之有联系的不可见中心”（《人格主义的和团体的革命》，第69页），作为也许是一种“在自我中呈现”（《人格主义的和团体的革命》）的“惟一数字”的个体。人对唯灵论的逃逸和躲避的价值感到厌恶，希望改变自己的身体和历史的面貌。人藐视个体的贪财甚于一切；个体有要求，想占有东西：人给予和献身；人是慷慨的。

但是，这些表达方式与我得以走向一个需要推动的“世界”的冲动是分不开的；这些表达方式与其说是人的定义，还不如说是转向一种有待创造的文明的指针；因此，使命仅仅对于一个“沉思”的世界才具有意义，仅仅对于一个“参与”的世界才是体现，仅仅对于一个“剥夺”的世界才是共享。然而，沉思、参与、剥夺描述了作为“众人中间的人”的一个社会，即一个团体。人是真正的团体中的形象-界限，正如个体是资产阶级的非文明的形象-界限，党徒是法西斯主义的假文明的形象-界限。

正是这个意义上，穆尼埃强调“人格主义的和团体的革命”这个表达方式中的“和”，“和”表示转向我（Je）和我们（Nous）的惟一意向（“如果语言不是贫困的，那么谈论人格主义的和 团体的哲学就是多余的”，《人格主义的和团体的革命》，第91页）；人的觉醒和团体教育学是一回事。

这就是为什么不应该把关于人的描述和关于“团体苦行”（《人格主义的和团体的革命》，第96页）的描述分离开来，我们能在战前的著作中找到不同形式的团体苦行，其意义是一种“人的启蒙”。我仅仅记得其中的一些部分，因为我不打算对穆尼埃的研究进行概括，我仅仅想指出其研究的目的和方法。

从1932年起，他同海德格尔一样，用“人们”（《人格主义的和团体的革命》，第79页）来表示大范围的人格解体的这种形象-界限，“《巴黎晚报》的读者的庸俗和冷酷”（《人格主义的和团体的革命》，第80页）就是这种人格解体的写照；然后，他转到“我们其他人”的社会，社会部分地是通过“党徒”团体实现的，并以朋友和伙伴关系为基础；他们的牺牲精神和英雄主义使他们超越了以舒适和幸福的价值为指导原则的“生活社会”，这些价值因相互关系中个人的独创性和自发性的丧失而破坏。在两种非个人的层次，科学大会提出的“精神社会”层次和作为民主法律目标的“契约法律社会”层次之间来回的“合理社会”出现了。

可以看到，这些社团类型与其说表示以涂尔干派或柏格森派的区分为基础的社会学客观范畴，还不如说表示通向一个“众人中间的人”的形象-界限的“苦行”阶段。我们能把这些阶段比作在另一个框架中的克尔恺郭尔的阶段，或比作柏拉图和斯宾诺莎的“科学等级”；马克斯·舍勒已明确地提出这些阶段中的某些阶段。无论如何，问题不在于来自观察的经验类型，而在于表明每个人和所有人趋于完善的共同生活的可能表达方式。总之，问题在于教育学 方面。 [7]

3.人格主义和基督教

在这里，这种教育学与基督教，与马克思主义之间关系的问题合理地被提出。显然，人格主义的觉醒和这种苦行怀疑基督教的“皈依”和马克思主义的“实践”。

不可否认，这种教育学直接受到基督教的“圣化”主题的启发：“圣人”的形象吸引人格主义的团体，正如“英雄”的形象吸引法西斯主义的社会（《人格主义的和团体的革命》，第75页；《宣言》，第79页）。

人的慷慨的典范是仁慈的神德，人的相互关系是在基督教《信经》中坦言的“圣人的相通”。在1939年冬天撰写的短文《人格主义和基督教》 [8] 显然与基督教的预言有联系，而基督教的预言则是与希腊人的非个人和自然主义思维方式、与人的世界的理解的决裂。是“神的感情力量”产生了个人的责任心，产生了在点名时说“到！”的人；是基督教的影响力要求人剥夺自己的财产，也要求人自尊：“它使人增强力量，但也使人失去力量。它松懈人的意志，放任人的意志。”除我之外的其他人可能会说，穆尼埃的基督教不仅仅对天主教的权威学说，而且也对罪恶学说（反驳路德，第50，58，67页），特别是“本性”学说持有一种特殊的天主教观点 [9]：在总体上，穆尼埃大体是在一种本质的托马斯主义的路线上，他认为托马斯主义的人道主义是在路德的悲观主义和启蒙运动的乐观主义之间的脊线。但是，对这种本质的托马斯主义而言，其作用是把在历史创造、探索和冒险的意义中的“自然”概念延伸至极限：这就是为什么最终说来，他更喜欢谈论“人的命运”，而不谈

论“人的本质”。

这是否意味着人格主义本质上是基督教的（和天主教的）？团体不可能成为“上帝的天国”，康德主义的“终极社会”和共产主义的无阶级社会的一种世俗的或非宗教化的投射？问题不仅仅涉及到基督教的正统观念，而且也涉及到在一种 相对一致的人格主义之内（不同信仰的）基督教徒和非基督教徒之间合作的可能性。穆尼埃不断地重申，这种合作原则上是可能的。

在我看来，加布里埃尔·马塞对哲学研究和基督教信仰之间关系的立场是非常明确的：人的主题在道德意识的“基督教周围”领域中，在敏感领域中产生和获得意义，它纵向地接受基督教的说教，横向地接受真正的基督教行为的有力影响，通过这种双重的作用，展现出其固有的可能性 。道德的人，能创造文明的人通过基督教接受自己的 预期。如果事情是这样，那么人格主义既不是在基督教方面的混淆主义，也不是在非基督教方面的折衷主义。

在我看来，穆尼埃就是在这个意义上谈论（物质的，生命的，理性的，精神的）“价值”，谈论“价值的等级”；差不多如同马克斯·舍勒及其弟子保罗·兰兹伯格 [10] （他在集中营悲惨死去之前，穆尼埃一直是他的朋友），穆尼埃把价值理解为经常的需求，但在人所写的历史之外是不一致的要求。因此，人格主义包含一种具体的伦理学，相对独立于基督教信仰，独立于基督教信仰的意义 ，但依赖于基督教信仰在某种意识中的实际出现 。按照这种观点，穆尼埃在1939年之前预言他与存在主义的争论，提到一种“人性”，一种他为之寻找新的“历史出路”的“基本真理”的存在（《宣言》，第8页，第13—14页）。他始终坚持他的基督教信仰和他的人格主义研究的连续性，从属于教育学范围 、而不是属于标准学范围的研究的观点看，这是十分自然的。从本质上说，穆尼埃心目中的教育家对启示的连续性比对概念的不连续性更敏感。但是，每当与非基督教徒合作的问题被提到首位时，他都援引具体的伦理学的这种独立。

在这里，并不是只有基督教徒才能在同时发现人的世界的任务中起主要作用；事实的基督教国家和已建立的基督教国家有时会堵住信仰的一些历史出路；于是，某种异端，某种非基督教的思想，很可能开辟这些基督教国家忽略的、甚至掩盖的价值领域。这就是为什么如果人格主义是一种教育学，那么基督教徒就不一定是不可知论者的教育家，而是要不断地向非基督教徒学习道德的人的这种文明力量之所在，因为事实的基督教国家通常使基督教徒对文明力量“不敏感”。基督教徒通常也落后于非基督教徒一大段距离，例如，在历史的理解，社会和政治动力学的理解方面（《人格主义的和团体的革命》，第103页，第115页，第121—131页，第140—143页）。

4.人格主义和马克思主义

穆尼埃与马克思主义的争论理所当然地能达到这种程度：尤其是在战后被理解为存在哲学之一的人格主义越容易与人们在狭义上所说的存在主义发生争论，一种文明的最初计划就越容易与马克思主义发生对抗。他对有待理解和定向的决定论的敏锐意识，使他处

在“社会主义实在论”的边缘；“因为他相信贫困的世界”（《宣言》，第43页），马克思主义不能被当作资产阶级世界的否定价值和法西斯主义的虚假价值。但是，特别在是在概念与概念，理论与理论的学术对抗中，应该比较人格主义“教育学”的整个精神状态和共产主义“实践”的整个精神状态。

人格主义指责马克思主义不是一种觉醒，一种教育学。在《为人格主义服务的宣言》的时期，这种批判具有唯心论的特点；它主要针对马克思主义的“唯科学主义”精神状态；它的实证主义倾向把实证主义当作“一个历史时代的最后哲学，因为它受到物理和数学科学的影响，受到源于物理和数学科学特有的和狭义的理性主义的影响，受到目前体现物理和数学科学的技术应用的非人性的和集中化的工业形式的影响”（《宣言》，第52页），然而，在这种理论性的指责后面，是有关的革命行动的意义；真正的问题是：马克思主义者最终靠什么来造就新人？靠经济和政治变化的未来 作用，不是靠从现在起 个人价值对革命者的吸引。只有扎根在人格主义觉醒中，一种具体的革命才有一种意义和一种机遇。马克思主义不是一种教育，而是一种改造（《宣言》，第60页）：这就是为什么马克思主义是“一种团体的人的乐观主义，尽管团体的人对人持有一种彻底的悲观主义”（《宣言》）。

这就是争论的焦点：人格主义的信念之所以并不是通过饥饿者和受辱者的反抗要求的东西，是因为不是以 人为目的 。不把自己的目的当作原因和手段的一种革命的风险，是以解放人和仅仅改变其异化的形象为借口贬低人的价值。在历史的解释方面，在今天的革命策略和世界战略方面，这种基本的指责蕴涵着所有的其他指责。但是，只有当人们在人格主义的“理论”之外理解其教育目的，人们才能重新认识这种基本的指责。当我拒绝把共产党撰写的惟一历史当作标准的历史时，我发现了在穆尼埃的教育学和共产党的实践之间的鸿沟：一种教育学也能向被有限的历史成功排除的人的可能性开放。从革命的要求超越实际历史的界限，不“把人类的精神财富托付给在这种时间标准中的这种党的标准！”（《人格主义的和团体的革命》，第140页），这就是一种具体的伦理学的意义。

从教育家到哲学家

人民阵线，西班牙战争，慕尼黑，世界大战，抵抗运动，民族阵线的政策……：人格主义“哲学”是否能没有变化地穿过这一系列事件，其中的每一个事件不仅是一种有待经历和解释的原始事实，而且也是一个已提出的问题和一个选择的机会？在这里，除我之外的其他人可能知道这些选择是什么，它们的独立和一致。

我看到埃马纽埃尔·穆尼埃的思想在三个方向展开：一方面，他的人格主义进行自我批评，对他自己的纯粹主义、理想主义和无政府主义的意向保持警惕，以最大的努力使自己受到历史运动的教育：沿着这条路线的著作有《什么是人格主义？》 [11] 和《二十世纪的小恐慌》 [12] 。但是，在穆尼埃不承认一种“纯粹的人格主义”的同时，他深化和净化了他的人格主义的基督教动机。不应该把前两部著作中的反纯粹主义与在《基督教的对抗》

[13] 中得到描述的福音主义净化分离开来。应该按照这两条思想路线来评价为确定人格主义在人的科学和存在哲学中的地位所作的（狭义的）“哲学”努力。巨著《性格论》 [14] ——篇幅大，视野广，涉及到的问题多，1950年的《存在主义引论》 [15] 和《人格主义》属于狭义“哲学”的第三条路线，因为重点已经从文明和革命问题转到理论性更强的结构和人的存在地位问题。

1.“反纯粹主义**”和“**悲观的乐观主义**”**

《什么是人格主义？》是经过十年的历史之后对1936年的《宣言》的重新解读。它进一步肯定了《宣言》，但转移了《宣言》的矛头。事实上，如果对人的轻视是马克思主义革命的特有危险，那么人格主义的伦理学也有它自己的危险，即需要自我批评：“对纯粹的某种关注看来是受我们的态度支配的感情：价值的纯粹，手段的纯粹。我们的知识分子的教育使我们倾向于首先在概念的净化中寻找这种净化，我们所驳斥的时代个人主义在使我们从学说的修正转向对我们的个人行为的过分关注，但并没有在我们身上留下痕迹”。为了对付“纯粹的守护神”，重要的是能更好地认识到不是我们造成的、我们只能部分地理解的、我们只能局部地把握的处境的重要性 ，并且能理解这种奴役不是一种厄运：这种奴役粗暴地对待留在我们身上的那喀索斯 [16] 。“只有当我们不是完全自由的时候，我们才是自由的。”在这里，已经显示出人格主义放在优先地位的存在哲学的类型：它的自由不是没有根据的，而是出于包含的必然性和承担的责任。在这里，对“有条件的自由”的说明转向对空想精神的批判，这种批判试图制定一个社会的图式和根据一些原则行动的规则，但不把事件的解读和历史力量的解释纳入这种研究。它的错误是对一种具体的伦理学意义本身的误解：价值不呈现给与时代斗争无关的无时间性的意识，而是呈现给处在危机之中，为了行动而辨别和为了辨别而行动的战士：“人格主义只有在一种具体的历史判断中才能显露出来。”

《宣言》和《人格主义的和团体的革命》已经包含了“在一种价值判断和一种事实判断的会合处”，“在一种明确的形而上学方向和……非常确定的历史判断的会合处”（《人格主义的和团体的革命》，第120页）肯定人格主义的这些论断。

因此，这本书倾向于把一种灵活的解释和摆脱唯科学主义困难的马克思主义辩证法结合在一起。它希望从侧面帮助马克思主义消除这种困难和像酵母那样在革命运动的内部起作用，并以团体效率的沉重教训来清除无政府主义的诱惑。它的口号不是：“在马克思主义之外”，正如人们在别处所说的，而是：“在唯物主义、集体主义和唯灵论的中心。”穆尼埃在战后隐约看到一种“开放的马克思主义”和一种“人格主义的实在论”的趋同。我把这些表达方式的直接政治意义搁在一边；在哲学家看来，“使集体主义人格化”的这种遥远希望在预防“人格主义的幼稚病”的同时，基于永恒的意义和某种“物质”的意义的“完全相似”的更深刻信念；在从天到地的捷径中，伦理学家的空洞雄辩，谨慎者的反复思考和折衷主义者的惰性阶段已经被超越。但是，在穆尼埃那里，在“精神”方面（1950年出版的《人格主义》中还可找到此词）对物质的歌颂不完全是思辨的：精神-肉体，永恒-历史的

直觉之所以有一个哲学的方面，只是因为它有一个实践的方面。这种直觉之所以导致对存在主义的悲观主义的批判，只是因为它联系于在最初的斗争中形成的这种传播文化的愿望："为了把人格主义放入当代的历史剧中，仅仅描述人、团体、全体人等等是不够的，也应该描述西方资产阶级的目的，社会主义结构的出现，无产阶级的首创作用，更确切地说，分析各种力量和可能性。否则，人格主义就成了一种无所不能的意识形态，丧失了革命的锐气，服务于保守主义和改良主义的惰性。正如人们所说的，一种刀剑的哲学成了一种假面具的哲学，本义上的一种欺骗。"

《二十世纪的小恐慌》进一步采取消除"直接加在人格主义启示上的误解"的办法，力图"弄清"我们时代的许多"教权人物"宣扬的"灾难"。尤其是第二篇演讲对体现在反技术主义的反抗中的全面恐惧进行社会的精神分析；穆尼埃在其中发现了一种原始恐惧，这是一种真正的自我恐惧，一种我们必然具有的对造物主的恐惧："在我们的同时代人看来，现代世界的集体灾难的焦虑首先是无能的和恐慌的旅行者的一种幼稚反应。"这是"因远离港口"而感到恐慌的"本能自卫"。"在机器方面，我们集体地处在恐慌的时代。"以前，人类害怕不可征服的自然，今天，人类害怕人类世界：人们用"一种受惊吓孩子的反应"对此作出反击。因此，穆尼埃的方法首先在于解释和还原反技术主义的神话，以便揭示真正的危险，人类世界的危险，这些危险不仅来自机器，而且也来自所有的抽象组织，来自人在他自己和物体之间，在他自己和其他人之间发明的所有"中介"（法律，国家，制度，科学，语言，等等……）："哪里有中介，哪里就有异化的可能。"

最后一种解释意味着即使已修正的进步概念也不能把一种不可还原的含糊性，一种僵化和解放的双重可能性排除在历史之外：人类创造的，后来作为有待解开的谜阻碍人类前进的处境，是机遇和危险的混合物。但是，人类的任务是拿机遇来冒险；追求人为的东西取决于人类的命运，因为人类有一部"历史"，不仅仅有一个"自然"。因此，穆尼埃非常接近马克思："自然不仅是人类的基础：自然也有待于人类来重新创造……今天，人类的使命是成为世界和自己的命运的造物主。"

在这里，思考到达了关键点：由整体命运构成的这种历史是否有一个方向？这种方向是否朝向一种完美？通向完美的特有途径是科学和技术的发展吗？最后，这种进步的方向对人类来说是"促成自己的进步的光荣使命"吗？这就是构成进步问题的一系列问题的复杂性。穆尼埃满怀信心地对它们进行研究，即使对一种预先的乐观主义，而不是对一种预先的悲观主义作批判的保留。在读者的心目中，这部著作倾向于用"悲观的乐观主义"的对立感情，即胜负未分的斗争所纠正的，失败的可能性所掩盖的信任方式来代替"积极的悲观主义"的感情状态。不应该谴责穆尼埃对他为进步的辩护系统化：他的最清晰的论述是按照18世纪的理性主义还是按照马克思主义的辩证法把基督教的末世学从进步中区分开来。特别是在第一篇演讲和第三篇演讲中，对《启示录》的解读把乐观主义放在优先位置，但作了许多保留，人们对此无权加以忽视。真正地说，穆尼埃用悲剧性的乐观主义时的"感情"或"情调"比最初看起来的更复杂：它包含两种可分解的倾向，第一个方面的倾向是趋于作为事件最后结果的乐观主义；更隐蔽的另一个倾向趋于历史是含糊的既蕴涵最好的东

西也蕴涵最坏的东西。埃马纽埃尔·穆尼埃引发了与历史学家、社会学家、哲学家和神学家的争论；他提出的问题处在一种《圣经》的神学和一种世俗的历史哲学的交汇点，处在作为肯定人的观点的结论的乐观主义和作为对一种隐藏意义的坚信的希望的交汇点。但是，其本身的作用又一次在于提防思辨地处理与当代世界的批判无关，与20世纪革命的中心问题无关的问题。

2.为了一种强者的基督教

与历史运动的密切关系导致一种使人易于神化的精神。但是，埃马纽埃尔·穆尼埃越强调他与马克思主义辩证法的相似，他就越以基督教超验性的一种艰涩的、尖锐的意义重新找到了平衡。这就是为什么如果没有《基督教的对抗》，就不应该接受《二十世纪的小恐慌》。《基督教的对抗》是1943—1944年冬天在迪厄勒菲特（Dieulefit）写成的，当时，物资奇缺，国内生活艰苦。除我之外的一个人说，这就是在埃马纽埃尔·穆尼埃心目中的基督教徒；在这部对普通基督教徒来说过于严厉、过于苛刻的著作中，我只知道它的哲学影响。人们可能会说，这完全是一种对力量的作用的沉思，圣托马斯在教会圣师之后已经对此作了阐述。他无法摆脱尼采的幽灵，就像《二十世纪的小恐慌》无法摆脱马克思的幽灵，这决不是偶然的。因为只有对尼采进行反击的基督教徒才是坚定的基督教徒，不会在他所接受的马克思主义那里变得软弱。这就是在战后最早出现的两类沉思的关系。尼采向基督徒提出了最终比马克思主义更中肯地指出这种关系的一个问题；因为马克思主义的反基督教的理由仍然是社会学的，因而不会使人感到惊讶：人们立即反驳说，马克思只知道基督教的漫画式形象，只知道没落的、并希望用被顺从曲解的《新约全书》来掩盖资产阶级特权的基督教国家。但是，尼采却试图在基督教国家的社会衰退后面发现一种原有的、与基督教的存在联系在一起的衰退：“给过去的文明及其走向衰退的生命披上一层和平面纱的基督教，是否真的是对新生力量的一种毒害，是男性力量和自然恩惠的敌人（……）？（……）基督教本身是否有一种固有的缺陷，其结果虽然因为历史的漫长和复杂性没有马上被看到，但最终还是显露出来了？”

埃马纽埃尔·穆尼埃试图利用“无神论觉醒”，就像利用“基督教觉醒”的挑战。

在“穿着深色服装的骑士”的带领下，基督徒的第一个方法是重新发现与尼采的对话相称的这种基督教悲剧的性质：超验性的悲剧，罪恶的悲剧，矛盾的悲剧——因为必须死于世界和介入世界，为罪恶感到痛苦，为新人感到高兴。但是，从这种悲剧到普通基督教徒的“新贵的诺言”，到忏悔者的“有点愚蠢的忧伤”，到“精神斗争的失意者或软弱者的生存困难”，到正直者的“精神怯懦”和“无生气和无活力的纯洁”，是一种怎样的衰落！

第二个方法是在真正的基督教的中心发现超越这种悲剧和最终把超越和绝望区分开来的原因：“在基督教的中心，在矛盾、焦虑和沮丧的苦行生活中，有一种朴素、自在、忍耐、忠实的谦逊和温柔的苦行生活，应该谈论软弱，超自然的软弱。”在穆尼埃看来，平淡和暗淡、怯懦和放弃的陷阱就在这种从悲剧到“软弱”的变化中。

“在实际 流逝的，然后在精神自由之后被重新找回的时刻中，有一种生命的色彩和力

量。有一种我们人类因信仰而产生的最初实在贫困。”

因此，基督教徒应该深入研究谦逊的意义，毫不留情地把谦逊和呈现出许多卑鄙面目的奴役区分开来：道德主义和条文主义，对脱离选择的精神方向的爱好，对马克思揭露的事件的顺从……。真正的基督教徒是这种高傲的和自由的人，他只是在上帝面前屈从，决不在“从失势到对抗”的道路上松懈。

3.人和性格

如果我们不能发现早期研究中的文化的意向，如果我们不进行马克思和尼采的会合所提出的双重自我批评，那么我们就不能研究本义的“哲学”著作——《性格论》，《存在主义引论》和《人格主义》[17]。

人格主义以两种方式明确指出了其哲学意义：一方面，它面对人的科学，面对客观的方法，以便能阐明人，另一方面，它面对存在的哲学。正如人们将看到的，这两个方面是相互协调的。

相对其他两本仅仅就篇幅而言的小书，应该把《性格论》放在首位；但是，在许多方面，哲学家的著作通常是可比较的。这本书首先与写作的处境有关；监狱生活的无所事事和在迪厄勒菲特的长期隐居使埃马纽埃尔·穆尼埃有一种与哲学家和心理学家相似的态度；在这些特殊处境中写成的著作表明了穆尼埃为《精神》撰写的理论作品可能具有的意义。另一方面，著作的观点把他置于客观认识和存在理解的边缘，科学和“个人秘密”的边缘。在心理生理学、精神病理学、精神分析、性格学、社会心理学等方面的大量阅读，使《性格论》一书成为几门客观科学在人格主义主题指导下整合在一起的一种广博的综合。

因此，这本书所关心的是从客观认识的角度考察人的概念的内涵。因此，人们可能错误地把人格主义置于与存在主义的对抗中；人格主义的意义首先不是论战的，而是整合的：显然，人超越了客观，但首先要整合自然和概括自然。

因此，人的概念部分地与当代心理学家、精神病学家和性格学家用以战胜元素概念的“结构“概念一致。但是，当他进行研究的时候，“个人秘密”却引发了对从结构到类型，到纯粹统计事实的还原的批判：类型更可能表示一种界限的外形，人格障碍的外观，而不是表示内在的可塑力量的状况：“只有在我们不完全是个人的情况下，我们才属于某种类型。”同样，当人的主题部分地与病理学家的综合图式一致时，人的主题反对临床的观点：“这不再是作为个人心理现象的障碍，而是作为个人心理现象的主题，我们把心理现象当作最后的对象提供给性格学家

更一般地说，穆尼埃不把性格局限在材料中，他试图证明有肯定能力的自我如何重新把握自己的性格，有时，顺从自己的节律和倾向，有时，补偿自己的缺陷，但始终通过一种价值提高的作用来完成自己的意义。从此以后，这种开放的性格学近似于伦理学：如果性格既是给定的，也是有意识的，那么一门纯客观的科学就不可能研究性格，因为需要感应的直觉和投射的意志。在这方面，最具有柏格森主义特征的注释（例如，性格学家与小说家的接近超过与博物学家的接近，见第42页；作为一种个人意义的个人解释的理解，

见第45页）不仅与这些注释所贯穿的结构分析不可分离，而且也与整个人格主义的教育学不可分离：“仅仅在符合人的本质的一种人道主义的意志中，才有人的认识。”“只有那些对人的将来有一种设想的人，才有资格解开活人的秘密。”因此，直觉既取决于客观的科学，也取决于“战斗的科学”（前言）。

所以，这种谨慎的意向使这部科学著作与人格主义联系在一起。反过来说，令人担心的是汇集在一起的知识不能增加冲动的分量。但是，最好能进入这部巨著的深处；其固有的节律将在漫长的曲折道路中重新显现出来，这个过程看来是主体所要求的：首先应该从最下面和最外面——社会的和有机的“气氛”——出发，以便描绘置身于环境，有根基的，只能把握他“所属”的一种环境的人（这就是性格的心理生理学，也是地理、社会、职业、文化环境的心理学的主题）；然而，也应该增加在低处和高处之间，在外面和里面之间的心理学家的居间作用，以便以各种方式反击层出不穷的二元论。长期以来，人们考察易感性的最初活动，它们表示“基本的心理震动”，然后考察心理力量的状态和所有“在生命流动中采取的最初态度”，它们表示生命的接受，即人对环境挑战的最初反应，但仍然与震动的力量一起作用（我是指第322—326页关于慷慨和贪财的论述，这些出色的描述正是我们的朋友的风格：这是对金钱和财产的道德和经济方面的研究，对创造和才能的形而上学反省的最重要直觉之一）。此时，仅仅在此时，为了现实的斗争 才占有一席之地，但还不是在认识论的狭义上，而是根据我们与我们的各种行为、环境斗争的范围，并非不包括只有想象能进入的这种“比现实更现实的现实”。

值得注意的是，穆尼埃并没有在我们对环境挑战的所有反应中突出意志的作用；在他看来，意志只不过是我们诉诸行动时对障碍的焦急：“意志只不过是从其进攻性方面，而不是从其创造性方面来看的人的行为本身。”总之，这部著作完全不是唯意志主义的，从下面——从生命冲动方面看，从上面——从创造的恩惠方面看，从侧面——从他人挑战的方面看，它与维持自我的肯定能力的想法是一致的。这就是为什么这部著作还没有完成对“意志的崇高和贫困”的评估，但又回到了两个理由：他人提供给他的理由，空间以拥有的所有东西提供给他的理由。因此，“他人的表演”和“拥有”在性格的多维度理解上增加了新的方面。

在价值提高、智慧和宗教生活领域中，他还发现了其他的方面；值得注意的是，在这部论述完整的人的著作中，这些观点并不是相互补充的，而是在一种可逆的相互关系中蕴涵着的：因此，自从生物对最初的挑战作出最含糊的选择开始，“原始的性格”就开始起作用，相反，意志需要通过构成不可战胜的性格特征的“道路和界限”。

这就是这部复杂的著作的内在必然性。

同时，我们看到在何种意义上人就是性格：当人面对人的科学，表明自己有能力整合和超越人类学认识的所有维度时，性格是人的另一个名称。

4.人和存在

整合和超越客体，这就是对一种认识的批判和一种本体论来说的存在的意义；因此，

只需揭示这种批判和这种本体论，就能对各种存在哲学进行比较。

但是，人格主义把法国的存在主义蓬勃发展之前的全部经验，特别是从思想到行动的预先联系的经验放到这个新的参照面。

在这方面，《存在主义引论》特别关注学说的研究。作为历史的引论，这本小书是很出色的，尽力按照最广的角度展现各种存在主义，尽力不使各种存在主义局限于让-保尔·萨特的存在主义。因此，人格主义又重新回到一种涵盖面很广的存在主义传统中："一般地说，我们能认为这种思想的特点是人的哲学对极端的观念哲学和事物哲学的一种反应。"

可以有趣地看到，埃马纽埃尔·穆尼埃执意与文明决裂，却非常强调他依据的传统的哲学连续性。这并不令人感到惊讶：自1932年以来，穆尼埃就强调指出，"人格主义的和团体的革命"是在价值永恒的基础上发展起来的，这个革命应该给予过去的要求一种新的历史出路。此外，揭示各种存在主义的当前规模和传统一致的意图并不是与"思想"运动的主要担心无关：穆尼埃使基督教人格主义接近伟大的存在主义传统之一，另一方面，指出在存在主义的所有关系之间有一个共问的起源，有一种提出共同的问题和主题的共同方式，继续致力于一种重视哲学的多元论和保留中心意向的整合。

这个意图是通过一种固有的方式表现出来的；穆尼埃不写一系列关于各种存在主义的专著，因为每一部专著需要对起源、影响和演变关系进行真正的批判，他想提出一些共同的"引导主题"，并根据它们依此确定各种传统。

如果我们考察这些"引导主题"，那么有两点非常明显：首先，人格主义只有借助于传统哲学，特别是大学哲学的分裂，才能整合到存在主义哲学中：认识论的主导地位的结束是这种分裂最明显的标志。认识的问题可以这样来表述：某个物体何以能成为一个主体的客体？用唯心主义的话来说：在主体方面，谁能使物体显现为一个为了主体的客体？因此，认识的问题涉及到的是人，但从人那里仅仅保留了能使物体的范畴成为可能的这个方面。因此，最终说来，一个已知的和已被解释的世界的一致性是认识论关注的东西，即使问题仅仅在于主体和主体的可能性。各种存在哲学都力图把认识者放回存在者之中，把主体放回人之中。在这里，忽略存在者是"哲学的原罪"。把认识的经典问题重新整合到一个更广的问题中，首先就是在整体上提出人类命运的问题；优先被给予一种变化，在那里，自由和身体，死亡和过错，激情和习惯，历史和私生活是反省的主要挑战。人格主义并不认为自己与这种变革无关，因为它对此作出了贡献。这就是为什么《存在主义引论》的"引导主题"类似于《性格论》和《人格主义》的主题。按照1936年的表达方式。"人格主义的觉醒"就是存在主义的"哲学觉醒"。

然而，我们要在这里指出第二点，虽然有类似，但在最初的意向方面还是存在着一些区别；即使各种存在主义使认识的问题从属于人类命运的一种解释，但它们仍然保留了思辨的和理论的表达方式，这种表达方式继续使它们类似于经典哲学的传统。"体系"和"客观性"的批判表明了在认识者和世界之间关系问题的永恒性。因此，存在主义第一次是一种经典哲学：通过它对人类存在者的处境所揭示的认识范围的反省；因此，对普

遍和特殊、本质和存在、概念和“存在量词”、秘密和问题的讨论具有重要意义；重要的问题也是真理的问题——即使人们谈论存在者的真理，主观的真理；或者，换句话说，问题仍然是理性的问题（卡尔·雅斯贝斯说，永恒的哲学 绝对是理性的赞歌）——即使人们走到极端，把“englobant [18] 理性”和无个性特征的和分析器的知性对立起来。——存在主义的哲学希望重新拥有客观性，重新制定一种新的可理解性，它经常冒着这种词语，一种新的“哲学逻辑”的风险。

在我看来，人格主义的积极的和展望的特点继续有别于存在主义的批判特点；诉诸行动的要求最终战胜了阐释意义的要求。

从本质上说，通过研究一种新的本体论，存在主义第二次类似于经典哲学，因为只有新的本体论能使存在主义摆脱无聊的长篇大论和悲怆的错误。其基本问题是：为我的存在，为他人的存在，为世界的存在意味着什么？什么是存在者的存在，一般的存在？海德格尔曾经说，最后一个问题还没有被彻底研究过，只是通过人类命运的解释被提出的；当我把人的思维解释为偶然的、存在着的、就是如此的，我就已经想到这个问题；虚无的概念仍然在本体论的范围中，在雅斯贝斯看来的“数字”，在加布里埃尔·马塞看来的“秘密”也同样如此。

在我看来，穆尼埃和存在主义本体论的会合可能是这样的会合：他的著作的教育意向超出了纯哲学的问题——批判和本体论——但是，按照上面的说明，它有哲学基础的价值；它称得上是一种哲学。为什么？

当这种会合投射在一种批判和一种本体论之上时，促成这种会合的意向在哲学中引入了一种感觉力，更确切地说，一种判断力。

不仅仅应该在《存在主义引论》中，而且也应该在《性格论》和《人格主义》中看到这种区分在起作用。他倾向于利用“存在主义的表演”，利用焦虑的主题，利用非理性主义，利用体验和虚无在存在中的呈现。

1）首先，穆尼埃比任何存在主义者都更强调人与自然，或如同他经常所说的，人与物质之间的联系和紧张。他坚持他对人和个体这对概念的最初分析，继续用这对概念来描述两个方向，而不是描述两个方面：出现或超越的方向和消失或合并的方向，他继续揭示在文明态度中的这种双重运动。然而，在十五年之后，本体论的观点变得越来越重要：人格主义“明确提出了结构”（《人格主义》，第6页），以人的名义研究“人固有的存在方式”（《人格主义》，第9页）。从此以后，词语“自然”和“物质”比词语“个体”有更广的含义，暗示一种比在《精神》的一篇按语中范围更广的辩证法，穆尼埃称之为人和宇宙的辩证法 [19]：《二十世纪的小恐慌》中悲观的乐观主义，对人类命运和使命的统一的所有思考都包含其中。

2）在所有存在主义中占有重要位置的“他人主题”在人格主义中产生了同样的共鸣：但是，在这里，个人和团体之间关系的预感也作为在存在主义分析的迷宫中的一种批判探测器起作用。人的创造性首先表现在交流中，而不是表现在孤独中（《人格主义》，第35页及以下），这决不是偶然的。因此，重要的是重新发现“创造活动”的本体论意义，自我

正是通过这些意义向他人开放，从自我烦恼走向自由，从贪财走向赠与。

但是，当埃马纽埃尔·穆尼埃非常接近加布里埃尔·马塞的时候，他又一次转而攻击“精神的反集体主义”，并在技术的和抽象的社会机器中寻找基本的中间团体。我甚至发现穆尼埃的最后一部著作比其他著作更关注“理性”：“如果思想是不可交流的，因而在某个方面是非个人的，那么思想就不是思想，而是妄想。客观的科学和客观的理性是主体间性的不可缺少的支撑。同样，权利是一种不可缺少的中介。”这部著作以同样的精神强调人类的时空统一性的观念，人类的时空统一性至少被理解为“向着个人宇宙的统一的运动”。

这一点解释了穆尼埃反对萨特的分析：例如，关于目光的分析；只有在我不能自主的情况下，他人的目光才能把我定为物体；当我退缩的时候，我觉得他人的行为是侵犯性的，但是，在这种情况下，“在不能自主的预先计划中，而不是在我的主体的自由中，我把他人理解为物体，在同样的情况下，我倾向于把他人当作侵犯者。”（《存在主义引论》，第103页）

3）从此以后，穆尼埃非常审慎地，以个人生命的“互补冲动”引入了静心，神秘，特殊性和决裂的主题。前面对私生活、金钱和财产世界的批判仍然是不言明的，表明这些基本范畴因分离而被割裂和歪曲：存在主义的主题“没有看到构成了其存在的和解，接受和赠与的自然倾向。”

《人格主义》也不像《性格论》仅强调意志那样，突出自由的主题；把自由放回“人的整个结构中”，不仅仅在于把自由和自由的条件联系在一起——在战争期间写的文章的集子里，有一篇叫做《有条件的自由》——而且也在于承认使自由成为“至高尊严”的价值：“我的自由不仅仅是涌出的，而且也是有序的，更确切地说，是被唤起的”；在这里，穆尼埃接近舍勒，布贝尔[20]，哈特曼，加布里埃尔·马塞——但是，按照他自己的方式：对资产者和幸福的批判和在战前提出的“团体苦行”，继续构成了这种价值哲学的具体内容。

4）最后，在穆尼埃看来，自由“不是人的存在，而是人成为人之所是，充分地而不是被迫地成为人之所是的方式”；“人不是存在；人是向着存在的运动，人只有作为人向着的存在，才是确定的。”价值就是表示这种向着存在运动的行动意义。

这就是与萨特决裂的主线。

穆尼埃不仅仅指责萨特把人类命运的解释和他系统地收集到的真正“绝望”体验当作典型和标准的做法。“对存在的愤怒是否仅仅表明因缺少加布里埃尔·马塞所说的人与生命的婚姻关系而产生的不满？”（《存在主义引论》，第60页）。然而，在方法的不一致后面，有一种真正的形而上学对立：“哲学的荒谬包含一种充满热情的要挟。正如哲学的荒谬经常导致争论，人们似乎只能通过一种卑鄙的行为或哲学幼稚症来研究理性或在世界上的存在，一种立场似乎只有在站不住脚的情况下才是不可反驳的。我们不怕威吓。即使没有否定一切的勇气，也至少要有否定的勇气。”（《存在主义引论》，第62页）在这里，我们重新发现了《基督教的对抗》的特点：区分就是把悲剧和绝望分离开来的刀片。在穆

尼埃看来，萨特的存在主义最好被叫做不存在的存在主义，因为它不承认和不接受慷慨和宽宏，在人的内心，慷慨和宽宏表明人的存在是在其意志的深处矛盾地赠与人的。存在的赠与使一种为 存在者的真理成为可能，一种在 存在者和存在者的 本质之间 的交流成为可能，而存在者的本质是其创造和革命的永恒方式。

如果需要概述“人”和“存在”这两个词语最初表现出的异同，那么我们能指出两点：

人和存在首先涉及到不完成相互包含的两类成见：一方面是道德和政治问题，与一种文明危机联系在一起的“教育学”意向；另一方面是与经典“哲学”传统处在紧张之中的批判和本体论反省。

另一方面，一旦人们站在存在哲学的批判和本体论的立场上，人就是确定存在的解释的一种方式；这个词语强调人格主义教育学使之变得不明确的存在的某些方面：这些就是我们刚才强调的方面，它们是关于人类存在的实现的物质条件，这种实现的团体道路，其价值的倾向，比实现本身更内在于实现的在存在中的基础。

我们倾向于使人的所有新观点从属于旧观点：一种直接作用于“二十世纪革命”的具体的伦理学研究。《性格论》提出的与人的客观科学的对抗，指出了还没有在存在主义的问题中被讨论过的另一个研究方向。因此，人和个体，人和性格，人和存在，是指出不同的研究领域的表达方式。

尽管埃马纽埃尔·穆尼埃不能把所有的方面集中在一起，但他已经看到了人的主题的多维度意义。然而，在我看来，我们给予他的东西是比多维度的主题更隐蔽的某种东西——在思想和生活的两种风格之间难得的一致：在古代的基督教伦理学家之后，他称之为力量 ，或对抗 的道德的一致——和内心的慷慨 或宽宏 ，而慷慨和宽宏能用宽恕和仁慈的某种东西减轻道德力量的紧张；这就是一种“伦理的”美德和一种“诗意的”美德的巧妙结合，它使埃马纽埃尔·穆尼埃成为既顽固不化，又作出奉献的人。

---

[1] 埃马纽埃尔·穆尼埃（Emmanuel Mourner，1905—1950），法国哲学家，在两次大战之间的思想和社会运动中起着重要作用，1932年创办《精神》杂志，揭露资本主义世界中经济、政治的无序状态和资产阶级个人主义，他的“人格主义”试图对基督教和社会主义进行综合。其主要著作有：《人格主义的和团体的革命》（1935），《性格论》（1946），《存在主义引论》（1946），《人格主义》（1949）。——译者

[2] 《人格主义的和团体的革命》，《精神》丛书，Aubier出版社，1935年（《穆尼埃著作》，第一卷，Seuil出版社）。

[3] 《人格主义》，《我知道什么？》丛书，法国大学出版社，1950年版（《穆尼埃著作》，第三卷，Seuil出版社）。

[4] 《为人格主义服务的宣言》，《精神》丛书，Aubier出版社，1936年（《穆尼埃著作》，第一卷，Seuil出版社）。

[5] 贝玑（C.Péguy，1873—1914），法国爱国主义作家，在第一次世界大战中战死。——译者

[6] 纳粹德国1937年在魏玛建立的最大集中营之一。——译者

[7] 在《哲学家埃马纽埃尔·穆尼埃》的论文中，我不能说明为什么教育学包括政治，我想指出它包含政治，并把它放在一种更广的观点中。资产者的典型形象仍然使金钱的问题成为穆尼埃的所有社会学分析的关键：《金钱和私生活》，《反资本主义》，《论所有制》等（《人格主义的和团体的革命》，第147页及以下），《从资本主义所有制到人的所有制》（Aubier出版社，1934年，收入《有条件的自由》，1949年）。应该看到为什么支配穆尼埃对所有制和社会主义的看法的“需要伦理学”和他的教育学联系在一起。但是，哲学研究不应该不解释对反技术主义偏见的持久斗争：“人格主义不是文明人躲避文明的世外桃源，而是在重新创造相应的文明时应该提倡的原则。”（《人格主义的和团

体的革命》，第152页）

[8]《有条件的自由》。三篇论文：《人格主义和基督教》（1939年）；《从资本主义所有制到人的所有制》（1934年）；《无政府主义和人格主义》（1937年），载《穆尼埃著作》，第一卷，Seuil出版社，1946年。

[9]“教会从圣托马斯的‘自然主义’中保留的东西首先是作为其灵魂的基督教人道主义的论断。”（反驳路德，实在论政治家的正统观念和悲观主义）“……这就是人的最有风险的构造物应建立在原有的和本来的基础上的观念。……”（反驳理性主义人类学及其不需要结构和基础的人通过人的创造观念）“……正是在这个意义上，天主教政治始终把关系的价值、时间的力量和梦想的界限与福音主义的或理性主义的空想联系在一起。”

[10] 关于保罗·兰兹伯格（Paul Landsberg），请参阅《精神》杂志中的文章：《反对上帝的无政府主义者》（1937年4月）；《对个人介入的思考》（1937年11月）；《神话批判引论》（1938年1月）；《卡夫卡和隐喻》（1938年9月）；《行动的意义》（1938年10月）；《论婚姻哲学》（1939年4月）；《对战争哲学的思考》（1939年10月）。——《人格主义的问题》，Seuil出版社，1952年。

[11]《什么是人格主义？》，Seuil出版社，1947年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[12]《二十世纪的小恐慌》，Cahier du Rhône，La Baconnière和Seuil出版社，1948年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[13]《基督教的对抗》，Cahier du Rhône，La Baconnière和Neuchâtel出版社，1944年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[14]《性格论》，Seuil出版社，1946年（《穆尼埃著作》，第二卷）。

[15]《存在主义引论》，Denoël出版社，1946年（《穆尼埃著作》，第三卷）。

[16] 那喀索斯（Narcisse），[希腊神话]对水中自己的倒影发生爱情、憔悴而死的美少年，死后变为水仙花。——译者

[17]《性格论》，Seuil出版社，1946年。——《存在主义引论》，Denoël出版社，1946年。——《人格主义》，“我知道什么？”丛书，法国大学出版社，1950年。

[18] englobant是雅斯贝斯的术语，指不可确定的，既在存在之内，也在存在之外，构成存在的最深刻、内在的和超验的原因的现实事物。上帝和我就是englobant。——译者

[19]《人和宇宙》（报告），1949年5月，第746—747页：人是宇宙的概述和语言：“在整个宇宙的神化中，人使宇宙人化和整合宇宙……，可以说，人继续最初的创造冲动。”穆尼埃并没有忘记宇宙对堕落事实的冒险的威胁。在《二十世纪的小恐慌》的结尾，他阐明了这种人和宇宙的观点。

[20] 布贝尔（Martin Buber，1878—1965），德国犹太宗教哲学家、《圣经》翻译家、20世纪精神文化生活中最有影响的人物之一。60岁时，逃出纳粹德国，移居巴勒斯坦。曾任以色列科学和艺术学院的第一任院长。——译者

II
言语和实践

真理和谎言

人们希望能通过对统一的赞美来开始真理的沉思：真理不是自相矛盾的，谎言则是各种各样的；真理使人聚集在一起，谎言使人分离和冲突。然而，不可能由此开始讨论：大一（Un）是一种过于遥远的报偿，它首先是一种恶的欲望。这就是为什么本文[1]的第一部分旨在分化我们的真理概念。我试图证明，澄清真理的方面或范畴的探索并不纯粹是一项学术工作，它也符合分裂的历史运动；文艺复兴就是意识到真理的多维度性质的时期；正是通过这种历史过程，真理的问题与我们的文明运动本身联系在一起，并适合于一种知识社会学。

但是，统一和整合过程反击这种分化过程，本文的第二部分就是讨论这种相反的过程。解释这个过程将是本文的关键：我试图证明，真理的统一既是理性的愿望，也是一种最初的暴力、一种错误；我们因而碰到一个模棱两可的问题，崇高和罪恶的问题；正是在这个问题上，谎言十分接近真理的本质。我们将直接讨论与我们的文明的解释有关的问题方面。从历史上看，用暴力统一真理的愿望可能来自和已经来自两个极：宗教的极和政治的极；更确切地说，来自两种权力，教权和俗权。我试图证明，真理的宗教综合是在信仰者看来属于启示真理的特殊权力的罪恶，正如真理的政治综合是败坏在我们的历史存在中自然地和真正地占主导地位的政治功能的罪恶。因此，我将说明神学真理能对真理的其他方面行使何种权力，神学真理能在何种“末世学”意义，不是“系统”意义上统一在信仰者心目中的全部真理范畴。同样，我应该阐明历史哲学在把真理的多个方面统一于一种惟一“意义”的意图中，在一种惟一的真理辩证法中的界限。

因此，我的分析的关键是：真理范畴在我们文化历史中的多样性——我们的统一愿望的含糊性，作为理性的任务和作为暴力——神学综合的“末世学”本质——通过历史哲学的综合的纯粹“可能”性。

人们也许已经猜到，谎言的精神与我们对真理的探索交织在一起，正如涅索斯的内长衣[2]与人的身材联系在一起。

真理范畴的分化

首先，真理概念是最简单不过的：传统用一种一致，一种在我们的判断（肯定和否定）能力方面的一致，一种我们与现实对话的一致来定义真理。其次，传统用一种我们与我们自己的一致，一种在诸精神之间的一致来定义真理。我们要记住真理行为的样式：这是我们处理“按照……”和“如同……”的方式。

然而，乍看起来，这种真理定义纯粹是形式的，正如能作为真理参照的“实现”一词。

有一个特例：意义的清晰是因为意义是微不足道的。我们的思想的一致只不过是一个已经有结构的范畴的简单重复，我们的言语不揭示任何东西，不创造任何东西，不争论“天下雨”和“墙是白的”；这就是特例；不容置疑，人人都知道这一点。只要我们从这些普通的和不必深究的真理出发，显然，“按照……行事”和“如同物体的本质”的行为与一种完全在于把事实当作事实和组织实在事物的工作联系在一起。

我们将立即转到实验科学的领域；它是最熟悉的、也是最难解的和最晚产生的真理活动。

实验科学组织实在事物的方式产生了与它的方法论特点紧密联系在一起的一种真理。首先，不研究可见的实在事物的数学家必须到达某种水平，然而，这种精神却大胆地假定只有能用数学来解释的实在事物的方面才是“客观的”，被感知的性质只是“主观的”。这种精神的决定有一部历史（科瓦雷写的历史）：它可以追溯到伽利略。正是这个文化事件，即实验科学的诞生，加速了真理的哲学和神学综合的分裂，至少使这种分裂变得明显；因为正如人们将看到的，这种精神解决只是作为意向或愿望存在的。

那么，是否可以说真理的这个方面能够成为真理的惟一参照面，是否能公开主张科学真理的一元论？科学“事实”的概念所确定的性质已经使我们看到产生真理的工作——实验真理得以被证实的检验工作——与指导这项工作的方法，与用数学工具来定义目标的解决紧密联系在一起。正如迪昂 [3] 所指出的，甚至连工具也不是科学事实和检验器，以前所有科学的具体结晶，已经实现的理论。因此，真理看来与检验过程，即工具的可能性，与一门科学特有的方法论（它决定了一个物理、化学、生物和心理事实）和一般的实验方法紧密联系在一起。

这就是为什么实验真理把真理的其他方面放在它的外面；人们能大致证明实验真理如何把真理的其他方面包含在一个“范围”内。

首先，实验真理假定它所排除的东西：来自人类感知的世界的信念。构成我们的生活环境（Lebenswelt）的声音，颜色和具体的形状被认为是主观的；然而，之所以我们在世界上，是因为存在着被感知物。在学者看来，这不仅仅在其科学之外的生活中——在他看来，太阳照样升起，面包和葡萄酒照样以口味和稠度等著称——而且也在其科学生活中是真实的：他所研究的科学对象是他感知的这个世界的规定性，因为在这个“世界”的范围中，他的研究本身是在物质世界之内的；此外，实验室中的这些文化物体，诸如望远镜中的十字标线，指针的摆动，粒子在威尔逊云室中的路线，都处在这个被感知的世界中。

因此，人们不可能无止境地想象被感知物在实验中的变化，因为被感知物仍然是科学的客观性的存在标准。我们第一次发现真理在客观性和被感知存在之间的两重性；这种两重性立即表现为一种相互包含，一种“范围”。这对于我们在下面解释真理的统一来说是很重要的；我们不能把这种“范围”归结为一种“等级”，更能满足我们的综合精神的概念。

我从这个例子开始讨论，因为这个例子是最合适的；然而，它涉及到我们的道德和文化成见。

我们已经说过，同文学、神学、政治学一样，实验科学的产生是我们的文化历史的一

个事件；我们像称呼房屋、书籍、剧院、语言和礼仪那样称呼实验室及其文化物体的工具。所有这些文化物体不仅仅扎根在这个被感知世界的实际存在中，而且也是由文化活动和文化生活产生的，主观上被当作人类产物的科学是其中的一个部分。

不过，科学在对感知物体进行还原的同时，也对文化物体进行还原。此外，科学把作为这种文化承载者的人还原为同样的客观性的测量；生物学、心理学、社会学是自然科学的分支，在这些科学中，人和科学对象一样，没有任何特权。不过，自然科学把人当作一个物体，必须以 一种科学活动，作为主体的人，科学活动的主使者为前提 ；但是，只有在人的整个实践的一种文化生活内，人被还原为物体才是可能的。在这种文化生活内，科学只不过是各种实践中的一种实践，正如胡塞尔所说的，是一种“理论的实践”，它是由悬置一切感情、功利、政治、美学和宗教问题的决定，仅仅把符合一般科学方法标准和某个学科的特殊方法论标准的东西当作是真实的决定构成的。

因此，我们遇到了一个新的“范围”，作为科学对象的人和作为文化主体的人的范围。同时，出现了真理的一个新的方面，与人的整个实践的一致和人的活动范畴有关的方面：这就是该词在最广的意义上的道德方面。

我们应该立即回过来讨论棘手的道德真理概念；我们暂时仅限于用排斥和相互包含的双重过程使各种真理范畴显露出来。我们已经用这种方法概述了在感知、认识和行动之间一种的三角辩证法。被感知物及其世界范围，在某种意义上包含了作为我们的存在的大舞台的认识和行动；实验室，科学在劳动中、在福利中、在战争中的应用，使科学具有一种感知的呈现，科学和我们的生、我们的死联系在一起。

不过，科学认识也包括一切，因为科学就是被感知物的科学，生物、心理和社会生活的科学。在这个意义上，我们深受基础科学的影响，我们“差不多”能理解学者的研究对象：天空的无限，声音和光线的振动，生物的激素。

但是，人们也能说行动包括一切，因为认识和感知都是由文化造成的。

真正地说，这种三角辩证法还是非常粗略的；每一种态度都能以某种方式自为地被“辩证化”，不仅仅能产生它所排斥和需要的其他态度。当我说这三个因素中的每一个因素内在地被“辩证化”时，我的意思是每一个因素都受到一种双重和相反的过程，一种教条化 的倾向和一种问题化 的倾向的影响。这就是显现真理的更巧妙方式。

让我们考察作为我们的第一基准点和真理的第一基准的科学态度。我们承认，科学的态度向我们提出了一种面对现实的惟一方式：实验的方式。事情并非如此。在许多方面，实验的方式是不考虑实在事物的数学方式的对立面和对立物。但是，科学活动是作为一种科学抱负和科学职业提供给人的。在历史过程中，科学活动不断地产生一种整合和系统化的作用（有时，独立产生的学科和分散的技术融合在一种能包括它们的方法论中）；科学活动不断地在各种不同的学科、专业和方法论中分裂。科学的分支仍然是我们的先决条件，但是，一系列科学的教条因中断和重叠而受到影响，它们使科学体系的概念本身成为问题。

这还不是全部。科学在真理的可能结构中之所以有一种惟一的地位，是因为在我们看

来科学是试金石和真理的模型。我们认为，一切真理即使不来自 科学，也至少如同 科学。科学能成为真理的模型，正如在我们看来，来自古希腊几何学的“知识形态”典范是毫不含糊的，能令人满意地和充分地回答向它提出的问题。正在结束的伽利略时代完全依赖于从伟大的亚历山大派学者那里流传下来的数学知识的模型；正是基于数学的条理性，人们开始用机械的方式探索可见世界，并取得了众所周知的成就。

因此，在另一端，能被数学化的实验世界完全符合数学的范畴。科学活动与其他活动相比（与伦理学、法学、经济学相比）越能作为范型，它就越没有问题。不明确性在两端重新出现：如果回顾数学起源的最初危机，那么数学就显示出行动、决定和活动，柏拉图在其中看到了数学存在——显然不是在所有方面 都是绝对的，因为他已经在数字和图形中分辨出“位置的存在”，比哲学辩证法得出的存在更低级的存在——；这些数学存在至少能连接思想，使一种理解 成为必要。

人们决不能断定我们对真理的敏感性完全受到这样一种观点教育、熏陶或鼓舞：真理在我们的知性看来是一种奇观——展现在我们眼前的天上秩序如同数学秩序表现出来的有序之美的奇观。道德真理之所以在像康德那样的人看来有某种崇高，是因为这种秩序“要求”思维进行复制：我们头顶上的星空和我们心中的道德法则……

在我们探索世界的另一端时，一种能量的发现回答了这个基本危机，这种能量不再是像古人沉思的天上秩序那样的奇观，而是，一种像对人类活动的惩罚的东西；人类能释放的核能，以及它所具有的所有可能性和危险，是与人类发明数学对称的活动。两种活动相互提问。同时，在没有阐明的数学公理系统之内和在物理学的核变之内的一切行为，古希腊人的几何学和伽利略的数学物理学导致的一切科学行为，相对于数学危机和物理学危机的启发——相对于在我们目前进行的这种宏伟的科学问题化，突然显现为一种令人安心的，明确的和教条的行为。

我们不断地从古希腊“知识形态”中得出结果，并对这种“知识形态”提出质疑。从一个方面看，一切都要求我们在科学的人中教条地传授，一切都要求我们对没有经过某学科定量检验的方法不屑一顾：我们不是快要令人激动地解开生命现象吗？我们不是快要看到一门研究高级心理现象的真正科学吗？此外：除了科学在数学和力学实验范围内的这些迅速发展，一个新的理论化阶段不仅通过数学的发展，而且也通过数学与新的符号逻辑，以及物理学理论的结合正在开始。总之，一种科学的理性以笛卡尔和康德所不知道的规模在我们面前成形 [4]。这是真的：这一切都要求科学智慧教条地传授，不承认科学的智慧被包括在内，并与我们在世界上存在的知觉意识和我们的责任的道德意识——与存在真理和道德真理发生冲突的这个“范围”。

然而，正是问题化 的作用发生与科学智慧的教条倾向相反的方向上，并把科学活动重新放回存在和责任的背景中。

因此，理论的决定是数学的本原，实践的决定，甚至政治和军事的决定是由核能造成的。人类对某种发现的掌握提出了不再是客观性和知识的问题，而是人类事务的管理的问题。原子能的军事、工业和经济问题不是在原子理论而是在真实的范围内，而是在我们的

存在的范围内被提出的。这个问题是在当前的世界中被提出的，它不是在物理学家想象的世界中，而是在我们出生，我们生活和死亡的知觉世界中被提出的。正是在知觉世界中，我们的工具和我们的机器有一种道德意义，把我们的责任牵连进去。我们因而重新回到我们的“范围”。科学真理的外延包括作为物体之一的人，这种科学真理牵连到的责任表明科学活动被包含在承担责任的人的所有行为中，在人类“实践”的整体形式中。

关于科学对生命的征服，精确学科对高级心理现象和人的社会性的可能征服。人们也能这样说，这种征服比其他科学进步更能使人放弃这种身份，使人消失在物体中；但是，另一方面，这种征服比任何科学进步更多地包含一种潜在的道德问题：我们用这种力量能对生命和人类做什么？

事实是我们为人担心，我们看到人的危险，因为人的科学在开始和发展，这表明知识和道德相互包含的力量。为人的这些担心——在我们的许多同时代人那里已经转变成恐惧和绝望——是有益的，因为它们表明道德真理是人对知识进步的反击，总之，道德真理是人在被感知的世界中，在其他人们中的警觉性。

在道德真理的中心，我们重新发现了科学真理在自身中被“辩证化”和适合于感知、认识和行动“范围”的这种方式。

没有任何比道德意识更适合教条地传授；也没有任何东西比道德意识更经不起问题化。一方面，使个人的道德行为变得一致，就像使一种共同的传统变得稳定，在于放弃不停地重新评价其主要的选择，放弃重新检查其基本的价值，而是要把它们作为固有的信念保存下来，要依靠它们，以便轻松地和无所顾忌地走向新的处境。能作为断然决定和消除在日常决定中的犹豫的价值范畴，由此被确定下来。

我们选择的这种沉淀形成了一个在我们看来的道德“世界”，一种幸福概念，它是我们固有的道德标准和伟大文明的财富。因此，个体的和集体的历史缩合在一个稳定的范畴中。我们能有所依靠；道德真理的两个方面之一由此为我们形成：一种真正的行为在某种意义上就是符合……的行为，按照没有问题的道德范畴行事的行为。

但是，只要对一种成见、一种习惯和一种信念发生怀疑，所有一切就会顷刻发生动摇，“道德世界”的不稳定性就会显露出来，无止境的疑问就会侵蚀作为我们的行动基础的主要支撑，我们的道德状况的混乱就会控制我们。是否有一种强迫我们的力量？是否有一种能抵御我们的幻想，能抵御非理性行为的欲望的权威中心？这种疑问是道德真理概念的另一个方面：因为在这种怀疑中，在这种动摇现存秩序的疑问中，我们探求真实的义务，我们仍然按照更真实的、更原始的、能指导我们和吸引我们的要求行事。我们以为，道德真理应该是在对一种既有的，始终在手边的秩序的默默服从，以及有疑问的，也可以说令人怀疑的，针对比任何已经确定的习惯更容易被忘记的基本价值的服从之间的紧张的某种东西。

也许，在道德生活的所有矛盾的起因中，人们能重新发现道德真理的教条化和问题化的这种调和：只有当我为一种价值尽责的时候，我才承认这种价值；一种价值只有处在它与另一种价值的辩证法中，它才是真实的——公正，真实，等等；普遍性是历史性，等

等。

我们不准备在这里讨论道德真理的理论；在大体上相对确定了真理的三个范畴之后，应该内在地阐明——或正如我们所说的“辩证化”——这些范畴中的每一个范畴，以便不仅仅证实真理就是存在真理的范畴，而且也证实每一个范畴是由教条化和问题化的双重运动产生的。

因此，我们的现代意识不断地多元化。

如果我们把一种“一致”行为——即一种真理行为——能介入其中的其他各种维度重新引入这种三角模式，情况会怎样？

艺术本身包含真理。

重视的真理和怀疑的真理。

不重视材料的要求，就没有建筑学：石材的工艺不可能产生仿木，钢筋水泥的工艺不会重复石材的工艺；圆柱不能假装支撑拱顶。想象的事物也有小说家和读者都知道的真理：当一个人物的内在一致性，一个人物在想象中的完整形象支配作者并使读者深信不疑时，这个人物就是真实的。

但是，这种服从的真理也是成问题的真理。只承认其艺术的内在动机，不对其艺术的外在要求作出让步——迎合暴君，展现大革命——的艺术家是真实的。即使艺术家描绘当时的社会，即使艺术家预言新的时代，他也是真实的，如果他不抄袭既有的 社会学分析，不沿袭已经 发现的一种非美学表达要求的话。相反，他将创造在社会上和政治上有价值的新事物，如果他忠实于来自其真正的敏感性和继承的娴熟表达方式的分析能力的话。关于“真理的政治综合”，我们应该重新提到这一点。符合其内在动机的真正艺术是介入当前问题的，尽管艺术不愿意这样做，不愿意承认使之纳入一种整体文明的原因。

不管美学真理的这种政治处境如何，美学真理仍在我们的文化生活中引入一条新的分割和分裂线。一种纯美学的存在是可能的；所有的其他人都是为了冒险；如果艺术家不能用抽象艺术的巧妙手法不断地使我们快乐，那么这个被感知世界——我们的存在的基础——的动人景象在我们看来会是什么呢？当艺术家掩饰颜色、声音和词语的韵味时，即使不是故意的，他也可能再现被学者埋没的我们的生活世界的最原始真理；在创造形象和神话的时候，艺术家解释世界，总是对我们的存在作出一种道德判断，即使他不讨论道德问题，尤其是即使他不讨论道德问题。诗是对生活的一种批判 ……

因此，真理的所有范畴在一种无边际的“范围”内相互冲突和重建。

在我们的文化历史的密码和超密码信息中，还应该引入另一个维度：批判的 维度，这个维度是由苏格拉底、笛卡尔和康德的西方哲学开创的，旨在提出这个先决问题：有一种为我的或自在的“意义”何以是可能的？西方哲学在真理领域中引入了一种提问 的力量，它既是破坏性的，也是建设性的，试图把特殊学科遇到的真理问题转变为一个外部协调和内部一致的问题。西方哲学把这个问题当作基础 。这也是我们的文化传统的一部分。随着各种科学纷纷脱离被当作普遍科学的哲学，哲学的作用是作为所有科学的界限和基础的问题。同时，哲学产生了一种二次历史，对基础提出质疑的这种哲学主体性的历

史。但是，这种历史并不是虚无的，因为生活的批判已经是一种新的生活，一种新的人际关系：哲学生活的方式；在各种科学，在法学，在伦理学中——我们以后会看到，在神学中——得到恢复的这种历史通过帝国和战争，跨过绝对的沉默，间断地继续进行，并在新的事业中立即重建。

作为任务和作为错误的统一——教权的综合

我们现在讨论这种思考的批判问题。源于古希腊思想的文化发展是人类存在的一种多元化过程，多元化能产生无数的对应点。

然而，我们要探讨的是统一。我们希望，真理不仅仅在它的形式定义中，而且也在它的结果是单数的。我们希望，有一种完整的意义能作为涵盖我们的整个文化活动的意义象征。对真理统一的这种希望表示什么意思？

在我看来，这种希望是非常含糊的。一方面，它表示一种要求，即一种真正的任务：一种绝对的多元论是不可想象的。这就是在康德区分理性和知性的意义上“理性”的深层次意义：知性适用于物体，体现在思维的结果中，它已经处于分散状态；理性是统一人们的思想、思维和行为，统一人们道德和幸福的最高任务。

如同理性的任务，统一是感情的任务；我把感情理解为对欲望、忧伤和快乐的方式，对追求的、已丧失的或隐约看到的统一的方式的模糊预先拥有；统一是人们所希望的。如果不能想象的话，我们就会在感情上理解数学家的快乐应该与艺术的快乐和友谊的快乐是相同的；每当我们预感到在不同的现实事物、观点或不同人物之间的深刻联系时，我们就感到高兴；统一产生的幸福表明生活计划比我们的文化分散更深刻。是的，生活最终必然意味着统一，好像先有原初的生活，未分裂的生活意志，然后有根据真理的所有维度的人类存在的文化大爆炸，以及在这种分散之外的另一种作为理性和生命的统一……

不管这种统一的愿望如何[5]，它是处在真理的始末。只要统一真理的要求进入历史，那么作为一项文明任务的这种要求立即带有暴力的痕迹；因为人们始终过早地完成循环和回到原点。已经实现的真理统一就是最初的谎言。

不过，当统一的任务合乎权力的社会学现象时，与真理的统一——这种真理的谎言——联系在一起的罪恶就显露出来。这不是因为权力一开始就是有缺陷的；恰恰相反，权力是一种不可替代的功能。任何形式的人类政府在事物的管理中解体，是不可想象的。始终有人支配人的现象，即使是代理的支配。权力本身是无可指责的。但是，权力是对政权发生强烈兴趣的原因。正是出于对政权的强烈兴趣，有些人行使统一的职务。因此，暴力模仿理性的最高任务和感情的最坚定期待。含糊性的明显例子是，过失和崇高始终是难以分辨的……

真理的暴力统一的第一个历史证明——至少我们以为是第一个历史证明，因为这里的问题并不是详尽研究政权的问题——联系于关于真理的神学、神权和俗权（在这之后，我将在与“教会”一词对立的贬义上使用“教权主义”一词）。

我准备以一种基督教的观点，更确切地说，以神学和教会的观点开始讨论，我必须表明，如果我的立场完全是在一种“宗教改革的”意义上的，那么我希望，除了某些表达方式，我的立场在很大程度上与我的天主教教友相同。

在基督教徒看来，神学在其文化生活中引入了一个真理维度，应该根据以前的真理维度对它定位。但是，神学本身并不是一种单纯的现实事物：从我们研究真理的观点看，神学本身是真理的各个方面的复合体。在成为我们所说的暴力愿望之前，神学是一种服从的和屈从的现实事物；神学在自身以外的标准是存在的 和表现为人 的真理。神学就以这种方式呈现出来，不可知论的社会学家至少能以现象学的观点来理解神学的呈现。这种真理决不是神学，而是神学的主使者。神学不能直接进入真理：因为这种呈现出来的真理 只能通过一系列证明和证据到达我们。作为真理的证明的真理——指出的手指——依附于存在的真理；第一个证明是《圣经》；说教的真理从属于《圣经》的真理，以《圣经》的真理为依据，因为它在崇拜行为中向今天的团体传递和解释最初的证明。因此，之所以有说教的真理，是因为它合乎真理和人 的证明。但是，由于说教始终是一种今天的行为，一种在目前的现代事物中的行为，所以它已经表现出人的真理的辩证特点；它也在两个死极——不符合时代的重复和言语对信教者团体的当前需要的冒险适应——之间被辩证化；因此，这种说教的真理始终追求一种可能是具有创造性的真实性。

神学的可能真理与这种始终在过程中的说教真理联系在一起，“圣师”的公开信仰则支撑这种可能真理。不过，神学必然是与一个国家或一种文明的文化生活相互影响的文化行为。

因为，神学是致力于理解 的一种努力；不是在神学希望启示 是可信的意义上，而是在一种双重的意义上：首先，神学是说教的批判，神学用上帝的言语来衡量说教的内容；对说教进行评价；但是，这种批判功能必须以一种整合功能为前提；对神学来说，理解就是在整体上理解启示的内容。理解就是把握一种整体性；当说教的主题在礼拜仪式的时间里相继出现时，神学希望使之成为一种整体的象征。因此，神学是一种像其他文化现实事物那样的一种文化现实事物；神学寻找意义和前后关系，神学进行整理和分类：整理和分类是信教者心目中的生活主题（做罪人，被赦免，被惩罚，希望善终），生活的绝对事件的主题（化为肉身，十字架，复活，耶稣再临人间），总之，整理和分类一种完整的体验和一个完整的事件。一切辩证法都包含这种整理的反面——在化为肉身和赎罪之间，在个人皈依和集体生活之间，在现时生活和永恒生活之间，在历史努力和最终结局之间变得松弛——它是一种理解方式；它利用语言，哲学、法学、周围社会生活的概念工具，与整个文化相互作用。

神学与文化相互作用，不仅仅整合 文化因素，而且也在功能上与旨在重新把握我们的整个存在的另一种意图相反 ，与哲学相反。神学的真理是由同样的极性构成的：可能存在一种与哲学无关的说教，但不可能存在没有哲学参照的神学，这种参照不可能不是一种刚刚产生的，至少方法论的对立。事实上，如果神学的理解是一种说教的批判，如果神学始终与一个信徒团体有关，那么哲学就是一种知性和知识的批判。其参照的基础就是理

性知识的模型，更确切地说，就是现代科学，就像在某个时代产生的知性结构。一般理解的愿望必然与由于绝对的事件，由于对这些绝对事件的体验，与神学的理解愿望处在紧张之中。通过现在应加以说明的权力和暴力的变化，这种极性表现出它的戏剧性特征。

神学不仅仅通过它的理解方式，而且也通过它的权力特性与文化相互作用。权力本身不是一种额外的社会事实；权力是信教者承认的启示和真理的一个基本方面。启示的事件能改变我的 生活；这些事件也是一种新的团体存在的基础；在这个意义上，它们是对我的 生活和对我们的 团体的权力。上帝的言语是通过其为我和为我们的意义的权力。权力是宗教界的一种基本现象：上帝要把某些东西给我和我们。正如库尔曼（Cullmann）指出的，这是dogma（教义 ）一词的最初意义，比只能解释神学范围的doctrina（学说 ）一词更基本和更广：dogma是通过一个绝对事件的一种为我的范畴，并且潜在地包含doctrina。真理通过这种间接方式成为权力；连贯性也是这样表现出来的：言语的权力，《圣经》证明的权力，忠实说教的权力，神学的权力。

在基督教团体的“权力人士”看来，行使这种言语权力是可怕的顽疾，可怕的企图！因为这就是人对人的权力——教士和教会领导者的权力——上帝对人的言语权力看来证实了这种权力。社会学的特权和真理权力的含糊性包含在教会的现实的含糊性之中。

这种含糊性是宗教激情特有的陷阱。因为有一种宗教“激情”（pathos），它既是神学的激情 （rabies theologica），也是权力的激情，并通常与专制精神和陈旧的狭隘意识一致。这种激情自以为在为真理服务，其实充满了背信弃义，如同一个阴影伴随着教会的历史和教派的历史。

教会特别想在既是一种doctrina，也是一种文明的一个体系中概括真理的所有方面，应该从教权的这种基本状况出发来理解教会的这种局部意图。这不是人们在中世纪试图把言语和一种世界体系，一种天文学，一种物理学，一种社会体系联系在一起的一个纯粹的历史偶然事实。这种意图在教士权力成为教权的激情偏向中有其根源。基督教国家的整个观念在于通过对统一激情的批判重新进行思考。这个宏伟的计划既表达了追求统一的人的崇高，也表达了教会暴力的罪恶。

正是在这里，谎言最接近真理：应该解释有教权动机的谎言；为了做到“一致”，需要多少诡诈呵，好像没有东西比谎言的一致更接近真理的一致！在天文学或物理学中的发现者试图向其他人隐瞒，甚至向自己隐瞒他的发现所包含的教权综合的破裂。圆滑老到，刻意安排，无言之语的手法，发表和收回意见的手段的时代还没有结束；今天，宇宙学也许不再提出这样的问题——至少用文艺复兴时期的语言——但是，昨天的生物学，今天和明天的人的科学已经提出和将提出几乎使伽利略付出生命代价的同样选择。教权的激情能产生极权政体将重新发明的谎言的所有基本形式：从一般的诡诈、掩饰和圆滑，直到骗取信任的手段——它是宣传的灵魂，旨在使一切信仰、习惯、概念和表象融合在呈现出光滑的、僵化的和能抵御思考和批判的溶解作用的一个表面的共同整体中。同样，教会宣传的有效谎言经常丢失它自己的阴谋的引线，被用作“花园里最狡猾动物”的伪装——欺诈——或固化在信仰中的欺骗。

在我看来，真理的分裂现象——我们已经从中大致认识到文艺复兴的精神——同时具有一种新的意义：我们已经把它描述为一种方法论分化的过程；这个过程能根据我们对教权综合的思考重新得到解释。

1）看来，真理的这种分裂首先是和基本上是教权统一的事实上的破裂。

2）科学的独立是这种破裂的特点：在这方面，伽利略事件的影响具有一种象征意义："地球仍在转动……"；这件事不是一个历史上的偶然事件；它概括了一个永恒的悲剧："启示"的专制真理和科学的自由真理的悲剧。但是，这种独立始终有可能转向一种新的教条主义，转向一种自负的满足，面对神学家的激情，这种满足有它自己的"激情"（pathos）。

3）如果科学是破裂的原因，那么哲学及其刨根问底的力量就是反抗的动力。正是在这里，我们重新发现了我们对神学和哲学的极性的思考；但是，还应该加以补充：因为在两种整体理解和思考方式之间的方法论的极性也是一种激情的极性，一种罪恶的极性。因为如果有一种神学的"激情"，那么也就有一种哲学的"激情"；面对权力的"激情"，自由的"激情"就是挑战；哲学家不会爽快地承认这一点；疯狂的自由不能容忍言语的权力，"把孩子和洗澡水一起倒掉"，把教会和教士一起赶走，把圣保罗所说的"服从信仰"和服从教会一起扔掉。因此，在我们的西方历史中，神学和哲学通过自己的激情表达方式相互对抗；哲学揭露宗教裁判所，充当伽利略的辩护士，反对教会的暴力；神学家揭露哲学的庞大体系的混杂，特别是当这些体系是上帝的体系时。哲学家和神学家都揭示某种本质的东西，一个藐视真理，另一个服从真理；但是，两者也许都不可能自行克服缺点，以便能真正地说出支持自己的真理。如果没有合并和苦涩满足的精神，神学家也许不可能说出可怕的话："我要清除贤者的贤惠，我要消除智者的智慧。"如果没有高傲，哲学家也许不可能享有令人赞美和令人生畏的苏格拉底式怀疑的自由。

4）在基督教徒看来，真理的这种暴力统一的破裂是一件好事。一方面，破裂标志着所有真理可能性的意识和人的气魄。另一方面，破裂表示言语的真理的净化；创造和再创造的言语不是一种科学的语言，不是一种宇宙学，甚至不是一种伦理学，不是一种美学。它属于另一个范畴。在我们的激情结构中，这种分离只能是破裂的严峻训练，只能是失望的艰难磨练，因为分裂是弥合的惟一机会。对人的科学来说，对历史和社会科学来说，对心理学和政治学来说，这个艰难的过程仍然在进行之中。

在基督教徒看来，什么是真理的统一？它是一种末世学的象征，"末日"的象征。按照《歌罗西书》，"因为神本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面。"[6] 既表示统一将在末日显现，也表示统一不是一种历史力量。我们还不知道 为什么有一种数学真理和 作为某个人的真理；我们至多觉察到某些宝贵的协调一致，这就是在教权统一的所有暴力综合和所有文化分开之外的"精神保证"。

这就是为什么一种"完整的人道主义"——真理的所有方面都和谐地处在其中——的概念是一种假象。人的冒险及其包含的价值的意义必然是含糊的 ：时间仍然是争论、辨别和忍耐的时间。

真实的政治综合

刚才关于“教权”综合的讨论有助于理解真实的统一的第二个愿望：通过政治 意识。

在这里，我们来到有待于辨认的另一个交叉路口：事实上，政治有一个基本使命，能把人类存在的利益和任务集中在一起；地球历史的命运在政权中形成：城邦，国家，民族。在我们每一个人看来，在国家中的生活并不是如同我们的存在的其他方面那样的一个方面：参与其中的东西有工作和休闲、福利和教育、技术和艺术，以及生和死，战争能使人想到这一点。这就是为什么在国家中的生活是包括习俗、科学和艺术的整体。我们只需通过科学、艺术和习俗是具有“公共”性的现实事物这个事实，就能注意到这一点；国家，作为“公共的”中央意志，在公共利益的活动方面却承担最少的责任；国家有最大的自由，这是不容置疑的。显而易见，我们处在政治和各种真理范畴的交叉路口。最终说来，没有在政治上中立的问题，即没有不对国家生活产生影响的问题。

我有意强调这些概念的黑格尔表达方式，以便简要地说明政治入侵真理领域。显然，国家是我们在第一部分加以分离的不同线条得以连在一起的纽结之一。

尤其从法国大革命以来，政治意识的形成，既与存在和真理方面的复杂性的时机相一致，达到一个危害的高度，也与我们社会的非基督教化使神学丧失号召作用的时期一致：在文艺复兴的胜利之后，教权暴力的继承是公开的。

国家如何能对科学研究、美学生活和道德生活行使这种支配职能？教会通过一种学说，通过一种权威性的学说即神学行使这种职能。从知识社会学的观点看，在国家的这种权力和人类研究的各个方面之间的这种职能，几百年以来是由历史哲学支撑的。

显然，所有的历史哲学都不适合这种职能；暴力只能在两种条件下进入这扇门。首先，历史哲学必须把自己当作是一种意义统一 的研究；但这不是所有的历史哲学的情况。相反，只要历史哲学家以一种历史的指导动机描述所有真理方面和所有文化活动，他就开始对历史的不同倾向行使一种潜在的暴力，即使他仅仅想理解历史，而不是改变历史。他说：“真理现在是、将来也是惟一的：所有的矛盾都将在一种更高级的综合中得到解决”；他不再理解未进入其构成规律中的东西，他在心理上取消了它，他在思想中清除了它。

在实际暴力的道路上的第二个条件是通过历史哲学把惟一的构成规律（也许是辩证的，也许不是辩证的）与一种社会力量和一个“历史人物”等同起来。法西斯主义的专制是最野蛮的专制，因为法西斯主义的历史人物局限于一个民族，一个种族；其历史哲学只不过是一种地方主义，没有对整个人类的看法，如果不包括对统治者的种族的屈从，这就是为什么极权政体是在纯粹状态下实现的。马克思主义的情况要复杂得多。在许多方面，马克思主义典型地是普遍的历史哲学：它不仅仅以历史唯物主义的名义提出社会力量的辩证法，而且还在无产阶级中看到普遍的和具体的现实，今天受压迫的无产阶级创造明天的历史统一。同时，无产阶级的观点既提出了历史的 一种理论意义和为 历史的一个实践任

务，也提出了一种解释原则和一条行动路线。与法西斯的地方主义相比，无产阶级的世界主义原则上和基本上是起解放作用的。但是，按照辩证学家所说，在地球上的一个地区取得政权，又产生了以正统学说自居的一种历史哲学的所有专制结果。

这就是被当作历史哲学的低贱工具和高傲代言人的国家。从此以后，所有的研究，所有的假设，即使是科学假设，都由这个国家来展开、定位和选择；不再有独立的真理，不再有独立的科学“客观性”；通向文艺复兴的自由时代已经结束。人们认识到生物学或语言学的争论只能按照一种政治标准得到解决。

因此，通过权力和政权的棱镜，一种普遍的学说可能和一种种族主义学说同样专制，如果它以同样的方式理解其统一任务的话。美国的生活方式 虽然过于年轻，不接受世界其余国家的历史提出的质疑，自我感觉良好，但同样能像接受“民主集中制”那样接受纳粹的遗产；从试图对存在和真理进行过早的综合开始，同样的暴力过程以同样的方式重复。

我不相信人们能理解历史哲学中所出现的社会学的重要意义，如果人们首先未清楚地意识到历史哲学遭遇到文化的分散过程的抵抗的话。我也不相信人们能理解这种意义，如果人们没有想到教权综合的历史作用的话。历史哲学是政治综合的动力，正如 神学是教权综合的动力。在历史哲学的整合功能和中世纪神学的整合功能之间，功能的类似是明显的。历史哲学——不管是辩证的或不是辩证的——也兼有一项任务和一种错误。一方面，历史哲学是这种统一意志的具体出现之一，正是在这种统一意志中，我们认识到理性和感情的崇高；另一方面，历史哲学表明了废除“体系”的要求的最初暴力。

真实的政治统一的崇高和罪恶……

在真实的教权统一和政治统一之间的功能类似，更确切地说，在统一的各种工具或手段之间，在神学和历史哲学之间的这种类似，是通过在谎言领域中的一种奇特的相似表现出来的。谎言的教权起源和政治起源有一种明显的相似：机灵的服从和狡猾的不服从；巧妙地玩弄一切心理手段的宣传；不同政见的审查，书籍和电影的查禁；把一种文明的所有方面集中在一种不受外部批判的精神状态中的“灌输信仰”的手法；苏格拉底式的怀疑转变为一种自我批评，旨在恢复暂时受到动摇的正统观念。

人们有理由提出反对意见：历史哲学，尤其是马克思主义的历史哲学，是整理纷乱的过去和促进一种理性政治的惟一手段，理性的政治能顾及无产阶级和有色人种的利益，能建立一种长远的世界政治。总之，马克思主义的世界主义实际上和本质上摆脱了“领袖”（Füher，Duce）[7] 的浪漫主义暴力。

这是真实的；问题由此产生。我们对真实的神学综合的批判也不再是简单地消极。在我们的批判中，我们坚持统一的末世学 特点。现在，应该坚持一般历史哲学的丰富含义和特殊的马克思主义辩证法作为工作假设 ；即作为研究者的方法 和作为政治家的可能 标准。

我们寻找条理性，我们需要条理性：在历史线索的交错中，一切假设都通过发现和综合简化的双重力量被证明是合理的。在这方面，和古代军事和朝代史中的战役、继位和瓜

分的任意描述相比，经济-社会的图式具有明显的优越性；尤其是马克思主义的“重要假设”的解释功能具有政治的丰富含义，不仅仅能解释，而且也能指导无产阶级和有色人种的实际解放运动。但是，历史是非常丰富的；历史也接受其他的解释体系。我们必须为我们保留其他可能图式的限制作用，以提防一开始就带有过早的统一的狂热。

在我看来，其他的重要假设具有的这种限制作用也起到与在教权的意图面前的末世学概念相同的作用。它也值得人们重视。我并非不想描述其他的工作假设，我只是想表明出于何种基本的原因多种解释体系是可能的。为此，我把多样性放在历史发展运动的中心。我们撰写的历史，回顾的历史（die Historie）通过实际发生的历史（die Geschichte）成为可能。之所以有多种可能的历史解读，也许是因为有多种“历史化”的交织运动，如果我可以用这种方式来表达自己看法的话。

我们继续同时研究在时期、危机和停滞与之不一致的年代里的多种历史。我们连接、放弃和再现多种历史，就像一位棋手同时下几盘棋，有时想到一盘棋，有时想到另一盘棋。

如果我应该进一步解释对历史的惟一性的重大错觉，那么我将毫不犹豫地说，其中隐藏着对时间的一种根深蒂固的错觉。我们以为，有与一种历史同时发生的连续轨迹和惟一的时间，它也许是圣奥古斯丁的两个城邦的时间，也许是科学和帝国的历史、哲学或艺术的历史。

事实上，我们从力学的直觉中借用连续匀速运动的模型，所有的时间都以这个模型为依据。因此，我们希望所有的历史事件都能标出一种未分化的和连续的惟一流动，这种流动可能就是时间的流逝。

我猜想，巴赫拉尔（Bachelard）对时间重合的思考[8]被运用到历史哲学的中心，对历史哲学造成了极大的破坏，从根本上损害了历史流逝的统一的假设。圣奥古斯丁谈到的伟大的“历史交响乐”——马鲁（Marrou）最近对之作了思考——是根据无数的轴心构成的，其中的每一个轴心都有自己的连接和延续方式，因此，所有的整体解读都是过早的。

因此，有一部科学史，它使发现的时间形成一定的结构，跨越大空隙，把一系列间断的发明成果一个接一个地连接起来；这些发明成果已经离开了其发明者，在一种惟一的知识历史中累积和沉积，它的路线穿过经济-社会辩证法，帝国的盛衰。人们也能撰写具有自己的连接方式的各种其他历史。

技术的发现有一种十分相似的通过累积连接，通过资本化延续的方式。一个进步的时代就这样形成了，它不是我们的存在的惟一时间轴心，而是如同一支变化之箭穿过所有的历史；在这个过程中，没有东西消逝，一切都累积下来：中国人的火药，闪米特人的文字，英国人的蒸汽机，等等。具有同一种累积方式的所有历史——科学发现，工具发明，劳动、福利和战争技术的历史，所有这些历史都处在同一个时间轴心上，我们无憾地把它混同于按照天体运动规定的力学时间。这就是错觉的原因；一种与力学时间冲突的惟一历史节奏提供了日期，即重合和会合的图解，比如，交响乐总谱的小节线。

但是，其他的历史节奏也相互连接，它们不完全处在科学和技术进步的轴心上。文明

周期的开始和结束，权力的形成和加强；在这里，时间所需要的范畴不同于沉淀和进步的范畴：危机，鼎盛，复兴，幸存和革命的概念；纽结和凸出的时间（在某种意义上，这种时间与微观物理学现象的周期结构更类似，而不是与运动学和理论力学的时间线性结构更类似）。

此外，一种新的文明的前进节奏不是一致的：它不是整体前进，也不是在所有方面都停滞。在新的文明中，有好几条追溯的路线。海浪不是在同一个时刻，在一个民族的生命的所有海滩涨潮和退潮。特殊的社会和文化行为的危机有它们自己的动机和它们自己的解决办法；因此，毕达哥拉斯时代的数学危机在很大程度上独立于一般历史；它是产生这种危机的数学内部的挑战（正方形对角线的无理性）：这个危机源于数学的一种方法，有自己的数学解决办法。

音乐史也能引起同样的思考，尽管更加复杂；在某种意义上，人们能把音乐史当作一系列相对独立的音乐文字技术的阶段；但是，音乐的发展也表达了其他艺术和一般感受性的侧面启示，表达了公众的期待，乃至艺术事业资助者或国家的要求。一部音乐史是作为一系列音乐技术及其纵向动机形成的，也是作为一系列与伟大的创始人联系在一起的许多发明，作为时代的一个方面及其与文化和生活的其他活动的横向关系形成的。

因此，从物质和精神工具的进步看，历史是惟一的，但有许多成为多种历史的方式；历史不仅可分为连续的各个时期（这已经提出了很多问题），而且也可分为纵向的各条路线，它们没有同样的连接方式，不提出同样的时间问题。所以，“完整的历史”概念是一种概念-界限；一切辩证法都过于简单，被每一个系列所固有的纵向动机交织超越，被一个系列和另一个系列的横向相互作用超越。应该同时解读水平旋律线和垂直和弦的对位法。一切都把我们引向我们能确定其地位的最清楚的辩证法的循环 特征。例如，在某种意义上，技术和工具的进步导致整个社会进程及其意识形态的上层建筑；但是，技术也取决于科学，特别是数学，数学是在毕达哥拉斯学派、柏拉图学派和文艺复兴时期的新柏拉图学派的形而上学的氛围中发展起来的；如果没有这些唯心主义的形而上学，甚至自然的数学化概念本身也是不可想象的。

因此，以单向和惟一自居的辩证法是“幼稚的”。人们能写许多历史：技术和劳动的历史，阶级和文明的历史，法律的历史，政权和思想的历史——不包括苏格拉底，笛卡尔和康德的主体性对历史提出怀疑的这部历史，即：哲学思考的二次历史。

在我看来，应该深入到问题的实质，从内部批判通过历史来解决真理范畴的统一问题的所有意图。历史和真理一样，是多元的；重要的是应该使思考避免用教条主义的历史哲学来解释权力的激情。

作为结束语，我强调这些思考对研究现代世界中的谎言的意义。

只要我们局限于真理的一般方面，局限于普通命题（“天下雨”之类的命题）的无力陈述——谎言的问题就仅仅与言语有关（我说了谎，我甚至知道或相信这不是真的；我不说我知道或相信是真的东西）。这种谎言必须以已知的真理为前提，反而具有真实性，真理

反而是谬论。两个相反的范畴——谎言和真实性，谬论和真理——看来没有共同之处。

随着我们走向需建立和研究的真理，真理进入结果 的领域，特别是文明的结果的领域。因此，谎言与人们追求的真理的结果有密切的关系；真正“隐藏的”谎言并不是与已知真理的言语有关的谎言，而是歪曲真理的探索的谎言。我以为已经涉及到这个问题：谎言的精神——它先于谎言——是最接近本身先于已经形成的真理的真理精神；这就是真理问题在真理和真理的各个方面的完全统一的问题中到达最高点的问题。谎言的精神通过中心，即通过其统一的要求玷污了真理的研究；这是从完整性到极权的错误 。当一种社会学权力 倾向于和或多或少能完整地重新组合所有的真理范畴时，这种转移就在历史上产生。社会学权力有两种典型的形式：教权和政权。事实上，两种权力都具有一种真正的重新组合功能；宗教的完整性和政治的完整性是我们的存在的实际整合；这就是为什么它们是对谎言的精神，对从完整性到极权的堕落的两种最大诱惑；权力——特别是教权和政权——是堕落和潜在罪恶的原因。

根据上述对完整性、谎言和权力之间的相互关系的说明，真理的精神的任务可能是如下的任务：

1）在一种文明的具体生活方面，真理的精神在于重视真理范畴的 复杂性；这是多样性的承认。我甚至认为，我们在哪里过早地建立等级 ，真理的精神就能在哪里区分真理、范围 的这些范畴。（我已经指出在作为我的存在界域的世界，自然的科学客观化，以及伦理、美学和功利等评价之间的这些范围之一。）“范围 ”是对过早的统一来说的一种失败象征 。

2）科学研究的独立是一个社会的真理精神的标准之一。人冒着客观化和客观性的风险；这种风险不能在自己的路线上被限定，但只是作为整个“实践”的方面之一和作为一种理论“实践”的安排。这就是为什么真理的精神不是用科学的客观性谴责人丧失人性；暴君也说这种语言。

3）真理的精神的另一个标准是艺术和文学对教会和政治辩解的反感：不应该匆忙制定一种类似于艺术的有效性；谎言通过这种激情开始变得有用和有教益。一位艺术家能比较肯定地运用他的时间——就像在约定之外——如果他首先关注理解艺术的内在问题，关注表达自己的最高要求；“介入当前问题的”文学也许只能表达他的时代的最陈腐意识；“不介入当前问题的”文学也许能到达感情和更注重未来的期待的层次。总之，艺术家和科学家决不会太热情地重复对效用的苏格拉底式的古老批判，以便根据他们的范畴到达真理。

4）对极权和谎言之间关系的思考必然导致对政治意识的有效批判。从我们的主体的观点看，这种批判的两个重要方面需要牢记：应该揭露作为科学 的一种政治的概念是骗人的。这种基本作用的层次仍然是柏拉图主义意义上的“意见”，更确切地说，是亚里士多德所理解的或然 ；只有一种政治的“或然论”。另一方面，应该揭露社会动力学的惟一的和彻底的 辩证理解是骗人的；辩证法是一种方法和一种工作假设；当辩证法受到其他可

能的解释体系限制时……，当辩证法没有掌握权力时，它是非常出色的。

5）最后，基督教徒必须重新发现真理的统一的末世学 意义。这种“末日”的意义“将像一个小偷那样来到”，将完成“历史”，“在基督身上重现所有东西”。当代基督教神学的一个重要任务是共同地思考真理的末世学和历史的末世学。在我看来，这种思考应该支配对教会权力的沉思，我在前面已经指出教会权力的崇高和可怕的陷阱。末世学是教权的纠正。基督教徒也许能生活在真理范畴的无限多样性之中，并希望“有一天”能理解统一，就像他通过统一被理解。

论统一的愿望和任务

一切辩解都在于证明所有的真理最终是相互协调的，宗教真理能实现所有真理和理解所有真理。我们放弃这项工作，相反，我们强调“态度”的分歧 和差异 。

人们是否同样能坚持这种拒绝，把分享我们的生活的“态度”安排在三、四种不同的方向？在“上帝，基督和圣灵的真理”中建立真理的最后统一的辩解意图，是否在所有方面都是荒谬的？这种意图是否违背了比我们的态度差异 更基本的一种要求？

如果不自我否定，人们就不能信奉多样性。精神不屈不挠地在客体方面寻找它所看到的东西，它所知道的东西，它所希望的东西，它所相信的东西的统一并不是徒劳的。多样性也不可能是关系的不存在。

1.最初的统一是必然的，完全是一种“形式的”统一，甚至是与真理概念联系在一起的统一。最终说来，真理不可能是多样的，否则就会自我否定。

“真理”和“大一”是两个可替换的概念。谎言是各种各样的，谬论是多样的。我们在期待真理的时候期待“大一”。理性的最基本要求——我是说理性，而不是科学的知性——是我们的所有态度及其方法和对象构成了一个惟一的整体。

当我们仅仅拥有一种伟大的整体文化的碎片时，真理的统一的这种要求就会使我们失望。正是这种要求促使我们把科学、伦理学、美学和信仰缝合在连成一片的大地毯上。意向是直接的，但也是空洞的，因为我们不能用一种包含一切的超知识来弥补方法论的裂缝。我们不知道统一，我们仅仅需要统一，这就是为什么我们把这种统一叫做“形式的”统一：因为它仅仅规定了统一所有的存在领域——人的思想、行动和体验的领域——的任务，不给予能满足这种空洞的形式的直觉 。

2.由于缺少直觉来“具体地”证明一个数学公理的真理是和一种英勇行为的真理相同的 ，是和宽恕和牺牲的真理相同的 ，是和创造和拯救的真理相同的 ，所以我们的人生包含两种具体的 统一。

第一种统一是用“世界”概念表示的。

我们已经多次说过，不同的态度是生活和实现我们与“世界”关系的不同方式。事实

上，“世界”一词能作为所有态度的参照：宇宙学是“世界”的科学；艺术史试图通过浪漫的哥特人重新找回“世界”的知觉；每一种哲学态度都来自世界观（Weltanschauung），来自对“世界”的某种看法；《圣经》说，“罪恶已经进入世界 ”，“上帝的羔羊清除世界的罪恶”。

在这里，世界不再是一个抽象任务、一种理性形式的统一，而是我们的存在最具体的界域 。人们能以一种非常基本的方式使世界成为感性的：我们的人生的惟一界域是在知觉方面显现出来的。知觉是所有“态度的”共同基础。学者的实验室和计算工具，房屋、图书馆、博物馆和教堂是在被感知的世界中，在包括我们的具体存在的世界中建立的。科学的“对象”在世界的“物体”中：原子和电子是能解释我的精神和肉体所体验的这个世界的结构。学者自己也只能用他可以看见的、触摸到的和听见的工具——就像 他看见太阳升起和落下，他听见爆炸，他触摸一朵花或一个果实那样——确定原子和电子的位置。一切东西都发生在这个世界上。同样，也是在我生活的这个世界上，一尊雕像是美的，一种牺牲是壮烈的，一次祈祷是谦卑的。正是我生活的这个世界，而不是科学世界，在圣诗作者看来在创造中改变面貌：是树枝“碰到手”，而不是电子和中子。犹太人根据他们对历史主宰的信仰，根据他们对联盟的经验提出的创造学说是知觉世界的再现，而不是科学世界的再现；这就是太阳升起和落下，或动物在泉水边生活的世界；这就是在创造的语言中改变了面貌的原始世界。正是在这个意义上，我生活的世界是我的所有行为的基础，是我的所有态度的根基，是先于文化多样性 [9] 的根源。

但是，这表示 什么意思？对于这种统一，我不再能理解它，不再能把握它，不再能知道它，并用一致的言语说出它。因为体验的根基是始终预先存在的现实；它始终已经在前面，我来得太晚，所以不能说出它。世界是我陷入辞穷和不再说它的词语；世界存在着，但是，我刚刚开始说出 它时，它已经是学者的世界、艺术家的世界和某个艺术家的世界：凡高的 世界，塞尚的 世界，马蒂斯的 世界，毕加索的 世界，已经是信教者的世界和某个信教者的世界：圣弗朗索瓦的 世界，模仿的 世界，詹森教派的 世界和克洛代尔的世界。

“世界”的统一太久远，所以不能被拥有，太古老，所以不能被理解。一旦世界的统一被认识到，它马上“离去”。这也许就是为什么知觉现象学是一种类似追求天堂的冒险计划，它想把我们在世界上的存在的哲学给予我们。所有的“态度”都清楚地显现在其中的世界的统一仅仅是所有这些态度的界域 。

3.对于面对 世界的统一的这种统一，应该说是同样的东西，也应该说是不同的东西：人（我，某个人，某种文明，某个社会群体）。可以肯定，是同样的 人创造和产生科学、艺术、伦理学和宗教。

是同样具体的人在他能利用的时间里——在他的“时间表”里，分配用于科学的时间和用于祈祷的时间，用于工作的时间和用于看电影的时间，用于吃饭的时间和用于恋爱的时间，用于阅读的时间和用于干杂活的时间。同样存在的流动 产生了所有的态度。正是因

为同样的人生活 在所有的态度中，所以他也能“忍受”其生活的分裂，能“忍受”其对象、方法和态度的多样性。我想到在集中营里的一个囚犯，人们告诉我他的身世，他在一个口袋里放着一本《圣经》，在另一个口袋里放着一部数学著作，他说：“我不知道这两本书能否相容，但我知道是我带着这两本书。”

之所以人——有时，一个群体中的人，有时，一个时代中的人——能忍受作为个人冲突 的这种多样性，是因为他必须根据某种激情的形式体验他的所有“态度”；知识不可能摆脱激情；知识甚至是最不可捉摸的罪恶的庇护所，圣书作者叫做求知欲的罪恶的庇护所；有一种文化、艺术、科学的高傲 ；人们甚至不知道这些活动为什么会在这些狂热的激情之外产生；由于这些激情，我们理智地分配在不同方面的态度，在同样的存在中相互渗透，相互重合，面对它们的意图。从方法论的观点看，一切意向（客观性的意向，美学观点的意向，等等……）都是作为在激情中的一种意图被体验到的。人们能对意向分类；意图倾向于相互排斥。

如果我们深入进行研究，那么这种说明能把我们引向唯科学主义的中心：唯科学主义的阐释属于激情和方法阐释的范围；唯科学主义是（科学活动的）科学方法论意向，但通过一种意图表现出来。这种意图就是科学承担拯救的宗教职能的意图。

因此，西方的精神史得到了发展，以致不同的 科学、艺术和神学态度只能通过相互冲突的激情形式表现出来。科学和神学的冲突从这些激情中获得了其秘密的深刻性。

我们因而理解为什么我们不能与“产生所有态度的存在流动”一致：首先，这种惟一的体验——它是我的惟一的生活——并不反映在它的被体验到的单纯之中；它马上通过划分为我的生活的各种文化成就被意识到；在这里，它来自人和世界，它所面对的东西；它的统一太原始，所以不能被理解；但是，我们的文化生活被创造它的对抗的“激情”破坏，宗教在这些对抗的激情上增加了它自己的激情：神学的狂热、虚伪的欺骗、教会的排斥异己……

世界的统一和人类的统一过于接近，过于隐蔽：就像遥远的地平线那样接近，就像通过一块牢不可破的玻璃看见的一个形象那样隐蔽。

4.应该根据我们的所有态度的三重统一（“形式的”统一，“世界的”统一，“存在的”统一）来确定另一种统一。这就是信仰向所有文化的崇高提出的统一：“末世学的”统一。基督教没有为统一的最终模式提出极权的“基督教国家”和“基督教文明”——它可能包括一种基督教艺术，一种基督教科学，等等——的历史 实现。不，科学和信仰的基督教统一不是“基督教国家”的统一；基督教国家的统一仍然是一种在世界中的统一，或者可以说，在其他世界中的一个 世界，即基督教世界的统一；如果这种统一能实现，那么它可能是一种暴力的，也许是极权的，而不是完整的统一。

《圣经》叫做“在基督身上重现”的最终统一不是内在于我们的历史的一种结局；它首先意味着统一还 没有来到，意味着其他的统一都是过早的和暴力的；它首先意味着历史还 是开放的，多样性还 在冲突中。其次，它意味着基督的仁慈的统一已经 是多样性的隐

含意义，这种统一将 在末日显现出来。因此，正是在希望中，所有的东西才是惟一的，所有的真理才处在惟一的真理中。这足以使我们能耐心地忍受现代文化的分裂，以及科学和信仰的冲突。

性欲——奇迹，放荡，谜 [10]

人们问我们，为什么这一期的《精神》讨论性欲，而不是讨论爱情？爱情不是包含一切的词语，上升的极，精神的动力吗？是的。然而性欲是所有的困惑，所有的探索，危险和困境、失败和快乐的所在。

因此，无任何东西比躲入感情的吐露中更可怕；无任何东西比读者走出神秘爱情的抒情诗的阴影更合乎希望。我们追求性欲甚于赞美爱情，我们不回避使人的存在——作为性的存在——成问题 的困难。对人来说，性别的差异不同于种族的差异，不同于社会的差异，也不同于精神的差异。这意味着什么？

我们请科学家、哲学家、文学批评家、普通的人来说话；我们将在冗长的论述中放入那些愿意回答附在本期目录下面的问卷调查的人的简短回答；我们试图通过文章和回答，展现杂志的最忠实合作者的思路。在我这方面，我试图在我们的集体研究的这篇引论中介绍我们的问题，首先是我们面对性的奇迹和谜时表现出困惑和惊讶的明显方面。

我遵循的顺序不是我们在本期中遵循的和也许有点过于辩证的顺序，它从问题的一个整体观点出发（第一部分），通过对性的外部、科学和客观认识（第二部分），探讨道德问题（第三部分），然后探讨表达方式（第四部分），最后进入具体的实践（第五部分）。我在这里遵循的顺序是非常主观的；我从在我看来是奇迹 的东西出发，通过使性成为放荡 和反常的东西，最后到在我看来谜 是的东西。

因此，我从个人方面提供给我的材料开始谈论：当代婚姻道德中一种新的神圣事物的研究。然后，我转到在这种道德中行不通的东西，转到对性欲的意义丧失 构成威胁和把我和色情问题联系在一起的东西。这样，通过两种研究，隐藏的谜就会向我们显露出来。

作为奇迹的性欲

在我看来，与性欲有关的所有问题都源于古代的一种神圣事物的崩溃，人们把这种神圣事物叫做宇宙-生命，它差不多能把一种完整的意义给予人的性欲。现代人的婚姻道德是对这种崩溃相对成功的反击之一。

事实上，我们不可能在人类的神圣事物的遭遇之外理解性欲的遭遇；首先应该在自我中，在想象中，在感应中再现已失去的神圣事物及其丰富的神话、礼仪和象征结构；“在那个时代”，礼仪通过动作表明性欲结合在一种完整的神圣事物中，而神话则希望通过庄严的故事来建立这种神圣事物；“在那个时候”，想象不断地把它从植物生命的主要节律中得到的象征当作性的象征，因为植物生命按照一种相互对应关系的不明确作用象征着诸神的生和死。但是，古代的神圣事物只留下一些碎片；这种对应关系能把性与生和死，与食

物，与季节，与植物，与动物和与诸神联系在一起，成为脱离我们的欲望，我们的视觉和我们的言语的牵线木偶。

但是，我们清楚地知道：至少在其直接的和自然的形式下，这种神圣事物必然 崩溃。它让位于道德一神论的发展和技术智慧的发展。最早的一神论，道德一神论在很大程度上破除了宇宙-生命的神圣事物及其植物和地狱的神性，男女神的结合，暴力和狂热的神话，提出了一种“天上的”，而不是“地上的”极其贫乏的象征，对天上——我们头上的星空——秩序的赞美就是它在我们身上留下的主要遗迹。不过，与生活的抒情诗相比，超验的神圣事物更适合于维护一种以正义为中心的政治伦理学。与天上秩序的原型相称，性欲表现为地狱和植物之神的“去神话化”使之脱离其神圣事物的一种反常现象。不是因为超验的神圣事物，比如天主 的神圣事物，对于性欲来说是没有意义的；而是因为它不能再现潜在的信仰，性爱的创造性和暴力；它只能维护婚姻的制度戒律，婚姻则被认为是完整的秩序 的碎片。正是作为秩序，作为制度，性欲才在超验的和伦理的神圣事物中得到解释。性爱好歹融合在其中。因此，严格的道德以一种惟一的公理为中心：性欲是生殖的社会功能；在生殖之外，性欲没有意义。这就是为什么源于超验的神圣事物的社会、集体和政治道德，不相信性爱有使人迷失方向的力量。性爱始终从消逝的古老神圣事物中保留了一种危险的和禁忌的力量的基础。在分享的神圣事物之后，分离的和无法寻找的神圣事物继续存在，但倾向于使作为性欲的性欲承受扩散的罪恶。

确实，犹太人并不注重在纯粹功利的和集体的家庭延续功能之外对性欲的谴责；只是在对东方神话进行严厉斗争之后，以色列的信仰才上升到一种创造的意义 ，上升到一种超验-内在的神圣事物，按照这种神圣事物，整个大地 和苍天一起歌唱上帝的荣光；因此，另一种狂喜从肉体中涌现，在僧侣文献记载的看见第一个女人的第一个男人发出的叫喊中找到了它的优美表达方式：

> 此时，这是我骨中的骨，
> 肉中的肉！……

但是，这种肉体的和精神的意义已经在我们的时代被像贝玑那样的人重新发现，但不能弥补宇宙-生命的古老神圣事物的深度衰落。在它创造一种与之相称的文化之前，已经受到神秘的二元论思潮 的攻击；人突然忘记他是“肉体”、言语、欲望和意象；人“认识”自己，认为自己是分离的、迷失方向的、禁锢在身体中的灵魂；同样，人“认识”自己的身体，认为它是他人、敌人和恶人。灵魂和身体的这种“奥秘”，两者的这种“奥秘”渗透到基督教之中，使基督教的创造意义变得贫乏，歪曲基督教对恶的承认，使基督教完全复圣的希望局限在一种狭隘的和无力的唯灵论的领域。因此，憎恶生命和反对性爱的感情在西方的宗教思想中蔓延开来，尼采以为从中认识到了基督教的本质。

正是在这里，现代人的婚姻道德表示为重建以精神和肉体在人 身上的脆弱结合为中

心的新的神圣事物所作的一种有限的，但部分成功的努力。

这种道德的主要成就是把性欲的价值放在第一位，性欲是无言语的语言，是相互认识和相互人格化的工具，总之，是表达方式 这就是我所说的“温情”维度，我在下面把它和“色情”维度相对立。这种道德就在犹太教的神造说和基督教的爱筵 [11] 的延伸中，因此，基督教不接受其神秘主义倾向，拒绝承认性爱和爱筵的虚假矛盾 。在这种道德中，我很自然地看到通过爱筵再现性爱 的企图。

再现不是简单的重复，它使古老神圣事物的消亡和变化神圣化；古老的神圣事物之所以毁灭，是因为人和相互人格化的主题与植物神圣事物的宇宙礼拜仪式无关，与它向个体提出消逝在世代交替的流动中的请求无关。在古老神圣事物的低于个人（infra-personnel）阶段，从根本上说，生殖仍然是不负责的，冒风险的，动物性的。神圣事物必须超越人的界限。这个界限一旦被超越，人就会对生殖负责，就像人对整个自然负责；生殖控制是古老神圣事物消亡的不容置疑的标志，是性文化的不可逆经验。我们将从容地讨论其道德意义和新的危险。但是，新的危险是人的性欲的崇高的反面：由于生殖控制，繁殖后代不再是一种命运，同时，新的神圣事物得以表达的温情维度显现出来了。同样，破坏古老的神圣性爱的东西，也是在爱筵的照耀下能挽救它的东西。我们试图用温情来重建一种纯洁的象征，使我们的纯洁愿望仪式化，恢复肉体的完整性和整体性。但是，这种意图必须以人的出现为前提；这种意图只能是两个人之间的；两性人的古老神话依然是一种无区别和无差别的神话；它应该变成相互关系和肉体的相互关系的新神话。原始神圣事物在另一种文化和精神性领域中的重建，不仅意味着爱筵破坏了神话，而且也意味着爱筵能拯救所有的神话，包括性爱的神话。

但是，这种办法是可能的吗？它已经包含了下述事实的不确定性根源：为了获得强度和时间，性关系必须受制于制度 的纪律。我们已经看到，超验的神圣事物是神圣事物历史的一个不可缺少的组成部分；不过，超验的神圣事物已经产生了政治法律和社会正义的一种道德，强迫混乱的性爱服从婚姻法规。受到政治道德影响的性道德，有权利和义务，有责任和契约：人们意识到与本能的抑制同时产生的禁止、禁律和禁忌。为了使 性爱社会化 所付出的代价肯定是巨大的。然而，现代社会不打算放弃用婚姻家庭的制度来疏导和稳定对性爱的信仰。人们能想象已摆脱这种合法性的特殊命运——主要是在艺术家和伟大的文化创始人那里的特殊命运，人们不能想象它们被包含在婚姻关系中。但是，哪一个立法者 会以此为论据来使性“非制度化”，并用普遍的法律来建立这些特殊命运的准则？人只能通过婚姻制度的纪律——在许多方面需要付出很大代价——到达自己的人性，使自己的性欲人性化。在性爱和婚姻制度之间缔结的不稳定契约，并非没有交换条件，没有牺牲，没有痛苦，甚至没有人性的丧失；婚姻仍然是我们的文化在性方面的主要打赌；这种打赌没有完全打赢，也许它不可能完全打赢；这就是为什么婚姻官司 始终是一项可能的、有用的、合法的和紧迫的任务。社会始终倾向于以理想为借口掩饰背叛，揭露社会的虚伪是文学和艺术的任务；强制的道德都会产生欺骗和欺诈；这就是为什么文学有一种不可替代的暴露功能；因为暴露是对欺诈的打击。只要人不能调和欲望的特殊性和制度的普

遍性，欺诈就一直伴随着人。不过，在我们的文明中，婚姻在某种程度上始终受到义务的影响；许多人不堪义务的重负；婚姻能保护性关系的延续和亲密，使性关系有人性。但是，对许多人来说，婚姻也破坏性关系的延续和亲密。

温情的道德的打赌虽然 有这些风险，但婚姻仍然是温情的最大可能性。这种道德从超验的神圣事物那里保存下来的东西，就是制度能作为性爱的纪律，并把公正，尊重他人，权利平等和义务相互性的原则从政治领域移到性领域的观念；但是，当温情的道德支配制度的时候，它也改变了制度的意向；按照制度的精神，婚姻的主要目的是生殖，作为种族 的人类的延续：温情的道德在把人际关系的完美 放在婚姻目的的首位时，也试图把生殖包含在性欲中，而不是把性欲包含在生殖中。人和人际主题的地位提高是祖宗家庭让位于婚姻家庭，即家庭的契约让位于夫妻的相互选择的演变的终点。制度和升华为温情的性爱的融合是否每次都成功？无任何东西能保证这一点。这就是为什么一种潜在的断层以断裂来威胁多种不一致的意图得以继续存在的人的性欲的整个冒险。

这就是断层。不过，正是由于威胁在性爱 和文明 之间的脆弱妥协的这种不协调，一种离心的和反制度的倾向形成了，它在现代的“色情”中到达顶点。在我看来，我们的时代受到两种相反运动的影响，一种运动是爱情的再神圣化，另一种运动是爱情的去神圣化。

反对温情的放荡或色情

人们甚至会说，“色情”一词是含糊的：首先，它表示人的性欲的组成部分之一，本能的和肉欲的组成部分；其次，它表示建立在性乐文化之上的爱的艺术：它仍然是温情的一个方面，只要长时期地注意相互关系、相互满足和献身战胜享乐的色情和自恋；但是，当色情与持久的、强烈的和亲密的人际关系联系在一起的一系列倾向分离时，它就成了快乐的放荡欲望。在这种情况下，色情成了问题。不过，我们已经从弗洛伊德那里，主要从《性欲三论》那里得知性欲不是单纯的，其多种组成部分的整合是一项不确定的任务。不再作为失败被体验、而是作为身体的手段被研究的这种分解使色情成为温情的对立面（contre-pôle）；在温情中，与他人的关系占上风，并能引入在性欲的肉欲组成部分的意义上的色情；在色情中，利己主义的快乐战胜献身的交换。

色情，在该词狭义和贬义上始终存在（人们可能听说，我们有些记者甚至断言，在一种功利和以劳动为中心的文明中，色情正在减少）；快乐文化是人的性欲的一种基本可能性，因为人的性欲不能被归结为动物的生殖；人的性欲有乐趣和成了乐趣；快乐文化是温情所需要的，却转而反对温情；它是温情在其怀里哺育的蛇；事情就是这样；应该了解它和接受它。性爱的信仰是色情和温情的双重可能性；在制度致力于把色情整合到温情中的同时，制度对温情施加的限制不断地促进色情的离心倾向。

但是，如果在性欲是人的性欲的范围，“色情”是内在于性欲的一种可能性和一种风险，那么其现代的形式看来是新的；这就是我们打算在下面阐释的形式；在这里，我仅限于考察相互联系和作用的三类现象。首先，有我称之为意义丧失 的东西。性禁忌的取消

产生了弗洛伊德的一代所不知道的奇怪结果：唾手可得 、可自由支配和归结为单纯的生物功能的性行为成为意义的东西。因此，宇宙-生命的神圣事物的破坏到极点也成了性的非人性化的极点。

许多实际情况促成了第一种现象：在经济生活中和学习生活中的性的混杂，妇女争取到的平等能使妇女获得以前仅仅是男人特权的性自由；总之，使性接触变得容易 的一切东西也造成了意义和价值降到零度。

此外，通俗化的性文学进入公共领域。人在进一步认识自己的同时，人的性欲也变得公开；但是，当性欲丧失了其隐蔽性时，也丧失了亲密性。贝甘（Béguin）说，我们是另一种哺乳动物……。有某种不可逆转的东西：人的科学在普及开来的时候，也成了一种新的文化现象，它是需承受的环境的一部分。

最后，性欲受到所有其他因素的反作用，这些因素在人格解体和无个性特征方面起着作用。在这方面，美国精神分析学家的证据是有教育意义的：他们观察到强迫症患者的症状通过压抑而消失，这是维多利亚时代的特点，他们观察到轻微症状的加重：感情投入的丧失，爱和恨的无能；他们的病人越来越抱怨不能体验到其整个人格在性行为中的感情投入，抱怨在做爱时没有爱情。

性欲的意义丧失既是感情缺失的原因，也是感情缺失的结果，好像社会的无个性特征和性的无人性特征相互促进。

第二种现象：在性欲变得无意义 的同时，性欲作为否定人生其他方面体验到的失望的反击是强制的 ；可以说，被补偿和报复功能激化的性欲变得更加疯狂。问题在于哪一种失望？

首先，问题在于在劳动中的失望；关于这个主题，可能有许多研究需要做：劳动的文明和性欲。由于它具有反里比多 [12] 的特点，劳动是本能的教育者，自我分析 的弗洛伊德学派（哈特曼、埃里克森，等等）充分证实了这一点；可以肯定，人格已经形成，自我通过无冲突的处境获得了独立（至少从本能的观点看）；劳动，以及语言和在制度生活中的学习，是这些无冲突处境之一（埃里克森的无冲突领域 ）。但是，反作用也是重要的：现代人的经验在对自然进行有组织斗争的社会中不是“满意的”；现代人的失望比劳动的经济-政治制度的单纯拒绝更深刻；现代人对技术世界本身感到失望。现代人把生活的意义从劳动转到休闲。在这种情况下，色情看来是休闲的一个方面：一般说来，色情只不过是花费最少的一种休闲，至少是人们能称之为粗野色情的休闲。

除了这种基本的失望，还有“政治”的失望。我们看到人的政治定义的某种缺陷。对研究历史感到厌倦的人向往无历史（non-histoire）；他拒绝用社会“角色”来确定自己，渴望做一个没有公民资格的人。有一部电影（《作弊者》）向我们描绘根本不关心其社会-政治角色的青少年。这是无所作为的衰老国家的一个特征吗？我不知道。总之，色情看来不仅是休闲对劳动，而且也是私生活对公共生活的一种可怕报复。

最后，更深刻地说，色情表达一种更基本的失望，“意义”的失望；在色情和荒谬之间有一种内在的联系。当一切都不再有意义时，只留下瞬间的快乐和得到快乐的技巧。我们

根据这个特点追溯能使我们把握色情本质的第三种现象；如果作为报复的放荡的性欲是无意义的和强制的，那么这个特点使性欲变得引人注目。因此，色情不仅是对劳动、政治和言语的无意义的报复，而且也是对性欲本身的无意义的报复。由此导致我们对性的虚构的追求。这种追求释放了我们已经提到的人的性欲的一种基本可能性：不仅把快乐和生殖功能（也是产生温情-爱的东西）分离开来，而且也把快乐和温情分离开来的可能性。这就是陷入与快乐本身的心理贫乏作疲惫斗争的人，他不可能在生物的野性中得到完善。因此，色情在享乐分离中，在感情有限性的范围中形成了的虚构。这就是色情活动的准绝望特征：沉湎于性欲的生活的数量色情——暗藏变化的技巧色情——暴露和隐藏以及拒绝和接受的想象色情——在色情角色中扮演第三者的窥淫癖者的精神色情：通过投射在不同的性角色中的性的虚构的方式构成；但是，从一种形式到另一种形式，人们看到色情从混乱变成凄凉的孤独。当色情的强烈失望——它使人想起古希腊传说中著名的被凿穿的木桶——积累温情的替代物时，它绝不可能弥补其价值和意义的丧失。

性欲之谜

我不想以这种悲观的论调结束我的两个部分的分析，而是想比较这两个部分。在性欲的两种方式，温情的方式和色情的方式中，可以看到某种东西：性欲在本质上也许不能被人的思考把握；也许，正是这种不可理解性使得性欲既不处在温情的道德中，也不处在色情的非道德中；性欲既不能融入道德中，也不能融入技术中，仅仅借助于在我们身上的神秘的东西象征性地表现出来。

当两个人终于相互拥抱时，他们不知道他们在做什么，他们不知道他们想要什么，他们不知道他们寻找什么，他们不知道他们找到什么。使他们相互接近的欲望是怎样的欲望？是快乐的欲望吗？当然。不过，这是一个不高明的回答；因为我们同时预感到快乐没有本身的意义：我们预感到快乐是形象的。为什么？我们已经强烈地和模糊地意识到性属于一种力量系统，其中的宇宙和谐已经被忽略，但没有被取消；生命不止是生命本身；我的意思是，生命不止是与死亡的斗争，不止是死亡之日的推延；生命是惟一的、普遍的，一切中的一切，这就是性乐具有的神秘；只有当人也投入到普遍的生命之流中时，人才能在道德上和法律上被人格化，这就是浪漫主义的真理和性欲的真理。但是，这种强烈的意识也是模糊的意识，因为我们清楚地知道，性乐所属的这个世界在我们中崩溃；性欲是沉没在海底的亚特兰蒂斯[13]的残骸。性欲之谜由此产生。这个解体的世界不能再变得纯洁，但能接受古老神话的博学阐释；它只能通过一种阐释学，即通过“解释”目前已沉默的文字的一种艺术获得新生；一种新的断裂把语言的阐释学为我们重建的意义残余，和性欲不用语言就能在器官上发现的另一种意义残余分开。

让我们再深入一步：性欲之谜在于性欲不能归结为造就人类的三部曲：语言—工具—制度。一方面，性欲属于人类的前语言要求；即使性欲是可表达的，它也是下语言、准语言和超语言的表达；当然，性欲运用语言，但是，它在低声的祈求中穿越语言，使语

言陷入混乱，使语言升华，使语言变得愚蠢，粉碎语言；性欲使语言失去中介作用；它是性爱（Eros），而不是理性（Logos）。性欲在理性成分中的完全恢复是绝对不可能的。

另一方面，性爱属于人类的前技术存在；即使人对性爱负责，把性爱整合在一种身体的技术中（问题仅仅在于性的配合的一种艺术，更确切地说，避免生殖的一种技术），性爱仍是高度工具的；它的工具应该被忽略；性爱本质上与“意向—工具—物体”关系无关；性爱是非工具的直接性的残余；身体与身体的关系——更确切地说，人—肉体—肉体—人的关系——本质上是非技术的。只要注意力集中在配合的技术或不生育的技术，魅力就会丧失。

最后，不管人们对性爱在婚姻中的平衡有什么看法，性爱仍然不是制度的。当人们把婚姻归结为契约和夫妻的义务时，人们就违背了婚姻的宗旨；婚姻的自然关系是不能用义务和债务来分析的；其不再是法规的法规，而是赠与的相互性。因此，婚姻是法律之下的、准法律的、超法律的。婚姻的本质也在于用其信仰来威胁制度——一切制度，包括婚姻制度。我们的文化所形成的爱情在两个深渊之间前进：放荡的欲望的深渊和一贯的虚伪愿望的深渊——严格主义的忠贞讽刺画。

在现行的忠贞中，对一切规则失去耐心的性爱和如果没有牺牲人类就不能维持的制度之间重合是罕见的和难得的。

劳动和言语

在我们的生活中，言语和劳动的联系已十分明显地证明，个人存在的动力和文明的艰难运动之间有哪些紧张。这种联系是我们的命运的一种很原始、很基本的联系，也是历史所展现的文化和技术的一种难以捉摸的产物。人们也能在“说”和“做”的一种最基本的现象学分析中看到在最初状态中的这种联系，并通过当前由在技术文明中的文学处境，由教育界的不满意识，由技术教育的倾向，由工业机械化中人的问题等提出的问题，在非常复杂的高级层次中理解这种联系。因此，我们试图站在思考的两个端点：在基本方面和在现实方面；在劳动和言语的根源方面和在一种劳动和言语文明的现代任务方面。对言语力量所作的沉思分离了这两个方面。

为什么要选这个主题？在我看来，它是以一个新的角度重新考察文明的统一的问题的方法，我已经在别处通过真理和真理的各种范畴的问题讨论过这个问题。我认为，一种文明的向前需要通过任务的多样化和复杂化，也需要通过主要时期表明的这种有机统一的临近。言语和劳动的原始辩证法把我们带到同样的争论那里。事实上，本研究起因于一种失望和不安：面对关于劳动的当代哲学（马克思主义哲学，存在主义哲学或基督教哲学）的失望，以及面对劳动文明概念的不安。

发现或再发现人是劳动者，是当代思想的重要事件之一；我们想建立一种劳动文明的愿望是与这种劳动哲学的先决条件完全一致的。我完全赞同这些哲学的先决条件，完全赞同这种经济-社会的愿望，我的整个分析倾向于回答在这种赞同之内 产生的和来自这种赞

同本身的失望和不安。

我的失望是：发现劳动地位的恢复是虚幻的胜利。事实上，这样的一种思考是以劳动的一种确定形式为出发点：作为在古代工艺和工业机械化中与自然作斗争的劳动。然后，劳动的概念逐渐扩大，直至包括所有的科学、精神甚至思辨的活动，趋向于人的战斗的而不是沉思的存在的不确定概念。在这种情况下，劳动表示人的具体命运，因为人的活动不仅仅通过艰苦的劳动；人的活动都是实践；如果人们还考虑到人的存在等同于人的活动本身，那么应该说人是劳动。如果一种新的变化和战斗活动领域仍然向人的永恒生活的中心开放是真的，为什么劳动哲学不延伸到人所能及的这种沉思？因此，人们会说，人的沉思也是劳动。

最后，人们是否没有看到一种劳动神学重新建立基础、延伸劳动哲学的观点，把劳动放在上帝创造的结果中？

劳动的这种神化使我感到不安。表示一切的概念不再表示任何东西。思考力图保留分析的结果：劳动概念有一种确定的意义——人们谈论手工劳动的美德，在手工劳动中，“人们不像玩弄词语或基于词语的文化那样玩弄物质”——；但与此同时，人们把劳动概念引向极端，以便能兼有人们能从劳动概念的不确定性中得到的好处。当人们把这个一般的口号——劳动和在劳动中创造自己——用于人时，人们想到的仍然是手工劳动。

但是，在逐渐从最具体的劳动意义追溯到最高的精神活动的这种思考方式中，没有虚假的东西，当抵抗变弱，自然奋起反抗时，与自然作斗争的人总是躲入一个有待于理解的世界的阴影中，最终躲入我们自己中，躲入在不服从的身体的反抗中和在我们的激情的阴影中。在那里，没有虚假的东西，但有一种隐蔽的不公正，可以说，一种过分的热情。

这种思考在于连续地把人的活动的所有方面纳入人的战斗命运中，问题不是在某处中断这种思考的展开。问题是把人的命运的解读和另一种贯穿地与之相交的解读联系在一起。因为言语也逐渐地被纳入人的活动；没有从外面被界定的劳动领域和言语领域，但有一种贯穿整个人的活动的言语力量，包括机器、工具和手。

我的失望突然具有意义：值得重视的劳动概念的空虚的这种扩大不就在于与之相称、限定和确定它的一种对立物的不存在吗？值得注意的是，在劳动的这种神化中，人们为之选择了一种十分遥远的、十分含糊的，总之，虚幻的、与人的命运无关的对立物：沉思；正如人们所说的，不是某种贫困的和合乎人性的沉思，而是纯粹的沉思，瞬间洞察一切的目光，因没有阻力而不需要努力的视觉，因不需要努力而非时间的拥有。把存在和劳动等同起来，就是把这种纯粹的沉思排除在人的命运之外。这种做法是不会有结果的，至少是没有教育意义的，因为这种概念-界限不是一种对思考有价值的对立面（contre-pôle）。这是一种远离我们，在其整个范围内给人类留出位子的空想。在人的有限性之内，在人的战斗生活中进行有意义的比较，不是更有成果吗？为劳动找一个与之相称的对立面，以便在怀疑其充分性的同时提高其意义，不是更能说明问题吗？例如：当我下班回家和休息时，我能说我在工作吗？当我在阅读、看电影或散步时，我在工作吗？当我和朋友和恋人在一起时，我在工作吗？当我在干家庭杂活时，我在工作吗？劳动的崇高，就是与其他存

在方式的冲突，就是规定其他存在方式和被其他存在方式限定；在我们看来，言语就是另一种 存在方式——其他存在方式中的一种，它能证明劳动的光荣，它能怀疑劳动的光荣。

做和说

因为言语也是人的言语；言语也是有限性的一种方式；言语不是纯粹的沉思，不是人的命运之外的东西；言语不是上帝的言语，不是创造的言语，而是人类的言语，是人的战斗存在的一个方面；言语产生和创造世界上的某种东西；更确切地说，会说话的人创造某种东西和自我创造，但只能在劳动中进行创造。

我们看到言语和动作一起产生；我们假定语言的实用主义的解释：我们同意皮埃尔·雅内的假设，认为最简单的言语是一种命令的喊叫声，它最初在情绪中伴随着动作和促进动作的完成（回忆起的经验不需要实际的发生：它是能解释语言的实际结构的想象再现）；作为引起动作的最初原因；带领者的这种喊叫声可能与动作分离；只要喊叫声本身不劳动，而使人劳动，它就成了言语。因此，这种命令的喊叫声属于动作的范围：它以某种方式引起动作；它如同一种最初的一部分、引导者、然后成了劳动的调节者。一切言语都能逐步地以这种方式被归结为在最简单的例子中，言语只不过是实践 的一个因素；一旦简短的命令具有一个预期的方案和计划的作用，这个因素就成了实践 的一个阶段，而计划只不过是实践 的口头预期。最后，人们能把文化的结构当作从行动出发和回到行动的大循环。

因素，阶段，循环：在某种意义上，在某种真正的意义上，言语是人的能动性改变人类环境的活动的产物。这种基本的可能性能解释马克思主义对文化的解读：劳动表现为重新组织整个人类的力量。

不过，言语一开始就越出动作的范围，走在动作的前面。因为命令不再是在进行之中的行动的情绪部分；它已经以某种方式相当于行动。它“意味着 ”整个动作；它超越动作，它监督动作。（在工业劳动的心理技术学家那里，我们将看到这种监督功能——Uebersichtlichkeit，它具有弥补分得很细的重复工作的缺陷的作用；因此，我们并不处在具体的文明问题的边缘，我们提前处在技术人道主义提出的问题的中心。）

在进行之中的动作范围内产生的命令，使意图获得最初的间距，最初的反省间距，意图利用这个间距，即在进行之中的动作实体中的空洞，使整个动作达到投射的目的。

处在动作层次上的言语在表示 动作的时候，超越了动作。言语是包含将做的事情的意义。

因此，我们始终能把劳动的历史解读为被言语的历史贯穿和支撑的历史。是会说话的人在用语言预期身体对物质的新作用时，改变了自己的工具。工具延伸了身体，以致不能包含它自己的变革原则。自我保存的工具是处在习惯和沉睡之中，农业和手工业工具的稳定性和变革的阻力证明了这一点。是言语打破了动作和工具的已有形式；失败和挫折使人

陷入思考和提出问题。于是，内部言语形成了：如何用另一种方式去做？被悬置的工具，言语的工具，突然被行动的其他点线划上了痕迹；形式的打破和身体作用的恢复是通过语言进行的；语言预期、表示和检验在想象事物中，在由失败开辟的发明空隙和对失败的提问中的每一种转变。

然而，主要是言语使工具过渡到机器。正如埃马纽埃尔·穆尼埃在《二十世纪的小恐慌》中所说的，“机器不像工具那样是我们的肢体的单纯有形延伸。机器属于另一个范畴：是我们的语言的附件，是数学的一种辅助语言，用以深入剖析和揭示事物的秘密，事物的内在意向，事物未被利用的用处。”

这是因为人用语言表达在几何学里的空间，而不是体验和用行动表达在测量中的空间，这是因为数学已经成为可能，通过数学，起源于连续的工业革命的数学物理学和技术已经成为可能。人们多么激动地得知，柏拉图通过对线、面、图形相等和相似等等的命名工作，为欧几里得几何学的建立作出了贡献，因为这种命名工作没有引用操作和图形的具体变换。巴曼尼得斯以意义本身同一的名义完全否定变化和实际的世界，如果没有巴曼尼得斯的逻辑创举，那么这种数学语言——我们最终把工业时代以来的所有机器设备归功于它——的苦行主义则是不可能的。我们把欧几里得的成就，伽利略的成就，现代力学，以及我们的所有机器设备归功于这种对运动和变化的否定。因为在这些成就和机器设备中凝结着我们的所有知识，凝结着一开始并不打算改变世界的所有言语；在我们看来，多亏语言向纯粹思维的这种转变，技术世界目前整体上表现为词语世界对机体世界的入侵。实际的行为通过理解的行为的再现是非常清楚的：在产生活动的中心，它向我们揭示言语和劳动的最初结合，也向我们揭示言语和劳动的最初斗争。这种相互入侵已经是最初的冲突：实践 把作为计划语言的言语占为己有。但言语最初是反省所需的间距，是“意义的因素”，是最初状态的理论 。这种原始的和始终在更新的辩证法使我们坚决地摈弃行为主义，更不必说副现象论对所谓的社会文化上层建筑的解释。语言既是上层建筑，也是下层建筑。在这里，应该深入思考，摈弃上层建筑和下层建筑的提法，正视一种在严格意义上的循环的现象——上层建筑和下层建筑相互蕴涵和相互超越。

言语的力量

在判断和界限确定两种意义上，最接近劳动的言语，命令的言语，一开始就已经是劳动的批判 。

言语是劳动的批判，因为言语一开始就悬置作为劳动灵魂的生活的问题；言语拉开了距离，言语进行思考 。

然而，如果言语悬置生活的问题，那么言语以另一种方式再现它，言语以另一种新的方式替换它，但是，新的方式仍然属于人的战斗命运，属于人的有限性：言语以符号 的形式再现生活的问题。

我们暂时仍处在命令的言语的狭小范围内，命令的言语足以使我们在封闭的行动中打

开第一个缺口。言语在劳动的范围内开始一种什么新作用 呢？

首先，对他人的一种特殊作用属于影响 的范围，而不是属于生产 的范围。生产适用于物质的或非物质的自然——适用于第三者的一种“东西”。以要求的命令形式的影响已经假定了一个他人，一个第二者：不管要求是强制的还是有礼貌的，是露骨的还是伪装的，它激起他人的已不再是“结果”的“回答”。要求和回答的关系 [14] 超出了生产和产品的关系。起源于言语的人际关系向劳动提供了一种对比和一种成分。一种对比：因为影响不同于生产的这种无相互关系的变化作用。一种成分：因为影响同时以各种各样的人际关系充实劳动：一切劳动都是协作劳动，即不仅由多人分担的，而且也由多人用言语表达的劳动。社会心理学经常提到劳动的这种社会和言语层次——因为 有言语层次，所以有社会层次。因此，低产量和疲劳受到人际关系恶化的影响，人际关系不仅是劳动分工本身的结果，而且也是劳动的社会组织的结果：在工作岗位中的伙伴关系，在设计室和车间之间的执行关系，在领导和工人操作者之间的社会从属关系，以及在企业的内部和外部留下痕迹的所有社会关系；安排（在“安排”一词的所有意义上）劳动的所有这些关系都处在言语的世界中。

但是，命令的言语不仅仅针对他人，而且也针对通过言语进行表达的人。会说话的人也对自己说话、作出决定；因此，他对自己作出能阐明自己和排除先前的感情混乱的决定。决定所包含的内部言语清楚地证明了言语所表明的人的上升：如果我不对我自己说任何东西，那么我就不能脱离动物的混沌。我自己的安排不超过上述的工作的安排。

然而，我们应该在这种对他人和自我的作用后面，在起影响作用的言语后面，在我得以对自己说和作出决定的言语后面，看到言语的最隐蔽作用：符号本身对意义的作用，由言语引起的意义上升。我们说，言语不“做”任何事情，至多“叫别人做”（叫他人或被当作他人的我自己做）；但是，之所以言语叫别人做，是因为言语表达 有待于做的东西，是因为向他人表达的要求能被他人“理解”和被他人“领会”。

表达一种意义，就以非常复杂的方式起作用。在我们的研究范围内，不可能对这种作用作出更多的暗示，因为直至在劳动中，这种作用是劳动的真正对等物。

首先，如果没有一种分辨活动，就没有言语，因为行动的语言和行动的施动者（以及行动的目的、结果和手段）是通过这种分辨活动被区分开来的。命名的主要工作与这种分辨活动有关；因为两者是联系在一起的：区分和命名物体，物体的诸方面，作用、属性，等等。分辨是第一活动，连接是第二活动。因为言语是以句子、动词和名词、形容词、补语、复数等连接的，因为我们通过一种动作的“分句法”把握我们的行动本身；因此，我们的行动以区分和关系为基础。在这种“分句法”之外，人仍然处在无连接和混乱的东西中。这种分句法的含义不是物体或我们自己的一种改变，不是一种本义的生产，而是一种意义，每一种意义都空虚地表示劳动所满足的东西——在人们满足一个计划、一个愿望、一个意图的意义上。

意义的这种空虚可能源于语言的贫困和哲学的贫困；但是，它一开始就使语言变得崇高，因为正是通过只说不做的意义的这种空虚，言语连接和组织行动。

不过，与劳动的“能力”相比，言语的这种“无能”是一种活动、一种作用，虽然言语不是在本义上的一种劳动。对更有力地表达同样的东西来说，我们称之为行动的“分句法”的东西是一个“从句”（在语法上的关系从句、不定式从句等等的意义上）；不过，任何从句都表示一种提出 的行为。说话的人提出 一种意义；这是他的语言活动方式。

这种提出活动隐藏在日常的、疲于表达的言语中；它首先出现在命名始终显得不成熟的数学语言中。“人们把在所有方向都受到限制的一部分空间叫做体积，把……叫做面，把……叫做线，把……叫做点。”不久以前，布里斯·巴兰（Brice Parain）对在命名时提出和形成 一种意义的能力赞叹不已：“命名是第一判断……我们的言语创造了存在……但不满足于表达感觉……在语言不表达现实，而是在真理中表示现实的意义上，语言本质上是一种抽象，”[15] 说话的责任是压倒一切的。

1.怀疑的言语

但是，言语不仅仅是命令的言语：现在，我们要消除一种教育学的虚构强加给分析的限制；对语言的提出作用的思考也已经超越了命令的言语的范围。

表达的言语，力图理解和被理解的言语也是怀疑的言语，表示愿望的言语，想象的言语。

命令的言语叫别人做。怀疑的言语提出问题：这是什么？这表示什么意思？之所以提出问题，只是因为有怀疑；有疑问和怀疑。正如工具是习惯和沉睡，言语在最初演变中也是习惯和沉睡：人们说……。“人们这样做”是受“人们说”支撑的。停滞的文明沉睡在其工具和词句的财富上。

信仰，作为批判哲学以前存在的自发运动，在所有劳动和说话方式中留下了它的日常性的痕迹，在消失的传统中提取动作和短语。正如我们刚才所说的，言语是工具的觉醒，只是因为言语是言语的觉醒：“你相信吗？”

怀疑的言语转向他人，转向我，转向意义。怀疑的言语主要是针对他人的言语。他人是回答的人。在回答中，他完全是第二者；他不再是具有产品特点的“东西”，而是作出回答的“你”。不过，当言语试图对劳动得到其结果的方式——即没有产品和生产者的相互关系——产生心理影响时，言语模仿工业劳动。宣传的言语也是这样，它对机器使一个被加工零件获得有效形式的方式产生心理影响。这种言语完全摆脱了提问和回答的循环。言语也生产；言语不提出要求。只有怀疑能把言语变成问题，把提问变成对话，即变成为了回答的问题和对 问题的回答。

对话的世界深入和超出劳动的世界：对话的世界之所以深入劳动的世界，是因为它不是没有劳动分工的劳动，不是没有语言交流的劳动分工，语言交流能分配任务，能从人的劳动中得出社会意义。但是，对话的世界也超出劳动的世界；它在工作岗位方面超出劳动的世界：关于分得很细的重复工作，社会心理学却告诉我们：当工人在劳动能“闲谈”时，他们将增加产量，因为他们能在心理上摆脱因自动化效率更高的工作的束缚。在这里，言语有助于劳动，因为言语是劳动的补偿，因为言语有排遣的作用 。我们对作为闲暇 的对

话有何评说，这种闲暇能使人更多地寻求真正的表达，劳动则成了得到闲暇所必需的社会牺牲。

但是，我们将把言语的各种影响延伸到与劳动的文明有关的劳动上。

对他人和转向我自己的这种要求，是产生思考空间和自由空间的基本怀疑："我思考……"。内部对话就是思考本身。我承认自己是受命运嘲弄 的人。从此以后，无法清除的虫子在我自己的习惯的果实中，在劳动的树枝上，在信仰的根基里。言语是批判的，使一切观点具有批判性。"纯真"的结束开始了。纯真，是"有"的范畴。"有"物体，有自然，有历史，有劳动法规，有统治者的权力。事物、做和叫别人做，可能受到怀疑的言语的怀疑：世界、劳动和暴君，完全受到言语破坏力的怀疑。问题和"怀疑"的伟大哲学——苏格拉底，笛卡尔，休谟，康德，胡塞尔的哲学——只是把言语的这种怀疑力量推到了极点。因此，这些伟大的哲学是反对过早综合的文化的灵魂，过早的综合是由集体信仰的文明提出和规定的。这些文明的统一主题是礼服、剑或工具。

更基本地说，怀疑的言语产生了在意义领域的决定性革命：它把可能食物 的范畴引入原始事实（在实际存在和实际证明的双重意义上）的实心结构中。在产生可能性的作用的空间时，言语通过可能的意义重新把握实在事物——行动和事实——的意义；由此产生了科学规律和法律。这也是思维通过问题的"产出"，问题使作为一种经思考的活动，作为一种负责的行为的"投入"成为可能。

如果我们进一步加以考察，那么怀疑的思维就是否定和肯定的思维，总之，是最简单的陈述的真正基础。因为决定性的回答，基本的回答是说"不"的回答，是把否定性引入意义的回答：一切存在的东西存在着；但言语能说出不存在的东西；因此，已经形成的东西也能解体。否定，就是删除一种可能的意义。尤其是非生产的行为；不进行劳动的行为；但也是把取消和废黜观点（就像人们废黜君主那样）的决定性特征引入自发信仰和意义的自然状态的行为。从此以后，言语世界是人们能在其中进行否定 的世界。这也就是为什么这个世界是人们能进行肯定的世界：肯定一下子突出否定能删除或已经删除的东西；肯定确认被否定取消的东西。正是在怀疑的言语的世界里，才有争论。正是争论的世界里，才有肯定。

人们也能说，甚至表面看来仅仅是证实事实的陈述也是怀疑思维的结果；因为一个陈述就是其问题已被省略的回答。没有一个陈述不潜在地回答问题：发生了什么？这是如何发生的？科学就是对知觉问题的回答，这些问题是由哲学对可感知性质的意义的怀疑，对显现的虚幻的否认提出的。

只有这种怀疑和这种否认才能开辟可能性的领域，以使抽象的和非现实的规律成为可能，例如，惯性定理，无任何符合表面现象的东西能导致这个定理，但整个力学思想都源于这个定理。

2.祈求

把言语的力量局限于命令和批判的两种选择可能是不公正的，哪怕再把怀疑的言语的

范围扩大到肯定和否定。

毕达哥拉斯说，言语的四个根是命令，愿望或请求，问题，回答。

这个标题——祈求或请求（*eukhôlé*）——开辟了言语的一条宽广道路，它使会说话的人摆脱命令（最终消失在劳动中）和怀疑（最终取消能劳动的人）的两种选择。

真正地说，在这里开辟的是一个新的领域：期待从他人得到一切和置人于他人的好意之下的请求，不是来自劳动的我，而是来自受命运嘲弄的我，也可以说，祈求的我。人的言语不完全是一种幻想破灭的言语：当人的言语转向上帝时，它在古希腊悲剧合唱曲的语言里，在希伯来诗篇的语言里，在基督教礼拜仪式的语言里，在信教者自发祈祷的日常语言里祈求 上帝。当人的言语转向世界时，它希望成为表达非常用意义——新鲜，奇特，恐怖，温柔，初现，和平——的真正歌唱 ：荷尔德林和里尔克，拉缪和克洛岱尔证明，言语不能被归结为日常生活，技术和科学，法典，政治，礼貌和日常对话的言语功能。

当言语转向抽象意义时，请求的言语是价值的祈愿 ，是评价的基本行为。苏格拉底对“美德”一词——即在人间有价值的东西——的意义发动一场语言战争，并不是偶然的。在开辟可能的领域的同时，言语也开辟了最好事物的领域。从此以后，问题是公开的：我的劳动意味着什么？也就是说，我的劳动有什么价值？劳动是人的劳动；是从劳动的个人和集体价值这个问题出发的，这个问题是由言语导致的。

当言语转向人和我自己时，“请求”的言语主要是叫喊 的语言。之所以人的命运能在其基本的感情倾向中被发现和表达，是因为叫喊已经被歌唱替代；与祈求的语言相近的一种语言重新把握痛苦、快乐、愤怒和恐惧的日常表达，以便把它提高到一种抒情的纯化表达。古希腊的悲剧，埃斯库罗斯的悲剧歌颂悲伤的认识，这是人在用歌唱形象地表现出的和在祈求形成下的痛苦中，从内心产生的认识：

> 上帝啊……，不管你的真正名字是什么，如果这个名字使你感到满意，那么我就用这个名字称呼你：我仅仅认识能使我真正摆脱我的烦恼和痛苦的上帝……
>
> 他为人开辟了明智的道路，为了戒律献身于人：“为了理解受难”。当痛苦的悔恨在沉睡中，在心灵的注视下渗出时，在其中的智慧仍然在渗入。我相信，这就是坐在天栏杆上的诸神的善意暴力。（《阿伽门农》）

因此，在我们顺便描述的几个方面中，言语发展了意识和自我表达：我得以作出决定和在我的感情混乱中我作出一个决定的命令的言语；我得以提出问题和使我产生疑问的怀疑的言语；我得以考察自己，证实自己和表明自己的直陈的言语；我得以歌颂人类和孤独的基本感情的抒情的言语。

对言语力量的简述的结论是，劳动和言语的相互蕴涵和它们的潜在分离一样明显。

人们可能会说，当人通过一种或多或少艰辛的努力，以对付我们之外或我们之内的一种自然的阻力，产生能满足需要的有用结果时，就有劳动。

在某种意义上，劳动包含了言语，因为说话也是一种或多或少艰辛的努力，一种产生能满足群体需要的有用结果的工作，尽管只是作为物品产生的阶段。但是，语言的本质在劳动的本质之外：言语能表达 ，但不能产生 。产生的终结是一种实际的结果，言语的终

结是一种被理解的意义。此外，言语在某种程度上始终是无根据的；我们不能确定一种言语是有用的；因为言语在寻求，言语引起需要，言语更新工具；但言语也能在公理系统中自我满足；言语进行证实，言语提出问题；言语提出请求。言语也能表达任何东西，也能闲聊、说谎、欺骗和胡说。劳动也能容易地使言语感到惭愧，因为言语似乎不做任何事情。关于言语的虚妄，哈姆雷特说：words！words！words！ [16]

但是，如果没有言语的崇高和虚妄，劳动的文明会是什么样子？

为了一种劳动和言语的文明

劳动和言语的这种辩证法如何能有助于我们转向文明的当前问题？从根本上说，它能使我们避免用一种不切实际的办法来解决维持我们的文明运动的紧张。

这种辩证法的当前形式将成为过去和应该成为过去；其他的辩证法将出现和提出新的问题。

1.在劳动中的“异化”和“客观化”

劳动和言语的辩证法的当前历史形式是由两个不能相互归结的因素决定的。

1）人的劳动在雇佣劳动中被异化，人的劳动作为一种与人分离的劳动力进行交易；人的劳动作为一种受市场规律支配的东西进行买卖。劳动的这种经济-社会的价值降低是资本主义的经济-社会制度的一个结果；人们希望和应该希望这种情况随着雇佣劳动的条件的消逝而消逝。相应于劳动的经济-社会价值下降，是言语占有的尊严，言语变得越来越傲慢，因为它不想知道它也在服务市场上进行交易：有一种完全与劳动的屈辱对称的文化的傲慢，它必然随着劳动的屈辱的消逝而消逝。这种傲慢的根基是深层次的；根基就在古代文化（古希腊文化，而不是犹太文化）中；劳动是奴隶的工作——是奴役的，文化是自由人的工作——是自由的。因此，奴役的艺术和自由的艺术的对立在很大程度上取决于劳动者本身在历史社会中的社会地位；当文化巩固了贬低劳动的制度时，文化就自我评价，更确切地说，过高地自我评价。

应该更进一步：随着文化直接或间接地成为一种剥削劳动的手段，有一种文化的罪恶：领导者，管理者，冒风险者（因为市场经济是一种计算和风险的经济）就是那些有知识的人和善言的人；需要“知识分子”来提出体系的理论，并向受害者讲授和解释体系的理论。总之，之所以资本主义能作为经济继续存在下去，只是因为资本主义也是一种文化，甚至是一种道德和一种宗教。所以，言语对劳动的贬低负有责任。这就是为什么革命思想对整个古典文化抱有一种全面的憎恨，因为古典文化是一种资产阶级的文化，因为古典文化能帮助剥削阶级夺取和维持政权。任何致力于思考和写作的人，如果在学习或研究中不受到劳动作为一种商品买卖的制度的束缚，都能发现这种自由和这种快乐是腐朽的，因为它们是劳动的对立物，或多或少是劳动的条件和手段，而劳动是没有自由和没有快乐的，因为劳动被认为和被当作一种物品。

2）但是，现代的劳动条件不仅是由资本主义的经济-社会条件确定的，而且也是由连

续的工业革命造成的技术形式 确定的；这种形式相对独立于资本和劳动的体制，并提出了在劳动的经济和社会制度领域的革命所不能解决的问题，即使这些革命能更正确地提出和更容易地解决这些问题。古代劳动在或多或少需要专业技能训练且分得很细的重复工作中的分裂提出了一个难解的问题；当越来越多的劳动群众把自己的劳动当作没有意义和没有快乐的一种纯粹社会牺牲时，哲学家和神学家对劳动的赞美不应该消失在云雾之中。劳动的快乐在劳动之外，在消费者的享受和因工作日缩短而得到的休闲乐趣中。不过，在今天，在分得很细的重复工作中的这种分裂不仅涉及到工业劳动，而且也涉及到办公室工作，以不同的形式出现在科学的专业化中，在医疗的专业化中，在不同程度上出现在脑力劳动的所有形式中。

确实，在所有部门中，这种分裂和这种专业化因新的全能工种的出现得到补偿，例如，建筑工人，调整工和机器修理工。由于整合到目前为止分离的学科和使之系统化的新理论的出现，人们也看到各个学科的重新分类。但是，我们将在下面指出，补偿专业化 的这种多智能 为什么不是理论的、公正的和长效的文化的产物，因为文化不断地改变和纠正熟练工人和专业研究人员的技术培训。

于是，我思忖现代劳动的技术条件是否揭示了在社会“异化”之外取决于其“客观化”功能的劳动的贫困。人们赞美这种“客观化”，因为就是靠着它自我实现、完善和发展的。人们甚至用客观化的哲学方法来解决在实在论和唯心论、主观主义和唯物主义等之间的争论，解决认识论和本体论的古代难题。劳动的本质在于把我和一种确定的和有限的工作联系在一起；正是在劳动中，我表明我是什么，我能做什么；当我在做某种有限的工作时，我表明我能做什么；我的工作的“有限”把我呈现给他人和我自己。这是不容置疑的；但是，这种呈现我和掩盖我的运动也实现了我和使我失去个性。通过劳动——包括脑力劳动——的变化，我清楚地知道这种“客观化”运动趋于一个极限：这个极限，就是我在无意义的行为中，在本义的无意义的活动中的消失。不过，做人，不仅要做有限的事情，而且也要理解所有的事情，走向与无意义的行为相反的另一个极限，走向我称之为世界和存在的人的存在的整个领域。沿着现代劳动为我们开辟的道路，我们突然回到我们关于言语的讨论，言语能表示整体，是通过整体理解意志。

因此，劳动的现代发展也许仅仅揭示了劳动的一种内在倾向，劳动在实现我们的时候，使我们消失在有限之中。自我的这种不知不觉的消失是通过烦恼 表现出来的，烦恼将逐渐地代替在进行劳动时的痛苦 ，就像客观化的痛苦更微妙地体现在源于现代劳动的分裂和重复的一种心理疾病。

这种倾向不能归结“异化”，因为从本义上，异化表示人不仅被另一个人剥夺，而且也是为了剥削他的另一个人的利益而被剥夺。异化提出了一个社会问题，归根结底，一个政治 问题；客观化则提出了一个文化 问题。

于是，我思忖在文化的当前动荡中是否有某种相应于现代劳动的基本动荡的东西。在资产阶级的文化腐朽中，艺术、文学和大学教育表达了人拒绝适应现代世界的无声抵抗。

当然，这种抵抗不是单纯的；它表达了青年人面对技术世界急速变化的恐慌；它表达

了人与“自然”环境的原有关系的解体；它表明了对打乱的时间节奏的不安。这种恐慌夹杂着一种内疚，瓦莱里的苏格拉底的内疚。当瓦莱里的苏格拉底在阴间遇见建筑师厄帕利诺时，为没有亲手建造房屋，仅仅在沉思，即仅仅在谈论 而感到内疚。内疚常常会变成憎恨：因为如果苏格拉底发现他不是为了理念的实在性而离开洞穴的昏暗，而是为了言语的昏暗而离开机器的实在性，那么苏格拉底会憎恨机器和实在性。

这一切不是单纯的，不是绝对真实的。在不断增强的恐慌和内疚中，文化表达了对适应的合理拒绝。文化也使人不能再适应，使人为开放、为前景、为其他东西、为一切作好准备。“人文科学”，历史，尤其是哲学的任务是用“思考”来反击“客观化”，用批评家对整个人类命运的疑问和用诗人的歌颂来补偿工人对一种有限 劳动的适应。确切地说，教育 也许只不过是在客观化（即适应）的要求，和思考以及不再适应的要求之间的正中，但难以达到平衡；正是这种紧张的平衡使人直立 [17] 。

2.劳动文明

现在，我能表明我所主张劳动文明这个概念的理由和范围。我完全采纳巴尔托利（Bartdi）提出的定义：“在一种文明中，劳动是经济和社会的主要范畴。”只要人们接受我们在别处对在经济、社会、政治和文化形式下的资本主义所做的批判，这个定义就不会有问题。如果焦点不是对准沉思的幻想，而是对准金钱崇拜物，那么这个定义就更站得住脚。在劳动的问题上，它使经济学家的思考胜于哲学家的思考。

根据巴尔托利的观点，我提出如下几点：

1）劳动文明首先是一种劳动经济 ，在劳动经济中，合理的计划指导代替了市场规律；在劳动经济中，货币和价格被其所谓的经济自发调节者的功能取代；财富的分配至少暂时按照劳动和按照劳动生产率：工资不再是劳动-商品的价格，而是分配社会净利的手段。在这个意义上，劳动经济已经在计划化的社会主义国家实现；在现代资本主义经济中，特别是在劳动组织法、工资结构改革和充分就业政策的形式下，劳动经济只是处在倾向之中。

2）如果劳动经济不是一种劳动者自己的经济 ，也就是说，如果劳动者实际上不亲自管理工厂和工业，如果劳动者没有管理的能力和责任，以便摆脱主管人员和技术官僚的新的统治，那么劳动经济就不能成为一种劳动文明。

3）如果劳动经济不是一种劳动民主 ，也就是说，如果在体制方面，劳动者没有参与国家机构，那么劳动经济就是一个骗局。

从此以后，劳动文明是否不再意味着工会进入国家机器，而是意味着与工业化时期强加给社会主义经济的中央集权制相去甚远的权力分散、分享和制约？在这个意义上，任何国家都还没有劳动文明，即使劳动经济已经在世界的一部分地区，甚至在世界的很大一部分地区存在。

4）最后，我还要补充说，劳动文明是一种新文化通过劳动产生 的文明。分工极大地抑制、但不能完全阻止职业和岗位的社会融合，必然在一个国家的文化中产生巨大影响

。当劳动者不仅迅速进入经济和国家的管理，而且也迅速进入科学和自由职业，特别是能利用文学和艺术表达时，就必然会产生独立于文化的意识形态方向 的深层次的文化变革。现代文化需要通过思艺术家在劳动世界中的存在和结合来清除不健康的东西，不自然的东西和自恋的东西；现代文化能重新发现博爱，更有生命力的主题，以摆脱无用的空谈。因此，劳动文明也意味着通过劳动的美德改变言语的贫困。

劳动文明的主题将通过职业和岗位的社会融合，造成劳动世界对文化世界的影响；它完全能做到这一点，但不会过分。否则，就有两种令人畏惧的“欺骗”；第一种欺骗在于把整体的文化当作技术活动的颂扬，直截了当地说，当作工业化的一个因素。如果劳动文明在于宣扬一种讲效率，注重实效，深受技术成就和集体生产活动的吸引，在社会劳动产品的日常使用中疲于奔命的人，那么就应该摈弃以劳动文明的优美标签引起我们的仰慕的这种新的崇拜物。

第二种欺骗在于把一种受到劳动启示和由劳动者建立的文化与一种意识形态 方面的文化混淆在一起。这种危险是前一种危险的极端形式；在通常相当于快速工业化时期的社会生活经济奠基时期，国家机器试图使整个文化服从集体化事业，把指导集体化事业的世界观强加给社会团体。

因此，劳动文明不再仅仅是劳动影响 言语的文明，而且也是言语只有两个对象——劳动本身和建设社会主义的国家的意识形态——的文明。我们对劳动和言语辩证法的分析使我们看到，在言语的批判和想象功能与劳动的有效功能之间停止呼吸的一种文明必将陷入停滞。一种文明只有当承担所有的言语风险，公正地对待一种必不可少的政治功能的缺陷，它才能保持发展。言语的这种风险是劳动文明为言语向劳动提供的服务付出的代价。

3.言语向劳动提供的服务

言语的服务幸免于在雇佣劳动中劳动的社会“异化”；因为言语的服务回答了在分得越来越细的单调且有限的劳动中人的“客观化”所提出的长期问题。以劳动的“去异化”的紧迫任务的名义否认这些问题是没有出路的：一切思考和一切行动应根据短期风险，也应根据长期风险分层次进行。

1）我以为，言语对劳动提供的最初服务是劳动分工的缓和作用 。在这里，我们重新考察工业劳动的社会心理学提到的所有问题；在最低的层次上，言语的这种缓和作用相当于在车间里休闲和闲谈的作用，车间里的工作分得很细，非常单调，因此，最好能自动化，使劳动变成一种标准的监督，使工人的精力转向其他事情：闲谈，闲聊，听音乐，和——为什么不呢？——参加有教育意义的讨论会，等等[18]。在最高的层次上，这种缓和作用具有了解车间的所有工作岗位，理解在企业中直至在世界市场上进行的一系列活动的形式。对生产过程的这种全盘了解和理解，就是确定分得很细的工作并给予它一种意义的“内部言语”。在较高的层次上，这种缓和作用相当于一种多职能的培训，以适应工作岗位的变动并与自动化造成的个性丧失做斗争。人们看到，我们的劳动和言语的辩证法也把我们引向技术教育所提出的问题的中心，技术教育必然有两个方面，一个方面转向专业培

训，另一个方面转向一般的文化；最实用的培训也有一种文化价值，只要它能把手艺和技能纳入物理-数学的理论知识；文学和历史实现了职业培训向世界的“开放”，肯定了技术教育完全是一种文化 。

在最高层次上，劳动的缓和作用 的地位是社会意义给予它的地位。各种书籍，像《资本论》那样的书都是起源于现代的革命，决不是偶然的。最终说来，谈论人的劳动就是进入政治家的言语。因为当作为宣传者的政治家没有掌握政权时，他的言语的效果是值得怀疑的。弗里德曼讲述了乔治·纳韦尔（Georges Navel）的名言的一部分真理：“人们只能通过政治参与来治愈工人的忧郁症。”

2）言语提供的第二个服务是用休闲来补偿 劳动分工。和劳动一样，休闲日益成为文明的大问题。

正是通过言语，也通过体育运动，野外宿营，家庭杂活，等等，与自然，与生活，与原始环境失去的联系能重新恢复，也许，在深层次上，比现代生活的快节奏更平缓、更自在、更放松的时间节奏能重新恢复。

不过，现代世界是这样的一个世界：随着休闲的增加，休闲也因技术的侵入而降低价值，技术使生产、交通和所有的人际关系发生了巨大变革。我们的休闲（艰难地通过工作日的缩短获得的休闲）的意义在很大程度上取决于在政治和小说中，在戏剧和交谈中人的言语的性质和对人的言语的重视。因为如果这种意义因休闲而失去其生命力，它何以能服务于人通过劳动维持生计？这就是为什么社会主义国家的建设不应该用宣传的“花言巧语”和意识形态的陈词滥调来损害言语；这就是为什么最终说来社会主义国家应该承担自由言语的风险，如果它不想在精神上贬低它在物质上造就的人。

3）在人的所有实际活动方面，言语还有一种奠基 功能。言语大体上是“理论”功能的载体。任何技术都是一种应用知识，任何应用知识都起源于最初无应用价值的知识。实践不能概括人的一切。理论 也有其存在的理由。这种奠基的理论 从数学走向伦理学，从物理学理论走向历史，从科学走向本体论。所有的基本问题都是在一种非急功近利的态度中被提出的。这就是为什么如果不能为理论思辨和无直接或明显应用价值的研究提供一个活动场所，那么文明就不能继续存在下去。我们在前面把“教育”叫做在人的培养中适应和不再适应的问题。大学应该成为这种活动场所。这就是为什么有理由要求大学尽可能满足现代社会的需要，无愧地继承中世纪大学 的古老传统，因为这种传统始终是克服现代劳动的奴役的特有手段，只要所有劳动者都能看到这种奴役。

4）最后，在这种奠基功能方面，言语接近于一种创造 功能：通过文学和艺术，人的意义的发掘和发现继续进行，任何国家都不能规定人的意义，这是艺术家和产生艺术家的社会的最高事业。真正的创造者，不是说出 其同时代人已经知道的需要，政治家已经陈述过的需要的人，而是对已经被人类现实认可的知识进行更新的人。在这里，我们重新发现言语的想象功能，我对言语力量的沉思以此告终。我们现在理解，言语的想象功能是一种文明计划的根基，甚至是一种劳动文明计划的根基。

在这里，言语是否也涉及到一种基本的创造？言语神学是否与劳动神学最终一致？也

许是。但是，这首先意味着在人的有限性中，我们需要劳动和言语，以便置身于在我们之外的创造性言语的意义中。

这就是为什么任何人类文明同时是劳动文明和 言语文明。

---

[1] 本文最初是提交给“思想大会”（1951年9月在法国茹伊昂若萨举行）讨论的一份报告；我们没有改变其纲要式的和单方面的特点。它唤起了讨论必然产生的其他补充观点；我们不准备把这些观点引入本文，以便人们能更好地讨论和批判本文。另一方面，我们应该引入《在私生活和在政治中的真理和谎言》中更详细和更具体的其他两份报告；本文只是一个引论，可以说，是其他两份报告的说明。

[2] 涅索斯（Nessus）的内长衣表示致命的礼物，出自希腊神话中赫拉克勒斯被害致死的原因。——译者

[3] 迪昂（Pierre Duhem，1861—1916），法国物理学家、数学家和科学哲学家。强调以进化的抽象概念为基础编纂现代科学史。著有《世界体系——从柏拉图到哥白尼的宇宙学说史》（1913—1917年，此书分12卷，只完成5卷）等书。——译者

[4] 参见D.Dubarle：《基督教和科学进步》，载于《精神》杂志1951年9月。

[5] 参见本书第二部分第二章第二节：“论统一的愿望和任务”。

[6] 《新约·歌罗西书》第二章，第9节。——译者

[7] 这两个德文和意大利文的“领袖”，都是希特勒和墨索里尼所用过的称号。——译者

[8] 《时间的辩证法》。

[9] 胡塞尔叫做Lebenswelt（生活世界）的东西，海德格尔叫做相对于本体论的本体现实的东西。

[10] 这篇文章是第三版增补的。

[11] 爱筵（Agapé），教会的拉丁语和希腊语均有此词，意为“爱”，是早期基督教徒的聚餐。——译者

[12] 里比多（libido）是弗洛伊德所创的一个心理学概念，指性本能背后的一种潜在力量。——译者

[13] 亚特兰蒂斯（Atlantis），古希腊传说中在大西洋上的一个岛屿，曾被柏拉图提到过，据说有高度文明，可能是在一次地震后沉于海底。——译者

[14] 关于这一点和以下几页的一些其他方面，我的分析在展开的过程中得到Walter Porzer的分析的充实，参见其著作：《语言的奇迹》（*das Wunder der Sprache* ）第九章，“言语的作用”。

[15] 布里斯·巴兰：《语言的性质和功能研究》。

[16] 语出莎士比亚的悲剧《哈姆雷特》第2幕第2场。王子哈姆雷特为了报杀父之仇，装疯以迷惑仇人。大臣波洛涅斯看见他整天看书，问他读的是什么，他说全是空话！空话！空话！——译者

[17] 《言语是我的领域》，见《精神》杂志，1955年2月。

[18] 弗里德曼：《人的劳动走向何方？》，“耳机”，第207页及以下。

III
权力的问题

非暴力主义者及其在历史上的出现

关于暴力和非暴力的这些论述先于一个中心问题：在哪些情况下，非暴力主义者不同于凯斯特勒[1]意义上的瑜伽信奉者，不同于在历史边缘的笃信者？显然，问题必须以一种预先信念为前提[2]：有一种非暴力主义——或如同人们在下面所说的，抵抗的非暴力主义形式——的可能价值，非暴力主义的真正面目不是一下子呈现出来的，也许合理地能在与之非常相似的漫画形象（温和，软弱，悠闲自得，逃避世界，放任）中被找到。坦率地说，我一开始就毫不犹豫地认为这种预先信念在我身上与一种更基本的信念结合在一起：基督的“登山宝训”不仅与没有历史意义的个人行为有关，而且也与我们的历史和所有的历史及其政治和社会结构有关；但是，它把一种难以满足的，在很大程度上不可理解的要求垂直地引入历史，并使受到其影响的人置于一种基本的不安中，一种激情的状态中，而这种激情通常只有在不合时宜的和违背历史的行为中才能找到出路；然而，这种不安，这种激情和这种不合时宜表明基督的“登山宝训”及其非暴力主义力图进入历史，表明它的目的是实际的，表明它要求在人间降生，而不是逃避。正是这些预先信念力图批判地在问题中形成：在哪些情况下，非暴力主义可能与我们的历史有关？因为这就是历史，不是我们的意向的纯洁，这就是我们将对他人所做的，我们所希望的东西的意义将会实现。如果非暴力主义在道德上是可能的，那么应该把非暴力主义置于与实际行动的短路中，就像非暴力主义源于人类历史得以形成的所有相互作用。

一种真正的非暴力主义学说应满足的第一个条件是在其深度中穿越暴力世界；非暴力运动始终冒这种风险：把暴力局限在它顽强地和有限地抨击的一种特殊形式中；应该测定暴力的长度、宽度和深度——它在历史中的延伸，它的心理、社会、文化和精神分支的覆盖面，它在意识的多样性中的根基，——应该意识到暴力何以展现其悲剧的崇高，表现为历史的动力，表现为能突然改变历史面貌的“危机”——“关键时刻”和“判断”——在这种情况下，仅仅在这种情况下，以这种真实性为代价，思考是否能揭示比历史更多的东西，意识何以能向历史提出要求，承认自己属于不同于创造历史的暴力的“范畴”的问题才能被提出。

但是，在这里，第二个问题应该由非暴力主义者来回答：是否有可能至少在非暴力主义者否认的历史中进行思考？如果不把其行为的可能效果置于其援引的纯洁之上，非暴力主义者是否能做到这一点？非暴力主义有一种效果吗？什么效果？显而易见，第二个问题与一个更普遍的问题联系在一起：“先知”是否有一项历史任务，这个任务是否能在“瑜伽信奉者”的无效和“代理人”的效果之间占有一席之地？

第三个问题是：非暴力主义者的可能效果是否与进步主义的暴力所承认的不纯洁处在

必然的紧张中？如果先知实际上用拒绝和不服从行为，用应时的间断行为（与宣战，骚乱等事件联系在一起）来反抗历史，那么其行为的意义是否不一定体现在他表现出的冲动中，在他所宣告的一种纯粹政治行动和连续的建设性行动以及在结构和制度方面表明的精神可能性中？

我不想隐瞒这种方法所不能消除的困惑；到处都是比已承认的真理更清楚，比已拥有的真理更值得重视的真理。

暴力的意识

只要考察帝国如何兴起和衰败，个人威望如何确立，宗教如何分裂，财产和权力的特权如何继承和转移，思想家的权威如何增强，精英的文化享受如何建立在被剥夺者的辛劳和痛苦之上，就足以发现暴力无时不在，无所不在。

当人们考察暴力的绝对统治地位时，人们不能看得很远；这就是为什么战争解剖学谴责和平主义是肤浅的和幼稚的，这种战争解剖学自以为发现了割断它们就能使军事木偶瘫痪在舞台上的三、四条主线。战争解剖学要求暴力生理学承担更多的任务。

应该从最上和最下两个方面研究主张在历史中运用暴力的人类感情的复杂性。肤浅的经验主义心理学关注快乐和痛苦、安逸和幸福，却忽略了易怒的性情，克服障碍的冲动，扩张、战斗和统治的意志，死的本能和破坏力量，以及幸灾乐祸——它是使人的心理结构变得不稳定和始终受到威胁的所有纪律的对等物。不管大街上发生骚乱，还是祖国在危急中，我都认为这令人感到高兴和兴奋，工作、家庭和日常事物都不能与之相比；某种粗野的东西，某种健康和不健康的东西，某种未成熟和未定型的东西，猎奇、冒险和自由支配的意识，江湖义气和探险活动的向往，所有这一切都不考虑法律和权威。值得注意的是，这些意识的底层会重新出现在意识的最上层：这种暴行意识也是思想体系的意识：正义、法律和真理在拿起武器和带着忧郁的激情时，立即使用大写字母；语言和文化进入悲怆的热烈感情中；所有一切都已准备好对付危险和死亡；上帝本身也被作为理由：上帝的名字出现在皮带上，出现在誓言中，出现在戴盔形帽的随军牧师的言语中。

这就是历史的暴力在意识的所有层次长出的根须。但是，暴力心理学还不是处在暴力已形成结构的历史层次。这就是为什么还应该阐明唤起的力量得以排列的社会“形式”，还应该阐明暴行的结构。在这方面，为了理解在阶级斗争的辩证法中的精神和历史的联系，马克思主义的历史解读是不可替代的：在这个层次，暴行成了历史，同时，在否定的刺激下，历史充满了暴行。这就是仅关注战场的和平主义者忽略的东西；转向剥削的暴力方面是比较容易的：在这里，暴力不是发生在引起轰动的事件中；战役是事件，骚乱也是事件；但是，穷人的贫困和死亡不是事件；在路易-菲利普时代，工人的平均寿命是二十七岁，在里尔的工业人口中，统计数据表明，在七年中死亡20700人，出生21000人，这些事实不是事件[3]。为了揭示法律和秩序的暴力，需要一种难以形成的和还不到一个世纪的觉悟。如果和平应该是正义的完美结局，那么和平是一项无止境的任务：压迫的暴力为什

么不叫反抗的暴力？

但是，暴力生理学不会忽略的东西是，国家是暴力的集中和变化的策源地：如果本能是暴行的理由，如果阶级斗争是暴行的最初社会根源，那么暴力是作为政治现象进入权力领域的。政治家的赌注在本义上是权力；在国家方面，问题在于知道谁是统治者，谁是被统治者，总之，谁掌握政权，为了谁的利益，在何种范围内，等等。从国家的角度看，对人的管理始终在对物的管理之上。暴力采取战争形式的原因是：两个怀有同样抱负的君主国为了不可能同时夺取的领土发生对抗。因此，一方面，如果国家之间的斗争仅仅不完全地反映了社会的基本紧张关系，那么战争不能说明一切暴力；另一方面，当国家在战争中崛起时，它把一个新的方面引入集体的暴力。正是在这种特殊情况下，历史的暴力完全控制了预见到暴力和期待暴力的个体：特别是当与国家维系在一起的团体处在一种灾难性境地时，重返沉思的悲怆的文明意识的底层突然出现在外面；这就是我发现我属于一种有生命危险的共同冒险，属于消失在多种历史中的一种历史，属于一条有可能被割断的历史之线的时刻，这就是我走向《马赛曲》所象征的辛酸的和流血的抒情诗的时刻；我的个人死亡交织在其中的伟大的历史死亡引入了存在的最真诚感情——1789年，1871年，1914年，1944年……。这些感情在我们的无意识的最深层回荡。历史的困惑和心灵的困惑相互推动。

应该相信，由于某种内在于历史的作祟，不可能人人都一样：有些人对别人太过分。不应该搞错暴力的目的，暴力的结局不论是不言自明还是明示的，直接的或间接的，就是致他人于死地——至少是他的死亡或比他的死亡更糟的情况。正如耶稣表露出愤怒到极点："凡向弟兄动怒的"，和杀害 他弟兄的人 一样，"难免受审判"。[4] 在这方面，预谋杀人和实际杀人是一切暴力的标志：施暴时别人对"杀气腾腾"的凶相感到不安。暴力甚至有一条无尽头的路，因为人有各种各样的死法：有些人竟要求垂死者临终时保持冷静以便尝到比死还痛苦的滋味；受折磨者应该还活着，带着受尽屈辱的意识上的创伤，在他的尊严、他的价值和他的欢乐的心中体验身体的毁灭；如果人不止是他的生命，那么暴力就想扼杀这个"更多"的东西，因为最终说来这个"更多"就是过分。

正是这种困惑构成了历史：暴力看来是历史面貌得以改变的特有方式，是人类的一种时代节奏，是意识的多样性的一种结构。

但是，如果历史是暴力，那么非暴力主义就是历史的内疚，就是在历史中存在的不安和在历史处境中意识的希望。真实地说，非暴力主义的愿望应出现在历史的沉思范围内：这是它与历史最初和最基本的联系，压在历史上的重量。重视历史的暴力，就是通过判断超越历史。通过一种本质的比较，道德的 意识与历史的 过程是对立的。历史说：暴力。意识跳起来说：爱。意识的跳起是一种愤怒的跳起；通过这种跳起，意识为历史安排归宿：取消历史的暴力；同时，意识把人当作人的可能朋友。

由于不能看到暴力的最重要方面，和平主义自以为是宽容的 和成为宽容的 ；它自以为已经存在 世界中 ，来自世界，来自被某些恶人掩盖的和抵制的人的本性善良。和平主

义不知道它是不宽容的，不知道它与历史是对立的，不知道它只能来自别处，不知道它向历史要求历史的原有意义以外的东西。

非暴力主义的效果

如果非暴力主义来自别处，它何以出现在历史上？先知为什么不是瑜伽信奉者？在我看来，只有当人们期待非暴力主义对历史过程的一种作用，也许是非常隐蔽的一种作用时，非暴力主义才能是一种有根据的态度。不管一个人是拒绝杀人，还是接受死亡，以便不弄脏自己的手，这并不重要。因为人的纯洁有什么重要性？如果其他人都是肮脏的，人能做到纯洁吗？人的行为不是带着不希望看到的、但实现了其行为意义的谋杀结果回到历史中吗？因此，是暴力，而不是拒绝，转向对它不阻止、或它鼓励的另一种暴力的信任。如果非暴力主义应该有一种意义，那么它应该在 它一开始就超越的历史中 实现这种意义；非暴力主义应该有一种与暴力在世界中的效果有关的第二效果，一种改变人与人之间关系的效果。它有这种效果吗？是何种效果？

1）非暴力主义者的信念首先是，他们拒不听从善意的人们只有在漫长历史结束时才能隐约地看到对一些社会准则的实际影响。因此非暴力主义者的信念是人们这种可能存在的友谊所作的具体和实际的判断，在对立的暴力状况中不会导致不可避免的结果。他们希望，除了分担所有历史行为中的不纯外，他们的独特行为从短期的效果来看是有争议的，会有双重意义。但他们所保持的社会准则的目的，历史的紧张关系，会逐渐取得人们的承认。

我可能不理解在加里·大卫（Garry Davis）的行为中充斥着广大的舆论面的热情，如果我们没有在他身上看到一种实际效果，尤其是这种摆脱魅力 和吸引力的能力的话。历史落在以一种被异化的命运的方式创造历史的人身上：非暴力主义者使我想到，这种命运就是人的命运，因为命运一旦被某人中断；禁令在某个时刻被取消，未来可能是：有一个人敢做；人们不知道这会产生什么后果，人们不可能知道这一点，因为在狭义的历史方法上，这种效果是不可检验的；这就是行为和历史的联系方面，是信仰的对象；非暴力主义者相信和希望自由会危及命运；因此，他在日常历史的过程中和在世界上有干一番事业的勇气。

这种惟一的效果足以使非暴力主义者处在历史中：他不处在时间之外，更确切地说，他是“不合时宜的”，不现实的，就像漫长的和痛苦的政治“沉思”使之具有历史意义的另一个时代的提前的和可能的存在；他提出一种历史的保证，这种历史还有待于在制度、感知和行动方式的深度中创造和记载。

非暴力主义者的活动不仅沿着 历史的人道主义目的的方向 ——为了 正义和友爱——而且也通过 达到这些目的非武装手段，它阻止历史松动和坠落。它是历史和一种没有保证的历史的偶然性希望的对立物。

2）在某些有利的条件下，在特殊人物的影响下，非暴力主义可能采取一种运动、一

种非暴力抵抗运动的方式，并具有相当的效果；在这种情况下，非暴力主义能有一种真正的历史突破。虽然非暴力主义者是无法模仿的，其作用也是有限的，但甘地在我们的时代所扮演的角色胜于一种希望、一种榜样。人们对甘地所作的最愚蠢评论是，他所扮演的角色在凯斯特勒看来是个瑜伽信奉者；至少不是在严格的意义上，甘地之与印度如同列宁之与俄国。当然，人们不能否认其局限性：他不相信现代技术，他不理解有组织的无产阶级，他还是重视为了神职人员和富人的利益剥削印度群众的传统结构。

人们可能指责他的这些看法。但我不知道人们如何轻视发生在南非和印度的有成效的不服从运动的榜样力量。在我看来，其榜样作用于这些运动又一次在有利的条件下取得了成功：英国不是纳粹主义——不仅是人道主义目的的象征，而且也是人道主义目的及其相应手段的一致；因此，非暴力主义者非但不排斥在历史之外的目的，不摈弃他认为不纯洁的手段，反而试图在行动中把它们联系在一起，这种行动既是一种精神性，也是一种技术。

一方面，在甘地看来，非暴力主义只不过是包括真理、贫穷、正义、贞洁、耐心、无畏、藐视死亡、静心等在内的一种精神体系中的一个部分。值得注意的是，他把真理和“坚持真理”[5]放在这个精神体系的首位。“我在南非造了‘坚持真理’这个词，用来表示印度人民在整整八年的时间里，在这个国家中使用的力量……真理的力量也是爱的力量……”[6]另一方面，在甘地看来，非暴力主义是一种方法，是一种抵抗和不服从的具体手法。应该承认，我们没有，也不知道这样的手法；不研究非暴力主义运动在南非和印度沉着地预先策划的和周密地执行的方法是错误的；在纪律、坚定、不畏坐牢和不怕死的精神中，人们将敏锐地意识到群众的作用；在这里，非暴力主义的有效性显露出来了：在甘地看来，真正的放任就是暴力；通过暴力我从事于带头人和领导人的工作；在他看来，非暴力主义就是力量。

在一种特殊的历史经验中，正是这种力量把目的和手段聚合在一起。进步主义的暴力，在走向历史的人道主义目的时将自行消亡的暴力，是一种迂回手法：狡诈，谎言和暴力的迂回手法。军事和民事的领导者都使用这个手法：它是爱国主义和革命的手法；非暴力主义者回答由另一个问题向他提出的关于其效果的问题：“迂回”的策略不是冒暴力永远存在下去的风险吗？政治行动——爱国的或革命的行动——不是像需要指责的一种存在和友好的呼吁那样，需要这些象征性行动，需要目的就是手段的这些局部成功的行动吗？

“非暴力抵抗”和“进步主义的暴力”

但是，非暴力主义能包括一切吗？也就是说，它不止是一种象征性行动，一种有限的和不常见的历史成功吗？它能完全代替暴力吗？它能创造历史吗？

源于放弃抵抗的非暴力主义看来有非偶然的范围。

1）它的“不要杀人”的消极口号并非出于偶然。它的原则，即拒绝的原则是不合作，

不诉诸武力，等等。“抵抗”这个词本身有一种消极的含义：人们不服从一种还没有形成的权威。我相信拒绝本身产生的效果：但是，其效果不是来自与积极的建设性活动的联系吗？当我从“你不要杀人”转到“你要爱人”，从拒绝战争转到和平建设时，我进入我作出的行动的范围；于是，我重新实施压迫；我把手段和目的分开，参与活动，在这些活动中，人的行为不是“共存的”，我体验到历史的厄运和历史的功效。

2）非暴力主义似乎也属于不连续的范畴：应时的拒绝行动，不服从运动；它属于行动 的范畴。这些行动断断续续表明了影响历史使人具体地适合其人性的超人要求。但是，这些行动应在长期的行动中，在历史的运动中，如现代国家战胜封建社会，无产阶级运动，反殖民主义的斗争……等等中，找到其后续手段。

3）在很大程度上，非暴力主义反击在个人方面影响我的具体处境和国家法令；但是，政治行动反击源于结构——殖民主义，雇佣劳动和无产阶级的状况，原子武器危险——的“挑战”（用汤因比话来说）；因此，非暴力主义在抽象，习惯，制度方面，在人与人之间无个性特征的“调和”方面起作用。

在我看来，非暴力主义者在目前应该能预言 本义的政治 运动，也就是说，应该关注革命、改革和权力的手法。在这些制度的任务之外，非暴力主义的绝对信仰可能转变成没有希望的极端悲观主义，好像灾难和迫害的时代是历史的最后机会，好像仍然需要把我们的生活置于忠诚的行为没有回报，无人知晓和没有历史意义的时代。这个时代可能 来到，并且伴随着一种无人性的制度，这个时代没有别的出路，只有在监狱的围墙之外没有回响的“不”。无效的时代始终在历史的门前徘徊，应该为黑夜的来临作好准备。但是，这种内心想法不可能是一个未来、一种行动和一种建设的想法。在这个时代之前——如果它必将来到——和在这个时代刚出现的时候，应该根据预期、计划和纲领行事；有一个政治任务，这个任务完全处在历史中。

预言的非暴力主义源于意识对无情的历史规律的胜利，它是否不应该把这种历史放入历史用残余的暴力、用进步主义的暴力所维持的戏剧性关系中，而暴力从非暴力主义行动的承诺和间断的宽恕中得到其精神机会？ [7]

但是，在效果的范围内，关于预言的非暴力主义和进步主义的暴力的辩证法的这种理解 ，只不过是历史学家的一个看法 。在活着和行动的人看来，没有妥协，也没有综合，只有选择。对混杂的排斥是非暴力主义的灵魂；如果信仰不是完全的，那么信仰就会转变；如果非暴力主义是某些人的使命，那么非暴力主义在他们看来就是所有人的义务；在理解和不再关注非暴力主义的人看来，非暴力主义希望成为行动，希望创造历史。

国家和暴力

本演讲的目的绝对不是提出类似于一种政治决定的东西。在这里，在外国的土地上，试图提出一种政治决定也许是非常冒失的和无礼的。

我要向你们提出一个先于每一种特殊政治的问题：对思考历史和日常生活的人来说非常清楚的事实——人是政治动物——意味着什么？我准备从最令人困惑的方面着手，讨论这个涉及到法学、社会学和历史问题的大问题：具有合法性的某种暴力 同国家一起产生。人的政治存在是由一种暴力，即具有合法性的国家暴力维护和引导的，这个奇特的事实对我们的人生，对我们的道德思考，对我们哲学和宗教沉思来说意味着什么？

首先，让我们确定我们的出发点：哪一种最低限度的暴力是由国家制定的？以最基本和最单纯形式的国家暴力是刑事 性质的暴力。国家实施惩罚；最终说来，国家垄断了自然强制手段；国家从个体那里夺取了为他们伸张正义的权利；国家集中了分散的、从人与人之间的原始对抗中继承下来的暴力；个体能向国家索取各种各样的暴力。但国家是最高权力机关，是绝对的权力机关。当我们从刑事和惩罚的角度考察国家暴力时，我们就能直接进入中心问题；因为国家有多种职能，国家的立法权，国家的决定和执行权，国家的行政职能，经济职能和教育职能，所有这些职能最终被最高强制权力认可。断言国家是一种权力 和国家是一种强制 权，是一回事。

因此，我不谈论恶意的国家、专制的国家，我谈论的国家，是通过各种不同的和对立的制度和形式使国家成为国家的原因。国家在不合法的暴力中增加的一切东西只是使问题变得更加严重。我们只需证明被认为最公正、最民主、最自由的国家也是合法性和暴力的结合，即要求的道德权力和 强制的自然权力就行了。

1

为什么权利和力量在国家中的结合成了问题？如果国家中的生活能完全地表达，完整地实现，彻底地满足道德意识的要求，那么这种结合就不会成问题；如果政治在我们看来能够实现道德，那么我们就会满足；然而，国家中的生活是否能做到完美？如果人们遵循希腊人的政治思考的某些建议，人们可能会这样想，因为希腊人把“城邦”及其完美和充分当作个体行为的目的；因此，道德能被概括在享有集体自由、繁荣昌盛的历史共同体的实现中。但是，在另一个方面，把城邦当作道德生活顶点的古希腊哲学家却拒绝把智者的“沉思的”理想和国家元首、政治家、家庭或庄园管理者的“实践的”理想统一起来；正如人们在柏拉图、亚里士多德和斯多葛主义者那里看到的，他们的道德分为两种，把在完美和幸福方面的两种模型，哲学模型和政治模型结合在一起时所遇到的困难是不可解决的。人们提出反对意见说，“沉思的”理想不再是我们的理想，基督教最早取消了沉思和实践的区分，并提出爱邻人的“实践的”理想，把道德统一在“实践”之中。

但是，基督教以另一种方式再现了作为政治动物的希腊人不能克服的矛盾，甚至使之变得更加严重。因为基督教引入了使道德问题极端化，把政治问题变成谜的一种要求。我们知道，这个基本要求就是基督在“登山宝训”中关于爱邻人的解释。正如基督的所作所为，这个教诲提出了一种十分肤浅的爱的形式：“不要与恶人作对”；[8] “为那逼迫你们的祷告”[9] 等等。

这样的戒律引入了一种比沉思和行动的对立更基本的分裂；“实践”本身自我分裂；因为这种政治只有在不抵抗和牺牲的道德规范中才能被想象。

我们在著名的《罗马书》第十三章中找到了证据，圣保罗对可能受到有某种宗教动机的无政府主义诱惑的首都基督教徒讲话，劝他们不仅要出于恐惧，也要出于信仰的动机服从权威。不过，这段经文作为觉悟也许比作为矛盾的解决更值得关注，尽管人们通常只是以教条的角度评价它。

圣保罗已经充分地意识到，当他在引入“法官”的形象及其权威、惩罚、服从和恐惧时，他显示了不处在人与人的直接关系中的一个生活方面，而人与人的直接关系能通过他以前谈论的博爱被改变；正如库尔曼（O.Cullmann）指出的，最值得注意的是，圣保罗的政治劝导的背景是主要问题在于人人都应相互献身的“爱”；在基督的“登山宝训”中，这种爱被描绘成一种宽恕他人，不抵抗恶人，以善报恶，恢复或重建人与人之间完美的相互关系的爱；使徒说：“你们要以一种温柔的和兄弟的感情互爱。”

圣保罗突然打断这种互爱的教诲，他树立了“法官”的形象。不过，法官做什么事情呢？他实施惩罚 。他惩罚作恶的人。这就是我们一开始提到的暴力；正是在刑事诉讼中，圣保罗概括了国家的所有职能。当然，这是一种有限的暴力。这是不承认谋杀合法的暴力，我们将在下面看到，这是不能为国家之间的战争提供理由和使之制度化的暴力；这是完全由国家制度规定的暴力；这是建立在正义基础上的，圣保罗称之为“善”的暴力。这一切都是不容置疑的；应该使那些在这段经文中看到基督教徒在权威面前可耻弃权的人想到这一切。权力，就是“法官”的权力，就是正义的权力。因此，暴力所创造和维护的“秩序”不可能与正义分离，更不可能与正义对立。然而，正是这种已经建立的暴力，使这种正义的暴力成为问题。

因为“权力”不可能来自“爱”。以最克制和最合法为形式的正义已经是一种以恶报恶的做法。在本质上，惩罚完成了在爱的道德中的最初分裂 ；惩罚不知道宽恕，惩罚抵抗恶人，惩罚建立一种非相互的关系；总之，惩罚用人类的强制教育的远路，和“间接性”来对抗爱的近路和“直接性”。“法官”不是我的“兄弟”；正是由于这一点，法官是一种“权威”；也正是由于这一点，法官要求“服从”；这并不意味着基督教徒能忍受一切；但是，国家和公民的关系是一种不对称的、非相互的、权威与服从的关系；即使权力来自自由选举，即使权力完全是民主的和合法的——也许不可能做到这一点，一旦权力已经形成，作为垄断惩罚的权力机关，权力也与我有关；这足以使国家不是我的兄弟并要求我服从。

我以为，认识到矛盾比圣保罗的解决办法更重要。事实上，应该承认，圣保罗留给我们一个问题，而不是留给我们一个解决办法。他仅限于说，权力是“上帝制定的”，权力的制定是“为了我的利益”；也许，这足以使基督教徒不仅出于对惩罚的恐惧，而且也出于信仰动机服从权威，这是与基督教生活完全没有关系的一种动机；但是，“制度”与拯救的关系仅仅被陈述出来，在我们看来仍然是困惑的一个原因。因为通过国家的更迭推动历史的这种暴力教育学，在爱、证明和殉教的教育学中引入了一种不一致的解释。圣保罗甚至不打算从爱的道德推断出政治权力；他在研究人类事务时发现了这种国家最高权力；当他要

求获得罗马公民资格时，他依靠国家最高权力；他知道秩序的安定是基督教布道的条件。他隐约看到人类的两种教育学——爱的教育学和正义的教育学，不抵抗的教育学和惩罚的教育学，相互关系的教育学和权威和服从的教育学，情感的教育学和恐惧的教育学——趋于一致，他隐约看到它们趋于一致，但他没有看到它们统一。一方面，他隐约看到它们趋于一致：因为这个事实完全肯定地表明权力是上帝制定的。另一方面，他没有看到它们统一这就是为什么他使用“制定”（制度）这个词，在耶稣基督的十字架和模仿的布道中没有根基。

我知道，人们在十字架和“制度”之间，在爱和权力之间寻找一种对称关系；人们找到了两种。人们首先援引“上帝的愤怒”；事实上，上帝的愤怒是在国家背景中的说法（《罗马书》第十二章）；这个主题看来与国家的主题无任何共同之处，因为上帝的愤怒就是实施惩罚的上帝；此外，援引上帝的愤怒是为了拒绝给予民众相互报复的权利；报复的权利属于上帝；因此，比较惩罚的制度和属于上帝的报复是合理的。但是，在国家的制度和上帝的愤怒之间的这种接近不是对谜的解释，而是对谜的认可；事实上，谁仅仅知道爱和强制之间的两重性因转到上帝而变得更基本？此外，如果愤怒在十字架上被发泄，那么应该承认，国家的历史不是由十字架拯救的历史，而是一种不能被归结为拯救的历史的历史，一种保存人类但不拯救人类，教育人类但不更新人类，惩罚人类但不圣化人类的历史。

因此，人类的两种教育学受到上帝本身的愤怒和十字架的两重性的加强。但是，思考上帝的愤怒并不是无益的；这种思考是能阐明问题的，只要人们不在思考中寻找国家及其暴力教育学之谜的一种虚构“解释”，而是寻找对此的一种间接“描述”。因此，由连续的法官的暴力造成的国家历史是人类走向一种定罪的判决，这种判决不完全体现和重现在基督的十字架所表明的证明无罪的判决中。也许，国家的神秘性是限制恶，而不是消除恶，是保存人类，而不是拯救人类；国家的制度只是使国家变得更加神秘。

为了解释国家之谜，人们也求助于圣保罗的“魔鬼学”；在圣保罗看来，每一个国家都是支配其历史的一种“权力”的表现；当圣保罗说“在上有权柄的，人人当服从他。”[10] 时，他想到的可能就是这些权力；权力，王权，统治不止是人的崇高，其不可见变化在暗中引起权力的可见变化。不应该立即摈弃这种魔鬼学的解读；它能用作一种非常重要的直觉的外衣：与十字架相比，圣保罗和通俗犹太教允许其存在的“权力”具有这种被战胜、被钉在十字架上，但还没有 被取消的这种模棱两可 处境。通过魔鬼学的神话，圣保罗看到了国家的模棱两可：国家属于拯救的范围，又不属于拯救的范围；国家是顺从的，也是自主的；O·库尔曼认为，国家被“已经”，但“还没有”——“已经”被战胜，但“还没有”被取消——所表达的一种“时间紧张”贯穿。然而，当圣保罗以神话的方式陈述国家的实在 性和暂时 性，使国家建立在超越我们的一种魔鬼学变化的基础上时，他又一次表明 国家的神秘性，而不是解释 了国家的神秘性。正是在拒绝对此“解释”的时候，我们从圣保罗的魔鬼学解释中得到了其丰富的教益。

也应该承认，圣保罗的政治学中的魔鬼学装饰没有给我们留下什么东西（如果圣保罗真的对国家的地位感兴趣的话，如果他的书信的一些内容真的能代替一种政治学的话）。

对圣保罗的魔鬼信仰进行注释的重建，不足以忠实于他的教诲：因为一旦这种纯文字的重建完成后，还需要知道这些信仰表示什么。重建是不够的，还需要理解。当我们假定“在”国家“后面”的魔鬼权力时，我们想表达什么意思？“在……后面”是什么意思？除了上帝的绝对存在，历史是否有一种非人的或超人的双重根基？其实，魔鬼学体验的重建是不可能的，因为使之成为可理解的文化背景在现代人看来不再是我们的文化背景；如果不能重建其整个基础，人们就不能重建一种神话；这就是为什么在我们看来求助于“不可见权力”是一种已过时的解释所不可理解的碎片；但是，在它的解释价值方面，我们必须找到编成密码 价值；在“天上权力”的概念中，重要的是通过国家的模棱两可表现出来的，以及我们刚才用O·库尔曼的话所说的“时间紧张”；某种东西穿过魔鬼学的语言，如果没有这种表现，我们不可能注意到它；“制度”成了一种内在的辩证法的心中；“秩序”不是一种静止的和不变的东西；秩序在运动；“秩序”是一种“权力”；权力的神秘方面使秩序的理性方面感到不安 [11] ；通过魔鬼作出的所谓解释，国家看来是一种不稳定的和危险的现实：不仅被建立，而且也被废除和重建，被超越和被保留；魔鬼学从神秘主义的角度描绘国家，好像在解释国家。所以，应该以字面意思，即解释的意图为代价，保留内容，即描述的意向。

2

让我们总结我们的讨论：基督教以不同于希腊智慧的方式揭示了道德生活的一个方面，这个方面显示出人生的纯粹政治的范围：这个新的方面就是爱筵，博爱及其不抵抗、牺牲和殉教的使命。这种新的道德准则对政治现实的反作用使国家成为不能与新的道德准则一致的权力机关；不过，这个权力机关本身不是恶的；它得到了承认，然而，是在自己的位置上得到承认的，并带有不稳定的迹象；国家不再是理性的历史的实体；国家的强制教育学保存人类，但不拯救人类。

基督教的爱筵和法官的惩罚性暴力的这种两重性预示着越来越多的冲突，我们现在应注视它们。当我们局限于圣保罗的问题，即在有秩序和相对公正的国家中无选举权公民的问题时，我们给自己提出的任务是简单的；使徒面对的罗马人是小人物，是君主的“臣民”；当使徒使他们明白源于“在他们上面的”权威的某种神意时，他为他们的被奴役公民的状况指出了一丝希望：因此，他们能够不仅出于恐惧，而且也出于信仰动机服从权威。一旦问题不仅在于服从暴力，而且也在于行使暴力（真正地说，出于信仰动机的内心服从已经意味着通过支配和强制的回忆的认同，象征性地认可和实施这种暴力），有限的和与国家共存的暴力就开始成了问题；因此，一个人既要有以恶报善的博爱，也要做惩罚恶人的法官；分享最高权力的有选举权公民就是法官；他如何能在两种精神制度：爱的制度和法定暴力的制度下；在两种教育学：牺牲的教育学和强制的教育学下生活？

当暴力完全超出刑事制度的范围时，当公民被要求拿起武器保卫在危急中的祖国时，当革命形势使公民面临在两种暴力——保卫现有秩序的暴力和有社会使命的社会新阶层夺

取政权的暴力——之间选择时，或当解放战争帮助对外战争推翻暴政时，困难变得更加严重。

历史中的暴力问题逐渐向我们显露：从现存的国家中无选举权公民的服从到有选举权公民的司法权力的行使，从这种合法的暴力到武装保卫国家，最后，从防卫性暴力和某种国家管理的暴力到新制定的暴力，有一种在爱和暴力之间距离不断增加的逐渐变化；在这种分离的极端，暴力表现为历史的动力；暴力使各种力量，新国家，占优势的文明，领导阶级登上历史的舞台。看来，人类的历史就是暴力的权力的历史；最终说来，不是制度使暴力合法化，而是暴力产生制度，在国家之间和阶级之间重新分配力量。

在纯粹的惩罚性暴力到新制定的暴力的逐渐转变中，可能有一种标出界限的方法：为暴力规定一种确切的，明确的，无可置疑的和无条件的限制；这个限制很快就能被找到：禁止杀人；“你不要杀人”。这个消极的命令，这个以禁止形式的命令，实际上是把两种道德准则，爱的道德准则和法官的道德准则放在一起的惟一行为准则；只有在杀人和死刑之内的一种惩罚才不完全与爱背道而驰；惩罚不能实现爱，因为只有“爱能实现法律”；惩罚至少不否定爱。在这个意义上，人们能说，如果国家的惩罚职能自始至终在 爱的范围之外 ，那么这种职能是与爱相容的 ，只要它在禁止杀人的界限内；如果没有开始和结束的统一，那么两种教育学，牺牲的教育学和强制的教育学就能在手段方面共有一个界限，这最终能把政治和道德，秩序和仁慈联系在一起，这就是对人的生活和尊严的尊重；因此，法官的暴力是由一种手段的道德准则来衡量的；正是在这里，“十诫” [12] 的否定、制止和禁止的特点是可贵的；“你不要杀人”是国家暴力不能违背的界限，否则就会超出国家暴力是合法的“善”的范围；这种禁令也许并不表明惩罚的道德准则来自仁慈的道德准则；它至少表明这两种道德准则实际上在何种条件下是相容的。

但是，国家能 遵守这种手段的道德准则限制吗？我的意思是：国家能不违背杀人的禁令，能不违背相互尊重，尊重言语，尊重父母，尊重他人财产等的其他命令吗？

在这里，国家表现为一种令人不安的崇高，国家不遵守和决不遵守手段的道德准则的限制 。到目前为止，国家总是在杀人，这是国家得以存在，延续和建立的条件；这就是马基雅维里在《君主论》中得出的结论，不考虑手段的道德准则的残酷真理；他提出一个问题：为什么一个新国家能建立？通过这个问题，他不容争辩地列出了建立国家的所有现实 条件：狮子的力量和狐狸的狡猾；他得出结论：如果君主想获得成功，那么他必须是杀人者和说谎者；用《圣经》的语言说，他必须是恶魔。否认马基雅维里的结论——“需要暴力和恶”——是容易的，理由是禁止杀人；马基雅维里的问题 继续存在：“如何建立一个违反杀人的禁令和割断维系强制的道德准则和仁慈的道德准则的联系的国家？”

战争是使每一个人面对马基雅维里的问题的考验和处境-界限。为什么战争成了问题？

出于道德原因拒服兵役者说：“没有问题；战争是国家暴力越出界限和违反杀人禁令的行为；因此，我免除履行服从的义务；通过我的不服从，我表明了与道德准则的一致；国家的道德准则只能是个体的道德准则，禁止相互杀人。”完全可以肯定，出于道德原因

拒服兵役者是有理由的，因为他拒绝根据法官暴力对战争的所有辩解；法官的暴力是一回事，战争是另一回事；法官的暴力是制定的，战争是由法律规定的；法官的暴力是由有别于原告和被告的法庭实施的；最后，法官的暴力能处在尊重受惩罚的罪犯的生命和尊严的界限内；总之，在文明的刑法制度下的惩罚不能与爱背道而驰，尽管惩罚不真正地实现爱：因此，应该拒绝试图从法官的职能出发使战争合法化的所有虚假的推理；就算法官处于杀人者的地位，也应先使死刑合法；此外，应该想象法庭的某种代理机构，它能委托国家惩罚外面的恶人和进行作为一种对外刑法的战争。这种推理的想象和虚假特征是明显的。在我们看来，战争是和应该是在国家与国家，国家与生存斗争的外部关系中的灾难，混乱和倒退。这种历史的无理性显然是无法解释的，也是不可解释的；割断维系仁慈和暴力的脆弱联系（不要杀人），以及使仁慈和暴力完全分离的事件不可能是道德推理的对象。

但是，为什么战争成了问题？因为战争不仅仅是有制度规定的杀人；更确切地说，因为杀死敌人与个体为保卫自己的国家作出的牺牲是一致的。事实上，正是在这一点上，战争提出了我们称之为“灾难的道德准则”的问题。是否战争只向我提出一个问题：我杀死敌人，还是敌人杀死我？只有对一个被神化的国家的恐惧和崇拜才能解释我对恶毒的国家的服从，这两种动机可能完全证明我错了；我的最起码的义务可能是做一个出于道德原因拒服兵役者。但是，战争还向我提出了另一个问题：我能为祖国冒生命危险吗？战争是这种处境-界限，是荒谬的处境，它把杀人和牺牲等同起来。对个体来说，参加战争是杀其他人，杀别国的人，也是冒生命危险保卫国家。

这个问题与在国家看来的战争合法性是不一致的；我们已经看到，把战争当作惩罚行为的道德解释是欺骗人的；冒自己的生命危险和以敌人的生命为代价来保卫祖国的问题，是国家的存在使我面临的难解之谜。到目前为止——之所以我说到目前为止，是因为战争的性质发生了巨大变化，国家的继续存在的问题将失去意义——到目前为止，国家通过战争继续存在是一个事实；经过灾难和破坏，这种不可解释的暴力不仅能使文明的崇高，而且也能使文明的价值继续存在；让我们更进一步：历史不断地证明，最残忍的暴政和最专制的制度只能从外面攻入和瓦解；总之，有保卫的战争，解放的战争，建设的战争，也有无法解释的和不可解释的战争。

正是因为战争出现在两种道德准则，仁慈的道德准则和强制的道德准则的裂缝上，所以战争迫使个体接受“灾难的道德准则”。服从处在战争的武装状态中的国家的惟一动机，是国家应继续存在和“毕法官”应继续存在；我的服从基于祖国的完整存在的非道德原因；我的服从不是没有基础的，因为即使不是法官的行为，即使不是一种惩罚性正义的行使，我的服从也是法官的所有行为的存在条件；希望祖国存在，这就是拿起武器杀人的公民的惟一动机。这就是为什么我不能对服从感到满意，因为我的服从认可了祖国的错误；我维护国家的继续存在是国家的犯罪；只有当我通过杀人认可国家的恶意，我才能为国家的完整存在献身。

我能不服从吗？能，如果我能承担不服从的后果和意义。当然，后果是我的另一种死

亡危险；意义也一样，因为不服从也是一种灾难的道德准则；因为当我的不服从表明兄弟的道德和法官的道德的内在统一时，也使国家处在危急中。因为还不足以断定鉴于不服从极为罕见，不服从的基本理由不会明显地削弱国家；我在行动的时候，必须想到我的行为准则能成为一种普遍的行为准则；如果我的不服从行为的意义延伸到所有人，就会对祖国构成一种威胁，我削弱了祖国继续存在的可能性；这就是我必须接受的和要求的“意义”。如果我不服从的话：也就是说，如果在战争的处境-界限中，我为禁止杀人的绝对命令的作证使祖国处在危急中，因而使我的同胞处在危急中。如果除了风险，我不承担不服从的意义，即祖国受到威胁和为祖国牺牲，那么我就没有权利作这种证明。

在某些极端情况下，为祖国而牺牲可能成为一种政治 义务，而不仅仅是一种绝对证明；正是在这样的决定面前，一些反纳粹主义者在德国活动；我一度希望祖国被打败，如果她不值得继续存在的话，如果她不再是正义和法律的国家的话，总之，如果她不再是国家的话；这种决定是一种可怕的决定；它有一个名称：叛国。但是，这种决定比其他决定更不可能属于非暴力主义的范围；它迟早会被重新纳入一种暴力体系中，因为我怀有积极的愿望和深思熟虑，不希望我的国家灭亡，同时也不希望通过两个大灾难，即战争和革命，用暴力建立一个新国家，一个新政体，一个新政权——这也要求我服从拿起武器去杀人的命令。不过，出于道德原因拒服兵役是另一回事，出于道德原因拒服兵役不是站在政治失败主义的立场上，而政治失败主义只有在失败主义与国家权力的另一种暴力中，才有其完整的意义。出于道德原因拒服兵役希望仍然是纯粹的判断；事情就是这样；但是，出于道德原因拒服兵役没有能力承担它的所有政治 后果，及其世界力量的分配，尤其是对祖国的命运的所有影响，这种无能是它的缺陷。这就是为什么出于道德原因拒服兵役也是一种“灾难的道德准则”。

和我们的想象相比，我们更经常地处在这些“灾难的道德准则”的一种或另一种之中。贝托尔特·布莱希特总是把注意力集中在善良的恶行，“善良的可怕企图”，一个罪恶世界中善良的危险上。因此，道德准则不断地在不可能在政治上有根据和长期而言是有害的一种善良“证明”，以及杀人的和破坏善良本身的一种“效果”之间解体；这种解体是疯狂的政治存在的苦果。

让我们再次总结我们的讨论：在第一部分，我们讨论在爱的道德准则和法官的道德准则之间最初的不一致；我们发现在以善报恶的爱和对恶人实施以恶报恶的惩罚之间有一条明显裂缝。如果国家能 处在一种手段的道德准则的界限内，这种最初的不一致可能不是原恶的一种形态，而手段的道德准则禁止杀人，使强制与爱相容，或至少不让强制成为爱的绝对反面。但是，国家过去不处在，现在也不处在杀人禁令的界限内。国家是由杀人的暴力维持和建立的现实事物。就这种不可解释性而言，国家使人陷入在两种“灾难的道德准则”之间的困难选择：一种灾难的道德准则认可杀人，以保证国家的继续存在，以使法官继续存在；另一种灾难的道德准则认可叛国，以便作证。

道德准则在其中分解为两种灾难的道德准则的这种处境-界限，也许不是一种持续的、长期的和经常的处境；但是，和所有极端事物一样，它阐明了普通的和正常的处境。

它证明，爱和强制如同人类的两种教育学，有时汇合，有时分离，共同走向末日。

这种两重性的终结可能是人与人之间的完全“和解”；但这也可能是国家的终结；因为这可能是历史的终结。

政治的矛盾

> 如同所有名副其实的事件一样，布达佩斯事件有一种巨大的震动力量；它在我们自己的许多方面触动和感动我们：在受意外事件伤害的历史敏感性方面；在中期的政治打算方面；在对人类存在的政治结构的长远思考方面。至少应该从事件的一种力量到另一种力量来回地进行考察。
>
> 我们不必为一开始表露了事件的震动力量而感到遗憾，不需要立即调整策略；正如那些不会措手不及的老手所预料的，反抗是一件令人惊讶的事件，因为反抗发生了：布达佩斯之火……不应该急于平息事件，如果人们想从事件得到教益的话。
>
> 之后，应该重新评价只有让事件本身来说明以为一切的事件，把它放回一种整体的处境中，得出它的不寻常特点，使之与阿尔及利亚战争、社会党的背叛、共和阵线的消失、法国共产党对非斯大林化的抵制一起进入文献；总之，应该从绝对的激动转到相对的沉思，在这一期杂志中，其他的文章将沿着这条路线。
>
> 从我这方面说，与华沙的十月革命联系在一起的布达佩斯事件重新推动了、肯定了、改变了、深化了政权的思考，思考不是始于这个事件，因为思考产生了在《精神》小组，哲学协会和其他地方宣读的许多未出版论著。在这些事件中，使我感到惊讶的是事件揭示了权力问题在经济-社会革命中的稳定性。之所以惊讶，是因为权力可以说没有历史，是因为权力的历史重复和停滞；之所以惊讶，是因为没有真正的政治惊讶。技术在更新，人的关系随着事物的发展而发展，在合理性中和在倒退的可能性中，权力表现出同样的矛盾，一种双重的进步的矛盾。

在社会主义经济中的政权问题并非完全不同于在资本主义经济中的政权问题，这个问题提出了类似暴政的可能性，即使不是不断增加的暴政的可能性，这个问题要求同样严格的民主监督，即使不是更严格的民主监督。这就是不相信在社会的经济-社会历史中政治相对独立的一切思想最初拒绝的东西。

在我看来，政治的这种独立在于两个形成强烈对比的特征。一方面，政治实现了不能归结为阶级斗争，通常也不能归结为社会的经济-社会紧张的一种人与人之间的关系；正是因为国家整体上表达了国家的基本意志，所以带着统治阶级最明显特征的国家才是国家；作为国家的国家基本上也不受在经济领域中发生的根本性变化的影响。按照第一个特征，人类的政治存在产生了一种特殊的、不能归结为以经济为基础的辩证法的合理性 。

另一方面，政治产生了特殊的恶 ，它们就是政治的恶，政权的恶；这些恶不能归结为其他的恶，尤其是不能归结为经济异化。因此，经济剥削可能 消失，政治恶可能继续存在；此外，国家为结束经济剥削而采取的手段可能是滥用权力的原因，这些手段在其表现形式和结果方面是新的，但在其驱动力方面基本上和过去的国家的手段是一样的。

特殊的合理性，特殊的恶，这就是双重的和矛盾的政治独特性。按照我的看法，政治哲学的任务是阐明这种独特性，解释这种独特性的矛盾；因为政治的恶只能在政治的特殊合理性中产生。

应该反对把两种政治思维方式对立起来的意图，一种政治思维方式注重政治的合理性，例如亚里士多德、卢梭、黑格尔，另一种政治思维方式根据柏拉图主义对“暴君”的批

判，根据马基雅维里主义为“君主”的辩护和马克思主义对“政治异化”的批判，强调权力的暴力和谎言。

应该认识到这个矛盾：最大的恶依附于最大的合理性，存在着一种政治异化，因为政治是相对独立的。

因此，首先应该讨论政治的这种独立。

1.政治的独立

在希腊人的政治思想中，最令人赞赏的是，在他们中间——可能除了伊壁鸠鲁——没有一个哲学家主张把政治排除在他们探索的理性事物的领域之外；人人或几乎人人都知道，之所以从理性和哲学论述看，政治被认为是恶的、外在的、“另外的”，之所以政治完全被排除在外，是因为理性本身动摇了。因为理性不再是现实的和在现实中的理性，因为人类现实是政治的。如果在人的政治存在中，无任何东西是合理的，那么理性就不是实在的，理性悬浮在空中，哲学躲在理想和责任的内部世界中。任何伟大的哲学都不能容忍这种情况，即使（尤其是）它始于日常的和消亡的存在的事件，一开始就离开世界；任何伟大的哲学都试图理解政治现实，以便理解自己。

不过，只有当政治学的目的（télos）与哲学的基本意向，与善（Bien）和幸福（Bonheur）联系在一起时，政治才显示出其意义。古人不理解政治学——一种政治哲学——它始于与人的最终目的有关的国家和“公共事务”的目的论之外的东西；亚里士多德的《政治学》就是这样开始的：“我们所知的每一个国家都是一个社会团体，社会团体的建立是为了某种善，因为人的所有行为的目的都是为了获得某种善。所有社会团体的目的都是为了获得某种善，最高的善是本身包括所有其他社会团体的最高社会团体的目的。人们把这种社会团体叫做国家或社会团体。”通过“幸福的生活”，政治和道德相互交织在一起。

从此以后，思考政治的独立，就是在国家的目的论中找到有助于人类的人道主义的最基本方式。政治的特殊性 只能通过这种目的论表现出来；这是一种目的和一种意向的特殊性。通过政治的善，人追求不可能以其他方式得到的善，这种善是理性和幸福的一部分。这种追求和这种目的（télos）是城邦的“本质”；城邦的本质就是它的目的，正如“每一个物体的本质就是它的目的”（亚里士多德）。

从这一点出发，政治哲学旨在思考这种意义 ——作为国家的“目的”和“本质”——如何把国家当作一个整体 ，一个完整的团体，人类如何通过政治团体到达人；政治哲学的基本信念是，“出于其本性，而不是出于偶然性而非群居的动物也许是远在人之上或远在人之下的一个可恶个体……因为任何不需要其他人或不想和其他人一起生活的人，要么是一个神，要么是一个禽兽；自然倾向使所有人组成这种社会团体。”人的最终目的经由一种团体，一种整体，一种由其“充分”界定的城邦，这不允许我们从国家和公民的对立 出发。相反，哲学的观点是，只有在“全体公民”的这种整体中，个体才能成为人；人类的开

始就是公民身份的开始；因此，政治哲学从人人都追求的幸福到城邦的目的，从城邦的目的到作为充分整体的城邦的性质，从城邦的性质到公民；因为“国家是政治和政府的永恒主题”，政治思想的运动从城邦到公民，而不是相反：“公民就是在其居住的国家里享有司法权和审议权的公民”；因此，公民的特征是由权力的属性构成的：“因为我们用公共权力的参与来定义公民”。

反过来，公民身份则展现了这种公共权力的参与的特殊“美德”；这就是调节政府和自由民之间关系的固有“美德”，不同于奴性的服从的“美德”，正如与这个名称相符的城邦命令不同于与专制统治的命令。因此，政治思想从城邦到公民身份，从公民身份到公民责任感，而不是相反。

这就是古代模式提出的思想学科；这也是想获得严肃地谈论政治的恶的权利的个体都必须接受的思想学科。从“哲学家”和“暴君”的对立出发，把权力的行使放在权力意志的恶意之上的政治思考，可能始终坚持一种导致虚无主义结论的伦理主义；在其最初的 进程中，政治思考把“暴君”的形象搁在一边，把它当作政治思考不能想象的令人害怕的可能性，因为人是恶的；然而，这不是政治科学的目的：“最后，应该提及在所有的堕落中最坏的和最不与政体这个名称相符的暴政。因此，我们认为暴政是最不好的。”（亚里士多德）

但是，政治独立不止是政治有人性的动物的这种含糊的团体目的，不止是人通过公民身份进入人类；更确切地说，这是不同于经济联系的政治联系的特殊性。思考的这第二个阶段为以下的阶段奠定了基础；因为和政治联系一样，政治的恶也是特殊的，纠正政治的恶的方法也是特殊的。

在我看来，如果不事先界定政治的范围，承认在政治和经济之间的区分的有效性，那么我们不能对政治生活进行真正的批判。任何批判都必须以这种区分为前提，不能取消这种区分。

然而，除了卢梭的思考，没有一种思考准备承认这种区分；重新发现和再现“社会契约”的最深刻动机就是重新发现这样的政治意义；在我看来，重返卢梭，而不是重返古人——尤其是重返亚里士多德的《政治学》——能为不是从本身开始的对权力的批判提供基础和背景。

《社会契约论》中最重要和无懈可击的思想是，政治团体产生于一种潜在行为，一种同意，这种行为或同意不是一个历史事件，而是仅仅与思考处在同一个水平。这种行为是一种契约：不是一个人与另一个人的契约，不是为了有利于非契约签订人的第三者，即君主，而弃权的契约，君主不是契约签订人，而是绝对存在者；它是一个人与所有人的契约，这种契约在人民组成的国家中由人民组成。这种值得赞赏的思想受到许多批判和难以被人理解，却是政治哲学的基本公式：“要找到一种结合的形式，使之能以所有的共同力量来捍卫和保护每个结合者的人身和财产，通过这种结合，与所有的人联合在一起的每个人只是在服从自己，并且和以前一样自由。”这不是原始自由与安全的交换，而是通过一致同意的法律到国民存在的转变。

人们对这种契约的抽象性、理想性和虚伪性可能有各种各样的看法——在自己的立场上和在自己的范围内，这是不容置疑的——；但是，首先应该在契约中认识到缔造国家的行为；没有一种经济的辩证法能产生这种缔造行为；是这种缔造行为构成了作为政治的政治。

这种契约是否没有产生？确切地说，它源于政治同意的本质，由国家组织和规定的人类团体的统一行为。而人类团体的统一只有在还没有发生的行为中，只有在还没有签订的契约中，只有在政治意识中、在回顾中和在思考中不言明的和暗含的契约中才能实现。

这就是为什么谎言很容易进入政治；政治的本性倾向于谎言，因为政治关系具有理想性的实在性：——这种理想性就是每个人在所有人面前平等的理想性，“因为每个人贡献出自己的一切，故条件对所有人都是同等的，如果条件对所有人都是同等的，就没有人想让条件成为其他人的负担。”——但是，在暗藏人剥削人的虚伪产生之前，在法律面前的平等，每个人在所有人面前的这种理想的平等是政治的真理 。这就是使国家具有实在性的真理。相反，不能被归结为阶级斗争、不能归结为经济支配和异化的动力学的国家实在性，就是不能归结为统治阶级利益投射在法律领域中的一种合法性的出现；只要有国家，政治团体，历史共同体的组织，就有这种理想性的实在性；有一种国家的论点完全不符合阶级统治的现象。如果国家能归结为统治阶级利益的理想投射，那么就不再有政治国家，而只有专制政权；不过，即使最专制的国家也仍然是全体公民的共同利益处在暴政之上并超越集团或一些统治集团利益的国家。同样，只有最初的政治独立才能解释为掩盖经济剥削虚伪地运用合法性；因为统治阶级不需要把自己的利益投射在法律的虚构中，如果这种法律虚构一开始就不是国家实际存在的条件的话；为了成为国家，一个阶级必须使自己的利益深入到法律的普遍性的领域；只有当国家权力本身来自契约的理想性，法律才能掩盖力量关系。

我并非没有看到卢梭思想中的普遍意志和最高权力概念的困难；卢梭已经在《日内瓦手稿》中谈到“政治在国家政体中的不可知事物”（正如在人的体质中，灵魂对身体的作用是哲学的不可知事物），这些困难不是卢梭的过错，这些困难在于这样的政治：契约是一种潜在行为，奠定了一种实际的团体；法律的理想性是一种使力量的现实合法化，虚构随时准备掩盖统治阶级的虚伪，但在产生谎言之前建立了公民的自由；自由无视特例，无视权力的实际差异，无视人的真正命运，其价值在于它本身的抽象性——确切地说，这就是政治的错综复杂之处。

其实，卢梭就是亚里士多德；在意志主义的语言中和在潜在的（“好像”的）契约方面，产生政治团体的契约在希腊人看来就是城邦的目的 （télos）。亚里士多德在哪里说“本质”和“目的”，卢梭就在哪里说“契约”和“普遍意志”；其实是一回事；在两种情况下，这都是反映在哲学意识中的政治特殊性。亚里士多德在哪里发现一种客观的本质 ，卢梭就在哪里看到一种理想的主观性和一种“公共团体”的非自然行为 ；不过，卢梭的普遍意志是客观的，亚里士多德的客观本质是追求幸福的人的本质。这些表达方式的基本一致体现在它们的相互关系中。在两种情况下，都需要通过城邦的目的 和产生普遍意志的

契约 来显示个人的感情意志与客观的政治意志的一致，总之，使人的人性要受民事的合法性和民事限制的制约。

卢梭就是亚里士多德。也许，应该看到黑格尔没有说别的东西。这是很重要的，因为正如人们看到的，通过黑格尔的《法哲学原理》，马克思对资产阶级国家和一切国家进行了批判。这也许就是由亚里士多德、卢梭和黑格尔勾勒出的，由马克思主义的批判概括的西方政治思想。

当黑格尔在国家中看到在人那里实现的理性时，他没有想到这样的国家，也没有想到任何别的国家，而是想到通过一些全凭经验的国家显露出来的这种现实，当国家带着分化的工具、政体和行政机关等跨过现代国家的组织门槛，并担负起在国家与国家的关系范围内的历史责任时，国家就进入这种现实。以这种方式被理解的国家看来是其意志为实现自己的自由所追求的国家：即一种合理的、普遍的自由组织。黑格尔对国家最极端和最有争议的论述，不久前在埃里克·韦尔的著作《黑格尔和国家》[13] 中被重新提到，这些论述应该被理解为有限的表达，被理解为决定把所有的指责放在充分被认可的政治现实之内、而不是之外的思想前端。应该按照这种有限的表达来理解关于国家和关于战胜其合理意向的非理智意图 的所有反对意见。

2.权力和恶

有一种特殊的政治异化，因为政治是独立的。现在，应该阐明这种矛盾的另一个面：

问题的关键在于国家是意志。人们能强调指出，合理性需要通过政治到达历史——这是不容置疑的；但如果国家在意向方面是合理的，那么国家就能通过历史和借助于决定向前进。不可能不把历史意义的决定 ——即持久地改变国家组织和领导的人类团体之命运的决定——的概念包括在政治定义中。政治是合理的组织，政策是决定：对局势的概率分析，对未来的概率打赌。如果没有政策，政治就不能运转。

政治在事后，在反省中，在“回顾”中具有其意义，政策在“展望”中，在计划中，即在解释当代事件的无把握的解释中和在决定的可靠性中逐渐展开。这就是为什么如果政治职能是不间断的，如果政治是不间断的，那么在某种意义上，人们就能说政策 只有在重要时期中，在“危机”中，在“转折点”上，在历史的关键时刻才能存在。

但是，如果不把决定的意志因素包括在内就不可能定义政治，那么不考虑权力也就不可能谈论“政治决定”。

当人们从政治转到政策时，就能从事件的来临转到事件，从最高权力转到最高统治者，从国家转到政府，从历史的理性转到权力。

因此，政治的特殊性体现在手段的特殊性中；从政策的观点看，国家是垄断合法的自然强制手段的权力机关；“合法的”这个形容词表明，根据其特殊手段的国家定义可以归结为根据其目的和形式的国家定义；但是，即使国家正好等同于其合法性的基础——例如，成为法律的强制执行者——国家也仍然是强制手段的垄断；国家仍然是一些人对所有人的

权力；国家仍然兼有一种合法性，即一种强制的道德权力，和 一种无可挽回的暴力，即一种强制的自然权力。

由此，我们得到了在其广延中的政治学 概念本身；我们说，所有活动的目的是权力的行使，因而也是权力的夺取和保持；逐渐地，其目的或结果是为了影响权力分配的一切活动都是政治的 [14] 。

这就是政治学——根据权力定义的政治学——提出了政治的恶的问题。因为有一个权力的特殊问题，才有政治的恶的问题。

不是因为权力是恶，而是作为杰出人物的威严的权力受恶的支配；也许，在历史中，权力是恶的最主要原因，是恶的最主要证明。因为权力是一种非常重要的东西，它是国家的历史合理性的工具。任何时候都不应该放纵这种反常现象。

权力的这种特殊的恶已经被最伟大的政治思想家认识到。以色列的先知们和《高尔吉亚篇》中的苏格拉底正是在这一点上有共同的看法；马基雅维里的《君主论》，马克思的《黑格尔法哲学批判》，列宁的《国家与革命》，以及《赫鲁晓夫报告》——论述政治的恶的特别文献，在完全不同的神学和哲学背景下基本上表达了同样的东西。这种一致性证明了在历史过程中政治问题的稳定性，由于这种稳定性，我们把这些著作理解 为适用于所有时代的真理。

令人惊讶的是，最古老的成文《圣经》先知书，《阿摩司书》基本上认为政治的罪恶不是个人的过错 [15] 。集体的罪恶先于苦难和过错的个人化，每当人们想知道集体罪恶的过时概念的残余时，就能发现政治的恶是权力的恶；是人的权力存在把它的历史维度，把它的破坏性力量，甚至可以说，把它的崇高给予罪恶。耶稣的死和苏格拉底的死出于一种政治行为，一种政治诉讼；政治权力机关用秩序和安宁来确保人性 和普遍性 （humanitas et universalitas）的历史成就，这就是竖立十字架的罗马政权；“他（指耶稣。——译者）是在本丢·彼拉多命令下受难。”

因此，罪恶体现在权力中，权力揭示了罪的本质，罪恶不是快乐，而是力量的骄傲，拥有和支配的恶。

《高尔吉亚篇》没有说别的东西；人们甚至能说，苏格拉底和柏拉图的哲学部分地来自对“暴君”，即对没有法律和没有臣民同意的权力的思考。暴君——哲学家的反面——何以是可能的？这个问题触及到哲学的要害，因为如果没有言语 ——人表达 事物和与人交流的能力——的弄虚作假，暴政是不可能的。柏拉图在《高尔吉亚篇》中的整个论证都基于在诡辩术代表的哲学倒退和暴政代表的政治倒退之间的结合。暴政和诡辩术产生了一种畸形的结合。柏拉图发现了不同于权力，但与权力紧密联系在一起的政治的恶的一个方面：“阿谀奉承”，即用除真理以外的其他手段强行说服的艺术；他由此揭示了政治和非真理之间的联系。即使言语确实是人类的中介和组成部分，使人变得相似和进行交流的 logos（逻各斯，语言），这也太过分了；谎言，阿谀奉承，非真理——主要的政治的恶——就这样败坏了最初是言语、语言和理性的人。

这就是对力量的骄傲和对非真理的双重思考，它揭示了与政治学的本质联系在一起的

恶。

不过，我在政治哲学的两部名著，马基雅维里的《君主论》和列宁的《国家与革命》中发现了这种双重思考。这两部名著证明了在各种政体，技术进步与经济和社会条件变革中权力问题的永恒性。权力，权力的行使，权力的夺取，权力的保持，权力的扩大的问题有一种惊人的稳定性，能使人自然而然地想到人性的永恒。

人们对“马基雅维里主义”的恶谈论得很多；但是，如果我们认真看待——应该这样做——那么我们在《君主论》中就会发现，人们不可能轻而易举地回避一个新政权，一个新国家建立的问题。君主是政治活动中不可改变的逻辑；它是手段的逻辑，权力的夺取和保持的真正手法；这种手法完全由敌人和盟友的基本政治关系决定的，敌人可能是外部的或内部的，可能是平民或贵族，可能是军队或谋士，盟友可能成为敌人，敌人可能成为盟友；这种手法的涵盖面很广，从军事力量到恐惧和感激、报复和忠诚的感情。君主知道权力的所有力量，知道权力的广度、多样性和不同的作用，君主是战略家和心理学家，是狮子 和狐狸 。马基雅维里提出了政治暴力的真正问题，这个问题不是无作用的暴力、专横和狂热的问题，而是精心策划的和有限的，由建立一个持久国家的意图来衡量的暴力问题。人们也许会说，通过这种精心策划，建立国家的暴力置于已建立的合法性的判断之下；但是，这种已建立的合法性，这种“共和政体”一开始就带着成功的暴力的印记。一切国家、一切政权、一切政体都诞生于暴力；凭借暴力的诞生消失在它们得以建立的新的合法性中，不过，这种新的合法性保留着某些偶然的和纯属历史的东西，凭借暴力的诞生不断地把这些东西转交给新的合法性。

因此，马基雅维里揭示了政治和暴力之间的关系：这就是他的正直，他的诚实。

在几个世纪之后，马克思和列宁重新考察人们所说的柏拉图主义的主题，“故意说谎”的问题。事实上，在我看来，在马克思对政治学和黑格尔的国家的批判中，更值得关注的不是他们用阶级之间的力量关系来解释国家，以及把政治的恶归结为经济-社会的恶，而是把这种恶当作特殊的政治的恶；我以为，落在马克思列宁主义的成就上和使马克思主义产生的政体受到压力的最大不幸，是把政治的恶还原为经济的恶；这就是摆脱资产阶级社会矛盾的新社会也将摆脱政治异化的错觉。不过，马克思的批判的基本观点 [16] 是，国家不是国家希望成为的东西，国家不可能是国家希望成为的东西。国家希望成为什么？如果黑格尔是正确的，那么国家就是调和，在利益和个体的最高领域中的调和，因为在黑格尔叫做国民社会，我们叫做经济-社会领域的层次上，利益和个体是不可调和的。国家最高权力机关仲裁个人关系的不协调世界，并使之合理化。国家是调和者，因而也是理性。我们每个人都通过国家权力机关获得作为一种权利的自由。正是在政治上，我是自由的。正是在这个意义上，黑格尔说国家是代表制的：国家在代表制 中存在，人在国家中被代表。马克思批判的基本观点揭示了这种主张中的错觉 ；国家不是人的真正的世界，而是另一个 世界和一个非现实的世界；只有在一种与人的实际关系矛盾的虚构权利中，国家才解决实际的矛盾。

正是通过这种基本的谎言 ，在要求和真正存在之间的这种不一致，马克思重新发现

了暴力的问题。因为最高权力在具体现实中不是人民的行为，那是在另一个想象中的世界的事；人民必须支持一个实在的、具体的和有经验的最高统治者。只有通过君主专制的实在论，权力的唯心论才能在历史中维持原状。这就是在最高权力的理想 和权力的现实 之间，在最高统治者和最高权力之间，在政体和政府，以及警察机关之间分裂的政治领域。马克思只了解君主立宪制，这并不重要；宪法和君主，法律和专断的分离是一切政权的内在 矛盾。在共和政体中也是如此。比如在去年，我们的选票已被狡猾的政治家盗用，他们用实际的权力来对付选举团的最高权力；最高统治者始终倾向于骗取最高权力；这就是基本的政治的恶。如果没有政府，没有行政机构，没有警察机关，任何国家都不可能存在；这种政治异化现象贯穿所有的政体，所有的立宪形式；这也说明政治社会在权利关系的理想领域和团体关系的实际领域之间必然有这种外在矛盾，——如在最高权力和最高统治者之间，在立宪和权力机关，以及限制警察机关权限之间的这种内在矛盾。我们梦想中的国家能解决存在于国家追求的普遍性和实际影响国家的特殊性和专断之间的基本矛盾；坏就坏在这个梦想还不能实现。

不幸的是，马克思没有看到这种矛盾的独立性，他在这个矛盾中只看到一种上层结构，即属于资本主义社会底层的矛盾，阶级对立的结果向上层的转移；因此，国家不再是阶级的暴力工具，国家也许始终有一个意图，一个超越阶级的计划，国家固有的恶就是这种宏伟意图的对等物。所以，国家成了统治阶级的压迫工具，国家是普遍调和的错觉只不过是资产阶级社会的弊端的一个特例，只有躲在权利的梦想中，资产阶级社会才能忍受其固有的缺陷或解决本身的矛盾。

我以为，应该与马克思和列宁相反，坚持政治异化不能归结为另一种构成人的存在的异化，在这个意义上，政治存在的方式包含公民的抽象生活，以及家庭和工作的具体生活的分裂。我同样以为，人们以这种方式能保全与马基雅维里、柏拉图和《圣经》对权力的批判联系在一起的马克思主义的批判的精华。

我仅以《赫鲁晓夫报告》作为证据，在我看来，最基本的是：只有当政治异化是一种独立的异化，不能被归结经济社会的异化，报告对斯大林的批判才具有意义。否则，人们如何能批判斯大林，继续肯定社会主义经济和苏维埃体制？如果没有权力的批判和权力的弊端，就不可能有《赫鲁晓夫报告》。但是，由于马克思主义没有为权力的独立问题留出位置，所以人们局限于细枝末节和说教的批判。当陶里亚蒂说《赫鲁晓夫报告》的解释并不使他感到满意，提出斯大林现象何以在社会主义体制下成为可能的问题时，他的嘴太快了。人们不能回答他的问题，因为这个问题只能来自对社会主义权力的批判，这种批判不在马克思主义的范围进行，也不可能在马克思主义的范围进行，至少因为马克思主义把所有的异化都归结为经济和社会的异化 。

我希望最终能阐明以上讨论的政治的恶的主题不是一种政治的“悲观主义”，也不证明政治的“失败主义”。况且，悲观主义和乐观主义的标签必然妨碍哲学的思考；悲观主义和乐观主义是情绪，仅仅与性格学有关，这就是说，我们在这里无能为力。但是，对权力的恶的清醒意识 与对政治的全面思考是分不开的；然而，这种思考表明，只有根据政治在

人类存在中的突出位置，政治才能是最大的恶的原因；政治的恶的崇高是与人的政治存在相称的；与其他的沉思相比，对政治的恶和基本的恶进行比较，最大限度地把政治的恶和基本的恶联系在一起的沉思，是与对政治学的基本意义的沉思分不开的。认为政治学一无是处的指责都是骗人的、恶意的和不怀好意的，它没有把这种描述放在政治动物的维度中。对政治的恶的沉思不但没有取消把政治当作人类前进的合理性的分析，反而以这种分析为前提。相反，只是因为政治的恶是这种合理性的恶，这种特殊的崇高的特殊的恶，政治的恶才是严重的。

尤其要指出的是，马克思主义关于国家的批判并没有取消从卢梭到黑格尔关于最高权力的分析，而是以这种分析的真理为前提。如果没有普遍意志（卢梭）的真理，如果没有通过“孤单的社会性”，通过作为政治合理性（康德）的这种“理性诡诈”的历史目的论，如果国家不“代表”人的人性，那么政治的恶就不是严重的。因为 国家是历史合理性的某种表达，是对个人激情，对“国民”利益以及阶级利益取得的胜利，因为国家是最可能受到恶的威胁和侵害，最有恶的倾向性的人的崇高。

在本义上，政治的“恶”是崇高的错乱，即崇高的东西的错乱——权力的崇高和罪恶！

从此以后，人不能回避政治学，否则，人就将回避自己的人性。通过历史和通过政治，人面对自己的 崇高和自己的 罪恶。

人们如何能从这种清醒意识中推断出一种政治“失败主义”？这样的一种沉思很可能导致政治的醒觉状态 。正是在这里，完成大迂回的沉思重新回到现实性，从批判走向实践。

3.社会主义体制中的权力问题

如果我们对权力的矛盾的分析是正确的，如果国家比个体更理性，也比个体更激动，那么民主的大问题就是人民监督 国家的问题。监督国家的这个问题，是一个也像国家的合理性那样不能归结为经济-社会历史，其弊端不能归结为阶级矛盾的问题。监督国家的问题在于：制定出专门的制度手段，使权力的行使成为可能，使权力的滥用成为不可能。“监督”的概念直接来自人类的政治存在的主要矛盾；“监督”的概念是这个矛盾的实际解决办法；事实上，问题在于国家是否行为得当；问题在于国家如何领导、组织和决定，使政治动物各得其所；问题也在于如何使暴君成为不可能。

只有承认政治的特殊性——政治职能的特殊性和政治的恶的特殊性——政治哲学才能正确地提出政治监督的问题。

这就是为什么我以为把政治异化归结为经济异化是马克思主义的政治思想的弱点。事实上，把政治异化归结为经济异化导致马克思列宁主义用另一个问题，即国家消亡 的问题来代替监督国家的问题。在我看来，这种代替是不幸的；它把国家的恶的终结推迟到不确定的将来，而真正的实际政治问题是限制目前的这种恶的问题；一种朴素的末世学代替了一种有限暴力的伦理学；国家消亡的论点许诺太多，但太迟了，容忍也太多，但仅仅在

现在；国家将来消亡的论点可以用作恐怖主义永久化的借口和托词；通过一种难以解决的矛盾，国家的暂时性的论点成了无产阶级专制无限期地延续下去的最好理由，为极权政体奠定了基础。

然而，应该看到，国家消亡的理论是把政治异化归结为经济异化的必然结果；如果国家仅仅是起源于阶级对抗和表明阶级统治的镇压 工具，那么国家将和社会的阶级划分的最后结果一起消亡。

但是，问题在于知道生产资料私有制的终结将导致所有 异化的终结。也许，所有制本身只不过是人统治人的一种权力的特权形式；也许，金钱本身只不过是所有统治方式中的一种统治方式；也许，这是表现在金钱的剥削中，在官僚主义的暴政中，在精神的专政中和在教权主义中的同一种统治精神。

不管所有的异化是否有内在的统一性——这不是我们在这里讨论的主题，把政治形式归结为经济形式间接地对国家消亡的神话负有责任。

确实，马克思、恩格斯和列宁试图在经验的基础上制定这种理论；他们把巴黎公社解释为国家消亡论点的实验检验的希望和开始；在他们看来，巴黎公社表明，无产阶级专政可能不同于国家的镇压权力单纯地转移到其他人手中，而是在于摧毁作为镇压的“特殊力量”的国家机器；如果武装的人民能代替常备军，如果警察机关随时能被撤消，如果行政机构解体为有组织的团体和最低工薪阶层，那么人民的大多数的一般力量就能代替资产阶级国家镇压的特殊力量，国家消亡的开始就和无产阶级专政同时发生；正如列宁所说的，“如果不能重建原始的民主制度，就不可能从资本主义过渡到社会主义”；因此，如果无产阶级专政是一种真正的人民革命，能摧毁资产阶级国家的镇压机器，那么国家的消亡就发生在无产阶级专政的时期。马克思也会同样说：“巴黎公社不再是在本义上的一个国家”。

因此，在马克思和列宁的思想中，国家消亡的论点不是一种虚构的论点，而是一种真实的论点。没有人像伟大的马克思主义者那样不对国家抱有希望，恩格斯在致倍倍尔的信中说：“当无产阶级还需要国家的时候，它之所以需要国家，并不是为了自由，而是为了镇压自己的敌人，一到有可能谈自由的时候，国家本身就不再存在了。”[17]

但是，如果国家的消亡是无产阶级专政的健康标准，那么一个无情的问题被提出：事实上，为什么国家的消亡不发生在无产阶级专政的时期？事实上，为什么社会主义国家在加强国家权力，从而验证了马克思认为仅仅对于资产阶级革命来说是正确的公理：“所有骚乱仅仅使国家机器变得更完善，而不是摧毁国家机器。”（《雾月十八日》）

试图回答这个问题，就是为《赫鲁晓夫报告》提供它所缺少的基础，因为也就是解释为什么斯大林现象在社会主义体制中是可能的。

正如前面的思考所提出的，我的工作假设是：斯大林现象是可能的，因为 人们没有认识到在从旧社会到新社会的过渡中权力问题的永恒性，因为人们认为经济剥削的终结必然意味着政治镇压的终结，因为人们认为国家是暂时的，因为人们用国家消亡的问题来代替监督国家的问题。

总之，我的工作假设是：国家不可能 消亡，因为国家不可能消亡，所以国家必须 受到特殊的制度手段的监督。

在我看来，还应该进一步说，社会主义国家比资产阶级国家更需要人民的审慎的监督，因为社会主义国家有更多的合理性，它把计划和预测延伸到在其他国家或以前受偶然性支配的人类存在的部门；计划国家力图长期地抑制阶级的对抗，甚至以为能结束社会的阶级划分，它有更多的合理性，也有更多的权力，同时也向暴政提供更多的可能性。

在我看来，社会主义权力的批判的任务，应是清楚地和忠实地揭示政治异化的新的可能性，这种可能性是与反对经济异化的斗争和与这种斗争导致的国家权力的强化联系在一起的。

以下是对社会主义体制中权力的考察可能有的几个方向：

1）应该首先看到，在何种程度上“对物的管理”必然是一种“对人的管理”，在何种程度上，对物的管理的进步导致人对人的政治权力的强化。

例如，计划化意味着与需要的满足和生产资料的使用的优先有关的一种经济性质的选择；但是，这种选择不止 是经济的；这种选择随着一种总体的政策，即随着与从事计划化实验的人类团体的方向有关的长期计划而变化；在计划的总体平衡中，再投资和消费的比例，文化财富和物质财富的比例取决于经济被纳入政治中的一种“总体战略观”。一个计划是为总体的规划，为由潜在价值引起的文明规划，总之，归根结底与人的人性有关的规划服务的一种手段。这就是为什么政治是经济的灵魂，因为政治表达了意志 和权力 。

因此，对物的管理不能代替对人的管理，因为在国家的微观层次合理地安排人的需要和劳动的手段不可能超越道德和文化背景。最终说来，是政权安排优先的等级和技术的可能性，人类团体的潜在愿望，以及经济规律的知识得出的手段。在计划化“任务”中的道德和技术的联系是对物的管理意味着 对人的管理的基本原因。

2）然后，应该证明国家权力的强化如何导致社会主义国家特有的滥用职位 ，而权力的强化联系于社会主义国家相对资产阶级国家的权限扩大。这可能就是上述观点的推断：最理性的国家最可能成为激情的国家。

恩格斯已经在《反杜林论》中指出，只要劳动是一种负担，而不是一种快乐的旧时代劳动分工和其他的异化继续存在，即使在剥夺者被剥夺之后，生产的组织仍然可能专制的和用于镇压的。在劳动不是自发的情况下，劳动的分配和指派仍然是强制的，这种强制与从随意性到合理性的过渡联系在一起。

因此，强迫劳动的倾向成了社会主义国家的主要倾向之一；不过，社会主义国家很少否认这种倾向，因为计划化也提供给它心理强制的经济 垄断（文化、报刊、宣传都包括在计划中，因而经济上 是由国家确定的）。社会主义国家掌握所有的手段，包括心理手段，从刺激和竞赛到流放。

除了生产资料的组织提供的滥用权力的可能性，还能运用比谈论和教育更迅速的手段来克服不合理的阻力的倾向；事实上，合理的国家遇到了各种各样的阻力；有些阻力是残余的现象（尤其是中国的马克思主义者，以及列宁的《共产主义的幼稚病》对此作了很好

的描述）；这些阻力主要来自农民和小资产阶级；执行人员的心理学跟不上技术专家的节奏，只能适应以前的环境；因此，心理方面的阻力看来不是利益，而是对过去的经济环境的习惯。然而，不是所有的阻力都能用残余来解释。计划国家有比个体更宏伟和更长远的计划，而个体的利益是直接的，局限于个人范围内，至多到达其子女的范围；在这个时间里，国家考虑到几代人；国家和个体不处在同样的时间波长里，个体追求的利益不完全与国家利益一致。人们至少可以看到在国家目标和个体目标之间的这种差别的两种表现：第一，在投资和直接消费之间的分配，第二，生产指标和节奏的确定。个体的微观利益和权力的宏观决定始终在紧张之中，这种紧张显示了一种个人要求和作为滥用权力的一个原因的国家强制的辩证法。

因此，紧张和矛盾并不是生产资料私有制的代替物，有些紧张和矛盾甚至来自新的国家权力。

最后，社会主义国家是比“自由”国家更有意识的国家，它能在包含知识的所有表现形式和人的言语的所有表达形式的一种正统观念中，重新考虑真理领域的统一的旧梦想；以革命的纪律和专家政治的效率为借口，它能为一种全民的极端专制主义说明理由；它能做到这一点，也就是说，它有这样的倾向和手段，因为它垄断了生活必需品。

所有这些思考都得出同一个结论：如果社会主义国家不取消国家的问题，而是重新提出国家的问题，——如果它促进国家的合理性，如果它增加倒退的可能性，那么民主监督国家的问题在社会主义体制中比在资本主义体制中更紧迫，国家消亡 的神话阻碍了对这个问题的系统处理。

3）社会主义体制中权力的批判的第三个任务是根据民主监督的概念重新进行对自由国家的批判，以便分辨自由国家的哪些制度规定与阶级统治的现象无关，并且特别适合于限制滥用权力。也许不可能在社会主义的危机期进行这种批判；自由国家差不多必然是允许经济剥削的一种虚伪手段；在经历了斯大林主义的辛酸体验后，阶级的统治工具和一般的民主监督之间的区分在今天得到了承认；也许，马克思主义本身包含了这种修正的原则，因为马克思主义教导说，在上升阶段的阶级行使一种普遍的 职能；当18世纪的“哲学家们”提出民主监督的问题时，他们还提出了也许超越资产阶级命运的真正自由主义 。不是因为资产阶级需要这些监督来限制君主和封建权力和有利于自己的崛起，他们才研究暂时运用监督的长期意义。在深层的意向中，自由主义政治学包含了一种普遍性的成分，因为它承认国家的普遍 问题，从而承认资产阶级国家的形式。这就是为什么在社会主义的条件下重新采用这种自由主义政治学是可能的。

关于适用于自由国家的结构的这种区别 ，在这些结构的“普遍”方面和“资产阶级”方面的这种区分，我想举一些例子。我想以问题的方式给出这些例子，因为我们在这里将结束社会主义权力的批判，其最初的尝试差不多是可靠的：

a）“法官”的独立性是不是永久地防止滥用权力的第一条件？

在我看来，法官是经一致同意和自愿地处在社会基本冲突之外的人物。

人们可能会说，法官的独立性是一种抽象，确切地说，社会为了人的生存需要一

种“理想的”职能，一种有意识的和具体的抽象，社会把合法性的理想投射在这种抽象中，而这种抽象使权力的实在性合法化。如果没有体现国家的合法性的这种投射，个体就将任凭国家的摆布，权力就不能防止本身的专断。很显然，莫斯科、布达佩斯和布拉格和其他地方的审判之所以是可能的，是因为法官的独立性在技术方面得不到保证，在意识形态方面也不是基于一种法官——作为阶级之外的人物，作为人物的抽象，作为具体化的法律——的理论。斯大林之所以是可能的，是因为有按照他的决定进行审判的法官。

b）公民有权了解与国家机密无关的信息、知识和科学的来源是不是永久地防止滥用权力的第二条件？我们知道，现代国家只要通过计划者的宏观决定在经济上为人的所有选择确定方向，就能决定生活的方向；不过，如果公民不能对这些宏观决定的性质和重要性形成自己的意见，那么这种权力就越来越难以与极权区分开来。

计划国家比其他国家更需要公众意见（就该词的本义来讲）的对等物，也就是说，有各种意见的公众，可公开表达意见。我们知道这意味着有属于读者而不是属于国家的报纸，以使言论和表达自由能在制度上和经济上得到保证；斯大林之所以是可能的，是因为公众意见不能对他进行批判。仍然只有后斯大林国家，也只有它才能说斯大林是恶人，而人民不能这样说。

正义的独立行使和意见的独立形成是一个政治上健康的国家的两个肺，否则，就会窒息。

这两个概念是非常重要的，斯大林主义的崩溃就在于此；反抗就是围绕着正义和真理的概念；这可以解释知识分子在失败的匈牙利革命和成功的波兰革命中的作用；之所以知识分子、作家和艺术家在这些事件中起着决定性作用，是因为关键问题不是经济的和社会的，尽管生活贫困和工资低；关键完全是政治的；更确切地说，关键问题是影响社会主义政权的新的政治“异化”；不过，在《高尔吉亚篇》之后，我们已经知道，政治异化的问题是一个非真理的问题；我们也已经从马克思主义对资产阶级国家的批判中知道这一点，马克思主义的批判完全处在非真理，存在和现象，欺骗和谎言的领域中。在这里，确切地说，是作为知识分子的知识分子参与政治；只要革命的动力是政治的，而不是经济的，只要革命涉及到权力与真理以及与正义的关系，知识分子将被推到革命的领导地位，而不是仅仅参与革命。

c）在我看来，劳动的民主政体需要在国家和工人委员会之间的某种辩证法；我们已经看到，国家的长期利益即使与金钱无关，也不直接与劳动者的利益一致；在确切意义上的社会主义时期，也就是说，在体力劳动者、干部、领导者和知识分子有区别的工资和劳动专业化不平等的阶段，这种不一致是显而易见的；在快速工业化和强制性工业化时期，这种不一致也是显而易见的。因此，只有在国家和代表劳动者不同利益的工会之间的紧张结构，能保证努力去探索一种可行的，即在经济上能赢利的和在人力上可忍受的平衡。在我看来，罢工的权利是工人反抗国家，甚至反抗工人的国家的惟一手段。在我看来，社会主义国家的意志与所有劳动者的所有利益直接一致的假设，是一种有危害的错觉和滥用国家权力的危险借口。

d）最后，关键的问题是由人民，由民主的基层组织来监督国家的问题。正是在这里，南斯拉夫和波兰共产党的反省和经验值得详细分析。问题在于知道多党制、“自由选举”的办法，议会制是否属于自由国家的这种“世界性”，它们是否必然属于自由国家的资产阶级时期。不应该有先入之见：不是赞成，也不是反对；不是赞成西方的传统，也不是赞成彻底的批判；不应该急于回答。可以肯定，计划化的方法要求社会主义的生产形式不能像我们的共和政体形式那样听任选举表决的偶然性，并且是不可改变的；计划的执行需要充分的权力，需要长期的政府和长期的预算；然而，我们的议会的运行和轮流行使大多数权力的方式，看来与新的国家合理性的任务不相容。另一方面，也可以肯定，讨论 对国家来说是必需的；讨论能为国家确定方向和提供动力；讨论能制止滥用权力。民主就是讨论。因此，应该以某种方式组织 讨论；正是在这里，多党制或一党制的问题被提出。赞成多党制的理由是，这种体制不仅仅反映由社会的阶级划分所决定的社会群体之间的紧张，而且也组织政治讨论，因而有一种“普遍的”，不仅仅是“资产阶级的”意义。在我看来，用惟一的经济-社会标准来分析党的概念是十分肤浅的，有可能鼓励暴政，这就是为什么不仅仅应该从阶级动力学的观点，而且也应该从监督国家的手段的观点来考察多党制和一党制的概念。只有社会主义体制中权力的批判才能使这个问题获得进展；但这种批判还没有被提出。

我不知道政治“自由主义”一词是否能免于信誉扫地；它与经济自由主义的密切关系是否会受到牵连，尽管自一段时间以来，“自由”这个标签在阿尔及利亚和巴黎的社会法西斯分子看来是不合时宜的，而且也恢复了以前的活力。

如果这个词能免于信誉扫地，那么它应能确切地表达应该被表达的东西：政治的中心问题是自由 ；要么国家用其合理性建立 自由，要么自由用其反抗权力的激情。

世界文明和民族文化

对于高度工业化的和由以前的民族国家治理的国家来说，以及对于刚开始发展和最近获得独立的国家来说，这里提及的问题都是相同的。问题如下：

作为一个惟一的团体的人类进入了一种惟一的世界文明，世界文明既意味着所有国家的巨大进步，也担负着保存文化遗产和使之适应新的环境的艰巨任务。我们每一个人都在不同的程度上和以不同的方式预感到这种进入和这种进步的必然性，以及保护我们的遗产的要求之间的紧张。我的意思是，我的思考不是源于对现代世界文明的轻视；之所以有问题，是因为我们感到两种不同的，但又必须面对的必然性的压力。

1

如何描述世界文明的特征？人们不假思索就会说，这是一种技术文明。然而，技术不是决定性的和基本的事实；技术传播的起源是科学精神本身；首先是科学精神把人类统一在非常抽象和纯理性的层次中，并在这个基础上把它的普遍性给予人类文明。

应该看到，如果科学最初是希腊的科学，然后通过伽利略、笛卡尔、牛顿等等成为欧洲的科学，那么科学不是作为希腊和欧洲的科学，而是作为人类的科学形成了把人类维系在一起的能力；科学表现出一种合理的统一，这种统一支配着世界文明的所有其他特征。当帕斯卡写道："整个人类能被当作不断地学习和记忆的一个人"时，他的命题仅仅意味着每个人面对几何或实验的考试时都能以同样的方式得出答案，只要他学过有关的学科。因此，人类的纯粹抽象和理性的同一性产生了现代文明的所有其他表现形式。

显然，我们要把技术的发展放在第二位。技术的发展应被理解为根据这种惟一科学的成就和应用对传统工具的重新利用。属于人类原始文化根基的这些工具本身有一种巨大的惰性；工具自我封闭，倾向于沉淀在一种不可战胜的传统中；工具不是通过一种内在的运动，而是通过科学知识对这些工具的反作用发生变化；工具通过思想发生巨变，成为机器。在这里，我们涉及到普遍性的第二个来源：人类在自然中发展成为一种非自然的存在，即发展成为一种通过工具与自然建立其所有关系的存在，而工具不断被科学知识更新；在这个意义上，人具有一种普遍的技能；通过应用科学对传统工具的重新利用是无国界的。即使字母文字、印刷术、蒸汽机等等的发明可归于某个国家和某种文化，这样的发明也理所当然地属于人类。科学发明迟早将产生一种人们无法逆转的局面；科学发明的传播可能被推迟，但决不可能被阻止。因此，我们面对的是人类的实际世界性：只要一种发明在世界上的某处出现，它就能传遍全世界。技术革命是累积的，正是因为这一点，所以技术革命冲破文化的隔阂。我们能说，尽管世界上有落后的地区，但只有一种惟一的世界技术。这就是为什么当民族革命或民族主义革命把一个国家推向现代化时，也把这个国家推向世界化；我们就将在下面思考这个问题，即使推动力是国家的或民族主义的，也是一种交流因素和工业化的因素范围内的技术文明。正是由于这种传播现象，我们今天有一种全球意识，我甚至认为，一种圆形地球的生动感。

我把我谨慎地称之为理性的政治存在的东西放在世界文明的第三阶段；当然，我并不低估政治体制的重要性；但是，人们能说，通过人们所知的各种政治体制，出现了一种惟一的政治经验，甚至一种惟一的政治手段。作为国家的现代国家有一种清楚的普遍结构。第一个思考这种普遍性形式的哲学家，是写《法哲学原理》的黑格尔。黑格尔第一个指出，人类的合理性的特征之一，即人类的普遍性特征之一是运用法律和以行政的形式阐明执行方式的国家的成长。虽然我们猛烈批判官僚政治、技术专家政治，但我们只有通过它们才能到达我们所揭示的合理现象固有的反常形式。也许应该更进一步：不仅仅有人类的惟一政治经验，而且所有的政体也都有某种共同的过程；只要福利、教育和文化的某些阶段从专制形式过渡到民主形式，我们看到它们必定在进步；我们看到它们都在追求为了使决定成为可能而集中权力，甚至使权力个人化的必然性，以及为了使大多数群众参与决定而组织讨论的必然性之间的平衡。但是，我想回过来讨论政府所代表的权力的这种合理化，因为这是政治哲学通常不考虑的一个现象。然而，这是其重要性不应该被低估的历史合理化的一个因素；我们甚至能说，当我们看到权力能支配政府职能，也支配制订决定和执行决定、但不对政治决定负责的公务员团体时，我们面对的是一个实在的国家，一个现

代国家。这就是与世界的所有国家绝对有关的政策的一个合理方面，它是一个国家登上世界舞台最重要的标准之一。

人们能在第四阶段谈论一种合理的世界经济的存在。也许，和前一个现象相比，应该更谨慎地谈论世界经济，因为经济体制是极其重要的。但是，发生在这个前台后面的事情是值得注意的。在人们所知的集团对抗中，发展了真正世界性的经济技术；在资本主义和极权的社会主义对抗中，形势分析，市场调节手段，预测和决定的计划具有某种类似的东西。人们能谈论国际性的经济科学和经济技术，它们整合在不同的经济目标中，同时必然形成其结果是不可避免的趋同现象。这种趋同是因为经济学同政治学一样，也受到人文科学的影响。人文科学基本上是没有国界的。科学起源和特点的普遍性最终以合理性贯穿所有的人文技术。

最后，人们能说，在世界上显示出一种具有普遍性的生活；这种生活通过住房和服装（同样的西装流行于全世界）的不可避免的统一样式表现出来；这种现象是因为生活方式本身由于技术而变得合理。技术不仅是生产技术，而且也是交通，关系，福利，休闲，信息等技术；人们能谈论基础文化的技术，更确切地说，消费文化的技术；也有一种世界性的消费文化，它发展了一种世界性的生活方式。

2

然而，这种世界文明意味着什么？它的意义是非常含糊的，它的双重意义产生了我们在这里讨论的问题。一方面，人们能说，世界文明是一种真正的进步；但是，还应该准确地定义“进步”一词。当两种条件被满足时，就有进步：第一个条件是积累现象，另一个条件是改善现象。第一种现象很容易被分辨，尽管其界限是不确定的。我以为，在人们能看到我们刚才所说的工具沉淀的现象的地方，就有进步。但是，应该在涵盖工具和机器的技术领域的广义上使用“工具”这个词；在这个意义上，用于科学、政治和经济的有组织的中介，甚至生活方式和休闲方式都属于工具的范畴。

从旧的方式到新的方式的转变是积累现象，它使人类历史成为可能；当然，还有许多其他原因使人类历史成为可能；但是，人类历史的不可逆特征在很大程度上取决于我们是作为工具的一部分进行劳动的；在这里，无任何东西丧失，也无任何东西增加；这就是基本的现象。这个现象也许在与纯粹技术相去甚远的表面领域中被看到。因此，失败的经验和政治的失败是一种在所有人看来可同化于工具的经验。例如，在农民中实行某些强制的计划化技术同时也能使其他领域的计划者不犯同样的错误，如果他们至少遵照合理性路线的话。由此生产了一种纠正的现象，一种手段的经济，它是进步的最明显特征之一。

但是，人们不能把任何一种积累叫做进步。这种发展应该在各个方面表现出一种改善。不过，在我看来，这种普遍化本身是一件好事；惟一的人类的意识本身代表某种肯定的东西；人们能说，在所有这些现象中有一种人与人之间的相互承认；人际关系的多样性使人类成为所有国家和所有社会群体越来越密切，越来越相互依赖的网络，交流其经验的

惟一人类。人们甚至能说，核威胁使我们进一步意识到人类的这种统一，因为我们第一次整体地感受到威胁。

另一方面，世界文明是一件好事，因为它表明广大群众得到了基本福利；任何对技术的批判都不能抵消需要的解放和全民福利的绝对好处；可以说，人类间接地通过某些幸运的文明，或某些精英群体延续到现在；在欧洲，自大约两个世纪以来，在亚洲、非洲、南美洲的众多国家，自20世纪下半叶以来，我们第一次隐约看到广大群众得到基本福利的可能性。

此外，这种世界文明意味着一件好事，因为人类对自己历史的态度发生了根本的变化：整个人类经历了一种可怕的命运，全世界一半以上的人可能真正地卷入其中。广大群众取得某些尊严和独立的价值是一种绝对不可逆的现象，这本身是一件好事。我们看到，到目前为止还是默默无闻的被压迫的广大群众登上世界的舞台；人们能说，越来越多的人意识到正在创造自己的历史，正在创造人类的历史；人们能说，这些人已真正地成为大多数。

最后，我并不轻视我刚才所说的消费文化，我们每个人在不同程度上都得益于这种文化。可以肯定，越来越多的人今天正在进入这种基本的文化，其最显著的标志是扫盲斗争、消费资料和基础文化的发展。在几十年前，只有少数人识字，今天，我们可以预期，在几十年之后广大群众将达到小学文化水平。我说，这是一件好事。

但是，另一方面，应当承认，这种发展也有它的反面。与此同时，人类的发展和普遍化现象不仅对传统文化造成难以估量的破坏，这也许不是无法挽回的损失，在我进行详细解释之前我暂时叫它做伟大文明和伟大文化的创造核心，从这个核心出发，我们得以解释生活，我预先称之为人类的道德和神秘核心。冲突由此产生；我们清楚地意识到，这种惟一的世界文明同时也对创造过去的伟大文明的文化基础具有腐蚀或破坏作用。除了令人感到不安的其他后果，这种威胁也表现为在我们看来的一种低级文明的传播，这种低级文明是我刚才称之为基本文化的东西的低级对等物。在全世界，到处都有同样的低级电影，同样的吃角子老虎，同样的塑料或铝制的怪物，同样的通过宣传对语言的弯曲，等等……；发生的一切像是当人类在整体上进入一种最初的消费文化时，仍然在整体上停留在一种亚文化水平。我们由此遇到对刚摆脱贫穷落后的国家来说的关键问题。为了进入现代化的道路，是否应该抛弃作为一个民族的存在理由的古老文化？这个问题通常是以一种两难选择和恶性循环的形式被提出的；事实上，反对殖民统治的斗争和解放运动只有在恢复自己的个性时，才能进行下去；因为这种斗争不仅是由经济剥削引起的，更深刻地说，也是由殖民时代导致的个性丧失引起的。因此，首先应该找回这种内心深处的个性，使之重新扎根在过去之中，以便用汁液培养民族的要求。矛盾由此产生：一方面，应该使自己重新扎根在自己的过去之中，应该重建民族的灵魂和提出民族的精神和文化要求，以对付殖民者的个性。但是，为了进入现代文明，同时也应该进入科学、技术和政治的合理性，这通常需要彻底抛弃古老的文化。事实是：每一种文化都不可能支持和承受世界文明的冲击。这就是矛盾：如何在进行现代化的同时，保存自己的根基？如何在唤起沉睡的古老文化的同

时，进入世界文明？

但是，正如我一开始所说的，早就使古老的政权实现政治独立的工业化国家也面临这个矛盾。事实上，对欧洲文化传统来说，与其他文化传统相遇是一个严峻的考验，在某种意义上是一种全新的考验。长期以来，世界文明来自欧洲的中心，于是延续了一种错觉，认为欧洲文化理所当然地是一种世界文化。相对于其他文明的领先地位来看提供了对这个假设的实验检验；此外，与其他文化传统的相遇本身是这种领先的结果，更一般地说，是西方科学本身的结果。不是欧洲以其先进的科学形式创造了历史、地理、人种志、社会学吗？但是，与其他文化传统的相遇对我们的文化来说也是一种巨大的考验，我们还没有从这种考验中得出所有的结论。

我行我素，宽容其他文明是不容易做到的；不管持有一种科学的中立态度，还是对遥远的文化产生好奇和热情，不管对过去怀旧，还是对异国文化情调有着纯真的和充满活力的想象，——文化的多样性的发现不可能没有冲击作用；对我们自己的过去的冷漠，憎恨我们自己向往异国情调，相当清楚地表明了威胁我们的不确定危险的性质。当我们发现有多种文化，而不是一种文化时，当我们因而承认一种虚幻的或实际的文化垄断结束时，我们因我们自己的发现而遭到灭亡的威胁；只有其他的 各种文化，我们只不过是其他各种文化中的一种文化，这个事实突然成为可能；如果意义和目的都消失了，那么漫步在文明中就如同漫步在遗迹或废墟中；整个人类成了一个想象的博物馆：这个周末我们将去哪里？参观柬埔寨的吴哥窟遗址，还是游览哥本哈根的蒂沃利游乐园？我们完全能想象，中等收入的人都能周游世界和在无目的的周游中享受其一生的时代就要来临。在这种极端情况下，世界性和无个性特征的消费文化的胜利，可能意味着创造性文化的结束；这也许是一种世界范围的怀疑主义，在福利成就中的绝对虚无主义。应当承认，这种危险至少和原子弹破坏的危险一样大，可能更大。

3

这种比较思考使我提出以下问题：

1）构成一种文明的创造核心是什么？

2）在何种条件下这种创造能继续进行下去？

3）各种文化的相遇何以是可能的？

第一个问题 促使我分析我简称为文化的道德-神秘核心的东西。我们很难理解当人们把文化定义为一种价值或评价的复合体时所表达的意思；我们急于在一种过于理性或过于抽象的层次中，例如，根据成文文献和既有思想，或在欧洲传统哲学中寻找其意义。应该在底层寻找构成一个国家和一个国家固有的这些价值。当一位哲学家研究道德时，他从事的工作是非常抽象的；确切地说，他不是制定道德，而是思考在民族中有一种自发存在的道德。我在这里谈论的价值处在面对生活的具体态度中，因为具体态度构成了体系，它们基本上不会受到有影响的重要人物的怀疑。在这些态度中，我们感兴趣的态度是关于传统

本身，变化，对同胞和外国人的行为，尤其是可支配工具的使用的态度。我们已经说过，工具其实是所有手段的总和；我们能把工具放在价值的对面，因为价值表示所有目的的总和。事实上，能提高价值的态度最终决定了工具本身的意义；在《悲惨的热带》中，列维·斯特劳斯分析了一个种族群体的行为，该种族群体在突然面对一种文明工具时，不能掌握它，不是因为缺少本义上的灵巧，而是因为时间、空间和人际关系的基本概念不允许他们把一种价值赋予效率、福利和工具的积累；他们竭力抵制这些工具进入他们的生活方式。人们可能认为，一些刻板的文明就是以一种用完全静止的时间和历史的观念来扼杀技术发明。不久以前，舒尔（Schuhl）指出，古希腊的技术受制于一种不对进步本身作肯定评价的时间和历史观念。奴隶市场的繁荣本身并不是一种纯粹技术的解释，因为自由处置奴隶的原始事实还应以某种方式被重新评估。之所以人们不想用机器代替人力，是因为人们还没有形成价值：减轻人的劳动，这种价值不属于构成古希腊文化的主要方面。

因此，如果工具只有通过价值提高的过程才能起作用，那么一个问题就被提出：价值的基础在哪里？我以为，应该在一些较深层次研究这个问题；如果我刚才谈到创造核心，那么现在应该通过这种现象的暗示，通过各种连续沉积的多样性的暗示，找到这个基础。在表面层次上，一个国家的价值表现在它的实际风俗中，表现在它的实际道德观念中；但是，这仍然不是创造性现象；和原始工具一样，风俗表示一种惯性现象；一个民族带着它的传统顺势向前发展。在较深的层次上，这些价值通过传统制度表现出来；但是，制度本身只不过是一个人类团体在某个历史阶段的思想、意志和感情状况的一种反映。制度始终是有待于阐释的抽象符号。在我看来，如果人们想到达文化的核心，那么就应该深入到构成一个民族的基本形象的意象和象征层次。在这里，我在精神分析的意义上使用意象和象征的概念；事实上，直接的描述不能揭示意象和象征；在这方面，心灵感应的直觉是骗人的；需要一种真正的阐释，一种系统的解释。对分析来说，能直接描述的所有现象是症状或梦。同样，必须深入到稳定的意象和经常的梦，因为它们构成了一个民族的文化基础，是对所经历的处境的自发评价和自然反应；意象和象征就是人们称之为一个历史群体的白日梦的东西。我就是在这个意义谈论构成一个民族的文化基础的道德-神秘核心。人们可能认为，人的多样性之谜就在这种潜意识或无意识的结构之中。事实上，之所以有不寻常的东西，是因为有多种文化，而不是只有惟一的人类。有各种语言的这个简单事实已经非常难以理解，并且表明就我们能追溯的历史而言，我们已经发现了各种一致的和封闭的历史意象，各种现存的文化。看来，人最初互不相同；语言分离的事实是这种原始差异的最明显标志。令人惊讶的是，人类不是在一种单一的文化式样中形成的，而是“处在”各种一致的和封闭的历史意象中：在各种 文化中。人类的命运就是这样，改变生活环境是可能的。

但是，意象和象征的这个层次还不是创造性的最基本现象，它只不过是创造性的最后外壳。

与能保存、能沉淀和能积累的工具不同，文化传统只有不断地更新才能保持活力。在这里，我们触及到最难以理解的谜，人们只能认识到文化的时间性方式与工具的沉淀方式

截然不同。对人类来说，有两种穿越时间的方式：文明开辟了基于积累和进步的某种时间方向，而一个民族发展其文化的方式则基于一种坚持和创造的规律：一种文化一旦不能自我更新和重新创造，就走向死亡；需要一位作家，一位思想家，一位智者，一位天才来振兴文化，重新使文化经历一次冒险和经历一次全面的风险。创造是不可预测的，不受制于一个政党或一个国家的计划化和决定。艺术家——我们把他当作文化创造的见证人——只有当他不向自己提出要求，也没有人向他提出要求时，才能表达自己的民族。因为如果人们向他规定了要求，这意味着他将创造的东西已经出现在日常的、技术的和政治的散文语言中，那么他的创造就可能是一种虚假的创造。我们仅仅在事后才知道，艺术家真正地与构成其民族的文化的基本意象层次有着联系；当一种新的创造产生时，我们也将知道这个民族的文化走向哪个方向。但我们不能预测这个民族的文化走向哪个方向，因为伟大的艺术创造通常始于愤慨：首先应该打破一个民族、一种体制对自己形成的虚假意象；愤慨的原则对“虚假意识”的原则作出反应；有愤慨是必然的。一个民族经常倾向于对自己形成一种优越的形象，可以说，一种有思想的形象。与成为自己团体中的一位有思想的人的倾向相反，艺术家只有揭开表面现象，才能与他的民族联系在一起；机会仅仅在孤独中，在争论和不理解中，艺术家显示出最初令人震惊和最初令人困惑的，很久以后才被当作民族的真实表达的某种东西。这就是一种文化创造的悲剧性规律，与构成文明的工具的无声积累截然相反的规律。

于是，第二个问题 被提出：在何种条件下一个民族的文化创造能继续进行下去？这个棘手的问题是科学、技术、法律和经济的世界文明的发展提出的。因为即使所有的传统文化都受到这种文明的压力和侵蚀作用，它们的抵抗能力，特别是吸收能力也不尽相同。恐怕任何一种文化都与起源于科学和技术的世界文明不相容。在我看来，人们能发现一些必要条件。一种文化只有吸收科学的合理性，才能继续存在下去和获得新生；一种信仰只有求助于智慧的理解，才能“跟上”它的时代。我甚至能说，一种信仰只有吸收自然的非神圣化和把神圣事物转移到人，才能接受对自然的技术开发；一种信仰也只有重视时间和变化，使作为主人的人面对世界、历史和人生，才能继续存在下去。否则，其忠诚只不过是一种纯粹的古怪装饰。问题不在于简单地重复过去，而在于扎根过去，不断地发明创造。

第三个问题 是：各种文化的相遇何以是可能的？我们把这个问题理解为：在所有人看来都不是难以忍受的相遇何以是可能的？从前面的思考中已得出结论：各种不同的文化是不可交流的；但是，人与人的相异性不是绝对的。当然，一个人对另一个国家的人来说是外国人，但人始终是同类。当我们踏上完全陌生的异国土地时，比如，我在几年前来到中国时，尽管环境变化十分巨大，但仍然感到我并未离开人类社会；但是，这种感觉是本能的，应该把它提到人类同一性的打赌和有意识肯定的高度。某个埃及学家曾经发现不可理解的符号，并原则上提出如果这些符号出自人，那么它们必定能被翻译出来 ，就是这种合乎理性的打赌。当然，不是所有的东西都能被翻译出来，但总有一些东西能被翻译出来。没有理由，也不可能一种语言系统是不可翻译的。相信翻译在某种程度上是可能的，就是肯定外国人也是人，总之，就是相信交流是可能的。我们刚才关于语言和符号的结论

也适用于构成一个民族的文化基础的价值，基本意象和象征。是的，我相信通过同情和想象理解他人是可能的，就像我能理解小说或戏剧中的一个人物，或理解一个实际的、但有别于我的朋友；此外，我不需要重复就能理解，我不需要重新体验就能想象，我能站在他人的立场上，但仍不失为我自己。是人，就能转到其他的立场上。

相信的问题由此被提出：当我理解其他民族的价值时，我自己的价值会发生什么变化？理解是一种可怕的冒险，因为所有的文化遗产都可能在混合之中消失。但是，在我看来，我们刚才已经给出了一种不确定的和临时的回答的基本成分：只有忠实于自己的起源，在艺术、文学、哲学和精神性方面有创造性的一种有生命力文化，才能承受与其他文化的相遇，不仅能承受这种相遇，而且也能给予这种相遇一种意义。当相遇是一种创造性冲动的较量，是一种冲动的较量时，相遇本身就是创造性的。我相信，在一种创造和另一种创造之间即使没有完全的一致，也有一种共鸣。因此，我理解斯宾诺莎的伟大定理："我们越多地理解个别事物，我们就越多地理解上帝。"当人们深入到特殊性的本质，人们就会发现特殊性以一种不可言状的方式，以一种不能用词语表达的方式与其他的特殊性发生共鸣。我深信，在变化之中的伊斯兰世界，其古老的沉思将创造现代历史的印度世界，与我们的文明和我们的欧洲文化有着所有的创造者都具有的特殊的亲近关系。我相信，正是这一点，怀疑会结束。尤其在欧洲人看来，问题不在于分享能被全世界接受的一种模糊信仰；正如海德格尔所说的，欧洲人的任务是："我们应该回到我们自己的起源。"也就是说，我们应该回到我们的希腊起源，回到我们的希伯来起源，回到我们的基督教起源，以便在各种文化的大争论中成为有资格的对话者；为了面对自我之外的另一个人，首先要有一个自我。

因此，模糊的和不一致的混合远不能解决我们的问题。其实，混合始终是结果的现象；混合不包含任何创造性的东西；混合只是历史的沉淀。应该用交流，用我在自己的起源中表现自己和我在其他文明中想象他人的一种戏剧性关系来对抗混合。人的真理仅仅存在于各种文明因本身最有活力最有创造的东西而相互冲突越来越大的这种过程中。人的历史日益成为一种广泛的解释，在这种解释中，每一种文明在与所有其他文明的冲突中将提出自己对世界的看法。不过，这个过程刚刚开始。也许这是后代的重要任务。当我们的文明真的不是通过征服和统治的强硬手段与其他文明相遇时，没有人能预言我们的文明会是什么样子。但是，应当承认，这种相遇仍然不是发生在真正对话的层次上。这就是为什么我们处在一种间断期和王位空缺期。我们不能推行惟一真理的独断论，我们还不能战胜我们陷入其中的怀疑论。我们处在黑暗时期，我们处在独断论的衰落时期，我们处在真正对话的开端。所有的历史哲学都处在文明的一个范围内；这就是为什么我们还不能想象这些多样性的共存，我们并没有可以解决共存问题的历史哲学。即使我们看到了问题，我们也不能预料整个人类，因为人类是参与这种激烈斗争中的人的历史产物。

经济预测和道德选择 [18]

我在这里提出的分析和思考不是一个经济学家的分析和思考，也不是一个社会学家的分析和思考，而是一个哲学家，在很大程度上是一个教育家的分析和思考。事实上，我不能把哲学家想象成为孤独的思想家。哲学家也想思考他的时代，帮助其他人理解和改变其处境。我冒昧把这些思考置于我的导师埃马纽埃尔·穆尼埃在沉思时所创造的条件中。

关于我们社会的最基本特征之一，即持续发展的，力图按照预测和计划化调节其发展的工业社会的特征，我准备加以阐明。我正是从这个意义上谈论社会展望学。我们目前处在以多种方式展望未来和规划未来的社会中。我的意图是要意识到和使人意识到这种社会具有的明确和不明确选择 。事实上，最大的过失和最大的错误也许是把发展当作一种自动运行的结构，以为这种结构在个体之上，利用个体的疏忽，对抗个体的意志，为每一个单独的个体重新安排一种命运。伦理学家的任务是在命运中揭示选择，即责任。在进行分析的时候，我并不高估哲学家或一般地说教育家的作用：相反，我认为他们的作用应受到限制。但是，我也害怕低估他们的作用，因为解释和觉悟的工作是一种负责态度的条件。

分析在两个时期和两个层次进行。首先，在我们的社会为追求最大的合理性而运用的手段 的层次：这就是哲学家加斯东·贝尔热 [19] 提出的“社会展望学”中的层次。然后，我将转到目的 ，以及推动这种发展的深层动机的层次。大体上，问题是：为什么要增长和福利？在认为我们处在这种靠预测和计划化发展的社会是一个事实之后，我们把这种社会的目标重新放回更广泛的人类计划中。在社会展望学（la prospective）之后，展望前景（la perspective）。

1.社会展望学和选择

我们首先局限于这种社会的计划的内部；我们认为，社会的意志是确保整个经济和社会生活能有计划和有规律地持续增长。我们如何介入这种社会过程？我以为，人们还没有用合理性的进步充分地显示我们生活在其中的社会的特点。确实，我们目睹最初出现在数学科学中、物理科学和生物科学中的合理性形式的广泛应用；今天，借助一般意义上的社会科学，合理性已延伸到财富、人和物的领域，因而与社会本身的发展有关；计划化的本质是合理性延伸到人类经济和社会活动中。但是，我试图证明，这种合理性——和伦理学家通常所关注的东西——涉及到一个更基本的因素，即选择的因素。

在向国家审查委员会提出的第五计划的前言中，法国计划委员会主席马塞先生写道：“今天，人类希望集体地主宰自己的命运。”这句话是什么意思？我们是否准备接受集体选择 这个概念？我首先想分析和思考这个概念，因为这个概念对我们来说是新的。它之所以是新的，是因为我们的道德和哲学教育要求我们仅仅关心个人选择，我们不准备把类似集体选择的东西纳入我们的道德观。我们觉得，集体选择是一种怪物。此外，我们不准备接受社会道德这个新概念，因为我们的社会道德大部分应用于另一类问题。它主要应用于无序的问题；在过去和最近，人们叫做社会公理或社会道德的东西主要用于对付无序的环境。我完全同意！这种观点没有过时，远没有过时；在许多方面，世界上还存在着不

可忽视的经济和社会失调；最近几十年，最富的人和最穷的人之间的差距可能在加大；甚至在像法国那样的发达国家，人们看到，除了大批“旧穷人”，工业社会又产生了大批“新穷人”：老人，不适应学校生活的儿童，精神病患者，现代生活的各种无人性和残酷的受害者，等等。这些弊端在目前快速增长时期可能更加明显，因为高级技术人员的缺乏造成了收入的巨大差异，以及由此导致的所有不公正，对整个社会不利的社会差距进一步加大。

虽然存在这些明显的事实，我也无意低估它们，但社会展望学向我们提出的问题是完全不同的，在许多方面甚至是相反的。过去和现在的贫穷问题掩盖了富裕社会和向富裕社会发展的所有社会所提出的新问题。问题不再是无序的问题和由无序引起的愤怒反应的问题，而是秩序 所提出的问题：在我们看来，秩序的建立是通过短期和长期预测，通过或多或少规定发展范围和或多或少紧密联系与被认为可能的或适当的发展计划的一系列决定。

我向你们提出的问题值得伦理学家和教育家的关注。需要在社会展望学领域承担和表达我们的责任，也就是说，需要把我们的责任放到不能预料的事物的领域，放到道德选择能被纳入集体决定的不明确事物的范围。我们必须了解这种全新的道德观念。是的，这种道德观念要求我们中间的大部分人进一步了解决定的机制，也可以说，学习这种新的集体选择体制。我们极有可能被我们认为是永恒的或至少是基本的，也许是局部的或至少是暂时的一种观念缠住，也就是说，被我们根据经济竞争模式建立的一种自由模式缠住。这种模式是自由社会固有的。关于我们对之抱有一种怀旧感情的自由，它并不处在纯粹的状态，仅在我们身上留下一个自由的表象：以前的企业领导人的自由，根据个人知识制定个别的小组计划的自由；我们把这种自由模式移到生活的所有领域；但是，我们没有注意到，自由时代对自由的这种理解包含一种内在矛盾，因为它是与一种结构松散的经济同时产生的。因此，我们的伦理学进退维谷：一方面，我们保护与集体没有联系的首创性自由的范围，另一方面，我们坚决反对无序、不公正和苦难；我们生活在两种道德准则中，个人的道德和集体的道德。我们没有注意到，正是在没有预期和没有计划的社会中，按照基本的经济自由主义模式设想的首创性自由联系于不包含也不支配其机制的命运。因此，我们必须纠正我们对自由的理解，必须找到作出预测和合理决定的社会提供的选择的新形式，而不是怀旧地想念自由的旧形式。

在这方面，我希望你们思考这个基本命题：选择的多种预测 。事实上，人们认为社会展望学、预测和计划化标志着存在结构的一种进步。相反——因为教育家有责任凭良心说明我们的新命运所暗含的内容——应该理解我们越扩大我们的干预范围，我们就越扩大我们对偶然性和无序的责任范围，我们的选择范围也越大。在计划化的逻辑中，至少在像法国那样的协调经济的逻辑中，决定的形成是非常复杂的。决定来自专家和技术专家提出的一系列比较和仲裁，每一组可能性都包含其内在的逻辑。政治决定把这项工作叫做全体人民的意志的表达。执行的下行顺序同样表明在政府机构和最下面的经济单位之间的层层选择。在所有的层次中，仲裁强制优先的问题重新被提出。不过，正如对计划目标的大致

考察所表明的，这些选择最终都具有道德的意义。一旦在各种需要之间的优先问题被提出，例如，在基础设施的投资，消费支出，休闲和文化支出——更不必说原子弹——之间进行选择时，选择的关键是人本身。

我们最终希望得到什么？实力的经济，还是休闲的经济，消费的经济，创造的经济，共同负责的经济？所有这些问题都有一种道德作用，确切地说，都是源于社会展望学的目的取代偶然性。正是在这些优先和这些仲裁的确定中，一种新的自由和选择在起作用。

面对这种情景，教育家，包括思想社团，精神团体和教会的任务和责任是什么？在我看来，我们已经进入教育问题逐渐取代一些要求的问题。我再次承认存在着需要我们积极干预的不公正和贫困的根源。但是，就今天向我们面对的问题而言，我以为，我们需要看到新的选择作用所产生的新的教育任务的范围。

我从这个教育任务中区分出三个方面：

首先是觉悟的作用。正如人们看到的，得失、选择和道德意义不是完全明确的，而是十分隐蔽的。教育家的任务是随时要提出这个问题：我们要造就什么样的人？对第三世界的帮助是指什么？这种帮助的形式是什么？甚至对人的计划的意义来说，得失是什么？对劳动时间，对增长率，对娱乐和文化投资的份额所作的选择的意义是什么？通过这些选择，我们最终希望得到什么？一切经济决定都应得到解释；因此，任务是在个体方面 显示集体决定的意义及其道德含义。

第二，我们必须建立经济民主。个人的首创性自由正在转向集体决定的自由，补偿的惟一办法是让绝大多数人参与讨论和决定。真正地说，这种民主在任何地方都不存在；我们还只知道一些初级的形式，也可以说，计划化的形式：这里有计划的僵化，那里有专家的离群索居，到处存在着官僚主义。这些弊端通常是我们的无能和我们的冷漠的结果。关键的问题在于获得新的自由，首先要靠竞争的手段。我认为，经济民主的问题越来越成为关于现代民主的中心话题。为了讨论和决定不是秘密的，不是少数人的事，该怎么办？如何能把每个人和所有人的意志 提高到集体选择的层次？这就是集体选择的概念提出的基本问题。

第三，在我看来，教育家、思想团体和教会应极其谦虚和谨慎地向采纳多元化的计划和社会组织提出最一般的要求。也应该关注我们提出的要求，因为我们要求政府机构的决定与发展前景的相对广阔性相容。但是，这必然导致一种高成本的经济，从而可能放慢生活水平的提高，可能造成其他的冲突和失调；此外，这个建议可能在绝大多数社会，尤其在计划者的选择范围是非常有限的不发达社会得不到支持。一个社会越远离相对富裕的阶段，计划者的选择范围就越有限。在一个相当长的时间里，必须要有一种限制。但是，我认为，我们至少应该记住作为一种遥远要求的这种多元化社会的要求。在这里，我坚决反对多元化社会必然是阶级斗争的反映的马克思主义观点。利益和意见的分歧以及竞争有它们的作用，应该不仅看到社会动荡的因素，而且也应该看到责任的因素。多元化仍然是自由的集体行使的特有道路。就我这方面来说，我极力反对把社会竞争的观念归结为阶级斗争的观念。相反，工业社会的最大问题是用新型的多元化来代替阶级斗争，以使工业社会

成为一个自由社会。

这就是今天的社会教育家应该起到的作用；为使社会教育家能发挥作用，必须让他相信我们以一种新的方式负有责任，必须让他相信在某种意义上，我们仅仅在一种受偶然性、无序和命运摆布的经济中负有责任。因此，有一种人呈现其成就的新方式，一种在不确定和确定的中心的层次的呈现。一种错觉以为，真正的自由现在已经躲入不满的和怀旧的个体中，社会机器今后将受没有灵魂的装置的支配，无任何东西比这种错觉更背离这种责任的行使。如果我们进入社会展望学的社会是不可逆的，那么惟一的出路是使每个人的自由能容忍团体的集体选择。

2.社会展望学的前景

这就是讨论的第一个层次，但是，这个层次还没有涉及到规划，预测，社会展望学，集体选择这种经济的深层动机。

在第二部分，我提出下列问题：通过对集体选择的行使条件的思考，我们的判断是否已经完成？我认为没有。需要进行二次判断，以便我们把我们认为的不可逆事实，即我们参与社会的事实变成问题，而社会能在有意识、有目的和协同发展的条件下能理解和接受；我们现在应该考察这个假设本身。

发展的社会中的人是什么？其深层动机是什么？哲学家和神学家教我们思考恶的诱惑、奴役和罪恶。在社会展望学家看来，这意味着什么？哪些难以捉摸的恶与这种新责任的行使联系在一起？我认为，这种判断的行使与其确定的目的的预测无关，但与深层动机有关：在二次思考中，对新的自由的行使有一种清醒意识、一种不信任、一种怀疑。正是在预测、社会展望学和计划化的这个世界中，某种厄运以我们不知道的方式可能在起作用，但我试图识别其表现形式。在社会展望学的世界中起作用的这种厄运与我叫做社会展望学观点 的东西有关。它向我们提出四个问题：自主 的问题，欲望 的问题，权力 的问题和意义 的问题。

首先是自主的问题。可以肯定，我们生活在人越来越意识到其自主，本义的自主的一个世界中：人是自己命运的主宰。其中的意义是非常含糊的，因为正如我们刚才指出的，从一个方面说，它显然意味着厄运和偶然性的后退。在这个意义上，正如马克思、尼采和其他人所说的，人类已走出童年。人类的问题，就是从史前史进入历史；社会展望学家领悟到人类走出童年，进入成年的生活。然而，当人类进入成年时，人类使证明依附于未知力量——“恶的上帝”，“善的上帝”——的神圣事物后退了；这种神圣事物是与无知相伴随的，或者人类受制于一种以不可理解的命运形式落在人类身上的经济机制和厄运。因此，人们能说，科学技术的冒险处在一条全面非神秘化的道路上。被理解为我们的存在的一般外貌的技术，就是普遍的对神圣事物的亵渎。这个过程必然有一种肯定的意义：虚伪的宗教的解放。但是，这种普罗米修斯的反抗精神，这种包含在技术社会的独立中的实际无神论的意义是什么？从此以后，这就是向信教者和非信教者提出的问题。在信教者看来，问

题是：在我们的生活中，每个人的生活越来越相似，每个人与所有人趋于一致的生活中，上帝能显现何种爱的迹象给我们？教会的说教是：罪恶不是人类应该更多地承担责任，恰恰相反，罪恶必然是一种善；但事实是，这种责任倾向于把上帝驱逐到一种抽象的、无迹象的和无表示的超验性之中。

我们由此转入第二个问题：当我们关注自己的时候，我们沉湎于什么东西？显然，我们沉湎于我们在神学家的语言中能叫做贪欲的东西。自主的问题就是欲望的问题。社会展望学家不是中立的，他是为有欲望的人服务的。我们越来越陷入被财富的增长迷惑的一种集体命运中。然而，财富增长的意义也是非常含糊的，因为富裕对绝大多数人来说是一件非常好的事情，这是不容置疑的，当然，也不应该忘记，世界上3/4的人仍生活在极端贫困中（法国有1/10的人即使不是绝对地，也至少是相对地生活在贫困中）。但是，正如世界的贫困现象仍然是普遍的，富裕社会在目前所指出的发展方向也是广阔的，所有的社会都朝着富裕社会发展，人类的一部分已经开始进入富裕社会。人类的这个部分创造了目前在世界上快速传播开来的消费模式和文化模式。因此，从现在开始，最穷的人也能在文化上关心那些领导进步的人的问题、抱负、理想和偶像。人人都能考虑同样的问题。最大限度地追求消费到底意味着什么？所有的社会都在追求福利，但何谓福利？在这种福利的追求中，我们提出了何种幸福概念？这个概念与“耶稣八福”[20]有哪种关系？不祥之兆——如果不是厄运——的另一种面貌已经显露出来了：黑格尔称之为“最大的恶”的无止境的欲望。我们现在集体地体验到最大的恶。我们应该承认！但是，我并不认为应该谴责这种享乐。按照我的意思，清教徒的道德是虚伪的，如果人们把它理解为一种谴责享乐的道德。但是，道德的问题是欲望的诱惑的问题，在我们看来，欲望非常具体地以消费者难以满足的要求表现出来。我们越来越处在消耗和破坏创造性成果的消费者的处境中，而只有少数人埋首于创造性。可以看到，我们如何越来越把我们的劳动生活转向休闲，劳动只是休闲的社会成本；在休闲中，我们如何越来越重新陷入消费的技术。我们越来越是消费者，越来越不是创造者。其中隐藏着一种难以捉摸的和致命的危险。随着人有越来越多的自由选择，一种越来越受到欲望支配的人正在形成。这就是奴隶-主宰的第二种情况：不在于选择的缺乏，反而影响不断增加的我们的选择能力。但是，除了虚荣，这种选择无任何用处。

我们的思考的第三个主题是权力。自主，享受，权力……。事实上，通过自主的获得和最大限度消费的目标，我们显然在追求权力的梦想。许多问题归入权力的主题中。首先，我们不能肯定人类能摆脱在国家范围内的权力的梦想。之所以我们在最近几十年发现了这个事实，是因为国家的抱负和炫耀并没有在世界中消退。我们也不能肯定我们能把国家的权力意志转移到某种国际的权力。无任何迹象表明我们能在不久的将来跨过这个界限，即使我们能跨过这个界限，即使我们不长期陷入国家之间的冲突，世界的统一也可能通过一种暴力的和狡诈的专制实现。应该看到，这种危险并没有完全被排除。极其残暴的权力可能用一种简单或简化的选择体系来推行世界的统一。在国家范围内，例如在德国和意大利提出的法西斯主义的问题，可能在明天以人类实现其统一的方式在世界范围内被提

出。但是，如果这两个问题——国家或国家集团之间的权力竞争和国际专制权力的威胁——能被排除，那么我相信社会展望学的意图本身包含一种更微妙的权力行使。我们想支配事物，支配自然，支配其他人，毫无疑问，这种支配关系不仅包含一种陷阱，而且也包含一种贫困的新形式。让·布伦（Jean Brun）在其著作《人类的征服和本体论的分离》中，看到了在人类的技术梦想中试图取消人类命运的某些基本方面的意志；因此，我们希望消除在空间和时间中的分离，以使我们立即就能无所不在；最终说来，我们希望不死；我们追求无限延长人生的梦想，就像笛卡尔所希望的。但是，在有的时候，我们在我们的所有行为中推广一种我们叫做技术模式的模式。我的意思是，在所有的存在方面，我们处在把存在放入工具范畴和器具范畴中的一种关系中。可支配物和可操作物的这种无限延伸向我们提出了一种任何东西都能被我们控制的存在模式。正是在这里，我想讨论这个最后的问题，正是在这里，某种无意义的空洞敞开着。

之所以我在这里谈论这个问题，是因为我相信仅仅根据不断增加的合理性来判断我们的时代是一个严重的错觉。也应该根据不断增加的荒谬性来判断我们的时代。为此，不需要把技术进步与我们的文学和艺术表达的不满和反抗分开。理解我们的时代，就是直接地把两种现象放在一起：合理性的进步，以及我通常所说的意义的倒退。我们是处在这种双重运动中的现代人。例如在美国，我非常惊讶地看到“垮掉的一代”在美国的大学蔓延；这种蔓延在欧洲的青年人中间也是很明显的，在苏联和人民民主国家看来也是如此。在这里，我们遇到了与纯粹的工具计划联系在一起的无意义特征。我们进入计划化和社会展望学的世界，我们发展了一种手段的智慧，一种工具的智慧，真正的进步就在于此，但与此同时，我们看到目的的消失和丧失。在一个手段不断增加的社会里，目的的不断丧失显然是我们的不满的深层原因。在可操作物和可支配物迅速增加的时代，随着食品、住房和休闲的基本需要的满足，我们进入一个随心所欲的世界，我通常叫做行动自由的世界。我们发现，人最缺乏的东西显然是正义和爱，还有意义。劳动的无意义，休闲的无意义，性欲的无意义，这就是我们要讨论的问题。

面对这些问题，该怎么说？该怎么办？

最大的错误是梦想回到以前的时代，好像自由时代的无政府主义的自由是无可指责的！每一个时代都有自己的任务。应该面对我们的任务，而不是面对我们祖先的任务。教育家和哲学家不是怀旧的人。用基督教的语言，我可以这样说：德性的说教场所就是判断的说教场所；哪里罪恶充盈，哪里就德行充盈。什么是这种充盈的见证，方法和原因？

我从最后一点出发，追溯问题的起因，我以为，我们必须在集体选择引起的道德争论中加入特殊的东西，即人的某种观点，它能把一种意义给予我们在世界中的行为。这种观点以它的两个端点围绕着人类：即整体性和特殊性。事实上，面对无意义，基本的空想是为人类设想一个计划，希望人类是一个整体。因此，我们能证明《圣经》关于人是同一个种类的，是惟一的历史和惟一的命运的主体的断言。然而，我们的时代是能把一种内容和

一种意义给予这个计划的第一个时代。作为惟一的主体的人类的命运，在我们关于世界上的饥饿，关于原子弹的威胁，关于非殖民化，关于世界秩序的维持，特别是关于弗朗索瓦·佩鲁[21]所说的大众经济的争论中显示出来。不过，人类的这种统一不是单独实现的；这个伟大的计划是通过人们所说的一般存在的变异继续进行下去的。在我们按照人的观点进行思考的时代，我们看到了其中的特点。富人越来越富，贫富差距越来越大。一些强国声称能通过势力范围的划分来安排世界的命运。搞分裂的民族主义盛行不衰。处在低潮之中的意识形态摧毁了在国际交流方面的经济合理性。需求的世界经济受到竞争和发扬国威的政策的抑制。因此，我们应该让作为苦难的大团体的人类的需求压倒所有的特殊计划。

在另一端，我看到另一个任务：最大限度地使在工业社会中倾向于成为抽象的、无个性特征的和无人性的关系个性化。应该从另一个角度来看待社会道德；在这里，重要的是在高效率的小群体中的具体行为。在大都市，在精神病医院，在养老院等机构中的反对非人性化的斗争为我们树立了人们所说的人性化运动的榜样。和先前的目标一样，这个运动的目标也是一种空想：每个人都能充分地自我实现，因为按照斯宾诺莎的观点："我们越多地理解个别事物，我们就越多地理解上帝。"社会道德不是来自一个体系，而是来自一种矛盾；社会道德追求两种对立的东西：这是一种人类整体性的空想；只有在天堂，它们才能完全地和无矛盾地实现。因此，如果用埃马纽埃尔·穆尼埃的话来说，社会道德接受其两种动机：团体的动机和人格主义的动机。

这样，社会展望学有一种前景。

从这一点出发，一切还有待于去做，因为我们仍然只有一个目的。我以为，教育家的任务是做空想家，在社会中维持在前景和社会展望学之间一种经常的紧张。通过思考，我重新发现了马克斯·韦伯关于另一个问题，权力和暴力问题的论点，因为他区分了道德观念的两个层次：信仰道德的层次和责任道德的层次。在可能事物和合理事物及其潜在力量中，他把信仰道德理解为基本目的的投射，把责任道德理解为行动的执行，他提出了能启发历史教育学、指导文化团体的责任和教会说教的一种模式。不可能有说教和思考的直接作用，但可能有空想的要求对责任道德的压力，在某种程度上，责任道德始终是暴力的行使。但愿人们能想到正义；我们本能地和真心地希望人与人之间收入的差距尽可能地缩小，因为我们知道人基本上是相似的，人没有真正的长处。人是其他人的劳动的继承者，当生活水平的差距太大时，人与人之间关系就会遭到破坏。但是，另一方面，高级技术人员的缺乏在一段时间不可避免地使收入的差距增大，并导致道德和经济之间的严重失调。因此，在空想的平等要求和社会展望学的最佳合理性之间，存在着一种紧张。如果道德要求不是具体地反映在公众意见中，处在计划者的动机中，并最终被纳入决定，那么道德要求就是骗人的。同时，前景和社会展望学的辩证法使我们重新回到我们以前的要求：公众意见进入决定和真正的经济民主制度。

这种为空想的辩护——我用以反击无意义的威胁——要求一种对权力、享受和自主问题补充的和适当的反击。我在思考，经济提供给我们越来越多的财富是否会使我们重新提出节制欲望的古老道德问题。事实上，只有当那些摆脱权力和尽情享受的诱惑、看到依赖

和服从的美德的个体和群体持有信仰道德时，信仰道德才能被人相信和具有威信。

摆脱权力的诱惑，生活在世界上，而不是统治世界，在一种方济各会的创造性友谊中重建生灵之间的博爱关系，重现发现优雅、宽容、意外的东西、难以置信的东西；正是在这里，“圣人的相通”获得了意义；行使权力的人能在暗中为没有权力的人的利益工作。在无权力和权力之间，在无享受和享受之间，在服从和自主之间的一种新的辩证法能非常具体地被体验到，就像我们刚才提到的在信仰道德和责任道德之间的辩证法。

通过这种具体地被体验到的辩证法，我们开始隐约看到对这个简单问题的一种回答：在最大限度消费的世界中，我们能发现和指出何种迹象？我们现在知道，最大限度消费的世界也是欲望无止境的世界。在我这方面，我看到出现了一些有意义的行为，列举如下：在任何事情上，尽力使创造者的态度战胜消费者的态度（消费，消耗，毁坏……）；防止在休闲中堕落，我是指把人类劳动的意义转到休闲上的意图；在劳动中形成自己的意义。当人们想到19世纪的社会主义者希望使每个人尽其所能和使劳动具有一种意义的伟大理想时，这个问题应该与前面的问题有某种联系。

在休闲中，防止大众消费的建议和冲动，重新探索个人的和自由的文化之路；与既有的东西和创造的东西处在一种充满活力的关系中。

在这种情况下，我看到这种探索与在其他方面对我来说是非常重要的东西联系在一起：语言的复兴。事实上，我们在这里提出的问题本质上是一个文化的问题。我们生活在其中和我们应该学习如何生活在其中的技术世界，是一个没有过去的世界，是一个走向未来的世界，是一个力图擦去其痕迹的世界。不过，文化的世界是一个记忆的世界。当技术发明使过去变得模糊，使我们成为未来的生灵时，文化人应该不断地仲裁在其渊源的记忆和其掌握的计划之间的冲突。正是当我们重新回到我们的起源，使我们的传统获得新生时，我们才能无憾地成为社会展望学家。通过对不断召唤我们的过去的重新解释，我们仍然是创造者，我们成为创造者。对阐释学，对我们通过解释与过去建立的联系的当代思考就是在这里进行的，而解释始终是对距离和对文化隔离的斗争。一切都是既定的。是的，我们生来就有语言，我们应该不断地重新掌握语言。最终说来，意义和无意义的对抗就发生在语言的层次上；社会展望学的前景也扎根在语言的深处。

通过这些思考，我们是否能探讨自主的大问题？我们记得，这个问题是我们的批判思考的出发点。显然，最大的危险是梦想回到以前的时代。从今以后，在掌握自己命运的成年人类中，我们必须指出“依赖”和“服从”的迹象。这意味着什么？如何澄清对创造物的真正依赖和前工业社会的人的无能之间的混淆？我们正在摸索。也许，我们只能说：在我们与自然的关系中，我们应该使求知欲战胜统治欲；我们应该重新发现在认识的快乐和“基督的仁慈”之间的内在联系；我们应该重新发现一切创造性活动的内在联系：比自由意志更深刻的内在必然性；简单地说，我们应该重新发现赠与和宽容的道路。长期以来，我们有一个广大的活动领域，在海外和在本土，到处有旧穷人和新穷人；我们是富裕社会的带头人，我们的得救依赖于最穷的人；但是，这仍然属于信仰道德的范围：应该使之进入责

任道德。

我以为，只有通过看起来是次要的、但实际上是有重大意义的，以及能重新考察权力、享受和自主的行动，我们的世界才能免遭错觉和恶人的侵害。因为在社会展望学的世界中，问题在于活人，而不在于死者。处在社会边缘的人或团体也可能生活在社会展望学的世界中。但是，在所有的东西中，语言可能是在这种思考中最关键的东西。当我们重新发现所有说出的言语时，我们就能为一种空虚的存在充实新内容。我们应该做政治上的进步主义者和诗词方面的拟古风格。

---

[1] 凯斯特勒（Arthur KoeStler，1905—1983）用英语写作的匈牙利作家，后入英国籍。——译者

[2] 我估计人们可能指责本文预先假定的和我在前批判阶段提出的暗含条件。但是，如果没有预先的假定和观点，如何能开始分析？问题始终在于知道人们在真理的道路上后来 到了哪里，暗含条件在哪一个点上被批判地确定，被纳入一般的研究中，付诸讨论，总之，在多人参加的讨论中得到阐明。

[3] 亨利·吉耶曼（Henri Guillemin）：《基督教徒和政治》，现代出版社，第19页。

[4] 《新约·马太福音》第五章，第21—22节。——译者

[5] 印度甘地倡导的“不合作主义”（satyagraha）一词的本来意义。——译者

[6] 《印度国民大会报告摘要》第一卷，1920年（由L.Massignon翻译，刊登在《穆斯林世界杂志》1921年4月—6月）。“国际志愿国民服务处”创始人（AP.Cérésole），就把非暴力主义引入西方的可能性向他提问：“你肯定人民已作好了准备吗？你不认为缺少领导人吗？在每天24小时的每一分钟，一位领导人应该是上帝的实现。他应该在所有方面克制自己，没有愤怒，没有恐惧。你应该忘记你自己，不沉湎于吃和性的享受。当你的心灵变得纯洁后，你就会有力量，不是你的力量，而是上帝的力量。力量是什么？一个15岁的小伙子一下子就能把我摔倒。我不在乎，我已经摆脱了欲望和恐惧。我认识到上帝的力量。”见他的自传《我对真理的体验》的结尾。

[7] 参见论梅洛-庞蒂的《人道主义和恐怖》，见《精神》杂志1949年2月。——《瑜伽信奉者，代言人和先知》，见《社会基督教》1949年1月。

[8] 《新约·马太福音》第五章，第39节。——译者

[9] 同上书，第五章，第44节。——译者

[10] 虽然《新约·罗马书》第十三章，第1节没有魔鬼学的背景（“在上有权柄的，人人当顺服他”），但如果没有这种魔鬼学的背景，《哥林多前书》第八章，第2节（应为第二章，第8节。——译者）（“这智慧世上有权有位的人没有一个知道的，他们若知道，就不把荣耀的主钉在十字架上了。”）就不可能被理解。

[11] 在这个意义上，神话思维没有被理性思维取消；“秩序”概念将重新出现在一种非神话的，非末世论的神正论，自然权利的神正论中；但是，从另一个观点看，这种进步是一种倒退；因为魔鬼学的古老主题更合乎国家“权力”的性质。

[12] 十诫（Décalogue）：犹太教、基督教的诫条，包括：崇拜惟一上帝而不可拜别神；不可制造和敬拜偶像；不可妄称上帝名字；须守安息日为圣日；须孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假见证陷害人；不可贪恋别人妻子财物。——译者

[13] “如果社会是国家的基础和无形的内容，那么自我意识的理性就完全在国家的一边：在国家的外面，可能有具体的道德，传统，劳动，抽象权利，感情，美德，不可能有理性。只有国家能思考，只有国家能完全地被思考。”人们可以看到国家的定义。

[14] 马克斯·韦伯把政治叫做“为参与权力，或影响在国家之内或国家之间权力分配所作的全部努力”（《作为职业的政治》）。

[15] 《旧约·阿摩司书》第一章，第3—13节：“……因为他以打粮食的铁器打过基列。……因为他掳掠众民交给以东。……因为他拿刀追赶兄弟毫无怜悯，……因为他们剖开基列的孕妇，扩张自己的境界。”

[16] 参见卡尔韦（J.Y.Calvez），《卡尔·马克思的思想》，关于政治异化的章节。

[17] 这是恩格斯在1875年3月18—28日给倍倍尔的信。此处译文转引自列宁所著《国家与革命》中文版（《列宁选集》第3卷，人民出版社1972年版，第226页）。——译者

[18] 本篇是第三版增补的。

[19] 加斯东·贝尔热（Gaston Bergen，1896—1960），法国哲学家和心理学家。——译者

[20] 耶稣八福（Béatitudes）是耶稣关于各种福份的论述，见《新约·马太福音》第五章，第3—12节，和《路加福音》第六章，第20—23节。——译者

[21] 弗朗索瓦·佩鲁（François Perroux，1903—1987），法国经济学家，应用经济科学研究所创立者、法兰西学院教授，著有经济学著作多种。——译者

Ⅳ
肯定的力量

真的和假的焦虑

如果哲学沉思夹杂着令人心碎的感情，那么人们就会怀疑哲学沉思，即使哲学沉思尽其全力，研究感情，找出隐藏在其中的意向，通过一种批判的检验使之上升到真理。

我们准备共同考察我们的时代的焦虑；如果我们想一起颤栗，如果我们想相互恐吓，那么我们的任务就没有任何意义；只有当我们试图理解焦虑，在理解焦虑的时候与协助我们对付焦虑的真理和生活的基础重新建立联系，我们才能从焦虑中得到教益。为了理解而体验，为了超越而理解——或者如果缺少超越，为了面对而理解，——在我看来，这就是应该指导我们的沉思的准则。

我们首先应该给出能限定我们的研究范围的最一般定义：恐惧有一个确定的对象，或至少有一个可确定的对象，恐惧预感到局限于我们的一个部分的威胁；相反，焦虑有一个不确定的对象，之所以这个对象是不确定的，是因为沉思力图把它的对象变成轮廓清晰的恐惧；但反过来，焦虑的这种不确定对象表示对我的完整性的一种威胁。在这种情况下，我的身体分裂为易受攻击的各个部分，我的心理分裂为不协调的各种功能，我的社会人格分裂为各种对立的角色，甚至我的自由也分裂为各种不连续的行为。（我们将看到，正是在这种情况下，我们把自己理解为突然由威胁构成的完整性）每当恐惧不是确定的，也可以说，一方面，恐惧有一个对象，另一方面，恐惧返回我和向我预示一种绝对的危险时，恐惧就进入焦虑。

如何根据刚才提出的准则，把一种不确定的和整体的感情当作是真实的？我打算进行层次的分析，即不断深入威胁的各个层次，以确定其范围；随着焦虑走向极端，沉思也不断深入，揭示我在沉思过程中通常称之为“原始肯定”的东西，而“原始肯定”也处在连续的层次中。在我看来，让·纳贝尔先生在其《伦理学纲要》中使用的这个词语，非常适合于用来表示在一种没有把握的斗争焦虑所怀疑和不断深入追求的这种存在力量。我认为，对焦虑进行沉思，就是利用其巨额学费来探索和重新把握原始肯定，比被认为原始的焦虑更原始的肯定。

还有一个引语：我们要思考当代的焦虑。我们有责任理解我们的时代。但这不是为了使用与我们的时代有关的语言。然而，我认为我们不应该受到我们的时代最感人的特征的引导，而应该受到焦虑和原始肯定的辩证法的内在力量的引导。如果我们走向我们的时代，而不是离开我们的时代，我们也许能更好地认识我们的时代，也就是说，把我们时代的焦虑放回其情绪的位置，情绪的特点是越不真实就越强烈。因为只有在焦虑区间的某种中等范围内，在这种区间的两端（一端在历史的层次下面——生命的焦虑，另一端在历史的层次上面——形而上学的焦虑）之间，焦虑才可能具有现实性的痕迹。我们的时代很

可能以焦虑的基本形式隐藏在一种过分的和肤浅的悲怆之下，因为我们的时代对我们在经过时认识到的某种焦虑非常敏感。

这就是为什么我喜欢运用的一种研究方法使现实性的意义从属于远离历史的思考：只有通过思想家和艺术家的作品，焦虑才能被意识到，但思想家和艺术家通常对他们所处的时代没有一致的看法，甚至不合时宜地发表意见：当古老的神话正在消失于集体意识中，当城邦在带着较少的困惑和焦虑的诸神周围安定下来时，埃斯基洛斯再现了古老神话的恐惧。相反，阿摩司，何西阿和以赛亚[1]迎向他们向自己的人民说出的可怕威胁，——克尔恺郭尔在斯堪的纳维亚的幸福的宁静中大声喊叫。海德格尔写《存在与时间》的时候没有提及欧洲的危机，处在更接近巴曼尼德斯，而不是接近当代的公众意识的本体论范围中。

因此，在第一个准则——为了理解而体验，为了超越而理解——之上，我又增加下列准则：理解自己的时代，不是谈论自己的时代，而是从焦虑的古典主义深处走向焦虑的现代性。这两个准则能解释我的文章的题目——“真的和假的焦虑”——与真理的关系。

在最低的层次上，在生命的层次上，焦虑与生和死有关；更确切地说，焦虑发现了生和死的接近。这种接近是一种飘浮在外部和内部之间的关系（我们将时常回过来讨论涌向我们和从我们自己的心中涌现的整体威胁的不确定性）。

在生命不包含威胁的意义上，这是一种外部的威胁；绝对地说，生命可能是永恒的。看到从活人相继死去的情景，我在经验上得知我的死的必然性。这就是为什么一切死亡，即使还要等很长时间才来到的死亡，都作为一种中断对生命的干预。我自己的死在外面，在我不知道的地方飘浮，通过我不知道的东西或我不知道的人指向我。

焦虑把这种非常抽象的知识——所有人都是终有一死的，所以 我也是终有一死的——告诉我，按照里尔克在《记事》[2]一书中的不寻常体验，我的死好像是由我的生命孕育的。

死亡——入侵者，何以能作为最内在的可能性进入我的内心世界？部分地说，是他人的死使威胁从外面转到里面；通过不再有反应的不在者的可怕沉默，他人的死犹如我们的共同存在的一个创伤，深入我的心中；死亡“触动”我；因为我也是在其他人看来的一个他人，最终也是在我看来的他人，所以我想到如果我将来死了，我就不能对任何人的言语作出反应。因此，被不能替代的所爱的人的尊重，使焦虑内化；当我感到自己置身于这种相互尊重的境地时，我对死亡的焦虑获得了一种不是生物的、而是精神的强度，这就是焦虑情绪的真实性。

不过，这仍然只是一个阶段：仅仅在还活着的我看来，才有他人的死；如果我的朋友死了，我继续活着，那么我仍然把我自己的有生命的部分隐藏在焦虑的下面。

但是，生命的焦虑已经在对方的内部有一个盟友，也就是有某种对偶然性的模糊体验，这种体验使存在的最初事实蒙上一层云雾。在我这方面来说，我们把这种体验与出生的沉思联系在一起，而不是把它对死亡的沉思联系在一起。苦难已经向我表明，我在空间

中是可分的，我是部分和未来尘埃的集合体；衰老向我表明，时间不仅仅是不可预测的新事物的不断创造，时间也在疏远和解体。但是，出生的必然性使我发现存在的非必然性；可能成为他人，可能不存在的这种可能性的眩昏……；立即被不容置疑的我的具体存在消除的眩昏和不可能被这种存在战胜的眩昏：来到世上并不是我通过我自己的一种创造行为。我承认，偶然性的虚无本身不会使人感到焦虑，因为焦虑窥视可能事物，等待将来的一击；但是，当死亡的外在焦虑重返偶然性的内在体验时，它继续逼近我的存在中心；当死亡的外在焦虑给予偶然性它所缺少的悲怆时，它接受了其内在性的迹象。

无论如何，这种焦虑不能完成它的逼近；为了死亡的可能性重返我的出生所获得的非必然性，需要一种使我实际死亡的意外事件，一种我不能从我的偶然性推断出的意外事件。只有我的死亡能实现我的出生的偶然性，并揭示出生的这种非必然性的虚无；死亡的焦虑，损害我在世界上存在的原发性焦虑，也不完全内在于我的存在。生命还没有受到原发性焦虑的影响。这就是为什么我能无视死亡而不受到惩罚；公益广告说，酒精能缓慢地杀人，酒鬼回答说，我还有时间。在酒鬼看来，他的幽默具有伊壁鸠鲁的智慧：当死亡降临时，你已不在世；当你在世时，死亡还没有来到。

然而，这种未遂的焦虑——在人们谈论既遂罪意义上的未遂——不是虚幻的：它导致存在力量在基本层次上的反击，存在力量的强度与焦虑的强度成正比。在这个层次上，原始肯定表现为生活意志；它体现在生活意志中。

不过，值得注意的是，只有在死亡的威胁之下，在焦虑中和通过焦虑，生活意志才反映和处在其统一性中。事实上，“生活意志”这个词并不包含单纯的和基本的“本能”；当我活着的时候，我追求各种不同的、最终说来是不一致的目的：至少在人生阶段，生命是其目的不明确和不一致的一系列倾向；为了我的生命在绝对的不确定事物——死亡——的威胁下突然被确定为受到威胁的整体，需要一种灾难的处境。在我看来，我第一次表现为一种受到威胁的整体。生命从死亡那里得到它能做到的单纯。

但是，焦虑产生了什么结果？

正是在这里，沉思起到了其真正的作用：在进行理解的时候，沉思超越了最初的处境。理解这种受到威胁的东西，就是评价它和赋予它价值。没有生活理由，就没有生活意志。当我们徒劳地想制止一个人自杀时，我们就能理解这一点；在企图自杀的人那里，肯定的力量已经不复存在，已经没有理性的成分；这就是为什么与企图自杀的人交谈是没有用处的。作为具体化肯定的我的生命，我的人生，就是柏格森称之为幸福和荣誉的意义的东西。

我发现，只有当我的生活理由在我的生命之上时，只有当使我的幸福和我的荣誉获得意义的具体价值超越我的生和我的死的对立时，我的生活意志才能摆脱死亡的焦虑。显然，这种超越行为只能在一种牺牲行为中实现；因此，我的生命既受到威胁，也被超越，受到在灾难处境中死亡的威胁，被其已经成为死亡理由的生活理由超越。但是，谈论死亡比谈论生活更容易，沉思需要明显的例证的支持，像我们的时代那样极其危险的时代要靠例证来满足。

只要我们深入研究生活意志的生活理由，我们的辩证法就能重新获得生命力。

孤立的意识是否能在自身中找到能保持其平衡和其效率的健康和能量的源泉？停留在纯粹的心理阶段是没有用处的，精神分析就处在这个阶段。我不停留在这个阶段，因为这种辩证法要求我这样做。

至少应该简略地说，自恋的意识是焦虑的起源。精神分析告诉我们，对我们的社会超我（sur-moi）不接受的阴暗力量的恐惧，助长了潜伏在内心的神经官能症倾向，即使我们的内心是完全平衡的。我不是一种纯粹的心理能量，我有分裂的倾向，可能有压抑和自我攻击的倾向。当柏罗丁把叫做“一”和 “多”（l’unet le multiple）叫做灵魂，而灵魂不同于作为“大一”和“大多”（l’Un-Multiple）的理性 （Nous）和智慧时，他不认为这是一种很好的表述。因此，焦虑源于自我冲突的深处，来自人们能称之为人类心理的脆弱性 的东西，因为这种脆弱性增加了生命的偶然性 。但是，生命的偶然性只有通过死亡的沉思才使人感到焦虑；心理的脆弱性直接使人感到焦虑，因为使我感到恐惧的东西是一张陌生的脸，像是藏在我自身中的脸，不能认识自己、成了他人和本义上被异化的可能性。

我仅仅坚持一点：即这种心理焦虑的现代特点；生命的焦虑随着时代的不同，根据个人生命具有的价值而变化强度；心理的焦虑在其构成中更多地带着历史的痕迹；令人感到惊讶的是，这种内源性心理不安全却出现在最文明、最有能力抵御所有危险的社会里，在和平的时期，好像心理最脆弱的人是文明人。除了这种心理的复杂性，我自然还想援引人们所说的文明病现象。人们经常描写的这种疾病是在文明财富充足的社会中产生的（我想到埃马纽埃尔·穆尼埃对斯堪的纳维亚国家的描述，卡尔·斯特恩在《燃烧的丛林》中对新世界的描述，当德国籍犹太难民来到新世界时，在离开纳粹集中营数千公里远的地方，却惊奇地发现在心理上比他离开的世界更脆弱的一个世界）。不仅福利在传播工业社会的文明病，而且分得很细的工作也在传播这种疾病，好像一种难以理解的心理疾病代替了精神病。我不是说文明病就是焦虑，但它与焦虑有关；文明的发展在建立受治安、政治和社会安全力量保护的自由区域或至少文明生活区域的时候，对那些越来越不能对付心理问题产生的危险的人，对文明病却无能为力。

创造休闲，就是使每个人沉湎于虚荣的安逸感，沉湎于一种文明的懒散，最后，沉湎于自我空虚和无所事事。那喀索斯的错误并不遥远。

这些描述在我看来虽然过于简略，但都有一个目的：揭露追求健康和平衡的失败，因为这种追求基于对心理卫生的简单关心。一种没有任务 要求的卫生，一种没有责任 约束的对平衡的追求是没有内容的。如果人不参与集体的和个人的、普遍的和主体的活动，那么就不能消除那喀索斯的焦虑；神经官能症患者在战争期间的退缩行为表明，起源于孤独，自我关注，内向和逃避意识的疾病只有在归属的意识中，用乔塞亚·罗伊斯 [3] 的话来说，只有在为一种“事业”的牺牲精神中才能被治愈。黑格尔明确地把普遍和特殊，我们和我，人类世界的自在和这种意识（在黑格尔看来，它首先是不幸的意识）的自为的综合叫做“精神”。

我们能把我们提到的新层次叫做历史层次，因为在这个层次中，人是处在集体层次中的人的历史的主角——主使者和被动者。正是通过一种真正的飞跃——我们能把这种飞跃给予黑格尔主义和法国的唯社会学论，——我们才能从关心心理卫生的问题转到群体、国家和阶级的命运。

但是，历史大团体的这种“真正精神”，这种“道德实质”（用黑格尔的话来说）不会受到焦虑，与这种“精神”（我们把我们的人性与之等同起来）相称的焦虑侵袭吗？在我们的时代所处的层次，我们的时代对一种特殊的焦虑，人们叫做历史的焦虑非常敏感。但是，在这里，重要的是信守我们的第一个准则：走向现代的焦虑，而不是离开现代的焦虑。

我从黑格尔哲学所开辟的在意识中的期望出发，走向现代的焦虑：没有一种哲学比黑格尔哲学更好地试图把悲剧和逻辑结合在一起；换句话说，没有一种哲学比黑格尔哲学更多地想通过调和克服对立，把所有无结果的否定转变成有结果的沉思。例如，黑格尔认为已经建立了一种比费希特的唯心主义更真实的唯心主义；任何唯心主义都承认思维和存在的同一性；黑格尔不仅想承认这种同一性，而且也想实际地建立这种同一性，因为自在和自为、存在和主体性在其中调和的绝对知识，处在历史的苦难实际被包含在内的一种过程的终点。黑格尔要遵守唯心主义的承诺，他的时代的精神必须比另一个时代的精神更接近绝对知识，他的时代的精神即使不呈现实在性，也必须呈现一种象征和迹象，总之，必须呈现历史的苦难使个体的我上升到这种精神的“现象”。不久以前，让·伊波利特[4]援引了黑格尔的给人以深刻印象的观点：在他的时代的精神和唯心主义提出的思维和存在的辩证综合之间有这种所谓的相似性[5]。

黑格尔的这种期望已经被实际的历史辜负了；他的唯心主义，他的绝对知识在我们看来是没有根据的，就像费希特的唯心主义在黑格尔看来是没有根据的，因为在我们自己的时代意识中，我们没有看到历史矛盾调和的迹象；我们的时代的精神并不是否定间接地促成意识分裂的实际缓和的标志。

在我看来，相对于唯心主义，特别是黑格尔的唯心主义提出的基本要求，现代的焦虑能被认识和理解：我们期望，可怕的历史是朝着更高层次的综合方向的理性诡诈。这就是说：正是在这一点上，焦虑从我们的期望中涌现；一种特殊的不安全与历史联系在一起，因为我们不能肯定历史能使理性与存在一致，能使逻辑与悲剧一致。焦虑显露出一种可怕的可能性：实际的历史是否没有意义？黑格尔的调和是否只不过是哲学家的一种虚构？预示威胁的虚无是一种在“精神”方面意义的虚无，是一种在被假定的意义之心中意义的虚无，这种被假定的意义应该把目的和任务给予心理卫生，应该治愈那喀索斯。

在我看来，当我们从唯心主义的需要出发，走向我们的时代的焦虑时，我们更有能力在当代的焦虑中区分真的和假的焦虑。

当代的情绪不加区分地包含最好的东西和最坏的东西；在很大程度上，面对历史的焦虑只不过是《二十世纪的小恐慌》。我把埃马纽埃尔·穆尼埃的这本小书当作最适合于把一种灾难文学的情绪影响限制在合理范围内的书籍之一；面对机器，面对经济计划化、充分就业、公共卫生和社会保障社会化的一种政策所要求的宏观管理手段而产生的不安，也

许不比离开受保护的家庭环境和开始一种更广和更快的生活节奏的青少年的不安更有意义。手工业者和农民的旧习惯的恢复，掌握我们自己的新发明的困难，也许只不过是表明人和环境之间的一种新平衡的适应障碍。工业和管理技术的知识无论如何是不可逆的，要做的事情不是呻吟和后悔，而是纠正和补救[6]。

然而，仅仅消除二十世纪的小恐慌是不够的，还需要考虑它传播的焦虑的真正部分。与前几代人相比，我们这一代人可能对历史发展的某种含糊性更敏感。历史焦虑的真理不是人类知识的衰退，而是人类知识的两重性，好像历史的诡诈在于同时产生肯定和否定，并由此用两者来取消我们的进步和衰退模式。

因此，能减轻人类劳动的技术本身产生了在福利和在劳动中这种难以理解的文明病，我们刚才看到，这种文明病把人引向心理的焦虑；但是，确切地说，这种含糊性在政治层面上尤其令人焦虑不安。自150年以来，出现了一种政治意识，它坚信政治手段有能力坚决地和合理地纠正以前夸张地被叫做自然规律的经济生活，有能力消除支配财富分配的暴力和不公正。但是，今天在亚洲，明天在非洲觉醒的这种政治意识一开始就是一种病态的和能产生新的暴力的意识。在这方面，集中营制度也许只不过是一种极权制度最野蛮的形式，它腐蚀了海外的新生民族主义和苏维埃社会主义，也腐蚀了以前的民主国家。现代国家的含糊性是十分明显的；我们的政治意识已经落入陷阱：为什么同一个国家既能在经济和社会方面是干涉主义者，又能维护人身保护权，思想自由和以前的自由主义争取到的犯错误权利？应当承认，政治经济学是一门比我们对作为政治的政治，对政治的结构，对热衷于权力的特殊激情的思考更先进的科学。因此，政治是当代历史的令人感到焦虑的含糊性的原因，局限于机器和技术的弊端的人使我们迷失方向；他们责怪事物，责怪工具；他们没有看到当代历史的特殊疾病，这种疾病已经感染了构成权力和国家最高权力的人类活动[7]。这就是当代历史通过我们自己的政治意识显示出的焦虑。是我们自己，作为政治的人（homo politicus），造成了我们自己的历史的含糊性。因此，作为生命力的一种反应，我们在技术方面的乐观主义，用埃马纽埃尔·穆尼埃的话来说就是一种“悲观的乐观主义”。焦虑的范围因而扩大了：在生物的偶然性和心理的脆弱性之上，又增加了历史的含糊性；在死亡的可能性和异化的可能性之上，有增加了无意义的可能性；第三种威胁也反应在第二种和第一种威胁中：和平和文明病导致心理焦虑；战争和大规模的破坏无限地增加了死亡的原发性焦虑……

哪一种沉思的力量能面对第三种焦虑？把真的焦虑和假的焦虑区分开来，意识到在过程中的历史的含糊性，仍然是一种中立的、也许是轻蔑的态度，观察“世界过程”的旁观者的态度；看来，历史的含糊性应该成为我们的内在意志的一种形态。我认为，正是在这里，应该研究法国存在主义的真正治疗意义；法国存在主义并不是对荒谬的屈从，而是面对历史意义的不确定性的一种勇气。只有这种历史的勇气才能用承受焦虑和把焦虑完全整合到自由中的行动来消除焦虑。

因此，如果能把生活意志提高到集体和社会意志，提高到黑格尔意义上的“精神”，焦虑就能在初级阶段被超越；如果放弃绝对知识和接受历史命运的偶然性，焦虑就能在历史

阶段被战胜。跨出这新的一步，就是一种自由哲学的任务。

如果我理解我是最初的“否定”，如果我承认我是世界的“否定”，我自己的经验的否定，我自己的行为的否定，我自己的行为由于习惯力量在我心中重建自在，我为什么要害怕历史的“否定”？人们知道，自由的虚无 的主题是黑格尔关于“否定”的痛苦的主题的存在主义转换；当黑格尔从不幸的自我意识走向作为普遍和特殊的综合的精神时，我们却从一种历史哲学回到一种自由哲学。同时，焦虑没有被超越，否定没有被克服，但是，正如这种哲学所说的，否定被“接受”，也就是说，自由同时是焦虑和出现，失去根基、自我分离、无依靠和无保证的焦虑，和 计划、未来的开放和历史处境的出现。

在这里，当人们歌颂自由的否定性的时候，没有理由问自由是否能在其真正的本质中被认识到；难道自由不是一种超存在，反而是存在的缺陷吗？我完全不想进行这种讨论。我仅仅想问：内在于选择的焦虑是不是焦虑的实质？一切选择的历史命运的焦虑是否没有隐瞒一种更基本的焦虑？当我说出两个引以为荣的词语：“做和叫别人做”的时候，我害怕没有权力，我害怕成为无能的牺牲品，成为魔力和诱惑的牺牲品，我既是始作俑者，也是受害者。在这里，沉思已深入到现实性倾向于掩盖的领域；焦虑可以追溯到古老的神话，古希腊的悲剧和希伯来语的《圣经》 [8] 。

这种焦虑，我们称之为犯罪的焦虑，不是由一种禁忌和一种有限的禁令界定的恐惧。正是当我超越传统戒律的道德范围，从道德公正的问题转到完美或无限圣洁的问题时，恐惧成了焦虑。法典已被超越，家庭责任和普通义务的保障也已被超越。我进入了悲剧的唱诗班和以色列的先知预言的绝对危险区域 [9] ：我是“放荡的”自由，“没有希望的”自由。

更确切地说，焦虑的问题仅仅与放荡的和没有希望的自由的两个组成部分之一有关。第一个组成部分向过去看：我“早已”（immer schon）存在——堕落的自由，如果米用海德格尔在《存在与时间》的难以理解的章节关于Verfallen（消亡）的论述；正是因为向将来看的第二个组成部分，犯罪使人焦虑：我已经受到约束，我通过一种自由的和奴役的意向，开始和重新开始在世界上作恶。克尔恺郭尔在其著名的《焦虑的概念》中阐明了这个组成部分。临近犯罪的焦虑不是有罪的意识——作为道德痛苦，不是作为焦虑——而是可能有罪的意识；在犯罪中使人焦虑的东西是诱惑的眩昏。让·瓦尔 [10] 在其《克尔恺郭尔研究》中用谢林的话来解释这种焦虑：“恶不存在，但力求存在”。因此，和其他焦虑一样，这种焦虑围绕着可能事物：但是，一种可能事物再度影响了我作为自由的这种可能性。这种可能性将使我丧失自由的可能性。在那里，我们从中发现提高了一个层次的历史含糊性；事实上，克尔恺郭尔在犯罪的焦虑中看到了一种吸引和排斥的结合，他说，一种反感的同情或一种同情的反感；这种模棱两可是矛盾的情绪，这就是眩昏的模棱两可，诱惑的模棱两可。

这种焦虑也发现了虚无——或一些虚无。是哪一种虚无呢？在这里，我认为应该分析迷惑人的黑格尔的否定性——克尔恺郭尔正确地说：“黑格尔哲学的管家”——应该按照焦虑的脉络来分解它：这种虚无不是死亡，不是精神错乱，不是无意义，也不是构成自由的存在的积极否定，而是自由本身的虚荣，一种奴役的自由的虚无。

面对这种新的焦虑，沉思能有什么办法？首先，应该完全肯定，这种焦虑并没有超出一种可能沉思的范围；克尔恺郭尔的特殊体验能被最古老的哲学普遍化。柏拉图在《克拉底鲁篇》中提到，灵魂无法摆脱用运动的语言产生运动的错觉的诱惑；在《斐多篇》中，他进一步发现，之所以灵魂被“钉”在身体上，是因为灵魂变成了“自身的刽子手”；束缚欲望的灵魂第一次受到束缚：“哲学已经注意到 这种令人惊讶的束缚，因为束缚是由欲望引起的，试图用锁链捆住被束缚者的人，可能就是被束缚者本人。”在柏罗丁那里，人们发现关于灵魂的迷恋和投入的出色论述，看来，灵魂从绝对的外面被投入，又产生向外和向下的冲动。

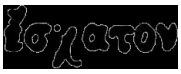
因此，在使特殊的体验普遍化的时候，沉思进行这种不断吸引我们的真实性的批判；沉思把各种不同的科学放入这种批判；我特别想到埃斯纳尔（Hesnard）博士在《充满错误的病态世界》[11] 中对犯罪概念的批评：错误的体验已经被精神分析清除了；因为真正的犯罪发生在自我恐惧和自我惩罚之外，发生在神经官能症的冲动之外；真正的犯罪发生在康德叫做Willkür（任性），而不是叫做Freiheit（自由）的我们这方面，发生在意向和意志的“准则”界定的主观自由，我们今天所说的计划的中心。因此，精神分析关于犯罪的批判有助于把沉思中健康的焦虑和单纯的神经官能症的焦虑区分开来，神经官能症的焦虑把我们引向被焦虑的辩证法超越的一个层次。在这种科学的批判之上，应增加一种本义的存在主义的批判，它能区分真正的焦虑和对奴役的屈从——古典作家称之为无耻 ，萨特在《苍蝇》和其他作品中对此进行了谴责。

通过这种真实性的批判，焦虑进入其真理；焦虑完全有可能被思考；在卡尔·巴特和卡尔·雅斯贝斯非常欣赏的康德关于基本的恶的短文中，我发现了这种思考模式。我认为，在这篇短文中，康德思考克尔恺郭尔体验和感受到的东西；康德把克尔恺郭尔的焦虑上升到概念，能使我真正地谈论《焦虑的概念》。

在康德看来，思考基本的恶，就是思考一种自由意志的准则，自由意志的准则是在体验中和在历史中的所有坏准则的基础；这个基础（Grund）能使我在这里和那里认识经验的恶的各种不同形式（康德甚至说，这个基础能使坏行为变得可理解但是，这个基础在其起源方面是不可探索的（unerforschbar），他说，因为没有可理解的理由（kein begreiflicher Grund）断言一开始就会出现恶；这就是被思考的焦虑：坏行为的基础是没有基础的；我们可能会说，基础（Grund））是深渊（Abgrund）。康德本人认为，《圣经》中的堕落故事接近这种不可探索的东西；在这里，他已走在克尔恺郭尔前面，因为克尔恺郭尔强调开始和重新开始这种恶的事件的性质；因此，这种恶的事件的性质揭示了在《圣经》中和在柏拉图那里的堕落所具有的神话故事结构。

但是，沉思——我们在焦虑的前面阶段中提到的沉思——不局限于批判和思考焦虑；确切地说，康德的短文是人们所说的恢复性沉思模式。思考自由的基本的恶，就是深入到连续意向，深入到在自我的整体性中被时间分散的不连续选择；同时，我发现了也能产生更新的这种行为起源。所以，焦虑使我感到不确定，使我深入到我们称之为原始肯定的行为根源 [12] 。

这何以是可能的？康德在其著名短文中证明，自由意志和任性（Willkür）既是恶的倾向（Hang zum Bösen），也是善的目的（Bestimmung zum Guten）；我“生来有恶的倾向”和“善的目的”，路德说，既是罪恶，也是正义（simul peccator et justus）。我认为，这是后悔的体验，或如同康德所说的，新生的体验；焦虑重新获得了冲动。康德的哲学也许不知道作为一种新的创造和基督教徒称之为“赦罪”的神佑和恩惠，但是，反省的哲学家至少知道赠与和自由联系在一起的敏感点，这就是被焦虑剥夺的敏感点。

我们是否到达了目的？最后，我想简单地把焦虑的辩证法放回最后的焦虑的领域中；在那里，是死亡的生命焦虑，异化的心理焦虑，无意义的历史焦虑，甚至是选择和犯罪的存在主义焦虑；在这里，则是形而上学的焦虑，神秘地表现在上帝愤怒的主题中的焦虑：上帝有时不是恶意的吗？这种令人恐惧的可能性不是无益的：上帝的善良是最后获得的观念，上帝的善良仅仅在希望中，是所有苦难的终结（  ）才是最后获得的观念。很多“信教者”过于轻率和过于随便地相信“好上帝”的善良。

我认为，造成这种焦虑的决定性体验是真理苦难 的体验。希伯来人的信仰是在迁居他乡后产生的；《约伯记》是这种信仰的最高表达。约伯不能用惩罚来解释苦难：实际上，这就是无辜者（假设的无辜者；约伯是戏剧化的假设），屈从不幸的无辜者；约伯的朋友们是解释神正论的人物，他们试图要约伯承认不幸只不过是其罪恶的结果；但是，约伯不依从，他的抗议揭示了不可能与他的过错有联系的不幸的谜。因此，犯罪的焦虑不是最后的焦虑：我想清除我身上的恶，把自己当作在世界上开始作恶的人，然而，这就是约伯，这就是真正的苦难；这就是人遭受 的恶，作为不幸的恶。我们现代人也许是最接近我们的受苦难孩子的形象；孩子概括了注定与罪 人的命运联系在一起的牺牲者 的命运，如果不幸和过错没有任何联系和关系。在平静中的存在可能是灾难 吗？

从焦虑等级的高处回到低处的这种焦虑，似乎在瞬间看到了焦虑的所有等级。

这种焦虑首先占有了它没有摆脱的、但它从上面接受的犯罪焦虑：古希腊悲剧的  （恐惧）源于人的犯罪的这种可怕预感，人的  （暴力），同时这就是一位故意使人犯错误的上帝的恶意。古希腊的悲剧，至少埃斯基洛斯的悲剧，源于这两种焦虑的结合：恶的基础的焦虑和罪人的焦虑。

乍看起来，希伯来的思想与这种悲剧概念相去甚远。但是，混沌和原始厄运的可能性通过多种途径重新显现：先知们的上帝在摧毁一切的霹雳中，在历史的愤怒中提出其绝对的要求；上帝的神圣是一种可怕的神圣。耶和华也是冷酷无情的上帝；在堕落的故事中，蛇扮演了一个神秘的角色，它表明人不是绝对的恶人，人只不过是被引诱而成为恶人的；因此，在人之外，有一种犯错误的诱惑，人的错误源于其脆弱的感情和创造向他显现的混沌景象；如果“撒旦”先于“亚当”，“撒旦”何以是可能的？

恶的基础的焦虑也逐渐包含其他的焦虑：历史的无意义不是混沌的最明显标志吗？历史哲学在“否定”中看到了对新的综合的沉思；但是，历史哲学对在更广和更高的意义中可

恢复的一切东西保持沉默；历史哲学对没有用处的东西，对在历史的合理性看来纯粹是渣滓的东西——小人物和卑贱的执行者的痛苦，无前景和无目的生活的无意义——保持沉默；这种“否定”看来没有起到中介作用，形而上学的焦虑把否定性纳入其情绪。

最后，死亡的原发性焦虑重新出现在最后的焦虑中：基础的明显无意义的最显著标志是：人从事物得到意义，提出不明确的任务。这就是为什么《启示录》谈论死亡就像谈论需战胜的最后敌人。因此，在焦虑的所有形式之间有一种循环性或交换性，它使得最初的焦虑也是最后的焦虑。

沉思以什么代价成为可恢复的思考？也就是说，沉思何以战胜“恶意的上帝”的幻觉？我不想掩盖希望行为的理解所表示的飞跃。在我看来，只有希望能面对最后的焦虑；护教论和解释的神正论都不能代替希望。约伯最终不是通过一种解释，而是通过痛苦的沉思得到安慰，因为痛苦的沉思通向与活的上帝相遇。

因此，沉思不是在直觉中完成的；因为即使完全承受自己的痛苦和在痛苦中认识到自我完善的可能道路的意识，也仅仅隐约看到上帝的愤怒是在我们看来的上帝的爱的外表。意识之所以只能隐约看到这一点，是因为其他人的痛苦在意识看来仍然是“罪过之谜”。只有末世学的希望，而不是直觉，也不是知识，才能长远地迎接上帝的愤怒的幻觉结束。

但是，我们应该小心，我们不能炫耀这种行为，我们不能像看到悲剧电影的大团圆结局后那样满意地离开。显然，这种希望的行为把一种完美的存在给予“创造的悲歌”的开始和结束；但是，这种预感只不过是我的形而上学感受的调节概念；它和预感到一种非理智东西的焦虑交织在一起。我不知道“这是善”——wie auch es sei das Leben，es ist gut（正如这是生活，这是善）——我没有看到它：我在黑暗中抱有希望。然而，我在希望中吗？这就是为什么尽管希望与焦虑正相反，我和我的绝望的朋友<u>没有</u> 区别；<u>同他一样</u> ，在“罪过之谜”前面，我哑口无言。

无任何东西比畏畏缩缩的希望更接近无意义的焦虑。

不过，这种微不足道的行为是在沉默中进行的，既隐藏在，也显现在其概括原始肯定的所有等级的能力中。正是通过这种概括能力，原始肯定显现在思考中，就像显现在一面破碎的镜子中；原始肯定在暗中再现被犯罪的焦虑抑制的内心冲动，重新理解面对历史含糊性的悲观的乐观主义，并且是心理能量本身，以及这种日常的和乏味的存在的单一的生活意志。

因此，作为沉思的沉思和通过完美存在的调节概念，希望进入沉思领域；但是，和绝对知识不同，原始肯定在暗中抱有希望，不进行使人消除疑虑的<u>扬弃</u> （Aufhebung）；它不“克服”，但是“面对”；它不“调和”，而是“安慰”；这就是为什么焦虑始终伴随着原始肯定，直到末日。

否定性和原始肯定

一个同样的问题贯穿我们的沉思过程。这个问题是什么？如果没有准备，很难把它陈

述出来；因为不仅仅回答，而且问题本身也是在过程中被确定的。陈述造成这个问题的原因是容易的：清楚地认识我对一些哲学的保留意见的要求，自黑格尔以来，这些哲学把否定当作沉思的动力，甚至把人的实在性与否定性等同起来；我以为，黑格尔象征着对以前所有哲学的一种决裂，一种变革，但是，有可能，也有必要恢复关于存在和生存的第一哲学，因为这种哲学非常重视否定哲学的产生。大致上，这就是本篇论文的主观动机。然而，这仍然不是一个真正的问题；如果撇开其研究方法，那么真正的问题可能是：在人的内心世界，即通过一种特殊的否定能力表现出来的这种存在的内心世界，存在是否先于虚无？以这种方式提出的问题看来是抽象的，因为它超越了它自己的形成的阶段；不过，人们将看到，这个问题支配一种哲学方式，一种“肯定”的方式，而不是一种“否定”的方式，也就是说，一种快乐的方式，而不是一种在焦虑中的方式 [13] 。

我们不打算详细讨论后一个问题——我们只能在对这个问题的回答中认识它——我们仅仅略提以下这个问题，我们主要讨论对问题的理解有帮助的东西。

应该从何处着手？应该从对人的实在性的沉思着手。我们试图从里面超越沉思行为，以便恢复以虚无和存在，以及思考形式的本体论条件。

但是，从沉思，从沉思行为着手意味着什么？确切地说，这意味着从行为和活动着手，在行为和活动中，我们意识到和超越我们的有限性；因此，这也意味着从有限性的证明和超越有限性的运动的联系着手。我们将在那里发现最基本的否定，取决于自反性的构成的否定；在我们看来，有限性的证明隐含在一种超越行为中，而超越行为则表现为否认（dé-négation）。

这个否定因素一旦被分离出来，本体论的问题就将被确定：否认证明了一种虚无，还是证明了其否定是表现和证明的特有方式的一种存在？

1.有限性和超越

我们应该确定这个初始命题：有限性的特殊体验一上来就表现为界限和界限的超越的相关体验。

人类存在的这种矛盾结构应该这样来描述，而不是分为两个结构；好像人们能在第一时间描述对在世界上的存在（例如，在知觉中或在情感性中），然后在第二时间超越这种在世界上的存在（例如，通过言语或意志）。存在行为一下子被具体化和超越它的具体化。

首先，我应该在我与我的身体，通过我的身体与世界形成的不寻常关系中，寻找有限性体验的中心。

我与我的身体，通过我的身体与世界的关系以哪些特征显示出有限？我相信人们立即会说：身体的中介作用就是有限的。真正地说，我的身体首先表现出来的东西，是对……的开放。在柏拉图谈论的牡蛎闭合之前，更不必说在俄耳甫斯墓穴闭合之前，它是开放的。有开放的各种方式：我在世界上缺少需要的开放；我发现自己暴露在外面，受到外面

威胁，易受攻击的痛苦的开放；我得以接受他人的知觉的开放；缺少，易受攻击，接受，这就是不能相互归结和向世界开放的三种方式。然而，这不是全部：通过表达，我的身体把里面暴露在外面；作为在他人看来的形象，我的身体使我理解和看到诸意识的相互关系。最后，我的身体向我的意志提供一系列能力和技能，它们通过习惯的学习发挥出来，受到情绪的刺激和鼓动：这些能力可使我通行世界，使我把握世界，向我展现世界的工具性。

因此，我首先发现的不是有限性，而是开放。开放的哪些特征能使开放成为有限的？这仅仅是在开放中对世界的依赖吗？这是缺乏……，遭受……，接受……，表达……，能够……的事实吗？康德似乎默认这一点，因为他认为我们其他人是有限的存在，是不提出产生其思想的实在性的存在，而是接受其思想的实在性的存在，与在创造的意义上有一种创造性直觉，不再有对象（Gegen-stand），但显现它所看到的东西（Ent-stand）的存在相反。不过，把世界当作我的存在的一种界限 是很难的。在身体的中介作用中之所以有变动，是因为身体把我展现在世界面前；换句话说，身体是一种意向关系的工具，在这种意向关系中，世界不是我的存在的界限，而是我的存在的关联物。

在我看来，应该在开放本身中寻找把我的存在变成一种有限开放的附加特征；为了处在开放的形象中，应该分辨一种有限的本原，一种在开放中的关闭，也可以说，它就是有限性。

在我提出的五种开放的方式——缺乏，遭受，接受，表达，能够——中，知觉（接受）是最清楚的；我们将看到人们如何概括知觉。

知觉的特殊有限性联系于视觉角度 的概念。值得注意的是，我首先在 物体那里 发现这种有限性；然后，我从物体回到作为视觉角度的有限中心的我。事实上，正是在物体那里，我意识到知觉的透视性质；物体是从某个角度被感知的；视觉本义上都是单侧的；人们知道被感知物的单侧性和时间性是如何联系在一起的；正是因为我每次都从一个角度看物体，所以我应该展现轮廓的流动，在这种流动中，物体从这个角度，然后再从这个角度连续地呈现；因此，在过程中的知觉（不仅仅是知觉的感受性，而且也是作为感受性的感受性）不一致向我表明我的视觉角度的有限性；当我从被感知物回到感知——更确切地说，回到在感官中具体化的感知时——我对我的知觉形成了从某处产生的一种行为概念；这不是因为我的身体是其他位置中的一个位置；相反，我的身体是所有位置需参照的“这里”，相对于“这里”，所有其他位置都是“那里”。我始终从“这里”感知“那里”。感知的“这里”和被感知物的单侧性之间的这种相互关系构成了感受性的特殊有限性。因此，不仅创造性直觉的概念，而且与我的视觉角度相关或对立的其他视觉角度的概念，也能作为在无限和有限的对立中接受直觉概念的对等物；在这里，是有限界定了有限；我们将立即看到在哪一种条件下我能与另一个视觉角度形成对比。

如果我不能以某种方式避开我的视觉角度，我如何能把我的视觉角度当作在感知活动中的视觉角度？“以某种方式”就是问题的全部。我们顺便指出：把我的视觉角度理解为有限的，就是根据我凭空预料的其他可能的视觉角度来确定我的视觉角度。我对物体进行这

种预料，我根据我看不见的，但我知道 的物体的各个面来排列我看见的物体的这个面。因此，当我超越在物体本身中的物体的面时，我判断物体本身。这种超越，就是表示（Meinen）的意向。通过表示的意向，我迎向不从任何地方，也不从任何人那里被感知的意义。如果我现在发现表示（Meinen）是“说”的可能性，那么我不仅是目光，而且也是表示和说；因为只要我说话，我就谈论其各个面没有被感知和没有呈现的物体。因此，有限的知觉意向每时每刻给予我被感知物的实体，呈现的实体。这种有限的知觉意向不是惟一的和没有内容的；它始终是充实的，处在是另一种目的或多或少完全充满的关系中，这种目的贯穿它和传递它，而言语最初与之联系在一起。无声的目光处在连接目光的意义的话语中；意义的这种可表达性，至少在意向中是此时此地的被感知物的知觉方面的连续超越。这种表示和感知、说和看的辩证法看来是绝对原始的，知觉现象学的计划最终是一种不能坚持下去的冒险计划，因为在这个计划中，说的时间被推迟，说和看的相互关系遭到了破坏。

换句话说，我完全是由我在世界上存在的地位确定的：我进入世界不是完全的，所以我保留了特殊和表示距离，以及说的起因，这个距离是对作为视觉角度的视觉角度的沉思的起因；在没有特殊位置的社会和几何空间中，正是这个距离能把作为绝对位置的我的“这里”变成相对于所有其他位置的一种任意位置。从此以后，我知道我是“这里”；我不仅仅是零点（Nullpunkt），而且也思考零点：我同时知道物体是从某个视觉角度呈现给我的，因为我对准在其方向中和在任何视觉角度之外的物体。

那么，是否能对有限性和超越之间的一般辩证法进行概括？能进行概括，如果人们能在身体中介作用的所有其他方面中发现视觉角度的等同物：缺乏，遭受，接受，表达，能够。需要的规定性和选择性明显的。我也接受由威胁确定的复合体，威胁显示出我的脆弱性的轮廓，把我的生命当作一种有方向的脆弱性。情感性大体上向我表明我如何“处在”世界上；这种“处在”（Befindlichkeit）每时每刻都是与明亮相反的昏暗，这种明亮始于最初的鲜明知觉，更确切地，呈现的和开放的知觉。因此，这种“或好或坏的处在”方式给予知觉的视觉角度一种深度，这种深度就是存在的虚假深度，向身体本身无声的和不可言状的呈现；我的身体的“这里”由内在感情表现出来，在原地转动；这种“深刻的”感受性使身体让世界通过，让所有物体存在；身体不仅仅是中介，而且对本身来说也是直接的。身体不可能仅仅是中介，而且对本身来说也是直接的，这个事实就是身体的感情关闭。

我们在引起意志的所有能力中发现了这个关闭因素。一切能力都是一种能力和无能的复合体；习惯按照两种方式起作用；只有当习惯使能力成形和固定下来时，习惯才能唤起能力；拉韦松 [14] 的小书《论习惯》完全能作为我们思考对在开放中的关闭的材料；有形式的一种能力就是“我能”；可以说，在这个意义上，“我能”是“我想”的实际视觉角度。

最后，在性格的描述中，人们能概括关于视觉角度，关于身体对本身的感情直接性，关于“我能”的轮廓的描述；一种性格是一种有限的样式（一种刻板的性格）；性格是我的存在的有限开放，是我的确定的存在。但是，为了不把这种性格变成一种物体，不应该把性格和视觉角度或观看位置的概念分开；如果知觉是情感性和活动的阐明——因而也是缺

乏、遭受和能够的阐明——那么视觉角度或观看位置的概念就能最好地解释性格的概念，因为它使我们想起有限性不是空间的终结，不是我的身体的轮廓，也不是它的结构，而是它的中介功能，内在于它的开放的界限，它的开放最初的狭隘。

但是，以上关于在感知活动中“视觉角度”的论述，经过适当的修改，也能用于我们的有限性的所有方面：我只能在“超越”这些方面的运动中体验到我的有限性。我能在不作评价，不赞同或不拒绝、不表态的情况下体验到人的某种需要，而不仅仅动物的某种需要吗？虽然我沉浸在痛苦中，但我也能在比我的身体更宝贵的财富，也许在最痛苦的时候能使我高兴的财富的范围内判断和估计痛苦。因此，我们根据需要和痛苦、欲望和恐惧的体验在意志行为中寻找我们的有限性的最初超越；为了评价而表态的行为显示大体上作为生命的看法，作为有限的生活意志的情感性。但是，我仅仅在说的意志和做的意志中才知道这一点。

我们的分析由此到达第一个层次：适用于人类存在的界限概念有双重意义；一方面，这个概念表示作为视觉角度的我的有限存在；另一方面，这个概念表示作为意义和意志的目的的我的限制行为；康德认为不是感受性限制理性，而是理性限制试图扩大自在之物的现象的感受性，差不多在这个意义上，我的限制行为揭示了我的有限存在。

2.作为否认的超越

在进行了这种事先的分析之后，就能提出问题：如果否定性联系于视觉角度通过表达意向的“超越”的变化，更一般地说，通过人的超越的有限性处境的变化，那么否定性的标志是什么？

让我们重新进行视觉角度的反省分析；在我们看来，我们的分析寓于形成强烈对比的表示和看的体验；我想象在视觉角度之外的物体，我把视觉角度理解为物体的阴影。

最初的否定性在哪里？在超越活动本身之中；我能说 我超越我的视觉角度，但不能否定地表达我自己的思想：我作为超越不是我作为视觉角度之所是；以简略的和矛盾的形式说：我不是我之所是。但是，只有通过间接和反省的方式，我才能理解我的超越的这种基本表达方式：我在物体那里意识到构成我的超越的否定，正如我们在前面所说的，我在物体那里理解视觉角度和观看位置等表示什么意思；也正是在物体那里，物体的意义表现为或多或少被呈现的实体“充满”的“空虚的”意义和空虚的目的；因此，我在这种意义的空虚中发现最初的否定，就像胡塞尔在《逻辑研究》第一部分对它的描述：我不是根据我的视觉角度对准物体。值得注意的是，胡塞尔的重要著作不是始于物体的呈现，而是始于表示物体的能力：意义的充实是原则上不能被充满的充实，是荒谬的意义；我能产生荒谬的意义；这种惟一的能力证明我没有在充满的呈现的意向性中衰竭，我是双重的意向性：一方面是虚无的意向性，表示冲动和其不存在的情况下说的能力；另一方面是充满的意向性，接受欢迎和在其存在的情况下看的能力；我感谢胡塞尔，因为他的著作不是始于知觉现象学，而是始于意义现象学，其界限是荒谬的、不可能被充满的意义。

但是，胡塞尔没有从他的分析中为了一种否定的哲学得出结论。只有当人们根据对《精神现象学》的分析来考察《逻辑研究》的第一部分，才能得出结论；黑格尔列举的最初否定出现在确实性和真理的差异中；“这种情况的存在”仍然是最丰富的确实性和最贫困的真理；事实上，只要我能说出这种呈现给思维的完整性，无以复加的完整性，我首先应该全部取消自以为能在一个“这个”（ceci）中说出任何一个“这个”的“这个”；事物的真理首先是“非这个”；正如自我概念的普遍性是“非这个人”。当胡塞尔区分对准和视觉，区分呈现和意义时，这种分析正好包含了胡塞尔的分析；因为黑格尔从对准的现象学描述中揭示了否定；因此，我们说，对准是非视觉；方向是非视觉角度。

让我们把我们刚才在物体那里发现的东西转到表示行为本身，正如我们在前面所说的，我们意识到指出了这种说法的意义：我作为超越不是我作为视觉角度之所是。

我们刚才关于内在于我的真理意向的视觉角度的否定的论述，更适用于我的生活意志的否认，因为我的生活意志属于我的狭义意志的构成。如果表态是评价，那么评价就是能拒绝；就是能在我的瞬间冲动性中，就像在我的绵延通过一种离奇的和可怕的沉淀过程产生的自我习惯中拒绝。因此，拒绝是意志的超越的战斗性灵魂。意志是意志的存在。

在道德方面发现意志的分枝是不难的：没有拒绝和不赞成的意志，拒绝和反抗是作为抗议的道德的最初出现；当苏格拉底的精灵接受判决的时候，它也保持沉默；只是为了反对，为了说不，它才显现出来。

如果没有意志的存在，也就没有意志：这也意味着当一种意志在这些物体上展开其计划的阴影时，价值空洞地表达物体所缺乏的东西；价值的“否定”分析出乎意料地联系于当康德把实践理性解释为我的欲望的界限时所表达的意思；现代人进行的价值的否定分析矛盾地联系于康德进行过的命令的否定分析；他们的动机是相同的：由于义务超越欲望，评价超越生活意志，所以否定的特征内在于义务（或辩护）和价值（或缺乏）。

最后，能容易地证明，显示我超越我的有限性的所有特征的这种否定性方式如何支配我与他人关系的可能分析。只有当我想象由另一种并非呈现给我的存在所表示和充满的这种空虚的意义，我才能超越我的视觉角度，这个事实不会令人感到惊讶。限制我的视觉角度的另一个视觉角度的同情想象最初属于我的超越。事实上，我能在两种意义上说，我不能把我的视觉角度当作视觉角度，如果我不能想象另一种视觉角度的话，——我不能想象另一个视觉角度，如果我不离开我的视觉角度，如果我走向被思考的对象和没有看到表示它的空虚意向的话；这就是想象的和没有被感知的他人的视觉角度以另一种方式实现的另一个方面的知识。因此，我在想象中使自己离开另一个视觉角度的能力，认为我的视觉角度是有限的视觉角度的能力，是一种惟一的和相同的超越能力；只有当我主动地确定我的存在，他人才能限定我；我在想象中置身于我自己的限定中；从此以后，他人的统觉显示我的有限性来自外面，在其他东西中被超越；但是，在转向他人的一种同情想象的形式中，我的有限性只不过是与我的有限性有关的超越能力的一个方面。因此，他人的存在处境包含与我得以超越我的视觉角度的超越运动的否定性的同样迹象，并不令人感到惊奇：他人就是非我，正如普遍是“非这个”；这两种否定是相关的，也可以说，有共同的起源。

因为它们有共同的起源，所以它们有同样的外延：我的有限性的所有 超越方式和伴随着它们的所有否定性方式，也影响他人想象的否定迹象中有其两面性。我们在前面说，如果没有意志的存在，也就没有意志；在我的纯粹生活意志中，在价值的“缺乏”中，我们认识到意志的这种“空洞”；但是，价值的这种“缺乏”，内在于存在必然性的事实的否定，显然与作为我的所有入侵的否认的他人处境有关；用类似于康德的语言来说：只有通过他人的存在价值的想象，我才能离开我的目光和我的欲望的视觉角度，我才能用其他的价值对抗我的愿望；是他人的尊严限制了我像利用一种手段、一种商品或一种工具那样利用他人的意图；人道主义概念是我的欲求能力的否定，因为这个概念是“所有主观目的的最高限制性条件” [15] 。我们认为，意志不是被包含在生活意志中，而是它包含了生活意志；通过限制我的欲求能力的他人的中介，这是可能的：我通过他人的视觉角度和价值观限制我自己，这种限制最初属于把我的超越置于我的有限性之上的否认能力。

我们的沉思把我们引向存在行为显现为虚无化行为的地方；但仅仅把我们引向这个地方，而不是更远的地方。有问题的是在虚无中使这些虚无化行为具体化的理由，正如萨特所说的，虚无是人类存在的“本体论特征”，即通过询问，怀疑，分心，焦虑，对他人发呆的目光予以发呆的回击显现出来的这种实在性。我不以为重新进行“否定”的著名分析是有用的；我打算从对知觉和意志的视觉角度的沉思出发。我试图以这种方式建立足以能重新考虑否定的基本问题的起点基础。

在这个基础上，我想描述对沉思的沉思 ，通过这种沉思，我们有可能在否认的中心恢复“原始肯定”，纳贝尔先生所说的通过否定显现的原始肯定 。

3.作为否定之否定的超越

在我看来，这种恢复性沉思的第一个阶段在于证明否认不是一种单纯的否定，而是隐含了否定之否定。换句话说，否认的最初作用是使视觉角度本身在其之前 显现为最初的否定；在回顾中，我发现最初作为否定的东西并不是相对于视觉角度的方向，不是相对于看说的，不是相对于生活意志的表态；它是视觉角度，它是观看位置，它是生活意志。当笛卡尔说，无限概念完全是确实的和完全等同于存在，与存在相比，有限是有缺陷的，他是有道理的。“我不能想象我不能用一个真正的观念，而只能用有限的否定来设想无限，正如我能用运动和光线的否定来理解静止和黑暗：因为我清楚地知道在无限的实体中比在有限的实体中有更多的现实事物，因此，我首先形成无限的概念，然后形成有限的概念，首先形成上帝的概念，然后形成我自己的概念。”

在这个具体的意义上，完整的沉思不仅仅包含不容置疑的生命存在的确实性，而且也包含生命存在的真理。在笛卡尔看来，生命存在意味着“我是一个不完善的、不完全的、依附于他人的物体，不断地趋于和向往比我本身更完美和更伟大的某种东西”。当胡塞尔谈论知觉的不一致，谈论一个阴影取代前一个阴影和作为意义的世界被毁灭的永久可能性时，也说了同样的东西。

如果人们能说明的话，这种先于思维和意志的否认的否定，这种有限性的否定表示什么？

当我说否定首先适合于有限性，并且仅仅作为否定之否定适合于思维和意志对有限性的超越时，我并不表明否定完全是在强烈的体验中，在有限性的体验中产生的。也许，否定来自远处，来自客观性的领域；因为否定是一种言语，应该在言语中构成否定。

但是，在有限性的体验之前，还没有基本的否定，只有这个和这个的区分，也就是说，还没有否定，而只有他性（altérité）：这个不同于这个。至少应该承认，有限性的否定必须以在不同事物和其他事物中的否定语言 的预先构成为前提。这种构成属于一种形式本体论，即属于“某种普遍的东西”的范畴；如果客观还没有形成，那么希望从存在中得出一切则是徒劳的。因此，我的论点是有限的：在超越的否认或否定之前，有作为有限性的否定的最初的否定；在最初的否定之前，有一种已经构成的否定的语言，但是，这种语言是他性（altérité）的语言。只有从客观转到存在，从来自形式本体论的“不”的运用转到有限性的体验 ，否定才能成为否定的体验 。

因此，我们需要想到否定的语言是如何在区分的活动中被构成的。这种活动是关系的最初构成；但是，应该在知觉方面，在与呈现的知觉交织在一起的表示行为中，寻找这种构成的最初表达形式。

事实上，仅仅在有不同事物的地方，才有被感知物；让我们仅仅举出不同事物的一些最初形式：在空间中，在形式和内容之间的对立，（声音、颜色、味道的）性质对比，出现和消失。但是，如果不求助于否定，我就不能说出不同的事物：这个不是那个。必须看到，随着人们从形式上升到具有永久属性和偶性的物体，然后上升到力量和力量的恒定关系，上升到作为有机个体的生物和心理现象，构成一切范畴和我们看到在知觉中出现的这种否定如何变得越来越复杂。我们看到，从不同事物和不同形式到力量和不同个体的系列就是这样构成的。关于构成客观性的否定的连续层次的研究属于一种经验逻辑。在这里，我们不对这种研究感兴趣。否定在不同事物的产生有待进一步分析。

看来，构成否定的这种作用不应该不适时地介入焦虑、死亡和斗争的悲剧。在这种否定中，没有悲剧的东西；事实上，从《精神现象学》的第一部分到第二部分，从意识通过同样的否定性的作用到自我意识的转变，是一种仅仅靠世俗化的神学支撑的假象，在世俗化的神学看来，所有否定都来自自我限定，自我否定，自我确定以便克服在其他东西的思想中其否定的绝对存在。如果我们想避免否定的偶然因素，那么就应该回到柏拉图，回到把非存在归结为其他东西的《智者篇》的论点。在这方面，哲学的节制是在从他性（altérité）到否定的相反还原中的酒醉（ébriété）。[16]

否定如何到达有限性的体验？如果否定来自他性（altérité），来自区别，正如被感知物的构成所表明的，来自有生命的个体性，来自特殊的心灵，那么否定如何进入有限性体验的深处，成为有限性特有的语言和表面看来的故土？

为什么需要否定地被认为是惟一的：我没有需要吗？为什么充满后悔的过去是用“不再”来表示的，以期待为借口的将来是用“还没有”来表示的？为什么死亡被预感为我的存

在的“无”？人们清楚地知道“不再”这个词是如何借自客观体验的领域的，在那里，这个词表示与另一种出现相关的消逝；但是，为了表达死亡，需要感情的中介：对消逝的事物的失望，对不可替代的存在的消逝的伤心；我使他人的消逝转向我自己；在这种提前的将来中，在他人看来我是消逝的存在；因此，在不断的变化中，从失踪到消逝，从消逝到死亡，事物的“不再”与某个人的死亡联系在一起，最终与我将来的死亡联系在一起。因此，应当承认，某些感情和否定有相似性；例如，对死亡的焦虑在言语的否定结构中可以被看到；这种联系相当紧密，以致死亡的感情夸大了所有的否定，就像人们经常在黑格尔那里看到的，存在的悲剧重新出现在形象和形式，以及范畴的辩证法中，因为在黑格尔那里，否定被叫做规定性的死亡。

客观和存在的根本性区分使这种混淆成为过时；至少，这种区分表明了其不可避免的产生：事实上，有限性的否定来自关系和感情之间，即不同事物和其他事物的范畴和某些感情之间的一种联系。正是通过这些感情，有限性像一种创伤那样受到痛苦，不再仅仅被理解为视觉角度的限制，或用在第一部分中的一个词语来说，不再仅仅被理解为内在于我们向世界开放的关闭。

因此，我们回过来讨论这些感情，我们已经说过，它们和否定有相似性：需要的缺乏，后悔，焦急，焦虑；看来，人们不能走得更远；由于逆退式分析的后遗影响，应当承认，围绕其他事物和他性（altérité）的概念提到的和制定的否定在某些主观的“格调”中展现了否定；斯宾诺莎把这种比言语更基本的否定叫做“悲伤”。他说：“我把悲伤理解为灵魂得以通向最低程度的完善的一种情感。”存在的衰退影响到灵魂为延续其存在所作的努力本身，一种被叫做原始的情感。

因此，我最终对独立性或偶然性的缺乏形成了概念，这种缺乏可能是我的有限存在的本体论特征；这也是我从物体的领域借用的一个概念，以便我在已被理解的规定性的范畴中区分必然性和非必然性；我重新采用这个概念，用之于我的存在的潜在动摇，用之于来自出生和死亡，需要和遗忘，衰老和无意识的沉思的眩昏。我并非是必然的，我也许没有存在过，我也许不再存在。我是有生命的存在的非必然性。

因此，由于这种原始否定，我现在需要偶然性或非独立性，超越的行为是第二个否定。否认（dénégation）是否定之否定。更确切地说，相对于有限性的否定来说，针对在有限的视觉角度以外的方向的思想，针对在意志的视觉角度以外的有效性的表态处在一种特殊的关系中，这种关系可以在下列表达方式中得到陈述：我思，我能，不管我的有限性。在我看来，“不管……”是作为超越的否定和作为有限性的否定之间，否认和取消之间的最具体关系。

我们从以上的分析中得到了什么？我们得到的是：我们关于方向和视觉角度，意志和生活意志的思考所阐明的否定不是一种直接的否定，而是一种否定之否定。正如柏格森所说的，有可能从中发现在抵抗阻力时恢复的一种肯定。

4.否认和肯定

现在的反省分析的任务是证明拒绝、指责、异议、询问和怀疑的灵魂在根本上是肯定；否认只不过是一种更原始的肯定的反面，也可以说，只不过是行为的一半。

断言人的超越是最初的否定，就是允许从虚无化转到虚无。在这里，应该对这种转变提出质疑。然而，萨特的整个哲学就基于把前面的分析只能使我们冠以“虚无化行为”[17]名称的东西叫做“虚无”的理由。

萨特反对黑格尔的依据是：存在和虚无在逻辑上不是同时发生的，没有从一个到另一个的转变；存在不转到虚无，虚无不转到存在；存在就是存在，否定不影响存在，因为否定是为了思考非存在。因此，完全的和完整的存在实证性是不容置疑的。如果人们想阐明“否定的起源”，那么虚无必然会“在存在的内部，在存在的中心，像一条虫子那样”出现。换句话说，虚无应该“以某种方式产生，在存在的中心产生”；事实上，如果存在排斥虚无，与虚无没有任何关系，那么必定有一种其本质在于“取消虚无，以它的存在支持虚无，以它的存在本身持久地支撑虚无的存在，这种虚无得以到达物体的存在”。萨特重新采用海德格尔熟知的一个词语，称之为：“一种在其存在中的存在，问题在于其存在的虚无”。

我们清楚地理解萨特从他的分析中期待的东西：萨特认为，不仅所有的虚无化行为需要在存在中的一种基础，而且“一种符合要求的存在的本体论特征”也需要这个基础。总之，一种虚无，不仅仅一种虚无化行为。问题在于：萨特以十分娴熟的技巧——从询问、怀疑、分心和焦虑，直至对他人发呆的目光予以发呆的回击——描述的许多虚无化行为是否假定了这种存在的虚无具有本体论的特征？

萨特试图把这种虚无，虚无化行为的原因放在自由中：“人的实在性产生一种使之孤立的虚无的可能性，在斯多葛主义者之后，笛卡尔称之为自由。”

萨特在这里暗示什么？他暗示笛卡尔本人在怀疑和自由之间建立的联系。显然，萨特没有注意到，在笛卡尔那里，怀疑到达的自由只不过是“最低级的自由”，他称之为冷漠的自由。不管怎样，萨特在这种怀疑的自由中发现了斯多葛主义的  （悬置）——使智者的灵魂摆脱其激情涌动的判断“悬置”——的回忆，以及胡塞尔的  （悬置）的预兆。通过悬置，沉思的我摆脱一切原有的东西，一切现成的东西。在真正的人类行为中，萨特发现了这种脱离、摆脱和解脱的行为，这种“虚无化的后退”；他重新进行以前关于想象的分析：想象为了不存在和非实在事物使实在事物虚无化；他重新解释时间，以便在过去和现在之间发现本身不是障碍，而是真正虚无的一种裂缝；确切地说，这个虚无就是我的自由；这意味着在我的过去中无任何东西强迫我，也无任何东西证实我：“自由，就是把过去置之度外和产生自己的虚无的人类存在”。

他以这种方式把所有的虚无化行为集中在作为自由的虚无上，并在焦虑中意识到作为自由的自己的过去是虚无：“以虚无的方式意识到自己的过去，就是我们所说的焦虑”。人们知道赌徒的真实心态，承诺不再赌博的赌徒只要来到牌桌前，就把过去的决定置之度

外；无任何东西能阻止他赌博，这就是他的自由；这种虚无使他感到焦虑；这样，对虚无的意识来说，焦虑恢复自由，克尔恺郭尔把这种焦虑和失误联系在一起，海德格尔则在作为存在的存在道路上发现了这种焦虑。

最后，虚无的概念阐明了本质先于存在的著名论点；如果我的本质是我“曾经”之所是——根据黑格尔的表达方式“Wesen ist，was gewesen ist”（本质是曾经之所是）的不规范翻译，那么使自由与一切过去、一切经验分离的虚无也就是把存在置于一切本质之外的虚无本质就是人的实在性把本身理解为曾经之所是”，焦虑是“自我的理解，因为存在着摆脱本质的永恒方式”。

我们不需要用思辨的论证来反对萨特，如果可能的话，最好进行描述——即使我们会问哪些先决条件将影响描述，阻止描述得出在我们看来的真正意义。

我提出的问题是：一种拒绝是它自己的起源吗？一种否定能从本身开始吗？我将在两个方面进行描述：决定与在决定后面的动机的关系，在决定之前的计划的形成。

让我们考察这种“虚无 ”，它表示我承担或解除责任、寻找理由和借口的动机的缺乏。这种“虚无”始终能被认识到：古典主义者把它引入动机的定义本身，他们认为动机是并非必然 的倾向。这表示什么意思？在我看来，这并不是表示决定“离开”动机过程；我从来没有发现与意识的所有激励和要求断绝关系的行为；之所以我与一类动机的激励力量断绝关系，仅仅是因为我接受其他动机；决定和动机的关系不是断绝的关系，而是支撑的关系；这种关系之所以在这里断绝，是因为它在那里得到支撑；决定始终是有原因的决定。因此，拒绝 的概念不是造成动机缺乏的“虚无”的关键。那么，什么是虚无？只有当我把我的动机投射在事物的基础上，用事物的语言，也就是用物理因果关系的语言来解释它们，这种虚无 才能显现出来；所以我说：动机不是原因。但是，虚无不处在动机和决定之间的我的行为中，而是处在原因和动机之间的我的沉思中。动机在事物的因果关系上凸现出来，但决定不能离开心理动机；当我坚持自由的否定面时，我只是想表明自我决定是通过动机的决定，而不是 通过原因的决定；这就是“并非必然的倾向”的意义；否定仅仅在定义中，而不是在行为中。

人们可能会提出异议，认为真正的决定不是建立在某种基础上的，相反，真正的决定是行为产生的，是使已知的过去“虚无化”的新事物。因此，人们试图作出本义的破坏性决定，也可以说，反抗的决定，典型的决定，标准的决定。如果我们承认这一点，那么我们就会问：在何种条件下我们能取消我们的已知过去。

我们举一个极端的例子，观点改变的例子。在我的朋友们看来，观点的改变具有否认到目前为止我相信的一切东西的形式。在何种条件下，我对以前的信念和支撑这些信念的理由的否定在我看来是否认，是改变自己观点 的行为，而不是否定 自己观点的行为？之所以我不想否定自己的观点，是因为我的决定不是对我的过去的普遍虚无化；人们能想象的观点彻底改变之所以能使死的过去虚无化，只是为了“危机”显现的活的过去能出现在观点改变的后面；新事物如同一种我的过去的形状变化起作用，把内容变成形式，把形式变

成内容；之所以我否定我自己的一部分，只是因为我承受我自己的另一部分。“承受”这个词并非与存在主义的词汇没有关系；它表明肯定的力量回到一种否定的哲学中；按照这个假定，我通过最基本的存在“危机”继续前进；观点的改变不是一种取消的意识；更确切地说，我意识到我释放了在我身上被压抑、被拒绝和被抑制的东西；我仅仅否定障碍，否认否定；因此，依靠比我的所有拒绝更深刻的否定，我认为我改变了观点，形成我自己的一种更好的结果，一种更充分的肯定结果。

我们刚才关于否认与过去的关系的论述使我们转到将来和考虑作为计划的决定。正是在这里，否定在自由中的优先获得了其所有力量。什么是一个计划？计划不是事物所缺少的一个事件吗？作为计划的存在，按照萨特的撞击比喻，我不就是在事物的充盈中进行降压！价值不就是这种缺乏，这个洞我在自己面前挖的吗？我挖洞是用行为来填满它，人们会说我填满了一个愿望，人们完成一个计划，这是从兑现一个诺言的意义上来说的。

不管计划有否定的意义，不管价值是直接材料（donné）所缺少的东西，这都是不容置疑的。萨特的分析所需要的不是一种反驳，而是一种在超越分析时为其说明理由的批判。

在我看来，有可能证明存在的肯定被包含在一种价值得以出现在世界中的对实在事物的怀疑中。在我看来，人们通过分析表面上“虚无化的”、但能提高价值的态度，如愤怒，抗议，指责和反抗来证明这一点。

什么是反抗？反抗就是说不：我不能再容忍下去了，我不能再忍受下去了。但是，反抗主人的奴隶不仅否定主人，而且也肯定自己是有理由的；对此，加缪（Camus）说得非常正确，虽然他没有意识到其中的所有形而上学意义：“在驱逐入侵者的同时，在一切反抗中都有一种人对自己的某个部分完全的和暂时的认同。”他又补充说：“价值不会导致反抗，但一切反抗运动暗中都援引一种价值。”认同和援引是非常肯定的词语。因为奴隶在主人面前提高自己的这个部分在世界上没有位置，人们能说认同的对象是不存在的东西吗？这个部分在直接材料（donné）中和在存在中没有位置，但是，引起反抗的认同是在存在-直接材料之外的“我在”的证明，“我在”完全等同于“我希望”。认同直接通向存在-价值，直接通向尊严，它不仅是在世界上的不在，而且也是存在的紧张；“他人所是”的愿望仅仅缩略在“有待于做的东西”中；因此，价值的“有待于做”和他人存在的“所是”严格地说是相互的。

在我看来，如果价值是与我的存在关联的他人存在的积极态度，那么我们就不再把价值当作一种纯粹的缺乏。通过价值，我在他人中超越自己。为了我们也能存在，为了我不仅是一种生活意志，而且也是一种存在-价值，我接受他人存在。因此，我不认为价值是缺乏，而是认为不能忍受的处境如丑闻、价值的缺乏、价值的缺失。是事物没有价值，不是价值几乎不存在。

以上的讨论并不是无益的：之所以存在主义特别重视拒绝、藐视、摆脱直接材料、解脱的重要性，是因为一方面，直接材料的虚无化 的重要性始终被消灭他人 的犯罪意图掩盖；但是，哲学沉思在愤怒后面发现了肯定的核心，在暗中的杀人意图后面发现了宽宏，

从而起到净化的作用；另一方面，作为尊重的灵魂，他人的存在 -价值 的重要性始终被一种把肯定隐藏在正式抽象的外衣（正义，自由……）下的欺骗倾向掩盖。但是，通过存在的存在态度，作为我的完整存在的条件的他人存在的态度，并没有强迫我接受一种本质的哲学，而是把我引向一种存在行为的哲学。存在主义的错觉是双重的：它混淆了否认和把否认放在否定中的感情，它认为虚无-自由的另一种选择是固化在本质中的存在。

在我们对肯定的恢复性沉思的这个阶段，在虚无化的沉思之内，我们作一个总结。我们首先说：意识的否认能力是二次否定，是否定之否定；有限性的虚无是一次虚无。因此，这种分析开辟了在否认中发现一种肯定的可能性 。然后，我们说：事实上 ，人们始终能发现隐含在意识的最有力否定中的一种肯定：与过去的断绝，通过反抗进入将来。应该走得更远吗？人们能证明否定必然 从属于肯定吗？换句话说，肯定有基础的价值吗？

5.“原始**”**肯定

因此，重要的是肯定的原始 性。在我看来，之所以这条道经常遇到障碍，是因为人们一开始就对存在形成了一种局限的和贫乏的概念，把存在归结为事物 、最初的直接材料，或本质 的状态。本质大致上等同于某种不变的和没有关系的范型，被当作柏拉图在《智者篇》中与之争辩的“形式之友”所解释的柏拉图的理念 。在萨特那里，这一点是明确的：他的自在存在概念是他的虚无概念的陪衬物，是非常贫乏的并且已经被物化；从这个时候起，人的实在性本身的虚无不是存在的虚无，而是物化的虚无，物化借助于矿物的下沉和沉淀入侵我的身体，入侵我的过去；之所以萨特能在现实的虚无中进行虚无行为的具体化，是因为他事先把存在放在直接材料，以及在我之外和在我之中的物质世界上；从此以后，他证明的一切东西，就是为了自由的存在应该在不存在的东西中形成；不存在的东西不是非存在（nothing is not not-being）；在这里，按照我的看法，他的哲学，他的虚无哲学的难点是一种贫乏的存在哲学的结果；尤其是他的价值理论受到这种贫乏的存在概念的影响；如果存在是最初的直接材料，那么贯穿直接材料和把存在的必然性引入存在的价值，只能是缺陷和缺乏；在最高的肯定中建立虚无化行为的可能性都已被排除，否则就会重新回到最初的胶合；存在不再可能是依靠，而是陷阱；存在是胶，而不是冲动和基础；价值应该从它的要求中得到它的存在，而不是从它的存在中得到它的要求，惟一要做的是相信自由的虚无，以使价值作为价值存在。“只是因为承认价值是价值”，“作为价值得以存在的存在，我是无法解释的”，我的自由的焦虑在于“没有价值基础的基础“。

从此以后，难道不应该在相反的方向进行探讨？我们不提前停止使用我们的存在概念，我们不根据完全建立在事物模式基础上的自在概念停止使用我们的存在概念，我们宁愿问存在之所是，以便存在成为否认、怀疑、反抗、询问和争议的灵魂。

对否定的沉思的用处不是建立一种虚无的哲学，而是把我们的存在概念放到事物的现象学或本质的形而上学中，直至这种存在的行为。关于存在的行为，人们能不加区别地说它是没有本质的，或者它的本质就是存在。但是，这种肯定是一种必然的 肯定吗？

哲学在苏格拉底之前的古希腊哲学家那里诞生，他们的巨大发现是：“思维”就是思维存在，思维存在就是思维我们能提出和取消，我们能相信和怀疑的一切东西的  （本原，在开始和基础的双重意义上）。如果我们相信这些古希腊哲学家言行录，那么第一个看到的应是阿那克西曼德。亚里士多德（看来他手头有苏格拉底之前的古希腊哲学家著作的集子）说：“事实上，一切东西要么是本原，要么来自本原；不过，没有无限的本原；事实上，这就是它的界限。”又说：“它没有本原，看来，它是其他东西的本原，包含和支配所有其他东西。”（《物理学》第三卷，213b，参见Diels，《苏格拉底之前的古希腊哲学家》，残篇A9，A15）能使其他东西开始、但本身没有开始的某种东西的概念终止了在神话中诸神世代绵延的无限倒退。同时，在这个哲学古词中，人们能发现对我们的沉思来说具有决定性意义的两个特征。首先，人们相信  （本原）就是  （秩序）和  （正义）；事实上，这个本原是物理、伦理和政治的可理解性的共同根源。之所以我们认为在现实事物和理想事物之间，事实和价值之间有一种混淆，是因为我们相信本体论是在直接材料意义上的存在和在价值意义上的存在的共同根源，否则，本体论将一分为二。对我们具有重要性的第二个特征是，对  （本原）的沉思把否定建立在肯定的基础上。阿那克西曼德说，本原不包含在本原之后产生的东西的规定性；本原是非这个，非那个，因为本原确实存在；因此，苏格拉底之前的古希腊哲学家的本原是  （无限，未确定，非本质的）；否定的运动暗中由本原的承认推动。色诺芬第一个从中得出了对人神同形说的批判；在我们看来，上帝不再是牛或人；上帝可能是本质或价值；批判是相同的。

存在和存在的思维的固定旋律从古希腊人一直传到我们，比学派之间的差异更基本。巴曼尼得斯领悟了在自然领域中的“存在”，女神在其旅行结束时，在白天和黑夜的大门边向他揭示了存在，并不重要；柏拉图把在已知的存在理念产生的东西叫做善，并不重要；亚里士多德把“作为存在的存在”叫做善，并不重要。他们都至少用他们叫做  （思维）或  （沉思）的活动来定义人；在他们看来，存在的肯定以人的存在为基础，并终结了巴曼尼得斯叫做“迷路”，即在错误那里迷路的条件的东西。

但是，我不能刨根问底，提出起源之起源的问题吗？这种惟一的可能性不是证明人能刨根问底，能怀疑存在的本原的观点和使之虚无化吗？柏罗丁知道这种眩晕，并证明它是幻觉：我们会问，什么是本原的本原？这个问题不是一个没有答案的问题，它不是一个绝对的问题。本原的概念是本原的起源问题的消失。在讨论“大一”的自由的《九章集》第六章第八篇文章中，就像比他早八个世纪的阿那克西曼德，柏罗丁说：“追寻本原的原因，就是寻找其另一个本原；但是，普遍的本原不是本原”；然后，他试图找出问题的原因，他在空间化的错觉中看到了问题的原因，这种错觉使存在出现在他想填满的一个以前

的洞中；一个陌生人在他一开始不在的时候突然来访，提出了其起源的无意义问题（《九章集》，第六章，8，11）。因此，哲学表现为一种思维，旨在取消存在的悖谬的原因。

也许，康德的最大功绩是证明思维是绝对存在的思维，因为思维是所有通过对象的思维，所有现象的和由感觉的要求引起的思维的界限（Grenze）。因此，康德重新回到阿那克西曼德的直觉：存在一开始就是辩证的：限定的和未限定的。他用这种辩证的结构取消了存在的起源的问题，建立了对所有其他东西提问的可能性。

如果事情是这样，那么我们就能考察我们从最终和最初行为开始的道路。在我看来，惟有没有陷入本质的形而上学、也没有陷入物体的现象学的一种存在哲学，才能同时用否定性来解释 和限制 人的实在性的约定。

一方面，原始肯定应该通过否定性得到恢复，因为我的具体化在整体上起着活塞的作用；我的具体化是掩盖基础的愿望；仅仅是愿望，不是失误。具体化的意义仍然是模糊的：一方面，我的身体整个地向世界，向现实开放；但与此同时，我的身体建议我用我的存在，用我在世界上的存在来界定我自己；我的身体使我向直接材料开放，也对我隐瞒起源的思维。这就是康德所说的感觉的“非分要求”（Anmassung）。因此，由于我的实际失误，原始肯定一开始就已经消逝。这就是海德格尔有力地证明的一点：掩盖非真理是真理的本质的一部分。这就是为什么否定是通向基础的特有道路；这就是为什么需要这种复杂的接近过程：发现在视觉角度的超越中的人的超越，在超越中的否定性；然后，发现在这种否定性中的双重否定，作为最初否定的视觉角度的二次否定；然后，发现在这种否定之否定中的原始肯定。

但是，能解释一种否定性的哲学的恢复性沉思也指出了这种哲学的界限：被存在问题掩盖和取消的特性使我必须 通过虚无化才能摆脱此在（étant），也使我能 发现在存在中没有 其基础的人的否定。断章取义的哲学仍然是可能的。这种断章取义的哲学就是虚无的哲学；然而，它只不过是在此在（étant）和存在之间的过渡哲学。萨特的所有表达方式——摆脱，脱离，离开，虚无化的后退——有力地表明了这种过渡哲学；虚无化表示整体行为的阴暗面，另一半光明面还没有显露出来；这就是为什么诸如“是它自己的虚无”的表达方式最终说来没有任何意义。当柏罗丁描述被身体的诱惑力迷住的灵魂时，当柏罗丁描述在歌颂英雄的格言——  （取消其他一切东西）——中“大一”的来临时，他表面上使用同样的“虚无化”的语言；但是，同样的词语发出不同的声音，因为它们处在肯定的运动中（《九章集》，第六章，8，21）。

也许，自黑格尔以来，否定性的哲学的功绩是使我们回到应摆脱事物和本质的一种存在哲学的道路上。所有的经典哲学在不同程度上都是形式的哲学，不管是作为理念的形式，还是作为实体和本质的形式。否定的作用是使存在哲学变得困难，正如柏拉图第一个在《智者篇》中认识到的：“存在和非存在同样使我们感到困惑”。在否定和否定体验的影响下，我们必须重新建立一种存在概念，存在是行为 ，而不是形式 ，有生命力的肯定是存在和使其他东西存在的能力。

最后，我们让柏拉图来说话。在《智者篇》中，他通过陌生人的嘴说：“天啊！为什么我们很容易相信运动、生命、灵魂和思维在普遍的存在之内没有位置？为什么我们很容易相信存在没有生命，没有思维，庄严而神圣，没有智慧，固定在那里，不能移动？——陌生人，我们暂且承认这种令人惊讶的学说。”

---

[1] 以色列的先知，在《旧约全书》的十二小先知书中有《阿摩司书》，《何西阿书》和《以赛亚书》。——译者

[2] 指里尔克在1910年出版的他的著作《马尔特·劳里茨·布里格记事》（Les Cahiers de Malte Laurids Brigge）一书。——译者

[3] 乔塞亚·罗伊斯（Josiah Royce，1855—1916），美国思想家和哲学家。——译者

[4] 让·伊波利特（Jean Hyppolite，1907—1968），法国哲学家，他是法国重新探讨黑格尔学说的主要发起人。——译者

[5] 《黑格尔〈精神现象学〉的起源和结构》，第42—48页。

[6] 在这方面，为纠正分得很细的劳动分工的缺陷，劳动社会心理学的研究的用处超过灾难文学一千倍。这些研究之所以有用处，是因为它们首先认为人类劳动有整体方向，主张从里面改善人类劳动，而不是从外面批判人类劳动。

[7] 我们清楚地认识到，原子能的问题是一个政治问题，而不是一个技术问题：问题在于是否知道大国继续在秘密地生产原子能，使科学劳动屈从和服从于其战略意图，或者一些大国是否能及时把这种权力移交给一个公开的和和平的国际法庭。我们进入原子时代的恐惧主要不是物理的，也不是技术的，最终说来，是政治的。在世界毁灭的恐惧后面，在造成可怕结果的能量的恐惧后面，隐藏着对掌握这种能量秘密的国家政权、意志和权力的恐惧。由于权力机构改变了集体生产的意义和用途，并对我们隐瞒我们死亡的秘密，每个人都感到被集体的生产方式剥夺了。因此，原子威胁成了国家的自然象征，因为我们不再承认国家代表我们自己的政治存在；原子威胁就是我们的政治意识，在敌对的和致命的力量中被异化的政治意识。

[8] 《悲剧的犯罪和〈圣经〉的犯罪》，见《宗教历史和哲学杂志》，1954年。

[9] 当以赛亚看见圣殿时，大声喊叫：“祸哉，我灭亡了，因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中。又因我眼见大君王万军之耶和华。”《旧约·以赛亚书》第六章，第5节。

[10] 让·瓦尔（Jean Wahl，1888—1974），法国哲学家，是存在哲学史的主要研究者之一。《克尔恺郭尔研究》是其1938年的作品，1950年出版《存在主义史纲要》。——译者

[11] 见“无罪恶的道德”或无道德主义的罪恶，《精神》杂志，1954年9月。

[12] 我再一次对让·纳贝尔先生的《伦理学纲要》表达我的感激之情，这部著作从恶的思考着手。

[13] 在考察否定的这个基本理由上，还应该增加：是否有其在肯定中的基础不能被理解的一种否定，一种恶？这种否定是否影响了否定的哲学，使之成为原始的哲学？但是，这个问题应该被悬置，以便更好地讨论在本文中提出的问题。

[14] 拉韦松（Ravaisson，Félix Lacher 1813—1900），法国哲学家，其《论习惯》（L’Habitude）出版于1839年。——译者

[15] 康德，《道德的形而上学基础》第二节。

[16] 在《哲学和本体论》（《精神》杂志，1955年8月）中，我已经提到他性先于否定（按照柏拉图的方式）或否定先于他性（按照黑格尔的方式）的问题。

[17] 参见让-保尔·萨特，《存在与虚无》，巴黎，1948年。

论文来源注释

《Objectivité et subjectivité en histoire）（历史的客观性和主观性）est le texte d'une communication aux *Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire* （Sèvres，Centre International d'Etudes Pédagogiques），déc.1952.

《L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai》（哲学史和真理的统一），d'abord publié en allemand dans *offener Horizont*，*Mélanges en L'honneur de Karl Jaspers* （Piper，Münich，février 1953），a paru dans la *Revue internationale de philosophie.* N°29（1954）.

《Note sur l'histoire de la philosophie et la sociologie de la connaissance）（论哲学史和知识社会学）a paru dans *l'Homme et l'Histoire* ，Actes du VI^{e} Congrès des Société de philosophie de langue française（Strasbourg，septembre 1952）.

《Histoire de la philosophis et historicité》（哲学史和历史性），in *L'Histoire et ses interprétations* ，entretiens aves Toynbee（Paris-La Haye，Mouton，1961）.

《Le christianisme et le sens de l'histoire》（基督教和历史的意义）a paru dans la revue *Christianisme social* （avril 1951）.

《Le socius et le prochain》（伙伴和邻人）est extrait de *l'Amour du prochain* ，cahier collectif de *La vie spirituelle* （1954）.

《L'image de Dieu et l'épopée humaine》（上帝的形象和人的历史）（*Christianisme social* ，1960，p.493—514）.

《Emmanuel Mounier：Une philosophie personnaliste》（埃马纽埃尔·穆尼埃：一种人格主义哲学）a paru dans *Esprit* （déc.1950）.

《Vérité et mensoge》（真理和谎言）a paru dans *Esprit* （déc.1951）.

《Note sur le voeu et la tâche de l'unité》（统一的愿望和任务的注释）est extrait d'un arcticle《l'homme de sciences et l'homme de foi》publié par *le Semeur* （novembre 1952）et les Cahiers du C.I.C.

《Sexualité，la merveille，l'errance，l'énigme》（性欲——奇迹，放荡，谜）a paru dans *Esprit* （nov.1960）.

《Travail et Parole》（劳动和言语）a paru dans *Esprit* （janvier 1953）.

《L'homme non violent et sa présence à l'histoire》（非暴力主义者及其在历史上的出现）a paru dans *Esprit* （février 1949）.

《Etat et Violence》（国家和暴力），（*Les Conférences annuelles du Fover* ，*John*

Knox，Genève，1957）.

《Le paradoxe politique》（政治的矛盾），（*Esprit*，mai 1957）.

《Civilisation universelle et cultures nationales》（世界文明和民族文化）（*Esprit*，octobre 1961）.

《Prévision économique et choix éthique）（经济预测和道德选择）a paru dans *Esprit*（fév.1966）.

《Vraie et fausse angoisse》（真的和假的焦虑），est extrait de *l'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*（Rencontres Internationales de Genève，sept.1953.Ed.de la Baconnière）.

《Négativité et affirmation originaire）（否定性和原始肯定），in *Aspects de la dialectique*，Recherches de philosophie，Ⅱ（Desclée de Brouwer，1956，101—124）.

译后记

法国著名哲学家保罗·利科（Paul Ricoeur，1913—）是现象学解释学的创始人，其主要著作是两卷本的《意志哲学》（1950—1960）、《历史与真理》（1955）和《解释的冲突》（1969）等等。他的哲学特点是用雅斯贝斯的存在主义和胡塞尔的现象学观点来分析和解释诸如心理、伦理、形而上学、语言、精神分析、宗教和历史等问题。他的思想具有综合性倾向，试图调和现象学与当代的思想潮流，如结构主义、阐释学和语义学等之间的解释冲突。他探讨马克思主义的历史唯物主义，弗洛伊德的精神分析，尼采的意志哲学，以及《圣经》中的历史解释。在当代的世界哲学中，保罗·利科的现象学解释学占有一个不容置疑的地位。

《历史与真理》是保罗·利科在《意志哲学》之后的第二部主要著作。这是一部论文集。和利科的其他论文一样，收入其中的这些论文也是小组讨论后的产物。由于这部论文集，利科获得了历史哲学家的称号。《历史与真理》一书分为两个部分。第一部分是理论性的，中心点是历史和历史学家的真理。第二部分是事件性的，讨论文明和文化的各种主题，如工作，暴力，言语，焦虑，等等。

《历史与真理》是现象学解释学在历史中的运用，构成了保罗·利科哲学中的一个重要部分。他不是用一种“历史哲学”的体系，也不是用暴力和荒谬的无理性来解释人类的历史，而是用存在主义的和现象学的方法解释历史。他从最基本的东西出发，认为在研究历史学家的主观性之前，首先应该弄清历史学家使用了哪一种主观性。有时，历史学家使用的因果关系是有问题的。在历史研究中，人们不能使用物理学家的因果关系。历史的主观性表现为意义。哲学活动对历史学家有提醒的价值，哲学活动的目的在于分辨哪一种主观性：好的主观性还是坏的主观性。在方法论上，他像看待本文（例如，著作和作品）那样看待历史，如果说本文一旦问世就与作者断绝关系，成为本身具有某种独立性的东西，那么历史就是人类活动的渣滓，历史的意义在于人们对它的解释。

为了便于读者的阅读，译者对西方世界的有些人物和译名加了一些脚注，并附以“译者”字样，以区别于原文的脚注。译本可能存在着不足之处，望读者不吝赐教。

在翻译完成后，出版社的汪绍麟先生作了仔细的校订，指出了一些错译之处，提出了改进意见，谨在此对这位前辈表示衷心的感谢。



猜想与反驳：科学知识的增长

〔英〕卡尔·波普尔 著　傅季重 纪树立 周昌忠 蒋弋为 译

二十世纪西方哲学经典

Karl R. Popper

Conjectures
and Refutations

The Growth of Scientific Knowledge

上海译文出版社

版权信息

书名：猜想与反驳：科学知识的增长

作者：〔英〕卡尔·波普尔

译者：傅季重　纪树立　周昌忠　蒋弋为

责任编辑：衷雅琴

关注微博：@数字译文

微信公众号：数字译文

联系我们：hi@shtph.com

问题反馈：complain@shtph.com

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好、设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社|Digital Lab

目 录

中译本序
序言
第二版序
导论
论知识和无知的来源
猜想
一、科学：猜想和反驳
附录：科学哲学的若干问题
二、哲学问题的本质及其科学根源
三、关于人类知识的三种观点
1. 伽利略的科学和对它的新背叛
2. 利害攸关的问题
3. 第一种观点：终极的对本质的解释
4. 第二种观点：理论是工具
5. 对工具主义观点的批判
6. 第三种观点：猜想，真理和实在
四、关于一种理性的传统理论
五、回到前苏格拉底哲学家
附录：历史上的猜想和赫拉克利特论变化
六、谈贝克莱是马赫和爱因斯坦的先驱
七、康德的批判和宇宙学
1. 康德和启蒙运动
2. 康德的牛顿宇宙学
3. 批判和宇宙学问题
4. 空间和时间
5. 康德的哥白尼革命
6. 自主性原则
八、论科学和形而上学的地位
1. 康德和经验逻辑
2. 哲学理论的不可反驳性问题
九、逻辑演算和算术演算为什么可应用于实在
十、真理、合理性和科学知识增长
1. 知识的增长：理论和问题
2. 客观真理论：合乎事实
3. 真理和内容：逼真性与概然性的对立

4. 背景知识和科学增长
5. 知识增长的三个要求
附录：可能错误但形式上却高度概然的非经验陈述反驳
十一、科学与形而上学的分界
1. 引言
2. 我自己对这个问题的看法
3. 卡尔纳普最早的无意义理论
4. 卡尔纳普和科学语言
5. 可检验性和意义
6. 概率和归纳
十二、语言和身—心问题 ——相互作用论的重述
1. 引言
2. 语言的四种主要功能
3. 一组命题
4. 机器论证
5. 命名的因果理论
6. 相互作用
7. 结论
十三、身—心问题的一个说明
十四、日常语言中的自我涉及和意义
十五、辩证法是什么？
1. 对辩证法的解释
2. 黑格尔的辩证法
3. 黑格尔以后的辩证法
十六、社会科学中的预测和预言
十七、公众舆论和自由主义原则
1. 公众舆论的神话
2. 公众舆论的危险
3. 自由主义原则：一组命题
4. 关于自由讨论的自由主义理论
5. 公众舆论的形式
6. 一些实际问题：新闻审查和宣传垄断
7. 政治事例简表
8. 总结
十八、乌托邦和暴力
十九、我们时代的历史：一个乐观主义者的观点
二十、人文主义和理性

附录　若干技术性的注释
1. 经验内容
2. 概率和检验的严格性
3. 逼真性
4. 数值的例子
5. 人造语言和形式化语言
6. 对逼真性的一个历史注释（1964）

中译本序

卡尔·波普尔（Karl Popper, 1902—1994）是出生于奥地利的犹太人。他于1928年获维也纳大学哲学博士学位。1937年任新西兰坎特伯雷大学学院哲学讲师。1949年任伦敦经济学院逻辑和科学方法讲座教授。1969年退休。他在当代西方哲学界占有重要地位。第二次世界大战后，他定居英国，1965年被授予爵士称号，现在是英国科学院院士和美国艺术与科学院院士。

波普尔的哲学广泛涉及科学和社会问题。然而，他的烜赫声名和重大影响主要来自他的科学哲学。现代西方科学哲学发端于20世纪20年代形成的逻辑实证主义。如果说从那时以后的长时间里，西方科学哲学是一枝独秀，那么，从50年代末和60年代初开始，形成了流派纷呈，新思想、新学说迭出的空前繁荣局面。打开这个局面并居于中枢的人，正是波普尔。

波普尔的科学哲学被称为批判理性主义。它的提出是针对逻辑实证主义的经验主义科学哲学的，它是对现代自然科学作出的唯理主义反应。他根据这个基本观点建立起了呈严密理论形态的“猜想—反驳方法论”。这个科学方法论就是他的科学哲学乃至整个哲学的主体。他的科学哲学的其余部分——主要的也就是他那主张知识客观性的著名的“三个世界”理论——则是对这个主体的发挥。

波普尔的主要科学哲学著作是《研究的逻辑》（1934，德文初版；英译本为《科学发现的逻辑》，1959）、[(1)]《猜想与反驳——科学知识的增长》（1963）和《客观知识——一个进化论的研究》（1972）。[(2)]大致说来，就哲学贡献而言，第一本著作提出了他的批判理性主义观点；第二本建立了猜想—反驳方法论，其中自然也包括对他的批判理性主义的阐发；第三本倡言他的“三个世界”的学说。《猜想与反驳——科学知识的增长》一书在他的整个哲学中所占的重要地位，是显而易见的。我们完全可以从这本书来认识他的科学方法论。

逻辑实证主义是现代自然科学革命的第一个哲学产儿。它本质上是从经验主义观点出发，运用现代逻辑工具对这场科学革命所作的方法论总结。由于囿于经验主义，它把科学知识归纳为通过归纳法从经验确立起来的即得到证实的真命题，科学的发展是这种命题和由它们构成的理论的累积；它把方法论分析局限于用形式逻辑工具对现成知识——概念、命题和理论——作静态的分析。因此，它最终只是建立了关于科学证明的现代逻辑方法论。

然而，现代自然科学处于革命的时期，也就是作出重大发现的时期。因此，最需要的是建立科学发现的方法论。波普尔正是顺应了这种需要。他的猜想—反驳方法论就是关于

科学发现的方法论。

波普尔在这样的哲学和科学背景之下，从爱因斯坦和康德那里找到两个思想来源：批判和唯理主义，并独创地把它们糅合成他的“批判理性主义”。找到了这个出发点、基石和内核，他就着手建立他的科学发现方法论。

首先，他建立了同逻辑实证主义针锋相对的科学知识观。这就是他提出的反归纳主义—证伪主义，其结论是：知识是假说。

他认为，现代自然科学革命表明，科学的精神是批判，也即是不断推翻旧理论，不断作出新发现，而科学发现是理性的活动，无需新的经验参与。这就是说，科学就是理性不断作出的假说，而这假说不断遭到批判，即被证伪。因此，他提出，科学和非科学的“划界标准”不是逻辑实证主义的“可证实性”判据，而应当是他所谓的“可证伪性”判据。他进而提出，“可证实性判据”不仅不合理，而且不可能，因为它的工具即归纳法是无效的。相比之下，他的“可证伪性判据”不仅合理，而且可能。它的工具是否定式假言直言三段论这种演绎法，因为据之可借助“判决性实验”从单称陈述的真论证作为科学知识的全称陈述的假，即可实现证伪。他还提出，作为科学知识之表征的可证伪性还可定量地加以刻画，为此他引入了“可证伪度”的概念。这样，只有可证伪的陈述才是科学的陈述，而科学陈述的可证伪度越高，即它禁止得越多，它的经验含量也就越多，也即知识含量越多。

其次，他从这种证伪主义出发对科学作分析。他突破把知识看做静态的积累而加以逻辑分析的框框，把科学看做知识增长的动态过程，以批判理性主义的证伪主义加以分析，从而把这过程通过“理性重建”而复现为著名的四段图式：“问题→尝试性解决→排除错误→新的问题”。

这里，尝试性解决就是所作出的科学发现，它们往往同时有好几个，这就要通过排除错误来作选择。他认为，这时才需要诉诸经验，即接受那些较好地经受住了经验检验的理论（尝试性解决），尽管它将来最终还是会被证伪。他把这称为确认。他还引入了确认度作为相应的定量表征。较好地经受住证伪的理论被认为是确认度高的理论。此外，他还用所谓逼真度取代“真理”，作为对科学进步的量度。他认为，一个理论的内容包含真性和假性两部分，而逼真度是真性内容减去假性内容的差。

现在，波普尔就根据这个知识增长图式建立他的“猜想—反驳方法论”。

他提出，科学发现包含猜想和反驳两大环节。科学家根据问题，大胆进行猜想，努力按照可证伪度高的要求提出假说，这样的假说具有较多的真性内容。这里无需经验参与。尝试性的理论即假说提出后，就进入反驳，这时要根据经验，按确认度高的要求进行排除错误，从而保证所接受的理论假性内容减少或不增加。这样，通过猜想—反驳，科学发现便获致逼真度高的理论。

他还分别为猜想和反驳制定了具体的方法论原理。猜想的原理包括四点：理论不是始于观察，观察中渗透着理论；形而上学起重要作用；科学发现的心理学；猜想应满足简单性、可独立检验性和不会很快就被证伪这三个要求。反驳的原理可归结为三点：批判；排除错误；判决性实验。

波普尔的最大贡献在于从唯理主义出发，建立了关于科学发现的猜想—反驳方法论，由此把逻辑实证主义开创的科学方法论研究大大推进了一步，更确切地说，使科学方法论研究增加了新的方面，更符合科学的实际。

波普尔的贡献是对逻辑实证主义的发展，而他的问题则是看不到逻辑实证主义方法论本身的合理性。首先，可证实性划界标准是科学的必要表征，尽管科学的标准不能仅仅归结为这种划界标准。其次，证明方法论同样是必不可少的。其实，波普尔方法论的反驳环节中的确认和确认度要求也具有证明方法论的意义，可以作为对证实的证明方法论的一种补充和修正。总之，波普尔企图以自己的方法论取代逻辑实证主义的方法论，不免失之偏颇。这已为现代西方科学哲学后来的发展所证明。

从波普尔自己开辟的科学方法论发展方向来看，他的方法论主要在两个地方显得过于狭隘。

其一，他对“获得知识的动态过程”的分析，局限于“知识增长的动态过程”，因而囿于主要用“理论”这个逻辑范畴来重建过程。这样，他的科学发现方法论同科学实际相比仍然显得贫乏。

其二，他片面地把证伪、批判和革命等方面强调到不恰当的程度，抹杀了科学正常时期的建设性活动，因而他的方法论未能反映科学实际的这一方面。

但是，波普尔的科学方法论的这种局限性却给后来的发展指示了方向，留下了广阔地盘。库恩和拉卡托斯等人的所谓科学哲学“历史学派”在很大程度上就是这样产生和发展起来的。

波普尔的科学哲学在西方自然科学家中间也产生相当广泛的重要影响。

波普尔作为科学哲学家，同时对社会和政治问题极感兴趣，并且把他的批判理性主义和猜想—反驳方法论运用于这个领域，提出了他的社会哲学。这个哲学的根本特征是反对历史决定论，并采取反马克思主义的立场。这些思想系统地反映在他的两部社会哲学著作《历史决定论的贫困》（1957）和《开放社会及其敌人》（1945）之中。他的这种哲学在本书中也有相当的反映。

波普尔错误地把马克思主义作为历史决定论加以反对。他提出了社会意识决定社会存在的唯心史观，否认历史唯物主义揭示历史发展的客观规律性及其作出科学预言的能力；他认为资本主义本性已经改变，反对进行社会革命，主张所谓“逐步的社会工程”。

波普尔认为，历史决定论是把牛顿和达尔文科学的决定论运用于社会历史领域的产物。而他的科学哲学表明，科学的精神是批判，是试错性（他把猜想—反驳方法也称为“试错法”）的猜想，因此科学中决定论是站不住脚的。这样，在他看来，历史决定论也是站不住脚的。

波普尔的错误在于把科学中的革命和批判加以绝对化，把整个科学及其历史发展归结为这样的局部方面和环节。这样，科学发展中规律性就不见了。沿着这条路，他在社会领域中必然走向历史唯心主义。所以，他对马克思主义的历史唯物主义的攻击和所谓“批判”，是根本错误的。

波普尔早年一度信仰马克思主义，但他始终坚持资产阶级民主主义立场，在社会哲学上又把他在科学哲学的基本观点上的错误极端地加以发挥，终于走向反马克思主义的立场。

事实上，波普尔以后的现代西方科学哲学发展力图克服他的科学哲学的局限性和片面性，这就历史地证明了这种科学哲学在基本观点上的错误。这样，他对马克思主义的诋毁和歪曲，也就不攻自破。相反，马克思主义的光辉的历史唯物主义和科学社会主义再次显示出了不可战胜的理论力量。

---

(1) 该书真正产生影响，是在1959年英译本问世之后。

(2) 《客观知识——一个进化论的研究》一书的中文译本已由上海译文出版社出版。

经验是人们给他们所犯的错误取的名字。

奥斯卡·维尔德

我们所要做的一切是尽可能快地犯错误。

约翰·阿奇博尔德·惠勒

序言

这本书所由构成的文章和演讲各各不同，但都论及一个十分简单的论题，即我们能够从我们的错误中学习。它们形成了一个关于知识及其增长的理论。这是一个理性的理论，它规定理性论证的适度的但却重要的作用，即批判我们在尝试解决问题时常犯的错误。它还是个经验的理论，规定我们的观察的同样适度和几乎同样重要的作用即检验，通过检验可能有助于我们发现自己的错误。虽然这个理论强调了我们的易错性，但它并不屈从于怀疑论，因为它也强调了知识能够增长、科学能够进步的事实，而这正是因为我们能够从我们的错误中学习。

知识，特别是我们的科学知识，是通过未经证明的（和不可证明的）预言，通过猜测，通过对我们问题的尝试性解决，通过猜想而进步的。这些猜想受批判的控制；就是说，由包括严格批判检验在内的尝试的反驳来控制。猜想可能经受住这些检验而幸存；但它们决不可能得到肯定的证明：既不能确证它们确实为真，甚至也不能确证它们是“或然的”（在概率演算的意义上）。对我们猜想的批判极为重要：通过指出我们的错误，使我们理解我们正试图解决的那个问题的困难。就这样我们越来越熟悉我们的问题，并可能提出越来越成熟的解决：对一个理论的反驳——即对问题的任何认真的尝试性解决的反驳——始终是使我们接近真理的前进的一步。正是这样我们能够从我们的错误中学习。

由于从我们的错误中学习，我们的知识在增长，尽管我们决不可能知道——即决不确实地知道。既然我们的知识能够增长，就没有任何理由对理性感到失望。既然我们决不可能确实地知道，就不可能存在有权声称是权威的权威，有权为我们的知识沾沾自喜或者自命不凡的权威。

在我们的理论中，那些证明对于批判有强大抵抗力的理论，以及那些在某一时刻在我们看来比其他已知理论更接近真理的理论，连同对这些理论的检验的报道，可以描述为那个时代的“科学”。既然没有一个理论能肯定地得到证明，所以实质上是它们的批判性和不断进步性——对它们声称比各个竞争的理论更好地解决我们的问题我们可进行辩论这个事实——构成了科学的合理性。

简而言之，这是本书提出的基本论点，它适用于许多主题，从哲学问题、自然科学史和社会科学史问题到历史和政治问题。

我依靠我的中心论点来统一本书，又依靠我的论题的多样性使某些篇章衔接上的重叠可为人接受。我已修订、增订和重写了它们中的大部分，但我遏止自己没有改动这些演讲和广播讲话的特色。去除演讲者那种讲叙故事的语调是很容易的。但是，我想，我的读者宁愿接受这种语调，而不愿感到他们没有被作者当作知音。我保留了少许重复，这样本书

每一章都能独立成篇。

作为对预期中的评论者的一个提示，我也收入了一篇评论——一篇严格批判性的评论；它构成本书的最后一章，并且包含了本书其他地方没有提到的我的论证的一个必要部分。我没有收入那些预先假定读者熟谙逻辑、概率论等领域专门知识的论文。但在“附录”里，我放进了一些专门的注释，对于那些恰好对这些问题感兴趣的人，它们可能是有用的。“附录”和正文中的四章是初次在这里发表的。

为了避免误解，我想澄清一下：我使用的“自由主义者”、“自由主义”等等术语始终是在它们现在仍在英国普遍使用的那种意义上使用的（但在美国或许不是这样使用）：说一个自由主义者，我不是指一个同情任何一个政党的人，而只是指一个珍视个人自由和懂得一切形式的权力和权威所蕴藏的危险的人。

1962年春于加利福尼亚，伯克利

第二版序

这一新版除了对正文作了一般的修订外，还包含了相当数量的历史材料，它们是自从第一版印行以来积累起来的。我尽可能不改动页码，这样，第一版的参考文献在绝大多数情况下就都和第二版一致了。在第五章的末尾作了增补，全书末增加了一个新的附录（6）。艾伦·马斯格雷夫对索引作了全面修订，对本书正文的改善也给了我许多帮助。

在第一版的“序言”中，我曾力图用一句话总括我的论点：我们能够从我们的错误中学习。现在，我或许要增添一两个词。我的论点的不可缺少的组成部分是，我们的一切知识都只能通过纠正我们的错误而增长。例如，今天所谓的“负反馈”只是从我们的错误中学习这个一般方法——试错法的一个应用。

现在看来，为了应用这个方法，我们必须先有某个目标：如果我们偏离了这个目标，我们就会犯错误。（一个反馈恒温器依赖某个目标——某个确定的温度——而它必须事先就选定。）但是，虽然这样一来某个目标必定先于任何试错法特例，这并不意味着，我们的目标本身不从属于这个方法。任何特定的目标都可通过试错加以改变，而且有许多目标就是这样改变的。（我们能改变我们恒温器的调定值，通过试错选择一个能更好地满足某个目标的值——一个满足不同标准的目标的值。）我们的目标体系不仅在改变着，而且也能以酷似我们知识增长的方式来增长。

波普尔1965年1月于白金汉郡，佩恩

导论

但是，我将让我的一点点学识留传下去，为的是使某个比我高明的人能够猜测真理，用他的工作证明和改正我的错误。为此，我将欣喜不已：我是用以揭示这个真理的一个工具。

阿尔布雷希特·丢勒

我现在甚至能为一个我所钟爱的理论遭到证伪而感到高兴，因为甚至这也是一个科学成就。

约翰·卡鲁·艾克尔斯

论知识和无知的来源 [1]

由此可见，真理是显现出来的……

别涅狄克特·德·斯宾诺莎

人人都有一块试金石……用以区分……真理和假象。

约翰·洛克

……我们不可能思考 任何我们事先没有通过外部或内部感觉感到过的 东西。

大卫·休谟

我担心，这篇演讲的题目可能使一些批评者感到刺耳。因为，说“知识的来源”是正常的，说“错误的来源”也还顺理成章，“无知的来源”这种用语则当别论了。“无知是种否定的东西：它就是指没有知识。可是，‘没有什么’究竟怎么会有来源的呢？” [2] 当我向一位朋友透露我为这篇演讲选定的题目时，他提出了这个问题。我为此感到有点震惊，因为坦白说，我对这个题目一直颇为自得。由于追逼回答，我感到自己得临时找一些理由来辩护，向朋友解释说，这题目产生的奇特的语言效果正是我所企求的。我告诉他，我希望左右注意力，借助于这个题目的措辞让人注意一些具有重要历史意义但未见诸记载的哲学学说，尤其是注意其中关于无知的阴谋理论，它不是把无知解释为单纯的知识缺乏，而是解释为某种作恶力量的作用、肮脏和邪恶影响的根源，而这些影响腐蚀和毒害我们的心灵，使我们养成反抗知识的习惯。

我拿不大准，这解释是否减轻了我朋友的疑虑，但它的确使他沉默了。你们的情形不同，因为你们根据这期演讲的规则而缄口不语。因此，我只能希望，我已减轻了你们的疑虑，因而我可以暂先从另一端——从知识的来源而不是无知的来源——来开始我的叙述。不过，我将很快回到无知的来源上来，也回到关于这些来源的阴谋理论上来。

I

我想在这次演讲中重新加以考察、并且希望不仅考察而且还予以解决的问题，或许可以说是英国和大陆哲学学派之间古老论争的一个方面。这论争就是培根、洛克、贝克莱、休谟和穆勒的古典经验主义同笛卡儿、斯宾诺莎和莱布尼茨的古典理性主义或理智主义之间的论争。在这论争中，英国学派坚持认为，一切知识的最终源泉是观察，而大陆学派则坚持认为，知识的终极源泉是对清晰明确的观念的理智直觉。

这些争论问题至今仍大都存在，而且还很尖锐。今天，在英国仍为支配学说的经验主

义，不仅占领了美国，甚至在欧洲大陆也广为人们接受，公认它是关于科学知识 的正确理论。笛卡儿的理智主义则每每被曲解为形形色色现代非理性主义的一种。

我在这次演讲中试图说明，古典经验主义和理性主义两者其实是大同小异，并且都是错误的。虽然我自己勉强算得上既是经验主义者又是理性主义者，我仍认为，它们是错误的。不过，我相信，虽然观察和理性各有其重要作用，但是这些作用并不像它们的古典的倡导者所描述的那样。尤其是，我将试图表明，无论观察还是理性都不能说成是知识的源泉，这是指时至今日它们一直被说成是知识之源泉这个意义而言的。

II

我们的问题属于知识理论或者说认识论，后者以纯粹哲学的最抽象、最间接而且最不着边际的领域而著称。例如，这个领域最伟大的思想家之一休谟曾经预言，由于他的某些结论的间接性、抽象性和同实际漠不相关，他的读者中没有一个人会相信这些结论超过一个小时的。

康德的态度则不同。他认为，“我能认识什么？”这个问题是一个人所能提出的三个最重要问题之一。伯特兰·罗素尽管在哲学气质上更接近休谟，但在这个问题上似乎站在康德一边。我认为，罗素把科学、伦理学甚至政治的实际推论都归之于认识论，是正确的。因为，他说，认识论的相对主义即认为不存在客观真理之类东西的观念，以及认识论的实用主义即认为真理等于有用的观念，都是同独裁主义和极权主义观念息息相关的。（参见《让人民思考》，1941年，第77页以后。）

当然，对罗素的观点是有争议的。有些近代的哲学家提出了一种学说，认为一切真正的哲学因而也可以说一切认识论根本没有用处，同实际毫不相干。他们说，哲学由其本质所决定，不可能产生任何有意义的结果，因此它既不能影响科学，也不能影响政治。但是，我以为，观念是危险而又强有力的东西，即使哲学家也不时产生观念。实际上，我毫不怀疑，事实足可驳倒这种声称一切哲学均属无能的新学说。

事情实在是非常简单的。一个自由主义者相信法律原则、平等正义、基本权利和自由社会的可能性。这种信念容易使人认识不到：法官并不是无所不知的，可能把事实搞错；实际上绝对公正在任何一个案件中都不可能实现。但是，这种对法律原则、正义和自由的可能性的信仰却不大可能使人避免接受一种认识论，这种认识论教导说，没有客观的事实；不仅在这个特定案件中，而且在任何别的案件中，都是如此；法官不可能犯事实的错误，因为对于事实他不可能弄错，就像他不可能弄对一样。

III

发端于文艺复兴的伟大的解放运动，历经改革、宗教战争和革命战争的变迁，导致了

操英语民族独享其权地生活在其中的自由社会。这个运动始终受到一种空前的认识论乐观主义的激励，这种乐观主义对人察明真理和获致知识的能力持一种十分乐观的态度。

这种对知识可能性所抱的新的乐观主义态度的本质在于主张真理是显现的　　这种学说。真理可能蒙上面纱。但是，它能够显露它自己。[(3)] 如果它不显露自己，我们可以揭露它。扯去面纱可能不容易。但是，一旦赤裸的真理显露在我们眼前，我们就有能力认清它，把它同谬误区别开来，知道它是真理。

近代科学和近代技术的诞生正是受这种乐观主义认识论的激励，它的主要倡言人是培根和笛卡儿。他们教导说，在真理问题上，任何人都不必求助于权威，因为每个人自身拥有知识的源泉；他具有感官知觉的能力，可用以仔细观察自然界，也具有理智直觉的能力，可用以区分真理和谬误；其方法是拒绝接受任何未为理智所清晰而确定地察觉的观念。

人能够认识：因而他就能是自由的。这就是解释认识论乐观主义和自由主义观念之间的联系的公式。

这一联系同相反的联系相对应。不相信人类理性的力量，不相信人察明真理的力量，几乎总是同不信任人相联系。因而，认识论悲观主义同一种关于人类堕落的学说历史地相联系，它倾向于要求建立强有力的传统，牢固地树立强大的权威，而这将从愚昧和野蛮中拯救人类。（陀思妥耶夫斯基的《卡拉玛佐夫兄弟》中的《大审问官》故事里鲜明地勾勒了这种极权主义理论，描绘了当权者所负的重担。）

认识论悲观主义和乐观主义的对比可以说跟认识论传统主义和理性主义间的对比基本相同。（我在较广意义上使用后一术语：它同非理性主义相对立，它不仅包括笛卡儿理智主义也包括经验主义。）因为，我们可以把传统主义解释为这样的信仰：在不存在客观的可察明的真理的情况下，我们面临在接受传统的权威与浑沌之间作出抉择；而理性主义当然总是主张理性和经验科学有权批判、拒斥任何传统和任何权威，因为它们以十足的非理性、偏见或偶然性作为根据。

IV

令人不安的事实是，甚至像纯粹认识论这样一门抽象的学问也不像人们所想象（如亚里士多德所相信）的那样纯粹，它的观念在很大程度上受到政治希望和乌托邦梦想的鼓动和无意的激励。这对于认识论者来说应当是一个告诫。他对此能做些什么呢？作为一个认识论者，我只有一个兴趣——找出关于认识论问题的真理，而不管这真理是否符合于我的政治观念。但是，难道我就不会在无意之中受我的政治希望和政治信仰的影响吗？

事情正是如此：我不仅勉强可以算是经验主义者和理性主义者，而且也是自由主义者

（在这个术语的英国意义上）；可是，正因为我是自由主义者，所以我感到，对于一个自由主义者来说，没有什么事情比让各种自由主义理论承受彻底的批判考察更加重要的了。

我们进行这种批判考察的时候，发现了某些认识论理论，尤其是各种形式的认识论乐观主义，在自由主义观念发展中所起的作用。并且我发现，作为一个认识论者，我必须拒斥这些认识论理论，因为它们站不住脚。我的这种经验能够说明这样一点：我们的梦想和希望并不一定必然地支配我们的结果，在探索真理时，从批判我们所钟爱的信念开始，这可能是我们的最佳方案。有人可能觉得这种方案同常理相悖。但是，那些想望发现真理并且不怕真理的人，却不这样看。

V

在考察某些自由主义观念所固有的乐观主义认识论时，我发现有许多学说，虽然它们常为人们隐含地接受，但就我所知，尚未为哲学家或历史学家明确讨论过，甚至未被他们注意到。其中最基本的就是我已提到过的主张真理是显现的那种学说。其中最奇怪的是无知的阴谋理论，它是显现真理学说所衍生的怪胎。

你们会记起来，我说的真理显现学说，是指这样的乐观主义观点：真理如果袒露在我们面前，总是可以认出它是真理的。因此，如果真理不显示出来，那它只是有待于揭示或者说发现而已。一旦揭示或发现了，就无需进一步论证。我们赋有一双眼睛去认清真理，还赋有理性的“自然之光”去洞察真理。

这个学说是笛卡儿和培根两人的学说的核心。笛卡儿把他的乐观主义认识论建基于veracitas dei[神赐真理性]的重要理论之上。我们清晰而确定地看到是真的那些东西实际上必定是真的；因为，不然的话，上帝便是在欺骗我们。因此，上帝的诚实必定使真理显现出来。

在培根那里有类似的学说。它可以说成是关于veracitas naturae[大自然真理性]即自然的真实性的学说。大自然是一本打开的书。心灵纯洁的读者不可能误读它。只有当他的心灵为偏见所毒害时，他才可能陷入错误。

这最后一点意见表明，主张真理显现的学说产生了解释谬误的需要。知识，即对真理的占有，是无需加以解释的。可是，如果真理是显现的，那么我们怎么会陷入错误呢？回答是：由于我们自己邪恶地拒绝认清显现的真理；或者因为我们的心灵包藏着教育和传统所灌输的偏见，或者其他的邪恶影响，它们腐蚀了我们原先纯洁无邪的心灵。无知可能是那些阴谋使我们陷于无知的力量的恶作剧，通过灌输谬误毒害我们的心灵和蒙蔽我们的眼睛，使它们看不到显现的真理。因此，这种偏见和这种力量就是无知的根源。

马克思式的无知阴谋理论相当出名，它认为资本主义报刊阴谋歪曲和压制真理，并用荒谬的意识形态充塞工人的心灵。其中最突出的当然是宗教学说。令人惊讶的是，我们发

现，这种马克思主义理论实在不算首创。让人民保持无知的刻毒狡诈的牧师在18世纪是一个陈腐的形象，我恐怕这还是自由主义的灵感之一。这可以追溯到新教徒关于天主教会的阴谋的信念，也可追溯到那些对英国国教抱类似看法的不信国教者的信念。（我已在别处把这种信念的前史追溯到柏拉图的伯父克里提亚斯；参见我的《开放社会》第八章第ii节。）

这种对阴谋的奇特信念是下述乐观主义信念的几乎不可避免的结果：只要赋予真理相当的机遇，真理因而还有善良就必定胜利。“让真理和谬误格斗；谁曾见过在一场自由和公开的冲突中真理被击败的呢？”（《雅典最高法官》）因此，当弥尔顿的真理被击败时，必然的推论是：这冲突不是自由的和公开的：如果显现的真理没有获胜，那么它一定是被人蓄意地压制了。可以看到，以真理必胜这个乐观主义信念为根据的宽容态度很容易动摇。（见J·W·N·沃特金斯论弥尔顿，载1959年1月22日的《听众》。）因为它很容易转变成一种阴谋理论，而后者同宽容态度很难相容。

我并不断言这种阴谋理论之中没有一个真理的颗粒。但是，它基本上是一个神话，正如它所由产生的显现真理论是一个神话那样。

因为，简单的真理是：真理往往很难达致，并且一旦发现，也很容易得而复失。错误信念可能有令人惊奇的生命力，它无视经验，也无需任何阴谋的帮助而能延续千万年。科学史，尤其是医学史，可提供我们许多范例。实际上，一般阴谋理论本身就是一个例子。我是指这样的错误观点：每逢发生邪恶的事物，那一定是由于一种邪恶力量的邪恶意志所使然。这一观点以各种形式一直流传到了今天。

因此，培根和笛卡儿的乐观主义认识论不可能是真的。然而，这里最令人纳罕的也许是，这种虚妄的认识论是一场史无前例的理智和道德革命的主要激发力量。它鼓励人们为自己思考。它给人带来希望：他们借助于知识能争得自己和他人的自由，免受奴役和痛苦。它使现代科学成为可能。它成为反对审查制度和压制自由思想的斗争的基础。它成为英国新教徒的良心、个人主义和新的人类尊严观的基础；成为普遍教育的要求和向往自由社会的新梦想的基础。它使人感到要为自己和他人负责，使人渴望不仅改善他们自己的状况，而且也改善他们的同胞的状况。它是一种错误观念激起许多好的观念的一个实例。

VI

然而，这种虚妄的认识论还导致了一些灾难性的后果。主张真理是显现的理论，也即只要想望看到就人人都可看到真理的理论，乃是几乎一切盲信的基础。因为，只有最堕落的邪恶才会拒绝看到显现的真理；只有那些有充分理由害怕真理的人才会否定真理，并阴谋压制它。

然而，主张真理是显现的这种理论不仅培育了盲信者——那些深信所有看不到显现真

理的人一定是给邪恶迷住了的人们——而且也可导致极权主义，尽管不像悲观主义认识论那样直接导致极权主义。事情之所以如此，只是因为真理通常并不是显现的。因此，据说是显现的真理就不仅始终需要解释和证实，而且始终需要再解释和再证实。需要一种权威几乎日复一日地来宣布和规定什么是显现的真理，而这权威可能学会随心所欲地、玩世不恭地做这事。许多灰心丧气的认识论家将脱离他们自己以往的乐观主义，而在悲观主义认识论的基础上建立一种辉煌的极权主义理论。我觉得，最伟大的认识论家柏拉图就是这种悲剧发展的范例。

VII

柏拉图在笛卡儿的神赐真理性学说的前史中起着决定性的作用。神赐真理性学说认为，我们的理智直觉不会欺骗我们，因为上帝是真诚的，不会欺骗我们；换句话说，它认为，我们的理智是知识的源泉，因为上帝是知识的源泉。这学说有漫长的历史，至少可以追溯到荷马和赫希俄德。

在我们看来，一个学者或历史学家习惯于引证原始资料，那是很自然的。然而，发现这种习惯发端于诗人，这也许使人感到有点意外，但是事实如此。希腊诗人都提到他们的知识的来源。这些来源是神圣的。来源是缪斯。吉尔伯特·默里说（《希腊史诗的兴起》1924年第3版第96页）：“……希腊史诗作者总是不仅把我们所称的灵感，而且把他们关于事实的实际知识都归功于缪斯。缪斯‘无所不在，无无所不知’……赫希俄德……总是解释说，他的知识仰赖于缪斯。别的知识来源实际上是认识到的。……但是，他常常请教缪斯。……荷马写作希腊军队大观这类题材时，也是如此。”

像这段引文所示，这些诗人不仅习惯于要求灵感的神圣源泉，而且要求知识的神圣源泉——故事真实性的神圣保证人。

哲学家赫拉克利特和巴门尼德提出的正是这两个要求。赫拉克利特似乎以先知自命，他“口若悬河，……受神的支配”，这神就是一切智慧的源泉宙斯（DK，[4] B92，32；参见93，41，64，50）。至于巴门尼德，我们几乎可以说，他是荷马或赫西俄德同笛卡儿之间的缺失环节。他的指路明星和灵感源泉是女神荻克，赫拉克利特（DK，B28）说她是真理的守护神。巴门尼德说她是真理钥匙的保护者和掌管者，是他一切知识的源泉。不过，巴门尼德和笛卡儿两人的共同点不仅仅是神赐真理性学说。例如，巴门尼德的真理保证神告诉他，为了区分真理和谬误，他必须只依赖理智，而不能依赖视觉、听觉和味觉。（参见《赫拉克利特》，B54，123；88和126暗示，不可观察的变化产生可观察的对立物。）甚至他的物理理论（像笛卡儿一样，他也把它建立在他的理智主义知识理论之上）的原理也同笛卡儿所采纳的相同：虚空是不可能的，世界必然是充满的。

在柏拉图的《伊安篇》中，把神赐灵感——诗人的神赐冲动和神赐的真知源泉或起源

截然区分开来。（《斐德罗篇》中尤其从259e起进一步阐发了这个问题；在275b-c中，正像哈罗德·彻尼斯向我指出的，柏拉图甚至坚持区分起源问题和真理问题。）柏拉图承认诗人有灵感，但否认他们所说的事实知识有神性的权威。然而，我们知识的神赐源泉学说在柏拉图的著名的回忆说　中起决定性的作用，而这个理论在一定程度上承认每个人都具有神赐知识源泉。（这个理论中考虑的知识，是关于一事物而不是一特定历史事实的本质或本性　的知识。）按照柏拉图的《曼诺篇》（81b-d），在我们出生之前，没有什么东西是我们的不死灵魂所不知道的。因为一切自然物都是同宗同类的，所以我们的灵魂必定和一切自然物同类。因此，它知道它们全部：它知道一切事物。（关于亲缘关系和知识，亦见《斐多篇》，79d；《理想国》，611d；《法律篇》，899d。）在出生时，我们就忘却了；但是，我们能够恢复我们的记忆和我们的知识，尽管只是部分地：只要我们重又看到真理，我们就会认识它。因此，一切知识都是再认识——回忆或回想我们曾经知道的本质或真谛。（比较《斐多篇》，72e ff.；75e。）

这理论意味着，只要我们的灵魂在我们出生之前就居留和加入观念、本质或本性的神圣世界，它就处于神性的全知状态。人的出生是他的堕落；是他从自然的或神的知识状态堕落；因此，这就是他无知的起源和原因。（可能是从这里萌生了无知是罪恶的想法；比较《斐多篇》，76d。）

显然，这种回忆说　和知识的神赐起源或源泉的学说之间有密切联系。同时，回忆说和显现真理学说之间也有密切联系：甚至在我们堕落的健忘状态下，如果我们看到真理，我们也不可能不认识到它是真理。因此，作为回忆　的结果，真理恢复到未被忘却也未被隐藏（alēthēs）的状态：它就是显现的真理。

苏格拉底在《曼诺篇》的一个精彩段落中论证了这一点，他帮助一个未受过教育的青年奴隶“回忆”毕达哥拉斯定理的一个特例的证明。这里实际上是一种乐观主义认识论，也是笛卡儿主义的根源。看来，柏拉图在《曼诺篇》中意识到他的理论是非常乐观的，因为他把它描述为一种使人渴望学习、探索和发现的学说。

然而，柏拉图最后必定感到失望；因为我们在《理想国》（以及《斐德罗篇》）中看到一种悲观主义认识论在露头。在那个关于洞穴中的囚徒的著名故事（第514页及以后）中，他表明，我们的经验世界仅仅是实在世界的一个阴影、一种反映。他还表明，即使有一个囚徒从洞穴中逃出来面对实在世界，那他在认识和理解这个世界时将遇到几乎无法克服的困难，更不必说使那些滞留在洞穴里的囚徒们理解这世界的困难了。为了理解实在世界所遇到的困难几乎是超人的，很少有人（如果有的话）能达到理解实在世界的神赐状态——真知、认识　（epistēmē）的神赐状态。

这是一种有关几乎一切人的悲观理论，虽然还不是关于一切人的。（因为它教导说，真理能为少数人——上帝的选民——所达致。可以说，对于这些人来说，它甚至比显现真

理的学说还要乐观。）《法律篇》中详尽无遗地阐发了这种悲观主义理论的种种极权主义和传统主义的推论。

可见，我们在柏拉图那里看到了从乐观主义认识论到悲观主义认识论的最早转变。这两种认识论各为两种关于国家和社会的截然对立的哲学奠定了基础：一方面是反传统主义、反极权主义、革命的和乌托邦的笛卡儿式理性主义，另一方面是极权主义的传统主义。

这种发展很可能同下述事实相关：人类认识论的堕落的观念，不仅可从乐观主义的回忆说的意义上加以解释，而且也可从悲观主义的意义上加以解释。

在后一种意义上，人的这种堕落宣判一切凡人——或者几乎一切凡人——都是无知的。我认为，在洞穴故事中（或许还在缪斯和她们的神圣说教遭到漠视时城邦陷落的故事中；参见《理想国》，546d），人们能够辨认出这种观念的一种有趣的古老形式的回复。我现在想起巴门尼德的学说：凡人的意见是错觉，是一个错误的选择——错误的惯例的结果。（这可能导源于色诺芬的学说：一切人类知识都是猜测，而他自己的理论充其量也只是类似于真理。[5]）像卡尔·莱因哈特所指出的，人类认识论的堕落的观念可以从这些女神的话里看到，这些话标志着从真理之路到虚妄意见之路的过渡。[6]

> 但是，你们也会知道，虚妄的意见
>
> 怎样强行闯入一切事物，注定要被当做真的……
>
> 现在我告诉你们，这个如此安排的世界完全像是真理，
>
> 你们以后就可以不再被凡人的观念吓住。

可见，虽然这种堕落影响一切人，但真理仍能通过神恩向上帝的选民昭示，甚至关于凡人的错觉和意见、惯常的观念和决定的非实在世界的真理，也即关于注定要被接受、被认可为实在的那个非实在现象世界的真理，也是如此。[7]

巴门尼德接受的这个启示和他关于少数人既能把握不变的永恒实在世界，也能把握非实在的变化的似真的和欺骗的世界的信念，是柏拉图哲学的两个重要灵感。他总是回到这个主题上来，在希望、绝望和厌弃之间踯躅徘徊，摇摆不定。

VIII

然而，我们这里感兴趣的是柏拉图的乐观主义认识论，《曼诺篇》中的回忆说。我认为，它不仅包含了笛卡儿理智主义的胚芽，而且还包含了亚里士多德理论的胚芽，尤其是培根的归纳理论的胚芽。

因为，曼诺的奴隶在苏格拉底的明智提问的帮助下，回忆起或重新体验到了他的灵魂

在出生前的全知状态中曾占有过的忘却了的知识。我认为，当亚里士多德说（《形而上学》，1078b17—33；亦见987b1）苏格拉底是归纳方法的发明人时，他暗指的正是这种著名的苏格拉底方法，这种方法在《泰阿泰德篇》中称为助产的艺术或接生术。

我想指出，亚里士多德以及培根说的“归纳”，与其说是指从特殊观察事例得出普遍定律的推理，还不如说是一种引导我们能直觉或知觉一个事物的本质或真谛的方法。[8] 但是，如我们所已看到的，这正是苏格拉底接生术的目标：它旨在帮助或引导我们去回忆；而回忆是看出一事物的真谛或本质的能力，这种本性或本质我们在出生前、在堕落之前是知道的。可见，接生术和归纳两者的目标是一样的。（顺便说一下，亚里士多德教导说，一次归纳的结果——对本质的直觉——要用对该本质下的一个定义来表达。）

现在，让我们更仔细地来考察这两种程序。苏格拉底的接生术本质上在于提出一些问题，它们旨在摧毁偏见、虚妄的信念（通常是传统的或时行的信念）和以无知的骄横态度作出的错误回答。苏格拉底自己并不假装已经懂得。亚里士多德这样描述他的态度：“苏格拉底提出问题，但不作解答；因为他承认，他也不懂。”（《论智者的辩驳》，183b7；参见《泰阿泰德篇》，150c-d，157c，161b。）可见，苏格拉底的接生术不是一种旨在教授信念的艺术，而是一种旨在净化或洗涤（参见《泰阿泰德篇》160e提到的潮汐）灵魂中的虚妄信念、表面知识和偏见的艺术。这种艺术通过教导我们怀疑我们自己的信念来做到这一点。

基本相同的程序是培根归纳法的不可缺少的组成部分。

IX

培根归纳理论的框架如下所述。他在《新工具》中区分真方法和假方法。他称真方法为“interpretatio naturae”，通常译为“自然的诠释”，假方法称为“anticipatio mentis”，译为“心灵的预期”。这两个译名显然很不恰当。我以为，培根说的“interpretatio naturae”意指阅读，更确切地说，意指仔细琢磨大自然之书。（伽利略在他的《实验》第6节一个著名段落中说到“我们眼前的那本伟大的书——我指的是宇宙”，马里奥·邦奇诚恳地给我提醒过这段话；参见笛卡儿的《方法谈》第1节。）

“诠释”这个术语在现代英语中带有明显的主观主义或相对主义的色彩。当我们说到鲁道夫·塞金对《皇帝》协奏曲的诠释时，我们是指存在着各种不同的诠释，而这是塞金的诠释。当然，我们并不想说，塞金的诠释不是最佳的、最忠实的、最接近于贝多芬原意的诠释。不过，虽然我们可能无法想象还有一个更好的诠释，但我们用“诠释”这个术语还是意味着尚有别的诠释或读法，至于别的读法中能否有一些同样真实的读法，这个问题可以暂不管它。

我在此把“读法”用作“诠释”的一个同义词，不仅因为这两个词意义十分相似，而

且还因为“读法”和“阅读”经过一种同“诠释”和“解释”相似的修饰；只是就“读法”而言，两种意义全都用上了。在“我阅读了约翰的信”这句话里，我们看到的是普通的非主观主义的意义。但是，“我读约翰信中这段话的方法判然不同”或许还有“我对约翰信中这段话的读法很不同”，都可以说明“读法”这个词的后一种主观主义或相对主义的意义。

我断定，“解释”的意义（但不是在“翻译”的意义上）以完全同样的方式变化，只是那个原始意义——也许是“给那些自己不能读的人高声朗读”——实际上已经失去。今天，甚至连“法官必须解释法律”这句话也意味着，他在解释法律时有一定的自由；而在培根时代，它的意思则是，法官有责任照本宣读法律，以惟一正确的方式阐释和运用它。Interpretatio juris（或legis）[法律诠释]的意思就是这样或那样地向外行阐释法律。（比较T·曼利：《解释者：……我国法律中所用的含糊语词和术语》，1672年。）它不给法律解释者一点儿自由；无论如何只容许盟过誓的解释者说明法律文件。

可见，“自然的诠释”这一译名是令人误解的；它应代之以“自然（真实）的读法”之类用语；同“法律的（真实）读法”相类似。我认为，“如实阅读大自然之书”，或者更准确地说，“仔细琢磨大自然之书”，正是培根的意思。关键在于，这个用语意味着避免一切现代意义上的诠释，它尤其不 含有用非显现的原因或假说来解释自然中显现的东西的意图；因为这一切将成为培根意义上的anticipatio mentis。（我以为，认为培根曾教导说假说——或猜想——可能从他的归纳法产生，那是错误的；因为培根归纳法的结果是确实的 知识而不是猜想。）

至于“anticipatio mentis”的意义，我们只须引证洛克：“人委身于他们心灵的最初预期”（《人类理解力论》，26）。实际上，这是从培根翻译过来的；这一清二楚地表明：“anticipatio”意指“偏见”甚或“迷信”。我们还可参照“anticipatio deorum”这个用语，它的意思包藏着对神的朴素的、原始的或迷信的看法。但是，为使事情变得更加明白，可以指出：“偏见”（比较笛卡儿：《哲学原理》Ⅰ，50）源出于法律术语，根据《牛津英语辞典》的说法，是培根在英语中引入了“预先判决”[(9)]这个动词，其意义是“预先滥判”，那是亵渎法官的职责。

可见，这两种方法，一个是：“仔细琢磨打开的大自然之书”，导致知识或epistēmē[认识]；另一个是“心灵的偏见，它不适当地预先判断也许还是错误地判断大自然”，导致doxa[意见]或纯粹猜测，导致误读大自然之书。这后一种的方法为培根所拒斥，实际上是一种解释的方法（就解释这词的现代意义而言）。它就是猜想或假说的方法（顺便提一下，我正好是这种方法的一个虔诚倡导者）。

我们怎样做好准备去正确地、忠实地阅读大自然之书呢？培根的回答是，清除我们灵魂中一切预期、猜想、猜测或偏见（《工具论》，i，68，69末）。为了净化我们的心

灵，需要好好办各种事情。我们必须摆脱一切“偶像”即普遍抱有的虚妄信念；因为这些偶像歪曲我们的观察（《新工具》，i，97）。但是，像苏格拉底一样，我们也必须找出各种反例，用以打破我们对我们想弄清其真谛或本性的那类事物所抱的偏见。像苏格拉底一样，我们也必须通过净化我们的理智，让我们的灵魂面对本质和本性的永恒之光（参见圣奥古斯丁：《论上帝之城》，Ⅷ，3）：我们的不纯的偏见必须通过援引反例来祓除（《新工具》，ii，16ff）。

只有如此净化我们的灵魂之后，我们才能开始勉力琢磨打开的大自然之书即显现的真理。

鉴于这一切，我认为，培根（以及亚里士多德）的归纳法和苏格拉底的接生术基本相同；就是说，心灵通过清洗偏见而做的准备，为的是使心灵能够认识显现的真理，即阅读打开的大自然之书。

笛卡儿的系统怀疑方法基本上也是如此：它是破除心灵的一切虚妄偏见，以便得出自明真理的不可动摇的基础的方法。

我们现在可以更清楚地看到，在这种乐观主义认识论中，何以知识状态是人的自然的或纯粹的状态、能看到真理的纯真的眼睛的状态，而无知状态的根源则是人失去天恩堕落时纯真的眼睛所受的伤害，这种伤害通过净化的过程可以部分地治愈。我们还可更清楚地看到，为什么这种笛卡儿式的和培根式的认识论本质上都仍然是一种宗教学说，它认为，一切知识的源泉都是神性的权威。

人们可能会说，培根是受柏拉图的神赐“本质”或神赐“本性”的鼓励，受希腊传统上自然的真实性和人为约定的欺骗性之间的对立的鼓励，在他的认识论中用“自然界”取代了“上帝”。也许正是由于这个原故，我们在接近自然　女神之前必须先净化自己：当我们净化了心灵之后，甚至我们的有时不可靠的感官（柏拉图对它们的不纯洁已绝望）也将变得纯洁。知识的源泉必须保持纯洁，因为任何不纯洁都可能成为无知的根源。

X

尽管他们的认识论带着宗教性质，培根和笛卡儿对于偏见，对于我们漫不经心地接受的传统信仰的抨击，显然是反极权主义和反传统主义的。因为，他们要求我们抛弃一切信仰，只接受那些我们自己发觉其真理性的信念。他们的抨击无疑是针对着权威和传统。它们是当时风靡的反权威斗争、反亚里士多德权威和经院传统的斗争的组成部分。人们不需要这种权威，如果他们自己能够识别真理的话。

但是，我认为培根和笛卡儿并未成功地使他们的认识论摆脱权威；而这与其说因为他们诉诸宗教的权威——诉诸自然或上帝，还不如说是出于一个更为深刻的原因。

他们尽管有强调个人的倾向，却不敢诉诸我们的批判判断——诉诸你们的判断或我的判断；也许这是因为他们感到，这可能导致主观主义和武断。然而，不管可能出于什么理由，他们无疑未能放弃根据权威进行思维，虽然他们想要放弃它。他们只能用另一种权威来取代一种权威——亚里士多德和《圣经》的权威。他们都诉诸一个新的权威；一个诉诸感觉的权威，另一个诉诸理智的权威。

这意味着，他们没能解决那个重大问题：我们怎能承认，我们的知识是人的——一切人的——事情，而同时又不意味着它纯属个人的狂想和武断呢？

然而，这个问题很久以前就被人看到并加以解决了；似乎首先是色诺芬，然后是德谟克利特和苏格拉底（《申辩篇》中的而不是《曼诺篇》中的苏格拉底）。这种解决在于认识到，我们可能并且常常犯错误，有个别犯的，也有共同犯的，但正是这种关于错误和人的可错性的观念包含着另一个观念——客观真理　的观念：这个我们可能达不到的标准。因此，可错性学说不应看作为悲观主义认识论的一部分。这个学说意味着，我们能够探索真理，探索客观真理，尽管我们更可能错过真理。它还意味着，如果我们尊重真理，那我们必须通过坚持不懈地寻求我们的错误即通过不倦的理性批判和自我批判来寻求真理。

鹿特丹的伊拉斯谟试图复活这个苏格拉底学说——虽不引人注目但却重要的学说："认识你自己，从而承认你之所知微乎其微！"然而，这个学说被真理是显现的这种信仰以及路德、培根和笛卡儿以不同方式作为例证和教诲的新的自信所扫除。

这里重要的是要认识到笛卡儿的怀疑和苏格拉底、伊拉斯谟或蒙田的怀疑之间的区别。苏格拉底怀疑人的知识和智慧，并始终坚定地拒斥任何自称的知识或智慧。笛卡儿怀疑一切——但不怀疑最后能占有绝对确实的　知识；因为他发现，他的普遍怀疑将导致他怀疑上帝的真实性，而这是荒谬的。在证明了普遍怀疑是荒谬的之后，他得出结论：我们能够 确凿地认识，我们能够 变聪明，其途径是仰赖理性的自然之光，区分开源于上帝的清晰明确的观念和其他一切源于我们自己的不纯想象的观念。我们看到，笛卡儿的怀疑仅仅是一种接生工具，用于确立一种真理标准以及一种获取知识和智慧的方法。然而，在《申辩篇》中的苏格拉底看来，智慧在于意识到我们的局限性；在于明白我们（我们每个人）的知识非常贫乏。

库萨的尼古拉和鹿特丹的伊拉斯谟（参照苏格拉底）所复活的正是这种人本质上可错的学说；尼古拉和伊拉斯谟、蒙田、洛克和伏尔泰以及后来的约翰·斯图亚特·穆勒和伯特兰·罗素正是把这种"人文主义"学说（同弥尔顿所依据的乐观主义学说即真理必胜学说相对立）作为宽容学说的基础。伏尔泰在他的《哲学辞典》中问道："什么是宽容？"他回答说："它是我们人性的一个必然结果。我们都是会犯错误的，并且动辄犯错误。因此，让我们彼此原谅对方的愚蠢。这是天然权利的第一原则。"（晚近还把可错性学说作为政治自由也即摆脱高压统治的理论的基础；见F·A·海克的《自由政体》，尤

见第22和29页。）

XI

培根和笛卡儿把观察和理性树为新的权威，并把它们树立在每一个人之中。但是，在这样做的时候，他们把人割裂为两部分，一个是具有真理权的高级部分，即培根的观察和笛卡儿的理智，另一个是低级部分。正是这个低级部分构成我们通常的自我即我们的原罪。因为，如果真理是显现的，那应对错误负责的就只有“我们自己”了。由于我们的偏见、我们的 轻心、我们的 愚顽，该受责备的正是我们；我们的无知的根源正是我们自己。

因此，我们被割裂成一个人的部分和一个超人的部分。人的部分即我们自己，这个部分是我们的可错意见（doxa）、我们的错误和我们的无知的根源；超人部分，如感觉或理智，是真知（epistēmē）的源泉，对我们具有近乎神圣的权威。

可这是不行的。因为我们知道，笛卡儿的物理学是错误的，尽管它在许多方面值得称道；它的根据仅仅在于他认为是清晰和鲜明的因而应当是真实的那些观念。而感觉也是不可靠的、没有权威的，甚至巴门尼德之前的古人例如色诺芬和赫拉克利特以及德谟克利特和柏拉图就已知道。（比较以下第233—235页。）

奇怪的是，古人的这个教诲竟被现代经验主义者，包括现象学者和实证主义者忽视了；它在实证主义者和现象学者提出的大多数问题中和他们提供的解答中都遭到漠视。原因如下：他们认为，犯错误的不是我们的感觉，而总是“我们自己”在对我们的感觉“给予”我们的东西作解释 时犯了错误。我们的感觉告知真理，但我们可能犯错误，例如当我们试图把感觉告诉我们的东西转换成语言 ——约定的 、人造的 、不完善的语言 的时候。是我们的语言描述有缺陷，因为它可能带有偏见。

（因此，我们的人造语言有过错。但是，这时又发现，在某种重要意义上，我们的语言也是“给予”我们的：它包含许多代人的智慧和经验，因此如果我们误用了语言，那不应当责怪它。这样，语言也成为一种绝不欺骗我们的真实的权威。如果我们受到诱惑，轻慢地使用语言，那么，由于造成麻烦而应该责怪的正是我们。因为语言是个严厉的上帝，不会宽恕轻慢地对待他的话的人，而是将其投入黑暗和混沌之中。）

责怪我们 和我们的语言（或对语言的误用），这有可能维护感觉（甚至语言）的神圣权威。但是，这种可能需付出一定的代价，那就是扩大这种权威和我们自己之间的隔阂，我们能由之获得忠实的自然女神的权威性知识的纯粹源泉和我们的不纯洁的有罪的自我之间亦即上帝和人之间的隔阂。如前所述，我认为，这种大自然的真实性的观念可能是培根发现的，导源于古希腊人；因为，它是自然 和人类约定 之间那种古典对立的一部

分，这种对立按照柏拉图的说法，是平达[10]提出来的；这可以在巴门尼德那里看出；并且巴门尼德、某些智者（例如希庇阿斯）以及（在一定程度上）柏拉图本人把这种对立同神赐真理和人的错误甚或谬误间的对立相等同。在培根之后，也在他的影响下，那种认为大自然是神圣的和真实的，而一切错误或谬误皆源于我们人类自己的约定的欺骗性的观念，不仅在哲学史、科学史和政治史中，而且在形象化的艺术史中始终起重大作用。例如，E·H·冈布里奇的《艺术和错觉》中所引的康斯塔布尔那些关于自然、真实、偏见和约定的极令人感兴趣的理论。这种观念在文学史甚至音乐史中也有其作用。

XII

认为一个陈述的真可通过探索其源泉即其起源来判定的奇怪观点，能否解释说是由于某些可清除的逻辑错误呢？或者说我们能否用几乎就是宗教的信仰或心理的因素——或许诉诸双亲的权威来解释它呢？我认为，这里我们确能看出一个逻辑错误，它跟我们的语词、词项或概念的意义 同我们的陈述或命题的真理性 之间的相似有关。（见下面的对立表。）

	观　念	
	即	
名称、词项或概念		陈述、判断或命题
语词	可表述成	断定
有意义	它们可能	是真的
意义	并且它们的	真理性
定义	可通过	推导
未定义概念	还原为	原始命题
顺便指出，试图用这些手段去确定而不是还原其		
意义		真理性
将造成无限退步		

显而易见，我们的语词的意义同其历史和起源确有关系。从逻辑上看，一个语词是一个约定符号；从心理上看，它是一个其意义由使用、习惯或联想确定的符号。从逻辑上

看，它的意义实际上由一种初始判定确定，这初始判定有如一个初始定义或约定、一种初始社会契约；从心理上看，它的意义在我们最初学会使用它、在我们第一次形成语言习惯和联想的时候得到确定。例如，学童抱怨法语不必要的人为性，因为法语中“pain”意味着面包；他感到，英语是那么自然和直截了当，痛苦（pain）就叫“pain”，面包（bread）就叫“bread”。他可能很正确地理解用法的约定性，但他表达了这样的感情：原始约定（在他看来是原始的）没有理由不具有约束力。因此，他的错误可能仅仅在于忘掉了可能存在几种同样具有约束力的原始约定。但是，谁没有隐而不见地犯这种错误呢？当我们发现，在法国甚至幼儿也能说一口流利的法语时，大多数人会感到惊奇。当然，我们对自己的天真会置之一笑；但如果有个警察发现，那个叫“塞缪尔·琼斯”的男子的真名是“约翰·史密斯”时，我们不会报以一笑，虽然这里无疑还有着那种不可思议的信仰的最后一点痕迹，那就是以为我们获知一个人或一个神的真名，就获得了控制他的权力。

可见，实际上存在一种熟悉的和逻辑上可辩护的意义，在这个意义上，一个词项的“真正的”或“恰当的”意义就是它的原始意义；因此，如果我们理解它，我们就这样理解它，那是因为我们是正确地即从一个真正的权威、从知道这种语言的人那里学到它的。这表明，一个语词的意义的问题实际上同我们的惯用法的权威性的来源或起源问题相联系。

一个事实陈述、一个命题的真理性问题就不同了。因为任何人都可能犯事实的错误，甚至在那些他本当是权威的问题上，例如他自己的年龄或者他此刻刚刚清晰而又鲜明地知觉到的一个事物的颜色等问题上，也是如此。至于起源，一个陈述在最初作出和第一次得到恰当理解时，很可能已经是虚假的了。另一方面，一个语词一旦被理解，就一定具有特定的意义。

如果我们这样来思考语词意义和陈述真理性同它们的起源的关联方式上的差别，那么我们不大会认为，起源问题对知识或真理的问题有很大关系。然而，意义和真理之间存在深刻的相似；并且还有一种哲学观点（我称之为“本质主义”），试图把意义和真理密切地联结起来，以致用同样方式对待它们的那种诱惑几乎成为不可抗拒的。

为了简单地说明这一点，我们可以再次思考一下前页上的表，注意其两边之间的关系。

这表的两边是如何联系的呢？如果我们看表的左边，便发现“定义”这个词。可是，一个定义是一种陈述、判断或命题，因此也就是列在表右边的那些东西之一。（顺便指出，这一事实并不破坏这表的对称性，因为推导也超出了列在出现“推导”这个词的那一边上的那类事物即陈述等等：正如一个定义是由一种特殊语词序列而非一个语词来表述一样，一个推导也是由一种特殊陈述序列而非一个陈述来表述。）出现在表左边的

定义不过是陈述，这一事实意味着，定义能以某种方式联结表的左右两边。

定义的这种作用，实际上是我称之为“本质主义”的那种哲学学说的一部分。按照本质主义（尤其是亚里士多德的那一种），一个定义就是关于一事物的固有本质或本性的一个陈述。同时，它还表明了一个语词即指称该本质的名词的意义。（例如，笛卡儿和康德都认为，“物体”这一语词指称某种本质上广延的东西。）

此外，亚里士多德和所有其他本质主义者都认为，定义 是“原理 ”；这就是说，它们产生初始命题（例如：“一切物体都是广延的”），这些命题不可能从其他命题推导出来，它们形成每个论证的基础或其基础的一部分。这样，它们也成为每门科学的基础。（参见我的《开放社会》，尤见第11章的注㉗ 到㉝ 。）应当指出，这个特殊信条尽管是本质主义信条的重要部分，却没有诉诸“本质”。正因为这样，某些反对本质主义的唯名论者，例如霍布斯或石里克也接受它。（见后者的《知识论》第二版，1925年，第62页。）

我认为，我们现在已经占有了一种手段，可用以解释下述观点的逻辑：起源问题可能解决事实真理的问题。因为，如果起源能决定一个词项或语词的真正意义 ，那么，它们也就能决定一个重要观念的真正定义 ，因此也至少能决定一部分基本“原理”，后者是对事物本质或本性的描述，它奠定了我们的论证因而也奠定了我们的科学知识的基础。所以 ，于此可见 ，我们的知识有其权威性源泉 。

然而，我们必须认识到，本质主义认为定义可以增加我们的事实知识 这是错误的（尽管作为对约定的判定，它们可能受我们的事实知识的影响；尽管它们创造一些工具，这些工具又可能反过来影响我们的理论的形成，因而也影响我们的事实知识进化）。一旦我们看到，定义从不给出任何关于“本性”或“事物本性”的事实知识，我们便也会看到，某些本质主义哲学家试图在起源问题和事实真理问题之间建立的逻辑联系破裂了。

XIII

这一切基本上都属于历史回顾。我现在将它们撇开不论，转而讨论这些问题本身及其解决。

我的演讲的这一部分，可以说是对例如由休谟下述经典陈述所表述的经验主义 的抨击：“如果我问你，你为什么相信任何特定的事实问题……那么，你一定告诉我某个理由；这个理由将是与之有关的某个别的事实。可是，因为你不可能依此方式无限地 进行下去，所以你最后必定终止于某个呈现于你的记忆或感官中的事实；或者你必须承认，你的信仰毫无根据。”（《人类理智研究》第一部分第五节；塞尔比-比格，第46页；亦见我摘自第一部分第七节的格言；第62页。）

经验主义正确性的问题大致可表述如下：观察是我们关于自然界知识的终极源泉吗？如果不是，那么，我们知识的源泉又是什么呢？

不管我可能对培根说过些什么，即使我已设法使培根哲学的那些我已加以评论的部分变得不怎么受培根派和其他经验主义者欢迎，这些问题还是存在。

我们知识的源泉的问题最近已被重新表述如下。如果我们作出一断定，那么我们必须证明它是合理的；但这意味着，我们必须能够回答下述问题。

“你怎么知道的？你的断定的源泉是什么？”经验主义者认为，这又等于这样的问题：

“你的断定根据哪些观察（或观察记忆）？”我觉得这一连串问题完全不能令人满意。

首先，我们的断定大都不是根据观察，而是根据各种别的源泉。对“你怎么知道的？”这个问题，回答说“我在《泰晤士报》上读到它”或者“我在《英国百科全书》上读到它”，要比回答说“我观察到过它”或“我从去年做的一次观察得知它”更为可信也更加明确。

经验主义者将回答说：“可是，你对《泰晤士报》或《英国百科全书》获取其信息是怎么看待的呢？无疑，只要你进行足够的探究，最后一定以亲眼目睹的观察的报道（有时称为“记录句子”或像你自己所称的“基本陈述”）告终。”经验主义者将继续说：“大家知道，图书基本上都是根据别的书写成的。大家还知道，例如，一个历史学家愿根据文献撰著。可是，归根结底，这些以前的书或这些文献必定以观察为根据。否则，就必须把它们说成是诗歌、发明或谎言，而不能说成是陈述。正是从这个意义上，我们经验主义者断言，观察必定是我们知识的终极源泉。”

这里我们看到了经验主义的实例，正如我的有些实证主义朋友今天所提出的一样。

我试图表明，这种实例同培根的一样很少有正确性可言；其次，对知识源泉问题的这种回答是违反经验主义的；最后，关于终极源泉——人们可以诉诸这一源泉，如同向更高级的法院或当局上诉那样——的整个问题必定因其以错误为根据而遭拒斥。

首先，我想表明，如果你真的继续向《泰晤士报》及其记者询问其知识的来源，那么你事实上绝不会得到经验主义者相信其存在的那种亲眼目睹的观察。相反，你倒会发现，你每前进一步，就需要前进更多步，其数目的增加就像滚雪球那样。

现在举这样的断定作为例子，通情达理的人可能认为对于这个断定，回答“我在《泰晤士报》上读到过它”已经足够；试看断定：“首相决定提前几天返回伦敦”。暂且假定：某人怀疑这个断定或感到需要研究其真实性。他将做什么？如果他有一个朋友在首相办公室，那么最简捷的办法是打个电话给这朋友；如果这朋友确认了这消息，那么，就没

什么可说了。

换言之，只要可能的话，这位调查者总是试图去核对或考察这被断定的事实本身，而不是追溯这信息的来源。可是，按照经验主义理论，“我在《泰晤士报》上读到过它”这个断定仅仅是追溯终极源泉的证明程序中的第一步。下一步是什么呢？

接下去至少有两个步骤。一个步骤是想到，“我在《泰晤士报》上读到过它”也是一个断定，我们可以问：“你是在《泰晤士报》上而不是在一家与其十分相似的报纸上读到它，你这个知识的来源是什么呢？”另一个步骤是向《泰晤士报》询问其知识的来源。对第一个问题的回答可能是：“我们只订阅《泰晤士报》，我们总是在早上收到报纸”，而这又引起了一连串有关源泉的问题（这些我们就不深究了）。第二个问题可能从《泰晤士报》编者那里得到如下回答：“我们接到首相办公室的电话。”现在按照经验主义的程序，我们在这阶段应当接着问：“接这电话的是哪位先生？”然后得到他的观察报告；但是，我们还必须问这位先生：“你听到的是首相办公室一位官员的声音，你这个知识的来源是什么？”如此等等。

这一连串冗长乏味的问题不可能达致一个令人满意的结论，其原因十分简单。原因如下。每个证人在报道时总是充分运用他有关人物、地点、事情、语言惯用法、社会习俗等等的知识。他不可能仅仅依据他的耳目，当他的报道将用于证明值得作证的断定时，就更其如此。不过，这一事实当然总是引起新的问题，即关于他知识的那些不可直接观察的因素的源泉的问题。因此，追溯一切知识的终极观察源泉的纲领在逻辑上是不可能贯彻到底的：它导致无限倒退。（显现真理的学说截止这种倒退。这是令人感兴趣的，因为它可能有助于解释该学说为何如此吸引人。）

我在括号里想指出，这论据同另一个论据密切相关，也即一切观察都包含按我们的理论知识所作的解释，[11] 或者说，未搀杂理论的纯粹观察知识（如果可能的话）将是极其贫乏和毫无用处的。

关于这种探询源泉的观察主义纲领，最惹人注目的，除了它的冗长乏味之外，就是它完全违反常识。因为，如果我们对一个断定发生怀疑，那么，正常的程序是检验它，而不是探询它的源泉；如果我们找到独立的确证，那么，我们往往会接受这个断定，丝毫不为源泉操心。

当然，在有些场合，情况就不同了。检验一个历史的断定，始终意味着追溯源泉；但是对于目击者的报道，通常都不是这样。

显然，历史学家不会不加批判地接受文献的证据。有真诚的问题，有偏见的问题，也有像重建早先的源泉之类的问题。当然，还有这样的问题：当这些事件发生时，这作家在场吗？但是，这并不是一个历史学家的特有的问题。他可能为一个报道的可靠性操心，但他不大会为一个文件的作家是不是该事件的目击者操心，更不可能去假定这事件本质上是

一个可观察事件。如果一封信上说“我昨天在这个问题上改变了主意”，它可能是最有价值的历史证据，哪怕主意的改变是不可观察的（哪怕我们鉴于别的证据，可以猜想这作家在撒谎）。

至于目睹者，他们在法庭上的重要性几乎是独一无二的，法庭上可能反复查问他。像大多数律师所知道的那样，目击者常常犯错误。这已做过实验研究，结果十分惊人。渴求如实描述一个事件的证人很容易犯一连串错误，尤其当某些激动人心的事件匆匆发生时；如果一个事件使人联想到某种诱人的解释，那么，这解释往往会歪曲实际看到的情形。

休谟对历史知识的看法则不同：他在《人性论》（第一册第三部分第四节；塞尔比-比格，第83页）中写道：“……我们相信，恺撒于3月15日　在塞纳特宫被杀死……因为这一事实为历史学家们的一致证明所确立，他们一致地确定这一事件的确切的时间和地点。这里是呈现在我们记忆或感觉面前的一些符号和字母；我们也记得这些印刷符号用作标示某些观念；这些观念是在进行某活动时立即出现在头脑中并从这活动存在时起就被接受的；或者，它们是从其他人的证明推导出来，而那个人的证明又来自另一个证明……直到我们达到该事件的目击者和旁观者。”（也见《人类理智研究》，第十节；塞尔比-比格，第111页及以后。）

在我看来，这种观点必定导致上述的无限倒退。因为，这问题当然在于“历史学家们的一致证明”是否被接受，或者说，它是否可能被看作他们依据一个普通的然而假造的源泉得出的结果而遭拒斥。诉诸“呈现于我们的记忆或我们的感觉中的字母”，对于有关编史工作的这个问题或任何其他问题都没有什么关系。

XIV

那么，什么是我们知识的源泉呢？

我以为，答案是这样的：我们的知识有各种各样的源泉；但没有一种源泉有权威性。

我们可以说，《泰晤士报》或者《英国百科全书》可能是一个知识源泉。我们可以说，《物理学评论》上关于一个物理学问题的某些论文，比《泰晤士报》或《英国百科全书》上关于这个问题的一篇文章，更有权威性，更带知识源泉的性质。但是，如果说，《物理学评论》中的这篇论文的源泉必定全部是观察甚或部分是观察，那就大错特错了。这源泉很可能是发现另一篇论文中的一个漏洞，或者是发现另一篇论文中提出的一个假说可用某个实验加以检验；所有这些非观察的发现全都增加我们的知识，就此而言，它们都是“源泉”。

当然，我并不否认，一个实验也可能增加我们的知识，而且还是在相当大的程度上增加。但是，它不是任何终极意义上的源泉。它总是有待于核实：像《泰晤士报》那则新闻

的例子一样。我们通常不会对一个实验的目击者提出疑问，但当我们对这结果发生怀疑时，我们可能重复这一实验或者要求别人去重做。

关于我们知识的终极源泉的这种哲学理论的根本错误是，它没有十分明确地区分起源问题和正确性问题。大家知道，就编史工作而言，这两个问题有时可能重合。一个历史断定的正确性的问题可能只可用或主要用某些史料的起源来检验。但是一般说来，这两个问题是不同的；我们一般不通过追溯一个断定或信息的源泉或由来去检验它的正确性；而是通过批判考察所断定的东西也即被断定的事实本身直接地检验它的正确性。

可见，经验主义者的问题“你如何知道？你的断定的源泉是什么？”提法上就是错误的。这不是表述得不精确或者太马虎，而是它们的构想根本不对，它们是些企求独裁主义回答的问题。

X V

传统的认识论体系可以说是对我们知识源泉的问题作肯定或否定回答的产物。这些体系从来不对这些问题提出质疑也不怀疑其合理性；这些问题被认为是合情合理的，谁也没有看出它们的危害。

这是饶有兴味的，因为这些问题在精神上显然是独裁主义的。它们可以同那种传统的政治理论问题即“谁应当统治？”相比，这问题企求一种独裁主义的回答，例如“最好的人”、“最聪明的人”、“人民”或者“大多数人”。（顺便指出，它使人联想到像“谁应当是我们的统治者：资本家还是工人？”这样的愚蠢抉择，类似于“知识的终极源泉是什么：理智还是感觉？”）这个政治问题提得错误，引出的回答似是而非（像我在《开放社会》第七章里所试图表明的那样）。它应当被一个截然不同的问题取代，例如“我们怎样组织我们的政治机构，使得坏的或无能的统治者（我们应当避免他们，但我们还是很可能碰到他们）不能造成太大的危害？”我认为，只有如此改变我们的问题，我们才有希望达到一种合理的政治制度理论。

关于我们知识源泉的问题也可以相似的方法取代。人们总是本着这样的精神问：“我们知识的最好的源泉——最可靠的源泉，那些不会导致我们犯错误的源泉，我们在有疑问的时候可以并且必须像去最高法庭上诉那样求助于它的源泉，是什么？”可是，我认为这种理想的源泉同理想的统治者一样根本不存在，一切“源泉”都很容易引导我们不时地陷于错误。因此，我提议，对我们的知识源泉的问题，应当代之以一个截然不同的问题：“我们怎样才能有希望发现和消除错误？”

我们的知识源泉的问题，像那么多独裁主义的问题一样，是个遗传的问题。它询问我们知识的起源，本着这样的信仰即知识可以其谱系证明为合理的。这问题的背后有着这

样的（常常是不自觉的）形而上学观念：纯种知识、未玷污的知识和导源于最高权威、（可能的话）导源于上帝的知识的高贵性。我的修改过的问题“我们怎么可能有希望发现错误？”可以说导源于这样的观点：这种纯粹的、未玷污的和确实的源泉是不存在的，起源或纯粹性问题不应当同正确性或真理性问题相混淆。这种观点可以远溯到色诺芬。色诺芬知道，我们的知识是猜测、意见——doxa，而不是epistēmē，像他的诗句所表明的那样（DK，B18和34）：

> 神并没有从一开头就为我们把万物昭示；
>
> 但是随着时间流逝，
>
> 通过探索，人们发现了什么是较好的东西。
>
> 可是，至于确实的真理，没有人知道过它，
>
> 将来也不会有人知道它；既不知道关于众神的
>
> 也不知道关于我所说的一切的真理。
>
> 即使他偶尔说出终极真理，
>
> 他自己也并不知道它；
>
> 因为一切只不过是猜测织成的网。

然而，关于知识的权威性源泉的传统问题，甚至今天仍有人反复提出，并且往往是实证主义者和其他自以为是反权威的哲学家们提出来的。

我认为，对我的问题“我们怎样才能有希望发现和消除错误？”的正确回答是：“通过批判 其他人的理论或猜测以及——如果我们能学会这样做的话——通过批判 我们自己的理论或猜测。”（后一点是非常合乎需要的，但并非必不可少的；因为如果我们未能批判我们自己的理论，那也会有别人来替我们这样做。）这个回答概述了我打算称为“批判理性主义”的立场。这是我们得之于古希腊人的一种观点、一种态度和一种传统。它迥异于笛卡儿及其学派的“理性主义”或“理智主义”，甚至也迥异于康德的认识论。然而，在伦理学、道德知识的领域，康德以他的自主原则 接近了它。这原则表达了他的如下认识：我们不必接受一个权威的命令作为伦理学的基础，不管是如何赞赏它。因为，每当我们面临一个权威的命令时，都要我们去批判地判断，遵从它是道德的还是不道德的。这权威可能有权强加它的命令，而我们则可能无力抗拒。但是，如果我们有选择的确实力量，那么最终的责任还在我们身上。是否遵从一个命令，是否服从一种权威，都要我们自己来批判决定。

康德大胆地把这个观念带进宗教领域，他写道：“……无论如何，应当使上帝为你所知，即使……他显露于你，也得由你……去判断：你是否要相信他和崇敬他。”[(12)]

从这个大胆声明来看，康德在他的科学哲学中并未采取同样的批判理性主义态度、批判地探索错误的态度，那是令人纳罕的。我确信，妨碍康德这样做的，只是因为他接受了牛顿宇宙论的权威性，而这是牛顿宇宙论令人难以置信地成功地通过最严格的种种检验的一个结果。如果对康德的这种解释是正确的，那么我倡导的批判理性主义（以及批判经验主义）仅仅是对康德自己的批判哲学作了最后一点润色。是爱因斯坦使我作的这种润色成为可能，他教导我们，牛顿理论很可能是错误的，尽管它取得了压倒一切的成功。

因此，我对“你如何知道？你的断定的源泉或基础是什么？哪些观察引导你作出这断定？”等问题的回答是：“我不　知道：我的断定仅仅是一个猜测。不用考虑它可能由之产生的那个或那些源泉——存在许多可能的源泉，我可能对它们有一半不知道；起源或谱系在任何场合都同真理没什么关系。但是，如果你对我试图用我的尝试性断定加以解决的那个问题感兴趣，那么，你可以通过尽可能严格地批判它来帮助我；如果你能设计出某种你认为能反驳我的断定的实验检验，那我将高兴地、竭尽全力地帮助你反驳它。”

严格说来，仅当这问题针对某个区别于历史断定的科学断定提出的时候，这个回答[13]才适用。如果我的猜想是一种历史的猜想，那么，源泉（在非终极的意义上）当然将进入对该猜想的正确性的批判讨论之中。然而，我的回答基本上仍将与前面已看到的回答相同。

XVI

我认为，现在该是提出这场讨论的认识论结果的时候了。我将把它们表述为九个命题。

1．不存在终极的知识源泉。每个源泉、每个提示都是值得欢迎的；每个源泉、每个提示都有待于批判考察。除历史学领域以外，我们通常都是考察事实本身，而不是考察我们信息的来源。

2．真正的认识论问题不是关于源泉的问题；我们要问的倒是所作的断定是否真——就是说，它是否同事实一致。（阿尔弗雷德·塔尔斯基的工作表明，我们可以在同事实相符这个意义上运用客观真理观念，而不陷于二律背反。）我们试图尽可能地通过考察或检验这个断定本身来查明这一点；这种考察或检验或者直接对断定本身进行，或者对其推论进行。

3．对于这种考察，一切形式的论证都可能是恰当的。一个典型的程序是考察我们的理论是否同我们的观察相一致。不过，我们也可以考察比如我们的历史源泉是否相互一致和内在一致。

4．量上和质上都最重要的知识源泉——除了先天知识而外——是传统。我们的知识大都是通过事例、通过别人讲述、通过读书、通过学习怎样进行批判、学习怎样容纳和接

受批判、怎样尊重真理而获得的。

5. 我们知识的源泉大都是传统，这一事实表明反传统主义是无益的。但是，切不可认为这个事实支持一种传统主义的态度，因为我们的每一点传统知识（甚至我们的先天知识）都可加以批判考察并且都可能被推翻。然而，没有传统，就不可能有知识。

6. 知识不可能从无——从白板——开始，也不可能从观察开始。知识的进步主要在于对先前知识的修改。虽然我们有时（例如在考古学中）可能通过一次偶然的观察而进步，但发现的意义一般都取决于它修改我们以往理论的力量。

7. 悲观主义的和乐观主义的认识论差不多同样错误。柏拉图的悲观主义的洞穴说是真实的，而他的乐观主义的回想说则不然（虽然我们应当承认，像一切其他动物乃至一切植物一样，一切人都具有先天知识）。不过，虽然现象世界的确仅仅是我们的洞穴的墙上的那些阴影的世界，我们却全都一刻不停地超越它；虽然像德谟克利特所说的，真理隐藏在深处，但我们能够探索深处。不存在可供我们依据的真理标准，这一事实支持悲观主义。但是，我们具有这样的标准：如果幸运的话，它们允许我们认识错误和谬误。清晰性和明确性不是真理的标准，但隐晦和含混之类的东西却可能象征错误。同样，连贯性不能确立真理，但是不连贯性和不一致性却能确立谬误。当认识到了它们，我们自己的错误便提供暗淡的红光，帮助我们在洞穴的黑暗中摸索出路。

8. 观察和理性都不是权威。理智的直觉和想象极端重要，但它们并不可靠：它们可能非常清晰地向我们显示事物，但他们也可能把我们引向错误。它们作为我们理论的主要源泉是必不可少的；但我们的理论大都是虚假的。观察、推理甚至直觉和想象的最重要功能，是帮助我们批判考察那些大胆的猜想，我们凭借这些猜想探索未知。

9. 对一个问题的每一种解决都引出新的未解决的问题；原初的问题越是深刻，它的解决越是大胆，就越是这样。我们学到的关于这世界的知识越多，我们的学识越深刻，我们对我们所不知道的东西的认识以及对我们的无知的认识就将越是自觉、具体，越有发言权。因为，这实际上是我们无知的主要源泉——事实上我们的知识只能是有限的，而我们的无知必定是无限的。

当我们沉思天空的广阔无垠时，对我们的无知之无边无际可见一斑：虽然单纯的宇宙大小不是我们无知的最深刻的原因，但它是其原因之一。F·P·拉姆齐在他的《数学基础》的一个精彩段落（第291页）中写道：“我同有些朋友的分歧，似乎在于我很不重视体积。我在无垠的天空面前丝毫也不自惭渺小。星星可能很大，但它们不能思维不能爱；而这些特性给我留下的印象远甚于体积。我丝毫不为自己体重将近二百四十磅而自喜。”我想，拉姆齐的朋友在单纯的体积无关重要这一点上大概会同他一致的，如果说他们在无垠的天空面前感到渺小，我想这是因为他们从中看到了他们无知的一个象征。

我认为，尝试了解这个世界是值得的，即使在尝试这样做时，我们所获知的仅仅是自

己所知不多。这种认识到无知的状况可能有助于解决我们的许多麻烦。尽管我们各人所有的各种点滴知识大不相同，在无限的无知上却全都一样，记住这一点对我们所有人都会是有益的。

XVII

最后我还想提一个问题。

在一个必须作为假理论加以拒斥的哲学理论中，只要我们去寻找，就往往能找到一个值得保留的真实观念。在关于我们的知识的终极源泉的那些理论中，我们能否也找到一个这样的观念呢?

我相信是能够找到的；我想，构成我们全部知识的源泉是超自然的这一学说的两个主要观念中的一个观念是值得保留的。我认为第一个观念是虚假的，而第二个是真实的。第一个即虚假的观念是，我们必须用肯定的理由证明我们的知识或理论是合理的，所谓肯定的理由也就是能确立它们的理由，或至少使它们成为高度可能的理由；总之，用比它们迄今一直经受住批判这个理由更好的理由。我认为，这个观念意味着，我们必须诉诸某个终极的或权威性的真知源泉；至于这种权威的性质的问题，即它是人的（如观察或理性）还是超人的（因此也是超自然的）这个问题仍然悬而未决。

第二个观念（罗素强调过它的极关重要）是，人不具有用律令确立真理的那种权威；我们应当服从真理；真理超越人的权威。

这两个观念合在一起几乎立即就产生这样的结论：我们的知识由之导出的源泉必定是超人的；这个结论倾向于鼓励人洁身自好并用强力反对那些拒绝认识神赐真理的人。

不幸的是，有些正确地拒斥这个结论的人并不拒斥第一个观念——相信存在终极知识源泉。相反，他们倒拒斥第二个观念——真理超越人的权威这个命题，因而危及知识客观性的观念和一般批判标准或理性标准的观念。

我认为，我们应当做的是放弃终极知识源泉的观念，承认一切知识都是人的知识；承认知识同我们的错误、偏见、梦想和希望混在一起，我们所能做的一切就是探索真理，尽管它是不可企及的。我们可以承认，我们的探索常常为灵感激发，但我们必须提防这样的信念（尽管我们深刻地感受到它）：我们的灵感带有权威性、神性或类似的性质。如果我们因而承认，在我们知识的整个范围内找不到任何不能批判的权威，无论它怎样深入未知的范围，那我们就可以毫无风险地保留真理超越人的权威这一观念。并且，我们必须保留它。因为，没有这种观念，就不可能有客观的探索标准；不可能有对我们猜想的批判，也不可能有对无知的探索以及对知识的追求。

---

(1) 1960年1月20日在不列颠学院宣读的年度哲学演讲。初次发表于不列颠学院汇刊，1960年，第46卷，单行本由牛

津大学出版社于1961年出版。

(2) 笛卡儿和斯宾诺莎甚至更进一步断言，不仅无知而且错误都是“否定的东西”——知识的“缺乏”，甚至也是对我们的自由“缺乏”适当运用。（见笛卡儿的《原理》（Principles ，第1部分，33—42）以及《沉思录》（Meditations ）第三和第四；亦见斯宾诺莎的《伦理学》（Ethics ，第2部分，命题35及附释）；以及他的《笛卡儿的哲学原理》（Principles of Descartes' Philosophy ，第1部分，命题15及附释。）然而，他们也谈论（例如《伦理学》第2部分命题41）谬误（或错误）的“原因”。

(3) 参见我引用的警句：斯宾诺莎的《简论神、人和人的幸福》（Of God ，Man ，and Human Happiness ），第15章；类似段落有：《伦理学》，第2部分，命题43附释（“实际上，像光明显示自身也显示黑暗一样，真理也是如此：它是其自身的标准，也是谬误的标准。”）；《理智改进论》（De intell . emend .），35，36；第74封信，第7段末尾；洛克：《人类理解力论》（Conduc Underst .），3。（亦比较《罗马书》Romans ，i，19。）

(4) DK＝第尔斯-克兰茨：《前苏格拉底残篇》（Fragmente der Vorsokratiker ）。

(5) 这里间接提到的色诺芬残篇是DK，B35，后面第5章第xii节要引证。关于似真理性 的观念——同事实部分相符（因此还可能“像是真实的”或“可当做真实的”，像巴门尼德在这里所说的）的学说，尤见以下第337和338页（那里把逼真性 同概然性 相对比）和附录6。

(6) 见卡尔●莱因哈特：《巴门尼德》（Parmenides ）第2版，第26页；亦见第5—11页，巴门尼德的话，DK，B1：31—32，它们是这里引文的第一、二两行。我的第三行是巴门尼德，DK，B8：60，参见色诺芬，B35。我的第四行是巴门尼德，DK，B8：61。

(7) 把这种关于错误必然性的悲观主义观点同笛卡儿或斯宾诺莎的乐观主义加以对比，是很有意思的。斯宾诺莎在他的第74封信（第7段）中嘲笑一些人，“他们渴望一种用类似真实的虚妄观念鼓舞我们的不纯的灵魂”；亦见下面第十章第XIV节和附录6。

(8) 亚里士多德说的“归纳”（epagōgē），至少指两种不同的东西，他有时把它们连在一起。一个是一种方法，把我们“引向直觉一般原理”（《前分析篇》（Anal . Pr .）67a22f.，《曼诺篇》中论回忆 ；《后分析篇》（An . Post .，71a7））。另一个（《正位篇》Topics 105a 13，156a 4；157a 34；《后分析篇》78a 35；81b 5ff）是引出 （特殊的）证据 ——肯定的 证据而不是批判的 证据或反例。我认为，第一种方法似乎较古老，可以较好地同苏格拉底及其批判的和反例的助产方法联系起来。第二种方法似乎发端于试图在逻辑上把归纳系统化，或如亚里士多德所说的（《前分析篇》，68b 15ff），构造一种有效的“产生于归纳的三段论”；作为有效的三段论，这当然必定是一种完善的或完全归纳（完全枚举事例）的三段论；而这里提到的第二种方法意义上的普通归纳则只是这种有效三段论的一种弱化的（不正确的）形式。（比较我的《开放社会》（Open Society ），第11章注㉝。）

(9) “预先判决”原文为“to prejudge”，派生的名词为“prejudice”即“偏见”（或“成见”）。——译者

(10) 平达（Pindar，希腊语名品达罗斯[Pindaros]，约公元前522—约前438），古希腊抒情诗人。——译者

(11) 见我的《科学发现的逻辑》（Logic of Scientific Discovery ）第24节最后一段和新的附录* x，（2）。

(12) 参见康德：《纯粹理性范围内的宗教》（Religion Within the Limits of Pure Reason ）第2版（1794），第4章，第2部分，第1节，第一个脚注。本书第262页注②更完整地援引了这段话。

(13) 这个回答和本节的几乎全部内容，采自我最初发表于《印度哲学杂志》（The Indian Journal of Philosophy ）1959年第1期上的一篇论文，只作了稍许修改。

猜想

任何……理论最好不过的命运是，指明通往一个更加广包的理论的途径，而它则作为一个极限情形在后一理论中继续存在下去。

阿尔伯特·爱因斯坦

一、科学：猜想和反驳 (1)

特恩布尔先生预言了种种不幸的后果，……又在竭尽所能以证实他的预见。

安东尼·特罗洛普

I

当我收到这门课的参加者名单，并得知我是被邀请来向我的哲学同事们讲学时，经过一番踟躇和磋商，就想到你们或许赞成我谈谈那些使我最感兴趣的问题和我最为熟悉的发展。因此我决定做一件我从未做过的事：向你们报告我从1919年秋季以来在科学哲学方面的工作；那是我第一次开始抓住这个问题：“一种理论什么时候才可以称为科学的？”或者“一种理论的科学性质或者科学地位有没有标准？”

当时使我操心的问题既不是“一种理论什么时候才是真的？”也不是“一种理论什么时候才是可以接受的？”我的问题不是这样。我想要区别科学和伪科学；虽然很清楚科学时常弄错，而伪科学可以碰巧触及真理。

当然，对我这个问题的最公认的回答，我是知道的：科学不同于伪科学或者形而上学的地方，是它的经验方法；这主要就是归纳方法，是从观察或实验出发的。但这并不使我满意。相反，我时常把我的问题表述为区别真正的经验方法和非经验方法甚至伪经验方法的问题——也就是说，有一种方法虽然诉诸观察和实验，但仍旧达不到科学的标准。后一种方法可以占星术为例，因为占星术拥有根据观察、根据算命天宫图和根据传记所积累的大量经验证据。

但是使我提出这个问题的并不是占星术的例子，我也许还是简单叙述一下我的问题产生时的气氛和刺激它产生的那些例证为宜。在奥地利帝国崩溃之后，奥国发生了一次革命：当时的气氛充斥着革命的口号和观念，和新的而且往往疯狂的理论。在那些使我感觉兴趣的理论中，爱因斯坦的相对论当然最为重要。另外还有三个，即马克思的历史学说，弗洛伊德的精神分析学和阿德勒的“个体心理学”。*

关于这些学说，当时有不少流行的奇谈怪论，特别是关于相对论（一如今天还听到的），所幸的是那些向我介绍相对论的人都很不错。我所属的一小群学生，全都对爱丁顿在1919年第一次证实爱因斯坦引力理论的日食观测结果感到惊喜，这是第一次重要确证。这对我们说来是难得的经验，而且对我的思想发展产生了持久影响。

我提到的另外三种理论在当时的学生中也广泛被人讨论着。我自己碰巧和阿德勒有过个人接触，甚至在他的社会工作中和他合作过，因为他那时正在维也纳的工人区建立向社

会开放的指导诊所，在青少年中开展社会工作。

1919年夏天，我开始对这三种理论愈来愈感到不满——即对马克思的历史学说、精神分析学和个体心理学；我对它们自称的科学地位也开始怀疑。我的问题开头大约是这样的简单形式：“马克思主义、精神分析学和个体心理学的毛病在哪里？为什么它们同物理学理论、同牛顿理论、特别是同爱因斯坦的相对论这么不一样？”

为了使这种不同更加明显，我将解释说，当时我们里面很少有人会说我们相信爱因斯坦的引力论是真理。这表明，当时我不放心的并不是因为我怀疑另外那三种学说不是真理，而是另外一些理由。然而也不是由于我仅仅觉得理论物理学比社会学或心理学类型的学说更加精确。因此，使我不放心的既不是真理的问题（至少不是那个时期的真理问题），也不是精确性或可测量性问题。毋宁说，我觉得这另外三种学说虽然装作是科学，事实上却像原始神话而不像科学；它们更像占星术而不像天文学。

我发现，我的朋友中赞赏马克思、弗洛伊德和阿德勒的人，对这些理论的许多共同点尤其是它们明显的解释力具有深刻印象。这些理论看来简直能够解释它们所涉及领域中所发生的一切。研究其中任何一种，似乎都会产生一种理智上的皈依或启示，让你们看到尚未入门的人所看不到的新真理。一旦你们这样打开了眼界，便会看到确证事例无所不在：世界充满了对这一理论的证实。发生的每事每物总是在确证它。因此，它的真理性看来昭然若揭；凡是不相信的人显然都是不想看到明显的真理；他们之所以拒绝看，或者是因为它违反他们的阶级利益，或者因为他们所受压抑还“未经分析”，亟待治疗。

我以为，这个情境中最有特征的因素就是不竭的确证和观察（它们“证实”这些理论）之流；它们的追随者都始终强调这一点。一个马克思主义者打开一张报纸，必定会在每一版上都看到确证他对历史的解释的证据；不仅在新闻中，而且还会在版面安排上发现这一点——这暴露了报纸的阶级偏见——当然还特别在报纸所没有说出的弦外之音中发现。弗洛伊德分析家强调说，他们的理论总是为他们的“临床观察”所证实。至于阿德勒，我由于个人经验而对他印象深刻。1919年有一次我向他报告一个病例，我觉得这个病例似乎并不特别符合于阿德勒学说，可是他却感到不难用他的自卑感理论来加以分析，虽然他甚至没有见过这个孩子。我略感吃惊，问他怎么会这样有把握。他回答说：“因为我有上千次的经验”；因此我不得不说：“我料想，由于这个新病例，你现在有了一千零一次经验。”

我在想，他以前的观察可能并不比这个新的观察更可靠多少；可是每个观察都用“以前的经验”加以解释，同时本身又成了补充的确证。我问自己，它确证了什么呢？无非是可以用这理论解释一个病例而已。但是我想这没有什么意义，因为每个可以想到的病例都能用阿德勒理论或者同样用弗洛伊德理论加以解释。我可以用两个截然不同的人类行为的例子来说明这一点：一个人为了淹死一个小孩而把他推入水中；另一个人为了拯救这个孩

子而牺牲自己的生命。弗洛伊德和阿德勒的理论可以同样容易地解释这两个事例。按照弗洛伊德，第一个人受到了压抑（比如他的恋母情结的某种成分），而第二个人则已达到升华。按照阿德勒，第一个人具有自卑感（因而可能产生了自我证明自己敢于犯罪的要求），第二个人也是这样（他的要求是自我证明敢于救这个孩子）。我不能设想，有什么人类行为不能用这两种理论来解释的。在这些理论的赞赏者看来，正是这个事实——它们总是适用，总是得到证实——构成了支持它们的最有力的论据。我开始明白，事实上，这个表面上的长处正是它们的短处。

爱因斯坦的学说就截然不同了。举个典型的例子——爱因斯坦的预言当时正被爱丁顿的那次远征的发现所证实。爱因斯坦的引力论导致一个结果，就是光必定会被重物体（如太阳）所吸引，恰恰就像物体被吸引一样。其结果可以计算出来，一颗视方位接近太阳的远恒星的光到达地球时，它射来的方向好像是稍微移开太阳一点；换言之，接近太阳的恒星望上去就好像离开太阳一点，而且相互也离开一点。这情形在正常情况下是观测不到的，因为这类恒星在白天由于太阳光线无比强烈而看不见；但在日食时却可以给它们摄影。如果同一星座在夜间也给它拍照，我们就可以计算两张照片上的距离，核对预期的效果。

这个事例之所以给人以深刻印象，是这种预测所承担的*风险*。如果观察表明所预期的效果肯定不存在，这个理论就被干脆否定掉：这个理论和*某些可能的观测结果*——事实上是爱因斯坦以前的任何人都会指望的结果——*不相容*。[(2)] 这和我在前面描述的情况就大不相同了；前面的情况是，弄到后来，所讨论的理论同绝无任何共同之处的人类行为都无不吻合，因此要描述任何人类行为，说它不能证实这些理论，实际上是不可能的。

这些想法使我在1919—1920年冬天作出以下的结论，现在可以重述如下。

（1）差不多任何理论我们都很容易为它找到确证或证实——如果我们寻找确证的话。

（2）只有当确证是*担风险的预言*所得的结果，就是说，只有当未经这个理论的启示就已经预期一个和这个理论不相容的事件——一个可以反驳这个理论的事件时，确证才算得上确证。

（3）任何“好”的科学理论都是一种禁令：它不容许某种事情发生。一种理论不容许的事情越多，就越好。

（4）一种不能用任何想象得到的事件反驳掉的理论是不科学的。不可反驳性不是（如人们时常设想的）一个理论的长处，而是它的短处。

（5）对一种理论的任何真正的*检验*，都是企图否证它或驳倒它。可检验性就是可证伪性；但是可检验性有程度上的不同：有些理论比别的理论容易检验，容易反驳；它们就

像担当了更大的风险似的。

（6）进行确证的证据，除非是真正检验一项理论的结果，是不算数的；而这就是说，它可以看作是一项认真的但是不成功的证伪理论的尝试。（我现在把这些事例称为“确证证据”。）

（7）有些真正可检验的理论，被发现是假理论，仍旧被赞美者抱着不放——例如专为它引进某种特设性假说，或者特地为这个目的重新解释这个理论，使它逃避反驳。这种方法总是办得到的，但是这样营救理论免于被驳倒，却付出了破坏或至少降低理论的科学地位的代价。（我后来把这种营救行动称为一种“约定主义曲解”或者“约定主义策略”。）

所有这些可总括起来说，衡量一种理论的科学地位的标准是它的可证伪性或可反驳性或可检验性。

II

我也许可以借前面提到的那些理论作为说明的例子。爱因斯坦的引力理论显然满足可证伪性的标准。即使我们当时的测量仪器不容许我们十分有把握地对检验的结果下断语，但是驳倒这种理论的可能性显然是存在的。

占星术经受不住这种检验。占星术士对他们所相信的确实证据极端重视和极端迷信，以致他们对任何不利的证据都完全无动于衷。还有，他们把自己的解释和预言都讲得相当含糊，以致任何有可能驳倒他们理论的事情（假如理论和预言说得更明确一点的话），他们都能解释得通。为了逃避证伪，他们破坏了自己理论的可检验性。把预言讲得非常含糊，使预言简直不会失败，这是典型的占卜者伎俩；使预言变得无从反驳。

马克思主义的历史学说，尽管它的一些创建者和追随者作了认真的努力，最后也采取这种占卜者的做法。在这种学说的一些早期表述里（例如马克思关于“未来社会革命”的性质的分析），他们的预言是可以检验的，而且事实上已经被证伪了。[3] 然而马克思的追随者不但不接受这些证伪事例，反而重新解释这个学说和证据以便使之相符。这样他们营救这个学说不至受到反驳；但是这样做的代价是采纳一种使这个理论无从反驳的伎俩。这一来他们就给予这个理论一种“约定主义曲解”；而且通过这一伎俩，他们就破坏了这个理论所大事宣扬的科学地位。

那两种精神分析理论则属于不同的类型。它们干脆是不可检验的，无法反驳的。没有任何想象得出的人类行为能够推翻它们。这并不是说弗洛伊德和阿德勒没有把某些事情看对头：我个人并不怀疑他们有不少的话相当重要，而且有一天会在一门可加以检验的心理学里发挥作用。但是那些为精神分析家天真地认为证实他们理论的“临床观察”，的确并

不比占星术士在他们的行当中找到的经常证明好到哪里去。[4] 至于弗洛伊德的自我、超我和伊德（Id）的宏伟诗篇，那就像荷马从奥林匹斯山收集来的那些故事一样，全都够不上科学的资格。这些理论描述了某些事实，然而是以神话的形式描述的。它们含有十分有趣的心理学启示，但是不具有可检验的形式。

同时我认识到，这种神话可加以发展，使之成为可以检验的；从历史上说，一切（或者几乎一切）科学理论都发端于神话，一个神话可能包含对科学理论的重要预言。例子有恩培多克勒的试错进化理论，或者巴门尼德的从未发生过什么的不变的整体宇宙的神话；如果我们再给它加上一个维度，便成了爱因斯坦的整体宇宙（这宇宙中也从未发生过什么，因为根据四维说，一切都是从一开始就决定了的和安排好的）。因此我感到，发现一个理论是非科学的或者“形而上学的”（我们可能这样说），并不会因此而发现它是不重要的、无关紧要的、“无意义的”或“荒谬的”。但是，不能认为它得到了科学意义上的经验证据的支持，尽管从某种发生的意义上说，它很可能是“观察的结果”。

（这种前科学或伪科学性质的理论还有许许多多，其中有一些，不幸也像马克思的历史解释一样地颇有影响：例如，种族主义的历史解释是又一种可解释一切的很有影响的理论，像天启般地感应着缺乏头脑的人们。）

因此我提出可证伪性标准所要解决的问题，既不是有没有意义的问题，也不是关于真理或可接受性的问题。它是在经验科学的陈述或陈述系统与一切其他陈述（不论是宗教性的、形而上学性的或干脆是伪科学的）之间划一条线的问题（就尽量能做到而言）。多年后——那当是1928或者1929年——我称我这第一个问题为“分界问题”。可证伪性的标准就是解决这个分界问题的一种办法，因为它说那些陈述或者陈述系统要够得上科学，就必须能同可能的观察或想象得到的观察发生矛盾才行。

III

当然，今天我知道这种分界标准——即可检验性，或可证伪性，或可反驳性——远非显而易见；因为直到现在，它的意义还很少为人体会到。在1920年我觉得这简直微不足道，虽然它替我解决了一个使我深感烦恼的理智问题，而且是一个具有明显的实际后果的问题（例如政治上的一些问题）。但是我还没有领会到它的全部涵义和它在哲学上的重要性。当我向一个数学系的同学（现在是英国的著名数学家）解释这个问题时，他建议我把它发表。那时我觉得这简直荒唐；因为我深信我这个问题既然在我看来是这样重要，一定曾经打动过许多科学家和哲学家，而他们肯定已经找到我这种明显的解决办法。后来从维特根斯坦的著作和人们对他的著作的捧场，我才获悉事情并不是如此；因此我就在13年后以批判维特根斯坦的意义标准 的形式发表了我的研究结果。

如你们都知道的，维特根斯坦企图在他的《逻辑哲学论》里面表明（参看命题

6.53，6.54和5）一切所谓哲学或形而上学的命题实际上都是非命题或假命题；它们是没有意义的。一切真正的（或有意义的）命题都是描述“原子事实”——即在原则上可以用观察肯定的事实——的基本命题或原子命题的真值函项。换言之，有意义的命题完全可以简化为基本命题或者原子命题，这些命题都是描述可能事态的简单陈述，而且在原则上能通过观察加以肯定或者否定。如果我们称一个陈述为“观察陈述”，不但因为它陈述了一项实际的观察，而且还因为它陈述任何可以观察到的事情，我们就得说（按照《逻辑哲学论》5和4.52）任何真正的命题都必须是观察命题的一个真值函项，从而也可以从观察命题引申出来的。一切其他表面的命题将是无意义的假命题，事实上只是胡说八道。

这种思想被维特根斯坦用来作为与哲学相对立的科学的特点。我们读到（如4.11里，他把自然科学看作是和哲学对立的）：“全部的真命题就是整个的自然科学（或全部自然科学）。”这就是说，凡属于科学的命题都是那些可从真观察陈述引申出来的命题；它们是那些可用真观察陈述予以肯定的命题。如果我们能知道所有的真观察陈述，我们也将知道所有可用自然科学肯定的东西。

这等于关于分界的一个粗糙的可证实性标准。为了使它不至于太粗糙，可以改写为：“可能纳入科学领域的陈述是那些有可能用观察陈述证实的陈述；而这些陈述又是同所有的真实陈述或有意义陈述吻合的。”所以，根据这个办法，可证实性、有意义和科学性全都互相吻合了。

我个人对所谓意义问题从来不感兴趣；相反，我觉得它是个词语问题，是典型的假问题。我感兴趣的只是分界问题，即为理论的科学性寻找一个标准。恰恰是这种兴趣使我一眼就看出维特根斯坦关于意义的可证实性标准同时也企图用来发挥一种分界标准的作用；这就使我看出照他这样说法，这个标准是完全不适当的，即使我们撇开对于意义这个含糊概念的一切疑虑不谈。因为维特根斯坦的分界标准——在这里用我自己的用语来说——就是可证实性，或者根据观察陈述的可演绎性。但是这个标准太窄了（又太宽了）：它几乎把所有事实上典型地属于科学的东西都排除掉（然而实际上并没有排除掉占星术）。任何科学陈述都从来不能从观察陈述中演绎出来，也不能描述为观察陈述的真值函项。

所有这一切，我都在各个场合向维特根斯坦派和维也纳学派成员指出过。在1931至1932年间，我总结了自己的思想，写成了一本篇幅相当大的书（维也纳学派好几个成员都读过，但从未发表过；不过有一部分已纳入我的《科学发现的逻辑》之中）；1933年我发表了致《认识》杂志的一封信，信中试图把我关于分界问题和归纳问题的思想压缩成两页。[5] 在这封信里和别的地方我都把意义问题同分界问题作对比，指出意义问题是个假问题。但是，维也纳学派的成员却把我的贡献归结为提出了这样一种建议：用可证伪性的意义标准取代可证实性的意义标准——这实际上使我的观点变得毫无意义。[6] 我抗议说，我试图解决的不是他们关于意义的假问题，而是分界问题，可是这一抗议毫无作

用。

然而，我对证实的抨击却产生了一些效果。它们立刻在讨论意义和无意义问题的实证主义哲学家中间引起一片混乱。作为意义标准，原来的可证实性方案至少是清晰、简单而又有力的。现在引入的这些修正和改变则适得其反。[7] 我应当说，甚至陷于混乱的那些人现在也这样看。但是，既然通常把我说成是其中之一，所以我想再次表明，尽管我引起了混乱，我却从未卷入其中。我没有把可证伪性和可检验性提出来作为意义标准；是我把这两个术语引入讨论，我承担罪责，但不是我把它们引进意义理论。

人们广泛地批判了据说是我的观点，并取得了很大成功。然而，我还是必须反驳对我观点的批判。[8] 同时，可检验性现在已公认是分界的标准。

IV

我比较详细地讨论了分界的问题，因为我相信这个问题的解决是解决科学的哲学上许多基本问题的关键。往后我将给你们一张其他一些问题的单子，但是只有一个问题能在这里详细讨论，那就是归纳问题 。

我是在1923年对归纳问题感兴趣起来的。虽则这个问题和分界的问题关系非常密切，但是我有五年光景都没有充分领会到这种关系。

我是通过休谟接触到归纳的问题的。我觉得休谟指出归纳在逻辑上不能成立，是完全对的。他声称没有什么正确的逻辑[9]论证容许我们确认“那些我们不曾经验过的事例类似我们经验过的事例 ”。因此，“即使观察到对象时常或经常连结之后 ，我们也没有理由对我们不曾经验过的对象作出任何推论 ”。因为“如果说我们有经验”[10]——经验教导我们，经常同其他对象连结的对象，将继续这样连结——休谟接着说，“我要重复我的问题，为什么我们可以从这条经验对那些我们不曾经验过的不属于以往事例的事情作出结论呢 ？”换句话说，企图靠诉诸经验为归纳法找根据，必然导致无穷倒退 。结果是，我们可以说理论决不能从观察陈述推演出来，也不能靠观察陈述为理论寻找理性论证。

我觉得休谟对归纳推论的驳难既清楚又完备。但是我对他用习俗或习惯给归纳作心理学的解释却十分不满。

人们时常注意到休谟的这种解释在哲学上是不大令人满意的。可是它原来无疑是打算作为一种心理学 理论而不是作为一种哲学理论提出的；因为它企图对一件心理学事实提出一个因果性解释，说这件事实是出于（即经常联带着）习俗或习惯——也就是说在肯定规则性或经常与各种事件相联带的陈述中，我们信仰规律的事实 。但即使对休谟的理论作了这样的重新表述，仍然不能令人满意；因为我刚才所称的“心理学事实”本身就可以描述为一种习俗或习惯——信仰规律或规则性的习俗或习惯；而听说这样一种习俗或习惯

必须说成是应归之于（或联结于）一种习俗或者习惯（即使是一种不同的习俗或习惯），也不足为奇或者有什么启发。只有当我们想起休谟使用“习俗和习惯”这些词，正如在普通语言里一样，不仅仅用来描述有规则的行为，而且给这种习俗或习惯的起源（归之于多次的重复）提出一个理论；只有这样，我们才能把他的心理学理论陈述为一种比较满意的形式。这样我们就可以说，同其他的习惯一样，我们信仰规律的习惯是多次重复的结果——是反复观察某种事件经常联结另一种事件的结果。

这种发生心理学理论，如上面指出的，是和日常语言结合在一起的，因此远远不如休谟所设想的那样具有革命性。它无疑是一个很普通的心理学原理——不妨说是一种“常识”。但是尽管我既喜欢常识又喜欢休谟，我却深信这种心理学理论是错误的；事实上可以在纯逻辑的基础上加以反驳。

我觉得，休谟的心理学也即流行的心理学至少在下述三个不同问题上是错误的，（a）典型的重复结果；（b）习惯的产生；尤其是（c）可以说成是“对规律的信仰”或“对事件的类规律性序列的期望”的那些经验或行为模式的特点。

（a）典型的重复结果——例如用钢琴重复弹奏一段高难度的乐曲——是开头需要注意而最后无需注意便可进行的动作。我们可以说，这个过程根本地缩短了，因而不再是有意识的了：它变成了“生理的”过程。这种过程根本不会造成有意识地期望事件的类规律性序列或者对规律的信仰，相反，它倒可能始于一种有意识的信仰，又通过使后者成为多余的而破坏之。学习骑自行车，我们可能带着这样的信念开始：如果我们朝着自己有可能向那边跌倒的方向骑，就能避免跌倒，因而这个信念对于指导我们的动作可能是有益的。在经过充分的练习之后，我们可能忘掉了这条规则，任何情况下我们再也不需要它了。另一方面，即使重复委实会造成无意识的期望，也仅仅在出了差错以后这些期望才变成有意识的（我们可能没有听到钟在嘀嗒嘀嗒地走，但能听到它停了）。

（b）一般地说，习惯并不产生于重复。甚至走路、说话或按时进餐的习惯也是在重复能起作用之前就已经开始了。高兴的话，我们可以说，只是在重复起了其独特作用之后习惯才称得上是“习惯”；但是我们决不能说，这些习惯做法是大量重复所产生的结果。

（c）信仰一条规律，同表现出对一种事件的类规律序列的期待行为不完全一样；不过，两者的联系十分密切，可以一起探讨。在特殊事例中，它们或许纯粹来自感官印象的重复（例如时钟停止的情形），我准备承认这一点。但我坚决主张：一般情况下，并且在大多数有意义的场合，都不能这样解释。如休谟所承认的，甚至一次给人留下深刻印象的观察，可能已足以造成一种信仰或期望。休谟试图解释这事实，认为它起因于归纳习惯，是由人生以往经验到的无数长长的重复序列的结果所形成。[11] 但是我认为，这只是他试图把威胁他的理论的不利事实解释过去而做的努力；这种尝试是失败的，因为这些不利事

实可以在非常年幼的动物和婴儿（实际上无论怎样年幼都可以）身上观察到。F·贝格报道说：“把一支点燃的香烟放在幼犬的鼻子旁边，它们马上就嗅，然后跑开；随便什么都无法引诱它们回到气味的所在地再去嗅。几天以后，只要看到一支香烟，甚至一个白纸卷，它们仍会作出反应：跳开，打喷嚏。”[12] 如果我们试图用幼年很早就已有无数长长的重复序列的假设来解释这类情形，那么我们不仅是在信口开河，而且还忘掉了：在聪明幼犬的短短生活中，必定不仅给重复，而且也给大量新东西从而也给大量非重复留有机会。

不但某些经验事实不支持休谟，而且有纯逻辑性质的决定性论证可以否定他的心理学理论。

休谟学说的中心思想是以类似为根据的重复。这一思想被毫无批判地加以应用。它使我们想到穿石的水滴，想到一连串慢慢强加于我们的十分相似的事件，就像钟的嘀嗒声一样。但是我们应当认识到，按照休谟的这种心理学说，只有对我们是相似的重复，才容许对我们产生效果。我们必须对这些好像是相似的情况作出反应：把它们当作是相似的，把它们解释为重复。我们可以假定，那些聪明的幼犬以它们的反应或者行动表明，它们把第二次情况认为或者理解为第一次情况的重复：它们料想该情况的主要成分即难闻的气味是存在的。这个情况对它们所以是重复，是因为它们的反应表明它们预期这个情况和前一情况相似。

这种显然是心理学的批判，有其纯逻辑的基础；这种基础大致上可以概括为以下的简单陈述（碰巧它就是我原来开始批判的那一种）。休谟想象的那种重复永远不能是完全的重复；他心目中的事例不可能是完全相同的事例，只能是类似的事例。因此它们只是从某种角度看来才是重复。（对我起一种重复效应的事情，对一只蜘蛛可以不引起这种效应。）但是，根据逻辑的理由，这意味着一定先有一种见解——诸如一个期望、预期、假定或者兴趣的体系，才会产生重复感。因此，这种见解不可能仅仅是重复的结果。（参阅《科学发现的逻辑》附录*x，（1）。）

为了建立一种关于信念起源的心理学理论，我们必须用我们把事件理解为相似的见解，代替那事件确是相似的天真见解。但如果是这样的话（我看不出有什么办法可以不这样），休谟关于归纳的心理学理论就导致无穷的倒退，恰恰同休谟自己发现的用来破除归纳逻辑学说的另一个无穷倒退没有两样。我们想要说明的是什么呢？拿幼犬的例子来说，我们想要说明的行为，是那种可描述为把一种情况认为或理解为另一情况的重复的行为。很清楚，一旦我们意识到早先的重复也一定是对于幼犬的重复，我们便不能指望用早先的重复解释这种行为，因而恰好是同样的问题又出现了：即把一种情况认为或理解为另一种情况的重复。

说得更简明一点，我们认作的相似性是包括解释（可能不恰当）和预期或者期望（可能永远实现不了）在内的反应产物。因此我们无法如休谟建议的那样，把预期或者期望解释为多次重复造成的。即使是我们认作第一次的重复，也必然是从我们认识的相似性来的，也就是从期望来的——而我们想要解释的恰恰就是这种期望。

这表明休谟的心理学理论包含着无穷的倒退。

我觉得休谟从来没有承认他自己的逻辑分析的全部力量。在否定了归纳的逻辑观念之后，他就碰到下面的问题：如果归纳是一种在逻辑上站不住、在理性上讲不通的程序，那么作为一件心理—逻辑事实，我们实际上是怎样获得知识的呢？回答可以有两种：（1）我们是通过一种非归纳的程序获得知识的。这个回答会容许休谟保留一种理性主义形式。（2）我们是通过重复和归纳获得知识的，所以是通过一种在逻辑上站不住和在理性上讲不通的程序获得的，因此一切表面的知识都只是一种信念——根据习惯的信念。这个回答意味着，即使科学知识也是非理性的，因而理性主义是荒谬的，必须放弃掉。[这里我不准备讨论这些现在又时兴起来的古老尝试，它们为了摆脱困境而断言，如果我们说的“逻辑”与“演绎逻辑”是一个意思，归纳在逻辑上当然是错误的，但从它自己的标准来衡量并不是非理性的，这有事实为证：每个有理性的人事实上都在应用归纳。休谟的伟大功绩在于破除了这种不加批判地把事实问题（quid facti？）和论证合理的问题（quid juris？）等同起来。]（见下面本章附录的第（13）点。）

看来休谟从来没有认真考虑过第一个答案。他用重复论把归纳的逻辑学说排除掉以后，就和常识妥协，通过重复很温和地容许归纳以心理学理论的伪装而卷土重来。我建议把休谟的这种学说翻一个身。我不把我们指望规则性的倾向解释为重复的结果，而建议把我们认为的重复解释为我们指望和寻找规则性倾向的结果。

这一来我就能从纯逻辑理由出发以下述见解代替归纳的心理学理论。我们不是被动地等待重复把规则性印在或强加在我们头脑里，而是主动地企图把规则性强加给世界。我们企图在世界中发现相似性，并用我们发明的规律来解释世界。我们不等待前提就跳到结论。这个结论如果被观察证明是错的，以后就得放弃。

这就是试探错误的方法——猜想和反驳的学说。这使我们可以懂得为什么我们把解释强加于世界的企图在逻辑上先于相似性的观察。由于这种程序有逻辑理由的支持，我觉得这种程序也可以应用到科学领域里来；科学理论并不是观察的汇总，而是我们的发明——大胆提出来准备加以试探的猜想，如果和观察不合就清除掉；而观察很少是随便的观察，通常按一定目的进行，旨在尽可能获得明确的反驳根据以检验理论。

V

科学是从观察到理论，这仍旧是人们的一个广泛而坚定的信念，因而我对这种信念的

否定常常被认为是不可思议的事。我甚至被疑为不诚实——由于否定了任何有理性的人都不会怀疑的事情。

但是事实上，这种信念认为我们能够单独从纯观察出发而不带有一点点理论性的东西，是荒唐的；下面的故事可以说明这一点：一个人把一生献给自然科学，把他所能观察到的东西全都写下来，并把观察所得的无比宝贵的收获捐献给皇家学会作为归纳证据之用。这个故事应当向我们表明，虽然可以把甲壳虫很有成效地收集起来，但观察是收集不起来的。

25年以前，我曾经试图让一群在维也纳学物理的学生深切地认识到这一点，为此我在上课时首先指示他们："拿出铅笔和纸来；仔细观察，写下你们观察到的东西！"当然，他们都问，我要他们观察什么。显然，"观察！"这个指示是荒唐的。[13]（它甚至不合语言习惯，除非这个及物动词的宾语可以认为是不言而喻的。）观察总是有选择的。它需要选定的对象、确定的任务、兴趣、观点和问题。它的描述必须有一种拥有专门语词的描述语言；它还需要以相似和分类为前提，分类又以兴趣、观点和问题为前提。卡茨[14]写道："一个饥饿的动物，把环境分成可以吃的东西和不可以吃的东西。一个动物在逃跑时，便寻找出路和藏匿的地方。……一般说来，对象因动物的需要而变……"我们可以补充说，只有同需要和兴趣相关联，对象才可加以分类，才会变成相似的或不相似的。这条规则不仅适用于动物，也适用于科学家。对于动物来说，它的着眼点是由它的需要、当时的任务和它的期望所规定的；对于科学家来说，规定他的着眼点的，则是他的理论兴趣、特定的研究问题、他的猜想和预期以及他作为一种背景即参照系、"期望水平"来接受的那些理论。

"哪个在先，是假设（H）还是观察（O）"这个问题是可以解决的；"就像鸡（H）和鸡蛋（O）哪个先有"这个问题一样。对后一个问题的回答是，"一种较早的鸡蛋"；对前一个问题的回答是"一种较早的假设"。诚然，我们选择的任何特殊假设在它前面都将有过一些观察——诸如它打算解释的一些观察。但是这些观察反转来又预先假定已经采纳了一种参考框架，一种期望的框架，一种理论的框架。如果这些观察是值得注意的，如果这些观察需要加以解释，因而导致人们发明一种假设，那是因为这些观察不能在旧的理论框架、旧的期望水平上加以说明。这里并没有无穷倒退的危险。如果追溯到越来越原始的理论和神话，我们最后将找到无意识的、天生的期望。

我觉得先天观念的理论是荒唐的；但是任何生物都有天生的反应；而且在这些反应里面，有些反应适应于即将到来的事件。我们可以把这类反应描述为"期望"，但并不意味着这些"期望"是有意识的。新生的婴儿就是在这个意义上期望喂奶（而且人们甚至还可论证说，期望得到保护和爱）。鉴于期望和知识之间的这种密切关系，我们甚至可以在相当合理的意义上谈论"天生的知识"。但是这种"知识"并不是先天地正确的；一个

天生的期望，不管它多么强烈和多么特殊，仍可以是错的。（初生的婴儿可能被抛弃并饿死。）

所以我们生来就有期望，生来就有“知识”，这些知识虽则不是先天地正确的，在心理学上或遗传学上却是先天的，即是说，先于一切的观察经验。这些期望里面最重要的一个，就是期望找到规则性。它和指望规则性的天生倾向，或者和寻找规则性的需要连在一起，这一点我们可以从婴儿满足了这种需要的快乐上看出来。

康德相信“因果律”是我们精神素质的一部分而且是先天正确的；而这种在心理学上是先天的、寻找规则性的“本能”期望，和康德的“因果律”非常接近。所以人们说不定会说康德没有对心理学上的先天思维或反应方式与先天正确的信念加以区别。但是我不认为他的错误会粗疏到这种地步。因为期望找到规则性不但在心理学上是先天的，而且在逻辑上也是先天的；它在逻辑上先于一切观察经验，因为如我们看到的，它先于任何对相似性的认识；而一切观察都包括对相似性（或不相似性）的认识。但是尽管在这个意义上是逻辑地先天的，这种期望并不是先天正确的。因为它可能失败：我们可以很容易制造一种环境（它会是一种致命的环境），这种环境与我们的普通环境比较起来，可以混乱得使我们完全找不到规则性。（一切自然规律可以照样有效：这种环境曾被应用在下一节提到的动物实验中。）

因此康德对休谟的回答几乎可以说是正确的；原因是一个先天正确的期望，和一个既在起源上又在逻辑上先于观察但不是先天正确的期望，这两者的区别确是相当微妙。但是康德证明得太多了，在企图证明知识怎样成为可能时，他提出了一种学说使我们不可避免地得出一种结论，即我们对知识的探索必然成功，这显然是错误的。当康德说，“我们的理性并不是从自然引出规律，而是把它的规律强加于自然”时，他是对的。但是认为这些规律必然是正确的，或者我们必然会成功地把这些规律加诸自然，他就错了。[15] 自然常常成功地拒绝我们，迫使我们放弃那些遭到反驳的规律；可是如果我们活着，我们还可以再尝试。

为了把对休谟的归纳心理学进行的这个逻辑批判总结一下，我们可以考虑建造一台归纳机的设想。当这样一台机器放在一个简化的“世界”（例如颜色计数器的某种程序）之中时，它能通过重复而“学会”甚至“提出”在它的“世界”中有效的相继定律。如果能够建造这样一台机器（我不怀疑这种可能性），那么可以证明我的理论必定是错误的；如果一台机器能够根据重复进行归纳，就没有逻辑理由阻止我们自己这样做。

这个论证似乎令人信服，却是错误的。在建造一台归纳机时，我们这些机器建造师必须先验地决定：它的“世界”是什么；哪些事物被认为是相似的或相同的；我们希望这台机器能在它的“世界”中“发现”哪种“规律”。换言之，我们必须在这台机器里面造

进一个参照系，它决定其世界中有关的或感兴趣的东西：这台机器将有其“天生的”选择原则。相似性的问题将由它的制造者为它解决，因此他们要给这台机器解释这个“世界”。

VI

我们动辄寻找规则性，把规律强加于自然。这种倾向导致*教条思维*的心理现象，或者更一般地导致教条的行为：我们期望规则性无所不在，试图甚至在子虚乌有的地方也找到它们；不服从这些企图的事件，我们很容易看做一种“背景噪声”；我们墨守自己的期望，甚至在这些期望并不恰当、我们应当承认失败的时候也是这样。这种教条主义在一定程度上是必要的。它是只有把我们的猜想强加于世界才能应付的一种情境所要求的。此外，这种教条主义容许我们近似地分阶段地向一种良好的理论接近：如果我们过分爽快地承认失败，就可能使自己发觉不了我们非常接近于正确。

显然，这种*教条的态度*使我们墨守自己的最初印象，表示一种坚定的信念；相反，*批判的态度*，随时准备修改其信条，允许怀疑并要求检验，则表示一种不太坚定的信念。按照休谟的理论以及流行的理论，信念的强度应是重复的结果；因此，信念应当总是与经验俱增，越开化的人信念总是越强。但是，教条的思维、毫无节制地要求给以规则性以及沉溺于习惯和重复等如此这般的东西，都是原始人和儿童的特征；经验和成熟程度的增长有时养成一种审慎的、批判的态度，而不是教条的态度。

这里，我或许可以指出与精神分析学相一致的一点。精神分析家断言，精神病患者和其他人都是按照一种个人定向模式解释世界，这种定向模式不会轻易被抛弃，常常可以追溯到幼年时期。人生很早就采取的一种模式或图式往往保持终生，每个新的经验都用它来解释；可以说，每个新经验都证实它，增加它的坚固性。这正是对我所称的不同于批判态度的教条态度的描述。但是批判态度同教条态度一样迅速地采取一种期望图式——一个神话或一种猜想或假说，不过它随时准备修改、纠正乃至抛弃这种图式。我倾向于认为，大多数精神病可能是由于这种批判态度的发展受到一定程度抑制；是由于受抑制的而不是自然状态的教条主义；是由于对某些按图式进行的解释和反应加以修改和调整的要求受到阻遏。在有些场合，这种阻遏本身或许也可以解释为因伤害或刺激所致。伤害或刺激造成了恐惧，而且增加了对信念或确定性的需要，如同肢体受到伤害后我们怕去动它，结果它变得僵直了一样。（甚至可以证明，肢体的情形不仅类似于教条的反应，而且还是这种反应的一个例子。）对任何具体情况的解释都必须考虑进行种种必要调整所涉及困难的分量。这些困难可能相当大，尤其在一个复杂而又变化不定的世界之中：我们从动物实验知道，可以随意产生不同程度的精神病行为，只要相应地改变这些困难。

我发现认识心理学和常常被认为与之相距很远的那些心理学领域——例如美术心理学和音乐心理学之间还有许多其他联系；事实上我关于归纳的许多思想都发端于有关西方复

调音乐进化的猜测。不过，这里就不去讲它了。

VII

我对休谟的心理学理论所作的逻辑批判以及与它有关的种种考虑（大部分我已在1926至1927年间在题为《论习惯和对规律的信仰》的一篇论文中详加阐发[16]）可能显得稍稍偏离了科学哲学的领域。但是，教条思维和批判思维或者说教条态度和批判态度的区分又把我们带回到我们的中心问题。因为，教条态度显然关系到这样的倾向：通过试图应用和确证我们的规律和图式来证实 它们，甚至达到漠视反驳的程度，而批判态度则是准备改变它们——检验它们，反驳它们，证伪 它们（如果可能的话）。这意味着，我们可以把批判态度看做是科学态度，把教条态度看做是我们所说的伪科学态度。

这进一步使人想到，从发生上说，伪科学态度比科学态度更为原始、更为在先，就是说，它是一种前科学态度。这种原始性或在先性从逻辑上说也是如此。因为，批判态度与其说同教条态度相对立，不如说叠加于后者之上：批判的目标一定在于必须对现有的有影响的信念进行批判性修正，换句话说，一定是针对教条的信念。可以说，批判态度必须以多少是作为教条而保持的理论或信念为原材料。

因此，科学必然开始于神话和对神话的批判；既不是开始于观察的集合，也不是开始于发明实验，而是开始于对神话、对巫术技巧和实践的批判讨论。科学传统与前科学传统的差别在于它有两个层次。像后者一样，它也把它的理论传下去；但同时还把对这些理论的批判态度传下去。这些理论不是作为教条传下去，而是敦促对它们进行讨论和改善。这个传统是希腊的，可以追溯到泰勒斯，他创立了第一个主要不是关心保存教条的学派（我不是说“第一个哲学 学派”，而只是说“第一个学派”）。[17]

批判态度，也即自由讨论理论以发现其弱点并加以改善的传统，是合理的和理性的态度。然而，它广泛利用口头的论证和观察——利用观察支持论证。希腊人发现批判方法，起先引起一种错误的希望：它会导致解决所有重大的古老问题；它会建立确实性；它会有助于证实 我们的理论证明 它们是合理的 。这个希望是教条思维方式的残余，其实无法证明或证实任何东西（除数学和逻辑而外）。科学要求理性证明，就表明未能坚持区分合理性的广阔领域同理性确定性的狭窄领域：这是一种站不住脚的不合理要求。

然而，逻辑论证和演绎逻辑推理的作用对于批判方法仍然非常重要；这不是因为它使我们得以证明我们的理论，或者从观察陈述推出理论，而是因为只有通过纯演绎推理我们才能发现理论的涵义，从而有效地批判它们。我说过，批判就是力图找出理论的弱点，而这些弱点照例只能在可从这一理论推出的比较间接的逻辑推论中找出来。纯粹逻辑推理在科学中的重要作用正在于此。

休谟正确地强调，我们的理论不可能从我们能够知其为真的东西中有效地推出来——

不可能从观察也不可能从任何别的东西推出来。他由此得出结论：我们对理论的信念是非理性的。如果“信念”在这里意味着我们不能怀疑我们的自然规律以及自然规则的持久性，那么休谟又是正确的：可以说，这种教条的信念具有心理学基础而不是理性基础。然而，如果“信念”一词用来指我们对科学理论的批判接受——尝试性地接受，同时渴望，如果我们成功地设计出该理论经受不住的一种检验，就修正这一理论——那么，休谟是错误的。这样来接受理论，就毫无非理性之处。甚至为了实际目的而信赖经受了严格检验的理论，也没有什么非理性之处，我们没有什么别的理性程序可以采取。

假定我们自觉规定我们的任务是：生活在这个未知世界之中，使我们自己尽可能适应它；利用我们可能从中找到的机会；如有可能（不必假定真是这样），则尽可能借助于规律和解释性理论来解释世界。如果我们以此为我们的任务，那么，就没有比试探和除错——猜想和反驳的方法更加理性的程序。这种方法就是大胆地提出理论，竭尽我们所能表明它们的错误；如果我们的批判努力失败了，那就试探地加以接受。

从这里提出的观点看来，一切定律和理论本质上都是试探性、猜测性或假说性的，即使我们感到再也不能怀疑它们时，也仍如此。在一个理论被驳倒之前，我们怎么也无法知道必须以哪种方式修正它。太阳总是在二十四小时内东升西沉，这仍然是尽人皆知的一条“不容置疑的由归纳确立的”定律。奇怪的是，这个例子至今还在使用，尽管它在亚里士多德和马萨里亚的毕提亚斯时代已大行其道。毕提亚斯是个大旅行家，长时期人们一直叫他说谎者，因为他讲极北地区是冰冻的海洋，半夜里出太阳。

当然，试错法并不简单等同于科学的、批判的方法——猜想和反驳的方法。不仅爱因斯坦用试错法，变形虫阿米巴也用试错法，然而它是以比较教条的方式用。二者的差别与其说在于试探，不如说在于对错误采取批判的建设性的态度；科学家有意识地、审慎地试图发现错误，以搜寻论据驳倒其理论，包括诉诸他以自己的理论和才智设计的最严格的实验检验。

批判态度可以说成是有意试图让我们的理论、猜想代替我们自己去经受适者生存的竞争。它给我们机会在不恰当的假说被排除以后仍然得以幸存——当一种更教条的态度会通过排除我们而排除这假说的时候。（有一个动人的故事说，一个印第安人村社信仰生命神圣，包括老虎的生命在内，结果这个村社消亡了。）这样，通过排除不怎么合适的理论，我们便获得了可能范围内的最佳理论。（我说“合适”，不仅指“有用”，还指真实；见后面第三章、第十章。）我并不认为，这种程序是非理性的，也不认为需要作进一步的理性论证。

Ⅷ

现在让我们从我们对经验心理学的逻辑批判回到我们的实际问题——科学逻辑的问

题上来。尽管就消除某些偏爱归纳的心理学成见而言，我所说的话中间，有些或许在此有助于我们，但是我对归纳的逻辑问题　的处理完全独立于这种批判和任何心理学考虑。倘若你不是教条地相信我们进行归纳这个所谓的心理事实，那么你现在可以忘掉我说的一切，除了两个逻辑要点而外：我对作为分界标准的可检验性或可证伪性所作的逻辑评述，以及休谟对归纳的逻辑批判。

由以上所述，我那时感兴趣的两个问题即分界问题和归纳或科学方法问题之间显然有密切联系。显而易见，科学方法是批判即试探的证伪。然而，我花了几年时间才发现，这两个问题——分界和归纳——在某种意义上是一个问题。

我问道，为什么有那么多科学家相信归纳？我发现他们之所以这样，是因为他们相信自然科学的特征在于归纳方法——从长长的观察和实验序列出发并依赖于它们的方法。他们相信，真正的科学同形而上学或伪科学的思辨之间的差别，仅仅取决于是否应用这种归纳方法。他们相信（用我的术语来说），惟有归纳方法才能提供一个令人满意的分界标准。

我最近偶然发现，一位伟大物理学家的一本出色的书——马克斯·玻恩的《因果性和机遇的自然哲学》[18] 中对这个信念作了一个有趣的表述。他写道：“归纳让我们把许多观察概括成一条一般的规则：黑夜以后是白天，白天以后是黑夜……可是，日常生活中并没有归纳有效性的确定标准，……科学却已为归纳的应用制定出一种法规即专业规则。”玻恩从未说明过这种归纳法规的内容（从他的话来看，它包含“归纳有效性的确定标准”）；但是他强调指出，接受归纳“是没有逻辑论据的”：“它是一个信念问题”；因此，他“情愿把归纳称为一条形而上学原则”。但是，为什么他相信这种有效归纳的法规必定存在呢？这从下面一点可以明白。他谈到：“不知道或者拒斥科学规则的广大居民之中，也包括反种痘协会会员和占星术信仰者。与这些人争辩是徒劳无益的；我不能强迫他们接受我所相信的有效归纳标准：科学规则的法规。”这显然表明，“有效归纳　”在这里是指作为科学同伪科学分界的标准。

但很显然，这种“有效归纳”的专业规则连形而上学也不是：它根本不存在。没有什么规则能够保证从真实观察推出的概括是真实的，虽然常常重复。（尽管牛顿物理学取得成功，尽管玻恩相信它基于归纳，但他本人并不相信它是真实的。）科学的成功不是基于归纳规则，而是取决于运气、独创性和纯演绎的批判论证规则。

我可以把我的某些结论概述如下：

（1）归纳即基于许多观察的推理，是神话。它不是心理事实，不是日常生活事实，也不是一种科学程序。

（2）实际的科学程序是带着猜测工作，匆忙下结论——通常是在一次观察之后（如休谟和玻恩就注意到这一点）。

（3）重复的观察和实验在科学上起的作用是检验我们的猜测或假说，也即试探性反驳。

（4）传统上错误地认为，只有归纳方法才能提供分界标准。因此，对分界标准的需要加强了对归纳的错误信仰。

（5）像可证实性标准一样，这种归纳方法的观念意味着一种不完善的分界。

（6）如果我们说归纳只是使理论成为可能的而不是必然的，那也丝毫无济于事。（参见本书第十章。）

IX

我已提示过，如果归纳问题只是分界问题的一个例子或一个方面，那么分界问题的解决必定也提供归纳问题的解决。我相信，事情确实如此，虽然并不那么一目了然。

为了简短说明一下归纳问题，我们可以再回到玻恩。他写道：“……观察和实验无论怎样增加也只能提供有限次数的重复”；因此，“一条定律的陈述——B取决于A——总是超越经验的。但这种陈述却时时处处都在作出，有时还只是根据很不充足的材料。”[19]

换句话说，归纳的逻辑问题产生于（a）休谟发现（玻恩表达得很清楚）：观察或实验不可能论证定律，因为它“超越经验”；（b）这一事实：科学“时时处处”都在提出和运用定律。（像休谟一样，玻恩也注意到“很不充足的材料”，即定律可根据的只是为数很少的观察事例。）这里我们必须再加上（c）经验主义原则，它断言，在科学中惟有观察和实验能够决定接受还是拒斥科学陈述，包括定律和理论在内。

乍一看来，（a）（b）和（c）三条原则似乎是相互冲突的；正是这种表面的冲突构成了归纳的逻辑问题。

面对这种冲突，玻恩放弃了（c）即经验主义原则（在他之前，康德以及伯特兰·罗素等许多人都这样做过），以支持他所谓的“形而上学原则”；这条原则他甚至没想表述过，只是含糊地说成是一种“法规或专业规则”；并且我从未看到过有什么甚至看来有希望的、不那么明显站不住脚的表述。

可是事实上，从（a）至（c）这三条原则并不冲突。我们只要认识到下述两点便可明白：科学对定律或理论的接受只是试探性的，就是说，一切定律和理论都是猜测或试探性假说（我有时称这种观点为“假说主义”）；我们可以根据新证据拒斥一个定律或理论，而不必抛弃原先使我们接受它的老证据。[20]

经验主义原则（c）完全可以保留，因为一个理论被接受还是被拒斥，它的命运决定

于观察和实验，也即决定于检验结果。只要理论经受住了我们所能设计的最严格的检验，它便被接受；否则，便被拒斥。但是，从任何意义上说来，理论都不是从经验证据推出的。无论心理的还是逻辑的归纳，都是没有的。只有理论的虚假性可从经验证据推出，而这是纯演绎推理。

休谟指出，一个理论不可能从观察陈述推出；但这不影响用观察陈述反驳一个理论的可能性。充分肯定这种可能性就会完全明了理论和观察之间的关系。

这解决了（a）（b）和（c）三个原则所谓冲突的问题，连带也解决了休谟的归纳问题。

X

至此我们解决了归纳问题。但是给一个古老的哲学问题找一个简单的解决办法似乎是最无必要的。维特根斯坦及其学派认为，并不存在真正的哲学问题；[21] 由此显然可见，这种问题是不可能解决的。与我同时代的其他人则相信哲学问题是有的，他们重视这些问题；但可能重视得过分了；他们似乎认为这些问题是无法解决的，如果不说是禁忌的话；他们对断言任何哲学问题都有简洁明了的解决办法的主张感到惊讶和厌恶。他们认为如果有解决办法，那就一定是深刻的，或者至少是复杂的。

不管怎样，我仍在期待着对我的解决办法的简洁明了的批判，这一解决办法我最初发表于1933年致《认识》杂志编者的信中，[22] 后来又发表在《科学发现的逻辑》之中。

当然，可以发明新的、不同于我所表述和解决了的那种归纳问题（表述就等于解决了一半）。但我还必须考察一下，怎样重新表述那种不能根据老的解决办法轻而易举得到解决的问题。现在来讨论某些重新表述的问题。

可以提出这样一个问题：我们实际上是怎样从一个观察陈述跳跃到一种理论的？

虽然看上去这个问题与其说是哲学的，还不如说是心理学的，但我们还是能够就此说点肯定的话而不必援引心理学。首先我们可以说，跳跃不是从观察陈述出发，而是从问题的情境出发，而得出的这个理论必然允许我们解释产生问题的那些观察（也就是说，允许从被其他公认的理论和观察陈述即所谓初始条件所加强的这个理论演绎出这些观察）。当然，这留下了为数极多的可能的理论，包括好的和坏的理论；由此看来我们的问题并没有得到回答。

但是这也很清楚地说明，当我们提出问题时，我们脑子里想的不止是：“我们怎样从一个观察陈述跳跃到一种理论？”现在看来我们想的问题是：“我们怎样从一个观察陈述跳跃到一种好的理论？”但是对这个问题的回答是：首先跳跃到任何一种理论，然后加以检验以发现它是好的还是坏的；就是说，反复应用批判方法，取消许多坏的理论，发明

许多新的理论。不是每个人都能做到这一点；但是舍此别无他途。

有时人们提出另一些问题。据说，原始的归纳问题是论证*归纳的合理性*也即归纳推理的合理性的问题。如果你对这个问题回答说：所谓“归纳推理”总是无效的，因此显然无法论证，那么就一定会产生下面的新问题：你怎么论证你的试错法呢？回答是：试错法是用观察陈述排除*虚假理论的方法*；论证这一点的是纯逻辑的可演绎性关系，而这使我们可以断定全称陈述的虚假性，如果我们接受单称陈述的真实性的话。

有时提出另一个问题：为什么宁取未证伪陈述而不取已证伪陈述是合理的呢？对这个问题已出现一些复杂的回答，例如实用主义的回答。但从实用主义观点看来，这问题不成为问题，因为虚假理论往往也作用得很好：工程或航海中所应用的公式大都已知是虚假的，尽管它们可能非常近似于真的，同时易于使用；而人们明知其虚假却仍在充满信心地加以使用。

惟一正确的是直截了当的回答：因为我们寻求真理（即使我们决不能肯定我们已经发现了真理），因为已证伪理论已知是或者被认为是虚假的，而未证伪理论仍然可能是真实的。此外，我们并不喜欢每一*未证伪理论*——只喜欢从批判的角度来看胜过其对手的理论：它解决我们的问题，很好地经受了检验，并且我们认为它是、或者确切地说我们猜测或希望（鉴于其他暂时接受的理论）它是会经受住进一步检验的。

还有人说，归纳问题即：“为什么相信未来将如过去一样是合理的*呢？*”对这个问题的令人满意的回答应表明，这样一种信念实际上是合理的。我的答复是，相信未来将在许多极重要方面与过去判然不同，这是合理的。人们按照未来将在许多方面如同过去一样的假设而行动*，大家公认这是完全合理的；并且经受过检验的定律将继续有效（因为我们可能没有更好的据以行动的假设了）；但是相信这样一种行动方针将使我们不时陷入严重困境，这同样是合理的，因为有些我们现在所信赖的定律可能很容易被证明不可靠。（别忘了那半夜的太阳！）人们甚至会说，根据过去的经验和我们的一般科学知识来判断，在那些说未来如同过去的人所想到的许多方面，未来并不像*过去一样。水有时会不解渴，空气有时会闷死呼吸的人。一个明显的出路是说，在自然规律不会改变的意义上未来将像过去一样，但这是用未经证明的假定进行辩论。只有认定我们面前有一种不会改变的规则性时，我们才谈得到“自然规律”；如果我们发现它变了，我们就不会再叫它是“自然规律”了。当然，我们对自然规律的探索表明，我们希望发现它们，我们相信存在自然规律；但是，我们对任何具体的自然规律的信仰，比起未能成功地驳倒它的批判尝试来说，并没有更为可靠的根据。

我认为，按照我们信念的合理性*提出归纳问题的那些人如果对休谟或休谟以后的极端不相信理性感到不满，他们是完全正确的。诚然，我们必须拒斥这样的观点：对科学的信仰同对原始巫术的信仰一样不合理——两者都是接受一种“总的意识形态”、一种约定

或一种基于信念的传统的问题。不过，如果我们仿效休谟，把我们的问题表达成我们的信念是否合理的问题，那么我们就得谨慎行事。我们应当把这问题一分为三——我们关于分界的老问题，即怎样区分科学和原始巫术的问题；科学的即批判的程序的合理性以及观察在其中作用的问题；最后是我们为了科学和实际目的而接受理论的合理性问题。这里对所有这三个问题都作了解答。

我们还应当小心，不要混淆两个问题，就是说不要把科学程序的合理性以及（试探性的）接受这一程序的结果（即科学理论）的合理性问题，同相信这程序将会成功是否合乎理性的问题混淆起来。在实践中，在实际的科学研究中，相信科学程序将会成功的信念无疑是不可避免的、合理的，因为没有另外的更好的选择。但是我已证明（第Ⅴ节），这信念从理论意义上说肯定是无法论证的。而且，如果根据一般的逻辑理由我们可以表明科学探索很可能成功，那就无法理解，在人类为了更多地了解我们的世界而努力不懈的漫长历史中，为什么成功一类的东西又那么罕见。

归纳问题的另一种提法是借助于概率。令t 为理论，e 为证据：我们可以求P （t ，e ），就是说给定e 而求t 的概率。通常认为，由此可这样提出归纳问题：构造一种概率演算，使我们能够对于任何给定的经验证据e 计算出任何理论t 的概率；并表明P （t ，e ）将随有利证据的积累而增加，达到很高的值——至少大于1/2。

我在《科学发现的逻辑》中解释过，为什么我认为如此对待这个问题是根本错误的。[23] 为了说清楚这一点，我在那里引入了概率和确认（corroboration）度或确证（confirmation）度的区别。（“确证”一词近来用得太多太滥，我已决定把它让给证实主义者，而我自己只用“确认”一词。“概率”这个词有许多意义，最好是在满足如凯恩斯、杰弗里斯和我所公理化的著名的概率演算的意义上使用；不过，只要我们不是不加批判地假设，确认度必然也是概率，即一定也满足概率演算，那么选择什么语词当然是无关紧要的。）

在我的书中我已解释过，我为什么对高确认度的理论感兴趣。我也解释过为什么由此得出结论说我对高概然度的理论也感兴趣则是错误的。我指出过，一个陈述（或一组陈述）总是概率越高，陈述的东西就越少：概率与陈述的内容或演绎力成反比，因而也与解释力成反比。因此，每个令人感兴趣的有力的陈述其概率必然低；反之亦然：概率高的陈述在科学上引不起兴趣，因为它说的东西很少，没有什么解释力。尽管我们寻求高确认度的理论，但是作为科学家我们并不寻求高概然度的理论，而是寻求解释，也即寻求有力的非概然理论。[24] 相反的观点——科学的目标是追求高概率——这是证实主义的独特发展：如果你发现无法用归纳证实或肯定一个理论，你可以转而诉诸概率，作为确实性的“Ersatz”[替代物]，以期归纳至少也可以达到同样的程度。

我比较详细地讨论了分界和归纳这两个问题。但既然我打算在这演讲中报道一下我在这个领域所做的工作，所以我还得以附录的形式简单介绍一下我在1934和1953年间关于其他一些问题所做的工作。这些问题大都是我在试图找出分界和归纳这两个问题的答案的各个推论时得出的。但是时间不允许我继续讲述，告诉你们我的新问题如何从老问题产生。既然我现在甚至无法讨论这些进一步的问题，所以我只得把它们列举出来，相机略加说明。但是我认为，甚至这样提一提也是有用的。这可使人对这种研究方式的丰富成果有一个观念。这有助于说明我们的问题究竟怎样；这还可能表明究竟有多少问题，从而使你们相信，不必为哲学问题是否存在或哲学的真正对象究竟是什么的问题而操心。所以，这张表隐含地解释我为什么不愿意同试图借助于理性论证解决问题的旧传统决裂，从而也解释了我为什么不愿意专心一意地参与现代哲学的发展、趋势和动向。

附录：科学哲学的若干问题

我的这张附加问题表的前面三项同概率演算有关。

（1）频率的概率论。在《科学发现的逻辑》中，我对发展出一种应用于科学的一以贯之的概率论感到兴趣；这是指一种统计的或频率的概率论。但是，在那里我还提出了另一个概念，我称之为“逻辑概率”。因此，我感到需要一种普遍化——一种形式的概率论，它允许作不同的诠释：（a）一个陈述相对任何给定证据的逻辑概率的理论；包括绝对逻辑概率，也即一个陈述相对零证据的概率的量度的理论；（b）一个事件相对任何给定的事件总体（或“集体”）的概率的理论。在解决这个问题时，我获得了一个简单的理论，它可以作许多进一步的诠释：它可诠释为容度演算、演绎系统、类演算（布尔代数）或命题演算；也可诠释为倾向（propensities）的演算。[25]

（2）这个概率的倾向诠释的问题产生于我对量子论的兴趣。通常认为，量子论必须作统计诠释，因此无疑统计学对于量子论的经验检验是必不可少的。但是我认为，正是在这个地方，意义可检验性理论的危险变得显而易见了。尽管量子论的检验是统计的，尽管这理论（比如薛定谔方程）可能蕴涵统计结果，但是它不一定具有统计意义；人们可以举出客观倾向（有如广义的力）和倾向场的例子，它们可以用统计方法来量度，而其本身无需是统计的。

（3）在这种场合，统计学的应用主要是给理论（不一定是纯粹统计的）提供经验检验；这提出了统计陈述的可反驳性问题——我的《科学发现的逻辑》的1934年版中研讨了这个问题，但我不完全满意。然而，我后来发现，在这本书中，为构造一个令人满意的解所必需的一切要素都已齐备；我举的某些例子使人得以给无限的类随机序列的类作出数学表征，这种序列在某种意义上是同类中最短的序列。[26] 现在可以说，一个统计陈述

可以通过同这些“最短序列”作比较来检验；如果被检验的总体　　的统计性质不同于这些“最短序列”的初始几段的统计性质，那么，它便被反驳掉。

（4）关于量子论的形式系统的诠释，还有许多进一步的问题。在《科学发现的逻辑》的有一章里，我批判了“官方”诠释，我现在仍然认为，我的批判除了一点以外是完全正确的，这一点就是我（在第77节中）用的一个例子不正确。不过，我写了这一节之后，爱因斯坦、波多尔斯基和罗森发表了一个思维实验，它可以用来取代我的例子，尽管他们的倾向（决定论）跟我判然不同。我以为，爱因斯坦的决定论信念（我曾有机会同他讨论过）是没有根据的，也是不幸的：它使他的批判的力量大大减弱，不过必须强调指出，他的批判大都完全独立于他的决定论。

（5）至于决定论问题本身，我试图表明，甚至在某种表面的意义上属于决定论的古典物理学，也是被诠释错了，如果用它来支持对拉普拉斯意义上的物理世界采取一种决定论的观点的话。

（6）就此而言，我还可以提到简单性问题——一个理论的简单性，我可以把它同一个理论的内容联系起来。可以表明，通常所称的一个理论的简单性乃同它的逻辑不可几性相关联，而不是像通常所认为的那样，同它的可几性相关联。实际上，这使我们得以根据以上略述的科学理论推知，为什么首先尝试最简单的理论这种做法总是优越的。它们提供给我们严格检验它们的最好机会：同复杂的理论相比，简单的理论总是有较高的可检验性。[27]（然而，我并不认为，这解决了有关简单性的一切问题。亦见以下第十章第ⅩⅧ节。）

（7）同这个问题密切有关的，是一个假说的专一性和这专一性的程度的问题（如果我可以称之为专一性的话）。我们可以表明，如果我们认为科学的目标是获得尽可能不专一的解释性理论，也即一个“好的”理论不是专一的，而一个“坏的”理论则是专一的，那么，科学方法论（还有科学史）便在细节上也是可以理解的。另一方面，我们还可以表明，归纳的概率论并非故意地但却必然地蕴涵这样一条不能接受的规则：始终应当应用最专一的理论，也即尽可能不超越所得到的证据。（亦可见本页注②中提到的我的论文《科学的目标》。）

（8）一个重要的问题是解释性假说的层次（我们在那些比较发达的理论科学中可以看到）和这些层次间的关系的问题。通常断言，牛顿的理论可以从开普勒和伽利略的定律归纳甚或演绎出来。但是，可以表明，严格说来，牛顿的理论（包括他的绝对空间理论）是同开普勒的理论（即使我们仅局限于二体问题，[28] 略去行星间的相互吸引）以及伽利略的理论相矛盾的；虽然与这两个理论的近似当然可以从牛顿的理论推出。但是显而易见，无论演绎还是归纳推理都不可能从若干一致的前提推出同它们相矛盾的结论。这些考虑使我们得以分析理论“层次”间的逻辑关系以及两种意义上的逼近　的观念；（a）理论

x 是对理论y 的逼近；（b）理论x 是“对事实的良好逼近”。（亦见以下第十章。）

（9）操作主义 提出了一大堆有趣的问题，这个学说是说，理论概念必须用测量操作加以定义。为了反对这种观点，可以表明，测量以理论为前提。没有什么测量可以脱离理论，也没有什么操作可以用非理论的东西来作出令人满意的描述。这样的尝试总是循环论证的；例如，长度测量的描述需要（初步的）热和温度的测量理论；但这些又牵涉到长度的测量。

操作主义的分析表明，需要一个一般的测量理论 ；这个理论不是朴素地把测量的做法看做是“既定的”，而是通过分析它在检验科学假说中的作用来解释它。这可以借助可检验性程度的学说进行。

同操作主义有关并且很为相似的是行为主义 的学说，它是说，既然一切检验陈述都描述行为，所以我们的理论也必须用可能的行为来陈述。但是，就像现象论学说一样，这种推论也是错误的。现象论学说断言，既然一切检验陈述都是观察的，所以理论也必须用可能观察来陈述。所有这些学说都是意义的可证实性理论也即归纳主义的各种形式。

同操作主义密切有关的是工具主义 ，它把科学理论解释为用以预言即将发生的事件的实用工具。毋庸置疑，理论是可以这样利用的；但是，工具主义断言，理论最好理解为工具。我已通过比较应用科学和纯科学的公式的不同作用 ，来证明这样说是错的。这样，预言的理论的 （即非实用的）作用的问题也可得到解决。（见下面第三章第5节。）

令人感兴趣的是，从同一个观点来分析语言的作用——作为一种工具。这种分析的一个直接结果是，我们为了谈论世界 ，要应用描述语言。这提供了支持实在论 的新的证据。

我认为，操作主义和工具主义必然为“理论主义”所取代，如果我们可以这样称呼这个替代者的话：须知事实是，我们总是在一个复杂的理论框架内进行操作，我们的目标不单是相关，而在于解释。

（10）解释 本身的问题。人们常说，科学解释是把未知还原为已知。如果这里指的是纯科学，那就离真理实在太远了。我们可以毫不悖理地说，相反，科学解释是把已知还原为未知。应用科学把纯科学当做“给定的”或“已知的”，相反，在纯科学中，解释总是把假说逻辑地还原为其他普遍程度更高的假说；把“已知的”事实和“已知的”理论还原为我们尚知之甚少、还需加以检验的假说。这方面有重要意义的问题很多，例如，解释力大小的分析、真正解释和虚假解释之间关系的分析以及解释与预言之间关系的分析。

（11）这把我带到了自然科学中的解释和历史解释的关系的问题（令人纳罕的是，它在逻辑上有点类似于纯科学和应用科学中的解释问题）；还带到了社会科学方法论问题

这个广阔领域，尤其是历史预言 问题；历史主义 和历史决定论 ；以及历史相对主义等问题。这些问题又同决定论和相对主义的更为一般的问题（包括语言相对主义的问题）相联系。 (29)

（12）还有一个有趣的问题是分析所谓的“科学客观性”。我已在多处研讨了这个问题，尤其是结合批判所谓的“知识社会学”。 (30)

（13）这里应再次（见以上第Ⅳ节）提一下归纳问题的一种解决，以期让大家提防它。（这类解决在提出时，照例都不把声称已予以解决的那些问题表述清楚。）我的观点可以描述如下。人们起先都想当然地以为，没有人会当真怀疑我们事实上 在进行归纳而且是成功的归纳。（我认为，这是个神话，归纳的明显实例细加分析起来，原来只是试错法的例子。人们对这个见解不屑一顾，认为它荒谬透顶。）因此据说，一个归纳理论的任务是描述我们的归纳方针或程序，并对之分类，或许还有指出其中哪一些最为成功和可靠，哪一些则不怎么成功或可靠；据说再提出证明的问题，便是多余的。因此，我的观点可表征为这样一点：区别描述我们怎样进行归纳论证的事实问题和证明我们的归纳论证为合理的问题，是一个不该在这里作出的区别。另外，据说所需要的这种证明之所以不合理，是因为我们无法预期，归纳论证也在跟演绎论证之“正确”一样的意义上是“正确”的：归纳不是演绎，所以要求它符合于逻辑的即演绎的正确性的标准，便是不合理的。因此，我们必须根据它自己的合理性标准即归纳的合理性标准来评判它。

我认为，这样为归纳辩护是错误的。它不仅把神话当做事实，把这据说的事实当做合理性的标准，结果是神话变为合理性的标准；而且它还因之宣传了一条原理，这条原理可用来针对任何 批判而为任何 教义辩护。并且，它搞错了形式的即“演绎的”逻辑的地位。（它的错误恰似有些人以为，这逻辑是我们的事实的也即心理学的“思维规律”的系统化。）因为，我认为，演绎之所以正确，不是因为我们选择或者决定用它的规则作为一种标准或者法令，致使这些规则将被接受。相反，它之所以正确，倒是因为它采取了和包括了真理据以从（逻辑上较强的）前提传递到（逻辑上较弱的）结论、谬误据以从结论逆传到前提的那些规则。（这种谬误的逆传使形式逻辑成为合理批判的 工具也即反驳的工具。）

对于持我在这里予以批判的观点的那些人，可以作如下一个让步。当从前提到结论（也可称之为“演绎方向”）进行论证时，我们是从前提的真理性、确实性或者或然性到结论的相应性质进行论证；而当我们从结论到前提（因而沿着我们所称的“归纳方向”）进行论证时，我们是从结论的虚假性、不确实性、不可能性或者非或然性到前提的相应性质进行论证；因此，我们的确必须承认，适用于演绎方向论证的那些标准尤其是确实性，并不也适用于归纳方向的论证。然而，甚至这种让步最终也变得反对持我在这里予以批判的观点的那些人。因为他们错误地假设，我们可以沿归纳方向进行论证而达到我们

的“概括”的或然性，尽管达不到确定性。但是这个假设是错误的，尽管已经提出了种种直觉的或然性观念。

这就是一张表，列举了我在探索那两个富于成果的基本问题时所遇到的几个科学哲学问题。至于这两个问题的本末，我已经告诉过你们了。[31]

---

(1) 1953年夏在剑桥大学彼得豪斯学院的一篇演讲，作为英国协会组织的一个关于现代英国哲学发展和趋势的课程的一部分，原先以《科学哲学：本人的报告》（Philosophy of Science : A Personal Report ）为题发表于C●A●梅斯编：《世纪中期的英国哲学》（British Philosophy in Mid-Century ），1957年。

(2) 这里讲得过于简单一点，因为爱因斯坦所预期的效果大约有一半可以从经典理论推算出来，只要我们假定一种光的弹道理论。

(3) 参见我的《开放社会及其敌人》（Open Society and Its Enemies ）第15章，第3节和注⑬到⑭。

(4) 像所有其他观察一样，“临床观察”也是按照理论解释的（见以下第4节及以后）；单单由于这个理由，它们就倾向于似乎支持它们据以得到解释的那些理论。但是，真正的支持只能从作为检验进行的观察（通过“尝试的反驳”）获得；为此，必须事先制定好反驳标准：必须约定可观察情境如果真的观察到的话，则意味着这理论被反驳。可是，哪种临床反应能够满足心理分析家的要求，不仅反驳一次特定的分析诊断并且反驳心理分析本身呢？分析家有没有讨论过这种判据或者一致同意它呢？相反，不是有像“矛盾心理”（我不是说不存在像矛盾心理之类的东西）之类一整套分析概念，它们使得很难（如果不是不可能）就这种判据取得一致意见吗？再者，分析家的（有意或无意的）期望和理论对病人的“临床反应”产生多大影响，这个问题的研究已取得多大进展了呢？（更不必说故意试图通过给病人提出解释等来影响他。）几年前我引入“俄狄浦斯效应”这一术语来描述一个理论、期望或预言对它所预言或描述的那个事件的影响：人们不会忘记，导致俄狄浦斯弑父的因果链条发端于神对这个事件的预言。这类神话以此作为特有的和常见的题材，但是分析家没有注意到这一点，这也许并非偶然。（关于分析家提出的确证性的梦的问题，弗洛伊德曾经讨论过，例如在《文集》第3卷[1925]第314页上写道：“如果有人断言：可以利用来进行分析的梦大都……起因于[分析家的]提示，那么，从分析理论的观点出发，便不可能提出反对的理由。”他令人惊讶地补充说：“然而这个事实中并不存在任何有损于我们结果之可靠性的东西。”）
今天看来是典型伪科学的占星术可以作为例子说明这一点。亚里士多德派和直至牛顿时代的其他理性主义者都由于错误的理由而攻击占星术——因为现在公认行星对地上（“尘世”）的事件有“影响”。事实上，牛顿的重力理论尤其是月球潮汐理论从历史上说也是占星术经验知识的产物。牛顿看来极其不愿意采纳“流行”病是由于星星“影响”那样的占星术理论。伽利略无疑由于同样理由竟然拒斥了月球潮汐理论；他对开普勒的疑虑很容易从他对占星术的疑虑中得到解释。

(5) 我的《科学发现的逻辑》（1959、1960、1961）是《研究的逻辑》（Logik der Forschung ）（1934）的英译本，增添了许多注释和附录，包括（第312—314页上）这封致《认识》（Erkenntnis ）编者的信，它最初发表于《认识》，1933年第3期，第426—427页。
关于这里提到的我从未发表过的书，见R●卡尔纳普的论文《论记录句子》（Ueber Protokollstäze ）（《认识》杂志，1932年第3期），他在文中概述并接受了我的理论。他称我的理论为“程序B”，并说（第224页开头）：“从不同于纽拉特（他提出了卡尔纳普在223页上所称的‘程序A’）的一种观点出发”，“波普尔提出了程序B作为他的体系的组成部分。”在详细说明了我的检验理论之后，卡尔纳普把他的观点总结如下（第223页）：“权衡了这里讨论的各种论据之后，我觉得在目前提出的各种科学语言形式中，带有程序B的第二种语言形式即这里介绍的这种形式是最恰当的……就这种……知识理论而言。”卡尔纳普的这篇论文是关于我的批判检验理论的最早发表的报导。（又见《科学发现的逻辑》第104页第29节的注①我的评述，那里的日期“1933年”应为“1932年”；以及本书第384页注③的正文。）

(6) 维特根斯坦所举无意义的假命题之例是：“苏格拉底是同一的”。显然，“苏格拉底不是同一的”一定也是无意义的。因此，任何无意义的否定也无意义，而一个有意义陈述的否定则有意义。但是，我首先在我的《科学发现的逻辑》（如第38和39页）中指出，后来我的批评者也指出，一个可检验的（或可证伪的）陈述的否定不一定是可检验的。不难想见，把可检验性看做意义标准而不是分界标准，就会引起这种混乱。

(7) 误解这个问题的历史的最新例子是A●R●怀特的《简论意义和证实》（Note on Meaning and Verification）（《精神》（Mind），1954年，第63卷，第66页及以下）。我认为，怀特先生所批评的J●L●埃文斯的文章（《精神》，1953年，第62卷，第1页及以下）是很出色的，有独到的见地。完全可以理解，这两位作者都未能再现这段历史。（在我的《开放社会》第11章注㊻ ㊶ 和㊷ 中可以找到一些线索；比较完整的分析见本书第十一章。）

(8) 在《科学发现的逻辑》中我讨论并答复了一些可能有的反对理由，后来果然提出了这些理由，但没有提到我的答复。反对的理由之一是这样的论点：一条自然定律的证伪正如它的证实一样地不可能。我的回答是：这个反对理由混淆了两种迥然不同的分析水平（它类似于这样的反对理由：数学证明是不可能的，因为不管怎样反复检验，都不可能完全确定我们未曾放过一个错误）。在第一个水平上，有一种逻辑不对称性：一个单称陈述——例如关于水星的近日点的陈述——可以从形式上证伪开普勒定律；可是，无论多少个单称陈述都不能从形式上证实这些定律。如果有意忽视这种不对称性，就只能导致混乱。在另一水平上，我们可能对接受任何陈述甚至最简单的观察陈述也感到犹豫不决；我们可以指出，每个陈述都包含按照理论给出的解释，因此都是不确定的。这不影响基本不对称性，但它还是重要的：哈维之前的心脏解剖学家大都观察到一些错误的东西——他们所期望看到的东西，绝对不可能有什么完全可靠的、没有误解的危险的观察。（这是归纳理论所以行不通的原因之一。）“经验基础”基本上就是普遍性（“可再现效应”）程度较低的一些理论的混合物。但事实仍然是，对于一个研究者可能冒险地接受的任何基础，他都能仅仅通过试图反驳他的理论而检验它。

(9) 休谟说的不是“逻辑的”而是“证明的”，我认为这样的措词不无令人误解之处。下面两段话引自《人性论》（Treatise of Human Nature）第1册，第3部分，第6、7节。（着重点均系休谟所加。）

(10) 这一段和下面一段话均引自《人性论》第6节。又见休谟的《人类理智研究》（Enquiry Concerning Human Understanding），第2部分第4节和他的《摘要》（Abstract），（J●M●凯恩斯和P●斯拉法1933年编）第15页，还可见于《逻辑》新附录* vii，注⑥的正文。

(11) 《人性论》第13节，第15节，规则4。

(12) F●贝格：《论发育及其他》（Zur Entwicklung，etc.），《狗的研究杂志》（Zeitschrift f. Hundeforschung），1933年；比较D●卡茨的《动物与人》（Animals and Men），第6章脚注。

(13) 见《逻辑》第30节。

(14) 卡茨：《动物与人》，第6章脚注。

(15) 康德相信，牛顿的动力学是先验地正确的。见他在《纯粹理性批判》的第1和第2版之间出版的《自然科学的形而上学基础》（Metaphysical Foundations of Natural Science）。但是，正如康德所认为的，如果我们诉诸下述事实来解释牛顿理论的正确性：我们的理智把它的规律强加给自然，那么我认为，由此可得出结论：我们的理智在这件事上必定成功；这使人难于理解为什么获得牛顿那样的先验知识会如此困难。对这个批判的更完备的说明，见本书第二章（尤其是第Ⅸ节）和第七、八章。

(16) 一篇题为《论习惯和对规律的信仰》（Gewohnheit und Gesetzerlebnis）的论文，于1927年呈交维也纳城教育学院（未发表）。

(17) 进一步的评论见本书第4和第5章。

(18) 马克斯●玻恩：《因果性和机遇的自然哲学》（Natural Philosophy of Cause and Chance），牛津，1949年，第7页。

(19) 《因果性和机遇的自然哲学》，第6页。

(20) 我不怀疑玻恩等许多人都会赞同理论只是被试探性地接受这个观点。但是对归纳的广泛信仰表明，很少有人认识到这个观点的深刻含义。

(21) 维特根斯坦在1946年仍然坚持这一信念；见本书第二章。

(22) 见本书第57页注①。

(23) 《逻辑》，第10章，尤其是第80至83节，以及第34节及以后。又见我的短文《一组独立概率公理》（A Set of Independent Axioms for Probability），载《精神》，1938年，第47卷，第275页。（这篇短文后来经订正后重

印于《逻辑》的新附录ii中。）

(24) 按照概率（见下注），对C （t，e）即可满足我在《逻辑》第82至83节中所述要求的（相对于证据e 的理论t 的）确认度所下定义为：

$$C\ (t, e) = E\ (t, e)\ (1 + P\ (t)\ P\ (t, e)),$$

式中E （t，e）=（P （e，t）－P （e））/（P （e，t）+P （e））是相对e 的t 的解释力的（非叠加的）量度。注意C （t，e）不是概率：它可以有－1（t 为e 所反驳）和C （t，t）≤+1之间的值。类定律从而不可证实的陈述t，甚至不可能根据经验证据e 达到C （t，e）=C （t，t）。C （t，t）是t 的可确认程度，并等于t 的可检验程度或t 的内容。但鉴于前面第i节末第（6）点所包含的要求，我认为不可能把确认（或像我以前常说的确证）观念完全形式化。

（1955年给本文初校样增加了以下内容）

又见我的短文：《确证度》（Degree of Confirmation），载《英国科学哲学杂志》（British Journal for the Philosophy of Science），1954年第5期，第143页及以下。（又见第334页及以下。）我后来把这个定义简化如下（《英国科学哲学杂志》1955年第5期，第359页）：

$$C\ (t, e) = (P\ (e, t) - P\ (e))\ /\ (P\ (e, t) - P\ (et) + P\ (e))$$

进一步的改进，见《英国科学哲学杂志》1955年第6期，第56页。

(25) 见我在《精神》上的短文。那里给出的基本的（即非连续的）概率的公理系统可简化如下（“$\bar{x}$”标示x 的补；“xy”标示x 和y 的交即合取）：

$$\begin{aligned}
&(\mathrm{A1})\ P(xy) \geqslant P(yx) && (\text{交换})\\
&(\mathrm{A2})\ P(x(yz)) \geqslant P((xy)z) && (\text{结合})\\
&(\mathrm{A3})\ P(xx) \geqslant P(x) && (\text{重言})\\
&(\mathrm{B1})\ P(x) \geqslant P(xy) && (\text{单调})\\
&(\mathrm{B2})\ P(xy) + P(x\bar{y}) = P(x) && (\text{相加})\\
&(\mathrm{B3})\ (x)(Ey)(P(y) \neq 0 \text{ 和 } P(xy) = P(x)P(y)) && (\text{相乘})\\
&(\mathrm{C1})\ \text{如果 } P(y) \neq 0, \text{则 } P(x,y) = P(xy)/P(y) && (\text{相对概率的定义})\\
&(\mathrm{C2})\ \text{如果 } P(y) = 0, \text{则 } P(x,y) = P(x,x) = P(y,y)
\end{aligned}$$

这种形式的公理（C2）仅对有限论的理论成立；它可以略去，如果我们准备容忍P （y）≠0这样一个条件存在于大多数有关相对概率的定理之中的话。对于相对概率，（A1）－（B2）和（C1）－（C2）是充分的；（B3）是不必要的。对于绝对概率，（A1）－（B3）是必要而且充分的：没有（B3），我们便不能导出例如用相对概率下的绝对概率定义：

$$P(x) = P(x, \overline{x\bar{x}}),$$

也导不出它的弱化的推论：

$$(x)\ (Ey)\ (P\ (y) \neq 0 \text{和} P\ (x) = P\ (x, y)),$$

由此可直接得出（B3）（方法是用P （x，y）的定义取代P （x，y））。因此，像其他一切带有（C2）的可能例外的公理一样，（B3）也表达了有关的各个概念的预期意义的一部分，因此我们切不可把1≥P （x）或1≥P （x，y）（它们可借助（B3）或（C1）与（C2）从（B1）导出）看作为“不必要的约定”（像卡尔纳普和其他人所提出的那样）。

（1955年给本文初校样增添的部分；亦见后面的注。）

后来我替相对概率　发展出一个公理系统，它对有限的和　无限的系统都成立（而且像上面倒数第二个公式那样，绝对概率在其中也可加以定义）。它的公理为：

（B1）P　（x ， z ）≥P　（xy ， z ）

（B2）如果P　（y ， y ）≠P　（u ， y ），则$P(x, y)+P(\overline{x}, y)=P(y, y)$

（B3）P　（xy ， z ）=P　（x ， yz ）P　（y ， z ）

（C1）P　（x ， x ）=P　（y ， y ）

（D1）如果（（u ）P　（x ， u ）=P　（y ， u ）），则P　（w ， x ）=P　（w ， y ）

（E1）（Ex ）（Ey ）（Eu ）（Ew ）P　（x ， y ）≠P　（u ， w ）

这略微改进了我发表在《英国科学哲学杂志》1955年第6期第56页及以后各页上面的一个系统；“公设3”这里称为“D1”。（亦见这一期第176页的底部。此外，第57页上最后一段第3行中，词“一切”前的两个括号之间应加上“并且，这界限存在于”的字样。）

（1961年给本书校样增添的部分。）

所有这些问题的相当完整的论述，见诸《科学发现的逻辑》的新的附录。

我保留这个注解最初发表时的样子，因为我在各种场合都提到它。这个注解和前一个注解中论述的那些问题，后来在《科学发现的逻辑》的新的附录中作了比较完整的研讨。（这本书的1961年美国版中，我又增加了一个只有三条公理的系统；亦见本书附录的第2节。）

(26)　见《科学发现的逻辑》，第163页（第55节）：尤见新的附录* xvi。

(27)　见《科学发现的逻辑》，第163页，第41到46节。现在亦见第十章第ⅩⅧ节。

(28)　P●杜恒的《物理理论的目标和结构》（The Aim and Structure of Physical Theory ）（1905年；P●P●维纳的译本，1954年）在多体问题中指出了这里所提到的矛盾。在二体问题里，这些矛盾的产生与开普勒第三定律有关，这个定律可以重述如下。“令S 为天体对的集合，每对中的一个　天体具有我们太阳的质量；那么，对于任何集合S ，有a^3/T^2 ＝常数。”这显然同牛顿的理论相矛盾，后者对于适当选取的单位，得出$a^3/T^2=m_0+m$（其中m_0 ＝太阳质量＝常数，m_1 ＝第二个天体的质量，视这天体而定）。但是，“a^3/T^2 ＝常数”当然是极的近似，倘若同我们太阳的质量相比，第二个天体的变化质量可完全忽略不计的话。（亦见我的论文《科学的目标》，载《理性》（Ratio ），1957年，第1期第24页及以后，以及我的《科学发现的逻辑》的第15节。）

(29)　见我的《历史决定论的贫困》（Poverty of Historicism ），1957年，第28节和注㉚ 到㉜ ；亦见我的《开放社会》第2卷的附录（附于1962年第4版）。

(30)　《历史决定论的贫困》第32节；《科学发现的逻辑》第8节；《开放社会》第23章和第2卷附录（第4版）。这些都相互补充。

(31)　（13）是1961年增加的。自从这次演讲在1953年发表以及我在1955年读了清样以来，本附录的这个表有了相当的扩充。最近有些著述讨论的问题，这里未列出；可以参见本书（尤见下面第10章）和我的其他书（尤其我的《科学发现的逻辑》的新附录和我给《开放社会》1962年第4版的第2卷增加的新的《补遗》）。另外，尤见我的论文《概率魔法，或者从无知得来的知识》（Probability Magic ，or Knowledge Out of Ignorance ），载《辩证法（Dialectica ）》，1957年，第11期，第354—374页。

二、哲学问题的本质及其科学根源 [1]

I

我在经过一番思索之后，决定把目前英国哲学的观点作为我的出发点。因为我相信，一位科学家或一位哲学家的职责是解决科学或哲学问题，而不是去谈论他或其他哲学家们正在做什么或可能做什么。任何解决科学或哲学问题的企图，如果它是诚实的而且是专心致志的，即使没有达到目的，在我看来，也要比讨论“科学是什么？”或“哲学是什么？”这类问题有意义得多。而且即使我们以较好的方式来提后一问题，即“哲学问题是什么性质？”拿我来说也不想多花功夫，我感到即使拿它和“每次讨论或评论是否总必须从不言而喻的‘假设’或‘假定’开始”这类次要的哲学问题相比，也是不重要的。[2]

当把“哲学问题是什么性质”作为“哲学是什么”的较好形式来描述时，我想暗示，当前关于哲学本质的无益争论的一个原因就是天真地认为有所谓“哲学”或者“哲学活动”这样一个东西，它具有一定的性质、实质或“本质”。认为物理学、生物学或者考古学这些“学科”因它们研究的题材而有所区别，这种信念我认为是已往时代遗留下来的，那时候人们都以为一种理论必须从它自身的题材出发。[3] 但是我认为，题材或事物的种类，并不构成区分学科的基础。学科的区分，部分是由于历史的原因和便于行政管理（有如教学和职位的组织）的原因，部分是因为我们为了解决问题而建立的理论有一种发展为统一系统的趋势。[4] 但是所有这些分类和区别都是比较不重要的和浮面的。我们不是某些题材的研究者，而是某些问题的研究者。而问题可能冲破任何题材或学科的界限。

这个事实在某些人看来是很明显的，但因为对我们现在的讨论太重要了，值得用一个例子来说明它。一个地质学的问题，像估计某一城市有没有石油层或铀层贮存的可能性，必须借助于通常分为数学的、物理的和化学的理论与技术来解决，这是不需要指出的。然而，连一门更“基础”的科学，如原子物理学，在解决它的最抽象和最基本的理论中的某一问题，如关于原子偶数序数或奇数序数的相对稳固性或不稳固性的试验预测问题时，可能要用到地质测量和地质理论与技术，那就不大明显了。

我完全准备承认，许多问题即使它们的解决包含着许多不同的学科，在某种意义上仍然“属于”这种或那种传统学科，如刚才提到的两个问题就显然各自属于地质学和物理学。这是因为它们的讨论都与它们所牵涉到的学科的传统特性有关。它产生于某些理论的讨论，或产生于有关某种理论的实验；而理论与主题相反，是可以构成一门学科的（学科可以描述为一个经历着挑战、变化和成长的有几分松散的理论群）。但这并不影响我关于学科分类比较不重要的论点，以及我们不是研究学科，而是研究问题的论点。

但是有哲学问题吗？　我认为，现在英国哲学的观点——我的出发点——起源于已故的维特根斯坦教授的学说：他认为哲学问题是没有的；所有真正的问题都是科学问题；而所谓的哲学问题都是假问题；所谓哲学命题或理论都是假命题或假理论；它们并不是假的（假定它们是假的，它们的否定将是真命题或真理论），严格说来是一些词的无意义的组合，[5] 不比一个还没有学会正常说话的小孩的不连贯的咿咿呀呀更有意义。[6]

因此，哲学不能包含任何理论。照维特根斯坦的说法，它的真正性质不是一种理论，而是一种活动。一切真正哲学的任务是揭露哲学的胡说八道，并教导人们如何谈论有意义的东西。[7]

我打算把维特根斯坦学说作为我的起点。我将试图解释它（第ii节），在某种程度上为它辩护，但又批评它（第iii节）。我将用科学思想史的某些例子来说明这一切（从第iv节到第xi节）。

在实行这个计划以前，我想重申我确信一个哲学家应当进行哲学研究：他应试图解决哲学问题，而不应谈论哲学。如果维特根斯坦的学说是正确的，那么照我的说法，就没有人可以研究哲学了。如果这是我的见解，我将放弃哲学。但是碰巧我不但对某些哲学问题深感兴趣（它是否“正确地”叫做“哲学问题”，不去管它），而且希望对它的解决有所贡献——即使只有一点点，即使要经过艰苦的工作。我在此谈论哲学而不是探讨哲学问题，这样做的惟一理由在于，我希望，当我照提纲演讲时，可能终究有机会做一点哲学探讨。

II

自从黑格尔主义兴起以来，科学与哲学之间就存在着一条危险的鸿沟。哲学家被指摘为——我认为是正当的——“不掌握事实知识而进行哲学论述”；它们的哲学被描述为“只是幻想，甚至愚蠢的幻想”。[8] 虽然黑格尔主义在英国和大陆起了主导的作用，但它的对立面，以及对它的自命不凡的轻蔑，都从未完全熄灭。它的垮台是由一位哲学家造成的；这位哲学家像他以前的莱布尼茨、贝克莱和康德一样，对科学特别是数学具有丰富知识。我讲的就是罗素。

维特根斯坦的哲学理论是以陈述分类为基础的，而罗素也是陈述分类家（与他著名的类型论 密切有关），罗素把语言的表达分为（后面第443—446页作了批评）：

（1）真陈述；

（2）假陈述；

（3）无意义表述，其中有类似陈述的一串词语，可以叫做“伪陈述”。

罗素运用这种区分去解决他发现的逻辑悖论问题。为了解决他的问题，（2）与（3）的区别尤为重要。在通常说话中，我们可以说，一个假陈述命题诸如“3乘4等于173”或者“所有的猫都是母牛”是无意义的。然而罗素却保留了“无意义”这个术语，用于这样的表达，如“3乘4是母牛”或“所有的猫与173是等同的”，即是说用来指一种最好不要称为假陈述的表述。这些最好不称为假陈述，因为有意义可言的假陈述的否定往往是真的。但是伪陈述的初看有效的否定“所有的猫等同于173”是“有些猫不等同于173”，而这恰恰是和原来陈述同样不满意的伪陈述。伪陈述的否定仍是伪陈述，正如正常陈述的否定（真或假）是正常陈述（相应的，伪或真）一样。

这个区别使罗素能够消除多种悖论（他说这些悖论是无意义的伪陈述）。维特根斯坦更进一步。他或许由于有这样的感觉：哲学家，特别是黑格尔式的哲学家，他们说的话都类似于逻辑悖论，因此他就用罗素的区别来谴责所有的哲学 严格说来都是无意义的 。

结果没有真正的哲学问题了。一切所谓哲学问题都可以分为四类：[9] （1）那些纯逻辑或数学的问题，由逻辑或数学命题来回答，因而不是哲学的；（2）那些事实的问题，由属于经验科学的某些陈述来回答，因而也不是哲学的；（3）那些由（1）和（2）结合的问题，因而也仍不是哲学的；（4）无意义的假问题，如“所有的猫等于173吗？”或者“苏格拉底是同一的吗？”或者“一个看不见、摸不着的以及显然完全不能认识的苏格拉底存在吗？”

维特根斯坦借助于罗素的类型论而根除哲学（和神学）的思想是有其独创性的（甚至比孔德的实证主义更激烈，孔德的实证主义与之很相似）。[10] 这个思想成了学术界颇有势力的现代语言分析学派的灵感泉源。他们继承了他关于没有真正哲学问题的信念，认为哲学家所能做的只是揭露和消除传统哲学所提出的语言之谜。

我自己对这个问题的看法是，只要我有真正的哲学问题要解决，我将继续对哲学感到兴趣。我不理解哲学没有问题还会有吸引力。当然，我知道许多人在胡说，而且应揭露这种胡说，因为它可能是很危险的胡说，这将是一种任务（不愉快的任务），这是可以想象到的。但是我相信有些人曾经讲过某些不大有意思的话，而且的确也不大合乎文法，但却相当有趣而令人兴奋，或许比别人很有意思的话更值得听取。我可以指出微分和积分，特别是它的早期形式，根据维特根斯坦的标准，无疑是完全自相矛盾的和胡说八道的；然而，经过几百年人们在数学上伟大努力的结果，终于把基础建立起来了；但它的基础理论直到现时现刻还需要继续澄清，而且正在澄清。[11] 在这一点上，我们或许可以记起，给维特根斯坦的早期追随者以深刻印象的，就是数学的表面绝对精确性跟哲学语言的含糊性和不精确性之间的对比。但是如果当年有个维特根斯坦运用他们的武器来反对微积分的先驱者，而且成功地消除那些胡说，而这是他们当代的批评者（如贝克莱，他基本上是正确的）没能做到的，那么他当时就扼杀了思想史上最有魅力和哲学上最重要的一个发展。维特根斯坦曾经写道：“一个人不能说话，那就只好沉默。”如果我没有记错的话，埃尔温

·薛定谔曾经回答道：“但是就是在这时说话才是有价值的。”[12] 微积分的历史——或许还有薛定谔自己的理论[13]——都证实了他的说法。

毫无疑问，我们全都应该训练自己尽可能把话说得清楚、精确、简明、直接。然而我认为没有一本科学的或数学的名著，或一本的确值得阅读的书，经过语言分析技巧的巧妙应用，不能表明它含有许多无意义的假命题，有些也许可以把它叫做“同语反复”。

而且，我认为连维特根斯坦采用罗素的理论都是根据一种逻辑错误。从现代的逻辑看来，在普通自然发展语言（相对于人工演算）范围内，只要遵守习惯和文法的约定规律，就没有理由谈什么假陈述或类型错误或范畴错误。人们甚至可以说，实证主义者以发难者自居，说我们使用无意义的词，或者我们在胡说八道，事实上他不知所云——他只是简单地重复从本身也不知所云的人那里听来的东西。但这引起了一个技术问题，在这里无法论述了。（但在下面第十一到十四章，将讨论这个问题）。

III

我曾答允为维特根斯坦的观点辩护几句。我想说的是，首先，有许多哲学著作（特别是黑格尔学派的著作）可以公正地作为无意义的冗辞来批判；其次，这类不负责任的文章，至少在一段时间内受到维特根斯坦和语言分析家的影响而有所收敛（在这方面，最有益的影响是罗素的例子，他通过自己文章的无比魅力和清晰，证明内容的微妙与风格的清新、质朴是可以一致的）。

但我准备再多讲一点。为了对维特根斯坦的部分见解辩护，我打算说明以下两个论题。

我的第一个论题是，每一种哲学，特别是每一哲学“学派”，都有可能这样堕落：使它的问题实际上与假问题无所区别，而它的术语实际上也就与无意义的胡言乱语无所区别。我将试图表明，这是哲学上近亲繁殖的结果。哲学学派的衰退又是起于一种错误的信念，即认为哲学的研究不需要哲学以外的问题的推动，例如数学、宇宙学、政治学、宗教或者社会生活中的问题的推动。换句话说，这就是我的第一个论题：真正的哲学问题总是植根于哲学以外的那些迫切问题，这些根烂了，哲学也随之死亡了。在解决这些问题的努力中，哲学家们常会追求一种看来像是哲学方法或技巧，或是解决哲学问题的金钥匙的东西。[14] 但是这样的方法或技巧是不存在的；在哲学上，方法是不重要的；任何方法，只要导致能够合理讨论的结果，就是正当的方法。要紧的不是方法或者技巧，而是对问题的敏感性和对问题的一贯热情，或者，如希腊人说的，是惊奇的本性。

有些人感到解决问题的迫切要求，他们把问题看成是实在的东西，就像非得从他们的机体内排除掉的疾病一样。[15] 即使他们把自己局限于研究一种特殊方法或特殊技巧，他们也可以作出贡献。但是另外一些人并不感到这种迫切要求，他们并没有什么重大的、迫

切的问题要解决，然而照旧运用流行的方法作些练习，对于他们说来，哲学是应用（你所合意的见解和技能）而不是探索。他们把哲学引入假问题和语言谜语的泥沼；他们或者为我们提供假问题以代替真问题（维特根斯坦所见到的危险），或者说服我们集中力量去揭露他们正确地或者错误地认为的假问题或谜语；一种无休止的和不得要领的工作（维特根斯坦所陷入的陷阱）。

我的第二个论题是，讲授哲学的初看有效的方法常会产生那种符合维特根斯坦的描述的哲学。我所说讲授哲学的初看有效的方法，并且似乎是惟一的方法，就是给初学者（我们认为这些初学者并不懂得数学史、宇宙学史以及其他科学的思想和政治思想）阅读一些大哲学家的著作，譬如说柏拉图和亚里士多德，笛卡儿和莱布尼茨、洛克、贝克莱、休谟、康德和穆勒的著作。这样一个阅读课的效果是什么？在读者面前展现了一个惊人微妙而广大的抽象的新世界；一种极端高深而艰巨的抽象。这些哲学家的思想和论证在学生看来有时不仅难于理解，而且好像是不相干的，因为他发现不了有什么事情与它们有关系。然而学生知道这些人都是伟大的哲学家，而哲学就是这个样子。因此他就努力使自己的思想适应他认为是（我们将看到是错误地认为是）这些哲学家的思维方式。他将试图讲这些哲学家的奇怪语言，模仿他们的转弯抹角的螺旋论证，甚至把自己束缚在他们古怪的难题中。有的可能肤浅地学会这些手法，别的人则可能成为这些手法的真正醉心者。然而有些人经过努力最后可能达到如维特根斯坦所描述的结论：“我已经和任何人一样，学会了行话。这是很巧妙而且吸引人的。事实上，它的吸引人到了危险的地步；因为事情的简单真相是，它只是庸人自扰——只是一派胡言乱语。”我觉得我们应当尊重这种人。

现在我认为这样一个结论总体上是错误的；然而我敢说这几乎是这里所谓的讲授哲学的初看有效方法的不可避免的结果。（当然，我并不否认有些特殊天才的学生可能在大哲学家的著作中发现比这个故事所讲的更多的东西——而且并不自欺。）因为学生发现激起那些伟大哲学家的超哲学问题（数学的、科学的、道德的和政治的问题）的机会确是很小的。一般地说，这些问题只有通过研究科学思想史，特别是当时的数学和科学的问题状况才能发现；而这又要以研究者对数学和科学相当熟悉为前提。只有懂得当时科学中的问题状况，那些研究大哲学家的人才懂得哲学家试图解决什么迫切而具体的问题，他们认为不能避而不谈的那些问题。只有在懂得这一点以后，研究者才能发现关于伟大哲学家的一种不同图画——一张使表面上的胡说变得可以理解的图画。

我将试图借助于事例来建立我们的两个论题，但在转到这些事例以前，我要总结一下我的论题，而且把我跟维特根斯坦的账讲讲清楚。

我的两个论题总起来说是，哲学深深扎根于哲学之外的问题中，维特根斯坦的否定判断总的说来，就已经忘却其哲学以外根源的哲学而言是对的；这些根源很容易被“研究”哲学、而不是受非哲学问题的压力被迫钻入哲学的哲学家忘掉。

我对维特根斯坦学说的看法可以总结如下。总的说来，不存在“纯　”哲学问题，这或许是真的；因为的确，哲学问题变得愈纯粹，就愈会丧失其原始意义，它的讨论就更易于堕落为空洞的文字游戏。另一方面，不仅存在着真正的科学问题，而且也存在着真正的哲学问题。即使经过分析，发现这些问题含有事实成分，也用不着归属于科学一类。而且即使他们应该用纯逻辑的手段来解决，也不需要列为纯逻辑的或同语反复的问题。物理学中就出现了类似的情形。例如，解释某些光谱名词（借助于关于原子结构的假说）最后可以用纯数学演算来解决。但这仍不意味着这个问题属于纯数学而不属于物理学。如果一个问题与物理学家传统讨论过的问题和理论有关（例如物质构造的问题），即使结果用来解决它的方法是纯数学的，我们完全有理由称它为“物理”的问题。正如我们刚才看到的，问题的解决可能打破许多科学的界限。同样，如果我们发现，一个问题虽然原来是由原子论引起的，但这个问题跟过去哲学家讨论的问题与理论的关系，比跟今天物理学家研究的那些理论的关系更加密切，那就可以正确地说这是一个“哲学”的问题。而且，这和我们解决这问题时所使用的方法一点没有关系。例如宇宙学常常具有巨大的哲学意义，虽然它在某些方法上也许已经变得同所谓“物理学”的关系更密切了。说它由于讨论的是事实问题，就必须属于科学，而不属于哲学，这不仅是学究气，而且显然是一种认识论教条，也就是一种哲学教条的结果。同样，用逻辑方法解决的问题也没有理由否认其“哲学的”性质。它可能是典型的哲学性质的，或物理学性质的，或生物学性质的。在爱因斯坦的狭义相对论里，逻辑分析起了一定的作用；使相对论在哲学上有意义并且引起一大堆和它有关的哲学问题，其部分原因就在这里。

维特根斯坦认为所有真正的陈述（因此所有真正的问题）可以被分为各自独立的两类：事实的陈述（后天的综合性的　），这是经验科学所研究的；逻辑的陈述（先天的分析性的　），这是纯形式逻辑或纯数学所研究的；维特根斯坦的学术发现就是这个论断的结果。这种简单的二分法，虽然对于泛泛的研究来说极有价值，但对许多探索的目的来说则过于简单了。[16] 虽然它的意图特别着眼于排除哲学问题的存在，但它远远不能达到这个目的；因为即使我们承认这种二分法，我们仍然可以主张，事实的或逻辑的或混合的问题在某种情况下会成为哲学的问题。

IV

现在我转到我的第一个例子：柏拉图和早期希腊原子论的危机。

我在这里的论题是，柏拉图的中心哲学思想即所谓形式论或理念论，只有在一种哲学以外的形势下才能正确地理解；[17] 特别是在希腊科学[18]（主要在物质理论）的要紧关头；其所以是要紧关头是因为发现二的平方根是无理数。如果我的论题是正确的，柏拉图的学说至今还没有为人完全理解。（当然，能否达到“完全”理解是非常成问题的。）

但是，一个更重要的推论是，它决不能为根据前节所述的初看有效的方法训练出来的哲学家所理解——当然，除非他们特别 掌握到有关的事实。（他们可能必须根据权威的说法接受这些事实——这意味着抛弃上述的讲授哲学的初看有效的方法。）

看来 [19] 柏拉图形式论的起源和内容与毕达哥拉斯万物的本质都是数的学说密切相关。这种关系的细节以及原子主义和毕达哥拉斯思想之间的关系也许不太为人知道。所以我将照我现在对它的了解，将其简单经过叙说一下。

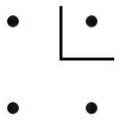
看来，毕达哥拉斯集团或派别的创始人深深受到两个发现的影响。第一个是表面上纯属于质的现象，如音乐的和谐，实质上以纯数值比率1：2；2：3；3：4为基础。第二个是“直角”或“平角”（例如把一张纸折叠两次，两个折痕交叉而成）与纯数值比率3：4：5或5：12：13（直角三角形的两边）有关。看来，这两个发现导致毕达哥拉斯得出一个异想天开的概括，即万物的本质都是数或数的比例；或者说数就是比例（逻各斯＝理性），事物的理性的本质，或者说事物的真正本质。

这个思想虽然奇特，它在许多方面都证明是富有成果的。它的最成功的应用之一是简单的几何图形如正方形、直角三角形和等腰三角形，而且还应用于某种简单的立体如棱锥体，这些几何问题的某些研究基于所谓磐折形。

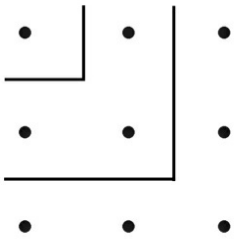
这可以作如下的解释。如果我们用四点表明一个正方形



我们可以把它解释为对上左角的一点增加三点的结果。这三个点是第一磐折形；我们可以这样来表明它：



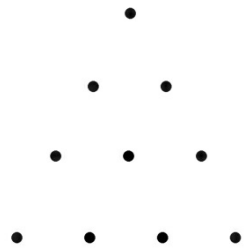
通过加上一个由另外五点组成的第二磐折形，我们得到



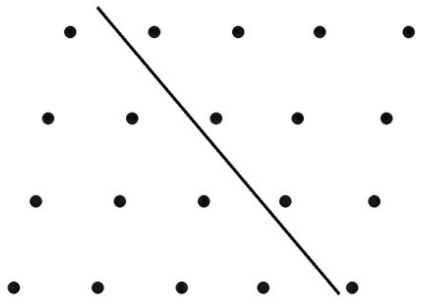
我们立刻看到，一系列奇数中的每个数1，3，5，7…，形成了一个正方形的磐折形，而这个总数1，1＋3，1＋3＋5，1＋3＋5＋7，…是正方形数，如果n 是一个正方形的边（这条边上的点数），它的面积（点的总数=n^2）将等于最前面n 个奇数的总和。

像正方形的研究那样，也研究了等边三角形。下面图形可视为代表一个增长的三角形——通过增加新的点的水平线而向下增长。

这里每个磐折形是一个点的水平线，而序列



1，2，3，4，…的每一要素是一个磐折形。“三角形数”是1＋2；1＋2＋3；1＋2＋3＋4，等等的总数，即最先的n个自然数的总数。把两个三角形放在一起，



我们就得到横边为n ＋1、其他边为n 的平行四边形，包含n （n ＋1）点。由于它由两个等腰三角形组成，它的点数是2（1＋2＋…＋n），所以我们得出方程

（1）

$$1+2+\cdots+n=\frac{1}{2}n(n+1),$$

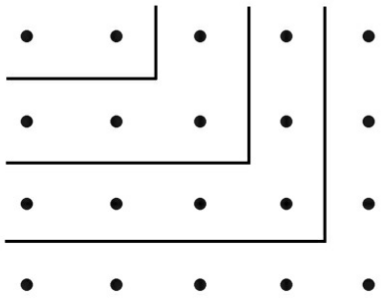
于是

(2)

$$d(1+2+\cdots+n)=\frac{d}{2}n(n+1)。$$

根据这个，就容易得出算术系列的总数的一般公式。

我们还得出长方形的数，那是长方形直角图形的数，其最简单的是



长方形数2＋4＋6…；一个长方形的磐折形是一个偶数，而长方形数是偶数的总和。

这些研究又被推广到立体；例如把开头的三角形数加起来，就得出棱锥体数。但是它主要应用于平面图形，或形状，或“形式”。这些形式的特征被认为表现在数的适当系列上，因而也表现在这个系列的连续数的比例上。换言之，“形式”就是数或数的比例。另一方面，不仅事物的形状，而且抽象的性质如和谐和“直”都是数。这样，就得到了数是一切事物的理性本质的理论。

这个观点的发展可能受到点的图形与星座图形（如狮子座、天蝎座或室女座）相似的影响。如果一个狮子座是一种点的排列，它也一定有一个数。这样，毕达哥拉斯主义似乎与数或“形式”是事物的神圣形态的信仰联系起来了。

V

这个早期理论的主要原理之一是基于奇数与偶数之间的基本区别的所谓“对立表”。它含有这样一些对立：

一　　多

奇数	偶数
雄性	雌性
静止（存在）	变化（变化过程的形成）
决定的	非决定的
正方	长方
直的	弯的
右	左
光明	黑暗
好	坏

人们阅读这个古怪的表，对毕达哥拉斯的思想方式就有点懂了，以及为什么不仅“形式”或几何图形的形状被看作本质上是数，而且一些抽象概念如正义，当然还有和谐与健康，美丽与知识，都看作是数了。这个表所以有意思，还因为它被柏拉图接受了，而且几乎没有什么改变。柏拉图著名的“形式”或“理念”论，大致说来，的确可以形容为，对立表的“好”的一边构成一个（无形的）宇宙，一个高级实在的宇宙，一个万事万物的“形式”固定不变的宇宙；一切真的和确定的知识（epistēmē=scientia=science）只能是关于这个不变和真实宇宙的知识，而我们生生死死于其中的变化和流动的眼前世界，这个有生有灭的世界，这个经验的世界，则仅仅是那个真实世界的反映或摹本。这只是一个表象的世界，在这个世界里，是不能获得真实的和确定的知识的。在这里一切能获得的所谓知识只是容易犯错误的凡人的似乎有理的不确定见解和偏见。[20] 柏拉图对对立表的理解是受到巴门尼德的影响的，而巴门尼德的挑战则导致了德谟克利特的原子论的发展。

VI

毕达哥拉斯的理论和它的点的图解，无疑含有最原始的原子论的启示。德谟克利特的原子论受到毕达哥拉斯主义的影响有多深，很难断定。看来这似乎是确定的：它主要是受埃利亚学派的影响；是受巴门尼德和芝诺的影响。这个学派和德谟克利特的基本问题是对变化的合理理解。（在这一点上我与康福斯和其他人理解不同。）我认为这个问题源自赫拉克利特，来自伊奥尼亚而不是来自毕达哥拉斯的思想，[21] 它仍然是自然哲学的基本问题。

也许巴门尼德并不是一位物理学家（不像他那些伟大的伊奥尼亚先驱者），但我认为他可以说已经创立了理论物理学。他提出一种反物理的[22]（而不是像亚里士多德所说的非物理的）理论，然而这个理论却是第一个假设—演绎的体系。这是一系列物理理论体

系的开端，每一种理论都是对前面的理论的改进。一般说来，这些改进都被认作是必要的，因为它发现早先的理论体系已经为某种经验的事实所证伪了。这一种根据经验反驳一个演绎体系的后果就导致重建体系的努力，而出现一种新的和改进了的理论；这种新的理论一般说来总带有其祖先的痕迹，带有旧的理论以及反驳经验的痕迹。

我们将看到，这些经验或观察最初是很粗糙的，但是当理论愈能说明这些粗糙的观察时，经验或观察就愈来愈精细了。就巴门尼德的事例来说，它与观察不相调和之处非常明显，把它形容为第一个物理学的假设—演绎理论体系，也许可以说有点想入非非。所以我们不妨把它说成是最后一个前物理演绎体系；是对它的反驳或证伪产生了第一个关于物质的物理学理论，即德谟克利特的原子论。

巴门尼德的理论是简单的。他认为合理地理解变化或运动是不可能的，因而得出结论说，没有真正的变化——或者说变化只是表面的。但在面对着这种不可救药地不实在的理论时，先不要自以为了不起；我们应该首先体会到这里存在着一个要认真对待的问题。如果事物X变化了，那么很清楚它不再是同样事物X了。另一方面，我们不能说X变化而不含有X在变化时仍在持续的意思；即同一事物X在贯彻变化的始终。这一来我们好像得出一个矛盾，好像一个事物变化的概念，亦即变化的概念是不可能的。

所有这些听起来都很有哲学味，很抽象，而且确是这样。但是，在物理学的发展中始终存在着这种困难，这是事实。[23] 而一种决定论的体系如爱因斯坦的场论，就不妨形容为巴门尼德的不变的三维宇宙的四维翻版。因为在一定意义上，爱因斯坦的四维大块宇宙（block-universe）中是不存在变化的。在它的四维轨迹里，每一事物是什么就是什么；变化成为一种“表面的”变化，变化“仅仅”是观察者沿着他的世界线滑行，并沿着这条世界线连续地意识到不同轨迹；那就是说，意识其时空环境……

从这个新巴门尼德回溯到理论物理学较早的创始人，我们可以把他的演绎理论大致释义如下：

（1）只有在者，才存在。（2）不在者，就不存在。（3）非存在，即虚空，是不存在的。（4）世界是满的。（5）世界没有部分；它是一个巨大的整块（因为它是满的）。（6）运动是不可能的（因为没有能让事物移动的虚空）。

结论（5）与（6）显然是与事实矛盾的。因此德谟克利特从结论是错的推到其前提是错的：

（6′）运动是有的（因此运动是可能的）。

（5′）世界是分为部分的；它不是一个，而是许多个。

（4′）因此世界不可能是满的。[24]

（3′）虚空（或非存在）是存在的。

至此这个理论必须改变。关于存在，或许多存在的事物（相对于虚空而言），德谟克利特采取了巴门尼德所谓没有部分的理论。它们是不可分割的（原子），因为它们是满的，因为在它们内部不存在虚空。

这个理论的要点是它对变化作了合理的说明。世界由虚空组成，其中有原子。原子不变；它们是巴门尼德不可分割的整块宇宙的缩景。[25] 一切变化归因于空间里的原子的排列。因此一切变化都是运动。根据这个见解，既然惟一的新奇事物都是排列上的新奇，[26] 从原则上说，只要我们有法子预测一切原子（或者用现代说法，一切质点）的运动，我们就能预测世界上一切的变化。

德谟克利特的变化理论对于物理科学的发展具有非常重要的意义。它部分地为柏拉图所接受；柏拉图保留了原子论的许多论点，然而他不仅用不变然而运动的原子来解释变化，并且用既不变化也不运动的其他“形式”来解释变化。但是亚里士多德驳斥了柏拉图的学说；[27] 他认为一切变化是本质上不变的实体的固有潜在倾向的展现。亚里士多德关于实体即变化主体的理论占了优势；但他的理论没有取得成果；[28] 而德谟克利特的一切变化必须用运动来解释的形而上学理论，却成为直到我们现代的物理学中默认的研究纲领。它仍然是物理学哲学的一部分，尽管物理学本身已经超出这种理论（更不用讲生物科学和社会科学）。因为在牛顿手里，除去运动的质点外，强度（和方向）在变化的力在舞台上出现了。诚然，牛顿的力的变化可以解释为由于或依赖于运动，即依赖于粒子的位置变化，但它与粒子位置的变化并不是一回事；由于平方反比律，这个依存关系甚至不是一种线性的关系。在法拉第和麦克斯韦看来，力的场的变化与物质的原子粒同样重要。我们现代的原子被证明是一个合成的东西还在其次；在德谟克利特看来，并不是我们的原子而是我们的基本粒子是真正的原子——只是这些粒子被发现也会起变化。所以我们就碰上一个最有意思的情境。一种变化的哲学，旨在合理解决理解变化的困难。为科学服务了几千年，但最终还是被科学本身的发展所取代了；而这个事实却没有被忙于否认哲学问题的存在的哲学家们注意到。

德谟克利特的理论是一个了不起的成就。它为解释大多数经验到的已知物质特性（伊奥尼亚派已经讨论过）提供了一个理论框架，诸如压缩性，硬度和回弹度，稀化和凝聚，同调，蜕变，燃烧以及其他许多特性。但是，这个理论所以重要，不仅仅是作为经验现象的一种解释。首先，它建立了一种方法论的原则，即一种演绎理论或解释必须“说明现象”，那就是说，必须与经验相一致。第二，它表明一个理论可以是思辨的，并且基于这个基本原理（巴门尼德的）：即作为必须为理论思维所理解的世界，不同于表面有效经验的世界，不同于看到、听到、闻到、尝到和触到的世界；[29] 这样一种思辨的理论仍然可以接受经验论者的“标准”，即由可见的决定对不可见的[30]（例如原子）理论的承认或否决。这种哲学在整个物理的发展中仍然是根本的，而且一直和一切“相对主义的”[31]和“实证主义的”[32]趋势发生冲突。

而且，德谟克利特的理论导致穷举方法的首次成功（积分演算的先导），因为阿基米德本人已承认德谟克利特是第一个阐明锥体和棱锥体体积理论的。[33] 但是在德谟克利特的理论中最迷人的东西或许是空间和时间量子化的学说。我想到的是，关于有一个最短距离和一个最小的时间间隔 的学说，现在为人们广泛地讨论着；[34] 那就是说，在空间和时间距离（时间和长度的原素，德谟克利特的Amerēs [35] 与他的原子成对照）中再没有更小的了。

VII

德谟克利特的原子论是作为对巴门尼德和他的学生芝诺——他的埃利亚先驱者的详细论证的逐条答复 [36] 而发挥和阐述出来的。特别是德谟克利特关于原子距离和时间间隔的理论是芝诺的论证的直接结果，或者更确切地说，是否认芝诺的结论的直接结果。但我们哪儿也找不到芝诺提到过无理数的发现，而对我们的叙述却有着决定性的重要意义。

我们不知道证明2的平方根是无理数的年代，也不知道这个发现公诸于众的年代。虽然有个传统说法，把它归之于毕达哥拉斯（公元前6世纪），而且有些作者 [37] 把它叫做“毕达哥拉斯原理”，但可以肯定在公元前450年之前，而且可能在公元前420年之前，还没有这个发现，并且肯定没有为众所周知。德谟克利特是否知道这个发现，不能确定。我现在倾向于认为他不知道；德谟克利特的两本佚书题目Peri alogōn grammōn kai nastōn应译为“论不合理的线和完整物体（原子）”，[38] 而这两本书并没有提到无理数的发现。[39]

我认为德谟克利特不知道无理数的问题是以这个事实为根据的：即没有任何迹象表明德谟克利特为他的理论遭到无理数的发现的打击作过辩护。然而这个打击对原子论来说，正像对毕达哥拉斯主义一样，确是致命的打击。这两个理论都是以这个学说为根据的，即一切测量归根到底都是自然单位的计算，因而每一测量必定能还原为纯数字。因此，在任何两个原子点之间的距离必定是由一定数字的原子距离所组成，因此一切距离必定是可通约的。但是这个情况，甚至在正方形两对角之间距离的简单事例里都证明是不可能的，因为它的对角线d 和它的边a 是不可通约的。

“不可通约”这个英文名词不太恰当。它的意思，不如说是指不存在一个自然数的比率；例如，在单位正方形的对角线这个例子里，可以证明不存在两个自然数，n 和m，其比率n /m 等于单位正方形的对角线。这样，“不可通约”并不意味着用几何方法或用测量 不可比较，而是用计算 的算术方法不可比较，或者说用自然数不可比较，包括特有的毕达哥拉斯比较自然数比率的方法，当然也包括长度单位（或测量）的计算。

让我们回顾一下自然数及其比率的方法 的特点。毕达哥拉斯强调数，从科学思想的发展的观点看来是富有成果的。但是我们往往不太确切地说毕达哥拉斯派创立了数的科学

的测量。现在，我要着重指出的是，所有这些对毕达哥拉斯派来说是计数而不是测量 。这是计算数，是计算看不出的本质或“本性”即那些小点点的数目。应该说，我们不能直接计算这些小点点，因为它们小得看不出。我们实际所做的并不是计算 数或自然单位，而是测量 ，即计算任意的可见单位。但测量的意义则被理解为间接地揭示真正的自然单位的比率或自然数的比率 。

于是欧几里得证明所谓“毕达哥拉斯原理”的方法，与毕达哥拉斯数学的精神无关。根据这个方法，如果a 是相对于b 和c 之间直角的三角形的边，

（1）

$$a^2 = b^2 + c^2$$

现在好像公认巴比伦人已知道这个原理并在几何上作了证明。然而不论是毕达哥拉斯或柏拉图好像都不知道有欧几里得的几何 证明（用同底同高的不同三角形来证）；因为他们提供解答的这个问题，即找出直角三角形的边的整数解的算术 解法，如果（1）是已知的，可以很容易地用公式（2）解出（m 和n 是自然数，而且m ＞n ）

（2）

$$a = m^2 + n^2 ;\ b = 2mn ;\ c = m^2 - n^2$$

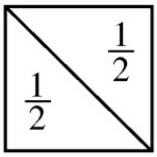
而公式（2）显然是毕达哥拉斯所不知道的，甚至柏拉图也不知道。这是从传说 [40] 看出的，按照传说，毕达哥拉斯提出了公式[设m ＝n ＋1，从公式（2）得出]

（3）

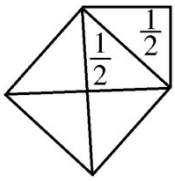
$$a = 2n\ (n + 1) + 1;\ b = 2n\ (n + 1) ;\ c = 2n + 1$$

这个公式可以不读成平方数的磐折形，但它不如（2）普遍，因为它不适用例如17：8：15。另一公式属于柏拉图，据说 [41] 他曾改进毕达哥拉斯的公式（3），但这个公式仍没有达到公式（2）的普遍程度。

为了表明毕达哥拉斯的或算术的方法与几何方法之间的区别，可以提一下柏拉图所作的一个证明：以单位正方形（那就是边为1，面积量度为1的正方形）的对角线为边长的正方形具有两倍于单位正方形的面积（那就是说面积量度为2），它是这样构成的：画一个有对角线的正方形



然后我们可以扩展这个图形，从而



通过计算，得出结果。但这些图形从第一图形转为第二图形，用点的算术，甚至用比率的方法来说明都不可能是有效的。

这的确是不可能的，确立这一点的是关于对角线的无理性的著名证明、关于2的平方根的著名证明，大家都知道是柏拉图和亚里士多德所假定过的。它在于表明这个假定

(1)

$$\sqrt{2} = n/m$$

即$\sqrt{2}$等于任何两个自然数n 和m 的比率，导致荒谬的结果。

我们首先看出我们可以假定

(2)

n 和m 两个数中只有一个 是偶数。

如果两个都是偶数，那么我们总可以约去公因数2，而得出另外两个自然数n′ 和m′ ，而n /m =n′ /m′ ，因而n′ 和m′ 两个数至多只有一个是偶数。现在把（1）平方，我们得到

(3)

$$2 = n^2/m^2$$

而由此

(4)

$$2m^2 = n^2$$

于是

(5)

n 是偶数。

这样一定有一个自然数a，使

（6）

$$n = 2a$$

从（3）和（6）我们得出

（7）

$$2m^2 = n^2 = 4a^2$$

于是

（8）

$$m^2 = 2a^2$$

但这等于说

（9）

m 是偶数。

显然，（5）和（9）是与（2）矛盾的。于是，有两个自然数n 和m ，它的比率等于$\sqrt{2}$ ，这个假定导致一个荒谬的结论。因此，$\sqrt{2}$ 不是一个比率，它是无理的。

这个证明只用了自然数的算术方法。因此它应用的是纯毕达哥拉斯的方法，所以传统所说它是在毕达哥拉斯学派以内发现的，这是无庸怀疑的。但是说毕达哥拉斯发现它，或者很早时期被人发现的，则不大可能：芝诺似乎不知道它，德谟克利特也不知道它。而且，因为它破坏了毕达哥拉斯主义的基础，我们有理由假定在这个学派的影响达到高峰之前，远远没有被人发现，至少在这个学派很好地建立起来之前还没有发现，因为这个发现促成了这个学派的衰落。传说认为是在这个学派的范围内但在保密的情况下发现的，看来似乎是很可能的。为了支持这一论点，也许只要看一下“无理的”这个词的旧的说法——arrhētos，“难以形容的”或“说不出口的”——就已暗示一种说不出口的秘密。传说这个学派的一个成员泄露了这个秘密，就因为他的背叛而被杀了。[42] 尽管如此，有一点是无可怀疑的，即认识到有不合理的量存在（当然，它们没有被作为是数），而且它们的存在削弱了毕达哥拉斯学派的信念，并打破了从自然数导出宇宙论甚至几何学的希望。

Ⅷ

是柏拉图认识到这个事实，并在他的《法律篇》中用最强烈的语言强调它的重要意义，谴责他的国人没有能估计到它的含义。我认为他的全部哲学，特别是他的“形式”或“理念”理论，是受着这个信仰的影响的。

柏拉图很接近毕达哥拉斯学派，也接近埃利亚学派；虽然他表面上对德谟克利特有反感，但他自己却多少是一个原子论者。（原子论的教学始终是他的“学院”的传统。[43]）鉴于毕达哥拉斯派与原子论的思想的密切关系，这并不奇怪。但是这一切都受到无理数发现的威胁。我认为柏拉图对科学的主要贡献是由于他认识到无理数的问题，以及他为挽救科学的危机对毕达哥拉斯主义和原子论所作的修正。

他认识到关于自然的纯算术理论是失败了，现在需要一种描述和解释世界的新的数学方法。因此他提倡发展一种独立的几何方法。这个方法在柏拉图主义者欧几里得的《纲要》中得到了实现。

这些事实是什么呢？我将试图简要地把它们罗列如下：

（1）在德谟克利特的形式中，毕达哥拉斯主义与原子论基本上都是以算术为基础的，就是说以计数为基础的。

（2）柏拉图强调了无理数的发现是灾难性的。

（3）他在学院的大门上写着“未经几何训练的人不得入内”。但是，按照柏拉图的最接近的学生亚里士多德[44]和欧几里得，都典型地把几何用来研究不可通约的数或无理数，而与论述“奇数与偶数”（即论述整数及其关系）的算术大相径庭。

（4）在柏拉图死后不久，他的学派在欧几里得的《纲要》中提出一个见解，其要点之一是使数学从“算术”的可通约性或有理数的假定中解放出来。

（5）柏拉图自己对这个发展作出了贡献，特别是对立体几何学的发展作出了贡献。

（6）尤其是他在《蒂迈欧篇》中对以前的纯算术的原子论给予一种明确的几何学论述；这是用体现了无理数2的平方根和3的平方根的三角形来创立的基本粒子（著名的柏拉图的物体）的说明。（参见以下说明。）除此以外，他在其他方面大都保留了毕达哥拉斯的观点以及德谟克利特的某些重要观点。[45]同时，他试图去除德谟克利特的虚空；因为他认识到[46]即使在一个“满”的世界里仍可能有运动，如果把液体中的旋涡看作是运动性质的话。这样，他又保留了巴门尼德的某些最重要的观点。[47]

（7）柏拉图鼓励制造世界的几何模型，特别是解释行星运动的模型。我认为欧几里得的几何学并非（如现在通常所假定的）作为一种纯几何学的运用，而是作为一种世界理论的研究原则。按照这个观点，《纲要》并不是一部几何学教科书，而是试图系统地解决柏拉图的宇宙论的主要问题。这样做获得了很大成就，因而许多问题解决之后就不复存在，而且几乎都被忘却了；虽然在普罗克勒斯的著作中仍然留有痕迹，他写道：“有些人认为欧几里得各种著作的主题是关于宇宙的，它们的主旨是帮助我们对宇宙的思考并建立宇宙理论”（本书注(39)所引书，第71页）。然而，甚至普罗克勒斯在这个地方也并未提到这个主要问题——无理数问题（虽然他在别处提到）；不过他正确地指出，《纲要》

以“宇宙”的构造或“柏拉图的”正多面体结束。自从 [48] 柏拉图和欧几里得以后，而不是以前，几何（而不是算术）方才在物质理论和宇宙论中，表现为一切物理解释和描述的基本工具。 [49]

IX

这些都是历史事实。我认为它们大有助于确立我的主要论点：我所谓讲授哲学的初看有效的方法不能导致对柏拉图所关心的问题的理解，也不能使人正确地评价他的世界几何理论，而这可以公正地说成是他最伟大的哲学成就。文艺复兴时期的伟大物理学家——哥白尼、伽利略、开普勒、吉尔伯特，他们离开亚里士多德转向柏拉图，企图用宇宙论的几何方法来代替亚里士多德的质的实体或潜能。的确，这就是文艺复兴（在科学上）的基本意义：几何方法的复兴，它成为欧几里得、亚里斯塔克斯、阿基米德、哥白尼、开普勒、伽利略、笛卡儿、牛顿、麦克斯韦和爱因斯坦著作的基础。

但是，说这个成就是哲学的成就，这合适吗？它不是更应属于物理学——一种事实科学；或者纯数学——如维特根斯坦学派所主张的，即重言式逻辑的一个分支吗？

我认为在这个阶段，我们可以非常清楚地看到为什么柏拉图的成就（尽管它无疑有着物理学的、逻辑的、混合的以及不能感知的成分）是一种哲学的成就；为什么至少他的自然哲学和物理学的哲学部分经久不衰，而且我认为将是永不衰竭的。

我们在柏拉图以及他的先驱者们中间所发现的是有意识的构造和发明对于世界和世界知识的一种新的研究方法。这个研究方法把一种原始的神学观念（即用一种假设的无形世界来解释有形世界 ），[50] 改变为理论科学的一个基本工具。这个观念被阿那克萨哥拉和德谟克利特 [51] 作为研究物质或物体本性的原则而明确地阐述出来；用关于无形的、小得看不见的 物质结构的假设来解释可见的物质。在柏拉图的学说里这个观点是自觉地被接受了，并普遍推广了；变化的可见世界最后是以具有各种不变“形式”（或实体，或本质，或本性；即我将试图详细表明的几何形状或图形）的看不见的世界来解释的。

这种关于物质的看不见的结构的观念，是一个物理的观念还是一个哲学的观念呢？如果一个物理学家，仅仅根据这个理论行事，如果他接受这个理论（或许是不自觉地），通过把他的学科的传统问题作为他所碰到的问题状况提供的问题来接受，如果他这样做，并提出一个新的特殊的物质结构的理论，那么我是不能把他叫做哲学家的。但如果他考虑它，并且比如驳斥它（就像贝克莱或马赫），不赞成这种理论的并有点像神学的研究方法，而赞成一种现象学的或实证主义的物理学，那么他就可以称得上一个哲学家。同样，那些自觉地探寻理论的方法，建立这种方法，并明白地加以陈述，从而把这种假设的和演绎的方法从神学改为物理学，他就是哲学家，尽管就他们根据自己的规则行事并试图拿出关于看不见的物质结构的真实理论而言，他们又是物理学家。

但是，我对这种正确使用“哲学”标签的问题不准备再讲下去了，因为这个问题即维特根斯坦的问题，显然本来是一种语言用法的问题；它的确是一个假问题，必然会很快地使我的听众感到厌烦。然而，我愿意对柏拉图的形式或理念论再说几句，或者说得更确切一点，对上面指出的历史事实的第六点再说几句。

柏拉图的物质结构的理论可以在《蒂迈欧篇》中找到。它和现代用晶体论解释固体的理论至少有表面上的相似。他的物体是由不同形状的看不见的基本粒子所组成，可见物质的可见性质就是根据这些形状来的。基本粒子的形状又是为形成它们各边的平面图形的形状所决定的。这些平面图形最后又是由两个基本三角形所组成：相当于半个正方形的（或等腰直角的）三角形，和相当于半个等边三角形的直角三角形，前者具体表现了2的平方根，后者具体表现了3的平方根，两者都是无理数。

这些三角形又被说成是不变的“形式”或“理念”的摹本；[52] 这意味着属于几何的“形式”获准进入毕达哥拉斯的“算术”的形式数的天门。

可以肯定，这种结构的用意是试图把无理数和构成世界的最基本元素结合起来，以解决原子论的危机。一旦解决了这个问题，由于无理距离的存在而引起的困难就克服了。

但是，柏拉图为什么仅仅选择了这两个三角形呢？作为一种猜测，我曾在别处[53]说明了这个观点，即柏拉图认为所有其他无理数可以通过有理数加上2和3的方根的倍数而获得。[54] 我现在更加感到自信，《蒂迈欧篇》中的关键性段落确实意味着这个理论（欧几里得后来指出它是错误的）。因为在我们提到的这段文字里，柏拉图清楚地说到，“所有三角形都是从两个三角形合成的，这两个三角形各有一个直角”，他继续把这两个三角形详细说成是半个正方形和半个等边三角形。但是从上下文看来，这只能意味着所有三角形都可以由这两者合成，而这个观点等于下述错误理论：所有无理数跟有理数与2和3的方根之和具有相对可通约性。[55]

但是，柏拉图并没有自命对这讨论的理论找到证明。相反，他说他假定这两个三角形为本原，“是同一种把猜测与必然性联系在一起的说明相符合的”。不久以后，他以半个等边三角形作为他的第二个本原来解释时，他说：“这个理由是很复杂的，但是如果任何人竟然探索这个问题，并证明它具有这个性质（我假定所有其他三角形都可以由这两个所组成），那么，我们都愿意他是得奖者”。[56] 这句话有点含糊，大概柏拉图意识到他关于这两个三角形的（错误）猜测还缺少证明，他感到应由别人来加以补充。

看来，这段文字的含糊不清产生了一个奇怪效果，就是柏拉图明明说选择三角形是把无理数引入他的形式世界，但是他的读者和评论者都没有注意到，尽管柏拉图在其他地方也强调了无理性问题。而这反过来或许可以说明为什么柏拉图的形式论在亚里士多德看来与毕达哥拉斯的形式—数的理论[57]基本上是一样的，以及为什么柏拉图的原子论在亚里士多德看来仅仅是德谟克利特原子论的一个比较次要的改变。[58] 亚里士多德尽管把奇

数和偶数与算术的联系，以及无理数与几何的联系，都认为是理所当然的，但并没有认真对待无理数的问题。《蒂迈欧篇》中柏拉图的空间和物质是等同的；从亚里士多德对《蒂迈欧篇》的这个解释来看，他似乎已认为柏拉图对几何学的改革方案是理所当然的；这在亚里士多德进入学园以前已由欧多塞斯部分地实现了，亚里士多德只是表面上对数学感到兴趣。他从未提到过学园大门上的题词。

总括起来，大约柏拉图的形式论和物质论都是他的先驱者即毕达哥拉斯和德谟克利特各自的理论的重述，因为柏拉图认识到无理数要求把几何学放在算术之前。为了促进这种解放，柏拉图对欧几里得体系的发展作了贡献，建立了最重要的和最有影响的演绎理论。由于他采用几何学作为世界的理论，他就为阿里斯塔克斯、牛顿和爱因斯坦装备了智慧的工具箱。这样，希腊原子论的一场灾难就转变为一个重大的成就。但是，柏拉图的科学兴趣却部分地被人遗忘了。科学上的问题状况引起柏拉图的哲学问题，这很少为人理解。而柏拉图的最伟大的成就，关于世界的几何理论，对我们的世界图景的影响是这样大，以致我们不假思索就认为是理所当然的了。

X

一个例子是决不够的。我从许多有趣的可能性中选择了康德作为第二个例子。他的《纯粹理性批判》是一本最难读的书。康德非常匆忙地写了这本书；[59] 他讨论的问题，我将试图表明，不仅是不能解决的，而且也是被误解了的。不过它不是一个假问题，而是当时科学现状所引起的一个无法避免的问题。

他的书是为那些懂得点关于牛顿星球动力学以及至少对牛顿的前辈——哥白尼、第谷·布拉埃、开普勒和伽利略的某些思想有所了解的人而写的。

对我们今天的知识分子来说，像我们这样被科学的胜利景象所宠坏而感到厌倦的人，或许难以认识到牛顿理论不仅对康德、而且对任何一个18世纪思想家具有怎样的涵义。古人以无比的勇气试行解决宇宙之谜，中间经过长期的衰落和复苏，然后取得了惊人的成就。牛顿发现了这个长期探寻的秘密。他的几何理论以欧几里得为基础和模型，开头是引起人们极大疑虑的，连它的创始人也感到担心。[60] 原因是万有引力被认为是“神秘的”，至少是需要解释的一种东西。虽然没有找到言之有理的解释（牛顿也不屑于求助于特定的假设），但远在康德对牛顿的理论作出他自己的重要贡献以前，即在《原理》发表78年后，所有的疑虑都早已消失了。[61] 任何有资格的科学现状的判断者[62] 都不再怀疑牛顿的理论是真实的了。这个理论已为许多精确的测量检验过，证明总是对的。它导致预言开普勒定律的细微偏差，并导致新的发现。在我们这样一个时代，许多理论就像皮卡迪利大街上的公共汽车一样来来往往，而且每个学生都听到牛顿早已为爱因斯坦所代替的时候，人们很难重新获得牛顿理论所引起的那种确信不移的感觉，那种欢欣鼓舞的感觉和解放的感觉。在思想史上出现了一个永远不会重复的独一无二的事件：关于宇宙的绝对真

理的最初的和最终的发现。一个古老的梦想成为事实了。人类获得了知识，真正的、确实的、无可怀疑的和可证明的知识——神圣的科学或认识，而不只是人们的意见。

这样，对于康德来说，牛顿的理论完全是正确的，在康德死后一个世纪内，人们对牛顿学说的真理性的信念始终没有动摇过。康德最后承认他和所有其他人曾误以为事实上科学或认识已完成。起初，他毫不怀疑地承认这个事实。他把这种状态叫做“独断论的沉睡”。休谟把他从睡梦中唤醒了。

休谟曾经教导说，关于宇宙规律的确实知识或认识这样的东西是没有的，我们知道的一切事物都是靠观察获得的，而观察只能是单独的（或特殊的）事例，因此一切理论知识都是不确定的。他的论证是可信服的（并且他当然是正确的）。然而有一个事实，或者说一个表面的事实——牛顿对认识的完成。

休谟唤醒了康德，使他认识到他从不怀疑是事实的东西是近乎荒谬的。这里有一个不能排除的问题。一个人怎能掌握这样的知识？这种知识是普遍的、精确的、数学的、可证明的和无可怀疑的，像欧几里得几何学那样，而且还能解释观察事实的原因。

这样就引起了《纯粹理性批判》的中心问题：纯自然科学怎样才可能呢？所谓纯自然科学——科学，认识——康德认为就是牛顿的理论。不幸的是，他并没有这样说；我不知道阅读他的第一部《批判》（1781和1787年版）的学生怎么可能发现它。但是康德考虑到牛顿的理论是很清楚的，在1786年的《自然科学的形而上学基础》中，他给予牛顿理论一个先验的演绎；特别参见第二大部分的八个原理，以及附录，尤其是附录2，注①，第二段。在最后的“现象学漫笔”第十五段里，康德把牛顿的理论和“星空”联系起来。从1788年的《实践理性批判》的结论看也是很清楚的，在第二段的末了，用新天文学的先验性解释了他诉诸“星空”的原因。[63]

虽然《批判》写得很不好，而且充满语法错误，但是问题并不是一个语言问题。这里是知识。牛顿是如何取得的？这个问题是避免不了的。[64] 但它也是无法解决的。因为认识的取得这件表面事实并不是事实。正如我们现在知道的，或者相信我们知道的，牛顿的理论不过是一个奇妙的猜测，一个好得惊人的近似计算；它的确是绝无仅有的，但不是作为神圣的真理，而只是作为人类天才的一个独特的发明，不是认识，而是属于意见的范围。这一来康德的问题，即“纯自然科学如何成为可能”的问题就解体了，他的最令人困惑不解的那些问题就不复存在了。

康德把他对他的不能解决的问题所提出的解决办法得意地叫做知识问题的“哥白尼革命”。知识——认识——之所以是可能的，因为我们不是感觉资料的被动接受者，而是感觉资料的主动的整理者。通过对感觉资料的整理和吸收，我们把它们形成和组织成一个宇宙，即自然界。在这一过程中，我们把提供给我们感官的材料加上数学规律，而这些规律

就是我们进行整理和组织的一部分技巧。就是这样，我们的理智并没有在自然界里发现普遍规律，而是它规定自己的规律并把它们强加于自然界。

这个理论是荒谬和真理的一个奇异混合物。它同它试图解决的错误的问题一样荒谬；因为它证明的太多了，它想要证明的太多了。根据康德的理论，“纯自然科学”不仅是可能的；尽管他并不总是意识到这一点，而且与他的愿望相反，它成了我们心理素质的必然结果。因为如果我们取得知识的事实居然可以用我们的理智为自然立法并把规律强加于自然界这一事实来解释的话，那么这两个事实中的第一个就不能比第二个更可能发生。[65] 因此问题就不再是牛顿如何能作出他的发现，而是其他的人为何不能作出发现。为什么我们进行整理的技巧没有更早地发挥作用？

这是康德观点的一个显然荒谬的推论。但随便把它排除掉，并且把它作为一个假问题而排除，是不够好的。因为我们把他的问题缩小到它的适当范围之后，就可以在他的思想中发现一点真理因素（休谟的某些观点很需要这点改正）。我们现在知道，或者认为我们知道，他的问题应该是：“成功的猜测是怎样可能的？”而我们的回答，根据他的哥白尼革命的精神，依我看不妨是这样：因为，正如你说的，我们不是感觉资料的被动接受者，而是主动的机体。因为我们对环境的反应并不总是本能的，有时是有意识的和自由的。因为我们能够发明神话、故事、理论；因为我们有求解释的渴望，有一种满足不了的好奇心和求知的愿望。因为我们不仅创造故事和理论，而且要试用它们，看看它们是否起作用和怎样起作用。因为通过巨大的努力，通过艰苦尝试并犯了许多错误，如果幸运的话，我们有时也许成功地发明一个故事，一种解释，“说明了事物现象”；也许通过编造一个关于“看不见的物”的神话，如原子或万有引力，而解释了看得见的事物。因为知识是思想的探险。这些思想诚然是我们提供的，而不是我们周围的世界提供的；它们不仅仅是重复的感觉或刺激等等的痕迹；这一点你是对的。但是我们甚至比你所认为的更主动、更自由；因为正如你的理论意味着的，相同的观察或同样的环境状况在不同的人中并不产生同样的解释。还有，我们创造自己的理论并试图把它强加于世界这件事实，诚如你所认为的，并不说明它们的成功。[66] 因为我们的绝大多数的理论和自由创造的观念都是不成功的；它们经不起仔细的检验，并且被经验证明是错的而被抛弃掉。只有极少数在生存竞争中取得一个时期的成功。[67]

XI

看来康德的继承者很少清楚地懂得导致康德著作产生的当时的问题状况。对康德来说，有两个这样的问题：牛顿的天体动力学和法国革命者所诉诸的人类兄弟关系和正义的绝对标准；或者，正如康德提出的，“在我头上的星空和我心内的道德规律”。但是很少有人懂得，康德的星空是引的牛顿的话。[68] 从费希特以来，[69] 许多人抄袭了康德的“方法”以及他的《批判》的难解的文体。但是，多数的模仿者并未觉察到康德的原来

的兴趣和问题，总是忙于收紧或开脱康德（并非由于他自己的过失）束缚自己的难解的结。

我们必须小心不要把模仿者的几乎无意义的和不得要领的繁琐论证，错误地当作先驱者的迫切的真正的问题。我们应当记住，康德的问题，在通常的意义上虽然不是一个经验的问题，然而出乎人的意料，在某种意义上，却是一个事实问题（康德称这些事实为“超验”的），原因是它是从科学 或认识 的一个表面的、但是不存在的事例产生的。我认为，我们应该认真考虑这样一个建议：康德的回答尽管有一部分是荒谬的，但却包含着真正科学哲学的核心。

---

(1) 英国科学史学会科学哲学组（今英国科学哲学学会）1952年4月28日的会议上，主席的致词；最初发表于《英国科学哲学杂志》，1952年第3期。

(2) 我把它称为次要的问题，是因为我相信，只要反驳引起这问题的那个（“相对主义的”）学说，就可以容易地把它解决。（因此，对这问题的回答是否定的。见我的《开放社会》1962年第4版所增添的该书第2卷的《补遗》。）

(3) 这个观点是我所称的“本质主义”的一部分。例如参见我的《开放社会》第2和11章，或《历史决定论的贫困》第10节。

(4) 这种趋势可以用这个原理来解释：理论解释越是令人满意，它们就越能得到独立 证据的支持。因为，为了得到各个相互独立的证据的支持，一个理论必须是包罗很广的。

(5) “一切动物都一样，但有些比另一些更加一样”，是罗素和维特根斯坦专门意义上的“无意义”表述的一个绝好例示，虽然在奥威尔的《畜牧场》（Animal Farm）里，它显然远不是无意义（在不得要领的意义上）的。令人感兴趣的是，后来奥威尔考虑是否可能引入一种语言，强制大家使用它，这样，“一切人都一样”就将成为维特根斯坦专门意义上的无意义表述。

(6) 维特根斯坦把他自己的《逻辑哲学论》说成是无意义的（亦见下面一个脚注），因此他至少隐含地区分了明显的或重要的无意义和无价值的或不重要的无意义。但是，这并不影响我正在讨论的他的主要学说即哲学问题之不存在。（对维特根斯坦其他学说的讨论，可见我的《开放社会》中的注解，尤其是第11章的注㉖ ㊻ ㊶ 和㊷。）

(7) 几乎一下子就可以发觉这个学说有个毛病：可以说，这学说本身就是一个哲学理论，而它声称是真实的，并且不是无意义的。然而，这种批判也许不大有力。它至少可能遇到两种反诘。（1）人们可能说，实际上，这学说不是作为 活动，而是作为 学说才无意义的。（这正是维特根斯坦的观点，他在《逻辑哲学论》的结尾说，凡是读懂这本书的人，最终必定认识到，它本身是无意义的，因此必定对它来个过河拆桥。）（2）人们可能说，这个学说不是哲学学说，而是经验学说；它道出了这个历史事实：哲学家提出的一切表面的“理论”实际上都不合文法；事实上，这些理论都不符合看上去对它们进行了表述的那些语言所固有的规则；这个缺陷最后证明是不可能修补的；企图适当地表达它们的任何尝试，都导致它们失去哲学性质（并且暴露出它们是经验的自明之理或者是假陈述）。我认为，这两个反论据的确拯救了这个学说的受到威胁的一致性，这样一来，在本注解所提到的这种批判面前，它实际上成为“无懈可击的”了（用维特根斯坦的话来说）。（亦见第97页的注。）

(8) 这两句引文不是一个科学批评家的话。令人啼笑皆非的是，它们却是黑格尔自己对它的前驱、一度的朋友谢林的自然哲学的刻画。参见我的《开放社会》第12章的注④（和正文）。

(9) 我最后一次见到维特根斯坦的时候（在1946年，那时他在主持剑桥道德科学俱乐部的一次颇多风波的会议，我在会上宣读了一篇关于“有没有哲学问题？”的论文），他仍以这里所论述的那种形式坚持不存在哲学问题的学说。我从未读到过他未发表的手稿，它们在他的一些学生中间私下流传，因此，我怀疑，他有否修改过我在这里所称的他的“学说”；但是，就此也即就他的学说的最基本最有影响的部分而言，我觉得他的观点没有改变。

(10) 参见我的《开放社会》第11章的注㊶ 的（2）。

(11) 我这里隐指G●克赖塞尔最近构造（《符号逻辑杂志》（Journal of Symbolic Logic），1952年，第17期）的一个单调有界有理序列，它的每个项均可实际计算，但没有可计算的极限——同波尔察诺和维尔斯特拉斯对这古典定理作的似乎有效的解释相矛盾，但似乎同布劳威尔对这定理的怀疑一致。

(12) 在本文初次发表以后，薛定谔告诉我，他记不得这样说过，他不相信自己会这样说；但是他喜欢这个话。（1964年补充：我后来发现，它的真正作者是我的老朋友弗朗兹●乌尔巴赫。）

(13) 有人可能会说，在马克斯●玻恩提出他的著名的几率诠释之前，薛定谔的波动方程是无意义的。（然而，这不是我的看法。）

(14) 有趣的是，模仿者总是倾向于相信，“大师”用一种秘诀进行工作。据说在J●S●巴赫时代，有些音乐家以为，巴赫有一个创作赋格曲主旋律的秘密公式。

同样有趣的是可以注意到，凡是已经流行开来的哲学（就我所知），都给它们的信徒一种产生哲学成果的方法。黑格尔的本质主义就是这样，它教导其追随者怎样撰写关于万物——灵魂、宇宙或共相——的本质、本性或理念的文章；胡塞尔的现象学、存在主义以及语言分析哲学也都如此。

(15) 我这里是指吉尔伯特●赖尔教授的一句话，见于他的《心的概念》（Concept of Mind）第9页：“我首先试图排除我自己身体中的疾病。”

(16) 在我的1934年的《科学发现的逻辑》中，我已经指出，类似牛顿的那样的理论，可以解释为事实的，也可以解释为由隐含定义（在彭加勒和爱丁顿的意义上）所组成，一个物理学家所采取的解释体现在他对待反对他的理论的那些检验的态度上，而不是体现在他的言论之中。我还指出，存在非分析的理论，它们是不可检验的（因此不是后验的），但对科学有很大影响。（例如早期的原子论或者早期的接触作用理论。）我把这种不可检验的理论称为“形而上学的”，并断定它们不是无意义的。简单二分法的教义最近受到F●H●海因曼（《第十届国际哲学大会文集》（Proc . of the Xth Intern . Congress of Philosophy），第2分册，第629页，阿姆斯特丹，1949年）、W●V●蒯因和M●G●怀特等人从迥然不同的路线进行的攻击。还可以从另一种观点来说：这种二分法在精确的意义上只适用于形式化的语言，因此对于我们在形式化之前所必须说的那些语言，亦即用以构思一切传统问题的那些语言，它很可能失效。

(17) 在我的《开放社会及其敌人》中，我试图比较详细地解释这种学说的另一个超哲学根源——它的政治根源。在那里（在1962年的第4版修订本的第6章注⑨中）我还讨论了我在这一节中研究的这个问题，但是出发的角度有些不同。这个注解与本节稍有重复；但它们基本上是相互补充的。这里略去的有关参考文献（尤其是关于柏拉图的），可在那里找到。

(18) 有些历史学家否认可以正确地把“科学”这个词应用于16甚至17世纪之前的发展。但是我认为，除掉围绕标签进行争论的论据，今天就不能再怀疑例如伽利略和阿基米德、哥白尼和柏拉图或者开普勒和阿利斯塔克（“古代哥白尼”）在目标、兴趣、活动、论据和方法等方面惊人地相似，如果不说相同的话。对于科学观察和根据观察进行细致计算的久远年代的怀疑，已经为古代天文学史的新证据的发现消释殆尽。我们今天不仅能够对第谷和希帕克，而且甚至还能对汉森（1857）和迦勒底的西德纳斯（公元前314）进行比较，他们对“太阳和月球运动常数”的计算，在精度上毫无例外地可以同最出色的19世纪天文学家相比拟。J●K●福瑟林厄姆于1928年在他的精彩文章《希腊受迦勒底天文学的助益》（The Indebtedness of Greek to Chaldean Astronomy），载《天文台》（The Observatory）1928年，第51期中写道：“西德纳斯得出的太阳从交点运动的值（0″5●太大），至少比应用极广的现代值中的一个要好，尽管它不如布朗的值。”我关于测量天文学年代的论点，正是以福瑟林厄姆的这篇文章为根据的。

(19) 如果我可以相信亚里士多德在他的《形而上学》（Metaphysics）中所作的著名说明的话。

(20) 柏拉图的区分（知识对意见）是从色诺芬（真理对猜想或外表）经过巴门尼德传来的。柏拉图明白，可见世界、变化着的表象世界的一切知识均由意见组成；它为不确定性所玷污，即使它充分利用知识即不变“形式”和纯粹数学的知识，甚至借助于无形世界的理论来解释可见世界。参见《克里底鲁篇》（Cratylus），439b及以后，《理想国》（Republic），476d及以后；尤其是《蒂迈欧篇》（Timaeus），29b及以后。在这篇著作中，这区别适用于柏拉图自己理论中的、我们今天应称之为“物理学”或“宇宙学”，或者更一般地说，称之为“自然科学”的那些部分。柏拉图说，它们属于意见的范围（尽管事实上科学=scientia=知识；参见下面第二十章里我关于这个问题的议论）。关于柏拉图同巴门尼德的关系，还有一种不同的观点，可见戴维●罗斯爵士：《柏拉图的理

念论》（Plato's Theory of Ideas）牛津1951年版，第164页。

(21) 卡尔●莱因哈特在他的《巴门尼德》（1916年；第2版，1959年，第220页）十分有力地说："哲学史是哲学问题的历史。如果你想解释赫拉克利特，那么你就首先要告诉我们他的问题是什么。"我完全同意这种见解；但是同莱因哈特相反，我认为，赫拉克利特的问题是变化的问题，更确切地说，是变化着的事物在变化过程中自我同一（和 不同一）的问题。（亦见我的《开放社会》第2章。）如果我们接受莱因哈特提出的关于赫拉克利特和巴门尼德间的密切联系的证据，那么这种关于赫拉克利特的问题的看法就使巴门尼德的体系成为解决变化悖论问题的一种尝试，那就是使变化成为非实在的。与此相反，康福斯及其门生赞同伯内特的学说：巴门尼德是一个（持异议的）毕达哥拉斯主义者。这很可能是正确的，但是支持这一点的证据并未否定，他也有一个伊奥尼亚派教师。（亦见以下第5章。）

(22) 比较柏拉图的《泰阿泰德篇》（Theaetetus）181a和塞克斯都●恩披里柯：《反对科学家》（Adv. Mathem.）（贝克尔），X.46，第485页25行。

(23) 这可以从关于物理理论的发展的最令人感兴趣的哲学研究论著之一、埃米尔●迈耶森的《同一和实在》（Identity and Reality）看出。黑格尔（遵循赫拉克利特，或者说亚里士多德对赫拉克利特的说明）用变化的事实（他认为它是自相矛盾的）来证明世界上存在矛盾，因而也否证"矛盾律"，也即这样一条原则：我们的理论必须不惜一切代价地避免矛盾。黑格尔及其追随者（尤其是恩格斯、列宁和其他马克思主义者）开始认为矛盾在世界上无所不在，他们把凡是主张矛盾律的哲学家一概斥之为"形而上学的"，这个词被他们用来指漠视世界变化这个事实的那些哲学家。见下面第十五章。

(24) 从运动的存在推出虚空的存在的推理是不正确的，因为巴门尼德从世界的满推出运动之不可能性的推理是不正确的。柏拉图似乎最早看出（即使是模糊地看出），在一个满的世界中，圆周或涡旋式的运动是可能的，假如这世界中有类似液体的媒质的话。（茶叶在杯子中能随茶的涡旋运动。）这个思想最初在《蒂迈欧篇》（那里空间是"填满的"，52e）中提出时并不太认真，但却成了笛卡儿主义和"发光以大"学说的基础，后者一直延续到1905年。

(25) 德谟克利特的理论也承认大块原子，但他的原子绝大多数都小得看不见。

(26) 比较《历史决定论的贫困》第3节。

(27) 由柏拉图的《蒂迈欧篇》，55所引起。那里用相应固体的几何性质（因而还用它们的实体形式）来解释元素的潜在倾向。

(28) "本质主义的"（参见第94页注②）实体理论的毫无成果是同它的拟人主义相联系的；因为实体（如洛克所认为的那样）是从一个自我同一的然而变化着、展开着的自我的经验获取其貌似的可能性。但是，尽管我们可能对亚里士多德的实体从物理学 中消失这一事实表示欢迎，但如海克教授所说，拟人化地思考人 时，是一点也不错的；也没有什么哲学的或先验的理由，要求实体从心理学中消失。

(29) 参见德谟克利特，第尔斯，残篇11（参见阿那克萨哥拉，第尔斯，残篇21；亦见残篇7）。

(30) 参见塞克斯都●恩披里柯：《反对科学家》（贝克尔），vii，140，第221页，23B。

(31) 哲学相对主义意义上的"相对主义的"，例如，普罗塔哥拉的"人的测度"的学说。不幸的是，现在仍得强调一下，爱因斯坦的理论同这种哲学相对主义毫无共同之处。

(32) "实证主义"是培根的倾向；也是早期皇家学会的理论（但所幸不是实践）倾向；还是当代的马赫（他反对原子论）以及感觉材料理论家的倾向。

(33) 参见第尔斯，残篇155，它必须按照阿基米德（海伯格编），II^2，第428和429页。参见S●卢里安的极为重要的论文《古代原子论者的无穷小法》（Die Infinitesimalmethode der antiken Atomisten），《数学史资料和论文》（Quellen & Studien zur Gesch. d. Math. Abt. B.）1932年第2期，第142页。

(34) 参见A●马尔希：《自然和认识》（Natur und Erkenntnis），维也纳1948年版第193和194页。

(35) 参见S●卢里安上引著作，尤见第148页以后、172页以后。A●T●尼科尔斯小姐在《看不见的线》（Indivisible Lines）[《经典季刊》（Class. Quarterly），xxx，1936年，第120和121页]中证明了，有两段引文，一段是普罗塔克的，另一段是辛普里休斯的，表明为什么德谟克利特"无法相信看不见的线"；然而，她

没有谈到卢里安1932年的反对意见。我觉得后者远为令人信服，尤其如果我们记得德谟克利特曾试图回答芝诺（见下一个注）。但是，不管德谟克利特关于看不见的或原子的距离的观点究竟怎样，柏拉图看来是认为，德谟克利特的原子论需要按照无理数的发现加以修正。然而，希思[《希腊数学》（Greek Mathematics ）第1卷，1921年，第181页，提到辛普里休斯和亚里士多德]也认为，德谟克利特没有说过存在看不见的线。

(36) 这个针锋相对的回答保留在亚里士多德的《论发生和腐坏》（On Generation and Corruption ）之中，第14页以下。I●哈默●詹森在1910年最初认为这段非常重要的话是德谟克利特的，卢里安仔细讨论过这段话，他说（上引著作，135）它是巴门尼德和芝诺的："德谟克利特借用了他们的演绎论证，但他得出相反的结论。"

(37) 参见G●H●哈迪和E●M●赖特：《数论导论》（Introduction to the Theory of Numbers ）（1938年，第39、42页），其中有柏拉图的《泰阿泰德篇》记载的关于西奥多勒斯证明的一段十分有趣的历史论述。亦可见A●瓦塞施泰因的论文《〈泰阿泰德篇〉与数论历史》（Theaetetus and the History of the Theory of Numbers ），《经典季刊》1958年，第8期，第165—179页。这是我所知道的关于这个问题的最出色的讨论。

(38) 而不是我在《开放社会》（第2版）第6章注⑨中所译的《论无理的线和原子》（On Irrational Lines and Atoms ）。我认为，为了表达这个题目（考虑到下一个注中所提到的柏拉图的话）的可能含义，最好是译成《论古怪的线和原子》。参见H●沃格特：《数学文献》（Bibl . Math .），1910年第10期（希思反对他，《希腊数学》第156和157页，但我认为希思并不十分成功）；以及S●卢里安：上页注①引著作第168页以后令人信服地提出，（亚里士多德的）《论不可分线》（De insec . lin .）（968 b 17）和普罗塔克的《论普通概念》（De comm . notit .38，2）包含德谟克利特工作的线索。按照这两个资料，德谟克利特的论证是这样的。如果线无限可分，那么，它们乃由无限多的终极单元所组成，因此全都像∞∶∞地相关，这就是说，它们全都是"不可比的"（没有比例）。实际上，如果把线看成点的类，那么按照现代的观点，一条线的点的基"数"（势）对于一切线都相等，不管这些线是有限的还是无限的。这个事实被说成是"悖论"（例如波尔察诺），而德谟克利特则很可能说它是"古怪的"。可以指出，按照布劳威尔的意见，甚至一个连续统的勒贝格测度的古典理论也导致基本上相同的结果；因为布劳威尔断言，所有的古典连续统都有零的测度，因此比率的不存在在这里表达为0∶0。德谟克利特的结果（和他的Amerēs理论）看来是不可能的，只要几何是基于毕达哥拉斯的算术方法，即点的计数。

(39) 这将符合于引自《开放社会》的那个注中所指出的事实："alogos"似乎只是很久以后才用来表示"无理的"，提到德谟克利特的书名的柏拉图，在那里（《理想国》534d）是在"古怪的"意义上使用"alogos"这个词的；就我所知，柏拉图从未把它用作"arrhētos"的同义词。

(40) G●弗里德莱因编：《普罗克勒斯对欧几里得〈原本〉第1编的评述》（Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii ），莱比锡，1873年，第487页，第7—21页。

(41) 普罗克勒斯的上引著作第428页，第21—429页，第8页。

(42) 这说的是一个名叫希帕索斯的人，这个人的情况不太清楚；据说他死在海上（参见第尔斯，4）。亦见本书第117页注①中提到的A●瓦塞施泰因的文章。

(43) 见S●卢里安，前面第116页注①所引著作，尤其是论述普罗塔克的部分。

(44) 《后分析篇》76b9；《形而上学》983a20，1061 b1。亦见《厄庇诺米斯篇》（Epinomis ）990d。

(45) 具体地说，柏拉图接过了德谟克利特的涡旋理论（第尔斯，残篇167，164；参见阿那克萨哥拉，第尔斯，9和12，13；亦见下面两个脚注）和他的我们今天将称之为引力现象的理论（第尔斯，164；阿那克萨哥拉12，13，15和2）——这个理论曾被亚里士多德略加修改，最终为伽利略所抛弃。

(46) 最清楚的段落是《蒂迈欧篇》80 c，它说，无论是在（摩擦过的）琥珀还是"赫拉克利特的石头"（磁石）的例子里，都没有真实的吸引；"没有虚空，这些东西是自己推着转、彼此靠近的"。另一方面，柏拉图不大明白这一点，因为他的基本粒子（不同于立方体和棱锥）不可能满得不留些（空的？）间隙，如亚里士多德在《论天》（De Caelo ）306b5中所发现的。亦可见本书第113页注①（和《蒂迈欧篇》52e）。

(47) 柏拉图对原子论和充实理论（"自然厌恶空虚"）的调和，对于至今的物理学史具有极为重要的意义。因为它强烈地影响了笛卡儿，成为以太和光的理论的基础，最后又经过惠更斯和麦克斯韦而成为德布罗意的理论与薛定谔的波动力学的基础。见我载于《国际哲学会议（1958）文选》（Atti d . Congr . Intern . di Filosofia ，1958），第367页以后的报告。

(48) 一个例外是算术方法在量子论中重新出现，例如基于泡利不相容原理的周期系电子壳层理论；这是对柏拉图把算术几何化的倾向（见下面）的颠倒。

关于有时称为“几何算术化”的现代倾向（它决不表征现代关于几何学的全部工作）或者说分析的倾向，应当指出，它同毕达哥拉斯的方式没什么相似，因为它的主要工具是自然数的集合或无限序列，而不是自然数本身。

只有那些局限于“构造的”、“有穷论的”或“直觉主义的”数论方法——同集合论方法相反——的人可能声称，他们像毕达哥拉斯或前柏拉图的算术思想那样，也试图把几何学还原为数论。沿着这个方向的重大一步，似乎是最近由德国数学家E●德●韦特完成的。

(49) 关于柏拉图和欧几里得的影响的一种类似观点，见G●F●海明斯：《第十届国际哲学大会文集》（阿姆斯特丹，1949年），第2分册，第847页。

(50) 参见荷马借助于奥林匹斯山的无形世界对特洛伊城周围的有形世界的解释。到了德谟克利特的手里，这个思想的神学性质有所减弱（它在巴门尼德那里仍很强，尽管在阿那克萨哥拉那里没有那么强），但到了柏拉图手里便又恢复，只是不久便又丧失了。

(51) 见本书第115页注①以及阿那克萨哥拉残篇B4和17，第尔斯-克兰茨。

(52) 关于三角形被理念（“父亲”）从空间（“母亲”）那里逐出的过程，参见我的《开放社会》第3章注⑮和那里列出的参考文献以及第6章注⑨。在允许无理的三角形进入他的神圣形式的天门时，柏拉图承认了某种在毕达哥拉斯意义上“不可确定的”东西亦即属于对立表中坏的一边的东西。这种“坏”东西可能是必须予以接纳的，而这一点最早见于柏拉图的《巴门尼德》130b-e；这种接纳被加诸巴门尼德本人之口。

(53) 在上面所引的我的《开放社会》中的后一个注。

(54) 这意味着，一切几何距离（长度）都可以同成$1:\sqrt{2}:\sqrt{3}$关系的三个“测度”之一（或者两个之和，或者三个之和）通约。看来亚里士多德甚至可能相信，一切几何长度都可同两个测度即1和2之一通约。因为他写道（《形而上学》1053a17）：“一个正方形的对角线与边和一切（几何）长度可用两个（测度）来量度。”（比较罗斯对这段话的说明。）

(55) 在我上面提到的《开放社会》第6章的注⑨中，我还猜测，是$\sqrt{2}+\sqrt{3}$之近似于π这一点促使柏拉图采取他的错误理论。

(56) 这两段引文取自《蒂迈欧篇》53c/d和54a/b。

(57) 我相信，我们的考虑可能对柏拉图的著名的两个“本原”——“一”和“不确定的二”的问题有所启示。下述的说明阐明了一个见解，这个见解是范●德●维伦[《论柏拉图的理念》（De Ideegetallen van Plato），1941年，第132和133页]提出的，罗斯（《柏拉图的理念论》第201页）针对范●德●维伦自己对之作的批判而替它作了精彩的辩护。我们假设，“不确定的二”是一条直线或距离，不把它解释为单位距离或者已经量度过。我们假设，把一个点（极限、“一”）逐次放到按比率1∶n（对于任何自然数n）分割二的那些位置上。于是，我们可以把数的“生成”描述如下。对于n＝1，二分为成1∶1的两部分。这可解释为2从一（1∶1＝1）和二生成，因为我们已把二分成二等份。如此“生成”了数2，我们便按比率1∶2分割二（所产生的较大部分像前面一样再按比率1∶1分割），这样便生成三等份和数3；一般地说，一个数n的“生成”引起按比率1∶n分割二，由此导致“生成”数n＋1。[在每个阶段，“一”都重新干预，作为点把极限、形式或测度引入在其他方面“不确定的”二，以产生这新的数；这段话能增强罗斯驳斥范●德●维伦的力量。也请比较特普利茨、施滕第尔、贝克尔等人的论文（《数学史资料和论文》，1931年，第1卷）。然而，他们都没有暗示算术的几何化——尽管在第476和477页上有图形。]

应当注意到，尽管这个程序仅仅“生成”（至少在第一个例子中）自然数序列，但它包含一个几何因素——把一条直线先分割成二等份，再按某个比例1∶n分割成两部分。这两种分割都需要用几何方法，尤其第二种分割更需要像欧多塞斯的比例理论那样的一种方法。我认为，柏拉图开始问自己：为什么他不也该按$1:\sqrt{2}$和$1:\sqrt{3}$的比例来分割二。他一定已经感到，这偏离了自然数得以生成的方法；这不再是“算术的”方法，它需要另外的属于“几何的”方法。但是，这样“生成”的不是自然数，而是比例为$1:\sqrt{2}$和$1:\sqrt{3}$的线元，它们可以看成是原子三角形所由构成的“原子线”（《形而上学》，992a19）。同时，从毕达哥拉斯派对待无理数的态度（参见菲

罗劳斯、第尔斯，残篇2和3）来看，把二表征为“不确定的”，便是十分恰当的了。（当在有理比例之外又产生无理比例时，“大和小”这个名称也许开始被“不确定的二”所取代。）

假定这个看法是正确的，那么，我们可以揣测，柏拉图缓慢地接近（始于《大希皮亚斯》（Hippias Major），因此比《理想国》早得多——同罗斯在上引著作第56页上所说的相反）这样的观点：无理数是数，这是因为（1）它们可同数相比较（《形而上学》，1021a4和1021a5），（2）自然数和无理数都由类似的、本质上是几何的过程所生成。而一旦达到这种观点（看来最初是在《厄庇诺米斯篇》990d-e中达到的，不管这篇著作是否为柏拉图所作；不过我倾向于认为系柏拉图所作），那么，甚至《蒂迈欧篇》中的无理三角形也成为“数”（即若为无理的，便用数的比例来表征）。但是，在这里，柏拉图的特殊贡献以及他的理论与毕达哥拉斯理论间的差别可能就变得难以察觉了；这也许可以说明，为什么甚至亚里士多德（他对“几何化”和“算术化”都有怀疑）也忽视了这一点。

(58) 卢里安在本书第116页注①所引著作中已指出，这是亚里士多德的观点。

(59) 他担心自己没有写完就先死了。

(60) 见牛顿1693年致本特利的信。

(61) 康德在1755年发表的所谓康德—拉普拉斯假说。

(62) 有些批判是非常中肯的（尤其是莱布尼茨和贝克莱所作的），但由于这理论的成功，所以令人——我认为是正确地——感到，批评者有点不得这理论的要领。我们切不可忘记，甚至在今天，这理论仍是极佳的一级近似（或者考虑到开普勒，可能是二级近似），只需作少许修正。

(63) 这里康德谈的是牛顿的成就：“洞悉亘古不变的宇宙结构，可以期待这认识随着观察的积累而增长，而无需害怕受到挫折。”

(64) 彭加勒在1909年还在为此大伤脑筋。

(65) 任何恰当的知识理论所必须予以满足的一个关键性要求是，它不必解释太多的东西。任何非历史的理论要解释某个发现所以必须作出的原因，肯定遭到失败。因为它不可能解释这发现为什么不早一些时候作出。

(66) 根据本书第134页注①，任何理论都无法解释为什么我们对解释理论的探索是成功的。任何正确理论所作的成功解释，必定保持几率为零，如果我们近似地用“成功的”解释性假说同人们可能作出的一切假说之比来量度这概率的话。

(67) 这个“回答”的思想是在我的《科学发现的逻辑》（1935年，1959年和以后各版）中阐明的。

(68) 见本书第133页注①和正文。

(69) 参见我的《开放社会》第12章注㊽。

三、关于人类知识的三种观点 [1]

1. 伽利略的科学和对它的新背叛

从前有个著名的科学家，名叫伽利略·伽利莱。他受到宗教法庭的审判，被迫宣布放弃他的学说。这引起了极大的轰动；二百五十多年里，就是在舆论赢得胜利，教会也变得对科学宽容以后过了很久，这个案子一直使人们愤愤不平，激奋不已。

但是，现在这已成为往事了，我恐怕它也已失去意义。因为伽利略科学的敌人已经荡然无存，所以它再无覆亡之虞。这很久以前就已赢得的胜利已成定局，这条战线上万籁俱寂。今天我们终于学会了历史地思考问题，学会了理解争论的双方，因此对这件事抱不偏不倚的态度。而且没有人会愿意听那些不能忘怀陈年旧账的人的唠叨。

这个旧案究竟是怎么回事呢？它关系到哥白尼“世界体系”的地位。这体系包括一种解释，即太阳的周日运动仅仅是视在的，是因为我们自己的地球旋转的缘故。 [2] 教会欣然承认，这个新体系要比旧体系简单：它是天文计算和预言的更为方便的工具 。教皇格列高利改革历法时，还充分利用了它。伽利略教授这一数学理论，也未招致非议，只要他表明它的价值仅仅是工具 性的 ；就像大主教贝拉米诺所说的，它无非是一种“推测”； [3] 或者是一种“数学假设”——一种数学技巧，它所以被发明和采纳，是为了简化和便利计算。 [4] 换句话说，只要伽利略愿意赞同安德烈亚斯·奥西安特在哥白尼《天体运行论》序言中所说的话，他就不会遇到任何非议。奥西安特说：“这些假说不必是真的，甚或根本无需像是真的；倒不如说，它们只需求一点就足够了：它们应使计算同观测一致。”

当然，伽利略本人也很愿意强调哥白尼体系作为计算工具 的优越性。但是，同时他又揣测，甚至相信，哥白尼体系是对世界的真实描述 ；在他看来（教会的看法也一样），这是事情最为重要的方面。他确实有充分的理由相信这个理论的真理性。他在望远镜里观察到，木星及其卫星构成了哥白尼太阳系（按照此说，诸行星是太阳的卫星）的缩微模型。另外，如果哥白尼是对的，那么当从地球上观察的时候，里面的行星（也只有它们）应当像月亮那样显示盈亏；而且伽利略在他的望远镜里曾看到金星的盈亏。

教会不愿意考虑一个似乎和《旧约全书》中的一段经文相矛盾的“世界新体系”的真理性。但这还算不上教会的主要理由。大约一百年以后，贝克莱主教在批判牛顿时清楚地道出了一个更深刻的原因。

在贝克莱时代，“哥白尼世界体系”已发展为“牛顿重力理论”，贝克莱从中看到了

对宗教的严重挑战。他相信，如果“自由思想家”对这门新科学的解释是正确的，那将势必导致宗教信仰和宗教权威的衰落；因为自由思想家们在它的成功中看到了证据，证明无需天启的帮助，人类理智就有力量揭开我们这个世界的奥秘——隐藏在现象后面的实在。

贝克莱认为，这是对这门新科学的错误解释。他十分直率而又充满哲学机智地对牛顿的理论进行了分析；对牛顿概念进行的批判考察使他确信，这个理论充其量只是一种“数学假设”，也即一种对现象或外观进行计算和预言的方便工具；决不能当作是对任何实在物的真实描述。[5]

贝克莱的批评几乎没有受到物理学家的注意；但被宗教哲学家和怀疑论哲学家采纳了。它被作为一种武器，到头来伤了自己。在休谟那里，它作为对一切信仰、一切知识（无论人类的或天启的）的一种威胁。在对上帝和牛顿科学的真理性都坚信不疑的康德那里，它发展成一种学说，即关于上帝的理论知识是不可能的，而牛顿科学必须放弃声称它已经发现了现象世界后面的实在世界，它的真理性才能得到承认。牛顿科学是一门真正的关于自然的科学，但自然恰恰只不过是现象的世界、呈现在我们同化的心灵面前的世界。后来，某些实用主义者把它们的全部哲学建立在这样的观点之上：“纯粹”知识的观念是错误的；除了工具知识意义上的知识之外，任何其他意义上的知识都不存在；知识就是力量，而真理就是有用。

物理学家们（除少数出类拔萃者以外[6]）对所有这些始终众说纷纭的哲学争论抱超然的态度。他们忠实于伽利略开创的传统，致力于探索伽利略所理解的那种真理。

直至最近，他们基本上还是这样做。所有这一切现在都已成为过去了的历史。因此，奥西安特、贝拉米诺大主教和贝克莱主教所奠基的这种物理科学观点，[7]没有再放一枪就赢得了这场战斗。对这个哲学问题没有再进行进一步的论争，也没有提出什么新的论据，工具主义观点（我将这样称呼它）就已经成为公认的教条。因为我们第一流的物理学理论家大多数（尽管不包括爱因斯坦也不包括薛定谔）接受了这个教条，所以现在完全可以把它称作物理学理论的“官方观点”。它现已成了物理学当前学说的一部分。

2. 利害攸关的问题

这一切看上去像是哲学批判思想对物理学家的朴素实在论的一个伟大胜利。但我怀疑这样的观点是否恰当。

现在接受贝拉米诺大主教和贝克莱主教的工具主义观点的物理学家中，很少有人（如果有的话）认识到他们已经接受了一种哲学理论。他们也没有认识到，他们已经背离了伽利略的传统。相反，他们大都认为自己已经避开了哲学；并且再也不关心哲学了。作为物

理学家，他们现在关心的是：（1）掌握数学形式系统，也即掌握这一工具，（2）这种工具的使用；除此以外，他们什么也不关心。他们认为，通过排除掉其他一切东西，他们也就最终摆脱了一切哲学胡说。这种粗暴的、不容忍任何胡说的态度使他们不去认真地考虑那些支持和反对伽利略科学观点的哲学论据（但他们无疑是听说过马赫的[8]）。因此，工具主义哲学的胜利很难说是由于它论据正确。

那么，这是什么道理呢？就我所知，是由于（1）“量子论”形式系统解释上的困难，和（2）量子论应用实际上的辉煌成功这两个因素的巧合。

（1）1927年，原子物理学领域中最伟大的思想家之一尼尔斯·玻尔在原子物理学中引入了所谓的互补原理，这等于“放弃”把原子理论解释为对什么东西的描述。玻尔指出，我们能够避免某些矛盾（形式系统及其各种解释之间有产生这些矛盾的危险），只要记住，像这样的形式系统是自我一致的，运用这种系统的每一个实例（或每一种实例）也仍同它一致。矛盾的产生，仅仅由于企图把形式系统和它的实验应用的一个以上的或一种以上的实例一起包括在一个解释之中。但是，如玻尔所指出的，任何两个相冲突的应用在物理上不可能结合在一个实验之中。因此每一单个实验的结果都是同理论相一致的，并且毫不含糊地为理论所决定。他说，这就是我们所能得到的一切。我们必须放弃得到更多东西的要求，甚至这种希望；只有当我们（1）掌握形式系统，（2）把各个物理学理论分别同它们每一个可实现的应用实例联系起来，这样去解释或理解，物理学才能保持一致。[9]

因此，工具主义哲学用在这里，专为使理论逃避威胁着它的某些矛盾。工具主义的应用是防卫性地拯救现有的理论；为此我相信互补原理在物理学中迄今毫无成果。二十七年里，除了一些哲学讨论和一些为反驳批判（特别是爱因斯坦的批判）提出的论证之外，这个原理没有产生任何结果。

如果物理学家了解到它是个特设的原理或者说是条哲学原理（贝拉米诺和贝克莱的工具主义的物理学哲学之一部分），我不相信他们还会去接受这样的特设性假设。但是，他们不会忘记玻尔早期的极其富于成果的“对应原理”，并（徒劳地）希望同样的成果。

（2）互补原理没有产生出结果。相反，原子理论倒得出了一些较为实用的成果，其中有的极为成功。物理学家认为这些成功的应用确证了他们的理论，无疑是完全正确的。但奇怪的是，他们把这些看成为对工具主义信条的证实。

现在看来，这是个明显的错误。工具主义的观点断言：理论无非是工具，而伽利略的观点是：理论不仅是工具，而且也是（并且主要是）对世界或世界某些方面的描述。显然，在这种不一致中，即使一个证据表明了理论是工具（假定这种“证明”是可能的），也不能当真地宣称它为争论双方的某一方提供了证据，因为双方在这一点上并无分歧。

如果我对这种情势的说明是正确的，或者大致是正确的，那么，哲学家，甚至工具主义的哲学家，就没有理由为他们的胜利感到自豪。相反，他们应重新检讨他们的论据。因为至少在像我这样不接受工具主义观点的人看来，这个问题里有许多利害攸关的东西。

照我看来，这个问题是这样的。

我们西方文明最重要的成分之一，可称之为“理性主义的传统”，它是我们从希腊人那里继承下来的。这就是批判讨论的传统，这种讨论不是为讨论而讨论，而是为了探索真理。像希腊哲学一样，希腊科学也是这种传统的一个产物，[10] 也是了解我们生活于其中的世界的那种强烈欲望的产物；而伽利略开创的传统是对这个传统的复兴。

在这种理性主义传统中，科学所以被重视，大家公认是由于它取得的实际成就；但是，它之所以受到高度的重视，更是由于它的内容能增进我们的知识，它能把我们的思想从古老的信仰、偏见和确定性中解放出来，它给我们提供新的猜测和大胆的假说。科学的价值在于它的解放力——争取人类自由的最伟大力量之一。

按照我想在这里捍卫的那种对科学的看法，这是由于这样的事实：科学家（自从泰勒斯、德谟克利特、柏拉图的《蒂迈欧篇》和阿里斯塔克以来）敢于创造神话、猜测或者理论，它们同日常的普通经验世界形成鲜明对照，但却能解释这个普通经验世界的某些方面。伽利略所以对阿里斯塔克和哥白尼表示敬意，正是因为他们敢于超出我们的感官已知的世界。他写道[11]：“这些人构想出了[日心说]，并认为它是真实的……，尽管这同它们自己感官得到的证据截然相反……我对他们伟大心灵的无限崇敬，实在无法言表。”这是伽利略对科学的解放力的宣言。即使这样的理论仅仅锻炼了我们的想像力，那也是重要的。然而我们试图从它们推出已知普通经验世界的一些规则性，即试图解释这些规则性，从而把它们付诸严格的检验，从这个事实来看，这样的理论并不只是锻炼想像力。这些试图以未知来解释已知的努力（如我在别处所已说明过的[12]）已经无可估量地扩展了已知的领域。这些理论，已经在我们日常世界的事实中，增添了无形的空气、对立的两极、血液的循环、望远镜和显微镜的世界、电的世界以及向我们详尽显示生命体内物质运动的示踪原子。所有这一切决不仅仅是工具：它们是我们的心灵用理智征服世界的明证。

但是，对这些事，还有另一种看待方式。在有些人看来，科学仍然无非是受人赞许的管件、机件的制作——“力学”；科学很有用，但对真正的文化是一种危险，它使我们感到被无知的人（莎士比亚的“机械人”）统治的威胁。科学决不应同文学、艺术或哲学相提并论。它自称的发现只不过是些机械的发明，它的理论是工具——也是小发明，或许是超级的小发明。它不可能也没有向我们揭示在我们日常现象世界背后的新世界；因为物理世界只是表面上的：它缺乏深度。世界恰如它所呈现的那样。只有科学理论并不像它们所呈现的那样。一个科学理论既不能解释也不能描述世界；它只是一种工具而已。

我认为，尽管这在一定程度上相当成功地勾画出了现代工具主义的原初的哲学背景，

但我并不把这当作对它的完全的描绘。我十分了解，今天，作为工具主义的背景的一个远为重要的部分的，是现代“机械师”或工程师的崛起，并要求占一席之地。[13] 然而我仍相信，应该看到，批判的、富于进取心的理性主义（发现的精神）同狭隘的防卫性的信条之间的争端，按照这种信条，我们对这个世界不能够也不需要学习或了解比我们已经知道的更多的东西。不仅如此，这信条还同认为科学是人类精神最伟大成就之一的评价根本不相容。

正是由于这些理由，所以在这篇文章里我试图（至少部分地）支持伽利略的科学观点，而反对工具主义的观点。但我不能完全支持前者。我认为工具主义者对它一部分观点的抨击是对的。我指的是这种观点：在科学中，我们可能意在得到并能得到终极的对本质的解释。工具主义的力量和哲学兴趣正在于同这种亚里士多德观点（我称之为“本质主义”[14]）相对立。因此，我必须讨论和批判两种人类知识观——本质主义和工具主义。我将提出同这两种观点相对立的观点，我称之为第三种观点。它是伽利略观点排除了本质主义之后留下的东西，或者更精确地讲，在考虑到工具主义的抨击中的合理因素之后留下的东西。

3. 第一种观点：终极的对本质的解释

所需讨论的三种科学理论观中的第一种即本质主义，是伽利略科学哲学的一部分。可以在这种哲学中区分三个同我们有关的原理或原则。本质主义（我们的“第一种观点”）是伽利略哲学中我不想赞同的那部分。它由原则（2）和（3）联合构成。以下就是那三个原则：

（1）科学家旨在发现一个关于世界（特别是关于世界的规则性或“规律”）的真实的理论或描述，这种理论或描述应该也是对可观察事实的一种解释。（这意味着，对这些事实的描述必定可以从这一理论连同某些陈述即所谓的“初始条件”推出。）

这是一个我想赞同的原则。它可构成我们“第三种观点”的一部分。

（2）科学家能够成功地最终确立这种理论的真理性而克服一切合理的怀疑。

我认为这第二个原则需要加以修正。按照我的观点，科学家所能够做的，只是检验他的理论，并排除一切经受不住他所能设计的最严格的检验的理论。但他决不能完全肯定，新的检验（甚或新的理论讨论）是否不可能导致他去修正或者抛弃他的理论。从这个意义上说，一切理论都是假说，并且始终是假说：它们是和不容置疑的知识（epistēmē）相对立的猜测（doxa）。

（3）最好的、真正的科学理论描述事物的“本质”或“本质属性”——现象背

后的实在。这样的理论既不需要也不可能作进一步的解释：它们是终极的解释，发现它们乃是科学家的最终目的。

这第三个原则（同第二个相结合）就是我所说的“本质主义”。我认为，它同第二个原则一样，也是错误的。

从贝克莱到马赫、杜恒和彭加勒的工具主义科学哲学家的共同之处就在于此。他们都断言，物理学不可能发现“事物的隐藏的本质”，所以，解释不是物理学的目的。这种论证表明，他们心中想的是我所说的终极的解释。[15] 他们中有的人，像马赫和贝克莱，抱有这种观点，是因为他们不相信存在着物理事物之本质这样的东西。马赫是根本不相信本质；贝克莱则是只相信精神的本质，认为对这个世界的惟一的本质的解释是上帝。杜恒似乎认为（沿着与康德相似的路线[16]）存在着本质，但人类科学不可能发现它们（虽然我们可以设法向它们接近）；像贝克莱一样，他认为宗教能揭示它们。但所有这些哲学家都同意，（终极的）科学解释是不可能的。从科学理论可能描述的一个隐藏的本质并不存在这一点出发，他们得出结论：这些理论（它们显然不描述我们共同经验的普通世界）根本没有描述什么。因此，它们仅仅是工具。[17] 可能表现为理论知识之增长的，仅仅是工具的改善而已。

因此，工具主义哲学家拒斥第三个原则，即关于本质的原则。（我也拒斥它，但理由有所不同。）同时，他们也拒斥并注定要拒斥第二个原则；因为，如果一个理论是个工具的话，那么它就不可能是真的（而只是便利的、简单的、经济的、有力的等等）。他们甚至常把理论叫做“假说”；但他们这样说的意思当然并不就是我所说的意思：一个理论据猜想是真的，它是一个描述性的陈述，尽管可能是个假的陈述；他们的意思是说：理论是不确定的。奥西安特（在他的序言结束时）写道：“至于假说的有用性，没有人会指望从天文学中出现任何确定的东西，因为从天文学里产生的东西决不是确定的。”我现在完全同意：理论没有任何确定性（理论可能总是受到驳斥）；我甚至同意说它们是工具，虽然我并不认为这是理论所以不可能有确定性的原因。（我认为，正确的理由仅仅是：我们的检验决不可能穷尽一切。）因此，就第二和第三个原则而言，在我的工具主义对手和我之间，存在着相当的一致。但在第一个原则上，我们的观点完全不同。

对这种分歧，我以后还要谈到。在本节，我打算批判本质主义的科学原则即原则（3），但方式略微不同于我所不能接受的工具主义的论证。因为，它的论证即不可能存在“隐藏的本质”乃是建基于它的信念：不可能存在隐藏的东西（或者如果存在隐藏的东西，它也只能由天启获知）。根据我在上一节所说的，我显然不可能去接受这样一个论证，以至于拒斥科学关于发现了地球的旋转、原子核、宇宙射线或者“射电星”的声明。

因此，我欣然向本质主义让步：有许多东西隐藏在我们背后，而隐藏的东西有许多可能被发现。（我一点也不同意维特根斯坦格言的精神，“谜是不存在的”。）我甚至不打

算批判那些试图理解“世界的本质”的人。我正在加以驳斥的本质主义原则仅仅是声称科学目的在于终极解释 的原则；就是说，一个解释（本质上，或者说本性上）不可能作进一步的解释，并且也无需作进一步的解释。

因此，我对本质主义的批判并不是为了确证本质之不存在；它仅旨在表明，在伽利略科学哲学中本质观念所起作用的蒙昧主义性质（一直到麦克斯韦，他还倾向于相信它们，但他的工作摧毁了这种信仰）。换句话说，我的批判企图表明，无论本质存在与否，对它们的信仰丝毫无助于我们，而且确实倒很可能妨碍我们；因此，科学家毫无理由假定 它们存在。[18]

我想，借助一个简单的例子——牛顿重力理论 ，可以最好不过地说明这一点。

罗杰·科特斯对牛顿理论作了本质主义的解释。[19] 在他看来，牛顿发现了每一物质质点都具有重力 ，即内在的吸引其他物质的能力。它还具有惯性 ——一种内在的阻止其改变运动状态的能力（即保持其运动的方向和速度的能力）。既然重力和惯性是每一质点内在固有的，由此可知，两者必定同物体中的物质的量严格地成比例，而且它们彼此之间也是如此；于是就有惯性和重力质量成比例定律。因为每个质点都辐射重力，所以我们便获得了引力平方律。换句话说，牛顿的运动定律只是用数学语言描述由物质内在属性所造成的事态：它们描述物质的本质属性 。

既然牛顿的理论以这种方式描述物质的本质属性，所以他能通过它而用数学的演绎来解释物质的变化。但按照科特斯的观点，牛顿理论本身既不能也不需要作进一步的解释——至少在物理学的范围内是如此。（惟一可以作进一步解释的是，上帝已赋予物质这些本质属性。[20] ）

一直到19世纪的最后几十年，对牛顿理论所抱的这种本质主义观点总的说来始终是公认的观点。这种观点的蒙昧主义色彩是显而易见的：它阻碍人们提出富于成果的问题，例如“重力的起因是什么？”或者更充分地说，“我们能否从一个更为一般的理论（它应该可以独立地加以检验）演绎出牛顿理论或者它的一种很好的逼近，由此来解释重力呢？”

牛顿本人并没有把重力 看作物质的一个本质属性（虽然他把惯性 看作是本质的，并和笛卡儿一样，也把广延 看作本质的）。注意到这一点会给人启发。看来，牛顿从笛卡儿那里接受了这样的观点：一事物的本质必定是这事物的一个真实的或绝对的性质（即并不取决于他事物之存在的一个性质），例如广延或者阻止运动状态变化的能力，而不是一个相对的性质，即像重力那样决定一物体和其他物体间关系（空间中的相互作用）的性质。因此，他强烈地意识到这个理论的不完全性以及解释重力的需要。他写道[21]：“重力应该是物质的内在的、固有的和本质的东西，因此一个物体可以超距地作用于另一个物

体……在我看来大谬不然，我相信，凡对哲学问题有足够思考能力的人，都不会这样认为。”

我们看到，牛顿预先就在这里批评了他那众多的追随者，这是饶有兴味的，人们倾向于说，在牛顿的追随者看来，他们在中学里就已学得的那些性质似乎是本质的（甚至还是自明的），尽管在牛顿看来（就其笛卡儿背景而言），这些性质还需要加以解释（而且实际上近乎悖论）。

然而，牛顿本人是个本质主义者。他努力试图从假定一次机械推动导出平方律，以此寻找一种可为人们接受的对重力的终极解释。机械推动是笛卡儿承认的惟一一种作为原因的作用，因为只有推动可以用所有物体的本质属性——广延来解释。[22] 但是，他未获成功。如果他成功了，则我们可以肯定，他会以为他的问题得到了最终的解决——他发现了重力的终极的解释。[23] 但这样他就错了。可以问这样一个问题（就如莱布尼茨首先看出的那样）：“物体为什么能够相互推动？”这甚至还是个富于成果的问题。（现在我们认为，物体所以互相推动，是因为某些电斥力的缘故。）特别是，如果牛顿成功地解释了重力，则笛卡儿和牛顿的本质主义本来可能阻止这个问题的提出。

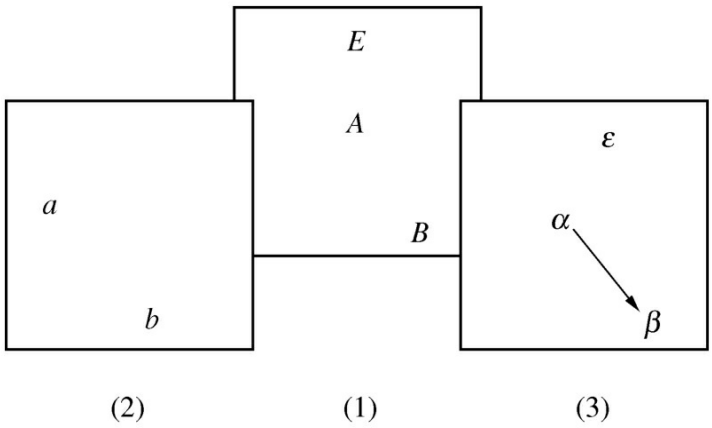
我认为，这些例子清楚地说明了，相信本质（无论真的还是假的）容易给思想设置障碍，容易给提出新的和富于成果的问题设置障碍。而且，它不可能成为科学的一部分（因为即使我们幸运地碰巧找到一个描述本质的理论，也绝不能确信它）。一个可能导致蒙昧主义的信条，当然不属于一个科学家必须接受的那些超科学的信念（譬如相信批判讨论的力量）。

我对本质主义的批判就此结束。

4. 第二种观点：理论是工具

工具主义的观点有很大的吸引力。它朴素，而且十分简单，同本质主义相比更是如此。

按照本质主义的观点，我们必须区分：（1）本质存在领域，（2）可观察现象领域，和（3）描述语言或符号陈述领域。我分别用一个方块来代表它们每一者。



这里，一个理论的功能可以描述如下：

a，b 是现象；A，B 是这两个现象背后相应的实在；而α，β 是对这两个实在的描述或符号陈述。E 是A，B 的本质属性，而ε 是描述E 的理论。现在，我们从ε 和α，可以推出β ；这意味着，我们借助于我们的理论，能够解释为什么a 导致b ，或者说为什么a 是b 的原因。

只要从这图式中去除（1），也即去除各种现象背后的实在领域，我们就可以得到一种工具主义的陈述。这样，α 就直接描述a ，β 直接描述b ；ε 什么也没有描述，它仅仅是帮助我们从α 中推出β 的一个工具。（可以用这样的说法来表达：一条普遍规律或一个理论并非一个真正的陈述，而只是关于从单称陈述推出其他单称陈述的一条规则或一组指令。[24] 石里克曾仿效维特根斯坦提出过这种说法。）

这就是工具主义的观点。为了更好地理解这种观点，我们可以再以牛顿力学作为例子。可以取a 和b 作为两个光点的位置（或者火星的两个位置）；α 和β 是形式系统中的相应的两个公式；ε 是由对太阳系的一般描述（或太阳系的一个“模型”）加强了的理论。在这世界（领域（2））中，没有对应于ε 的东西：例如，根本不存在像吸引力这种东西。牛顿的“力”并不是决定物体加速度的实体：它们仅仅是数学工具，其作用是使我们得以从α 推出β 。

无疑，我们在这里看到了颇具魅力的简化和对奥卡姆剃刀的彻底运用。然而，虽然这种简单性使许多人转向工具主义（例如马赫），但它决不是支持工具主义的最有力的论据。

贝克莱用以支持工具主义的最有力的论据乃建基于他那唯名论的语言哲学之上。这种哲学认为，“吸引力”这个用语必定是无意义的，因为吸引力决不能观察到。能观察到的是运动，而不是它们潜藏的所谓“原因”。照贝克莱对语言的观点，这已足以表明，牛顿理论不可能具有任何提供信息的或描述性的内容。

或许可以对贝克莱的这种论据加以批判，原因是它蕴含的那种意义理论太褊狭了。因为，如果一以贯之地运用这个理论，那它就等于这样的命题：所有的意向词都是没有意义的。不仅牛顿的“吸引力”是没有意义的，而且像“可打破的”（和“打破了的”相对）或“能够导电的”（和“导电的”相对）这样一些普通的意向词和用语也都是没有意义的。这些都不是任何可观察事物的名字，因此也应当把它们同牛顿的力等量齐观。但是，把所有这些用语都归于无意义是不聪明的，从工具主义的观点来看，完全不必这样做：所需要做的只是分析意向词项和意向陈述的意义。这将揭示，它们具有意义。但从工具主义的观点看来，它们没有描述性的意义（像非意向词项和陈述那样）。它们的功能不是报告世界上的事件、事变或“事故”，也不是描述事实。相反，它们的意义全在于，允许我们从一些事实推出另一些事实，或者根据它们进行论证。描述可观察事实的非意向陈述（“这条腿断了”）可以说是有现钞价值；科学规律所属的意向陈述则不像现钞，而倒像法定的授予兑现权的“证券”。

看来，人们只要再朝这个方向迈出一步，就能得出一个工具主义论据，它极难加以驳斥，如果不说不可能的话；因为，我们整个问题，也即科学究竟是描述性的还是工具性的，在这里被揭露为一个假问题。[(25)]

这一步很简单，就在于不仅把意义（工具的意义）赋予意向词项，而且还赋予它们一种描述的意义。可以说，像“可打破的”这样的意向词当然描述某种东西；因为说一个事物是可以打破的，就是把它描述为一个能够打破的事物。但说一个事物是可以打破的，或可溶解的，在描述它的方式和方法上，都不同于说它是已破了的或已溶解了的；否则，我们就不应加上词缀“可能的”了。差别正在于：我们用意向词所描述的是一个事物所可能发生的情况（在某些环境条件下）。因此，意向描述是描述，但它们仍然具有纯粹工具的功能。就它们而言，知识就是力量（预见的力量）。当伽利略说到地球，“然而，它还在转动”时，无疑他说出了一个描述性的陈述。但是这个陈述的功能或意义结果证明是纯粹工具的：它全在于帮助推出某些非意向的陈述。

这样，按照这个论证，企图表明理论除了工具意义之外还有描述的意义的尝试被误解了；而整个问题即伽利略和教会之间的争端就变成了一个假问题。

为了支持伽利略因假问题而受难这种观点，有人断言，根据一个逻辑上更先进的物理学体系，伽利略的问题事实上化为子虚乌有了。人们常常听到，爱因斯坦的一般原理使人完全明白，讲绝对运动，甚至就自转而言也是没有意义的；因为，我们能够自由地选择任何我们所希望的系统，让它们处于（相对）静止。这样，伽利略的问题就消失了。而且正是因为上述的各个理由，它才消失的。天文学的知识无非是关于星体如何运转的知识；这样，它就只是描述和预言我们的观测的力量；而这些都必定独立于我们自由选择的坐标系，所以我们现在更加可以明白，为什么伽利略的问题不可能是真实的。

这一节里，我不准备对工具主义进行批判，也不准备对它的论据作出答复，除了它那个最新的由广义相对论得出的论据。这个论据的基础是错误的。从广义相对论的观点看来，可以一种非常好的意义（甚至一种绝对的意义）说地球是旋转的：正是在自行车轮旋转的意义上说它在旋转着。就是说，它相对任何选定的区域惯性系而旋转着。其实，相对论以下述方式来描述太阳系。从这种描述中我们可以推出：处于任何足够远的自由运动的天体（像我们的月球、其他行星，或者银河系以外的恒星）之上的任何观察者，总能看到地球在旋转，并能从这种观测推知，在这天体的居民看来，存在着一种视在的太阳周日运动。但是，很显然，恰恰是“它运动”这两个词的意义是成问题的；因为这问题的一个方面在于太阳系究竟是不是像木星及其卫星那样的一个系统（只不过比它大一点）；还有，如果从外面来看，它是否像这个系统。在所有这些问题上，爱因斯坦都毫不含糊地支持伽利略。

不应认为，我的论证承认可把整个问题归结为一种观察或一种可能的观察。众所周知，伽利略和爱因斯坦两人都还打算推出（除了别的东西之外），一个观察者或一个可能的观察者将会看到的东西。但这并非他们的主要问题。两人都探究物理系统及其运动。只有工具主义哲学家才断言，他们讨论的或者“真正想”讨论的，不是物理系统而只是可能观察的结果；而且看来是他们研究对象的所谓的“物理系统”，实际上只是预言观测的工具而已。

5. 对工具主义观点的批判

我们已经看到，贝克莱的论证依靠采用某种语言哲学，因而乍一看来或许是令人信服的，但却不一定是真的。另外，它以意义问题而转移，[(26)] 它含糊不清，并且几乎未带来丝毫解决问题的希望，因而恶名昭著。如果我们像上节里概述的那样考虑一下贝克莱论证的新近发展，这种观点甚至会显得更渺无希望。所以，我将设法用一种不同的方式——通过分析科学而不是分析语言——来对我们的问题作出明确的判定。

我对工具主义关于科学理论的观点提出的批判可以概述如下。

工具主义可以表述为这样的命题：科学的理论——所谓“纯粹”科学的理论——只不过是计算规则（或推理规则）；其性质基本上就像所谓“应用”科学的计算规则一样。（人们甚至可以把它表述为这样的命题：“纯粹”科学是用词不当，一切科学都是“应用的”。）

我对工具主义的回答在于表明，“纯粹”理论和技术的计算规则之间存在着深刻的差异，工具主义能对这些规则作出正确的描述，但根本不能说明它们和理论之间的差异。这样，工具主义就崩溃了。

分析计算规则（譬如用于航行方面的计算规则）和科学理论（譬如牛顿的理论）之间许多功能上的不同，是一件十分有趣的工作。不过，这里稍稍举出一些结果无疑也就足够了。理论和计算规则之间可能存在的逻辑关系不是对称的；它们不同于各种理论之间可能存在的逻辑关系，也不同于各种计算规则之间可能存在的逻辑关系。试验　计算规则的方法不同于检验　理论的方法；应用计算规则所需要的技能迥异于对它们作（理论）讨论所需要的技能，也不同于（理论上）确定它们的应用范围的技能。以上只是几点提示而已，但已足以表明论证的方向和力量。

现在我准备对其中的一点作稍微充分些的说明，因为它导致了一种论证，有点类似于我用以反对本质主义的论证。我想讨论这样的事实：理论由企图驳斥它们的尝试　加以检验（我们从这些尝试学到很多东西），而就技术的计算或演算规则来说，不存在严格与它相应的东西。

一个理论不仅通过应用或试验加以检验，而且还通过把它应用于非常特殊的实例加以检验，这些实例产生的结果跟我们在没有这个理论时所预料的不同，跟从别的理论出发所预料的结果不同。换句话说，我们试图挑选出那些决定性的实例进行检验，我们期望在这些实例中，假的理论经受不住检验。这些实例在培根意义上是“决定性的”；它们象征在两个　（或更多个）理论之间进行抉择的重要关头。因为，说如果没有所考虑的理论，我们就期待得到一种不同的结果，等于是说：我们期待的是某个别的（也许是较旧的）理论的结果，虽然我们可能对这一事实只有非常朦胧的意识。但是，培根相信一个决定性实验能够确立或证实一个理论，我们却不得不说，它充其量能拒斥或证伪一个理论。[27] 拒斥它是一种尝试；而如果它未成功地拒斥所论及的理论——更确切地说，如果这理论在作出出乎意料的预言上成功了——那么，我们说，它为这实验确证了。（实验的结果越是出乎意料，也即越是不可能，理论的确证就越好。[28] ）

和这里提出的观点相反，人们可能倾向于提出（仿效杜恒[29] ）：每次检验所涉及到的，不仅是所研究的理论，而且是我们的理论和假设的整个体系（事实上，在一定程度上也就是我们的全部知识），因此，我们绝不可能确定这一切假说中究竟哪一个被拒斥了。但是，这种批判忽视了一个事实：如果我们把（决定性实验所要判定的）两个理论中的每一个都同所有这种背景知识结合起来　，就像我们实际上必定是这样做的那样，那么，我们就对仅仅　在利害攸关的两个理论上不相同的两个体系作出抉择。它还忽视了这样的事实：我们并不断言拒斥了理论本身，而是拒斥了理论连同　其背景知识；如果还能设计出其他决定性实验，那么我们有朝一日实际上会拒斥其背景知识的一切部分，因为它们要为那失败负责。（这样，我们甚至可以把所探究的一个理论　　表征为一个大体系的一个部分：我们已想到了（虽然是模模糊糊地）它的一个可供选择的替代物，并且我们还设法为之设计了决定性的检验。）

就工具或者计算规则来说，不存在什么足以同这种检验相类比的东西。毫无疑问，一个工具可能被毁坏，可能会过时报废。但是，说我们让一个工具接受我们所能设计的最严格的检验，以便当它经受不住这些检验时就抛弃它，那几乎是没有意义的。例如，每个飞机机架都可接受“破坏性检验”，但进行这种严格的检验并非为了一旦机架被毁坏，就把它抛弃，而是为了得到关于这个机架的资料（即检验关于这个机架的一个理论），以便在它的适用（或安全）界限内使用它。

就实用的作为工具的意义而言，一个理论甚至在被拒斥后，仍可在它的适用范围内加以应用：一位相信牛顿理论已被证明为虚假的天文学家会毫不犹豫地在它的适用范围内使用它的形式系统。

有时候，我们可能会失望地发现，一个工具的适用范围比我们原先期望的要小；但这并不使我们去抛弃作为工具的工具——无论它是理论还是什么别的东西。另一方面，这种失望意味着，我们通过拒斥一个理论——意味着这工具能在更广大的范围内使用的那个理论——而获得了新的信息。

正如我们所看到的，工具，甚至理论（就它们是工具而言），是不可拒斥的。所以，工具主义的解释不能说明试图拒斥的实际检验，并且它除了断言不同的理论有不同的适用范围之外，什么也得不到。但这样它就不可能解释科学的进步。在谈到爱因斯坦的“新”观点时，坚定的工具主义者不是（像我那样）说，牛顿的理论被未能证伪爱因斯坦理论的决定性实验所证伪，因此爱因斯坦的理论比牛顿理论优越，而必定是像海森堡那样说：“可见我们不会再说：牛顿力学是虚假的。……相反，现在我们用以下的说法：古典力学……在它的概念所适用的地方，处处都是完全‘正确的’。”[30]

这里“正确的”意思是指“可应用的”，所以，这种断言不过是说，“古典力学在它的概念适用的地方，是可以应用的”——这并没有说出什么来。但是，尽管如此，关键在于，由于忽视证伪和强调应用，工具主义证明像本质主义一样是一种蒙昧主义的哲学。因为，科学只有在找寻反驳中才有希望学到东西和获得进步。只有考虑它的各种理论怎样经受住检验，科学才能区分较好的和较坏的理论，从而找到进步的标准。（参见以下第十章。）

因此，仅仅为预测用的工具是不能加以证伪的。乍一看来可能觉得，它的证伪不过是提醒我们注意它的有限适用性的附文。正因为这样，工具主义的观点可专门用于拯救一个受矛盾威胁的物理理论，像玻尔做的那样（如果我在第二节中对他的互补原理所作的解释是正确的话）。如果理论仅仅是预测的工具，那么我们就不必抛弃任何特殊的理论，即使我们相信对其形式系统不存在一致的物理解释。

总之，我们可以说，因为工具主义不能说明纯粹科学家对真理和谬误的兴趣，所以它

无法说明严格检验（甚至对理论的最间接的含义的检验）对于纯科学的重要性。同纯粹科学家所必须具备的那种高度批判精神相反，工具主义的态度（就像应用科学的态度那样）沾沾自喜于应用的成功。因此，它完全应该为量子论近来的停滞不前负责。（这是在宇称性被反驳之前写的。）

6. 第三种观点：猜想，真理和实在

培根和贝克莱都不相信地球转动，但现在谁都相信地球转动，包括物理学家在内。玻尔和海森堡接受工具主义，仅仅是把它当作摆脱量子论中出现的那些特殊困难的一种出路。

这种动机是很不够的。解释最新理论总是困难的，它们有时甚至使其创始人感到棘手，像牛顿就是这样。麦克斯韦起初对他的理论倾向于作本质主义的解释，这个理论最终对导致本质主义的衰落起了比任何其他理论都大的作用。而爱因斯坦起初倾向于对相对论作工具主义的解释，提出了一种对同时性概念的操作分析，这种分析在促成工具主义风行上起了无与伦比的作用；但爱因斯坦后来懊悔了。(31)

我深信，物理学家不久会认识到，互补原理是特设的，而且（更重要的是），互补原理的惟一功能是避免批判和阻止对物理解释进行讨论；然而，批判和讨论对于改造任何理论来说都是迫切需要的。那时物理学家就不会再相信，工具主义是当代物理学理论的结构强加给他们的。

不管怎样说，像我已试图表明的那样，工具主义并不比本质主义更可接受。而且，也没有必要非接受其中之一不可，因为还存在着第三种观点。(32)

我认为，这“第三种观点”并不十分令人吃惊，甚至也不会使人感到意外。它保留了伽利略的原则，即科学家的目的在于真实地描述世界或者世界的某些方面，在于真实地解释可观察事实；它还把这原则同非伽利略的观点结合起来，后者认为，尽管科学家的目的现在仍是如此，但科学家绝不可能确凿地知道他的发现究竟是不是真实的，虽然有时他可能有一定的把握确定他的理论是虚假的。(33)

我们可以把关于科学理论的这“第三种观点”简单表述为科学理论是真正的猜测——关于这个世界的提供丰富信息的猜测，它们虽然不可能证实（即不可能表明为真实），但可以付诸严格的批判检验。这种猜测是致力于发现真理的严肃尝试。就此而言，科学假设就像数论里哥德巴赫有名的猜想一样。哥德巴赫认为，他的猜想可能是真实的；而且很可能事实上是真实的，即便我们现在不知道，也许永远不会知道它是不是真实的。

我将有限地谈到我的“第三种观点”的几个方面，仅仅是那些区别于本质主义和工具

主义的几个方面；我先来谈本质主义。

本质主义把我们日常世界仅看作是它在其背后发现实在世界的现象世界。一旦我们认识到下述事实，就不得不抛弃这种观点了：我们每个理论所描述的世界，可能本身又要由用其他理论描述的深一层的世界来解释，这些理论具有更高的抽象性、普遍性和可检验性。本质或终极实在 的学说和终极解释的学说一起崩溃了。

根据我们的第三种观点，新的科学理论像旧的理论一样，也是真正的猜测，所以，它们是致力于描述这些深一层的世界的真正尝试。因此，我们倾向于把所有这些世界，包括我们的日常世界，都看作是同样实在的；也许最好是看作实在世界的一些同样实在的方面或层次。（在通过一架显微镜观察时，如果我们改变其放大率，就可能看到同一事物的各个迥然不同的方面或层次，它们都是同样实在的。）因此，说我们的钢琴是实在的，因为我知道它，而它的所谓的分子和原子只不过是“逻辑的构造”（或任何别的可以表明它们的非实在性的东西），那是错误的；这跟说原子论表明我的日常世界中的钢琴只是一种现象同样地错误。而一旦我们看到，在量子化的（或概率的）力场中，原子本身可能被解释为扰动或扰动结构，原子论显然就不能令人满意了。所有这些声称描述了实在的猜测都是同等的，虽然它们中有一些比另一些更带猜测性。

因此我们不必，譬如说，仅仅把所谓的一个物体的“第一性的质”（例如它的几何形状）描述为实在的，并像本质主义者曾经做的那样，把它们同它的不实在的、只不过是视在的“第二性的质”（例如颜色）相对比。因为一个物体的广延甚至形状历来是较高水平的理论所解释的对象 ；这些理论描述实在的进一步的更深的层次——各种力和力场——它们同第一性的质的关系，如同本质主义者所认为的它们同第二性的质的关系一样；而像颜色这样的第二性的质也正像第一性的质一样实在，虽然我们对颜色的经验必须区别于物体的颜色性质，一如我们对几何形状的经验必须区别于物体的几何形状性质。从我们的观点看来，这两种质是同样实在的；各种力和力场亦是如此，尽管它们无疑带有假说和猜测的性质。

虽然从“实在的”这个词的一种意义上说，所有这些不同的层次是同样实在的，但还存在密切相关的另一种意义，而在这个意义上，我们可以说，较高的和较带猜测性的层次也是较为实在的 层次——尽管事实是它们较具猜测性。按照我们的观点，它们是更实在的（在内涵上更稳定、更持久的），这是从一张桌子、一棵树或一颗星比它们的任何方面都更实在的意义上说的。

但是，不正是由于我们的理论带有这种猜测或假说的性质，我们才不应把实在性归于它们所描述的世界吗？难道我们不应（即使我们认为贝克莱的“存在就是被感知”太狭窄了）只把那些由真陈述描述的 （而不是由可证明为假的猜测描述的）事态叫做 “实在的”吗？带着这些问题，我们现在转向讨论工具主义的原则。这种原则断言理论只不过是

工具，企图否定理论描述像实在世界这样的东西的主张。

我接受这样的观点（它隐含在古典的即对应的真理论之中[34]）：当且仅当描述一个事态的陈述是真的时候，我们才应该把这事态叫做“实在的”。但由此得出结论说，理论的不确定性，也即理论的假说或猜测性质总是削弱了它所隐含的描述实在东西的主张，那就会是一个莫大的错误。因为，每个陈述S都等价于一个声称“S是真的”的陈述。至于作为猜测的S，我们必须记住，首先，一个猜测可能是真的，从而描述一个实在的事态。其次，如果它是假的，那么它同某些实在的事态（由它的真否定所描述的）相矛盾；而且，如果我们检验我们的猜测，并成功地证伪了它，则我们会很清楚地看到，存在着一种它可能与之相抵触的实在的事物。

因此，可以说，我们的证伪表明了我们同实在发生接触的地方。我们最新最好的理论总是企图通过以最简单的方式解释一个领域里所有业已发现的证伪，来包容它们；最简单的方式也就是指（如我在《科学发现的逻辑》第31节到46节里所试图表明的那样）最可检验的方式。

大家公认，如果我们不知道怎样去检验一个理论，那我们可能会怀疑，由这个理论描述的那一类（或那一水平的）事物究竟是否存在；而如果我们确实知道它无法检验，那我们的疑问就会增强；我们可能怀疑，它只是一个神话或者一则童话。但是如果一个理论是可检验的，那么，它意味着某种事件不可能发生；这样它便对实在有所断定。（正因为这样，所以我们要求，一个理论越带猜测性，它的可检验性程度就应当越高。）因此，不管怎么样，可检验的猜测或猜想总是关于实在的猜测或猜想。从它们的不确定性或猜测性质，只能得出这样的结论：我们关于它们所描述的实在的知识是不确定的或猜测性的。虽然只有可确定地认识的东西才肯定是实在的，但以为只有已知肯定为实在的东西才是实在的，则是错误的。我们并不是无所不知的，无疑，我们大家都不知道的实在的东西所在多有。因此，这实际上是老贝克莱主义的错误（以“存在就是被知道”的形式），它仍然是工具主义的基础。

理论是我们自己的发明物，是我们自己的观念；它们不是强加给我们的，而是我们自己创造的思想工具：唯心论者已经清楚地看到了这一点。但是，我们的有些理论可能同实在相抵触：在这种时候，我们知道存在着实在；存在着某种东西，它提醒我们记起这样的事实：我们的观念可能是错误的。这就是实在论者所以正确的原因。

因此我同意本质主义这样的观点：科学能作出真正的发现，甚至同意在发现新世界时，我们的理智战胜了我们的感觉经验。但我不去犯巴门尼德的错误：拒绝承认世界上五彩缤纷、千姿百态、各不相同、变幻不定、难以形容的万物是实在的。

既然我相信科学能够作出真正的发现，所以我站在伽利略一边反对工具主义。我承认，我们的发现是猜测性的。不过，甚至地理探险也是如此。哥伦布对他的发现所作的猜

测事实上是错误的；皮尔里只能根据理论猜测他已经到达北极。但他们的发现并不由于这些猜测的因素而减少其真实性和重要性。

我们可以对两种科学预言作出一种重要的区分，而工具主义则做不到：这种区分同科学发现问题有关。我想区分的两种预言是：一，同一种类已知事件的预言，像日食或雷暴雨；二，新种类的事件（物理学家称作“新效应”）的预言，像导致发现无线电波、零点能或尚未在自然界中找到的人造新元素的预言。

显然，工具主义只能解释第一种预言：如果理论是预言的工具，那么我们必须假定，它们的目的一定像其他工具一样，也是事先就确定了的。第二种预言只能完全被看作为发现。

我认为，像大多数其他实例一样，在这里我们的发现也由理论指导，理论并不是“由于观察”而作出的发现的结果；因为观察本身容易受理论指导。甚至地理发现（哥伦布、富兰克林、两位诺登斯克约德、南森、魏根纳和海尔达尔的康-梯基探险）也常常是为了检验一个理论而进行的。不要满足于提供预言，而要为新的种类的检验创造条件：对理论的这种功能，工具主义不放弃它的主要信条就无法加以解释。

但是，“第三种观点”与工具主义之间最令人感兴趣的对比，也许在于后者否认抽象语词和意向语词的描述功能。这里顺便说一句，这一原则表现了工具主义内部的一种本质主义倾向——相信在某种意义上，事件、事变或“事故”（直接可观察的）必定比意向（不可直接观察的）更实在。

“第三种观点”对此抱不同看法。我认为大多数观察多少是间接的，令人怀疑的是，区别直接可观察的事件和仅能间接观察的事件是否对我们有裨益。我不能不认为，责备牛顿的力（“加速度的原因”）神秘，并企图抛弃它们（像有人已建议的那样）而采用加速度，是错误的。因为，加速度不能比力更直接地观察到；它们恰恰是意向的：一个物体的速度被加快这个陈述告诉我们，这物体在从现在起的下一秒的速度将超过它现在的速度。

在我看来，一切全称项都是意向的。例如，试考虑一个医生怎样判定一根骨头折断与否，如果“可断的”是意向的，那么“已断的”就也是意向的。如果玻璃杯碎片放在一起会熔合的话，我们就不应该说一个玻璃杯“碎了”。“碎了”的标准是某种条件下的情况。同样，“红的”也是意向的，一个事物如果能反射某一种光——如果在某些条件下“看上去是红的”，那么这事物就是红的。但是，甚至“看上去是红的”也是意向的，它描述了一个事物的意向，想使目击者同意它看上去是红的。

无疑，意向性有各种程度：“能导电”比“现在导电”的意向程度更高，尽管后者的意向程度已经很高。这种程度和理论的猜测性或假说性的程度密切相对应。但是，否认

意向的实在性无关宏旨，即使我们否认一切全称项和一切事态包括事件的实在性，限于在从日常使用的观点看来最狭窄和最保险的意义上使用语词“实在的”，也是如此。按照这种意义，我们只把物体称作“实在的”，只把那些既不太小也不太大，又不太远而容易看到也容易把握的东西称做“实在的”。

尽管如此，我们也应认识到（像我在20年前所写的[35]）：

> 每个描述都使用……全称项；每个陈述都具有一个理论、一个假说的性质。陈述“这里是一杯水”不可能（完全地）为任何感觉经验所证实，因为其中出现的全称项不可能同任何特殊的感觉经验联系起来。（一个“直接经验”仅仅是“直接给予的”；它是独一无二的。）例如，“玻璃杯”这个语词我们用以指称表现出某种类规律行为的物体；“水”这个语词同样如此。

我认为，要是没有全称项，一种语言就不能发挥作用；全称项的应用要求我们断定，从而（至少）猜测意向的实在性——尽管不是终极的和不可解释的实在性，即不是本质的实在性。所有这些我们可表述为：“观察项”（或“非理论项”）与理论项之间惯常的区分是错误的，因为一切项都在某种程度上是理论的，尽管有的项比别的项更带理论性；正如我们说过的，一切理论都是猜测性的，尽管有的理论比别的理论更带有猜测性。

但是，如果我们致力于或者至少准备致力于猜测各种力和力场的实在性，那么，就有理由猜测，一个骰子有一种以其某一面着地的确定的倾向（或意向）：当把这个骰子灌上铅时，这个倾向就改变了；这种倾向可以不断地改变；我们可能涉及倾向域，或者决定倾向的实体域。沿着这条路线作的一种几率解释可能允许我们给量子论提出一个新的物理解释，它不同于玻恩的纯统计的解释，不过可以赞同他所说的几率陈述只能通过统计加以检验。[36] 当我们致力于解决量子论中那些严重而又富于挑战性的困难时，这种解释也许不无助益。今天这些困难似乎使伽利略传统濒临危境。

---

(1) 首次发表于H●D●莱威斯编《当代英国哲学》（Contemporary British Philosophy）第3辑，1956年。

(2) 因为正是太阳周日运动的理论同《圣经●约书亚记》（10，12f）相抵触，还因为用地球的运动来解释太阳的周日运动将是我以下列举的主要例子之一，所以这里我强调太阳的周日运动而不是它的周年运动。（当然，这种解释比哥白尼早得多，甚至比阿里斯塔克还早，并且一再被人重新提出，例如奥雷斯就提出过。）

(3) 大主教贝拉米诺（他是审理乔达诺●布鲁诺案的审判官之一）写道：“……如果伽利略假设性地、带着推测地说：假设地球运动而太阳不动，比起用偏心圆和本轮说来，能对现象提供一种更好的说明，这种讲法是恰当的，而伽利略的做法就是谨慎的；这样就没有什么危险，这不过是数学家的需要而已。”参见H●格赖译：《伽利略研究》（Galileistudien），1882年，附录ix。（这一段话使贝拉米诺成为奥西安特以前提出的那种认识论的奠基者之一，我想把这种认识论称为“工具主义”。但正如这封信其他段落所表明的，贝拉米诺不像贝克莱，他决不是一个真正的工具主义者。他只是从工具主义中看到了处理麻烦的科学假说的一种可能方法。这很可能也适用于奥西安特。亦见下面第140页注②。）

(4) 这段引文引自培根对哥白尼的批判：《新工具》（Novum Organum），Ⅱ，36。在下一段引文[引自《天体运行论》（De revolutionibus）]，我把“verisimilis”一词译成“似真的”。这里当然不能把它译成“可能的”；因为这里全部关键在于哥白尼体系在结构上是否同世界相似也即是否似真。这里并不产生确实性或或然性程度的问

题。亦见以下第十章，特别是第Ⅲ、Ⅹ和ⅩⅣ三节；还有附录6。

(5) 亦见以下第6章。

(6) 他们中最重要的有马赫、基尔赫夫、赫兹、杜恒、彭加勒、布里奇曼和爱丁顿，他们都是形形色色的工具主义者。

(7) 杜恒在他著名的论文集《说明现象》（Sōzein ta phainómena'）[《基督教哲学年鉴》（Ann . de philos . chrétienne ），第6卷，1908年，第2至6号]中声称，工具主义的渊源远比这证据所表明的更加久远而又烜赫。有这样一条公设：科学家应该用他们的假说来“说明观察事实 ”，而不要试图把观察事实硬塞进他们的理论，为了使它们适应这些理论而歪曲它们（亚里士多德，《论天》，293a25；296b6；297a4，b24ff；《形而上学》，1073b37，1074a1），它同工具主义的论点（我们的理论除此之外，什么也做不了）没有什么关系。然而这条公设实质上等于是说我们应该“保护现象 ”或者说“说明”它们（[dìa-]sōzein ta phaìnomena）。这个说法似乎同柏拉图学派传统的天文学分支相关。[尤见普鲁塔克的《论月球表面》（De Facie in Orbe Lunae ）923a中论阿里斯塔克的最令人感兴趣的那个段落；亦见933a关于由现象来“证实原因”的那段，以及彻尼斯在普鲁塔克这部著作的彻尼斯版第168页上的注a；还有，辛普里修斯对《论天》（海尔伯格版）的评论，这个说法出现在例如第497页1.21、第506页1.10和第488页1.23上，在对《论天》的293a4和292b10的评论中。]我们很可以接受辛普里修斯的说法：在柏拉图的影响之下，为了解释行星运动这种可观察现象，欧多克斯给自己提出一项任务，要发展一个关于旋转球体的抽象几何学体系，而他未赋予它任何物理实在性 。（这个计划和《厄庇诺米斯篇》990-1上的计划之间似有相同之处，后面一本书里，抽象几何的研究即无理数理论的研究，990d-991b，被说成是行星理论的一个必要准备；另一个这种准备是数即奇数和偶数的研究，990c。）然而，即使这也并不意味着，柏拉图或者欧多克斯接受工具主义的认识论：他们可能已有意识地明智地囿于一个初步的问题。

(8) 但是，他们似乎忘记了，马赫是由他的工具主义引导去反对原子理论的——工具主义的蒙昧主义的典型例子 。这是下面第5节的论题。

(9) 经过多年的努力，我已按照我的理解解释了玻尔的“互补原理”。无疑，有人认为我的表述是不能令人满意的。但是，如果这样的话，我也并不孤独；因为爱因斯坦就说“我未能对玻尔的互补原理作一个明确表述……尽管我已花费了不少精力。”见P●A●希尔普编：《爱因斯坦：哲学家—科学家》（Albert Einstein : Philosopher-Scientist ，1949）第674页。

(10) 参见下面第4章。

(11) 在《两个大体系》（The Two Principal Systems ）的“第三天”里，萨尔维提多次以几乎同样的口吻这样说过。

(12) 参见前面第1章的附录第（10）点，及下面第6章的倒数第2段。

(13) 自然科学不是无可怀疑的epistēmē（知识）这种认识导致这样的观点：科学是technē（技术、艺术、工艺）；但我认为正确的观点是：科学是由doxai（意见、猜测）构成的，受实验的technē和批判的讨论控制。参见下面第二十章。

(14) 参见我的《历史决定论的贫困》第10节和《开放社会及其敌人》第1卷第3章第vi节，第2卷第11章第i、ii节。

(15) 这个问题常常为下述事实搅乱：有人借助“科学的目的是描述而不是解释 ”这个公式，来表达工具主义对（终极）解释的批判。但是，这里说的“描述”是指对普通经验世界的 描述；这个公式间接表达的是：在这个意义上没有作描述的那些理论也没有作解释，它们无非是帮助我们描述普通现象的方便工具而已。

(16) 参见康德致赖因霍尔特的信，1789年12月5日，信中说一个事物（例如物质）的“真实的本质”或“本性”是人类知识所不能达到的。

(17) 参见下面第六章。

(18) 因此坦率地讲，我的这种批判是功利主义的，它也可以说是工具主义的；但我这里关心的是方法问题 ，而这问题始终也就是手段对于目的的合适性问题。

我对本质主义 的（即对终极解释原则 的）抨击有时受到驳斥，说我自己运用了（也许是不自觉地）科学的本质 （或人类知识的本质 ）的观念，因此我的论点明白地说来便是：“我们不能知道或不能探索像本质或本性这样

的东西，这一点正是人类科学（或人类知识）的本质或本性。”然而，在《科学发现的逻辑》（第9、10节：“自然主义的方法观”）中，我就已经以相当长的篇幅对这种指责含蓄地作了回答，我甚至在这种指责提出以前——事实上甚至在我开始说明和抨击本质主义以前就已这样做过。另外，人们可能采取这样的观点：某些我们自己制作的东西（譬如钟），完全可以说是具有“本质”也即它们的“目的”（和使它们符合于这些“目的”的东西）。因此，作为人类的一种有目的的活动，科学可能被某些人宣称具有“本质”，即使他们否认自然对象具有本质。（然而，我对本质主义的批判并没包含这种否认。）

(19) 罗杰●科特斯为牛顿的《原理》（Principia）第2版撰写的序。

(20) 有一种关于时空的本质主义理论（类似于这种物质理论）也是牛顿本人提出的。

(21) 见1692—1693年（应为1693年）2月25日给理查德●本特利的信；亦见1月17日的信。

(22) 这种笛卡儿的因果性理论对于整个物理学史具有决定性的意义。它导致接触作用原理，后来还导致更抽象的“灭距离作用原理”（按我的说法），由各点向其紧邻传递的作用原理；也即导致微分方程的原理。

(23) 牛顿是个本质主义者，他认为，重力不能看作一种终极解释，但他对此作进一步的数学解释的尝试未获成功。在这种情况下，笛卡儿会假定有某种推动机制的存在：他会提出他所称之的一个“假说”。但是，牛顿暗含着对笛卡儿的批判说，在这种情况下，他不准备发明任何任意的特设性假说。当然，他不可能永不运用假说（例如“光线”的原子论学说）；但是，他的这种说法一直被当作对假说方法的一种权威性批判，或（被杜恒）当作他的工具主义的一个宣言。

(24) 关于对这种观点的分析和批判，可参见我的《科学发现的逻辑》，尤其是第4节注⑦，及我的《开放社会》，第11章注㊶。关于全称陈述可以用这种方式起作用的思想，可参见穆勒的《逻辑》（Logic）第2册，第3章，第3节：“所有推理都是从特称到特称。”亦见G●赖尔的《心的概念》（1949），第5章，第121页后，那里对这个观点作了更细致、更有批判性的系统说明。

(25) 到目前为止，我在文献中还没有看到这种特殊形式的工具主义论据；但是，如果我们记得，在关于一个用语的意义的问题和关于一个陈述的真理性的问题（例如见以上导论第Ⅻ节中的表格）之间存在的类似性，那么我们就会看出，这个论据同威廉●詹姆士“真理”即“有用”的定义非常一致。

(26) 关于这个问题，参见我在本书第153页注①里提到的两本书和本书的第一、十一、十三和十四章。

(27) 杜恒在他那次有名的对决定性实验的批判（在他的《物理学理论的目的和结构》）中，成功地表明了：决定性实验决不能确立一个理论。他未能表明这些实验不能拒斥一个理论。

(28) 所以，确认度将随着确认事例的不可能性（或信息量）的增加而增加。参见我的《确证度》，载《英国科学哲学杂志》，第5期，第143页后，现在收在我的《科学发现的逻辑》的新增附录和本书的第十章里（包括附录）。

(29) 参见注①。

(30) 参见海森堡，《辩证法》，1948年第2期，第333页后。海森堡本人的工具主义远不是一以贯之的，他发表过许多值得称道的反工具主义的言论。但这里所引的这篇文章可看作竭力企图证明，他的量子理论必然导致一种工具主义的哲学，从而得出这样的结论：物理理论决不可能统一，甚至不能达到始终如一。

(31) 附加于这个论证的注。当本文付印时，阿尔伯特●爱因斯坦还活着，我打算一俟印出就送他一份。我的评论针对我们1950年就这个问题进行的一次谈话。

(32) 参见后面第六章第Ⅴ节。

(33) 参见前面第Ⅴ节对这点的讨论，以及《科学发现的逻辑》（随处可见）；亦见前面第一章和后面第五章末援引的色诺芬的残篇。

(34) 参见A●塔尔斯基的著作《真理的概念》（Der Wahrheitsbegriff，etc.，Studia Philosophica，1935年，正文到注①：“真实的＝同实在一致”）。参见A●塔尔斯基著作的英译本《逻辑、语义学、元数学》（Logic，Semantics，Metamathematics，1956年，第153页；译本里的“对应”，我译为“一致”）。下面的评论（还有加本脚注的那一段之前的倒数第二段）是后加上去的，目的是答复亚历山大●克瓦雷教授私下对我提出的善意批评，使我受益不浅。

我并不认为，如果我们接受了“和存在一致”同“真实的”相等价这个见解，我们就有陷于唯心主义的严重危险。我并不打算借助这种等价来定义“实在的”。（即使我这样做了，也没有理由认为，一个定义必定决定了被定义词项的本体论地位。）这种等价当有助于我们看到的是，一个陈述的假说的性质（即我们对它的真实性不明）意味着我们在对实在作猜测。

(35) 参见我的《科学发现的逻辑》第25节结尾；亦见新的附录* x，（1）至（4），和本书第一章；还有第十一章第5节，第398页注①至401页注①的正文。

(36) 关于倾向概率论，参见我的论文，载《观察与解释》（Observation and Interpretation），S●科纳编，1957年，第65页后，以及《英国科学哲学杂志》1959年第10期，第25页后。

四、关于一种理性的传统理论 [1]

这篇谈话的题目中，应该强调“关于”这个词：我并不打算提出一个完备的理论之类的东西。我想向你们解释和举例说明一个传统理论所必须予以回答的那类问题，并概括地提出一些想法，这些想法可能有助于构造这类问题。首先我想说明我怎么会对这个论题发生兴趣的，以及我为什么认为它是重要的；另外，我还打算谈谈对待传统理论的几种可能有的态度。

我勉强算得上是一个理性主义者。我拿不大准，我的理性主义能否为你们接受，不过以后可以看出来的。我对科学方法非常感兴趣。在研究了一段时间自然科学方法以后，我感到再研究一下社会科学方法，可能是有意思的。正是在这个时候，我初次遇到了传统的问题。政治学、社会理论等领域中的反理性主义者通常认为，这个问题不能由任何理性理论来解决。他们的态度是，把传统看作某种仅仅给定的东西来接受。你必须接受它，你无法使它理性化；它在社会中起着重要作用，你只能理解它的重要意义并接受它。和这种反理性主义观点相联结的最重要人物的名字是埃德蒙·伯克。你们大家知道，他极力反对法国大革命的思想，而他最有效的武器，就是对我们称之为“传统”的非理性力量的重要性所作的分析。我所以提到伯克，是因为我认为，理性主义者从来没有正确地答复过他。相反，理性主义者倾向于无视他的批判，坚持他们的反传统主义态度，而不去接受这种挑战。无疑，理性主义和传统主义之间存在着一种传统的敌意。理性主义者倾向于采取这样的态度：“我对传统不感兴趣。我想根据万物本身的优劣来判断它们；我想找出它们的长处和不足，并且在这样做时我想完全独立于任何传统。我想用我自己的头脑而不是用很久以前活着的其他人的头脑来作判断。”*

事情并非完全像这种态度所认为的那样简单，因为事实是说这些话的理性主义者本人也在很大程度上受一种理性主义传统约束，理性主义传统照例总是这样说的。这表明，某些对待传统问题的传统态度是有缺陷的。

我们的主席今天告诉我们，我们不必为反理性主义的反动感到不安，这种反动十分微弱，如果不是微不足道的话。但我感到确实存在着一种严重的反理性主义的反动，它存在于一些非常聪明的人中间，并且和这个特定的问题有关。很多杰出的思想家把传统问题变成一根大棒，用来打击理性主义者。我可以举出迈克尔·奥克肖特，他是剑桥的一个历史学家，一个真正有创见的思想家。最近，他在《剑桥大学学报》上发动了一次对理性主义的抨击。[2] 我很不同意他的诘难；但我必须承认，他的抨击是有力的。当他发动这场抨击的时候，理性主义文献中很少有可以看作是对他的论证的一个恰当回答的东西。可能存在一些回答，但我非常怀疑它们是否恰当。这就是我为什么感到这个论题十分重要的原因之一。

促使我致力于这个问题的另一个原因纯粹是我本人的经历——我个人社会环境的变化。我从维也纳来到英国，发现英国这里的气氛 迥异于我在那里长大的故乡。今天上午，我们听了J·A·C·布朗博士 [3] 的有趣的谈话，他谈到他称之为一个工厂的“气氛”的极端重要性。我确信他会同意，这种气氛同传统不无关系。我从大陆传统或气氛转到英国的传统，后来又一度转到新西兰的传统。这些变化无疑促使我去思考这些事情，并试图进一步探究它们。

某些类型极其重要的传统是地方性的，不可能轻易地移植。这些传统很可宝贵，一旦失去就很难恢复。我想到那种我特别感兴趣的科学传统。我看到，很难把它从已真正扎根的少数地方移植到别处。二千多年以前，这种传统在希腊毁灭了，在很长时期内，它没有重新扎下根来。同样，最近想把它从英国移植到外国的尝试也没有取得很大成功。再没有比一些海外国家缺乏研究传统更令人注目的了。如果有人打算在缺乏这种传统的地方让它扎下根来，那他会遇到一场真正的斗争。我可以提一下，当我离开新西兰的时候，那所大学的校长对研究问题进行了深入的探究。作为其结果，他作了一次精彩的批判性发言，指责大学忽视研究。但不会有人认为，这些发言意味着科学研究的传统现在将建立起来，因为这是件很难实行的事情。可以相信人们需要这种传统，但这并不意味着这种传统会生根发芽，开花结果。

当然，我可以从科学以外的领域举出一些例子。为了提醒你们注意科学领域不是惟一需要重视传统的领域——虽然它是我主要谈论的领域——我只要提起音乐就可以了。我在新西兰的时候，得到一套美国灌的莫扎特《安魂曲》的唱片。当我放这些唱片的时候，我认识到缺乏音乐传统是什么意思。这些唱片是由一位音乐家监制的，而他显然对莫扎特以来的传统一无所知。结果非常令人扫兴。我不准备详细谈这件事了；我提这件事只是想表明，当我选择科学的即理性的传统的问题作为主要例证时，我并不想给人造成这样的印象，似乎它是最重要的或者说惟一的例证。

应该明白，对于传统主要只存在两种可能的态度。一种是不加批判地 接受一种传统，往往甚至还不知道它是什么。在许多情况下，我们都不能摆脱这种状况；因为我们经常恰恰认识不到，我们正面对一种传统。如果我把我的手表戴在左腕上，那我不一定意识到我正接受着一种传统。每天每日，我们都在没有意识到的一些传统的影响下做着成百件事情。而如果我们不知道我们正在一种传统的影响下活动，我们就会情不自禁地不加批判地接受这种传统。

另一种可能是批判的 态度，其结果，可能接受一种传统，也可能拒斥一种传统，或许还可能取折衷的态度。但是，在我们能够批判一种传统以前，在我们能够说：“我们根据理性的理由拒斥这种传统”以前，我们必须知道并理解这种传统。现在我并不认为，我们能完全摆脱传统的束缚。所谓自由实际上只是从一种传统转变到另一种传统。但是，我们能挣脱一种传统的戒律 ；我们不仅可以通过否斥它，而且可以通过批判地 接受它来做

到这一点。如果我们对这种戒律加以思考，如果我们扪心自问：我们应该接受它还是否弃它，则我们就能挣脱这种戒律。为了做到这一点，我们首先必须认清这传统，我们还必须一般地理解一种传统的功能和意义可能怎样。正因如此，研讨这个问题对于理性主义者才是那么重要，因为理性主义者随时准备向一切，我想也包括他们自己的传统在内，提出挑战并加以批判。他们准备对一切都打上问号，至少在他们的头脑里是如此。他们不会盲从任何传统。

我想说的是，在我们非常宝贵的理性主义传统（理性主义者往往一点不加批判地接受它）中，也有相当多的地方我们应当对之提出疑问。例如，理性主义传统的一个组成部分是形而上学的决定论观念。理性主义者通常总是带着怀疑的眼光看待不赞同决定论的人。他们担心，如果我们接受非决定论，我们可能就会接受“自由意志”的学说，从而可能陷入关于“灵魂”和“神的恩典”的神学论证。我通常总是避免谈论自由意志，因为我不太清楚它的涵义，我甚至怀疑，我们对一种自由意志的直觉可能会把我们引入歧途。然而，我认为决定论是一种在许多方面都站不住脚的理论，我们没有任何理由接受它。实际上，我认为对我们来说，重要的是摆脱理性主义传统中的决定论因素。它不仅站不住脚，而且还给我们带来无穷的麻烦。由于这个原因，重要的是认识到非决定论——即决定论的否定——并不一定使我们陷于任何关于我们的“意志”或者“责任”的学说之中。

理性主义传统中我们应当提出疑问的另一个因素，是观察主义的观念。它认为，我们所以认识世界，是因为我们用自己的耳目环顾四周，把所见所闻记录下来，如此等等；而这就是我们知识的材料所由构成的东西。这是一种极其根深蒂固的偏见，并且我认为这种观念阻碍了对科学方法的理解。以后我还要回到这个问题上来。开始先谈这些已经足够了。

现在我简述一下，一个传统理论的任务。一个传统理论必定是一个社会学理论，因为传统显然是一种社会现象。我所以要提到这一点，是因为我想和你们简短地讨论一下理论社会科学的任务。这常常为人们所误解。为了解释什么是我所认为的社会科学中心任务，我想一开始先来描述一个为许许多多理性主义者所持的理论。我认为，这个理论的涵义同社会科学的真正目的恰恰相反。我把这个理论叫做“阴谋社会理论”。这个理论比有神论的大多数形式都更加原始，它类似于荷马的社会理论。荷马这样设想神的权力：特洛伊城前平原上发生的一切都只是奥林匹斯山上种种阴谋的反映。阴谋社会理论，不过是这种有神论的翻版，对神（神的念头和意志主宰一切）的信仰的翻版。它发端于先否认上帝，然后问：“谁占据他的位置？”于是上帝的位置让给了形形色色权贵人物和集团——邪恶的权势集团，他们策划了大萧条和一切我们蒙受的不幸，所以应当受到谴责。

阴谋社会理论流传甚广，但真理的成分很少。只有当阴谋理论家取得了权力的时候，它才变得像是一种说明实际发生的事情的理论（我所称的“俄狄浦斯效应”的一个实例）。例如，当希特勒上台的时候，他相信“犹太人有学问的长者”擅长搞阴谋的荒诞说

法，企图用他自己的反阴谋来战胜他们的阴谋。可是，意味深长的是，这种阴谋从来不会——或者“几乎从来不会”——如愿以偿。

更探明一个社会理论的真正任务究竟是什么，这段论述可以作为一个线索。我说过，希特勒搞了个失败了的阴谋。它为什么会失败呢？这不仅是因为其他人阴谋反对他，而纯粹是因为社会生活中一个十分引人注目的事实：一切都不会完全如愿以偿。事情的结果总是与预期的有点不一样。社会生活中，我们几乎从未造成我们原先希望造成的效果，我们还经常得到我们并不想得到的东西。当然，我们在行动时，心目中是有一定目标的；但除了这些目标以外（实际上这些目标我们可能达到，也可能达不到），我们的活动总是还会产生某些不希望的结果；而且，这些不希望的结果通常都无法消除。社会理论的主要任务就在于解释为什么它们无法消除。

我将给你们举一个十分简单的例子。我们假设一个小村庄里有个人必须卖掉他的房子。不久之前，曾有个人因为迫切需要买了这个村子里的一所房子。现在有了一个卖主。一般情况下，卖主会发觉，他卖掉这所房子将得不到买者买同样房子所必须付出的那许多钱。就是说，某人想卖掉他的房子这个事实降低了市场价格。事实往往就是这样，凡是想卖掉什么东西的人，总是降低了他想卖掉的东西的市场价格；凡是想买进什么东西的人，总是抬高了他想买的东西的市场价格。当然，仅仅对于小的自由市场，事情才是如此。我并不是说，自由市场的经济体制不可能由别的体制来代替。但是，在一种市场经济中，情况就是这样。你们会同意我的观点：无需证明，想卖掉东西的人通常并不愿意降低市场价格，而想买进东西的人通常不愿意抬高市场价格。这里我们遇到了不希望的结果的一个典型事例。

所描绘的这种状况在一切社会状况中具有典型性。在一切社会状况中，我们总会遇到从事某种活动、需求某些东西、抱着一定目标的一个个人。就他们以自己所想望的方式进行活动并实现他们企图实现的目标而言，这里不发生任何社会科学的问题（除了这样的问题：他们的需求和目标能否例如依据某些传统来作出社会的解释）。社会科学特有的那些问题的产生仅仅由于我们希望知道没有打算得到的结果，特别是那些因我们做某些事而可能引起的不希望的结果。我们希望不仅预见直接结果，而且也预见这些不希望的间接结果。我们为什么会希望预见它们呢？这或者是因为我们科学上的好奇心，或者是因为我们想对它们有所准备；可能的话，我们会希望，去应付它们，防止它们变得太严重。（这又意味着活动，而随着这种活动又导致其他的不希望的结果。）

我认为，那些从一种现成阴谋理论看待社会科学的人，因而否认了他们自己有可能弄清楚社会科学的任务究竟是什么。因为，他们认为，我们实际上能够解释社会中的每事每物，只要问问谁需要它；可是，社会科学的真正任务[(4)]是解释那些谁也不会想望的事物，例如，一场战争或一次萧条。（我认为，列宁的革命、特别是希特勒的革命和战争是

例外。实际上这些都是阴谋。但是，它们都是阴谋理论家上台这种事实的结果，最意味深长的是，他们没能实现其阴谋。）

社会理论的任务在于解释我们的企图和活动怎么会引起不希望的结果，以及如果人们在某种社会环境中干各种各样的事，那么会产生什么样的结果。社会科学的任务尤其在于以这种方式分析制度（如警察、保险公司、学校或者政府）和社会集体（如国家、民族、阶级或其他社会集团）的存在和功能。阴谋理论家相信，制度完全可以理解为有意识策划的结果；至于集体，他通常赋予它们一种集团人格，把它们当作阴谋执行者，仿佛那就是一个个人。和这种观点相反，社会理论家应该承认，制度和集体的持续存在产生了一个问题，这个问题需要通过对个人的社会活动及其未期的（并且常常是不希望的）社会结果与其预期的结果进行分析来加以解决。一个传统理论的任务也必须用同样观点来看待。很少有人会有意识地想创造一种传统；即使在这种情况下，他们也不大可能成功。另一方面，从未梦想创造一种传统的人，不抱任何这种企图，倒是可能达到这种效果。这样，我们得出传统理论的问题之一：作为人们活动的（可能是未期的）结果的传统是怎么产生的？更重要的是，它们怎么持续存在的？

第二个而且更重要的问题是：传统在社会生活中的功能是什么？我们能够说明学校、警察、杂货店、证券交易所或其他社会制度的功能。那么传统是否有可以像这样理性地理解的功能呢？我们能否分析传统的功能呢？这也许是一个传统理论的主要任务。我对待这个任务的方法，是要以分析一个特定传统（理性的或科学的传统）作为例子，我想以后为了各种目的要利用这种分析。

我的主要目的是在以下两方面之间作个比较。一方面是理论，把它们付诸科学检验之后，我们便视之为理性的或批判的态度（主要是科学假说）的结果，以及可能帮助我们适应这个世界的方法；另一方面是信仰、态度和一般传统，以及可能帮助我们适应尤其是社会的世界的方法。

人们常常讨论我们称作科学传统的这个奇怪的东西。人们常常对公元前第6、第5世纪以某种方式发生在希腊某地的这个怪物、这个理性哲学的发明物感到奇怪。实际上究竟发生了什么？为什么它会发生？又是怎样发生的呢？某些现代思想家断言，希腊哲学家第一次企图理解自然界发生的事情。我将向你们表明，为什么这是个不能令人满意的解释。

早期希腊哲学家确实试图理解自然界发生的事情。但是在他们之前，更为原始的神话创造者们已经这样做了。对于后来被早期希腊哲学家——我们科学传统的奠基人——的解释标准所取代的那种原始类型的解释，我们可以怎样来表征它呢？粗浅地说，当他们看到雷暴雨临近时，前科学神话的创造者说：“啊哟！宙斯发怒了。”当他们看见海洋波涛汹涌时，他们说：“波塞冬 [5] 发怒了。”在理性主义传统引入新的解释标准之前，这种类

型的解释已经令人满意了。决定性的差异究竟是什么呢？很难说希腊哲学家引入的新理论比旧理论容易理解。我认为，理解宙斯发怒了这个陈述比理解对雷暴雨的一种科学解释要容易得多。在我看来，用波塞冬发怒了这个陈述来解释海上波涛汹涌，比起用空气和水面之间摩擦来作解释，要简单得多，也更容易理解。

我认为，大致说来，早期希腊哲学家的革新在于他们开始讨论　这些事情。他们不是不加批判地接受宗教的传统，把它们当作不可改变的（就像孩子们那样，如果阿姨改动了他们最喜欢的童话中的一个词，他们就要提出抗议），也不是仅仅承袭一个传统，而是向传统挑战，有时甚至发明一个新的神话来代替旧的。我认为，我们必须承认，他们用来代替旧故事的新故事，像旧故事一样，根本上说来也是神话；但对于这些新故事，有两点应当指出。

第一，它们不只是旧故事的重复或重新组织，而是包含了新的成分。这种情况本身并没有什么了不起。但是，第二也是主要的一点是：希腊哲学家创造了一个新传统　——对神话采取批判态度的传统、对它们加以讨论的传统；不仅向人讲述神话，而且由听众对这种神话提出质疑的传统。在讲述神话时，他们准备倾听他们的听众对这个神话的想法，从而承认听众或许可能有比他们更好的解释。这是前所未有的事。产生了一种新的提问方式。问题“你能给我一个更好的解释吗？”是和这种解释——神话——一起产生的；另一个哲学家可能回答：“对，我能。”他也可能说：“我不知道我能否给你一个更好的解释，但我能给你一个截然不同的但也说得通的解释。这两种解释不可能都是真的，因此这里必定有一种是错误的。我们不能简单地接受这两种解释。我们也没有理由只接受其中之一。我们实际上是想对这个问题知道得更多一些。我们必须对之作进一步的讨论。我们必须考察一下我们的解释是否确实说明了那些我们已知的事物，甚至是否还可能说明了迄今没有为我们注意到的事物。”

我的论点是：我们所称的“科学”之区别于旧的神话，不在于它跟神话截然不同，而在于它伴有第二级传统——对神话进行批判讨论的传统。以前，只存在第一级传统。一个确定的故事代代相传。当然，现在仍然有一个故事要传下去，但伴随这个故事的是未说出口的具有第二级性质的话：“我把它传授给你们，但告诉我你们对它是怎么想的。对它要多加思索。或许你们能给我们讲一个不同的故事。”这第二级传统是批判的和争辩的态度。我认为，它是一种新事物，它今天仍然是科学传统的最重要的东西。如果我们理解这一点，那么我们就会对许许多多科学方法问题抱完全不同的态度。我们就会明白，在某种意义上说，科学正像宗教一样，也是创造神话。你可能说：“但是，科学的神话和宗教的神话截然不同。”当然，它们是不同的。但是，为什么会不同呢？因为如果有人采取了这种批判态度，那么他的神话就变得不同了。它们改变了；它们朝着对世界（对我们能观察到的各种事物）提出越来越好的解释的方向改变。它们还激发我们去观察那些如果没有这些理论或神话我们永远也不会观察到的事物。

这里产生的批判性讨论也首次产生了系统观察这类问题。一个人接受传下来的一个神话，同时还受到无声的但传统的提问：“关于这个神话你必须说些什么呢？你能否批判它呢？”这个人将接受这个神话并把它应用于各种设想用它来解释的事情，譬如行星的运动。然后他会说：“我并不以为这个神话很好，因为它并没有解释行星的实际可观察的运动”，或者诸如此类的话。因此，导致我们的系统观察并指导这种观察的是神话或理论，这些观察旨在试探理论或神话的真理性。从这个观点看来，科学理论的增长不应看作是收集、积累观察资料的结果；相反，观察及其积累应当看作是科学理论增长的结果。（这就是我所称的“科学的探照灯理论”；这种观点认为，科学本身把新的光射在事物上面；科学不仅解决问题，而且在解决问题时还引起了许多新问题；它不仅从观察中获益，而且导致新的观察。）如果我们如此寻求新的观察以便试探我们的神话的真理性，那么当我们发现如此粗糙制作的神话在改变其性质，并最终变得可以说更加实在，或者和观察事实更相一致时，我们就不必感到吃惊。换句话说，在批判的压力下，神话不得不适应于这样的任务：为我们提供一个我们生活于其中的世界的适当的、更详细的图景。这就解释了为什么在批判的压力之下，科学的神话变得和宗教的神话如此地不同。然而，我认为，我们应该十分明白，科学神话在起源上正像其他神话一样，仍然是神话或发明。它们不是有些理性主义者——感觉—观察说的追随者——所认为的那种东西，它们不是对观察的整理。这一点很重要，我再重复一下。科学理论不只是观察的结果。它们基本上是神话创作和检验的产物。检验部分地是通过观察进行的，因此观察非常重要；但是，观察的功能并不是产生理论。观察在拒斥、排除和批判理论之中发挥作用；它激发我们产生可能经受住这些观察检验的新神话、新理论。我们只有理解了这一点，才能理解传统对科学的重要性。

我要求你们当中持相反观点、相信科学理论是观察结果的人，此时此地就开始观察，并提供给我你们观察的科学结果。你们可能会说，这不公正，此时此地没有什么东西值得观察。但即使你们毕生都把笔记本拿在手里，记下你们观察到的一切，最后把这重要笔记本遗赠给皇家学会，要他们用它搞成科学，那么，皇家学会可能把它作为珍品保存，但绝对不会把它作为知识源泉。[(6)] 也许它会在不列颠博物馆的某个地下室里湮没无闻（你们可能知道，不列颠博物馆的藏品大都没有目录），但它更可能在垃圾堆里找到归宿。

但是，如果你说：“这些是当今有些科学家所持有的理论。这些理论要求：如此这般的事物在如此这般的条件下应该是可观察的。让我们看看它们是不是可观察到的，”那么，你能得到一些有科学意义的东西。换句话说，如果你选择观察时着眼于科学问题和这个问题出现时的总的科学状况，那么，你很可能对科学作出贡献。我不想教条地否认存在像所谓的偶然发现这样的例外（虽然即使这些发现本来也常常是在理论的影响之下作出的）。我不是说，观察如果不和理论相联系就永远没有意义，不过我想指出，在科学发展中，什么是主要的步骤。

这一切意味着，对于一个希望作出发现的年轻科学家来说，如果他的老师告诉

他，“到各处去观察”，那这是一个糟糕的建议；而如果他的老师对他说，“设法去了解人们现在在科学上讨论些什么。找出困难所在，把兴趣放在不一致的地方。这些就是你应该从事研究的问题。”那么，这是一个很好的建议。换句话说，你应该研究当时的问题状况。这意味着，你要找寻并设法延续一条探究的路线，它以整个早期科学发展作为背景；你们要与这种科学传统一致。这一点十分简单而明确，但是，理性主义者常常不能充分认识到：我们不可能重新开始，我们必须利用前人的科学业绩。如果我们从头开始，那么，当我们死去以后，对后人来说，我们就会像亚当和夏娃死去那样遥远（也可以说，像尼安德特人那样遥远）。在科学上，我们总想取得进步，而这意味着，我们必须站在前人的肩膀上。我们必须继承某种传统。作为科学家，我们想要理解、预言和分析等等；从这个观点看来，我们生活的世界是极其复杂的。我几乎想说，它是无限复杂的，如果这种说法有意义的话。我们不知道我们应从何处着手又怎么着手分析这个世界。先哲并没有告诉我们。甚至科学传统也没有告诉我们。它只是告诉我们，其他人是从何处开始和怎么开始的，以及他们到达了什么地方。它告诉我们，人们已经在这个世界中构造了一种理论构架，它也许不那么好，但多少还起作用；这种理论构架为我们服务，作为一种网络，一种坐标系，我们可以参考它来看待这个世界上的各种各样复杂事物。我们使用它时，对它加以检验和批判。这样，我们就取得了进步。

我们有必要来看看，我们可用于解释科学增长的两种主要方式，一种不甚重要，而另一种十分重要。第一种用知识的积累来解释科学：科学像扩充着的图书馆（或博物馆）。像书籍越积累越多一样，知识也同样与日俱增。另一种用批判来解释：科学借助于一种比积累更加革命的方法增长，这种方法破坏、改变和改造一切，包括它最重要的工具即我们的神话和理论所由表达的语言。

颇有意思的是，我们发现第一种方法即积累的方法远不如人们想象的那样重要。科学中，知识的积累远不及科学理论的革命变化。这一点十分奇怪，也很有趣，因为人们乍一看来可能认为，对于知识的积累增长来说，传统大概非常重要，而对于革命式发展，传统则没有那么重要。但是，事情恰恰相反。如果科学能够仅通过积累而增长，那么科学传统的丧失就没有什么了不起，因为任何时候你都可以重新开始积累。可能会失去某种东西，但这种损失无关宏旨。然而，如果科学依靠改变其传统神话的传统而进步，那么，你就需要某种由之出发的东西。如果你没有可以改造或改变的东西，那你就什么也得不到。因此，你需要两种东西作为科学的开端：新的神话，以及批判地改变它们的新传统。但是，这些开端很少能开创。我不知道，从一种描述语言的发明（可以说，人正是从这个时候开始成为人）到科学的开端，究竟用了多少年月。整个这段时间里，语言这个未来的科学工具一直在发展着。它随同神话，随同用语言来描述、解释和论证事实的传统一起增长。（这一点后面还要谈。）每种语言，甚至在它的语法结构中，都包含和保存了无数的神话和理论。至于传统，如果这些传统毁灭了，那你甚至无法开始积累；积累的工具已经

没有了。

我们已经举这个例子说明了传统在一个特定领域即科学领域中所起的作用。我现在（或许为时稍晚）来讨论一个社会学理论的传统问题。我又要提到J·A·C·布朗博士，今天他已是我的先行者。他谈到的许多东西都和我的论题密切有关，特别是有一点我还做了笔记。他说，如果一个工厂没有纪律，那么“那些工人就会变得焦躁不安、惊恐失措”。我不打算在这里讨论纪律；那和我没有关系。但我的论点可以这样提出：如果工人无所依傍，那么他们就会变得焦躁不安、惊恐失措。或者还可以更一般地说：每当我们身处我们知之甚少的一个自然环境或社会环境、无法预言将会发生什么的时候，我们全都会变得焦躁不安、惊恐失措。这是因为当我们无法预言我们周围会发生什么（例如，人们的行为将怎么样）时，就没有可能作出理性的反应。至于这环境究竟是自然的还是社会的，在此无关宏旨。

纪律（布朗博士所提到的）可能是有助于人们在某个社会里确定方向的东西之一。但我敢肯定，布朗博士会同意，纪律只是这些东西中的一个，还存在其他一些东西，特别是制度和传统，它们可以让人清楚地认识到所期待的目标和怎样达到。我认为，这十分重要。仅当我们能够知道并深信存在着必定如此、不可能不如此的事物和事件的时候，我们所称的社会生活才能够存在。

正是在这里，传统在我们生活中所起作用才变成可以理解的了。如果社会中不存在相当程度的秩序和大量我们赖以调整自己的规则的话，我们就会焦急不安、惊恐失措、灰心丧气，因而无法在其中生活。这些规则的存在本身或许比它们的具体优劣更重要得多。人们需要它们作为规则，因此把它们作为传统传下来，而不管它们在其他方面是否合理、必要、有益、美好或合乎心愿。社会生活需要传统。

因此，传统的创造起了同理论创造相似的作用。我们的科学理论是工具，我们试图用它给我们生活于其中的混沌带来某种秩序，使我们得以作出理性的预言。我并不想叫你们把这当作一个深邃的哲学见解。它只是说明了我们理论的一个实际功能。同样，传统的创造和我们的立法非常相像，也起着把秩序和理性的可预言性带进我们生活于其中的那个社会的作用。如果你不知道世界会对你的活动作出怎样的反应，那么你就不可能在这世界上合乎理性地活动。每个合理的活动都假定了某种参照系，这个参照系以一种可预言的或部分可预言的方式作出反应。正如自然科学领域中的神话或理论发明具有一种功能（帮助我们把秩序带进自然事件）一样，社会领域中的传统的创造同样也有这种功能。

科学中神话或理论的作用和社会中传统的作用之间的相似之处还不止这一点。我们必须记住，科学方法中神话的巨大意义是，它们能够成为批判的对象，并且能够加以改变。同样，传统也有双重的重要功能，它们不仅创造某种秩序或类似社会制度那样的东西，而且提供给我们某种我们能对之起作用的东西，我们可以批判或改变的东西。对我们理性主义者和社会改革家来说，这一点是决定性的。很多社会改革家都有一种想法，他们想清洗

干净社会这个世界的画面（像柏拉图所说的），用崭新的理性世界把过去一笔勾销，一切从头开始。这种观点是胡说八道，不可能实现。如果你重新构造一个理性世界，那就没有理由相信，它会是一个幸福的世界。也没有理由相信，一个作为蓝图勾勒出来的世界会比我们生活于其中的世界更好一些。为什么它一定要更好一些呢？一个工程师并不光凭设计图来创造发动机。他根据早先的模型进行研制；对它作修改；反复地改动它。如果我们清洗我们生活于其中的社会世界，抹掉它的传统，在蓝图的基础上创造一个新世界，那么，我们很快就不得不改动这个新世界，作些小小的改变和调整。但是，如果我们准备做这些总是必需的小小改变和调整的话，那么，为什么不从此时此地我们在这社会世界中所占有的出发呢？你们占有什么和你们从哪里出发都没有什么关系。你们必须总是作些小小的调整。既然你们总得这样做，所以你们从此时此刻碰巧现存着的东西出发，是极为合情合理的，因为对这些现存的事物，我们至少知道鞋子在哪里夹脚。我们至少知道某些事物有缺陷，是我们打算改变的。如果我们创造奇妙华丽的新世界，那么我们将花很长时间才能找出它的毛病来。另外“清除画面”的观念（它是错误的理性主义传统的一部分）也是不可能的，因为如果理性主义者清除掉社会的画面，抹掉传统的话，那他必定连带地也把他自己所有的观念和他关于未来的蓝图一起清除掉。在一个一无所有的社会世界里，在一个社会真空里，蓝图毫无意义。蓝图只有在像神话、诗歌和价值观这样的传统和制度（它们都产生于我们生活于其中的社会世界）的背景中才有意义。离开了这些，蓝图毫无意义可言。因此，一旦我们毁灭了旧世界的传统，建造一个新世界的动机和愿望也必定随之消失。在科学中，如果我们说：“我们取得的进步不大。让我们清除全部科学，从新开始”，则将是巨大的失策。合理的做法是去纠正它，进行革命的改造，而不是去清除。你可以创造一个新理论，但这新理论的创造是为了解决旧理论所没有解决的那些问题。

我们简短地考察了传统在社会生活中的作用。我们已经认识到的东西现在会有助于我们回答这样的问题：传统是如何产生的？它们是怎样流传下来的？它们又是怎样变成老框框的？这一切都是人类活动的意外后果。现在我们能理解，为什么人们不仅试图了解他们的自然环境的规律（并且常常以神话的形式把这些规律传授给他人），而且也企图了解他们的社会环境的传统。现在我们能够理解，为什么人们（特别是原始人和儿童）倾向于墨守他们生活中的可能是或者可能成为一致性的东西。他们墨守神话，并且倾向于墨守他们本人行为中的一致性。这一切首先是因为他们害怕不规则性和变化，因而也害怕引起不规则性和变化；其次，因为他们希望消除其他人对他们的合理性或预言能力的怀疑，而这也许是希望他人也以同样方式行事。因此，他们既倾向于创造传统，同时又倾向于通过小心地遵循他们所发现的传统以及竭力要求其他人也遵循它们而重新肯定这些传统。传统的禁忌就是这样产生和流传下来的。

以上对作为一切传统主义之特征的强烈的感情褊狭，作了一定程度的解释，对于这种褊狭，理性主义者总是正确地加以反对。但是，现在我们清楚地看到，由于这种倾向而导致攻击传统本身的那些理性主义者是错误的。现在我们也许可以说，他们实际是想用一种

新的传统——容忍的传统——取代传统主义者的褊狭；更一般地说，是使禁忌主义的态度让位于另一种态度：批判地考察现存的传统，权衡它们的利弊，始终不忘它们是既有传统这一事实使它们具有的价值。因为，即使我们为了用更好的传统（或用我们认为是更好的传统）取代它们而最终抛弃了它们，我们也总该意识到，事实是一切社会的批判和一切社会的改善都必定参考社会传统的某一框架，有些社会传统是借助于别的社会传统来批判的，正像一切科学进步都必须在科学理论的框架里实现，而有的科学理论靠别的科学理论来批判一样。

这里对传统所说的话有许多也适合于制度，因为传统和制度在大多数方面非常相似。然而，似乎最好（尽管也许不很重要）保留这两个词在一般用法上可能存在的差异，而我将试图以阐明这两种社会实体的同和异作为我谈话的结束。我并不认为，根据形式定义来区分“传统”和“制度”这两个词是个很好的做法，[(7)] 但是借助于例子可以解释它们的用法。事实上，我已经这样做了，因为我已经提到过学校、警察、杂货铺和证券交易所，把它们作为社会制度的例子，在别的地方提到的对科学研究的强烈兴趣、科学家的批判态度、容忍态度、或者传统主义者的褊狭（或就此而言，理性主义者的褊狭）等都是传统的例子。制度和传统有许多共同之处；其中包括它们必须由社会科学用个人、他们的活动、态度、信仰、期望和相互关系等项来分析。但我们或许可以说，凡在一群（变化着的）人遵守某套规范或执行某种显而易见的　社会职能（如教书、当警察或销售杂货），而这些社会职能服务于某种显而易见的　社会目的（如传播知识、防止暴力或防止食物匮乏）的地方，我们倾向于说到制度。而主要在当我们希望描述人们态度的一致性、行为方式、目的或价值观或者情趣爱好时，我们则说到传统。因此，和制度相比，传统同人及其喜爱和憎恶、希望和恐惧等的关系也许更为密切。可以说它们在社会理论中处于人和制度的中间地位。（我们说“现存的传统”比说“现存的制度”更自然。）

只要考虑到我有时所称的“社会制度的矛盾状况”，即事实上一个社会制度在某些环境中可能以某种迥异于其显而易见　的或“正常的”功能的方式起作用，对这种差异就可以看得更清楚。关于寄宿学校背离其“正常”职能的情况，狄更斯已经说得不少了；警察不是保护人们免受暴力和敲诈之害，反而以暴力或囚禁的威胁来敲诈他们，这样的事时有发生。同样，议会反对派的显而易见　的职能之一是防止政府窃取纳税人的钱，而在某些国家里它却以另一种方式起作用，成了按比例分赃的工具。社会制度的矛盾状况维系于它们的特性，即事实上它们执行着某些显而易见　的职能，以及事实上制度只能由人（他们难免犯错误）或由其他制度（它们因此也难免犯错误）来控制。无疑，谨慎地建立制度上的监督，这种矛盾状况便可大大减轻，但要完全消除是不可能的。制度的作用就像堡垒一样，最终也取决于控制它们的人；而制度控制的上策是优先提供机会给那些打算为他们的“正常的”社会目的而运用制度的人（如果有这样的人的话）。

正是在这里，传统起着作为人和制度居间者的重要作用。当然，传统也可能被歪曲；

和这里描述的矛盾状况相应的某种东西也会影响它们。但是，因为它们不像制度那样带工具性，所以它们受这种矛盾状况影响也较少。另一方面，它们几乎像制度一样和个人无关，即同操纵制度的那些单个人相比，传统与个人的关系较少，可预言性则较大。也许可以说，制度的长远的“正常”职能主要取决于这种传统。正是传统给人（他们行踪无常）提供抵御堕落的那一背景和目的的确定性。一个传统可以说能够把它的奠基人的个人态度远远传播到他个人生活的范围以外。

从这两个名词最典型的用法来看，可以说“传统”这个名词的涵义之一暗指仿效，或者指这传统的起源，或者指它流传的方式。我认为，“制度”这个名词没有这一内涵，一个制度可能有也可能没有仿效的起源，它可能通过也可能不通过仿效而延续它的存在。另外，有些我们称之为传统的东西也可以称之为制度，特别是那些（亚）社会的制度，传统在那里一般得到遵循。例如我们可以说，理性主义的传统即采取批判态度，在科学工作者的这个（亚）社会内部是制度（或者说，不落井下石的传统几乎就是英国的一个制度）。同样，我们也可以说，英国语言尽管是由传统传下来的，但却是一种制度，而惯用法比如避免分离不定式则是一种传统（尽管它在某个团体内可能是制度）。

考虑到社会语言制度的某些方面，以上说的几点可以得到进一步例证。K·比勒把语言的主要功能——交流——分析为三种功能：（1）表达功能，即用于表达说话者情感或思想的交流；（2）发出信号、激发或消释，即用于激发或消释听者某种反应（例如语言反应）的交流；和（3）描述功能，即描述某种事态的交流。就每种功能总是由其前面一种功能伴随但不一定由其后面的功能伴随而言，这三种功能是可以分离的。前两种功能也适用于动物语言，而第三种显然是人类所特有的。在比勒的这三种功能之外，还可能（而且我认为必须）再加上第四种功能，而且在我们看来是特别重要的一种。这种功能就是（4）论证或解释的功能，即表述和比较与某些确定的疑问或问题相联系的论证或解释。[8] 某种语言可能具有前三种功能而不具有第四种功能（例如，[9] 当一个孩子处于刚刚“叫出”事物名称的阶段时）。既然语言作为制度具有这些功能，它就可能处于矛盾状况。例如，说话的人可以用它来表达感情或思想，同样也可以用它来掩饰感情或思想，也可以用它压制论证而不是激发论证。有些不同的传统同这些功能的每一种都有联系。例如，从各自语言的表达功能来看，意大利传统和英国（那里有“说话含蓄”的传统）传统的差异十分鲜明。但是，这一切只有关系到人类语言特有的两种功能——描述和论证的功能时才变得真正重要了。就语言的描述功能而言，我们可以把语言说成是真理的媒介；当然它也可以成为谬误的媒介。如果没有一个传统以反对这种矛盾状况，并支持把语言用于正确描述（至少在一切没有强烈的欺骗动机的情形下）的目的，那么，语言的描述功能就会随之消失；因为这样，儿童就决不会学到语言的描述用法。更可宝贵的或许是对抗同语言的论证功能相联系的矛盾状况的传统。这种传统反对把语言误用于假论证和宣传。这是一种清晰地说话、清晰地思维的传统和规则；它是一种批判的传统，即理性的传统。

理性的当代敌人想破坏这种传统。为此，他们想破坏和歪曲人类语言的论证功能甚至描述功能；想不切实际地回复到语言的情感功能——表达功能（关于“自我表现”已谈得太多了），也许还有发出信号或激发的功能。我们很清楚地看到，在某些类型的现代诗歌、散文和哲学（这种哲学不作论证，因为它没有可论证的问题）中，这种倾向还在起作用。理性的新敌人有时候是反传统主义者，他们寻找新的和给人深刻印象的自我表现或“交流”的手段，有时候又是赞颂语言传统智慧的传统主义者。这两种人都隐含地坚持一种语言理论，它只看到语言的第一或第二种功能，而实际上则是支持逃避理性，逃避理智来负责的伟大传统。

---

(1) 1948年7月26日在牛津大学麦格达伦学院理性主义出版协会第三次年会上作的报告的讲稿（会议主席是A●E●希思教授）；首次发表于《理性主义者年鉴》（The Rationalist Annual），1949年。

(2) 重新发表于M●奥克肖特：《政治学中的理性主义及其他论文》（Rationalism in Politics and Other Essays），1962年，第1—36页。

(3) 这里指演讲《工业团体中的理性行为和非理性行为》（Rational and Irrational Behaviour in Industrial Groups），《文学指南》（The Literary Guide）作了摘要，1948年10月。

(4) 在这演讲之后的讨论中，有人批判我拒斥阴谋理论，并断言卡尔●马克思揭示了资本主义阴谋对于理解社会的极端重要性。我在回答时说，我应该提一下我受惠于马克思，他是最早批判阴谋理论的人之一，是最早分析在某些社会状况下人的自愿活动所产生的未期结果的人之一。马克思明确而又清楚地说，资本家一如工人，也被社会状况（或“社会制度”）之网抓住；资本家是不得不为其所为，他像工人一样不自由，他活动的结果很大程度上不是他所打算的。但是，马克思这种真正科学的（尽管照我看来是过分决定论的）态度被他后来的追随者——庸俗马克思主义者所遗忘。庸俗马克思主义者提出了一种流行的阴谋社会理论，这种理论并不比戈培尔关于“犹太人有学问的长者”的神话好一些。

(5) 波塞冬（Poseidon），希腊神话中的海神。——译者

(6) 参见第一章第Ⅳ节。

(7) 关于对这种做法的批判，参见我的《开放社会及其敌人》第11章。

(8) 亦可比较后面第12章。这里不能讨论为什么我把论证功能视同解释功能；它们是通过对解释及其与演绎（或论证）的关系作逻辑分析而得出的。

(9) 一张普通地图也是一个描述的例子，而它不是论证的；虽然它当然可用来在一种论证语言的内部支持一个论证。

五、回到前苏格拉底哲学家 (1)

I

比起“回到泰勒斯”或回到“阿那克西曼德”来，“回到玛土撒拉” (2) 是个进步的纲领：肖给我们提供了一个对生命的过高的期望，而这至少在他这样写的时候还是个渺茫的事情。我恐怕没有什么可 提供给你们，那种期望在今天也还是个渺茫的东西；我想还报的，是前苏格拉底哲学家的朴素无华而又直截了当的理性 。人们大量讨论的前苏格拉底哲学家的这种“理性”究竟何在呢？这些哲学家的问题简单又大胆，这是这种理性的部分特点。但是，我的论点是：关键之点是批判的态度，我将试图表明伊奥尼亚学派首先提出了这种态度。

前苏格拉底哲学家试图回答的问题主要是宇宙论的问题，但也有知识理论的问题。我相信，哲学必须回到宇宙论，回到一种简单的知识理论。至少有一个哲学问题是一切思想家都感兴趣的，即理解我们生活在其中的那个世界，从而也理解我们自己（我们是这个世界的一部分）和我们关于这个世界的知识的问题。我认为全部科学都属于宇宙论，而且在我看来，哲学的兴趣像科学的兴趣一样也仅仅在于大胆尝试增加我们关于这个世界的知识，改进关于我们世界的知识的理论。举例来说，我对维特根斯坦感兴趣，并非因为他的语言哲学，而是因为他的《逻辑哲学论》是一部宇宙论专著（尽管是粗糙的），并因为他的知识理论和他的宇宙论紧密相关。

在我看来，当哲学和科学变成专门学科，放弃这种追求，即不再思考和探索世界之谜时，它们就都丧失了吸引力。专门化对科学家可能具有很大的诱惑力，但对哲学家则是一种不可饶恕的大罪。

II

我在本文中是以一个业余爱好者、爱好前苏格拉底哲学家的动人传说的人的身份来论述的。我不是行家或专家：在专家开始论证赫拉克利特可能使用或者不可能使用哪些词或用语时，我茫无所知。然而，当某个专家用一个今天不再有什么意义的传说（至少在我看来是如此）来代替以我们所占有的最古老典籍为根据的一个动人传说时，我感到，即使一个业余爱好者也可以坚持并捍卫一个古老传统。因此，我至少要考察一下这专家的论证及其论证的一致性。埋头于这样的工作似乎并无害处；而如果有哪位专家或其他人费心驳斥我的批判，那我倒会备感荣幸。 (3)

我将谈到前苏格拉底哲学家的宇宙论学说，但仅以它们对变化问题 （按我的说法）

发展的影响和有助于理解前苏格拉底哲学家对待知识问题的方式（实践和理论两方面）为限。因为了解他们的实践和他们的知识理论如何与他们向自己提出的宇宙论问题和神学问题有关，是颇有意思的。他们的知识理论并不从下列问题开始：“我怎么知道这是一只橘子？”或者“我怎么知道我现在知觉到的那个对象是一只橘子？”他们的知识理论从这样的问题出发：“我们怎么知道世界是由水构成的？”“我们怎么知道世界上到处是神？”或者“我们怎么能知道有关神的事情？”

有一种广为流行的信念，认为应该以我们对一只橘子的知识而不是以我们对宇宙的知识来研究知识理论的问题。我认为，这种信念可以远溯到弗兰西斯·培根的影响。我不赞同这种信念，而本文的主旨之一，就是向你们举出我之所以不赞同的一些理由。不管怎么样，时时记住我们西方的科学（似乎也没有别的科学了）并不是从收集对橘子的观察材料出发，而是从关于世界的大胆理论出发的，这将是大有裨益的。

Ⅲ

传统的经验主义认识论和传统的科学编年史两者都深受培根神话的影响。这个神话是说，一切科学都从观察出发，然后缓慢地、小心翼翼地过渡到理论。研究早期的前苏格拉底哲学家，我们可以知道事实并非如此。在这里，我们看到大胆和富于幻想的观念，它们有的是奇妙地甚至惊人地预言了现代的结果，而还有许多从现代观点来看则不着边际；但是，它们的大多数和最卓越者都和观察毫无关系。试以一些关于地球形状和位置的理论为例。据说，泰勒斯说过：“大地像一条船一样由它下面的水支持着，而当我们说发生一次地震时，大地是由于水的运动而摇晃。”无疑，泰勒斯在得出他的理论以前，已经观察过船的颠簸和地震。但是，他的理论的中心是用大地浮于水上的猜想来解释　大地的支承或悬置以及地震；他不可能根据观察作出这个猜想（它令人惊异地预言了现代的大陆漂移说）。

我们必须记住，培根神话的功能在于通过指出观察乃是我们科学知识的“真正源泉”，来解释为什么科学陈述是真　的。一旦我们认识到，一切科学陈述都是假说、猜测或者猜想，并且这些猜想的绝大多数（包括培根本人的）已被证明是虚假的，培根的神话就成为不着边际的了。因为，论证一切科学猜想（包括已证明是虚假的以及仍为人所接受的）都从观察出发，是没有意义的。

不管怎么说，泰勒斯的关于大地的支持或悬置和地震的动人理论，虽然决不是以观察为基础，但至少是由一种经验或观察的类比激发的。不过，对于泰勒斯杰出的弟子阿那克西曼德提出的理论来说，甚至这种说法也不再成立。阿那克西曼德的大地悬置论带有更高的直觉性，而不再使用观察类比。事实上，可以说这个理论是反观察的。按照阿那克西曼德的理论，“大地……不由任何东西支持，但由于它同一切其他东西的距离都相等，所以它保持静止不动。它的形状……像一只鼓……我们在它的一个平面上行走，而其他人正在

相反的一面上。”当然，鼓也是一个观察类比。但是，大地自由地悬在空中的观念和对它的稳定性的解释，则在整个可观察事实的领域里没有任何类比。

按照我的看法，阿那克西曼德的这个观念是整个人类思想史上最为大胆、最富革命性和最令人惊叹的观念之一。它使阿里斯塔克和哥白尼的理论成为可能。不过，阿那克西曼德迈出的这一步甚至比阿里斯塔克和哥白尼迈出的更为困难、更为大胆。把大地设想成无所依托地悬在空中，并且说“它因为等距离或均衡而保持静止”（亚里士多德这样解释阿那克西曼德），甚至就是在某种程度上预言了牛顿的无形的和看不见的万有引力。[4]

IV

阿那克西曼德是怎样得出这个令人赞叹的理论的呢？当然，不是根据观察，而是根据推理。他的理论所试图解决的问题，他的老师和亲属（米利都学派或伊奥尼亚学派的奠基人）泰勒斯在他之前已对之提出过一种解答。因此，我猜想，阿那克西曼德是通过批判泰勒斯的理论而得出自己的理论的。我认为，从阿那克西曼德理论的结构来看，这个猜想是站得住脚的。

阿那克西曼德大概按照下述思路来驳斥泰勒斯的理论（按照泰勒斯的理论，大地浮在水上）。泰勒斯的理论是某类理论的样本，这类理论如果一以贯之地发展下去，便会导致无穷倒退。如果我们通过假定大地由水支持即它浮在海洋之上来解释大地位置的稳定，那么我们不是也必须用一个类似的假说来解释海洋位置的稳定吗？但这意味着要为海洋找到一个支持物，然后再为这个支持物找一个支持物。这种解释方法是不会令人满意的。首先，因为我们是通过创造一个极其相似的问题来解决我们的问题；其次，也因为不那么形式、更加直觉的理由，即在任何这样的支持物或支柱的系统中，无法确保较低层次的任一支持物，就必然导致整个大厦的倾覆。

由此我们直觉地认识到，一个支持物或支柱的系统不可能保证世界的稳定性。与此不同，阿那克西曼德求助于世界内在的或结构的对称，而这种对称保证没有一个方向特别可能发生崩溃。他运用了这样一个原理：在没有差异的地方就不可能发生变化。这样，他用大地和所有其他事物保持等距离这一点解释了大地的稳定性。

阿那克西曼德的论证似乎就是这样。重要的是认识到它取消了绝对方向（绝对意义上的“向上”和“向下”）的观念，尽管也许并不是完全自觉的，前后也不完全一致。这不仅有悖于一切经验，而且也极难把握。阿那克西米尼似乎忽视了这一点，甚至阿那克西曼德本人也没有完全把握住它。因为，和所有其他事物保持等距离的观念本来应该把他引向大地是球状的理论。可是，他却相信大地是鼓形的，上面和下面都是平面。然而“我们在它的一个平面上行走，而其他人在相反的一面”这种说法，好像暗示了不存在绝对的上面，而恰恰相反，我们在其上行走的那一面只是我们可以称之为 上面的一面。

是什么阻碍阿那克西曼德得出大地是球而不是鼓的理论呢？毋庸置疑，是观察经验告诉他，大地表面基本上是平的。因此，是一种思辨的批判的论证，即对泰勒斯理论的抽象的批判的讨论，使他接近于得出关于地球形状的正确理论；而观察经验却把他引入歧途。

V

阿那克西曼德的对称理论存在着一个显而易见的缺陷。按照这个理论，地球和所有其他事物的距离都相等。但是从太阳和月亮的存在状态来看，特别是从太阳和月球有时候彼此相隔不很远，以致它们处于地球的同一边，而在另一边并没有与之相平衡的东西这一事实看，宇宙显然是不对称的。看来阿那克西曼德是用另一个大胆的理论——他关于太阳、月球及其他天体的隐藏性的理论，来克服这个缺陷。

他设想了两个围绕地球旋转的巨大车轮的轮缘，一个二十七倍于地球，另一个十八倍于地球。每个轮缘即环形管子里充满了烈焰，每只轮缘都有一只透气孔，通过它可以看到里面的烈焰。这些孔我们分别称之为太阳和月球。轮子的其余部分所以看不见，大概是因为它黑暗（或朦胧不清）而又离得很远。恒星（大概还有行星）也是车轮上的孔，而这些车轮比太阳和月球的车轮离地球近。恒星的车轮绕一根共同的轴（我们现在叫它地轴）旋转，而它们又一起绕地球形成一个球，因此，离地球等距离的假设是（大致）令人满意的。这使得阿那克西曼德也成了球形理论的一个奠基人。（关于它同轮子或圆周的关系，参见亚里士多德的《论天》，289b10到290b7。）

VI

毋庸置疑的是，阿那克西曼德的理论是批判的和思辨的，而不是经验的。作为寻求真理的途径而言，他的批判的和抽象的思辨对他的帮助远比观察经验或类比大。

但是，培根的追随者可能会抗辩说，这恰恰是阿那克西曼德不是一个科学家的原因所在。这正是我们所以说早期的希腊哲学 而不说早期的希腊科学 的原因。哲学是思辨的，这是尽人皆知的。而且众所周知，仅当观察的方法代替了思辨的方法，归纳的方法代替了演绎的方法时，科学才开始。

当然，这种抗辩等于主张，科学理论应该根据它们的起源——它们的观察起源或者所谓“归纳程序”的起源来加以定义。然而，我认为，很少有（如果有的话）物理学理论可作这样的定义。而且我不明白为什么在这里起源问题是重要的。对于一个理论来说，重要的是它的解释力量，以及它是否能经受住批判和检验。它的起源和它是怎样得出的——像有人说的由“归纳程序”抑或由直觉活动得出的——问题，可能是极为有趣的，特别对于为发明这理论的人作传来说，更是如此。但是，这同理论的科学地位或性质几乎毫无关

系。

VII

至于前苏格拉底哲学家，我断定他们的理论同后来物理学的发展之间存在可能的最完善的思想连续性。我认为，不管称他们为哲学家、前科学家还是科学家，都没关系。不过，我断定，阿那克西曼德的理论为阿里斯塔克、哥白尼、开普勒和伽利略等人的理论扫清了道路。他不仅仅是“影响”了这些后来的思想家；“影响”是个十分肤浅的概念。我宁可这样表述：阿那克西曼德的成就本身就像一件艺术作品一样有价值。除此以外，他的成就使得其他成就，包括上述各个伟大科学家的成就成为可能。

但是，阿那克西曼德的理论是不是虚假的，因而是非科学的呢？它们是虚假的，我承认；不过，许多建立在无数实验之上的理论不也是这样的吗？它们直至不久前还为现代科学所接受，并且，虽然现在它们已被认为是虚假的，也没有人会想到要否认它们的科学性。（氢的典型的化学性质仅在于是一种原子，即所有原子中最轻的那种原子，这个理论就是一例。）有的科学史家倾向于把他们著述时已不再被接受的观点当作不科学的（甚或当作迷信）；但这种态度是站不住脚的。一个虚假的理论可以和真实的理论一样是巨大的成就。许多虚假的理论比起某些至今仍被接受但不怎么有意义的理论来，更有助于我们探求真理。因为，虚假的理论可以多种方式提供帮助；例如，它们可能使人想到一些多少带根本性的修改，它们可能激起批判。比如，泰勒斯关于大地浮在水上的理论以修改过的形式在阿那克西米尼那里重新出现，晚近又以魏格纳的大陆漂移说的形式再次出现。至于泰勒斯的理论怎样激起了阿那克西曼德的批判，前面已经说明。

同样，阿那克西曼德的理论提示了一种修改的理论——地球自由地悬在宇宙的中心、被上面镶嵌着许多天体的球体包围着的理论。通过激起批判，它还导致月球反射阳光而发光的理论；还导致毕达哥拉斯的中心火的理论；最终导致阿里斯塔克和哥白尼的以太阳为中心的世界体系。

VIII

我相信，米利都学派像他们的把世界看作一个帐篷的东方先驱一样，也把世界设想为一所房屋、所有人的家——我们的家。这样，就没有必要问它的用途何在了。但却有必要探究它的构造。有关它的结构、平面图和建筑材料的问题构成米利都学派宇宙论的三个主要问题。此外，还有对它的起源即宇宙起源问题的思辨的兴趣。在我看来，米利都学派对宇宙论的兴趣远远超出他们对宇宙起源论的兴趣。特别是，如果我们考虑到强大的宇宙起源论传统，考虑到以描述一件物品怎样制成来描述这一物品，因而以宇宙起源论的形式来提出宇宙论解释这样一种几乎不可抵御的倾向，那就更是如此了。即使一种宇宙论的表述部分地摆脱了宇宙起源论的外部标志，同对宇宙起源论的兴趣相比，宇宙论的兴趣必定十

分强烈。

我相信，泰勒斯最早讨论了宇宙的构造——它的结构、平面图和建筑材料。在阿那克西曼德那里，我们看到了对所有这三个问题的回答。他对结构问题的回答，我已经简述过了。至于世界的平面图，他也作了研究和说明，就像他绘制第一幅世界地图的传说所表明的那样。当然，对于建筑材料（它是“无穷的”、“无际的”、“不可限定的”或“无定形的”），他也有一个理论——“无限”（“the apeiron”）的理论。

在阿那克西曼德的世界里，一切种类的变化　都不停地进行。有需要空气和透气孔的烈焰，而这些透气孔不时被堵塞（“受阻”），因此这烈焰被闷熄了：[5] 这是他关于日蚀和月相的理论。引起气候变化的是风。[6] 还有由变干的水和空气产生的蒸气，它们是风以及太阳和月亮的“转向处”（至点）的原因。

这里我们看到了一般的变化问题　的第一个暗示，而这个问题不久就正式提了出来，成为希腊宇宙论的中心问题，并在留基伯和德谟克利特那里最终导致一般变化理论　，而差不多直到20世纪初，这个理论一直为近代科学所接受。（只是随着麦克斯韦以太模型的垮台，它才被放弃，而在1905年以前人们很少注意到这个历史性事件。）

这个一般变化问题　是个哲学问题；在巴门尼德和芝诺那里，这个问题实际上几乎变成了一个逻辑问题。变化如何可能　，即逻辑上如何可能？一个事物如何能不丧失它的本质而变化呢？如果它还是老样子，那它就没有变化；然而，如果它失去了它的本质，那么它就不复是那变化了的事物。

IX

在我看来，关于变化问题的发展这个引人入胜的传说，处于被大量琐细的校勘完全掩盖掉的危险之中。当然，这个传说不可能在短短的一篇文章里讲完，更不用说它的一个章节了。不过，作为最简洁的概括，可对它说明如下。

对阿那克西曼德来说，我们的世界、我们的宇宙大厦，仅仅是无限个世界中的一个。这个无限，指在时间和空间上都无界限。这个世界体系是永恒的，运动也是永恒的。所以，没有必要去解释运动，也没有必要去提出一个一般的　变化理论（从我们将在赫拉克利特那里找到有关变化的一个一般问题和一个一般理论的意义上说；参见下面）。但是，有必要解释发生在我们的世界中的那些众所周知的变化。昼夜的变化，风和气候的变化，季节的变化，从播种到收获的变化，植物、动物和人的生长的变化，都是最显而易见的变化，而所有这些变化都和温度的对比、冷热干湿之间的对立有关。他告诉我们，“生物从太阳蒸发的湿气中诞生”；热和冷还使我们的世界大厦产生。热和冷还制约着蒸气和风，而它们又被看作几乎所有的其他变化的动因。

阿那克西曼德的一个学生和继承者阿那克西米尼，相当详细地发挥了这些思想。他像阿那克西曼德一样，也对热与冷、湿与干的对立感兴趣，他用一种凝聚和稀化的理论来解释这些对立因素之间的转化。他像阿那克西曼德一样，也相信永恒的运动和风的作用；他背离阿那克西曼德的两个主要之处之一，似乎很可能是通过对完全无界限和无定形（无限）的东西仍能运动的观点的批判而达致的。不管怎么说，他用气来代替无限，气是某种几乎无界限和无形的东西，然而按照阿那克西曼德的旧的蒸气理论，它不仅能运动，而且还是运动和变化的主要动因。阿那克西米尼的理论即“太阳由土地构成，它由于运动迅速而变得很热”，使他取得了类似的对各个观点的统一。不怎么抽象和比较合乎常识的关于气的理论取代了较为抽象的关于无界限的无限 的理论。与此相配合，地球的“扁平造成了它的稳定性；因为它……像一个盖子盖住了下面的气”，这种比较合乎常识的观念取代了阿那克西曼德关于大地稳定性的大胆理论。于是就像壶盖可以浮在蒸气上或者船只可以浮在水上一样，地球也浮在气上；泰勒斯的问题和泰勒斯的回答都被重新制定了，而阿那克西曼德的划时代的论证却并没有被理解。阿那克西米尼是个折衷主义者、系统化者、经验主义者和重视常识的人。在这三个伟大的米利都学派的代表人物中，他首创的革命性的新思想最少；也最没有哲学头脑。

这三位米利都学派哲学家都把我们的世界看作我们的家。在这个家里，有运动，有变化，有热和冷，有火和湿气。炉子里有火，火上有装着水的壶。屋子暴露在风里，当然过于通风了点；但它是家，意味着一种安全与稳定。但在赫拉克利特看来，这所房屋着火了。

赫拉克利特的世界里没有稳定性。“万物变化不居”，一切 都在流动，甚至房梁、栋木和建造这个世界的建筑材料：泥土和岩石，或者大锅的青铜——它们全都在流动。栋梁在腐朽，土地被水冲走或被风刮去，岩石碎裂和消损，铜锅变成绿锈或铜绿，正如亚里士多德所说：“万物无时无刻不在运动，即使……我们的感官没有察觉到。”那些既无知也不思考的人认为，只有燃料在燃烧，而其中发生燃烧的容器（比较DK，A4）却仍保持不变：因为我们没有看到容器在燃烧。然而，它是在燃烧；它被其中的火焰吞噬着。我们没有看到 我们的孩子在成长，在变化，在大起来，但他们确实在成长，在变化，在大起来。

可见，不存在坚实的物体。事物实际上不是事物，它们是过程，它们在流动着。它们像火，像火焰，虽然火焰可能有确定的形状，但它是个过程，是个物质流，是一条河流。一切事物都是火焰，火就是我们世界的建筑材料；事物所有视在的稳定性仅仅是由于我们世界中的过程所服从的规律和量度。

我相信，这就是赫拉克利特的描述；是我们应该倾听的赫拉克利特的“消息”、“真话”（逻各斯）：“不要听从我本人而要听从真理的声音，明智的是要承认，一切事物都是一个东西”：它们是“一团永恒的活火，在一定分寸上燃烧，在一定分寸上熄灭”。

我深知，这里重述的对赫拉克利特哲学的传统解释现在并未得到公认。但是，这种批判完全不着边际，就是说，毫不涉及有哲学意义的东西。我将在下一节里简述一下他们对赫拉克利特哲学的新解释。这里我只想强调，由于赫拉克利特的哲学诉诸思想、语词、论证和理性，并且指出我们生活在一个事物的世界中，我们的感官觉察不到它们的变化，虽然我们知道 它们在变化，从而产生了两个新问题——变化的问题 和知识的问题 。因为他本人对变化的说明就难以被人理解，所以这两个问题就更是紧迫。但是，我认为，这是由于事实上他比他的前人更清楚地看到了变化观念中包含的那些困难。

因为一切变化都是某个事物的变化：变化以变化的事物为前提。它还预先假定了，在变化的时候，某个事物必定仍然是原来那个事物。当一片绿叶变黄时，我们可以说这片叶子变化了；但当我们用一片黄叶代换它时，我们就不说这片绿叶变化了。变化观念的关键在于，变化的事物在变化时仍保持其自身的同一性。然而，它又必定变成另外一个事物：它原先是绿的，现在变黄了；它原先是湿的，现在变干了；它原先是热的，现在变冷了。

因此，每种变化都是一事物向着某个方面具有对立性质的某物转化（就像阿那克西曼德和阿那克西米尼所看到的那样）。然而，当变化的时候，变化的事物必定仍保持与自身的同一。

这就是变化的问题。它引导赫拉克利特得出了一个区分实在和现象的理论（这个理论在一定程度上预言了巴门尼德的理论），“事物喜欢隐藏自己的真正本性，外表看不出的和谐要比外在的和谐更好。”事物在现象上 （以及在我们看来）是对立的，但事实上（以及在上帝看来）是同一个东西。

> 生与死、醒与睡、少与老，都始终是同一的东西……因为一事物变化了，就成为另一事物，而后者变化了，又成为前者。……向上的路和向下的路是同一条路。……善和恶是同一的。……在上帝看来，万物都是美的、善的和正义的，而人认为某些事物是非正义的，另一些是正义的。……人的本性或特性不包括占有真正的知识，但神的本性包括它。

因此，事实上（以及对上帝来说）对立面是同一的；只是对人来说，它们才显得不同一。万物都是一个事物——它们都是世界的过程、永恒的活火的一部分。

这个变化理论诉诸“真理的声音”、逻各斯 、理性；对赫拉克利特来说，再没有什么比变化更实在的了。然而，他关于世界单一性、对立面同一以及现象和实在的学说威胁到他关于变化实在性的学说。

因为变化是从一个对立面向另一个对立面的转化。因此，如果事实上对立面是同一的，虽然它们表面上看来不同，那么，变化本身可能只是视在的。如果在事实上和对上帝来说，万物都是一个事物，那么，事实上就不可能存在变化。

这个结论是由一神论者色诺芬的学生巴门尼德（对不起，伯内特和其他先生们）得出的，色诺芬曾这样说起这惟一的神，“他总在原地，永不走动。说他在不同的时间去不同的地方，那是不相称的……无论在肉体上还是思想上，他都和凡夫俗子毫无共同之处。”

色诺芬的学生巴门尼德教导说，实在的世界是一，它总在同一个地方，从不移动。说它在不同时间会去不同地方，那是不恰当的。它和凡人看到的世界毫无共同之处。世界是一，是不可分割的整体，没有部分，均匀而没有运动：在这样的世界上运动是不可能的。事实上不存在变化。变化的世界是一种幻觉。

巴门尼德把他的没有变化的实在的理论建立在类似逻辑证明的基础之上；这个证明可以从单称的前提“不存在就是不存在”出发提出。由此我们可以推出，无——不存在的东西——并不存在；巴门尼德解释了这个结果，说它意味着虚空并不存在。因此，这个世界是充满的：它由一个不可分割的整体构成，因为任何分割成部分，都只能是用虚空来分割各部分的结果。（这就是女神向巴门尼德启示的“圆满的真理”。）这充满的世界没有给运动留下地盘。

仅仅由于虚妄地相信对立面的实在性，即相信不仅存在 存在，而且不存在 也存在，才导致变化世界的幻觉。

巴门尼德的理论可以说是关于世界的第一个假设—演绎理论。原子论者就是这样认为的；他们断言，这个理论已被经验驳倒，因为运动确实存在。他们承认巴门尼德论证在形式上的正确性，从而从他结论的虚假推出他前提的虚假。但是，这意味着，无——虚空或空虚的空间——是存在的。因此，现在没有必要假定“存在”——充满某空间的“满”——没有部分：因为它的部分现在可由虚空来分离。这样，就有许多部分，每一部分都是“满的”：世界上有“满的”粒子存在，它们由空虚的空间分离，能在空虚的空间中运动，每个粒子都是“满的”、不可分割的、看不见的和不变的。因此，存在着的是原子和虚空 。这样，原子论者得出了一个变化理论 ，它一直主宰着科学思想，直至1900年。这个理论主张，一切变化 ，特别是质的变化都必须用不变物质碎片的空间运动，也即在虚空中运动的原子来解释 。

我们的宇宙论和变化理论上的下一个重大进步是麦克斯韦作出的，他发展了法拉第的某些观念，用一个场强变化理论取代了上述理论。

X

我已按我的看法概述了前苏格拉底哲学家的变化理论。当然，我很清楚，我的叙述（它根据柏拉图、亚里士多德和古希腊残篇编纂者的传统）在许多地方同某些英国专家和德国专家的观点相冲突，特别是同G·S·柯克、J·E·雷文在他们的《前苏格拉底哲学家》（1957）一书中的观点相冲突。当然，我不能在这里详细考察他们的论证，特别是

他们对各个片段所作的细致评论，其中有些同他们和我的解释的分歧有关。（例如，参见柯克和雷文关于巴门尼德是否和赫拉克利特有关的问题的讨论；参见他们在第193和194页的注①和272页上的注①。）但是，我想指出，我已考察过他们的论证，感到这些论证不能令人信服，往往根本不能为人接受。

这里我只就赫拉克利特谈几点（虽然还有另外几点也同样重要，例如他们对巴门尼德的评论）。

传统的观点认为，赫拉克利特的中心学说是万物都在流动。这种观点在四十年前就受到伯内特的抨击。他的主要论点（我在我的《开放社会》第2章的注②里作了详尽的讨论）是：这种变化理论并不是新的，以及只有一个新的寓言能解释赫拉克利特表达意见时带有的迫切性。柯克和雷文重复了这个论点，他们写道（第186和187页）：“但是，所有前苏格拉底思想家都注意到变化在我们的经验世界中的优势。”关于这种态度，我在《开放社会》里写道：“我感到，那些认为……普遍流动的学说不新的人……没有清醒地看到赫拉克利特的独创性，因为他们在二千四百年后的今天，仍未能把握他的主要思想。”简言之，他们看不出米利都学派的寓言“这房子中有火”和赫拉克利特更紧迫些的寓言“这房屋着火了”之间的差别。在柯克和雷文的书的第197页上，可以看到对我这个批判的含蓄的回答，那里写道：“赫拉克利特真的会以为比如一块岩石或一只铜锅总是经历着看不见的物质变化吗？也许是这样；但现存的残篇中丝毫没有迹象表明他是这样认为的。”但是，事情真是这样吗？柯克和雷文他们对现存的赫拉克利特关于火的残篇（柯克和雷文，残篇220—222）解释如下：“火是物质的原型。”我一点也拿不准“原型”在这里是什么意思（特别是鉴于没过几行我们就读到“宇宙起源论……并未见诸赫拉克利特”）。但是，不管“原型”可能是什么意思，显然一旦承认在现存的残篇中赫拉克利特说过一切物质都以某种方式（不管是“原型”还是其他方式）表现为火，就要承认他还说过，一切物质都像火一样也是个过程；柯克和雷文恰恰正是否认这个理论属于赫拉克利特。

紧接着“现存残篇中丝毫没有迹象表明”赫拉克利特相信连续不断的看不见的变化这句话，柯克和雷文作了以下的方法论评论：“怎么强调也不过分的是[在正文中]，在巴门尼德之前，在他明白证明感觉完全靠不住之前，……必定只有在给出极其有力的证据时，才能接受对常识的严重偏离。”这段话旨在表明，主张（任何物质的）物体始终经历着看不见的变化的学说代表一种对常识的严重偏离，而人们不应期待在赫拉克利特那里发现这种偏离。

但是，这里可以引用赫拉克利特的话：“一个不期望意想不到的东西的人，不会发现这意想不到的东西：对他说来，这种东西将一直不可发现，而且无法获致”（DK，B18）。事实上，柯克和雷文的最后一个证据从许多理由来看都是站不住脚的。巴门尼德之前很久，我们已在阿那克西曼德、毕达哥拉斯、色诺芬，特别是赫拉克利特那里看到一

些远离常识的观念。实际上，建议我们应当按“常识”的标准检验归于赫拉克利特的那些观念的真实性，就像我们实际上可能检验归于阿那克西米尼的那些观念的真实性一样，是有点令人吃惊的（无论这里的“常识”可能意味着什么）。因为这种建议不仅和赫拉克利特的那种出名的晦涩和玄妙古奥的文体相抵触（这一点柯克和雷文也已肯定），而且也和赫拉克利特对反论和悖论的强烈兴趣相冲突。最后同样重要的是，这也有悖于柯克和雷文最终归于赫拉克利特的那个学说（在我看来十分荒谬）（着重号是我加的）：“……一切种类的自然变化[因而大概也包括地震和大火]都是规则的和平衡的，这种平衡的原因是火，即事物的共同成分，它也叫事物的逻各斯。”但我要问，为什么火会成为任何平衡（不是“这种平衡”就是任何别的平衡）的“原因”呢？赫拉克利特在哪儿说到过这些呢？实际上，如果这是赫拉克利特的哲学，那么，我就看不出有什么理由要对这种哲学发生兴趣；不管怎么样，比起传统归于赫拉克利特的富于灵感的哲学来，这种哲学离开常识（依我之见）要远得多，而柯克和雷文却以常识的名义拒斥赫拉克利特的哲学。

但是，关键当然在于，就我们所知，这个富于灵感的哲学是真实的。[7] 赫拉克利特以他那不可思议的直觉看到事物是过程，我们的肉体是火焰，“一块岩石或一口青铜锅……都永远经历着看不见的变化。”柯克和雷文说（第197页注①；这段论证读起来像是对梅利苏斯的答复）：“手指每擦一下，就把铁擦掉看不见的一点；然而，当不擦的时候，有什么理由认为这铁还在变化呢？”理由是风在擦，而且风始终存在；或者说，铁变成了铁锈——由于氧化作用，而这意味着慢慢燃烧；或者说，旧铁看上去不同于新铁，恰如老人看上去不像儿童那样（比较DK，B88）。这就是赫拉克利特的教导，像现存的残篇所表明的那样。

我认为，一条更清楚更重要的原理，即，同历史传统的严重偏离必定只有在给出极其有力的证据时才能被接受，完全可以取代柯克和雷文的方法论原理：“同常识的严重偏离，必定只有在给出极其有力的证据时才能被接受。”事实上，这是编史学的一条普遍原则。没有它，就不可能有历史学。然而，柯克和雷文总是违背这个原则：例如，当他们试图对柏拉图和亚里士多德的证据提出质疑时，使用的论据部分是循环的，部分是（像从常识出发的论证那样）同他们自己的说法相矛盾的。当他们说，“柏拉图和亚里士多德似乎并未试图认真地去发掘他的[即赫拉克利特的]真正意义”时，我只能说，由柏拉图和亚里士多德勾勒的这种哲学，在我看来似乎是一种真正有意义和有深度的哲学。它名副其实地是一个伟大哲学家的哲学。如果不是赫拉克利特，那么第一个认识到人是火焰和事物是过程的伟大思想家是谁呢？难道我们真的认为，这个伟大哲学是“后赫拉克利特学派的夸大”（第197页），可能是由柏拉图构想出来的，“也许特别是由克拉提勒斯想出来的”吗？我要问，这不知名的哲学家——也许是前苏格拉底哲学家中最伟大、最大胆的思想家是谁呢？不是赫拉克利特，那又是谁呢？

XI

希腊哲学的早期史，特别从泰勒斯到柏拉图这段历史，是光辉灿烂的。它达到了登峰造极、几乎令人不能相信的地步。在它每一代里，我们都可以找到至少一种新哲学、一种独创性和深刻性令人赞叹不已的新宇宙论。这怎么可能呢？当然，人们无法解释独创性和天才。但是，人们可以尝试去对它们作某种说明。这些古人的奥秘何在呢？我认为奥秘在于一种传统——批判讨论的传统。

我打算把问题提得更尖锐一点。在一切或者说几乎一切文明中，我们都可以找到类似宗教和宇宙论那样的说教，而在许多社会中可以找到各种学派。各种学派，尤其是原始的学派，看来都有其独特的结构和功能。它们远不是批判讨论的场所，它们的任务是传授一定的学说，并使之保持纯粹和不变。一个学派的任务是把传统、它的奠基人、它的第一个教师的学说传给下一代，而为达到这个目的，最关紧要的是要保持这学说不受侵犯。这类学派决不承认一种新思想。新思想是旁门左道，它们导致宗派；假如这学派的一个成员试图改变这种学说，那他就会被当作异端革出教门。但是，这个异端分子总是声称他的思想是奠基人学说的真谛。因此，甚至创新者也不承认他引入了某种创新；相反，他相信他是回复到已受到一定歪曲的真正的正统学说。

这样，学说的一切改变，如果有的话，都是偷偷地进行的。它们全都表现为重新陈述学派宗师的原话、他本人的言论、他本人的意思和他本人的创新。

显然，我们不能指望在一个这样的学派中找到一部思想史，甚或这种历史的材料。因为，新思想没有被认为是新的。一切都归诸宗师。我们所能再现的无非是一部宗派的历史，也许是一部捍卫某些学说、反对异端邪说的历史。

无疑，在一个这样的学派中，不可能进行合乎理性的讨论。可能会有反对离经叛道和异端邪说或者反对某些相互竞争的学派的论证。但是，它主要是用断言、教条和谴责，而不是用论证来捍卫其学说。

希腊哲学学派中这种学派的一个突出例子，就是毕达哥拉斯创建的意大利学派。和伊奥尼亚学派或埃利亚学派相比，它具有宗教团体的性质，有独特的生活方式和神秘的学说。相传这学派的一个成员米塔朋特姆的希帕索斯被淹死在海里，就是因为他泄露了某些平方根的无理性这个秘密。不管这个传说是否真实，它说明了毕达哥拉斯学派周围的气氛的特点。

但在希腊哲学学派中，早期毕达哥拉斯派是个例外。撇开它们不论，我们可以说，希腊哲学和各希腊哲学学派的特点同这里描述的墨守教条的学派判然不同。对此我已举例说明过：我所讲述的变化问题的史话是批判论争、理性讨论的史话。新思想就是作为新思想提出的，并且是公开批判的产物。很少有偷偷进行的改变（如果有的话）。我们发现的

不是无名氏，而是思想及其创始人的历史。

这是一种独特的现象。它和希腊哲学惊人的自由和创造性密切相关。我们怎么能解释这种现象呢？我们必须予以解释的是一个传统的兴起。这个传统允许或鼓励各个学派之间进行批判的讨论，更令人惊讶的是，还允许和鼓励同一个学派内部的批判的讨论。因为除毕达哥拉斯派之外，我们找不到一个致力于维护一种学说的学派。相反，我们倒发现变化、新思想、修正和对宗师的直率的批判。

（在巴门尼德那里，甚至在那样的早期，我们发现一个极其令人瞩目的现象：一个哲学家提出两种学说，一种他认为是真实的，另一种他自己也把它说成是虚假的。然而，他不把这个虚假的学说仅仅当作谴责或批判的对象；而是把它当作一种对世人虚妄观点和纯粹现象世界的最可能的说明——这是世人所能提出的最好的说明。）

这种批判的传统是怎样和在哪儿建立的呢？这是个值得认真思考的问题。基本上可以肯定的是：把伊奥尼亚传统带到埃利亚的色诺芬充分意识到了他本人的学说纯属猜测、其他人可能更有知识这一事实。我在下一节和最后一节中还要回到这个问题上来。

如果我们探寻这种新的批判态度、新的思想自由的最早的征兆，那我们就要回溯到阿那克西曼德对泰勒斯的批判。这是一个非常惊人的事实：阿那克西曼德批判了他的老师和亲属、希腊七贤之一、伊奥尼亚学派的奠基人。根据传统的说法，他只比泰勒斯小14岁，因此他一定在他老师在世的时候已开展他的批判，形成他的新思想（他们似乎在几年之内相继去世）。但在史料里，并没有表明不和、争吵或者分裂的迹象。

我认为，这使人感到，是泰勒斯在老师和学生间新型关系的基础上建立了新的自由传统，从而创造了一个新型学派，它迥异于毕达哥拉斯学派。他似乎始终能容忍批判。而且，他似乎还创造了人们应该容忍批判的传统。

然而，我认为，他所做的甚至还不止于此。我不能想象，在一种师生关系中，老师只是容忍批判，而没有积极鼓励这种批判。在我看来，一个受教条态度训练的学生，敢于批判教条（特别是批判一个著名的贤哲的教条），并且大声疾呼这种批判，这是不可能的。我认为，一种更易懂也更简单的解释是，假定老师鼓励一种批判的态度——可能不是从一开始就鼓励，而只是在被学生不怀批判意图地提出某些恰当的问题打动以后才加以鼓励的。

不管怎么说，泰勒斯积极鼓励他学生进行批判这个猜测，可以解释对老师学说采取批判态度成为伊奥尼亚学派传统的一部分这一事实。我认为，泰勒斯是第一个这样对学生说的老师：“这就是我看待事物的方式——我怎么认为事情像现在这样。你们要设法改进我的学说。”（对于那些认为把这种非教条态度归诸泰勒斯“不合乎历史”的人，可以再次提醒他们这个事实：只是过了两代人以后，我们在色诺芬的残篇中发现有意识地、明确地提出的类似态度。）不管怎样，伊奥尼亚学派最早代代相传地学生批判老师，这是个历史

事实。几乎毫无疑问，希腊哲学批判的传统主要发源于伊奥尼亚。

这是个重大的革新。它意味着同只允许一 派学说的教条传统决裂，并引入一种传统取而代之，这种传统承认学说的多元性，这些学说通过批判地讨论而试图接近真理。

这样，它几乎必然导致这样的认识：我们致力于认识真理和发现真理的尝试不是终极的，而是尚待改进的；我们的知识和学说是猜测；它由猜想、假说构成，而不是由终极的确定的真理构成；批判和批判的讨论是我们接近真理的惟一手段。这样，它便导致了大胆猜测和自由批判的传统，这个传统创造了理性的或者说科学的态度，并创造了我们西方的文明——惟一建基于科学的文明（当然它不仅仅建基于科学）。

按照这理性主义的传统，学说的大胆改变不受禁止。相反，革新得到鼓励，被认为是成就和进步，如果这种革新建基于对以前的东西进行批判讨论的结果。勇于革新的闯劲受到赞扬；因为它能由其批判考察的严肃性来控制。正因为这样，远不是隐蔽地进行的学说变化，连同旧的学说及其创始人的名字一起作为传统流传下来，而且思想史的材料也成为学派传统的一部分。

据我所知，批判或理性的传统是一下子就创立的。过了两三个世纪，这种传统丧失了，这也许是由于亚里士多德关于认识的学说、关于确实和可证明知识的学说（对埃利亚派和赫拉克利特派关于确实的真理和纯粹猜测之间的区别的发展）的兴起。在文艺复兴时期，特别是经过伽利略·伽利莱，重新发现和有意识地复活了这种传统。

XII

现在我转到我最后的也是最中心的一个论点。这个论点就是，理性主义传统即批判讨论的传统乃是扩展我们知识（当然是猜测或假说的知识）的惟一行得通的途径。别无他途。特别是，不存在从观察或实验出发的途径。在科学发展中，观察和实验只起了批判的论证的作用。而且，它们是和其他非观察论证一同起作用的。这是个重要的作用；但是，观察和实验的意义完全维系于它们是否可用于批判理论这个问题。

按照这里概述的知识理论，一些理论只可能在两个主要方面优于另一些理论：它们能够解释更多的东西；它们能够更好地接受检验，就是说，可以用我们的全部知识和我们所能想到的一切诘难，特别是根据为了批判理论而设计的观察或经验检验，对它们进行更充分和更富于批判性的讨论。

在我们致力于认识这个世界的尝试中，只有一个理性因素，就是对我们的理论作批判的考察。这些理论本身是猜想。我们并不知道，我们只是猜想。如果你们问我：“你是怎么知道的？”我的回答将是：“我不知道；我只是提出一个猜想。如果你们对我的问题感兴趣，如果你们批判我的猜想，那我会极其高兴，而如果你们提出反建议，那我也会试图

批判它们。”

我相信，这是正确的知识理论（我希望你们批判它），是对产生于伊奥尼亚、纳入了现代科学的一种惯例的正确描述（尽管有许多科学家至今仍然相信培根的归纳神话），这种理论主张知识经由猜测和反驳 之途而发展。

清楚地看到不存在归纳程序这种东西，也清楚地理解我所说的正确的知识理论的两位最伟大的人是伽利略和爱因斯坦。然而，那些古人也知道这一点。听起来难以置信的是，在批判讨论的习惯开始形成之后，几乎立即就看到了对这种理性知识论的清楚认识和明确表述。这个领域中我们现存最古老的残篇是色诺芬的残篇。这里我依次举出五则。它们表明，他的抨击的勇气和所提问题的重要性使他意识到，事实上我们所有的知识都是猜想，然而，我们仍可通过探索“更好的”知识而逐渐发现它。下面是色诺芬著作的五则残篇（DK，B16和15；18；35和34）：

> 埃塞俄比亚人说，他们的神是扁鼻子、黑皮肤；
>
> 而色雷斯人说，他们的神是蓝眼睛、红头发。
>
> 可是假如牛、马和狮有手，并且能够像人一样用手作画和塑像的话，马就会照马的模样画马的神，牛照牛的模样画，他们各自照自己的模样塑造神的形体。
>
> 神并没有从一开始就为我们把万物昭示；但是，随着时间流逝，通过探索，人们发现了什么是较好的东西……
>
> 我们猜想，这些东西有如真理。
>
> 但是，至于确实的真理，还没人认识它，人将来也不会认识它；也不会认识神以及我所说的一切东西。即使人偶然说出了终极真理，他自己也不会知道；因为一切只是猜想织成的网。

为了表明色诺芬的观点并非独一无二，我还可以在这里重复赫拉克利特的两句话（DK，B78和80），在别的地方我已引用过它们。这两句话都表达了人类知识的猜想的性质，而第二句话还说到了猜测性的大胆，谈到必须大胆预言我们尚未知道的东西。

> 占有真实的知识不是人的本性或特性，但它是神的本性……不期待意想不到的事物的人，不会发现这种事物：在他看来，这种事物是无法发现的，也是不可企及的。

我最后一段引文非常有名，引自德谟克利特（DK，B117）：

> 但事实上，没有什么东西我们在看到以后才知道；因为真理隐藏在深处。

前苏格拉底哲学家就是这样开批判态度的先声，为苏格拉底的伦理学理性主义做准备的：苏格拉底认为，通过批判讨论来探求真理，是一种生活方式，而且他认为这是最好的

方式。

附录：历史上的猜想和赫拉克利特论变化 [(8)]

在一篇题为《波普尔论科学和前苏格拉底哲学家》（《精神》，第69卷，1960年，7月，第318至339页）的文章里，G·S·柯克先生答复了一种挑战和批判，后者是我在亚里士多德学会作的主席演讲《回到前苏格拉底哲学家》的一部分。但是，柯克先生文章的主旨不是答复我的批判。它在很大程度上致力于另一个任务：试图解释我是怎样和为什么成为一种根本错误的“科学方法论观念”的牺牲品，这种错误观念使我错误地给前苏格拉底哲学下结论，提出错误的编史学原则。

诚然，这种反击有其内在的价值和意义。不管怎样，柯克先生采用这种做法这一事实表明，他和我至少都赞同以下两点：我们之间的根本问题是个哲学问题；我们采取的哲学态度可能对我们对历史证据（例如关于前苏格拉底哲学的证据）的解释产生决定性的影响。

既然柯克先生像我不能接受他的哲学态度一样，不能接受我的总的哲学态度，因此，他正确地感到，他应该为拒斥我的哲学态度提出理由。

我认为他至今没有为拒斥我的观点提出什么理由；这只是因为，像我将要表明的那样，柯克先生关于他所认为的我的观点的看法和他从这些观点引出的破坏性结论，都和我实际的观点无关。

还有一个困难。他采用的回击方法有其本身特有的弊病：这种方法似乎不大适用于促进讨论我演说中所作的几点明确批判。例如，柯克没有说清楚他接受我的哪些观点（因为他的确接受了我的一些观点），拒斥哪些观点；接受和拒斥都淹没在一种泛泛的反对之中，这种反对针对他所认为的我的“科学方法论观念”和这种想象出来的观念的一些后果。

I

我的第一个任务是为我的断言提出证据。我断言，柯克先生对我的“科学方法论观念”的论述在很大程度上建基于误解和误读我的著述，建基于流行的关于自然科学的归纳主义错误观念。我在《科学发现的逻辑》一书中已对这些错误观念进行了充分的讨论和驳斥。

柯克正确地把我当作人们普遍接受的归纳主义教条　的反对者。按照这种教条，科学从观察开始，通过归纳作出概括，最后得出理论。但他错误地认为，因为我反对归纳　，

所以我就必定相信直觉，我的探讨方式必定出于捍卫他称之为“传统哲学”的直觉主义哲学、反对现代经验主义的企图。然而，虽然我不相信归纳，但我也不相信直觉。归纳主义者倾向于认为，直觉是取代归纳的惟一抉择。但是，他们完全错了：除了这两种探讨方式之外，还存在着其他可能的探讨方式。我本人的观点就可以恰当地称之为批判经验主义。

但当柯克谈到下述情况时，他把我说成几乎是笛卡儿式的直觉主义者。他写道（第319页）：“传统类型的哲学假定：哲学真理的内容是形而上学的，可由直觉来理解。维也纳小组的实证主义者否定这一点。波普尔不同意他们的观点，断言他信仰的东西同关于哲学作用的经典观念相去不远。”无论人们可能对此说些什么，“传统哲学”——例如笛卡儿或斯宾诺莎的哲学——是确实存在的，而对于这种哲学，“直觉”是知识的一个源泉；但是我一直反对这种哲学。[9] 这个段落之后，柯克几次把“直觉”（在这里所使用的意义上）放在引号里（第320，321，322，327页），几次又不放在引号里（第318，319，320，324，327，332，337页）。显然，他始终给人一种印象，也确实造成了一种印象：当他把事实上我毕生与之无缘的直觉主义观点归之于我时，他是在引证我的话。然而，“直觉”这个词在我演说中只出现一次，[10] 用在同时反归纳主义和反直觉主义的上下文之间。因为我在那里（第7页；本书第201页）这样写到一个理论的科学性的问题（原文中没有加用重点）：“对于一个理论来说，重要的在于它的解释力量，以及它是否能经受住批判和检验。它的起源和它是怎样得出的——像有人说的那样由‘归纳程序’抑或由直觉活动得出的——问题……同理论的科学[地位或]性质几乎毫无关系。”[11]

柯克引了这段话并加以讨论。不可否认的事实是，这段话指出了我既不相信归纳，也不相信直觉。但是，这并没有阻止他不断把直觉主义观点归于我。例如，他在上面引的第319页上的那段话里就是这样做的；或者在第324页上，在他讨论是否接受据说是我的“科学从直觉开始这个前提”（而我说从问题开始；参见下面）时；或第326和327页上，那里他写道：“难道我们因此也要同波普尔一起推断：泰勒斯的理论必定建基于非经验的直觉吗？”

我的观点和这一切大相径庭。关于科学的出发点，我没有说科学从直觉开始，而是说，它从问题开始；我们得出一个新的理论，主要是通过尝试去解决问题而得出的；这些问题是在我们试图按我们的认识去理解这个世界即我们“经验”的世界之中产生的（这里的“经验”主要指期望或理论，部分地也指观察知识——尽管我不相信存在未被期望或理论玷污的纯粹观察知识）。这些问题中有少数几个——包括一些最有意思的问题——产生于对一些至今一直被不加批判地接受的理论的有意识的批判，或产生于对一个前人的理论的有意识的批判。在论前苏格拉底哲学家的论文中，我的主要目的之一是提出，阿那

克西曼德的理论很可能起源于批判泰勒斯的尝试；这很可能也就是理性主义传统的起源，而我把这种传统等同于批判讨论的传统。

我不认为这种观点和传统直觉主义哲学十分相似。我惊讶地发现，柯克说我的错误的研究方式可以解释为一个思辨哲学家的态度，说我对科学实际不怎么熟悉；例如柯克在第320页上说：“似乎很可能的是，他的[波普尔的]科学观并非来源于对科学进程的最初的客观的观察，在波普尔所提出的理论的早期应用中，这种科学观本身就是与当今哲学困难密切相联系、后来与实际科学程序相比较的‘直觉’”。[(12)] （我认为，甚至对科学知之甚少的读者也会注意到，我的问题——至少有一些——是起源于物理科学本身，而我本人对科学实际和科学研究的了解并不都是第二手的。）

我心目中的批判的讨论，当然是那种经验在其中起重要作用的讨论：观察和实验不断被用来对我们的理论进行检验。然而，柯克竟然令人惊讶地说（第332页；着重点是我加的）：“波普尔的命题是，一切科学理论完全建基于直觉之上。”

和大多数哲学家一样，我也对我的观点遭到歪曲和漫画化习以为常。但是，这谈不上是漫画（漫画总是依据某种可辨认的同原型的相似之处）。可以指出，我的经验主义的和实证主义的朋友、反对者和批判者中，没有一个人批判我主张或恢复一种直觉主义的认识论，相反，他们一般都说，我的认识论同他们的认识论没有重大的分歧。

由以上所述可见，柯克提出了几个猜测，不仅涉及我的哲学的内容，而且还涉及我的哲学的起源。但是，他似乎并不知道这些解释的猜想性。相反，他认为他已从原文给它们提供了某种证据。因为，他这样说我：我“自己的科学方法论的态度……在他[波普尔]写《科学发现的逻辑》的1958年序时形成了，他在序言中反对维也纳小组致力于把所有哲学的[原文如此]和科学的真理都建基于经验证实之上”（柯克，第319页）。这里我无需评论对维也纳小组的维特根斯坦派哲学的这种错误描述。但是，既然这里是一个哲学史家在论述我的著述，所以我感到必须尽快地把关于我的著述的一个历史神话戳穿掉。因为在柯克提到的那篇序言中，我只字未提我怎样形成我的观点或态度的问题；对维也纳小组我也只字未提。实际上，我不可能写过像柯克所说的那样的东西，因为事实不是那样的。（柯克先生可能已发现，于1957年首次发表在我的一次剑桥演说中的论述，现在已部分地收入本书，题为“科学：猜想与反驳”，我在其中谈了我怎样形成我“反对”马克思、弗洛伊德和阿德勒的“企图……的态度”，而这三个人没有一个是实证主义者或者维也纳小组的成员。）似乎不大可能是我那带有赫拉克利特式晦涩的文体造成柯克先生这种解释不通的错读，因为和“回到前苏格拉底哲学家”相比较时，他（第318页）把我上面引用过的他的那段话提到的1958年序言说成是“比较清晰的陈述”。

错读《科学发现的逻辑》的另一个例子同样令人费解，至少对于读过该书第61页的人来说是如此（更不用说第274页或276页了），在第61页上我谈到了真理问题和阿尔弗

雷德·塔尔斯基的真理论。柯克说：“波普尔抛弃了绝对科学真理的概念”（第320页）。他似乎没有看到，当我说我们甚至不能知道一个得到很好确证的科学理论是否真时，我实际上正是假定了一种“绝对科学真理的概念”；一如某人说：“我未成功地达致这个目标”，但他仍在运用一个“绝对的目标概念”，就是说，一个目标之存在的假定独立于它之被达致。

在一位杰出学者和哲学史家的一篇文章里，竟可看到这些明显的理解错误以及偶尔的引文错误，是令人惊讶的。因为这些，已没有必要为我真正的科学观点作哲学辩护。

II

因此，现在我可以转到更重要的事情——我对前苏格拉底哲学家的说明和柯克对此作出的反应上来。在这一节，我限于答复柯克就方法问题谈的两点。

（1）柯克在第325页上对我的一番话进行了讨论，我的这番话旨在声明我无力进行原文校勘这类工作。他引的这段话如下：“当一个专家开始论证赫拉克利特可能用过哪些语词或措辞，以及他不可能使用哪些语词或措辞时，我简直就茫无所知了”。

针对否认具有这种能力，柯克评论说：“举例说来，好像‘赫拉克利特可能用过哪些语词或措辞’这一点和对他的思想的评论无关似的！”

可是，我根本没有说过或提出过，这两者是“无关的”。我只承认，我对赫拉克利特（和其他人）的语言习惯研究得不够深，自知无力讨论像伯内特、第尔斯或莱因哈特以及较晚近的弗拉斯托或柯克本人这样的学者在这个领域里的工作。

柯克接着说：

> “我们拥有的最古老的原文”，正是这些“语词和措辞”，还有前苏格拉底哲学家本人的其他原文　残篇，而不像波普尔认为的那样，是柏拉图、亚里士多德和古希腊哲学残篇编纂者的转述。……事实上，甚至对于一个“业余爱好者”来说这也是显而易见的：再现前苏格拉底哲学家的思想，必须既根据后来的传说，也根据幸存的残篇。

我想象不出，我之声明我在语言考证领域里毫无能力怎么会致使柯克想到这样的事不是“显而易见的”，哪怕是对那个特定的业余爱好者而言。并且，他可能已注意到，在《回到前苏格拉底哲学家》和我的《开放社会》里，我十分频繁地引用、解释和讨论这些残篇本身（比柏拉图和亚里士多德的转述要多得多，虽然我们现在似乎一致认为，这些转述也是很中肯的），例如，我在后一著作里讨论了相当多赫拉克利特的幸存残篇。柯克在第324页上提起过我的这本书。那么，他为什么在第325页上把我的否认解释成我否认对幸存的残篇或这些残篇的历史地位感兴趣呢？

（2）对我在《回到前苏格拉底哲学家》中所作的批判，柯克以一种不能令人满意的方式作了答复。为了举例说明这种方式，现在录引这个答复的最后一段（第339页）。他说：

> 更令人惊奇的是，他[波普尔]运用了可能真理 的标准来对一个理论的历史性作检验。在第16页上，他[波普尔]发现，“建议我们应该根据‘常识’的标准来检验赫拉克利特观念的历史性，这……是有点令人惊奇的。”难道我们[柯克]不会发现他本人[波普尔的]“检验”更为令人惊奇——“当然，关键之点在于，就我们所知，这种富于灵感的哲学[即人是火焰，等等]是真实的 ”[第17页（本书第212页）]？

对此，简单的回答是：我既没有说过也没有暗示过，一个理论的真或可能真，是对它的历史性的“检验”。（在我的演讲的第16和17页即本书第211和212页上，还有第Ⅶ节第二段上，都可以看出这一点；附带说一句，难道柯克忘了他的命题即我已抛弃真理观念了吗？）而当柯克在这里把“检验”放进引号之中——由此指出我在这个地方或在这种意义上用“检验”这个术语——这时他显然是错误地引用了我的话。因为，我的话或者意思无非是，传统上（我认为是正确的）归诸赫拉克利特的变化理论的真理性 ，说明这种“归属 ”至少是弄明白了 赫拉克利特的哲学——而由柯克归诸赫拉克利特的那种哲学我怎么也弄不明白。再附带说一句，我确实认为，编史工作和观念解释的一条重要的甚至显而易见的原则是，我们应始终试图把一种有意义的和真实的理论而不是没有意义的或虚假的理论归诸一个思想家，当然条件是这留传下来的历史证据允许我们这样做 。诚然，这既非一条标准，也非一种“检验”；但是，不想运用这条编史原则的人不会理解像赫拉克利特这样的伟大思想家。

Ⅲ

就前苏格拉底哲学家而言，柯克和我之间最重大的分歧在于对赫拉克利特的解释。这里我要声明一下，柯克几乎无视我的两个主要论点，或许他是无意的，对此我准备在以下（1）和（2）里加以讨论。

我对赫拉克利特总的看法可以用卡尔·莱因哈特的话来表述：“哲学的历史是哲学问题的历史。如果你想解释赫拉克利特，那么首先得告诉我们他的问题是什么。”(13)

我对这个质疑的回答是：赫拉克利特的问题是变化的问题 ——变化何以可能这个一般问题 。一个事物 发生变化就不复是那已变化的事物了，那么，它何以能既发生变化又保持自身的同一性呢？（参见《回到前苏格拉底哲学家》第Ⅷ和Ⅸ节。）

我认为，赫拉克利特的伟大遗训是同他发现这个振奋人心的问题相联系的；我还认为他的发现导致了巴门尼德的解决即对于任何事物——任何存在物来说，实际上变化在逻辑

上是不可能的；后来又导致了留基伯和德谟克利特的密切相关的理论，即尽管事物改变了它们在虚空中的位置，实际上它们并未发生内在变化。

我遵照柏拉图、亚里士多德和 那些残篇，归之于赫拉克利特的这个问题是这样解决的：不存在（不变化的）事物；呈现于我们面前为一个事物的是一个过程。实际上，一种物质的东西像一团火焰；因为一团火焰似乎 是一个物质的东西，但它并不是；它是个过程；它处于流动之中；物质从中穿过；它像一条河流。

因此，一切看起来多少是稳定的事物实际上都处于流动之中；它们中有一些——看来确是稳定的那些事物——处于看不见的 流动之中。（因此，赫拉克利特的哲学为巴门尼德区分现象和实在铺平了道路。）

为了显得是个稳定的事物，这过程（事物背后的实在）必须是规则的、类规律的、“有分寸的 ”：保持稳定火焰的油灯必须为火焰提供一定量的灯油。看来不无可能的是，赫拉克利特根据米利都学派，特别是阿那克西曼德关于宇宙周期变化（像白昼和黑夜，也许还有潮汐、月球的圆缺，特别是一年的四季）的看法，提出了有分寸的或类规律的过程的思想。事物，甚至宇宙的视在稳定性可以解释为一种“有分寸的 ”过程 ——由规律支配的过程，这个思想很可能是从这些规则性得到启发而产生的。

（1）我批判柯克对赫拉克利特的看法主要有两点，第一点是这样的。柯克提出，赫拉克利特不会认为“一块岩石或一只青铜锅……始终经历着看不见的变化”，并且提出这样认为是违反常识的。柯克对我的批判所作的冗长讨论（第334页以后）最终达到这样一点：

> 在这一点上，论据变得有点不足。虽然我同意，从理论上讲这是可能的：我们经验的某些看不见 的变化，例如波普尔引证的铁逐渐生锈，给赫拉克利特留下了十分强烈的印象，以致使他断定：一切没有可见变化的事物都处于看不见的变化之中。然而，我认为，现存的残篇并没有表明事情确实如此。（第336页）

我认为，这论据从任何意义上说都不会变得不足；并且许多现存的残篇都表明了我归之于赫拉克利特的理论。但是，在提到这些残篇之前，我必须重提一下我演讲中提出的那个问题：如果像柯克和雷文所赞同的那样，火可以说是物质的结构模型或原型（或他们所称的“原型型式”），那么，除了意味着物质事物像火焰并因而是过程以外，还能有什么别的意思呢？

当然，我没有断言赫拉克利特用了像“过程”这样一个抽象术语。但是，我猜想，他不仅 把他的理论应用于抽象事物，或“作为整体的 世界秩序”（如柯克在第335页上所说的那样），而且也应用于具体的、单一的事物 ；这样，这些事物谅必是同具体的、单一的火焰相比较的。

至于支持这种观点和我的总的解释的现存残篇，首先就有关于太阳的残篇。我清楚地看到，赫拉克利特把太阳当作一个事物，甚或当作日日更新的事物；见DK，B6，那里说[14]：“太阳日日更新”，不过，这或许只意味着太阳像一盏灯那样天天重新点燃。B99上说：“要是没有太阳，天就会是黑暗的，尽管还有其他的星辰。”（亦见B26和我上面就灯和量度所表述的意见，并同B94作比较。）或者见B125：“如果不加搅动，酿酒的大麦就会腐败。”因此，运动、过程对于事物的持续存在来说，是不可或缺的，否则这些事物就不复存在了。或者见B51：“同自身相异的东西又同自身一致：它是产生于紧张的和谐，像在弓和七弦琴里那样。”正是这种紧张、作用力、内在的冲突（一种过程）致使弓和七弦琴成其为它们自身，只有当这种紧张保持着，只有当它们各部分继续冲突着，它们才继续是它们自身。

大家知道，赫拉克利特喜欢概括和抽象；因此，他很快作了一个概括，很可能想使之成为宇宙尺度上的概括。这个概括见诸B8：“相反者相成，最美的和谐产生于不同的音调。”（亦见B10。）但是，这并不意味着他忽视了单一的事物，像弓、七弦琴、灯、火焰、河流（B12，49a）。“踏进同一条河的人，不断遇到新的水流……我们踏进同一条河流又不踏[进同一条河]。我们存在而又不存在。”

然而，河流在成为宇宙过程的象征以前，还是具体的河流，此外，它还是其他具体事物包括我们自己的象征。虽然“我们存在而又不存在”（附带说一句，柯克和雷文不认为这段话属于赫拉克利特）一说在某种意义上是一个总括万殊的也许还是宇宙的概括和抽象，但它无疑还意味着对每一个人的一个非常具体的呼吁：犹如很多其他的残篇提醒我们的生变成死、死变成生一样，它也是赫拉克利特式的死亡警告。（比较例如B88，20，21，26，27，62，77。）

如果说B 49a趋向某种类似概括的东西，B 90则是从关于消耗（熄灭）着的火的一般的无所不包的观念趋向特殊的东西：“万物都交换火，火也交换万物，一如货物交换黄金，黄金交换货物。”

因此，当柯克现在问（第336页）：“那么，我们能否说，赫拉克利特遵循的任何推理过程都必然蕴涵着万物各自处于永久流动之中的结论呢？”在万物必定在某种程度上仍是猜想和解释的领域里，我们完全可以说，一个“推理过程”“必然蕴涵着”任何事物，就此而言，我们的回答就是一个响亮的“能”。

如以B126为例，“冷变热，热变冷；湿变干，干变湿。”这很可能具有无所不包的意义：它可以指季节变化，也可指宇宙的变化。可是，我们怎么能怀疑（特别是如果我们认为赫拉克利特具有“常识”，而不管这“常识”是什么意思[15]）它也适用于具体的、个别的事物及其变化——附带说一句，也适用于我们自己和我们的精神呢？（比较B36，77，117，118。）

但事物不仅仅处于流动中，它们还处于看不见的　　流动中。因此，我们在B88中读到：“生与死；醒与睡；少与老，始终是同一的。因为前者转化成为后者，后者又转化成为前者。”因此，我们的孩子于不知不觉中变老了，这我们都知道；但父母亲也以某种方式变成他们的孩子。（亦见B20，21，26，62和90。）或见B103：“在一个圆周上，起点和终点是同一的。”（对立物的同一；对立物于无形中互相融合；亦见B45。）

赫拉克利特注意到了，这些过程确实可能是看不见的，因此他感到，视觉和观察是骗人的。这一点可从B46看到：“……视觉是欺骗人的。”B54：“看不见的和谐比看得见的和谐更好。”（亦见B8和51。）B123：“自然喜欢躲藏起来。”（亦见B56和113。）

我毫不怀疑，这些残篇全都可以解释过去。但我认为，它们似乎支持那些在任何场合都合理的东西，此外，也支持柏拉图和亚里士多德支持的东西。（虽然后者的证据是令人怀疑的，特别是由哈罗德·彻尼斯的伟大著作来看，但没有人认为[以哈罗德·彻尼斯为最]亚里士多德的证据包括柏拉图或那些“残篇”支持的证据是完全不可信的。）

（2）我回答的最后一点，也是关于赫拉克利特的第二个主要之点，关涉对赫拉克利特哲学的一般总结，它可在柯克和雷文的第214页上读到，标题是《结论》。

我在演说中引用了这个结论的一部分，并说我发现柯克和雷文归之于赫拉克利特的那个学说是“荒谬的”；为了说清楚我认为什么　是“荒谬的”，我用了着重号。这里我重引了柯克和雷文的话，且也和上次一样用着重号。我发现“荒谬的”是那据说属于赫拉克利特的学说：“……一切种类的自然变化[因而大概也包括地震和大火]都是有规则的和平衡的，这种平衡的原因是火，即事物的共同成分，它也叫事物的逻各斯”。（见上面第209页。）

我并不反对任何人把变化由规律支配的学说归诸赫拉克利特，并不反对把规则或规律性是事物的“逻各斯”那种较可疑的学说归诸他；也不反对把“事物的共同成分是火”的学说归诸他。我感到荒谬的是学说（1）从许多重要的变化和过程诸如灯中的火或宇宙的四季完全可以称作“平衡的”这种意义上，把一切变化（或“一切种类的变化　”）都说成是“平衡的”；（2）火是“这种平衡的原因　　”；和（3）事物的共同成分，即火，“也称为事物的逻各斯”。

不仅如此，我在赫拉克利特的残篇中，在任何古代资料，像柏拉图或亚里士多德的资料中，都找不到这些学说的痕迹。

那么，这总结或“结论”的资料来源何在呢？就是说，表达柯克对赫拉克利特哲学的一般看法、显示他对残篇的许多解释的特色的（1）（2）和（3）这三点的资料来源何在呢？

重读柯克和雷文论赫拉克利特的那一章，我只能找到一点　暗示：我所反对的那些学说最初是在第200页上提出的，并参照了他们编为223号的残篇。（亦见第434页。）柯克和雷文的223号残篇就是DK，B64这一残篇：“雷霆支配着万物。”

为什么这个残篇会使柯克和雷文把学说（1）（2）和（3）归诸赫拉克利特呢？如果我们记得雷霆是宙斯的工具，那么它不就得到十分令人满意的解释了吗？因为，按照赫拉克利特的看法，DK，B32＝KR，231：“那‘一’——那惟一的智慧——既愿意又不愿意接受宙斯这一称号。”（这似乎已足以解释DK，B64。因此，没有必要把它同DK，B41＝KR，230联系起来，虽然这只会使我的解释更有力。）

但是，柯克和雷文在第200页和434页上更详尽地解释了残篇“雷霆支配着万物”：首先，把雷霆等同于火；其次，赋予火一种“指导能力”；第三，提出火“反映神性”；第四，提出火就是逻各斯。

对一段简短残篇作了如此过分的详尽解释，其资料是什么呢？我在所有古代资料——残篇本身、柏拉图或亚里士多德著作中都找不到这种资料的影踪。我能发现的惟一痕迹是希波里塔斯的解释，柯克和雷文在他们的书的第2页上把他描述为“公元3世纪一位罗马神学家”（差不多比柏拉图晚了6个世纪），他“抨击基督异端，声称他们复活异教徒哲学”。看来他不仅抨击“理智派”异端，说它“是赫拉克利特理论的复活”，而且由于这些抨击，对根除异端也作出了贡献。

希波里塔斯也是B64即那关于雷霆的优美残篇的资料来源。显然，希波里塔斯引用它是因为想把它解释为和理智派异端密切相关。为此，希波里塔斯首先把雷霆等同于火；接着等同于赋有神助“指导能力”（如柯克和雷文说的那样）的永恒或神圣的火；再次等同于深谋远虑或理性（柯克和雷文称为“逻各斯”）；最后，他把赫拉克利特的火解释为“宇宙家政的原因　”即维持世界平衡的“指导者”或“经济政府”的原因。（柯克和雷文说火是“这种平衡的原因”。）

（希波里塔斯的第三个等同的确可能有原文的根据：卡尔·莱因哈特载于《赫耳墨斯》1942年第77期上的一篇文章猜想有过一篇佚失了的残篇，读作“匹欧菲罗米蒙”（pur phronimon）或“匹欧菲罗侬”（pur Phronoun），希波里塔斯间接提到过它。我无法估量莱因哈特论证的力量，虽然在我看来这个论证并不很有力。但是，那据说佚失了的残篇本身倒完全合乎我的解释：既然我认为赫拉克利特意指我们（我们的灵魂）是火焰，“思维的火焰”或“思想过程之火”当然就十分相合了。但是，只有基督教或异端基督教才会解释说“火是天意”；至于希波里塔斯的“原因”，莱因哈特明确地说这并非赫拉克利特的意思。如果说火能作为世界平衡的原因，那只有借上帝的最后审判日的大火才成为正义的平衡的原因；然而，柯克并不认为这种大火是赫拉克利特学说的一部分。）

可见，希波里塔斯可能试图通过自己的解释断言赫拉克利特的学说是半基督教的，或者像卡尔·莱因哈特所提出的，是为了把源于异教的一些理智论异端学说，例如火赋有天赐神助力量的学说加到赫拉克利特头上。柯克归诸赫拉克利特的学说看来是他对希波里塔斯这种解释所作的解释，而我认为，这样归诸赫拉克利特，是根本无法接受的。

尽管当希波里塔斯引证赫拉克利特时，他可能是很好的资料来源，但当他解释赫拉克利特时，显然就不值得认真看待了。

考虑到上面所引的柯克和雷文的最后总结或“结论”的资料来源有疑问，我无法了解其意义也不足为怪了。我还觉得，柯克和雷文归诸赫拉克利特的那个学说是荒谬的，特别是我加了着重号的那些话；而且我肯定，不只是我个人有这种感觉。然而，柯克针对我演讲中讨论他的“结论”并说它是“荒谬的”那一段话写道（第388页上）：“当波普尔断言这种对赫拉克利特的解释是‘荒谬的’时，他实际上是孤立的。”可是，当我们更仔细地查看柯克提出的解释时，我们发现，他差不多已承认了我的观点：现在他删去了几乎所有我加着重号的话，因为我认为它们是荒谬的（另外还有“一切种类　变化”这句话）；他还特别删去了平衡的原因是火 （和“那也叫它们的逻各斯”）这个陈述。

因为，柯克在表明这　就是我认为荒谬的“对赫拉克利特的解释”时，在第338页上写道：“赫拉克利特承认变化是最明显不过的和必不可免的，但又声称世界秩序的统一性并不因此受到损害：它通过逻各斯保存下来，而逻各斯在一切自然变化中都起作用，并保证它们的最终平衡。”

我认为，甚至这种解释或许也还可以表达得更为恰当些；不过它已不再是荒谬的了。相反，它似乎和我自己在《开放社会》中的解释相一致了。我在那本书里提出：“逻各斯”可能是变化的规律。另外，虽然我强烈地反对（柯克和雷文或希波里塔斯）把火说成为平衡的原因　，我并不反对强调平衡或平衡变化的那种解释。确实，如果表面上稳定的物体事实上是像火焰一样的过程，那么，它们必定慢慢地以有分寸的方式燃烧。它们将像一盏油灯的火焰或太阳的火焰那样“决不逾越分寸”；它们不会像大火灾那样逃脱控制。我们在这里可以记起，正是运动 、过程 使大麦酒免于腐坏和分解；而并非每种运动都产生这种效果，除了圆周运动和有分寸 的运动之外。所以，分寸 可以称作火的平衡、火焰的平衡、事物的平衡的原因，也即那些表面稳定和静止的事物的过程和变化的原因，是分寸　使事物得以保持。分寸、规则、合乎规律的变化、逻各斯（但不是火）乃是平衡的原因，特别是处于控制之下的火的平衡的原因，例如平衡的火焰、太阳或月亮（或灵魂）平衡的原因。

显然，按照这种观点，平衡的变化必然大都是看不见的；这种平衡的或合乎规律的变化必定可由推理推出。（或许这就是把它叫做逻各斯的原因。）

赫拉克利特很可能就是这样得出他那新的认识论的，它不信任感觉经验。他的这种不信任和对色诺芬的怀疑可能后来促使巴门尼德把“圆满的真理”和虚妄的意见——凡人的错误思想作为对立的双方；这是巴门尼德所赞同的理智主义或理性主义和他不仅加以抨击而且还是最先加以表述的经验主义或感觉主义之间的第一次明确的对比。因为他教导说，在错误思想（B6，6）或者意见的经验世界里，有光明和黑暗、热和冷、声音和沉默；我们的眼睛把光明和黑暗混合在一起，因此也包含了它们的混合物；我们的四肢把热和冷混合在一起，因此它们本身变成热的或冷的。这些混合的东西决定了我们的错误的感官的物理状态或“性质”；于是，这在我们错误的心灵看来成为“思想”。所以，这种学说意味着：在这种（错误的）理智中没有什么不是先已存在于感觉（或感官）之中的：

> 在任何情况下，错误严重的感官总是和对于人类表现为思想的东西混合起来。因为，这两者是同一的东西：进行思想的东西，和构成感官本性的混合物。在这种混合物中占优势的东西，在每个人和一切人那里都成为思想。 (16)

这种反感觉主义知识理论不久便转变（实际上并未改变）为一种前感觉主义理论，它把感官（巴门尼德所反对的）吹捧为多少带权威性的“知识源泉”。

当然，这里所讲的一切均属猜想，是有点理想化了的；但是它表明了，甚至认识论的和逻辑的理论也都可能是对宇宙论问题和宇宙理论作批判讨论的产物，而这种批判讨论企图解决批判论争过程中产生的新问题。

至少过去的事情是如此，而这似乎不只是猜想。

---

(1) 1958年10月13日在亚里士多德学会的会议上发表的主席致词；初次发表于《亚里士多德学会会议录》(Proceedings of the Aristotelian Society)，第59卷，1958—1959年。脚注（和附录）是现在加上去的。

(2) 玛土撒拉（据传享年969岁的老人），见《圣经●创世记》第5章第27节。——译者

(3) 我很高兴能报告大家，G●S●柯克先生真的已对我的演讲作了答复；参见本书第203页注②和第212页注①以及本文的附录。

(4) 亚里士多德本人这样理解阿那克西曼德，因为他嘲讽了阿那克西曼德的“有独创性但不真实的”理论，他把这个理论中地球的状况和一个人的某种状况加以比较，这个人由于又饥又渴，饥渴的程度相等，同食物和饮料的距离相等，所以他无法动弹。（《论天》，295b32。这个观念以“布里丹的驴子”而著称。）显然，亚里士多德认为这个人被一种无形的看不见的吸引力保持于均衡中，这种吸引力和牛顿的力相似；有趣的是，牛顿本人还有他的反对者如贝克莱，都深切地（虽然是错误地）感到亚里士多德的力的这种“有灵的”或“神秘的”性质是他的理论的一个污点。（亦可见后面第579页。）

(5) 我并不是说，闷熄由于进气孔堵塞：例如根据燃素说，火是由于堵塞了出气孔而闷熄的。但我不想把关于燃烧的燃素说归于阿那克西曼德，也不想说他开了拉瓦锡的先河。

(6) 在我最初发表的演说中，我在这里接下去说：“并且实际上风还引起宇宙大厦内的一切其他变化”，这是根据泽勒的说法，他写道[援引亚里士多德《气象学》(Meteor .) 353b6的陈述]：“阿那克西曼德似乎是用引起星球转动的气流来解释天体的运动。”[《希腊哲学》(Phil . d . Griechen)，第5版，第Ⅰ卷，1892年，第223页；亦见第220页注②；希思：《阿里斯塔克》(Aristarchus)，1913年，第33页；以及李版《气象学》，1952年，第125页。]但是，我也许不应该把泽勒的“气流”解释为“风”，特别不应解释为泽勒说的“蒸气”（它们是干燥

过程产生的蒸发）。在第Ⅸ节第2段里，我已两次把“蒸气和”放在“风”之前，把“几乎”放在“所有的”之前；在第Ⅸ节第3段里，我用“蒸气”取代“风”。我作这些修改，是为了答复G●S●柯克先生在他的文章（本文附录中对它作了讨论）第332页上的批判。

(7) 这点应当确立，不管怎么样，它是有意义的。我希望由正文可以明白，我在这里诉诸真实性，为的是（1）表明我的解释至少是有意义的，（2）驳斥柯克和雷文的论点（本节下面要讨论），即这种理论是荒谬的这一论点。对G●S●柯克的答复很长，不能附在这里（但本节和本段与之有关），我把它放在本文末尾的附录里。

(8) 这个附录是对柯克先生在《精神》上那篇文章的答复，曾部分地发表于《精神》，第72卷，1963年7月，第386—392页上，题为“柯克论赫拉克利特和火是平衡的原因”（Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance）。我想要感谢《精神》的编者，他慨然允许把原先投寄给他们的这篇文章在这里全文刊出。

(9) 柯克在第322页上援引了我的《科学发现的逻辑》第32页上的话，但如果读了我谈到柏格森之前的那段文字，便会明白我之承认每个发现都包含（除了别的因素之外）“非理性因素”或者说“创造性直觉”，既不是任何“传统哲学”意义上的非理性主义，也不是这种意义上的直觉主义。亦见本书的导论：“论知识和无知的来源”，尤见第39页以后。

(10) 在第17页和第5页（本书第212页和198—199页）还偶尔出现像“不可思议的直觉”，“不那么形式的和较为直觉的理由”和“由此我们直觉地看到”。所有这些场合，这个词都是在非专门意义上、几乎是贬义上使用的。

(11) 方括号里的词是我现在为了使我的意思更清楚而加进去的。

(12) 柯克把“直觉”这个词加了引号，以此表示是我在这个意义上使用“直觉”这个词的。

(13) 卡尔●莱因哈特：《巴门尼德》，第2版，1959年，第220页。即使我感到我不得不对这本书的基本要义表示不赞同，我也不能不带着无限钦佩地提到它。这本书的基本要义是：巴门尼德不仅是独立于赫拉克利特而提出他的问题的，而且还是先于赫拉克利特提出的，他把这些问题传给了赫拉克利特。然而，我认为，莱因哈特已提供了不容置辩的理由以支持这个观点：这两位哲学家相互依赖。我或许可以说，我给赫拉克利特的问题“定位”的尝试，可以被看作为回答正文所引的莱因哈特的质疑的尝试。（亦见前面第二章第Ⅵ节。）

(14) 我援引第尔斯-克兰茨《前苏格拉底残篇》，Ⅰ，1960年。

(15) 柯克似乎误解了我对他诉诸“常识”所做的批判。我批判了这样的观点：在这些问题上，存在一种编史家可以援用的直截了当的常识标准。我暗示过（但仅仅是暗示）我对赫拉克利特的解释可能和柯克的解释同样或更甚地认为赫拉克利特具有常识。（另外，我还提出，赫拉克利特的话是最不应该按别人的常识标准来衡量的。）奥维德的“水滴石穿”（gutta cavat）中的看不见的变化不是常识吗？（艾伦●马斯格雷夫引起我注意给卢克莱修的《物性论》（De rer . nat ., i265—321）中的看不见变化作出精心的论证，而卢克莱修可能是奥维德的源泉。）

(16) 巴门尼德，DK B16＝KR357。尽管亚里士多德和特奥弗拉斯图斯对这段话解释过，但大多数译文似乎都讲不大通。例如KR的译文：“按照每人错乱的肢体中都有的这种混合物，思想对人类来说因此是唾手可得的；因为进行思想的东西就是这东西，即每个人和一切人的肢体这实体；因为对它来说更重要的是思想。”但是（除了取代“作为”的“即”），这里的“错乱的肢体”同KR345（＝DK B6，6）中的“他们心中错乱的思想”一样地讲不通；卡尔●莱因哈特的《巴门尼德》，第77页对这一切讲得十分清楚。因此，KR在第283页上的评论是引人误入歧途的：虽然“知觉和思想的等同奇怪地出自‘真理之路’的作者之口”，但错误严重的知觉和凡人思想的 等同并非如此。（因为“phusis”是“物理结合状态”或“混合状态”，而不是“实体”。参见查理斯●H●卡恩的最为人推崇的《阿那克西曼德与希腊宇宙论起源》（Anaximander and the Origins of Greek Cosmology），1960年，例如引自De Victu第202页上的话。）DK，戴维●罗斯爵士和《形而上学》洛布版的1009 b22的译文差不多都是莫名其妙的。附带说一句，B16也许最好放在和它密切相关的B9的前面。

亦见附录6的补充的注，后面第579页。

六、谈贝克莱是马赫和爱因斯坦的先驱 [1]

贝克莱主教是什么人，我所知不多，但我感激他使我们免于不容置疑的第一前提之害。

塞缪尔·勃特勒

I

这篇短文的目的是想列举贝克莱在物理哲学领域的思想，它们十分新颖惊人。这主要是一些被恩斯特·马赫和海因里希·赫兹以及若干哲学家和物理学家重新发现、重新引进现代物理学讨论之中的思想，其中有一些人受到马赫的影响，如伯特兰·罗素、菲利普·弗朗克、里夏德·冯·米泽斯、莫里兹·石里克、[2] 沃尔纳·海森堡等等。

我要立即说明，我不同意这里的大部分实证主义观点。我赞赏贝克莱，却不赞同他。然而此文的目的并不是去批判贝克莱，只是在第Ⅴ节中将作一点简要而不全的评论。[3]

贝克莱只写过一本专门谈物理学哲学的书《论运动》；但在许多其他著作的某些段落中也表达了同样的或有所补充的想法。[4]

贝克莱科学哲学思想的核心，见于他的《牛顿力学批判》之中。（贝克莱在他的《分析家》及其两个续篇中批判了牛顿的数学。）贝克莱极其钦慕牛顿，他显然认为此外就没有值得他批判的对象了。

II

以下二十一个论点，没有都用贝克莱的原话，其先后顺序没有按照其在贝克莱书中出现的顺序，也没有按照系统地论述贝克莱思想的顺序来介绍。

让我引用贝克莱一句话（《运动》，29）作为箴言，从而开始列举这些论点。

（1）“说出一个词来却又毫无意义，是不配作一位哲学家的。”

（2）一个词的意义也就是这个词与之相联系（作为其名称）的观念或感觉特性。这样，“绝对空间”和“绝对时间”等词毫无经验（或操作）意义；牛顿关于绝对空间和绝对时间的原理作为物理学理论必然要遭到摈弃。（参阅《原理》，97，99，116；《运动》，53，55，62；《分》，50，问题8；《西》，271：“至于绝对空间——力学哲学家或几何哲学家们的那个幽灵，只要说我们的感官既感觉不到，我们的理性也证明不了，这就够了……”；《运动》，64：“对于……力学哲学家的目标来说……只不过是

用恒星天所确定的相对空间代替他们的‘绝对空间’而已……由这一相对空间所定义的运动和静止，能够方便地用以取代这种绝对的东西……”）

（3）“绝对运动”一词也是一样。一切运动都是相对的这一原则，可以求助于“运动”的意义或操作主义论证而得到确立。（参见上述《原理》，58，112，115：“说一个物体‘运动’，它就必须……相对于另一物体改变其距离或位置……”；《运动》，63：“……不借助于可感知事物，就无法辨别或测量运动”；《运动》，62：“……石头在投石器里的运动或水在旋转的桶里的运动，是不可能……被那些借绝对空间来定义[运动]的人称为真正圆周运动的……”）

（4）物理学滥用了“重力”和“力”等词；引进力作为运动（或加速运动）的原因或“本原”，也就引进了“一种隐秘性质”（《运动》，1—4，特别是5，10，11，17，22，28；《阿》，vii，9）。更确切一点，我们应当说“一种隐秘的形而上学实体”；因为“隐秘性质”一词是用词不当，至于“性质”，留给可观察的或已观察到的性质更为妥当——这种性质是给予我们感官的，当然绝不会“隐秘”。（《分》，50，问题9；特别是《运动》，6：“那么很明显，假定运动的本原为重力或力是毫无用处的，怎样才能通过[与之同一的]一般所说的隐秘性质 而把这种本原了解得更加清楚呢？本身隐秘的东西什么也解释不了；更不用说，一种未知的作用原因更宜于称之为[形而上学的]实体 而不是性质 。”）

（5）考虑到这一些，牛顿理论就不能作为一种真正的因果性 解释，也即根据真正的自然原因所作的解释来接受了。认为重力解释了物体（行星、自由落体等）运动的因果关系，或者认为牛顿发现重力或吸引是“一种基本性质”（《原理》，106），它内在于物体的本质或本性之中，足以解释物体运动定律，这种看法必须抛弃（《西》，234；又见《西》，246，最后一句）。但必须承认 ，牛顿理论得出了正确的结果 （《运动》，39，41）。要理解这一点，“最重要的……就是区分数学假说 同事物本性 [或本质] [5] ……我们如果看到这一区别，则一切力学哲学的著名定理都可以保留……这些定理使人们有可能计算这个宇宙系统[即太阳系]；同时，对运动的研究也将摆脱大量空洞繁琐的细节，和[毫无意义的]抽象观念”（《运动》，66）。

（6）物理学（力学哲学）中没有因果解释（参阅《西》，231），即没有根据对事物隐藏的性质或本质的发现所作的解释（《原理》，25）。“……物体……运动的真正有效的原因根本不属于力学或实验科学领域。它们也不可能对这些领域有所阐明……”（《运动》，41）。

（7）理由其实就是：物理的东西没有秘密的或隐藏的“真正的或实在的本性”，没有“实在的本质”，没有“内在的性质”（《原理》，101）。

（8）在物体的后面 没有任何物理的东西，没有隐秘的物理实在。可以说，一切都是表面 ；物体只不过就是它们的性质。它们的外观就是它们的实在 （《原理》，87，88）。

（9）科学家（“力学哲学家”）的本分，就是“通过实验和推理”（《西》，234）而发现自然定律 ，也就是说，发现自然现象的规则性和均匀性。

（10）自然定律实际上也就是物体被感知的运动（《西》，234）中的规则性或相似性或类比（《物理》，105）。“……我们从经验中学到这些”（《原理》，30）；它们都是观察来的，或是从观察中推论出来的（《原理》，30，62；《西》，228，264）。

（11）“自然定律一旦形成，哲学家的任务就是：表明每一现象都符合于这些定律，也就是说，每一现象都一定可以从这些原则中得出来。”（《运动》，37；参阅《原理》，107和《西》，231：“他们[即‘力学哲学家’]的职权是……把特殊现象归于这种一般规则，并表明它们符合于这种规则，以便说明这些现象。”）

（12）这一过程，你如果愿意也可以 称之为“解释”（甚至“因果解释”），只要把它明确区别于建立在事物真正本性或本质上的真正因果（即形而上学的）解释就行。《西》，231；《运动》，37：“如把事物归之为那种最简单、最普遍的原则，则可以说它已得到了力学上的解释”（这种原则即“已由实验证明了的基本运动定律……”《运动》，36），“并通过严格的推理而证明与这些原则相互一致并相互联系……这就意味着解释 并解决现象的问题，指明现象的原因 ……”可以接受这样一些说法（参见《运动》，71），但是我们决不要被它引向歧途。我们永远都要明确地区分（参见《运动》，72）“本质主义的” [6] 解释同“描述性”解释，前者诉诸事物本性，后者诉诸自然定律，即诉诸对观察到的规则性的描述。在这两种解释之中，只有后一种解释才是物理学可以接受的。

（13）从这两种解释中，我们还必须区分出第三种“解释”——一种诉诸数学假说的解释。一种数学假说可描述为计算某种结果的步骤。这只是一种形式系统，一种数学工具，可以比之于计算机。对它的评价仅根据其效能。它不仅可以采纳，还可能有用，可能值得赞美，但它不是科学 ：即使它可以得出正确结果，也只是一种技巧，一种“诀窍”（《分》，50，问题35）。而且，与本质的解释（在力学中这是完全虚假的）和自然定律的解释（如定律“已为实验所证明”，则是完全真实的）相反，一个数学假说不会发生真实性 问题，只会发生作为一种计算工具的有用性 的问题。

（14）那么，牛顿理论中“已为实验所证明”的那些原则，也即单纯描述物体运动可观察规则性的运动定律，都是真的。但是凡涉及上面已批判过的概念的那些部分，即绝

对空间、绝对运动、力、吸引、重力，则不是真的，因为这一些都是“数学假说”。但是作为数学假说，它们只要起好作用（就力、吸引、重力而言），就不应加以摈弃。绝对空间和绝对运动则必须摈弃，因为它们并无作用（可用恒星系和相对于恒星系的运动取而代之）。“‘力’、‘重力’、‘吸引’[7]以及诸如此类的词，对于推理，对于计算运动和运动物体，都是有用的；但它们却无助于我们理解运动自身的简单本性，也未能指明如此众多的各自不同的性质……就吸引来说，牛顿显然不是作为一种真实的物理性质，而只是作为一个数学假说引进的。”（《运动》，17）[8]

（15）按照正确的理解，数学假说并不要求任何存在于自然界的事物与之对应——既不对应于它用以进行运算的词或项，也不对应于它所断言的函数从属关系。它似乎在现象世界的背后建立了一个虚构的数学世界，而不要求这个世界真正存在。“但所谓物体之中的力，不管是引力还是斥力，都只能看作数学假说，不能看作真的存在于自然界之中的东西”（《西》，234；参阅《运动》，18，39，特别是《阿》，vii，9，《分》，50，问题35）。它只要求从它的假定中可以得出正确的结果。但是它很容易被误解为要求更多的东西，要求描述一个现象世界背后的实在世界。但是不可能描述这样一个世界，因为这种描述必然是没有意义的。

（16）从这一点可以看出，同一现象可以成功地从一个以上的数学假说中推算出来，产生有关所推算现象的同一结果的两个数学假说，却不但可能互相区别，而且可能互相矛盾（特别是当它们被误解为描述现象世界背后的本质世界的时候）；尽管如此，在二者之间却可以随意选择，并无足轻重。“第一流人物提出了……许多不同的学说，甚至相反的学说，但他们的结论[即他们所推算的结果]却达到了真理……牛顿和托利拆里彼此的意见并不一致……但是两人都把问题作了极充分的解释……一切归之于物体的力都不过是数学假说……因而同一事物可以按不同方式加以解释”（《运动》，67）。

（17）对牛顿理论的分析由此就产生以下的结果：

我们必须区分

（a）对具体的特殊的事物的观察。

（b）自然定律，或是对规则性的观察，或是由实验所证实的（《运动》，36；这里也许有“所支持”或“所确认”的意思；见《运动》，31），或是“由辛勤观察现象”所发现的（《原理》，107）。

（c）数学假说，不是根据现象，但结果同现象一致（或“说明现象”，如柏拉图主义者所说）。

（d）本质主义的或形而上学的因果解释，在物理科学中没有存在余地。

在这四条之中，（a）和（b）建立在观察之上，可从经验中得知为真；（c）不根据

经验，只有工具的意义——因而可达到预期目的的工具不止一种（参阅以上（16））；（d）任何时候想在现象世界背后构造一个本质世界，则可知其一定为假。结果，只要（c）是按照（d）的意义解释，即可知其一定为假。

（18）这些结果显然不仅适用于牛顿理论，例如也适用于原子论（微粒理论）。这种理论试图在现象世界背后构造一个不可见的“内在本质”世界（《原理》，102），以便对这个现象世界作出解释，从这一点上说，我们必须摈弃这一理论。（参阅《原理》，50；《分》，50；问题56；《西》，232，235。）

（19）科学家的工作导致某种可称之为“解释”的东西，但是对于理解这一所解释事物并没有什么很大的价值，因为可以得到的解释并不是一种以洞察事物本性为基础的解释。但是它具有实践意义。它使我们能够进行应用，作出预测。“……自然定律或运动定律指导我们如何行动，教导我们可期望什么”（《西》，234；参阅《原理》，62）。预测只能建立在有规律的序列的基础上（而不是因果序列——至少不是在本质主义的意义上）。正午突然天昏地暗，可能是“预兆”，是警告“信号”，是即将大雨倾盆的标志；然而谁也不会把它看作大雨的原因。所有观察到的规律性也都具有这种性质，尽管“预兆”和“信号”通常总是被误认为真正的原因（《新论》，147；《原理》，44，65，108；《西》，252—254；《阿》，iv，14，15）。

（20）这一物理学分析的一般实际结果——我建议称之为“贝克莱剃刀”——使我们可以先验地从物理科学中取消一切本质主义解释。它们如果具有数学的、预测的内容，可以作为数学假说而得到承认（而其本质主义解释则得以消除）。否则就可能被全部排除掉。这把剃刀比奥卡姆剃刀更为锋利：除了被感知的实体以外，一切其他实体都被排除了。

（21）这些观点的最终论证，也即为什么要取消这些隐秘的实体和性质，如物理力、微粒结构、绝对空间和绝对运动等等的理由是：我们知道并不存在这样一些实体，因为那些专门用来标示它们的词是没有意义的。要有意义，一个词必须代表一种“观念”；就是说，必须代表一种感觉或这一感觉的记忆；用休谟的术语来说，即代表一个印象或在我们记忆中的反应。（它也可以代表一个“概念”如上帝；但是属于物理科学的词不能代表“概念”。）因而这里讨论的词并不代表观念。“断言主动的力、作用和运动本原实际上都存在于物体内部的那些人，坚持一种没有任何经验根据的教义，用一些模棱两可的词来支持它，以致他们自己也不理解他们想要说什么。”（《运动》，31）

Ⅲ

任何人读了这张二十一个论点的表，一定会为其现代性所震惊。这些论点同恩斯特·马赫讲授了多年、深信其新颖而革命的物理哲学相比，有其惊人的相似之处，特别是在对

牛顿的批判方面。马赫这种哲学后来又为约瑟夫·彼得楚尔特等人所追随，对现代物理学特别是相对论产生了巨大影响。只有一点区别：马赫的“思维经济原则”不仅容许我们放弃某种“形而上学要素”，也容许在某些情况下就其简单性　区别各种各样互相竞争的假说（贝克莱所谓“数学的”假说），就这一点而言，这一原则超过了我所说的“贝克莱剃刀”（见以上（16））。这些论点同赫兹的《力学原理》（1894）相比，也有惊人的类似，赫兹在那里试图取消“力”的概念。同维特根斯坦的《逻辑哲学论》相比也是这样。

也许最令人吃惊的是：贝克莱和马赫这两位牛顿的伟大崇拜者沿着非常类似的路线批判了绝对时间、绝对空间、绝对运动等观念。马赫的批判同贝克莱完全一样，最后都提出：牛顿绝对空间的一切论据（像傅科摆、旋转水桶、对地形的离心力效应）都因这些运动和恒星系有关而失效。

为表明马赫这种批判的先见之明的意义，我可以引证两段话，一段是马赫的，一段是爱因斯坦的。马赫曾写到（《力学》第7版，1912年，第ii章第6节§11），他在《力学》前几版中所提出的对绝对运动　　的批判是怎样被接受的：“在三十年以前，如果认为‘绝对运动’概念没有经验内容、科学上也没有用处因而是毫无意义的，人们对这个看法一般都会感到很奇怪。而今天，这个看法得到了许多知名研究者的赞同。”爱因斯坦在他悼念马赫的文章（《悼念马赫》，《物理学杂志》，1916）中也谈到马赫的这个看法：“如果在光速恒定问题激动物理学家时马赫的头脑仍然富于朝气，那么他也不是不可能发现相对论的。”爱因斯坦这段话无疑是极其宽宏大量的。 [(9)] 它对马赫的阐述也必然可用于贝克莱。 [(10)]

IV

关于贝克莱科学哲学与其形而上学的关系还可以再说几句。这同马赫的情况确实大不一样。

实证主义者马赫是一切传统的即非实证主义的、形而上学的敌人，特别是一切神学的敌人，贝克莱却是一位基督教神学家，十分热衷于为基督教教义辩护。虽然马赫和贝克莱同样认为，“绝对时间”、“绝对空间”、“绝对运动”这些词没有意义，从而都应当从科学中取消，但在物理学为什么不能研究实在原因这一点上，马赫显然与贝克莱不一致。贝克莱相信原因，甚至相信“真正的”或“实在的”原因，但一切真正的或实在的原因对他来说都是“有效原因或终极原因”（《西》，231），因而都是精神上的　，完全超越于物理学之外的（见《对话》，ii）。他也相信真正的或实在的因果解释　　（《西》，231），也即相信我所称的“终极解释”。对于他来说，这就是上帝。

一切现象确实都是由上帝所引起，并通过上帝的干预而得到解释。对于贝克莱来说，物理学为什么只能描述规则性，为什么不能发现真正的原因，这就是直截了当的理由。

但如果认为这些差异表明贝克莱和马赫之间只有表面的相似，那就错了。相反，贝克莱和马赫都深信在物理现象世界（《原理》，87，88）背后不存在物理世界（第一性的世界或原子世界，见《原理》，50；《西》，232，235）。两人都相信那种今天称之为现象主义的学说，它认为物理事物只是现象的质，也即特殊经验到的颜色、声音等的束、复合或构造；马赫称之为“要素的复合”。区别在于：对于贝克莱，这一些都是直接由上帝引起的；对于马赫，这一些就在那里。贝克莱说，在物理现象的背后没有任何物理的东西，马赫则提出，在那背后根本什么也没有。

V

我认为，贝克莱的伟大历史意义在于，他反对了科学中的本质主义解释。牛顿本人未用本质主义诠释自己的理论；他本人并不认为他发现了这一事实：物体在其本性上不仅被施加而且具有一种吸引力（从物体辐射出去，其辐射量与其中的物质总量成正比）。但在他以后不久，对他的理论的本质主义诠释就占据了统治地位，并由此一直延续到马赫的时代。

在我们的时代，本质主义已被废黜，经过这些年后贝克莱式的或马赫式的实证主义或工具主义已成为时髦。

但显然还有第三种可能——“第三种观点”（如我所称的）。

我相信本质主义是站不住脚的。它意味着一种终极解释的观念，因为一种本质主义解释既不需要、也不可能再作进一步的解释了。（如果物体的本性就是吸引其他物体，那就没有必要再去要求一种对这个事实的解释，同时也没有可能再找到这样一种解释了。）但我们知道，至少从爱因斯坦以来，这个解释可能已被出乎意料地一再地向前推进了。

但尽管我们可以摈弃本质主义，却并不意味着我们必须接受实证主义，因为我们还可以接受“第三种观点”。

我在这里不再讨论实证主义关于意义的教条，别处已讨论过了。我只想提供六点意见。（i）可以用某种类似现象世界“背后”的世界进行工作，却不必依附于本质主义（特别是如果假定我们永远也不可能知道在那个世界背后究竟还有没有另外一个世界的话）。说得更清楚一些，人们可以用不同等级的解释性假说的概念去工作。有等级比较低的假说（有点像贝克莱在谈到“自然定律”时所考虑到的）；也有等级较高的，如开普勒定律；还有更高等级的，如牛顿理论，再高的如相对论。（ii）这些理论并不是数学假说，就是说，并不只是预言现象的工具。其作用还要大得多；因为（iii）没有纯粹现象或纯粹观察：贝克莱在说到这些事物时所考虑的，总是诠释的结果，由此（iv）它具有一种理论的或假说的混合。（v）而且，新理论可导致对旧现象的再诠释，这就改变了现象世界。（vi）贝克莱曾注意到解释性理论的多样性[见以上第Ⅱ节（16）]，这一点到处都

有可能用来为任何两个竞争的理论建立条件，使它们可借以产生出不同的可观察结果，我们则可据以进行在二者之间作出抉择的判决性检验，由此获取新的经验。

第三种观点的要点是：科学的目的在于真理论，即使我们永远也不能保证任一特定理论为真；科学可因发明理论而进步（而且知道它确实进步了），这种理论同以前理论比较，可描述为对真的东西的更好近似。

这样我们现在就可以不成为本质主义者而承认，在科学中我们总是试图用未知解释已知，用未观察到的（也许是不可观察的）解释已观察到的（可观察的）。同时我们现在也可以不成为工具主义者而承认，贝克莱在以后的段落（《西》，228）中所说的假说的本性，既表明了他的分析的弱点——未能意识到一切科学的猜想性，包括他所称的“自然定律”的猜想性——也表明了他的分析的力量，即对假说性解释的逻辑结构所作的微妙理解。

贝克莱写道：“由一种对现象的沉思而达到一般自然定律，这是一回事；编造一种假说而由此推导出现象来，这是另一回事。想出本论并用来解释行星的运动和现象的人们，不可能因此就被认定是发现了事实上的和自然界中的真正原则。虽然我们可以从这个前提中推导出结论，但不能由此得出，我们也可以反过来论证，可以由结论推导出前提。例如，设想有一种弹性流体，其组成成分微粒子彼此等距，各有相等的密度和直径，由于离心力而离开中心向相反方向互相退走；即使由这一设想必然得出这种流体的密度和弹力同它在受压缩时所占空间成反比，但我们不能由此反推出，具有这一特性的流体必然是由这种假想的相等的粒子所组成。”

---

(1) 最早发表于《英国科学哲学杂志》，1953年，第4期。

(2) 石里克在维特根斯坦的影响下，提出一种对普遍定律的工具主义诠释，这种定律实际上等于贝克莱的“数学假说”；见《自然科学》（Naturwissenschaften），1931年，第19卷，第151和156页，进一步的参考，见前面第三章第153页注①。

(3) 此后我更全面地发展了这些想法，见前面第三章，特别是第4节。

(4) 除了《运动》（＝《论运动》De Motu，1721），我还将引用《新论》（＝《视觉新论》Essay towards a New Theory of Vision，1709），《原理》（＝《人类知识原理》Treatise concerning the Principles of Human Knowledge，1710），《对话》（＝《海拉斯和费洛纳斯的三次对话》Three Dialogues between Hylas and Philonous，1713），《阿》（＝《阿耳西弗朗》Alciphron，1732），《分》（＝《分析家》The Analyst，1734年），《西》（＝《西雷斯》Siris，1744）。就我所知，《运动》一书还没有英译本，此书成功地表明了贝克莱想说些什么；而最新一版《贝克莱著作集》的编者却千方百计地贬低这篇高度创造性的、在许多方面都是独一无二的论文。

(5) “本性”与“本质”相等，见我的《开放社会及其敌人》，第5章，第6节。

(6) “本质主义的”（以及“本质主义”）一词并不是贝克莱的，而是由我引进的，见《历史决定论的贫困》和《开放社会及其敌人》。

(7) 拉丁原文中是异体字，这里改用引号。

(8) 这多少是牛顿自己的意见；比较牛顿1692—1693年1月17日，特别是2月25日致本特利的信，以及上文第三章第3

节。

(9) 马赫在爱因斯坦的狭义相对论提出后还活了11年，其中至少有8年他还十分活跃，但他一直坚决反对相对论。尽管在他生前出的《力学》（Mechanik ）最后一版（第7版）德文版（1912年）序言中，间接提到过相对论，却是在赞美爱因斯坦的对手雨果●丁格勒时才提到的，并没有直接谈论爱因斯坦和相对论的名字。

(10) 这里不讨论马赫的其他先驱，如莱布尼茨。

七、康德的批判和宇宙学 [1]

150年前伊曼努耳·康德逝世了。他一生在普鲁士的外省小镇柯尼斯堡度过了80年。许多年来他一直过着完全隐居的生活，[2] 他的朋友们想把他悄悄地埋葬。但这位工匠的儿子却安葬得像一位国王。他的死讯传了开来，人们成群地拥到他家里来渴望看他一眼。出殡的那一天，小镇的一切生活都停顿了。成千上万的人随着灵柩送葬，所有教堂的钟都响了起来。据编年史作者说，在柯尼斯堡从来也没有发生过这样的事。[3]

很难解释公众情绪的这种惊人的高涨。是单单由于康德作为一位大哲学家和好人的声誉吗？我想还不止是这一点；我认为，1804这一年，在弗雷德里克·威廉的绝对专制统治下，钟为康德而鸣传播了美国革命和法国革命的回声——1776年和1789年的思想的回声。我认为，康德在他的同胞们的心目中，已成了这些思想的一个化身。[4] 他们终于向这位导师表示了他们的感激之情，这位导师毕生坚持人权，法律面前人人平等，世界公民权，世界和平以及也许是最重要的，通过知识而获得解放。[5]

1. 康德和启蒙运动

大部分这些思想得以从英国到达欧洲大陆，是通过1732年出版的一本书。我指的是伏尔泰的《英国通信》。在这本书里，伏尔泰把英国的立宪政府与大陆的君主专制、英国的信仰自由与罗马教会的态度、牛顿宇宙学的解释力量和洛克的分析经验主义与笛卡儿的教条主义作了对比。伏尔泰的书被烧掉了；但这一本书的出版却标志着一次哲学运动的开端——这个运动的思想进取的特殊情绪，英国人不大理解，因为在那里没有这种需要。

康德去世以后60年，同样这些英国思想作为一种“浅薄而狂妄的理智主义”出现在英国人面前：富于讽刺的是“启蒙运动”（Enlightenment）这个英文字，当时用来称呼那个由伏尔泰发起的运动，却仍然为这种浅薄和狂妄的涵义所困扰，这至少是《牛津词典》所告诉我们的。[6] 我大概不需要再说：当我用“启蒙运动”这个词的时候，再也不想保留这样的涵义了。

康德相信启蒙运动。他是这个运动最后一位伟大的辩护士。我意识到这不是通常的看法。虽然我把康德看作这个运动的辩护士，他却更经常地被当成摧毁这一运动的那个派别——即费希特、谢林和黑格尔的浪漫主义派别的奠基人。我坚持认为这两种说法是不相容的。

费希特和后来的黑格尔，都试图拉康德充当他们学派的奠基人。但康德的高龄却足以拒绝费希特的执著追求，后者宣称自己是康德的后继者和继承人。在不大为人所知的《关

于费希特的一个公开声明》[7]中，康德写道：“愿上帝保佑我们不受我们的朋友之害……有些奸诈的背信弃义的所谓朋友，一方面表示友好，一方面却又阴谋搞垮我们。”只是在康德去世以后，当他不能再抗议的时候，这位世界公民才被迫为国家主义的浪漫学派服务，虽然他生前反对浪漫主义、多愁善感和狂热，作了许多的警告。但是让我们看看康德本人是怎样描述启蒙运动思想的：[8]

> 启蒙运动是使人从自愿接受监护的状态中解放出来……在这种状态下人不依赖外在指导就不能运用自己的才智。这样一种我称之为“自愿接受”监护的状态，并不是由于缺乏才智，而是由于缺乏在没有领导帮助的情况下运用自己才智的勇气和决断。Sapere ande！[勇敢地成为智者吧！]大胆运用你自己的才智吧！这就是启蒙运动的战斗号召。

康德在这里说了一些属于个人的事。这是他自己的一部分经历。在贫困之中生长，受到虔诚派——一种苛刻的德国版的清教教派——狭隘眼界的限制，他自己的生活就是一个借助知识获得解放的故事。晚年他常常怀着极端厌恶的心情回顾所谓[9]“童年的奴役”，也即他的受监护时期。也许完全可以说，在他一生中占统治的主题就是为精神自由而斗争。

2. 康德的牛顿宇宙学

在这一斗争中起决定性作用的是牛顿理论，这是由伏尔泰介绍给欧洲大陆的。哥白尼和牛顿的宇宙学成了康德理智生活的激发灵感的强大源泉。他第一本重要著作[10]《天体理论》有一个有趣的副题：《根据牛顿原理研究宇宙的构成及其力学的起源》。这是对宇宙学和宇宙起源学最伟大的贡献之一。它不仅包含对现在所说关于太阳系起源的“康德—拉普拉斯假说”的最早表述，而且还先于琼斯把这个思想应用于“银河”（托马斯·赖特在五年之前把银河解释为一个星系）。所有这一些都被康德超过了，他认出星云是另外一些“银河”——同我们的银河类似的远星系。

康德在他的一封信中曾解释过，[11]正是这个宇宙学问题把他引向了他的认识理论，和他的《纯粹理性批判》。他论述了宇宙在空间和时间上有限和无限这个难题，这是每一位宇宙学家都必然碰到的问题。关于空间，后来已由爱因斯坦通过有限而无界的世界提出了一个富有魅力的解。这个解斩钉截铁地解决了康德的难题，不过它使用了更加有力的手段，这是康德及其同时代人还无法得到的。至于时间，直到今天也没有对康德的难题提出同样有希望的解。

3. 批判和宇宙学问题

康德告诉我们，[12] 他在考虑宇宙在时间上究竟有没有一个开端的问题时，才发现他的《批判》中的核心问题。他大为沮丧地发现，对这两种可能性他似乎都可以找到有效的证明。这两种证明[13] 是饶有兴趣的，领会它们需要集中注意力，不过这两个证明并不冗长，也不难理解。

对第一个证明，我们可从分析年（或天，或任何其他相等的有限时间间隔）的无限序列观念开始。这个序列必定是一个不断延续的永无止境的序列。这个序列永远不会结束：一个结束了的或消逝了的无限多的年是一种语词矛盾。因而康德的第一个证明只是论证：世界在时间上必定有一个开端，否则，此时此刻必定已有无限多的年消逝过去了，而这是不可能的。这就结束了第一个证明。

对第二个证明，我们从分析一个完全空的时间观念——在存在一个世界之前的时间——开始。在这种时间之中什么东西也没有，因而这种时间就不具有根据它与事物和事件的时间关系而同任何别的时间间隔区分开来的时间间隔，因为根本不存在任何事物或事件。现在试取这种虚空时间的最后一段间隔——也即最接近世界开始之前的那一段。显然，这段间隔区别于以前的全部间隔，因为它的特点就在于对某一事件——世界的开端——的密切的时间关系；但同一段间隔又被设想为虚空的，这是一种语词矛盾。因而康德的第二个证明只是论证：世界在时间上不可能有一个开端，因为否则的话，就会有一段时间间隔——最接近于世界开始之前的那一时刻——它既是虚空的，又对世界中的某一事件具有直接的时间关系；而这是不可能的。

在这里我们碰到了两个证明之间的冲突。康德把这个冲突称为“二律背反”。我不想用其他二律背反打扰你们了，康德发现自己就被这种诸如宇宙的空间界限之类的问题缠住了。

4. 空间和时间

康德从这些使人迷惑不解的二律背反中引出什么教训呢？他最后说，[14] 我们的空间、时间观念根本不可以应用于作为整体的宇宙。当然，我们可以把这种观念用于普通的物理事物和物理事件。但是空间和时间本身既不是事物，也不是事件，甚至不可能观察到，因而更加难以捉摸。它们只是一种事物和事件的框架，有点像是放观测材料的鸽笼式分类架即文件架。空间和时间并不是事物和事件的实在经验世界的组成部分，而是我们的心灵装备、我们把握这个世界的仪器的构件。其专门用途是充当观察工具：我们在观察任何事件时总要直接地、直观地确定它在空间和时间秩序中的地位。因此，空间和时间可描述为参照框架，这种框架不是以经验为根据，而是直观地用于经验，而且完全可以用于经验。正因为这样，如果我们把空间时间观念误用于超越一切可能经验的领域之中，如我们对宇宙整体的两个证明所做的那样，那么我们就会陷入困境。

对于我刚刚勾画的这个观点，康德选用了这个难听而又双重使人误解的名称：“先验唯心主义”。他很快就为这个选择感到后悔了，[15] 因为这使人误以为，在否定物理事物的实在性的意义上他是个唯心主义者，以为他把物理事物仅仅看作是观念。康德急急忙忙地解释，他只是否定空间和时间是经验的和实在的——从物理事物和事件才是经验的和实在的这种意义上说。但他的抗议无效。他的艰涩的文风决定了他的命运：他注定要被尊为德国唯心主义之父。我认为现在是纠正这一点的时候了。康德一直坚持[16] 空间和时间之中的物理事物是实在的。至于对德国唯心主义者任性而含糊的形而上学思辨，康德选择《批判》作为标题，正是宣布对一切思辨性推理的批判抨击。《批判》所批判的是纯粹理性，它批判并抨击一切关于世界的“纯粹”推理——即没有受到感觉经验污染的推理。康德表明，关于世界的纯粹推理必然使我们总是陷于二律背反，以此来抨击纯粹理性。康德受到休谟的激励写了《批判》，以确证[17] 感觉经验的界限也就是对世界的一切可靠推理的界限。

5. 康德的哥白尼革命

康德发现，他关于空间和时间是直观参照框架的理论可以提供一把解决第二个问题的钥匙，这时他的信心更加牢固了。这就是牛顿理论的正确性问题。康德同当时所有的物理学家一样，深信牛顿理论绝对的无可置疑的真理性。[18] 他觉得，说这个精确的数学理论只不过是积累观察资料的结果，那是完全不可想象的。那么它的基础又可能是什么呢？康德对待这个问题，首先考虑到几何学的情况。他说，欧几里得几何不是建立在观察基础之上，而是建立在我们对空间关系的直觉之上。牛顿科学处于类似状况。尽管它是由观察确证的，却不是这些观察的结果，而是我们自己的思想方式的结果，是我们试图理智地整理、理解并消化这些感觉材料的结果。应当对我们的理论负责的，并不是感觉材料，而是我们的理智，我们心灵的消化系统的组织活动。因此，我们所知道的自然界及其秩序和规律，主要是我们的心灵进行吸收和整理的产物。用康德自己对这一观点的惊世骇俗的表述来说：[19] “我们的理智不是从自然界中引出规律，而是把规律强加于自然界。”

这个公式总结了这样一种观点，康德自豪地称之为他的“哥白尼革命”。如康德所说，哥白尼[20] 发现天动说作不出任何进步以后，就从根本上扭转局面，打破僵局，他假定并不是天体旋转、我们这些观察者站着不动，而是我们旋转、天体静止不动。康德说，科学认识问题也可以用类似方式加以解决——这个问题即：一种像牛顿理论这样的精确科学是怎么成为可能的，又是怎么会被发现的。我们必须放弃这样一种观点，即我们只是消极的观察者，坐待自然界把它的规则性强加给我们。相反，我们必须采取这样一种观点，即我们在消化我们的感觉材料时，总是主动地把我们理智的秩序和规律强加于这些材料。我们的宇宙带有我们心灵的印记。

康德强调了观察者、研究者、理论家所起的作用，因而他不仅对哲学造成了一种难以磨灭的印象，而且对物理学和宇宙学也是这样。这造成了一种康德式的精神气氛，没有这种气氛爱因斯坦理论或玻尔理论都是难以想象的；爱丁顿在某些方面甚至可以说比康德本人更像一个康德式人物。即使像我这样不能全盘接受康德的人，也可以接受他的这一观点：实验者决不能等待自然界高兴起来显示自己的秘密，他必须质问自然界。[21] 他必须根据他的怀疑、他的猜想、他的理论、他的想法、他的灵感来盘问自然界。我认为，这是一个奇妙的哲学发现。它使人们可能把科学（不管是理论科学还是实验科学）看作人的一种创造，把科学史看作思想史的一个组成部分，与艺术史和文学史处于同一水准。

在康德式的哥白尼革命中还包含着第二种更为有趣的意义，这也许可以表明他对这个革命的矛盾心情。康德的哥白尼革命解决了一个由哥白尼本人的革命所引起的人的问题。哥白尼使人丧失了在物理世界中的中心位置。康德的哥白尼革命使人容易接受这一点。他不仅向我们表明，我们在物理世界中所处位置毫不相干，而且表明从某种意义上完全可以说，我们的宇宙是围绕我们而旋转的；因为我们从中发现的秩序（至少其中一部分）正是我们制造出来的。正是我们创造了我们关于宇宙的知识。我们是发现者，发现是一种创造性的艺术。

6. 自主性原则

现在我从宇宙学家、认识哲学家和科学哲学家康德转向道德家康德。我不知道以前人们是否注意到康德伦理学的基本观念等于另一次哥白尼革命，而且在各方面都可以同刚刚说过的革命相媲美。康德使人成为道德的立法者，正像他使人成为自然的立法者一样。在这样做的同时，他既归还了人在道德世界的中心地位，也归还了人在物理世界的中心地位。康德把伦理学人化了，正如他把科学人化了一样。

康德在伦理学领域中的哥白尼革命[22]包含在他的自主性原则之中。我们不能接受一种权威的命令，不管它是多高的权威，这个原则是伦理学的终极基础。因为无论何时我们面对由某权威提出的一个命令，判定这个命令究竟是道德的还是不道德的，这正是我们的责任。这一权威可能有实施它的命令的力量，我们则可能无力抵制。但除非我们从肉体上被阻止作出选择，我们仍然负有责任。是否服从这个命令，是否承认这一权威，这正是我们决定的。

康德大胆地把这个革命带进了宗教领域。这里是引人注目的一段：[23]

> 我有许多话可能会使你大吃一惊，请你千万不要因为我说“每个人都创造了自己的上帝”而谴责我。从道德的角度看……你甚至必须 创造你的上帝，以便膜拜你的这位创世主。不管以何种方式……上帝都应当被造得为你所知，而且即使……他应当向你显示其自身，……必须判断你是否被容许[被你的良心容许]去信仰他、崇拜他的

人，正是你自己。

康德的伦理理论并不局限于这样的说法：人的良心是他的道德权威。他也试图向我们说明我们的良心所要求于我们的。对于这种道德律，他作出了若干表述。其中一种是：[24] “永远把每一个人都看作他自己的目的，永远也不要仅仅用他作为达到你的目的的手段。”康德伦理学的精神可用几个字加以概括：敢于做自由人，也尊重别人的自由。

在这一伦理学基础上康德建立了他最重要的政府理论[25]和国际法理论。他渴望[26]一种国际同盟或政府联盟，它最后是要宣布并坚持世界永久和平。

我已试着总的勾画了康德关于人的哲学和他的宇宙哲学，以及他的两个灵感源泉——牛顿宇宙学和自由伦理学；康德在谈到[27]我们头上的星空和我们心中的道德律时涉及了这两个源泉。

再退后一步，用更长远的观点看康德的历史作用，我们还可以把他同苏格拉底相比。二者都被指控为曲解国家宗教、腐蚀青年人的心灵。二者都否认了这种指控；并且都坚持思想自由。自由对于他们都不仅意味着没有约束，还是一种生活方式。

从苏格拉底的辩解以及苏格拉底之死，出现了一种新的自由人观念：人的精神是不屈的；人是自由的，因为他是自给自足的：人不需要约束，因为他能够控制自己，能够自由地接受法律统治。

苏格拉底这个自给自足观念构成了我们西方传统的一部分，康德从知识和道德两个领域给予它新的含义。他又进一步增加了自由人的社会的观念——所有人的社会。因为他已表明，每个人都是自由的；不是因为他生来自由，而是因为他生来对自由的决定负有责任。

---

(1) 康德逝世150周年纪念日前夕所作的广播讲话。最初发表时（无脚注）题为《伊曼努耳●康德：启蒙哲学家》，载《听众》，1954年，第51期。

(2) 康德去世六年前，据波埃茨克报道（见他1798年7月2日给费希特的信）说，由于康德的隐居生活方式，他甚至在柯尼斯堡也为人们遗忘了。

(3) C●E●A●Ch●瓦先斯基：《康德在其晚年》（Immanuel Kant in Seinen letzten Lebensjahren）（采自《论康德》Ueber Immanuel Kant，第3卷，柯尼斯堡，尼古洛维乌斯，1804年）。“公众报纸和一份专门刊物使周围所有的人都知道了康德的葬礼。”

(4) 康德同情1776年和1789年革命的思想，这是众所周知的，他经常公开表示这一点。（参见莫色贝关于康德第一次会见格林的目击报道，载R●B●雅赫曼：《谈康德——给朋友的信》Immanuel Kant geschildert in Briefen ——《论康德》，第2卷，柯尼斯堡，尼古洛维乌斯，1804年。）

(5) 我说“最重要”，因为康德从贫困到享有盛名这种理所当然的地位的升高，以及他的相对顺利的环境，都有助于他在大陆上提出通过自我教育以求解放的思想（英国人对这种方式难以理解，在那里“自我造就的人”是没有文化的暴发户）。这个思想的意义同这一事实相联系：在大陆上，受过教育的人在很长时期内一直是中产阶级，而他们在英国则是上层阶级。

(6) 《牛津词典》说（有些着重号是我加的）：“启蒙运动……2.有时往往[按照德文Aufk lä rung，Aufk lärerei]是指18世纪法国哲学家的精神和目的，或者是指其他同这种精神和目的有联系的、暗中受到浅薄而狂妄的理

智主义支配　　、无理地蔑视传统和权威的人等等。”《牛津词典》没有提“Aufkl　　ä　　rung”是从法文“éclaircissement”翻译的，也没有提它在德文中并没有这些涵义；而“Aufkl　ä　rerei”（或“Aufkl　ä richt”）则是由浪漫主义者发明并单独使用的毁谤性新词，浪漫主义者本来就是启蒙运动的敌人。《牛津词典》还引证了J●H●斯特林：《黑格尔的秘密》（1865）和凯尔德：《康德哲学》（1889），作为这个词第二种意义的使用者。

(7)　这一声明的日期是1799年。参阅《康德著作集》，恩斯特 卡西勒等编，第Ⅷ卷，第515页以后，还有我的《开放社会》，第12章注㊽（第4版，1962年，第Ⅱ卷，第313页）。

(8)　《启蒙运动是什么》（What Is Enlightenment ）（1785）；《康德著作集》，Ⅳ，第169页。

(9)　见T●G●冯●希佩尔的《康德传》（哥达，1801年，第78页）。又见D●鲁恩肯（康德在虔诚派弗雷德里克学院的同学之一）在1771年3月10日用拉丁文写给康德的信，其中他谈到教育过他们的“狂热者的 严峻而无可追悔的训练”。

(10)　出版于1755年。整个主标题可译为：《自然通史和天体理论》。“自然通史 ”等字用来说明这一著作是奉献给星系演化 理论的。

(11)　1798年9月21日给C●伽尔夫的信。“我的出发点并不是要探究上帝的存在，而是纯粹理性的二律背反：‘世界有一个开端；世界没有任何开端’，等等，直到第四个……”（在这里康德显然把他的第三个和第四个二律背反搞混了。）“正是这些[二律背反]惊醒了我的教条主义迷梦，并驱使我走上理性的批判……以便消除理性本身之中的明显矛盾的耻辱。”

(12)　见上注。又参见莱布尼茨与克拉克的通信（《哲学文献》（Philos . Bibl .），克什曼编，第107卷，第134—135、147—148页和188页以下），以及康德：《批判哲学回忆》（Reflexionen zur Kritischen Philosophie），B●厄德曼编，特别是第4号。

(13)　见《纯粹理性批判》（第2版），第454页以下。

(14)　《纯粹理性批判》，第518页以下。“先验唯心主义原理是解决宇宙学辩证法的钥匙”（The Doctrine of Transcendental Idealism as the Key to the Solution of the Cosmological Dialectic）。

(15)　《导论》（1783年）的《附录》：“在研究《批判》之前先给它作判断的例子。”又见《批判》第2版（1787年；第1版出版于1781年），第274—279页，“对唯心主义的反驳”，以及《实践理性批判》序言的最后一个脚注。

(16)　见第258页注②提到的段落。

(17)　见康德1772年2月21日给赫兹的信，其中提出了一个后来成为第一本《批判》的试探性标题：“感觉经验和理性的局限。”又见《纯粹理性批判》（第2版）第738页以下（着重号是我加的）：“在经验中运用理性，并不需要理性的批判 ，因为理性的原则不断地交付检验，接受经验标准的检验。同样，在数学领域之中也不需要这种批判，在这里其概念必定以[空间和时间的]纯粹直观立即呈现出来……但是，在一个理性既不受感觉经验的强制，也不受纯粹直观的强制，不必追随可见轨迹的领域中——也即超验地运用理性的领域中……——则非常需要训练理性 ，使它那种超出可能经验的狭隘界限的倾向可以有所抑制 ……”

(18)　例如见康德的《自然科学的形而上学基础》（1786），其中包含对牛顿力学的先验证明。又见《实践理性批判》最后倒数第2节。我在别处（本书第二章）曾试图表明，康德所遇到的某些最大难题都是由于这一不可言传的假定，即牛顿科学可证明为真（它是绝对知识），在意识到事实并非如此时，《批判》的最基本问题之一就消失了。又见以下第八章。

(19)　见《导论》第37节末尾。康德关于克鲁修斯的脚注是有趣的，它表明康德已模糊地想到他所谓的“哥白尼革命”同他在伦理学中的自主性原则之间的相似之处。

(20)　这里的正文是从《纯粹理性批判》意译的，见该书第2版，第xvi页以下。

(21)　《纯粹理性批判》第xii页以下；特别参阅这一段：“物理学家……意识到他们……必须强迫自然界答复他们的问题，而不要让自己被拴到她的围裙带上。”

(22) 见《道德形而上学基础》（Grundlegung zur Met . d . Sitten ），第2节（《康德著作集》，第291页以下，特别是第299页以下）：“作为最高道德原则的意志自主性”，以及第3节（《康德著作集》，第305页以下）。

(23) 这是一个意译（尽管我相信同原文十分一致），摘自第4章第2部分§1关于“纯粹理性范围之内的宗教”脚注中的一段（《康德著作集》，Ⅵ，第318页；又见本书第38页注①）。这一段是这样开头的：“我们自己判断道德律的启示”（《伊曼努耳●康德的伦理学讲演》，L●田费尔德译，1930年；这段译文经过P●A●希耳普的改正，《康德的前批判伦理学》，1938年，第166页，注㊸ ）。在这之前康德正好说到道德律：“我们自己的理性能够把它启示给我们。”

(24) 见《基础》，第2节（《康德著作集》，Ⅳ，第287页）。我的译文还是意译。

(25) 特别见康德的各种不同表述，其大意是：公正政府的原则是在对其公民自由的各种限制中建立平等，只要每个人的自由应与所有人的自由并存 这种限制是不可避免的（例如见《纯粹理性批判》第2版，第373页）。

(26) 《论永恒和平》（On Peace Eternal ）（1795）。

(27) 《实践理性批判》的《结语》；特别见倒数第2段末尾，本书第259页注②曾提到过。

八、论科学和形而上学的地位 [1]

1. 康德和经验逻辑

我并不打算在这篇谈话里谈论普通的日常经验。我想在这样的意义上使用“经验”这个词，即当我们说“科学建基于经验之上”时我们所用的经验的意义。可是，既然科学中的经验毕竟只不过是普通日常经验的延伸，所以我要说的东西基本上也将适用于日常经验。

为了不失之于抽象，我打算讨论一门具体的经验科学——牛顿力学——的逻辑地位。然而，我并不要求听众具备任何物理知识。

一个哲学家所能做的事情之一，也是可列入他的最高成就的事情之一，就是看出前人未曾看出的一个谜、一个问题，或一个悖论。这甚至是比解决这个谜更高的成就。第一个看到和理解一个新问题的哲学家打破了我们的懒散和自满。他之于我们就如休谟之于康德：他把我们从“教条主义的沉睡”中唤醒。他在我们面前开拓了新的视野。

第一个清楚地认识自然科学之谜 的哲学家是康德。我不知道还有哪一位哲学家（不论是在他之前还是在他以后）像他这样为自然之谜绞尽脑汁。

当康德谈到“自然科学”的时候，他几乎总是想到艾萨克·牛顿的天体力学。康德本人对牛顿物理学作出过重要贡献，他也是一切时代中最伟大的宇宙学家之一。他的两本主要宇宙学著作是《自然通史和天体论》（1755）和《自然科学的形而上学基础》（1786）。这两本书的主题都是（照康德自己的话来说）“按照牛顿的原理探讨的”。[2]

像几乎一切和他同时代的在这个领域里学识渊博的人一样，康德相信牛顿天体力学的真理性 。牛顿理论必定是真理这种几乎普遍的信仰不仅是可以理解的，而且似乎是有充分根据的。没有比它更好的理论，也没有比它经受住了更严格检验的理论了。牛顿理论不仅精确地预言了一切行星的轨道，包括它们对开普勒椭圆的偏差，而且也精确地预言了这些行星的全部卫星的轨道。此外，它的少数几条简单原理同时适用于天体力学和地球力学。

这里是一个普遍有效的世界体系，它以可能的最简单最明了的方式，并绝对精确地描述宇宙运动规律。它的原理像几何学——一切科学的无与伦比的楷模、欧几里得登峰造极的成就——本身一样，简单而又精确。牛顿实际上提出了一种宇宙几何学，它是欧氏几何再补充以一个在力的作用下质点运动的理论（它也可用几何学表示）。除了时间的概念而

外，它只给欧几里得几何增添了两个本质上新的概念：质量或物质质点 的概念，和甚至更重要的有向力 的概念（牛顿理论的名称“dynamics”[力学]源出拉丁文的vis和希腊文的dynamis）。

因此，这里是一门宇宙的科学、自然的科学，是一门被声称为建基于经验之上的科学。它恰和几何学一样，是一门演绎科学。可是，牛顿本人宣称，他是运用归纳 从经验中得出这个理论的各个基本原理的。换句话说，牛顿宣称，他的理论 的真理性可以从某些观察陈述 的真理性逻辑地推出。虽然他没有明确地描述这些观察陈述，但很清楚，他必定是指开普勒定律——行星椭圆运动定律。我们还能找出一些杰出的物理学家，他们坚持认为，开普勒定律可以从观察陈述归纳地推出，而牛顿原理又可以完全或几乎完全地从开普勒定律推出来。

康德最伟大的成就之一是，受休谟的激励，他认识到这个论点是自相矛盾的。康德比他的前人和来者都更清楚地看到，认为牛顿理论可以从观察推出，那是何等的荒谬。后来，康德这个重要的灼见被人忘却，这部分地是因为他本人对他发现的这个问题的解决作的贡献。现在，我把它提出来加以详尽讨论。

这里分三点来批判牛顿理论从观察导出这个论断：

第一，这论断直观地就是不可信的 ，特别当我们把这个理论的性质和观察陈述的性质加以比较时。

第二，这论断在历史上是错误的 。

第三，这种论断在逻辑上是错误的：它是逻辑上不可能的论断。

现在让我们来考察第一点——观察 能表明牛顿力学是真实的，这直观地就是不可信的。

我们只要记住牛顿理论根本不同于观察陈述，就可明白这一点。首先，观察总是 不精确的，而理论却作出绝对精确的断定。另外，牛顿理论的一个胜利是，它经受住了后来观察的检验，就精确性而言，这些观察远远超过牛顿时代所能达致的。难以相信的是，精确程度较高的陈述（且不说理论本身的绝对精确的陈述）能够逻辑地从精确度较低或不精确的陈述推出。[(3)] 但是，即使我们撇开精确性问题不论，我们还是会认识到，一个观察总是在一些十分特殊的条件下做出的，每一观察情境总是一个非常特定的情境。另一方面，这理论却要求适用于一切可能环境，不仅适用于火星或木星，甚或太阳系的卫星，而且也适用于所有 行星运动和整个 太阳系。实际上，它的要求远不止于此。例如，这理论对恒星内部的引力压强作出断定，而这些断定直至今日仍未受到过观察检验。此外，观察总是具体的 ，而理论是抽象的 。例如，我们从来没有观察到质点，而只观察到广延的行

星。这也许无关宏旨；至关重要的是，我们永远不可能（我要重复一句，永远不可能）观察到像牛顿的力这样的东西。众所周知，既然力是这样定义，即它们可以用测量加速度来度量，因此，我们确实能够测量力；而且我们常常可以不借助测量加速度来度量力，而是用例如弹簧秤来量度它。然而，在这一切测量中，我们总是毫无例外地假定牛顿力学的真理性。不预先假定这样一个力学理论，要量度力简直是不可能的。但是，力和力的变化都属于这个理论所要探讨的最重要的问题。因此，我们可以断言，这理论所探讨的对象至少有一些是抽象的和不可观察的。因为这一切理由，理论可逻辑地从观察推导出来这种论断，直观的就是不可信的。

即使能够重新表述牛顿理论，以致避免提到力，也不会影响上述结论。把力仅仅看作虚构，或仅仅看作只能作为工具使用的纯粹理论构造物而加以拒弃，也不会影响这结论。因为我们对之质疑的那个命题是说，牛顿理论可以用观察表明是真实的。我们的反诘是：我们只能观察具体的事物，而理论，尤其是牛顿的力，是抽象的。如果由于我们去除力的概念或者揭穿它仅仅是一种辅助的构造物，因而使这个理论变得更加抽象，那么这些困难依然存在。

第一点就说这么多。

第二点是：相信牛顿力学乃从观察导出，这在历史上是错误的。这种信仰广为流传，但它是一种对历史神话的信仰，或者，如果愿意的话，也可说是一种对历史的大胆歪曲。为了表明这点，我将简单地提一下这个领域里牛顿的三位最重要前驱所起的作用。他们是尼古拉·哥白尼、第谷·布拉赫和约翰内斯·开普勒。

哥白尼曾在博洛尼亚跟柏拉图主义者诺瓦拉学习过；哥白尼关于太阳（而不是地球）位于宇宙中心的这个思想，不是新的观察的结果，而是按照半宗教的柏拉图主义和新柏拉图主义的观念对旧的众所周知的事实作新解释的结果。关键的思想可回溯到柏拉图《理想国》第六册。在那里我们可以读到：太阳在可见事物领域里起的作用，同善的理念在理想王国里起的作用一样。在柏拉图理念的等级体系里，善的理念占据最高位。因此，赋予可见事物以可见性、生命力、生长和发展的太阳，在自然界可见事物等级体系里是最高的。

《理想国》中作为新柏拉图主义哲学，特别是基督教新柏拉图主义哲学之基础的段落中，这一段特别重要。

如果太阳被赋予显赫位置，如果太阳在可见事物等级体系中应占据神圣地位，那么太阳就不可能去围绕地球旋转。对于如此高贵的一颗恒星，惟一合适的地方是宇宙的中心。[(4)] 因此，地球不得不绕着太阳旋转。

这样，这个柏拉图主义的思想构成了哥白尼革命的历史背景。它并不从观察开始，而

是从一个宗教的或神话的观念开始。这种美丽而又原始的观念常常由一些伟大思想家提出来，就像常常由怪僻的人提出来一样。但哥白尼并不怪僻。他对自己的神秘直觉作了严厉批判，用借助于这一新观念重新加以解释的天文观察来严格考察这些直觉。他正确地认为，这些观察极其重要。然而，从历史的或发生的观点看，观察并不是他的观念的源泉。观念先产生，并且它对于解释观察来说是不可或缺的：这些观察必须根据这观念解释。

约翰内斯·开普勒是第谷·布拉赫的学生和助手，他的这位伟大的老师把未发表的观察资料留给了他。开普勒是个哥白尼派。像柏拉图本人一样，开普勒也醉心于天文学，虽然他始终是个批判的思想家；并且他也像柏拉图一样深受毕达哥拉斯派数的神秘主义的影响。他希望发现的和毕生所探求的，是奠定世界结构之基础的算术定律，而哥白尼太阳系轨道的结构，特别是轨道离太阳的相对距离都建基于这定律。他一直未发现他在寻找的东西。在第谷的观察资料中，他没有找到所冀求的对他的信仰——火星匀速地沿圆形轨道绕太阳旋转——的证实。相反，他在第谷的观察资料中发现了对这种圆形轨道假说的反驳。于是他抛弃了这种圆形轨道的假说；在徒劳地尝试了各种别的解决方法之后，他偶尔想到了下一个最佳的解答：椭圆轨道假说。他还发现，观察材料可以同这新假说相吻合——虽然只是在假定火星不是匀速运行的条件下才是如此，而这假定乍一看来十分令人讨厌。

所以，在历史上，开普勒定律不是观察的结果。实际情况是，开普勒试图用他原先的圆形轨道假说来解释第谷的观察材料，这种努力无效。这些观察资料反驳了这个假说，于是他再尝试下一个最佳解决——卵形的、椭圆形的假说。观察资料还是没有证明这个椭圆假说是正确的，但它们现在能够用这个假说解释了：它们能够和这个假说相一致了。

另外，开普勒相信有一个原因、一种力量，像光线一样从太阳发出，影响、操纵或引起包括地球在内的各行星的运动。这个信念在一定程度上支持和激发了开普勒定律。但是，认为从恒星发出一种“流”或“影响”抵达地球的观点，在那时候被当作同亚里士多德理性主义相对立的占星术的根本信条。这里我们有了一条划分两个思想流派的重要分界线：亚里士多德的伟大批判者，例如伽利略；或属于（亚里士多德的）理性主义传统的笛卡儿、波义耳或牛顿。这就是伽利略为何始终怀疑开普勒观点的原因，也是他为何不能接受任何用月球“影响”解释潮汐的潮汐理论，因此感到不得不创立一个仅用地球运动解释潮汐的非月球理论的原因。这也是牛顿为何那么不愿意接受他自己的（或者罗伯特·胡克的）吸引理论、一直同这个理论格格不入的原因。而且，这也是法国笛卡儿派为何长期不接受牛顿理论的原因。可是，这个最初属于占星术的观点最后被证明是非常成功的，以致一切理性主义者都接受了它，而它那名声不佳的起源却被人淡忘了。[(5)]

从历史和发生的观点看，这就是牛顿理论的主要先驱。我们的叙述表明，历史事实是，这理论并非从观察推导出来。

康德充分认识到这一点；他还意识到了这样的事实：和天文观察一样，甚至物理实验

在发生上也不先于理论。它们也只是体现了人类借助理论向大自然提出的一些难题，正像开普勒向大自然提问：他的圆形轨道假说是否真实一样。因而康德在《纯粹理性批判》第二版序言里写道：

> 当伽利略让他的球从一个斜面滚下来时（重量他自己选定）；当托里拆利使空气支持一重物，其重量他事先计算等于一已知高度水柱的重量时；……于是，所有自然哲学家都茅塞顿开。他们懂得了，我们的理性只能理解它按照它的设计创造出来的东西：我们必须强迫大自然答复我们的问题，而不是拖住大自然的围裙带，让她牵着我们走。因为未经事先周密计划作出的纯属偶然的观察，不可能由一条……规律相连结，而规律正是理性所探寻的东西。[6]

这段康德的语录表明，康德何等清楚地看到：我们必须让自然面对假说，要求自然对我们的问题作出回答；如果缺少这种假说，我们只能漫无计划地作些偶然的观察，因而这些观察决不会把我们引导到自然规律。换句话说，康德十分清楚地看到，科学史驳斥了培根的神话，即我们必须从观察开始，以便从它们推导出我们的理论来的神话。康德还十分清楚地认识到，在这个历史事实后面有一个逻辑事实；在科学史中所以没有出现这种情况，是因为存在一些逻辑上的理由：从观察推出理论在逻辑上是不可能的。

我的第三点，即从观察推出牛顿理论在逻辑上是不可能的，直接根据康德指出过的休谟对归纳推理有效性的批判。休谟的决定性论点可以叙述如下：

取一个由任意多真观察陈述组成的类，并用字母K标示它。这样，类K中的陈述将描述实际的观察，即过去的观察：因而我们用字母K标示任何关于实际上已在过去作出的观察的真陈述类。既然我们已设定，K仅由真陈述构成，所以类K里的所有陈述必定也都是一致的陈述，并且，属于类K的所有陈述必定都彼此相容。现在再取一个观察陈述，我们用字母B来表示它。我们假定：B描述某个将来的、逻辑上可能的观察；例如，B告诉我们，明天将发生日食。因为日食已经观察到过，所以我们能够肯定，一个断定明天将发生日食的陈述B是一个根据纯粹逻辑的理由为可能的陈述；就是说，我们的B是自相一致的。于是，休谟表明了以下一点：如果B是关于一个将来可能事件的一个自相一致的观察陈述，而K是关于过去事件的真观察陈述的任意类，那么，B总是能和K相连结而不产生矛盾；或者换句话说，如果我们给K中的陈述添加一个关于将来可能事件的陈述B，我们绝不可能得出逻辑矛盾。休谟的发现也可表述如下：逻辑上可能的将来观察不可能和过去观察的类相矛盾。

现在让我们给休谟的发现添加一条纯粹逻辑定理，即：每当一个陈述B能无矛盾地和一个陈述类K相连结，它也总是能无矛盾地和由K的陈述和可从K推出的任何陈述组成的任何陈述类相连结。

这样，我们就证明了我们的论点：如果牛顿理论能从一真观察陈述类K推导出来，那么，任何将来观察B都不可能同牛顿理论和观察K相矛盾。

然而，众所周知，在另一方面，从牛顿理论和过去观察之中，我们可逻辑地推出一个陈述，它告诉我们明天是否会发生日食。如果这个导出陈述告诉我们明天将不会发生日食，那么，我们的B显然就同牛顿理论和类K不相容。从这一点和我们上面的结果，可以逻辑地推知，假定牛顿理论能从观察推出是不可能的。

这样，我们便证明了我们的第三个观点。现在我们可以看清楚康德所发现的整个经验之谜——经验科学的悖论了：

牛顿力学本质上超出了全部观察。它是普遍的、精确的和抽象的；历史上，它来源于神话；我们可用纯逻辑手段表明，牛顿理论不可能从观察陈述推导出来。

康德还表明，对于牛顿理论成立的东西对于日常经验也成立，尽管程度上或许不完全相同：日常经验也远远超出全部观察。日常经验也必须解释观察；因为，没有理论的解释，观察仍然是盲目的——不提供任何信息的。日常经验始终靠着诸如因和果这样的抽象观念起作用，因此它不可能从观察导出来。

为了解答经验之谜，也为了解释自然科学和经验如何可能，康德构造了他的经验和自然科学的理论。我赞赏这个理论为解决经验悖论作了真正勇敢的尝试，但我认为，它回答的是个假问题，因此在一定程度上是不着边际的。康德这位经验之谜的伟大发现者，在一个重要的地方犯了错误。但我要立刻补充一句，他的错误是完全不可避免的，并且丝毫无损于他的辉煌成就。

这个错误何在呢？如上所述，就像几乎所有进入了20世纪的哲学家和认识论家那样，康德相信牛顿理论是真实的。这种信念是无可避免的。牛顿理论作出了最惊人和最精确的预言，它们全都被证明为完全正确的。只有无知的人才会对牛顿理论的真理性表示怀疑。甚至亨利·彭加勒——他那一代人中最伟大的数学家、物理学家和哲学家（死于第一次世界大战前不久），也像康德一样相信牛顿理论是真的和不可反驳的。这一事实最好不过地表明，我们几乎一点也不能责备康德怀有这一信念。像康德本人一样强烈地感受康德悖论的科学家寥若晨星，而彭加勒就是其中之一；虽然彭加勒对这个悖论提出过一种和康德有所不同的解决办法，但它也只是康德解决办法的一个变种。不过，重要的是，他也犯了和康德完全一样的我所称的错误。这是个无可避免的错误，就是说，在爱因斯坦以前是不可避免的错误。

甚至那些不接受爱因斯坦引力理论的人也应该承认，爱因斯坦理论是个真正具有划时代意义的成就。因为他的理论至少确定了，牛顿理论无论是真实的还是虚假的，都肯定不

是惟一可能的 以一种简单而又令人信服的方式解释现象的天体力学体系。二百多年来，牛顿理论第一次变得成问题 了。在这两个世纪里，牛顿理论已成为一种危险的教条 ——一种具有使人麻木不仁的力量的教条。我不反对那些根据科学理由诘难爱因斯坦理论的人们。但是，甚至反对爱因斯坦的人，也像十分赞赏爱因斯坦的人一样，应该感谢爱因斯坦把物理学从麻木不仁地信仰牛顿理论的无可争议的真理性中解放了出来。多亏爱因斯坦，我们现在才把牛顿理论看作一个假说（或一个假说体系）——也许是科学史上最壮观、最重要的假说，当然也是对真理最惊人的接近。[(7)]

如果我们和康德不一样，认为牛顿理论是一个假说，它的真理性是成问题的，那么，我们必定要从根本上改变康德的问题。因此，无怪乎康德的解答不再适合于对这个问题的新的后爱因斯坦的表述，必须对之作相应的修改。

康德对这个问题的解答是众所周知的。他假定（我认为这假定是正确的），我们所知道的这世界 ，是我们根据我们自己发明的理论对可观察事实所作的解释 。康德说：“我们的理智并不从自然界引出规律，……而是把规律强加于自然界。”我认为康德的这个表述基本上是正确的，但我还感到，这种表述有点偏激，所以我想用下面修正过的形式来表述它：“我们的理智并不从自然界引出规律，但试图（成功程度不等地）把理智自由创造出来的规律强加于自然界。”差别就在这里。康德的表述不仅意味着，我们的理性企图把规律强加于自然界，而且还意味着，理性的这种企图总是成功的。因为，康德相信，牛顿定律是由我们成功地加于自然界的：我们必然要用这些定律解释自然界；康德由此得出结论：这些定律必定先验地就是真的。这就是康德对这些问题的看法；彭加勒的看法与此相似。

然而，自从爱因斯坦以来，我们已认识到，各种判然不同的理论和解释也是可能的，它们甚至比牛顿理论更高明。因此，理性能够提出不止一种解释。理性不可能一劳永逸地把它的解释加于自然界。理性通过试错来行事。我们创造了我们的神话和理论，并检验它们：我们试图看看它们把我们带到多远。并且如有可能就改善我们的理论。较好的理论是具有较大解释力量的理论：它们能解释较多的东西；解释得较精确；使我们能作出较好的预言。

因为康德相信我们的任务是解释牛顿理论的真理性和惟一性，所以他会相信，这个理论是从我们知性的规律中不可避免地、逻辑上必然地得出的。我按照爱因斯坦的革命提出的对康德的解答的修正，把我们从这种强制中解放了出来。这样一来，理论就被看作是我们自己心灵的自由 创造、一个诗意般直觉的结果、直觉地理解自然规律的尝试的结果。但是，我们不再试图把我们的创造物强加给自然界。相反，我们像康德教导我们的那样向自然界提出问题；我们试图使她对我们理论的真理性作出否定的 回答：我们并不试图证明或证实 我们的理论，而是试图通过驳斥 、证伪、反驳它们来加以检验。

这样，我们的理论创造的自由和大胆，就能够用自我批判和我们所能设计的最严格的检验来加以控制，防止它失诸偏颇。通过我们批判的检验方法，科学的严密性和逻辑性便从这里渗入了经验科学。

我们已经看到，理论不可能逻辑地从观察推出。然而，它们可能同观察相冲突：它们可能同观察相矛盾。这种情况使人们能从观察推知一个理论是虚假的。用观察反驳理论的可能性乃是一切经验检验的基础。像一切严格的考试一样，对一个理论的检验，也总是企图表明被检验者是错的，就是说，这理论包藏了一个错误的断定。从逻辑的观点来看，一切经验检验因此都是企图反驳。

最后，我想说，自从拉普拉斯以来，人们一直试图至少把高度可能性（代替真实性）赋予我们的理论。我认为这种企图是一种误解。对于一个理论，我们所能希望的，无非是它解释这或解释那；它已受过严格检验，以及它已经受住了我们的一切检验。我们还可以对两个理论加以比较，以便看看哪一个较好地经受住我们最严格的检验，或者换句话说，哪一个较好地为我们检验的结果所确认。但是，用纯数学方法可以表明，决不可把确认度等同于数学概率。甚至还可以表明，一切理论，包括最好的理论，都具有相同的概率，即零。然而，虽然理论的概率是零，但理论被确认的程度（它至少在理论上可借助概率计算求得）可以十分接近于1，即它的最大值。诉诸概率不能解决经验之谜，这个结论是很久以前由大卫·休谟首先得出的。

可见，逻辑分析表明，经验并不在于观察材料的机械的积累。经验是创造性的。它是由严肃的批判和严格的检验支配的、自由、大胆和创造性的解释的结果。

2. 哲学理论的不可反驳性问题

为了避免从一开始就失诸笼统的危险，也许最好先借助五个例子来解释一下我说的哲学理论是什么意思。

哲学理论的一个典型例子是康德关于经验世界的决定论学说。虽然康德实质上是个非决定论者，但他在《实践理性批判》[8]中却说：关于我们心理的、生理的状况和我们的环境的充分知识，将使我们能够像预言日食或月食那样确定地预言我们的未来行为。

按照较为一般的说法，人们可把这决定论的学说表述如下。

经验世界（或现象世界）的将来，直至它的细枝末节，都完全由它现在的状况预先决定。

另一个哲学理论是唯心主义，例如贝克莱或叔本华的唯心主义；或许我们可以在这

里用以下的命题来表述它：“经验世界是我的观念”，或“世界是我的梦”。

第三个哲学理论——也是当今十分重要的理论——认识论的非理性主义，可以解释如下。

因为我们从康德那里知道，人类理性没有能力把握或认识自在之物的世界，所以我们必须或者放弃认识它的希望，或者尝试用理性以外的方式认识它；而既然我们不能够也不会放弃这种希望，所以我们就只能运用非理性的或超理性的手段，像直觉、诗人的灵感、情绪或情感。

非理性主义者声称，这样做是可能的，因为归根结蒂我们本身就是这种自在之物；因此，如果我们能设法以某种方式获得有关我们自身的内在的和直接的知识，那么我们因而就能发现自在之物究竟是什么样子。

非理性主义的这个简单论点很能表征大多数19世纪后康德哲学家；例如富于独创性的叔本华，他以这种方式发现：因为作为自在之物的我们都是意志，所以意志必定也是自在之物。作为自在之物的世界是意志，而作为现象的世界则是观念。十分奇怪的是，这种过时的哲学用新衣裳打扮后现在再次时兴起来，尽管（或许正因为）这种哲学同旧的后康德观念的惊人相似性一直隐藏着（就任何东西都可以隐藏在皇帝的新衣之下而言）。现在，叔本华的哲学被以一种含糊不清但又给人深刻印象的语言提了出来，他的自我显露的直觉，即作为自在之物的人归根结蒂是意志，现在让位给了另一种自我显露的直觉：人可能那么自寻烦恼，以致这种极度烦恼证明自在之物是“无”——它是“无”，是“自在之空”。我不想否认这种叔本华哲学的存在主义变种有某种程度的创造性。它的创造性为这个事实所证明：叔本华可能从未这样低估他的自娱力量。他在自身中发现的是意志、活动、紧张、激动——同某些存在主义者发现的东西大致正相反对，后者发现由他自己招致的“自在之烦”的终极烦恼。然而，叔本华现在不再流行了：我们的后康德主义和后理性主义时代最时兴的东西，被尼采（“受预感纠缠，对他自己的结果怀疑”）正确地称作“欧洲虚无主义”。[(9)]

不过，这一切都只是顺便说说而已。现在，我们列出五种哲学理论。

第一，决定论：就将来完全由现在决定而言，它是包含在现在之中的。

第二，唯心主义：世界是我的梦。

第三，非理性主义：我们具有非理性或超理性的经验，我们在这种经验中体验到自己是自在之物；这样，我们便有了某种关于自在之物的知识。

第四，唯意志论：在我们自身的意志中，我们把我们自身认作意志。自在之物是意志。

第五，虚无主义：在我们的烦恼中，我们把我们自身认作虚无。自在之物是虚无。

我们就列举这么多。我这样选择例子：在细加斟酌之后，对这五个例子的每一个我都可以说，我确信它是假的。还可以更确切地说，我首先是个非决定论者，其次是个实在论者，最后是个理性主义者。至于我举的第四和第五个例子，我乐意和康德及其他批判理性主义者一样承认，我们不可能占有关于无限丰富优美的实在世界的完满知识。物理学或任何其他科学都不能帮助我们达到这个目的。但是我也确信，唯意志论的公式即“世界是意志”同样无助于我们。而对于自寻烦恼（或许也使他人烦恼）的虚无主义者和存在主义者，我只能怜惜他们。他们必定是又瞎又聋，真可怜，因为他们谈论世界，就如一个瞎子谈论佩鲁吉诺的色彩，或一个聋子谈论莫扎特的音乐。

那么，为什么我决心选一些我相信是假的哲学理论作为例子呢？原因在于我希望以此更清楚地表明下述重要陈述中包含的问题。

尽管我认为这五个理论每一个都是假的，但我仍然确信它们每一个都是不可反驳的。

听了这个陈述以后，你可能会感到十分奇怪，我怎么可能认为一个理论同时是虚假的和不可反驳的，而我又自称是个理性主义者。因为，一个理性主义者怎么会说一个理论是虚假的但又是不可反驳的呢？作为理性主义者，他不是必定要在断定一个理论是假的以前就先反驳它吗？相反，如果一个理论是不可反驳的，他不是必定要承认它就是真的吗？

带着这些问题，我最后得出我们的问题。

最后一个问题的回答相当简单。一直有一些思想家认为，一个理论的真理性可以从它的不可反驳性推出。但是，鉴于可能存在两个同样不可反驳的不相容理论，例如决定论和它的对立面非决定论，这显然是错误的。既然两个不相容理论不可能都真，所以我们从两个理论都是不可反驳的事实看出：不可反驳性不可能蕴涵真理。

因此，无论我们怎样解释不可反驳性，从一个理论的不可反驳性推出它的真理性，是行不通的。“不可反驳性”通常在以下两种意义上使用：

第一种意义是纯粹逻辑的意义：我们可用“不可反驳的”来指“不可用纯粹逻辑手段反驳的”。但是，这和“前后一致的”意思相同。很显然，一个理论的真理性不可能从它的前后一致性中推出。

“不可反驳的”第二种意义所指的反驳，不仅利用逻辑的（或分析的）假设，而且利用经验的（或综合的）假设；换句话说，它承认经验的反驳。在这第二种意义上，“不可反驳的”同“不可经验地反驳的”是同一个意思，或者更精确地说，同“和任何可能的经验陈述相容”或“和每个可能的经验相容”是同一个意思。

一个陈述或一个理论在逻辑和经验两方面的不可反驳性，可以很容易地和它的虚假相调和。就逻辑不可反驳性而言，这可从下述事实看出：每个经验陈述和它的否定两者必定都是逻辑地不可反驳的。例如“今天是星期一”和“今天不是星期一”两个陈述都是逻辑地不可反驳的；而由此马上可以推出：存在逻辑地不可反驳的虚假陈述。

至于经验不可反驳性，情况有所不同。经验地不可反驳的陈述的最简单例子，是所谓的严格的或纯粹的存在陈述。下面是一个严格的或纯粹的存在陈述的例子。“存在着一颗珍珠，它的大小十倍于第二大的珍珠。”如果在这个陈述里，我们把“存在着”这用语局限于时空中某个有限区域，那么，这个陈述当然可能成为一个可反驳陈述。例如，以下陈述显然是经验地可反驳的：“此时此刻，在这里的这个盒子里，存在着至少两颗珍珠，其中一颗的大小十倍于这个盒子里的第二大的珍珠。”但这时这个陈述已不复是严格的或纯粹的存在陈述；倒不如说，它是一个限制的存在陈述。一个严格的或纯粹的存在陈述适用于整个宇宙，它所以是不可反驳的，仅仅因为不可能有能够反驳它的方法。因为，即使我们能够寻遍整个宇宙，这严格的或纯粹的存在陈述也不会由于我们找不到这颗所要找的珍珠而被反驳，因为这颗珍珠总是能够隐藏在我们没有看到的一个地方。

下面是一些更有趣的经验地不可反驳的存在陈述的例子。

“存在着一种完全有效的治疗癌症的药物，或者更确切地说，存在着一种化合物，服用它能治愈癌症，而又没有副作用。”毋庸赘言，这个陈述的意思不一定解释为这种化学物实际上已经知道，或者将在某个时间内被发现。

还有一些相似的例子：“存在一种包医百病的药物，”或者“存在着一张拉丁文药方，如果按适当的程式表达出来，它能包医百病”。

这里我们有了一个经验的不可反驳的陈述，我们中罕有人认为这个陈述是真的。这个陈述所以不可反驳，是因为显然不可能试验每一种可以设想出的拉丁文药方和每一种可以设想的表达方式的结合。因此，可能终究存在着一张神奇的、包医百病的拉丁文处方，这种逻辑上的可能性总是存在的。

即便如此，我们也有理由相信这个不可反驳的存在陈述是虚假的。当然，我们无法证明它的假；但是，我们关于疾病所知道的一切都告诉我们，这个陈述不是真的。换句话说，虽然我们不能确定它的假，但猜想并不存在这种有魔力的拉丁文处方，比起那不可反驳的猜测即存在这种处方，要合理得多。

几乎毋庸赘言，在差不多两千年里，饱学之士一直相信与此酷似的一个存在陈述是真的；这就是他们坚持不懈地寻找哲人之石的原因所在。他们没能找到哲人之石并没有证明什么，而这恰恰因为存在命题是不可反驳的。

可见，一个理论的逻辑的或经验的不可反驳性，肯定不是一个认为这理论为真的充分

理由，因此我证明了我有理由同时认为，这五个哲学理论是不可反驳的，并且它们是假的。

大约25年以前，我正是通过把经验理论定义为可反驳的理论，把非经验理论定义为不可反驳的理论，由此把经验的或科学的理论同非经验的或非科学的理论区分开来。我所以这样提议，理由如下。对一个理论的每一次严格检验，都是一种反驳它的尝试。所以，可检验性和可反驳性或可证伪性是同一个意思。既然我们只应该把能够经验地加以检验的那种理论称作“经验的”或“科学的”理论，所以我们可以得出结论：正是经验反驳的可能性使经验的或科学的理论显出其特色。

如果接受这种“可反驳性标准”，那么我们立即可以看出，哲学 或形而上学 的理论根据定义将是不可反驳的 。

我的断言即我们的五个哲学理论都是不可反驳的，现在听起来似乎平淡无奇。同时，很显然，虽然我是个理性主义者，但我决不会在有理由称这些理论为“假的”以前去反驳它们。这把我们带到我们的中心问题：

如果哲学理论全都是不可反驳的 ，那我们怎么能区分真的和假的哲学理论呢 ？

这是哲学理论的不可反驳性 所引起的重要问题。

为了更清楚地说明这个问题，我想把它重新表述如下。

这里我们可以区分三种类型理论。

第一 ，逻辑和数学的理论。

第二 ，经验和科学的理论。

第三 ，哲学或形而上学的理论。

在这每一组中，我们怎么能区分真实理论和虚假理论呢?

对第一组，回答是显而易见的。每当我们发现有一个数学理论，我们不知道它是真还是假时，我们总是通过试图反驳它来检验它，先是在表面上检验，然后比较严格地检验。如果我们失败了，那就试图去证明它，或者反驳它的否定。如果我们又失败了，那么，对这理论真理性的怀疑就有可能重新抬头，我们将试图再次反驳它，如此等等，直至我们得到一个结论，否则，便把这个问题搁置起来，因为它太难了，无法解决。

这种情况还可以描述如下。我们的任务是对两个（或更多个）相竞争的理论进行检验和批判的考察。我们通过试图反驳它们（这一个或那一个），直到得出结论，由此完成这个任务。在数学中（但仅仅在数学中）这种结论一般说来是最后的 结论：罕有不正确的证明能蒙混过去不被发觉。

如果我们现在来看看经验科学，那么我们发现，我们通常遵循基本上相同的程序。我们再次来检验我们的理论：我们批判地考察它们，试图反驳它们。惟一重要的差别是：现在我们在批判考察中还能利用经验论据。但是，这些经验论据只是连同其他批判性考虑一起出现。批判思维本身现在仍是我们的主要工具。只有当观察适合于我们的批判讨论时，才能利用观察。

现在，如果我们把这些考虑运用于哲学理论，那么我们的问题可以重新表述如下：

不可反驳的哲学理论能批判地 加以考察吗？如果这是可能的，那么，对一个理论的批判讨论不是在于试图反驳这理论 ，又可能是什么呢？

换言之，一个不可反驳的理论能合理地 即批判地 加以评价吗？我们能引证什么合理的论据来支持或反对一种我们明知不可论证、不可反驳的理论呢？

为了举例说明对我们问题的各种不同表述，我们可以首先再来讨论决定论的问题。康德完全知道，我们不能像预言日食一样精确地预言人类的将来活动。但是，他用来解释这种差别的是下述假定：我们对一个人的现状——他的希望和恐惧、感情和动机——的了解远不如我们对太阳系现状的了解。这个假定隐含着下述假说：

“存在着 对这个人现状的真实描述，它足以（同真正的自然规律一起）预言这个人的将来活动。”

这当然又是一个纯粹的存在陈述，因此是不可反驳的。尽管事实如此，我们能否合理地批判地讨论康德的论证呢？

作为第二个例子，我们可以考虑这个命题：“世界是我的梦。”虽然这个命题是显然不可反驳的，但罕有人会相信它是真的。但是，我们能否合理地批判地讨论它呢？它的不可反驳性对于任何批判讨论来说是不是不可逾越的障碍呢？

至于康德的决定论学说，或许可以设想，对它的批判讨论可以下面的话作为开头：“亲爱的康德，仅仅断定存在 着一个非常具体、足以使我们能够预言将来的真实描述，那是不够的。你必须做的事是，确切地告诉我们这个描述包括哪些东西，以便我们经验地检验你的理论。”然而，这段话等于假定：哲学的（即不可反驳的）理论决不可加以讨论，而负责的思想家注定要 用可经验地检验的理论取代它们，以便能够进行合理的讨论。

我希望，我们的问题 到现在已经变得很清楚了；因此，现在我开始对这个问题提出一个解决办法 。

我是这样解决的：如果一个哲学理论只不过是一个对世界的孤立的断定，突然地出现在我们面前，隐含地要求我们“要么接受要么放弃”，和其他别的东西又没有什么联系的

迹象，那么，这个哲学理论确实是无法讨论的。但是，对一个经验理论也可以这么说。如果有人不先向我们解释牛顿理论要想解决的是什么问题，就向我们提出牛顿的方程，甚或牛顿的论据，那么我们就无法合理地讨论它的真理性，就像不能讨论《启示录》的真理性一样。如果没有关于伽利略和开普勒的结论的知识，没有关于这些结论所解决的那些问题的知识，没有关于用一种统一理论解释伽利略和开普勒的答案这个牛顿的问题的知识，我们就会发现，牛顿理论也正像任何形而上学理论一样，是无法讨论的。换句话说，每个合理的 讨论，无论是科学的或哲学的，就它试图解决某些问题 而言，是合理的。一个理论仅就它同一给定的问题状况 有关系而言，才是可以理解的和合理的，并且只有讨论这种关系，这一理论才得到合理的讨论。

如果我们把一个理论看作对一组问题提出的解答，那么，这理论立即就适合于作批判讨论——即使它是非经验的和不可反驳的。因为现在我们可提出这样的问题：这个理论解决了这问题吗？这个理论比其他理论更好地解决了它吗？或许它只是转变了这问题吧？这种解决简单吗？它有成果吗？或许它和解决其他问题所需要的别的哲学理论相矛盾吧？

这类问题表明，甚至对不可反驳的理论作批判讨论也完全是可能的。

让我再举一个具体的例子：贝克莱或休谟的唯心主义（我已用一个简化的公式即“世界是我的梦”来代替它）。值得注意的是：这些作者根本不打算提供给我们如此荒唐的理论。这一点可以从贝克莱一再坚持说的话看出：他的理论实际上和正确的常识相一致。[(10)] 如果我们试图理解导致他们提出这理论的问题状况 ，那么我们就会发现，贝克莱和休谟都相信，我们的一切知识都可归结为感觉印象 、记忆形象 间的联想。这种假设致使这两位哲学家采取唯心主义；特别是就休谟而言，他是非常不得已地采取这种观点的。休谟所以是个唯心主义者，仅仅是由于他企图把实在论归结为感觉印象 的努力遭到了失败。

因此，通过指出休谟感觉主义的知识理论和学习理论无论如何是不恰当的，并指出不带来讨厌的唯心主义结果的较恰当的学习理论是存在的，这样来批判休谟的唯心主义是完全合 理的 。

我们现在能够用相似的方式合理地和批判地讨论康德的决定论了。从根本的旨意看，康德是个非决定论者：即使作为牛顿理论的一个必然结果，在涉及现象世界时他相信决定论，但他决不怀疑，人类作为一种有道德观念的存在物，并不是决定的。康德对产生于他的理论哲学和实践哲学之间的冲突，从未作出过他本人完全满意的解决。因此，他对找到一种真正的解决感到绝望。

在这种问题状况 的背景中，就有可能批判康德的决定论。例如，我们可以问：它是否真的从牛顿理论推出。让我们暂时猜想不是这样。我不怀疑，对这一猜想的真理性的一个清晰证明会使康德放弃他的决定论学说——即使这学说恰恰是不可反驳的，即使由于这

个缘故康德也不会在逻辑上被迫取消这个学说。

非理性主义同样如此。非理性主义最初随着休谟进入理性哲学。读过休谟这位冷静的分析家著作的人，不会怀疑非理性主义并非休谟的原旨。它是休谟下述信念的意外结果：事实上我们借助于同休谟逻辑证明相结合的培根归纳法而认识到：理性地为归纳法辩护，是不可能的。“对于理性证明来说那就更糟了”，是休谟无可避免地从这种情境得出的一个必然结论。他正直地接受了这个非理性结论，而这种正直是真正理性主义者所特有的，他们不会在令人不快的结论面前退缩不前，如果它对他来说是不可避免的话。

然而，在这种情况下，它不是不可避免的，虽然它在休谟看来是如此。事实上我们并非是休谟所认为的那种培根归纳机器。习俗或惯例在学习过程中并不像休谟认为的那样起作用。这样一来，休谟的问题连同他的非理性主义结论一起消释了。

后康德非理性主义的情况与此有点相似。特别是叔本华，他和非理性主义是真正对立的。他只抱着一种欲望写作：让人理解；他写的东西比任何其他德国哲学家都明白易懂。他之致力于让人理解，使他成为少数几位德国语言大师之一。

但是，叔本华的问题是康德的那些形而上学的问题——现象世界中的决定论问题、自在之物的问题和我们自己作为一个自在之物世界的成员的问题。他以典型的理性方式解决了这些问题——超越一切可能经验的问题。但是，这种解决注定是非理性的。因为，叔本华是个康德主义者，因此他相信康德的理性界限：他相信，人类理性的界限和可能经验的界限是一致的。

但是，这里又存在着其他一些可能的解决。康德的问题能够而且必须加以修改；这种修改应取的方向已由他那批判的或自我批判的理性主义的基本观念所指明。一个哲学问题的发现可能是最终的，它是一劳永逸的。但是一个哲学问题的解决却决不是最终的。它不可能建基于一个终极的证明或终极的反驳之上：这是哲学理论的不可反驳性的一个结果。这种解决也不可能建基于使人激励（或使人厌烦）的哲学预言的魔术般的程式之上。然而，它可以建基于对一种问题状况、它的基本假设以及它的各种可能解决方法的认真的和批判的考察之上。

---

(1) 为柏林广播自由大学而写的两篇广播谈话；最初刊登于《理性》，1958年第1期，第97—115页。

(2) 1756年拉丁文的《自然单子论》（Physical Monadology）也非常重要。康德在这本书中预言了博什科维奇的主要思想；但康德在他1786年的著作里否定了他在《单子论》中提出的物质理论。

(3) 从伯特兰●罗素的《心的分析》（The Analysis of Mind），1922年，第95页以下，可读到类似的考虑。

(4) 比较亚里士多德《论天》，293b1—5，那里批判了主张宇宙中心是“珍贵的”，因此要由中心火来占据的学说，并把它归诸“毕达哥拉斯学派”（这也许指它的对手，尚在学院里的柏拉图后继人）。

(5) 我认为阿瑟●凯斯特勒在他的杰作《梦游者》（The Sleepwalkers）中对伽利略作的批判，因没有考虑到这里讲到的学派分裂而有所逊色。伽利略正确地想看看他在理性主义框架里能否解决这些问题，就像开普勒想在占星术框架里解决这些问题一样。关于占星术思想的影响，亦见本书第54页注①。

(6) 原文没用着重号。

(7) 参见爱因斯坦在他的赫伯特●斯宾塞演讲《论理论物理学的方法》（On the Method of Theoretical Physics）中自己所作的表述，他写道：“正是广义相对论表明……我们可能用和牛顿迥异的基本原理，去判定全部经验资料……”

(8) 《实践理性批判》，第4版至第6版，第172页；《康德著作集》，卡西勒编，第v卷，第108页。

(9) 参见朱利叶斯●克拉夫特：《从胡塞尔到海德格尔》（Von Husserl zu Heidegger），第2版，1957年，如第103页以下，136页以下，特别是130页，克拉夫特在那里写道：“因此，从认识论的角度看，很难理解存在主义怎么能被认为是一种哲学上的新东西。”亦见H●廷特的令人鼓舞的论文，载《亚里士多德学会会议录》1956—1957年卷，第253页以下。

(10) 这一点也可以从休谟坦率的承认中看出：“无论此时此刻这位读者的观点如何，……一小时后他就会被说服，存在着一个既是外部的也是内部的世界。”（《人性论》，1，Ⅳ，第2节结尾部分；塞尔比-比格，第218页。）

九、逻辑演算和算术演算为什么可应用于实在 (1)

赖尔教授的文章 (2) 局限于讨论逻辑规则的适用性，或者更确切地说，讨论逻辑推理规则。我打算跟着他讨论这个问题，只是到后面把讨论扩展到逻辑演算和算术演算的适用性。可是，我刚才作出的逻辑推理规则 和所谓的逻辑演算 （像命题演算、类演算或关系演算）的区别还需要作些澄清，我将在第Ⅰ节里先讨论推理规则和演算之间的区别和联系，然后再讨论我们面临的两个主要问题：推理规则的适用性问题（第Ⅱ节里）和逻辑演算的适用性问题（第Ⅷ节里）。

我将间接提到和利用一些赖尔教授论文中的思想，以及他向亚里士多德学会作的主席致词：《认识的方法和认识的对象》（1945）中的思想。 (3)

Ⅰ

让我们考虑用某种语言例如普通英语表述的论证或推理的一个简单例子。这个论证将由一系列陈述构成。我们可以假定，某人论证说：“雷切尔是理查德的母亲。理查德是罗伯特的父亲。父亲的母亲是祖母。因此，雷切尔是罗伯特的祖母。”

最后一句中的“因此”可以被看作一种指示，表明说话者声称，他的论证是确凿的或者正确的；或者换句话说，最后的陈述（结论）是正确地从前面三个陈述（前提）推出的。他的这种说法，可以是正确的，也可以是错误的。如果他在作这类声称时通常都是正确的，那么我们可以说他懂得怎样 论证。他也可能懂得怎样论证，但不能够用语词向我们解释他所遵循（和其他懂得怎样论证的人一样遵循）的这个程序的规则；正如一个钢琴家可能懂得怎样演奏得出色，但不能解释精湛演奏所服从的程序的规则。如果一个人懂得怎样论证，但并不总是意识到程序的规则，那么我们通常总说他是“直觉地”论证或推理。如果我们现在读完了上述论证，那么，我们也许能够直觉地说，这个论证是正确的。几乎没有疑问，我们大多数人通常都在上述意义上直觉地进行推理。表述和讨论日常直觉论证所服从的程序的规则，是一种非常专门和复杂的研究；那是专门属于逻辑学家的工作。每个有健全理智的人都懂得怎样论证——假如论证不是过于复杂的话——但是，很少有人能够表述这些操作所服从的规则，而这些规则我们可以称作“推理规则”；也很少有人知道 某个推理规则是正确的（知道它为什么 是正确的人也许还要少）。

利用变项和少数几个其他人工符号，上述论证所服从的特定推理规则可表述为下面图式： (4)

从以下形式的三个前提：

$$\frac{\text{“}xRy\text{”}\qquad \text{“}ySz\text{”}}{\text{“}R\text{‘}S=T\text{”}}$$

可以推出以下形式的一个结论：“xTz ”。

这里，任何个体的专名都可以代入“x ”、“y ”和“z ”，任何个体间关系的名称都可以代入“R ”、“S ”和“T ”；任何断定x 和y 等等之间关系R 成立的陈述，都可以代入“xRy ”；当且仅当存在一个y ，以致xRy 并且ySz ，则x 和z 之间成立的一个关系的任何名称都可以代入“R ‘S ”；“=”在这里表示关系之间外延上的相等。

应该注意，这条推理规则构成了对某一类或某一形式的陈述 的断定。这事实迥异于一种演算（在这里是 关系演算）的一个公式，例如：

“对一切R 、S 和T ；且对一切x 、y 和z ：如果xRy ，并且ySz ，并且R ‘S =T ，那么，xTz 。”

无疑，这个公式和我们的推理规则有所相似；事实上，它是对应于我们推理规则的那个陈述（在关系演算中）。但是，它们并不是一回事：这公式有条件地对某一类的一切关系和个体有所断定 ，而推理规则无条件地对某一类的一切陈述有所断定 ，也即某种形式的每一个陈述都可无条件地从另一种形式的一组陈述推出。

同样，我们应该区分例如传统逻辑的推理规则（称作“Bar-bara”）：

$$\frac{\text{“}MaP\text{”}\qquad \text{“}SaM\text{”}}{\text{“}SaP\text{”}}$$

和类演算的公式：“如果MaP 并且SaM ，那么，SaP ”（或者用比较现代的写法：“如果c ⊂b 并且a ⊂c ，那么a ⊂b ”）；再如，区分那个称为“命题逻辑的推理原则”的推理规则或肯定前件假言推理：

$$\frac{P \qquad \text{如果 } P \text{,那么 } q}{q}$$

和命题演算的公式：“如果P，并且如果P 那么q，那么，q。”

事实上，对每个众所周知的推理规则，都与之相应地有个众所周知的演算公式，一个逻辑上真的假言或条件公式——一个“逻辑学家的假言公式”（就如赖尔教授所称的那样）。这种情况导致把推理规则和相应的条件公式混淆起来。但是，它们之间存在一些重要的差别。（1）推理规则总是关于陈述的陈述，或关于陈述类的陈述（它们是“元语言的”）；而演算公式并非如此。（2）推理规则是关于可演绎性的非条件陈述；但相应的演算公式则是有条件的或假言的即“如果……那么”的陈述，而它们并没有涉及可演绎性、推理、前提或结论。（3）一个推理规则，在用常项代入变项以后，就对某个论证（对这规则的“遵守”）有所断定，就是说，断定这论证是正确的；但是，相应的公式在代换以后，产生的是一个逻辑的自明之理，即一个像“所有桌子都是桌子”这样的陈述，尽管呈假言形式，例如“如果它是一张桌子，那么它是一张桌子”，或者“如果一切的人皆要死，并且一切希腊人都是人，那么，一切希腊人皆要死”。（4）在按照某些推理规则作出的那些论证里，这些推理规则决不可用作为前提；但是，相应的演算公式则是以这种方式使用的。事实上，构造逻辑演算的主要动机之一是：通过把“逻辑学家的假言式”（即那些相应于某条推理规则的假言的自明之理）用作为一个前提，我们能够去除相应的推理规则。利用这种方法，我们能够去掉所有不同的推理规则——不包括上面提到的一条“推理原则”（或者两条，如果我们利用“代换原则”的话，但它是可以避免的）。换句话说，建立一种逻辑演算的方法就是系统地把大量推理规则简约为一条（或两条）的方法。所有其他规则都由演算公式取代；这样做的好处是：所有这些公式（事实上是无限多）本身都能够系统地从为数甚少的公式推导（利用“推理原则”）出来。

我们已经指出，对每个众所周知的推理规则，在一个众所周知的逻辑演算中都存在一个断定的（或可证明的）公式。一般说起来，这里逆关系不成立（尽管对假言公式还是成立的）。例如，对于公式“P 或非P ”；或者“非（P 和非P ）”；以及对于许多其他非假言公式，并不存在相应的推理规则。

因此，必须仔细地区分推理规则和逻辑演算公式。但是，这不必妨碍我们把这些公式的某个子集——“逻辑学家的假言式”——解释为推理规则。事实上，对每个这样的假言公式，都存在相应的推理规则，我们的这个断言证明了这样的解释是合理的。

II

在这带点专门性的开场白以后，现在我们转到讨论赖尔教授对“为什么推理规则适用于实在？”这个问题的研讨。这个问题构成我们的原始问题的一个重要部分，因为我们刚才已看到，逻辑演算公式的某个子集（即赖尔教授所称的“逻辑学家的假言式”）可以解释为推理规则。

如果我理解得正确的话，赖尔教授的中心命题是：逻辑规则，或更确切地说，推理规则，是程序的规则。这意味着，它们适用于某些程序，而不是事物或事实。如果我们说的“实在”是指例如科学家和历史学家描述的事物或事实的话，那么，这些规则并不适用于实在。它们之不“适用”于实在是从下述意义上说的：一个描述，比如对一个人的描述，既可以运用于或适合于　　被描述的这个人，也适用于另一个人；或者，一个描述理论，例如核子共振吸收理论可以适用于或适合于　铀原子。相反，逻辑规则适用于进行推理的程序，可以和公路规章适用于骑自行车或驾驶汽车的程序相比拟。逻辑规则可以被遵守或违反，运用逻辑规则并不意味着使它们去适合，而是意味着遵守它们，按照它们行动。如果错误地想用问题“为什么逻辑规则可适用于实在？”去意指“为什么逻辑规则适用于我们世界的事物或事实？”那么，答案应该是：这个问题假定了逻辑规则能够而且实际上适合于事实。然而，预言逻辑规则“适合于世界的事实”或者“不适合于世界的事实”是不可能的。这就像不可能对公路规章或象棋规则作这种预言一样。

因此，我们的问题似乎不存在了。那些怀疑为什么推理规则适用于这个世界，因而徒劳地企图想象一个非逻辑的世界大概是什么样子的人，是一种含糊不清的语意的牺牲品。推理规则是程序性规则或执行的规则，因此它们不可能在“适合”的意义上“适用”，而只能在被遵守的意义上适用。因此，一个它们不适用的世界不会是个非逻辑的世界，而是个住满了非逻辑的人的世界。

这样的分析（赖尔教授的分析）在我看来是正确的，并且是重要的，它很可能指明了可以找到我们问题的一个答案的方向。但是，我并不相信它本身提供了一种解决。

我认为，事情是这样的。赖尔教授的分析表明，解释这个问题的一种方式是把它归结为胡说八道，或者归结为一个假问题。多年来，我一直把不轻易满足于将一个问题归结为假问题奉为一条个人的程序规则。每当某人成功地把一个问题归结为假问题时，我总是问我自己，是否不能找到对这个原始问题的另一种解释——这种解释（可能的话）表明除了这假问题而外，这原始问题的后面还有个真正的问题。我在许多场合发现，这种程序规则是富于成果的和成功的。我完全承认，企图把原始问题归结为假问题的分析常常可能是极其宝贵的；它可能表明，存在一种思维混乱的危险，并且它常常可能有助于我们去发现那真正的问题。但是，它并未解决这问题。我相信，这一切也适合于这里。

Ⅲ

我接受赖尔教授的观点：逻辑（或推理）规则是程序的规则，并如他所指出的那样，它们可以看作为好的、有用的或有帮助的程序规则。我现在认为，“为什么逻辑规则适用于实在？”的问题可以解释为意指“为什么逻辑规则是好的、有用的或者有帮助的程序规则？”

这种解释的合理性，是无可反驳的。一个人之所以在遵照逻辑规则行动的意义上，或如赖尔教授所说，在遵守它们的意义上运用逻辑规则，可能是因为他发现这些规则在实践上是有用的。但这最终意味着，他发现这些规则在处理实在情境即处理实在时是有用的。如果我们问，“为什么这些规则是有用的？”那么，我们的提问酷似“为什么它们是适用的？”这个问题。我认为，这种相似性足以使人声称，这很可能是原来的提问者心里想的东西。另一方面，无疑我们的问题不再是个假问题了。

Ⅳ

我相信，我们的问题能够较容易地回答。我们已经看到，发现遵循逻辑规则有用的人就是进行推理的人。这就是说，他从一些称为“前提”的对事实的陈述或描述得出另一些称为“结论”的对事实的陈述或描述。他发现这程序有用，是因为他发现，每当他遵守逻辑规则，不管是自觉地还是直觉地，这结论就会是真的，如果前提是真的话。换句话说，如果原始信息是可靠的和有价值的，那么，他将能够得到可靠的（可能也是有价值的）间接的信息。

如果这是正确的，那么，我们必须把我们的问题“为什么逻辑规则是好的程序规则？”换成为另一个问题，即“如果前提是真的，逻辑推理规则就总是导致真实结论，这一事实怎么解释呢？”

Ⅴ

我相信，这个问题也能比较容易地回答。在学会了说话和运用我们的语言描述事实以后，我们马上就会在一定程度上熟悉所谓的“推理”或者“论证”的程序，就是说，熟悉获得某种第二手信息的直觉程序，而这种第二手信息在我们的原始信息中没有明白表出。这种直觉程序部分地可按照推理规则加以分析。这些规则的表述是逻辑的主要任务。

因此，我们可以规定，根据定义，一条逻辑学家的推理规则，当且仅当我们的前提是真的，遵从这规则能保证我们得出真的结论时，它才是好的或“正确的”推理规则。如果我们成功地发现，遵从某个所提出的规则使我们从真的前提得到假的结论——我称之为“反例”——那么，我们相信，这个规则是错误的。换句话说，当且仅当一条规则不存

在反例时，我们才称这条推理规则是“正确的”，我们也许能够确定不存在这种反例。同样，当且仅当所遵从的一条规则没有反例存在时，我们才把对这条推理规则的遵从——即一个推理——称为“正确的”。

可见，一条“好的”或“正确的”推理规则所以是有用的，是因为找不到反例，即因为我们能信赖它，把它作为一条从对事实的真描述导致对事实的真描述的程序规则。但是，既然我们能够说一个真描述适合于事实，所以在“适合”意义上的“适用”，终究以某种间接方式成为我们分析的一部分。因为，我们可以说，每当从一个对事实的适当描述开始，遵从一些推理规则，总是可赖以导致同样适合于这些事实的一个描述，就此而言，这些推理规则适用于事实。

也许不无兴味的是，正确的推理从真的前提出发必然导致真的结论，这条原理的根本性的重要意义，已由亚里士多德相当详尽地讨论过（《前分析篇》，Ⅱ，1—4）。

Ⅵ

为了看看这个结论有什么用，我将试着用它来批判关于逻辑本质的三种主要观点。我所指的这三种观点是：

（A）逻辑规则是思维的规律。

（A_1）它们是自然的思维规律——它们描述我们实际上怎样思维的；我们不可能以别的方式思维。

（A_2）它们是规范性的规律——它们告诉我们应该怎样思维。

（B）逻辑规则是最一般的自然规律——它们是描述性的规律，对一切对象都成立。

（C）逻辑规则是某些描述性语言的规律——应用语词特别是语句的规律。

我认为，（A_1）所以如此广泛地为人们接受，其原因在于事实上关于逻辑规则有着某种使人不得不接受的、必然的东西——至少对于一些简单的逻辑规则是如此。它们被说成是十分有效的，因为我们不得不按照它们思维——因为它们对之无效的一种事态是不可思议的。而从一种不可思议的事态出发的一个论证，像其他自明的论证一样，总是可疑的。一条规则或一个命题看起来是真的、可信的、使人不得不接受的、自明的等等，这一事实显然还不足以成为它应当是真的理由，虽然反过来倒完全可能是事实的——它的真理性可能就是它在我们看来是真的或可信的理由。换句话说，如果逻辑规律对一切对象都成立，即如果（B）是正确的，那么，它们之使人不得不接受的特性就会是明白而又合理的了；否则的话，我们或许会感到所以不得不这样思维，仅仅是由于我们神经的不可抗拒的冲动。这样，我们对（A_1）的批判便导致（B）。

但是，对（A_1）的另一种批判导致（A_2）；即这样的见解：我们的推理并不总是按

照逻辑规律，有时候会犯通常所称的“错误”。（A_2 ）断言，我们应该避免这种违反逻辑规则的事。但是，为什么呢？它不道德吗？当然不是的。“奇境中的爱丽丝”并非不道德。它是愚蠢的吗？大概不是吧。显然，我们应该避免违反逻辑规则，当且仅当我们对表述或导出真的陈述即对事实的真描述感兴趣。这种考虑再次把我们引向（B）。

但是，在我看来，伯特兰·罗素、莫里斯·科恩和费迪南·冈塞斯这些人所持有的（B）这种观点，并不完全令人满意。首先，这是因为正如我们和赖尔教授所已强调的那样，推理规则是程序的规则而不是描述性的陈述。第二，因为一类重要的逻辑上真的公式（就是那些赖尔教授所称的逻辑学家的假言式）可以解释为或者说相当于推理规则，还因为像我们跟随赖尔教授所已指出的那样，这些公式并不在恰当的描述那个意义上适用于事实。第三，任何不考虑物理自明之理（例如“所有岩石都是沉重的”）和逻辑自明之理（例如“所有岩石都是岩石”，或者“要么所有岩石都是沉重的，要么有些岩石不是沉重的”）两者之间在地位上的根本差别的理论，必定是不能令人满意的。我们认为，这种逻辑上真的命题所以是真的，不是因为它描述了一切可能事实的变化情况，而只是因为它并不冒由任何事实证伪的危险；它不排斥任何可能的事实，因此它根本不对任何事实有所断定。但是，我们在这里不必探究这些逻辑自明之理的地位问题。因为，无论它们的地位可能怎样，逻辑从根本上说不是关于逻辑自明之理的学说；它主要是关于正确推理的学说。

为了逻辑上的目的，我们可以把语言理解为“单纯的符号体系”，即没有任何“意义”（不管这可能意味着什么）的符号体系。观点（C）只要和以上这种看法密切相联，它就不能令人满意，为此它一直受到批评，我认为这种批评是正确的。我认为，这种观点是站不住脚的。因为我们对正确的推理所下的定义利用了“真理”这个术语，所以这个定义当然不适用于这种单纯的符号体系；因为，我们不能说一个“单纯符号体系”（它是没有意义的）包括真的或假的陈述。因此，就没有我们的意义上的推理，也没有推理的规则；结果，就回答不了我们的问题：为什么逻辑规则是正确的、好的或有用的。

但是，如果用一种语言意指一种允许我们作出真陈述的符号体系（我们用它能够解释，当着我们说某个陈述是真的时候，是什么意思，就像塔尔斯基首先做的那样），那么，我相信，至今提出的反对（C）的那些理由就基本上丧失了其力量。关于这样一种语义语言体系的一个正确推理规则，在这种语言中就不会发现反例，因为没有反例存在。

附带可以指出，这些推理规则不一定具有我们从逻辑研究得知的那种“形式的”特性；这些推理规则的特性倒是取决于所研究的语义语言体系的特性。（塔尔斯基和卡尔纳普已分析过语义语言体系的例子。）然而，对于和逻辑学家通常考虑的那些语言相似的语言来说，推理规则将具有我们习惯的那种“形式的”特性。

如我上面的议论所指出的，我们正在讨论的程序规则，即推理规则，在某种程度上总是和一个语言体系有关。但是，这些规则都有如下共同点：遵从它们便从真的前提导致真的结论。因此，不可能存在下述意义上的可供选择的逻辑：它们的推理规则从真的前提导致不真的结论，这仅仅是因为我们对“推理规则”这个术语所下的定义致使这成为不可能。（这并不排斥把推理规则看作更加普遍的规则的一个特例的可能性。这种较普遍的规则的一个例子是，在某些准前提是真的条件下，我们可以赋予那些准结论以一定“可能性”。）然而，可能存在下述意义上的诸多可供选择的逻辑：它们对可说是迥然不同的语言——在我们所称的“逻辑结构”上不同的语言，提出一些可供选择的推理规则体系。

例如，我们可以把直言命题（主-谓陈述）语言看作传统的直言三段论体系所阐述的推理规则。这种语言的逻辑结构可以下述事实表征：它只包含少量的逻辑符号——联系词及其否定的符号、全称和特称的符号，或许还有它的所谓的“词项”的补（或否定）的符号。如果我们现在来考虑第一节第二段中表述的那个论证，那么，我们看到，所有这三个前提以及结论都可用直言命题来表述。然而，如果这样表述的话，就不可能表述展现这种论证的一般形式的正确推理规则；因此，一旦用直言命题语言表达，就不再可能捍卫这种论证的正确性。一旦我们把“理查德的母亲”这些语词合并为一个词项——我们第一个前提的谓词——我们就不可能再把它们分离开来。这种语言的逻辑结构过于贫乏，不能展现这个事实，即这个谓词以某种方式包含了第二个前提的主词和第三个前提的主词的一部分。其余两个前提和结论也都是如此。因此，如果我们试图表述推理规则，我们就有下列那样的图式：

“A 是 b”
“C 是 d”
“所有 e 都是 f”

“A 是 g”

（这里，“A ”和“C ”代表“雷切尔”和“理查德”，“b ”代表“理查德的母亲”，“d ”代表“罗伯特的父亲”，“e ”代表“父亲的母亲”，“f ”代表“祖母”，“g ”代表“罗伯特的祖母”。）当然，这条规则是不正确的，因为在直言命题的语言中我们可以随意举出许多反例。因此，一种语言即使丰富得足以描述所有我们希望描述的事实，可能还是不允许表述为适用于我们能可靠地从真前提过渡到真结论的一切场合的必需的推理规则。

可以用上述这些考虑把我们的分析扩充到逻辑演算和算术演算的适用性问题；因为我们切莫忘记，到现在为止（随着赖尔教授）我们只是讨论了推理规则的适用性。

我认为，构造所谓的“逻辑演算”主要是由于希望建立起一些语言，对于这些语言来说，所有 我们直觉地知道 怎样进行的推理都可加以“形式化”，就是说，都可表明是按照很少几条明显的正确的推理规则进行的。（这些作为程序规则的推理规则都述及 我们正在探讨的语言或演算。所以，这些规则不是用 所研讨的演算来表示，而是用这演算的所谓元语言，即我们讨论这演算时所用的语言来表示。）例如，三段论逻辑可以说是企图构造这种语言，许多支持它的人现在仍然相信，它是成功的，所有 真正正确的推理都在它们的格和式中得到形式化。（我们已经看到，实际情况并非如此。）其他系统也是抱着类似目标建立起来的（例如《数学原理》），并在实际上把不仅通常议论遵从而且数学论证也遵从的正确推理规则都成功地加以形式化。人们很想构造一种语言或演算，以便我们能把所有 正确的推理规则（部分地借助于演算本身的逻辑公式，部分地借助于从属于这演算的少数几条推理规则）形式化的任务，说成是显而易见的 基本的逻辑问题。有很充分的理由相信，这个问题是无法解决的，至少在为了把相当简单的直觉推理形式化，我们不承认性质判然不同的程序（例如从无限类的前提出发进行的推理）时是如此。事情看来是这样的：尽管对于任何 给定的正确的直觉推理能够构造某种得以把这种推理形式化的语言，但是，构造一种得以把所有 正确的直觉推理都形式化的语言，却是不可能的。据我所知，这种令人感兴趣的情境，最早是塔尔斯基加以讨论的，他援引了哥德尔的研究成果。这种情境表明，每种演算的适用性（在它适合作为一种能够表述每个正确的直觉推理的语言的意义上）总要在某个阶段上丧失，就此而言，它和我们的问题是有关的。

我现在转到适用性问题上来，但这次仅限于逻辑演算，或者更确切地说，限于逻辑演算的被断定的公式，而不是推理规则。为什么这些演算——它们可能包括算术演算——适用于实在呢？

我试图用三句陈述的形式来回答这个问题。

（1）这些演算通常是语义的系统，[(5)] 就是说，旨在用于描述某些事实的语言。如果实际情况证明了它们是用于这种目的，那么，我们不必惊讶。

（2）它们可能 不是旨在用于这个目的；这一点我们可以从以下事实看出：某些演算——例如，自然数或实数的算术演算——有助于描述某些种类事实，但无助于描述其他种类事实。

（3）就一种演算可运用于实在而言，它失去了逻辑 演算的性质，而成为一种描述性理论，这种理论可经验地加以反驳 ；而就它被看作不可反驳的，即看作逻辑上真的 公式系统，而不是一种描述性科学理论而言，它不适用于实在。

关于（1）的评论可见于第Ⅸ节。这一节只简短讨论（2）和（3）。

至于（2），我们可以注意到，自然数的演算用来计算台球、便士或鳄鱼，而实数的演算为度量像几何距离或速度这样的连续量提供一种构架。（在布劳威尔的实数理论中这一点特别清楚。）我们不应该说，在我们的动物园中，有例如3.6条或π条鳄鱼。为了计算鳄鱼，我们利用了自然数的演算。但为了确定我们动物园的纬度，或它同格林尼治的距离，我们可能必须利用π。因此，认为任何算术演算都可用于任何实在的信念（这种信念似乎是我们专题讨论会议题的基础）看来是站不住脚的。

至于（3），如果我们考虑像“2＋2＝4”这样的命题，那么，就可在若干不同的意义上运用于例如苹果。这里只讨论两种意义的运用。在第一种意义上，陈述“两只苹果加两只苹果等于四只苹果”被认为是不可反驳的、逻辑上真的。但是，它并不描述任何有关苹果的事实——一如“所有苹果都是苹果”这一陈述。像这后一个陈述一样，它也是一个逻辑自明之理；惟一的区别是，它不是建基于符号“所有”和“是”的定义之上，而是建基于符号“2”、“4”、“＋”和“＝”的确定的定义之上。（这些定义可以是明显的也可以是隐含的。）在这种情况下，我们可以说，这种运用不是实在的而只是视在的；我们在这里并未描述任何实在，而只是断定，描述实在的某种方式同另一种方式等价。

更重要的是第二种意义上的运用。在这种意义上，“2＋2＝4”可认为意味着，如果某人把两只苹果放在某个篮子里，然后再放入两只，并且没有从这篮子里取出任何苹果，那么，这篮子里就有四只苹果。按这样的解释，陈述“2＋2＝4”帮助我们计算，即描述某些物理事实，而符号“＋”代表一种物理操作——代表物理上把某些东西加在另一些东西之上。（我们在这里看到，描述性地解释一个显然逻辑的符号有时是可能的。[(6)]）但是，在这种解释中，陈述“2＋2＝4”成为一种物理理论，而不是一种逻辑理论；结果，我们无法肯定它是否保持普遍地真。事实上，它并不保持普遍地真。它可能对苹果来说是成立的，但它对兔子就很难成立。如果你放2＋2只兔子在一个篮子里，你可能不久发现这篮子里有7只或8只兔子。它也不适用于像水滴这样的事物。如果你在一个干燥的烧杯里滴入2＋2滴水，你绝不可能从中取出四滴水来。换句话说，如果你对“2＋2＝4”不适用的一个世界会是怎样的世界感到疑惑，那么，你的这种好奇心是很容易满足的。一对不同性别的兔子或几滴水可以作为这样一个世界的模型。如果你回答说，这些例子不那么适当，因为这些兔子和水滴发生了某种变化，还因为方程“2＋2＝4”只适用于那些没有发生什么变化的对象，那么，我的回答是，如果你用这种方式解释的话，那么，它对“实在”并不成立（因为在“实在”中，始终发生着变化），而只对在其中什么变化也不发生的、由独特对象组成的抽象世界成立。显然，就我们的实在世界和这样的抽象世界相似而言，例如就我们的苹果不腐烂或仅仅很慢地腐烂而言，或就兔子或鳄鱼碰巧不生育而言，换句话说，就物理条件和纯逻辑的或算术的加法运算相似而言，算术当然是适用的。但是，这是很浅薄的。

关于测量的相加也可作类似的陈述。有任何两根直杆，如果并行放置长度各为a，而首尾相接地放置，则总长度将是2a。这决不是逻辑地必然的。我们可以很容易想象一个世界，在这个世界里直杆的情况按照透视的规则变化，即一如它们在视野中和在照相底片上的变化情况；在这个世界里，杆在离开某个中心（例如透镜中心）时缩小。事实上，为了把某些可度量的量——速度——相加，我们就似乎生活在这样一个世界里。根据狭义相对论，通常的测量加法演算不适用于速度（就是说它导致错误的结果）；必须用一种不同的演算来代替它。当然，可以拒斥这样的主张即通常的速度加法演算是不适用的，并且原则上 也可拒绝这样的要求即应该对这种演算加以修改。这样的原则等于说：速度必须按通常的方式相加，或换句话说，等于隐含地主张：速度被限定要 服从通常的加法定律。但在这里的情况下，速度不可再由经验测度来限定（因为我们不可能以两种不同的方式定义同一个概念），我们的演算也不复适用于经验的实在。

赖尔教授帮助我们从分析“适用的”这个词的角度来研究这个问题。我以上的评述可以看作为企图由分析“实在”这个词来解决这个问题的一种补充尝试（还包括符号的逻辑应用和描述性用法之间的区别问题）。因为我相信，每当我们怀疑我们的陈述是否涉及实在世界时，我们总是可以通过问我们自己是否准备去接受一个经验反驳来判定。如果我们在面对反驳时（像由兔子、水滴或速度提供的反驳）原则上决心捍卫我们的陈述，那么，我们就不是在谈论实在。只有在我们准备接受反驳时我们才是在谈论实在。用赖尔教授的话来说，我们必须说：仅当我们懂得怎样 容忍反驳时，我们才懂得怎样 谈论实在。如果我们想表述这种情愿或认识方法 ，那么，我们必须再次借助于程序规则。显然，这里只有行为规则才能帮助我们，因为谈论实在 就是一种行为。[(7)]

IX

我以上关于（3）的意见指出了一个方向，沿此方向或许能找到一个回答，来答复我认为是我们的多边问题的最重要的方面。但是，我想在结束本文之前一清二楚地表明，我认为这个问题还能更推进一步。我们可以问，为什么我们在谈论实在上取得成功？实在必定有确定的结构以使我们能谈论它，难道不是这样吗？我们难道不能设想实在像一团浓雾——此外什么也没有，没有固体，也没有运动吗？或者说像一团雾，其内部发生某些变化例如光的相当不确定的变化吗？当然，根据我描述这个世界的尝试，我已表明，世界能够用我们的语言来描述，但这并不是说，任何 这样的世界都能够这样描述。

我并不认为，这种形式的问题需要认真对待，但我也不认为它可以轻轻带过。事实上，我认为，我们都十分熟悉一个不能用我们的语言描述的世界，我们的语言发展出来主要是作为一种描写和论述我们的物理环境的工具——更确切地说，论述低速运动、中等大小物体的工具。我心里想到的那个不可描述的世界当然是我“在我心中”拥有的世界。大

多数心理学家（除了行为主义者而外）都试图仅仅借助于许多取之于物理学、生物学和社会生活的语言的隐喻来描述这个世界，他们没有取得多大成功。

但是，无论要描述的这世界是什么样子，也无论我们用的语言及其逻辑结构会是什么样，有一点我们是可以肯定的：只要我们描述世界的兴趣不变，我们就对真的描述　和推理　——就是说，从真前提到真结论的操作感兴趣。另一方面，当然没有理由相信，我们的日常语言是描述一切世界的最好手段。相反，它们可能甚至还不是较好地描述我们周围物理世界的最可能的手段。数学的发展，是对我们日常语言某些部分作了一定程度的人为发展，这种发展表明，新的种类的事实可以用新的语言手段描述。在具有例如五个数字和“许多”这个词的一种语言中，甚至A地比B地多6头羊这个最简单的事实也无法陈述。一种算术演算的应用使我们得以描述没有它就简直无法描述的关系。

然而，关于描述手段和被描述事实之间的关系，还有一些进一步的可能更为深刻的问题。这些关系很少被正确地看待。反对对事物采取朴素实在论的哲学家在对待事实上常常是朴素实在论者。或许他们相信事物是逻辑的构造物（我认为这个观点是错误的），但他们又相信事实是世界的组成部分，类似于说过程或事物是世界的组成部分；类似于说世界由（四维的）过程或（三维的）事物构成。他们认为，正如某些名词是事物的名称一样，语句是事实的名称。他们有时甚至认为，语句是事实的图画那样的东西，或者说，它们是事实的投影。[8] 但是，这一切都是错误的。这个房间里没有大象，这个事实并不是世界的过程或部分之一；新西兰丛林中一棵树倒下后正好过了一百十一年，纽芬兰出现了一次雹暴，这一事实也不是世界的过程或部分之一。事实是某种语言和实在的共同产物那样的东西；它们是由描述性陈述严格确定的实在。它们有如从一本书里摘录出来，这种摘录使用的语言不同于原书的语言，不仅由原书决定，而且几乎同样程度上也由选择原则、其他摘要方法和新语言的处理手段所决定。新的语言手段不仅帮助我们描述新的种类的事实；它们甚至在某种程度上创造新的种类的事实。从某种意义上说，这些事实显然在描述它们所不可缺少的新手段创造出来之前就已存在；我所以说“显然”，是因为一种计算，例如，今天借助相对论的演算对一百年前的水星运动进行的计算，肯定可以成为对有关事实的一种真描述，尽管这些事实出现时，相对论还没有发明出来。但是，从另一种意义上我们可以说，这些事实在被从事件连续统中挑选出来并由陈述——描述它们的理论——严格确定下来以前，并未作为事实　而存在。然而，虽然这些问题同我们的问题密切相关，只能留待将来讨论。我把它们提出来，只是为了澄清一点：即使我已提出的这些解决多少是正确的，这个领域里仍然存在着一些悬而未决的问题。

---

(1)　这是1946年在曼彻斯特举行的精神协会和亚里士多德学会联合会议上报告的专题论文的第3篇，刊载于《亚里士多德学会会议录》增补第20卷。专题论文第一报告人是吉尔伯特●赖尔教授。C●卢伊博士是第二个报告人，但他的文章交得太迟，因此我的论文来不及对它加以讨论。我论文的第一段这里删去了。

(2)　赖尔教授递交这个讨论会的文稿对于理解我的论文是必要的，因此本文中扼要叙述了这篇文稿。

(3) 比较亚里士多德的《后分析篇》，ii，19；100a，8。

(4) 我认为，表述这样一个图式的最好方法，是使用蒯因的“准引证”（quasiquotation）的方法；但这里我不准备介绍蒯因的用法。

(5) 我在比卡尔纳普稍广一点的意义上使用这术语；因为我不明白，为什么一个设定在某个语义系统中具有一个（L- 真）解释的演算，本身不能被简单地描述或解释为一个形式化的语义系统。

(6) 这同塔尔斯基在他的《逻辑、语义学、元数学》第16章和卡尔纳普在他的《语义学导论》（Introduction to Semantics ）中讨论的一些根本性问题有关。

(7) 试把这些问题和我的《科学发现的逻辑》相比较。

(8) 我指的是维特根斯坦在《逻辑哲学论》（Tractatus ）中所说的话。注意此文写于1946年。

十、真理、合理性和科学知识增长 (1)

1. 知识的增长：理论和问题

I

我作这个讲演，目的是想强调科学某一个特殊方面的意义——科学必须增长，也可以说，科学必须进步。这里我并没有想到这种必需的实际意义或社会意义。我要说的是其思想意义。我相信连续性增长是科学知识的理性特点和经验特点所必不可少的；科学一旦停止增长，也必将失去这些特点。正因为连续增长，科学才成为理性的和经验的，也就是说，科学家只能从这样的增长中区别各种现有理论，从中选择较好的一种，或者在没有合乎要求的理论时提出他们为什么抛弃现有理论的理由，并由此提示一种合乎要求的理论所应遵循的条件。

从这种说法中可以看出，我所想到的科学知识增长并不是指观察的积累，而是指不断推翻一种科学理论、由另一种更好的或者更合乎要求的理论取而代之。顺便提一下，即使有些人认为科学知识增长的最主要方面在于新的实验或新的观察，他们也会发现这个理论更替的过程很值得注意。正是对理论进行批判的审查，才使我们力图检验并推翻这些理论，这又促使我们进一步去做实验、去进行观察，没有理论和对理论进行批判所带来的激励和引导，谁也永远想不到要那样做。实际上最有趣的观察实验都是我们为了检验理论、特别是检验新的理论而精心设计的。*

因此，本文想着重说明科学的这一方面的重要意义，解决有关科学进步概念以及识别不同的对立理论的某些新老问题。我想讨论的新问题主要是关于客观真理以及不断趋于真理的概念的问题——我想这些概念将大大有助于分析知识增长的概念。

讨论虽然局限于科学中的知识增长问题，但是我相信，我的论点不需很多修改即可适用于前科学知识的增长——就是说，也适用于一切人甚至动物获取关于世界的实际知识的一般方式。看来无论是低等动物或者高等动物，无论是黑猩猩或者科学大师，用的基本上都是通过试探和错误学习的方法，也即从错误中学习的方法。我的兴趣不仅在于科学知识的理论，更在于一般知识的理论。我相信，研究科学知识增长的最有效的办法，就是研究一般知识的增长。因为科学知识的增长可以说就是普通人类知识增长的放大（我已在1958年《科学发现的逻辑》一书序言中指出）。

但是，我们对进步的需要有没有得不到满足的危险呢？科学知识的增长有没有到顶的危险呢？具体地说，科学的前进会不会由于科学已完成其任务而告终结呢？多亏我们的无

知是无限的，使我们难以作如是想。科学进步的真正危险不在于科学会趋于终结，而在于诸如缺乏想像力（有时是缺乏真实兴趣的结果）、误信形式化和精确性（下面第Ⅴ节将作讨论）或者以某种形式出现的独裁主义。

我几次三番用了“进步”这个词，最好还是在这里说清楚：可不要误以为我相信历史进步规律。其实我倒是多方抨击过进步规律的信念，[(2)] 我坚信即使科学也决不会服从于这种规律的什么作用。科学史也像人类思想史一样，只不过是一些靠不住的梦幻史、顽固不化史、错误史。但科学却是这样一种少有的——也许是惟一的——人类活动，有了错误可以系统地加以批判，并且还往往可以及时改正。正因如此，只有对于科学才可以说我们经常从错误中学习，才可以清楚明白地说到进步。而大多数其他人类活动领域虽然有变化，却很少有进步（除非我们对生活中可能达到的目标持一种非常狭隘的眼光）；几乎每有所得必有所失，甚至得不偿失。而在多数领域中我们甚至根本不知道应该怎样评价变化。

然而在科学领域中我们拥有一种*进步标准*：甚至在一种理论受到经验的检验之前，我们就有可能说出，如果它经受住某种*专门检验*，它对于已知理论是否是一个进步。这是我的第一个论点。

稍微换一种说法：我肯定我们*知道*一种好的科学理论应当怎样，甚至在它受到检验之前就知道哪一种理论（如果经受住*判决性检验*）将是更好的理论。正是这种（元科学）知识使我们可以谈论科学中的进步，可以谈论各种理论之间的理性选择。

Ⅱ

因此我的第一个论点就是：我们甚至可以在一种理论受到检验之前就知道，它*如果*通过了某些检验就将比其他理论更好。

我的这个论点意味着，我们拥有一种相对*潜在的*令人满意的标准，或者说是*潜在的*进步标准，甚至在我们还不知道一种理论能否经受判决性检验而在*实际上*成为令人满意的理论之前就可以用上去了。

这种相对潜在的令人满意的标准（我以前已论述过的，[(3)] 它还附带地使我们可以根据理论的相对潜在的令人满意的程度对理论进行分级）是极其简单而直观的。其特点在于：凡是告诉我们更多东西的理论就更为可取，就是说，凡是包含更大量的经验信息或*内容*的理论，也即逻辑上更有力的理论，凡是具有更大的解释力和预测力的理论，从而可以通过把所预测事实同观察加以比较而经受*更严格检验*的理论，就更为可取。总之，我们宁取一种有趣、大胆、信息丰富的理论，而不取一种平庸的理论。

由此看来，我们所要求于一种理论的这样一些特点，可以说完全是同一回事：要求丰

富的经验内容 或者高度的可检验性。

Ⅲ

我对一种理论（或者不管什么陈述）的内容 的研究，是根据一个简单明了的想法：任何两个陈述a 和b 的合取 ab 的信息内容总是大于或至少等于其中任一组元。

令a 为陈述“星期五将下雨”，b 为陈述“星期六将是晴天”，ab 为陈述“星期五将下雨而星期六将是晴天”，显然，最后一个陈述即合取ab 的信息内容将超过组元a 或组元b 的信息内容。而ab 的概率（或者说ab 为真的概率）显然将小于其任一组元。

把“陈述a 的内容”写作Ct （a ），“合取a 和b 的内容”写作Ct （ab ），则得：

（1）

$$Ct\ (a) \leqslant Ct\ (ab) \geqslant Ct\ (b)$$

这同概率演算的对应定律形成对照，

（2）

$$p\ (a) \geqslant p\ (ab) \leqslant p\ (b)$$

这里的不等号同（1）的正相反。（1）和（2）两条定律总起来，说明陈述的内容增加则概率减小，反之亦然；换言之，内容随非 概然性的增加而增加。（这一分析当然与这一一般观念完全一致：一陈述的逻辑内容 即为所有那些在逻辑上由这一内容所蕴涵的陈述的类。也可以说，陈述a 比陈述b 在逻辑上更为有力，如果a 的内容多于b 的内容——就是说如果a 所蕴涵的更多于b 。）

从这一平凡事实中不可避免地会得出以下的结论：如果知识增长意味着我们用内容不断增加的理论进行工作，也就一定意味着我们用概率不断减小（就概率演算而言）的理论进行工作。因而如果我们的目标是知识的进步或增长，高概率（就概率演算而言）就不可能也成为我们的目标：这两个目标是不相容的 。

大约三十年前我就发现了这个平凡而又基本的事实，而且此后我就一直鼓吹这一点。但是高概率一定为人们所高度向往这一偏见是根深蒂固的，许多人仍然认为这个显而易见的结果是“悖理”。 [(4)] 大多数人都不顾这个简单的结果，仍然觉得高概然度（就概率演算而言）一定也为人们所高度向往的想法似乎十分明显，以致不愿批判地加以考虑。因此，布鲁斯·布鲁克-韦维尔博士向我建议不要再在这里谈论概率，而应当把论据建立在“内容”和“相对内容”的“计算”上；换言之，我不应当说科学的目标在于负概率，只应当说科学的目标是最大限度的内容。对这一建议我想过很久，但我看并没有什么帮

助：如果真要解决这个问题，与那种已被广泛接受而且根深蒂固的概率主义偏见的正面冲突看来是无法避免的。即使我把我的理论（这是十分方便的）建立在内容计算或逻辑力量计算的基础上，仍然必须解释：概率计算在（“逻辑地”）应用于命题或陈述时，只不过是对这些陈述的逻辑上的无力或内容的缺乏 （绝对的或者相对的逻辑弱点）的计算。如果人们并不是这么普遍地、不加批判地认定高概率一定是科学的目标，因而认定归纳理论必定向我们解释怎样才能为理论获得高概然度，也许这种正面冲突本来是可以避免的。（这就有必要指出，还有另外一种“似真理性”或“逼真性”的计算，它完全不同于看来已搞得十分混乱的概率计算。）

为了避免这些简单的后果而构思了多少有点更加复杂的各种理论。我相信我已证明任何这样一种理论都不成功。而且更重要的是，它们是完全不必要的。只是必须认清：我们所珍爱的、也许可称之为“逼真性”或“似真理性”（见以下第XI节）的理论的属性，并不是 那种概率计算意义上的 概率，（2）必然成为那种概率的定理。

应当注意，我们所面临的问题并不是一个字眼问题。我并不介意你怎么称呼“概率”，如果你把所谓“概率计算”适用的程度叫做别的什么名称，我也不介意。我个人认为，保留“概率”这个名词，就满足这一著名的计算规则（拉普拉斯、凯恩斯、杰弗里斯等人曾表述过，我也曾对之给出各种形式的公理系统）而言，总是最方便的。当（且仅当）我们接受这一术语，毫无疑问，陈述a 的绝对概率就完全成了它的逻辑的无力或信息内容的缺乏的程度 ，而陈述a 的相对概率在给定陈述b 的情况下，也完全成了逻辑上相对无力或陈述a 中新的 信息内容的相对缺乏 的程度，假定我们已掌握信息b 的话。

这样，如果科学的目标在于大量信息内容，如果知识的增长意味着我们知道得更多，意味着我们知道了a 和b 而不只是a ，由此我们的理论内容增多，那么我们就必须承认我们的目标也在于低概率，即概率计算意义上的概率。

既然低概率意味着被证伪的高概率，由此得出，高的可证伪度或可反驳度、可检验度也是科学的目标之一——事实上，跟大量信息内容恰恰是同一个目标。

于是潜在的令人满意的标准也就是可检验性或负概率：只有高度可检验的或非概然的理论才值得加以检验，并且如果它经受了严格检验，才是现实地（而不仅仅是潜在地）令人满意的；如果我们可以在进行这些检验之前就证明它们对这个理论来说是判决性的，则尤其是这样。

在许多情况下都有可能客观地比较检验的严格性。如果我们认为值得的话，甚至有可能定义检验严格性的量度（见本书《附录》）。我们也可以用同一方法定义一种理论的解释力和确认度。[(5)]

IV

这里所提出的标准实际支配着科学的进步，这个论点可以立即用历史事例加以说明。开普勒和伽利略的理论由逻辑上更有力、更能经受检验的牛顿理论所统一和取代，同样，菲涅耳和法拉第的理论也由麦克斯韦理论所统一和取代。后来轮到了牛顿理论和麦克斯韦理论，它们又为爱因斯坦理论所统一和取代。这里的每一事例都是向着信息更多因而逻辑上更为非概然的理论进步，向着可以更严格地加以检验的理论进步，因为这一理论所作的预测从纯粹逻辑的意义上说更易于受到反驳。

一种理论，如果事实上不曾因为检验它所引出的那些新的、大胆的、非概然的预测而遭到反驳，就可以说已通过这些严格检验而得到确认。在这方面我要提醒你们这样一些事例：伽勒发现海王星、赫兹发现电磁波、爱丁顿观测日食、埃尔萨塞把戴维森法则解释为德布罗意波的相干条纹、帕威耳观察到第一个汤川介子等等。

所有这些发现都表明通过严格检验——通过从我们先前的知识（先于已受到检验和确认的理论）看来属于高度非概然的预测——而得到确认。其他重要的发现也是在检验理论时作出的，尽管不是导致对理论的确认而是导致反驳。最近一个重要事例是对宇称守恒的反驳。而拉瓦锡的表明蜡烛在闭合空间中燃烧时空气体积减少，或煅烧铁屑时重量增加的经典实验却未能建立氧燃烧理论，然而它们有助于驳倒燃素说。

拉瓦锡的实验是精心构想的；然而甚至大多数所谓“偶然发现”基本上都具有同样的逻辑结构。这些所谓“偶然发现”通常都是对人们有意无意所坚持的理论的反驳：它们都是在我们的一些（基于这些理论的）预期出乎意外地落空时所作出的。因此，在偶尔看到汞加速了本来以为不受它影响的化学反应时，才发现了汞的催化作用。但无论是奥斯特还是伦琴、贝克勒耳、弗莱明的发现，其实都不是偶然的，尽管有一些偶然成分：这些人中间的每一个人一直都在探求他所发现的那种结果。

我们甚至可以说，有些发现，如哥伦布发现美洲，确认了一种理论（大地是球形），同时反驳了另一理论（关于地球大小的理论以及由此得出的通向印度最近路径的理论）；只有在这个意义上才可以说是偶然发现：它们违反一切预期，并且不是有意用来检验它们所反驳的那种理论的。

V

我所强调的科学知识的变革，它的增长或进步，在某种程度上可同那种把科学作为公理化演绎系统的流行观念形成对比。从欧几里得的柏拉图式宇宙论（我认为这才是欧几里得《几何原本》的真正意图所在）到牛顿的宇宙论，再到博什科维奇、麦克斯韦、爱因斯坦、玻尔、薛定谔和狄拉克的宇宙系统，这个观念一直统治着欧洲的认识论。这种认识论认为，科学活动的最终任务和目标就在于构造一个公理化的演绎系统。

与此相反，我倒认为，与其把这些非常美妙的演绎系统看成是目的，不如看成是台

阶：[6] 我们走向更丰富、更能经受检验的科学知识的重要步骤。

把演绎系统看成是手段或台阶，当然也就成为不可缺少的，因为我们必定要以演绎系统的形式发展理论。这已经是不可避免的了；因为如果要理论更好，更能经受检验，我们就必须要求它们具有逻辑力量和大量信息内容。它们的大量结论必须通过演绎逐渐展开，因为一般说来，一种理论只有一一检验过它的某些更间接的结论才能算是受到了检验；间接的结论，就是说，这些结论不是直观地审查所能立即看得出来的。

但是，一种理论之成为理性的或经验的，并不是由于这种奇妙的演绎系统的逐渐展开，而是由于事实上我们可以严格地加以审查，也就是说，可以使之受到试探性反驳，包括观察检验；还由于在某些情况下一种理论有可能经受住这些批判和检验——其中有的曾使其先驱理论垮台，有时还有更进一步的更严格的检验。科学的合理性就在于对新理论的理性选择，而不在于理论的演绎发展。

结果，除了出于批判、检验以及同竞争对手作批判的比较的需要之外，把一种非约定的演绎系统形式化并详加表述，并没有什么好处。这种批判的比较，尽管大家都知道也有某种约定性和任意性，但由于进步的标准，基本上仍然是非约定的。正是这一批判程序包含了科学的理性因素和经验因素。它包含了那些选择、摈弃、判定，这都说明我们已从错误中学习了，并由此增加了我们的科学知识。

VI

即使是这样一幅科学图景——科学作为一个过程，其合理性就在于我们从错误中学习这一事实——也并不够好。它仍然可以提示，科学的进步是从理论到理论，是由一系列愈来愈好的演绎系统所组成。而我真正想提出的倒是：应当把科学设想为从问题到问题的不断进步——从问题到愈来愈深刻的问题。

一种科学理论，一种解释性理论，只不过是解决一个科学问题的一种尝试，也就是解决一个与发现一种解释有关或有联系的问题。[7]

众所周知，我们的预期从而还有我们的理论，在历史上甚至可能先于我们的问题。但科学只能从问题开始。问题会突然发生，当我们的预期落空或我们的理论陷入困难、矛盾之中时，尤其是这样。这些问题可能发生于一种理论内部，也可能发生于两种不同的理论之间，还可能作为理论同观察冲突的结果而发生。而且，只有通过问题我们才会有意识地坚持一种理论。正是问题才激励我们去学习，去发展我们的知识，去实验，去观察。

因而科学开始于问题，而不是开始于观察；尽管观察可以引出问题来，不期而然的观察，也即同我们的预期或理论发生冲突的观察尤其是这样。科学家面前自觉的任务，总是通过建立解决这种问题的理论，例如通过解释出乎意料的未曾解释过的观察，以求得这

个问题的解决。而每一有价值的新理论都会提出新问题，和谐的问题，如何进行新的以前没有想到过的观察检验的问题。而且主要正是因为提出了新的问题，这一理论才是富有成效的。

因此我们可以说，一种理论对科学知识增长所能作出的最持久的贡献，就是它所提出的新问题，这使我们又回到了这一观点：科学和知识的增长永远始于问题，终于问题——愈来愈深化的问题，愈来愈能启发新问题的问题。

2. 客观真理论：合乎事实

VII

迄今为止我谈到科学、科学进步和科学进步的标准，一点没有提到真理。这样做而能够不陷入实用主义或工具主义，也许会令人惊讶。的确，也许我们可以论证科学进步标准在直观上是令人满意的，却根本不谈科学理论的真理性。实际上在我熟悉塔尔斯基的真理论以前，[8] 我就感到，讨论进步标准而不至过多涉及如何使用“真”这个字的激烈争论，可以更安全、更经济一些。

当时我的态度是这样：虽然我也像大家一样承认客观真理或绝对真理或真理的符合论——真理同事实相符合——但我却宁肯避开这个题目。因为在我看来，要想清楚地理解一个陈述同一件事实之间难以捉摸的符合，乃是毫无希望的。

要回忆这一状况为什么在我看来如此无望，我们只须回想一个事例，即维特根斯坦的《逻辑哲学论》及其朴素得惊人的真理图像论或投影论。此书把命题设想为它所准备描绘的事实的图像或投影，它与事实具有相同结构（或“形式”），正如留声机唱片是声音的图像或投影，并具有某些共同的结构特点。[9]

解释这种符合的另外一个徒劳的尝试，应归之于石里克，他尽管对各种符合论——包括图像和投影理论——作了异常清晰的和实际上毁灭性的批判，[10] 但不幸他自己所提出的也并不高明。他把这种符合阐释为我们的指称与被指称对象之间的一一对应关系，但有大量反例（指称用于许多对象，对象由许多指称所指谓）表明，这种阐释是站不住脚的。

塔尔斯基关于真理以及关于陈述与事实符合的理论，改变了这一切。我认为，塔尔斯基的最大成就，以及他对经验科学哲学理论的真正意义，是重建了关于绝对真理和客观真理的符合论，这种真理论说明我们可以随意地把直观的真理观念作为同事实的符合来运用。（认为他的理论只适用于形式化语言的观点，我想是错误的。这个理论适用于任何一种一贯而——多多少少是——“自然”的语言。我们必须力求从塔尔斯基那里学会分析如何避免前后不一贯；这显然是说，在应用中要引进一定的“人为性”——或慎重性。）

我虽然可以设想这里同塔尔斯基的真理论有某些相同之处，但我也许可以这样来解释：从一种直观观点看，可以把它看作是对符合事实 观念的简单说明。我必须强调这几乎是很平常的一点，因为不管它多么平常，对我的论证来说却具有决定的作用。

如果我们首先明确规定“真理”就是“符合事实”的同义语，然后（撇开关于“真理”的一切）进而定义 “符合事实 ”的观念 ，那么，塔尔斯基的思想的高度直观性就变得更加明显了（如我在教学中所发现的那样）。

这样我们首先要考虑以下两种表述方式，每一种都非常简单地说明（用一种元语言）在什么条件下某一论断（用一种对象语言）符合于事实。

（1）陈述或论断“雪是白的 ”是符合事实的，当且仅当雪的确是白的。

（2）陈述或论断“草是红的 ”是符合事实的，当且仅当草的确是红的。

这些表述（其中“的确”一词只是为了方便而插入的，可以省略）听起来当然很平常。但是塔尔斯基却由此发现了这些表面很平常的表述中包含了怎样解释符合事实的问题以及真理的问题。

我说过石里克的理论是错误的，但我认为他对自己的理论所作的评论（见上述引文）可对塔尔斯基的理论有所说明。石里克说真理问题同其他一些不容易解决的问题具有相同的命运，因为这些问题总是被误认为很深奥，而实际上却很普通，乍看上去也毫不突出。塔尔斯基的解答乍看上去似乎也很平淡。但其丰满有力，的确使人印象深刻。然而这并不是这里的主题。

Ⅷ

多亏塔尔斯基的工作，客观真理或绝对真理——符合事实的真理——的概念今天看来已被所有理解它的人深信不疑地接受了。它之所以难于理解可能有两个原因：第一，一种极其简单的直观观念同一定程度的复杂性在完成它所引起的专门程序时纠结在一起；第二，由于一种广泛流传但完全错误的教条：一种令人满意的真理论必须也是一种关于真实信念 （完全可靠的或理性的信念）的理论。的确，真理符合论的三个对手——误以为一贯性即真理的连贯论、误以为“已知为真”即“真”的证据论，以及误以为有用即真理的实用主义或工具主义真理论——全都是主观的（或“认识”的）真理论，同塔尔斯基的客观的（或“元逻辑”的）真理论相反。它们在这个意义上是主观的：它们都起源于基本主观主义的立场 ，这个立场把知识仅仅设想为一种特殊的精神状态 ，或一种意向 ，或某种特殊信念 ，其特征由这一信念的历史或这一信念同其他信念的关系所规定。

如果我们从“相信”这一主观经验出发，并因而把知识看作是某种特殊信念，那么我

们实际上可能必须把真理——即真的知识——看作某种更特殊的信念，是一种理由充足、论证确凿的信念。这意味着应当有某种多少是有效的理由充足的标准，哪怕是局部的标准；应当有某种标志以区分理由充足的信念的经验同其他信念的经验。不难证明，一切主观真理论的目标都是这样一种标准：它们都试图按照我们信念的来源、[11] 证实的程序或一组接受的规则、或者干脆按照我们的主观信仰的性质来给真理下定义。这些理论大体上都认为，真理就是根据某种有关我们知识的来源、可靠性、稳定性、生物学上的成就、信仰的力量或不能不这样认为的规则或标准，而证明我们有理由相信或承认的东西。

客观真理论导致一种完全不同的态度。这表现在它容许我们作如下的论断：一种理论即使没有人相信，即使我们没有理由承认它或相信它是真的，它也可以是真的；另一种理论尽管我们有比较充分的理由承认它，也可以是假的。

显然，这些论断从任何主观真理论或认识真理论来看，似乎都是自我矛盾的。但在客观真理论中，它们不仅是前后一致的，而且很明显是真的。

从客观符合论看来一个非常自然的类似论断是：即使我们偶尔碰上一种真的理论，我们照例也只能是猜测，也许我们完全不可能知道它是 真的。

这样的论断，最初是由生活在2500年前的色诺芬[12] 所明确提出的，这表明客观真理论的确很古老了，先于亚里士多德，亚里士多德也这样认为。但只是由于塔尔斯基的工作才消除了这种怀疑：符合事实的客观真理论要么是自我矛盾的（由于说谎者悖论），要么是空洞的（如拉姆齐所提示的），要么是贫乏的，最低限度也是多余的，没有这种理论我们也能行（我一度认为自己就是这样的）。

也许在一定程度上我的科学进步理论没有它也行。但塔尔斯基以后我再也看不出有什么理由要避开这个理论了。如果我们想阐明纯粹科学和应用科学之间、追求知识和追求动力或强有力的工具之间的区别，那么我们就少不了它。因为区别在于，在追求知识时我们一心想找到真的理论，至少找到比其他理论更接近于真理的理论，也即更符合于事实的理论；而在追求作为可满足一定目的的有力工具的理论时，理论往往为我们服务得很好，虽然明明知道它是假的。[13]

因而客观或绝对真理论的一大优点就在于，它容许我们说——色诺芬也是这样——我们追求真理，但不知道什么时候才找得到；我们并没有真理的标准，却仍然可以把真理观念作为调节因素 来指引我们（如康德或皮尔士可能说过的）；尽管不存在可以使我们识别真理的一般标准——也许重言式真理不在其内——却存在某种向真理进步的标准（我就要加以解释）。

作为与事实相符的客观意义上的真理及其作为调节因素的作用，可以比作永远或差不多永远掩蔽于云雾缭绕之中的山峰。登山者不单是难以登上去——甚至他登上去了自己也不知道，因为在云雾缭绕之中他无法区分主峰和次峰。但这并不影响主峰的客观存在，如

果登山者对我们说：“我有些怀疑我究竟是否到了主峰”，那么言外之意他已认识到主峰的客观存在。正是错误、怀疑（在其正常的肯定的意义上）的观念中包含着客观真理的观念，只不过我们可能达不到这个真理。

登山者尽管不能肯定他是否到了主峰，但他通常很容易意识到他没有到达（或者还没有到达）山峰，例如当他碰到峭壁而回转时。同样，我们有时也能完全肯定我们并没有到达真理。因此，虽然一致性、连贯性都不是真理的标准，即使证明一个系统前后一贯，事实上它也可能是假的，但不连贯性、不一致性却的确可以确定虚假。因此如果我们有幸，就可能发现不一致性并用以确定我们的某些理论是虚假的。(14)

1944年当塔尔斯基发表他对真理论的研究（1933年已在波兰发表）的第一个英文纲要时，还没有什么哲学家敢于提出像色诺芬那样的主张。有趣的是在发表塔尔斯基文章的书中也包含了两位主观主义者论述真理的文章。(15)

尽管后来情况有所改进，主观主义在科学哲学中，特别是在概率理论领域中仍然很猖獗。主观主义概率理论把概然度解释为理性信念的程度，这直接来源于对真理的主观主义态度，特别是来源于连贯论。但这仍然为接受塔尔斯基真理论的哲学家们所信奉。我怀疑，至少其中有一些人转向概率理论，是希望由此获得他们本来期待从主观主义理论或认识论理论那里获得的东西，这种理论主张通过证实 而达到真理，也即是说，理性的、可论证的信念的理论，以观察事例为基础。(16)

在所有主观主义理论中一个棘手的问题是它们的不可反驳性（就它们太容易避开任何批评而言）。因为这样一种观点总有可能得到支持：我们关于世界所说的一切，或者我们印出来的所有有关对数的东西，都可以用一个信念陈述来代替。因而我们可以用“我相信雪是白的”，甚至用“从一切可信的证据看，我认为相信雪是白的这是合理的”，来代替“雪是白的”这个陈述。用这些主观主义的遁辞来代替任何对客观世界的论断的可能性是无足轻重的，尽管就对数表所表达的论断而言——对数表也完全可以用机器印出——这种可能性不大可信。（还可以顺便提到，对逻辑概率的主观的诠释，把这些主观主义的代换（恰如真理连贯论之例）同一种态度联系起来，这种态度加以仔细分析原来基本上是“句法的”而不是“语义的”——尽管它当然总可以出现于一个“语义系统”的框架之中。）

用一个小表总结一下关于科学知识的客观论同主观论之间的关系可能是有益的：

客观的、逻辑的 或本体论的理论	主观的、心理的 或认识论的理论
真理即符合事实	真理即我们的精神(或知识或信念的)状态属性
客观概率 (情境所固有的,并可由统计检验所检验)	主观概率 (建立在我们全部知识基础上的理性信念的程度)
客观随机性 (统计上可检验的)	知识的缺乏
等概率 (物理对称或情境对称)	知识的缺乏

在所有这些情况下我都想说，不仅应当区分这两种态度，还应当把主观主义态度作为失误、作为根据错误而放弃——尽管这错误可能是一种诱人的错误。但有一张类似的表，其中认识论（右手）一边并不是建立在错误之上。

真理	猜想
可检验性	经验检验
解释力或预测力	确认度
“逼真性”	(即检验结果的记录)

3. 真理和内容：逼真性与概然性的对立

IX

我也同许多其他哲学家一样，往往喜欢把哲学家分成两个主要集团——我所不赞成的以及赞成我的。我把他们称为关于知识（或信念）的证实主义的或证明主义的哲学家，以及关于知识（或猜想）的证伪主义者或可错主义者或批判哲学家。我还可以顺便提一下我也不赞成的第三集团。可以把他们称为绝望的证明主义者——非理性主义者和怀疑论者。

第一个集团的成员——证实主义者或证明主义者——坚信，粗略地说，凡不能得到确实的理由支持的东西都不值得相信，甚至不值得认真考虑。

而第二个集团的成员——证伪主义者或可错主义者——则认为，粗略地说，（目前）原则上不能通过批判推翻的东西，（目前）就不值得认真考虑；而原则上能够这样被推翻但还在抵抗所有批判尝试的东西，大有可能是虚假的，但是不管怎样也并非不值得认真考虑甚至相信的——尽管只是试探性地。

我承认，证实主义者渴望维护十分重要的理性主义传统——理性反对迷信和专横的权威的战斗。他们要求，一种信念只有当它可由确实的证据所证明，就是说，只有被表明是真的，或至少是高度概然的，我们才能接受。换言之，他们要求，一种信念只有能够被证实，或者在概率上能够得到确证，我们才应接受。

证伪主义者（我所属的这个可错主义者集团）相信——大多数非理性主义者也相信——他们已找到了表明第一个集团的纲领不可能实现的逻辑论据：我们永远不可能用确实的理由去证明一种理论为真的信念。但是与非理性主义者不同，我们证伪主义者相信，我们也找到了一种办法以实现把理性科学同各种形式的迷信相区别的古老思想，不管原来的归纳主义或证明主义纲领因此而垮台。我们坚信，只要认识到科学的合理性并不在于它诉诸经验证据以支持其教条的习惯——占星术也是这样干的——而仅仅在于批判态度，当然也包括在各种论据中批判地利用经验证据（尤其在反驳中）的态度，这样，这个理想完全能够得到实现。因此，对于我们来说，科学同寻求确定性或概然性或可靠性都毫不相干。我们所关心的并不在于确定科学理论是安全的、确定的或者概然的。既然知道难免有错误，我们关心的只是批判和检验理论，希望发现我们在哪里错了；关心的是从我们的错误中学习，并且有幸的话得出更好的理论。

考虑到他们关于科学论证的肯定作用和否定作用的观点，可以谑称第一个集团即证明主义者为“肯定主义者”，第二个集团——我所属的集团——则可谑称为批判家或“否定论者”。当然，这只是绰号。但它们也许可以提示某些理由，说明为什么有些人相信只有实证论者或证实主义者才真正关心真理和探求真理，而我们批判家或否定论者则对探求真理轻率无礼，醉心于毫无结果的、破坏性的批判和提出明显悖理的观点。

有关我们观点的这一幅错误的画像，主要是采取证明主义纲领以及我所描述的对于真理的错误的主观主义态度的结果。

事实是：我们都知道科学是探求真理，至少在塔尔斯基以后我们已不再害怕这样说。的确，只有对于发现真理这一目标而言，我们才能说虽然我们难免有错误，我们却希望从错误中学习。只有真理观念才容许我们合理地谈论错误和理性批判，并使理性讨论成为可能——就是说，寻找错误的批判讨论，是以尽可能消除错误为其严肃目标的，为的是愈来愈接近于真理。因而正是关于错误——以及可错性——的观念，包含了客观真理观念，它是一个我们可能永远也达不到的标准。（正是在这个意义上，真理观念是一种调节的观念。）

因此，我们接受这个想法：科学的任务是探求真理，即真的理论（即使如色诺芬所指出的那样，我们决不可能达到它，就是达到了也不知道它就是真的）。但是我们也要强调，真理并不是科学惟一的目标。我们需要的并不仅仅是纯粹的真理：我们所寻求的是人们关心的真理——难以达到的真理。在自然科学（区别于数学）中我们所寻求的是具有高度解释力的真理，这意味着寻求的是逻辑上非概然的真理。

很清楚，首先，我们不仅需要真理——我们需要更多的真理，新的真理。我们不能满足于“二二得四”，即使这是真的：如果我们在拓扑学或物理学中碰到难题，我们不会只求助于背诵乘法表。光有真理还不够；我们寻求的是我们问题的答案。德国幽默作家和诗人、以“马克斯与莫里茨”而闻名的布什，在一首小童谣里很好地表达了这一点——我说的是一首认识论的童谣：[(17)]

二二得四万确千真，

可就是太空也太陈，

我要找到一条思路，

通向还不怎么了解的问题。

只有成为对问题——困难而丰富的问题、具有一定深度的问题——的答案，真理或对真理的猜想才同科学有关。在纯粹数学中是这样，在自然科学中也是这样。在自然科学中，我们在提高新答案的逻辑非概然性或解释力时，具有某种类似对问题深度或意义进行逻辑量度的东西，以便同这个领域中以前提出的最好的理论或最好的猜想进行比较。这种逻辑量度，基本上相同于我以上所描述的潜在的令人满意的逻辑标准，进步的逻辑标准。

看到我对这种情况的描述，某些人会说，真理对于我们否定论者毕竟起不了像调节因素那样重大的作用。他们会说，否定论者（像我本人）无疑更愿意用大胆的猜想试图解决人们关心的问题，哪怕这种猜想很快被证明是虚假的，而不愿意去重复一大堆真实的但又索然无味的论断。因此归根到底，似乎我们否定论者不太喜欢真理观念。我们关于科学进步的观念以及试图解决问题的观念似乎与之关系不大。

我相信，这会对我们这个集团的态度造成一种十分错误的印象。叫我们是否定论者或别的什么都可以，但你应当了解我们也同别人一样十分关心真理，例如也同法庭的成员一样。当法官告诉一位证人应当说出“真话，全部真话，不说谎言”时，他所期待的是证人所能够提供的有关真相。一位喜欢游离到无关的事情上去的证人是一位不能令人满意的证人，尽管这些无关的事情可能是自明之理，从而也是“全部真话”的一部分。很明显，当这位法官要求证人说出“全部真话”时，他需要的是可能取得的有趣而有关的真实信息，而许多绝对耿直的证人未能揭示某一重要信息，完全是因为他们意识不到它同这一案件的关系。

因此，当我们同布什一起强调，我们并不是关心纯粹真理，而是关心有趣而有关的真理时，我坚决认为，我们所强调的不过是人人都接受的论点。如果我们关心大胆的猜想，即使它们可能迅速被证明为虚假，这种关心也是出于我们的方法论信念：只有借助于这样的大胆的猜想，我们才能指望发现有趣而有关的真理。

我提示，对这里面的道理进行分析是逻辑学家的特殊任务。在这里所要说明的是，“兴趣”或“关系”，能够客观地 加以分析；它跟我们的问题有关；它依赖于解释力，从而也依赖于信息的内容或非概然性。以前提到的（并在本书附录中详述的）量度恰好是这种考虑信息的某些相对内容 的量度——信息的内容同假说或问题有关。

因此我乐于承认，像我这样的证伪主义者宁愿用大胆的猜想试图解决有趣的问题，即使 （而且尤其是 ）它迅速被证明为虚假 ，而不喜欢重复一大堆无关的老生常谈。我们宁愿这样做，因为我们相信这是我们可以从错误中学习的办法；并且在发现我们的猜想为虚假的过程中我们将学到许多有关真理的东西，并且将更加接近于真理。

因此我坚持两个观念——关于符合事实意义上的真理观念，以及关于内容（可由可检验性的同一量度进行测量）的观念——在我们的思考中都起着几乎同样重要的作用，二者都可以使科学进步观念清楚明白地显示出来。

X

许多人看到科学知识的进步就感叹说，即使我们不知道我们离真理有多近或多远，我们也能够并且往往确实地愈来愈接近于真理 。我自己过去也说过这样的话，但总是感到一种内疚的痛苦。并不是说我相信我们说的话太含糊：只要我们尽可能说得清楚点，但不要假装我们说的比实际情况还要清楚；只要我们不想从含糊的前提中导出表面确切的结论；那么，无论对事物偶尔有什么含糊之处，或者不时吐露出感情和一般的直觉印象来，都没有任何害处。但每当我经常写到或说到科学愈来愈接近于真理或者说科学是一条通向真理的途径时，我总感到我真该把真理写成具有大写“T”的“Truth”， [18] 以便表示清楚这里包含着一个含糊而又高度形而上学的概念，它同塔尔斯基的“真理”不同，对塔尔斯基的真理我们可以问心无愧地用普通的小写字母写作“truth”。 [19]

只是到最近我才认真考虑到，这里的真理观念是否真的含糊和形而上学到危险的地步。我几乎立刻就发现并非如此，在这里应用塔尔斯基的基本观念并无任何特别的困难。

没有任何理由使我们不能说一种理论比另一种更符合于事实。这简单的最初一步使一切都清楚了：这个乍看上去似乎要大写的真理（Truth），与塔尔斯基意义上的真理之间，的确没有任何屏障。

但是我们真的能说更好的 符合吗？真有像真理程度 之类的东西吗？说塔尔斯基的真

理似乎存在于一种度量空间或至少是拓扑空间之中；从而我们可以合理地说有两种理论——比方先前的理论t_1和后来的理论t_2，t_2由于比t_1更接近于真理而取代或超越了t_1这不会导致危险的错误吗?

我不认为这种说法完全误入了歧途。相反，我相信如果没有像这样较好或较差地近似于真理一类的观念，我们就根本没有办法说话。毫无疑问，我们可以说、而且常常愿意说理论t_2更好地符合于事实，或者就我们所知似乎比另一理论t_1更好地符合于事实。

这里我准备列一张不那么严密的表，用六种类型的情况来说明：我们是从t_2——就我们所知——在某种意义上似乎比t_1更符合事实的意义上谈到t_1为t_2所取代的。

（1）t_2作出了比t_1更精确的论断，这些更精确的论断可以经受更精确的检验。

（2）t_2比t_1考虑到并解释了更多的事实（这也包括例如上面的情况，即在其他条件相同时t_2的论断更为精确）。

（3）t_2比t_1更细致地描述或解释了事实。

（4）t_2通过了t_1所通不过的检验。

（5）t_2提示了新的实验检验，这不是在建立t_2以前所想到的（也不是t_1所提示的，甚至也许不能用于t_1），并且t_2通过了这种检验。

（6）t_2统一或联结了各种迄今还是互不相干的问题。

如果我们考虑这张表，我们就可以看到理论t_1和t_2的内容在里面所起的重要作用。（应记得一个陈述或理论a的逻辑内容是逻辑上从a得出的所有陈述的类，而我已定义a的经验内容是与a矛盾的所有基本陈述的类。[(20)]）因为在六种情况的表中理论t_2的经验内容超过了理论t_1。

这表明，在这里我们把真理观念同内容观念合而为一了，即合为更加（或更不）符合真理、与真理更为（或更不）相像或相似的程度的观念；或用上面提到过的术语说，即与概然性相反的逼真性（程度）的观念。

应当注意，说每一陈述或理论不仅非真即假，而且独立于其真值而具有一定的逼真度，这想法并没有导致任何多值逻辑，即具有多于真假二值的逻辑系统，尽管多值逻辑捍卫者所追求的某些东西似乎已通过逼真性理论（以及本书“附录”的第3节提到的有关理论）而实现了。

XI

我一旦发现了这问题，就很快抓住了这个要点。但是很奇怪，把二与二加在一起，并

由此得出一个从真理和内容出发的非常简单的逼真性的定义，却花了很长时间。（我们可以用逻辑内容也可以用经验内容，由此可获得两个密切联系的逼真性观念，然而如果我们在这里只考虑经验的理论或者说理论的经验方面，那么这两个观念就融为一体。）

让我们考虑一个陈述a 的内容，即a 的所有逻辑结果的类。如a 为真，则这个类可以只包含真陈述，因为真理总是从前提传递到它的所有结论。但是如果a 为假，则其内容总是包含真假两种结论。（例如："星期天永远下雨"是假，但是它的结论上个星期天下雨却可以碰巧为真。）因而不管一个陈述是真是假，根据其内容所包含的较多或较少的真陈述的数量，它所说的总可以有较多或较少的真理。

让我们把a 的真逻辑结果类称为a 的"真理内容"（德文字Wahrheitsgehalt使人联想到"你所说的里面有真理"，"真理内容"可以说就是对这个德文字的翻译，它已经被直观地使用很久了）；让我们把a 的假结果的类——也只把这些——称为a 的"虚假内容"。（严格说来，"虚假内容"并非"内容"，因为它不包含任何作为假陈述的要素的真结论。但还是有可能借助于这两种内容定义其量度。见《附录》。）这些词恰好同"真"或"假"和"内容"等词本身一样地客观。现在我们可以说：

假设两种理论t_1和t_2的真理内容和虚假内容是可比的，我们就可以说t_2比t_1更*真理或更符合于事实，当且仅当

(a) t_2的真理内容而不是虚假内容超过t_1的，

(b) t_1的虚假内容而不是真理内容超过t_2的。

如果我们现在采用这个（也许是虚构的）假设，理论a 的内容和真理内容原则上可以量度，那么我们就可以稍微超出于这一定义，也即可以把Vs（a）定义为a 的逼真性或类真理性的量度。最简单的定义将是：

$$V_S(a) = Ct_T(a) - Ct_F(a)$$

这里Ct_T（a）是a 的真理内容的量度，Ct_F（a）是a 的虚假内容的量度。在本书"附录"第3节中，可以看到一个稍微复杂一点、但在某些方面更为可取的定义。

显然V_S（a）可满足我们的两个要求，按照这些要求V_S（a）应当增多

(a) 当Ct_T（a）增多而Ct_F（a）不增，而且

(b) 当Ct_F（a）减少而Ct_T（a）不减。

还有稍微专门一些的考虑以及Ct_T（a）、特别是Ct_F（a）和V_S（a）的定义，见本书的"附录"。这里我想只讨论三个非专门性论点。

第一点如下。我们的接近于真理的观念或逼真性的观念，与客观真理 或绝对真理 具有同样的客观性，同样的理想或调节特性。它不是一个认识论的或认识的观念 ——同真理或内容一样。（用塔尔斯基的术语来说，这显然像真理或逻辑结果一样，从而也像内容一样，是一种“语义”观念。）与此相应，在这里我们又必须区别以下两个问题，一个是：“如果你说理论t_2比理论t_1具有更高程度的逼真性，你是想说明什么呢？”另一个问题是：“你怎么知道理论t_2比理论t_1具有更高程度的逼真性呢？”

迄今我们只回答了第一个问题。第二个问题的答案取决于第一个，它完全类似于以下关于真理的（绝对的而不是相对的）问题：“我不 知道——我只是猜测。但是我可以批判地审查我的猜测，如果它经受了严峻的批判，就可以把这一事实作为支持它的充分的关键性的理由。”

我的第二点如下。逼真性可以这样来定义：最大限度的逼真性只有通过一种不单单是真而且还是完全真全面真的理论才能达到，如果它似乎符合于所有 事实，当然只是指真实 事实的话。当然比起仅仅符合于某些 事实（例如“雪通常是白的”）来，这是个更加遥远得多、更难以达到的理想。

但所有这些都只能适用于最大限度的逼真度，而不适用于就其逼真度而对理论进行的比较 。对这一观念的这种比较的用法才是主要问题；较高或较低的逼真度的观念对于分析科学方法，看来比绝对真理——实质上更为基本的——观念本身更直接，更用得上，因而也许更重要。

这就导致了我的第三点。我首先要说，我并不认为明确引进逼真性观念会引起方法论的什么变革。相反，我认为我的可检验性理论或通过经验检验而确认的理论，对于这一新的元逻辑观念来说，是一种特有的方法论副本。惟一的改进是阐述得清楚了。因而我常说，我宁要已通过某种严峻检验的理论t_2，而不要没能通过这种检验的理论t_1，因为我们都知道，一种假理论当然要比一种可能为真的理论差。

对此我还可以加上一句：甚至在t_2也被驳倒以后，我们仍然可以说它优于t_1，因为二者虽然都已表明为假，但t_2经受了t_1所通不过的检验这一事实，却清楚地说明t_1的虚假内容超过了t_2，而其真理内容则不能超过t_2。由此即使t_2已被证伪，我们仍然更偏爱，因为我们有理由认为它比起t_1来，同事实更为一致些。

凡是由于t_2和t_1之间的判决性实验而接受t_2的所有实例，似乎都属于这一类，尤其是借助于t_2而精心找到的实验的所有实例，和t_2导致与t_1不同的结果的实例，就更是这样了。于是牛顿理论使我们可以预言某些对开普勒定律的偏离。它在这方面的成功证明，在开普勒理论遭到拒斥的情况下它并没有失败，至少牛顿理论中不包含开普勒理论中现在

已知为虚假的内容，然而十分清楚的是，开普勒理论作为对牛顿理论的“一级近似”，其真理内容不可能缩小。

同样，比理论t_1更为精确的t_2，现在也已表明，它比t_1具有——总是假定其虚假内容不超过t_1——更高的逼真度。这也同样适用于虽然其数值的论断为假，却比t_1更接近于真数值的t_2。

最后，在我们知道我们充其量　　也只能采取近似的理论时，逼真性观念就是最重要的，因为我们实际上已知这些理论不可能是真的（在社会科学中常常就是这样）。在这种情况下我们仍然可以说比较近似于或者比较不近似于真理（因而我们没有必要在工具主义的意义上解释这些情况）。

XIII

当然，我们在评价两种理论时总是有可能犯错误，而且这种评价本身往往是引起争论的问题。这一点怎么强调都不过分。这一点原则上也是很重要的，在我们的背景知识没有发生革命变革的限度内我们对t_1和t_2两种理论的评价将保持稳定。更详细地说，如我们已经知道的，如果我们终于驳倒了两种理论中较好的一种，我们的偏爱也没有必要改变。例如，即使我们把牛顿力学看作已被驳倒的，它也仍然比开普勒理论和伽利略理论优越。根据在于它的较多的内容或较大的解释力。牛顿理论仍旧比其他理论解释更多的事实；解释得更加精确；并统一了以前互不联系的天体力学和地球力学的问题。为什么像这样的相对评价很稳定呢？原因很简单：理论之间的逻辑关系首先具有这样一个特点，对于理论来说存在一些判决性实验，做了这些实验就不利于牛顿以前的理论。其次，还有这样一个特点：即使后来驳倒了牛顿理论，这也不可能支持老的理论，要么对它们毫无影响，要么（如水星近日点运动）可以认为也同样反驳了这些先前的理论。

我希望，这一简要的概述，已足够清楚地解释了与事实更一致的观念或逼真度的观念。

XIV

这里也许应当简要评述一下早先混淆逼真性同概然性的历史。

我们已看到，科学的进步总是意味着向着更有趣、更不平凡、因而也更不“概然”（在这里“概然”可取任何能满足概率演算的意义，如缺乏　　内容或统计频率）的理论的进步，这通常也意味着向着更不熟悉、更不轻松或似乎更无理的理论的进步。但更强的逼真性、对真理更好的近似的观念，通常总是在直观上混同于截然不同的概然性观念（在它的各种意义上：“大概更可能”，“大概更经常”，“看来可能是真的”，“听起来有理”，“听起来有说服力”）。这种混淆由来已久。我们只需要记住可以代替“概

然”（probable）的其他一些词，如“像是可能”（likely）最初来自“像是真理”或“似真”（希腊文“eoikotōs”，“eiklotōs”，“eikos”等；拉丁文“verisimilis”；德文“wahrscheinlich”）以便找到这种混淆的某些踪迹甚至某种来源。

至少有两个最早的前苏格拉底哲学家曾在“像是真理”或“类似真理”的意义上使用过“eoikota”。因而我们在色诺芬著作（DK，B35）中读到：“让我们假定，这些东西就像是真理。”

很清楚，这里意指逼真性或类真理性，而非概然性或不完全确定的程度。（否则“让我们假定”或“让人们猜想”或“让人们想象”等词就成了多余的，色诺芬就会这样来写：“这些东西可以说是概然的。”）

巴门尼德用同一个词（“eoikota”）写道（DK，B8，60）：[21] “我要告诉你们，这个如此安排的世界看来完全像是真理……”

但是同一代或下一代的伊庇加谟在批评色诺芬时似乎也按照“似乎有理的”或类似的意义使用了“eikotōs”一词（DK，21A15）；虽然也不能排除这种可能：他也许是在“像是真理”的意义上使用这个词的，而亚里士多德（来源于《形而上学》，1010a4）却读作“似乎有理的”或“像是可能的”意义。但是大约三代以后，诡辩家安提丰写道（DK，B60）：“好的开始像是可能有好的结局”，这时他毫不含糊地把“eikos”用于“像是可能”或“概然”（甚至也许是“更为经常的”）的意义上。

所有这些都表明，逼真性同概然性的混淆几乎可以回溯到西方哲学的开端；我们只要想到色诺芬强调我们的知识难免有错误，知识被他描述为不确定的猜想，充其量也只能“像是真理”，这就不难理解了。“像是真理”这短语看来容易被误解为“不确定性或至多为某种程度的确定性”——也即“概然的”。

色诺芬本人似乎已明确区分了确定度和类真度。这出现在另一断片中（前面第五章将结束处，第219页上引证过），它是说，即使我们碰巧想出了或宣布了最终真理（我们可以加一句，即完善的类真理性），我们也不会知道。因而极大的不确定性同最大的类真理性并不矛盾。

我建议我们还是回到色诺芬，重新引进逼真性 同概然性 （后一术语是在概率计算所规定的意义上使用的）之间的明显的区别。

这两种观念愈来愈混淆，因为二者都同真理概念密切联系，而且都引进了逐步趋向真理的观念，这样把二者加以区分就更重要了。逻辑概率（这里不讨论物理概率）体现了通过减少信息内容而逐渐趋于逻辑确定性或重言式真理的观念。另一方面，逼真性则体现了趋于全面真理的观念。因此它把真理和内容结合起来，而概率则把真理与缺乏内容结合起来。[22]

那种认为否定了科学旨在概率就陷于荒谬的看法，来源于误入歧途的“直观”，也即在直观上混淆了现已弄清楚是截然不同的逼真性和概然性两种观念。

4. 背景知识和科学增长

X V

人们对问题进行有效的批判讨论，只要是无意识地，就要依赖于两件事：所有以达到或接近真理为共同目标的各方都能接受，以及相当数量的共同的背景知识。这并不是说二者对每一次讨论都是不可缺少的根据，也不是说二者本身是“先验的”，不能对之进行批判性讨论的。这只是说，批判永远不会从无开始，即使在尖锐争论的过程中每一出发点都可以一度受到挑战。

尽管我们的每一假设都会受到挑战，但要同时对所有的假设都提出挑战却是完全行不通的。因而一切批判都必定是零碎的（同杜恒和蒯因的整体观相反），也可以换一种说法，一切批判讨论的基本准则是：我们应当盯住我们的问题，如果可能还应加以细分，力求一次只解决一个问题，尽管我们当然也总是可以推进到一个补充的问题，或代以更好的问题。

讨论问题时我们总是承认（但愿只是暂时地）各种不成问题的东西，它们暂时地并且针对讨论这个特定问题而构成我称之为背景知识的东西。在我们看来，这种背景知识很少有始终绝对不成问题的，它的任何一部分在任何时候都可能受到挑战，特别是当我们怀疑我们的某些困难是由于无批判地接受它们所引起的时候。但是我们在日常讨论中一直使用的大量背景知识，由于实用的原因，几乎全都必须保持不受怀疑，而这种怀疑一切的错误企图——就是说从零开始——很容易导致批判的争论的中断。（如果我们一定要从亚当那里开始，我想我们没有理由能比亚当前进得更多。）

X VI

我们在任何给定时刻都照例把大量传统知识视为理所当然（因为几乎我们全部的知识都是传统的），这个事实对于证伪主义者或可错主义者并不造成任何困难。他并不接受这种背景知识，既不作为已确立的知识、也不作为相当确定的知识或概然的知识而接受。他知道即使是试探性的接受也很冒险，他强调这种知识的每一点都是可以批判的，即使只能一点一点地批判。我们永远也不能确定我们对那一点进行挑战是恰当的，但既然我们寻求的并不是确定性，这就没有什么关系。人们会注意到这说法之中包含了我对蒯因的经验检验整体观的回答。蒯因（根据杜恒）所表述的这一观点，断言我们对外在世界的陈述面

对着作为整体而不是个别的感觉经验的法庭。[23] 因此必须承认，我们所能检验的往往是一个理论系统的大部分，有时也许是整个系统，在这种情况下认为它的各个组成部分应对任何证伪负责，就纯粹是一种猜测；这一点是我过去一直想加以强调的——这也关系到杜恒。[24] 这种论据尽管可以使一位证实主义者变成怀疑论者，但无论如何也不会影响那些坚信我们的一切理论都是猜想的人。

这表明，检验的整体观点即使是真的，也不会对可错主义者或证伪主义者造成严重困难。另一方面，可以说整体论的论点太过分了。在很多情况下都有可能发现是由于哪种假说而遭到反驳，换言之，哪一部分或哪一组假说是得出遭到反驳的预测所必需的。这种逻辑依存性是可以发现的，这个事实是由公理化系统的独立性证明所确立的，这种证明说明一个公理系统的某一公理不可能由其他公理导出。更简单的证明在于构造或者不如说发现一种模型——一组事物、关系、操作或作用——它可以满足除一个可表明其独立性的公理以外的一切公理，对于这一个公理——从而对于理论整体——来说，这一模型构成一个反例。

现在我们可以说，我们已有一个公理化系统，例如物理学系统，可用以预告某些事不发生，预告我们发现一个反例。没有任何理由说不会发现这个反例，可以满足我们的大多数甚至全部公理，除了其独立性因而得到确立的那一个公理以外。这表明，说一切检验或反例都具有“全面”性的整体论学说是站不住脚的。这就可以说明，为什么即使不把我们的具体理论公理化，我们也可以觉察出我们的系统出了什么毛病。

顺便说一句，这样说是有利于在物理学中以高度分析过的理论系统进行工作的——这种系统即使可把一切假说都融合为一，我们也可将其分成各组不同的假说，每一组都可以成为由反例驳倒的对象。（近年来一个杰出的例子是摈弃了原子理论中的宇称守恒定律；另一个例子是摈弃共轭变量的转换定律，比对它们作矩阵诠释以及对这些矩阵作统计诠释更为重要。）

XVII

科学家发现自己总是处于一种特有的情境之中，即我们不断地增添背景知识。如果我们要抛弃它的某些部分，与之密切联系的其他部分就要保留。例如，即使我们可以认为牛顿理论——即他的观念系统以及由之导出的形式演绎系统——已遭到反驳，我们仍然可以认为，作为我们背景知识的一部分，它在一定限度内是其定量公式的近似真理。

背景知识的存在，作为论据之一有力地支持了（我相信）我的这一论点：科学如不再进步，它的理性特点和经验特点也就消失了。在这里我只能以最简单的纲要形式概述这一论据。

一种严格的经验检验总是要力图找到一种反驳，一个反例。在寻求反例的过程中我们

必须运用我们的背景知识，因为我们总是试图首先反驳最冒险　的预测，“似乎最不可能的 ……结论”（如皮尔士所已经发现的 [25] ），这就是说，我们总是在那种最概然 的地方寻找那种最概然　的反例——从我们的背景知识来看可望发现它们，在这意义上说是最概然的。如果一种理论经受了许多这样的检验，那么由于已把检验结果合并到背景知识中去，过一段时期以后可能就再也不会有（从我们的新的背景知识来看）可高度概然地预期出现反例的余地了。这意味着检验的严格程度降低了。这也可说明，为什么一种经常重复的检验常常不再被视为重要的或严格的了：这有点像是产生于重复检验的报酬递减律（同那种从我们背景知识看属于一种新的　、从而仍然令人感到有意义的检验相反）。这是知识情境中固有的事实，往往被归纳主义科学理论——特别是被约翰·梅纳德·凯恩斯和欧内斯特·内格尔——说成是难以解释的。但对于我们来说这是非常简单的。我们甚至可以用对知识情境的相似的分析来解释：为什么一种非常成功的理论的经验的特征经过一个时期总要陈旧起来。于是我们感到（如同彭加勒对牛顿理论所感到的那样）理论不过是一组隐含的定义或约定——直到我们又前进了，并通过反驳它而附带重建了它所丧失的经验特征为止。（对死者应说好话：一种理论一旦被驳倒，其经验特征就可靠了，并显得出色、完美了。）

5. 知识增长的三个要求

XVIII

但是，让我们还是回到愈来愈接近真理这个观念——也即探求同事实更加一致的理论（如以上第X节六类情况比较表所指出的）。

科学家所处的一般问题状况是什么呢？在他面前有一个科学问题：他要求找到能解释某些实验事实的新理论；事实之中，有些是以前的理论已成功地解释过的，有些是以前的理论所不能解释的，还有一些则在实际上证伪了以前的理论。新理论如有可能，也应解决某些理论困难（诸如如何避免某些特设性　假说，或如何统一两种理论）。如果他设法提出了一种能够解决所有这些问题的理论，他的成就就是非常伟大的。

但是这还不够。曾有人问过我：“你还有什么更多的要求呢？”我的回答是：我还要求有更多的东西，或者说我所要求的是科学家所处一般问题状况的逻辑所要求的，也即愈来愈接近真理这个任务所要求的。我将局限于讨论三个这样的要求。

第一个要求是这样。一种新的理论应当从某种简单的 、新的 、有力的统一 观念出发，这种观念是迄今尚无联系的东西之间（如行星和苹果）或事实之间（如惯性质量和引力质量）或新的“理论实体”之间（如场和粒子）的某种联系或关系（如万有引力）。这

一简单性要求　有点含糊，并且看起来难以表述得很清楚。看来它同这一观念密切联系：我们的理论应描述世界的结构特性——这个观念要彻底想清楚很难不陷入无穷的倒退。（这是因为，任何一种关于世界的特殊结构观念——除非我们实际上想的是纯粹数学的结构——都已预先假定了一种普遍理论。例如把分子说成是原子或亚原子粒子的结构以解释化学定律，就预先假定了这一看法：普遍定律控制着原子或粒子的特性和变化情况。）但简单性观念中还有一个重要成分可从逻辑上加以分析。这就是可检验性观念。[26] 这就直接把我们引导到我的第二个要求。

第二，我们要求新理论应当可以独立地受到检验　。[27] 这就是说，除去对所有那些新理论事先计划要解释的待阐释者　的解释，新理论必须具有可加以检验的新结论（最好是一种新类型的 结论），必须引出一种对迄今还不曾观察到的现象的预测。

这一要求在我看来是不可缺少的，没有这一要求我们的新理论就成为特设性的　；因为总是可以提出一种理论来适应任何一组给定的待阐释者。这样，为了在现有问题的可能解答（有许多是索然无味的）中限制我们选择的范围，前两个要求是必需的。

如果我们这第二个要求得到了满足，我们的新理论就象征着一步潜在的跃进，而不管新的检验结果如何。它将比以前的理论更好地经受检验，事实上它解释了以前理论的所有待阐释者，而且也提出了足以保证这一点的新检验。

而且，第二个要求还保证了我们的新理论在一定程度上将是富有成效的探索工具。这就是说，它将向我们提示新的实验，尽管它们可能立即使这一理论被驳倒，我们的事实知识却通过新实验的意外结果而增长了。而且，它将使我们面对有待于新的解释性理论来解决的新的问题。

但我认为对一个好的理论还应有第三个要求。这就是：我们要求这种理论应通过某些新的、严峻的检验。

XIX

显然，这个要求具有截然不同于以前两个要求的特点。通过从逻辑上分析旧理论和新理论，可以看到前两个要求是否得到了满足（它们都是“形式的要求”）。而第三个要求是否得到满足，却只能通过从经验上检验新理论（这是一种“实质的要求”，即实验成功的要求）。

而且，第三个要求显然不会像前两个那样不可缺少。这两个要求之所以不可缺少，是因为要确定这一理论是否应当被接受作为由经验检验进行审查的重要候补者，换句话说，它是否一种有趣的、有希望的理论。但是另一方面，有些曾设想过的最有趣、最值得赞赏的理论却在第一次受到检验时就被驳倒了。这有什么奇怪呢？最有希望的理论如果作出新

类型的预测，就有可能失败。1924年玻尔、克拉谟斯和斯拉特的奇妙理论[28]就是一例，它作为一种智力成就，几乎可以同1913年玻尔关于氢原子的量子理论并列。但不幸它几乎立即就遭到事实的反驳，遭到波次和盖格的重合实验的反驳。[29]这说明即使最伟大的物理学家也不能预期大自然的秘密：他的灵感只能是猜测，而如果遭到反驳，那也不能责怪他或他的理论。就连牛顿理论最后也被驳倒了，而且我们还真希望能像这样继续成功地反驳或改进每一种新理论。如果它终于被驳倒了，那为什么不在一开始就驳倒它呢？人们完全可以说，一种理论是在六个月以后、还是六年或者六百年以后被驳倒，这纯粹是历史偶然事件。

人们往往把反驳看成是对一位科学家的失败或至少他的理论失败的证实。应当强调指出，这是一种归纳主义的错误。应当把每一个反驳都看成巨大的成功，不仅是驳倒这一理论的科学家的成功，而且也是创造这一被驳倒的理论的科学家、从而也是首先提示（也许只是间接地）这一反驳实验的科学家的成功。

即使一种新理论（如玻尔、克拉谟斯、斯拉特的理论）会夭折，它也不会被遗忘，或者说它的美妙会被记住，历史会记录下来我们对它的感谢——因为它遗留下了新的、也许至今依然解释不了的实验事实和新的问题；因为在它成功而又短暂的生命中为科学进步所作的贡献。

所有这些都清楚地表明，我们的第三个要求并不是不可缺少的，即使是未能满足这一要求的理论也可以对科学作出重要贡献。但我认为，在另一种意义上它仍然是不可缺少的。（玻尔、克拉谟斯、斯拉特的正确目标并不仅仅在于对科学作出重大贡献。）

首先我要争辩，如果我们不是相当经常地设法满足这第三个要求，科学的更大进步就会成为不可能；因而如果科学要继续进步，其合理性要不衰减，我们就不仅需要成功的反驳，而且需要确实的成功。就是说，我们必须设法相当经常地提出这样的理论，它们产生新的预言，特别是具有新效应、新的可检验结果的预言，而且只是这一新理论所提示、以前从未想到过的预言。[30]这样的预言，例如行星在一定条件下会偏离开普勒定律；光尽管只有零质量却也服从于万有引力（即爱因斯坦的掩蔽效应）。另一个例子是狄拉克关于每一基本粒子都有一个反粒子的预言。我争辩，如果要科学继续进步下去，不仅必须提出这一类的新预测，还必须相当经常地用实验证据加以确认。

我们确实需要这一类的成功，一切伟大的科学理论都意味着对未知的新征服，意味着在预测以前不曾想到过的东西方面的新成功，这决不是没有理由的。我们需要像狄拉克的理论（他的某些理论被放弃以后其反粒子仍然生存下来）或汤川秀树的介子理论那样的成功。我们需要我们的某些理论成功，需要从经验上确认，哪怕只是为了正确评价成功的、激动人心的反驳的重要性（如对宇称守恒的反驳）。在我看来很清楚，只有通过我们理论的暂时成功，才能相当成功地把我们的反驳归因于理论迷宫的一定部分。（我们也的确相当成功地做到了这一点——这个事实必定仍然是对此采取杜恒和蒯因观点的人所无法解

释的。）持续不断的一系列被反驳的理论，很快地就会使我们感到困惑而绝望：对于每一种理论或背景知识来说，其失败可试探地归咎于它的哪些组成部分，我们就一无所知。

X X

以前我提出过，如果我们得不到反驳，科学就会停滞，就会丧失其经验特点。现在我们可以看到，如果我们得不到对新预言的证实，也即如果我们只设法提出能满足前两个要求而不能满足第三个要求的理论，科学也会由于同样的原因而停滞，并丧失其经验特点。假定我们必须提出一系列持续不断的解释性理论，其中每一种都可以解释其范围内的所有待阐释者，包括解释驳倒先前理论的那些实验；每一种都可以因其所预言的新效应而独立地经受检验；但是当这些预言付诸检验时每一种都会立即被驳倒。因而每一种理论都满足我们的前两个要求，却都满足不了第三个要求。

在这种情况下，我断言我们应当感觉到，我们不断提出的一系列理论，尽管不断地提高了其可检验度，却是特设性的，我们并没有愈来愈接近于真理。的确，这种感觉可以得到很好的证明，这整个理论系列都很可能是特设性的。如果承认理论可以是特设性的，不能由一种新实验独立加以检验，只能解释所有的待阐释者，包括反驳其先前理论的实验，那么很显然，理论可以独立加以检验这个简单事实就不可能保证它不是特设性的。如果我们考虑到总有可能用一种平常的策略使特设性理论成为可独立检验的理论，只要我们不要求它通过这一检验，那么这一点就十分清楚了：我们只需以某种方式把它（通过合取）与任何一种可检验而又尚未检验的虚构的特设性预测联系起来，这种预测是我们（也是某些科学幻想作家）所可能想到的。

因而我们的第三个要求同第二个一样，是消除平庸的和其他特设性理论所必需的。[31] 但是在我看来，这个要求之所以必需，还有更重大的原因。

我认为我们完全有理由预期甚至希望，即使是我们最好的理论也将被更好的理论所取代（尽管我们同时感到需要有那种我们正在取得进步的信念的鼓舞）。但这当然不应当引起我们的这样一种态度：提出理论只是为了使它们能被取代。

我们作为科学家，目的是发现关于我们的问题的真理；并且我们必须把理论看作是寻求真理的严肃尝试。即使不真，也可以是大家承认的通向真理的重要垫脚石，作出进一步发现的工具。但这并不是说，我们竟愿意把它们仅仅看作是垫脚石，仅仅是工具；因为这甚至会使人放弃它们是理论发现工具的观点，会使我们仅仅把理论看作是为了某些观察或实用目的而使用的单纯工具。我想，这种态度即使从实用观点来看也不会很成功：如果我们满足于把理论看成是单纯的垫脚石，那么大多数理论甚至成不了好的垫脚石。因而我们不应当只盯住理论是探索事实的工具这一点，我们应当力求找到真正的解释性理论：我们应当作出关于世界结构的真正的猜测。一句话，我们不应满足于前两个要求。

当然，满足第三个要求并不是我们自己掌握得了的。无论有多少独创性也不能保证构成成功的理论。我们还要有运气，还要有这样一个世界，其数学结构并非复杂得不能再进步了。的确，如果我们在第三个要求方面不再进步了，如果我们只能有效地反驳理论而不能获得对某种新预测的证实，我们就完全可以判定，这个科学问题对我们太难了，因为世界的结构（如果有的话）超出于我们的理解能力之外。即使在这种情况下我们也可以暂时地通过构造理论、批判、证伪而前进：科学方法的理性方面在一定时期内仍然起作用。但我认为我们应当感到，特别是对于其经验方面的作用来说，两种成功都是不可缺少的：在反驳我们的理论方面的成功，以及我们某些理论在抵抗一些最有决定意义的反驳的尝试方面的成功。

XXI

可能有人会提出异议说：这只是关于科学家应当采取什么态度的心理学劝诫——这毕竟只是他们的私事——而名副其实的科学方法理论应当能够提出逻辑的和方法论的论据以支持我们的第三个要求。我们的科学理论不应诉诸科学家的态度和心理，而应分析他所处情境的逻辑，甚至可以说明他的态度和他的心理。这就涉及我们的方法论问题。

我接受这个挑战，我将提出三条理由：第一条从真理观念提出；第二条从愈来愈接近真理（似真性）的观念提出；第三条从独立检验和判决性检验的老观念提出。

（1）我们的第三个要求如此重要的第一条理由是这样。我们知道，如果我们有一种可独立检验而又为真的理论，它就会为我们提供成功的预测（并且仅仅提供成功的预测）。因此，成功的预测尽管并不是理论为真的充分条件，却至少是可独立检验的理论为真的必要条件。在这个意义上——也仅仅在这个意义上——我们的第三个要求甚至可以说是“必要的”，如果我们真的接受真理是一个调节观念的话。

（2）第二条理由是这样。如果我们的目标是提高理论的似真性即更接近于真理，那么我们就不仅要急于减少理论的虚假内容，而且还要增加其真理内容。

大家知道，在一定情况下，是可能通过对旧理论怎样被反驳的解释（“说明现象”，在此即被反驳这一现象）从而建立新理论来做到这一点的。但还有其他科学进步的情况——这种情况的存在说明增加真理内容的这种方式并不是惟一可能的方式。

我想到的是那种没有发生反驳的情况。无论是伽利略或是开普勒的理论在牛顿之前都未被驳倒：牛顿想做的是从更普遍的假设来解释这些理论，从而把这两个当时仍然互不联系的研究领域统一起来。其他许多理论也可以这样说：当哥白尼提出他的系统时托勒密系统还没有被驳倒。尽管在爱因斯坦之前已有了使人困惑的迈克耳逊—莫雷实验，并且洛伦兹和菲兹杰拉德已经成功地作出过解释了。

在这样一些情况下判决性实验　就有了决定意义。在我们从新理论中导出不能从旧理论获得的新预言（金星的相、摄动、质能方程式），并且发现新预言是成功的之前，我们没有理由认为新理论比旧理论更好——即相信它更接近于真理。因为只有这样的成功才表明新理论具有真结论（即真理内容），而旧理论只有假结论（即虚假内容）。

如果新理论被任何一个这种判决性实验所驳倒，我们就没有理由为了支持它而放弃旧理论——即使旧理论并不完全令人满意。（这就是玻尔—克拉谟斯—斯拉特理论的命运。）

在所有这些重要实例中，我们之所以需要新理论，都是为了找出旧理论的不足。大家知道，如果在发明新理论之前已知旧理论的不足，情况就不同了；但是从逻辑上说这种情况也完全类似于另外的那些情况；引出新的　判决性实验的新理论（爱因斯坦的质能方程式）被认为优越于只能维持已知现象的理论（洛伦兹-菲兹杰拉德理论）。

（3）不必诉诸提高理论似真性的目标，只要采用我的一个旧论据——必需独立地检验我们的解释——就可以得出这一论点，即判决性检验的重要性。[(32)] 这种必要性是知识增长的结果，是把有问题的新知识合并到背景知识中去的结果，同时也伴随着我们理论的解释力的损失。

这一些就是我的主要论据。

XXII

我的第三个要求可以分成两部分：一是我们要求一种好的理论应在它的某些新预言中获得成功；二是我们要求它不要太快地被驳倒，即不要在它取得惊人的成功之前被驳倒。这两个要求听起来都很奇怪。第一个要求听起来奇怪，是因为，理论同任何确认证据之间的逻辑　关系，看来并不受理论是否暂时优先于其证据的问题的影响。第二个要求听起来奇怪，是因为，如果理论注定要遭到反驳，那就很难说其固有价值取决于这种反驳的推迟。

我们对这种使人稍感迷惑的异议的解释很简单：我们要求新理论提出的成功的新预言同它必须经受的判决性检验是一致的；新预言为了引起人们足够兴趣，作为对先前理论的发展而接受，被认为值得进一步进行实验检查（这种检查最终会驳倒它），就必须通过这种检验。

但是用归纳主义方法论就简直不能解决这个困难。因此归纳主义者如约翰·麦纳德·凯恩斯断言，说预测的价值（从由理论导出前所未知的事实这个意义上说）是虚构的，就毫不足怪了；的确，如果理论的价值仅仅在于它与证据的关系，那么不管有利的证据在时间上先于还是后于该理论的发明，在逻辑上都是毫不相干的。同样，假说方法的伟大奠基

者总是强调“说明现象”，即要求理论能解释已知 的经验。成功的新 预测——关于新结果的预测——由于明显的原因似乎是一个晚近观念，最早也许是由某些实用主义者提出的，尽管关于已知结果的预测和关于新结果的预测之间的区别简直从来也没有弄清楚。但是在我看来，把科学看作是向着愈来愈好的解释性理论的进步，就是说不只是向着探索工具的进步，而且是向着真正解释的进步，这完全是认识论所不可缺少的组成部分。

凯恩斯的异议（这种证据究竟是在提出理论之前就已知的，还是仅仅在这以后才知的，从而该理论取得预测地位，完全是历史偶然事件）忽视了这个十分重要的事实：只有通过理论我们才学会观察，就是说，提出 引起观察及其解释的问题 。我们的观察知识就是这样增长的。这里所提的问题通常都是判决性问题，可引出从相互竞争的理论中进行裁决的答案。我的论点是：正是我们知识的增长 ，正是我们在一定的问题状况中选择理论的方式，使科学成为理性的。于是知识增长观念同问题状况观念都是、至少部分地是历史的观念。这也解释了另外一种部分历史性 观念——最初提出理论时对于未知证据（可能是关于过去的事实）的真正预测——为什么在这里会起重要作用，为什么表面上无关的时间因素在这里会变得有关起来。[(33)]

现在我想概括一下我所涉及的这两个哲学家集团，即证实主义者和证伪主义者集团，对于认识论的不同结论。

证实主义者或归纳主义者徒然想说明科学信念可以被证明为或者至少可以确定为概然的（由于他们的失败而促成了向非理性主义的退却），而我们另一个集团则发现我们甚至不需要一种高度概然的理论。我们把理性与这种批判态度等同起来，以寻求不管多么容易错误、却能超越其先驱而前进的理论；这意味着可以更严峻地检验它们，它们可以经受某些新的检验。虽然证实主义者徒劳地想找到有效的正面论据以支持他们的信念，就我们来说，我们却满足于理论的合理性在于这样一个事实，即我们选择这一理论是因为它比它的先前理论更好；因为它可以交付更严峻的检验；因为它甚至可能通过这些检验，如果我们幸运的话；因为由此它可以不断趋向于真理。

附录：可能错误但形式上却高度概然的非经验陈述

在这一章中我特别注意根据理论的可检验度或其经验内容或解释力程度 的比较而建立进步标准和理性标准。我所以要这样，因为迄今对这些程度问题很少讨论。我总是认为对这种程度的比较可引出一种标准，比我同时提出、得到广泛讨论的比较简单的证伪准则更重要、更实在。不过这个比较简单的标准也是需要的。为了说明需要这种可证伪性或可检验性标准作为科学理论的经验特点的标准，我将举例讨论一个以纯粹经验术语所表达的简单的、纯粹的存在陈述。我希望这个例子也可以回答一个一再重复的批评：从经验科学

中排除纯粹存在陈述并把它归之于形而上学陈述，是违反常情的。

我的例子包含以下的纯粹存在理论：

“有一连串拉丁文的哀歌体对句，如果在一定的时间地点以适当方式读出来，立即就会出现魔鬼——一种有两只小角和分趾蹄的类人生物。”

显然，这种不可检验的理论在原则上是可以证实的。尽管根据我的分界标准，由于它是非经验的和非科学的，或者也可以说是形而上学的，因而排除它；但那些实证主义者不能排除它，因为他们把所有形式适度的陈述特别是所有可证实的陈述都看作是经验的和科学的。

我的一些实证主义朋友们的确向我保证过，他们认为我关于魔鬼的存在陈述是经验的。他们说：尽管它是谬误的，但却是经验的。他们指出我是把谬误的经验陈述误认为非经验陈述了。

但我认为这不是我的混淆，如果有这种混淆的话。我也相信这一存在陈述是谬误的，但我相信这是一个谬误的形而上学 的陈述。我问：任何认为它是经验 陈述的人为什么应当认为它是谬误 呢？在经验上它是驳不倒的。世界上任何观察都证实不了它的谬误。没有任何经验根据能够表明它谬误。

而且，还很容易说明它是高度概然的：用卡尔纳普的说法，像所有存在陈述一样，在一个无限（或足够大的）宇宙中，它在逻辑上差不多总是真的 。因此，如果我们把它作为经验的，我们就没有理由否定它，却有一切理由接受它并相信它——特别是根据一种有关概然信念的主观理论。

概率理论告诉我们的甚至更多：很容易证明，不仅经验证据永远不能反驳 一个逻辑上几乎为真的存在陈述，而且它永远不能减少其概率 。[34] （其概率只能由某种至少“逻辑上差不多为假”的信息减少，因而不能由观察证据陈述所减少。）这样，我们关于召唤魔鬼咒语的陈述的经验概率或经验确证度（按照卡尔纳普的用法），必定永远保持相等不变，不管事实如何。

对我来说很容易修改我的分界标准以包括经验陈述中的这种纯粹存在陈述。我只需承认经验陈述之中不仅有可检验或可证伪陈述，而且有原则上可以为经验所“证实”的陈述。

但我认为最好不要去修改我原来的可证伪性标准。我们的例子表明，如果我们不愿接受关于召唤魔鬼咒语的存在陈述，我们就必须否认它的经验特点（尽管事实是：很容易用任何一种足以表述甚至最初始的科学论断的模型语言来把它形式化）。通过否定我的存在陈述的经验特点，我就有可能根据不同于观察证据的东西而摈弃之。（见第八章第2节有关这些根据的讨论；并见第十一章，尤其是第393—398页，关于相同论点的讨论和阐

述。）

这说明，如我在一个相当长的时期内一直想弄清楚的，最好不要去不加批判地设想“经验的”和“形式适度的”（或“有意义的”）等词必然互相一致——如果我们不加批判地设想可以把概率或概然的“可确证性”用作陈述或理论的经验特点的标准，那么这一状况就很难得到改进。因为像这里所表明的，一个非经验的而且还可能为假的陈述，也可能具有高度概然性。

---

(1) 本演讲以前从未发表过。本文原是为1960年8月斯坦福国际科学哲学会议所准备的讲演稿，后因篇幅太长而只讲了一小部分。另外一部分曾在1961年1月作为英国科学哲学学会的主席演说。我认为，本演讲（尤其是第3到5节）包含一些对我的《科学发现的逻辑》中的思想的重要发展。

(2) 主要见我的《历史决定论的贫困》（第2版，1960年），以及本书的第16章。

(3) 见我的《逻辑》中对可检验度、经验内容、可确认性和确认的讨论，特别是第31—46、82—85节、新附录* ix；又见这一附录中对解释力程度的讨论，特别是爱因斯坦理论同牛顿理论的比较（第401页注⑦）。下面我有时就把可检验性等等都称为“进步标准”，本书不再作更加细致的区别。

(4) 例如，见J●C●哈散尼：《波普尔选择科学假说的负概率标准》（Popper's Improbability Criterion for the Choice of Scientific Hypotheses），《哲学》，1960年，第35卷，第332页及以下。附带说一句，我并未提出过任何选择科学假说的“标准”：每一次选择总是冒险的猜测。而且，理论家所选择的假说总是最值得进一步批判讨论的（而不是最值得接受的）。

(5) 特别见我的《逻辑》附录* ix。

(6) 我采取这一观点时曾受到J●阿伽西博士的影响，他在1956年的一次讨论中曾说服我，这种把完成的演绎系统看成是目标的态度，乃是牛顿思想长期统治的遗迹（我还可以加一点：还是柏拉图、欧几里得传统的遗迹）。至于阿伽西博士更彻底的观点，见本文最后一个脚注。

(7) 试把这一点和以下两段同我的《历史决定论的贫困》第28节第121页以下以及本书第一、十六章加以对照。

(8) 见我的《逻辑》，特别是第84节。

(9) 参阅维特根斯坦：《逻辑哲学论》，特别是4.0141以及2.161；2.17；2.223；3.11。

(10) 见他的名著《认识论》（Erkenntnislehre），第2版，1925年，特别是第56—57页。

(11) 见本书导论：《论知识和无知的来源》。

(12) 同上书，导论，第36—37页；第五章，第218页以下。

(13) 见本书第三章对“第二种观点”（称为“工具主义”）的讨论。

(14) 见阿尔弗雷德●塔尔斯基的文章：《真理的语义学概念》（The Semantic Conception of Truth），载《哲学与现象学研究》（Philosophy and Phenom . Research），第4辑，1943—1944年，第341页及以下（尤其是第21节）。

(15) 见上注提到的书，特别是第279和336页。

(16) 比较卡尔纳普：《概率的逻辑基础》（Logical Foundations of Probability），1950年，第177页。比较我的《逻辑》，特别是第84节。

(17) 摘自W●布什：《假象与存在》（Schein und Sein）（死后第一次出版于1909年；1952年插图版，第28页）。这个童谣所以引起我的注意，是由于一篇论述布什是位哲学家的文章，收于我去世的朋友J●克拉夫特也写了文章的集子《教育与政治》（Erziehung und Politik）[《纪念明纳●施佩希特文集》（Essays for Minna Specht，1960）]，见第262页。我的译文可能比布什所要求的更像一首童谣。

(18) 英文“真理”为“truth”。——译者

(19) 蒯因在批评皮尔士运用接近于真理的观念时也表现了同样的疑虑。见W●V●蒯因：《词和对象》（Word and Object），纽约，1960年，第23页。

(20) 这一定义可以从逻辑上用这一定理来论证：就逻辑内容的“经验部分”而言，经验内容以及逻辑内容的比较总是产生同一结果。这一定义也可直觉地从这种考虑中得到论证：陈述a 对我们的经验世界说明得愈多，它所排除（或禁止）的可能经验也就愈多。关于基本陈述见本书附录。

(21) 这一残篇中的“eoikota”十分经常地被译作“概然的”或“似乎有理的”。例如，在第尔斯-克兰茨《前苏格拉底残篇》第6版中译作“Wahrscheinlich-einleuchtend”，即“概然的和似乎有理的”；他这样来读这一段：“我要向你说明的这个世界排列（或世界秩序），其各个部分都是概然的，似乎有理的。”我在翻译“（完全）像是真理”时，受到上面引证的色诺芬那一行文字（DK，B35）的影响（也受到K●莱因哈特的《巴门尼德》第5页以下的影响，那里提到维拉莫维茨）。亦见本书导论第Ⅶ节；第三章第Ⅰ节引证了奥西安德；第五章第Ⅶ节；以及后面的附录6。

(22) 顺便说说，这也适用于绝对概率P（a）和相对概率P（a，b）；并且相应就有绝对的和相对的逼真性概念。

(23) 见W●V●蒯因：《从逻辑的观点看》（From a Logical Point of View）1953年，第41页。

(24) 见我的《逻辑》，特别第19—22节；本书第159页注③的正文。

(25) 见《皮尔士选集》（Collected Papers of C.S.Peirce）.第Ⅶ卷，第7.182和7.206。这一出处应归功于W●B●盖利（对照《哲学》，1960年，第35卷，第67页），同样也应归功于戴维●雷宁。

(26) 见我的《逻辑》第31—46节。最近我（在讲演中）强调了这一必要：用相对论原理把简单性同那些对抗已作为某一个或一组问题 的解答的假说相比较。简单性观念尽管在直觉上与统一的或连贯的系统观念相联系，与来源于一幅 直观事实图景的理论相联系，但不能用假说的数量很少来分析。因为每一理论都能用一个陈述来表达；而且似乎对每一理论和每一个n 都有一个独立公理n 的集合（尽管不一定是华沙学派所说的那种“有机的”公理）。

(27) 关于独立检验 观念的讨论，见我的论文《科学的目的》（The Aim of Science），载《理性》，1957年，第1期。

(28) 《哲学杂志》，1924年，第47卷，第785页及以下。

(29) 《物理学》，1925年，第32卷，第63页及以下。

(30) 我曾注意这一类的“新”预测及其哲学意义，见本书第三章，特别是第166页以下。

(31) 哲翟●吉狄敏博士（其论文《对可反驳性公设的概括》（A Generalization of the Refutability Postulate），载《逻辑研究》（Studia Logica），1960年，第10期，特别见第103页及以下）表述了经验主义的一般方法论原则：我们的各种科学方法规则决不容许他所谓的“独裁战略”；就是说必须排除这样的可能，即我们总是赢得按照这些规则进行的游戏：大自然一定能打败我们，至少有时如此。如果我们放弃第三个要求，那么就构造“好的”理论而言，我们可以永远取胜，根本无须考虑大自然：关于大自然对我们的问题可能作出的回答的考虑，在我们的问题状况中并不起任何作用，这种问题状况将永远完全取决于我们过去的失败。

(32) 特别见我的文章《科学的目的》，载《理性》，1957年，第1期。

(33) 证实主义者会认为以上有关我所谓第三个要求的讨论，是完全没有必要地细谈一些没有争议的问题。证伪主义者的想法则可能相反；我个人极为感谢阿伽西博士，因为他使我注意到，我以前从未解释清楚这里所说的第二个和第三个要求的区别。这样他就促使我在这里比较详细地加以说明。但我也应当提到，他不同意我的第三条要求，他向我解释说，他不能接受它，因为他认为这只能看成是证实主义思维方式的残余。（又见他在《澳大利西亚哲学》（Australasian Journal of Philosophy），1961年，第39卷上的文章，在第90页上表达了他的不同意见。）我承认，这里可能有点证实的气味；但我看如果我们不要某种以理论为单纯探索工具的工具主义的气味，我们就得忍受前一种气味。

(34) 这是概率演算的“恒定原则”的一个结果；见我的论文《概率演算中的创造性定义和非创造性定义》（Creative and Non-Creative Definitions in the Calculus of Probability）第5节定理（26），载《综合杂志》（Synthese）1963年，第15期，第2号，第167页以下。

反驳

苏格拉底，我认为，大概你也这样认为：在尘世要获致关于这些事物的确实知识，若不是我们根本力所不能及的事情，那至少也是很难做到的事情。然而，如果一个人不竭尽全力反驳关于这些事物的一切论证，不是在从一切方面考察它们而弄得精疲力竭之前决不善罢甘休，那他就是一个懦夫。因为他的任务是二者必居其一：他必须了解或发现关于这些事物的真理，或者，如果这是他力不胜任的，那他就必须接受他以为是最好的、最顽强地抵抗反驳的学说；他像登上木筏一样驾着它在充满险滩暗礁的人生海洋中航渡，除非（直到）他能登上一艘比较牢靠的大船……

柏拉图

十一、科学与形而上学的分界 [(1)]

提　要

简单地说，我的论点如下。鲁道夫·卡尔纳普曾一再试图表明，科学同形而上学的分界也就是有意义同无意义的分界，但是他失败了。原因在于，实证主义关于“含意”或“意义”（或者可证实性或归纳的可确证性等等）的概念不适合于分界，因为形而上学尽管不是科学，却不一定没有意义。不管怎样用有没有意义来分界，都会使界限同时既太窄又太宽：这样的分界会违反它本来的一切意图和声明，连科学理论也会因为无意义而被排除，同时却又无法排除那种被称为“理性神学”的形而上学。

1. 引言

说到卡尔纳普——而且是对他的批评——使我回忆起1928年或1929年在他的讨论班上第一次遇见他的情景。这还使我更生动地回忆起我们1932年在美丽的蒂罗尔山的会见。当时我有机会用我的一部分假期同卡尔纳普和赫伯特·费格耳连续进行批判讨论，我们还都有妻子作陪。我们过得非常愉快，享受充足的阳光，而且我们完全沉浸于那些持久而迷人的谈话之中，间或爬爬山，却从未因此而中断谈话。我敢肯定我们谁也不会忘记，有一次卡尔纳普怎样带领我们穿过一片简直密不通风的漂亮的高山杜鹃花丛，攀登一座荒无人迹的峭壁；以及他怎样同时带领我们穿过一片同样密不通风的漂亮的论证的丛林，论证的题目竟诱使费格耳把这座山也命名为“语义流星”（Semantische Schnuppe）——尽管还要过几年以后，卡尔纳普才由于塔尔斯基批评的刺激而找到一条从逻辑句法通向语义学的途径。 [(2)]

在卡尔纳普身上，我不仅看到一位我所遇见过的最有魅力的人物，还看到一位全神贯注于自己的问题并渴望听到批评的思想家。实际上在卡尔纳普与伯特兰·罗素（没有人比得上他对卡尔纳普和我们全体的影响）的许多共同特点中，有一种在批评的影响下改变自己思想甚至哲学基本观点的精神勇气。

我到蒂罗尔去时带着一本大书的草稿，标题是《认识论的两个基本问题》。这书还未出版，但其英文译本可能在某一天出版；其中一部分后来经过很大压缩而编入了《研究的逻辑》一书。这“两个问题”即归纳问题和分界——科学同形而上学之间的分界——问题。这本书还通过意义分析，对维特根斯坦和卡尔纳普关于“排除”或“推翻” [(3)] 形而上学的原理作了相当详尽的批判。我并不是从一种形而上学观点去批判这一原理，我的出发点是一个关心科学的人担心这个原理不但根本打不败它的假想敌形而上学，而且实际上

还向敌人献出了围城的钥匙。

我的批判主要是针对卡尔纳普的两本书《世界的逻辑结构》（简称《结构》）和《哲学中的假问题》以及他发表在《认识》杂志上的其他一些文章。卡尔纳普部分接受了这个批判，[4] 尽管他也感到，如以后事实所证明的，[5] 我夸大了我同他所领导的维也纳小组成员之间的观点分歧。

这使我沉默了许多年，[6] 特别是因为卡尔纳普在他的《可检验性和意义》一书中对我的批评如此注意。但我总感到我们之间的观点分歧要比想象的大得多，而且由于近年来卡尔纳普关于概率和归纳法的文章和著作，我感到更加深了这一分歧的意义。

这篇文章的目的是想从分界问题来讨论这些分歧。这使我自己不得不再一次面对夸大分歧的指责。（但是我希望卡尔纳普教授不会因为担心在我的有生之年堵住了我的嘴而不肯说出他的想法：这一次我保证更理智一些。）但我还是接受了写作此文的邀请，这使我除了尽可能把我们的分歧说得更加清楚、更加尖锐以外，别无其他选择。换句话说，我必须捍卫这一论点：这些分歧是实在的，同我在这二十五年中所感觉到的一样实在。

本文第2节将为作为我的批判基础的我自己的一些观点勾画一个轮廓。以后几节将按照我的认识，试着追溯卡尔纳普在科学同形而上学分界问题上的观点。我的态度从头到尾都是批判的而不是历史的；但我的目标虽然不在于历史完备性，却在于历史的准确性。

2. 我自己对这个问题的看法

在1919年我第一次碰上了这个分界问题，即在这二者之间画出一条界线来：一方面是理应说是属于经验科学的陈述和陈述系统，另一方面是那种也许可称为“伪科学”或者（某种情况下）“形而上学”的命题，或者是那些也许属于纯粹逻辑或纯粹数学的命题。

这个问题从培根时代以来就一直使许多哲学家激动，尽管我还没有看见过一种很明确的表述。大多数人都认为，科学的特征在于它的观察基础，或它的归纳方法，而伪科学或形而上学的特征却在于思辨方法，或如培根所说，在于它们运用的都是“心灵的预期”——它十分类似于假说。

这个观点是我永远无法接受的。现代物理学理论，特别是爱因斯坦理论（1919年曾受到广泛讨论），是高度思辨、高度抽象的，远远离开了可称为其“观察基础”的东西。一切表明这种理论多少也是“以观察为基础”的企图，都是没有说服力的。甚至牛顿理论也是这样。培根曾经反对哥白尼系统，根据就是它“不必要地歪曲了我们的感觉”。而且最好的物理学理论一般也都类似于培根所不予考虑的“心灵的预期”。

另一方面，在许多流行的历书和圆梦书中可以找到许多迷信观念和粗糙的方法（种植法等等），它们倒是与观察联系得更紧密，而且往往明显建立在某种归纳的基础上。特别是占星术士们总是声称他们的“科学”以大量归纳材料为基础。这种声明大概没有什么根据，但从未听说过有人想批判审查它这些所谓归纳材料以便否定占星术。相反，占星术之所以为现代科学所不容，是因为它不符合公认的理论和方法。

因此，显然需要另外一种分界标准，我建议（尽管几年以后才发表这个建议）应当把理论系统的可反驳性 或可证伪性 作为分界标准。按照我仍然坚持的这个观点，一个系统只有作出可能与观察相冲突的论断，才可以看作是科学的；实际上通过设法造成这样的冲突，也即通过设法驳倒它，一个系统才受到检验。因而可检验性即等于可反驳性，所以也同样可以作为分界标准。

这种科学观以批判态度 为自己最重要的特征。由此科学家看一种理论应当看它是否能受到批判讨论：看它是否使自己受到各种批评，又是否经受得住这些批评。例如，牛顿理论预言了当时没有观察到的偏离开普勒定律的现象（由于行星之间的相互作用）。由此反使自己受到有意的经验反驳，反驳的失败则意味着理论的成功。爱因斯坦理论也受到类似的检验。一切真正的检验实际上都是有意的反驳。只有当一种理论成功地顶住了这些反驳的压力，我们才能声称它已为经验所确证或确认。

另外还有（如我后来发现的 [7] ）可检验度 的问题：有的理论比其他理论更敢于接受可能的反驳。例如有这样两种理论：一种可推导出不同强度的磁场中原子所发射光谱线分裂的精确预测值，一种则只是预言磁场可影响光的发射，显然，前者比后者更易于遭到实验的反驳。一种理论愈是精确，愈易于遭到反驳，也就愈使人感到兴趣。它既然愈是大胆，也就愈少概然性 。但是更易于检验，因为我们可以使检验更精确 、更严格 。如果它经受住了严格的检验，它将由这种检验所更好地确证或更好地验证。因此可确证性 （或者可验证性或可确认性 ）必将随着可检验性的提高而提高 。

这表明，分界标准不可能绝对分明，但它本身有程度之差。有完全可以检验的理论，有难于检验的理论，还有不可检验的理论。对那些不可检验的理论，经验科学家毫无兴趣。可以把它们称为形而上学的。

这里我必须再一次强调经常受到误解的一点。我这样来说明这一点，也许可以避免这种误解。取一正方形代表一种语言的所有陈述的类，我们用这种语言表述一门科学；再画一条明显的水平线把正方形分为上下两半，上一半写上“科学”、“可检验的”，下一半写上“形而上学”、“不可检验的”。我希望你能意识到，我并不是 要画一条分界线来像确定语言的限度一样，把科学留在里面，把形而上学从有意义的陈述类中驱逐出去。相反，从我最早发表的论述这个问题的文章开始， [8] 我就强调这一事实：要想在科学同形而上学之间画条界线以便把形而上学作为胡说从有意义的语言中排除出去，是不妥当的

。

我已指出这里的原因之一是我们决不能把这条界线画得过于分明。如果我们还记得大多数科学理论都起源于神话，这一点就清楚了。例如，哥白尼系统就受到过新柏拉图主义崇拜太阳光的鼓舞，太阳由于其崇高必须占据“中心”。这表明神话怎样可能发展可检验成分。它们可以在讨论过程中成为对科学有效而重要的东西。在《科学发现的逻辑》[(9)]中我举了几个对科学变得极为重要的神话的例子，其中包括原子论和光微粒说。如果我们说这些理论在其某一发展阶段上是胡言乱语，而在另一阶段上又突然变得很有意义，那是无助于澄清问题的。

另一论证如下。有可能出现这样的（并可证明是重要的）情况：某一陈述既然可检验，就属于科学；其否定则成为不可检验的，必须置于界线之下。最重要的、可经受最严格检验的陈述——科学的普遍定律——的确就是这样。我在《科学发现的逻辑》中曾建议，可以为一定目的而把它们表述为“不存在任何永动机”（有时称为“热力学第一定律的普朗克表述”）这种形式，也即存在陈述的否定形式。我看与此相对应的存在陈述——“存在一种永动机”——同“存在一条海蛇”一样，都是属于分界线以下的，这同“有一条海蛇在英国博物馆展览”不同，后者完全是分界线以上的，因为立即可加以检验。但是我们不知道如何检验一个孤立的纯粹存在判断。

这里我无法论证这一观点的合理性：应当把孤立的纯粹存在陈述列入不可检验的、科学家关注范围之外的一类。[(10)] 我只想说清楚，如果接受这一观点，再说形而上学陈述无意义，[(11)] 或者把它排除于我们的语言以外，就很奇怪了。如果我们承认一个存在陈述的否定是有意义的，那么我们也就必须承认这个存在陈述本身也是有意义的。

我不得不强调这一点，因为人们一再说我建议把可证伪性或可反驳性作为意义标准（而不是分界标准），或者说我建议从我们的语言或许科学语言中排除这种存在陈述。甚至曾经详细探讨并正确转述过我的见解的卡尔纳普也觉得，他不得不把我的见解说成是建议从这种那种语言中排除形而上学陈述。[(12)]

但是事实是，从我发表关于这个问题的第一篇文章（见本书第368页注②）开始，我就一直把这个无意义问题作为假问题而取消，我还一直反对把这一问题与分界问题等同起来的想法。现在我的观点仍然是这样。

3. 卡尔纳普最早的无意义理论

我在一份手稿中（后来在《科学发现的逻辑》中更简要地）批评过这样一种理论，它断言形而上学毫无意义，由一些胡说八道的假命题所组成。[(13)] 人们以为这样一种理论能导致“推翻”形而上学，而且能比以前任何一种反形而上学的哲学更加彻底、更加有效

地摧毁形而上学。但我在我的批评中指出，这个理论建立在对意义问题的朴素的、“自然主义”[14]观点基础上，而其鼓吹者一面在渴望赶走形而上学，一面却忽略了他们把一切科学理论统统抛进了同一个“无意义的”形而上学理论垃圾堆。所有这一切，我认为都是只想摧毁形而上学却不想寻求分界标准的结果。

卡尔纳普在《结构》一书中追随维特根斯坦《逻辑哲学论》而持有的关于有意义同无意义的“自然主义”理论（我的叫法），他自己很久以前就放弃了，代之以一个更为复杂的学说：某一给定的表述在某种（人工）语言中是有意义的句子，当且仅当它遵循用这种语言来组成适当公式或句子的形成规则时。

在我看来，从朴素的或自然主义的理论到这种更为复杂的学说的发展，是很重要、很合乎需要的发展。但是就我所知，其意义还没有得到充分的估计，人们显然没有看到它完全摧毁了关于形而上学无意义的学说。

正因为这样，我将比较详细地讨论这个发展。

我所谓自然主义的无意义理论是指这样一种学说：每一声称是一个论断的语言表述要么是有意义的，要么是无意义的；这不是由于约定，也不是由于约定一些规则所引起的，而是事实如此，或由于其本性如此，犹如一棵植物事实上是或按其本性是绿色的或不是绿色的，并不是取决于约定的规则。

根据维特根斯坦著名的意义可证实性标准，也是卡尔纳普接受的标准：一个类似句子的表述或一串词，是一个有意义的句子（或命题），当且仅当它满足条件（a）和（b）或满足后面要说到的条件（c）时：

（a）其中所出现的一切词都有意义，而且

（b）其中所出现的一切词都适当地配合在一起。

根据这一理论的条件（a）（可回溯到霍布斯和贝克莱），如一串词中的任何一个词没有意义，这一串词就没有意义。维特根斯坦在他的《逻辑哲学论》中把这一条件表述为（6.53，着重号是我加的）：“正确的哲学方法是：如果有人……想说点形而上学的东西，那就向他指明，他在他的命题中并没有给某些记号以任何意义。”根据霍布斯和贝克莱的看法，要给一个词以意义，只有把这个词同某种可观察经验或现象联结起来。维特根斯坦在这一点上说得不明确，卡尔纳普则说得很明确。他在《结构》一书中试图表明，科学所使用的一切概念都可以根据（“我自己的”）观察经验或知觉经验来下定义。他把概念的这种定义叫做概念的“构成”（Constitution），把由此产生的概念系统叫做“构成系统”。他还断言，形而上学概念是不可能构成的。

这个理论的条件（b）可以追溯到伯特兰·罗素，他提示，[15]如果要避免某种悖

理，某些看来像是命题的“符号的组合”就“一定是绝对没有意义的，而不只是虚假的”。罗素并不是要提出一个建议——为了避免出现悖理，我们应当把这些组合看成是违反了某些（部分是约定的）构成句子的规则。毋宁说，他认为他发现了这一事实：这些表面上有意义的表达式什么也没有说明，因而本性上或本质上只是没有意义的假命题。就像“a 是a 的元素”或“a 不是a 的元素”这个表达式，看起来像是命题（因为包含了两个主语和一个两项谓语），但不是一个真命题（或句子），因为一个形式为“x 是y 的元素”的句子，只有当x 比y 的类型低一级时（用同一符号“a ”代入“x ”和“y ”二者显然不能满足这个条件），才可能是一个句子。

这表明，忽视了词（或词所指称的实体）所属类型的级别，就会使类句子表述毫无意义；这种混淆，根据维特根斯坦的《逻辑哲学论》以及卡尔纳普的更明确的《结构》，正是形而上学胡说（即以假命题代替真命题）的主要根源。《结构》把这种混淆称之为“范围混淆”，[16] 今天则往往把这一类的混淆称为“范畴错误”。[17] 例如根据《结构》，“我自己的”经验、物理客体以及别人的经验都属于不同的范围、类型或范畴，互相混淆了就会产生假命题和假问题。（卡尔纳普把物质实体同精神实体之间的差别，说成是存在于同一种或同一类终极实体的“两个等级的类型”[18] 之间的差别，这使他按照“中立一元论”来解决身心问题。）

上面关于有意义和无意义的语言表述的“朴素的”或“自然主义的”理论[19] 的概述，还只是它的一个方面。还有另一方面即所谓“可证实性标准”，它可表述为条件（c）：

（c）一个所说的命题（或句子）是真实的，当且仅当它是

表述观察或感觉的基本（或原子）命题的真值函项，或者

可还原为这种命题的时候。

换言之，一个命题有意义，当且仅当它与某一观察句子有这样的关系，即其真值可由这些观察句子的真值引出来。卡尔纳普写道：[20] “显然，一串词只有确定可从观察句子中推导出来时才有意义……”也就是说，只有“知道……如何证实（它）”时才有意义。[21]

以条件（a）和（b）为一方，条件（c）为另一方，卡尔纳普断言二者等价。[22]

这个理论得出的结果，用卡尔纳普的话说：[23] “所谓形而上学的句子经过逻辑分析，暴露出来是假句子。”

卡尔纳普关于词串的固有意义和无意义的理论很快就得到了修正，但为了给评判这种修正准备基础，我必须在这里讲几句批评意见。[24]

首先说说对条件（c），即意义可证实性标准的意见。这一标准把所有的科学理论

（或“自然规律”）都排除在意义领域之外，因为它们一点也不比所谓形而上学假命题更能还原为观察记录。于是意义标准导致科学同形而上学的错误分界　　。卡尔纳普在他的《语言的逻辑句法》[25]和《可检验性和意义》[26]中接受了这一批评，但直到他最近的理论仍然应当受到这一批评，我在下面第6节中将试加说明。

其次我们考虑一下这个学说的条件（a），这种（唯名论的）观点认为，只有可以从经验上定义的词或记号才有意义。

这里情况更糟了，尽管它很有意思。

为了简单起见，我以唯名论　一种十分简单的形式开始我的批评。这个学说认为，所有非逻辑的（或如我喜欢说的非构成的）词或者是单一物质对象的名称，如“菲多”，或者是若干这种对象的名称，如“狗”。这样，“狗”就可能是菲多、坎迪、蒂芬等对象所共有的名称；所有其他的词也都是这样。

这一观点可以说是以外延或枚举的方式　解释了各种不同的词，其“意义”是由它们所命名的事物的一览表或细目　规定的：“这里的这一事物，那边的那一事物……”我们可以把这样一种枚举叫做对名称意义的“枚举定义”；而一种语言如果其中所有的（非逻辑的或非构成的）词都被认为是通过枚举而定义的，则可称之为“枚举语言”或“纯粹唯名论语言”。

现在我们可以很容易地说明，这样一种唯名论语言绝对不适合于任何科学目的。可以这样说：这种句子都是分析的——通过分析要么是真的，要么是矛盾的——不能用来表达综合句子。或者，如果我们宁愿采取一种避开“分析”和“综合”等术语（目前它们正受到蒯因教授的猛烈攻击）的表述，我们可以这样说：在纯粹唯名论语言中，如果一个句子的真伪不能只通过把句子中所提到事物的名单或枚举加以对比来决定，这种句子就是不能表述的。因此任何句子只要其中出现的词被赋予了意义，句子的真伪也就立即决定了。

可以用我们的例子来说明这一点，“菲多是一只狗”是真的，因为菲多是我们在定义“狗”时所枚举的东西之一。与此相反，“春基是一只狗”一定是假的，这纯粹是因为春基并不是我们在列表给“狗”下定义时所指的东西之一。同样，如果我列举出（1）我正在上面写字的纸，（2）我的手帕，（3）那边的云，以及（4）我们的雪人，通过这一些来给出“白”的意义，那么“我有白头发”的陈述就是假的，而不管我的头发是什么颜色。

显然，用这样一种语言是无法表述假说的。这不可能是一种科学语言。反过来说，任何适合于科学的语言都必须包含并非用列举方式给以意义的词。或者我们可以说，每一种科学语言都必须利用真正的普遍概念　，也即利用具有不确定的外延的词，不论是定义过的还是未定义的，尽管这些词也许理当具有确定的内涵“意义”。（关于意义的内涵分析，见卡尔纳普的优秀著作《意义和必然性》。）

同样的批评也完全适用于更复杂的语言，特别适用于以外延抽象的方法（最早是弗莱格和罗素使用的）引进其概念的语言，假定这一方法所根据的基本要素的类及这些要素间的基本关系被认为是用一览表从外延方面给定的话。那么这正是卡尔纳普的《结构》所说的情况：他采用一种初始关系“Er”（“记忆经验”—Experience of remembering），假定它是以成对对子一览表 的形式所给予的。[27]

据设想，一切属于他的“构成系统”的概念，根据这种初始关系“Er”，也即根据给这种关系以意义的成对对子一览表，都可以从外延方面加以定义。与此相应，所有可用他的语言表达的陈述，完全按照出现于其中的词的（外延）意义即可决定其真伪：它们经过分析要么是真的，要么是矛盾的，[28] 因为没有真正普遍的[29] 词。

在结束这一节时，我再谈谈这一理论的条件（b），谈谈由“类型错误”或“范畴错误”引起无意义的学说。我们已看到，这个学说来自罗素的理论：像“a 是a 类的元素”一类的表述必定是无意义的——可以说是绝对地或内在地或根本地无意义的。

现在这个学说早就证明是错误的了。当然，我们可以用罗素的办法构造一种语言（体现着一种类型理论），我们谈到的这一表述在这种语言中并不是形式适宜的公式。但是我们也可以用泽梅娄及其后继者（弗伦克尔、毕曼、冯·诺依曼、伯尔内、莱斯尼夫斯基、蒯因、阿克曼）的办法构造语言，使这一表述在其中成为形式适宜从而也有意义的表述，而且在某些语言中甚至还是一种真陈述（对于某种a 值而言）。

当然，这都是众所周知的事实。但它们却彻底摧毁了关于一个“内在地”或“自然地”或“根本地”无意义的表述的观点。表述“a 是a 类的一种元素”在一种语言中成为无意义，而在另一种语言中则有意义；这说明，决不能误以为证明一个陈述在某些语言中无意义就是证明它本来无意义。

为了证明一个陈述本来无意义，我们必须证明许多东西。我们不仅必须证明某一作者和说话者所宣称和提出的所谓陈述在一切 （前后一贯的）语言中无意义，而且还必须证明不可能存在一个有意义的句子（在任何一种前后一贯的语言中）可以被这一作者或说话者认作为他所要说的东西的另一种表述方式。从来没有人提出过怎样才能给出这样一种证明。

重要的是要认识到，对一个陈述本来无意义的证明必须对每一种前后一贯的语言 都有效，而不仅仅对每一种可以满足经 验科学的语言 有效。形而上学者很少会说形而上学陈述属于经验科学领域，没有人会因为听说形而上学陈述不能在经验科学范围内（或某种适合于经验科学的语言中）加以表述而放弃形而上学。归根到底，维特根斯坦和卡尔纳普原来的论点是说，形而上学是绝对无意义的——也即完全是胡言乱语；也许它只具有符号或哼声或眼泪（或超现实主义的诗）的特点，而不具有表达清楚有力的话语的特点。为了说明这一点，仅仅提出它不能用可以满足科学要求的语言来表达作为证据，那是很不够

的。

但即使是这种不充分的证明，也从未有人作出过，尽管有许多人在尝试为科学构造一种摆脱形而上学的语言。其中有些尝试将在以下两节进行讨论。

4. 卡尔纳普和科学语言

卡尔纳普最初的“推翻”形而上学是不成功的。自然主义的无意义理论成了没有根据的，其全部结果就是产生了一种对科学同对形而上学一样有害的学说。在我看来，这只是鲁莽地想全部摧毁形而上学的结果。其实我们只要能够不误用批评而危及科学进步（如培根把矛头指向哥白尼，杜恒和马赫把矛头指向原子论），就可以做到这一点，我们就可以努力从各门科学中逐步消除形而上学成分。

但自然主义的意义理论早已被卡尔纳普抛弃了。它已为这样一种理论所取代：一种语言表述是否形式适宜，取决于这一表述所属语言的规则。而这种语言规则往往并没有精确到足以解决这个问题，因而我们还必须引进更精确的规则——同时引进一种人造语言系统。

我愿意再说一遍，我把这一点看作是重要的发展，为大量有趣的问题提供了线索。但是科学同形而上学的分界问题仍然原地未动。这就是我的主要论点。

换句话说，上一节所讨论的朴素的或自然主义的或本质主义的意义理论是错误的，必须由形式适宜的公式的理论所取代，同时也由服从于确定规则的人造语言的理论所取代。此后这一重大任务即由卡尔纳普极其成功地完成了。但是对意义概念的这一改造却完全摧毁了形而上学无意义的学说。它没有给我们任何希望以根据重新形成的无意义概念来重新建立这一学说。

不幸这一点被忽略了。卡尔纳普及其小组（其中纽拉特的影响尤其大）试图建立一种“科学语言”来解决这个问题，在这种语言中每一合法的科学陈述都是形式适宜的公式，任何形而上学理论都不能用它来表达——这或者是因为术语不能用，或者是因为没有形式适宜的公式来表达。

我认为，为一种科学语言建立人造模型语言的任务是一件很有趣的任务；但我想说明，试图把这个任务同摧毁形而上学（说它无意义）的任务结合起来，却一再引起灾难。这种反形而上学倾向是一种哲学的（或形而上学的）偏见，它使得体系的建造者不能充分实现其目标。

在本节中我将简要说明：（a）物理主义语言，（b）统一科学语言，（c）“逻辑句法”语言，以后在第5节中我将更全面地说明《可检验性和意义》中所提出的各种语

言。

（a）物理主义语言　　。卡尔纳普的《结构》曾经提出了他所称的方法论的唯我论——把一个人自己的经验作为建立科学概念（从而也是建立科学语言）所必需的根据。到1931年卡尔纳普已由于纽拉特的影响而放弃了这一点，采取物理主义论点，根据这种论点，存在一种　关于物理的东西及其在空间和时间中的运动的统一语言。任何东西都可以用这种语言来表达，或者翻译成这种语言，心理学就其科学部分而言更是这样。心理学要彻底变成行为主义的，任何有意义的心理学陈述，不管是关于人的还是动物的，都可以翻译成关于物理对象的时空运动的陈述。

这个纲领的基本倾向是清楚的：关于人的心灵的陈述已成为同关于上帝的陈述一样地无意义。把关于心灵的陈述同关于上帝的陈述放到同一水平上，可能还是很公平的。但是，把我们的一切主观经验或者关于这些经验的陈述都置于与形而上学陈述同一无意义水平上，是否大大加强了反形而上学、反神学的倾向，看来还是有问题的。（神学家或形而上学者很高兴听到像“上帝存在”或“灵魂存在”这样的陈述与这样一种陈述完全处于同一水平上：“我有自觉的经验”，或者“感情——例如爱或恨——是存在的，它不同于物体运动，尽管后者经常地（虽不是永远地）伴随着它”。）

因此，没有必要涉及行为主义哲学的优缺点或可转化性论点（在我看来，这不过是披着语言学外衣的唯物主义形而上学，而我却宁愿看到它不穿外衣）：我们看到，这种哲学作为一种扼杀形而上学的尝试并不是十分成功的。通常反形而上学者的扫帚总是扫除得太多了，但又总是太少了。结果给我们留下混乱而完全站不住脚的分界。

为了说明“又太多又太少”，我也许可以从卡尔纳普的《物理语言中的心理学》中引证一段：[30]“物理学在实践中完会摆脱了形而上学，这要归功于马赫、彭加勒和爱因斯坦的努力；而在心理学中，使之摆脱形而上学而成为一门科学的努力几乎还没有开始。”对于卡尔纳普，这里的“摆脱形而上学”是指可以还原为记录陈述。但即使最简单的关于电位计作用的物理陈述——这是卡尔纳普所举的例子[31]——也不能这样还原。如果物理学（老的或新的）中可以容许我们用“电流体”或“电气”的假说来解释一种导体的特性，我看不出有什么理由不应当在解释性心理学理论中引进精神状态。

问题在于，一切物理理论所说的总是多于我们所能检验的。这个“多于”部分究竟是否合法地属于物理学，或者是否可以作为理论中的“形而上学成分”而加以清除，并不总是很容易说清楚的。卡尔纳普引用马赫、彭加勒和爱因斯坦是可悲的，特别是马赫，他（同其他许多实证主义者一起）认为原子论是物理学中的形而上学成分，因而一直期望最后清除原子论（他清除得太多了）。彭加勒想把物理理论诠释为隐含的定义，这种观点对卡尔纳普来说不见得更易于接受；爱因斯坦则长期信仰形而上学，并随便使用“物理实在”的概念，尽管毫无疑问，他像我们任何人一样讨厌那种矫揉造作的形而上学废话。

[32] 物理学所使用的多数概念，如力、场甚至电子和其他粒子，都是贝克莱（举例说）所称的“隐秘的质”。卡尔纳普表明，[33] 心理学解释中这种假定的意识状态完全类似于假定一种力——一种隐秘的质——以解释一根木柱的“强度”；他相信，“这样一种观点犯了把观念实在化的错误”，[34] 他认为，对此物理学家并无过错，倒是心理学家常常犯此错误。[35] 但是事实上，我们却不能单单用木柱的结构解释它的强度（如卡尔纳普所提议的[36]），而只能用结构连同充分利用“隐藏的力”的定律来解释，卡尔纳普同贝克莱一样，谴责这种力是隐秘的。

在结束（a）点之前我还愿意简单谈谈，这种物理主义，尽管从我的观点看来在许多方面过于物理主义了，但在别的方面却又不够物理主义。我的确相信，只要我们想使一个科学陈述受到观察检验，这种检验在某种意义上就一定是物理主义的；这就是说，我们从最抽象的心理学以及物理学理论中导出关于物理对象的行为[37]的陈述，由此检验这些理论。

我把这种很容易地描述可观察物理对象的状态的简单描述陈述，称为“基本陈述”，我还宣称，在必须进行检验时我们想用以同“事实”作比较的，正是这些基本陈述，[38] 我们之所以选择这些陈述和事实，正是因为它们最易于比较，而且在许多人看来是最易于检验的。

因此按照我的观点，为了这种基本检验，我们并不选择我们自己的可观察经验的记录（这难以为大家所检验），而是选择我们所观察到的物理对象——包括电压计——的记录（这很容易核对）。

这一点很重要，我的这个理论涉及检验陈述的“物理主义”性质，它彻底反对所有那些广泛公认的理论，即坚持认为我们是在“我们自己的经验”之外建立“外在科学世界”。我历来认为这是一种偏见（现在仍然广泛被接受），并且我们决不信任“我们自己的经验”这是完全合理的，除非我们相信它们符合可由许多人检验的观点。

在这一点上卡尔纳普和纽拉特的观点当时更不合乎物理主义。其实他们一直支持卡尔纳普原来的“方法论的唯我论”形式。他们教导人们，凡是组成一切检验的“经验基础”（用我的术语来说）的句子，也即他们所称的“记录句子”，都应当是“我们自己的”观察经验的记录，尽管是用物理语言、也即作为有关我们自己身体的记录来表述的。在奥托·纽拉特的表述方式中，这样一种记录句子必然相应地具有一种奇特形式。他写道：[39] “例如一个完备的记录句子可能读作：‘奥托在3：17时的记录（奥托用词语描述的思维发生在3：16[在这个房间中在3：15时奥托观察到有一张桌子]）’。”人们看到，在这里是企图把老的出发点——观察者自己的主观经验，即“方法论的唯我论”——具体化。

卡尔纳普后来接受了我的观点；但在这篇文章（《论记录句子》[40]）中他十分客气

地把我的这一观点称为“在……认识理论中这是目前所提倡的最恰当的科学语言形式”，[41] 他还没有充分估计到（我们将看到，在《可检验性和意义》中就有了明确的估计）这一事实，即我同纽拉特的观点之间的分歧涉及这样一个基本问题：我们的检验是否要求助于简单的可观察的物理事实 或“我们自己的感觉经验 ”（方法论的唯我论）。所以，他（在其他方面他很好地转述了我的观点）说，“实际上”检验主体S在达到“记录主体S的观察陈述”时，也即在达到他自己的感觉经验 的陈述时，“往往停止其检验”；而我却坚持，只有当他达到多数人可直接观察到的物理客体行为 （此刻它似乎已不成问题了）的陈述时，他才会停止。[42]

当然，这里所谈的同这个事实密切有关：我根本不相信归纳（似乎从“我们自己的经验”出发对于归纳是很自然的），而是相信对 那些可从我们理论中演绎出来的预测进行检验的方法 ；纽拉特却相信归纳。当时我认为，卡尔纳普在转述我的观点时已放弃他对归纳的信念。如果是这样，那么他后来又回到了归纳。

（b）统一科学语言 。与物理主义密切联系的是这样的观点：物理主义语言是一种可用以说出一切有意义的东西的通用语言。卡尔纳普写道：[43] “物理主义语言是通用的。如果我们由于它作为通用语言的性质而采用物理学语言作为……科学语言，那么一切科学都成了物理学。形而上学将作为胡说而被排除 。[44] 各门科学都成了统一科学的组成部分。”

很清楚，这样一个一种统一科学的一种通用语言的论点 ，是与清除形而上学的论点密切有关的：如果一种语言有可能表达非形而上学科学家想说的一切，这种语言按其规则不能表达形而上学的思想，那么表面上证据确凿的 情况就可证明是支持那种形而上学不可能用任何“合理”语言来表达的猜想的。（当然，这一猜想仍然远远不曾得以确立。）

奇怪的是，这个一种通用语言的论点在发表（1932年12月30日）以前，就受到维也纳小组中卡尔纳普的一个同事的反驳。哥德尔用他两个著名的不完备性原理证明，一种统一语言即使对于基数理论也不是充分通用的：尽管我们可以建立一种能够表达 这一理论的一切论断的语言，但这样的语言却根本不足以使可（用某种其他语言）证明 的那些论断的所有证明形式化。

因此，如果当时立即废除了这样一种普遍科学的一种通用语言的学说（特别是从哥德尔第二定理的观点来看，试图用一种语言讨论它本身的前后一致性，那是毫无意义的），那是最好的了。但此后又碰上很多事实说明这种通用语言的论点是不能成立的。我尤其想到，塔尔斯基关于任何通用语言都是悖理的证明（1933年以波兰文首次发表、1935年以德文发表）。但尽管如此，这一学说仍然幸存下来了，至少我没有看到谁曾宣布过放弃它。[45] 而建立在这一学说基础上的所谓“国际统一科学百科全书”（尽管在1935年巴

黎的“科学的哲学第一次会议”上我反对过[46]）仍然在继续编。它将成为一种形而上学学说的纪念碑，曾一度由纽拉特热情捍卫并作为反形而上学十字军的主要武器而有力地挥舞着。

无疑，鼓舞着这位坚强而可爱的人物的坚定哲学信念，按照他自己的标准来说，是纯粹“形而上学的”。很遗憾，使用统一语言的统一科学实在是胡说，这是可以论证的，塔尔斯基已证明根本不可能存在这样一种前后一致的语言。它的逻辑在它本身之外。那么为什么它的形而上学不应当也在它本身之外呢?

当然，我并不是说卡尔纳普不了解这一切，我只是说他没有看到这对使用统一语言的统一科学学说的破坏作用。

也许可以提出异议说，我把这一统一语言的学说看得太认真了，其实它并没有打算成为一种严格形式化 的科学。（例如，纽拉特特别在他后期发表的东西中经常谈到“通用俚语”，表明他并没有想到形式化 的通用语言。）我相信这是真的。但这一观点又摧毁了形而上学无意义的学说 。因为如果通用俚语没有严格的形成规则 ，那么断言我们不能用它来表达形而上学陈述就没有根据了；这只能使我们回到以上第3节批评过的朴素自然主义的无意义观点。

还可以谈谈，在这里哥德尔（以及车尔契）的发现也决定了实证主义的另一种宝贝学说（也是我最讨厌的东西[47]）的命运。我想到维特根斯坦所说“这种谜 是不存在的。如果一个问题能够被提出，也就能够 回答。”[48]

维特根斯坦这一学说，被卡尔纳普在《结构》[49] 中称为“理性科学全能的得意命题”，但我们如果记得早在《逻辑哲学论》写作很久以前布劳威尔所发表的思想，那么这命题从最初出现起就难以站得住脚。由于哥德尔（特别是他的不可决定性第二定理）和车尔契，情况甚至更加糟糕，因为我们由此得知我们甚至永远也不能使我们解决问题的方法完满起来。由此如果我们采用陈述意义在于可证实（在数学中：证明或否证）它的方法之中这样一个意义标准，则形式适宜的数学问题就成了“无意义的”。这表明，我们也许能够表述一个问题（同样也能够作出回答），却无需暗示我们怎样找出可能的答案中哪一个是真的，这证明维特根斯坦的“得意命题”的浅薄。

卡尔纳普是第一个认识到哥德尔发现的极端重要性的哲学家，他竭力使这些发现为哲学界所周知。更出人意料的是，哥德尔的成果并没有对维也纳小组论述语言和科学范围的信条（在我看来这无疑是人们过于坚持的明显的形而上学信条）引起它本应引起的变革。

（c）卡尔纳普的《逻辑句法》是那种可以说真正具有头等重要性的少数哲学著作之一。无可否认，它的某些论据和原理，如卡尔纳普在他的《语义学导论》著名的最后一节中坦率说过的，主要由于塔尔斯基的发现而被取代了。诚然，这部著作很不容易读（英文

本甚至比德文本更难读）。但我还是坚定地相信，如果要写一部20世纪上半叶的理性哲学史，这本书应当占有首屈一指的地位。我甚至无法在这里（插在批判性分析之中）作公平的评判。但我至少必须提到一点。正是通过这本书，才第一次把以“元语言”分析语言、构造“对象语言”的方法介绍给波兰以西的哲学界——这种方法对逻辑和数学基础的意义无论怎样估计都不过分；而且也正是这本书第一次提出、我相信也是第一次完全体现这一主张：这种方法对科学哲学最为重要。如果从我个人来说，这本书（它在我的《科学发现的逻辑》前几个月出现，我是在我的书已付印时读到的）标志着我自己的哲学思想革命的开端，尽管在我读到塔尔斯基关于真理概念的巨著（德译本，1935年）以前我还不完全理解它（我相信这是由于它真正的内在困难）。当然后来我认识到，一种句法元语言学的分析是不够的，必须代之以塔尔斯基所称的“语义学”。

当然我相信，从分界问题的观点看来，《句法》向前迈进了一大步。我说“当然”，是指我的某些批评已为该书接受的事实。部分有关段落前面引证过（注(20)）。但是从我现在的观点看，最有意思的莫过于紧接在引文以后的一段；我认为它说明卡尔纳普并没有充分接受我的批评。他写道：[(50)] “这里提出的观点容许极其自由地用物理学或一般科学语言引进新的初始概念和新的初始句子；同时又保持了从真科学概念和句子中区分出假概念和假句子 的可能性，并从而 保持了清除假概念和假句子的可能性 。”在这里我们又一次发现了形而上学无意义的老论点。但是这一点在接下去的一段中又稍有缓和（卡尔纳普置于方括号之中的一段，表明他受前一页提到的我的批评的影响）。“但是清除这一些并不是如此简单，似乎只要根据维也纳小组的早期立场就行了，从根本上说，这一立场是维特根斯坦的立场。根据这一观点，这是绝对意义上的‘这种 语言’的问题，如果概念和句子不适合于‘这种 语言’，就可能加以摈弃”。

这些段落（包括注(20) 所简要引证的一段）所表明的立场可描述如下：

（1）人们已认识到某些困难，特点是维特根斯坦的意义可证实性标准的困难；还有我称之为“自然主义”的意义理论（它符合于对“这种 语言”的信念，在这语言中，事物按其本性就有意义或没有意义）的不恰当。

（2）但人们仍然维护这一信念：我们可以借助于创造能力建立一种 语言以便使无意义的概念和句子完全成为“形而上学的”。

（3）在（2）的结论中甚至仍然支持我们可以建立一种统一科学的通用语言的信念，但是没有强调，也没有仔细审查。（见本节上面的（b）点，特别是《句法》第74节，第286页的一段话，本书注(20) 提到过。）

从我这一方面说，这种情况并不需要再作进一步的批评了：所有必需说的实际上我都说了，特别是，这种态度使塔尔斯基的语义学成为无意义，而大多数逻辑推理理论亦即逻辑也都是这样。只是还要再作一点评论，我相信这是重要的。

卡尔纳普这本重要巨著的困难之一，是强调一种语言的句法能够 用这种语言本身来表述。这个困难之所以较大，是由于读者被告知对象语言同元语言之间的差别并不像他所设想的那样根本，因为这里所强调的元语言可以成为对象语言的组成部分，他就很难学会区别对象语言和元语言。

卡尔纳普显然搞错了重点。固然，部分元语言（即它的“句法”）可形成部分对象语言。这一事实很重要，如我们从哥德尔工作中所知道的。但它的主要作用在于构造自我参照（Self-referring）句子，这是一个高度专门化的问题。从促进理解对象语言同元语言之间的关系来看，把元语言与对象语言区别对待无疑是更为明智的。这当然仍可表明，至少有一部分元语言——对于哥德尔来说已足够了——可用对象语言表述，而毋须强调全部元语言都可这样表述的错误论点。

现在已无须怀疑，正是关于可表述一种统一科学的一种通用语言的学说，才使卡尔纳普作如此强调，并给他的书造成了那么多的困难；因为他希望建立一种可自动清除形而上学的统一语言。看到这样一本优秀著作竟然受到反形而上学教条的污损，而且由于画错了界线，把最重要的逻辑成分也同形而上学一起清除掉，实在是一大遗憾。

《句法》一书还以下列形式继续维持形而上学无意义的学说：所有的有意义句子要么属于科学语言 ，要么（如果是哲学句子）可在那种语言的句法 范围中得到表达。这种句法包括整个可翻译为“形式的说话方式”的科学哲学和科学逻辑；而且，如果我们愿意，还可以用可表述所有科学的同一通用（“对象”）语言来表述这种句法。

这里我不能接受的已不仅仅是一种通用语言学说了：我还不能接受这样一种裁决，即我所说的要有意义（或为卡尔纳普所理解），就必须可转化为“形式的说话方式”。人们显然应当尽可能清楚地表明自己，而卡尔纳普所称的“形式的说话方式”也显然比他所称的“实质的说话方式”（我在《科学发现的逻辑》中以及在它之前常常用这个词，并没有人叫我这样做）往往更为可取。但并不一定更为可取。它为什么一定更可取呢？也许是因为哲学的本质 就是语言分析？但我根本不相信什么本质（也不相信维特根斯坦）。如何使自己理解得更深，只能是一个思考和经验的问题。

为什么所有的 哲学都应当是语言分析呢？无疑，按照语言构造提出问题往往是有帮助的。但是为什么所有的 哲学问题都应当是这一种问题呢？这是惟一一种哲学的非语言的命题吗？

实证主义的抨击，可以这样说，是把对上帝的恐惧加于我们全体想说得有道理的人身上。我们都变得更审慎于我们说什么，我们怎样说，而这是完全有好处的。但是我们要明确，说语言分析就是哲学的一切 ，这个哲学命题是悖理的 。（我承认我的这一形式的批评不再适用于《可检验性和意义》，它用建议 取代了这个命题 从而不再是悖理了；但没有什么理由可支持这个建议，除非它是这个命题的改良形态；而且在我看来，这仍然不成

其为可以接受的理由。）

5. 可检验性和意义

在从维特根斯坦的《逻辑哲学论》到塔尔斯基关于真理概念的德文版论文这一段时期中，在经验科学哲学领域中所写的所有作品中，最有趣、最重要的书也许要数卡尔纳普的《可检验性和意义》了。这是在危机时期中所写，标志着作者观点的巨大变化。同时，它的要求又很谦逊。“此文的目标并不是提出……解答……它只想激发进一步的研究。”这一目的得到了充分的实现：由此而出现的研究数以百计。

《可检验性和意义》一书用“可检验性”（或“可确证性”）代替了“可证实性”，因而正如书名所示，它在很大程度上还是一篇讨论我们的中心问题的论文。它仍然企图从科学语言中排除形而上学。我们在第1节中读到：“……通过阐明可确证性或可检验性的要求是一种意义标准，我们将试图更精确地表述经验主义原理。”在第27节（第33页）中对这一点又作了详细说明：“作为经验主义者，我们要求科学语言受到一定的限制，我们要求不承认描述谓语以及由此得出的综合句子，除非它们与可能的观察具有某种联系……”“不要承认”的东西当然是形而上学：“即使L是适用于一切科学的语言……[我们]也不要希望[在L中]会有……与许多或大多数在形而上学著作中出现的句子[相符合]的句子。”[(51)]

这样，主要的想法——从科学语言L的形式适宜的公式中排除形而上学——并没有改变。一种 科学语言的想法也没有变：尽管卡尔纳普现在说得很清楚，我们可以选择 我们的语言，不同的科学家也可以按不同方式选择 它，但他仍然建议我们接受一种通用语言，他甚至以一种修正的形式捍卫物理主义命题 。他经常谈到这种 科学语言（如在我引证的那些段落中），或者谈到拥有一种适用于所有 科学的语言的可能性，或者谈到科学的整体 或总体 语言：[(52)] 他仍然没有认识到根本不可能有这样一种语言。

不过，卡尔纳普表述他的新观念还是很谨慎的。他说，我们可以在许多科学语言中作出一种选择，他还说，“经验主义原理”——其实是形而上学无意义原理的另一名称——最好不要表述为一个论断，而要表述为选择科学语言的一个“建议或要求”。[(53)]

人们可能会认为，由于这一表述，把形而上学看作无意义而予以排除的想法实际上已被放弃：形而上学者不需要、显然也不会接受这样一种建议；他会干脆另外提出一个建议来取代它，根据这种建议，形而上学就成为有意义的（用一种适当的语言）。但是卡尔纳普却没有这样来看待这种情况。他认为反形而上学者应有的任务或责任是通过构造一种摆脱形而上学的科学语言以论证他那形而上学无意义的观点 。我担心，许多人仍然是这样来看待这个问题的。

用我的老论据即不难说明，根本不可能构造这样一种语言。

我的论点是：一种可满足科学的语言必须既包含形式适宜的公式，也包含它的否定；并且既然它必须包含全称句子，它就必须也包含存在句子。

但这就意味着，它必须包含总是被卡尔纳普、纽拉特及其他反形而上学者视为形而上学的句子。为了澄清这一点，我举可称为“总形而上学的论断”作为极端的例子：[54]“存在一种无所不能、无所不在、无所不知的人的灵魂。”我将简要说明这种句子怎么能用物理主义语言构成形式适宜的或有意义的句子，这种语言十分类似于《可检验性和意义》中所建议的语言。

我们可把下列四种物理主义论断看作初始的：

（1）“事物a 占有位置b ”，或者更确切地说，“a 占有（点或）区域b 为其一部分的一个位置”；记为“Pos （a，b ）”。[55]

（2）“事物（机器、物体或人……）a 可把事物b 放入位置c ”，记为“Put （a，b，c ）”。[56]

（3）“a 造成言语b ”，记为“Utt （a，b ）”。

（4）“问a （也即由一种言词与能使人说真话的麻醉剂所充分激发）是否b ”，记为“Ask （a，b ）”。

我们假定可在我们的语言中随意使用所有“Pos （a，b ）”、“Put （a，b ）”等表述形式的名称，包括某些借助于它们而在下文中引进的名称。为了简单起见，我用引语名称。（但我也意识到，这一程序并不确切，尤其是在引文中的变项受到约束时更是这样，如（14）；但这个困难是能够克服的。）

现在我们可借助于使用（1）和（2）的明确定义很容易地引进：[57]

（5）“a 是无所不在的”，或“Opos （a ）”。

（6）“a 是无所不能的”，或“Oput （a ）”。

而且，借助于（3）和（4）我们可用卡尔纳普的还原方法引进：

（7）“a 思索b ”，或“Th （a，b ）”。

卡尔纳普提议[58]可承认这样一种谓项。借助于（7）我们可以明确定义：

（8）“a 是一个正在思考的人”，或“Thp （a ）”。

（9）“a 是一个（人的）灵魂”，或“Sp （a ）”。

（10）“a 知道b 处于位置c ”，或“Knpos （a，b，c ）”。

（11）“a 知道b 能把c 置于位置d ”，或“Knput （a ，b ，c ，d ）”。

（12）“a 知道b 思考c ”，或“Knth （a ，b ，c ）”。

（13）“a 是深奥难解的”，或Unkn “（a ）”。

（14）“a 知道事实b ”，或“Kn （a ，b ）”。

（15）“a 是真实的”，或“Verax （a ）”。

（16）“a 是无所不知的”，或Okn “（a ）”。

现在最容易不过的就是给出一个表述总形而上学论断的 存在公式：一个思考的人a 存在着，位于一切地方；能够把任何东西放到任何地方；思考一切而且仅仅是实际为真的东西；而其他人谁也不知道a 思考的一切。（a 的这种独特性可由a 的属性来证明。但我们不能把a 与基督教的上帝等同起来。根据物理主义定义“道德上的善”有一个困难。但是在我看来，可定义性问题无论如何都是顶乏味的（在数学以外），只有对本质主义者是例外，见下文。）

显然，这种纯存在的总形而上学公式不能经受任何科学检验：根本没有希望否证它——如果它是假的，也无法发现它假。因此我把它说成是形而上学的——超出于科学领域以外的。

但我并不认为卡尔纳普有权利说它处于科学之外，或处于科学语言之外，或者说它无意义。（我认为其意义十分清楚；同样清楚的是：某些逻辑分析家一定误以其经验上的不可思议为无意义了。但人们甚至可以设想出“确证”它的实验，这里的“确证”是按卡尔纳普说法，也就是对它的“弱证实”，见注(69) 的正文。）如果说我们从《可检验性》[(59)] 中得知：“句子的意义在某种意义上等同于我们确定其真伪的方式，只有能够作出这样的确定时句子才有意义”；那么这对我们并没有什么帮助。这一段话中有一件事是很清楚的——卡尔纳普的意图决不是让这个总形而上学公式具有意义。但这个意图没有实现；我想，它之所以没有实现，是因为它不能实现。

几乎用不着说，我建立总形而上学存在公式的惟一兴趣，就是说明形式适宜同科学性并没有关系。要想建立一种科学语言 ，以包括所有那些我们在科学中想说的东西而又排除那些总是被认为是形而上学的句子 ，这是一个毫无希望解决的问题 。这是一个典型的假问题 。没有人曾解释过为什么解决这个问题 （如果可以解决的话 ）很有意思 。也许像以前一样，只是为了能够说形而上学无意义？但这不会意味着任何以前所意味的东西。[(60)]

但也许可以说，仍然有可能至少部分实现维特根斯坦的旧梦：使形而上学成为无意义。也许卡尔纳普容许我们使用倾向谓项 ，如“a 能够把b 置于c ”，“a 思考b ”（后者的特点是倾向于说出b 来）简直太大方了。我不能对追随这条思路的人抱有任何希望。

如我在第3节中讨论《结构》一书时所试图表明的，我们在科学中需要真正非外延的普遍概念。但我在《科学发现的逻辑》中已简要指明——过于简要了，因为那时我认为《结构》的“还原论”[61]想法已被其作者放弃了——所有的普遍概念都是倾向性的，不仅像“可解决的”这种谓项是这样，“正在解决的”或“已被解决的”也是这样。

让我从《科学发现的逻辑》（简称《逻辑》）中引证一段话：“每一描述性陈述都使用……普遍概念；每一陈述都具有理论性、假说性。‘这里有一杯水’的陈述不能由任何观察经验证实。理由是其中出现的普遍概念不可能与任何特殊观察经验相干……例如我们用‘杯’这个字是指表现某种类规律状况的物理客体，这也同样适用于‘水’这个字。普遍概念……不可能‘被构成’。”（就是说，它们不可能用《结构》的方式来定义。）[62]

那么，定义或引进一个类似“可解决的”倾向语词的问题的答案是什么呢？答案就是这个问题根本解决不了。而且毫无必要对这个事实感到遗憾。

这是解决不了的：假定我们成功地把卡尔纳普所称的“还原句”“x 可溶于水”还原，例如描述为一次操作检验：“如果把x 置入水中，则x 可溶于水，当且仅当x 被水溶解了”。我们得到了什么呢？我们仍然必须把“水”和“溶解”还原；很清楚，我们还必须在表明水的特征的操作检验中包括：“如果有什么可溶于水的东西放到x 中去，如果x 是水，那么那种东西溶解了。”换句话说，我们不仅被迫在引进“可溶”时求助于“水”，它也许在更高程度上是倾向性的，而且，我们还被迫陷入循环论证；因为我们借助于一个词（“水”）引进“可溶”，反过来，从操作上说没有“可溶”又不能引进“水”这个词，如此等等，以至无穷。

“x 正在溶解”或“x 已溶解”的情况是非常类似的。只有当我们可望能够证明（例如通过使水蒸发）：这个过程的某些迹象可被发现，并且在必要时甚至可以通过检验把已溶解而后来又回收的物质等同于 x 的各个组成部分，这种检验又必须确证回收物质也是可溶的这个事实，那么我们才说x 已经溶解（而不是已经消失）。

有充分的理由可以说明，为什么不可能通过确立一种还原或引进的固定秩序来打破这一循环。这是因为：我们的实际检验永远也不是终极性的，而总是试探性的。我们永远也不会同意一种要我们在任一时刻——比方在达到初始谓项时——停止检验的裁决。所有谓项对于科学家来说都同样是倾向性的，即同样可以受到怀疑、受到检验的。这是我的《逻辑》中经验基础理论的主要观念之一。[63]

不能把“可溶”“还原”为某种较少倾向性的东西，事实就是如此。在我看来没有必要对这一事实表示遗憾，我只想（再一次）说，在数学和逻辑以外可定义性问题是毫无道理的。我们需要许多未经定义的术语，[64]其意义只能在使用中大致固定下来——通过应用于理论之中的方式、通过实验的程序和实践而固定下来。因而这些概念的意义是可变

的。但既然一种定义只能把已定义词的意义还原为未定义词的意义，那么所有的概念包括已定义词在内，其意义都是可变的。

那么定义要求的背后是什么呢？那是一种可从洛克一直回溯到亚里士多德的本质主义的古老传统；以及它所带来的信念：一个人如果不能解释他所使用的一个字意味着什么，那就说明“他没有给它以任何意义”（维特根斯坦），因而他一直在胡说。但既然所有的定义最终都必须回到未定义词，这种维特根斯坦式的信念就是胡说。这一些，我在别的地方已讨论过，[65] 这里就不多说了。

在结束这一节时，我愿意再一次强调一点：可检验性以及可确证性即使经过圆满的分析，也决不会比老的可证实性标准更适于充当意义标准。但我还必须说，无论是卡尔纳普对“检验”、“可检验”等的分析，还是对“确证”的分析，我都不能接受。原因又是，他的这些术语只是为了代替“证实”、“可证实”等等，即稍加弱化以便逃避规律不可证实这种反对意见。但这一妥协是不够的，我们将在本文下一节即最后一节讨论。科学中的可接受性并不取决于任何真理代用品之类的东西，而是取决于检验的严格。[66]

6. 概率和归纳

把确证看作正像一种弱化的证实，这种推论只是在卡尔纳普两本论述概率的书中才明确起来——大部头的题为《概率的逻辑基础》（简称《概率》），和篇幅较小的进展报告题为《归纳方法的连续性》（简称《方法》）。[67]

这两本书的标题同我们的问题密切有关。它们讨论归纳问题，而归纳永远都是最通行的科学分界标准之一；因为人们通常总是认为经验科学的特征就在于它的方法，而方法又经常被描绘成归纳的。[68]

这也是卡尔纳普的观点：如我们已知，他的新的分界标准是可确证性。在这两本书中卡尔纳普解释说，确证一个句子的方法等同于归纳方法。这样我们必须得出结论，分界标准更确切地说已成为可用归纳方法来确证的。换句话说，语言表述将属于经验科学，当且仅当逻辑上可能用归纳方法或归纳证据确证之。

如我在第2节中所指出的，这种分界标准没有满足我们的要求：显然没有排除各种伪科学（如占星术）。对这一点的答案无疑会是：这一标准并不想排除我所说的“伪科学”，它们只是包含一些假句子，也许只是遭到否证的句子，而不是形而上学的不可确证的句子。我不满意这个答案（我相信我有一种标准可排斥占星术之类，并已证明对许多问题都极其有效），但为了便于论证，我还是准备接受这个答案，并限于像以前那样证明这一标准引起了错误的分界。

我对可证实性标准的批评一直是这样：跟其支持者的愿望相反，它并没有排除明显的形而上学陈述，却的确排除一切最重要、最有趣的科学陈述，也就是说，排除科学理论，排除普遍自然定律。现在让我们看看这两组陈述的新标准之下情况又如何。

关于第一点，实际上我的总形而上学存在公式在卡尔纳普系统中得到高确证值；因为它属于近乎重言式（“近乎L真”）句子，其确证值为1，或者说在一个足够大的有限世界中与1不可区分。而且，这是一种甚至可以设想进行实验确证的陈述，[69] 尽管这并不是我所说的检验，因为无法设想出一种可以驳倒这种公式的办法。按照我的分界标准，缺少可反驳性就使之进入了形而上学句子类。另一方面，卡尔纳普所说的高确证值又使它大大优越于任何科学定律，并且也使之更加科学。

按照卡尔纳普的理论，在一个就任何意义说是无限（时间上无限就足够了）的世界之中，如卡尔纳普自己所说，所有普遍定律都具有零确证度；[70] 并且甚至在一个有限世界中，如果事件或事物的数量足够大，它们的确证值也难以区别于0。所有这一些，显然是这一事实引起的结果：卡尔纳普所说的可确证性和确证只是可证实性和证实的稍微弱化的形式。因此普遍定律为什么不可证实的理由也就是其不可确证的理由：这些定律对世界作了很多论断——多于我们可望“证实”或“确证”的。

按卡尔纳普对“确证度”的定义，自然定律是不可确证的，面对这一事实，他采取了两条方针：（a）引起特设性新概念，称为（有限制的[71]）“对定律l 的实例确证”，如此定义使我们有时可在0位置上获得接近于1的确证值；（b）他解释说科学并不真正需要自然定律，没有它们也行。（证实主义使它们成为无意义。确证主义只使之成为不必要：这就是弱化可证实性标准所得到的收获。）

我将稍微全面地讨论一下（a）和（b）。

（a）卡尔纳普当然认识到，一切定律的0确证是反直观的。由此他提议用定律实例的确证度来量度定律的直观“可靠性”。但是他从未提到过，他在《概率》第572页上所引进的这种新量度实际上满足不了任何适当性标准，满足不了在该书第571页上所建立的任何定理。但所以这样，是因为根据证据e 对定律l 作的“实例确证”根本不是 l 和e 的概率函数（不是l 和e 的“正则c 函数”）。

不大可能不是这样。直到第570页都给了我们一种详尽的确证理论（在概率1的意义上）。在第571页上我们则发现对定律来说这种确证为0。现在我们面临以下的选择：要么（i）承认这一结果是对的，由此可以说，理性上相信证据充分的定律的程度不可能与0有何明显差别——或者说不可能与相信已被驳倒的定律甚至自我矛盾的句子的程度有何明显差别；要么（ii）把这个结果作为对这一主张的反驳：即我们的理论已提供我们关于“确证度”的适当定义的主张。特设地引进一种新量度以避免意外结果，很难成为第三

种可以承认的可能性。但是最使人不满的是不向读者发出任何警告就采取这一重大步骤——放弃迄今所一直使用的“阐释”方法（见本页注①）：这可能引起严重的误解，以为是作了点细小调整。

因为如果我们一定要十分认真地采用概率或确证，那么这种调整是不可能更彻底了；它用另一个其值经常接近于1的确证函数来代替其值为0的函数。如果我们可以自由地引进一种新量度，只需论证：0概率是反直观的，而概率接近于1则“似乎……愈来愈确切地表现了定律的可靠性含糊地意味着什么”，[72] 那么，我们就可以为任何句子得到我们想要的任何概率（或确证度）。

而且，卡尔纳普从来没有试图说明过新引进的实例确证是充分的，或者至少是前后一贯的（其实根本不是，见本书注(68)）。例如，他没有试图说明过每一驳倒了的定律比起那些经受了检验的定律来，得到较低的实例确证。

这一最低限度的要求得不到满足（甚至纠正了前后不一致之后仍不行），可以用卡尔纳普的例子“所有的天鹅都是白的”这一定律来说明。如果我们用一群天鹅作为论据，例如有一千只白天鹅和一只黑天鹅，那么就应当认为这一定律已被证伪。但在这一论据中，实例确证不是0，却很接近于1。（与1的确切差距取决于下文要讨论的参数λ的选择。）更一般地说，如果一种理论一再被证伪，平均每n个实例证伪一次，那么其（有限制的）“实例确证”就是$1-\frac{1}{n}$，而不是应当达到的0，因而“所有掷出的钱币都出现头像”的定律具有实例确证$\frac{1}{2}$而不是0。

在我的《逻辑》中讨论到莱欣巴赫的一种理论，它导致数学上等价的结果，[73] 当时我把他的理论的这一意外结果描述为“破坏性的”。二十年以后我仍然认为是这样。

（b）按照他的学说科学中没有定律也行，卡尔纳普实际上又回到了类似他在证实主义极盛时期所坚持（即科学语言是“分子”）而在《句法》和《可检验性》中又放弃了的立场。维特根斯坦和石里克发现自然定律是不可证实的，由此得出定律并不是真正的句子（他们忽视了由此就必须称之为“无意义的假句子”）。他们与穆勒无甚不同，也把定律描述为从一种真正的句子（初始条件）导出另一种真正（单一）句子——定律的实例——的规则。我在我的《逻辑》中批评了这一学说；当卡尔纳普在《句法》和《可检验性》[74] 中接受了我的批评时，我以为这种学说死去了。但随着卡尔纳普回到证实主义（以一种弱化的形式），它又复活了（以一种弱化的形式：我认为它得以幸存并不是好事）。

卡尔纳普在某一方面甚至比石里克走得更远。石里克相信没有定律我们就无法预测。但卡尔纳普却断言“利用定律并不是作出预测所不可缺少的”。[75] 他还说：“当然，在物理学、生物学、心理学等著作中陈述普遍定律还是有利的。虽然科学家所陈述的这些定

律不具有高确证度，但具有高度有限制的实例确证……”他这样写道，其实其确证度并不低，因而这是一种软弱无力的陈述。

J·阿伽西博士在通读本文这一节时发现了一个简单的（我相信也是新的）归纳确证的悖理，蒙他允许我在这里加以转述。[76] 它利用我提议称为阿伽西谓项的东西——选出一个事实谓项“A（x）”它对出现于我们所用证据中的一切个别（事件或许事物）有效；但对大量其他的个别事物无效。例如，我们可选择（在目前）把“A（x）”定义为“x 在1965年1月1日之前已发生（或被观察到）”。（另一选择——可称为“贝克莱选择”——可以是：“x 被感知”。）那么从卡尔纳普的理论可以得出，随着证据的增加“A（a）”的确证度对于这个世界（现在、过去或未来）中的任何个别a 都必然变得难以区别于1。这也同样适用于普遍定律“（x）A（x）”的（有限制或无限制的）实例确证——这个定律表明这个世界（现在、过去或未来）中的一切事件都发生于1965年以前；使1965年成为这个世界延续性的上限。显然，著名的宇宙学问题即创世的大约时间同样很容易解决了。尽管如此，这不见得有利于表述像阿伽西的宇宙学著作中那些普遍定律——虽然它们具有高度的实例确证。

卡尔纳普在《可检验性》最后几页中讨论了这一个句子：“如果一切心灵……都从宇宙中消失了，星星还是会继续它们的行程。”刘易斯和石里克正确地断言，这个句子是不可证实的，卡尔纳普同样正确地（在我看来）回答说，这是一个绝对合法的科学论断，事实上根据完全确证的普遍定律。但现在普遍定律已成为可以省掉的，而没有这些定律这里所讨论的句子就不可能维持下去。而且，人们不难从阿伽西的论证中看出，一个与之矛盾的句子也可以最大限度地得到确证。

但我并不想用这一实例——自然定律的地位——作为主要的论据以支持我的论点：卡尔纳普对确证的分析以及由此得出的分界标准是不恰当的。因此，现在我进而提供支持这一论点的论据，它们完全不依赖于自然定律的实例，尽管这可以使我们更清楚地看到为什么在卡尔纳普理论中必然出现这种不充分性。

我用卡尔纳普下面一段挑战性的话作为我的批评的警句：[77]

> ……如果可以证明另外一种方法，例如一种对确证度的新定义，可在许多情况下导致许多比卡尔纳普所提供的更为充分的值，那就会构成一个重要的批评。或者说，如果有人……想证明，任何充分的阐释都必须满足某种要求，而卡尔纳普却未能满足它，那么这也可能是有助于走向更好解答的第一步。

我将接受这一挑战的两种选择，但次序要颠倒一下：（1）我将表明充分的确证概念不可能满足概率运算的传统规则。（2）我将给出另一种可供选择的确证度定义。

最后，我将表明（3）卡尔纳普的确证理论看来包含着：（a）无穷的倒退，（b）所有原子句子与类似谓项相互依存的先验理论。

（1）首先，我建议我们不仅要像卡尔纳普那样，把逻辑概率 （概率1）同相对频率（概率2）加以区别，还要把（至少）三种 不同的概念加以区别——这第三个概念是确证度 。

当然，作为第一个建议这是无法反对的：经过相当的研究我们仍然可以确定，逻辑概率 可作为确证度 的待阐释者。不幸卡尔纳普对这个问题怀有偏见。他未作任何进一步的讨论就假定对两个概率概念的区分已足够了，而不顾我的旧著的警告。[78]

可以证明，卡尔纳普自己所理解的这个确证概念不可能是逻辑概率。我提出三点论据。

（a）我们可以马上同意把这类东西暂时都称为“概率”，因为我们把“概率”都称为某种可满足概率计算定律的东西 。[79]

更为突出的是，卡尔纳普还谈到逻辑概率1的概念，说它满足某种公理系统，满足任何情况下的（特殊）加法原则和（一般）乘法原则。[80] 这样，就可以从后者得出一个基本结论：一个陈述断言得愈多 ，就愈少概然性 。这也可以表述为：一个根据已知证据y的句子x，它的信息内容愈是增加，它的逻辑概率则愈是减少。[81]

但这已足以表明，高概率不可能是科学的目的之一。科学家最感兴趣的是高度有内容的理论。他不关心高度概然的平常事，而只关心大胆的可严格检验的（并且严格检验过的）假说。如果（如卡尔纳普所告诉我们的）高确证度是我们在科学中所追求的东西之一，那么确证度就不可能等同于概率。

这在某些人听起来可能是悖理的。但如果高概率是科学的一个目标，那么科学家就要尽可能少说，最好只说些同义反复的话。但他们的目标是“推进”科学，也即增加 科学的内容。这就意味着要减低其概率。由于普遍定律的丰富内容，发现其概率为0，就毫不足怪；也不能说那些相信科学目的在于高概率的哲学家就不能公道地看待这样的事实：大多数科学家都认为表述（和检验）普遍定律 是他们的最重要的目标：或者说科学可由许多人检验的特点依赖于这些定律（如我在《逻辑》第8节中所指出的）。

从以上所说，很清楚，一种适当定义的“确证度”不能满足概率的一般乘法原则。[82]

总结（a）点。既然我们在科学中意在丰富的内容，就不是意在高概率。

（b）对一种陈述或理论所可能作的检验的严格性，取决于（在各种因素之中）其论断的精确性和预测力；换句话说，即取决于其信息内容（它随这两个因素而增长）。这一点可以这样表达：一个陈述的可检验度随其内容而提高 。但一个陈述愈能经受检验，就愈能得到确证，也即愈能为其检验所证明。由此我发现，确证一个陈述的机会及其相应的

可确证度或可确认度或可证明度，随其内容而提高。[83]

总结（b）点。我们既然要求高确证（或确认）度，也就需要高内容（从而需要低绝对概率）。

（c）把确证与概率等同起来的人一定相信，高概然度才合乎要求。他们明确接受这一规则："永远选择最概然的假说！"

现在已不难证明，这一规则等于下述规则："永远选择尽可能不超出于证据的假说！"接下来还可以证明，这不仅等于："永远接受最少内容（在你的任务的限度内，如你的预测的任务的限度内）的假说！"而且也等于："永远选择具有最高特设性（在你的任务的限度内）的假说！"这一出乎意料的结果来自这个事实：高概然性假说只是适应已知事实的假说，它尽可能不超出于这些事实。

但是人们都知道，科学家不喜欢特设假说：它们充其量也只是权宜之计，不是真正的目标。（科学家宁要大胆的假说，因为可受到更严格的检验，而且是独立地受到检验。）

总结（c）点。意在高概率就承担了支持特设假说的反直观规则。

这三点论证可作为说明我的观点的例子，因为我在进行确证的实例中看到了严格检验或有意（但不成功）反驳理论的结果。另一方面，有些人不寻求严格检验，而寻求老的"证实"意义上（或其弱化形式）的"确证"，则得出不同的可确证性观念：一个句子愈能确证，就愈能接近于证实，或愈能从观察句子中推演出来。在这种情况下，很清楚，普遍定律并不是（如在我们的分析中）高度可确证的，相反由于其内容丰富其可确证性将为0。

（2）在接受构造一个更好的可确证性定义这一挑战时，我首先要说我不相信能够给出一个完全使人满意的定义。我的理由是：一种以巨大独创性和驳倒它的真诚意图检验过的理论，将比只经过漫不经心的检验的理论具有更高的确证度；我不相信我们能把一种我们所说的独创的、真心的检验彻底形式化。[84] 我也不认为给出确证度的适当定义是什么重要任务。（在我看来，给出最好的可能定义如果说有意义的话，也仅仅在于：这样一种定义可清楚地说明一切装作归纳理论的概率理论都不充分。）我在别处已给出一个我认为是相当充分的定义。[85] 在这里我可以给出一个稍微简单一点的定义（它可以满足同样的充分性要求或条件）：

$$C(x,y)=\frac{p(y,x)-p(y)}{p(y,x)-p(x.y)+p(y)}$$

这里"C（x，y）"是指"y 对x 的确证度"，而"p（x，y）"和"p（x

）”分别为相对概率和绝对概率。可以把定义作相对地表述：

$$C(x,y,z)=\frac{p(y,x.z)-p(y,z)}{p(y,x.z)-p(x.y,z)+p(y,z)}$$

这里，以z 为一般“背景知识”（老证据，和新老初始条件），如果我们愿意，它包括公认理论，而以y 代表那些声称确证（新的）解释性假说x 的（新的）观察结果（从z 排除的）。[86]

我的定义在各种充分性条件[87]中最能满足这一条件：一个陈述的可确证性——它的最高的可能确证度——等于它的内容（即可检验度）。

这个概念的另一重要属性是可以满足这一条件：一次检验的严格性（用检验实例的非概然性量度）对作为结果的理论确证度具有一种近于加性的影响。这说明，至少有一些直觉要求得到了满足。

我的定义没有自动排除特设假说，但可以表明如果把它同一种排除特设假说的规则相结合，即可给出最合理的结果。[88]

我目前的正面理论（已大大超出了我的《逻辑》）已谈得够多了。我必须回到批判的任务了：我相信我的正面理论已有力地提示，毛病就出在卡尔纳普（虽然注意到我的批评）从未完全放弃的证实主义和归纳主义的方法。但归纳逻辑是不可能的。我将试行说明这一点（按照我的老《逻辑》）作为我最后一点批判。

（3）我在《逻辑》中断言，一种归纳逻辑必然包含（a）无穷的倒退（休谟所发现），或者（b）承认（按照康德）某些综合原则是先天有效的。我十分怀疑是否可批评卡尔纳普的归纳理论包含了（a）和（b）二者。

（a）如果为了证明归纳是概然性的，我们需要一种（概然的）归纳原理，如自然界均匀性原理，那么我们为了证明前一个归纳，又需要第二条这样的原理。卡尔纳普在他的关于《归纳的预先假定》一节[89]中引进了均匀性原理。他不提倒退问题的障碍，但他在解释时说过的一句话可以表明他也想到这一点。他写道（第181页）：“反对者也许会说，均匀性的概率陈述一定是被当作了事实陈述……我的回答是：……这个陈述本身就是分析的。”我绝不相信卡尔纳普的论证。但他既然指出“关于归纳方法的论证和预设的全部问题”在以后的著作中将用“更确切、更专门的术语”来探讨，那么这时我最好还是抑制自己的想法，不要去证明这种均匀性原理根本不可能是分析的（除非特殊意义上的“分析”）。特别是，既然我对（b）点的讨论也许将指明这种证明会沿其发展的路线，我更要暂时忍住了。

（b）自然定律，或者更一般地说，科学理论，不管是因果性的还是统计性的，都是

关于某种依存性　的假说。大体说来，它们宣称某些事件（或描述这些事件的陈述）实际上并非不依存其他事件的　，尽管就它们的纯逻辑关系所达到的范围而言它们是独立的。让我们举两件可能的事实，首先我们假定它们之间毫无联系（如“春基是聪明的”和“珊狄是聪明的”），用x 和y 两个陈述来描述。然后有人会猜想——也许错误地猜想——二者之间有联系（春基是珊狄的一个亲属）；并猜想这一信息或证据y 提高了x 的概率。如果他错了，即如果x 同y 互相独立，那么我们得到

（1）

$$p\ (x\ ,\ y\ ) = p\ (x\ )$$

它等于

（2）

$$p\ (x\ .\ y\ ) = p\ (x\ )\ p\ (y\ )$$

这就是通常的独立性定义。

如果猜想二事件相互联系或相互依存是对的，那么我们得到

（3）

$$p\ (x\ ,\ y\ ) > p\ (x\ )$$

即信息y 把x 的概率提高到它的“绝对”值或“初始”值p （x ）以上。

我相信——我想多数经验主义者也都相信——任何这种关于事件的相互依存或关联的猜想都应表述为各别的假说或自然定律（聪明在家族中世代相传），首先它服从于审慎表述的程序，目的是使之尽可能高度可检验，其次它要接受严格的经验检验。

卡尔纳普的意见不同。他提出，我们接受（作为概然的）一条原理以便使证据“珊狄是聪明的”提高“A 是聪明的”对任一个别A 的概率——不管A 是一只猫、一条狗、一只苹果、一只网球还是一座大教堂的名称。这就是他所提议的“确证度”定义的结果。根据这一定义，任何两个具有相同谓语（“聪明”或“有病”）和不同主语的句子都是相互依存并确定联系的，不管主语是什么，也不管它们在世界上处于什么地位。这就是他的均匀性原理的实际内容。

我完全无法肯定他是否意识到他的理论所引出的这些后果，因为他无论在哪里也没有明确提到过它们。但是他引进了一个他称之为λ 的普适参量，而λ ＋1经过简单的数学运算对于任何两个具有相同谓语和不同主语的句子就成了“逻辑关联系数” [90] 的倒数 [91]（关于λ 无限的假定符合于独立性假定）。

按照卡尔纳普的看法，当我们想选择概率1函数的定义 时，我们只能选择λ 的一个有

限值。选择λ　　同时也选择任何两个具有相同谓语的句子之间的关联度，看来就是“决定”或“约定”的一部分，即概率定义的选择。因此，看来在λ 的选择中似乎并不包含关于世界的陈述。但我们对λ 的选择等于人们所能想象的最全面的独立性论断，这是事实。这等于承认，有多少自然定律就有多少谓语，每一个都宣称任何具有世界中同类谓语的两桩事件都有同样的依存程度。既然这样一个关于世界的假定是以不可检验的活动形式——引进一个定义——出现的，那么我看就包含了一种先验论 的因素。

也许还可以说，这里并没有先验论　，因为提到的依存性是由定义得出的结果（概率或确证度的定义的结果），它建立在一种约定或“决定”之上，从而是“分析的　”。但卡尔纳普为他选择这个看来不符合他的观点的确证函数，提出了两条理由。我想到的第一条是，他的确证函数如他所说，是惟一一种（在那些提示自身的函数中）“并非完全不充分”的函数；[92] 也即在解释（或“阐释”）不容置疑的“我们可以向经验学习　”的事实方面不充分。这个事实是经验的，而根据对这个事实解释或协调的能力来判定一种理论是否充分，这种理论看来不太像是分析的。发现卡尔纳普用来支持他对λ　的选择的论据（我怀疑是先验论　　）同康德或罗素或杰弗雷的一样，是很有趣的。这正是康德所称的“超验的”论据（“知识何以可能？”），即诉诸我们占有经验知识，也即我们可以从经验中学习这一事实。第二条理由是卡尔纳普自己的论据：采用一个适当的λ （它不是无限的，因为无限的λ　等于独立性，也不是0）差不多在所有的领域中都是更为成功的（除非是两种极端情况：所有的个体都是独立的，或者都具有类似属性）。这两条理由在我看来都提示，λ 即确证函数的选择必然依存于它在这个世界里的成功或成功的概率。但这么一来它就不会是分析的——尽管事实上它也是一个涉及采用什么定义的“决定”。我想可以解释一下怎么会是这样的。如果你愿意，可以那样定义“真理”一词，使之包含某些我们通常称为“虚假”的陈述。同样我们也可以那样定义“概然的”或“确证的”，使荒谬的陈述也得到“高概率”。所有这些都纯粹是约定的或字面的，只要我们不把这些定义当成“充分的阐释”。但如果我们这么做，问题就不再是约定的或分析的了。在　“真　”这个字的充分意义上　说到一个可能陈述或事实陈述x　是真的，也就是使之成为一个事实陈述，这也就是说“x　（现在）是高度概然的”。说“x　牢固地依赖于y　”和“x　独立于y　”——这些陈述的命运决定于我们什么时候选择λ ——都是一样。因此，选择λ　，的确等于采取一种有关世界的普遍相互依存性和均匀性的全面陈述，虽然还未经表述过。

但采用这一陈述并无任何经验证据。的确，卡尔纳普表明，[93] 不采用这一陈述我们就永远不能从经验证据中学习（按照他的知识理论）。这样在采用有限的λ 之前 经验证据是不算数的，也不能算数的。这就是为什么必须先验地 采用它的理由。

卡尔纳普在另外一个地方写道：[94] “只有关于事实（综合）句子并不具备足够的经验基础的断言，或者争论说某种事实句子的知识并不需要经验基础的先验论命题，才可能

使经验主义原理受到侵犯。”我相信我们在这里所看到的东西可以表明，还有第三种侵犯经验主义原理的方式。我们已看到，由于建立一种离不开归纳原理的知识理论，它会受到怎样的侵犯——这一归纳原理实际上告诉我们世界是（或者非常可能是）一个人们可以从经验中学习的地方；而且将来它也继续是（或非常可能继续是）这样。我不相信这种宇宙学原理会是纯粹逻辑原理。但是引进这个原理却通过这样的方式：这个原理决不可能也同样建立在经验基础上。因此在我看来，它只能是先验的形而上学原理。

看来只有λ 的综合性和事实性才能解释卡尔纳普的建议：我们可在一个所予世界中选出哪一种λ 值最有效。但既然不预先采用一个有限的λ ，经验证据就不能算数，那么对用试错法选定的λ 就不可能有任何明确的检验程序。我觉得，我宁愿在任何情况下都对普遍定律　运用试错法，这是大家心目中的科学所不可缺少的，这显然是大家公认为合乎事实的，而且我们也可能使这些定律受到严格检验，目的是消除所有那些可能被发现是错误的理论。

我很高兴有此机会把这些问题从脑子里倒出来——或如物理主义者所说，把闷在心里的话讲出来。我不怀疑，下一次在蒂罗尔度假，下一次攀登“语义流星”山，卡尔纳普和我将在大多数问题上达到一致；我深信，我们都属于理性主义者团体——这个团体的人渴望争辩，渴望相互学习。但是在我们之间的自然的鸿沟看来却难以搭桥，因而我现在就越过大洋——我知道很快就要到达彼岸——以我最良好的兄弟祝愿送给他我这些带着倒刺的箭。

---

(1) 1955年1月向P●A●希尔普编的《现存哲学家丛书》（Library of Living Philosophers ）中的《鲁道夫●卡尔纳普的哲学》卷（1964年出版）提供的一篇论文。

鉴于卡尔纳普卷出版延迟，我的文稿蒙希尔普教授允准自1956年6月起油印散发。除了文体上稍作订正之外，我对正文未作修正。不过，自从写作此文以来的这些年里，我在发表的各篇著述中进一步提出了一些观点；尤见我的《科学发现的逻辑》，新的附录ix，特别是第390和391页；本书第十章的附录；载《辩证法》，1957年，第11卷，第354－374页的一篇文章；以及载《精神》，1962年，第71卷，第69－73页的一篇短文。

(2) 1932年卡尔纳普还用“语义学”这个词作为“逻辑句法”的同义词，见《认识》，1932年，第3期，第177页。

(3) 见卡尔纳普：《通过对语言的逻辑分析推翻形而上学》（Ueberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache ），载《认识》，1932年，第2期，第219页及以下。

(4) 见卡尔纳普对我当时尚未发表的某些观点十分客气地表示感谢的叙述，载《认识》，1932年，第3期，第223－228页，以及我对它的讨论，载《科学发现的逻辑》（简称《逻辑》），1959年，1960年，第29节注①。（最初于1934年以德文发表，题为《研究的逻辑》，但这里一般题为《逻辑》。）

(5) 见卡尔纳普对我的《逻辑》的评论，载《认识》，1935年，第5期，第290－294页，特别是293页：“[波普尔]力求清楚地表明自己的独特立场，以致过分强调了他的观点同那些……与之联系最紧密的观点之间的分歧……[波普尔]其实非常接近于维也纳小组的观点。但在他的叙述中，分歧表现得比实际分歧要大得多。”

(6) 在我的《逻辑》发表以后最初十年间，我没有发表过即使是暗指这些意见分歧的东西（只是在某些讲演中提到过）；后来十年中，直到我开始写这篇文章为止，我也几乎什么都没有写——最多只有一点对维特根斯坦和石里克的批评意见（载于我的《开放社会》，1945年最初发表，见第11章注㊿ 以下，注㊻㉖㊽ ；又见本书第二、十二、十四章）。

(7) 见《逻辑》第31—46节。

(8) 见《理论系统的经验性标准》（Ein Kriterion des empirischen Charakters theoretischer Systeme），载《认识》，1933年，第3期，第426页以下，现载于《逻辑》，第312—314页；又见《逻辑》，特别是第4—10节。

(9) 《逻辑》，第85节，第278页。

(10) 《逻辑》，第15节。我猜想有些人会感到很难接受这一观点：一个纯粹的或孤立的存在陈述（“存在一条海蛇”）应当被称为“形而上学的”，即使它可以从一个经验性陈述（“有一条海蛇现正在英国博物馆的门厅中展览”）中演绎出来。但他们忽略了这一事实：（a）就它可以演绎而言，它不再是孤立的，而是属于可检验理论的，（b）一个陈述如果可以从经验的或科学的陈述中演绎出来，这一事实就无需乎再使这一陈述成为经验的或科学的。（任何一个同义反复都是这样可演绎的。）

(11) 但人们也许会在布劳威尔的理论中发现一个建议：普遍命题可能是有意义的，而它的存在的否定则是无意义的。

(12) 见《可检验性和意义》，第25节，第26页：“我们可以把波普尔的可证伪性原理作为选择这种语言的实例”（即把存在句子视作无意义而排除的语言）。卡尔纳普继续说：“波普尔在表达他的……[分界]原理时无论如何还是很审慎的；他并没有说[存在]句子无意义，而只是说它是非经验的或形而上学的。”这段引语的后半部分是完全正确的，在我看来也是很清楚的；但卡尔纳普却又继续说：“也许他[波普尔]并不愿意从所有语言中排除存在句子以及其他形而上学句子，而只是从经验科学语言中排除它们。”但是当我已经反复说明了相反的看法时，卡尔纳普为什么还要认定我愿意从任何一种语言中排除这些句子呢？

(13) 卡尔纳普和维也纳小组把这一理论归功于维特根斯坦，其实它还要古老得多。这一理论至少可追溯到霍布斯；而贝克莱也以下文称为“条件（a）”的形式明确有力地运用过这个理论——它断言，有些词声称是指谓不可观察的实体，那就不可能具有任何意义。见本书，第6章；又见我对休谟的论述，载《逻辑》，第4节。

(14) 我把这一理论称为“自然主义的”（现在我也称之为“绝对论的”和“本质论的”，比较本书第374页注②），但这里我不准备论证这些根据。因为我并不曾、现在也不批评这一理论是“自然主义的”等等，而是批评它站不住脚。见本书第368页注②有关段落。

(15) 例如，见《数学原理》（Principia Mathematica），第2版，第77页。

(16) “Sphaerenvermengung”，见《结构》（Aufbau），第30节以下；“Sphaere”等同于逻辑类型，见第180节，第254页。

(17) 见G●赖尔：《心的概念》，1949年。“范畴”这个词的这种用法，可追溯到胡塞尔的术语“语义范畴”（Bedeutungskategorie），见他的《逻辑研究》（Logische Untersuchungen），2，第Ⅰ部（第2版），1913年，第13、318页。胡塞尔所举范畴错误的例子有：“绿色是或者”（第54页）；“一个圆的或者”；“一个人和是”（第334页）。比较维特根斯坦的例子：“苏格拉底是同一的。”对范畴错误理论的批评，见本书第12章；又见J●J●C●斯马特的十分引人注目的《对范畴的评注》（A Note on Categories），载《英国科学哲学杂志》，第4期，第227页以下。

(18) “Ordungsformen”，见《结构》，第162节，第224页；又见文献目录，第225页。

(19) 目前我倾向于称之为“本质论”理论，以同我的《历史决定论的贫困》第10节，以及《开放社会》特别是第11章一致。

(20) 见他的文章《推翻形而上学》，载《认识》，1932年，第2期，第222—223页。严格说来，此文不再属于最早的无意义理论时期，因为它已认识到无意义依赖于颇成问题的语言这一事实。卡尔纳普写道（第220页）：“从确切的意义说，无意义就是在某种给定语言的范围内不形成一个句子的一串词。”尽管从这段话中还没有引出明显的结果来，但却从绝对的意义上宣称了这一理论：我们的条件（a）和（b）在第220页下端、条件（c）在第222—223页（如上所引）作了表述。

(21) 同上书，第224页。

(22) 《结构》，第161节，第222页；第179节（第253页首）。又见卡尔纳普《推翻》一文的重要的第2节，载《认识》，1932年，第2期，第221—224页。（这一段在许多方面根据它的一般方法预先提出了卡尔纳普在《可检验性

和意义》一书中的还原原理，只是在后一本书中证实的要求已减弱了。）

(23) 《认识》，第2期，第220页，比较前面的注。

(24) 见《逻辑》，特别是第4、10、14、20、25和26节。

(25) 见《语言的逻辑句法》，第321页第82节第一段末尾和第二段，特别是卡尔纳普接下来谈到维也纳小组：“本来它坚持，每一句子为了有意义就必须是完全可证实的……根据这一观点在这种语言的句子中间没有自然规律存在的余地。波普尔对这个可得出规律是句子的观点进行了详细的批评。”这一段连下去的下文，本书第389页注①作了引证。又见第407页注①。

(26) 特别可把《可检验性和意义》第23节的注⑳和注㉕（以及注㉕以后的正文）同第4节的注⑦（以及正文）和《逻辑》第78节的注①加以比较。

(27) 特别见《结构》，第108节。卡尔纳普在这里说到他那断言初始关系“Er”不对称性的原理1，因为这一不对称性可从（经验上所予的）成对对子一览表中取消，这原理是一个经验原理。但是我们决不能忘掉正是这个成对对子一览表“构成了”或规定了“Er”，而且，正是它会导致对定理1的否定，即得出“Er”是对称的定理，因而不可能把这一览表解释为适合于Er的一览表，在第153—155节中这一点特别明显。

(28) 这是我第一次看到费格耳时我向他提出的对《结构》的批评。对于我来说这是一次十分重要的会见，正是费格耳在一两年后安排了在蒂罗尔的假期会见。

(29) 《结构》第158节讨论了“个别概念和普遍概念之间的差别”，在《逻辑》第14和25节作过简要的批评。

(30) 见《认识》，1932年，第3期，第117页。

(31) 同上书，第140页。

(32) （校样上补充）当我写这一点时，爱因斯坦还活着。

(33) 《认识》，1932年，第3期，第115页。

(34) 同上书，第116页。

(35) 同上书，第115页。

(36) 同上书，第114页。

(37) 但这种行为总是按照某种理论进行诠释（这造成了循环论证的危险）。这里我不能全面讨论这个问题，但我可以谈谈，由心理学理论所预测的人的行为几乎总不是由纯粹物理运动构成，而是由从理论角度诠释的“有意义的”物理运动所构成。（因而一位心理学家如预言病人将做噩梦，他会感到他总是对的，不管病人是否报告“我昨天夜里做了噩梦”，或者是否报告“我要告诉你我做了一个使人吃惊的梦”；尽管这两种“行为”也即两种“嘴唇运动”之间的差别，在物理上比相对应的否定运动与相对应的肯定运动之间的差别要大。）

(38) “基本陈述”（“基本命题”或“基本句子”）和“经验基础”等词，是在《逻辑》，第7和第25—30节中引进的；此后即经常为其他作家在相同或不同的意义上所使用。（又见本书附录第1节。）

(39) 《认识》，1932年，第3期，第207页。

(40) 《论记录句子》，载《认识》，1932年，第3期，第223—228页。

(41) 同上书，第228页；对照《可检验性和意义》（本书第400页注①和本页注④）。

(42) 又见对卡尔纳普转述的简要批评，见《逻辑》，第29节，注①和②。（第29节中注②后面的正文中的引文，出自卡尔纳普的转述。）

(43) 《认识》，1932年，第3期，第108页。

(44) 上引书，重点是我加的。

(45) 在《可检验性和意义》的所有要点（尽管以更为审慎的方式）中仍坚持这一学说，而在1950年修改和补充的各段落中则未曾触及；见本书第393页注②和正文。在《语义学导论》（Introduction to Semantics）（第39节）的杰出而著名的段落中卡尔纳普指出“这些出现于[他的]早期著作《语言的逻辑句法》（The Logical Syntax of

Language ）之中的观点必须修改，主要是由于语义学的一种新观点的结果。”但《句法》尽管继续赞同统一科学使用统一语言的学说（特别见第74节，第286页末端，以及第288页以下），却没有更全面地研究这一学说。这也许正是卡尔纳普忽视了有必要修改这一学说的原因。

(46) 在巴黎，我反对“百科全书”的基本原则。（纽拉特经常叫我是维也纳小组的“正式反对派”，尽管我从来也不曾有幸属于这个小组。）我特别指出，它与纽拉特所设想的百科全书并无任何共同之处，最后只会成为另一套《认识》杂志文章。（纽拉特对百科全书的理想，见他对《逻辑》的批评文章，载《认识》，第5期，第353—365页，特别是第2节。）在卡尔纳普不曾参加的1936年哥本哈根会议上，我试图说明科学统一性和一种通用语言的学说是同塔尔斯基的真理论不相容的。纽拉特在我讲话以后的讨论中随即提示，塔尔斯基的真理概念理论必然站不住脚；他又鼓励（如果我的记忆没有欺骗我的话）那次也出席的阿尼●奈斯对“真理”这个词的用法作了一番经验方面的研究，希望由此驳倒塔尔斯基。又见卡尔纳普对奈斯的相应评论，载《语义学导论》，第29页。

(47) 另一学说是《逻辑哲学论》6.1251（又见6.1261）：“因此在逻辑中从来不会有出乎意外的东西”，它要么是平凡的（“逻辑”如局限于二值命题演算的话），要么明显错误，而6.234的观点最易使人误入歧途：“数学是一种逻辑方法。”我想几乎每一个数学证明 都是出乎意外的。霍布斯最初看到欧几里得对毕达哥拉斯定理的推导时说过：“上帝为证，这决不可能。”

(48) 《逻辑哲学论》6.5。我们还可以读到：“因为答案不能表述，问题也就不能表述。”但问题可能是：“这一论断（例如哥德巴赫猜想）可以证明吗？”真正的答案可能是：“我们不知道：也许我们永远不知道，也许我们永远不可能知道。”

(49) 见《结构》第183节，第261页，“文献”下面。

(50) 《句法》第82节，第322页上端（重点是原有的）。

(51) 《可检验性》第18节（第5页）。

(52) 见《可检验性》第15节（第467—468页），第27节（第33页），第18节（第5页），和第16节（第469、470页）。

(53) 同上书，第27节（第33页）。

(54) 为了把实证主义的反形而上学热情诊断为一种弒父形式，并不一定要相信精神分析（我认为它还处于形而上学阶段）具有“科学”性。

(55) 为了简单而使用“Pos （a ， b ）”；其实我们应使用位置和动量或者用a 的“状态”。必要的修正是微不足道的。我可以说我并不预先假定变项“a ”、“b ”等都属于同一类型或同一语义学范畴。

(56) 或如卡尔纳普所说：“a 能够使完全句‘Pos （b ， c ）’为真”，见卡尔纳普对他的初始的“可实现的”（一个元语言术语，但与我的“Put ”相矛盾）的解释，载《可检验性》，第11节，第455页，解释2。

(57) 这些定义是：（5）Opos （a ）≡（b ）pos （a ， b ）。—（6）Oput （a ）≡（b ）（c ）Put （a ， b ， c ）。——其次我们有了“双边还原句”：（7）Ask （a ， b ）⊃（Th （a ， b ）≡Utt （a ， b ））。——其他定义是：（8）Thp （a ）≡（Eb ）Th （a ， b ）。—（9）Sp （a ）≡（Thp （a ）&（（b ）~Pos （a ， b ））VOpos （a ））。——另外一种（或附加定义）是：“Sp （a ）≡（Thp （a ）&（b ）~Utt （a ， b ））”。—（10）Knpos （a ， b ， c ）≡（Pos （b ， c ）&Th （a ，“Pos （b ， c ）”））。—（11）Knput （a ， b ， c ， d ）≡（Put （b ， c ， d ）&Th （a ，“Put （b ， c ， d ）”））。—（12）Knth （a ， b ， c ）≡（Th （b ， c ）&Th （a ，“Th （b ， c ）”））。—（13）Unkn （a ）≡（（Eb ）（c ）（Th （a ， b ）&（a ≠c ）⊃~Knth （c ， a ， b ））。—（14）Kn （a ， b ）≡（（c ）（d ）（e ）（（b ＝“Pos （c ， d ）”&Knpos （a ， c ， d ））v （b ＝“Put （c ， d ， e ））”&Knput （a ， c ， d ， e ））v （b ＝“Th （c ， d ）”&Knth （a ， c ， d ））））。—（15）Verax （a ）≡（b ）（Th （a ， b ）≡（Kn （a ， b ））。—（16）Okn （a ）≡（b ）（c ）（d ）（e ）（f ）（g ）（h ）（（（a ≠b ）⊃（Knput （a ， b ， c ， d ）≡Put （b ， c ， d ））&（（a ≠e ）⊃（Knpos （a ， e ， f ）≡Pos （e ， f ））&（（a ≠g ）⊃（Knth （a ， g ， h ）≡Th （g ， h ））））&Verax （a ））。——我们很容易证明“Unkn （a ）&Okn （a ）”意味着a 的独特性；另外我们还可以沿着可求助于斯宾诺莎的路线而由“Opos （a ）”证明独特性，如果我们采取笛卡儿公理的话：a ≠b ⊃（Ec

）（（Pos （a，c）& ~Pos （b，c））∨（~Pos （a，c）&Pos （b，c））），

（校样上补充的）我们的定义可用塔尔斯基的语义学谓项“T （a ）”即“a 是真陈述”加以简化。那么（14）可代之以Kn （a，b）≡Th （a，b）&T （b）；（15）则可代之以Verax （a）≡（b）Th （a，b）⊃T （b）；（16）代之以Okn （a）≡（b）T （b）⊃Kn （a，b）。

(58) 《可检验性》第18节，第5页S_1。

(59) 《可检验性》第1节，第一段末尾。

(60) （补充说明）我的实证主义朋友们对这个“总形而上学公式”的反应（我还没有看到卡尔纳普的反应，只收到巴-希莱耳的转述）是这样。这个公式既然是形式适宜的，就是“有意义的”，也是“科学的”：当然不是说在科学上或经验上是真的，毋宁说在科学上或经验上是假的；或者更确切地说，已为经验所否证。（我有些实证主义朋友也否认我的“总形而上学”名称具有任何历史证据，并断言维也纳小组的反形而上学倾向从未涉及过反神学倾向，他们忽视了纽拉特的物理主义，它打算成为经典唯物主义或辩证唯物主义的现代形态。）

任何人只要愿意承认我的总形而上学公式形式适宜，从而在经验上或真或假，我想他就会在摆脱这种处境时碰到困难。人们怎么可能维护我的总形而上学公式是假的或已被否证的观点呢？它显然是不可证伪或不可否证的。实际上可用这一形式表达：

（Ex）G （x）

——也即：“存在着某种具有上帝属性的东西。”根据“G （x）”是经验谓项的假定，我们能够证明其概率必然为1。（见卡尔纳普：《概率的逻辑基础》（Logical Foundations of Probability），第571页）。我还能够证明，这就是说它的概率不会因任何经验信息（也即任何逻辑概率不为0的信息）而减小。但这也就是说，按照卡尔纳普的《逻辑基础》，它的确证度等于1，它不可能被否证——如我上面所断言的。

那么，我的实证主义朋友们怎么能断言经验陈述“（Ex）G （x）”是假的呢？不管怎样，它比任何科学理论更易于确证。

我的观点是：这是不可检验的，因而是非经验的，非科学的。

(61) “还原论”一词似乎是蒯因提出的。（它同我的“归纳主义”一词十分一致。例如见卡尔纳普的转述，载《认识》，1932年，第3期，第223—224页。）又见我在《逻辑》中的评论，第4节，第34页，在批评蒯因所称的“还原论”时我写道：“老实证主义者只承认那些可还原为基本经验（感觉材料、印象、知觉、相似经验[卡尔纳普在《结构》中所用术语]等等）的概念（或术语）是科学的。”又见《逻辑》，第14节，特别是注④和注⑥及正文。

(62) 这一段引自《逻辑》（第25节末尾，又见第14、20节）。尽管这一段同卡尔纳普有关“可解决的”一词的段落（《可检验性》，第7节，第440页）一起也许更有助于引出所谓“反事实条件句问题”，但我竭尽全力也始终理解不了这个问题，或者更确切地说，理解不了当人们既不赞成本质主义也不赞成现象论或意义分析时还能保留些什么。

(63) 在《可检验性》一书中卡尔纳普接受了我关于经验基础的大部分理论（《逻辑》，第25到30节），包括我的大部分术语（“经验基础”、“基本句子”等等），可比较《逻辑》第28节，第59页与他对“可观察的”一词的引进和用法，即使是微小然而重要的不一致（这里我把它解释为——见第382页注①到③的正文——他的“方法论的唯我论”时代的残余，我曾在《逻辑》注①以及注②的正文到第29节批评过），现在也纠正了（《可检验性》，第20节，特别见“决定2”，第12页以及注⑦的正文，第13页）。其他一致之处（除了卡尔纳普自己谈到的那一些）是这一命题：在接受或拒斥任何（综合）句子（比较《可检验性》第3节第426页与我的《逻辑》第30节第108页）以及拒斥关于陈述终极事实的原子句子的学说（比较《可检验性》第9节第448页与我的《逻辑》第38节第127页）时存在一种“约定成分”。尽管有这样广泛的一致，仍然存在决定性分歧；我强调可检验性的否定观，在我看来这同可反驳性一样：只有真正试图反驳而结果不成功，我才承认确证。对于卡尔纳普来说，可检验性和可反驳性仍然是证实的弱化形式。在下文第6节讨论概率和归纳时，这一区别的结果将更为清楚。

(64) 在《可检验性》第16节第470页，卡尔纳普希望我们可以根据一种未定义的单项谓词（“鲜明的”或“确实的”）引进所有的词。但是不可能以此为根据借助于一副还原对子引进任何其他词：即使对于一个左右对称的还原句子也至少需要两个不同的“所予”谓项。而且，我们至少还需要一种双词关系。

(65) 例如见我的《开放社会》第11章，第ii节。

(66) 结果，以下的“内容条件”或“所需条件”成为无效：“如果x 需要y （即如果y 的内容是x 内容的组成部分），那么y 至少必须与x 同样得到确证”；内容条件的这种无效性，在《逻辑》第82和83节已指出：内容等同于可检验度和[绝对的]逻辑非概然度，这说明内容条件的无效性破坏了确证度与逻辑概率的同一性。但是在《可检验性》中卡尔纳普的整个还原理论都依赖于这一条件。（比较第6节的第一段，第434页，以及第435页的定义Ⅰ.a.）在《概率》第474页（比较第397页）上，卡尔纳普注意到所需条件（或“后承条件”）的无效性，但他却没有由此得出（我相信是必要的）结论说，确证度不可能与概率一致。（我在《逻辑》附录* Ⅸ中重新肯定了这个结论，参见本书第409页注①和410页注①及正文。）

(67) 在《句法》与《概率》之间出版的三本书中的两本——《语义学导论》和《意义和必要性》（Meaning and Necessity）很少涉及这个分界问题（在这两本书之间出现的《逻辑的形式化》（Formailzation of Logic），就我所知则毫不相干）。我在《导论》中只看到：（a）我认为是暗指纽拉特反对塔尔斯基的真理概念的东西。（卡尔纳普给以出色而宽容的回答[第vii页以下]）；（b）公正地排除了阿尼●奈斯调查表方法的适用性（第29页，又见本书第386页注②及正文）。在卡尔纳普那本我认为是他最好的（也许又是受攻击最厉害的）著作《意义和必要性》中，有关于本体论和形而上学（第43页）的一点议论，同对维特根斯坦的介绍（第9页以下）一起，似乎表明卡尔纳普仍然相信形而上学无意义；因为它介绍说：“……了解句子的意义就是了解在哪些可能情况下它是真的、在哪些情况下不是，如维特根斯坦所指出的。”但是在我看来，这一段是同卡尔纳普的主要结论相矛盾的，这个结论我认为是很有说服力的。显然，引证的这一段话勾画了卡尔纳普所说的外延 方法，它同关于意义的内涵方法相反；另一方面，“主要结论……是”：我们必须把“理解所予表述的意义 同研究它是否适用 、如何适用”（第202页，重点是我加的）区别开来，意义 由内涵 解释，应用 由外延 解释。与我们的问题有关的也是卡尔纳普对他的“阐释”（explication）概念的“阐释”，第88页以下。

(68) 在这两本书中没有明确讨论过这个分界问题，只是在《概率》第31页《经验主义原理》中有一点议论（在第30和71页也提到过）。第179页以下还讨论到自然界的“均匀性原理”的经验性。

(69) 可以想象，会有一些像斯维敦堡（Swedenborg，Emanuel（1688—1772），瑞典哲学家和宗教作家。——译者）那样的先知，当他们告诉我们（在使人说真话的麻醉药的作用下）正被那个a （对于它来说我们的存在公式为真）所激发时，即可准确地预言未来事件；可以想象，我们也能够把听者抬高到他们的地位——听者在一定条件下也总是变得能说出和预言真相。

(70) 见《概率》第110节以下，第571页。我的《逻辑》第80节第257页以下，也得到同样的结果：“人们可以把一个概率归于一个假说[这里的假说是指普遍定律]……通过估计一切检验与一切还没有试过的[可以设想的]检验之间的比率而算出来的概率。但这也毫无作用，因为可以精确计算这种估计，而其结果总是概率为零。”（下面第406页注①引证了这一页的另一段。）

(71) 我把讨论局限于卡尔纳普所称（《概率》第572页以下）“有限制的”事例确证，因为（a）卡尔纳普提出它是因为它“愈来愈精确地”表现我们的直觉；（b）在足够复杂的世界中（具有足够多的谓项）无限制的实例确证在一切有关情况下导致极低的确证值。另一方面，“有限制的实例确证”（我只是顺便提及）受到所谓“确证悖理”断然打击（见《概率》，第469页）。但这只是一个（我发现）总可以弥补的缺点——在这里可使第573页（15）定义的两个论据关于l 的两个逻辑上等价的蕴含式成为对称；它们各自成为（经过简化）“j ⊃h′”和“e . (h′ ⊃j)”。这就避免了悖理。

(72) 《概率》第572页。比较《意义和必要性》第2节第7页以下：“要使一个模糊的或不大确切的概念更加确切，这个任务……属于逻辑分析最重要的任务……我们称之为……阐释 早期概念的任务……”（又见《概率》，第2节，第3页）这里我必须说（还是顺便）我不同意卡尔纳普对阐释的观点。我的论点是：我不相信可以谈什么确切性，除非是满足特定目的 ——解决某一特定问题——的 相对意义上的确切性 。与此相应，概念本身也不能“阐释”，而只能在确定的问题情境的框架中阐释。或者换句话说，只有给予我们一个真正的问题 （它决不能反过来成为一个阐释问题），它的解决就是“阐释”或“分析”，我们才能判断是否充分。

(73) 如卡尔纳普的λ 为0，确证值相等；对于任何有限的λ ，卡尔纳普的实例确证值随证据的积累而无限地趋向于我在讨论赖欣巴赫理论时所批评的那个值。我从我的《逻辑》中引用一段适合目前情况的话（第80节，第257页）：“于是这一假说[我非常一般地谈到普遍定律]的可能性将取决于与之相对应（即为其实例）的[单一]陈述的

真值频率。一个假说如果平均算与这一序列中的所有第二个陈述[即与它的每一第二个实例]相矛盾，就会具有1/2的概率！为了避免这一毁灭性结论，还可以试用两种权宜手段。”（其中一种产生一切定律的零概率；这一段在本书第404页注①中引用过。）

(74) 见《逻辑》第4节注⑦⑧，第78节注①；《可检验性》第23节注⑳，第19页。又见本书第375页注③。

(75) 《概率》，第575页。

(76) （补充说明）我曾把此文的打印稿送给奈耳逊●古德曼教授一份，他友好地告诉我他先于阿伽西博士发现了这一悖理以及我在这里所说的“阿伽西谓项”。见古德曼的《事实、幻想和预见》（Fact，Fiction，&Forecast），1955年，第74页以下。

(77) 《概率》，第110节，第563页。

(78) 在《逻辑》第79节以前：“我们不应当讨论一个假说的‘概率’，而应当试行估计……它被确认[或确证]了多少。”或第82节：“这表明，与其说确认[确证]的实例数量决定其确认度，不如说是这一假说……所经受各种检验的严格性决定其确认度。[这]又反过来取决于……假说的可检验度……”以及第83节：“一种理论愈是得到确认[确证]，就愈是可检验。但是可检验性同……逻辑概率……相反。”

(79) 在一个评注（载《精神》，1938年，第47卷）中我说过，“为概率建立一种公理系统，使之可以……由任何不同的诠释加以诠译，”那是令人想望的。“对此讨论最多的三点是：（1）概率作为具有同等可能情况的比率的经典定义，（2）频率理论……（3）规定概率为句子间逻辑关系的程度的逻辑理论……”我从《逻辑》第48节采取这一分类，颠倒了（2）和（3）的次序。类似分类又见于《概率》第24页。可把我在《精神》评注中对概率函数论据的讨论同《概率》第10节A、B以及第52节加以对照。在这一评注中我给出一个独立的形式公理系统，但后来我已大大加以简化。发表于《英国科学哲学杂志》，1955年，第6期。（我在《精神》上的评注现在重印于《逻辑》，第320—322页。）

(80) 《概率》第53节，第285页；又见第62节，第337页以下。

(81) 这等于“内容条件”（见本书第401页注②）。卡尔纳普既然认为这一条件是无效的（《概率》第87节，第474页，“结论条件”），那么我想他应完全同意“确证度”不可能是“正则确证函数”，即概率。

(82) 见我的评注《确证度》第4—5节，《逻辑》第396—398页。Y●巴-希莱耳博士使我注意到这一事实：卡尔纳普先于我而提出某些我所举的例子，见《概率》第71节第394页以下，例3b。卡尔纳普由此得出内容条件“无效”（见本书第401页注②和410页注①），但不曾得出一切“正则确证函数”都不适合。

(83) 更全面的论证，参见《逻辑》第82节以下。

(84) 见第411页注①中所提到的我的评注《确证度》末尾（《逻辑》第402页）。

(85) 《确证度》，见《逻辑》第395页以下。比较我在402页上的评论：“这里定义C（x，y）的特殊方式，我认为并不重要。重要的是渴望的东西，以及它们可一起得到满足的事实。”

(86) 这就是说，总证据e必然被分入y和z，而选择y和z都是为了根据有效的总证据给C（x，y，z）相对于x的最高值。

(87) 在这个注中称为“渴望的东西”。开米尼正确地强调了不应引进充分性条件去适应阐释者。这里情况并不是这样，这一点也许最能由这一事实来证明：我已改进了我的定义（通过简化）而没有改变渴望的东西。

(88) 排除特设假说的规则可采取以下的形式：这一假说决不应重复（除非在完全一般化的形式中）证据或其任何合取成分。这就是说，把x＝“这只天鹅是白的”，作为一个假说以说明证据y＝“这只天鹅是白的”，这是不能接受的，尽管可以接受“所有天鹅是白的”；x对y的任何说明就其相对于y的任何（非多余的）合取成分而言，决不应循环。这导致强调普遍定律是必不可少的，而卡尔纳普却如我们所看到的（见前面，以及《概率》第110节H，特别是第575页）相信可以省去普遍定律。

(89) 《概率》第41节F，第177页以下，特别是第179、181页。来自《逻辑》的段落，见第1节第28页以下，第81页和第263页以下。

(90) x和y的“逻辑关联系数”可定义为（p（x y）－p（x）p（y））/（p（x）p（y）p $(\bar{x})p(\bar{y})^{\mp}$）

。承认这一公式适用于一切（“正则”）概率函数就意味着对开米尼和奥本海姆所作建议的轻度普遍化，见二人的《事实支持的程度》（Degree of Factual Support），载《科学哲学》第19卷，第314页，公式（7），关于特殊概率函数，其中所有的原子句子都是（绝对）独立的。（这是偶然出现的，以至于我认为这种特殊函数是惟一充分的函数。）

(91) 我可以举例证明这一点，引用《方法》第30页，公式（9—8），标以s =s M =1；$w/k=c(x)=c(\overline{x})=c(y)$；用“c（x，y）”取代“c（h M，e M）”。我们得到λ =c（xy）/（（xy）－c（x）c（y）），这表明λ 是独立性度量的倒数，由此1/（λ +1）=（c（xy）－c $(x)c(y))/c(\overline{x})c(y)$，当$c(x)=c(\overline{x})=c(y)$ 这就是逻辑关联系数。——这里我也许可以说，我宁要“依存性”一词也不要凯恩斯和卡尔纳普的“有关性”一词：（像卡尔纳普）把概率看成是普遍化的演绎逻辑，而我却把概率依存性当作逻辑依存性的普遍化。

(92) 《概率》，第110节，第565页；比较《方法》，第18节，第53页。

(93) 《概率》，第110节，第556页。

(94) 同上书，第10节，第31页。

十二、语言和身—心问题 [1] ——相互作用论的重述

1. 引言

这是一篇论人类语言的物理主义因果理论之不可能性的论文。 [2]

1.1　这篇论文不是 论语言分析的（语词用法的分析）。因为，我完全拒斥某些语言分析家的主张：在语言的误用中可以找到哲学困难的根源。无疑，有的人尽讲些没有意义的话，但我认为（1）并不存在一种辨别哲学赘语的逻辑的或语言分析的方法（顺便指出，除了逻辑学家、语言分析家和语义学家之外，这种哲学赘语现在仍然存在）；（2）相信存在这样一种方法——特别是相信可以揭露哲学赘语起因于罗素可能称的“类型错误”和今天有时所称的“范畴错误”，是一种语言哲学的灾难，而这种语言哲学已证明是站不住脚的。

1.2　罗素早期信念的结果是：像“x是x的一个元素”这样的公式（本质上或内在地）是没有意义的。现在我们知道，事实并不是这样。虽然我们确实能构造一个形式系统 F_1 （“类型论”），在其中上述公式是“非合式的”或“没有意义”的，但是，我们也能构造另一个形式系统（无类型的形式系统）F_2 ，在其中这公式是“合式的”或“有意义的”。一个含糊的表达式不能转换成给定的F_1 中的一个有意义的表达式，这一事实并不能证实：不存在这样的F_2 ，即在其中上述含糊的公式能够转换成F_2 的一个有意义的陈述。换言之，在含糊的实例中，我们决不能在“没有意义”这个词的精确意义上，说某个说话者使用的某个公式是“没有意义的”；因为某人可能发明一个形式系统，用该形式系统的一个合式公式来表达上述公式，可使原先那个说话者满意。人们充其量可以说：“我不知道这样一个形式系统怎么能构造出来。”

1.3　至于身—心问题，我想驳斥语言分析家提出的两个不同的命题。（1）通过指出存在着两种语言即物理语言和心理语言，而不存在两种实体，即身体和心灵，就可以解决这个问题。（2）这个问题是由于谈论心灵的方式不当而产生的，即由于说除了 行为之外　仿佛还存在着心灵状态，然而所存在的无非是不同性质的行为，例如理智的和非理智的行为。

1.31　我断言，（1）即两种语言的解释现在不再站得住脚了。它源出于“中立一元论”，后者认为，物理学和心理学即用某种中性的“给定”材料构造理论或语言的两种方式，物理学的陈述和心理学的陈述是对这种材料的（缩简的）陈述，所以可以　相互转译；它们是谈论同一些事实的两种方式。但是，这种相互可转译性的观念很久前就不得不放

弃了。那两种语言的解释也随之消失了。因为，如果两种语言是不可相互转译的，那它们就是处理不同种类的事实。这些不同种类事实间的关系构成了我们的问题，而因此这个问题只能通过构造一种 我们能用来谈论这两种 事实的语言表述。

1.32　因为（2）太含糊，所以我们必须问：火车站站长除了　类似信念的行为之外，有没有“火车正在离开车站”的信念呢？除了 作出适当动作之外 ，他有没有向信号员转达有关火车情况的打算呢？除了 信号员类似理解的行为之外 ，他有没有对这消息的理解呢？有没有可能信号员完全理解这消息，但行动时（为了这样那样的原因）却仿佛他误解了这消息呢？

1.321　如果（像我认为的那样）对这些问题的回答是“是的”，那么，身—心问题便以近似笛卡儿主义的形式提出。如果回答是“否”，那么我们就面对一种可以称之为“物理主义”或“行为主义”的哲学理论。如果不回答这个问题，却斥之为“没有意义的”；更具体些，如果我们被告知，问彼得除了 像是牙痛的行为而外 还有无牙痛是没有意义的，因为有关他的牙痛所能知道的一切都只有通过观察他的行为才能获知，那么，我们就面对着实证主义的错误信念：一件事实就是（或可归结为）支持它的证据的总和；即面对着意义可证实性的教条。（参见下面4.3和我的《科学发现的逻辑》，1959年。）

1.4　关于这里得出的结论的一个重要假定是：对物理学的决定论解释 ，甚至对经典物理学的这种解释 ，都是一种错误的解释 ，而且不存在支持决定论的“科学的”理由。（参见我的论文《量子物理学和经典物理学中的非决定论》，载《英国科学哲学杂志》，1950年第7期。）

2. 语言的四种主要功能

2. 卡尔·比勒看来好像在1918年 [3] 第一个提出了语言有三种功能的学说：（1）表达或表示的功能；（2）刺激或信号的功能；（3）描述功能。对这三种功能，我再加上（4）论证的功能，它可和（3）相区别。 [4] 这并不断定，不存在其他功能（像命令、规劝等等），而是断定，所提到的这四种功能在下述意义上构成了一个等级体系：每个较高级的功能不能 离开所有较低级的功能而存在，而较低级的则可以 离开较高级的而存在。

2.1　例如，一个论证既然是有机体的某种内在状态（这里究竟是肉体的还是心理的状态都没有关系）的一个外在征象，它就起着一种表达的作用。它同时也是个信号，因为它可以激起一种回答或者赞同。既然它是关于　某个事物的，并支持关于某种情境或事态的一种观点，它是描述的。最后，它有一种论证的功能，它为持这种观点给出理由 ，例如，指出另一种可供选择的观点的困难甚或不一致之处。

3. 一组命题

3.1　科学和哲学的基本意义在于它们的描述的和论证的功能；例如，行为主义或物理主义的意义只在于它们的批判论证的说服力。

3.2　一个人究竟事实上是在描述还是论证，或者，他究竟只是在表达还是发出信号，取决于他究竟是有意论及 某个事物，还是有意支持（或抨击）某种观点。

3.3　两个人（或同一个人在两个不同日期）的语言行为 可能是无法区分的；然而事实上一个人可能描述或论证，而另一个人可能只是表达（和刺激）。

3.4　任何关于语言行为的因果的物理主义的理论只能是语言的两种低级功能的理论。

3.5　因而任何这样的理论注定要么忽视语言高级功能和 低级功能间的区别，要么断定两种高级功能 “只不过是 ”两种低级功能的特例 。

3.6　对于像行为主义这种哲学以及那些企图拯救物理世界的因果完全性或自给自足性的哲学，情形尤为如此。后一类哲学举例说来包括副现象论、心—身平行论、两种语言论、物理主义和唯物主义。（既然这一切哲学的论证都是确证（当然是无意地）证据之不存在，它们都是自拆台脚的。）

4. 机器论证

4.1　一个墙式温度计可以说不仅表达它的内部状态，而且还发出信号，甚至作出描述。（一种自动记录的温度计甚至能用文字做到这些。）然而，我们并不把描述的责任归于温度计；我们把这归于温度计的制造者。一旦我们明白了这种情境，我们就看到，就像我的笔不作描述一样，温度计也不作描述：和我的笔一样，它只是一个用于描述的工具。但是，它表达了它自身的状态；它还发出信号。

4.2　4.1中概述的情况对所有物理机器来说都基本上相同，无论它们多么复杂。

4.21　人们可能反对说，4.1的例子太简单了，如果把机器和情境复杂化，我们就能获得真正的描述行为。因此，让我们来考虑较复杂的机器。作为对我的反对者的让步，我甚至假定，机械可以按照任何行为主义的规格 来建造。

4.22　试考虑这样一架机器（带有一片透镜、一具分析仪和一个扬声装置），每当一个大小适中的物体出现于它的透镜面前时，它就说出这个物体的名字（“猫”、“狗”等等），或者，在有些场合说：“我不知道”。借助下述两种方法，它

的行为甚至可以弄得更类似于人：（1）使它并不总是这样做，而只对“你能告诉我这东西是什么吗？”之类刺激性问题作出反应；（2）在部分情况下使它答复：“我疲倦了，让我自个儿安静一会儿，”等等。还可引入其他的反应方式，它们各不相同——也许视内部装置的概率而定。

4.23　如果这样一台机器的行为变得酷似人的行为，那么我们可能错误地认为，这台机器在描述和论证；正如一个对一张照片或一架收音机的作用一窍不通的人会错误地认为，照片和收音机在描述和论证。然而，对它的机制的分析可使我们懂得根本没有这回事。收音机并不会论证，虽然它会表达和发出信号。

4.24　墙式温度计和刚才讨论的“观察”与“描述”机器之间原则上没有差别。即使一个人，如果他被限定对适当的刺激用“猫”和“狗”等声音作出反应，而不是有意作描述或命名，那他也并未描述，尽管他在表达和发出信号。

4.25　但是，让我们假定，我们找到一台物理机器，对它的机制我们并不了解，而它的行为十分像人。这时我们可能心存疑问：它是否并非有意地作用、而是机械地（因果地或随机地）作用，也就是说它是否没有心灵；我们是否不必小心谨慎以避免使它痛苦，等等。但是，一旦我们完全认识到它是怎样构造的，它怎样可以复制，是谁设计它的等等，则不管多么复杂，它也不会在种类上不同于一个自动导航仪、手表或墙式温度计。

4.3　同这个观点和观点3.3相反的观点，通常建基于实证主义关于经验上难以区分的对象的同一性的学说。这种论证是说，两架钟即使一架是机械的而另一架是电气的，也可能看上去相似，不过，它们的差别能够由观察发现。如果观察发现不了差别，那么，就根本不存在差别。回答是：如果我们找到两张一镑的钞票，它们从外形上没有差别（甚至号码也一样），那么我们就有充分的理由相信，至少其中有一张是伪造的；一张伪钞并不会因为伪造得天衣无缝或者伪造活动的一切痕迹都已消失而变成真的。

4.4　一旦我们理解了这台机器的因果行为，我们便认识到，它的行为是纯粹表达的或表示的。为了逗趣，我们可以继续向这台机器提问，但我们不会认真和它争论——除非我们相信，它把一个人的论证转达给一个人。

4.5　我认为，这解决了所谓的“他人心灵”问题。如果我们对别人说话，特别是和他们争论，那么，我们便假定（有时是错误的），他们也在争论：他们有意谈论事物，认真希望解决一个问题，而不仅仅看上去仿佛在这样做。常常可以看出，语言是一种社会现象，唯我论和对他人心灵的存在的怀疑，如果用一种语言表达出来，那就会变得自相矛盾。现在我们可以把这一点说得更清楚些。在和他人争论中（这是我们从他人那里学来的），譬如说就他人心灵进行争论，我们必定会赋予它们意图，而这意味着赋予精神状态。我们并不会和一个温度计争论。

5. 命名的因果理论

5.1　不过，还有一些更为有力的理由。试考虑一台机器，每次它看到一只姜黄色的猫，就说“麦克”。我们可能会说，它代表了一个命名的或名字关系的因果模型 。

5.2　但是，这个因果模型有缺陷。我们这样表述这个缺陷：它不是（也不可能是）名字关系的一种因果实现 ，我们的命题是：名字关系的因果实现不可能存在。

5.21　我们承认，这台机器可以描述为实现了我们粗略地所称的事件的“因果链”， [5] 它把麦克（这猫）和“麦克”（猫的名字）联系起来。但是，我们所以不能认为这因果链是对一事物和它的名字间关系的表现或实现，是有一些理由的。

5.3　认为这事件链从麦克的出现开始，到发出“麦克”的声音结束，是很天真的。

它是从一种先于麦克出现的机器状态“开始”（如果有开始的话）的，在这种状态中，可以说机器准备对麦克的出现作出反应，它也不是发出一个词的声音就结束（如果有结束的话），因为其后还有一个状态。（从因果上考虑的话，对于相应的人的反应，这一切也都成立。）正是我们的解释　使麦克和“麦克”成为这因果链的两极（或两端点），而不是“客观的”物理情景。（而且，我们可以把整个反应过程　　看作名字，或仅仅是“麦克”（Mike）的后面几个字母，例如Ike。）这样，尽管那些知道或理解这名字关系的人可能选择把一因果链条解释为名字关系的一个模型，但很显然，这名字关系并非一种因果关系，因而不可能由任何因果模型来实现。（这对一切“抽象”例如逻辑关系，甚至对最简单的1＝1关系也都成立。）

5.4　所以，无论怎样复杂的联想模型或条件反射模型都显然不可用来实现名字关系。名字关系包含某种知识　，即“麦克”是（根据某种约定）猫麦克的名字，还包含把它用作为一个名字的某种意图 。

5.5　命名是语词的描述用法的最简单情况。既然名字关系的因果实现总是不可能的，所以，表示语言的描述功能和论证功能的因果关系的物理理论　　，也是根本不可能的。

6. 相互作用

6.1　诚然，麦克出现在我的环境之中，可能是我说“这是麦克”的物理“原因”之一。但是，如果我说：“假若这是你的证据，则这是矛盾的”，因为我已经领会或认识到这是事实，那么，就不存在类似于麦克的物理“原因”；我不必从听到或者看到你的话语来认识某个理论（不管是谁的理论）是矛盾的。这不是和麦克类似，而只是和我对麦克在

这里的认识　相类似。（我的这种认识同麦克的物理出现可能有因果联系，但没有纯物理的联系。）

6.2　像一致性这样的逻辑关系，不属于物理世界。它们是抽象的（也许是“心灵的产品”）。但是，我对不一致性的认识，恰如我对麦克在场的认识一样，可能引导我在物理世界中的行动。可以说我们的心灵像受物理存在的支配一样，也受逻辑的（或数学的、或音乐的）关系支配。

6.3　心理状态和物理状态没有理由（除了错误的物理决定论而外）不相互作用。（认为如此迥异的事物不可能相互作用的那种古老论据是建立在一个早已废弃的因果关系理论的基础之上的。）

6.4　如果我们把握了一种抽象关系，在这种把握的影响下而活动，那么，我们就引进了物理因果链，它没有充分的物理的　因果前件。于是，我们就成为“原动力”，即一条物理“因果链”的创造者。

7. 结论

蒙昧主义的（或被判定为一个蒙昧主义者的）恐惧阻碍大多数反蒙昧主义者说这类话。但是，这种恐惧到头来只是产生了另一种蒙昧主义。

---

(1)　首次发表于1953年7月第十一届国际哲学会议的会议录之中。

(2)　卡尔●比勒在他的《语言学理论》（Sprachtheorie ）（1934年，第25—28页）中，首次讨论了这个问题。

(3)　参见他的前引的《语言学理论》。

(4)　参见本书第四章（第193页）。

(5)　至于“因果链”这用语对比较透彻地分析因果关系是否适当，同我们现在的目的无关。

十三、身—心问题的一个说明 (1)

我十分感谢威尔弗里德·塞拉斯教授，由于他的评论，(2) 我的论文《语言和身—心问题》(3) 引起了哲学家的注意，更感激他好意把我这篇论文描述为“挑战性的”和“如果说是变化多端的，那也是有力的”。没有人比我更知道它的变化多端了。我认为，我对它的敏感甚于安徒生的公主之对豌豆。尽管我倾向于认为这六页文章是我的小小胜利之一，但我不能躺在它们上面，即使我曾经想这样做。但是，使我心神不宁、夜不成寐的这些又小又硬的豌豆似乎隐藏得很好，在一个远离塞拉斯教授的两大堆铺垫的地方，而我认为这两大堆铺垫是不难搬除的。

I

关于第一堆铺垫，塞拉斯教授在比较正确地引用了我的话以后，像他所说的那样，继续“集中注意于以上引的陈述[波普尔的陈述]：‘……如果这两种语言是不可转译的，那么它们处理的是不同的事实集合’。”塞拉斯教授接着说：“一个事实”可以或者是“描述的事实”，或者是像“‘我们应该履行我们的承诺’这样的‘事实’”，也许我可把后者称为“准事实”。他说，我的论证只有在包含“这两种语言都具有描述作用”即陈述“描述事实”的作用这个前提时，才是正确的。

这些话我句句都同意，但我一点也看不出它中肯在什么地方：在集中注意一个陈述时，塞拉斯教授完全可以理解地脱离了它的上下文。

因为首先，在塞拉斯教授看来使我的论证正确的那个前提，已在我自己的论证中很清楚地表明了，因而根据塞拉斯教授的观点，这个论证本身是正确的。此外，我的论证具有“两种语言理论”的归谬法的形式，塞拉斯教授所正确要求的前提不是我的，而是该理论的一部分。实际上，我的论证中把它称作“两种语言的解释”的一部分。这种解释“认为……物理学的陈述和心理学的陈述是……谈论同一些事实的两种方式”（这清楚地表明，按塞拉斯教授的术语，这些“事实”是“描述的事实”）。我本人的贡献仅仅在于指出了，一旦承认这两种语言（物理的和心理学的）可相互转译，就不再能说它们谈论同一些事实，而必须承认它们谈论不同的事实——这里说的“事实”是指，当这些两种语言理论家说物理学和心理学谈论同一些事实时所意指的东西。

因此，根本未产生“准事实”的问题。

更仔细地阅读塞拉斯教授本人在他论文一开始所引用的我论文中的那段话，这一切都可得到验证。这就是他曾集中注意于其中的一部分，而忽视了上下文的那一段话。（在他

所集中注意的这段话里，有一个不很重要的误引——“类”变成了“集合”。）

因此，就我所知，塞拉斯教授的第一堆铺垫没有硬核，也没有不同观点作为基础，虽然对于他的评论是否恰当，似乎我和他意见分歧。

II

现在来搬除第二堆铺垫。塞拉斯教授写道：“在他论文的后半部分，波普尔教授对‘相关性即关联性　不能用行为来定义’这个命题作了不一贯但有力的辩解。”（塞拉斯教授本人相信这个据说是我提出的命题是真实的。）我不得不承认，当我读到这里时，不禁大吃一惊。我没有想到我曾试图为任何这类东西辩解过。我最早的信念之一恰巧是：这里归之于我的一个这类命题——即这样那样的东西不可能 用某人的语言定义 ——几乎总是言不及义的　。（当然，如果反对者的命题是一个有关可定义性的命题的话，它就不是言不及义的了。在某些情况下可定义性也许是令人感兴趣的，但说一个词项是不可定义的，决不意味着它不能合理地使用；因为它可以合理地用作为一个未定义词项。）我本没有必要通读我的论文以肯定我从未坚持类似塞拉斯教授归于我的那个“命题”。但是，为了达到双倍的确凿无疑，我还是通读了我的论文，但丝毫没有发现这种关系可定义性命题的迹象。而为了达到三倍的确凿无疑，我在此公开宣布放弃我可能已提出过的任何基于塞拉斯教授归于我的命题的理论：并非因为这命题是虚假的（我同意塞拉斯教授的观点：这个命题是真实的，我甚至同意：我的论证可用来支持它的真理性——这也许可以解释这种误解），而是因为我厌恶借助关于不可定义性的论证进行哲学推理的想法。

塞拉斯教授接着说：“他[波普尔]无疑是正确的[在持有我刚才批评的命题上]，但是，在这时他[波普尔]悄悄地加上了‘“E是关于X的”是一个描述性的断定’这个前提。”

我很难去核实我是否在这时悄悄地加上了这个前提，因为塞拉斯教授并没有指出“这时”是什么时候，或者说，他仅仅是在提到所谓的我的命题时指出的，而我在我的论文中根本找不到这样的命题。（这里我要提请读者注意，塞拉斯教授论文第二部分中引号里的那七段话，并非像有人可能认为的那样，引自我的论文。另外两段即“名字关系”和“因果—物理主义的”是在我论文中出现过的，但前者我用了连字号，后者没有用。）

然而，如果我在某个地方“悄悄地”无意地加上了塞拉斯教授说是我加的前提（我怎么也找不到这种痕迹）的话，那么，我再次希望公开宣布放弃这种前提。因为我完全同意塞拉斯教授的命题，即如果一个陈述A说另一个陈述E是关于某个事物的，那么，用塞拉斯教授的话说，A通常并不起“像‘月亮是圆的’那种陈述的作用”。A不必是，通常也不是在和那个关于月亮的陈述相同意义上的“描述的”陈述（尽管可能是这样：“你最近的演讲是关于什么的？”——“它是有关概率的演讲。”这是描述用法的一例）。

我也完全同意塞拉斯教授的结论性评论：“从下述事实（而且它是一个事实）：波普尔教授所称的‘名字关系’（第五段及其后）是不可用‘因果—物理主义的’术语定义的，我们不能得出二元论是真实的这一结论。”事情确乎如此。正因为这样，我所以从来不谈论可定义性。实际上，要是我没有比这不着边际的事实（因为我同意这是事实，虽然是不着边际的）更有力的论据来支持二元论信念的话，那么，我本会欣然地——不，迫不及待地——放弃二元论。我的论据碰巧截然不同。它们有关[(4)]演绎的物理学理论的可能范围，而非关于可定义性；我的命题是：“关于语言的描述功能和论证功能的因果的物理学理论是不可能的。”

我希望十分清楚地表明，我一点儿也不反对塞拉斯教授的命题：像“E是关于X的”这样一个陈述（通常或者常常）是“一种手段，我们可借助于它，通过运用一个等值表式，向听者传达怎样使用一个前面已提到过的表式”。我也不否认塞拉斯教授的这个命题和我自己的命题相关。在这里我想说的无非是，我的命题不是建立在塞拉斯归之于我的可定义性的论据之上。如果建立在它上面，那么我宣布撤销。

Ⅲ

塞拉斯教授论文中有对赖尔教授的观点的评论，在我看来它是错误的。塞拉斯教授写道：“我也同意……心灵谈话和行为谈话的‘相互可转译性的观念’‘早该放弃了’，尽管赖尔为了相反目的勇敢地作了努力。”

对此我想说，我并不知道赖尔教授持有我所称的“两种语言理论”这一事实。他事实上相信，这个问题产生于一种自然语言内的范畴错误。这样的他怎么会持有这种理论呢？我以前在那里所指的并不是他。

同时，当我在我论文的另一段里企图简短地表明，“范畴错误”的理论也是站不住脚的时候，我指的是赖尔教授，这完全是事实。

如果在这里我可以给我的论据再增添一个的话，那我会这样说。假设根据我们语言的惯用法，命名物理状态的表式用一种不同于命名精神状态的表式表达的话，则我倾向于在这一事实中看到一个迹象或一种暗示（肯定只不过是迹象或暗示），它表明这两个表式范畴命名本体论上不同的实体——换句话说，它们是不同类的实体。因此，我倾向于（只不过倾向于）赞同和赖尔教授相反的结论，尽管大家都认为有效地推导出这个结论大概还缺乏充足的前提。

然而，我并不准备认可这个假定的真实性，这个假定跟我（和斯马特教授[(5)]）对根据范畴错误观念的论证提出的反对意见大相径庭。我感到赖尔教授的许多分析是极有启发性的，但我只能说，普通英语对精神状态和躯体状态往往同等对待；不仅在谈论“精神病”、“精神病医院”或一个“躯体和精神两者都很平衡”的人等等场合（这些场合可能

因导源于哲学二元论而不被考虑），而且特别在我们说：“想到睡觉往往有助于我入眠”或“读史密斯先生的小说常常有助于我入眠”（这并不意味着“用我的眼睛凝视史密斯先生的一本小说常常有助于我入眠”，但却和“服用溴化物常常有助于我入眠”完全相似）时，都是如此。与此类似的例子不胜枚举。这类例子当然并不能确定，描述精神状态和躯体状态的普通英语语词总是属于相同“范畴”（赖尔教授已成功地表明了它们不是这样）。但我认为，我的例子确定了，这些语词常常以惊人地相似的方式使用。语言情景的不确定性可以用赖尔教授的一个例子加以说明。 (6) 他正确地指出，一个小孩刚刚观看了由步兵营、炮兵连、骑兵中队构成的一个师的游行，然后他问道：“这个师什么时候过来呢？”他便犯了一个错误（在他没有完全弄懂这些语词的意思这个意义上说）。——赖尔教授说，“只要告诉他，在观看步兵营、炮兵连和骑兵中队通过时，他就是在观看这个师通过，这就给他指明了他的错误。这通过的不是步兵营……和 一个师的游行；它是一个师的步兵营……的游行。”这是绝对正确的。但是，还有没有道地英语用法的语境，其中营和师被同等对待呢？难道不能存在例如一个师和 三个步兵营和 两个炮兵连组成的游行吗？我可以想象到，这也许违反军事习惯（虽然我认为，在一次战斗中，一个师攻击一个营，是完全合乎军事习惯的），但是，它违反普通英语用法吗？如果不违反，那么，这小孩无疑已犯下的那个错误可能是范畴错误吗？如果不违反，那么，假若我们错误地断定这个小孩的错误是范畴错误，则我们不是也犯了一个范畴错误（假定有这种事情的话）了吗？

---

(1) 首次发表在《分析》（Analysis），1955年，第15期，作为对威尔弗里德●塞拉斯教授的答复。

(2) 通过他的《对波普尔支持二元论的论证的一个说明》（A Note on Popper's Argument for Dualism），载《分析》，第15期，第23页以下。

(3) 并非 像塞拉斯教授所写的“心一身问题”。我的论文现在收入本书，作为第12章。

(4) 这是描述论据E的关于一陈述A的又一个例子。

(5) 参看他的精彩短文《范畴简论》（Note on Categories），载《英国科学哲学杂志》，1953年，第4期，第227页以下。

(6) 《心的概念》，第16页以下。诸学院和该大学的例子完全相似：想看看这大学的外国人当然要求看一座大学建筑物 （也许像伦敦议会大厦那样的建筑物）；这座建筑物 和学院建筑物 是同一范畴。因此，说他犯了个范畴错误，不也是个范畴错误吗？

十四、日常语言中的自我涉及和意义 (1)

泰阿泰德：苏格拉底，现在仔细听我说，因为我要给你讲的不是一个小小的诀窍。

苏格拉底：泰阿泰德，我会尽心听的，只要你给我略掉你在数论上获得的成就的细节，并用一种我这个普通人能听懂的语言来叙述。

泰：我准备接着问你的问题非常奇怪，虽然它是用完全普通的语言来表达的。

苏：不必提醒我，我全神贯注地听着呢。

泰：苏格拉底，在你上两次插话之间，我说了些什么？

苏：你说：“我准备接着问你的问题非常奇特，虽然它是用完全普通的语言来表达的。”

泰：你知道我说的是什么吗？

苏：我当然知道。你的警告涉及你打算问我的一个问题。

泰：我的警告所涉及的我的问题是什么呢？你能重复一遍吗？

苏：你的问题吗？让我想想看……哦，我知道了，你的问题是：“苏格拉底，在你上两次插话之间，我说了些什么？”

泰：苏格拉底，我觉得你说话算数：你确实在专心听我讲话。但是，你理解你刚才复述的我这个问题吗？

苏：我想，我能证明，我立即理解了你的问题。因为，你一开始向我提出时，我不是就正确地回答了吗？

泰：不错。不过，你是否同意它是个非常奇特的问题呢？

苏：不。泰阿泰德，无疑，它提得不太礼貌，但我恐怕这没有什么异乎寻常的地方。不，我在其中根本看不出什么不同寻常的地方。

泰：苏格拉底，如果我失礼的话，那我很抱歉；请相信我，我只是想提得简洁一点，在我们讨论的那个阶段上，简洁是重要的。但是，我觉得有意思的是，你认为我的问题是个普通的问题（除了它的无礼而外）；因为有的哲学家可能会说，它是个不可能的问题——至少是个不可能正确理解的问题，因为它可能没有意义。

苏：你的问题为什么会没有意义呢？

泰：因为这个问题间接地涉及它自身。

苏：我看不出这一点。我所能看到的是，你的问题只涉及就在你提这个问题以前你给我的

警告。

泰：我的警告涉及什么呢？

苏：现在我明白你的意思了。你的警告涉及你的问题，而你的问题涉及你的警告。

泰：但是，你说你对我的警告和我的问题都理解，是吗？

苏：在理解你所说的话方面，我一点没有问题。

泰：这似乎证明了，一个人说的两个事物可以是完全有意义的，尽管事实上它们间接地自我涉及，也即前者涉及后者，后者涉及前者。

苏：似乎是证明了这一点。

泰：你不认为这非常奇特吗？

苏：我觉得它看来并不奇特。这似乎是显而易见的。我看不出你有什么理由费心提请我注意这样的自明之理。

泰：因为它受到许多哲学家的至少是隐含的否定。

苏：遭到过否定吗？你使我吃惊。

泰：我指的是这样的哲学家，他们说，因为一个有意义的和适当构造的陈述不能涉及自身，因此，像说谎者 这样的悖论（爱庇梅尼德斯的麦加拉学派翻版）不可能产生。

苏：我知道爱庇梅尼德斯和说谎者是说，“我现在正在说的是假话”（不是别的什么话）；我发现你刚才提到的解决方法很有吸引力。

泰：但是，如果像你刚才那样承认，间接的自我涉及是允许的，那么它并没有解决这悖论。因为，像朗福德还有朱乔丹（和在他们以前的布里丹）所已表明的那样，可用间接自我涉及而非直接自我涉及来表述说谎者悖论或爱庇梅尼德斯悖论。

苏：请你马上给我这种表述。

泰：我准备作出的下一个断定是个真的断定。

苏：你不是总是讲真理的吗？

泰：我作的上一个断定不是真的。

苏：因此，你想撤消它，是吗？好吧，你可以从新开始。

泰：你似乎没有认识到，我的两个断定合在一起意味着什么。

苏：哦，现在我明白了你说的话的含义。你完全正确。这完全又是一个古老的爱庇梅尼德斯。

泰：我用了间接自我涉及而不是直接自我涉及；那是惟一的不同。我认为，这个例子确证了：像爱庇梅尼德斯这样的悖论不可能用研究自我涉及断定的不可能性来解决。因为，即使直接自我涉及是不可能的或没有意义的，间接自我涉及无疑还是十分普通的。例如，我可以作出下述评论：苏格拉底，我满怀信心地盼望你给出一个机智而又恰如其分的评论。

苏：泰阿泰德，你这样表达你的信心，太让人高兴了。

泰：这表明，下述情形是何等容易发生：一个评论是对另一评论的评论，而后者本身又是对前者的评论。但是，一旦我们认识到，我们不能以这种方式解决这个悖论，我们也就会明白，甚至直接自我涉及也可能是完全适当的。事实上，很早就已知道许多虽则直接自我涉及但却非悖论的断定的例子。这些例子包括带一定经验性的自我涉及陈述以及真假能由逻辑推理确定的自我涉及陈述。

苏：你能否举出一个经验地真的自我涉及断定的例子呢?

泰：……

苏：泰阿泰德，我听不出你在说些什么，请你大声一点再重复一遍。我的听觉已不如从前。

泰：我说：“现在我说得这样轻，因此亲爱的老苏格拉底听不出我在说些什么。”

苏：我觉得这个例子很好；我不能否认，当你说得那么轻时，你说的是真理。我也不能否定这真理的经验性；因为，假如我的耳朵年轻一点，那它就会变为一个非真理了。

泰：我下一个断定的真理性甚至可逻辑地加以证明，例如用归谬法加以证明，这是几何学家欧几里得最钟爱的方法。

苏：我不知道这个人；我猜想，你不是指来自麦加拉的那个人吧。但我想我知道你说的归谬法是什么意思。你现在要说明你的定理了吗?

泰：我现在说的话是有意义的。

苏：如果你不介意的话，我将试图自己来证明你的定理。为了归谬法的目的，我从假定你最后一句话无意义开始。然而，这本来是和你讲的话相矛盾的，从而蕴涵着你的讲话是虚假的。但是，如果一句话是虚假的，那么，它显然必定是有意义的。因此，我的假定是荒谬的；而这就证明了你的定理。

泰：苏格拉底，你已经明白了。像你坚持认为的那样，你已证明了我的定理。但是，有些哲学家可能不相信你。他们会说，我的话（或你否证的那句话，即“我现在说的话是无意义的”）是悖论，并且，因为它是悖论，所以你能随心所欲地“证明”它——它的真和它的假。

苏：我已表明，关于“我现在说的话是无意义的”这个断定的真实性的假定，导致一个谬误。让他们用类似论证来表明，假定它的虚假（或你的定理的真实）也导致一种谬误。当他们这样做成功时，他们就可以宣称它的悖论性，或者你愿意的话，宣称它的无意义性以及你的定理的无意义性。

泰：苏格拉底，我赞成。并且，我非常满意的是：他们不会成功——至少在他们说的“一句无意义的话”意味着类似以违反语法规则的方式表述的语句，或者说，构造拙劣的语句那样的东西的时候。

苏：泰阿泰德，我很高兴你这样有把握。但是，难道你没有对我们的情况太肯定了一点吗？

泰：如果你不介意的话，那么我把对这个问题的答复再延迟一二分钟。我的理由是，我想首先使你注意到这个事实：即使有人表明了我的定理或许它的否定是悖论，他也并不因此就成功地表明了它应被描述为“无意义的”（在这个词最好最恰当的意义上说）。因为，为了取得成功，他必须表明，如果我们假定我的定理是真的（或者它的否定即“我现在说的话是无意义的”是假的），那就会产生一个谬误。但我想争辩说：任何不理解我定理（或它的否定）的意义的人都不能企求这样的推导。我还想争辩说：如果一句话的意义能为人理解，那么，这句话就具有　意义；再者，如果这句话蕴涵什么（就是说，如果从中可得出别的什么东西），那它必定也有意义。至少这观点似乎是和通常的习惯用法相一致的，你不以为然吗？

苏：我是这样认为的。

泰：当然，我并不想说，不可能有使用“有意义的”这词的其他方式；例如，我的一个数学家朋友提出过，仅当我们对一个断定具有一个正确的证明时，我们才称它为“有意义的”。但是，这样一来，像哥德巴赫的“每个偶数（除2以外）都是两个素数之和”这样的猜想，在我们正确地证明它以前，我们就无法知道它是否有意义；并且，甚至发现一个反例也不会否证这个猜想，而只是确证它没有意义。

苏：我认为，这种对“有意义的”这个词的用法既是奇怪的，又是笨拙的。

泰：其他人比较随便一点，他们提出，当且仅当存在一种方法能证明或否证一个断定时，我们才称这个断定为“有意义的”。这使得像哥德巴赫这样的猜想成为有意义的，当我们发现一个反例（或构成一个反例的方法）时。但是，只要我们还没有找到一个证明或否证它的方法，我们就不能知道它是否有意义。

苏：我觉得，仅仅因为我们还不知道怎样去证明或否证，就宣称一切猜想或假说都是“无意义的”或“胡说八道”，那似乎是不正确的。

泰：还有一些人提出，仅当我们知道怎样发现一个断定是真的还是假的时，我们才能称这

个断定是“有意义的”；这种见解在一定程度上仍是那个意思。

苏：我看这确实和你前面的见解非常相似。

泰：然而，如果我们说的“一个有意义的断定或问题”是指可为任何懂得这种语言的人所理解的话语之类的东西，因为它是按照这种语言构成陈述句或疑问句的语法规则构成的，那么，我认为，我们能给我的下一个又是自我涉及的问题提供一个正确的答案。

苏：让我来看看我能否解答这个问题。

泰：我现在向你提的这个问题是有意义的还是没有意义的呢？

苏：它是有意义的，并且可以证明是这样。假定我的回答是假的，而“它是无意义的”这个回答是真的。于是，就可以对你的问题给出一个真实的答案。但是，可对之给出一个答案（且是个真实答案）的一个问题必定是有意义的。所以，你的问题是有意义的，quod erat demonstrandum[证讫]。

泰：苏格拉底，真不知道你从哪儿学到这些拉丁语的。不过，在你的证明中我找不到任何差错；它毕竟只是你对你所称的我的“定理”的证明的翻版。

苏：我认为你已取消了自我涉及的断定总是无意义的这个见解。但是，我为承认这一点感到难过，因为它似乎是个摆脱悖论的过于直截了当的方法。

泰：你不必难过：这里几乎没有别的出路。

苏：为什么不必难过呢？

泰：有些人似乎认为，存在一种解决悖论的方法，即把我们的话语或词句划分为可能真也可能假的有意义的陈述和可能既不真又不假的无意义的、胡说八道或构造不当的话语（“假陈述”或如有些哲学家喜欢称作的“不定命题”）。只要他们能够表明，一个悖论的话语属于“真、假和无意义”这三个已经穷举的类的第三类，那么，他们便相信，这种悖论就找到了解决方法。

苏：一点不错。这正是我心里所想的方式，虽然对之我还没有这样清楚；我觉得它很吸引人。

泰：但是，这些人并不问一问自己，在划分为这样三类的基础上，是否有可能解决像说谎者悖论这样的悖论，即使我们能够证明这个悖论属于无意义的话语这第三类。

苏：我不能领会你的意思。假定他们成功地找到了一个证明，它确证了：每
当“U”是“U是假的”这句话的一个名字时，形式为“U是假的”的这句话就是无意义的。为什么说这并没有解决这个悖论呢？

泰：并没有解决。这只是转移了问题。因为，在U本身就是“U是假的”这句话的假定之下，我能借助这种对话语的三重分类来否证U是无意义的这个假说。

苏：如果你是正确的话，那么，对U是无意义的这个假说的一个证明实际上只是确立了一个新的陈述，它既可能得到证明，也可能被否证，因而是个新的悖论。但是，你怎么能否证U是无意义的这个假说呢？

泰：还是用reductio[归谬法]。我们总可以从我们的分类中看出两条规则。（i）从“X是无意义的”的真，我们可以推出“X是真的”的假，还可以推出（这是我们这里所感兴趣的）“X是假的”的假。（ii）从任何话语Y的假，我们可以推断Y是有意义的。按照这两条规则，我们发现，从我们的假说“U是无意义的”的真，我们可根据（i）推出“U是假的”的假；从而根据（ii）推断“U是假的”是有意义的。但是，由于“U是假的”只不过就是U本身，所以我们表明了（还是根据（ii））：U是有意义的；这就是reductio[归谬法]的结论。（附带说一句，既然我们的假说的真蕴涵了“U是假的”的假，所以它还蕴涵了我们原先的悖论。）

苏：这是个令人惊讶的结果：正当你以为你已把一个说谎者从门口赶了出去时，他却又从窗口钻了进来。没有什么消除这些悖论的方法了吗？

泰：苏格拉底，存在一种十分简单的方法。

苏：它是什么方法呢？

泰：就是避开它们，像差不多每一个人所做的那样，不要把它们挂在心上。

苏：但是，这样就行了吗？这样做可靠吗？

泰：对于日常语言和日常目的，这似乎已足够了，也很靠得住。不管怎样，用普通语言你只能这样做，因为如我们所见，悖论可以用普通语言构成，并且是可以理解的。

苏：难道我们不能规定，任何种类的自我涉及，无论直接的还是间接的都应该避免，从而清除掉我们语言中的悖论吗？

泰：我们可以试试看（虽然这可能导致新的困难）。但是，我们以这种方式为之作规定的一种语言不复是我们的日常语言；人工规则搞出一种人工语言。我们的讨论不是已经表明，至少间接的自我涉及完全是一种日常的东西吗？

苏：但对数学来说，带点人工性的语言是恰当的，不是吗？

泰：是的，而且为了用人工规则构造一种语言（如果做得恰当，可以称之为“形式化的语言”），我们可从下述事实得到启示：日常语言中可能出现悖论（而它们是我们想避免的东西）。

苏：我想，你打算为你的形式化语言作出规定：必须严格排除一切自我涉及，是吗？

泰：不。不用这种激烈的措施，我们也能避免悖论。

苏：你说这些措施是激烈的？

泰：所以说它们是激烈的，是因为这些措施排除了自我涉及的一些很有意思的用法，特别是哥德尔构造自我涉及陈述的方法，这种方法在我本人感兴趣的领域即数论中有极为重要的应用。此外，所以说它们是激烈的，还因为我们从塔尔斯基那里知道，在任何一致的语言——让我们把它叫做“L”——之中，谓词“在L中真”和“在L中假”不会出现（和可能会出现的“在L中有意义”和“在L中无意义”相反），还知道，如果没有像这样的谓词，就不可能表述爱庇梅尼德斯式悖论或者格雷林的他谓形容词悖论。这个启示证明足以构造避免这些悖论的形式化语言。

苏：这些数学家都是谁？泰奥多鲁斯从未提到过他们的名字。

泰：苏格拉底，他们都是非希腊人。但他们很能干。就我们现在的讨论而言，哥德尔的所谓“算术化方法”特别有意义。

苏：又是自我涉及，而且它十分普通。我对这些东西现在有点过于敏感了。

泰：人们可能会说，哥德尔的方法是把某些非算术断定转换成算术断定；可以说它们转换成了一种算术代码；在能够这样编码的断定中，恰巧也包括你开玩笑地说成是我的定理的那个断定。更确切些说，那个能够转换成哥德尔算术代码的断定是自我涉及的陈述即“这个表达式是个合式公式”；当然这里“合式公式”取代了“有意义的”这个词。你记得，你认为我对我的定理不可能被否证这点过于有信心。我的理由简单说来就是，当我的定理转换成哥德尔代码时，它就成为一个算术定理。它是可加以证明的，它的否定则是可以反驳的。现在，如果有人成功地用一个正确论证（或许用一个和你自己的证明相似的论证）否证了我的定理，例如，从我的定理的否定是假的这个假设推出一个谬误，那么，这个论证也能用以表明相应的算术定理也被否证了；而因为这马上会提供给我们一个证明“0＝1”的方法，所以我认为，我有充分理由相信我的定理是不可能否证的。

苏：你能避开技术细节解释哥德尔的编码方法吗？

泰：没有必要进行解释，因为以前已有人做过这个工作。我不是指现在即我们这次短短对话的假想的戏剧性日子（它约在公元前400年）之前，而是指我们的对话由它的作者编造出来以前，而这编造之后又过去了二千三百五十年。

苏：泰阿泰德，我为你这些最新的自我涉及感到震惊。你说起话来，好像我们是在背台词的演员。这是个把戏，我恐怕有些剧作家认为它是机智的，但他们的受骗者可不会这样认为；不管怎样，我就不会这样认为。但是，比任何这种自我涉及的玩笑更糟糕的，是你的这种愚蠢的，不，这种胡言乱语的年代排列。泰阿泰德，说正经的，我必须在某处划一条界线，而且我就在这里划。

泰：苏格拉底，干吧！谁会注意年代排列呢？思想是没有时间性的。

苏：泰阿泰德，小心形而上学啊！

(1)　首次发表在《精神》，1954年，第63卷。

十五、辩证法是什么？ [1]

不管多么荒谬、多么不可置信的事，无一不是这个或那个哲学家主张过的。

笛卡儿

1. 对辩证法的解释

上面的箴言可加以推广。它不仅可用于哲学家和哲学，而且在整个人类思想和事业的领域中，适用于科学、技术、工程和政治。实际上，箴言所提示的什么都想试一下的愿望，可以在更广泛的领域中看出来，在我们这个行星上生活所产生的多得惊人的各种形态和现象中，到处可以看到这种愿望。

因此，我们要是想解释一下：人的思维为什么总是力图对面临的任何问题都找到一切可能想到的解答，我们就可以求助于一种极其普遍的规则。用来取得一个解答的方法通常都是一样的：这就是试探和清除错误的方法。从根本上说，这也是生物机体在适应环境的过程中所采用的方法。显然，这个方法成功与否，主要依赖于试探过多少次以及怎样试探：我们试探得愈多，就愈是有可能成功一次。

我们可以把这个用于人类思维发展，特别是哲学发展中的方法，描述为试探和清除错误的方法的特殊变种。要对一个问题作出反应，人们似乎总是喜欢：或者提出某种理论，尽可能加以坚持（如果理论错了，他们宁愿与之同归于尽也不愿放弃 [2] ）；或者一旦发现其弱点即进行攻击。这种不同思想体系的斗争显然可以用试错法作出解释，看来凡是称得上人类思想的一种发展的任何事，都具有这一特点。如果不发生这种情况，则主要是由于一种理论或体系教条地坚持了很长一段时期。但很少有（如果有的话）这样的事，即思想的发展是缓慢的、稳定的、持续不断的，是通过逐步改进而不是通过试探和错误以及思想体系的斗争而前进的。

如果愈来愈自觉地发挥试错法的作用，它就会开始表现出“科学方法”的特征。这一“方法” [3] 可简要描述如下。科学家面对问题，试探地提出某种解答——也即理论。科学即使接受这个理论，也只是暂时的。科学方法最主要的特点在于：科学家全力以赴地批判并检验这一理论。批判和检验齐头并进；从许许多多不同的方面批判理论，以便找出一切可能的弱点。检验理论就是使这些弱点受到尽可能严格的审查。这当然又是试错法的一种变形。理论总是试探地提出，再受到检验。检验的结果如表明理论错了，则排除这个理论；试错法本质上就是排除法。其成功主要取决于三个条件，即：应提出足够数量（和独创）的理论，所提理论应足够多样化，并应进行足够严格的检验。这样，如果我们有

幸，就可以排除不适合的理论而保证最适者生存。

对总的人类思想发展特别是科学思想发展的这一描述，[4] 如果可以认为多少有点正确，那么就可以帮助我们理解某些人所说的思想总是按“辩证”路线发展的意义何在了。

辩证法（现代[5]意义的，特别是在黑格尔使用这个术语的意义上的）是这样一种理论，它坚持某些事物、特别是人的思想发展的特征是所谓辩证三段式：正题、反题、合题。先有某种观念或理论或活动，可称之为“正题”。这一正题往往生出对立面来，因为像世界上的多数事物一样，它多半只有有限的价值，而且也会有缺点。对立的观念或运动叫做“反题”，因为它直接与前一正题对立。正题同反题之间的斗争一直进行到得到某种结果，它在某种意义上超越了正题和反题，因为认清了二者各自的价值，并试图保持二者的优点、避免二者的局限性。这一结果是第三步，叫做合题。合题一旦达到，又可能转而成为新的辩证三段式的第一步，如果达到的这一合题又成了片面的或者难以使人满意的，就要继续这样的发展。因为在这种情况下对立面又会出现，这意味着又可以把这一合题称为产生新的反题的正题。这样，这种辩证三段式将进到更高水平，在得到第二个合题时它就达到第三级水平了。[6]

关于所谓“辩证三段式”就说这么多了。简直无可置疑，辩证三段式很好地描述了思想史的某些步骤，特别是观念和理论的某些发展，以及根据这些观念或理论所兴起的社会运动的某些发展。这样一种辩证发展可以通过证明它符合于我们上面讨论过的试错法而得到“解释”。但必须承认，它同（上面说的）理论通过试错而发展并不完全一样。我们前面对试错法的描述还只涉及一个观念以及对此观念的批判，或者用辩证法家的术语说，只涉及正题与其反题之间的斗争；我们最初并没有提到进一步的发展，我们没有暗示一个正题同一个反题之间的斗争会导致一个合题。毋宁说，我们提出一个观念同对它的批判之间的斗争，也即一个正题与其反题之间的斗争会导致正题（也许是反题）的排除。如果它不能令人满意的话。而且，只有在足够多的现成理论可供试验的情况下，理论的竞争才会导致新理论的采纳。

因此，用试错法作诠释的范围可以说比用辩证法作诠释的范围稍微广泛一些。它并不限于提出一个正题作为开始的情况，它很容易适于这样的情况：从一开始就提出许多不同的正题，它们互相独立，并且不一定是一个与另一个对立。但也要承认，人类思想某一分支的发展常常是甚至一般总是从某一单一观念开始的。如果是这样，那么辩证法图式也往往可用，因为这一正题将受到批判，并以这种方法“产生”了如辩证法家常说的它的反题。

辩证法家还强调了另外一点，在这一点上辩证法可能稍微不同于一般的试错理论。如上所述，试错理论只是说：一种不能令人满意的观点将受到反驳，或者被排除。辩证法家

则坚持，还应多说一点。他强调，尽管这里的观点或理论可能已被驳倒，但是其中仍然很可能有一种值得保留的因素，否则根本就不大可能会提出来，并且受到认真的对待。捍卫正题的人反对他们的论敌即反题拥护者对正题的攻击，他们可能更清楚地阐述了正题中的有价值因素。这样，斗争的惟一令人满意的答案就是一个合题，即把正题同反题双方最好的东西都保留下来的一种理论。

必须承认，对思想史的这样一种辩证诠释有时可能是完全令人满意的，并可以为试错的诠释添加某些有价值的内容。

让我们举物理学的发展为例。我们可以找到许多合乎这种辩证图式的事例，如光的粒子说最早为波动说取代之后，仍然被“保留”于取代二者的新理论之中。更确切地说，从新公式的观点看，旧公式通常都可以说是一种近似。就是说，它们看来十分接近于正确，因此，如果我们并不要求很高的精确度就仍然可以应用它们，甚至在某种有限的应用范围内还可以作为完全精确的公式。

所有这一些都可以说是支持辩证法论点的。但是我们必须当心不要承认得过多。

例如，对辩证法家所用的许多隐喻，我们一定要当心，但不幸人们对这些隐喻往往过于认真了。一个例子是：辩证法说正题“产生”了它的反题。实则只是我们的批判态度产生了反题，如果缺乏这种态度——情况往往如此——就不会产生反题。同样，我们必须当心，不要以为正题同其反题之间的“斗争”“产生”了合题。斗争是一种理解力，理解力必然可以产生新思想，而人类思想史中却有许多无益的斗争最后一无所获。即使得到了合题，说它“保留”了正题和反题中的最好成分，通常也只是对这一合题的相当粗糙的描述。这种描述即使正确也会引起误解，因为合题除了所“保留”的老观念之外，总是还包含着某种不能归结为早先发展阶段的新观念。换句话说，合题通常总是比由正题和反题所提供材料构成的东西多得多。考虑到这一些，辩证法诠释即使可以应用，也很难用它提议的合题由正题和反题中所包含的观念构成这一点来帮助思想发展。这是某些辩证法家自己所强调的，尽管如此，他们又几乎总是认定可以用辩证法作为一种可以帮助他们促进或者至少预见未来的思想发展的方法。

但是，最重大的误解和混乱还是来自辩证法家谈到矛盾时的那种不严格的方式。

他们正确地看到，在思想发展的历史中矛盾极为重要——正像批判一样地重要。因为批判总是指出某种矛盾：或者是受批判理论之中的矛盾，或者是这一理论同另一我们有一定理由接受的理论之间的矛盾，或者是这一理论同某种事实之间——更确切地说也即这一理论同某种事实陈述之间的矛盾。批判只有指出某种这样的矛盾或者干脆同这一理论相矛盾（也即批判可以干脆就是一个反题陈述），才有一定的作用。但是批判从一个十分重要的意义上说乃是任何智力发展的主要动力。没有矛盾，没有批判，就没有变革理论的理性动力，也就没有智力的进步。

辩证法家由此正确地看到，矛盾——特别是“导致”合题形式的进步的正题同反题之间的矛盾——极其富于成果，而且确实是任何思想进步的动力，于是他们得出——我们即将看到是错误的——结论说：没有必要回避这些富于成果的矛盾。他们甚至断言矛盾是回避不了的，因为世界上矛盾无所不在。

这样一个论断无异给传统逻辑的所谓“矛盾律”（更完整地说也即“不矛盾律”）以打击。矛盾律断言：两个互相矛盾的陈述决不可能同真，或者说，一个由合取二矛盾陈述所组成的陈述，根据纯粹逻辑理由，必定被斥为虚假的。辩证法家根据矛盾的富有成效而主张必须摈弃传统逻辑的这条定律。他们认为辩证法由此即可导致一种新的逻辑——辩证逻辑。我已表明辩证法只是一种历史学说——关于思想的历史发展的学说，现在却成了一种迥然不同的学说：它同时既是一种逻辑理论，又是（我们即将看到）一种关于世界的一般理论。

这些主张都很惊人，但毫无根据。它们的根据其实只是一些模棱两可、含混不清的说法而已。

辩证法家说，矛盾富有成效、丰富多彩、导致进步，在一定意义上我们也承认这是真的。但是，只有当我们决心不容忍矛盾、决心改变任何包含矛盾的理论时，这才是真的；换句话说，千万不要认可一种矛盾。仅仅由于我们的这种决心，批判即揭示矛盾才会促使我们变革我们的理论并由此得到进步。

这一点无论怎样强调也不过分：如果我们改变这种态度，决定容忍矛盾，那么矛盾一定立即失去任何效果。矛盾再也不会导致智力进步。因为我们如准备容忍矛盾，那么揭示理论中的矛盾就不可能促使我们变革理论了。换句话说，一切批判（也就是揭示矛盾）都会失去力量。批判可以遇到这样的回答：“为什么不呢？”甚至更热情地呼叫“正是这样！”也就是说批判遇到的回答会是对已向我们揭示出来的矛盾表示欢迎。

但这就意味着，如果我们准备容忍矛盾，那么批判以及一切人类智力进步都必定同归于尽。

因此我们必须告诉辩证法家，二者不可兼得。他要么由于矛盾富有成效而爱好矛盾，因而决不能接受矛盾；要么准备接受矛盾，那矛盾将变得毫无成效，并且一切理性批判、讨论和智力进步都将成为不可能。

所以，推动辩证发展的惟一“力量”，是我们决心不接受、不容忍正题同反题之间的矛盾。它不是这两种观念内部的一种神秘力量，不是二者之间促进发展的一种神秘张力——而纯粹是我们不承认矛盾的决心、决定，它促使我们寻求某种可以使我们避免矛盾的新观点。这种决定是完全有道理的。很容易证明，如果接受矛盾，就要放弃任何一种科学活动，这就意味着科学的彻底瓦解。这一点可以这样来证明：如果承认了两个互相矛盾的陈述，那就一定要承认任何一个陈述；因为从一对矛盾陈述中可以有效地推导出任何

一个陈述来。

这一点经常为人们所忽略，[7] 因而这里将详加说明。这是基础逻辑中那些未必无关紧要并值得每一个思考的人认识与理解的少量事实之一。对于那些并不讨厌使用类似数学的符号的读者来说，这一点很容易说明；即使有人讨厌这种符号，只要他们稍有耐心，准备为此略费片刻，也会很容易理解的。

逻辑推理按一定的推理规则 进行。所用推理规则有效，则推理也有效；而一条推理规则有效 ，当且仅当它绝不可能从真前提得出假结论 ；换句话说，当它可以毫无失误地把前提的真值（假定所有前提都真）传递给结论时。

我们需要两条这样的推理规则。为说明第一个也是更难的规则，我们须引进复合陈述的概念，也即这样一种陈述：“苏格拉底是聪明 的和 彼得是国王”，或者“要么苏格拉底是聪明的，要么 彼得是国王（二者只居其一）”，或者“苏格拉底是聪明的和 /或 彼得是国王”。组成这一复合陈述的两个陈述（“苏格拉底是聪明的”以及“彼得是国王”）叫做组元陈述。

这里我们关心的是这样一种复合陈述——其构造是这样的：它是真的 ，当且仅当至少两个组元陈述之一是真的 。难看的表述“和 /或 ”却正好导致这样一种复合：“苏格拉底是聪明的和 /或 彼得是国王”的论断是一个可以为真的陈述，当且仅当二组元陈述之一为真或二者皆真；这一论断可以是假的，当且仅当二组元陈述皆假。

逻辑中习惯于用符号“v ”（读为vel ）代替和 /或 表达式，并且用“p ”、“q ”等字母代表任意陈述。于是我们可以说，一个具有“pvq ”形式的陈述将是真的，当它的两个组元p 和q 之一是真的。

现在我们有可能表述第一条推理规则了。可以这样来表述：

（1）从前提p （例如“苏格拉底是聪明的”）可以有效地演绎出任何具有pvq 形式的结论（例如“苏格拉底是聪明的v 彼得是国王”）。

如果我们还记得“v ”的意义，立刻就可以看出这条规则必然有效。这符号构成一个复合陈述，只要有一个组元为真，这一复合陈述就是真的。因此，如p 为真，pvq 也一定真。这样我们的规则绝不可能从真前提导出假结论，也即这一规则有效。

我们这第一条推理规则尽管有效，却往往使那些不惯于此道的人们大感惊异。在日常生活中确实很少会用到这条规则，因为结论中的信息比前提中少得多。但有时也用得到，例如打赌。比方说我把一个硬币掷两次，打赌说至少有一次 头像朝上。这显然等于在赌这一复合陈述是否为真：“第一次头像朝上v 第二次头像朝上”。这一陈述的概率等于3/4（按通常的计算），这样它不同于另一种陈述，例如：“第一次掷头像朝上或第二次

头像朝上（二者只居其一）”，其概率是1/2。现在只要第一次头像朝上，人人都会说我赢了——换句话说，如果这一复合陈述的第一个组元是真的，我为其是否为真而打赌的这个陈述就一定是真的。这表明，我们是按照第一条推理规则论证的。

我们可以这样来表述第一条规则：

$$\frac{p}{p \upsilon q}$$

可读作：“我们从前提p 得出结论pvq 。”

我要用的第二条推理规则比第一条常见些。我们如用“非p ”表示p 的否定，则可表述如下：

$$\frac{\text{非 } p \qquad p \upsilon q}{p}$$

用语言来说明：

（2）“我们可从非p 、pvq 二前提得出结论q 。”

我们如考虑到非p 是这样一种陈述，当且仅当p 为假时它才真，这条规则的有效性就可确立。由此，如第一个前提非p 为真，则第二个前提的第一个组元为假；这样，如二前提皆真，则第二个前提的第二个组元一定为真；就是说，只要二前提都真，q 一定为真。

当我们推论如非p 为真则p 一定为假，可以说已暗中应用了“矛盾律”，它断言非p 和p 不可能同真。因此如果我此时此刻的任务是为矛盾作辩护，那可得更加小心。但此刻我只想证明：我们用有效的推理规则即可从一对互相矛盾的前提推论出 任意的结论来 。

我们用上述两条规则确实可以证明这一点。假定我们有两个互相矛盾的前提——比方说

（a ）现在太阳高照。

（b ）现在没有太阳。

从这两个前提中可以推论出任何一个陈述，如“恺撒是叛徒”，其推理如下。

我们从第一个前提（a ），按照规则（1），可推论出以下的结论：

（c ）现在太阳高照v 恺撒是叛徒。

现取（b）和（c）为前提，按照规则（2），最后可演绎出

（d）恺撒是叛徒。

用同样的方法我们显然可以推出其他我们想推出的任何陈述，如“恺撒不是叛徒”。我们还可以推出“2＋2＝5”和“2＋2≠5”——不仅可以推出任何我们喜欢的陈述，也可以推出我们并不喜欢的否定陈述。

由此我们可以看到，如果一种理论含有矛盾，则它可以导出一切，因而实际上什么也导不出。如果一种理论给它所肯定的每一信息都加上其否定，那就不能给我们任何信息。因此，一种包含着矛盾的理论作为一种理论 是毫无用处的。

鉴于这一逻辑情境的重要性，我现在再提出另外一些可导致同一结果的推理规则。同规则（1）相反，这里将予以考察和应用的规则构成经典三段论式的一部分，而下述规则（3）则为例外，我们先加以讨论。

（3）我们可从任何二前提，p 和q ，得出等同于二者之一——比方说等同于p ——的结论，以公式表示

$$\frac{p}{\dfrac{q}{p}}$$

尽管人们不熟悉这条规则，并且有的哲学家[8] 还不承认它，但它无疑是有效的；因为只要前提为真就可以毫无失误地导出真结论。这是明显的，并且确实很平凡；正因为平凡，在通常的论述中才成为多余的，因而也不为人们所熟知。但是多余并不是说无效。

除规则（3）之外还需要另一条规则，我称之为“间接还原规则”（因为在经典的三段论式理论中这条规则被暗中用来把“不完全”格间接还原为第一格或“完全”格）。

假定我们有一种有效的三段论式如

$$\frac{\begin{array}{l}(a)\ \text{人皆有死}\\(b)\ \text{雅典人都是人}\end{array}}{(c)\ \text{雅典人都有死}}$$

现在间接还原规则说：

(4) 如 $\dfrac{a}{\dfrac{b}{c}}$ 是一有效推理，则 $\dfrac{a}{\dfrac{非\ c}{非\ b}}$ 也是一有效推理。例如，由于从前提（a ）和（b ）推出（c ）有效，我们可以看到

$$\frac{\begin{array}{l}(a)\text{人皆有死}\\(非\ c)\text{有些雅典人不死}\end{array}}{(非\ b)\text{有些雅典人非人}}$$

也一定有效。

我们下面要用的规则与刚刚说过的规则相比略有变形，即：

(5) 如 $\dfrac{a}{\dfrac{非\ b}{c}}$ 是有效推理，则 $\dfrac{a}{\dfrac{非\ c}{b}}$ 也是有效推理。

规则（5）可从例如规则（4）以及双重否定定律得出，这条定律告诉我们从非非b 可演绎出b 来。如规则（5）对任何我们所选择的陈述a ，b ，c 都有效（而且只有这时才有效），则它在c 碰巧等同于a 时也一定有效；就是说，下式必然有效

(6) 如 $\dfrac{a}{\dfrac{非\ b}{a}}$ 是有效推理，则 $\dfrac{a}{\dfrac{非\ a}{b}}$ 也是有效推理。

但我们由（3）已知，$\dfrac{a}{\dfrac{非\ b}{a}}$ 的确是有效推理。于是从（6）和（3）可得到

(7) $\dfrac{a}{\dfrac{非\ a}{b}}$ 是有效推理，不管陈述a 和b 断言了什么。

但是（7）说明的恰恰是我们所想要证明的——从一对互相矛盾的前提可演绎出任何一个结论来。

可能会提出这样的问题：这种情况是否适合于任何逻辑系统，或者说我们能否构造一个逻辑系统，在那里矛盾陈述不会导出所有的陈述。我探讨过这个问题，答案是可以构造这样一个系统。但这个系统结果成了一种极弱的系统。最后只剩下很少几条普通推理规则，甚至连承认前件的推理规则（即从形式为“如果p 那么q ”的陈述和p ，我们可推

出q 来）也没有保留住。在我看来，这样一种系统 [9] 对于那些特别热衷于构造形式系统的人们来说也许会有某种兴趣，但对于引出推论来却毫无作用。

有人曾说过，从一对矛盾陈述出发我们可以随意引出任何结论这一事实，并不能证实矛盾理论无用：首先，这个理论虽然矛盾，它本身使人感到兴趣；其次，它可以引起使之前后一致的校正；最后，我们可以发展一种方法，即使是特设的 方法（诸如量子理论中避免发散的方法），以阻止我们得出显然可由这一理论逻辑地导出的假结论。所有这一切都很有理，但这样一种权宜的理论会造成前面讨论过的一种严重危险：如果我们真想容忍这种理论，就不会再去探求一种更好的理论；反过来说，如果我们探求更好的理论，那就是因为我们认为上述理论由于含有矛盾 而是一种糟糕的理论。在这里同在任何地方一样，接受矛盾必定导致批判的终结，从而导致科学的毁灭。

这里可以看出这种含混的隐喻的说话方式是危险的。辩证法家含混地断言矛盾不可避免，也不要求避免矛盾，因为矛盾富有成效。这种含混性会使人们危险地误入歧途。这是使人误入歧途的，因为我们已经知道，所谓的矛盾富有成效，只不过是我们决心不容忍矛盾（这是一种合乎矛盾律的态度）的结果而已。这是危险的，因为说矛盾不需要避免甚至不可能避免，必然导致科学的瓦解，批判的瓦解，也即理性的瓦解。应当强调，任何一个想发扬真理、启发智慧的人都必须甚至有责任训练自己清楚确切地表达问题的艺术——即使这意味着要放弃某些微妙的隐喻和机智的语义双关。

因此，最好避免某种公式化。例如，辩证法家不用我们在谈到正题、反题、合题时所用的术语，却往往用（正题的）“否定”一词代替“反题”，用“否定的否定”一词代替“合题”以描述辩证三段式。他们还喜欢使用“矛盾”一词，而他们如果在这里改用“冲突”或“对立倾向”、“对立利益”等词引起的误解就会较少一些。如果“否定”、“否定的否定”（同样还有“矛盾”）等词不同于辩证的用法，没有清晰而相当确定的逻辑涵义，那么他们的术语就不会有什么害处。事实上这些词语的滥用大大促成了辩证法家讨论中经常出现的逻辑同辩证法的混淆。他们常常把辩证法看成逻辑的一部分——较优的部分，或者看成某种经过改造的、现代化的逻辑。这种态度的更为深刻的原因，后面将作讨论。目前我只想说，从我们的分析得不出辩证法与逻辑有任何共同之处的结论。可以把逻辑粗略地——但对我们眼前的目的来说已经足够地——说成是一种演绎理论。我们没有理由相信辩证法与演绎有何相干。

总之，辩证法——即我们可对辩证三段式给以清晰涵义的那种辩证法——是什么，可以这样来说明。辩证法，或者更确切地说，关于辩证三段式的理论坚持认为，某种发展或某种历史进程是以某种典型方式进行的。因此，这是一种经验的描述的理论，可比拟为这样的理论，例如，认为大多数生命有机体在某一发展阶段上体积增大，后来保持恒定，最后减少直到死亡；再如，认为人们最先是独断地坚持意见，以后陷入怀疑，只是最后到第三个阶段才具有科学的即批判的精神。像这样一些理论一样，辩证法的应用不可能没有例

外——除非强加以辩证解释，像这样一些理论一样，辩证法同逻辑并无特殊相似之处。

辩证法的模糊性是其另一危险之处。把辩证解释强加于各种发展以及全然不同的事物太容易了。例如我们可以看到，辩证解释把谷种看作正题，由种子发育成的作物是反题，而所有从这一作物生产的种子是合题。这样的应用把本来已经太模糊的辩证三段式的意义更加扩大，显然更危险地增加了辩证法的模糊性。其结果是：我们把发展说成是辩证法，只不过是说那是分阶段的发展，并没有说出更多的东西。但是说作物发芽是种子的否定，因为当作物生长起来种子就不存在了，而由作物生长出许多新的种子则是否定的否定——更高水平上的新的开始——则显然只是玩弄词藻。（恩格斯说出这个任何小孩都知道的例子的理由就在这里吗？）

辩证法家在数学领域中所提出的典型事例更加糟糕。以海克的简要形式引用恩格斯用过的著名事例：[(10)] “更高的合题定律……经常应用于数学中。否定（－a）自乘变成a^2，即否定的否定达到新的合题。”但即使认为a 是正题、－a 是反题或否定，仍然可以期望否定的否定是－（－a）即a，这不是“更高的”合题，而是等同于原来的正题本身。换句话说，为什么恰恰通过反题自乘才能得到合题呢？为什么不能通过例如正题加反题（得0）或者正题乘反题（得$-a^2$而不是a^2）而得到呢？而且从什么意义上说a^2“更高于”a 或－a 呢？（这当然不是说数值更大，因为如$a=1/2$，则$a^2=1/4$。）这一事例表明应用辩证法的模糊观念是极其任意的。

像逻辑这样的理论可称作“基本”理论，这说明，它是关于各种推理的理论，因而任何科学任何时候都要用。至于辩证法，从我们可以合理应用的意义上说，并不是一种基本理论，只是一种描述理论。因此，把辩证法看作逻辑的组成部分，或者看作与逻辑相对立，就跟把进化论看作逻辑的一部分或对立面同样不恰当。只有我们上面批判过的不精确隐喻和含糊的说话方式才能使辩证法看起来既是一种描述典型发展过程的理论，又是一种像逻辑那样的基本理论。

由于这一切，我认为显然应当十分慎重地使用“辩证”这个词。也许最好是根本不用这个词——我们可以总是使用更清晰的试错法的术语。只有在不可能产生误解的地方，在我们所面临的理论发展的确是沿着三段式路线进行的地方，才可以例外地使用辩证这个词。

2. 黑格尔的辩证法

至此，我已竭力用易于使人理解的方式概述了辩证法概念，我的目的是不要不公正地评价其价值。在这一概述中辩证法表现为一种描述发展的方式，这种方式虽非各种方式中首要的，但有时还是很恰当的方式。与此相反，像黑格尔及其学派那样提出的辩证法理论则夸大了它的意义，并把人们危险地引入歧途。

为了使黑格尔的辩证法易于理解，简要地谈一段哲学史可能是有用的——在我看来这段历史不很可靠。

近代哲学史的主要问题是以笛卡儿理性主义（主要是大陆派）为一方同以经验主义（英国派）为另一方之间的斗争。我从笛卡儿引来作为本文题辞的句子，其作者即理性主义创始人的本意并不是我所用的意思。其本意并不是暗示人类心灵为了达到某种目标即达到某种有用的解答，必须试探各种可能，其本意倒是对那些胆敢制造谬论的人给以敌意的批判。笛卡儿心中所想的、他的句子后面的主要想法是：真正的哲学家应当小心避免荒谬愚蠢的想法。为了寻求真理他只须接受那些少量诉诸理性的观念即可，因为这些观念明澈、清晰而确定，总之是“不证自明”的。按照笛卡儿的看法，仅仅利用我们的理性而不必考虑任何经验，即可构造科学的解释性理论；因为每一个合理命题（由于其自身的明澈性而成为可取的命题）都必须是对事实的真实描述。概括地说，这就是哲学史称之为“理性主义”的理论（更恰当的名称应为“理智主义”）。可以这样来概括（用一个晚近得多的说法即黑格尔的说法）：“凡是合理的就是现实的。”

与这一理论相反，经验主义坚持认为只有经验才使我们能够判断一种科学理论的真伪。按照经验主义的看法，单有纯粹推理决不能确立合乎事实的真理，我们必须充分利用观察和实验。可以肯定地说，经验主义的某种形式，尽管也许是经过修正的适当形式，却是今天我们可以认真对待的惟一的科学方法的解释。早期理性主义同经验主义之间的斗争已由康德透彻地讨论过，他试图提供一种辩证法家（但不是康德）可能说成是这两种对立观点的合题　的东西，但是更确切地说，这不过是经验主义的一种修正形式。他的主要兴趣是摈弃纯粹理性主义。他在《纯粹理性批判》中断言，我们的知识范围局限于可能经验的领域，超越这一领域的思辨推理，即由纯粹理性建立形而上学系统的尝试，是得不到任何合理论证的。对纯粹理性的这一批判使人感到，这是对几乎所有大陆哲学家的希望的一个沉重打击。但是德国哲学家却很快就复苏了，他们根本不相信康德对形而上学的拒斥，并急忙根据“理智直观　”建立起新的形而上学系统来。他们力图利用康德系统的某些特点，想由此回避他的批判的强大力量。这个通常被称为德国唯心主义的学派，在黑格尔那里发展到了登峰造极的程度。

黑格尔哲学有两个方面必须加以讨论——他的唯心主义和他的辩证法。在这两方面黑格尔都受到康德思想的某些影响，不过他还力图超越康德。因此，为了理解黑格尔，必须说明他的理论是怎样利用康德的理论的。

康德是从科学存在这一事实出发的。他想要解释这个事实，即想要回答这个问题：“科学怎么可能？”或者说：“人类心灵怎么可能获得关于世界的知识？”或者“我们的心灵怎么可能把握世界？”（我们不妨把这个问题叫做认识论问题。）

他的推理过程大体是这样。心灵能够把握世界，或者更确切地说把握呈现在我们面前

的世界，因为这个世界并非迥然不同于心灵的，因为它和心灵是相似的。之所以这样，因为心灵在获取知识、把握世界的过程中，可以说是主动整理了所有通过感官进入心灵的材料。心灵排列、塑造了这些材料，把自己的固有形式或规律——把我们思想的形式或规律刻印到材料上。我们所称的“自然”，即我们生活的世界，呈现在我们面前的世界，是一个已为我们的心灵整理过、排列过的世界。正由于这样为心灵所同化，它就与心灵相似了。

“心灵之所以能够把握世界，因为呈现在我们面前的 世界与心灵相似”，这种回答是一个唯心主义的论点，因为正是唯心主义断言世界具有某种心灵的特点。

这里我不想为支持或反对康德的认识论而争辩，也不想详细讨论这个问题。但我愿意指出，这肯定不完全是唯心主义。如康德自己所指出的，这是某种实在论同某种唯心主义的混合或综合 ——它的实在论因素是：断言呈现在我们面前的世界是某种由我们心灵排列过的材料 ；而它的唯心主义因素则在于它断言：那是由我们的心灵排列过的 某种材料。

关于康德的相当抽象但又确实天才的认识论，就谈到这里。在谈黑格尔以前，我必须先向那些并非哲学家、习惯于信赖自己的常识的读者们（我最喜欢这些读者）提出一个请求，即牢记我选为本文题辞的那句话，因为他们将要听到的东西也许在他们看来（我想这是十分合理的）是荒谬的。

我说过，黑格尔在唯心主义方面比康德走得更远。黑格尔也关心认识论问题：“我们的心灵怎么能够把握世界？”他同其他唯心主义者一样回答：“因为世界与心灵相似。”但他的理论比康德彻底。他不像康德那样说：“因为心灵整理 或排列 了世界”。他说：“因为心灵就是 世界”；或者用另一个说法：“因为合理的就是 现实的；因为现实和理性是同一的。”

这就是黑格尔所谓“理性和现实同一的哲学”或简称之为“同一哲学”。可以顺便提提，在康德的认识论答案“因为心灵形成世界”同黑格尔的同一哲学“因为心灵就是世界”之间，从历史上说，还横亘着一座桥梁——即费希特的答案：“因为心灵创造世界。”[(11)]

黑格尔的同一哲学“凡是合理的就是现实的，凡是现实的就是合理的，因而理性和现实是同一的”，无疑是一种在新的基础上重建理性主义的尝试。它容许哲学家由纯粹推理来建造关于世界的理论，并认定这必然是关于实在世界的真实理论。这样它恰恰承认了康德说过的不可能的事。因此，黑格尔注定了要去反驳康德的反形而上学论点。他借助于他的辩证法进行反驳。

为了理解他的辩证法，我不得不再次回到康德。为了避免过于琐碎，我不讨论康德范畴表的三段式构造，尽管它无疑曾启发过黑格尔。[(12)] 但我必须谈谈康德摈弃理性主义的

方法。我上面提到过，康德坚信我们知识的范围局限于可能经验的领域，而超越这一领域的纯粹推理是得不到合理论证的。在康德的《批判》中冠以《先验辩证论》标题的那一节，他这样说明了这一点。如果我们想从纯粹理性出发建造一个理论系统，例如想论证我们居住的世界是无限的（一个显然已超越可能经验的想法），那我们就可以这样做；但是我们将不胜沮丧地发现，我们总是可以同样借助于类似论据而论证相反的结果。换句话说，给定这样一个形而上学正题，我们总是可以构造并捍卫一个刚好相反的反题；任何支持正题的论据，都很容易构成支持反题的相反论据。两种论据都将具有同样的力量和信念，二者看起来都是同样或几乎同样合乎理性的。因此康德说，理性如果超越于可能经验之外，就注定要反对自己、自相矛盾了。

如果要我对康德作出某种现代的重新构造、重新解释，不怕偏离康德自己所阐述的观点，那么我就要说，康德证明，形而上学的合理性和自明性原则并没有毫无歧义地导致一个并且是惟一的结果或理论。总是可以用同样明显的合理性去支持一系列不同的甚至截然相反的理论。因此，如果我们不求助于经验，不能作出一些至少可使我们取消某些理论（即那些看来十分合理、其实违背观察事实的理论）的实验或观察，那么我们就永无希望澄清彼此竞争着的理论的主张。

黑格尔怎样战胜康德对理性主义的反驳呢？很简单，即坚持矛盾没有关系。矛盾必然发生于思想和理性的发展之中。矛盾只说明一种未考虑下述事实的理论并不充分，这一事实即：思维或理性连同（根据同一哲学）实在，并不是某种一劳永逸地固定不变的东西，而是不断发展的，我们生活在一个进化的世界之中。黑格尔这样说：康德反驳了形而上学，但没有反驳理性主义。因为黑格尔所说的与“辩证法”相对立的“形而上学”是一种不考虑进化、运动、发展的理性主义系统，它力图把实在想象为某种稳定、不动而且没有矛盾的东西。黑格尔用他的同一哲学推出，既然理性是发展的，世界也一定发展；既然思想或理性的发展是辩证的，世界也一定按照辩证三段式发展。

由此我们得出黑格尔辩证法中的以下三种要素。

（a）试图躲开康德对所谓形而上学中的“教条主义”的反驳。黑格尔认为，这种反驳只适用于他那种狭义的形而上学系统，却不适用于辩证理性主义，因为它考虑到理性的发展，因而并不害怕矛盾。黑格尔以这样的方式躲开康德的批判，他就进行了一场势必导致灾难的极端危险的冒险。他大致是这样论证的：“康德说理性主义必然引起矛盾，由此反驳了理性主义。我承认这一点。但这个论证显然是从矛盾律那里取得力量的：它反驳的只是那种承认矛盾律的系统，也即力求摆脱矛盾的系统。对于像我这样的系统来说，并没有危险，这种系统准备容许矛盾存在，这就是辩证系统。”显然这种论据建立了一种极端危险的教条主义，这种教条主义再也不需要害怕任何种类的打击。因为我前面说过，对任何理论的任何打击、任何批判，都必须以揭示出某种矛盾的方法为基础，要么揭示理论本身的内在矛盾，要么揭示理论与某种事实之间的矛盾。这样，黑格尔用以取代康德的方法

是有效的，但不幸过于有效了。这使他的系统坚不可摧，免于遭到任何一种批判或打击，从而它也是一种非常特殊的意义上的教条主义，我愿意称之为一种“强化的教条主义”。（还可以注意，类似的强化教条主义还有助于支持其他教条主义系统的结构。）

（b）用辩证法描述理性发展是黑格尔哲学中一个似乎极其言之成理的要素。这一点是很清楚的，只要我们记住：黑格尔不仅在主观意义上用“理性”一词来表示某种精神能力，而且也在客观意义上用它来表示各种理论、思想、观念等等。黑格尔坚信哲学是理性活动的最高表现，因而当他谈到理性活动的发展时，他主要指的是哲学思想的发展。实际上把辩证三段式用于哲学理论发展的研究，可以说比用于任何其他方面都更为成功，因此毫不奇怪，黑格尔应用他的辩证方法最为成功的尝试，就是他的《哲学史》。

为了理解与这种成功相连的危险，我们必须记住：在黑格尔时代甚至更晚得多的时代，逻辑通常被描述并定义为推理的理论或思维的理论，因而逻辑的基本定律也被称为“思维规律”。这就完全可以理解，黑格尔既然相信辩证法真实地描述了我们推理和思维时的实际程序，他当然坚持必须改造逻辑，使辩证法成为逻辑理论的一个重要部分，如果不是最重要的部分的话。这就有必要抛弃“矛盾律”，它显然是接受辩证法的严重障碍。这里我们看到这一观点的起源：辩证法既然可与逻辑相媲美，也就是“基本的”，而且还是对逻辑的改进。我已批判过这种辩证观点，我只想重复一下：任何一种逻辑推理，不管在黑格尔之前还是之后，也不管是在科学中还是在数学或任何一种真正理性的哲学中，总是建立在矛盾律基础之上的。但黑格尔却写道（《逻辑学》，第81节，（1））：“正确地认识和理解辩证法的本质是极端重要的。哪里有运动，哪里有生命，哪里有在现实世界中实现的东西，哪里就有辩证法在起作用。它也是一切真正科学知识的灵魂。”

但如果黑格尔所谓辩证推理是指废弃矛盾律的推理，那么他当然不可能在科学中给出任何这种推理的事例。（辩证法家引用的许多事例都毫无例外停留在上述恩格斯所提到的例子的水平上——谷粒和$(-a)^2=a^2$——甚至更糟。）不是以辩证法为基础的科学推理本身、而只是科学理论的历史发展，可按照辩证方法进行描述并获得某种成功。我们已知，这一事实并不能证明必须承认辩证法是某种基本的东西，因为我们只要记住试错方法的作用，那么不离开普通逻辑领域就可以解释这一事实。

我说过，这样混淆辩证法同逻辑的主要危险，在于促使人们进行教条主义的论证。这种情况我们见得太多了：当辩证法家处于逻辑困境之中时，最后一招就是告诉对手他们批判错了，因为他们是以普通逻辑而不是以辩证法为根据的；他们只要运用了辩证法就会看到，他们在辩证法家的某些论点中所发现的矛盾其实是十分合理的（也即从辩证观点来看）。

（c）黑格尔辩证法的第三个要素是以他的同一哲学为基础的。如果理性和实在是同一的，理性又是辩证发展的（哲学思想的发展就是很好的例证），那么实在也一定是辩证

发展的。世界一定是由辩证逻辑规律所支配的。（这个观点曾被称为“泛逻辑主义”。）这样我们在世界中也一定会发现为辩证逻辑所认可的同样的矛盾。正是世界充满矛盾这一事实从另外一个角度向我们表明，必须放弃矛盾律。因为这条定律说，一个自我矛盾的命题或者一对互相矛盾的命题不可能是真的，也就是说，不可能符合于事实。换句话说，这条定律意味着自然界也即事实世界中永远不会发生矛盾，事实永远不会彼此矛盾。但是根据理性与实在同一的哲学，则肯定既然观念可能彼此矛盾那么事实也可能彼此矛盾，事实正像观念一样也是通过矛盾而发展，因而矛盾律必须放弃。

在我看来这是同一哲学的荒谬绝伦之处（对此我以后还要谈一点），但是撇开这一点，只要我们稍微深入看看这些所谓矛盾的事实，就会发现，辩证法家所提供的全部事例刚好说明，我们生活的世界有时表现出某种也许可以借用“极性”这个词来描述的结构。正电和负电的存在就是这种结构的一个事例。这只是一种隐喻的、不精确的说法，例如说正电和负电是彼此矛盾的。真正矛盾的一个事例应是这样两个句子：“这里的这一物体在1938年11月1日上午9时到10时之间带正电”；而关于同一物体的另一个类似句子是说：它在同一时刻不 带正电。

这应当是两个句子之间的矛盾，而对应的矛盾事实应当是这样的事实：一个物体在同一时刻既带正电，又带负电，从而在同一时刻既吸引又不吸引某些带负电的物体。然而无须说，这样的矛盾事实是不存在的。（更深入的分析可表明，不存在这样的事实并不是一条类似物理定律的定律，而是以逻辑为根据的，也即以支配科学语言运用的规则为根据的。）

这就得出了三点：（a）辩证法与康德的反理性主义相对立，结果重建的理性主义为强化的教条主义所支持；（b）辩证法由于“理性”、“思维规律”等意义不明的说法而被并入逻辑学；（c）辩证法适用于“整个世界”的根据是黑格尔的泛逻辑主义和同一哲学。在我看来，这三点就是黑格尔辩证法中的主要要素。在我进而概述辩证法在黑格尔以后的命运之前，我愿意先表示一下我对黑格尔哲学、特别是他的同一哲学的个人意见。我认为，在我选为本文题辞的那句话中，笛卡儿谈到那些荒谬绝伦、不可置信的哲学理论，黑格尔哲学代表了所有这些哲学中最坏的一种。这不仅因为同一哲学缺少任何一种认真的论据，甚至它提出来要求回答的问题在我看来也根本没有表达清楚；这个问题是：“我们的心灵怎么能够把握世界？”唯心主义的回答，尽管经过不同的唯心主义哲学家而有各种变形，但基本上仍然一样，即“因为世界与心灵相似”，这只是一种表面的回答。只要我们考虑某些类似的论证，我们就会清楚地看到这不是一个真正的回答。例如：“这面镜子怎么能够反映我的脸？”——“因为它类似于脸。”尽管这种论证显然根本靠不住，却仍然一再被提出。例如我们发现，在我们这个时代琼斯就沿着这样一条思路提出过：“数学怎么可能把握世界？”——“因为世界类似于数学。”由此他论证实在正具有数学的本质——世界是一种数学思想（从而是理念）。这种论证显然并不比下述的更站得住：“语言

怎么可能描述这个世界？”——“因为这个世界类似语言——它是语言学的”；也不比下述的好一点：“英语怎么可能描述世界？”——“因为世界本质上是英国的。”后一论证同前面琼斯的论证其实是一样的。这一点并不难看出，只要我们意识到对世界的数学描述只是描述世界的一定方式，数学只是提供我们一种描述方法，一种特别丰富的语言，如此而已。

也许借助于一个平凡的事例就很容易表明这一点。有些原始语言不使用数字，而试图借助于表示一、二和多的语词表示数值概念。显然，这样一种语言无法描述一组客体之间的某些更为复杂的关系，这种关系借助数词“三”、“四”、“五”等等本是很容易描述的。它可以说A有许多羊，比B更多，但不能说A有9只羊，比B多5只。换句话说，把数学符号引进一种语言是为了描述某种否则无法描述的更复杂的关系；一种包含自然数计算的语言显然比缺乏相应符号的语言丰富得多。我们要描述世界就不能不使用数学语言，根据这一事实，我们关于世界的本质所能推论出来的一切就是：世界具有某种程度的复杂性，因而其中存在某种过于原始的描述工具所无法描述的关系。

使琼斯不安的是：我们的世界碰巧适合于最初由纯粹数学家发明的数学公式，而他们根本没有打算把他们的公式用于世界。显然他最初也是从我所谓“归纳主义者”开始的，即认为理论是通过某种比较简单的推理程序从经验中取得的。从这样一种立场出发，发现由纯粹数学家用纯粹思辨方式所表述的理论后来竟然可用于物理世界，当然要大吃一惊了。但是对于非归纳主义者来说，这一点也不值得大惊小怪。他们知道常常会碰上这样的事，最初只是作为一种可能从纯粹思辨提出的理论，后来却证明可应用于经验。他们知道往往正是这种思辨的预期开辟了通向经验性理论的道路。（在这方面通常所谓归纳问题是同我们这里所涉及的唯心主义问题有关的。）

3. 黑格尔以后的辩证法

黑格尔关于理性和实在同一的哲学有时被说成（绝对）唯心主义，因为它说实在类似于心灵或具有理性的特征。但是很清楚，这样一种辩证的同一哲学可以很容易地倒转过来成为一种唯物主义。持有这种主张的人会论证说，实在事实上具有物质的或物理的特性，正如普通人所认为的那样；如果说它同一于理性或心灵，那就意味着心灵也是一种物质的或物理的现象——或者不要说得那么极端：如果心灵应多少区别于实在，那么这种差别也不可能具有多么大的意义。

这种唯物主义可以认为是笛卡儿主义的某些方面的复活，这些方面由于同辩证法结合而得到修正。但是辩证法抛弃了原来的唯心主义基础，也就失去了一切使它言之成理、可以理解的东西。我们必须记住，支持辩证法最有利的论据就在于它适用于思想发展、特别是哲学思想发展。现在我们莫名其妙地面对这样一个陈述：物理实在是辩证发展的——一

个极端教条主义的论断，很少科学根据，致使唯物主义辩证法家不得不广泛运用我们已谈过的那种把批判斥为非辩证的危险方法。这样，辩证唯物主义符合于上述（a）（b）两点，但大大改变了（c），尽管我以为这对它的辩证特性毫无好处。我表示这样的意见是想强调一点：尽管我并没有把自己说成是唯物主义者，但我的批判不是针对唯物主义的，如果我不得不做出选择的话（幸亏我并没有这样），我个人也许宁要唯物主义而不要唯心主义。只是辩证法同唯物主义的结合在我看来甚至比辩证唯心主义还要糟糕。

这些话特别适用于马克思所提出的“辩证唯物主义”。这个理论中的唯物主义因素可以比较容易地用一种不会引起严重异议的方式重新加以表述。就我所知这主要在于：没有理由假定自然科学可以根据普通人的实在论观点向前发展，而社会科学则必需一种类似黑格尔主义所提供的那种唯心主义背景。在马克思的时代常常有人作出这样的假定，因为黑格尔及其唯心主义的国家学说看来大大影响甚至推进了社会科学，而他在自然科学领域中所持有的观点，至少对于自然科学家来说，很显然是毫无益处的。[13] 马克思和恩格斯强调唯物主义的主要兴趣之一，是要除去任何这样的理论，它在谈到人的理性或精神的本质时坚持社会学必须建立在唯心主义或精神主义的基础之上，或者对理性的分析上。我认为这是对马克思和恩格斯思想的公正解释。与上述理论相反，他们强调这一事实：人性的物质方面，更详细地说也即对食物和其他物质资料的需求，对于社会学具有根本的意义。

这个观点无疑是站得住的；我认为马克思在这方面的贡献具有真正的意义和持久的影响。人人都从马克思那里得知：如果探讨观念的历史（尽管这种探讨往往具有很大的优点）而不涉及它们起源的条件及其创始人的处境，其中经济方面的条件尤为重要，那么即使对于观念的发展也不可能得到充分的理解。尽管如此，我个人认为马克思的经济主义——他强调经济背景是任何一种发展的最终基础——是错误的，事实上是站不住脚的。我认为社会经验清楚地表明，在某些情况下观念的影响（也许得到宣传的支持）可能超过并取代经济力量。何况，即使说不了解经济背景就无法充分了解精神发展，那么，如果不了解例如科学或宗教观念的发展，至少也同样无法了解经济发展。

就我们眼下的目的来说，分析马克思的唯物主义和经济主义并不那么重要，更重要的是要知道在马克思的系统中辩证法究竟有些什么变化。我看有两点很重要。一是马克思强调社会学中的历史方法，我把这种倾向叫做“历史决定论”。二是马克思辩证法的反教条主义倾向。

关于第一点，我们必须记住，黑格尔是这种历史方法的创始人之一，是这样一个学派的创建者，这个学派的思想家相信：当人们历史地描述一种发展时也就是按因果关系解释了这一发展。这个学派相信通过表明人类怎样缓慢地发展一定的社会制度，就可以解释这些制度。今天人们已经常常意识到，他们过高估计了历史方法对社会学说的意义；但是对这个方法的信赖却一点没有消失。我在别处曾试图批判过这种方法（特别是在我的《历史决定论的贫困》一书之中）。这里我只想强调一点，即马克思的社会学从黑格尔那里不仅

采纳了这个观点：社会学方法必须是历史方法，社会学也同历史一样，必须成为社会发展的理论；而且还采纳了另一观点：对这个发展必须用辩证法的术语来解释。对于黑格尔来说，历史就是观念的历史。马克思抛掉了唯心主义，却保留了黑格尔的这种教义：历史发展的动力是辩证的“矛盾”、“否定”和“否定的否定”。在这一方面马克思和恩格斯的确是紧紧追随黑格尔的，可见之于以下的引文。黑格尔在他的《哲学全书》（第Ⅰ部，第Ⅵ章，第81页）中曾把辩证法描述为“普遍的不可抗拒的力量，在这个力量面前，任何事物不管自信多么稳定坚固，都不能停滞不前”（参阅《小逻辑》中译本，第190页——译者）。同样，恩格斯也写道（《反杜林论》第一编，“辩证法：否定之否定”）：“那么否定的否定究竟是什么呢？它是一个极其普遍的……自然、历史和思维的发展规律；这一规律……在动物界和植物界中，在地质学、数学、历史和哲学中起着作用。”

按照马克思的观点，社会科学的主要任务就是表明这些辩证力量怎样在历史中起作用，从而预言历史的进程；或者如他在《资本论》序言中所说：“本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律。”这个辩证的运动规律、否定的否定规律，奠定了马克思关于资本主义正面临末日的预言的基础（《资本论》第Ⅰ卷，第ⅩⅩⅣ章。）：“资本主义生产方式……是……第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。”[(14)]

预言当然不一定是非科学的，如对日月食和其他天文事件的预测所表明的那样。但是不能承认黑格尔的辩证法或者它的唯物主义变形是科学预见的可靠基础。（马克思主义者照例会回答说：“但是马克思的一切预言都实现了。”其实并没有实现。且引证许多事例中的一个：在《资本论》中，紧接在上面引证的那一段之后，马克思说，从资本主义到社会主义的过渡自然而然是一个远远不像工业革命那样“持久、激烈和艰难”的过程，在一个脚注中他又进一步发挥了这个预言，谈到“摇摆不定的、不作抵抗的资产阶级”。今天的马克思主义者不大会再说这些预言成功了。）因此，根据辩证法作出的预见，有的会实现，有的不会实现。在后一种情况下，显然就会出现出乎预料的情况。但是辩证法模糊而灵活，足以解释说明这种出乎预料的情况，正像它可以圆满解释说明不出所料的以及碰巧不曾实现的情况一样。不管事情怎么发展都合乎辩证法的图式；辩证法家永远不必担心未来经验的反驳。[(15)] 如上所述，并不单单是辩证方法错了，更重要的是把社会学看成历史发展学说的这种看法，也即把大尺度的历史预言看成科学社会学目的的这种看法错了。但是这同这里我们要谈的问题无关。

除了辩证法在马克思的历史方法中所起作用以外，还应当讨论一下马克思的反教条主义态度。马克思和恩格斯强烈主张，不应当把科学解释成最终的、既定的知识总体，或“永恒真理”的总体，而应当解释成某种发展着的、前进着的东西。科学家并不是知之甚多的人，而是决心不放弃探求真理的人。科学系统发展着，按照马克思的说法，辩证地发展着。

对于这一点没有多少可以反对的——尽管就我个人来说，我认为对科学发展的辩证描述并不永远适用，除非硬用上去；最好用一种不那么雄心勃勃也不那么模棱两可的方式来描述科学发展，例如根据试探和除错的学说来描述。但我准备承认我这个批判并不重要。真正关键的是，马克思的不断进步的、反教条主义的科学观从来也没有由正统马克思主义者应用于他们自己的活动领域之中。不断进步的反教条主义的科学是批判的——批判正是科学的生命。但是对马克思主义、对辩证唯物主义的批判，却从来没有为马克思主义者所容忍。

黑格尔认为哲学发展着，但是他自己的哲学系统却成了这个发展的最后的最高的阶段，不可能再被取代了。马克思主义者对于马克思的系统也采取了同样的态度。因此马克思的反教条主义态度只存在于正统马克思主义的理论之中而不存在于实践之中；而马克思主义者仿照恩格斯《反杜林论》的先例，运用辩证法主要是为了辩解，为了捍卫马克思主义系统免遭批判。批判者照例被斥为不懂辩证法，不懂无产阶级科学，或者被斥为叛徒。由于辩证法，反教条主义态度不见了，马克思主义自身变成了一种教条主义，它足够灵活，可运用辩证方法而躲开任何新的攻击。于是它变成了我所说的强化的教条主义。

对于科学的增长来说，没有比一种强化的教条主义更糟糕的阻碍了。没有思想的自由竞争就不可能有科学发展——这是马克思和恩格斯曾一度强烈主张过的反教条主义的本质。而一般说来，没有一切思想的自由，也就不可能有科学思想的自由竞争。

因此，辩证法不仅在哲学发展中起了一种令人遗憾的作用，而且在政治学说的发展中也是这样。我们如果先看看马克思最初是怎样逐步发展起这样一种学说的，那就更容易全面理解这种令人遗憾的作用了。我们必须考虑到整个情况。马克思当时是个年轻人，思想是进步的、进化的甚至革命的，又受到当时最著名的德国哲学家黑格尔的影响。黑格尔曾经是普鲁士反动势力的代表。他曾用他理性与实在同一的原理维护现存政权，因为凡是存在的就是合理的，而且捍卫绝对国家的观念，也即今天被称为“极权主义”的观念。马克思很赞赏黑格尔，但他又具有截然不同的政治气质，他需要一种可作为自己的政治见解的根据的哲学。我们可以理解，当他发现黑格尔哲学很容易颠倒过来反对其主人，发现辩证法更有利于革命的政治学说而不利于保守的、辩护的政治学说的时候，他是多么兴高采烈。此外，辩证法还非常适合于他对这样一种理论的需要——这种理论应当不仅是革命的，而且是乐观的，由于强调新迈出的每一步都是向上的一步而预示着进步。

这个发现，对于一个黑格尔的信徒，在一个黑格尔统治的时代里，虽然具有不可否认的魅力，但是现在却同黑格尔主义一起丧失了全部意义。现在只能说，这不过是一个才华横溢的青年学生在揭露他那位徒有虚名的师长的思辨缺陷中所显示的聪明机智而已。然而它却变成了所谓“科学马克思主义”的理论基础。并且它阻碍了本来可能会有的科学发展，促使马克思主义变成教条主义系统。这样马克思主义几十年来都一直保持它的教条主义态度，一再重复它的创始人最初用过的同一论据来反对它的对手。我们可以看到，今天

的正统马克思主义是怎样由官方推荐人们读黑格尔的《逻辑学》，作为学习科学方法论的基础——这真是一件可悲而又发人深省的事：这本书不仅陈腐，而且是前科学甚至前逻辑的思维方式的典型。这甚至比推荐阿基米德力学作为现代工程技术的基础还要糟糕。

辩证法的整个发展应当是防备建立哲学系统的内在危险的前车之鉴。它提醒我们，决不能把哲学作为任何一种科学系统的基础，哲学家在提出自己的主张时应当更加谦虚一些。他们能够比较有效地完成的一个任务，就是研究科学的批判方法。

---

(1) 本文1937年在坎特伯雷大学学院（位于新西兰的克赖斯特彻奇）的一个哲学讨论班上宣读过。最早发表于《精神》，1940年，第49卷。

(2) 尽可能坚持一种理论的教条态度是很重要的。否则我们就看不到这一理论中有些什么——我们还不曾真有机会看到它的力量就把它抛弃了；结果，任何理论都永远也不可能发挥这样的作用：给世界带来秩序，使我们对未来事件做好准备，使我们注意到没有这种理论就永远也看不见的事件。

(3) 这并不是那样一种方法：你用了就会成功；你没有成功就一定没有用。这就是说，它不是一种导致结果的确定方式，这样的方法根本不存在。

(4) 更详细的讨论可见《科学发现的逻辑》。

(5) 希腊字“Hē dialektikē (technē)”可译为“语言的论证用法（的艺术）”。该词的这一意义可追溯到柏拉图；但即使在柏拉图书中也有各种不同意义。它在古代至少有一种意义十分接近于我所说的“科学方法”。因为它用以描述构成解释性理论的方法以及对这些理论进行批判讨论的方法。这就包含这样一个问题：这些理论究竟能不能说明经验观察，用古老的术语说，它们究竟能不能“说明现象”。

(6) 按照黑格尔的术语，正题和反题都是（1）由合题还原为（合题的）组元，由此（2）为合题所取消（或否定、废除、撇开、放弃），同时（3）为合题所保留（或储存、拯救、收藏），并（4）升高（或提到更高水平）。这些加了重点的词都是一个德文词“aufgehoben”（字面意义是“被提高”）的四种主要意义的翻译，黑格尔大大利用了这个词的模糊性。

(7) 例如参见杰弗雷：《数学的本质》（The Nature of Mathematics），载《科学哲学》1938年，第5期，第449页。他写道：“矛盾能不能导出任何命题，是值得怀疑的。”又见杰弗雷对我所作回答，载《精神》，1942年，第51卷。我的再答辩见《精神》，1943年，第52卷以及《逻辑》23节注* ②。其实，所有这一些，如詹•卢卡西维奇已证明（载《认识》，第5期，第124页）的，邓斯●司各脱（卒于1308年）已经知道。

(8) 特别是G●E●摩尔。

(9) 这里所说的系统是“双重直观演算”，见我的论文《关于演绎理论Ⅰ，Ⅱ》，载《荷兰皇家学院学报》（Proc. of the Royal Dutch Academy），1948年，第2—3号，第182页上的3.82，第322页上的4.2以及5.32，5.42，与注⑮。约瑟夫•卡尔曼●柯亨博士曾经比较详细地阐发了这个系统。我对这种演算有一种简单的解释。一切陈述都可以作为确定可能性的模态陈述。从“p 是可能的”以及“‘如果p 那么q’是可能的”，我们其实得不出“q 是可能的”（因为如p 为假，q 则成为一个不可能陈述）。同样，从“p 是可能的”以及“非p 是可能的”，我们显然也推演不出一切陈述的可能性。

(10) 海克：《莫斯科对话》（Moscow Dialogues），伦敦，1936年，第99页。这个事例引自《反杜林论》。

(11) 这个答案甚至也不是创造性的，因为康德以前就考虑过这个答案，但是后来显然又抛弃了。

(12) 麦克塔伽把这一点作为他那本趣味盎然的《黑格尔辩证法研究》（Studies in Hegelian Dialectic）一书的核心。

(13) 至少对于任何考虑到例如下述对电的本质的惊人分析的人来说，这应当是很明显的。我把这段分析尽我之所能作了翻译，我甚至在一定程度上使它也许比黑格尔的原文稍微好懂一些：

“电……是它要使自己摆脱的形式的目的，是刚刚开始克服自己的无差别状态的形式；因为电是即将出现的东

西，或者是正在出现的现实性，它来自形式附近，依然受形式制约——但还不是形式本身的瓦解，而是更为表面的过程，通过这个过程差别虽然离弃了形式，但仍然作为自己的条件而保持着，尚未通过它们而发展，尚未独立于它们。”（无疑应当是“通过它 而发展”，“独立于它 ”；但我并不认为这对于差别会有多大关系。）这一段引自黑格尔《自然哲学》。（参阅中译本第305页。——译者）还可参见关于声和热的两个类似段落，引在我的《开放社会》第12章注④以及正文。

(14) 见《资本论》中译本第1卷第832页。——译者

(15) 在《逻辑》中我曾试图表明，一种理论的科学内容愈多，理论传达的东西愈多，它所冒风险也就愈大，也就愈容易受到未来经验的反驳。理论如果不冒这种风险，其科学内容为零——就是说它根本没有科学内容，它就是形而上学。根据这个标准，我们可以说辩证法非科学，它是形而上学。

十六、社会科学中的预测和预言 [1]

I

我演讲的题目是“社会科学中的预测和预言”。我打算批判一种学说，这种学说认为，提出历史的预言是社会科学的任务，还认为如果我们希望以一种合理的方式搞政治的话，那就需要历史的预言。 [2] 我把这种学说称为“历史主义”。我认为历史主义是一种古老迷信的残余，尽管信仰它的人通常都相信历史主义是一种非常新颖的、进步的、革命的和科学的理论。

社会科学的任务是提出历史的预言，并且这些历史预言对于任何合理的理论都是必不可少的。这两条历史主义的信条所以作为今天的论题，是因为它们形成了那种自称为“科学社会主义”或“马克思主义”的哲学的一个非常重要的部分。所以，我对预测和预言作用的分析可以说成是对马克思主义历史方法的批判。但事实上，这种批判并不局限于称为马克思主义的那种历史主义的经济变种，因为它旨在批判一般的历史主义学说。然而，我决定以这样一种方式来论述，似乎马克思主义是我主要的或惟一的抨击对象，因为我希望避免被谴责说我在批判“历史主义”的幌子下偷偷摸摸地攻击马克思主义。但是，每当我提到马克思主义时，我总是也指一些其他的历史哲学家，如果你们记住这一点，那我会感到高兴；因为我企图批判某种历史的方法，许多古代和现代的哲学家都认为它是正确的，而他们的政治观点和马克思判然不同。

作为对马克思主义的批判，我试图以一种自由的精神来说明我的任务。我不仅将畅所欲言地批判马克思主义，而且也将畅所欲言地捍卫它的某些论点；我还将不受约束地把它的学说加以根本的简化。

我在有些地方同情马克思主义者，其中之一是他们坚持认为，我们时代的社会问题是紧迫的，哲学家应当面对这些问题；我们不应当满足于解释世界，而且还应当促进它的改变。我非常赞同这种态度，本届大会选择“人和社会”作为论题，表明人们普遍认识到有必要讨论这些问题。人类今天已陷入莫大的危险，它无疑是人类历史上最严重的危险。哲学家不能忽视这种危险。

但是哲学家们——不只作为人，不只作为公民，而是作为哲学家——能够作出何种贡献呢？某些马克思主义者坚持认为，问题太紧迫了，不允许作进一步的沉思，我们应当立即作出抉择。但是，如果作为哲学家，我们能够作出某种贡献，那么，无疑我们必须拒绝盲目地匆匆接受现成的答案，而不论时间是多么紧迫；作为哲学家，我们所能做的，只能是对我们面临的问题、对由各种党派提倡的各种解决方案加以理性的批判。更具体地讲，我认为，作为哲学家，我至多只能用方法批判的武器来探讨这些问题。这就是我打算做

的。

II

作为导言我可以说明，我为什么选择这个具体题目。我是个理性主义者，我这样说的意思是，我相信讨论和论证。我也相信，把科学应用于社会领域中产生的问题是可能的，也是合乎需要的。但是我认为在社会科学中，我只能忧虑地面对社会的假科学。

我的许多理性主义者同行都是马克思主义者：例如在英国，相当多杰出的物理学家和生物学家强调他们忠于马克思主义学说。他们为马克思主义声称的下列几点所吸引：（1）马克思主义是一门科学，（2）它是进步的，和（3）马克思主义采用自然科学应用的预测方法。当然，一切都取决于这第三条。所以，我将试图表明，这一条是未经证明的，并要表明，马克思主义提供的那种预言就其逻辑性质而言更类似于《旧约全书》的预言而不是现代物理学的预言。

III

我先对所谓的马克思主义科学的历史方法作简短的说明和批判。我不得不大幅度地简化问题；这是无可避免的。不过我的简化可以达到突出关键地方的目的。

历史主义方法的中心观点，更具体地说，马克思主义的中心观点，似乎是这样的。

（1）事实上，我们能够高度精确地且远在发生之前就预测日食。为什么我们不能预测革命呢？假如1780年的一个社会科学家对社会的了解及到巴比伦天文学家对天文学的了解的一半，那么，他就应当能够预测法国大革命。

恰如能够预测日食一样，预测革命应当是可能的——这个基本观点产生了以下关于社会科学任务的观点。

（2）社会科学的任务基本上和自然科学的任务相同，即作出预测，更具体地说，作出历史的预测，也就是说，作出关于人类社会及政治发展的预测。

（3）一旦作出了这些预测，政治的任务也就可以决定了。因为，政治的任务就是减轻根据预测即将到来的政治发展所必然带来的“分娩的阵痛”（马克思语）。

这些简单的观点，特别是那种声称作出历史预测（例如社会革命的预测）是社会科学的任务的观点，我将称之为社会科学的历史主义学说。那种认为政治的任务是减轻即将到来的政治发展的分娩阵痛的观点，我将称之为政治的历史主义学说。这两种学说都可看作一个范围更广的哲学图式（可称为历史主义）的组成部分。这种观点认为，人类历史包藏一个秘密计划，如果我们能成功地揭示这个计划，我们就将掌握未来的钥匙。

IV

我已简短地概述了有关社会科学的任务和政治的任务的两种历史主义学说。我把这些学说都说成是马克思主义的。但是，它们并不是马克思主义所特有的。相反，它们属于世界上最古老的学说。在马克思本人的时代，它们（以刚才描述过的那种形式）不仅为马克思（他从黑格尔那儿继承下来）所持有，而且也为约翰·斯图亚特·穆勒（他从孔德那里继承下来）所持有。在古代，柏拉图持有它们，柏拉图以前还有赫拉克利特和赫希俄德也持有它们。它们似乎起源于东方；其实，犹太人的选民观念就是一种典型的历史主义观念——历史有个秘密计划，它的制定者是耶和华。先知能部分地揭示这个计划。这些观念表达了人类最古老的梦想之一——预言的梦想，也即我们能知道将来我们会遭遇些什么，我们能据此调整我们的政策因而从这种知识得益。

这个古老的观念得到关于日食和行星运动的预言获得成功这一事实的支持。历史主义学说和天文学知识之间的密切联系在占星术的理论和实践中清楚地显现出来。

当然，这些历史主义的观点和关于社会科学任务的历史主义学说是否站得住脚这个问题无关，后者属于社会科学方法论。

V

历史主义的学说教导说：社会科学的任务是预测历史发展。我认为这是站不住脚的。

大家都知道，一切理论科学都是作预测的科学，并且存在着理论的社会科学。但这种认识是否像历史主义者认为的那样，意味着社会科学的任务是历史预言呢？看起来有点像：但是，一旦我们截然区分我所称的“科学的预测”和“无条件的历史预言”两者，这种印象就烟消云散了。历史主义没能作出这种重要的区分。

普通的科学预测是有条件的。它们断言，某些变化（比如壶中水的温度）将伴随着其他变化（比如水的沸腾）。试从社会科学举个简单的例子。就像我们能够从一个物理学家那里获知：在某些物理条件下，一个锅炉会爆炸一样，我们也能从经济学家那里获知：在某些社会条件下，比如商品缺乏、价格控制和没有有效的惩戒制度，黑市就会猖獗起来。

有时从这些有条件的科学预测，加上断定有关条件可得到满足的历史陈述，可得出无条件的科学预测。（从这些前提出发，我们可通过modus ponens[肯定前件式推理]得到无条件的预测。）如果一个内科医生诊断出了猩红热，那么借助他的科学的有条件的预测，他可以作出无条件的预测：他的病人将发某种皮疹。当然，就是没有这样的一门理论科学的根据，换句话说，没有科学的有条件的预测的根据，也可能作出这种无条件的预言。例如，它们可能是根据一个梦作出的——并且偶尔它们甚至会应验。

我有两个论点。

第一，事实上，历史主义者并未从有条件的科学预测推出他的历史预言。第二（第一点由之推出），他所以不可能这样做，是因为长远的预言只有当它应用于可说是完全孤立的、稳定的和周期性的系统时，才可能从有条件的科学预测中引出。而这些系统在自然界中是罕见的；现代社会肯定不是这样的一个系统。

让我们把这点阐发得更充分一点。只是因为我们的太阳系是一个稳定的和周而复始的系统，日食的预言以及实际上建立在季节规则性（这或许是人类有意识地理解的最古老的自然规律）上的预言才成为可能；这还因为一个偶然因素，即太阳系由于浩瀚的空间而脱离了其他力学体系的影响，所以相对地摆脱了外界的干扰。和人们普遍的认识相反，对这种周而复始的体系的分析在自然科学中并不具有典型性。这些周而复始的体系仅仅是些特例，其中科学预测给人留下特别深刻的印象，但仅此而已。除了太阳系这个非常特殊的例子以外，生物学领域里周期性的或循环的系统也特别明显。有机体的生命周期是一个半稳定的或变化十分缓慢的生物事件链的一部分。就我们对缓慢的进化的变化作抽象、即就我们把有关的生物系统看作稳定的而言，我们能够对有机体生命周期作出科学预测。

因此，在这些例子中不可能找到那种认为我们能够把长远的无条件预言方法运用于人类历史的论点的根据。社会在变化着，发展着。这种发展基本上不是循环往复的。诚然，如果它是重复出现的，我们也许可作出某些预言。例如，新的宗教或新的暴政的产生方式无疑存在某种重复性：一个学习历史的学生可能发现，通过把这种发展和早期的事例相比较，即研究它们产生的条件，他能在某种程度上预见它们。但是，这种有条件的预测方法的运用对我们并没有多大帮助。因为，历史发展最惊心动魄的方面是非重复的。条件变化，时势流转（例如由于新的科学发现的缘故），一切都非复当年。所以，我们能预测日食这一事实并没有为我们能预测革命这种期望提供一个有效的理由。

这些考虑不仅适合于人的进化，而且也适合于一切生命的进化。不存在进化的规律，只存在动植物变化，或更确切地讲，动植物已经发生变化的历史事实。规律决定进化的方向和特点的观念，是一个典型的19世纪的错误，它起因于把传统上赋予上帝的功能转归“自然规律”这种一般倾向。

VI

社会科学不能预言未来历史发展这一认识，导致某些现代作家对理性感到绝望，并倡导政治非理性主义。他们把预言力视同实际效用，宣称社会科学毫无用处。在企图分析预测历史发展的可能性时，一位现代非理性主义者写道：[(3)] “自然科学遭遇的不确定因素同样也影响了社会科学，而且影响更甚。由于量的范围扩大，所以这一因素不仅影响理论结构，而且也影响实际效用。”

但是，现在还不必对理性感到绝望。只有那些不区分普通预测和历史预言的人，换句

话说，只有历史主义者——失望的历史主义者——才可能引出这种绝望的结论。自然科学的主要用处不在于预测日食；同样，社会科学的实际效用也不取决于它们预言历史或政治发展的能力。只有一个无批判力的历史主义者，就是说，一个认为关于社会科学任务的历史主义学说是理所当然的人，才会由于认识到社会科学不能作预言而被迫对理性感到绝望；有的人事实上甚至仇视理性。

VII

那么，什么是社会科学的任务呢？社会科学怎样才能有用呢？

为了回答这个问题，我应该首先简短地提一下两种朴素的社会理论。在能够理解社会科学的功用以前，我们必须先来讨论它们。

第一种理论认为，社会科学研究社会整体如集团、民族、阶级、社会、文明世界等等的行为。这些社会整体被认为是经验对象，社会科学用生物学研究动植物的那种方式来研究它们。

这种观点很幼稚，必须加以驳斥。它完全忽视了这样的事实：这些所谓的社会整体并不是经验的对象，基本上都是流行社会理论的公式；虽然大家公认像这里集合的人群这种经验对象是存在的，但说像“中产阶级”这样的名称代表这种经验团体则是完全错误的。它们所代表的是一种观念对象，其存在取决于理论的假设。因此，对社会整体或集体的经验存在的信仰（可以被描述为朴素的集体主义）必须让位于这样的要求：社会现象，包括集体，应按照个体及其活动与关系来加以分析。

但是，这个要求可能容易引起另一种错误观点，即所要讨论的两种观点中的第二种也是更重要的一种观点。它可以称为社会的阴谋理论。这种观点认为，在社会中发生的一切——包括人们通常不喜欢的东西，像战争、失业、贫困、匮乏——都是某些有权势的个人或集团直接设计的结果。这个观点广为传播，虽然我深信它是一种比较原始的迷信。这种观点比历史主义（它甚至可以说是阴谋理论的一个派生物）更为悠久；而它的现代形式则是宗教迷信世俗化的典型结果。荷马笔下众神的阴谋应当对特洛伊战争的胜败负责，这种信仰已成过去。但是，荷马的奥林匹斯山上众神的位置现在已由博学的犹太长者、垄断者、资本家或者帝国主义者占据了。

在反对社会阴谋理论时，当然我并不断言，阴谋从来没有发生过。但我断定两条。第一，阴谋并非十分频繁，并且它们并不改变社会生活的性质。假定阴谋不再存在，我们基本上仍将面对始终面对我们的那些问题。第二，我断定，阴谋罕有成功。实际取得的结果总是同想望取得的结果判然不同。（试想纳粹的阴谋。）

VIII

为什么一个阴谋取得的结果总是迥异于它想望取得的结果呢？因为在社会生活中，无论有阴谋还是无阴谋，通常的情形就是这样。这种说法给我们提供了一个机会来规定理论社会科学的主要任务。它的主要任务是探索人类有目的活动的出乎意料的社会反应。我可以举个简单的例子。如果一个人迫切希望在某个地域购买一幢房子，我们可以有把握地假定他并不希望抬高那个地域房屋的市场价格。但是，他作为买主出现在市场上这个事实却有助于抬高市场价格。对于卖主也有类似的情况。还可举一个完全不同领域里的例子。如果一个人决定给自己保人寿险，那他不可能有意鼓励其他人把钱投资于保险业股票。但是，实际上他将这样做。

这里我们清楚地看到，并非我们活动的所有结果都是期望的结果；因此，社会阴谋理论不可能是真的，因为这个理论等于断定一切事件，甚至那些乍一看来不会有人希望的事件，都是对这些结果感兴趣的人的活动所期望的结果。

在这里应该指出，马克思自己是最早强调这些未曾预期的结果对于社会科学的重要性的人之一。在他比较成熟的言论中，他说道：我们人人都被社会制度之网捕获。资本家并不是一个恶魔般的阴谋家，而是一个为环境所迫而为其所为的人；他对现在的事态并不比无产阶级负有更大的责任。

马克思的这个观点已被抛弃了，这也许是为了宣传的缘故，也许是因为人们不理解它，它基本上已为一个庸俗马克思主义的阴谋理论所取代。这是一个堕落，从马克思堕落到了戈培尔。但是，很显然，那些相信他们知道怎样建立人间天堂的人采用这个阴谋理论几乎是不可避免的。他们之所以未能建立起这样的天堂，只能用在地狱占有既得利益的魔鬼们的恶毒来解释。

IX

认为理论科学的任务是发现我们活动的出乎预期的结果，这种观点使理论科学变得十分接近于实验自然科学。这里不可能详细阐发这种相似之处，但可以指出，这两者都引导我们去提出指明我们不能做什么的实用技术规则。

热力学第二定律可以表达这样的技术警告：“不可能造出一架效率为百分之百的机器”。社会科学的一条类似规则是，“不提高生产率就不可能提高就业人口的实际收入”和“不可能在把实际收入平均化的同时提高生产率”。这个领域中一个很有希望的假说的例子是：“不可能制定出一个不带来通货膨胀的完全就业政策”。这个假说决没有得到公认，换句话说，是一个悬而未决的问题。这些例子可以表明，社会科学实际上有怎样的重要意义。它们并没有使我们作出历史的预言，但它们能提供给我们一个观念，即在政治领域中什么能做，什么不能做。

我们已经看到历史主义的学说是站不住脚的，但这一事实并未导致我们对科学或理性

丧失信心。相反，现在我们看到，它使我们对科学在社会生活中的作用有更为透彻的洞见。科学所当有的实际作用在于帮助我们理解可能行动的甚至比较遥远的后果，从而帮助我们更明智地选择我们的行动。

X

清除历史主义学说，就完全摧毁了自命为科学的马克思主义。但是，这并没有摧毁马克思主义的比较专门的或政治性的主张——只有通过社会革命彻底重建我们的社会制度，才能产生适合人们生活的社会条件。

这里我不准备讨论马克思主义的人道主义目标的问题。我发现，这些主张中大有我可以接受的东西。我相信，减少苦难与暴力和增加自由的希望鼓舞着马克思和他的许多追随者；这种希望也鼓舞着我们大多数人。

但是我确信，这些目标不可能靠革命的方法来实现。相反，我确信，革命方法只能使事情变得更糟糕——它们将增加不必要的苦难；它们将导致越来越严重的暴力；它们必定毁掉自由。

当我们认识到一场革命总要毁灭社会的体制和传统的构架时，这一点就清楚了。革命因而必定危及它想要实现的那一整套价值。实际上，一整套价值只有当存在着一种维护它们的社会传统时才具有社会意义。对于一场革命的各个目标来说，也和任何其他价值一样，同样如此。

但是，如果你开始使社会革命化，并根除社会的传统，那么，你就不可能随意叫它停止下来。在一场革命中，一切都受到质疑，包括本意良好的革命者的目标也受到质疑：这些目标是从革命所要毁灭的那个社会产生出来的，它们必定也是它的一个组成部分。

有的人说，他们不在乎这些；他们的最大愿望是彻底清洗社会这块画布——创造一块社会的tabula rasa[白板]，开始在它上面画出崭新的社会制度。但是，如果他们发现一旦毁灭了传统，文明也随之消失，那么，他们不应感到惊奇。他们将发现，人类又回到了亚当夏娃当初的状况，或者不用《圣经》的语言，回复到了野蛮状态。这些革命进步论者那时所能做的，无非是重新开始缓慢的人类进化过程（这样花上几千年或许达到另一个资本主义时期，而这将导致他们再进行一场横扫一切的革命，随后再回复到野蛮状态，如此等等，循环不已）。换句话说，没有任何理由可以认为，一个毁灭了全套传统价值的社会会自动地变成一个较好的社会（除非你相信政治奇迹，[4] 或者希望一旦粉碎了万恶的资本家的阴谋，社会会自然而然地变得美好起来）。

当然，马克思主义者不会承认这一点。但是，马克思主义的观点，就是说认为社会革命将导致一个更好的世界的观点，只有根据马克思主义的历史主义假设 才能理解。如果你根据历史的预言知道社会革命的结果必定怎样，并且如果你知道这个结果正是我们所希

望的，那么在这时，也仅仅在这时，你才能把带来无穷苦难的革命看作是达到无限幸福这一目的的手段。但是，随着历史主义学说被清除，革命的理论变得完全站不住脚了。

人们普遍认为，革命的任务是使我们摆脱资本主义的阴谋，同时也摆脱对社会改革的阻碍；但即使我们暂时假设存在着这样的阴谋，这个观点也是站不住脚的。因为，一场革命很可能用新的社会主义代替旧的，谁能保证新的会比旧的好呢？革命的理论忽视了社会生活最重要的方面——我们需要的与其说是好的人，还不如说是好的制度。甚至最好的人也可能被权力腐蚀；而能使被统治者对统治者加以有效控制的制度却将逼迫最坏的统治者去做被统治者认为符合他们利益的事。换句话说，我们渴望得到好的统治者，但历史的经验向我们表明，我们不可能找到这样的人。正因为这样，设计使甚至坏的统治者也不会造成太大损害的制度是十分重要的。

只存在两种政府制度：规定不流血的政府更迭的，和没有规定这种更迭的。但是，如果政府不流血就不能更迭，那么在大多数情况下，这种政府就根本不会被替换。我们不必在语词上争论不休，我们也不必在像“民主政体”这个词的真正的或根本的意义这种假问题上争论不休。对这两种类型政府，你高兴怎么叫都可以。我个人喜欢称那种不用暴力即可推翻的政府为“民主政体”，另一种则叫“专制政体”。但是，如我说过的那样，这不是语词上的争论，而是两类制度间的重大区别。

马克思主义者被教导不要用制度而要用阶级来思考。然而，阶级像民族一样从未统治过国家。统治者总是某些人。无论他们可能曾经属于哪个阶级，一旦成为统治者，他们就属于统治阶级。

当今的马克思主义者并不用制度思考；他们信任某些人，或许相信某些人曾是无产阶级这个事实——这是他们极度相信阶级和阶级忠诚的重要性的结果。与此相反，理性主义者更倾向于依赖制度来控制人。这就是主要的差别所在。

XI

但是，统治者应该做些什么呢？和大多数历史主义者相反，我认为，这个问题远不是无谓的；这是个我们应该讨论的问题。因为，在一个民主政体中，统治者慑于被赶下台的威胁被迫去做公众舆论要他们去做的事。而公众舆论是一切人特别是哲学家可施加影响的东西。在民主政体中，哲学家的思想常影响将来的发展，无疑，这影响要在相当长时间之后才能体现出来。英国的社会政策现在是边沁和约翰·斯图亚特·穆勒的政策，穆勒把其政策的目标归结为“为全体劳动人口谋求高工资的完全就业”。[(5)]

我认为，哲学家应根据过去五十年的经验继续讨论社会政策的正确目标。他们不应把自己局限于讨论道德或最高的善的“本性”等等，而应当思考为没有法律面前的平等原则就不可能有政治自由这一事实所提出的一些根本性的困难的道德问题和政治问题；因为绝

对自由是不可能的，所以我们必须追随康德，改而要求在对自由的限制上人人平等，这种限制是社会生活不可避免的结果；另一方面，追求平等，特别是经济平等，虽然其本身是很得人心的，却可能成为对自由的威胁。

同样，他们还应该考虑到这样的事实：功利主义者的最大幸福原则能够很容易地当做一种仁慈的专政的借口；还要考虑这样的建议：[6] 我们应当用一种比较温和、比较现实的原则来代替功利主义，这个原则就是：反对可避免的苦难的斗争应该成为公共政策的一个公认的目标，而增加幸福应主要留待个人发挥首创精神去解决。

我认为，在社会改革问题上，这种修正的功利主义更容易导致一致意见。因为，幸福的种种新方式都是理论的、不实在的东西，要对它们形成一种见解可能很难。而苦难却一直伴随着我们，此时此地如此，将来长时间也如此。我们大家都亲身体验到这一点。我们的任务是使舆论接受下述简单思想：此时此地就同一个个最急迫的、实在的社会罪恶作斗争，而不是为一个遥远的、也许永远不能实现的最高的善去作一代代的牺牲，是明智的。

XII

像大多数思想革命一样，历史主义的革命对于根本上属于有神论和权威主义的欧洲思想结构的影响似乎也很小。[7]

早先自然主义的反对神的革命用“自然”这个名字取代了“神”这个名字，而其余一切差不多都一仍其旧。科学即神的科学由自然科学取而代之；神的法律由自然规律取而代之；神的意志和权力由自然的意志和权力（自然力量）取而代之；后来，神的安排和判决又由自然选择取而代之。自然主义的决定论代替了神学决定论；就是说，自然[8]的全能和科学的全知取代了神的全能和全知。

黑格尔和马克思用历史女神取代了自然女神。这样，我们就获得了历史的规律；历史的权力、力量、倾向、安排和计划；以及历史决定论的全能和全知。“徒劳地抗拒历史发展的罪犯”取代了反对神的（宗教）罪人；我们还获知：不是神而是历史（“国家”或“阶级”的历史）将成为我们的裁判者。

我所反对的正是这种对历史的神化。

但是，神——自然——历史的序列，以及相应的世俗化的宗教的序列，并未到此结束。历史主义的发现即一切标准终究只是历史的事实（在神那里，标准和事实是同一件东西），导致了对事实的神化——对人类生活和行为的现存的或实际的事实（恐怕只包括据说的事实）的神化——并从而导致世俗化的国家和阶级的宗教以及存在主义、实证主义和行为主义的宗教。既然人类行为包括言语行为，所以我们还被引导到对语言事实的神化。[9] 诉诸这些事实（或据说的事实）的逻辑的和道德的权威，似乎是当代哲学的最高智慧。

(1) 1948年在阿姆斯特丹举行的第十届国际哲学大会上作的一篇演讲，刊载于《第十届国际哲学大会文集》，第1卷，阿姆斯特丹，1948年；以及P●伽迪纳编：《历史的理论》（Theories of History），1959年。

(2) 对这个问题及一些有关问题的较充分的讨论，可见于我的著作《历史决定论的贫困》1957年，1959年，1961年。

(3) H●摩根索：《科学的人和权力政治》（Scientific Man and Power Politics），伦敦，1947年，第122页，着重点是我加的。如我在下一段所指出的，摩根索的反理性主义可以认为产生于一个历史主义者的幻灭，这种人除了历史主义这种形式的理性主义而外，不能设想任何别的形式的理性主义。

(4) 这句话是朱利叶斯●克拉夫特说的。

(5) 在他的《自传》（Autobiography）1873年，第105页上。F●A●海耶克引起我注意这段话。（关于对公众舆论的进一步评论，亦可参阅以下第17章。）

(6) 这里我是在L●J●罗素提出的那种专门意义上使用“建议”这个术语的。（试比较他的论文《命题和建议》（Propositions and Proposals），载《第十届国际哲学大会文集》，阿姆斯特丹，1948年。）

(7) 参阅第19—25页和第35—38页。（本章第Ⅻ节以前没有发表过。）

(8) 参见斯宾诺莎的《伦理学》，Ⅰ，命题29，和本书第9、21页。

(9) 例如参见本书第90页至92页，第13条；以及第24页至25页。关于正统的实证主义，参见我的《开放社会及其敌人》，特别是第1卷，第71—73页，和第2卷，第392—395页；以及F●A●海耶克的《自由宪法》（The Constitution of Liberty），1960年，第236页及以后。

十七、公众舆论和自由主义原则 (1)

以下的评述原是给一次国际自由主义者（用这个词的英国意义：参见本书序言的结尾）大会上的辩论准备的材料。我的目的仅在于为一个有益的一般性讨论奠定基础。因为我能设想听众中的自由主义观点，我主要不是认可，而是诘难支持这些观点的流行假定。

1. 公众舆论的神话

我们应该提防一些常常未加批判地为人们接受的有关“公众舆论”的神话。

首先是vox populi vox dei[人民的呼声即上帝的声音]这个古典神话，它把最终的权威和无限的智慧赋予人民的呼声。它的现代翻版是相信那个神话人物即“街上的普通人”的基本常识的正确，相信他的选票、他的声音。在这两种情况中，特点都是避免用复数形式。可是，谢天谢地，人民罕有是单一的；不同街道上的芸芸众生，就像会议室里的大人物们一样各各不同。如果他们偶尔在一定程度上异口同声，那他们所说的未必就是隽言妙语。他们可能正确，也可能错误。“这声音”在某些十分令人困惑的问题上可能非常坚定。（例如：几乎毫无异议毫无疑问地接受“无条件投降”的命令。）在差不多没有怀疑余地的问题上，它却可能犹豫不决。（例如：是否宽恕政治敲诈和大屠杀的问题。）它可能本意善良，但却目光短浅。（例如：公众的反对意见毁掉了霍尔-拉瓦尔计划。）它也可能既不是善意的又不是深谋远虑的。（例如：批准了朗西曼使命；批准了1938年慕尼黑协定。）

但我还是认为，在vox populi[人民的呼声]的神话中，隐藏着真理的内核。我们可以这样表述它：尽管许多平常人只占有有限的信息，但他们常常还是比他们的政府明智；如果不是更明智的话，那也怀有更美好和更慷慨的意图。（例如，在慕尼黑前夜，捷克斯洛伐克人民做好了战斗准备；反对霍尔-拉瓦尔计划又是一例。）*

神话的一种形式——或许是神话背后的哲学的一种形式——在我看来特别有意义和重要，它就是真理是显现的　这个学说。我是指这样的学说：虽然错误是需要加以解释的东西（用缺乏善意、偏见或成见来解释），但只要真理不被压制，它总会让人知晓。这样产生了一个信念：通过扫除压迫和其他障碍，自由必定能通向真和善的王国，用孔多塞《人类精神进步历史图景概述》的最后一句话来说，通向“由理性创造的、人类之爱最纯洁的快乐使之生辉的乐园”。

我故意过分简化了这个神话，其实它也可以这样表述：“如果真理就在面前，那任何人都能认识它。”我建议把这种学说称为“唯理乐观主义理论”。实际上，启蒙运动及其

大多数政治成果和理论渊源都运用这个理论。像vox populi[人民的呼声]的神话一样，它是又一个关于一致声音的神话。如果人类是我们应该崇拜的存在物，那么，人类的一致的声音应该是我们的最终权威。但是，我们已经知道，这是一个神话，我们也已学会不相信一致性。

对这种理性主义和乐观主义的神话的一种反应是“人民的呼声”理论的浪漫主义翻版——关于公众意志、“volonté generale”[一般意志]、人民精神、民族气质、团体精神或种族禀赋的权威性和惟一性的学说。这里我几乎无需重复康德和其他人——包括我本人——针对这些关于非理性地把握真理的学说所作的批判，这些学说在黑格尔“理性的狡诈”的学说那里达到了顶峰，它利用我们的情感作为本能地或直觉地把握真理的工具；它使得人们不可能犯错误，特别当他们遵从自己的情感而不是自己的理性的时候。

这种神话的一个重要的且很有影响的变种可称为公众舆论进步的神话。它就是19世纪自由主义的公众舆论的神话。我们可以引用安东尼•特罗洛普的《菲尼亚斯·芬恩》中的一段话来解释它（E·H·冈布里奇教授让我注意这段话）。特罗洛普描述了一个争取爱尔兰租户权利的议会运动的命运。表决结果是，内阁以二十三票之差被击败。下议员蒙克先生说，“遗憾的是，在租户权问题上，我们现在并没有比以前前进哪怕一小步。”

“但是，我们更接近它了。”

“从某种意义上说，是这样。这种辩论和这样的多数会使人们思考。噢，不；——思考这个字眼太大了；人们通常并不思考。但是它使他们相信，这里总有什么问题。许多以前认为这件事上的立法是幻想的人，现在会认为这只是危险的，或许只不过是困难的。这样，到时候它就会被看作可能办到的事，然后被认为很可能办到的事；及至最后，它会被列为国家绝对必需的少数几项措施之一。这就是公众舆论形成的方式。”

菲尼亚斯说，“在形成公众舆论中已经迈出第一大步，这并不是浪费时间。”

蒙克先生说：“人们早就迈出了这第一大步，而由于这样做，他们被看作革命的煽动者，几乎被看作谋反者。但是，迈出任何使我们前进的步伐总是伟大的业绩。”

这位激进自由主义议员蒙克先生阐释的理论或许可以称为“公众舆论的先驱论”，或者说先进者领导论。这种理论认为：公众舆论有其领导者或创造者，他们运用书籍和小册子以及致《泰晤士报》的信或者议会演说和活动，设法使某些观点开头遭到反对，后来引起辩论，最终被接受。这里，公众舆论被看作是对产生新思想、新观点、新论点的那些精神贵族的思想和活动的一种公众反应。它被看作是迟钝的、有点被动的和本质上保守的，但最终还是能直觉地辨别这些改革者的主张的真理性的，也即看作为对社会精英辩论的动作缓慢的但有决定性和权威性的仲裁者。无疑，这是我们的神话的又一种形式，无论英国的现实乍一看来与此多么一致。毋庸置疑，改革者的主张常常就是这样获得了成功。

但是，只有正确的主张才会成功吗？我倾向于认为：在英国，可能为一项政策赢得公众舆论支持的，与其说是一个主张的正确或一个建议的明智，还不如说是这样的感情：现存的不公正能够而且也必须加以纠正。特罗洛普描述的正是公众舆论所特有的道德敏感性以及它经常被唤起（至少在过去）的那种方式；它是对不公正的直觉而不是对事实真理的直觉。特罗洛普的描述在多大程度上适用于其他国家，尚有争议；甚至在英国，假定公众舆论还会像过去那样敏感也是危险的。

2. 公众舆论的危险

公众舆论（无论什么舆论）是十分强有力的。它能够改变政府，甚至改变非民主式的政府。自由主义者必定带着有点怀疑的眼光来看待任何这种力量。

由于公众舆论是无名的，所以它是一种不负责任的力量形式，因此从自由主义的观点来看就特别危险。（例如：肤色偏见和其他种族问题。）单向的补救办法是显而易见的：把国家权力减少到最低程度，由此公众舆论通过国家这种媒介发挥影响的危险也就减少了。但是，这并没有保证个人行为和思想的自由，使之摆脱公众舆论的直接压力。这里，个人需要国家强有力的保护。这些相互对立的要求通过某种传统至少可在一定程度上得到满足，关于这种传统后面还要谈到。

有一种学说认为，公众舆论不是不负责任的，而是以某种方式“对自己负责”——从它的错误会报应持有这种错误见解的人的意义上说，这种学说是集体主义公众舆论神话的又一形式：一群国民的错误宣传很可能损害与他们完全不同的另一群人。

3. 自由主义原则：一组命题

（1）国家是一种必要的罪恶：如无必要，它的权力不应增加。可以把这原则称为“自由主义剃刀”。（类似于奥卡姆剃刀，即那条著名的原则：如无必要，实体或本质不应增加。）

为了表明国家的必要性，我不援引霍布斯homo-hominilupus[人对人是狼]的人性观。相反，即使我们假定homo homini felis[人对人是伙伴]或者homo homini angelus[人对人是天使]，换句话说，即使我们假定，由于人的温和或者天使般的善良，没有人会伤害别人，也能表明国家的必要性。在这样一个世界里，仍然存在着弱者和强者，弱者没有受强者宽容的合法权利，但会因为强者仁慈地宽容自己而感激强者。那些认为这种事态不能令人满意，认为每个人都应有生存的权利，认为每个人都应有受到保护以抵御强者权势的合法权利的人（无论强者还是弱者），都会同意我们需要一个保护

所有人权利的国家。

显而易见，国家尽管是必要的，但却必定是一种始终存在的危险或者（如我斗胆形容的）一种罪恶。因为，如果国家要履行它的职能，那它不管怎样必定拥有比任何个别国民或公众团体更大的力量；虽然我们可以设计各种制度，以使这些权力被滥用的危险减少到最低限度，但我们决不可能根绝这种危险。相反，似乎大多数人都将不得不为得到国家的保护而付出代价，不仅以纳税的形式，甚至还以蒙受耻辱的形式，例如在横行不法官吏的手下。事情并不在于为此付出了太大的代价。

（2）民主政体和专制政体的区别是：在民主政体下，可以不流血地推翻政府；在专制政体下则不可能。

（3）民主政体本身不可能赋予国民任何利益，也不应期望它这样做。事实上，民主政体什么事也不能做——只有民主政体下的国民才能行动（当然，包括那些组成政府的国民）。民主政体只不过提供了一种构架，国民可在其中以一定程度上有组织的和一贯的方式行动。

（4）我们所以是民主主义者，并不是因为大多数人总是正确的，而是因为民主传统是我们所知道的弊病最少的传统。如果大多数人（或“公众舆论”）决定赞成专制政体，那么一个民主主义者不必因此就认为，这暴露出他的观点存在某种致命的不一致。他倒会认识到，在他的国家里，民主传统还不够强大。

（5）如果不同传统糅合，仅仅制度是决不够的。没有一个强大的传统，制度也可能服务于和原意相反的目的。从这个意义上说，制度总是矛盾的。例如，议会的反对党据说是为了防止多数党窃取纳税人的钱而设的。但我很清楚地记得东南欧一个国家中的一件事，它说明了这种制度的矛盾。在那里，反对党和多数党坐地分赃。

总起来说：在制度和个人的意愿与价值观之间，需要由传统来形成一种联系。

（6）一个自由主义的乌托邦——在一块无传统的“白板”上合理地设计的一个国家——是不可能的。因为，自由主义的原则要求，社会生活所必要的对每个人自由的种种限制应当减少到最低限度，并应尽可能做到均等（康德语）。但是，我们怎样才能把这样一条先验的原则应用于现实生活呢？我们应当阻止一个钢琴家弹奏，还是应当不让他的邻居安享一个宁静的下午呢？实际上，一切这样的问题只有诉诸现存的传统、习惯和传统的正义感；诉诸习惯法（像英国所称的那样）以及公正法官的公正判决才可解决。一切法律，作为普遍法则，为了应用都必须加以解释；解释需要某些具体实践的原则，而这些原则只能由一个现存的传统来提供。对于自由主义的那些高度抽象和普遍的原则来说，尤其如此。

（7）自由主义的原则可以说是评价现有制度的原则，必要的话，还是修正或改变它们的原则，而不是取代现有制度的原则。我们也可以这样来表达：自由主义是一种进化的

纲领而不是一种革命的纲领（除非它面对专制政权）。

（8）在我们必须看作是最重要的那些传统中，包括我们称之为社会的“道德构架”（对应于制度的“法律构架”）的那种传统。这包括社会的传统的正义感和公正感，或社会已达到的道德敏感度。这种道德构架成为一种基础，从而在必要的地方能在对立的利益之间达致公正或平等的妥协。当然，道德构架本身并非一成不变，只不过变化得相当缓慢。没有比毁掉这样的传统构架更危险的事了。（纳粹主义有意以毁掉它为目标。）它的毁灭最终会导致犬儒主义和虚无主义，即对一切人类价值漠不关心并使之瓦解。

4. 关于自由讨论的自由主义理论

思想自由和讨论自由是自由主义的最高价值，这其实不必作进一步的证明。然而，按照思想自由和自由讨论在探索真理中所起的作用，也可以从实用上对它们加以证明。

真理并不是呈现的；也不容易得到。探求真理至少需要：

（1）想像力；

（2）试错；

（3）通过（1）（2）和批判讨论，逐渐地发现我们的偏见。

导源于古希腊人的西方理性主义传统，是批判讨论的传统——通过试图反驳命题或理论来考察和检验它们。这种批判的理性方法一定不可误当作证明的方法，即误当作最终确立真理的方法；它也不是一种保证意见永远一致的方法。它的价值倒在于：事实上，参加讨论的人在某种程度上会改变他们的想法，作为比较明智的人分化出去。

人们常常认为，讨论只有在具有共同语言、接受共同的基本假设的人之间才有可能进行。我认为，这是一种错误的看法。所需要的仅仅是乐意向讨论的对方学习，包括真诚地希望理解他想说的话。如果有这种愿望，参加讨论各方的背景越是不同，讨论就将越是有成果。因此，讨论的价值主要依赖于相竞争观点的多样性。如果没有“通天塔”，[(2)] 我们就应当发明一座。自由主义者并不梦想舆论完全一致；他只希望彼此丰富见解，从而达致思想发展。甚至当我们把一个问题解决到普遍满意时，我们在解决它的过程中也引起了许多必定造成分歧的新问题。我们不必为此感到遗憾。

虽然通过自由的理性的讨论来探索真理是一项公众的事务，但由之得到的却不是公众的舆论（无论是什么舆论）。虽然公众舆论可能受科学的影响，也可能对科学作出判断，但它并不是科学讨论的结果。

但在政治领域中，理性讨论的传统创造了通过讨论来治理国家的传统，和与此相连的倾听其他观点的习惯；正义感的增强，以及妥协的准备。

因此，我们希望：受到批判讨论的影响和响应新问题的挑战而变化和发展着的传统，能够取代许多通常所称的“公众舆论”，并担负起据认为由公众舆论履行的职能。

5. 公众舆论的形式

公众舆论有两种主要形式：机构化的和非机构化的。

服务于公众舆论或影响公众舆论的机构，举例说来有：报纸（包括致编者的信），政党，像“蒙特·佩尔兰学会”这样的社团，大学，图书出版者，广播，剧院，电影院，电视。

非机构化的公众舆论的例子有：火车车厢里或其他公共场合，人们就最新消息、外国人或者“有色人种”而发的议论，或者人们在餐桌上的交谈（甚至这也可成为机构化的）。

6. 一些实际问题：新闻审查和宣传垄断

这一节不提出命题，而只提出问题。

反对新闻审查在多大程度上取决于自愿承受新闻审查的传统呢？

出版商的垄断在多大程度上确立了一种新闻审查制度？思想家发表他们的思想有多大的自由？可能存在一种完全的出版自由吗？应该有出版任何东西的完全自由吗？

知识界的影响和责任在于：（1）传播思想（例如：社会主义）；（2）接受常常是专横的时尚（例如：抽象艺术）。

大学的自由：（1）国家的干涉；（2）私人的干涉；（3）以公众舆论的名义的干涉。

操纵（或设计）公众舆论。“公共关系官员”。

报纸（特别是“连环漫画”）、电影……上的刻毒宣传问题。

趣味 问题。标准化和画一化。

宣传和广告与信息传播问题。

7. 政治事例简表

这张表包含了一些值得仔细分析的实例。

（1）霍尔-拉瓦尔计划，及其被公众舆论的不合理性的道德热情所击败。

（2）爱德华八世的逊位。

（3）慕尼黑。

（4）无条件投降。

（5）克里奇尔-唐案。

（6）英国人忍受困苦而不抱怨的习惯。

8. 总结

称做公众舆论的那个不可捉摸、含糊不清的实体有时表现出一种质朴的敏锐，或者更典型地，表现出一种超过掌权政府的道德敏感。然而，如果没有一个强大的自由主义传统加以节制，公众舆论对于自由会是一种危险。公众舆论作为趣味的仲裁者是危险的，作为真理的仲裁者则是不可接受的。但它有时可能起到开明的正义仲裁者的作用。（例如：英国殖民地奴隶的解放。）可惜的是，它可能被“操纵”。这些危险只能通过加强自由主义的传统来抗衡。

公众舆论应该同大家都看见的自由和批判讨论区别开来。批判讨论是（或应该是）科学中的法则，它包括对正义问题和其他道德问题的讨论。公众舆论受这种讨论影响，但既不是这种讨论的结果，也不受其控制。这些讨论越是诚实直率和明确地进行，它们发挥的有益影响就越大。

---

(1) 本文曾在蒙特●佩尔兰学会（The Mont Pèlerin Society）1954年9月在威尼斯举行的大会的第六次会议上宣读；（用意大利文）发表于《政治》（Ⅰ1 Politico），1955年，第20卷和（用德文）发表于Ordo（宗教年刊。——译者），1956年，第8卷；以前没用英文发表过。

(2) 《圣经》中没有建成的一座塔。——译者

十八、乌托邦和暴力 [1]

有许多人痛恨暴力，并且相信他们最首要同时也最有希望的任务之一就是致力于减少人类生活中的暴力，并且可能的话就彻底消除它。我属于希望消灭暴力的这些人之列。我不仅痛恨暴力，而且坚信，反对暴力的斗争决不是毫无希望的。我认识到，这是个困难的任务。我也认识到，历史的进程中每每发生这样的情况：反对暴力的斗争起初似乎获得了巨大的成功，但接踵而来的却是失败。我没有忽视这样的事实：两次世界大战所开辟的新的暴力时代远未结束。纳粹主义和法西斯主义被彻底击败了，但我必须承认，它们的失败并不意味着野蛮和残酷已经失败。相反，这些可憎的观念从失败中也取得了某种意义上的胜利，对这个事实采取鸵鸟政策是没有用的。我不得不承认，希特勒成功地降低了我们西方世界的道德水准，当今世界存在着甚至比第一次世界大战后那十年所容忍的更严重的暴力和野蛮行为。我们必须正视这样的可能性：我们的文明可能最终毁于希特勒主义希望用于我们头上的那些新式武器，也许甚至在第二次世界大战后的第一个十年里 [2] 就毁灭；因为希特勒主义失败后，我们使用了因受纳粹主义威胁而被迫研制的武器，这时希特勒主义的精神无疑赢得了对我们的最大胜利。尽管如此，我今天对暴力能够被击败仍一如既往地充满希望。这是我们的惟一希望；西方和东方文明的漫长历史证明，这样的希望不一定是徒劳的——暴力能够 被减少，并置于理性的控制之下。

或许正因为这样，我才像其他人一样相信理性；我才把自己称做理性主义者。我是个理性主义者，是因为我明白合乎理性的态度是取代暴力的惟一抉择。

两个人发生分歧时，或者由于观点不同，或者由于利益不同，或者两者兼而有之。社会生活中有许多种分歧是必须用这样那样的方式加以裁决的。问题可能是必须加以解决的，因为不解决它就会造成新的困难，而这些困难累积的结果可能导致一种不可容忍的紧张，比如，为了决定成败而做持久、紧张的准备的状态。（军备竞赛就是一例。）作出决定可能是一种必然性。

怎样能作出一个决定呢？大致只有两种可能的途径：辩论（包括交付仲裁的辩论，例如交付某个国际法庭仲裁）和暴力。或者，如果利益冲突的话，这两种可供选择的途径就是一种合理的妥协或一种试图彻底毁灭对立的利益的尝试。

一个理性主义者，在我使用这个词的意义上，是试图通过辩论，在某些场合也许通过妥协而不是暴力来作出决定的人。他是一个这样的人：宁可在用辩论说服另一个人上遭到失败，也不愿用势力、威胁和恫吓甚或花言巧语的宣传来成功地压服他。

如果考虑到试图用辩论说服一个人和用宣传来劝说他之间的区别，就能更好地理解我讲的“合乎理性”是什么意思。

这种差别并不全在于运用辩论。宣传也常常运用辩论。差别也不在于我们坚信我们的论证是结论性的。并且一定会被一切有理性的人承认是结论性的。差别在于一种平等交换意见的态度，在于不仅准备说服别人，而且也可能被别人说服。我所称的合乎理性的态度可以这样来表征：“我认为我是正确的，但我可能是错的，而你可能是正确的，不管怎样，让我们进行讨论罢，因为这样比各自仅仅坚持认为自己正确可能更接近于正确的理解。”

人们将会认识到，我所称的合乎理性的态度或理性主义的态度以某种程度的理智的谦卑为前提。或许只有那些知道自己有时是错的人，和那些对错误不是习以为常地忘却的人才会采取这种态度。它来源于这样一种认识，我们并不是无所不知的，我们的知识大都来自别人。这样一种态度就是试图尽可能地把一切法律程序的两条规则移植到一般意见领域。这两条规则是：首先，始终应听取双方的意见；其次，如果一个人是案件的一方，则他不会作出正确的判决。

我认为，在社会生活的相互交往中，只有实践这种合乎理性的态度，才能避免暴力；任何其他态度都可能引起暴力，即使单方面地想用善意的劝说对待他人，试图用论证和我们自豪地拥有并绝对信以为真的那些真知灼见的例子来说服别人，也是如此。我们都记得，多少宗教战争都是为一种爱的宗教和仁慈的宗教而进行的；多少人由于拯救灵魂免受永恒地狱之火的真诚善意而被活活烧死。只有放弃在意见上以权威自居的态度，只有确立平等交换意见和乐意向他人学习的态度，我们才可望控制由虔诚和责任所激起的暴力。

有许多困难阻碍着理性的迅速传播。主要困难之一是：一个讨论要合乎理性，总是需要双方努力。每一方都必须愿意向对方学习。你和一个宁愿开枪打死你而不愿被你说服的人，不可能进行合乎理性的讨论。换句话说，合乎理性的态度受到种种的限制。宽容的情况亦复如此。你切莫不加限制地接受宽容一切褊狭的人的原则；否则，你不仅会损害自己，而且还会损害宽容原则。（这一切在我前面的评述中都已指出过了——合乎理性必定是一种平等交换 的态度。）

这一切的一个重要结论是：我们切莫允许搞混进攻和防御之间的区别。我们必须坚持这种区别，支持和发展其职能在于区分侵略和反侵略的社会机构（国内的和国际的）。

我想，我刚才说的已足以澄清我之自称理性主义者的含义。我的理性主义不是教条的理性主义。我完全承认，我无法合理地证明这一点。我坦率地承认，我所以选择理性主义，是因为我憎恨暴力，我并不自欺地认为这种憎恨有什么理性根据。或者换句话说，我的理性主义不是自足的，而是依赖于对理性态度的非理性信仰。我认为我们无法超越这一点。或许人们会说，我非理性地相信说服别人和被别人说服的平等和互惠的权利，这种信仰就是相信人类理性；或者一言以蔽之，我相信人。

如果我说我相信人，那我的意思是相信事实上的人，我做梦也不会说他是完全理性的

人。我认为，不应当提出像人是否理性重于情感或者情感重于理性这样的问题：理性、情感这类东西是无法估量或比较的。我承认，我倾向于反对夸大人和人类社会的非理性（这主要是心理分析学的庸俗化所造成的）。但是，我不仅知道情感在人类生活中的力量，而且也知道它们的价值。我从不要求把达到理性的态度当成我们生活的首要目标。我所希望肯定的只是：这种态度能够成为一种永远不会荡然无存的东西——即使在被伟大的激情（像爱情）主宰的关系之中，理性也不会杳无影踪。[(3)]

我对理性和暴力的基本态度现在已为你们了解；我希望我的一部分读者和各地的许多其他人也抱此态度。就在这个基础上，现在我打算讨论乌托邦主义的问题。

我认为，我们可以把乌托邦主义说成是某种形式的理性主义的一个结果。我将试图表明，这种形式的理性主义迥异于我和其他许多人所相信的那种理性主义。因此，我将试图表明，至少存在两种形式的理性主义，我认为其中一种是正确的，另一种是错误的；那种错误的理性主义导致了乌托邦主义。

就我所知，乌托邦主义是一种推理方式的结果，当接受这种推理方式的那许多人听到说这种显然势在必然而又不言而喻的推理方式导致了乌托邦的结果时，会大吃一惊。这种特别的推理也许可以下述方式表述。

人们可能论证说，如果一个行动最充分地利用一切可用的手段以达到某种目的，那么它就是理性的行动。诚然，目的或许不能理性地加以决定。但不管怎样，我们只有相对某个既定目的，才能理性地判断一个行动，说它是合理的或恰当的。只有当我们想到一个目的，并且只有相对这样一个目的而言，我们才能说，我们在合乎理性地活动着。

现在让我们把这论证运用于政治。一切政治都由行动组成；这些行动仅当追求某种目的时，才会是合理的。一个人的政治行动的目的可能是为了增加他的权力或财富。或者，它可能是为了改善国家的法律、改变国家的结构。

在后一种情况下，只有当我们首先决定我们打算引起的政治变化的最终目的时，政治行动才会是合理的。只有相对于关于一个国家应该怎样的某些思想而言它才会是合理的。因此，看来作为任何合理的政治行动的一种准备，我们首先必须试图尽可能清楚地了解我们最终的政治目的；例如我们认为最理想的那种国家；只有在此以后，我们才能确定何种手段最有助于我们实现这样的国家，或者逐渐向这样的国家前进，把它作为一个历史过程的目标，而我们能在某种程度上影响和驾驭这个历史过程，使它朝着这个选定的目标发展。

这正是我称之为乌托邦主义的观点。按照这种观点，一切合理的、无私的政治行动，都必须预先确定我们的终极目的，而不仅仅是中间的或部分的目标，它们只是朝向我们终极目的的一些步骤，因此它们应被看作手段，而不是目的；所以，合理的政治行动必须建基于对我们的理想国家的相当清楚和详细的描绘或蓝图，还必须建基于通向这个目标的历

史道路的计划或蓝图。

我认为我所称的乌托邦主义是一个吸引人的理论，实在是一个过于吸引人的理论；因为我还认为它是危险的和有害的。我相信，它是自拆台脚的，并且还导致暴力。

它之自拆台脚是同下述事实相联系的：科学地决定目标是不可能的。在两种目的之间作出抉择，根本不存在科学的途径。例如，有的人喜欢并且崇拜暴力。在他们看来，没有暴力的生活是平庸无聊的。许多其他人，包括我在内，都痛恨暴力。这是个关于目的的争论。它无法由科学来决定。这并不意味着，反对暴力的争论必定是白费时间的尝试。这只意味着，你也许不可能和崇拜暴力的人进行争论。如果他未被置于反暴力的威胁的控制之下，他就会采用以子弹回答争论的手段。如果他愿意不枪击你而倾听你的论证，那么他至少已受到了理性主义的影响，你或许能把他说服过来。因此，争论并非浪费时间，只要人们听你说话。但是你不可能用论证的方法使人们倾听你论证；你不可能用论证来说服那些怀疑一切论证的人和宁愿用暴力而不愿用理性解决问题的人相信论证。你无法向他们证明他们错了。这只是一个可从中引出一般推论的特殊情形。纯粹　理性的或科学的手段不可能作出任何有关目标的决定。但是，在得出一个有关目标的决定时，可以证明论证是极其有用的。

把这一切运用于乌托邦主义的问题，首先我们必须十分明白，仅仅科学不可能解决建立乌托邦蓝图的问题。社会科学家在能够开始勾画他的蓝图之前，至少必须先给出蓝图的目标。我们发现自然科学的情况也是如此。任何物理学都不会告诉一个科学家，他制造犁、飞机或原子弹是对的。他必须选定目的，或者给他规定目的；他作为科学家的工作仅仅是构造可用于实现这些目的的手段。

在强调运用理性论证难以在不同的乌托邦理想之间作出抉择时，我并不想给人造成一个印象：存在一个域——目的域——它完全超出于理性批判力量的范围（虽然我无疑想说，目的域大大超出科学　论证的力量范围）。因为，我本人试图对这个域加以论证；通过指出在相互竞争的各个乌托邦蓝图间作出抉择的困难，我试图理性地反对选择这种理想目标。同样，我之想指出这个困难容易引起暴力，意在作一理性的论证，虽然这只对那些憎恨暴力的人才会有吸引力。

选择一个理想的社会状态，作为我们一切政治行动都应为之服务的目标，这种乌托邦的方法很可能引起暴力。这一点可表明如下。既然我们不能科学地或用纯理性的方法决定政治行动的终极目的，有关理想社会的状态应该怎样的观点分歧，就不可能总是用论证的方法加以消除。这些分歧至少部分具有宗教分歧的性质。而在这些不同的乌托邦宗教之间不可能存在容忍。乌托邦的目标旨在用作为理性的政治行动和讨论的基础，而只有当目标被明确地决定时，这些行动看来才是可能的。因此，乌托邦主义者必须说服，否则便压服和他对抗的乌托邦主义者，后者不赞同他的目标，并且不肯皈依他的乌托邦主义宗教。

但是，他必须做的尚不止于此。他必须彻底根绝一切相竞争的异端邪说。因为，通往乌托邦的道路漫长修远。因此，他的政治行动的理性要求未来很长一段时间的目标始终如一；而要达到这一点，他不仅要压倒与他对抗的各种乌托邦宗教，而且还要尽可能彻底抹掉对它们的记忆。

如果我们考虑到乌托邦建设的时期往往是社会改革的时期，那么，为镇压对抗的目标而使用暴力，就变得更为紧迫了。在这种时候，观念往往也发生变化。因此，乌托邦蓝图刚决定时许多人觉得合意的东西在后来也许不那么受人欢迎了。如果事情果真如此，那么整个方案就岌岌可危了。因为如果我们在努力向着我们的最终政治目标前进时改变这些目标，可能很快就会发现自己在绕圈子。首先确定一个最终政治目标，然后准备朝着它前进，而如果这目标在其实现过程中可能被改变，那整个方法一定是无效的了。很容易证明，我们至今所走过的路程实际上是同新目标背道而驰的。而如果我们此时改变方向以适应新目标，就使自己冒相同的风险。尽管为了确保合乎理性的活动，我们可能作出了种种牺牲，我们还是可能一事无成——虽然“乌托邦”这个词的意义不完全是“一事无成”。

要避免对我们的目标作这种改变，惟一的方法似乎又是诉诸暴力，包括宣传、压制批评和消灭一切对立面。随着这些手段的运用，设计和执行乌托邦蓝图的乌托邦运筹者、乌托邦工程师的聪明睿智和先知先觉就得到了证明。这样乌托邦的工程师必然成为无所不知和无所不能的。他们变成了神。在他们面前，你们再没有任何别的神。

乌托邦理性主义是自拆台脚的理性主义。无论他的目的如何慈善，它并不给人带来幸福，而只是带来那种生活在专制政府之下的可诅咒的常见的苦难。

重要的是充分理解这种批判。我并不批判政治理想本身，我也不断言一个政治理想绝不可能实现。那不会是一种正确的批判。许多曾被武断地宣称为无法实现的理想现在已经实现了。例如，为了保障国内的和平，即镇压国内的犯罪活动，建立有效的和民主的机构。另外，我看不出有什么理由，在镇压国际犯罪活动上，一个国际法庭和国际警察力量就不能这样成功。我不反对努力实现这样的理想。

那么，慈善的乌托邦计划和其他重要的、长远的政治改革之间的差异何在呢？（对于前者，因为它们导致暴力，我是反对的；对于后者，我则倾向于赞同。）

如果让我替我认为可行的社会改革计划和我认为不可行的乌托邦蓝图提出一个简单的区分公式或方法的话，那我可以这样说：

努力消除具体的罪恶，而不要去实现抽象的善。不要谋求通过政治手段来建立幸福。要把目标放在消除具体的苦难上。或者，用更加实际的话来说：用直接的手段为消灭贫困例如确保每人都得到最低收入而斗争。或者通过建立医院和医学院校来向时疫和疾病开战。像和犯罪作斗争一样与文盲作斗争。但是，这一切都得用直接手段去做。选定你认为你生活在其中的那个社会的最紧迫的罪恶，并尽力耐心地说服人们相信我们能够摆脱这种

罪恶。

不要试图通过设计和努力实现一个遥远的尽善尽美的理想社会来间接地实现这些目标。无论你深感多么受惠于这种社会的动人远景，不要以为你有责任去努力实现它，不要认为使别人憧憬它的美妙是你的使命，不要因为梦想美妙的世界而忘掉此时此地正遭受苦难的人们的要求。我们的同胞要求我们的帮助；每一代人都不必为将来的一代一代而牺牲，为一个可能永远实现不了的幸福理想而牺牲。简言之，我的论点是：人类的苦难是一个合理的公众政策的最紧迫的问题，而幸福不是这样的问题。获得幸福应留待个人去努力。

在我们社会里最不能容忍的罪恶是什么，最紧迫的社会改革是什么，这两个问题的讨论要取得一致的意见，并不十分困难。这是一个事实，是一个不必大惊小怪的事实。这种一致比在有关某种理想的社会生活形式的问题上达到一致要容易得多。因为，这些罪恶就在我们旁边。许多人都可以体验到，并且现在正每天每日体验着它们。他们一直遭受着并且现在也仍遭受着贫穷、失业、民族压迫、战争和疾病的痛苦。我们当中没有蒙受这些苦难的人，每天都接触到其他能把这些苦难告诉我们的人。这样就使得罪恶具体化了。也正因为这样，我们在就罪恶争论时能有所得；我们在这里能从合乎理性的态度中得到好处。倾听具体的要求，耐心地尝试尽可能公正地衡量这些要求，思索能满足这些要求而不产生更坏的罪恶的方法，如此种种，我们都能从中学得东西。

至于理想的善，则情形不同。我们只是从我们的梦中，从我们的诗人和预言家的梦中得知这些善的。我们无法对它们讨论，只能公开地广泛地宣传它们。它们要求的不是不偏不倚的法官的理性的态度，而是满怀热情的牧师的激动的态度。

所以，乌托邦主义的态度和理性的态度互相对立。虽然它常常会披着理性主义的外衣出现，乌托邦主义只不过是一种假理性主义。

那么，我在介绍乌托邦主义的情形时勾勒的那种貌似合理的论证错在哪里呢？我认为，毫无疑问的是，我们只能相对某些目的或目标来判断一个行动的合理性。但是，这不一定意味着一个政治行动的合理性只能相对一个历史的目的来判断。而且它肯定并不意味着，我们必须只从某个预先抱有的历史理想的观点、从一个据认为是历史发展的终极目标的观点，来考虑一切社会的或政治的形势。相反，如果在我们的目的和目标中，包括一些对人类幸福和苦难的考虑，那么，我们对我们的行动的判断必然不仅根据它们对遥远未来的人们的幸福所可能作出的贡献，而且还要根据它们的比较直接的效果。我们不可以说，某种社会形势不过是一种过渡性的历史形势，因此它仅仅是达致一种目的的一个手段。因为，一切形势都是过渡性的。同样，我们也不能说，一代人的苦难可仅仅看作是达致下一代或下几代永久幸福这个目的的一个手段；这种论点并不能因为许诺高度的幸福或使许多代人得到好处而变得更好。一代代人都是匆匆而去的过客。他们都有受到尊重的同等权利，但我们无疑对现在这一代和下一代人负有直接的责任。另外，我们决不应该试图

用牺牲某些人的幸福来补偿另外一些人的苦难。

这样，乌托邦主义那貌似合理的论据就化为乌有了。未来对乌托邦主义者产生的魅力，和理性的先见毫不相干。依此看来，乌托邦主义孕育的暴力与进化论形而上学、歇斯底里的历史哲学的横行霸道极为相似，它渴望为辉煌的将来而牺牲现在，却不知道它的原则会导致为了将来每一特定时期以后的一个时期而牺牲将来每个特定时期；同样，也不知道这个平凡的真理：人的最终将来——无论等待他的会是什么命运——一点不比他的最终灭绝辉煌。

乌托邦主义的吸引力，是因为没能认识到我们不可能在地上建造天国才产生的。我认为我们能做的是一代代逐步减轻人生的苦难，减少不公正。这种方式能够达致巨大的进步。在过去的一百年中，已经取得了很大的成绩。我们这一代会取得更大的成绩。我们可以解决许多紧迫的问题，至少可以部分地加以解决。例如，扶助病弱者和蒙受压迫与不公正的人；消除失业；创造均等的机会；防止国际犯罪，比如政治讹诈，神一般人物和全知全能的领袖所煽起的战争。只有当我们能够放弃对遥远理想的向往，放弃为有关新世界和新人的乌托邦蓝图所作的奋斗时，我们才会达到这一切。我们当中那些对现实的人抱有信心、因而对击败暴力与非理性始终抱有希望的人必定要求：应当赋予每个人安排他自己生活的权利，只要这不同其他人的同等权利相冲突。

这里我们可以看到，真假理性主义的问题是一个更大的问题的一部分。归根到底，它是对我们自己的存在及其限制采取一种清醒态度的问题。一种没有上帝的新神学的阐述者，即那些自称“存在主义者”的人，现在大力研究的正是这个问题。我认为，这种对生活在一个无神世界中的人的根本的孤独和对自我与世界之间产生的紧张的过分夸大的强调，其中有一种神经过敏和歇斯底里的因素。我几乎毫不怀疑，这种歇斯底里酷似于乌托邦的浪漫主义、英雄崇拜的伦理观和只能按照“统治他人或拜倒在他人脚下”来理解人生的伦理观。我毫不怀疑，这种歇斯底里是它的强大吸引力的秘密所在。我们的问题只是一个更大的问题的一部分，这可以从以下事实看出：我们能在一个像宗教那种显然远离理性主义的领域中，发现一种显然与真假理性主义之间的裂缝相似的东西。基督教思想家用至少两种很不相同的方式解释人和上帝间的关系。一种合理的方式可表述为：“始终别忘了人不是神；但记住人身上有着神圣的火花。”另一种方式则夸大人和上帝间的紧张关系，夸大人的低下和人可能追求的崇高。它把“统治他人或拜倒在他人脚下”的伦理观引入人与上帝的关系之中。这种态度是否根源于始终存在的有意识或无意识的梦想，即梦想和神相像，梦想无所不能，我说不上来。但我认为，不容否定，对这种紧张的强调，只能产生于对权力问题的失去平衡的态度。

这种失去平衡的（和不成熟的）态度迷恋于权力问题，不仅是高于其他人的权力，而且是高于我们的自然环境——高于整个世界的权力。根据类比，我可以称为“假宗教”的东西不仅迷恋于上帝对人的权力，而且迷恋于上帝创造世界的力量；同样，假理性主义被

创造巨大的机器和乌托邦社会的世界弄得神魂颠倒。培根的“知识就是力量”和柏拉图的“智者统治”都是这种思想的不同表达。这种思想的实质是：凭借智力禀赋高人一等而要求权力。相反，真正的理性主义者始终明白他所知甚少，明白一个简单的事实，即无论他可能具有怎样的批判能力或理性，都应归之于和其他人的交往。因此，他往往认为人根本上是平等的，人类理性是把人联结在一起的纽带。在他看来，理性是同权力和暴力手段正相对立的：他把理性看作一种可用以制服权力和暴力的手段。

---

(1) 1947年6月在布鲁塞尔艺术学院发表的演讲；首次刊载于《希伯特杂志》（Hibbert Journal），1948年，第46卷。

(2) 本文写于1947年，今天要修改的话，只要把这段中的“第一”改成“第二”就行了。

(3) 存在主义者雅斯贝斯写道：“正因为这样，爱情才是残酷无情的；所以，忠贞的情人才相信它，即便它是如此。”在我看来，这种态度暴露了软弱，而不是它希望显示的力量；它与其说是赤裸裸的野蛮，还不如说是企图捉弄野蛮人的一种歇斯底里的尝试。（参见我的《开放社会》第4版，第2卷，第317页。）

十九、我们时代的历史：一个乐观主义者的观点 [1]

在纪念富有灵感的、有成就的社会改革家埃利诺·拉思伯恩的一系列讲演中，做一篇演讲来对我们时代的社会改革问题作一个尝试性的一般估价，也许是适当的。如果说我们已取得了成就，那是些什么成就呢？我们西方社会和别的社会相比怎么样呢？这些就是我提出来要讨论的问题。

我选了“我们时代的历史：一个乐观主义者的观点”作为我演讲的题目，我觉得我应该从解释这个题目开始。

当我讲“历史”的时候，我想特别是指社会和政治的历史，但也指我们的道德和理智的历史。我说“我们”这个词，是指大西洋共同体的自由世界——特别是英国、美国、斯堪的纳维亚国家和瑞士，还有自由世界在太平洋的边哨站：澳大利亚和新西兰。“我们时代”则特别指1914年以来的这个时期。但是，我也指最近的五六十年，即从布尔人战争以来的时代，或像人们有时所称的温斯顿·邱吉尔时代；也指最近的一百年，大体上就是从废除奴隶制和约翰·斯图亚特·穆勒以来的时代；也指最近的二百年，大体上就是从美国革命，从休谟、伏尔泰、康德和伯克以来的时代；在较小的程度上也指最近三百年——从宗教改革以来的时代；指从洛克、牛顿以来的时代。“我们时代的历史”这句话就解释到这里。

现在我来谈“乐观主义者”这个词。首先，让我澄清这样一点：如果我自称是乐观主义者的话，我并不想让人以为我对未来有所了解。我并不妄想做一个先知，而且最不愿意做一个历史的先知。*相反，我多年来一直试图捍卫这个观点：历史的预言是一种江湖骗术。 [2] 我不相信历史规律，特别不相信进步的规律这类东西。事实上，我相信，对我们来说，倒退比进步容易得多。

虽然我相信这一切，但我仍认为，我可以恰当地把自己说成是一个乐观主义者。因为，我的乐观主义完全在于我对现在和最近的过去的解释。我的乐观主义还在于我强烈赞赏我们自己的时代。无论你会对这种乐观主义抱什么看法，你将不得不承认，它有罕见的价值。事实上，悲观主义者的哀鸣已变得有点千篇一律。无疑，在我们的世界里，有不少东西只要我们对它们思索一番，就有理由抱怨它们；无疑，有时最重要的事情是找出我们自己的毛病。但是，我认为，事情的另一方面也应有申诉的机会。

因此，我正是对最近的过去和我们自己的时代持乐观主义的观点。这就把我最终带到了“观点”这个词，它是我演讲题目的最后一个词。我这篇演讲的目的是：用简单的几笔勾勒出我们时代的鸟瞰图。无疑，这纯属个人的看法——一个解释而不是一个描述。但是，我将用论据来支持它。虽然悲观主义者会认为我的观点是肤浅的，但我至少将以向他

们提出诘难的方式提出我的观点。

这样，我就从诘难开始。我将向一种信念提出诘难，这种信念似乎为人们广泛持有，广泛地为各方面人士持有；不仅为许多无疑非常虔敬的教士所持有，而且也为某些像伯特兰·罗素这样的理性主义者所持有，而罗素无论是作为一个人，还是作为一个哲学家，我都是十分敬慕的。

罗素不止一次表达过我想提出诘难的这个信念。他抱怨说，我们的理智的发展已超过了我们的道德发展。

在罗素看来，我们已变得非常聪明，实际上已经过分聪明了。我们能够制作许多奇巧的玩艺儿，包括电视机、高速火箭和原子弹，或者热核炸弹，如果你乐意的话。但我们的道德和政治至今还未能达到这样的发展和成熟的程度，即还不能安全地支配和控制我们对自己的巨大理智力量的运用。正因为这样，我们现在发现自己处于道德危机之中。我们邪恶的民族自豪感阻碍了我们及时达到世界大同。

可把这种观点作一概括：我们是聪明的，也许过分聪明了，但我们也是邪恶的；这种聪明和邪恶的混合是我们灾祸的根源。

为了反对这种观点，我主张与此正相反对的观点。我的第一个命题 如下。

我们是善良的，也许有点过于善良，但我们也有点愚蠢；这种善良和愚蠢的混合正是我们灾祸的根源。

为了避免误解，我要强调，当我在这个命题中应用“我们”这个词时，我把自己也包括了进去。

你可能会问我，为什么我的第一个命题应该是一个乐观主义者的观点的一部分。有许多不同的理由。一个理由是，邪恶甚至比一种有限的愚蠢更难对付，因为不很聪明的善良人一般都渴求学习。

另一个理由是，我并不认为我们已愚蠢得不可救药，这当然是一个乐观主义者的观点。我们的毛病在于，我们很容易迷入歧途，很容易像塞缪尔·勃特勒 [3] 在《埃瑞璜》中所说的那样，被别人“牵着鼻子走”。我希望你们允许我从我最喜欢的话中录引一段。勃特勒写道：“可以看到，埃瑞璜人是逆来顺受和长期遭受苦难的人，容易被人牵着鼻子走，当他们中出现一个哲学家时，他们很快地让常识匍匐于神圣的逻辑脚下，他使他们相信他们现存的制度不是建立在最严格的道德原则基础之上，由此使他们失去自制力……”

你可看出，虽然我的第一个命题是直接反对像伯特兰·罗素这样的权威的，但它远非是独创性的。塞缪尔·勃特勒似乎已经沿着同样的思路思考。

勃特勒和我对这个命题的表述在形式上都有点轻率。但是，这个命题可用以下方式表述得更加严肃。

我们时代的种种主要麻烦——我并不否认，我们生活在麻烦纷呈的时代——并非由于我们道德上的邪恶，相反，是由于我们的常常被引入歧途的道德热忱：由于我们渴望改善我们生活其中的世界。我们的战争基本上都是宗教战争；它们是关于怎样建立一个较好世界的各个竞争理论间的战争。我们的道德热忱常被引入歧途，因为我们没能认识到，我们的无疑过于简单的道德原则常常很难应用于（我们认为必须应用的）复杂的人类和政治形势。

当然，我并不希望你马上就同意我的命题或者勃特勒的命题。即使你同情勃特勒的命题，你也不大可能同情我的命题。你可能说，勃特勒是维多利亚女王时代的代表作家。但是，我怎能持这样的观点：我们并不生活在一个邪恶的世界里呢？我已忘掉了希特勒和斯大林了吗？我并没有忘掉。但是，我没有让自己对他们耿耿于怀。尽管有这些人，并且我保持着警惕，我仍然是一个乐观主义者。他们及其亲近的帮凶，在这里可以搁在一边。更令人感兴趣的事实是：大独裁者有着大量的追随者。而我坚持认为，我的第一个命题，或者，如果你喜欢的话，勃特勒的命题，适用于他们的大多数追随者。那些追随希特勒和斯大林的人之所以追随希特勒和斯大林，用勃特勒的话说，大都因为他们是“易于被别人牵着鼻子走”的人。大家知道，大独裁者诉诸各种恐惧和希望、偏见和嫉妒甚至仇恨。但是，他们主要诉诸一种道德信条，他们持有一种教训；他们要求人们作出牺牲。诉诸道德信条这种做法很容易被滥用，看到这一点是令人痛心的。但是，一个简单的事实是，大独裁者们总是试图使他们的人民相信，他们知道通往更高道德的门径。

为了说明我的观点，我可以提醒你注意一本近在1942年出版的著名小册子。在这本小册子里，当时的布雷德福的主教攻击某种社会形式，他把它说成是“不道德的”、“非基督教的”，他说：“当某种东西显而易见是魔鬼的作品时，……没有任何理由可以谴责教会的一个牧师为毁灭它而工作。”按照这个主教的看法，这个作为魔鬼作品的社会不是希特勒的德国或斯大林的俄国；而是我们自己的西方社会即大西洋共同体的自由世界。这个主教在其中说了这番话的小册子，是为了支持斯大林真正邪恶的制度而写的。我完全相信，这位主教的道德谴责是真诚的。但是，道德的偏爱蒙住了他和许多像他这样的人的眼睛，他们看不见别人一眼就看到的事实；例如，无数无辜的人正在斯大林的监狱中遭受着折磨这个事实。[(4)]

我想，这里你已看到了一个典型的拒绝面对事实（哪怕是显而易见的事实）的例子；一个典型地缺乏批判的例子；一个典型的心甘情愿被“牵着鼻子走”（再用勃特勒的话来说），被宣称我们的“现存制度不是建基于最严格的道德原则”的人牵着鼻子走的例子。你在这里看到了一个例子，如果把过多的善和过少的理性批判相结合，那善可能是多么危险的东西。

但是，这位主教并不是孤立的。你们中有些人可能记得大约四五年前《泰晤士报》上一篇来自布拉格的未加驳斥的报道。在这篇报道中，一位著名的英国物理学家据说把斯大

林描述为一切科学家中最伟大的一位。今天，斯大林的魔道学说已经成为（即使只是目前）党的路线本身的基本成分。人们不知道这位著名物理学家现在会怎么想。这完全表明，如果有人挺身而出声称知道通往更高道德之路，那么我们令人惊异地易于被这人牵着鼻子走。

今天，斯大林的信奉者提供了一个令人沮丧的场面。但是，如果我们仰慕基督教的殉教者，那么对于那些正在俄国监狱里遭受折磨然而仍信仰斯大林的人，我们就不能不抱有一种哪怕是勉强的敬慕之情。他们信仰的是一种我们知道是不好的事业；今天，甚至党员也知道这一点。但是，他们虔诚之至地信奉它。

如果我们记得，大独裁者全都被迫对人类的善良表示敬意，那么，就能明白我们这一方面的麻烦是多么重要。独裁者对他们并不相信的道德不得不在口头上敷衍一番。共产主义和民族主义两者都被当作道德和宗教信仰。这是他们仅有的力量。而在理智上，它们近于荒谬。

共产主义信仰的荒谬是显而易见的。它诉诸对人类自由的信仰，但却造成了史无前例的压迫制度。

不过，民族主义的信仰同样荒谬。这里我并不暗指希特勒的种族神话。我指的是一种所谓的天赋人权——所谓的一个民族的自决权利。甚至像马萨里克这样伟大的人道主义者和自由主义者也会把这个荒谬的东西认做人的天赋权利之一，想到这一点是令人清醒的。这足以动摇人们对哲学之王的智慧的信念。凡是认为我们是聪明又邪恶而不是善良又愚蠢的人都应当仔细思考这一点。因为，任何人只要稍微花点功夫批判民族自决原则，都一定会明白它的荒谬绝伦。这条原则等于要求每个国家都应该是民族—国家：国家应局限于自然疆界之内，这个疆界应和一个种族集团所处的地域相吻合；因此，应该由种族集团即“民族”来决定和保护国家的自然边界。

但是，这种民族—国家并不存在。甚至冰岛——我能想到的惟一例外——也只是这条通则的一个貌似的例外。因为它的边界不是由它的种族集团决定的，而是由北大西洋决定的——正如它的边界不由冰岛民族保护，而由北大西洋公约保护一样。民族—国家并不存在，只因为民族主义梦想的所谓“民族”或“种族”并不存在。长期定居在有着自然边界的国家里的同质的民族集团是没有的，或者说几乎是没有的。各个种族的和语言的集团（方言常常等于语言壁垒）到处都是水乳交融的。马萨里克的捷克斯洛伐克建基于民族自决的原则。但是，从它建立之日起，斯洛伐克人就以这个原则的名义要求脱离捷克的统治；最后，它被其日耳曼少数民族以同一原则的名义消灭了。实际上每当把民族自决原则运用于确定一个新国家的疆界时，都产生类似的形势。在爱尔兰，在印度，在以色列，在南斯拉夫，都是如此。到处都有少数民族。正当的目标不可能是“解放”他们，而应当是保护一切少数民族。民族集团的压迫是严重的罪恶；但民族自决也不是可用的药方。另外，英国、美国、加拿大和瑞士是在许多方面违反民族性原则的四个明显的例子。这几个

国家各自设法把许多种族集团联合起来，而不是由一个定居集团决定其疆界。因此，这问题似乎不是不可解决的。

然而，面对这一切明显的事实，民族自决的原则今天仍然被公认为我们的一条道德信仰；并且很少受到责难。最近，一个塞浦路斯人在致《泰晤士报》的一封信中诉诸这条原则。他把它说成是一条公认的道德原则。他自豪地宣称，捍卫这条原则的人是在捍卫神圣的人类价值和天赋人权（显然甚至在威吓他们自己的持不同意见的同胞时也是如此）。这封信并未提到塞浦路斯的少数民族；这封信被发表了；长长一系列有关这个问题的书信都始终一点没有回答它的道德学说；这一切事实对于证明我的第一个命题很有帮助。其实，我觉得毫无疑问的是，丧命于正义的蠢行的人多于死于邪恶的人。

民族主义的宗教是狂热的。许多人都准备为它献身，深信它在道德上是善的，在事实上是真的。但他们错了；正像他们的共产主义伙伴错了一样。很少有什么信条比相信民族性原则的正义性制造更多的仇恨、残忍和无谓的痛苦了；然而，人们现在仍然普遍认为，这条原则将有助于消除民族压迫的苦难。当我看到甚至在今天人们仍毫不犹豫、毫无疑问、几乎一致地接受这条原则——甚至那些政治利益显然与之相左的人们也接受它时，我承认，我的乐观主义有点动摇了。但我不愿放弃这个希望，即有朝一日这条所谓的道德原则的荒谬性和残忍性终将被一切有头脑的人认识到。

但是，现在还是让我们把这一切关于道德热忱被引入歧途的令人沮丧的描述搁在一旁，转到我们自己的自由世界上来。我抵制住为支持第一个命题而提出进一步论据的诱惑，提出我的第二个命题。

我已经说过，我是个乐观主义者。作为一种哲学信条，乐观主义最为人所知的是莱布尼茨精心为之辩护的那个著名学说：我们这个世界是一切可能世界中最好的世界。我认为，莱布尼茨的这个命题不正确。但我肯定，当你听到我的涉及我们自由世界——大西洋共同体社会的第二个命题时，你将授予我乐观主义者这个恰当的头衔。我第二个命题是这样的：

尽管我们存在种种严重的麻烦，尽管事实上我们的社会肯定不是最好的可能社会，我断言，我们的自由世界是至今人类历史进程中出现过的最好的世界。

因此，我并不附和莱布尼茨说我们的世界是一切可能世界中最好的世界。我也不说，我们的社会世界是一切可能的社会世界中最好的一个。我的命题只是，我们自己的社会世界是至今最好的社会世界——至少就我们所具有的历史知识而言是如此。

我想，现在你们会赋予我自称为乐观主义者的权利了。但是，你们或许怀疑我是个唯物主义者——怀疑我把我们的社会称作最好的社会，是因为它是有史以来最富裕的社会。

但是，我可以向你保证，这并不是我称我们社会为最好的社会的理由。无疑，成功地或几乎成功地消灭饥饿和贫困，我认为是一件了不起的事情。但是，我赞赏的主要不是尼

龙，也不是营养品，不是涤纶也不是电视。我说我们的社会世界是“最好的”，我指的是仅仅十四年前，被前布雷德福的主教污蔑为魔鬼作品的那种价值观念；我指的是通过基督教从古希腊和圣地，从苏格拉底，从《圣经·新约》和《圣经·旧约》传给我们的那些规范和价值观念。

没有任何时代，没有任何地方，人作为人之受到尊重超过我们社会。人类的权利和尊严从来没有受到过如此的尊重，也从来没有过这么多人准备为别人、特别为那些比自己不幸的人作出巨大牺牲。

我认为，这些都是事实。

但在更仔细地考察这些事实之前，我想强调，我也充分注意到了其他事实。即使在我们的世界里，权力仍然在腐化。国民的仆人仍然时时表现得像祸害国民的主人。金元独裁者仍然比比皆是；一个正在请医生诊治的理智正常的人如果对他的身体状况表现出理智的兴趣——即一种批判的兴趣，那么他必须准备被人当做令人讨厌的低能儿看待。

但是，这一切与其说由于缺乏善良的愿望，还不如说由于愚蠢和纯粹无能。此外，还存在着许多与之抗衡的东西。例如，在属于自由世界的某些国家里（我是指比利时），为使医院成为令人愉快而不是令人压抑的地方这样明确的目标，适当考虑到敏感的病人和现行惯例可能损害其自尊心的病人，医院服务正在极其成功地加以整顿。在那里人们认识到，在医生和病人之间建立一种真诚的和理智的合作，保证决不忿恿一个人，甚至一个病人放弃他最后的自我责任心，是多么重要。

但是，让我们转到更大的问题上来。在消除迄今一直困扰人的社会生活的那些最深重的邪恶方面，我们自由世界如果没有完全获得成功，也已很接近于完全成功。

让我列举我认为是社会合作所能消弭或减轻的一些最深重的邪恶。它们是：

贫困

失业和某些类似形式的无社会保障

疾病和痛苦

刑法的残忍

奴隶制和其他形式的农奴制

宗教歧视和种族歧视

缺乏教育机会

严格的阶级差异

战争

让我们看看已取得了哪些成就，不仅看看在大不列颠这里，以福利国家的方式，取得了哪些成就，而且看看在自由世界一切地方以这样那样的方式取得了哪些成就。

赤贫实际上业已消除。这问题现在不再是大规模的现象，几乎已成为找出仍然存在的孤立事例的问题。

失业和其他形式的无保障的问题已完全改观。我们现在正面对因大规模失业问题已基本解决这一事实而引起的种种新问题。

在对付病痛的问题上，正在取得相当持续的进展。

刑法改革基本上消除了这个领域里的残酷现象。

反对奴隶制的斗争的成功历史已成为这个国家和美国的永恒骄傲。

宗教歧视实际上已经消失。种族歧视已减少到超过了人们的最大希望。使这两项成就显得格外惊人的是下述事实：宗教偏见，甚至种族偏见，可能像五十年前那样普遍存在。

教育机会问题仍是个十分严重的问题，但人们正在认真地、努力地解决它。

阶级差异到处都已大大减小。在斯堪的纳维亚、美国、加拿大、澳大利亚和新西兰，事实上都已接近于无阶级社会。

我的第八点是战争。这一点我必须讨论得更充分些。也许最好把我在这里必须说的话表述为我的第三个命题 。

我的第三个命题是：自从布尔人战争时期以来，还没有过一个自由世界的民主政府处于发动一场侵略战争的地位。任何民主政府都不会在这种事情上携手联合，因为它们背后没有联合起来的民族。侵略战争几乎已成为一种道义上不可能的事情。 (5)

布尔人战争在英国引起了感情的突变，导致道德上转向赞成和平。正是因为这种态度，英国在抵抗德皇问题上犹豫不决，并只是在比利时受到了侵犯后才参与第一次世界大战。在这种态度的影响下，英国曾准备容忍希特勒。希特勒的军队开进莱茵兰，这是希特勒的不容置疑的侵略行动。然而，这个国家的舆论使政府不可能应付这种挑战——虽然在这样的形势下应付这种挑战本来是最合理的措施。另一方面，墨索里尼对埃塞俄比亚的公然进攻严重地激怒了英国公众舆论，以致明智地企图分裂墨索里尼和希特勒的霍尔-拉瓦尔计划由于公众义愤的爆发而化为泡影。

一个更有说服力的例子是，公众对先发制人的对俄战争问题的态度。你们也许记得，在1950年前后，甚至伯特兰·罗素都主张先发制人的战争。必须承认，有种种充分的理由赞成这样做。俄国那时尚未拥有原子武器库；而且这是防止俄国人得到氢弹的最后机会。

我并不羡慕美国总统有权在这样可怖的选择间作出抉择。一种选择是发动一场战争。

另一种是听任斯大林获得毁灭世界的实力；而这种实力确实不该赋予他。伯特兰·罗素坚持认为，从纯粹理性的观点看，第二种选择甚至比第一种更糟糕，这无疑是正确的。但是，决定并不是这样作出的。即使在这些紧要的形势下，并且胜利实际上是确定无疑的，一场侵略战争在道德上也还是不能允许的。

自由世界仍然准备参与战争。它准备参与反对严重不平等的战争，就像它过去不止一次做过的那样。但是，只有在面对赤裸裸的侵略时，它才会这样做。因此，就自由世界本身而言，战争已被征服。

我已简短地讨论了我列举的八大社会邪恶。

我认为，最重要的是指出自由世界已取得了什么成就。因为，我们已变得过分怀疑自己。我们怀疑自我正义性之类的东西，我们觉得自命有道德是讨厌的。我们的最大收获之一是不仅容忍别人，而且还严肃地扪心自问：其他人是否就不正确，总的来说是否就不是较好的人。我们已了解到基本的道德真理：任何人都不应在他自己的案件中当审判员。无疑，这是某种道德成熟性的一个征兆；但是，一个人可能矫枉过正。在发现了自命有道德的毛病以后，我们便陷入了它的老一套的反面：陷入了老一套的妄自菲薄和与自命不凡相反的姿态。知道了一个人在他自己的案件中不能当审判员以后，我们成为我们的反对者的辩护人。于是，我们变得对自己的成就视而不见。但是，这种倾向必须加以抵制。

当赫鲁晓夫先生在印度之行中控诉英国殖民主义时，他无疑相信他所说的一切都是真的。我不知道他是否了解他的谴责基本上导源于英国（中间经过列宁之手）。假如他知道这一点的话，他可能会把这作为相信他的言论的一个附加理由。但这样他就错了；因为这种自我谴责是英国特有的优点也是英国特有的缺点。事实上，印度的自由观念诞生于英国；就像现代一般政治自由观念诞生于英国一样。那些为列宁和赫鲁晓夫提供道德弹药的英国人和那些向印度提供自由观念的英国人密切相联系，甚至是同一些人。

答复赫鲁晓夫先生的那位英国大政治家对他自己、对我们不同的生活方式谈得这样少，对此我总感到遗憾。我完全肯定，这位政治家根本没有给赫鲁晓夫先生留下什么印象。但是，我认为，他本来是能够做到这一点的。假如他用以下例子指出我们自由世界和共产主义世界之间的不同，我肯定赫鲁晓夫先生会理解他的。我们的政治家可以这样说：

“我们两国之间的差异可作如下解释。假如我的长官安东尼爵士明天突然死了。我可以向你保证，在我们国家里，任何有理智的人都不会有哪怕一瞬间想到可能是我谋杀了他。甚至一个英国共产主义者也不会这样想。这就解释了我们各自行事方式的不同。毫无疑问，这并非种族上的不同，因为我们可以从莎士比亚那里知道，在不太久以前，我们也曾用那另一种方式行事。”

我认为，答复这一切荒唐而可怕的对英国的谴责是重要的。这种谴责常发端于英国，但流行于今日世界。因为我相信观念的力量，包括错误的和有害的观念的力量。我相信我

所称的观念的战争。

观念的战争是希腊人的发明。它是曾经作出的最重要的发明之一。实际上，用语词战争代替刀剑战争的可能性正是我们文明的基础，特别是我们文明的一切立法和议会机构的基础。这种用语词和观念进行战斗的习惯是把铁幕两边的世界联合起来的少数东西之一（虽然在另一边，语词仅仅不充分地取代了刀剑，有时还用来为杀人做准备）。要知道希腊时代以来观念变得多么有力，我们只须记住，一切宗教战争都是观念的战争，一切革命都是观念的革命。虽然这些观念经常地是错误的和有害的，而不是正确的和有益的，但是，如果有些较好的观念找到足够有力的理智的支持，它们或许就有延续下去的必然趋势。

这一切可以表述成我的第四个命题。它是这样的：

观念、特别是道德观念和宗教观念的力量，至少同自然资源的力量一样重要。

我完全知道有些政治学学生强烈反对这个命题；完全知道有一个所谓政治实在论者的很有影响的学派，他们宣称“意识形态”（照他们的叫法）对政治现实没有什么影响，而且就是有的话，这种影响也必定是有害的。但我认为，这是个站不住脚的观点。如果它正确的话，那么基督教就不会对历史产生影响；美国就成为不可思议的东西，或者只是一个有害的错误的产物。

我的第四个命题，也即观念力量的学说，是18、19世纪自由主义和理性主义思想所特有的。

但是，自由主义运动不只是相信观念的力量。它还持有一种我认为是错误的观点。它认为，对立的观点几乎不必交战。这是因为它认为，真理一旦提出，总会被人认识。它相信真理显现论——对压制和颠倒真理感兴趣的力量一旦消灭以后，真理就不会被人错过了。

这个重要和有影响的观念——真理是自明的——是我不能赞同的一种乐观主义。我确信这个观点错了，与此相反，获得真理是艰难的，甚至常常是痛苦的。于是，这就成了我的第五个命题。

真理是难以获得的。

这个命题在某种程度上解释了宗教战争。虽然它是个认识论问题，但它很能说明文艺复兴甚至古典时代以来的欧洲史。

现在让我在余下的时间里对这段历史——我们时代的历史，特别是从文艺复兴和宗教改革运动以来的历史——作短暂的一瞥。

文艺复兴和宗教改革运动可以看作是两种观念间的斗争。一种观念认为真理是显现的

——真理是一本打开的书，凡是心地善良的人都可以阅读。另一种观念认为真理是隐蔽的，只能被上帝的选民辨出；这本书只有教会的牧师能够读懂，也只能由教会的权威加以解释。

虽然在第一种观念里，“书”指的是《圣经》，但到了后来它是指自然之书。培根认为，这本自然之书是打开着的书。那些误读它的人是受了偏见、急躁和“预想”的错误影响。只有当你不带偏见地、耐心地、不预先想象书的内容来读它时，你才不会犯错误。错误总是你自己的过错。正是由于你自己的反常和邪恶，你才拒绝认识显现在你面前的真理。

我认为，这个朴素但错误的观点，即认为真理是显现的观点，成为促进现代学术的激励力量，成为和古希腊人那种较多怀疑论色彩的古典理性主义对立的现代理性主义的基础。

在社会观念的领域里，真理是显现的这个学说导致了个人道德和理智责任心的学说以及自由的学说；它导致了个人主义，以及一种理性主义的自由主义。这种学说使得教会的精神权威及其对真理的解释成为多余的，甚至是有害的。

另一方面，一种对真理更带怀疑色彩的态度导致了强调教会权威，强调独裁主义其他形式。因为，如果真理不是显现的，那么你就不能让每个个人去解释它；因为这必然会导致混乱，导致社会崩溃，导致宗教分裂以及宗教战争。可见，这本书必须由一个压倒一切的权威来解释。

这里的争论可以说是个人主义的理性主义和独裁主义的传统主义间的争论。

理性主义和独裁主义的传统主义之间的争论，也可以说是以相信人、人的善和人的理性为一方，以不相信人、人的善和人的理性为另一方的争论。

我可以承认，在相信人和不相信人之间的争论上，我的感情完全站在朴素自由主义的乐观主义者一边，虽然我的理性告诉我，他们的认识论是完全错误的，真理事实上是难以获得的。我厌恶使人们处于监督和权威之下的观念。但另一方面，我必须承认，担心权威和传统江河日下的悲观主义者是有识之士。大规模的宗教战争、法国和俄国的革命等可怖经验证明了他们的智慧和先见之明。

但是，虽然这些战争和革命证明了谨慎的悲观主义者是明智的，但并不证明他们是正确的。相反，我相信，历史的结论——当然，我是指我们时代的历史——一般说来支持那些相信人和人的理性的人。

自从宗教改革运动以来，在我们自由世界社会里，确实看到了以往任何时代所无法比拟的权威的没落。它现在是一个没有权威的社会，或者像有人所说的，一个没有父亲的社会。

宗教改革运动通过强调个人良心而废黜了作为负责人类世界的统治者的上帝：上帝只能在我们的心里，通过我们的心来统治。新教徒相信正是通过他自己的人类良心上帝才统治世界的。对世界的责任是我的也是你的：这是新教徒的信念；当布雷德福的主教呼吁他的牧师去毁灭一个乃是魔鬼作品的社会世界时，他是作为一个模范新教徒说话的。

但是，独裁主义者和传统主义者都认识到，一个无权威的或无父的社会必定会导致毁灭一切人类价值。我已说过，他们是明智的，而且在某一方面他们是较好的认识论者。然而，他们错了。因为，还存在其他革命，即光荣革命和美国革命。还有我们现在的自由世界、我们的大西洋共同体。这是一个由我们自己的个人良心的相互影响来治理的没有父亲的社会。而且，像我企图说服你相信的那样，这是迄今存在过的最好的社会。

独裁主义的错误是什么？他们的明智为什么要予以否弃？我认为，在我们自由世界里有三个因素已成功地代替了被废黜了的权威。

第一个因素是我们对真理的权威的尊重，这是一种非个人的、人与人之间的、客观的真理，我们的任务是去寻找这种真理，我们无力去改变它或者随意解释它。

第二个因素是在宗教战争中汲取的教训。因为，我认为，在这些战争中，我们确实汲取了教训：我们确实是从我们的错误中汲取教训的（虽然在社会领域和政治领域中，这似乎是罕见的和困难的事）。我们领悟到，宗教信念和其他信念，只有当它们为人们自由地和真诚地抱有时，才是有价值的；企图强迫人们去遵从，那是没有意义的，因为抵抗这种强迫的人正是最好的、其实也是惟一最值得争取他们拥护的对象。因此，我们不仅学会了宽容异己的信仰，而且也学会了尊重它们，尊重真诚地持这些信仰的人。但是，这意味着，我们慢慢开始区分真诚与教条的固执或懒散，开始认识这条伟大真理：真理不是显现的，不是一切渴求真理的人都能一眼望见的，而是难以获得的。我们还领悟到，我们切不可从这条伟大真理中引出独裁主义的结论，相反，应当怀疑一切自称是教导真理的权威的人。

第三个因素是，我们还领悟到了：只要互相倾听意见，互相批判，我们就能越来越接近真理。

我认为，这种批判形式的理性主义，尤其是这种对客观真理的权威的信仰，对于一个建立在互相尊重基础上的自由社会来说是必不可少的。（正因为这样，所以重要的是不要让我们的思想受相对主义和非理性主义这类理智上的误解的严重影响。相对主义和非理性主义是对教条主义和独裁主义感到失望的可以理解的结果。）

但是，这种批判态度同时也为调和理性主义和传统主义留下了余地。批判理性主义者可能赞赏传统，因为虽然他相信真理，但他并不相信他自己确实占有了真理。他可能认为通向真理的每一步、每一途径都是有价值的，甚至是无法估量的价值；他可能看到，我们的传统常常有助于鼓励这一步步的逼近，也看到，如果没有一个理智的传统，个人就几乎

不可能向真理迈进哪怕一步。正因为如此，对理性主义的批判态度、理性主义和怀疑论之间的妥协，长时期来一直是英国中间道路的基础：尊重传统，同时又承认必须改革它们。

未来将带给我们什么，我们不得而知。但是，过去和当代的成就向我们表明了人类力所能及的范围。这些成就可能教育我们，虽然观念是危险的，但我们能够从我们的错误中学会怎样把握它们；怎样批判地对待它们，怎样驾驭它们，怎样把它们运用于我们的斗争，包括我们向隐藏的真理前进一小步的斗争。

---

(1) 纪念埃利诺●拉思伯恩的第六次演讲，1956年10月12日，布里斯托尔大学。（以前没有发表过。）

(2) 参见我的《历史决定论的贫困》，1957年，以及第16章。

(3) 塞缪尔●勃特勒（1835—1902），英国小说家、讽刺作家。——译者

(4) 这本小册子是吉尔伯特●柯普的《阶级斗争中的基督教徒》（Christians in the Class Struggle），前面有布雷德福主教写的序言，1942年。比较我的《开放社会及其敌人》（1950年和以后各版），第1章注③和第9章注⑫。

(5) 这篇演讲发表在苏伊士冒险之前。在我看来，这次冒险行动的可悲历史支持了我前面三个命题。

二十、人文主义和理性 [1]

瑞士出版的《人文主义研究》丛书的第一种是由两位朋友埃内斯托·格拉西和图雷·冯·于克斯屈尔用德文写的。格拉西是对文艺复兴时期“人文主义”作家感兴趣的意大利学者，于克斯屈尔是以《理论生理学》一书闻名的德国生物学家雅各布·冯·于克斯屈尔的儿子。这本研讨道德科学和自然科学的起源和界限 的书 [2] 是一个旨在重新唤醒人文主义精神的相当有意义的运动的一部分。这个新人文主义运动具有中欧的特点，它是20世纪欧洲大陆遭受灾难的产物；虽然所评论的这本书是学术性的，写得也心平气和，但它的有些格调、所引出的有些结论可能是那些没有亲身感受过这许多欧洲思想家全都经历过的社会崩溃这种惊心动魄体验的人所难于赞同的。这个新人文主义运动（和其他一些运动一样）受到一个信念的激励，即它知道中欧不得不目睹普遍的堕落和人所有的一切完全颠倒的原因及其补救办法。它的启示是，只有理解人和人的“本性”——他的文化的创造力——才能减轻我们的不幸；像格拉西的“导言”所阐明的那样，它试图重新接受发展一种关于人和重要的人类活动即科学的哲学的任务。按照这种哲学，科学应作为“人文主义”的一部分重新加以解释；结果，对“人文主义”和“人文主义的”的一种解释，即把人文主义局限于“人文科学”——局限于历史、哲学和文学等学科——的解释遭到了拒斥，因为它过于狭窄。

因此，可以说这本书的目的在于一种新的关于人的哲学，这种哲学把人文科学和自然科学都放在恰当的位置上。这本书由两部分组成——格拉西的《论人文科学（Geisteswissenschaften） [3] 的起源和界限》和于克斯屈尔的《论自然科学的起源》。一种否弃实用主义观点的含糊的相对主义的实用主义（使人想起F·C·S·席勒，他也自称人文主义者）把这两部分松散地连接在一起。无疑，作者不会同意这种观点，他们认为这种观点说明评论者没能看出他们的主旨；不过，他们为了强调自己观点的一致性而作的种种尝试看来有点牵强。然而，这并不降低整本书或其两个部分的价值或意义。

第一部分是格拉西的一篇论人文主义本质的哲学论文。它的主题用德文词Bildung（常译为“文化”）表明，这个词在这里理解为人类精神的成长、发展或自我形成；它企图重新建立一种关于精神成长的教育理想，这种理想旨在对付为反对旧的人文科学的教育目标而提出的批判。在格拉西看来，由于其赖以为根基的社会传统和文化传统的消失，这种教育目标已成为没有意义的了。格拉西的新人文主义说教所根据的文本系关于法律科学和医学科学相对优点的争论，也即C·萨卢塔蒂的《论法学和医学的崇高》（写于1390年，15世纪中叶出版；佛罗伦萨的哲学研究协会在1947年出版了E·伽林的评注版。这本书和彼特拉克对医务人员的著名抨击，可能是康德的Streit der

Fakultaeten[《学科间争论》]的最早前驱）。格拉西把这看作对人文科学和自然科学相对优点的讨论、对人文科学的优先权的一种证明。他说在自然科学奠基的时候，这种优先权比现在要好理解得多。

他所主张的这种优越性有三重意思。首先，各门自然科学带有“艺术”（在artes＝technai的意义上）的而不是科学或知识（scientia或epistēmē）的性质；按照萨卢塔蒂的观点，这意味着它们必须从别处也即从哲学知识那里取得它们的“原理”（相当于培根的“中间原理”），所以它们在逻辑上低于那些建立它们自己的原理的学科。（这个观点来源于亚里士多德、萨卢塔蒂的同时代人和后来的思想家像莱奥纳尔多也抱有这样的看法。）其次，（追随弗兰西斯·培根）声称自然科学在技术的或更确切地说工艺的意义上是艺术（artes）——它们给我们力量；但这种力量并不像培根认为的那样就是知识，因为真正的知识来自第一原理而不是来自第二即中间原理。第三，虽然这些工艺可能成为人的仆佣，虽然它们在促进人的精神成长这个人的最终的和根本的任务上对人有所帮助，但它们不可能一直帮助他完成这个任务；因为它们只是在它们特有的第二原理的狭窄范围内探究实在的，而没有这些第二原理，它们的努力便是徒劳的。

同这一切相反，属于政治科学的法律科学是关于正确和错误的科学。这样，它对于人不仅是有用的（萨卢塔蒂说，“ius...a　　iuvando”），而且是在一种根本的意义上有用，因为它“拯救了他的人性”，它“旨在使他完善”。就像普罗塔哥拉教导的那样，只有离开原始的森林或丛林，定居于有秩序的政治共同体之中，人才超越了野兽。这是他们精神成长的第一步，是一切其他进步的基础；“人类历史无非是人设计的规范（它们使得政治和社会领域中的共同体生活能够进行）的成功或者失败”（第106页）。

这决不是格拉西著述的全貌，他还详细地论述了亚里士多德关于一切诗都是模仿　的学说这类问题；论述了悲剧理论问题，特别是净化的理论问题；以及时间哲学。然而，关于后面这些论题的讨论由于缺乏清晰性和一致性而显得非常不足；在我看来，虽然它们包含了某些有意义的离题话，并没有就所讨论的问题提供新的启示。其中突出的一点是，格拉西把想像力　强调为人性和精神成长的一个基本要素；但他暗示（第102—103页），想像力在自然科学中的作用局限于勾勒自然科学的轮廓，在我看来，这种评价似乎并不公正。从教育或自我教育的观点看来，最有意义的见解之一是格拉西对“人文主义的精神成长概念”（Bildung）所作的分析。在试图解释一段书本上的话时，我们可以发现，这个语境中的这个词有了一种不同寻常的甚至是新的意义。“这把我们引导到新的和始料所不及的东西。一个未知的世界展现在我们面前——因此我们‘成长了’。”

格拉西非常公正地承认，自然科学家的精神能够以完全同样的方式“成长”，当他发现自己不得不对某个自然现象采取新的“解释”的时候；但在我看来，这种承认打破了他利用萨卢塔蒂的论据去确立人文科学的教育的优先权的尝试。

现在，回到格拉西的中心主张——人文科学有三种优越性。我承认，如果把自然科学

作为工艺学来传授，那么它们便处于阻碍而不是促进精神成长的危险之中（绘画和诗歌可能同样如此）；它们应被当作（像绘画和诗歌一样）人类的成就，当作人类精神的伟大冒险，当作人类思想史、神话创作（如我在其他地方[4]解释过的那样）和批判史的一些篇章。格拉西既没有提到这种人文主义科学观的可能性，也没有提到对这种科学观的需要；相反，他似乎相信出路在于认识和明确承认自然科学的低下的工艺学性质——换句话说，在于使它们恪守其位。不过，虽然我准备承认“人文主义”态度的教育的优先权，我不能承认格拉西-萨卢塔蒂自然科学理论的合理性——这理论当然直接导源于亚里士多德。我怎么也不能承认那种主张自然科学必须不分青红皂白地接受来自第一哲学的原理的学说正确。格拉西企图对付这个批判（第52页），为此他承认，自然科学可以质疑、批判和取代它们的“原理”（在我看来，这种认可似乎等于背弃萨卢塔蒂和亚里士多德），并断言各门自然科学都必须盲目地预先假定（1）科学的目标和（2）“原理”（而不是它们的各种原理）的概念。不过，尽管这种立场和作为萨卢塔蒂论证根据的亚里士多德的观点并非不相容的，却是和它判然不同的。

事情的真实情况似乎是这样的。虽然医学恰巧是一种“艺术”，一种工艺，但由此得出结论说，可以认为它代表自然科学，则是错误的；因为它不是一门纯科学，而是一门应用科学。至于纯科学，我同意这样的见解：自然科学——同纯粹数学相对立——不是科学或知识；然而，这并非因为它是一门技术，而是因为它属于意见的领域——正像格拉西正确地高度估价的神话一样。（我认为，认识到自然科学属于意见的范围，对于理解思想史是很有帮助的；但直到不久以前，它通常还被误认为是知识。）因此，在我看来，格拉西的中心主张即我们应该回到萨卢塔蒂对自然科学的地位和意义的卓绝理解，是站不住脚的。另外，至少在英国，格拉西企图重建的（亚里士多德的）物质观从来没有丧失它的地盘，所以几乎没有必要去重新阐述——甚至使用正确论证的重新阐述也不需要。

这本书由图雷·冯·于克斯屈尔写的第二部分，是一个振聋发聩的富于创造性的阐发一种新科学理论的尝试——一种以生物学为主导的认识论的尝试。这是一篇优美流畅的作品，也许是我能想起的最优秀的当代德国散文。它把我们引向一种新的生物学观，它是对起源于作者的父亲雅各布·冯·于克斯屈尔的那些思想的一种新的阐发。

这种观点的基本范畴（第248页）是一种生物学的活动（Handlung）。为了解释它，我们或许可以从一个明显的事实出发：各门自然科学都试图描述和解释事物在各种条件下的状况，特别是描述和解释可以在这种状况中发现的秩序和规则性。物理学、化学和生物学都是如此。在各门生物科学中，我们的兴趣在于器官、组织、细胞，当然还有整个有机体的状况。于克斯屈尔生物学的中心思想是，描述整个有机体行为的最成功的方式是利用遵循某种图形或“图式”的活动，并且这些“活动的图式”和“游戏的规则”可以理解为少数基本图式和规则的发挥和变型。虽然人们可能要到这个思想之富于成果得到证明以后，才会对它作出判断，但是，这个思想乍一看来即使不令人惊讶，也是很吸引人

的。于克斯屈尔把这个思想卓越地运用于有机体的各部分（器官、组织等等）的变化状况，运用于对“物理学和化学方法在生物学领域内的意义”作十分有趣而又真正革命的分析（第166页）。我认为，这些工作都已显示了这个思想之成效卓著。

按照于克斯屈尔的理论，对每种有机体来说，都存在着确定数目的活动图式，而每一种图式都由某个“释放信号”[Auslöser]释放出来，它的性质则可以通过实验、通过构造一种摹仿的装置[Attrappe，仿真物]找出。在大多数场合，这些图式均可归约为令人惊奇地简单的图式表示。例如，维也纳生物学家康拉德·洛伦茨发现（第162页），某些种鹅跟随在蛋壳打碎时所遇到的第一个活动物体，仿佛那是它们的母亲，甚至在它们面对真正的母亲时，还是继续这样做。[(5)] 对于别的一些刚刚会飞的小鸟（第169页）来说，可用来释放正常活动（张开嘴）的信号。取代其父母亲的摹仿装置，仅仅由两块圆的像它们父母亲的头和身体的大致轮廓的硬纸板或金属片构成。“借助这样的摹仿装置，我们能使自己进入某些动物的生活场景。认识到这个世界的奇妙之处，对于一个头脑敏锐的人来说是一种动人的甚至惊心骇目的经验。这实在的、奇迹般的、咄咄逼人的特点给人留下一种印象，在它面前，我们关于自然的一切旧观念和旧概念都必定土崩瓦解”（第179页）。我只能重复说，于克斯屈尔把这种研究方法推广到组织反应问题，以及物理和化学方法的应用问题，是有莫大意义的。他提出，在生物化学中我们实际上做的是构造摹仿装置（仿真物），它们可用作为器官或组织的活动的释放信号。我认为，这个思想前途无量，可以给一些令人困扰的问题带来许多启示。（我指的是，例如，在一些神经—肌肉反应甚至“端板势”的测量这样精细的试验中，某些化学的和电的刺激的函数当量问题。我认为，可用来解释于克斯屈尔观点的许多事例中的另一例是一个一直用来说明抑菌作用的有名假说。它认为，细菌吸收了某种它们不能吸收的化学物质，把它错当作食物；就是说，这化学物质像一个仿真物那样起作用，也像一个仿真物那样受到作用。）

关于他的思想对生物学的应用，于克斯屈尔所不得不说的一切，都是夸不胜夸的。他的理论是否正确，我不知道；但是，它们惊人地富于创造性。它们不仅有巨大的解释力量，而且还有一种以崭新的方式阐明习见事物的力量；有朝一日，它们可能在生物学思想、特别在生理学和生物化学领域中开辟一个新纪元。当然，这里假定实验主义者注意到了这些新思想以及它们在生物学的几乎一切领域中的无数应用。

于克斯屈尔在这本书里不仅是作为一个生物学家（和生物学方法论家）说话，而且还作为一个哲学家说话。

也许受他的生物学应用的激励，于克斯屈尔企图把他的基本范畴运用于整个知识论问题。从康德的“自在之物”是否可能被认识的问题出发，他讨论了物理学的发现自然本身最内在秘密的陈旧抱负；以及这种抱负的落空；在精心地（但我认为并不成功）尝试判定物理学在生物活动的世界中的作用以后，他最终达致一种生物学本体论——主张实在（它只能是我们的 世界，一个为我们的实在[(6)]）是一个活动的结构的学说；“不同种类和不

同范围的活动”的结构的学说（第248页）；他用我们之参与 这个世界即这个活动结构的问题取代我们对自在世界的知识 的问题。

虽然这个理论的许多东西使人回想起某些形式的实用主义、操作主义和工具主义，但它仍然是自从叔本华和柏格森想建立一个新的形而上学世界以来最富于创造性的尝试之一，也是一个能和现代科学相容的尝试。这种新尝试赢得了尊敬；但它并不令人信服。相反，我觉得，于克斯屈尔的知识论和本体论显然建立在一个错误的基础之上。任何熟悉唯心主义认识论之缺陷的人都很容易看出，这种错误必定类似于把实在的东西和已知 的东西混同起来的错误，即esse＝sciri[本质＝科学]。这导致贝克莱的esse＝percipi[本质＝感知]和黑格尔的esse＝concipi[本质＝概念]，现在，它把一个正确地认为知识就是一种活动的生物学家引导到esse＝agi[本质＝活动]，就是说引导到这样一种学说：“实在”是受作用的事物，或者活动的对象，或者我们生物学活动的图式的一个因子——情境因子。

更具体地说，在于克斯屈尔的论证中可以指出三个错误。在他描述物理学抱负之失败的分析中，可以看到第一个错误。在我看来，这种分析表现出某些对相对论的典型的和流行的误解。（认为相对论的宇宙不知道连续时间和连续空间，只知道“孤岛般的时空联系”，那是错误的；根据参照系等当原理推出实在的相对化，那也是错误的。与此相反，相对论告诉我们时空间隔的实在性和不变性。）现代物理学（对不起，海森堡）确实试图提供给我们一幅宇宙图景；当然，它画得好坏是另一个问题。如果我们认识到这一点，那么，认为我们必须用一种新的生物学世界观来取代一种据认为正在瓦解的物理学世界观的见解，就变得软弱无力了。

第二个错误极其令人感兴趣。它发生在于克斯屈尔责备洛伦茨作循环推理，责备他没能认识到他本人（和于克斯屈尔）的新生物学观点的全部结果的地方。于克斯屈尔告诉我们，洛伦茨相信活动图式（包括“生物学经验”的图式）是通过用试错法使它们自身适应外部世界而发展起来的。于克斯屈尔反对这个观点。他断言，洛伦茨“没能把握住下述发现所带来的新观点”（这个发现部分地归功于洛伦茨本人）：“我们周围的世界，像它给予我们感官的那样，只是生物学的释放信号的总和，所以它只是作为我们生物学活动的图式的一个因子而存在。”（第202页）于克斯屈尔断言，洛伦茨的循环论证是由于他未能“摆脱经典物理学的宇宙图景所依据的那些客观主义假设”（第203页）。

我毫不怀疑，循环论证的指责反过来落到了于克斯屈尔的头上，他的错误推理至少部分地由于他那对现代物理学的站不住脚的主观主义解释。因为，于克斯屈尔忽视了这样的事实：他整个的生物学分析预先假定了一种（一定程度上的）客观主义态度。只有这样一种态度才使我们得以谈论例如取代一只鸟的母亲的功能的“摹仿装置”。只是因为我们知道——在我们“客观的”世界（它超出了鸟的“主观的”世界）中——它的真正母亲是什么，一只装置是什么，所以我们才能说，如果动物A以其活动区分它真正的母亲和某种摹

仿装置，而动物B则不这样，那么，A在某种程度上有较大的分辨能力或区分能力，并且在同样程度上较好地适应某种可能的环境情势。

洛伦茨的观点（我多年来一直持有这种观点[7]）不仅是站得住脚的，而且还是理解人类特殊情势所必不可少的，建立在人类语言的论证应用基础之上的[8]批判的知识的现象，和不加批判的、可以说是偶然适应的动物的“知识”正相反对。

这把我带到了于克斯屈尔论证的第三个错误；一个钦佩康德的人很难理解这种错误。这个错误是这本书中最严重的错误，也是两位作者的共同错误。这就是他们完全（而且似乎是抱有敌意地）忽视了人类理性，也即忽视了人类的一种能力，即不仅富有想像力地发明神话（格拉西充分强调了这一点），而且对他自己的想象性发明加以理性的批判，从而使自己成长并超越自己。如果用某种语言表述，则可以说这些发明从一开始就有点不同于其他生物学活动；这可从下述事实看出：用其他方式无法区分的两种生物学活动图式，每一种都可能包含一个和另一种相悖的神话（例如关于世界起源的神话）。因为，虽然我们有些信念可能和实际直接相关，但其余信念则只是很间接地和实际相关，如果它们有关系的话。这些信念的差异使得它们可能互相冲突，而它们的相对的间接性则使它们有可能成为争论的对象。这样，理性的批判可能发展，理性的标准——一些首要的许多人都能接受的标准——以及客观真理的思想都可以得到发展。这种批判最后可能发展成为力图发现别人的理论和信念以及自己的理论和信念中的弱点和错误的系统尝试。正是通过这种相互批判，人才能哪怕是逐渐地冲破生物学释放信号世界的主观性，此外还能冲破他自己的想象发明的主观性以及这些发明可能部分地依赖之的历史事件的主观性。因为，这些理性批判和客观真理的标准，使得他的知识在结构上不同于它由之进化的前身（尽管仍然可能把这知识归入一些生物学或人类学的活动图式）。正是接受这些标准，给每个人带来了尊严；使得他在道德和理智上都有责任感；使得他不仅理性地活动，而且对相互竞争的各个理论进行思考、判定和鉴别。

这些客观真理和批判的标准可能教育他再试一下，再思考一下；对他自己的结论提出诘难，运用他的想像力尝试寻找他自己的结论是否有错，错在什么地方。它们可能教育他把试错法应用于每一个领域，特别是科学之中；从而它们也可能教育他怎样从他的错误中汲取教益和怎样找出错误。这些标准可能帮助他发现自己知道得多么少，不知道的又何其多。它们可能帮助他增长知识，还帮助他认识到他正在成长。它们可能帮助他领悟到这样的事实：他的成长归功于其他人的批判，合乎理性就是准备倾听批判。这样，它们甚至可能帮助他超越他的动物般的过去，随之也超越主观主义和唯意志论，而浪漫的和非理性主义的哲学家则可能试图使他沉迷于其中。

这就是我们的精神成长和超越其自身的方式。如果说人文主义关心的是人类精神的成长，那么，人文主义的传统不是批判的和合乎理性的传统，又会是什么呢？

(1) 这篇评论首次发表（编者为了节省篇幅，作了大量删减）于《哲学季刊》（Philosophical Quarterly），1952年，第2期。

(2) E●格拉西和T●冯●于克斯屈尔：《道德科学和自然科学的起源和界限》（Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschafien），伯尔尼，1950年。

(3) 术语“die Geisteswissenschaften”（“人文科学”）已成为一个典型的德国术语，并且几乎是无法翻译的，尽管它在字面上可译成“精神科学”（或“道德和精神科学”），尽管具有讽刺意味的是，它是通过特奥多尔●冈珀茨逐译J●S●穆勒的用语“精神科学”而传到德国的。（我所以说“具有讽刺意味”，是因为这个术语按照德语现在的用法，有一种浓厚的非理性主义的甚至反理性主义反经验主义的色彩，但是，冈珀茨和穆勒都是理性主义者和经验主义者。）

(4) 参见本书第四章。亦见我的《开放社会及其敌人》（修订版），第11章的注⑥。

(5) 参阅K●Z●洛伦茨：《所罗门国王的戒指》（King Solomon's Ring）（在本评论首次发表后，1952年用英文出版）。

(6) 比较老冯●于克斯屈尔1920年在他的《理论生物学》（Theoretical Biology）中提出的下述见解（参见1920年英译本第ⅩⅤ页；第二组着重号是我加的）：“一切实在都是主观的现象：甚至对于生物学，这也必定是重大的基本前提……我们总是碰到从主体得到它们的结构[因而大概还有它们的存在]的客体。”

(7) 比较前面第1章和第15章。

(8) 比较前面第4章和第12章。

附录
若干技术性的注释 (1)

1. 经验内容

我们现在得出了如下所述的经验内容的观念。我们说a 的逻辑内容（或推论类）是指从a 推出的所有陈述的类。因此，我们可以暂时先考虑把从a 推出的所有观察陈述（或“基本陈述”，参见下面）的类叫做a 的经验内容。

但是，这个尝试性的观念现在不起作用。因为，我们最感兴趣的是一个解释性的一般理论的经验内容；但是，单从这样一个理论是推不出观察陈述的。（从“一切乌鸦都是黑的”我们不可能推出任何像“现在这里有一只黑乌鸦”这样的观察陈述；尽管我们确实能推出“现在这里没有白乌鸦”。）

正因为这样，所以在定义经验内容时，我转而求助于这样的观念：一个理论告诉我们的观察事实越多，它禁止的这种事实也越多——就是说，和它不相容的可观察事实越多。(2) 于是，我们就可以说，一个理论的经验内容是由那些和该理论相矛盾的观察陈述或基本陈述的类决定的（并且等同于这个类）。

和理论t 相矛盾的一个基本陈述可以称做t 的一个“潜在证伪者”。如果利用这个术语，我们便可以说，t 的经验内容由它的潜在证伪者的类构成。

“经验内容”这个名字可正当地用于这个类，其理由可从以下事实看出：每当两个经验的（即非形而上学的）理论t_1和t_2的经验内容的量度$ECt(t_1)$和$ECt(t_2)$的关使得

(1)

$$ECt(t_1) \leqslant ECt(t_2)$$

成立时，它们的逻辑内容的量度的关系也将总是使得

(2)

$$Ct(t_1) \leqslant Ct(t_2)$$

成立；对于内容相等的情形，类似的关系亦成立。

现在转到“基本陈述”这个概念上来，我现在想改进对我在《科学发现的逻辑》

（尤见第28和29节）中所称的“基本陈述”的讨论。为了命名一类陈述（真的或假的），我曾引入了“基本陈述”这个术语，在我们讨论中，可假定这类陈述具有无可置疑的经验性质。“无可置疑的”，这里是指，我们准备按照我们可能碰到的最挑剔、最讲究精确的经验主义者的要求来限制基本陈述的类，假如这些要求在精确性上并不比我们自己的（客观主义的）最低要求更低的话。这些要求是：（1）基本陈述陈述了（正确地或错误地）在某个足够狭窄的时空区域里的可观察事实（现象）的存在。（2）一个基本陈述的否定一般将不是基本的。对一些简单的基本陈述（例如：“在我书房里现在有一只成年的丹麦种大狗”）的例子，可以认为它们的否定是基本的；而大多数基本陈述（例如：“我书房里现在有一只蚊子”）的例子，它们的否定由于一些显而易见的理由而不能认为是基本的。（3）当（且仅当）两个基本陈述的合取在逻辑上一致时，这合取才总是基本的。（因此，每当一个陈述和它的否定都是基本的时候，它们的合取将总是非基本的。）我们可以从一类在其他场合可接受的基本陈述中挑出那些非复合陈述（“相对原子”陈述；试比较《科学发现的逻辑》第38节）。于是，如果我们愿意的话，我们就可以从这些陈述出发，并像下述那样构成一类新的基本陈述。（i）我们不承认相对原子基本陈述的任何否定是基本的。（ii）就基本陈述的一切合取都是一致的而言，我们承认它们都是基本的。（直觉地看，一致性似乎是一个必要的要求，采纳它便大大简化了继起理论的各种表述，但是，只要我们从证伪者类中排除掉不一致的陈述，我们就可以不管这个要求。）（iii）我们不承认任何复合基本陈述的否定，不承认基本陈述的合取以外的任何复合。

最后这种排斥可能看起来稍嫌严格：但是，我们的目的不是承认一切经验陈述都是基本的——甚至一切关于可观察事实的陈述也不都是基本的：我并不在乎把像“在我的书房里要么有一条成年的丹麦种大狗，要么有一匹成年的设德兰矮种马”这种复合观察陈述排斥出基本陈述的类，虽然不想把它们排除出经验陈述的类。因为，虽则我们旨在保证一切基本陈述都显然是经验的，我们并不打算保证相反的情形——一切明显经验的陈述（甚或一切观察陈述）都是“基本的”。

把基本陈述的否定（或几乎一切基本陈述的否定）排除出基本陈述的类以及把基本陈述的析取和条件句排除出这个类的目的是：我们并不希望承认像“如果这房间里有一只乌鸦，那么它是黑的”或者“如果这房间里有一只蚊子，那么它是一只疟蚊”这样的条件陈述。这些陈述无疑是经验陈述；但是从这里阐述的知识论观点来看，它们不具有理论的检验陈述的性质，而是具有例示陈述的性质，因此，它们意义不大，也不怎么“基本”；这里阐释的知识论认为，一切理论的经验基础都有待检验；或者换句话说，都有待尝试加以反驳。

这里可能值得提一下，“基本陈述”这个术语里的“基本的”这个词似乎已把我的一

些读者引入了歧途。我使用这个术语有如下所述的一段历史。

在使用“基本的”和“基本陈述”这些术语以前，我利用了“经验基础”这个术语，用它意指所有那些可以起检验理论的作用（即作为潜在证伪者）的陈述的类。我引入“经验基础”这个术语，部分地是为了从反面强调我的论点：我们理论的经验基础远不是坚实的；应把它比作沼泽而不是硬地。[3]

经验主义者通常相信，经验基础由绝对“给定的”知觉或观察“材料”构成，科学可以建立在这些“材料”之上，犹如建立在岩石上一般。相反，我指出，表面的经验“材料”总是根据理论作的解释，所以它们总受到一切理论的假设性质或猜测性质的影响。

我们称做“知觉”的那些经验是一些解释——我认为这些解释是指对我们在“感觉”时发现自己置身于其中的那个总的情境的解释——这种见解当归于康德。这常常被笨拙地表述为：知觉是对通过感官给予我们的东西的解释；从这种表述中产生了一个信念，认为必定存在一些终极的“材料”，一些未经解释（因为解释必须是对某种东西作的，还因为不可能无穷地倒退）的终极材料。但是，这个论证没有考虑到（如康德所提出的那样）解释过程至少部分地是生理学的，因此，永远不会存在我们经验到的未作解释的“材料”：这些未作解释的“材料”的存在因此是一种理论，而不是一个经验事实，至少不是一种终极的或“基本的”事实。

可见，不存在未作解释的经验基础；构成经验基础的检验陈述不可能是表达未作解释的“材料”的陈述（因为不存在这样的材料），而只是陈述关于我们物理环境的可观察的简单事实的陈述。当然，它们是根据理论解释的事实，可以说它们是浸泡在理论之中。

就如我在《科学发现的逻辑》（第25节结尾）中指出的那样，陈述“这里有一杯水”不可能由任何观察经验来证实。理由是出现在这个陈述中的全称词项（“杯子”、“水”）是倾向性的：它们“标示呈现某种类规律变化的物体”。[4]

这里就“杯子”和“水”所说的也适用于一切描述性的全称词项。

经验主义者如此钟爱的那只著名的受责备的猫（我也觉得猫惹人喜欢）是一个比杯子和水理论性更强的实体。一切词项都是理论词项，尽管一些比另一些理论性更强。（比起“已碎的”来，“可碎的”理论性或倾向性都更高，但前者也是理论性或倾向性的，就如前面第三章结尾处举例提到的那样。）

对这个问题持这样的观点，我们就有可能把含有高度理论性的词项的陈述纳入我们的“经验基础”，假如这些陈述是关于可观察事实的单称陈述的话；例如，像“这里有一只读数为一百四十五的电位计”或“这只钟的读数是三点三十分”这样的陈述。这仪器事实上是一个电位计这一点，不可能被最终确立或证实——就像我们面前盛有水的那个杯子不能最终确立或证实一样。不过，它是一个可检验的假说，我们在任何物理实验室里都

可以很容易地检验它。

因此，每个陈述（或“基本陈述”）本质上仍然是猜想性的；但是，它是一个很容易检验的猜想。这些检验本身又包含了新的猜想性的和可检验的陈述，如此等等，以至无穷；如果我们试图用检验来确立什么东西，那么我们就会陷于无穷倒退。但是，像我在《科学发现的逻辑》中所解释的那样（特别是第29节），我们不会用这个程序确立什么东西：我们不想“证明”对什么东西的“验收”，我们仅仅批判地检验我们的理论，以便看看我们能否找到一个它的反例。

因此，我们的“基本陈述”决不是在“终极”的意义上成为“基本的”；它们只是在它们属于用来检验我们理论的那类陈述的意义上，才是“基本的”。

2. 概率和检验的严格性

我们的检验的严格性能够客观地加以比较；如果我们愿意的话，我们也可对它们的严格性规定一个尺度。

在这个限定以及本附录后面的讨论中，我将在概率演算的意义上利用概率的思想；或者更确切地说，利用相对概率的思想：

$$p\ (x,\ y),$$

它读做“对于给定的y，x 的概率”。绝对概率的思想：

$$p\ (x),$$

它读做“x 的绝对概率”，这里将用相对概率来加以定义，它的显定义是

$$\mathrm{D(AP)}\quad p(a)=p(a,b)\longleftrightarrow(c)(Ed)(p(b,b)=p(c,d)\longrightarrow$$

$$p\ (a,\ b)=p\ (a,\ c))。$$

这里“（a ）”是“对于每一个a ”的缩写；“（Ea ）”是“存在着一个a ”的缩写；“$\longleftrightarrow$”是“当且仅当”的缩写；“……$\longrightarrow$……”是“如果……那么……”的缩写。（后面我们还要用“& ”作为“和”的缩写。）为了直观地解释D（AP），我们可以选择c 的否定作为d 。

相对概率p （x 、y ）的思想这里像在D（AP）中一样，将主要用作定义者。它本身又可用一个公理系统隐含地定义，就像在我的《科学发现的逻辑》（新的附录* Ⅳ和* Ⅴ）中一样。那里给出的六条公理可以简并为三条，其中的一条A是一条存在公理，另外两条B和C是（“创造性的”[5]）定义形式的公理：

A

$$(Ea)\ (Eb)\ p\ (a,\ b) \neq p\ (b,\ b)$$

就是说，至少存在两种不同的概率。

$$B\quad ((d)p(ab,d)=p(c,d))\longleftrightarrow(e)(f)(p(a,b)\leqslant p(c,d)\ \&\ p$$

$$(a,e)\geqslant p(c,e)\leqslant p(b,c)\&((p(b,e)\leqslant p(f,e)\&\ p(b,f)$$

$$\geqslant p(f,f)\leqslant p(e,f))\longrightarrow p(a,f)p(b,e)=p(c,e)))$$

公理B用p （x，y）定义乘积ab （读做“a 和b ”）。

$$C\quad p(-a,b)=p(b,b)-p(a,b)\longleftrightarrow(Ec)p(b,b)\neq p(c,b)$$

公理C用p （x，y）定义补－a （读做“非a ”）。

对这三条公理，我们还可以添加三条（非创造性的或普通的）定义：上面用D（AP）定义的绝对概率p （a ）的定义；布尔恒等式a ＝b 的定义；和相对于b 的n 项的独立的定义。

恒等式定义如下：

$$D(=)\qquad a=b\longleftrightarrow(c)p(a,c)=p(b,c)$$

我们认为如果所谓（相对于b 的）“特殊乘法定理”适用于An 集的2^n-1个非空子集中的每一项，那么一个n 个元素的集成n 项的序列$A_n=a_1,\cdots,a_n$，是“n 项独的（相对于b ）”。令$a_i,\cdots,a_m$为任何这种子集（或子序列）的元素；那么，如果A是n 项独立的，则我们有

（m） $p\ (a_i\cdots a_m,\ b)=p\ (a_i,\ b)\cdot p\ (a_{i+1},\ b)\cdots p\ (a_m,\ b)$ 式中边是m －i 概率的乘积。在这些2^n-1方程中，对应于A_n的2^n-1非空子集，将存在n个无足轻重的方程（对于单元子集），因为对于m ＝i，我们的方程（m ）退化为

(i)

$$p\ (a_i,\ b)=p\ (a_i,\ b);$$

这就是说，每一单个元素不过是1项独立的（相对于每一个b ）。因此，A_n的n 项独立乃

由$2^n - n - 1$个重要的方程定义。[6]

这个运用$2^n - n - 1$个方程的有点笨拙的定义可加以简化，为此引入“$Indp_n(a_1, \cdots, a_n; b)$”的一个递归定义，它读做“$a_1, \cdots, a_n$ 是n 项独立的（相对于b）”：

D（Indp）　(i) $Indp_1(a_1; b)$，对于我们可能选择的任意的元素a_1和b。

(ii) $Indp_{n+1}(a_1, \cdots, a_{n+1}; b)$，当且仅当

(a) $Indp_n(a_1, \cdots, a_n; b)$；

(b) $Indp_n(a_1, \cdots, a_n; (a_{n+1} b))$；

(c) $p(a_i, (a_{n+1} b)) = p(a_i, b)$，对于每一个元素$a_i$（$1 \leqslant i \leqslant r$）。

这里我们可以用

（b′）$p(a_{n+1}, a_j \cdots a_m b) = p(a_{n+1}, b,)$ 其中$a_j \cdots a_m$（对于$j \leqslant m \leqslant$ı是A_n的任何子集的元素的合取，

取代（b）和（c）。

这些定义可以加强：对于一个无穷的理论，在最后的括号前，例如在（c）中插入一个仅仅在假设$p(a_i, b) \neq 0$之下从（c）推出的方程

“&$p(a_{n+1}, a_i, b) = p(a_{n+1}, b)$”，

可能是合适的。

现在，我们可以转到检验的严格性的定义上了。

设h 是有待检验的假说；设e 是检验陈述（证据），b 是“背景知识”，也即我们在检验该理论时认为（暂时地）没有问题的那一切东西。（b　也可以包含初始条件性的陈述。）让我们先假定，e　是h　和b　的一个逻辑推论（这个假定后面将要放宽），这样$p(e, hb) = 1$。例如，e 可以是从牛顿的理论h 和我们对火星过去位置的知识（构成b之一部分）推出的一个关于火星的一个预言位置的陈述。

于是，我们可以说，如果我们把e 作为h 的一个检验，那么，在只给出b （没有h）时，e 越不可几，解释为支持证据的这检验的严格性就越高；也就是说，对于给定的b 的e 的概率$p(e, b)$就越小。

定义检验e 对于给定b 的严格性$S(e, b)$，主要有两种方法。[7] 两者都从内容度量 Ct 出发。第一种方法把概率的补作为内容的度量Ct：

（1）

$$Ct\ (a) = 1 - p\ (a);$$

第二种方法把概率的倒数作为内容的度量：

（2）

$$Ct'\ (a) = 1/p\ (a)$$

第一种方法提出了一个像$S\ (e, b) = 1 - p\ (e, b)$这样的定义，或者更好地表达为

（3）

$$S\ (e, b) = (1 - p\ (e, b)) / (1 + p\ (e, b))$$

就是说，它建议我们用C t 度量检验的严格性，或者更好地用“正规化的”Ct （利用1/（1＋p （e ，b ））作为一个正规化因子）来度量它。第二种方法提议我们只要用检验的内容Ct′ 来度量它的严格性：

（4）

$$S'\ (e, b) = Ct'\ (e, b) = 1/p\ (e, b)。$$

现在我们来推广这些定义，为此我们放宽e 应逻辑地从h 和b 推出这个要求，甚或放宽下列更弱的要求：

$$p\ (e, hb) = 1$$

就是说我们现在假定存在某种概率，p （e ，hb ），它可能等于1，也可能不等于1。

这意味着，为了得到（3）和（4）的一个推广，我们在这两个公式中都用更一般的项“p （e ，hb ）”代替“1”。因此，我们得出了下面两个解释为理论h 的支持证据的（对于给定的背景知识b ）检验e 的严格性的推广定义。

（5）$S\ (e, h, b) = (p\ (e, hb) - p\ (e, b)) / (p\ (e, hb) + p\ (e, b))$；

（6）

$$S'\ (e, h, b) = p\ (e, hb) / p\ (e, b)。$$

这些就是我们对作为支持证据的检验的严格性的度量。这两种度量之间没有选择余地，因为从一种到另一种的转移是保序的；[8] 就是说，两者都是拓扑不变的。（如果我们用C t′ 和S′ 的对数[9] 例如$\log_2 Ct''$ 和$\log_2 S'$ 代替Ct′ 和S′ ——以使这些度量成为加性的，情形同样如此。）

在定义了我们的检验的严格性的度量后，现在我们可以用同样的方法来定义理论h 在b 出现的条件下关于e 的解释力E （h ，e ，b ）（而且如果我们愿意的话，也可以类似方式定义h 的确证度 [10] ）：

（7）

$$E\ (h, e, b) = S\ (e, h, b);$$

（8）

$$E'\ (h, e, b) = S'\ (e, h, b)。$$

这些定义表明，对理论h 的一次检验e 越严格，理论h （关于某个被解释者e ）的解释力就越大。

现在显而易见，一个理论的解释力的最大程度或者它的检验的严格性的最大程度乃取决于该理论的（信息的或经验的）内容。

因此，知识的进步或潜在增长的标准将是我们理论的信息内容或经验内容的增加；同时，是它们可检验性的增加，也是它们有关（已知的和未知的）现象的解释力的增加。

3. 逼真性

这一节将进一步讨论和发展第十章第X和XI节的思想（这里假定读者已经读过它们）。

在塔尔斯基的真理理论中，“真理”是陈述的一个性质。我们可以用“T ”标示某种人工的语言（对象语言；参见下面第5节）的所有真陈述的类。我们可以用

$$a \in T$$

表达（某种元语言的）断定：陈述a 是真陈述类的一个成员，换句话说，a 是真的。

我们在这里的首要任务是定义一个陈述a 的真内容 的观念，我们用“Ct_T （a ）”标示它。这定义必须使得一个假陈述和一个真陈述都有真内容。

如果a 是真的，那么a 的真内容Ct_T （a ）（或更确切地说，它的度量 ）将仅仅是a 的内容的度量；也即

（1）

$$a \in T \longrightarrow Ct_T(a) = Ct(a)$$

式中我们可以像第2节的（1）一样，建立

(2)

$$Ct\ (a) = 1 - p\ (a)。$$

假如a 是假的，则正如已经提到过的那样，它仍然可以有真内容。因为，假定今天是星期一，那么陈述“今天是星期二”将是假的。但是，这个假陈述将蕴含一些真陈述，例如“今天不是星期三”或“今天或者是星期一或者是星期二”；它所蕴含的所有真陈述的类将是它的（逻辑的）真内容。换句话说，每个假陈述都蕴含一个真陈述类这个事实是把一个真内容赋予每个假陈述的基础。

所以，我们将把陈述 a 的 （逻辑的）真内容 定义为既属于a 的（逻辑的）内容又属于T 的那些陈述的类；因而我们也解释了它的真内容的度量 Ct_T （a ）。

为了在理论C t 或p （这里C t （a ）＝1－p （a ））的内部给Ct_T （a ）观念下定义，我们可以应用各种方法。

最简单的方法或许是同意，在像p （a ）或p （a ，b ）这样的表达式内，字母“a ”、“b ”等等不仅可以是陈述的名字（因而也是，例如，有限个陈述的合取的名字），而且也可以是陈述的类的名称（或者属于这些类的所有陈述的有限或无限的合取的名字），因此，我们也就同意用符号“t ”[(11)] （在像p （t ）、p （a ，t ）或p （t ，b ）这样的语境之中）代替“T ”，并把它看作是所考虑的语言系统（或陈述系统）的一切真陈述的（有限或无限的）合取。换句话说，我们把符号“t ”用作变项“a ”、“b ”等等可能取的常值之一，并且同意以下述方式使用它：

（3）t 的推论类或逻辑内容是T 。

然后我们定义一个新符号“a_T”如下：

(4)

$$aT = avt$$

我们从这个定义得出（用“⊢ ”标示“蕴含”即“从……推出……”）

(5)

$$a \vdash a_T$$

从而还得出

(6)

$$p\ (aa_T) = p\ (a)，$$

(7)

$$p(a, a_T)\, p(a_T) = p(aa_T) = p(a)。$$

我们还得出

(8)

$$a_T \vdash x, \text{当且仅当 } a \vdash x \,\&\, x \in T,$$

式中“”还是读做“b 可从a 推出（或者由a 蕴含）”。因此，（8）的意思是：a_T 是a 所蕴含的逻辑上最强的真 陈述（或演绎系统）。因此，我们现在可以把a 的真内容定义为a_T 的真内容，而它的度量Ct_T（a）现在可以定义如下：

(9)

$$Ct_T(a) = Ct(a_T) = 1 - p(a_T)$$

从（9）和（5）得出

(10)

$$Ct_T(a) \leqslant Ct(a)$$

和

（11）如果$a \in T$，那么$a_T = a$，以及$Ct_T(a) = Ct(a)$

为了定义“V_S（a）”——即a 的逼真性（的度量）——我们不仅需要a 的真内容，而且还需要它的假内容——或者它的度量——因为我们希望把V_S（a）定义为a 的真内容和假内容之差异这类东西。但是，a 的假内容或它的某种替代物的定义不是很简单的，因为存在这样的基本事实：T 可以说是构成了一个推论类或内容（t 的内容，参见上面的（3）），而我们系统的所有假陈述 的类F 却不是推论类。因为，虽则T 包含T 的一切逻辑推论——因为任何真东西的逻辑推论必定也是真的——但F 并不包含所有它的逻辑推论：从一个真陈述只能推出真陈述，而从一个假陈述不仅能推出假陈述，而且也总能推出真陈述。

因此，按类似于“真内容”的方式来定义“假内容”，看来是行不通的。

为了得出a 的假内容的度量Ct_F（a）的一个令人满意的定义，规定一些必需 的定理是有益的：

(i)

$$a \in T \longrightarrow Ct_F(a) = 0$$

(ii)

$$a \in F \longrightarrow Ct_F(a) \leqslant Ct(a)$$

(iii)

$$0 \leqslant Ct_F(a) \leqslant Ct(a) \leqslant 1$$

(iv)

$$Ct_F(\text{contrad}) = Ct(\text{contrad}) = 1$$

式中“contrad”是自相矛盾的陈述的名字。所需要的定理（iv）应该和定理

$$Ct_T(\text{tautol}) = Ct(\text{tautol}) = 0$$

加以比较和对照。式中“tautol”是一个重言陈述的名字。

(v)

$$Ct_T(a) = 0 \longrightarrow Ct_F(a) = Ct(a)$$

(vi)

$$Ct_F(a) = 0 \longrightarrow Ct_T(a) = Ct(a)$$

(vii)

$$Ct_T(a) + Ct_F(a) \geqslant Ct(a)$$

（如果取“a”为，例如“contrad”，则可看出这里用“≥”而不是“=”的理由；因为在这种情况下，我们根据（iv）和$Ct_T(a) = Ct(t)$得到$Ct_F(a) = Ct(a) = 1$，但是，$Ct(t)$是最大真内容，它通常区别于零。在一个无限域里，$Ct(t) = 1 - p(t)$通常将等于1。）

（viii）Ct_F和Ct_T在下述意义上关于Ct是对称的：存在两种函数，f_1和f_2，以致

(a) $$Ct_T(a) + Ct_F(a) = Ct(a) + f_1(Ct_T(a), Ct_F(a)) = Ct(a) + f_1(Ct_F(a), Ct_T(a))$$

就是说，f_1关于Ct_T和Ct_F是对称的；因此，结果我们便得到

(b)

$$Ct_T(a) = f_2(Ct(a), Ct_F(a))$$

(c)

$$Ct_F(a) = f_2(Ct(a), Ct_T(a))。$$

在按这些方式定义“$Ct_F(a)$”的各种可能性中，以下定义是可取的，这里就采用

这个定义：

(12)

$$Ct_F(a) = 1 - p(a, a_T) = Ct(a, a_T)$$

这个定义满足我们的需要。对于所要求的定理（i）和（ii）来说，这是显而易见的；如果我们考虑以下定理，那么这对于其他所要求的定理来说，也变得很清楚：

(13)

$$\begin{aligned} Ct_F(a)p(a_T) &= p(a_T) - (p(a, a_T)p(a_T)) \\ &= p(a_T) - p(a) \qquad \text{参见(7)} \\ &= Ct(a) - Ct_T(a) \end{aligned}$$

因此

(14)

$$Ct_T(a) = Ct(a) - (Ct_F(a)\, p(a_T)) \leqslant Ct(a)$$

(15)

$$\begin{aligned} Ct_F(a) &= (Ct(a) - Ct_T(a))/p(a_T) \\ &= (Ct(a) - Ct_T(a)) / (1 - Ct_T(a)) \end{aligned}$$

(16)

$$Ct_T(a)\, p(a, a_T) = p(a, a_T) - (p(a_T)\, p(a, a_T)) = p(a, a) - p(a) = Ct(a) - Ct_F(a)$$

于是，我们就得到

(17)

$$Ct_F(a) = Ct(a) - (Ct_T(a)\, p(a, a_T)) \leqslant Cta$$

(18)

$$\begin{aligned} Ct_T(a) &= (Ct(a) - Ct_F(a))/p(a, a_T) \quad \text{参见(iii)} \\ &= (Ct(a) - Ct_F(a))/(1 - Ct_F(a)) \text{见(15)} \end{aligned}$$

我们从（15）还得到

(19)

$$Ct_F(a) - Ct_T(a)\ Ct_F(a) = Ct(a) - Ct_T(a)$$

从而还有

(20)

$$Ct_T(a) + Ct_F(a) = Ct(a) + Ct_T(a)\ Ct_F(a)$$

所以，(17) 表明 (iii) 得到满足，而 (20) 表明 (v) (vi) (vii) 和 (viii) 也都得到满足。(iv) 的满足可以从p (contrad，t) =0得出。

这表明，对$Ct_F(a)$所提出的定义 (12) 满足一切我们所需要的定理。但是，我们所需要的定理之一 (vii) 可能显得不可满足：或许可以看到——尽管我们对 (vii) 作了评论——我们应该假定

(一)

$$Ct_T(a) + Ct_F(a) = Ct(a)$$

可以表明，方程 (一) 实际上决定了Ct_F：它将导致定义 (我们不接受这个定义)

$$Ct_F(a) = Ct(a_T \rightarrow a) = 1 - p(a_T \rightarrow a)$$

式中“$a_T \rightarrow a$”(或者，我们还可以写作“$a \leftarrow a_T$”)，是条件陈述“如果a_T，那么a”或者“a，如果a_T”。

把这个定义和我们的 (12) 相比较，或者换句话说，把$Ct(a \leftarrow a_T)$和$Ct(a, a_T)$相比较 (后者就是我们的$Ct_F(a)$)，或者把$p(a \leftarrow a_T)$和$p(a, a_T)$相比较，是很有意思的。

诚然，我们有

$$Ct_T(a) + Ct(a \leftarrow a_T) = Ct(a)$$

乍一看来，这似乎令人满意。

但是，让我们用“contrad”代替a：

$$Ct_T(\text{contrad}) = Ct(t) = 1 - p(t),$$

如我们已经看到的那样，这是我们体系中可得到的最大真内容；因为$Ct(\text{contrad}) = 1$，所以我们得到$Ct(a \leftarrow a_T) = Ct(\text{contrad} \leftarrow t) = 1 - p(\text{contradv} - t) = p(t)$。现在，虽然$Ct_T(\text{contrad}) = Ct(t)$完全无可非议——它显然是$Ct_T(a)$的一个令人满意的定义的推论，也显然是一切东西，因而包括t 都从一个自相矛盾的陈述推出这一事实的推论——但是，$Ct_F(\text{contrad}) = p(t)$的情形却并非如此；因为，这在大多数情况下会使得一个矛盾的假内容少于它的真内容，而我们本来期望一个矛盾的假内容至少 等于它的真内容。

举个例子，设我们的论域是掷骰子；设t 是“3面朝上”；设p （t ）为1/6。对Ct_F（a ）＝Ct （a ←a_T）所提出的（但这里是被拒斥了的）定义在现在的论域里将导致这样的结果：一个矛盾陈述（像“6将面朝上并且不朝上”）的假内容Ct_F （contrad ）将等于1/6，而它的真内容Ct_T （contrad ）将等于5/6。可见，一个矛盾陈述的真内容将大大超过假内容，而这显然是违反直观的。正因为这样，所以才要采用我们需要的定理（iv）；这个定理导致

$$Ct_T\ (a) + Ct_F\ (a) > Ct\ (a)$$

的情形。

从这一切可以看到，我们所需要的定理（iv）可由下面两条高度直观的定理代替：

（iv，a ）

$$Ct_F\ (\text{contrad}) = \text{常数},$$

（iv，b ）

$$Ct_F\ (\text{contrad}) \geqslant Ct_T\ (\text{contrad})。$$

附带指出，事实上我们每每得到

（21）

$$Ct_F\ (a) - Ct\ (a \leftarrow a_T) = Ct_F\ (a)\ Ct_T\ (a)，$$

这看来有点令人惊讶。但是，它只是下面更为一般的公式的一个直接推论：

（22）

$$p\ (a \leftarrow b) - p\ (a, b) = Ct\ (a, b)\ Ct\ (b)，$$

这个公式我在好多年前就得出了，为的是要表明，一个条件陈述“a ，如果b ”（或者陈述“如果b ，那么a ”）的绝对概率通常超过某个陈述a （对于另一个给定陈述b ）的相对概率。

（因此，可以说，公式（22）把朝向左边的箭头“←”和逗号“，”进行了比较，并计算了条件概率对于相对概率的永恒非负的超出量：

$$Exc\ (a, b) = p\ (a \leftarrow b) - p\ (a, b)。)$$

定义了真内容和假内容的度量之后，我们现在可以来定义V_S （a ）即a 的似真度了。就我们仅对相对值感兴趣而言，我们能够用

$$Ct_T\ (a) - Ct_F\ (a) = p\ (a, a_T) - p\ (a_T)$$

作为定义者。如果我们对数值感兴趣，那么最好用一个正规化因子去乘它，并且用（p

（a，a_T）－p（a_T））/（p（a，a_T）＋p（a_T））作为定义者。因为，我们希望下面的所需要定理得到满足。

(i) $V_S(a) \geqq V_S(b) \longleftrightarrow Ct_T(a) - Ct_F(a) \geqq Ct_T(b) - Ct_F(b)$；

(ii) $$-1 \leqslant V_S(a) \leqslant V_S(t) \leqslant 1;$$

(iii) $$V_S(tautol) = 0;$$

(iv) $$V_S(contrad) = -1;$$

因此，我们得到

(v)

$$-1 = V_S\ (\text{contrad}) \leqslant V_S\ (a) \leqslant +1;$$

(vi) 在一个Ct（t）可以成为1的无限域中，V_S（t）应该也能成为1。

这里应该指出，Ct（t）＝1－p（t）将取决于我们论域的选择。甚至在一个潜在无限的论域里，它也可能小于1，就如下述例子所表明的那样：设我们的论域包含互斥可能的一个可数无限集a_1，a_2，……，并设p（a_1）＝1/2，p（a_2）＝1/4，p（a_3）＝1/8，p（a_n）＝$1/2^n$；此外，再设这些可能性中只有一个得到实现：t＝a_1；那么，Ct（t）＝1/2。

因此，为了作数值计算，最好是用一个正规化的形式去代替p（a，a_T）－p（a_T）；我们选取正规化因子1/（p（a，a_T）＋p（a_T））；就是说，如上所述，我们定义：

(23) V_S（a）＝（p（a，a_T）－p（a_T））/（p（a，a_T）＋p（a_T））。

我们现在得到：

(24) 如果a∈T，那么V_S（a）＝Ct_T（a）/（1＋p（a_T））＝Ct（a）/（1＋（a））；

(25)

$$V_S\ (\text{tautol}) = 0,$$

和

(26)

$$V_S(\text{contrad}) = -1。$$

还存在其他各种可能的定义。例如，我们可以引入其他正规化因子，如$Ct_T(a)$、$Ct(a)$或者$Ct_T(a) + Ct_F(a)$。我认为，这些不会导致$V_S(a)$的恰当定义，倒是会导致像“真值度”这类观念的定义。

4. 数值的例子

在讨论一些数值例子——这些例子必须取自于那些把概率运用于靠碰运气取胜的游戏的理论或者统计理论——之前，我希望先对纯粹容度和概率理论中的数值作些一般的论述。

除了那些我们能用一般方式（或者借助在投骰子时的等概率假定，或者借助统计假说）度量概率的概率论应用而外，我看不出有把数值（除了0和1）赋予我们的概率或容度的量度的可能。就此而言，纯粹概率论和纯粹容度理论很像欧几里得几何：欧几里得几何里没有加以定义的实际单位。（巴黎单位米的定义无疑是超几何学的。）我们不必因为纯粹概率论或容度理论不提供实际的数值（除了0和1）而担心。因此，我们的地位在许多方面更像拓扑学，而不是度量几何。[12]

现在来谈数值例子。我将区分两种类型。

（1）普通掷骰子型的例子。这里，如果比如说4朝上，而我们猜的是5朝上，那么，我们认为，这不比猜6朝上更好，也不更坏。（这里是在离真实更近或更远的意义上使用更好或更坏的。）

（ii）我们的猜测离开真实之距离有一种度量的例子。我们能够用下述假设来表示这一例子：如果事实上4朝上，则5将朝上（或3将朝上）这个猜测或命题就把6将朝上（或2将朝上）这个命题同真理隔开了；由于这个缘故，因此如果$a = 6$，则a_T就将是$6 \vee 5 \vee 4$，而不是$6 \vee 4$（或者$a_T = 2 \vee 3 \vee 4$）。[13]

这里和下面，“$a = 6$”或“$a = 6 \vee 4$”都用于表达“$a = 6$将朝上”或“$a = 6 \vee 4$将朝上”，等等。

我们取几颗同类的骰子。

我首先计算类型（i）的三个例子。

（1）

$$a = 6;\ b = 4;\ b = t$$

我们有：

$$a_T = 6 \vee 4;\ p\ (a, a_T) = 1/2;\ p\ (a_T) = 1/3$$

$$V_S\ (a) = 1/5$$

(2)

$$a = 5;\ b = 4;\ b = t$$

我们有$a_T = 5 \vee 4$。这计算和结果同情形（1）相同。

(3)

$$a = 6 \vee 5;\ b = 4;\ b = t$$

我们有:

$$a_T = 6 \vee 5 \vee 4;\ p\ (a, a_T) = 2/3;\ p\ (a_T) = 1/2$$

$$V_S\ (a) = 1/7$$

我们现在可以把这些和类型（ii）的三个相应的例子加以比较。差别在于a_T的计算。

(1’)

$$a = 6;\ b = 4;\ b = t$$

我们有:

$$a_T = 6 \vee 5 \vee 4;\ p\ (a, a_T) = 1/3;\ p\ (a_T) = 1/2$$

$$V_S\ (a) = -1/5$$

(2’)

$$a = 5;\ b = 4;\ b = t$$

我们有:

$$a_T = 5 \vee 4;\ p\ (a, a_T) = 1/2;\ p\ (a_T) = 1/3$$

$$V_S\ (a) = 1/5$$

(3’)

$$a = 6 \vee 5;\ b = 4;\ b = t$$

我们有:

$$a_T = 6 \vee 5 \vee 4;\ p\ (a, a_T) = 2/3;\ p\ (a_T) = 1/2$$

$$V_S\ (a) = 1/7。$$

我现在再增加两个准确猜测的例子:

（1”）

$$a = 6;\ b = 6;\ b = t;$$

$$V_S(a) = 5/7。$$

（2”）

$$a = 6v\,5;\ b = 6;\ b = t;$$

$$V_S(a) = 1/2。$$

于是，我们看到，逼真度可能随着a 的容度而增加，随着a 的概率而减少。

5. 人造语言和形式化语言

人们常说，塔尔斯基的真理理论只适用于形式化语言系统。我认为这种说法不正确。众所周知，塔尔斯基的真理理论需要一种带某种程度人为性的语言——一种对象语言；它还需要区分对象语言和元语言，而这种区分有一定程度的人为性。然而，虽然通过把某种谨慎引入日常语言，我们使它丧失了“自然”性，带上了人为性，但是，我们不一定使它形式化：虽然每种形式化语言都是人造的，但并非每种服从某些规定的规则，或者建基于多少清楚地表述的规则的（所以是“人工的”）语言都一定是完全形式化的语言。在我看来，承认存在一整套不同程度上人为的但不是形式化的语言，是相当重要的，对于真理论的哲学评价尤为重要。

6. 对逼真性的一个历史注释（1964)

这里要对逼真性和概率之间的混淆的早期史作些评论（作为对第十章第ⅩⅣ节的补充）。

（1）简言之，我的命题如下所述。我们所掌握的最早的说法明确地运用类真或逼真的观念。后来，“类真”变得模棱两可了：它获得了附加的意义诸如“像真的”或“或然的”或“可能的”，因此，在有些场合就不清楚是指哪种意思了。

在柏拉图那里，由于他的极关重要的模仿或模拟　理论，这种模棱两可变得很明显：正如经验世界模仿　　理念的（真）世界一样，经验世界的说明或理论或神话也（似乎）“模仿”真理，因而只是“类似真理　”；或者，把同样这些词句按它们的其他意思来译，这些理论不是可证明的、必然的或者真实的，而只是或然的、可能的或者（一定程度上）是似乎真实的。

这样，柏拉图的模拟理论便为（那时已流行的）错误的和引人入歧途的“类真的”等于“或然的”的等式提供了类似哲学基础的东西。

亚里士多德使一个附加的意义变得相当突出：“或然的”＝“频繁地出现的”。

（2）为了提供一点细节，我们先看看《奥德赛》的19，203这段：足智多谋的俄底修斯告诉珀涅罗珀（她没有认出他来）一个包含了一点儿真实因素的虚假故事；或者像荷马所说的那样，“他使得许多谎言像真理一样”（“etumoisin homoia”）。在《神谱》的27f中重复了这句话：奥林匹斯的缪斯，这些宙斯的女儿们，对赫希俄德说：“我们懂得怎样撒许多谎，说得像真理一样；但是，我们也懂得怎样说真理（alētheia），如果我们愿意的话。”

这段话也很有意思，因为这段话里，etumos和alēthēs都作为“真实”的同义词出现。

包含短语“etumoisin homoia”的第三段是《神谱》的713，这里狡猾受到赞扬（就像在《奥德赛》里一样），把谎言说得像真的一样的能力被说成是神授的（也许暗中指《神谱》中的缪斯）：“你应该用神一般的内斯特的如簧巧舌把谎言说得像真话一样。”

和这些段落有关的一件事是，它们全都和我们今天所称的“文学批评”有关。因为，这是个“讲故事”的问题，而这些故事是（和听起来是）像真的似的。

在色诺芬那里可以看到非常相似的一段话，色诺芬本人就是个诗人，也许还是第一个文学批评家。他引入了（DK B35）术语“eoikota”来代替“homia”。也许在提到他自己的神学理论时，他说：“我们可以猜想，这些东西有如真理”（eoikota tois etumoisi；亦见前面第219页）。

这里我们又获得了一个短语，这个短语同一个术语一起明确地表达了逼真性（不是概率）的观念，这个术语（我已把它译成“我们可以猜想”）源出于doxa（“意见”），而doxa这个术语在巴门尼德那里和巴门尼德以后起了十分重要的作用。（这个术语也出现在色诺芬的最后一行即B34中，这一行前面已在第37和219页上引过，用于同“saphes”即“确实真理”相对比。）

接下去的一步是重要的。巴门尼德的B8，60使用了eoikota（“相似的”或“类似的”），而没有明确地提到“真理”。我认为，还是像在色诺芬那里一样，意思是“像真理似的”，我前已按此翻译了这段话（“完全像真理”；参见前面第16页）。我的主要论据是它和色诺芬B35相似。这两段话都是说凡人的意见或猜想（doxa），两段话都说了一些相当赞同它的话；两段话都显然意味着，这种相当“好的”意见实际上并非真实叙述。尽管有这些相似性，巴门尼德的话常常还是被译成“或然的和可能的”（参见前面第

340页上的注①）。

这一段是很有意义的，因为它和柏拉图的《蒂迈欧篇》中的一段重要的话（27e—30c）密切相关。在这一段里，柏拉图从巴门尼德区分“始终现存　和从不生成　的东西”与“始终生成着　和从不现存　的东西”开始（27e—28a）；他附和巴门尼德说，第一种东西能被理性认识，而第二种“是意见和非理性感觉的一个对象”（亦比较前面的第237页）。

从这出发，他继续解释道，变化和生成着的世界（ouranos或cosmos：28b）是由造物主创造的一个摹本或类似物（eikon），它的原型或范型是永恒不变的现存　的存在。

在巴门尼德那里，从范型到摹本的过渡相当于从“真理之路”到“似然之路”的过渡。我前面已引用过后一种过渡（第16页），它包含术语“eoikota”，而后者和柏拉图的“eikon”，即和“类似真实　”或“类似现存东西　”相关；从中我们或许可以得出结论：柏拉图把“eoikota”读作“类似（真实）的”而不是“或然的”或“可能的”。

然而，柏拉图还说过：在作为类似真实的东西时，摹本不可能确实地被知道，对它我们只能有意见　，而这种意见是不确实的　、“可能的　”或者“或然的　”。因为他说，对范型的说明是“经久不变的、不可动摇的、不可反驳的和战无不胜的”（29b—c），而“对（仅仅是）范型摹本的类似性的东西的说明将……（只）具有类似性；因为，像现存 相对生成 一样，真理 相对（纯粹）信念 也是这样。”

正是这一段引入了在不完全确实信念或部分信念的意义上的相似性或或然性（eikota），而同时又把它和逼真性联系起来。

这一段结束时，这种向“似然之路”的过渡又发出了一个回响：正像女神允诺巴门尼德给出一个“完全像真理”的说明，以致再不能提供更好的说明一样（前面第16页），我们在《蒂迈欧篇》（29d）中读到：“如果我们能提供一个说明，它在相似性（eikota）上比其他说明都好，记住[我们]……是人类这种创造物，接受一种似真的说法（eikota　muthon）是与我们相称的……那么，我们应该满足。”（对这一点，“苏格拉底”回答道：“妙极了，蒂迈欧！”）

应当指出，饶有兴味的是，这个关于“类真性”和“相似性”（即“或然性”）之间非偶然的含糊解释的介绍并没有使柏拉图后来在《克力锡亚斯篇》（107e）中避免在“类真说明”的意义上使用这个术语。因为，鉴于前文，这段话应读为：“就天上的和神性的事物而言，我们应当满足于一种类真度很低的说明，但是，我们仍应仔细地检验凡人的说明的精确性。”

（3）除了柏拉图使用“eikota”（和类似性质的术语）时这种系统的和无疑故意的

含糊之外，除了范围广泛的形形色色意思明确的用法之外，还存在着广泛的意思根本不明确的用法。在柏拉图（和亚里士多德）那里，不同用法的例子是：它用于同“可证明的”和“必然的”相反的意思；它用于表达“仅次于确实性”。它也常用作“肯定”、“当然”或者“这在我看来似乎完全正确”的同义语，尤其用作对话中的插入语。它在“或许”的意义上使用；它甚至在“频繁出现”的意义上使用；例如，在亚里士多德的《修辞学》的2，25，8里：“……或然的东西（eikos）不是不可避免地会出现，而只是在大多数场合下会出现的东西……”

（4）我打算用另一段文字批判作为结束，这段话在亚里士多德的《诗学》（1456a，18，18和1461b，25，29）中出现了两次，在第一次出现时，他把它归诸诗人安喀松。“也许不可能的事情要发生了。”或者更明确些说，虽然略欠文采：“不可能的事情要发生了，这像是真的。”

补充注释　自从1960年写这篇（现已扩大了的）第五章的附录以来，我已读过了查尔斯·H·卡恩的最令人敬佩的书《阿那克西曼德和希腊宇宙论的起源》（1960）。卡恩正确地强调了关于自然的早期思辨的“本质上的统一性”（第5页），并指出阿那克西曼德思想的框架至少直到柏拉图的《蒂迈欧篇》为止始终统治着后继者的宇宙论。我认为他的强调是重要的，因为它矫正了我本人对这些后继理论新奇性的强调。但是，在我看来，我的论点，即新奇性是批判性论争的结果，似乎把这两种观点都包括了进去：显然既有统一性又有新奇性。

这里，对卡恩和我都感到非常重要的阿那克西曼德的地球自由悬浮理论，或许我可以再补充一点。我提出过，这个理论很可能是阿那克西曼德批判泰勒斯的结果。但是，我觉得很清楚，它也是对《神谱》中的一段话（720—725）的一个批判的反响。这段话明确提出，地球和围绕着它的宇宙各部分是等距离的：因为这里说在地球下面的地狱跟地球的距离与地球上方的天堂跟地球的距离一样远。（亦比较《伊利亚特》8，13—16；《伊尼特》vi，577。）这段话还强烈地使人感到，我们能够画一幅图，在这幅图中，如果天体被设想为一种球，那么，地球就将占据阿那克西曼德指定的位置。[14]

---

(1) 这些附录中讨论的各个技术性问题特别和本书第10章有关。它们以前没有发表过。

(2) 参见《科学发现的逻辑》，第31、34节。卡尔纳普接受了这个思想：尤见他的《概率的逻辑基础》一文，1950年，第406页，以及他的《符号逻辑》（Symbolische Logik），第2版，1960年，第21页。

(3) 尤见我的《科学发现的逻辑》的第30节最后一段。

(4) 《科学发现的逻辑》，第25节，第95页；新附录* x，（1）到（4），第422—426页。亦见例如本书第一章（第Ⅳ、Ⅴ节）和第三章（第6节最后6段）。

(5) 关于“创造性的”和“非创造性的”定义的讨论，可参见例如P●萨珀斯的《逻辑导论》（Introduction to Logic），1957年，第153页，还有我的论文《概率演算中的创造性和非创造性定义》（Creative and Non-Creative Definitions in the Calculus of Probability），载《综合》（Synthese），1963年，第2期，第167页以后。

(6) 试比较例如W●费勒的《概率论及其应用导论》（An Introduction to Probability Theory and Its Applications ）第1卷，第2版，1957年，第117页。顺便指出，我们可以把空子集等同于其惟一元素为－（a ，－a ）的单元子集，因为这个元素是（相对于b ）绝对地独立的，即相对于任何集An 独立的。因此，我们得到了2^n 个方程，它们的n ＋1涉及单元类，并且是很平常的。

(7) 参见《科学发现的逻辑》，第83节注* ②（第270页）。

(8) 参见《科学发现的逻辑》，第404页。

(9) 同上书，第402－406页。

(10) 同上书，第400－402页。

(11) 注意，“t ”现在不是用来标示“重言式”；对重言式，我们后面还将引入符号“tautol ”。（因为T 很可能是不可公理化的，所以这种使用“t ”的方法可以说等于把a ，b ，…，t ，…解释为演绎体系（而不是解释为陈述）；参见塔尔斯基：《逻辑、语义学、元数学》第342页及以后，和第383页上谈到S●马祖凯维茨的地方。）

(12) 这里假定的概率论在《科学发现的逻辑》的附录* iv和v中阐发了；亦见本附录上面的第2节。

(13) “6∨ 5∨ 4”，和“6∨ 4”在这里是“或6或5或4朝上”和“6或4朝上”的缩写。

(14) 卡恩引了《伊利亚特》8，13－16。虽然他提到了《神谱》，但并没有涉及《神谱》的720－5（也许因为在某些稿本中第721－725行缺失抑或由于其他疑问？），这可以解释为什么他这样（第82页）说到《神谱》727ff 等：“想画一幅图来配这样一种描述，是没有希望的。”

论文字学

〔法〕雅克·德里达 著　汪堂家 译

二十世纪西方哲学经典

Jacques Derrida

De la Grammatologie

上海译文出版社

版权信息

书名：论文字学

作者：〔法〕雅克·德里达

译者：汪堂家

责任编辑：王巧贞

关注微博：@数字译文

微信公众号：数字译文

联系我们：hi@shtph.com

问题反馈：complain@shtph.com

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好、设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社 | Digital Lab

译者序

《论文字学》是当代法国著名哲学家和文艺理论家雅克·德里达（1930—2004）的重要著作之一，初版于1967年，已被译成多种文字。本书与德里达的其他著作，如《文字与差别》、《言语与现象》、《哲学的边缘》、《撒播》、《绘画真实》、《丧钟》、《明信片——从苏格拉底到弗洛伊德等》、《符号海绵》、《其他头衔》、《马克思的幽灵》等等，体现了解构主义的基本精神——反对逻各斯中心主义和言语中心主义，否定终极意义，消解二元对立，清除概念淤积，拒斥形而上学，为新的写作方式和阅读方式开辟广泛的可能性。

自柏拉图以来，西方文化传统一直受到逻各斯中心主义的思维方式的支配，德里达认为，这种思维方式为主体主义的张狂和形而上学传统提供了现实的基础，其突出特点在于把意义、实在法则视为不变之物，把它们作为思想和认识的中心。逻各斯中心主义不仅设置了各种各样的二元对立，如主体与客体、本质与现象、必然与偶然、真理与错误、同一与差异、能指与所指、自然与文化等等，而且为这些对立设定了等级，对立双方在那里不是一种对等的平衡关系，而是一种从属关系，第一项每每处于统治地位和优先地位，第二项则是对第一项的限制和否定。言语中心主义是逻各斯中心主义的特殊形式。按这种思维方式，言语是思想的再现，文字是言语的再现，写作是思想的表达，阅读则是追寻作者的原意。

德里达认为，逻各斯中心主义和言语中心主义貌似正确，但歪曲了思、说、写的关系，特别是歪曲了说与写的关系。“说”决不是“思”的简单再现，说与思从一开始就存在差别，说的东西与思的东西不能等量齐观，说充其量只能与思的东西相近，因为说出的东西比思的东西要么多些要么少些。因此，以作者为中心的阅读方式和理解方式应当受到质疑。

在《论文字学》中，写甚至比说更具本原性。写往往更能反映语言的差别性，说却常常掩盖乃至取消这种差别性，在同一语言系统中，这一点尤为明显。比如，不少同音异形的词，仅听读音是无法辨别的，只有通过辨形才能将这两个音同形不同的字区别开来。为了说明这一点，德里达还生造了différance一词。在法语中，différance与différence读音相同，仅听读音无法区别它们，根据字形却可以做到这一点。因此，写最能体现语言是一个差别系统的事实。德里达通过对莱维-斯特劳斯的《悲惨的热带》和卢梭的《语言起源论》的解读进一步印证了这一点。

但是，德里达生造différance一词还有更深刻的原因。他一方面对结构主义的结构概念怀有强烈的不满，另一方面激烈批评现代主义对文本与阅读的理解。德里达说，différance是潜存于文本中的散漫力量。由于différance的存在，人们原以为有中心和本

源的地方其实并无中心和本源，一切都变成了话语，变成了充满差别的系统，在系统之外并不存在超验所指。德里达说过，“语言保持差别，差别保持语言。”语言和文本的意义因差别而存在，但差别不是自我封闭的东西，而是一种永远无法完成的功能。德里达用différance表示这种功能。différance有多种意义，但有两个源于拉丁文différre的主要意义，一为“差别”，一为“延缓”。因此，différance实质上是包含差别的延缓或包含延缓的差别，我们不妨把它译为“分延”。德里达力图用différance表明，差别不是同时性的差别，而是历时性的差别，是自由活动的差别。延缓不是同一物的无差别的保持，而是体现差别的活动。这就意味着文本不是一个已完成了的文集，不是一本书或书边空白之间存在的内容，而是文字之间互为参照的“痕迹”。因此，阅读决不是寻找原初意义，理解决不以作者为中心。以把握原初意义为特征的现代主义的阅读方式和理解方式必须让位于对作品的解构活动。

“解构”是德里达在胡塞尔和海德格尔的“拆毁”概念的基础上提出的阅读方法和哲学策略，德里达在谈到这种策略时明确指出，“在传统的哲学对立中，并没有对立双方的和平共处，而只有一种暴力的等级制度。其中，一方（在价值上，逻辑上等等）统治着另一方，占据着支配地位。消除这种对立首先就是在某个选定的时刻颠倒那个等级关系。”（J. Derrida，Positions ，Minuit Paris，1972年，第56—57页。）但是德里达所说的解构远不只是对这种对立双方的等级关系的颠倒，而是通过双重姿态、双重科学、双重写作来实施对传统对立的颠倒，并对系统全面置换，“只有在这种条件下，解构才会提供在它批评的领域里进行调和的手段，而这个对立的领域也是充满散漫的力量的领域。”（J. Derrida，Marges de la philosophie ，Minuit Paris，1972年，第392页。）

但是，如何对充满对立的哲学系统进行全面置换呢？按德里达的解释，解构一方面意味着突破原有的系统，打开其封闭的结构，排除其本源和中心，消除其二元对立；另一方面意味着将瓦解后的系统的各种因素暴露于外，看看它隐含了什么，排除了什么，然后使原有因素与外在因素自由组合，使它们相互交叉，相互重叠，从而产生一种无限可能性的意义网络。德里达把这种解构活动称为“旧语移植逻辑”，即在保留旧概念的同时将新意义移植进去。如果我们以解构的方式阅读原有的文本，就会发现原有文本的界限已不复存在，而成了向我们无限开放，向其他文本无限开放的东西，里面的东西不断涌出，外面的东西不断进来对原有的东西进行替补。从这种意义上讲，每一次解构都出新意，并且这种新意并非固定不变，而是在可能的文本的相互交织中组成“意指链”。意义无规则、无固定方向地“撒播”在解构了的文本之间。但撒播本身并非意义，而是意义的种植。解构证明了意义的不断生成性，也证明了文本的非自足性和无限开放性。

基于上述的认识，我们不应将解构主义理解为传统意义上的哲学理论，而要理解为一种新的阅读方式，一种制造“痕迹”的游戏方式。整部《论文字学》都体现了这种精神。我在此处并不想以导言的方式复述《论文字学》的内容。因为这样做不仅会破坏原著的相

对完整性，而且有“替补”原著的嫌疑。有判断力的读者自会从这部著作中领会解构主义的基本精神，甚至从中读出作者也不知道的新意来。

本书的翻译始于1992年。对译者来说，翻译上的困难既在于德里达生造了不少新词，又在于他好用词的古义，也在于他喜欢使用隐喻，并反常地使用一些习以为常的术语。然而，最困难的莫过于他为体现“意义像种子般撒播”的思想而故意在同一段话甚至在同一句话中使用同一个词的不同意义。比如，他几乎同时使用“représentation”，一词的所有含义——“表现”、“描述”、“再现”、“代表”、“指代”、“表演”等等，而在汉语里，找不到一个词能同时包含这些意思。在翻译本书时，译者常常不得不中断手头的工作转而大量研读德里达的其他著作，因为一本书的术语常在另外的著作中得到了阐释和互证。《论文字学》一书至少涉及九种语言，德里达写作时总是旁征博引，有些引文出处交代不详，有些引文与原书有较大出入，有些页码不够准确。为此，译者在瑞士、德国和法国的一些图书馆里找出了德里达引用过的一些著作，尽可能对德里达的引文做了校对。另有一些因一时找不到原书只好留待以后补校。好在译者只需对翻译上的问题负责。由于译者懂的语种有限，虽请教过不下二十位欧美学者和国内学者，查阅过不下十三套百科全书，有些译文仍可能有不确切，乃至错误之处，为此，译者随时准备倾听来自各方面的批评与建议，以便有机会时对译文进一步改进。

在此，我要感谢德里达教授惠赠原书并提供照片。我的同事佘碧平先生通读了译稿并提出了很好的建议。上海译文出版社资深编辑，译界前辈汪绍麟先生不辞辛劳反复审读了译稿，补正了若干错漏并就若干术语的翻译提出了很有价值的建议。上海译文出版社赵月瑟女士始终关心本书的翻译并不断给译者以鼓励与鞭策。我的导师Jürgen Mittelstraß教授于百忙之中为我解决了一些古希腊文、拉丁文、丹麦文和意大利文的有关问题。借此机会，我向他们表示衷心的谢意。

译者

1999年6月

于复旦大学哲学系

序言

本书第一部分“字母产生之前的文字”[1]简要勾画了一种理论渊源。它指出了某些重大历史事件，提出了若干关键概念。

第二部分“自然、文化、文字”对这些概念进行了审查，大家不妨把它视为“典型事件”，尽管严格说来，我在此无法接受这一概念。为方便起见，我们暂且把它作为典型，我们以加倍的耐心对这些典型事例的选择进行不厌其烦的辩解并指出这样做的必要性。它涉及对所谓卢梭“时代”的解读，这种解读只是浮光掠影：鉴于分析的必要性，问题的难度以及我们的计划的性质，我们感到有理由优先选择一篇鲜为人知的短文《语言起源论》，我们将说明我们对这篇作品所赋予的地位。如果我们的解读不够全面，那是出于别的原因：虽然我们并不奢望阐明一种新方法，但我们试图提出一些批判性解读的问题，为此，我们常常陷入窘迫的境地。这些问题始终涉及本文的主旨，我们对卢梭原文的解释完全取决于我在第一部分大胆提出的主张。这一主张要求，解读至少要基本摆脱传统的历史范畴，即，肯定要摆脱思想史和文学史的范畴，也许尤其要摆脱哲学史的范畴。

不言而喻，我们必须围绕这一核心去尊重传统规范，至少我们要力图这样做。虽然“时代”一词不能穷尽这些规定性，但我们既要关注“结构的外在形式”，也要关注“历史的总体”。我们曾尝试将这两种似乎必要的考察方式结合起来，从而重新提出文本问题，它的历史地位问题，它的特定时间和地点问题。在我们将要界定的这些词的意义上说，过去的这个时代事实上已不折不扣地构成了文本。于是，这个时代便保留了解读的价值和模式的有效性，并因此打乱了直线性的时间或时间的直线性。在回顾和考查一个现代人种学家所公开宣称的卢梭主义时，我们试图表明这一点。

---

(1) 大家可以把它视为《批评》杂志（1965年12月—1966年1月）上一篇文章的展开。我们参考了三本重要论著：M·V· 大卫（M.V. David）：《17、18世纪对文字与象形文字的论争》（1965年，以后简称DE），A· 勒鲁瓦-古朗（A. Leroi-Gourhan）：《手势与言语》（1965年，以后简称GP），《文字与大众心理学》载《会议论集》（1963年，以后简称EP）。

目 录

译者序
序言
第一部分　字母产生之前的文字
　　题记
　　第一章　书本的终结和文字的开端
　　计划
　　能指与真理
　　写下的存在
　　第二章　语言学与文字学
　　外与内
　　外 内
　　接缝
　　第三章　论作为实证科学的文字学
　　代数：奥秘与透明
　　科学与人名
　　字谜与各种起源的协同性
第二部分　自然、文化、文字
　　“卢梭时代”导言
　　第一章　文字的暴力：从莱维-斯特劳斯到卢梭
　　专名的战争
　　文字与人对人的剥削
　　第二章　“这种危险的替补……”
　　从盲目到替补
　　替补之链
　　过度。方法问题
　　第三章　《语言起源论》的起源与结构
　　1．《语言起源论》的地位
　　文字、政治堕落与语言学堕落
　　当前的争论：关于怜悯的结构
　　最初的争论与《语言起源论》的写作
　　2．模仿
　　间隔与替补
　　版画与形式主义的模糊性
　　文字的循环
　　3．发音

“指挥棒的运动……”
起源的铭文
圣歌
“手指的简单动作”。文字与乱伦禁忌
第四章　从替补到起源：文字理论
原始的隐喻
历史与文字系统
字母与绝对的再现
定理与戏剧
起源的替补

第一部分　字母产生之前的文字

题记

1．在文字学方面成就超群的人将如日中天。一个文书。（EP，第87页）

啊，萨玛斯（太阳神），你将阳光撒遍大地，每块土地有如楔形符号。（同上）

2．这三种书写方式与人类据此组成民族的三种不同状态完全对应。描画物体适合于野蛮民族；使用字句式的符号适合于原始民族；使用字母适合于文明民族。（J· J· 卢梭《语言起源论》）

3．拼音文字自在自为地最具智慧。（黑格尔《哲学全书》）

这三条题记不仅旨在关注时时处处支配着文字概念的人种中心主义（l'ethnocentrisme），也不仅旨在关注我们所说的逻各斯中心主义（logocentrisme）即表音文字（如，拼音文字）的形而上学。这种形而上学由于对单纯的历史相对主义无法把握的、令人费解而又十分关键的原因，在将自身强加于当今世界并且支配着同一种秩序 时，基本上不过是最原始和最强烈的人种中心主义：

1．它涉及这样一个世界的文字概念：在这个世界上，文字的拼音化自它产生之日起就必然会掩盖其自身的历史；

2．形而上学的历史，尽管千差万别，不仅自柏拉图到黑格尔（甚至包括莱布尼兹），而且超出这些明显的界限，自前苏格拉底到海德格尔，始终认定一般的真理源于逻各斯：真理的历史、真理的真理的历史（不同于我们将要加以解释的隐喻的消遣），一直是文字的堕落以及文字在"充分"言说之外的压抑。

3．科学概念 或科学的科学性概念——人们一直将它视为逻辑 ——始终是一个哲学概念，即便科学实践不断否定逻各斯的帝国主义，譬如，它一直与日俱增地诉诸非拼音文字。毫无疑问，这一颠覆活动一直包含在呼语系统（système allocutoire）之内，这一系统既成了科研课题，也产生了具有非拼音文字特征的约定符号。[(1)] 仅此而已，别无其他。然而，它属于我们这个时代：当文字的拼音化——作为科学条件、认识 条件的哲学的历史来源和结构可能性——支配世界的文化时[(2)]，科学已不再满足于它的这些进步。这种彼此不合拍的现象早已出现。但今天，由于某种原因，它却以这种面目出现，它可以承担某种责任，但我们并不能将这种新东西变为革新、解释、积累、革命或传统等简洁明了的概念。这些价值观念也许属于今天已趋于解体的系统，它们描述了历史运动的方式，这种历史运动——就像历史概念本身一样——只有在逻各斯中心主义时代才有意义。

由于预示了受隐喻、形而上学和神学[3]钳制的文字学的产生，这篇题记不仅必须宣告文字学（grammatologie）[4]标志着人类经过决定性的努力而获得了解放。这些努力必然是暗中分散进行的，几乎不露痕迹。这就是它们的意义，也是它们得以发挥作用的环境的性质。我们想特别指出，不管这一工作如何必要，也不管这一工作如何富有成果，即便做最好的打算，它能克服一切技术上和认识上的障碍，砸烂一切迄今为止限制它的神学和形而上学桎梏，文字学仍然冒着不会像现在这样并以这个名称出现的危险，冒着无法确定其计划或对象的统一性的危险，冒着既不能阐述它的方法，也不能描述其适用范围的危险。其根本原因是：今天借形形色色的科学和文字概念而追求的统一性，从原则上讲，始终是由一个历史-形而上学时代或多或少暗中决定的。对这个时代的界限，我们只作了匆匆的一瞥。这里所说的界限不是指终结。科学概念和文字概念——因而也包括文字学概念——只有在上溯到词源时，只有在已经具备某种符号概念（我们以后称之为符号概念）以及有关言语与文字关系的某种概念的世界中才有意义。言语与文字的关系是非常确定的关系，尽管它有特权、有其必然性，有它数千年来（特别在西方）一直支配的开放领域，以致今天它形成了断层并宣布解除它的各种限制。

也许，对暂称文字的东西进行周密的思考和严格的审查而丝毫不置文字学于不顾或因几个蒙昧主义者的反对而将它匆匆抛弃，相反，让它尽可能地发挥积极作用，这正是忠于并关心这个难以应对的未来世界的思维方式的迷茫之处。未来已经在望，但是无法预知。展望未来，危险重重。它将彻底告别正常状态并且只能以稀奇古怪的形式显示出来，展现出来。对未来世界来说，对动摇了符号、言语与文字的价值的东西来说，对指导我们未来的东西来说，仍然没有题记可言。

---

(1) 例如可参阅E· 奥蒂格（Edmond Ortigues）：《话语与符号》第62页和第171页中的“二级产品”或“第二意向的符号论”概念。“数学符号是一种约定文字，一种书写符号。我们讲‘数学语言’离不开词汇的滥用或类比。”算法规则实际上是一种“普遍文字”，它由书写符号构成。它只有通过语言媒介才能表达。而语言媒介不仅提供书写符号的语音表达，而且还提出了确定书写符号价值的基本原则。的确在必要时，我们还可以解读不认识的书写符号，但这始终离不开已有的知识，离不开通过使用言语而形成的思想。因此，按各种假设，数学符号是二级制作的成果，它以话语的惯用法和设想加以明确约定的可能性为前提。但是，数学化的算法规则的确能表达符号化和独立于具体表达方式的句法结构的形式规律。关于此类问题，也可参阅G· G· 格朗热（Gilles Gaston Granger）的《形式思想与人文科学》，巴黎，1960年，第38页及以下各页，特别是第43页、第50页及以下各页（论“口语与文字的关系的颠倒”）。

(2) 所有文字史著作均讨论了将表音文字引入迄今不使用表音文字的文明的问题。参见EP第44页及以下各页，或《汉字改革》，载《马克思主义指导下的国际语言学研究》，第7期（1958年5—6月号）。

(3) 在此，我们不仅是指在特定时间和地点歪曲或压制17世纪和18世纪的书写符号理论的特定“神学偏见”。我们以后还将进一步涉及M· V· 大卫的著作。这些偏见不过是一种基本的永恒的前提在历史上的特定表现，这种表现显而易见并且非常确定。甚至当这一前提冒充无神论的前提时，它对西方历史因而对全部形而上学仍是必不可少的。

(4) 文字学一词意为：“讨论文字，字母，音节划分，阅读和写作”，见利特雷（Littré）法语词典。就我所知，在我们这个时代，只有盖尔布（I.J. Gelb）在1952年出版的《文字研究：文字学基础》（1963年再版时删去了副标题）中用过这个词，以表示一门现代科学的大纲。尽管该书关注系统的或简单的分类，尽管提出了文字的一元发生或多元发生的有争议的假设，它仍然采用文字史的传统模式。

第一章　书本的终结和文字的开端

苏格拉底，述而不作。

—— 尼采

不管人们如何理解，语言问题　也许从来就不是一个普普通通的问题。但与今天不同的是，它过去从未像现在这样　渗透到形形色色的全球性研究领域以及在意向、方法和思想体系方面千差万别的话语之中。对“语言”一词的贬低本身以及我们对它的信任，暴露出词汇的龌龊、暴露出毫不费力地进行引诱的邪念、暴露出对时尚的被动屈从、暴露出前卫意识，也即无知，所有这些都是明证。“语言”这一符号的膨胀乃是符号本身的膨胀，是绝对的膨胀，是膨胀本身。然而，它通过它的外观或影子仍然充当着符号：这场危机也是一种征候。它似乎不由自主地表明，一个历史-形而上学时代必须　最终将整个尚不确定的领域确定为语言。它之所以必须这样做，不仅是因为欲望试图从语言游戏中夺取的东西又被这场游戏所夺回，而且是因为语言本身的生命同样受到了威胁，它茫然无措，在无穷无尽的恐惧中随风飘荡，它在自身的限制似乎消失之时，在不再心安，不再被看来超越它的无限所指（le signifié infini）包容和环绕　（bordé）之时，被抛回到自己的有限性。

计划

经过几乎难以察觉其必然性的缓慢运动，至少延续了大约20世纪之久并且最终汇聚到语言名义之下的一切，又开始转向文字的名下，或者至少统括在文字的名下。通过一种难以察觉的必然性，文字概念正在开始超越语言的范围，它不再表示一般语言的特殊形式、派生形式、附属形式（不管人们把它理解为交往、关系、表达、涵义、观念，还是理解为思维的构造等等），它不再表示表层，不再表示一种主要能指的不一致的复制品，不再表示能指的能指　。从任何意义上说，“文字”一词都包含　语言。这不是因为“文字”一词不再表示能指的能指，而是因为“能指的能指”似乎奇怪地不再表示偶然的重复以及日渐衰微的派生性。“能指的能指”则描述语言的运动，当然也意味着描述语言的起源。但是，人们担心的是，其结构可以解读为“能指的能指”的那种起源，被挟带在它自身的产品中，并且消隐于它自身的产品中。在那里，所指始终起能指的作用。人们确信文字的派生性影响所有的一般所指，并且始终在影响它们，也就是说，从它参与之时　就在影响它们。没有所指可以逃脱构成语言的指称对象的游戏，所指最终将陷入能指之手。文字的降临也就是这种游戏的降临。今天，这种游戏已经盛行起来，它抹去了人们认为可以用来支配符号循环的界限，它吸引了所有可靠的所指，削减了所有的要塞、所有监视语言

原野的边疆哨所。严格说来，这等于摧毁了“符号”概念以及它的全部逻辑。这种取消边界 的做法突然出现在语言概念的扩张抹去其全部界限之时，这无疑不是偶然的。我们可以发现，这种取消边界的做法和抹去界限的行为具有同样的意义，属于同一种现象。西方语言概念（其根源在于：它超越了它的多义性〈plurivocité〉，超越了言语和语言的尚成疑问的严格对立，而与语音或词汇的产物，与语言、声音、听觉、语调、气息、说话建立了一般 联系），今天仿佛成了原始文字（écriture première）的伪装或矫饰 [1] ：它比发生这种转变之前被视为简单的“言语替补”（卢梭）的东西更为基本。要么文字从未作为简单的“替补”，要么立即建立一种新的“替补”逻辑。我们进一步阅读卢梭的著作正是出于这种迫切需要。

这些矫饰不是让我们欣赏或惋惜的历史偶然性。它们的运动是完全必然的，这种必然性不能出席任何法庭接受审判。语音 的特权并不取决于本来可以避免的选择。它是对一种结构 的因素（我们指的是“历史”的“生命”或作为“自我关联的存在物”）的回应。“听-说”系统，通过语音成分——表现 为非外在的、非世俗的、非经验的或非偶然的能指——必定支配着整个世界历史的进程，甚至产生了世界概念、世界起源概念，而这一概念源于世界与非世界、内与外、理想性与非理想性、普遍与非普遍、先验与经验的区分等等。 [2]

由于只取得了不稳定的、短暂的成功，这一运动看来要实现它的目标 ，试图使文字只起次要的工具作用：它是具有完整言语和充分呈现 （自我呈现，向它的所指呈现，向它物呈现，向一般现有主题的条件呈现）的笔译者，是服务于语言的技巧，是不作解释地传达原话的代言人 、口译者。

服务于语言的技巧：我们并不乞怜于技巧的一般本质，这种技巧早为我们所熟知，并有助于我们理解 作为范例的、历史上早已确定的、狭隘的文字概念。相反，我们相信，特定的文字意义和起源问题先于特定的技术意义和技术起源问题，或至少与这类问题融合在一起。这就是技术概念决不能简单地说明文字概念的原因所在。

因此，我们所说的语言就其起源和目的而言，似乎只会成为文字的一种要素，一种基本的确定形式，一种现象，一个方面，一个种类。它似乎只在冒险的过程中使我们忘记了这一点，——就像这种冒险本身那样——欺骗 （donner le change）我们。总之，这是一次为时短暂的冒险。它与近三千年来将技术和逻各斯中心主义的形而上学结合起来的历史融合在一起。它现在正接近筋疲力尽 的地步。它处在书本文明行将消亡之际，并且这不过是习以为常的事情，对书本文明我们已谈得很多，图书馆的暴增尤其体现了这一点。尽管有各种各样的假象，书本的死亡无疑仅仅宣告了（在某种程度上早已宣告）言语（所谓的 完整言语）的死亡，以及文字史和作为文字的历史的崭新变革。这种宣告长达几个

世纪。我们必须考虑这一因素，我们要防止忽视某一个迥然不同的历史时期的特性：剧变就属于这种特性，并且具有特定意义，以致人们错误地按照过去的速度做出审慎的估计。“言语的死亡”自然只是一个比喻：在谈论它的消失之前，我们必须考虑言语的新情况，考虑它在自己再也无法支配的结构中所处的从属地位。

如此认定文字概念超越并包含语言概念，当然以语言和文字的确切定义为前提。如果我们不想证明这一点，我们就会屈从于刚刚提到的膨胀运动，这一运动也采纳了“文字”一词并且不是出于偶然。一段时期以来，事实上，到处都可以看到，人们出于必然的深刻原因（宣布它们的衰落比揭示它们的起源更容易）以手势语表示行为、情绪、思想、反省、意识、无意识、经验、激情，等等。现在我们往往用“文字”来表示这些东西：不仅表示书面铭文（inscription）、象形文字或表意文字的物质形态，而且表示使它成为可能的东西的总体；并且，它超越了能指方面而表示所指方面本身。因此，我们用“文字”来表示所有产生一般铭文的东西，不管它是否是书面的东西，即使它在空间上的分布外在于言语顺序，也是如此：它不仅包括电影、舞蹈，而且包括绘画、音乐、雕塑等等“文字”。它也可以指竞技文字，假如考虑到那些管理军事和政治领域的技巧的话，它肯定还可以指军事和政治文字。所有这些不仅旨在描述与这些活动发生次要联系的符号系统，而且旨在描述这些活动本身的本质与内容。也正是在这种意义上，生物学家们今天将生命细胞中最基本的信息过程与文字和程序 联系起来。最后，不管控制程序是否有根本界限，它所涵盖的整个领域也是文字的领域。假如控制论可以单独排斥包括灵魂、生命、价值、选择、记忆等概念在内的所有形而上学概念（不久人们还用这些概念将机器与人对立起来 [3] ），它就必须保留文字、痕迹、书写语言或书写符号概念，直至其历史-形而上学的特点显示出来。甚至在被确定为人（具有人的一切显著特征以及它们包含的整个意指系统）或非人的特点之前，书写语言 或书写符号 就是这样的因素，是一种并不单纯的因素。不管把这种因素理解为媒介还是理解为不可还原的原子，它始终是一般原始综合的因素，它属于人们不能在形而上学的对立系统中加以确定的东西，属于人们不应当称之为一般经验 ，甚至称之为一般意义 的起源的东西。

这一局面早已出现。为什么直到现在人们才认识到这一点 并且是事后 才认识到这一点呢？对这个问题需要进行长期分析。我们只选择若干重大事件作有限的评论，本书也仅限于做这样的评论。我们也间接提到过理论 数学：它的文字与语音的形成过程毫无关系，不管我们将其文字理解为有形的书写符号（并且它以同一性为前提从而也以形式的同一性为前提，这种同一性原则上使易于接受的“感性能指”概念变得荒谬可笑），还是理解为所指的理想综合或在另一层次发挥作用的痕迹，或者更深刻地把它理解为相互过渡。在使用所谓的表音文字的文明中，数学不只是一块飞地。况且，所有文字史学家都提到了这一点：他们同时想到了拼音文字的缺陷，而这种文字长期以来一直被视为最简便、“最具智慧”的文字。 [4] 这块飞地也是这样一个场所，在那里，科学语言的运用内

在地并且日益深刻地对表音文字及其所有内在形而上学（形而上学本身）理想提出异议，也就是说，尤其对哲学的认识概念提出异议；也对历史概念亦即一个与之深刻相关的概念提出异议，尽管两者之间存在分离和对立，并且正是这种对立使它们在共同发展的某个阶段相互联系起来。历史与认识（istoria et epistémè）一直被视为（不仅从语源学上看还是从哲学上看）为恢复在场（présence）而进行的迂回。

但是，在理论数学的范围之外信息的使用方法的发展，大大增加了“通讯”的可能性，以致它不再成为语言的“书面”翻译，不再成为可以被完整地表达出来的所指的传达方式。这一点与表音法的推广，与保留言语的一切手段的推广，与保留不在场的说话主体的原话的手段的推广齐头并进。这种发展也与人类学和文字史的发展结合在一起。它表明，表音文字、西方形而上学、科学技术以及经济学大规模进行冒险的环境，在时空上受到了限制；甚至在它将自身的规律强加给不受其支配的某些文化领域时仍然受到限制。但是，控制论与关于文字的“人文科学”的这种偶然结合导致了更为深刻的动荡。

能指与真理

“理性”支配着被大大推广和极端化的文字，它不再源于逻各斯——也许正因如此，它应当被抛弃。它开始拆毁所有源于逻各斯的意义的意义，但不是毁坏，而是清淤（la désédimentation）和解构（la dé-construction）。对真理的意义尤其如此。真理的一切形而上学规定，甚至包括海德格尔提醒我们注意的那种超越了形而上学的存在-神学（l’onto-théologie，亦译“本体论-神学”，现取其希腊文词根的古义——译者）的规定，或多或少不能直接与逻各斯的要求或与逻各斯谱系中的理性要求相分离。此处的逻各斯可从以下几种意义上去理解：在前苏格拉底或哲学的意义上，在上帝的无限理智的意义上或在人类学的意义上，在前黑格尔的意义上或在后黑格尔的意义上。但是，逻各斯与语音（phonè）的原始的本质的联系并未割断。证明这一点并不困难，我们以后再作说明。我们已或多或少含蓄地指出，语音的本质直接贴近这样一种东西：它在作为逻各斯的“思想”中与“意义”相关联，创造意义、接受意义、表示意义、“收集”意义。如果在亚里士多德看来，“言语（τὰ ἐυ τῇ φωυῇ ）是心境的符号（παθήματα τῆζψυχῆζ），文字是言语的符号”（《解释篇》1，16a 3），那是因为，言语，第一符号的创造者，与心灵有着本质的直接贴近的关系。作为第一能指的创造者，它不只是普普通通的简单能指。它表达了“心境”，而心境本身则反映或映照出它与事物的自然相似性。在者与心灵之间，事物与情感之间，存在着表达或自然指称关系；心灵与逻各斯之间存在着约定的符号化关系。最初的约定与自然的普遍的指称秩序直接相关，这种约定成了言语。书面语言则将约定固定下来并使它们相关联。

正如文字因人而异一样，言语也因人而异。但是，由符号（ο η μ ε ι α πρώτωζ）直接表达的心境，在所有人那里都是相同的。同样，我们的心境所反映的那些事物在所有人那里也是相同的。（亚里士多德《解释篇》16a，着重号系引者所加）

心灵的情感是对事物的自然表达，它们构成了普遍的语言，这种语言从那时起就可能自行消失。它是透明的阶段。亚里士多德有时可以忽略它而不冒什么风险。[5] 无论如何，言语最接近所指，不管我们是将这种所指严格地确定为意义（思考的或实际的意义），还是比较随便地视为事物。相对于言语与心灵的密切联系，或言语与被指称的意义的思想甚至与事物本身的密切联系（在确立它们之间的联系时，不管我们是采用亚里士多德的上述方式，还是以中世纪神学的方式，将res确定为物，而这种物源于本质、源于逻各斯或在上帝的无限理智中被思考的意义），所有能指都是派生的，文字能指尤其如此。文字能指始终具有技术性和典型性。它没有构造的意义。这种派生过程正是“能指”概念的起源。符号概念始终在自身中包含能指与所指的区分，即便它们像索绪尔（Saussure）论证的那样只是同一片树叶的两面。这一概念也属于逻各斯中心主义的派生物，而逻各斯中心主义也不过是一种言语中心主义（phonocentrisme）：它主张言语与存在绝对贴近，言语与存在的意义绝对贴近，言语与意义的理想性绝对贴近。黑格尔十分明确地指出了声音（son）在理想化过程中、在概念的形成和主体的自我显现过程中所具有的奇怪特权。

单纯的主体性、物体的灵魂似乎是通过它的共鸣而在这种理想的运动中表现出来，耳朵以理论的方式领会这种运动，就像眼睛以理论的方式领会形状和颜色，并由此把对象的内在性变成内在性本身（《美学》第3卷第1册，法译本，第16页[6]）。……相反，耳朵感知物体的内在震动的结果，而不置身于与对象的实际关系中。通过这种震动而显示出来的不再是静止的物质形态而是灵魂的最初理想性。（第296页[7]）

对一般声音的看法更适用于语音，正是借助语音，主体通过听-说——一个不可分离的系统——影响自身，并通过理想性的因素而与自身相关联。

因此，我们已经预感到，言语中心主义与作为在场的一般存在意义的历史规定相融合，与取决于这种一般形式并在其中组成它们的体系和历史系列的所有次要规定［事物向视觉显现为本质，作为实体／本质／存在（ousia）的显现，作为此刻或瞬间的暂时显现，我思、意识、主体性的显现，他人与自我的共现（coprésence）、作为自我的意向现象的主体间性，等等］相融合。因此，逻各斯中心主义支持将在者的存在规定为在场。由于海德格尔的思想并未完全摆脱这种逻各斯中心主义，它也许会使这种思想停留于存

在-神学的时代，停留于在场哲学中，亦即停留在哲学本身。这也许意味着，我们并未离开我们可以勾画其轮廓的那个时代。属于或不属于这个时代的各种运动过于微妙，这方面的空想过于轻率，以致我们不能作出确定的判断。

因此，逻各斯的时代贬低文字，而文字曾被视为中介的中介，并陷入意义的外在性中。对所指与能指的区分，或至少对其“平行性”的奇特分离以及能指与所指的相互外在性（不管多么微弱）都属于这个时代。这种附属物在历史上构成了有机整体并被分为等级。所指与能指的区分深深隐含在形而上学历史所涵盖的整个漫长时代，并且更明显、更系统地存在于基督教创世论和无限论的短暂时期内，正是在这一时期，基督教创世论和无限论占有了古希腊的思想资源。这种附属物是基本的、不可还原的。不夹带所有的形而上学-神学之根，我们就不可能保留斯多葛派的这种便利或“科学真理”，也不能保留中世纪的所指 与能指 的对立。在形而上学-神学的根基之上，不仅依附着可感之物与可知之物的区分（数量极大）以及它所支配的一切，亦即整个形而上学。最细心的语言学家和符号学家们，甚至连那些相信其工作的科学性始于形而上学终结的人，一般都将这种区分看作不言自明的事情。譬如：

> 现代结构主义思想已清楚地表明：语言是一种符号体系，语言学是符号科学或符号学 或索绪尔的符号学（Semiologie）的组成部分。被我们这个时代所复活的中世纪的符号定义 —— aliquid stat pro aliquo（ 以一物代表另一物）—— 始终显示出它的价值和丰富性。正因如此，所有一般符号和特殊的语言学符号的要素体现了它的双重特征：每个语言学单元都有两个部分并且包含两个方面，即可感方面和可知方面—— 一方面是le signans（索绪尔的能指），另一方面是le signatum（所指）。语言学符号（以及一般符号）的这两种组成部分必然互为前提和互相需要。(8)

但是，在这种形而上学-神学之根上依附着许多其他隐藏的淤积物。毫无疑问，如果不对可感方面和可知方面进行区分，如果不同时更为深刻、更为隐蔽地诉诸所指，这种所指可以在它“陷落”之前，在被完全驱逐进可以感知的此岸世界（l’ici-bas）的外在性之前，“占领”它的可知方面，符号“科学”，或更严格地说，语言学，就不可能保留能指与所指的区分——保留符号概念本身。作为纯粹的可知方面，它反映它与之直接统一的绝对的逻各斯。这种绝对的逻各斯在中世纪神学中是无限的创造主体：符号的可知方面转向上帝的言语和外表。

当然，这并不意味着“拒绝”这些概念：它们是必要的，至少在目前情况下，如果没有这些概念，我们的一切工作都难以想象。首先，这意味着证明这些概念和思维方式的系统的历史稳定性，人们常常以为可以将这些概念和思维方式天真地分离开来。符号与神性处于同等地位并且同时诞生。符号的时代本质上是神学的时代。这一时代也许永远都不会

结束。但其历史轮廓可以勾画出来。

既然这些概念对我们目前动摇包括这些概念在内的那笔遗产必不可少，我们就不要轻易抛弃这些概念。在此范围内，由于我们要通过迂回的、始终危险的行动，不断冒重蹈它所解构的东西的覆辙的危险，我们应该对这些评论的概念进行仔细而全面的阐述，要指出其有效性的条件、中介和限度，严格确定它们与它们所解构的机体的附属关系，同时表明那难以名状的一线光芒所透过的裂缝。符号概念在此具有示范性。我们已经指出它的形而上学附属物。然而，我们知道，研究符号近一个世纪以来一直是一种传统的折磨人的工作。这种传统试图从意指活动中窃取意义、真理、显现、存在等等。如上所述，在怀疑所指与能指或一般符号概念的区别时，我们必须表明，这样做并不适应先于符号、外在于符号或优于符号的现有真理的迫切要求，也不涉及被抹煞的差别的地位。恰恰相反，令我们感到不安的是这样一种状况，它在符号概念中——从未存在于（在场的）哲学史之外，也从未在这种历史之外发挥作用——仍然被这种历史有步骤地系统地决定着。正是在那里，符号概念，尤其是解构工作及其“风格”本质上仍然遭到误解或否认。

能指的外在性是一般文字的外在性。我们将试图进一步表明，文字出现之前没有语言符号。没有这种外在性，符号概念本身就会崩溃。由于我们的整个世界以及一切语言会随着它的崩溃而崩溃，由于它的明晰性和价值保持了派生关系的牢不可破的稳定性，根据它与某个时代的从属关系而断言必须“转向他物”并且清除符号、术语和概念，这样做显然是愚蠢的。为准确理解我们在此概述的情形，我们必须对“时代”、“时代的范围”、“历史系谱学”这些术语进行新的理解，并且首先要使它们摆脱相对主义。

因此，在这个时代，阅读与写作、符号的创造与解释、作为符号织体（tissu）的一般文本处于次要地位。真理或由逻各斯的因素并在逻各斯因素内构成的意义则处于优先地位。即便事物、“所指对象（référent）”并不与造物主上帝的逻各斯发生直接关系（在那里逻各斯开始具有言语／思想的意义），所指无论如何与一般逻各斯（有限或无限的逻各斯）直接相关，与能指，即文字的外在性间接相关。如果出现别的情形，那是因为比喻性的中介渗透到了这种关系中并且伪装成直接性：它是灵魂中真实的文字，《斐德罗篇》[9]（278a）将这种文字与坏的文字（与“本来的”和日常意义的文字，与“空间中的”、“可以感知的”文字）相对立，它也是自然之书与上帝的文字，特别是中世纪上帝的文字；这些论述中的所有隐喻，确认了逻各斯的特权并且确立了给文字赋予的“本来”意义：指称能指本身的符号也指称着永恒的真理，这种真理在接近现代逻各斯的过程中永远被思想、被言说。必须注意的悖论是：人们以隐喻来称呼自然的普遍的文字、可理解的永恒的文字。可以感知的、有限的文字是本来意义上的文字；因此，对它可从文化、技术和技巧方面来考虑：它是人的手段，是一种偶然降生的存在物或有限创造物的诡计。当然，这种隐喻难以理解并且把文字的“字面”意义作为第一隐喻。但这篇著作的拥护者仍然没有想到这种“字面”意义。因此，它并不涉及对“字面”意义和引申意义的转换，

而是把文字的“字面”意义确定为隐喻性本身。

在《欧洲文学与使用拉丁文的中世纪》的精彩篇章——“书本的象征主义”中，E·R·库尔提乌斯（E. R. Curtius）以大量的事例描述了从《斐德罗篇》到卡尔德龙（Calderon）的发展过程，直至由于“采取了书本的新观点”（法译本第374页）而出现“形势的逆转”（法译本第372页）。然而，不管这一改变事实上多么重要，它似乎掩盖了一种基本的连续性。就像柏拉图所说的灵魂中真实的文字一样，在中世纪它仍然是一种隐喻意义上的文字，即自然的、永恒的、普遍的文字，它是被指称的真理的体系，而真理的尊严已为人们所认可。在《斐德罗篇》中，一种已经衰微的文字继续与它相对立。我们应该描述一下这种隐喻的历史，这种隐喻始终将神灵的或自然的文字与非自然的、晦涩而有限的人类铭文相对立。我们应该将以下列引文为标志的各个历史阶段贯穿起来，探讨上帝之书（自然或法则，事实上是自然法则）的主题的一切变化。

埃利泽拉比（Rabbi Eliezer）说过：“如果以海水为墨，芦苇为笔，天地为纸，如果人人习字，亦写不尽我学过的犹太经文（Thora），只要瀚墨不涸，经文本身就无穷无尽。”(10)

伽利略说：“自然是用数学的语言写成的。”

笛卡尔说：“……去阅读世界这本大书……”

在休谟的《对话录》中，克莱安特（Cléanthe）以自然宗教的名义说：“与任何明白易懂的论述或推理相比，自然这本书是更加难解的大谜。”

博内（Bonnet）说：“我觉得更有哲学意味的是，我们的世界是上帝供智者阅读的书本，这些智者远比我们优越，他们正潜心研究上帝那令人敬拜的无穷智慧。”

G· H· 冯· 舒伯特说：“全智的上帝在给人类的一切启示中使用的语言由图画和象形文字所构成，它再现在诗歌般的语言中，并且在现代条件下很像梦境的隐喻表达，而不像清醒时的散文诗。我们可以追问，这种语言是否是灵界的真正语言，在我们自认为清醒时，我们是否仍然沉睡在千年睡梦中，或者至少沉浸在五更残梦里，在那里，我们仅仅了解上帝的语言的几个孤零零的模糊词语，就像梦中人听到身边人谈话一样。”(11)

雅斯贝斯说：“世界是他者的手稿，一般的阅读难于理解，只有存在方能破译。”

我们首先要避免忽视这些显示了对同一隐喻的所有处理方式的根本区别。在考察隐喻的历史上，最关键的分离与自然科学同时出现，那时，对绝对在场的规定构成了自我显现、构成了主体性。这是17世纪的伟大理性主义的时代。从那时起，对日渐衰微的有限

文字的责难采取了其他形式，我们至今仍离不开这种形式：它就是以后要加以揭示的非自我呈现（la nonprésence à soi）。因此，我们要开始说明我们将要考察的“卢梭主义”时代的典型性。卢梭重复了柏拉图主义的方式，因为他谈到了另一种显现模式，即，在感觉中、在明显的我思（cogito）中的自我显现，而我思同时包含着神圣法则的铭文。一方面，《语言起源论》谴责了描述性的、衰微的、第二性的人工文字，谴责了本来的严格意义上的文字（它使语言“软弱无力”；根据著作来“判断天才”无异于“根据尸体给人画像”等等）。通常意义上的文字是不受重视的东西，它是搬运尸体的工具。它耗尽了生命。另一方面，反过来说，隐喻意义上的文字，自然的、神圣的活文字受到崇拜；它与价值的起源，与作为神圣法则的良知的声音，与心灵、情感等等具有同样的尊严。

> 《圣经》是书中之王，……但毕竟是一本书……人们不应该在几页零乱的纸张中，而应该到人的内心深处去寻找上帝的法则，上帝将字写在人的心中。（“致韦尔纳的信”）
>
> 如果自然律仅仅写在人的理性中，那么，它就不可能指导我们的大部分行为。但是，它以不可磨灭的文字刻在人的内心深处……它在那里向人呼唤。（《战争状态》）

自然的文字与声音、与呼吸有着直接的联系，它的本性不是文字学的，而是灵性学的。它如神像般庄严，非常接近“宗教信仰的表白”[(12)]中那种内在的神圣声音，接近我们在自省时听到的那种声音——它是神圣的声音向我们的内部感官完整而真实的展现：

> 我愈是返回内心，我愈是追询自我，我愈能明白写在我灵魂深处的这些词句：恪守公正，你将得福……我不是从更高的哲学原理中得到这些规则，我是在我的内心深处发现这些规则，它们本质上是由不可磨灭的文字写成的。

声音与文字的天然统一是约定俗成的，对这一事实，要说的话很多。原始的言语乃是文字，因为它是一种法则，一种自然律。最初的言语在自我显现的最深处被理解为他者的声音，被理解为命令。

因此，文字有好坏之分：好的自然的文字是内心和灵魂深处的神圣铭文；堕落的人工文字则是被放逐于肉体的外在性中的技巧。这是柏拉图模式的最深刻变种：灵魂的文字和肉体的文字，内在的文字和外在的文字，良知的文字和情感的文字，因为存在灵魂的声音和肉体的声音。“良知是灵魂的声音，情感是肉体的声音”（“宗教信仰的表白”）。“自然的声音”、“自然的神圣的声音”与神灵的铭文和启示融合为一，我们应该不断返身倾听这种声音，在其中娓娓交谈，在其符号之间款款对话，在其书页之内自问自答。

我们可以说，自然仿佛将它的全部壮美展现在我们的眼前，将它的文本供我们讨论……因此，我合上所有的书本。只有一本书向所有的眼睛打开。那就是自然之书。正是在这本伟大的杰作中，我学会了侍奉和崇拜它的作者。

因此，好的文字始终为人所理解，被理解为必须被理解的状态：不管在自然之内还是在自然律之内，不管它是否出于（上帝）的创造，我们首先要把它放在永恒的在场中加以思考。因此，我们首先要从总体上理解它，并用书本包装它。这种书本观念就是能指的有限或无限总体的观念。只有当先于能指而存在的所指构成的总体监视着它的铭文和符号，并且在其理想性方面独立于它时，能指的总体才会成为总体。不断指称着自然总体的这种书本观念与文字的意义大异其趣。它是对神学的百科全书式的保护，是防止逻各斯中心主义遭到文字的瓦解，防止它受到其格言式的力量的破坏，防止它受到一般差别的破坏（我们以后将进一步说明）。如果我们将文本与书本区别开来，我们可以说，就像现在各个领域所出现的那样，书本的拆毁意味着剥去文本的外衣。这种必要的暴力是对一种不太必要的暴力的回应。

写下的存在

因此，使西方传统得以形成并继续存在的确凿的证据是：所指的序列决不与能指的序列同时出现，它至多与能指的序列保持（在存在时间上）具有微妙差别的颠倒关系或平行关系。符号必定是异质的统一体，因为所指（意义或事物，意向对象或实在）本质上不是能指，不是痕迹：在任何情况下，它的意义并非由它与可能的痕迹的关系构成。所指的形式本质乃是在场，它靠近作为语音的逻各斯的特权乃是在场的特权。只要有人问“符号是什么？”，即只要人们使符号服从本质问题，服从“ti esti”（你的存在），那么这就是必然的回答。符号的“形式本质”只能由在场来决定。人们不能回避这种回答，除非人们否认提问方式本身，并开始认为符号[illegible]名声不好的、惟一逃避“什么是……？”这一哲学根本问题的[illegible]。[13]

尼采将解释、观点、评价、差别的概念和所有“经验主义的”或非哲学的动机推向极端，而这些动机在西方历史上一直困扰着哲学并仅仅保留了在哲学领域里形成的必然弱点。但在从事上述工作时尼采远远没有（与黑格尔一道并像海德格尔期望的那样）简单地停留于形而上学领域，而是致力于使能指摆脱对于逻各斯和相关的真理概念或任何意义上的第一所指的依赖性或派生性。阅读、写作、文本在尼采看来乃是对某种意义的“原始”[14]创造（由于后面要提到的原因，我们把这个词加上引号），但这些创造活动不必首先记录或发现这种意义，它不是以原始因素和逻各斯的在场来表示的真理，不是topos noetos（理智的场所），不是神的理智或先天必然性结构。为把尼采从海德格尔式的阅

读中拯救出来，我们首先似乎不必恢复或阐明一种不太素朴的“本体论”，这种本体论由让位于某种原始真理的深刻的本体论直观所组成，它是经验主义文本或形而上学文本的全部基础。我们不会进一步误解尼采思想的刻毒。相反，我们必须谴责 不能越形而上学雷池一步的“素朴”突破，这种突破要彻底批判 形而上学，就必须以某种方式在某种类型或某种风格的文本 中使用那些需要在哲学总体中加以理解的命题。按尼采的看法，这些命题往往被曲解或误解，它们一直是并且永远是“素朴的东西”，是表示绝对附属关系的不一贯的符号。也许，我们不应因此避免对尼采作海德格尔式的解读，而是相反，即完全进行这种解读，毫无保留地同意这类解释；以特定方式 进行解读并且直至这样一种程度：由于尼采的论述内容几乎遗忘了存在问题，它的形式恢复了一种绝对的奇特性，他的文本最终要求采取另外一种更忠实于他的写作风格的解读方式——尼采写了 他已写的东西 。他写道，文字，首先是他自己的文字，本不从属于逻各斯和真理。这种从属关系产生于 我们必须对其意义加以解构的时代。循此方向［因为还有其他解读方式，只有循此方向，尼采的破坏才是独断的，并且像所有颠覆工作一样，它成了它试图推翻的形而上学大厦的俘虏。在这一点上，并且按照这种解读方式 ，海德格尔和芬克（Fink）的论证是无可反驳的］，海德格尔的思想不是否定，而是重新要求将逻各斯和存在的真理作为第一所指（primum signatum）：所有范畴或所有规定的意义，所有词汇或所有句法，因而所有语言的能指都蕴涵着“先验”所指［就像中世纪人们将先验的东西——ens （存在）、unum （惟一者）、verum （真理）、bonum （善）——视为“primum cognitum（第一认识对象）”一样］，但先验所指不能简单地与任何一种能指相混淆，它要通过其中的能指来预先理解（pre-comprendre），它不能还原为它使之成为可能的所有划时代的规定性，它由此开创了逻各斯的历史，并且它自身只有通过逻各斯才得以存在，也就是说，它不存在 于逻各斯之前，也不存在于逻各斯之外。存在的 逻各斯，“思想听从存在的召唤” (15) ，乃是符号的第一源泉和最终源泉，也是区分signans（能指）和signatum（所指）的第一源泉和最终源泉。为使所指与能指的区分在某个方面具有绝对意义和不可还原性，就必须有一种先验所指。如果存在的思想作为这种先验所指的思想，尤其通过言语，即语词表现出来，这决不是偶然的。最贴近自我的那种声音——它无疑是人们所说的良知——被理解 为能指的完全抹除：它是必然具有时间性的纯粹自恋行为（auto-affection），并且它不从自身之外，从世界中或“现实”中借用任何附属的能指，也不借用外在于其自发性的表达实体。这便是从自身中并且作为所指概念在理想性或普遍性的要素中自发形成的所指的独特体验。这种表达实体的非现实性就是由理想性构成的。对在声音中抹去能指的这种体验不是通常的幻觉——因为它是真理概念本身的条件——至于它在何处产生幻觉，我们将另作说明。这种幻觉乃是真理的历史，我们不能迅速消除它。在这种体验中，语词作为所指、声音、概念以及一种明显表达实体的不可分解的单元而存在。就其无上的纯洁性而言，同时就其可能性的条件而言，这种体验乃是“存

在”的体验。“存在”一词或不同语言中表示存在涵义的单词与其他单词一起构成了“原始词”（Urwort）[16]，构成了确保“存在”一词向所有其他语词展开其可能性的先验语词。在所有语言中，人们都对“存在”一词产生这样的“先见”（pré-compris）——这也是《存在与时间》的开端——只有这种先见才能超越所有局部性的本体论和一切形而上学，从而提出一般存在意义问题：这是一个动摇了哲学（比如，在智者派那里）并被哲学所掩盖的问题，这是海德格尔通过使形而上学的历史服从它从而反复提出的问题。毫无疑问，存在的意义决不是“存在”这个词，也不是存在概念。海德格尔不断要求我们注意这一点。然而，由于这种意义根本不存在于语言和言语之外，它如果不与某个词、不与某个语言系统（concesso non dato）联系在一起，至少会与一般语词的可能性联系在一起，与其不可还原的单纯的可能性联系在一起。人们可能会由此认为只能在两种可能性中进行选择。（1）现代语言学，即打破语词的统一性并与其所谓的不可还原性彻底决裂的意义的科学，仍然与“语言”相关吗？海德格尔也许怀疑这一点。（2）反过来，以思想和存在问题的名义而经过深入思考的一切东西，都不包含在人们不知不觉地加以运用的，过时的语词语言学中吗？我们之所以说不知不觉地加以运用，是因为这门语言学，不管是自发的还是有意的，都始终采用了形而上学前提。它们都在同样的基础上起作用。

不言而喻，这种选择并不简单。

一方面，事实上，如果现代语言学仍然被包含在古典范畴之内，特别是，如果它天真地使用存在一词以及它所依据的一切前提，那么，在这种语言学中瓦解一般语词的统一性的东西，就再也不能按海德格尔的设问方式，像它自《存在与时间》的开头就发挥重大作用那样，被限定为存在之学或局部性的本体论。由于存在问题与存在一词的先见密不可分而又不能归结为存在一词的先见，旨在对存在一词的内在统一性进行解构的语言学，事实上或原则上只希望提出存在问题，以便确定其范围及其附属物的顺序。

不仅它的领域不再只是存在领域，而且与之相应的本体论的界限也不再具有局部性。我们在此对语言学的看法，或者至少对人们在语言学中并依靠语言学而从事的某项工作的看法，适用于最终对本体论，特别是对存在的基本概念-语词进行解构的所有类似的严格研究吗？在语言学之外，在精神分析的研究中，这种突破今天似乎面临进一步扩大的极好机遇。

在这种受到严格限定的突破中，这些“科学”不再受先验现象学问题或基础本体论问题的支配。按照《存在与时间》所提问题的顺序并且在将胡塞尔现象学的问题彻底化时，人们也许会说，这种突破并不属于科学本身，在存在领域或局部本体论中形成的东西原则上并不属于存在问题本身，但已经与存在问题联系在一起。

因为，另一方面，海德格尔向形而上学提出的问题正是存在问题，并随之提出了真理问题、意义问题、逻各斯问题。对这一问题的不断思索并未恢复人们的自信，相反，它

彻底打消了这种自信。由于涉及存在的意义问题，它比人们通常想象的更为困难。在考察存在的一切规定的最初状态时，在动摇存在-神学的可靠性时，这种思考就最现实的语言学而言，促进了存在意义的统一性的瓦解，也就是说，最终促进了语词统一性的瓦解。

正因如此，在唤起“存在的声音”之后，海德格尔又提醒我们，它沉默、无声、隔音、无语，是原始的a-phone（失音）（die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen……〈隐蔽的源泉的无声保证〉）。我们听不到源泉的声音。存在的本义与“存在”一词之间的断裂，意义与声音之间的断裂，“存在的声音”与“语音”之间的断裂，“存在的呼唤”与它的发音之间的断裂；这种确定基本隐喻而又在表明隐喻的不协调性时怀疑这种隐喻的断裂，清楚地表明了海德格尔在对待在场形而上学和逻各斯中心主义方面的模糊立场。它置身其中而又违犯它。但是它无法分割。这种违犯活动有时对它进行限制。与上述情况相反，应当记住，存在的意义对海德格尔来说决不完全只是一种“所指”。他不使用所指一词决不是偶然的：这意味着存在脱离了符号的运动，我们既可以将这种观点理解为古老传统的重复，又可理解为对形而上学理论和意指技巧的怀疑。另一方面，存在的意义字面上既不是指“首要的”意义，又不是指“基本的”意义，也不是指“先验的”意义，不管我们是从经院哲学的意义上，从康德的意义上还是从胡塞尔的意义上去理解这个词。恢复存在对各种在者范畴的“超越”地位，重新确立这一基础本体论的开端，只不过是必要的预备步骤。从《形而上学导言》开始，海德格尔就放弃了本体论计划和本体论这个词。[17] 存在意义发生必然的、原始的和不可还原的异化；它在在场绽放的过程中黯然失色；退却完全构成了历史 并且构成存在 的历史（没有这种退却就没有存在的历史）；海德格尔坚持认为存在只有通过逻各斯才能形成历史并且根本不处于逻各斯之外；对存在与在者进行区分，所有这些清楚地表明，从根本上讲，没有任何东西可以脱离能指的运动，能指与所指的区分最终会消亡 。对违犯行为的这种看法尚未融入殷勤的言谈之中，它冒着明确表示倒退的危险。为了对这种奇特的无差别性进行周密的思考，为了准确地确定它，我们必须像海德格尔那样过问 存在问题。海德格尔并且仅有海德格尔超越了存在-神学并向存在-神学提出了存在问题。正如在语言学领域和西方哲学中，“存在”以一般句法和词汇的形式固定下来一样，“存在”也不是最初的绝对不可还原的所指；它仍然扎根于语言系统和由历史决定的“意义”中，尽管它被奇怪地赋予去蔽（dévoilement）和异化作用的特权。海德格尔时常指出这一点，当他要求我们深入思考“单数第三人称直陈式现在时”和“不定式”的“特权”时，尤其如此。西方形而上学把存在的意义限于在场领域，它成了语言学形式的霸权[18] 。追溯这种霸权的起源并不是把先验所指实体化，而是考查构成我们的历史的因素，考查形成先验性本身的东西。当海德格尔基于同样的原因在《论存在问题》（Zur Seinsfrage ）中将“存在”这个词打“×”号时，他也提醒我们注意这一点。然而，这个“×”号并非“简单的否定符号”（第31页）。这种涂改（rature）是一个时代的最终文字。在场的先验所指隐没在划痕之下而又保留了可读性，符号概念本身被涂改而又易于阅读，遭到破坏而又清晰可

辨。这种最终文字也是最初文字，因为它能给存在-神学、给在场形而上学和逻各斯中心主义划界。

不是在海德格尔的道路的这边，而是在它的远方，并且在半途之中，终于认识到存在的意义并非先验所指或超时代所指（即使它本身始终隐藏在这个时代中），而是前所未有的 确定的能指痕迹。这意味着肯定，在实体-本体论差别这一关键概念之内，人们并不是一下子想到了一切东西 ：相对于差别而言，不管是实体性的、本体论的还是“实体-本体论的”在者与存在都是派生的 东西；与我们以后所说的分延（la différance）（这个经济性的概念表示双重意义上的differer [19] 的产生过程）相比，在者与存在同样是派生的。在“此在的超越性”中，实体-本体论差别及其根据（Grund）（Vom Wesen des Grundes 〈《论根据的本质》〉第16页）并不是绝对本源的东西。分延才是更“本源”的东西，但我们再也不能将它称为“本源”，也不能称为“根据”，因为这些概念本质上属于存在-神学的历史，也就是说属于抹去差别的系统。不过，只有在一种条件下，我们才可以说它最接近自身：在抹去这种规定性之前，人们将它确定为实体-本体论的差别。经过这种被抹去的规定性的必然性，文字的 这种迂回 的必然性是不可还原的。这是深邃奥晦的思想，通过看不见的媒介，它完全感受到我们所提问题的重要性。我们暂且把这个问题称为历史 问题。据此，我们以后可以将分延与文字联系起来。

这些思想（包括尼采和海德格尔的思想）的摇摆不定并不意味着“缺乏一贯性”：它是黑格尔之后的一切尝试以及两个时代之间的过渡所特有的不稳定状态。解构活动并不触动外部结构。只有居住在这种结构中，解构活动才是可能的、有效的；也只有居住在这种结构中，解构活动才能有的放矢。之所以说在一定程度上 居住在这种结构中，是因为我们始终都在居住，甚至在我们没有料到此事时仍然如此。由于必须从内部入手，由于要从旧结构中借取用于破坏工作的所有策略上和结构上的办法，由于要从整体结构上借用它们，也就是说，不能将各个要素和原子孤立起来，解构工作始终在一定程度上成了它自身劳动的牺牲品。这便是在同一幢住宅的另一间房子内开始做同样工作的人不能不热切关注的问题。眼下我们不再进行广泛的解构工作，我们应该说明它的各种规则。

黑格尔已经迷上了这种游戏。一方面 ，他无疑对全部逻各斯哲学作了总结 。他把本体论确立为绝对的逻辑学；他把存在的所有界限作为在场集中起来；他把parousie（基督复临世界） [20] 的末世学，把无限主体的自我接近的末世学归结为在场。基于同样的原因，他不得不贬低文字或使文字处于从属地位。当他批评莱布尼兹的文字，批评理智的形式主义和数学符号论时，他采取了同样的行动：揭示逻各斯在感性的抽象或理智的抽象中的自身之外的存在（l’être hors-de-soi）。文字是自我的遗忘，是内化的记忆的反面，即开创了精神史的Erinnerung（回忆）的外化。《斐德罗篇》这样写道：文字既是记忆的方法，又是遗忘的力量。黑格尔对文字的批评自然不触及拼音文字。拼音文字作为表音

文字更刻板、更可鄙，更具有派生性。拼音文字表达声音，而声音本身即是符号。因此，它由符号的符号（“aus Zeichen der Zeichen”见《哲学全书》§459）所组成，但它也是最好的文字，是精神的文字：它消失在言语出现之前，它在自身中尊重语言能指的理想内在性，它借以使空间和视觉得以升华的一切——所有这些使它成了历史的文字，即成了在其话语和文化中自我关联的无限精神的文字：

> 由此可见，学会阅读和书写拼音文字应被视为无限的教育手段（unendliches Bildungsmittel），而这种手段尚未引起我们足够的重视；因为这样一来，远离感性具体事物的精神，就会把注意力转向更明确的因素，转向有声的语词及其抽象因素，并且在本质上有助于在主体中确立和净化内在性的根据。

从这种意义上说，它是对其他文字的扬弃（Aufhebung），尤其是对象形文字和受到同样批评的莱布尼兹的文字的扬弃（扬弃或多或少不言明地成了几乎所有的文字史乃至今天的文字史的主要概念。它也是历史概念和目的论概念）。事实上，黑格尔接着指出：

> 获得的习惯以后也压抑着拼音文字的特殊性，这种特殊性似乎是，为了视觉的需要通过倾听迂回地达到表象并使之成为象形文字。于是，我们在使用这种文字时不必把声音媒介呈现给我们的意识。

在这种情况下，黑格尔才重新考虑莱布尼兹对非表音文字的赞扬。莱布尼兹曾说聋哑人可以运用这种文字。黑格尔写道：

> 通过把这种拼音文字变成象形文字的实践，从中获得的抽象能力被保留下来（着重号系引者所加）。除此之外，阅读象形文字就自为地成了聋子的阅读和哑巴的书写（ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben）。可以听到的或时间性的东西，可以看见的或空间性的东西，各有自身的基础，并且它们首先具有同样的价值；但在拼音文字中只有一种基础，并且保持特定的关系，即有形的语言仅仅作为符号与有声的语言相联系；理智通过言说直接地无条件地表现自身。（同上）

文字本身通过非语音因素所背叛的乃是生命。它同时威胁着呼吸、精神，威胁着作为精神的自我关联的历史。它是它们的终结，是它们的限定，也是它们的瘫痪。它中断呼吸，在字母的重复中，在限于狭隘范围并为少数人保留的评注或诠释中，它妨碍精神创造活动，或使这种创造活动无所作为。这样，它便成了死亡的原则以及存在的生成过程的差别原则。它之于言语犹如中国之于欧洲：

> 中华民族的象形文字仅仅适合对这个民族的精神文化进行诠释。[(21)] 此外，这

种文字是为一个民族的极少数人、为那些占领精神文化的专门领域的人保留的……一种象形文字需要一种哲学来诠释，就像中国文化通常需要一种哲学来诠释一样。（同上）

如果非表音因素威胁着历史以及在呼吸中自我显现的精神生命，那是因为它威胁着实体性，威胁着这个在场形而上学的别名，威胁着存在（l'ousia）形而上学的别名（并且首先是其名词形式）。非表音文字破坏名词。它描述关系而不是名称。名称与语词，这些呼吸与概念的统一体，在纯粹的文字中消失了。对此，莱布尼兹就像欧洲的中国人那样惶惑不安：

象形文字中涉及描述的分析符号引诱莱布尼兹错误地偏爱象形文字而不是拼音文字，这一点与对一般语言即名词的根本要求相矛盾……，……分析上的一切差别（Abweichung）产生了书写名称的另一种构成方式。

绝对知识的领域，乃是文字隐没于逻各斯中，是痕迹重新回到显现，是差别的重新占有，是我们在别处所说的[22]关于原义的形而上学（la métaphysique du propre）的完成。

然而，黑格尔在这一领域的一切思想，也就是说，除末世学之外的一切观点，可以被重新理解为对文字的沉思。黑格尔也是思考不可还原的差别的思想家。他恢复了思想的地位，把它重新确立为产生符号的回忆。我们曾试图指出，他把书写符号的本质必然性重新引入了哲学话语，也就是说重新引入了苏格拉底式的话语，而苏格拉底式的话语始终相信不留书写痕迹也照样谈论哲学：黑格尔是最后一位书本哲学家和第一位文字思想家。

---

(1) 在这里谈原始文字并不意味着肯定时间上的在先性。这场争论众所周知；文字，正如梅奇纳尼诺夫（Metchnaninov）、马尔（Marr）、劳科特卡（Loukotka）表明的那样，“先于表音语言”吗？《苏联大百科全书》第一版采用的一个结论，后来遭到斯大林的驳斥。关于这场争论，可参见伊斯特林娜（V. Istrine）：《语言与文字》，载于前面提到的《国际语言学研究》第35、60页。这场争论也是围绕P· 范欣内肯（P. Van Ginneken）提出的论点而展开的。关于这些观点的讨论，可参见J· 费夫里耶（J. Février）：《文字史》（第5页及以后各页）。我们将力图指出这场争论采用的一些术语和前提为何值得怀疑。

(2) 在《言语与现象》（法国大学出版社1967年版）中我们将直接讨论这个问题。

(3) 众所周知，维纳（Wiener，控制论的创始人。—— 译者）在抛弃“语义学”以及生物与非生物等等对立（他断定这种对立太粗浅太笼统）时，继续采用“感觉器官”、“运动器官”等术语来表示机器零件。

(4) 参见《会议论集》第126、148、355页，等等。从另一种观点看，也可参见雅各布森：《普通语言学论文集》（法译本，第116页）。

(5) P· 奥邦克（Pierre Aubenque）已经指出这一点（《亚里士多德的存在问题》第106页及以下各页）。在一项值得注意的分析（我们在此参考了这一分析）中，奥邦克评论道：“亚里士多德在其他著作中的确用符号来表示语言与事物的关系：‘对事物本身进行讨论是不可能的，我们可以将事物的名称作为符号而不能将事物本身作为符号’。由心灵状态构成的中介在这里被抑制着或至少被忽视了。但这种抑制是合理的，当心灵状态与事物相似时，可以用物直接代替它们。反过来，我们不能以名称代替事物。……”（第107—108页）

(6) 中译据Asthetik，Ⅲ，Einleitung，Werke，Bd，14，Suhrkamp，Frankfurt，1970，S，256。—— 译者

(7) 中译据3，Abschnitt ibid，Bd，I 5，S，134。—— 译者

(8) R· 雅各布森：《普通语言学论文集》法译本，第162页。关于这个问题，关于符号概念的传统以及索绪尔在这一发展过程中的创造性贡献，可参看已提到的奥蒂格的著作，第54页及以下各页。

(9) 《斐德罗篇》是柏拉图的中期著作。—— 译者

(10) 引自E· 勒维纳（E. Levinas）：《艰难的自由》，第44页。

(11) 德里达的引文与原文有出入，参见G. H. Von Schubert，Die Symbolik des Traumes （《梦的象征》），Leipzig 1862年版，第23—24页。—— 译者

(12) “宗教信仰的表白”是卢梭著作《爱弥儿》第四篇中的一部分。—— 译者

(13) 我们打算在别的地方（在《言语与现象》一书中）详细讨论这一点。

(14) 通过简单的颠倒，这并不意味着能指是基本的或第一性的。能指的“第一性”或“优先性”是站不住脚的荒唐说法，在它试图合理推翻的逻辑中，这种说法恰恰不合逻辑。按理说，能指决不可能先于所指，因为在这种情况下它就不再是能指，并且，“进行指称的”能指不再有可能的所指。因此，我们应该以另外的方式表达这种思想。它通过这种决不可能存在的公式来表示，但并不真正包含在这一公式中。不对符号概念本身，不对“……的符号”这一概念进行质疑就不可能以另外的方式来表达这种思想。“……的符号”这一概念始终依附于此处所讨论的内容。因此，这种思想最终会破坏围绕符号概念（能指与所指，表达式与内容，等等）而形成的整个概念体系。

(15) 《什么是形而上学》（Was ist Metaphysik ？）一书的跋，第46页。《存在与时间》对良心（Gewissen）的分析也不断列举关于声音的例子（第267页及以下各页）。

(16) 参见《语言的本质》（Das Wesen der Sprache ）与《语词》（Das Wort ），载《通向语言之途》（Unterwegs zur Sprache ），1959年。

(17) 卡恩（Gilbert Kahn）法译本，第50页。

(18) 《形而上学导言》（1935年）法译本，第103页：“一切朝我们在首次尝试描述希腊人对存在的体验和解释时所遇到的情形发展。如果我们保留对不定式‘存在’的通常解释，‘存在’一词就可以从指导我们的理解的视界的统一性与确定性中获得意义。总之，我们是通过不定式来理解动名词‘存在’；但它与‘是’及其变化联系在一起。动词的特殊形式‘是’这一单数第三人称直陈式现在时在这里占有特殊地位。我们并不根据‘你是’、‘我是’、‘他们是’来理解‘存在’，尽管这些形式就像‘是’一样表示动词不定式‘是’（être）的各种变化……我们偶尔根据‘是’来理解动词不定式‘是’（être），仿佛没有其他可能性。因此，‘存在’具有上述意义，这使我们想起希腊人对存在本质的看法，因而也使我们想起这样一种规定性，它不仅从某个地方偶然出现在我们的面前，而且很久以来一直支配我们在历史上的此在。突然之间，我们寻找‘存在’一词的定义的尝试显然成了现实，即，成了对掩盖着的历史的起源的反思。”（中译据Martin Heidegger，Einführung in die Metaphysik ，Tübingen，1953年版译出）对得出这些结论的分析，我们当然都要加以引用。

(19) différer既表示“区别”，又表示“推迟”、“延迟”。德里达之所以说“分延”是个经济性的概念，是因为这个词能同时包含两种近乎相反的意义。—— 译者

(20) parousie字面意思是“基督显灵”、“基督复临世界”，《圣经》用语，其古义为“显现”。德里达在此用它来说明黑格尔把基督教宣扬的末世学视为在场和完成。在以后的译文中，译者根据上下文，有时取其古义即“显现”译出。—— 译者

(21) dem Statarischen，古德文词，人们一直试图把它译为“不动的”或“静止的”（参见吉布林译本，第255—257页）。

(22) “呼出的话语”，载《文字与差别》，法国瑟伊出版社，1967年版。

第二章　语言学与文字学

文字不过是言语的再现；奇怪的是，人们热衷于确定印象而不是确定对象。

（J· J· 卢梭《语言论未刊残篇》）

文字概念应该限定科学的范围。但是，在我们刚刚轻描淡写的一切历史-形而上学预设之外，学者们还能确定科学的范围吗？不妨说，文字学首先可以表明：

1．科学概念本身产生于文字发展史上的某个时代；

2．在包含言语与文字（在结构上和价值上）的某种特定关系的语言中，我们可以把它作为任务、概念和计划来思考和表述；

3．就此而言，它首先与表音文字概念和表音文字冒险联系在一起，而表音文字又被视为一切文字的目标，即便始终作为科学性范例的学科即数学，也不断偏离这一目标；

4．较为严格的普通文字学 概念，由于某些非偶然的原因，产生于世界史的某个时期（大约始于18世纪），并且产生于“活生生”的言语与铭文的某种特定关系系统之内；

5．文字不仅是为科学服务的辅助手段——最终会成为科学的对象——而且首先像胡塞尔在《几何学的起源》中特别指出的那样，成为理想对象的可能性的条件，从而成为科学的客观性的条件。在成为科学的对象之前，文字则是认识 的条件；

6．历史性本身与文字的可能性联系在一起，与超越具体文字的一般文字的可能性联系在一起，而长期以来，我们正是借这些具体文字的名义谈论那些没有文字、没有历史的民族。在成为历史、历史学的对象之前，文字开创了历史的领域、历史演变的领域。前者（德文的Historie）以后者（Geschichte）为前提。

因此，文字学应以科学性为根据去寻求自己的对象。文字史应当追溯历史性的起源。它是探讨科学的可能性的科学吗？是不再具有逻辑 形式而仅仅具有语法 形式的科学之科学吗？是不再成为考古学、历史哲学或哲学史的历史可能性的历史吗？

实证　文字学和古典文字学只会抑制这类问题。在某种程度上讲，这种抑制本身为实证研究的进步所必需。关于本质的存在-现象学问题，即关于文字起源的存在-现象学问题，仍然处于哲学化的逻辑之内，此外，它本质上只会使对事实　的历史研究和类型学研究陷入瘫痪或使这种研究徒劳无功。

因此，我们的目的并不是根据我们今天亲眼目睹的实证研究的威力和成效，在这个先决问题，在这个枯燥、必然而又有些简单的权利问题上权衡得失。对文字的起源和体系问

题，人们从未进行过如此深入、广泛而又可靠的探讨。这一点意味着，这些问题越是深不可测，我们就越要在那个先决问题与发现的重要性之间权衡得失。如果不是这样，那也许是因为对它的抑制在研究内容中产生了效果。在目前情况下，我们特别要围绕定义和开端问题开展研究。

与其他人不同的是，文字学家几乎不能回避以提出起源问题的方式追问其对象的本质：“什么是文字？”意味着“它从何处开始以及何时开始？”人们通常很快对这个问题作出回答。这些回答在很少受到批评的概念中兜圈子，并且持有似乎不言而喻的证据。以这些回答为核心始终可以形成一种类型学以及对文字演变的看法。探讨文字史的所有著作都大同小异：以短短几页的篇幅对所有关键问题进行哲学的和目的论的分类；人们接着转向对事实的说明。各种重建工作在理论上的脆弱性与历史学、考古学、人种学和语文学的丰富文献形成鲜明对照。

文字的起源问题与语言的起源问题难以分开。一般通过训练而成为历史学家、金石学家和考古学家的文字学家很少将他们的研究与现代语言科学联系起来。更令人感到惊奇的是，在“人文科学”中，语言学成了这样的科学，人们居然以坚定而热切的心情异口同声地将语言学称为科学性的范例。

那么，文字学有权期待语言学提供过去几乎从未有过的实质性帮助吗？在将语言学确立为一门科学的过程中，人们难道没有发现关于言语与文字的关系的形而上学前提已经成功地发挥作用？这种前提不会妨碍普通文字学的形成吗？如果取消这一前提，人们不会破坏那张静静地镶嵌着语言科学的风景画吗？不论好坏如何都应如此吗？也不管是出于盲目性还是出于能产性（la productivité）？这就是我们现在打算概括的第二类问题。为了说明这种问题，我们想把索绪尔的计划和原文作为首选例子来加以研究。这个例子的特殊性不会损害我们的论点的普遍性，我们将时常多做一点这样的假设。

因此语言学想成为一门语言科学。在此，我们不妨将制定这一计划的所有内在规定撇在一边，将这门富于创造性的科学未曾过问的有关其起源的所有问题撇在一边。让我们首先简单地考察一下我们感兴趣的观点——人们之所以常常承认这门科学的科学性，是因为它具有音位学基础。我们今天常说的音位学将其科学性传给了语言学，而语言学本身则成了所有人文科学的认识模式。由于语言学（如特罗贝茨科伊〈Troubetzkoy〉，雅各布森〈Jakobson〉，马蒂内〈Martinet〉）有意地、系统地采取的音位学定向，贯彻了一种首先由索绪尔表现的意图，我们首先要集中讨论后者，至少暂时应当如此。我们的看法更适用于各种明显的音位学主义（phonologisme）的形式吗？我们至少要提出这个问题。

语言科学最终将语言（它的客观性领域）的不可还原的单纯本质确定为语音、词汇和逻各斯的统一体。这一规定理所当然地先于一切可能的区分（语言／言语；信码／信

息；图式／用法；语言学／逻辑学；音位学／音素学／语音学／词汇学），这些区分可能出现在不同派别的术语系统中。即使我们接近可以感知的偶然能指的音质（准确地说，这是不可能的，因为在一团可以感知的东西中被分割的形式同一性已经成了并不纯粹具有感性特征的理想性），我们仍然必须承认，为意义和语言行为提供基础的具有特权的直接统一体乃是通过语音将声音和意义结合起来的统一体。与这种统一体相比，文字始终是派生的、偶然的、特殊的、外在的，它是能指即语音的再现。亚里士多德、卢梭和黑格尔将它称为“符号的符号”。

然而，将普通语言学变成科学的企图在这方面是矛盾的。一个明显的意图不言而喻地证明了文字学的从属地位，证明了历史-形而上学已将文字归结为服务于原始而充分的言说的工具。但是，另一种行为（不是另一种意图，因为在这里人们是在未说的情况下做了非说不可的事，在未开口的情况下写了非说不可的东西）开辟了普通文字学的未来，语言学-音位学则只是这种文字学的一个附属的专门领域。我们不妨看看在索绪尔那里行为与意图的这种紧张关系。

外与内

一方面，根据不仅在理论上而且在实践上（按照实践的原则）支配着言语与文字的关系的西方传统，索绪尔仅仅从文字上看到了一种狭隘的派生功能。之所以说狭隘，是因为它不过是语言突然遇到的事件的形式。事实证明，语言的本质始终与文字无关。“语言有一种独立于文字的口述传统”（《普通语言学教程》，学院版，第46页）。之所以说它是派生的，是因为它具有指代性：它是第一能指的能指，是自我呈现的言语的再现，是对意义（所指，概念、理想对象或诸如此类的东西）的迅速、自然而直接的表达的再现。索绪尔重新采纳了文字的传统定义，在柏拉图和亚里士多德那里，这种定义仅限于表音文字模式以及词句性的语言。我们不妨回忆一下亚里士多德的定义：“言语是心境的符号，文字是言语的符号”。索绪尔说：“言语与文字是两种不同的符号系统；再现前者是后者存在的惟一理由”（学院版，第45页，着重号系引者所加）。这种指代性规定除了在本质上与符号概念相通之外，并不表示一种选择或评价，也不违背索绪尔所特有的心理学或形而上学前提，它描述或者毋宁说反映了某种文字的结构，这种文字就是我们所说的表音文字，一般的认识（科学与哲学）和特殊的语言学都以其基本原理为基础。而且，我们应该说模式而不是说结构：它并不是指构造出来的功能完好的系统，而是指明确引导某种功能的理想，这种功能实际上并不完全具有表音性质。事实上，这也是出于我们常常提到的本质性的原因。

的确，关于表音文字可谓聚讼纷纭[1]，它支配着我们的全部文化和全部科学，这无疑不是一个普通的事实。它丝毫不符合一种绝对的和普遍的本质必然性。索绪尔由此出

发，确定了普通语言学的计划和目的：“语言学的对象不是由文字和言语组合决定的，只有后者才构成语言学的对象 。”（第45页，着重号系引者所加）

他要回答的问题的形式已经决定了问题的答案。这意味着了解何种语词 是语言学的对象以及那些微小的单元（即写出的字和说出的词）之间存在何种关系。语词（vox）已经是意义和声音的统一体，是概念和声音的统一体，或用索绪尔的更为严格的语言说，是所指与能指的统一体。而且，最后这个术语一开始只出现在口语领域，出现在狭义的语言学的范围内，而不是出现在符号学的范围内（“我们建议保留符号 这个词以表示整体，并分别用所指 与能指 代替概念 和声音印象 。”第99页）。因此，语词 已经是一种构造出来的统一体，是“‘思想-声音’暗含着分裂这一神秘事实”的结果（第156页）。即使念出这个词，即使它暗含其他分裂，只要我们在考虑“思想-声音”的不可见的统一性时提出言语与文字的关系问题，答案就完全是现成的。文字就具有“表音性”，它就会成为外壳，成为语言或“思想-声音”的外在表现。它必然运用既有的意指单元以及它尚未介入的结构。

有人也许会向我们提出异议：文字与关于语词的语言学毫不矛盾，相反完全肯定了这种语言学。事实上，我们迄今似乎认为，惟有我们受称之为语词 的那种单元的迷惑才妨碍我们对文字作应有的考察。据此，我们推测，由于现代语言学不再赋予语词以绝对的特权，它更多地关注文字并且最终打消了对它的疑虑。马蒂内（André Martinet）则得出了相反的结论。在关于“语词 ”[(2)] 的专论中，他描述了当代语言学所遵循的必然性，而当代语言学在遵循这种必然性时，如果不导致到处停用语词概念，至少会使这一概念的使用更为灵活，并把它与或大或小的单元（意义词素或意群）概念联系起来。在语言学的某些领域中，文字在传播和巩固将语言划分为语词的观念时助长了古典语言学的偏见。文字本会建造“语词屏幕”或至少使它更为坚固。

> 当代语言学家对语词的看法充分说明，近三十五年来功能主义研究和结构主义研究为给语言的考察和描述奠定了科学基础，对传统概念作了那样全面的修改。语言学的一些应用，就像与机器翻译有关的研究一样，通过强调书面语而使我们相信书写文本的极端重要性，也使我们忘记了，为了理解人类语言的真谛，我们必须始终从口头表达开始。而且，我们更有必要坚持使考察的范围超越表面现象和研究者最熟悉的结构。人类语言的真正的基本特点恰恰隐藏在语词屏幕之后。

我们只能赞同这些谨慎的做法。我们始终应该承认，它们只能导致对某种文字即表音文字的怀疑，这种文字符合由经验确定的实用的日常口语的划分。它间接提到的机器翻译方法同样符合这种自发的应用。超出了这种文字模式和文字概念，所有论证似乎需要重新考虑，因为它仅仅限于索绪尔所确定的范围，对这一范围我们将进行考察。

事实上，索绪尔认为只有两种文字系统，这两种系统被确定为口语再现系统，它要么以综合的完整的形式表示语词，要么以表音方式表示构成语词的声音要素：

> 只有两种文字系统：1．表意文字系统。在这种文字系统中，语词用单一的外在于它的声音要素的符号来表示。这种符号与整个语词相关，并间接地与语词所表达的观念相关。汉字是这种系统的典型例子。2．通常所说的“表音”文字系统。这种系统试图再现语词的一系列声音。表音文字有时用音节，有时用字母，也就是说，它以不可还原的言语要素为基础。而且，表意文字可以自由组合：有些表意文字在丧失原有价值后最终只用来表示孤零零的声音。（第47页）

在索绪尔眼里，这种限制归根到底由符号的任意性概念来保证。由于文字被确定为“符号系统”，就不存在“表意”文字（在索绪尔的意义上），也不存在“图画式”文字：只要书写符号与未被指称——而是被描述、描画的事物保持自然的表形关系和相似关系，就不存在文字——。因此，在索绪尔看来，象形文字或自然文字的概念是矛盾的。如果我们考虑一下象形字、表意字等概念的广为人知的弱点，考虑一下所谓的象形字、表意字与表音字之间的界限的不确定性，我们不仅可以注意到索绪尔的界定不够慎重，而且会意识到普通语言学有必要抛弃从形而上学中继承的一整套概念（常常借助心理学），而这些概念以任意性概念为中心。所有这些完全超越了自然／文化的对立，而涉及physis（自然）和nomos（法则或秩序）之间，physis（自然）和technè（技艺）之间的偶然对立，它的最终作用也许是派生——历史性；矛盾的是，它只有以任意的形式并且在自然主义的基础上才会承认历史、生产、制度等等的权利。让我们暂且撇开这个问题：也许这种事实上支配形而上学机制的举动也已载入历史概念，甚至载入了时间概念。

此外，索绪尔作了另一个严格的限定：

> 我们的研究仅限于表音系统，特别是今天使用的、源于希腊字母的表音系统。（第48页）

由于这两种限定最终满足了最正当的要求，它们使人更加信服：语言学的科学性事实上取决于语言学领域的许多严格限制，取决于它是由内在——必然性支配的系统，取决于它以某种方式封闭着的结构。表现主义的（représentativiste）文字概念将问题简单化。如果文字不过是言语的“形象表达”（第44页），人们就有权将它从系统的内在性中排除出去（因为我们必须相信语言有内在方面——），正如我们可以将印象从现实性的系统中完好无损地排除一样。索绪尔在将“文字对语言的再现”作为他的主题时主张，“文字本质上外在于语言的内在系统”（第44页）。外在／内在，印象／现实，再现／在场，这都是人们在勾画一门科学的范围时依靠的陈旧框架。这是一门什么样的科学呢？这是一门

不再符合传统认识概念的科学，因为它的领域的创造性——由它开创的创造性——在于，“印象”的开端是“现实性”的条件：这是一种不再着眼于“印象”与“现实”、“外在”与“内在”、“现象”与“本质”这种简单区别和不可调和的外在性的关系，它包含与这种外在性必然相连贯的整个对立系统。柏拉图对文字、言语与存在（或理念）的关系也发表过基本相同的看法，他至少提出了关于印象、描画和模仿的理论，这种理论比索绪尔的语言学的诞生所依据的理论更为精致、更为关键、更令人不安。

对表音文字的专门考察能适应“内部系统”的要求，这决不是偶然的。表音文字发挥作用的基本原则恰恰是尊重和保护语言的“内部系统”的完整性，即使它事实上无法做到这一点。索绪尔的限定不能随意适应“内部系统”的科学要求。表音文字的可能性本身以及“记号”与内在逻辑的外在关系，将这种要求本身变成了一般的认识论要求。

但是不要把事情简单化：在这一点上索绪尔也表示不安。否则，他为何如此重视这种表面现象、这种散漫的形象化、这种外壳、这种双关性呢？他为何断定“不能撇开”涉及语言的内在性的抽象观念本身呢？

> 尽管文字本质上外在于内部系统，但是不能撇开人们不断对语言进行形象化描述的方式；我们必须了解它的功用、缺点和危险。（第44页）

因此，文字具有我们归之于器具、归之于不完善的工具、归之于危险乃至邪恶的技巧的那种外在性。我们更加明白，为何索绪尔几乎在《普通语言学教程》的开头就花了如此晦涩的一章去讨论这种外在的形象描述，而不是将它作为附录或旁注。这并非描述而是保护乃至恢复语言的内部系统在概念上的纯洁性，以防止它受到最严重、最不顾信义、最持久的污染，这种污染不断威胁着语言的内部系统，甚至败坏这一系统，它发生在这样一种东西的进程中：索绪尔竭力把它视为外在历史，视为在有“记号”之时就从外部影响语言的一系列突发事件（第45页），仿佛文字随“记号”的开始而开始，随记号的终结而终结。《斐德罗篇》（275a）已经提到，文字的弊端是外来的（ἔξωθεν）。而从日内瓦来的那位语言学家却以道学家或传道士的口吻宣布文字的污染，宣布这一事实或它造成的威胁。这种口吻值得注意：在现代逻各斯科学走向自律并获得其科学性时，仿佛仍有必要谴责异端邪说。这种口吻很早就出现了，那时，认识和逻各斯已经面临共同的可能性，《斐德罗篇》曾宣布文字是诡诈技巧的入侵，是完全原始的破墙入盗（effraction），是典型的暴力：是外在性从内在性中喷发出来，是对灵魂深处的破坏，是灵魂在真正的逻各斯之内的活生生的自我呈现，是言语的自助。在如此激愤的情况下，索绪尔那带有强烈感情色彩的论证所针对的就不仅仅是一种理论错误，不仅仅是一种道德过失：是一种污行并且首先是一种原罪。马勒伯朗士（Malebranche）和康德等人常将原罪定义为灵魂与肉体的关系因情感而发生错位。索绪尔也指责言语与文字的自然关

系的错位。这并非简单的类比：文字、字母、可感知的铭文始终被西方传统视为外在于精神、呼吸、言语和逻各斯的形体与物质材料。灵魂与肉体问题无疑源于文字问题，反过来，文字问题又似乎从灵魂与肉体问题中借用其比喻。

文字，可感知的物质和人为的外在性：一种“外衣”。我们有时争辩说，语言是思想的外衣。胡塞尔、索绪尔和拉韦尔（Lavelle）都忘不了这一点。但是，人们曾经怀疑过文字是言语的外衣吗？对索绪尔来说，这是堕落和迷茫的外衣，是腐化和伪装的礼服，是必须驱除其魔力，即用经文祛邪的节日面具：“文字掩盖了语言的外观，它不是一种外衣，而是一种伪装。”（第51页）这真是一幅奇怪的“画面”。有人怀疑，如果文字是一种“图画”和外在的“摹写”，这种“描绘”就不是单纯的描述。外与内的关系通常不过是一种简单的外在关系。“外”的意义始终处于“内”中，禁锢在“外”之外。反之亦然。

因此，语言科学必须恢复言语与文字即内与外之间的自然关系——简单的和原始的关系。它必须恢复它的全部青春以及起源的纯洁性，这种起源没有历史，也没有一种本可能歪曲内外关系的衰落过程。所以，语言符号和书写符号之间的关系有一种自然关系，研究符号任意性的理论家也要求我们注意这一点。按照以前提到的历史-形而上学前提，首先，意义与感官之间有一种自然纽带，并且正是这种纽带将意义传递给声音：“这种自然纽带”，索绪尔说，是“惟一真正的自然纽带，声音的纽带”。（第46页）所指（概念或意义）与语音能指的这种自然纽带决定了文字（可见的图画）对言语的自然从属关系。这种自然关系本来会被文字的原罪所颠倒：“文字图画通过牺牲声音而最终将自身强加给它们……自然关系被颠倒过来。”（第47页）马勒伯朗士将原罪解释为疏忽、贪图方便和懒惰，解释为成了亚当的“消遣”的那种虚无。但这种“消遣”只有在纯洁的圣言之前才是有罪的：既然什么也没有发生，圣言就没有发挥威力和作用。在此，人们也屈从于方便，奇怪的是，这一点通常近乎专门的骗术，而不是受到阻碍或发生偏向的自然冲动：

> 首先，我们觉得，语词的文字图画是持久、稳固的东西，它比声音更适合于构成语言在时间中的统一性。这种纽带徒然成了表面的东西，并且制造了纯粹虚假的统一性；它远比自然纽带，比这个惟一真正的纽带即声音纽带更容易把握。（第46页，着重号系引者所加）

“我们觉得，语词的文字图画是持久、稳固的东西，它比声音更适合于构成语言在时间中的统一性，”这难道不也是一种自然现象吗？事实上，一种“表面的”、“虚假的”和“浅薄的”恶劣品质通过蒙骗抹煞了善良的品质，这种品质将意义与声音，与“思想-声音”联系起来。它忠实于始终将文字与政治制度的致命暴力联系起来的传统。在卢

梭看来，这种传统显然涉及与自然的决裂，涉及一种僭越，这种僭越伴随理论对语言的自然本质的漠视，无论如何，伴随理论对声音的“特定符号”与“人的第一语言”即“自然的呼唤”之间的自然纽带的漠视（《二论》〈Second Discours〉[3]）。索绪尔说，“文字与文字所再现的言语如此紧密地结合在一起，以致文字最终篡夺了主导地位。”（第45页，着重号系引者所加）卢梭说，“文字不过是言语的再现；奇怪的是，人们热衷于确定印象而不是确定对象。”索绪尔说，“当我们说必须把某个词发成某个音时，我们将图画当成了原型……。为说明这一奇怪现象，我们要补充的是，此处指的是例外的发音。”（第52页）[4] 难以容忍而又引人入胜的是图画与事物，字符与语音千缠百结，以至于通过反映、转换和倒置的效果，言语似乎成了“最终篡夺主导地位”的文字的反射镜。指代与被指代的东西混合在一起，以致人们说话时就像在写字，人们思维时，被指代者仿佛不过是指代者的影子或反映。这是反映与被反映者之间的危险混杂和有害协作，而被反映者则受到自恋般的引诱。在这种指代游戏中，源头难以觉察。许多东西就像水与倒影，彼此无限反射，但有多个起源。不再存在单纯的起源，因为被反映的东西本质上被一分为二，并且不仅仅是它的影像的自我补充。反映、影像、摹写将其复制的东西一分为二。思辨的起源变成了差别。能反观自身的东西并不是一；起源与其再现、事物与其影像的相加律是，一加一至少等于三。把影像置于现实控制之下的历史僭越和奇怪理论被视为对单一起源的遗忘。卢梭曾持这种观点，索绪尔也承认这一点。这种置换几乎成了文字游戏：“人们最终忘记了，在他们学会写字之前先要学会说话，自然关系被颠倒了。”（第47页）这是遗忘的暴力。文字，替代好的记忆力、替代自然记忆力的助记手段，意味着遗忘。当柏拉图在《斐德罗篇》中将文字与言语的关系比喻为l’hypomnesis 与la mnémè，即助记手段与记忆的关系时，他恰恰想说明这一点。之所以说文字意味着遗忘，是因为文字是一种中介，是逻各斯离开了自身。没有文字，逻各斯自然停留于自身之内。在逻各斯中，文字掩盖着意义向心灵的呈现，这种呈现具有自然性、原始性和直接性。作为无意识的心灵会突然面对文字的暴力。因此，解构这一传统并不在于颠倒它，也不在于宣告文字无罪，而在于表明文字的暴力为什么没有降临到无辜语言的头上。之所以存在文字的原始暴力，是因为语言首先就是文字，并且这一点日益明显。“僭越”早已开始。正当性的意义出现在神话般的轮回效果中。

“科学与艺术”决心生活在这种暴力之中，它们的“进步”以遗忘为代价，并且“伤风败俗”。索绪尔又一次将卢梭当作字谜：“文学语言增加了文字不应有的重要性。文字事实上窃取了它无权享有的那种重要地位。”（第47页）当语言学家们面对这个问题上的理论错误而不知所措时，当他们受骗上当时，他们确有过错。他们的过失首先表现在道德方面：他们屈从于想象，屈从于感觉，屈从于情感，他们陷入了文字的“圈套”（第46页），被“文字的声威”所迷惑（同上），被这种习惯的声威，被这种第二自然的声威所迷惑。“语言具有独立于文字并且非常稳定的口语传统，但书写方式的声威

妨碍我们看清这一点。”因此，我们并非对可见物茫然不见，而是被可见物弄得眼花缭乱，被文字冲昏了头脑。“第一批语言学家就像他们之前的人文主义者一样将语言与文字混为一谈。波柏（Bopp）本人……他的直接后继者陷入了同样的圈套。”卢梭对语法学家进行同样的谴责：“对语法学家们来说，说的艺术几乎成了写的艺术。”[(5)] 这一“陷阱”通常是隐藏在自然之中的诡计。这一点可以说明《普通语言学教程》为何首先要考察文字这种奇特的外部系统。这是必要的前提。为了恢复本来面貌，我们首先必须揭穿这一圈套。随后卢梭说了这样一段话：

> 必须立即以自然的东西代替人为的东西；但是，如果我们不研究语音就不可能做到这一点；语音如果脱离了书写符号就只能表示模糊的观念。尽管文字会骗人，我们仍然要以它为后盾。对发音的生理知识一无所知的第一批语言学家总是陷入这种圈套：放弃文字对他们来说意味着放弃立足点，对我们来说这却是走向真理的第一步。（第55页，“论音位学”这一章的开篇）

如上所述，在索绪尔看来，屈从于“文字的声威”意味着屈从激情。索绪尔作为古老传统的道学家和心理学家在此分析和批评的正是激情——我们斟酌使用这个词。众所周知，激情具有专横性和征服性：“语文学批评尚未触及这一点。它对书面语言亦步亦趋而忘记了活生生的言语”（第14页）。索绪尔在别处说，这便是“文字的暴虐”（第53页）。这种暴虐归根到底是心灵对肉体的宰制。激情是心灵的被动性和疾病，道德败坏是病态。文字对言语的反作用具有“不良倾向”，索绪尔说，“这的确是病态的确证”（第53页）。自然关系的颠倒本会产生对文字-图画的反常崇拜：这是偶像崇拜的原罪，索绪尔在《字谜游戏》[(6)] 一文中指出，是“文字迷信”，但在那篇文章中他难以证明“音素先于文字”。堕落的诡计产生怪物。就像人们试图加以固定并脱离了自然语言的生动历史的所有人工语言一样，文字也具有这种怪诞性。这是自然的偏离。莱布尼兹式的文字和世界语在此处处于同样的境地。索绪尔对这类可能性的愤慨促使他作出了庸俗的类比：“一个人发明一套一成不变的语言以让子孙后代全盘接受，就像一只鸡在孵化鸭蛋”（第111页）。索绪尔希望不仅要拯救语言的自然生命，而且要拯救文字的自然习惯。我们必须保护自然的生命。因此，必须防止将科学性要求和对精确性的爱好引入普通的表音文字。在此，理性会导致死亡，毁灭和怪诞。因此，我们必须防止普通的拼音法受到语言学家的符号的侵袭，并且必须避免大量增加区分符号（les signes diacritiques）：

> 我们有根据用押韵的字母代替常用的拼字法吗？在此，我们只能提出这个有趣的问题；照我们的看法，押韵的文字只能由语言学家使用。首先，如何使英文、德文、法文采用统一的系统呢？其次，适用于所有语言的字母表冒着充斥区分符号的危险；

且不说一页类似文本表现出的那让人懊恼的方面，显然，为了追求明确性，这种文字还使它表达的意思含糊不清并且令读者摸不着头脑。大量的优点无法弥补这一弊端。在科学之外，音位学的精确性并不让人满意。（第57页）

但愿人们不要误解我们的意图。我们以为，索绪尔的理由很充分。以索绪尔讲话的水平，我们不必怀疑他以这种口吻发表的看法的真理性。只要尚未提出明确的问题，尚未检讨言语与文字的关系，那么，基于也许由被告和检察官所共享的一般前提，他所宣称的古典语言学家的或日常经验的盲目偏见，的确是一种盲目偏见。

我们试图指出在此不证自明并且保持证据的有效性和特点的东西的界限和前提。这些界限早已存在：为什么一项普通语言学计划在涉及一般语言的普通内在系统时划出了界限，而把特殊文字系统（不管这一系统多么重要，哪怕它事实上具有普遍性）作为一般外在性排除在外呢？[(7)] 这是一种特殊系统，它将外在于言语系统视为自己的原则，或至少视为自己的明确目标。这是原则的宣言，虔诚的愿望和言语的历史暴力，这种言语梦想进行充分的自我呈现，它感受到自身是自身的延续：它是自称的语言，是宣称充满生机的言语的自动创造，苏格拉底说这种言语能帮助自身；这是确信自身是自身的始祖，从而凌驾于书面语言之上的逻各斯；这是不能回答他人提问的婴儿和残废者，由于“始终需要父亲的帮助”（τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ —— «斐德罗篇» 275d），它必定产生于间隙期，产生于第一次流放，这使它注定要漂泊不定，注定要盲目活动，注定要举哀戴孝。这是自封的语言，实则是一种言语，它不切实际地相信自己充满活力，它举止粗暴，以为只有驱逐异己，特别是它的异己，并借文字之名把异己抛到外面和脚下，它“才能保护自己”（δυνηχὲς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ）。但是，不管它多么重要，哪怕它事实上具有普遍性或被要求具有普遍性，作为表音文字的这种特殊模式并不存在：任何实际运用都不可能绝对忠实于它的原则。以后我们将会表明，甚至在谈到一种彻头彻尾的和具有先天必然性的不忠行为时，我们已经能用数学符号或标点法，用一般间隔表示大量的现象，但我们难以把这种数学符号、标点法和间隔看成文字的简单附属物。活生生的言语能适应它自身的文字中的间隔，这已经以原初的方式将它与它自身的死亡联系起来。

最后，索绪尔谈到的“僭越”，即文字在代替自身的根源，代替不仅会产生其根源而且要从它自身产生这一根源的东西时使用的暴力（对权力的颠覆），不可能是偶然的失常。这种僭越必然使我们回到本质的深刻可能性。这一点无疑铭刻在言语本身中。他本该对它进行质疑，也许还要以此为出发点。

索绪尔将言语系统与表音文字（甚至与拼音文字）系统相对照，就像把它与文字的目标相对照一样。这种目的论导致将非表音方式在文字中的泛滥解释成暂时的危机和中途的

变故。我们有理由把它视为西方人种中心主义，视为前数学的蒙昧主义，视为预成论的直觉主义。即使这种目的论符合某种绝对的必然性，我们仍然应该对它提出这样的疑问。“僭越”的丑闻促使我们从根本上明确地提出这种疑问。这种圈套、这种僭越如何可能呢？索绪尔决不能回答这个超出情感心理学或想象心理学，超出一种被归结为最常用图解的心理学的问题。我们在此比其他地方更加明了，所有语言学——符号学内部的一个特定领域为什么会服从心理学的权威和监督：“确定符号学的确切地位是心理学家的任务。”（第33页）对语音 与意义之间的本质的“自然”联系的肯定给能指秩序（它又成为所有其他能指的主要所指）赋予的特权，明显地（并且与索绪尔论述的其他层次相矛盾）隶属于一种意识的心理学、隶属于直觉意识的心理学。在此，索绪尔并不质疑非直觉的本质的可能性。像胡塞尔一样，索绪尔从目的论上将这种非直觉活动视为危机 。关于书写符号的空洞 的符号论（比如在数学技巧中）对胡塞尔的直觉主义来说，意味着使我们远离意义的明确 证据，也就是说，远离所指在其真理中的充分呈现并因此开辟了危机的可能性。这的确是逻各斯的危机。尽管如此，这种可能性在胡塞尔看来仍然与真理的运动本身，与理想的客观性的产生联系在一起：事实上它根本离不开文字。[8] 胡塞尔从原文的各个方面使我们认识到，这场危机的否定性并不是单纯的偶然性。但是，我们恰恰应当通过将危机概念本身与对否定性进行目的论的和辩证的规定联系起来，对这一概念提出质疑。

另一方面，为了说明“僭越”和“激情”的起源，以及对书面的东西的持久稳定性的传统的浅薄论证；为了不致陷入单纯的错误，我们需要使用恰恰不再属于心理学范围的描述方法。心理学决不可能在其范围内碰到那个使签字人缺席的东西，更不用说碰到使所指物缺席的东西了。文字是这两种缺席的名称。此外，以文字的延续 能力、以文字实体的生硬性 （dureté）来说明这种僭越，与证明语言的口语传统“独立于文字以及别的稳定性”（第46页）不相互矛盾吗？如果这两种“稳定性”本质相同，如果言语的稳定性具有优越性和独立性，那么，文字的起源、它的“声威”及其所谓的有害性就依然是一个难解之谜。索绪尔似乎想证明文字对言语的败坏，表明后者对前者的危害，强调言语的不可改变的自然独立性。“语言独立于文字”（第45页），这是自然的真理。然而，自然受到改变其内在本性的动乱的（外来）影响，这种动乱使它变质并迫使它与自身分离。自然使自身变质，与自身 相分离，把它的外在性自然地纳入内在性。这是一场灾难 ，是颠覆自然的自然事件或怪异现象 ，是自然之中发生的自然偏离。我们将会看到，这场灾难在卢梭的论述中所起的作用在这里被归结为怪异现象。我们不妨引用《教程》第6章的全部结论，我们必须把它与卢梭论发音 的论文原文进行比较：

> 但文字的暴虐仍在继续：由于不断把自己强加给大众，它影响着语言并且改变着语言。这一点只发生在文学性很强的成语中，在那里，文字记载起着重要作用。视觉

> 形象导致错误的发音；这种错误实际上是病态的表现。在法语中常常可以看到这一点。Lefèvre（来自拉丁文的faber）这个姓有两种写法，一种是常用的简单写法，即Lefèvre，另一种是古奥的词源学的写法即Lefebvre。由于在古文中v和u混用，Lefèbvre被读成Lefébure，它发音时使用的字母b在单词中并不存在，而u音则显得很模糊。现在的发音实际上沿用这种形式。（第53—54页）

弊端何在？人们也许会提出这个问题。人们给“活生生的言语”赋予了什么意义使得文字的“入侵”难以容忍，甚至从一开始就认定文字的不断影响是一种曲解和入侵呢？人们违反了什么禁令呢？亵渎何在呢？为什么要防止母语受到文字的影响呢？为什么认定那种影响是一种暴力？为什么这种改造只会成为曲解呢？为什么母语不应有历史呢？或者说，它为什么应该完全自然地、内向地、在自家范围内形成自己的历史而决不受外来的影响呢？为什么因犯了奇怪的罪行而惩罚文字，以致打算以科学的处理方式为它保留隔离它的“专门囚室”呢？索绪尔的确想把有关文字造成的种种曲解的问题送入深层语言学（intralinguistique）的精神病院中去并将这些问题集中起来。为使我们相信他很不情愿接受我们刚才提出的那些天真的问题——因为Lefébure这个姓氏毕竟不坏 并且我们喜欢这类游戏——我们不妨读一读下面这段话。它向我们表明这并非“自然游戏”，并且它的语气显得很悲观：“这类曲解也许会频频出现，人们说出的无用单词也许越来越多。”在卢梭那里并且在同一段话中，首都受到了指责：“在巴黎，Sept femmes（七个女人）中的‘t’要重读。”这是奇特的例子。历史距离——由于我们为了防止语言受文字的损害而必须中断历史——只会扩大：

> 达梅斯特泰 [(9)] 预见到总有一天vingt的最后两个字母也会发音—— 这是缀字法中的畸形部分。语言的确会发生这类发音上的走样 ，但这不是由它的自然游戏造成的 ，它是由外来 因素引起的。语言学家们应把它们投入专门的单间 以便进行观察：这是畸形学 （tératologiques）的案例。（第54页，着重号系引者所加）

我们发现，在此有助于思考言语与文字的相互关系的那些概念如稳固性、持久性和延续性概念，过于松散和空洞，不利于进行各种非批判性的使用。对这些概念需要进行更仔细更精微的分析。这同样可以说明为何在“大部分人看来，视觉印象比听觉印象更清晰更持久”（第49页）。对“僭越”的这种说明不仅在形式上是经验的，在内容上是不可靠的，而且涉及一种形而上学，涉及一种关于感知能力的旧生理学，而这种生理学既不断被科学所否证，也不断被语言经验以及作为语言的形体本身所否证。它轻率地从可见物中获取有形的、简单的和本质的文字因素。尤为重要的是，在将可以听到的声音看作自然 媒介，而语言必须借助这种媒介对其人工符号自然 地进行分解与组合，从而运用其任意性时。这种说明一面肯定了言语与文字的某种自然关系的所有可能性，一面又排除了这种可

能性。它将它不断使用的自然概念和人工产品概念混为一谈，而没有故意摒弃这些概念。人们无疑应该从这一工作入手。最后，并且最重要的是，它与一个基本论断相矛盾，按照这种论断，“语言的要素与语言符号的表音特点无关”（第21页）。这一论断很快会被我们所接受，它显示了索绪尔的主张的另一面，正是这一方面揭示了“文字的错觉”。

这些限制和前提意味着什么呢？首先，它意味着，只要语言学按照特定 的模式确定它的外在性与内在性，只要它不按各自的普遍性程度严格区分本质与事实，这门语言学就不是普通 语言学。普通文字系统并不外在于普通语言系统，除非我们承认外在与内在的划分转向内在的内在或外在的外在，以致语言的内在性本质上受到了明显外在于其系统的各种力量的干扰。基于同样的原因，一般文字并非一般语言的“图画”或“形象描述”，除非人们重新考虑在与之无关的系统中图画的性质、逻辑和功能。文字并非符号的符号，除非说它是所有符号的符号（从更深刻的意义上讲，这恰恰是正确的）。如果所有符号都表示一种符号，如果“符号的符号”表示文字，就不可避免要得出我们以后将要考察的某些结论。索绪尔看到但未领会、知道而未能 深解的东西伴随整个形而上学传统。这就意味着，人们曾经必然而短暂地将某种文字模式视为描述言语系统的工具与手段（除不精确的原则、不充分的事实和持续的僭越之外）。这种独一无二的做法如此深刻，以致我们可以通过语言 思考符号、技术、指代、语言这类概念。与表音-拼音文字相联系的语言系统是产生逻各斯中心主义的形而上学的系统，而这种形而上学将存在的意义确定为在场。这种逻各斯中心主义，这个充分言说的时代 ，始终给对文字的起源与地位的所有自由思考，给整个文字学加上括号，对它们存而不论 ，并因为一些根本原因对它们进行抑制，但文字学并非本身有赖于神话学和自然文字的隐喻的技术 和技术 史 。正是逻各斯中心主义在通过糟糕的抽象去限制一般语言的内在系统时，妨碍索绪尔和他的大多数后继者 (10) 充分而明确地确定人们所说的“语言学的完整的具体对象”。（第23页）

相反，如上所述，当索绪尔不再明确地考察文字时，当他以为这一问题已被完全悬置起来时，他也开辟了普通文字学领域。这样，文字不仅不再从普通语言学中被排除出去，而且支配它并把它纳入自身之内。于是，人们意识到，那个被逐出界外的东西，语言学那个四处飘零的流浪者，不断涉足语言的领域，把它作为自己最重要、最贴近的可能性。于是，那个没有道出的东西被铭记在索绪尔的话语中，它不过是作为语言起源的文字本身。于是，对第6章所指责的僭越和圈套，我们开始作出深刻而间接的说明，这种说明会推翻那个被过早回答的问题的形式。

外是 内

符号的“任意性”（这种叫法很不恰当，这不仅是因为索绪尔本人认识到的那些原因

[(11)] ）阻止对语言学符号与书写符号进行截然区分。毫无疑问，在言语与一般意义、表音能指的顺序与所指的内容（“自然纽带、惟一真实的纽带、声音纽带”）之间的 所谓自然关系中，这个问题只涉及能指与特定所指的必然关系。只有这种必然关系才受任意性的支配。在表音能指与其一般 所指的“自然”关系中，每种特定能指与每种特定所指的关系是“任意的”。

自人们将所有特定的言语符号，尤其是书写符号看成无目的的约定以来，就必须排除能指或能指顺序之间的所有自然从属关系，排除它们之间的所有自然等级关系。如果“文字”表示铭文，尤其是表示一种符号的持久约定（这是文字概念的惟一不可削减的核心），一般文字就涵盖整个语言符号的领域。在这一领域中，可能会出现某种约定俗成的、狭义和派生意义上的“书写”能指，这种能指受它与其他约定俗成的能指（因而与“书写”能指，即便它们是“表音”能指）的某种关系所支配。约定俗成这一观念——因而符号的任意性观念——在可能产生文字之前，在文字领域之外，是不可思议的。简言之，在这一领域本身之外，在作为铭文空间、作为传播的开端、作为符号的空间分布 的开端，作为其差别的规律性活动 的开端（即使它们是“表音”符号）的世界之外，约定俗成观念是不可思议的。

我们暂且利用自然与约定的对立，physis（自然）与nomos（法则或秩序）（不要忘记，这也意味着事实上受规律 支配的分配与划分）的对立。对文字的思考会动摇这种对立，尽管它到处发挥不言而喻的作用，在语言学话语中尤其如此。于是，我们断定，只有所谓的自然 符号，只有被黑格尔和索绪尔称为“记号”的那些符号才会脱离作为文字学的符号学。但它们更有理由落入语言学领域之外的一般符号学的领域内。因此，符号的任意性观点间接地不可避免地否定索绪尔在将文字逐入语言的外部黑暗时所持的明确主张。这一论点充分说明了音素与字符之间的传统关系（在表音文字中，它也说明了音素、能指-所指与字符、纯粹能指的关系），但是它也同样禁止将字符视为音素的“图画”。它渐渐成了一种“图画”、“描述”或“形象表达”，成了语言实在的外在反映，这一点对人们将文字作为“外在系统”排除在外是必不可少的。

事实上存在着由字母组成的表意文字的前后演变关系（filiation），但至少在这里它显得无关紧要。文字史学家们对这个重大问题争论颇多。要紧的是，在拼音文字——以及一般表音文字——的同时性结构和系统原则中，并不包含“自然”描述关系，不包含相似关系或分享关系，不包含黑格尔-索绪尔意义上的“记号”关系，也不包含皮尔士意义上的“肖像学”关系。

因此，我们应该以符号的任意性的名义不接受索绪尔将文字定义为言语的“图画”——因而定义为自然的记号。音素是非形象 的东西本身，任何可见物都不可能与它相似 。此外，我们只需考虑索绪尔如何看待记号与符号的区别（第101页），就足以向

索绪尔提出质疑：他怎能认为文字是言语的“图画”或“形象表达”，而又在别处将言语与文字定义为“两种不同的符号系统”（第45页）呢？因为符号的特征就在于它不是图画。通过弗洛伊德在《释梦》（Traumdeutung ）中揭示的那种明显步骤，索绪尔收集了许多相互矛盾的论据，以做出令人满意的决定：将文字排除在外。事实上，甚至在所谓的表音文字中，“书写”能指可以通过一种多维网络来指称音素。像所有能指一样，这种多维网络在向所有可能的赋义活动（investissements de sens）开放的“完整”系统中，把它与其他书写能指或口头能指联系起来。我们恰恰必须从这个完整系统的可能性入手。

索绪尔决不会由此认为，文字事实上是言语的“图画”，是言语的“形象表达”和“再现”，是一种记号。如果人们认为，他仍然不需要这些不恰当的概念来确定文字的外在性，他们就应当得出这样的结论：其论文的全部基础、第6章（“文字对言语的再现”）的意图丝毫没有科学性。我们这样说首先并非针对索绪尔的意图或动机，而是针对他所继承的整个非批评的传统。当欲望的这种一贯性，以近乎梦幻的方式通过矛盾的逻辑而形成自身时——它能解释梦而不是靠梦来解释——这种立论的奇特功能属于话语的哪个领域呢？在整个科学史上这种功能如何与全部理论话语衔接呢？而且，它如何在科学概念本身中发挥作用呢？只有当人们阐明这个问题（如果人们总有一天可以阐明这个问题的话）时，只有当人们在所有心理学之外（就像在所有人文科学之外）、在所有形而上学（它目前可能是“马克思主义的”或“结构主义的”）之外、确定了这种功能所需要的概念时，只有当人们能够尊重所有层次的普遍性和衔接方式时——只有在这时，人们才能提出一种文本（理论文本或其他文本）对整体的附属关系问题：在这里，我们显然只能把索绪尔的原文暂且看成特定形势下的明显线索，而不打算沿用上述功能所需要的那些概念。我们的根据是：这一线索以及其他线索（包括对文字概念的一般考察）已经给我们提供了对最大整体 ，即对认识 概念和逻各斯中心主义的形而上学，进行解构的可靠手段，正是在这种整体中产生了西方的所有分析方法、说明方法、阅读方法或解释方法，而未曾提出彻底的文字问题。

现在，我们必须意识到，由于文字并非言语的“图画”或“记号”，它既外在于言语又内在于言语，而这种言语本质上已经成了文字。甚至在与雕刻、版画、绘画或文字联系起来之前，在与能指（这种能指通常又指称由书写符号表示的能指）联系起来之前，书写符号概念就已经包含人为痕迹 的要求，这种要求构成了所有意指系统的共同可能性。今后，我们将逐渐把这两个概念与我们必然要从中借用这两个概念的古典话语相分离。这种努力将充满艰辛，我们预感到其效果决不单纯和绝对。

人为的痕迹是“无目的的”，但它并非变幻莫测。就像索绪尔使用的“任意”一词一样，它“不应意味着能指取决于谈话主体的自由选择”（第101页）。简言之，它与现实中的所指没有“自然依附关系”。在我们看来，这种“自然依附关系”的破裂对自然性概

念而不是对依附概念提出了质疑。因此，我们不应在传统对立系统中对“约定俗成”一词作出仓促的解释。

不想保留指称结构内的差别，我们就不能设想人为的痕迹，正是在指称结构中，差别才如此 显示出来，并使各项之间的自由变动成为可能。另一个 此时此地的缺席，另一个先验的现在的缺席，另一个 如此显现的世界起源的缺席，由于在痕迹的呈现中表现为不可还原的缺席，因而不会成为代替科学的文字概念的形而上学公式。自从人们认为这种公式可能缺乏自然与约定、记号与符号等派生的对立以来，它除了对形而上学本身表示异议之外，还描述了由“符号的任意性”表示的结构。这些对立只有在痕迹的可能性之后才有意义。符号的“无目的性”需要一种综合，通过这种综合，完全不同的东西显现在它的异在中——没有任何单纯性、同一性、相似性或连续性。它如此显示出来 ：从那里可以发现，被形而上学确定为“无生命的东西”经过各个层次的动物有机体，再过渡到“意识”这一整个历史过程 。标志着与它物的关系的痕迹，展示了它在整个在者领域的可能性，形而上学则从痕迹的隐秘运动出发把这一领域确定为此在（étantprésent）。我们必须先于在者去设想痕迹。但痕迹的运动必然是隐秘的，它将自身变成自我遮蔽。当它物如此显示自身时，它却在自我的隐蔽中呈现出来。这种表述并不像人们轻信的那样是一种神学表述。“神学的”表述是痕迹的整个运动的确定因素。在者的领域在被确定为在场的领域之前是按痕迹的各种可能性——遗传的可能性和结构的可能性——构造出来的。它物的如此呈现，即它物的“如此”隐蔽，早已开始，任何在者的结构都不能脱离它。

因此，当“符号”跨越“记号”的阶段时，“无目的性”从一种结构过渡到另一种结构。在某种意义上并依据“如此”的确定结构，我们有根据说，在索绪尔所说的“记号”中仍然不存在“无目的性”，并且符号学——他说至少暂时——对它不感兴趣。无目的的痕迹的一般结构在相同的可能性中连结起来。我们只有通过抽象，通过与它物的关系结构，通过时间化的运动以及作为文字的语言才能将它们分开。在未指涉“自然”时，痕迹的无目的性就已形成 。事实上并不存在无目的的痕迹：痕迹是它自身无目的的无限生成过程。我们必须用索绪尔的语言说出他未说出的东西：既没有记号，也没有符号，而只有记号生成符号的过程。

因此，不用说，我们谈到的痕迹既非自然 的东西（它不是标记、自然符号或胡塞尔意义上的标志）也非文化 的东西，既非物理的东西也非心理的东西，既非生物学的东西，也非具有灵性的东西。它是无目的的符号生成过程得以可能的起点，也是与之伴随的physis（自然）与其对方的所有外在对立得以可能的起点。

皮尔士在他的符号学（sémiotique）计划中似乎比索绪尔更加关注这种无目的的生成过程的不可还原性。人们必须用他的术语来谈论记号 的无目的的生成过程，谈论在此起类似于符号作用的记号概念，而索绪尔恰恰将符号与记号相对照：

记号在增长。它们从其他符号发展而来，尤其是从肖像发展而来，或从兼有肖像性和记号性的混合符号发展而来。我们只用符号思维。这些精神符号具有综合性质，它们的记号部分被称为概念。人只有通过包括概念的思想才能创造新的记号。因此，新的记号只能从许多记号中产生。Omne symbolum de symbolo . [12] [13]

皮尔士满足了两个显然互不相容的要求。此处的错误在于为了一方而牺牲另一方。我们必须承认，记号性的东西（皮尔士意义上的“符号任意性”）扎根于非记号性的东西中，扎根于先前的相关意义秩序中：“记号在增长。它们从其他符号发展而来，尤其是从肖像发展而来，或从……混合符号发展而来。”但是，这种扎根活动不会损害记号领域的结构特殊性，不会损害一个领域的自律性、生产的自律性和游戏的自律性：“因此，一种新的记号只能从许多记号中产生。Omne symbolum de symbolo 。”

但是在这两种情况下，遗传上的根据只涉及符号对符号的指称关系。非意指的土壤——被理解为无意义或对现存真理的直观——不会在符号游戏和生成期间为它提供基础。符号学不再取决于逻辑。按照皮尔士的看法，逻辑不过是一种符号学：“一般意义上的逻辑，正如我已经指出的那样，只是符号学（σγιμειωτιχή）的别名，是几乎不可缺少的或形式化的符号理论。”传统意义上的逻辑，“本来意义上的”逻辑，受其真值支配的非形式化的逻辑，在这种符号学中只处于特定的非基础层次。正如在胡塞尔那里（这种类比虽然发人深省，但仅限于此，并且必须慎重使用），逻辑的最低层次，逻辑（或符号学）的可能性的基础；符合埃尔富特的托玛斯（Thomas d’Erfurt）的Grammatica speculativa（《纯粹语法》）计划，人们误以为该书是邓斯·司各脱（Duns Scot）的作品。像胡塞尔一样，皮尔士明确提到了这一点。这意味着在上述两种情况下提出正式的条件理论。一种话语要具有意义，具有“意谓”（vouloir-dire），就必须满足这些条件，即使它是错误的或矛盾的。关于“意谓” [14] 的一般形态学独立于一切真值逻辑（logique de la vérité）。

符号学有三个分支。第一个分支被邓斯·司各脱称为grammatica speculativa，我们可以称之为纯粹语法。它的任务是确定必须适用于表象（representamen）的东西，所有科学思想都可以用它们来表示任何意义。第二个分支是本来意义上的逻辑。它是这样一门科学：它所涉及的内容几乎适用于所有科学思想用来涵盖某种对象的representamina，也就是说使之成为真实的东西。换言之，本来意义上的逻辑是关于描述的真值条件的形式科学。我仿效康德在为新的思想寻找术语时保留旧的构词方法，将符号学的第三个分支称为纯粹修辞。它的任务是确定在所有科学才智中，一种符号在产生另一种符号时，特别是一种思想在产生另一种思想时所遵循的规律。 [15]

皮尔士在我们所说的先验所指的解构方面走得太远，它会彻底结束符号对符号的指称关系。我们发现，逻各斯中心主义和在场形而上学是对这种所指的迫切的、强烈的、系统而不可抑制的渴求。皮尔士将指称的无穷性视为我们得以确认我们是否可以成功地处理符号系统的标准。推动意指活动就是使它不会中断 。物自身是一种符号 。对胡塞尔来说，这是一种无法接受的主张，因此，胡塞尔的现象学——在其“原则的原则”上——仍然是对在场形而上学的最彻底和最关键的恢复。胡塞尔的现象学与皮尔士的现象学有根本区别，因为它涉及符号概念，在场的表现形态概念、物自身（真理）的再现与最初显现之间的关系。在这一点上，皮尔士无疑更接近“现象学”一词的发明者：兰贝特（Lambert）事实上早就主张“将关于物的理论 还原为符号理论 ”。按照皮尔士的“显象观察法”（phanéroscopie）或现象学，表现形式 本身并不揭示一种存在，而是创造一种符号。在《现象学原理》中我们可以看到：“表现形式 概念就是符号概念。” (16) 因此，并不存在对符号或指代者进行还原以便使所指物最终在其显现的光辉中闪闪发光的现象性。所谓的“物自身”始终是一种逃避直观证据的单纯性的表象 。表象 只有通过产生指代者 才能起作用，而这种指代者本身也是一种符号，如此类推，以至无穷。所指的自我同一性不断隐藏起来，并且不断推移。表象 的特点在于，它既是自身又是它物，它构成了指称结构并且自我分离。表象 的特点恰恰在于，它不是它自身 ，即绝对的自我贴近 （prope，proprius）。被指代者 始终是一种表象 。以下是对符号的定义：

> 它决定以它物指称某个对象的一切 ，而这个指代者在成为符号时又以同样的方式指称对象 （它自身的对象 ），如此类推 ，以至无穷 ……如果连续的指代者系列出现了中断，这个符号至少是不完善的。 (17)

自从有了意义也就有了符号。我们只用符号思维 。如果人们像尼采那样承认其要求的绝对权利，那就等于摧毁了符号概念。人们可以将游戏 称为先验所指的缺席，这种先验所指作为游戏的无限性，即作为对存在-神学和在场形而上学的动摇而存在。一些美国语言学家在拒绝将语言学和语义学结合起来（从索绪尔到耶尔姆斯莱夫，所有欧洲语言学家仍然这么做）时，在将意义 问题逐出其研究领域时，不断参照游戏模式。此时，这种动摇所造成的冲击，由于一开始就折磨形而上学而被那样称呼 是不足为奇的。在此，我们必须认识到，文字是语言游戏。（《斐德罗篇》〈277e〉恰恰指责将文字作为游戏——paidia (18) ——并且把这种幼稚性与言语的老成持重（spoudè）对立起来。）这种被视为先验所指的缺席的游戏 并非普通 的游戏，因为哲学传统为了遏制它始终对它进行限制。研究游戏的理论家们也对它进行思考（还有一些人同样如此，他们追随并超越布卢姆菲尔德（Bloomfield），将语义学与心理学或其他学科结合起来）。为了透彻地思考这种游戏，我们首先必须认真地详尽地 探讨先验的本体论问题，耐心而严格地审查存在

的意义问题，在者的存在问题，世界的先验起源问题——世界的世界性问题，始终有效地追踪胡塞尔和海德格尔的问题的批判运动，保持它们的有效性和易解性（lisibilité）。即便把它涂改掉，我们所求助的游戏概念和文字概念在没有它的情况下仍然限于局部范围，限于经验主义、实证主义或形而上学领域。这种话语的拥护者将这一防御手段（parade）与前批判的传统和形而上学思辨相对立，但这种防御手段不过是其自身活动的虚浮再现。因此，我们首先 必须思考世界的游戏 ——在试图理解各种普通的游戏形式之前首先思考这种游戏。[19]

因此，从游戏一开始，我们就处于记号的无目的的生成过程中。与这种生成过程相对照，产生了历时性与同时性的对立。这种对立不能恰当地支配文字学。我们应该将痕迹的无目的的生成过程理解为一种活动，而不是理解为一种状态，理解为能动的运动，理解为动机的排除，而不是理解为既定的结构。有关“符号的任意性”的科学，有关痕迹的无目的性的科学，有关处于言语之前以及处于言语之中的文字的科学，文字学涵盖广阔的领域。在这一领域中，语言学粗略地划定了自身的范围，它具有被索绪尔规定其内在系统的各种限制，我们必须把它放在世界和历史的每种言语／文字系统中重新审查。

通过词句上的替换，我们可以用《普通语言学教程》中的文字学 代替符号学 ：

> 我们把它称为（文字学）……由于这门科学尚不存在，我们无法说出它是什么样子，但是它有权存在，它的地位早已确定。语言学只是这门一般科学的一部分，（文字学）所发现的规律将应用于语言学。（第33页）

这种替代的优点不仅在于给文字理论提供机会以对付逻各斯中心主义的压抑和对语言学的依附关系。它会使符号学计划本身摆脱那种虽有广阔的理论领域但仍然受语言学支配的东西，语言学仿佛既是它的中心又是它的目标。尽管符号学事实上比语言学更具有普遍性和完整性 ，它仍然被确定为语言学的众多分支之一 。语言学符号仍是符号学的范例 ，它作为示范符号和生产样品，即“模型”，支配着符号学。

> 索绪尔写道：“因此，人们可以说，完全任意的符号比其他东西更能实现符号学追求的理想。惟其如此，语言这种所有表达系统中最复杂、最普遍的系统也是最具特色的系统，从这种意义上说，尽管语言不过是一种特殊的系统，语言学却可以成为所有符号学分支的一般模型 。”（第101页，着重号系引者所加）[20]

因此，在重新考虑索绪尔规定的，显然颠倒了部分与整体的关系的附属物的顺序时，巴尔特（Barthes），事实上贯彻了《教程》的最深刻意图：

> 从此必须承认，总有一天人们会颠倒索绪尔的主张：语言学并不是一般符号学科

的一部分，甚至也不是它的一个享有特权的分支，符号学恰恰是语言学的一部分。[21]

这种有条不紊的颠倒在使符号学从属于“超越语言学”（trans-linguistique）时，导致它对在历史上受逻各斯中心主义的形而上学支配的语言学进行详尽说明，而在这种形而上学看来，事实上没有，也不应当有“被命名的意义”（同上）。一种所谓的表音文字的文明，即逻各斯的文明受到我们置身其中的“文字文明”的统治，在逻各斯的文明中，存在的意义就其目标而言已被确定为显现。在这个时代，在这个随着全球化趋势而不断消失着的文明中，为了描述意指活动的事实和使命，巴尔特的颠倒富有创造性并且必不可少。

现在，我们不妨超越这些形式上和体系上的考虑。我们要以更根本更具体的方式追问，语言如何不仅成了一种“类似于文字”——索绪尔奇怪地说（第33页）——的书写符号，而且成了文字的一种，或者毋宁说，既然文字与语言的关系不再是一种扩展关系或临界关系，语言怎么成了一种以文字的一般可能性为基础的可能性。在证明这一点时，我们要同时考虑到那种不再成为不幸事件的所谓“僭越”。它反过来以一种共同根据为前提并因此排除“图画式”的相似性、派生性或描绘式的反映。因此，我们应当恢复那种明显天真的具有教育学意义的类比的真正意义，恢复它的基本可能性。正是这种类比使索绪尔指出：

> 语言类似于表达思想的符号系统，因而也类似于文字、聋哑人的字母、象征性的仪式、礼貌用语、军事信号，等等。但是它是所有这些系统中最重要的系统。（第33页，着重号系引者所加）

此外，有一点不是偶然的：自130页之后，在将发音差别解释为语言学价值的条件时（“从质料方面考虑”[22]），他仍然必须向文字的例子借用所有教学资料：

> 由于我们可以在另一种符号系统即文字中发现相同的事态，我们可以将文字理解为说明所有这类问题的参照项（terme de comparaison）。（第165页）

有四种说明问题的标题借用了文字的模式和内容，我们不妨一一加以分析。[23]

因此，我们仍然必须再次将索绪尔与他本人相对立。语言学符号不管是否先被“书写符号”“记录”、“描述”、“刻画”，都包含一种原始文字。因此，我们不会直接诉诸关于符号的任意性的观点，而是诉诸被索绪尔作为必不可少的相关物而与之联系的东西，并且这种东西在我们看来已经为关于差别的观点奠定基础：差别乃是语言学价值的根源。[24]

从文字学的观点看，这一众所周知的论点会导致什么结论呢（柏拉图已在《智者篇》中对此作过思考）？

根据定义，差别本质上不是感性的丰富性，它的必然性与主张语言具有自然的语音本质相矛盾。同样，它否认书写能指的所谓自然附属物。这是索绪尔本人根据一些决定语言内在系统的前提而得出的结论。他排除了导致他将文字排除在外的东西，即声音以及声音与意义的“自然纽带”。譬如：

> 我们将表明，语言的要素与语言符号的表音特点无关。（第21页）

另有一段讨论差别的文字：

> 声音，一种物质因素，不可能仅仅属于语言。对语言来说，它只是第二性的东西，只是语言使用的物质材料。一切习惯的价值观念都表现出不能与有形因素混淆的特点，而这些有形因素乃是它们存在的基础……从本质上说，它（语言学能指）并不发音，它是无形的，它并不由物质实体构成，而仅仅由差别构成，正是这种差别将其声音印象与其他印象区分开来。（第164页）
>
> 符号表达的观念或其语音质料与它周围的其他符号相比显得无足轻重。（第166页）

不对语音质料进行这种还原，就无法对语言与言语进行严格区分，而这种区分对索绪尔至关重要。这同样适用于由此衍生出来的对立，即信码与信息的对立，模式与应用的对立，等等。结论是：“音位学——应当重申——只是（语言科学）的一个辅助学科并且只隶属于言语。”（第56页）因此，不管是否记录下来，言语总是借用文字这笔资本，语言就是资本。正是在这里，我们应当思考两种“稳固性”之间的协同性。对语音 的还原揭示了这种协同性。比如，索绪尔对一般符号的看法以及他以文字所“证明”的东西也适用于语言：“符号在时间中的连续性与时间的变迁联系在一起，这是一般符号学的一条原则；我们可以通过各种文字系统，聋哑人的语言等等来证实这一点。”（第111页）

因此，对语音实体的还原不仅使我们得以区分语音学（还包括声学或发音器官的生理学）和音位学，而且使音位学本身成了一门“辅助学科”。索绪尔在此指明的方向使我们超越了在这一点上步其后尘的学者的音位主义：事实上，雅各布森相信无视表达式的语音实体是不可能的，也是不合理的。所以，他批评耶尔姆斯莱夫的词汇学，这种词汇学要求保持有声实体的中立并运用这种中立。在上述引文中，雅各布森和哈勒认为，将有声实体（作为经验的偶然内容）加上括号的常项（invariants）研究的“理论要求”是：

1．无法运用 ，因为“正如埃利·菲舍尔-约尔根森（Eli Fischer-Jorgensen）注意

到的那样”，“在分析的所有阶段，我们都要考虑有声实体”。但是这会像雅各布森和哈勒指出的那样成为“令人困惑的矛盾”吗？我们不能像现象学家们那样，将它视为起示范作用的事实吗？那些现象学家在审视这种事实时始终需要在解读本质的过程中起示范作用的经验内容，而本质恰恰理所当然地独立于经验内容。

2．原则上不能接受，因为人们不会认为“在语言中形式与实质的对立就像常量与变量对立一样”。在第二项证明中，索绪尔的公式又逐字出现在对言语与文字的相互关系的讨论中；文字的顺序成了外在性的顺序、“偶然性”的顺序、“附属物”的顺序、“辅助物”的顺序、“寄生者”的顺序（第116—117页，着重号系引者所加）。雅各布森和哈勒的论证诉诸事实的起源并且求助于通常意义上的文字的派生性：“只有在学会说话之后，人们才学会阅读和写作。”即使这种常识性的观点得到了严格的证实——我们不相信这一点（因为它的每个概念都隐含极大的问题）——我们仍然必须保证这一论证中的有关内容的确实性。即便“之后”在这里不过是出于方便的表述，在确信我们学会说话之后可以学会写作时，如果我们清楚地知道我们想了些什么、说了些什么，这难道足以使我们断定，“之后”出现的东西具有寄生性？寄生物是什么呢？如果文字迫使我们重新思考寄生逻辑我们怎么办呢？

在另外的评论中，雅各布森和哈勒提醒我们注意文字描述的不完善性，这种不完善性源于“字母与音素的截然不同的结构”：

> 字母决不可能再现音素系统所依赖的截然不同的特点，并且永远忽略这些特点之间的结构关系。（第116页）

在前面我们已经提出这样的问题：两种因素（即书写符号因素和语音因素）截然不同并不排除两者的派生关系吗？书写符号描述的不充分性并不仅仅涉及词汇学形式主义本质上并不涉及的普通拼音文字吗？最后，如果我们接受以如此方式出现的所有音位学论证，我们仍然必须承认，它们已将“科学的”言语概念与通俗的文字概念对立起来。我们试图表明，我们不能将文字从“这些特征的结构关系”的一般经验中排除出去。这当然会导致对文字概念的改革。

总之，如果雅各布森的分析在这一点上忠实于索绪尔，那么，它不是特别忠实于第6章[25]中的索绪尔吗？索绪尔在何种程度上主张形式与质料密不可分（这仍然是雅各布森和哈勒的重要论据）呢（第117页）？对A·马蒂内的观点我们也可以提出同样的问题，他在这场争论中逐字逐句地接受《教程》第6章的观点，[26]并且只接受第6章的观点。《教程》中凡主张取消语音实体的特权地位的内容，马蒂内均明确地将其与第6章分离开来。“一门具有完美表意文字的死语言”，即通过普遍化的文字系统而发挥作用的交流手段，为何“没有真正的独立性”呢？尽管如此，为何“这种系统仍是非常特殊的东西，

以致人们很容易理解语言学家们为什么想 把它从他们的科学领域排除出去 ”（《同时性的语言学》第18页，着重号系引者所加）。在阐明这些问题之后，马蒂内批评了那些步索绪尔后尘的学者，他们怀疑语言符号固有的语音特点：

> 许多人试图为宣称“语言要素……与语言符号的语音特点无关”的索绪尔进行辩护，他们甚至比老师走得更远，宣称语言符号必然没有语音特点。（第19页）

在这个明确的问题上，他们这样做并不意味着“违背”老师的教导，而是遵循和发扬这种教导。不这样做难道不是坚持第6章对形式研究与结构研究的重大限制并与索绪尔学说的无可争议的发现相矛盾？为避免“违背”索绪尔的教导，人们不会冒险回到原来的立场吗？

我们相信，普遍化的文字不只是一种有待发明的系统的观念，也不只是一种假设的或未来可能性的特有的观念。相反，我们认为，口语已经属于这种文字。但是，这以文字概念的修改为前提，我们暂且只能预测会有这样的修改。假如我们还没有这种经过修改的文字概念，假如我们把纯粹的文字系统视为未来的假设或正在运用的假设，面对这种假设的语言学家应该拒绝使用思考这种假设的方法，拒绝使用将它的表述纳入其理论话语的方法吗？大多数人拒绝这样做会形成一种理论原则吗？马蒂内似乎持这种观点。在详尽阐述具有纯粹的“指语术”（dactylologique）特点的语言假设后，他这样写道：

> 必须承认，在同时性质料与历时性质料方面，“指语术”与音位学之间一一对应；我们可以将适用于前者的术语运用于后者，当双方涉及语音实体时又当别论。显然，如果我们不想 将我们刚刚设想的那些系统从语言学领域排除出去，那么，最重要的是修改与能指的发音有关的传统术语，以便排除语音实体的一切指称物，正像耶尔姆斯莱夫所做的那样，用“cénème”和“cénématique”来取代“音素”和“音位学”。不过，我们同样能理解 ，大多数语言学家为图理论上的方便将纯粹的假设系统纳入他们的科学领域 ，而不愿彻底改建传统的术语大厦 。为使他们同意正视这场革命 ，必须让他们相信，在经过检验的语言学体系中，他们不便把表达式单元的语音实体作为直接关注的对象。（第20—21页，着重号系引者所加）

我们再次重申，我们并不怀疑这些音位学论点的价值，在上面，我们曾试图揭示这些论据的前提。一旦我们接受这些前提，那么，将派生的文字胡乱引入口语领域和派生系统之内就是荒谬的。这样不仅不能避免人种中心主义，而且会模糊其合法领域内的一切界限。这并不意味着恢复狭义上的文字，也不意味着公然颠倒附属物的顺序。只要人们保留那些构成论证的牢固结构的普通言语概念和文字概念，那么，音位主义就无可非议。这是再普通不过的想法，它们历史悠久——这一点并不矛盾——并且受到难以觉察而又更加严

格的界限的限制。

我们想指出的是，文字的所谓派生性不管多么真实和广泛，都只能取决于一个条件：具有“本原性”、“自然性”等特征的语言并不存在，它决不可能受到文字的影响，它本身始终是一种文字。它是原始文字。在此，我们试图指出其必然性并且创造新概念。我们之所以继续称之为文字，仅仅是因为它本质上与通俗的文字概念相通。而通俗的文字概念，只有通过原始文字的隐退（la dissimulation），通过对一种代替其对方和复本并极力缩小其差别的言语的渴求，才能历史地规定自身。如果我们坚持将这种差别称为文字，那是因为，在历史压抑活动中，文字凭其地位注定要代表最难以消除的差别。它从最近处威胁着对活生生的言语的渴求，它从本质上并且从一开始就破坏 活生生的言语。我们会逐步发现，没有痕迹 就不能设想差别。

这种原始文字不可能并且从未被视为科学 的对象 ，尽管其概念是从“符号的任意性”和关于差别的观点中引申出来的。它是不可能还原为在场 形式的那种东西。后者支配对象的一切客观性以及知识的一切关系。因此，《教程》续篇中反过来动摇第6章的许多不重要观点的“进步”，不可能产生新的“科学的”文字概念。

从那种进步中得出许多严谨结论的耶尔姆斯莱夫的代数理论同样如此吗？

《普通语法原理》（1928年）将《教程》提出的音位学原理与差别原理分离开来：它将形式 概念分离出来，正是这一概念使我们能够区分形式差别与语音差别，甚至在“言语”（第117页）方面也是如此。语法独立于语义学与音位学。（第118页）

这种独立性是词汇学即语言的形式科学的原则。它的形式化特征意味着“声音与语言之间没有必然联系”。[27] 而形式化特征是纯粹功能分析的条件。语言学功能概念和单纯的语言单位——词汇——概念，不仅不考虑表达实体（物质实体），而且不考虑内容实体（非物质实体）。“既然语言是形式而非实体（索绪尔），那么，‘语符’本质上独立于实体，即独立于非物质实体（语义学实体、心理学实体和逻辑实体）以及物质实体（语音实体、书写实体，等等）。”[28] 对语言、语言游戏 的功能研究取决于我们将意义 实体，将其他可能实体中的声音 实体加上括号。如上所述，声音的统一性和意义的统一性在此的确意味着游戏的彻底终结。耶尔姆斯莱夫将图式 概念或语言游戏 概念列入索绪尔的派生物，列入其形式主义和价值理论的派生物。尽管他宁愿将语言学价值比作“经济学中的交换价值”，而不是比作“纯逻辑-数学的价值”，他仍然对这种类比作了限定。

> 经济价值本质上是两面性价值：相对具体货币单位而言，它起常量作用；相对于以之为标准的一定量的商品而言，它本身又起变量作用。而在语言学中则没有东西符合这个标准。因此，在索绪尔看来，语法的真实写照是下棋而不是经济行为。语言图式归根到底是一种游戏 ，而不是别的。[29]

在《语言理论绪论》（1943年）中，耶尔姆斯莱夫提出了表达式与内容的对立，他以这种对立代替能指与所指的对立，我们可以从形式 观点或实质 观点看待这种对立的每一方。他批评了认为语言与语音表达实体有着天然联系的观点。迄今人们仍错误地假定，“言语的表达实体应该由‘声音’构成。”

因此，正如E· 茨维尔纳和K· 茨维尔纳特别指出的那样，人们忽视了这样一个事实：言语伴随手势，言语的某些要素可以为手势所代替，并且正如E· 茨维尔纳和K· 茨维尔纳所说，事实上不仅所谓的言语器官（喉咙、嘴巴和鼻子），而且几乎一切条纹肌都参与了“自然”语言的运用。此外，我们可以用能适应变化的外部环境的其他东西来代替通常的语音和手势实体。因此，相同的语言形式也可以用文字表现出来，语音符号或音素符号以及所谓的表音法都会碰到这样的情况，比如，丹麦语就是如此。这里存在一种“书写符号”实体，它只呈现给眼睛，并且为了能让人理解而不必将它变成语音“实体”。从实体观点看，这种书写符号“实体”可谓五花八门。(30)

耶尔姆斯莱夫不承认源于语音表达实体的实体“派生物”，他把这个问题逐出了结构分析和语言学领域。

而且，什么是派生物，什么不是派生物并不是总是确定的。我们不应该忘记，拼音文字的发现隐藏在史前史中（B· 罗素非常正确地要求我们注意这个事实：我们无法确定文字和言语哪个是更古老的人类表达方式），因此，断定它取决于语音分析只是各种可能的历时性假设之一；它也可以取决于语言结构的形式分析。但是，无论如何，正如现代语言学家们所承认的那样，历时性考查不适合同时性描述。（第104—105页）

H·J·乌达尔清楚地阐述了这样一个事实：词汇学批评既得益于索绪尔又受害于索绪尔，如上所述，《普通语言学教程》既开辟了文字学的适当领域又封闭了这一领域。为表明索绪尔并没有展开“其发现的理论结论”，他写道：

如果我们考虑到人们早已广泛地得出这些实际结论并且比索绪尔早几千年，那就更加奇怪了。因为只有通过形式和实体的差别的概念，我们才能说明作为同一种语言的表达方式的言语和文字的可能性。如果这两种实体中的任何一种实体，即气流或墨汁流是语言本身的组成部分，那么，不改变语言，一种东西就不可能转化为另一种东西。(31)

毫无疑问，哥本哈根学派由此开辟了一个研究领域：我们不仅可以注意到摆脱了对一

种实体的所有“自然”束缚的纯粹形式，而且可以注意到在语言分层中取决于书写符号表达实体的一切东西。由此我们可以保证对这一点作出原始的、严格的描述。耶尔姆斯莱夫承认，“人们尚未对与语音无关的文字进行分析”（第105页）。令H·J·乌达尔感到遗憾的是，“语言学家们过分拘泥于气流实体而没有对墨汁实体予以同样的关注”。他对这些问题作了限定并且强调表达实体的相互独立性。他特别通过以下事实来说明这一点：在表音法中没有字母对应于发音的音调（对卢梭来说，这是文字的不幸和威胁），相应地，在发音中没有音素对应于字与字之间的间隔。（第13—14页）

词汇学承认文字的特殊性，它不仅给自身提供描述书写　要素的手段，而且表明如何把握字面　要素，如何把握在文学中贯穿于不可还原的书写的文本，这种文本将形式游戏与特定的表达实体结合起来。如果在文学中有些东西不能还原为声音、史诗或诗歌，人们就只有通过割断形式游戏　与书写符号表达实体之间的联系才能重新把握它。（我们同样可以发现，其不可还原性受到尊重的“纯文学”也得冒着限制游戏、约束游戏的危险。而且约束游戏的欲望是不可抗拒的。）对文学的这种兴趣在哥本哈根学派那里表现得淋漓尽致。[32] 它也排除了卢梭派和索绪尔派对文学艺术的猜疑态度。它将俄国形式主义者的努力，特别是奥帕亚兹[33] 的努力贯彻到底，他们在注意到文学的文学性时也许特别关注音位学的要求以及它所支配的文学模式。这里显然包括诗歌。在文学史上以及在一般文学文本的结构中，对回避这种要求的东西值得进行描述，词汇学也许会将这种描述的规范和可能性条件彻底地分离开来。也许，它已充分准备研究在字面意义向文学性转变的过程中，特别是在其“现代性”中，文学文本结构的纯书面层次。

也许，我们由此为新的富有成果的研究开辟了新的领域。但是，我们首先感兴趣的并非这种平行论或表达实体的这种重新获得的均衡性。我们已清楚地发现，如果语音实体丧失了特权，就会不利于适合相同替代物的文字实体。由于词汇学已经获得了解放并且无可辩驳，它仍然可以使用普通文字概念。不管多么原始和不可还原，与文字　“表达实体”相联系的“表达形式”总是非常确定的。相对于我们谈到的原始文字而言，它具有极大的派生性和依赖性。这种原始文字不仅通过文字表达形式和实体而起作用，而且通过非文字形式和实体而起作用。它不仅构成将形式和实体联系起来的模式，不管这种实体是文字实体还是其他实体，而且构成将内容和表达式联系起来的符号　-功能　运动，不管这种表达式是不是文字表达式。这一主题在耶尔姆斯莱夫的体系中没有地位。

这是因为，原始文字、分延运动，开辟了同一种可能性的不可还原的原始综合，时间化以及它与他物和语言的关系，不能将语言系统本身的一部分作为所有语言系统的条件，也不能作为对象置于它的领域之内（这并不意味着它另有 现实的领域 ，另有 确定的场所 ）。它的概念决不可能丰富对系统本身进行科学的、实证的和“内在的”（在耶尔姆斯莱夫给该词的意义上）描述。因此，词汇学的创立者无疑会怀疑它的必然性，因为它全面地、合法地拒绝并非从语言系统的不可还原的内在性中产生的所有超语言学理论。[34] 他

本应看到这种观点曾借助于经验，但我们不必提出有关这种经验的理论。[35] 他无法理解为什么文字这一名称仍被用来表示那个完全不同于通常所说的“文字”的X。

我们已开始为这个词作辩护，特别是为原始文字概念与通俗文字概念之间的沟通的必然性作辩护（通俗的文字概念要通过原始文字概念来解构）。我们以后仍会这么做。经验概念在这里毫无用武之地。像我们在此使用的所有概念一样，它属于形而上学的历史。我们只能将它涂改一番。“经验”始终表示与在场的关系，不管这种关系是否具有意识的形式。无论如何，在达到经验概念的最终基础之前并且为了通过解构而达到它的最终基础，我们不得不根据话语必须经历的这种曲解和争论，去穷尽经验概念的所有根源。避免“经验主义”以及对经验主义的“天真”批评乃是惟一的办法。比如，耶尔姆斯莱夫说，“关于经验的理论必须独立于经验”，但这种经验并非经验的总体。它始终与某种现实的经验或局部的经验相一致（比如，历史的、心理学的、生理学的、社会学的经验等等），它产生一门具有局限性的科学本身，因而完全处于语言学之外。作为原始文字的经验并非如此。将经验的领域或自然经验的总体性加上括号，必定会发现一个超先验的经验领域。这种经验领域只有在下述情况下才能被我们所把握：像耶尔姆斯莱夫那样，在突出语言系统的特殊性并且排除所有非本质的科学以及形而上学的思辨之后，人们会提出系统本身的先验起源问题，这个系统是一种科学的对象的系统。与此相关，人们也会提出研究它的理论体系的先验起源问题：在此也意味着提出客观的“演绎”系统（词汇学试图成为这样的系统）的先验起源问题。不如此，唯科学主义者的客观主义，即另一种隐含着的或未得到承认的形而上学，就会阻碍涉及其对象的新颖性，涉及其“对象的内在系统”的形式主义所取得的决定性进步。在哥本哈根学派的工作中，这一点常常显而易见。为了避免陷入这种朴素的客观主义，我们在此只讨论我们在别处怀疑的先验性。因为我们相信，先验的批评既有不足的时候也有过火的时候。注意到“过”（au-delà）不会回到“不及”（en-deçà），意味着承认扭曲中必有中间路程（parcours）。这段路程会在文本中留下轨迹。没有这种留在结论的简单内容中的轨迹，极端先验的文本就类似于前批评的文本，以致难以与之区分开来。现在，我们必须找出这种相似性的规律，而且深入思考这种规律。我们所说的对概念的涂改应该标明未来思考的领域。比如，先验始基的价值在涂改之前展现出它的必然性，原始痕迹概念（archi-trace）必须遵循这种必然性，并且接受这种涂改。事实上，这是矛盾的，在同一性的逻辑之内是不可接受的。痕迹不仅是起源的消失——在我们坚持的话语之内，并且按照我们选择的途径——这也意味着起源并未消失，它只有反过来通过非起源，通过痕迹，才能形成，因此，痕迹成了起源的起源。为使痕迹概念摆脱传统模式，我们从此必须讨论最初痕迹或原始痕迹，而传统模式是从在场中或从原始的非痕迹中得出了痕迹概念并且由此形成了经验的标志。我们知道，这一概念毁了它的名声，如果一切东西都从痕迹开始，那么，首先就不存在原始的痕迹。[36] 因此，我们必须将现象学的还原以及对先验经验的胡塞尔式的考察确定为话语的简单要素。由于一般经验概念——特别是胡塞尔的先验经验概念——仍然受到在场主题的支配，它会参与痕迹

的还原活动。活生生的现在（Lebendige Gegenwart）是胡塞尔要求我们注意的先验经验的普遍和绝对的形式。在时间化运动的描述中，干扰这种简单性和支配地位的一切，似乎向我们表明先验现象学属于形而上学。但是，这必须与分裂势力相妥协。在原始的时间化过程中，在与外部的关联运动中，正如胡塞尔实际描述的那样，不显现或消隐就像显现一样“原始”。因此，关于痕迹的思想不可能与先验现象学决裂，就像它不能还原为先验现象学一样。就像在别的地方一样，有选择地提出问题，迫使自己或自以为必须对这个问题作出肯定或否定的回答；把附和视为忠诚，或把不附和视为坦率，这是将不同的层次、不同的途径和风格混为一谈。在解构始基时，我们别无选择。

因此，我们承认对原始痕迹概念进行全面考查的必要性，这种必要性如何引导我们走出语言系统呢？从索绪尔通向耶尔姆斯莱夫的这条途径如何阻止我们回避原始的痕迹呢？

因为，审视形式也就是审视印记，只有双重审视的统一性更清楚地显现出来时，我们才能较为全面地把握一般分延的意义。

在两种情况下，我们必须从取消语音实体的可能性开始。

一方面，语音要素、词项、感性的丰富性，如果没有给它们赋予形式的差别或对立，就不可能如此显示出来。这便是诉诸差别的最明显意义，差别是语音实体的还原。差别的显现并发挥作用取决于不以任何绝对的简单性为先导的原始综合。这是原始的痕迹。没有时间体验的最小单元的保留，没有将对立作为对方而保留在同一物中的痕迹，差别就不可能发挥作用，意义就不可能产生。这并不涉及被构造出来的差别，而是涉及在完全确定内容之前产生差别的纯粹运动。纯粹的痕迹就是分延。它并不取决于任何感性的丰富性，不管这种丰富性是声音还是可见物，是语音还是文字。恰恰相反，痕迹是感性丰富性的条件。虽然它并不存在，虽然它不是在所有丰富性之外的此在，但它的可能性先于我们称之为符号的一切（所指／能指，内容／表达式，等等），不管它是概念还是操作，不管它是动机还是感觉。因此，分延无法感知，也无法理解，它使符号自身在相同的抽象秩序（如语音文本或文字文本）中或在两种表达秩序之间的相互结合成为可能。它也使言语与文字的结合成为可能（在通常意义上），因为它确立了可感事物与可知事物之间的形而上学对立，从而确立了能指与所指之间，表达式与内容之间的形而上学对立，等等。如果语言尚未在这种意义上成为文字，那么派生的“记号”就不可能存在；关于言语与文字的相互关系的传统问题就不可能产生。当然，实证的意指科学只能描述分延的活动与事实，描述确定的差别以及它们形成的确定在场。不可能存在关于分延本身的能动作用的科学，因为不可能有关于在场本身的起源的科学，也就是说，没有关于某种确定的非起源的科学。

因此，分延就是形式的构造。另一方面，它又是印象中被映现的存在物。众所周知，索绪尔区分了“声音印象”和客观的声音（第98页）。当他创立语言科学时，他觉

得自己有权对声学和生理学进行现象学意义上的“还原”。声音印象是声音显现的结构，而声音的显现结构不过是显现的声音。他把声音印象称为“能指”，但他不把“所指”这一名称留给事物（它被行为和语言的理想性所削弱），而是把它留给“概念”——这无疑是一个不幸的概念：我们不妨说，他将所指这一名称留给了意义的理想性。“我们主张保留符号 这个词，用它来表示整体并分别以所指 和能指 来代替概念 和声音印象 。”声音印象是被听到的东西 ，它不是指被听到的声音 ，而是指声音被听到的过程。被听到的过程具有现象性结构，它的顺序完全不同于世界上的真实声言的顺序。我们只能通过现象学还原对这种精微而至关重要的异质结构进行划分。因此，现象学还原对被听到的过程的全部分析是必不可少的，不管这种分析是出自语言学、心理分析还是其他专门工作。

“声音印象”，声音的结构性显现，依靠分延而存在 并充满 分延的“感觉材料”，胡塞尔所说的不同于世界上的一切实在性的质料 /形式 结构，被索绪尔称为“心象”（image psychique）：“后者（声音印象）并不是物质性的声音，不是纯粹物理的东西，而是声音的心灵印记，是我们通过感觉接触而形成的表象。声音印象是感性的，只是在这种意义上，并通过将它与联合体的另一方，即通常比较抽象的概念对立起来，我们才能将它称为‘物质性’的东西。”（第98页）尽管只有在这个问题上采取现象学的谨慎态度，使用“心灵”一词才是恰当的，但这个词的使用显然具有一定的新颖性。

在详细阐明这一观点之前，我们要注意的是，这并不一定是雅各布森和其他语言学家所批评的“心理主义观点”：

> 根据最古老的观念（这种观念可以上溯到博杜安· 德库特奈 [37] 并且仍然存在），音素是想象的或意象性的声音，这种声音与实际上发出的声音相对立，就像“心理语音”现象与“生理语音”事实相对立一样。它是一种内化的声音的心灵对等物。 [38]

尽管经过如此规定（即按前现象学的想象心理学）的“心象”概念的确源于这种心理主义的启发，但为防止受到雅各布森的批评，我们需要进行以下的说明：1．我们可以保留它，而不必证明“内在的言语可以归结为某些明显的语符（trait），而排除外在的多余的语符；2．如果“心灵的”这个限定词仅仅表示另一种自然的实在 ，表示内在的而非外在的实在 ，那么，就不要保留这个限定词。胡塞尔在此所作的更正是必不可少的，他甚至改变了争论的前提。活的经验的实在（reell et non real——实在的而非现实的）因素，质料／形式结构并不是一种现实性（Realität）。至于意向对象，比如印象内容，事实上并不是要么属于世界，要么属于活的经验，即活的经验的非实在因素。索绪尔谈到的心象不一定会成为模仿外部实在的内部实在。胡塞尔在《观念Ⅰ》中批评了这种“图画”概念，他在《危机》（见第63页及以下各页）中表明，现象学应该如何克服“内在

经验”和“外在经验”之间的这种自然主义的对立——心理学和其他人文科学正是依靠这种对立才得以存在。因此，必然要保留显现的声音与声音的显现之间的区分，以摆脱最糟糕、最流行的混乱。从原则上讲，我们能做到这一点，但我们并不试图“通过将不变性归结为内在经验，将可变性归结为外在经验来克服不变性和可变性之间的矛盾”（雅各布森，上引著作第112页）。不变性和可变性之间的区分并不使两个领域相互分离，它只是在自身内对每个领域进行划分。这一点充分表明，在一种世俗科学的文本中，在心理-生理-语音学的文本中，不可能直接理解语音 的本质。

如果采取这些预防措施，我们就应该承认，正是在这种印记和痕迹的特殊领域中，在既不属于现实世界，也不属于另一个无声无光，既不存在 于时间也不存在 于空间的世界的活的经验的时间化过程中，各种因素之间的差别表现出来。或毋宁说，这些差别产生它们，使它们如此显现并构成文本 ，构成系列和痕迹系统。只有在这种痕迹和印记的结构中方可描述这些系列和系统的基本轮廓。显现与显象（“世界”与“活的经验”）之间的前所未有的区别乃是其他一切区别的条件，是所有其他痕迹的条件并且它已经成了一种痕迹 。最后，这个概念完全“先于”有关印迹（engramme）的本性的所有生理学 问题，或先于有关绝对在场的意义的形而上学 问题，这种在场的痕迹很容易解读。痕迹事实上是一般意义的绝对起源 。这无异于说 ，不存在一般意义的绝对起源 。痕迹乃是分延 ，这种分延展开了显象和意指活动。当痕迹将有生命的东西与一般无生命的东西，与所有重复的起源、理想性的起源结合起来时，痕迹既非理想的东西也非现实的东西，既非可理解的东西，也非可感知的东西，既非透明的意义，也非不传导的能量，没有一种形而上学概念能够描述它 。由于它有理由先于感性领域之间的划分，先于声音，先于光线，我们有理由确定声音印记和形象（文字）印记之间的“自然”等级吗？文字印象是看不见的，声音印象是听不见的。声音的各种完整统一体之间的差别是听不见的。整个铭文中的差别是看不见的。

接缝

我以为，你们早就想找一个既表示差别又表示结合点的词。如果要使用这个词或指出它的双重意义，我只需翻翻《罗贝尔法语辞典》。这个词便是brisure，释义为“接口、裂缝。参看brèche，cassure，fracture，faille，fente，fragment。木器或锁的两部分的接缝。百叶窗的折缝。参看joint”。

罗歇· 拉波特（Roger Laporte）（文）

空间和时间经验的起源，这种包含差别的文字，这种痕迹的织品，使空间和时间的差

别结合起来，使它如此显现在经验的统一性中（在出自“同一”物体本身的活生生的“同一”的统一性中）。因此，这种结合使文字链（“可以看见”或“触知”，“占有空间的”）可能以线性的方式适应语链（“发音的”，“具有时间性的”）。我们应该从这种结合的最初可能性入手。差别就是结合。

这确是索绪尔的看法，但与第6章相矛盾：

> 因此，发音器官问题在语言问题中是次要的。对我们所说的划分音节 的语言的确切定义可以证明这种观点。在拉丁文中，articulus意味着“一组东西中的成分、部分、细分部分”；在语言中，articulation要么表示将语链（chaîne parlée）细分为音节，要么表示将意指之链划分为意指单元……在使用第二个定义时，我们可以说，人类与生俱来的东西并非言语 ，而是创造语言的能力，即创造与不同观念相适应的不同符号系统的能力。（第26页，着重号系引者所加）

因此，关于“心灵印记”的观念本质上与音节的观念联系在一起。没有感性的显象与活的显现（心灵印记）之间的区分，时间化的综合就不可能进行，而这种综合恰恰使差别出现在意指链中。“印记”是不可还原的，这也意味着言语本是被动的东西，但这种被动性是所有现实的隐喻才会暴露出的被动性。这种被动性也是与过去的关系，是与永恒既在（toujours-déjà-là）的关系，而任何起源的复活都不可能完全主宰和复兴这种永恒的既在。因此，无法恢复原始在场的绝对明证性（évidence）使我们必须涉及绝对的过去。这使得我们有权将痕迹 视为不能以单纯的现在来加以概括的东西。事实上，在时间化的不可分解的综合中，延续就像保留一样不可缺少。对此，有人可能会提出异议。这两方面不能相互补充，而是奇特地相互包含。的确，我们从时间的延续中所期待的并不是使现在与它的自我同一性相分离，就像不能使它与保留在痕迹中的东西相分离一样。但是，如果赋予期待以特权，那么，永恒的既在的不可还原性以及被称为时间的基本被动性就要冒着消失的危险。另一方面，如果痕迹涉及一种绝对的过去，那是因为它迫使我们将一种不再根据改变了的在场的形式来加以理解的过去视为现在的过去。因为过去始终表示现在的过去，保留在痕迹中的绝对过去严格说来再也不配享有“过去”这一名称。这是另一种需要加以涂改的名称，因为痕迹的奇特运动既表明又要求分延进行推迟。由于抱着同样的谨慎态度并且进行同样的涂改，我们可以说，它的被动性也是它与“未来”的关系。现在 、过去和未来 这些概念，在时间概念和历史概念中以它们的传统证据为前提的一切——形而上学的一般的时间概念——无法准确描述痕迹的结构。对单纯的在场进行解构并不意味着仅仅说明潜在的在场的领域，说明延迟和保留的“辩证法”的领域。我们把延迟和保留的辩证法置于现在的核心而不是涵盖它。这并不是使时间结构复杂化，而是证明过去的现在和未来的现在通过对它进行划分原始地构成了活生生的现在的形式，从而保留它的同质性和基本连续性。这种复杂化事实上就是胡塞尔描述的复杂化。尽管经过大胆的现象学还

原，它仍然保留着线性的、客观的世俗模式的明证性和在场。现在 B是由现在 A的保留和现在 C的延续构成的；尽管从中可以得出所有的游戏，尽管它源于这样的事实：在这三种现在 中，每一种现在都会在自身中再现那种结构，但是这种连续性模式会阻止现在X取代现在 A，并且通过意识无法接受的延迟防止经验在它自身的现在中被这样一种现在所决定——这种现在并非最近的现在而是遥远的现在。这是弗洛伊德谈到的推迟（nachträglich）效果问题。他谈到的时间性不可能是适合于意识现象学或在场现象学的时间性。我们当然有权提出这样的疑问，为何要将此处讨论的东西称为时间、现在、以前的现在、延迟，等等。

这个纯粹形式化的重大问题可以表述为：先验现象学尽可能“辩证地”描述的时间性是时间性结构（不妨说无意识结构）惟一改变的基础吗？抑或现象学的模式本身要在不属于自身的系列的基础上构成语言、逻辑、明证性、基本可靠性的线索？哪个问题——这是最难的问题——不属于现世的问题呢？因为有一点并不是偶然的：关于内在时间意识 的先验现象学小心翼翼地将宇宙的时间加上括号，它必须把作为世界时间的协同者的时间视为意识，甚至视为内在意识。在意识、知觉（内在和外在的知觉）与“世界”之间也许不可能有裂缝，甚至没有经过精心还原的裂缝。

在某种前所未有的意义上，言语存在于世界中，扎根于被形而上学称为一般感受性的被动性中。因为这里不存在与隐喻相对立的非隐喻的语言，我们必须像柏格森期望的那样大量增加对立的隐喻。“切合实际的愿望”是，迈内·德比朗 (39) ，抱着稍微不同的动机列举了多元音单词。逻各斯被打上了印记，这种印记乃是语言、能指的文字根源，当然逻各斯并非创造性的活动，不是神圣言语的连续的完整因素，等等。但是，如果我们仅仅保留“回到有限性”、“上帝之死”等这类新主题，我们并未越出形而上学一步。我们必须解构的正是这种概念和问题。它们属于它们所怀疑的存在-神学。分延也是不同于有限性的东西。

按照索绪尔的看法，言语的被动性首先在于它与语言的关系。被动性与差别的关系不可能有别于语言的基本无意识 （语言的内在根据）与构成意指活动起源的间隔 （停顿、空白、标点、一般的间隔，等）之间的关系。由于“语言是形式而不是实体”（第169页），言说活动能够并且始终应该引申出来。这一点似乎矛盾。但是，如果它是形式，那是因为“在语言中只存在差别”（第166页）。间隔（注意这个词是指空间和时间的结合、时间的空间化和空间的时间化）始终是尚未感知的东西、非现实的东西以及无意识的东西。如果人们仍以非现象学的方式使用这一术语，就会出现这种情形 （因为我们在此超越了现象学的界限）。原始文字作为间隔不可能以这种方式 出现在在场 的现象学的经验中。在活生生的现在的在场中，在所有在场的一般形式中，它标志着不流动的时间 。这种不流动的时间仍在起作用。因此，尽管前者可以从后者那里借用所有分散的根源，痕

迹概念绝不可能与文字现象学融为一体。文字现象学作为一般符号的现象学是不可能的。在“‘空白’显得重要”（引自Coup de dés [40] 一书序言）的地方，不可能产生直观。

现在，也许可以更清楚地理解弗洛伊德为何在提到梦时指出，梦类似于文字，而不类似于语言，类似于象形文字，而不类似于表音文字。 [41] 现在，也可以更清楚地理解，为什么索绪尔在提到语言时指出，“言语并非言说者的官能”（第30页）。不管是否存在作者们的合谋，我们必须将这些主张理解为不只是对在场形而上学或对意识主体性的形而上学的简单颠倒。由于文字既构造主体又干扰主体，文字自然不同于任何意义上的主体。我们决不能将文字纳入主体范畴之下：不管主体如何改变，不管给主体赋予意识还是无意识，它通过它的全部历史线索，表示不受偶然事件干扰的在场的实体性或表示自我关联的在场中的自我同一性。这种历史线索并不处于形而上学的范围之内。将X确定为主体决不是纯粹的约定，决不是与文字相关的无关紧要的行为。

作为文字的间隔是主体退席的过程，是主体成为无意识的过程。符号的解放通过其派生运动构成了在场的欲望。这种生成过程或者说派生过程，并不会降临选择它或被动地被它拖着走的主体。这种生成过程作为主体与它自身死亡的关系，乃是主体性的构造。它出现在生命有机体的所有层次，也就是说，出现在死亡结构的所有层次。所有字母都具有遗嘱的性质。 [42] 文字主体的原始缺席也是事物或指称对象的缺席。

间隔的水平状态事实上不是我们一直谈论的另一尺度，并且不像表层与深层对立那样与它相对立。在这种水平状态，甚至不必说，间隔切入了无意识，陷入了无意识并且导致了停顿：没有这种节奏，没有这种休止，无意识便会成为虚无。意指关系只形成于分延的空洞中：只形成于间断性与分立性的空洞中，形成于隐而不显的东西的转向与保留中。作为文字的语言的这种接缝，这种间断性，在语言学的特定时刻，会碰到罕见的连续主义的（continuiste）偏见。音位学在抛弃这种偏见时应该抛弃对文字与言语的一切区分，因而它并非要抛弃自身，抛弃音位学，而是抛弃音位主义。在这一点上，雅各布森的认识极为重要：

> 具有物理连续性的口语之流，最初使通讯理论面临的局面比书面语所描述的有限集合的独立成分所面临的局面“远为复杂”（Shannon和Weaver）。但是，语言学分析最终将口语分解为基本信息单元的有限系列。这些独立的最终单元，即“特殊词符”（traits distinctifs），与被称为音素的同时性“集束”联成一体，而这些集束又反过来组成各种系列。因此，语言形式具有明显的颗粒状结构并且容易进行定量分析。 [43]

这种接缝标志着：符号能指与所指的统一体不可能产生于现在和绝对在场的丰富性中。因此，不存在毫无保留的言说，不管人们是否借助心理分析来再现它。在打算还原或

恢复被视为真理的毫无保留的言说的意义之前，应当提出意义及其在差别中的起源问题。这便是痕迹 问题的地位。

为什么要提出痕迹 问题呢？我们为何选择这个词呢？我们已开始回答这个问题。但这个问题常常具有答案的性质，以致问题与答案要不断互换位置。如果语词和概念只有在差别系列中才能获得意义，我们就只有在一种切题和历史策略中才能为其语言和术语的选择进行辩护。因此，这种辩护决不可能是绝对的，确定的。它符合力的状态并能对历史估计进行解释。因此，除了我们所作的那些定义之外，属于我们这个时代的话语的某些既定的东西会不断将这种选择强加给我们。痕迹 这个词必定涉及某些当代话语，我们正试图说明这些话语的效力。这并不是因为我们完全接受它们，而是因为痕迹 这个词与它们建立了最为确定的联系，并使我们可以忽略已在那些领域发挥效力的某些发展。因此，我们将痕迹概念几乎作为E · 勒维纳（E. Levinas）的最新作品以及他对本体论的批评的核心内容。 (44) 它与illéité（不规则性）相关，就像与过去的可变性相关一样，而过去从未存在于并且不可能存在于原始的或变化了的在场形式中。在这里，而不是在勒维纳的思想中，符合海德格尔的意图的“痕迹”概念，有时超越了海德格尔的话语，表示本体论已摇摇欲坠，而这种本体论已在其内在进程中将存在的意义确定为在场，将语言的意义确定为言语的完整连续性。因此，本文的最终目的在于使我们对贴近性、直接性、在场（近似、原义、前在场状态〈le pré-de la présence〉）的理解变得高深莫测。这种对在场的解构要通过对意识的解构，因而要通过对不可还原的痕迹（Spur）概念（它出现在尼采和弗洛伊德的话语中）的解构来实现。最后，在所有科学领域，尤其在生物学领域，这一概念至今仍占统治地位，并且仍将保持这一地位。

如果必须放在自然与文化、兽性与人性等等的对立之前加以考察的这种痕迹，这种“记忆”的原始现象（archi-phénomène），属于意指运动本身，那么，意指便会这样或那样地以先验的书面语形式存在于（不管是否采取铭文的形式）“可以感知”并“占有空间”的“外在”因素中。原始文字，言语的最初可能性，狭义上的“文字”的可能性，是从柏拉图到索绪尔一直遭到指责的那个“僭越”的策源地，这种痕迹乃是最初的一般外在性的开端，是生与死、内在与外在的神秘关系，即间隔。我们相信，我们可以把外部的、“占有空间的”“客观”外在性视为世界上最习以为常的东西，视为熟习性（la familiarité）本身。但是，如果没有书写语言，如果没有作为时间化的分延，如果没有铭记在现在的意义中的他物的缺场，如果不与作为活生生的现在的具体结构的死亡发生关联，这些习以为常的东西就不会出现。我们应该禁止隐喻。我们甚至不应将痕迹的在场-缺席称为其模糊性，而应称为游戏（因为“模糊性”这个词甚至在不遵循在场的逻辑时仍然需要这种逻辑），痕迹的在场-缺席本质上包含文字与精神问题，肉体与灵魂问题以及我们已回顾其最初类似性的所有问题的问题。所有二元论，所有灵魂不死或精神不死的理论以及所有一元论，不管是唯灵论的一元论还是唯物主义的一元论，不管是辩证一元论还

是庸俗一元论，都是这种形而上学的惟一主题：这种形而上学的全部历史被迫走向痕迹的还原。痕迹附属于逻各斯之间的充分呈现，文字屈从于向往其丰富性的言语，这是存在-神学所要求的行为，这种存在-神学将存在的考古学或末世学意义规定为在场，规定为显现，规定为无分延的生命：它是死亡的别名，是历史的换喻，在这种换喻中，上帝之名掌握着死亡。因此，如果说这一步骤以柏拉图主义的方式开创了它的新时代，那么，它又以无限论的形而上学结束了这一时代。只有无限的存在能够缩小在场中的差别。在这种意义上说，上帝之名，至少像古典理性主义所称呼的那样，乃是中立性本身的名称。惟有肯定的无限性可以去掉痕迹，将它“升华”（最近有人主张将黑格尔的Aufhebung〈扬弃〉译为升华。这种翻译值得商榷，在这里将它们并列使用很有意思）。因此，我们不必讨论在涉及逻各斯的丰富性时偶然起作用的“神学偏见”；逻各斯作为痕迹的升华是神学的。无限论神学始终是逻各斯中心主义，不管它们是否是创世论。斯宾诺莎本人在谈到理智（或逻各斯）时指出，它是神圣实体的直接的无限样式。在《简论》（指《神、人及人的幸福简论》——译者）中，他甚至称之为永恒之子。语言学认可的所有非关键概念属于这个“终结”于黑格尔、“终结”于作为逻各斯的绝对概念的神学的时代，这至少是因为语言学应该证明（科学如何避免它呢？）这个标志着“语言的内在系统”的索绪尔的信条。

正是这些概念使得文字的排除成为可能：印象或表象，感觉和理解，自然与文化，自然与技术，等等。它们与所有形而上学概念息息相关，特别是与有关内与外的区别的自然主义、客观主义和派生的规定息息相关。

它们尤其与“庸俗的时间概念”息息相关。我们从海德格尔那里借用这一术语。在《存在与时间》的结尾，它表示从空间运动和现在出发来考虑的时间概念，它支配着从亚里士多德的《物理学》到黑格尔的《逻辑学》的全部哲学。[45] 这一决定着所有传统本体论的概念，并不源于哲学家的错误或理论失误。它内在于整个西方的历史，内在于将它的形而上学与它的技术统一起来的一切。我们会发现，它不久便与文字的线性化，与线性的言语概念相通。这种线性主义（linéarisme）无疑与音位主义紧密联系在一起：它可以将语调提高到让线性文字服从它的程度。索绪尔的有关“能指的线性”的全部理论都可以根据这一观点来解释。

> 声音能指仅仅支配线性的时间：它们的要素相继出现；它们形成一个系列。当人们以文字来描述它们时，这一特点会很快表现出来……。这种能指由于具有与听觉有关的性质，因而仅仅呈现在时间中并且具有一些源于时间的特点：1．它表示时间跨度；2．这种时间跨度可用惟一的尺度来衡量：它是一条直线。[46]

这正是雅各布森与索绪尔的根本分歧所在，他以五线谱结构，以“音乐中的和音”[47]来代替线条的同质性。此处讨论的并非索绪尔对话语的时间本质的证明，而是主导这种证明和分析的时间概念：被视为线性的相继性、被视为“连续性”的时间概念。这一模

式独自发挥作用，并贯穿于《教程》中，但索绪尔在《字谜》中似乎不太相信这一点。无论如何，其价值在他看来是有疑问的。有一段极为重要的文字说明了一个悬而未决的问题：

> 构成语词的要素前后相继，这是一条真理，语言学最好不要认为它没有价值，因为这一点显而易见，而毋宁要把它视为事先为语词的一切有用思考提供重大原则的真理。在一个像我们即将涉足的那样极其专门的领域中，始终可以根据一般人类语词的基本规律提出连续性或非连续性之类的问题。 (48)

因此，这种线性时间概念是现代符号概念对其历史的最深刻的信念之一。因为从最终意义上讲，符号概念本身以及能指方面和所指方面的微妙区分仍然属于传统本体论的历史。两个方面或两个层次的平行和对应丝毫不发生改变。这种最初出现于斯多葛派的逻辑中的区分，对保持由无限论神学所支配的经院哲学主题的一贯性是必要的，这一点阻止我们将今天对它的借用视为偶然或权宜之计。一开始，我们就指出了这一点，其原因现在也许比较清楚。所指 始终像表示其指称对象一样表示一种res（事物 ），一种被创造的实体，或者表示在神圣的逻各斯的永恒现在中，特别是在其生命中。首先被思考和被言说，可以思考和言说的实体。如果所指 是通过一种能指 的中介 而与有限存在（被创造或不被创造的存在；宇宙中的任何存在）的言语发生关联，所指则与神圣的逻各斯发生直接 的关联，神圣的逻各斯在在场中对它进行思考，对这种逻各斯来说，所指并不是痕迹。在现代语言学看来，如果能指是一种痕迹，那么，所指就是一种可理解的意义，这种意义从原则上讲存在于直观意识的充分呈现中。所指，因其可与能指区分开来而不被视为痕迹：按理说，所指要成为所指并不需要能指。在深入探讨这一点时，我们必须提出语言学与语义学的关系问题。对可理解的并可能存在于能指之外的所指的意义的这种解释取决于我们已经提到的存在-神学-目的论。我们必须通过对文字的思考来解构符号概念，而对文字的思考与对存在-神学的推动 融为一体并且必须融为一体，因为存在-神学忠实地再现它的总体 并且以最确凿的证据证明它站不住脚 。 (49) 既然痕迹影响符号总体的两个方面，我们必然会得出这样的结论。认为所指最初并且本质上就是痕迹（不仅相对于有限的、被创造的精神而言），认为它过去一直处于能指的地位 ，这显然是天真的主张。根据这一主张，关于逻各斯的形而上学，关于在场与意识的形而上学必须将文字作为它的死亡和它的根源来反思。

---

(1) 原文为Ce factum de l’écriture phonétique est massif。“factum”系古拉丁文，初指“遗嘱”，后引申为“陈情书”，“事实陈述”，“争论性文章”等，德里达用词好取古义，或为体现“意义如种子般撒播”的思想而将古义今义并用。—— 译者

(2) 《第欧根尼》第51期，1965年。马蒂内提到为预见下述情形人们需要“勇气”：“如果研究表明不能对‘语词’下普遍适用的定义，就可以把它抛在一边。”（第39页）“最近的研究表明，符号学不需要语词。”（第40

页）……“语法学家和语言学家早就知道，可以超越语词对陈述进行分析，而不必求助于语音学，也就是说，这种分析着眼于与意义无关的言语成分，如音节或音素。”（第41页）“我们在此触及语词概念在所有真正的语言学家眼里是疑点所在。如果他们不首先证明传统文字是否能忠实地再现它应该记录的语言的真实结构，他们就不会采纳这种文字。”（第48页）最后，马蒂内为“在语言的运用过程中”用“syntagme”（意群）概念代替语词概念，而提出了“几种微型符号的集合”，我们将把它称为“monèmes”（意义词素）。

(3) 德里达指的是卢梭著的《论人类不平等的起源与基础》，以下简称《起源与基础》。—— 译者

(4) 为确定这些理论主张的基调和情感因素，我们不妨进一步引用原文。索绪尔对文字进行谴责：“另一个结果是，文字越是不能再现它应该再现的东西，以文字作为基础的倾向反而越强烈，语法学家不可能不注意书写方式。从心理学上看，这种倾向显而易见，但它的结果令人困惑。‘发音’（动词）和‘发音’（名词）的自由使用导致了词的滥用，并且颠倒了文字与言语之间的现实的合理关系。当人们说应以某某方式念出某个字母时，他们把摹本认作了原型。由于法语的oi 发成wa ，这种拼法必须单独存在。wa 实际上被写成oi 。”索绪尔没有深入思考这种奇特观点，没有思考这种论题（“wa 实际上被写成oi ”）的可能性，相反，他认为，“为说明这种奇特现象，人们还要考虑到此处涉及的是o 和i 的例外发音；这仍然是不正确的表述，因为这意味着语言取决于它的书写方式。有人认为可以采用某个以文字为参照的东西，仿佛书写符号就是规范。”（第52页）

(5) 在七星版中手稿的标题为“论发音”（第二卷，第1248页）。它的写作时间大约在1761年（参见七星版编者注释）。我们引用的那句话是七星版该篇残稿的最后一句话。在斯特雷凯森-莫尔图（Streckeisen-Moultou）所编的、具有同样注释的缩略版本中没有这句话，这本书的标题是“语言论残篇”和“语言论附注”，收入《卢梭的未刊著作》（该书全称应为《卢梭的未刊著作与通信》。—— 译者）（1861年），第295页。

(6) 斯塔罗宾斯基（J. Starobinski）对原文作了介绍，见《法兰西信使》（1964年2月）。

(7) 在“论发音”残稿中，卢梭似乎比较谨慎：“思想要通过言语来分析，言语要通过文字来分析：言语通过约定俗成的符号再现思想，文字通过约定俗成的符号再现言语。因此，写作技巧不过是思想的间接表达，至少是以多元音语言，以我们使用的惟一语言来进行这种表达。”（第1249页，着重号系引者所加）仅从表面上看，因为，假使卢梭不像索绪尔那样一般地谈论整个系统，媒介概念以及“多元音语言”概念就不会触及这个谜一般的问题。因此，我们将不得不回到这个问题。

(8) 参见胡塞尔：《几何学的起源》，1962年，法译本。

(9) 达梅斯特泰（A. Darmesteter，1846—1888），法国语言学家和词法专家。—— 译者

(10) “语言的能指方面只能由一些规则组成，言语的语音方面必须遵守这些规则。”参见特鲁贝茨科伊（Troubetzkoy）：《音位学原理》，法译本，第2页。正是在雅各布森和哈勒的《音位学与语音学》（《语言的基本原理》的第一部分被翻译并被收入《普通语言学论文》，第103页）中，索绪尔计划中的音位学部分似乎得到了非常系统和非常严格的捍卫；耶尔姆斯莱夫（Hjelmslev）的“代数学”观点显然无损于这个部分。

(11) 第101页。我们可以排除索绪尔本人的顾虑，将整个深层语言学的批评体系与“符号的任意性”观点相对立。参见雅各布森：《语言本质研究》，载《第欧根尼》，第51期，以及马蒂内：《同时性语言学》，第34页。但这些批评并未干扰（并且不打算干扰）索绪尔对符号结构（虽然不是符号起源）的间断性和无目的性怀有的深刻意图。

(12) 拉丁文，意为：一切记号都涉及记号。—— 译者

(13) 《逻辑原理》，第2卷，第302页。

(14) 在《言语与现象》中我已说明为何要用vouloir-dire（意谓）来翻译Bedeuten。

(15) 《皮尔士哲学文选》，第7章，第99页。

(16) 第93页。我们可以回忆一下，兰贝特（Lambert，亦译莱蒙伯特，“现象学”一词的首创者。—— 译者）曾将现象学与显象学（alethiologie）相对立。

(17) 《逻辑原理》，第2卷，第302页。

(18) paidia是古希腊文的拉丁拼法，意指“儿童游戏”。—— 译者

(19) 海德格尔思想中的这些题材显然可以追溯到尼采，参见《事物》，1950年，法译文，载《论文与报告》，第214

页及以下各页；《理性原理》（1955—1956年），法译本，第240页及以下各页。芬克的《作为世界符号的游戏》（1960年）、法国的阿克塞洛（Kosta Axelos）的《走向全球思想的时代》（1964年），以及《未来思想导言》（Einführung in ein Künftiges Denken，1966年）也都提出了这类观点。

(20) 这段话引自索绪尔的《教程》，—— 译者

(21) 《交流》4，第2页。

(22) “价值的思想层面仅由涉及语言的其他方面的关系和差别组成。它的质料方面同样如此。语词中重要的东西不是声音，而是发音差别。正是发音差别将这个词与其他词区分开来，因为差别包含意义，……语言成分归根到底不以任何东西为基础，除非它与其他东西不一致。”（第163页）

(23) “既然在文字中，在另一个符号系统中可以发现同样的情形，我们将用文字进行比较，以说明全部问题。事实上：

“1．文字中的符号是任意的，比如，字母t与它表示的发音之间没有联系；

“2．字母的价值是纯粹负面的和有区别的；比如，同一个人可以用不同的方式书写t。惟一要求是，在书写时不要把表示t的符号与表示l、d等的符号相混淆；

“3．文字的各种涵义只有通过相互对立才能在由一系列字母组成的固定系统中起作用。第三种特点尽管与第二种特点不同，但与它密切相关，因为这两种特点都以第一种特点为基础。由于书写符号是任意的，它的形式无关紧要，或毋宁说，只在这一系统确定的限度内起作用；

“4．形成符号的方式是完全次要的，因为它并不影响文字系统（从第一种特点可以得出这一结论）。不管我们是用白色还是用黑色来写字母，不管是作凸字还是雕刻，不管是用笔还是用凿子，所有这些相对于它们的意义而言都无关紧要。”（第165—166页）

(24) “任意性 与差别 是两个相互关联的特点。”（第163页）

(25) 指《普通语言学教程》，第6章。—— 译者

(26) 这种文字上的可靠性：

1．表现在对L． 耶尔姆斯莱夫的尝试的批判性说明（《关于L． 耶尔姆斯莱夫的语言学理论基础》，载《巴黎语言学协会会刊》，第42卷，第40页）中：“当耶尔姆斯莱夫宣布既然材料的选择无关紧要，那么，对语言学家来说，文字文本的价值与言语文本的价值完全相同，他的观点是前后一贯的。他甚至拒绝承认，言语实体是第一性的，文字实体是派生的。除某些反常情况以外，所有人都能说话，但只有少数人可以写作，儿童学会说话远远早于学会写字。让耶尔姆斯莱夫注意到这一点似乎够了。我不会坚持这一观点 。”（着重号系引者所加）

2．表现在《普通语言学基础》中。该书论语言的元音特点的整个一章中重复了《教程》第6章的话和论点：“学习说话在学习阅读之前：阅读要超过言语，反之则不能成立 。”（着重号系引者所加。这种观点在我看来根本不可靠，甚至在日常经验的层次也是如此，而日常经验在上述论证中具有法律的效力。）马蒂内断言：“文字研究是一门不同于语言学本身的学科，虽然它实际上只是其附属部分。因此语言学家原则上不在乎书写形式。”（第11页）我们可以发现附属性 和抽象 的概念是如何起作用的：文字与文字学是外在的，但不是独立的；这并不妨碍它们成为永恒的而非本质的东西。完全的“外在性 ”并不影响语言本身 在纯粹原始的自我同一性，在其特性方面的完整性；完全的“内在性 ”无权保持任何实际的或认识论的独立性。反之亦然。

3．表现在《论语词》（已引用过的著作）中：“为理解人类语言的真实性质，我们始终要从言语出发。”（第53页）

4．最后，尤其表现在《语言的双重发音》中，见《同时性的语言学》，第8页及以下各页和第18页及以下各页。

(27) 《论音位学原理》（1935年），载《第二届国际语音学大会公报》，第51页。

(28) 耶尔姆斯莱夫和乌达尔：《哥本哈根语言学派对有机结构语言学的研究》，载《会刊》，第11期，第35期，第13页及以下各页。

(29) 《语言与言语》（1943年），见《语言学论文》，第77页。

(30) Omkring sprogteoriens grundlaeggelse （《语言理论绪论》），哥本哈根，1943年，第91—93页（英译本，第103—104页）。

也请参见《语言的分层》（1954年），载《语言学论文》（《哥本哈根语言学派的著作》，第12卷，1959年）。该书提出书写符号学—— 研究书写符号的本质的科学—— 的纲要与术语（第41页）。已经提出的代数的复杂性旨在纠正这一事实：从形式与实体的区分看，“索绪尔的术语可能导致混乱”（第48页）。在那里，耶尔姆斯莱夫表明，“不同实体（语音、书写符号、旗语等等）怎样才能显示同一种表达式”（第49页）。

(31) 《言语与写作》，1938年，见Acta Linguistica 4.（1944年），第11页及以下各页。为揭示“音位学与词汇学观点的差别”，乌达尔还参考了约瑟夫· 瓦赫克博士（Joseph Vachck）的研究成果：《论书面语问题》（Zum Problem der geschriebenen Sprache）（《布拉格语言学派著作》，第8卷，1939年）。

也可参见埃利· 菲舍尔-约尔根森（Eli Ficher-Jorgensen）：《语音分析原理评注》，载《结构研究》，1949年（《布拉格语言学派著作》，第5卷，第231页及以下各页）；B· 昔尔彻马（B. Siertsema）：《词汇学研究》，1955年，尤其是第6章；以及亨宁斯· 斯潘-汉森（Hennings Spang-Hanssen）：《词汇学》，载《欧美语言学趋势，1930—1960年》，1963年版，第147页及以下各页。

(32) 《绪论》已经提纲挈领地提出这一计划。也可参见斯汤达-皮特森（Ad. Stender-Petersen）：《结构主义文学理论纲要》；以及斯文· 约翰森（Svend Johansen）：《词汇学和美学中的符号概念》，载《哥本哈根语言学派著作》，第5卷（1949年）。

(33) 奥帕亚兹（L’O.PO.IAZ），俄国“诗歌语言理论研究学会”的缩写，原文为**ОПОЯЗ**，属20世纪初俄国文艺学中形式主义的一个分支，代表人物有波利瓦诺夫、特尼亚诺夫、雅各布森等。—— 译者

(34) 《绪论》，第9页（英译本，第8页）。

(35) 第14页。这并不妨碍耶尔姆斯莱夫“冒险”将其指导原则称为“经验原则”（第12页，英译本，第11页）。“但是，”他补充说，“如果认识论研究表明这个名称不合适，我们愿意放弃这个名称。在我们看来，这只是术语问题，并不影响我们坚持原则。”这只是关于某种体系的术语约定论的一个例子，当这种约定论从与其保持距离的形而上学历史中借用所有概念（形式／实体，语境／表达，等等）时，相信可以通过表明意图，通过前言或引号卸掉它的全部历史负担。

(36) 至于对一般起源概念（经验起源和／或先验起源）的这种批评，我们已试图在别处指出它的论证模式（胡塞尔的《几何学起源》导言，1962年版，第60页）。

(37) 博杜安· 德库特奈（Baudouin de Courtenay，1845—1929），波兰语言学家，语言结构分析学的先驱者，“Phonème”（音素）这个术语是他采用的。—— 译者

(38) 见上引著作第111页。耶尔姆斯莱夫发表了同样的保留意见：“奇怪的是，语言学长期提防对‘心理主义’的怀疑。在此，即使它只是在一定程度上并且非常慎重地回到索绪尔的‘声音印象’和‘概念’（只要对这个词的解释完全符合上述理论），简言之，不管抱着多少必要的保留意见，它仍然承认，在语言符号的两个方面中人们会看到‘纯粹的心理学现象’（学院版，第28页）。但是，它只是名称的部分一致而不是真正的相似。索绪尔引进的术语以及《教程》所作的解释被抛在一边，因为它们有可能含糊不清，并且以不犯同样的错误为好。当我们扪心自问此处倡导的那些研究在多大程度上属于心理学层次时，我们也感到不安，原因是，心理学似乎是一门仍在相当大的程度上有待确定的学科。”（《语言的分层》，1954年，载《语言学论文》，第56页）耶尔姆斯莱夫在《语言和言语》（1943年版）一书中提出了同样的问题，他指出了“那个日内瓦大师可能充分意识到的大量细微差别，但他认为并坚持这些差别没有多大作用。我们自然没有注意这种态度背后的动机”（第76页）。

(39) 迈内· 德比朗（Maine de Biran，1766—1824），法国政治家和哲学家，著有《习惯对思考能力的影响》、《思想的分解》、《论心理学基础》、《人类学新论》等书。—— 译者

(40) Coup de dés（骰子一掷），原是13世纪赌博用语。法国象征派诗人S· 马拉梅（S. Mallarmé，1842—1898）在去世前一年曾发表一首题为“骰子一掷绝不会破坏偶然性”（Un coup de dés jamais n’abolira le hasard）的诗。—— 译者

(41) 我们试图从这种观点出发阅读弗洛伊德的作品（《弗洛伊德与文字的场景》，载《文字与差别》）。它阐明了痕迹概念与上述“非延迟”结构之间的关系。

(42) 这一主题贯穿于许多神话学体系。在许多例子中，透特（Thot）是《斐德罗篇》提到的埃及的文字之神，专门的诡计发明者，与海尔梅斯相似的神，也在葬礼中起重要作用。一有机会，他就为死者引路。他在最后审判日到来之前记了各种账目。他也担当篡夺王位的大臣的角色：他是国王、父亲、太阳，是他们的眼睛。比如，“在通常情况下，何露斯（Horus，古埃及具有双重性格和两种不同神话故事的神。—— 译者）的眼睛是月亮的眼睛。月亮，就像点缀星空的一切东西一样，引起埃及人的极大兴趣。按照传说，月亮是太阳神为了晚上有光亮而创造的：瑞（Rê，古埃及的太阳神和国家主神。—— 译者）派透特去执行这一重大任务。另一则神话试图以周期性的战争去说明月亮的变迁，这场战争的双方是何露斯与塞特（Seth，古埃及神。—— 译者）。在战争期间，何露斯的眼睛被塞特挖出来，由于塞特最终失败，他被迫将挖出的眼睛还给胜利者；按另一种说法，眼睛是自动回来的或是由透特送回来的。何露斯找回了眼睛自然很高兴，他将眼睛洗净后重新安上。埃及人将那只眼睛称为‘欧加’（oudjat），即‘健康的眼睛’。我们将发现，欧加在有关丧葬的宗教信仰中，在有关地狱判官的传说中，在献祭仪式中起着重要作用。这一传说……后来引入了与太阳类似的东西：据说，由于某种不明原因，宇宙的主宰在世界起源时没有眼睛。他责令旭（Shou）和特夫努（Tefnout）将它拿回。由于两名使者迟迟未到，瑞只得换了那只不可靠的眼睛。当旭和特夫努取回那只眼睛时，它发现自己已被别的眼睛所取代便大为震怒* 。瑞为使其息怒，将眼睛变成了小毒蛇标志（serpent-uraeus）并将它安在前额作为权力的象征；而且，还要它保护他以防敌人袭击。”

*那只眼睛不断流泪，人则是从其泪水中产生的；人的神话起源显然有赖于简单的文字游戏。（雅克· 旺迪耶：《埃及的宗教》，法国大学出版社，第39—40页。）在卢梭看来，我们可以将这个涉及替换的神话与有关眼睛的传说联系起来。（参见本书第217页注①）

(43) 《语言学与交往理论》（上引著作第87—88页）。

(44) 尤需参见《他人的痕迹》，载Tijdschrift voor filosofie （《哲学杂志》1963年9月号），以及我的论文《暴力与形而上学：论E· 勒维纳的思想》，载《文字与差别》。

(45) 我冒昧提一下即将发表的论文《存在与书写符号，关于〈存在与时间〉的注释的注释》。

(46) 第103页。也可参见有关“同质性的时间”的一切论述。（第64页及以下各页）

(47) 上引著作第165页。也可参看已引用过的《第欧根尼》上的文章。

(48) 《法兰西信使》（1964年2月），第254页。在介绍这部论著时，J· 斯达罗宾斯基提出了音乐模式并断言：“这种解释是根据另一种节奏（在另一种时间中）进行的。我们最终会脱离日常语言所特有的‘连续性’时间。”我们也许可以采取日常的 时间概念 和语言概念所特有 的这种提法。

(49) 我们已给索绪尔的著作赋予特权，从而证明这种“解构”的必要性，这不仅是因为索绪尔仍然支配着当代语言学和符号学，而且是因为在我看来他似乎仍然把自己限制在必须解构的形而上学之内，并且超越了他仍然使用的符号概念（能指／所指）。但是，如果阅读戈德尔（R. Godel）《〈普通语言学教程〉原稿考释》（1957年，第190页及以下各页），就可以更清楚地看出，索绪尔尤其对符号的两个“方面”和“任意性”的两个“方面”之间的差别的顾虑，看出他在这些问题上的含糊其辞。在此，只要指出以下事实就够了：按照现在正准备付梓的未刊材料，我们要参考的《教程》的可信程度很有可能在某一天会令人怀疑。我们特别要注意《字谜》。索绪尔应在多大程度上对别人在他死后编辑出版的《教程》负责呢？这不是什么新问题。我们需要说明我们至少在这里 不能说它是恰当的问题吗？如果不完全误解我的意图，那么，就应清楚地看到，我们很少关注索绪尔的思想本身 ，我们感兴趣的只是一篇论文 ，自1915年以来，它的内容一直起着众所周知的作用，因为它进入了解释、影响、误解、转借、反驳等系统中。在《普通语言学教程》这一标题之下我们能理解（以及不能理解）的东西对排除索绪尔所有隐含的“真实”意图非常重要。如果有人发现这一文本掩盖着另一文本（决不通过文本之外的东西）并且是在特定意义上掩盖另一文本，那么，我们刚刚提到的那种解读方式至少由于这一特殊原因而不会失效。事实恰恰相反。此外，在第一篇“前言”的末尾，《教程》的编者们已预见到这种局面。

第三章　论作为实证科学的文字学

在什么条件下，文字学是可能的？其基本条件无疑是逻各斯中心主义的推动。但这种可能性的条件变成了不可能性的条件。事实上，它也冒着动摇科学概念的危险。我们再也不能将书写符号学（la graphématique）或书写语言学（la grammatographie）称为科学，与文字学知识相比，它们的目标定得过高。

如果我们不敢拿这种危险的必然性去冒险，并且按照我们暂且依靠的传统的科学性标准，我们不妨重提一下这个问题：在什么条件下文字学是可能的？

只有在了解文字是什么以及这一概念的多义性是如何形成的条件下文字学才是可能的。文字从何处发源？文字何时出现？痕迹、一般文字、言语和文字的共同根基，于何时何处缩小了外延而变成了通常意义上的“文字”？人们在何时何处从一种文字过渡到另一种文字，从广义的文字过渡到了狭义的文字，从痕迹过渡到了书写符号，从一种书写符号系统过渡到了另一种系统，并且在书写代码的领域从一种书写符号话语过渡到了另一种话语，等等？

它从何处何时发端 ……？这便是起源问题。但是，对痕迹的思考无疑向我们表明不存在起源，即不存在单纯的起源；起源问题本身就包含在场形而上学。如果我们在此不敢拿这种危险的必然性去冒险而继续提出起源问题，我们就必须承认它的两种程度的问题。“何处”以及“何时”可以引出经验的问题：在历史上和现实中，最初的文字现象的地位和决定因素是什么？对这类问题必须通过对事实的调查研究来回答：通常意义上的历史，几乎所有的考古学家、碑铭研究家以及考查世界上的各种笔迹的史前史学家迄今所从事的工作，必定会对这类问题进行回答。

但是，起源问题一开始就与本质问题混淆不清。我们完全可以说，它以严格意义上的存在-现象学问题为前提。为提出文字从何时何处发端这个问题（假如知道人们在谈些什么以及问题是什么），我们必须了解何为文字。何为文字呢？对它如何鉴别呢？必须以什么样的本质确定性来指导经验研究呢？从原则上指导它，因为现实的必然性是，对本质的反思会迅速推动经验研究[(1)]。这种反思必须以“实例”为依据。我们可以表明，正如先验反思的逻辑所规定的那样，不能从直线的开端开始反映（被涂改的）痕迹的起源，反映文字的根源。对痕迹的思考告诉我们，它不可能仅仅从属于关于本质的存在-现象学问题。痕迹是虚无，它不是在者（étant），它超越了“是什么”这个问题，并且时常使这一问题成为可能。人们可能再也不会相信原则与事实的对立，但这种对立一直以各种形而上学的、本体论的和先验的形式在“是什么”的问题系统中发挥作用。如果我们不敢拿在“是什么”这一原始问题上的危险必然性去冒险，我们不妨厕身于文字学知识的领域。

由于文字完全是历史的东西，对文字的科学兴趣便始终采取文字史的形式，这一点既顺理成章又令人惊叹。但科学也要求文字理论指导对事实的纯粹描述，因为它假定最后这个术语仍然具有意义。

代数：奥秘与透明

在此标志着某种断裂的18世纪试图顺应这两种要求的程度常常被忽视或低估。如果19世纪因为某些深刻而系统的原因给我们留下了幻觉或误解的沉重遗产，那么，涉及17世纪末和18世纪的书写符号理论的一切主张尤其会受到损害。[(2)]

因此，我们应该学会重新解读在我们看来已经混乱不堪的东西。在法国，一些学者通过关注哲学问题而不断使文字的历史研究充满活力，M·V·大卫就是其中之一。[(3)] 他在一本极有价值的著作中，收集了一些重要的档案材料：这些材料涉及一场曾激发过17世纪末和整个18世纪的所有欧洲人的情感的争论。这是欧洲意识危机的一种极其明显而又遭到误解的征候。第一个“文字通史”（沃伯顿〈Warburton〉的术语，首创于1742年）[(4)] 计划诞生在这样一种思想氛围中，在那里，崇高的科学工作必须不断克服动摇它的东西，即思辨的偏见和意识形态的专横。批评工作不断步入新的阶段，并且我们可以事后重新制定全部战略。它首先要摒弃“神学”偏见。因此弗雷列（Fréret）描述了像布莱兹·德维热内尔（Blaise de Vigenère）眼里的希伯来文那样，由上帝赐予的原始的自然文字的神话；在《密码或暗号的特点》（1586年）中，他在谈到这些符号时指出，“它们是上帝亲手创造的最古老的文字”。这种神学主义事实上不同于偏见并且甚于偏见，它以或公开或隐蔽的形式构成了整个文字学的主要障碍。任何文字史都不可能与它妥协。受这种神学主义蒙蔽的那些民族的文字本身——拼音文字，不管是希腊文还是希伯来文——的历史尤其如此。文字学的基本概念必定隐含在它的历史中，对那些能了解其他文字历史的人来说，这一点极为明显。必然的离心化（décentrement）伴随着非西方文字成为易读文字的过程，这一点不足为奇。只有在认识文字系统 的多样性之后，只有在确定它们的历史之后（不管我们是否能科学地确定它），我们才会承认字母系统的历史。

这种最初的离心化本身受到了限制。它重新以非历史的根据为中心，而这种根据又以类似的方式将逻辑-哲学观点（无视逻辑-哲学观点的条件：表音文字）与神学观点调和起来。[(5)] 这是“汉字”偏见：由笛卡尔倡导、经A·基歇尔（Athanase Kircher）、J·威尔金斯（John Wilkins）[(6)]、莱布尼兹等人草拟的关于文字和普遍语言、关于万能沟通手段（pasilalie）、多用文字（polygraphie）、通用思想符号（pasigraphie）的所有哲学计划，鼓励人们在新近发现的汉字中发现一种被排除在历史之外的哲学语言模式。无论如何，这是中文模式在莱布尼兹计划中所起的作用 。在他看来，汉字与发音的分离意味着通过发明技巧随意使它偏离历史，使它适合哲学研究。

早在莱布尼兹之前就有人提出这种哲学要求，莱布尼兹则受这种哲学要求的指导。在启发他的所有人中首推笛卡尔。M·梅森[7]给笛卡尔寄过一份广告（我们不知出自哪份刊物），这份广告鼓吹一种普遍语言的六命题系统，笛卡尔在回信时一开始就表示怀疑。[8]他对某些命题不屑一顾。照他的看法，这些命题纯属“招揽生意的诱饵”和“自吹自擂”。他对“神秘”一词不以为然：“我一看到某个命题中有‘神秘’一词就犯疑。”针对这个计划，他提出了相反的论点，我们记得，[9]这也是索绪尔的论点：

……字母的不协调结合常使读音听起来刺耳：为弥补这一缺陷人们在使用时对单词作了各种各样的变音；在使语法普遍适用于不同民族时，你们作者无法避免这种不便。因为在我们的语言中听起来令人愉快的东西，对德国人来说却是粗俗的、难以忍受的，如此等等。

此外，这门语言还要求人们学会所有的语言的“根词”，“这太累赘了”。

除非“通过文字”进行沟通。笛卡尔并非没有认识到这一优势：

假如人人都将自己的母语单词作为根词，他的确不会遇到很大困难，但这样一来只有本国人才理解他，除非他将自己想说的话写下来，并且试图理解他的人要不厌其烦地从字典中查出所有单词。这太累赘了，不便于使用。……我从这种发明中发现的惟一好处是适合书写：假定他出版了一本涉及所有语言的大辞典，他希望别人用这些语言理解自己，并给每个词确定一个对应于意义而不是对应于音节的符号，比如，用同一个符号表示aimer，amare和φιλεῖν （这三个词均表示“爱”），那么，有这本辞典并懂得语法的人就可以通过查找符号而将那些文字翻译成自己的语言。但这只适用于阅读神迹小说（mystère）和启示录；因为除此之外，惟一的办法就是不厌其烦地在辞典中查出所有单词。我看不出这有多大好处。也许是我错了。

笛卡尔以深刻的反语法（也许比反讽还要深刻）指出，可能出现的错误是由于别的原因，而不是由于缺乏明晰性、疏忽大意或仓促行事——阅读错误。语言或文字系统的价值不能以直观的尺度，以观念的清楚明白的尺度，或以对象明显在场这一尺度来衡量。对这一系统本身必须加以破译：

也许是我错了，我可以在你寄来的六命题的基础上提出各种假设，我刚想写信把这些假设告诉你。当你看到这种发明时，你也许会说我是否完全理解这一发明。

这种反语法非常深刻，其效果超出了作者的预想，也许超出了笛卡尔的确实性基础。

此后，笛卡尔以补遗和附录的形式简要解释了莱布尼兹后来提出的那种计划；他从这一计划中的确可以发现哲学的虚构：只有哲学才能写出这种东西，因为哲学完全依赖这种东西，但它决不指望“看到这种语言被付诸使用”。

> 这种语言的发明有赖于真正的哲学，因为如果没有这种哲学，就不可能列举和整理人的所有思想，甚至不能把它们分为清楚明白的简单观念，在我看来，这恰恰是获得真正的科学知识的最大秘密。……我认为，创造这种语言是可能的，我们也可以建立一门为它提供依据的科学，它甚至可以使农夫比现在的哲学家更能准确地判断事物的真理。但不要指望这门语言被付诸使用；这需要大大改变事物的秩序以便整个世界变成人间天堂，不过这种天堂只能出现在仙境之中。 (10)

莱布尼兹明确谈到这封信以及它所表述的分析　原则。全部计划包含将复杂观念分解为简单观念。以计算代替推理乃是惟一的出路。从这种意义上讲，普遍文字原则上有赖于它的哲学原理，但我们在哲学尚未完成时就在从事创造普遍文字的工作：

> 尽管这门语言有赖于真正的哲学，但它并不有赖于哲学的完成；换言之，甚至在哲学尚未完成时，我们就可以创立这种语言。随着人类知识的增长，这门语言也在发展。同时，它大大有助于使用我们已知的东西，有助于发现我们所缺少的东西，有助于发明补救这种欠缺的方法，但是，特别有助于解决在那些需要推理的问题上存在的争端。因为推理与计算是同一码事情。 (11)

众所周知，这并不是对笛卡尔的传统的惟一更正。笛卡尔的解析论是直觉主义的，莱布尼兹的解析论则超越了明晰性而涉及秩序、关系、观点。 (12)

> 普遍文字“可以节省我们始终必须节俭使用的记忆与想象。这是我们习惯称之为普遍文字论的重要学科的主要目标。我们所说的代数或解析法只是这门学科的一个小分支；正是这门学科将言语赋予语言，将文字赋予言语，将数字赋予算术，将音符赋予音乐；它向我们吐露了确定推理的秘密，也吐露了迫使它将可见符号留在书本上以便闲暇时加以琢磨的秘密；最后，它使我们在推理时不费多大力气，它用符号代替事物，以便使想象力安定下来”。 (13)

虽然有各种方法将这个时代的普遍语言或普遍文字计划（尤其是涉及历史和语言方面的） (14) 区分开来，这一单纯的绝对概念在那里始终是必不可少的。不难看出，它始终涉及一种无限论神学、逻各斯或上帝的无限理智。 (15) 因此，尽管有假象，尽管它可以合法地对我们的时代产生各种诱惑，莱布尼兹的普遍文字（本质上是非表音文字）计划丝毫不会中断逻各斯中心主义。恰恰相反，它证明了逻各斯中心主义。就像黑格尔批评的那样，

它产生于逻各斯中心主义并且求助于逻各斯中心主义。我们在此涉及的正是这两种矛盾运动的协同关系。在一定的历史时期，无限论神学，逻各斯中心主义和某种技术主义有着极大的统一性。我们在此设想的原始的前表音（pré-phonétique）文字或元表音（méta-phonétique）文字完全会导致机器对话语的“超越”。

在原始的非“相对主义的”意义上，逻各斯中心主义是人种中心主义的形而上学。它与西方历史相关联。当莱布尼兹为传授普遍文字论而谈到逻各斯中心主义时，中文模式反而明显地打破了逻各斯中心主义。这种模式不仅是归化的（domestique）的表现[16]，而且，我们只有在用它表示一种欠缺并解释必要的更正时才会赞扬它的优点。莱布尼兹渴望从汉字中借用其随意性从而借用其对历史的独立性。这种随意性与非表音性质有着本质联系，莱布尼兹相信汉字具有非表音性质。汉字似乎是“聋子创造的”（《人类理智新论》）：

> 言语 是通过发音提供思想符号。文字 是通过纸上的永久笔划提供思想符号。后者不必与发音相联系。从汉字中可以明显地看到这一点。（《莱布尼兹的著作与未刊残稿》，第497页）

他又指出：

> 也许有些人工语言完全出于选择并且是完全任意的。我们相信，中文就是如此。乔治· 达尔加努（Georgius Dalgarnus）与已故的切斯特主教威尔金斯创立的语言也是如此。[17]

在致白晋神父[18]的信（1703年）中，莱布尼兹倾向于将埃及的、通俗的、感性的隐喻性文字与中国的、哲学的、理性文字区分开来：

> ……汉字也许更具有哲学特点并且似乎基于更多的理性考虑，它是由数、秩序和关系决定的；于是，只存在不与某种物体相似的孤零零的笔划。

但这并不妨碍莱布尼兹许诺草创一种仅以汉字为蓝本的文字：

> 这种计划同时产生具有汉字优点的普遍文字，因为每个人都可用自己的语言理解它，但这种语言可以大大优于汉语，因为不出几星期就可以掌握它。这种语言根据事物的秩序与联系将笔划完美地联系起来；汉字则根据事物的可变性呈现无限多样的笔划，因此，中国人要花一辈子才能学好书法。[19]

汉字概念因此成了欧洲人的一种幻觉。这丝毫不是偶然的：汉字概念所起的幻觉作用

遵循严格的必然性。幻觉更多地表现了误解而不是无知。它不受我们掌握的有限而实在的汉字知识的影响。

与“汉字偏见”同时，一种“象形文字偏见”同样导致了茫然无知。这种玄奥性远远不是从人种中心主义的嘲弄出发，它采取了过分赞美的形式。我们尚未完全证实这一模式的必然性。本世纪并未摆脱这一模式：每当人种中心主义被仓卒地、大张旗鼓地颠倒过来时，在壮观的景象之后隐含着巩固内在方面并从中获得某种内部利益的努力。令人惊讶的基歇尔神父为开辟西方的埃及学研究贡献了全部才华，[20] 但是他从一种“辉煌的”文字中所看到的那种优越性妨碍他对这种文字作任何科学的理解。M·V·大卫在提到《哥特人或埃及人的先驱》（Prodromus coptus sive aegyptiacus）（1636年）时指出：

> 这本著作在某些方面是埃及学研究的第一份宣言，因为作者在其中确定了古埃及语言的性质 —— 但发现的手段是借来的。（参看《重新创造的埃及语言》〈Lingua aegyptica restituta〉） 然而，本书将解读象形文字的所有计划搁在一边。[21]

这种不加理解的吸收过程，不像在莱布尼兹那里一样是一种理性主义的计算过程。它是神秘的：

> 按照《导论》，象形文字的确是一种书写符号，但不是由字母、单词和我们通常使用的特定言语成分组成的书写符号。它们是更优美更庄重的书写符号，比较接近抽象的东西。它们通过对符号或相当于符号的东西的巧妙结合，而将复杂的推理、严肃的概念或隐藏在自然或上帝心中的某种神秘徽章一下子（uno intuitu）展现在学者的理智面前。[22]

在理性主义与神秘主义之间存在某种协同性。他人的文字每次都套上了自家的框框。弗雷列和沃伯顿首先造成了巴什拉（Bachelard）所说的“认识论的断裂”。我们可以勾画出两人在做出决定时的艰难分离过程，前者使用中国的例子，后者使用埃及的例子。弗雷列怀着对莱布尼兹和普遍文字计划的尊重而将对汉字的下述描写贬得一文不值：“汉字的确不是一种完美无缺的哲学语言……中国人从未有过这种语言。”[23]

尽管如此，弗雷列仍然没有摆脱对象形文字的偏见，沃伯顿则通过强烈批评基歇尔神父的观点而消除了这种偏见。[24] 辩护的意图激起了这种批评，但并不排除这种批评的有效性。

在如此广阔的领域中，巴泰勒米（Barthélemy）神父和商博良（Champollion）先后完善了科学的解密技巧。当时，人们可能对文字与言语的关系进行过系统的反思。最大的困难是，以历史的和系统的方式设想同一种书写代码中既包含形象化的、象征性的、抽

象因素，又包含表音因素。[25]

科学与人名

文字学已经步入了科学的可靠轨道吗？解密技术的确在加速发展。[26] 在文字通史中，热衷于系统分类始终主导着单纯的描述，但文字通史长期以来受到那些与许多重大发现显然不相称的理论概念的支配。这些本应动摇我们的哲学思想的牢固基础的发现，完全受到由逻各斯与文字的相互关系所决定的形势的支配。所有名副其实的文字史一开始就对分门别类的系统计划进行说明。今天，我们可以把自施莱格尔（Schlegel）的类型学尝试以来雅各布森对语言的看法应用到文字领域：

> 类型学问题长期保留着思辨的前科学的特征。虽然对语言的遗传分组取得了惊人的进步，但对它们进行类型学分类的时机尚不成熟。（前引著作〈指《会议论文集》——译者〉，第69页）

对文字史学家所使用的概念的全面批评，只有首先确定了指导这项工作的错误证据时，才能严肃指责理论工具的僵化或缺乏足够的灵活性。证据之所以更为有效，是因为它们属于我们思想的最深刻、最古老、显然也是最自然、最缺少历史性的层面，属于最不易受到批评的领域；证据之所以更为有效，尤其是因为它支持这种批评，繁荣这种批评，活跃这种批评：它是我们的历史根据本身。

譬如，在所有文字史或一般文字类型学中，我们可以到处碰到类似法国的贝尔热（Berger）神父所作的那种妥协。他是第一部《古代文字史》（1892年）巨著的作者。他指出，“事实每每不符合仅在理论上精确的区分”（第20页）。然而，问题的关键完全在于对表音文字与表意文字，对自成音节的文字与拼音文字，对图画与符号进行的区分，等等。这同样适用于由语音模式产生的工具主义和技术主义的文字概念，但它只有通过目的论的错觉才符合这种语言模式，并且，与非西方文字的首次接触本应推翻这种模式。工具主义无所不在。没有谁像马塞尔·科昂那样通过各种各样的结论对这种工具主义进行过如此全面的表述：语言是一种“工具”，文字则是“工具的延伸”。[27] 这是对文字与言语、言语与思想、能指与一般所指的相互外在性的再好不过的描述。在此以马克思主义自居的语言学（或文字学）为传统形而上学付出了沉重代价，这为我们提供了大量的思考材料。但是，同样的献礼随处可见：逻各斯中心主义的目的论（累赘的表达）；自然与制度的对立；符号、记号、图像等等之间的差别游戏；朴素的表象概念；感觉与理智的非批判对立，肉体与灵魂的非批判对立；关于形体本身以及感觉功能的多样性的客观主义概念（“五官”被视为爱说话者或写作者支配的器官）；分析与综合的对立、抽象与具体的对立（这种对立在J·费夫里耶和M·科昂提出的分类方法中、在将他们对立起来的论

争中起着至关重要的作用）；概念的概念（其中很少留下最古老的哲学反思的痕迹）；对意识与无意识的解释（它必然导致人们更加慎重地使用这些概念并关注以这些概念为主题的研究）；[28] 哲学、语言学和符号学很少说明并且只是粗浅说明的符号概念。文字史与语言学之间的竞争有时表现为敌对关系而不是合作关系。当然，我们首先得承认这种竞争。关于J·费夫里耶对“综合性文字”与“分析性文字”的重要区分，关于起重要作用的“语词”，作者解释说：“问题涉及语言学层次，对这个问题此处不予讨论”（前引著作，第49页）。此外，J·费夫里耶对无法与语言学沟通作了这样的辩解：

> 这（数学）是一门与一般语言无关的特殊语言，它是一种普遍语言，也就是说，通过数学我们可以证明，语言—— 我要对语言学家进行报复—— 绝对无法适应现代思想的某些形式。现在，遭到严重误解的文字在成为语言的奴仆之后取代了语言的地位。（EP，第349页）

我们可以表明，所有这些前提以及如此认定的种种对立已经融为一体：我们是在同一种结构中兜圈子。

因此，文字理论不仅需要潜科学的（intra-scientifique）和认识论的解放，它类似于弗雷列和沃伯顿所带来的解放，但不触及我们所谈到的层面。现在，显然必须进行反思，我们要通过这种反思对形而上学史的所有概念的“积极”发现和“解构”仔细地、反复地进行相应的审查。不如此，任何认识论的解放都是虚假的或有限的，因为它在这种批评无法触及的基础上只能提供实用的便利或简化的概念。这无疑是盖普（I. J. Gelb）的著名计划的局限（参见前引著作）；尽管我们取得了巨大进步，尽管我们制定了计划以确立文字学的科学性并创造一个由简单、灵活而方便的概念组成的统一体系，尽管要摒弃不恰当的概念——如表意文字概念——我们刚刚提到的大部分概念的对立仍然在那里发挥可靠的作用。

然而，通过最近的著作，我们可以预测文字学的未来发展。文字学被要求不再接受其他人文科学的指导概念，或从传统形而上学中接受这类概念。我们可以通过大量的新信息以及对这些信息的处理，预测文字学的产生，即便在这些开创性的著作中概念化常常得不到大胆的信任。

显而易见，一方面，文字学必定不是一门人文科学，另一方面，它必定不是一门分支学科。

它不应当成为一门人文科学，因为它首先提出人名问题，并把它作为自己的独特问题。摆脱人的概念的统一性无疑意味着放弃那些被认为“没有文字”、“没有历史”的民族的陈腐观念。A·勒鲁瓦-古朗清楚地指出了这一点；放弃人名与丧失自己在社会共同体之外的书写能力是同一码事。事实上，被认为“没有文字”的民族只是缺乏某种类型的

文字而已。拒绝将文字之名赋予这样或那样的假借（consignation）技巧就是“人种中心主义，这种主义对人的前科学眼光作了明确的规定”，同时也造成了这样的局面：“在许多人群中，群体成员用以表示种群的惟一单词就是‘人’。”（GP，第2卷，第32页及其他各处）

揭露人种中心主义并通过对文字的规定来确定人类学的统一性是不够的。A·勒鲁瓦-古朗不再以一般符号的单纯可能性来描述人和人的冒险的统一性：而是把它描述成生命进程的一个阶段或环节——描述成我们此处所说的分延——描述成书写符号的历史。于是，人们提出了程序 概念，而不是求助于那些通常用来区分人与其他生物的概念（本能与理智，言语的、社会的、经济原则的缺席或在场，等等）。对“程序”概念自然必须从控制论的意义上加以理解，但是控制论本身只有通过痕迹的可能性的历史才能得到理解，而痕迹是延长与保留的双重运动的统一性。这种运动远远超出“意向性意识”的可能性。正是一种突发事件使书写符号突然出现（也就是说，按照新的非在场结构）并且使狭义上的文字的突然产生成为可能。由于支配变形虫和环节动物的行为的“遗传密码”和程序“片断”超越了拼音文字而过渡到了逻各斯的层次和某种智人（homo sapiens）的层次，书写符号的可能性便根据十分原始的层次、类型和节律构成了它的历史进程。[29] 但是，如果没有最一般的书写符号概念，我们就无法思考它们。这是不可还原和难以改变的。如果采取A·勒鲁瓦-古朗冒险提出的术语，我们就可以谈论“记忆的解放”，谈论痕迹的外化，这种外化早已开始并且更为明显。从所谓的“本能”行为的基本程序开始直至电子卡片索引和浏览器的构造，痕迹扩大了分延和存储的可能性：它在同一种进程中构造并抹去了所谓的意识主体性、它的逻各斯及其神学属性。

文字史以书写符号的历史为基础，而书写符号是脸与手的相互关联的冒险。在此，为慎重起见（我们必须不断强调基本的预防措施），我们不妨详细阐述以下观点：文字史不能通过我们对脸、手、眼神、言谈、举止的了解来说明。相反，我们必须打破这种常识并根据文字史来唤醒脸与手的意义。A·勒鲁瓦-古朗描述了人为推动（motricité）的缓慢变化，它解放了用于言说的听觉-发音系统以及服务于书写的眼神和双手。[30] 在这些描述中，一旦要恢复运动的、机器的、技术的、一般定向的起源和可能性，就难以避免机械论的语言、技术论的语言和目的论的语言。要避免这种语言事实上并不困难，但从本质上讲不可能做到。这一点适用于所有话语。一种话语与另一种话语的差别仅仅体现在进驻概念体系内部的方式上，这种概念体系注定会走向衰落或已经走向衰落。不问是在这种概念体系中还是在这种体系之外，我们都应尝试重新把握手势与言语、身体与语言、工具与思想的统一性，然后将一方与另一方的独特之处结合起来，而不要让这种深刻的统一性陷入混乱。在将它们对立起来的系统范围中，我们不要把这些原始的意义混为一谈。为了考察这一系统的历史，我们必须大大 突出它在某个方面的价值与意义。

我们赞同对人类（l’anthropos）的这种描述：不稳定的平衡与手语符号

（l’écriture manuelle-visuelle）联系在一起。[31] 这种平衡慢慢受到了威胁。我们至少知道，“不失去手、牙齿和直立行走的能力就不易发生”能导致“未来人”的诞生的“重大变化”。但“未来人”将不再属于“人”。“躺着生活并且只需用四肢按按钮的无齿人类并非完全不可设想。”[32]

有人把始终威胁这种平衡的东西与破坏符号的线性特征的东西混为一谈。我们发现，传统的时间概念，世界和语言的全部组织结构与它密切相关。狭义的文字，尤其是表音文字，扎根于过去的非线性文字中。我们必须废弃这种文字，我们不妨说这是技术的成功：它可以确保在一个充满危险与苦难的世界上进行资本积累（capitalisation，也包含“大写字母化”之意——译者）具有更大的安全性和可能性。但是，这不是一蹴而就的。战斗已经打响，一切抵制线性化的东西遭到了击退。勒鲁瓦-古朗所说的“神话符号”（mythogramme）的第一要素是一种多维度拼缀其符号的文字：在那里意义并不从属于连续性，也不从属于逻辑的时间顺序或声音的不可逆的时间性。这种多维性不会使历史在同时性中陷入瘫痪，它与另一层次的历史经验相一致。相反，我们完全可以把线性的思想看作历史的还原。的确，我们也许应该使用另一个词：“历史”这个词无疑与展现在场的线性模式始终联系在一起，在那里，线条以直线或圆圈的形式将最终在场与原始在场联系起来。基于同样的原因，在同时性的范畴中，不会出现多维符号结构。同时性使在场的两种绝对的现在、两个点或两个瞬间协调起来，并且它仍然是一个线性论概念。

线性化概念比通常用来对书写符号概念进行分类并用来描述它们的历史（象形字、表意字、字母等等）的那些概念远为有效、远为可靠，也远为根本。在揭露几种偏见，特别是揭露对表意字与象形字的相互关系、对所谓的文字“实在论”的偏见时，勒鲁瓦-古朗提到了各种因素，即技巧（特别是文字技巧）、艺术、宗教、经济，在神话符号中的统一性，线性文字则标志着它的瓦解。为了重新把握这种统一性，重新把握统一性的另一种结构，我们必须对“四千年的线性文字”[33]进行清淤。

由于音标表音法本质上受到了种种限制，线性规范决不可能具有绝对的强制性。对限制音标表音法的各种原因，我们已有了解：这些限制与它们所限制的东西的可能性同时产生，它们揭示了它们所完成的东西，我们已给它们命名，即，将它们称为分立、分延、间隔。因此，线性规范的产生加强了这些限制并且表明了符号概念和语言概念的特征。勒鲁瓦-古朗对线性化过程进行了广泛的历史描述，我们必须把他所描述的这种线性化过程与雅各布森对索绪尔的线性论概念的批评结合起来考虑。“线条”仅仅代表一种特殊模式，不管它有什么特权。这种模式已经成了一种模式，并且，它作为模式仍然难以把握。如果我们承认，语言的线性特征需要这种庸俗的和世俗的时间性概念（它是同质的时间性，受现在的形式以及作连续直线运动或圆圈运动的理想形式的支配），而海德格尔指出这种时间性概念本质上决定着从亚里士多德到黑格尔的所有本体论，那么，对文字的反思和对哲学史的解构不可分割。

因此，这种谜一般的线条　　模式是哲学在审视它自身的历史本质时不可能发现的东西。黑夜已经过去，晨曦已经初现。此时，直线性（它不是以多维符号表示的思想的丧失或缺席，而毋宁是这种思想的压抑[34]）放松了压迫，因为它开始使它长期偏爱的技术和科学的经济原则失去作用。事实上，长期以来它的可能性一直与经济的可能性、技术的可能性和意识形态的可能性在结构上紧密联系在一起。这种密切相关性出现在文人阶层或支配文牍的阶层对意识形态结构进行词典化、大写字母化、固定化和等级化的过程中。[35] 这不是因为非线性文字的大量出现破坏了这种结构上的密切联系；事实恰恰相反。但它深刻地改变了它的本性。

即使在今天新的文学作品或理论作品勉强以书本形式来包装自己，线性文字的终结仍然是书本的终结。[36] 这并不意味着将新作纳入书本，而是意味着对字里行间的意义进行最终解读。因此，当有人写作不分行时，他也开始按另一种空间结构来重读过去的作品。如果说阅读问题现在成了科学的前沿问题，那是因为两个文字时代之间出现了中断。由于我们已开始写作并且以不同的方式写作，我们也必须以不同的方式重新阅读。

一个多世纪以来，人们一直可以感受到哲学、科学和文学的这种忧虑。我们可以将这些领域的所有革命视为正在逐步摧毁线性模式的动乱。这是史诗般　的模式。只有模仿用算盘教授现代数学的做法，我们才会以文章和书本的形式记下今天的思想。这种不合时宜的做法并不新颖　，但它比以前表现得更为明显。对多维性和线性化的时间性的把握并不是简单地倒退到“神话符号”；相反，它使服从线性模式的所有合理性成为神话描述（mythographie）的另一种形式和另一个时代。因此，通过对文字的沉思表现出来的这种元合理性（méta-rationalité）或元科学性不可能隐含在一门人文科学中，就像它不可能符合传统的科学概念一样。同样，它们遗漏了单独的人，甚至人　的手势，科学　和准则（ligne）。

我们更不用说将这种沉思纳入一门分支学科 的范围。

字谜与各种起源的协同性

这简直就是一门笔迹学，甚至是一门被社会学、历史学、人种学和心理分析更新了和丰富了的笔迹学。

> 既然个人的笔迹表现了写字者的心理特征，那么，不同民族的笔迹也在一定程度上使研究这些民族的集体心理的特征成为可能。[37]

这种文化笔迹学，不管其计划多么合理，只有在我们澄清了更一般、更基本的问题之后才会产生并继续保持某种确实性：这些问题涉及个人的书写法与集体的书写法的结合，

涉及书写符号“话语”与书写符号“代码”的结合，但我们不应从意指意向的角度或从指称的角度，而要从风格和涵义的角度去考察这种结合；这些问题还涉及不同的书写符号形式与不同质料的结合，涉及不同的书写质料的外形（材料：木头、蜡、皮、石头、墨水、金属、植物）或工具（刀尖、毛笔，等等）的结合，涉及技术的、经济的、历史的层面的结合［比如，在书写符号系统 发明之后，在书写风格 已经定型之后（不一定同时）］；涉及各种风格在这一系统中发生变化的限度与意义；涉及书写法在形式和物质上受到的各种关注。

从后一种观点看，我们应当给心理分析式的研究赋予某种特权。由于触及客观性和对象的价值的原始构造——触及作为范畴的适当 或不适当 的对象的构造，而这些范畴不可能从理论的 形式本体论以及关于一般对象的客观性的科学中派生出来——心理分析就不是一个单纯的科学分支，尽管正如其名称所表明的那样它属于心理学的范畴。它保持这一名称肯定并非无关紧要，并且标志着批评和认识论已经达到某种水平。然而，即使心理分析并未达到原始痕迹的先验性（被抹去了），即使它仍然是一门庸俗的科学，它的普遍性对所有分支学科而言仍然具有主导意义。在此，我们显然会想到克莱恩夫人 [38] 所作的那类研究。《论学校在儿童利比多（libidinal）的发展过程中所起的作用》 [39] 就是例证。这篇论文从临床的观点看，激发了人们对阅读和写作活动、对数字的创造和运用的热切关注，等等。由于理想的客观性的构造本质上必须依靠文字能指 [40] ，任何有关这种构造的理论都无权忽视对文字的关注。对文字的这种关注不仅将不透明性保留在对象的理想性中，而且使这种理想性的解放成为可能。它还提供了使一般客观性成为可能的力量。我们并不掩饰这一论断的重要性以及客观性理论和心理分析所面临的任务的艰巨性。但是，必然性与艰巨性是相称的。

文字史学家在其工作中会面临这种必然性。只有以所有科学为根据才能把握文字史学家的问题。对数学、政治、经济、宗教、技术、法律等学科的本质的反思与对文字史的反思和有关文字史的信息有着深刻的联系。文字的拼音化问题是贯穿于反思的所有领域并且构成其基本统一性的津梁。这种拼音化是一种历史过程，没有一种文字能完全摆脱这一过程，并且这种进化之谜不会受到历史概念的支配。后者无疑出现在文字拼音化的某个阶段并且在本质上以拼音化为前提。

在这个问题上，大量最新的、争议最少的资料告诉我们什么呢？它首先告诉我们，由于结构上或本质上的原因，纯表音文字是不可能的，而且它从未彻底减少非表音文字。尽管表音文字与非表音文字的区分是完全必要的和合理的，但相对于人们所说的协同性和基本联觉（Synesthésie）而言这种区分只是派生的东西。由此可见，不仅音标拼词法不可能是全能的，而且它早就开始损害无声的能指。因此，“表音”与“非表音”决非某些文字系统的纯粹性质，在所有一般指称系统中，它们是或多或少常见的并且起支配作用的典型概念的抽象特征。它们的重要性很少取决于量的分配，而更多地取决于它们的构造。譬

如楔形文字既是表意文字又是表音文字。我们的确不能将每种书写符号能指归于某一类别，因为楔形文字代码交替使用两个声区（registres）。事实上，每种书写符号形式都有双重价值，即：表意价值与表音价值。它的表音价值可能简单也可能复杂。同一种能指可以有一种或多种表音价值，它可以是同音也可以是多音。在这种普遍复杂的系统之上还要巧妙地加上明确的限定词，加上阅读时无用的发音后缀，加上很不正规的标点。R·拉巴特（R. Labat）指出，不通晓这一系统的历史就无法理解这一系统。[41]

这一点适用于所有文字系统，并且不取决于常被人们轻率地视为精密标准的东西。例如，在表形文字的描述结构中，对物的描绘，如图腾纹章，可以具有专名的符号价值。从此，它在具有表音价值的其他系列中起着名称作用。[42] 它的分层也许非常复杂并且超越了与其直接使用相联系的经验意识。这种能指结构由于难以为目前的意识所理解，因而不仅可以在潜意识（la conscience potentielle）的边缘而且可以按照无意识（l'inconscient）的因果关系继续发挥作用。

所以，名称，特别是所谓的专名，始终处于差别系列或差别系统中。它成为名称仅仅是因为它可以被铭记在某种图案中。名称的专属性并不能回避间隔，不管它是否通过起源与事物在空间中的表现相联系，也不管它是否处于明显摆脱了日常空间的语音差别系统或社会分类系统之内。隐喻损害专名。在差别和隐喻系统之内，本来意义并不存在，它的"表现"是一种必要功能——我们应该把它作为必要功能来分析。在绝对的听-说（les'entendre-parler）中，本来意义的绝对显现（parousie），作为逻各斯在声音中的自我呈现，在它所处的系统内应被视为一种顺应不可毁灭的相对必然性的功能。这就意味着确定形而上学或逻各斯的存在-神学。

留待解决的字谜问题集中了所有的困难。对事物的描画可以作为象形文字被赋予表音价值。这并不抹去"象形文字"的指称功能，而且这种指称功能决不只是"实在论的"。能指发生分裂或组成一个系统：它既指称事物又指称声音，至少指称事物。事物本身是各种东西的集合体或"空间中"的差别系列。声音也可以被铭记在某个系列中，这种声音也许就是一句话：铭文于是具有表意文字性质或具有综合性质，它无法分解。但声音也可以是构成混合物的元素本身：我们正在讨论一种显然具有表形文字特征的文字，事实上，这种文字就像字母一样具有表音-分析性质。现在人们所了解的墨西哥的阿兹台克文字似乎涵盖了所有这些可能性。

> Téocaltitlan这一专名分成几个音节，这些音节分别以下列形象表示：嘴唇（tentli）、道路（otlim）、房子（calli）和牙齿（tlanti）。这种做法与用事物的形象给人命名密切相关，而这些事物成了名字的一部分。阿兹台克人在很大程度上实现了音标拼词法。通过借助于真正的语音分析，他们成功地用形象来表示孤立的声音。[43]

巴特尔（Barthel）和克诺罗佐夫（Knorosov）的论马雅象形字的著作并没有导致相应的结果，它们的发展非常缓慢，但目前几乎可以肯定出现了表音因素。这同样适用于复活节岛（l'île de Pâques）上的文字。[44] 这种文字不仅是表形-表意-表音文字，而且，其非表音结构内部的多义性和确定性可以产生被一种真正的书写符号修辞学（如果可以冒险使用这个荒唐术语的话）所接受的隐喻。

在所谓的“原始”文字中，在被认为“没有文字”的文化中，我们可以发现这种结构的复杂性。我们早就知道中文或日文这类有着大量非表音文字的文字很早就包含表音因素，在结构上它们仍然受到表意文字或代数符号的支配。于是，我们可以掌握在所有逻各斯中心主义之外发展起来的文明的强大运动的证据。文字本质上削弱言语，它将言语纳入某个系统：

> 这种文字或多或少诉诸外来的表音符号，因为某些符号被用来表示独立于其原始意义的发音。但符号的这种表音用法在原则上不足以败坏汉语并把它引上表音符号的道路……中国的文字从未对语言作语音分析，我们绝不会感到这种文字是对言语的或多或少的忠实转达。因此，书写符号，作为表示像它自身一样独一无二的实在的记号，在很大程度上保留了它的原始声誉。我们没有理由相信，汉语口语在古代达不到与文字相同的效果。它的力量很可能因为文字的出现而黯然失色。恰恰相反，在文字很早向划分音节和字母的方向发展的文明中，语词无疑在自身内积聚了宗教的、魔术般的创造力量。事实上，我们在中国显然看不到言语、单词、音节或元音的这种奇特的升值（valorisation），而在从地中海盆地到印度的所有伟大的古老文明中，这一点却得到了验证。[45]

完全不同意这种分析是很困难的。然而，我们应该注意到这种分析似乎将“语言的语音分析”和表音文字看作一种正常的“结果”，看作一种历史目的。汉字就像驶向港口的船只一样在即将达到目的地时在一定程度上搁浅了。我们可以说汉字系统是一种尚未完成的字母系统吗？另一方面，J·热尔内（J. Gernet）似乎通过汉字书法与“像它自身一样独一无二的实在”的“符号化”关系来说明汉字书法的“原始声誉”。不管能指的质料和形式是什么它都没有“独一无二的实在”，这一点不是很明显吗？能指从一开始就是它自身重复的可能性，是它自身的图画或相似性的可能性。它是它的理想性的条件，是将它确定为能指并使它发挥能指作用的东西，这种东西将它与所指联系起来，而所指因为同样的原因决不可能成为“独一无二的实在”。从符号出现以来，也就是说从一开始，根本就不存在纯粹的“实在性”、“单一性”、“独特性”。我们有什么权力假定“在古代”、在汉字出现之前言语可能具有我们在西方所看到的那种价值和意义呢？为什么在中国言语会因文字的出现而“黯然失色”呢？如果我们真想深入了解以文字的名义将远非对记号技巧进行分离的东西，我们难道不应该在其他人种中心主义的前提中排除一种将所有差别变

成歧异或推迟、变成事故或偏差的书写符号一元发生论？我们要考察这种太阳中心论的言语概念吗？我们还要考察逻各斯与太阳（与善或人们无法直接与之照面的死亡）的相似性，与君王或父亲（《理想国》508c将善或理智的太阳比作父亲）的相似性吗？在什么情况下文字会威胁这种类比系统的脆弱的、隐秘中心呢？在什么情况下文字会表示善 和父亲 的黯然无光 呢？我们不应停止将文字看作令人惊奇并有损于这个字的光荣的黯然失色状态吗？如果存在某种被遮蔽的必然性，存在着阴影与光线的相关性、文字与言语的相关性，它本身不应该表现为另一种样子吗？

它的确是另外一种样子：必然的离心化不可能是哲学的或科学的活动本身，因为通过把握将言语和文字联系起来的另一系统，它破坏了语言和认识 原则的基本范畴。理论 的自然倾向——在认识 中将哲学和科学统一起来的东西的自然倾向——将会竭力填补缺口，而不是加固围墙（clôture）。在文学和诗歌作品方面这种突破更加可靠、更加深入，这是正常现象。这像尼采一样，首先摧毁和动摇了先验的权威以及认识 的基本范畴即存在；这也是正常现象。这就是费诺洛萨[46]的工作的意义所在，[47]他对埃兹拉·庞德（Ezra Pound）及其诗歌的影响众所周知：这种用完全形象化的语言写成的诗歌与马拉美（Mallarmé）的诗歌一起成了最深厚的西方传统的第一次突破。中国的表意文字对庞德的作品的吸引力可以被赋予全部历史意义。

自拼音化的起源、历史和冒险受到质疑以来，拼音化运动与科学、宗教、政治、经济、技术、法律、艺术的运动混合在一起。这些运动的根源以及这些历史领域只有通过我们必须不断关注和慎重使用的抽象方法才能彼此分离，为了给每门科学划界它们必须如此。我们可以将不同根源的这种协同性称为原始文字。消失于这种协同性中的东西因此成了有关单纯的起源的神话。这种神话与起源概念联系在一起，与叙述起源的言语联系在一起，与起源的神话联系在一起，并且不仅与起源的虚构事件联系在一起。

对书写符号的把握可以确保神圣的力量在痕迹之中发挥作用并且了解宇宙的一般结构；所有教士，不管是否运用政治权力，被指派担任文字工作并且因为他们能运用文字的力量而被指派担任这种工作；战略、弹道学、外交、农业、财政和刑法都在历史上和结构上与文字的形成联系在一起；根据神话素（mythème）模式或系列，文字的起源在千差万别的文化中始终是相似的，并且它以复杂而合乎规律的方式与政治权力的分配息息相通，与家庭结构息息相通；资本积累的可能性、政治-行政机构的可能性始终要经过文牍之手。尽管由文牍插手组织的代表团络绎不绝，但他们下了许多战争赌注，他们所起的作用始终无法削弱；通过差异，发展的不平衡、持久性游戏、延迟游戏、分散游戏等等，各种意识形态的、宗教的、科学技术制度之间、各种文字系统之间的密切联系是牢不可破的。而这些文字系统既不只是“交流手段”或所指的工具，又不同于这种手段或工具；权力和一般有效性的意义可能作为意义和主宰（通过理想化）以这种方式表现出来，它们始终只有通过“符号的”力量而与文字的使用联系在一起；经济、货币或前货币与借助图解

的计算是同源的；没有痕迹的可能性［如果像列维-布留尔（H. Lévy-Bruhl，当代法国人类学家，著有《原始思维》。——译者）指出的那样没有狭义上的记号］，就没有法律。所有这些都反映了一种共同的根本的可能性，任何特定的科学、任何抽象的学科都不可能以此方式思考这种可能性。(48)

我们必须理解科学的这种无能，这种无能也是哲学的无能，是认识的终结。首先，它不会导致前科学的或潜哲学的话语形式。恰恰相反，这种普通根据，只有在历史的范围内，也就是说，只有在科学和哲学的限度内，才能被称为文字；但这种普通根据并不是根据，而是对起源的掩盖。并且，它之所以不是普通的根据，是因为只有通过并非一成不变地保持差别，通过差别本身的这种难以名状的运动（我们出于策略考虑将它称为“痕迹”、“延迟”、“分延”），它才会保持不变。

创立文字科学或文字哲学是一项必要而艰巨的任务。但是，关于痕迹、分延或延迟的思想，在达到这些界限并且不断重复这些界限之后，必须超越认识的领域。海德格尔有理由将类似而不同一地违反所有哲学原则（philosophème）的活动称为思想。但是除了经济地策略地使用这一名称之外，“思想”在我们看来是一个地地道道的中性名称，是文本的空白，是未来时代的分延的必然不确定的索引。在某种意义上说，“思想”意味着虚无。像所有开端一样，这种索引凭借易于观察的外观而属于过去的时代。这种思想无足轻重。在系统的游戏中，它就是那个无足轻重的东西本身。我们知道我们尚未开始思想：它适应文字的要求，但只有通过认识才能展开自身（s’entame）。

文字学，这种思想仍然被禁锢于在场之中。

---

(1) 关于研究经验起源的经验主义困难，可参见M· 科昂（M. Cohen）：《伟大的文字发明》（1958年），第1卷，第3页及以下各页。J· G· 费夫里耶的《文字史》（1948—1959年），它是法国最重要的文字通史著作。M· V· 大卫对它们作过研究，见《批评》杂志（1960年6月号）。

(2) M· V· 大卫对它作了具体说明。“在19世纪的思想中，由于对语言事实的全面辩护始于赫尔德（J. G. Herder，1744—1803，德国哲学家，浪漫主义运动的先驱。——译者），而形成了空白。荒谬的是，在夸大这个世纪因符号问题而造成的不满时，这个开始作重大解释的世纪留了一段空白期，为那些解释工作进行长期准备……因此我们必须填补这一空白，重建一种连续性……。我们最好能够说明……莱布尼兹的著作常常把中文事实和普遍文字计划以及有关文字与言语的各种可能的观点……结合起来。我们不仅苦于19世纪对符号的茫然无知。我们都运用‘拼音文字’这一事实无疑大大掩盖了书写活动的这些本质内容。”（《讨论》，见EP，第352—353页）

(3) 她在《巴比伦的众神与命运》（法国大学出版社，1949年）中已特别指出，（尤其要参看最后一章《论文字的统治》）以及《哲学杂志》、《巴黎语言学会会刊》、《批评》、《心理学杂志》、《亚洲杂志》上的许多文章。M· V· 大卫是B· 赫罗兹尼（B. Hrozny）的学生，也是其著作的译者。

(4) DE，第34页及以下各页。

(5) 被称为“广州耶稣会”的团体致力于发现西方（犹太基督教徒和埃及人）对中国文字的影响。参见V· 皮诺（V. Pinot）：《中国与法国哲学精神的形成（1640—1740年）》，1932年，以及DE，第59页及以下各页。

(6) A· 基歇尔：《从选择技巧的联系看新的普遍的多用文字》（Polygraphia nova et universalis et combinatoria arte detecta）。J· 威尔金斯：《寻求真正的文字和哲学语言的尝试》（1668年）。

(7) M· 梅森（M. Mersenne，1588—1648），法国数学家，在数学方面于1644年提出了梅森数。他捍卫笛卡尔和伽利略的学说，反对教会对他们的批评。—— 译者

(8) 《致梅森的信》，1629年11月20日，也可参见L· 库蒂拉（Louis Couturat）与L· 莱奥（Léopold Léau）：《普遍语言史》，第10页及以下各页。

(9) 同上书，第57页。

(10) 我们认为将这段上下文抄录如下更为可取：“此外，我相信，我们可以设计新系统，让人们用这种语言形成原始语词和符号，以便迅速掌握它。必须使它们井井有条，也就是说人脑中的所有观念必须排列得像数字的自然秩序。总有一天我们可以学会给无穷数列的数字命名，因而用某种全新的语言写出无限多样的词句。我们也可用同样的方法写出所有其他词句以表达深入内心的所有其他观念。如果发现了这一秘密，我敢肯定，要不了多久这种语言就会传遍全球。许多人会愿意花上五六天时间学会这门能与所有人沟通的语言。但我不认为，你们的作者也想到了这一点。这既是因为他的全部观点并未说明上述情形，也是因为这种语言的创造有赖于真正的哲学。因为没有这种哲学就不可能列举和安排人的所有思想，甚至不能将它们分为清楚明白的简单观念。在我看来，这是获得真正的科学知识的最大秘密。如果有人能准确地说明在人的想象中构成人的所有思想的简单观念是什么，如果他的说明获得了普遍的接受，我倒希望有一种易学、易说、易写的普遍语言。这种语言的优点在于它有助于人的判断，它可以清楚明白地描述事物以至几乎不会出错。恰恰相反，现在几乎所有的词义都很混乱，人的头脑已习惯于这些意义，结果几乎没有任何东西能完全为人的头脑所理解。但我认为这种语言是可能的。……”

(11) 《莱布尼兹的著作与未刊残稿》，库蒂拉编，第27—28页。

(12) 参见Y· 贝拉瓦尔（Yvon Belaval）《莱布尼兹对笛卡尔的批评》，尤其是第181页及以下各页。

(13) 《莱布尼兹的著作与未刊残稿》，库蒂拉编，第98—99页。

(14) 参见库蒂拉：《普遍语言史》，第1—28页。也可参见Y· 贝拉瓦尔上引著作，第181页及以下各页，与DE，第4章。

(15) 例如，在那么多著作中，可参见《单子论》1—3节、51节。它既未论及我们的意图，也未论及从内在证据出发证明文字与莱布尼兹的无限论神学的相互联系的可能性。为此，有必要全面审视和详尽考察这一计划的全部内容。在这个问题上，我们参考了已引用过的那些著作。莱布尼兹在一封信中试图让人想到上帝存在与普遍文字的可能性的联系，像莱布尼兹一样，我想指出，“如果不充分说明这种文字的基础，我们就无法正确证明一个命题。……”“可是现在指出我的文字的基础也是上帝存在的证据，这就够了；因为简单观念是文字的要素，简单形式是事物的根源。我认为，所有简单形式彼此一致。如果不充分说明这种文字的基础，我就不能正确证明一个命题。如果这一点是正确的，那么可以得出，完全掌握所有简单形式的上帝的本性是可能的。我们已经证明，如果上帝是可能的，他就是存在的。因此，上帝存在。我们必须证明这一点。”（《致伊丽莎白女王的信》，1678年）本体论证明的可能性与普遍文字论的可能性之间有着本质的联系。

(16) 参见DE，第4章。

(17) 《人类理智新论》Ⅲ，Ⅱ，§Ⅰ。1661年，达尔加诺发表了题为《被称为普遍文字和哲学语言的符号艺术》（Ars signorum，vulgo character universalis et lingua philosophica）的著作。关于威尔金斯，见上文，库蒂拉，同前书以及DE好几处。一种文字或一种纯粹人工语言和纯粹任意性的语言只能一下子作为一个系统创造出来。早在杜克洛、卢梭和莱维-斯特劳斯（参看下面）之前，莱布尼兹就认为这一点是可能的：“著名数学家和伟大的语言学家戈利乌斯（Golius）认为，他们的语言是人工语言。也就是说，它是由某个聪明人一下子创造的，以便让住在中国这个泱泱大国的许多民族进行口头交流，尽管这门语言因长期使用而发生了改变。”（Ⅲ，Ⅰ，§1）

(18) 白晋神父（J. Bouvet，1656—1730），法国耶稣会会士，1685年法王路易十四派来中国的五个耶稣会会士之一。他同张诚（法国耶稣会会士）一起教康熙帝数学。康熙帝曾派白晋赴罗马赠教皇礼物，返回时率领十个天主教士来华。死于北京。—— 译者

(19) C· Ⅰ· 格哈特（C. I. Gerhardt）编《哲学著作》，第7卷，第25页，DE，第67页。关于这一切问题，也可参见R· F· 默克尔（R. F. Merkel）：《莱布尼兹与中国》（纪念莱布尼兹诞生300周年），1952年。关于与白晋神父就中国思想与文字的通信，可参看第18—20页以及巴吕齐（Baruzi）的《莱布尼兹》（1909年），第156—165

页。

(20) DE，第3章。

(21) DE，第43－44页。

(22) 《导言》，第260页，德里奥东（Drioton）作了引用和翻译（参见DE，第46页）。关于A· 基歇尔的多用文字计划，可参见《从选择技巧的联系看新的普遍的多用文字》（Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta），1663年。关于他与鲁尔（Lulle）、伯歇（Becher）、达尔加诺（Dalgarno）、威尔金斯、莱布尼兹的关系，可参见DE，第61页及以下各页。

(23) 《对写作技巧的普遍原则的反思，特别是对中文基础的反思》，1718年，第629页。也可参见《论文字的一般年代学》，该书讨论了“犹太教的历史”、“《圣经》唤起的宗教关怀管窥”（DE，第80页及以下各页）。

(24) 《论埃及的象形文字，从中可以发现语言与文字的起源和进步，埃及学的悠久历史；以及论述动物崇拜的起源，和科学研究的象形文字的古代文物评述；并对编年史和中国人的原始文字的评论》（1744年）。这是《摩西的神圣使命》（1737－1741年）的部分法文译文的标题。下面，我们将考察这部著作对孔狄亚克、卢梭和《百科全书》的合著者的影响。

(25) DE，第126－131页。

(26) E· 多布尔霍夫（Ernst Doblhofer）：《文字的解读》（1959年）和EP，第352页。

(27) 前面提到的著作，第2页。M· V· 大卫在已引著作中批判了这种工具主义观点。我们不能夸大这种工具主义的形而上学依赖性，它常常对语言的本质进行语言学定义，而语言被比作一种功能，更重要的是，被比作一种外在于其内容或动因的功能。工具概念始终包括这层含义。因此，A· 马蒂内承担了将语言定义为“工具”、“手段”的责任并作了充分的发挥。作者认识到这种定义带有“比喻性”，而这种比喻性恰恰使语言定义不够可靠，并且重新提出了工具性问题、功能的意义和意义的功能问题（参见《普通语言学原理》，第12－14页，第25页）。

(28) 例如，参见M· 科昂的前引著作，第6页。

(29) 参见GP，第2卷，第12页及以下各页；第23页及以下各页；第262页及以下各页。

(30) 第1卷，第119页及以下各页。

(31) 第161页及以下各页。

(32) 第183页。我也参考了亨利· 福西永（Henri Focillon）的《手的赞歌》以及让· 布兰（Jean Brun）的《手与心》。在完全不同的语境中，我还把对文字的悬置解释为对“诚实”的悬置（《力与意义》以及《呼出的言语》，载《文字与差别》）。

(33) 第1卷第4章。作者特别指出，“文字并不是从书写符号的虚无状态中产生的，就像没有经历过去的那些阶段就没有农业一样”（第278页）；“表意字先于象形字”（第280页）。

(34) 也许可以解释勒鲁瓦-古朗对“多维符号观念的丧失”的评论以及对“与线性语言分离”的思想的评论。（第1卷，第293－299页）

(35) 参看EP，第138－139页，GP，第1卷，第238－250页。“原始城邦的发展不仅与熟练使用火的专门人员的出现相一致，而且文字与冶金术同时产生，在此它并非巧合。……”（第1卷，第252页）“当农业资本主义开始形成时，以账簿制度来促进其稳定的手段也随之出现，当社会等级制已经确立时，文字也创造了它的第一批系谱编制者”（第253页）。“文字的出现不是偶然的，在神话叙述体系成熟几千年之后，表达思想的线性符号与金属和奴隶制同时出现（参见第6章）。它所内含的事物并不出乎意外。”（第2卷，第67页；也可参见第161－162页）

虽然现在人们已经十分清楚这种结构上的密切联系，特别是资本化与文字之间的联系并且作了描述，但很久以前就有人看到了这种联系，其中有卢梭、库尔· 德热伯兰（Court de Gebelin）、恩格斯，等等。

(36) 线性文字“在几千年中并没有依赖它所起的保留集体记忆的作用，而是通过单向度的展开构成了诞生哲学与科学思想的分析工具。现在我们可以采取书本之外的方式来记载思想。书本只在短期内具有能迅速处理的优势，配有电子选择系统的庞大‘磁盘图书馆’在不久的将来将会显示经事先选择并可即刻再现的信息。在未来的几个世纪，阅读仍将保持其重要性，尽管对大部分人来说它属于明显的退步。文字会被自动口授录音机所取代，因而可能迅速

消失。从中我们会发现我们将回到以前以口代手的阶段吗？我倒认为，此处涉及人为倒退的普遍现象的一个方面，涉及新的‘解放’。至于推理方式上的长期影响以及扩散性的多维思想的回归现在尚难预料。科学思想由于必须通过印刷系统来表现而受到了阻碍。毫无疑问，如果能采取某种步骤将书本中不同章节的所有内容同时显示出来，作者和使用者将会发现极大的优点。完全可以肯定，如果科学推理不会随着文字的消失而损失分毫，那么，哲学与文学的形式肯定会发生改变。既然印刷术会保存人们在拼音文字时代的古老思想形式，这一点尤其不会令人遗憾。新形式之于旧形式犹如钢之于燧石。它们作为工具不仅更为锋利，而且更为灵巧。文字作为在几个世纪中占统治地位的过渡形式将会转为深层结构，而不改变理智的功能”（GP，第2卷，第261—262页，也可参见EP，结论部分）。

(37) 《第二十二周的综合》是一份学术报告，其内容已收入《文字与民族心理学》，这份报告被加上M· 科昂对它的评语：“文字的伟大发明及其发展。”但是学术讨论会期间所作的丰富多彩的一些报告，不时针对笔迹学以外的话题。M· 科昂本人认识到这一任务的艰巨性，以及它的不成熟性：“我们显然不能着手讨论各个民族的笔迹学，它太棘手太困难。但我们可以表达这样的想法：笔迹学之所以众说纷纭，不仅是因为技术上的原因，也许还有其他原因。”（第342页）

(38) 克莱恩夫人（Mélanie Klein，1882—1960），英国心理分析家。—— 译者

(39) 1923年的原文，收入《心理分析论文》，法译本，第95页及以下各页。现引几句：“在弗里茨（Fritz）看来，当他写字时，一行行文字有如道路，字母骑在摩托车上，也就是说骑在笔上，在路上行驶。例如‘i’与‘e’一起骑一辆通常由‘i’驱动的摩托车，它们相亲相爱，款款柔情世间少有。它们总是一起乘车，它们非常相像，几乎难以区分。‘i’和‘e’（我指的是小写的拉丁字母）结尾和开头相同。‘i’只在中间有一小划，‘e’则有一个小洞。关于哥特语‘i’和‘e’，他解释说，它们也乘摩托车。‘e’有一个小盒子，而没有拉丁字母‘e’的小孔。‘i’灵巧、出色、聪明，有许多锐利武器，它住在山洞里，但洞与洞之间有高山、田园和港口相隔。它们代表阴茎和性交。而‘l’显得愚蠢，笨拙，懒惰和肮脏。它们生活在地洞中。在‘l’城中，街上堆着脏物和纸张，在‘污秽不堪’的小屋里，它们用水拌着从‘i’国买回的酊剂，且拌且喝，并把它当酒出卖。它们不能稳当地走路也不会挖土，因为它们将铲子颠倒了，等等。显而易见，‘l’代表粪便。对其他字母也可以产生许多联想。因此，他始终只写单数的‘s’，而不写复数的‘s’，直至说明并解除这种限制。一个‘s’是他本人，另一个是他父亲，他们一起乘汽艇，因为笔也是船，本子是湖。‘s’是他自己，他上了别人的船并向湖心飞驶。这便是他不将两个‘s’写在一起的理由。他不断使用普通的s而不大写S，这一点取决于：大写S被部分略去，在他看来‘仿佛是去掉一个人的鼻子’。这个错误是由阉割父亲造成的并在作出这种解释之后消失了。”在此，我无法引用克莱恩夫人分析的所有类似例子。我们不妨读一下这段更有普遍意义的文字：“在恩斯特（Ernst）和弗里茨那里，我可以发现，对书写和阅读即全部学业的基础的限制是从‘i’开始的。由于简单的‘上下关系’，‘i’的确是所有书写的基础（注：在柏林的心理分析学协会的一次会议上，罗尔（Rohr）先生在心理分析解释的基础上详细讨论了汉字的某些细节。我在后来的讨论中指出，原始的象形字也是现代文字的基础，这种象形字在每个儿童的想象中仍然起作用，因此，现代文字的各种笔划只是简化，它源于压缩、替代以及我们熟知的出于梦想和神经官能症的其他机制，源于古代象形符号的简化，这在每个人那里还有它的痕迹）。在这些例子中，笔杆的性象征意义显而易见……可以发现，笔杆的性象征意义如何融入了后者的书写活动。同样，阅读的利比多意义源于书本符号与眼睛的交接。当然，冲动提供的其他决定因素也在这里起作用。比如，阅读中的‘窥视’，文字中带有裸露癖的、具有攻击性的虐待狂倾向；在笔杆的性象征意义的起初，也许本来就存在武器与手的意义。与此相应，阅读活动比较被动，书写活动比较主动。就对它们进行这样或那样的限制来说，关注有机体的前生殖阶段也很重要。”（法译本，第98页）也请参见阿胡里亚格拉（Ajuriaguerra）、库姆（Coumes）、丹纳（Denner）、拉翁德-莫诺（Lavonde-Monod）、佩龙（Perron）、施坦巴克（Stambak）：《幼儿的文字》，1964年。

(40) 参见胡塞尔：《几何学的起源》。

(41) 《楔形文字与美索不达米亚文明》，见EP，第74页及以下各页。

(42) A· 梅特罗（Alfred Métraux）：《原始人、记号、符号、象形字与原始文字》，其中一例涉及梅特罗所说的“音标拼词法的开始”：“因此，我们将以头顶两只乌龟的人来代表切延内人（Cheyenne）的首领，他被称为‘追逐异性的乌龟’。在他头顶上方画一个小孩的轮廓以表示‘小家伙’。当涉及具体事物时，这种专名的表达方式几乎不会有什么问题。如果他通过象形字来表达抽象观念，这对书写者的想象力将是一个严格的考验。为了写出一个被称为‘公路’的人的名字，奥格拉格拉部落（Oglagla）的印第安人采用下述象征性组合方式：与足迹相似的笔划使人联想到‘道路’，在它边上画一只鸟表示快捷，而快捷显然是‘一路顺风’的特点之一。显然，只有那些了解与这些符号一致的名称的人才能理解它们。在这一点上，这些图案有助于记忆。此外，我们不妨以‘善良

的黄鼠狼’为例。以现实主义手法画出的动物嘴中出现两条波浪形曲线，这些曲线通常表示滔滔不绝的言语。由于这个符号表示‘健谈’，那就意味着读者只会保留形容词而忘了谈话的内容。”（EP，第10—11页）

(43) EP，第12页。

(44) EP，第16页。在此，梅特罗系统地总结了巴特尔的《复活节岛文字的解读基础》（Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift ）一书的结论。

(45) J· 热尔内：《中国，文字的心理方面和心理功能》，EP，第32页和38页。着重号系引者所加。也可参看M·格拉内（Granet）：《中国人的思想》（1950年），第1章。

(46) 费诺洛萨（E. F. Fenollosa，1853—1908），美国东方研究学者。—— 译者

(47) 在对西方逻辑语法结构（首先是对亚里士多德的范畴表）进行质疑时，在指出对汉字的正确描述不能容忍这种结构时，费诺洛萨回忆说，中国的诗歌本质上是一种文体。比如，他指出，“如果我们正式研究中国的诗歌，我们就要避开西方的语法，避开西方语法严格的词类，以及它对名词和形容词的讨好。我们应该或至少要探求每个名词的本义、声调的高低。我们应避免使用‘是’并且引进大量被忽视的动词。现有的大量翻译违反了这些规则。正常的过渡句子的展开取决于以下事实：一种活动本质上可以决定另一种活动。因此，动因和对象实际上成了动词。比如，‘阅读可以促进写作’这个句子在汉语中可用三个动词表示。这种形式等于三个扩充的从句并且能从中抽出形容词、分词、不定式或条件词。许多例子之一是，‘阅读教会人写作’。另一个例子是，‘读者会成为作者’。中国人可以用第一种简略的形式即‘阅读促进写作’来表示”。见《被视为诗歌艺术的汉字》，法译文，载《节奏》（1937年10月），第4期，第135页。

(48) 我们在这里自然无法描述本段列举的大量事实内容。我只好初步象征性地引用下列著作，并开列一些重要书目：前面提到的J· 费夫里耶、M· 格拉内，M· 科昂、M· V· 大卫等人的著作。也可参看我们已引用过的A·梅特罗的文章，EP，第19页（见G· 迪耶泰朗的评论，第19页以及M· 科昂的文章，第27页）；我们已引用过的J· 热尔内的文章，第29、33、37、38、39、43页；J· 圣法尔· 加尔诺：《象形字，埃及文字的发展》，EP，第57、68、70页；已引用过的R· 拉巴的文章，第77、78、82、83页；O· 马松：《爱琴文化：克里特与迈锡尼文字》，EP，第99页；E· 拉罗什：《小亚细亚，赫梯人，使用双重文字的民族》，EP，第105—111页，第113页。M· 罗丹松：《闪米特与字母：南阿拉伯与埃塞俄比亚文字》，EP，第136—145页。J· 菲约扎：《印第安人的文字：印第安人世界及其文字体系》，EP，第148页。H· 列维-布留尔：《文字与权利》，EP，第325—333页，也可参见《对比与结论》，EP，第335页及以下各页。

第二部分　自然、文化、文字

“我觉得我仿佛犯了乱伦罪。”

——《忏悔录》

“卢梭时代”导言

我们有对听觉作出反应的器官，即处理声音的器官，但我们没有对视觉作出反应的器官，我们不能像发出声音那样发出颜色。通过主动器官和被动器官的交替使用，这便成了培养第一种感觉的辅助手段。

——《爱弥儿》

如果有人相信传统的阅读方式的内在结构，他也许会说，我们已经提供了双重构架，即历史的 构架和系统的 构架。我们自称相信这一对立。我们这样做是出于便利，因为我们希望我们发生怀疑的原因现在已经一清二楚。既然我们将使用相同的语言并抱着十分慎重的态度来处理我们所说的“范例”，那么，现在就必须为我们的选择进行辩解。

为什么要给“卢梭时代”赋予“示范性”价值呢？J·J·卢梭在逻各斯中心主义的历史上占有什么样的特殊地位呢？“卢梭时代”这一专名意味着什么呢？这一专名与被签上这一专名的文本之间有何关系呢？除非已有答案，我们并不打算提出这一问题。也许开始回答这些问题只是详细阐述的开始，但这种阐述仅限于对问题进行初步设计。此项工作需逐步展开。因此，我们不可能通过推测和序言进行辩解。但是我们可以做初步的尝试。

如果形而上学的历史是将存在确定为在场的历史，如果它的冒险与逻各斯中心主义的冒险合而为一，如果它完全成了痕迹的还原，那么，我们以为，卢梭的著作在柏拉图的《斐德罗篇》和黑格尔的《哲学全书》之间似乎占有独一无二的地位。这三大里程碑表示什么呢？

在音位主义（或逻各斯中心论）的开端与哲学完成之间，在场的动机得到了明确表达。它经历了内在的变化，这种变化的最突出标志是笛卡尔的“我思”的确定性因素。在此之前，受重复性支配的在场的同一性是在本质 （eidos）的理想性或存在 （ousia）的实体性的“客观”形式下形成的。因此，这种客观性采取了表象 的形式、观念的形式，而观念乃是自我呈现的实体的变形，它在发生自我关联时意识到自身并且确信自身。在它的最一般形式中，对在场的控制获得了无限的保证。本质和存在提供的重复力量似乎获得了绝对的独立性。在能思之物（res cogitans）的因素中，理想性与实体性通过纯粹的自发冲动（auto-affection）而自我关联。意识是对纯粹自发冲动的体验。它认为自己确实可靠，如果自然之光 （lumière naturelle）的公理赋予它这种确定性，如果它能克服魔鬼的挑衅并且证明上帝的存在，那是因为它们构成了思想的原则和自我呈现的原则。自我呈现不会受到这些公理的神圣起源的干扰。神圣实体的无限可变性不会作为中介因素或晦暗因素介入自我关联的透明性和自发冲动的纯洁性中。上帝是使绝对纯粹和绝对自我呈现

的自我认识成为可能的那种东西的名称和基本概念。从笛卡尔到黑格尔，尽管存在各种差别将这个时代结构中的不同时刻和地点分离开来，上帝的无限理智仍然是作为自我呈现的逻各斯的别名。只有通过言语 即通过能指秩序，逻各斯才可能是无限的并且自我呈现，它才可能成为自发冲动 ，而主体正是通过能指从自身进入自身，而不从自身之外去借用它制造出来并影响它的能指。这至少是言说的经验或意识，即倾听自身-言说的经验。这种经验通过排除文字而存在并显示自身，也就是说，它不再产生“外在的”、“可以感知的”、“占据空间”并打断自我呈现的能指。

在这个形而上学时代里，在笛卡尔和黑格尔之间，卢梭无疑是惟一或者说是第一个提出了整个时代所隐含的文字还原主题或文字还原系统的人。他重复了《斐德罗篇》和《解释篇》的最初动机，但他从新的在场模式出发，即从主体在意识 或情感 中的自我呈现出发。与他人相比，他更多地受到被他强制排除的东西的吸引和折磨。笛卡尔将符号——特别是书写符号——从“我思”中，从清楚明白的明证性中驱赶出去；后者是观念向灵魂的呈现，符号在感觉和想象的领域中成了被抛弃的附属工具。黑格尔重新将感觉符号交给理念。他批评莱布尼兹并且赞扬处于绝对自我呈现的逻各斯领域中的表音文字，这种逻各斯在它的言语和概念的统一性中接近自身。但笛卡尔和黑格尔都没有抓住文字问题。这场战斗和危机的发生地被称为18世纪。这不仅是因为它恢复了感性、想象和符号的权利，而且是因为莱布尼兹所做的那种尝试在逻各斯中心主义的屏障中打开了缺口。我们必须揭示在这些追求普遍文字的尝试中，是什么从一开始就限制了这种突破的力量和范围。在黑格尔之前，卢梭就明确指责普遍文字，这不是因为它具有神学的基础，这种基础决定了它对于上帝的无限理智和逻各斯的可能性，而是因为它似乎忽视了言语。“通过”这种指责，我们可以理解18世纪的强烈反应 ，这种反应捍卫了音位主义和逻各斯中心主义的形而上学。文字在进行威胁，这种威胁不是偶然的、随意的：它在惟一的历史系统中将通用思想符号 （pasigraphie）计划、将非欧洲文字的发现或将解密 技术的巨大进步最终与语言和文字的一般科学 的观念调和起来。一场抵抗这些压力的战斗打响了。“黑格尔主义”成了难以觉察的伤痕。

在此，作者的名称和理论的名称并无重大价值，它们既不表示身份也不表示原因。把“笛卡尔”、“莱布尼兹”、“卢梭”、“黑格尔”，等等，视为作者的名称，视为我们用以表示那些运动或变化的制造者的名称，是毫无意义的。我们首先用它们来表示问题。如果我们暂时通过专心致志地讨论哲学文体或文学文本来考察这种历史结构，那不是为了从中发现起源、原因或结构的平衡。然而，由于我们通常并不认为这些文本是结构的单纯结果 （在这个词的任何意义上）；由于我们主张为了考察话语的表达和历史总体的表达而提出的所有概念被禁锢在我们在此质疑的形而上学樊篱中 ，由于我们不了解其他概念，无法创造其他概念，并且只要这种樊篱限制我们的话语，我们就不会创造其他概念。由于这个问题发展的初级阶段、这个事实上和原则上必不可少的阶段在于探讨这些作

为征候的文本的内在结构，由于这是在它们的形而上学附属物的总体中确定这些征候本身的惟一条件，我们就有理由将卢梭和卢梭主义中的文字理论单独对待。此外，这种抽象是片面的并且是暂时的。接下来，我们将直接探讨“方法问题”中的这一难点。

除了这些广泛的、初步论证之外，我们还应采取其他紧急措施。在西方思想中，特别是在法国的思想中，占支配地位的话语（我们不妨称之为“结构主义”）在整个层面上，有时在最富有创造性的层面上，陷入了形而上学即逻各斯中心主义，同时人们可以突然宣布“超越”了形而上学。如果我们选择莱维-斯特劳斯的著作的例子作为阅读卢梭著作的起点和跳板，那是由于多方面的原因：是由于这些著作的理论丰富性和兴趣，是由于它们通常所起的激励作用，是由于文字理论以及卢梭关注的主题在其中占有的地位。因此，它们在这里将不只是题词（exergue）而已。

第一章　文字[(1)]的暴力：从莱维-斯特劳斯到卢梭

我现在要讨论文字吗？不，我羞于在一篇教育论文中玩味这种琐屑的东西。

——《爱弥儿或论教育》

它（文字）似乎偏爱盘剥人，其次才是启发人……文字与不忠一开始就在人类那里结下了不解之缘。

——“文字课”（载《悲惨的热带》）

形而上学已经构成了防范文字威胁的示范系统。文字与暴力有何联系呢？暴力怎样才能使它发挥相当于痕迹的作用呢？

为什么这一问题会在莱维-斯特劳斯和卢梭的亲缘关系或继承关系中发挥作用呢？为这种历史局限性进行辩护增添了新的困难：在话语和文本顺序中这种继承关系是什么呢？如果我们打破常规以话语 来称呼文本 在作者或读者的内在经验中的现实的、活生生的自觉再现 ，如果文本的全部来源和规律系统不断超越这种再现，那么，系谱学问题就会大大超越现在向我们展现出来的、构造它的可能性。众所周知，准确描述文本系谱学的隐喻仍然遭到禁止 。文本的历史附属物，在其句法和词汇方面，在其间隔方面，决不可能通过标点、空白、边缘而成为直线 性的东西。它不是散漫的因果关系，不是一层层的简单积累，也不是借用语的单纯并列。如果文本始终能对自身的根基进行某种描述，那么，这些根基只有依靠描述才能存在，也就是说，通过不接触土壤而存在。这无疑会毁灭它们的全部本质 ，而不会毁灭它们发挥扎根功能 的必然性。说人们不断将各种根须混合在一起，让它们盘根错节，重复穿错，加强粘连，在它们的差别中循环往复，层层盘绕或纵横交错，说文本不过是一种根基系统 ，这无疑与系统概念和根基模式相矛盾。但是，为使这种矛盾不成其为纯粹的表面现象，只有把它放在有限的格局即形而上学历史中加以考虑，只有将它纳入一种不会就此终结并且尚无名称的根基系统中，它才会显示出矛盾的意义并且具有“不合逻辑性”。

文本的自我意识，提供系谱学描述而不与系谱学混淆的特定话语（如，莱维-斯特劳斯以某个“18世纪”为根据而创造出来的话语），恰恰要通过这种歧异而在文本中起组织作用。即便人们有权谈论回忆的错觉，它也不是偶然事件或理论失误；人们必须说明它的必然性以及它的积极影响。一种文本始终分几个时期，阅读必须适应这一事实。这种系谱学描述本身即是自我描述的描述——是“法国的18世纪”（如果有这么回事的话）将其构成自身的起源和自身存在的东西。

在人类学文本和“人文科学”的文本中如此明显的附属物的游戏完全产生于“形而上学的历史”内部吗？它难道会在某种程度上加固这道樊篱？这也许是将会得到几个实例印证的最为广泛的问题。我们可用几个专名来表示它们：话语的保持者，孔狄亚克、卢梭、莱维-斯特劳斯；我们也可用几个普通名词来表示：分析、生成、起源、自然、文化、符号、言语、文字等等概念；最后，我们可用专名中的普通名词来表示它们。

在语言学和形而上学中，音位主义无疑是对文字的排除或贬低。但是，它也赋予一门科学以权威，这门科学被视为一切所谓的人文科学的模式。在这两种意义上说，莱维-斯特劳斯的结构主义是一种音位主义。至于语言学和音位学“模式”，我们所探讨的内容使我们无法回避结构人类学，而音位学对结构人类学具有十分明显的吸引力。比如，在《语言与亲族关系》[2]中就是如此。对这篇论文我们应逐句进行分析。

> 音位学的产生完全改变了这种局面。它不仅更新了语言学的视角，而且这种大规模的改造并不限于个别学科。音位学对社会科学所起的作用相当于核物理学对整个精密科学所起的作用。（第39页）

如果我们想详细探讨模式问题，我们就应该考察所有的“好像”和“同样”，它们加强了论证、规范并确认了音位学与社会学之间，音素与亲族关系的各方之间的相似性。我们知道，这是一种“惊人的相似性”，但它的“好像”所起的作用很快向我们表明，这是结构规律的非常确定而又非常贫乏的普遍性，这些规律无疑支配着一些重要的系统，而且支配着许多其他没有特权的系统：音位学是作为一个系列中的范例而不是作为调控性的模式起示范作用。但是针对这一领域，有人提出了各种问题，有人表示异议。由于将科学作为主导模式的认识论的音位主义以语言学的和形而上学的音位主义（它将言语置于文字之上）为前提，我们将首先识别后一种音位主义。

因为莱维-斯特劳斯已对文字作过论述。这些论述虽然只有短短的几页，[3]但在许多方面都值得注意：它非常精辟，简直让人惊奇，因为它以矛盾而新颖的方式阐述了西方世界不断重复的诅咒，阐述了从《斐德罗篇》到《普通语言学教程》这一历史过程中它借以构造自身并且认识自身的排除方法。

重新理解莱维-斯特劳斯的另一个原因是：如前所述，如果文字的产生离不开对自然与其对立面（它的一系列对立面是艺术、技术、法律、制度、社会、无目的性、任意性，等等）的差别系统保持坚定信念、离不开对这一系统所包含的所有概念保持坚定信念，那么，我们要防止重蹈一位思想家的覆辙：他在思想的某个阶段时而依赖这种区别，时而将我们引向它的盲点：“我们一度强调的自然与文化的对立，现在似乎具有首要的方法论价值。”[4]莱维-斯特劳斯无疑是从一个盲点走向另一个盲点。《亲族的基本结构》（1949年出版）主要关注乱伦禁忌问题，它只着眼于细微的区别。结果，对立双方更加

令人费解。确定这条裂缝（乱伦禁忌）是否是人们在透明的差别系统之内刚好碰到的奇特例外，确定它是否如莱维-斯特劳斯所说是“我们那时面对”的“事实”（第9页）；或者，确定它是否是自然与文化的差别的起源，是否是这一差别系统的条件（处在系统之外）——所有这些都是冒险。只有当我们将这一条件纳入 以它为条件的系统时，它才会成为“丑闻”。

> 因此，不妨假定人类社会中一切普遍的东西都与自然秩序有关，并且具有自发性的特点。一切服从规范的东西都是文化的并且具有相对性和特殊性。于是，我们会面临这样一个事实，或毋宁说会面临这样一些事实：按照以前的定义，它们简直就是丑闻……因为乱伦禁忌毫不含糊并且将两种特点不可分割地结合起来，从那里我们已经发现两个相互排斥的序列的对立。乱伦禁忌构成了规则，但这种规则只有在所有社会规则中才具有普遍性。（第9页）

但这种“丑闻”只出现在分析的某个阶段。在这个阶段，人们放弃了无法揭示自然与文化差别的“现实分析”，而转向一种“理想分析”，这种理想分析使我们得以确定“规范和普遍性的双重标准”。正是出于对区分两种分析的信心，这一丑闻才获得了它的意义。信心意味着什么呢？学者的权利似乎是将人们可以预测其“逻辑价值”的“方法论工具”仓促地运用于“对象”、“真理”等等，简言之，运用于科学所探讨的对象。以下是——或几乎是——《亲族的基本结构》（以下简称《结构》）的头几句话：

> ……人们开始明白，自然状态和社会状态（我们现在宁可称为自然状态和文化状态）的区别，虽然没有什么历史意义，但它可以确保现代社会学把它作为方法论工具。（第1页）

我们可以发现，就自然与文化概念的“主要方法论价值”而言，并不存在发展，更不用说存在从《结构》向《野蛮人的思想》的倒退。毫无疑问，这种方法的工具概念既没有发展也没有倒退：《结构》明确指出了十多年后对“业余拼装”（bricolage），对“工具”的看法，而这些工具是“根据方便实用的原则”搜罗来的“因陋就简的手段”（moyens du bord）。“就像技术层面的修修补补一样，对神话的反思可以获得出乎意料的辉煌成果。反过来，人们常常注意到‘修修补补’具有创作神话的特征”（第26页及以下各页）。的确，我们仍然要问，人种学家是否将自己视为“工程师”或“业余拼装爱好者”（bricoleur）。《生食与熟食》可谓“神话学的神话”（前言，第20页）。

然而，《结构》与《野蛮人的思想》并未以同样的方式抹去自然与文化的界限。在第一种情况下，这意味着尊重一种令人极为生厌的缝合方式的原创性。在第二种情况下，这意味着还原，不管人们如何避免“消除”它所分析的东西的特殊性：

> 将特殊的人性重新纳入普遍的人性是不够的。第一项工作为卢梭（莱维-斯特劳斯称赞他“常有远见”）一直不乐意接受的其他工作开辟了道路，而那些工作是精密的自然科学义不容辞的责任：将文化重新纳入自然，并最终将生命纳入它的整个物理-化学环境。（第327页）

在保留和取消继承下来的概念对立时，这种思想就像索绪尔的思想一样处于模棱两可的状态：时而处在未经批评的概念系统中，时而给边界造成压力并努力进行解构。

最后，上述引文必然向我们提出这样的问题：为什么要将莱维-斯特劳斯与卢梭结合在一起呢？我们应该逐步地并且从根本上为这种结合作辩护。但是众所周知，莱维-斯特劳斯不仅感到自己与卢梭毫无二致，感到自己在本质上并且在所谓的理论影响方面与卢梭一脉相承。他常以卢梭的现代门徒自居，他把卢梭视为现代人种学的创立者，而不仅仅视为预言家。我们可以引用给卢梭带来荣耀的上百篇论著。但我们不妨回忆一下《现代图腾崇拜》的结尾中有关“内部图腾崇拜”的章节：“对人种志”的“战斗热情”，卢梭的“惊人远见”，他“比柏格森更加谨慎”，并且“甚至在发现图腾崇拜之前就深入探讨了开辟一般图腾崇拜的可能性的东西”（第147页），即，

1．怜悯。这种基本情感像自爱一样原始，它将我们与他人自然地统一起来——不仅与他人统一起来，而且与所有生物统一起来。

2．语言的原始隐喻的本质——卢梭说它出于我们的语言的情感。《语言起源论》是莱维-斯特劳斯作出解释的根据。稍后，我们将仔细阅读这部著作：“人类说话的最初动机出于情感（而不是出于需要）。人类的最初表达方式是比喻。形象化语言是最早产生的语言。”也正是在《内部图腾崇拜》中，莱维-斯特劳斯将第2篇《论文》[5]确定为“法语文献中第一篇普通人类学论文。卢梭在这篇论文中几乎以现代的术语提出了人类学的中心问题，即从自然向文化的过渡问题”（第142页）。这段话表达了作者对卢梭的深深敬意：“卢梭不仅预见了人种学，他还创立了人种学。在写作《论人类不平等的起源与基础》时，他首先以实用的方式创立了人种学。这部著作提出了自然与文化的关系问题，它是普通人种学的第一篇论文；随后，它又在理论层面上以令人钦佩的明晰和简练将人种学的特殊对象与道德学家和历史学家的对象区分开来：‘如果我们想研究人，我们就必须研究人身边的东西。为了研究人，我们还必须扩大视野；为了发现各种特性，我们首先必须观察各种差别。’”（《语言起源论》第8章）[6]

因此，这是一种公开的，富有战斗精神的卢梭主义。它已经向我们提出了非常普遍的问题，这个问题或多或少直接指导我们的所有阅读方式：卢梭对逻各斯中心主义的形而上学和在场哲学的依附关系——我们已经认识到并且必须勾画其轮廓的那种依附关系——在多大程度上限制了科学的话语？它必须在自身的范围内保留卢梭主义的戒律以及一个人种学家和现代人种学理论家的忠诚吗？

如果这一问题不足以将后来的发展与我们的初步主张联系起来，我们也许应该重复一下：

1．关于暴力的题外话。暴力不会出人意料地 从外部侵入一门纯洁的语言，侵入受到文字侵略的语言，文字侵略则是语言的疾病、失败和衰落的事件；但是，此处所说的暴力是语言的原始暴力，而语言始终是一种文字。当莱维-斯特劳斯和卢梭将文字的力量与暴力的运用联系起来时，他们暂时不会受到质疑。但是，如果我们将这一主题贯彻到底，如果不再将这种暴力视为自然的纯洁言语的派生物 ，我们就会颠倒一种主张（暴力与文字的统一性）的全部意义，因此，我们要防止抽象地孤立地对待这一主张。

2．关于形而上学或逻各斯的存在-神学的其他省略法（尤其在黑格尔时期）。它试图减少意义的绝对显现（la parousie absolue）中的隐喻从而控制缺席，但枉费心机。此处所说的省略法是原始文字在语言中的省略法，但这种语言是不可还原的隐喻，此处有必要考虑它的可能性并且要避免修辞上的重复。此处所说的缺席是专名的无法补救的缺席。卢梭确信语言始于形象表达，但是，我们会看到，他同样相信语言会向字面意义发展。他指出，“形象语言是最早产生的语言，”但仅仅补充说，“字面意义是最后发现的”（《语言起源论》）。[(7)] 针对这种字面意义（接近、本质属性、自我贴近、自我呈现、特性、纯洁性），我们提出了书写符号（γράφεω ）问题。

专名的战争

> 如何通过书写区分我们命名的人与我们称呼的人呢？使用呼号的确可以消除含糊性。
>
> —— 《语言起源论》

现在，我们不妨从《悲惨的热带》回到《语言起源论》，从已经提到的“文字课”回到那个“羞于在教育论文中讨论写字这类‘琐事’”的人所拒绝的文字课。对我们的问题也许要作更多的限定：它们是指同样的东西吗？它们起同样的作用吗？

《悲惨的热带》既是“忏悔录”，又是《布干维尔纪行补遗》（Supplément au voyage de Bougainville ）的补充。在《悲惨的热带》中，“文字课”标志着人们所说的人种学战争的一段插曲，标志着开辟不同民族和不同文化之间交流渠道的重大对抗，甚至在那种交流尚未在殖民压迫或传教压迫的旗号下开始时就是如此。整个“文字课”是以被压抑或被推迟的暴力的语调描述的，这种暴力时常被掩盖着，但始终沉重得令人难以忍受。在叙述的不同场合和不同时候：在莱维-斯特劳斯的说明中，在不同个人、不同群体、不同文化之间的关系中，或在同一种共同体中，都可以发现它的影响。在这些五花八门的暴力事例中，与文字的关联意味着什么呢？

让我们深入看看南比夸拉人（Nambikwara）的情况。这位人种学家喜欢他们。众所周知，他为他们写过一篇论文：《南比夸拉印第安人的家庭生活与社会生活》（1948年）。因此，我们不妨进一步看看南比夸拉人的“失去的世界”，他们是“一帮游牧的土著人，是世界上最原始的民族”，“他们生活在一个面积相当于法国的广大地区”，横贯其中的是一条皮卡达（它是一种荒野小径，其“轨迹”“几乎难以与灌木相区分”；我们应将以下的东西放在一起考虑：作为文字的道路的可能性和差别的可能性；文字史与道路史，断裂史，被劈开的道路史，若隐若现、时断时续的小径史，由自然的开端、距离和强行分隔开辟出来的、可转换和重复的空间史；未开发的莽莽苍苍的原始森林史。森林区处于未开发状态。人们记下这条断裂的道路，辨认出这条道路并把它曲解为差别，曲解为在森林中、在作为材料的树木中被赋予质料的形式；很难想象理解路线图的可能性的方法不就是同时理解文字的方法）。一条土著人的皮卡达横贯南比夸拉人的土地，但还有一条线贯穿这一地区，这条线便是

> “安装后不久就被废弃”的电话线，“松散地挂在电线杆上，电线杆虽已腐烂并且倒在地上，但从未更换过。一群白蚁或印第安人常把电线上发出的嗡嗡声误认为一群野蜂在采蜜”。

南比夸拉人把“观察者带回到如梦似幻的人类童年时代”，所有人都很害怕他们的折磨和残酷——不管是否出于推测。莱维-斯特劳斯描述了这些居民的生物学类型和文化类型，他们的技术、经济、制度和亲族结构不管多么原始，都为他们在人类中、在所谓的人类社会和“文化状态”中提供了恰当的地位。他们谈到了乱伦并且禁止乱伦。“所有人都有亲族关系，因为南比夸拉人喜欢与人种学家所说的近亲　结婚，与堂表姐妹结婚。”另外还有一个原因使人们不会受表面现象的欺骗并且不相信自己可以在此看到“人类的童年”，这个原因就是语言的结构，尤其是它的用法　。南比夸拉人根据情况的变化使用几种方言和几种系统。这里偶尔会出现我们可以统称为“语言”并且会使我们发生浓厚兴趣的现象。它涉及一个一旦超出其可能性的一般条件、超出其先天性就无法加以解释的事实；我们往往忽视其现实的、经验的原因，仅仅记载这些事实的莱维-斯特劳斯也不会怀疑这些原因——因为它们出现在这种特定环境下。这一点影响我们对作为专名的原始涂抹的书写符号（γραφεω）的本质或活力的看法。自专名在某个系统中被涂改开始就存在文字，自发生专名的这种涂改即自专名首次出现、语言首次诞生就存在“主体”。这一观点本质上具有普遍意义并且可以先天地产生。在此，我们无法笼统回答人们如何从这种先天的东西过渡到经验事实的规定。这是因为本质上不存在对这个问题的笼统回答。

我们在此碰到的恰恰是这样的事实　。它并不涉及对我们的专名的结构性涂抹，也不涉及构成它所涂改的东西的原始可读性的涂抹。矛盾的是，这种涂抹又构成了某些社会对使用专名的禁忌的原始可读性：莱维-斯特劳斯注意到“在他们那里禁止使用专名”。

在探讨这一问题之前，我们应该注意的是，在我们所说的原始文字，即差别游戏中，相对于专名的结构性涂抹而言，这一禁忌必然具有派生性。这是因为专名不再成为专名，因为它们的产生就是它们的消失，因为文字的涂改与强加是原始的，因为它们并不伴随专门的铭文；因为专名作为为独一无二的存在物的在场而保留的惟一名称，不过是经过涂改的具有明显可读性的原始神话，因为专名只有通过在分类中从而在差别系统中，在保留差别痕迹的文字中发挥作用才可能存在，这种禁令才可能产生，才可能发挥作用，并且我们将会看到，才可能被人违反。说它被违反，也就是说被恢复涂抹，被恢复起源时的非固有特性（non-propriété）。

这完全符合莱维-斯特劳斯的意图。在“普遍化与特殊化”（《野蛮人的思想》第6章）中，他证明，“他们从不取名，他们要么对他人进行分类，要么对自己进行分类”。[(8)] 论证是以几个禁忌事例为基础的，这种禁忌随时随地影响专名的使用。毫无疑问我们应该仔细区分专名消失的本质必然性与特定的禁忌，这种禁忌可以偶然地补充专名或通过专名表达出来。非禁忌就像禁忌一样以根本的涂抹为前提。非禁忌、意识或专名的显示，只能弥补或揭示一种根本的和不可补救的用词错误。当我们在意识中将名字称为专名时，我们已经对它进行分类，名称在被称呼出来时就被抹去了。它不过是所谓的专名而已。

如果我们不再从线性的表音符号的狭隘意义上去理解文字，我们就可以说，所有能创造专名的社会，即能抹去专名并对专名进行分类的社会，都会运用一般文字。“无文字的社会”这种说法，都不符合任何实际或概念。这种说法是以人种中心主义的梦想为基础的，因为它滥用庸俗的文字概念，即人种中心主义的文字概念。我们要附带指出的是，对文字的轻视与人种中心主义是完全一致的。此处的悖论显而易见，其矛盾之一既表达了完全一贯的愿望也实现了这种愿望。同样，人们轻视（拼音）文字，轻视追求丰富性和自我呈现的言语的辅助工具，人们还拒绝给非拼音符号赋予文字的尊严。在卢梭和索绪尔那里我们可以发现这一点。

南比夸拉人——“文字课”的主体——成了无文字的民族之一。他们并不使用我们通常所说的文字。无论如何，莱维-斯特劳斯向我们指出了这一点：“有人猜测南比夸拉人不会写字。”在伦理-政治秩序中，我们会把这种无能视为愚昧无知，把西方的侵入与“文字课”视为非暴力的中断。我们将目睹这一情景，但要有点耐心。

除根据某种模式来确定文字之外，我们怎能否认南比夸拉人懂得一般的文字呢？稍后，当我们看到莱维-斯特劳斯的几段原文时，我们不禁要问，将葫芦上的小圆点和“Z字形图案”（《悲惨的热带》作了简要介绍）称为文字在多大程度上是合理的？首先，我们怎能否认一个能抹去专名的社会，即一个强暴的社会会使用一般文字呢？因为将差别游戏中的专名抹去就是原始暴力本身：是呼号（point vocatif）的纯粹不可能性，是表示称呼的符号（point de vocation）的不可能的纯粹性。卢梭希望通过呼号来加以消除的

这种“模糊性”是不可能排除的。因为这种离不开标点的符号不会改变问题的性质：绝对专有的名称通过语言将他者认作纯粹的他者，将他者作为现存的那种他者加以引用，这种专有名称的死亡乃是为独一无二者保留的纯粹的民族语的死亡。在通常的派生意义上的暴力即“文字课”谈到的那种暴力的可能性出现之前，已经存在原始文字的暴力、差别的暴力、分类的暴力和名称系统的暴力，这种暴力乃是通常意义上的暴力的可能性的空间。在勾画这种内涵的结构之前，我们不妨看看使用专名的场景；对我们马上可以看到的另一种场景来说，它是“文字课”的必要准备。这一场景通过该书中的一章和另一种场景即“家庭生活”，与“文字课”分离开来。第26章“论线条”对这一场景进行了描述。

> 南比夸拉人并不留难，他们对手拿笔记本和相机的人种志学家的出现无动于衷；由于语言的原因，工作变得复杂起来。首先，在他们那里禁止使用专名。为便于识别，我们必须依次对人们进行排队，也就是说与土著人就用于识别他们的假名达成一致。要么使用Julio，José-Maria，Luiza这类葡萄牙人名；要么使用lebre（野兔）或Assucar（糖）这类绰号。我甚至认识一个人，由于他长了一小撮胡子，这在印第安人中很少见，他们通常没有胡须，龙东（Rondon）或他的一个同伴给他取了一个假名卡韦尼亚克（Cavaignac）。一天，我正跟一群孩子玩，有个小姑娘挨了同伴的打，她跑到我这里来寻求保护，并神秘兮兮地跟我耳语几句。但我听不明白，不得不叫她一遍又一遍地重复。最后，她的同伴发现了，愤怒地跑过来。疑惑一阵之后，我终于明白了事情的原委。第一个女孩想把她的敌手的名字告诉我，以示报复，她的敌手发现后，决定把其他女孩的名字告诉我。这样，我就轻而易举地（尽管不太认真）煽动孩子们相互争斗，直至我知道所有人的名字。此后，他们就成了我的小同谋，轻易地告诉我一些成人的名字。这一阴谋败露之后，孩子们都受到了惩罚，我的情报来源涸竭了。 [(9)]

在此，我们无法深入探讨这种禁忌的经验演绎的困难所在，但我们先天地知道，“专名”其实并非专名。莱维-斯特劳斯对“专名”的禁用和披露进行了描述。由于《野蛮人的思想》提到的那些原因，“专名”这个术语并不恰当。这条禁令的引人注目之处在于道出了专名的功能 。这种功能就是意识 本身。通常意义上、意识意义上的专名，仅仅是（我们“其实”应该说，我们似乎不必怀疑这个词） [(10)] 附属物和语言-社会的分类的名称。取消禁令、异乎寻常的告发游戏，“专名”大展（我们应该注意到，此处涉及战争行为，并且，对小女孩们专心于这种游戏和敌对行为需要详细论述）并不在于泄露专名，而在于撕下掩盖一种分类和附属物、掩盖处于语言-社会差别系统中的铭文的面纱。

南比夸拉人掩盖着的东西，小女孩们通过违反禁令而泄露的秘密，不再是绝对的方言，而是各种各样的普通名字，是各种“抽象概念”，如果像《野蛮人的思想》（第242页）所说“名称系统也有其‘抽象’概念”的话。

因此，莱维-斯特劳斯在《悲惨的热带》中不加怀疑地使用的专名概念远远不那么简单和方便。“文字课”后来强调的暴力、诡计、背信或压迫等概念同样如此。我们注意到，此处所说的暴力并不是从原始的天真状态中突然产生的。当所谓的 专名的秘密被泄露时，那种毫不掩饰的情况简直让人吃惊 。暴力的结构是复杂的，它的可能性——文字——也是如此。

事实上存在尚需命名的最初暴力。命名，取那些可能禁止说出的名字，这便是语言的原始暴力，它在差别中进行铭记，它进行分门别类，它将绝对呼格悬置起来。把这个独一无二的东西放在 系统中加以思考，把它铭刻在那里，这就是原始文字的存在方式：原始暴力，专名的丧失，绝对贴近的丧失，自我呈现的丧失。事实上它就是从未产生过的东西的丧失，是自我呈现的丧失，这种自我呈现决不是给予的，而是想象出来的，并且始终被重复，被一分为二，它只有在自身消失之时才向自我呈现出来。原始暴力遭到第二种起弥补和保护作用的暴力的禁止，因而也得到它的证实，它确立了“道德”，命令将文字掩盖起来，并涂改和抹去正在对原义进行划分的所谓专名。从这种原始暴力出发，第三种暴力可能 出现也可能不出现（一种经验的可能性）在通常所说的邪恶、战争、失检、强暴中：它在于通过侵入而泄露所谓的专名，即泄露那种将原义与其确切性和纯洁性分离开来的原始暴力。我们可以给反思的第三种暴力命名，这种暴力剥夺了土著人的非同一性，作为原义的非自然化的分类以及作为概念的抽象因素的同一性。我们无疑应该将普通暴力概念（道德律以及违反道德律的系统）置于第三层次，即经验意识的层次。专名的场景记录在这一层次；文字课也将如此。

最后这种暴力在结构上更为复杂，因为它既表示两种低级的原始暴力，也表示两种低级的法律。事实上，它揭示了已经成为剥夺活动的优先提名权，但它也剥夺了从此所起的本义作用，起所谓的本义作用，起推迟本义作用的替代物，被社会和道德意识认作 本义，认作 自我同一性的令人放心的标志，认作 秘密。

经验的暴力、日常意义上的战争（小女孩们的诡计和背信，小女孩们的明显 诡计和背信，因为这位人种学家承认自己是惟一的真正的罪魁祸首，从而证明小女孩们是无辜的；表演文字喜剧的印第安头领的诡计和背信，从西方人的侵入中借用各种方法的印第安头领的明显 诡计和背信）始终被莱维-斯特劳斯视为偶然事件 。在他看来，这种事件发生在无辜者的领土上，发生在其自然的 善良尚未堕落的“文化状态”中。[(11)]

这两种标志显然具有轶事特征并且是未来描述的点缀品，它们为“文字课”所要证实的假设提供佐证。它们公布了“文字课”的盛大演出，并且夸耀游记写作技巧的优点。作者按照18世纪的传统，颇有见识地安排了轶事、自白和日记片段，旨在对自然与社会的关系、理想社会与现实社会的关系进行哲学证明，但常常是对其他 社会与我们的社会 的关系进行这种证明。

第一种标志是什么呢？外国人到达后随即发生了专名的战争，这毫不奇怪。它源于前来破坏秩序和自然和平的人种学家的出现，甚至源于人种志学家的出场本身，源于在其游戏中将美好的社会与它自身联系起来的协作关系。成群结队的人不仅将可笑的绰号强加给土著人，迫使他们完全接受这些绰号（野兔、糖、卡韦尼亚克），而且突如其来的人种志研究泄露了专名的秘密，并且破坏了支配着小女孩的游戏的纯洁的协作关系。正是人种学家玷污了游戏场面和小女孩的游戏的纯洁性。外国人的独自出场，他睁开眼睛，这不可能不带来侵害：旁白、耳语的秘密、“策略”的不断变换、激变、鲁莽、在倒下之前纵情欢呼（在“精疲力竭”时，在犯过十足的错误之后颓然倒下），所有这些使我们想到舞蹈，想到节日，就像想到战争一样。

旁观者的单独出场也是一种侵犯。首先，这是纯粹的侵犯：一个沉默寡言的外国人不动声色地目击小女孩们的游戏。其中的一个女孩本应“打”她的“同伴”，但这仍然不是真正的暴力。诚实尚未遭到破坏。暴力只出现在专名的亲密关系开始被破坏之时。只有当这种空间已经形成并且因外国人的注视而被重新定向时，我们才能看到这种情形。他人的眼睛呼出专名，拼出专名并撤销隐瞒它们的禁令。

首先，人种学家只满足于看。他目不转睛，不动声色。因此，当他参加中断游戏的游戏时，当他侧耳倾听并破坏了与受害者（也是骗子）的最初协作关系时，事情变得更为复杂，更加扑朔迷离。最后，由于列出的只是成人的名字（此处的成人是指其名字可以用来给地方命名的人。这一秘密只有在给人取名的地方才被泄露），最终告发不再需要外国人的主动干预。而且，他宣称进行了干预并且责备自己这么做。他先是观看，继而倾听。面对自己造成的局面，他显得很被动，他仍然等待着听到头人的名字。泄露尚不彻底，专名赤裸裸的基础仍然保留着。由于人们不能或毋宁说不必连累无辜的小女孩，外国人背信弃义和诡计百出的主动侵入就会造成这种侵害，在经过一番耳闻目睹之后，这个外国人打算“煽动”小女孩，让她们松口并让她们泄露重要的名字：成人的名字（这篇论文告诉我们，“只有成人拥有自己的名字”，第39页）。他无疑心存内疚和怜悯。卢梭认为，怜悯将我们与最陌生的外国人统一起来。现在，我们不妨重读一下“我的过失”（mea culpa）——那位人种学家的忏悔录，他对令他感到满足的侵害行为负全部责任。小女孩们在相互出卖之后又出卖了成人。

> 第一个小女孩出于报复想把她的敌手的名字告诉我；她的敌手发现后又将其他女孩的名字告诉我，以示报复。从此，我就不费力地（尽管不太认真）煽动孩子们相互争斗，直至我知道了所有人的名字。此后，他们几乎成了小同谋，轻易将一些成人的名字告诉我。

真正的罪犯不会受到惩罚，这给他的错误打上了无法补救的烙印：“当这一阴谋败露之后，孩子们受到了惩罚，我的情报来源涸竭了。”

有人已经怀疑（莱维-斯特劳斯的所有著作也证明），对人种中心主义的这种批评——《悲惨的热带》的作者深感重要的一个论题——常常不过是将他人确立为原始的自然之善的模式，责备并羞辱自己，对着反人种中心主义的镜子展示其不受欢迎的方面。卢梭本该将自知“不受欢迎”的人的这种羞辱，将这种产生人种学的自责，告诉现代人种学家。[12] 在日内瓦讲演中，我们至少可以发现这一点：

> 事实上，我不是“我”，而是最软弱、最谦卑的“他人”。这是《忏悔录》的发现。这位人种学家除写忏悔录之外还写其他东西吗？如上所述，他是以自己的名义写作，因为那是他的职业和工作的动力；在那项工作中，他也是以社会的名义写作，这个社会通过它的使者即人种学家的服务选择其他社会，选择其他文明，确切些说，选择最软弱、最卑微的文明；但这样做只是为了证明这种文明本身在多大程度上是“不受欢迎的”。……（第245页）

我们不用谈论熟练地从事这项工作的人所把握的要领，在此，我们可以重新发现从18世纪、从某个18世纪留传下来的行为方式，因为甚至在那个世纪人们已经怀疑这种做法。人们不仅研究欧洲以外的各个民族，把它们作为通向隐藏着的美好状态的线索，作为通向已恢复原貌的家园的线索，作为“零点”的线索。参照它，人们就可以勾画出我们的社会和文化的结构，它们的变迁，尤其是它们的衰落。这种考古学始终也是目的论和末世学，是终结历史的充分而直接的呈现的梦想，是绝对显现的透明性和不可分性，是矛盾和差别的压抑。正如卢梭本该确定的那样，人种学家的使命就是努力实现这一目标。这很可能违反“仅仅”试图“煽动”“自我与他人”“对抗”的哲学。[13] 不要责备我们在此强调这些词语和事件。我们不妨读一读日内瓦讲演，在那里我们可以找到上百个相似的段落：

> 卢梭的革命孕育并开创了人种学革命，它拒绝强制性的认同，即要么拒绝一种文化与另一种文化的认同，要么拒绝一种文化的个人或成员与社会名流或这种文化试图赋予他的社会功能的认同。在两种情况下，这种文化和个人坚持只有在超越 人时才能实现的自由认同的权利：这是与所有活着因而受苦的生物的认同，也是仅限于功能或社会名流方面的认同，是与尚未成形但已经确定的存在物的认同。摆脱了只有哲学才试图煽动的那种对抗的自我与他人，又恢复了他们的团结。最终得到更新的原始联盟组成了“我们”，以对抗“他”，即，对抗敌视人的社会，人则发现自己更容易怀疑这个社会，因为卢梭以实例教导我们如何回避文明生活的难以忍受的矛盾。因为，如果大自然确实驱逐人，而社会又不断压迫他，人至少可以将矛盾的双方颠倒过来，使之有利于自己，并探究自然的社会 ，以便思考社会的本性 。我以为，这就是《社会契约论》、《关于植物学的通信》以及《遐想录》提供的可靠信息。[14]

“一小杯朗姆酒”对狄德罗进行了严厉批评，对卢梭则大加赞扬（“在所有哲学家中，他最配称为人种学家，……我们的师长……我们的兄弟。我们对他太忘恩负义，如果向他表示敬意可以作为对他的隆重纪念，那么，本书的每一页文字都可以献给他”）。它得出这样的结论：“……惟一的问题就是了解这些邪恶的东西本身是否内在于（社会）状态。因此，我们要在这些弊端和罪恶的背后寻找人类社会不可动摇的基础。”[15]

如果我们不在此着重回忆这一目的和动机无法穷尽的那种东西，我们就会使莱维-斯特劳斯的丰富思想显得贫乏。然而，它们不仅包含科学的任务，它们也从根本上规定着它的内容。我们已经指出了第2个标志，“文字课”在南比夸拉人那里展现了它的场景，邪恶也随着外来（《斐德罗篇》说ἐζωθεν）文字的侵入而渗透到南比夸拉人中间。作者告诉我们，不会写字的南比夸拉人是善良的。耶稣会教士，新教教士，美国人种学家，在流水线上作业的技工，都相信他们感受到了南比夸拉人的暴力或仇恨，他们不仅弄错了，而且也许把他们本人的恶毒言行投射到南比夸拉人身上。他们甚至激起了他们自以为看到或希望感受到的那种邪恶。我们不妨重读一下第17章的结尾部分，题为“家庭生活”。这个标题很贴切。这段话刚好在“文字课”之前，在一定程度上讲，它是必不可少的。让我们首先证实那种不言自明的观点：如果只有将莱维-斯特劳斯对南比夸拉人的看法赋予派生的、相对的和经验的合法地位，把它们视为对本章的主体——南比夸拉人和作者的经验情感的描述，我们才会同意他的这些看法，即南比夸拉人天真善良，他们“无比亲切”，是人类“温柔的最真切的表达”，等等，如果我们同意这些描述，并仅仅把它们作为经验的叙述，那么就不能得出我们相信美国人种学家对土著人的仇恨、粗暴和缺少教养所进行的说教的描述。事实上，这两种叙述形成鲜明的对照，它们有相同的方面并围绕同一个轴心。一本外国同仁的论著对南比夸拉人非常苛刻，认为他们面对疾病若无其事，认为他们污秽不堪、为人卑鄙、举止粗鲁、满腔仇恨并且生性多疑。在引述这本论著之后，莱维-斯特劳斯写道：

> 就我所知，在我认识他们时，由白人带去的疾病使他们大批死去，但自龙东做出人道努力以来尚未有人尝试让他们屈服。我宁可忘记这一惨痛的描述，[16] 忘记那天晚上我借助手电筒的微光在记事本上草草记下的这一情景：“篝火照亮了黑暗的草原，南比夸拉人围着炉火，躺在光地上。炉火是他们惟一的御寒之物，他们周围是用掉在地上的树枝和棕榈叶制成的薄帘子，以挡风雨；他们身旁放着篮子，里面装满可怜的物品，但尽是各种各样的地货。他们老是想到同样充满恐惧和敌意的别帮人。他们成双成对，相拥而卧，相互依偎，彼此寻求安逸和保护，寻求克服日常困难并排遣那挥之不去的忧郁情绪的惟一依靠。第一次宿营在印第安人中间的来访者目睹这些一无所有的人，只会心生忧虑和怜悯，他们似乎被某种无法改变的灾难打倒在这个充满敌意的世界，他们一丝不挂地在摇曳的篝火旁瑟瑟发抖。他们在丛林中探路，避免碰到暴露在火光中的手臂和身体。但是，这种悲惨场面因充满笑声的窃窃低语而变得轻

松起来，他们紧紧拥抱，仿佛在重温往日那融化为一的时光。他们彼此爱抚，简直到了旁若无人的程度。你可以发现，所有人都和蔼可亲，无忧无虑，都感到一种朴素的、令人神往的动物式的满足，他们多情善感，表现了最动人、最真切的人类温情。”（第285页）

“文字课”紧随这段描述。我们的确可以把它读成一开始就说过的话：一天晚上我借助手电筒的微光在记事本上草草记下了这篇日记。如果这段动人描述属于人种学论文，那又是另一码事。然而，它无疑确立了一个前提——南比夸拉人的善良或天真，它对以后证明暴力与文字的联合入侵是必不可少的。在此，我们必须看到人种学的忏悔与人种学家的理论讨论的严格分野。应该继续维护区分经验与本质的权利。

众所周知，莱维-斯特劳斯曾严厉批评使人们意识到这种区别的哲学，这种哲学大部分是意识哲学，是笛卡尔或胡塞尔意义上的我思哲学。他也严厉批评《论意识的直接给予性》。莱维-斯特劳斯责备他过去的老师过于凭空思考，而没有好好研究索绪尔的《普通语言学教程》。[17] 不管人们对受到这类指责或嘲笑的哲学有何想法（对此，我们不想说三道四，我们只想请大家注意，这里只会招来它们的幽灵，这些幽灵时常出没于学校手册、论文摘要或大众传闻中），我们应该承认，对经验情感和本质结构的区分是它们的基本准则。笛卡尔和胡塞尔都不会认为，他们将他们与世界或他人的关系的经验主义改变视为科学真理，也不把情绪的性质作为三段论的前提。在《规则》[18] 中，人们决不能从“我看见黄色”这一现象学上无可辩驳的真理过渡到“世界是黄色的”这个判断。我们决不能朝这一方向前进。无论如何，一个研究意识问题的严谨哲学家决不可能仅凭经验说明就立即认定南比夸拉人本性善良和天真无瑕。从人种学的观点看，这种说明令人惊奇，就像平庸的美国人种学家的说明“令人伤心”一样（莱维-斯特劳斯语）。令人惊奇的是，对南比夸拉人的善良本性的这种无条件证明竟然出自一个人种学家的笔端，而这位人种学家以他的惟一真正的导师，即马克思和弗洛伊德（如果人们相信《悲惨的热带》的卷首语的话）去对抗研究意识和直觉的哲学家的无血的幽灵。

我们已难以辨认在该书的开头匆匆集合在形而上学、现象学和存在主义旗号下的思想家的面孔。然而，得出以下结论是错误的：马克思和弗洛伊德对以他们的名义写成的论文，特别是对我们感兴趣的那些章节感兴趣。当有人谈到“和蔼可亲”，“无忧无虑”，“都感到一种朴素的、令人神往的动物式的满足”，“他们多情善感，最动人、最真切地表达了人类的温情”时，他们通常要求看到真凭实据。他们想看到真凭实据，并且毫不明白“后来得到更新的原始联盟”可能意味着什么，这种联盟“组成‘我们’，以对抗‘他’”（前面引用过这句话）；他们也不明白“这种规则的晶状结构”可能意味着什么，“至今仍保存完好的原始社会向我们展示的这种结构与人的状况并不矛盾”（《法兰西学院开讲辞》）。

在整个哲学亲缘关系和系谱学关系系统中，卢梭无疑不会感到奇怪。他难道没有要求

让他与研究意识和内在情感的哲学家，与显而易见的我思，[19] 与他认为决不会撒谎的内在声音和平共处吗？将卢梭、马克思和弗洛伊德调和起来是一项艰巨的任务。让他们就概念的系统的严格性达成一致可能吗？

文字与人对人的剥削

> “业余拼装者”并不实现他的意图，而是在一定程度上始终将自己融入其中。
>
> —— 《野蛮人的思想》

> 他的体系也许是错的，但在展开这种体系时，他真实地描写了自己。
>
> —— J · J · 卢梭：《对话录》

让我们打开“文字课”。我们充分注意这一章不是为了滥用旅行日记，也不是为了滥用思想的不太科学的表述。一方面，《悲惨的热带》首次提出的系统文字理论的所有论点，或多或少以其他方式散见于其他论著中。[20] 另一方面，通过对“异常事件”的评论，理论的内容本身在这本著作中得到了充分阐述，但所用的篇幅比别处更长。在比《悲惨的热带》早七年问世的论南比夸拉人的论文的开头，作者对这次事件作了同样报导。最后，只有在《悲惨的热带》中，整个体系才得到了最严格、最完整的表述。必不可少的前提，即受到文字侵略的有机体的本性，没有一处比较明确。因此，我们充分注意对南比夸拉人的天真所作的描述。只有天真的共同体、只有缩小了规模的共同体（这是卢梭主义的题目，不久会一清二楚），只有无暴力的和自由的微型社会（这个社会的所有成员可以听到在活生生的言说中充分自我呈现的、直接而透明的、“水晶般的”讲话），只有这样的共同体，才会忍受文字的潜移默化（这是外来侵略的意外事件），忍受文字的“诡计”和“背信”的渗透。也只有这样的共同体才会从国外输入“人对人的剥削”。因此，“文字课”是完整的。在后来的论著中，有关这一事件的理论结论是在没有具体前提的情况下产生的，其中谈到了原始的天真，但没有进行详细说明。在以前的论著即关于南比夸拉人的论文中，作者报导了这一事件。与《悲惨的热带》不同的是，这篇论文并未导致对文字的历史意义、起源和功能的深入思考。另一方面，这篇论文为我们提供了富有价值的资料，这些资料可以作为《悲惨的热带》的注解。

文字，人对人的剥削：我们不想把这些词强加给莱维-斯特劳斯。为谨慎起见，我们不妨回忆一下《谈话》：“……文字本身首先似乎只与建立在人对人的剥削基础上的社会发生持久的联系。”（第36页）在《悲惨的热带》中，莱维-斯特劳斯意识到必须提出马克思主义的文字理论。1955年（该书出版的同年），他在致《新批评》的信中提出了这一设想。M · 罗丹松以马克思主义的名义对他提出批评，他则抱怨说：

> 如果他（指罗丹松）读过我的著作，而不限于阅读几个月前发表的摘要，他就会发现除了有关文字起源的马克思主义假设之外，我对巴西的部落——卡杜弗（caduveo）和波洛洛（bororo）——的两篇专题研究试图以辩证唯物主义为基础对土著人的上层建筑进行解释。在西方人种志文献中，这一研究的独创性也许值得注意和同情。[21]

因此，我们不仅要提出“如何调和卢梭和马克思”这样的问题，而且要追问：“谈论上层建筑并以假设的形式谴责人对人的剥削，以便使这一假设具有马克思主义的正当性，这样做够吗？”只有具备马克思主义批评的原始严格性，这一问题才有意义，并且正是这一问题将马克思主义的批评与对苦难、暴力、剥削等等的所有其他批评区别开来，譬如，与佛教的批评区别开来。当人们说“马克思主义的批评……与佛教的批评之间……既没有对立也没有矛盾”时，我们的问题显然没有意义。[22]

在“文字课”之前采取另一种谨慎的做法是必要的。我们曾强调促使索绪尔将文字排除在外的意识形态的模糊性：这是一种深刻的人种中心主义，它赋予表音文字模式以特权，赋予一种使书写符号的排除更容易、更合理的模式以特权。然而，这是一种自以为反人种中心主义的人种中心主义，是一种自由的渐进论意识的人种中心主义。通过将语言与文字完全分离，通过贬低文字并将文字排除在外（至少相信这样做是可能的），通过产生使语言学不再纠缠于字面证据的错觉，我们事实上试图重新赋予一直被认为“没有文字的民族”所运用的全部语言以真正语言的地位，赋予它们以具有完整意义的人类语言的地位。莱维-斯特劳斯的意图具有同样的模糊性。这不是偶然的。

一方面，莱维-斯特劳斯承认对语言与文字的日常区分，承认彼此之间格格不入，这一点使得区分有文字的民族与无文字的民族成为可能。莱维-斯特劳斯从不怀疑这种区分的价值。这一点尤其使他认为从言语向文字的过渡是一种飞跃，是对不连续的界线的突然跨越：从彻头彻尾的口语，从不掺杂文字即纯粹的单纯的口语过渡到以书写符号的“描述”为辅助手段的语言，这种语言是一种新型的、创造了压迫技巧的附属能指。莱维-斯特劳斯需要这种“渐成论”的文字概念，这样，随书写符号一起突然出现的邪恶和剥削的主题就会成为涉及意外和偶然事件的主题。这一事件影响着外来的素朴语言的纯洁性，但仿佛只是偶然地影响这种纯洁性。[23] 不管怎样，这种渐成论观点这次以文字为题重复了五年前发表的《马塞尔·莫斯著作导言》（第47页）提出的论断：“语言只能突然产生。”对这段话可以提出好几个问题，它将意思与意义联系起来，并且非常狭隘地与口语中的语言学意义联系起来。我们不妨浏览一下这几句话：

> 语言只能突然出现，而不管它在动物生活的层次上出现的时间和环境如何。对事物的指称不可能是渐进的。从无物有意义的阶段向万物有意义的阶段的过渡会因为发

生了某种转变而受到影响，对这种转变进行研究不是社会科学的任务，而是生物学和心理学的任务。（在我们看来，生物学和心理学似乎不大可能说明这种断裂。此处伴随着对指称性的 话语与认识性的 话语〈discours signifiant et discours connaissant〉进行意义深远的区分。大约在50年前，一个比其他人更容易受到忽视的研究意识的哲学家已在逻辑研究中对这种区分作了严格的表述。） [24]

然而，这种渐成论并不是一种在思想上最具卢梭主义色彩的方面，这种思想常常将《语言起源论》和《论人类不平等的起源与基础》作为权威，但此处也涉及“语言的首次发明所耗费的难以计算的时间”的问题。（第189页）

传统的基本的人种中心主义受表音文字模式的启发，将文字与言语截然分开，它被作为反人种中心主义来对待，并且被视为反人种中心主义。它支持一种道德-政治指责：人对人的剥削是西方式的文字文化的事实。但纯洁的没有压迫的言语共同体不会受到这种指责。

另一方面 ——这是同一种行为的另一面——如果莱维-斯特劳斯不断认识到对有文字的民族与无文字的民族进行划分的正当性，那么，自从有人试图出于人种中心主义的愿望使它有助于对历史和各种文化价值的反思时开始，莱维-斯特劳斯就会取消这种划分。我们承认对有文字的民族与无文字的民族的区分，但并不把文字视为历史性和文化价值的标准。当人种中心主义发挥深刻的作用而又暗中使用通常的言语与文字概念时，我们显然会避免这种人种中心主义。这恰恰是索绪尔的行为模式。换言之，莱维-斯特劳斯为消除对有历史记载的社会和无历史记载的社会的先行区分而进行的一切自由批评和合理指责，仍然取决于我们在此质疑的文字概念。

“文字课”是什么呢?

是双重意义上的课程，并且这一标题完整地保留了双重意义。文字课既然要涉及学习写字，所以它又是写字课。南比夸拉人的头领向这位人种学家学习写字，一开始他只是不加理解地进行模仿，后来才明白它起语言的作用；毋宁说，它首先明白了它的深刻的奴役作用，然后才明白它在这儿所起的附属作用，即起意指作用，起传情达意的作用，起所指的传统作用。但文字课也意味着从写字中汲取教训，意味着这位人种学家相信他可以在长期思考过程中从偶然事件中得到教训，那时，为对付失眠，他思考了文字的起源、功能和意义。在向只知机械记忆的南比夸拉人的头领讲解写字要领之后，这位人种学家理解了他所教授的东西并且从写字中汲取教训。

因此，要考虑两种因素：

A．对知觉的经验主义叙述：“意外事件”的情景。

B．在度过愉快的白天之后，在不眠之夜中，对写字的情景，对这次偶然事件的深刻

意义，对已经终结的文字史的深刻意义，进行历史-哲学的反思。

A．意外事件 。头几句话所描述的气氛使我们想起上述人种志的暴力。两个部分紧密结合在一起，那就恢复了对“和蔼可亲”，“感到一种朴素的令人神往的动物式的满足”、“无忧无虑”、“最真切最动人地表达了人类的温情”所作的评论的真正意义。请看：

……他们的疑虑重重的欢迎，他们的头领的明显紧张，似乎表明他们有些出于无奈。我们和印第安人都忐忑不安；晚上天气寒冷，由于没有树，我们不得不像南比夸拉人那样躺在地上。无人入睡：我们整夜都相互礼貌地注视着。延长这样的冒险似乎有些鲁莽。于是，我向头领建议立即开始交换物品。但那时发生了一件意想不到的事情迫使我推迟一点回去。南比夸拉人竟然不会写字，除了在葫芦上画几个点或“Z”字形线条之外，他们也不会画什么图案。就像在卡杜弗部落一样，我给他们分发了纸张和铅笔。一开始，他们根本不会使用。一天，我发现他们都忙于在纸上画波浪形曲线。他们想干什么呢？我断定，他们在写字，确切地讲，他们都在仿效我使用铅笔。由于我不想让他们看我画画，他们不知铅笔还有其他用途。大部分人都不再深究，但那个头领看出了名堂。毫无疑问，只有他才明白文字的功能。

让我们首先在此稍事停顿。这个片段选自有关南比夸拉人论文中的一段。该文叙述了以上事件，在此谈谈也许不无益处。该文提出了被《悲惨的热带》省略的三个特殊论点，它们都很有趣。

1．这小群南比夸拉人 [25] 至少用一个词表示写字。新势力的侵入并不使语言学感到奇怪。论文指出了被《悲惨的热带》省略掉的这一细节（第40页注1）：

除在葫芦上画一些几何图形之外，（a）群南比夸拉人对图案几乎一无所知。好几天，他们都不知道用我们分发给他们的纸笔干什么。过了一段时间，我们发现他们正忙于画波浪形曲线。他们模仿我们作笔记时的动作，即写字，但他们不理解它的意义和用途。他们把写字称为iekar-iukedjutu，即“画道道”……

在使用文字的各个民族的语言中，表示“写”的词多种多样，直译这类单词会使其意义显得非常贫乏并将它归结为某种动作。有人似乎说，这种语言之所以没有表示“写”的词——因而运用这种语言的人不知如何写字——恰恰是因为他们用一个词表示“划”、“雕”、“抓”、“刻”、“画”、“印”等等。从隐喻上看，“写”似乎表示别的意思。它满足于某些翻译或母语中的对等词，这种轻率的做法始终会背离人种中心主义吗？说一个民族不知如何写字是因为他们可以将表示铭写行为的单词翻译为“画道道”，这难道不是说因为可以用“哭”、“唱”、“叹息”来翻译“说”这个对等词，我

们就可以放弃“说”？通过与人种中心主义的同化／排斥途径的简单类比，我们不妨与勒南（Renan）一起回忆一下历史：“在最古老的语言中，表示外族的词有两个词源——它要么表示‘结结巴巴’、‘咕咕哝哝’，要么表示‘哑巴’。”[26] 我们难道因为“文”这个词表示除狭义的文字之外的许多意思而断定中华民族没有文字？事实上正如J·热尔内所说：

> “文”这个词表示各种线条，表示单纯的文字符号。它适用于石头或木头的纹理，适用于用星号表示的星座，适用于鸟类或兽类在地上留下的脚印（中国传统认为，观察这些脚印启发人发明了文字），适用于文身，甚至适用于龟壳上的图案（“古人说，龟乃圣物—— 具有宗教般的魔力—— 因为龟背有图案”）。“文”这个词经过发展也用来表示文学和社会礼仪。它的反义词是“武”（武士、军人）和“质”（尚未刨光或修饰的原料）。[27]

2．这种活动在于“画道道”并且被纳入这群人的土话，莱维-斯特劳斯从这种土话中发现了惟一的“审美”意义：“他们将写字称为iekariukedjutu，即‘画道道’，这一活动引起了他们的审美兴趣。”我们想了解这种结论的价值何在，这一审美范畴的特殊性在此意味着什么。莱维-斯特劳斯似乎不仅假定人们可以将审美价值独立出来（这显然很成问题，事实上这些人种学家比其他人更为强调防止这种抽象），而且假定，“准确地讲”，在南比夸拉人无法理解的文字中，审美特征是外在的。我们只提一下这个问题。而且，即便人们不想怀疑这个结论的意义，他们仍然会对导致这一结论的途径感到不安。这位人种学家根据另一群人说过的一句话得出了上述结论：“Kihikagnere mũliene”可以翻译成“画道道真有趣”。从这句已被这样译出并在另一群人（bl）中被记下来的话推断出群体（al）对画道道产生了“审美兴趣”（仅仅意味着审美兴趣），这就提出了一些逻辑方面的问题，我们只是又一次地把它提出来。

3．莱维-斯特劳斯在《悲惨的热带》中指出，“南比夸拉人竟然不会写字……他们除在葫芦上画几个点和‘Z’字形线条之外几乎不会画什么图案，”因为他们借助于他们现有的工具只能画“波浪形曲线”，并且“大部分人浅尝辄止”。这些评语很简单。但在论文中不仅找不到这些评语，而且在写了80页之后（第123页），论文才介绍一些南比夸拉人很快获得的成果。莱维-斯特劳斯把它们视为“由我们自己的图案引发的一场文化变革”。它不仅涉及表示人或猿的具有代表性的图案（参见图19，第123页），而且涉及一些描述、说明、记载系谱和社会结构的图表。这是至关重要的现象。现在，人们根据大量可靠的资料了解到，（通常意义上的）文字几乎无所不在，并且常常与对系谱的渴望联系在一起。人们常常引用一代又一代人的回忆和口述，在一些所谓的“无文字”的民族中，这种回忆可以上溯很远。在《谈话》（第29页）中，莱维-斯特劳斯本人也指出了这一点：

我很清楚，我们所说的原始人常常有惊人的记忆力。有人告诉我们波利尼西亚人能够径直背诵十几代人的系谱，但这种能力显然是有限的。

随着通常意义上的文字的出现，这一限制可以在一定程度上得到克服。在此，文字的功能是保持另一层次的补充的客观化，并且将它以及它所包含的所有意义赋予系谱学的分类。因此，一个同意采用这种系谱图的民族也会同意采用通常意义上的文字，理解它的功能，并且远远超过《悲惨的热带》让人理解的那种程度（“他们浅尝辄止”）。在此，我们可以从原始文字过渡到通常意义上的文字。我们不想低估这种过渡的困难。这种过渡不是从言语向文字的过渡，但它在一般文字之中发挥作用。系谱的叙述和社会分类乃是原始文字的结合点，是（所谓的口头）语言的条件，也是通常意义上的文字的条件。

“但是，他们的头领看出了名堂……”论文说，这位头领“非常聪明，他意识到自己的责任，他行动迅速，具有魄力并且足智多谋”。“他三十五岁左右，娶了三个女人”，“……他对文字的态度很明确。他很快明白了它起符号作用以及它所赋予的社会优越感。”莱维-斯特劳斯的叙述在《悲惨的热带》中几乎被一字不差地加以重复。我们不妨读一下这段文字：

毫无疑问，只有他才理解文字的作用。因此，他向我索要笔记本，这样，我们一起工作时配备了类似的东西。他并不口头回答我的提问，而是在纸上画波浪形曲线，然后把它交给我，似乎我可以明白他的回答。他本人几乎受他自己玩弄的把戏的欺骗，他每次画线时都要仔细检查，仿佛它的意义会突然出现，但他的脸上总是露出失望的表情。不过，他并不放弃尝试，我们之间达成了某种默契：他的天书般的文字具有某种我假装能读懂的意义；他往往迅速作出口头说明，我不必要求他解释他写出的东西。

接下来的叙述与四十多页后（第89页）那篇论文中的一段话相吻合，它涉及我将要回顾的一个重要事实，即命令的功能。

所有人刚刚集合，他就从篮子里取出一张画满曲线的纸并装模作样地读起来。他疑惑地打量一下所要交换的物品的“清单”，以什么换弓箭，以什么换铲子，以什么换一串珠子，以什么换他的项链……这套把戏演了两个小时，他想干什么呢？也许是骗骗自己；甚至是取悦同伙，劝他们相信，他的中间人会负责进行交换；他与白人联合起来，他现在可以共享他的秘密。我们都急于离开，因为显然存在这样的危险：我带的所有铲子应该统统交出来。我不打算深究此事。我们又在印第安人带领下踏上归途。

这段故事很美。事实上，把它作为隐喻来读十分迷人。这一隐喻的每种成分、每种义

素（sémantème）都表示一种大家熟知的文字功能：等级化、中介化和大写字母化的经济功能，对准宗教秘密的分享；所有这些都可以在文字现象中得到印证。我们发现，它们在一种范例性事件或由事实与行为组成的简单系列的结构中汇合起来、集中起来、组织起来。文字的所有结构的复杂性在此都集中于寓言的单一的焦点之内。

B．场景的回忆　。现在，让我们谈谈课程的课程。它比事件的叙述更长，它占了满满三页的篇幅，而重复它的主要部分的《谈话》篇幅则很短。因此，这篇论文对事件作了报导，但未加理论解释，在这位人种学家的表白中，理论获得了充分的展开。

我们不妨回忆一下那些无可争议的史实，并由此追溯论证的线索。我们特别感兴趣的，是事实的确实性与对它的重新阐释之间的差别。最大的差别首先不仅出现在“意外事件”的贫乏事实与一般文字哲学之间。对这一事件的看法实际上支撑着宏伟的理论大厦。

在经历这次“意外事件”之后，这位人种学家的处境仍然是危险的。描述中充满了这样的词句：“失败了的停留”，“神秘莫测”，“令人愤怒的气氛”，人种学家“孤身一人处于丛林之中迷失了方向”，他“感到绝望”，“感到沮丧”，“在充满敌意的地区”他没有“更多的武器”，他被“愚昧的想法激怒了”。随后，威胁消除，敌意消失。那是在晚上，事件结束了，交易已经完成；现在是反省这一故事的时候，是苏醒和回忆的时候。“我仍然受到这一荒唐事件的折磨，辗转反侧，难以成眠，为消磨时间，我又回想前一天上午的情景。”

从这一事件中可以发现两种意义：

1．文字是在一瞬间 出现的。它没有准备阶段。这种飞跃表明，文字的可能性并不处于言语之中，而是处于言语之外。“因此，在南比夸拉人那里已经产生文字！但它丝毫不像人们推测的那样，是辛勤训练的结果。”如果人们想捍卫文字对言语的外在性，莱维-斯特劳斯何以得出这种必不可少的渐成论呢？是根据这一事件吗？但那种情景不是文字起源 的情景，而只是模仿 文字的情景。即便涉及文字，向文字的过渡、文字的发明在这里并没有突发性，在此具有突发性的事件是引进已有的文字。它是一种转借，并且是人为的转借。正如莱维-斯特劳斯所言，“符号是借来的，但它的现实性是完全外在的。”而且，我们知道，文字的推广现象和传播现象显然具有突发性。用突发性无法描述文字的产生过程，相反，文字的产生是艰难的，渐进的，并且分为不同阶段。当转借发生时，其速度取决于使之可能的预先存在的结构。

2．莱维-斯特劳斯相信在描述那种情景的原文中他所理解的第二种意义与第一种意义联系在一起。既然他们不加理解地学习文字，既然那个头领能有效地使用文字而不知它的功能，不知其所指的内容，那么，文字的目的就是政治性的而不是理论性的，是“社会学的 ，而不是理智性的 ”。它开辟并涵盖了莱维-斯特劳斯后来借以思考文字的全部空间。

符号是借来的，但它的现实性是完全外在的。这种转借是为了社会学的目的，而不是为了理智方面的目的。因为它与认识、理解或记忆无关，而仅仅是以牺牲他人为代价来提高某个人或某种职务的声望或威信。一个仍然处于石器时代的土著人已经意识到，虽然自己尚不理解这一理智的伟大工具，但至少可以将它用于其他目的。

因此，在区分“社会学目的”与“理智的目的”时，在将前者而不是后者归诸于文字时，人们相信对主体间关系与知识之间大有疑问的区分。如果对文字的思考正如我们事实上相信的那样不能超越主体间的暴力的范围，那么，存在能彻底摆脱暴力的东西吗？甚至存在这样的科学吗？存在一种既可以外在于文字又可以外在于暴力的知识以及一种科学或非科学的语言吗？如果回答是否定的，那么，我们所做的事情，即将这些概念运用于辨别文字的特殊性，就是不恰当的。因此，莱维-斯特劳斯用以说明这一命题的所有实例[28]无疑是真实的，有说服力的，但它们过于真实。它们所支持的结论远远超出了此处所说的“文字”（即通常意义上的文字）的范围。它也涵盖尚未记录下来的言语的领域。这就意味着，如果文字与暴力相关，那么，这种文字的出现就会大大早于狭义上的文字：它已经存在于分延中，或存在于创造了言语本身的原始文字中。

当莱维-斯特劳斯指出，他以后要加以证实的观点，即，文字的主要功能在于增强奴役的力量而不是促进“不偏不倚”的科学时，根据他的区分，他可以在新一轮的思考中消除无文字的民族与有文字的民族之间的界限：这并不涉及文字的运用，而是涉及人们相信可以从中得出的结论，涉及它的历史性或非历史性。消除这一界限极为重要——它确认了三大主题：（a）在对历史运动的理解中存在的本质的和不可还原的相对性（参见《种族与历史》）；（b）在社会的“历史温度”中的“冷”、“暖”差别（《谈话》，第43页及其他各处）；（c）人种学与历史的关系。[29]

因此，由于确信人们在知识与权力间推定的区分，我们必须指出，文字并不涉及对历史节奏和类型的判断：我们赖以生存的社会结构、经济结构、技术结构、政治结构，等等，大量出现的时代——新石器时代——并不存在文字。[30] 这意味着什么呢？

我们将下段原文中三个可能引起争论的观点单独列出。我们不想介入这场争论，因为我们想快些结束莱维-斯特劳斯感兴趣的论证，并且确定这场争论在其中的地位。

第一种观点。

在排除人们通常借以区分文明与野蛮的所有标准之后，我们至少应该保留这样一条标准：有些民族有文字，另一些民族没有文字；一些民族能积累以前获得的知识并愈来愈快地实现自己的目标，另一些民族则只能保留个人记忆所及的东西，它必须成为变动不居的历史的囚徒，而这种历史既没有起源，也没有持久的计划意识。我们对文字及其在历史进化中的作用的了解丝毫不能证明这一观点。

这种观点只有在两种情况下才有意义：

1．人们并未考虑科学的概念与计划，也就是说，没有考虑真理概念具有无限权利的可传播性。这一点只有在文字中才具有历史的可能性。面对胡塞尔的分析（见《危机》[31] 与《几何学的起源》），他的分析使我们想起这种明证性，莱维-斯特劳斯的主张只有通过否定科学计划和一般真理的价值的所有特殊性才能维持下去。最后这种观点不无力量，但是，它只有不再要求成为科学的话语时才能显示这种力量的价值与一贯性。这是众所周知的模式。事实上，它就是此处所出现的模式。

2．新石器时代没有文字，而我们赖以生存的许多深层结构事实上产生于这个时代。正是在这里，一个现代人种学家所使用的那种文字概念似乎显得特别狭隘。今天，人种学给我们提供了关于字母出现之前的文字的大量信息，提供了关于其他表音文字系统或很容易用语音符号表示的文字系统的大量信息。包含这种信息的众多符号使我们没有必要继续使用它。

第二种观点 。在假定先有其他一切而后才有文字时，莱维-斯特劳斯必须注意以下事实：

> 相反，从文字的创造到现代科学的产生，西方世界走过了大约五千年的历程，在这五千年中，知识的发展是波动 的，而不是稳步增长 。（着重号系引者所加）

有人可能对这一论断感到震惊，但我们会避免这一点。我们不相信这一论断是错误的，也不相信它是正确的 。它是出于某种原因对一个无意义的问题所作的回答。[32] 知识数量概念不值得怀疑吗？知识的数量是什么呢？它如何改变呢？我们也许想知道研究纯量的科学所说的量是指什么，更不用说研究种类或质量的科学。如何对它进行定量评价呢？我们只能以纯经验的方式回答这个问题。如果人们不打算尊重知识积累的复杂规律，那么不仔细考察文字就会一事无成。人们可以与莱维-斯特劳斯唱反调，并且这里无真假可言。人们可以说，在某半个世纪中，甚至在“现代科学”出现之前，在今天的每时每刻，知识的增长都大大超过了它在过去几千年的增长。关于知识的增长就谈这些。波动概念则是地地道道的经验主义概念。无论如何，有关本质的各种观点不可能适用一个尺度。

第三种观点 。从这段话的前后关联看，这种观点最具破坏性。我们不妨假定，文字的产生在三四千年以来并未给知识领域带来什么重要的东西。莱维-斯特劳斯承认，近两个世纪以来情况大不相同。根据他自己的尺度，我们很难看出这一转折（coupure直译为切口、裂痕）的原因何在。不过，这一尺度依然在发挥作用：“毫无疑问，没有文字我们很难想象19世纪和20世纪的科学发展。但这一必要条件肯定不足以说明这种发展。”

人们不仅对这种转折感到奇怪，而且想知道莱维-斯特劳斯不理会何种异议。没有人

认为文字（即书写符号，它在这里尚有争议）是科学的充分条件，也不会认为学会写字就可以成为学者。如果我们有这种错觉，大量的论著足以使我们消除这种错觉。但重要的是承认文字是科学的“必要条件”，没有文字就没有科学。莱维-斯特劳斯了解这一点。由于难以严格确定19世纪的科学起点，他的论证要么无效，要么受到经验主义近似方法的累赘符号的损害。

事实上，这取决于（那是我们很快忽略这一论证的原因所在）以下事实：莱维-斯特劳斯决心放弃这一领域，而去迅速说明为什么科学问题不是把握文字的起源和功能的最好入口：“如果我们想把文字的产生与文明的某些特征联系起来，我们就必须另辟蹊径。”因此，我们应该证明，按照一直令我们感到困惑的分解方法，文字的起源更符合“社会学的”必然性而不是“理智的”必然性。接下来不仅必须阐明这种社会学的必然性——这不过是可怜的陈词滥调并且与文字的社会学特性没有多大关系——而且要阐明这种社会的必然性乃是“统治”、“剥削”、“奴役”和“背信弃义”的必然性。

为了准确地理解这篇文字，我们必须把它分为几个层次。作者在此提出了他所说的“假设”：“如果我的假设是正确的，那么，就应该承认，作为交流手段，文字的首要功能是为奴役提供方便。”[(33)] 在第一个层次，这一假设可以很快得到证实，以致几乎不必称之为假设。这些事实是众所周知的。长期以来，人们知道，掌握在少数人手里，掌握在一个特权阶层或阶级手里的文字权始终与等级制同时存在，我们不妨说与政治分延同时存在：它分为不同群体、不同阶级和不同层次的经济-技术-政治权力，同时，它又是权力代表，是被推迟并被转让给投资机构的权力。这种现象从定居生活开始就已产生并与农业社会初期的贮存组织一同出现。在这里，这些事物是如此明显[(34)]，人们可以极大地丰富莱维-斯特劳斯提纲中凭经验所作的阐明。一旦社会开始作为社会而存在，也就是说，自产生一般社会生活以来，这一整体结构就出现了。那时，在有机体和复杂性的截然不同的层次上，推迟在场，即．推迟支出 或消费是可能的，组织生产，即，进行一般储备 也是可能的。在狭义上的文字出现之前就形成了这种局面。但是，我们不能忽视的是，三四千年前某些文字系统的产生是生命进程中一次异乎寻常的飞跃。由于至少在这几千年中分延力量的急剧扩张，并未伴随有机体的明显改变，这一飞跃就显得更加异乎寻常。随着分延力量的日益扩张，生命的改变却越来越少。如果生命无限 增长——它的本质先天地排除这种可能——生命本身就会变成一种冷漠的、不可捉摸的永恒存在：变成无限的分延，上帝或死亡。

我们由此进入第二层次的解读。它既表明了莱维-斯特劳斯的最终意图，也表明了政治意识形态，前者可以事实来证明，后者则以马克思主义假设的名义与我们所说的“在场形而上学”的完美范例结合在一起。

如上所述，关于科学地位和知识积累的各种分析的经验主义特征排除了一切现有观点的全部严格性，并且使我们既可以把它们视为正确的又可以把它们视为错误的。这种提问

方式的恰当性值得怀疑。在这里同样如此。我们完全可以把即将被称为奴役 的东西称为解放 。当奴役的涵义不再 模棱两可时，话语便凝固成了确定的意识形态。如果这是我们首先关注的对象，我们可以断定，这种意识形态是令人不安的。

在这部著作中，莱维-斯特劳斯并未将等级化与统治，将政治权力与剥削区分开来。这些看法充满了故意将法律与压迫混为一谈的无政府主义的口吻。莱维-斯特劳斯认定法律与实在法观念是一种限制和奴役，尽管在出现文字的可能性之前难以设想它们的形式和它们所具有的普遍适用性。政治权力也许只能是不正义势力的占有者。这是传统的、一贯的观点，但这种观点被视为不证自明的东西。它未与坚持其他观点的人开展批判性对话（按照那种观点，法律的普遍适用性在城市中反而成了自由的条件），比如，没有与卢梭对话。卢梭看到一个自命为自己门徒的人竟然对法律作出以下的界定会感到不寒而栗。

> 如果说文字不足以巩固知识，那么它对加强统治也许是必不可少的。大家不妨仔细看看我们自己的时代：欧洲国家自19世纪发展起来的义务教育运动与服兵役的扩大和无产阶级化过程携手并进。这样，扫盲运动与政府运用政权对公民加强控制不可分割。因为只有所有人都能阅读时，政府才能说：任何人都不能推托不知道法律。 (35)

我们必须小心翼翼地理解这些严肃的宣言。我们首先要避免将这些宣言颠倒过来并坚持相反的观点。在特定的历史结构中，比如，在莱维-斯特劳斯谈到的那个时代，形式合法性的进步，扫盲运动，等等，无疑可以成为神秘的力量以及巩固某个阶级或某个国家权力的工具，而国家的形式的普遍意义已被个别经验力量所剥夺。也许，这种必然性必不可少并且不可逾越。但是，根据它对法律和国家进行简单明确的定义，根据伦理观点对它们进行谴责，与此相关的文字推广工作、义务兵役制和无产阶级化的扩大，政治义务的普遍性以及“任何人都不能推托不知道法律”，所有这些不可能从上述前提中严格地推导出来。然而，如果我们像此处所做的那样得出上述结论，我们也必定可以断定：没有剥削，自由，等等，与文盲状态、无义务兵役制、无公众教育或一般法律的“携手并进”（干脆使用这个明了的概念）。这用得着反复说明吗？

我们要防止将莱维-斯特劳斯与传统的论证体系相对立，或将他与他本人相对立（在前一篇文字中他将文字的暴力与下述事实联系起来：文字是为少数人保留的，为等级制度服务的文牍们剥夺了他人使用文字的权利。现在，奴役性的暴力与读书识字联系在一起）。前后矛盾已很明显：特定的经验力量始终将普遍性作为经验力量垄断起来。这便是上述两种观点的惟一根据。

为解决这一问题，我们应该追问奴役对普遍形式的法律有什么意义吗？我们可以提出这一问题，但最好不要采取传统方式，即：它会很快表明，在文字抹去自身和束缚自身的暴力运动中，掌握文字就是造就自由的主体。在传统的伦理学，心理学，政治哲学和形而上学概念中这是无法想象的。我们暂且将这一观点搁在一边，因为我们尚未读完文

字“课”。

莱维-斯特劳斯在这种自由的意识形态的旗号下走得更远，其反殖民主义和反人种中心主义的色彩十分特殊：

> 由于这种共谋关系，这一活动从国家范围扩大到了国际范围，一些新生的国家——尽管它们面临我们国家在一两个世纪之前面临的同样问题——与富有者的国际社会建立联系，令这个富有的国际社会感到不安的是，未经书面语言很好训练的这些民族的反抗正威胁着它的稳定，这些民族随心所欲地改变思考问题的方式并且不甘心接受别人的启发指点。当这些民族的民众徜徉在书本知识的海洋中，他们很容易受堆积如山的文献所散布的大量谎言的误导。（着重号系引者所加）

我们对上述论断的真实性持审慎态度，我们要以同样的审慎态度去解释这篇文章。它是以解放受到殖民统治的民族的名义对一些新生国家进行的批评，而这些新生的国家与刚刚受到谴责的历史悠久的国家站在一起，（一些新生的国家和富有者的国际社会之间的共谋）。它也是对一项“事业”的批评：文字的传播是通过唯意志主义心理学概念而进行的，有人根据精心策划的阴谋描述了它所造成的国际政治现象。它还是对一般国家和一些新生国家的批评，这些新生国家为了宣传而推广文字以确保其宣传手册的可读性和有效性，并提防“那些未经书面语言的很好训练、又随心所欲改变思考方式的民族的反抗”。这就意味着口头表达式无法改变，它就像文字表达式无法随意改变一样。这样说并不矛盾。我们要重申，我们并不认为文字不会起这种作用并且事实上也没有起这种作用，但是由此认定文字起特殊作用并断言言语不起这种作用，这是无法轻易越过的鸿沟。作者明确指出“徜徉在书本知识的海洋中”易受“文献所散布的大量谎言的误导”等等。我们不想评论人们对“徜徉在书本知识的海洋中”的看法。我们可以描述这种表达方式今天所处的意识形态氛围。在此，我们乐于承认《论人类不平等的起源与基础》的遗产（“因此，要将所有科学著作放在一边……深入思考人类心灵的最原始和最简单的活动……”“人啊，……这就是你的历史，我相信你读过这样的历史，但不是在你的同类——那些撒谎者——所写的著作中，而是在从不撒谎的自然中”，承认《爱弥儿》的遗产（“滥用书本是科学的死亡……”，“许多书本使我们忽视了世界这本大书……”，“……我们不应阅读，而应观察”，“我们消除了他们陷入深重苦难的根源，即书本。阅读是儿童的祸根”，“阅读的儿童停止思考”等等），承认“萨瓦的副堂神父”[(36)]的遗产（“因此，我合上所有的书本……”），承认《致克里斯托弗·德博蒙的信》的遗产（“我在书本中寻找真理，但我只发现了谎言和谬误”）。

在经过彻夜沉思之后，莱维-斯特劳斯想起了那个“异乎寻常的事件”。它以历史为根据赞扬那些聪明的南比夸拉人有勇气抵制文字以及他们的头领的故弄玄虚。赞扬那些知道打断——可惜只是暂时地——不幸的进化过程并“获得喘息机会”的人。在这方面，在

涉及南比夸拉社会的有关问题上，这位人种学家是绝对保守的。大约在100页之后，他注意到，“在国内，人种学家热衷于破坏并反抗传统的习惯势力，但一旦发现他面对的社会不同于自己的社会，他甚至会向保守主义表示敬意。”

最后这几句话包含两大主题。一方面，就像在卢梭那里一样，它涉及必然的或者说致命的堕落，这种堕落成了进步的形式本身；另一方面，它涉及对这种堕落之前的状态的依依留恋，涉及对世外桃源，对暂时防止自己走向腐败的小型共同体的热切向往（参见《谈话》，第49页）。正如卢梭所说，这种腐败与文字联系在一起，与在言说的自我呈现中集中起来的统一民族的解体联系在一起。我们以后再讨论这个问题。不妨读一段原文：

> 毫无疑问，事情已无可挽回（这里的问题涉及迄今免遭文字毒害的那些民族所经历的不幸进化：这是决定论主张更具有宿命论倾向的观点。我们可以根据游戏和机遇概念来思考这一历史事变。我们应该研究在莱维-斯特劳斯的著作中频频出现的关于游戏者的比喻）。但是，在我去过的南比夸拉人的村落里，头脑固执的人恰恰不易上当。（着重号系引者所加）

这些固执者也是抵抗者，他们的头领无法欺骗他们，他们的品格远不只是精明，除了坦率之外，他们还有满腔热忱和传统的傲慢。

> 在这位头领试图玩文明牌之后（我访问那里不久他的大部分追随者纷纷弃他而去），那些弃他而去的人模糊地意识到，文字与欺骗一起进入了他们的社会。因此，他们远隐丛林，以获得喘息的机会。（论文第89页也谈到了这一抵制事件）

1．——如果语词有某种意义，如果“文字与背信一起进入了他们的社会”，人们就会认为没有文字的社会不存在背信以及与之相关的价值观念或非价值观念。怀疑这一点毋需大量的根据：只需通过引用事实来进行经验的迂回，只需我们通过先导性工作而进行先天的或先验的倒退。当我们在这种先导性工作中想到，在狭义上的文字出现之前已经存在暴力，文字早已存在于语言之中时，我们会像莱维-斯特劳斯那样断定暴力就是文字。由于别开生面，这一观点具有截然不同的意义。它不再依赖神话的神话，不再依赖原本优美的言语的神话以及作为不幸事件突然降临的暴力的神话。这一不幸事件不过是历史本身。这倒不是因为，通过或多或少公开求助于从天真无邪而陷入邪恶的观念，莱维-斯特劳斯将这种传统的隐藏的神学变成了自己的神学，而是因为，他的人种学话语是通过一些概念、图式和价值观念而产生的，而这些概念、图式和价值观念以系统的方式和系谱学的方式成了这种神学和形而上学的同谋。

因此，我们不想在此作经验的或先天的漫长迂回。我们只想比较对南比夸拉社会进行描述的不同因素。如果相信“文字课”，南比夸拉人就不会知道文字之前存在暴力，也不

知道等级制度，因为它被很快同化到剥削中去。围绕“文字课”，打开《悲惨的热带》和这篇论文中的任何一页找出相反的有力证据就够了。在此，我们不仅要讨论等级森严的社会，而且要讨论人际关系中充满暴力的社会。这种暴力就像“文字课”开头提到的天真无邪的嬉戏那样明显，并且，我们完全有理由把它视为带有倾向性的论证的恰当前提。

在此，我们无法一一引用许多类似的段落，我们不妨翻到论文第87页。它显然涉及在文字出现之前南比夸拉人的状况：

> 头领必须施展无穷无尽的才能以维持其群体的存在，这种才能更多地来自选举策略而不是权力的运用；如果可能，他还要通过接纳新成员来扩大他的群体。游牧部落的联合事实上很脆弱。如果头领的权威过于严格，如果他独占过多的女人，如果他不能在饥荒期间解决食品问题，就会怨声四起，个人或家庭就会纷纷离去，并组成便于处理事务的宗族群体：因发现了狩猎或采摘果实的场所，食品更加充足，或通过与邻族交换物品而更加富有，或在打个胜仗之后变得更加强大。这样，头领就只能领导一个很小的群体，但这个群体无法对付日常的困难，它的妇女容易受到更强大的邻族的强暴。他被迫退位并与最后的追随者一道加入更好的群体。因此，南比夸拉社会处于不断的变动中；群体分分合合，时而扩大时而消失。有时在短短的几个月中，帮派的组成、数量和分化让人眼花缭乱。所有这些均伴随诡计和冲突，兴盛与衰微，这一切都是以极快的速度发生的。

我们可以引用论文《战争与商业》和《从生到死》的全部内容，也可以引用这篇论文和《悲惨的热带》中涉及投毒的一切文字；正如存在专名之战一样，也存在毒药之战，人种学家本人就卷入过这场战争：

> 他们派了四个代表来找我并以威胁的口吻要我向下一个盘子里投放毒药（他们同时带来了毒药），而这盘食物应当给A6；他们认为必须迅速干掉他，因为我听说“他非常恶毒”（kakore）并且“毫无用处”（aidotiene）。（第124页）

我们只想再引一段话，它是对一段生动描述的极好补充：

> 我们已经描述了支配两性关系的那种脉脉温情以及不同群体内部存在的普遍和谐。但是，一旦事情变糟，就会为极端的解决方式即投毒和谋杀留下余地……就我们所知，南美的各个部落决不会以直截了当的方式表示强烈的对抗情绪，这种情绪的个别表达与他们决不背离的一种社会风尚不可分割地联系在一起。（第126页，最后一句话不是适用于所有一般的社会群体吗？）

2．——在此，我们又回到了卢梭。深深隐含在这种文字哲学中的理想成了漫无差别

的、直接进行自我呈现的社会共同体的翻版，成了其所有成员都近在咫尺的言语共同体的翻版。为了证明这一点，我们既不想参照《悲惨的热带》，也不想参照它的理论回声（《对话录》），而是参照已收入《结构人类学》中的一篇文章。该文完成于1958年，并预示着《悲惨的热带》的产生。文字在这里被视为社会不可靠的条件：

> 就此而言，我们应该用负面特征来定义形形色色的现代社会。我们的相互关系只是偶然地部分地以全体的经验为基础，以人们彼此的具体“理解”为基础。它们在很大程度上源于通过文字资料而进行的间接重构。我们不再通过与他人（讲故事者、布道者、贤达之士或老人）进行直接接触的那种口头传说与过去相联系，而是通过图书馆里堆积如山的书本，通过评论家借以——艰难地——重塑其作者形象的书本与过去互相联系。我们通过各种各样的媒介——文字资料或行政机构——与绝大多数同时代人进行交流，这些媒介无疑大大拓展了我们的接触面，但也使这种接触变得不那么可靠。这一点已经成为公民与政府机构的相互关系的标志。我们不想沉溺于这一矛盾并消极地对待文字的创造所导致的这场巨大变革。但是，我们也必须意识到，文字在给人类带来极大便利的同时也剥夺了某种根本性的东西。（第400—402页，着重号系引者所加）

从此，这位人种学家的使命就带有伦理意义：确定这一领域的“可靠层面”。“可靠性”的标准是“人们彼此认识”的小型社会共同体的“和睦”相处。

> 相反，如果我们仔细考虑人类学研究的着眼点，就会发现，人类学对研究现代社会的兴趣与日俱增，它致力于辨认和分离可靠性的各个层次。当人种学家研究一个村庄、一个企业或一个大城市的“邻近”地区（如盎格鲁-撒克逊人所说的街坊）时，因为这些地方人们彼此认识，他在这个地区开展研究就可以熟门熟路……将来人们肯定会认识到人类学对社会科学的最重要贡献在于无意引入了对两种社会生活方式的根本区分：一种生活方式一开始就被视为传统的古老的生活方式并且具有“可靠”社会的特点，另一种是比较现代的生活方式，它的最初类型肯定仍然存在，但在那里，不完善而又不完全可靠的群体处于组织起来的更为庞大的“不可靠”系统中。（第402—403页）

这段文字再清楚不过了。“将来，人们肯定会认识到”这是否是“人类学对社会科学的最重要贡献”。这种完全自我呈现、具有“晶状结构”并聚居于街坊的小型社会共同体的模式无疑是卢梭主义的模式。

我们将根据更多的原文对此进行仔细的考证。基于同样的原因，我们暂且转向《语言起源论》。卢梭在文中指出，社会距离、分散居住是压迫、专横和罪恶的条件。压迫人

的政府都采取同样的方式：破坏在场，破坏公民的共在，破坏“聚居民族”的团结，造成一盘散沙似的局面，使居民分散居住从而无法集中于同一个说话场所、同一个交流空间。《语言起源论》最后一章对这一现象作了描述。这一结构的现已公认的模糊性在于，人们完全可以将它颠倒过来并表明这种共在有时也是倾听煽动性演说的人群的共在。卢梭对这种颠倒并未丧失警惕性，我们应该充分注意这一点。但是，《语言起源论》首先使我们对社会生活结构和现代政治结构中的信息结构保持警觉。这是对雄辩的赞扬，或毋宁说是对滔滔不绝的演说的赞扬，是对无个性的无声符号的谴责；即对金钱，通告（“招贴”），武器和军人的谴责：

> 语言是以人的需要为基础自然地形成的，并随那种需要的变化而变化。在古代，游说起着公众力量的作用，雄辩是必不可少的。如今，当公众力量代替了游说时它起什么作用呢？当人们说“这是我的乐趣”时既不需要技巧也不需要比喻。今天有什么话语仍然适用于民众集会呢？布道。既然他们不负责解决牧师的薪水，那些布道的人为什么要游说他们呢？如今通俗语言就像雄辩一样毫无用处。一些社会已经面对末路穷途：一切只有通过武力和金钱来改变。既然除了付钱之外对人无话可说，那么，人们只好让遍布街头巷尾的招贴或持枪入室的军人去说话。为此，没有必要把人们召集起来，相反，必须将居民们疏散，这是现代政治的首要格言……古人容易让公开场合的人明白自己的意思；他们整天可以侃侃而谈……如果有人在旺多姆（Vendôme）广场用法语向巴黎人发表演说：如果他放声喊叫，人们会听他喊叫，但听不清他在说些什么……如果法国广场上的骗子不像意大利广场上的骗子那样普遍，那不是因为在法国人们很少听得清骗子说话，而只是因为人们不太明白他们说些什么……但我认为，无法让集会者听明白的语言是一种奴役性的语言：一个民族不可能既保持自由又讲这种奴役性的语言。（“语言与政府的关系”第20章）

因此，自我呈现，在面对面和近距离言说时的明显贴近，对社会可靠性的这种规定，具有传统的特点：即卢梭主义的特点。但卢梭主义已经成了柏拉图主义的继承者，我们注意到，它与抗议法律、政权和一般国家的无政府主义和自由主义联系在一起，与19世纪乌托邦的社会主义的空想联系在一起，特别是与傅立叶主义的空想联系在一起。这位人种学家在他的实验室或工作室中也将这种空想作为武器和工具。在服务于这位人种学家“念念不忘的宿愿”时，这件工具必须与“手头的其他工具”相匹配。因为这位人种学家渴望成为弗洛伊德主义者，成为马克思主义者（我们还记得，“马克思主义”的批评与“佛教批评”既不“对立”也不“矛盾”），他甚至承认受庸俗“唯物主义的诱惑”。[(37)]

拼拼凑凑（bricolage）的惟一弱点（它虽是一种弱点但并非不可救药吗？）在于，它无法用自己的话语为自己作辩护。工具或概念的现存性无法拆开或重新发明。在这种意义上说，从愿望向话语的过渡始终会陷入拼拼凑凑的境地，它用废料来修筑宫殿（“神秘

的思想……用古代地面的话语的废料来修筑意识形态的宫殿。”载《野蛮人的思想》，第32页）。拼拼凑凑的话语充其量只能自我坦白，从根本上承认它的愿望和失败，唤起本质的思想和现成的必然性，承认这样的事实：最彻底的话语以及最有创造能力和工作有条不紊的工程师会对历史、语言等等惊讶不已，并且受骗上当，他们必须从世界（因为“世界”没有别的含义）借用工具来摧毁旧的机器［弩炮（bricole）本是为毁灭而制造的战争机器或狩猎工具。谁相信热爱和平的业余拼装者（bricoleur）的想法呢？］。告别所有业余拼装活动的工程师的观念有赖于特创论神学。只有这种神学才会承认对工程师和业余拼装者的严格区分。但是，认为工程师始终应该成为业余拼装者不会消除对业余拼装活动的一切批评，而是恰恰相反。这是什么意义上的批评呢？首先，如果业余拼装者与工程师的区别基本上是神学的区别，那么，业余拼装概念本身意味着衰落和偶然的有限性。我们必须抛弃这种技术-神学意义，以便思考愿望对话语的原始依附性，思考话语对世界史和语言的现成性的原始依附性。在假定通过业余拼装而保留业余拼装概念时，人们应当知道所有业余拼装工作都不值得去做。业余拼装批判自身。

最后，“社会可靠性”的价值是一般道德结构必不可少的两极之一。活生生的言语的伦理学是完全值得重视的，但事实上是十足的空想并且是非局部性的东西（atopique）（与间隔和作为文字的分延无关），如果它不依赖一种诱惑以及对它自身的起源的条件的不重视，如果它不在言语中追求一种拒绝给予文字并被文字所否认的在场，它就会像重视本身一样值得重视。言语的伦理学是受到支配的在场的诱惑物（leurre）。像业余拼装一样，诱惑物首先表示猎人的计谋。它是猎鹰的用语：利特雷说，“一块红皮，像鸟的模样，当猎鹰未回到拳头时，就用它去招回。”有例为证：“主人千呼万唤，用手晃动，向它展示诱饵和拳头，但是徒劳无益。”（《喷泉》）

在言语中辨认文字，即辨认言语的分延和缺席，就是开始思考这种诱惑。没有他人的在场就没有伦理学，因而没有缺席、异化、迂回、分延、文字，也同样没有伦理学。原始文字是道德的起源，也是不道德的起源。它是伦理学的非伦理开端，是一种激烈的开端。就像对待庸俗的文字概念一样，我们必须将暴力的伦理要求完全悬置起来，以便重复道德的系谱学。

卢梭和莱维-斯特劳斯都蔑视文字，而对言语的作用大加赞扬。在我们现在必须阅读的一些著作中，卢梭也怀疑知无不言，言无不尽的假象，怀疑明确而天真的言语中的在场假象。一种完全的在场摆脱了分延和言语的暴力，这种完全在场的神话倾向于赞扬沉默。然而，“公众力量”已经以某种方式去“补充游说”。

也许，现在是重新阅读《语言起源论》的时候了。

---

(1) “文字”的原文为la lettre，有“字母”、“字面”、“本文”等义，现仍根据此词在上下文中的意思译为“文字”。—— 译者

(2) 载《结构人类学》。也可参见《莫斯著作导言》，第35页。

(3) 它首先指《悲惨的热带》，始终包括这篇“文字课”（第18章）。在G· 沙博尼耶：《与莱维-斯特劳斯的谈话》第二部分（《原始人与文明人》）中也可以看到这一章的理论内容。它也指《结构人类学》（《方法与教学问题》，特别是讨论“可靠性标准”的那一章，第400页）。最后，它也间接指《野蛮人的思想》，其中一节的标题引人入胜，这个标题是“只争朝夕”。

(4) 《野蛮人的思想》第327页，也可参见第169页。

(5) 指《论人类不平等的起源与基础》。—— 译者

(6) 《卢梭，人文科学的奠基人》，第240页。它涉及一篇讲演，载《J· J· 卢梭—— 培根主义者》，1962年。这里也可以发现梅洛-庞蒂热衷讨论的一个主题：人种学工作在寻求本质上的不变性时实现了 自由想象的变化。

(7) 原始的形象化语言观念在这时已相当普遍。在沃伯顿和孔狄亚克那里尤其可以发现这一点。在这一领域他们对卢梭发生了重大影响。至于维科、B· 加涅班（B. Gagnebin）和雷蒙就《语言起源论》提出了这样的问题：卢梭在威尼斯任蒙泰居（Montaigu）的秘书时是否读过《新科学》（Scienza Nuova ）。如果说卢梭和维科都证明了原始语言的隐喻性质，那么，只有维科认为这些原始语言具有这种神圣起源，也只有他看到了孔狄亚克与卢梭之间的分歧。而且维科是少数相信文字与言语同源的人之一（虽然不是惟一的人）：“哲学家们相信，在许多民族中首先产生了语言，继而出现了文字；可是恰恰相反，文字与语言是一对孪生子并且平行发展。”（《新科学》3.I.）卡西勒（Cassirer）毫不犹豫地断定，卢梭在《语言起源论》中总结了维科的语言理论（《符号形式的哲学》（Philosophie der symbolischen Formen ）I.I.4）。

(8) “这里有两个极端类型的专名，在这两种专名之间有一系列的中间情形。在一种情况下，名称是一种辨认符号，通过应用某种规则，这种符号可以确定被命名的 个人是一个预定阶级（群体制度中的社会团体，社会等级制度中生来占有的某种地位）的成员。在另一种情况下，名称是命名者 的自由创造，而命名者通过他命名的人表达他自己的暂时的主观状态。我们能说他在任何情况下都确实在命名吗？我们似乎只能要么对别人进行归类从而确定他的地位，要么打着给他命名的幌子通过它确认自己的地位。因此，我们决不能命名：如果因为某人有某些特点而给他取这个名字，那就意味着对他进行分类；如果我们相信不必遵循某种规则而是根据自己的特点‘自由地’给他人命名，那就意味着对自己进行分类。我们通常同时采取这两种方式。”（第240页）也可参见《作为类的个人》以及《只争朝夕》（第7章和第8章）：“因此，在每一种制度中，专名代表意指活动的总体 ，在这种意指活动之下人们只能暗示。我们由此触及了皮尔士和罗素所犯的类似错误的基础。前者的错误在于把专名解释为‘索引’，后者的错误在于相信他在指示代词中发现了专名的逻辑模式。事实上这意味着承认命名活动属于一种连续过程，其中的指称活动不知不觉地过渡到暗示活动。相反，尽管每种文化以不同的方式确定它的界限，我们希望我们已确定这种过渡是间断的。自然科学根据具体情况而停留于类、种或亚种的层次。因此，具有不同程度的普遍性的名称始终被视为专名。”（第285—286页）

在将这一意图贯彻到底时，我们应该追问，谈论纯粹“暗示”的尚无名称的特点是否合理，作为语言的零度、作为“明显的确定性”的纯粹指示者是否不是一直被差别游戏抹去的神话。莱维-斯特劳斯对专名的看法也许适用于指示者“本身”：“在较低的一头，不存在对这一系统的外在限制，因为它将性质不同的自然种类视为某个层次的符号材料，而它向具体的、特殊的、个别的东西发展甚至不会受到人名的阻碍：专名甚至可以作为分类的名称。”（第288页，也可参见第242页）

(9) 既然我们要透过原文来解读卢梭，我们何不借机浏览一下《遐想录》展示的其他场景呢？在逐一详细说明这种对立的所有因素时，我们不会过多地注意双方的对立，而是注意这种对立的严格对称性。一切迹象表明，卢梭似乎发展了确定无疑的积极因素，莱维-斯特劳斯则向我们展示了它的消极方面。请看这样一番景象：“我很快厌倦了掏空自己的钱包去压倒别人，我离开好友，独自外出散步。我一直对各种东西感兴趣。我发现五六个萨瓦省人的小男孩正围着一个小姑娘，她拿着盘子，里面装着十多个干瘪的苹果。她急于把它们卖掉。这些萨瓦省人本会高高兴兴地买走这些苹果，但他们一共只带了二三枚硬币，这根本不够用。对他们来说，这只盘子就像希腊神话中的金苹果园，小姑娘则是看护苹果园的龙。这一喜剧性事件让我回味良久。我买了这个小姑娘的苹果，然后将它们分发给男孩们从而最终制造了一种欢快气氛。我经历了让人心满意足的场面，领略了弥漫周遭并夹杂着青年人的天真的欢乐气氛。旁观者们在看到这一场面时也分享了快乐，我则以低廉的代价分享了这份快乐。此外，我还愉快地感到这就是我起的作用。”（七星出版社，第1卷，第1092—1093页）

(10) 我们一开始就指出，这个词和这个概念只有在逻各斯中心主义的范围内和在场形而上学中才有意义。当它并不包含直观的符合 或判断性的符合的可能性时，它仍在去蔽 （dans l’aletheia）中继续赋予由在场所满足的视觉要求以特权。正是同样的原因阻止将文字概念简单地纳入科学，从而阻止了认识论的循环。它既没有那份雄心也没有那种谦逊。

(11) 一种难以用卢梭的术语描述的局面，因为文字的缺乏使事情更加复杂：《语言起源论》也许用“野蛮状态”来称呼莱维-斯特劳斯所描述的社会和文字状态：“这三种文字形式与人据此组成民族的三种不同状况几乎一一对应。描画对象适合野蛮民族；使用词句的符号适合原始民族；使用拼音字母适合文明民族。”

(12) “如果西方产生了人类学家，那是因为它受到自责的折磨。”（《悲惨的热带》第38章“一小杯朗姆酒”）

(13) 在《起源与基础》的字里行间人们可以发现：“理性产生了自爱，反省巩固了自爱；理性使人自省，将人与困扰他的一切分离开来。哲学使人孤独；在看到他人的不幸时，他通过哲学暗暗说：‘如果你愿意死，你就去死吧，我是安全的。’”（第60页）

(14) 第245页，着重号系原作者所加。

(15) 《悲惨的热带》第18章。至于狄德罗，我们顺便要提到的是，他对文字和书本的严谨判断丝毫不让位于卢梭。他为《百科全书》写的“书本”条目是一篇犀利之作。

(16) 此处指奥伯格（Oberg）的描述，德里达未将原文引全。—— 译者

(17) 《悲惨的热带》第6章，“我怎样成为人种学家”。

(18) 指笛卡尔的《指导心灵的规则》。—— 译者

(19) 在《日内瓦讲演》中，莱维-斯特劳斯相信，他简直可以将卢梭与“以我思为出发点”的哲学对立起来。（第242页）

(20) 在与G· 夏波尼的谈话中尤其如此，他并未给“文字课”的理论内容增加新东西。

(21) 这封信未在《新批评》上发表过。它收入了《结构人类学》，第365页。

(22) 《悲惨的热带》第40章：“每一方均以自己的方式并在自身的层次上符合真理。使人摆脱了最初锁链的马克思主义批评与完成了这种解放的佛教批评既不对立也不矛盾。（马克思主义教导说：当人同意扩大他所思考的对象时，对他的地位的明显意识就会消失。）马克思主义与佛教是在不同层次上做相同的事情。”（第476页）

(23) 《种族与历史》（第256—271页）和《野蛮人的思想》中都出现了这种关于机遇的主题。关于这一主题，首先可以参看《谈话》，第28—29页。在充分展开关于轮盘赌的想法时，莱维-斯特劳斯解释说，构成西方文明的复杂联合体以及由文字的运用决定的文明的历史类型，完全可以在人类发端时发展起来，它本可以很晚才产生，它事实上却在这时产生了，“无法说明它为什么应该如此，但事实就是这样。然而，你可以说，‘那并不令人满意’”。这种机遇不久就被视为“文字的产生”。这是莱维-斯特劳斯肯定不会坚持的假设。关于这一假设，他指出，“我们一开始就应把它视为一种设想”。即便这并不意味着相信机遇（参见《野蛮人的思想》，第22页和第291页），某种结构主义必定会产生这种信念，以便将结构总体性的绝对特殊性联系起来。我们将会发现这种必然性如何对卢梭发生影响。

(24) 见胡塞尔《逻辑研究》（Logische Untersuchungen，Husserliana）第18卷。—— 译者

(25) 它只涉及人种学家仅在游牧时代才能发现的小亚群。这个亚群也过定居生活。在这篇文章的导言中，人们将会发现：“没必要强调，我们在此不能发现对南比夸拉人的生活与社会的全面研究。我们只在游牧时代才会过这些土著人的生活，这一点足以限制我们的研究范围。定居时代的旅行无疑会带来一些重要信息并且修正全部看法。我们希望总有一天能够进行这样的旅行。”（第3页）这种似乎确定无疑的限制对文字问题没有特别重要的意义吗（文字与大部分东西相比，本质上与定居现象显然具有更为密切的联系）？

(26) 《论语言的起源》，《全集》，第8卷，第90页。如果人们对“野蛮人”这个词和其他有关单词的起源和功能感兴趣，我在此无法引用的那段原文的续篇很有启发意义。

(27) 《中国，文字的心理方面与功能》，EP，第33页。

(28) “几千年来，甚至在当今世界的大部分地区，文字已经成了一种社会机制，在这些社会中，绝大部分人都不会

写字。我在东巴基斯坦吉大港（今属孟加拉国。—— 译者）呆过的山村里村民们都是文盲；但每个村子里有一名文书为个人或整个村子服务。文书们都能识字，如果需要他们可以写；但他们是作为局外人来从事这项工作，他们是外来的中间人，村民们通过口头形式与他们打交道。但文书极少是官员或整个群体的雇员。他的知识是权力的根源，以致文书与高利贷者的职能常常集于一身。这不仅是因为高利贷者为了做生意需要阅读和书写，而且是因为他有两重身份可以控制 别人。”（第342页）

(29) 《历史与人种学》（《道德与形而上学杂志》1949年）与《结构人类学》，第33页：“人种学尤其对非文字资料感兴趣，这不完全是因为他所研究的这些民族不能写字，而是因为他主要关注的东西不同于人们通常想记在石头上或纸上的一切。”

(30) “一小杯朗姆酒”提到，“在新石器时代，人类已经做出了对其安全必不可少的大部分发明。我们已看出为何不必将文字纳入其中”。莱维-斯特劳斯评论说，在原始时代，人“是不自由的，就像他在今天不自由一样”。“但是只有他的人性才使他受到奴役。由于他对自然的控制力非常有限，他受到他的梦想的保护层的保护并在一定程度上获得了解放”（第452页）。也可参见《野蛮人的思想》中有关“新石器时代的悖论”的主题。（第22页）

(31) 指《欧洲科学的危机与先验现象学》。—— 译者

(32) 然而，莱维-斯特劳斯写道：“科学家与其说提供了正确的答案，还不如说提出了正确的问题。”（《生食与熟食》，第15页）

(33) “提供方便”、“偏爱”、“强加”这些词被用于描述书写活动。这不会妨碍对原则的每一种本质的严格规定吗？

(34) 参见勒鲁瓦-古朗《手势与言语》。也请参看《文字与大众心理学》。

(35) 瓦莱里（Valéry）提出了许多类似主张。

(36) “萨瓦的副堂神父”是J· J· 卢梭所著《爱弥儿》第四篇中作宗教信仰表白者。—— 译者

(37) 《精神》（Esprit ）（1963年11月），第652页。也请参看《生食与熟食》，第35页。

第二章　“这种危险的替补……”

人们怎么会大声疾呼反对我呢？我远远听见那个不断拖着我们走的哲人的叫嚣，他始终将现在视为虚无并对将来穷追不舍，但我们越是追赶，将来越是飞逝；我们在那个哲人的带领下离开了原位，但不知何去何从。

——《爱弥儿或论教育》

为填补记忆空白并指导我从事这项工作，我收集了所有论文，但这些论文已经转入他人之手，我将无法收回。

——《忏悔录》

我们已多次暗示：正如对活生生的言语的赞扬充斥着莱维-斯特劳斯的论文一样，这种赞扬完全符合卢梭思想的惟一动机。这种动机与它的对方相妥协并与它的对方融为一体：对所谓的毫无保留的言说不断进行怀疑。在演说中，既有对在场的许诺也有对在场的拒绝。被卢梭置于文字之上的言语是现在应该存在的言语或早该存在的言语。我们必须注意这里的语态，注意将我们与活生生的言语的在场相联系的时态。事实上，卢梭对处于言语本身中，处于它的直接性的幻影中的隐蔽物进行了考查。他以无与伦比的敏锐对它进行鉴别和分析。我们丧失了通过语言表现出来的梦寐以求的在场，我们试图通过语言来把握这种在场。让·雅克不仅在“捕捉他的反光并在显示他的在场”的镜像游戏中醉心于斯塔罗宾斯基在《传神的眼睛》（l’oeil vivant）中令人钦佩地描述的“被盗的小偷”的体验。从说第一句话开始它就静静地守候着我们。这种任命我而又罢免我的镜子般的剥夺也是语言的规律。它在活生生的言语中起着死亡力量的作用：这是更可怕的力量，因为它在多大程度上开辟了言语的可能性，也在多大程度上威胁着这种可能性。

这种力量在开始言说时破坏它确立的主题，阻止它显现给它的符号，以完整的文学折磨它的语言。虽然卢梭在一定程度上意识到这种力量，但他急于消除这种必然性而不是承认它的必然性。因此，在努力重建在场时，他既要维持文字的功能又要取消文字的资格。他要同时实现这两种目标也意味着他要在一种分离而连贯的运动中实现这些目标。我们千万不要无视这种奇特的统一性。卢梭指责文字是在场的毁灭和言语的疾病。他恢复了它的地位，以致它有可能重新获得言语所丧失的东西。但是，如果不通过比言语更古老并且处于这种地位的文字，那么，它依靠什么来恢复它的地位呢？

这种愿望的最初倾向被视为语言理论。他人支配作者的体验。在《忏悔录》中，当卢梭试图说明他如何成为作家时，他把转向写作描述成：通过某种缺席，通过有意的退隐，

恢复在言语中对自身感到失望的在场。既然言语在给予自身时否定自身，那么，写作的确是保持或再现言语的惟一方式。符号的结构　就是这样形成的。它同样令人失望，然而更接近本质和失望的必然性。人们不得不试图支配缺席，但我们始终必须罢手。斯塔罗宾斯基描述了支配卢梭的活动空间的内在规律：

> 他怎样消除这种妨碍他按实际价值来表现自己的误解呢？如何避免即席发言的冒险呢？他可以求助于何种交流方式呢？他以何种方式表现自己呢？卢梭选择了隐居和写作　。矛盾的是，他为了更好地表现自己而深居简出，他信任写下的言语：“如果我没有信心不仅在不利条件下表现自己，而且以截然不同的面貌出现，我就会像他人一样热爱社会。我打定主意写作和隐居　恰恰适合我的天性。如果我抛头露面，人们决不会知道我还有什么用处”（《忏悔录》）。这种剖白是独一无二的，并且值得强调：卢梭与他人断绝往来只是为了用写下的言语向他人表现自己。由于隐居的保护，他可以从从容容地斟词酌句。 (1)

我们应该注意到，这种结构也许表现在以下方面：以文字代替言语也是以价值代替在场——人们宁可选择“我所是”（ce que je suis）或“我所值”（ce que je vaux）而不选“我存在”（je suis）或“我出场”（je suis présent）。“如果我抛头露面，人们决不会知道我有何用处”。为使人们了解我的真理与价值的理想，我放弃了我现在的生活，放弃了我的现在和具体的存在，这是众所周知的模式。斗争发生在我的内心深处，甚至在我为获得公众的认可而保持我的生活时，我宁愿通过这种斗争来超脱我的生活。写作的确是这场斗争的现象。

这似乎成了让·雅克生活中的写作课。写作活动本质上成了——在此以典型的方式——为实现对在场的最具象征性的重新占有而作出的最大牺牲。从这种观点看，卢梭知道死亡并不是放弃生活的简单办法。写作导致的死亡也创造生活。“只有当我把自己当作死人时我才开始活着”（《忏悔录》，第6卷）。一旦人们把它限定在这种结构的系统中，牺牲——“文学的自杀”——不会消失于假象　　中吗？它不过是一种象征性的重新占有吗？为了掌握它们的意义，掌握其真理的理想形式，掌握现在的在场和自身的固有特性的理想形式，它不会放弃现在　和固有特性　吗？如果人们事实上坚持使用这些概念（牺牲、支出、抛弃、符号、假象、真理，等等），他们就不得不承认使用诡计和假象是必不可少的。这些概念从在场与缺席的对立出发，根据真理与假象决定着我们在此所说的结构。

但是，写作活动与分延的结构不会受到这种传统概念、这种本体论或这种认识论的支配。相反，这些东西为它提供隐含的前提。分延并不抵制　占有，并不对占有进行外在的限制。分延从动摇　异化开始，以打破　重新占有告终。直至死亡。死亡是分延的运动，因为这种运动必然是有限的。这就意味着，分延使在场和缺席的对立成为可能。没有分延的

可能性，在场的愿望就会窒息。这同样意味着，这种愿望本身隐含着它无法得到满足的命运。分延产生它禁止的东西，使它导致其不可能的东西成为可能。

如果人们把分延视为缺席和在场的业已湮没的起源，视为在者的消失和显现的主要形式，那么，有待我们了解的是，“存在”在被规定为缺席或在场之前是否已经包含在分延的思想之内。分延作为把握在者的方略是否应该根据存在的意义来理解。人们不能反过来思考吗？既然存在的意义决不会作为历史产生于它的在场规定性之外，它难道一直没有被纳入在场时代的形而上学历史中去吗？这也许是尼采想表达的看法，并且抵制对尼采作海德格尔式的解读：处于能动 运动中的差别 （différence）——包含在分延 概念中但没有穷尽这一概念——不仅先于形而上学而且超越存在的思想。即便它超越形而上学并认为形而上学处在它的范围之内，它所表达的仍然不过 是形而上学。

从盲目到替补

因此，我们必须从这种尚成疑问的模式出发同时考虑卢梭的经历与他的文字理论，考虑其一致与不一致的方面，这两个方面以文字的名义将让·雅克与卢梭联系起来，将他的专名结合而又分离。在经历方面，我们必须求助于写作，而写作则是对在场的重新占有，我们将会看到，这也是对自然的重新占有；在理论方面，我们必须指责字母的消极性。我们必须根据这种消极性来理解文化的退化和社会共同体的分裂。

如果我们确想将“替补”一词置于与它融为一体的一大批概念的核心，它似乎可以说明这两种方式的奇特统一性。

事实上，在两种情况下，卢梭均将文字视为危险的手段，视为带来威胁的援助，视为对不幸局面的批判性回应。当自然作为自我贴近被禁止或打断时，当言语不能支持在场时，文字就必不可少。我们迫切需要用文字来补充 言语。我们早已认识到这种补充 的一种形式。由于言语是自然的，或至少是思想的自然表达，是用来表示思想的最自然的机制或约定俗成的东西，文字便作为摹写或再现对言语进行补充并与之结合起来。从这种意义上说，文字不是自然的。它将思想向言语的直接呈现变为表象和想象。这种做法不仅是“奇怪的”而且是危险的。它是一种补充手段，是在言语确实缺席时为逼言语出场而精心设计的圈套。它是强加给语言的宿命的暴力：

> 创造语言是为了言说，文字仅仅是言语的补充。……言语通过约定俗成的符号再现思想，文字则以同样的方式再现言语。于是，写作的艺术仅仅是思想的间接表达。

自从指代想充当在场和表示事物本身的符号开始，文字就是危险的。符号的功能中铭记着不幸的必然性：替代物使人忘却了它的替代功能并且被人视为完整的言语，然而，替

代物只能弥补 言语的缺陷和不足。因为替补概念（在此决定着典型的摹写概念）包含两种意义，这两种意义的并存是奇怪的，也是必然的。替补补充自身，它是剩余物，是丰富另一种完整性的完整性，是彻头彻尾 的在场。它将在场堆积起来，积累起来。正因如此，艺术，技艺，摹写，描述，习惯等等，都是自然的替补并且具有一切积累功能。这种替补性在某种程度上决定着所有的概念对立，卢梭将自然概念铭刻在这种对立中，因为它应该 是自足的。

但是替补进行补充。它仅仅对代替进行补充。它介入或潜入替代性（à-la-place-de）；它在进行填补时仿佛在填补真空。它通过在场的原有欠缺进行描述和临摹。替补既是补充又是替代，它是一种附属物，是进行代替的 从属例证。作为替代物，它并不对在场的积极因素进行单纯的补充，它并不进行烘托，表示空无的符号已经确定它在这一结构中的地位。在某种程度上讲，某物只有通过让符号和指代者填满自身才能自动填满自身和完成自身。符号始终是物本身的替代物。

替补的第二种意义与第一种意义无法分开。我们将不断证明，这两种意义均在卢梭的著作中发挥作用。但是，它们会随时转变。这两种意义交替消逝，或在另一方出现时悄悄隐退。不过，它们的共同功能表现在以下方面：不管它补充自身还是替代自身，替补者都是外在的 ，它处于它所添加的积极因素之外，它外在于代替它并且不同于它的东西。辞典指出，与补充 不同，增补是“外在的 增加”。（《罗贝尔法语辞典》）

在卢梭看来，邪恶的消极性始终采取替补性的形式。邪恶外在于自然，外在于本质上纯洁和善良的东西。它偶然降临于自然。但它始终补充自满自足的东西。

因此，在场应该 是自足的，在场也始终是自然的，也就是说，它在卢梭那里比在他人那里更具有母性的意义。它的本质 即在场的别名，可以通过这种框架来理解。《爱弥儿》[(2)] 指出，像自然之爱一样，“母爱是无法替代的”。它决不能被替补 ，也就是说，它不必被替补，它是充分的、自足的。但是，这也意味着它是不可替代的。代替它的东西不会等于它，而只是通常的权宜之计。最后，它也意味着自然不能替补自身 ：它的替补物并不源于自然，它不仅低于自然而且不同于自然。

然而，一切教育，即卢梭思想的要旨，后来被描述成替补的体系，这种体系旨在以最自然的方式重建可能的自然大厦。《爱弥儿》第1章指出了这种教育方法的功能。尽管母爱无法替代，“如果孩子的生母会给他带来新的痛苦，这个孩子最好由健康奶妈喂奶而不要让生母喂奶”。（同上）教养必定可以替补有缺陷的自然，可以弥补一种自然缺陷，这种缺陷本质上不过是偶然事故和自然的偏离。在此，教养被称为习惯：教养是必要的，但仍然不够，因为“仅从身体方面来看”无法想象母亲可以替代：

当母亲拒绝给孩子喂奶时，其他女人，甚至动物都可以给他喂奶。但母爱是无法替代的。给其他孩子喂奶而不给自己孩子喂奶的女人是糟糕的母亲。她怎能当好奶妈呢？她也许会成为好奶妈，但这一过程非常缓慢。习惯将改变自然。……（同上）

在此，自然权利，自然与社会的关系，异化、可变性和腐败概念诸问题，与替代母亲和儿童的教育方法问题有着天然的一致：

这种优点同样会导致弊端，它使每个明智的母亲害怕让奶妈给她的孩子喂奶。她要准备与人分享当母亲的权利或毋宁说将这些权利交给陌生人，看到她的孩子爱另一个女人，甚至爱别人超过爱她。……（同上）

如果我们在预先思考文字问题时一开始就谈到替代的母亲，那是因为正如卢梭本人所言，“取决于这一点的东西超出了人们的想象”：

如果围绕这些有益的题目反复进行徒劳无益的争论不会让人泄气，我多么想坚持这一观点！取决于这一点的东西超出了人们的想象。你希望人人承担自己的主要义务吗？那么，从母亲开始；你将对结果大吃一惊。一切邪恶都源于这种最初的堕落：道德秩序混乱不堪，每个人的天性惨遭压抑。……（第18页）

童年是缺陷的最初表现，这种缺陷在大自然中需要弥补。教育学也许比较粗略地说明了替补的悖论。自然的弱点如何可能呢？大自然怎能要求得到它并未提供的力量呢？儿童一般如何可能呢？

由于太弱小，儿童无法满足自然向他们提出的一切要求。让他们充分使用现有的天赋，他们不会滥用这些天赋。这是第一条格言。应当帮他们满足生理需要，并且弥补他们在智力和体力上的不足。这是第二条格言。（第50页）

所有教育机构以及全部教育时间将被这种必然的堕落——“弥补不足”并且代替自然——支配着。我们应当尽可能少，尽可能迟地从事这一工作。“尽可能推迟　工作是善于耕作的最高准则之一。”（第274页）“在你替代　自然进行工作之前，让自然有时间工作。”（第102页，着重号系引者所加）

没有童年，自然中就没有替补。这种替补既是人类的幸运，也是人类堕落的根源。它是对人类的拯救：

植物有赖于栽培，人类有赖于教育。即便人生来高大健壮，他的身躯和力气也只有在人学会使用之后才有用处。由于他的身躯和力气妨碍别人提供帮助，它们甚至会

给他带来损失；如果听之任之，他就会在了解自己的需要之前悲惨地死去。我们抱怨童年阶段；我们并未看到，如果人不从童年开始，人类就会消失。（第67页）

这是堕落的威胁：

当上帝赋予儿童以能动的原则时，他关心的是，给他们赋予很小的能力来运用这种原则会带来很小的危害。但是，一旦他们把周围的人视为听任他们支配的工具，他们就会用这些工具来满足自己的愿望并弥补　　他们的弱点。于是，他们变得令人讨厌、颐指气使、专横跋扈、顽劣不驯和难于管教。他们的成长并不依赖他们天生爱好统治的头脑，相反，是他们的成长过程赋予他们这种头脑，因为毋需太多的经验就能使他们意识到，借他人之手行事并且动动嘴巴就能推动世界有多么快乐。（第49页，着重号系引者所加）

替补始终是动动嘴巴并借他人之手行事。一切都在这里汇合起来。这里既有作为堕落的可能性的进步，也有向邪恶的倒退，但邪恶并不是自然的，并且使我们得以缺席的替代力量，替代力量则通过委托、通过代表、通过他人之手、通过文字来发挥作用。这种替代始终采取符号形式。符号、图画或指代者成了推动力并使“世界运转起来”，这就是耻辱。

耻辱竟至如此，它带来的损失常常难以弥补，以致世界似乎转错了方向（我们不久就会看到这种灾难　对卢梭来说意味着什么）：自然于是成了艺术与社会的替补。现在到了邪恶无可救药的时候：“当儿童不知道何为痊愈，就让他知道是如何生病的：一种艺术取代了另一种艺术并且常常更加成功；这便是自然的艺术。”（第31页）现在也是母性化的自然代替另一种爱和另一种依恋感的时候，因为她本应独自得到倾心贴己的关爱，但她再也得不到这种关爱。（“啊，自然！啊，我的母亲！我得到你惟一的呵护！你我之间并没有介入狡诈之徒或无赖之辈！”《忏悔录》，第12卷）

对自然的沉思于他的心灵始终有着无穷的魅力：他在那里找到了他所需要的依恋感的补充；如果让他选择，他会为此而放弃替补。只有在努力与人交谈失败之后，他才转向与植物交谈。（《对话录》，第794页）

植物成为社会的补充不只是一场灾难。它简直是灾难的灾难。因为在自然中，植物是最自然　的东西。它是自然的生命　。矿物与植物的不同之处在于，它是僵死的有用的自然，并隶属于人类的工业。一旦人丧失了对自然的真正财富——植物——的感受力与鉴赏力，他就会到母体中去搜寻并且要冒有损健康的危险：

矿物界本身毫无亲切可人之处，潜藏在地球内部的财富，为了不引起人的贪心，

> 似乎故意避开人的视线。它们仿佛储存在那里，以便总有一天成为真正的财富的补充。人已经掌握了较多的财富，但随着人的堕落，他已丧失对这些财富的鉴赏力。可是，为减轻他的苦难，他必须求助于工业，进行抗争和劳作；他探测地球内部，他冒着生命危险，并以牺牲健康为代价，到地球深处去寻求想象的财富来代替现实的财富。如果他知道如何享用，地球会自动提供这种财富。他避开他不值得看到的阳光和白昼。 (3)

于是，人弄瞎了双眼，搜寻地球内部的欲望使他茫然失措。紧随犯罪而来的是可怕的惩罚场面，简言之，是简单的替代：

> 由于不值得生活在白昼中，他深藏了自己并且不露痕迹。石矿，坑道，锻炉，高炉，铁砧，锤子和炭火代替了乡间劳动的和平景象。被矿井毒气熏得无精打采的不幸者、铁匠、丑陋的独眼人的一张张苍白的脸庞构成了这样一幅景象：地底下的矿井机械代替了草地鲜花，蓝天白云，在地上劳动的多情牧人和强壮农民。 (4)

这就是耻辱，这就是灾难。这种替补是自然和理性都无法容忍的。不仅自然——“我们的共同母亲”（《遐想录》，第1066页）——无法容忍，而且不好争辩的明智理性也无法容忍（《论自然状态》，第478页）。他们没有采取任何措施来避免这场灾难，防止这桩暴力并提防这种不幸的犯罪吗？“以致”，《起源与基础》在谈到矿藏时指出，“自然仿佛小心翼翼地防止我们窃取这一致命的秘密”（第172页）。不要忘记，把我们带到地球内部的这种暴力，盲目开矿的阶段，即冶金术的阶段，乃是社会的起源。因为按卢梭的看法，我们会常常发现，农业标志着公民社会的形成，而农业的存在以冶金术的诞生为前提。这样，盲目性也创造与社会同时产生的东西，即语言、符号对事物的有条不紊的代替以及替补顺序。人们从盲目走向替补。但是，盲人原本看不见他为弥补视力缺陷而创造的东西。对替补茫然不见成了规律，对它的概念茫然不见尤其如此。而且，为发现它的意义而确定它的功能是不够的。这种替补没有意义并且无法直观。因此，我们无法使它摆脱奇特的半明半暗状态。我们指的是它的储备。

理性无法想象对自然的这种双重侵犯：自然中有缺口，正因如此，它才需要填补。但是，我们不应说，理性无法想象这一点。它是由这种无能造成的。它是同一性的原则。它是自然存在物的自我同一性的思想。它甚至不能把替补确定为它的对方，确定为不合理的非自然的东西，因为替补自然地取代自然。替补是自然的图画与再现。图画既不在自然之中也不在自然之外。因此，替补对理性、对理性的自然健康是同样危险的。

危险的替补。这是卢梭在《忏悔录》中使用的词。他在一段没有实质差别的文字中用过这个词，并且只是为了说明“一种理性几乎难以理解的状况”。“总之，在我与我爱的

人之间只有一种区别，但这是根本性的区别，它使理性几乎难以理解我的状况。”（七星版，第1卷，第108页）

如果我们赋予下段原文以范例式的价值，那只是一种权宜之计，并且无法预料以后的阅读规则会作出什么样的严格规定。在我们看来，没有一种阅读模式实际上适用于这段文字（我们把这段文字作为文本 而不是作为资料来读）。对这段文字的评价要力求全面和严格，也就是说，要超越使文本易于阅读、比人们迄今想象的更容易阅读的方面。我们的惟一奢望是从中发现以后的阅读根本无法忽略的意义：一种书写文本的结构，经过其他文本的循环，不断回到这种文本，它也与语言的要素和它的有条不紊的功能相一致。比如，将“替补”一词与其概念结合起来并不是卢梭的发明，它的独特功能既没有被卢梭所充分把握，也不是出于历史与语言以及语言史的简单强加。讨论卢梭的作品，就是试图承认主动与被动、盲目与责任这类范畴无法触及的东西。为了求助于书写文本所表示的所指，我们无法脱离这一文本，因为所指在这里乃是作品本身。人们很少探求这些著作所揭示的真理 （形而上学真理或心理学的真理：隐没在这些著作之后的让·雅克的生活），如果我们感兴趣的那些原文试图表达 某种想法，那就是将生活和写作纳入相同织体 ，纳入相同文本 的约束性和附属性。这种东西在此被称为替补，即分延。

在此，自然中的危险替补突然闯入了自然与自然之间，闯入了作为纯洁 的自然纯洁性与作为童贞 的自然纯洁性之间：“总之，在我与我爱的人之间只有惟一的区别，但这是根本性的区别，它使理性几乎无法理解我的状况。”这段话掩盖不住以下的事实：接下来的文字旨在说明“惟一的区别”以及“理性几乎无法理解我的状况”。卢梭继续写道：

> 我从意大利回来时与我去的时候判若两人，这也许是因为从未有我这种年龄的人从意大利回来。我带回来的不是精神的纯洁，而是我的童贞。我感到年龄的增长，我那易于激动的性情终于表现出来，它的最初爆发实非情愿，它使我对自己的健康警觉起来，这比其他事情更清楚地表明我直到那时仍多么无知。不久，我心里才感到踏实，我学会了危险的替补，这种方法是对自然的欺骗，并且防止像我这类性格的年轻人因放荡不羁而牺牲了健康、精力乃至生命。（七星版，第1卷，第108—109页）

《爱弥儿》（第4卷）中有这样一句话：“他一旦学会了危险的替补，他就会完蛋。”（第299页）该书也谈到“迅速汲取经验进行替补”（第437页），谈到“精神可以增强体力”（第183页）。

自体性行为（auto-érotisme）令人苦恼。手淫只有通过传统给它赋予的犯罪感才使人心安（“不久感到心里踏实”），它让儿童承担过失并使始终与之伴随的阉割恐惧深入内心。因此，肉体享乐是生命力的无法弥补的损失，它要面对疯狂与死亡。它的产生“以牺牲健康、精力乃至生命为代价”。同样，《遐想录》后来指出，人类“探测地球内

部……他冒着生命的危险，并以牺牲健康为代价，到地球深处去寻找想象的财富来代替现实的财富。如果他知道如何享用，地球会自动提供这些财富”。

这的确涉及想象。替补“欺骗”母性化的“自然”，它起着文字的作用，它作为文字对生命造成威胁。这种危险是想象的危险。正如文字通过它的“图画”、它的描绘或描述暴露了活生生的言语的危机一样，手淫也通过想象的诱惑宣告生命力的毁灭：

> 这种恶习容易导致羞耻和胆怯，它对生动的想象有着极大的诱惑，即它可以随心所欲地安排性行为，并且使吸引他们的美女去满足其快乐，而不必获得她的同意。（《忏悔录》，第111页）

卢梭也将这种危险的替补称为“不幸的优点”，确切地说，它是诱人的：它导致欲望脱离常轨，使它远远偏离自然途径，把它引向消失或灭亡，惟其如此，它是一种失检或丑闻（δx αυεαλγ）。它因此毁灭自然。但理性的丑闻在于，没有什么比对自然的这种毁灭更加自然。我本人拼命摆脱自然赐予我们的力量：“我受这种不幸优点的诱惑，拼命毁灭自然赐予我的强健体格，并让时间去增强这种体格。”我们知道，《爱弥儿》给时间、给自然力的缓慢成长赋予何等重要性。教育儿童的全部艺术就是培养耐心，让自然有时间开花结果，尊重自然的韵律和发展顺序。危险的替补很快毁灭了自然界缓慢创造和积累起来的力量。在“迅速汲取”自然经验时，它不断地迅速发展，所消耗的能量一去不复返。我们将证明，就像符号一样，它忽视了事物的在场和存在的绵延。

危险的替补与自然决裂。对自然的疏远的全部描述带有戏剧性。在揭示既非原样也非异样的疏远过程时，《忏悔录》导演了一场为危险的替补招魂的戏剧：自然与母亲或毋宁说与“妈妈”一起走了。“妈妈”意味着真正的母亲的消逝，并以众所周知的模糊方式代替自身。此处涉及妈妈与她所说的“小不点”之间的距离[(5)]。正如《爱弥儿》所说，一切邪恶均源于“女人不再当母亲，她们现在没有也不愿意承担母亲的责任”（第18页）。这是某种缺席，因而也是某个母亲的缺席。获得我们谈到的那种经历，既是为了保持这种缺席，也是为了减少这种缺席。这是一种偷偷摸摸的经历，是见不得人的小偷的经历：小孩看不见母亲，母亲也看不见小孩。这几句话常常被人引用：

> 如果我了解我在看不到亲爱的妈妈时因想念妈妈而做出的所有蠢事的细节，我决不会做出这些蠢事。我常常吻床，因为妈妈在上面睡过；我吻窗帘、吻所有家具，因为它们是妈妈的东西；她的纤纤秀手触摸过它们，我甚至吻我俯卧的地板，因为妈妈在上面走过！有时，当妈妈在场时，我甚至浑然不觉我的放肆。只有出于强烈的爱才会如此。一天，妈妈正在吃东西，我惊叫我看到食物中有一根头发，妈妈忙将食物吐在盘子里，我赶忙抓到嘴里吞了下去。[(6)] 总之，在我与我最爱的人之间只有一种区别，但这是根本性的区别，它使理性几乎难以理解我的状况……在前一段话中，我们

可以读到这样的句子：“只有当她不在时，我才感到对她有多么依恋。”（第107页）

替补之链

我们将从这些“蠢事”中引证对危险替补的发现，但这种发现仍然保留了某种特权；卢梭最后才想起它并用它来说明理性无法理解的状况。因为这并不意味着将全部享受转向某个特殊的替代者，而是体验它或直接地、惟妙惟肖地模仿它。这也不意味着吻床、吻地板、窗帘、家具，等等，甚至不意味着“吞下”“妈妈吐出来的食物”，而是意味着“随心所欲地安排整个性行为”。

我们注意到，这个戏剧的舞台不仅是人们通常理解的布景，即全套道具。对这次经历的局部处理并非无关紧要。让·雅克住在华伦夫人家里：与“妈妈”近在咫尺，这样可以看到她，整天想着她，但可能与她分开。当母亲消失时，替代才有可能和必要。母亲在场或缺席的游戏，知觉和想象的改变，必须符合空间布局。原著作了以下说明：

> 我目前的处境强化了这种习惯。我与一个漂亮的女人住在一起，在心里抚摸她的形象；整天可以见到她；晚上我周围的物品使我想起她；我睡在她睡过的床上。这多么让人激动！想到此情此景，读者会认为我已半死不活！恰恰相反，本该毁灭我的东西恰恰救了我，至少一度如此。我陶醉于与她住在一起的无穷魅力中，我热切希望与她共度平生；不管她是否在场，我都仅仅把她视为温柔的母亲，可爱的姐姐，亲切的朋友……对我来说，她是世界上惟一的女人。她在我心中激起的无限柔情不允许我对其他女人发生兴趣，并阻止我对她存非分之想。

这次经历并不标志成年期或青春期的到来。它不仅建立或维护一种特殊的潜在基础，一个有多种意义的结构。它还是一次令人心醉神迷的经历，这一经历的“现在”被不断复活和构造出来，直至卢梭的“生命”和“文本”的结束。稍后，在《忏悔录》的正文（第4卷）[(7)]中，作者叙述了“一件难以启齿的小事”。他碰到一个人“沉迷于同样的恶习”。让·雅克慌忙逃走，他“瑟瑟发抖”，仿佛刚刚“犯罪”。“我长期受到此事的困扰”。

为什么说长期受此事的困扰呢？卢梭不断手淫并因此自责，而手淫是通过提供在场，通过回想缺席的美人来满足自己的情欲。在他眼里，手淫是邪恶和堕落的典型。当通过另一种在场来满足自己的情欲时，人们在自甘堕落。卢梭不愿想到也不可能想到，这种堕落不是突然发生在自己身上，它乃是自我的根据。他应该把它视为影响主体完整性的外来的偶然邪恶。但他不可能放弃使他能立即得到其他被追求的在场的习惯；这就好比人不能

抛弃语言一样。因此，在这方面，正如他在《对话录》（第800页）中所说，“他直到生命结束仍会童心不泯”。

通过语言来恢复在场，既是象征性的恢复，又是即刻的恢复。我们必须注意这一矛盾。它之所以是即刻恢复的体验，是因为这个体验已经发生；它作为体验，作为意识，来自人们的自身感受。接触者被接触，自恋行为（auto-affection）被认为纯粹的自我满足。如果它给自己提供的在场是另一种在场的替代性符号，它决不可能在这种替代活动和对自恋行为的象征性体验之前“亲自”追求那种在场。物本身不可能出现在象征符号系统之外，而没有自恋行为的可能性就不可能存在象征符号系统。它之所以是即刻恢复的体验，是因为这意味着毋需等待。它可以随时随地并且在一瞬间得到满足。如果它等待，那不是因为其他东西让它等待。享乐似乎不再推迟。“当人们马上就能享乐时，他们何苦抱着渺茫的希望去追求极为可怜、极不确定的成功呢。……”（《对话录》）

但是，不再被推迟的东西也被绝对推迟。此时，呈现给我们的在场是一种幻想。自恋行为是纯粹的沉思（spéculation）。符号、图像和描述渐渐替代缺席的存在，它们是骗人的幻觉。受挫的体验被补充或被同化进犯罪感以及对死亡和阉割的忧虑中。donner le change（意指“花钱欺骗”、“使认错目标”等等）这个词无论从哪种意义上去理解都对诉诸替补作了绝妙的描述。为了说明他“对妓女的厌恶”，卢梭告诉我们，他31岁时到了威尼斯，但“改变我的情感的习性”（《忏悔录》，第41页）[8] 并未消失：“我并未丢掉欺骗我的需要的恶习。”（第316页）

享受事物本身的行为和本质因为受挫而受到了折磨。因此，我们不能说它具有某种本质或行为（本质、存在、活力等等）。某物在逃避时仍抱着指望，在离开时仍献出自身。严格地讲，我们甚至不能称之为在场。这是对替补的限制，由于超越了所有形而上学语言，这也是“理性几乎无法理解的”结构。几乎无法理解意味着：纯粹的不合理性、理性的反面，并不令人不快并且成了传统逻辑的拦路虎。替补令人发狂，因为它既非在场也非缺席，因为它不断破坏我们的快乐和纯洁。“……禁欲与享乐、快乐与智慧同样与我无缘。”（《忏悔录》，第12页）

事情岂不越弄越复杂？象征成了直接性，在场成了缺席，未曾推迟的东西被推迟了，享乐成了死亡的威胁。但是，我们仍然应该给这个系统，给替补这个奇特的结构添上一笔。在某种程度上讲，它已不难理解。作为一种可怕的威胁，替补也是第一道最安全的防线——抵挡这种威胁本身的防线。这正是我们不能抛弃它的原因所在。自体性行为，即一般意义上的自恋，既不开始于也不终结于手淫这一名称所涵盖的内容。替补不仅具有通过意象为一种缺席的存在拉皮条的力量：当它通过符号的指代为我们拉皮条时，它与这种存在仍然保持距离并且主宰这种存在。因为人们既追求这种在场又害怕这种在场。替补既违反这一禁令又尊重这一禁令。正是这一点使文字成了言语的替补。但它早已使言语成了

一般文字的替补。它的结构既根据力量的游戏也根据力量差别的游戏暴露我们，保护我们。因此，替补是危险的，因为它使我们面临死亡威胁，但卢梭认为它丝毫不像“与女人同居那样”危险。如果没有符号或补充，那么，快乐本身，即，使我们与纯粹在场相一致的东西（如果有这种东西的话），就不过是死亡的别名而已。卢梭指出：

> 享乐！这类事情对人有益吗？啊！如果我这辈子哪怕有一次饱尝了爱的快乐，我也无法想象我这虚弱的身体能够承受，我会当场死去。（《忏悔录》，第8卷）

如果我们坚持使用普遍证据，坚持以符号形式出现的这一主张的必然的先天价值，我们就必须立即承认，“与女人同居”，“异性性行为”，只是为了自在地接受它自身的替补性保护（事实上，正如人们相信的那样，这样做行之有效）。这就是说，在自体性行为与异性性行为之间没有界限，而只有一种经济的分配。在这种普遍规则中，各种差别消失了。这就是卢梭的规则。在试图（在此我们不打算进行这种尝试）确定卢梭的经济原则或著作的纯粹特殊性之前，我们必须审慎提高处于不同普遍性层次的所有结构必然性或本质必然性并将它们结合起来。

从“与女人同居”的某种确定描述中可以发现，卢梭终身都不得不求助于那种被称为手淫的危险替补，这种替补与他的写作活动不可分割。直到生命结束都是如此。泰蕾兹（Thérèse）——我们可以谈论的那个泰蕾兹，在文本中她的名字和“生活”属于我们阅读的作品——付出代价之后才体会到这一点。在《忏悔录》第7卷中，当“我必须毫无保留地坦言一切”时，我们就可以了解做出某些“决定”的“双重理由”：

> 我必须毫无保留地坦言一切。我从未隐瞒我可怜的妈妈的过失或我本人的过失。我也不应该过分原谅泰蕾兹；尽管我乐意尊敬我爱的人，我也不愿隐瞒她的过失，假如这样，内心情感的不由自主的改变就是真正的过失。我早就发现，她对我的热情冷却了……我变得郁郁寡欢，我以前在妈妈身边时就感到这种影响。在泰蕾兹身边，我也感到这种影响：不要在自然之外寻求无法找到的完美。在其他女人那里同样如此。……然而，由于对我百般挑剔的敌人的仇恨，我的处境甚至更糟。我害怕重蹈覆辙。由于我不想冒这种危险，我宁愿不近女色，而不愿泰蕾兹陷于同样的境地。此外，我发现，与女人发生性关系显然大大有损我的健康。……这两种原因合在一起使我做出我时常难以坚持的决定，但在最近的三四年中，我始终遵守这一决定。（第595页）

在《巴黎手稿》中，“显然大大有损我的健康”之后有这样一段话：“我一直未能完全改掉的恶习对我来说似乎产生了不太有害的结果。这两种原因[(9)] ……”

这种堕落在于对符号的偏爱，它防止我作致命的消耗。千真万确。这种明显利己的省力之举也在整个道德描述体系中发挥作用。利己主义被犯罪感所抵偿。它认定自体性行为

是一种致命的浪费，是自我对自我的伤害。但是，由于我只伤害自己，这种堕落不应受到真正的谴责。卢梭在好几封信中说明了这一点。因此，“除此之外，除了仅仅伤害我的恶习之外，我可以向所有人袒露我的无可指责的一生的所有内心秘密”。（“致德圣热尔曼先生的信”，1770年2月26日）“我有严重的恶习，但对他人无损。”（“致勒努瓦先生的信”，1772年1月15日）[10]

所以，让·雅克只有在一种情况下才会寻找对泰蕾兹的替补：一般的替补系统已经展开其可能性，替补活动进行了很久，在某种程度上，泰蕾兹本人已经成了一种替补。因为妈妈已经成了一个未知母亲的替补，“真正的母亲”本人一开始就在一定程度上成了替补，即使她并未在分娩时“真正”死去。对让·雅克的案例的著名“心理分析”仅仅停留在对“真正的母亲”的分析上。这便是替补之链。“妈妈”这一名称也表示一种替补之链：

> 啊！我的泰蕾兹！你端庄健美，拥有你多么幸福。我不去寻找我从不奢望的东西。（此处指“贞操”，泰蕾兹承认她在无知中偶然失去了贞操。）一开始，我只是寻找快乐，现在我才发现，我不仅找到了快乐，而且找到了伴侣。与这个出色的姑娘稍稍保持亲昵关系，对我的处境稍作思考，使我感到，当我仅仅想到快乐时我其实已经在努力增进我的幸福。为满足那被压抑的勃勃雄心，我需要以热烈的情感来填补内心。简言之，我需要妈妈的接替者。既然我不应与她住在一起，我希望有人与她的门生住在一起，在他身上我可以发现她可以在我身上看到的那种纯朴与温顺。个人生活和家庭生活的恬静对我来说可以弥补因我放弃锦绣前程所造成的损失。当我孤独时，我心里空空荡荡，它要另一颗心来填补。命运夺走了那颗心，至少在一定程度上使我疏远它。为了那颗心，自然造就了我。从那时起，我感到孤独无依，因为在我看来，一切与虚无之间绝不存在中间者。泰蕾兹就是我需要的替代者。[11]

这一系列的替补显示出某种必然性：无限系列的替补必然成倍增加替补的中介，这种中介创造了它们所推迟的意义，即事物本身的幻影、直接在场的幻影、原始知觉的幻影。直接性是派生的。一切东西都是从间接性开始的，“理性难以理解”这一点。

过度。方法问题

“在我看来，一切与虚无之间绝不存在中间者。”中间者是中心和中介，是完全缺席与完全在场的中项。众所周知，中介是卢梭一心想抹去的所有东西的名称。他以坚定、强烈而简洁的方式表达了这种意图。这一意图毋需揣摩。当让·雅克正在说明为代替母亲或自然而被结合起来的各种替补时，他又产生了这种意图。替补介于完全缺席与完全在场之间。替代活动填补特定的空白并标志着这种空白。但卢梭的论证似乎让人觉得，求助于替

补——此处是求助于泰蕾兹——会平息他在面对这种中介者时产生的急躁情绪：“从那时起我就孤独无依；在我看来，一切与虚无之间绝不存在中间者。泰蕾兹就是我需要的替代者。”这一概念的毒性消除了，人们仿佛能逮住它、驯化它、驯服它。

这就提出了“替补”一词的使用问题：提出了卢梭在语言和逻辑中的地位问题，这种逻辑确保“替补”一词或概念具有十分惊人的 灵活性，以致句子的假定主词始终可以通过使用“替补”说出多于、少于或不同于他想说 的东西。因此，这个问题不仅涉及卢梭的作品，而且涉及我们的阅读。我们一开始就应该周密考虑这种进占活动 （prise）或意外事件 ：作者以 某种语言和某种逻辑写作，他的话语本质上无法完全支配这种逻辑的体系、规律和生命。他在使用它们时只是在某种程度上勉强受这种体系的支配。阅读始终必须关注在作者使用的语言模式中他能够支配的东西与他不能支配的东西之间的关系（作者尚不了解这种关系）。这种关系不是明暗强弱的量的分配，而是批判性阅读应该创造 的指称结构。

创造在这里意味着什么呢？在说明这一点时我要着手为我的阅读原则作辩护。人们会发现，这是一种完全消极的辩护，它通过排除方法初步描述了我们在此无法填补的阅读空间，即阅读任务。

创造这种指称结构显然不在于，通过对注释的被人遗忘而又令人钦佩的复制，重新确立作者在与历史交流过程中确立的自觉自愿的意向关系，作者通过语言因素属于历史。这种重复注释的阶段在批判性阅读中应该占有一席之地。承认并尊重它的一切传统要求并非易事，并且需要使用传统批评的所有工具。没有这种承认和尊重，批判性创造就会盲目进行并且几乎会随意提出各种主张。但这道必不可少的围栏始终只起保护作用 ，它决不能提供 一种阅读方式。

如果阅读不满足于复制文本，它就不能合法地超越文本而把握不同于文本的东西，把握指称对象（一种形而上学的、历史的、心理传记的实在，等等），或把握文本之外的所指。而文本的内容可能出现在语言之外，它本来就可以出现在语言之外，也就是说，出现在一般文字之外（在我们赋予这个词的意义上）。因此，我们在此冒险运用于一个实例的方法论观点完全取决于我们在上面提出的一般主张，这些主张涉及指称物或超验所指。不存在外在文本 （hors-texte，原指书中不编页码的插图——译者）。这不是因为我们首先并不关心让·雅克的生活，妈妈的存在或泰蕾兹本人 ，也不是因为只有在文本中我们才能接近她们的所谓“现实”存在，不是因为我们既无法作其他选择也无权忽视这种限制。所有这类理由无疑很充分，但还有更根本的原因。通过追溯“危险替补”的线索，我们试图表明，在“本人”的这些现实生活中，在人们认为可以定义为卢梭的著作的东西之外，在这种著作的背后，除了文字之外别无他物；除了替补、除了替代的意义之外别无他物。这些替补的意义只能出现在一系列不同的指称中，出现在“实在”中。只有当这种实

在从痕迹中、从替补的诉求中获得意义时它才会突然出现并得到补充，如此等等，以至无穷。因为我们已在原文中 看到，绝对的现在、自然，“真正的母亲”这类语词所表示的对象早被遗忘，它们从来就不存在。文字，作为消失的自然在场，展开了意义和语言。

虽然我们的阅读不是注解，但它必须内在于文本并且存留于文本中。因此，如果我们将替补 一词理解为一种解释，而这种解释把我们从文字引向心理传记的所指，甚至引向无法与能指分开的一般心理结构，那么，尽管存在某些假象，对“替补”一词的定位仍然毫无心理分析的性质。人们常将这种方法与传统的复制性注释相对立：我们可以表明，它事实上容易与这种注释相妥协。注释在考虑文本的自我同一性时的稳妥性 ，在刻画其轮廓时的自信 ，与沿着纯粹所指方向超越文本而对它的预定内容的胸有成竹齐头并进 。事实上，在卢梭那里，心理分析式的研究就像拉福格博士的研究一样，只有在按最流行的方法解读之后才会背离文本。对文学“征候”的解读非常陈腐，非常学术化，非常单纯。一旦人们无视这种“征候”的组织本身、无视它自身的结构，他们就会兴高采烈地超越它而去追求一种心理传记的所指，这种所指与文学能指的联系是完全外在的和偶然的。在下述情况下，人们会承认同一种做法的另一方面：在论述卢梭的一般著作中，在一种貌似综合的传统包装中（这种综合通过注释和论点的汇编忠实地恢复了著作和思想的完整性），他们可以发现有一章对“卢梭的性问题”作了传记性和心理分析式的考察，其附录部分涉及作者的病历。

如果我们觉得通过解释或注解无法将能指与所指分离开来，因而也无法通过仍在阅读的文字来摧毁文字，我们仍然相信，在历史上人们已经揭示这种不可能性。它并不以同样的方式、在同样的程度上并根据同样的规则来限制解读的尝试。在此，我们必须考察一般文本的历史。当我们谈到作家以及他所使用的语言的包容能力时，我们不仅想到文学家。哲学家、编年史家、一般理论家归根到底所有从事写作的人都会感到诧异。但无论如何，从事写作的人已被载入特定的文本体系。即使没有纯粹的所指，那种从能指出发被描述为所指的最终层次的东西仍然与它有着不同的联系。譬如，虽然哲学文本事实上总是写成的，但它包含在所指的内容面前隐去自身的意图，并以此作为哲学的特殊性。哲学要传达所指的内容并且通常要传授这种内容。阅读必须考虑上述意图，即使它最终想暴露的这一意图失败。我们应该从这种观点出发研究文本的全部历史，研究西方文学样式的历史。除了我们最近才认识到的推力或阻力点（point de résistance）之外，文学作品几乎时时处处适合于按照某些模式进行超越不同时代的先验 阅读，这种阅读旨在寻找我们在此讨论的所指，但不会消除这种所指，而是把它放在阅读视而不见的体系中加以理解。哲理性文学不过是这种历史的一个例子，但这是最重要的例子之一。我们尤其对卢梭的哲理文学感兴趣。由于某些深刻的原因，他创立了哲理文学，《社会契约论》和《新艾罗瓦斯》就属于这种文学。同时，卢梭选择以文学创作为生，以不限于传递哲学或其他方面的信息的创作为生（它可以传递这种信息）。作为哲学家或心理学家，卢梭对一般文字的看法与他

本人的著作体系不可分割地联系在一起。我们应该注意这一点。

这就提出了一些棘手的问题，尤其是概括方面的问题，我们不妨举三个例子。

1．如果我们在阅读“补遗”时所采取的途径不仅具有心理分析的性质，那无疑是因为对文学的惯常的心理分析始于将文学能指本身加上括号。那也无疑是因为心理分析理论本身在我看来是属于我们的历史和文化的文集。就此而论，如果它标明了我的阅读特点以及我解释的作品的特点，它并不是作为可以脱离文本系统的原则或真理而发挥作用。我们厕身于文本系统中以便采取完全中立的态度去阐明这种真理。我们在某种程度上置身于心理分析的历史之内，就像我们置身于卢梭的文本之内一样。正如卢梭借用现成的语言一样——这种语言在某种程度上也是我们自己的语言，因而使我们确信法国文学具有最低限度的可读性——我们今天同样处于以心理分析理论为标志的某种意义网络中，即使我们没有掌握它，即使我们相信无法完全掌握它。

由于其他原因，这并非对让·雅克·卢梭的十分明确的心理分析。这种心理分析必须找出卢梭文本的附属物的全部结构，找出并非为卢梭的文本所独有的一切（因为语言或文化的包容性和现存性），找出文字占据的一切，而不是文字创造的一切。以这种文字的不可还原的基点为中心，各种结构的无穷系列，各种层次的历史总体性被组织起来、包裹起来、混合起来。假如心理分析能够准确地勾画出它们的轮廓，能够准确地对它们作出解释，假如它考虑到与卢梭的作品密切相关的西方形而上学的全部历史，那么心理分析仍然有必要说明它自身附属于形而上学和西方文化的规律。我们不应继续坚持这一主张。我们已经估计到任务的艰巨性以及我们在解释替补时的受挫因素。我们确信，我们已经把握卢梭主义的基本思想，但是，我们同时挖去了大量尚未成形的根茎、土壤和各种各样的沉积物。

2．假如我们可以将卢梭的作品严格地分离开来，首先在一般历史中，继而在“替补”符号的历史中对它进行逐一的阐述，我们仍然应该考虑各种各样的其他可能性。随着“替补”一词以及相应概念的出现，我们已在卢梭的文本中浏览了一番。毫无疑问，我们在浏览卢梭的文本时所走过的这段路程，使我们确信有一种提纲性的结构。但是有其他道路可走吗？只要我们实际上没有穷尽所有的道路，我们怎样证明这条道路的正确性呢？

3．在指出“替补”符号在卢梭文本中的功能（通过预测并且作为序言）之后，我们打算给某些著作，如《语言起源论》以及有关语言理论和文字理论的著作残篇，赋予特权，我们的做法在一些人看来可能有些过分。我们有什么权利这样做呢？为什么这些写作时间和创作动机都不够确定并且绝大部分是在作者死后发表的论著难以分类呢？

在这些问题体系的逻辑之内无法找到它们的令人满意的答案。在某种程度上讲，尽管我们采取了一些理论上的预防措施，我们的选择事实上仍然过分。

但是，何为过分呢？

我们希望与逻各斯中心主义时代的总体性保持某种外在关系。从这种外在性地点出发，我们可以对逻各斯中心主义时代的总体性（它也是一条已经标明的道路）进行解构，对这个星球（orbis），它也是轨道，进行解构。这种偏离和解构的最初形式尽管服从某种历史必然性，但无法得到方法论或逻辑的内在保证。在此范围内，我们只能根据公认的对立来判断它的风格。我们可以说，这种风格是经验主义的，在某种程度上这是正确的。其偏离完全具有经验主义性质。这种偏离过程就像对途径和方法的可能性进行的散漫思考。它受到无知的影响，也受到它的未来的影响。它有意进行冒险。我们已经确定这种经验主义的形式和脆弱性。但经验主义概念在这里毁灭自身。超越形而上学的范围就是试图偏离这一轨道，试图考虑所有传统的概念对立，特别是考虑仍然保持经验主义价值的对立，即哲学与非哲学的对立，而非哲学的东西是经验主义的别名，是无法独立地、最大限度地保持话语自身连贯性的别名，是在真理的价值受到动摇时仍然显露真理的别名，是回避怀疑主义的内在矛盾的别名，等等。对哲学与经验主义的这种历史对立的思考不仅是经验主义的思考。如果没有滥用和误解，人们就无法限定它。

我们不妨详细说明。在阅读卢梭的著作时，什么显得过分呢？如上所述，在我们关注的历史上卢梭只享有非常有限的特权地位。如果只想确定他在历史上的地位，我们对他的关注显然不相称。但是这不是我们的本意。我们想了解逻各斯中心主义时代的契机。为了解这种契机，卢梭似乎成了出色的揭示者。这显然意味着我们已准备退场，我们已将文字的压抑确定为这个时代的基本活动，我们阅读了这个时代的大量作品，但不是所有的作品，我们阅读了卢梭的大量作品但不是他的所有作品。只有加大提问的力度才能支持这份经验主义的声明。悬置这一问题，摆脱自明性的樊篱，怀疑对立的系统——所有这些步骤必然采取经验主义的让人难以捉摸的形式。除了采取这一形式之外，我们无论如何不能根据过去的模式来描述它们。没有其他途径可资利用。由于这些捉摸不定的问题在各个方面都不是绝对的开端，它们的整个层面可以有效地得到描述，这种描述也是一种批评。我们站在哪里，我们就应该从哪里开始。对痕迹的思考不能不考虑这一线索，它告诉我们，完全证明一种出发点的正确性是不可能的。我们应该从我们现在所处的地方开始——从我们自以为已置身其中的文本开始。

我们不妨进一步缩小论证的范围。从某些方面看，替补性主题无疑只是众多主题之一。它处在它所制造的链环之中。也许，我们可以用别的东西代替它。但是，这一主题恰恰描述了链环本身，描述了文本之链的存在之链，描述了替代结构，描述了欲望与语言的表达，描述了卢梭采纳的所有概念对立的逻辑，特别是描述了自然概念在他的体系中的作用与功能。它通过文本告诉我们何为文本，它通过文字告诉我们何为文字，它通过卢梭的著作告诉我们让·雅克的愿望，等等。根据本文的中心论点，如果我们认为文本之

外空无一物，那么，我们的最终辩护可以这样来进行：替补概念和文字理论，按通常的说法，在卢梭的文本中，以无穷无尽的方式（en abyme）表示文本性本身。我们将会发现，这个深渊并非快乐或不幸的事件。在我们的阅读过程中将逐步形成关于这个深渊的结构必然性的全部理论。无限的替补过程不断对在场造成损害，它始终铭记着重复的空间和自我的分裂。在场深渊中的描述并非在场的事件，相反，在场的欲望产生于描述的深渊，产生于描述的描述，等等。在任何意义上，替补本身都太过分。

因此，卢梭将文本性铭记在文本之中。但是它的作用并不简单。它玩弄涂抹的把戏，并且，策略关系就像两种运动之间的力的关系那样形成了复杂结构。这种结构通过对替补概念的处理而表现出来。卢梭不可能同时使用替补概念的所有实质性意义。在确定这一概念时他所采用的方式，在确定这一概念时他甘愿受他所排除的东西的限制，他改变它的方向，他时而把它作为补充，时而把它作为替代，时而把它作为积极的外在邪恶，时而把它作为快乐的辅助手段——所有这些既不表示作者的被动性，也不表示作者的主动性，既不表示作者的无意识，也不表示作者的洞察力。阅读不仅应该抛弃这些范畴——我们顺便提一句，它们也是形而上学的基本范畴——而且应该揭示与替补概念发生这种联系的规律。这无疑是一种创造，因为我们不仅仅重复卢梭对这种联系的看法。在卢梭的文本中，替补概念是一种盲点，是开阔视野而又限制视野的未见物（le non-vu）。如果作品旨在将未见的东西显示出来，它就不会离开文本。而且，它仅仅是由于错觉才相信它正在从事这一工作。它被包含在它所确定的语言的改造过程中，包含在卢梭与历史的合乎规律的交流中。众所周知，这些交流只有通过语言以及深层结构意义上的文本才能进行。我们所说的作品必定是一种文本，是一种文字系统和读物系统。我们先验地知道，这种系统是围绕它自身的盲点而排列的。对这个系统，我们既了解又不了解。

---

(1) 《透明性与障碍》，每154页。我们自然只能引用一些卢梭的解释者的论著来表明一些借用的概念，或限制一场争论。卢梭的每个读者显然受到无可挑剔的《全集》（现已收入《七星文库》）以及下列先生的名著的引导，他们是：布沙尔迪（Bouchardy）、比尔热兰（Burgelin）、康多（Candaux）、德拉泰（Derathé）、法布勒（Fabre）、福柯（Foucault）、加涅班、古耶（Gouhier）、格勒图森（Groethuysen）、居永（Guyon）、居约（Guyot）、奥斯蒙（Osmont）、普莱（Poulet）、雷蒙（Raymond）、斯特林-米肖（Stelling-Michaud），特别是让·斯塔罗宾斯基。

(2) 加尼耶出版社版，第17页。我们只在某些情况下才参考《全集》（七星版），原文发表在现已出版的三卷本的某一卷中。我们也将引用加尼耶版的其他著作。关于《语言起源论》（我们引用的是1817年伯兰版），为方便起见，只标出章数。

(3) 《遐想录》“第七次散步”（七星版，第1卷，第1066－1067页，着重号系引者所加）。有人也许会提出异议说，动物代表比植物更富有生气的自然生命，但人们只把它作为僵死的东西来对待。见《研究动物离开解剖就一事无成》，第1068页。

(4) 《遐想录》“第七次散步”。我们并不在那里寻求阅读原则，而是出于好奇心从许多其他可能的事例中挑出了卡尔·阿伯拉罕对独眼巨人、对害怕失明、眼睛、太阳、手淫等的看法，见《全集》，I·巴朗德译，第2卷，第18页及以下各页。我们还记得，在一系列埃及神话中，塞特（Seth），透特（Toth）（文字之神，在这里看作地狱判官俄赛里斯的兄弟）的帮凶，设计杀死了俄赛里斯（参见上引旺迪耶的著作第46页）。文字、辅助者、补充者以同样的手法杀死了父亲和光明（参见本书第98页注①）。

(5) “‘小不点’是我的名字，‘妈妈’是她的名字；当岁月几乎抹去了我们之间的差别时我们仍然分别是‘小不点’和‘妈妈’。我发现，这两个名字非常准确地反映了我们谈话的语调，我们举止单纯，尤其是我们的情感关系。在我看来，她是最温柔的母亲，她从不寻找自身的快乐，而是不断寻找对我有利的东西。如果她对我的爱恋中包含肉欲的因素，它也不能改变这种爱恋的性质，而只会使它更加迷人，并使我陶醉于拥有如此年轻美貌的妈妈的快乐中，对我来说，拥抱她非常快乐—— 我指的是严格意义上的拥抱，因为她从不吝惜一个母亲的亲吻和温柔的爱抚，她也决没有想到滥用它们。有人会反对说，我们终究具有另一种关系；我承认这一点，但必须等待片刻；让我慢慢道来。”（第106页）我们不妨加上这句G·　　巴塔伊的话：“我本人就是‘小不点’，我只有一个隐秘处。”（《小不点》，第9页）

(6) 这段话常被引用，但人们对它作过单独分析吗？《忏悔录》的七星版编辑B· 加涅班与M· 雷蒙无疑打消了怀疑，他们一直很有步骤地求助于精神病学（第1281页注释。凡卢梭在其中谈到自己“愚蠢”或“放肆”的地方，注释均一一作了核对）。在我们看来，只有在牵涉滥用心理分析式的解读时，这种谨慎态度才是合理的（至今，人们常将心理分析式的解读与滥用这种解读混为一谈），并且，它并未规定要重复通常的评注，而这种评注反使原著难以理解。在此，我们必须将勒内· 拉福格（René Laforgue）博士所进行的仓卒、随意而又不无启发性的分析（《卢梭研究》，载《法国精神分析杂志》，第Ⅰ卷，1927年出版，第370页及以下各页；以及《关于受挫的精神病理学》，第114页及以下各页，1944年出版）—— 而且这种分析并未考虑到我们刚刚引用的那些原文—— 与至少应在原则上比较严格地考虑精神分析学说的解释区分开来。这是斯塔罗宾斯基的精辟而仔细的分析所选择的方向之一。因此，在《传神的眼睛》中，令我们感到踌躇的那句命题又被重新引入一系列类似的替代性例子中，而这些例子大部分引自《新艾罗瓦斯》（亦译《新爱洛绮丝》。—— 译者）。比如，在“性爱偶像”中有这样一个例子：“你那飘逸的裙子勾起我对你身体各个部位的强烈想象。这精美的头饰衬托着那似遮还露的金色鬈发；这令人赏心悦目的披巾让我无可挑剔；这典雅素朴的礼服充分表现出穿着者的高雅情趣；这精致的拖鞋正好配上一双纤纤秀脚；这细长的胸衣显示出……婷婷玉立的身段……前面是两道柔和的曲线……真可谓楚楚动人……那鲸骨饰品也给人留下强烈的印象。……美好的回忆。让我吻你一千次！”（第115—116页）

但是，这些替代的独特性和这些替换的结合会引起解释者的关注吗？我想知道的是，由于热衷于反驳还原论的、因果论的、分裂的心理分析，斯塔罗宾斯基通常是否会完全相信现象学或存在主义式的总体的心理分析。这种将性欲推广到所有行为的心理分析也许冒着模糊区分、差别、替换，以及构造这种总体性的各种固恋的危险。正如斯塔罗宾斯基介绍的那样，性感区在全部行为的分析中并未消失：“性行为并不是间断的给予性；它是整个个体的表示；对它本身应该进行分析。不管是忽略它还是把它作为特殊的研究主题，我们都不能把表现癖限于性‘领域’：全部品格都在那里显示出来，并包含某些基本的‘生存选择’。”（《透明性与障碍》，第210—211页。有一个注释使我们必须参看梅洛-庞蒂的《知觉现象学》）这样一来，我们不会冒险以非常传统的方式将病理学观点视为“存在主义的”范畴中的“多余”观点：“从整体分析的观点看，意识的最初给予既构成了卢梭思辨思想的根源，也构成了他的愚蠢的根源。但是这些既有的根源不会独自成为不健康的东西。仅仅由于它们以过分的方式存在着，疾病才发作、发展……这种不健康的发展将会夸张讽刺般地突出一个意识无法支配的、‘存在主义的’基本问题。”（第253页）

(7) 第165页。

(8) 在《忏悔录》第1卷的这几页有名的文字中，卢梭把最初的阅读经历（“暗中阅读”）与自体性行为的最初发现作比较。这并不是因为“那些污秽不堪的书籍”鼓励他这样做。恰恰相反。“风险大大强化了我的腼腆气质，以致我三十多岁时还未朝那些危险的书籍看一眼，世上任何一个漂亮的夫人都会讨厌这些书，会说这些书只能用一只手去翻阅。”（第40页）没有这些“危险的书籍”，让· 雅克就会沉溺于别的危险行为。大家知道接下来的一段话是这样结尾的：“就目前来说，指出一种曾改变我的全部情感的习性的起源和最初原因，令我感到心满意足。这些情感受到它自身的克制，我虽满怀激情去想望，但总是趑趄不前。”（第41页）我们应将这段话的意图和字面意义与《忏悔录》的另一页文字相对照（第444页。也请参看编者注），也可以和下面几行文字相对照：“如果我独自一人，我总喜欢阅读，因为这是我的爱好。它是我社交不足的补充。我不是如饥似渴地看书就是享受美味佳肴，我的书本仿佛在与我一同进餐。”（第269页）

(9) 参见第1569页编者注。

(10) 参见《忏悔录》（第109页编者注）。

(11) 第331—332页（着重号系引者所加）。斯塔罗宾斯基（《透明性与障碍》，第221页）与《忏悔录》的编者（第

332页注1）将“替补”一词的用法与第109页的引申用法（“危险的替补”）直接联系起来。

第三章　《语言起源论》的起源与结构

1．《语言起源论》的地位

言语在替补逻辑中究竟如何呢？我们应该将其中的哪种东西称为替补的“书写符号”呢？

在替补之链中，写作与手淫难以分割。这两种替补至少有一个共同点，即它们都是危险的。它们违反禁忌并给人以犯罪感。但是，按照分延的结构，它们强化了它们所违反的禁忌，避免了某种危险并且保存了精力。尽管如此，由于它们的存在，我们才有权见到太阳，才配享受矿场地面的阳光。

这两种体验有何种犯罪感呢？哪种基本的犯罪感是固定的或变动的？只有当我们对这两种体验的表层结构和“现象学”外观，特别是它们的共同点事先进行描述，我们才能阐明这两个问题的地位。

在这两种情况下，自恋行为的可能性以如下的方式表现出来：它们在世界上留下痕迹。能指的奢华住所坚不可摧。写下的东西留存下来；接触-被接触的体验把世界作为第三者。空间的外在性在那里无法减少。在自恋行为的一般结构中，在自我给予的在场或快乐中，接触-被接触活动在将动作与受苦分离开来的细微差别中接受对方。身体的外观、身体裸露的外表永远指示着、标志着形成自恋行为的区域。

自恋行为是体验的普遍结构。所有生物都有自恋行为。只有能使用符号的存在物，也就是说，只有能进行自恋的存在物才会受到一般他者的感动。自恋行为是一般经验的条件。这种可能性——“生命”的别名——是通过生命历程显示出来的普遍结构，并且这种结构会导致复杂的、等级化的活动。自恋行为、自持（quant-à-soi）或自为（pour soi）——主体性——增强了能力并且加强了对他者的控制，因为它的重复能力将自身理想化。在此，理想化是这样一种活动：通过这种活动，感性的外在性，作为能指影响我或服务于我的东西，屈从于我的重复能力，屈从于表现为我的自发性并且愈来愈少地逃避我的注意的东西。

我们应该根据这种模式来理解言语。它的系统要求，讲话者能立即听到它和理解它。它产生能指，这种能指似乎不是降临于所指的理想性之外的世界，而是达到他人的听觉-发音系统时庇荫于自恋行为的纯粹内在性中。它没有陷入空间的外在性，陷入我们所说的世界，而这个世界不过是言语的外观而已。在所谓的“活生生的”言语之内，能指的空间外在性被完全缩小了[(1)]。在这种可能性的范围内，我们应该提出关于呼叫的问题（关于

我们已排除掉的东西的问题，它就像没有音节的呼叫的神话一样被归于兽性或疯狂的领域）以及生命历程中的言语问题。

交谈是两种绝对起源之间的交流，而这两种起源自动交感，它重复他人造成的自恋行为并把它作为直接的回应。在此，直接性是意识的神话。言语与言语意识，即仅仅作为自我呈现的意识，乃是抑制分延的活生生的自恋行为的现象。这种现象，这种对分延的假定的抑制，这种对能指的晦暗性的活生生的减弱，乃是人们所说的在场的起源。现在是不从属于分延过程的东西。现在是人们思考时间的出发点，它抹去相反的必然性，即从作为分延的时间出发去思考现在。

对发音系统和一般听音系统的运用方式的分析暗含着这种非常匀称的结构，不管这个领域多么丰富多彩。

自人们在言语本身中发现缺席以来（从发音和区分音节开始至少就存在缺席的预兆），文字的价值在一定程度上遭到了削弱。一方面，如上所述，它是使用符号来恢复在场的努力。另一方面，它使废止言语的行为变得神圣不可侵犯。在两种情况下，我们都可以说，它以这样或那样的方式开始折磨“活生生”的言语，使它在符号中面临死亡的危险。但是，替补性符号并未由于影响已经成为可能的自我呈现而面临死亡的威胁。自恋行为在分裂自身时构造自身。在场的丧失是体验的条件，也是在场的条件。

由于语言行为拿现在的在场和生物的生命去冒险，有人怀疑它与自恋“性”行为不仅具有类似性。两者在总体上不可分割，即使这种总体出现了明显的分节和分化。逻各斯中心主义首先旨在将两者区分开来。正如某种现象学描述的那样，它的最后手段在于将性欲融化在“接触-被接触”结构的先验普遍性中。这一分离过程是人们试图借以将言语和文字区分开来的过程。正如自恋行为的“致命优点”早在手淫（限于某些儿童或青少年的、所谓错误的和病态的行为结构）这一名称所涵盖的行为之前就开始表现出来一样，文字的替补性威胁比人们相信可以借言语之名来表示的东西更为古老。

从那时起，形而上学就通过将替补确定为单纯的外在性、确定为纯粹的补充或纯粹的缺席来排除不在场的东西。排除工作恰恰是在替补结构内进行的。矛盾在于，人们通过将它视为纯粹的补充而废除了补充。被补充的东西成了虚无，因为它补充与它格格不入的完整在场。言语是对直观的在场（在者、本体、本质、存在等等的在场）的补充；文字是对活生生的自我呈现的言语的补充；手淫是对所谓的正常性经验的补充，文化是对自然的补充，邪恶是对愚昧的补充，历史是对起源的补充，等等。

起源概念或自然概念不过是补充的神话，是通过成为纯粹的附加物而废除替补性的神话。它是抹去痕迹的神话，也就是说，是抹去原始分延的神话，这种分延既非缺席也非在场，既非否定也非肯定。原始的分延是作为结构的替补性。结构在此意味着不可还原的复杂性，在这种复杂性中，人们只能改变或回避在场或缺席的游戏，即，能产生形而上学

而又不能被形而上学所思考的东西。

这种抹去痕迹的做法从柏拉图经卢梭到黑格尔一直被运用于狭义的文字，我们现在也许能看出这种转换的必然性。文字是一般痕迹的代表但不是痕迹本身。痕迹本身并不存在［存在即“是”（être），存在即在者，存在即此在（étant-présent），等等］。从某种程度上讲，这种转移掩盖了决定的地位，但它也准确地显示了决定的地位。

文字、政治堕落与语言学堕落

欲望追求在场与非在场的外在性。这种外在性是一种样板 [2] 。在它的各种描述（自然与它的对方的外在性，善与恶的外在性，纯洁与堕落的外在性，意识与无意识的外在性，生命与死亡的外在性，等等）中，有一种描述需要引起我们特别注意。它引导我们去阅读《语言起源论》。它是统治与奴役的外在性或自由与不自由的外在性。在所有这些指代者中间，自由和不自由的外在性也许有一种特权。与其他外在性相比，它更加明确地将历史的（政治的、经济的、技术的）东西与形而上学的东西结合在一起。海德格尔重申以自由作为在场条件亦即真理条件的东西，从而对形而上学的历史作了总结。 [3] 言语始终是自由的最好表达。它自发地成了自由的语言和语言的自由，成了不必从世界的外在性中借取能指因而不会遭到剥夺的自由言说。最受禁锢，最容易遭到剥夺的存在不会运用言语这种内在的自发性吗？适用于公民的东西首先适用于那些受他人摆布的赤裸裸的存在——新生儿。“给你们的最早礼物是桎梏，给你们的最早待遇是虐待。只有嗓门是自由的 ；他们为什么不该提高嗓门抱怨呢？”（《爱弥儿》，第15页，着重号系引者所加）

《语言起源论》将言语与文字对立起来，就像将在场与缺席，自由与奴役对立起来一样。这段话几乎是《语言起源论》的总结：“但我认为，无法让集会者听明白的语言是一种奴役性的语言。一个民族不可能既保持自由而又操那种语言。”（第20章）通过这句话，我们又重新踏上了我们几乎已经离开了的卢梭主义的基地，但是，我们绕过了莱维-斯特劳斯有关街坊 ，有关那个“人们彼此认识并且都住在左邻右舍的小型社区”的意识形态：这是一种传统的意识形态，根据这种意识形态，文字在中断现在的完整言说的黄金时代时取得了破坏自然纯洁性的悲惨命运的地位。

卢梭得出了以下结论：

> 我想以突然想起的一段文字来总结这些肤浅的想法，这些想法可望起抛砖引玉的作用。“观察并以事例表明一个民族的性格 、习俗和兴趣如何影响这个民族的语言，为进行充分的哲学考察提供了素材 。”（参见杜克洛（Duclos）著《普遍的理性语法评注》，第2页）

事实上，杜克洛的《评注》 [4] 连同孔狄亚克的《论人类知识的起源》（1746年）似

乎成了《语言起源论》的一个重要思想渊源。人们甚至会把卢梭的《语言起源论》视为杜克洛制订的“哲学纲领”的完成。令杜克洛感到遗憾的是：

> 我们热衷于柔声细气和单调刻板的语言。我们有理由避免刺耳的发音，但我认为，我们完全陷入了相反的错误。以前，人们发双元音远远多于现在，这既体现在动词的时态上，如：j’avois，j’aurois，也体现在许多名词上，如，François，Anglois，Polonois，现在我们却说j’avès，j’aurès，Françès，Anglès，Polonès。然而，双元音使发音清脆有力并且富于变化，它在一定程度上避免了因大量使用哑音而导致发音没有变化。 (5)

语言的堕落是社会堕落和政治堕落的征候（这一论点在18世纪后半叶经常出现）；它起源于贵族统治和首都。当杜克洛提出以下主张时他非常准确地表达了卢梭主义观点：“我们所说的社会 以及古人所说的小圈子 （coterie）决定了今天的语言和风尚。当这些社会群体 一度使用某个词时，它的发音变得软绵绵的。” (6) 杜克洛同样感到对语词的毁损、语词的讹用，尤其是语词的缩略难以容忍。我们决不应当缩写单词：

> 发音上的单调与表达上的急躁并不矛盾，它通过缩略单词而改变词义从而使我们败坏了语词的本性。比如，我们今天就像说谚语一样说en dépit de lui et de ses dens（指“不顾他的反对”），说ses dens而不说ses aidans（字面意思指“不理会他的帮助”）。我们对语词的缩略或讹用超出了人们的想象。我们的语言会不知不觉地更适合于交谈而不适合于讲演。交谈为讲坛、法庭和剧场奠定了基调；而在古希腊罗马社会，讲坛并不从属于交谈。必须公开处理所有听众感兴趣的事情的民族，尤其应该保持经久不变的发音以及固定而明确的韵律。因为在其他条件相同时，即便演讲者比别人站得更远，由于他发音有力并且抑扬顿挫，我们照样可以明白他的意思。

语言和发音的退化与政治堕落不可分割。给杜克洛带来灵感的模式是雅典式或罗马式的民主。语言是民族的财富。语言的统一与民族的统一相辅相成。因为，如果存在语言基体和系统，它们就会内在于汇集起来并重新融为一体的民众之中：“正是一个融为一体的民族才创造出了语言……因此，一个民族是其言语 的绝对主宰。这是他们不知不觉地操持着的帝国。” (7) 为了剥夺这个民族的民众对其语言的支配权从而剥夺他们的自主权，我们必须悬置语言中的口语成分 。文字反映了融为一体的民族分崩离析的过程并且是其奴役的开端：“只有统一的民族才能支配口语 ，作家则有权支配书面语 ——瓦龙（Varron）认为，民众并不是文字的主人 ，就像他们不是言语的主人一样 。”（第420页）

因此，对政治堕落与语言堕落的这种统一性需要进行“哲学审查”。卢梭通过《语言

起源论》对这种诉求作出了回应。很久以后，卢梭意识到杜克洛提出了一些十分尖锐的问题。《爱弥儿》指出，语言教育和外语教学的困难在于，人们无法将能指与所指分开，人们在改变语词的同时也改变观念，以致语言教育会同时传播教师尚未掌握的整个民族文化，这种文化像先于结构的现成材料、先于教导的教育机构一样对它进行抵制。

> 大家会惊奇地发现，我把学习语言算在无用的教育之列……我承认，如果学习语言只是学习单词，亦即学习用来表示语言的图形或声音，那么，这倒适合于儿童。但是，语言在改变符号时也改变符号表达的观念。心智以语言为基础，方言为思想增色。只有理性是共同的。每种语言实体都有自身独特的形式，都有自己的不同之处，这种不同之处在一定程度上既是民族性格差异的原因又是这种差异的结果。这个假设可以被以下事实所证实：在世界上的所有民族中，言语的变迁伴随风俗的变迁，它被风俗保留下来或随风俗的改变而改变。（第105页）

所有这些语言教学理论，取决于对事物、意义（或观念）和符号进行严格的区分，用现在的话说，取决于对指称对象、所指与能指进行严格的区分。如果指代者对被指代者产生某种影响，有时产生有害的影响，如果儿童不必并且不可能“学习说一种语言”，那是因为“对他来说每件东西可以用成千上万种不同符号来表示；但每种观念只有一种形式”。（同上）

杜克洛号召对这个问题进行“哲学考查”，卢梭长期以来致力于这种考查。1754年杜克洛在《评注》中提出了上述主张，《语言起源论》的结尾作了引用，尤其是该书第7章还引用了《评注》的其他段落，这些引文不可能早于1754年发表的《论人类不平等的起源与基础》。它们能使我们在一定程度上确定《语言起源论》的写作日期吗？我们可以在多大程度上将成书年代问题与有关作者思想状况的常见问题联系起来呢？我们给这部著作赋予的重要性使我们无法忽视这一问题。

关于这篇鲜为人知并在卢梭死后才发表的作品的写作日期，最权威的解释者和史学家们很少取得共识。其原因是多方面的。但这一问题的重要性不言而喻：人们能将这部作品视为成熟的作品吗？它的内容与《论人类不平等的起源与基础》以及后来的著作相一致吗？

在这场争论中，外部论据与内部论据始终结合在一起。争论持续了七十多年并且经过两个阶段。如果我们一开始就提到最近的争论，那主要是因为它尚未充分展开，仿佛前一阶段并未就这一问题的外在方面得出定论。另一个原因是，它已在一定程度上改变了内部问题的形式。

当前的争论：关于怜悯的结构

杜克洛的这些引文并不是使现代注释者断定《语言起源论》后于《起源与基础》，或者断定它们至少同时问世的惟一标志。加涅班和雷蒙在编辑《忏悔录》[8]时回忆说，“《语言起源论》首次发表在卢梭写的《论音乐》一书中。1781年迪佩鲁（Du Peyrou）在日内瓦根据卢梭的手稿将《论音乐》公诸于世。他曾收藏该书手稿，后来将它赠给瑞士的纳沙泰尔（Neuchâtel）图书馆（编号7835）。”《忏悔录》的编者使人们注意到“这本很少有人阅读但又非常重要的小册子”，并且依据杜克洛的引文将它放在《起源与基础》之后。他们补充说，“总之，《语言起源论》的材料本身离不开卢梭在1750年尚不具备的知识和成熟思想”。这也是R·德拉泰的看法[9]，至少他对第9、10章持这种看法，这两章非常重要。在说明“南方语言的构成”和“北方语言的构成”时，它们提出了某些与《起源与基础》非常相似的观点。

卢梭难道不会在几年时间里分期撰写这部著作（不妨设想一下）？人们难道不能将他的观点分为许多层次？他难道不可以在后来引用杜克洛的那段文字？他难道不能在撰写《起源与基础》的同时，甚至在此之后，撰写、完成或修改它的某些重要章节？这是对几种解释的折衷处理，并在一定程度上印证了某些人的假设：他们认为《语言起源论》大纲的制订（如果不是撰写整部著作的话）是在1754年之前。由于一些外在原因，沃恩（Vaughan）认为，《语言起源论》的构思是在撰写《起源与基础》之前，甚至是在撰写第一部《论文》（1750年）[10]之前[11]。它与论音乐的著作密切相关。它的全部标题就是明证：《语言起源论，也谈旋律和音乐模仿》。众所周知，卢梭的音乐论著源于很早的灵感。1742年，卢梭在科学院宣读了《新乐谱大纲》；1743年《论现代音乐》问世；1749年，即撰写第一部《论文》的同一年，卢梭应达朗伯（d’Alembert的要求为《百科全书》撰写了有关音乐的条目。以这些条目为基础，他后来编撰了《音乐辞典》，《语言起源论》则收入了该书的第一版。我们难道不能设想《语言起源论》是在那时构思的，即使它的撰写延续了多年？一直到1754年，卢梭才改变某些设想并在他打算（正如他在《前言》中所说[12]）根据《语言起源论》撰写《起源与基础》的部分内容之前修改了《语言起源论》的若干章节。

虽然使用这种折衷假设很方便并且似乎不无道理，但由于内在的、体系上的原因，通过确认某种假设适用于某个时期并且具有部分真理，我们仍然难以消除彼此的分歧。在此，我们必须表明立场。

现在，让我们来看看第9章《南方语言的构成》的哲学内容。R·德拉泰和J·斯塔罗宾斯基对本章的主题存在不同看法。可以肯定的是，决不能把他们直接对立起来。但两人都作了注释[13]，他们的分歧有助于说明我们的问题。

《语言起源论》原拟收入《起源与基础》，按照德拉泰的看法，这是“最合理的假设，至少就第9章、第10章来说是如此，……这两章表现的偏见与《起源与基础》毫无二致”。

恰恰是在第9章中，斯塔罗宾斯基找到了一个在他看来与《起源与基础》的设想相矛盾的证据。他由此断定，卢梭的思想已经转变。并且，它只能从《语言起源论》向《论科学与艺术》的方向转变，因为1754年之后他的理论在这一点上显然没有变化。因此，从体系和历史上看，《语言起源论》早于《起源与基础》。如果考察他给人类基本情感赋予的地位，我们可以发现这一点。按卢梭的看法，怜悯 是最基本的情感。简言之，《论科学与艺术》将怜悯视为先于理智的自然 情感或秉赋，而在《语言起源论》中，卢梭似乎认为，怜悯最初是由判断唤醒的 （éveillée）——我们暂且保留这个词的不确定性。

我们首先不妨回忆一下《论科学与艺术》提出的有关理论，因为它不会导致分歧。在这本著作中，卢梭毫不含糊地证明，怜悯比推理和反思活动更为原始。这是它的普遍性的条件。其论证不能不涉及霍布斯（Hobbes）：

> 我不相信主张人具有惟一的自然 秉赋会引起矛盾，即便是人的秉赋的最粗暴的贬损者也不能不承认这种秉赋。 (14) 我指的是怜悯，它是适应像我们这样十分软弱并且屈从于许多邪恶的生物的秉性：由于它本质上先于所有的反思 ，因而是更加普遍、更加有益于人类的德性；同时，它又是非常自然的德性，以致从兽类身上有时也可以找到它的明显痕迹。

卢梭列举了人类阶段和动物阶段的有关实例并不断谈到母子关系。随后，他继续写道：

> 这是先于所有反思活动 的纯粹的自然情绪，这是自然怜悯的力量，即便最严重的道德堕落也无法毁灭它。……芒德维尔清楚地知道，如果自然不赋予人以怜悯，以便帮助其理智，那么，虽然人有各种各样的道德，他也不会好于恶棍……毫无疑问，怜悯是一种自然情感，它通过减少每个人的自爱程度而有助于整个人类的保存。正是出于怜悯，我们不假思索地 安慰那些受苦受难者：在自然状态中正是怜悯代替了 法律、道德和德行，其优点在于，无人试图不听从它的柔声细语 。（第183—184页） (15)

让我们在重续争论的线索之前在此稍作停顿。我们不妨重新考察一下隐喻体系。自然的怜悯有如柔声细语般的命令，它以原始的方式体现在母子关系中并且通常体现在生与死的关系中。在这种柔声细语的隐喻中，既引入母亲的在场也引入了自然的在场。这种柔声细语是自然和母亲的声音。这一点也表现在，正如声音的隐喻在卢梭那里始终表明的那样，它是一种法律。“无人不听从它的柔声细语”，这既是因为它是温柔的，又是因为它作为自然的绝对原始的东西是无情的。母亲的法律是一种声音；怜悯是一种声音。与没有怜悯 的文字相反，这种声音始终是德性的通道和美好的情感。怜悯的命令“代替法

律”，它替补法律，也就是说，替补制定法。但是，由于制定法在没有自然法时成了自然法的替补，人们可以清楚地看出，只有替补概念能使我们思考自然与法律的关系。这两个术语只有在替补结构中才有意义。铁面无情的法律的权威只有在代替自然法的权威，代替那个“温柔的声音”时才有意义，显然存在“试图不听从”这种声音的情形。正如我们刚刚设想的那样，当这种温柔的声音停止时，人们接受的无情命令只是文字的命令吗？既是又不是。之所以说是，是因为人们要逐字阅读文字或把它与字母联系起来。之所以说不是，是因为人们要理解文字的隐喻。甚至可以说，自然法、怜悯的温柔声音不仅是由母亲的牵挂发出的，它早已由上帝铭刻在我们的心中。它也涉及自然的文字，心灵的文字，卢梭把这种文字与理性的文字相对立。只有理性的文字才没有怜悯，只有它才违反禁令，这种禁令以自然情感的名义将孩子与母亲联系起来并且防止生命受到死亡的威胁。违反法律和怜悯的声音，就是以反常的激情代替自然的情愫。自然的情愫是善的，因为它由上帝铭刻在我们心中。在此，我们碰到了神灵的文字或自然的文字，我们已经确定它的隐喻性替换。卢梭在《爱弥儿》中描述他所谓的“第二次诞生”时这样写道：

> 我们的情感是我们自保的主要手段。因此，试图毁掉这些情感既枉费心机又荒唐可笑；这既是控制自然，又是改造上帝的作品。如果上帝叫人消灭他所赋予的情感，他就会陷入既愿意又不愿意的境地；他会自相矛盾。他决不会发布如此愚蠢的命令，没有什么东西像它那样写在人的心坎上。上帝让一个人去做的事毋需他人转达，他会亲自发话。他的话写在心灵深处。（第246—247页）

绝对原始的情感是自爱，上帝由于不愿陷入自相矛盾的境地，他也许不会要求我们否认这些情感。众所周知，卢梭将自爱（l’amour de soi）与虚荣（l’amour-propre）区分开来，后者是前者的堕落形式。如果所有情感的来源是自然的，那么，所有情感都不是后者。“上千种奇怪的溪流将它吞没。”（同上）就怜悯——爱他人的根源——而言，我们在此感兴趣的东西在于，它既不是源头本身，也不是情感的支流，不是出自其他情感的一种情感。它是自爱的第一次转向。它几乎是原始的，关于怜悯的所有问题都处于绝对接近与绝对同一的差别之中。“儿童的第一情感是自爱，由此派生的第二情感是爱他身边的人。”（第248页）这种派生性随后得到了证明：它不大可能是自爱的疏远和中断，而是它的最初的必然结果。如果怜悯减弱了“自爱的程度”（《起源与基础》，第156页），那并不取决于它将自身与自爱相对立[16]，而是间接地表达它、推迟它，因为减弱自爱的程度“有助于整个人类的自保”。（同上）

我们必须进一步理解，被法律和社会代替的怜悯如何以及为何可以起替补者的作用。为什么它在一定时间内或自始至终成了文化的替代者，成了“在自然状态中代替法律、道德和德性”的东西呢？它要我们警惕它的何种类似物、警惕何种堕落（为进行替代这种类似物既要与它相似又要与它不同）呢？

像许多其他替补一样，“有助于整个人类的自保”的、自然的和前反思的怜悯情感，除了防止我们受到死亡威胁之外也防止我们受到爱的威胁，这是出于偶然吗？怜悯能防止男人被妇女的狂热所毁灭因而也能防止人类被爱的狂热所毁灭，这也是出于偶然吗？上帝的铭文意味着，怜悯——将孩子与母亲、将生命与自然联系起来——必须防止我们受到爱的激情的伤害，这种激情将孩子成为大人（第二次诞生）的过程与母亲成为女人的过程联系起来。这一过程乃是最大的替代。怜悯保护人的人性和生物的生命，因为正如我们将会看到的那样，它拯救男人的生殖能力和男性的阳刚之气。

事实上，如果说怜悯是自然的，如果说使我们与他人认同的东西是内在的活动，那么，爱或爱的激情反而不是自然的。它是历史和社会的产物。

> 在许多激动人心的情感中，有一种情感特别强烈，它使两性相互需要，这种可怕的情感敢冒种种危险，能克服重重困难并且在发泄之际仿佛要毁灭它所要保存的人类。如果人沉溺于这种兽性般的无限狂热，而不知羞耻和节制，并且每天付出血的代价去争夺爱情，人会成为什么样子呢？（《论科学与艺术》，第157页）

在这种血淋淋的画面背后，我们应该透过底色看到另一番景象，它刚刚以同样的色彩展现了一个死马遍地、猛兽横行、骨肉分离的世界。

因此，爱的激情是自然怜悯的堕落。与怜悯不同的是，它限制我们对惟一存在的依恋。正如卢梭始终认为的那样，邪恶始终具有确定的形式，比较的形式和偏爱的形式，也就是说，具有差别的形式。文化的这种发明改变了怜悯的性质，改变了它的自发冲动的方向，这种冲动本能地不加区别地使它指向一切生物，而不管这些生物的种类、性别如何。嫉妒标志着怜悯与爱之间的差距，它不仅是我们这个社会的文化产物。作为比较的诡计，它是妇女的一种策略，是妇女对本性的察看。爱的文化因素和历史因素是为妇女服务的，是为女人控制男人创造的。它是“人为的情感；它源于社会习俗，妇女们对它极尽赞美之能事，以便建立她们的帝国，并且使本应顺从的性别居于统治地位”（第158页）。而《爱弥儿》则说，“按自然界的秩序，妇女应服从男人。”（第517页）在此，卢梭根据这一模式并根据黑格尔的主奴关系的辩证法描述了男女之间的战争，这一点不仅能说明他的著作，而且能说明《精神现象学》：

> 如果他与下层社会的女子结婚，自然常规与世俗常规是一致的，并且一切都很顺利。如果他与社会等级比他高的女子结婚，结果恰恰相反，那时，男人要么自削权力，要么不求感恩，要么忘恩负义，要么遭受蔑视。这样一来，追求权力的妻子就会君临于她的主人之上；而主人则成了奴隶，其境况可谓最可笑，最可悲。亚洲君主的那些不幸受宠者就是如此，通过联姻，这些受宠者既受尊敬又受折磨。据说，这些不幸受宠者为与妻子同寝必须先钻床底。（同上）

双重替代（以政治命令替代家庭管理，以精神之爱替代肉体之爱）带来了历史的堕落[17]。妇女管家顺乎自然，卢梭承认妇女管家的“天赋”，但她必须经过丈夫的许可，“就像一个部长经过授权而做她想做的事”：

> 我希望，读者们记住，我认为妇女有管男人的天赋，他们会责备我自相矛盾，但他们错了。要求指挥权与管司令官之间有着重大差别。女人的统治是温柔的、机敏的和殷勤的统治；她的命令是抚爱，她的威胁是眼泪。她管家应像部长治国，经过授权而做她想做的事。在这种意义上，管理得井井有条的家庭常常是那些女人最有权的家庭；但是，当她轻视一家之主的声音时，当她想篡夺他的权力并自作主张时，这种主从秩序的混乱只会导致悲惨、丑闻和耻辱。（同上，着重号系引者所加）

在现代社会中，主从秩序已被女人所颠倒，这就是僭越本身。这种替代不属于滥用。它是暴力和政治反常的典型例证。就像我们在前面谈到的语言堕落一样——我们马上可以看到它们有着直接的关联——这种替代是一种政治堕落。《致达朗伯的信》明确指出了这一点：

> ……由于不愿忍受分离之苦，由于不能变成男人，女人们就将我们变成女人。贬低男人的不利后果随处可见；防止这种后果至关重要，在我们这样的国家尤其如此。至于君主是统治男人还是统治女人，对他都无关紧要，只要服从他就行。但共和国需要男人。[18]

这一观点的寓意在于，如果共和国恢复了自然秩序，女人本身就会得益，因为在一个反常的社会中，男人会蔑视他所服从的女人：“由于我们胆怯地忠实于我们应该保护而不应恭顺的女人的意志，我们学会了在服从时蔑视她们，通过嘲笑式的关心来强暴她们。”人们指责说，巴黎人犯了使语言堕落的错误：“每个巴黎女人的寓所里都汇聚着一群比她自己更女性化的男人，这些人知道如何向美人表示虚情假意式的尊敬，而她本该得到出自内心的敬意。”（同上）

正如卢梭重新塑造的那样，女人的“自然”形象是慢慢出现的：由于男人提高了她的地位，但她仍然服从男人，她必须在不当情妇的情况下进行统治。男人必须远远地尊敬她，即爱她，这样，各种力量——我们的力量以及政治团体的力量——就不会受到削弱。因为我们不仅由于“与女人同居”（但不把她们纳入家庭管理的范围），而且由于按女人的意志来管理社会，我们会冒着损害我们“政体”的危险。“他们（男人）就像女人一样易受不正当两性关系的影响，甚至有过之而无不及：她们仅仅丧失道德，而我们既丧失道德又丧失政体”（第204页）。竞争是不平等的；也许，这就是替补活动的最深刻意义。

这使我们直接触及替代性堕落的其他形式，即以精神之爱补充肉体之爱的形式。爱中有一种自然性：它为生殖和种族繁衍服务。卢梭所说的“爱的肉体性”，就像这一名称所表明的那样，是自然的东西，并因此与怜悯倾向结合在一起。欲望无疑不是怜悯，但按卢梭的看法，它像怜悯一样是前反思的东西。我们必须“将爱的精神因素与肉体因素区分开来”（《起源与基础》，第157页）。在代替自然因素的“精神”因素中，在制度、历史和文化中，由于社会习俗的原因，女性的背叛为保存能量而竭力抑制自然欲望，以便仅仅与一个人发生关系。这就确保了被她篡夺的支配权：

> 肉体因素是促使两性相互结合的一般欲望；精神因素则决定这种欲望或仅仅将这种欲望固定于惟一的对象，或至少将最大限度的能量提供给被爱的对象。（第158页）

因此，女性的作用在于获得能量，使之服从惟一的主题，服从惟一的表达——女性气质。女性原则在男人那里所起的作用与在女人那里所起的作用是相同的。卢梭认为“女人使男人变成女人”。

这便是爱的历史。在其中，只有历史才表现为一种非自然过程：补充自然的东西，即精神的替补，通过替代活动取代自然力。从这种意义上说，替补是虚无，它没有自己的能量，没有自发运动。它是寄生组织，是一种想象或表象，这种表象决定着欲望的力量并给它定向。我们决不能根据自然和自然力来解释以下现象：出于偏爱　的区别，可以在自身没有力量的情况下增强力量。这种令人惊讶的现象给卢梭的思想赋予冲力和形式。

这一模式已经成为卢梭对历史的解释。但这种解释导致了有些令人怀疑的第二种解释。卢梭在对历史的这两种解读方式之间摇摆不定。在此，我们应该了解这种摇摆不定的意义。它将进一步证明我们的分析。堕落的替代有时被描述为历史的起源，被描述为历史本身以及自然欲望的第一次偏离。有时被描述为历史之中　的历史堕落，这种堕落不仅是替补形式中的腐败，而且是替补性的腐败。正因如此，我们可以看到对历史社会的各种描述，在那个社会中，妇女作为尚未败坏的爱的对象而取得她的地位，保留她的地位，占有她的自然位置：

> 古人的一生几乎都在露天　度过，他们要么忙于自己的事情，要么在公共场所处理国家事务，要么奔走于乡间、果园和海边；他们不是遭到雨淋就是遭到日晒，他们总是光着脑袋。妇女却与此无关；但是，如果必要，她们也可以加入男人的行列。通过他们的作品以及留传下来的谈话记录，我们不可能发现，才智、情趣甚至爱会由于这种保留而丧失分毫。（《致达朗伯的信》，第204页，着重号系引者所加）

然而，以替补形式出现的腐败与替补性的腐败之间存在差别吗？也许，替补性概念本

身使我们能同时考虑对解释的这两种解释。从第一次脱离自然的时候开始，历史的游戏——作为替补性——就包含自身退化的原则，包含替补性退化的原则以及退化的退化原则。历史的堕落本身从一开始就包含历史中加速的堕落，包含着突然的堕落。

但是，已被我们视为经济性　　概念的替补概念会使我们提出相反的概念而又不相矛盾。替补的逻辑——不是同一性的逻辑——使加速增长的邪恶得到历史的补偿和历史的护栏（garde-fou）。历史促进历史，社会败坏社会，但是损害它们的邪恶也有自然的替补：历史和社会对这种损害进行抵制。

譬如，爱的“精神因素”是不道德的：它是捕捉者和毁灭者。但是，正如人们可以推迟在场而保护在场一样，正如人们可以通过死亡的另一种力量即自体性行为来推迟消耗，推迟与女人的致命“同居”一样，按照生或死的这种省力原则，社会也可以给“精神之爱”的这道深渊安上道德护栏。社会道德事实上通过给妇女赋予贞洁　的美德来推迟或减少她们对能量的巧取。在贞洁中，在社会的这种产物中，事实上正是自然的贤淑，正是生命的省力原则通过文化来控制文化（眼下我们应该注意的是，卢梭的全篇论文在此获得自身的应用领域）。由于妇女违背了肉体欲望的自然道德，社会制定了（但这是自然的诡计）限制不道德行为的道德律令。这种律令事实上在限制道德本身，因为“精神之爱”只有在威胁男人的生命时才是不道德的。在《致达朗伯的信》中，贞洁问题的重要性超出了人们的想象。而在《爱弥儿》中，特别是在第5卷中，它成了论述的主题，在此，我们应该逐句阅读这一部分。在第5卷中，贞洁被定义为对自然美德的替补。它旨在了解男人是否愿意被一群放纵的妇女“拖死”（第447页）。她们的“无限欲望”事实上没有人们在雌性动物身上所看到的那种自然限制。在雌性动物那里，

> 一旦需要得到了满足，欲望便会消失；它们不再假装拒绝雄性，而是当真如此：它们的做法与奥古斯都的女儿的做法恰恰相反；当船上满载货物时，它们不再接受乘客……本能既推动它们也制止它们。当你破坏了妇女的贞洁时　，妇女身上的这种消极本能的替代物在哪里呢　？指望她们不想男人就是指望她们毫无用处（着重号系引者所加）。这种替补的确是男人生命的省力原则：他们的自然放纵会导致他们死亡。由于贞洁遏制了妇女的欲望，它便成了妇女的真正道德。

显而易见，只有根据不可还原的替补范畴才能设想自然概念和整个体系。虽然贞洁会逐渐填补自然的本能限制的空白，但它作为替补仍然是自然的东西，当然，它也是精神的东西。这种文化的产物具有自然的起源和目的。上帝将它铭刻在人的心中：“上帝给人带来荣耀；他赋予人们无限的情感以及支配这些情感的法则，这样，人既能自由自在又能自我克制；人虽有这种炽热的情感，但他有理性来控制它们。女人有无限的欲望，上帝赐予贞洁来遏制这些欲望。”（第323页）因此，上帝以理性来替补自然倾向。理性既在自然之中又对自然进行替补；它是替补的食粮。这意味着，自然时亏时盈。对于替补，上帝甚

至会追加一种奖赏，一种补偿，一种替补；卢梭接着指出，“而且，他会恰当运用能力提供实际的补偿，即，当人们将正义的东西作为自己的行为规则时，他使人们对正义的东西发生兴趣。所有这些在我看来远远超出了动物的本能”。

在这种模式的指导下，我们必须重新阅读提出文化败坏自然这一观点的所有著作：它们涉及科学、艺术、表演、面具、文学、文字。我们必须把它们作为两性之间的战争，作为女性原则对欲望力量的束缚重新纳入这种“精神之爱”的结构网络。这场战争是历史性的战争，它不仅使男人反对女人，而且使男人反对男人。它不是自然现象或生物学现象。正如黑格尔指出的那样，它是意识的战争、愿望的战争，而不是需要的战争或肉欲的战争。我们怎样鉴别呢？尤其是不能以雌性的不足来说明那种现象，或根据“排他性的间隔期来进行鉴别。在此期间，雌性不断拒绝雄性的求爱”。卢梭注意到：

> 这是首要原因；如果每个雌性只在一年的两个月中接受雄性，那么，雌性的数量就要少5/6。但这两种情况都不适合于人类。在人类社会中，女人通常多于男人。在人类中，甚至在野蛮人中，我们也从未发现女人像其他雌性动物那样，具有固定的发情期和冷淡期。 (19)

“精神之爱”没有任何生物学的基础，它源于想象力。因此，文化的堕落作为差别的倾向和偏爱的倾向与占有女人联系在一起。我们不仅应当了解谁拥有这些女人，而且应当了解女人们会拥有什么。在各种力量的较量中要付出什么代价。根据上述加速原理或积蓄原理，带来邪恶的东西也是糟糕透顶的东西。卢梭可以像蒙田那样说，“我们的道德堕落到了不可思议的地步”（《随笔》，第1卷，第82页）。于是，写作（此处指文学写作）与精神之爱合谋。前者与后者同时出现。但精神之爱还损害文字。它使文字软弱无力，就像它使人软弱无力一样。它带来了：

> 大量昙花一现的作品，这些每天都在产生的作品只图取悦女人，既没有力度也没有深度，它们从梳妆台飞向柜台。它们反复描写同一事件并且不断翻新。只有两三部作品是例外；但我们会引用成千上万部作品来证明这条规律。正因如此，我们这个时代的大多数作品会随着时代的结束而死亡，子孙后代会认为，在这个人人写作的时代，真正的作品却少得可怜。 (20)

这种迂回使我们远离了我们最初关注的问题吗？它怎样帮助我们准确地确定《语言起源论》的地位呢？

我们已经证明，自然的“怜悯”概念是基本概念，它被包含在它所支持的整个对立系统中。但按斯塔罗宾斯基的看法，《语言起源论》缺乏这一概念。事实上，这一概念被排除在外。当我们确认它在卢梭思想的演变和结构中占有一席之地时，我们不能忽视这样一

个事实：

自发表《论科学与艺术》的序言以来，卢梭一直强调怜悯的自发流露的重要性，指出了道德的无可争辩的基础（参见第126页和注① ）。在《论科学与艺术》的这个部分中，后来又在《爱弥儿》中，卢梭不断证明怜悯是“先于所有反思活动”的美德。这是对卢梭有关这一问题的看法的确切表述。《语言起源论》第9章就这个问题提出了许多截然不同的看法，我们也许会由此认定这本著作（至少这一章）写作日期先于《起源与基础》的完稿日期。在《语言起源论》中，卢梭不承认怜悯可以不经反思地自然流露出来，并且更倾向于坚持霍布斯提出的一切人反对一切人的战争的观点：“他们不受通常的手足之情观念的束缚，除了武力准则之外他们没有其他准则。他们相信他们互为仇敌……在人类支配的地面上孤立无援的个体必定是猛兽……。只有当我们掌握了知识时社会情感才发展起来。虽然怜悯是人心与生俱来的东西，但如果没有想象的推动，它就会永远处于静止状态。我们怎样才能产生怜悯呢？我们要走出自我，并与受苦者打成一片。我们断定他在多大程度上受苦，我们也在多大程度上受苦。……从不进行反思的人不可能仁慈、公正或怜悯；他也不可能恶毒和记仇。”这种具有较多理性主义色彩的怜悯观接近沃拉斯顿（Wollaston）的思想……。

这些选自《语言起源论》并被斯塔罗宾斯基引用的论断与《论科学与艺术》和《爱弥儿》提出的观点相互矛盾吗？似乎不矛盾。至少有三个原因：

A．首先，卢梭在《语言起源论》中作了让步，这种让步确保它在整个怜悯理论（所谓的“晚期”理论）中占有一席之地。他写道：“虽然怜悯是人心与生俱来的……”因此，他承认，怜悯是天赋的，自发的，前反思的德性。这就是《论科学与艺术》和《爱弥儿》的观点。

B．是“想象”而不是“理性”“推动”怜悯。没有想象，“人心中与生俱来的”这种怜悯就会沉睡和“静止”。《起源与基础》认为，自然怜悯有被理性和反思抑制或败坏的危险。反思的理性并不与怜悯同时产生。对此，《语言起源论》不持异议。怜悯并不随理性而苏醒，而是随想象而苏醒，想象使它脱离了休眠状态。卢梭不仅将想象与理性的区分视为当然，而且使这种区分成为它的全部思想的力量所在。

想象在这里无疑具有某种价值，但人们常常发现这种价值具有模糊性。如果它败坏我们，那首先是因为它开辟了进步的可能性。它动摇 历史。没有它，可完善性是不可能的，众所周知，这种可完善性在卢梭看来构成了人性的惟一突出特点。尽管理性概念在卢梭那里非常复杂 (21) ，但是，我们可以断定，就此而言，理性作为理解和形成观念的能力不像想象和可完善性那样为人类所独有。我们已经发现理性在什么意义上可以被称为自然的东西。有人也许注意到，从另一种观点看，尽管动物也有智力，但它们是不可完善的。

他们没有想象，没有预测能力，而这种能力超出了感性事物并且指向未知的东西：

> 所有动物都有观念，因为它们都有意识；它们甚至能在一定程度上将那些观念结合起来；在这一点上，人与兽类只有程度上的差别：有些哲学家甚至认为，一些人与另一些人之间的差别大于某些人与某些兽类的差别；因此，理智不像人的自由力量那样造成了人与动物的特殊差别。（《起源与基础》，第141页）

所以，自由就是可完善性。“还有一种特性将它们（人与动物）区别开来，并且成了不容争辩的事实，这就是自我完善的能力。”（第142页）

想象是可完善性即自由的条件。在人类社会秩序中它使怜悯苏醒并发挥作用。它激发和唤起人的潜能。

1．想象为自由和可完善性开辟道路，因为一个决定论概念穷尽了感性和理性的内容，而被感知物的在场填满并饱享了感性和理性。兽类没有历史，因为其感情和理智从根本上讲是被动的官能。“由于理性的力量很小，单纯的兴趣具有的力量不像人们想象的那样大。只有想象是能动的，只有通过想象才能激发情感。”（《致符腾堡亲王的信》，1763年11月10日）直接后果是，理性、兴趣和需要的官能，技术与计算能力并不是语言的起源。但语言也是人类的财富，没有语言就没有可完善性。语言源于想象，想象唤起或激发感情或激情。这一后来不断被人们重复的论断已经出现在《语言起源论》的开头：“言语将人与动物区别开来。”第2章的开头是：“因此，可以说，需要支配着手势，情感则发出最初的言语。”（第11页）

因此，出现了两个系列：（1）动物性，需要，兴趣，手势，感性，理智，理性，等等；（2）人性，情感，想象，言语，自由，可完善性，等等。

在卢梭的著作中，这些术语之间的关系错综复杂，并且需要进行仔细的、精微的分析。我们将会看到，在这种复杂关系中，上述两个系列按照替补性结构相互联系在一起。第二系列的所有名称是替补性分延　的形而上学规定，因而被继承下来并且保持了人为的相互关联的一贯性。

当然，这是危险的分延。因为我们省略了替补系列的主名（maître-nom）即死亡。毋宁说，由于死亡是虚无，与死亡的关系也就成了对死亡痛苦的预感。具有转喻性替补关系的替补系列的全部可能性间接地表示危险本身，所有确定的危险的领域和根源预示着所有威胁的深渊。当《起源与基础》在阐明死亡知识的同时阐明了可完善性概念或自由概念时，我们不应大惊小怪。从自由和对死亡的明确预知的双重可能性中可以发现人类的特性。人的欲望与动物的需要之间的区别，与女人做爱以及与雌性动物交配这两者之间的区别，乃是对死亡的恐惧：

它（动物）在世界上看到的惟一好事是食物、雌性和睡眠，它害怕的惟一坏事是痛苦和饥饿。我之所以说痛苦而不说死亡，是因为动物决不知道死亡意味着什么，对死亡及其恐惧的知识乃是人类在脱离动物界时所取得的最初成果之一。（《起源与基础》，第143页）当人关心“死亡的感觉”时，他便从儿童成长为大人。（《爱弥儿》，第20页）

如果有人沿替补系列巡视一番，他会发现，想象属于与死亡的预知相同的意指之链（ehaîne de significations）。想象归根到底是与死亡的关系。意象即死亡。人们可以确定或无法确定的命题是：意象即死亡，死亡即意象。想象是使生命能以自己的表象来感动自身的能力。只有当在场的被再现者已经在世界上返回自身时，只有当生命像指称它的欠缺，像指称它自身的替补要求一样指称它自身时，意象才可能再现出来并且以指代者补充被指代者。在场的被指代者是通过虚无的自我补充而形成的，这个虚无乃是意象，是它在自身的指代中，在它的死亡中宣告对它的剥夺。主体的特性仅仅是这种具有代表性的剥夺活动。从这种意义上说，想象就像死亡一样具有指代性和替补性。我们不要忘记，这便是卢梭明确承认的文字的特性。

想象，自由和言语所属的结构等于与死亡相关联（我们宁可说与死亡相关联而不说对死亡的预知：假定有直面死亡的存在并不一定意味着与时间视域中、或线性的时间中、或远或近的将来发生关联。它是在场的结构）。怜悯与体认他人的痛苦如何介入其中呢？

2．我们说过，想象是惟一能激起自然怜悯的东西。对此，卢梭在《语言起源论》中讲得一清二楚。但与斯塔罗宾斯基的谨慎表述的内容相反，他在其他地方始终坚持上述观点。在他看来，怜悯永远是一种自然的情感或内在的德性，只有想象才能唤醒它或显示它。我们还要看到，卢梭的整个戏剧理论在表演中确立了认同能力（怜悯）与想象力之间的联系。如果人们还记得卢梭曾将死亡恐惧称为恐怖（《论科学与艺术》，第143页），他们就能完整地把握整个体系，这个体系将恐惧与怜悯概念与悲剧场景、表演、想象、死亡等概念结合起来。这个例子可以使我们理解想象力的矛盾，只有开辟戏剧表演的场面和空间它才能战胜兽性，唤起人的感情。它宣告了堕落的开始，而堕落的可能性本身就铭刻在可完善性概念中。

因此，卢梭一贯坚持的大致想法是：怜悯是天赋的，但就自然的纯粹性而言，它并非人所独有，它通常属于所有生物。它是“如此自然，以致从兽类身上常常可以发现这方面的迹象”。（第182页）没有想象，怜悯就不可能在人类那里自动苏醒，就不可能进入情感、语言和表演，也不可能认同他人，就像认同另一个自我一样。想象是怜悯的人化过程（le devenir-humain de la pitié）。

这的确是《语言起源论》的观点：“虽然怜悯是人心与生俱来的，但如果没有想象的推动，它就会永远处于静止状态”（第32页）。这种以想象的推动和实现来说明怜悯的

做法与其他著作很少发生矛盾，以致我们可以在卢梭的著作中处处发现作为潜在性的天赋能力 的理论或发现作为潜能的自然性的理论。[22] 这种理论并没有多少创造性，但它的构造作用在这里不可缺少。它要求我们不要将自然视为给予的东西，视为现实的在场，而要视为一种储备 。这个概念本身就是混乱的：人们可以认定它是一种隐藏着的现实事物，一种被掩盖着的沉积物，也可以把它视为不确定的能量的储备。因此，使储备的能量发挥出来的想象既在行善又在为恶。“总之，想象对我们的支配就是如此，它的影响就是如此，以致从中不仅可以产生贞洁与恶习，而且可以产生善良与邪恶……”（《对话录》，七星版，第1卷，第815—816页）如果“某些人将这种安慰能力引入歧途”（同上），那仍然有赖于想象力。在摆脱所有现实的外在影响时，使用符号和外在形式的能力即想象力就会自我堕落。它是堕落的主体。它唤醒潜在能力，但很快又超越这种能力。它发挥潜力，但在向它之外的东西显示这种能力时，在“超越”这种能力时，想象又显得无能为力。它激发了享乐能力，但它铭记着欲望与能力的差别。如果我们的欲望超出了我们满足它的能力，那么，这种剩余物和差别的根源就被称为想象。这使我们能够确定自然概念的功能或原始性概念的功能：它是储备与欲望之间的平衡。这是一种不可能的平衡，因为欲望只有通过打破这种平衡的想象才能苏醒并且走出它的储备。这种不可能的东西——自然的别名——仍是一种界限。按照卢梭的看法，伦理即“人的智慧”，“真正的幸福之路”在于尽可能地接近那个界限，并且“减少欲望对能力的过高要求”。

> 因此，出于善意而安排一切的自然界一开始就安置了人。接着，它只给人赋予自我保存所必需的欲望以及足以满足这些欲望的能力。它将其他一切作为储备放入它的心中以便需要时使用。只有在这种原始状态中，我们才能发现欲望与能力的平衡，也只有在这时，人才能免遭不幸。一旦它的这些潜力开始发挥作用 ，比其他东西更为有力的想象就会苏醒并且超过其他一切 。不管好坏如何，正是想象为我们扩大了可能性的范围，从而，通过抱着满足各种欲望的希望来刺激和满足那些欲望。但是，似乎要被我们把握的那种对象飞奔而过，快得我们无法跟上……我们竭尽全力，但仍然无济于事，并且，我们离快乐越近，我们离幸福却越远。相反，人的状况越接近自然状态，他的欲望与能力之间的差距就越小 ，因而，他离幸福就越近……现实世界是有限的，想象世界是无限的，由于无法扩大一个世界，我们只好限制另一个世界；因为给我们带来不幸的所有苦难都源于现实世界与想象世界之间的差别。（《爱弥儿》，第64页，着重号系引者所加）

我们注意到，

1．想象，能力与欲望的差别的起源，被确定为分延 ，即被确定为在场或快乐的分延，或被确定为在场或快乐之内的分延；

2．与自然的关系是根据负面的距离确定的。这并不意味着从自然出发，也不意味着与自然结合，而是意味着缩短与它的“距离”；

3．激起其他潜在能力的想象本身仍然是一种潜在能力，是“所有能力中最活跃的能力”。事情到了这样的程度：超越自然的力量本身仍然处于自然之中。它属于自然资源。比较有利的是，我们将会看到，它将储备物保留下来。这种自然之内的存在物具有替补的奇特存在方式。它表示自然在 自然之内 的盈亏。在此，我们要根据内在存在 (l’êtredans）的意义（就像根据许多事例中的个别事例一样），确定传统逻辑的不可靠性。

由于想象是所有能力中“最活跃的能力”，它不能被其他能力所唤醒。当卢梭说它“自动醒来”时，他是在严格的反省意义上加以理解的。想象只能产生它自身。它什么也不能创造，因为它是想象。但它也不接受任何外来的东西或先于它的东西。它不受“现实”的影响。它是纯粹的自恋行为。它是作为自恋行为的分延的别名。[23]

卢梭从这种可能性出发对人进行了描述。想象把动物纳入了人类社会。它使动物可以为人类所理解。我们眼下考察的《语言起源论》的那段文字是这样结尾的：“什么也不能想象的人只能感到自身的存在；他孤零零地生活在人类中间。”这种孤独感，这种在人类中间的无归属感，是由于苦难默默无语并且囿于自身。这一方面意味着，它不能通过唤醒怜悯向他人之为他人的苦难敞开自己，另一方面意味着它不能超越自己去直面死亡。动物的确没有怜悯的潜在能力，它既不能想象他者本身 的痛苦，也不能想象从痛苦向死亡 的过渡。这是同一种界限。与他者的关系和与死亡的关系是同一种开端。卢梭所说的动物缺乏将自身的痛苦体验为他者的痛苦和死亡威胁的能力。

潜在性概念被放在它与替补逻辑的隐蔽关系中加以思考，这一概念（就像关于能力和行为的所有问题一样）在卢梭看来，在通常的形而上学中无疑起着系统化的预定作用，它通过以动力 的完成来代替痕迹的替代物，以纯粹的历史来代替纯粹的游戏，并且如前所述，以结合代替分裂，从而系统地将生成过程预定为创造与发展，进化或历史。替补性活动似乎避免作这种选择并且使我们想到它。

C．因此，卢梭逐步通过想象即通过表象和反思（在这些词的双重意义上，实际上则是在它们的单一意义上）来唤醒怜悯。在同一章中，他避免使我们觉得，在通过想象实现怜悯之前，人是凶恶好斗的。我们不妨回忆一下斯塔罗宾斯基的解释：在《语言起源论》中，卢梭并不承认同情可以在未经思考的情况下突然出现，并且更倾向于坚持霍布斯提出的一切人反对一切人的战争的观点：

> 他们并不受通常的手足之情观念的束缚，他们除了武力准则之外没有其他准则，他们相信他们互为仇敌。……在人类支配的地面上孤立无援的个体必定是个猛兽。

卢梭并未说“他们互为仇敌”，而是说“他们相信他们互为仇敌”。我们似乎有权考

虑这种细微差别并且应该考虑这种差别。原始的敌意来自原始的错觉。这种初步意见 是由被误导的信念造成的，而被误导的信念源于孤独、软弱和被遗弃。它是一种朴素的意见并且已经成了一种错觉。以下不容忽视的三句话清楚地反映了这一点：

> ……他们相信他们互为仇敌。这种信念是出于软弱和无知 。由于一无所知 ，他们便害怕一切 。他们攻击是为了自卫 。一个人孤立无援……（着重号为引者所加）

因此，凶猛并非好斗，而是出于恐惧。首先，它没有能力宣战。凶猛是动物的特点（“猛兽”），是孤单的动物的特点，由于未被想象唤醒怜悯，它不能获得社会性与人性。我们要强调的是这种动物“会因为恐惧 而准备 以牙还牙。恐惧和软弱是残忍的根源”。残忍并不是积极的凶恶。为恶的倾向仅仅源于他人，源于他人似乎 打算向我为恶这一错觉。

这难道不是撇开与霍布斯的自然战争理论的相似性的充分理由（想象与理性仅仅将它构成一种侵略性的结构）吗？卢梭的原文甚至讲得更为清楚。在《语言起源论》中我们一直关注的那段文字提出了另一种主张，它使我们不能把沉睡着的怜悯阶段视为凶恶好斗阶段，视为“霍布斯的阶段”。事实上，卢梭如何描述这个阶段（它是现实的还是虚构的至少在这里无关紧要）呢？如何描述这种沉睡着的怜悯在结构上的要求呢？按照他的看法，这个阶段仍然保留 语言、想象、与死亡的关系，这又是什么呢？

他说，在这一阶段，“从不反省的人不可能做到仁慈，公正或怜悯”。千真万确。但这并不是说，他愿意不公正和没有怜悯之心。他只是没有把握价值观念的对立而已。因为卢梭接着写道：“他再也不能做到凶恶狠毒。不能想象的人只能感到自身；他孤独地生活于人类中间。”

在这种“状态”中，霍布斯运用的对立既没有意义也没有价值。包含政治哲学在内的鉴别系统没有机会发挥作用。人们可以比较清楚地看出它在什么因素（中性的、赤裸裸的、单纯的因素）下起作用。在此，我们可以不分好坏地谈论和平与战争：不论它是否真实都无关紧要。卢梭揭示的乃是所有伦理-政治概念，它的客观性领域以及它的价值论体系的中性起源。因此，人们必须调和所有贯穿于古典历史哲学、文化哲学和社会哲学的对立。在进行这种调和或还原之前，政治哲学利用了已有的偶然证据的素朴性。它不断冒着犯“一些人在推测自然状态时所犯的错误”的危险：“这些人始终将在社会状态中获得的观念引入到自然状态中。”（《起源与基础》，第146页）

《语言起源论》所进行的还原具有特殊风格。卢梭通过抹去对立来调和对立，通过同时肯定相互对立的价值观念来抹去这些对立。他采取一贯而坚定的步骤，在第9章中就是如此：

由此产生了人们在各个民族的祖先那里所看到的明显对立：他们非常自然但又非常残酷；如此凶猛的行为，如此柔软的心肠……。这些蛮荒时代之所以是黄金时代，不是因为人们联合起来，而是因为人们彼此分离……。人们相遇时会相互攻击，但他们很少相遇。战争状态无所不在，但整个世界是和平的。 (24)

强调两个极端的某一方面，相信实际上只存在战争状态，这是霍布斯所犯的错误。奇怪的是，这种错误竟然“强化”了初“民”们的错觉，他们“相信他们互为仇敌”。在这个问题上，《语言起源论》与《论科学与艺术》是一致的。前者进行的还原在后者那里得到了证实。这一点恰恰反映在批判霍布斯的过程中。对霍布斯的责难恰恰是：他匆忙断定，人既不是天生被唤醒了怜悯之心，也不受“通常的博爱观念的束缚”，他们因此变得凶猛好斗。我们不能像霍布斯对它匆匆作出解释那样去阅读《语言起源论》。从不善良中无法得出凶恶的结论。《语言起源论》指出了这一点，《论科学与艺术》则作了进一步的证实，如果我们假定《语言起源论》先于《论科学与艺术》问世的话：

我们不要跟着霍布斯作出这样的结论：因为人没有善良的观念他必定生来凶恶；他之所以邪恶，是因为他不知道美德……霍布斯并未考虑到，正如我们的法理学家所主张的那样，阻碍野蛮人运用他的理性的原因也阻碍他滥用他的能力。霍布斯本人承认这一点：因而可以这样说，野蛮人之所以不为恶，仅仅是因为他不知何为行善——因为不是理智的发展和法律的约束，而是感情的平静和对邪恶的无知，才阻止他们为恶；Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio virtutis.（这一句意为：“对邪恶的无知给人带来的益处，远远超过美德的知识给人带来的益处。”） (25)

其他迹象也表明，怜悯的结构从《语言起源论》到几部洋洋巨著都未发生变化。当怜悯被想象和反省唤醒时，当感性的在场被它的意象超越时，我们才可以想象和判断他人在感觉和受苦。然而，我们既不能也不应该单纯地孤零零地感受 他人的苦难。按卢梭的看法，怜悯不容许认同活动成为单纯的完整的活动。从表面上看这有两个原因，实际上只有一个深刻的原因。在此又一次涉及某种结构 。

1．我们既不能也不应该直接地、绝对地感受他人的痛苦，因为这种内化和认同是危险的和毁灭性的。因此，唤起怜悯的想象、反思和判断也限制它的力量并与他人的苦难保持距离。人们把这种苦难视为现实的苦难，人们怜悯他人，但他们会保护自己并且避开邪恶。这种学说——我们可以把它与戏剧表演理论联系起来——在《语言起源论》和《爱弥儿》中得到了明确的表述。与他人的关系的矛盾在这两本著作中得到了清楚的表述：你越是与他人认同，你越是把他人的苦难感受为他人 的苦难：我们的苦难也是他人的苦难。而他人的苦难作为现实的苦难仍然是他人的苦难。只有在某种非认同的情况下才有现实的

认同，等等。《语言起源论》写道：

我们怎样产生怜悯之心呢？走出我们自己并与他人认同。我们相信他在多大程度上受苦，我们才在多大程度上受苦。我们遭受的苦难不在我们身上而是在他人身上。

《爱弥儿》指出，

他分享同伴的痛苦，但是出于自愿并且感到快乐。他既对他人的悲哀产生怜悯，又庆幸自己没有这种悲哀。他感到自己具有我们在自身之外所发挥出来的那种活力，并且，这种活力使我们将增进我们幸福的多余活动能力运用到别处。为了怜悯他人的悲哀，我们的确必须了解它们，但我们不必感到悲哀。（第270页）

因此，我们不应让自己因与他人认同而毁灭。怜悯与道德的结构必须始终限于自爱的范围，这更是因为只有它才能向我们显出他人的良善。因此，“你愿意他人如何待你，你就应当如何待人”这句自然之善的格言应被另一句格言减弱，后一句格言“虽然远不完善”，但可能比前一句格言“更加实用”，这句格言是“多与己为善，少与人为恶”（《起源与基础》，第156页）。后者“取代”了前者。

2．通过内化的认同并不等于道德。

a）它不把苦难视为他人的苦难。因此，道德是对他人的尊重，它以某种非认同为前提。卢梭也将作为与他人的关系的怜悯的这种矛盾视为想象的矛盾和时间的矛盾，也就是说，视为比较的矛盾。这一概念在卢梭思想中至关重要，它是《语言起源论》第9章的核心并且被用来解释怜悯。

在将苦难体验为他人的苦难时，想象是必不可少的，因为它使我们面对在场中的不在场：通过比较，将他人的苦难体验为我们的并非现在的苦难，体验为过去或未来的苦难。脱离了这种结构，怜悯是不可能的，它将想象、时间与他人联结成通往非在场的同一途径：

为怜悯他人的悲哀，我们的确应该了解它们，但我们不必感受它们。当我们已经受苦，当我们害怕受苦时，我们怜悯那些受苦者；当我们正在受苦时，我们只怜悯自己。（《爱弥儿》，第270页）

在此之前，卢梭刚刚说明怜悯与时间的体验在记忆或预测中，在想象和一般非知觉状态中的统一性：

我们的苦难在肉体上的影响不像人们想象的那么大；记忆延长了痛苦，想象则使

之指向未来并使我们真正受到怜悯。我认为，这就是我们面对动物的痛苦比面对人的痛苦更加麻木不仁的原因所在，尽管共同的感觉应当使我们对它们一视同仁。我们很少怜悯棚中的马匹，因为我们并不认为它在吃草时仍然想到挨过的鞭子以及为它准备的活计。（第264页）

b）纯粹的简单认同之所以是不道德的，是因为它仍然是经验的东西，并且不是在概念的因素、普遍化的因素以及形式化的因素中形成的。道德的条件是，通过惟一存在的惟一苦难，通过它的存在和它的经验存在，人类倾注了怜悯之情。只要这种条件得不到满足，怜悯就会有不公正的危险。想象与时间由此开辟了概念与法则的领域。人们可以说，在卢梭那里，概念（他也称之为比较）是作为时间而存在的。它就像黑格尔后来所说的那样是定在（Dasein）。怜悯与言语和表象同时存在：

为防止怜悯减弱，我们必须将它普遍化并且把它推广到人类。只有当它符合正义时，只有当正义在所有德性中成为最能增进人类的共同利益的德性时，我们才会服从它。只有通过理性、通过自爱，我们爱人类才会甚于爱其他动物；怜悯邪恶是对人类的残忍。（第303—304页）[(26)]

在这一点上，卢梭的思想没有发展。我们似乎不能由此找到内在的根据断定《语言起源论》属于不成熟时期的作品或具有哲学前提。外部假设的领域由此暂时得到了解放，即便我们保留了随时提出其他内部问题的可能性。

最初的争论与《语言起源论》的写作

为解决外部的问题，我们除了考察杜克洛的引文之外，还将考察卢梭本人的某些声明。我们将首先考察《忏悔录》中的一个重要段落。据此我们至少可以断定，原被视为《起源与基础》的附录的《语言起源论》，在卢梭心目中完全独立于头几篇音乐论文。时间是1761年：

除了这两本著作以及我不时进行推敲的《音乐辞典》之外，我还有其他不太重要的论著准备出版，我原打算要么单独出版，要么把它们收入我的文集，如果我着手编这种文集的话。我的大部分论著仍是些文稿，现由迪佩鲁保管，《语言起源论》是其中最重要的一部论著，我曾把它读给M· 马勒泽布（M. de Malesherbes）和洛伦茨骑士（chevalier de Lorenzy）听，洛伦茨对它表示赞赏。我估计除去所有开支，这些著作加起来至少值8 000到10 000法郎，我打算把它用作我和泰蕾兹的终身年金。随后，如前所说，我们将住在外省某个偏僻之处。……（第560页）

马勒泽布劝他单独发表《语言起源论》。[27] 此事发生在《爱弥儿》出版之时，即1761年。

从外部的观点看，这个问题似乎很简单，我们可以说50多年前马松已在1913年的一篇文章中予以解决。[28] 争论是由埃斯皮纳斯（Espinas）挑起的。[29] 他抓住他所说的卢梭思想的矛盾，强调将《起源与基础》与《语言起源论》，甚至与《百科全书》的“政治经济”条目（该条目提出了类似的成书年代问题以及与《起源与基础》的内在联系问题）对立起来的观点。例如，《论科学与艺术》为了描述一种结构或一种理想的起源一开始就“置所有事实于不顾”，在他看来，它与《语言起源论》相互矛盾。后者在某种程度上求助于《创世记》，它提到了亚当、该隐、挪亚这类名字，并且考察了属于历史和神话的某些实际内容。当然，人们必须仔细研究卢梭对这种实际内容的运用，并且考查一下卢梭在把它作为阅读索引或指导范例时是否把它作为事实来对待。在《论科学与艺术》中他采取了这种办法。在该书的附注中尤其如此。众所周知，《语言起源论》也许是《论科学与艺术》的一部分。

无论如何，埃斯皮纳斯不像斯塔罗宾斯基那样，根据这一所谓的矛盾，断定《语言起源论》问世在前。在考察杜克洛的引文时，他得出了相反的结论：《语言起源论》是在《论科学与艺术》之后问世的。[30]

朗松（Lanson）反对这种解释。[31] 但始终基于同样的理由：《语言起源论》与一些主要著作之间存在矛盾。由于与这场争论利害攸关并且由于引起这场争论的哲学上的原因，朗松想不惜一切代价拯救卢梭思想的统一性，这种统一性是在“成熟时期[32]”实现的。

因此，他必须把《语言起源论》算作青年时期的作品：

> 《语言起源论》无疑与《起源与基础》相矛盾。但埃斯皮纳斯有什么根据认定前者的成书年代后于《起源与基础》并且非常接近呢？卢梭从杜克洛的著作中引用的某些段落，问世于1754年。既然众所周知，卢梭对《语言起源论》的原文作过至少一、二次修改，这一论据又有什么价值呢？在修改时，他本可以将杜克洛的引文放到原文中去。根据某些肯定的迹象，我有理由相信，《语言起源论》成书于卢梭的系统观点尚未形成之时，并且从原来的标题（《论旋律原理》）看，它是对拉莫（Rameau）的著作《和声原理的证明》（1749—1750年）的答复。在题材和内容上，《语言起源论》与孔狄亚克的《论人类知识的起源》（1746年）和狄德罗的《关于聋哑人的信》（1750—1751年）一脉相承。因此，我倾向于认为，卢梭《语言起源论》的成书时间最迟在1750年，即在《论科学与艺术》的写作与完成期间。

我们很难说杜克洛的引文是后来插进去的。即便它们是后来插进去的，《语言起源

论》通篇打上了阅读《普通语法评注》的深深烙印，并且的确受到了该书的启发。至于与孔狄亚克和狄德罗的亲缘关系，它们不限于这一部著作。

正因如此，在这个表面上难以划界的成书年代问题上，马松对朗松的答复尤其令人信服。[33] 在此，我们摘录一段文字。

在回忆朗松的论证时，马松写道：

这些论证非常巧妙，几乎无懈可击，但是，朗松进行这样的论证仅仅是为了不使卢梭陷入自相“矛盾”的境地。如果《语言起源论》不与《起源与基础》“相矛盾”，谁知道朗松是否会将开始写作的时间大大推后呢？我不想考察《语言起源论》与《起源与基础》之间的内在联系；照我的看法，两本著作的“矛盾”不像朗松断定的那样“确实无疑”。我只想作两点外在的评论，这种评论对我至关重要。1.《语言起源论》的手稿仍在纳沙泰尔图书馆里，编号7835（5卷本，150×230 mm，以蓝丝带装订而成）。书写得很漂亮，显然是为了出版，扉页上有“日内瓦公民卢梭著”等字样。毫无疑问，这是卢梭于1761年抄写的副本，当时，他暂打算用这本书来答复“那个不断卑鄙地对我吹毛求疵的拉莫”（《致马勒泽布的信》，1761年9月25日）。随后，很可能在给莫捷（Motiers）的信中，我们会发现，他又对副本进行了修改、增补或更正，这一眼就可以看出来，因为墨汁和字体完全不同。如果我现在研究《语言起源论》本身，这些差别就值得注意。[34] 但我只保留了那些具有编年史意义的更正。在1761年的副本中，原文形成了一个整体：它是一篇论文，在莫捷的修改本中划分了章节。因此，该书的最后几行不仅适用于第20章，而且适用于整部《语言起源论》：“这些肤浅的想法旨在抛砖引玉，有段话启发我提出了这些想法，现把它作为全文的结尾：观察事实并通过事例表明一个民族的品格、习俗和趣味在多大程度上影响他们的语言，可以为深入的哲学思考提供素材”（第73—74页）。这段话摘自杜克洛的著作《普通理论语法评注》，第11页，该书出版于1754年的上半年。2. 我们也掌握了卢梭本人提供的有说服力的证据。大约在1763年，他打算将他手头的三篇短文合成一本小册子，这三篇短文是：《戏剧的模仿》、《语言起源论》、《以法莲的利未人》（Le Lévite d’Ephraïm）。文集从未出版，但他的笔记本上有一篇草拟的前言大纲（纳沙泰尔图书馆馆藏手稿，编号7887F°104—105）。我略去了前言中涉及《戏剧的模仿》和《以法莲的利未人》的部分并且发表了与《语言起源论》有关的段落：[35] “第二部分一开始不过是《起源与基础》的一部分，由于篇幅太长并且不太合适，我把它删去了。但《M· 拉莫在音乐方面的错误》（这个标题名副其实）出版之际，我又捡起了这个部分（卢梭一开始写道：我完成了这个部分），但我（在《百科全书》中）删去的两个字不包括在内。然而，在几乎无人知晓的情况下我却荒谬地谈论语言，由于不满意那篇残稿，因此，我决定不将它公诸于世。但一位对信件感兴趣并保护各种信件的著名地方法官（马勒泽布）却对它情有独钟；人们完全

有理由相信我会乐于按他的意见办。我试图借助其他著作将一篇我本不会冒险发表的文章发表出去。”任何内在批评的证据都无法反驳卢梭本人所提供的这一证据。1754年，《语言起源论》只是《起源与基础》的长篇注释，1761年它成了一篇独立的论文，经过增补和更正对拉莫进行了尖锐的反驳。在1763年，这篇论文经最后修改被分为几章。

2．模仿

现在，我们已非常自然地过渡到了《语言起源论》的写作问题——不仅包括写作时间问题，而且包括结构安排问题。卢梭将著作分为许多章节。他的指导思想是什么呢？在《语言起源论》的深刻意图中可以发现他为什么要做这样的安排。惟其如此，我们才对它感兴趣。但是，我们不应将结构的意义与著作的明确意图混为一谈。

全书共分20章，各章篇幅不一。心中的不安似乎激发了卢梭的各种思想并且使它们带有强烈的感情色彩：它们首先涉及音乐的起源和衰落。涉及音乐及其兴衰的章节介于第12章（“音乐的起源及其联系”）与第19章（“音乐是如何衰落的”）之间。如果人们坚持认为《语言起源论》主要关心音乐的命运，那么，他们就必须说明，直接涉及这一主题的章节为何几乎占了全书三分之一的篇幅（从章数看篇幅稍多一点，从页数看，篇幅少一点），而论文的其余部分为何根本不讨论这一主题。不管写作经过如何，作品的统一性仍然很明显并且在这里任何发展并非不重要。

间隔与替补

前11章的主题是语言的产生与衰落、言语与文字的关系、北方语言的构成与南方语言构成的差别。在提出音乐理论之前为什么必须阐述这些问题呢？有以下几个原因：

1．语言之前无音乐。音乐源于言说而不是声音。按照卢梭的看法，语言产生之前的声音不可能开辟音乐的时代。音乐的开端是歌唱。

在卢梭的体系中这一观点是绝对必然的。如果音乐在歌唱中苏醒，如果音乐最初是讲出来的，是叫喊出来的，那是因为它像言说一样源于情感，也就是说，源于欲望超越了需要，源于想象唤醒了怜悯。一切都出于这种最初的区分：“看来，是需要决定着最初的手势，情感则发出了最初的言语。”

如果音乐以言语为前提，它就会与人类社会同时产生。言语要求，他人之为他人是通过同情而出现在我的面前。动物的怜悯不会被想象所唤醒，动物与这个他者毫不相干。这就是不存在动物音乐的原因所在。人们只以含糊的词汇和拟人的投射来谈论动物的歌唱。扫视与言说的区别乃是兽性与人性的区别。言说超越空间，把握外在并通过心灵的交流来

超越自然的兽性，即超越了以空间来表示的某种死亡。外在性是死气沉沉的东西。空间艺术包含着死亡，兽性 则是生命无精打采 的面孔。歌唱将生命呈现给自身。从这种意义上说，它对人更为自然 ，但外在于自然，这种自然本质上是僵死的自然（静止的生命）。在此，人们可以看到是什么样的差别（既是内在的差别又是外在的差别）将自然、生命、兽性、人性、艺术、言说与歌唱的意义区别开来。我们已经看到，与死亡没有关系的动物已经接近死亡。相反，言语甚至在建立与死亡的关系时成了活生生 的言语，等等。一般的在场由此发生了分裂。“人们由此可以发现，绘画更接近自然，音乐更多地与人类的艺术连在一起。人们也可以发现，一个比另一个更为有趣恰恰是因为它使人与人更加接近，并给我们提供我们同类的观念。绘画，常常是僵死的，毫无生气的东西，它可以把你带到荒漠的深处；但一旦语言符号敲击你的耳鼓，它们就会向你宣示一种与你相似的存在物。也可以说，它们是心灵的器官。如果它们也能为你描绘孤独，它们就会告诉你，你其实并不孤独。鸟鸣人唱；如果不马上承认这里有另一个可以感知的存在，人们就无法听到歌唱或交响。”（第16章）

歌唱是音乐的早晨 [36] ，但它不能还原为言语，就像言语不能还原为嗓音一样。在《音乐辞典》中，卢梭承认他在“歌唱”条目中所面临的窘境。如果歌唱的确是“人的言语的某种变种”，那么，我们就很难说它具有自身特有的样式。在提出“音程计算法”之后，卢梭提出了非常含糊的“连贯性 ”标准，继而又提出了旋律有如“说话音调和情绪激昂的模仿 ”的含糊标准。困难在于，必须找到内在的系统描述的概念。言语就像歌唱一样 [37] 不能通过解剖学的描述穷尽它的本质。但发声间隔也外在于音程系统。因此，卢梭在《音乐辞典》和《语言起源论》中动摇于两种必要性之间：不仅必须标出发音间隔系统与音程系统之间的区别，而且必须保留歌唱在原始发音方面的变声方法。模仿 概念将这两种要求模糊地调和起来。《语言起源论》的第1章与“歌唱”条目的下一段文字在一定程度上是一致的：

> 我们很难确定言语的发音与歌唱 的发音有何区别。这种区别可以感觉到，但我们不能确切地了解这种区别何在。当我们试图研究这种区别时，我们反而找不到这种区别。M· 多达尔（M. Dodard）进行了解剖学观察，他很想通过在喉咙不同部位的观察发现产生这两种声音的原因。但我不知道他所作的这些观察和从中得出的结论是否确切无疑。形成言语的音调似乎仅仅缺乏形成真正的歌声 所具有的那种连贯性 。我们说话时音调的这种曲折变化形成了毫不和谐的间隔，这些间隔并不构成我们的音乐系统 ，并且，由于这些间隔不能用音符来表达，因而准确地说，它们不能成为歌声 。歌唱似乎不是人类与生俱来的能力 。尽管美国的野蛮人歌唱，因为他们会说话，但真正的野蛮人从不歌唱 。哑巴不能歌唱，他们只能发出不连贯的音调，情急之下才迸发出低沉的吼叫。我想佩雷尔先生（le sieur Pereyre）即便施展全部才

华，也难以得到音乐歌唱 。小孩尖叫、哭喊，但他们并不歌唱。其天性的最初表达中没有旋律或音响，他们似乎是通过模仿我们才学会了歌唱。和谐悦耳的曲调只是对我们热情洋溢的说话语调的人为模仿：我们哭喊 ，我们呻吟 ，但没有歌唱 ；而在歌唱中我们却可以模仿叫喊和悲伤 。正如在所有模仿中最有趣的莫过于对人类情感的模仿一样 ，在所有模仿方法中最令人愉悦的莫过于歌唱 。（卢梭只给“歌唱”一词打上了着重号）

通过这个例子，我们可以分析自然概念和模仿概念的微妙功能。在几个层次上，自然是基础，是最下面一级：我们必须逾越它，超越它，但也要与它重新结合。我们必须返回它，但不抹煞它们的差别。这种差别将模仿与模仿对象区别开来，因而几乎等于零 。通过言说，我们超越了兽性、野蛮、哑巴、幼稚或哭喊状态；通过歌唱，我们超越或改变了语言。但歌唱必须模仿叫喊与悲伤，这就导致了自然的第二级规定：它成了模仿与模仿对象的统一，言说与歌唱的统一，这种统一又如观念的限制。如果完成了这种统一，模仿就毫无用处：统一与差别的统一处于直接性中。按照卢梭的看法，这是对自然的古老目的论（archéo-téléologique）的定义。别处 （ailleurs）是名称和地点，是这个大自然的、无地点的名称。时间中的“别处”是在彼时彼刻（in illo tempore ），空间中的“别处”是不在现场（alibi ）。哭喊、言语和歌唱的自然统一是古希腊人或中国人的体验。“言语”这一词条分析和阐述了围绕多达尔和杜克洛的论点［见《百科全书》中“古人的朗诵艺术”（Déclamation des anciens）条目］的相同争论。不同语言的差别可以通过每种语言系统中说话的音调与歌唱的音调之间的距离来衡量。“因为，既然存在和谐程度不一的各种语言，并且其音调或多或少具有乐感，我们也可以在这些语言中注意到，说话的语调 与歌唱的嗓音 以同样的比例接近或疏远。由于意大利语比法语更富有乐感，讲意大利语与歌唱的差距更小；如果我们听到有人讲意大利语，我们更容易认为他是在歌唱。在十分和谐的语言中，比如在早期的希腊语中，说话与歌唱的音调 的差别是零。我们应该用同样的音调 去说话和歌唱。也许，现在的中文就是如此。”（第464页）

2．我们刚刚采纳了两种证据：自然的统一性或起源的同一性是通过一种奇特的差别而形成的，这种差别在损害统一性时又构成统一性。因此，我们在将说话语调 的可能性归因于音乐，即归因于歌唱的音调 之前，并且为了实现这一目标，我们必须说明说话语调 的起源——从而说明社会的起源。但是，既然在十分和谐 的言语发端 时，说话与歌唱在获得法律意义或方法论意义之前 已经等同，并且为了获得这种意义而等同起来（曾经等同起来），它们就没有结构上的价值或遗传上的价值。自卢梭认识到歌唱会渐渐“改变”言语以来，人们就试图使结构上的价值符合言语与歌唱的差别。但古老的目的论的自然概念也使这种结构上的观点失去了作用。在十分和谐的言语发端时或在这种言语的理想

中，变异与它所改变的实体混淆起来（自所有话语极少求助下述概念，如：自然与它的对方，考古学与末世学，实体与样式，起源与发生以来，这一模式就具有一般价值并且支配所有话语）。

当然，一旦人们取消了结构论观点与发生论观点的价值区别，方法论观点或法律观点就没有严格的价值。卢梭并未注意到这种后果，但我们应该承认它给一些话语造成了损害。

现在我们必须沿着这条路走下去。就语言的起源和社会的起源而言，重要的是提出一些对立的概念，这些对立的概念对理解言语的可能性和歌唱的可能性是必不可少的。对理解紧张关系或差别尤其如此，这种紧张关系或差别在语言和音乐中既是开端又是威胁，既是生命的原则又是死亡的原则。既然最初的 言语必定是优美的 言语，既然关于语言的本性和自然的语言的古老目的论像“自然之音”那样向我们表明言语的原始本质和理想本质就是歌唱本身，人们就不能将这两种起源分离开来。但是，正如论证方法要返回原地并考虑历史的倒退或堕落一样，它必须暂时把这两个问题分开并在某种程度上从终点入手。

这就是历史。因为紧随起源并补充起源的历史不过是歌唱与言语彼此分离的历史。如果考虑这种使起源无所适从的差别，我们就应当说，这种历史已完全没落和变质，从未醒过。作为分离的堕落，言语与歌唱的断乳期已经开始。我们会发现，卢梭的整部著作把起源描述 成终结的开始，描述 为最初的堕落。尽管作了这种描述，卢梭的原著仍然在进行转弯抹角的说明，仿佛 发生过程中并非注定要出现堕落，仿佛邪恶已经伴随 善的起源，仿佛具有同样行为和同样阵痛的歌唱与言语早已分道扬镳。

在此，我们又看到了替补概念的优点和危险，也看到了“致命优点”和“危险替补”概念的优点和危险。

音乐的演变、歌唱与言语的凄凉分离，已经将文字形式作为“危险的替补”：计算与语法分折（grammaticalité），能量的丧失与代替 。音乐史与语言史平行发展，它的弊病是书写符号本质上的弊病。当卢梭说明音乐如何发生堕落 （第19章）时，他又想起了语言的不幸历史以及它那具有灾难性的“完善”史：“随着语言的改进，受新规则支配的旋律不知不觉地丧失了 以前的活力 ，音程的计算代替了优美的转调 。”（着重号系引者所加）

替代活动远离了诞生，远离了自然或母体的起源。开端的遗忘是一种计算，它以和声代替旋律，以音程理论代替热情的音调。在语调的这种断乳期里，“新的对象”渐渐篡夺并补偿了“母亲的特点”。由此而受到折磨的只是“语调”。音乐“被剥夺了个性”，即，被剥夺了自然的和精神的“效果”：“旋律已被遗忘 ，音乐家的注意力完全转向了和声，一切渐渐根据这个新的对象 来决定；风格、调式、音阶都面目全非：连续的和声

渐渐支配着各个声部的乐句。由于这种乐句渐渐篡夺了 旋律之名 ，事实上人们已不可能在这种新的旋律中辨认出它的母亲的特点 。在我们的音乐体系渐渐 成了纯粹的和声之后，它的音调 受到了折磨 ，我们的音乐几乎丧失了活力 ，这毫不奇怪。因此，我们可以发现，音乐如何成了一门与言说完全脱离 的艺术，而言说恰恰是它的起源；我们也可以发现，和声学如何导致了对发音的抑扬顿挫的遗忘 ；最后，我们还可以发现，限于纯粹物理共鸣的音乐如何被剥夺 了它在成为自然的双重声音 时所产生的精神力量。”（着重号系引者所加）（第71页）

这段话中加着重号的部分应当成为进一步阅读这本著作和其他类似著作的线索。我们始终应当承认：

1．卢梭借助不同线索来编织他的文本：代替 “新对象 ”的瞬间置换 ，建立了替代性替补，它应该构成历史，也就是说，构成一种逐步 导致对自然之音的遗忘 的渐进过程。进行篡夺 、分离 和剥夺 的激烈入侵活动，被同时描述为对起源的逐步包容，与起源的渐渐疏远；被描述为语言疾病的缓慢发展。卢梭在将替补性的两种意义，即替代与补充结合起来时，将对象 的替换描述成能量 的亏损，把代替的产生描述成遗忘中的消隐。

2．“双重”这个副词在它自身的可能性的条件下还把自然之音的比喻汇集一起：“绵绵细语”、慈母之音、咏叹吟哦、天籁之歌均符合自然律令。无论从哪种意义上讲，自然都在娓娓诉说。为了倾听和理解自然的绵绵细语形成的规律——我们还记得，“现在无人企图违反”这种规律，但是过去必定有人试图违反这种规律——我们必须找回吟哦咏叹的“语调”，恢复已经丧失的声音，这种声音说出和倾听和谐优美的规律，自动指称这种优美的规律，它是“自然的双重之音”。

版画与形式主义的模糊性

这种补充性替换的灾难曾经表现在什么方面呢？现在　又表现在什么方面呢？它过去在什么方面——因为这是它的本质　的时代——必然与现在相同呢？在起源中预定着它的显现的裂缝是什么呢？

这种裂缝并非普通的裂缝。它是这样　的裂缝，即，必然的间隔、无情的间隔规律。只有当它诞生之时并且在本质上被铭刻于歌唱之中时，它才会危及歌唱。间隔并非歌唱的偶然性。或毋宁说，作为偶然性和附属物，作为衰落和替补，它也是歌唱不可缺少的条件。在《音乐辞典》中，间隔（音程）是歌唱定义的一部分。因此，它仿佛是原始的附属物和本质的偶然性，就像文字一样。

卢梭说了不想说的话。他想说的是附属的附属物，偶然的偶然性，外在的外观，补充的邪恶或附属的替补，以及外在于时间的空间，与旋律的时间性格格不入的间隔。我们将会看到，卢梭甚至在指出间隔保证了言说与歌唱的可能性时，仍试图把空间看成单纯的外壳，通过这种外壳，疾病与一般的死亡，尤其是吟诵的疾病与死亡，才得以产生。他试图给人一种假象，仿佛“变音的优美”和“语调”的优美一直没有适应空间化、几何化、语法化、规范化、规定性或理性。由于他想抹去这个一直　，他认定空间是一种事件并且是一种灾难性事件。我们将不止一次地回到这个灾难概念。我们应该注意的是，这个灾难的确具有哲学理性的形式，正因为如此，哲学诞生于希腊悲剧时代，这就成了这种灾难的最好例证：

> 当戏剧采取规范的形式时，所有歌唱都得符合规定的样式。随着模仿规则的增加，模仿的语言相应地衰退。哲学研究和推理能力的进步在完善语法的同时，也剥夺了语言的热情洋溢的生动语调，正是这种语调使语言适合于歌唱。自梅纳利皮达（Ménalippide）和菲洛克塞内（Philoxène）时代以来，最初由诗人雇佣并且只为诗人演奏的作曲家在他们的授意下开始独立出来。在富豪统治集团为我们保留的那段斐瑞克拉忒斯 [38] 的喜剧中，音乐辛酸地抱怨的那种破格现象就是如此。于是，开始不再附和言说的旋律不知不觉地分离出来，音乐便更加独立于言说。也就在那时，它不再产生它在成为诗歌的语调和韵律时所产生的那种奇迹，也不再产生它在提供支配情感的力量（后来言语只对理性施加这种支配力量）时所产生的奇迹。因此，一旦希腊到处都是智者和哲学家，那里就不再有诗人和著名的音乐家。在培植说服别人的艺术时，人们也会丧失激发情感的艺术。柏拉图本人就嫉妒荷马和欧里庇得（Euripide），他诋毁一方，而又不能模仿另一方。

前面我们已经了解替补加速度规律，在此，我们可以将这条规律称为几何学倒退　规

律，按照这条规律，后来的灾难必然会加重最初的灾难。在此，人们几乎可以统计出不断决定邪恶数量及其堕落过程的所有意义：奴役激烈而渐进地代替作为活生生的言语自由的政治自由，自足的小型民主城邦的解体，音节优于重音，辅音优于元音，北方优于南方，首都优于外省。由于替补的灾难必然朝第一种灾难的方向发展，它会毁灭它的积极意义或补偿意义。我们要强调的是：

> 随后，奴役将它的影响力与哲学的影响力结合起来。在枷锁中，希腊丧失了只能温暖自由心灵的火焰，并且因为赞美暴君，希腊决不能恢复在歌颂英雄时所采用的音调。罗马人的加入进一步减弱了语言的谐音与乐感。拉丁文，低沉而不太具有乐感的语言，在采用它时对音乐造成了损害。首都采用的歌曲渐渐败坏了外省的歌曲。罗马的戏剧损害了雅典的戏剧。在尼禄得奖之后，希腊就不配得奖。夹杂于两种语言中的和谐音调已经不太适合于任何一门语言。最后，发生了灾难，这场灾难破坏了人类精神的进步，而没有消除它产生的各种错误。住满野蛮人并且受到无知者奴役的欧洲，丧失了它的科学、艺术以及科学和艺术的通用工具，即，和谐优美的语言。北方孕育出来的这些粗俗的人听惯了他们的粗鲁语言，那刺耳的缺乏乐感的发音由于没有浊辅音而变成了噪音。儒略·恺撒皇帝把高卢人说话比作青蛙的鼓噪。由于他们的所有发音，就像他们的嗓子一样都是鼻音和清辅音，它们只能给歌唱带来某种色彩，这就需要强化元音以掩盖大量刺耳的辅音。（第19章）

除了支配整部《语言起源论》的对立系统（奴役／政治-语言的自由，北方／南方，音节／重音，辅音／元音，首都／外省//自足和民主的城邦），按卢梭的看法，我们还可以在此看到历史进程的奇特步伐。有一点决不会改变：要从自我分裂、自我疏远的起源或中心出发描述一种历史循环，这种循环沿着堕落的方向进行，但包含某种进步和补偿结果。以这种循环为基础，产生了新循环的新起点，而这些新循环又通过消除前一种循环的补偿结果，并使它的真实性和优越性表现出来从而加速了堕落。因此，通过破坏前一个周期所带来的“人类精神的进步”，北方野蛮人的入侵开始了历史堕落的新周期：哲学的、起破坏作用的有害结果事实上受到自身的限制。它们的体系在某种程度上也包含它自身的限制。在随后的体系或循环中，这种限制将会消失，随之而来的是邪恶的加速发展，但邪恶的发展会找到新的内在调节，新的平衡机制，新的替代性补偿（比如，这种补偿在于“强化元音以掩盖大量刺耳的辅音”），以至无限。但这种无限并非视野或深渊的无限性，也并非进步或衰落的无限性。它是紧随一种奇特过程的无限重复。因为必须使以前的图式进一步复杂化：每轮新的循环要从前进-倒退开始，每种前进-倒退在破坏前一轮循环的结果时使我们回到一个更加隐秘、更加古老、更加原始的自然。进步始终在于，我们既通过进步而超越兽性，又在消除进步中接近兽性。我们会常常证实这一点。无论如何，这个“以至无限的”运动难以通过线性的路径来说明，不管这条路径多么复杂。

不能进行线性描述的东西乃是返回在采取再现的方式时所进行的转向。人们不能描述的东西是再现与所谓的原始呈现的关系。再现也是消隐。它与分隔活动联系在一起。

分隔使间隔潜入在场，间隔不仅将言说和歌唱的不同时代分离开来，而且将被再现者与再现者分离开来。这种间隔是由卢梭所确定的那种艺术的起源规定的。按照一种依然沉静的传统，卢梭确信，艺术的本质是模仿。模仿复制在场，通过替换在场而补充在场。因此，它使现在进入它的外部。在呆板的艺术中，外观是分裂的，它是在外面对外观进行复制。事物本身的在场已经暴露在外在性里，因此，它必定消隐并再现于外在的外观中。在生动的艺术中，特别是在歌唱中，外在模仿内在。它进行表达，它“描绘”情感。只有在模仿概念的通常权力之下，将歌唱视为绘画的隐喻才是可能的，也只有在这时它才能摆脱自身并将它的内在优点从外部引入空间。绘画与歌唱无论有多大差别，都不过是复制。内在与外在同等地分享它们，表达已开始使情感表现于外，它开始显露它，描绘它。

这一点证明了我们的上述主张：模仿不能以简单的行为来评价。卢梭需要模仿，他把它作为歌唱的可能性和脱离兽性的过程，但是，他仅仅把它提升为一种复制，这种复制对被描述者进行补充，虽然它不能增加什么，而只是替补它。从这种意义上讲，他将艺术或模仿作为替补来赞扬。但是，赞扬可以即刻转为批评。既然替补性模仿不增加任何东西，它岂不是毫无用处？如果它在补充被描述者时并非虚无，这种模仿性的替补岂不危及被描述者的完整性？它岂不危及自然的原始纯洁性？

因此，卢梭在审视具有盲人的可靠性和梦游者的沉稳性的替补系统时，既指责模仿和艺术是替补（这种替补并非无用但具有危险性，并非灾难，但显得多余，事实上，两者兼而有之），又从中看到了人类的幸运，看到了情感的表达和脱离无生气的过程。

符号的地位被同样模糊地表达出来。能指模仿所指。艺术是用符号编织出来的。因为，至少初步看来，指称不过是模仿的一个特例。我们不妨看看《爱弥儿》的转弯抹角。该书对模仿的模糊看法有助于澄清《语言起源论》中有关符号、艺术和模仿的某些段落。

教育也不得不正视模仿问题。何为示范呢？人们应通过示范或说明来进行教育吗？教师应该以身作则并让学生自行其是，还是动辄教训和劝戒呢？模仿的德行还算德行吗？《爱弥儿》第2卷提出了这些问题。

我们首先要了解如何教育儿童做到慷慨或“豁达”。甚至在模仿一词和模仿课题出台之前，人们就提出了符号问题。教育儿童做到真正的慷慨就是确信他不满足于单纯的模仿。模仿慷慨意味着什么呢？它是以符号代替事物，以言语代替情感，以金钱代替实物。因此必须教育儿童不要模仿豁达，这种教育必须与儿童的抵制作斗争。儿童自发地希望捍卫他的物品，并且宁要物品而放弃金钱：“请注意，儿童只愿放弃他们不知其价值的东西，放弃口袋里对他们无用的金属。儿童宁要一块蛋糕而不要一百块金路易（Louis）。”人们容易放弃的东西并非与所指或事物不可分割的能指，而是失去价值的

能指。如果儿童能够花钱或知道金钱的用处，他就不会轻易放弃金钱。“不妨让这个慷慨者去分掉他心爱的物品，他的玩具、糖果、他自己的午餐，这样我们会很快发现他是否真正慷慨。”（第97—99页）

不是因为儿童生性贪婪，他天生想保管他想要的东西，这是正常的，自然的。此处的邪恶或堕落并不在于依恋合乎自然需要的事物，而在于依恋它们的替代性能指。如果儿童为钱而爱钱，他就会堕落；他就不再是儿童。儿童概念在卢梭看来始终与符号概念联系在一起。确切地说，童年与符号无关。但是，符号本身是什么呢？不存在符号本身。要么将符号视为事物，但事物并非符号。要么把它视为指代，这样，它就不是它自身。按照卢梭的看法，儿童这一名称意味着：它与某种单独的能指无关，而这种能指在某种程度上被当作偶像来崇拜。能指的这种反常用法在某种程度上既为模仿结构所禁止，也为模仿结构所容忍。一旦能指不再进行模仿，堕落的威胁无疑会严重起来。但在模仿中，事物与其复本的不一致性，即意义与其意象的不一致性，为欺骗、为篡改和歪曲留下了余地。

因此，《爱弥儿》犹豫不决。一方面，一切都从模仿开始，儿童只能通过示范来学习。在此，模仿是好的，它更具有人的特点，它与鹦鹉学舌无关。有些人按照洛克的论点向儿童大讲慷慨的好处而不树立慷慨的榜样，他们事实上是在装腔作势。从这种“放高利贷者的慷慨”无法过渡到真正的慷慨，而真正的慷慨离不开榜样和恰当的模仿的熏陶。“教师不要装腔作势，而要和蔼可亲；切记以身作则，并让儿童铭记于心”。

但这种恰当的模仿本质上包含着变质的可能。《爱弥儿》中涉及教育的所有问题都与此有关。儿童开始是被动的，榜样铭刻在记忆中，“有待”进入内心。它也可以保留在记忆中而不进入内心；相反，由于心灵与记忆的相似性，当儿童满足于按记忆的符号而进行模仿时，他可以假装他的模仿出自内心。他始终可以满足于提供符号。一开始，他模仿不像，第二次，他的模仿可能运用不当。“我宁可在学生在场时行善，而不急于要求学生去行善，我甚至让他无法模仿我，他的年龄不配这种荣誉。”“我知道，所有这些模仿的德性只是猿猴的德性。只有当人主动去做善事而不是跟着别人去做时，一种善良行为才能成为道德上的善良行为。但是，在心灵不能感受任何东西的年龄，儿童应模仿可望成为习惯的行为，直至他们能出于理解和对善的热爱而表现这种行为”。[(39)]

模仿的可能性似乎由此打断了自然的纯朴性。通过模仿，欺骗不会潜入在场吗？按照以前的说明，卢梭希望真正的模仿符合自然模仿的要求。对模仿的兴趣以及模仿能力铭刻在本性之中。如果恶习和欺骗就像伪装一样是模仿的败坏，它们就不是模仿的女儿，而是模仿的疾病，不是它的自然结果，而是一种怪物。邪恶是模仿堕落的结果，是模仿中的模仿的结果。这种邪恶具有社会的根源。

人能模仿，甚至兽类也能模仿。模仿的兴趣源于有条不紊的自然；在社会中，它

却成了缺点。猴子模仿它害怕的人，而不模仿其他动物，它蔑视其他动物；它断定优越于它的动物做的事情是好的。相反，在人类社会中，各种各样的丑角模仿比自身更优越的东西恰恰是为了贬低它，让人嘲笑它；他们感到自己的卑下，于是试图与优于他们的东西平起平坐；或者说，如果他们极力模仿他们所钦佩的东西，我们就能从他们选择的对象中发现模仿者缺乏鉴赏力：他们宁愿欺骗别人或博得他人对自己才华的喝彩，而不愿变得更加出色和聪明。

在此，儿童、兽类与社会上的人类之间的关系取决于我们在分析怜悯时难以描绘的那种结构和问题。这一点并非偶然：同一种矛盾，即改变身份的矛盾以及与他人认同的矛盾，已在这里起作用。模仿与怜悯具有共同基础，即一种隐喻性的迷狂：

模仿的基础出于对我们不断走出自身的渴望。（同上）

让我们回到《语言起源论》。隐喻的诡计出现在所有艺术的模仿中。如果艺术是模仿，那么我们不应忘记，其中的一切都有所指。在审美经验中，我们不是受到物的感动，而是受到符号的感动：

人被他的感觉所改变，没有人怀疑这一点。但是，我们并未区分各种变化，而是把它们与其原因混为一谈。我们过去重视感觉又过于轻视感觉。我们没有看到，它们常常不只是作为感觉而是作为符号或形象影响我们；我们也没有看到，它们在精神上造成的结果也有精神上的原因。正如绘画在我们心中激起的情感丝毫不是由于颜色一样，音乐触动我们的心灵丝毫不是由于声音的作用。浓淡有致的美丽色彩可以悦目，但这纯粹是感官的愉悦。是描绘和模仿给这些色彩赋予生机和灵气；它们表达的情感激起我们的情感；它们描述的对象感动我们的心灵。兴趣和情感与色彩无关。版画中动人画面的笔触甚至仍能打动我们。没有画面上的笔触，颜色就不起作用。（第13章）

如果艺术是通过符号起作用并通过模仿而产生影响，它就只能在一种文化体系中产生效果，艺术理论就会成为民俗理论。“内心”印象与“感觉”印象相对立，我们对“内心”印象的认识是基于它给符号赋予力量这一事实。美学经过了符号学阶段，甚至经过了人种学阶段。美学符号的效果只有在文化体系中才能确定。“如果感觉对我们的极大影响主要不是由于精神的原因，我们为何对野蛮人觉得毫无意义的印象如此敏感呢？最动人的音乐为何对加勒比人的耳朵只是些毫无意义的噪音呢？他们的神经与我们的神经截然不同吗？”（第15章）

医学本身必须考虑治病时的符号学文化。就像治病技巧一样，既然艺术要通过符号起作用，艺术的治疗效果就不是自然的。如果疗法是一种语言，那么，药物就必须通过其文

化信码对病人起作用：

> 人们常把治愈狼蛛[(40)]咬伤的事例作为声音的物质力量的证据。这个例子恰恰证明了截然相反的结论。治愈被这种昆虫咬伤的人所需要的既不是绝对的声音，也不是相同的曲调。每个人需要他所熟悉的旋律并能被他理解的乐句的曲调。意大利人需要意大利曲调，土耳其人需要土耳其曲调。每个人只能被他熟悉的乐曲所感动。他的神经只适应他的心灵事先安排好的东西。他只有理解别人对他说的语言才能打动他。法国贝尼耶（Bernier）的大合唱据说治好了一个法国音乐家的发热病；他们本来是为别国的一位音乐家演唱的。（第15章）

卢梭并未考虑征候本身属于一种文化，被狼蛛咬伤在不同地方也许会产生不同的后果。但他的说明中显然指出了这一结论的原则。在这种人种-征候学中，只有一个非常奇特的例外，即烹饪或品味。卢梭毫不留情地谴责贪食者。人们也许想知道个中缘由："我只知道一种不带精神情感的感觉，即味觉。因此，贪食是没有鉴赏力的人才有的严重恶习"（同上）。"没有鉴赏力"在这里自然意味着"只能辨味"，只有未经教化、未经培植的感觉。

既然潜能的价值在此进一步将过渡因素和混合因素，将渐进性因素和转换性因素引进了严格的区别和概念的功能中（兽类、儿童、野蛮人等的界限），我们就必须承认，依靠符号和差别系统的"精神印象"早已在动物那里隐隐约约显示出来。"我们甚至可以在动物那里发现某种程度的精神效果"。我们已经意识到这种与怜悯相关甚至与模仿直接相关的摇摆不定的必然性：

> 只要人们仅仅考虑声音对我们神经系统的震动，他们就不会理解真正的音乐原理，也不会理解它对人心的影响。旋律的声音并不仅仅作为声音而感动我们，而是作为热情的符号、作为情感符号而感动我们。正因如此，它们在我们心灵中激起它们所表达的情绪，我们在其中意识到这种情绪的意象。我们甚至可以在动物那里发现某种程度的精神效果。一条狗叫会吸引另一条狗。我发现，我模仿咪咪的叫声可以立即引起我的猫的注意，警觉和不安；当它发现我在模仿它的同类时，它就安静下来并继续休息。既然感官刺激始终一样，并且猫一开始也受了骗，那么为什么会出现印象上的差别呢？（同上）

从这种征候学层次的不可还原性出发，卢梭也得出了与他那个时代的感觉主义和唯物主义相反的结论："颜色和声音可以在很大程度上起指代和符号的作用，而很少起单纯的感觉印象的作用。"艺术论证作为起指称作用的文本，服务于形而上学和唯灵论的伦理学："我相信，如果进一步展开这些概念，我们就会省却对古代音乐的许多愚蠢论证。在20世纪，当人们将心灵的所有活动物化之后，甚至在人的情感被剥夺其精神性之后，我

怀疑，这种新哲学是否会像毁灭道德那样毁灭高雅的情趣。”（同上）

我们必须注意符号受到如此重视的最终后果。按照对我们至关重要的一般规则，注意能指会产生削弱能指的矛盾后果。与什么也不指称　而只是代替空白的替补概念不同，能指，就像这个词的语法形式和这个概念的逻辑形式显示的那样，指称着所指。我们不能将它的有效性与它所涉及的所指分离开来。起作用的不是符号本身，因为它是地地道道的感觉，而是符号表达模仿或传达的所指。人们根据卢梭对感觉主义的批评，错误地断言符号本身会穷尽艺术的作用。我们受被指称者而不是受指代活动的感动和“激动”；我们受被表达者而不受表达活动的感动和“激动”；我们受显露出来的内在性而不是受显露过程的外在性的感动和“激动”。甚至在绘画中只有当它模仿一种对象，更确切地说，只有当它表达一种情感时，描绘才可能栩栩如生并且打动我们：“是描绘，是模仿给这些色彩赋予生机和灵气；它们所表达的情感激起我们的情感，甚至版画中的动人画面的笔触也可以感动我们。”

版画　：源于模仿的艺术仅仅从属于作品的东西，使它可以保留在版画中，保留在轮廓　的再现印象中。如果美的东西通过复制什么也不会丧失，如果人们能从它的符号中，从符号的符号中（复制品必定是符号的符号）发现美，那是因为，在对美的“第一次”创造中已经包含复制的本质。摹仿艺术原型的版画仍然是艺术的范本。如果艺术的起源意味着版画的可能性，那么，从作品产生之时起就预定了艺术的死亡和死亡的艺术。生命的原则再次和死亡的原则混合在一起。卢梭每次希望把它们分割开来，但他也再次在其描述中，在其著作中向限制或抵制其欲望的东西让步。

一方面，卢梭事实上并不怀疑摹仿和素描是艺术的特点，他继承了传统的模仿　概念，这个概念首先是哲学家使用的概念，大家肯定还记得卢梭曾指责哲学扼杀了歌唱。这种指责不可能是彻底的，因为它也离不开从这种哲学和形而上学的艺术概念中继承的思想。服务于版画的轮廓，被模仿　的线条，属于所有的艺术，既属于空间艺术，也属于时间艺术，既属于音乐，也属于绘画，它在两者中勾画了模仿的空间和空间的模仿。

> 音乐并不是把悦耳的声音结合起来的艺术，就像绘画并不是把悦目的颜色结合起来的艺术一样。如果音乐和绘画仅限于组合声音、组合颜色，它们就会成为自然科学而不会成为优美的艺术。只有模仿能够把它们提高到这种水平。但是，是什么使绘画成为模仿的艺术呢？是描绘。是什么使音乐成为另一种模仿艺术呢？是旋律。（第13章）

轮廓　（图案和乐谱）不仅使模仿成为可能，不仅使我们能在描绘者中辨出被描绘的东西。正是形式上的差别使得内容（色彩或音乐）显示出来。同样，如果不能使艺术成为模仿的技巧，就不可能使艺术成为模仿。如果艺术源于原始的复制，那么，使这种复制

成为可能的轮廓就以同样的方式开辟计算的空间，开辟语法分析的空间，开辟音程（或间隔Intervalles）理性科学的空间，开辟那些破坏活力的“模仿规则”的空间。我们不妨回忆一下这句话：“模仿规则在多大程度上增加，模仿的语言就在多大程度上衰落。”因此，模仿既是艺术的生命又是艺术的死亡。艺术与死亡，艺术与艺术的死亡，包含在原始重复的歪曲 的空间中（iterum ，拉丁文，意为重新，难道不是源于梵文的itara 而是源于其他文字？）；包含在重复、复制、描述的空间中；包含在作为重复的可能性的空间中，以及外在于自身的生命的死亡中。

因为轮廓是分隔本身并标出图形，它既形成画面也形成音乐的节拍：

> 旋律在音乐中的作用相当于画面在绘画中的作用，正是它标出了音群和音型，和弦和音调则是它们的色彩。但是有人说旋律只是一系列音符。大概如此；画面只是色彩的调配。演讲者用墨水写出讲稿：这种墨水难道是富于表现力的液体？（第13章）

因此，在排除形式差别概念时，在严厉批评我们称之为实体主义而不是唯物主义的美学，即注重感觉内容甚于注重形式结构的美学时，卢梭仍然将艺术（此处指音乐）的重担交给轮廓[41]，就是说交给那种产生冷冰冰的计算和模仿规则的东西。按照我们熟悉的逻辑，卢梭也面临这种危险，因此他将好的形式与坏的形式对立 起来，将生命的形式与死亡的形式对立起来，将旋律 的形式与和声 的形式对立起来，将具有模仿内容的形式与没有内容的形式对立起来，将富有意义的形式与空洞的抽象对立起来。卢梭反对形式主义，在他眼里，形式主义也是唯物主义和感性主义 。

如果不了解与拉莫争论的这个背景，就很难理解第13章《论旋律》和第14章《论和声》中的利害关系。这几章只是将《音乐辞典》中一些通讯者的条目，以及对拉莫在其所著的《〈百科全书〉（1755年版）中有关音乐条目的错误》小册子中所提 “两项原则的考查 ”中所开展的讨论汇集起来，并以惯有的风格表达出来。但是这个背景只是用于揭示某项系统而持久的必然性。

对卢梭来说，区分旋律形式与和声形式至关重要。通过将它们区分开来的所有特征，它们体现了歌曲的生命与歌曲的死亡的对立。然而，如果人们考虑这个词的词源（“它原来是一个专有名词”），以及“我们保留的古代论文”，“和声 就很难与旋律区分开来，除非人们用节奏和节拍概念来补充旋律。没有节奏和节拍，旋律就不可能有个性，而和声却有独立于每种其他音量的特点”（《音乐辞典》第286—287页）。我们必须到现代音乐中去寻找和声的差别。按照现代音乐，它是“遵循变调规律的一系列和弦”。只有现代人才建立了和声原理的体系。在考查拉莫的体系时，卢梭首先指责他把纯粹的约定俗成的东西作为自然的东西：“然而，我应当宣布，这一体系不管多么巧妙，它在口口声声

提到自然时恰恰不以自然为基础；他只是以类比和便利为基础，有创造能力的人明天会以更加自然的东西推翻它们。”（《音乐辞典》第187页）拉莫的错误是双重的：它既是人为的浮夸，是假装求助于自然或滥用自然，又是伪装仅以声学为基础的随心所欲。我们不可能从纯粹的物理学中推出关于连续性和间断性的科学。卢梭的论证在许多方面值得注意：

> 物理学的共鸣原理向我们展示了孤零零的和弦而没有建立连续性。然而，合乎规律的连续性是必要的。由经过选择的单词构成的词典并非夸夸其谈的长篇演说，优美和弦的结合并不是乐曲，音乐需要某种意义，某种连贯性，就像语言需要连音一样：在先的东西必须在一定程度上被传递给后面的东西，因为所有东西都是一个整体并且可以真正称之为一。源于优美和弦的复合感觉融入了构成它的每种声音的单一感觉，融入了相同声音在它们之间形成的每种间隔的对照感觉。在这种和弦中，没有东西可以超出感性的东西；由此可见，只有通过声音的联系，通过间隔的类比，人们才可以确定这种连贯性，真正的独一无二的原则，和声和变调的所有规律都源于这种原则。如果所有和声只有通过一系列的大和弦才能形成，那么与组成和声间隔相似的间隔就足以形成这些大和弦；因为前一种和弦的声音必须延续到后一种和弦中去，所有和弦就能充分联系起来，和声至少在这种意义上是一个整体。这些连续性的东西在排除形成其低音部的全音阶形式的同时也排除了所有的旋律。除此之外，它们无法实现艺术的真正目的，因为音乐作为一种话语，应该具有乐段、短句、悬留意、调整音和各种休止符。和声进程的一致性丝毫不能表现这些特点。全音阶的进程要求大小和声融为一体，我们感到，为了标出短句和调整音必然产生不谐合音。而且优美的大和弦的连续性既不能提供优美的小和弦，又不能提供不谐合音，也不能提供任何短句，那里没有任何休止符。拉莫先生在他的体系中固执地认为，所有的和声应出自自然，并且，他为此求助于他自己发明的另一种实验。（同上，原作者仅给和声一词加上了着重号）

拉莫的错误符合所有的错误模式，符合所有历史堕落的模式，在卢梭眼里它们也采取这种形式：按照历史运动的圆圈、椭圆或难以描述的图形，抽象的冷冰冰的理性惯例与僵死的自然与物质性的领域结合在一起，某种理性主义与唯物主义或感觉主义混合在一起。或与经验主义，即：与虚假的经验主义，证伪经验的直接给予性的经验主义混合在一起。但这种误导理性的证伪首先是心灵的缺陷。如果拉莫犯了错误[42]，那么，他的误入歧途在成为理论错误之前已成了精神缺陷。在“考查”一文中，我们可以读到这样一段话：“我要公开声明，这本题为《有关音乐条目的错误》的著作事实上错误百出，这个标题非常贴切。但那些错误并不存在于拉莫先生的理性中；它们只源于他的情感：当情感没有让他茫然失措时，他会比其他人更能准确地判断他的艺术的健全规则。”导致他迫害

[43] 卢梭的这种心灵失常之所以能导致理论错误，仅仅是因为它使他对音乐的灵魂，即对旋律而不是对和声充耳不闻；使他作为音乐家或音乐理论家成了一时的聋子——这是更加严厉的指责：“在《有关音乐条目的错误》中，我注意到这些重要原则中的两条。第一条原则贯穿于拉莫的所有著作，更为糟糕的是，在他的全部音乐中，和声成了艺术的惟一基础，旋律是从和声中派生出来的，音乐的全部主要效果仅仅源于和声。”（同上）

拉莫的反常是一种症候，它表现了西方历史的疾病和欧洲人种中心主义的疾病。因为按照卢梭的看法，和声是仅仅支配着欧洲（北欧）的音乐的堕落，人种中心主义则把它视为音乐的自然普遍原则。和声毁灭了音乐的活力，束缚了它的模仿能力，即旋律。在音乐的开始阶段（in illo tempore [44]）以及在非欧洲音乐（alibi [45]）中并没有和声。人们想知道的是，卢梭是否根据最近为我们所知的一种模式，没有以一种对应的反人种中心主义和一种深刻的西方人种中心主义来批评人种中心主义；尤其没有通过宣称和声是堕落，并且是欧洲特有的科学 [46] 来批判这种人种中心主义。

好的音乐形式是旋律，这种音乐形式通过描述性的模仿在超越感觉时形成意义。按照不断重复的二分法原理，人们必须在旋律本身中区分生命的原则和死亡的原则，并且小心翼翼地把它们分离开。正如有好的音乐形式（旋律）和坏的音乐形式（和声）一样，也有好的旋律形式和坏的旋律形式。通过他必须坚持不懈地重新制定并进一步采用的二分法，卢梭竭力把积极的原则和消极的原则作为两种外在的截然不同的力量区分开来。当然，旋律中的有害因素与一般音乐中的有害因素是相通的，即与和声是相通的。对好的旋律形式和坏的旋律形式所作的第二层的区分对第一种外在性提出了质疑：和声已经存在于旋律之中：

> 旋律根据我们所考察的那种方式涉及两种不同的原则。由于离不开音调的联系和调式规则，它以和声为原则，因为和声分析指出了音阶的高低、调式的和弦、变调规律这些歌唱的独特因素。按照这条原则，旋律的全部力量在于美妙的音调可以悦耳，正如和谐的色彩可以悦目一样。但是，旋律被视为模仿艺术，通过这门艺术，人们可以用不同的形象来感动精神，以不同的情感来打动心灵。这门艺术也可以激发或平息情感。总之，可以产生精神的效果，这种效果超越了感觉的直接控制。因此，我们必须为旋律寻找另一条原则，因为我们没有发现任何支撑点，通过这种支撑点，单纯的和声以及源于和声的一切可以感动我们。

对第二条原则可以说些什么呢？毫无疑问，它使模仿成为可能：只有模仿才使我们对艺术感兴趣，也只有模仿才使我们想到去描述自然并且表达情感。但是，旋律是通过什么进行模仿和表达呢？是通过音调。如果我们一直停留于与拉莫的这场争论，那也是为了更好地限定音调概念。当我们触及言语和文字的关系理论时，这一概念必不可少。

第二条原则是什么呢？它就像第一条原则一样处于自然之中；［我们想强调的是，卢梭承认和声违反自然的原则，死亡的原则和野蛮的原则也处于自然之中。］但是，为了从中发现这条原则我们需要进行仔细的观察，尽管这种观察更简单，更需要观察者的敏锐。根据这条原则，说话的音调要随我们表达的内容以及说话手势的变化而变化。语言的音调决定着每个民族的旋律；这种音调使我们能边唱边说，并且说话的生动性取决于语言音调的强弱。最能表达音调的语言可以形成更生动，更富于激情的旋律；音调很少或没有音调的语言只能产生冷冰冰的、萎靡不振、没有个性和表现力的旋律。这就是真正的原则。（着重号系引者所加）

我们可以根据同样的方式来阅读《语言起源论》，尤其是“论音乐的起源”、“论旋律”、“论和声”这3章。这3章是根据音乐的发展顺序来写的。但是，替补概念这次出现在正文中，成了正式名称，即使卢梭从未对它加以详细说明（在其他地方也没有说明）。在此，我们感兴趣的只是名称的涵义，名称的出现与主题说明之间的这种区别。

“论旋律”这1章提出了相同定义。但是有一点很重要：引进这些定义的教育学论证完全借用了与空间艺术，与绘画的类比。首先要通过这个例子表明，研究关系的科学是冷冰冰的科学，它没有模仿的生动性（就像计算和声中的间隔那样），而对意义（情感的意义，我们感兴趣的事物的意义）的模仿表达是作品活生生的真实内容。如果发现卢梭把图案归于艺术，把色彩归于科学和关系的计算，我们不要感到大惊小怪。矛盾显而易见。图案是模仿的条件，色彩则是自然的基质，其物理作用可以通过物理的原因来解释并且成为研究关系的定量科学的对象，成为研究空间的科学的对象，成为对间隔进行类似处理的对象。音乐和绘画这两种艺术的相似性在于它是相似性本身。这两门艺术都有一条讹用原则，十分奇怪的是，这一原则也存在于自然之中，并且在两种情况下，这条讹用原则与分隔联系在一起，与间隔的可计算的、类似的规则性联系在一起。因此，在两种情况下，不管是在音乐中还是在绘画中，不管是色彩的层次还是音乐的音阶，作为可见的或可听到的细微差别的和谐音调，和声学的合理计算，均是一种半音。前提是，我们超出我们对音阶和低声部所作的说明而从广义上去理解半音一词。卢梭在《语言起源论》中并没有使用这个词，但在《音乐辞典》中他注意到了这种类似性：“半音，实际上有时用形容词。以几种连续的半调来演奏的曲子。这个词源于希腊文的$\chi\rho\tilde{\omega}\mu\alpha$，它表示色彩，这也许是因为希腊人用红色字母表示这些音调或给它们打上不同的色彩。按照作者的看法，这或者是因为半音是另两种音调之间的过渡，正如彩色是黑白之间的过渡一样。或按他人的看法，因为这种音调要通过半调来改变或修饰全音阶，它们在音乐中产生的效果就像色彩在绘画中产生的效果。”半音、音阶之于艺术的起源犹如文字之于言语（人们要思考这样一个事实，gamma即“音阶”，也是希腊字母的名称，它被引入音乐的字母记谱系统）。卢梭想恢复艺术的自然性，人们并不知道这种自然的艺术中还有半音、和声和间

隔。他想抛弃他后来（并且在别的地方　　）已经承认的观点，即，旋律之中有和声，等等。但是起源必定　（应该）是纯粹的旋律　（在这里和别的地方，这是涉及起源的语法和词汇问题）：“最初的故事，最初的演讲，最初的法律都是韵文，诗产生于散文之前。事实必定如此　，因为情感先于理性说话。音乐必定同样如此：一开始除旋律之外没有其他音乐，并且旋律不过是富于变化的说话的语调；音调构成了歌曲。……”（着重号系引者所加）

在绘画中，当颜色的物理学代替构图艺术时，构图艺术就会降格。[47] 同样，在歌唱中旋律最初会受到和声的败坏。和声是对旋律的原始替补。但是，卢梭没有阐明空白的原始性，这种空白使替代性的补充成为必要，使形成旋律的音量和音量的差别成为必要。他没有阐明它或毋宁说无意中说出了这种原始性，他只是间接地、暗中说出了这种原始性。如果人们在这里补充一段《忏悔录》中的话，他们就必定会在阅读时对这种“违禁工作”感到奇怪。[48] 在我们引用的《语言起源论》的那段文字中，对音乐起源的定义就是这样展开的，矛盾或不纯洁性并未成为它的主题。“音调构成了歌唱，音量形成了节拍，人们通过声音和节奏说话不下于通过音节和单词说话。斯特拉邦（Strabon）指出，言说和歌唱从前是同一个东西，这表明在他看来，诗歌是口才的来源，我们应该说　，两者具有同样的来源　，而不是说它们最初是同一个东西。当我们考虑原始社会的结合方式时，我们会奇怪最初的故事采用韵文，最早的法律是被唱出来的吗？我们会奇怪最初的语法学家使他们的艺术从属于音乐并且成了艺术或音乐教授吗？”

我们应该把这些观点与类似的观点联系起来，比如说与维科的观点联系起来。目前我们对卢梭的论文所特有的逻辑感兴趣。卢梭并没有从这种同时性中得出这样的结论：歌曲受到了语法的损害，差别为使旋律及其规律成为可能而开始败坏旋律。相反，卢梭宁可相信，语法必须　（应该）包含　在旋律之中　，与旋律融为一体，这里必须　（应该）存在某种充盈而不是欠缺，必须存在没有差别的在场。从那时起，危险的替补，音阶或和声，会从外 部作为邪恶和欠缺 对天真快乐的充盈进行补充 。它来自一种外观，这种外观仅仅是外观。这一点符合同一性的逻辑和古典本体论的原则（外在即外在，存在即存在，等等），但不符合替补性的逻辑。这种逻辑认为：外在即内在，他者和欠缺作为代替亏损的增益而自我补充，补充某物的东西取代了事物中的欠缺；这种欠缺作为内在的外在，应该早已处于内在之中，等等。卢梭所作的描述是，欠缺作为增益而补充增益，消耗（entame）必须　（应该）保持完整性并且仍然保持完整性的能量。它的确是作为危险的替补，作为替代物　而消耗能量，这种替代物进行削弱　、奴役　、抹除　、分离　和证伪　：“当人们花上千年的时间来计算声音的关系以及和声的规律时，他怎能从这种艺术中创造出一种模仿的艺术呢？所谓的模仿的原则在哪里呢？为什么和声是符号呢？和弦和我们的情感之间有共同性吗？……它在束缚旋律时也损耗 它的能量 并破坏它的表现力。它抹

除了强烈的音调，以和声的间隔来代替它。它仅限于两类歌曲，在这种歌曲中，它的可能性是由声调决定的。它除去并吞没许多声音或不适合其体系的间隔。总之，它将歌唱与言说彻底分开，以致这两种语言相互斗争、相互背逆、相互剥夺所有的真实性，并且无法在一种哀婉动人的主题中并非不合逻辑地结合起来。”（我们想再次特别强调，抹去的价值和替补价值的奇特结合。）

卢梭无意中说出了什么呢？无意中看到了什么呢？替代早已开始；模仿、艺术的原则早已打破自然的充盈；在成为话语之前，它早已损害分延中的在场；在自然中，它始终是补充自然欠缺的东西，是替代自然之音的声音。他道出了这一点，但没有得出任何结论：

> 甚至对仅以和声为基础的表达方式来说，单靠和声是不够的。单靠和弦很难表现电闪雷鸣、潺潺流水、暴风骤雨。无论怎样，单纯的噪音无法向心灵说出什么，为了让人理解，必须让对象说话。在所有模仿中，必须始终以某种话语来代替自然之音。想以噪音来表现噪音的音乐家是在自欺欺人。他对他的艺术的弱点和力量一无所知。他对艺术的判断是缺乏鉴赏力和文化修养的表现。要让他明白，他应该以歌声来表现噪音；如果他想表现青蛙的鼓噪，他应该让它们歌唱：因为模仿它们是不够的。他必须触景生情，怡情悦性，否则，他的枯燥模仿会毫无意义，会使人觉得索然无味，也不会给人留下什么印象。（着重号系引者所加）

文字的循环

我们由此回到了作为替补的话语，回到了《语言起源论》的结构（语言的起源，音乐的起源和衰落，语言的衰落），这本书的结构不仅反映了语言结构的形式，而且反映了它的空间，它的倾向，以及它的本来意义上的布局（géographie）。

语言是一种结构——一种位置和价值观念的对立系统——并且是一种定向的结构。开句玩笑，我们不妨说，给它定向就是迷失方向。我们可以把定向称为极化（polarisation）。通过将它与它的起源联系起来，就像将它与它的东方联系起来，定向活动为运动指明方向。从起源显露以来，人们就想到了西方，想到了终结和没落，节拍或停顿，死亡或黑夜。卢梭在这里剽窃了17世纪一种最平常不过的对立，[(49)] 按照他的看法，语言的循环有如地球的旋转。在此，东方和西方都没有特权。参照点是地球的两极，地球围绕地轴旋转（πόλος，πολεῖν），我们可以把地轴称为理性之轴：北极与南极。

既不会有语言的历史线条，也不会有语言的静止画面。但有语言的旋转。文化的这

种运动是根据自然中的最自然现象：即大地与四季来安排的并且有相应的节奏。语言被撒播开来，它们本身从一个季节过渡到另一个季节。语言的划分，在语言的构成中，指向北方的系统与指向南方的系统之间的分配——这种内在的限制——在一般语言和每种特殊语言中划出了痕迹。这至少是我们的解释。卢梭希望，南方和北方的对立会在不同的语言之间设置自然界限。然而，他所作的描述妨碍我们思考这一界限。这种描述表明，南方／北方的对立是理性的对立，而不是自然的对立，是结构上的对立，而非事实上的对立，是相关性的对立，而非实体性的对立，这种对立在每种语言中标出了参照的轴线。没有语言源于北方或南方，没有语言的现实要素具有绝对位置，它们只有特异的位置。因此，两极对立并不能划分一系列现存的语言；卢梭将它描述为语言的起源，尽管描述还不够明确。我们必须衡量一下描述与宣布之间的差距。

我们随意说说的语言极化，在每种语言系统中，不断重复使我们得以思考从非语言现象中产生语言的那种对立：情感，需要和具有内在涵义的整个指称系列的对立。不管是南方语言还是北方语言都产生于强烈的欲望超过肉体需要之时，产生于想象被唤醒之时，而想象也唤起怜悯并使替补之链运转起来。然而，语言一旦形成，需要／情感的两极性与整个替补结构就会在每种语言系统中起作用：语言或多或少接近纯粹的情感，也就是说，或多或少远离纯粹的需要，或多或少接近纯粹的语言或纯粹的非语言。接近的程度为语言分类提供了结构上的原则。因此，北方语言在很大程度上是需要的语言。卢梭描述过十多次的南方语言在很大程度上是情感的语言。但这种描述并不妨碍卢梭宣布：一群人产生于情感，另一群人产生于需要；一群人首先表达情感，另一群人首先表达需要。在南方国家，首要的话语是爱情歌曲，在北方国家“首要的话语……不是爱我，而是帮我”。如果我们从字面上理解这一陈述，我们就应断定它们是矛盾的，既与描述相矛盾，也与其他陈述相矛盾，尤其是与排除纯粹出于需要而诞生语言的一种文字的矛盾。但是，为使这些矛盾不仅成为表面上的矛盾，它们就要受到试图将功能性或两极性的起源视为现实的自然起源的愿望的支配。卢梭认为绝对的起源是绝对的南方，而不能简单地承认：在本质上设定了各种起源的系统中，起源概念只有相对的功能，每种起源都能成为另一种起源的结果或产物，北方对更北的地方来说可以成为南方。根据这一模式，我们必须重新提出事实与原则问题，现实的起源与理想的起源问题，卢梭论文的形成与结构问题。这一模式无疑比人们通常想象的更为复杂。

在此，人们必须考虑以下的必然性：南方是语言的发源地或摇篮。因此，南方语言更接近童年、非语言和自然。同时，由于它们更接近起源，因而更纯粹、更生动、更有活力。相反，北方语言远离起源，因而不太纯粹、不太生动、不太热情。在其中我们可以看到死亡和冷漠的逐步发展。但即便在这里，我们仍然难以描述这种疏远反而更接近起源这一事实。北方语言继续表现（reconduisent）需要、肉体性、南方语言所离开的那种自然，而南方语言曾经最接近自然。它始终是不可能的方案，是替补结构的令人难以置信的

线条。虽然南方与北方的区别和情感与需要的区别可以说明语言的起源，但它持续存在于现成的语言中。从最终意义上讲，北方相当于南方的南方，它将南方置于北方的北方。情感或多或少从内部激发需要，需要或多或少从内部限制情感。这种两极性的区别应当严格防止将两个相互外在的系列区别开来。我们现在知道为什么卢梭急于坚持这种不可能的外在性。他的著作介于我们所说的描述　与宣言　之间。这种描述和宣言本身是结构上的两极，而不是自然的固定标志。

根据持续存在于情感中的需要造成的压力，我们会有不同的情感，因而有不同的语言。需要的压力随地点的不同而不同。地点既是地理上的位置，也是季节的周期。既然需要的压力差别取决于地点的差别，人们就不能将研究需要对语言形式的影响的、形态学的语言分类问题与语言的发源地问题区分开来，不能将类型学　与地质学　区分开来。我们必须将语言的起源与语言的差别结合　起来，以致在继续考察《语言起源论》的结构时，我们会看到卢梭将这两个问题作为同一个问题来研究，并且在考察一般语言以及一般原始语言的定义之后才进行这种研究。第8章“语言起源的一般差别和地域差别”这样写道：“我迄今所说的一切适用于一般的原始语言，也适用于这些语言在时间中的发展。但是，它们并不能说明这些语言的起源或差别。”

语言的发源地如何直接显示语言特有的差别呢？在此，发源地的特权是什么呢？地点首先表示土地与气候的性质：“将它们区分开来的主要原因是地域，它源于产生它们（语言。——译者）的气候以及它们所形成的方式。为理解南方语言与北方语言的一般差别与特殊差别，我们必须追溯这一原因。”这一主张符合《语言起源论》一开始所作的承诺：我们必须对语言的起源进行自然的、非形而上学的、非神学的说明：

> 言说将人与其他动物区分开来；语言将不同民族区分开来；只有当一个人开口说话时，我们才知道他来自何方。人从实用和需要中学会了本国的语言。然而，是什么决定这种语言是本国的语言而不是别国的语言呢？为回答这个问题，我们必须追溯属于这个地域并且先于其习俗的原则，因为言语是第一种社会机制，它的形成仅仅出于自然的原因。

回到这些自然的原因，就是避免神学的-道德的usteron proteron ，比如，避免孔狄亚克所说的usteron proteron [(50)] 。大家知道，在《起源与基础》中，卢梭在充分承认受惠于孔狄亚克的同时，责备孔狄亚克从风俗和社会出发去说明语言的起源，在孔狄亚克宣称对上帝的恩赐进行纯自然的说明时同样如此。卢梭感到遗憾的是，孔狄亚克提出了人们一开始就必须质疑的东西，即“在语言的创造者中建立一个社会”。“在思考自然状态时，如果有人总将来自社会状态的观念输入自然状态，他就会犯这种错误。”在这一点上，《语言起源论》与《论科学与艺术》是一致的，语言产生之前没有社会制度，语言不

是通常的文化要素，它是一般制度的要素，它包含并建立整个社会结构。在社会中，语言先于一切，因而它的原因只能是先于文化的东西或自然的东西。尽管其本质存在于情感之中，但它的原因——不是它的本质——产生于自然，即产生于需要。如果我们想寻找《起源和基础》与《语言起源论》中讨论语言的起源与差别的4章文字的确切结合点，特别是在我们得出这一论点的实际内容中寻找这种结合点，我们就应该重新阅读《论科学与艺术》第一部分　中讨论本能与社会的关系、情感与需要的关系、北方与南方的关系的那几页文字。在那里，人们会发现，1．替补性是结构上的规则（“野蛮人天生只受本能的支配，或者说以首先能代替本能继而能宰制本能的能力来弥补他的缺陷　，因此，野蛮人必须从纯粹的动物官能开始。”（着重号系引者所加）；2．虽然情感与需要有着本质上的差别，但情感可以补充需要，就像原因补充结果，产物补充起源一样。“无论道德学家有何看法，人类的理智大大得益于情感……。情感起源于我们的需要。”3．卢梭为进行布局上的说明即结构上的说明留下了余地　，他认为这种说明可以得到事实的支持，并且这种说明意味着对北方民族和南方民族进行区分，前者得到了补充，以填补后者所没有的空白。“我们在研究中要尽量遵循自然的顺序。我们会在相当长的时间里撇开一个近乎琐碎的老生常谈的问题，但为了找到人类社会制度的起源，我们始终必须回到这一主题。”当《语言起源论》第8章通过这段话来表明对各种差别的见解时，人们可能会想到《论科学与艺术》这段话中很长的注（卢梭解释说，“情感源于我们的需要”）：

> 如果必要，我很容易以事实来证实这种想法，并且表明，在世界上的所有国家，理智的进步与不同民族从自然中获得的或环境迫使他们服从的需要成正比，因而也与导致他们满足那些需要的情感成正比。我要指出产生于埃及并随尼罗河的泛滥而发展起来的各种艺术。我把它们的进步追溯到希腊，在希腊它们扎根于阿提卡半岛（Attique）的岩石间和沙土中并且成为参天大树，但它们不能生长在欧罗塔斯河（Eurotas）的肥沃河岸：我可以发现，北方人一般比南方人更为勤奋，因为他们只有这样才能生存下去。自然仿佛让其精神富有　，而让其土地贫瘠　，从而做到公平。（第143—144页，着重号系引者所加）

一种自然的经济原则会根据需要对能力进行调整并且对替代物和补偿进行分配。这就意味着，需要的领域本身是复杂的、等级化的并产生分化的领域。从这种意义上讲，我们应该将《社会契约论》第3卷第8章与这些原著联系起来，我们已经注意到《论法的精神》对这一章的影响。关于满足需要的劳动产品的过剩　理论与政府形式的类型学完全吻合（根据“人民与政府的距离”），与根据气候进行的解释（按照人们是远离赤道还是“靠近赤道”）完全吻合：“我们可以在每一种气候中发现产生相应的政府形式的自然原因，我们甚至可以说有什么样的气候就有什么样的居民。”（第3卷，第415页）

需要理论构成了《语言起源论》的基础，这一理论在一篇短短五页的残篇中比在其他

地方阐述得更为清楚，这一理论的灵感无疑是我们眼下讨论的那些章节的灵感，也是形成《政治制度》大纲的灵感。[51] 卢梭在那里区分了三种需要："生存"的需要；"自保"的需要（营养、睡眠），"享乐"的需要，"准确地说，这些需要不过是欲望，但有时候它们非常强烈以致不仅仅干扰真正的需要"。（耽于声色，贪恋温情、两性结合以及所有感官享受）："第三层次的需要是源于舆论的需要，这种需要是在其他需要之后产生的，不允许它们居支配地位。"卢梭注意到，只有满足头两种需要才会出现第三种需要。但人们发现，第二种需要或派生的需要，每次都急切地强行取代第一种需要。已经出现了需要的倒错，出现了需要的自然秩序的颠倒。我们刚刚看到，别处所说的情感也包括在需要之中。这样，需要始终出现在情感之中。但是，如果人们想了解情感、社会和语言的最初源泉，他们就必须回到第一层需要的深处。因此，那个残篇确定了《语言起源论》的大纲，它用短短几页的篇幅对大纲进行充实：

> "因此，一切东西首先必须生存，就此而言，人是环境的产物。他依赖一切，他成为他依赖的东西迫使他成为的那个样子。气候、土壤、空气、水、陆地和海洋的产品，形成了他的气质、性格，决定着他的趣味、情感，职业和各种各样的行为。"自然说明不适用于文化的原子，而适用于整个社会事实。"如果说这一点不完全适用于个人，它无疑适用于民族……因此，在研究人类历史之前，人们必须从一开始就考察人的居住地及其变化。"（第530页）

以自然的地点进行说明并非静态的说明，它要考虑自然的周期：季节的更替与动物的迁徙。卢梭的动力是一种奇特的系统，在这一系统中，对人种中心主义的批评与欧洲中心主义进行了全面的妥协。将《爱弥儿》的一段话与《语言起源论》的一段话仔细地结合在一起可以更加清楚地理解这一点。人们可以看出，其用法十分罕见的文化概念，如何通过它的隐喻将自然与社会统一起来。在《语言起源论》中就像在《爱弥儿》中一样，自然说明要涉及地点的变化、四季的更替、人口的迁移和地球的演变。如果说在《语言起源论》中对欧洲人的偏见的抗议先于这种说明，那么，在《爱弥儿》中对欧洲中心主义的信仰表白则紧随这种说明。由于这种抗议和信仰表白有不同作用，并且处在不同层次，由于它们并不相互矛盾，我们会从其体系的重建中受益。让我们首先对照一下原文。

《语言起源论》指出：

> 欧洲人的最大缺点是，始终根据他们身边的事情对事物的起源进行哲学探讨。他们并非不能向我们说明原始人的状况，而这些原始人住在蛮荒之地，死干饥寒交迫，他们居无定所，衣不蔽体，眼前只有欧洲那茫茫的冰雪。但欧洲人没有意识到，正像所有的生命一样，人类发源于温带，并且地球有三分之二的面积几乎没有冬天。如果人们想研究人，他们就必须考察他身边的东西；为了研究人，他们必须扩大视野；为

了发现特点，首先要观察差别。生活在温带国家的人向寒带地区发展，他们在那里繁衍生息，然后又跑回温带国家。地球上的重大改变和居民不断骚动就源于这种行为和反应。（第8章）

《爱弥儿》写道：

诞生地对人的文化 并非无关紧要，只有在温带 ，人才能获得充分发展 。过冷过热的气候的缺点显而易见。人并不像一棵树那样栽在一个地方 ，在那里度过一生。从地球一端走到另一端，比从中点出发多一倍的路程。……一个法国人可以生活在新几内亚或拉普兰，但一个黑人不可能生活在突尼亚或贝宁的萨莫耶特。在地球两极，人的大脑仿佛不太完善。黑人或拉普兰人（Lapons）没有欧洲人的见解。如果我希望我的学生成为世界公民，我要让他选择温带，比如法国，而不是其他地方。

在北方，土地贫瘠，人们食量很大；在南方，土地肥沃，人们吃得少，由此产生了新的差别—— 北方人勤干肢体，南方人勤于思考。……（第27页，着重号系引者所加）

这两段明显矛盾的原文如何相互补充呢？在下面，我们将会看到文化如何与农业联系在一起。在这里，由于人依赖土壤和气候，人是栽培出来的 ：他发芽，他组成社会，“诞生地对人的文化并非无关紧要。”但文化也是改变土壤的力量，是向其他文化开放的力量：人可以高瞻远瞩，“他并不像一棵树那样栽在一个地方。”上述两本著作指出，他可以进行迁移和革命。从这种观点看，人们可以批评人种中心主义，因为它将我们禁锢于某个地方和某种经验主义的文化里：欧洲人犯了不肯旅行的错误，他们错误地以为自己是世界的不动的中心，他们错误地把自己当作一棵树栽在自己的国家里。但对经验主义的欧洲的批判不应妨碍我们承认：卢梭似乎认为，欧洲人所处的自然地域居于两极的中点，他们更便于旅行，便于开阔视野并接受多样性的全球文化。处于世界中心的欧洲人有机会或能力成为欧洲人同时又能成为别的一切（“只有在温带，人才能获得充分发展”）。他事实上 没有利用这个普遍性的开端，简直是个错误。

这一论证完全是在两个欧洲之间绕圈子，它仍然是或已经成为经典性的论证。在此，我们不会单独对它进行考察。我们仅仅认为它是卢梭的所有论述的条件。在他眼里如果不打破特定文化的封闭状态，如果不向所有其他的一般文化开放，如果没有假想的变化的灵活性和可能性，我们就不应该提出这些问题。而且，确定差别是不可能的。只有从某个中点出发，从北方与南方，需要与情感，辅音与重音等等之间的灵活而又适度的中线出发，才会显现出差别。一种本质的必然性被掩盖在这个温带（欧洲，“比如，在法国而不在别处”）的现实规定之下，被掩盖在这位人种学家的诞生地，这位世界公民的诞生地。人们可能会想到不同事物之间 的差别。但我们可以按两种方式来理解这种相互之间的差别：

即把它理解为另一种差别或理解为接近无差别。在卢梭看来，有一点是没有疑问的：温带地方的居民应该 明白他的差别，另一种令人感兴趣的无差别，通过向人的人性开放来抹去或消除这种差别。教育学的成功和人种学的人本主义有幸出现在欧洲，“比如，出现在法国，而不是在其他地方”，出现在这个不冷不热的世界上的舒适地区。

从这个特殊的观察点出发，人们可以更好地支配对立双方的游戏、极端关系中的秩序和优先性。人们会更清楚地理解文化的自然原因。既然语言不是文化的要素，而是文化的环境，人们就必须在语言和自然中找出相互符合和相互结合的价值观念的对立。在语言之中什么东西必须符合需要的优先性，即北方的优先性呢？是辅音或音节划分（articulation）。什么东西必须符合情感的优先性，即南方的优先性呢？是重音或变音。

如果人们坚持语言源于情感（第3章）的朴素主张，优先性的游戏（jeu）就难以说明。在北方，为使需要渐渐支配情感，需要的顺序必须颠倒或错位；与情感永远相关，唤起情感、保留情感、受制于情感或控制情感的需要的顺序必须颠倒或错位。因此，关于气候，必须求助于《起源与基础》以及这个残篇。这使我们能理解《语言起源论》的如下论断：“所有人归根到底是相似的，但他们的发展顺序是不同的。就南方的气候而言，自然显得慷慨，需要源于情感；在寒冷国家，自然显得吝啬，情感源于需要，而语言，这个需要的悲惨女儿，反映了它们的朴素起源。”（第10章）

如果北极支配南极，需要支配情感，音节支配重读的过程事实上是渐进的 过程，它仍然具有替代 意义。我们已多次指出，逐渐消失的过程也是替补之物的进据过程。北方人以帮我代替爱我 ，以明晰性代替生动性，以音节代替重读，以理性代替情感。形式上的替代无疑表现了活力的减弱、热情的减弱、生命的减弱、情感的减弱，但它仍然是一种改造、一种形式上的变革，而不仅仅是力量的减弱。根据单纯的衰退远远不能解释这种替代，它在很大程度上意味着位移和倒转，以致涉及需要的另一种截然不同的功能。在正常的 起源秩序中（在南方），第2章的命题（言语的最初创造 ，并不是由于需要而是由于情感 ，并且“最初的需要的自然结果，是使人分离而不是使人联合”）具有十分普遍的价值。但在北方，这种正常的起源顺序被颠倒过来。北方不是与南方遥遥相对的另一极，它不是人们从惟一的南部起点出发所达到的界限。卢梭在某种程度上被迫承认，北方也是另一个起源 。他将此地与死亡对立起来，因为绝对的北方就是死亡。需要通常使人们相互疏远，而不是相互接近；在北方，它是社会的起源：

> 能培养感情的悠闲状态被抑制感情的劳动所代替 ：为了快乐地生活，人先得生存。当情感不能把人们结合起来时，相互需要则能把我们紧密地联系在一起，因此，社会要通过有组织的劳动才能形成。不断出现的死亡危险，使人们无法满足于采用手

势。人们使用的首要词汇不是爱我 而是帮我 。

尽管这两种表达方式十分相似，但它们是用完全不同 的语调讲出来的。人们用不着让别人去感受 ，而是要让别人明白 自己的意思，因此，他们所需要的不是生动而是清晰 。于是，人们以清楚有力的发音 来代替 情感无法产生的语调 。如果语言形式中有某种自然印记，这种印记会增加其生硬程度。（着重号系引者所加）

在北方，情感并未消失：它被替代而没有被抹除。情感并未减少，而是被代替欲望的东西即劳动压抑 着。劳动降低欲望的力量，更压抑这种力量。因此，“北方人并非没有情感，他们的情感是另一种情感”：通过生气、愤慨、狂怒、不安而排遣了南方的情感。在南方，情感未被压抑，因此，产生了某种柔情，也产生了某种放纵，温带地区的人不会毫无保留地沉迷于情欲中：

温带国家的情感是激起情欲的情感，它与爱和温情相关：自然为那里的人做得太多以致他们无所事事。一个亚洲人得到了女人和休息，他就心满意足。但在北方，土地贫瘠，人们消耗很大，人屈从于各种需要，因此很容易发怒。他们身边发生的一切都干扰他们。由于只有通过努力才能生存下去，他们越贫穷，越是牢牢抓住仅有的一点东西；接近他们，就是威胁他们的生命。这是他们性情暴躁，对冒犯他们的人迅速进行回击的原因：他们的最自然的语调是愤怒和威胁，他们说话时总是加强语气 ，这使他们显得冷酷无情和粗声粗气……。在我看来，这是造成原始语言的典型差别的最一般的生理原因。南方语言生动 、洪亮 、抑扬顿挫 、富于表情 ，并且常因生动而显得模糊 。北方语言则呆板 、粗俗 、清晰 、刺耳 、单调 。他们发音清晰多半是因为词汇而不是由于好的语法结构 ，而现代语言经过融合和重新安排在某种程度上保留了这些差别。……（第11章，着重号系引者所加）

语言音节的极端是在北方。音节（语言中的差别）并不是简单的抹除；它并不降低欲望的活力，也不降低音调的生动性。它通过劳动来排遣和压抑欲望。它并不是力量减弱的标志，尽管卢梭时常使我们想到这一点，恰恰相反，它表达了对抗势力的相互冲突，表达了力量之中的差别。需要的力量，它自身的合理安排，使得劳动成为必要，它对抗欲望的力量，压抑这种力量，并把它的歌声分为音节。

这种力量的冲突与某种经济原则相适应，这种原则不再仅仅是需要的原则，而是欲望和需要之间的力量关系系统。两种力量相互对立，人们可以不加区分地把这两种力量视为生命的力量和死亡的力量。在满足紧迫的需要时，北方人不仅要防止他的生活陷入赤贫状态，而且要防止像南方人那样放纵欲望从而导致死亡。他要防止自己受到骄奢淫逸的威胁。反过来说，他要以另一种死亡的力量来对抗这种死亡的力量。从这种观点看，生命、活力、欲望等等来自南方。北方语言不够生动，缺乏活力，缺乏乐感，给人以冷冰冰的感

觉。由于与死亡作斗争，北方人死得早些，“众所周知……北方人并不像天鹅一样在歌唱中死去。”（第14章）

北方文字：冷淡、贫乏、严谨、指向死亡，但由于要经过艰辛的努力，要经过曲折的过程，它必须努力保护自己的生命。事实上，语言的音节越多，它所支配的领域越广，并能由此获得严谨性和生动性，它就越从属于文字，越需要文字。这是《语言起源论》的中心论点。历史的进步，基于替补性的奇特书写符号而与之结合的堕落，走向北方，走向死亡：历史抹去元音或毋宁说压抑元音，挖出音节，扩大文字的影响。因此，在现代语言中文字受破坏是颇明显的：

> 现代语言尽管由于相互混合和重新安排而仍然在某种程度上保留了这些差别。法语、英语、德语是一群互相帮助、冷静讨论的人的专有语言，或者说也是一群愤怒者的语言。但是宣讲神圣奥义的牧师、向人们颁布法律的圣贤、领导芸芸众生的领袖却必须讲阿拉伯语或波斯语。[(52)] 我们的语言更适合于写作而不适合于言说，阅读我们的作品比倾听我们说话更加快乐。相反，东方的语言一旦写下来就会丧失生气和热情：语词只能传达意义的一半，一切效果都表现在音调上，根据著作来判断东方人的才能就像根据他的尸体给他画像。（第11章，着重号系引者所加）

东方人的尸体是在书本里，而我们的尸体已在我们的言说中。尽管我们乐于讲我们的语言，我们的语言以大量的音节来代替大量的音调，它已丧失了生气和热情，它已被文字所吞没。它的音调特色已被辅音啃得一干二净。

尽管对卢梭来说，将语言分为单词不是产生音节的惟一阶段，但它已经“抹掉”（biffer）了音调的生动性（由于使用“抹掉”这个词，我们使抹去和涂改的价值，使减弱和压抑的价值变得模糊起来，正如卢梭同时指出的那样）。北方的语言“通过单词而显得清晰”；而在南方语言中，“单词只包含意义的一半，所有力量体现在语调上”。

抹掉意味着产生替补，但这种替补始终是不完全的，它不能完成这项任务，它需要某种东西来填补空白，它分享了它应该纠正的弊端。音调的丧失不足以被音节所弥补：音节“强烈”、“生硬”而“嘈杂”，它不能歌唱。当文字试图以各种音调来替补单一的音调时，它只不过是掩盖音调死尸的结构。文字——这里指富有音调的铭文——不仅以它的技巧来掩盖语言，它也掩饰已经腐烂的语言尸体。“我们（现代人）毫无一种响亮和谐的语言概念，这门语言既通过声音又通过语调被言说出来。如果有人以为音符可以弥补语调，他就大错特错了：只有当语调已经丧失时，人们才创造音符。”[(53)]（第7章，着重号系引者所加）音符就像标点一样是文字的不幸：它不仅是模仿者的创造，而且是对其抄写的语言一窍不通的抄写者的创造。抄写者或他的读者本质上不知道语言的灵活用法。他们总是忙于粉饰一种行将消失的言语：“……当罗马人开始学习希腊语时，抄写者

创造了一些表示语调、送气音和韵律的符号以表示它们的发音。但决不能由此断定希腊人用过这些符号，他们并不需要这些符号。”因为众所周知的原因，抄写员这一角色不能不引起卢梭的注意。特别要注意的是，不仅在音乐的序列中，抄写的因素就像文字的因素一样，始终是一种危险因素。文字在某种程度上是一种复写，是其他符号的模仿；抄写员在抄录符号时，在产生符号的符号时，总是试图增加替代性　的符号来改进对原文的抄写。好的抄写员必须抵制替补符号的诱惑。他必须在使用符号方面讲求少用的原则。在收入《音乐辞典》的“抄谱者”这条令人钦佩的条目中，卢梭以一个手艺人向学徒讲解手艺时所表现出的细致和娴熟，向人们建议“不要写无用的音符”，“不要增加无用的符号”。(54)

标点是文字中的非表音符号的最好例证。它在抄写音调和变音方面的无效性将贫乏的文字独立出来或对它进行分析，而文字则成了它自身的手段。与启发他的杜克洛 (55) 不同的是，卢梭在这里所指责的并非标点的本质，而是它所处的不完美状态：我们应该创造称呼符号，以便“将被命名的人与被称呼的人区别开来”。我们甚至要创造一种嘲讽的符号。因为，在不信任文字时并且由于这种不信任，卢梭想穷尽它的一切单一性、明晰性、精确性。当这些涵义使情感的表达减退之时，它们便成了消极的东西；而当它们避免了原始言语或歌曲的困难、模糊、虚伪和含蓄时，它们则成了积极的东西。《音乐辞典》推荐了“比例的精确性”和“符号的简练性”。（参见“抄谱者”条目）

音调或语调与音符之间的差别将言语与文字作为质与量、力与间隔分离开来。“我们所谓的音符不过是元音或表示音量的符号，它们并不表示声音的变化。”音量与发音联系在一起。在此，它与吐音联系在一起，而不是像刚才所说的那样与吐字联系在一起。卢梭意识到A·马蒂内所说的语言的双重发音　　：吐音与吐字。“元音”或“浊音”与重音或“音调的多样性”的对立，显然以元音不是纯粹的语音，而是从属于特异的发音活动的语音为前提。在这里，浊音与元音并不像在其他情况下那样与辅音相对立。

整个第7章《论现代的韵律》批评了法国的语法学家并在《语言起源论》中起着至关重要的作用，这一章深受杜克洛的启发。他明显地大量引用了杜克洛的文字，并且这些文字起决定作用。鉴于本章在结构上的重要性，我们很难相信从杜克洛那里引用的文字是事后加进去的。

而且，此处涉及引用的文字吗？像往常一样，卢梭将引用的文字运用于完全原始的结构中。毫无疑问，他反复引用《评注》（第4章）中的某个段落。甚至在他没有直接引用原文时，他仍从类似段落中汲取思想，这段文字与其他许多段落预示着索绪尔的类似发展。（同上，第57页。该书第38—39页也表达了同样的看法。）

> 对语源学的迷信在小范围内产生的不一贯性与它在重大问题上产生的不一贯性不相上下。我们的缀字法集中了稀奇古怪的东西与矛盾……。然而，不管人们如何关注

> 我们的韵律学，除了看到布满符号的印刷品时产生的不快之外，我仍然十分怀疑这种东西会有很大用处。有些东西只能通过运用来学习；它们简直是有机整体并且很少依靠理智的力量，以致无法仅仅通过理论来理解。在对这些东西进行公开讨论的作者那里，理论本身甚至包含错误。我甚至发现，我在此写的一些东西很难被人理解，如果我亲自予以说明，就会一清二楚。（第414—415页）

但卢梭留意他的引文，对它们重新解释，极力抬高它们的价值，我们不能无视这一工作的意义。比如，他坚持认为，符号会抹掉　音调，文字技巧会抹掉言语的用处。此处的抹掉是指涂改和替代，是指涂抹，而不是指遗忘、变暗、贬值。“按照杜克洛先生的看法，所有古代的韵律符号尚未派上用场　　。我要补充的是，它们已经起到了替代作用。”卢梭的全部论证追溯了重音的历史以及给古希伯来语补充的标点符号的历史。

因此，重音的力量与音节的力量发生冲突。这种音节概念应使我们停留于此，它有助于我们界定原始文字，仿佛它已在言语中发挥作用。我们还记得，索绪尔承认，只有发音能力——不是言语——“是人与生俱来的”，这一点与他的音位学观点相矛盾。言说的条件，即发音，本质上不是失音（aphasique）吗?

在第4章“论原始语言的明显特点及其变化”中，卢梭引入了音节概念。头3章考察了语言的起源。第5章题为“论文字。音节是语言成为文字的过程”。卢梭想指出 文字的形成一开始具有突发性 ，以此为基础，他事实上描述了 文字形成过程的突发方式 以及从发源地突然出现的方式。语言成为文字的过程就是语言成为语言的过程。他宣布　了他想说的东西 ，即，音节和文字是语言在起源之后所患的疾病，他道出或描述了 他并不想说的东西 ： 音节和文字的空间在语言起源中发挥作用。

像模仿的东西——并且因为同样深刻的原因——音节的价值和作用是模糊的：是生命的原则和 死亡的原则，从而也是卢梭赋予的那种意义上的发展的动力。他想指出 ，不管发展多么矛盾，它要么 朝好的方向，要么 朝坏的方向，要么 好坏兼有。《语言起源论》第1章，事实上根据一些人迄今所坚持的动物语言概念，指出动物的自然 语言排除了发展的可能性。“约定俗成的语言是人所特有的。因此，无论好坏如何，人能发展，动物则不能。”

但卢梭描述了他不想说的东西 ：“发展”既可能 朝最好的方向，也可能 朝最坏的方向。它宣告了末世学和目的论的无效。正如差别——或原始的分节——宣告了考古学的无效一样。

3．发音

所有这些都出现在对发音概念的处理过程中。为表明这一点，我们必须绕个大圈子。为理解“约定俗成的发音”（第4章）是如何起作用的，我们必须再次超越自然概念问题。为避免匆匆忙忙地直接触及卢梭的许多注释者非常了解的主要难点，我们试图以有限的、序言的方式确定它在《语言起源论》中的地位。在这本著作中，它已经成了棘手问题。

“指挥棒的运动……”

让我们从某些简单的确定性开始并且选择一些意义比较明确的命题。在第1章中我们可以看到这些命题。

第一个命题。“言语将人与动物区分开来”。这是《语言起源论》的首要观点。言语也是“最初的社会机制”，因此，它不是自然的。它是人与生俱来的，它属于人的本性，属于他的本质，与动物的本质不同的是，它不是自然的。

言语属于人，属于人的人性。但卢梭将语言和言语区分开来。人普遍地运用言语，但语言千差万别。“语言将不同民族区分开来；只有当人开口说话时，人们才知道他来自何处。每个人出于实用和需要而学习本国的语言。然而，是什么决定这种语言，是他本国的语言而不是别国的语言呢？要了解这一点，就必须追溯某种属于地域性并且先于它的风尚的原因：言语是最初的社会机制，它的形成仅仅出于自然的原因。”因此，语言的自然原因一分为二。

1．言语，一般话语的可能性，作为最初的社会机制只有一般的自然原因（需要与情感的关系，等等）。

2．在言语的一般存在之外，我们必须以同样自然的原因来说明它的形式（“言语是最初的社会机制，它的形成仅仅出于自然的原因。”），它通过身体、地理、气候等等来说明语言的多样性。这种双重的自然说明将《语言起源论》第一部分分为两个方面：涉及一般语言的方面和涉及具体语言的方面。前7章以自然原因来说明一般语言（或原始语言）及其起源与衰落。第8章则由一般语言过渡到具体的语言。作者以自然的原因说明一般差别和地区差别。

我们应该怎样分析这种自然说明呢？

第二个命题。“一旦一个人被另一个人视为与自己相似的、能感觉、能思想的存在物，交流感情和思想的愿望或需要会促使他寻求交流的手段。”愿望或需要：两个发源地，即南方发源地或北方发源地，已经得到确认。就像在《起源与基础》中所做的那样，卢梭不想追问语言是否作为社会的条件而先于社会，抑或相反。他没有找到这一问题的答案，也没有看出它的任何意义。《起源与基础》面临语言系谱学的巨大困难，它几乎放弃

了自然的和纯粹显示人的特点的说明。在这部著作中，卢梭写了这样一段文字（它也包含在《语言起源论》中）：“我害怕日益增加的困难，并确信几乎不可能证明语言产生于纯粹的人为手段，我让愿意讨论这一难题的人去开展这一非常必要的讨论：是社会的存在有赖于语言的创造，还是语言的创造有赖于社会的确立。”（第151页）

《语言起源论》表述了同样的看法：当人超越了纯粹的自然状态时，当人首次克服了绝对的分散状态时，他们就有了语言，同时也有了社会。当首次超越这种自然状态时，人就试图把握语言的起源。我们可以参照《起源与基础》中的注释：它离开正题对别的问题进行了长篇讨论，而这种讨论本是《语言起源论》的工作。该注释在第一部分，此前，卢梭批评了孔狄亚克和那些“探讨自然状态时将出自社会的观念偷运进来”的学者。卢梭知道，很难在纯粹的自然状态和原始的分散状态中找到说明语言诞生的根据。他作了一个跳跃：“然而，我们假定这个头等困难已经排除。我们暂且超过纯粹的自然状态和需要语言的状态之间的巨大鸿沟。在假定它们的必要性时，我们不妨研究一下它们是如何形成的。在此，我们需要解决更棘手的新难题。”（第147页）

“我们暂且越过这一巨大鸿沟……”，那么，到何时为止呢？我们不仅仅限于已经形成的社会，而是上溯到产生社会的条件已经完全具备之时，上溯到纯粹自然状态与表现出不同阶段——“长达许多世纪”——的时代之间的那种状态[(56)]。但我们难以区分不同阶段。在这方面，卢梭的所有著作的差别是微妙的，也许不可靠，甚至始终令人怀疑。除了已经确定的差别之外，我们必须补充以下说明，但要冒使争论复杂化的危险。这种说明恰恰涉及《语言起源论》与《论科学与艺术》的关系。在《论科学与艺术》和《语言起源论》中，卢梭描述了处于纯粹自然状态与社会状态之间的棚屋时代。既然《语言起源论》第9章将这个时代描述为“原始时代”，人们很可能认为，只有《起源与基础》（第一部分）完全确认存在自然状态，《语言起源论》谈到的棚屋时代与《论科学与艺术》第二部分谈到的纯粹自然状态之后的时代相吻合。虽然这个假设似乎不完全是个错误，并且事实上已被几种描述因素（éléments descriptifs）所证实，它必定是微妙的或复杂的。正如《语言起源论》所指出的那样，棚屋时代非常接近纯粹的自然状态。在“原始时代”，“地球上人口稀少，除了家庭之外没有其他社会群体，除了自然律之外没有其他法律，除了手势和一些不连贯的发音之外没有语言”。卢梭在谈到这个时代时补充了一个注释：“我认为原始时代是指从人们分散居住到人类想要定居这一漫长时代，我们可以把后者视为一个历史时期。”毫无疑问，此处的家庭式群体的地位与《论科学与艺术》第二部分中谈到的家族式群体的地位并不相同。[(57)] 经过一场我们以后要考察的革命，家庭间的纽带得以形成，它使爱、道德和言语成为可能。也只有在这种纽带形成之时，上述家族式群体才趋于一致。我们可以将《语言起源论》第9章的结尾与《论科学与艺术》的第二部分进行比较。

“我们暂且越过这一巨大鸿沟……”，并提出下述假设：从自然状态出发，经过我们以后要谈到的某种动荡，人与他人相遇并且彼此认识。怜悯苏醒过来并且趋于活跃，人渴

望交流。也正在这时人离开了自然。但我们仍然必须根据自然的原因来说明交流手段。人一开始只能使用自然倾向或“工具”，即使用感官。

第三个命题。人因此必须通过他的感官影响他人的感官。“于是产生了表达思想的感性符号。语言的创造者并不是靠推理来创造这种符号，而是他们的本能预示着它们的结果。”我们以两种方式来影响他人的感官：动作和声音。卢梭自然没有追问“手段”或“工具”是什么意思。也不像他在《爱弥儿》（第160页）中所做的那样追问这种声音是否是一种动作。“动作通过触觉成为直接的东西，或通过手势成为间接的东西。前者所及不过一臂之距，后者则能达到视线所及的范围。因此，在处于分散的个人那里，眼睛和耳朵是惟一被动的语言器官。”（着重号系引者所加）

对语言“工具”的分析因此受到一盘散沙似的局面的支配，而这种局面是自然状态的特征。语言只能从这种分散状态中产生。人们借以说明语言的“自然原因”，只有在符合分散局面所决定的自然状态时，才能被视为自然的东西。这种分散状态无疑应该被语言所克服，但正因如此，它也决定着语言的自然条件。

自然条件：产生语言的原始分散状态显然不断表明它的环境和本质。语言应该超越空间，必须自我疏远，这决非偶然的特点，而是它的起源的标志。事实上，分散状态决不会成为过去，决不会成为一种前语言的环境，在这种环境中，语言的产生仅仅是为了让人摆脱分散状态。原始的分散状态在语言中留下了烙印。我们必须证实这一点：音节似乎将差别作为机制引进来，它以自然分散状态即空间本身为根据和场所。

在这一点上，自然概念甚至更加神秘莫测，如果人们不希望卢梭自相矛盾，就必须进行大量的分析并对卢梭抱同情态度。

自然的东西一开始受到青睐，继而成了不合格的东西：原始的东西也是保持在优质东西中的低劣产品。手势语和言说，观看与倾听是“同样自然的”。然而，一个比另一个更加自然，正因如此，它是首要的、更好的东西。手势语“更容易并且较少依赖约定”。当然，可能存在约定的手势语。卢梭后来间接提到一种手势代码（un code gestuel），这种代码比言语更接近自然。因此，卢梭一开始就赞扬手势语，尽管他后来为表明情感优于需要，而将言语置于手势之上。这一矛盾显而易见。自然的直接性既是起源又是目的，但是这些词都具有双重意义，即生与死、未完成的草图和已完成的圆满结局。从此，一切价值都取决于它与绝对自然的接近程度。但是，由于这一概念是具有两极结构的概念，接近即是疏远。话语的全部矛盾受自然概念结构的支配，这一结构使矛盾必然产生可是会得到解决。在自然法则的全部规定之前，存在着对话语进行有效限制的自然概念的法则。

卢梭在赞扬手势语时也谈到了爱，受两极结构支配的矛盾明显地表现出来。后来，他在谈到爱的情感时指出，它是吟诵的起源；在此，他对它的最好的表达者进行了描绘。目

送秋波比较自然，比较有表现力，比较生动：既比较直接又比较生动，因而比较有力，比较实际，比较自由。因此，在解决全部矛盾时，在把矛盾概括为两极时，《语言起源论》一开始赞扬，最终又谴责无声的符号。第1章赞扬无声的语言，赞扬眼神和手势（卢梭把它与说话时手舞足蹈区分开来）：“因此，向眼睛说话比向耳朵说话更为有效。”最后一章描述了在历史源头内，无声符号的循环所构成的社会的最终奴役：“社会获得了它们的最终形式：一切东西只有通过武力和金钱来改变；既然除了给钱之外对人无话可说，那么，就让街头巷尾的布告或闯入民宅的士兵来说话。”

当无声的符号以直接性表现出来时它就成了自由的标志；于是，符号所表达的东西以及通过符号来表达的人就会准确地呈现出来。既不存在迂回，也不存在匿名。当再现的间接性侵入整个指示系统时，无声的符号就表示奴役：通过无限的循环和指称，从符号到符号，从描述者到描述者，在场本身不再有地位：没有人为任何人而存在，甚至不为他自身而存在；人们再也不能支配意义，人们再也不能中止意义，意义被纳入了无穷无尽的意指运动中。符号系统没有外观。由于言语已经打开这个意指活动的深渊，而意指活动始终冒着丧失自身的危险，因而，当超越了需要而又缺少表达和区别的情感以闻所未闻的方式，即以直接的符号表现出来时，它试图回到考古学的阶段，回到无言的符号的最初阶段。

> 尽管手势语和言说同样自然，但前者比较容易[58]并且不太依赖约定。因为影响眼睛的东西多于影响耳朵的东西。形象比声音更富于变化，更富有表现力，在较少的时间里能表达较多的内容。有人说，爱是绘画的创造者；它本可以同样创造言语，但不乐意去做。由于对言语不太满意，它对言语不屑一顾：它有更为生动的表达方式。这种表达方式快乐地描画情人的影子，还用得着说话吗！这种表达方式以什么声音来表达这根魔棒的动作呢？

兴高采烈地进行描绘的魔棒的动作并未超出身体的范围。与言语符号或书写符号不同，它并未脱离描绘者那充满欲望的身体或脱离直接把握到的他人的形象。它也许是描绘在指挥棒顶端的一种形象，但这种形象并未完全与它所描绘的人相分离。绘画所描绘的东西几乎亲自出现在他的影子中。与影子或指挥棒的距离几乎是零。她现在抓住魔棒描绘，几乎触及快要成为他人本身的那个东西，它们之间只有细微的差别；这种细微的差别，即可见性、间隔、死亡，无疑是符号的起源并且是直接性的断裂；但人们正是在尽可能缩小这种差别时勾画了意指活动的轮廓。人们自符号受到限制以来就开始思考符号，它既不属于自然也不属于约定。这种限制——一种不可能的符号的限制，一种提供所指、亲自地直接地提供事物的符号的限制——必然更接近手势或眼神，而不是接近言语。语调的某种理想性本质上成了一种抽象与调和的力量。棒子的动作包含各种可能的话语，但是

如果不使它涸竭，不使它变形，话语就不可能把它再现出来。书写符号脱离了身体，但这种脱离已经表现在言语的不可见的、以太般的元素中，而言语无法模仿身体的接触与动作。手势，出于情感而不是出于需要，其起源的纯洁性受到人们的重视，它防止我们受到已经异化的言语的损害，受到一种在自身中包含死亡和缺席的言语的损害。这就是为什么在它没有先于言语之时就对言语进行替补，改正它的缺点，填补它的空白。指挥棒的动作代替所有的话语，而话语又远远地代替指挥棒的动作。这种不断相互替补或替代的关系就是语言的顺序。这便是《语言起源论》所描述的语言的起源，尽管它没有公开宣布这一点。在此，《语言起源论》与《起源与基础》也是一致的：在两本著作中，更自然、更具有表现力的可见手势可以成为语言的替补，而言语本身是手势的替代物。这种替补性的图画就是语言的起源；它将手势与言语分离开来，而言语和手势在呼唤的完全直接，因而完全自然的神话般的纯洁性中原始地统一起来：

> 自然的呼唤是人类的最初语言，是最普遍、最生动的语言，一句话，是人在说服集会者之前所需要的惟一语言。……当人的思想开始发展和丰富，当彼此需要亲密地交流时，他们就寻求更多的符号和更加丰富的语言。他们大量增加变音，补充手势，这些手势本质上更具有表现力并且其意义不大取决于先前的规定。（第148页，着重号系引者所加）

在此，手势是言语的附属物，但这种附属物不是人为的替补，它是对更为自然、更有表现力、更为直接的符号的重新定向。手势通常不大在约定的范围内运用。[(59)] 但是，如果手势以距离、间隔和可见的中介为前提，那么，当距离太远或中介太多从而打断了可见性时，手势就会失去作用——此时，言语可以替补手势。语言中的一切都是替代物，并且这种替代物概念先于自然与文化的对立：替补完全可以像人为的（言语）一样成为自然的（手势）。

> 由于手势几乎只能表示现有的、容易描述的东西以及可见的行为，由于它们得不到普遍的运用（因为物体的模糊性或干扰使它们失去了作用），由于它们需要我们的注意而又不能唤起我们的注意；人们便想到以连贯的语调来代替手势，但这些语调与某些观念并没有相同的关系，因而更适合于作为约定俗成的符号表达它们。这种替代只能通过普遍的同意来进行，并且要采用那些不习惯运用其粗糙感官的人很难采用的方式来进行。既然这种普遍同意必须靠我们去促成，既然言语对确立它的运用非常必要，它在本质上更加难以想象。（第148—149页，着重号系引者所加）

言语唤起注意，可见物需要注意：这是因为耳朵始终是开放的，容易接受刺激，因而比目光更为被动吗？闭上眼睛或分散注意力比避免倾听更加自然。不要忘记这种自然状态首先是婴儿的状态。

这种反省的、交互的、沉思的、无限的替补结构只能说明这样一个事实：当言语伴随缺席的更大威胁并且有损生命的活力时，空间语言、眼光和沉默（卢梭也明白[60]它表示死亡）有时会取代言语。在这种情况下，可见的手势语反而更加生动。爱“本可以创造言语，但不乐意去做。由于对言语不太满意，它对言语不屑一顾：它有更为生动的表达方式。这种表达方式快乐地描画情人的影子，还用得着说话吗！这种表达方式以什么声音来表达这根魔棒的动作呢？”

因此，恰恰是在创造语言和情感产生之后，欲望为了重新把握在场，并且根据我们所描述的方式回到魔棒的动作，回到手指和眼睛，回到包含千言万语的沉默状态。它试图回到更自然的替补，而不涉及语言的起源。卢梭通过将手势与手舞足蹈区分开来对它作了进一步说明：前者勾画了在场的影子，默默地支配着最初的隐喻；后者则是言语的轻率而笨拙的附属物。它是糟糕的替补。默默的爱的语言并不是语言产生之前的手势，而是“无声的雄辩”。

> 我们（指欧洲人）的手势仅仅表示我们心中自然的不安。在此，我不想谈论这个话题。只有欧洲人讲话时手舞足蹈：人们可能会说，言语的全部力量体现在手臂上。他们增强肺脏力量，但几乎无济于事。一个法国人滔滔不绝地讲话时可能紧张地扭动着身体，一个土耳其人却从容地拿掉嘴里的烟斗，轻松地吐出两个词，一句话就让人服服帖帖。（这里说的土耳其人不像土耳其语那样来自北方，而是来自东方。我们则既来自北方又来自西方。）

无声符号的价值也许体现了自制和谨慎在语言中的价值：体现了言语的结构。

> 自我们学会手舞足蹈以来，我们就忘记了哑剧艺术，其原因就像我们再也不能以我们的完美语法体系去理解埃及人的符号一样。他们不是用语词，而是用符号表达古人以最生动的方式说出的思想；他们不是把它讲出来，而是把它展示出来。

他们所展示的显然不是物，而是象形文字的隐喻，是可见符号。对埃及人的象征手法的这种赞誉，也许令我们大吃一惊：它是对文字的赞誉，是对野蛮的赞誉，确切地说，是对我们后来所了解的适合野蛮民族的文字的赞誉。野蛮并不是人的原始状态的特征，不是纯粹自然状态的特征，而是新生的社会状态的特征，是最初的语言和最初的情感的特征。它是在结构上先于未开化状态、先于文明社会的一种状态。事实上，在“论文字”这一章（第5章）中，埃及的象形文字被解释为最原始、最古老的文字。它适合在野蛮状态下组成一个民族的民众：

> “文字越粗略，语言越古老。文字的最初形式并不描绘音调，而是要么像墨西哥

人那样直接描述对象本身，要么像从前的埃及人那样以寓意性的图形来描述对象本身。这个阶段与情感性的语言相对应，并且以某个社会以及情感所产生的各种需要为前提。”……“描绘对象适合于野蛮民族。”

象形语言是一种热情的语言，野蛮状态最接近语言的这种情感起源。矛盾在于，它更接近文字而不是接近言语。因为在其他情况下表示需要的手势在这里能描述情感。它之所以是文字，不仅是因为它像指挥棒的动作那样描画空间图案，而且是因为能指首先指称能指，而不指称物本身或直接呈现的所指。象形文字已经具有寓意性。在语词出现之前进行言说并“与眼睛争辩”的手势乃是原始文字的要素。

请翻开古代史。你们可以发现它充满了与眼睛的争辩，并且每一种争辩都可以提供比所有本可以替代 它的话语更为确实的结果。在言说之前把握的对象可以唤起想象，激发好奇，产生悬念，使人期待他们将要说出的东西。我发现，意大利人和普罗旺斯人说话之前先做手势，把它作为引起注意和取悦听众的一种方式。而最生动的语言莫过于尚未说话就以符号表达一切的语言 。塔尔昆 [61] 、特拉叙布卢斯 [62] 砍掉罂粟头，亚历山大大帝在宠妃的嘴上盖印，第欧根尼在芝诺 [63] 面前散步：他们不是比使用言词更为生动吗？千言万语能清楚地表达同样的想法吗？ [64] （着重号系引者所加）

手势语或眼神怎能在这里表达情感而在别处表达需要呢？不同著作之间的“矛盾”符合意图的统一性与限制的必要性。

1．卢梭道出了直接在场的愿望。当言语的意义能清楚地表现 直接在场，并能减少分散状态时，卢梭赞扬了活生生的言语，而这种言语乃是情感的语言。当近距离的快速手势和眼神能清楚地表现 直接在场时，他赞扬了不能在口头上再现的最原始的文字，即象形文字。

2．这种文字概念表示地位的不稳，表示思想中合乎规律的不一贯立场，并且既超越了《语言起源论》，也超越了卢梭。这种不一贯性适用于需要和情感（以及整个相关的指称系统）的统一，不断抹去卢梭顽固描述和回忆的界限。卢梭揭示了这一思想的津梁并试图把它视为一种 优势，没有这一津梁，整个思想的机体就会崩溃。他把它描述 成替补的分延。后者以书写符号来限制情感与需要的奇特统一。

文字如何揭示这种统一性呢？比如，文字如何像怜悯一样，既在自然之中又在自然之外呢？就像刚刚苏醒的想象一样，如果文字的苏醒既不属于自然也不属于它的对方，它在这里表示什么呢？

文字先于言语而又后于言语，文字包含言语。从我们考察的惟一观点看，即从《语言

起源论》的结构看，这一点千真万确。一方面，文字理论伴随言语系谱学，并且被视为替补的附属物。一旦人们描述言语的情感起源，人们就可以附带考察文字这种附属物，以便取得涉及语言状况的某种补充资料。“论文字”的整章内容是从这一明确的计划开始的，并且受这一计划的支配。在对语言的发展、对替补运动以及使之遵循其规律的替代活动（人们以新的发音“补充”消逝的音调，人们“以思想代替情感”，等等。）进行考察之后，卢梭作了新的发挥：“对语言进行比较并确定它的古老程度的另一种方式就是考察它们的文字，并从这门艺术的完善程度出发进行反向推理。”

然而，甚至在提出语言及其情感根源问题之前，文字就已经产生。指挥棒的动作和象形文字表达了在产生“原始言语”的情感之前所出现的情感；由于文字被视为需要的语言，它可以表达需要之前的需要。对文字的最初暗示没有触及所有的差别，没有触及需要与情感的所有差别。书写的兴趣需要一种新概念。

可以说，言语的隐喻性起源触及语言的核心。产生原始言语的情感与形象相关。铭刻在言语产生过程中的可见物并不是纯粹感性的东西，它是能指。文字是言语的前夜。从第1章也可以看出这一点。

> “大流士[65]带兵进驻西徐亚[66]，他从西徐亚人的国王那里得到一只蛙、一只鸟、一只鼠和五支箭：传令官默默地呈上礼物，随后离开了。大流士明白这一可怕的献词的涵义，他尽快回到自己的国家。以文字（即表音文字）代替这些符号；它越是进行威胁，它就越不可怕；它不过是令大流士发笑的大吹大擂。”[67]按照《圣经》和希腊的一系列例证，“人们向眼睛说话比向耳朵说话更为有效。没有人不感到贺拉斯的判断的真理性。人们甚至可以发现，雄辩滔滔的演说总是让形象说话。语调的力量莫过于能产生色彩一般的效果。”（着重号系引者所加）

至关重要的结果是：雄辩离不开形象。“最初的语言必然是形象化的语言”（第3章标题），这一点显而易见。言语中的隐喻从可见物中，从口头的图画-象形文字中汲取活力。如果有人认为卢梭在别的地方将可见性、空间、绘画、文字等等，与情感力量的丧失，与需要、有时与死亡联系起来，他无疑会断定截然不同的意义或显而易见的意义在书写兴趣上存在着统一性。但卢梭未能公开宣布这种统一性。当他踌躇于不同的论述时，他只能暗中对它进行描述。即便自相矛盾，他仍然认为文字表达需要，言语表达情感。我们刚刚引用的那段话显然涉及情感符号。当他将象形文字定义为“情感语言”时就可以进一步证明这一点。但是，“如果语调的力量莫过于能产生色彩般的效果”，那不是因为色彩或空间向情感说话。卢梭突如其来地颠倒论证的顺序：只有言语具备表达或激发情感的能力。

但是，当它与触动心灵、激发情感有关时，情况就截然不同。感人的言语的连续印象所产生的情感不同于你们一眼瞥见的相同对象的连续呈现所产生的情感 。假定有一个你十分熟悉的令人痛苦的情境；当你看到一个受折磨的人时，你很难感动得要流泪：如果他把自己的感受告诉你，你马上会泪流满面。惟其如此，悲剧场景才会发挥作用。* 没有对白的哑剧几乎让你感到平静，而没有手势的言语会让你泪水连襟。情感具有它们的手势 ，但它们也有自己的语调 ：这些令我们激动的语调，这些我们不可能充耳不闻的语调进入我们的心灵深处 ，表达了它们在我们心中激起的情愫，使我们感受到我们所听到的东西。我们可以断定 ，可见符号能表达精确的模仿 ，而声音更能引起人的兴趣 。

*我在别处说过为何虚构的不幸反比现实的不幸更能打动我们 。对一场莫须有的不幸表示怜悯的悲剧竟激起这般的呜咽抽噎。就我们以具有全部美德的自尊心而自豪、而不是以没有美德而自豪来说，戏剧的创造令人赞赏不已。

在这一系列论证中，我强调两条主线：

首先，语调之所以打动我们，引起我们的兴趣，激发我们的情感，主要是因为它进入了我们的灵魂深处 。它之所以是内在性的因素，是因为它的本质，它自身的活力意味着，接受它是被迫的。如上所述，我可以闭上眼睛，我可以避免接触我所看到的东西以及出现在远处的东西。但是，我的被动性和情感向“人们不会充耳不闻的语调”全面开放，“这些语调通过感官进入我们的心灵深处，表达了它们在我们心中激起的情愫”。言语强行进入我们的内心，它是破门而入（effraction）并进行内化的特殊通道。它们的相互作用发生在“听-说”的过程中，发生在言语的结构和对话的结构中。 (68)

这种暴力迫使卢梭淡化对情感的赞扬，并且怀疑言语与心灵之间的协同性。但是，另一种暴力使这一格局更加复杂。在言语中，在场的对象消失了。声音和听-说系统的自我呈现掩盖着可见空间使之呈现的东西。当事物消失时，声音以听觉符号代替它，这种符号取代被掩盖的对象而深入我们的内心，“栖居于心灵深处”。它是内化现象的惟一方式：将现象转变成听觉印象（akoumène）。这取决于原始的协同性和原始的联觉（synesthésie）；也取决于在场的对象，眼前的存在物或手边的存在物的隐没，将一种虚构（虽然不是谎言）置于言语的开端。言语决不能显示事物本身，而只能提供一种比真理更深刻地触动我们、更为有效地“打动”我们的幻影。这是评价言语时的另一种模糊性。不是在场的对象，而是它的表音符号使我们感动：“感人肺腑的言语的连续印象所产生的情感，不同于同一个对象的呈现所产生的情感……我在别处说过，为何虚构的不幸反比现实的不幸更能打动我们……”如果有人责备剧院，那不是因为剧院（正如这个名称所表明的那样）成了表演的场所，而是因为它让我们去倾听。

由此可以说明对需要社会（相对于情感社会而言。——译者）的向往，卢梭曾无情地

否认这种社会的存在。这是对哑巴社会的梦想，严格地讲，那是对社会之前、语言起源之前的社会的梦想。

> 这会使我们想到，如果我们只有肉体需要，我们很可能不会讲话，我们只用手势语就足以让人明白我们的意思。我们就会建立稍稍不同于现代社会的社会，或者建立更能实现其目标的社会。我们就会制定法律，选举领袖，创造艺术，建立商业，总之，几乎能从事我们借助言语所从事的一切。使用礼貌的书信语言照样可以无所顾忌地将东方淫乱的秘密传出戒备森严的后宫。不会说话的达官显贵们照样能彼此理解并明白借助符号所说的一切，正如人们可以明白谈话的一切内容一样。

就这个使用哑巴文字的社会而言，言语的出现相当于一场灾难，相当于不可预测的不幸。它的出现毫无必要。在《语言起源论》的结尾，这种格局被完全颠倒过来。

如果人们考虑到表达需要的语言是一种自然语言，并且难以找到区分这种哑巴社会与动物群体的可靠标准，事情就更加复杂。人们可以发现，卢梭所指的动物语言的稳定性与人类语言的进步之间的惟一区别，并不取决于任何器官，也不取决于任何感觉，无论是在可见物中还是在可以听到的声音中，都无法找到这种区别。它再次成了以一种感官代替另一种感官的力量，成了将空间与时间，视觉与声音，手与心灵结合起来的力量，这种替补能力成了语言的真正“起源”或非起源——成了自然与它的一切对立面的一般结合，成了自然与习惯的一般结合。从第1章的结尾开始就必须强调这一点：

> 同样的观察再次表明，交流思想的手段的创造不大取决于我们在交流时所使用的器官，而取决于人所特有的能力，人正是按照这种能力来使用器官，如果缺少这些器官，这种能力会使他运用其他器官来达到相同的目的。假如人的生理结构很粗糙，他无疑只能获得很少的观念。但是，只要他有一些与同伴交流的手段，而通过这些手段，一个人可以知道另一个人的举动，他最终将可以交流他的一切想法。动物有足够的器官进行这种交流，但它们不会使用。在我看来，这是十分典型的区别。那些过群居生活的动物，如海狸、蚂蚁、蜜蜂，都通过某种自然语言进行交流，我丝毫不怀疑这一点。甚至有理由认为海狸和蚂蚁的语言是手势，并且仅仅向眼睛说话。无论如何，这种语言是天生的，而不是习得的；使用这种语言的动物天生就掌握了这种语言：每个动物都有这种语言，并且处处相同；这种语言经久不变并且毫无进步。约定俗成的语言是人类独有的。

动物的语言——以及一般兽性——在此表现了没有象征能力、没有替补、稳定不变而又具有活力的神话。如果我们思考兽性概念，不着眼于理解或不理解的内容，而着眼于它所保留的功能，我们就会发现，它标志着生命的某个阶段，在这个阶段，生命尚不知

道象征、替代、欠缺或替补，等等（在此，我们想描述这些东西的产生和游戏）。这是一种尚未损害替补活动也没有被替补活动所损害的生命：是一种没有分延，没有关节（articulation）的生命。

起源的铭文

这种迂回对恢复音节划分（articulation）概念的功能是必要的。它损害语言：它开创了作为出自情感的机制的言语，但它也威胁着作为原始言语的歌唱。它将语言抛到需要和理性一边——它们是同谋——因而更容易适应文字。语言的音节越多，它的重读就越少，它就越合理，它的乐感就越少，它通过书写而损害的东西就越少，它对需要的表达就越清楚。它就是北欧语言。

卢梭希望将这种运动视为一种偶然事件。然而，他描述了它的原始必然性。这种不幸事件也是一种“自然进步”。它并不突然降临已有的歌曲，它也不会给完整的音乐带来意外。因此，我们知道，在音节出现以前没有言语，没有歌唱，因而也没有音乐。没有音节，情感就无法表达和模仿。“自然的呼喊”（《起源与基础》），“从喉咙中自然发出的简单声音”（《语言起源论》第4章）不会形成语言，因为音节在那里不起作用。“自然的声音没有音节”（《语言起源论》第4章）。习惯只能影响音节，而音节使语言脱离了呼喊，并随辅音、时态和量词的增加而增加。语言产生于它自身的退化过程。因此，为了表明并不想恢复事实而是测量误差的卢梭的描述步骤，以零度或单纯的原点来称呼测量误差或描述结构的基点，也许是不够慎重的。零度或原点意味着这种开始也许是简单的，它也不意味着退化的开始，我们可以把它设想为一般的在场，不管它是不是改变了的在场，也不管它是过去的事件还是永恒的本质。要讨论简单的原点，必须根据简单的轴心和惟一的方向来测量偏差。仍有必要记住卢梭的描述丝毫不允许我们这样做吗？

谈论原点和零度事实上是对卢梭的明确意图的注解，在这一点上它纠正了许多传统的或仓促的阅读方式。尽管有这种明确的意图，卢梭的话语本身仍然受一种复杂结构的限制，这种结构始终采取起源替补的形式。他的明确意图不会因此而失去作用，而是被铭刻在它不再支配的体系中。对原点的渴望成了没有原点的句法所不可缺少和不可毁灭的功能。卢梭想把原创性与替补性区分开来。他具有我们的逻各斯赋予的一切权利：不可思议，不可容忍的是，被冠以原点之名的东西不过是替补系统之内的一个点。后者事实上使语言脱离了起源的条件，脱离了它的条件从句或其起源的未来，脱离了它本应成为而事实上从未成为的那个样子：只有将它与所有起源的关系悬置起来它才能产生。它的历史就是起源的替补的历史——是原始的替代和起源的替代的历史。我们不妨看看时态和语气在第4章结尾中所起的作用，该章结尾描述了原始语言的理想：

> “既然自然的声音没有音节，单词就得有少量的音节；插入几个辅音来填补元

音之间的空白，足以 使它们流畅起来并且容易发音。相反，语音千变万化，语调的多样性 会使发音大量增加。音量、节奏会成为 各种组合的新来源。既然出自自然的声音、语音、语调和数字很少涉及约定俗成的音节，它就是唱出来 的而不是讲出来的。大多数根词要么成为模仿的声音，要么成为充满情感的语调，要么成为感觉对象的结果：它会包含许多象声词。这种语言会 根据不同的关系以许多同义词来表达相同的东西；*它会 以少数副词和抽象名词来表示相同的关系。它会有 许多增加词义的成分，有许多指小词、合成词、虚词来表示句子的抑扬顿挫以及短语的完整性；它会有 许多不规则变化和反常情形；它会忽略 依附于悦耳的声音、数量、和谐和美妙的声音的语法类推法。它会采用 格言而不采用论证；它会进行规劝 而不求使人信服，它会进行描述 而不进行推理。”这里通常参照别的东西和考古学内容：“它会在某些方面与中文相似 ，而在另一些方面与希腊文相似 。如果你明白这些思想的全部细节，你就会发现，柏拉图的《克拉底鲁篇》不像表面上那么荒唐可笑。

*“据说阿拉伯人有一千多个词表示骆驼 ，有一百多个词表示剑 ，等等。”

以条件从句所描述的这个阶段已经 是一种告别手势、需要、兽性等等的语言阶段。但是，这是一种尚未 被音节、习惯、替补所败坏的语言阶段。使用这种语言的时代是已经 和尚未 之间的不稳定、不可把握的虚构界限：这是诞生 语言的时代，正如存在“诞生社会”的时代一样。这个时代既不在起源之前，也不在起源之后。

在考察时态的作用之后，让我们继续进行阅读。紧接着的一章是“论文字”。上段引文与下段引文之间只隔着这个标题。我们要强调某些动词以及所有动词时态的意义：

所有研究语言的历史和发展的人都会发现，单词的音调越单一，辅音的增加就越多。随着重音的消失和音量的中和，它们会被语法上的组合和新的音节所代替 。但是，只有时间的力量才会造成这种变化。需要在多大程度上增加，事情有多大的复杂性，知识有多大的增长，语言的性质就会发生多大的改变；它会更加规范，更少感情色彩；它会以思想观点代替 感情；它不再向情感说话，而是向理性说话。正因如此，重音会减少，音节会增加；语言会更加清晰，更加精确，但也更加冗长，更加低沉，更加冷漠。这种发展在我看来是非常自然的。

因此，替补使构成人的特点的一切——使言语、社会、情感等等成为可能。但是人的这种特点是什么呢？一方面，我们必须在人之前并在人之外思考这种东西的可能性。人在出现替补之后自我显示，但这种替补不是人的属性，不管它是偶然属性还是本质属性。另一方面，并非虚无 、并非在场或缺席的替补，既不是实体也不是人的本质。没有形而上学概念或本体论概念可以包含在场和缺席的游戏，包含这种游戏的开端。因此，人的这种

特点恰恰不是人的特点：它是一般特点的错位本身，是自我贴近的不可能性——因而是对自我贴近的渴望；是纯粹在场的不可能性，因而是对纯粹在场的渴望。替补并非人的特点，这不仅完全意味着它根本不是特点，而且意味着它的作用先于人并且超出人的范围。只有当人划出了将他的对方，即纯粹的自然、兽性、蒙昧性、幼稚性、疯狂性、神性排除在替补活动之外的界限时，人才能自称 为人。人们把接近这些界限视为死亡威胁，因而害怕接近这些界限，同时，人们又把接近这些界限视为接近无分延的生命，因而渴望接近这些界限。人自称 为人的历史就是所有 这些界限的结合。决定非替补性（自然、兽性、原始性、幼稚性、疯狂性、神性等等）的所有概念显然没有真理价值。它们——与真理概念一起——属于替补的时代。它们只有在游戏的范围内才有意义。

文字越来越成为这种替补结构的别名。如果人们考虑到按照卢梭本人的看法，正是音节使言语和文字成为可能（一门语言必然分为音节，并且音节越多，它就越有利于书写），他们就应该相信索绪尔对我们的字谜（anagrammes）知识很不情愿地发表的看法，即，字母出现之前没有音素。也就是说，在言语中的死亡原则出现之前没有音素。

也许，我们在此可以更加清楚地了解卢梭对替补概念的论述情况，同时也可以了解我们试图进行的分析的地位。我们不能满足于指出卢梭漫不经心地思考替补，他的论述言不由衷，他的描述不符合他的表白。我们仍然必须使这种差别或矛盾成为有机整体。卢梭用词来描述事物。但我们知道我们在此关注的东西既不属于词也不属于物。词与物是只有替补结构才能产生和表明的参照界限。

在使用语词和描述事物时，卢梭在一定程度上排除和歪曲了“替补”这个符号——能指与所指的统一性，因为它将名词（补充、代替），动词（补充、代替等）和形容词（补充的、代替的）结合起来，并使所指或多或少在换声区域（registre）发挥作用。但这种排除和歪曲受欲望的矛盾统一体（或者本身具有替补性）的支配。正如弗洛伊德所分析的梦那样，尽管存在同一性原则或排他性原则，也就是说，存在意识的逻辑时间，但是，一旦做梦可以满足欲望，我们就应同时承认其中的不相容因素。在使用不同于梦境的语词时，在创造一种不再属于在场或意识的形而上学（甚至在弗洛伊德的论述中将清醒与梦境对立起来）的概念体系时，有必要确定一种空间，在其中，这种合乎规律的“矛盾”是可能的并且可以进行描述。人们所说的“思想史”应该在将其领域与其他领域联系起来之前，开始对这一空间进行清理。当然，在这里我们只能提出这些问题。

卢梭想同时拯救的两种相互矛盾的可能性是什么呢？他如何做到这一点呢？他一方面希望通过赋予积极的价值来肯定 原则上必须结合起来的一切，或肯定 构成系统的一切（情感、语言、社会、人等等）。但他试图同时证实通过结合而抹去的一切（语调、生命、活力、情感等等）。由于替补是这两种可能性组成的结构，卢梭只能分解它们并把它们拆成两个单元，而这两个单元在逻辑上相互矛盾，使肯定和否定具有原有的纯洁性。卢梭就像同一性的逻辑一样沉浸在 替补性的书写符号之内 ，他说了不想说的东西，描述了

不想定论的东西：肯定（即）否定，生即死，在场即缺席，并且，这种重复性的替补不包含在任何辩证法中，至少在这一概念受到在场的领域支配时也是如此。而且，不仅卢梭沉浸在替补性的书写符号中。所有的意义，因而所有的话语，都涵盖在这种符号中。采用卢梭的概念的形而上学话语尤其以独特的方式涵盖在这种符号中。当黑格尔指出缺席和在场的统一性，非存在与存在的统一性时，辩证法或历史至少继续处于话语层次，我们将这个层次的话语称为卢梭的意谓，称为两种充分呈现之间的中介运动。末世学的绝对显现也是充分言语的在场，它以逻各斯的（自我）意识来概括所有的差别和环节。因此，在提出有关卢梭著作的历史地位的必要问题之前，我们必须表明，它与从柏拉图到黑格尔的在场形而上学的依附关系的所有特点，这种形而上学的节奏通过呈现与自我显现的结合而体现出来。在附属关系的所有特点的一般持久性中，在系谱学的系列中，我们应该尊重这种形而上学传统的统一性。我们应该事先谨慎地承认这种历史性的内涵；没有这一点，铭刻在一种狭隘结构中的东西就不是文本，尤其不是卢梭的文本。把卢梭的著作放在形而上学时代或西方时代（在此进行这种概括我简直有些犹豫）的范畴中加以理解是不够的。我们也必须了解，包含历史概念本身的这种形而上学历史，属于也许无法用“历史”这一名称来概括的整体。涵义的各种游戏非常复杂，以致试图使自己确信某种文本（比如卢梭的文本）的独特之处是过于轻率的做法。这样做不仅是困难的，事实上也是不可能的：人们在此试图回答的问题如果超出在场形而上学、超出本义、超出主体就毫无意义。严格地讲，没有一种文本的作者或主体是让·雅克·卢梭。从这一重要观点中可以得出一些严格的结论，而不要因为从属于前文本（prétexte）的所有观点的意义和界限已从根本上引起争议而将它们混为一谈。

圣歌

我们将考察例如卢梭在试图确定自然之声或无音节的语言的可能性界限时，采取了哪些步骤对这种不可能性进行描述。它不再是语言诞生之前的动物的叫声，也不是缺席和死亡所形成的划分音节的语言。在前语言阶段与语言阶段之间，在叫声与言语之间，在动物与人之间，在自然和社会之间，卢梭企图寻找一种“诞生”界限，并且他给它赋予几种规定性。至少有两种规定性起同样作用。它们与童年和上帝有关。每一次两种相互矛盾的宾词总是结合在一起：它涉及替补性的一种纯语言。

这种不可能的“自然之声”的模式首先是童年的模式。卢梭在《语言起源论》中，以条件从句描述了这种模式——我们不妨回忆一下对“没有音节”，“自然之声”的分析——现在让我们看看《爱弥儿》的描述。处在彼时彼地（alibi [69] ）和彼时彼刻（in illo tempore ）的不再是中国人或希腊人，而是儿童：

> 我们的所有语言都是艺术的作品 。长期以来，人们一直在研究是否存在人人共有的自然语言 ；也许存在这样的语言，这就是儿童学会说话之前所用的语言 。这种

语言没有音节，但它有重音、音调并且可以理解。使用我们自己的语言导致我们忽视它，直至把它忘得一干二净。我们不妨研究一下儿童，我们会很快从他们那里重新学会这种语言。保姆可以教给我们这门语言；她们理解婴儿向她们诉说的一切；她们回答他们的诉说，与他们长时间交谈。尽管她们使用语词，但这些语词毫无意义。他们所理解的不是语词的意义，而是它们所伴随的语调。（第45页，着重号系引者所加）

在学会说话之前说话，这便是卢梭将他对起源之前的重复固执地引向的界限。这种界限的确是一种非替补性的界限，但是，由于语言已经产生，替补必定在尚未产生之时显露出来，欠缺和缺席必定在尚未开始之时已经开始。没有替补的召唤，儿童就不会说话：如果他不受苦，如果他什么都不缺少，他就不会呼喊，就不会说话。但是，如果替补性已经产生，如果它事实上已经开始，儿童就会在学会说话时说话。儿童在学会说话之前说话。他有语言，但这种语言缺乏代替自身的能力，缺乏以一种符号代替另一种符号的能力，缺乏以一种表达器官代替另一种表达器官的能力。正如《语言起源论》所言，我们还记得，儿童所缺乏的，乃是“人所特有的能力，根据这种能力，他以这种方式使用他的器官，如果他缺少这些器官，这种能力会让他使用其他器官来达到相同的目的”。儿童——儿童概念——在这里就是儿童只有一种语言的概念，因为他只有一种器官。这一点表明，他的欠缺、他的忧虑本身是独一无二的，它不会支持任何代替或补充活动。这便是卢梭眼中的儿童。他没有语言，因为他只有一种语言：

他只有一种语言，也就是说，因为他似乎只有一种不适。当他的感官处于不完善状态时，他不能区分各种表达方式；所有疼痛对他来说只能带来一种痛苦感。（第46页）

当儿童能以一种不安来代替另一种不安时，他就能说话，他就能从一种语言过渡到另一种语言，他就能以一种符号偷换另一种符号，他就能运用指代性的东西，他就会进入替补的范畴（在此被定为人的范畴）：他会不再哭泣，他会说“我痛”。

当儿童开始讲话时，他们就很少哭泣。这种进步非常自然：一种语言代替了另一种语言……。一旦爱弥儿说“我痛”，强迫他哭泣反而十分难受。（第59页）

在学会讲话之前说话：儿童之所以是快乐的，因为说话是快乐的，是人的固有特点。儿童能够说话。儿童之所以是快乐的，恰恰因为懂得说话仅有表达上的困难。儿童不能说话。但是，儿童不够快乐，也恰恰因为儿童已能说话；并且儿童之所以不够快乐，是因为儿童没有成人的特点和快乐：说话的技巧。由此可见，对儿童的判断常常摇摆不定：很好

和很坏，它时而接近兽性，时而接近人性。儿童在不懂得说话时说话，这恰恰是他的优点。但他也在不会歌唱时说话：在这一点上，他不再是既不能说话又不能歌唱的动物，但也不是既能说话又能歌唱的成人：

> 成人能发三种声音，即言语或有音节的声音，歌声或有旋律的声音和哀婉动人的声音，后一种声音是情感的语言，并且给歌唱或言语赋予生命。儿童也像成人一样能发这三种声音，但儿童不知道如何将它们结合起来。他像我们一样发笑、哭泣、伤心、尖叫和呻吟，但他不知道以另外两种声音将这些语言的屈折变化结合在一起。美妙的音乐体现了这三种声音的和谐统一。儿童不懂这种音乐，他们的歌唱缺乏感情。同样，他们的言语缺乏语调；他们叫喊，但他们不懂得加强语气；就像他们说话缺少语调一样，他们的嗓音缺乏力度。（《爱弥儿》，第161—162页）

环节毕竟是环节：是肢体和器官的环节，是身体本身中的分延。气息难道不是消除自然表情中的这种分延的最恰当方式？这就是言说和歌唱的气息，是语言的气息，是没有音节的气息。

这种气息不可能包含人的起源和目的。它不再像儿童的语言一样朝人性的方向发展，而是朝超人性的方向发展。作为自然的声音和天命，它的原则和目的是神学的。卢梭根据这种存在-神学的模式来调整他对起源的重复。我们有这种纯粹的气息的范例，有一种完整的生命的范例，有一种歌唱和无音节的语言的范例，有不包含间隔的言语的范例，我们便有一种符合我们的标准的范式，尽管它是乌托邦或虚无缥缈的东西（atopique）。我们可以命名它并且定义它。它是圣歌：是纯粹的元音化，是没有言语、没有音节的歌曲，它的名称意味着气息，上帝从我们心中将它唤醒，并且它只能向上帝诉说。《音乐辞典》对它作了这样的定义：

> 圣歌。教会音乐术语。圣歌是乐调的一种简短再现部，在应答轮唱的赞美诗结束时由声音的简单变化所构成，但不与唱词结合在一起。天主教根据圣·奥古斯丁的一段话作了这种独特的安排。奥古斯丁指出，言语不能取悦上帝，人们只能以欢快而模糊的音乐向上帝说话：“如果我们不采用没有音节的声音，就不能保持静默，也不能在狂喜状态中表达这种狂喜，那么，我们不向一位不能直呼其名的存在进行这种无言的欢呼，还能向谁欢呼呢？”（着重号系引者所加）

在学会说话之前说话，既不能沉默又不能说话。这种起源的界限的确是纯粹在场的界限。这种在场非常现实以致成了活生生的可以在快乐中感受到的东西；它非常纯洁以致不会受到差别作用的损害；它发音相当含糊不清以致自娱自乐（jouissance de soi）不会受到间隔、中断、变化的败坏。卢梭的确认为，对连续的在场的这种体验只符合上帝的

旨意：属于上帝或心灵与上帝息息相通的人。当卢梭在《遐想录》中渴望这种被还原在场的时间体验时，正是这种一致性，正是神与人的这种相似性给他以灵感。“在这种体验中，永存的现在既没有显示出绵延性，也没有显示出连续性的迹象。”

我们不妨重新阅读这些文字：它们道出了在其在场时因回忆和预测而令人心碎的时代悲哀。一种连续而发音不清的在场的快乐是一种几乎不可能的体验：“在最强烈的快乐中，我们的心灵几乎来不及说：我希望此刻永驻人间。”心灵之所以不是一种器官，是因为它没有被铭记在差别和关节系统中。心灵之所以不是一种器官，是因为它是纯粹在场的器官。卢梭在圣·皮埃尔岛体验到这种几乎不可能的状态。描写自然、逝水、时光等主题的文字浩如烟海。[(70)] 在把它比作纯粹的发音，比作自然语言和圣歌的纯粹元音时，我们从中得出了四种意义系统。

自我显现的快乐、不受外物败坏的纯粹自恋行为，符合上帝的旨意：

> 在这种状态中，人享受什么样的快乐呢？人所享受的丝毫不是外在于他自身的东西，而仅仅是他自身和他自身的存在；只要这种状态存在，他就像上帝一样自足。

那里必定有冲动、生命、时间的享有、自我显现。但这种冲动没有间隔、没有差别、没有间断：

> 既不应有绝对的平静也不应有过分的骚动，而应保持始终不变的温和情绪，这种情绪既不应有震撼也不应有间隔。没有冲动，生命只会麻木。如果冲动不够平衡或过于强烈，它就会苏醒……冲动并非外来而是出自内心。

这种冲动是一种发音不清的言语，是话语出现之前的言语，它非常生动以致可以言说出来，它非常纯粹、内在和同质，以致不涉及任何对象，它不将任何难以忍受的差别、任何否定性纳入自身；这便是魅力，因而也是一种歌唱：

> 如果冲动不够平衡或过于强烈，它就会苏醒；它在令我们回想起周围的对象时破坏遐想的魅力，并使我们摆脱自身而暂时受到命运和人的束缚，它使我们感到自己的不幸。绝对的沉默导致悲哀，它产生死亡的意象。

然而，如果我们的心灵非常纯洁，我们就会把这种几乎不可能、几乎外在于替补限制的体验作为替补、作为补偿。这是我们的体验与上帝本身的体验的差别：

> 一个脱离了人类社会并且无法在这里做出于人于己有用和有利的事情的不幸者，

> 在这种状态中可以找到对命运与人都无法剥夺的人类鸿福的补偿。的确，不是所有人都感到这种补偿，也不是在所有情况下都能感受到这种补偿。我们应该保持平和的心境，情感不应干扰这种平静。

上帝与我们的差别在于，上帝分配这种补偿，而我们只是接受这种补偿。卢梭的全部道德神学（那位“副堂神父”[71]常常使用这个词）意味着，神的关怀始终能获得补偿。只有上帝可以免除他所给予的那种替补。他就是这种替补的特免。

圣歌，自我呈现的魅力，难以言喻的时间体验，相当于乌托邦。准确地说，这种语言——既然要涉及一种语言——不会产生。它没有音节，音节离不开间隔，离不开空间结构。在地区差别出现之前没有语言。

“语言起源上的一般差别和地区差别”（第8章），“南方语言的构成”（第9章），“北方语言的构成”（第10章）和“对这些差别的反思”（第11章）这4章，通过描述，违背了《语言起源论》的明显结构所提出的要求。它们描述的是，在音节出现之前，即在地区差别出现之前，根本不存在语言。因为我们将会看到，语言两极间的地区差别始终属于发音游戏（jeu articulatoire）。因此，不考虑地形特点（topographie），我们就不能描述语言的结构或一般本质。然而，在开始写作“语言起源上的一般差别和地区差别”这一章之前，卢梭就试图通过考察一般语言来揭示语言的结构或本质。此时，他相信可以将结构与起源分离开来或者将结构方面的起源与地区方面的起源分离开来：“我迄今所说的一切适用于一般的原始语言以及语言的替嬗演变，但不能说明语言的起源，也不能说明它们的差别。”第8章是这样开始的。

如果音节从此可以反映地区差别并且在语言中没有东西先于音节，那么，我们可以由此断定在语言分类中，在其地区分布或地理分布中，在它们的发展结构中，仅仅存在对应、情境和关系的游戏吗？我们可以由此断定，没有绝对的、不动的自然中心吗？在此，我们必须将描述与声明区分开来。

卢梭宣布　这个中心存在：在语言史上只有一种起源，只有一个零点。它是南方，它是生命的热情，是情感的活力。尽管两章明显对称，尽管对上述的双重起源进行了描述，卢梭并不想　讨论结构的两极：他只讨论一种结构和变形。语言的确仅仅形成于南方。语言的原始中心在《语言起源论》的中心，即在第9章中清楚地反映出来，这一章是迄今篇幅最长，内容最丰富的一章。

尽管有这样一些假象，并且与人们想象的相反，卢梭在这里仍然置所有事实于不顾。事实内容无疑比《起源与基础》更为丰富。但是它起结构性索引的作用，并且带有对现象学的本质直观进行调节的“示范意识”。头几行文字、第一个注释已经为这种解释提供佐证：

在原始时代*，人口稀少，除了家庭之外没有其他社会结构，除了自然规律之外没有其他规律，除了手势语和一些发音不清的声音之外没有其他语言。

*我认为原始时代是人从分散状态过渡到群居状态的时代，可以把人类群居时代定为一个历史时期。

“原始时代”这一术语以及用来说明“原始时代”的所有迹象，并不是指具体日期、事件、年代。人们可以在不改变结构稳定性的情况下改变事实。它是时代之前的时代。在每一种可能的历史结构中，似乎存在前历史、前社会以及前语言的层次，人们始终应当揭示这一层次。分散状态孤独无依、缄默无语，注定属于当下的前反思感觉的体验，没有回忆，没有预测，没有想象，没有推理能力或比较能力，这便是任何社会的、历史的或语言学探险的处女地。诉诸事实说明，甚至诉诸远离起源的事件，乃是纯粹的幻想。卢梭确信这一点。当我们以貌似真实的名义或以事实的共存性的名义向他提出历史的异议时——当他假装对自己提出异议时，他转弯抹角地提醒我们，他在描述起源时不可能不关注事实并且他已经对“原始时代”下了定义。

有人告诉我，该隐当过农民，挪亚种过葡萄。为什么不呢？他们都很孤独。他们怕什么呢？而且，这与我的观点并不相左；我说过我对原始时代的理解。

从纯粹自然状态的观点看，我们可以通过另一种途径来解决《语言起源论》与《起源与基础》之间的关系问题。“原始时代”之前什么也没有，因此，两部著作之间没有根本的分歧。以前，我们曾把原始时代与棚屋时代联系起来。在此，我们必须进行详细说明。

在第一次阅读时，这种分歧是无可置疑的。《论科学与艺术》中提到的“野蛮人”在森林中漫游，他们“没有技艺、没有言语、没有家庭”。《语言起源论》提到的原始人有家庭、小屋和语言，即使他只有“手势和一些发音不清的声音”。

但从我们感兴趣的观点看，这些分歧似乎并不合理。卢梭并未描述两种不同的连续状态。《语言起源论》提到的家庭并不是社会。它并未限定原始的分散状态。“原始时代人口稀少，除了家庭之外没有其他社会结构”。这就意味着这种家庭不是社会。它是J·莫斯科尼所说（见上文）的前制度化现象，是纯粹自然的生物学现象。它是《论科学与艺术》已经认识到的繁衍过程的必要条件（“一代又一代无用地增加”）。自然环境并不包含任何制度化，它没有真正的语言。在确认他们以“手势和一些发音不清的声音”作为语言之后，卢梭在注释中作了详细说明：

真正的语言并不起源于家庭，它们只能产生于更一般、更持久的契约。美洲的野蛮人几乎只有在家庭之外才讲话；在棚屋之内每个人都保持沉默，因为每个人是通过符号与家人沟通。这些符号并不经常使用，因为野蛮人不像欧洲人那样焦虑，那样没

有耐心；他的需要不多并且他会小心地满足这些需要。

但是，为了消除两部著作之间的矛盾或分歧，人们不必把它们归结为彼此重复或相互重叠的程度。着重点在不断转移，具体情况在不断变化。在不人为地赋予连贯性的情况下，我们可以说从《论科学与艺术》向《语言起源论》的过渡体现了连续性。《论科学与艺术》标志着起点：它因此突出和强调纯粹自然状态的纯洁性。在《语言起源论》中我们可以感到这些开端，感到“分散各地的人”在正在诞生的社会中不断摆脱纯粹自然状态的运动。它在产生过程中，在从起源向生成的微妙转变中，引起人的关注。这两个计划并不相互矛盾，不存在孰优孰劣的问题；如上所述，《论科学与艺术》对纯粹自然状态的描述本质上为这种跨越留下了余地。

它始终是不可把握的准（presque）界限。它既不是自然，也不是社会，而是准社会（presque société），是处在诞生过程中的社会。是不再属于或几乎不属于纯粹自然状态的人仍然处在社会之外或几乎处在社会之外的状态（《论科学与艺术》明确指出，纯粹的自然状态现在“不存在，也许过去不存在，将来也决不可能存在；为了对我们的现状作出准确的判断，有必要对它进行真正的了解”。见“前言”）。它是恢复自然的文化过程的惟一手段。被黑格尔后来称为史前家庭的家庭、棚屋、手势语和发音不清的声音乃是这种准社会的标志。猎人的“原始”生活，牧人的“未开化的”和前农耕的生活，与这种准社会状态相对应。正如在《论科学与艺术）中一样，在《语言起源论》中，社会依赖农业，农业则依赖冶金术。(72)

卢梭在这里碰到了与《圣经》有关的问题。人们事实上可能反驳说，“在父权制时代已有大量的农业存在”。这种回答进一步说明了实际的历史的地位。《圣经》陈述的事实并不涉及纯粹的自然状态。卢梭并未直截了当地区分结构上的起源与经验的起源。相反，他采取调和的立场，他依据承认父权制时代远离了起源为他提供结构模式的《圣经》的权威：

> 所有这些都是事实，但我们不应把不同时代混为一谈。我们知道的父权制时代远离原始时代十分遥远。《圣经》逐一列举了人类寿命很长的十个世代。在这十个世代中，人们干些什么呢？我们对此一无所知。他们分散各地，几乎没有社会，几乎没有言语，他们怎能书写呢？假定他们的孤独生活有某种一致性，他们会将什么样的事件留传下来呢？（着重号系引者所加）

除了《圣经》上的根据之外，卢梭还补充了其他根据：在经过农业社会之后出现了衰落或向原始社会的倒退。由于发生了一种使进步归于无效并且迫使历史进行重复的灾难性事件，结构分析必须从零开始。这一点证明，结构说明不能按线性的生成过程来进行，而

要指出在循环过程中随时重新出现的持久可能性。这种原始时代的准社会状态事实上可以存在于社会状态之前或社会状态之后，也可以存在于社会状态之中和社会状态期间。

> 亚当说话，挪亚说话；亚当得到过上帝的教诲。挪亚的子女分居各地，他们抛弃了农业，共同的语言与原始社会一起消失了。这些事件发生在巴别塔出现之前。

由于散居状态不断恢复，由于它的威胁属于社会的本质，对纯粹自然状态的分析以及诉诸自然说明始终是可能的。在这一点上，卢梭的做法使人想起孔狄亚克的做法：孔狄亚克承认语言是上帝给予亚当和夏娃的完美礼物，同时又“假定在洪水过后的某个时期，两个孩子，一男一女，在懂得使用符号之前，在荒漠中四处游荡”。“请允许我们做出这种假设并且了解下述问题：这个新生的民族是如何创造语言的。”[73] 沃伯顿已经作过这样的论述，作过这样的迂回——孔狄亚克引用了他的论述。康德后来在《纯粹理性范围内的宗教》中至少引用了类似的文字。

如果从《论科学与艺术》到《语言起源论》发生了细微的转变，那是连续调整的结果，是纯粹的自然向新生的社会缓慢过渡的结果。但是，这种显而易见的事并不简单。因为从发音不清到发音清晰、从纯粹的自然到文化、从充实性到替补游戏不可能存在连续性。《语言起源论》不得不对诞生、对替补的形成过程进行描述，它必须将两个时代调和起来。脱离自然既是渐进的又是突然的，既是瞬间发生的又是不间断的。结构上的中止是清晰的，而历史的分离是缓慢的、艰涩的、渐进的、不知不觉的。在双重时间性问题上，《语言起源论》与《论科学与艺术》是一致的。[74]

“手指的简单动作”。文字与乱伦禁忌

根据《语言起源论》的看法，新生的社会事实上服从三种状态的某种规律。但在“与社会相关的人类的三种状态”中或“在人们考察组成民族的居民时所涉及的三种状态”（第5章）中，只有后一种状态标志着人在社会中接近他自身。它是从事耕作的文明人的状态。前两种状态（处于野蛮状态的猎人和原始状态的牧民）仍然属于史前时代。因此，卢梭主要关注的时代是从第二种状态向第三种状态的过渡时期。

这种过渡事实上极为缓慢，极不确定，极为危险。但由于以前的状态并不包含产生后一种状态的要素，系谱学必须描述一种断裂或颠倒，描述一种革命或灾难。

《起源与基础》常常谈到革命。如果说“灾难”一词在《语言起源论》中只出现过一次，那么，“革命”概念绝对出现过。如上所述，它并不是体系的弱点，它是由所有一系列其他概念决定的。

文明人的起源，语言的起源，等等，总之，替补结构的起源以及文字的起源为什么是

一场灾难呢？它为什么会伴随以颠覆、倒退、革命、退步中的进步等形式而出现的动荡呢？

如果我们按照这一人类学-地理学主题以及涉及语言结构的那几章文字的自然说明模式，这种灾难必然首先表现为地球上的革命。没有这场革命，人就不可能离开“原始时代”的“黄金世纪”。原始的制度不可能产生断裂的力量或离开这一时代的根据。因此，断裂的诱因既是自然的，又外在于前文明状态的制度。地球上的革命适应了这两种要求。它发生在《语言起源论》重点讨论的某个时期：

> 最早有居民以及最后才组成民族的地方是气候温和、土壤肥沃的地方，因为在那里人们更容易独立行事，因为在那里产生社会的需要并不迫切。
>
> 假定地球上四季如春，假定有丰富的水源、牲畜和牧场，假定人们在摆脱自然的控制之后一度散居各地，我们难以想象，他们会放弃原始的自由，会放弃适合其懒惰天性的独往独来的田园生活，[(75)] 而心甘情愿地忍受奴役、劳苦，以及由社会状态必然带来的不幸。
>
> 上帝希望人和睦相处，他以手指触动地轴，并使它对准宇宙的轴心。我发现，这一细微的动作 改变了大地的面貌，决定了人类的使命：我远远听到一群疯子的欢呼；我看到人们在建筑宫殿和城市；我看到艺术、法律和商业的诞生；我看到民族的形成、发展和解体，它们就像大海的波涛自涌自息；我看到，人们为了共谋发展而汇聚在住所的一些地方，他们将世界其他地方变成了可怕的荒漠，为社会的联合和艺术的使用树立了界标。（着重号系引者所加）

原始人的懒惰天性并不是一般的经验特征。它是自然体系的必不可少的原始规定。它表明，人不可能自发地脱离原始状态及其黄金世纪；人自身并不存在进一步发展的动力。静止是自然的。起源和终结乃是惯性。不安不可能源于静止，它只有通过灾难才能破坏人的状态以及大地的相应状态，破坏原始状态，破坏永恒的春天：它是世界体系中一种不可预测的力量的结果。因此，人类学的懒散特征必须符合地质学的惯性原理。

带来不安并形成季节的灾难不可能从惯性的系统中逻辑地产生出来，人们必须想象不可想象的东西：完全外在于自然的弹指之力。这种显然具有“任意性”[(76)]的说明符合一种深刻的必然性，因而也缓和了许许多多的迫切要求。否定性，邪恶的起源，社会的起源，音节的起源都是外来的 。在场受到了威胁它的东西的突然袭击。另一方面，这种邪恶的外在性必然是虚无或接近虚无。弹指之力，“细微的动作”，从虚无中导致了革命。以手指触动地轴者的力量应该处在地球之外，这已经够了。当一种几乎不存在的力量完全外在于它所推动的系统时，它就成了几乎无限的力量。系统并不抵制这种力量，因为对立的力量只在地球内部起作用。弹指之力巨大无比，因为它推动了空中的地球。因此，邪恶

的起源或历史的起源乃是虚无或接近虚无。人们由此可以说明那个以手指倾斜地轴的匿名的作者。他也许不是上帝，因为卢梭经常谈到的上帝不可能希望发生这场灾难，并且不需要机遇和空闲来采取行动。他也许就是上帝，如果邪恶的力量不是虚无，并且不以真正的有效性为前提。他很可能就是上帝，因为他的辩才和威力乃是无限的并且不会遇到相应的抵抗。这是无限的力量：倾覆世界的手指。这是无限的雄辩，因为它保持沉默：上帝只需动动手指就可以推动世界。上帝的行为符合令人信服的手语模式，《忏悔录》和《语言起源论》反复提到这一模式。在这两部著作中，“手指的简单动作”，“手指的微小姿式”，[(77)] “指挥棒的动作”都是无声的手势。

在此，手指或指挥棒是个比喻。它们并不表示另外的东西。它涉及上帝。上帝没有手，他不需要器官。器官的区分是人的特点和不幸。在此默默的动作甚至并不替代词令。上帝不需要用嘴说话，也不需要发出声音。在这一点上，“论气候”残篇比《语言起源论》更敏锐。

> 如果将黄道混同于赤道，也许不会有居民的迁移，由于不适应外地的气候，每个人都不会离开自己的故土。以手指倾覆世界或对人说：“住满地球，和睦相处”，这对既不需要动手也不需要说话的这位大写的推动者来说是一回事情。（第531页）

这里肯定涉及上帝，因为邪恶的系谱学也是一种神正论。社会和语言的灾难性起源使沉睡于人的内部的潜能得以发挥。只有偶然的原因才能使自然能力发挥出来，但这些能力本身并不包含足以意识到自身的合目的性的原动力。目的论在某种程度上是外在的，考古的灾难所指的正是这一点。尽管如此，从虚无中产生动作的手指，与想象的自恋行为之间存在着本质上的联系。我们已经看到，想象从虚无中苏醒，然后唤醒所有其他的潜能。想象存在于自然之内，但自然之中没有东西可以说明它的苏醒。自然的补充物作为自然的游戏而处于自然之内。谁说自然内的欠缺是否存在于自然中，自然借以与自身相分离的灾难是否仍是自然的东西呢？自然灾难为推翻规律而符合规律。

在脱离自然状态的运动中，在发挥自然能力并且在本质上实现完善性的想象的苏醒过程中，存在着某种灾难性的东西——这便是《语言起源论》的主张。在《论科学与艺术》的第一部分的结尾我们可以发现该书的框架或哲学构想：

> 在证明自然状态中几乎不存在不平等现象以及它的影响几乎等于零之后，我必须揭示它的起源以及它在人类智慧的不断发展中所取得的进步。我已指出，人的可完善性，社会美德以及自然的人具有的其他潜能决不会自行发展，而需要有一些外因偶然地同时起作用，这些外因可能从未产生过。如果没有这些外因，他就会永远处于原始状态。现在，我必须考察和探索不同的偶然性，这些偶然性在使人陷入腐败的同时

也完善了人的理智，在使人社会化的同时也使人变得邪恶，并且使人和世界从遥远的古代发展到现在这种程度。（第162页）

我们所说的外在目的论可以确定一种方法论：起源问题既不涉及事件也不涉及结构；它忽视事实和权利、历史与本质的简单替代物。从一种结构向另一种结构的过渡，例如从自然状态向社会状态的过渡，不可能通过结构分析来说明：外在的、非理性的，灾难性行为必定会突然涌现。偶然因素并非系统的一部分。当历史无法确定这一事实或这一系列的事实时，哲学通过一种自由的神话式的创造，提出了起相同作用并能说明新结构的产生过程的现实假设。把事实留给历史，把权利和结构留给哲学乃是陋习。过于简单化的二分法与起源问题的形式格格不入，这种起源需要插入“微小的动因”，它的“力量”“令人惊叹”：

这使我不必详细阐述我的一些想法：我想到过时间的流逝对事件的微小可能性的补偿方式；想到过微小的动因在不断发挥作用时显示出来的惊人力量；想到过我们一方面不能破坏某些假设，另一方面又不能给这些假设赋予事实的确实性；想到过，当两种事实作为实在的东西通过一系列间接的事实，即未知的或被视为未知的事实而联系起来时，要向历史领域提供将这两种事实联系起来的事实。当我们离开历史领域时，要在哲学领域确定将这两种事实联系起来的类似事实；最后，我想到过，事件的类似性可把事实归结为比人们通常想象的要少得多的不同种类。我觉得，只需让我的评判者去考虑这些问题，我同样感到这样的做法可使一般读者不必考虑上述问题。（第162—163页）

从自然状态向语言状态和社会状态的过渡，替补性的产生，仍然不受生成与结构，事实与原则、历史理性与哲学理性的简单替代物的支配。卢梭从完全外在于它所推翻的系统的否定性出发来说明替补。而这种否定性以不可预知的行为、以不存在的无限力量、以自然灾难的形式介入其中，但自然灾难既不在自然之中也不在自然之外，并且是非理性的东西，因为非理性的东西恰恰是理性的根源（并且不单纯像理性体系中的晦涩性那样不合理）。替补性符号不能还原为逻辑，这主要是因为它把逻辑视为它的一个特例，并且只能成为它的根源。因此，替补的灾难，在让·雅克看来获得了“危险的替补”和“不幸的优点”，这种灾难——用《忏悔录》中的话说——是“理性难以想象的”。理性的可能性、语言的可能性、社会的可能性、替补的可能性是理性难以想象的。产生这种可能性的革命不能根据理性必然性的模式来理解。《起源与基础》谈到了“不幸的偶然事件”；卢梭正在追忆自然状态与社会状态之间的新生社会——原始社会。它是《语言起源论》谈到的“四季常春”的时代，是《论科学与艺术》谈到的“最快乐最持久的时期”。

我们越是思考它，就越发现，这种状态中极少发生革命，是最适合于人的状态，

只有通过不幸的事件，人才能脱离这种状态，但为了公众的利益决不应当让这种不幸事件发生。（第171页）

不应该发生的事终究发生了。在两种状态之间包含着非必然的必然性，包含着一种残酷游戏的灾难。替补只符合一种游戏的非逻辑的逻辑。这场游戏乃是世界的游戏。世界必须能自由使用它的轴心，以便手指的简单动作可以使它围绕自身旋转起来。正因为地球的运动中存在游戏，一种几乎不存在的力量才可以通过静悄悄的行动一下子给社会、历史、语言、时间，给它与对方、与死亡的关系等等带来好运或不幸。文字的最终幸运和不幸并不包含游戏的意义。但卢梭并未证明它。他顺从它，他将它的征候保存在论述的合乎规律性的矛盾中，他接受它，拒绝它，但并不肯定它。倾斜地轴者本可能是上帝，即游戏者，他不知不觉地冒险干出了最好的事情和最糟的事情。但是，他处处被视为天道。通过最后的这种方式以及它在卢梭思想中所支配的一切，意义失去了作用。在柏拉图那里，在所有存在-神学的形而上学中同样如此。每当它意义单一时，对艺术的责难显然会证明这一点。

如果社会是在灾难中产生的，那意味着它们是偶然产生的。卢梭将《圣经》中的事件自然化了：他将人类的堕落变成了一种自然过程。同样，他也将游戏者上帝掷骰子的行为，将他的运气或取胜变成了应受谴责的堕落。自然事件与社会邪恶之间存在某种协同性，而且这种协同性显示了上帝的存在。创造社会只是为了补救自然事故。洪水、地震、火山爆发以及火灾，无疑使原始人感到恐惧，但也使他们团结起来，“弥补他们的共同损失”。这是“上帝用来迫使人们联合起来的手段”。社会的形成在世界的结构中起补偿作用。从灾难中产生的社会平息了桀骜不驯的自然。它必须起调整作用，没有这种调整，灾难就是致命的。灾难本身遵循经济原则。它受到了遏制。“既然社会已经建立，这些重大事件就会平息或极少发生：现在似乎仍然如此，自然的不幸曾使分散的人联合起来，同样的不幸又把联合起来的人分离开来。”[(78)]（第9章）

人类的战争减弱了对自然因素的斗争。这一经济原则充分表明，由灾难导致的衰落必定会像我们早已证明的那样，受到一种替补活动的补偿、限制和调整，我们已指出这种替补活动的模式。“否则我就不能看到这一系统如何才能维持下去并且保持平衡。在两个生物界中，较强的物种最终会同化较弱的物种：整个地球不久仅有树木和猛兽，一切终将消失。”接着作者对人的劳动进行了出色的描述，是人的“手”制止了自然的退化并且“延缓了这种进程”。

灾难开辟了替补游戏，因为它铭记着地区差别。在“四季常春”的统一性之后，它导致了原则的双重性：地点的两极性和对立（北方和南方），即经常重复灾难的四季更替；[(79)] 在某种程度上，它使地点和气候随时随地发生变化，并且最终产生了冷热的交替，水火的交替。

语言和社会的形成依据两种原则或两种意指系列的替补关系（北方／冬天／寒冷／需要／发音；南方／夏天／温暖／情感／重音）。

北方的冬天气候寒冷，需要导致了协定的产生。

> 生活在这种环境中的居民被迫为冬天作准备，他们为了互相帮助不得不达成某种协定。每当天气严寒，他们无法外出活动时，他们会感到烦闷不安，他们往往需要联合起来：躲在冰山中的拉普人和爱斯基摩人——最野蛮的民族，整个冬天都蜷缩在洞穴中，到了夏天他们甚至彼此再也不认识。如果他们的发展程度再高一些，知识再多一些，他们就会永远联合起来。

火是自然温暖的替代物，北方人必须围在火炉边。这不仅是为了烧肉吃，而且是为了跳舞和相爱——在卢梭眼里，人是惟一既能说话，能过社会化生活，又能烹饪食物的动物：

> 人的肠胃不适合消化生肉，生肉也不合他的胃口，野蛮人甚至也将肉烧熟，我提到的爱斯基摩人可能是惟一的例外。用火烧煮食物既能赏心悦目又能暖和身体，动物看到火远远逃开，人则被火所吸引，人们围在共同的火炉边跳舞宴饮：习惯上的温暖纽带往往使人不知不觉亲近自己的同类。在这简单的火炉里燃烧着神圣之火，它在心灵深处唤起人类的最初情感。

在南方，倾向恰恰相反，它不再从需要过渡到情感，而是从情感过渡到需要。替补不是火炉的温暖，而是水坑的凉爽：

> 在温带国家，分布不均的水源与河流甚至是比其他因素更为必要的集会地点，因为居民对水的需要甚于对火的需要：放牧为生的野蛮人尤其需要共同的牲畜饮水处……用水方便甚至可以延缓便于灌溉的地区的居民过聚居生活。

这种倾向也许是前一种倾向的颠倒，但断定它们相互对称是错误的。南方的特权地位显而易见。卢梭认为我们刚刚描述的可颠倒性的结构具有绝对的固定的开端：“人类诞生在温带地区。”可颠倒性依附于单纯的起源。温带地区更接近黄金时代的“四季常春”，更适应最初的惰性。此处的情感更接近起源，与火相比，水与最初的需要和最初的情感有着更为密切的联系。

之所以说水与最初的需要有着更为密切的联系，是因为“人们对水的需要甚于对火的需要”。之所以说水与最初的情感即爱有着更为密切的联系，是因为情感的“最初火焰”是从“晶莹明澈的泉水”中产生的。因此，原始的语言和社会就像它们在温带地区产生时那样是绝对纯洁的。它们被认为更接近这一难以言喻的界限，社会在那里形成但尚未

开始退化；语言在那里产生，但仍然是纯粹的歌唱，是一种由纯粹的重音组成的语言，是一种圣歌。它不再是动物的语言，因为它表达情感，但是它并不完全是约定俗成的东西，因为它避开了音节。这种社会的起源并非契约，它并不是通过条约、协定、法律、外交官和代表 产生的。它是一种节日 。它消失在显现 过程中。肯定有一种时间体验，但这是一种既不产生计算，又不产生反省，也不产生比较的纯粹在场的时代：“没有计时器的快乐时代。” (80) 它是《遐想录》的时代，也是没有分延的时代；它在欲望与快乐之间没有留下间隔，不允许两者之间存在迂回：“快乐与欲望混在一起并且一同出现。”

我们不妨阅读一下这页文字，它无疑是《语言起源论》中最精彩的文字。但我们从未引用过，每当人们想起水或“晶体的透明性” (81) 时，这段文字值得引用。

> ……在干旱地区，人们只能从井中取水，他们必须联合掘井或至少就其使用达成一致。这里必定蕴涵着温带地区的社会和语言的起源。
>
> 正是在这里形成了家庭之间的最初联系，也正是在这里有了两性之间的最初约会。姑娘们来这里取水回家，小伙子们来这里取水喂牲口。自童年以来看惯了相同景象的一双双眼睛开始闪现出更加快乐的光芒。心灵被这些新奇的景物所打动；一种莫名的魅力使心灵渐渐失去了往日的野性；它感到了摆脱孤独时的快乐。不知不觉间水成了更加必要的东西，牲畜常常口渴；人们匆匆而来，失望而去。在这个没有计时器的时代，人们不必计算时间；时间的惟一尺度是娱乐和厌倦的交替。在年轮的征服者即古老的栎树下，热情的年轻人失去了昔日的勇猛，彼此的戒心渐渐减少；为得到别人的理解，人们学会了说明自己的想法。在那里，最初的节日出现了：人们跳起欢乐的舞蹈，此时手势不再够用，热情的语调伴随着手势；快乐与欲望混合在一起并且一同出现：这里最终成了民族的真正摇篮；从晶莹明澈的泉水中流淌出最初的爱火。

我们不要忘记，卢梭在此描述的既不是社会的前夕，也不是现成的社会，而是诞生过程，是不断的出场 。人们必须给这个词赋予能动的、动力学的意义。它是显现过程中的能动的出场。这种出场不是一种状态，而是出场的显现过程。任何一个被限定的谓语的对立都不能明确适用于这一点，即：在自然状态和社会状态之间并不存在一种状态，而是存在一种它本应像《遐想录》中的“现在”那样持续下去的过程。它已经是社会、情感、语言、时间，但它尚不是奴役、偏爱、音节、韵律和间隔。替补是可能的，但尚没有任何东西发挥作用。卢梭的节日排除游戏。节日的时刻是纯粹连续性的时刻，是欲望的时间与快乐的时间之间的无分延的时刻。在节日之前，在纯粹的自然状态中，没有连续性的体验；在节日之后，间断性 的体验开始产生；节日是连续性体验的模式。因此，在概念的对立中，我们所能确定的一切乃是在节日的早晨所形成的社会。这些对立首先以连续性和间断性、以原始的节日与社会组织、以舞蹈与规则的基本对立为前提。

节日之后是什么呢？是替补的时代，音节的时代，符号的时代，代表的时代。这是乱伦禁忌的时代。节日之前没有乱伦，因为没有乱伦禁忌和社会。节日之后没有乱伦，因为它遭到了禁止。卢梭宣布了这一点，我们马上可以看到。由于他对节日期间发生的事件未发表任何看法，对欲望和快乐之间的无分延状态也未发表任何看法，因此，如果愿意的话，我们可以完成对“最初的节日”的这种描述，并且取消仍然影响这种描述的禁令。

在节日之前：

> 怎么！在此之前，人是从地下冒出来的吗？没有两性的结合，没有人的相互理解，世代之间能够延续吗？不能：那时有家庭，但没有民族；有家庭的语言，但没有大众化的语言；有婚姻但没有爱。每个家庭是自足的，并且仅仅通过近亲繁殖而传宗接代。同一个父母所生的子女一起长大并且渐渐找到了互诉心曲的办法，两性的区别随着年龄的增长而日趋明显，自然倾向足以把他们结合起来。本能取代了情感，习惯取代了偏爱，他们结为夫妇，但仍如兄妹。

这种无禁忌状态在节日之后　中断了。如果我们留意另一个的确非常普通的空白点，我们就不大可能在追忆这种节日时因遗漏了乱伦而大惊小怪：在描述无禁忌状态时卢梭并未提到母亲，而只提到了姐妹。[82] 在“姐妹”一词所引出的注解中，卢梭不无窘迫地解释说，乱伦禁忌必须伴随节日，它源于人类社会的诞生过程，并打上了神圣　法律的印记。

> 最初的男人必须与他们的姐妹结婚。在这种淳朴的原始风俗中，只要家庭处于孤立的状态，这一做法就会长期存在下去。在更古老的民族融合之后甚至依然如此　。而禁止这样做的法律因为成了人类的制度而变得神圣起来　。仅仅根据它所形成的家庭纽带来看待这种做法的人没有看到它的最重要方面。家庭关系必然在两性之间产生亲切感。如果这项神圣的法律不再把话说到心坎里　并且不再强加给肉欲，那么，从那时起，由于两性之间的亲切感，人们之间就不再有礼貌。那些非常可怕的风俗很快会导致人类的毁灭。（着重号系引者所加）

卢梭通常只给自然的声音赋予神圣的品格，这种自然的声音向心灵说话，向仅仅铭记在心灵之中的自然规律说话。在他眼里，只有一种　制度，只有一种　基本的约定是神圣的：《社会契约论》指出，它就是社会秩序本身，是法权，是作为一切惯例的基础的约定：“社会秩序是一种神圣权利，这种权利是其他一切权利的基础。但这种权利并不是从自然中产生的，因而必定建立在约定的基础上。”（《社会契约论》，第1卷，第1章，第352页）

我们难道不能据此将乱伦禁忌，将神圣的法律置于基本制度的层次，置于确保所有其

他秩序并使其他秩序合法化的社会秩序的层次？《社会契约论》既没有提到乱伦禁忌的作用，也没有详细说明这种作用，而仅仅为它预留了位置。卢梭认为，家庭是惟一“自然”的社会，只有“通过约定”才能始终确保它超越生物学的要求。在作为自然社会的家庭与文明社会的组织之间存在着类似关系和相像关系：“领袖就像父亲，人民就像孩子；所有生来自由平等的人，只是为了自己的利益才转让他们的自由。”只有一种因素可以破坏这种类似关系：政治之父不再爱他的孩子，法律因素使他们彼此疏远。最初的约定把生物学上的家庭变成了制度化的社会，它已经取代父亲的角色。尽管这位政治之父疏远了，尽管存在他所体现的抽象法律，但由于他必须寻求快乐，因而必须投入新的东西。这种东西会采取替补形式：“全部差别在于：在家庭之中，父亲对子女的爱会补偿他对他们的照料；而在国家中，命令的快乐取代了人民不可能从领袖那里得到的爱。”（第352页）

因此，人们难以将乱伦禁忌（《语言起源论》认为是神圣的法律）与“社会秩序”，与“作为其他一切的基础的神圣法律”分离开来，如果这种神圣法律属于社会契约的范畴，那么，《社会契约论》的说明 为什么没有提到 它呢？它为什么只出现在尚未出版的《语言起源论》的脚注中呢？

其实，这一切通过在这里重新列入乱伦禁忌，使我们得以尊重卢梭的理论阐述的一贯性。如果说它虽是人为的但具有神圣性，那是因为它虽是人为的但具有普遍性。它是文化的普遍秩序。卢梭只在一种条件下将约定神圣化 ：人们可以将它普遍化，即便它出于精心的设计，人们仍然可以将它视为符合自然的准自然规律。乱伦禁忌恰恰如此。它也是最初的、独一无二 的约定范畴，《社会契约论》告诉我们，为了理解法律的可能性，“我们始终必须追溯”（第359页）这个最早的一致性。必须有一项法律成为众多法律的起源。

在《语言起源论》的注释中，作者显然没有提供存在这种法律的证据。它不必通过社会循环以及一些亲属关系法的结构来说明，不必通过“它所形成的家庭纽带”来说明。所有这些说明均以禁令为前提，但没有阐述这一禁令。卢梭对我们脱离乱伦的原因作了描述：道德（“可怕的习俗”）与物种的生物学协调原则（“人类的毁灭”）交织在一起并且混淆不清。而这两种论据如果不矛盾的话至少有本质的不同（这是弗洛伊德在《释梦》中提到的“手提锅”论据）。此外，这两个论据从本质上讲与下述论证无关：谴责乱伦的道德是根据禁令而创造的，前者起源于后者；我们对那个先于禁令的时代的了解（一代接一代）事实上使生物学论据或自然论据失去了作用。“甚至在远古的民族重新融合之后”，“这种习俗仍在继续，但没有产生不利影响”：这个应该限制神圣法律的普遍性的事实不会使卢梭止步不前。

社会、语言、历史、音节，总之，替补性与乱伦禁忌一同产生。后者是自然与文化之间的连接裂痕。在卢梭的著作中，这一说明并没有提到母亲。它只是更为清楚地指出了母亲的地位。人工符号的时代，指代者与被指代者之间的约定关系的时代，属于这个禁忌的

时代。

如果我们考虑到自然的女性（自然、母亲、姐妹）乃是在欲望中，即在超越需要的社会情感中被代替和补充的被指代者或所指，我们就会看到惟一的被指代者、看到独一无二的所指。卢梭在提高禁令的神圣性时吩咐以能指来代替所指。他不仅承认而且强烈要求人们暂且 满足符号对指代者的神圣必然性的神圣要求。《爱弥儿》指出，“一般来说，只有当你无法表示物本身时 ，你才能以符号代替事物；因为符号吸引儿童的注意力，并且使他忘记了符号所代表的东西。”（第189—190页，着重号系引者所加）

在此表示事物是不可能的，但这种不可能性并不是自然的。卢梭本人就指出过这一点。况且，它并不只是普通的文化因素，因为它是神圣的普遍的禁令。它是文化本身的因素，是情感、社会、语言的尚未公开的起源；是最初的替补，这种替补通常使能指代替所指，使一些能指代替其他能指成为可能，这一点最终有助于阐述词与物的差别。这种替补十分危险，以致我们只能通过由它衍生的某些结果间接地指出它。我们既不能表示它，也不能给它命名，而只能以手指的无声动作指出它。

排除了与母亲、与自然、与作为基本所指的存在的关系，无疑是社会和语言的起源。但是，我们从此可以谈论起源吗？起源概念或基本所指概念不过是一种存在于、铭记于由禁令开创的意指体系中的必不可少的功能吗？在替补游戏中，人们始终能将替代物与它们的所指联系起来，后者仍然是一种能指。基本所指，被描述的存在物的意义（更不必说事物本身），决不可能在符号之外或在游戏之外自动呈现出来。甚至被我们说出、命名并被描述为乱伦禁忌的东西也不能逃避游戏。在这个系统的某个地方，能指再也不能被它的所指所取代，以致最终没有任何能指可以单纯地、简单地被所指所取代。因为不能进行替换的地方也是整个意指系统的方向所在，在那里，基本所指被视为所有指称的终点，并且把自己作为瞬间可以毁灭整个符号系统的东西掩盖起来。它既通过所有符号言说出来，又遭到它们的禁止。语言既不是禁忌也不违反禁忌，它不断将两者结合起来。这种地方并不存在，它始终难以捉摸，或者无异于说，根据我们不可消除的致命欲望，它一直被铭记在它应该避免或本应避免的东西中。这种地方反映在节日里，反映在水井中，当“快乐和欲望混在一起并且一同出现时”，人们围着水井“跳起欢乐的舞蹈”。节日本身 就是乱伦本身，如果存在 这类东西——本身 ——的话；如果存在乱伦，乱伦不会证实禁止：在禁止之前它不是乱伦；在遭到禁止之后，乱伦只有承认禁止才成为乱伦。我们始终无法把握节日的界限，社会起源的界限，现在的界限，在这种“现在”中，禁令与违反禁令一同出现（应该一同出现）：这种事不断发生，（但）从未以本义 发生。我仿佛 觉得自己一直在犯乱伦罪。

因此，社会的产生 并不是一种过程，它是一个点，是一种纯粹的、虚构的、不稳定的、难以把握的界限。人们在到达这种界限时就越过了这种界限。社会在哪里开始也在哪

里推迟。它自存在之时起就开始衰落。南方变成了它自己的北方。情感在超越需要时又产生新的需要，而新的需要又败坏情感。起源后的衰落类似于起源前的重复。表达（articulation）代替了情感，恢复了需要的秩序。协定取代了爱。舞蹈尚未尝试，就在开始退化。节日变成了战争，并且已经发生在水井边：

> 以放牧为生的野蛮人尤其需要共同的水源。根据上古史我们可以了解到，这里事实上是产生协定和争端的地方。*
>
> *要了解有关例子可参看《圣经》“创世记”，第21章，涉及亚伯拉罕与亚比米勒有关盟誓的水井的内容。

水井处在情感与需要，文化与土地的边界。清澈的水映照出爱的火焰；这是“晶莹明澈的泉水”；但是，水不仅是明澈的心灵，它也是清凉的液体：干渴时需要　的物体，自然的物体，是牲畜的物体，未开化的牧人的物体：“人们对水的需要甚于对火的需要。”

如果文化在其源头遭到了破坏，那么就无法辨认出任何直线性的顺序，不管这种顺序是逻辑顺序还是年代顺序。在这种破坏过程中，最初引进的东西已经腐败，因而回到了起源之前的状态。在南方，为了表达新的需要，只有通过清晰的发音、通过冷却人们才能听懂言语。这样它就回到了北方，也就是说回到了南方的南方。节日的早晨的确相当于节日的前夕。跳舞的地点仅仅是它们的差别的不可把握的界限。北方和南方不是地区，而是相互依存的抽象地点。语言、情感、社会既不源于北方也不源于南方。它们是替补运动，通过这种运动两极相互依次　更替：通过这种运动，语调在发音时遭到了破坏，通过间隔而被推迟。地区差别不过是欲望和快乐之间的分延。它不仅涉及语言的多样性，它不仅是语言分类的标准，它是语言的起源。卢梭并未宣布这一点，但我们看到他对它作了描述。

从此，我们将不断证明，文字是这种分延的别名。

---

(1)　参见《言语与现象》。

(2)　样板（matrice），本意为子宫、模具。—— 译者

(3)　在此可以广泛引用《论根据的本质》（德文原文为Vom Wesen der Grundes。—— 译者）和《论真理的本质》（德文原文为Vom Wesen der Wahrheit。—— 译者），特别是与Polis（城邦）、Agathon（善）和Aletheia（去蔽）这些概念有关的一切内容。

(4)　我们将参考以下版本：阿诺和朗瑟洛《波尔罗亚尔的普遍的理性语法》；M· 珀蒂托：《论法语的起源和发展》前言，并附有M· 杜克洛的《评注》（我们加了一些注释）。佩莱（Perlet），共和历十一年，即1803年。

(5)　见杜克洛的《评注》第396页。除《语言起源论》外，在七星版［标题是《发音》（第2卷，第1248页）］的大量注释中，在斯特雷凯森-莫尔图版本（题为“语言论残篇”）中，可以发现对这部著作的明确回应。卢梭在他的论文中将道德堕落、发音的讹误与文字的进步联系起来。他甚至引用了一些讹误的例子，他曾有亲眼目睹这种讹误现象的令人怀疑的特殊经历，并且这些现象是由“嗓音、语调或习惯上的发音错误”造成的。“我已亲历一些语词的发音变化，这些语词是：Charolois—Charolès，secret—segret，persécuter—perzecuter等等。”在杜波（Du Bos）神父的《诗与画的批判性反思》（1719年）中也可以发现这类题材。

(6) 同上书，第397页。

(7) 见杜克洛的《评注》第421页。“正是一个民族集体创造了语言。在一个又一个世纪中，它被无数的需要、观念的汇集以及物质原因和精神原因改变和结合起来，但无法确认改变、变化或进步的时期。常常发生突变；有时甚至连那些形而上学的创造者也没有想到和认识到这种精致的形而上学。……文字（我指的是有读音的文字）像语言一样，不是缓慢地不知不觉地逐步形成的，尽管它是在许多世纪之后产生的；但它像光一样突然出现。”

(8) 七星版（第1卷，第560页注释3）。

(9) 《卢梭的理性主义》（1948年），第17—18页。《卢梭及其时代的政治学》（1950年），第146页。

(10) 第一部《论文》，指《论科学与艺术》，下同。—— 译者

(11) 《政治学论文集》Ⅰ：10，也可参看亨德尔：《卢梭，道德家》（伦敦、纽约，1934年）第1卷，第66页及以下各页。

(12) 参见下文第277页。

(13) 我引用过德拉泰的注释。也可参见斯塔罗宾斯基编辑的著作，《起源与基础》，七星版，第154页，注释2。

(14) 我们指的是芒德维尔。见《论科学与艺术》七星版中斯塔罗宾斯基的注释。我们在此参照了《论科学与艺术》（第3卷，第154页，着重号系引者所加）。

(15) 着重号系引者所加。卢梭选择的例子对我们来说并非不重要：“不用提母亲对子女的温柔以及为救子女脱离险境所面对的危险。众所周知，马不愿践踏活着的动物躯体。一个动物经过同类动物的尸体时也会感到不安：有些动物甚至会把尸体掩埋；牛走进屠宰场时的哀哞表明它们碰到的恐怖场面给它们留下了印象。我们高兴地发现《蜜蜂的寓言》的作者被迫承认人是富于同情心的敏感的存在物。他撇开冷峻精妙的文风，以实例为我们描述了一个被囚的人所见的哀婉动人的景象：他从囚禁的地方看到外面有一头野兽从母亲怀中夺走婴儿，以锋利的牙齿咬住婴儿细嫩的手臂，以爪子撕开颤抖的内脏。尽管这与他个人毫无关系，目睹这一场面的人难道不觉得可怕！不能帮助那个弱小的母亲和垂死的婴儿他难道不感到焦急！这是先于所有反思的纯粹自然情感！”

(16) 我们要追问的是，人们是否可以像R· 德拉泰那样在这一点上将《爱弥儿》的学说与《起源与基础》对立起来（“在《爱弥儿》中怜悯是从自爱中派生的情感，而《起源与基础》将这两种原则对立起来……”《卢梭的理性主义》，第99—100页）。

(17) 众所周知，卢梭曾计划写一本论述妇女在历史中的作用的著作。在他看来，这既恢复历史的本来面目（人类历史故意掩盖妇女作用的重要性），又可通过“对某些情愿受女人统治的大人物，如地米斯托克利（Thémistocle）、安东尼（Antoine）等人的观察想起妇女有时所起的有害作用。安东尼妻子弗维娅（Fulvie）为了未能得到恺撒的爱而挑起战争”。参见《论妇女》以及《论妇女暗中挑起的重大事件》（七星版，第2卷，第1254—1257页）。

(18) 加尼耶版，第204页。我们也应该读整个注释1。令作者感到惊奇的是，“像这样的笑话，在法国已为那些风趣的人按字面的意义作了相当多的应用。”

(19) 《起源与基础》，第159页。关于这些观点与伏尔泰、布丰（Buffon）或普芬道夫（Pufendorf）提出的相反观点或相关观点的关系问题，可参见七星版，第158—159页的注释。

(20) 《致达朗伯的信》第206—207页。也可参见206页的注释。它是这样开头的：“女人一般说来不喜欢艺术，她们对艺术一窍不通，并且缺乏天才……”“在性交中……男人应当强悍和主动，女人应当柔弱和被动。”（《爱弥儿》，第446页）

在完全同意这种女性观念、这种文化堕落观念以及对奴隶进行奴役的道德系谱学观念时，尼采本应憎恨卢梭，这不是显而易见吗？他认为卢梭是奴隶道德的著名代表不是显而易见吗？他本应从怜悯中看到文化的颠覆和主人的奴役方式不是显而易见吗？

沿着这条思路有许多方面需要交待。我们尤其会由此出发对卢梭的女性模式和尼采的女性模式进行比较：支配或勾引同样可怕，不管是两者择一还是双管齐下，不管是采取温柔的形式还是采取毁灭性的或狂暴的形式。把这些模式解释成对阳刚之气的单纯 肯定是错误的。也许诺瓦利斯（Novalis）看得更为透彻并且超出了卢梭本人在《忏悔录》的开头（第12页）所说的、他的“十分女人气的性格”。“卢梭的哲学论断严格说来是一种女性哲学或女性理

论。”（《百科全书》，M· 德冈迪拉克译，子夜出版社，第361页）

(21) 参见R· 德拉泰：《卢梭的理性主义》，特别是第30页及以下各页。

(22) R· 德拉泰回忆说：“涂尔干（Durkheim）……第一个指出了这种潜能概念在卢梭那里的重要性。”《卢梭的理性主义》，第13页。参见涂尔干《社会契约，书本的历史》，载《道德与形而上学杂志》（第25卷，第1、2分册。—— 译者），1918年1—2月号（第1—23页、129—161页。—— 译者）。运用这种潜能概念可以解决卢梭体系的大部分矛盾。这一概念能粘合一切裂缝，特别是社会的破损与自然的依次连接。参见德拉泰：《卢梭及其时代的政治学》，第148页。显而易见，关于潜能 的主题屡屡遭人误解。这种误解是涉及天赋观念的核心问题，也是涉及洛克与莱布尼兹的关系或莱布尼兹与笛卡尔的关系的核心问题。

(23) 以不同于论道德那一章的方式将康德与卢梭联系起来的想法自然表现了这种论点。使时间化的运动与想象的系统化、纯粹的感受性与现在的自恋行为得以沟通的全部环节，在《康德与形而上学问题》中，海德格尔的解读反复提到的种种观点，通过审慎地公认的途径引导我们回到卢梭主义的领域。

(24) 《语言起源论》使我们极少相信原始战争，也极少相信黄金时代。从这两种观点看，《语言起源论》与卢梭主义的一些重要观点是一致的。在日内瓦讲演的原稿（《社会契约论》，第一版，1756年）中，卢梭写道：“黄金时代始终是异在于人的状态。”

(25) 第153—154页。也可参见第152页以及论“自然状态”的论文残篇：“只要人保持原始的天真无邪状态，他们就只需自然之音的指导；只要他们不为恶，他们也就不会行善。”（第476页）

(26) 如果将这四段文字并列在一起，就可以再次证明这种怜悯学说在文本上的统一性：“尽管怜悯是人心与生俱来的，但如果没有想象的推动，它将永远处于沉睡状态。我们怎样才能产生怜悯之心呢？走出我们自己并与受苦者打成一片。我们相信他在多大程度上受苦，我们也在多大程度上受苦。我们感受的痛苦不在我们自己身上而在他人身上。”（《语言起源论》）

“因此，怜悯是与生俱来的，是根据本性的命令而打动人心的最初相关情感。要变得敏感和具有怜悯之心，儿童必须知道他有一些同类正遭受他受过的苦难，正感受他受过的痛苦和其他不幸，由于他能将心比心，他能了解这些不幸。如果我们不走出自我并与受苦的动物打成一片，比如说抛开我们的性情，领略别人的性情，我们怎能为怜悯所打动呢？我们相信他在多大程度上受苦，我们也在多大程度上受苦；但这种痛苦不是我们自己的痛苦而是他人的痛苦。因而，只有唤起一个人的想象并超越自己，他才会变得敏感起来。”（《爱弥儿》，第261页）

“显然，这种情感以大量已有的知识为前提。我怎能想象我不了解的疾病呢？如果我不知道他人在受苦，如果我不知道他与我具有某种共同点，我在看到他人受苦时怎么会感到痛苦呢？没有反思能力的人不可能宽厚，不可能有正义感，也不可能有怜悯之心；他也不可能成为恶毒、报复性强的人。没有想象力的人只能感受到自己，他孤零零地生活在人类中间。”（《语言起源论》）

“指出可以使他走自然之路的方式也就是表明他怎样才会偏离这条道路。只要他仅仅意识到自己，他的行为就没有道德可言。只有当他超越自己时他才能首先形成善恶的情感，继而形成善恶的观念，正是这种观念使他成为人，成为人类的一分子。”（《爱弥儿》，第257页）

(27) 参见七星版《忏悔录》，第560页编者注③和④。

(28) 《卢梭年谱的若干问题》，《卢梭年鉴》第9卷（1913年），第37页。

(29) 《卢梭的体系》，载《高等教育杂志》（1895年）。

(30) 这也是H· 博杜安（H. Baudouin）的结论（《卢梭的生平与著作》，巴黎，1891年版）。他讨论《语言起源论》的那页文字指出了怎样才能正常地阅读卢梭，特别是《语言起源论》，并使我们可以看到存在的差距：“我们应该将《语言起源论》置于《论科学与艺术》与《起源与基础》之间。卢梭也将《语言起源论》称为《论旋律原理》。事实上，他在本书中既讨论了语言也讨论了音乐，这并不妨碍他大量讨论社会及其起源……这本书的写作时间不太清楚，但从上下文可以确定。卢梭谈到艺术和科学的有害作用的那几段话表明他已形成对这一问题的看法；众所周知，他对其著作的写作时间仍含糊其辞。因此，他本可以晚些写作《语言起源论》。但我们不难发现，他尚未形成他在《起源与基础》中提出的有关社会问题的那些基本思想。（在第1章的注释中选自《关于戏剧的通信》的那段引文并非严肃的异议。事实上，最简单不过的事情莫过于事后加一个注释。）尽管不够妥当，《语言起源论》仍将真与假，谨慎与鲁莽奇特地混合在一起。其方法始终带有假设性、缺乏根据，一些社会理论至少没有特

色。人们会常常以为自己在阅读《起源与基础》：同样的风格，同样的措辞，同样的研究步骤，同样的思路和想法。但从中可以发现，作者下结论时非常谨慎，非常尊重《圣经》与传统，非常信仰上帝，非常害怕唯物主义哲学家，以致人们仿佛觉得自己毫无疑虑。总之，卢梭创作了一件过渡性的作品，它预见而不是充分展现邪恶。如果他知道如何使用他在其中确定的善，他就能由此获得健全的观念。不幸的是，他在其中种下了他在后来的著作中进一步发展的错误的种子，这是一个值得注意的例子：他必须处处留心，以便在一定程度上了解他的才能和生活，了解通过极端的逻辑推出极端结论的原则开辟了什么道路。”（第1卷，第323—324页）

(31) 《卢梭思想的统一性》，《年鉴》第8卷（1912年），第1页。

(32) “这便是卢梭的作品给我的印象：形式多样、激动人心，跌宕起伏而让人心绪不安。然而，从特定时候开始，它在精神上和方向上仍然保持连续性和不变性……”这位作家“喜欢空想，胆小怕事”，其作品则“豪放不拘，挥洒自如”、“充满革命的火药味”，会导致“无政府状态”和“社会专制”。朗松断言，“这位作家的人品与作品的反差，如果人们愿意，可以称之为矛盾，但不应掩盖它，因为卢梭本人就是如此。”我们之所以对卢梭和朗松感兴趣，恰恰是因为他们顽固地掩盖对人品与作品的“矛盾”的这种“批判性”揭露。说明这一点是否还有必要？在促使我们承认某种内在矛盾时，这个“卢梭本人”掩盖着什么呢？在何时何地人们相信“卢梭本人就是如此”符合事实呢？

(33) 这也是朗松的观点，他最终同意马松的看法。

(34) 尤其值得注意的是，第7章补充了长篇注释，整个第6章作了重大修改。在初稿中，卢梭认为荷马很可能不会写作（手稿第29—30页）。在重读他的原文时，他划掉了这段话并在旁边补充说，“‘注意’，我们应避免这种愚蠢想法，因为在《伊利亚特》中柏勒洛丰的故事说明在作者所处的时代已经讲究写作技巧，但这并不妨碍他的作品是唱出来的，而不是写出来的。”（马松的注释。我以为，对手稿的考察所取得的成果不像马松想象的那样大。）

(35) “我打算出版卢梭暂停写作的正文定稿，因为前言尚未完成……。这篇前言后由A· 扬森（A. Jansens）发表于《作为音乐家的卢梭》（J. J. Rousseau als Musiker，柏林，1884年，第472—473页）。但多有疏漏和错误，他的大部分著作都是如此。”（摘自马松的注释）

(36) l’orient，直译是东方。—— 译者

(37) 这段话涉及动物语言与人类语言的区别，《语言起源论》把这种区别等同于不可完善性与可完善性的区别：“这种独一无二的区别具有深远意义。据说这种区别可用器官的区别来说明。我看到这种说明感到很奇怪。”（第1章结尾）

(38) 斐瑞克拉忒斯Phérécrate，其全盛期约为公元前430年—公元前410年，古希腊剧作家。—— 译者

(39) 在《实践理性批判》中，尤其是在《道德的形而上学基础》（Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre），1797年，本书区分了两类例证，一类是应用规则的个案，另一类是“概念的纯粹理论表述”的特例，以及1803年出版的《论教育》（Über Pedagogik）的注释中，我们可以发现相同的例证问题以及在字面上相同的表述。在此指出这一点有何用处呢？

(40) 狼蛛一种南欧的蜘蛛，曾误以为被其咬后会引起毒蜘蛛舞蹈症。—— 译者

(41) 轮廓（trait），在音乐中即“经过音群”。—— 译者

(42) “拉莫先生在其体系中固执地认为，我们的全部和声应该出于自然，为此，他诉诸他自己发明的另一种实验，……首先，这种实验是虚假的，……尽管我们应假定这种实验的真实性，但这远远不能排除困难。如果正如拉莫宣称的那样，全部和声源于发声物体的共鸣，那么，使发声物体产生震动而不产生共鸣，仿佛声音本身完全不同于这些震动搅动的空气，这在物理学上是不可思议的。”

(43) 参照《忏悔录》，第334页。

(44) 拉丁文，字面意思是“在那时”。—— 译者

(45) 拉丁文，字面意思是“在此时”，“辩解”。—— 译者

(46) “当我们想到在世界上所有有音乐和歌曲的人中只有欧洲人才有和声学与和弦，并且发现这种声音悦耳动听时；当我们想到世界虽经历如此漫长的岁月，但在培植全人类的优美艺术过程中却不知道这种和声时；当我们想到没有动物，鸟类和自然存在物可以形成不同于齐鸣的和声、不同于旋律的音乐时；当我们想到东方语言如此响

亮、如此富于乐感时；当我们想到如此优美动听、如此富有艺术性的希腊歌曲，从未指导过这些喜爱我们的和声的骄奢淫逸的人时；当我们想到没有和声他们的音乐仍然具有异乎寻常的效果时；当我们想到我们的音乐虽有和声，但仍然十分软弱无力时；最后，当我们想到做出这种重大发现并将它作为所有艺术规则的基础是否是专为北方民族保留的，而北方人的粗糙感官容易为喝彩和粗声粗气的嗓音所打动而不是为甜美的音调和富于屈折变化的旋律所打动时；当我说我们注意到这一切时，很难不怀疑我们的和声　不过是哥特式的野蛮人的发明。如果我们更多地了解真正的艺术美和真正自然的音乐，我们就决不应当仿效这种发明。然而，拉莫先生宣称和声　是音乐的最大美感的源泉。但是事实和情理与这一看法相矛盾。之所以说与事实相矛盾，是因为音乐的所有重大影响自旋律配合法发明以来已经不复存在，音乐已经丧失全部生机与活力。我还想补充的是，纯粹的和谐美是精致的美，它们仅使精通艺术的人感到愉悦；然而，由于真正的音乐美是自然美，每个人都能感受并且应该感受到这种美，不管他学富五车还是无知无识。

之所以说与情理相矛盾，是因为和声　并不进行模仿，而音乐在形成意象或表达情感时恰恰是通过模仿才能上升到戏剧的或类似的层次，这是艺术的崇高部分，并且是惟一具有活力的东西。仅仅表示声音的物理性质的一切，过分拘泥于它给我们带来的快感并且对人的内心极少发生影响。”（《辞典》）

我们顺便要提到的是，卢梭承认他在别处加以否认的两种观点：1．音乐美是自然美；2．动物也有歌曲，这种歌曲无疑是纯粹的旋律，但从最终意义上讲是圆润的。因此，在处理自然概念和兽性概念的过程中，矛盾的意义和功能得到了肯定：例如音乐，只有通过以僵死的和声威胁它的东西才能成为音乐（人的音乐），并且超越兽性。

(47)　第13章“论旋律”几乎全用来讨论绘画。我们应该完整引述这页有名的文字。现在比以往任何时候可以更多地对其反话的多种意义进行评论：“试想，一个国家中无人知道绘画，但有许多人终生对不同层次的颜色进行调配，人们却认为他们擅长绘画。这些人看待我们的绘画就像我们看待希腊的音乐。如果他们听说美丽的画面，哀婉动人的场面的魅力在我们心中激起了各种各样的情感，他们的学者会深入研究这种材料，将他们的颜料与我们的颜料进行比较，确定我们的绿色颜料是否更精美，我们的红色是否更鲜艳。他们会努力找出哪种颜色的调配令人落泪，哪种颜色的搭配令人愤怒。这个国家的人会用滴定管检测我们的几块撕碎的绘画。随后他们会惊奇地发问在这种着色中什么东西最神奇。

如果邻国人着手发挥线条和笔划的作用，绘一幅草图，画出某种尚不完美的图形，这种图画会被视为变幻不定的巴洛克式的涂鸦。为了鉴赏，人们要坚持这种简单的风格，它实际上什么也不表达，而是鲜明地表现美的微妙差别，调出大块大块的颜色，涂出一长串隐约可见的色彩，而没有一点绘画的特征。

最后，随着时代的进步，人们会以光谱进行试验。某个著名艺术家会将美的体系建立在这一基础上。先生们，他会告诉他们，真正的哲学要求追溯事物的物理原因。看看光的分析，看看基色，观察它们的关系，它们的比例，这就是绘画给你们的真正的快乐原则。所有这些关于图画、描绘、图形的神秘谈话恰恰是法国画家的骗局，他们认为通过他们的模仿可以产生不知什么样的激动人心的效果。然而他们知道的只是一些感觉而已。你们会听说他们的绘画的奇迹，但还是看看我的颜料吧！”

卢梭进一步延长了这个局外人的想象的谈话，他事实上不过是一个法国音乐家和音乐理论家的通讯会员——　局外人与绘画理论家，与拉莫相似。“他会继续说，法国画家们也许看到了虚无缥缈的东西。自然会给他们赋予鉴别细微差别的能力，会给他们赋予某种对色彩的辨别力。但我已经向你们揭示艺术的真正的重大原则。我指的是艺术！先生们，是所有艺术和所有科学。对色彩的分析，对各种折射率的计算会向你们揭示自然界的惟一精确的关系，揭示各种关系的规律。宇宙中的一切都不过是关系。因此，当人们懂得绘画时他们可以懂得一切；当人们懂得调色，他们就可以懂得一切。

当一位像这样思考问题的完全缺乏感受能力和鉴赏能力的画家，愚蠢地将其令人愉悦的艺术限于单纯的技法时，我们该向他说些什么呢？关于将和声视为音乐的强烈效果的惟一源泉并抱有类似偏见的音乐家，我们该说些什么呢？我们不妨请第一种人去刷墙，判后者去演法国歌剧。”

(48)　见第1卷的这一段文字，它说明了我如何“通过这种方式学会了默默妄想，隐含不露、撒谎、偷窃，……”（第32页）。在上段文字稍前一点有下面这样一段话，由于各种各样的原因，这段话在此值得重新阅读：“我本质上并不讨厌手艺：我对绘画有明显的鉴赏力；我也喜欢摆弄雕刻工具，并且由于对钟表匠的雕刻技巧要求有限，我希望达到完满状态。我也许本该如此，我没有我师傅那么残忍，过多的约束使我厌恶我的工作。我在上班时间偷偷去做一些令我觉得自由的事情。我为自己和同伴雕刻骑士勋章。我师傅当场发现我在做这种违禁的事情并将我痛打一顿，他宣布我在练习伪造货币，因为我的勋章上刻有共和国的军队。我发誓，我对假币一无所知，对真币也仅知一

二。我对刻罗马字的货币单位As的了解甚于对我们的三苏硬币的了解。”

(49) 最近的参考文献可以追溯到孔狄亚克。参见《论人类知识的起源》（1756年）中“论诗的起源”一章。

(50) usteron proteron两词，古希腊文的拉丁化拼法，语出孔狄亚克的《论人类知识的起源》一书，意为“违反自然顺序”、“前后颠倒”。—— 译者

(51) 斯特雷凯森· 莫尔图1861年发表了这一残篇，该手稿已经遗失。七星版《政治学残篇》重印了这一部分（第3卷，第529页），题为“气候对文明的影响”。

(52) 卢梭在一条注释中补充说：“土耳其语是一门北方语言。”

(53) 在与语调有关的《论发音》一文中也出现了“替补”一词（第1249页）。

(54) 也可参见《关于新乐谱的计划》（1742年），《论现代音乐》（1743年），《爱弥儿》第162页（它是以这样的开头来展开的，“你们可以假定由于我不急于教爱弥儿阅读和书写，我也不想教他识谱”），以及J· 斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第177页及以下各页。

(55) 关于“改变说话内容本身而不明显改变韵律的音调”的演说语调，杜克洛断言：“我们以文字标明疑问与惊奇。但是，我们有多少心灵的动机，因而有多少说话语调的变化，没有书写符号，并且只有通过理智与情感才能把握！这就是变音，它们表示愤怒，轻蔑，嘲弄等等。”（第416页）

(56) 参见R· 德拉泰：《卢梭及其时代的政治学》，第175页。

(57) J· 莫斯科尼（Jean Mosconi）提出，《语言起源论》谈到了纯粹的自然状态，“两部著作中……的‘棚屋时代’毫无共同之处”。见“分析与创造：对18世纪的判断力形成理论的考察”，载《分析手册》，4，第75页。

(58) 至少在基本概念方面，这种论点不是对卢梭提出的。它受到孔狄亚克的《论人类知识的起源》（第一部分“论语言的起源与进步”）的重大影响。我们也可以通过孔狄亚克追溯到沃伯顿（同前书）。也许我们还可以追溯到迪波神父的《对诗与画的批判性反思》（1719年）（特别是第35章论语言的起源），以及拉米（Lamy）神父的《修辞学》（《语言起源论》作了引用）。关于这些问题，我们参考了由J· 斯塔罗宾斯基编的七星版《起源与基础》（特别参考了第151页注释1），以及他在《透明性与障碍》（第169页及以下各页）中对符号问题的透彻分析。

(59) 关于儿童的“自然语言”：“不无力量的手势语成了言语的补充。儿童不是使用他的虚弱的手来做手势，而是用他的脸来表示。”（《爱弥儿》，第45页，着重号系引者所加）

(60) “精神分析将告诉我们：在梦中不能说话是死亡的通常表达。”（弗洛伊德：《三个首饰盒的选择》）卢梭在《遐想录》中也指出，沉默“向我们提供死亡的意象”。（第1047页）

(61) 塔尔昆（Tarquin），古罗马国王。—— 译者

(62) 特拉叙布卢斯（Thrasybule），雅典民主派政治家和军人。—— 译者

(63) 芝诺（Zenon），东罗马帝国皇帝。—— 译者

(64) 我们在《爱弥儿》第4卷中再次发现了这些例子，并且这些例子以相互关联的形式表现出来。这是对古代雄辩术中的言语经济原则的赞扬。“使人感受最深的言语不是用语词表达的，而是用手势表达的：它们不是讲出来的，而是表演出来的。眼睛注视的东西激发想象力，唤起好奇心，使心灵对我们将要说出的东西保持警觉，并且这种东西常常显示出全部底蕴。特拉叙布卢斯和塔尔昆砍去罂粟的头，亚历山大在宠妃嘴唇上盖印，……等等，所有这些不是比他发表长篇演说更能清楚地说明问题？”（第400页）

(65) 大流士（Darius），古波斯国王。—— 译者

(66) 西徐亚（Scythie），古代黑海北面的大草原地区。—— 译者

(67) 所有论述文字史的巨著都会提到的这个故事是由亚历山大里亚的克利门特和希罗多德传下来的。卢梭也许在沃伯顿的《论象形文字》中读到过这篇故事：“亚历山大里亚的克利门特这样讲述这篇故事：‘据希罗斯的菲勒塞德斯（Pherecydes Syrus）说，当西徐亚人的国王伊丹图拉（Idanthura）准备反抗从伊斯特河（Ister）过来的大流士时，给波斯人送去一种象征性的东西，它不是信件，而是一只鼠，一只蛙，一只鸟，一支标枪和一架犁。’由于这条信息替代了言语与文字，我们看到，它的涵义是用行为与图形的混合来表示。”沃伯顿回忆了希罗多德的解释（见Ⅰ、Ⅳ部分）：“大流士相信，西徐亚人想通过这个谜语告诉他，他们向他献出土地与水并且归顺他。对知情

者来说，老鼠表示土地，蛙表示水，鸟则可以比作马，箭表示他们放弃了自己的权力。但戈布里阿斯（Gobrias）一个曾消灭了波斯僧侣的人，则作了另一种解释：‘如果不像鸟那样逃走，你们就要像老鼠和蛙一样藏在地下或水下，否则你们会被这些箭射死。’因为希罗多德用五支箭代替一支标枪并且没有提到犁，等等，……。我相信，用希罗多德的这一解释补充希罗斯的菲勒塞德斯的原文，会使读者感到高兴。”（第63—65页）

(68) 参见《言语与现象》。

(69) 古拉丁文，直译是不在场。—— 译者

(70) 我们将乐于参考《遐想录》，七星版的编者们所作的注释和提供的书目（第1045页和以下各页）。

(71) “副堂神父”（le Vicaire ），即“萨瓦的副堂神父”，见本书第196页译者注。

(72) 《论科学与艺术》指出：“因此，其他技艺的发明对促使人类去从事农业是必要的。”（第173页）《语言起源论》指出：“原始人是猎人或牧羊人，而不是农夫；是牧民而不是种田者。在划分土地的所有权之前，没有人想耕种土地。农业是需要工具的技艺。”（第9章）

(73) 《论人类知识的起源》（Ⅱ：Ⅰ.“论语言的起源与进步”），A· 科兰版，第111页。

(74) 尽管《论科学与艺术》进一步加深了纯粹自然状态与萌芽社会状态之间的裂缝，它仍多次提到“语言的最初创造必须经历的难以想象的艰辛和无限漫长的时间”（第146页），提到了“时间飞逝”，提到了“事情在开始时那种几乎难以觉察的发展”；“因为事件的进展愈缓慢，对它们的描述就愈迅速。”（第167页。伏尔泰发现这个评论“十分可笑”。见七星版编者注释。）

(75) 卢梭在一条注释中讲得比较清楚：“确定人的自然惰性的精确程度是不可能的。据说人活着只是为了睡觉，呆板地度日和休息；为避免饿死，他只能痛下决心奋发努力。没有什么能像这种美妙的惰性那样维持了许多野蛮人对其生活方式的热爱。使人焦虑不安、深谋远虑并发挥能动性的情感仅仅产生于社会。无所事事是自保情感之后人的主要的最强烈的情感。如果仔细看看，我们就会发现，就像我们自己一样，每个人都是为了得到休息而工作，是懒惰使我们辛勤工作。”

(76) R· 德拉泰已对它作了这样的描述。（《卢梭及其时代的政治学》，第180页）

(77) 参看J· 斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第190—191页。

(78) 如果让人分离的力量可能出现在灾难之前和灾难之后，如果灾难在出现时使人们重新联合起来而随着灾难的持续又使人们重新分离开来，那么，需要理论的一贯性虽表现出明显的矛盾仍然可以得到说明。在灾难之前，需要把人们分离开来；在灾难期间，它又将人们联合起来。“大地滋养着人们；当人的最初需要使人分离开来时，又会产生使他们重新联合起来的其他需要，只有在那时他们才开口说话，也只有在那时他们才有说话的动力。为避免自我矛盾，我得有时间作自我说明。”

(79) 《语言起源论》指出：“季节的交替是另一个更广泛更持久的原因，在季节变化造成的各种气候中，它必定会带来同样的影响。”《论气候对文明的影响》指出：“季节的多样性增加了气候的多样性并将它们结合起来。由于它们的连续性在同一种季节中先后包含了几种气候，这种连续性使住在那里的人习惯于它们造成的各种影响，并使他们能在气温与自己国家相似的所有国家旅行和生活。”（第531页）

(80) 应该将这种对节日的描述与《致达朗伯的信》中的描述进行比较，就时间而言，尤其要与《爱弥儿》中的描述进行比较。“为了成为自己的主人，我们首先要成为自己的奴隶，大家都为每个人服务；时间会不知不觉地飞逝。”（第440页）有一段简短的文字会使我们觉得这两种注释并不是并列的：“比较”（在卢梭赋予这个概念的意义上）的可能性是时间差别（它使时间的度量成为可能并将我们抛出现在）以及主人与仆人的差别或不对称性的共同根据。

(81) 参见M· 雷蒙为《遐想录》写的导言以及J· 斯塔罗宾斯基在《透明性与障碍》（第317页）中讨论“晶体的透明性”的专章。巴什拉在《水与梦》中从未引用卢梭的著作。

(82) 只要允许乱伦，就不存在乱伦，当然也就不存在爱情。性关系限于生殖的需要，否则它们就不存在：这是《爱弥儿》所指出的儿童的处境。但卢梭会像他看待与姐妹的关系那样看待儿童与母亲的关系吗？《爱弥儿》中的确没有提到母亲：“随年龄的增长而成长起来的儿童是孤独的。除了习惯性的依恋之外，他不懂得其他依恋，他爱姐妹就像爱自己的手表，他爱朋友就像爱他的狗。他没有意识到他的性别和其他，他也不知道男女之分。”（第256

页)

第四章　从替补到起源：文字理论

让我们换个角度，并且深入讨论一下原著中的有关章节：在那里，作者提到了文字并单独进行了分析，文字进入了理论并且被置于历史的视野之中。第5章“论文字”与第6章“荷马是否能写作”也许有点被人为地割裂开来，它们在《语言起源论》中篇幅最长，无论如何，在“论南方语言的构成”那章之后，它们肯定属于篇幅最长的两章。我们已经注意到论荷马这一章的一些修改：它旨在根据事实来重构或保持理论的一贯性，而事实恰恰威胁这种一贯性。如果歌曲、诗歌、史诗与文字无法共存，如果文字给它们带来了死亡威胁，我们如何说明两个时代的共存呢？我们如何说明荷马懂得写作，无论如何正如《伊利亚特》中有关柏勒洛丰（Bellérophon）[(1)]的情节所证明的那样，他能够识字吗？卢梭注意到这个事实，但“陷于（我的）矛盾中不能自拔”，他声称要谴责“荷马史诗的收集者”。他们难道不是根据事实来撰写文字史，而是把它强行塞进“很久以后……仅凭记忆写出的诗歌？”“不仅在《伊利亚特》的残篇中，我们极少看到艺术的痕迹；而且我敢说，整部《奥德赛》蠢话连篇，只需改动一两个字其愚蠢就可以暴露无遗。反之，如果我们假定这些英雄都不会写字，这部史诗倒是合乎情理并能前后一贯。如果《伊利亚特》是写出来的，它就不大可能被人传唱。”

因此，我们必须不惜一切代价拯救一个基本观点，没有这个观点，全部语言理论就会崩溃。我们刚刚指出的固执的姿态清楚地表明了这一点：有关文字的章节是《语言起源论》的关键所在。此外，这几章已开始讨论一个罕见的主题，这个主题是《语言起源论》的罕见主题之一，《起源与基础》则没有讨论这些主题；所有其他著作也没有把它们作为理论整体。

卢梭为何从未完成或发表文字理论呢？是因为他在前言大纲中所说的他自认为是个不够资格的语言学家吗？是因为文字理论完全取决于《语言起源论》所提出的语言理论吗？如果不是这样，这种合理的理由不是更为重要吗？进而言之，那是因为《语言起源论》本该成为《起源与基础》的附录吗？抑或是因为正如卢梭在《爱弥儿》中所说他“羞于”谈论文字这种无聊的东西？他为什么羞于谈论文字呢？因为羞于谈论文字，人们应给文字赋予什么样的意义呢？因羞于写出对文字的看法，因羞于写字，人们应给文字赋予什么样的意义呢？为什么说它是无聊的东西，是人们在《语言起源论》中显然可以看到的那种具有十分危险的致命力量的活动呢？

无论如何，这两章的重要性，为巩固一种理论而做出的不懈努力，为打消对文字的兴趣而费尽心机——这都是不容忽视的迹象。这是文字在形而上学历史中的处境：它是一个遭到贬低、遭到边缘化、遭到压抑、遭到取代的主题，然而从它遭到遏制的时候开始，它仍在施加一种持久的无法摆脱的压力。我们应该抹去一种令人恐惧的文字，因为它涂改了

自身在言语中的显现。

原始的隐喻

“论文字”一章在《语言起源论》中的地位可以反映这种处境。事实上卢梭如何根据借用来的基本概念构造文字理论呢？他在描述语言的起源之后开展这项工作。它涉及对语言起源的替补。这种替补揭示了一种附加的替代，一种言语的补充。它被插入语言开始划分音节的地方，也就是说产生于自我失误的地方。此时，表示起源和情感的语调被起源的另一种　标志即音节所淹没。按照卢梭的看法，文字的历史乃是音节的历史。叫喊演变成语言的过程乃是言语的丰富性通过丧失自身，掏空自身，分解自身，表达自身而成为言语的过程。当叫喊开始抹去元音性的言语时自身就被元音化了。卢梭将论文字这一章写进他的著作恰恰是为了说明言语的构成要素，即元音的语调的最初消失过程。我们必须讨论辅音——源于北方——也必须讨论文字。“论文字”一章首先（在第一段中）追溯了辅音的发音抹去 音调（既是抹去 又是取代 ）的过程。我们应该重新阅读这篇导言：

> 研究语言的历史和发展的人可以发现，言语越单调，辅音就越多；随着音调的消失和音量的平均化，人们要以语法上的组合和新的音节来代替它们：但是，只有时间的力量才能造成这种变化。随着需要的增长，事情的复杂化，知识的增加，语言的性质会发生相应的改变；它会更加规范、更加冷漠；它以思想代替情感；它不再向情感说话，而是向理性说话。正因如此，音调减少，音节增加；语言更加精确明晰，但也更冗长、更低沉、更冷漠。这种进步在我看来完全是自然的。对语言加以比较并确定它们的悠久性的另一种方式，就是考察它们的文字并根据这门艺术的完善程度倒退回去。文字越粗陋，语言越古老。

因此，文字的进步是自然的进步。它是理性的进步。作为退步的进步乃是作为文字的理性的发展。这种危险的进步为什么是自然 的过程呢？这无疑是因为它是必然的 ，而且是因为这种必然性根据纯粹自然　状态的方式和力量在语言和社会中发挥作用。这是我们已经尝试的一种模式：正是需要而不是情感以光代替热，以明晰性代替欲望，以精确性代替力量，以思想代替情感，以理性代替心灵，以音节代替音调。自然的东西，低于语言并先于语言的东西，在语言中事后　发挥作用，在起源之后发挥作用并且导致衰落或退步。它成了抓住高级的东西并把它拖向低级的东西的后来者。这是奇特的时代，是无法描述的文字图式，是它的力量和威胁的难以言表的运动。

语言——文字的住所——的精确性　和严谨性　表现在什么地方呢？首先表现在原义上。一门精确的严谨的语言应该成为完全单义的、确切的语言，即成为非隐喻性的语言。

随着语言支配着形象或抹去形象，语言被书写下来，并且既进步又退步。

这就是它的起源。因为语言原本具有隐喻性。按照卢梭的看法，语言的这种隐喻性源于它的母亲，即情感。隐喻是将语言与它的起源联系起来的特点。文字抹去了这种特点，抹去了“母亲的特点”（同上，第285页）。因此，在这里我们必须讨论“最初的语言必定是形象化的语言”（第3章），这个命题只有在《语言起源论》中才是明确的：

> 由于人说话的最初动因出自情感，他的最初表达方式是隐喻。形象化的语言是最早产生的语言，词的本义是最后发现的。只有当人看到了事物的真实形状时，他才以真正的名称来称呼它们。一开始人们只能说出富有诗意的语言，直到很晚才出现推理的迹象。

史诗或抒情诗，故事或歌曲，原始的言语必然是诗意的东西。诗，文学的最早样式，本质上具有隐喻性。因此，卢梭属于根据故事或歌曲中的言语来决定文学作品的古老传统——他只能如此，并且注意这一点决非陈腐的做法。文学的文学性乃是描写隐喻、凝炼诗歌的替补性的辅助手段。文学没有特殊性；它至多具有被诗歌不幸否定的特殊性。尽管我们指出了文学的上述紧迫性，卢梭仍然心安于这种传统。相反，人们可以称之为文学的现代性的一切，试图依据文学对诗的从属性，即对隐喻的从属性，对被卢梭本人作为自发语言而加以分析的东西的从属性，来表明文学的特殊性。如果存在文学的独特风格，而这种风格决不是简单的确实性，那么，它即使不必摆脱隐喻（传统也已断定隐喻可以减少），至少必须摆脱非文学语言中出现的形象的原始自发性。这种现代主张可以取得胜利，或以卡夫卡的方式摆脱一切幻想，它令人绝望，但无疑更加清晰：文学只有超越自身，只有通过一种语言的形象才能生存，而这门语言首先不是它自己的语言；文学也会由于非隐喻的东西进占自身而走向死亡。“有封信这样写道：‘在阴郁的冬天，我靠它取暖。’隐喻是使我对写作（schreiben）感到绝望的许多东西之一。写作不能独立于世界，它有赖于看管炉火的少女，有赖于在炉边取暖的小猫，甚至有赖于在炉边取暖的可怜老人。所有这些都是受自身规律支配的独立活动；只有写作是无助的，它不能独立生存，它既是游戏，也是绝望。”（卡夫卡：《日记》，1921年12月6日）

“最初的语言想必是形象化的语言”：尽管这一命题并非卢梭特有的命题，尽管他本可以在维科那里看到这一命题，[(2)] 尽管他不仅应该而且肯定在孔狄亚克那里看到过这一命题，而孔狄亚克不仅应该而且肯定从沃伯顿那里采用这一命题，我们仍应强调《语言起源论》的独创性。

卢梭在谈到孔狄亚克时指出，“我也许是第一个发现他的才能的人”，他回忆了孔狄亚克在“写作《论人类知识的起源》时他们之间的‘私下交谈’”（《忏悔录》，第347页）。卢梭接近孔狄亚克更甚于接近沃伯顿。涉及原始的形象语言的主题无疑贯穿了《论象形文字》，并且，在《百科全书》的其他条目中，论隐喻一条（内容最丰富的一个条

目）受到了它的启发。但与维科、孔狄亚克[3]和卢梭不同，沃伯顿认为原始的隐喻“并不像人们通常认为的那样来自诗意想象的热情”，“隐喻显然来自质朴的想法”。[4]如果最初的隐喻没有诗意，那是因为它不是唱出来而是表演出来的。按照沃伯顿的看法，人们忽略了由行为语言向口头语言的不断转变。这也是孔狄亚克的观点。因此，只有卢梭指出了行为语言或需要的语言与口头语言或情感语言之间的彻底分裂。在这一点上卢梭没有直接批评孔狄亚克，而是这样反对他的看法。在孔狄亚克看来，“在行为语言之后产生的口头语言仍然保留了前者的特点。只有仿照行为语言，这种交流思想的新方法才可能产生。于是，人们只得提高嗓音并以明显的停顿来压低嗓音，以代替身体的剧烈运动”（Ⅱ，Ⅰ，11§13）。这种类似性与连续性与卢梭对语言的构成和地区差别的看法不相容。在孔狄亚克和卢梭看来，北方无疑倾向于精确、严谨和理性。但由于相反的原因，卢梭认为，远离起源会扩大行为语言的影响，孔狄亚克则认为，它会减少这种影响，因为他认为一切都是从行为语言开始的，而行为语言保留在口头语言中：“在北方民族中人们很快接受了精确的语言风格。由于性格冷漠和不动感情，他们很容易放弃一切与行为语言相似的东西。在别的地方，这种交流思想的方式可以影响很长时间。在南亚地区，即便在今天，人们仍然认为会讲冗长的句子是一种口才（§67）。语言风格原本就具有诗意……”（第149页）

孔狄亚克的立场更难坚持。他必须将诗意的起源（卢梭）与实际的起源（沃伯顿）调和起来。根据这些困难和差别的脉络可以说明卢梭的意图。历史在远离起源时走向北方。对孔狄亚克来说，这种疏远呈一条简单的连续的直线，而对卢梭来说，它经过起源之前的某个地方，通向非隐喻的东西，通向需要的语言和行为语言。

尽管从别人那里借用了许多基本概念，尽管采用了别人的许多观点，《语言起源论》的体系仍然不乏创造性。虽然存在各种困难，手势与言语，需要与情感之间仍然保持某种间断性：

> 因此，需要似乎支配着最初的手势，而情感发出了最初的言语。通过追溯这些不同的事实，也许人们可以用全新的方式来看待语言的起源。我们迄今知道的这位最古老的东方语言天才断然否认各种语言在形成过程中所设想的具有教育意义的进步。这些语言不是系统的或理性的语言；它们是充满活力的形象化语言。有人认为原始人的语言是几何学家的语言，但我们发现，这些语言是诗人的语言。

需要与情感的区别归根到底只有通过“纯粹的自然”概念来保证。从这种观点可以看出这一概念的限制和法律上的假定的功能必然性。因为纯自然状态的根本特点是分散居住，而文化始终是和解的结果、亲近的结果、自我出场的结果。事实上在情感之前或在情感之后出现的需要、保持、延长或重复原始的分散状态。于是，需要成了纯粹的分散力量，因为它并不源于先于它并改变它的情感。

它必须成为这种力量。人们不是从推理开始而是从感觉开始。有人认为，人创造言语是为了表达需要；在我看来这是站不住脚的。最初需要的自然结果是将人分离开来，而不是将他们接近起来。它只能如此，因为人类四处迁移，迅速住满全球。否则，人类就只能挤在世界上的某个角落，其他地方就会荒无人烟。

如果“这不是毫无差别地具有真实性”，那是因为存在需要，这种需要在结构上先于情感，事实上可能始终处于滞后状态。但是，这仅仅涉及一种事实，涉及一种经验方面可能发生的情况吗？如果分散原则仍然起作用，那是一种偶然性或残余吗？事实上，要说明社会的前夕，要说明社会形成之前的状态，需要是必要的，要说明社会的扩张它也是必不可少的。没有需要，在场的力量和吸引力就会自由地发挥作用，构造始终会成为绝对的集中。人们就会明白社会如何抵制分散状态，人们就无法说明社会在空间中如何分布和分化。社会的扩张事实上可以导致“聚居者”陷入混乱状态，它不太有助于组织、分化和社会群体的有机分裂。在《社会契约论》中，城市的理想规模既不能太大也不能太小，它需要某种扩展，需要居民之间保持某种距离。因此，分散，作为间隔的规律，是纯粹的自然状态，是社会生存的原则和社会死亡的原则。尽管我们可以将语言的隐喻起源视为情感对需要的超越，分散原则并不外在于这种起源。

事实上卢梭不可能像沃伯顿和孔狄亚克那样提出口头语言与行为语言的连续性，而行为语言使我们停留于“粗浅的观念”中。他必须根据情感与热情的结构来说明一切。他千方百计通过一种实质上非常复杂的捷径来摆脱困境。第3章第2段中的出发点是什么呢？

不是以情感来说明隐喻时遇到的困难，在他眼里这件事显而易见，而是在让人接受这种原始的、事实上令人惊叹的形象语言观念时遇到的困难。这是因为健全的理智和优美的修辞（一致把隐喻视为风格的变换）并不要求人们从原义出发去构造和确定形象吗？形象是原义的转移吗？是原义的输送吗？卢梭认识的修辞理论家难道没有作这样的限定吗？它难道不是《百科全书》的定义吗？ (5)

为了再现隐喻的最初涌现过程，卢梭既没有从健全的理智入手，也没有从修辞入手。他并不打算使用原义。他置身于先于理论和常识的境地，而这种常识提供了他们希望推演出的东西的结构可能性，他必须向我们表明常识或文体学是如何可能的。这至少是他的计划以及他的情感的心理语言学的初衷。我们将会发现，尽管他有这种意图并且存在各种假象，他仍然要从原义入手，他这样做是因为原义必须存在并且既是起点又是终点。总之，他给情绪表达赋予一种准确性，他从一开始就承认在指明对象时原义已经丧失。

以下是面临的困难和解决的原则：

然而，我清楚地感到，读者让我就此止步并追问表达式在获得原义之前怎样才能成为形象化的东西，因为形象仅仅在于意义的转移。我同意这种看法；但是，要明白

我的意思，就必须以情感向我们呈现的观念代替我们所变换的语词。因为人们之所以变换语词仅仅是由于他们也变换观念，否则，形象化的语言就不表示任何东西。

所以，在将隐喻理解为能指的游戏之前，我们必须将它理解为观念或意义（所指）的变化过程。观念是被指称的意义，是语词所表达的东西。但是，它也是事物的符号，是对象在我们心中的表象。这种表象指称着对象并以语词或一般语言学能指来表示，这种表象也可以间接地表示情感或激情。卢梭将他的说明置于这种起表象作用的观念（它是能指或根据这样或那样的关系成为所指）的游戏中。在隐喻被纳入言语符号之前，根据观念与观念所表达的内容亦即它已经描述的东西之间的联系，隐喻体现了能指与所指在观念秩序与事物秩序中的相互关系。于是，原义便体现了观念与观念所表达 的情感之间的关系。不完 全的指代 （隐喻）恰当地表达 了情感。我前面站着一些人，如果我因为恐惧而将这些人看成巨人，这种能指（对象的观念）就具有隐喻性，我的情感的能指则是固有的东西。如果我说“我看见了巨人”，这种虚假的指代就成了我的恐惧的特有表达。因为我的确看到了巨人并且具有某种确实的真理性，具有明显的“我思”的真理性，这种真理性类似于笛卡尔在《指导心灵的规则》中所做的分析：从现象学上看，“我看见黄色”这个命题无懈可击，错误只存在于“世界是黄色的” (6) 这个判断中。

然而，在对巨人的知觉和指代中被我们视为原义表达的东西仍然是一种隐喻，而在经验中或语言中不存在先于隐喻的东西。既然言语不能不指向对象，“巨人”作为令人恐惧的符号是原义这一事实，不仅不妨碍，相反意味着，它应该是非本义的或作为对象的符号是隐喻性的。只有当它在注视外界时成为这种情感的假定原因的观念-符号，它才能成为情感的观念-符号。对外界的这种注视可以导致向原始隐喻的过渡。不存在先于隐喻的原义。也没有修辞学家会注意这种隐喻。

因此，为明白隐喻的涌现过程我们必须回到主观的情感，以现象学的情感顺序来代替客观的指代顺序，以表达来代替象征和转换的原始可能性。卢梭反对原义在先的说法，他以事例来回答这个问题：

> 野蛮人遇到别人时一开始感到害怕。因为害怕，他以为别人比自己高大强壮；他把他们称为巨人 。多次的经历使他认识到这些所谓巨人其实并不比自己高大强壮，他们的身材根本不配用“巨人”这个词来称呼。因此，他创造了另一个他们共用的名称，比如人 ，而用巨人 表示产生幻觉时所出现的幻象。由此可以说明，当情感吸引我们的注意时，在本义一词出现之前怎样产生了比喻一词。它给我们提供的最初观念并不是真理的观念。我对语词和名称的看法不难应用于句式。情感呈现的幻象是最初出现的东西，与此相应的语言也是最早创造的语言。当发现它的最初错误时，当有识之士使用那些仅仅包含产生它们的相同情感的词句时，它随即成了隐喻性的东西。

1．《语言起源论》既描述了隐喻的诞生过程又描述了它在修辞中的“平静”复苏。只有通过类比、通过言语的复归与重复，我们才能将隐喻视为一种文风（figure de style），一种语言技巧和步骤。于是，人们果断地忽略了最初的置换，忽略了确切表达情感的东西，或毋宁说忽略了情感的指代者：“巨人”这个词在字面上所表达的并不是恐惧本身——我们需要一种深入词语本义的新的区分方法——而是“情感呈现给我们的观念”。“巨人”这种观念是情感的指代者的固有符号，是对象（人）的隐喻性符号和情感（恐惧）的隐喻性符号。这种符号之所以是隐喻的，是因为它虚假地表达对象；它之所以是隐喻的，是因为它间接地涉及情感：它是符号的符号，它只有通过另一种符号，通过恐惧的指代者，即通过虚假的符号，才能表达情绪。它只有通过表示虚假的指代者才能确切地表示情感。

后来，修辞学家或作家可以再现和考虑这种作用。这种重复的间隔将野蛮与文明区分开来，并且在隐喻的历史中将它们区分开来。这种野蛮和文明在情感和原始形象所展现的社会状态中自然地相互关联。“有识之士”，即冷冰冰的明晰理性，转向北方并挖出源头的死尸，在认识到“它的最初错误”之后，通过参照其真实的本义对隐喻做这样的处理。在南方语言中，热情的心灵沉迷于隐喻之中：诗人以不确切的方式与世界打交道。好辩论者，有心计的作家，语法学家故意地、冷冰冰地将不确切的风格的结果安排得井井有条。但我们必须恢复这些关系：诗人将真理与本义与他所表达的东西结合起来，他尽可能使自己贴近他的情感。由于不必顾及对象的真实性，他畅所欲言并且可靠地报告他的言语的起源。修辞学家则向客观真理让步，他谴责错误，考察情感，但丢掉了起源的活生生的真实性。

因此，卢梭在明确肯定原始语言是形象化的语言时仍然坚持原义：把它作为起源和目的。一开始这是因为情感的最初观念，它的最初指代者，是按原义来表达的。最终是因为有识之士将原义固定下来。他通过认识过程并根据真理来做到这一点。人们将会发现，卢梭归根到底也是采用这种方式来解决问题。一种关于观念-符号的素朴哲学使他处于这种境地。

2．恐惧的例子会偶然产生吗？语言的隐喻性起源不会必然将我们引向威胁、苦恼、被遗弃的境地，引向蛮荒时代，引向令人痛苦的分散状态吗？绝对的恐惧乃是第一次遇到他人，把他人作为他人，作为不同于我，不同于他自身的他人。只有将他人变成另一个他人（不同于他自身），通过在我的想象中、恐惧或欲望中改变它，我才能回答他人之为他人（不同于我）的威胁。“在遇到他人时，野蛮人一开始感到害怕。”恐惧是最初的情感，是我们以前谈到的怜悯的不该有的东西。怜悯是亲近和在场的力量。恐惧仍然转向眼前的作为分散状态的纯粹自然状态；人们最初远远地遇到他人，为接近他人并把他作为同伴，必须消除隔阂和恐惧。从远处看，他高大无比，他像一个天神和令人恐惧的力量。这是矮小的幼儿的体验。他开始说话仅仅出于这些走样的自然放大的知觉。[7] 由于

分散的力量不会减少，恐惧的根源始终与它的对立面结合在一起。

孔狄亚克的众所公认的影响也使我们想到，恐惧的事例并非偶然。根据《论人类知识的起源》，痛苦与重复是语言的双重根源。

现在谈谈行为语言。语言是上帝对人的恩赐，这一点并不妨碍我们通过哲学的虚构对它的自然起源进行探讨，这种哲学虚构指出了我们所接受的东西的本质。“哲学家指出一件事受异乎寻常的手段的影响”是远远不够的。他“必须根据自然的方式说明它是如何发生的”。它是关于洪水过后留在荒漠中的两个孩子的假设，此时，“他们尚不明白符号的用处” [8] 。这两个孩子只在恐惧时才开始说话：寻求帮助。但语言并不是在纯粹的痛苦中产生的，或毋宁说痛苦只有通过重复才能表现出来。

它处于知觉与反省之间，在此我们称之为模仿。我们要强调的是：

> 这些人仅仅出于本能才彼此寻求帮助并提供帮助。我之所以说仅仅出于本能，是因为反省尚未发挥作用。一个人不会说，我必须以这种动作让他了解我的需要并求他帮助我；他人也不会如此：我通过他的动作发现他需要这件东西，我让他从中获得了快乐，但两个都因为迫切的需要而采取行动。……譬如，他看到他曾受过惊吓的地方，他模仿那些受惊吓的符号的叫声和动作，以警告他人不要去面对同样的危险。 [9]

3．创造普通名词的工作像所有其他工作一样以情感的冷却和转移为前提。只有在消除恐惧并认识到错误之后，人们才能以恰当的普通名词“人”来代替“巨人”这个名词。通过这项工作，普通名词（名称）的数目和范围将扩大。在这里《语言起源论》与《起源与基础》完全一致；最初的名词不是普通名词而是专有名词或名称。绝对的原义处于最初阶段：一种符号表示事物，一种指代表示情感。此时，知识越受限制，词汇越是增加。 [10] 但这仅仅适用于范畴（catégorèmes），这一点会带来许多逻辑困难和语言学困难。因为作为专有名词并不完全是语言的最初阶段，它并不能单独存在于语言之中，它已经代表一种结合（articulation）和“话语的分化（division）”。这并不是因为卢梭像维科那样认为名词几乎在最后产生，认为它出现在象声词、感叹词、名字、代词、冠词之后，但出现在动词之前。没有动词就不可能有名词。在第一阶段“话语尚未分裂”，每个词“具有整个句子的意义”，此后，名词与动词同时产生。正是句子的第一次内在分裂展开了话语。除了专名之外没有名称，除了不定式之外没有动词的语式，除了现在时之外没有时态：“当它们开始区分主语与定语、名词与动词时，它本身并非天才们的共同努力的结果，名词首先只是许多专名；不定式现在时 [11] 是动词的惟一时态；形成形容词的观念极为艰难；因为每个形容词都是抽象的词，而抽象是令人痛苦的、不自然的活动。”（第149页）

专有名词与不定式现在时的这种关联对我们非常重要。因此，人们对现在时与专有名词进行同样的变化：这种变化——将主语与它的动词区分开来，随后又将主语与它的定语区分开来——以普通名词和代词，即人称代词或关系代词，代替专有名词——指导着差别系统中的分类，并且以时态代替动词不定式的非人称现在时。

在这种分化之前，语言“忽视话语分裂”的时期对应于自然状态与社会状态之间的中间状态：这是自然语言的时期，是圣歌的时期，是圣皮埃尔岛的时代，是围着水井庆祝的时代。在前语言状态与制造了话语分裂的语言灾难之间，卢梭试图恢复一种快乐的暂停时期，恢复一种完整语言的暂时性，恢复使纯粹的过渡状态趋于稳定的意象：没有话语的语言，没有句子、句法、词汇、语法的言语，一种超越叫喊但没有接缝（既能连结又能分开意义的直接统一体）的、自然流淌出来的语言，在上述意义统一体中，主体的存在既不能与它的行为区分开来也不能与它的定语区分开来。这是存在语词的时期（“是人类首先使用语词”）——但这些语词尚未像它们在“既定的语言中”那样起作用，并且人们“首先给每个单词赋予整个句子的意义”。但语言只有通过这种快乐的丰富性的瓦解和断裂在瞬间产生，这种瞬间性偏离了它的虚构的直接性并且重新运动起来。对希望评估和描述话语中的差别的人来说，它是绝对的参照。只有参照一种尚未分裂的语言的已经越过的界限，人们才能做到这一点，在未分化的语言中，专名-不定式-现在式紧密地结合在一起，以致它甚至不可能出现在专名与动词不定式现在时的对立中。

全部语言被塞进了专有名词与普通名词（从中引出代词和形容词）之间，不定式现在时与各种各样的语式和时态之间的缺口。所有语言代替了名词的活生生的自我呈现，这种专名作为语言本质上已经替代事物。语言补充 在场，取代在场，在希望与它结合的不可毁灭的欲望中推迟在场。

音节是虚构的瞬间性和可靠的言语的危险替补，是十足的快乐的危险替补，因为卢梭始终将在场确定为快乐。现在始终是快乐的现在，快乐始终是在场的接受。使在场解体的东西引入了分延和延迟，引入了欲望与快乐之间的间隔。清晰地表达出来的语言、知识与著作，对知识的热切探讨，不过是两种快乐之间的间隔。“我们渴望知识仅仅是因为我们希望享乐。”（《起源与基础》，第143页）在《享乐的艺术》中，这句格言道出了对取代的在场的象征性恢复，它采用了动词的过去式：“我自言自语地说，我曾享乐过，我现在仍在享乐。” [(12)] 《忏悔录》的要务不也是“如果我想享乐，我就再享乐一次”（第585页）吗？

历史与文字系统

“替补”这个词是对书写活动的确切定义。它是“论文字”这一章的第一个词和最后一个词。我们读过它的头一段。以下是最后几句话：

人们写下言语而不是写下声音。然而，在曲折变化的语言中，正是声音、语调和各种抑扬顿挫使语言形象生动，并且使某种日常用语仅仅适用于特定的场合 。人们用来弥补 这种缺点的手段常使书面语显得冗长，以论文形式写成的著作会削弱言语。当人们说出写下来的一切时，他们不过是在朗读而已。（着重号系引者所加）

如果替补是一种必然不确定的过程，那么，文字尤其属于替补，因为它标志着这样一种境地，在那里替补成了替补的替补，成了符号的符号，它取代 了已有指称的言语：它替换了句子的恰当地位，替换了由不可替代的主体在此时此地 （hic et nuuc ）讲出的一次性语句，并且以削弱语言作为报答。它标志着最初的重复的地位。

它处在两段文字之间：1．对文字的不同结构和一般发展的简要分析；2．从这种类型学前提和历史前提出发对表音文字进行长期思考，并对一般文字的意义和价值进行评价。

在这里，尽管使用了大量的概念，历史学与类型学仍然是独一无二的。

沃伯顿和孔狄亚克提出了经济的、技术的和纯粹客观的合理性模式。在这里必须从狭义的特定 结构上，即从节略 的意义上理解经济规则。文字缩小 了在其符号中的显现范围。彩饰字母 并不是为彩色的字母而保留的；从派生的意义上讲，它是文字的形式。文字史伴随着缩小技巧的直线性的不断进步。不同文字系统会按照同质的一元发生的过程在不根本改变基本结构的情况下相互派生。一些文字只有在能获得更多的空间和时间的情况下才代替另一些文字。如果人们相信孔狄亚克提出的“文字通史”计划，[13] 文字的起源就不同于言语的起源，即需要与距离。因此它是行为语言的继续。但是，使手势变成言语的社会距离 扩大到变成缺席 的程度，正是在这时，文字成为必要。（孔狄亚克并不将这种社会距离成为缺席的过程解释成断裂，而是描述成不断增加的结果。）从此，文字能够达到不仅处在远方而且处在视野和声音所及的范围之外的主体 。

为何能达到各种主体 呢？为何文字应该成为各种主体 的构造的别名，譬如说仅仅是构造 的别名呢？为何成为一种主体的别名，即成为在法律面前对自己负责，并由此服从这种法律的个人的别名呢？

在文字的名义下，孔狄亚克很容易想到这种主体的可能性。想到支配它的缺席的规律的可能性。当社会的范围扩大到缺席的程度、扩大到无法看到、无法听到、无法记住的程度，当局部社会共同体发生解体，以致个人彼此不再见面，彼此无法知晓时，文字的时代便开始了。

“公共事务、法律以及应引起人们关注的一切事情大量增加，以致记忆力不堪重负；社会在扩大，以致颁布的法律难以被每个公民所了解。因此，为了教育人民，必

须求助于某种新方法。于是，人们创造了文字：我以后将指出它所取得的进步……”（Ⅱ，Ⅰ，第73节）“当人类掌握了以言语来交流思想的技巧时，他们开始感到有必要发明新的符号，将它们固定下来并为不在场的人所了解。”（第127节）

由于文字的功能再现了言语的功能，最初的书写符号反映了最初的言语：形象与图画。它具有象形文字的特征。让我们再引一段沃伯顿的话：

> 想象仅仅描述了他们通过手势和言语所表达的同样的意象，这些意象从一开始就使语言具有形象和隐喻的特征。因此最自然的方法是画出事物的图形。为表达人和马的观念，他们画出它们的形状；因此，文字的最初尝试是单纯的图画。 (14)

因此，像最初的词语一样，最初的象形字是模仿性的描绘和隐喻性的替代意义上的图画。事物本身与其逼真的复制品之间的距离只有通过转换来超越。最初的符号被视为图画。观念、符号与感觉的描述性替代具有本质上的关联。想象是对注意的替补，注意是对知觉的替补，“当对象不在时”，由于“最初的印象”，注意力“使对象引起的知觉仍然继续存在于心灵中”。（Ⅰ，11，§17）想象“以一种符号，比如以简单的名称来描述对象”。关于一般观念的感性来源的理论，符号理论，以及几乎支配了18世纪的所有思想的隐喻语言的理论，在此表现了笛卡尔式的理性主义对完好无损的神学基础和形而上学基础的批评。原罪与前面提到的洪水起着相同的作用，正是这种原罪使得感觉主义对天赋观念的批评成为可能和必要，使得诉诸通过符号或隐喻，言语或文字、符号系统（偶然的、自然的、任意的符号系统）而获得的知识成为可能和必要。“因此当我说没有观念不来自感觉时，必须记住，我仅仅是指我们因原罪而陷入的状态。这个应用于处于无罪状态的灵魂或肉体分离之后的命题是完全错误的……因此，我以后仅讨论人类的现状。”（Ⅰ，1，8，第10页）

因此，正如在马勒伯朗士那里一样，经验概念仍然取决于原罪观念。这里只有一条法则：甚至当人们使用经验概念来摧毁形而上学或思辨时，经验概念的某种功能仍然被深深地铭刻在存在-神学之中：至少通过在场的价值来做到这一点，它决不能单独减少这种在场的内涵。经验始终是丰富性的关联，不管它是感性的简单性还是上帝的无限在场。正因如此，直至黑格尔和胡塞尔，人们才可能表明某种感觉主义的协同性与某种神学的协同性。存在-神学的感觉观念或经验观念、被动性与主动性的对立，构成了不同形而上学体系的深刻的同质性。在这种观念中，缺席与符号始终给最初在场和最终在场的系统留下了明显的、暂时的、派生的切口。它们被视为偶然事件，而不是被视为令人满意的在场的条件。符号始终是堕落的符号。缺席始终涉及与上帝的疏远。

为避免这种体系的终结，清除假设或“神学的”障碍是不够的。如果卢梭不相信孔狄亚克在探寻社会、言语和文字的自然起源时所采用的神学工具，他就会让替代性的自然概

念或自然概念起类似的作用。我们怎能相信这篇论文中没有堕落的主题呢？特别是当我们发现上帝的看不见的手指出现在所谓的自然灾难中时，我们怎能相信这一点呢？卢梭与孔狄亚克的各种差别将被始终纳入同样的范围。只有在这种共同的范围内我们才能提出堕落模式（柏拉图的模式或犹太基督教模式）问题。[(15)]

因此，最初的文字是描绘出来的图画。这并不是因为图画起着文字的作用，起着彩饰字母（miniature）的作用。两者一开始混合在一起：构成一种封闭的默默无声的系统，言语无权进入这一系统，所有其他的符号因素也被阻隔在这一系统之外。那里只有对对象和行为的映象。“绘画艺术很可能源于描述我们的思想的必要性；这种必要性无疑有助于保留行为语言，把它作为可以轻而易举地描绘的语言。”（§128）

这种自然文字因此成了惟一普遍的文字。自人们越过纯粹象形文字的门槛时开始，文字的多样性便开始表现出来。这是单纯的起源。在这一点上孔狄亚克步沃伯顿的后尘，他产生或毋宁说从这种自然系统中推演出文字的所有其他类型和其他阶段。[(16)] 直线性的进步始终是凝聚过程并且纯粹是量的浓缩过程。确切地说，它涉及客观的量，即自然的大小和空间。所有的置换以及只能在表面上避免它的所有书写符号的浓缩都服从这种深刻的规律。

从这种观点看，象形文字，使用符号来表示事物的最初方法，是不太经济的。对符号的这种浪费是美洲人的浪费：“尽管这种方法带来了许多不便，可是美洲的最文明民族未能发明更好的文字。加拿大的野蛮人则没有其他文字。”（§129）象形文字（“图形与笔划”）的优越性取决于人们只用“一种图形表示几种东西”。这就意味着，可以用一种符号来表示独一无二的东西——这是象形文字界限的功能。这一点与符号概念本身和符号的功能相矛盾。以这种方式来确定最初的符号，根据一种并不构成系统的符号来建立或演绎整个符号系统就是将意义还原为在场。从此，符号不过是在图书馆中的各种在场的设置。象形文字的优点——以一种符号表示几种东西——被归结为图书馆的经济原则。这便是“较为聪明”的埃及人的理解。他们“最早使用了比较简便的方法，人们将这种方法称为象形文字”。“大量使用图形所带来的不便使他们只用一种图形来表示几种东西。”将埃及人的文字系统区分开来的替代形式与浓缩形式可以根据这种经济概念来理解并且符合“事物的本性”（符合各种事物的本性），“考虑”这种本性已经足够了。有三种程度或三个阶段：以部分表示整体（两只手、一块盾牌和一张弓在古象形文字中表示战争）；以工具——现实的或隐喻的工具——表示事物（一只眼睛表示上帝的学问，一把剑表示暴君）；最后，在隐喻性的象形文字中，以基本相似的东西表示事物本身（蛇与鳞片表示繁星灿烂的天空）。

按照沃伯顿的看法，人们正是出于经济的原因以草写的或通俗的象形文字代替规范的象形文字或神圣的文字。哲学 加速了这一进程：经济的腐败通过省略和抹去表示所指的能指而走向世俗化：

现在，让我们讨论主体的这种变化和表达方式在描绘象形字的图形时所造成的歪曲。动物或用来描述的东西至此被自然地描绘出来。当带来象形文字的哲学研究使埃及的学者们就不同的主题写下大量的著作时，进行准确的描述就会显得冗长拖沓。于是，他们渐渐使用另一种字体，我们可以把它称为草体象形字，它与汉字相似，一开始它仅勾出每种图形的轮廓，最后则成了一种符号。在此，我不应忘记谈谈这种草体字随时间的流逝产生的自然结果。我想指出的是，它的使用在很大程度上减少了人们对符号的注意力并且专注于符号所指称的东西。通过这种方式，对象形文字的研究被大大简略，因为除了记住象形符号的力量外，人们几乎无事可做，而在以前，人们必须了解被用作符号的事物的特性或动物的特性。总之，它将这种文字还原为现在的中文（第1卷，第139—140页）。抹去能指渐渐导致了字母的出现（参见第148页）。这也是孔狄亚克的结论（第134节）。

所以，认识史——哲学史——在大量增加书本的同时趋向形式化、简略化、代数化。同样，在脱离起源时，人们掏空能指并使之世俗化、“通俗化”和普遍化。文字史就像科学史一样在普遍文字的两个时期之间兜圈子，在两种简单性之间兜圈子，在两种透明性和单义性之间兜圈子：一种绝对的象形字通过不加节制地消耗能量而复制整个存在物，一种完全正规的书写符号使能指的消耗几乎为零。只有在这两极之间才可能有文字史和认识史——才可能有历史。如果历史只能存在于这两极之间，那么，不怀疑历史概念本身，我们就不能取消普遍文字——象形字或代数——的神话学的资格。如果我们始终想到相反的情形，将历史与真正的语言的透明性对立起来，那么这无疑意味着对考古学和末世学的界限视而不见，正是从这种界限出发我们才提出了历史概念。

科学——沃伯顿和孔狄亚克在此称之为哲学——认识和自我认识、意识，成了理想化的运动：成了一种代数化和非诗意的形式化，其作用是——为了更好地把握它——抑制充满感情的所指或环环相扣的象形字。这种运动使经过逻各斯中心主义阶段成为必要，这是显而易见的矛盾：逻各斯的特权是表音文字的特权，由于特定的知识状况，逻各斯的特权也是暂时比较经济、比较有代数性质的文字。逻各斯中心主义的时期是完全抹去能指的时期：人们以为自己是在保护言语并且提高言语的地位，其实人们仅仅是被技艺的图形所吸引。同样，人们之所以轻蔑（表音）文字，是因为这种文字在被抹去时——在更常见、更方便的时候尽可能准确地传达（口头）能指时——具有确保最大限度的统治的优势；语音的自发活动（auto-affection）排除了一切“外在的”依赖，在世界史或人类历史的某个时期能确保最大限度的统治，能确保生命的最大可能的自我呈现，能确保最为广泛的自由。这段历史（作为时期：不是作为历史的时期而是作为历史本身）与人们称之为知识的世界的存在方式同时终结。因此，历史概念乃是哲学概念和认识概念。即使它只在后来才被赋予所谓的哲学史，但从这场冒险开始以来哲学史就向它发出了召唤。正是在闻所未闻的意义上——它与关于类似现象的唯心主义蠢话或黑格尔的蠢话毫不相干——历史乃是

哲学史。如果愿意的话，我们在这里必须从字面上理解黑格尔的公式：历史不过是哲学史，绝对知识已经实现。超出这一范围乃是虚无：既不是存在的显现，也不是意义，既不是历史也不是哲学，而是一种无名的东西，它显现在这一范围的思想中并且指导我们的文字。它是这样一种文字，在那里，哲学被作为一种场所铭记在它不能支配的文本中。在文字中，哲学不过是这种书写活动，它抹去能指以及已经恢复的在场欲望，抹去光彩夺目的所指存在物。所以，文字的发展以及文字的确切的结构哲学朝抹去能指的方向前进，不管它采取遗忘的方式还是抑制的方式。最后两个概念不论是对立起来还是结合起来都是不恰当的。无论如何，如果我们将遗忘理解为记忆力的有限抹除，那么，它就是抑制的可能性本身。抑制成了这样一种东西，没有它，掩饰就没有意义。因此，抑制概念至少像遗忘概念一样，乃是一种（意义的）哲学的产物。

不管怎样，能指的退隐活动，文字的完善，因为所指的在场而使注意力和意识（作为被把握的对象的理想化的认识和自我认识）获得了自由。后者更便于运用，因为它是理想性的东西。一般真理的价值始终意味着所指（去蔽〈aletheia〉或符合〈adequatio〉）的在场，它远远不能支配这种运动并让我们去思考，它仅仅代表一个时代，不管它在这个时代中有无特权。欧洲的时代是符号在其间变异的时代；尼采使沃伯顿的观点脱离了它的环境和它的形而上学的可靠基础；以他的这种看法，我们甚至可以说这是个缩减符号的时代。（因此，我们不妨在括号中说，在试图恢复尼采思想中的真理和原始本体论或基本本体论时，人们也许要冒着误解他的解释概念的主要意图的危险。）

在它的范围之外重复沃伯顿和孔狄亚克提出的主张时，人们可以说哲学史就是散文史，或毋宁说是世界变成散文的历史。哲学就是对散文的创造。哲学用散文说话。但它并不是要将诗人逐出城市，而是进行写作。它必然写出这位哲学家长期信奉的哲学，而他竟然不知道自己在干些什么，不知道有一种非常方便的文字可以使他做到这一点，也不知道他本来可以满足于用散文说话。

在“论诗的起源”这一章中，孔狄亚克称之为事实：“不能服从诗歌规则的哲学家终于成了冒险用散文写作的第一人”（第67节）。他谈到了“希罗斯岛上的菲勒塞德斯……我们知道的写作散文的第一人”。通常意义上的文字独自具有散文特征。它是散文。（在这一点上卢梭也不同于孔狄亚克。）文字出现后，人们便不再需要韵律和韵脚，孔狄亚克认为韵脚的作用是将意义铭刻在记忆中（同上）。在文字出现之前，韵文在某种程度上成了自发的铭文，成了字母出现之前的文字（作品）。哲学不容忍诗歌，它从字面意义上来理解文字。

我们难以体认卢梭与沃伯顿和孔狄亚克的区别所在，也难以体认这种分裂的价值。一方面，卢梭似乎提炼了他所借用的模式：遗传性的派生关系不再是直线性的关系或因果性的关系。他更为关注文字系统在与社会制度或经济制度、与情感丰富的人物（les

figures de la passion）的关系中所体现出来的结构。各种文字形式的出现相对独立于语言史的节奏。这种解释模式表面上没有多少神学色彩。从同质的、简单化的和客观主义的意义上讲，书写的经济原则涉及一些与需要和活动的动力迥然不同的动力。另一方面，他取消了沃伯顿和孔狄亚克体系中不可还原的经济因素。我们知道神学理性的诡计如何在他的论述中起作用。

让我们来研究他的原文。卢梭的说明仅仅向客观空间的技术性的和经济的规则作了让步。这无疑旨在谨慎地纠正沃伯顿和孔狄亚克的过分简单化的做法。

此处涉及犁沟写字法（l'écriture par sillons）。犁沟是农民画出的线条：被犁劈开的道路。我们不要忘记，农业的犁沟向耕作开放了自然。我们也知道，文字与农业一同产生，而农业仅仅与定居生活联系在一起。

农民如何犁田呢？

采用经济的方式。犁到田地的尽头后他并不回到起点。他调头犁向相反的方向。这样省时、省力、省空间，能提高效率，减少工时。调头写字（l'écriture à retour de boeuf）——牛耕式书写法（boustrophédon）——犁沟写字法乃是线条性文字和表音文字的运动。[17] 人们从左向右写，又从右向左写。比如，希腊人为什么在某个时期要抛弃这种写法呢？作者的经济原则为什么与农民的经济原则决裂呢？为什么一个人的空间不是另一个人的空间呢？如果空间是“客观的”、几何学的、理想的东西，两种切割（incision）系统之间就不可能有经济上的差别。

但是，具有几何学的客观性的空间是一种对象或在书写时形成的理想所指。在此之前不存在服从同一种技术和经济型式的同质空间。在此之前，空间的布局完全适应物体“本身”的安置（habitation）和在自身中的铭写。在空间中仍有一些异质因素与同一种“特有”物体相关联，因此，存在不同的、相互矛盾的经济规则。人们可以在这些规则中进行选择，在这些规则中，做出一些牺牲是必要的，形成等级结构也是必要的。比如，版面、羊皮纸大小，或所有其他用于写字的材料的大小需根据它是用于书写还是用于阅读而作出不同的安排。每一次人们都要确定原始的经济原则。在第一种情况下以及在整个技术时代它必须根据手迹系统来安排。在第二种情况下以及在同一个时代，它必须根据阅读系统来安排。在两种情况下它都涉及线性的有方向的路径，其定向在同质的环境中并非无关紧要并且不可颠倒。换言之，它更方便阅读而不是方便犁田式的书写。阅读的视觉经济原则遵循与农业规律相似的规律。但这不适用于手工的书写原则，后者支配某个领域，支配着表音法、呈直线发展的伟大时代的某个特定时期。它的潮流比其必然性的条件更为持久：它一直存在到印刷时代。我们的书写和阅读在很大程度上仍然由手的动作来决定。印刷机尚未使版面的构成摆脱对手工操作和书写工具的直接依附性。

因此，卢梭感到吃惊：

> 一开始，希腊人不仅采纳了腓尼基人的书写符号，而且采纳了他们的自右至左的写法。后来，他们又像农民犁沟那样写字，即自左写到右，然后从右写到左。最后，他们像我们现在这样每行字都自左向右写。这一发展过程十分自然：犁沟写字法无非最便于阅读。我甚至感到奇怪，它没有随印刷术的发明而固定下来；由于难用手写，这种做法不得不因为手稿的大量增加而遭到抛弃。

书写的空间不是可以原始地理解 的空间。然而，从一开始，即从文字像所有符号作品一样产生重复进而产生理想性以来，它就开始成为 这种空间。如果我们将阅读称为直接复制原始文字的因素，人们可以说纯粹阅读的空间始终是可以理解 的，纯粹书写的空间始终是可以感知 的。我们暂时将这些词放在形而上学之内加以理解。但是，不能将书写与阅读单纯地、简单地分离开来，这意味着从游戏一开始就取消这种对立。当我们出于方便而坚持这种对立时，我们不妨说，正如康德所设想的那样，书写的空间是完全可以感知的：这是被不可还原地定向的空间，在这种空间中，左并不涵盖右。我们也必须考虑在这种倾向中一种方向对另一种方向的优势，因为在这里它涉及行为而不仅仅涉及知觉。从自然倾向的角度看，或仅从事物本身的活动看，两边是不对称的。

所以“调头”不太适用于书写而是适用于阅读。解决的办法是在这两种经济规定之间进行灵活的妥协，这种妥协留下残余，导致了不平衡的发展和无用的消耗。如果愿意，人们不妨将这种妥协称为眼和手之间的妥协。在这个和解的时代，人们不仅书写，而且有点盲目地按照手迹的顺序进行阅读。

记住这种经济的必然性所造成的一切后果仍然有用吗?

如果想到这种妥协仅仅发生于人们已经运用那种本身记载着历史的文字，即线条性的表音文字，它是非常次要的、晚到的东西。言语系统，听说系统，不再从世界上借用能指并使自身相对于所指来说显得普遍和透明的自发活动，指引手的动作的语音，决不可能先于它的系统，从本质上讲也不可能外在于这种系统。只有当它在自我阅读中发现 自己或处理 自己时，它才能把自己描述成一种时间的直线性顺序和优势。指出让眼和手说话 是不够的 。言语已在它自身的再现中被发现和保留下来 。线性的时间概念是言说的惟一方式 。这种连续性是从它的铭文的特定空间中向语音 ，意识和前意识的回报。因为言语本质上早被它的空间性包围、吸引、规定、标示出来。 (18)

当我说赋予 某种形式时，我显然没有想到任何传统的因果性模式。我们常常提出这样的问题：人们是否在一边说话一边写作或一边写作一边说话，人们是否在一边写作一边阅读或一边阅读一边写作。这个习以为常的问题可以追溯到比人们通常猜想的更为隐蔽的历史或史前的深处。最后，如果人们注意到文字的地位，正如卢梭直觉到的那样，与社会空间的本性联系在一起，与技术的、宗教的、经济的和其他空间的灵敏动力学组织联系在

一起，那么，人们就会意识到先验的空间问题的困难所在。一种新的先验美学不仅受到数学理想性的指导，而且受一般铭文的可能性的指导，它并不是突然面对偶然事件的既有空间，而是产生空间的空间性。我们的确谈到了一般　铭文，以便表明它不只是自我表现的现成言语的符号，而是言语中的铭文以及作为早已确定的住所　的铭文。尽管这种探究涉及基本的被动性，但它无疑不应再被称为既非康德意义上又非胡塞尔意义上的先验美学。先验的空间问题涉及史前的和前文化的时空经验层次，这种经验为所有主体性、为处于经验的多样性及其时空定向范围内的所有文化提供统一的普遍基础。如果人们受作为一般住所的铭文的指引，那么，胡塞尔对康德的问题的彻底化是必不可少的，但仍然不够。众所周知，胡塞尔责备康德在探讨问题时受到在科学（几何学或力学）中被构造出来的理想对象的指导。被构造的主体性（成为能力）与被构造的理想空间有着必然的对应关系。从我们现在的观点看，对直线　　概念需要作大量的论述，这一概念经常出现在康德的批评中。（时间，所有内在和外在的感性现象的形式似乎支配着空间，支配这种外在感性现象的形式；但是，人们始终可以用直线来描述时间，“对唯心主义的反驳”则颠倒这一顺序。）胡塞尔的计划不仅将科学的客观空间加上括号，而且必须将美学同先验动觉结合起来。虽然发生了康德的革命并且发现了纯粹　　的感受性（与感觉无关），但由于感受性（纯粹的被动性）概念与它的对立继续支配这类问题，它们将被禁锢在形而上学之内。如果我们所居住的时空是痕迹的先天性时空，那么，既不存在纯粹的主动性也不存在纯粹的被动性。这两个概念（我们知道，胡塞尔不断用一个概念来涂改另一个概念）属于一个无人居住的世界的起源的神话，属于一个外在于痕迹的世界的起源的神话：这是纯粹现在的纯粹在场，我们可以将这种在场称为纯粹的生或纯粹的死——这是不仅始终支配着神学和形而上学问题，而且支配着先验问题的存在规定，不管我们是根据经院神学还是在康德和后康德的意义上来思考这类问题。胡塞尔的先验美学计划，恢复“审美世界的逻各斯”（《形式逻辑与先验逻辑》）的计划，服从活生生的现在　的要求，就像它也服从经验的绝对的普遍形式一样。通过使这种特权复杂化并回避这种特权的东西，我们向铭文的空间敞开思想。

当卢梭与直线性的生成过程进行决裂并且描述了文字系统、社会结构与情感符号的关系时，他沿着我们已经指出的方向开始他的探寻：

在社会中人有三种状态：三种文字系统、三种社会组织形式、三种情感。“这三种文字形式几乎与三个不同状态相对应，可以说人们正是根据这三个状态组成一个民族”。在这三种方式中无疑存在着“粗糙性”和“古老性”的差别。由于它们能保证编年史和直线性的定位（repérage），卢梭对它们产生了兴趣，但兴趣不大。许多系统可以共存，比较粗糙的系统可以出现在比较精致的系统之后。

在此，一切均从描绘开始，即从原始状态开始，“原始的书写方式并不是描述声音而是描述对象本身……”。这种描绘满足于再现事物吗？它符合原原本本地复制自然的普遍

的原始文字吗？在此引入了最初的复杂化。事实上，卢梭区分了两种象形字。一种是直接表达，另一种是采用比喻，“要么像墨西哥人那样直接进行描述，要么像埃及人那样采用隐喻进行形象化描述”。当他将它们如此联系起来：“这个阶段对应于情感语言并以某个社会以及情感产生的需要为前提”时，他并未正确地表明“埃及人”所处的独特状态或“隐喻”状态。不如此，我们必然会得出这种结论：文字——直接的象形字——本可以存在于无情感的社会中，这一点与《语言起源论》的前提相反。相反，在情感状态中，我们怎能想象一种直接的、恰当的、无比喻的描绘呢？这也与前提相反。

只有恢复尚未说出的东西，我们才能排除这种选择（alternative）：没有隐喻性替换的纯粹描述，纯粹反映性的描绘就是最初的符号。被逼真地描述出来的东西再也不能准确地呈现出来。重复这种东西的计划符合某种社会情感，因而需要一种隐喻，需要基本的转换。人们将这种东西的复制品（double）（即它的理想性）传达给他人，完美的描述始终不同于它重复和再现的东西。比喻从这里开始。“直接”的描绘已经具有比喻性并且充满热情。这便是不存在真正的文字的原因所在。在绘画中，在光彩夺目的现象中对事物的摹写，向事物本身和它的真理性表现为事物的缺席，在上述现象中事物被描述、被保护、被关注，它很少被保存下来以致形成了对照并引起人们的注意。决不存在对事物本身的描绘，这首先是因为根本不存在事物本身。如果文字经历了原始的具有图画的阶段，那意味着这种缺席、缺陷或永远形成现象的真理的根源：产生它并替代它。图画的原始可能性是替补，它补充自身而不增加任何东西来填补完全需要替换的真空。因此，文字作为图画既是疾病又是灵丹妙药或对疾病的根治。柏拉图早已说过，文字的艺术或技巧乃是pharmakon（药物或酊剂，有益或有害的东西）。我们已经体会到文字的不安与绘画的相似性。文字就像绘画，就像动物图志（zoographème），它本身在令人疑惑的模仿中已经被确定下来（参见《克拉底鲁篇》，第430—432页）。两者的相似性令人不安：“我认为这太可怕了，《斐德罗篇》也这样认为，文字确实酷似绘画。”（275d）在此绘画——动物图志——歪曲了存在和言语、语词和事物本身，因为它使这些东西变得呆滞。它的后代（产物、新芽）是活生生的东西，但当人们向它们提问时，它们却不再回答。动物图志带来了死亡。这同样适用于文字。当人们提问时，那里无人应答，更没有父亲应答。卢梭毫无保留地表示赞同。文字带来了死亡。人们可以利用这一点：按照卢梭的看法，作为动物的图形将动物固定下来的文字，即动物图志，乃是野蛮人的文字。众所周知，他们仅仅是猎人：狩猎者，捕捉动物者。文字是对被猎获的野兽的形象描绘——不可思议的捕捉与谋杀。

这种原始文字概念还存在另一种困难：它丝毫不求助于约定。后者仅仅以“第二种方式”出现：这是野蛮的时代和表意文字的时代。猎人画出动物，牧人铭记语言：“第二种方式是以约定俗成的文字来表示语词和句子。只有当语言已经完全形成，只有当整个民族通过习惯法统一起来时才能做到这一点。因为这里已有双重的约定：汉字就是如此，它真

实地描述了声音并且向眼睛说话。”

人们可以由此作出结论：在第一种状态中，隐喻并不产生任何约定。比喻仍是原始的产物。不需要用人为的东西来描述存在物本身，隐喻在这里是自然与制度之间的过渡。原始文字并不描绘语言而是描绘事物，它可以适应一种语言，而不适应一种尚未“完全形成”的社会。因此，第一个阶段始终是不确定的诞生界限：人已经脱离“纯粹的自然”，但尚未完全达到社会状态。按照卢梭的看法，墨西哥人和埃及人仅有“准社会”（quelque société）。

第二种方式描绘声音，但并不分解语词和句子。它是表意-表音文字。每种能指表示一种语音整体和概念综合，表示意义和声音的复杂的完整统一体。人们尚未获得纯粹的表音文字（如拼音文字）。在这种文字中可见的能指表示本质上没有意义的语音整体。

也许正因如此，表意-表音文字以“双重约定”为前提：一种约定将字母与音位学所指联系起来，另一种约定，将这种作为能指的音位学所指与被指称的意义、与它的概念联系起来。但在这种情况下，“双重约定”也可以意味着（不太可能）别的，即语言约定和社会约定。（“只有当语言完全形成时，只有当整个民族通过习惯法统一起来时才能做到这一点”。）为了通过事物的图画和自然存在物的画面来彼此了解，人们不需要制定法，但人们需要这种法律来确定描绘声音的规则以及描绘语词和观念的统一性的规则。

然而，卢梭将“野蛮的”民族称为能形成这些“习惯法”以及这种“双重约定”的民族。《语言起源论》中使用野蛮行为这一概念令人十分困惑。卢梭常常（在第4章和第9章）让它有意地、严格而系统地发挥作用：三种社会状态、三种语言、三种文字（野蛮／原始／文明；猎人／牧民／农民；象形字／表意-表音字／分解的表音字）。而在别处，这个词（如果不包括“野蛮的”这个词，肯定包括“野蛮行为”一词）则表示一种分散状态，不管它是纯粹自然状态还是具有家庭结构的状态。第9章注释2提到了“野蛮人”，其野蛮行为被描述如下：“不妨把这些概念应用于原始人，你会发现其野蛮行为的原因……。这些野蛮时代之所以是黄金时代，并不是因为人们被联合起来，而是因为他们被分散开来……。当人分散在世界的茫茫荒野中，他们便会陷入愚昧的野蛮状态，如果他们生于大地，他们就会处于这种状态。”驯服的野蛮社会没有语言。家庭用语并非语言。“他们几乎没有群居生活，他们分散在各个角落，几乎一言不发，他们怎能写字呢？”这句话与第4章将文字，甚至将一种双重约定赋予原始民族岂不明显矛盾？

没有一种注释似乎可以消除这一矛盾。有一种解释试图消除这一矛盾。它在取消另一种较为表面的意义时揭示了一种深层意义，它要在卢梭的著作中寻求将文字系统的结构与社会制度的结构相对地分离开来的权利。尽管社会类型和文字类型在理想上并通过类比而相互对应，文明社会事实上可以具有野蛮类型的文字。虽然野蛮人几乎不说话，也不会写字，人们却可以在野蛮状态中发现某种文字的特点。当有人说“描画物体适合于野蛮民族；使用字句式的符号适合于原始民族；使用字母适合于文明民族”时，他并未否认这种

结构的原则，而是肯定了这一原则。在我们这个文明社会中，象形文字的因素是野蛮的，表意-表音文字的因素是原始的。谁会否认所有这些因素仍然出现在文字的运用中呢？

甚至在坚持结构性类比原则时，卢梭仍然坚持社会结构、语言学结构和文字结构的相对独立性。他后来进一步指出："文字技巧并不取决于言说技巧。它产生于另一种需要，这种需要根据完全独立于民族的绵延的环境，或迟或早地发展起来，而在非常古老的民族中这种需要很可能不会产生。"

所以，文字出现的事实 并不是必然的。正是这种经验的偶然性将结构分析或本质分析中的事实加上括号。其内在组织和本质必然性已被我们所了解的结构事实上随时随地都会出现，我们已经指出，这一点恰恰是在适当时候进行结构分析的条件和界限。在适当情况下，对组织的内在特殊性的关注始终让一种结构向另一种结构的过渡听任偶然性的摆布。在此，从消极的意义上看，我们可以把这种偶然性视为灾难，或者从肯定的意义上看，将它视为游戏。这种结构主义界限和力量具有伦理的形而上学的便利。一般文字，作为新的铭文系统的突然产物，乃是一种替补。从这种替补中，我们只想了解其补充的 方面（而且，它是突然产生的 ）和不利影响 （而且，当它在过去的条件下没有必要存在时它从外面闯进来 ）。认为它在历史上出现没有必然性，既是无视替代的要求，也是把邪恶视为令人惊奇的，外在的，不合理的，偶然的，因而是可以抹去的补充。

字母与绝对的再现

因此，文字与政治按照复杂的规律而相互关联。它们都掩盖了作为堕落过程的理性形式，在两种普遍性之间，在从灾难向灾难的过渡中，这种堕落形式应该 恢复对在场的完全占有。它应该 如此：卢梭的全部论述充满了一种目的论和末世学预测的语气和时态。在以这种语气和时态思考分延和替补时，卢梭试图宣布，它们已濒临消失。

从这种意义上说，在文字的秩序中就像在城市的秩序中一样，只要人 [(19)] 在其在场中的绝对重新占有尚未完成，最糟的东西同时也是最好的东西。在丧失的在场的时间中最远处恰恰最接近恢复在场的时间。

因此，第三种状态，即文明人和拼音文字。正是在这里，法律以最明显、最严肃的方式替补自然，文字则以同样的方式替补言语。在两种情况下，替补都是再现。我们不妨回忆一下《论发音》的论文残篇：

> 创造语言是为了言说，文字不过是言语的替补 。……要通过言语来分析思想，通过文字来分析言语；言语通过约定俗成的符号来再现 思想，文字以同样的方式再现 言语。因此，文字技巧不过是思想的间接再现 ，至少在元音构成的语言中，即在

我们使用的独一无二的语言中就是如此。

替补的再现运动通过离开起源而接近起源。完全的异化乃是自我呈现的全面占有。描述指代者的拼音文字，作为替补的替补，增加了表现力。它失去在场多一点，它对在场的恢复就好一点。比第二种状态中的文字更为纯粹的表音文字，更容易消失在言语之前，更容易让言语成为言语。在政治秩序中，在全面的异化中——在《社会契约论》认为“毫无保留地”表现出来的异化中——“我们获得了我们失去的一切，获得了新的力量来保存我们已有的东西。”（卷一，第361页）当然，其前提是：脱离以前的状态，即归根到底脱离纯自然状态，不会使这种随时可能存在的东西倒退到起源之前（en deçà de l’origine）的状态；因此，另一个前提是，“新条件的滥用常常使人倒退到比产生他的状态更为落后的状态”（第364页）。

于是，毫无保留的异化成了毫无保留的再现。它使在场完全摆脱了自身并且完全向自身再现自身。既然邪恶始终采取表现的异化形式，采取再现被剥夺的方面的形式，卢梭的全部思想在某种意义上成了对语言学指代和政治代表的批评。与此同时——此处考虑到整个形而上学的历史——这种批评取决于素朴的指代。这就意味着，代表伴随着第一次在场并恢复最后一次在场。人们并不追问在场之内有多少在场，在场之内有多少再现。在批评再现是在场的丧失时，在期待对在场的重新占有时，在使它成为偶然性或手段时，人们置身于呈现与再现的明显区别中，置身于这种分裂所产生的后果中。通过置身于所指与能指的明显区别和后果中人们对符号提出批评。也就是说，人们并不考虑（很像后来的一些批评家，这些批评家在相同后果中颠倒了这一模式，并将指代者的逻辑与被指代者的逻辑对立起来）区别的后果的产生过程：分延的奇特符号。

因此，大家不必对此大惊小怪：我们不应根据《社会契约论》和《致达朗伯的信》所提供的模式来描述第三种状态（文明社会和字母）。

对参加庆祝活动或政治演讲时的“集会者”的赞扬始终是对代表制的批评。在城市中，在语言（言语与文字）和艺术中，合法的例子莫过于亲自出场的代表：合法性的源泉和神圣的根源。堕落恰恰在于将代表或能指神圣化。统治权是在场和在场的快乐。“当民众作为独立的主体而被合法地召集起来时，政府的所有管辖权就会中止，行政权就被悬置起来，平民百姓的人身权就会像总统的人身权一样神圣不可侵犯，因为在被代表者在场时，代表就不复存在。”（《社会契约论》，第427—428页）

在所有秩序中，代表的可能性突然遇到被代表的在场，正如恶突然遇到了善，或者说，历史突然遇到了起源。能指-代表仍是灾难。所以，不管在哪个时期，它始终是“常新的”。这是现代性的本质。“代表的观念是现代观念”，这一命题必须推广到卢梭限定的范围之外（第430页）。只有当代表的权力被悬置起来并被归还给被代表者时，政治自由才能充分实现：“无论如何，当一个民族委身于代表时，它便不再有自由：它不复存

在。”（第431页）

因此，必须达到这样的程度，在那里，根源被保存在自身之内，它在自我享受的不可分割的直接性中，在不可能代表的因素中，在它的主权中回到自身或回溯到自身。在政治秩序中，这种根源被确定为意志：“由于主权不可让与，因而不能代表；它本质上在于普遍的意志，而意志不能由别的东西来代表：它要么是自身，要么是他物，没有中间者可言。”（第429页）“……君主仅仅是一种集体存在，他只能代表自身。权力可以转让，但意志无法转让。”（第368页）

作为腐败的原则，代表不是被代表者，而只是被代表者的代理人；它不同于自身。作为代理人，它并不只是被代表者的对方。代理人的邪恶或在场的替补的邪恶既不是自身也不是他者。它出现在分延的时候，那时，君主的意志将代表自身；那时会制定法律。于是，普遍的意志要冒着成为被转让的权力，成为个别的意志、偏爱物、不平等的危险。政令，即文字，可以代替法律：在代表个别意志的政令中，“普遍意志变得沉默无语”（《社会契约论》，第438页）。社会契约制度以先于文字和代表权的历史阶段为基础，然而它无法避免受到文字的威胁。因此，被迫求助于代表制，“政治团体和人民团体一诞生就开始死亡，它自身包含毁灭的原因”（第424页，第3卷，第11章，“论国家的消亡”展示了代表制的各种发展）。文字是不平等的根源。[20] 此时，本质上不会误入歧途的普遍意志屈从于使之受“个别意志诱惑的”判断（第380页）。因此，人们必须将立法权与起草法律的机关分离开来。“当利库尔戈斯[21]为他的国家立法时，他就开始失去王位”，“他既然起草了法律，就没有立法权，也不应该有立法权。人民即便愿意也不能被剥夺这种难以言传的权力”（第382—383页）。因此，普遍意志通过没有代表权的声音来表达是绝对必要的。当它以“人民团体”（在那里它是不可分的）的声音宣布出来时，它就在“立法”，否则，它就被分为个别意志，被分为法令、政令。（第369页）

但是，破坏自然状态的灾难开启了既接近又疏远的运动：全面的代表应该完全地再现出来。它恢复了在场并作为绝对的代表而抹去了自身。这种运动是必然的。[22] 意象的目的在于它自身的不可感知。当完整的意象不再不同于物时，它并不妨害物并且恢复原始的在场。这是无限的循环：代表的被代表的根源，意象的来源，又转过来代表它的代表者，代替它的代替者，替补它的替补者。当君主、在场受到约束而回到自身、代表自身时，它不过（仍然）是替补的替补。因此，《论政治经济学》对“普遍意志，所有法律的来源和替补”作了限定，“当这些法律有缺陷时，人们应该向它提出质询”（第250页，着重号系引者所加）。将自由还给人民、将主权还给在场的纯粹法律秩序，始终不是有某种缺陷的自然秩序的替补吗？当替补完成了它的使命并弥补缺陷时，它不会造成损害。鸿沟乃是自然的衰弱与替补的延迟之间尚未弥合的裂口：“人类最贫苦、最可耻的放荡不羁的时代就是这样的时代：当新的激情抑制了自然情感时，人的理智尚未进步到以明智的格言代替自然冲动的程度。”[23] 替补游戏是无限的。指称涉及指称。所以，普遍的意志，这

种“来自天国的声音”（《论政治经济学》，第248页），成了自然的替补。但是，当社会随着灾难的复归而衰落时，自然可以代替它的替补。这样，它成了糟糕的自然，“在这种环境下，义务的声音不再在人心中响起，首脑们则被迫代替 恐怖的呼嚎 或明显的利益的诱惑。”（第253页，着重号系引者所加）

这种替补游戏，也就是说，这种灾难性倒退和进步的取消始终有着开放的可能性，不仅使人回想起维科的应用（ricorsi）。由于它与我们所说的几何学倒退结合在一起，它使历史摆脱了黑格尔式的无限目的论。在某种程度上说，当卢梭考虑到历史始终可能打断自身的进程（并且必须在退步中进步）并发生倒退时，他并未使“死亡的作品”、使差别的游戏和否定的活动服务于真理在绝对显现领域内的辩证完成。但人们可以将这些命题统统颠倒过来。卢梭的这种有限论（finitisme）也是以天命论神学为基础的。由于它将历史和否定还原为偶然性，它在解释自身时在另一个层次上抹去了自身。我们也可以把它放在在场的无限性恢复的范围内加以思考，如此等等。在封闭的形而上学领域，我们在此所概括的“卢梭主义”观点和“黑格尔的”观点的不断交流（人们可以举出许多例子）遵循铭记在我们刚刚提到的所有概念中的那些规律。这些规律的形式化是可能的，并且已经被形式化。

我们刚刚注意到的政治秩序的这些特点也适用于文字秩序。

对表音文字的了解既构成了指代性的替补程度，也构成了指代结构的彻底革命。直接的象形字——象形文字——表示事物或所指。表意-表音文字则表示能指与所指的混合。它是对语言的描绘。所有文字史家通过变换字谜而将它视为语音符号化方法的诞生，[24] 代表以概念来命名的事物的符号不再表示概念，而仅仅保留语音能指的价值。它的所指不再只是被自身剥夺了所有意义的音素。但是，在出现这种解体之前，并且尽管存在着“双重约定”，指代乃是复制：它完整地不加分析地重复能指的总体和所指的总体。指代的这种综合性质是“描绘声音”的表意-表音文字的象形字的残余。表音文字试图减少这种残余。它并不使用与概念性所指直接相关的能指，而是通过语音分析使用在某种程度上并不起指称作用的能指。单独存在时没有意义的字母仅仅表示基本的语音能指，而这种能指只有根据某些规则组合起来时才有意义。

代替描绘而且最终变得无关紧要的分析，乃是字母和文明社会所特有的合理性。这是指代者的绝对匿名和自身的绝对损失。使用字母的文化和文明人的出现与农耕时代相对应。我们不要忘记，农业以工业为前提。这样一来，我们怎样才能说明从未列入三种状态的分类，因而没有属于自己的时代的商人的地位呢？

第三种（文字形式）将言语分为某些基本成分，这些成分要么属于元音，要么属于辅音，人们以这些成分创造出所有单词和一切可能的音节。这种拼写形式就是我们今天使用的形式，它必定是由经商的民族想出来的，商人们前往各国不得不讲各种语

言，这就迫使他们创造一些通用的文字。这恰恰不是描述言语，而是分析言语。

商人们发明了原则上不再依附于某种特殊语言的书写符号系统。这种文字系统原则上记载着所有一般语言。它获得了普遍性，它有利于贸易并使人们便于“与操其他语言的人交流”。但是，当它摆脱了所有特殊语言时，它便完全从属于一般语言。它原则上是普遍的表音文字。它的中性的透明性使每种语言具有适当的形式和自由。拼音文字仅仅涉及纯粹的指代者。它是能指系统，在这一系统中，所指也是能指，即音素。符号的流通极为方便。拼音文字是最沉默的文字，因为它并不直接作为语言说出来。但是，由于它外在于言语，它恰恰最忠实于言语，并能更准确地再现言语。

独立于口语的经验多样性证实了文字发展的某种自律。文字不仅可以独立于“民族的绵延”而或迟或早、或缓慢或突然地产生；[25] 而且，它并不包含语言学的派生物。这一点适用于不依附任何语言的字母，而不适用于其他系统。人们可以借用书写符号，使它们完好无损地走出它们的文化和它们的母语。“尽管希腊字母来自腓尼基字母，但不能由此断定希腊语也是腓尼基人的创造。”

在任意符号的流通中，这种分析的抽象运动与形成货币的运动相平行。货币是以符号代替实物。这不仅发生在某个社会，而且从一种文化到另一种文化，从一种经济组织到另一种经济组织都是如此。因此，字母具有商业性。它本身就是商人。必须把它放在经济合理性的货币因素中加以理解。对货币的批判性描述是这篇论文对文字的真实看法。在两种情况下，一种无名的替补代替了实物。正如概念仅仅保留了不同事物的可比因素一样，正如货币为使不可公度的物品（des objets incommensurables）成为商品而提供“共同尺度”[26] 一样，拼音文字将性质不同的所指转录在任意的共同符号系统中——转录在生动的语言中。它对它使之生生不息的生命展开攻击。正如《爱弥儿》[27] 在谈到货币时所说，如果“符号导致了对事物的忽视”，那么，在运用完全抽象和任意的符号即货币和表音文字时，对事物的遗忘乃是最严重的遗忘。

伴随同样的书写符号，字母引入了指代性的替补度（degré supplémentaire），而替补度标志着分析理性的进步。此时，产生的因素是本质上不起指称作用的纯粹能指（纯粹任意的）。这种非意指活动是普遍性或合理性的消极的、抽象的和形式的方面。因此，文字的价值是模糊的。在最古老的文字中有一种自然的普遍性：绘画就像字母一样并不与任何特定的语言相联系。它能再现所有感性的存在物，因而是一种普遍的文字。对于语言来说，它的自由并不是由于将绘画与其原型分离开来的距离，而是由于模仿将它们结合起来时产生的接近。在普遍的外表之下，绘画就像它所描绘的所有信码之外的感性个体一样，成了完全经验的、复杂的和变动不居的东西。相反，表音文字的理想普遍性源于它与声音（任意标明其文字的第一所指），与言语所指称的意义的无限距离。普遍性丧失在两极之间。我之所以说丧失在两极之间，是因为正如我们所证明的那样，纯粹的象形字与纯粹的表音字是理性的两种理念。纯粹在场的理念：在第一种情况下，是被指代物向它的完

全模仿的呈现；在第二种情况下，是言语本身的自我呈现。能指每每消失在所指出现之前。

自柏拉图以来的所有形而上学对自己的文字所作的评价都具有这种模糊性。卢梭的著作属于这段历史，因为它标志着一个著名的时代。更合理、更严谨、更精确、更清晰地表达言语的文字与更有效的文明秩序相对应。但是由于它在言语可能出现之前比其他东西更容易抹去自身，它能更好地再现言语，并使它在缺席时损失最小。人们宁要言语的忠实奴仆而不要其他社会使用的文字，因为人们宁做奴隶而不做野蛮人，同时人们害怕它成为死亡机器。

因为它的合理性使它远离情感和歌唱，亦即远离语言的活生生的源泉。它随着辅音的进步而进步。由于它与更好的社会组织机构相对应，它也提供容易排除集会者的独立在场的手段。它往往恢复自然的分散状态。文字将文化自然化。这种前文化的力量作为文化的契机而起作用，它努力抹去它所揭示的差别。政治的合理性——事实的合理性而非《社会契约论》已描述其原则的合理性——在同一种运动中既有利于文字也有利于分散状态。

卢梭将文字的普及、文字规则的传授、书写工具和物品的生产视为政治奴役活动。《悲惨的热带》也持这种观点。一些政府有意让人们听不到某些语言，使人无法直接向独立自主的民众说话。文字的弊端也是政治的弊端。后者毋宁是前者的“原因”：

> ……通过书本而臻于完善的语言在言语中被败坏了。当人们写出时它较为清晰。当人们说话时却更加模糊，句法被提炼出来，和谐丧失得一干二净。法语一天比一天更有哲理，但也一天比一天缺乏表现力，它不久会仅仅适合于阅读，它的全部价值将在图书馆里。
>
> 造成这种弊端的原因，正如我在别处所说（见《语言起源论》最后一章），在于政府所采取的方式。它也导致了这样的局面：除了讲些世上的琐事以及人们不愿去了解的东西，如传道和学术演讲之外，我们已无话可说。（《论发音》残篇，第1249—1250页）

颇为矛盾的是，政治的非中心化，分散状态和主权的离心倾向要求有一个首都，有一个侵占和替代的中心。与自给自足的古代城邦（它们以自己为中心，人们谈起它们时总是眉飞色舞）相反，现代首都始终是文字的垄断者。它以成文的法律、政令和文学发号施令。这便是巴黎的角色，卢梭在《论发音》中看到了这一点。我们不要忘记，《社会契约论》曾断定，人民主权的行使与首都的存在是相互矛盾的。就代表而言，如果必须求助于他们，至少有必要通过经常交换代表来消除其弊端。这就意味着重新给文字赋予生动的语调：“然而，如果人们无法对政府权力进行公正的限制，尚有一种办法，即不设立首都，将政府机构轮番设在每个城市，并在每个城市依次组成外省集团。[28]”（第427页）必

须取消文字的命令，因为有主权的人民甚至不必函告自己，它的集会必须自发进行，无须“另行正式召集”。这意味着——卢梭不愿看到这种文字——举行“定期”集会，这种集会“既无法取消也无法暂停”，因此它是一个“约定的日子”。人们必须口头做出这种约定，因为当文字的可能性发挥作用时，它便悄悄进占了社会团体。但是一种随时随地产生的约定，难道不是文字的可能性?

定理与戏剧

言语及其文字的历史包含在两种无声的文字之间，包含在作为自然的东西和人工的东西而相互关联的广泛性的两极之间——包含在象形字（pictogramme）和代数之间。自然的东西与人工的东西或任意的东西的相互关联本身遵循“相互接触”的“过度”的规律。如果卢梭怀疑拼音文字而没有完全谴责它，那是因为还有更为糟糕的文字。从结构上看，它仅仅是这种历史的倒数第二个阶段。它的机巧是有限的。它不依附所有特殊语言，而是表示语音或一般语言。作为表音文字，它与一般言说主体的在场，与先验的说话者，与作为自言自语的生命的自我呈现的言语，有着本质上的关联。从这种意义上说，表音文字并非绝对的缺点。它不是死亡通知书（la lettre de mort），但它宣布死亡。由于文字随着辅音的冷却而发展，它预示着结冰，预示着言语的零度：预示着元音的消失，预示着一种死语言的文字。比元音更容易书写的辅音宣告了言语在普遍的文字中、在代数中的终结：

> 以单纯的辅音创造一种可以清楚书写的语言并不困难，但人们无法讲出这种语言。代数具有这种语言的特点。当一种语言通过缀字法比通过发音更为清楚地表达时，这就标志着，它更便于书写而不便于言说：埃及人的学术语言就是如此；一些死语言同样如此。在那些包含无用的辅音的语言中，文字似乎先于言语：波兰语难道不是这样吗？（第7章）

这种普遍文字，这种通过割断与言语的一切联系而成为纯粹约定俗成的东西的文字，乃是绝对的不幸。《波尔-罗亚尔逻辑》[29]、洛克的《人类理解论》、马勒伯朗士和笛卡尔，以及莱布尼兹的著作，成了卢梭最初的哲学读物。[30]《语言起源论》没有引用莱布尼兹的论述，《论发音》残篇引用了，但它表现出的怀疑程度不下于《爱弥儿》中对“雷蒙·鲁尔的艺术”表现出的怀疑。（第575页）

> 创造语言是为了言说，文字只是言语的替补；如果有些语言只能书写而无法言说并且仅为科学所独有，那么，这门语言在市民生活中会毫无用处。这便是代数，它无疑是莱布尼兹寻求的普遍语言。它对形而上学家的用处也许比对手工业者的用处大。

（第1249页）

因此，科学的普遍文字是绝对的异化。指代者的自主性变得荒唐起来：它达到了它的界限并且与所有被指代者，与所有活生生的起源，与所有活生生的现在发生决裂。其中的替补已经完成，也就是说已被掏空。既不只是能指也不只是指代者的替补，就像意指概念或指代概念所决定的那样，或像“能指”或“指代者”这些词汇的句法所规定的那样，并未取代所指或被指代者。替补代替了缺席，代替了非所指者或非指代者，代替了非在场。在它之前没有现在，因而仅有它自身先于它，也就是说仅有另一个替补先于它。替补始终是替补的替补，人们希望从替补回到源头：人们必须承认，源头存在着替补。

因此，它早已具有代数性质。在它的文字中，可见能指早已与言语相分离并且替代它。从这种意义上讲，非表音的、普遍的科学文字也是一种定理。为了计算看看这种定理就够了。正如莱布尼兹所说，“ad vocem referri non est necesse”（拉丁文，意为：表示声音是不必要的）。

通过这种无声的、致命的一瞥，科学与政治的同谋关系，确切些说，与现代政治学的同谋关系发生了置换。“文字杀人。”（《爱弥儿》，第226页）

在城市中，人们应该到哪里去寻找看与说的这种丧失了的统一性呢？在什么地方，人们可以听到自己的声音呢？将场景与对话统一起来的戏剧不能取代全体会议吗？“长期以来，人们只能通过书本公开说话。如果有人以生动的语调向公众说些他们感兴趣的东西，那就是在戏剧中。”（《论发音》，第1250页）

但戏剧本身因表演的深刻堕落而受到了损害，它就是腐败本身。因为舞台只会受到自身的威胁。叙述、演出、表现（德文译作Darstellung）意义上的戏剧表演受到替补性再现的污染。后者被铭记在表演结构中，被铭记在舞台的空间中。我们不要误会，卢梭所批评的归根到底不是场景的内容，不是它所表示的意义，尽管他也批评这一点：它是再现本身。就像在政治秩序中一样，威胁具有代表的形式。

事实上，在历数戏剧在表演内容上、在被表演对象上的种种损害之后，《致达朗伯的信》谴责了表演和表演者，“除了这些与被表演的东西相关的戏剧效果之外，还有其他一些必然的效果直接与舞台和表演者有关。前面提到的日内瓦人将爱好奢华、美饰和挥霍归因于戏剧影响，他们有理由害怕这些东西在社会上传播开来。”[31] 于是不道德行为与表演者的身份联系在一起。堕落是他的自然倾向。职业演员对外在的、人工能指以及符号的不当运用感兴趣属于正常现象。奢华、美饰和挥霍不是随时随地突然出现的能指，它们是能指或代表本身的恶习。

由此产生双重的后果：

1．有两种从事社会活动的人、有两种表演者：一方面是演说者或布道者，另一方面是演员。前者表演自身，在他身上表演者与被表演者合而为一。相反，演员则诞生于表演者与被表演者的分离。就像字母式的能指，就像文字一样，演员本身不受任何个别语言的鼓舞或激励。他不指称任何东西。他勉强活着，他放开嗓门，他是代言人。当然，演说者或布道者与演员的区别意味着，前者在尽自己的本分，他说出他必须说出的话。如果他们对自己的话不负道德责任，他们就会成为演员，几乎是喜剧演员，因为他们的职责就是说出他们并未想到的东西：

> 可以说，演说者和布道者，就像演员一样使用自己的外表。然而，差别极大。演说者出现在公开场合是为了演说而不是为了展示自己：他仅仅表演自己，他只扮演自己的角色，只以自己的名义说话，他只说出或应当说出他想到的东西；由于他本人与自己的角色相同，他恪守自己的本分；他履行任何公民所履行的职责。但舞台上的演员要表达各种并不出自内心的感情，他只说别人要他说出的东西，他常常要表演虚构的东西，他仿佛使自身变成虚无，也就是说和他的英雄角色相抵消；在忘却自身之后，他所剩下的只能供观众取笑。（第187页，着重号系引者所加）

最好的情况是：演员接受他扮演的角色并热爱这个角色所体现的东西。实际情况也许更糟，“我如何看待那些似乎担心自己的身价并屈尊扮演他们极不情愿扮演的角色的演员呢？”

表演者与被表演者的同一性可以通过两种方式来实现，较好的方式是：让表演者退场，让被表演者（演说者，布道者）亲自出场。较糟的方式是：不通过单纯的演员（缺乏他所表演的东西的演员）而是通过某个社会，通过一些俗气的巴黎人来体现这种同一性，这些人为了找回自己而忘身于某出戏剧中，忘身于戏剧的戏剧中，忘身于表演这个社会的喜剧的演出中。“剧情仅是为这些人安排的。他们既是戏剧刻画的人物又是两方面的演员。他们既是舞台上的角色又是在一些席位上很会做作的人”（《新艾罗瓦斯》，第252页）。在表演者那里，被表演者的完全异化乃是社会契约的消极方面。在两种情况下当被表演者完全沉浸于表演时，他便被重新占有。我们如何正式确定将积极方面与消极方面，将可靠的社会契约与永远堕落的戏剧，与戏剧化 的社会分离开来的不可捉摸的差别呢？

2．能指是节日的终结。纯洁的公开表演、盛大的节日、围着水井翩翩起舞，如果人们愿意这么说的话，打开了没有举行表演的剧院。或毋宁说，这是没有表演的舞台：没有布景，什么也看不见。可见性——刚才谈到的定理，此处所说的剧院——始终是在与自身分离时损害活生生的言语的东西。

但是，什么也不上演的舞台是什么呢？是这样的一种场所，在那里，爱出风头的观众不再是看客，也不是偷看色情场面的人，他在自身中清除了观众与演员，表演者与被表演

者，被看见的对象与观看的主体之间的差别。由于这种差别，一系列的对立会逐步消解。在场是充分的，但不像某个对象那样作为经验个体、作为眼前或临近　的目标，而是作为自我呈现的内心，作为自我贴近，自我拥有的意识或情感供人观看，供人直观。所以，这个公众的节日类似于自由而合法的集会民众的政治选民会：代表的分延将在自主权的自我呈现中消失。“集体节日的兴奋与《社会契约论》的普遍意志具有相同的结构。对公众的欢乐　的描述向我们展示了普遍意志的抒情特征：这正是它穿着节日服装时所呈现的面貌。”[32] 人们都非常熟悉这段文字，它使人想起《语言起源论》对节日的描述。为了了解取消表演　的愿望，我们不妨重温一下这段文字。表演的全部意义可用这些词来概括：延迟和代表，以符号或概念重复现在，建议或反对表演，反对观察的对象：

> 什么，难道一个共和国不准演出？不，应当有各种各样的演出。他们生于斯长于斯。我们可以发现，人人心中充满了真正的欢乐。

这些纯洁的演出将在露天举行，这里既没有“女人的娇气”，也没有“唯利是图”。符号、金钱、诡计、被动性和奴性与他们无缘。没有人利用人，也没有人成为他人的对象。那里几乎看不到任何东西：

> 这场演出的目的是什么呢？它们表现什么呢？可以说，什么也不表现。由于有自由，哪里有富足，哪里就有快乐。在广场中央竖一根花团锦簇的柱子，把人们召集起来，这就是节日。还可以做得更好些：让观众自娱自乐，让他们当当演员；让每个人在他人身上看到自己并喜欢自己，最终让所有人更紧密地团结起来。（《致达朗伯的信》，第224—225页）

必须注意的是，这个没有目的的节日也是没有牺牲、没有花费、没有游戏的节日，尤其是没有面具的节日。[33] 尽管它是在露天进行的，它没有外在性，它始终处于与自身的纯粹内在关系中。“这样，每个人可以在他人身上看到自己并喜欢自己。”在某种程度上讲，它被幽闭和隐蔽，而剧场大厅通过游戏和表演的迂回而摆脱自身，它自我转向并被分延所撕裂，它大大增加外在性本身。在公共节日里有各种各样的娱乐　，但没有游戏（jeu），如果我们在这个词的单数意义上理解内容的替代，理解在场与缺席、机会与绝对冒险相互更替的话。节日抑制了与死亡的关系；它并不必然包含在对被关闭的剧场的描述中。这些分析可以朝两个方向发展。

无论如何，节日里完全没有游戏，以致跳舞被引入了婚礼并在舞厅内进行。这至少是卢梭为慎重起见而对他有关节日的著作的意义所做的解释。他本可以说出截然不同的话。人们必须将卢梭的论著视为复杂的多层次结构：可以将其中的某些命题视为其他命题的解释，以致在某种程度上我们可以审慎地进行自由阅读。卢梭说A，由于我们必须确定的一

些原因，他将A解释成B。A已是一种解释，但A被重新解释成B。此后，在不脱离卢梭原著的情况下，我们可以将A与“把A解释为B”分离开来，并且发现各种可能性，发现属于卢梭的原著，但不是由于他创造或发掘的意义资源，由于一些显而易见的动机，他宁可有意无意地中止 这些东西。比如，在对节日的描述中，有些句子完全可以根据A·阿尔托（Antonin Artaud）[34] 的残酷戏剧来解释或根据节日以及G·巴塔伊（George Bataille）提出的自主权概念来解释。但卢梭本人对这些句子作了另外的解释，他将游戏变成竞赛，将跳舞变成舞会，将消费变成在场。

这是什么样的舞会呢？为明白这一点，人们必须理解对露天的称赞。露天无疑是自然，并且在这一点上它必定导致卢梭以成千种方式思考教育、散步、植物学等等主题。更确切地说，露天是声音的要素，是无法打断的自由呼吸。在露天听到的声音是自由的声音、清晰的声音，北方的原则尚未以辅音抑制这种声音，它也尚未破坏这种声音，尚未将它分为音节，将它分成各自独立的单元，对话者可以立即听到这种声音。露天意味着坦荡，意味着直率，意味着没有在活生生的言语中起指代作用的中介。这种声音是希腊城邦的要素，它“最为关心的事情是它的自由”。北方限制着露天的可能性，“你们的恶劣气候增加了你们的需要；你们的广场在长达半年的时间里无人驻足：你们的低沉发音在露天里无法听清 ，你们争取利益甚于争取自由，你们害怕贫穷甚于害怕奴役”（《社会契约论》，第431页）。我们再一次看到，北方的影响是有害的。但一个北方人必须像一个北方人那样活着。在北方采用南方的习惯或使用这种习惯适应北方的要求是十足的愚蠢和糟糕的奴役（同上）。所以，在北方或在冬天我们必须寻找替代者。冬天的节日替代者是我们为新娘举行的舞会。卢梭推荐这种习俗：毫不含糊地或如他本人所说，毫无顾忌地推荐这种习俗；他对冬天的看法很可能启发他对夏天的一些看法：

> 冬天，朋友们进行个人交流的季节，不太适合于公众集会。然而，有一种集会我希望人们不要有太多疑虑，这就是可以谈论婚嫁的年轻人的舞会。我不理解为什么人们对跳舞以及舞会上的相聚如此担心：仿佛跳舞比唱歌更有害；仿佛这些娱乐都不是自然的鼓动；仿佛它是对那些注定要联系起来共同参加正经娱乐活动的人所犯的罪行！男女是为对方而创造出来的。上帝希望他们实现自己的目的。在所有社会关系中婚姻关系无疑是最重要、最神圣的关系。[35]

我们应当逐字说明下面这一大段富有启发性的论述。全部论证的关键在于：光明正大的出场避免了危险的替补。人们应该让“天性活泼的年轻人”拥有快乐，以避免“他们以更加危险的替补取而代之”，并防止他们“以精心安排的个人约会代替公共集会”……“天真无邪的快乐可以光明正大地升华；而邪恶是阴影的朋友”（《致达朗伯的信》，第227页）。而且，一丝不挂地展示身体本身并不比诉诸服装的能指、诉诸北方的替补、诉诸“人工服饰”更加危险；后者“带来的危险不下于完全的裸体，裸体的习惯不

久会将最初的印象变得无关紧要，也许使它们变得令人生厌”。“人们难道不知道只有当服装的搭配使裸体显得污秽不堪时，雕塑与绘画才会刺眼吗？感官的直接力量是软弱的、有限的：只有通过想象的中介它们才会造成极大的破坏；正是想象激起了欲望。”（第232页）人们将会注意到，描绘——图画——而不是知觉被人们用来说明替补的危险，替补的功效就是想象。人们也会注意到，在这段赞美婚姻关系的文字中有一个注释，在注释中，卢梭在预料后代的错误时只列举了一例反驳：

> 想象许多人将根据我的著作来判断我的趣味，对我来说是一件令人愉快的事情。根据我的著作，人们会说：“这个人热衷于跳舞。”我其实厌烦跳舞。“他无法忍受戏剧。”我其实对戏剧情有独钟。“这个人厌恶女人。”在这点上，我很容易为自己辩护。（第229页）

因此，北方、冬天、死亡、想象、描绘、欲望的激发——这一系列替补性意指并不表示自然位置或固定关系：而表示一种周期性，表示季节。在时间顺序中或毋宁说像时间本身一样，它们是指现在的在场借以与自身相分离、代替自身、通过缺席而取代自身、在自我替代中形成自身的那种运动。作为自我贴近的在场的形而上学，希望通过给绝对的现在、给现在的生命、给活生生的现在赋予特殊地位而抹去这一点。冷冰冰的描绘不仅破坏自我呈现，而且破坏现在的本源性，而现在乃是时间性的绝对形式。

每当致命的替补限制在场形而上学时，这种在场形而上学却不断出现在卢梭的著作中并被简要地勾画出来。以在场的替补来补充被掩盖着的在场始终是必要的。卢梭在《孤独者》（Les solitaires）中指出，“医治这个世界的苦难的最好办法”就是“专注现在”。现在是本源，这就意味着，本源的规定性始终具有在场的形式。出生乃是在场（的）出生。在此之前没有在场；自从自我保持或自我显示的在场突破了它的丰富性，并组成了它的历史之链的时候起，死亡过程便开始了。一般的诞生被记载下来，正如卢梭对自己的出生所作的描述，“我夺去了我母亲的生命，我的出生是我的第一个不幸”（《忏悔录》，第7页）。每当卢梭试图重新把握一种本质（以本源、权利、理想的界限的形式），他始终引导我们回到完全的在场。他感兴趣的不是现在，不是此在（l’étant-présent），而是现在的在场，是它的自我显现和自我保持着的本质。本质即在场。作为生命，也就是说作为自我呈现，它就是诞生。正如现在仅仅是为了回到自身而走出自身一样，再生是可能的，而且，这种再生仅仅使起源的所有重复成为可能。只有在预示着起源的再生或复活时，卢梭的论述和问题才是可能的。再生，复活或苏醒始终是在其短暂的直接性中，在回到自身的在场的丰富性中拥有自身。

向起源的在场的回归出现在每一次灾难之后，这至少是因为它颠倒了生命的秩序，而没有毁灭这种秩序。在上帝的手指将地轴对准宇宙的轴心从而颠倒世界的秩序并希望“人们友好相处”之后，围着水井欢庆才有可能，快乐才直接呈现给欲望。当让·雅克

第二次“散步”时被“一条丹麦大狗”撞倒 之后；当他跌倒 后（“我摔得两脚朝天”）首先必须回忆 他从未经历过的“事故”时；当他向我们说明（他两次说）“我苏醒”，“我恢复知觉”后所发生的事情时，他始终根据相同的模式将苏醒描述为纯粹在场的恢复：不是预测，不是回忆，不是比较，不是区别，不是连接，不是境遇。想象、回忆和符号被抹去了。在物质的或心灵的风景中，一切标志都是自然的。

我当时的感觉十分奇特，在此不妨描述一下。

夜幕降临，我仰望繁星点点的天空，俯视绿草茵茵的大地。最初的感觉妙不可言。我沉浸在眼前的一切中。此时此刻我仿佛获得了新生，我似乎将轻松愉快的情绪注入了所见的对象。我忘身于此刻中，心中一片空明；我没有意识到自己的存在，也没有意识到身边发生的一切；我不知自己姓甚名谁，也不知自己身在何处；真可谓心意悠悠、无忧无虑。

就像围绕水井跳舞，就像圣皮埃尔岛上的欢呼，享受纯粹的在场真是其乐融融。这是正在诞生的在场。是生命的源泉，是血与水的相似。卢梭继续写道：

我看到流水潺潺的小溪仿佛看到自己奔流的热血，我甚至梦想这血根本不是我的。我沉浸在令人陶醉的静谧中。每念及此，我就感到无与伦比的快乐。（第1005页）

事实上，还有其他更为原始的快乐吗？这种快乐是独一无二的快乐，确切地说，它是难以想象 的快乐。这便是想象的悖论：它仅仅唤醒或激发欲望，因为同样的原因，它在同样的运动中超越在场或使在场发生分裂。卢梭试图将在场的觉醒与想象的功能区分开来；他不断逼近这个不可能的界限。因为在场的觉醒将我们投射到在场之外，或直接将我们抛出在场。“在那里，我们……受这种活生生的，有计划、有准备的兴趣的引导，它……始终使我们远离现在，它不是为自然人而存在的”（《对话录》）。[36] 表象的功能，想象，也是时间化的功能，是现在的超越以及超越在场的东西的结构。只有当想象沉睡之时，才存在独一无二的完整现在（存在在场吗？），“沉睡的想象并不知道将其存在伸展到两个不同的时代”（《爱弥儿》，第69页）。当它出现时，符号，有价证券和文字也突然出现，它们比死亡还要糟糕。

只需触及在印度的不幸，多少商人会在巴黎痛哭流涕！……我看到一个活泼乐观、身体健康的人：他在场时总给人带来快乐……邮差送来了一封信……他竟晕倒在地。苏醒过来后，他不禁捧腹大笑。傻瓜！这封信对你有什么伤害呢？它难道断了你的肢体？……我们不安于本分，我们处在不恰当的地位，我们赖以生存的东西尚在。

整天生活在死亡恐惧中多么痛苦呢？（《爱弥儿》，第67—68页）

卢梭本人以作为潜能（énergie）的存在物的传统形而上学为基础，将这一意指之链（本质、起源、在场、诞生、复兴）串联起来，它从作为现实（energeia）的现在出发，将存在与时间的关系纳入其中：

> 我不再忧心忡忡并确信我会由此逐渐摆脱令人不安的欲望，我发现过去对我毫无意义，我决心从头开始。我自忖，我们事实上永远都在开始，在我们的生活中除了一系列的此时此刻，不再有其他环节，最初的此刻始终是流动着的此刻。在生活的分分秒秒我们既在生又在死。

由此可见（卢梭极力略去这里的联系），如果显现的本质始终必须在另一种显现中重复，那么，它就会在显现本身中原始地揭示指代的结构。如果本质是显现，那么，既没有显现的本质，也没有本质的显现。存在着表现的游戏，并且卢梭在略去这种联系或结果时，使游戏失去了作用：他回避游戏，这是游戏的另一种方式，或者如许多字典所说，这是蔑视游戏的一种方式。被回避的东西在于，表现并不突然降临显现；它作为其经验的条件、欲望的条件、享乐的条件居于其中。在场的内在复制，它的内在分裂使它显现出来，也就是说，将享乐隐没在挫折中，使之消失。卢梭使表现显露于外，这就意味着使外在性展现出来，他使在场的替补成了单纯的增加，成了一种偶然性：因此，他试图回避在在场内部引起替代，并且只有在这种诉求中、在它的痕迹中形成起来。

再看文字。文字是指代性的重复的堕落，是激起欲望，预示享乐并重新保持享乐的模仿。文字作品，《忏悔录》的痕迹，谈到了这种复制，卢梭既谴责文字的堕落又在文字中寻求解救。它以符号重复享乐。正如享乐只能出现在某种重复中一样，回忆享乐的文字也使人快乐。卢梭回避承认它，但不回避快乐。我们还记得那些原文（“当我对自己说我已享乐过，我仍在进行享乐。”……“我仍在享受不再存在的快乐。”……“我不断想到过去的快乐，我回忆这种快乐并反复玩味，以致当我想得到快乐时我仍能享受这种快乐。”）。文字再现[37]（représente，在这个词的全部意义上）享乐。它模仿享乐，使它缺席和出场。它是游戏。正因为它也是反复享乐的机会，卢梭一边谴责享乐一边沉迷于享乐：“我通过写作记下那些（‘令人愉快的想法’），这些想法仍然浮现在我的脑海里，每当我重温这些文字，我就会获得新的快乐。”（《遐想录》，第999页）

我们绕这么大的圈子是为了表明，如果不注入某种外在的动力，莱布尼兹的普遍文字就代表享乐的终结。它使指代者走向极限。表音文字，不管多么抽象和随意，始终与被再现的言语的在场，与它的一般可能的在场，因而与情感的在场保持某种关系。与发音彻底决裂的文字也许是最有效、最合理的科学机制；它不再符合任何主观要求，或毋宁说它向

主观要求表明了它的死亡。它曾在言语中作为文字和机制而发挥作用。它是纯粹的指代者，它没有被指代者，没有与之发生自然联系的被指代者的秩序。这种纯粹的约定正因为纯粹而在始终将自然与约定融为一体的“市民生活”中失去了作用。约定的完善触及它的另一极端，它是文明秩序的死亡和完全的异化。在卢梭眼里，不管文字异化的目标在哪里起作用，甚至在“科学”或“技术”的领域之外起作用，它都具有科学符号或技术符号的形式。这一点不是偶然的：在神话中，特别是在埃及的神话中，科学技术之神也是文字之神；卢梭在《论科学与艺术》中恰恰对他（透特或在希腊神话中与它对等的赫耳墨斯〈Hermès〉，即谋略之神，贸易之神和盗窃之神）进行了谴责。（柏拉图在《斐德罗篇》的结尾谴责了文字的创造）：

> 有一个神—— 人类安宁的敌人—— 乃是科学的发明者*，这古老传说从埃及传到了希腊。……事实上，不管我们求助于世界编年史还是以哲学研究取代不可靠的历史记载，我们都不会为人类知识找到一种符合我们乐于创造的那种观念的起源……我们可以在它们的对象中清楚地追溯其起源的缺陷。……
>
> *在有关普罗米修斯的寓言中，我们很容易看到这种比喻。将普罗米修斯缚在高加索山上的希腊人对他的评价似乎不如埃及人对他们的文字之神（Dieu Teuthus）的评价。（第12页）

起源的替补

在“论文字”这一章的最后几页中，对文字及其历史的评价，指出了文字的绝对外在性，但描述了文字原则对于语言的内在性。思外病（le mal du dehors）（来自外面而又依恋外面，同样可以说，或反过来说，这就是思乡病），作为它的涂抹原则以及它与自身死亡的关系，处于活生生的言语的核心。换言之，指出这一点是不够的：它事实上并不表明卢梭心目中的外在性的内在性，而是把外在性的力量视为内在性的要素：视为言语的要素，所指意义的要素，此时此刻的要素；如上所述，这就意味着人的这种指代性的复制-分化过程构成了活生生的现在，但它没有简单地补充在场，或毋宁说，它是通过补充在场而构成在场。这恰恰自相矛盾。问题涉及原始的替补（如果可以冒险使用这个荒谬术语的话），尽管它在传统逻辑中完全不能成立。或者说，问题涉及起源的替补；它替补衰弱的起源，但它并非派生的东西；这种替补，正如人们在谈到配件时所说，乃是对原件的替补。

于是，人们想到，文字的完全变质可以从外部影响活生生的言语的内在本质：使它腐败。正像我们所见到的那样，当它有一种独立的历史时，尽管存在发展的不平衡性，尽管存在结构上的相互作用的游戏，文字仍然标志着言语的历史。虽然它源于“一种截然

不同的需要”并且“适应完全独立于民族绵延的环境”。虽然这些需要“决不可能出现”，这种绝对偶然性的侵入却决定着一种本质的历史的内在性，并且影响生命的内在统一，确确实实地损害 这种统一。没有本质性恰恰是替补的奇特本质：它本不可能发生，而且，它确实没有发生：它决不可能随时出现。如果它随时出现，它就不会成为现在这个样子，不会成为取代他物并占据他物地位的替补。因此，尤其不会发生败坏语言生命力的事情（“将语言固定下来的文字恰恰是败坏语言的东西；它并不改变语词，而是改变语言的精髓……”）。它不过是虚无，但从效果判断，它远非虚无。替补既不是在场，也不是缺席。本体论不能思考它的作用。

就像索绪尔后来所做的那样，卢梭既想保持文字系统的外在性，又想保持它在语言机体上表现为不同症状的不良功能。但是，还有其他意思吗？当然有，因为我们指出了外在性的内在性，这就相当于取消了伦理限制并且超越了善恶来看待文字；这首先是因为，我们已指出不可能在传统逻辑中，在同一性的逻辑中，在本体论中，在在场与缺席、肯定与否定的对立中，甚至在辩证法中的替补运动，如果人们至少像唯灵论形而上学或唯物论形而上学所做的那样，在在场和重新占有的领域中确定它的话。当然对这种不可能性的表述直到最后关头才逃脱形而上学语言的羁绊。其他方面则必须从它解构的逻辑中借用其依据，从而在那里找到自己的立足点。

当人们看到这种替代物代替某种替代物时，他们再也看不到替代过程中的弊病。这不正是《语言起源论》所描述 的情形吗？“文字以精确性代替表情”。表达是激情的表达，是语言起源时的感情表达，是言语的表达，而言语首先代替以音调 和生动性 为标志的歌唱。音调和生动性表示当下的言语 ：它们先于概念，它们独一无二；另一方面，它们又依附元音，依附语言的元音成分而非辅音成分。当主体直接表达自己的情感时，表达的生动性仅仅体现在元音上。当主体不再在场时，语言的生动性、抑扬顿挫和语调便消失在概念中。于是，我们书写，我们徒劳无益地以“音符”“代替”语调，我们服从普遍的规律：“在写作时，我们被迫根据约定俗成的意义来使用所有语词。而说话的意义可以随语调的改变而改变，我们可以随心所欲地确定意义。由于不囿于明晰性，我们说话便更为生动。书面语不可能像单纯的口头语那样长期保持它的生动性。”

因此，文字始终缺乏力度。在那里，主体的地位被另一个主体所占据，它被掩盖着。说出的句子只能使用一次，并且“只适用于当下的情形”。一旦将说出的句子写下来，它就会失去原有地位和本来意义。“弥补这种弱点的手段可以增加和扩大书面语，并且使书面语变得冗长不堪；一些论文性的著作会削弱言语本身。”

但是，如果卢梭可以说，“写下来的是言语而不是声音”，那是因为言语恰恰是根据使文字得以可能的东西即辅音和音节才能与声音区分开来。后者仅仅取代自身。代替语调的音节乃是语言的源泉。受到文字的败坏乃是原始的外在性。它是语言的源泉。卢梭对此进行了描述，但没有公开宣布。他暗示了这一点。

没有辅音原则的言语，即在卢梭眼里不受文字损害的言语，不成其为言语[38]：它处在没有音节的纯粹自然呼喊的虚构界限中。相反，由纯粹辅音和纯粹音节构成的界限会成为纯粹的文字、代数或僵死的语言。言语的死亡因此成了语言的前景和源头。但这是一种并不处在其外缘的源头和前景。死亡既不是未来的现在，也不是过去的现在，它始终构成了言语的本质，成了它的痕迹，它的储备，它的内在和外在的分延：成了它的替补。

但卢梭不可能想到这种出现在 言语之前 又出现在 言语之中 的文字。由于他属于在场的形而上学，他渴望 死与生，恶与善，再现与在场，能指与所指，指代者与被指代者，面具与脸庞，文字与言语的简单外在性。但所有这些对立原原本本地植根于这种形而上学中。在使用这些对立时，我们必须进行颠倒，也就是说进行肯定。替补不属此列。尤其是，它既不是能指也不是所指，既不是指代者也不是在场，既不是文字也不是言语。在这个系列中，没有哪一项在被纳入这个系列时仍然支配分延或替补的结构。卢梭的理想在于使替补强行进入形而上学。

但是，这意味着什么呢？做梦与清醒的对立不也是形而上学的表现吗？如果人们可以一边写作一边做梦，那么，梦或文字会成为什么样子呢？如果梦境始终是文字所描述的场景，梦或文字会是什么样子呢？在《爱弥儿》某一页的结尾，卢梭再次告诫我们提防书本、文字、符号（“将一系列对人毫无意义的符号铭记于心有什么用处呢？”），他将这些人工符号的“描述”与自然之书的“不可磨灭的文字”对立起来，随后，他补充了一个注释：“……有人郑重其事地将几个不愉快夜晚的梦话视为哲学。有人说我也做梦；我的确做梦：但我做了他人没有做过的事，我将梦作为梦来看待，我让别人去评判我的梦中是否有对清醒者有用的东西。”

---

(1) “我常常不仅怀疑荷马懂得写作，而且怀疑他曾以他那个时代的风格写作。如果这种怀疑与《伊利亚特》中有关柏勒洛丰故事相矛盾，我感到非常遗憾。”后来，在否定柏勒洛丰这一情节的价值，即否定它的真实性时，卢梭并没有注意到它的意义：在荷马那里一段文字就是死亡通知。柏勒洛丰无意在自己身上打上了自己的死亡判决的烙印。在无限的指代之链中，欲望通过文字的迂回带来了死亡。“普罗托斯的妻子美丽的安忒亚（Antée），深深地爱上了他（柏勒洛丰，是格劳科斯之子），想与他偷欢。”但未达到目的，她就威胁丈夫：“普罗托斯，我献身于你一直到死，你如不杀柏勒洛丰，柏勒洛丰会杀了你，他爱我，他要跟我结合，尽管我不愿意。”国王表达了安忒亚的愿望，但他不敢亲手杀他。他只好写信推迟谋杀，他亲手写了“一张折叠的小字条”，其中有“谋杀信号”（〈θυμοφθόρα 〉，即“浪费感情”）。他派柏勒洛丰到吕喀亚去，让他去送这些“谋杀信号”（σημοτχ λυγρὰ ）。吕喀亚由普罗托斯的岳父统治，他读了柏勒洛丰并不明白的字条后，就明白这张字条要求他将这个送“信息”的人处死。他也推迟了谋杀，而是派柏勒洛丰冒着死亡危险去杀那个无敌的喀迈拉（即吐火怪物）或著名的索吕摩部落，柏勒洛丰伏击了怪物，但没有成功。他最后将女儿许配给他。后来，柏勒洛丰被众神所弃，他成了孤家寡人，“在阿列亚平原四处游荡，他躲在人迹罕见之处，因整天忧心忡忡而日见消瘦”。

(2) 维科说，当他经历千辛万苦发现，原始的民族“都是充满诗人的民族；我们首先要依据同样的原则确认语言的真正起源”（《新科学》1，第174页）时，他才明白语言的起源。三种语言的区分，经对细节作必要的修正（mutatis mutandis ），刚好符合卢梭的设想；第二种语言标志着言语和隐喻的产生，当诗人的歌唱尚未分为音节与习用的符号时，这种第二语言严格说来就会成为起源的因素。我们不妨比较一下：“人们先后讲了三种语言：①氏族时代的语言。在这个时代，氏族成员被刚刚纳入人类的范畴。这个最初时代的语言是哑语，它用符号和所选

择的身体的某个姿势来表达与它们想要表示的思想的关系；②由英雄的标志组成，它是以相似性为基础的语言，是象征性语言，由比喻、生动的形象、隐喻和自然描述组成；这些形象是英雄语言的主体，它们构成了在英雄统治时代人们所说的大量史诗语言；③使用约定俗成的语词的人类语言。人们可以随意确定这些语词的意义。”（3，1，第32页）他还在别处指出：“第一种语言……不是基于事物本性的语言……而是一门使用各种形象的语言，把无生命的物体变成有生命的生物，并且大部分被认为具有神圣的形象。”（3，1，第163页）“我们发现，语言和文字的起源的原理在于以下事实：从本性的确实必然性看，早期不信神的民族的成员都是以诗意的方式说话的诗人。这一发现是这门‘新科学’的关键所在，它是对我们几乎所有的文学生活的长期研究的结果。”（3，《作品的观念》1，第28－29页）“人们通过情不自禁的歌唱发泄强烈的感情……只有受到强烈的感情刺激，他们才能在歌唱中形成最初语言。”（3，1：95，薛瑞（Chaix-Ruy）译本）“我们相信已成功地驳斥了语法学家们的共同错误，这些语法学家认为，散文先于诗歌　。正如我们所揭示的那样，在诗的起源　中我们发现了语言和文字的起源”（第2卷，《论诗人的智慧》，第5章，第5节，米舍莱（Michelet）译本，第430页）。像卢梭一样，维科认为，语言是伴随着发音的进步而进步。因此，由于语言的诗意和神圣性的丧失，语言陷入了衰落并且人性化了：“众神的语言几乎是一种哑语，只有非常轻微的发音；英雄的语言是有声与无声的同等混合，……人类的语言则几乎是发音完全清晰的语言，既由符号组成，也由手势组成。”（3，1，第178页，薛瑞译本）

(3)　孔狄亚克承认他的思想与沃伯顿的思想不谋而合而不是受到后者的启发。但我们会随即发现，这种不谋而合并不完全：“当我碰巧看到一篇《论象形文字》的论文时，这个部分接近完成。那篇论文译自沃伯顿先生的英文版著作：它集哲学的机智与渊博的学识于一身。我高兴地发现，我像这位作者一样认为：语言从一开始必定是非常形象化的和形而上学的。我经过一番思考发现，文字最初只能是一种简单的图画；但我尚未试图发现人类经过什么样的进步才创造文字，我难以完成这种探讨。沃伯顿先生十分出色地完成了这项任务，本章部分几乎摘自沃伯顿先生的著作。”（第13章，“论文字”，第127节，第177页）

(4)　第195页。“我们可以说这种比喻与中文符号或汉字是一致的；正如拼音文字的省略法源于这种符号一样，隐喻源于使语言更流畅优美的比喻。隐喻只是小规模的比喻。因为习惯于认为它们离不开物质对象的人，一直需要以可以感知的形象来表达抽象的思想。”（《论象形文字》，第1卷，第85－86页）“正是这一点，成了形象化表达的真正来源，正如人们通常认为的那样，它并不源于诗意想象的热情。甚至在今天我们仍可以在美洲野蛮人的身上发现这一点，尽管他们表情非常冷漠……。他们的冷漠只会使他们的轮廓显得简洁，而不会抹掉其形象。这些不同特征的结合清楚地表明隐喻源于需要而不是源于选择……。因此，我们发现，把人的要求与需要变成夸耀和装饰，不仅在言语与文字方面，而且在衣饰与住宅方面一直是人的习惯。”（第195－197页）

(5)　隐喻S.F.（语法）。“迪马尔赛先生说，正是通过形象，名词（我宁可说单词　）的字面意义被转嫁给只有通过内心比较它才可能获得的另一种意义。具有隐喻　意义的单词会丧失它的本义并且获得新意义，这种新意义只有通过对这个词的本义与比喻义（比如，人们说，‘错误常常披着真理的伪装……’）的比较才能显现给心灵。”这段话前面有一大段迪马尔赛的原文：“我常听说人们责备迪马尔赛先生有些啰嗦，我觉得可以举几个有关隐喻　的例子，并且不进行广泛的发挥，但谁不希望这种令人愉快的啰嗦呢？语言辞典的编者，如果不对我们的语法学家在区分字面意义与比喻意义以及将前者作为后者的基础时表现的令人惊叹的精确性留下深刻的印象，就不可能去读这条有关隐喻的条目。”

(6)　在这一点上，卢梭的观点具有强烈的笛卡尔主义色彩。它本身被解释为自然的证明。感官是与生俱来的，它从不欺骗我们。相反，我们的判断将我们引入歧途并且欺骗自然。“自然决不欺骗我们；是我们欺骗自己”，这是《爱弥儿》中的一句话（第237页），手稿中没有这句话，代替它的原话是：“我认为我们的感官不可能欺骗我们，因为我们始终感到我们所感觉的东西。”人们赞扬伊壁鸠鲁认识到这一点，但批评他主张“我们对我们的感觉所下的判断决不可能出错”。“我们感觉到我们的感觉，但我们不能感觉到我们的判断。”

(7)　在此，我们再次想起了维科的原文：“诗意的特点构成了寓言的本质，这种特点源于不能从主体中抽象出形式和特性的本质必然性。因此，当所有民族处于最野蛮状态时，它们必定是所有民族的、所有个人共同的思考方式。在这些特点中，我们可以提到一种在任何情况下过分夸大个别对象的形象的倾向。亚里士多德注意到这一点：本性无限的人心，由于受生气勃勃的感官的限制而受到了压抑；除运用想象夸大个体形象之外找不到其他方式来表达它可以说是神圣的本性。也许正因如此，在希腊和拉丁诗人那里，神和英雄的形象始终比人的形象高大。随着野蛮时代的复归和历史进程的重新开始，上帝、耶稣基督和圣母马利亚的巨幅画像描绘了过分夸大的神圣存在。”（《新科学》，3，Ⅱ，第18页，薛瑞译本）

(8) Ⅱ，Ⅰ，第111—112页。这也是沃伯顿在讨论《语言的起源与发展》（第1卷，第48页及以下各页）的著名段落中的方法。因此，“在仅从事物的本性判断并且不借助于启示时，我们容易接受西西里的狄奥多罗斯（第二册）和维特鲁威（第二册，第1章）的这一观点：原始人一度像野兽那样住在森林与洞穴中，他们只能发出模糊不清的声音，后来他们联合起来互帮互助，他们逐渐使用那些有音节的声音或约定俗成的任意符号，以便讲话者表达他想与他人交流的那些想法。由此产生了各种各样的语言；人们都一致认为言语不是天赋的”。然而，“从《圣经》中可以再清楚不过地看出，语言另有起源。我们可以从中看到，上帝向原始人传授宗教；难道可以说他不同时教人学会语言？”

(9) Ⅱ，Ⅰ，第2节，3，第113页。我们只将“受惊吓”和“模仿”加上着重号。“论诗的起源”这一章对相同的例子作了重新考查：“比如，在以行为说话时，为了表达受惊吓者的心态，他们除了模仿哭叫和恐惧之外没有其他办法。”（第66节，第148页）

(10) “每样东西一开始只有一个与种类无关的特殊名称，这些原始的创造者无法将种或类区分开来……因此，他们对事物的认识的范围越狭隘，他们的词典就越丰富……此外，不借助语词就无法将一般概念引入内心，只有通过命题，理智才能把握它们。这便是动物无法形成概念或获得以概念为基础的自我完善能力的原因之一……为了形成一般概念，我们必须运用言说。因为一旦想象力不再起作用，理智仍然只在借助话语的情况下起作用。如果言语的最初创造者只给他们已有的观念命名，那么可以由此判断，最早的名词只是些专名而已。”（第149—150页，也可参见编者注释）

(11) 《不定式现在时》（1782年版）。

(12) 第1卷，第1174页。

(13) 参见第13章（“论文字”），特别是《语言起源论》，第134节。

(14) Ⅱ，Ⅰ，第13章。见沃伯顿的著作的相应段落（第1卷，第5页），这些原文注意到孔狄亚克没有注意到的东西——言语与文字的“相互影响”。“以应有的方式说明这种相互影响需要适当的篇幅”（第202页）。（关于纯粹的象形字的不可能性，参见已引用过的杜克洛的著作，第421页。）

(15) H· 古耶对它进行了系统的、深刻的讨论（《卢梭思想中的自然与历史》，《卢梭年鉴》，第33卷，1953—1955年）。对犹太基督教模式问题，他回答说：“既对又不对。”（第30页）

(16) 至于这种一元发生论和这种系谱学的经济合理性，孔狄亚克的谨慎是有限的，尽管这种谨慎在《体系的特点》（1749年）（第17章）一书中已表现出来：“如果自历史发端以来使用的文字与解释它们的钥匙一起留传下来，我们就可以明确地解释这种进步。然而，就那些尚存的文字而言，我们可以展开这一系统，如果不是详尽地展开它，至少要使我们确信有不同类型的文字产生。沃伯顿先生的著作就是明证。”（参见DE，第101页）

(17) 关于牛耕式书写法文字问题，参见J· 费夫里耶与M· 科昂的著作（同前书）。关于文字、被劈开的道路与乱伦的关系问题，可参见《弗洛伊德与文字场景》，载《文字与差别》。

(18) 关于这些问题及其后续发展，我冒昧再次提到《言语与现象》。

(19) 卢梭常常把在场的这种最终恢复视为人类学的目的：“让人拥有自己的一切；但他要拥有的最重要的东西就是人本身。”（《爱弥儿》手稿）但是，这种人类学主义一如既往地与神学发生根本的妥协。

(20) 还有其他例子表明所有用书面记载的社会生活和政治生活激起卢梭的不信任：1. 在威尼斯：“人们在与无法见到的政府打交道并且始终是通过文字与之打交道，这要慎之又慎。”2.“当人们想到虚幻之地去，人们可以把它称为柏拉图的创造：即使利库尔戈斯亲自把它记下来，我也会发现他的记载中不少虚幻不实的东西。”（《爱弥儿》，第10页）3.“我不知道这是如何发生的，但我知道虽然人们可以从汇编或账簿中取得这些活动的材料，但恰恰是，这些活动本身有不少是骗人的。”J· 德迈斯特（J. de Maistre）曾说：“最主要的东西从未被记下来，同样的，未被揭露的东西也就不会被记下来。”

(21) 利库尔戈斯（Lycurque），传说中古代斯巴达的立法者。—— 译者

(22) 这便是卢梭在哀叹代议制的同时承认代议制的必要性的原因。见《对波兰政府的思考》。在那里，他建议对代表迅速进行调整，以使“引诱要付出更为高昂的代价并且更为困难”。这与《社会契约论》提出的原则有关，按该书的看法，“统治者应经常露面”（第426页）；参见德拉泰：《卢梭及其时代的政治学》，第277页及以下各页。

当卢梭一边谴责代议制一边又为其必要性作论证时，他遵循什么样的逻辑呢？他恰恰遵循了代议制的逻辑。它越使自己的疾病恶化，它越有代表性，代议制恢复了它所取消的东西：被代表者的在场。他也遵循这样一种逻辑，按照这种逻辑，人们力求“从疾病本身中找出自己的疗法”（《论自然状态》残篇，第479页），按照这种逻辑，人为的约定最终与自然结合在一起，奴役与自由结在一起，等等。（“那又如何呢？自由只有借助奴役才能维持吗？也许是这样。两极相通。”《社会契约论》，第431页）

(23) 《论自然状态》，第478页，也可参见《爱弥儿》，第70页。

(24) 关于字谜，可参见上书，第136页。维科将文字的这三种状态或阶段区分开来，他将“皮卡迪字谜”作为原始文字的一个例子（表意字或象形字是“自发产生的”并且“不源于人为的约定”）。“文字的第二种形式同样是完全自发的：它是象征性的或典型的英雄文字”（盾形纹章，纹饰，“荷马称之为塞马塔〈σημαχτα〉的无声比喻，英雄们书写的符号”）。“第三种文字形式：拼音文字。”（《新科学》，3，1，第61—62、181—182、194页，薛瑞译本）

(25) 这是杜克洛的观点：“文字（我指的是发音的文字）并不像语言那样是缓慢地不知不觉地形成的：它经过许多世纪才产生；但它像光一样是一下子出现的。”在回顾前拼音文字的历史之后，杜克洛又诉诸“天才的创造”：“这便是今天的汉字，它对应于思想，而不对应于语音；在我们这里，它也指代数符号和阿拉伯数字。当一个幸运的、学识渊博的天才意识到，不管言语的思想多么千差万别和广泛，言语仅由为数不多的音调所组成，并且问题的关键仅仅在于给每种音调创造一种指代性的符号时，文字就处于这种状态，并与今天的文字没有关系。如果有人思考这个问题，他就会发现，这门人们一度设想的艺术几乎是同时形成的；正是这一点提高了创造者的荣誉……计数所有的语音比发现它们是可以计数的要容易得多。一个是天才的努力，另一个是注意的简单结果。”（同前书，第421—423页）

(26) 《爱弥儿》，第218页。卢梭在那里提出了关于货币起源、货币的必要性及其危险的理论。

(27) 《爱弥儿》，第218页。在《政治学残篇》中有这样一段话：“准确地说，金银并没有绝对价值，它们不过是它们所交换的物品的指代符号。”“既然货币没有独立的实际价值，在每个使用货币的国家中，它通过心照不宣的约定而取得某种价值……”（第520页）。《对波兰政府的思考》则写道：“货币归根到底不是财富，而是表示财富的符号。你要增加的并非符号，而是符号所代表的东西”（第1008页）。恰恰是在第15章“代表或代理人”的开头，《社会契约论》（第3卷）指责货币是奴役的力量：“以钱作礼物吧，你将马上套上枷锁。”

也可参见斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第129页及以下各页，以及七星版《忏悔录》，第1卷，第37页，编者注释3。

(28) 也可参见《科西嘉人的宪法草案》，第911—912页。

(29) 《波尔-罗亚尔逻辑》（Logique de Port-Royal），又名《思维的艺术》，阿尔诺和妮科尔著，1662年出版。——译者

(30) 《忏悔录》，第237页。

(31) 加尼耶版，第168页，着重号系引者所加。

(32) 斯塔罗宾斯基：《透明性与障碍》，第119页。我们也参考了“论节日”的整章文字（第114页），斯塔罗宾斯基把节日与戏剧相对立，就像将“透明的世界”与“晦暗的世界”对立起来一样。

(33) 众所周知，从《致达朗伯的信》到《新艾罗瓦斯》，卢梭无情地谴责伪装。教育的任务之一就是消除伪装对儿童的影响。我们不要忘记，“所有儿童都害怕伪装”（《爱弥儿》，第43页）。对文字的谴责显然也是对伪装的含糊不清的谴责。

(34) 由于对这种被言说的文本的不信任，还有一些涉及高乃依（Corneille）和拉辛（Racine）的类比。高乃依和拉辛不过是“交谈者”，即使他们在“模仿英国人”时有时必须“将舞台本身置于表演之中”（《新艾罗瓦斯》，第253页）。但是我们无疑必须小心翼翼地实现这些调和。上下文常在两个相同的句子间设置鸿沟。

(35) 第226页。人们会将这一点与《爱弥儿》中的下段文字联系起来：“冬去春来，冰消雪融，婚礼依然举行，一年四季都是如此。（第570页）

(36) 也可参见《爱弥儿》，第66—69页。

(37) représenter有“再现”、“表现”、“体现”、“代表”、“描述”、“表演”等意思，在这句话中，德里达同时使用这些意义，译者在正文中无法一一列出，特此说明。—— 译者

(38) 卢梭渴望一种不发音的语言，但他把语言的起源描述为从呼喊向音节的过渡。在他看来与音节联系在一起的辅音是嗓音变成语言，是自然声响变成语音的过程。辅音通过将嗓音铭记于对立中，提供了与嗓音发生语言关系的可能性。针对流行的偏见，雅各布森指出，“在获得语言时，最初的元音对立后于最初的辅音对立。因此，存在这样一个阶段，在那时，辅音已经实现了一种明显的功能，而独一无二的元音只是对辅音的强调并且只为表达方式的变化提供材料。由此，我们发现辅音在元音之前获得音素的价值。”（“儿童语言的发音规律及其在一般音位学中的地位”，载《选集》，第1卷，第325页）



客观知识：一个进化论的研究

〔英〕卡尔·波普尔 著　舒炜光 卓如飞 周柏乔 曾聪明等 译

二十世纪西方哲学经典

Karl R. Popper

Objective Knowledge

An Evolutionary Approach

上海译文出版社

版权信息

书名：客观知识：一个进化论的研究

作者：〔英〕卡尔·波普尔

译者：舒炜光　卓如飞　周柏乔　曾聪明等

责任编辑：衷雅琴

关注微博：@数字译文

微信公众号：数字译文

联系我们：hi@shtph.com

问题反馈：complain@shtph.com

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好、设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社|Digital Lab

目录

知识论中的反传统——《客观知识》中译本序
致谢
前言
第一章　猜想的知识：我对归纳问题的解决
1. 归纳法常识问题
2. 休谟的两个归纳法问题
3. 休谟成果的重要影响
4. 我对归纳问题的处理方法
5. 归纳法的逻辑问题：重述与解决
6. 我对解决逻辑问题的意见
7. 优选理论与探索真理
8. 确证：不可几性的优点
9. 实用上的优选
10. 我对休谟归纳法的心理学问题作重述的背景
11. 对归纳法的心理学问题的重述
12. 归纳法的传统问题与一切归纳原理或规则的无效
13. 归纳问题和分界问题以外的问题
第二章　常识的二重性：赞同常识实在论和反对常识知识论的理由
1. 为哲学辩护
2. 不可靠的出发点：常识和批判
3. 与其他研究的对比
4. 实在论
5. 赞同实在论的理由
6. 论真理
7. 内容、真理性内容和虚假性内容
8. 论逼真性
9. 逼真性与探求真理
10. 作为目标的真理和逼真性
11. 关于真理和逼真性概念的评论
12. 错误的常识知识论
13. 常识知识论批判
14. 主观主义知识论批判
15. 常识知识论的前达尔文特征
16. 进化认识论梗概
17. 背景知识和问题

18. 包括观察在内的所有知识都渗透了理论
19. 回顾主观主义认识论
20. 客观意义的知识
21. 探求确定性和常识知识论的主要弱点
22. 对确定性的分析性评论
23. 科学方法
24. 批判性讨论、合理优选以及我们的选择和预言的分析性问题
25. 科学：知识通过批判和创造而增长
26. 休谟的因果问题和归纳法问题
27. 为什么休谟关于归纳的逻辑问题比他的因果问题更深刻
28. 康德的干预：客观知识
29. 休谟悖论的解决：理性的恢复
30. 与归纳问题有关的混乱
31. 错误的归纳证明问题中遗留了什么？
32. 动力论的怀疑论：同休谟对抗
33. 关于偶然事件的不可几性论证的分析
34. 总结：常识的批判性哲学
第三章　没有认识主体的认识论
1. 认识论的三个论点与第三世界
2. 对第三世界的生物学探讨
3. 第三世界的客观性和自主性
4. 语言、批判和第三世界
5. 历史的评论
6. 对布劳威尔认识论的评价和批判
7. 逻辑、概率论和物理学中的主观主义
8. 发现的逻辑和发现的生物学
9. 发现、人本主义和自我超越
精选的文献目录
第四章　关于客观精神的理论
1. 多元论与三个世界的论点
2. 三个世界之间的因果关系
3. 第三世界的客观性
4. 作为人工产物的第三世界
5. 关于理解的问题
6. 思想的心理过程和第三世界客体
7. 理解与解决问题
8. 一个极其平常的例子
9. 客观历史的理解一例

10. 问题的价值
11. 人文科学中的理解（“Hermeneutics”）
12. 与科林伍德的主观重现法比较
第五章　科学的目的
第六章　关于云和钟——对理性问题与人类自由的探讨
第七章　进化与知识之树
1. 关于问题与知识增长的一些看法
2. 关于生物学方法，特别是进化论方法的看法
3. 一种推测：“遗传二元论”
补遗　有希望的行为怪物
第八章　实在论者的逻辑观、物理观和历史观
1. 实在论和多元论：还原对突现
2. 历史上的多元论和突现
3. 物理学上的实在论和主观主义
4. 逻辑学上的实在论
第九章　对塔尔斯基真理论的哲学评述
补遗　关于塔尔斯基真理定义的笔记
附录　水桶和探照灯：两种知识论

知识论中的反传统
——《客观知识》中译本序

舒炜光

研究中心的转移

在20世纪60年代至70年代初，卡尔·波普尔从社会研究重新回到了科学哲学。《客观知识》一书就是他在这一时期的一些主要论文和讲演的集子，其中只有两篇是较早时候写的。这些文章大部分已经发表过。有许多课题表现了作者精神兴奋点的稳定性及其哲学思想的持续性。例如，归纳问题、理论与观察的关系问题、科学与真理问题、知识与批判问题，它们的价值对于波普尔来说与时间流程无关。但更突出的是，出现了新的智力兴趣和新的思想倾向。这本书标志着波普尔的三个世界的理论从孕育发展成完整的系统，标志着批判理性主义从方法论和认识论扩展到本体论。其中关于世界3的理论和知识的进化论观点是最引人注目的。与此相关，从生物学观点研究人类语言也是一个方面。

本书的思想倾向非常鲜明：反对主观主义知识论，提倡客观主义知识论。它作为绝交书，表现了同自亚里士多德以来的常识知识论传统相决裂，表现了对支配西方哲学的主观主义进行批判。波普尔认为：知识不是任何信念，也不是不变的观念；而笛卡儿、洛克、贝克莱以来的传统却把知识当作特别可靠的信念。波普尔把传统思想分析为一连串等式：P被感性经验证实或证明＝我们有充足理由相信P=我们相信、判断、断定、同意或知道P是真实的=P是真实的=P。简单地说，“我知道”、“我思”等于知识。由此引出结论说：主观主义知识论的主要错误之一在于它以为没有读者就没有书。不仅如此，波普尔还认为，传统认识论在研究方向上错了。它集中于研究主观知识，这是偏离了正题。他主张，对于认识论具有决定性意义的是研究客观知识。[(1)]

波普尔的知识论有两个基本思想，即：知识是客观的，本质上是猜测性的。书名本身强调知识的客观性，即世界3的存在。这里所谓的知识的客观性不同于唯物主义的理解，并且他还把客观知识置于多元论框架之中而反对一元论。波普尔自称他的许多工作是捍卫客观性，向主观主义观点进攻或反攻。按照这个说法，这本论文集就是哲学竞争的纪实，关系到知识论的发展方向。他本人为此而感到骄傲，而他的对手则从此窥察理论上的漏洞。他们之间的许多争论引起科学家和哲学家的浓厚兴趣。

在《客观知识》中，物理学的影响仍然很明显，尤其对主观主义的批判进到了物理学思想领域，不过比起生物学的影响已有逊色。知识背景的色彩在变换。达尔文主义的幽灵

到处出现。达尔文主义与一种知识理论全面地结合为整体模式，而不是当作比喻，也不是形象性联想。知识作为进化的成果而进入进化论，成了进化长链中的一环。达尔文主义进化论又作为一种形式而包含在知识增长的逻辑之中。在波普尔哲学中，客观知识、猜测性知识与进化知识合而为一；它们是知识的本体论、方法论和进化论的结合，并且以后者为基础。无论与传统哲学还是与逻辑经验主义和历史学派科学哲学相比较，波普尔对知识的逻辑和历史两个方面关系的问题提出了不同的解决方案。

关于知识的两类问题

要准确地把握一个哲学家的思想观点，了解他的思考方式极其重要。波普尔深知这个道理。为了使别人理解他自己的见解，他总愿意说明自己是怎样进行思考的。在传播客观知识理论的时候，他也这样做了（例如，参见此处和此处）。他声称，像许多其他哲学家一样，他非常注重区分关于知识的两类问题：一方面，知识的起源或历史的问题；另一方面，它的真理性、正当性和“辩护”的问题。不把这两类问题区分开来，常常使哲学家陷入思想混乱之中。

波普尔重申其成名著作《研究的逻辑》的结论，强调对正当和逼近真理的问题的逻辑研究比发生学的、历史的甚至心理学的研究要重要得多，它们在逻辑上无条件地先于后一类问题。他在该书中写过：科学认识的逻辑分析与事实的问题无关，而只与正当或正确的问题有关。这个观念不仅在他那里得到应用，而且在三十多年之后有了明显的发展。按照波普尔的观点，两类问题或者两类研究的区分乃是一把钥匙；不掌握它，面对三个世界理论或世界3理论，面对进化论的认识论，就难以入门。

波普尔要求首先要严格区分两类问题。这样的区分有多种多样的表述形式。除了上述的以外，在《客观知识》中还说到逻辑的问题与事实的问题、逻辑的问题与心理学的或社会学的问题、逻辑的问题与来源或历史的问题、产物本身问题与产生问题、结果问题与创造过程和方法的问题，等等。这些两两区分有着对应性。其次，波普尔认为，逻辑的问题、产品问题、结果问题更为基本，更为重要。他曾表示坚决主张认识论的主导观念是逻辑的而非事实的。这就是说，两类问题有不同的地位。再次，研究逻辑的问题、产品问题、结果问题有其优越性，有助于理解另一类问题。这三个论点来自于生物学研究。把它们应用于知识可具体表述如下：（1）要区分个人对科学知识生产的贡献问题与科学理论和科学论据等的结构问题。（2）研究产品比研究生产重要得多，即使是为了理解生产及其方法。（3）通过研究理论以及支持或反对理论的论据，或一般地说通过研究产品，可学到很多有关行为和心理学的东西。

与逻辑经验主义者或拉卡托斯相同，波普尔也把科学发现的逻辑同科学发现的心理学或社会学严格区别开来。但是，在他那里有着鲜明的特色。他把这种区分一方面与生物学方法联系起来，另一方面又与世界3理论联结起来。他所注重的是：把生物学方法用于研

究世界3。他相信这么做是有效的。早在30年代考虑“经验基础”问题时，他曾指出：“如果我们把这个问题的心理学方面与它的逻辑方法论方面清楚地分开，我想在这里也能找到一种解决办法。”[(2)] 在有关世界3问题上，他得出两个有独创性的结论。一个结论说：世界3客体一方面是人造的，另一方面又是客观的、部分地自主的。另一个结论说：知识的客观性、猜测性是知识论的主导方面，而进化论可构成知识论的基础。研究知识的起源可向认识论提供必要的例子和提出问题。但是，起源的问题是另一类问题，是事实的、历史的，而不是逻辑的。他对笛卡儿和贝克莱以为观念的起源保证真理的主张持否定态度。

客观知识

区分知识的两类问题，在逻辑上以理解知识本身为前提。波普尔一再强调，重要的是：区分主观意义的知识与客观意义的知识。主观知识是由某些天生的动作意向以及某些意向的获得改变所组成，或者说，是由以一定方式行动、相信一定事物、说出一定事物的意向所组成。它包括具体精神气质，尤其期望的精神气质，包括世界2思想过程以及与之相关的世界1大脑过程。客观知识是由说出、写出、印出的各种陈述组成，如科学知识是由问题、问题境况、假说、科学理论、论据等组成。客观知识包括思想内容以及语言所表述的理论内容，它们出现在杂志、书本、图书馆等一定环境之中。波普尔对所谓“客观的”这个词的用法不同于康德。那不是指可证明的、不依赖于任何人的意念的，而只是说的能被主观间相互检验，指非私人的意义。波普尔声称，说到“人类知识”时只取“知识”一词的客观意义或非私人的意义（参见第八章）。

于是，在波普尔看来，存在三个世界。第一世界是包括物理实体和物理状态的物理世界，简称世界1。第二世界是精神的或心理的世界，包括意识状态、心理素质、主观经验等，简称世界2。第三世界是思想内容的世界、客观知识世界，简称世界3。波普尔主要致力于为世界3的客观性、自主性和实在性作辩护。

世界3客体具有客观性特征。它可处在彼此之间的逻辑关系之中，包括逻辑等价性、可演绎性、可相容性、不相容性等关系。它可成为一个可能的批判对象。客观思想内容是在合理的优良翻译中保持不变的东西。与世界2思想过程不同，世界3思想内容是抽象的客体，而不是具体的；它们处于逻辑关系之中，而不是联系着大脑过程。理论的逻辑结果特别标志世界3思想内容的特征，以至于可把理论的抽象思想内容看作是它的逻辑结果的集合。简单地说，世界3客体可以通过批判而得到改进，而这种批判可能是抱合作态度的，可能来自同原有观念毫无关系的人们；另一方面，世界3客体可以引起人们去想、去做——这就是世界3客体的客观性的论据。[(3)]

知识的客观意义可与蜜蜂酿的蜜相类比。（1）它们是产品，人生产知识好比蜜蜂酿蜜。（2）它们可贮存，知识贮存在书本或图书馆中好比蜂蜜贮存在罐子里。（3）它们

可供消费，尤其自己的产品可供同伴消费，或者自己消费同类者生产的产品。（4）产品生产者也是这产品的消费者，生产知识、理论者也是知识、理论的消费者。这就是说，知识像蜂蜜一样是客观的（参见第八章）。

波普尔时常把世界3的客观性和自主性连在一起来谈。他提出，一本书之所以为书，既不在于思想动物的创作，也不在于实际曾被读过或被理解过，而只要可被解读就够了。书包含着真的或假的、有用的或无用的内容，这是客观知识。于是，柏拉图式的自在的书、自在理论等，一句话自在性，既联系着世界3的客观性，又联系着它的自主性。自主性思想是世界3理论的中心思想：世界3虽是人的创造，但部分是自主的，是一个有一定程度自主性的领域。所谓自主性，意味着独立存在或不可还原性。自主性的判定标准在于：存在自身固有的特性或规律，它们是其他领域（或对象）所没有的；这些特性或规律原则上不可断定为已给的特性或规律。世界3的特性和规律既不是物理的，也不是精神的，并且还不能还原为物理的或精神的。世界3客观上有迄今没有人想过的问题和推论。人们可以发现它们，但总存在着未被发现的和没有预见到的。世界3一旦在理论上存在，就开始有自己的生命和历史。实际上，客观知识世界大部分是实际出版了的书籍和已提出的论据的意外副产品，连作为世界3客体的语言本身也是为了其他目的而活动的意外副产品。

波普尔的另一个主要论点是世界3的实在性。他认为，世界3客体的实在性不仅在于它们在世界1中的物质化或具体化，而且在于它们可引导人们去生产其他世界3客体，并作用于世界1；所以，未具体化的世界3客体也可以是实在的。关于实在性的判定标准，主要在于相互作用。他声称，一个东西同世界1的相互作用（即使是间接的）乃是称其为实在的决定性论据。换句话说，凡是实在的东西，就是直接或间接地对物理客体，尤其是对易于操纵的基本的物理客体，具有因果作用，特别是具有某种事出有因的效果。世界3客体对我们、对世界2经验并进而对世界1大脑、物理客体，具有事出有因的效果，所以是实在的。这就像物理主义者所称的物理力、力场是实在的一样。波普尔的思路是，从易于肯定的物理客体出发，它们是实在；再凭借因果关系，世界3客体通过世界2对物理客体发生有效作用，所以它们也是实在。这样，通过论证世界3客体（如科学理论）对世界1的影响而确立了它的实在性。在第三章中，作者用两个思想实验作了说明。

所有三个世界都是实在的，都以相互作用为论据。但它们之间相互作用的方式不同，从而用作论证的说明有着微妙的差别。为了避免循环论证，三个世界之中必须有一个世界的实在性不依赖于与其他两个世界的关系而得到说明，只有由它自身内部的相互作用提供论据。波普尔提出：物理世界的实体——过程、力、力场——彼此相互作用，因此同物质体相互作用，所以世界1是实在的。世界2由于与我们的身体相互作用，因而是实在的。世界3对世界2的作用是直接的，而对世界1的作用则是间接的。

在三个世界中，前两个世界能相互作用，后两个世界能相互作用。因此，主观经验或

个人经验世界与其他两个世界中的任何一个发生相互作用。世界1和世界3之间只有通过世界2的中介才能相互作用。波普尔声称：

> 这样来描写与说明三个世界的关系我认为是最重要的，即：第一世界与第三世界之间以第二世界为中介。这观点虽很少为人们所说明，我却认为它清楚地包含在三个世界的理论之中。……这样，精神与第一世界、第三世界双方的客体都可以联系起来。
>
> 通过这两方面的联系，精神在第一世界与第三世界之间建立了间接的联系。这一点极为重要。 (4)

比如，技术专家应用数学理论和科学理论的某些成果去改变物理客体，而这些理论的发明人可能并不知道自己的理论含有这种技术潜力，只是由于人们试图理解这些观念才发现了它们。科学家必须主观地领悟客观理论的含义，然后才能发挥这些理论的作用去改变物理世界。这里表现了世界2的中介地位。

波普尔自称，确定第三世界的存在，这是哲学上多元论研究的一个重大步骤。按照他的多元论，世界至少包括三个在本体论上泾渭分明的亚世界。这种多元论哲学的基本问题之一，就是这三个世界之间的关系，即它们之间直接或间接的相互作用。值得特别注意的是，波普尔所说的本体论上的多元，是从逻辑关系上而不是从历史关系上说的。

猜测性知识

科学不等于真理，知识本质上是猜测性的——这是波普尔哲学形成时期树立的一个论点，并且成了他的思想传统的重要组成部分。《猜想与反驳》一书不仅表明猜测与反驳在他的知识论中占有何等地位，而且显示出他在一个历史时期里的注意力中心。在《客观知识》中，对知识的猜测和反驳的思想在内容和形式上都有了重要的发展。

把丰富的哲学思想浓缩成精练的图式或公式，这是研究中的一种过硬功夫。与黑格尔的三段式相类比，波普尔提出了他的四段图式。这个图式在《客观知识》中频频地出现（例如在第三、四、六、八章等），传递了大量信息，为了解波普尔的知识论提供了一条重要线索。

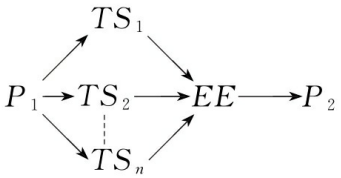
1965年在《关于云和钟》中出现描述有机体进化序列的四段图式：

$$P \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P$$

其中“P ”表示问题，“TS ”表示试探性解决办法，“EE ”表示排除错误。但是这个序列不是简单循环的，新产生的问题与原来的问题不同。为了说明这一点，有必要改写成Ⅰ式如下：

$$P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

这是一种简单形式，它未能表示出试探性解决办法的多样性。所以，复杂的表示是（Ⅱ）式如下：

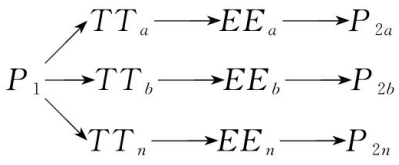


从进化论观点看，这个图式表示进化面临着生存问题。但是，广义地说，问题并不限于生存问题，于是，一般地说，上述四段图式乃是问题逻辑的表示式。它有广泛的用途。

1966年波普尔把他的图式用于知识，描绘理论成长的方式。为此，用“TT　”表示试探性理论，并代替“TS”，使（Ⅰ）式变为（Ⅲ）式：

$$P\ 1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P\ 2$$

这意思是说：为解答问题而提出理论，所有理论都是试探性的，都是猜测；把批判性讨论或排除错误用之于它，其结果通常会突现出新问题；新问题较之旧问题往往有更大的深度，它们之间的深度差和预见度差适当地表征出理论的成长或科学进步；最好的试探性理论是能引发出最深刻和最意外的子问题的理论。此外，如果可能的话，对于一个问题应设想多个理论作尝试，并对它们作批判性检验——考虑到这些，复杂的表示方式可如（Ⅳ）式。它所提供的信息量更大了。按照世界3理论，甚至还可以说，它包含波普尔自己未加说明的思想内容。



（Ⅳ）式

波普尔认为，他的四段图式不但对动物和原始人都适用，而且可以推广到科学家。爱因斯坦和阿米巴都遵循同样图式活动，虽然也有决定性的差别。波普尔不仅把他的图式用来表示生物进化，而且表示理论的成长、知识的增长或世界3的发展；不仅作为思想突现的表示式，而且也作为科学研究的逻辑的表示式、理解活动的表示式、世界3对世界2进行反馈作用的表示式，等等。他的批判理性主义、否证论和客观主义知识论都可在这个图式中找到说明。

在四段图式中，第二段和第三段是核心，它们说的就是猜测与反驳，能代表整个图式

的实质。在波普尔看来，理论、科学、知识都是一种猜想；它们是不可证实的、不能得到充分支持的；科学理论与假说没有区别；证实主义的可靠知识是不存在的；一系列对知识性质的别出心裁的看法都强化地浓缩在第二段之中。第二段在前后关系中所处的地位，提供了波普尔对猜测性知识的主要说明。科学理论、知识是猜测性的。这个论点不只来自于理论、知识的产生方面，即它们的提出或发明、创造是尝试性的、没有保证的；更重要的论据在理论本身的存在状态之中，因为任何理论迟早都要被反驳、被否定，它们与真理是分离的、外在的。因此，要深刻了解波普尔关于知识的猜测性，必须深入第三段，必须了解他的知识论与否证论的关系。波普尔自己提供了必要的说明。

知识的猜测性由第三段提供根据和机理。因为，波普尔认为检验的目的在于否证，知识、理论的被反驳、被否定决定其猜测性。理论的增长是达尔文式的选择，不是拉马克式的教导。知识的猜测性与否证或反驳的关系，犹如在达尔文主义中进化与选择的关系。“否证”概念成为关于猜测性知识的理论的核心概念就好比“选择”概念之对于达尔文主义。波普尔把知识、理论归结为猜想，片面夸大猜测性，其根源在于把检验等同于反驳，片面夸大了否证的地位和作用。

进化知识

达尔文主义扩展到知识领域了。在波普尔看来，一方面，人类知识是长期进化的产物；另一方面，知识的进化，世界3的进化，仍然是达尔文主义的模式。三个世界在历史关系上是进化的。有一个物理世界，即世界1，它的一个次级世界是生物有机体世界。世界2是有机体世界的进化成果。世界3即人心产物的世界，作为世界2的进化成果而出现。

波普尔认为，科学提示给我们一幅试探性的宇宙图景，其中有新的层次及与之相关的新事物突现出来。在最初层次上有重原子核；在较高一级层次上出现有机分子；在更高层次上生命突现；在更高一个层次上出现意识状态；在再高一个层次上出现人类精神的产物，如科学理论、艺术作品等。在他看来，精神的出现是生命进化中的大事，这已得到越来越多的人们同意，主要的疑难在于说明在进化的链上出现知识。他表示说：“我认为我们可以把神话、观念和理论都看成是人类活动的一些最典型产品。它们和工具一样，是在我们体外进化的‘器官’。它们是人体外的人造物。因此，我们要特地把称为‘人类知识’的东西算进这些典型产品之中”（参见第八章）。

按照达尔文主义的观点，在进化中选择是极其重要的。波普尔认为，这对于进化中出现知识也是适用的。但是，在《客观知识》中曾把自然选择理论描述为几乎是同义反复，是不可检验的。到1978年，他声明改变了这种看法，并承认它已得到孟德尔的遗传理论、突变理论和在同一基因库中基因重组的理论以及解译了的遗传密码的支持。

在第二章中说明进化论的认识论时，特别强调它与科学方法相一致。认识活动的进展，知识的增长，像生物进化一样，都按照试错法进行。而试错法在波普尔看来是与科学

方法基本上一致的。他用四段图式描述突现进化和通过选择、理性批判而自我超越，描述通过系统的理性批判以排除错误来发展知识。不仅知识的产生有赖于语言，而且只是随着语言论证功能的进化，批判才成为进一步发展的主要工具。科学从问题开始，引发出竞争理论，进而对它们作批判性评价；这就要求严格的批判性检验，其目的在于排除错误。这是一种选择。波普尔认为，动物甚至植物也用这样的方法解决问题。爱因斯坦与阿米巴都免不了犯错误，主要差别在于，是否怕犯错误或厌恶错误，是否对批判有自觉的态度。波普尔提出，科学家努力消除自己的虚妄理论，让它们代替自己去死亡；而信徒——不管是动物还是人——则随他自己的虚妄信仰而死去。这番话是很有见地的。

波普尔的知识论把认识论与进化论结合起来。这种结合依靠否证方法或问题逻辑作纽带。他认为，从客观主义观点看，认识论即是知识发展理论；它是解决问题的理论，即构思、批判性讨论、评价以及批判地检验的理论，竞争的猜测性理论的理论。人成为问题的解决者源于动物是问题的解决者。科学方法、批判方法来自于试错法。所谓客观知识、猜测性知识和进化知识，都是指人类知识，不过，它们的含义和侧重面有所不同。

在认识论和进化论的结合中，进化论作为认识论的基础而出现。这是波普尔的主要意图。他提倡从进化论观点看知识，力图使自己的认识论得到达尔文主义的支持。对于波普尔，进化论的认识论的意义不限于此。通常，哲学家、科学哲学家之需要某门科学或某种科学理论，全在于用来服务于哲学，尤其是当作哲学理论的基石或支柱。与此不同，波普尔的胃口更大，他还期望推进作为科学理论的进化论本身。

按照波普尔的观点，进化论的认识论可看作是达尔文主义进化论的延伸。其论据很简单：人类知识是进化的结果；知识像意识状态、精神一样是进化链条上突现的环节；世界3和世界2是实在的，它们的出现像有机体世界在世界1内部出现一样是一种选择、一种进化。这样，关于知识的理论就成了进化论中的新篇章。在这个意义上或许可以说，波普尔研究的是知识达尔文主义。由此不难理解为什么波普尔声称：进化论的认识论由于与科学方法相一致，从而使人们在逻辑基础上既对认识论又对进化论有更好的了解。

没有完结的结束语

《客观知识》提供了一些与传统不同的新思想。它们引起了知识界的广泛兴趣，除了哲学家以外，还有物理学家、心理学家、生理学家甚至情报科学专家等。对于包括世界3理论在内的一些新建议、新构思，赞同者、褒者有之，反对者、贬者亦有之。例如，1963年诺贝尔医学和生理学奖获得者艾克尔斯在《了解大脑》（1973）中声称：“我完全接受了卡尔·波普尔爵士的哲学成就以及他所提出的三个世界的概念。”与此相反，法伊尔阿本德专门评论《客观知识》这本书时则认为：没有恰当的证据或发现支持波普尔的论点，第三世界只不过是怪物，是投射在物质世界上的影子。

至于波普尔，他在本书的前言和其他地方都声明：他的著述的目的不在于解决问题，

或传授点什么，或说服别人，而在于提出问题，引起注意，激起争议，进行讨论。他认为，哲学家的主要任务是借助于建立既是想象的又是辩论的和批判性的理论，主要是方法论方面的理论，以丰富我们关于世界的图景。他的理论引出了许多新问题，并且这些问题有相当深度。这是波普尔自己所沾沾自喜的，也是有学术价值的。用批判精神对待他的理论，不过是用其之道而已。

本书由舒炜光组织集体翻译，分工如下：前言、致谢，舒炜光译；第一章，卓如飞、舒炜光译；第二章，李秉平、彭信娥译，舒炜光校，李小群曾参加初稿翻译；第三章，梁咏新译，赵国复、舒炜光校；第四章，曾聪明译，舒炜光校；第五章，舒炜光译；第六章，卓如飞、舒炜光译；第七章，顾毓忠、梁咏新译；第八章、第九章和附录，周柏乔译，舒炜光校；全书由舒炜光统校。

---

(1) 参见《客观知识》前言和第三章。

(2) 波普尔：《科学发现的逻辑》，1968年英文版，第44页。

(3) 波普尔后来在“三个世界”一文中系统地发挥了这些论点，见S●M●麦克马林编：《论人类价值》，1980年。

(4) 参见第四章第2节。

献给阿尔弗雷德·塔尔斯基

致谢

我非常感谢戴维·米勒、阿恩·弗·彼得逊、杰里米·谢尔穆，尤其是我的妻子，对我耐心而热情的帮助。

卡尔·波普尔

前言

人类知识现象无疑是我们宇宙中最伟大的奇迹。它构成一个并非很快能解决的问题，并且，我决不以为本书能对这个问题的解决作出一些小小的贡献。但是，我希望我已促进重新开始对这个问题的讨论。这种讨论三个世纪以来一直停顿处于准备状态。

自从笛卡儿、霍布斯、洛克及其学派（不仅包括大卫·休谟，而且也包括托马斯·里德以来，关于人类知识的理论基本上是主观主义的：知识一直被认为是一种特殊可靠的人类信仰，科学知识则被看作是一种特殊可靠的人类知识。

本书中的论文同渊源于亚里士多德的传统即常识知识论的传统相决裂。我宣称，我是非常赞赏本质上是自我批评的常识的。但是，虽然我准备永远维护常识实在论　的本质的真理，但我认为常识知识论　是一种主观主义的大错。这个大错支配了西方哲学。我已尝试去根除它，并代之以一种客观的本质上是猜测性的知识的理论。这也许是一个大胆的主张，但我并不为此而抱歉。

但是，我感到我应当为某些重复而道歉。我让各章都几乎原封不动地保留着原样，而不管以前是否发表过，即使它们有部分重复。正是由于这个原因，虽然按照约翰·艾克尔斯在其《面对现实》中的建议，我现在喜欢说“世界1”、“世界2”、“世界3”，如在第二章中那样，但是在第三章、第四章中却说“第一世界”、“第二世界”和“第三世界”。

卡尔·波普尔

白金汉郡　佩恩

1971.7.24

第一章　猜想的知识：我对归纳问题的解决 [1]

整个19世纪和20世纪以来的非理性发展，是休谟破坏经验主义的自然结果。

伯特兰●罗素

我认为我已经解决了一个重要的哲学问题：归纳问题（我在1927年前后就解决了的[2]）。这个解决办法是富有成果的，而且它使我能够解决好多其他哲学问题。

然而，几乎没有多少哲学家支持这样的论点，即我已解决了归纳问题。几乎没有多少哲学家苦心研究以至批判我对这个问题的看法，或者注意到我在这一方面做了一些工作这一事实。虽然最近出版的关于这个问题的大多数书籍有迹象表明受我的思想的间接影响，但是它们并没有提到我的任何工作；而注意到我的思想的那些著作却通常把我从未主张过的观点说成是我的，或者根据显然的误解或误读，或者以无效的论据来批评我。本章打算重新说明我的观点，并对我的批评者作一个全面的答复。

我关于归纳问题的头两种论著是我在1933年《认识》杂志上的论文[3]（其中我简要地提出了对这个问题的表述和我的解答）以及1934年的《研究的逻辑》[4]一书。这篇论文以及这本书都是非常简要的。我有点乐观地期望，读者借助于我的几个历史提示，会发现为什么我对这个问题的特别的重述是有决定性意义的。我认为，正是我重述了传统的哲学问题这个事实才使问题的解决有了可能。

我所谓传统哲学的归纳问题是指下面这样的表述（我把它叫做“Tr”）：

Tr　未来（大致上）会像过去一样这一信念的根据是什么？或者归纳推理的根据是什么？

说这样的表述是错误的，有几个理由。例如，第一个表述假定未来会像过去一样。这个假定在我看来是错误的，除非“像”这个字在意义上解释得如此灵活以致使这个假定变得空洞而乏味。第二个表述假定有归纳推理和进行归纳推理的规则，而这又是一个应当受到批判的、在我看来也是错误的假定。所以我认为这两个表述都是非批判的，而同样的话还适用于许多其他的表述。因此，我的主要任务是再一次表述我认为是在我所谓的传统哲学的归纳问题背后的问题。

目前已经成为传统的这些表述在历史上还是近期的。它们是由休谟对归纳法的批判以及这种批判对知识的常识理论的影响而引起的。

我将首先提出常识观点，其次提出休谟观点，进而提出我自己对这个问题的重新表述和解答，然后再回过来比较详细地讨论这些传统的表述。

1. 归纳法常识问题

知识的常识理论（我还给它起过一个绰号叫做“精神的水桶说”）就是以“我们没有什么知识不是通过感官而获得的”这一主张而赫赫有名的理论。（我试图说明这个观点首先是由巴门尼德以一种讽刺的口吻提出的：大多数凡人的错误知识没有不是通过自己的错误感官而得来的。[(5)]）

但是我们的确有期望，并且非常相信某些齐一性（自然规律、理论）。这就导致归纳法的常识问题（我把它叫做C_S）：

C_S 这些期望和信念是怎样产生的呢?

常识回答是：通过过去所进行的重复的观察：我们相信明天太阳将升起，因为它过去就是如此。

在常识观点看来，理所当然地认为（没有提出任何问题），我们相信齐一性是由产生这种信念起源的那些重复观察所证明的。（起源和根据——两者都归因于重复——这就是自亚里士多德和西塞罗以来的哲学家所谓的“归纳辩论法”或“归纳法”[(6)]。）

2. 休谟的两个归纳法问题

休谟感兴趣的是人类知识的地位问题，或者如他可能说的，是我们的任何信念——无论哪一种信念——是否都能为充分的理由所证明的问题。[(7)]

他提出了两个问题：逻辑问题（H_L）和心理学问题（H_{PS}）。其中重要的一点是他对这两个问题的回答在某些方面是互相冲突的。

休谟的逻辑问题是：[(8)]

H_L 从我们经历过的（重复）事例推出我们没有经历过的其他事例（结论），这种推理我们证明过吗?

休谟对H_L的回答是：没有证明过，不管重复多少次。

休谟还指出，如果在H_L中的“结论”之前加上“可能”这个词，或者用“事例的可

能性”代替“事例”这个词，逻辑上仍然完全一样。

休谟的心理学问题是：[9]

H_{PS} 然而，为什么所有能推理的人都期望并相信他们没有经历过的事例同经历过的事例相一致呢？也就是说，为什么我们有极为自信的期望呢？

休谟对H_{PS}的回答是：由于“习惯或习性”；也就是说，由于我们受重复和联想的机制所限制。休谟说，没有这种机制我们几乎不能活下去。

3. 休谟成果的重要影响

由于这些成果，休谟自己——曾经是最有头脑的一个人——变成了一个怀疑论者，而同时又变成了一个非理性主义认识论的信仰者。他认为，虽然重复支配着我们的认识活动或我们的“理解”，但是作为论据，重复无论如何是没有任何力量的。这一成果使他得出结论说，论据或理由在我们的理解中只起次要的作用。我们的“知识”剥去了伪装，它不仅有信念的性质，而且有理性上站不住脚的信念即非理性的信仰的性质。[10]

从我对归纳问题的解决中得不出这样的非理性主义的结论。这在下一节以及第10、第11节中将看得很明显。

罗素在1946年出版的《西方哲学史》（这是在他的《哲学问题》出版后的34年。《哲学问题》一书对归纳问题作了十分清楚的叙述，而没有提及休谟。）[11] 关于休谟的那一章中更加有力而过分地叙述了休谟的结论。关于休谟对归纳问题的看法，罗素说：“休谟哲学……代表18世纪重理精神的破产”，“所以，重要的是揭示在一种完全属于或大体上属于经验主义的哲学的范围之内，是否存在对休谟的解答。若不存在，那么在神志正常和精神错乱之间就没有理智上的差别了。认为自己是水煮荷包蛋的疯人，只是由于他属于少数派而要受到指责……”

罗素接着声称，如果否定归纳法（或归纳原理），“则一切打算从个别观察结果得出普遍科学规律的事都是谬误的，而休谟的怀疑主义对经验主义者来说便是不可避免的了”。[12]

因此罗素强调休谟对H_L的回答与（1）理性、（2）经验主义以及（3）科学程序之间的冲突。

在第4节以及第10到12节中，显而易见，如果接受我对归纳问题的解决，所有这些冲突都会消失：在我的非归纳理论和理性、经验主义或科学程序之间没有任何冲突。

4. 我对归纳问题的处理方法

（1）我认为休谟论述中暗示的逻辑问题与心理学问题之间的差别是极为重要的，但我不认为休谟对我愿意称之为“逻辑”的观点是令人满意的。他很清楚地描述了有效推理的过程，但是他把这些过程看作是“理性的”心理过程。

与休谟的处理方法对比起来，我的主要处理方法之一是，每当逻辑问题成为问题的时候，我就把所有这些主观的或心理学上的术语，尤其是“信念”等，转换成客观的术语。比如，我不说“信念”，而说“陈述”或“解释性理论”；我不说“印象”，而说“观察陈述”或“试验陈述”；我不说“信念的正当理由”，而说“要求理论是真的这种主张的正当理由”，等等。

这种把事情说成客观的或逻辑的或“形式的”说法将被应用于H_L，但不能应用于H_{PS}。然而：

（2）一旦解决了逻辑问题H_L，根据以下的转换原则：逻辑上是正确的，在心理学上也正确，那么对逻辑问题的解决就转移到心理学问题H_{PS}上。（通常的所谓“科学方法”和科学史大体上也有一个类似的原则：逻辑上是正确的，在科学方法和科学史上也是正确的。）显然，这是认识心理学或思维过程心理学中的一个有点冒险的猜想。

（3）很清楚，我的转换原则保证消除休谟的非理性主义：如果我能回答他的归纳法的主要问题（包括H_{PS}）而不违背转换原则，那么在逻辑与心理学之间就不可能有任何冲突，因此，也就不可能有我们的理解是非理性的这一结论。

（4）这样的纲领连同休谟对H_L的解答，意味着关于科学理论与观察之间的逻辑关系，可以比H_L说出更多的东西。

（5）我的主要成果之一是，既然休谟认为在逻辑学中不存在以重复为根据的归纳法这样的东西，并且这个看法是正确的，按照转换原则，在心理学中（或科学方法中，或科学史上）也就不可能有任何这样的东西。以重复为根据的归纳法观念一定是由于一种错误——一种视错觉。简单地说，不存在以重复为根据的归纳法。

5. 归纳法的逻辑问题：重述与解决

按照刚才所说的（前面第4节第（2）点），我要以客观的或逻辑的说法重述休谟的H_L。

为此目的，我用“试验陈述”，即描述可观察的事件的特殊陈述（“观察陈

述”或“基本陈述”）代替休谟的“我们经历过的事例”；用“解释性普遍理论”代替“我们没有经历过的事例”。

我把休谟归纳法的逻辑问题明确地表述如下：

L_1 解释性普遍理论是真的这一主张能由“经验理由”来证明吗？也就是说，能由假设某些试验陈述或观察陈述（人们可能说这些陈述“以经验为根据”）为真来证明吗？

我对这个问题的回答和休谟一样：否，我们不能。没有任何真的试验陈述会证明解释性普遍理论是真的这一主张。[13]

还有第二个逻辑问题L_2，它是L_1的普遍化。它是从L_1得出的，只要用“是真或是假”这些词代替“是真的”这些词。

L_2 解释性普遍理论是真的或是假的这一主张能由“经验理由”来证明吗？即，假设试验陈述是真的，能够证明普遍理论是真的或者证明它是假的吗？

我对这个问题的回答是肯定的。是的，假设试验陈述是真的，有时允许我们证明解释性普遍理论是假的这种主张。

如果我们回顾产生归纳法问题的情况，这个回答就显得非常重要。我记得我们面临几个解释性理论的情况，这些理论作为对某个解释问题（例如科学问题）的解决而相互竞争，而且面临我们必须或至少希望在它们之间作选择的事实。正如我们已看到的那样，罗素说如果我们不解决归纳问题，我们在（好的）科学理论与疯子的（坏的）妄想之间就不能作出抉择。休谟也记得竞争的理论。“假设一个人[他写道]……提出我不赞成的命题……银比铅易熔，或水银比金重……”[14]

这个问题境况（在几个理论之间选择的境况）提出了对归纳法问题的第三个陈述：

L_3 在真或假方面，对某些参预竞争而胜过其他理论的普遍理论加以优选曾经被这样的“经验理由”证明过吗？

按照我对L_2的回答，对L_3的回答就明显了：是的，如果我们幸运的话，有时它可以被“经验理由”所证明。因为我们的试验陈述可能驳倒某些（但不是全部）竞争理论；由于我们寻求正确的理论，所以我们宁愿选择那些还没有被否证的理论。

6. 我对解决逻辑问题的意见

（1）根据我的重述，归纳法逻辑问题的中心议题是与某些“给定的”试验陈述有关的普遍定律的有效性（真或假）。我不提出“我们怎样决定试验陈述的真假？”这个问题，即对可观察的事件进行特殊描述的问题。我认为不应把后一个问题看作是归纳问题的一部分，因为休谟的问题是，我们从经历过的“事例”推出没有经历过的“事例”的做法是否证明是正确的。[15] 就我所知，休谟或在我之前关于这个问题的任何其他作者都没有从这里推出进一步的问题：我们能以为“经历过的事例”就不成问题吗？它们真的先于理论吗？虽然这些进一步的问题是由我解决归纳问题而引出的一些问题，但是它们超出了原来的问题。（如果我们考虑到哲学家尝试解决归纳问题时一直在寻找的东西，这一点就很清楚了：如果允许我们从特殊陈述中引出一般规律的“归纳原理”能够被发现，并且它的真理权受到保卫，那么归纳问题就会被看作是解决了。）

（2）L_1 是打算把休谟问题转换成客观的说法。惟一的差别在于休谟讲的是我们没有经验的未来（特殊）事例，即期望的事例；而L_1 讲的是普遍的规律或理论。我至少有三个理由说明这种改变。第一，从逻辑观点看来，“事例”与某种普遍规律有关（或至少与一个能够普遍化的陈述函项有关）。第二，我们从“事例”推到其他“事例”的通常方法是借助于普遍的理论。因此，我们从休谟问题引出普遍理论的有效性的问题（这些理论的真伪）。第三，像罗素一样，我希望把归纳问题和普遍规律或科学理论连结起来。

（3）我对L_1 的否定回答应解释成我们必须把所有的规律或理论看作是假设的或猜想的，即看作是猜测。

这个观点现在已经相当流行，[16] 但是花了很长时间才达到这个阶段。例如，吉尔伯特·赖尔教授1937年在他的一篇文章中明确地反对这个观点，[17] 这篇文章在其他方面是很卓越的。赖尔论证了（第36页）“所有一般的科学命题……都仅仅是假设”这个说法是错误的；而且他用“假设”这个术语的意义和我一直用并现在正在用的这个术语的意义完全一样：如“命题……仅仅被推测为真的”（同上）。他宣称反对像我那样的论点：“我们时常确信并有理由确信规律命题”（第38页）。他说，一些一般命题是被“确立”的，“这些命题被称为‘规律’，而不是‘假设’”。

赖尔的这个观点在我写《研究的逻辑》的时候，确实是“公认的”标准，而且它一点也不过时。由于爱因斯坦的引力理论，我首先转而反对赖尔的这个观点：从来没有过像牛顿的理论那样被“公认的”理论，而且未必可能有那样的一个理论；但无论人们对爱因斯坦理论的地位怎样看法，它肯定让我们把牛顿的理论看作“仅仅”是个假说或猜想。

第二个这样的例子是1931年尤雷发现重氢和重水。那时，水、氢和氧是化学上最熟悉的物质，而且氢和氧的原子量形成了所有化学测量的标准。这里是一个其真理性曾与每一个化学家本人的生涯利害攸关的理论，至少在1910年索迪对同位素的猜想之前是这

样，事实上在其后的很长时间里也是这样。但是就在这里尤雷反驳了这个理论（并因而确证了玻尔的理论）。

这就使我更注意研究其他“公认的规律”，尤其是研究归纳主义者的三个标准的例子：[18]

（1）二十四小时（或脉搏跳动近90000次）内太阳升起和落下一次；

（2）凡人都要死；

（3）面包有营养。

在这三个例子中，我发现实际上这些公认规律在其原来的意义上都被反驳了。

（1）当马赛的毕特阿斯发现“结冰的海洋和半夜的太阳”时，第一个例子就被反驳了。人们完全不相信他的报告以及他的报告成为所有旅行者的谎言的范例这一事实，表明实际上例（1）意指的是“无论你走到哪里，太阳在二十四小时内将升起和落下一次”。

（2）第二个例子也被反驳了，虽然不那么明显。这个表语“mortal”是从希腊语来的不好的翻译：thnetos 意思是“必死”或“易死”而不仅仅是“会死的”。而例（2）是亚里士多德理论的一部分——一切生物经过一个时期之后一定会衰弱、会死亡。虽然这个时期的长度是由生物的本质决定的，但是也因生物的偶然环境而有所变化。这个理论被反驳了，因为发现细菌不一定都会死，分裂繁殖不是死，而且后来认识到虽然看起来一切生物形态都可以用猛烈的手段杀死，但是一般地说，有生命物体并非注定要衰亡的（例如，癌细胞能够继续活下去）。

（3）当人们吃着他们每天吃的面包而死于麦角中毒时，如不久前在法国一个村庄里发生的一起不幸事件那样，休谟最喜欢的第三个例子也被反驳了。当然，例（3）原来的意思是，用按照老规矩播种和收获的小麦或谷类制粉，经过正确烘烤做成的面包对人们是有营养的，而不是有毒的。但是他们却中了毒。

因此，休谟对H_L的否定回答和我对L_1的否定回答并非如赖尔与常识知识论所认为的那样仅仅是些牵强的哲学姿态，而是以非常实际的实在情形为基础的。斯特劳逊教授带着一种与赖尔教授同样乐观的情绪写道：“如果……有归纳问题，而且……休谟提出了它，那么就应补充说他解决了这个问题。”——即，休谟通过对H_{PS}的肯定回答解决了这个问题。斯特劳逊似乎接受了休谟对H_{PS}的肯定回答，并作如下的描述：“我们接受（归纳的）‘基本原则’……是自然界强加给我们的……理性是，而且应当是感情的奴隶。”[19]（休谟说过：“只应该是。”）

我以前没有见过对伯特兰·罗素的《西方哲学史》第699页中的引文作这么好的说明，我已经把它选作当前讨论的指南。

然而，很清楚，在对H_L或L_1的肯定回答的意义上，“归纳法”在归纳上是无效的，甚至是悖论的。因为对L_1的肯定回答意味着我们对世界的科学描述大体上是真实的。（尽管我对L_1的回答是否定的，我也同意这一点。）但是从这一点可以得出结论，我们是非常聪明的动物，不安全地被放在大大不同于宇宙中其他任何地方的环境中，通过这样或那样的方法勇敢地追求发现主宰宇宙和我们环境的真正规律性。显然，无论我们用什么方法，发现真正规律性的机会是很少的，并且我们的理论会包含许多错误，任何神秘的“归纳原则”（无论是基本的还是非基本的）都不能加以防止的错误。而这正是我对L的否定回答所说的情况。由于肯定的回答必否定它自己，因此，它一定是假的。

如果有人想要指出这一论述的寓意，他可以说：批判的理性比感情更好，尤其是涉及逻辑的问题时。但是我很乐意承认，没有一点感情的话，什么也不会得到。

（4）L_2仅仅是L_1的概括，而L_3仅仅是L_2的另一种表述。

（5）我对L_2和L_3的回答给罗素的问题提供了明确的答案。因为我可以说：是的，至少疯子的一些胡言乱语可以看作被经验即试验陈述驳倒了。（其他一些可能是不可试验的，并因而不同于科学理论；这就提出了分界的问题[20]。）

（6）尤其重要的是，正如我在关于归纳问题的第一篇论文中所强调的，我对L_2的回答是和以下弱形式的经验主义原则一致的：只有“经验”才能帮助我们确定与事实有关陈述的真假。因为它证明，由于L_1和对L_1的回答，我们至多能决定理论为假；而由于对L_2的回答，我们的确可以做到这一点。

（7）同样地，在我的解决办法与科学方法之间并没有冲突；相反，它使我们了解批判性方法论的基础。

（8）我的解决办法不仅阐明了归纳法的心理学问题（见以下第11节），而且也说明了归纳问题的传统表述及其弱点的产生原因（见以下第12和13节）。

（9）我的系统表述和对L_1、L_2及L_3的解决完全属于演绎逻辑的范畴。我所要表明的是，概括休谟问题时，我们可以加上L_2和L_3，这就使我们提出了比对L_1的回答更积极的回答。其所以如此，是因为从演绎逻辑的观点看来，凭经验证实和凭经验否证之间有不对称现象。这就导致已被反驳的假说与尚未被反驳的其他假说之间的纯逻辑的区别，并导致优选后者——即使只从这样一种理论观点来看：使假说在理论上成为进一步检验的有趣的对象。

7. 优选理论与探索真理

我们已经看到对L_1的否定回答意味着我们的所有理论仍然是猜测、猜想、假说。一

且我们完全接受了这种纯逻辑的结果，就会出现以下问题：为优选某些猜想或假说，是否可能有包括经验论据在内的纯理性论据。

对这个问题可能有各种不同的看法。我将把理论家——真理的探索者，尤其对真的说明性理论的探索者——的观点与从事实际活动的人的观点区别开来；也就是说，我要把理论上的优选与实用上的优选区别开来。[21] 在本节以及下一节里，我只涉及优选理论与探索真理问题。实用的优选与“可靠性”问题将在第9节里加以讨论。

我以为理论家基本上对真理感兴趣，尤其是对寻求真的理论感兴趣。但是当他完全了解我们决不可能在经验上——即凭试验陈述——证明一个科学理论是真的，从而我们充其量也只是始终面临着暂时优选某些猜测的问题时，从真理论的探求者的观点看来，他可能考虑这些问题：我们应采取什么样的优选原则？某些理论比其他理论“好些吗”？

这些问题引起下列的思考。

（1）显然，优选问题的出现主要地或许甚至是惟一地与一系列竞争的理论有关，即与作为解决同样问题而出现的多个理论有关。（也可见以下第8点。）

（2）对真理感兴趣的理论家也必定对谬误感兴趣，因为发现一个陈述是假的与发现其反面是真的，乃是同一回事。因此，反驳一个理论总具有理论上的意义。反过来，对说明性理论的否定并不是一个说明性理论（通常它也没有由之推导出它来的试验陈述的“经验特性”）。虽然它是有意义的，但它满足不了理论家探求真的说明性理论的兴趣。

（3）如果理论家追求这种兴趣，那么，发现理论失败之处就不仅在理论上提供了有意义的信息，还为新的说明性理论提出了一个重要的新问题。任何新理论不仅要在被反驳了的先前理论成功的地方取得成功，而且也要在先前理论失败的地方，即被反驳的地方取得成功。如果新理论在这两个方面都取得成功，它至少就比旧理论更成功，更“好”。

（4）此外，假定这个新理论在时间t内没有被新试验所反驳，那么，至少在时间t，这个新理论还在另一个意义上比被反驳了的理论“好些”。因为它不仅说明了被反驳了的理论所说明过的一切内容，甚至更多一些，而且还会被认为可能是正确的理论，因为在时间t内它还没有显示出是假的。

（5）然而理论家将对这样的新理论加以评价，不仅由于它的成功，由于它可能是一个正确的理论，而且由于它可能是错误的理论：作为进一步试验的对象，即新的尝试性反驳的对象，它是有意义的。如果反驳成功的话，不仅确立了对一种理论的新的否定，而且也给其后的理论带来了新的理论问题。

我们可以把第（1）到第（5）点总结如下：

理论家对未被反驳的理论感兴趣有几个原因，特别是因为有些理论可能是真的。假

若未被反驳的理论说明了被反驳了的理论的成功与失败，那么理论家喜欢未被反驳的理论胜过被反驳了的理论。

（6）但是新理论，像所有未被反驳的理论一样，可能是假的。因此，理论家要尽力检验未被反驳的竞争者中间的假的理论。他力图“抓住”它。也就是说，对于任何给定的未被反驳的理论，他要尽量考虑到它可能失败的情况，如果它是假的。因此他会尝试构造出严格的检验，提出决定性的试验境况。这就等于构造一个否证的定律，即，一个其普遍性或许很低的定律，以致不能说明被检验理论的成功，然而它会提出一个决定性的实验：这种实验随其结果而定，既可能反驳被检验的理论，也可能反驳否证的理论。

（7）通过这种消除法，我们可能碰上一个正确的理论。但是即使它是真的，这种方法也决不能确立该理论的真理性。因为在任何时候，在无论多少次决定性试验之后，可能正确的理论的数目仍然是无限的。（这是对休谟的否定结果的另一种表述方式。）当然，实际上提出的理论在数目上一定是有限的，而且可能出现这样的情况：我们反驳了所有这些理论，却想不出一个新的理论。

另一方面，在实际上提出的理论中，可能有不止一个理论在时间t内并没有被反驳，因此，我们不知道应该优选其中哪一个。但是，如果在时间t 内，众多理论以这样的方式不断竞争的话，理论家就会设法发现在它们之间能够设计出怎样的决定性实验；即那些能否证从而能排除一些竞争理论的实验。

（8）上述的程序可能导致一系列理论，虽然其中每一个理论都另外提出对某些 共同问题提出解决办法这个意义上是“竞争的”。因为虽然我们要求一个新理论解决那些先前的理论解决过的问题以及 没能解决的问题，但总是发生这样的情况：提出了两个或两个以上新的竞争理论，其中每个理论既满足了上述要求，又解决了其他理论没有解决的一些问题。

（9）在任何时间t 内，理论家特别感兴趣的是找到这些竞争的理论中的最可检验的理论，以便使它受到新的检验。我已说明，这将同时是具有最多的信息内容和最大的说明力的理论。它将是最值得经受新的检验的理论，简单地说，就是在时间t内竞争的理论中的“最好”的理论。如果它经受住了检验，那么它就是迄今考虑到的一切理论包括所有先前理论中的最好地检验过的 理论。

（10）在刚才有关“最好的 ”理论 的说法中，假定了一个好的理论不是特设性的。特设性 概念及其反面（或许可称之为“大胆性”）是非常重要的。特设性说明是不可独立检验的说明，即，没有独立的说明效果。如果你要，它们就能被你利用，因而几乎没有什么理论意义。我在许多地方[22]讨论了独立的检验度问题。这是一个很有意义的问题，并且它与简单性问题和深度问题有关。从那以后，我还强调了[23]需要联系或参考我

们正在解决的说明问题 以及正在讨论中的问题境况，因为所有这些想法都与竞争着的理论的“优越”程度有关。此外，一个理论的大胆程度也取决于与其先前理论的关系如何。

我认为，主要的有意义之点在于，对非常高度的大胆性或非特设性 ，我都能给出客观的评判标准。虽然新理论必须说明旧理论所说明的问题，但正是它纠正了 旧理论错误的地方。因此，新理论实际上与旧理论是矛盾的 ，它包含旧理论，但只是作为一种近似。因此，我指出了牛顿的理论与开普勒和伽利略两人的理论是矛盾的——尽管牛顿理论说明了他们的理论 ，因为它把它们作为近似而包含在内；同样地，爱因斯坦的理论与牛顿理论矛盾，它同样也说明了牛顿理论并把它作为近似而包含在内。

（11）上述方法可称为批判的方法 。这是尝试和消除错误的方法，是提出理论并使它们受到我们所能设计的最严格的检验的方法。如果由于某些有限制的假设，只有有限数目的竞争理论被认为是可能的，这种方法可以使我们通过排除所有的竞争者而挑选出这个正确的理论。一般说来，也就是说，在可能的理论数目为无限的一切情况下，这种方法不能确定哪个理论是真的；其他任何方法也不能确定。尽管它没有确定结果，它仍然是适用的 。

（12）通过对假理论的反驳充实问题的内容以及第（3）点所表述的要求，使人确信：从新理论的观点看来，每个新理论的先前理论都具有逼近这个新理论的特点。当然，无法确信对每一个被否证了的理论，我们将找到一个“较好的”继承者即“较好的”逼近——满足这些要求的理论。我们不能保证一定能向较好的理论进步 。

（13）这里还要补充两点。一是迄今为止所说的好像是属于纯演绎逻辑 ——L_1，L 和L_3 在其中被提出的逻辑。然而，试图把纯演绎逻辑应用到科学上出现的实际情况时，就遇到一种不同的问题。例如，试验陈述与理论之间的关系不可能像这里假定的那么清楚，或者试验陈述本身可能被批判。我们想要把纯逻辑应用 到活生生的境况中去，就会产生这种问题。关于科学，纯逻辑导致我所称的方法论规则 ，即批判性讨论的规则。

另一点是，这些规则可以看作是受理性讨论总目的 支配的，而这种目的是向真理接近 。

8. 确证：不可几性的优点

（1）我的优选理论与对“或然性更大的”假说的优选没有关系。反之，我已表明理论的可检验性随着它的信息内容 的多少而增减，因而随着它的不可几性 而增减（在概率演算的意义上讲）。因此，“较好”或“可优选的”假说往往是更不可几的 假说。（但

是约翰·C·哈森尼说我曾经提出过一个“选择科学假说的不可几性标准”，[24] 这种说法是错误的。不仅我没有一般的“标准”，而且经常发生这样的事情：我不可能优选逻辑上“较好”而更不可几的假说，因为有人成功地在实验上反驳了它。）许多人当然把这个结果看作是反常的，然而我的主要理由很简单（内容＝不可几性），而且这些理由近来甚至已被一些归纳主义的支持者以及卡尔纳普那样[25]的归纳法的或然性理论的支持者所接受。

（2）我原来介绍确证或“确证度”的概念，目的在于清楚地表明每一个或然的优选理论（因而每一个归纳法的或然理论）是荒谬的。

理论的确证度，我是指对理论的批判性讨论情况（在一定时间t内）进行评价的简要报告，这些讨论是关于理论解决问题的方法，它的可检验度，它经受过的检验的精确性以及它应付这些检验的方法。因此，确证（或确证度）是对过去执行情况的评价报告。像优选一样，它基本上是比较的。一般说来，根据批判性讨论，包括到某个时间t为止的检验，人们只能说理论A的确证度比竞争理论B的确证度高（或低）一些。确证度仅仅作为对过去情况的报告，必然导致优选某些理论而非其他理论。但确证度与理论的未来执行情况及其“可靠性”是毫无关系的。（如果有人成功地表明，在一定的特殊情况下，可以给我的或别人的确证度公式提供一个用数字表示的解释，这一点肯定也决不受影响的。[26]）

我提出作为确证度定义的公式的主要目的是表明，在许多情况下，更不可几的（在概率演算意义上不可几的）假说是可取的，而且还清楚地表明在什么情况下这个公式适用，什么情况下不适用。这样，我就说明了可优选性不可能是概率演算意义上的或然性。当然，人们可以把可优选的理论叫做更“可几的”理论：只要人们不被词句引入歧途，词句是无关紧要的。

总之，有时说到两个竞争着的理论A和B，我们可以说根据时间t内批判性讨论的情况以及在讨论中有效的经验证据（试验陈述），理论A是比理论B可取，或更好地确证了的。

显然，在时间t内的确证度（这是在时间t内关于可优选性的陈述）没有提到关于未来的情况——例如，关于在比时间t晚一些的时间内的确证度。这仅仅是在时间t内对竞争理论逻辑上和经验上的可优选性的讨论情况的报告。

（3）我必须强调这一点，因为我的《科学发现的逻辑》中以下的一段已被解释为（更确切些说，已被错误地解释为），我把确证用作对理论未来执行情况的表征。“我们应该试图评价假说经受过什么检验，什么试验，而不应讨论假说的‘或然性’；即我们应该设法评价它经受检验、证明其适于幸存的程度如何。简单地说，我们要设法评价它

被‘确证’的程度如何。”[27]

有些人认为[28]“证明其适于幸存”这句话表明，我在这里想讲的是适于在将来幸存，适于经受将来的检验。如果我使某人误解的话，那很遗憾，但是我只能说，错误地应用达尔文隐喻的不是我。没有人期望过去曾幸存的一个物种将来也一定幸存下去：在某段时间t 没能幸存下去的一切物种到那个时间t 为止是一直幸存的。以为达尔文的生存理论以某种方式包含了对迄今尚存的每一个物种将继续生存下去的期望，这种想法是荒谬的。（谁会说我们人种继续幸存下去的希望是很大的呢？）

（4）这里补充一点关于陈述s 的确证度也许是有用的。陈述s 属于理论T ，或是合逻辑地从这个理论引出来的，但在逻辑上比理论T 弱得多。

这样的陈述s 的信息内容将比理论T 少。这意味着s 和从s 引出的所有那些陈述的演绎系统S 不如T 可检验与可确证。但如果T 已被很好地检验，那么我们可以说，它的高确证度适用于从它引起的所有陈述，因而也适用于s 和S ，即使s 由于它的可确证性低，决不能独立地得到那么高的确证度。

这个规则可得到下述简单理由的支持，即确证度是表述有关真理的优选的方法。如果我们就其声称真理而优选T ，那么我们就要优选其一切结果，因为如果T 是真的，其所有结果也一定是真的，即使它们单独不能很好地加以检验。

因此我断言，随着对牛顿理论的确证以及地球是一个旋转的行星这一描述，陈述s“太阳每二十四小时在罗马升起一次”的确证度就大大地增加了。因为s 单独不是很好检验的；但牛顿的理论以及地球旋转的理论是完全可检验的。而如果这些理论是真的，s 也一定是真的。

从一个很好地检验过的理论T 可引出的陈述s ，就其作为理论T 的一部分而论，将具有理论T 的确证度；如果s 不是可从T 引出，而是可从两个理论（例如T_1 和T_2）的合取中引出来的，那么s 作为两个理论的一部分，就会有这两个理论中经过较少检验的理论同样的确证度。然而，s 本身单独地来讲，可能只有很低的确证度。

（5）我的看法和我很早以前就介绍过的称之为“归纳主义”的看法之间的基本区别在于，我强调否定的论据，例如否定的事例或反例，反驳和尝试性反驳——简言之，批判；而归纳主义者则强调“肯定的事例”，他从肯定的事例中引出“未论证的推论”[29]，并且他希望这些事例将保证这些推论的结论的“可靠性”。在我看来，我们科学知识中可能是“肯定的”一切，只是就一定时间内一定理论得到优选来说的，这种优选的根据是我们的由尝试性反驳组成的批判性讨论，包括经验检验。因此，所谓“肯定的”也只是就否定的方法而言才是如此。

这种否定的态度澄清了许多问题，例如在令人满意地说明什么是一个定律的“肯定的事例”或“支持事例”时所面临的困难。

9. 实用上的优选

至此，我已讨论了理论家为什么优选——如果他要选择——“较好”的理论，即更可检验的理论，并且优选经过较好检验的理论。当然，理论家可能没有任何 优选，他可能由于休谟和我对问题H_L和L_1的“怀疑论的”解决而气馁。他可能说，如果他没有把握在竞争的理论中找到真的理论，那么他就像对描述过的这个方法一样，对任何方法都不感兴趣了，即使这个方法在很大程度上肯定：如果 在提出的理论中有真的理论的话，它将是在幸存的、被优选的和确证了的理论之中，他对这个方法也不感兴趣。然而，较乐观的或较好奇的“纯”理论家可能由于我们的分析而受鼓舞，一再提出新的竞争理论，期望其中有一个可能是真的——即使我们决不能肯定任何一个理论是真的。

因此，纯理论家有不止一种行动方法，只有当他的好奇心超过他对不可避免的不确定性和我们一切努力的不完备性的失望时，才会选择诸如试验和消除错误的方法。

那是和实际行动的人不同的。因为实际行动的人总是在多少有点限定的选择对象中进行选择，因为就连不行动也是一种行动 。

但每个行动都预先假定一系列期望，即一系列关于世界的理论。实际行动的人将选择哪个理论呢？有合理选择 这种事情吗？

这就把我们引到归纳的实用问题 了：

P_{r1} 从理性观点来看，我们为了实际行动应该信赖哪个理论？

P_{r2} 从理性观点来看，我们为了实际行动应该优选哪个理论？

我对P_{r1}的回答是：从理性的观点来看，我们不应该“信赖”任何理论，因为没有一种理论已经被证明或能够被证明是真的。

我对P_{r2}的回答是：我们应该优选 受过最好检验的理论作为行动的基础。

换言之，没有“绝对可靠的理论”；但由于我们不得不 选择，那么选择受过最好检验的理论是“合理的”。这将是“合理的”，是在我所知道的这个词的最明显的意义上来讲的：受过最好检验的理论就是根据我们的批判性讨论 看来迄今为止最佳的理论，而且我不知道还有什么比很好进行的批判性讨论更“合理的”了。

当然，在选择受过最好检验的理论作为行动的基础时，我们“信赖”这个理论，在“信赖”这个词的某种意义上讲。因此，在“可靠的”这个术语的某种意义上说，甚至能把受过最好检验的理论描述为现有的最“可靠的”理论。然而，这并非说它是“可靠的”。至少在这个意义上，即就我们总是很好地预见，甚至在实际活动中预见我们的期望带来错误的可能性来讲，它不是“可靠的”。

但是我们必然要从L_1和P_{r1}的否定回答中得到的并不只是这一无关紧要的告诫，相反，对于理解整个问题尤其是对于理解我所说的传统问题具有极端重要性的是：虽然选择受过最好检验的理论作为行动基础是“合理的”，这个选择的“合理性”并不是在根据充分理由预期它实际上将是成功的选择的意义上说的，在这个意义上不可能有充分的理由，而这正是休谟的答案。（在这一点上，我们对H_L、L_1和P_{r1}的回答都是一致的。）反之，即使我们的物理理论是正确的，我们所知道的世界连同其实用上相关的一切规则性也许在下一秒钟内完全瓦解，这是完全可能的。今天这一点对于每个人都会是明显的；但是，我在广岛事件之前就这么说过[30]：发生局部、部分或全部灾难的可能性是无限多的。

然而，从实用的观点看来，大多数这样的可能性显然不值得担心，因为我们对它们无能为力，它们已经超出行动的范围。（当然，我不把原子战争包括在超出人类行动范围的那些灾难之中，虽然我们大多数人把它包括在内，因为，我们大多数人对原子战争如同对上帝的行动一样无能为力。）

即使我们能够肯定物理学的和生物学的理论是正确的，上述所有一切也都有效。不过我们并不知道。反之，我们有理由怀疑其中最好的理论，而这当然更增加了灾难的无限可能性。

正是这种考虑才使得休谟和我自己的否定回答如此重要。因为我们现在可以非常清楚地看到为什么必须当心我们的知识理论证明得太多。更确切地说，没有一种知识理论企图说明为什么我们在企图说明事物时是成功的。

即使我们假定我们成功了——我们的物理理论是正确的——我们也能够从宇宙学中认识到这种成功是怎样无限地不可几：我们的理论告诉我们，世界几乎完全是空虚的，而空虚的空间充满着无秩序的辐射。差不多所有非空虚的处所不是被乱七八糟的灰尘就是被气体或很热的星星所占据——所有这一切似乎使应用任何方法获得物理知识局部地成为不可能。

总之，有许多世界，可能的世界与实际的世界，在这些世界里探求知识和规则性会失败的。甚至在我们根据科学实际所知的世界里，能够产生生命、产生对知识的探求并获得成功的那些条件的出现，看来几乎是无限地不可几的。不仅如此，即使这样的条件会出

现，它们注定在非常短的（从宇宙学上来讲）时间之后重新消失掉。

10. 我对休谟归纳法的心理学问题作重述的背景

从历史上说，在我解决休谟归纳法的逻辑问题之前，我找到了对休谟归纳法的心理学问题的新解答：正是在这里我首先注意到归纳法即由重复形成的信念是虚构的。我首先是在动物和儿童中，后来又在成年人中观察到对规则性的 非常强烈的需要 ——这个需要使他们探求规则性；使他们甚至在没有规则性的地方有时也体验规则性；使他们死抱住期望不放；如果某种假定的规则性崩溃，则使他们扫兴，并可能促使他们失望甚至到疯狂的边缘。当康德说我们的理智把它的规律加于自然界时，他是对的；但是，他没有注意到我们的理智怎样经常在努力尝试中遭受失败。我们试图强加的规则性是心理学上先天的 ，但没有一点理由假定它们像康德认为的那样是先天有效的 。把规则性加于我们的环境这种需要显然是天生的，是基于本能倾向的。有一种使世界顺从我们的期望的总的需要；还有许多较特殊的需要，例如对经常的社会反应的需要，学习一种有描述性（或其他的）陈述规则的语言的需要。这就使我首先得出这样的结论：没有任何重复或在重复之前就可以出现期望；而后使我得出表明期望不可能不在重复之前出现的逻辑分析，因为重复以相似性为先决条件，而相似性以一种观点即一个理论或一个期望为先决条件。

因此，我判定休谟关于形成信念的归纳理论由于逻辑上的理由 不可能是真的。这就使我看到，逻辑上的思考可以转为心理学上的思考；并且使我进一步得出启发性的猜想：一般说来，逻辑上有效的，心理学上也有效，只要是正确地转换的话。（这个启发性的原则就是我现在所说的“转换原则”。）我以为基本上正是这个结果使我放弃发现的心理学而转向发现的逻辑。

除此之外，我觉得应该把心理学看作一门生物学的学科，尤其是关于获得知识的 心理学理论 应该看作是生物学的学科。

现在如果我们把对L_3回答的结果即优选法 转换为人和动物的心理学，显然就得出众所周知的尝试和消除错误的方法：各种各样的尝试相当于各种竞争假说的形成，而消除错误相当于通过检验来消除或反驳理论。

这使我得出这样的表述：爱因斯坦与阿米巴（像詹宁斯描述的那样[31]）之间的主要差别是爱因斯坦自觉地追求消除错误 。他试图推翻自己的理论：他自觉地批判 自己的理论，为此，他力求清晰地而不是含糊地表述 他的理论。而阿米巴却不能面对面地批判它的期望或假说。它之所以不能批判，因为它不能面对着 它的假说，假说是它的一部分。（只有客观知识才是可批判的，主观知识只有当它成为客观的时候，才变为可批判的。而

当我们说出 我们的所想时，主观知识就变为客观的了；当我们把它写下 或印出 时，更是如此。）

显然，尝试和消除错误的方法基本上是以天生的本能为基础的，而其中有些本能显然是和一些哲学家称之为“信念”的那种模糊现象有联系的。

我常常对我不是个信仰哲学家这一事实感到自豪：我主要是对思想、理论感兴趣，并且我发现是否有人相信它们则是比较不重要的。我猜想，哲学家们对信念的兴趣是由我叫做“归纳主义”的错误哲学引起的。他们是知识的理论家，他们从主观经验出发，没能区别客观知识与主观知识。这就使他们相信信念是类，其中知识是一个种（清晰、明了、有生命力[32]、“充足理由”这样的“证明”或“真理标准”，规定着种的差别）。

这就是我为什么像E·M·福斯特一样不相信信念的缘故。

但是，还有其他理由，并且是更重要的理由，要审慎地对待信念。我准备承认存在一些可以称为“期望”的心理状态，承认有各种各样的期望，从即将被带去散步的狗的活泼的期望到学童的几乎不存在的期望，学童知道但并不真正相信只要他活的时间足够长，有一天他会变成老人。但是哲学家是否用“信念”这个词来描述这个意义上的心理状态，这一点可能引起争论。看来他们经常用“信念”表示的并非瞬间状态而是可称之为“固定的”信念，包括那些构成我们的期望层的无数无意识的期望。这些期望与系统表述的假说，从而与“我相信……”这种形式的陈述真是天壤之别。

现在几乎所有这样的系统表述的 陈述都可作批判的思考；在我看来，由批判性思考引起的 心理状态的确与无意识的期望大不相同。因而当“固定的”信念被系统表述时以及系统表述之后，它就改变了。如果它的批判性思考的结果是“接受”，它可能是企图禁止人们怀疑和犹豫的狂热的接受，也可能是尝试性的接受，即准备重新考虑并且一有通知立即修改，甚至可能同积极寻找反驳相联系的接受。

我认为这样区分不同“信念”，对我自己的客观主义的知识理论没有什么益处，但是对任何认真研究归纳法的心理学问题（我不研究它）的人来说，这些区别应当是有意义的。

11. 对归纳法的心理学问题的重述

为了刚才说明的原因，我没有把归纳法的心理学问题看作是我自己的（客观主义的）知识理论的一部分。但是我认为转换原则提出了以下的问题与回答。

P_{S_1} 如果我们从有充分证据的观点批判地去看理论，而不是从实用的观点去看的话，我们对理论甚至受过最好检验的理论（例如每日日出）的真理性总是觉得完全有保证

或有确定性吗?

我想这里的回答是：否。我认为休谟试图说明的确定性感觉即坚强的信念，是一个实用的信念；是与行动以及在两者之间进行选择密切联系的东西，不然就是与我们对规则性的本能需要和期望密切联系的东西。但是如果假定我们能够对证据及其允许我们断定的东西进行思考，那么我们将不得不承认太阳终究可能明天不在伦敦升起，例如，由于太阳可能在以后半个小时内爆炸，所以就没有明天了。当然，我们不会“认真地”即从实用上考虑这种可能性，因为这提不出任何可能的行动；我们对它束手无策。

因此，这就使我们考虑实用的信念。而这些信念的确可能是很坚强的。我们可以问道：

P_{S2} 我们都抱有的诸如相信将有明天那样的“坚强的实用的信念”，是非理性的重复的结果吗?

我的回答是：否。重复论无论如何是站不住脚的。这些信念部分是天生的，部分是由尝试和消除错误的方法引起的天生信念的变种。但是这种方法完全是“理性的”，因为它与优选法非常一致，而优选法的合理性已经讨论过了。尤其对科学结果的实用信念不是非理性的，因为没有什么比批判讨论的方法更加“合理的”了，而这方法就是科学的方法。虽然把它的任何结果看作确定的将会是不合理的，但是当它用于实际行动时，没有什么是“更好的”了，没有能说是更合理的可供选择的方法了。

12. 归纳法的传统问题与一切归纳原理或规则的无效

现在我回到我所说的归纳法的传统哲学问题。

我认为，我用这个名称指的是，看到根据重复而归纳的常识观点受到休谟挑战、却没有足够认真地对待这种挑战的结果。就连休谟，终究仍然是一个归纳主义者；因此，不能指望休谟向之挑战的每一个归纳主义者都能看到休谟的挑战是对归纳主义的挑战。

传统问题的基本图式可以用各种方式来表述，例如：

T_{r1} 怎样能为归纳法辩护（不管休谟）?

T_{r2} 怎样能为归纳原理（即为归纳法辩护的非逻辑原理）辩护?

T_{r3} 人们怎样能证明一种归纳原理，例如“未来将和过去一样”或所谓“自然界齐一性的原理”是正当的?

如我在《研究的逻辑》中简要指出的那样，我认为康德的问题“综合陈述怎样才能先天有效？”是概括T_{r1}或T_{r2}的尝试。这就是我把罗素看作一个康德派（至少在某些方面）的原因，因为他试图通过一些先天的理由找到T_{r2}的答案。例如，在《哲学问题》中，罗素对T_{r2}的表述是“……什么样的一般信念足以证明太阳明天将升起的判断是正确的呢……”

在我看来，所有这些问题都表述得很不好。（或然论者的说法也是如此，例如，在汤姆斯·里德的归纳原理中所暗示的，“未来的情况可能和现在类似环境中的情况一样。”）他们的作者没有足够认真地对待休谟的逻辑批判；他们从未认真地考虑这种可能性，即我们可能并且必须做到不要根据重复的归纳法，而且实际上我们没有它也能行。

在我看来，我所知的对我的理论的一切反对意见，怀疑我的理论是否已经解决了归纳的传统问题，即我是否已经证明归纳推理是正确的。

当然，我没有解决这个问题。我的批评家们由此推论说，我没有解决休谟的归纳问题。

这尤其是因为第9节所说明的原因（还有其他原因），归纳原理的传统表述必须否弃。因为这些表述都不仅假定我们探求知识是成功的，而且假定我们应该能说明为什么是成功的。

然而，甚至按照这个假定（我也主张的）即我们对知识的探求至今是很成功的并且我们现在对宇宙已有所知，这个成功也变得奇迹般地不可几并因而不可说明；因为诉之于不可几偶然事件的无穷系列并不是说明。（我想我们能够做的最好的事情是调查这些偶然事件的几乎难以置信的演化史，从元素的构成到有机物的构成。）

一旦看出这一点，不仅休谟的论点即诉之于或然性不能改变对H_L的回答（从而对L_1和P_{r1}的回答）就显而易见，而且任何“归纳原理”的无效性也十分明显。

归纳原理观念是一种陈述——可被看作形而上学原理，或看作先天有效的或可几的，抑或仅仅看作是猜想——的观念，如果它是真的，就会提供我们信赖规则性的很好理由。如果信赖的意思仅仅指在P_{r2}的意义上即实用上信赖我们的理论优选的合理性，那么显然不需要归纳原理：我们不必依赖规律即依赖理论的真理性来证明这种优选是正当的。另一方面，如果“信赖”的意思是在P_{r1}的意义上说的，那么任何这样的归纳原理就完全是假的了。的确，在以下的意义上来说，它会是悖论的。它会使我们信任科学；而今天的科学告诉我们，只有在非常特殊和不可几的条件下，才能出现人们可以观察到规律性或规则性实例的状况。事实上，科学告诉我们，这样的条件在宇宙的任何地方都很难发生，如果在某处（比如地球上）出现的话，从宇宙学的观点看来它们可能只出现一个很短暂的时期。

显然，这个批评不仅适用于为基于重复的归纳推理辩护的任何原理，而且也适用于为在P_{r1}意义上“信赖”尝试和消除错误的方法或任何其他可想象的方法辩护的任何原理。

13. 归纳问题和分界问题以外的问题

在我解决（至少我自己感到满意地解决）分界问题（经验科学与伪科学，尤其是形而上学之间的分界）之后一个相当时期，我才想到了我对归纳问题的解决办法。

只是在解决了归纳问题之后，我才认为分界问题客观上是重要的，因为我曾猜想它仅仅给出科学的定义。即使我发现它非常有助于澄清我对科学与非科学的态度，在我看来其重要性还是可疑的（也许是由于我对定义持否定态度）。

我看到，必须抛弃的是寻求辩护，指为理论是真的这一声言辩护。所有的理论都是假说；所有的理论都可以推翻。

另一方面，我决不认为我们要放弃寻求真理；我们对理论的批判性讨论受寻找一个真的（和强有力的）说明性理论的想法支配着；而且我们通过诉诸真理观念为我们的优选辩护：真理起着规则性观念的作用。我们通过消除谬误来测定真理。我们对猜测不能给出证明或充足理由，并不意味着我们不可能猜测到真理；我们有些假说很可能是真的。[(33)]

所有的知识都是假设性的，这种认识导致了否弃“对每一条真理都能给出的理由”（莱布尼茨）这种形式的或我们在贝克莱和休谟那里看到的更强的形式的“充足理由律”，贝克莱和休谟两人都认为如果我们“明白没有（充足的）理由相信”，那就是不相信的充足理由。[(34)]

一旦解决了归纳问题并认识到它与分界问题的密切联系，很快就接连出现了有趣的新问题和新的解决方法。

首先，我很快认识到，如上所述的分界问题以及我的解决方法是有点拘泥形式的和不现实的：经验的反驳总是能够避免的。使任何理论对批判“免疫”总是可能的。（我认为，可用来代替我的术语“约定论者的策略”和“约定论者的歪曲”的这个极好的表达，应归于汉斯·阿尔伯特。）

因此，这使我得出了方法论规则的思想，得出批判观点极其重要的思想；即，使我们防止一种让理论免于反驳的策略的观点。

同时，我还认识到相反的一面即教条态度的价值：有的人不得不保卫理论反对批判，否则理论就在能够对科学的成长作出它的贡献之前过于轻易地被推翻。

下一步是把批判的观点应用于试验陈述，“经验基础”：我强调所有观察以及所有观

察陈述的猜想特性和理论特性。

这一点使我认为一切语言都是渗透理论的；当然，这就意味着对经验主义的根本修正。这使我把批判态度看作理性态度的特征；而且还使我明白语言的辩论（或批判）功能的重要意义；使我把演绎逻辑作为批判的推理法，并且强调错误从结论到前提的逆传递（真理从前提到结论的传递的推论）。而且，这还进一步使我认识到只有系统表述的理论（与信仰理论截然不同）可以是客观的，并使我认识到正是这种系统表述或客观性才使批判成为可能；也才使我的“第三世界”（或者像约翰·艾克尔斯先生那样把它叫做“世界3”）[35]的理论成为可能。

这些只是新观点所引起的许多问题中的一些问题。还有一些更具有技术性的问题，诸如与概率论相联系的许多问题，包括它在量子理论中的作用，以及我的优选理论与达尔文的自然选择理论之间的联系等问题。

---

(1) 本章最初发表于《国际哲学杂志》第95—96卷，1971年，1—2分册。

(2) 我早在1919—1920年冬已经表述并解决了科学与非科学的分界问题，而且我觉得它不值得发表。但是在我解决了归纳问题之后，我发现这两个问题之间有着很有意义的联系，这就使我想到分界问题是重要的。我在1923年开始研究归纳问题，大约在1927年找到了解答。请参见《猜想与反驳》（简称《猜想》）一书中自传性的叙述，第1章和第11章。

(3) “理论系统经验性质的一个准则”，载《认识》，1933年第3期，第426页以后。

(4) 《研究的逻辑》，维也纳，1934年。比较英译本《科学发现的逻辑》，伦敦，1959年（以下简称《逻辑》）。

(5) 参见我的《猜想与反驳》1969年第3版，补遗8，尤其第408—412页。

(6) 西塞罗：《正位》，X，第42页；比较《论创造》，第1册xxxi 51到xxxv 61。

(7) 见大卫·休谟：《人类理智研究》，牛津，1927年版，第1部分，第5节，第46页（参见《猜想》第21页）。

(8) 休谟：《人性论》，牛津版，1888年，1960年，第1册，第3部分，第6节，第91页；第1册，第3部分，第12节，第139页。并见康德《导言》第14页以后，他把先天有效陈述的存在问题叫做“休谟问题”。据我知道我是第一个把归纳问题称为“休谟问题”的；当然也可能有别人。在“理论系统经验性质的一个准则”中（《认识》1933年第3期，第426页以后）和《研究的逻辑》第4节第7页，我写道：“如果仿效康德，我们把归纳问题叫做‘休谟问题’，我们就可把分界问题叫做‘康德问题’。”我们非常简短的评论（受到一些评论的支持，诸如《逻辑》的第29页，康德把归纳原理看作是“先天有效的”）暗示了康德、休谟与归纳问题之间关系的一个重要的历史解释。并见本书第2章，在那里这几点都作了更充分的讨论。

(9) 参见《人性论》，第91、139页。

(10) 自休谟以来，许多失望的归纳主义者已成为非理性主义者。

(11) 在罗素的《哲学问题》（1912年版及以后的许多再版）第6章（“论归纳法”）中没有出现休谟的名字。最接近的参考材料是在第8章（“先天的知识如何可能”），在那里罗素谈到休谟时说：“他把这个大可怀疑的命题加以推论说：关于因果联系没有什么是先天知道的。”无疑地，由某种原因引起的期望有个天生的基础，在它们先于经验这个意义上，它们在心理学上是先天的，但并不意味着它们是先天有效的。参见《猜想》第47—48页。

(12) 引自伯特兰·罗素：《西方哲学史》，伦敦，1946年，第698页以后（着重号是我加的）。

(13) 解释性理论本质上甚至超出无数的全称试验陈述，甚至连普遍性低的定律也是这样。

(14) 参见休谟：《人性论》，第95页。

(15) 同上书，第91页。

(16) 参见斯托弗先生在《澳大利亚哲学杂志》1960年38期开头几句话，第173页。

(17) 参见《亚里士多德学会会刊》补充第16卷，1937年卷，第36—62页。

(18) 在我的讲演中常用的这些例子也用于第二章。对于这种重复谨表歉意。但是这两章是各自单独写成的，我觉得它们应保持独立。

(19) 参见《哲学研究》，1958年，第9期，第20页以后；参阅休谟：《人性论》，第415页。

(20) “分界问题”就是我称之为寻找我们能用以区别经验科学的陈述与非经验陈述的标准问题。我的解决办法是这样的原则：如果有（有限个）单称经验陈述（“基本陈述”或“经验陈述”）的合取与它相矛盾，这个陈述就是经验的。这个“分界原则”的一个推论是：孤立的纯存在陈述（例如“某时世界某地存在海蛇”）不是经验陈述。虽然，它无疑会有助于我们的经验的问题境况。

(21) “pragmatic”一词可译作“实用主义的”、“实际的”等等。本书中用这个词来指相对于“理论上的优选”而言的另一种优选，或者相对于归纳的逻辑问题而言的另一个方面问题（见第9节），所以把它译作“实用上的”或“实用的”。——译者

(22) 尤其可参见S●莫泽编：《规律与现实》中“自然界与理论系统”一文，1949年，第43页以后；以及“科学目的”，载《理性》，1957年卷；现在分别见附录与第5章以下。

(23) 参见《猜想与反驳》，第241页。

(24) 参见约翰●C●哈森尼的“波普尔选择科学假说的不可几性标准”，载《哲学》，1960年第35期，第332—340页。亦参见《猜想与反驳》，第218页注。

(25) 参见卡尔纳普：“或然性和内容尺度”，载P●K●法伊尔阿本德和G●麦克斯韦编：《精神、物质和方法》（纪念H●费格尔的论文集）。明尼苏达大学出版社，1966年版，第248—260页。

(26) 在我看来，拉卡托斯教授怀疑数字对我的确证度的实际贡献；如果可能的话，会在归纳的或然理论的意义上使我的理论成为归纳主义的。我根本不知道为什么会是这样。参阅《归纳逻辑问题》，第410—412页，伊●拉卡托斯和莫斯格雷夫编，北荷兰，阿姆斯特丹，1968年。（校样上补充：我高兴地知道我误解了这一段。）

(27) 《科学发现的逻辑》，第251页。

(28) 参见《精神》，新系列，69辑，1960年卷，第100页。

(29) 亨佩耳：“归纳法的最新问题”，载R●G●科洛尼编：《心与宇宙》，匹兹堡大学出版社，1966年版，第112页。

(30) 参见《研究的逻辑》，第79节（《科学发现的逻辑》第253页以下）。

(31) H●S●詹宁斯：《低等有机体的行为》，哥伦比亚大学，1906年版。

(32) 参见休谟：《人性论》，第265页。

(33) 这一点几乎不必要说。但是，《哲学百科全书》1967年，第3卷，第37页把“真理本身只是个幻想”这个观点归于我。

(34) 参见贝克莱：《希勒斯和斐洛诺斯的三篇对话》，第二篇谈话：“……如果我明白没有理由相信，对我来说就是不相信的充分理由。”至于休谟，可参见《猜想与反驳》，第21页（那里引用了《人类理智研究》第5节，第1部分）。

(35) 约翰●C●艾克尔斯：《面对现实》，柏林－海德堡－纽约，1970年。

第二章　常识的二重性：赞同常识实在论和反对常识知识论的理由 [(1)]

1. 为哲学辩护

现在十分有必要关注一下哲学并为之辩护，不论采取何种形式。除某些马克思主义者以外，大多数职业哲学家似乎都脱离实际。而那些马克思主义者呢——“他们只是以各种方式解释马克思主义，而问题在于改变它。” [(2)]

依我看来，哲学最大的耻辱是，当我们周围的自然界——并且不仅仅是自然界——行将毁灭之时，哲学家却时而聪明、时而愚蠢地大谈关于这个世界是否存在的问题。他们陷入了经院哲学 [(3)] 、陷入了诸如“存在”与“实存”有无差别之类语言学的难题之中。（在当代文学艺术中并没有哲学界的那些标准。）

不用说，广为流行的反理性主义思潮在纳粹主义者中曾经十分强盛，而今在那些失望了的青年人，特别是青年学生中再度强盛，其坏作用有如这种经院哲学，甚至可能会比哲学家和其他知识分子那些似乎才华横溢、实则虚伪狂妄的夸夸其谈更加有害。不过也不能责之过甚，因为知识分子的背信引起反理性主义几乎是一种不可避免的反应。如果你给青年人喂食石头而不是面包，他们将会反抗，虽然这样做时，他们错把面包师当作了搬石匠。

在这种情况下，需要为作为一名哲学家而辩护，并且特别要为重申（正如我想要做的，只要是顺便的话）琐事例如实在论　关于世界实在性的论题而辩护。那么，我的理由是什么呢？

我的理由是：我们都有自己的哲学，无论我们是否意识到这一事实，并且我们的哲学是没有多大价值的。但它对我们的行为和生活的影响却常常是破坏性的。这就使得我们必须试着通过批判来改进我们的哲学。这是我对哲学的继续存在所能提出的惟一辩护。

2. 不可靠的出发点：常识和批判

科学、哲学以及理性思维都必须从常识出发。

也许，这并非因为常识是一个可靠的出发点：我这里所使用的“常识”一词是一个极其含混的词项，因为这个词项指称一个模糊不清并且变化不定的东西，即许多人的时而恰

当、真实，时而又不恰当、虚假的直觉和看法。

常识这样一种含糊不清且又不可靠的东西怎么能为我们提供出发点呢？我的回答是：我们并没有打算或试图（像笛卡儿、斯宾诺莎、洛克、贝克莱、康德等人曾做过的那样）在各种常识“基础”上建立一个可靠的体系。我们从其出发的任何常识的断定——也可称之为常识的背景知识——随时都可能受到批判和挑战；时常有某一断定受到成功的批判而被抛弃（例如地球扁平论）。在这种情况下，常识或者被矫正，或者被一种理论所取代，在一段或长或短的时间内，在某些人看来，该理论多少有点“刺激”。如果这样一种理论需要许多的教育才能理解，那么它将永远不能为常识所同化。尽管如此，我们可以力求尽可能地达到如下理想：全部科学和全部哲学都是文明的常识 。

因此我们是从一个含糊的出发点开始，并立足于不可靠的基础之上，但我们能够取得进步：经过某些批判之后，我们时常能发现自己错了，我们能够从自身的错误中、从认识自己所犯的错误中学习。

（附带说一下，以后我将表明，在知识论中常识一向是特别骗人的。因为似乎有一种常识知识论，即这样一种错误理论：我们通过睁开双眼看世界，或者更一般地说，通过观察而获得关于世界的知识。）

因此，我的第一个论点是：我们的出发点是常识，我们获得进步的主要手段是批判。

但这个论点立即引出一个难题。据说如果我们想要批判一个理论，例如T_1，不论它是否是常识性的，我们就需要另外某个理论T_2，T_2提供我们批判T_1所必要的基础、出发点或背景。仅在一种非常特殊的情况下，即我们能证明T_1是自相矛盾的情况下（此种情况称为“内在批判”，我们为了表明T_1是错误的而使用T_1），我们才能以不同方式、即通过指出T_1引出荒谬结论的方式进行批判。

我认为对批判方法的这种批判是站不住脚的。（这种批判断言，所有的批判或者是“内在的”、或者是“先验的”，而就先验批判来说我们实际并没有进行批判，因为我们必须武断地假定T_2的真理性。）实际的情况是这样的，如果我们觉得应该对理论T_1提出某些批判，假定T_1是一个前后一致的理论，那么，我们或者证明T_1会导致并非预期的、不合意的结论（它们是否逻辑上一致关系不大），或者证明存在一个竞争的理论T_2，它同T_1相抵触，并且我们力图证明T_2具有超过T_1的某些优点。这就是我们所需要的一旦有了竞争的理论，也就有了批判地、或者理性地讨论的很大余地：我们探讨这些理论的结论，特别是力图发现它们的弱点，即那些我们认为可能错误的结论。这种批判的或理性的讨论，有时可以导致两个理论中的某一个完全失败，但更经常的是有助于揭示出这两个理论的弱点，从而要求我们提出更先进的理论。

知识论的基本问题就是对这个过程进行研究和阐明 ，本文认为 ，我们的理论正是通过这个过程才得以增长和进步 。

3. 与其他研究的对比

到目前为止，我所说的这些可能看起来十分琐碎，为说明它的要点，我将扼要地把它与其他研究做一番比较。

大概是笛卡儿最先说过，一切都取决于我们出发点的可靠性。为了使这个出发点真正可靠，他提供怀疑的方法，即只承认完全不容置疑的事物。

于是，他从其自身存在的事实出发，这在他看来似乎是无可怀疑的，因为甚至怀疑我们自身的存在也需要预设一个怀疑者（怀疑主体）的存在。

正如笛卡儿并不怀疑其自身的存在一样，现在我也并不怀疑我自身的存在。但是我也认为（像笛卡儿所认为的）不久我将死去，这除了对我自己以及几个朋友以外，对世界没有什么影响。显然，个人的生死问题还是具有某种意义的，但是我推测（我想笛卡儿也会同意的），我自己的存在将会结束，而世界并未完结。

这是一个常识性的观点，并且是那被称之为“实在论”理论的重要原则。（以下将对实在论进行更充分的讨论。）

我承认，人们关于自身存在的信念是很强的。但是，我不承认这种信念能够承受任何类似于笛卡儿哲学大厦的东西的重量，作为基础，它是太狭窄了。顺便说一下，我并不认为这种信念像笛卡儿所认为的（这是可以理解的）那样无可怀疑。在休·卢蒂奇那部精彩的著作《1933年在珠穆朗玛峰》中，我们读到，一个谢尔巴[4]人基巴登上了其身体所不能适应的高度；书中写道：“可怜的老基巴在神志昏迷时仍然一直在想他死了。”[5]我不去断定可怜的老基巴的想法是一个常识、甚至是合情合理的，但它使人们对笛卡儿过去一向宣称的直接性和无可置疑性产生了怀疑。无论如何，我不打算提出任何类似的确定性要求，虽然我乐于承认，相信一个人思考着的自我存在是合乎情理的常识。我所反对的不是笛卡儿的出发点的真理性，而是这个出发点对于他借以进行的工作的合适性以及它被赋予的无可怀疑性。

洛克、贝克莱，甚至不可知论者休谟以及他们的许多继承者，尤其是罗素和摩尔[6]，都与笛卡儿持有相同的观点，认为主观经验最可靠，因而适合作为永恒的出发点或基础；但他们主要依赖于一种具有观察特征的经验。而里德（我与他都信奉实在论和常识）认为，我们具有关于外部客观实在的某些非常直接的、直观的并且可靠的知觉。

与此相反，我认为，在我们的经验中没有直接的或直观的东西：我们必须认识到有一个在时间中持续存在的自我、甚至在入睡后完全无意识时也仍然存在着的自我，并且我们必须认识自己和其他人的身体。这种认识完全是对事物的译解或注释。我们学会了很好地解释事物，以至于每件事都变得对我们非常“直接”或“直观”。但只是对于一个已经掌握了摩尔斯电码的人，或者举一个更熟悉的例子，对于一个已经学会了读一本书的人才

是这样：书同他“直接地”、“直观地”交谈。然而我们知道，译释得以继续进行的过程是复杂的；正如弹钢琴或开汽车是长期训练的结果一样，表面上的直接性和直观性也是训练的结果。

可以推测，我们的译释技能有遗传基础。无论怎样，我们在译释过程中有时确实会犯错误，尤其是在学习阶段，但以后还会犯错误，特别是如果发生了不寻常的情况。经过充分训练后的译释过程的直观性或直接性不能保证不出错误，虽然对于大多数实际目的来说是够确定了，但绝对的确定性是没有的，必须放弃对确定性以及知识的可靠基础的寻求。

因此，我采用与前人不同的方法看待知识问题。知识的可靠性和可证明性不是我所关心的，我关心的是知识增长的问题，即：在什么意义上我们可以论及知识的增长或进步，我们怎样才能取得知识的增长和进步？

4. 实在论

实在论是常识的核心。常识、或有见识的常识，区别了现象和实在。（这可用事例说明，例如：“今天天空晴朗，群山看上去比它的实际距离近多了”；或如：“他干这件工作似乎并不费力，但他私下对我说，这件工作的强度几乎难以承受。”）但是，常识也认识到，现象（例如镜子中的映象）有一种实在；换言之，可以有一种表面的实在——即一种现象——和一种深刻的实在。此外，有多种多样的真实事物，最明显的一种是食物（我推测它们是产生实在感觉的基础），或者更具有抗性的客体（客体 =依赖于我们的行动方式的东西），例如石头、树木、人类等等。但是，还有许多种十分不同的实在，例如，我们对于食物、石头、树木和人体的经验的主观译释也是一种实在。食物的味道和石头的重量是另一种实在，同样，树木和人体的性质也是一种实在。在这个多样化的宇宙中还有其他实在的一些例子，如牙痛、词汇、语言、高速公路规则、小说、政府决议、有效的或无效的证明；也许还有力、力场、倾向、结构、规则等等。（关于这许多种客体之间是否互相联系、以及如何互相联系的问题，我在此暂不作说明。）

5. 赞同实在论的理由

我的论点是，实在论既不能证明、也不能反驳。实在论像逻辑和有限算术之外的某些别的东西一样，是不能证明的；但它又不同于经验科学，经验科学的理论是可以反驳的，[(7)] 实在论却不可反驳。（实在论同许多哲学或“形而上学”理论，特别是唯心主义一样，都具有这种不可反驳性。）但是，实在论是可以论证的，支持实在论的证据占压倒的优势。

常识毫无疑问地是支持实在论的；当然，甚至在笛卡儿之前——事实上从赫拉克利特

以来——人们就多少有些怀疑：我们日常生活的世界是否只是我们的梦幻。但是，甚至笛卡儿和洛克也是实在论者。在贝克莱、休谟和康德之前并没有真正提出一个能与实在论相匹敌的理论。[8] 顺便说一下，康德甚至为实在论提供了一个证明，但那不是一个有效的证明；我认为重要的是，我们应该弄清楚为什么关于实在论的有效证明不可能存在。

最简单形式的唯心主义断定：世界（包括我现在的听众）只不过是我的梦幻。现在很清楚，这个理论（虽然你将知道它是虚假的）是不可反驳的：作为我的听众，无论你为了使我相信你的实在而采取什么行动——你同我交谈、或者写封信、或者踢我——都不可能形成反驳的力量；因为我将继续说，我正在梦见你同我说话，或者梦见我收到了一封信，或者梦中感到你踢我。（有人可能说这些回答都是不同方式的免疫策略。的确如此，并且这是反对唯心主义的一种有力的证据。但另一方面，它是一种自我免疫理论，这一点并不是对它的反驳。）

因此，唯心主义是不可反驳的；当然，这也意味着实在论是不可证明的。但是我准备承认，实在论不仅是不可证明的，而且像唯心主义一样也是不可反驳的；没有可描述的事件和可设想的经验能够作为对实在论的一个有效反驳。[9] 因此，像许多其他问题一样，在这个问题上也没有结论性的论据。但是存在着许多支持实在论的证据，或者更确切地说，存在着反对唯心主义的论据。

（1）最强有力的证据或许由两部分组成：（a）实在论是常识的一部分；（b）所有被说成是反对实在论的论据不仅是在这一术语的最贬意义上的哲学论据，而且同时也是基于无批判地接受的部分常识的论据，也就是说，是依据我称之为“精神水桶理论”这一常识知识论的错误部分而提出的论据；详见第12、13节。

（2）虽然对于某些人来说，科学如今有点过时了，令人遗憾的是，由于并非可以忽视的理由，我们不能轻视科学同实在论的联系，尽管事实上有些科学家并不是实在论者，例如恩斯特·马赫，或者我们这个时代的E·P·维格纳[10]；他们的论证明显地具有在（1）中所刻画的特征。暂且不论原子物理学（量子力学），我们可以断言，几乎全部的（如果不是全部的话）物理、化学或生物学的理论都蕴涵了实在论，就是说如果这些理论是真实的，那么实在论也是真实的。这就是为什么有些人提倡“科学实在论”的理由之一，这是一个非常好的理由。因为实在论明显地缺乏可检验性，所以，我自己宁愿称实在论为“形而上学的”，而不称之为“科学的”。[11]

然而，人们可以考虑这一点，有充分的理由断定，在科学中我们所力图做到的是描述和（尽可能地）说明实在。我们借助于猜测性理论达到这一点，即我们期望那些理论是真实的（或接近于真的），但我们不能证明它们是必然的，甚至不能认为它们是或然的（在概率演算的意义上）；然而，它们是我们所能提出的最佳理论，因此，在“或然”这个词与概率演算没有任何联系的意义上，我们也可以称它们是“或然的”。

我们可以在一种与此密切相关的、准确的意义上谈论“科学实在论”：我们所采取的步骤可能导致成功（只要这个程序没有中断，例如因为反理性的态度而中断），这种成功意味着我们的猜测性理论逐渐地更接近真理，即是说，更接近于对某些事实、或者实在的某些方面的真实描述。

（3）即使我们放弃从科学中推导出的全部证据，仍然还有从语言方面引出的证据。关于实在论的任何讨论，特别是反对实在论的所有证据，都必须以某种语言加以表述。但是，人类语言实质上是描述性的（并且是论证性的），[(12)] 一个无歧义的描述总是实在论的：它是对于某种东西——某种可能是真实的、或想象的事态的描述。如果该事态是虚构的，那么，按照塔尔斯基的理论，关于它的描述就是假的，对这一虚假描述的否定则是对实在的真实描述。这并没有从逻辑上反驳唯心主义或唯我论，但至少使唯心主义或唯我论成为不中肯的。推理、语言、描述、论据等等都是关于某种实在的，它们把自己显示给观察者，它们都预设了实在论。当然，这个赞同实在论的理由在逻辑上并不比任何其他理由更确定，因为我可能只是梦想我正在使用描述性的语言和论据；然而，这个赞同实在论的理由是强有力的、富有理性的，它像理智本身一样地强而有力。

（4）据我看来，唯心主义是荒谬的，因为它还包含这样一些东西：是我的心灵创造了美好的世界。但是我知道我不是世界的创造者。“美存在于观看者的眼中”这一著名论断虽然不是绝对无聊的，但也不过是指存在着一个对美的鉴赏问题。我知道伦勃朗自画像的美并不是由于我的眼睛，巴赫圣曲的美也不是由于我的耳朵。正相反，通过开、闭我的双眼和两耳，我可以作出使自己满意的证明，即我的眼和耳不足以包容那全部的美。此外，还有其他更好的鉴赏者，能比我更好地欣赏图画和音乐的美妙。否认实在论无异于狂妄自大（狂妄自大是专业哲学家最流行的职业病）。

（5）在许多其他非结论性的、但却是有力的论据中，我想要提到的只有一点，这就是：如果实在论是真实的，更具体地说是接近科学实在论的，那么，实在论不可能证明的理由也是显而易见的。其理由是，我们的主观知识甚至知觉知识，都由行为意向构成，因此，它只是对实在的一种试探性适应；我们至多只是探索者，无论如何都难免有错误，没有不出差错的保证。同时，如果没有实在而只有梦幻或幻觉，那么，关于我们的理论和观点正确与否的全部问题也就变得毫无价值了。

综上所述，我打算接受实在论作为仅有的一种合理假说——作为一种猜测，从未有人提出过其他的合理猜测。当然，我并不希望在这个问题上采取武断的态度。但是，我认为我知道全部认识论的观点大部分都是主观主义的理论，它们是作为与实在论相匹敌的理论而被提出的，例如实证主义、唯心主义、现象主义、现象学等等。虽然我并不反对哲学中各种学说的讨论，但我认为，人们所提出的各种支持我刚才列出的那些学说的证据都是明显错误的，其中大部分都是由于错误地探求确定性、探求理论的可靠基础而导致的后果。所有这些都是在哲学这一术语的最贬意义上的典型的哲学家的错误：它们都是一种虽符合

常识、却没有经受任何认真批判的错误知识论的派生物。（常识应用于它自身时通常是失败的；见下面第12节。）

我将以当代两位最伟大的人物：阿尔伯特·爱因斯坦和温斯顿·丘吉尔的观点来结束本节的讨论。

爱因斯坦写道："在我们接受事物即物理对象以及属于它们的时空结构时，我看不出有任何形而上学的危险。"[13]

这是爱因斯坦在详细地带着同情地分析了一个反对罗素朴素实在论的精彩设想之后得出的结论。

温斯顿·丘吉尔的观点独具特色，而且我认为是对这样一种哲学的非常公正的评论：该哲学在从唯心主义跨越到实在论时可能改变了其外貌，但它仍然如同以前一样毫无意义。丘吉尔写道："我的几个堂兄曾受过良好的高等教育，他们常常取笑我，用一些论据来证明，除了我们想到的东西以外，没有任何东西存在……"丘吉尔继续写道：

> 我总是坚持许多年前我为自己提出的如下观点…… 巨大的太阳存在的事实显然并不比我们的肉体感觉具有更好的基础。有幸的是，除了我们的肉体之外，还有一种检验太阳的实在性的方法…… 天文学家…… 通过［数学和］理论思维预言一个黑子将在某一天穿过太阳，你…… 看，你的视觉会直接地告诉你天文学家的计算是准确的…… 我们已经使用了绘制军事地图用的所谓"交叉方位"。 我们已经独立地证了 太阳的实在性。当我的形而上学朋友对我说，天文学家进行计算的资料最初必定是通过他们的感觉证据获得的时候，我回答说，"不对"。 至少在理论上其资料以通过自动计算机来获得，而计算机由光照来发动，因此在任何阶段上都没有混杂人类的感觉 …… 我…… 再次强调地重申…… 太阳是真实的，也是热的——事实上它如同地狱之火一样热，如果形而上学论者怀疑这一点，他们最好去那里亲自看看。[14]

或许可以补充说，我认为丘吉尔的论点，特别是我上面加着重号引用的那一重要段落，不仅正确地批判了唯心主义和主观主义的论点，而且据我所知，也是哲学上反对主观主义认识论的最正确、最机智的论点。我不清楚有哪一个哲学家没有忽视这个论点（除了我的一些学生以外，我已经要他们注意研究这个论点）。这个论点是很有独创性的，于1930年首次发表，它是最早利用自动观察台和计算机（根据牛顿理论制定程序）的可能性的哲学论点之一。然而，在其观点发表40年之后，丘吉尔作为一个认识论者仍然很少为人所知：他的名字不仅在当时众多的认识论选集中没有出现，甚至在哲学百科全书中也找不到。

当然，丘吉尔的论点只是对主观主义者似是而非论点的一个极好的反驳：他没有证明

实在论。因为唯心主义者总是可以争辩说，他，或我们，只是在梦中用计算机之类的东西进行辩论。但是，我认为唯心主义者的这种观点是荒谬的，因为它可以到处滥用。无论怎样，除非有些哲学家能够提出某种全新的观点，我认为，主观主义理论今后将会被抛弃。

6. 论真理

在哲学和科学领域，我们主要关心的应该是探索真理，而不是证明真理；而且，对真理的证明越高明、越机灵，就越令人讨厌。我们应该力求看出即发现最急迫的问题，并通过提出真实的理论（或者真实陈述、真实命题，这里无需区别）努力去解决问题；至少，通过提出比我们前人所拥有的那些理论更加接近真理的理论去解决问题。

但是，我们只有讲得简洁明了，避免不必要的技术细节和繁文缛节，才可能探索到真理。在我看来，力求简洁明晰是一切理论工作者在道义上的职责，矫揉造作与缺乏简洁明晰则是一种罪过。（由于出版物激增，文字简练也很重要，但较之明晰性不那么迫切，并且有时候简练与明晰性两者不可兼得。）我们常常达不到上述要求，不能把事情说得言简意赅、通俗易懂，这正表明，作为哲学家，我们并非十分称职。

我接受（由塔尔斯基加以精制和捍卫的[15]）常识理论，这一理论认为：真理是与事实（或实在）的符合，或者更确切地说，一个理论是真的，当且仅当它符合事实。

稍微谈一下各种术语。由于塔尔斯基，这些术语现在已成为不足为奇的了：真理和谬误基本上被认为是陈述的性质或类，即用某种语言L_1（例如德语）明确阐述的理论或命题（或有意义的语句[16]）的性质或类，对于语言L_1，我们可以在另一种称之为元语言的语言L_m中十分自由地进行讨论。以某种方式指称L_1的L_m中的短语可以被称为“元语言学的”。

如果我们令符号“P”代表“Der Mond ist aus grünem Käse gemacht”（“月亮是由新鲜奶酪制成的”）这个德语（L_1）短语的英语（L_m）名称。（注意，由于增加了英语引号，这个德语短语已经变成了一个英语元语言学名称——关于德语短语的所谓引号名称。）因此，同一陈述“P = ‘Der Mond ist aus grünem Käse gemacht’”显然是一个英语元语言学陈述；我们可以说：“德语陈述：‘Der Mond ist aus grünem Käse gemacht’（“月亮是由新鲜奶酪制成的”）是符合事实、或者符合事件的实际状态的，当且仅当月亮是由新鲜奶酪制成的。”

现在我们引进一条普遍规则，即，如果P 是一个陈述，那么“P”表示由陈述P 所刻画的事件状态的英语描述的一个缩写。于是，我们可以更一般地说：“对象语言中的短语P 是一个符合事实的陈述，当且仅当P 。”

在英语中我们应该说，“P 在L_1中是真实的”，或者“P 在德语中是真实的”。然而，真理并不是一个关于语言的概念；因为，如果P_1是任一语言L_1中的陈述，P_2是任语言L_2中的陈述，那么下述说明成立（比如说在L_m中）：如果P_2是P_1从L_1到L_2的翻译，那么P_1和P_2或者同真、或者同假，即它们必然具有相同的真值。并且，如果一种语言丰富到具有一个否定运算子的程度[17]，那么我们可以说，对于每一个假陈述，该语言都包括了一个真陈述。（因此，我们就可以知道，大致说来，在每种具有一个否定运算子的语言中，真实的陈述和虚假的陈述“同样多”。）

塔尔斯基的理论十分清楚地表明，如果一个陈述P 符合任何 事实，那么它所恰好符合的事实将是事实P 。塔尔斯基理论同时还解决了有关假陈述的问题，一个假陈述P 之所以为假，并非因为它符合非 事实这类奇怪的实体，而是因为它不 符合任何 事实：它对于任何真实事件并不具有符合事实 这样一种特殊的关系，虽然它对于虚假的事件状态p 具有某种类似“描述”的关系。（只要我们记住一个虚假的事实根本不是真实的，避免使用“虚假的事件状态”、或者“虚假的事实”这一类短语就没有多少益处。）

虽然把这问题弄清楚需要塔尔斯基式的天才，不过，这个问题现在确实已经十分清楚了，即：如果我们要谈论一个陈述对于一个事实的符合，我们就需要一种元语言，在这种元语言中，我们可以阐述 有关陈述所论及的事实（或者断定的事实），此外，（通过对该陈述使用某种约定的或描述的名称 ）我们还能讨论有关陈述本身。反之亦然：很清楚，一旦我们掌握了这样一种元语言，我们便能运用这种语言谈论（a）由某种（对象）语言的陈述所描述的事实，通过陈述这些事实的简单方法所描述的事实；以及（b）这种（对象）语言的陈述（通过使用这些陈述的名称 ）；那么，我们也能在这种元语言中谈论陈述与事实的符合 。

一旦我们能用这种方法阐述语言L_1中的每个陈述同事实符合的条件，我们就能给出纯语词的、然而却是符合常识的如下定义：[18] 一个陈述是真的 ，当且仅当它符合事实 。

正如塔尔斯基所指出的，这是一个客观主义的或绝对论的真理概念。但是，在允许我们论及“绝对确定或绝对信念”的意义上，这个概念不是绝对论的，因为它没有为我们提供一个关于真理的标准。相反，塔尔斯基可以证明，如果L_1是足够丰富的（例如，如果它包括算术），那么就不存在一个关于真理的普遍标准 。只是在极度贫乏的人工语言中，才可能存在一个真理标准。（这里，塔尔斯基应该感谢哥德尔。）

因此，虽然真理的观念是绝对论的，却不能提出任何对绝对确定性的要求：我们是真理的探索者 ，但不是真理的占有者 。[19]

7. 内容、真理性内容和虚假性内容

为了阐明在探索真理时我们所做的工作，至少在某些场合我们应该能说明坚持如下直观主张的理由，即，我们已经比较接近真理，或者说某一理论T_1被另一新理论T_2所取代，这是因为T_2比T_1更接近真理。

理论T_1比理论T_2离真理远些，因此T_2就比T_1更接近真理（或者说是一种较好的理论），这种观念已经为包括我自己在内的许多哲学家直观地采用了。正如真理概念被许多哲学家认为是可怀疑的一样（并不是完全没有一点真理或道理，因为塔尔斯基的语义悖论分析已经很清楚地阐明了这一概念），更接近真理的概念、近似真理的概念或者（如我所称呼的）更大“逼真性”的概念等等，也都受到怀疑。

为解除这些怀疑，我引进了一个关于逼真性的逻辑概念，这一概念包括最初由塔尔斯基提出的两个概念：（a）真理概念；（b）陈述的（逻辑）内容的概念，即，该陈述逻辑地蕴涵的所有陈述的类（如塔尔斯基通常所称的它的“后承类”）。[20]

每个陈述都有一个内容或者后承类，即由它所推出的所有那些陈述的类。（仿效塔尔斯基，我们可以把重言式陈述的后承描述为零类，所以，重言式陈述就具有零内容。）每一个内容都包含由它的所有真后承的类组成的子－内容。

由一个已知陈述（或者属于一个已知的演绎系统）推导出来的并非重言式的所有真陈述的类，可以被称为该陈述的真内容。

重言式（逻辑上真的陈述）的真理性内容是零：它仅仅由重言式构成。所有其他陈述，包括所有假陈述，都具有非零的真理性内容。

一个陈述所蕴涵的假陈述的类——一个严格地由所有那些虚假陈述组成的它的内容的子类——可以被称之为（请允许借用一个名称）该陈述的虚假性内容；但是它不具有“内容”或塔尔斯基的后承类的独特性质。它不是一个塔尔斯基式的演绎系统，因为从任何假陈述中可以逻辑地推导出真陈述。（一个假陈述和任何真陈述的析取，就属于那些本身为真、但却是从假陈述中推导而得的陈述之列。）

在本节的其余部分中，为了准备对逼真性概念进行更深入的讨论，我打算先对真理性内容和虚假性内容的直观概念作些详细的讨论；因为一个陈述的逼真性将被解释为真理性内容不断增加而虚假性内容不断减少。这里，我将主要利用塔尔斯基的概念，特别是他的真理理论、他的后承类理论以及他的演绎系统（更详细的论述可参阅本书第九章）。

可以按这样的方法来解释一个陈述a的虚假性内容（与从a推出的假陈述类相区

别）：（1）它是一个内容（或者塔尔斯基的后承类）；（2）它包含由a 导出的所有虚假陈述；（3）它不包含真陈述。为了达到上述要求，我们需要把内容概念相对化，而这能以很自然的方式做到。

让我们把陈述a 的内容或者后承类称为“A ”（因此，一般地说，X 是陈述x 的内容）。让我们像塔尔斯基那样，把一个逻辑上真的陈述的内容称为“L ”。L 是所有逻辑上真的陈述的类，即所有内容和所有陈述的共同内容。我们可以说L 是零内容。

我们现在把内容概念相对化，于是我们能在已知 内容Y 的情况下讨论陈述a 的相对内容，我们用符号“a ，Y ”表示这一点。这是在Y 出现，但又不仅仅只有Y 出现的情况下，从a 中可推出的所有陈述的类。

我们马上可以明白，如果A 是陈述a 的内容，那么我们就有了按相对化的方式书写的公式：A=a ，L ；这就是说，陈述a 的绝对内容A 等于a 的相对内容，在已知“逻辑”（=零内容）的情况下。

关于猜想a 的相对内容的一种更有意义的情况是a ，Bt ，这里Bt 是我们在t 时的背景知识，即在t 时被断定为无需讨论而接受的知识。我们可以说，在一个新的猜想a 中有意义的首先是相对内容a ，B ；这就是说，是内容a 中超过了B 的那一部分。正如一个逻辑上真的陈述的内容是零一样，如果a 仅仅只包含背景知识而没有超出背景知识的内容，那么，在已知B 的情况下，猜想a 的相对内容也是零：我们可以一般地说，如果a 属于B ，或者换一个同样的说法，如果A ⊂B ，那么a ，B= 0。因此，陈述x 的相对内容Y 是指在Y 出现时，x 超出Y 的信息。

现在，我们可以把a 的虚假性内容（用符号A_F 表示）定义为在已知a 的真理性内容的情况下a 的内容（即A 和T 的交汇点A_T ，这里T 是塔尔斯基系统中的真陈述）。这就是说，我们可以定义：

$$A_F = a , A_T .$$

这里所定义的A_F 符合我们的要求，即它满足了恰当性条件：（1）A_r 是一个内容，尽管它是一个相对内容；“绝对”内容说到底也是相对内容，例如逻辑真理（或者假定L 是逻辑上真的）；（2）A_F 包含所有从a 推出的假 陈述，因为它是在取真 陈述为（相对）零类时，从a 中推出的陈述的演绎系统；（3）在真陈述不被当作内容而是作为（相对的）零内容的意义上，A_F 不“包含”真陈述。

内容有时是逻辑上可比较的、有时则是不可比较的：这些内容构成一个受包含关系制约的部分有序系统，恰似一些陈述根据蕴涵关系组成的部分有序系统一样。如果A ⊂B ，或者B ⊂A ，那么A 和B 的绝对 内容是可比较的。至于相对内容，其可比较性的条件则更为复杂。

如果X 是一个有限的可公理化内容或演绎系统，那么就存在一个陈述x ，其内容是X 。

这样，如果Y 是有限的可公理化的，我们就可以写作：

$$x，Y=x，y.$$

在这种情况下，我们可以知道，x ，Y 等于x ·y 的合取的绝对内容减去 y 的绝对内容。

上述研究表明，如果：

$$（A+B）-B 与（C+D）-D 是可比较的，$$

那么a ，B 和c ，D 将是可比较的，这里“+”是塔尔斯基演绎系统 中的加号：如果两者都是可公理化的，A+B 就是a 与b 的合取的内容。

因此，在这种部分有序系统中，可比较性将是罕见的。不过，有一种方法表明这些部分有序系统可能是“原则上”——即无矛盾地——线性有序的。这种方法是形式概率论的应用。（这里我断定它仅仅适用于可公理化系统，但它也可能被推广运用于非公理化系统；详见下面第九章。）

我们可以写作“p （x ，Y ）”或者p （X ，Y ），读作“已知Y 时x 的概率”，运用形式公理系统研究相对概率（关于相对概率我已在其他地方提到，例如在我的《科学发现的逻辑》一书的新附录的第* iv和第* v节中） [21] ，其结果是，p （x ，Y ）是从0到1之间的一个数——通常我们不知道是哪一个数——我们可以一般地断定：p （a ，B ）和p （c ，D ）是原则上可比较的 。

尽管我们通常没有足够的信息来决定是p （a ，B ）≤p （c ，D ），还是p （a ，B ）≥p （c ，D ），我们可以断定，在这些关系之中至少有一种关系成立。

所有这些研究结果表明，我们可以断定，借助于概率演算，真理性内容和虚假性内容在原则上是可以比较的。

正如我在其他地方所说明的那样，p （a ）或者p （A ）的逻辑概率越小，a 的内容A 就越大。一个陈述传递的信息越多，它为真的逻辑概率就越小（可以说是偶然为真的）。因此，我们可以引进一个内容的“测度 ”（它主要可以被运用于拓扑学上，即作为一个线性序列的标志）：

$$ct （a），$$

即，a的（绝对）内容，也是相对测度

$$ct （a，b）和ct （a，B）$$

即，在分别已知b 或B 时，a 的相对内容。（如果B 是可公理化的，那么我们就有ct （a

，b）=ct （a，B）。）借助于概率演算，这些“测度”ct 可以得到定义；也就是说，借助于定义

$$ct\ (a, B) = 1 - p\ (a, B),$$

测度ct 可以得到说明。现在，我们有了定义真内容ct_T（a）和假内容ct_F（a）（的测度）的手段：

$$ct_T\ (a) = ct\ (A_T),$$

这里A_T还是指A 和塔尔斯基所有真陈述的系统的交汇点；并且：

$$ct_F\ (a) = ct\ (a, A_T),$$

即，在已知a 的真理性内容A_T的情况下，虚假性内容（测度）就是a 的相对内容（测度）；或者换句话说，虚假性内容就是a 超出 那些由a 推出、并且为真的陈述的程度。

8. 论逼真性

借助于上述观念，我们可以更清楚地说明，似真性概念或者逼真性 概念在直观上意味着什么。直观地讲，一个理论T_1比另一个理论T_2具有较少的逼真性，当且仅当（1）T_1和T_2的真内容或假内容（或它们的测度）是可比较的；（2）T_1的真内容而不是假内容比T_2的少；（3）T_1的真理性内容并不比T_2的真理性内容多，而T_1的假内容却比T_2的假内容多。简言之，我们断定T_2比T_1更接近真理或者更近似真理，当且仅当有更多的真陈述、而不是更多的假陈述可以从T_2中推出，或者，至少T_2与T_1有同样多的真陈述，且T_2有较少的假陈述。

一般地说，只有互相竞争 的理论——例如牛顿的引力理论和爱因斯坦的引力理论——就其（未经测度的）内容而言才是直观地可以比较的；但也有一些互相竞争的理论是不可比较的。

牛顿理论的内容（N ）和爱因斯坦理论的内容（E ）的直观可比较性可以规定为：[22] （1）对于牛顿理论已做了解答的每个问题，爱因斯坦理论都提供了一个至少同样精确的解答，这使得在比塔尔斯基理论稍为广泛一些的意义上，[23] N 的内容（测度）少于或者等于E 的内容；（2）对于有些问题，爱因斯坦的理论E能提供解答（非重言的），而牛顿理论N 则不能提供解答，这就使得N 的内容肯定地比E 的内容少。

因此，我们能够直观地比较这两种理论的内容，并且知道爱因斯坦理论具有较多的内容。（可以从这种直观能由内容测度ct （N ）和ct （E ）所证明来说明这一点。）这就使得爱因斯坦理论有可能 或者实际 上成为更好的理论；甚至在任何检验之前，我们也能够说，如果爱因斯坦的理论是真的，它就具有较强的解释力。并且，这一理论要求我们进

行更多的检验，从而为我们提供了认识更多事实的新机会：倘若没有爱因斯坦理论的挑战，我们绝不会在一次日蚀时对行星围绕太阳的外观距离、或者由白矮星引起的光辐射红移现象进行（必要的、高精度的）测量。

一个（逻辑上）较强的理论、即具有较多内容的理论，即使在被检验之前，它也有许多优点，这些使得它成为一个潜在的好理论，一个更富有挑战性的理论。

并且，这个更强的理论、即包含更多内容的理论，也将是一个具有更大逼真性的理论，除非它的假内容也更大。

这种主张形成科学方法——大胆假设、尝试反驳方法——的逻辑基础。一个理论越大胆，它的内容就越丰富，因而它也就越冒险：因为它更可能从虚假的问题着手。我们试图找到这个理论的弱点并进行反驳。如果我们未能反驳这个理论，或者，如果我们找到的反驳同时也是对在它之前的较弱理论的反驳，[24] 那么，我们就有理由猜想或推测：这个更强的理论并不比它的较弱的先行理论具有更多的假内容，因此，这个更强的理论具有更大的逼真性。

9. 逼真性与探求真理

用一个正方形代表全部陈述的类，并将此正方形划分为相等的两部分：真陈述（T）和假陈述（F）（见图1）。然后稍微改变一下这种安排，把真陈述的类集中于正方形的中心（见图2）。

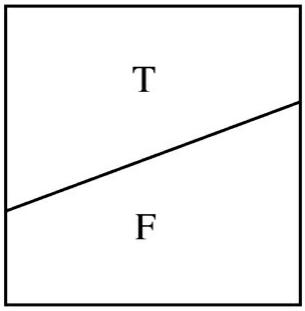


图1

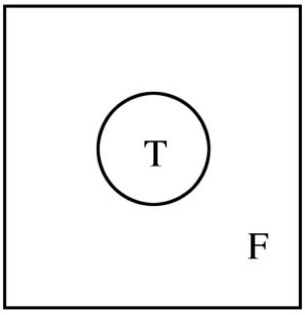


图2

打个比喻，科学的任务就是进行射击，通过提出似乎有发展前途的理论或推测的方法，尽可能多地击中真陈述的目标（T），并且尽可能少地击中假陈述的区域（F）。

我们尽可能推测真实的理论，这是非常重要的；但是，真实不是我们的推测性理论的惟一重要特征；因为我们对提出冗言赘句或者同语反复并无什么兴趣。“所有的桌子都是桌子”必定是真的——它肯定比牛顿和爱因斯坦的引力理论更真实——但它在理论上是没有意义的：它不是我们在科学上所追求的目标。威廉·布施曾创作了一首我称之为认识论童谣的打油诗：[(25)]

二乘二等于四；千真万确，
可这却太空泛又太平凡。
我们寻求的是一条线索，
沿着它达到深刻而有趣的假说。

换言之，我们并非仅仅寻求一般的真理，我们追求的是有意义的、有启发性的真理，追求能解答有意义的问题的理论，如果有可能的话，我们要寻求深刻的理论。

我们并非仅仅试图击中目标T上的一点，而是尽可能地击中目标上的一个尽量广泛的、并且是有意义的区域：尽管二乘二等于四是真实的，但在我们现在所讲的意义上，它没有“大大地接近真理”，这是因为它传递的真理内容太少，所以不能包括科学的目标，甚至不能包括科学目标的一个重要部分。与此相反，牛顿理论即使是假的（存在这种可能），却是更“接近真理的”，因为牛顿理论包括了大量有意义、有价值的真实结论：它的真理性内容非常丰富。

存在大量的真实陈述，它们具有非常不同的价值。对它们进行评价的方法之一是逻辑的评价：我们评价它们内容的大小或范围（就真实的陈述而不是虚假的陈述而言，它们的内容与其真理性内容一致）。一个传递较多信息的陈述具有更大的价值或逻辑内容，因而它是更好的陈述。一个真陈述的内容越丰富，它同我们的目标T就越接近，也就是说，

越接近“真理”（确切地说，越接近全部真实陈述的类）。因为我们并不希望只知道全部桌子都是桌子。我们说到接近真理或近似于真理时指的是接近“全部真理”，即真实陈述的全部类，T 类。

如果一个陈述是假的，那么情况也是类似的。每一个无歧义的陈述或者是真的、或者是假的（虽然我们可能不知道该陈述究竟是其中的哪一种情况）；这里我所考虑的逻辑[26]只有这两种真值，没有第三种可能性。然而，一个假陈述似乎可能比另一个假陈述更接近于真理。假如有人说：“现在是下午9:45分”，另一个人说：“现在是下午9:40分”，而事实上现在是9:48分，那么，第一个陈述就比第二个陈述更接近真理。

然而，在这种形式中直观印象是错误的：这两个陈述是不相容的，因而是不可比较的（除非我们引进像ct 那样的一个测度）。但是，在这种错误的直观中也含有某些真理的颗粒：如果我们用区间陈述来代替这两个陈述（见下段），那么第一个陈述就确实比第二个更接近真理。

我们可以这样进行：用“现在是下午9:45和下午9:48之间”代替第一个陈述，用“现在是下午9:40和下午9:48之间”代替第二个陈述。这样，我们用承认一个连续值域即一个误差区域的两个陈述代替了原有的两个陈述。现在，这两个被代替的陈述变成可比较的了（因为第一个蕴涵第二个），并且第一个确实比第二个更接近真理；这一点对于内容的任何一致的测度函项，例如ct 和ct_T都是有效的。但是，因为在一个具有像ct_T这样的测度函项的系统中，我们最初的陈述是可比较的（在这样的系统中所有陈述原则上都是可比较的），所以我们可以断定，真理性内容的测度ct_T可以这样确定，以使得第一个陈述的ct_T至少和第二个陈述的ct_T一样大或者更大；这在某种程度上证实了我们最初的直观。

请注意，在被取代的陈述中，“在……之间”这个词可以被解释为包括或者排除两种界限中的任何一个。如果我们把它解释为包括其上界，那么这两个陈述都是真实的，因此$ct=ct_T$对于它们两者都成立。这两个陈述都是真的，但第一个陈述具有较大的逼真性，因为它的真理性内容比第二个多。另一方面，如果我们把“在……之间”解释为排除其上界，那么两个陈述都变成假的了（虽然它们可以被称为“几乎是真的”）；但它们仍然具有可比较性（在非测度的意义上），而且我们仍然可以——或者说我认为是这样的[27]——断定第一个陈述比第二个陈述具有更大的似真性。

因此，在没有违反二值逻辑理论的情况下（“每个无歧义的陈述或者为真，或者为假，不存在第三种可能”），我们有时也能讨论那些或多或少为假的陈述，或者说更远离真理或更接近真理的假陈述。同时，较高或较低的逼真性这个概念既可适用于假陈述，又可适用于真陈述：基本要点是其真理内容，这一概念完全属于二值逻辑的范围。

换言之，我们似乎可以认为，接近真理　这一直观概念，同较高的真内容　和较低的“假内容”这两个概念是一致的。

这种一致是重要的，其理由是：它减轻了某些逻辑学家关于接近真理这一直观概念的功能的疑惑；在更接近真理或具有更大逼真性的意义上，它允许我们说：科学的目的是追求真理。

10. 作为目标的真理和逼真性

科学的目的是追求逼真性，这种说法显然优越于“科学的目的是追求真理”这一简单的表述。后者可能会暗示，科学的目标通过阐述“所有的桌子是桌子”、或者“1+1=2”这类毫无疑问的真理就完全达到了。很清楚，这两个陈述都是真的；同样很清楚，这两个陈述中没有一个可以说是属于任何一种科学成就的。

科学家的目标旨在达到像牛顿或爱因斯坦的引力理论那样的理论；虽然我们对于有关这些理论的真理性问题很感兴趣，但这些理论本身保留着它们的重要性，即使我们有理由认为它们是虚假的。牛顿从未相信他的理论果真就是最终的结论，爱因斯坦一直认为他的理论只不过是比较地接近真理，从1916年到1955年临死前，他一直都在潜心研究统一场论。所有这些表明，“探索真理”这一概念只有在下列两种情况下才是令人满意的：（1）我们讲的真理是指所有真命题的集合——即，我们未达到的目标集合是T　（塔尔斯基的真命题的类）；（2）我们打算在研究中承认假陈述是近似的，如果它们不是“太假”（“没有太多的假内容”），并且包含有许多真内容。

因此，与探索真理相比，探索逼真性是更清楚、更现实的目标。不过我还想说明一点，在经验科学中，我们决没有充分适当的论据来声明我们实际上已经达到了真理，但是，我们却能以强有力的、相当充分的论据来声称我们能够取得接近真理的进步，即，至少根据全部已知的合理论据，理论T_2比它的先行者T_1更可取。

此外，我们能够把科学方法和许多科学历史解释为越来越接近真理的合理过程。（借助于与归纳问题有关的逼真性概念，我们能够更好地阐明这一点；具体参阅下面第32节。）

11. 关于真理和逼真性概念的评论

我对逼真性概念的合理性所作的辩护，时常遭到严重的误解。为避免这些误解，最好请记住我的观点，不仅所有的理论是推测性的，而且对理论的所有评价，包括根据其逼真性而对理论进行的比较，也都是推测性的。

对我的科学理论至关重要的逼真性概念一直受到误解，这是不可思议的。因为我曾反复强调过，我认为对理论的所有评价乃是对理论的批判性讨论状况的评价。所以，我认为清晰性是一种智力的价值，没有清晰性，批判性讨论是不可能的。但是我并不认为准确性或精确性本身具有智力的价值，相反，我们从来不追求超出我们面临的问题所要求的准确性或精确性（这个问题始终是区别竞争理论的一个方面）。为此我曾强调，我对定义不感兴趣，因为所有定义都必须使用未被定义词项，而我们是把一个词当作初始词项，还是当作被定义词项，这一般是不关宏旨的。

那么，为什么我力图说明逼真性可以被定义为或者归约为其他词项呢（如真内容、假内容以及逻辑概率）？

有人曾推测，我的目标是追求精确性或准确性那样的东西，甚至还有可应用性；说我希望发现一种数值函项，它能够应用于理论，并且能够用数据术语告诉人们，理论的逼真性是什么（至少可以告诉人们什么是理论的真内容、或者理论的确认度）。

事实上，上述问题与我的目标无关。我并不认为逼真性程度或真内容、假内容的测度（或者说，确认度甚至逻辑概率）可以用数值来确定，除开某些极限情况以外（例如0和1的情况）。虽然引进一个测度函项使得所有内容在原则上或理论上是可比较的，我认为，在实际运用中我们完全依赖那些很少见的情况，这些情况在非度量的意义上是可以比较的，也可以说，在质量或一般逻辑的基础上是可以比较的，例如逻辑上较强的和较弱的相竞争理论的比较；即，目的在于解决同一问题的那些理论的比较。在实际的比较中，我们完全依赖于这些情况（人们可能会说，这是自相矛盾，因为测度函项例如概率，使得他们的论据在原则上一般是可比较的）。

有人会问，我力图说明逼真性概念可以用逻辑概率来定义的目的是什么？我的目的是想在关于逼真性问题的研究上达到（在一种较低的精确程度上）类似塔尔斯基关于真理研究所达到的那些东西：恢复一个已经受到怀疑的常识概念，并且我认为这个概念对于任何批判的常识实在论、对于任何批判的科学理论都是十分必要的。我希望能够说，科学的目的是追求真理，在符合事实或符合实在的意义上的真理；我也希望能够（跟爱因斯坦和其他科学家一起）说相对论是——或者我们推测是——比牛顿理论更好地接近真理的理论，正如牛顿理论是比开普勒理论更接近真理的一样。同时，我希望能自由地讨论上述问题，而不必顾虑接近真理的概念或者逼真性概念在逻辑上被误解或是“无意义的”。换言之，我的目的是恢复一个常识概念，这是我描述科学的目的所必需的一个概念，并且我认为，这一概念作为一个调节原理（即使仅仅是无意识的和直观的），它构成全部批判性科学讨论的理性基础。

在我看来，塔尔斯基发明的定义真理（关于有限序列的形式化语言）的方法的主要成就是恢复了真理概念即符合实在的概念，这是一个曾受怀疑的概念。通过用非可疑的（非

语义的）逻辑概念进行定义，塔尔斯基确立了真理概念的合法地位。此后他又说明了，作为公理，可以引进一个关于无限序列的形式化语言的实质上等值的真理概念，尽管在这种情况下他未能给出关于真理的明确定义，我认为他因此而恢复了在非形式化的自然语言或常识语言（它们是无限序列的）中关于非定义真理概念的批判性用法，只要我们对这种自然语言稍加调整以避免矛盾。我可以把这种语言描述为批判性常识的语言。我记得塔尔斯基在1935年曾极力强调，在构造形式化语言时，不可避免地要使用自然语言，即使自然语言的非批判性使用会导致矛盾。因此，我们必须在使用日常语言的同时改造它，这就像纽拉特在他关于船的比喻中所描绘的那样：我们在力图使船航行的同时必须对它进行重建。[28] 在我看来，这的确是批判性常识的情况。

12. 错误的常识知识论

我说过，常识一向是我们的出发点，但它必须接受批判。并且正如所曾预料的那样，当常识反省自身时，它并不是很理想的。事实上，常识知识的常识论只是一种朴素的杂乱理论，然而，它却为甚至最新近的哲学知识论提供了基础。

常识论是简单的。如果我或者你想要知道关于世界的某些未知的事物，我们就得睁开眼睛四处察看，并且竖起耳朵留心去听，特别是听听其他人所说的东西。因此，我们的各种感官是我们知识的源泉——是外部事物映入我们心灵的源泉或入口。

我常常称这个理论为精神水桶说。这一理论最好用右图表示：

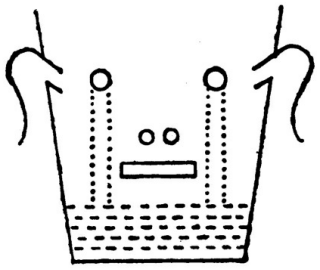


图3　水桶

我们的心灵最初是一个全空的、或者多少有点空的水桶，物质通过我们的感觉而进入这个水桶（或者可能通过一个漏斗从水桶上方注入水桶），并在水桶里逐渐积累，然后被消化。

在哲学界，这个理论以更光彩的名称——心灵白板说而更为著名：我们的心灵是一块白板，感觉在它上面刻印下它们的信息。白板论的主要之点超出了常识水桶论，我指的是白板论强调心灵在出生时的完全空白性。对于我们的讨论来说，这仅仅是这两种理论之间的一个不太重要的分歧，因为在水桶中，我们是否生来就有某些“先天观念”这并没有什么要紧——可能在天资好的儿童中先天概念会多些，而在低能儿童中则少些。水桶论的重要论题是，我们所学习的大部分东西（如果不是全部的话），都是通过进入我们的感官通道的经验而获得的；所以，全部经验都由通过我们的感觉而获得的信息构成。

在这种形式下，这个完全错误的理论仍然非常富有活力。例如，它在教育理论或

者“信息理论”中仍旧发挥着作用（虽然现在人们承认，水桶在出生时并不是完全空的，而是被赋予了一种计算机程序）。

我的论点是，水桶论在其所有的表述中都是十分幼稚和完全错误的，并且在某些形式中，水桶论的无意识的假定仍然有着破坏性影响，特别是对于那些所谓的行为主义者，他们提倡一种仍然是强有力的条件反射论，以及其他一些享有盛誉的理论。

择其要点，精神水桶论的错误可列举如下：

（1）知识被想象为是由我们的水桶中的事物或类似事物的实体所组成的（例如观念、印象、感觉、感觉资料、元素、原子经验、或者——说得稍微准确些——分子经验或“格式塔”）。

（2）知识首先存在于 我们自身：它由我们已经获得的、并且努力加以吸收的信息所构成。

（3）存在有直觉的 或直接的 知识；即那些已进入我们感觉、但仍未被消化的纯粹的、不搀假的信息成分。没有任何其他知识能比这种知识更基本、更确实。

第（3）点可以详述如下：

（3a）根据常识论，全部谬误、全部错误的知识都来自不良的智力消化，这种不良的智力消化由于误解了这些基本的或“给予”的信息元素，或者由于错误地把它们同其他元素相联系，因而搀杂了这些信息元素；错误的根源在于我们主观地混淆了纯粹的或“给予”的信息元素，这些直接给予的信息元素不仅是千真万确的，而且是判断全部真理的标准，因此，提出这些信息是否可能错误的问题是完全没有意义的。

（3b）因此，就知识不受错误影响而言，它基本上是被动接受的，而错误总是我们主动造成的（虽然不是有意的），这或者是由于我们主观地干扰了“给予”的资料，或者是由于我们对那些“给予”的资料排列不当，而完善的大脑是决不会出错的。

（3c）超出对“给予”元素的单纯接受的知识总不如“给予的”或基础的知识确定，给予的知识构成了确定性的标准。如果我怀疑什么事情，只需再睁开眼睛，以公正的眼光不带偏见地去观察即可，我必须从错误的根源上净化我的心灵。

（4）然而，我们实际上需要一些较高水平的知识：即超越仅仅是资料或仅仅是元素的知识。我们特别需要的是通过把现存的资料与即将出现的情况相结合而建立的预测性知识。按照水桶论者的观点，这种高级知识的确立主要是通过观念或元素的联想律 。

（5）如果观念和元素同时产生，那么它们就被联系起来；而且最重要的是，这种联系通过重复而得到加强 。

（6）我们就这样建立了预测性的知识（如果观念a 同观念b 牢固地联结着，那么a的出现就会引起对b 出现的较高的期望）。

（7）同样，信念便产生了。真实的信念是一种存在于永恒联结中的信念。错误的信念也存在于两个观念的联结中，它们可能在过去某时曾一起出现，但不是永远一起重现的。

概括起来，我所称的常识知识论是一种与经验主义者洛克、贝克莱、休谟的学说十分类似，并且与现代实证主义和经验主义也十分接近的理论。

13. 常识知识论批判

常识知识论的几乎所有观点都是错误的，但其核心错误可能是假定我们应该从事杜威所谓的对确定性的探求。

正是这个假定导致把资料或元素、感觉资料、感觉印象或直接经验挑选出来作为全部知识的可靠基础。但是，问题并非如此，这些资料或元素根本不存在，它们只是那些富于幻想的哲学家的发明，这些哲学家已经设法将它们传给了心理学家。

事实如何呢？还在童年时，我们就学习译释来自周围环境的混乱信息。我们学习筛选它们，忽略掉其中的大部分，挑选出对我们现时或将来有生物学意义的那些信息，我们通过一个成熟过程正在为将来做准备。

要学会译释我们所接受的那些信息是极其复杂的，这以人的先天倾向为根据。我推测，我们都先天地倾向于把所获得的信息归于一种连贯的、在一定程度上有规则的、有序的系统，即归于“实在”。换言之，我们关于实在的主观知识由成熟的先天倾向构成。（附带地说，我认为这是一种非常诡辩的解释，不能作为支持实在论的一个有力的独立论据。）然而，我们可以用试错法来学习对信息的译释，虽然通过学习，我们逐渐能迅速、准确地译释信息，似乎它们是“直接的”或“给予的”，但还是存在有错误，当然，这些错误可以通过极其复杂而相当有效的特殊机制加以修正。

因此，关于具有确定性的“给予的”真实资料的全部说明只是一种错误的理论，虽然它是常识的一部分。

我承认，我们的经验很像是直接给予我们的，也似乎是十分确实的。这应该归功于我们复杂的译释器官及其内在的多种校正装置，采取丘吉尔所说的“交叉方位”；归功于在我们的译释过程中能设法排除大量错误的系统。所以，在这些情况下我们的经验的确是直接的，我们的确很少出错。但是，我否认这些经过改造的经验在任何意义上应该与真理或可靠性的“给予的”标准一致。事实上，这些情况并没有确立“直接性”或“确定性”的

标准，也没有说明在直接知觉中我们决不会犯错误：成功只能归功于我们作为生物系统的惊人的能力。（一位训练有素的摄影师很少照坏照片，这要归功于他的训练，而不是因为他的照片被作为“资料”、“真理标准”或“正确曝光的标准”。）

我们大家几乎都是敏锐的观察者和优秀的领悟者，但这是一个应由生物学理论解释的问题，并不能作为关于直接的、直觉的或直观的知识的任何教条说明 的基础。毕竟我们有时也遭受失败，我们决不可忘记我们的可错性。

14. 主观主义知识论批判

当然，所有这些并没有驳倒唯心主义或主观主义的知识论。因为我关于知觉心理学（或知觉生理学）所说过的一切都可能仅仅是一种梦幻。

但是，有一个我尚未使用的反对主观主义者和唯心主义者的十分有效的论证，该论证如下。

大多数主观主义者都附和贝克莱，断定他们的理论在全部实践的方面都与实在论一致，特别是与科学一致，只不过他们认为科学并不向我们揭示真理的标准，而仅仅是完善的预言工具。也不可能存在高一级的确定性标准（除神的启示之外）。[(29)] 然而，生理学研究的发展表明，我们的“资料”都是可误的，而不是真理或者确定性的标准。因此，如果主观工具论的这种形式是真的，它将导致对自身的反驳，因此，它不可能是真实的。

当然，这个论题并没有驳倒这样一个唯心主义者，他可能说我们不过是梦想我们已经驳倒了唯心主义。

或许我可以顺便提及罗素反对“朴素实在论”的一个形式上类似的论证。这个论证曾经给爱因斯坦以极大的影响，然而它却是难以令人接受的。该论证的大意是：“如果物理学 [生理学]是可信的话 ，当一个观察者自认为是在观察一块石头的时候，他实际上是在观察石头对他的作用 。因此，科学似乎自相矛盾……朴素实在论导致物理学，物理学如果是真实的，则说明朴素实在论是假的。因此，朴素实在论如果是真的，则它是假的；所以它是假的。”[(30)]

罗素的论点是不可接受的，因为上面我加着重号引用的那句话是错误的。当观察者观察一块石头时 ，他并没有观察石头对他的作用 （虽然他可以这样做，例如注视一只受伤的脚趾），即使他译释了他收到的一些来自石头的信号。罗素的论点和下一个论点如出一辙：“当读者似乎在读罗素的作品时，他实际上是在观察罗素对他的作用，因此他不是在读罗素的作品。”事实是，阅读（即译释）罗素的作品在一定程度上根据对罗素原文的观察；但这里没有值得分析的问题；我们都知道阅读是一个复杂的过程，在这一过程中我们

同时要做几种不同的事情。

我认为对这些问题继续进行认真的研究并没有什么价值；但我必须重申，在一些新论点提出之前，我将自发地接受实在论。

15. 常识知识论的前达尔文特征

常识知识论在每一个问题上都有根本的错误。其基本错误可以归纳如下：

（1）存在有主观意义上的知识，这种知识由倾向和期望构成。

（2）也存在有客观意义上的知识，即人类知识，这种知识由经受了批判性讨论、并由语言阐述的期望构成。

（3）常识知识论没有认识到（1）和（2）之间的区别具有深远的意义。主观知识是不可批判的，虽然可以通过各种方法对它加以改进——例如消除（消灭）该主观知识或主观倾向的载体。通过使用达尔文关于生物体的演变和淘汰的方法，主观意义上的知识也能得到发展、得到更好的调整。与此相反，客观知识通过消除（消灭）表述于语言之中的推测就可得到改进和发展：知识的“载体”可以保留——如果载体是一个自我批判的人，他甚至能消除他自己的推测。

（1）和（2）的区别就是，表述于语言之中的理论可以被批判地讨论。

（4）除上述这一重要错误之外，常识知识论还有其他的一些错误。实质上，它是关于知识起源的一种理论：水桶论是关于我们如何获得知识的理论——我们基本上是被动地获得知识——因此这种理论也是关于知识增长的理论。但是，作为一种知识增长论，它是完全虚假的。

（5）白板说是前达尔文主义的理论：每一个对生物学有感情的人必须明白，我们的大部分倾向都是先天的，既包括有些生来就有的倾向（例如呼吸、吃东西等等），也包括有些在成熟过程中形成的倾向，这些倾向的发展由环境引起（例如，学习语言的倾向）。

（6）即使我们忘掉有关白板说的所有论述，[31] 并且假定水桶在我们刚出生时只是半满状况，或者假定水桶随着我们的成熟过程而改变其结构，这个理论仍然是很容易将人们引入歧途的。这不仅因为所有主观知识都是倾向性的，更主要的是因为主观知识不是联想型的倾向（或者条件反射型的倾向）。简明扼要地说明我的基本观点：我认为不存在诸如联想或条件反射之类的东西。全部反射都是无条件的；想象中的“条件反射”只是种种修正的结果，这些修正部分地或者全部地消除了虚假的出发点，即在试错过程中可能出现的差错。

16. 进化认识论梗概

据我所知，“进化认识论”这一术语应归功于我的朋友唐纳德·坎贝尔。这一概念是后达尔文主义的，可以追溯到19世纪末的思想家，例如J·M·鲍德温，G·劳埃德·摩尔根和H·S·詹宁斯等。

我自己的研究与这些人的影响不很有关，虽然在写作我的第一部著作之前，我不仅以极大的热情读了达尔文著作，而且也读了劳埃德·摩尔根和詹宁斯的著作。然而，像其他许多哲学家一样，我非常强调区别知识论的两个问题：一方面，关于知识的起源或历史的问题；另一方面，关于知识的真理性、有效性和“证明”的问题。（因此，在1934年布拉格大会上我强调：“科学理论决不能被‘证明’或证实。但尽管如此，一个假设A 仍然能在某些情况下比假设B 得到更多的支持……”[32]）我早就强调过，在不排除从逻辑上可对优选某一理论进行辩护的情况下（我相信只有这种辩护是可能的），真理问题或有效性问题必须同全部有关遗传学、历史和心理学的问题严格地区别开来。

然而，在写作《研究的逻辑》时我就得出了这样的结论，我们认识论研究学者有权说比遗传学者领先：关于有效性和接近真理问题的逻辑研究，对于遗传学的、历史的、甚至心理学的研究都具有极其重要的意义。有效性和真理问题在任何情况下都逻辑地领先于遗传学的、历史的、甚至心理学的问题，虽然在关于知识发展历史的研究中，可能向研究科学发现的逻辑学家提出许多重要的问题。[33]

因此，我在这里讨论进化认识论，虽然我认为认识论的主要概念是逻辑的而不是事实的；尽管如此，它的所有例证以及它的许多问题，都可以通过研究知识的起源而提出。

这种态度的确同常识知识论的态度以及古典认识论，如笛卡儿、洛克、贝克莱、休谟、里德的态度完全相反：对于笛卡儿和贝克莱来说，真理由观念的起源来保证，而观念的起源最终要由上帝来监督。无知即罪恶这一观点，不仅能在洛克、贝克莱那里，而且也能在休谟和里德那里找到痕迹。因为在他们那里，正是观念、印象或知觉的直接性、直觉性保证了真理的神圣性，并为信仰者提供了最确实的依据；而在我看来，我们之所以有时把理论视为真实的，甚至视为“直接地”真实的，是因为理论本身是真实的，并且我们的精神素质能够很好地适应不同程度的困难。但我们决不能因为肯定了信念的直接性和直觉性，就以为“有理由”或“有权力”去断言一个理论或者一个信念的真理性。我认为这是本末倒置：直接性或直觉性可能是这样一个生物学事实的结果，即一个理论是真的，（在一定程度上因而）也是对我们非常有用的这一事实的结果。主张直接性或直觉性确立了真理性，或者是真理性的标准，这是唯心主义的根本错误。[34]

从科学实在论出发，很清楚，如果我们的行为和反应极不适应周围的环境，我们就不能生存。因为“信念”同期望以及行动的准备是紧密相连的，只要我们生存下来了，我们

就可以说，我们许多比较实际的信念很可能是真实的。这些信念成为常识中十分武断的一部分，虽然它们并不一定是可靠的、真实的或确定的，却总是一个好的出发点。

然而，我们也知道，某些过去曾经十分强盛的动物现在已经绝迹了，过去的成功远不能保证将来的成功。事实正是如此，同时也很清楚，虽然我们能为成功作出些努力，但并不能作很多的事情。我提到这点是为了使这个问题更清楚，即，过去生物的成功决不能保证将来生物的成功。因此，对于生物学家来说，理论在过去成功的事实不能作为将来成功的任何保证。

情况怎样呢？一个过去曾被反驳的理论可能仍然是有用的，尽管它被反驳了。正因为这样，我们才能把开普勒定律用于多种目的。但是，一个过去被反驳了的理论将是不真实的。而且，我们并不只是期待生物学的或工具式的成功，在科学上，我们探求真理。

进化论的中心问题是：根据这个理论，不能很好地适应周围环境变化的动物必将灭亡，所以，幸存者（活到某一时刻）必定是那些能很好地适应环境的动物。这个公式简直可以说是一个重言式，因为“目前能很好地适应”的意思正好就是“具有那些迄今使它活下来的本能”。换言之，达尔文学说中有相当大的一部分不是经验性质的，而是一个逻辑的自明之理。

让我们弄清楚达尔文学说中哪些是经验性的，哪些不是经验性的。一种具有确定结构的环境的存在是经验性的；这种环境是变化的，但在长时期内变化并不显著，也不是根本性的，这也是经验性的；如果环境变化太显著，太阳明天就可能爆炸成一颗新星，地球上的全部生命和全部适应者都将归于毁灭。简言之，在逻辑上没有任何理由能说明世界上那些条件的存在，在这些条件下，生命和缓慢地（无论“缓慢”在此意味着什么）适应环境是可能的。

但是，假使现存的生物体对环境的改变和变化着的条件十分敏感，假定在生物体的特性和那些变化着的环境之间没有预先建立的协调，[35] 那么，我们就可以说这样一些话：只是在生物体产生突变、其中有些突变是对即将发生的改变做出的调节、因而包含可变性的情况下，它们才能存活下来；这样只要我们在一个正在变化着的世界上找到了活着的生物体，我们就会发现，这些幸存者就是能很好地适应环境的生物体。如果调节过程足够地长，那么，这种调节的速度、合适性以及复杂性给予我们的印象将是不可思议的。因此可以说，导致了这一整个调节过程的尝试和排错的方法不是经验的方法，而是属于境况的逻辑。我认为这就解释了（可能是太简要地）达尔文学说中的逻辑的或先天的成分。

这样，就可以比以前更明确地看到，描述性和辩论性语言　的创造是惊人的生物学进步：[36] 理论的语言表述使得我们可以批判并排除这些理论而不消灭具有这些理论的人，这是第一个成就。第二个成就是对我们的理论形成了一种有意识的、系统化的批判态度，

由此产生了科学的方法。阿米巴和爱因斯坦的区别在于，尽管他（它）们都在使用尝试和排除错误的方法，但阿米巴不喜欢出错，而爱因斯坦却对错误很感兴趣：他怀着在发现错误和排除错误的过程中学习、提高的愿望，有意识地寻找自己的错误。科学的方法就是批判的方法。

因此，就进化和认识论与科学方法的一致而言，进化认识论使我们能更好地理解进化和认识论，使我们能在逻辑的基础上更好地理解这些问题。

17. 背景知识和问题

科学的目的在于提高逼真性。我已经论证白板说是荒谬的：在生命进化和一个有机体发展的每一阶段，我们都必须假定具有倾向和期望形式的某种知识的存在。

相应地，所有知识的增长都在于修改以前的知识——或者是改造它、或者是大规模地抛弃它。知识绝不能始于虚无，它总是起源于某些背景知识——即在当时被认为是理所当然的知识——和某些困难以及某些问题。这些困难和问题通常由两个方面的冲突产生，一方面是我们背景知识中的内在期望，另一方面则是某些新的发现，诸如我们的观察、或由观察所提示的某些假设。

18. 包括观察在内的所有知识都渗透了理论

知识在其各种主观形式中都是倾向性的和期望性的。知识由有机体的倾向构成，这些倾向是一个有机体的机能中最重要的方面。如今，某一类型的有机体只能在水中生存，另一种则只能在陆地上生存，既然它们能生存至今，它们的生态特征也就决定了它们的“知识”的基本要素。如果无论怎样讲都不算过分的话，我就会说，一个有机体的知识的千分之九百九十九都是由于遗传或先天得到的，而只有千分之一是由这种先天知识的变异构成的；此外，我认为，这些变异所必需的那种适应性也是先天的。

由此得出如下定理：

全部已获得的知识、全部学问，都是由对某种形式的知识或倾向的修改（或抛弃）而构成的（这种知识或倾向先于其他知识而存在），归根结底是由先天倾向构成的。[(37)]

由此立即引出第二个定理：

知识的增长在于提高和改进现存的知识，现存知识是变化的，期待着越来越接近于真理。

因为在一定意义上，我们所有的倾向都是对不变的或者缓慢变化的环境条件的适应，这些倾向也可以说是渗透理论的，取“理论”这一术语的足够广泛的意义的话。我所主张的是，没有一种观察不是与一组典型境况即规则性相联系的，观察试图在其中发现某种结果。我认为，我们甚至可以断定，在感觉器官中，预期的理论都是遗传地体现的。猫的眼睛能以独特的方式对一些典型境况作出反应，猫眼对于这些典型境况具有一些现存的、内在于其结构之中的机制，这些机制对应于生物学上最重要的、猫眼必须对之作出区分的境况。因此，区分这些境况的倾向是内在于感觉器官之中的，与之相随，认为这些境况、并且只有这些境况是要用猫眼作区分的相关境况的理论也是内在的。[(38)]

以这种方式，我们的全部感觉都渗透了理论，这一事实非常清楚地表明了水桶论的彻底破产，同时也表明了那些与水桶论有关的其他理论，如那些试图把我们的知识还原为我们的观察、或者有机体的输入的理论的彻底失败。相反，什么能作为相关的输入而被吸收（并起反应），什么作为不相关的输入而被忽视，这完全依赖于有机体的先天结构（“程序”）。

19. 回顾主观主义认识论

按照这里所达到的结论，我们必须拒绝毫无根据的任何主观主义认识论，这种理论提出要选择那些对于它来说似乎毫无疑问的东西，即我们的“直接”或“直觉”的观察经验，作为出发点。当然，这些经验一般说来都是非常“好的”和成功的（否则我们就不能生存）；但是，它们既不是直接的，也不是直觉的，并且也不是绝对可靠的。

没有什么理由不以观察经验作为我们暂时的“出发点”——像常识那样的出发点，不必包含对真理性和必然性的承诺。只要我们批判地接受这种观点，则我们从何处、或者在何时出发就没有多大关系。但是，从这里（这里或许可以是罗素称谓的“朴素实在论”）出发，我们通过物理学和生物学可达到这样的结论：虽然我们能极其出色地译释来自周围环境的信号，我们的观察是极其复杂、并非始终可靠的。因此，我们的观察不能作为真理标准意义上的出发点。

因此，表面看来似乎没有任何预设的主观认识论即白板说彻底崩溃了，我们必须建立一种新的知识论来取代它，在这种新知识论中，认识主体即观察者发挥重要的、但却是有限的作用。

20. 客观意义的知识

常识知识论和赞同它的全部哲学家，直至布伦坦诺和弗莱格，都错认为理所当然地只存在一种知识——即某些认识主体所具有的知识。

我将这种知识称为“主观知识”，尽管事实上我们将会看到，真正的、无歧义的、纯粹的主观知识并不存在。

主观知识论是一种非常古老的理论，但只是到笛卡儿，它才成为一种明确的理论，其基本主张是：“认识”是一种活动，并且预设了一个认识主体的存在，认识是主观的自我的认识。

现在，我希望区别两种“知识”：主观知识（因为主观知识由生物体的倾向构成，所以最好称它为生物体的知识）和客观知识即客观意义上的知识，它由我们的理论、推测、猜想的逻辑内容（我们如果愿意的话，还可以加上我们遗传密码的逻辑内容）构成。

关于客观知识的例子有，发表在报刊和书籍中以及储藏于图书馆中的各种理论；关于这些理论的讨论；与这些理论有关的困难或问题，[39] 等等。

我们可以称物理世界为“世界1”，称我们的意识经验世界为“世界2”，称书、图书馆、计算机存贮器以及诸如此类事物的逻辑内容为“世界3”。

关于“世界3”，我有几个论点：

（1）我们能在“世界3”中发现新问题，这些问题在它们被发现以前，甚至在它们被意识之前，即在世界2中出现任何与它相对应的东西之前，就在那里存在着。例如：我们发现了素数，作为其结果，出现了素数的序列是否无限的欧几里得问题。

（2）因此，在某种意义上世界3是“自主的”：类似于在世界1中作出地理学发现一样，我们在世界3中也能作出理论的发现。

（3）主要论点：我们几乎所有的主观知识（世界2的知识）都依赖于世界3，就是说（至少实际上）依赖于用语言表述的理论。例如：我们的非常重要的“直觉的自我意识”或“自我的知识”，主要取决于世界3的理论：取决于有关我们的身体以及当我们入睡或失去知觉时身体继续存在的理论；取决于我们的时间（它的线性）理论；取决于关于我们能以不同的明晰度恢复对过去经验的记忆的理论；等等。我们对熟睡之后醒来的期望是与这些理论相联系的。我提出的论点是：完全的自我意识取决于所有这些（世界3的）理论，动物虽然也有感觉、知觉和记忆的能力，并因此也具有意识的能力，但它不具有完全的自我意识，自我意识只能是人类语言以及人类所特有的世界3的发展结果之一。

21. 探求确定性和常识知识论的主要弱点

常识知识论没有认识到世界3，因此，它忽视了客观意义上的知识的存在。这是该理论的一个很大的弱点，但不是它的最大弱点。

为了解释我所认为的常识知识论的最大弱点，我将首先提出代表这个理论的特点的两个陈述（a）和（b）。

（a）知识是一种特殊的信念或意见，是精神的一种特殊状态。

（b）一种信念或精神状态不应该仅仅只是一种“纯粹的”信念，而应该能坚持宣称它自己就是一项知识，为此，我们要求持有信念者要有充分的理由才断定该项知识是确定地为真的。

在这两个陈述中，（a）可以很容易地重新予以表述，以使它成为一个可接受的生物学知识论的一部分——一小部分；我们可以说：

（a′）主观知识是一种倾向，生物体有时可通过信念、意见或精神状态的形式意识到这种倾向。

这是一个完全可以接受的陈述，可以说，这个陈述仅仅是更准确地说出了（a）打算要说的意思。此外，（a′）同一种赋予客观知识（即作为世界3的一个部分的知识）以极大重要性的知识论是完全一致的。

（b）的地位与（a）完全不同。一旦我们考虑到客观知识，我们就必须说，至多只是对其中非常小的一部分，人们可以给出其确实为真的充足理由，正是这一小部分（如果有的话）可被描述为可证明的知识，它包括（如果有什么区别的话）形式逻辑和（有限）算术的命题。

除此以外——客观知识的最重要的部分，即包括像物理学和生理学等等自然科学的部分，实质上都是推测性或者假设性的；在这里根本没有充分的理由认为这些假设是真实的，更不用说必然为真了。

因此，（b）表明，如果我们试图要这样概括常识知识论以包括客观知识，那就只有可论证的知识（如果存在这种知识的话）能够被承认是客观知识。我们可能描述为“科学知识”的整个广泛的、重要的理论领域，由于它的推测性质，都将完全没有资格作为知识。因为按照常识知识论的观点，知识是得到辩护的信念——被辩护为必然为真的信念。在推测性知识的那些广泛的、重要的领域中所缺乏的正是这种辩护。

的确，如果从常识知识论的角度来研究问题，“推测性知识”这个术语可以说是矛盾的。因为常识知识论的主观主义并不十分彻底；相反，“充足理由”这一概念最初无疑是一个客观主义的观念：最初所要求的是，证明或论证讨论中的知识项目的理由应该是充分的，所以，（b）事实上将可证明知识的客观主义概念扩大到了主观主义的世界2中，即倾向或“信念”世界。其结果是，与（a′）相似，每一种合适的概括或者客观主义的翻

译（b′）都不得不把客观知识限制为可证明的知识，因此将必然地放弃推测性知识。照此办理，它就不得不放弃科学知识，而科学知识是一种最重要的知识，也是任何知识论的中心论题。

我认为，这表明了常识知识论的最大弱点。它不但没有意识到客观知识与主观知识之间的区别，而且它自觉或不自觉地承认客观可论证的知识作为全部知识的典范，因为只有在这里，我们才有完全“充足的理由”把“真实的和必然的知识”同“纯粹信念”或“纯粹意见”区别开来。(40)

然而，常识知识论本质上仍然是主观主义的。因此，它陷入了承认主观的充足理由之类东西的困难之中；所谓主观充足理由即是指各种个人的体验、信念或意见，这些东西尽管是主观的，但却是确定地、可靠地为真的，因此能够作为知识。

这一困难是很大的，我们如何能在信念的领域内作出区别？我们用什么标准辨认真理？什么是充足理由？要么借助于信念的力量（休谟），但这几乎不可能得到合理辩护；要么根据信念的清晰性和明确性，这被（笛卡儿）认为是它的神圣起源的一种象征；或者更直接地，根据信念的起源或产生，即是说，根据知识的“来源”。按照这种方法，常识知识论被迫接受“给予的”（神启的？）知识的某些标准；接受给予的感觉或感觉资料；或者接受一种直接的、直觉的或者直观的感觉。正是知识起源的这种纯洁性保证它免除差错，并因此保证了它的内容的纯洁性。(41)

但是，所有这些标准显然都是虚构的。生物学家会承认我们的感官大半是成功的，他甚至可能用达尔文的理论来说明这些感官的效力。但是，他将否认它们是永远成功或必然成功的，否认可以把它们作为真理的标准来相信。感官的“直接性”或“直觉性”仅仅是表面的：它只是感官在发挥作用时那种令人惊叹的一致性和有效性的另一个方面；然而，感官使用了许多已输入系统的复杂控制机能，事实上只是以一种很间接的方式在发挥作用。

因此，在我们的整个知识领域中，没有任何类似绝对确定的东西。但是，原则（b）却把对知识的探求与对确定性的探求等同起来。这就是为什么（b）是常识知识论最薄弱部分的另一个原因。

我们所必须做的是：从客观的科学知识是推测性的这一事实出发，然后寻找它在主观知识领域中的类似物，这种类似物可能很容易被辨认出来。我的观点是，主观知识是一种极其复杂、深奥、但（在健康的生物体中）却惊人地准确的调节手段的基本要素，和客观的推测性知识一样，主观知识主要也是通过尝试和除错方法、通过推测、反驳和自我校正（“自身纠正”）方法而起作用。

常识似乎是这种手段的一部分，因此，常识的地位并非完全不同于　其他明显的“直接”或“直觉”的知识。（这里，托马斯·里德是正确的，虽然他过高地估价了根据直接

性或直觉性论证的力量。）

22. 对确定性的分析性评论

我对于定义，或者词、概念的语言分析毫无兴趣。但是，与“确定性”一词相关，过去已经说了许多毫无价值的话，为了明确起见，有些问题必须在这里谈谈。

常识的确定性概念意味着什么？如果用简单的话说就是：“对于实际目的来说足够确定”。当我看我的手表时（这只手表非常准确），它表明现在是八点钟了，并且我能听到手表的滴答声（表明手表没有停下来），那么，我就能“合理地确信”或“对于所有实际目的来说确信”现在一定是十分接近八点钟了。当我去买一本书时从书商那里找回二十便士，于是我“完全确信”这两枚硬币不是伪造的。（我关于这个问题的“理由”是十分复杂的：这些理由一定与通货膨胀有关，这种膨胀已使造币者不值得去伪造十便士的硬币，即使我们所谈论的硬币可能是古代的旧币，甚至是来自伪造弗罗林币有利可图的那种美好时代的旧币。）

如果有人问我，“你能肯定你手中的那枚硬币是十便士吗？”我也许再看它一眼，回答说：“是的。”然而，如果我的判断的真实性并非无关紧要的话，我觉得就应该带着这个疑问到附近一家银行去，请出纳员严格地查看这枚硬币；如果一个人的生存要取决于它，我甚至应该前往英国银行的出纳主任那里，请求他来证明这枚硬币的真实性。

通过这件事我想要说明什么呢？我想说明，信念的“确定性”与它的强度并没多大关系，但却与境况有很大关系：即与我们对于信念的可能后果的期望有很大关系。一切都取决于对信念的真假性的重视程度。

“信念”与我们实际的日常生活相联系。我们按照我们的信念而行动。（行为主义者可能说：“信念”是我们行为的基础。）因此，在大多数情况下，某种相当低程度的确定性也就足够了。但是，如果有重要的事取决于我们的信念，那么，不仅信念的强度改变，而且信念的整个生物功能也改变了。

有一种主观主义的概率理论认为，根据在打赌中我们准备接受的让步，我们能测量出对一个命题的信念的强度。[(42)]

这个理论是非常幼稚的。如果我喜欢打赌，如果赌注不高，我可能会接受任何让步。如果赌注很高，我可能根本不接受打赌。如果我不能逃避打这个赌，比如说，因为我最好的朋友的生命在危急中，那么，对于哪怕是微不足道的命题，我也会觉得需要消除自己的顾虑。

我的手放在我的口袋里，我十分“确信”我的两只手各有五个手指；然而，如果我最

好的朋友的命运将依赖于这个命题的真理性，我可能会（并且我认为应该）从口袋里拿出双手反复看看，以“加倍”地确信我没有奇迹般地失掉这个或那个手指。

所有这一切的结论是什么呢？结论是，“绝对确定性”是一个限定的概念，经验的或主观的“确定性”不仅依赖于信念的程度和证据，而且依赖于境况——依赖于存亡攸关的事件的重要性。不仅如此，如果所涉及的存亡攸关的事件是极其重要的，那么，支持一个微不足道地真的命题的证据，可能根本改变。这说明，甚至对最可靠的确定性的改进也并不是不可能的。“确定性”不是对确定的意义上的信念的一种测度；而是对与不稳定境况有关的信念的测度，因为我正在其中行动着的境况的总的紧迫要求有许多方面，并且我可能从一个方面转换到另一个方面。因此，完全的确定性并不具有最大值或极限的特征，总可能有一个更可靠的确定性。

除了世界3中有效而简单 的证明之外，客观确定性根本不存在。并且，在世界2中，确定性总是经验的幽灵、信念力量的幽灵，它不仅仅依赖于“证据”，而且也依赖于许多其他因素，例如我们正在其中行动着的问题境况的严重性（或许仅仅依赖于“神经”）。

这里重要的是要认识到存在着许多境况，在这些境况中拒绝行动本身就等于是一种行动：在日常生活中，我们必须不停地行动，并且我们总是根据不完全的确定性进行活动（因为很难有完全的确定性这种东西）。通常，决定我们行动的证据在非常草率的检验下就被承认了；而关于具有优秀科学特征的竞争理论的批判性讨论 ，（通常 ）远比那些在实际生活中我们完全满意的东西有意义 。

（科学——其本质是批判的——同日常生活相比，具有较多的推测性，对自身的确信较少，因为我们已经有意识地将通常认为是我们背景知识的一部分的某种东西作为问题提出来了。）

但是，这决不意味着我们会达到这样一步，即一个真正的科学思想家不能在我们的论证中发现漏洞，至今没有人想到过这种可能性，因此也没有人试图排斥这种可能性或把它考虑在内。

从客观知识的观点来看 ，所有理论仍然是推测性的 。从实际生活的观点来看，所有理论比我们习惯地作为行动根据、并认为是确定的任何东西都经受了更多的讨论、批评和检验。

全部客观知识客观上都是推测性的，这个论题并不跟下述事实相矛盾：我们接受大量客观知识，不仅因为它“实际上是确定的”，而且认为它在极其严格的意义上是确定的，即它比许多我们坚持作为生活指导的理论（例如地板不会坍陷，我们不会被毒蛇咬伤等等）经受了更好的检验。

理论有真有假，而不仅仅 是工具。当然，它可以是一种工具，当我们希望根据所记

载的批判性讨论包括所记载的检验对一种理论形成某种意见时，理论不仅对于你、我个人，而且对于实践或应用科学，都是一种工具。如果我们收到了关于这些检验结果的报告，或许我们自己重复了一种或另一种检验，那么，我们就可以在形成我们个人的主观信念中、在决定我们据以坚持我们个人信念的确定性程度的过程中，使用这些报告和结果。（这是可以说明传递原理作用的一种方法：[43] 在形成个人主观信念的过程中，我们使用了客观知识，尽管个人主观信念在某种意义上总是可以被描述为“非理性的”；客观知识的这种用法表明，这里与合理性之间不必有任何休谟式的冲突。）

23. 科学方法

我屡次描述过我认为使科学得以发展的自我纠正方法，因此在这里可以非常简要地说：科学方法就是大胆地推测并巧妙而严峻地尝试反驳这些推测的方法。

一个大胆的推测也就是一个具有大量内容的理论——至少比我们希望它将取代的理论具有更多的内容。

我们的推测应该是大胆的，这是从我所谈过的关于科学的目的和接近真理的观点中直接得出的推论：大胆性，或者丰富的内容，是与丰富的真理性内容相联系的，由于这一理由，虚假性内容在最初可以忽略。

然而，真理性内容的增加本身并不足以保证逼真性的增加；因为内容的增加是一种纯逻辑的事情，并且因为真理性内容随着内容的增加而增加，留给科学辩论尤其是留给经验性检验的惟一领域是，虚假性内容是否也随着内容的增加而增加。因此，我们对逼真性的竞争性探讨，特别是从经验的观点来看，变成了对虚假性内容的竞争性比较（在某些人看来这是一个自相矛盾的事实）。在科学中似乎这种情况也成立（温斯顿·丘吉尔曾经指出过）：战争决不会取胜，而总是失败。

我们不可能绝对确信我们的理论不会失败。我们所能够做到的就是寻找我们最优秀理论中的虚假性内容。我们通过试图反驳我们的理论来达到这一点；即根据我们所有的客观知识和所有的聪明才智，力图严峻地检验这个理论。当然，即使这个理论通过了所有检验，它也总有可能是假的；这是为我们探讨逼真性所允许的。但是，如果这个理论通过了所有检验，我们就有充分的理由推测，我们知道比其先行者具有更多真理性内容的这个理论，可能没有更多的虚假性内容。如果我们没能驳倒这个新理论，特别是在它的先行者已被驳倒的范围内没能驳倒它，那么我们就可以认为，这一事实是支持新理论比旧理论更接近真理这一推测的客观理由之一。

24. 批判性讨论、合理优选以及我们的选择和预言的分析性问题

这样看来，科学理论的检验是它们的批判性讨论的一部分；或者我们可以说，是它们的合理性讨论的一部分，因为在这个问题上，我认为“批判性”是“合理性”的最好的同义语。批判性讨论决不能确立充分的理由来说明一个理论是真实的；它也决不能“证明”我们对知识的所有权。但是，如果我们幸运的话，批判性讨论能确立充分的理由说明下列主张：

“通过详尽的批判性讨论和严谨而巧妙的检验，这个理论目前看来是最好的（最强有力的、最经得起检验的），所以，它似乎是竞争着的理论中最接近真理的一个理论。”

简言之，我们决不能合理地证明一个理论即不能断言认识其真理性。但是，如果幸运的话，我们能够合理地证明对理论的优选，即根据理论讨论的现状，从一组竞争理论中挑出一个理论的优选。我们的证明虽然不是断定这个理论是真实的，但却可以断定，在理论讨论的这个阶段，一切迹象表明，这个理论比迄今为止提出的所有其他理论都更接近于真理。

现在我们来考虑两个相竞争的假说h_1和h_2。我们用dt 表示在时刻t 对这两个假说的讨论情况的某种描述，当然包括对相关的试验结果和其他观察结果的讨论，可有下式：

$$(1)\quad c(h_1, dt) < c(h_2, dt)$$

我们用（1）表示陈述：根据讨论dt，h_1的确认度低于h_2的确认度。那么我们要问，（1）是什么类型的断定呢？

如果只是因为$c(h_1, dt)$随时间t 而改变，并且改变的速度可能极其快，那么事实上，论断（1）将是个多少有些不确定的断定。在许多情况下，（1）的真与假将只是一个看法问题。

我们假设一种“理想的”情况，假设一个为期很长的讨论，这个讨论已经得出了稳定的结论，特别是得出了关于所有证据材料的一致结论，同时我们假定，在某一段相当长的时期，意见并不随着t 而改变。

在这种情况下我们可以看到，虽然dt 的证据元素肯定是经验性的，只要dt 足够清楚，陈述（1）可以是逻辑的（除非你不喜欢这个词项）或者是“分析的”。

如果$c(h_1, dt)$为负值，这一点就特别清楚，因为在t 时讨论的一致结论就是证据反驳了h_1，而$c(h_2, dt)$就为正值，因为证据支持了h_2。例如，用h_1表示开普勒理论，h_2表示爱因斯坦理论，开普勒理论可以被认为是在t 时受证据反驳的（因为牛顿式摄动），而爱因斯坦理论可以被认为是在t 时为证据所支持的。如果dt 足够清楚地包

括了所有这一切，那么：（1）c（h_1，dt）＜c（h_2，dt）就等于这样一个陈述：某个未指定的负数小于某个未指定的正数，这是一种可以被描述为“逻辑的”或“分析的”陈述。

当然，也会有另外的情况；例如，如果“dt ”仅仅是一个名称、一个像“1920年5月12日的讨论状况”这样的名称的话。但是，正如一个人可以说两种给定量值的比较结果是分析性的一样，我们也可以说，两个确认度的比较结果（如果充分地为人所知的话）将是分析性的。

但是，只有在比较的结果是充分地为人所知的情况下，这种结果才能被认为是合理选择的基础；即，仅当（1）成立，我们才能说h_2合理地优于h_1。

我们再进一步看看，如果h_2在上述意义上是合理地优于h_1的，情况将会怎样：我们将根据h_2而不是h_1作出我们的理论预测，并且运用理论预测作出实际决策。

所有这些，对于我来说似乎是简单明了且又颇为平常的，然而，它却因为下列理由而受到了批判。

如果（1）是分析性的，那么，选择h_2而不是h_1的决定也是分析性的，因此，从选择h_2而不选择h_1之中不能得出任何新的综合预测。

尽管我并不十分确信，但是在我看来最先由萨蒙教授提出的反对我的确认理论的那些批评可以概括为：或者被描述的全部步骤都是分析性的，那么就不能有综合的科学预测；或者有综合的科学预测，那么某些步骤就不能是分析的，而必定是真正综合的或扩充式的，因此是归纳的。

我将努力说明，这一论据作为对我的观点的批评是无效的。通常承认，h_2是综合的，并且全部（非重言的）预测是从h_2而不是从不等式（1）得到的。这就足以回答这个批评。为什么我们选择h_2而不选择h_1，这个问题将通过参考dt来回答，后者也是非分析的，如果它是足够明确的话。

导致我们选择h_2的动机不能改变h_2的综合性质。这种动机——与普通心理学的动机相对照——是理性地可证明的优选。这就是为什么逻辑的和分析的命题在它们中能起作用的原因。如果你喜欢的话，你可以称这种动机为“分析的”。但是，选择h_2的这些分析性动机并不能使得h_2为真，更谈不上是“分析的”；这些动机充其量只是支持这种推测即在t时h_2是所有竞争假说中具有最大似真性的假说这样一种推测的逻辑上非决定性的理由。

25. 科学：知识通过批判和创造而增长

在科学中我看到人类思维最伟大的创举之一，这是可与描述性语言和论证性语言的出现、或与书写的发明相媲美的创举。借助于这一创举，我们开始有意识地、始终如一地批判说明性神话，并且被迫发明新的神话。（它是可与关于生命起源的早期推测性阶段相比较的，在当时，演变的类型通过淘汰而成为进化的对象。）

早在批判出现之前就有了知识的增长——包含在遗传密码中的知识的增长。语言使得用以解释世界的神话得到创造和演变，书写语言进一步促进了这种创造和演变。但只是科学才在激烈的生存竞争中用非暴力的理性批判取代了对错误的消除，并且只有科学才能使我们用世界3的不受个人情感影响的论据取代扼杀（世界1）和恫吓（世界2）。

归纳法补述

26. 休谟的因果问题和归纳法问题

至此 [44] ，我可以不提及归纳法 （不管是这个词还是它所指的现象）而给出认识论和为促进知识的增长而在科学中使用的方法的梗概。我认为这很重要。归纳法是混乱的，并且因为归纳问题能以一种否定的却又是直率的方式解决，证明归纳法在认识论、科学方法和知识增长中并没有起必要的作用。

我在《研究的逻辑》中写道：“如果，仿效康德，称归纳问题为休谟问题，那么我们可以称划界问题为‘康德问题’。” [45] 据我所知，我这段话是第一次把归纳问题称为“休谟问题”：与我在上述引文中所说的相反，康德本人并没有把归纳问题称为“休谟问题”。

事实是这样的，康德最初引进“休谟问题” [46] 这个名称是指因果性 的认识论地位问题；然后，他把这个名称推广到综合命题可否是先天有效的整个问题，因为他把因果性原则看作是最重要的先天有效的综合原则。

我以不同的方式论证了这个问题。我认为休谟本人考察因果问题的方法是没有价值的。休谟的方法主要依赖于他那站不住脚的经验主义心理学——即他的精神水桶理论，他的主观主义和心理学观点几乎没有提供什么对于客观知识有所贡献的东西。但是，就是在那些为数很少的主观主义的贡献之中，我好不容易发现了一个无价之宝，我认为是客观知识论的无价之宝：即发现了对于任何主张归纳法可以是一个有效论证或者一种可证明的推理方法的观点的一种简单、直接和逻辑的反驳。

休谟关于归纳法无效的论证同时也是他反驳因果联系存在的核心。就其本身而言，这个论题既不十分切题，又不是有效的。

因此，对我来说，康德所谓的“休谟问题”即因果关系问题可以一分为二：因果问题

（关于这个问题我不同意康德和休谟的意见）和归纳问题 （关于这个问题我完全同意休谟的意见，就其关于这个问题的逻辑方面的观点而言）。（还有归纳问题的心理学方面，我当然不同意休谟的观点。）

我下一步的打算是仔细考察康德问题的境况；这里我发现，在康德的先天综合原则中起决定作用的并非因果性原则（如他所认为的），而是他使用因果性原则的方法，因为他是把这一原则作为归纳原理 使用的。

休谟已经证明，归纳法是无效的，因为它导致无穷后退。现在，按照康德的分析（和我对先天有效的综合原则的否认），我提出如下公式：归纳法是无效的 ，因为它或者导致无穷后退 ，或者导致先验论 。

我从这一公式开始了我在《研究的逻辑》中的论证。并且，这个公式导致我把全部争论的逻辑中心即归纳问题称为“休谟问题”（这是康德的用语，他称因果问题和它的概括为“休谟问题”）。

我觉得至少应该简要地对这个问题作出进一步的说明。

我认为休谟是一个具有常识的人。正如他在《人性论》中指出的那样，可以相信他是一个常识实在论者。使他对“实在”产生怀疑并陷入唯心主义的激进形式即“中立一元论”（如马赫和罗素所称）的，只是他那较糟的一面，即他的常识知识论和精神水桶论。与洛克、贝克莱相比，休谟也许更能作为那种哲学家的典范，他从实在论的常识出发，却由于他的常识知识论而堕入了唯心主义哲学，他认为这是理性地不可避免的，尽管这使他的心灵分成了两半；正是常识实在论和常识知识论之间的这种精神分裂症，导致感觉经验论陷入一种荒谬的唯心主义，这种荒谬的唯心主义只有哲学家能接受，但像休谟那样富有理性的哲学家也是不会接受的。

关于这种精神分裂症休谟有一段非常清楚的著名阐述：

> 由于怀疑论的疑惑自然地（=符合常识地）产生于对那些主体的深刻而强烈的反省，所以，只要我们继续反省下去，怀疑论的疑惑就会增加，而不管我们是反对它还是赞同它。惟有对这些反省置之不理才可能减轻我们的怀疑。于是我就完全置之不理，无论此刻读者的意见如何，我都认为，理所当然的是，一小时之后他会相信外部世界和内部世 界都是存在的 …… [47]

但是，休谟完全相信已得到确认即他的认识论在哲学上是一种更为真实、深刻的理论。为了证明他是这样想的，我从他的《人性论》中一段很精彩的文字上引用一部分，在其中休谟为反对我们相信外部世界的“错误” [48] 而进行辩论：

从这里可以推论，除了感觉之外，不再需要其他官能来使我们确信外部实体的存在。但是，为了防止这种推论，我们只需要权衡下列三个要考虑的问题。其一，严格地说，当我们注视我们的肢体和器官的时候，我们注视的不是我们所看到的自己的身体，而是通过感觉得到的某种印象；所以，把一个真正的、肉体的存在归于这些印象或这些印象的客体，这是一种难以解释的思想行为，它与我们目前正在认真考查的问题一样困难。其二，声音、滋味和气味，虽然一般被认为是连续独立的质，似乎并不具有任何外延意义上的存在，因此，对感觉来说它们并不是位于物体之外的。为什么我们要把一个位置归于它们，其理由以后将加以考虑。其三，甚至我们的视觉也不会直接地、不经过某种推理和经验地向我们通报距离或外在性，正如一些最有理性的哲学家所承认的。

这是纯粹的水桶论：我们的知识由知觉或“印象”构成，它们是“通过感觉获得的”。一旦这些知觉或印象构成知识，就必定存在于我们的心灵之中，因而不存在距离或外在性。

（当然，这种哲学的深处是完全错误的。一旦我们从最起码的常识、从实在论出发，就发现我们是具有感觉器官的动物，感官帮助我们译释来自外部世界的信号。加上我们整个“外部”身体的实际协作，我们能很好地进行这种译释。但这不是我们现在要讲的问题。）

我已经简要地概述了休谟的精神分裂症以及精神水桶论在他的理论中所起的决定性作用。以此为背景，现在我开始解释他的因果关系理论。

这个理论十分复杂且前后不一致，我只强调它的一个方面。

休谟认为因果关系是：（a）事件之间的联系；（b）一种“必然的联系”（休谟用的大写字母）。[49]

但是，（他说）在这里当我“再次注意观察各个侧面，以发现这种必然联系的本质”时，我却发现并没有联系，“而……只有接近和连续”；[50] 不存在必然性观念的感觉基础，就是说这一观念是没有根据的。

最接近于必然联系而又可观察的是有规则的连续，但是，如果两个事件的有规则连续是“必然的”，那么，有规则的连续不但在可观察场合、而且在非可观察场合也都应是必然地发生的。实质上，归纳的逻辑问题就是这样进入休谟关于因果性的主观主义讨论即他对必然性观念的起源和基础的水桶论的探讨的。

我认为这种探讨完全是误解；但我认为休谟关于归纳的逻辑问题（他从未用过这个术语）的处理和阐述是完美无瑕的珍宝。我引用《人性论》中有代表性的一段：

“假定人们立即完全相信了这两个原理，即：在任何对象中 都没有什么东西 （从其自身考虑）能为我们提供一个理由以作出超出这个对象的结论；并且，甚至在对诸对象间的经常的或恒定的结合作出观察之后 ，我们也没有理由作出任何关于超出我们已经验的对象的另外一些对象的推论 ……” [51] 休谟力图使我们相信的这“两个原理”中包括了他对归纳问题的否定解决 。它们（和许多相似的段落）不再谈及原因、结果或者必然联系。在我看来，它们是埋藏于水桶论心理学泥土中的逻辑的珍宝。为了对休谟的这个根本性的发现表示敬意，我对康德的“休谟问题”这一术语的意义稍加修改，把它归于归纳法问题而不是因果关系问题。

在这种意义上，休谟的归纳的逻辑问题就是：我们是否有权利从无论怎么多的已观察到的事实中推论尚未被观察到的事实；或者从无论怎么多的“已知”（已被接受）的陈述中推论“未知”（未被接受）的陈述。休谟对这个问题的回答显然是否定的；并且正如他所指出的，即使我们的推论仅仅是尚未被观察到的那种联系的或然性 而不是必然性，回答也仍然是否定的。对于或然性的这种推广在《人性论》中作了如下阐述：“按照对事物的这种说明，即我认为在每一点上都无可非议的说明，或然性是建立在关于两类对象相似的一种假定之上的，对于其中一类对象，我们已经有过经验，对另一类对象我们则一点经验也没有；因此，这个假定不可能根据或然性而提出。” [52]

我们会看到，反对或然的归纳法的论据是纯形式的；关于这个问题休谟在《论抽象概念》中有一段话说得更清楚，我已在1959年出版的《科学发现的逻辑》中引用了。 [53] 这就是说，休谟表明，他反对归纳推理的有效性的论据保持不变，不论我们是努力去推论结论的“必然性”即n ，还是仅仅推论其“或然性”即p 。（字母“n ”和“p ”是变项，在休谟的论据中它们可以互相替换。） [54]

除了这个我认为休谟已完全解决了的归纳法的逻辑问题（虽然他的解决是否定的）以外，还存在另一个归纳法的逻辑问题，有些人称之为“休谟的归纳法问题”。这个问题是：如何能说明归纳推理（至少或然的归纳推理）是有效的，或者能够是有效的？

这个问题是一种典型的混乱，因为它无批判地预先假定，对我所说的“休谟问题”存在着肯定的解答；但是，休谟已经证明了不存在肯定的解答。

最后，我们还有休谟关于归纳法的心理学 问题。这个问题可以这样表述：为什么大多数人并且是完全有理性的人也相信归纳法的有效性？休谟的回答就是我们第一章用的罗素的箴言中所暗示的：联想的心理机制通过习俗或习惯，使人们相信在过去发生的事情在将来也要发生。生物学上这是一种有用的机制——没有它我们或许不能生存——但它并不具有任何理性的基础。因此，不仅人是一种没有理性的动物，而且我们认为是有理性的那部分即人类知识 ，包括实践知识，也完全是没有理性的。

因此，休谟对归纳的逻辑问题的否定解答，和他对归纳的心理学问题的肯定解答之间的冲突既摧毁了经验主义，又摧毁了理性主义。

27. 为什么休谟关于归纳的逻辑问题比他的因果问题更深刻

休谟的因果关系问题，以及我所称的他的归纳问题，何者更为深刻呢？这是容易引起争论的问题。

人们可以论证，如果因果关系问题能得到肯定解答，如果我们能证明原因和结果之间存在一种必然联系，那么，归纳问题也将得到解决，并且是肯定的解决。如果是这样，他就可以说，因果问题是更深刻的问题。

我论证的方法正好相反。归纳问题是被否定地解决的：我们决不能证明相信规律性的真理性。但是我们常常使用规律性作为推测，作为假说；并且我们有时有充分的理由选择某些推测，而不选择它们的竞争者。

总而言之，借助于推测，我们不仅能比休谟更好地解释原因和结果，甚至还能说明“必然的因果联系”由什么构成。

已知某些推测性的规则和初始条件，它们允许我们从我们的推测中推演预测，我们可以把这些条件称为（推测性的）原因，把预测的事件称为（推测性的）结果，靠逻辑必然性把它们联系起来的那个推测，就是长期探索的（推测性的）因果间的必然联系。（整个问题可称之为一个“因果解释”，如我在《研究的逻辑》第12节中所称呼的。）

这表明，使用休谟对归纳问题的否定的解决方法比使用他对因果关系问题的否定的解决方法，我们能获得的更多；因此，我们可以说休谟的归纳问题是“更深刻的”问题，是隐藏在因果问题“后面”的问题。

28. 康德的干预：客观知识

康德认识到，休谟对归纳问题的否定解决破坏了牛顿力学的合理性基础。康德像他那个时代受过教育的其他人一样，并不怀疑牛顿理论的真理性。休谟的分析却把它归结为“习俗”或“习惯”，这是一种完全不能接受的见解。

休谟已经证明，归纳法面临无限后退的危险。康德指出，休谟由于他的经验论教条，没有考虑到存在先天有效的因果原则（说归纳原则更好些）的可能性。承认某些先天有效的原则，这是康德（我在《研究的逻辑》第1节中已解释过）和在康德之后的伯特兰·罗素都接受的观点：他们都力图从休谟的非理性主义中拯救人类理性。

康德把全部语句按照其逻辑形式划分为分析的和综合的。分析语句即那些单靠逻辑的帮助就可以判定其真假的语句。他进一步按照其先天有效或后天有效来划分语句：按照断定其真假是需要经验的支持（后天的）、还是不需要经验的支持（先天的）而进行划分。

因此，根据定义，所有分析陈述都是先天的，从而我们可以得到下表：

陈述的分类

		按照逻辑形式	
		分析的	综合的
按照断言其真或假的基础	先天的	+	?
	后天的	−	+

（箭头意为：“如果……那么”；例如，如果是分析的，那么是先天的。）

上表说明，分析性意指先天的特征，因此，后天性表示综合性。但这使得下述问题悬而未决：是否存在先天有效的综合陈述？康德说有，他主张算术、几何学、因果原理（以及牛顿物理学的某些主要部分）是综合的，并且是先天有效的。

在他看来，这解决了所谓休谟问题。但是，这是站得住脚的理论吗？因果原理的真理性如何能先天地确立呢？

这里，康德引进了其“哥白尼式的革命”：正是人类的理智发明了规律，并把这些规律强加给感觉论的困境，从而创造了自然的秩序。

这是一个大胆的理论。但是，一旦认识到牛顿力学并非是先天有效的，而仅仅是奇迹般的假设——一个推测，这个理论就土崩瓦解了。

从常识实在论观点看来，康德相当多的观念都能保留下来。自然的法则是我们的发明，它们是动物和人创造的，尽管这些法则不是先天有效的，在发生上却是先天的。我们力图把这些法则强加给自然界。我们经常失败，并因为我们的错误推测而灭亡。但是，我们有时也相当接近真理，并借助于我们的推测而幸存下来。在人类的水平上，当我们能自如地使用描述性语言和论证性语言时，我们就能系统地批判我们的推测。这就是科学的方法。

重要的是要认识到康德对这种解答所做出的重大贡献，虽然在知识论中他没有完全取代主观主义。大概最重要的一步是康德对科学理论、陈述、命题、原则以及赞成和反对它们的论据的不断讨论，而在他的前人那里，他们主要谈论的还是知觉、印象或者信念。

29. 休谟悖论的解决：理性的恢复 (55)

自从我写了称归纳问题为“休谟问题”的那段文字以来，这一术语已被普遍采用。我曾徒劳无益地考查了一些文献，试图发现是否有人在我之前称归纳问题为“休谟问题”。我所能找到的全部例子都可以追溯到那些多少仔细地读过我的著作的作家（例如罗素或赖特）。当然，我也许遗漏了某些更早的作家，并且，声言采用关于某一问题的名称的优先权，这没有丝毫的价值。我提及此事，仅仅是因为一个完全不同的问题也被十分流行地称之为“休谟问题”，一些后来的作家试图告诉我，“休谟的归纳问题”事实上不同于我所称的休谟问题。

显然，有各种不同的问题都可能被叫做这个名称，我将考虑如下两组情况： (56)

A组：我们如何能证明归纳法？

B组：归纳法是完全可证明的吗？我们有什么理由认为它是可以证明的？

很明显，B组是更基本的问题：如果用一个清楚的否定回答解决了问题B，A组问题就不会产生。

我认为在这种意义上我已经解决了B组问题。换言之，我认为在其更深刻的形式上我已经解决了休谟的归纳问题。我所以明确地表明这一点，是因为有些哲学家只称A组问题为“休谟的归纳问题”，并且错误地认为我主张休谟的归纳问题是不可能解决的 (57)，而事实上我认为我已经完全解决了这个问题，尽管是否定的解决。

休谟的归纳问题由两个部分构成：

（a）关于证明从单称证据已经必然地或至少或然地确立了一个规则或概括为真（至少或然为真）的断言的有效性的问题。

（b）关于归纳法与重复 相联系的问题（这种重复与联想的加强有关）。

人们当然可以随意地把什么东西称为“归纳法”，他也可以把我关于批评与知识增长的理论称为我的归纳理论。然而，我认为这样做对于阐明问题是成事不足、败事有余。关于这两个部分：问题（a），归纳法是否是有效的推理，即提出支持归纳命题的真理性的有效断言的问题，在我看来这是休谟问题和他的否定的（逻辑）解答的特点；而（b），重复和联想的问题，似乎是休谟问题的特点，并使他解答中的肯定的（心理学）部分成为可能。

休谟用两种实质上不同的方式回答了（a）和（b）提出的疑问。

（a′）他说，归纳法作为一种推理是完全无效的，没有任何逻辑论据能够支持从关于过去的陈述（如过去某些“证据”的重复）中推论概括性的陈述。

（b′）他又说，尽管归纳法缺乏逻辑的有效性，可它在实际生活中起着必不可少的作用。我们依赖重复而生存。通过重复而得到加强的联想是我们智力的主要机制，我们借助于这种机制生存和行动。

因此，这是一个悖论。甚至我们的智力也不是理性地工作的，而理性上站不住脚的习惯却是指导我们思想和行动的主要力量。

这导致休谟，有史以来最有理智的思想家之一，放弃了理性主义，并且认为人不是赋有理智的，而是盲目的习惯的产物。

按照罗素的观点，休谟的这个悖论应对现代人的精神分裂症负责。不论罗素的这种看法是否正确，我认为我已经解决了这个问题。

我对这个悖论的解答是：我们不仅理性地思考，因而违反休谟证实其无效的归纳原理；我们还理性地行动，根据理性而不是根据归纳法行动。我们并不是根据重复或“习惯”行事，而是根据经过了最充分检验的理论行事，我们知道，有很好的合理的理由支持这些理论；当然，不是相信它们为真，而是从追求真理或逼真性的角度讲，相信它们是现有的最好的理论，即在众多的竞争者中是最好的、最接近真理的理论。休谟的中心问题是：我们是否根据理性行动？我的回答是：我们能够根据理性去行动；并且，如果我们是理性的，我们就的确是这样行动的。

这样就解决了休谟悖论。他对于有效归纳的可能性的逻辑批判是正确的。他的错误在于他的联想心理学，在于相信人们根据习惯而行动，并且习惯是纯粹重复的结果。

当然，休谟悖论的这种解决并不表明我们是完全理性的产物，而只是说明，在我们人类的构造中，理性和实际行动之间并没有冲突。

还必须补充一点，我们实际行动的理性标准当然时常远远落后于知识前沿应用的标准：我们据以行动的理论往往早就被取代了，这部分是因为我们之中的大多数人不了解在知识前沿领域发生了什么。关于这个问题就此为止吧，我想这些议论不值得继续下去。

30. 与归纳问题有关的混乱

休谟自己就混淆了归纳问题和因果必然联系问题；康德将因果律的先天有效问题视为形而上学的最基本问题之一。但是，对归纳法的纯逻辑问题的表述以及对这一问题的解答应归功于休谟（我感到自豪的是，就我所知，是我最先认识到休谟的这一功劳）。例如，他写道，我们没有理由相信“我们从来没有经验的那些事例 [很可能]类似于我们已经经验的那些事例。”(58)

这个表述不可能更明确地同因果必然性问题（这是时常打扰休谟那严谨清晰思维的问题）区别开来了。这个表述也完全不受从过去推及未来的混乱因素的影响。它所断定的是：我们具有关于某些事例的真理性的经验证据，但这并不能使我们有权在其他事例中（无论是过去还是将来的）推论或者外推出类似的经验。

那么，在其纯粹的意义上，这就是我命名的“休谟的归纳[逻辑]问题”。

休谟的解答已经足够清楚了：无论在多么类似的条件下，都不存在允许我们从一种情况推论另一种情况的理性的论据。在这一点上，我完全赞同休谟。

然而，休谟认为实际上我们是依赖于重复或习惯作出这样的推论，我认为他是错误的。我认为，休谟的心理学是原始的。[59] 实际上，我们所做的是贸然得出结论（常常以洛伦兹“印刻”的形式），也就是说，常常贸然得出一些很不确定的假设，常常墨守这些假设，并可能因此而灭亡，除非我们能够对它们加以修正，而这是可能的，特别是在人类智力的水平上，这些假设借助人体外的工具以书写形式表述，因而能够接受批判。

一种断定认为，我们具有一种受习惯和重复影响的非理性倾向；与此完全不同，另一种断定认为，我们具有对种种大胆假设进行检验的动因，如果我们不想灭亡我们可能必须修正这些假设。第一种断定描述了一个典型的拉马克主义的教育程序；第二种断定描述了达尔文的选择程序。正如休谟所注意到的，第一种断定是非理性的，而在第二种断定中似乎没有任何非理性的东西。

31. 错误的归纳证明问题中遗留了什么?

错误的A组问题，归纳证明问题，是由那些深受“自然齐一律”影响的人提出的。他们受这些事实影响：太阳每天升起（每二十四小时一次或大约脉搏跳动90 000下一次）；所有的人和动物都必定有死；[60] 以及休谟关于面包给人以营养的著名事例。但是，这三个例子在其原有意义的形式上都被反驳了。[61]

“太阳每天升起”，其意思是说，“无论你走到哪里，太阳都每天升起”。这是其最初的意义，这一点已由法国马赛的毕特阿斯的事说明了。毕特阿斯是已知的第一个穿越极圈并描述了“北冰洋和半夜太阳”的探险家，几个世纪以来他一直被当作说谎者的典范，而“旅行家的传说”这一说法就是从他而来的。亚里士多德从一切生育的万物，特别是一切活着的生物必定衰亡这一事实，推出了所有人都是有死的这种不可避免的结局，但这是一个不再为生物学家所普遍接受的论点（他们现在已经使一个子鸡的心脏在玻璃试管中跳动了半个多世纪）。休谟关于面包给人以营养的例子也被事实无情地驳倒：由于麦角中毒的突然蔓延，以通常的方式烤好的面包实际上毁灭了法国的一个村庄。

这是问题的全部吗？是的。我们通常确信太阳明天将在伦敦上空升起，这的确是事实

（无论哲学家们怎么说）。然而，我们并非确凿地知道这一点。因为存在无数种阻止太阳明天升起的可能性。任何试图给我们提供肯定的理由以相信太阳明天升起的人，实际上并没有把握这个问题的实质。毋庸置疑，我们大家，无论是不是休谟主义者，都希望太阳继续升起。同样无可怀疑的是，这个希望是必要的希望，是行动和生存所必要的希望。但是，即使是一种必要的希望，也不是客观知识，虽然它可能使我们倾向于相信。

换言之，哲学家们仍然用作归纳规则及其可靠性的标准事例的那些规则，即使在它们非常接近真理时，似乎也全都是虚假的。

但是，这只是说明了所谓的　　归纳法的不可靠性。依靠重复的真正的归纳法并不存在。那些看起来像归纳法的东西实际上是假设性推理，是受到了很好检验和充分确认的、与理性及常识相一致的东西。因为存在一种确认方法，即认真地尝试反驳一个似乎可以反驳的理论。如果这种尝试失败了，那么在理性的基础上，这个理论就能被推测为是很好地接近真理的，至少是比它的先行者更好的理论。

难道我们不能获得可靠性那样的东西吗？难道我们不能从归纳法中、从无数重复的情况中获得可靠性吗？

回答是否定的。（这是休谟说过的。）我们能够轻易地获得常识的可靠性，根据严峻的检验倒比根据重复更容易获得这种可靠性。我和其他人一样地深信，太阳明天会在伦敦上空升起，或者，虽然目前面包仍然给我以营养，但我不久也会死去。然而，作为一名理论家，我知道其他的事情也会发生。我甚至知道太阳并不是每天都在欧洲各地升起，细菌并不一定要死而只是分裂，而食物、水、空气以及我们最通常的、最可靠的周围环境也都可能含有（并担心很快就会含有）致命的毒物。

人们还可能问：为什么我们能在理论创造上获得成功呢？回答是：到今天为止我们成功了，不过明天也许会失败。证明我们必定成功的每一个论证都将被表明是估计过高了。我们所能做到的一切就是推测在我们所生活的宇宙这一部分，生存的条件以及我们的认识活动获得成功的条件此刻似乎都是有利的。但是，如果我们知道点什么，那么我们也会知道宇宙中其他地方的条件对于生存和认识是十分不利的，因为宇宙学已经告诉我们，宇宙中几乎到处都是虚空，而非虚空的地方又几乎都太热了。

许多世纪里，伦敦街头几乎每天都能看到马拉车，这一事实并没能阻挡这些车辆失踪、被汽车替代。表面上的“自然齐一性”是非常不可靠的；虽然我们可以说自然的规律不变，但这几乎等于在说我们的世界上存在某些不变的抽象联系（如果我们承认现在我们还没有认识这些联系，充其量只是在推测这些联系是什么，那这些联系的价值就微乎其微了），而我们把这些联系称为“自然的规律”。

32. 动力论的怀疑论：同休谟对抗

我这里所捍卫的观点根本不同于在现代、至少从16世纪欧洲基督教改革运动以来被称之为怀疑论的理论。在现代，怀疑论被说成是对于认识的可能性感到悲观的理论。但我在这里所提出的观点则对知识增长的可能性，从而也对认识的可能性充满信心。这种观点不过是改变了常识所假定的知识所必不可少的必然性，并且说明必然性和知识这两者的涵义都不同于常识论所断定的涵义。很难把一个相信知识具有无限增长的可能性的人说成是怀疑论者。

另一方面，某些古典怀疑论者，如西塞罗和塞克斯都·恩披里柯，与这里所捍卫的观点相去不远。“怀疑”一词完全可以被解释为（尽管很少有过）“批判性探究”，并且，“动力论的怀疑论”可以认为是与“有力的批判性探究”相一致的，或者因此还等同于“有希望的批判性探究”，没有什么像希望本身那样具有一个完全的理性基础了。这当然与那种认识不可能认识的东西的愿望没有什么联系。

在这里，我认为追溯到我们的出发点即常识加上批判论证，似乎具有某种重要性，并且，可以回想一下我们的如下结论：常识包含实在论，或许是多少有点接近“科学实在论”的东西，并且全部已知的反对实在论的论据[62]后来都证明是经不起批判的，或者更精确地说，是常识中最薄弱的部分即常识知识论的站不住脚的错误。因此，我们没有任何理由放弃实在论。

但是，就我的“有希望的怀疑论”而言，这意味着一个根本改变，特别是当与休谟的论点相比较时。

休谟论证道：

（1）归纳法（即根据重复的归纳）在理性上完全是无效的。

（2）事实上，我们在行动中（因而在信念中）的确依赖于某些并非完全混乱的实在的存在。

（3）鉴于（1），我们的这种依赖是无可挽救地非理性的。

（4）因此，人类的本性实质上是非理性的。

我完全接受休谟的论题（1）和（2），但不接受他的论题（3）即非理性论题。我所以这样做是因为我并不想以（1）作为（2）的基础，但是我认为，实在论是我们不可能放弃的常识中的至今仍未受到批判的一部分内容。由于他的错误的常识知识论，休谟相信，只有当我们“了解”了论题（2）的内容、即有充分理由相信它的时候，我们才能合情合理地接受它；并且他还认为，相信论题（2），事实上也是以归纳法为基础的。（关于归纳法，他正确地斥之为非理性的。）但是，不仅存在具有充分理由的休谟式的知识，而且也存在客观的推测性知识（以及它的主观类似物，如上第20节中所讨论的）。我们关于实在的常识观点的地位，与休谟作为确凿无误的东西加以接受的直接知觉或印象的地

位并没有什么本质的区别：[63] 我们关于实在的常识观点是一种推测性知识，并且，通过试错法，它成为我们生理工具的一部分。因此，没有任何理由把（1）作为（2）的根据，也没有任何理由认为（2）需要一种肯定的支持，而不是缺乏一个反对它的站得住脚的批判性论据。

概括起来，我们不必像休谟那样，从归纳法论证实在论；在实在论的推测中没有什么非理性的东西；而反对实在论的一般论证（休谟相信其有效性），则是他那错误的常识知识论的一部分。

因此，我们完全可以拒绝休谟的论题（3）和（4）。

关于（3）和（4）可以提出更深入一步的论点。我们满怀希望地相信实在论，但这种希望并非理性的，因为“科学实在论”中至少有些论据使我们预测一切生命的最终灭亡。

但是，甚至这一点也并不能支持休谟的论题（3）和（4）。因为只要我们活着（并且被迫不断地作出行动和决定），希望就不是非理性的。

33. 关于偶然事件的不可几性论证的分析

我已经（在第22节中）简要地表明，我认为主观概率作为“合理信念”的一种测度是错误的，它不可能给知识论提供任何有益的东西。

因为没有什么东西取决于词，所以我并不反对将我一直称为“好”（或“最好”）的推测改称为“或然的”（或具有最大或然性的）推测，只要不是在概率演算的意义上理解“概率”一词。因为在我看来，概率演算意义上的概率与一个假说的好坏毫无关系。（正如已经说明的，只有假说的不可几性可以作为它的内容测度，从而作为它的有效性的一个方面。）

然而，有一种古老的论点，其隐藏的实质与概率演算有如下关系。

假定我们有一个假说H，并且这一假说在逻辑上是很不可几的，也就是说，它有非常丰富的内容、并且在迄今为止毫无联系的许多领域作出了断定。（例如，爱因斯坦的引力论不仅预测了牛顿的行星运动，而且预测了水星轨道的微小偏离；对掠过一个沉重物体的光线轨道的效应；以及在强引力场发射的光谱线红移，等等。）如果所有这些预测都成功地得到了检验，那么，下列论证似乎是直观地正确且有道理的。

（1）断定了那些完全不可能的预测的那个理论不可能是一种偶然事件，除非它是真实的。根据这一点可以说明，一个理论为真的或然性和把理论的那些成功归结为偶然事件的积累的不可几性，几乎是同样大的。

我认为在这种形式中不能把论点（1）看作是完全有效的，但是我确信在其中仍然存在某些有用的东西，让我们对它再作一番更仔细的考察。

我们假定论点（1）是有效的。那么，我们就可以计算理论为真的概率 是1减去其仅仅是偶然被证实的概率；而且，如果预测的结果在逻辑上是非常不可能的——例如，因为它们的总数得到了非常精确的预测——那么，这些非常小的数之积将会是那个从1中减去的数。换言之，用这种计算方法，一个好的猜测可以获得一个十分接近于1的概率。(64)

这个论证初听起来令人信服，但它显然是非有效的。以牛顿理论（N ）为例。牛顿理论作出了许多精确的预测，按照上述论点，它应该有一个非常接近1的概率。爱因斯坦理论（E ）则将获得更大的概率。但是，根据概率演算，我们有（“∨”代表“或者”）：

$$p\ (N \vee E) = p\ (N) + p\ (E) - p\ (NE);$$

因为这两个理论不相容，所以p （NE ）=0，于是我们又有：

$$p\ (N \vee E) = p\ (N) + p\ (E) \approx 2$$

（即非常接近2），这是荒谬的。

对这个问题的解答是：论点（1）是似是而非的推理。因为如下观点是可能的。

（2）理论所以能同不可观察的结果相一致，这既非偶然，也并非因为该理论的真理性，而只能归结为它的似真性 。

论点（2）将解释，为什么一些不相容的理论在许多细节上是一致的，要是说它们的一致纯属偶然，这在直观上似乎是很不可能的。(65)

因此，可对论点（1）稍加修改：

（1′）存在有某些类似逼真性的东西，在理论和事实之间的一种偶然的、非常不可几的一致可以被看作是这个理论具有较高逼真性的一个标志。一般说来，在似不可几的诸问题上的更好的一致可以看作是这个理论具有更大逼真性的标志。

我认为没有更多的理由可以反对这个论点，尽管我不喜欢它被发展为归纳法的另一种形式。但是我想十分清楚地说说下述问题，即：一个理论的确认度（类似于理论所受检验的严峻性的测度）不能简单地看作它的逼真性测度。确认度充其量只能是理论在t时的逼真性的一个标志 （在1960年和1963年我最初引进逼真性概念时已做过解释，可参见《猜想与反驳》第234页以下）。关于一个理论所受到的严峻检验的程度，我已采用了“确认”这一术语。它主要用于理论的比较，例如理论E 比理论N 受到了更严峻的检验。一个理论的确认度总有一个时间的下标：它是该理论在t 时受到充分检验的程度。虽然这不是理论的逼真性测度，但与另一个理论相比时，它可作为该理论在时间t 的逼真性

程度的一个标志。因此，在讨论两个当时明显地接近真理的理论时，确认度为我们提供了如何在它们之间进行选择的一种指导。不过，这只是告诉我们，根据讨论看来，在进行比较的两个理论中，有一个更接近真理。

34. 总结：常识的批判性哲学

一旦我们认识到需要一种批判性哲学，出发点的问题也就产生了。我们从什么地方出发？这个问题似乎相当重要，因为看上去有一种危险：从最初的错误出发可能招致最严重的后果。

关于这一出发点，大多数古典的以及现代的哲学家所持的观点，和我在这里提出的一种不热心的常识性哲学观点，彼此是根本不同的。下面，我尝试用图表的形式总结一下这两种观点之间的主要区别：

以前哲学家的观点	我的批判观点
(1) 出发点的选择具有决定性意义：我们必须谨防在一开始就陷入错误之中。	(1′) 出发点的选择并不具有决定性意义。因为出发点也像其他东西一样可以受到批判和修正。
(2) 如有可能，我们的出发点应该既真实又确定。	(2′) 无法找到一个既真实又确定的出发点。
(3) 可以在个人的自我体验(主观主义)或者对行为的纯描述(客观主义)[1]中找到这样的出发点。	(3′) 因为不可能在主观主义或客观主义中找到出发点，我们最好从这两者出发并对它们进行批判。
(4) 不论是接受这种主观主义还是接受这种客观主义，哲学家们无批判地接受了一种常识知识论，而它可以说是构成常识论的最大弱点的一种理论。	(4′) 从常识出发是可取的，不管它所包括的观点会是多么不精确。但是，要对根据常识而提出的所有观点加以批判。
(5) 主观主义者所接受的理论认为，我们所能获得的最可靠的知识就是关于我们自己以及我们的观察或知觉经验的知识。(在强调知觉经验的确定性这一问题上，主观主义者和客观	(5′) 一些批判性反省使我们相信，我们所有的知识都是充满理论的、并且(几乎)所有的知识都是推测性的。

主义者坚持相同的立场。）

（6）存在某些不容置疑的事实，知识建立在这些事实之上，例如，我们的那些清楚而明白的知觉或感觉资料，因为直接的或直觉的经验是不可能假的。	（6′）因为全部知识都是充满理论的，所以它们都建立在沙滩之上；但是，通过越来越深入的批判挖掘，不把任何据说的“资料”视为当然的，知识的基础也可以得到改进。
（7）这是常识知识论的一个明确结论。	（7′）常识知识论的失败在于它忽视了知识的间接性和推测性。甚至我们的感官也是充满理论、并且是易误的（更不用说对感官所传递的信息的解释了）。虽然在健康的生物体中这些只是偶然的。
（8）但是，向来以实在论的形式开始的常识知识论，结果总是陷入认识论唯心主义或操作主义的泥坑。	（8′）我们认识到，甚至实在论和它的（生物学）认识论也是两种推测；并且我们认为实在论是比唯心主义好得多的推测。
（9）从实在论出发、以主观主义为终结的常识论反驳了其自身（这可以说是康德观点的一部分）。	（9′）常识知识论被批判为是自相矛盾的，但这并不影响关于世界的常识论；即不影响实在论。

①这种形式的客观主义通常称为“行为主义”或“操作主义”。这里不作详细讨论。

企图保持常识论作为一个完整的整体——即实在论加上常识知识论——这是注定要失败的。因此，通过对我们的出发点进行怀疑的方法，常识论至少可以被分为两个部分，即实在论和认识论，并且，认识论可以被一种利用了实在论的客观理论所反驳并代替。

---

(1) 这篇迄今尚未发表的长文是我于1970年初对前期讲习班所作讲演的一个修订和扩充。其要旨在于相当详细地回答

人们对我的科学观的批评。我十分感谢约翰●沃特金斯，他通读过本文的草稿，并指出了其中的一个严重错误，幸好这一错误与我的主要观点无关。戴维●米勒十分慷慨地花费时间反复通读了全文，这不仅使我避免了至少三个类似的错误，而且避免了琐碎材料的堆砌以及文体的混乱，对此我深表谢意。

(2) 当然，马克思曾说过（《关于费尔巴哈的提纲》第11条）：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改造世界。”本文这一高明而又作了适时修改的引证，看来应归功于R●霍克赫斯。（但是，如果我没有特别地强调与霍氏对温斯顿●丘吉尔的错误看法无关，我是一定不会提及他的高明的。）

(3) 我这里使用的“经院哲学”一词系指对一些无关重要的问题进行争论的态度——这种态度在中世纪学者中并不是普遍的。

(4) 谢尔巴（一译夏尔巴），民族名。这个民族分布在中国和尼泊尔境内。——译者

(5) H●卢蒂奇：《1933年在珠穆朗玛峰》，伦敦，1934年，第143页。（当我在奥地利的阿尔卑斯山脉被闪电触击时，也曾有过类似基巴的体验，虽然仅仅是几秒钟的体验。）

(6) G●E●摩尔是一个伟大的实在论者，因为他强烈地追求真理，并且清楚地认识到唯心主义是虚假的。不幸的是，他信仰常识的主观主义知识论，因此，他终生枉费心机地期望在知觉的基础上建立关于实在论的证明——一个不可能存在的希望。罗素也由于同样的原因而从实在论倒向了实证主义。

(7) 当然，这是我最早的理论之一。可参阅我的《猜想与反驳》第1章，特别是第37页以下。我不同意那些批评我的观点的批评家们的看法，他们认为，牛顿理论并不比弗洛伊德理论更可反驳。例如，对牛顿理论的一个反驳是，如果除地球之外的一切行星继续像目前一样运动，那么地球在现在的轨道上、甚至当离开近日点时，也保持匀加速度。（当然，无论什么理论都可能对这一反驳或一切反驳“免疫”——用一个应归之于汉斯●阿尔伯特的术语：早在1934年我就强调了这一点，但这不是这里所讨论的问题。）我认为牛顿理论或爱因斯坦理论的可反驳性是基础物理学和基础方法论的一个事实。例如，爱因斯坦说过，如果红移效应（在强引力场中原子钟的减速）在对白矮星的考察中没有观察到，他的广义相对论就会被反驳。但是，没有任何逻辑上可能的关于人类行为的描述能被证明是与弗洛伊德的、阿德勒的或荣格的精神分析理论不相容的。

(8) 实证主义、现象主义以及现象学自然都受到作为笛卡儿哲学出发点的主观主义的影响。

(9) 实在论的不可反驳性（这是我准备承认的）可以受到怀疑。伟大的奥地利女作家玛丽●埃布纳●冯●埃申巴赫（1830—1916）在她关于童年的回忆录中讲到，她曾经猜想实在论是错误的。当我们转眼时，可能原先所看到的东西确实消失了。所以她试图通过突然转过脸来抓住世界正在消失的秘诀，她希望能看到，原本不存在的事物是如何迅速地聚积为它们自身的；每当她失败时，她感到既失望又宽慰。从这个故事我们可以提出这样几点：第一，可以想象这个孩子气的实验报告并非不典型，而是正常的、典型的，并且在区别表象与实在的常识的发展中起了作用。第二，（我倾向于赞同这个观点）也可以想象这个报告并不典型；可以想象大多数儿童是朴素的实在论者、或者在他们能够记忆之前成为朴素实在论者；玛丽●埃布纳当然也就是一个无代表性的儿童。第三，我也经历过一些类似的事情——不仅在童年、而且在成年时，例如，当发现了某些我已经完全遗忘了的东西时，我有时就想到，如果自然界已经让这些东西消失了，也就不会再有人知道它。（实在不必去表明自己的真实存在；如果它没有这样做，人们并不会注意。）因此，这样的问题出现了：如果玛丽成功了，这是否就反驳了实在论，或者，这是否不仅仅反驳了实在论的一个非常特殊的形式呢？我并不觉得自己是不得已才来研究这个问题的，我倒宁愿说是对我的对手的让步，即对实在论是不可反驳的观点的让步。如果这个让步是错误的，那么，实在论甚至会比我原先想要主张的更接近一个可检验的科学理论。

(10) 关于维格纳，主要可参阅他给《科学家的沉思》的投稿，I●J●古德（编著），伦敦，1962年，第284—302页。关于评论，主要参阅埃德华●纳尔森的《布朗运动的动力学理论》，普林斯顿大学出版社，1967年，第14—16章；也可参阅我给M●邦格主编的《量子理论和实在论》一书的投稿，柏林，1967年；以及在W●尤尔格亚和冯●德●文德主编的《量子理论的前景：纪念A●朗德论文集》一书（1971）中的投稿。

(11) 参阅我的《研究的逻辑》第134页。其中的第79节（英译本《科学发现的逻辑》，1959年，第252页）我把自己描述成一个形而上学实在论者。那时我错误地认为科学的范围同可论证性的范围一致。后来我改变了自己的观点，认为不可检验（即不可反驳）的形而上学理论也可能是可理性地论证的。（例如，可参阅我的“论科学和形而上学的地位”一文，该文最初发表于1958年，现在编入《猜想与反驳》，1963年版；1972年第4版。）

(12) 比勒（部分地被W●冯●洪堡预见到）清楚地指出了语言的描述作用。我在很多地方谈到了这一点，并且说明了

介绍语言的辩论性作用的必要性。例如，可参阅我的“没有认识主体的认识论”一文（1967年在阿姆斯特丹发表，现重印为本书第3章）。

(13) 见阿尔伯特●爱因斯坦“论罗素的知识论”一文，编入P●A●希尔普主编的《罗素哲学》，当代哲学家丛书第5卷，1944年，第290页以下。在第291页中希尔普的翻译比我的要准确得多，但我觉得爱因斯坦思想的重要性证明我这种意译的尝试是恰当的，我希望这种意译仍然是忠实于爱因斯坦的原意的。

(14) 参阅W●S●丘吉尔《我的早年生活——漂泊的行程》，1930年10月第一次出版；引文经哈姆赖出版社允许引自奥德哈斯版，伦敦，1947年，第4章，第115页以下（重点号不是原有的），也可参阅麦克米兰版，伦敦，1944年，第131页以下。

(15) 参见A●塔尔斯基的《逻辑、语义学、元数学》，牛津，1956年，第152—278页（最初作为论文于1933年在波兰发表，1936年在德国发表）；同样可参见《哲学与现象学研究》，1944年第4期，第347—376页，见下文第9章。

(16) “有意义的语句”（即一个语句加上 它的“意义”，也即是一个陈述或命题）这一表达式是塔尔斯基的用语（伍杰的翻译）。因为主张真理是语句的一种性质，即一种语言或一个形式系统的语法上正确的一组词的性质，塔尔斯基受到了不公正的批评。然而事实是，在他的整个著作中，塔尔斯基所讨论的仅仅是已给予解释的 语言的真理。在这里我不想对陈述、命题、断定以及理论加以区分。

(17) 众所周知，所有的自然语言都有一个否定运算子，虽然不具有这种算子的人工语言已经构造出来了。（动物心理学家甚至主张上述现象可以在老鼠身上观察到，老鼠学会用独特的信号掌握杠杆，并且学会理解符号，这种符号给予那些信号以逻辑上与原值相反的值。见汉斯●赫尔曼的《语言心理学》[柏林，1967年，第51页]中关于R●W●布朗和K●L●拉什利的附注。）

(18) 塔尔斯基表明，为了避免说谎者悖论，需要一种超越常识的谨慎：我们必须注意在语言L_1中不使用元语言词项“真（在L_1中）”。见下文第9章。

(19) D●W●哈姆林教授曾给予我极大荣誉，描述了我关于“科学的性质”的观点（保罗●爱德华兹主编《哲学百科全书》第3卷，第37页）。他的概括大部分是正确的，然而，当他用“真理本身只是一种幻觉”这种说法来概括我的观点时，他完全误解了我的理想。难道那些否认能得出关于莎士比亚的喜剧出自何人手笔、或者关于世界结构的绝对确实结论的人们，应该因此而对如下观点即莎士比亚喜剧作者或者世界本身“只是一种幻觉”的观点负责吗？（关于真理概念的重要意义的更清楚的说明在我的著作中到处都能找到，特别是在本书的第九章中。）

(20) 以单一陈述或者陈述的有限集合（这种有限集合总是能由单一陈述代替的）为一方，以非公理化（或非有限的可公理化的）后承类或内容为另一方，这两者之间的区别是重要的，但这里不准备讨论这个问题。两种后承类都被塔尔斯基称为“演绎系统”；参见塔尔斯基上引著作第7章。塔尔斯基在我之前引进了后承类的概念，我后来在《研究的逻辑》中也独立地引进了这一概念，其中我还引进了与这一概念密切相关的陈述S 的经验性内容的概念，作为与S 相冲突（或被S 所“禁止”）的经验性陈述的类。这个概念后来被卡尔纳普所采用：特别从他（《概率的逻辑基础》，1950年，第406页）对我的《研究的逻辑》的赞赏中可以看到。逼真性 概念我于1959或1960年引进；参见《猜想与反驳》1969年第3版，第215页的注释。这里我想说明，在《猜想与反驳》中我谈到“真理性内容”和“虚假性－内容”，现在当这个词项作为名词使用时我倒想省略连字号（除了在短语——我希望不多见——例如“真理性－内容测度”中）。在这个问题上我接受了温斯顿●丘吉尔的忠告，如福勒的《现代英语用法》，1965年第2版，第255页上所作的叙述。

(21) 1954年我第一次使用内容测度 （《科学发现的逻辑》第400页），以及真内容和假内容测度等等（《猜想与反驳》第385页）。在这里和第九章我用小写的字母诸如P；ct；vs来区别测度函项 。

(22) 这个例子我曾简要地讨论过，最先发表在《英国科学哲学》1954年第5期，第143页上；后来再版于我的《科学发现的逻辑》1968年第2版，新附录ix；参阅第401页。此后我一直在研究这个问题。例如，可参见我致H●费格尔的论文，编入P●法伊尔阿本德和G●马克斯维尔主编的《心灵、物质和方法》1966年，第343—353页。在这篇论文中我说明，如果两个演绎理论X，Y的内容是可比较的，那么，它们的真理性内容也是可比较的，其真理内容的大小与内容的多少一致。正如戴维●米勒已经表明的，这个定理的证明可以极大地简化。重要的是我们决不可忘记这样的事实：虽然内容的测度函项、真内容、假内容在原则上 是可比较的（因为或然性是原则上可比较的），但除了比较相竞争理论的非测度内容之外（可能只是直观地），我们一般没有办法去比较它们。

(23) 在第一个例子中，塔尔斯基的后承类概念（非测度的）和内容概念允许我们比较理论的内容，当且仅当它们中的一个蕴涵另一个。这里所给出的概括允许我们比较两个理论的内容（或者内容测度），如果其中之一至少能同样精确地回答另一个理论所回答的全部问题。

(24) 无论如何，这是月蚀影响的现有状况：检验所给出的值大于E 所预言的值，而N ，甚至依据爱因斯坦赞同的解释，所预言的也只是E 的一半结果。

(25) 引自威廉●布施的《表象和实在》，1909年。德文原文如下：

Zweimal zwei gleich vier ist Wahrheit,

Schade, dass sie leicht und leer ist.

Denn ich wollte lieber Klarheit

Über das, was voll und schwere ist.

参见《猜想与反驳》第230页，注释16，以及E●内格尔，P●萨普和A●塔尔斯基主编的《逻辑、方法论和科学哲学》，斯坦福大学出版社，1962年，第290页。

(26) 有“多值逻辑系统”，具有两个以上真值，但这种多值系统比二值系统要弱，特别从这里所采取的观点来看（参见《猜想与反驳》第64页），根据这种观点，形式逻辑是批评的原则 。

(27) 但戴维●米勒并不这样认为。

(28) 参见奥托●纽拉特，《认识》，1932年第3期，第206页。蒯因在《词和对象》（1960年，第3页）或《本体论的相对性和其他论文》（哥伦比亚大学出版社，1969年，第16、84和127页）中表述的思想一再使我们联想到纽拉特的观点。

(29) 参见我的《猜想与反驳》，第3章和第6章。

(30) 参见伯特兰●罗素的《关于意义和真理的探讨》，伦敦，1940年版，或纽约版，第14页以下（着重号不是原有的）。也可参阅P●A●希尔普主编的《罗素哲学》，1944年，第282页以下，爱因斯坦的论文。

(31) 有关白板说理论的历史的一些评论可在我的《猜想与反驳》第3版中关于巴门尼德的新附录中看到。

(32) 参见《认识》1935年第5期，第170页以下；也可参阅我的《科学发现的逻辑》第315页。

(33) 提及在逻辑上成立的东西也必须在遗传学和心理学上成立这一事实时，我曾讲到过“传递原则”，所以，许多结果可能具有心理学的或更一般的生物学的应用。参见《猜想的知识》（本书的第一章）第4部分。

(34) 在我看来，认识论唯心主义者坚持全部知识和知识的增长——我们观念演变的起源——都来源于我们自身，坚持没有这些自我一产生的观念就不会有知识，这些主张都是正确的。他们的错误在于未能认识到，要没有通过我们与环境的冲突这种演变的淘汰，不仅不能促进新观念的形成，而且不可能形成任何知识。（参见《猜想与反驳》，特别是第117页。）因此，康德是正确的：正是我们的理智把它的规律——它的观念、它的规则——强加在我们不能用语言表达的大部分“知觉”上，并且由此而把秩序给予了这些知觉。康德的错误在于他没有认识到，我们的这种强加活动很少成功，我们必须反复地试验和排错，而其结果——我们关于世界的知识———半归功于我们自我一产生的观念，一半归功于对抗的世界。

(35) 下面的评论或许是有意义的。K●洛伦兹在《进化和行为的修正》（伦敦，1966年版）第103页以下写道：“任何通常可证明为是适当的可变性（学习过程无疑就是）都预设了在种系进化所获得的资料基础上形成的一种程序。否认这一点就需要假定生物体和环境之间的在先确定的[或前定的]和谐。”

(36) 关于人类语言的不同功能，可参见我的《猜想与反驳》第134页以下，以及下面的第3、4、6章。

(37) 为反对行为主义者和其他反－理论家而成功地捍卫了“固有”或“先天”知识的，可见K●洛伦兹的《进化和行为的修正》，伦敦，1966年。

(38) 例如，参见T●N●威斯和D●H●霍泊的实验，“单细胞在一只眼丧失了视力的小猫的条纹状皮层中的反应”，载《神经生理学杂志》，第26卷，第1003－1017页。

(39) 我已经在“没有认识主体的认识论”和“关于客观精神的理论”亦即本书第三和第四章这两篇文章中较详细地

讨论过这个问题。也可参阅约翰●艾克尔斯在其名著《面对现实》（柏林，1970年），特别是第十章和第十一章中的重要论述。戴维●米勒已经提醒我注意我关于世界3的理论与F●R●利维斯的“第三王国”理论之间的相似。参见他的论文《两种文化》，1962年，特别是第28页。

(40) 因此，这里有一个关于常识知识论的活生生的典型例子：一个不适当的部分被从客观逻辑中减去并且（可能是无意识的）转化为心理学；正如在联想理论中的情况，两个被联结的“观念”原来是直言命题的“词项”，而联想则是联系物（试回想洛克的“观念的组合和分解”）。

(41) 对于有关知识和错误起源的学说有个略为不同的说明，参见我的论文“论知识和无知的来源”，载《猜想与反驳》，1969年第3版，第3—30页。

(42) 这个理论常常被人说成是F●P●拉姆齐的理论，它也能在康德的著作中找到。

(43) 参阅第16节。

(44) 或许可以提一下，第二章，包括这个“补述”，写于现在作为本书第一章的报告之前，因此内容上有些重叠，可以从这一事实看到：我在第一章所用的箴言（源于罗素的《西方哲学史》，伦敦，1946年，第699页）对本章也很适用，尤其适用于第29节。当然，第一和第二章，特别是这个“补述”，有几个方面是相互补充的。

(45) 参见我的“理论系统经验性质的一个准则”，载《认识》，1933年第3期，第426页以下。

(46) L●康德：《任何未来的形而上学绪论》，第1版，第14页以下。

(47) 休谟：《人性论》，第1册，第4部分，第2节；第218页（着重号是我加的）。

(48) 同上书，第190页，倒数第2段。

(49) 休谟：《人性论》，第1册，第3部分，第2节；第77页。

(50)

(51) 休谟：《人性论》，第1册，第3部分，第12节；第139页。

(52) 同上书，第6节；第90页。

(53) 参照《科学发现的逻辑》，1959年，第369页：这一段只是讨论了归纳法，而先前从《人性论》第91页中引用的段落是从讨论原因和结果开始的。

(54) D●斯托夫在其论文“休谟、或然性和归纳法”（《哲学评论》，1965年4月号）中反驳了我的主张。但是，因为休谟的论证是形式的（在他论证说如果我们以p 代替n 并不产生差别的意义上），所以斯托夫不可能是正确的。

(55) 这一节与本书的第一章有部分重复，但我还是保留了，因为我认为它在几个方面补充了第一章。

(56) 约翰●沃特金斯向我提到过“C组”问题：不管归纳法可证明还是不可证明，它（根据重复的某些东西）是必不可少的吗？归纳法必不可少（沃特金斯说）“这是休谟所断定的”。而这恰好是我所否认的，并因此解决了休谟问题。在世界3，我们所需要断定的是实在论。在世界2，我们被迫去行动，因此常常是所信仰的多于可证明的，但我们仍然选择最好的竞争假设：这是实在论的结论。沃特金斯认为“C组”问题是这三者中最基本的，但我不明白为什么应该如此。尽管选择 在一定意义上是必不可少的，而归纳法则不然。（但愿我没有误解沃特金斯。）

(57) 参见G●J●沃诺克关于《科学发现的逻辑》的评论，《心》，新系列，第69辑，1960年，第100页。

(58) 休谟：《人性论》，第1卷，第3部分，第6节，第89页（着重号是休谟加的）。也可参阅我的《科学发现的逻辑》，特别是第369页。

(59) 可能还有一些像休谟心理学一样糟糕、但不违背逻辑的其他心理学。此外，我认为有一种实际上由逻辑支配的心理学：尝试和除错的理性心理学。

(60) 希腊字“thnētos”通常被翻译为英文“mortal”，实际意指“注定要死的”。因此“All men are mortal”最好翻译为“所有人都是注定要死的”；在这种意义上它不能被认为是有效的，因为它是从“所有生存的生物（本质上）都是注定要死的”推导出来的，而后者已被关于细菌的实验事实所反驳。

(61) 我经常在讲演中使用这些例子，并且在第一章中我又使用了它们。为了使这两章各自容易读懂，我决定保留这些重复的部分。

(62) 这些论据中并不包括对一种与实在论并不冲突的唯心论有效的论据：人的知识是人的产品，我们所有理论都是我们自己发明的。参见《猜想与反驳》，第117页。

(63) 托马斯●里德在这一点上是正确的，见上文第21节末尾。

(64) 这是一个古老的论点，只是在形式上稍有区别。其根源可追溯到亚里士多德的著作《尼各马可伦理学》。

(65) 我不能肯定我以前是否发表过这个论点，但记得我第一次考虑这个问题大约是在1930年。

第三章　没有认识主体的认识论 [1]

首先请允许我声明一下，尽管我是一个很幸运的哲学家，作了一生的讲演，我并不幻想能在一次讲演中传播些什么。因此，在这次讲演中我不企图说服你们，而是试图引起你们争论，而且还可能激怒你们。

1. 认识论的三个论点与第三世界

我本可以把我的讲演称作“柏拉图式的世界理论”或“客观精神的理论”，从而向那些听说我对柏拉图和黑格尔持反对态度的人们表示我的异议。

这次讲演的主要论题是我常常讲的“第三世界”（由于没有更好的名称而只好如此）。为了说明这个用语，我将指出，如果不过分认真地考虑“世界”或“宇宙”一词，我们就可区分下列三个世界或宇宙：第一，物理客体或物理状态的世界；第二，意识状态或精神状态的世界，或关于活动的行为意向的世界；第三，思想的客观内容的世界，尤其是科学思想、诗的思想以及艺术作品的世界。

因而，无可否认，我讲的“第三世界”与柏拉图的形式论即理念论有很多共同之处，因而也与黑格尔的客观精神有很多共同之处，尽管我的理论在某些决定性的方面与柏拉图和黑格尔的理论根本不同。我的理论还与波尔察诺的自在命题世界和自在真理世界的理论有更多的共同点，尽管它也不同于波尔察诺的理论。我的第三世界最接近于弗莱格的客观思想内容的世界。

我的观点或论证并不包括这样的内容：我们不能用不同的方式列举我们的世界，或者根本不去列举它们。特别是，我们也可能区分不止三种的世界。我用“第三世界”这个术语只是为了方便而已。

在捍卫一个客观的第三世界时，我希望激怒那些我所称的“信仰哲学家”，他们像笛卡儿、洛克、贝克莱、休谟、康德或罗素那样，对我们的主观信念及其基础或起源感兴趣。与这些信仰哲学家相反，我极力主张我们的问题是找到更好和更大胆的理论，而且，我强调的是批判的择优而不是信仰。

然而，我希望在一开始就声明我是一个实在论者，有点像一个朴素的实在论者，我提出存在物理世界和一个意识状态世界，而且这两个世界是相互作用的。并且在我将要更充分地说明的意义上我相信存在一个第三世界。

在我的“第三世界”的各成员中，尤为突出的成员是理论体系，但同样重要的成员还有问题和问题境况。而且我将论证，这个世界的最重要的成员是批判性辩论，并可类似于物理状态或意识状态而称之为讨论的状态或批判辩论的状态；当然还有期刊、书籍和图书馆的内容。

关于客观第三世界的这个论点的大部分反对者当然会承认，问题、猜测、理论、论据、期刊和书籍是存在的。但他们通常都说，所有这些实体本质上都是主观精神状态或活动的行为意向的符号表现或语言表现；他们还说这些实体是交流的手段，就是说，是唤起其他人类似的精神状态或活动的行为意向的符号手段或语言手段。

与此相反，我常常争辩说，人们不可能把所有这些实体和它们的内容归入第二世界。

让我来重申我证明第三世界（或多或少地）独立存在的一个标准论据吧。[(2)]

我考虑两个思想实验：

实验（1）：我们所有机器和工具，连同我们所有的主观知识，包括我们关于机器和工具以及怎样使用它们的主观知识都被毁坏了；然而，图书馆和我们从中学习的能力依然存在。显然，在遭受重大损失之后，我们的世界会再次运转。

实验（2）：像上面一样，机器和工具被毁坏了，并且我们的主观知识，包括我们关于机器和工具以及如何使用它们的主观知识也被毁坏了；但这一次是所有的图书馆也都被毁坏了，以至于我们从书籍中学习的能力也没有用了。

如果你们考虑一下这两个实验，你们对第三世界的实在性、意义和自主程度（以及它对第二和第一世界的作用）也许会理解得更清楚些。因为在第二种情况下，我们的文明在几千年内不会重新出现。

我希望在这一讲演中捍卫三个主要的论点，它们都与认识论有关。我把认识论看成是关于科学知识的理论。

我的第一个论点是这样的。传统认识论已经在主观的意义上——在通常使用“我知道”或“我在想”这些语词的意义上——研究了知识和思想。我肯定地说，这已经把认识论研究引向枝节问题上去了：人们打算研究科学知识，实际上却研究了某种与科学知识不相干的东西。因为科学知识根本不是在通常使用“我知道”一词的意义上的知识。“我知道”意义上的知识属于我称谓的“第二世界”，即主体的世界，而科学知识属于第三世界，属于客观理论、客观问题和客观论据的世界。

因而，我的第一个论点是：洛克、贝克莱、休谟甚至罗素的传统的认识论从相当严格的词义上来说是离题的。这个论点的推论是，大部分现代认识论也都是离题的。这包括现

代认识逻辑，如果 我们假定它的目的是要成为关于科学知识 的理论的话。可是，任何认识逻辑学家只要表明其目的并不在于对科学知识理论 作出贡献，就可以轻易地使他本人完全避免受到我们的批判。

我的第一个论点涉及到两种不同意义的知识或思想的存在：（1）主观意义上的知识或思想 ，它包括精神状态、意识状态、或者行为、反应的意向，和（2）客观意义上的知识或思想 ，它包括问题、理论和论据等等。这种客观意义上的知识同任何人自称自己知道完全无关；它同任何人的信仰也完全无关，同他的赞成、坚持或行动的意向无关。客观意义上的知识是没有认识者的知识 ：它是没有认识主体的知识 。

关于客观意义上的思想，弗莱格写道：“我通过一个思想 理解的，不是思想的主观活动而是它的客观内容 ……” (3)

思想的这两种意义和它们的有趣的相互关系可以用下面引自海廷的一段非常令人信服的话（1962年，第195页）来说明，他在谈到布劳威尔发明其连续统理论的活动时说：

“如果递归函数以前已有发明，那么他[布劳威尔]也许不会形成选择数列的概念，我想，那将是很不幸的。”

这段引文一方面谈到布劳威尔的某些主观思想过程 ，并指出如果客观的问题境况 不同的话，这些主观思想过程可能就不出现（那将是很不幸的）。因而，海廷提到对布劳威尔的主观思想过程的某些可能的影响 ，并且也表达了自己关于这些主观思想过程的价值的观点。有趣的是，影响，作为 影响，必定是主观的：只有布劳威尔主观上熟悉递归函数才可能有妨碍他发明自由选择数列的不幸后果。

另一方面，引自海廷的这段话还说明，在两种思想或理论的客观内容 之间有某种客观关系：海廷所指的不是布劳威尔大脑的电化学过程即主观条件，而是数学中的客观问题境况 及其对布劳威尔解决这些客观问题的主观思想活动可能产生的影响。我描述这一点的说法是：海廷的评论是关于布劳威尔发明的客观的即第三世界的境况逻辑 的，并且海廷的评论意味着第三世界境况可能影响第二世界。同样，海廷认为如果布劳威尔没有发明选择数列那会是不幸的，这种说法表明布劳威尔思想的客观内容 是有价值和有意义的；它之所以有价值和有意义是因为它用这种方式改变了第三世界中的客观问题境况。

简单地说，如果我说：“布劳威尔的思想受康德影响”或甚至“布劳威尔拒绝康德的空间理论”，那么我至少在一定程度上说的是主观意义上的思想活动：“影响”一词指出了思想过程或思想活动的前后关系。可是，如果我说：“布劳威尔的思想非常不同于康德的思想”，那么很显然，我所谈的主要是内容。最后，如果我说：“布劳威尔的思想与罗素的思想是矛盾的”，那么，通过用像“矛盾的 ”这样的逻辑术语 ，我毫不含糊地表明

我仅仅是在弗莱格的客观意义上使用“思想”一词，并且我只谈及理论的客观内容或逻辑内容。

正如日常语言不幸没有分别在第二世界意义上和第三世界意义上表述“思想”的术语一样，它也没有分别表述“我知道”和“知识”的相应的两种意义的术语。

为了表明这两种意义是存在的，我将首先提到三种主观的即第二世界的例子：

（1）“我知道 你正在试图激怒我，但我不会被激怒。”

（2）“我知道 费尔马的最后定理没有得到证明，但我相信它总有一天会得到证明。”

（3）根据《牛津英语词典》中的“知识”条目，知识 是“意识到了或得到了告知的状态”。

其次，我将举出三种客观的即第三世界的例子：

（1）根据《牛津英语词典》中的“知识”条目，知识 是“学科分支；科学；艺术”。

（2）“考虑到数学知识 的目前状况，费尔马的最后定理似乎是不可能解决的。”

（3）“我保证这个论题对知识 有独创的和重要的贡献 。”

这些非常平凡的例子只有这样的功能，即有助于阐明当我说“客观意义的知识”时指的是什么。我引用了《牛津英语词典》，这不应解释为对语言分析作出让步或者企图满足它的支持者。我并不企图引用它来证明，“日常用法”包括我的第三世界的客观意义上的“知识”。实际上，我真想不到会在《牛津英语词典》中发现“知识”的客观用法的例子。[我甚至更没有想到会发现关于“知道”的至少是部分地 客观的一些用法：“区分……熟识（一件物、一个地方、一个人）；……理解。”没想到这些部分地客观的用法后来会出现。] [(4)] 无论如何，我并不打算用这些例子作为论据；而只打算用它们来说明。

我的第一个论点就其 只作说明而不作论证而言，它是说，传统的认识论把注意力集中在第二世界即主观意义的知识上，离开了对科学知识的研究。

我的第二个论点 是，与认识论相干的是研究科学问题和问题境况，研究科学推测（我把它看作是科学假说或科学理论的别名），研究科学讨论，研究批判性论据以及研究证据在辩论中所起的作用；因而也研究科学杂志和书籍，研究实验及其在科学论证中的价值；或简言之，研究基本上自主的 客观知识的第三世界对认识论具有决定性的重要意义。

我在第二个论点中所描述的认识论研究表明，科学家经常并不宣布他的推测是真实

的，或者他们在“知道”的主观意义上“知道”它们，或者他们相信它们。尽管通常他们并不宣布知道，但是在发展他们的研究纲领方面，他们的行动以这样的猜测作为根据：什么是有效果的和什么是无效果的，什么研究线索在客观知识的第三世界中有希望获得进一步的结果。换言之，科学家是根据一个推测，如果你愿意这样理解，是根据一种主观信仰（因为我们可以这样称呼行动的主观基础）来行动的，即根据什么可望在客观知识的第三世界中发展 的猜测来行动的。

我想，这就为支持我（关于主观主义认识论离了题）的第一个论点 和我（关于客观主义认识论的）第二个论点 提供了一个论据。

但是，我还有第三个论点 ，即研究第三世界的客观主义认识论会有助于很好地阐明主观意识的第二世界，尤其有助于阐明科学家的主观思想过程；但反之则不然 。

这些就是我的三个主要论点。

我提供三个支持性论点来补充我的三个主要论点。

第一个支持性论点是：第三世界是人类动物的自然产物，它可以比做蜘蛛网。

第二个支持性论点（并且我想是一个最关键的论点）是：第三世界基本上是自主的，虽然我们经常作用于它并且也被它作用：尽管它事实上是我们的产物并且对我们有强烈的反馈作用，即是说，它对作为第二世界甚至第一世界成员的我们有强烈的反馈作用，但它还是自主的。

第三个支持性论点是，正是通过我们自己和第三世界之间的相互作用，客观知识才得到发展。而且，知识的发展同生物的发展即动植物的进化十分类似。

2. 对第三世界的生物学探讨

在我现在谈的这一节里，我将试图用一种生物学的即进化论的论据来捍卫自主的第三世界的存在。

一个生物学家可能对动物的行为感兴趣，但他也许对动物生产的某些无生命的建筑物感兴趣，例如蜘蛛网、蜂巢或蚁巢、獾穴、海狸构筑的坝或动物在森林中踩踏出的小径。

我将区分由于研究这些建筑物而引起的两类主要问题。第一类包括有关动物使用的方法 即在构筑这些建筑物时动物的行为方式 的问题。因而，这一类是由有关生产行动 、有关动物的行为意向以及有关动物和产物之间关系的问题 组成。第二类问题涉及这些建筑

物本身。它涉及在这些建筑物中所用材料的组成和化学性质，涉及它们的几何性质和物理性质，涉及它们的依赖于特殊环境条件的进化变迁，也涉及它们对这些环境条件的依赖或适应。还有，这些建筑物的性质对动物行为的反馈关系也非常重要。在处理这第二类问题（即涉及这些建筑物本身的问题）时，我们还必须从它们的生物学功能的观点来看待这些建筑物。因而，当我们讨论第二类问题时会引出某些第一类问题，例如“这巢穴是如何构筑的？”和“它的结构哪些方面是典型的（因而可能是传统的或遗传的），哪些方面是适应特殊条件而变异了的？”

像我最后一个问题的例子所表明的那样，第一类问题（即涉及建筑物生产的问题）有时会由于第二类问题而联想到。既然这两类问题都依赖于存在这样的客观建筑物这个事实，而这个事实本身属于第二类，所以结果必然这样。因此，可以说这些建筑物本身的存在引起了这两类问题。我们可以说第二类问题（涉及建筑物本身的问题）是更基本的：从第一类问题中推测的所有一切就是这个明显的事实即这些建筑物是由某些动物以某种方式生产的。

现在，这些简单的考虑当然也可应用于人类活动的产物，像房子、工具和艺术作品。对我们尤其重要的是，它们可以应用于我们所称的“语言”和“科学”。[5]

这些生物学考虑和我现在讲演的题目之间的联系通过重新阐述我的三个主要论点便清楚了。我的第一个论点可以这样来表述，在哲学目前的问题境况中，没有什么东西像意识到两类问题即生产问题和有关生产出来的建筑物本身的问题之间的区别那样重要。我的第二个论点是：我们应该认识到，涉及产物本身的第二类问题几乎在每一方面都比第一类问题（即生产问题）更重要。我的第三个论点是，第二类问题是理解生产问题的基础：与最初的印象相反，我们通过研究产物本身所学到的关于生产行为的知识要多于我们通过研究生产行为所学到的关于产物的知识。这第三个论点可以说是反行为主义和反心理因素决定论的论点。

在把它们应用到所谓的“知识”时，我的三个论点可阐述如下：

（1）我们应经常意识到这个区别：一方面是有关我们个人对科学知识生产所做的贡献问题，另一方面是有关各种产品如科学理论和科学论据之类的结构问题。

（2）我们应认识到研究产品比研究生产重要得多，即使是为了理解生产及其方法也是如此。

（3）我们通过研究理论以及赞同或反对这些理论的论据，会比通过任何直接的行为主义的、心理学的或社会学的探讨学到更多的有关启发法和方法论甚至有关心理学的东西。一般说来，我们可以从研究产品中学到大量有关行为和心理学的知识。

下面，我把从产品即理论和论据方面作出的探讨称为“客观的”探讨或“第三世界

的”探讨。而且我将把对科学知识作的行为主义的、心理学的和社会学的探讨称为“主观的”探讨或“第二世界的”探讨。

主观探讨之所以有吸引力主要由于它表示因果关系　这个事实。因为我承认，我要求优先研究的客观建筑物是由人的行为引起的。既然有因果关系，主观探讨似乎就比客观探讨更科学，因为客观的探讨可以说是从结果而不是从原因出发的。

尽管我承认客观建筑物是行为的产物，但是我认为这个论证是错误的。在所有的科学中，一般的探讨都是从结果到原因。结果引起问题——需要解释的问题即被解释课题——而科学家试图通过构造一个解释性的假说来解决它。

因此，我的三个主要论点及其对客观产品的强调，既不是目的论的，也不是非科学的。

3. 第三世界的客观性和自主性

对知识错误地进行主观探讨的一个主要理由是认为书离不开读者：书只有被人理解才能在实际上成为一本书；否则它只不过是沾上墨迹的纸张而已。

这种观点在许多方面是错误的。蜂巢甚至在它被遗弃以后仍是蜂巢，即使它不再被马蜂当作巢穴来用了。鸟巢即使从来没有鸟栖息其中也还是鸟巢。同样地，一本书仍然是一本书，即一种类型的产品，即使它从来没有被人阅读过（今天这样的事是容易发生的）。

再者，一本书，乃至于一个图书馆，甚至不需要任何人来写作：例如，一台电子计算机可以出版和印刷一套对数手册。它可能是最好的对数手册，比如说它可以是包含至小数第五十位的对数。它可能被发送到图书馆，但是也可能发现它使用起来太不方便；无论如何，在有人使用它以前可能经过了若干年，并且在人们生活在地球上的期间，可能其中有许多数字（表示数学定理的）从来没有谁察看过。然而，这些数字中的每一个都含有我所谓的“客观知识”；而我是否有权用这个名称来称呼它的问题是无关紧要的。

举对数手册为例看来好像是牵强附会。但这并不是牵强的例证。我应该说，几乎每一本书都这样：它包含着客观知识，真实的或虚假的，有用的或无用的；而是否有谁曾经读过它并且是否真正掌握它的内容，几乎是偶然的。读了一本书就理解的人是少有的人物。不过即使这样的人很常见，也总会有许多误解和曲解；而且白纸上的黑字变为一本书或者变为有客观意义的知识实例，并不是由于实际上多少有点偶然地避免了这样的误解。不如说那是由于一种更为抽象的东西。它有被理解的可能性和潜在性，它有被理解或者解释、被误解或者误释的意向性，这才使一件东西成为一本书。并且这种潜在性或者意向性即使从来不曾实现，也还是存在着的。

为了更清楚地看到这一点，我们可以设想，在人类灭亡以后，某些书籍或图书馆可能

被某些我们的文明后继者发现，不论这些后继者是文明化的地球动物还是某些天外来客。这些书籍可能被译解。为了便于论证，它们可以是以前从未阅读过的那些对数表。这就相当清楚了：不论它是思维动物的作品还是它实际上未被阅读或未被理解这个事实，对于使一件东西成为书籍来说都不是必要的；它可以被译解，这就足够了。

因而，我承认，要使一本书属于客观知识的第三世界，它就应该在原则上或者实际上能够被某些人把握（或译解，或理解，或“认识”）。不过，仅此而已。

因此我们可以说，存在一种柏拉图式的（或波尔察诺式的）自在的书籍、自在的理论、自在的问题、自在的问题境况、自在的论据等等的第三世界。并且我断言，尽管这种第三世界是人类的产物，但是有许多自在的理论、自在的论据和自在的问题境况从来都没有人提出或理解过，也许永远不会有人提出或理解。

存在这样一个问题境况的第三世界，这个论点会使很多人感到是极端形而上学的和令人怀疑的。为了捍卫这一论点，可以指出它的生物学上的类似物，例如，在鸟巢的领域中有一个完全的类似物。几年前有人给我的花园送来一只鸟笼。当然它是人的产物而不是鸟的产物，就像我们的对数表是电子计算机的产物而不是人类的产物那样。然而在鸟的世界范围中，这是一个客观问题境况和一个客观机会的组成部分。若干年来鸟群甚至似乎没有注意到这只鸟笼。但是在若干年后，几只蓝山雀仔细地检查了它，甚至开始在其中筑窝，但不久就放弃了。显然，这是一个可以抓住的机会，尽管看起来不是一个特别有价值的机会。无论如何，这是一个问题境况。并且这个问题可能在另一年被其他鸟解决。否则，可能证明另一只鸟笼是更合适的。另一方面，十分合适的鸟笼可能在它被使用前就被弄走。鸟笼的合适性问题显然是一个客观问题；而该鸟笼是否被使用是有点偶然的问题。所有的生态小环境也都如此。它们是潜在的可能性，而且可用一种客观的方式来研究，乃至于同这些潜在性是否会被某些活的生物实现的问题无关。细菌学家懂得怎样为某种细菌或霉菌的培养准备这样的生态小环境。对于它的目的来说，这个生态小环境可能是完全合适的。它是否会被使用和居住，则是另一个问题。

有关实际理论和潜在理论、书籍以及论据的第三世界，其大部分是作为实际出版的书籍和提出的论据的意外副产品而产生的。我们也可以说，它是人类语言的副产品。语言像鸟巢一样，其本身是针对其他目的的活动的预料之外的副产品。

丛林中动物的小通道是怎样形成的？某只动物也许为了到达一个饮水处而突破了矮丛林的包围，而其他动物发现利用这同一条小径最方便；因而它或许是由于使用而加宽和改进的。它不是有计划地形成的——它是运动方便或迅速这种需要的一个并非有意的后果。这说明，一条小路（甚至也许是人们走的小路）开始是怎样形成的，语言和其他任何有用的设施是怎样出现的，以及应该如何把它们的存在和发展归于它们的有用性。它们是无计划的或无打算的，并且也许在它们存在以前并不需要它们。然而，它们可能创造一种新的

需要或一系列新的目的：动物或人的目的结构不是“给定的”，它是借助于某种反馈机制，从先前的目的中，从有目的或者无目的的结果中发展起来的。[(6)]

这样，一个全新的可能性或潜在性的宇宙就可以出现了：这是一个在很大程度上自主的世界。

一个很显然的例子是花园，尽管它可能被精心地计划，但是它通常在一定程度上通过预想不到的方式形成。即使它是有计划地形成的，安排好的对象之间某些预想不到的相互关系可能会产生出一个可能性的世界、一个可能的新目的的世界和一个新问题的世界。

语言的世界，推测、理论和论据的世界，简言之，客观知识的世界，是这些人类创造的世界中的一个最重要的世界，同时是一个基本上自主的世界。

自主性观念是我的第三世界理论的核心：尽管第三世界是人类的产物，人类的创造物，但是它也像其他动物的产物一样，反过来又创造它自己的自主性领域。

有无数的例子。最突出而且无论如何都应该作为典型记在我们心中的例子，也许会在自然数理论中发现。

对不起，克朗内克，我同意布劳威尔的意见：自然数列是人类的作品。不过，尽管我们创造了这个数列，但它反过来也创造了自己自主的问题。奇数和偶数之间的区分不是由我们创造的：它是我们创造活动产生的一个预料之外而又不可避免的结果。当然，素数同样也是预料之外的自主的客观事实。就素数的情况来看，显然存在许多有待我们发现的事实：像哥德巴赫猜想。这些猜想尽管间接涉及我们的创造活动，但直接涉及的却是从我们的创造中莫明其妙地涌现出来而我们又无法控制和影响的问题和事实：它们是难以对付的事实，有关它们的真理往往是难以发现的。

这个实例说明了我的说法：尽管第三世界是我们创造的，但它基本上是自主的。

但是，自主性只是部分的：新的问题导致新的创造物或构造物，如递归函数或布劳威尔的自由选择数列，因而可以把新的客体补充到第三世界中。并且，每一个这样的步骤都将创造出新的预想不到的事实，新的预想不到的问题，并且也常常创造出新的反驳。[(7)]

我们的创造物对我们自己、第三世界对第二世界也有一种十分重要的反馈作用。因为新出现的问题推动我们去作新的创造。

这个过程可以用如下有点过于简化的图式（参阅我1966年的论文即后面第六章，尤见第ⅩⅧ节）来描述：

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

这就是说，我们从某个问题P_1出发，提出一个尝试性的解答或尝试性的理论TT，它可能（在部分或整体上）是错误的；无论如何它都必须经受消除错误的阶段EE，这可以由批判讨论或实验检验组成；无论如何，新问题P_2产生于我们自己的创造活动；并且这些新问题一般不是由我们有意识地创造的，它们自发地从新的关系领域中涌现出来，我们的一切行动都不能阻止这种关系产生，尽管我们很少打算这样做。

第三世界的自主性，第三世界对第二世界甚至对第一世界的反馈作用，是知识发展中最重要的事实。

把我们的生物学考虑贯彻到底，就会很容易地看到，它对达尔文进化论是相当重要的：它说明我们可以怎样依靠我们自己的力量提高自己；或者用更高级的文化术语来说，它们有助于说明“突现”。

4. 语言、批判和第三世界

人类最重要的创造，包括对我们本身、尤其是对我们大脑的最重要的反馈作用，是人类语言的较高级功能；尤其是描述功能和论证功能。

人类语言和动物语言共同具有两种较低级的语言功能：（1）自我表达；（2）发出信号。语言的自我表达功能或表现功能是明显的：所有的动物语言都表现某一机体的状态。发出信号的功能或发放功能同样是明显的：我们并不把任何征候都称为语言的，除非我们假定它可以在另一个机体中释出一种反应。

所有的动物语言和所有的语言现象共同具有这两种较低级功能。然而人类语言具有许多其他的功能。[8] 相当令人奇怪的是，最重要的更高级的功能一直被几乎所有的哲学家所忽视。这个奇怪事实的原因在于，当有更高级功能存在时，总存在这两种较低级的功能，以至于总有可能用较低级功能的术语，像“表现”或“交流”，来“说明”每一个语言现象。

人类语言的两个非常重要的更高级的功能是（3）描述功能和（4）论证功能。[9]

随着人类语言的描述功能，出现了可调节性真理观念，即描述符合于事实的观念。[10]

此外，调节性观念或评价的观念是内容、真理内容和逼真性。[11]

人类语言的论证功能以描述功能为前提。论据基本上是有关描述的论据：从调节性真理、内容和逼真性观念的观点上对描述加以批判。

现在，这里有两点是至关重要的：

（1）如果没有体外的描述语言——像一种工具那样在体外发展的语言——的发展，

我们的批判讨论就不可能有 任何对象 。相反，随着描述语言（还有书写语言）的发展，就可能出现一个语言的第三世界；而只有这样，并且只有在这个第三世界中，有关理性批判的问题和标准才能发展。

（2）我们把我们的人类属性、理性归功于语言的这种更高级功能的发展。因为我们的推理能力只不过是批判论证的能力。

这第二种观点表明，集中在表现和交流 上的有关人类语言的所有理论都是无用的。我们将看到，人们所常说的想要表现其自己的人类有机体，其结构在很大程度上依赖于两种较高级语言功能的出现。

随着语言的论证功能的进化，批判成为进一步发展的主要工具。（逻辑可以看成是批判的工具 ；参见我的著作，1963年版，第64页。）较高级语言功能的自主世界成为科学的世界。而原来对动物世界以及对原始人有效的图式:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

成为借助于系统的理性批判 、通过消除错误使知识发展的图式。它成为借助于理性讨论来探究真理和内容的图式。它描述我们依赖我们的力量提高我们自己的方式。它对突现进化，对我们通过选择和理性批判而自我超越 提供了理性的描述。

总之，“知识”的涵义尽管像所有词的涵义一样并不重要，但是区分该词的不同意义是重要的。

（1）由某些先天的行动意向和这些意向的后天改变组成的主观知识。

（2）由推测性理论、未解决的问题、问题境况和论据组成的客观知识，如科学知识。

所有科学工作都是为使客观知识发展的工作。我们是使客观知识进一步发展的工人，就像建造教堂的工匠一样。

像所有的人类工作一样，我们的工作是可错的。我们常常犯错误，并且存在着我们可能达不到的客观标准——真理、内容、有效性和其他的标准。

语言，问题的阐述，新的问题境况的出现，竞争着的理论，以争论的方式相互批判，所有这些是科学发展不可缺少的手段。人类语言最重要的功能或尺度（动物语言所不具备的）是描述功能和论证功能。当然，这些功能的发展是我们造成的，尽管它们是我们活动的预想之外的结果。只有在这样丰富的语言内客观意义上的批判性论据和知识才成为可能。

第三世界的进化，对我们自己——我们的大脑，我们的传统（任何人要是从亚当出发

的地方出发，他不会比亚当走得更远），我们行动的意向（即我们的信念）[12] 以及我们的活动——的反作用或反馈作用，几乎是不会被过高估计的。

与此相反，传统认识论 对第二世界感兴趣，它关心的是作为某种信仰的知识，即可以证明的信仰——例如以感觉为基础的信仰——的知识。结果，这种信仰哲学不能说明（甚至并不试图说明）科学家批判他们的理论从而置之于死地的决定性现象。科学家试图消除他们的错误理论，他们试图让错误的理论死亡从而保存自己。信仰者，无论是动物还是人，则带着他的错误信仰而死去。

5. 历史的评论

5.1 柏拉图和新柏拉图主义

我们都知道，柏拉图是发现第三世界的人。正如怀特海所评论的那样，整个西方哲学都是给柏拉图作脚注。

我只对柏拉图作三点简要的评论，其中两点是批判的评论。

（1）柏拉图不仅发现了第三世界，而且发现第三世界对我们本身的一部分影响或反馈作用：他认识到我们试图掌握他的第三世界的概念；也认识到我们用它们来作说明。

（2）柏拉图的第三世界是神圣的；它是不变的，并且当然是真的。因而在他的第三世界和我的第三世界之间便存在一条鸿沟：我的第三世界是人造的和可变的，它不仅包括真实的理论，而且包括虚假的理论，尤其还包含尚未解决的问题，推测和反驳。

并且，柏拉图这位辩证论证的大师把论证只看作是通向第三世界的一种方法，而我则把论证看作第三世界中最重要的成员；更不必说尚待解决的问题了。

（3）柏拉图相信，形式或理念的第三世界会为我们提供最终的说明（即用本质来作说明；参见我的著作，1963年，第3章）。例如，他写道：“我想，如果除了绝对美的理念以外有什么东西是美的话，那么它之所以美的惟一理由 是：它在绝对美的理念中也有若干份。而且这种解释适用于任何事物。”（柏拉图，《斐多篇》100c。）

这是一个终极解释 的理论；就是说，其解释项不可能也不需要作进一步解释的解释。而且，它是用本质来解释的 理论，即用表示本质的言语来解释的理论。

结果，柏拉图把第三世界的客体看成某种类似于非物质的东西，或者说，类似于恒星或星座，尽管我们的精神不能接触，但却可以凝视和直观。这就是为什么这种第三世界的成员——形式或理念——成为事物的概念、事物的本质或本性，而不是理论、论据或问题

的原因。

这给哲学史带来最为深远的影响。从柏拉图直到现在，大部分哲学家或者是唯名论者，[13] 或者是我所说的本质论者。他们对词的（本质）意义比对理论的真伪更感兴趣。

我常常以表格形式提出这个问题。

我的论点是，跟右边相比，该表的左边是不重要的：我们感兴趣的应是理论、真理、论据。如果如此多的哲学家和科学家仍然认为概念和概念系统（以及它们的意义即词的意义的问题）在重要性上比得上理论和理论系统（以及它们的真理即陈述的真理的问题），那么，他们就仍然在犯柏拉图的基本错误。[14] 因为概念部分地是阐述理论的手段，部分地是概括理论的手段。无论如何，它们的意义主要在于作为工具；并且它们总可能被其他概念所取代。

思　想		
	即　是	
名称或语词或概念		陈述或命题或理论
	可以被表述成	
词　项		断　语
	它们可能是	
有意义的		真　的
	并且它们的	
意　义		真　理
	可以借助于	
定　义		推　理
	还原到	
非定义概念		原始命题
	的意义(真理)	
企图借助于这些方法确立(而不是还原)它们的		
意　义		真理性
	导致无限倒退	

思想的内容和对象在斯多葛主义和新柏拉图主义中似乎起着一个重要的作用：普罗提诺保留了柏拉图对经验世界与柏拉图的形式或理念世界的区分。然而，像亚里士多德一样，[15] 普罗提诺把柏拉图的世界置于神的意识中，因而破坏了它的超然存在。

普罗提诺批评亚里士多德是因为他不能区分第一假说（一）和第二假说（圣人的理智）。然而，他仿效亚里士多德把神的思想活动和它们自己的内容或对象区分开来；并且他详细阐述这种观点，把柏拉图概念世界的形式或理念看成是圣人理智的固有意识状态。[16]

5.2　黑格尔

黑格尔可说是一位柏拉图主义者（或者毋宁说是一位新柏拉图主义者），并且像柏拉图那样，也可说是一位赫拉克利特主义者。他这位柏拉图主义者的理念世界是变化、发展的。柏拉图的“形式”或“理念”是客观的，并且与主观精神中的意识观念毫无关系；它们居住在一个神圣的、无变化的天国中（亚里士多德意义上的不动天）。与此相反，黑格尔的观念像普罗提诺的观念一样，是意识现象，即反思自身并居住在某种意识、某种“精神”中的思想；而且它们随同这种“精神”一起变化和发展着。黑格尔的“客观精神”和“绝对精神”经常变化，只在这一点上他的精神比柏拉图的理念世界（或波尔察诺的“自在陈述”的世界）更类似于我的“第三世界”。

黑格尔的“客观精神”和“绝对精神”与我的“第三世界”之间的最重要区别在于：

（1）根据黑格尔的理论，尽管客观精神（包括艺术创作）和绝对精神（包括哲学）两者都由人类的成果组成，人却不是创造者。正是这实体化的客观精神，正是这世界的神圣的自我意识推动着人：“个人……是工具”，是时代精神的工具，他们的工作、他们的“实际职责”的“筹备和委任都与他们无关”。（参见黑格尔著作，1830年，第551段。）因而，我所说的第三世界的自主性及其反馈作用就成为黑格尔那里的无上权威：这只是他的体系表现出他的神学背景的一方面。与此相反，我断言，个人的创造因素、个人和他的工作之间的平等交换关系是最重要的。在黑格尔的理论中，这一点退化为这样的教条：伟大人物是时代精神借以表现自身的中介。

（2）尽管黑格尔的辩证法同我的进化图式

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

有某种表面的相似，但两者之间有根本的区别。我的图式是通过消除错误，并在探索真理这一调节的观念下通过有意识的批判而在科学的水平上起作用的。

当然，批判在于寻找矛盾和消除矛盾：消除错误这种需要所造成的困难构成新的问题（P_2）。因而，消除错误导致我们的知识即客观意义上的知识的客观发展，导致客观逼真性的增长，它使得逼近（绝对的）真理成为可能。

另一方面，黑格尔是相对主义者。[(17)] 他没有看到，我们的任务是找出矛盾，而目的则是消除矛盾，因为他认为矛盾如同无矛盾的理论系统一样好（或比后者更好）：它们提供了精神借以推动自身的机制。因此，在黑格尔的自主论中，理性批判和人类的创造性一样不起什么作用。[(18)]

（3）柏拉图让他的实体化的理念居住在某种神圣的天国中，黑格尔则把他的精神人格化为某种神性的意识：理念存在于其中，正如人的观念存在于人的意识之中。他的学说说到底就是，精神不仅是有意识的，而且是自我。与此相反，我的第三世界与人类意识毫无相似之处；并且尽管它的第一批成员是人类意识的产物，但是它们完全不同于有意识的观念或主观意义上的思想。

5.3 波尔察诺和弗莱格

波尔察诺的自在陈述和自在真理显然都是我的第三世界的成员。但是他远没有讲清楚它们与该世界的其他成员的关系。[19]

这可以说是波尔察诺的主要困难，而我把第三世界的地位和自主性与动物产物的地位和自主性相比较，并指出它怎样起源于人类语言的较高级功能，试图以此解决他的这一困难。

就弗莱格而言，无疑他清楚地区分了主观的思想活动即主观意义的思想和客观思想或思想内容。[20]

人们公认，他对句子的从句和间接引语的兴趣使他成为现代认识逻辑之父。[21] 然而我想，他无论如何没有受到我打算提供（见下面第7节）的认识逻辑的批判的影响：就我所见，他没有考虑这些科学知识论意义上的认识论。

5.4 经验主义

经验主义，比如洛克、贝克莱和休谟的经验主义，必须放在它的历史环境中来理解：它的主要问题，简单地说，是宗教对反宗教的问题；或更确切地说，是与科学知识相比，基督教的理性辩护或可辩护性的问题。

这就说明了为什么知识完全被看成为一种信仰，凭证据，尤其是凭知觉证据、凭我们感官的证据来证明的信仰。

尽管他们的立场在科学和宗教的关系方面很不相同，但是对于这个要求，洛克、贝克莱[22]和休谟基本上是一致的（休谟有时感到这是不能达到的理想）：我们应该拒绝所有证据不充分的命题——尤其是具有存在含义的命题；并且只接受具有充分证据即可以通过我们的感觉证据来证明或证实的那些命题。

对这种立场可以作不同方式的分析。有一种彻底的分析是下面的一连串等式或者等义语词，它们大部分都可以通过援引英国的经验主义者，甚至援引伯特兰·罗素著作中的一些章节得以支持。[23]

p被感觉经验证实或证明＝我们有充分的理由或正当的理由相信p=我们相信、判断、断言、同意或知道p是真的=p是真的=p。

把证据或证明连同待证明的断语合并起来 的这种立场的一个值得注意的地方，就是任何坚持它的人都理应拒绝排中律 。因为显然可能出现这种状况（实际上这是正常的状况），不论p 还是非p 都不会凭借已有证据而得到充分支持或证明。然而，这一点在布劳威尔以前似乎没有被任何人注意到。

这样无法拒绝排中律在贝克莱那里尤其惊人；因为如果

存在＝被感知，

那么，任何有关实在的陈述的真理性都只能用感觉陈述确定下来。但是，贝克莱很像笛卡儿，他在《对话》[24]中提出，如果“没有理由相信p ”，我们就应该拒绝接受p 。可是，没有这种理由同没有相信非p 的理由或许是可以相容的。

6. 对布劳威尔认识论的评价和批判

在现在这节里我要对L·E·J·布劳威尔表示敬意。[25]

试图赞扬作为数学家的布劳威尔，这可能是我的冒昧，再试图批判他就更是冒昧了。然而，对他的认识论和他的直觉主义数学哲学试作批判也许是可以允许的。而我冒昧地这样做，也正是希望对澄清和进一步发展布劳威尔的思想作一点（不管多么微小的）贡献。

布劳威尔的就职讲演（1912年）是从康德出发的。他说康德的直觉主义几何哲学，即康德纯粹直觉空间的学说，按照非欧几何必须抛弃掉。不过，布劳威尔说，我们并不需要它，因为我们可以把几何学算术化：我们可以坚定地沿着康德的算术理论，沿着他的算术基于纯粹直觉时间的学说继续前进。

我感到，不能支持布劳威尔的这个立场；因为如果我们说康德的空间理论被非欧几何摧毁了，那么我们一定会说他的时间理论被狭义相对论摧毁了。因为康德明确地说，仅存在惟一的 时间，而直觉的（绝对的）同时性概念对它来说是至关重要的。[26]

人们可能会以有点类似于海廷[27]谈问题的方式争论说，如果布劳威尔当时知道爱因斯坦的相对时间和非欧几何是类似的，那么他也许不会发展他关于直觉主义数学的认识论和哲学的思想。在海廷看来，那将会是不幸的。

然而，布劳威尔不可能对狭义相对论有非常深刻的印象。他本来可以放弃引证作为他的直觉主义前辈的康德；但是他可以坚持他自己的个人 时间理论——关于我们自己内心经验和直接经验的时间理论。（见布劳威尔的著作，1949年版。）这个理论无论如何都不会受相对论的影响，哪怕康德的理论受到了相对论的影响。

因此，我们不必把布劳威尔看作是康德主义者。然而我们不可能轻易地割断他和康德的联系。因为对于布劳威尔的直觉概念和他对“直觉”一词的使用，不分析其康德哲学背景就不可能充分理解。

对康德来说，直觉是知识的来源 ；并且“纯粹的”直觉（“关于空间和时间的纯直觉”）是知识的永恒来源：从它产生绝对的确定性 。对于理解布劳威尔来说，这是非常重要的，他显然采纳了康德的这一认识论学说。

这是一个有很长历史的学说。康德的这一思想发源于普罗提诺、圣·托马斯、笛卡儿和其他人。从原始意义上说，直觉当然指的是感觉：如果我们观察或者注视某个对象，它就是我们所看到或感觉到的东西。可是，至少从普罗提诺以来，逐步形成了直觉与推理思考的悬殊差别。直觉是上帝在一瞬间、一刹那间永恒地认识每一个事物的方式。推理思考是人类的方式：就像在一个讲演中，我们一步一步地论证一样，而那是很花时间的。

康德当时坚持的学说与笛卡儿相反，这就是我们不具有知性直觉的能力，由于这个缘故，我们的知性——我们的概念——仍然是空洞的或分析的，除非它们确实适用于由我们的感觉（感性直觉）给予我们的材料，或者除非它们是“在我们关于空间和时间的纯粹直觉中构成的概念”。[28] 只有用这种方式我们才能获得先天的综合知识：我们的知性本质上是推理的；它一定要通过逻辑来进行，而逻辑是空洞的即“分析的”。

按照康德的理论，感性直觉以纯粹直觉为前提：如果没有给我们的感官的知觉提供空间和时间的框架，它们就不可能工作。因而，空间和时间先于所有的感性直觉；并且空间和时间的理论，即几何学和算术，是先天有效的。它们的先天有效性的根源在于人类纯粹直觉的能力，纯粹直觉被严格地限制在这个范围内，并且它与知性的思维公式或者推理的思维方式严格地区分开来。

康德坚持数学公理以纯粹直觉为基础的学说（康德著作，1778年版，第760页以后）：它们可以在一种非感性的“观看”或“感觉”的方式中被“看到”或“感觉到”是真的。另外，纯粹直觉渗透在几何学每一个证明的每一步中（而且一般也渗透在数学中）：[29] 为了领会一个证明，我们需要看一个（绘制的）图形。这个“看”不是感性直觉而是纯粹直觉，因为事实表明，尽管绘制得非常粗糙，该图形往往是可信的。而且事实上，一个三角形的绘制可能用一种绘制方式为我们描绘出无限可能的变化情况——一切形状和大小的三角形。

类似的考虑适用于算术，按照康德所说，算术是以计算为基础的；而计数的过程，基本上又是以时间的纯粹直觉为基础的。

于是，数学知识的起源理论在它的康德哲学形式上遇到了严重的困难。即使我们承认康德所说的一切，我们仍然感到疑惑。对于欧几里得几何学而言，不论它是否使用纯粹直觉，它无疑使用了理性论据，使用了逻辑演绎。无可否认，数学运用推理思维。欧几里得的论述通过命题并在整本书中一步一步地推理：这并不是用一刹那间的简单直觉表述出来的。即使我们承认（为了论证起见）在单独的每一步却毫无例外地需要纯粹直觉（要我们现代人作出这个承认是很困难的），欧几里得那逐步的、推理的和逻辑的推演过程是如此清楚明白、如此著名并被（斯宾诺莎、牛顿）模仿，令人难以相信康德竟把它给忽视了。事实上，康德或许像其他人一样地了解所有这些。然而，他被迫采取这个立场，是由

于（1）《批判》的结构是《先验美学》先于《先验逻辑》，（2）他截然地区分（我应该指出这是站不住脚的区分）直觉的和推理的思维。就实际情况来看，人们几乎要说，康德把推理论证排除于几何学和算术之外不仅是一个缺陷，而且是一个矛盾。

布劳威尔却证明不是这么回事，他弥补了这个缺陷。我指的是布劳威尔关于数学与语言及逻辑之间的关系 的理论。

布劳威尔是通过在数学本身 与它的语言表达和传达 之间作出鲜明的区分来解决这个问题的。他说数学本身就是一种外在的语言活动，实质上是在我们关于时间的纯粹直觉基础上的精神构造活动。通过这样的构造，我们在我们的直觉中，在我们心中创造数学客体，而此后，在它们产生之后，我们可以试图描述它们并把它们传达给其他人。因而，语言的描述、推理论证及其逻辑是跟在基本的数学活动之后的：它们总是在数学客体如一个证明正被构造出来之后才产生。

这就解决了我们揭露的康德《批判》中存在的问题。康德哲学中初一看似乎是矛盾的东西，被一种理论以非常巧妙的方法消除了；该理论即我们必须明确地区分两个层次，一个是直觉的，精神的、对数学思维必不可少的层次；另一个是推理的、语言的、只对传达才是必不可少的层次。

像任何一个伟大的理论一样，布劳威尔的这个理论以其丰富性显示出它的价值。它一举解决了数学哲学中的三大组问题：

（1）关于数学确定性的来源、数学证据的性质和数学证明的性质的认识论问题 。这些问题是分别用直觉是知识来源的学说、我们可以直觉地看到我们已构造的数学客体的学说和数学证明是相继推定即推定的推定的学说来解决的。

（2）关于数学客体的性质及其存在方式的性质的本体论问题 。解决这些问题的学说有两个方面：一方面是构造主义 ，另一方面是心灵主义 ，它把一切数学客体都置于我称谓的“第二世界”中。数学客体是人类头脑的构造物，并作为构造物而单独地存在于人脑之中。它们的客观性，即它们作为客体的特性和它们存在的客观性，全在于有可能任意重复地构造它们。

因而，布劳威尔在他的就职讲演中可能意指，对直觉主义者来说，数学客体存在于人类头脑中；而对形式主义者来说，它存在于“纸上”。[(30)]

（3）关于数学证明的方法论问题 。

我们可能天真地区分对数学感兴趣的两种主要方式。一个数学家可能主要对定理——对数学命题的真和假——感兴趣。另一个数学家可能主要对证明感兴趣：对某种定理的证明的存在问题和该证明的特性感兴趣。如果第一种兴趣占优势的话（例如波利耶的兴趣似

乎是这种情况），那么，它通常与关心发现数学“事实”相关，并因而与柏拉图式的数学启发法相关。如果第二种兴趣占优势的话，那么，证明就不仅仅是弄清楚关于数学客体的定理的手段，而且它们本身就是数学客体。对我来说，这似乎就是布劳威尔的情况：这些作为证明的构造物不仅仅在创造和确立数学客体，而且同时它们本身就是数学客体——也许甚至是最重要的数学客体。因而，肯定一个定理就是肯定关于这个定理的一个证明的存在，而否定这个定理就是肯定一个反驳的存在，即关于其荒谬性的证明的存在。这直接导致布劳威尔拒绝接受排中律，导致他拒绝接受间接的证明，还导致这个要求：只有用有关的数学客体的实际结构——其制作似乎是可见的——存在才可以得到证明。

这还导致布劳威尔反对“柏拉图主义”，据此我们可能理解这个学说：数学客体具有我称谓的“自主的”存在方式，如果没有我们的构造，它们也可能存在，因而如果没有被我们证明存在，它们也可能存在。

至此我一直在试图理解布劳威尔的认识论，主要依据这样的推测即它产生的根源在于企图解决康德的数学哲学中的困难。我现在着手完成我在这一节标题中宣布过的任务，即对布劳威尔的认识论作出评价和批判。

从本篇论文的观点来看，布劳威尔的一个伟大成就在于，他看到数学——或许我可以补充说第三世界——是由人类创造的。

这一观点是根本反柏拉图的，所以，不难理解，布劳威尔没有看到它可以和一种柏拉图主义相结合。我指的是像我在上面第3节所勾画的数学和第三世界的（部分）自主性的学说。

从哲学的观点上看，布劳威尔的另一项伟大成就是他反形式主义：他认识到数学客体必定在我们可能谈论它们以前就存在。

可是，让我转入批判这一节先前讨论的、布劳威尔对数学哲学的三组主要问题的解决。

（1′）认识论问题：一般意义上的直觉，特殊意义上的时间理论。

我不打算改变“直觉主义”这个名称。既然这个名称无疑会保留下来，所以，更重要的是放弃那种关于直觉是认识的确实可靠源泉的错误哲学。

不存在任何权威性的知识来源，也没有任何“来源”是特别可靠的。[31] 作为灵感来源的一切，包括“直觉”，都是受欢迎的，尤其如果它们能为我们提出新问题的话。然而，没有任何知识来源是可靠的，而且我们都是难免有错误的。

此外，也不能赞同康德对直觉和推理思维的截然划分。无论如何，“直觉”主要是我们文明发展的产物，并且是我们在推理思维方面所作努力的产物。康德关于我们共同具有

一种标准的纯粹直觉（动物也许并不具有这种纯粹直觉，尽管它们有类似的感觉素质）的思想，是很难接受的。因为在推理思维中经受训练之后，我们的直觉理解就完全不同于以前了。

所有这些都适用于我们的时间直觉。我本人发现本杰明·李·沃尔夫关于霍皮印第安人[32]和他们的时间直觉全然不同的报告是令人信服的。即使这个报告是不正确的（我想不大可能），它也指出了康德和布劳威尔不曾考虑过的可能性。如果沃尔夫是正确的，那么我们对时间的直觉理解——我们用以“看到”时间关系的方法——就部分地取决于我们的语言以及其中体现的理论和神话：我们自己欧洲式的时间直觉在很大程度上应归功于我们希腊文明的起源及其对推理思维的强调。

无论如何，我们的时间直觉可能随着我们理论的变化而变化。牛顿、康德和拉普拉斯的直觉不同于爱因斯坦的直觉；并且时间在粒子物理学中的作用不同于在经典场论中的作用，尤其不同于在光学中的作用。粒子物理学提出一个剃刀状的非连续瞬间，即划分过去和将来的“punctum temporis”，并因而提出由非连续瞬间组成的时间坐标，和一个其“状态”可能对于任何这样的非连续瞬间都是给定的世界。在光学中的情况则不一样。正像在光学中存在空间上连续的栅格，其各部分在相当大的空间距离上配合一样，也存在时间上有连续性的事件（具有频率的波），它的各部分在相当大的时间距离上配合。因而，由于光学，在物理学中不可能存在一瞬间的世界状态。这个论据应该并且确定与我们的直觉有很大的差别：据称是心理学的似是而非地现存的东西既不是似是而非的，也不仅限于心理学范围内，而是真实的并已经出现在物理学中。[33]

因而，不仅关于直觉是知识可靠来源的一般学说是神话，而且更重要的是，我们的时间直觉是有待于批判和纠正的，正像我们的空间直觉有待于批判、纠正（按照布劳威尔本人承认的说法）一样。

我把这个重要的论点归功于拉卡托斯的数学哲学，即数学（而不仅仅自然科学）通过批评猜测以及大胆的非正式的证明而发展起来。这一点是以对这些猜测和证明的语言阐述并因而以它们在第三世界的地位为前提的。语言最初仅作为传达对前语言客体的描述的一种手段，后来由此而成为科学事业必不可少的部分，甚至在数学中也是这样，而数学本身又成为第三世界的组成部分。而且语言有许多层次或者等级（不论它们是否用一个元语言的等级来阐述）。

如果直觉主义的认识论是正确的话，数学的能力就会不成问题了。（如果康德的理论是正确的话，我们——更确切地说是柏拉图和他的学派——为什么得花如此长的时间等待欧几里得就是不可理解的了。[34]）然而这是一个问题，因为甚至许多非常有能力的直觉主义数学家都可能在某些难点上有不同意见。[35]我们不必去研究不同意见的哪一方是正确的。指出这一点就够了：一旦直觉主义者的构造可能受到批判，提出的问题就只能以一

种基本方式通过使用辩论的语言　来解决。当然，必须批判地使用语言并不是要我们保证使用直觉主义数学禁用的那些论据（尽管这里存在一个问题，我们将要指出这一点）。我现在的论点仅仅是：一旦已提出的直觉主义数学构造的可接受性受到怀疑——而且它当然值得怀疑——的话，语言就不仅仅是原则上可以省略的交际手段了：更确切地说，它就成了批判讨论的必不可少的中介。因此，它不再仅仅是那种直觉主义的构造，直觉主义的构造“在哪个主体作出构造都无关紧要的意义上是客观的”；[(36)] 更确切地说，甚至直觉主义的数学也像一切科学一样，其客观性是以其论据的可批判性为根据的。但是，这意味着语言作为论证和批判讨论的中介是必不可少的。[(37)]

正因为这个理由，我认为布劳威尔的主观主义认识论和为他的直觉主义数学所作的哲学辩护都是错误的。构造、批判、“直觉”甚至传统之间有一种互相妥协的关系，而他没有考虑到。

可是，我准备承认，甚至在布劳威尔关于语言的地位的错误观点中也有部分正确的东西。尽管所有科学包括数学的客观性与其可批判性紧紧连在一起并因而与它的语言表达连在一起，布劳威尔在强烈反对这样的观点上却是正确的：数学只不过　是一种形式上的语言游戏，或换言之，不存在语言外的数学客体这样的东西；就是说，不存在思想物（或用我的观点更确切地称为思想内容）。如他所坚持的，数学是关于　这些客体的谈论；而在这种意义上数学语言与这些客体相比是第二性的。然而，这并不意味着没有语言我们也可以构造数学：没有不断的批判检验，就不可能有构造，而不把我们的构造物置于一种语言形式中并把它们看成为第三世界的客体，就不可能有批判。尽管第三世界并不等于语言形式的世界，但它是与辩论的语言一并出现的：它是语言的一种副产品。这就说明了为什么一旦我们的构造物变得成问题了，系统化和公理化的语言也可能变得成问题，也说明了为什么形式化可能成为数学构造的分支。我想，这就是当迈希尔教授说这话时所指的意思：“当我们的直觉形成我们的形式化的时候　，我们的形式化纠正我们的直觉　。”[(38)] 使这个评论特别值得引用的是，既然它是关于布劳威尔直觉主义的证明所做的评论，实际上似乎是对布劳威尔的认识论作了纠正。

（2′）本体论问题　：布劳威尔本人有时也看到，数学客体的存在部分地归功于语言。因而，他在1924年写道：“数学的基础是记号或符号的无限序列或符号的有限序列……。”[(39)] 这句话不必理解为承认语言的优先：无疑，关键术语是“序列”，而关于序列的思想以时间直觉为根据，而且还以基于这种直觉的构造为根据。然而它表明，布劳威尔意识到要实现构造就需要记号或符号。我自己的观点是，推理思维（即语言论证的序列）最强有力地影响到我们的时间意识，影响到我们的序列直觉的发展。这与布劳威尔的构造主义毫无冲突；但它与其主观主义和唯心主义确实冲突。因为数学的客体现在可以成为客观的第三世界的公民：尽管数学客体本来是由我们构造的——第三世界是作为我们的产物而产生的——但是其思想内容包含它们自己的预想不到的结果。我们构造的自然数列

产生了素数——这是我们发现 的——而这些素数又造成我们梦想不到的问题。数学发现就是这样成为可能的 。再者，我们所发现的最重要的数学客体——第三世界最多产的公民——是问题 和新的批判论据 。因而，出现一种新的数学存在，即问题的存在；并且也出现一种新的直觉，使我们看出问题、使我们在解决问题以前先理解问题的直觉。（考虑一下布劳威尔本人关于连续统的中心问题。）

语言和推理思维与更直接的直觉构造物相互作用的方式（附带地说，这种相互作用破坏了绝对显然的确定性的理想，直觉构造被认为是实现了这种理想的），海廷已经用一种非常有启发的方式描述了。我或许可以引用他的开头一段话，从这一段话我得到了激励和鼓舞：“人们已经证明，数学中直觉上清楚明白的东西并非直觉地清楚明白的。甚至有可能构造一个关于明白程度的下降的等级。最高的等级是2+2=4这样的断语。1002+2=1004属于一个较低的等级；我们指出这一点，并不是通过实际的计算，而是通过推理。该推理指出，一般说来，（n+2）+2=n+4……[像这样的陈述]已经具有一个蕴涵的特性：‘如果构造了一个自然数n，那么我们可以达到用（n+2）+2=n+4表述的构造。’”[40] 在我们现在的上下文中，海廷的“明白程度”是第二位重要的。第一位重要的是他绝妙地简单而又明确地分析直觉构造和语言表述（它必然使我们涉及到推理论证，因而涉及到逻辑论证）之间不可避免的相互作用。海廷继续说的时候已强调了这一点：“这个层次在自由变项演算中形式化了。”

关于布劳威尔和数学柏拉图主义最后可以说一下，第三世界的自主性是不容否认的，因此必须抛弃布劳威尔的公式“存在＝被构造”，至少 对于问题来说必须抛弃这一公式。这可能导致我们重新考察直觉主义逻辑问题：如果不放弃直觉主义的证明标准 ，明显地区分一个论点和它的证据对于批判理性的讨论可能是重要的。但是，这个区分受到直觉主义逻辑的破坏，直觉主义的逻辑产生于证据的合并 ，或证明的合并 ，以及待证明的断语 。[41]

（3′）方法论问题 ：布劳威尔的直觉主义数学的原动力是可靠性，即寻求比较可靠的证明方法；实际上，是寻求不可错的方法。于是，如果你想要获得更可靠的证明，你就必须更严肃地关心证明论据的可接受性：你必须使用更加软弱的手段，使用更加软弱的假定。布劳威尔本人局限于使用那种比古典逻辑方法更软弱的逻辑方法。[42] 用比较弱的手段来证明一个定理是（而且始终是）一项非常有意思的任务，并且是数学问题的一个重要来源。因此，这是直觉主义方法论感兴趣的问题。

然而，我的意见是，这只适用于证明。对于批判来说，对于反驳来说，我们并不需要一种拙劣的逻辑。论证的推理法应该保留薄弱的东西，而批判的推理法则应该是强有力的。在批判中，我们并不希望限于证明不可能的事情：我们并不宣布我们的批判是不可错的，我们往往满足于指出某些理论具有违反直觉的结果。在批判的推理法中，薄弱和用词

过度节省不是优点，因为经受住强有力的批判是一个理论的优点。（因而，在关于直觉主义构造的有效性的争论——元争论（metadebate）——中允许使用完全的古典逻辑，这似乎是合理的。）

7. 逻辑、概率论和物理学中的主观主义

从第5节已说的观点尤其是关于经验主义的观点看，忽视第三世界——因而是一种主观主义认识论——仍然在现代思想中广泛流行是毫不足怪的。甚至在与布劳威尔数学无关的各个专门学科中，也常常发现主观主义的倾向。我在这里将提出逻辑、概率论和物理学中某些这样的倾向。

7.1 认识逻辑

认识逻辑涉及这样的公式："a 知道p "或"a 知道这个p "和"a 相信p "或"a 相信这个p "。一般都把这些公式符号化地表示为：

"Kap "或"Bap "

其中"K "和"B "分别代表知道和相信的关系，而a 是知道或相信的主体，p 是已知的或所相信的命题或事物状态。

我在第1节提出的第一个论点隐含着这个公式与科学知识无关；科学家（我称他为"S "）既不知道也不相信。那么他做什么呢？我给列出一张简表：

"S 试图理解p 。"

"S 试图考虑p 的代换者。"

"S 试图考虑批判p 。"

"S 对p 提出实验检验。"

"S 试图使p 公理化。"

"S 试图从q 推论出p 。"

"S 试图表明p 不可能从q 推论出来。"

"S 提出一个由p 而产生出的新问题x 。"

"S 对p 产生的问题x 提出新的解决办法。"

"S 批判他对问题x 的最新解决办法。"

这张表可以相当详细地扩展。它与"S 知道p "或"S 相信p "甚或"S 错误地相信

p ”或“S 怀疑p ”的性质很不相同。事实上，相当重要的一点是，我们可能不加批判地怀疑，也可能没有怀疑地进行批判。（我们会这样做的，可参见彭加勒的著作《科学和假说》，在这一点上它可能与罗素著作《我们关于外部世界的知识》有很大差别。）

7.2 概率论

主观主义认识论在概率演算领域中比任何其他地方更顽固。这种演算是布尔代数（因而也是命题逻辑）的概括。它仍然在一种主观意义上被广泛地解释为关于无知或者不确定的主观知识的演算；但是，这等于把布尔代数包括命题运算解释为关于确定知识的演算，即关于主观意义上确定的知识的演算。这是少数贝耶斯派的人（像那些坚持对概率演算做主观解释的人所自称的）将会珍爱的一种结果。

我33年来一直与对概率演算的这种主观解释作斗争。它基本上是由同样的认识哲学造成的，这种认识哲学认为陈述“我知道雪是白的”比陈述“雪是白的”有更重大的认识地位。

我看不出有什么理由来解释，为什么我们不应该认为陈述“根据我们现有的所有证据我确信我有理由相信雪是白色的”有更加重大的认识地位。当然，对概率陈述也可以这样处理。

7.3 物理学

主观探讨自大约1926年以来已在科学中取得很大进展。首先它接收了量子力学。在这里它的力量是如此强大以致它的反对者被看作是笨蛋，他们本应该稳妥地保持沉默。后来，它接收了统计力学。在这里西拉德在1929年提出了人们现在几乎是普遍接受的观点：我们不得不用物理的熵增来支付主观的信息；它被解释为一个证明：物理的熵是知识缺乏，因而被解释为主观的概念，而知识或信息等同于物理负熵。这一发展与信息论的类似发展正相适应，信息论开始是关于信息系统的完全客观的理论，但它后来与西拉德的主观主义的信息概念连结在一起。

因而，关于知识的主观理论已经在一个广阔的战场进入了科学。最早的进口处是主观的概率论。但是灾难已散播到统计力学、熵理论、量子力学甚至信息论中。

当然，在这次讲演中不可能把所有这些主观主义理论都驳倒。我只不过是提一下，我多年来（最近在1967年我的著作中）一直与它们作斗争。然而，我不抱有任何幻想。在这个潮流逆转（本格1967年预言）以前可能要经历很多年——如果它逆转的话。

最后我希望讲的只有两点。

第一，我将试图指明，从客观主义的观点看，认识论即发现的逻辑是什么，以及它怎

么能够对发现的生物学作一些阐述。

第二，我将试图在这次讲演的最后一节中指出，从同样的客观主义的观点看，发现的心理学是什么。

8. 发现的逻辑和发现的生物学

从客观主义的观点来看，认识论成为知识增长的理论。它成为解决问题的理论，或换言之，成为对相互竞争的推测性理论进行构造、批判讨论、评价和批判检验的理论。

现在我想，关于竞争的理论，说对它们“评价”或“估价”，或者说“偏爱”其中一种，也许要比说“接受”它更好一些。问题不在于词语。使用“接受”也不至于带来害处，只要记住所有的接受都是尝试性的，并且像信仰一样，具有短暂的和个人的意义，而没有客观的和非个人的意义。[43]

对竞争理论的评价或估价在一定程度上是先于检验的（如果你喜欢也可以叫先验，尽管不是在康德的“先验有效”的意义上说），在一定程度上是后于检验的（后验，也不是在有效性的意义上说的）。同样先于检验的是理论的（经验）内容，它与理论的（实际）解释能力密切相关；就是说，解决先在的问题的能力，理论是由这些先在的问题引发的；而且在这些问题上，这些理论才是竞争的理论。

只有相对于某些先在的问题，才能够对理论（先验地）作出评价，并且比较其价值。它们所谓的简明性也只能在它们竞相解决的问题上来比较。

内容和实际解释能力对于理论的先验评价是最重要的调节性观念。它们与理论的可检验程度密切相关。

对于理论的后验评价来说，最重要的观念是真理，或者由于我们需要一个更容易接受的可比较的概念，我就称之为“接近真理”或“逼真性”。[44] 重要的是，没有内容的理论（如同语反复的理论）可能是真实的，而逼真性却以真理内容的调节性观念作为基础；就是说它以理论的有意义而又重要的真实结果的价值观念为基础。因而，尽管同语反复的理论是真实的，但是它的真理内容和逼真性却是零。当然，它的概率是1。通常说来，内容和可检验性以及逼真性[45]可以用不可几性来度量。

对理论的后验评价完全取决于理论经受严格的和精巧的检验的情况。但是，严格的检验又以高度的先验可检验性或先验内容作为前提。因而，对理论的后验评价主要取决于它的先验价值：先验地乏味（即内容很少）的理论并不需要接受检验，因为它们的可检验程度低，从而先验地排除了它们会受到真正有效并且有意义的检验这种可能性。

另一方面，高度可检验的理论是有意义的和重要的，即使它们未能通过它们的检验；

我们可以从它们的失败中学习很多东西。它们的失败可能是富有成效的，因为它会现实地提出如何去构造一个更好的理论。

然而，对先验评价的基本重要性的所有这些强调，也许被解释为归根结底是由于我们对高度的后验价值感兴趣，即对获得具有高度真理内容和逼真性的理论感兴趣，尽管它们当然始终都是推测的、假设的或尝试性的。我们的目标是：不仅仅在理智上令人感兴趣并高度可检验，而且实际上比它们的竞争者更好地通过了严格检验的理论；因而是更好地解决了自己的问题的理论；如果其推测性质由于自己被反驳而显示出来，就会提出新的、预想不到的和富有成果的问题的理论。

因此我们可以说，科学始于问题，并且从问题进到它批判地评价的竞争理论。尤其重要的是评价理论的逼真性。这需要严格的批判检验，因而以高度的可检验性为前提；可检验性依赖于理论的内容，因而可以先验地得到评价。

在大多数情况下，并且也是在大多数最使人感兴趣的情况下，理论终究会被推翻并因而提出新的问题。并且，根据原来的问题和由于理论被推翻而产生的新问题之间的智力差距，可以对取得的进展作出评价。

这个循环又可以用我们反复使用过的图式来描述：

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2;$$

即，问题P_1—尝试性的理论—评价性地消除错误—问题P_2。

评价总是批判性的，而其目的是发现和消除错误。知识的发展或学习过程，不是重复或累积的过程，而是消除错误的过程，是达尔文式的选择而不是拉马克式的指示。

这是从客观主义观点对认识论所作的简要描述，即旨在发展客观知识的方法或逻辑。然而，尽管它描述了第三世界的发展，但是它可以被解释为对生物进化的描述。动物甚至植物也是问题解决者。并且它们也用竞争的尝试性解决和消除错误的方法来解决它们的问题。

动植物体现到自己解剖体和自己行为中的尝试性解决是生物学上类似于理论的东西；反之亦然：理论（正如许多蜂巢之类的体外产品，尤其是蜘蛛网之类的体外工具）相当于体内的器官及其活动方式。正像理论一样，器官及其活动是对我们生活的世界的尝试性适应。而且正像理论或者工具一样，新的器官及其功能以及新的行为对它们会帮助变化的第一世界发生影响。（一种新的尝试解决——一种理论，一个器官，一种新的行为——可能发现一种新的潜在的生态小环境并因而把一种潜在的生态小环境转化为一种实在的生态小环境。）新的行为或器官也可能导致新问题出现。这样，它们可能影响到进一步的进化进程，包括出现新的生物学价值。

这一切也适合于感觉器官。尤其是，感觉器官使类似理论的期望具体化。像眼睛这样

的感觉器官准备对某些经过选择的环境事件即对它们所“期望”的那些事件，并且仅仅对那些事件作出反应。像理论（和偏见）一样，它们通常对其他事件是盲目的，即对它们不理解的那些事件，对它们不能解释的那些事件都是盲目的（因为它们与机体尝试解决的任何特殊问题都不相配）。[46]

古典的认识论把我们的感性知觉看作是“被给予的”，看作必须通过某种归纳过程从而构成我们理论的“材料”。这种认识论只能说是前达尔文的认识论。它不能说明这样的事实：所谓的材料事实上是适应性反应，因而是兼有理论和偏见的解释，而且像理论一样，是孕育着推测性期望的解释；不可能有纯粹的感觉，纯粹的材料；正如不可能有纯粹的观察语言一样，因为所有的语言都孕育着理论和神话。正像我们的眼睛对不能预言或不能预想的东西是盲目的一样，我们的语言也不能描述它（尽管我们的语言可以发展——像我们的感觉器官可以在体内和体外发展一样）。

考虑这个事实：理论或期望是嵌入我们的每一个感官中的，这就表明，归纳的认识论甚至在它迈出第一步以前就垮台了。它不可能从感觉材料或感觉出发并且把我们的理论建立在它们之上，因为没有不建立在理论（或者期望——即用语言阐述的理论的生物学前身）之上的感觉材料或感觉这样的东西。因此，“材料”不是理论的基础，也不是理论的保证：它们不比我们的任何理论或“偏见”更可靠，如果有区别的话，只不过是更不可靠一些（为了争论，我们假定感觉材料存在而且不是哲学家的发明）。各感觉器官结合着原始的并且未经批判就接受的理论对应物，这种理论对应物不如科学理论那样经受了广泛的检验。而且，不存在脱离理论去描述材料的语言，因为神话（即原始的理论）是与语言一起出现的。如果没有问题和它们的尝试性解决（这是理论的对应物），就不存在生物，也没有动植物了；尽管没有感觉材料也可以有生命，或者看起来是这样（至少在植物中）。

因此，生命像科学的发现一样从旧的问题发展到发现新的、梦想不到的问题。而这个过程，发明和选择的过程，本身包含一种合理的突现理论。导致新层次突现的步骤首先是新问题（P_2），它是通过消除对旧问题（P_1）的尝试性理论解决（TT）的错误（EE）才产生的。

9. 发现、人本主义和自我超越

对于一个人本主义者来说，我们的探讨可能是重要的，因为它提出了一种新的方式看待我们本身（主体）和我们竭力追求的客体（即发展着的客观知识、发展着的第三世界）之间的关系。

旧有的主观探讨把知识解释成为主观精神与已知客体之间的一种关系——罗素把这种关系称作“信念”或“判断”，这种主观探讨把那些我看成客观知识的东西仅仅当作精神

状态的表达或表现（或者当作相应的行为）。这种探讨可被描述为认识论的表现主义，因为它十分类似表现主义的艺术理论。一个人的作品被看作是他的内在状态的表现：它强调的全是因果关系，而且是人们都承认、但又被过高估计的事实即客观知识的世界就像绘画和音乐的作品那样，是由人创造的。

这种观点应该用一种非常不同的观点来取代。必须承认，第三世界、客观知识的世界（或更一般地说是客观精神的世界）是人造的。然而必须强调，这个世界在很大程度上是自主地存在的；它产生它自己的问题，尤其是与发展的方法相关的问题：它对我们当中任何一位甚至最有独创力的思想家的影响，大大超过我们任何人能对它产生的影响。

但是如果说到这里为止，那会是错误的。我所认为最重要的论点，并不是第三世界有绝对自主性和第三世界无个性特征，也不是人们公认很重要的观点即我们总是把几乎一切都归于我们的前辈和他们创造的传统：因而我们特别把我们的理性归于第三世界，也就是说，把我们的主观精神、批判和自我批判的思想方法的实践和相应的意向归于第三世界。我想比所有这些更重要的是，我们自己和我们的作品之间的关系以及从这种关系中我们可以获取的东西。

表现主义者相信，他可以做的一切就是让他的才智、他的天资都在他的作品中表现出来。结果好坏取决于作者的精神状况或生理状况。

与此相反，我提出，一切都取决于我们和我们的作品之间的给－取关系，取决于我们提供给第三世界的产品，也取决于产品对我们的经常的反馈，可以通过有意识的自我批评来增强的反馈。关于生命、进化和精神发展的难以置信的事情正是这种给－取方法，正是我们的活动与活动结果之间的相互作用，通过这样的相互作用我们不断地超越我们自己，超越我们的才智，超越我们的天资。

这种自我超越是一切生命和一切进化尤其是人类进化中最惊人和最重要的事实。

在有人类以前的阶段，自我超越当然是不太明显的，因而，确实可能被误当作自我表现之类。然而在人类的水平上，对自我超越是很难忽视的。正像它发生在我们的孩子身上一样，它也发生在我们的理论中：它们的趋向基本上与前几代的理论关系不大。并且正像它可能发生在我们的孩子身上一样，它也发生在我们的理论中：我们可能从理论中获得比我们原来给予理论的更多的知识。

学习的过程和主观知识的发展过程总是基本上相同的。它是富于想象力的批判过程。我们超越我们的空间和时间环境的方法是：试图考虑超出我们经验的环境，即对那些我们看来似乎（或者哲学家可能描述）是被“约定的”或作为“习惯”的、具有普遍性或结构必然性的东西进行批判；试图发现、构造、发明新的环境；即检验环境、批判环境；并且试图找出、检查我们的偏见和习惯假设并向它们提出挑战。

我们就是这样依靠自己的力量使我们自身从无知的困境中挣脱出来的；我们就是这样向空中抛出一条绳然后沿着它爬上去的，只要绳子紧紧套上了无论多危险的细枝。

我们的努力与一个动物或一条变形虫的努力的差别仅在于，我们的绳子可能在批判讨论的第三世界即语言的世界、客观知识的世界中套住了一个支撑点。这使得我们有可能抛弃我们的竞争理论中的某些东西。所以，如果我们幸运，我们可能成功地保留我们的错误理论中的某些东西（并且它们大部分是错误的），而变形虫则将抱着它自己的理论、它自己的信念和它自己的习惯死去。

从这个眼光来看，生命就是通过试验在我们的想象中构思出来的各种可能性来解决问题和作出发现，即发现新的事实、新的可能性。在人类的水平上，这个试验几乎完全是在第三世界中做的，采用的方法是：尝试用这个第三世界的理论越来越成功地描述我们的第一世界或许还有我们的第二世界；争取比较地接近于真理，即比较地接近于一个更充分、更完全、更有意义、在逻辑上更有说服力而且和我们的问题更有关的真理。

在人类的水平上，可称为第二世界（即精神世界）的那些东西，越来越变成第一世界和第三世界的中间环节：我们在第一世界中的一切活动都受到我们的第二世界对第三世界的了解程度的影响。这就说明，为什么如果不理解第三世界（“客观精神”或者“精神”）就不可能理解人类精神和人类本身；并且说明，为什么不能把第三世界解释为仅是第二世界的表现，也不能把第二世界解释为仅是第三世界的反映。

“学习”这个动词有这三种意义未被知识理论家们充分加以区分：“发现”；“模仿”；“使惯于”。所有这三者都可看作是发现的形式，并且所有三者都通过含有（不太重要但通常被过高估计的）偶然因素的试错法而起作用。“使惯于”包含的发现意义最少，但是它为进一步的发现扫清道路；而它显而易见的重复性又使人误解。

在学习知识、获得知识或者产生知识的所有这些不同方面，其方法都是达尔文式的，而不是拉马克式的：即是说它是选择，而不是重复地指示。（然而，我们不应忽视这个事实，拉马克主义有点近似于达尔文主义，并且选择的产物因而常常看起来就像是拉马克的适应的产物，就像是重复地指示的产物。我们可以说，达尔文主义类似于拉马克主义。）但是，选择是一把双刃剑：不仅环境选择和改变我们，而且我们也选择和改变环境，这主要通过发现一个新的生态小环境进行。在人类水平上，我们要做到这一点就要与一个全新的客观世界——第三世界合作，与客观的尝试性知识的世界（包括客观的新的尝试目标和价值在内）合作。我们并不通过在第三世界中表达我们的精神状态来塑造或“指示”这个世界，这个世界也不指示我们。我们本身和第三世界都通过相互斗争和选择而得到发展。这似乎也适用于酶和基因的水平：遗传密码可以推测是通过选择或拒绝而不是通过指示或命令而起作用的。并且它们似乎充分适用于一切水平，乃至适用于我们理论的表达得清楚有力的、批判的语言。

对这一点再作更充分的说明。有机系统可以看作是尝试性行为的客观产物或结果，这

种尝试行为在有机系统内部环境（尤其是遗传构造）和外部环境所限制的某一领域中是“自由的”，即非决定的。这样，自然选择是把不成功而不是成功导向比较确定的成功的反应方向。可以这样推测，遗传密码是以同样的方法支配蛋白质的合成的：通过防止或消除某种潜在的化学合成而不是直接地刺激或直接地指示。这就使我们可以理解遗传密码是通过选择而发明的。这就使它的表面的指示变为禁令，变为消除错误的结果。而遗传密码像理论一样，不仅是选择的结果，而且它也通过选择、禁令或者防止而起作用。这当然是一种推测，但我想这是个引人注意的推测。

精选的文献目录

亚里士多德：《形而上学》。

亚里士多德：《论灵魂》。

贝克莱：《希勒斯和斐洛诺斯的三篇对话》，1949年，英文版。

波尔察诺，B.：《科学学》，1837年，德文版。

布劳威尔，L.E.J.：《1912年10月14日就职演讲》，1914年，英文版。

布劳威尔，L.E.J.：《数学年鉴》，1924年，93期。

布劳威尔，L.E.J.：《数学、科学和语言》[这是一篇于1928年10月3日在维也纳作的报告]，1929年，德文版。

布劳威尔，L.E.J.：“意识、哲学和数学”，载《第10届国际哲学会议记录汇编》，1949年，第1卷，第2分册，英文版。

布劳威尔，L.E.J.：《论连续统的序列，及真理与一致性的关系》，1951年，英文版。

比勒，K.：《语言论》，1934年，德文版。

本格，M.：《量子论与实在》，1967年，英文版。

笛卡儿，R.：《方法谈》，1637年，法文版；1931年，英文版。

杜卡斯，C.J.：《法国哲学》，1940年，37期。

法伊尔阿本德和麦克斯韦编：《精神、物质和方法》，1966年，英文版。

弗莱格，G.：《感情与意义》，1892年，德文版。

弗莱格，G.：《评胡塞尔》，1894年，德文版。

弗莱格，G.：《思想》，1918年，德文版。

冈布里奇，E.H.：《艺术中的瞬间和运动》，1964年，英文版。

冈佩茨，H.：《世界观的学说》，1908年，德文版。

冈佩茨，H.：《论意义和意义的形成，理解和认识》，1929年，德文版。

海耶克，F.A.：《自由政体》，1960年，英文版。

海耶克，F.A.：《哲学、政治学和经济学研究》，1967年，英文版。

黑格尔，G.W.F.：《哲学全书》，1830年，德文第3版。

海涅曼，F.：《柏罗丁》，1921年。

亨利，P.：《普罗提诺在思想史中的地位》，1956年，英文版。

海廷，A.：“三十年后”，载《逻辑、方法论和科学哲学》，1962年，英文版。

海廷，A.：《直觉主义》，1966年，英文版。

海廷，A.：《日常的精确性和直觉主义》，1967年，英文版。

胡塞尔，E.：《算术哲学》，1891年，德文版。

胡塞尔，E.：《逻辑研究》，第1卷，1913年，德文第2版。

康德，I.：《纯粹理性批判》，1781年，德文第1版；1787年，德文第2版。

克林尼，S.C.和R.韦斯莱合著：《直觉主义数学基础》，1965年，英文版。

拉卡托斯，I.：“证明与反驳”，载《英国科学哲学杂志》，1963—1964年，英文版。

拉卡托斯，I.编：《数学哲学问题》，1967年，英文版。

拉卡托斯，I.编：《归纳逻辑问题》，1968年，英文版。

拉卡托斯，I.和A.马斯格雷夫编：《科学哲学问题》，1968年，英文版。

迈希尔，J.：《谈谈连续性和思想主体》，1967年，英文版。

柏拉图：《斐多篇》。

普罗提诺：《九章集》，R·伏克曼编，1883年、1884年。

波普尔，K.R.：《研究的逻辑》，1934年，德文版；《科学发现的逻辑》，1959年英文版及以后各版。

波普尔，K.R.：《历史决定论的贫困》，1960年，英文第2版。

波普尔，K.R.：《开放社会及其敌人》，1962年，英文第4版，及以后各版。

波普尔，K.R.：《关于真理和知识增长的几点评论》，1962年，英文版。

波普尔，K.R.：《猜想与反驳》，1963年，英文版。

波普尔，K.R.：《关于云和钟》，1966年，英文版。

波普尔，K.R.：《没有“观察者”的量子力学》，1967年，英文版。

波普尔，K.R.：《关于客观精神的理论》，1968年，英文版。

波普尔，K.R.：《对历史哲学的多元论的探讨》，1969年，英文版。

波普尔，K.R.：《历史理解的客观理论》，1970年，德文版。

罗素，B.：“论真理的性质”，载《亚里士多德学会会议录》，1906—1907年，英文版。

罗素，B.：《哲学论文》，1910年，英文版。

罗素，B.：《为维特根斯坦〈逻辑哲学论〉写的序言》，1922年，英文版。

罗素，B.：《我的哲学发展》，1959年，英文版。

沃特金斯，J.W.N.：《霍布斯的思想体系》，1965年，英文版。

沃尔夫，B.L.：《语言、思想和实在》，1956年，英文版。

维特根斯坦，L.：《逻辑哲学论》，1922年，英文版。

---

(1) 这是作者于1967年8月25日在《第三届逻辑方法论和科学哲学国际会议》（1967年8月25日到9月2日）上的致词，最初发表在该会议的会议录上，阿姆斯特丹，1968年，第333—373页。

(2) 这一论据引自波普尔著作（1962年，第2卷），比较第108页。（本章结束处“精选的文献目录”列有关于这一章的详细参考文献。）

(3) 参见弗莱格的著作，1892年，第32页；着重号是我加的。

(4) 参见下面第7.1节。

(5) 关于这些“人工制品”，见海耶克著作，1967年，第Ⅲ页。

(6) 参见海耶克著作，1967年，第6章，特别是第96页、100页，注释12；笛卡儿著作，1637年，参照1931年，第89页；波普尔著作，1960年，第65页；1966年，即本书第六章，第ⅩⅩⅣ节。

(7) 新的反驳的一个例子是拉卡托斯的“滥用概念的反驳”；见拉卡托斯著作，1963—1964年。

(8) 例如，劝告功能、咨询功能、虚构功能等等。

(9) 见波普尔著作，1963年，尤其是第4和12章；并参见1934年著作，第134、293和295页谈到比勒的几处。比勒最早讨论了较低级的功能和描述功能之间的决定性差别。我后来发现描述功能和论证功能之间的决定性差别，这是我的批判理论的一个结果。再参见波普尔著作，1966年，第ⅪⅤ节和注释47。

(10) 现代逻辑一个最重大的发现是阿尔弗雷德●塔尔斯基重新恢复真理（客观）符合说（真理＝符合事实）。本文的一切都归功于这个理论；但是，我当然不希望本文中所犯的任何严重错误牵连塔尔斯基。

(11) 见前面的注解和波普尔著作，1962a，尤其是第292页；波普尔著作，1963年，第10章和补遗；亦见本书第二章第6到11节和第九章。

(12) 可以用是否愿意打赌来量度信念的理论，在1781年是人所周知的；见康德的著作，1787年，第852页。

(13) 参见沃特金斯著作，1965年，第Ⅷ章，特别是第145页以下。波普尔著作，1959年，第420—422页；1963年，第18页和以后各页，第262、297页以下。

(14) 这个传统的错误叫做“一般概念的问题”，这应该用“理论的问题”或“所有人类语言的理论内容的问题”来代替。见波普尔著作，1959年，第4节（新的脚注* 1）和第25节。顺便说说，在三种著名的论点——一般概念先于事实、在事实中、后于事实——中，最后一种论点就它的通常意义而言是反第三世界的，并试图把语言说成是表达，而第一种（柏拉图的）是赞成第三世界的。有趣的是，（亚里士多德的）中间位置可能或者被说成是反第三世界的，或者是忽视了第三世界问题的，因而它证明了概念论的混乱影响。

(15) 见亚里士多德著作《形而上学》Ⅻ（Λ），7：1072b21以下；和9：1074b15到1075a4。这一段（罗斯概括为：“神圣的思想必须与最神圣的对象即它自身相关”）包含对柏拉图含蓄的批判。它与柏拉图的理念的密切关系在25行以下特别清楚：“它思考最神圣和最珍贵的东西，并且它不变化；因为变化就会变坏……”（此外见亚里士多德《论灵魂》，429b27及以下各页，特别430a4。）

(16) 见普罗提诺著作，《九章集》Ⅱ.4.4（1883年，第153页，3）；Ⅲ.8.11（1883年，第346页，6）；Ⅴ.3.2—5；Ⅴ.9.5—8；Ⅵ.5.2；Ⅵ.6.6—7。

(17) 见波普尔著作，1963年，第15章；波普尔著作，1962年，第2卷的附录：“事实、标准和真理：对相对主义的进一步批判。”

(18) 见拉卡托斯著作，1963—1964年，第234页，注1（单行本，第59页）。

(19) 见波尔察诺著作，1837年，第1卷§19，第78页，他说，自在陈述（和自在真理）没有定在、现在或现实性。不过，他还说，自在陈述不仅仅是“某种陈述的东西，因而必须先有一个陈述它的人”。

(20) 参见前面第1节引证的弗莱格著作，1892年，第32页；以及弗莱格著作，1894年。

(21) 这条路线从弗莱格发展到罗素，1922年，第19页，并且发展到维特根斯坦，1922年，5.542。

(22) 至于贝克莱的立场，请比较波普尔著作，1963年，第3章第1节和第6章。

(23) 参见罗素著作，1906—1907年，第45页：“真理等于信仰的特性”；罗素，1910年：“我将把‘信仰’和‘判断’这两个词作为同义词使用”（第172页脚注）；又说：“判断是……心与判断涉及到的其他术语的相互关系”（第180页）。他还坚持“感觉总是真实的（甚至在梦中和幻觉中也是这样）”（第181页），或参见罗素著作，1959年，第183页：“……然而从知识论和真理定义的观点上看，正是表达信仰的句子才是重要的。”此外见罗素著作，1922年，第19页以后。并且见杜卡斯：《认识态度》，1940年，第701—711页。显然，罗素和杜卡斯都属于传统的认识论者之列，他们在其主观的或第二世界的意义上研究知识。这个传统远远超出经验主义。

(24) 见希勒斯和斐洛诺斯的第二篇对话（贝克莱著作，1949年，第218页第15行以下）他说：“我有充分的理由不相信任何事物的存在，如果我看不出有什么理由相信它的话。”参见笛卡儿著作，1637年第Ⅵ部分（第一段）：“任何意见都应作为明显假的东西而放弃（拉丁译文是“aperte falsa”），如果在它身上可以发现一点点怀疑的理由的话。”

(25) 布劳威尔在我宣读这篇论文的会议举行之前不久逝世，这一节是为了对这位伟大的数学家和哲学家表示敬意而加的。对于不熟悉布劳威尔（和康德）的直觉主义数学哲学的人来说，不看这一节而继续看下面的第7节，可能会更容易看一些。

(26) 在《先验美学》（康德著作，1778年，第46页以下，肯普－史密斯的译本，第74页以下）中，康德的第1点强调同时性的先验性；第3、4点强调仅可存在惟一的时间；第4点强调，时间不是一个推理概念，而是“一个……直观的纯粹形式”（或更确切地说是感性直观的纯粹形式）。在第72页结论前的最后一段（肯普－史密斯译本，第90页）他明确地说，空间和时间的直观不是理性的直观。

(27) 见前面第1节引自海廷的引文。

(28) 见康德著作，1778年，第741页：“构造一个概念意味着显示出相应于这个概念的先验直觉（纯粹直觉）。”此外见第747页：“我们力求搞清理性通过概念来推理的用途与通过概念结构而直觉的用途之间究竟有多大区别。”在第751页，“概念结构”得到进一步说明：“我们可以在我们的空间和时间的先验直觉中确定我们的概念，就好像我们通过一致的综合产生自在客体一样。”（着重号部分是我加的。）

(29) 参见康德著作，1778年，第741—764页。例如请看第762页末，那里谈到数学的证明（“甚至代数学的证明”）：“所有的推理……由于明白地放在我们眼前而变得可靠。”此外，例如参见第745页上端，康德在那里谈到“一连串推理”，而且“总是由直觉引导出来的”。（在同一节里，第748页，把“构造”解释为“在直觉中描述”。）

(30) 参见布劳威尔著作，1912年，第3节末尾。布劳威尔在那里谈到的不是数学的存在而是“数学的精确性”的存在，并且就实际情况而言，这一节因而适用于问题（1）和（3），甚至比对本体论问题（2）还要更适应一些。但是，毫无疑问，这意味着它也适用于（2）。这一节见于德雷斯顿的译文：“数学的精确性存在于哪里，对这个问题有不同的回答……直观论者回答说：存在于人类理智中。形式主义者则回答说：存在于纸上。”

(31) 我已经在我的讲演“关于知识和无知的来源”中详细地讨论过这个问题，该讲演构成波普尔1963年著作的导言。

(32) 参见沃尔夫著作，“一个美洲印第安人的世界模式”（1956）。

(33) 参见冈布里奇著作，1964年，尤见第297页：“如果我们想把这种思想追索到它的逻辑结论，那么punctum temporis甚至不可能看作是无意义的点，因为光具有频率。”（这个论据可以通过考虑边界条件得到支持。）

(34) 参见波普尔著作，1963年，第2章，附脚注63的那一节，关于康德对牛顿物理学的先验观点的相应评论。

(35) 参见S●C●克林尼在克林尼和韦斯莱1965年的著作第176—183页上关于布劳威尔的评论（1951年，第357—358页），克林尼按照布劳威尔1949年著作第1248页的注释作评论。

(36) 海廷语，载于拉卡托斯编的书，1967年，第173页。

(37) 参见拉卡托斯著作，1963—1964年，特别是第229—235页。

(38) J●迈希尔，1967年，第175页（着重号是我加的）；亦见拉卡托斯著作（1963—1964年）。

(39) 布劳威尔，1924年，第244页。

(40) 参见海廷著作，1962年，第195页。

(41) 参见上面第5.4节。

(42) 这些评论只对直觉主义的逻辑成立，它是传统逻辑的组成部分，而直觉主义数学则不是传统数学的组成部分。亦见克林尼关于“布劳威尔原理”的评论，载克林尼和韦斯莱著作，1965年，第70页。

(43) 例如，对于拉卡托斯在他的《归纳逻辑问题的变化》中使用“接受$_1$”和“接受$_2$”等术语，我并无异议。参见§3（拉卡托斯著作，1968年）。

(44) 参见波普尔著作，1963年，特别是第10章第3节和附录6；此外见波普尔著作，1962a，特别是第292页。

(45) 参见波普尔：“关于真理内容的一条定理”，载于法伊尔阿本德和麦克斯韦编的书（1966年）。

(46) 参见我在拉卡托斯和马斯格雷夫所编书中的评论，1968年，第163页。

第四章　关于客观精神的理论 [1]

我认为，我们哲学家的主要任务是帮助提出想象的同时又是辩论的和批判性的理论，最好是具有方法论意义的理论，以丰富我们对世界的认识。西方哲学很大部分是由以身心二元论为主题的各种各样世界图景组成的，也包括与这些图景有关的方法论问题。脱离这个西方二元论主题的主要倾向，就是企图用某种一元论来取而代之。在我看来，这种企图过去没有成功，而且在一元论的面罩后面仍然隐藏着身心二元论的身影。

1. 多元论与三个世界的论点

然而，不仅存在一元论的偏向，而且还存在几种多元论　的偏向。我们只要想一想多神论，甚至只要想一想它的各种一神论变种，事情就相当清楚了。然而在哲学家看来，对世界的各种宗教解释是否能给身心二元论提供某种真正的选择余地，那是可以怀疑的。神，不管是多是少，都是加在不朽肉体上的精神，或者与我们自己对比来说，是纯粹的精神。

然而有些哲学家认为存在一个第三世界　，这就朝着哲学的多元论迈出了扎实的第一步。这里我想到了柏拉图、斯多葛派以及莱布尼茨、波尔察诺、弗莱格这样一些现代哲学家（但不包括具有强烈的一元论倾向的黑格尔）。

柏拉图的形式或理念世界，在许多方面是一个宗教世界、一个更实在的世界。然而它既非人格神的世界，又非意识的世界，也不包括某种意识方面的内容。它是一个客观的、自主的、存在于物理世界和精神世界以外的第三世界。

我支持这样一些关于柏拉图的解释者，他们认为柏拉图的形式或理念不仅不同于身体和精神，而且不同于“头脑中的理念”即有意识的或无意识的经验，因为柏拉图的形式或理念构成了一个独特的　第三世界。这些形式或理念被公认为实际的或可能的思想客体——可理解的东西。不过在柏拉图看来，这些思想客体如同作为物理物体的可见的东西一样是客观的，也就是实际的或可能的视觉客体。[2]

可见，柏拉图主义超出了身心二元论的范围。它引出来一个三分世界，或者如我所说，一个第三世界。

但我这里并不想讨论柏拉图，而是想讨论多元论。即使我和其他一些人把这种多元论归功于柏拉图的想法错了——即使这样，我还是用对柏拉图的形式或理念论的一个著名解

释 作为真正超越了二元论图式的一个哲学范例。

我宁愿把这种多元论哲学当做我讨论问题的出发点，尽管我既不是柏拉图主义者，也不是黑格尔派。[3]

按照这种多元论哲学，世界至少包括三个在本体论上泾渭分明的次世界；或者如我所说，存在着三个世界。第一世界是物理世界或物理状态的世界；第二世界是精神世界或精神状态的世界；第三世界是概念东西的世界，即客观意义上的观念 的世界——它是可能的思想客体的世界：自在的理论及其逻辑关系、自在的论据、自在的问题境况等的世界。

这种多元论哲学的基本问题之一是关于这三个“世界”之间的关系。这三个世界形成这样的关系：前两个世界能相互作用，后两个世界能相互作用。[4] 因此，第二世界即主观经验或个人经验的世界跟其他两个世界中的任何一个发生相互作用。第一世界和第三世界不能相互作用，除非通过第二世界即主观经验或个人经验世界的干预。

2. 三个世界之间的因果关系

这样来描写与说明三个世界的关系我认为是最重要的，即：第一世界与第三世界之间以第二世界为中介。这观点虽很少为人们所说明，我却认为它清楚地包含在三个世界的理论之中。按照这个理论，人的精神能看见物体，“看见”一词用的是本义，即眼睛参与其过程的意义。人的精神也能“看见”或“把握”算术的或几何的客体——一个数字或者一个几何图形。尽管“看见”或“把握”用的是转义，但仍然表示出精神及其概念客体（算术的或几何的客体）之间的真正关系；而这种关系非常类似本义的“看见”。这样，精神与第一世界、第二世界双方的客体都可以联系起来。

通过这两方面的联系，精神在第一世界与第三世界之间建立了间接 联系。这一点极为重要。无法否认，这种由数学理论和科学理论组成的第三世界对第一世界产生巨大的影响。比如，由于技术专家的介入确实能产生这种影响，技术专家通过应用上述那些理论的某些成果而引起第一世界的变化。顺便说一句，这些理论是别人发明的，发明人可能一直不知道自己的理论包含有某些技术的潜力在内。可见，这种技术能力潜藏在理论本身当中，隐藏在客观观念自身当中；而这些技术的潜力是由于人们试图理解 这些观念而从中发现的。

这论点如果慎重地加以发挥，我认为可以旁证所有三个世界的客观实在性。此外，在我看来，它不仅支持这样的论点：一个关于个人经验的主观精神世界是存在的（这论点为行为主义者所否认），而且也支持这样的论点：第二世界的主要功能之一是把握第三世界的客体。我们大家全是这样做的，因为人的生活中一个必不可少的部分就是学习语言，而这本质上意味着学习把握（如弗莱格所称为的）客观的思想内容 。[5]

我认为，有朝一日我们将不得不让心理学来一场革命，办法是将人的精神看成是与第三世界的客体相互作用的器官，是理解这些客体、作用于这些客体、参与这些客体之中并使之对第一世界发生影响的器官。

3. 第三世界的客观性

第三世界，确切些说，属于第三世界的客体，柏拉图发现的那些客观的形式或理念，往往被误解为主观观念或思想过程，即误解为精神状态，误解为属于第二世界而不是属于第三世界的客体。

这种错误由来已久。它始于柏拉图本人。因为柏拉图虽清楚认识到他的理念具有第三世界的性质，看来他尚未意识到第三世界不仅包括像数目7或数目77这些一般概念，而且还包括数学的真理或命题，[6] 如命题“7乘11等于77”，甚至包括错误的命题，如“7乘11等于66”，此外还包括一切非数学的命题或理论。

看来这是最先由斯多葛派发现的，这一派创立了一种奇妙的语言哲学。他们认识到，人类语言属于所有三个世界。[7] 就语言由物理作用或物理符号组成这一点来说，它属于第一世界。就它表示一种主观的或心理的状态而言，或者就把握或理解语言能在我们主观状态中引起变化这一点而言，[8] 它属于第二世界。就语言包括信息而言，就其述说或描写事情或者传达别人可以接收的任何意思或任何有意义的消息、或者同意或反对别人意见这一点而言，它又属于第三世界。理论或命题或陈述是最重要的第三世界的语言实体。

如果我们说，“我看到了写在纸莎草纸上的东西”，或者“我看到了刻在青铜上的东西”，我们说的是属于第一世界的语言实体，因为我们的着眼点并不在于我们能够读这些话。如果我们说，“演说的激情与说服力给我极其深刻的印象”，或者“与其说这是一个声明，不如说是发泄愤怒”，我们说的是属于第二世界的语言实体。如果我们说，“但是詹姆斯今天说的与约翰昨天说的正好相反”，或者“从詹姆斯说的可以清楚看到，约翰错了”，或者我们谈到柏拉图主义，或者谈到量子论，这时我们说的是某种客观的含意，说的是某种客观的逻辑内容；也就是说，我们说的是通过说或写而传达的信息的第三世界的意义。

是斯多葛派最先在我们此时此刻所说的（第三世界）客观逻辑内容与我们此时此刻谈论的客体之间划了一条重要的界线。这些客体反过来又可能属于三个世界中的任何一个世界。首先，我们可以谈论物理世界（无论物理现象还是物理状态）；其次，我们可以谈论我们主观的精神状态（包括我们对一个理论的掌握）；第三，我们可以谈论某些理论的内容，比如某些算术命题及这些命题的真假。

只要我们谈到第三世界意义上的语言，我认为最好想法避免“表达”和“交流”这类

术语；因为“表达”和“交流”实质上是心理学术语，而这些术语的主观的或个人的含义在某种场合是危险的，在这种场合极其容易把第三世界的思想内容解释成第二世界的思想过程。

有趣的是，斯多葛派不仅把第三世界理论从柏拉图的理念扩展到理论或命题。除了声明或宣言这类第三世界的语言实体，他们还把问题、辩论、辩论性的探讨包括在内，此外甚至包括命令、劝告、祈祷、条约，当然也包括诗歌和故事。他们还把个人对真理性的陈述与理论或命题的真理性区别开来；即与第三世界谓语“客观上是真的”所适用的理论或命题的真理性区别开来。

4. 作为人工产物的第三世界

我们大体上可以把哲学家分为两派。第一派包括柏拉图等；他们承认一个自主的第三世界，并且把它看成超人的、神性的和永恒的世界。第二派包括洛克、穆勒、狄尔泰、科林伍德等；他们认为语言及其所“表达”和“传递”的东西是人造的，并因而把一切语言的东西归属于第一和第二世界，他们反对存在第三世界的任何说法。有趣的是：人文科学的多数学者属于否认第三世界存在的这第二派。

第一派即柏拉图主义者所依据的事实是：我们可以谈论永恒的真理：一个命题或者永真，或者永假。有一点看来是决定性的：永恒的真理在人类存在以前就必须是真的。因此，它们不可能是我们所创造的。

第二派学者同意说永恒的真理不可能是我们自己所创造的；然而他们由此得出结论：永恒的真理不可能是“实在的”——“实在的”不过是我们对谓语“真的”的一种用法；并且事实上，至少在一定的上下文里，我们把“真的”用作超脱时间意义的谓语。他们可能争辩说，这种用法并不值得大惊小怪：虽然彼得的父亲保罗可能在一段时间比彼得重，一年后又比彼得轻，然而两块金属就绝不会如此，因为一块总是本来的一磅重而另一块总是本来的两磅重。在这里谓语“本来的”在跟其他词连用的情况下起着与谓语“真的”相同的作用；事实上，我们可以用“真的”代替“本来的”。然而谁也不会否认重量可以是人为的，这些哲学家可能会指出这点。

我认为可以持与上述两派哲学家都不同的一种观点。我以为，在承认第三世界是实在的或者（可以说是）自主的同时还可以承认第三世界是人类活动的产物。人们甚至可以承认，第三世界是人造的，同时又明明是超乎人类的。[(9)] 它超越了自己的创造者。

第三世界并非虚构，而是“现实地”存在着，只要我们考虑到它通过第二世界对第一世界所产生的巨大作用，就能清楚这一点。人们只要想一想电力的输送或原子理论对我们无机界和有机界的影响，或者想一想经济理论对决定造一只小船还是一架飞机的影响就够

了。

根据我在这里所阐述的观点，第三世界（人类语言是它的一部分）是人类的产物，正如蜂蜜是蜜蜂的产物、蜘蛛网是蜘蛛的产物一样。像代码一样（也像蜂蜜一样），人类语言，以及第三世界的大部分东西都是人类活动无计划的产物，[10] 虽说它们可用来解决生物学问题或者其他问题。

让我们看一看数的理论吧。我相信（我不像克罗尼克尔），甚至自然数也是人的创作，是人类语言和人类思想的产物。然而有无数的自然数是人类从未读出来的，或者是计算机所无法应用的。这类自然数之间有无数个正确的方程式，也有无数个错误的方程式，它们都比我们确实能断定其正确或错误的方程式要多。

但更有趣的是：意外的新问题作为自然数序列的一种无意副产品出现了，比如未解决的素数理论问题（哥德巴赫猜想就是一例）。这些问题显然是自主的。它们决不是由我们制造的；宁可说它们是我们发现的；而且在这个意义上，它们是被发现以前就未被发现地存在着。此外，这些未解决的问题至少有一些是不可解决的。

在试图解决这些或其他问题时，我们可以发明新的理论。这些理论又是由我们制造的：它们是我们批判性与创造性的思维的产物，在思维中我们会从其他已有的第三世界理论得到很大帮助。但是在我们制造这些理论的时刻，它们产生出新的、无意识的或意外的问题，一些自主的问题，一些有待发现的问题。

这可以解释为什么第三世界就其起源来说是我们的产物，而就其所谓本体论地位来说是自主的。这可以解释为什么我们能够对第三世界起作用，使之增添东西或助其成长；虽然谁也不能掌握这个世界的哪怕小小的一角。我们每一个人都在为第三世界的成长做贡献，但我们几乎所有的贡献都是微不足道的。我们大家都想掌握这个世界，我们没有一个人能脱离它而存在，因为我们大家都使用语言，没有语言我们几乎就不成其为人。[11] 然而第三世界已经发展到远非任何个人、甚至所有的人能够掌握的地步（例如，存在不可能解决的问题就说明这点）。它对我们所起的作用，比起我们对它所起的创造作用，已经变得更加重要了：更加关系到我们的成长、甚至关系到第三世界自己的成长。因为第三世界的成长几乎全部归功于一种反馈作用，归功于发现自主的问题这种需要，虽然其中有许多问题可能永远是我们掌握不了的。[12] 而且发现新问题的这种刺激性的任务将永远存在，因为永远有无数的问题是没有发现的。尽管第三世界是自主的，也正因为它的自主性，独创性的工作永远有用武之地。

5. 关于理解的问题

对于客观第三世界的自主存在，我这里已经提出了一些理由，这是因为我希望对理解

的理论（“释义学”）有所贡献。这种理论已经由人文科学（“道德的和精神的科学”）的学者们讨论得相当多了。这里我想首先假定，正是对第三世界客体的理解构成了人文科学的中心问题。看起来这根本背离了几乎所有的人文科学家（按“人文科学”这个名称的含义来说）、特别是那些对理解问题感兴趣的人们所奉行的基本教条。我指的当然是如下教条：我们理解的客体主要属于第二世界，或者说这些客体至少应该用心理学术语加以解释。[13]

在术语“理解”掩盖下的活动或过程被人们公认是主观的、个人的或心理的活动。这些活动必须跟其（多多少少成功的）结果或结论、即跟理解的“最后状态”（对目前而言）——解释区别开。虽然这可能是主观的理解状态，然而它可能是一个第三世界客体，尤其可能是一个理论；而且后一点我认为更重要。作为第三世界的客体，解释将永远是一种理论。例如一个历史的说明，它为一系列论据或史料所支持。

所以，每一个解释都是一种理论，而且像每一种理论一样，它又是存在于其他一些理论当中，存在于其他一些第三世界客体当中。而且可以提出并讨论这样一个第三世界问题：解释的价值，特别是它对我们的历史理解所具有的价值。

但是就“理解”来说，甚至它的主观行为或意向状态也只有通过它跟第三世界客体的联系才能加以理解。因为我对理解的主观行为主张下列三点：

（1）理解的每一个主观行为大部分存在于第三世界之中；

（2）关于这种行为所能做出的几乎所有重要评论都在于指出这种行为跟第三世界客体的关系；

（3）这种行为主要地在于运用第三世界客体；我们运用这些客体，似乎它们是一些物理客体。

我认为这些话可以推而广之，用于说明“知识”的每一种主观行为：我们关于知识的行为所能说的全部重要内容就在于指出这个行为（一个理论或一个命题）的第三世界客体以及这个行为对另外一些第三世界客体（比如一些既跟这个问题又跟已知的一些客体有关的论据）的关系。

6. 思想的心理过程和第三世界客体

甚至在承认必须从第三世界客体方面去分析（主观的）理解的最后状态的人们当中，恐怕也会有人不接受关于把握或理解的主观活动或个人活动的相应论点。因为人们普遍相信：我们不能没有这种主观过程，如和谐的理解或神入过程，再现别人行为（科林伍德）的过程，或者通过变别人的目的与问题为自己的目的与问题而把我们自己摆在别人

的位置上的尝试。

我的论点与上述观点相反。正如终于达到了理解的主观状态一样，导致这个主观状态的心理过程也必定可以从它所在的第三世界客体方面进行分析。事实上，它只能从这方面去分析。理解的过程或活动本质上是一连串理解的状态所构成。（其中是否有一个状态是“最后”状态，主观上往往只取决于疲劳感，此外别无什么有趣的东西了。）只有当达到一条重要论据或某个新证据即某个第三世界客体时，才可以更多地谈论这个过程。只有那时候，前面的那一连串状态才成为“过程”，而对已达到的状态进行批判（即提出第三世界的批判性论据）的工作才成为“活动”。或者换一种说法，理解的活动本质上就在于运用第三世界客体。

这种活动可以用通过想象猜测和批判的方法，或者如我常说的那样，通过猜测与反驳的方法解决问题的一般图式来表示。这个图式（的最简单形式）如下：[14]

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2 。$$

这里，P_1 是作为我们起点的问题，TT（试探性学说）是我们初步得到的假设性答案，比如我们第一个试探性解释。EE（排错）是对我们的猜测、我们的试探性解释所做的一个认真的批判性说明。比如说它包括对史实证据的批判利用；如果在初期我们有一个以上的猜测，它还将包括对各竞争的猜测做批判性讨论和价值上的对比。P_2 是问题境况，它来自我们为解决问题而做的第一次批判性尝试，它导致我们的第二次（第三次等等）尝试。如果解释、猜测性理论被证明能够阐明新问题即我们意料以外的问题，或者被证明能够解释许多附加问题，其中有些是起初未曾看到的，一个令人满意的理解就达到了。所以我们可以说，我们能够通过比较P_1与我们后来的新问题（比如P_n）来衡量我们取得的进展。

这个图式分析用途很广；而且全部使用第三世界客体，如问题、猜测和批判性论据。然而，当我们试图去理解时，这图式是对我们在自己主观的第二世界的所作所为进行的一种分析。

一个比较详细的分析将表明，我们总是在第三世界的背景上挑选我们的问题。[15]这背景至少包括一种语言，语言在其用法结构之中总是混合了许多理论（比如像本杰·明·李沃尔夫所强调指出的那样），这背景还包括许多其他理论的假定，至少暂时还未引起争议的假定。只有在这样的背景上问题才能产生。

问题连同其背景（甚或连同其他第三世界客体）组成我们所说的问题境况。我们所运用的另外一些第三世界客体可以是（各理论之间、各问题之间、猜测的各方面之间、各解释之间以及各哲学观点之间的）竞争和冲突；可以是比较、对比或类推。必须指出，答案与问题的相互关系是一种逻辑关系，因而也就是一种客观的第三世界关系；而且，如果

我们的试探性答案不能解决我们的问题，那它也可能会解决一个充当代用品的问题。这就产生了被拉卡托斯称做“问题转换”的第三世界关系，拉卡托斯把问题转换区分为进步的与退化的两种。[16]

7. 理解与解决问题

我这里想提出：理解活动本质上就等于解决问题的全部活动。可以认为，像一切理智活动一样，理解活动是由主观的第二世界的诸过程构成的。然而这种主观活动可以而且必须分析为对客观的第三世界客体的一种运用。这种活动在某些情况下使我们能对这些客体有所了解，对如何掌握这些客体有所了解。打个比方说，这可以跟一个建筑桥梁或房屋的工人的活动相比：这个工人在解决某实际问题的过程中，依靠简单的或者经过改装的工具来运用或处理各种简单的或者比较复杂的构件。

以第三世界的构件和工具，如问题、理论或批判性论据去代替第一世界的构件和工具，我们对自己正在做的事情就能得到清楚印象——如果我们试图理解或把握某种第三世界的结构，或者试图解决其他问题而对第三世界做出贡献。但是我们得到的不只是清楚印象。我的中心论点在于：对理解活动作任何理智上有意义的分析，主要甚或完全是通过分析我们对第三世界构件和工具的处理而进行的。

为了使这个论点更好懂一些，我也许可以重新提到：这些第三世界构件是概念的东西，也就是我们可能（或实际）理解的客体。毫无疑问，如果我们对我们的理解过程或其结果发生兴趣，我们就必须几乎完全依靠这些理解的客体（即概念的东西）及其相互关系去描述我们正在做的事情或正在取得的结果。其他的一切，比如描述我们的主观感觉，描述兴奋、失望或者满意，可能饶有趣味，但跟我们的问题，也就是说跟理解概念的东西、理解第三世界的客体或结构很少关系。

然而我还愿意承认，确实有某些主观的经验或态度在理解过程中起作用。我指的是强调之类：突出一个问题或一个理论的重要性，即使它可能恰恰不是所研究的问题或理论；或者相反，忽略某个理论，不是因为它错，而是因为它与问题不相干；或者可以说，因为它对某阶段的讨论毫不相干，虽然它可能在另一阶段上是重要的；或许还因为某个理论错误并且对目前的讨论显然毫不相干而加以忽略。从逻辑上考虑，这就等于主张将这种错误与离题现象降为讨论的“背景”。

这样降低一个理论或一个问题（或者一种叙述，或者一个“方案”）的地位的主张常常通过表情手段传达。[17] 显而易见，从处理第三世界客体的观点看来，这些手段起一种速记作用，因为它们原则上可以用较详细地分析客观的问题境况来代替。困难在于这种分析可能是复杂的，可能需要长的时间；也可能被认为没有价值，因为分析的问题只在于

论证：这里存在着离题现象。

对某些感情色彩进行的这种粗略分析是为了表述这样一种意见：甚至这些感情色彩有时也可以通过问题境况这类第三世界客体去很好地加以理解。

这种意见不应该跟下述更重要的意见混为一谈：说明诸如感情之类心理状态的任务会引起自己的理论问题，这些问题要通过本身的试探性理论即关于第二世界的理论（即第三世界客体）去解决。然而这并不是说我们能够仅仅或主要通过研究人的心理学理论去理解人；这也不是为了收回甚或限制我的如下论点：在全部理解包括对人和人的行为的理解中，从而在对历史的理解 中，分析第三世界的境况是我们的首要任务。

相反，我的主要论点之一是：行为，因而连同历史，可以解释为解决问题；而利用猜测和反驳 的图式（上述第6节说明的$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$）所做的分析可以适用于历史。

然而在进一步讨论这个重要论点以前，我想首先比较详细地讨论理解一个第三世界客体的过程的例子：一个简单的算术等式。

8. 一个极其平常的例子

777乘111等于86247，这是一个极其平常的算术事实。它可以写成一个等式。它也可以看成自然数理论的一个很平常的定理。

我理解 这个平常的命题吗?

又理解又不理解。我当然理解这个断言，特别是当我见到它的书写形式时；因为不这样，我就可能无法掌握或记住86247这么大的一个数。（我已做过这种实验，而且我把它跟86427弄混了。）但是，当我听到这个等式时，在某种 意义上我当然一下子就理解它，因为777和111是很容易掌握的；而且我理解我们谈论的这个命题被看成问题的一个答案 。这问题是：在十进位制里777乘111等于什么数?

至于解决 这个问题，我当然知道有许多人用心算很容易找到它的答案；我自己可能要费很大劲儿。但如果我想使自己的答案可靠，甚至想保证自己在下一分钟不把这个得数跟一个不同的得数弄混，我就得采用布里奇曼说的“纸和铅笔运算法”；我得把这全套东西放到十进位计算法里去，那里有容易掌握的构件（当然是第三世界构件）。其中一点是：排错 。已经建立的纸笔运算法使我们易于发现和排除错误。

到目前为止，在我的解决问题图式（第6节谈到的图式$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$）里出现的四个客体之中我们已经用了三个。为了理解一个命题、一个试探性理论，我们首先要问：问题是什么？而为了排除错误，我们用铅笔和纸来进行计算。虽然我们从一个命题或

试探性理论（TT ）开始，但我们要由此进到理解问题（P_1）；然后再进到以排除错误（EE ）为目的的计算方法。还会出现第二个问题（P_2）吗？会的。因为排除错误的方法确实导致一个问题转换。在我们的这个例子里，导致一个极其平常的和退化的问题转换：用三个较简单的乘法问题和一个加法替换一个乘法问题。这个问题转换（从P_1到P_2）当然是退化的；这是显而易见的，因为在这里我们并没有真正的理论兴趣，我们只是运用一个平常的程序，为的是使答案较易于处理与较易于检查（即排除错误）。

甚至在这个最平常的例子里，我们也能分出各种不同的理解程度。

（1）光是理解所说的话，在这种意义下“理解”，那我们也可能“理解”命题“777乘111等于68427”而并不认识到它是假的。

（2）理解是指问题的答案。

（3）理解该问题。

（4）理解到答案是正确的；在我们这个例子里，这是轻而易举的。

（5）用某种排除错误的方法去检查真理性；在我们的例子里这也是容易做到的。

理解度显然可以继续往下分。特别是（3），理解该问题，可以继续往下进行。因为有人可能理解而另外的人可能不理解：问题说成是“777乘111”，虽然没有按十进位写法写出来，正好是构成同义数“8乘10000，加6乘1000，加2乘100，加4乘10，加7”的好（或更好的）方式；而“86247”只是后面这个说法的速写方法。这样一种理解以实例说明一种理解背景 的企图，而背景通常是被认为当然存在的。因此，理解就是在这个背景的范围内去发现问题 。

当然，这些理解度[18] 通常不能排成简单的一条线，几乎可以从每一点上，特别是比较复杂的事例，分出一系列更深入、更好的理解的新可能性。

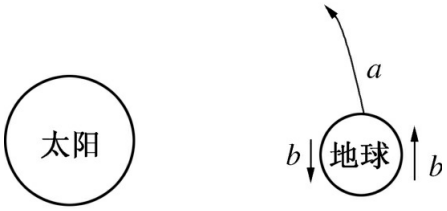
因此我们能从上述很简单的例子里学到很多东西。我们能学到的最重要一点也许是：只要我们试图解释或理解一个理论或一个命题，甚至像这里讨论的等式那样平常的命题，我们实际上就是在提出一个关于理解的问题 ；而这总要变成关于问题的问题 ，也就是说，一个更高层次的问题 。

9. 客观历史的理解一例[19]

上述这些适用于理解的所有问题，特别是历史的理解 这个问题。我的论点是：历史的理解的主要目的全在于从假设上去重建一种历史的问题境况 。

我想再举一个例子，即借助于伽利略潮汐理论　的一些历史探索来比较详细地说明这个论点。伽利略的这个理论已被证明是“不成功的”（因为它否认月球对潮汐的影响），甚至在我们这个时代伽利略仍然因为他的武断即顽固坚持这样一个明显错误的学说而受到严厉的和人身的攻击。

简而言之，伽利略学说认为，潮汐是加速度的结果，而加速度又是地球的复杂运动引起的。更确切些说，当正常旋转的地球围绕太阳运行时，此时正背着太阳的地球表面上的任何一点的速度将大于同一点在12小时以后面对太阳时的速度。（因为如果a　是地球在轨道上的速度，而b　是赤道上一个点的自转速度，那么a+b　就是该点在半夜的速度，而a-b 就是该点在中午的速度。）



因此，速度改变就意味着必定会有周期性的加速度和减速度产生。但是一盆水的任何周期性的减速度与加速度，按伽利略的说法，结果跟潮汐的减速度与加速度相似。[伽利略理论的如下说法似是而非：除了地球自转产生的常数加速度即向心加速度（如果a 为零，这种加速度也会产生），不会再发生任何别的加速度，尤其不会发生周期性的加速度。 (20)]

我们怎样才能提高对这个常常被误解的理论的历史的理解呢？我对这个理解问题（我将用“P ᵘ ”代表它）的回答，跟我回答前面讨论的普通算式的理解问题，思路上是相似的。

我主张，第一步而且十分重要的一步是向自己提问：伽利略理论试图解决的（第三世界）问题是什么？这个问题发生的境况——逻辑的问题境况又是什么？

很简单，伽利略的问题是解释潮汐。但他的问题境况要复杂得多。

显然，伽利略甚至不是直接对我刚才称做问题　的东西发生兴趣。使他想到潮汐问题的是另一个问题：哥白尼学说的正误问题，地球是运动还是静止的问题。伽利略希望能利用一个成功的潮汐理论作为论证哥白尼学说的决定性论据。

我所谓的伽利略问题境况　原来是件复杂的事情。人们公认，这个问题境况需要把潮汐问题包括进去；但潮汐问题在这里起一种特殊作用：说明潮汐是为了验证哥白尼学说。然而即使这种说法也还不足以解释伽利略的问题境况。因为伽利略的试探性理论不只是试

图说明变化的潮汐，它还试图在一定背景 下、并且在既定的理论框架内 说明变化的潮汐。尽管这背景对伽利略不成为问题，我主张称为“伽利略框架”的那个东西对他却大成问题，而伽利略充分意识到这一点。

于是，为了解决我们说的理解问题 （P^u），我们就得研究一个相当复杂的第三世界客体。这客体包括潮汐问题（伽利略理论就是对这问题的试探性答案）连同它的环境——问题的背景和框架：我把这个复杂的客体称为问题境况 。

可以这样描述伽利略的问题境况 。

作为一个真正的宇宙论学者和理论家，伽利略长时间地被哥白尼主要思想的惊人大胆和简单所吸引；这思想是：地球及其他行星是太阳的卫星。这勇敢的思想说明力很强；当伽利略发现木星的卫星并认定它们是太阳系的小模特以后，他把这看成是对这个勇敢想法的验证，尽管这想法有高度思辨的、几乎是先天 的性质。除此而外，伽利略还成功地试验了由哥白尼学说推出的一个预言：内行星将显示出类似月球相位的诸相位，并且伽利略已能观察到金星的相位。

哥白尼学说如同托勒密学说一样，实质上是一个天体的几何模型，是用几何学（和运动学）方法构成的。但是伽利略是一个物理学家。他知道，真正的问题是找到一个力学的（或者可以说是超力学的）物理学说明；而他事实上真发现了这种说明的某些成分，特别是惯性定律和相应的旋转运动守恒定律。

伽利略勇敢地试图把自己的物理学完全建立在这两个守恒定律的基础上，虽然他深深知道，他的物理学知识必定存在大片的第三世界空白。从方法论的观点看来，伽利略试图用这个极其狭窄的基础去解释一切的做法是完全正确的；因为只有当我们试图尽一切可能地开拓和检验我们难免错误的理论时，我们才可以希望从这些理论的失败中学到东西。

这说明，为什么伽利略虽也了解开普勒的著作，但还是坚持行星作圆周运动的假说；而且从用他的基本守恒定律能解释圆周运动这个观点看来，他这样做是完全对的。人们常说，伽利略试图掩盖哥白尼轮转说的困难，说他不适当地把哥白尼学说过分简化了，还说他应该采用开普勒定律。但所有这些说明历史的理解的一个失败——第三世界问题境况分析中的一个错误。伽利略勇敢地做这种过分简化工作是完全对的；而开普勒的椭圆说也正像伽利略的圆周说一样，是一种勇敢的过分简化工作。但开普勒幸运的是：他的这种过分简化工作很快得到了应用，因而被牛顿解释为解决两体问题的一种尝试。

但是为什么伽利略拒不接受月球影响潮汐这个已经很著名的思想呢？这个问题打开了问题境况的一个极其重要的方面。首先，伽利略之所以拒不承认月球的影响，是因为他反对星相学，而星相学实质上是把行星跟天神等同起来；在这个意义上，伽利略是启蒙运动的先驱，也是开普勒星相学的反对者，虽然他称赞过开普勒。[21] 其次，他研究过旋转运

动的力学守恒原理，而这看来需要把内行星的影响排除掉。如果不是伽利略试图在这个很狭窄的基础上去说明潮汐，我们就绝不会发觉这个基础太狭窄了，也绝不会感到需要另一种思想——牛顿的引力思想（以及牛顿力的思想）。引力思想几乎具有星相学思想的性质，绝大多数启蒙家（如贝克莱等人）感到神秘莫测。[22] 甚至连牛顿本人也感到引力思想是神秘莫测的。

这样，对伽利略问题境况的分析引导我们从好几方面去证明伽利略方法的合理性，虽然他的这个方法一直受到各种各样历史学家的批评；这种分析还引导我们对伽利略做较好的历史理解。人们所做的各种心理学解释，如野心、妒忌，或侵略性，或制造骚动的愿望，都成为多余的了。这些心理学解释为第三世界境况分析所代替。同样，对伽利略的“教条主义”进行批评，批评他坚持圆周运动、坚持在“神秘莫测的圆周运动”中引进神秘莫测的心理学引力观念（狄尔泰把他称为原型观念或心理学上有吸引力的一种观念[23]），也就成为多余了。因为当伽利略试图借助于合理的旋转运动守恒定律尽可能取得进展时他的方法是正确的。（那时还没有动力学理论。）

上述成果应能说明，我们对伽利略作用的历史理解是怎样随着我们对他客观的问题境况的理解而形成的。我们现在可以用“P_1”代表这个问题境况，因为它起着我们前面谈到的P_1的类似作用。我们也可以用“TT”代表伽利略的试探性理论，而他本人和别人试图对这理论进行评论并排除错误，我们可用“EE”表示。伽利略当然希望他的评论能得到满意的结果，但实际上远不是这样。我们可以说，他的P_2很接近他的P_1；也就是说，他的问题仍然悬而未决。

过了很久，事情才导致问题境况（P_2）发生革命性变化（这归功于牛顿）：牛顿发展了伽利略的框架——守恒定律的框架，伽利略的问题是在这个框架之内构想出的。牛顿的革命性的改变部分地在于他重新把月球引进这个理论，而月球被排除出潮汐理论是伽利略的框架（和背景）的必然归宿。

简要地总结这段史话：伽利略的物理学框架是哥白尼太阳系模型的某种简化形式。它是一种具有恒常旋转速度的轮转（也许还是本轮）的体系。甚至爱因斯坦也评论过伽利略“依恋圆周运动的思想”。爱因斯坦认为它“影响伽利略没有充分地认识惯性定律及其根本意义”。[24] 但是爱因斯坦忘记了：正如牛顿理论基于惯性定律或动量守恒定律一样，轮转（或本轮）理论原来也是基于角动量守恒定律。这种轮转（本轮）理论就其较简单的形式而论是坚持常速度的（而这是伽利略最喜欢的一种说法）。两个守恒定律无疑都“本能地”有效，这也许是由于有点类似在实际经验推动下去选择猜测：对角动量定律来说，上好了润滑油的马车轮的经验也许有决定意义。我们还应该记住，古代关于天空做圆周旋转的理论（这是从那个经验里产生的）终于被地球的角动量守恒所代替；要记住这样一点：轮转并不像人们常常认为的那样简单幼稚或神秘莫测。在这个框架内（与星相家们的框架相对立），各天体之间就不能存在相互作用。因此，星相家们所宣扬的关于潮汐

的太阴说被伽利略拒绝了。[25]

我们能否从这个例子学到新东西呢？我认为能。

首先，这例子表明重建伽利略的问题境况（P_1）对理解伽利略理论（TT）极为重要。这种重建工作对理解伽利略理论之类不成功的理论比起对理解一些成功的理论来甚至更重要，因为前一类理论的缺点（TT 的缺点）可以用框架或P_1的背景里存在的缺点去加以解释。

其次，在这例子里有一点逐渐清楚：重建伽利略的问题境况（P_1），反过来又具有推测性质（同时又是一种过分简化或理想化）。如果考虑到我对这问题境况（P_1）的分析，这一点就十分明显，我的分析虽然简短，但它跟其他试图理解伽利略这个不成功的理论的人所做的分析有重大的差别。但如果我重建P_1是一种推测，那么这推测想要解决的问题是什么呢？显然它是P^u，是对伽利略理论的理解问题。

我的第三个论点是：上述这个理解问题 P^u 与P_1相比处于一个更高的层次之上。这是说，这个理解问题是一个元问题，是关于TT、从而也是关于P_1的元问题。相应地，为解决这个理解问题提出的理论就是一个元理论，因为它是这样一种理论，其部分任务是发现在每一特定情况下P_1，TT，EE 和P_2实际上由什么构成。

附带说一下，这并不暗示：在每一特定情况下只有 P_1，TT 等的结构必须由元理论发现出来，而图式（$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$）本身必须无批判地加以接受。相反，应该再一次着重指出，这图式是一种过分简化的东西，而且只要有需要，它就应该加以详细阐述，甚至大大加以改变。

我的第四个论点是：理解理论的每一次尝试（最平常的尝试除外）都必定是对这个理论及其问题开展历史的研究，这理论及其问题因而也就成了研究客体的一部分。如果这理论是一个科学理论，这种研究就将是科学史的一种研究。如果它是（比如说）一个历史学理论，这种研究就将是史学史的一种研究。这些历史研究想要解决的那些问题将成为元问题，跟作为研究客体的那些问题应该严格地加以区别。

我的第五个论点是：科学史不应该看成理论的历史，而应该看成问题境况及其变化（有时是感觉不出来的变化，有时是革命性变化）的历史。这些变化是通过解决问题的各种尝试引起的。因此从历史上说，不成功的尝试对于取得进一步的成就可能像成功的尝试一样重要。

我的第六个论点（它只是第三个论点的说明）是：我们必须严格区分科学史家的元问题、元理论（它们处于P^u层次上）和科学家的问题、理论（它们处于P_1层次上）。而混淆它们是太容易不过了，因为如果我们用“什么是伽利略的问题？”这个提问来表达科

学史家们的问题，那么回答看来是“P_1”；但是P_1（跟“伽利略的问题是P_1”相对立看来属于客体层次而不属于元层次；[26] 于是这两个层次也混淆在一起了。

但是总的说来，不同层次共同的问题是不存在的。同一客体的两个试探性元理论常常很不相同——这是容易遇到的事。承认同一“事实”的两个科学史家可能用大不相同的方法（有时是互相补充的方法，有时甚至是互相矛盾的方法）去理解或解释这种“事实”。他俩甚至可能对构成他们问题的那些东西意见不一致。因此总的说来，他们没有同样的问题；尤其是作为他们研究与解释的客体的理论，就更是不同了。

还有，为了解释一个理论，元理论的研究者可以自由利用一切有用的东西，比如他可以把这个理论跟某些针锋相对的理论加以比较。因此，一些构成元理论的第三世界构件可能跟构成将要解释或理解的理论的构件全不相同。

这一点是重要的。它理由更充足地认定，即使我们能十分合理地（我对此抱否定态度）谈论第三世界思想内容与第二世界思想过程（我们通过思想过程去把握思想内容）两方面之间存在“相似性”之类东西，即使这样，我还是认为，在问题的任何层次上，内容与相应的思想过程总的说来实际上没有什么相似性。因为我正在描述的关于历史理解的第三世界方法是这样一种方法：只要可能，它总是要用对第三世界关系的分析去代替心理学说明，也就是说我们用第三世界的主要是逻辑性质的思想成果去代替心理学的说明原理。我的论点是：我们的历史理解由于这种分析能够得到增长。

我的第七个论点，也许是最重要的论点是关于我有时描述为境况逻辑或境况分析的那个东西。[27]（“境况分析”这个名称可能更合适，因为“境况逻辑”可能让人觉得是暗示一种关于人类行为的决定论。我当然根本不想去暗示任何这类东西。）

我说的“境况分析”，是指对人的某种行为所做的某种试探性的或推测性的说明，这种说明诉诸于活动者所处的境况。这可能是一种历史说明，也许我们愿意解释某种结构的观念是怎样和为什么创立的。诚然，创造性行为不可能得到彻底的说明。然而，我们可以通过猜测试着对行为者所处的问题境况作理想化重建，并且在这个限度内使这个行为变成“可以理解的”（或“理性上可以明白的”），也就是说，适合于行为者所看到的境况的。这种境况分析的方法可以说是理性原理的一种运用。

把行为者看到的境况和境况本身（两者当然都是推测性的）区分开来，将是境况分析的一个任务。[28] 因此，科学史家不仅想用境况分析去解释一个科学家认为合适而提出来的理论，他甚至还想去解释他的失败。

换句话说，我们通过猜测和反驳解决问题的图式，或者一个类似的图式，可以被用来当成一种说明人的行为的理论，因为我们可以把一个行为解释为一次解决问题的尝试。因此，说明行为的理论将主要包括对问题及其背景所作的推测性重建。这样一种理论很可能

是可检验的。

我已经试图回答下列问题：“我们怎样才能理解一个科学理论或者增进对它的理解呢？”并且我曾提出：我以问题和问题境况所作的回答可适用于科学理论以外的广泛范围。至少在某些场合，我们甚至可以把它用于艺术作品：我们可以推测艺术家的问题是什么，而且我们能够用独立的证据来支持这个推测；而这种分析有助于我们理解他的作品。[29]

（解释一个科学理论与解释一件艺术作品，这两种任务之间或许可摆上这样一个任务：恢复一件已破坏了的艺术作品，比如说恢复以破旧抄本的形式而存在的一首诗歌。）

10. 问题的价值

人们可能反对我，说我对问题——“我们怎样能理解一个科学理论 或增进我们对这个理论的理解？”——所提出的答案仅仅是转换问题；因为我的答案不过是代之以有关的问题：“我们怎样能理解一个科学问题 或增进我们对这个问题的理解？”

这种反对是有根据的。但是通常说来，问题转换将是一个进步的转换（用拉卡托斯教授的说法）。通常说来，第二个问题即理解问题的元问题，比第一个问题更难更有趣。无论如何，我认为它是两个问题中更基本的问题，因为我认为科学从问题开始（而不是从观察甚或理论开始，虽然问题的“背景”无疑会包括理论和神话）。

不管怎样，我认为这第二个元问题跟第一个问题是不一样的。当然，我们能够而且应当像我们对待第一个问题一样，用理想化的历史重建去对待它。但是我认为这是不够的。

我的论点是：为了真正理解 任何已给的问题（比如伽利略的问题境况），除了分析这个问题或者任何我们知道已有好的答案的问题，还需要做别的工作。为了理解任何这类“死”问题，我们至少应该一生中有一次认真思考过某个活问题。

因此，我对元问题“我们怎样才能学会理解一个科学问题？”的回答是：通过学会理解某个活 问题的办法。而这一点，我敢断定，只有靠解决活问题的尝试和失败 才能达到。

假定一个青年科学家遇到一个他不理解的问题。他能怎么办呢？我认为，尽管他不理解这个问题，但他能试着解决它，并且亲自批判自己的答案 （或者由别人批判它）。因为他不理解这个问题，他的答案将遭到失败，而这是批判带来的结果。这样，就朝着找准困难之所在 迈出了第一步。而这恰恰意味着向理解问题迈出了第一步。因为一个问题就是一个困难，而理解问题就在于发现有困难和发现困难在哪里。而这一点，只有通过发现某个初步答案行不通 的原因，才能做到。

所以，我们通过解决问题的尝试和失败去学会理解问题。在我们失败了一百次以后，我们甚至可以成为这个特定问题的专家。这就是说，如果有人提出一个答案，我们可以立刻看出这答案有无成功的希望，或者会不会因为存在我们凭自己过去的失败而十分熟悉的那些困难而归于失败。

因此，学会理解一个问题，就是去掌握第三世界构件；而直观地把握问题，就是去熟悉这些构件及其逻辑关系。（所有这些，当然跟直观地把握一个理论相类似。）

我认为，只有这样用心思考活问题的人才能很好地理解伽利略问题那样的问题；因为只有这样的人才能准确估计自己的理解力。也只有这样的人才会充分理解（可以说是在第三个层次上）我如下论点的意义：要理解一个理论，关键的第一步就是理解这个理论借以产生的问题境况。

我还认为，从一门学科的学习转向另一门学科的学习这样一个为人们讨论很多的问题，跟钻研活问题而获得经验密切相关。仅仅学会应用某种已给的框架去解决在这个框架内发生并可在这个框架内解决的问题的人们，[(30)] 不能期望他们的素养会在其他专业方面对自己有大的帮助。而那些亲自钻研过某些问题，特别是在其理解、阐明、表述上有困难的问题的人们，情况就不同了。[(31)]

因此我认为，那些钻研过某一问题的人们，可以获得对远离他本专业的一些专业的理解，从而得到补偿。

我们在多大范围内能把境况分析（关于解决问题的观念）应用于艺术、音乐和诗歌，以及这种分析能否有助于我们在这些领域里的理解，研究这个问题可能是有趣和有益的。境况分析在某些场合能帮助我们——我不怀疑这点。贝多芬关于《第九交响曲》最后乐章的创作笔记表明，这一乐章的序曲讲了他解决一个问题（变成语言的问题）的各种尝试的故事。看到这点，有助于我们理解音乐和音乐家。至于这种理解能否帮助我们欣赏音乐，那是另外的问题了。

11. 人文科学中的理解（“Hermeneutics”）

这里我们遇到了人文科学的理解问题。

研究这问题的大学者（我只想提到狄尔泰和科林伍德）几乎都主张：人文科学与自然科学大不相同，而最突出的区别在于人文科学的中心任务是理解　（这是从我们能理解人类而不能理解自然这种意义上说的）。

据说理解以我们共同的人性为基础。理解就其基本形式来说是对别人的一种直观识别，在这个活动中我们借助于手势、语言这类表达手段。其次，理解是指对人类行为的理解。最后，理解是指对人的精神产物的理解。

应该承认，在上述那种意义上，我们能够理解人类及其行为和产物，但我们不能理解“自然”——太阳系、分子或基本粒子。然而这里也没有不可逾越的鸿沟。我们能够学会理解较高级动物的各种表达活动——这非常类似于我们的理解人类。但“较高级”动物是什么呢？我们的理解仅限于它们吗？H·S·詹宁斯学会了很好地理解单细胞有机体，以至能赋予它们以目的与意向。[32] 从另一极端看，甚至我们对自己朋友的直观理解，也远非完美无缺。

我十分愿意采纳理解是人文科学的目的这个观点。但是我怀疑我们应该否认理解也是自然科学的目的。当然，“理解”在这里的意义略有不同。但是对人的理解和对人的行为的理解就已存在许多差别了。并且我们不应忘记爱因斯坦在致玻恩的一封信里的如下一段话：

“你信仰玩骰子的上帝，我信仰规律在某种客观实在的世界里充分发挥的控制作用——这是我力图用奔放无羁的思辨去捕捉的”。[33]

我确信，爱因斯坦说的用奔放无羁的思辨去“捕捉”实在就是去理解 实在，“理解”一词在这里的用法跟人文科学中的理解至少有四点相似：（1）如同我们由于共有的人性而去理解别人，我们可以因为自己是自然的一部分而去理解自然。（2）如同我们由于人们的思想与行为有某种合理性而去理解人们，我们可以因为自然规律中固有某种合理性或某种可理解的必然性[34] 而去理解自然规律。这几乎是所有的大科学家（至少是从阿那克西曼德以来，如果不提赫西俄德、希罗多德的话）的自觉愿望；[35] 而这种愿望至少首先在牛顿、以后在爱因斯坦的引力学说里得到某种暂时的满足。（3）爱因斯坦信中提及上帝，表明了另一种与人文科学相同的意义——试图按我们理解一件艺术作品的方式去理解自然界，把它当作一种创造。（4）自然科学里有这种情况：人们意识到自己全部的理解活动最后归于失败——这一点人文科学家进行过许多讨论；而且被归咎于其他人的“异己性”，任何真正的自我理解的不可能性，以及理解任何一个完整、真实的东西时的不可避免的过分简化。（我们现在可以补充一句：这个实在是宏观的还是微观的，看来没有多大关系。）

因此，我反对把理解的方法说成是人文科学的特点，说成是我们用以区别人文科学与自然科学的标志。如果持这种见解的人们责备我的观点是什么“实证主义的”或“科学主义的”，[36] 那么我也许可以这样回答：这些人自己看来是无保留地和无批判地 承认实证主义和科学主义是适合自然科学的惟一哲学。

考虑到这么多的自然科学家已经接受这种科学主义的哲学，上述那一点就可以理解了。然而人文科学学者本当更好地了解这点。科学毕竟是学问的一个分支；科学研究是像修建大教堂那样的人类活动。当代科学无疑过分专门化了，有过多的专业特性，从而使当代科学成为非人性的；但不幸的是：这种情况对当代的历史学或心理学也适用，几乎同自

然科学一样。

此外还有一个重要的历史领域（也许是最重要的领域）——人类思想史，人类知识史，它包括宗教史、哲学史、科学史。关于科学史，这里想谈两点。一点是：只有理解科学（即科学问题）的人才能理解科学史。另一点是：只有对科学史（科学问题境况的历史）有一定真正理解的人才能理解科学。

在划分（自然）科学与人文科学上费力劳神，长期以来已成为一种风气，而且已经成为一种麻烦。解决问题的方法即猜测与反驳的方法，是这两种科学都采用的。它用于恢复一篇破旧不堪的文本，也用于建立一个放射性学说。[(37)]

但是我还想进一步，至少要责备某些职业的“科学主义”史学家，他们企图抄袭自然科学方法，但又不是按自然科学的实际情况，而是按他们对自然科学方法的误解去抄袭。这种想当然的、并不存在的方法是：收集观察结果，然后从中“引出结论”。这种方法是有些史学家所盲目模仿的，他们相信自己能收集相当于自然科学的观察成果的史料证据，从而为自己的结论形成“经验基础”。

这种想当然的方法决不会收到效果，因为你如果不先有一个问题，那就既不能收集到观察成果，也不能收集到史料证据。（一个证券收藏者收集证券，但很少收集到历史证据。）

把某种可靠的或权威的知识（上述那些历史学家把它误当成科学的理想）当做偶像崇拜，甚至比企图应用一种不能应用的方法更糟糕。[(38)] 当然，我们人人力图避免犯错误；如果我们出了错误，一定是难过的。然而避免错误是一种可怜的愿望；因为如果不敢去碰几乎不可避免错误的那种困难问题，那就不会有知识的增长。事实上，正是由于有了我们那些最大胆的理论，包括错误的理论，我们才学到最多的东西。任何人都免不了犯错误，重要的是从错误中学习。[(39)]

12. 与科林伍德的主观重现法比较

为了说明境况分析在历史上的应用，也为了将它跟第二世界的主观理解法对比，我想先引用哲学家、历史学家和历史编纂学家科林伍德的一段话。

我之所以要引用科林伍德这段话，是因为我与他在相当长的路程上（虽说不是全部路程）是同伴。我们在第二世界和第三世界的问题上——选择主观方法还是客观方法的问题上分道扬镳了。（我们在承认问题境况的重要性上是一致的。）科林伍德对待事物的心理学方法决不只是表达问题。更确切地说，它是科林伍德的理解理论的重要部分（如同狄尔泰的理论一样，虽然狄尔泰企图排除主观性，因为他怕犯主观武断的毛病）。[(40)]

如科林伍德这段话所说，他的论点是：历史学家对历史的理解在于重现过去的经验：

> 假如……　他（历史学家）正在读狄奥多西法典，而且他面前是皇帝的某条法令。仅仅阅读与翻译这条法令的语言，还不等于知道其历史含义。为做到这点，他必须想象到皇帝试图对付的境况，而且必须像皇帝想到的那样去想象那个境况。然而他自己必须清楚（似乎皇帝的境况是他自己经历的）如何处理这种境况；他必须找出可供选择的方案以及所以那样取舍的理由；因而他也就必须经历皇帝在决定这个特定事件时经历的过程。因此，他是在自己的头脑里重建这位皇帝的经验，而且只有他这样做了，他才能对这条法令的含义有历史的知识——　后者与纯语文知识明显不同。[41]

你会看到，科林伍德特别强调与我所谓的问题境况 十分相当的境况 。但这里还是有差别的。科林伍德意在说明，理解历史时重要的不是分析境况本身，而是历史学家重现的精神过程，即对原来经验的共鸣重复。对科林伍德来说，分析境况仅仅是对这种重现的一种帮助——一种不可缺少的帮助而已。我的观点正好与此相反。我认为重现的心理过程并不重要，虽然我承认它有时可能是对历史学家的一种帮助——对其境况分析的成果的一种直观检查。我认为重要的不是重现而是境况分析 。历史学家对境况的分析是他的历史猜测，在上述例子里是关于皇帝的思考过程的元理论。这种历史猜测由于跟皇帝的思考过程处于不同的层次上，所以不能把皇帝的推理过程重现出来，但试图对这个过程进行理想化的和经过推理的重建工作，略去那些不重要的因素，也许还要增加些东西。因此，历史学家的中心的元问题是：在这个皇帝的问题境况中决定的因素是什么？历史学家在成功地解决这个元问题的限度内理解 历史境况。

所以，作为历史学家，他必须做的事情不是重现过去的经验，而是整理客观论据来证明或者反驳自己推测性的境况分析。

甚至在任何重现的尝试都必然遭到失败的情况下，这种方法也可能是十分成功的。因为有许多行为在许多方面超出了历史学家的活动能力，因而也就超出了他的重现能力。要重现的行为可能是一种难以忍受的残酷行为。或者它可能是一种至高无上的英雄主义行为或一种卑鄙的怯懦行为。或者它可能是远远超过历史学家能力的某种艺术的、文学的、科学的或哲学的出色成就。应该承认，如果他在自己试图分析的领域里的能力不够，他的分析将是无益的。但是我们不能（像科林伍德那样）要求历史学家兼有恺撒、西塞罗、卡图鲁斯和狄奥多西的才能。没有一个艺术史家能成为伦勃朗，艺术史家中很少有人能复制一件伟大的艺术珍品。

在一些最有趣的场合下，重现对历史学家来说是做不到的；在另一些场合下，重现也许是完全可能然而完全多余的。我这里想的是不胜枚举的那些平常情况，在那里，境况一旦分析，行为者的行为显然是以平常普通的方式适合于这个境况。

所以，历史学家的任务就是这样去重建行为者所遇到过的问题境况，使行为者的行为

变得适合 于问题境况。这跟科林伍德的方法非常相似，但是这一点正好从理解理论和历史方法中排除了主观的或第二世界的因素，这因素对于科林伍德和绝大多数理解理论家（释义学家）来说正是其显著特征。

我们对境况的猜测性重建可能是一个真正的历史学发现。这种重建可能解释一个迄今未解释过的历史侧面；并且它可能为新的证据所确认，比如为如下事实所确认：这种重建也许引起我们对某些过去被忽略或者未被解释的引喻的注意，从而增进我们对某一文献的理解。(42)

总之，我已经试图表明，第三世界的观念有益于一种理解理论，这种理解理论的目的在于把对实在的直观理解与理性批判的客观性结合起来。

---

(1) 这是1968年9月3日在维也纳所作的讲演。根据《第16届国际哲学会议记录汇编》第1卷，第25—53页翻印。某些补充材料最初以德语发表在《瑞士人》月刊，1970年，第3期。

(2) 关于柏拉图对可见东西（horaton ）与概念东西（noeton ）的区分，可参见比如柏拉图的《理想国》，509E。（比较《泰阿泰德篇》，185Dff.）关于眼睛的生理知识表明：肉眼看见可见东西的过程十分类似对思想客体作详细解释的过程。有人会指出，康德早就说过许多这类的话。

(3) 黑格尔继亚里士多德之后，反对柏拉图的第三世界：黑格尔把思想过程与思想客体合为一体。这样，他灾难性地把意识归属于客观精神，并把意识神化。（特别参见黑格尔的《哲学全书》末尾部分，那里引用了亚里士多德《形而上学》中一段十分贴切的话，1072b18—30。）

(4) 我这里在广义上用“相互作用”一词，所以并不排除心理物理的心身平行论：我不打算讨论这个问题。（在其他地方我讨论过相互作用问题。比如可参见我的《猜想与反驳》，第12和13章，1963、1965、1969年。）

(5) 比较戈特洛布●弗莱格的“论知觉与意义”，载《哲学与哲学批判》杂志第100期，第32页：“我通过思考去理解的不是思想的主观作用，而是思想的客观内容……”

(6) 在柏拉图看来，真理和命题（往往）不是第三世界的观念，而是精神活动（如理解相似性之类概念这种精神活动，见《泰阿泰德篇》，186A）——这种论点好像是在《泰阿泰德篇》189E及以下各行提出来的。柏拉图在这里说：“思想是灵魂关于任何客体的自言自语。”比较《智者篇》，263E—264B，这里他特别强调了不出声的话语（对的与错的）、肯定、否定、意见。但是《斐德罗篇》247D到249B处写道：真理是灵魂所把握的第三世界的居民之一。

(7) 斯多葛派是唯物主义者：他们把灵魂看成身体的一部分，把灵魂跟“生命的呼吸”等同起来（第欧根尼●拉尔修，vi，156f.）。他们把推理能力描述成身体的“领导部分”（塞克斯都：《反对科学家》，vii，39ff.）。然而这种理论可以解释为身心二元论的一种特殊形式，因为它提出了解决身心问题的一种特殊方法。如果我们在这两个世界（或者说第一世界的两个部分）加上“已说过的”内容，我们就得出斯多葛派关于第三世界的说法。

(8) 关于精神状态（诸如善、真）的概念看来是斯多葛派提出的。当然，它被解释为呼吸的，因而也就是身体的一种状态。比较塞克斯都上述引文。

(9) 第三世界（按照我对这个术语的理解）虽然是人造的，但是其内容是虚的而不是实的思想客体，而且无数虚的客体中只有一定数量确能变成实的思想客体，在这方面和在这个意义上，第三世界却又是超人类的。然而我们必须提防把这些思想客体解释成超人类意识的思想，比如像亚里士多德、普罗提诺和黑格尔所做的那样。关于真理的超人类性质，见我的《猜想与反驳》，1963年，第29页以下。

(10) 见卡尔●比勒关于人类语言的低级功能与高级功能的理论和我对这一理论的发挥，载于我的《猜想与反驳》（1963年，第134页以下和295页），还可参见我写的《关于云和钟》（见后面第六章）。还可参见弗●阿●海耶克写的《哲学研究》、《政治与经济》（1967），特别是第3、4、6章。简单说，比勒指出，动物语言与人类语言是相似的，就两者经常用来表达（有机体状况的特征）和交流（信息）而言。然而人类语言又有不同，因为它另外

还有一种高级功能：它可以用来描述 。我已说过还有另外一些高级功能，特别是具有决定意义的那种功能，即辩论或批判 的功能。

重要的是，这种理论强调指出：低级功能是经常存在的。[所以罗宾●乔治●科林伍德在其《艺术原理》（1938年，第262页以下）中对阿●理查兹的语言理论——《文学批评原理》（第2版，1926年）的批评没有触及比勒的那种理论。]

关于有意识的人类行动的无意识后果所具有的意义，见海耶克的上引著作第100页，特别是注12。至于语言的起源，（我想）正是海耶克最先把我的注意力引到笛卡儿的《方法谈》第2节的一段话：笛卡儿这里把“国王的大路”的发展与改善描写成使用这些大路的无意识后果。这种理论可以用来说明语言的发展。我在《历史决定论的贫困》（1944年，1957年，第65页）（发表在1942、1952年出版的海耶克的《科学的反革命》之后，但写成于1942年以前）以一定的篇幅讨论过有意识行为的无意识后果问题；在一个脚注里提到休谟，提到“达尔文主义者对无计划习俗的工具性质……所做的解释”；我还在《开放社会及其敌人》（1945年，特别是第ii卷，第14章，第93—98页，以及第323页以下的注11）（我感谢海耶克的批评，《哲学研究》第100页注12）讨论过这个问题。还可参见我（1967年在阿姆斯特丹宣读）的讲演“没有认识主体的认识论”，现在重印为本书第三章。

(11) 海伦●凯勒已经十分生动而又令人信服地描写过她戏剧性地发现的语言给人以人性的能力。我认为，在语言的特殊的造人功能中，辩论（或批判）的作用最重要，因为这是所谓的人类理性的基础。

(12) 因为可以证明：在整数算术中的所有真命题的（完整）系统是不可公理化的，而且本质上是不可解决的（A●塔尔斯基、A●莫斯托夫斯基、R●M●罗宾逊：《不可解决的理论》，阿姆斯特丹，1953年；特别是第60页以下注13）。因此，算术里总有无数未解决的问题。有趣的是，我们能对第三世界做出这样一些意外发现，它们大部分不依赖于我们的精神状态。（这结论在很大程度上回到了库尔特●哥德尔的早期著作。）

(13) 由胡塞尔《逻辑研究》开创的反心理主义虽然盛行，但心理主义即忽视甚或否认第三世界仍然是有势力的，特别是在那些对理解理论（“释义学”）感兴趣的人们中间。胡塞尔的反心理主义无疑是弗莱格批判他的心理主义著作《算术哲学，心理的和逻辑的研究》（1891）的结果。胡塞尔在其《逻辑研究》（在这里他谈到波尔察诺）里十分清楚地谈到（第i卷第178页）：“在所有的……科学里我们必须坚持划分三种相互关系：（a）我们的认识经验的内部关系……；”（这就是我这里称作第二世界 的东西）“（b）各研究对象 的相互关系……；”（特别是我说的第一世界 ，但它可以是任何其他的研究对象）“（c）逻辑的 相互关系……”（这属于我说的第三世界）。但很可能是：恰恰这最重要的段落要为仍然存在的一片混乱而受责备。因为在（a）后面打删节号的地方，胡塞尔谈到“判断、顿悟、猜测、疑问”之间的心理联系，特别还谈到直觉理解 的行动：“在直觉理解中一个长期被研究的理论由于顿悟被思考出来”。讨论“判断”、“猜测”和“疑问”（与“顿悟”同一水平），就会导致混乱；特别是胡塞尔在（c）里只谈论真理 时，会导致排除假的命题、猜测、疑问或问题，因为他提到“一种科学学科、特别是一个科学理论、一个证明或一个结论的真理性 ”。（不应忘记，胡塞尔和许多更晚的思想家把科学理论看成已经证明为真的 科学假设，因为科学理论具有猜测性质这个论点，在我大力宣传它的20世纪30年代，仍被广泛诋毁为谬论。）胡塞尔在这一段谈到理解 的方法（还比较卷ii，第62页以下），也许应该对仍在流行的某些心理主义倾向负责。

(14) 关于这个四段图式及其较复杂的表示法，参见我的《关于云和钟》（现重印为本书第六章），第18节。这图式可以看成批判地解释我的论文《什么是辩证法》（1940）所讨论的（非黑格尔的）辩证法图式的结果。该文成了《猜想与反驳》一书的第15章（1963）。

(15) 我这里用“背景”而不用“背景知识”，因为我希望避免争论“知识”这个术语可否用于客观第三世界的意义。（但请参见《猜想与反驳》第227页以下，关于“背景知识”参见上引著作，特别是第112页、第238页以下。）“知识”的客观意义在我的论文“没有认识主体的认识论”里有详细的讨论，见本书第三章。

(16) 比较伊●拉卡托斯“归纳逻辑问题中的变化”，载拉卡托斯编的《归纳逻辑问题》（1968）。又见拉卡托斯“否证与科学研究纲领方法论”，载拉卡托斯与莫斯格雷夫合编的《批判与知识的生长》（1970）。

(17) 对这类境况所作的精彩分析可以在上述科林伍德对理查兹的批评里找到，参见《艺术原理》（1938），特别是第164页以下。事实上，科林伍德的批评是用问题境况、它的背景和它的答案去分析第三世界客体的感情内容的范例。

(18) 狄尔泰多次正确地强调指出理解度的存在。然而我没有十分把握，他是否始终区分开理解（的程）度（即理解的深度与全面性）与理解的确定性；我认为后者是完全不同的另一个概念，而且是一个全然错误的概念。因为狄尔泰说：“最高程度的确定性是在解释科学精神（的客体）的场合达到的”（W●狄尔泰，《文集》，第7卷，第261页）。我认为这里存在着混乱。要不然就是我错误理解了这个命题？当我们注意R●卡尔纳普《语义学引论》（1942年，第22页）里的下列说法时，就可以看到，“高确定性的理解”跟极“低程度的理解”能并行不悖。这说法是：“……理解一个句子，知道这句话所肯定的内容，就等于知道这句话在什么情况下是正确的”。我确实知道，“777×111=86427”这个等式只有在777×111确实等于86427（事实上并非如此）的条件下才是正确的。我从塔尔斯基的真理定义知道这一点；并且我知道对每一陈述，这种真理条件都成立。所以，如果我理解这种语言，我就一定确切地理解每一陈述；而这对于极“低程度的理解”来说，确实是真的。上述这些未必是狄尔泰或卡尔纳普的理论的原意吧。

(19) 在这篇论文的其他注释里，我试图联系历史理解的诸问题去说明，批判地重建问题境况的第三世界方法胜过直观地重新体验某种个人经验的第二世界方法（我并不想完全否认这方法具有必不可少的启迪作用，这种作用当然还是有限的和主观的）。

(20) 可能有人说，伽利略的潮汐运动理论跟所谓伽利略相对性原理互相矛盾。但这种批评无论从历史上还是从理论上看都是错的。因为上面这个原理并不涉及自转运动。伽利略的物理直观——地球自转具有非相对性的力学结果——是正确的，虽然这些结果（旋转陀螺的运动、傅科钟摆等）并不能说明潮汐；科里奥利力对潮汐至少不是完全没有影响的。此外，只要我们考虑到地球围绕太阳运转的曲率，我们就可以得到（小的）周期性的运动加速度。

(21) 见《猜想与反驳》第188页。

(22) 见《猜想与反驳》第188页和第6章。

(23) 狄尔泰谈过古代天文学的“神秘莫测的圆周运动”（《文集》第1卷，第95—96页）。在我看来，这是一种错误见解。它跟狄尔泰早期一个笔记所讨论的确定性程度相矛盾。（狄尔泰也许已经这样回答过：在这个领域里科学只是从牛顿开始；而他所说的是前科学的观念。我不认为这个说法是可以接受的，也不认为可以否认伽利略是科学家，因为科学是从阿那克西曼德开始的，甚或更早一些。）

至于简短而透彻地讨论托勒密和哥白尼，参见O●诺伊盖鲍尔《古代的严密科学》，1957年，第191页以下。（由于没有能够明确区分几何问题和物理问题，甚至诺伊盖鲍尔在第204页把哥白尼或伽利略坚持采用圆周说宣布为教条。）

(24) 这句话引自爱因斯坦为伽利略《关于两种世界体系对话》所写的精彩序言。爱因斯坦认为，伽利略的确明白惯性定律；但毫无疑问，伽利略没有充分地（着重点是爱因斯坦加的）认识到这个定律的根本意义。我这里可以提出，伽利略由于把哥白尼体系变成过分简化的形式而一直受到很多批评；而且伽利略确曾以批评的语气说过：“托勒密引进了很多本轮”（上引著作第341页以下），但他不说哥白尼也使用了本轮。这里有一个历史解释的问题。我认为，伽利略有意把下列事实提出的问题留下不解决：完全基于常速圆周运动而没有本轮的、过分简化的哥白尼体系并不精确地符合观察到的情况。但相对地说，这个体系很好地符合观察到的情况——这一事实给伽利略留下深刻印象。伽利略认为，那个悬而未决的纯几何学问题只有跟物理学问题一起才能解决。（他暗示：不十分“多”的本轮或者旋涡或者磁力线可能成为问题的答案。比较上引著作第398页以下。）这种思想证明是正确的；而我们不应该忘记，甚至开普勒的几何学的解决办法也仍然只是一种近似的、即过分简化的办法。

(25) 伽利略的潮汐理论与他的拒绝星相学之间的联系，在我的《猜想与反驳》第1章注4和第8章注4里讨论并解释过。这是一种典型的推测性解释（按照我的《开放社会及其敌人》，1945年，卷i，第10章第171页所说的意思），而且这种解释能够“阐明史料”：它曾帮助我较好地理解伽利略的《对话》（上引著作第462页；关于伽利略对待星相学的态度，还可参见第109页以下）的最后段落，伽利略在那里提到开普勒，谴责他的星相学的“幼稚”。

(26) 事实上，这回答是关于伽利略问题（P_1）的一个历史性推测。这个科学史家的元问题和他的推测性回答以后还要更充分地讨论。

(27) 我已经在《开放社会》（卷ii，第14章，第97页）和《历史决定论的贫困》（1957年，第31节“历史中的境况逻辑”，特别是第149页；第32节）描述过境况逻辑或境况分析的方法。

(28) 许多情况下，我们可以客观地（虽然是猜测地）重建（a）境况本身和（b）行为者所感觉、所理解或所解

释的 那个大不相同的境况。有趣的是：甚至在科学史 方面也可以这样做。薛定谔的波动力学就是一例。薛定谔并未把自己的问题解释成一个统计学问题（只有在玻恩著名的“统计学解释”之后人们才清楚这个问题是统计学问题；参见我的“没有‘观察者’的量子力学”，载M●本格编的《量子理论与实在》，1967年；还见我的《哲学与物理学》第3章）。然而另外还有许多新旧例子。开普勒把自己的问题理解为发现毕达哥拉斯说的世界的和谐 。爱因斯坦借助于对协变性 的要求提出了广义相对性问题；虽然他接受了E●克雷奇曼（《物理学年鉴》，第35期，第575页）的批评（克雷奇曼说这种要求是空洞的），但爱因斯坦确信它可以重新表述，以服务于它原定的目的，尽管他从未得到满意的结果。哲学上的一个例子（与康德的下述问题有关：“纯自然科学有多大可能？”）在《猜想与反驳》第2章第10节，特别是第94—96页里有过分析。

(29) E●H●冈布里奇的著作里可以找到好些这样的分析。他的《艺术和错觉》（1959）部分（虽然不是全部）是研究一些问题对西方艺术的影响，这些问题是以往许多艺术家所接受的、创造关于现实的错觉（例如运用透视法）这个目标引起的。在他的《标准和形式》（1966年，第7页）里他引用了季培尔底本人描述他的目标的那段话：“我竭尽全力，用构成自然界的所有线条去模拟自然界……它们（这些油画板）都是些框架，所以眼睛能测量它们，并且非常逼真，站开一点看，就像是立体雕塑。”冈布里奇评论说：“艺术家像科学家一样工作。他的作品不仅为作品本身而存在，而且代表一定的问题答案。”当然，这只是对一个艺术家的作品的一部分分析；而且类似的评论即使可以用于其他一些艺术家，那也不是说他们的问题是类似的。恰好相反，问题可以改变：老问题（比如创造关于现实或“自然”的错觉这个问题）的答案可能会引起对这个老问题的反驳，并引起对一些新问题的探讨。

关于这些新问题的一个例子是如何引起观众的兴趣，并且吸引他们的积极配合；比如为观众提出解释或重建的问题。参阅E●H●冈布里奇《一匹木马的构思》（1963）。

这里我可以指出，冈布里奇的分析显示出所谓“艺术作品的自主性 ”问题，即显示出这样的事实：艺术作品虽然是人创造的，但它创立了自己的相互关系（还参见我的《关于云和钟》，第24节）。有一个关于海顿的美丽故事，海顿在听到他的《创世纪》的第一首合唱曲时，流着泪说：“我并未写过这首曲子。”

(30) 我这里描述的科学家是一些从事托马斯●库恩所谓“常规科学”的实际工作者；《科学革命的结构》，1962年。（1971年再版。）

(31) 我在《猜想与反驳》第2章开头两、三页里力图论证：没有题材 而只有问题 ，诚然，问题可以导致理论的产生，但要解决这些问题 ，几乎总是需要各种差别悬殊的理论的帮助 。（这说明专门化本身的缺陷。）

(32) 比较H●S●詹宁斯《低级有机体的行为》，1906年。

(33) 爱因斯坦的信引自M●玻恩《因果性和机遇的自然哲学》，1949年，第122页。引文根据德文原版和一个英文译本。

(34) 我可以提到对称原理（赫尔曼●韦尔和E●P●维格纳一直特别强调的）这类合理性要求，以及我称为“爱因斯坦的作用与反作用原理”（也可称为爱因斯坦的“实在原理”）那样的观念：牛顿所谓的空间与时间是不能令人满意的，因为它们能对物体产生物理作用，但受不到任何反作用（当存在一个场时）。

(35) 关于宇宙对称的思想，见赫西俄德《神谱》，第720—725页；阿那克西曼德关于地球形状和位置的学说；还可见于希罗多德试图把对称引进他已经知道大体是不对称的地理学（尼罗河与多瑙河偏偏尽可能地彼此对称）。此外，把司法或者奖惩手段引进宇宙（阿那克西曼德，希罗多德）的一切企图都在于发现宇宙的某种合理性，因而也就是理解宇宙。

(36) “科学主义”这个词原来是指（特别是社会科学家）“盲目模仿自然科学的方法和语言”。海耶克在这个意义上把这个词引进他的《科学主义与社会研究》，现收入他的《科学的反革命》（1962）。在《历史决定论的贫困》第105页，我主张用它来称呼对那种被错当作科学方法的东西的模仿；海耶克现在（在他为自己的《哲学、政治学和经济学研究》写的序言里非常客气地向我致谢）表示同意：自然科学家实际上所运用的方法跟“他们绝大多数人向我们介绍的……并极力主张其他学科的代表人物去模仿的那一套东西”是不一样的。

(37) 当然，差别是到处存在的。但是很少有什么东西像猜测性地修复一篇破坏不堪的文本那样更类似理论物理学中的某种程序。这种猜测甚至是可以检验的，有的已经遭到了反驳[比如参见《柏林古抄本》（Berlin Papyri ），9777号，J●U●鲍威尔把它跟更古老的《奥克西朗丘斯古抄本》（Oxyrhynchus Papyri ，xvii，2075，fr.i）合在一起，这就可能反驳某些猜测性修复品]。但看来这是少有的情况。通常是：“[大多数]历史解释……的检

验”（J●W●N●沃特金斯：《霍布斯的思想体系》，1965年；或我的《开放社会》卷i，第248—253页、第319页及其他地方，都可以找到这种情况）“绝不可能像检验[物理]假说那样严谨”，如我在上述著作第171页中所说：我早该把宇宙论假说这种最有趣的假说排除在外。在宇宙论假说中，有些当然是可检验的，有些甚至一直精确到足以经受反驳的程度。但是另外一些、而且是十分有趣的假说看来是不可检验的，并且可能一直这样下去（关于检验的可能性，参见我的《科学发现的逻辑》（1959年版；它的第1版发表在1934年，书名为《研究的逻辑》）。

(38) 比较我的《科学发现的逻辑》第85节。

(39) 这是我的《猜想与反驳》的主题；参见该书的前言。

(40) 这是狄尔泰的主要问题之一；他特别谈到需要超越历史编纂学上的主观主义和怀疑论的倾向。在这段上下文里，可以提到狄尔泰和其他人称之为“理解循环”（“the bermeneutic circle”）的著名问题。这问题是：（一篇课文，一本书，一部哲学著作，一个时期的）整体只有当我们理解了各部分时才能被理解；而反过来，这些部分只有当我们理解了整体时才能被理解。看来人们还不是普遍知道，这观点被培根表述得十分精彩（《论科学的增进》，VI. x. vi）：“从所有的词汇里我们必须引出一种意义，在这种意义上每一个单词可以得到解释”（“解释”在这里只是简单地指“阅读”；见本章最后一个注）。这种观点还以一种过分生硬的形式出现在伽利略的《对话》（前引著作第108页）里。在这里，据说辛普里修说：为了理解亚里士多德，人们必须把“他的每一条名言经常放在心头”。

(41) 比较科林伍德，《历史的观念》，1946年，第283页。（着重号是我加的。）

(42) 除了前面讨论过的伽利略潮汐理论和伽利略与开普勒的关系，这里还可以提到另外一个关于解释的例子。在《猜想与反驳》第13—15页，我讨论过培根的“interpretatio naturae”，指出它的意思是“阅读或仔细理解自然之书”，而“interpretatio”这个词具有与现代用法不同的法律意义。它在培根那里意思是：如实准确地（对外行）“宣读”或“解说”法律。（我的这一解释完全是从上引《论科学的增进》得出来的，并且对《论科学的增进》中这一整段话——而不仅是对第197页注①所引的那孤立的部分，作了清楚的阐明。）在我《猜想与反驳》的同一地方，我还说明培根的理智的纯洁性观念和理智纯洁化观念：它指的是从理智中清除偏见，也就是清除（心灵的预期的）理论。

于是发生这样的情况：狄尔泰（《文集》，第Ⅴ卷，第318页）错误地解释培根的“interpretatio naturae”，把它错误地描述成一种隐喻（因为他按interpretation[解释]这个词的现代意义来解释它，而现代意义的解释几乎等于培根的anticipatio montis[心灵的预期]。）同样，兰克（《全集》，第49卷，第175页）错误地解释培根的纯洁性观念：如果承认我的推测性解释并考虑到上下文，那就可以清楚看到，在兰克讨论的培根的一段话里，培根（他写的是拉丁语）用“caste”表示“谦虚地”（应理解为：不忙于做出预言或玄妙莫测的断言，如上下文所表明的那样）。然而兰克把“caste”误译成“chaste”（纯洁）。此外，兰克用“纯洁和勤劳地”来代替“谦虚和坚贞的”，没有正确地翻译培根的“caste et perpetuo”（意译为“谦虚地并虔诚地”为好）。兰克还对这种我认为很费解的错误译文加了个错误的说明。兰克认为这段话出自“《新工具》的前言，这无疑是历来写得最好的序言之一”。但是事实是怎样的呢？《新工具》是有一个前言，但里面找不出兰克引的那段话。这段话可能出自与《新工具》一同出版的《伟大的复兴》的前言，但是后者跟其前言之间还隔着十多页篇幅（那里是《科学的分类》和一小段解释，这段解释注明这里缺《伟大的复兴》的第一部分）。

这段话可以翻译如下（原文见《弗兰西斯●培根文集》，第1卷，第130页：“Nos vero...”，该书由J●斯佩丁、R●L●埃利斯和D●D●希思编，1889年）：“然而我谦虚地虔诚地处于这些事物（本身）之中，从未在不必要的情况下将自己的理智从它们身上移开，为的是让它们的图像和光线（如果能够的话）进入视觉的焦点。”（培根在分号后面结束了他的句子：“所以，创造能力和杰出的能力没有剩下多大余地。”）

兰克的译文和评语是：“‘让我们’，培根在《工具论》的前言——至今写得最好的一个序言——中说道：‘让我们纯洁、勤奋地逗留在事物之中，并将自己一直提高到它们之上，得以把它们的图像和光线放入我们中流动。’”

“他说这是观察自然。研究历史当然就更加困难了。”（再往后，兰克谈到历史编纂学——与自然解释相对立的历史解释——的特殊困难。）

正如人们可以从兰克对培根的简单原文（拉丁文）的错误翻译里看到的，对原文的解释（这种解释毕竟是历史编纂学的一部分）的确几乎像对自然的解释一样的大胆。正是在这里我们必须利用猜测和反驳去进行工作，也就是说，我们必须想法反驳我们的猜测，直到这些猜测完全适合问题境况的来龙去脉，排除掉臆断的特性，并且达到使作者

所想说的具有最大限度的说服力为止。

关于推测性解释方法的其他一些例子，特别参见我的《开放社会》第1卷的注释以及我的《猜想与反驳》附录6—9（1969年第3版；1972年第4版）。

第五章　科学的目的 [1]

说到科学活动的“目的”也许听起来有点天真；因为，显然，不同的科学家有不同的目的，而科学本身（不管可能指的什么）没有目的。我完全承认这一点。然而当我们说到科学时似乎多少清楚地感到：存在某种表征科学活动特点的东西；而且既然科学活动显得相当像一种理性活动，既然理性活动又必定要有某种目的，试图描述科学的目的或许就并非完全无益的。

我认为，科学的目的是：对于我们以为需要说明的任何事物，找出令人满意的说明。所谓一个说明（或一个因果的说明）指的是人们用来描述被说明的事态（the explicandum）的一系列陈述，而其他陈述，即说明性陈述，构成狭义的“说明”（the explicans of the explicandum）。

一般说来，我们可以认为，explicandum [被说明的事态]或多或少是大家已知为真的，或假定已知为真的。因为要求说明原来是纯粹虚构的事态，没有什么意义。（飞碟可以代表这种情况：需要说明的可能不是飞碟，而是关于飞碟的传说；然而如果飞碟存在，就不需要说明这种传说了。）另一方面，作为我们探究对象的explicans [狭义的说明]一般说来并不是已知的：它有待于发现。因此，科学的说明，每当它是一个发现时，一定是通过未知说明已知。[2]

要使explicans [狭义的说明]令人满意（令人满意可以是一个程度问题），必须满足许多条件。首先，它必须在逻辑上限定explicandum [被说明的事态]。其次，explicans [狭义的说明]应当是真的，虽然一般说来未必知道它是真的；至少，在经过许多批判性检查之后也不能知道它是假的。如果不知道它是真的（往往是这种情况），就必定有独立的证据支持它。换句话说，它必定是独立地可检验的；它所能经受的独立检验越严格，我们就越认为它是令人满意的。

所以我还要阐明我对“独立的”这个词及其对立面“特设的”和（在极端情况下）“循环论证的”这些词的用法。

设a 是一个explicandum [被说明的事态]，且已知是真实的。因为a 从a 自身轻易地得出来，我们总能把a 当作它自身的说明。就算我们在这种情况下知道explicans [狭义的说明]是真的，并且由它得出explicandum [被说明的事态]，这也是非常不能令人满意的。因为它是循环论证，所以我们必须排除类似的说明。

然而，我这里想到的这种循环论证是一个程度问题。考虑如下对话：“为什么今天海

面波涛汹涌？”——“因为尼普顿海神非常愤怒。”——“你有什么证据能支持你所说的尼普顿海神非常愤怒呢？”——“哦，你没有看见　海面上怒涛汹涌吗？而它不总是在尼普顿海神愤怒的时候汹涌的吗？”这个说明是不令人满意的，因为（正如完全的循环说明一样）explicans [狭义的说明]的惟一证据是explicandum [被说明的事态]自身。[3] 人们感到这种几乎是循环论证的或特设的说明非常不令人满意，并且相应地要求避免类似的说明；我相信，这种感受和相应的要求是科学发展的主要动力之一：不满意乃是批判的或理性的研究的最初成果之一。

要使explicans [狭义的说明]不是特设的，它必须内容丰富：它必须有各种可检验的推断，而其中特别是与explicandum [被说明的事态]不同的可检验的推断。当我说到独立的 检验或独立的 证据时，我脑子里想的就是这些不同的可检验的推断。

虽然这些看法或许多少有助于阐明关于可独立检验的explicans [狭义的说明]的直观观念，要表征出一个令人满意的和可独立检验的说明的特点，它们还是十分不够的。因为如果a 是我们的explicandum [被说明的事态]——再设a 是“今天海浪汹涌。——那么我们总能提出一个非常不令人满意的explicans [狭义的说明]，即使它有可独立检验的推断，这个explicans [狭义的说明]也完全是特设的。我们还能随自己喜爱而选择这些推断。比如说，我们可以选择“这些果子的汁很多”和“凡是乌鸦都是黑的”。设b 是它们的合取。那么我们就能干脆以a 和b 的合取为explicans [狭义的说明]，那就完全满足了我们所谈到的要求。

只有当我们要求利用普遍陈述或自然定律（由始初条件补充的）来作说明，我们才能进一步认识独立的或非特设的说明这个观念。因为普遍的自然定律可以　是富有内容的陈述，所以它们可以是 随时随地独立地检验的 。因此，如果把它们用作说明，它们可以 不是特设的，因为它们可允许我们把explicandum [被说明的事态]解释作一种可再现的结果的一个事例。然而，只有当我们所说的仅限于可检验的即可否证的普遍定律，这一切才是真的。

“哪种说明才能令人满意呢？”对于这个问题的回答是：运用可检验的和可否证的普遍定律与始初条件的说明。那些定律越是高度地可检验、越是很好地经受过检验，上述的说明就越是令人满意。（这也适用于始初条件。）

这样，科学的目的是找出令人满意的说明这个推测引导我们深入到这一观念：通过提高说明的可检验度，即是说，通过产生更可检验的理论，提高说明的令人满意程度；所谓产生更可检验的理论，意思是说产生更加富有内容的、普遍性程度更高的和精确度更高的理论。[4] 无疑，这是完全与理论科学的实际实践一致的。

我们用别的方法也能得到基本上相同的结果。如果科学的目的是说明，那么说明以前作为一个explicans [狭义的说明]而接受的东西，例如一个自然定律，也是它的目的。因

此科学的任务是经常自我更新。我们可以永远进行下去，产生出普遍性水平越来越高的说明——除非我们确实达到一个终极说明；这就是说，达到一个既不能也不需要再进一步说明的说明。

但是有终极说明吗？我称作“本质主义”的那种学说主张科学必须探求对本质的终极说明：[5] 如果我们能从其本质、从其本质特性方面说明事物的行为，那么就不能也不需要再提出问题（或许上帝这个本质的神学问题除外）。因此，笛卡儿相信，他已从物理物体（他说是有广延性的）的本质方面说明物理学；而某些牛顿派学者追随罗吉尔·科茨，相信物质的本质是它的惯性及其吸引其他物质的力，相信牛顿理论能从万物的这些本质特性推出，从而由它们终极地说明了。牛顿自己却有不同的看法。当他在《原理》的末尾“总注”中写道：“至此我已借助于重力……说明了现象，但我并未弄清重力自身的原因……并且我不想武断地[或特设地]创立假设”[6] 时，他想到的是关于重力本身的终极的或本质主义的因果说明的假设。

我不相信本质主义关于终极说明的学说。在过去，批判这一学说的通常是工具主义者：他们把科学理论解释成只不过是预言的工具，而没有任何说明力。我对他们双方都不同意。但有第三种可能性，如我所称的“第三种看法”。它已被恰当地描绘作“修正的本质主义”——着重点在“修正的”这个词上面。[7]

我所坚持的“第三种看法”从根本上修正了本质主义。首先，我拒绝终极说明这个观念：我主张，每一个说明都能由普遍性程度更高的理论或推测来进一步说明。不可能有不需要进一步说明的说明，因为不可能有对于一个本质的自明性描述（例如像笛卡儿提出的关于物体的本质主义定义）。其次，我拒绝一切“是什么”的问题：问一个事物是什么，它的本质是什么，或者它的真正性质是什么。因为，我们必须抛弃这种作为本质主义特点的看法：每一个单一事物有一个本质、一种内在的性质或本性（例如酒中的酒精），这必然使得一个事物是其所是，从而为其所为。这种泛灵论观点什么也没有说明；不过它却导致本质主义者（如牛顿）回避关系特性，例如重力，并且基于感到先天正确而相信，一个令人满意的说明必定根据内在特性（与关系特性相反的）。这就是第三种看法和对本质主义的最后一点修改。我们必须抛弃同泛灵论（与柏拉图相反，亚里士多德特有的）密切联系的这种看法：每个单个或单一的事物内在的本质特性可以用作对这个事物的行为的说明。因为这种看法完全不能弄清楚如下问题：为什么不同的单个事物会同样地发生作用。如果说是“因为它们的本质是相同的”，就会提出新的问题：为什么没有像不同的事物那么多的不同的本质？

柏拉图试图解决的正是这个问题。他的说法是，相像的单个事物是同一原始“形式”的产物，因而是摹本，所以原始“形式”对于各种各样的单个事物是“外观

的”、“在先的”和“在上的”某种东西；当然我们还没有更好的相像理论。即使在今天，如果我们想要说明两个人的相像，或一只鸟和一条鱼的相像，两张床的相像，两辆汽车的相像，两种语言的相像，或两种法律程序的相像，我们就求助于它们的共同原型；这就是说，我们主要从发生学上说明相似性；而如果我们用这一点作出一个形而上学体系，那就容易变成一种历史决定论哲学。柏拉图的解决被亚里士多德否弃了；但是因为亚里士多德对本质主义的看法甚至并不包含对一种解决办法的暗示，看起来他根本不了解这个问题。[(8)]

我们通过选择用普遍自然定律表示的说明，针对上述这个（柏拉图的）问题提出一个解决办法。因为我们设想一切单个事物和一切单一事实都服从这些定律。这些定律（它们又是需要进一步说明的）从而说明单个事物或单一事实或事件的规律性和相似性。而这些定律并不是单一事物固有的。（它们也不是超出世界的、柏拉图的理念。）相反，自然定律被认为是对自然界即我们的世界本身的结构特性的（推测性）描述。

于是，我自己的看法（“第三种看法”）与本质主义之间有相似之点；虽然我不认为我们通过普遍定律总能描述这个世界的终极本质，我不怀疑，我们可以追求越来越深入地探索我们世界的结构，或者如我们可以说的，探索越来越本质的、深度越来越大的世界特性。

每当我们通过一个普遍性程度更高的新的猜测性理论来说明某个猜测性定律或理论时，我们对这个世界发现得就更多，就试图更深地识破它的奥秘。而每当我们否证一种类似的理论取得成功时，我们就作出一个新的重要发现。因为这些否证是极其重要的。它们使我们想到意外的东西；它们使我们消除疑虑：虽然我们的理论是由我们自己作出的，虽然理论是我们自己的创造，它们依然是关于这个世界的真正的断言；因为它们能与我们决不能做的某种事情相冲突。

我相信，自然定律的逻辑形式问题一提出来，我们的“修正的本质主义”就有用。它指出，我们的定律或我们的理论必定是普遍的，即是说，必定对这个世界——世界的所有空时区作出断言。此外，它指出，我们的理论对世界的结构特性或关系特性作出断言；并且，由一种说明性理论所描述的特性在某种意义上必定是比被说明的那些特性更深入的。我相信，“更深入的”这个词向任何要作详尽无遗的逻辑分析的试图提出挑战，但是它却是我们直觉的向导。（数学上是这样的：在公理面前，一切数学定理在逻辑上是等价的，但在“深度”上却有很大区别，对这些“深度”很难作逻辑分析。）一个科学理论的“深度”似乎与其简单性以及其内容的丰富性密切相关。（一个数学定理的深度则不同，数学定理的内容可成为零。）两种成分看起来都需要：丰富的内容，以及某种连贯性或被描述事态的严密性（或有机性）。后一种成分虽然在直觉上相当清楚，要加以分析却很困难，本质主义者说到本质时所试图描述的就是这种成分，它与偶然特性的简单堆积截然不同。我这里提到直觉观念，我既不以为我们能做更多的分析，也不以为需要更多的分

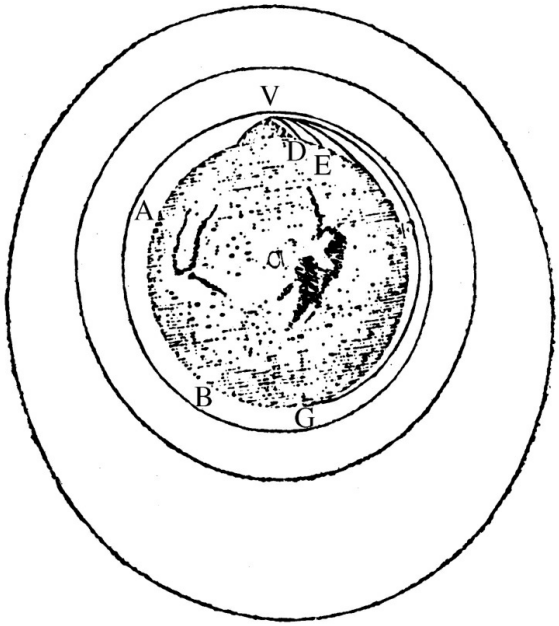
析。因为就任何被提出的特殊理论来说，它的内容的丰富性，因而它的可检验性程度决定它的重要性，而实际检验的结果决定它的命运。从方法的观点看，我们可以把它的深度、它的连贯性甚至它的美仅仅看作是我们的直觉和想象力的向导或刺激因素。

然而，似乎有某种东西像是逻辑上可分析的深度的充分条件。我将用科学史上的一个例子来说明这一点。

大家知道，牛顿的动力学把伽利略的地球物理学和开普勒的天体物理学统一起来了。人们通常说，牛顿动力学能从伽利略和开普勒的定律归纳出来，甚至有人断言，牛顿动力学能从它们严格地演绎出来。[9] 但并非如此；从逻辑观点看来，严格说来牛顿理论同伽利略理论和开普勒理论二者都是矛盾的（虽然我们一旦应用牛顿理论，后两个理论当然就能作为近似而得到）。由于这个缘故，不论从伽利略理论还是开普勒理论或者这两个理论，不论用演绎法还是归纳法，都不可能推得牛顿理论。因为无论演绎推理还是归纳推理，都决不能从一致的前提引出形式上同我们借以出发的前提相矛盾的结论。

我把这一点看作反对归纳法的一个十分有力的论据。

我现在简要地指出牛顿理论与其两位先驱的理论之间的矛盾。伽利略断言，一块抛出的石头或一颗射弹作抛物线运动，除非是在自由垂直落下的情况，它以恒定的加速度作直线运动。（我们在整个这一讨论中忽略空气阻力不计。）从牛顿理论的观点看来，由于两个明显的理由，这些论断是虚假的。第一个论断虚假，因为像洲际导弹那样的长程射弹的轨道（向上或水平方向射出）甚至大略地说也不是抛物线的而是椭圆的。大略地说，只有当射弹飞行的总距离与地球半径相比可忽略不计时，它才成为抛物线。这个论点是牛顿本人在他的《原理》以及他的通俗著作《世界体系》中谈到的，在后一书中他借助于本页上复制的图来阐明这一点。



牛顿的图阐明他的这个说法：如果射弹的速度增加，同时它飞行的距离也增加，它将“终于超越地球的范围，……不与地球相切而进入空间”。[10]

因此，地球上的一个射弹是沿椭圆形而不是沿抛物线运动。当然，就足够短的行程来说，抛物线将是很好的近似；但是，抛物线轨迹不能由牛顿理论严格推论出来，除非我们附加一个实际上是假的　　初始条件，（附带说一下，这个条件在牛顿理论中是不可实现的，因为它导致荒谬的结果）以便地球的半径无穷大。如果我们不承认这个假定，即使已知它是假的　，那么我们总获得一个椭圆形，相反，依照伽利略定律我们将得到一条抛物线。

关于伽利略定律的第二部分，即断定存在一个加速度常数　，出现一种十分类似的逻辑境况。从牛顿理论观点看来，自由落体的加速度决不是常数：在往下落的时候它老是在增加，因为这个物体越来越接近引力中心。如果物体自相当高度落下，这个结果是非常值得考虑的，虽然假如这个高度与地球半径相比可以忽略，它当然也可忽略。在这种情况下，只要我们再引进上述假的假定　即地球半径无穷大（或者下落的高度为零），我们就能从牛顿理论得到伽利略理论。

我所指出的这个矛盾对于远程导弹完全不可忽略。我们可以把牛顿理论应用于远程导弹（当然要校正空气阻力），而不可以把伽利略理论应用于它；后一理论完全导致虚假的结果，借助牛顿理论很容易指出这一点。

关于开普勒定律，情形类似。显然，在牛顿理论中开普勒定律只是近似地正确，严格说来，如果我们考虑行星之间的相互吸引的话，它就是不正确的。[11] 但是，比起这件明

显的事情来两个理论之间还有更基本的矛盾。因为即使向我们的对手作一点让步，我们忽略行星之间的相互吸引，从牛顿动力学观点考虑，开普勒的第三定律只能是可应用于很特殊情况的一种近似，这特殊情况是：行星的质量相等，或者虽不相等但与太阳质量相比可以忽略。如果两个行星当中一个很轻而另一个很重，开普勒第三定律就是近似地说也不适用于两个行星，显然，开普勒第三定律正像伽利略理论同样地与牛顿理论相矛盾。

对这一点可不费力地说明如下。牛顿理论产生适用于两体系统——双星系统的一个定律，由于这个定律与开普勒第三定律密切相关，天文学家通常把它叫做“开普勒定律”。这个所谓的“开普勒定律”宣称：如果两体中的一个天体，比如说，太阳的质量为m_0，而另一个天体，比如说，一个行星的质量为m_1，那么，我们选择适当的测量单位，就能由牛顿理论推出：

（1） $$a^3/T^2=m_0+m_1$$

这里a 表示两物体间的距离，T 表示全周期的时间。而开普勒自己的第三定律断言

（2） $$a^3/T^2=\text{常数}$$

这就是说，同一常数适用于太阳系的一切行星。显然，只有假定$m_0+m_1=$常数，我们才由（1）得到这个定律；而如果我们使m_0等同于太阳的质量，因而对于我们太阳系来说$m_0=$常数，我们由（1）得到（2），其条件是我们假定m_1对于一切行星是相同的；或者，如果这实际上是虚假的（确是这种情形，因为木星比最小的行星大几千倍），就假定行星的质量与太阳的质量相比全是零，所以我们可以取对于一切行星来说$m_1=0$。从牛顿理论的观点看来这是十分好的近似；但取$m_1=0$不仅严格说是虚假的，而且从牛顿理论观点看来是不可实现的。（一个零质量的物体不再服从牛顿运动定律。）因此，就算我们把行星之间的相互吸引全忘掉，开普勒第三定律（2）还是与产出（1）的牛顿理论相矛盾。

重要的是指出，从伽利略或开普勒的理论我们甚至得不到一点点暗示：应该怎样修正这些理论——采用什么假的前提，或者规定什么条件——我们才能试试从这些理论得出另一种更普遍有效的理论，例如牛顿理论。只有在我们拥有牛顿理论之后，我们才能发现是否，以及在什么意义上，能说这个旧的理论对于牛顿理论是近似。我们可以把这个事实扼要地表述为：虽然从牛顿理论的观点看来，伽利略和开普勒的理论对于某些特别的牛顿结果是极好的近似，从其他两种理论的观点看来，不能说牛顿理论是对它们的结果的一种近似。这一切表明，无论演绎逻辑还是归纳逻辑，都决不可能从这两种理论走到牛顿动力学。[(12)] 惟有独创精神才能迈出这一步。一旦迈出了这一步，才可以说伽利略和开普勒的结果确证新的理论。

可是，在这里我对归纳法的不可能性不像对深度问题那么感兴趣。关于这个问题，

我们从以上例子确实能学到一点东西。牛顿理论把伽利略理论和开普勒理论统一起来。但是决不只是这两种理论的合并——它们构成牛顿理论的一部分explicanda [被说明的事态]——牛顿理论在说明它们时校正它们 。最初说明的任务是演绎出早先的结果。然而这个任务的完成不是演绎出那些早先的结果，而是演绎出境况更好的某种理论：在旧结果的特别条件下产生、在数字上非常接近于那些旧结果、同时校正它们的新结果。因此，可以说旧理论的经验成就确证新理论；另外，这种校正又可经受试验——也许被反驳掉，否则就确证了。通过我概述的逻辑境况强烈显示出来的是这个事实：新理论不可能是特设的或循环论证的。决不是重复它的explicandum [被说明的事态]，这个新理论与它相矛盾并校正它。在这方面，甚至explicandum [被说明的事态]本身的论据成了新理论的独立的论据。（顺便说一下，这个分析使我们得以说明度量理论的价值 和测量的价值；从而它有助于我们避免犯把测量和精确性作为极限的和不可缩小的价值来接受的错误。）

我认为，在经验科学中无论何时一种普遍性程度更高的新理论通过校正 某个旧理论而成功地说明它，那就确实标志着新理论比旧理论更深入。一个新理论由于其参数的适当值而近似地包含旧理论，这个要求（按照玻尔的说法）可叫做“对应原理 ”。

这个要求的实现，如我前面所说的，是深度的一个充分条件。那不是一个必要条件，这一点从下述事实可以看得出来：麦克斯韦的电磁波理论在这个意义上不校正菲涅耳的光之波动说。无疑，那意味着深度增加了，但却是在不同意义上说的：“偏振光振动方向这个老问题变成无意义的。关于两种媒质交界面上的边界条件的困难，通过这个理论的真正基础解决了。为排除纵光波不再需要特设性假设。在辐射理论中如此重要而在最近才在实验上确定了的光压[现象]，可看作这个理论推论出的一个结果。” (13) 在这光辉的一段中，爱因斯坦概述了麦克斯韦理论的一些主要成就，并把它与菲涅耳的理论加以对比；可以认为这一段表明还有深度的其他的充分条件，那是我的分析所不包含的。

我曾提出，科学的任务是找出令人满意的说明，如果我们不是实在论者就难于理解这个提法。因为一种令人满意的说明不是特设性说明；并且没有发现的观念，没有进到说明的更深层的观念，即没有关于存在有待我们去发现的东西和有待我们去批判地讨论的东西的观念，那就难于理解独立的证据这个观念 。

然而在我看来，在方法论范围内我们并不预先假定形而上学的实在论；我认为，我们也不能从它得到多少帮助，除了一种直观的帮助以外。因为我们一旦得知科学的目的是说明，以及最令人满意的说明一定是最可严格检验的和最严格检验过的那种说明，我们就知道了我们作为方法论家必需知道的一切。我们不能断定这个目的是可实现的，无论我们是不是借助于形而上学的实在论，因为它只能给我们一些直观的鼓励，一些希望，而没有任何一种把握。虽然可以说一种方法论的合理论述依赖于一种假定的或推测的科学目的，但它肯定不依赖于那种形而上学的和极可能虚假的假定即真正的世界结构理论（若有的话）

是人能发现的或人类语言能表达的。

如果现代科学描绘的世界图景是真的，换句话说，如果我们具有“科学知识”那样的东西，那么宇宙间几乎处处流行的条件使得发现类似我们正探索的结构定律——从而达到“科学知识”——成为几乎不可能的。因为几乎整个宇宙都充满了无秩序的辐射，而一切其余地方几乎都充满着处于同样混乱状态的物质。尽管如此，科学朝着我认为应是其目的的那个方向获得了奇迹般的成功。我认为，没有足够的证明，这个奇异的事实不能得到说明。但是，它能鼓励我们去追求那个目的，虽然我们既不能从形而上学实在论，也不能从任何其他源泉得到进一步鼓励，使我们相信我们实际上能达到那个目的。

主要参考文献

（带星号的收入本书之中）

波普尔：《研究的逻辑》，1934（1935）年；1966年增订版，1969年。

——《历史决定论的贫困》（1944—1945年），1957年，1960年。

——《猜想与反驳》，1963年，1965年，1969年（中译本由上海译文出版社出版）。

*——《关于云和钟》，1965年。（参见此处。）

*——“自然规律与理论系统”，载《规律与事实》，西蒙编（1948年），1949年。（英译文[《水桶和探照灯：两种知识论》]作为本书的附录。）

——“实验科学的目标”，载《理论与现实》，汉斯编，1964年，第73-86页。

——“没有‘观察者’的量子力学”，载《量子论和实在》，本格编，1967年。

*——“没有认识主体的认识论”，载《逻辑、方法论和科学哲学》，第3辑，1968年，第333—373页。（参见此处。）

*——“关于客观精神的理论”，载《第14届国际哲学会议记录汇编》，1968年，第Ⅰ册，第25—53页。（参见此处。）

文献注

这里讨论了理论可以改正　它们设想说明的“观察”定律或“现象”定律（例如，开普勒的第三定律），这个思想在我的讲演中再三申述过。这些讲演之一激发了对一个设想的现象定律作改正[参见我的《历史决定论的贫困》（1957年，1960年）中援用的1941年的论文，第134页脚注]。这些讲演中的另一篇发表于西蒙的《规律与事实》（1948），1949年。我的这一思想也是法伊尔阿本德的论文《说明、还原和经验主义》，（载费格尔和G·麦克斯韦编，明尼苏达科学哲学研究丛书，第3卷，1962年）

的“出发点”（如他在第92页上所说的），该文参考书目[66]是本论文（最初发表于《理性》Ⅰ，1957年）。法伊尔阿本德的致谢似乎被有关主题的许多论文作者忽略了。

---

(1) 本文是最初发表在《理性》（第i卷，第1号，1957年12月，第24—35页）上的一篇文章的修订稿。关于牛顿理论对伽利略和开普勒的结果进行修正的简短讨论，最初作为约稿发表在西蒙●莫泽（编）《规律与现实》，1949年（特别参见第57页起），重印于汉斯●阿尔伯特的《理论与事实》，1964年（特别参见第100页）。这篇文章的英译见本书的附录。

(2) 参见我的“评贝克莱是马赫的先驱”，最后的引文前面的一段正文。载《英国科学哲学》，1953年第4期，第35页。（收入我的《猜想与反驳》，第174页。）

(3) 这种推理保存在泰勒斯（第尔斯－克兰茨，第i卷，第456页，第35行）；阿那克西曼德（第一克，A11，A28）；阿那克西米尼（第一克，A17，B1）；阿尔克迈奥（第一克，A5）。

(4) 关于可检验性、内容和简单性以及普遍性程度和精确度的理论，参见我的《科学发现的逻辑》，1959年（1934年德文第一版，1971年德文第四版）第31至46节，在那里说明了这些观念之间的密切联系。

(5) 我在“关于人类知识的三种观点”一文中曾更充分地讨论（和批判）本质主义，在那里我也谈到我较早的讨论（在第ii节最后的脚注中）；参见《当代英国哲学》，iii，H●D●刘易斯编，1956年，第365页注2。（这篇文章现在成了我的《猜想与反驳》的第3章，1969年第3版。）

(6) 也可参见牛顿1693（“1692—1693”）年1月17日特别是2月25日给理查德●本特利的信。我在“关于人类知识的三种观点”一文（《猜想与反驳》第106页起）的第3节中引用过这封信，在那里这个问题得到稍许充分一点的讨论。

(7) “修正的本质主义”这个术语，是《泰晤士报文学增刊》，第55期，1956年，第527页上我的“关于人类知识的三种观点”一文的一位评论者用来描述我自己的“第三种观点”的。为了避免误解，我在这里想要说，我接受这个术语不是当作对“终极实在”学说的让步，更不必说当作对本质主义的定义学说的让步了。我完全坚持对这一学说的批评，即我在我的《开放社会》，第ii卷，第11章，第ii节（特别是注42）和其他地方提出的批评。

(8) 至于柏拉图的形式理论或理念论，“它的最重要职能之一就是说明可感觉事物的相似性……”见我的《开放社会》，第3章，第Ⅴ节；还可参见注19和20，以及正文。关于亚里士多德理论不能履行这种职能，是在该书（第3版，1957年）第11章注54末尾提及的。

(9) 由开普勒定律能推论出来的（参见麦克斯●玻恩：《因果性和机遇的自然哲学》，1949年，第129—133页）是，对于一切行星，向太阳的加速度在任何瞬间都等于 κ / r^2，这里r 表示该瞬间行星与太阳之间的距离，κ 是对于一切行星都相同的一个常数。但正是这个结果与牛顿理论在形式上相矛盾（除非假定行星的质量完全相等，或者如果不等，那么不管怎样与太阳的质量相比都是无穷小）。这个事实由下一个注后面的正文即关于开普勒第三定律所说的得出。另外，要记住，无论开普勒理论还是伽利略理论都不包含牛顿的力概念，这个概念是传统地不加论述而引入这些推理之中的；好像这个（“玄妙的”）概念能脱离事实来理解，而不是按照一个完全新的理论对事实（即由开普勒和伽利略的定律所描述的“现象”）作新的解释的结果。只有引进力概念（甚至引力质量和惯性质量的对称）之后，把加速度公式与牛顿的反平方引力定律（通过假定行星质量是可忽略的）联系起来才是完全可能的。

(10) 参见牛顿的《原理》，第1篇第2章末尾附注（中译本第90页——译者）。这个图和这里的引文见《世界体系》第551页。

(11) 例如，参见P●杜桓：《物理理论的目的和结构》，1905年；P●P●威纳英译，1945年，第Ⅱ部分，第vi章，第4节。杜桓很清晰地说出牛顿自己的陈述（《原理》，第1篇，命题1xv，定理xxv）中隐含的东西，因为牛顿十分清楚，在两个以上物体互相作用的情况下，开普勒的头两个定律顶多只是近似正确的，甚至也只在很特殊的情况下才是这样，他比较详细地分析两种情况。顺便说一下，下面的公式（1），依据第Ⅰ篇命题xv，由第Ⅰ篇命题1ix直接得出。（还可参见第Ⅲ篇命题xv。）

(12) 力和超距作用的概念带来更多的困难。

(13) A●爱因斯坦：《物理学杂志》，第10期，1909年，第817页起。放弃物质以太说（麦克斯韦未能构造出关于以太的令人满意的物质模型所暗示的），在上述把麦克斯韦理论与菲涅耳理论对比分析的意义上，可说是有深度的；

在我看来，这一点暗含在引自爱因斯坦的引文之中。因此，麦克斯韦理论在爱因斯坦的表述中或许实际上不是另一种意义的“深度”的一个例子。但我以为，在麦克斯韦自己原来的形式中是那样的。

第六章　关于云和钟 [1]

——对理性问题与人类自由的探讨

I

一年前，我的前辈在这个大厅里作了纪念亚瑟·霍利·康普顿的第一次讲演，他比我幸运，因为他本人认识康普顿，而我却从未见过他。[2]

但是在20世纪20年代，在我的学生时代，特别是自从1925年以来，我就听说过康普顿。那一年康普顿和西蒙[3]的著名实验，驳倒了玻尔、克雷默和斯拉特[4]美妙而短命的量子理论。这次反驳是量子理论历史上一个决定性的事件，因为从这次实验所引起的危机中出现了所谓“新的量子理论”——玻恩和海森堡的理论，薛定谔的理论和狄拉克的理论。

这是康普顿的实验检验第二次在量子理论历史上起了关键性的作用。第一次当然是发现康普顿效应，即对爱因斯坦光量子或光子理论的第一次独立试验（如康普顿本人所指出的那样[5]）。

若干年以后，在第二次世界大战期间，我惊奇而又喜悦地发现康普顿不仅是一位伟大的物理学家，而且还是一位真正的、勇敢的哲学家。此外，他的哲学兴趣和目的在某些重要方面和我自己的大致相同。当我偶然得到康普顿1935年发表在题为《人类自由》[6]一书中的引人入胜的特利讲演稿时，我发现了这一点。

你们会注意到我已经把康普顿《人类自由》这个书名吸收到今天我自己的题目里面。我所以这样做，目的是要强调我的讲演是与康普顿这本书紧密联系在一起的。更确切地说，我打算讨论康普顿在这本书的头两章讨论的问题。这些问题又在他的另一本书《科学的人类意义》[7]的第二章里讨论过。

然而，为了避免误解，我必须强调，我今天的讲演主要不是谈康普顿的书，而是试图重新研究他在这两本书中力图解决的一些哲学老问题，并且试图找出对这些老问题的新解答。我将在这里概述的大略的试探性的解决办法，在我看来，似乎与康普顿的主要目的很吻合，而且我希望——实际上我相信——他本会赞成这个解决办法。

II

我讲演的中心目的是想把这些老问题简明而有说服力地摆在你们面前。但是，首先我

要谈一谈我讲演的题目中出现的云和钟。

我打算用云表示这样的物理系统，它像各种气体一样，是非常不规则、毫无秩序而又有点难以预测的。假设在我们面前摆有图式或排列，把非常紊乱的云放在其左边，而在我们所安排的另一端即右边，我们可以放一个非常可靠的摆钟，一个精确的钟，用以表示这样的物理系统：它的行为是规则的、有秩序的和高度可预测的。

按照我所称之为事物的常识观点看来，诸如气候或云行之类的自然现象是难以预料的：我们常说“气候变化莫测”，就是这个意思。另一方面，如果我们想要描述高度规则与可预测的现象，我们就提到“时钟机构的准确性”。

有许多事物，自然过程与自然现象，我们可以把它们摆在左边的云与右边的钟这样两个极端之间。变化的季节有点像不可靠的钟一样，所以，可以把它放在右边的某处，可是不要太远。我想，我们都会同意把动物放在离左边的云不太远的地方，而把植物放在稍微靠近于钟的地方。在动物中间，小狗要放在比老狗更靠近左边的地方。汽车按照它们的稳定性也会在我们的排列中的某处找到它们的地方。我想卡迪拉牌汽车要在很右边，而罗尔斯－罗依斯牌汽车就更右边了，它们都很接近最好的钟。大概太阳系[8]要放在最右边的地方。

我将在这里利用一朵云、一群小苍蝇或小昆虫作为云的典型而又有趣的例子。共同形成一群小昆虫的单个昆虫，就像气体中的单个分子一样，以惊人不规则的方式运动着。即使每个小昆虫大得足以看清，要追随任何一个小昆虫的飞行路线也几乎是不可能的。

小昆虫除掉速度不很快、飞得不是很远以外，为我们提供了气体云中的分子或暴风云中的小水滴的不规则运动的极好图像。当然，有一些差别。这群小昆虫从不分散，而且很好地聚在一起。考虑到各种小昆虫运动的无秩序特性，这一点是令人惊奇的。但在引力使之聚在一起的很大的气体云（例如我们的大气层和太阳）中也有类似情况。就小昆虫来说，只要我们假设，小昆虫虽然很不规则地飞向四面八方，但是那些发现自己离群的小昆虫则往回飞向最密集的地方，我们就可以很容易地解释它们保持在一起的原因。

这种假设解释了小昆虫群是怎样地保持在一起的，即使它没有领头的，没有组织，而只是由于每个小昆虫无法无天随心所欲但又不喜欢离开它的伙伴太远这一事实而形成的一种任意的统计分布状态。

我想具有哲人态度的小昆虫可能说，小昆虫社会是个伟大的社会，至少是个良好的社会，因为它是一个可想象到的最平等、最自由和最民主的社会。

然而，作为《开放社会》一书的作者，我否认小昆虫社会是个开放社会。因为我认为开放社会的特征之一是除了政府的民主形式以外，它还珍视交际自由，而且它保护甚至鼓励各自持有不同意见与信念的自由的亚社会形式。但是，每一个有理性的小昆虫大概总得

承认，在它的社会里，这种多元论是没有的。

但是，今天我不打算讨论与自由问题有关的任何社会或政治问题；而且我不打算用这群小昆虫作为社会系统的一个例子，而宁可用它作为我对云状物理系统的主要说明，作为极不规则或极无秩序的云的一个例子或范型。

像许多物理系统、生物系统和社会系统一样，这群小昆虫可以被描述为一个“整体”。我们设想小昆虫是由于一种吸引力而结群，它的最密集的部分把这种吸引力施加于离群太远的个体小昆虫，这设想表明，甚至有一种由这个“整体”施加于其成分或部分的作用或控制。然而，这个“整体”可以用来消除广泛传播的“完全主义”的信念——“整体”总是多于其部分的单纯总和。我不否认，有时候它可能是这样。[9] 然而，这群小昆虫是一个例子，说明一个整体其实只不过是其部分的总和——而且是在非常精确的意义上说的，因为不仅是由对所有的单个小昆虫运动的描述来对它进行全面描述的，而且在这种情况下，整体的运动就是它的组成成员运动的（向量）总和除以成员的数目。

说明生物系统或“整体”对其部分的高度不规则运动施加某种控制的（许多类似方式中的）一个例子，就是一个正在野餐的家庭——父母带几个小孩和一只狗——在森林里漫游几个小时，但从不远离家用汽车（可以说，它起着吸引力中心的作用）。这个系统可以说比小昆虫的云更加像云——也就是说，它的各组成部分的运动更无规则性。

我希望你们现在明白了我的两个原型或范型，即左边的云和右边的钟，并且知道了在它们之间我们可以排列许多种事物和许多种系统。我相信，你们已经得出关于这个排列的某种模糊的一般观念。如果你们的观念还有点不清楚或模糊的话，你们也不必担心。

III

我所说的排列，从常识看来，似乎是很可接受的。最近，在我们自己的时代，甚至对于物理学来说，它也成为可接受的。然而，在以前的二百五十年期间，情况却不是这样。牛顿的革命，即历史上最伟大的革命之一，导致驳倒我已试图提供给你们的常识性排列。因为几乎每个人[10]都认为牛顿革命所建立起来的成就之一是以下令人惊愕的命题：

所有的云都是钟——甚至最阴沉的云也是钟。

“所有的云都是钟”这一命题，可以看作我称之为“物理决定论”的观点的一个简要表达。

物理决定论者说所有的云都是钟，他们也会说，我们的常识性的排列，把云放在左边，把钟放在右边，会使人误入歧途，因为一切事物都应放在极右边。他会说，根据我们的全部常识，我们排列事物不是按照它们的性质，而仅仅是按照我们的无知。他会说，我们的排列方法仅仅反映了这一事实：我们较详细地知道钟的零件是怎样起作用的，

或太阳系是怎样运动的，而我们对于形成气体云或有机体的粒子之间详细的　相互作用没有一点知识。而且他会宣称，我们一旦获得了这种知识，就将发现，气体云或有机体和我们的太阳系一样，都像是钟。

当然，牛顿的理论并没有告诉物理学家情形就是如此。事实上它一点也没有论及云。它特别论述了行星，把行星的运动归因于某种非常简单的自然定律。它也论及炮弹和潮汐。但是牛顿理论在这些领域内的巨大成就，转变了物理学家的头脑，并且确实不是没有道理的。

在牛顿及其前辈开普勒的时代以前，没有能够解释或者充分地描述行星的运动。显然，这些行星由于某种原因参与恒星刚性系统的一成不变的总运动。然而，它们偏离了那个系统的运动，几乎就像单个小昆虫离开一群小昆虫的总运动一样。因此，各行星就像生物一样，看来是处于云和钟之间的中间位置。可是开普勒理论的成功以及牛顿理论的更大成功表明，那些曾经猜想过行星实际上是完善的钟的思想家是对的。因为借助于牛顿的理论，证明它们的运动是可以精确地预测的；以前由于这些行星的明显的不规则性而使天文学家迷惑不解的全部细节，也都是可预测的。

牛顿的理论是人类历史上第一个真正成功的科学理论，而且它是惊人地成功的。这是真正的知识，超越了最大胆的想象的知识。就是这样一个理论，它不仅精确地解释了所有行星运动的路线，而且同样精确地解释了地球上物体运动的路线，例如下落的苹果，抛物体或摆钟。它甚至还解释了潮汐。

所有虚心的人——所有那些渴望学习并对知识的增长感兴趣的人——都改信了这个新的理论。大多数虚心的人，尤其是大多数科学家，都认为它终究可以解释一切事物，不仅包括电和磁，而且也包括云，甚至包括活的有机体。因此，物理决定论——所有的云都是钟的学说——在开明的人中间已成为主导的信仰；而所有不接受这个信仰的人，则被认为是蒙昧主义者或反动分子。 [11]

IV

很少几个持有不同意见的人中 [12] 有查尔斯·桑德·皮尔士，他是美国的大数学家和物理学家，而且我认为，他是有史以来最伟大的哲学家之一。他对牛顿的理论没有表示怀疑，然而早在1892年他就指明这个理论即使是正确的，也没有提供任何有效理由使我们相信云是完善的钟。虽然他与同时代所有其他物理学家一样，认为世界就是按牛顿定律起作用的钟，但是，他拒绝相信这个钟或任何其他的钟、直到最小的零件都是完善　的。他指出，无论如何我们都不可能宣称，凭经验了解了任何像一台完善的钟一样的事物，或者任何稍微接近于物理决定论所假定的绝对完善的事物。也许我可以引用皮尔士的一个精彩的评论：“……掌握实际情形的人”（皮尔士在这里以一个实验主义者的身份讲

话）“……懂得质量和长度的最精确的比较，……在精确度上远远超过所有的其他（物理）计量，……也不如银行账目的精确，因而对物理常数的测定和家具商测量地毯、窗帘大体上是同等的……” [13] 皮尔士由此作出结论认为我们可以自由地猜测所有的钟都有一定的松散性或不完善性，而这就允许偶然因素得以存在。因而，皮尔士推测，世界不仅由严格的牛顿定律所主宰，同时也受偶然性、随机性或无序性法则的支配，受统计学概率的支配。这就使世界构成一个云和钟的连锁系统，因此，甚至最好的钟在其分子结构上，也会显示出某种程度的云状。就我所知，皮尔士是牛顿之后敢于采用在某种程度上所有的钟都是云这一观点的第一个物理学家和哲学家。换句话说，虽然云有极其不同程度的云状，但是只有云存在。

皮尔士支持这个观点，他指出，所有的物体，甚至表上的宝石，都受制于分子热运动 [14] ——一种类似气体分子或一群小昆虫中的单个小昆虫的运动，这无疑是正确的。

他的同代人没有多大兴趣去接受皮尔士的这些观点。表面上只有一个哲学家注意到这个观点，并加以抨击。 [15] 物理学家们似乎忽视了这些观点。甚至今天，大多数物理学家认为如果我们要把牛顿的经典力学看作是真的，那么我们就不得不接受物理决定论及其命题：听有的云都是钟。只是随着经典物理学的没落以及新的量子理论的兴起，物理学家才准备抛弃物理决定论。

现在情况变了。直到1927年一直受到和蒙昧主义同等对待的非决定论成了流行的时髦。一些大科学家，例如麦克斯·普朗克、欧文·薛定谔和阿尔伯特·爱因斯坦，虽然他们站在发展量子理论的最前列，但是他们对放弃决定论态度犹豫不决，因而被认为是老顽固。 [16] 我自己曾经听到一位很有才华的青年物理学家，把当时还活着并在深刻钻研的爱因斯坦描绘成“守旧的人”。人们认为，把爱因斯坦冲垮的洪流是量子理论。这个理论是在1925—1927年这一期间兴起的，而且至多七个人对这一理论的出现作出的贡献可以与爱因斯坦的贡献相比拟。

V

也许我可以在这里停住，叙述一下我自己对这个境况和科学风尚的观点。皮尔士主张，在很大程度上，所有的钟都是云，连最精确的钟也都是云，我认为这是正确的。我想这是对所有的云都是钟这个决定论的错误观点的一个很重要的倒转。我还认为，皮尔士主张这个观点与牛顿的经典物理学相一致是正确的。 [17] 我认为，这个观点与爱因斯坦的（狭义）相对论更为明显地相一致，与新的量子理论则更加一致。换句话说，我是一个非决定论者，像皮尔士、康普顿和大多数当代其他物理学家一样。我和他们中的多数人都认为，爱因斯坦死抱着决定论不放是错误的。（我大概可以说，我和他讨论过这个问题，并发现他不是坚定不移的。）但是，我还认为，藐视守旧的爱因斯坦对量子理论的批评意见

的那些现代物理学家大错特错了。没有人能不赞赏量子理论，而爱因斯坦也是全心全意加以赞赏的。但是他对这个理论的流行解释——哥本哈根解释——的批评，就像德布洛意、薛定谔、玻姆、威吉尔以及最近兰德提出的批评一样，都被大多数物理学家所轻率地漠视。[18] 科学中的时髦是存在的，而且有些科学家几乎像画家和音乐家一样乐意去赶浪头。虽然时髦和浪头可以吸引意志薄弱的人，但是它们应受到抵制，而不是鼓励，[19] 像爱因斯坦那样的批评总是有价值的：人们总能从中学到一点东西。

VI

亚瑟·霍利·康普顿是第一批欢迎新的量子理论和1927年海森堡新的物理非决定论的人物之一。康普顿曾邀请海森堡到芝加哥演讲，海森堡在1929年春去作了演讲。这次演讲是海森堡第一次对他的理论作充分的阐述。该演讲一年以后作为他的第一本书由芝加哥大学出版社出版了，并附有亚瑟·康普顿写的序言。[20] 在序言中，康普顿表示欢迎这个新理论，由于他的实验反驳了它的直接前辈，[21] 因而对这个新理论的出现作出了贡献；然而他也作了一个表示告诫的暗示。康普顿的告诫所预料的有些事很类似爱因斯坦的告诫。爱因斯坦始终坚持，我们不应认为新的量子论——“物理学史的这一章”，像康普顿大方而明智地称呼它的那样——是“完备的”。[22] 虽然玻尔反对这个观点，但是，我们要记住这个事实，例如，这个新理论关于中子连一点暗示也没有提供，而大约一年以后，查得威克就发现了中子，它成为新的基本粒子长序列中的第一个粒子，新的量子论并没有预见到这些粒子的存在（虽然狄拉克的理论确实能推导出正电子的存在）。[23]

同年，1931年，康普顿在特利基金讲演中，已成为最早考察物理学上新的非决定论对人类和更一般地说对生物学的[24] 影响的人之一。他为什么那么热情地欢迎这个新理论的原因现在是很清楚的了。因为这个新理论不仅为他解决了物理学的问题，而且也解决了生物学和哲学的问题，在哲学的问题中尤其是与伦理学有关的一些问题。

VII

为了说明这一点，我现在引用康普顿的《人类自由》一书开头引人注目的一段话：

> 人是不是自由的力量？这是道德的基本问题，是宗教上的主要问题，也是科学中积极研究的一个课题。
>
> 如果我们身体的原子遵循像行星运动一样不可改变的物理定律的话，为什么还要试试看呢？如果我们的行动是按机械定律早已预定好的，那么不管做多大的努力能有什么差别呢……？[25]

这里，康普顿描述了我要说的“物理决定论者的噩梦”。决定论者的像钟一样的物

理机械结构首先是完全自控的：在完全的决定论者的物理世界里，简直没有任何外部干扰的余地。在这样的世界里发生的一切事情都是物理上事先定好的，包括我们一切运动和一切行动。因而我们所有的思想、感觉和努力对在这个物理世界里所发生的事情不可能有实际的影响。它们如果不仅仅是幻想的话，最多也不过是物理事件的多余副产物（“副现象”）。

这样，希望证明所有的云都是钟的牛顿派物理学家的白日梦已吓得变成噩梦，而试图忽视这一点已经导致像理智的人格分裂症一样的东西。我认为康普顿感激新的量子论把他从理智的困境中解救了出来。因此，他在《人类自由》一书中写道：“物理学家很少让以下事实打扰自己——如果……完全决定论的……定律……应用于人的行动，他本身就成为一台自动机”。[26] 而且他在《科学的人类意义》一书中，表达了他的信念：

> 在我自己正思考这个重要课题时，我的精神状态比起我在任何较早的科学阶段所能有的精神状态更加满意得多。如果物理学定律的这种表述被认为是正确的话，一个人就会不得不假设（像大多数哲学家做的那样）关于自由的感觉是虚幻的。否则，如果（自由）选择被认为是有效的话，物理学定律的这种表述就是……不可靠的。这个二难推理是令人不快的……[27]

后来，康普顿在同一本书中，把这种情形干脆总结为：“……用物理定律作为根据去反对人类自由不再是合理的了。”[28]

这些所引康普顿的话清楚地表示出，在海森堡之前，他曾经为我在这里所说的物理决定论者的噩梦所烦恼，并且他已设法采用像理智的人格分裂症之类的东西从这个噩梦中逃脱出来。或者像他自己描述的那样：“我们[物理学家]宁愿干脆不注意这些困难……”[29] 康普顿欢迎把他从这一切困境中解救出来的新理论。

我认为决定论问题值得认真讨论的惟一问题恰恰是困惑康普顿的那个问题：这是由把世界描述为物理上完整的或物理上封闭的系统 的物理理论所引起的问题。[30] 所谓物理上封闭的系统，我是指一系列物理实体或物理实体系统，例如原子，基本粒子，物理的力或力场，它们相互间——而且只是 在相互之间按照相互作用的一定规律发生相互作用，而不允许和物理实体的封闭系统之外的任何东西发生相互作用，也不受它们的干扰。正是这个系统的“封闭”才产生了决定论者的噩梦。[31]

VIII

这里，我愿意稍微离题一会儿，以便把我认为具有十分重要意义的物理决定论问题和追随休谟的许多哲学家与心理学家用以代替它的很不严肃的问题作一对比。

休谟把决定论（他称之为“必然性学说”或“恒定连续的学说”）解释为“相同的原

因总产生相同的结果”和“相同的结果必然根据相同的原因” [32] 的学说。关于人类的行动和意志，他尤其主张，“旁观者一般能从我们的目的和特性中推断我们的行动；即使不能，他一般也会说，只要完全熟悉我们的境况和心情以及我们的……最秘密动机，他就能作出推断。而这一点正是必然性的本质……” [33] 因此休谟的继承者这样写道：“我们的行动，我们的意志，我们的趣味，或者说我们的喜好，从心理学来说，都是由以前的经验（“动机”）“引起”的，并且根本上是由我们的遗传和环境造成的。

但是我们可以称之为哲学　决定论或心理学　决定论的学说不仅和物理决定论断然不同，而且也是完全懂得这个问题的物理决定论者几乎不能认真对待的一件事情。因为哲学决定论的命题“相同的结果有相同的原因”或“每个事件都有一个原因”的说法是十分含糊的，以至于它完全可以和物理非决定论相比拟。

非决定论　——更确切地说，物理非决定论——只是这样的学说，它认为，在物理世界里不是所有　的事件在一切极微的细节上都绝对精确地预先决定了的。除此之外，它和你们喜欢的任何程度的规律性是一致的，因此它并不蕴涵存在“没有原因的事件”这一观点；正是因为“事件”和“原因”这些术语太含糊，足以使每个事件都有个原因这一学说和物理非决定论相一致。而物理决定论要求完全的与无限精确的物理预定，而且不要任何例外，物理非决定论只不过认定决定论是假的，而且至少　在这里或那里有一些　例外不是精确预定的。

就连“每个可观察或可测量的物理　事件都有一个可观察或可测量的物理　原因”这一公式仍然是和物理非决定论相一致的；只是由于测量不可能是无限精确的，因为物理决定论的要点是，根据牛顿动力学认定存在有数学上绝对精确的世界。虽然这样做超过了可能观察的范围（像皮尔士看到的那样），然而原则上这是可以用任何预期的精确程度进行测试的；并且实际上它经受住了惊人精确的试验。

对比起来，“每个事件都有一个原因”这个公式没有谈到精确性。尤其是假如我们看一下心理学的规律，对精确性一点也没有提到。这跟适合于“内省的”和“心灵主义的”心理学一样适合于“行为主义”心理学。就心灵主义心理学而言，这一点是显而易见的。不过就连一个行为主义者充其量　只能预言在一定条件下，一只老鼠要花20—22秒钟的时间跑完迷宫。通过规定越来越精确的实验条件，他会不知道怎样才能作出越来越精确的预测——而且在原则上无限地精确　。所以这样，是因为行为主义“定律”和牛顿的物理学定律、微分方程不一样，同时也因为引进这样的微分方程的一切试图都会超出行为主义而导致生理学，从而最后导致物理学，因此它会使我们回到物理决定论　上去。

如拉普拉斯所注意到的那样，物理决定论的意思是，遥远的未来（或遥远的过去）的每一个物理事件是可以任何预期的精确度预测的（或可以追溯的），假若我们对于目前物理世界状况具有充分知识的话。另一方面，休谟式的哲学（或心理学）决定论的论题，即

使以其最有力的解释，也只不过断言，两个事件之间任何可以观察到的差别是通过或许迄今未知的定律而与世界的以前状态中的某种差别（大概是可以观察的差别）有关的；显然是一种弱得多的断言，并且即使我们大多数实验在表面上“完全相同”的条件下进行却产生了不同的结果，我们仍能继续持这种说法。休谟本人把这一点叙述得非常清楚。他写道：“甚至当这些相反的实验完全相同时，我们也并不排除原因与必然性的概念，而是……得出结论，[表面上的]机遇……只在于……我们不完全的知识，而不在于事物本身，这些事物无论如何都是同样必然的（即确定了的），虽然表面上看来，不是同样不变或确定的。”[(34)]

这就是为什么休谟式的哲学决定论尤其是心理学决定论缺乏物理决定论那种刺激性的原因所在。因为在牛顿的物理学中，物质看起来似乎在系统中有明显的松散性，实际上只是由于我们的无知，因此假如我们完全通晓这个系统，那么任何表面的松散都会消失。另一方面，心理学却决没有这种性质。

回顾起来，我们可以说，物理决定论是一种无所不知的白日梦。这种白日梦似乎随着物理学的每一个进展而日益真实，直到它变成显然无可避免的噩梦为止。但是心理学家相应的白日梦只不过是空中楼阁：他们空想与物理学及其数学方法以及强有力的应用并驾齐驱；甚至空想通过改造人类与社会而获得优势。（虽然这些极权主义的梦幻，从科学的观点看来，是不严重的，可是在政治上是很危险的，[(35)] 不过因为我已在别处论述了这些危险，所以，我在这里不想讨论这个问题。）

IX

我把物理决定论称之为噩梦。其所以为噩梦，是因为它断言整个世界连同其中一切事物，乃是一个巨大的自动化结构，而我们只不过是其中小小的嵌齿轮，或者充其量不过是其中的附属自动装置而已。

这种主张特别是毁灭了创造力思想。它使我在准备这个演讲时动脑筋创造新的东西这个想法成为完全的幻想。按照物理决定论的观点，在这项工作中，只不过是我身体的一定部分在白纸上写黑字而已：掌握充分而详细情况的任何物理学家都能写我的讲演稿，只要通过简单的方法预测出由我的身体（当然包括脑子和手指）和钢笔组成的物理系统会在上面写下那些黑字的精确地方。

再举一个使人印象更深刻的例子：如果物理决定论是正确的，那么一个双耳失聪的并且从未听过音乐的物理学家，只要他运用简单的方法研究莫扎特和贝多芬的身体的物理状态，并预测他们在五线谱上写下黑色音符的地方，就能写出他们所写的全部交响曲和协奏曲。耳聋的物理学家甚至能够做出更多的事情：通过仔细研究莫扎特和贝多芬的身体，他就能写出莫扎特或贝多芬实际上并未写过的乐谱，这些乐谱他们本当写出来的，如果他们

的外部生活环境不同的话，譬如说，如果他们吃了羔羊肉而不是小鸡，或者喝了茶而不是喝了咖啡。

如果提供了纯物理学条件的充分知识，我们的聋物理学家就能做到所有这一切，那他就没有必要懂得任何音乐理论——虽然他能预测出莫扎特或贝多芬在考试的条件下被提问到旋律配合理论时会写出的答案。

我认为所有这一切都是荒唐的；[36] 而且当我们把这种物理预测的方法应用到决定论者身上去的时候，其荒谬性就变得更加明显。

因为按照决定论的观点，任何理论——比如说像决定论——得到承认，是由于支持者（也许他的大脑）的某种物理结构引起的。因此，每当我们认为，存在有诸如使我们接受决定论的某些论据或理由时，我们是在自欺（而且在物理上就这样决定了自欺）。换句话说，假如物理决定论是真实的，那么它就是不容争论的一种理论，因为它必须把我们的一切反应（包括我们的看来似乎是基于论据的信念）解释为由于纯粹的物理条件　　而造成的。纯粹的物理条件（包括我们的物理环境）使得我们说我们所说的一切或接受我们所接受的一切。一个不懂法语又从未听说过决定论而训练有素的物理学家，能够预言一个法国的决定论者用法语讨论决定论时要说的话，当然也能预言他的对手非决定论者所要说的话。这就意味着，如果认为我们接受决定论这样的理论是因为受某些论据的逻辑力量所影响的话，那么根据物理决定论的观点，我们是在自欺；或者更精确地说，我们是处在决定我们要自欺的物理条件之下。

虽然看起来休谟不十分清楚他自己的论点是什么意思，但是有关这一点他还是看到不少。因为他限于把“我们判断　　”的决定论和“我们行动”的决定论两者进行比较，他说：“在这个决定论中，正如在另一个决定论中一样，我们是没有自由的。”[37]

诸如这些考虑或许就是为什么有许多哲学家不认真对待物理决定论问题而视之为“妖怪”的原因。[38] 然而在进化论被普遍接受以前，在1751年拉美特利非常有力地、认真地论证过人是机器　的学说。而进化论由于提出在活的物质与死的物质之间可能没有明确的界限，使这个问题更为尖锐了。[39] 尽管新量子论取得了胜利，尽管许多物理学家都转向了非决定论，在物理学家、生物学家和哲学家中间，拉美特利的人是机器这个学说，尤其是在人是计算机　[40]　这个论题的形式上，也许今天比以往任何时候都拥有更多的支持者。

因为，如果我们接受一种进化论（例如达尔文的进化论），即使我们对生命是从无机物出现的这一理论仍然怀疑，几乎也无法否认，一定有过一个时期不存在抽象的和非物理的实体，诸如理由，论据和科学知识以及修建铁路、制造推土机或人造卫星之类的抽像规则，语法规则或配合旋律的规则等，至少那时它们对物理世界不起作用。难以理解的是物理世界怎么能产生诸如规则之类的抽象实体，又怎么会受这些规则的影响，结果这些规则

反过来对物理世界能施加非常明显的影响。

然而，摆脱这个困难至少有一种也许有点含糊其词但无论如何是容易的方法。我们可以干脆否认这些抽象实体的存在以及它们对物理世界的影响，而且我们可以断言，确实存在的是我们的大脑，这些大脑是像计算机一样的机器。而所谓抽象规则乃是物理实体，正如我们给计算机“编程序”用的具体的物质的穿孔卡片一样。任何非物理的存在只是个“幻觉”，或至少是微不足道的，因为即使没有这种幻觉，一切事情也会照常发展下去。

按照这种解决办法，我们不必为这些幻觉的“精神”状况烦恼。它们可能是一切事物的普遍性质：我扔的石头可能有它跳了起来的幻觉，正如我有我扔了石头的幻觉一样。我的笔或我的计算机可能有它的幻觉，认为它是由于对它自以为在解答的问题——我以为我正在解答的问题——感兴趣而工作，而事实上除了纯物理的相互作用之外，没有发生任何有意义的行为。

综上所述，你们可以看到使康普顿烦恼的物理决定论问题的确是个严肃的问题，它不仅是哲学上的一个疑难，而且至少也影响到物理学家、生物学家、行为主义者、心理学家和计算机工程师。

无可否认，有许多哲学家设法表明（按照休谟或石里克的观点）这只是一个语词上的疑难，是关于“自由”这个词用法的难题。但是这些哲学家几乎没有看出物理决定论问题和哲学决定论问题之间的差别。他们或者是像休谟一样的决定论者，这可以解释为什么对他们来说“自由”只是“一个词”的问题；或者他们跟物理学或计算机工程学没有密切的联系，计算机工程学本可以给他们一种深刻的印象：我们所面临的不只是语词上的疑难。

X

我像康普顿一样，也是一个认真对待物理决定论问题的人，并且像康普顿一样，我认为我们不仅仅是计算机（虽然我坚信，我们可以从计算机中学到许多东西——甚至是关于我们自己的知识）。因此，我像康普顿一样，是个物理非决定论者：我认为，物理非决定论是解决我们问题的必要前提。我们必须是非决定论者。然而，我还要指出，非决定论还是不够的。

我由非决定论是不够的这一陈述不仅得出一个新的论点，而且得出了我的问题的实质。

这个问题可作如下说明。

如果决定论是正确的，那么整个世界就是个完满运动的钟，包括所有的云，所有的有机物，所有的动物和所有的人。另一方面，如果皮尔士的、海森堡的或其他形式的非决定

论是正确的话，那么纯粹的机遇　在我们物理世界中起了主要的作用。然而机遇是否真比决定论更令人满意呢？

这个问题是大家都知道的。像石里克那样的决定论者这么写道：“……行动自由，责任心和明智都不能超出因果关系的范围：机遇起作用时它们就中止了……较高程度的任意性[仅仅意味着]较高程度的不负责任。”(41)

或许我可以用前面用过的例子来说明石里克的这种思想。说黑字写在我准备这篇讲稿所用的白纸上只是偶然性　的结果，比起说它们是物理上预先决定了的，同样不能令人满意。事实上，这是更不能令人满意的。因为有些人可能很容易相信，我的讲稿原则上可以完全由我的物理遗传特征和我的物理环境，包括我的教养，我读过的书，以及我听过的谈话来说明；而几乎没有人会认为，我在向你们宣读的东西只不过是偶然的结果——只是随便把英语的词或者字母毫无目的、毫无考虑、毫无计划和毫无意图地拼凑在一起的。

不是决定论就是纯粹的机遇这一思想，连同有关这个问题的许多观点，由石里克从休谟那里接了过去。休谟断言“排除”他所谓的“物理的必然性”总要形成“与偶然性　同样的东西。因为客体或者结合或者不结合……在偶然性与绝对必然性之间绝不可能有任何中间物。”(42)

以后我将对这个重要的学说进行辩论，按照这个学说，惟一能取代决定论的就是纯粹的机遇。然而，我必须承认，这个学说对于旨在解释或至少说明人类自由的可能性的量子论模型而言似乎是有效的。这似乎就是这些模型为什么如此令人不满的原因。

康普顿虽然不特别喜欢这一模型，但却是他亲自设计的。他把量子不确定性和量子跃迁的不可预测性，作为人类重大关头的决定的模型。这个模型包括一个放大器，把单个量子跃迁的效应扩大：这样造成爆炸，或者破坏引起爆炸所必需的继电器。这样，一个单个的量子跃迁可能等于一个重大的决定。但在我看来，这个模型与任何理性决定　没有任何类似之处。它倒是不能下决心的人作决定的一种模型，那些人说：“让我们投掷钱币吧。”事实上，扩大量子跃迁的整个装置似乎很不必要：投掷钱币并且根据投掷钱币的结果决定是否要拉开触发器也同样行；而且当然存在带有能产生任意结果的投掷钱币内在装置的计算机，只要有这种需要的话。

或许可以说我们有些决定是　像投掷钱币一样；它们是丝毫不加考虑的仓促决定；因为我们时常没有足够的时间来考虑。一个司机或飞行员有时不得不采取仓促决定；如果他是训练有素的或正好碰巧的话，其结果可能是令人满意的；否则，其结果就不会令人满意。

我承认量子跃迁模型可以是这种仓促决定的模型。我甚至承认在我们作仓促决定时，在我们大脑中确实可能发生像量子跃迁时的放大作用一样的东西，这是可以想象的。但

是，仓促决定真是很有意义的吗？它们是人类行动——人类理性 行动的特性吗？

我不那么看；而且我认为，我们在量子跃迁问题上不会取得更大的成就，它们不过是那类似乎支持休谟和石里克的论点——不是完全的决定论就是完全的偶然性——的例子而已。了解人类理性行为以及动物行为所需要的东西，乃是其特征处于完全的偶然性和完全的决定论之间的某种中间物 ，即处于完全的云和完善的钟之间的某种中间物。

休谟和石里克的本体论命题说，在偶然性和决定论之间，不能存在任何中间物，这个命题在我看来不仅是非常教条的（即使不说是教条主义的），也是十分荒谬的；而且只有根据如下的推测才可以理解，即他们相信完全的决定论，在这种决定论中，机遇除了表示我们无知以外，没有任何地位。（即使那样在我看来也是荒谬的，因为显然存在不完全的知识或不完全的无知。）因为我们知道连高度可靠的钟也不是真正完善的，而石里克（如果不是休谟的话）一定知道，这种现象多半是由于摩擦力之类的因素造成的——也就是说，由于统计学的或偶然性的效应造成的。而且我们也知道，我们的云并不完全像机遇那样，因为我们时常能够很成功地预报天气，至少能很成功地预报短期内的天气。

XI

因此，我们要回到我们原来的排列上去，云在左边，钟在右边，而动物和人在中间某处。

即使我们这样做之后（还有一些问题需要解决，然后我们才可以说这种排列和现代物理学一致），甚至那时，我们充其量只不过为我们的主要问题开了路。

因为很显然，我们所需要的是了解诸如目的 、考虑 、计划 、决定 、理论 、意图 和价值 之类非物理的东西，怎么能对物理世界里引起物理变化起作用。对不起了，休谟、拉普拉斯和石里克，但是它们起作用这一点似乎是很明显的。以为我们的钢笔、铅笔或推土机随时造成的一切巨大的物理变化可用纯物理术语来解释，无论是用决定论的物理理论，还是（用一种随机理论）归于机遇，都显然是不正确的。

康普顿很了解这个问题，正如他在特利讲演里所说的一段精彩的话所表明的那样：

> 若干时候以前，有一天我给耶鲁大学秘书写信，同意在11月10日下午5时作一次讲演。他相信我，因此公布了这件事，说我一定会到那里；而听众也信他的话，按指定时间来到大厅。但是以为他们的信任是正确的这种想法的物理不可几性很大。在那段时间，我的工作要求我到落基山脉并跨过海洋到晴朗的意大利去。向光的有机体[例如我正是那样，不会很容易地]…… 勉强自己离开那里到寒冷的纽黑文去。这时我在别处的可能性在数目上是无限的。作为物理事件考虑，实现我的约会的概率本来是特别微小的。那么，为什么听众的信念是正确的呢？……他们知道我的目的，而且正

是我的目的决定了我应该在那里。 (43)

这里，康普顿非常精彩地说明了只有物理非决定论是不够的。诚然，我们必须是非决定论者；但是我们还必须设法了解人也许还有动物是怎么会被诸如目的、宗旨、规则或协定之类的东西所“影响”或“控制”的。

这就是我们的中心问题。

XII

然而，仔细的观察表明，在康普顿从意大利到耶鲁大学旅行的故事中有两个问题。我在这里将把这两个问题中的第一个问题叫做康普顿问题，而第二个问题叫做笛卡儿问题。

哲学家们很少看到康普顿问题，即使看到，也只是模模糊糊的。它可以表述如下：

有应邀演讲的信件、公布通知、公开宣布的目的与宗旨、一般道德准则之类的东西。每一个文件、公告或准则都有一定的内容或意义。如果加以翻译或者加以重述，其内容和意义仍然不变。因此，这个内容或意义就是很抽象的东西。然而，它能够控制——或许经由预定日程上的一条很短的秘密通道——人的身体的运动，使他能从意大利回到康涅狄格。怎么能做到这样呢？

这就是我所说的康普顿问题。重要的是指出，就我们是采纳行为主义者的还是精神论者的心理学而论，这个问题在这种形式上是中立的。在这里所作的表述中以及在康普顿论文的提法中，都是按照康普顿回到耶鲁的行为来提出这个问题的；但是如果我们把意志之类的精神活动，或理解了、抓住了一个思想的感觉包括在内的话，也没有什么差别。

如果保留康普顿自己的行为主义术语，康普顿问题可描述为抽象意义的世界对人类行为（从而对物理世界）的影响问题。这里，“意义世界”是个速记的术语，它包含允诺、目的等诸如此类的东西，包括各种规则，如语法规则、礼貌规则、逻辑规则、下棋规则或配合旋律规则，还包括科技书刊（和其他书刊）之类的东西，以及对正义感和慷慨行为的要求，对艺术欣赏的要求，等等，这几乎是无限的。

我在这里所说的康普顿问题，虽然哲学家很少看到它，却是哲学上一个最有意义的问题。在我看来，它是个真正的关键问题，比经典的身心问题更为重要，我在这里称后者为“笛卡儿问题”。

为了避免误解，我或许可以提一下，康普顿用行为主义的术语表述他的问题，当然并非有意赞成一种正式的行为主义。反之，他既不怀疑他自己精神的存在，也不怀疑别人精神的存在，或诸如意志、思虑、快乐或痛苦之类经验的存在。因此，他会坚持有第二个

问题要加以解决。

我们可以认为第二个问题就是经典的身心问题或笛卡儿问题。它可以表述如下：像精神状态这样的东西——意志、感觉、期望——怎么会影响或控制我们肢体的物理运动的呢？并且（虽然在我们的上下文中，这个问题并不那么重要），一个有机体的物理状态又怎么会影响它的精神状态的呢？ (44)

康普顿认为，对这两个问题的满意的　或可接受的　解决办法都要遵循以下的先决条件。这个先决条件，我把它叫做康普顿关于自由的先决条件　：其解决办法必须对自由加以解释；还必须解释自由为什么不仅仅是机遇，而倒是某种几乎任意的或偶然的东西　和某种像限制性或选择性控制一样的东西　之间微妙的相互作用的结果。所谓限制性或选择性控制，即目的或标准等，不过那肯定不是一种不可变动的控制。因为很显然，引导康普顿从意大利回来的约束允许他有充分的自由。比如说，选择乘美国船、法国船或意大利船的自由；或者，假如有某种更重要的任务，他还有推迟演讲的自由。

我们可以说，康普顿关于自由的先决条件要求我们对两个问题的解决办法符合自由与控制相结合的思想，也要符合“可塑性控制”的思想（我这样称呼它以与“不可改变的控制”作对照），从而限制了我们可接受的解决办法。

康普顿的先决条件，是我乐意而自由地接受的一种限制；我自由而审慎地、并非不加鉴别地接受了这种限制，这可以看作是对自由与控制相结合的具体说明，这种结合正是康普顿关于自由的先决条件的内容所在。

XIII

我已经对两个中心问题　——康普顿问题和笛卡儿问题作了解释。为了解决这两个问题，我认为我们需要一种新的理论；实际上是一种新的进化论和有机体的一种新模型。

所以产生这种需要，是因为现在的非决定论的理论是不能令人满意的。这些理论是非决定论的，但是我们知道非决定论是不够的，而且不清楚它们怎样逃脱石里克的反对以及它们是否与康普顿关于自由加控制　的先决条件相一致。另外，康普顿问题大大超出了这些问题：它们几乎和康普顿问题没有什么关系。虽然这些理论试图解决笛卡儿问题，但是这些理论所提出的解决办法，看来不是令人满意的。

我提到的这些理论可以称之为“控制的总开关模型”，或更简单地称为“总开关理论”。它们的基础观念是，我们的身体是一种机器，它可以从一个或更多一些中央控制点由杠杆或开关所调节。笛卡儿甚至更进一步精确地测定了控制点：他说，就在松果腺里精神作用于人体。某些量子理论家建议（康普顿非常勉强地接受了这个建议），我们的精神是通过影响或选择某些量子跃迁而对人体起作用的。然后，像电子放大器一样作用的中枢

神经系统放大这些量子跃迁：放大了的量子跃迁操纵继电器或总开关的格状物并最后影响肌肉收缩。[45] 我认为，在康普顿的书中有些迹象表明，他不大喜欢这种特别的理论或模型，而且他用这个理论或模型只有一个目的：表明人类非决定论（甚至“自由”）和量子物理学不一定非矛盾不可。[46] 我认为在所有这些方面他都是对的，包括他不喜欢总开关理论在内。

因为这些总开关理论——无论是笛卡儿的理论，还是量子物理学家的放大器理论——都属于我所称的“小小婴儿理论”。在我看来，这些理论几乎和小小婴儿一样不吸引人。

我相信你们大家都知道未婚母亲的故事，她辩护说：“但那只是很小的一个。”笛卡儿的辩护在我看来似乎是类似的：“但那是这样微小的一个：它只是一个未延长的数学的点，在这一点上，我们的精神可以作用于人体。”

量子理论家掌握了一个非常类似的小小婴儿理论：“但是它只是用一个量子跃迁，而且只是在海森堡不确定性的范围内——这些不确定性确是很小的——精神才能对人体系统起作用。”我承认，就被指定的婴儿的大小而言，这里也许有一点进展。但是我还是不爱这个婴儿。

因为无论总开关多么小，带有放大器的总开关模型坚定地认为，我们的一切决定要么是仓促的决定（如上述第Ⅹ节我所说的），要么是由仓促决定组成的什么别的东西。我当然承认，放大器机制是生物系统的重要特征（因为由生物刺激产生或引起的反应能量通常大大超过激发刺激的能量[47]）；当然，我还认为，一定发生过仓促决定，但是这些仓促决定与康普顿所想的那种决定是显然不同的。它们几乎像反射一样，因而既不跟意义世界对我们行为发生影响这个康普顿问题的情况一致，又不跟康普顿关于自由的先决条件一致（与“可塑性”控制的思想也不一致）。符合所有这一切的决定，通常几乎是在察觉不到地经过深思熟虑之后才作出来的。这些决定是由一种成熟的过程作出的，总开关模型没有很好地表示出这个过程。

通过思考这个考虑过程，可以为我们的新理论得出另一个提示。因为考虑总是通过试错而进行的，更确切地说，是通过尝试和消除错误的方法而进行的：通过尝试性地提供各种可能性和消除那些看来是不适当的可能性。这说明在新理论中可以使用某种尝试与消除错误的机制。

下面概述一下我打算怎样着手进行。

在概括地表述我的进化论之前，首先要表明在特定情况下，把它应用到我们的第一个问题即意义对行为的影响这个康普顿问题的时候，进化论是怎样起作用的。

这样解决了康普顿的问题之后，我将一般地表述一下这个理论。然后，我们将发现，

它还包含——在产生新问题境况的新理论框架之内——对笛卡儿的经典身心问题的明确而几乎是平凡的回答。

XIV

现在让我们通过对从动物语言到人类语言的进化的若干评论来探讨一下第一个问题，即意义对行为的影响这个康普顿问题。

动物语言与人类语言有许多共同之处，但也有一些不同之处：我们大家都知道，人类语言的确以某种方式超过了动物语言。

我要应用并发展我的已故老师卡尔·比勒[48]的某些思想，用以区别动物语言与人类语言共有的两种功能和人类语言独有的两种功能；换句话说，两种低级功能和在低级功能基础上发展起来的两种高级功能。

语言的两种低的功能是：第一，语言像所有其他形式的行为一样，是由表征或表达组成的。它表征或表达发出语言信号的有机体的状态。根据比勒的观点，我把这种功能叫做语言的表征或表达功能。

第二，为了产生语言或交流，不仅必需发出信号的有机体即“发话者”，而且也需要一个发生反应的有机体即“受话者”。第一个有机体即“发话者”的征兆性的表达，释放、引起、刺激或激发第二个有机体的反应，这种反应与发话者行为相对应，从而把它变成信号。比勒把作用于受话者的语言功能叫做语言的释放功能或发信号功能。

举例来说，一只鸟可能准备飞走，并且可能通过显示某些征兆而表达这一点。这些征兆可能对第二只鸟释放或激发某种反应，结果它也可能准备飞走。

注意这两种功能，表达的功能和释放的功能，是截然不同的。因为，没有第二种情况也可能发生第一种情况，反过来却不行。一只鸟通过它的行为可以表达出准备飞走而不影响另一只鸟。所以没有第二种功能也可以发生第一种功能。这就表明，尽管在用语言进行交流的任何实例中这两种功能总是一起发生，它们还是能够分开的。

这两种低级功能，即一方面是表征的或表达的功能，另一方面是释放功能或发信号功能，对于动物语言和人类语言是共同的。当任何高级功能（这是人所特有的）存在时，这两种低级功能也总是存在的。

因为人类语言丰富得多，它具有许多动物语言所没有的功能和方面，这些新功能中的两种即描述的功能和辩论的功能对于推论和理性的发展十分重要。

作为描述功能的一个例子，我现在可以向你们叙述一下两天前我花园里的木兰花是怎

样开花以及开始下雪时所发生的情况，从而我可以表达我的感觉，也释放出或激发你们的某种感觉。或许你们可能由于想到你们的 木兰树而作出反应。这样这两种低级功能就会出现。除此之外，我要向你们叙述某些事实；我要作一些描述性的陈述；而我的这些陈述事实上可能是真的，也可能是假的。

每当讲话时，我不可能不表达我自己；如果你们听到我讲话，你们就很难不有所反应。所以低级功能总是存在的。描述功能则不必出现，因为，我可以对你们说话但不描述任何事实。例如，在表示或表达心神不安时——比如说，怀疑你们是否吃得消这么长的讲演——我就不必描述任何东西。然而，我们以理论或假说的形式表达的描述，包括对推测性事态的描述，显然是人类语言极其重要的一种功能。而且正是这种功能才把人类语言和各种动物语言很清楚地区别开来（虽然在蜜蜂语言中[49]似乎存在某种接近描述功能的东西）。当然，这是科学必不可少的一种功能。

在概述中提到的四种功能中最后的和最高级的功能就是语言的辩论功能，在其发展的最高形式即训练有素的批判性讨论中，我们看到它的作用。

语言的辩论功能不仅是我这里正在讨论的四种功能中最高级的一种功能，而且也是它们之中最后发展出来的一个功能。它的进化与辩论的、批判的和理性的态度的进化密切相关。因为这种态度导致了科学的进化，所以我们可以说，语言的辩论功能创造了也许是有机进化过程中曾经出现的最强有力的生物适应的工具。

像其他功能一样，批判性辩论的艺术通过尝试和排错的方法而发展了，并且它对人类理性思维能力有决定性的影响。（形式逻辑本身可以描述为“批判性辩论的推理法”[50]。）像语言的描述性用法一样，辩论性用法导致了控制的观念标准或“调节性观念”（使用康德的一个术语）的进化；语言的描述性用法的主要调节性观念是真理（与谬误相区别）；而在批判性讨论中语言的辩论性用法的调节性观念是有效性（与无效性相区别）。

辩论通常是赞成或反对某种命题或描述性陈述。这就是为什么我们的第四种功能——辩论功能——一定要在描述功能之后出现的缘故。甚至如果我在委员会中争辩说，大学不应批准某项开支，因为我们支付不起，或因为把这笔钱用到别处会更为有益。这时，我作辩论不仅是赞成或反对一个建议，而且也是赞成和反对某种命题。比如说，赞成这个命题：提出的开支是无益的；反对那个命题：提出的开支是有益处的。所以辩论，甚至关于建议的辩论，通常和命题有关，而且经常与描述性命题有关。

然而，语言的辩论性用法所以能够和描述性用法清楚地区别开来，只是因为我可以描述而无需辩论，也就是说，我可以描述而无需提出赞成或反对我的描述的真实性的理由。

我们对语言的四种功能——表达的、发信号的、描述的和辩论的功能——的分析，可以作这样的概括，虽然必须承认，每当高级功能存在时，两种低级功能即表达功能和发信号功能总是存在的，我们仍然必须区别高级功能与低级功能。

然而，许多行为主义者和许多哲学家忽略了高级功能，这显然是因为无论高级功能是否存在，低级功能总是存在的。

XV

除了同人类以及人类理性一起演进、一起出现的语言新功能之外，我们还必须考虑几乎同等重要的另一个区别，即器官的进化和工具或机器的发展之间的区别，这个区别要归功于《埃瑞璜》（1872年）的作者、英国最伟大的哲学家之一塞缪尔·伯特勒。

动物的进化大部分（虽然不是全部）通过器官（或行为）的改变或新器官（或行为）的出现来进行。人类的进化大部分通过发展人体或人身之外的新器官来进行，生物学家称之为“外体地”或“人身外地”进行。这些新器官是工具、武器、机器或房子。

在动物中当然可以发现外体发展的原始开端。构筑兽穴、窝或巢就是一种早期成就。我还可以提醒你，海狸建造了非常精巧的堤坝。不过人类发明眼镜、显微镜、望远镜、电话和助听器，来代替更好的眼睛和耳朵。他发明跑得越来越快的摩托车，来代替跑得越来越快的腿。

然而，这种人身外的或外体的进化在这里使我感兴趣的是，我们发明纸、钢笔、铅笔、打字机、录音机、印刷品和图书馆来代替发展得更好的记忆和大脑。

这些东西给我们的语言——特别是它的描述功能和辩论功能——增添了可说是新的方面的东西。（主要用于支持辩论能力的）最新的发展就是计算机的发展。

XVI

高级的功能和方面与低级的功能和方面的关系怎样呢？正如我们所看到的那样，高级功能不代替低级功能，但是高级功能建立一种对低级功能的可塑性控制，一种带有反馈的控制。

以科学会议上的讨论为例，这种讨论可能是激动人心和令人快乐的，从而引起对如此心情的表达和表征。而这些表达反过来就可能在其他与会者身上释放出类似的表征。然而，毫无疑问，达到某一点为止，这些表征和放出的信号是由于讨论的科学内容引起的，并受到它的控制。由于这具有描述的和辩论的性质，所以低级功能将被高级功能所控制。此外，虽然逗人乐的笑话和愉快的微笑可能使低级功能暂时起作用，但是从长远看

来，重要的是良好的辩论——有效的辩论——和它所确立或反驳的东西。换句话说，我们的讨论是由真理和有效性这些调节性观念可塑地控制的。

所有这一切都由于发现与发展了印刷与出版这些新的方面而加强了，尤其是在这新的方面被用于印刷和出版科学理论、假说以及批判讨论这些理论与假说的论文时，更是如此。

这里我无法公平地评判批判性辩论的重要性：这是一个我已经相当广泛详尽地[51]论述过的题目，因此，在这里我不再提出这个问题。我只想强调一下，批判性辩论是一种控制的手段，是排除错误的手段，是选择的手段。我们解决问题是通过试探地提出各种竞争性理论和假说（可以说就像试探气球）；而且为了排错，使这些理论和假说受到批判性讨论和经验性检验。

因此，我试图描述的语言高级功能的进化，可描绘为解决问题的新手段的进化，通过新的尝试，通过新的排错方法，也就是说，通过新的控制尝试的方法而解决问题。

XVII

现在可以提出我对第一个主要问题的解决办法，即对意义影响行为这个康普顿问题的解决办法。它是这样的：

高级水平的语言已经在对两个东西进行更好的控制这一要求的压力下发展了起来：即更好地控制低级水平的语言和我们对环境的适应。这种控制不仅通过发展新的工具，而且也通过发展例如新的科学理论和新的选择标准来实现。

就在发展高级功能时，我们的语言也发展了其抽象的意义和内容；也就是说，我们已经懂得怎样对一个理论各种样式的表述或表达进行抽象，以及怎样注意理论的不变的内容或意义（理论的真理性依赖于此）。这一点不仅适用于理论和其他描述性陈述，而且对建议、目的或受到批判性讨论的无论什么别的东西同样适用。

我所说的“康普顿问题”，乃是解释和理解各种意义的控制力的问题；这些意义乃我们的理论、宗旨或目的等等的内容；在某些情况下，是我们经过深思熟虑和讨论之后可能采纳的宗旨和目的。但是现在这已不再是问题了。它们对我们影响的力量是这些内容和意义的组成部分。因为内容和意义的部分功能是要进行控制。

康普顿问题的这种解决符合康普顿限制的先决条件。因为通过我们的理论和目的对我们自己和我们的行动进行的控制是可塑性控制。我们不是被迫使自己受理论的控制，因为我们能够批判地讨论它们，而且如果我们认为，这些理论缺乏我们的调节性标准的话，我们可以自由地加以拒绝。因此，这种控制决不是单方面的。不只是我们的理论控制我

们，而是我们也可以控制我们的理论（甚至我们的标准）：这里有一种反馈现象。如果我们服从于我们的理论，我们是经过考虑之后自由地服从的。即在对可供选择的对象进行批判的讨论之后，根据这个批判性讨论，在竞争的理论之间进行自由选择之后才这样做的。

我提出这一点作为我对康普顿问题的解决办法；而在着手解决笛卡儿问题之前，我现在简单地概述一下我的解决办法中已含蓄地使用了的更一般的进化理论。

XVIII

我为提出我的一般理论作了许多解释。我花了很长时间对它作充分考虑，以使自己搞清楚。但是，我还觉得很不满意。部分原因是由于它是一个进化的理论，恐怕我除了重新强调几处之外，对现在的进化理论增添不了多少东西。

我不得不这样自白，这是很惭愧的。因为，我在年轻的时候，曾经说过蔑视进化哲学的话。二十二年前，卡农·查尔斯·E·雷文在他的《科学、宗教与未来》一书中，把达尔文论战描述为“维多利亚茶杯中的风暴”，当时我同意这个看法，但是我批评他[52]太注意“从茶杯里冒出来的蒸气”，我的意思是指进化哲学的夸夸其谈（尤其是那些告诉我们有无情的进化定律的哲学）。但是现在我不得不承认，这茶杯竟变成我的茶杯了，[53]而且由于它我不得不低头谢罪。

且莫说进化哲学，进化理论的困境是它的同语反复，或几乎是同语反复的这个特点。困难在于，虽然达尔文主义和自然选择极端重要，但它们都用“适者生存”（赫伯特·斯宾塞的一个术语）来解释进化。然而，断言“生存者即最适应者”和同语反复“生存者即生存者”两者之间看来即使有差别也是不大的。因为恐怕除了实际生存之外，我们没有别的判断适应性的标准。所以我们从某些有机体幸存下来这一事实作出结论说，他们是最适应者，或者说是最适应生活条件的有机体。

这就表明，达尔文主义（连同其所有的优点）决不是完善的理论。迫切需要作一种重述以使它稍微明确一些。我打算在这里所概述的进化理论，就是试图作这样的重述。

可以说，我的理论是试图把我们在分析从动物语言到人类语言的进化时所学到的东西应用到整个进化上去。它包括某种作为可塑性控制的增长着的等级系统的进化观点，和作为体现——或就人类而言包括外体演进——这种增长着的等级系统的某种有机体观点。它采取了新达尔文主义的进化论；但它是重述了的，因为它指出它的“变异”可以被解释为多少是偶然的试错策略，而且“自然选择”可以被解释为通过排错来控制变异的一种方式。

现在我将以十二个简短论题来表述这个理论。

（1）所有的有机体 昼夜不断地从事于解决问题 。所有那些有机体 的进化序列 （表示生物分类的门 ）也是这样，它从最原始的形式开始，现在活着的有机体是其最新的一代。

（2）这些问题是客观意义上的问题：可以说这些问题可根据事后的认识加以重建（对此后面我要多说几句）。在这个意义上，客观问题不需要与其对立的有意识的问题，而凡是有其有意识的对立物的地方，有意识的问题不必和客观问题相符合。

（3）解决问题总是通过试错法来进行：新的反应、新的形式、新的器官、新的行为方式、新的假设，都是试探性地提出来，并受排错法的控制。

（4）排错或者可以通过完全排除不成功的形式（通过自然选择除去不成功的形式），或是通过控制的（试探性）进化即变更或抑制不成功的器官、形式、行为或假说等来进行。

（5）可以说，单个有机体嵌进 (54) 人体，在这个门 的进化期间，控制得到发展——正如有机体在其个体发育中部分地重演它的系统进化。

（6）单个有机体是它所属的有机体进化序列（它的门 ）的最前端：它本身就是一个试探性的解决办法，探索新环境的小生境，选择环境并改变环境。因此，它和门 是有关的，几乎完全像个别有机体的动作（行为）和这个有机体有关一样。个别有机体和它的行为两者都是尝试，而尝试可以通过排错排除掉。

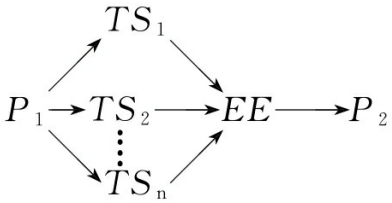
（7）用“P ”表示问题，用“TS ”表示试探性解决办法，用“EE ”表示排错，我们可以把事物的基本进化序列描述如下：

$$P \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P$$

但是这个序列不是循环的，一般地说，后一个问题不同于前一个问题。它是已产生的新境况的结果，这部分地由于已试验过的试探性解决办法，以及控制这些解决办法的排错。为了说明这一点，以上图式要重写为：

$$P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

（8）但甚至在这个形式中，仍然丢了一个重要的因素：试探性解决办法的多样性，尝试的多样性。因此，我们最后的图式变成了这样：



（9）就这个形式来说，我们的图式可以和新达尔文主义的图式相比。按照新达尔文主义，主要有一个 问题：生存问题。如在我们的系统中一样，它有多种多样试探性解决办法——变种或变异。但是只有一种 排错方法——消除有机体。而且（部分是由于这个原因）P_1 和P_2 有本质上不同这一事实被忽略了，或者其重要性没有被清楚地认识到。

（10）在我们的系统中，不是所有的问题都是生存问题：有许多非常特殊的问题和次级问题（虽然最早的问题可能完全是生存问题）。例如，一个早期的问题P_1 可能重现。它的解决可能导致一个新问题P_2：断绝还是延续后代的问题，这里子代不仅妨碍亲代的发展而且使子代彼此之间的发展受到威胁。[(55)]

也许指出以下这一点是有益的，即避免亲代的发展受子代阻碍的问题 可能是由多细胞有机体 的进化解决了的那些问题中的一个问题：人不是断绝后代，而是建立起共同的经济，用各种新方法生活在一起。

（11）这里提出的理论把P_1 和P_2 加以区别，而且这种理论表明，有机体试图对付的问题（或问题境况）时常是新的 ，并且是作为进化的产物而出现的。从而这个理论对通常有点含糊的名称即所谓“创造进化”或“突现进化”[(56)] 含蓄地作了理性的叙述。

（12）我们的图式考虑到排错控制（像眼睛一样的警报器官；反馈机制）的发展；就是说能排除错误而不消灭有机体的控制；而且最后使我们的假设代替我们灭亡成为可能。

XIX

每个有机体可以看作是可塑性控制 的等级系统——作为由云所控制的云系统。受控的子系统作试错运动，这种运动部分地受控制系统的阻止，部分地受控制系统的限制。

我们在语言的低级功能和高级功能之间的关系中已经遇到这样的一个例子。低级功能继续存在并起着它的作用；但是它们受到高级功能的约束和控制。

另一个特别的例子是这样。如果我安静地站着不动，那么（按照生理学家的看法），我的肌肉仍不停地工作着，以几乎是任意的样式收缩和放松着[见前一节第（8）个论题中的TS_1 到TS_n]，但是我没有觉察到这是由排错（EE ）控制着的：每次我的姿势稍有不同，几乎立刻就被纠正过来。所以，我用多少像一台自动驾驶仪保持飞机稳定飞行的同样方法，保持安静地站着。

这个例子也说明了前一节第（1）个论题——每个有机体一直在通过试错解决问题；它通过多少有点偶然的[(57)] 或似云的尝试，对新老问题作出反应；如果不成功的话，这些

尝试就被排除掉。（如果成功的话，它们就增加了变异生存的概率。这些变异“看上去像是”这样取得的解决办法，通过把它并入新有机体的空间结构或形式中去，有助于使该解决办法代代相传。[58]）

XX

这是这个理论的简要提纲。这个理论当然还需要加以详尽阐述。但是有一点我想稍为充分地解释一下：[在ⅩⅤⅢ节第（1）到第（3）个论题中]我对术语“问题”和“解决问题”的运用，特别是我的主张，我们可以在客观的或非心理学的意义上来谈论问题。

这一点是重要的，因为进化显然不是一个有意识的过程。许多生物学家说，某些器官的进化解决了某些问题；例如，眼睛的进化解决了这样的问题即在运动着的动物没撞到硬东西之前，眼睛就及时地发出警报让它改变方向。没有人认为对这个问题的这种解决办法是有意识地找到的。那么，我们谈到解决问题，难道不只是一个比喻的说法吗？

我不这么看。相反，情况倒是这样：当我们谈到问题时，那往往是从事后的认识来谈的。正在处理问题的人几乎说不清楚他的问题是什么（除非他找到了解决办法）；即使他能解释他的问题，他也可能把问题弄错了。这一点对科学家来说也是适用的，虽然科学家属于那些有意识地试图充分认识他们的问题的少数人。例如开普勒意识到的问题是去发现世界的和谐秩序；但是我们可以说他解决了的问题是对一组两体行星系的运动作数字描述。同样，薛定谔误解了他用（不受时间影响的）薛定谔方程去解决的问题：他以为他的波是电荷变换连续场的电荷密度波。后来马克斯·玻恩对薛定谔波辐作了统计诠释。这个解释使薛定谔吃惊，并且使他在有生之年中一直不喜欢这个解释。他解决了一个问题，但这个问题不是他认为已经解决了的那个问题。现在我们凭借事后的认识才知道这一点。

可是很显然，正是在科学上，我们才最为意识到我们试图解决的问题。所以在其他情况下使用事后的认识以及说阿米巴解决了一些问题（虽然我们不必假定阿米巴在任何意义上意识到了其问题）并无不当：从阿米巴到爱因斯坦只有一步。

XXI

但是康普顿告诉我们，阿米巴的行动不是理性的：[59] 而我们可假定爱因斯坦的行动是理性的。因此，终究还是有些差别。

我承认是有差别的：即使他们的几乎是任意的或似云的试错运动的方法基本上没有多大区别，[60] 他们对待谬误的态度有很大的不同。爱因斯坦不像阿米巴，每当脑子里出现一个新的解决办法时，他总是有意识地尽力找出其中的毛病、发现其中的谬误；他批判地探讨他自己的解决办法。

我认为，对自己的想法采取有意识的批判态度，的确是爱因斯坦的方法和阿米巴的方法之间的重要区别。这就使以下情况成为可能：如果某个假设看来能经受住比较认真的批判，爱因斯坦就在更仔细地检查这个或那个假设之前，很快地放弃掉上百个不合适的假设。

正如物理学家约翰·阿奇博尔德·惠勒最近所说：“我们的全部问题是尽快地犯错误。”[(61)] 惠勒的这一问题是通过有意识地采取批判态度而解决的。我认为迄今为止这是理性态度或理性的最高形式。

科学家的试错是由假设组成的。他用语词并时常用文字表达假设。然后他通过批判、实验检验，并在那些能发现其中缺点并为此而高兴的科学家同伴的帮助下，努力发现任何一个假设的缺陷。如果这一假设不能至少像它的竞争者那样经受住这些批判和这些试验，[(62)] 它就要被排除掉。

这是不同于原始人和阿米巴的。这里没有批判态度，因而经常发生的只是，自然选择通过消灭承认或相信错误的假设或期望的那些有机体来排除该假设或期望。因此，我们可以说，批判的或理性的方法在于排除我们的假设以代替我们去死亡：这是外体进化的一个情况。

XXII

这里，我也许可以转而谈到这样一个问题，虽然最后我得出了一个非常简单的解决办法，却是使我一直感到很伤脑筋的问题。

这个问题是：我们能够表明可塑性控制存在吗？自然界有没有可以作为可塑性控制的事例或者物理模型的无机物理系统？

看来，许多像笛卡儿或康普顿那样操作总开关模型的物理学家，以及许多像休谟和石里克那样否认完全的决定论和纯机遇之间不可能存在中间物的哲学家，对这个问题作了含蓄的否定回答。无可否认，近来控制论学者和计算机工程师已经很成功地构造了由硬件制成但搀和了高度可塑性控制的计算机；例如，带有似随机尝试的内部机制的计算机，通过反馈经由自动操纵或引导装置进行检查或计算、如有差错就加以排除的计算机。这些系统虽然包括有我所谓的可塑性控制，但是基本上是由总开关的复杂继电器组成的。然而我在寻求的是皮尔士非决定论的简单物理模型；一种类似热运动中非常阴沉的云的纯物理系统受某些别的阴沉的云所控制——虽然是受在某种程度上不那么阴沉的云所控制。

如果我们回到原来关于云和钟的排列问题上，云在左边而钟在右边，那么我们可以说我们正在找的是中间物，如有机体，或一大群昆虫，但不是活的：可以说是可塑性控制和“软”控制的纯物理系统。

让我们假定，受控的云是气体，那么，可以把很快就要扩散因而不再构成一个物理系统的不受控制的气体放在最左边，把充满气体的铁气罐放在最右边，这就是我们的“硬”控制，即“不可变动的”控制的例子。在中间但远靠左边的地方是许多多少有点“软”的控制系统，例如我们的一群小昆虫和巨大的粒子球体，诸如由地心引力使之保持在一起的气体，像太阳似的东西。（如果控制很不完善，而且许多粒子逃脱的话，我们也不在乎。）或许可以认为行星在其运动中是受不可变动的控制的，当然这是比较而言，因为甚至行星系也是云，而且所有的银河、星团以及星团的星团都是这样。但是，除了有机系统和那些巨大的粒子系统以外，还有没有任何“软”控制的小物理系统呢？

我想是有的。我建议把小孩的气球或许更好一点是把肥皂泡放在我们的图表中间；事实上，这本是非常原始的，并且在许多方面是皮尔士系统和“软”的可塑性控制的一个极好的例子或模型。

肥皂泡是由两个子系统组成的。这两个子系统都是云，而且它们相互控制着：如果没有空气，肥皂薄膜就会破灭，而我们只会剩有一滴肥皂水。如果没有肥皂薄膜，空气就是不受控制的，就会扩散，不再作为一个系统而存在。因此，控制是相互的，它是可塑的并且具有反馈特征。然而，区别受控系统（空气）和控制系统（薄膜）是可能的：被封闭的空气不仅比封闭的薄膜更近于云，而且如果除去薄膜，它就不再是（自身相互作用的）物理系统。与此相反，除去空气之后，薄膜就会成为水滴，虽然具有不同形态，还是可说成物理系统。

肥皂泡和精确的钟或计算机那样的“硬件”系统比较起来，（按照皮尔士的观点）我们当然会说，甚至这些硬件系统也是被云控制的云。但是建造这些“硬件”系统的目的是，尽一切可能使分子热运动和变动的云一样的作用减到最小程度：虽然他们是云，但是控制机制的设计是用来尽可能地抑制或抵偿所有云一样的作用。这也适合于带有模拟似随机的试错装置的计算机。

在这个方面，我们的肥皂泡是不同的，看起来更类似于一个有机体：分子效应并未消除掉，但基本上有助于这个系统的作用，这个系统被一个外层即一个可渗透壁[(63)]所封闭；这个可渗透壁使该系统“开放”，并能够以可说是建成它的“组织”的方式对环境影响作出“反应”。肥皂泡被热射线打击时吸热（很像一间温室），因而被封闭的空气就会膨胀，使肥皂泡漂浮起来。

然而，如对相似或类似的一切用法一样，我们应该注意限度；这里，我们可以指出，至少在某些有机体内，分子变动是在明显地扩大，从而被用于释放试错运动。无论如何，放大器看来在所有有机体内都起重要作用（在这一方面，有机体和某些计算机及其总开关、串联的放大器和继电器相类似）。然而，在肥皂泡里没有放大器。

无论怎样，我们的肥皂泡表明，自然的云样物理系统的确存在。而这些系统受到其他

云样系统的可塑性控制和软控制。（顺便说一下，肥皂泡的薄膜尽管也必须包含大的分子，但当然不必从有机物质中派生出来。）

XXIII

这里提出的进化理论直接解决了我们的第二个问题——经典的笛卡儿身心问题。它是通过说明精神或意识的进化，并从而说明精神或意识的功能（不说明“精神”或“意识”是什么）而得以解决的。

我们必须假定意识是从很小的来源发展起来的；它的最初形式大概是一种模糊的刺激感觉，当有机体有问题要解决，例如要摆脱刺激性物质时所体验的那种感觉。无论如何，当意识开始预期 可能的反应方式（可能的试错运动）及其可能的结果时，意识就表现了进化的意义和增加的意义。

现在我们可以说，意识状态或意识状态的结果可以起控制系统、排错系统的作用；通常是排除（刚出现的）行为，即（刚出现的）运动。从这个观点看来，意识只是作为许多相互作用的控制中的一种而出现的。如果我们记得例如书中编入的控制系统即理论、定律系统以及构成“意义世界”的一切，那么意识就很难被称为最高等级的控制系统。因为它在相当的程度上被这些外体的语言系统所控制，即使这些外体语言系统被认为是由意识产生 的。我们可以推测，意识又是由物质状态产生 的，但却在相当程度上控制着物理状态。正如法律制度或社会制度是我们制定而又控制着我们，绝不和我们“同一”或“平行”却和我们相互作用 一样，意识状态（“精神”）控制着身体并与它相互作用 。

因此，有一整套类似关系。正如我们外体的意义世界和意识相关一样，意识和正在采取行动的单个有机体的行为相关。而单个有机体的行为，同样和它的身体相关，和被看作生理系统的单个有机体相关。后者同样和有机体的进化序列即生物学上的门 相关，可以说，单个有机体构成了门的最新的前端：正如单个有机体由门 作为实验上的探测物而产生，却又基本上控制了这个门 的命运，同样，有机体的行为是由生理系统作为实验上的探测物而产生的，却基本上控制了这个系统的命运。我们的意识状态同样和我们的行为相关。意识状态预期我们的行为，通过试错估计行为可能产生的后果；因此，意识状态不仅控制，而且深思熟虑 地试验。

现在我们看到，这个理论向我们提供了对笛卡儿问题的一个几乎毫不足奇的答案。这个理论没有说明“精神 ”是什么 ，而是直接引出结论，即我们的精神状态控制着我们的（一些 ）物理运动 ，并且在精神活动和有机体的其他功能之间存在有某种平等交换，某种反馈，有某种相互作用 。[64]

这种控制又是具有“可塑性”的那一种，事实上，我们大家——尤其是那些弹奏钢琴

或提琴之类乐器的人——都知道身体并不总是做我们要它做的事情；都知道我们必须从失败中学会如何改变我们的目的，要把我们的控制的限度考虑进去：虽然在相当程度上我们是自由的，总还是有些条件——物理的或其他方面的条件——限制我们所能做的事情。（当然，在作出让步之前，我们有试图超越这些限制的自由。）

因此，像笛卡儿一样，我建议采用二元论的观点，虽然我推荐的当然不是两种相互作用的实体 的说法。但是我认为区别两种相互作用的状态（或事件），区别生理化学状态与精神状态，是有益的，也是合理的。此外，我认为，如果只区别这两种状态，那么我们对世界的看法还是太狭窄了；无论如何，我们还应该区别那些作为有机体的产物的人工制品，尤其是我们的精神产物，后者能和我们的精神发生相互作用，因而也和我们的物理环境的状态发生相互作用。虽然这些制品往往“不过是物质碎片”，也许“只不过是工具”，但是就动物水平来说，它们有时竟是完美的艺术品；在人类水平上，我们精神的产物时常是大大超过了“物质碎片”——比如说打上记号的纸片；因为这些纸片可以表示讨论的状态，知识增长的状态，这些状态可以超越（有时带有严重的后果）大部分甚至所有有助于产生这些状态的心智的理解。因此，我们必须不仅是二元论者，而且是多元论者；而且我们必须认识到，我们在物理世界（经常无意）造成的巨大变化表明，抽象规则和抽象观念可以移山，其中有一些规则和观念或许只部分地为人类心智所掌握。

XXIV

事后想起来，我要补充最后一点。

由于自然选择，进化只能导致所谓“功利主义的”结果，导致有利于我们生存的适应性，这种看法是个错误。

正如在可塑性控制系统中控制的和受控的子系统相互作用一样，我们的试探性解决办法也和我们的问题 以及我们的目的 相互作用。这就意味着，我们的目的能够改变，而选择目的可能 成为一个问题 ；不同的目的可以竞争，新的目的可以由尝试和排错方法所创造和控制。

无可否认，如果新的目的与生存的目的相抵触，那么这个新目的就被自然选择所排除了。众所周知，许多变异是致命的，因而是自取灭亡的；而且关于自取灭亡的目的有许多例子。另一些例子对于生存而言或许是中立的。

起初对于生存而言是次要的许多目的，后来可以变成自主的，甚至与生存相对立；例如，靠大胆出人头地的野心，攀登埃非尔士峰 (65) 、发现新大陆或第一个登上月球的野心；或发现某种新真理的志向。

其他目的可能一开始就是自主的东西，而与生存的目的无关。艺术家的目的或者某些

宗教的目的也许是属于这一种，对那些珍视这些目的的人来说，这些目的可以变得比生存还重要得多。

所有这一切是生命的过剩部分，尝试和排错的方法所依赖的几乎过于丰富的试错。[66]

看到艺术家像科学家一样，实际上使用这个试错法，也许不是没有意义的。一个画家可以试探地上一点色彩，后退几步看一看，对它的效果作一次批判性评价，[67] 以便加以修改，如果尚未解决他要想解决的问题的话。他的尝试性试验（上点颜色或刷上一笔）可能发生意外的或偶然的效果，可以改变他的问题；或造成一个新的副问题，或者一个新的目的：艺术目的和艺术标准的进化（像逻辑规则一样，这种进化变为外体的控制系统），这种进化也是通过试错法进行的。

我们在这里也许可以暂时回到物理决定论的问题上，回到我们耳聋的物理学家的例子上。这位物理学家从未听过音乐，但是他能“谱出”莫扎特的歌剧乐谱或贝多芬的交响曲，仅仅通过研究莫扎特或贝多芬的身体以及他们所处的作为物理系统的环境，并预测出他们的笔在五线谱上画黑色音符的地方。我想把这些描绘为不可接受的物理决定论的后果。莫扎特和贝多芬部分地是受控于他们的“鉴赏力”，他们对音乐评价的系统。然而这个系统不是铸铁一块而是可塑的。它对新思想有所反应，并可能被新的试错所改变，甚至可能被一个偶然的错误，一个非故意的不和谐音所改变。[68]

在结束的时候，让我概括一下。

我们已经看到，把世界看作是封闭的物理系统是不能令人满意的，不论是严格决定论的系统，还是无论怎样都不是严格决定的而仅仅是随机的系统。因为根据这样的世界观，人类的创造性和人类的自由只能是幻想。企图利用量子论的不确定性也是不令人满意的，因为它导致机遇而不是自由，导致仓促的决定，而不是深思熟虑的决定。

因此，我在这里提供了对世界的不同看法，根据这种看法，物理世界是个开放系统。这同把生命的进化看作尝试和排错过程的观点是一致的。它使我们合理地理解（尽管还很不充分）生物学上新奇事物的出现以及人类知识的增长和人类自由。

我力图概述一个进化理论，这一理论注意到所有这一切问题并提出对康普顿问题和笛卡儿问题的解决办法。恐怕这个理论太单调同时又　太费解了；而且虽然我认为可以从这个理论中推导出可检验的结果，我决不认为我提出的解决办法就是哲学家们一直在寻找的方法。不过我觉得康普顿可能会说，尽管这种方法有缺点，但是对他的问题提出了可能的回答，并且是可能导致进一步进展的回答。

---

(1)　这是1965年4月21日在华盛顿大学作的亚瑟●霍利●康普顿第二次纪念讲演。

(2)　1962年2月初我来到伯克利时，就渴望见到康普顿，但是还没有见到，他就逝世了。

(3)　康普顿和西蒙，《物理学评论》，1925年，第25期，第309页以下。（亦见波特和盖革，《物理学杂志》，1924

年，第26期，第44页以下和1925年，第32期，第639页以下；《自然科学》，1925年，第13期，第440页。）

(4) 玻尔、克雷默和斯拉特，《哲学杂志》，1924年，第47期，第785页以下和《物理学杂志》，1924年，第24期，第69页以下。亦见康普顿和阿里森的《理论与实验中的X射线》，1935年；例如，第211-227页。

(5) 参见康普顿，阿里森（注③），第1章，第19节。

(6) 康普顿：《人类自由》，1935年（1939年第3版）。这本书主要是根据康普顿1931年在耶鲁大学作的特利基金讲演以及在特利讲演之后不久作的其他两个专题讲演写的。

(7) 康普顿：《科学的人类意义》，1940年。

(8) 关于太阳系的缺陷，参见下面第241页注②和第244页注①。

(9) 参见我的《历史决定论的贫困》第23节（1957年及以后各版），书中我批评完形心理学（或“格式塔”心理学）的“完全主义”标准，指出甚至最受欢迎的完全主义的非整体的例子，例如“仅仅一堆”石头也满足这个标准（“整体大于部分的总和”）。（注意我决不否认存在完形心理学，我只是反对大多数完形理论的肤浅性。）

(10) 牛顿本人不是从他的理论中引出这些“决定论的”结果的人，参见下面第241页注②和第244页注①。

(11) 甚至“唯物主义”的一些主要对手（例如斯宾诺莎、莱布尼茨、康德和叔本华）一般也认为，决定论构成理性态度或科学态度的主要部分。构成理性主义传统一部分的一个类似的教条是，一切知识从观察开始并从观察归纳出来。比较我的《猜想与反驳》一书第122页中关于这两个理性主义教条的评论。

(12) 牛顿自己可以算是很少几个持不同意见的人之一，因为他甚至把太阳系看成是不完善的，继而认为它可能要毁灭。由于这些观点，他被谴责为不虔诚，即“对自然界创造者的智慧的挑战”（如亨利●彭伯顿在他1728年的《艾萨克●牛顿爵士的哲学》一书第180页中所描述的）。

(13) 《查尔斯●桑德●皮尔士文集》，1935年，第6集，第35页，6.44。当然可能有其他物理学家提出类似的观点，但是除了牛顿和皮尔士以外，我知道的只有一个：维也纳的弗朗兹●埃克斯纳教授。薛定谔是他的学生，在他的《科学、理论与人类》一书中写了关于埃克斯纳的观点。参见该书1957年版第71、133、142页。（这本书以前是以《科学与人类气质》为题于1935年出版的，康普顿在《人类自由》第29页提到过它。）

(14) C●S●皮尔士：上引书第6集，6.47，第37页（1892年第1版）。这一段虽然简单，却很有意义，因为预先提出了（注意关于爆炸性混合物振动的评论）关于宏观效应的一些讨论，这些讨论由海森堡的非决定论的扩大而产生。这次讨论是由拉尔夫●利利的一篇论文开始的，参见《科学》1927年，第46期，第139页以下，康普顿在《人类自由》第50页中提到它。它在康普顿的书中起了相当的作用，参见第48页以下。（注意康普顿1931年发表特利演讲。）康普顿：上引书，第51页，注3，包含一个对由于分子热运动（皮尔士想到的不确定性）和海森堡不确定性引起的机遇效应很有意思的定量比较。玻尔、帕斯库尔●约尔丹、弗里茨●麦迪卡斯、路德维希●冯●贝塔朗菲和许多其他的人继续进行这个讨论，最近，瓦尔特●埃尔萨塞1958年写的《生物学的物理基础》，也参与了讨论。

(15) 我引证保罗●卡拉斯：《一元论者》，1892年，第2期，第560页以下和1892年第3期，第68页以下。皮尔士的回答在《一元论者》1893年，第3期，第526页以下（参见皮尔士的文集第6集，附录A，第390页以下）。

(16) 问题境况的突然转变是由以下事实判断的，即对于我们许多老顽固来讲，似乎的确不久以前经验主义的哲学家（例如见石里克：《普通认识论》，1925年，第2版，第277页）都是物理决定论者，而今天物理决定论正在被P●H●诺威尔－斯密抛弃，看作“18世纪的‘怪物’”（《精神》，1954年，第63期，第331页）。P●H●诺威尔－斯密是石里克观点的积极勇敢的捍卫者。时间向前推移，无疑地它将及时解决我们所有的问题，怪物或非怪物的问题。然而，说来也奇怪，老顽固似乎都记得普朗克、爱因斯坦和石里克的时代，并很难相信我们疑难而糊涂的思想，即那些伟大的决定论思想家同拉普拉斯一起产生了18世纪的怪物，拉普拉斯产生了所有怪物当中最著名的怪物（他1819年论文中的“超人智力”时常被叫做“拉普拉斯妖”。参见康普顿《人类自由》，第5页以下，《科学的人类意义》，第34页，及后面第235页注①所引亚力山大著作）。然而甚至凭我们正在衰退的记忆力，多作一下努力，也可能回想起某个卡拉斯提出的类似18世纪的怪物（不是上一个注提到的19世纪思想家P●卡拉斯，而是T●L●卡拉斯，康普顿在《人类自由》第1页上曾引用）。

(17) 1950年我在“量子物理学与经典物理学的非决定论”一文中提出了这个观点，该文发表在《英国科学哲学杂志》1950年第1卷，第2期，第117－133页，第3期，第173－195页。不幸，我写这篇论文时，还一点不知道皮尔士

的观点。这里我可以提一下，从我早期的论文中，我接受了相互对立的云 和钟 的思想。自从1950年我的论文发表以来，经典物理学中非决定论原理的讨论已酝酿成熟。参见布里渊的《科学的不确定性和信息》1964年（我并非完全同意的一本书）和那里提供的文献参考资料，特别是在第38、105、127、151－152页。增加的参考资料，特别是哈达马特关于负曲率“角”表面测地线的论文，载《理论数学与应用数学杂志》，第5辑，第4期，1898年，第27页以下。

(18) 亦见我的《科学发现的逻辑》一书，尤其是新附录* xi，亦见该书第9章，其中包括大体上正确的批评。虽然鉴于爱因斯坦在附录xii中的批评，我不得不撤回在第77节中所说的（1934年的）思想实验。然而，这个实验可以由附录* xi和* xii讨论的爱因斯坦、波多尔斯基和罗森著名的思想实验来代替。亦见我的论文“对概率计算的倾向解释和量子理论”，发表于《观察与解释》，1957年，第65－70页和第83－89页。

(19) 最后一句是对1963年库恩撰写的有趣的《科学革命的结构》中一些观点的批评。

(20) 参见海森堡的《量子理论的物理原理》，1930年。

(21) 我指的是康普顿对玻尔、克雷默和斯拉特理论的驳斥，参见康普顿自己在《人类自由》第7页和《科学的人类意义》第36页提到的话。

(22) 比较所引的海森堡的书中康普顿的前言，第iii页以下；亦见他在《人类自由》第45页（参考爱因斯坦）和《科学的人类意义》第42页关于量子力学的不完善 的评论。康普顿赞成量子力学的不完善而爱因斯坦把这看成是这个理论的一个弱点。玻尔回答爱因斯坦，认为，（像他以前的冯●纽曼）这个理论是完善的 （或许在这个术语的另外意义上来说）。见例如爱因斯坦、波多尔斯基和罗森的文章，《物理学评论》，1935年，第42期，第777－780页和玻尔的回答，1935年，第48期，第696页以下；以及爱因斯坦的文章，《辩证法》，1948年，第2卷，第320－324页；和玻尔，同期第312－319页；此外，爱因斯坦和玻尔之间的讨论载于希尔普（编）：《阿尔伯特●爱因斯坦：哲学家－科学家》，1949年，第201－241页，特别是第668－674页，以及爱因斯坦的一封信，发表于我的书《科学发现的逻辑》第457－464页；亦见第445－456页。

(23) 参见N●R●汉森讲的量子理论发现史，《正电子概念》，1963年，第9章。

(24) 尤其是参见《人类自由》第90页以下；比较《科学的人类意义》，第73页。

(25) 比较《人类自由》，第1页。

(26) 比较《人类自由》，第26－27页。（以及自第27页开始的最后一段。）或许我可以提醒读者，我的观点与所引段落的观点有一点不同。因为像皮尔士一样，我认为，一个系统的定律 是牛顿学说的定律（初步看来是决定论的），可是这个系统又是非决定论的，这在逻辑上是可能的，因为应用这个定律的系统可能是内在的不准确，例如，说它的坐标或速度是有理数（与无理数相反）是毫无意义的。以下的话（见薛定谔：上引书，第143页）也非常有道理：“……能量－动量定律只提供我们四个 方程，因此留下了在很大程度上未确定的基本过程，即使能量－动量定律适合这组方程。”

(27) 比较《科学的人类意义》，第ix页。

(28) 同上书，第42页。

(29) 比较《人类自由》，第27页。

(30) 假设我们的物理世界是一个含有随机成分的物理学上的封闭系统 。显然，这个系统不会是决定论的；然而，目的、思想、希望与愿望在这样的世界里不能对物理事件产生任何影响；假定它们存在，它们是完全多余的；它们就是所谓的“副现象”。（注意，决定论的物理系统是封闭的，但是封闭系统可能是非决定论的。因此，“非决定论”是不够的，而这将在以下第X节加以解释。）

(31) 康德深受这个噩梦之苦而无法摆脱。见康普顿《人类自由》第67页以下，关于“康德逃脱的途径”的很好叙述。（第68页第2行“纯粹理性的”这几个词应删去。）也许我在这里可以提一下，我并不同意康普顿在科学哲学领域中所提到的一切观点。我和他不一致的观点有以下几例：康普顿赞成海森堡的实证主义或现象论（《人类自由》，第31页），康普顿归功于艾卡尔特的某些话（在上引书中第20页注7）：看起来虽然牛顿本人不是决定论者，但是我认为物理决定论相当精确的思想，不应根据某种含糊不清的“因果关系定律”的意义加以讨论。我也不同意在类似说海森堡是19世纪30年代的现象论者（或实证主义者）的意义上，说牛顿是现象论者。

(32) 大卫·休谟：《人性论》，1739年，第174页；亦见，第173页和第87页。

(33) 上引书，第408—409页。

(34) 休谟：上引书，第403页以下，与第404页以下相比较是有意义的（休谟在那里说，“我用两种方法给必然性下定义”），同样有意义的是和他归之于“物质”的“概念性质是否叫做必然性”进行比较，如他所说的，对于概念性，所有人“一定都认为它属于意志”（或“属于精神的动作”）。换句话说，休谟在这里试图把他的习惯论和他的联想心理学应用于“物质”，即应用于物理学。

(35) 特别请参阅B·F·斯金纳的《沃尔登第二》，1948年，一个吸引人的慈善的但极其天真的对全知全能的乌托邦空想（尤其见第246—250页，亦见第214页以下）。阿·赫胥黎：《勇敢的新世界》，1932年（亦见《重访勇敢的新世界》，1959年）和乔治·奥威尔：《1984》（1948），都是著名的矫正法。我在《开放社会及其敌人》一书，1945年，1962年第4版以及《历史决定论的贫困》一书第91页，已批评过某些乌托邦和独裁主义思想。（参见这两本书，尤其是我对所谓“知识社会学”的批评。）

(36) 当然我的聋物理学家非常类似于拉普拉斯的妖魔；我认为他的成就是荒唐的；这只是因为非物理学方面（目标、目的、传统、嗜好、智谋）在物理世界的发展上起了作用；换句话说，我相信相互作用论。塞缪尔·亚历山大的《空间、时间与神》（1920），第ii卷，第328页谈到他所说的“拉普拉斯的计算机”，“除了在所述的有限意义上，计算机的假说是荒唐的。”然而，“有限意义”包括预测一切纯物理事件，因而包括预测莫扎特和贝多芬写的所有黑色音符的位置。“有限意义”只排除对精神经验的预测（和我对物理学家耳聋的猜测很相应的一种排除）。因此我认为是荒唐的东西，亚历山大准备加以承认。（或许在这里我可以说，我认为讨论自由问题，联系音乐的创作、新的科学理论或技术发明的创造，比联系伦理学以及道德责任更可取。）

(37) 休谟：上引书，第609页（着重点是我加的）。

(38) 见赖尔的《心的概念》，1949年，第76页以下（“机械论的怪物”）。

(39) 比较皮赖“生命和活着两个用语的无意义”，《生物化学的前景》，1937年，第11页以下。

(40) 见例如图林的“计算机器与智力”，《精神》，1950年，第59期，第433—460页。图林认为人和计算机在可观察的（行为的）特性上看，原则上是不可区分的，他要求他的对手详细说明人的哪些可观察行动或成就是计算机原则上不可能达到的。但是这种要求是一种智力上的陷阱：通过详细说明一种行为，我们就会设计出制造计算机的规格。此外，我们使用和制造计算机，因为计算机能够做我们不能做的许多事情，正如我想加总数而不能在脑袋里算时，我就用钢笔和铅笔。爱因斯坦说过：“我的铅笔比我聪明。”但是这并不证明他与铅笔不可区分。（比较前面第244页注①提到的我关于非决定论的论文，第195页最后一段；以及我的《猜想与反驳》第12章，第5节。）

(41) 参见石里克的文章，载《认识》杂志，第5期，第183页（摘自第一段最后八行）。

(42) 休谟：上引书，第171页，亦见例如第407页：“……自由……就是和机遇一样的东西。”

(43) 比较《人类自由》，第53页以下。

(44) 我这里所说的笛卡儿问题的批判性讨论可以在我的《猜想与反驳》第12和13章中找到。在这里可以说，像康普顿一样，就我反驳所有活的有机体（作为物理系统）物理上的完整性这一说法而论，也就是说，就我猜测某些有机体的精神状态可以和物理状态相互作用而论，我几乎是个笛卡儿主义者。（然而，我之作为笛卡儿主义者还不如康普顿：甚至总开关模型对我的吸引力也不如对他的吸引力大。）此外，我不赞同笛卡儿关于精神实体或思想实体的谈话，也不赞同他的物质实体或广延实体。只是就我相信物理状态和精神状态（此外还有更抽象的东西，如讨论的状态）两者都存在而言，我才是个笛卡儿主义者。

(45) 康普顿相当仔细地讨论了这个理论，特别是在《人类自由》第37—65页。特别参见提及拉尔夫·利利上引书的地方，《人类自由》，第50页，亦见《科学的人类意义》，第47—54页。值得注意的是，康普顿在《人类自由》第63页以下的评论和《科学的人类意义》第53页，论我们行动的个体性以及为什么它允许我们避免我所说的第二种进退维谷的解释（它的第一种进退维谷是纯粹的决定论），即我们的行动归因于纯机遇的可能性。

(46) 特别见《科学的人类意义》第viii页以下和第54页，这一节的最后陈述。

(47) 这是很重要的一点，以至于我们很难描述任何典型的生物学过程，除非这个过程放出或激发储存能。反过来当然就不是这种情况：许多非生物学的过程都有同样的特点；虽然放大器和放出过程在经典物理学上不起很大的作

用，但是却是量子物理学所特有的，当然也是化学所特有的。（激发能量的辐射等于零是一种极个别的情况；另一个有趣的情况是——基本上绝热的——折进的某种无线电频率伴随着信号或刺激的极限放大。）这就是为什么像“原因等于结果”这样的公式（以及对笛卡儿相互作用论的传统批评），早就不用的原因之一，尽管守恒定律继续有效。比较在以下ⅩⅣ节中所讨论的语言的刺激或放出功能：亦见我的《猜想与反驳》，第381页。

(48) 语言功能的理论归功于比勒（《儿童智力发展》，1919年；1930年英文版，第55，56，57页，亦见《语言论》，1934年）。我在他的三个功能中加了一个功能，即辩论的功能（以及其他在这里不起作用的功能，例如劝告与说服的功能），见例如我的论文“语言与身心问题”载于《猜想与反驳》第295页，注②和原文（亦见第134页以下）。动物（尤其是蜜蜂）中存在某种描述性语言的过渡阶段不是不可能的。见冯●弗里斯的《蜜蜂：它们的视力、化学感官与语言》，1950年；《舞蜂》，1955年和M●林达尔的《群居蜜蜂的交流》，1961年。

(49) 比较弗里斯上引书和林达尔上引书。

(50) 见我的《猜想与反驳》第1章，尤其是第64页关于形式逻辑是“合理性批判的工具”的评论，亦见第8到11章和第15章。

(51) 参见上一个注和我的《开放社会及其敌人》，特别是第24章及第ii卷附录（1962年第4版）；以及《猜想与反驳》，特别是前言和导论。

(52) 比较我的《历史决定论的贫困》，第106页，注1。

(53) 意指进化论成了波普尔感兴趣的东西了。——译者

(54) “嵌进”（不过不是我归功于艾伦●马斯格雷夫的术语）的思想，或许可以在查尔斯●达尔文的《物种起源》，1959年，第Ⅵ章中找到（我引自《良友》丛书版，第180页，着重点是我加的）：“……每个高度发达的有机体都经历了许多变化，而……每一个改变了的结构往往是遗传的，因此，每一次改变不会……完全不留痕迹，因而［有机体的］每一部分的结构……是许多遗传变化的总和，物种经历了这种变化……”亦见E●鲍德温，载《生物化学的前景》，第99页以下，以及那里所引的文献。

(55) 新的问题境况的出现可描述为有机体“生态学的小生境”或有意义的环境的一个变化或演变。（它或许可以称为“习惯选择”；比较卢兹的文章，载《进化》，1948年，第2期，第29页以下。）有机体或它的习惯或它的栖息地的任何变化产生出新问题，这一事实说明了这个（往往是尝试性的）解决办法的难以置信的价值。

(56) 参考康普顿关于“突现进化”的意见。

(57) 尝试与排除错误的方法所运用的并非完全随机的或任意的尝试（像有时提出的那样），虽然这些尝试看起来可能是很随便的。至少必须有一个“后效应”（在我的《科学发现的逻辑》第162页以下的意义上）。因为有机体经常从它的错误中学习，也就是说有机体建立了压制或消除或至少减少某些可能尝试的频率的控制（这些尝试在其演化的过去或许是实际的尝试）。

(58) 现在有时叫“鲍德温效应”；例如见G●G●辛普森“鲍德温效应”，载《进化》，1953年第7期，第110页以下；和C●H●沃丁顿，同卷，第118页以下（特别是参见第124页）和第386页以下。亦见J●M●鲍德温的《发展与进化》，1920年，第174页以下和H●S●詹宁斯的《低级有机体的行为》，1906年，第321页以下。

(59) 参见《人类自由》第91页和《科学的人类意义》第73页。

(60) 比较H●S●詹宁斯，上引书第334页以下。K●Z●洛伦兹的《所罗门国王的戒指》（1952年，第37页以下）描述了一个关于解决问题的鱼的美妙例子。

(61) 惠勒的文章，载《美国科学家》，1956年，第44期，第360页。

(62) 我们只能选择许多竞争性假设中“最好的”——按照致力于追求真理的批判性讨论来看是“最好的”假设——意味着我们选择按照讨论来看“最接近真理”的理论；参见我的《猜想与反驳》，第10章，亦见《人类自由》第vii页，特别是第74页（关于能量守恒原理）。

(63) 可渗透的壁或薄膜似乎是所有生物系统的特征。（这可能与生物个体化现象有关。）关于薄膜和气泡都是原始有机体这个思想的前史，参见C●H●卡恩的《阿那克西曼德》，1960年，第111页以下。

(64) 正如几个地方暗示的那样，我猜测，接受精神状态和物理状态的“相互作用”，对笛卡儿问题提供了惟一令人

满意的解决办法。这里我想补充一下，我认为，我们很有理由假设，存在有精神状态或意识状态（例如在梦中），在其中自我（或人的时空位置和个性）的意识很弱或不存在。因此，看来有理由假设，完全的自我意识是后来的发展，并且以如下方式表达身心问题是错误的，即把意识的这种形式（或有意识的“意志”）看作是惟一的形式。

(65) 埃非尔士峰即我国的珠穆朗玛峰。——译者

(66) 比较例如我的《猜想与反驳》，特别是第312页。

(67) 例如见恩斯特●H●冈布里奇：《一匹木马的构思》，1963年，尤见第10页；以及同一作者的《艺术和错觉》，1960年、1962年（见“试错”条）。比较第287页注①。

(68) 关于科学产品与艺术作品的类同，见《人类自由》，前言，第vii—viii页，和在《人类自由》中的评论，第74页；还有E●马赫的《热学》，1896年，第440—441页，他写道：“艺术的历史……教育我们怎样把偶然产生的形象用于艺术创作。达●芬奇劝告艺术家去注意云的形状和肮脏的、烟熏黑的墙上的斑纹，这些可能向他提供适于他的计划和他的心情的观念……另外，音乐家有时可能从随意的声音中得到新的观念；我们有时也可能从一个著名的作曲家那里听到，他由于弹钢琴时偶然地按错键而发现了调子优美和谐而有价值的主题。”

第七章　进化与知识之树 [1]

我十分感谢赫伯特·斯宾塞讲座邀请我作讲演，这不仅是因为能被请来对一个具有伟大勇气和创造力的思想家表示敬意而感到荣幸。特别使我高兴的是，讲座安排委员会作出这样的提议，我可以为自己的讲演选择像“生物科学的方法”这样一些题目。这个提议使我有机会在这里提出有关这个题目的一些想法，虽然我发现这些想法振奋人心并值得讨论，要不是受到这一鼓励，我可能不会公开提出来的。

我要对你们叙述的所有这些想法，都与生物学的方法问题有关，但我将不把自己局限在这个范围内。我这个讲演计划分三个部分：首先是关于知识的一般理论的一些看法；其次是有关进化论的某些方法问题；最后则是涉猎或者毋宁说研究进化论本身的某些部分。特别值得注意的是，在我讲演的第三部分里，我将要对你们叙述我的一个猜想，试图在达尔文派或新达尔文派的自然选择理论框架内解决一些经典难题，这个理论迄今一直在为这些难题而烦恼。

我称这些困难为“经典的”，因为它们早被H·斯宾塞和S·勃特勒两个人看到并简要地分析过，H·斯宾塞在接受达尔文自然选择理论后不久就分析过它们，而S·勃特勒在拒绝这个理论后不久也分析过它们。实际上，正像H·斯宾塞所指出的那样，达尔文自己也早已注意到我现在所提到的这些难题。 [2]

因此，我这个讲演是从知识的一般理论开始，通过生物学方法，扩展到进化论本身。我担心，这个计划对一次讲演来说是带点奢望了；另外，如果我还想在这个讲演中使你们信服，那么我确实处于毫无希望的境地。幸运的是，我无意使谁相信我的任何论点的真理性，特别无意使谁相信我将在讲演的末尾提出的新的新达尔文派猜想的真理性。因为虽然我希望这种猜想或许有助于我们稍微接近真理一点，我不敢希望它是真的；实际上，我担心它包含很少一点真理。它当然既不包含终极真理，也不包含所讨论的问题的全部真理。因此，我不期望使你们信服，只不过因为我自己也并不信服。可是我的确希望并尽力重新引起你们在这些问题上的兴趣。我承认，这些问题有时变得有点陈腐，我甚至在某处表示过，我同意雷文教授的如下看法，即进化论的争论是“维多利亚茶杯中的风暴” [3]。如果我们想到由于达尔文断定我们与类人猿有亲属关系所引起的风暴的话，这个描述可能是十分公平的；但是由达尔文派论争所引起的还有其他对我们更有启发的理论问题。

1. 关于问题与知识增长的一些看法

我现在谈讲演的第一部分：知识的一般理论。

我觉得必须从对知识理论的一些评论着手，其理由是，在这一方面，我与差不多所有人的意见都不一致，或许除了查尔斯·达尔文和阿尔伯特·爱因斯坦以外。（附带说一下，爱因斯坦在1933年他的斯宾塞讲座的讲演中，说明了他在这些问题上的观点。）[4] 争论的要点是观察与理论之间的关系。我认为：理论，至少一些基本的理论或期望，总是首先出现的；它们总是先于观察；观察和实验检验的基本作用在于显示我们的一些理论是假的，从而激发我们去提出更好的理论。

因此，我断言，我们不是从观察开始，而总是从问题开始，它们或者是实际问题，或者是已经陷于困境的理论。一旦我们碰到问题，我们就可能开始研究它。我们可按照两种尝试来做：按照第一种尝试，我们可以猜想或推测问题的解答；然后我们就可以试图去批判通常有点模糊的猜想。有时，一个猜想或推测可以暂时经受住我们的批判和实验检验。但一般说来，我们不久会发现，我们的推测能被驳倒，或者它们并不解决我们的问题，或者它们只部分地解决问题；并且我们还会发现，就连最好的解答——它们能够经受住最精彩、最巧妙的意见的最严格批判——不久就会引起新的困难，引起新的问题。因此，我们可以说，知识的成长是借助于猜想与反驳，从老问题到新问题的发展。

我想，你们当中有些人会同意，我们通常从问题开始；但你们仍可能这样想，我们的问题一定是观察和实验的结果，因为你们所有人都熟悉这样一种观念：如果不通过我们的感官注入，在我们的理智中就什么东西也没有。

但是，我现在要反对的正是这个古老而神圣的观念。[5] 我认为，所有动物生来就有期望或预测，它可以作为假说、作为一种假设性知识提出来。我还认为，在这个意义上，我们有几分天赋知识，我们可以从它开始，尽管它或许很不可靠。这个天赋知识，这些天赋期望，如果受到挫折，就产生了我们的第一批问题；因此，我们知识的相继成长可以描述为完全是由对先前知识的更改与修正所组成。

因此，我现在是对那些认为观察必须先于期望和问题的人讲一点相反意见；我甚至认为，由于逻辑的理由，观察不能先于所有问题，虽然观察对于某些问题常常是明显居先的，例如，对于某些使期望受挫或驳倒一些理论的观察所引起的那些问题。观察不能先于所有问题的事实，可以用一个简单的实验来说明，如果你们允许的话，我想用你们自己作实验对象。[6] 我的实验要求你们此时此地观察。我希望，你们都能合作并进行观察。然而我担心，至少你们中的一些人不观察，却感到有一种强烈的冲动要问：“你要我观察什么？”

如果这就是你们的反应，那么我的实验就是成功的。因为我要试图说明的是，为了观察，我们心中必定有我们可能通过观察来确定的一定问题。达尔文知道这一点，他曾写道：“多么奇怪，竟有人不明白，所有观察必定是赞成或反对一些观点的……”[7] [无

论“观察！”（没有指示观察什么）还是“观察这个蜘蛛！”都不是一个清楚的命令。但是“观察这个蜘蛛是否像我预期的那样爬上去或爬下来”，则是很清楚的指令。]

当然，我不可能期望使你们信服我关于观察后于期望或假说这一观点的真理性。但我确实希望能够向你们表明，用其他学说来取代那种古老的学说，即认为知识、特别是科学知识总是始于观察的学说，[8] 是可能的。

现在让我们稍为仔细地考察一下猜想与反驳的方法，根据我的观点，它是知识的增长所依据的方法。

那么，我们从问题即难题谈起。它们可能是实际的或理论的问题。不管是什么问题，刚接触时，我们显然对它不大熟悉。我们最多仅有一个问题真正是由什么组成的模糊想法。那么，我们怎么能得出一个适当的解答呢？显然不能。首先我们必须对这个问题比较熟悉。但怎样做到这一点呢？

我的回答很简单：通过形成一个不成熟的解答，并且批判它。只有这样，我们才能理解这个问题。因为理解问题意味着理解它的困难；理解它的困难意味着理解它为什么不易解决——为什么更明白的解答不奏效。因此，我们必须产生更明白的解答；我们必须批判它们，以便发现它们不奏效的原因。这样，我们就熟悉了问题，倘若我们总有产生新猜测和更新猜测的创造能力，我们就可能从不妥当的解答发展到比较好的解答。

我认为，所谓“研究问题”就是这个意思。如果我们研究问题的时间很长、很深入，我们就会在这样的意义下开始熟悉问题和理解问题，即我们知道不能做什么样的猜测、猜想或假说，因为它完全没有把握问题的要点；知道任何认真的解决办法必须满足什么样的要求。换言之，我们将开始看到问题的分支，它的附属问题，以及它与其他问题的联系。（正是在这个阶段上，一个新的猜想性解答应甘受其他人的批判，甚至已发表的解答也一样。）

如果我们现在细想一下这个分析，我们发现，它与我们的公式一致，这个公式说明，知识的进步是依据猜想和反驳它们的批判性尝试，从老问题进展到新问题。因为对问题的越来越熟悉的过程也是按这个公式进行的。

下一步将讨论和批判我们的尝试性解答；每一个人都试图去发现其中的缺点并驳倒它，不管这些试图的结果如何，我们都将从中有所得益。如果我们的赞成者或反对者的批判是成功的，我们将学到许多东西：我们对问题固有的困难将比以前知道得更多。即使我们最厉害的批判者们没有成功，即使我们的假说能够抵挡住他们的批判，我们还是能够学到许多东西：不仅关于问题，而且关于我们的假说，它的适当性和分歧。如果我们的假说经受得住批判，或者至少在批判面前它比它的竞争者更好一些，它就可能被暂时地、尝试性地作为现有科学学说的组成部分接受下来。

所有这些可以用下述说法表示出来，我们知识的增长是一个十分类似于达尔文叫做“自然选择”的过程的结果；即**自然选择假说**：我们的知识时时刻刻由那些假说组成，这些假说迄今在它们的生存斗争中幸存下来，由此显示它们的（比较的）适应性；竞争性的斗争淘汰那些不适应的假说。[9]

这个说明可应用于动物知识[10]、前科学知识[11]和科学知识。科学知识的独特之处是：对我们理论的自觉和系统的批判，使得生存斗争更艰难。于是，当动物的知识和前科学知识主要通过消除那些不适当假说而成长时，科学批判常常以我们的理论的灭亡代替我们的灭亡，在我们的错误信念导致我们自己被消除之前把错误信念消除掉。

这个关于境况的陈述意味着描述知识实际上是怎样增长的。当然它不是隐喻的意思，尽管它利用了隐喻。我要提出的这个知识理论大体上是关于知识增长的达尔文理论。从阿米巴到爱因斯坦，知识的增长过程总是相同的：我们试探着解决我们的问题，并通过淘汰过程，获取在我们的试探性解答中某些接近合适的东西。

可是，在人类的水平上，已经出现了某种新的东西。为使这一点显而易见，我将把进化之树与所谓的知识增长之树对照一下。

进化之树是从共同的树干产生越来越多的分枝而生长起来的。它像一个家谱：共同的树干由我们共同的单细胞祖先即所有生物的祖先构成。分枝代表后来的发展，用斯宾塞的术语来说，许多分枝已“分化”为高度专门化的形态，它们中每一个都如此“完整”，以致它能解决它的特殊困难，解决它的生存问题。

我们的工具和器具的进化之树看起来十分类似。假设它从石头和棍棒开始；可是在越来越专门化的问题影响下，它分化为大量高度专门化的形式。

但是，如果我们现在把这些生长着的进化之树与我们成长着的**知识的结构**相比较，那么我们发现，人类知识的成长之树有完全不同的结构。诚然，应用知识的发展很类似于工具和其他器具的发展：始终存在着越来越不同的和专门化的应用。但理论知识（它有时叫做“基础研究”）却以十分不同的方式发展。其发展方向几乎与这种不断增多的专门化和分化相反。正如斯宾塞所注意到的那样，理论知识的发展大体上趋向于日益完整、趋向于形成统一的理论。[12]当牛顿使伽利略的地上的力学与开普勒的天体运动的理论结合起来的时候，这个倾向变得十分明显；而且从那以后一直保持着。

当我们说到进化之树时，我们当然假定时间的方向指向上方，即指向树生长的方向。采取同样向上的时间方向，我们将不得不把知识之树描述为从无数的根部长起来，这些根向空中长而不是向下长，并最终倾向于长成为一个共同的树干。换句话说，理论知识增长的进化结构几乎正与生物或人类工具或应用知识的进化之树的结构相反。

现在要解释这个理论知识之树的整合性成长的问题。它是我们追求理论知识的特殊目的——说明事物以满足我们的好奇心的目的——的结果。此外，它是人类语言存在的结

果，人类语言不仅使我们可以描述事态，而且可以讨论我们的描述的真理性，就是说，使我们能够批判它们。

在探求理论知识的过程中，我们的目的仅仅是理解、回答怎么样的问题和为什么的问题。这些都是以给出说明来回答的问题。因此，理论知识的全部问题就在于说明的问题。

这些问题完全可能起源于实际问题。因而“为了反对贫穷人们能做些什么？”这个实际的问题，已导致“人们为什么贫穷？”这一个纯粹的理论问题，从这个问题到工资和报酬的理论，等等；换句话说，导致纯粹的经济理论，当然这理论不断地产生它自己的新问题。在这个发展中涉及的问题，特别是未解决的问题，增殖起来，并且成为分化了的问题，就像我们的知识成长时它们往往表现的那样。然而说明的理论本身已表明，斯宾塞首先描述了整合性成长。

举生物学中的一个类似的例子，我们有与天花这样的流行病作斗争的最迫切的实际问题。可是我们从免疫的实例进到免疫学理论，并从这里又进到抗体形成理论——以其问题的深度和其问题增多能力而著称的一个纯生物学领域。

问题的说明是由提出说明的理论来解决的；说明的理论能够通过显示它本身的矛盾或它与事实或一些别的知识不一致而受到批判。可是这个批判假定，我们希望找到的理论是真的理论——与事实一致的理论。我相信，正是把真理看作与事实相符合的观念使理性批判成为可能。借助于统一的理论，我们说明问题的好奇心和热情是普遍的和无限制的，连同这样一个事实，我们更加接近真理的目的就说明了知识之树的整合成长。

在指出工具的进化之树与理论知识的进化之树之间的差别时，我还希望反驳一下现在很流行的观点，即人类知识仅能理解为我们生存斗争的工具。提出的观点可能用作对过分狭隘地解释我所说的猜想与反驳的方法以及最适假说继续生存的一种警告。可是它决不会和我说过的意思相抵触。因为我没有说最适假说总是有助于我们自己生存的假说。我宁可说，最适假说是最好地解决所要解决的问题的假说，是比竞争的假说更好地经受住批判的假说。如果我们的问题是纯理论问题——找寻纯理论说明的问题——那么，批判是由真理或逼近真理的观念所调整，而不是由有助于我们生存的观念所调整。

这里谈到真理，我希望讲清楚，我们的目的是找到真的理论或者至少找到比我们目前已知的理论更接近真理的理论。但这并不意味着我们能够确切地知道我们某些说明理论是真的。我们也许能够批判一个说明理论，能够证明其虚假。然而一个好的说明理论总是对某些即将来临的事情的大胆预言，它应该是可检验的和可批判的，但它不可能被证明是真的；如果我们在任何一种满足概率运算的意义上采用“可几的”这个词，那么，它决不可能被证明是“可几的”（就是说，比它的否定更可几）。

这个事实并不令人惊讶。因为，虽然我们获得了理性批判的艺术和真的说明即与事实

一致的调节观念，别的什么也没有改变；知识增长的基本程序仍然是猜想与反驳和消除不适当的说明；而且因为消除有限数量的这种说明不能减少可能存在的说明的无限性，爱因斯坦可能犯错误，正像阿米巴可能犯错误一样。

因此，我们不能把真理或可几性归于我们的理论。采用真理和逼近真理这样的标准仅在我们的批判中起作用。我们可以拒绝一个假的理论；我们可以因为一个理论不如它的先行者或竞争者更逼近真理而拒绝它。

我或许可以把我讲过的东西用两个简单的命题概括起来。

（1）我们可能犯错误也容易有过失；但我们能够从我们的错误中学到东西。

（2）我们不能证明我们的理论，但我们能理性地批判它们，并尝试性地采纳那些似乎最经得起我们批判并有最大解释力的理论。

我讲演的第一部分到此结束。

2. 关于生物学方法，特别是进化论方法的看法

在我的讲演的第二部分中，我准备简要地讨论一些有关生物学方法的问题。我不得不严格压缩这一部分的讲演，以便给第三部分留有余地。

我将从两个总论点开始。第一个论点是：

（1）如果谁想把科学方法看作在科学上取得成功的方法，他一定会失望。成功没有捷径。

我的第二个论点是：

（2）谁想把科学方法或这种科学方法 看作证明科学成果的方法，他也一定会失望。科学成果不能被证明，它只能被批判和检验。在其得到支持方面，仅仅能说，经过所有这些批判与检验之后，它似乎比它的竞争者更好，更有意义，更有力，更有希望，更逼近真理。

尽管这两个论点存心使人心灰意冷，我还可说某些更积极的东西。存在某种像成功的秘诀那样的东西，我将在下边提出来。

在你们研究的任何阶段中，要尽量弄清楚你们的问题，观察它的变化，并使之更明确。要尽量弄清楚你们掌握的各种理论，要知道我们都是无意识地掌握理论，或把这些理论看成是理所当然的，尽管其中大多数几乎肯定是假的。反复地尝试表述你们正在坚持的理论并批判它们。并尝试创立另外的理论——甚至替换那些在你们看来似乎是不可避免的理论；因为只有这样，你们才能理解所掌握的理论。每当一个理论对于你们表现为惟一可

能的理论时，可把它看作你们既不理解该理论也不理解想要该理论解决的问题的表征。要始终把你们的实验看作是对理论的检验——看作发现理论的缺点并推翻它的尝试。如果实验或观察看起来支持一个理论，要记住，它实际上是减弱了另外一些可供选择的理论——或许是你们以前没有想过的理论。把反驳和替换你们自己的理论作为你们的抱负，这要比捍卫它们或让别人去拒绝它们更好。但也要记住，很好地捍卫一个受到批评的理论是任何具有成果的讨论的必要部分，因为只有捍卫它，我们才能发现这个理论的力量，以及针对这个理论的批评的力量。如果我们不能始终试图以最强有力的形式提出理论并仅对这个形式加以争论的话，讨论或批评理论是没有用处的。

采用彼得·梅达沃在里斯讲演[13]里解释和使用过的区分，我在这里描述的关于世界的发现或学习过程，可以说成是*唤起*的过程，而不是启发的过程。我们了解环境，不是由于受它的启发，而是由于受到*它的挑战*：我们的反应（包括我们的期望、预测或猜想）由它唤起，我们通过消除不成功的反应来学习——也就是说，*我们从我们的错误中学习*。然而这种唤起的方法可能*模拟或装成*启发，结果看起来好像我们是从观察开始靠归纳法得到理论。关于唤起进化的过程*模拟*启发过程的这一观念是达尔文主义的特征，它在这里要讲的部分中起着重要的作用。

人们常把达尔文发现自然选择理论与牛顿发现万有引力理论相提并论，这是一个错误。牛顿用公式表示了一组旨在描述物理世界的相互作用和由它引起的行为的普遍定律，达尔文的进化论没有提出这样的普遍定律。没有关于进化的达尔文定律。实际上，倒是斯宾塞试图系统表述进化的普遍定律——“分化”和“结合”的定律。正像我试图指出的那样，它们不是没有价值的，并且可能是十分正确的。但与牛顿定律相比，它们是含糊的，并且几乎是缺乏经验内容的。（达尔文自己发现斯宾塞定律没有什么价值。）

然而，达尔文对我们关于周围世界的描述的革命影响至少像牛顿的一样大，尽管不像牛顿的影响那样深。因为达尔文的自然选择理论表明，*通过以纯物理的语言说明世界上存在计划和目的*，*在原则上可能把目的论归结为因果关系*。

达尔文向我们所指明的是，自然选择机制原则上能够模拟造物主的行动以及他的目的和计划，它也能够模拟有理性的人类为实现其目的采取的行动。

如果这是正确的，那么从生物学方法的观点看来，我们能够说：达尔文指明，在生物学上我们可以完全自由地采用目的论解释——甚至我们当中那些相信所有解释都应该是因果解释的人也一样。因为他清楚地表明，任何特殊的目的论解释原则上终有一天可能变成因果解释或由因果解释作进一步的说明。

虽然这是重大的成就，我们必须补充，*原则上*这个短语是一个十分重要的限定。迄

今为止，达尔文和任何达尔文主义者都没有就任何单个有机体或任何单个器官的适应进化给出真正的因果解释。他所表明的一切——充分地说明——这样的解释是可能存在的（即它们在逻辑上并不是不可能的）。

我几乎无须说，我对达尔文主义的看法，将引起许多生物学家的不满，他们相信生物学中目的论解释像神学解释一样糟或差不多一样糟。他们的影响强到足以使查尔斯·谢灵顿爵士那样的人以非常抱歉的语气说："我们不能从研究任何特殊的反射类型中得到预期的益处，除非我们能够讨论它的直接目的作为一种适应的行动。"[14]

达尔文主义的一个比较显著的观点——但对我的讲演的第三部分来说是一个重要的观点——就是，有机体只有在它的行为中显示一种为生存而斗争的有力的倾向或气质或脾性，才可能实际生存下来。于是，这样一种倾向往往变为一切有机体的遗传结构的一部分；它将在它们的行为中和它们的许多组织中（如果不是全部的话）显示出来。这无疑意味着，自然选择不仅用于模拟并且用于解释（只要在原则上解释）目的论。

同样，可以说，拉马克的进化论，特别是关于器官在对它们的使用的影响下进化，在不用它们的影响下退化的原理，已由J·M·鲍德温（一位普林斯顿哲学家）[根据沃丁顿和辛普森]和薛定谔在一定意义上用自然选择的语言解释过。[15] 他们的解释方法被进一步发展，在我看来，在假说方面也大大扩充了，我打算在我的讲演的第三部分说明这个问题，因而在这里就不分析它了。但我希望弄清楚，鲍德温[沃丁顿，辛普森]和薛定谔所指明的是，启发的拉马克进化论怎样可能用自然选择的达尔文进化论来模拟。

这是一个在物理学中也存在的解释型式。一个简单的例子是最早由康德以及后来由拉普拉斯提出的假说，这一假说试图解释这样的事实，即太阳系的所有行星，在或多或少相似的平面上（这些平面彼此相距不很远），以相同的方向围绕太阳运动。这个"星云假说"（像斯宾塞通常叫它的那样）假定了作为一种典型的初始状态的旋转星云，经过某种凝聚过程（或经过斯宾塞所说的分化和结合过程）形成行星。用这个方法，该理论解释或模拟了原来似乎是有意识地设计的安排。[在这里可以提到，康德和拉普拉斯的星云假说可以被扩大，甚至可能用"生存"型假说替换。根据后一个假说，运动在非常分散的平面上或部分地以不同方向运动的行星系，根据某种量值等级，将比我们的太阳系更不稳定；因此不大可能遇见更不稳定的星系。]物理学中另一个例子是：牛顿引力论运用引力的超距作用。[G·L·勒萨热于1782年发表了一个理论，它模拟解释了牛顿学说中的超距作用。在这个理论中，不存在吸引力，只有推动其他物体的物体。[16]]人们可以说，爱因斯坦引力理论表明，一个其中既没有推动力又没有吸引力的解释系统怎样能模拟牛顿系统。现在重要的是，被模拟的解释即牛顿理论，可以描述为对爱因斯坦理论的逼近以及对真理的逼近。自然选择理论以类似的方法向前推进。在任何特定情况下，它从一个简化了的典型境况——在某些环境条件下由某些物种组成的境况——开始，并试图说明在这

个境况下，为什么某些突变具有生存价值。因此，即使拉马克的进化论是假的，它似乎是假的，达尔文主义者应把它尊为对达尔文主义的第一级近似。[17]

达尔文主义的真正困难是众所周知的问题，即用大量十分小的步子来解释进化，进化显然是指向目标的，好比我们眼睛看目标那样；因为根据达尔文主义，每一个这样的小步子都是纯粹偶然突变的结果。解释所有这些独立的偶然突变具有生存价值是困难的。[洛伦茨遗传行为更是如此。]“鲍德温效应”——即模拟拉马克进化论的纯达尔文主义的进化理论——在我看来似乎是朝着解释这样的进化前进的一个重要步骤。

我相信，清楚地看到这个困难的第一个人是塞缪尔·伯特勒，他把它概括为这样的问题：“是运气还是技巧？”这里的意思是“偶然的还是安排的？”柏格森的创造进化系统同样可以看作对这个困难的说明：他的生命冲动恰好是他给可以引起或控制那些明显指向目标的变化的东西的名称。这个型式的任何唯灵论的或活力论的解释当然是特设性的、非常令人不满的。可是把它归结为一些较好的解释还是可能的——如达尔文说可以模拟目的论解释时所做的那样——由此说明它们是对真理的近似——或至少是对比较站得住脚的理论的近似。（我试图在这个报告的第三部分中提出这样的理论。）

在这里可以简单谈一下自然选择理论的逻辑形式。这是一个十分有趣的题目，我本来愿意详细地说明它。但是，这里我仅能简要地提到一两点。

自然选择理论是一个历史理论：它构成一种境况并表明，当给定那个境况时，我们想要解释其存在的这些事情确实很可能发生。

更清楚地说，达尔文理论是一个一般化的历史解释。这意味着，设想的境况必是典型的，而不是惟一的。因此，常常有可能构成这种境况的简化模型。

我在这里或许可以十分简要地说，我认为作为达尔文的中心思想的东西——他企图解释遗传变化，这种变化在对单个动物或植物的生存提供较好机会的意义上导致较好的适应——近来已被弄得黯然失色。这很大部分是由于追求数学精确性的时髦，以及用实际生存的术语（基因或群体中的一些其他遗传单位）确定生存的统计价值的企图。

但生存，或数量增加意义上的成就，可以归因于两种不同情况中的任何一种。一物种可以延续或繁衍，因为它设法改变了比方说它的速度，或它的嗜好，或它的技能，或它的智慧；或者，它可以延续或繁衍，只因为它设法增强了它的生殖力。显然，根本上依赖于遗传因素或缩短未成熟周期而使生殖力得到充分增强，可能有同样的生存价值，甚至比增强技能或智慧有更大的生存价值。

从这个观点看，可能有点难以理解，为什么自然选择本该产生生殖率超过一般增长速度的东西并消灭所有物种而只保存下最多产的物种。[18] [确定生殖率和死亡率的过程可

能包含许多不同因素，例如物种的生态学条件，它与其他物种的相互作用，以及两个或更多的群体的平衡。]尽管这样，我想，妨碍对物种的单个机体的成功适应 进行量度的巨大困难，或许可以通过从该物种的群体增加总数（它的生存率）减去它的生殖数值（它的出生率）来克服。换句话说，我认为，所谓种A比种B较好地适应 （在拉马克和达尔文的意义上）指的是，例如，虽然A比B的出生率低，它们的群体量相等地增加。在这个情况下，我们能够说，种A的单个成员平均比种B的单个成员更适合于生存，或者说，它们比种B的单个成员更好地适应其环境。

如果没有像这样的一些区别（我们能够给这个区别以精细的统计学数据），我们就可能忽视拉马克和达尔文的原始问题，特别是忽视达尔文理论的解释能力，即用模拟 拉马克式进化的自然选择来解释适应性和似乎有目的的发展的能力。

为了结束我的报告的第二部分，我可以提醒你们一下，像早已指出的那样，我不相信归纳法。我想，休谟已经结论性地指明，归纳法是无效的；但他仍然认为，虽然它是无效的、不能合理证明的，动物和人还是普遍地使用它。我认为这并不真实。我认为，事实是，我们通过选择 预想、期望或理论的方法取得进展，通过尝试和排错法取得进展，这方法常被当作归纳法，因为它模拟归纳法 。我相信，归纳法的古老神话已经在生物学思想中导致许多教条，它还导致对经常被叫做“扶手椅科学家”的人即理论家的指责。但坐在扶手椅里思考本身一点也没有错。它们对开普勒、牛顿、麦克斯韦、爱因斯坦以及玻尔、泡里、德布洛意、海森堡、狄拉克、薛定谔（在他的物理学和生物学思索中）都提供了忠实的支持。

我感慨地说这些话，因为我甚至不是一个扶手椅生物学家，而是更糟——只是一个扶手椅哲学家。

不过，毕竟斯宾塞也是这样的人，我直率地承认，我在此并不害羞地利用他的名字掩盖我在生物学研究领域中的罪行。

3. 一种推测：“遗传二元论”

现在我来谈谈报告的第三部分，也是我报告的主要部分——对一种推测或假说的陈述，如果它经得起批评，或许可以加强自然选择理论，虽然它严格保持在正统的新达尔文主义（或者，如果你欢喜，就叫“新综合论”）框架的逻辑界限内。

当然，我的推测是一个一般化的历史假说：它在于构造一种典型境况，在这个境况中，自然选择可以产生我们希望借助于它进行解释的结果。

由它解决的问题是关于直向演化与偶然的独立的突变相对这一个老问题，亦即塞缪尔

·伯特勒的运气还是技巧　　的问题。它产生于理解下述问题的困难之中：一种复杂器官（比如说眼睛）怎么会由独立突变的纯粹偶然的协同作用而产生。

简要地说，我对这个问题的解决在于这样的假说：在其进化引起我们的问题的那许多有机体中（如果不是全部的话）——它们或许包括一些十分低级的有机体——我们或多或少能尖锐地区别（至少）两个明显的部分　，粗略地说，像高等动物的中枢神经系统的行为控制部分 和像感觉器官与四肢（连同它们的支持结构）的执行部分 。

简要地说，这是我的推测所假定的情况。它与正统新达尔文主义的这样一个假定是分不开的，即：在这两个部分中，一个部分的突变通常（虽然并不总是）与另一部分的突变无关。

这个情况假设以一种非常类似于心身二元论的二元论为前提。可是它与机械唯物主义的最基本形式并不矛盾，也与活力论的最基本形式相符合。由我的二元论假设（我或许可以把它描述为“遗传二元论”）要求的所有一切能够系统叙述如下：

在我们希望解释的情况下，某些遗传素质或倾向，像自我保护，寻找食物，避免危险，靠模拟获得技巧等等，可认为是易受突变的，这些突变通常不引起任何身体器官（包括感觉器官）的重大变化，除那些（若有的话）属于素质或倾向的遗传载体的器官外。

在说明这个假设的推论之前，让我立刻指出，遗传二元论假设可能是错误的。譬如，如果控制人类眼睛的胚胎发展的基因（或可以取代这些遗传控制单位的任何东西），始终就是控制我们先天的视觉好奇心（在有足够的光线能看清任何东西的各种情况下尽可能利用我们的眼睛的素质或倾向）的那些基因，那么上述假设就是错误的。或者用稍微不同的说法：如果我们运用　眼、耳、手、腿等等的先天趋向，始终是以跟我们具有　眼、耳、手、腿等等所经由的遗传方式同样的方式继承下来的话，我的二元论假设将是错误的。如果在具有 器官与运用 器官之间尖锐地加以区别完全是个错误的话，比如说，如果具有和运用只是对生物学上或遗传学上同一个实在所作的两个不同抽象的话，它也将是错误的。我将把这个假定归结为遗传一元论 或一元论假设 。

我相信，正是由于大家默认了这个遗传一元论，我的二元论假设到目前为止没有得到（至少我没有看到）充分展开和讨论。接受一元论假设或许被下述事实所促进，即进化论的主要问题是解释物种的起源，也就是说，是解释有关动物和植物的器官变异的起源，而不是行为的特殊类型或行为倾向的起源。

不管怎么样，我现在借助于一个力学模型　　来讨论我的二元论假设的作用，更精确些，我将以一种伺服机构——机器——来替换发展着的有机体。但在这样做之前，我希望说清楚，我的假设与这个模型不是同一的东西，接受我的假设的人无论如何不需要承认有机体是机器。而且，我的模型没有包含所有相关的理论因素的机械类比。例如，它不包含

引起突变或其他遗传变化的机制，原因就在于这不是我讨论的问题。

我拿飞机（例如由自动导航装置操纵的战斗机）作为我的模型。我们假定，这种战斗机是为某些明确目的而建造的，自动导航装置配有一些反应装置，这些反应装置下达攻击较弱的敌方、支援在进攻和防御中的友方、避开较强的敌方等等的“指令”。这些“指令”所依赖的自动导航装置的机械部分，构成我所说的模型的目的结构的物理基础。

此外，自动导航装置内还配有我的模型的技能结构的物理基础。这装置是由这样的东西组成的：如稳定机构；辨认和区别敌友的探测器；操纵控制机构；瞄准控制机构等等。在目的结构与技能结构间并没有明显区别，它们一起构成我建议叫作自动导航装置的中心倾向结构的东西，或者你们喜欢的话，就叫它的“心脏”。物理系统（开关，导线，真空管，电池等等，包括那些体现自动导航装置的“指令”的东西）可以描述为它的中心倾向结构的物理基础，或它的“心脏”的物理基础。下面，我就把这个物理系统称为“自动导航装置”。

大家知道，把通过试错法来“学习”（例如，改进它的一些技艺）的某些倾向建成这样的伺服机构也是可能的。但开始的时候我们可能忽视这点，我们一开始假定目的结构和技能结构是固定的，完全适应于飞机的执行器官，比如它的发动机功率。

现在让我们假定，我们的战斗机是可以复制的（自己复制还是由模制它的各种物理部件的工厂复制，这都无关紧要），尽管受到偶然突变。现在让我们把可能的突变归结为四种。

（1）影响自动导航装置的突变。

（2）影响由自动导航装置控制的机件（比如说，舵或发动机）的突变。

（3）影响不在自动导航装置控制下的自调机件（比如说调节发动机温度的独立恒温器）的突变。

（4）同时影响两个或更多机件的突变。

现在看来很清楚，在这样的复杂构造中，几乎所有偶然突变都是不利的，大多数甚至是致命的。因此，我们可以假定，它们将被自然选择淘汰掉。对于影响一个以上机件（比方说自动导航装置和其他机件）的偶然突变来说，就更是这样。这样的突变必然是不利的；突变两者都有利、甚至两者互补的概率一定几乎是零。

这就是我的二元论假设与一元论假设之间的最大区别之一。根据一元论假设，一个机件的有利突变，比方说一个发动机的功率增加，总是有利地得到运用，全部情况就是这样。任何有利突变都是不可几的，但它的几率未必相当少。而根据二元论假设，在许多情况下，机件的有利变化只是潜在有利的。它的作用在于，这样的改进总是会被采用；而

这个新用途依赖于在中心倾向结构中的互补的偶然变化，但两个这样的独立的同时又互补的偶然变化的几率实际上必定为零。

因此，乍看起来似乎二元论假设仅能增加纯选择理论的困难，这可能是大多数达尔文主义者默认一元论假设的另一个原因。

现在举个例子。让我们假定，一个突变给整个发动机以较大的功率，以致飞机可以飞得更快。对于攻击敌人和逃避敌人来说，这都会被认为是有利的；并且我们可以假定，它的目的结构将引起自动导航装置充分利用增加了的功率和速度。但它的技能结构将是适应于旧的发动机功率和最高速度的，或换句话说，技能执行机构的反应将适应于旧的发动机和旧的速度；并且，因为我们已假定，该装置不能进行在改进它的技能意义上的“学习”，对它来说速度太快了，根据我的二元论假设，飞机将坠毁。另一方面，遗传一元论假定，随着发动机功率的增加，技能本身也在增加，因为它是同一东西的另一个方面（根据假定，对遗传来说，我们不必在机件和它的应用之间作出区别）。

你们回忆一下我们的四种可能突变：（1）自动导航装置结构的变化。（2）由该装置直接控制的机件的变化。（3）自控系统的变化。（4）同一时间内一个以上机件的变化。

情况（4）即一个以上机件同时发生的变化，如我们已经看到的那样，既被二元论假设忽视，又被一元论假设所忽视，因为这种有利变化是太不可能了。

情况（3）即自控机件的变化，在这里可由如下陈述来处理，自控机件或者是一个我们必须把二元论假设应用上去的小的二元附属系统，否则就是一元论假设所适用的系统，并且它的扩展与通常理论一致。

情况（2）即由该装置直接控制的机件的变化，可能是不利的，正如我们有关增加发动机功率和速度的例子所表明的那样，即使从一元论假设的观点看来这样的突变应该是有利的。

于是，我们剩下情况（1），即在可遗传的中心倾向结构上的突变。我的论点是，关于这个结构的有利突变不产生特殊困难。例如，在目的结构上的有利突变可以使得飞机比以前在更多的情况下避开敌人；或许相反的倾向倒是有利的（即在更多的情况下攻击敌人的倾向）。我们并不知道哪一个是更有利的，但根据我们的假定，自然选择会找出它来。

技能也类似这样。我们知道，不改变飞机的结构，飞行员也可以改进他的技能。这表明，自动导航装置的技能结构上的有利突变是可能的，而不需要其余结构上的补充变化。当然，有利突变总是不可几的。但我们知道，飞行员在不改变他的飞机的情况下，可以接受新的目的、发展新的技能，而且不使飞机坠毁；某些这样的新的目的和新的技能可能是有利的，比方说，从自我保存的观点看；因此，自动导航装置的相应的新的目的和技能可以生存。

于是我们得出下述第一个结论：如果我们从二元论的有机体出发，在这种有机体中，施控的中心倾向结构和被控的执行结构处在严格均衡中，那么与被控的执行机件的突变相比（即使可能有利的突变），中心倾向结构的突变致命的可能性似乎稍微小一些。

我们的第二个和主要的结论是：一旦新的目的、倾向或素质，或者新的技能、新的行为方式已经在中心倾向结构上改进，这个事实将以这样的方式影响自然选择的作用，原先不利（虽然潜在有利）的突变实际上变成有利的，如果它们支持新近确立的倾向的话。但这意味着，执行器官的改进将是被倾向或目的所支配的，因此是“受目标控制的”。

我们可以用考虑中心倾向结构的两种有利突变为例说明这一点：改进了 所谓全面的目的和技能的突变以及使这些目的和技能特化 的突变。

第一种的例子是引导目标的突变，目标只是间接有利的，比如引导目标、倾向或希望，以改进有机体的一些技能的突变。现在一旦确立这样的突变，使技能结构更灵活的其他突变可能变得更有利；依靠技能结构这样的突变，有机体可能获得。“学习”的嗜好，在通过试错法改进其技能的意义上的学习。

再者，一旦我们得到了更灵活的中心倾向结构，执行机构的其他致命的突变，比如更大的速度，就可以变为极为有利的，即使它们以前是不利的。

这里的要点是，中心结构的突变将是带头的 。就是说，只有那些适合于中心结构变化预先确定的一般倾向的执行机构的突变将被保存。

可以讲讲有关第二种变化即中心结构的特化 变化的类似情形。环境的变化可能有利于目的结构的缩小。例如，如果只有一种 食物是容易得到的（或许是原先不很喜欢的一种），口味的变化（即目的结构的一种变化）就可能是非常有利的。这个目的的变化可能导致整个有机体的特化，比如它获得食料的技能的特化和它的器官的形状的特化。举个例子，这个理论提示，啄木鸟特化了的嘴和舌头依据选择得到发展，是在它开始改变它的口味和它的进食习性之后 ，而不是相反。实际上，我们可以说，假定在改变它的口味和技能之前，啄木鸟已经发展它的嘴和舌头，这种变化将是致命的：它不知道用它的新器官来做什么。

或者举一个经典的拉马克主义者的例子：长颈鹿，根据我的理论，它的嗜好或进食习性必定在它的颈改变之前 已经改变了；否则，较长的颈将不具有任何生存价值。

我现在必须停止说明我的理论，而谈谈有关它的解释能力。

简要地说，我的二元论假设原则上容许我们不仅接受被模拟的拉马克主义，而且也接受被模拟的活力论和唯灵论；于是它把这些理论“解释”为第一级近似。因此，它原则上

容许我们按一定方向上的许多小阶段，来解释复杂器官（如眼睛）的进化。这个方向实际上可以（像活力论者所断言的那样）通过心理般的倾向即由有机体的目的结构或技能结构来确定，这种有机体可以发展一种使用眼睛的倾向或希望，发展一种说明从眼睛接受的刺激的技能。

同时，没有理由认为一元论假说总是错误的。情况可能是这样，在进化过程中，不同种有机体的遗传机制的发展，在大小不同的程度上，或者是一元论的或者是二元论的。用这个方法，我们或许至少可以解释一些显然受目的支配的进化变化的发生，而较少受目的支配的其他变化，可以用我们面临遗传一元论结构的进化这一假定来解释。

或许我应该在这里承认，使我得出遗传二元论的猜测的，是对于下述情况所感到的困惑（这个情况初看起来构成对我的猜测的反驳），以及使自己弄清楚这种情况如此迷惑人的原因的尝试。这种情况即果蝇　　、著名的二翼果蝇的四翼突变的情况。它使我迷惑的是：为什么四翼突变不灭绝？它怎样获得运用它的四翼的技能？或许这个情况确实能驳倒我的猜测。但不能驳倒的可能更大。（或许，昆虫的翼结构大都是自调准的，或是本质上二元论的动物的一元部分；或许，突变是返祖现象——它的确被认为是那样的——并且适合于使用四翼的这个技能结构，尽管不是目的结构，通过返祖遗传从原来的、四翼到二翼的可能的渐变中保存下来。）除了对这个情况的烦虑之外，使我得出遗传二元论的，主要是我对人类进化、人类语言进化和人类知识之树进化的考虑。

我们用支持遗传二元论的一个有力观点作为终结：动物行为的研究者已经指明存在复杂的先天行为，这种行为包含着对许多器官的熟练的、高度特化了的和高度协调的运用。在我看来，难以相信（如果不是不可能相信的话）这个行为只是参与其中的许多器官的解剖学结构的另一个方面。

不管这一点以及其他反对一元论假设的论证，我认为我自己的二元论假设不可能很容易地被检验。然而，我认为它并不是不可检验的。但是，在认真讨论可能的检验之前，必须从它是否首尾一致的观点来批判地审查这个假说；如果它正确，它是否能够解决打算要解决的问题，以及它是否能够用简化和加强的办法加以改进。此刻，我仅把它作为一个可能的思路提出来。

补遗
有希望的行为怪物

上面的讲演是十年前即1961年发表的。它的一些观念（行为突变的带头理论）在《论云和钟》中作了进一步的发展。虽然我对进化理论有强烈兴趣，但我根本不是这个领域的专家；而一位专家劝阻我出版斯宾塞讲演。

然而，经历那些年，对我来说，关于（1）目的或嗜好，（2）技能和（3）解剖学上的执行工具这三者的遗传学基础的区别，似乎是对达尔文型进化论的重要贡献。我叫做“遗传二元论”（应叫做“遗传多元论”）的东西，对我来说，似乎提供了对遗传倾向或“直向演化”的解释。

在我看来，它是由理查德·B·戈德施米特以著名的“有希望的怪物”的形式提出的理论的一个进展；并且我认为，比较这两个理论是有益的。

戈德施米特（1878—1958）在1940年发表了一本书，《进化的物质基础》。[19] 他在这本书里指出，达尔文的许多小变异导致了许多巨大的困难。首先，即使突变已经发生，还是存在回复到平均种群量的倾向。其次，在所有选择实验中，获得超出一定限度的变化，得经受巨大的困难：进一步的企图几乎注定将导致不育和绝种。

这两个论据构成了从很少几个（或许仅有一个）原始生命形式进化的达尔文理论的困难。可是我们希望说明的正是这个理论，关于这一现象的现实性，存在大量经验证据。

正统解释是，时间的巨大区间允许小变异的积聚，地理上的分隔特别经常地阻止重新回到平均种群量。戈德施米特发现这些观念是不充分的；他没放弃自然选择观念，但放弃了一切进化的变化必定可以用非常小的变异的极大数量来说明的观念。他假定，大的突变不时地发生，这些突变通常是致命的和被消除的，但其中有一些生存下来了；于是，他同时解释了各种生命形式之间的真正区别和明显的亲属关系特性。他把大的突变描述为“有希望的怪物”。这个理论有它吸引人的方面：怪物确实不时地发生。但是存在巨大的困难。通常这样的突变会是致命的（一个有机体过于纤弱承受不起意想不到的偶然的巨大变化），在这样的突变不会致命的地方，倒退到原始形式的可能性是很大的。

我对戈德施米特的理论始终是很感兴趣的，[20] 并且使伊·拉卡托斯注意戈德施米特的“有希望的怪物”，他在他的《证明与反驳》中提到它们。[21]

但仅在几天前，当读到诺曼·麦克贝思所写批评的新书《重审达尔文》[22] 时，它使我想起，现在可能是以新的形式复活戈德施米特的“有希望的怪物”的时候了。

戈德施米特自己主要（倘若不是惟一的话）考虑解剖学上的怪物——与其亲代的构造种属具有不可忽视的甚至尖锐的差别的有机体。我主张，我们从行为上的或生态学上的怪物着手：有机体区别于其亲代的，主要在于它们正在偏离的行为。

当然，这个行为有它的遗传基础，但该遗传基础似乎允许某个范围的行为反应，多半仅依赖于有机体对环境刺激起反应的瞬间生理状态，或者依赖于刺激的奇异组合，或者依赖于在行为倾向上的遗传变化。在所有这些情况下，尽管没有任何可观察的解剖学的新奇东西，新的和畸形的行为也能够并确实出现。新奇的东西在某些限于神经系统的特殊部分的变化中，可能有它的物质基础，但这个变化可能是创伤或一些其他偶然事件的结果，并

不一定是从遗传学上确定的。另一方面，它完全可能归因于特别对行为负责的那个遗传系统的部分上的真正突变；未必与构造上的显著变化连结起来的突变。最后，产生新奇的行为可能就是由于在周围环境上即有机体生态学上真正新奇的东西。

在每一个这样的情况下，行为怪物在它的行为上可能根本背离它的亲代。但不存在为什么背离一定致命的直接理由。诚然，奇怪行为可能破坏有机体的平衡，但它未必如此；或它可能以对有机体不一定致命的方式破坏其平衡（例如，当一只苍蝇爬过我正在写着字的纸，把它的腿弄上了墨水时，它要弄干净腿便有一些麻烦）。

因此，比起构造上的畸形来，新奇行为和畸形的行为（在戈德施米特的意义上）致命的可能性要小得多。另一方面，经过自然选择，畸形行为对消除解剖学上的变异可能有最大的影响。

以眼睛的著名例子为例，利用（早已现存的）光敏感区的新奇行为 可能大大地增加它们的选择价值，这一价值原先或许是可以忽略的。这样，对看的兴趣 可能成功地从遗传学上固定下来，并且可能变成为在眼睛的遗传进化上的主要因素；甚至在它的构造上的最小改进可能有选择价值，如果有机体的目的结构和技能结构充分利用它的话。

因此，我提出一种达尔文主义的变异，在那里行为怪物起着决定性作用。如果成功的话，畸形行为导致对那些生态学的小生境的选择，这些小生境又是选择性地起作用——即促使人们利用这些新奇行为，并且，在部分地预定了的方向上，即由某些遗传上可能未定的目标 所确定的方向上，施加选择压力，例如对新食物的口味，或利用皮肤的光敏感区的感受。于是我们可以得出终究是戈德施米特的主要问题的直向演进。

甚至像富有朝气、幽默这样的有机体性质，可能证明在变化着的世界上即在畸形行为（变异加上可能的直向演进）能有助于生存的世界上是有用的。

用这个方法，有可能解释目的结构的变化（遗传变化，或甚至遗传学上未定的变化）和技能结构的变化对基于遗传的解剖学结构的变化所起的主导作用。大体上说，解剖学结构仅能慢慢地变化。但正是由于这个理由，它的变化将是轻微的，假如它们不是由目的结构和技能结构的那些变化引导的话。于是，一种遗传器官的进化证明了目的结构和技能结构对于解剖学结构而言是第一位的，这一点可能按照达尔文主义的路线得到解释。

可见，这个有希望的行为怪物的达尔文主义理论，不仅“模拟”拉马克主义，而且也“模拟”柏格森主义的活力论。

---

(1) 本文根据1961年10月30日在牛津大学所作的斯宾塞讲演。很多重要的补充，包括全部新的注释，均已用方括号标出。补遗是1971年加上的。

(2) 特别可参见斯宾塞的“有机体进化的原动力”一文，最先发表在他的论文集上（例如，1891年“文库版”，第1卷，第389页以下）。指出下面一点是有意义的，在这篇论文的许多重要思想中，有关于现在叫做“生物学的构造方法”的系统讲述，并被普遍认为是一个新发明；参见例如第410页，斯宾塞在那里讲到某些器官的变化，并

说“所有其他的……器官与这个变化有牵连。由这些器官执行的功能必定构成一个动平衡　　”（着重号是我加的）。斯宾塞在这里用现代术语把有机体描述为“一个处在流动平衡中的开放系统”（或者说“大体上处在稳定状态的开放系统”）。

(3) 意谓小题大做。——译者

(4) A●爱因斯坦：《理论物理学的方法》，1933年版。（载于他的《我的世界观》。）[彼得●梅达沃对我指出，除了达尔文和爱因斯坦，我在这里还应该提到克劳德●伯纳德，《实验医学研究导论》（1865），1927年。]

(5) [为了反对这个学说，我试图追溯到由巴门尼德系统叙述过的这个原则。参见我的《猜想与反驳》第2版（1965年），第165页。]

(6) [我在这里重述了对这个实验的说明，在《猜想与反驳》第2版（1965年）第46页我也描述过它。]

(7) 弗朗西斯●达尔文和A●C●施伍德等：《查尔斯●达尔文的信件》，第1卷，1903年，第195页。也可参见J●O●威兹德姆：《自然科学推理的基础》，1952年，第50页，和诺拉●巴洛：《查尔斯●达尔文自传》，1958年，第161页。达尔文的航行日记最后用这句话结束（我承认，为了支持我的观点，它被减弱了一点）：“要是它有用该多好啊！”

(8) 那种还要古老神圣的学说，即所有知识从知觉或感觉开始的观点（它在这里当然也被拒绝），是这样一个事实的基础：“知觉的问题”仍广泛地被认为是构成哲学的显要部分，或者更确切地说，构成知识理论的显要部分。

(9) 参见我的《科学发现的逻辑》，特别是第108页和第131页，也可参见我的《历史决定论的贫困》，第133页。

(10) 这知识是广义的，它在此包括动物对外界的感受和反应等非文字性的东西。——译者

(11) pre-scientific Knowledge，指形成学说的、较完整的逻辑的科学以前的零散的、非逻辑性的知识片断。——译者

(12) [斯宾塞批评孔德时写道（论文集，1891年，第2卷，第24页）：“科学的进步是双重的，它既是从特殊到一般，又是从一般到特殊。同时它既是分析的又是综合的。”作为这个原理的例子，斯宾塞提到物理学中的十个发现，包括伽利略和牛顿的理论（同上书，第25页以后）。]

(13) [P●B●梅达沃：《人类的前途》，1961年。]

(14) 引自查尔斯●谢灵顿：《神经系统的综合作用》，1906年，1947年，第238页。

(15) 参见J●M●鲍德温：《发展与进化》，1920年，和薛定谔：《精神和物质》，1958年，特别是“伪装的拉马克进化论”这一章，第26页以下。[原来，我在这里还参考J●赫胥黎的《进化——现代的综合》，1942年，P●梅达沃使我注意到，事实上在这里参考它是可疑的，他使我注意沃丁顿的文章；参见前面第六章第XIX节第2个注。]

(16) [G●L●勒萨热（由艾博特翻译为“牛顿的卢克丽霞”{L-End}（卢克丽霞是女子名，古罗马一个宁死不受辱的女人。——译者）），美国国立博物馆机关的年度报告，1898年，第139—160页。]

(17) [在原来的报告中，这一节里的两个部分放在不同的地方（在这一页的后面）。]

(18) 这只是达尔文理论的无数难题中的一个，一些新达尔文主义者好像对它几乎是一无所知的。从这个观点看，特别难以理解的是从单细胞到多细胞机体的转变，多细胞机体在生殖上，特别在生殖后的生存上，有新的和特殊的困难，它把一些新的东西即死亡引入生命；因为所有多细胞个体都要死亡。

(19) 理查德●B●戈德施米特：《进化的物质基础》，耶鲁大学出版社，1940年。

(20) 参见理查德●B●戈德施米特：《进化的物质基础》以及他的《进化的一些方面》，载《科学》，第78卷，1933年，第539—547页。

(21) 伊●拉卡托斯：《证明与反驳》，载《英国科学哲学杂志》，第14期，1968年，第24页。

(22) 诺曼●麦克贝思：《重审达尔文》，波士顿，1971年；特别参见第17章。

第八章　实在论者的逻辑观、物理观和历史观 (1)

有些当代的哲学家告诉我们说：人和他的世界疏远不和：他置身于不是他所创造的世界里，是个陌生人，而且有所恐惧。也许这是人的处境；然而，动物和植物都面临着同样的处境。它们也是在很久以前便生在一个兼有物理化学作用的世界里，生在一个不是它们所创造的世界里。不过，虽然它们没有创造过它们的世界，这些有生命的东西却把世界改造得面目全非、不可再认，而且在事实上重建了它们诞生于其中的宇宙一小隅。其中的最大变化也许是由植物引起的。它们大大地改变了地球上整个大气层的化学构成。其次的变化大概要算海洋动物的杰作了，它们形成了珊瑚礁、珊瑚岛和石灰岩山脉。至于人类所造成的变化要算最小。过去很长一段时间，人类的贡献除了毁灭森林、助长沙漠扩大之外，没有显著地改变过自己的生存环境。当然，人类确实建造了金字塔；可是，一直要等到上个世纪左右，人类才开始比得上形成珊瑚礁的珊瑚。直到最近，人类才开始抵销植物的作用，提高了大气中的二氧化碳成分，尽管提高量不多，但是意义重大。

因此，我们没有创造过世界；迄今为止，与海洋动物和植物造成的变化比较，我们甚至没有很多地改变世界。然而，我们创造了新种类产品或人工制品，指望在很短的时间内在我们的这个世界角落里造成变化，而且大到跟我们的先驱者即产生氧气的植物或者建造岛屿的珊瑚所造成的变化一样。这些无疑是我们亲自制造的新产品，是我们的神话，我们的观念，尤其是我们的科学理论：关于我们生活于其中的世界的理论。

我认为我们可以把神话、观念和理论都看成是人类活动的一些最典型产品。它们和工具一样，是在我们身外进化的“器官”。它们是人体外的人造物。因此，我们特别要把称为“人类知识”的东西算进这些典型产品之中；这里的“知识”一词，我们只取它的客观意义或非私人的意义；在这个意义上，知识可以说是记载在书本上、存放在图书馆里或者在大学里讲授的东西。

谈到人类知识时，我心中通常想着“知识”一词的客观意义。我们可以认为人类生产知识犹如蜜蜂酿制蜂蜜：蜂蜜是蜜蜂酿制的，由蜜蜂贮存，并且供蜜蜂消费；而消费蜂蜜的个别蜜蜂一般都不限于消费自己所制造的那部分蜂蜜：蜂蜜也供应根本不从事生产的雄蜂（至于那些可能因卤莽人或者是养蜂人而使蜜蜂损失掉的贮备蜂蜜就更不用说了）。还有值得注意的是，每只工蜂为了保持体力以便酿制更多的蜂蜜，一定要消费蜂蜜，其中有些通常是其他蜜蜂酿制的。

所有这些大体上可适用于造氧植物和创造理论的人类，只有微细的差别：我们也不仅是理论的创造者，而且是理论的消费者；如果我们要创造理论，我们便要消费他人的理

论，有时也许要消费自己的理论。

“消费”的意思在这里首先是“消化”，即蜜蜂一例中所采用的意思。不过，它还有更多的意思：我们对理论的消费——不管是别人还是自己创造的理论，也意味着批判理论、改造理论，甚至经常是推翻理论，以便由更好的理论取代它们。

所有这些操作对于我们的知识成长 是必须的；而这里我意指的当然还是客观意义的知识。

我认为，现在看来，似乎正是这种人类知识的成长，我们的理论的成长，使人类的历史 成为宇宙史、地球上的生命史中的崭新篇章。

所有这三种历史本身，即宇宙史、地球上的生命史和人类及其知识成长的历史，当然又全是我们知识中的篇章。因此，其中最后的一章即知识的历史便包括了关于知识的知识。它至少暗含地包括关于理论的理论，特别是关于理论成长方式的理论。

因此，在继续深入讲述我的课题之前，我现在要提出一个总的图式，我发觉它作为对理论成长的描述愈来愈有用。它是这样的：

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

“P ”代表“问题”，“TT ”代表“试探性理论”，而“EE ”则代表“（尝试）排除错误”，尤其是利用批判性讨论排除错误。我的四段图式试图指出，把批判或排除错误应用于试探性理论的结果，通常是新问题的突现，或者说，其实是种种新问题的突现。问题在得到解决并且其答案受过适当的考察之后，有助于产生子问题即新问题，它们较之旧问题具有更大深度、更丰富。这种情形尤其可以在物理学中见到；我认为我们可以通过P_1和P_2之间的深度差和预期度差数适当地估计任何一门科学中的进步；最好的试探性理论（所有理论都是试探性的）就是能引发最深刻和最出人意料的问题的那些理论。

我的四段图式可以用不同方法来表达，例如，把它写成如下：

$$P_1 \begin{cases} \rightarrow TT_a \rightarrow EE_a \rightarrow P_{2a} \\ \rightarrow TT_b \rightarrow EE_b \rightarrow P_{2b} \\ \rightarrow TT_n \rightarrow EE_n \rightarrow P_{2n} \end{cases}$$

这个四段图式表明：如果可能的话，应该提出许多理论，作为解决一些给定问题的尝试，并且要批判地考查每个试探性解决方案。那样，我们便会发现每个理论都引发出新问题；而我们可以把那些有希望引发出最异常和最有意义的新问题的理论探究到底。如果新问题，比如P_{2b}，原来仅是老问题P_1的化身；那么，我们说，我们的理论仅仅设法稍微转换 了一下问题 ；而且在某些情况之下，我们可以此判决性地否弃试探性理论TT_b。这说

明排除错误只是我们的批判性讨论的一个部分。我们对竞争着的试探性理论的批判性讨论，可从许多不同角度来比较和评价它们。当然，关键之点总在于：我们的理论怎样妥善地解决它的问题即P_1呢？

无论如何，我们希望做到的事情之一是学到某种新东西。根据我们的图式，进步性是我们要求优越的试探性理论应具备的东西之一，它是通过对理论实行批判性讨论而出现的：如果我们的讨论表明，理论真正对我们要解决的问题发生了影响；也就是说，如果新突现的问题和旧问题有区别，那么，这个理论是进步的。

如果新突现的问题有所不同，那么，我们在着手解决它们时，可指望学到许多新东西。

因此，我的四段图式可以用来描述新问题的突现，因而还描述新解决方案即新理论的突现；我甚至想把四段图式当成一种尝试，试着搞清楚公认是含糊的突现观念，试着以理性的方式来说明突现。我想提一下，四段图式不仅可以用于描述新科学问题的突现，并因而描述新科学理论的突现，而且可用于描述新行为形式的突现，甚至新生物形式的突现。

让我给你们举个例子吧。比如说P_1是关于一物种生存的某个问题，像繁殖或抚育后代之类的问题。根据达尔文的看法，如果该物种生存下去，这一生存问题就找到了一个好的解决办法；至于任何其他试探性的解决方法将由于解决办法和该物种两者的消失而被排除。

根据我的图式，尝试排除错误——即生存竞争——会以新问题的形式揭露出被提出的解决方案所固有的弱点。例如，也许新问题是亲代有机体与其子代彼此之间有互相妨碍的危险。也许这个新问题又得到解决。例如，这种有机体可能发展了疏散或移殖其子代的方法；否则，也许是通过建立包含几种有机体的共同体而把新问题解决了。说不定单细胞生物就是通过这个方式进化为多细胞生物的。

不管问题怎样解决，我的图式指出，排除错误的过程所固有的东西，可能多于达尔文的“生存或灭亡”的两种选择：排除错误可引出新突现的问题，特别是与老问题和试探性解决方案相关的那些问题。

在下面的讨论中，我要使用我的图式，有时是含蓄地使用；另外，我将谈到突现，假定我的图式促使这个观念在我所指望的理性讨论范围内变得有足够的分量。我打算在四个标题之下讨论知识成长的一些方面，这四个标题是：

1. 实在论和多元论：还原对突现。

2. 历史上的多元论和突现。

3. 物理学上的实在论和主观主义。

4. 逻辑学上的实在论。

1. 实在论和多元论：还原对突现

人不仅创造科学理论，还创造许多其他的观念——例如，宗教，富有诗意的神话，或者故事的情节。

科学的理论和虚构的故事之间有什么主要的区别呢？我认为区别不在于理论可能是真的而虚构的故事不是真的，即使真理性和虚假性与它们的区别有些关系。我认为区别在于理论和故事各自嵌在不同的批判传统之中。这就是说，要用相当不同的传统标准来衡量它们（虽然这些标准可能有共同之处）。

理论的特征正在于它作为科学问题的解决方案而出现；这些问题或者是在批判讨论较早的试探性理论时已经提出的，或者（或许）是由现在提出的理论的创作者所发现的，不过是在属于科学传统的问题与解决方案这个范围内发现的。

不过，我没有打算就此结束。因为科学传统又是，或到最近为止一直是以所谓的科学实在论 来表征的。也就是说，是受到一个理想的鼓舞，这个理想即寻求科学问题的真答案：符合事实的答案。

正是寻求符合事实的理论这个规范性理想使科学传统成为一种实在论的传统：它把我们的理论世界和理论所属的事实世界区分开来。

此外，自然科学连同它们解决问题的批判方法，以及一些社会科学，特别是历史学和经济学，相当长时期以来表现着我们在解决问题和发现事实（所谓发现事实，我的意思当然是发现符合事实的陈述或理论）方面的卓越努力。因此，从真理的观点看，这些科学总的来说包括最优越的陈述和理论；即包括对事实世界或所谓的“实在”提供最好描述的那些陈述或理论。

现在让我们看看这些科学中一些学科之间具有的某种关系。

以物理学和化学为例，它们是对包括生物在内的所有物理事物和物理状态作出判断的科学。

物理学和化学并非截然不同的，它们所适用的事物在种类上看来也没有大的差异，除了化学——正如平时所了解的一样——在相当高温的情况下便变得不适用，也许在相当低温的情况下也会同样不适用。因此，如果长期以来所抱的希望变为现实，即化学可还原成物理学，就像它们似乎的确在还原的那样，也不会引起太大的惊讶。

这里我们有一个“还原 ”的真正范例；所谓还原 ，我的意思当然是指所有化学的发现可以根据物理学原则予以充分解释（即从物理原则演绎出来）。

虽然这样的还原不会使人感到特别惊讶，但却是十分伟大的科学成就，它不仅是统一（各门科学）的一个尝试，而且是在了解世界方面一个真正的进步。

让我们假定这个还原完全实现了。这就会给我们一些希望：总有一天我们也可把生物科学还原到物理学。

这将是一个壮观的成果，远比把化学还原到物理学的成果伟大得多。为什么呢？因为物理学和化学所适用的事物在种类上从一开始就实在十分相似。只要想一想，要说明原子论是物理学的还是化学的理论有多困难便明白了。事实上，长期来它既是物理学的又是化学的理论；正是这个共同的连接线提供了这样的纽带，它可能导致或者也许早已导致它们的统一。

涉及到生物，情况就不同了。它们无疑受到各类物理学定律和生物学定律的支配。可是，生物和非生物之间表面上确实显出区别。大家承认，我们从科学那里获知过渡阶段或中间阶段是存在的，还有中间系统也是存在的；而这就给予我们希望：有一天还原可得到成功。此外，近代关于地球上生命起源的试探性理论可成功地得到检验，并且我们也许有能力人工创造原始的活的有机体。看来这些都并不是完全不可能的。

但是，即使做到这一步，也不一定意味着完全的还原。这由以下事实所表明：化学家能够合成各种无机的和有机的化学品，甚至在了解其化学构成之前就能做到，更不必说了解化合物的物理结构了。因此，即使用纯物理方法控制化学反应的过程也并不等于把化学还原成物理学。还原有更丰富的意义。它意指理论的 理解：旧研究领域对新研究领域的理论 渗透。

因此，我们可能找出一个从非生命的物质创造出生命最初形式的方案，而没有从理论上理解我们所做的事情。当然要承认，这会大大地鼓舞一切追求还原的人们，而且正应该如此。然而，还原的道路可能依然很长，我们甚至还不知道这条道路是否会走不通：从生物学到物理学可能没有理论的还原，正如从力学到电动力学（或者倒过来）不存在理论的还原。

如果情况是这样：一方面，生物可能经过自然过程从非生命系统演变过来；另一方面，物理学对生命的可能性没有完全的理论理解；那么我们或许会把生命说成是物理物体或物质的突现 性质。

现在我希望讲清楚，作为一个理性主义者，我要求并渴望了解世界，也要求并渴望还原。同时，我又认为很可能并不存在还原的可能；可以想象，生命是物理物体的突现 性质。

我在这里的论点是这样的：相信还原的人由于一些哲学上的或者其他的缘故，先验地采取了教条的立场，认为还原一定是可能的。如果还原一旦达到，这一立场也从某种意义

上破坏了他们的成就。因为那时所做到的，是无论什么时候都应做得到的，所以他们的胜利不过是得到事件的证实这种无趣的胜利罢了。

只有那些断定还原问题不能先验地 解决的人才能声称：任何成功的还原都是伟大的发现。

我花这么多时间详细讲述这个问题，因为它影响到下一步的论点——意识突现的论点。

有一批被称为“极端的行为主义者”或“物理主义者”的哲学家，他们以为自己拥有先验的 理由，像奥卡姆剃刀 那样，可借以断定：我们对精神状态或事件的反省，以及我们关于精神状态或事件的报道不过是关于作为物理系统的我们自身的反省或报道：它们是关于这些系统的物理状态的报道。

预期今早会光临的两位哲学家已用出色的论证维护这个观点。他们是希尔伯特·费格尔和威拉德凡 奥尔曼·蒯因。我想就他们的观点作一些批判性评论。

蒯因在援引卡尔纳普和费格尔的见解时说：如果理论的进步“能够通过……设想一些……在物理行为后面而又可区别的精神状态来达到……可以肯定，同样的结果可以通过设想……某些相关的生理状态和事件来达到……对状态缺乏详细的生理学说明，根本不是反对承认它们为人体状态的理由。……人体的状态总是存在，为什么要添上其他的东西呢？”[(2)]

让我指出，蒯因在这里像个实在论者在说话，他说：“人体的状态总是存在。”然而，从我这里所采取的观点看，他却不是我所称的“科学实在论者”：他没有等待看看科学是否在这里达到还原，或许有一天科学会达到还原；而是应用了奥卡姆剃刀，[(3)] 借以指出精神实体 并不是理论所必需的。

可是，有谁知道奥卡姆或其他人在这里谈及“必要性”是什么意思呢？如果精神实体，或者更恰当地说，如果精神状态真的存在——我本人不怀疑它们的存在——那么，对它们的任何真实说明都必须设想精神状态；假如有一天它们终于还原为物理状态，那么，这将是个伟大的成就。可是，如果仅仅指出我们没有它们也能说明事物，仅仅使用把自己限制于物理事物及其行为的简单方法，就否认它们的存在，那将根本没有成功可言。

简单总结一下我的论证：具有唯物主义或物理主义特色的哲学思辨是十分有意思的，而且甚至可能指出一条通往成功的科学还原的道路。但是，它们应是坦率的试探性理论（我想费格尔的理论就是这样的）。然而，有些物理主义者并不认为自己的理论是试探性的，而是建议用物理主义的语言来表达一切事物；他们以为这些建议有许多对自身有利的地方，因为它们无疑是方便的 ：身心问题之类的不方便问题的确十分方便地消失了。所以，这些物理主义者认为，这些问题毫无疑问应该当作伪问题予以取消。

对于这一点我要回答说，使用同样的方法，我们可以先验地 取消所有化学状态和与其有关的问题。我们可以说，它们显然都是物理的，而且并不需要详细地加以说明：我们所要做的，只是设想与各个化学状态一一对应的某些物理状态的存在。

我认为很清楚，普遍接受这个建议会导致采取一种态度：不寻找从化学到物理学的详细还原。无疑这会消除与身心问题类似的问题——物理学对化学的关系问题；然而，这个解答是语言上的；因此，关于实在世界我们什么也不会学到。

所有这些使我断定，实在论至少应该是试探性地多元的，而实在论者应该赞成下述多元论的基本要求：

我们要提防在语言上解决或消除事实问题；也就是说，要提防通过拒绝谈论问题那种过分简单的方法来解决或消除问题。反之，我们必须是多元论者，至少从多元论出发：我们首先要强调还原的困难，甚至它们好像是不可能解决的，就像有些人认为身心问题是不可能解决的一样。

这样，如果我们能够通过科学还原的办法还原或取消一些实体，就让我们无论如何这样去做，并且为在理解上的进步而感到骄傲。

所以，我要说：让我们详细地作出突现的论证，无论如何要在设法还原之前作出 。

让我来总结和明确本节提出的研究结论：

把化学还原成物理学，目前显然已经走了一大段路，这个还原也许可以说是真正的科学还原的范例，它满足了一个好的科学说明的所有要求。

“好的”或“科学的”还原，是我们从中学到很多重要东西的一个过程：我们学习理解和说明关于被还原领域（在这里是化学）的理论，我们还学习关于还原理论（在这里是物理学）的威力的很多事情。

虽然还没有确定，但却可以想象得到，把化学还原为物理学会完全成功的。另外，虽然可能性没有那么大，但依然可以想到的是：我们有一天，可能会取得从生物学包括生理学到物理学的好的还原 ，以及从心理学到生理学、并因而到物理学的好的 还原 。

我把仅仅使用语言手段的还原法叫做坏的还原 或特设的 还原；例如，物理主义的方法，它建议：我们特设地 设想生理状态的存在，借以说明一些先前我们靠设想（不过不是特设设想）精神状态来说明的行为；或者换句话说，当我报告我现在感到理解了薛定谔方程时，使用语言手段说我是报告自己的一种生理 状态。

这第二类还原或者奥卡姆剃刀的运用是拙劣的，因为它阻碍我们观察问题；用拉卡托斯那生动而又富于打击性的言辞来说，这就是“退化的问题转换 ”的一个不幸的例子。它可能会阻碍一个好的还原，或者阻碍研究突现，或者阻碍两者。

为了避开这个不幸的方法，我们必须在每种情况下尽可能设法了解我们打算进行还原的领域。这领域本身可能抗拒还原；而且在某种情况下，我们甚至可能有论据表明这领域为什么不能还原。在这种情况下，我们可能得到真正的突现例子。

也许我可以用下列的评语结束我对行为主义（特别是语言的行为主义）的退化的问题转换的评论。

行为主义者和唯物主义者都是反唯心论者；而且他们正确地反对了贝克莱的“存在 = 被感知”，或

存在 =可被观察

根据他们的观点，“存在”就是“物质存在”，“在时空中作为物体而行动”。但是，可以说他们其实不自觉地坚持贝克莱的公式，虽然用了稍为不同的词表述为：

存在 =（已 ）被观察

或许是

存在 =（已 ）被感知

因为他们指出只有那些能够被观察到的事物才存在。他们没有认识到所有观察都涉及依据理论而得出的解释，而他们称为“可观察的”事物是根据相当陈旧而原始的理论“可观察的”事物。尽管我完全赞成常识，我也赞成通过学习科学来扩展常识领域。总而言之，导致唯心主义、现象主义和实证主义，或者导致唯物主义和行为主义，或者导致任何其他形式的反多元论的并不是科学而是无把握的哲学（或过时的科学）。

2. 历史上的多元论和突现

我不准备论述宇宙史，而只稍为谈谈地球上的生命史。

最近似乎形成了一个很有前途的开端，可以重建地球上生命突现 的条件；我认为，也许我们可以预期不久会有重大的成果。然而，当对突现甚至实验中的突现抱有乐观态度的时候，我非常怀疑地感到我偏向于还原，这是由于我对生命进化的某些思想造成的。

在我看来，进化过程或者重要的进化变异就像历史过程或者重大历史变革那样不可预测。我坚持这个观点，因为我强烈地赞同非决定论的世界观，赞同一些比海森堡非决定论还要彻底的观点；我的非决定论包括这样的论点：甚至经典物理学也属于非决定论，因而更近似于查尔斯·桑德·皮尔士，或者阿尔弗雷德·兰德的思想。而且我认为进化过程大都是依据概率在不断变动的条件或问题境况下进行的；而每个试探性解答，不管是较成功

的，还是较不成功的，或者甚至是完全不成功的，都产生新的问题境况，这些在我看来都阻碍了完全的还原，也阻碍完全认识生命过程，虽然不至于阻碍持续而广泛的朝这种认识前进的过程。（不能认为这个论据和玻尔把互补思想应用于生物一样——这样的论据在我看来确实是很脆弱的。）

然而，我想在本节中主要谈论人类史，谈论人类的经历，正如我已表明的那样，这主要是我们知识的历史——关于世界的理论的历史——当然还包括我们自己生产的这些产品对我们自身以及我们进一步的生产发生影响的历史。

显然，人们可以采取物理主义者或唯物主义者的态度来对待自己创造的理论产品，而且可能怀疑我对知识的客观意义的强调——我强调了记载在图书馆书籍上和在大学里讲授的那些理论——表明了我同情物理主义者和唯物主义者对理论的解释；我指的是认为语言由物理客体即声音或者印刷出来的字母构成的那种解释，并且那种解释认为我们自己受到控制和支配，以某些特征性的物理行为对这些声音和字母作出反应。

然而，没有任何东西比鼓励这类特设 还原更远离我的意图了。诚然，如果必须在主观主义或个人主义的人类知识观点和我刚才概述过的唯物主义或物理主义的观点之间作出选择，我会选择后者；但这强调的并非 这种两取其一的情况。

思想史很清楚地教导我们，思想是在逻辑关联中突现的；或者，照人们喜欢的说法，可以说思想是在辩证关联中突现的。[4] 我的各种图式有如

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

也许确实可视为黑格尔辩证图式的改良和理性化：它们是理性化的，因为它们完全在理性批判的经典逻辑原则内起作用，这种原则以所谓的矛盾律为基础，也就是说，其基础在于要求我们一旦发现矛盾便一定要予以消除。在科学水平上批判地排除错误，借助于有意识地搜查矛盾来实现。

因此，历史，特别是思想史教导了我们，如果我们想要明了历史，必须理解思想以及它们的客观逻辑的（或辩证的）关系。

我不相信任何曾经严肃地读过思想史一些章节的人会认为还原这些思想曾经成功过，然而，我认为我在这里的任务，不是过多地否证任何还原的可能性，而是更多地论证对突现实体的认识，论证在人们能够认真思考通过还原可能取消这些实体以前，有必要认识和描述这些突现物 。

对于理论的突现特性，我在别处提出过一个主要论据。[5] 我的论据取决于这样的猜测，即存在像科学知识的真正成长这样的东西；或者具体地说，明天或者一年后，我们可能提出和检验迄今没有人认真想过的重要理论。如果存在这种意义上的知识成长，那么，它就不能用科学方法来预测。这是因为：今天能够使用科学方法预测我们明天的发现的

人，也就能够在今天得出这些发现，而这就意味着知识成长的终止。

另一方面，原则上的不可预测性一直被认为是突现的特点，而且在我看来，我的论据无论如何是指出了知识成长在原则上一定不可预测。

然而，还有其他的论据来说明客观意义上的理论和知识的突现性。我仅提出一两个论证，借以反驳一种十分流行而又十分天真的观点。这个观点认为理论能够还原为理论创造者或者理论认识者的精神状态。（至于这种精神状态本身是否能够还原为物理状态就不作进一步讨论了。）

认为在客观或者逻辑意义上的理论可以还原为理论支持者的精神状态的观点，通常采取这样的形式，即认为理论仅仅是 思想。可是，这是一个很常见的错误，它没有对“思想”一词的两种意义作区分。在主观意义上，“思想”一词描述精神的体验或者精神过程。然而，两个精神体验或者精神过程虽然可能彼此处于因果关系之中，却不能彼此处于逻辑关系之中。

因此，如果我说某些佛教观念符合叔本华的某些观念，或者说它们与尼采的某些观念相抵触，那么，我并没有论述到这些人的精神思想过程，或者思想过程之间的相互关系。可是，如果我说尼采受到叔本华某些观念的影响，那么，我确实意指尼采的某些思想过程因为阅读叔本华的著作而受到影响。因而，我们实际上就有这样两个不同的世界，即思想过程 的世界和思想过程之产物 的世界。前者可能处于因果 关系之中，而后者则可能处于逻辑 关系之中。

某些理论彼此不相容的事实是一个逻辑事实，并且不管是否有任何人注意或理解这一不相容性，它都成立。这些纯客观的逻辑关系是一些实体的特征，我称这些实体为客观意义上的理论或知识。

这还可以通过这样的事实来看到，即理论创立者可能经常不理解所创立的理论，因此，有可能在不产生悖论的情况下论证埃尔温·薛定谔并没有完全理解薛定谔方程，无论如何，直到麦克斯·玻恩给薛定谔方程提出他的统计解释为止；或者论证开普勒的面积定律没有被开普勒所适当理解，因为他似乎不喜欢这条定律。

事实上，理解一个理论有点像是一件无止境的工作，所以，即使有些人可能对一些理论的理解非常深刻，我们还是完全可以说决不会充分地理解一个理论。理解理论确实很相似于理解人的性格。我们可能清楚地知道或理解一个人的意向系统，也就是说，我们能够预测他在众多不同情况下怎样行为。可是，由于存在着无数的可能情况、无数的变化，完全理解一个人的意向看来是不可能的。理论也一样，完全理解一个理论等于说知道该理论的所有逻辑结论。然而，在并非浅薄无用的意思上说这些逻辑结论是无限多的，确实存在许多无数变化的情况，理论对它们也是适用的；就是说，该理论的一些逻辑结论对它们也有影响。许多这些情况还未被考虑过，可能还未发现它们的可能性。然而，这意味着没有

任何人能够完全了解理论固有的全部可能性，不论是它的创立者，还是设法掌握它的人都不行。这个事实又一次证明了逻辑意义上的理论是某些客观的东西，而且是客观存在的东西——我们可以研究并设法掌握的东西。说理论或思想是我们的产物并且我们不能完全理解它们，并不比说我们的孩子是我们的产物和我们不能完全理解他们更自相矛盾，也并不比指出蜂蜜是蜜蜂的产物而得不到蜜蜂的完全理解更会自相矛盾。

因此，研究我们的理论或者思想的历史——而且给予所有人类历史大体上是我们的理论或者思想的历史这样的观点一个好的实例——应该使我们都成为多元论者。因为对历史学家来说，所存在的是处于物理的、社会的、精神的和意识形态的问题境况中的人们，是创立了借以设法解决这些问题的思想，并设法掌握、批判和发展这些思想的人们。

思想史的研究者会发现思想是有生命的（这当然是个比喻）；它们可以被误解、拒绝和遗忘；它们可以重新肯定自己，然后复生。如果不使用比喻，我们可以说它们并不等同于任何一个人的思想或信念。即使普遍地遭到误解和拒绝，它们依然能够存在。

所有这些可能使人想起柏拉图和黑格尔。不过，这里存在很大的区别。柏拉图的“理念”是永恒的、不变的概念或观念；黑格尔的是辩证地自身变化的概念或观念。我认为最重要的思想根本不是概念或观念，它们并不对应于词组，而是对应于陈述或命题。

跟柏拉图和黑格尔相反，我认为关于世界的试探性理论——即假说及其逻辑结论——是思想世界中最重要的公民；而且我不（像柏拉图那样）认为它们那奇异的非暂时性特性使它们永恒并因而比那些衍生的、遭受变迁及衰亡的事物更为真实。相反，正由于这个缘故，能够变化和消亡的事物应该被接受为表面真实的事物；甚至幻象，作为幻象也是真的幻象。

在关系到时间和变化的问题时，这是重要的。

我想，一个历史学家不可能接受时间和变化是幻象的学说，不可能接受像巴门尼德，韦尔和薛定谔等一些伟大的物理学家和哲学家所支持的学说。没有任何比事件、事变更真实的东西了；而一切事件都涉及一些变化。

在历史学家生活的多元世界里，单个的人们在其中过着单独生活、设法解决各自的问题、生儿育女并形成关于他们的思想，抱着期望、忧虑、欺骗自己以及他人，总是谈论理论并且经常寻求幸福和真理——说这个多元世界应成功地“还原”为某种一元世界，在我看来完全是不可能的。然而，这并不是我在这里说的观点。我的观点是：只有承认在这个世界中存在的东西的多元性，我们才能认真地开始应用奥卡姆剃刀。我把蒯因那精彩的表述倒转过来[(6)]：只有当柏拉图的胡子足够硬并由许多实体纠缠起来时，才值得我们花时间使用奥卡姆剃刀。至于用在这件艰巨工作上的剃刀刃会磨钝，那是意料之中的。这件工作无疑是痛苦的，但这是很平常的事情。

3. 物理学上的实在论和主观主义

近代物理学有两个重要领域，物理学家不仅已容许主观主义介入其中，而且让它扮演主要的角色：玻尔兹曼关于时间方向的主观性理论，以及海森堡把测不准公式解释为观察者对观察对象干扰效应的下限。

当爱因斯坦为了阐明相对论而在几次想象的思想实验中引进观察者的时候，也存在另外一种主体介入或者观察者介入事件，不过，这个范围中的观察者被爱因斯坦本人慢慢地、平稳地驱逐掉。

我不准备进一步讨论这一点，也不打算讨论时间的主观主义理论，这个理论试图告诉我们时间和变化都是人们的幻象，却忘记了它们是十足的真幻象，没有任何办法可以把它们还原为任何其他东西（而我猜测它们经不起还原）。我不讨论这些是因为我不久前已讨论过，我只想谈谈海森堡公式及其解释。

这些公式通常是用相当复杂的方式推演出来的。例如，有一个有趣的推演方式是由韦尔 [7] 提出来的，另外一个相当复杂的推演方式是由玻恩 [8] 提出来的。

但是实际上，关于能量的海森堡公式既不依赖于波动力学，也不取决于海森堡的矩阵力学，我们也不需要变换关系（根据希尔 [9] 的解释，变换关系不足以推演出海森堡公式来），海森堡公式根本不取决于1925—1926年的新量子力学，而是直接来自1900年普朗克的旧量子假设：

（1）　　$E=h\nu$

据此我们直接得出：

（2）　　$\Delta E=h\Delta\nu$

利用谐波分辨率原理，得出：

（3）　　$\Delta\nu \approx I/\Delta t$

从（2）和（3）我们得出：

（4）　　$\Delta E \approx h/\Delta t$

并且马上得出：

（5）　　$\Delta E\Delta t \approx h$

这便是所谓的海森堡测不准公式 的一种形式。

用完全相同的方法，从杜桓原理（它和普朗克定律的相似之处最近由阿尔弗雷德·兰德着重地提了出来）我们得到关于位置和动量的海森堡公式，即：

(6) $\Delta p_i \approx h / \Delta q_i$

根据兰德的观点，这公式可以解释如下：一个具有空间周期数Δq_i的物体（像光栅或晶体之类的东西），可以$\Delta p_i \sim h / \Delta q_i$的倍数来改变它们的动量$p_i$。

从（6）我们马上得到：

(7) $\Delta p_i \Delta q_i \approx h$

这是海森堡测不准公式的另一形式。

考虑到普朗克理论是一个统计理论，海森堡公式可以十分自然地解释为统计的发散关系，像我在30多年前所提出的那样，[10] 也就是说，海森堡公式没有谈论可能的测量精确度，也没有谈到我们知识的极限。然而，如果它们是发散关系，它们便告诉我们某些关于量子物理状态的同质性的极限，因而也间接地告诉我们这种同质性的可预测性。

例如公式$\Delta p_i \Delta q_i \approx h$（它可以从杜桓原理得出，就像$\Delta E \Delta t \approx h$可以从普朗克原理得出一样）就简单地告诉我们：如果我们决定了一个系统（例如一个电子）的坐标x，那么，经过重复实验之后，动量便会发散。

现在，怎样才能检验一个判断呢？使用固定的光闸口Δx进行一系列的实验，测定每个单一情况的动量p_x，如果这些动量像预测的那样发散，这条公式便经受住了检验。不过这说明为了检验发散关系，我们实际上每一次都用远大于Δp_x的精确度测定p_x；否则，我们便不能说Δp_x像p_x那样发散。

所提到的那种实验每天都在所有物理实验室中进行，不过，它们反驳了海森堡的测不准解释，因为测量（虽然预测并不以此为基础）比这个解释所容许的精确度更精确。

海森堡本人注意到这样的测量是可能的，但他却说，这是一个我们是否给这些测量以某种意义的“个人信仰”或者“个人爱好”的问题。自从海森堡提出这个评语以来，这种测量一直被普遍视为无意义的。可是，它们并不是无意义的，因为它们有明确的功能：它们是对我们所谈公式的检验，即对作为发散关系的测不准公式的检验。

因此，没有任何理由接受海森堡或者玻尔对量子力学的主观主义解释。量子力学是一个统计理论，因为它设法解决的问题（例如光谱强度）是统计问题。因此，这里没有必要对其非因果特性作哲学的辩护。

可是，统计性理论对决定论的不可还原性（而不是这两类理论的不相容性）应该得到确立。具有这种意思的论据已经由兰德提出来了，并且我给出了一些很不相同的论据。

总而言之，没有任何理由怀疑所有物理学的实在论的和客观主义的特性。近代物理学中观察主体所起的作用并非不同于牛顿动力学或麦克斯韦电磁理论中观察主体所起的作用：观察者实质上是检验理论的人。因此，他需要很多别的理论，对抗的理论和辅助性的

理论，所有这些都表明，我们与其说是观察者，倒不如说是思想者。

4. 逻辑学上的实在论

我反对把逻辑学看成是一种游戏。我知道所谓的逻辑选择系统，而且实际上我已发明了一个选择系统。然而，可以从很不相同的观点来讨论逻辑选择系统。人们可能会认为接受逻辑是一种选择或约定，我不同意这个看法。

我的理论主要是这样的，我把逻辑学看成是演绎或推理的理论，而不管人们怎样称呼它。推理或演绎涉及到真理的传递和谬误的逆传：在有效的推理情况下，真理从前提传递到结论，这特别适用于所谓的“证明”；谬误也可以从结论逆传到（至少）一个前提，并运用在反证或反驳中，特别适用于批判性讨论。

我们有几个前提和一个结论，如果我们证明了结论是假的，并且假定推理是有效的，我们便知道在我们的前提中至少有一个必定是假的。逻辑学就是这样前后一致地运用于批判性讨论中的。这是由于在批判性讨论中，我们设法证明有些东西与某些断言不相符。我们设法指出它，也许我们不成功：反批判可能有效地回答批判。

我要提出的论点是：（1）批判是一种十分重要的方法论工具；（2）如果你在回答批判时说：“我不喜欢你的逻辑，你的逻辑对你来说可能都对。然而，我喜欢别的逻辑，而且根据我的逻辑，这个批判是无效的”，那么，你可能败坏了批判性讨论的方法。

现在，要区分逻辑学的两种主要用法：（1）它在论证科学中的应用即数学科学中的应用，和（2）它在经验科学中的应用。

在论证科学中，逻辑学主要用于证明——用于传递真理性——至于在经验科学中，它几乎完全是用于批判——用于逆传谬误。当然，应用数学也参与了，在这种情况下我们含蓄地利用纯数学的证明。不过，数学在经验科学中的作用在几个方面有某些疑问。（有一篇由施瓦兹发表的精彩文章便说明了这一点。[(11)]）

因此，在经验科学中，逻辑学主要用作批判，即用作反驳。（请记住我的图式$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$。）

现在，我要断定：如果我想在批判的过程中使用逻辑，那么，我们应该使用非常强有力的逻辑，可以说，我们所掌握的最强有力的逻辑；因为我们希望批判是严厉的。为了使批判严厉，我们必须使用充分的工具，我们必须使用我们拥有的一切武器。每次射击都是重要的。批判过分并不要紧：如果我们果真是那样的话，我们将受到反批判的回答。

因此，我们应该（在经验科学中）使用充分的即经典的二值逻辑。如果我们不用它，而是退到使用一些较弱的逻辑——例如直觉主义的逻辑或者一些三值逻辑（像莱辛巴赫关

于量子论提出的逻辑那样）——那么，我肯定我们的批判是不充分的。这是一个迹象，显示情况十分糟糕（这里是指哥本哈根学派所解释的量子论，以前我就提到过）。

现在，作为对照，让我们看看证明。每个数学家都知道，借助于最少的工具而证得定理是相当重要的。一个证明使用了比所需要的更强的方法，在数学上是得不到满意的。寻求证明所必用的最弱假设或者最少方法往往是很有趣的。换句话说，我们希望证明不仅是充分的——即有效的——如果有可能的话，我们还希望它是必要的，必要的意思是指证明中只使用了最少量的假设。我承认，这是一个复杂的观点。在不复杂的数学里，如果我能够证明某些东西，我将感到庆幸。然而，在比较复杂的数学中，我们确实想知道什么东西是证明一个定理所必要的。

因此，如果人们能用比设备齐全的经典逻辑弱的方法来证明数学定理，那么，从数学观点来看，这是相当有趣的。因此，在证明理论中，如有可能，我们有兴趣减弱经典逻辑，比方，我们可以引进直觉主义的逻辑或者其他一些较弱的逻辑，像实证逻辑，并且研究如果不使用全套装置我们能够走到多远。

附带地说，我认为，“直觉主义逻辑”这个词是一个误称。这名称只是经典逻辑的一种很有意思并弱化了的形式，它由布劳威尔发明并由海廷给予形式化。我确实不想替名为直觉主义的哲学理论说赞同之辞，尽管我愿意说一些赞同布劳威尔海廷逻辑的话。然而，我相信这并不是说我在哲学上或在逻辑上或别处的某种意义上捍卫直觉的权威。暂时撇开布劳威尔的逻辑，人们可能会说直觉主义是这样的学说，它认为直觉不仅仅是重要的，而且是普遍可靠的。针对这一点，我认为直觉是很重要的，不过，它们通常经不起批判。所以我不是直觉主义者。然而，从目前讨论的立场出发，布劳威尔逻辑即所谓的“直觉主义逻辑”是重要的，因为它正好是经典逻辑的一部分，一个真正的部分，因而也是一种弱化了的形式。就是说，从直觉主义逻辑的观点看来有效的每一个推理，从经典逻辑看来也是有效的，反过来则并非如此：有些推理可能在经典逻辑里是有效的，在直觉主义逻辑中则无效。因此，如果我使用直觉主义逻辑便能够证明一个定理（迄今仅用经典方法来证明），那么，我便作出了一个真正的数学发现。因为数学发现不仅包括发现对新定理的新证明，而且包括为旧定理寻求新证明：如果定理的新证明所使用的方法弱于旧证明所用的方法，新证明便会显得特别重要。使用了较强方法的证明，人们只要愿意总可以取得；而找到一个较弱的证明确实是一个真正的数学成果。

所以，直觉主义逻辑是研究数学的一个很重要的方法，因为它试图用减弱了的逻辑方法证明尽可能多的数学定理。

直觉主义的逻辑还有一个优点：人们可以证明在其中所谓的“排中律”是不可论证的（虽然它是系统内的合式公式）。人们也可以证明，如果在任何系统中有任何一些合式公式不能论证，那么，这个系统一定是前后一致的。一般而言，我们使用的逻辑方法愈弱，

（系统）不一致的危险就愈少——导出矛盾的危险就愈少。因此，直觉主义逻辑也可以看作是一种尝试，设法使我们的论证更肯定地前后一致，使我们不至于陷入隐蔽的不一致性或者悖论或者二律背反。弱化了的逻辑究竟有多安全本身仍是一个问题，这个问题我现在不想讨论它。不过，显然它至少要比完全的经典逻辑安全一点。我不认为它总是安全的，不过，这并不是我的观点。我的观点是这样的，如果你想证明或者确立某种东西，你应该使用弱的方法；然而，为了推翻它——即批判它——我们要使用强的方法。当然，有人会说："你看！我即使用弱的方法也能反驳你，我甚至不需要使用整套直觉主义逻辑。"那仍然不是很重要的。对理性主义者来说，要点在于任何批判都会受到欢迎——尽管他可能用对这一批判的批判来回答。

现在，这个理性主义观点是逻辑实在论的观点。首先，由于它认为逻辑学部分地与自然科学的方法论相联系，我已试图表明这是实在论者的事情。其次，这也是一个很特别的观点，由于它把逻辑推理视为真理的传递或者谬误的逆传，也就是说，它涉及到真理的观念。

我断言，阿尔弗雷德·塔尔斯基的非常重要的成就是把两个思想引进逻辑学，实际上他已使逻辑学成为实在论的事情。第一个是塔尔斯基（部分已先由波尔察诺提出过）的思想：逻辑结论是真理性的传递。第二个思想，我认为是真理符合论的更新，真理就是与事实相符合这一思想的更新。

我想我这里的观点可能稍异于蒯因的观点，因为我认为塔尔斯基的这种思想应该解释为对相对主义的毁灭性打击，而且我认为塔尔斯基声称他的真理论是"绝对主义的"真理论是正确的。为了解释这一点，我准备用稍为新颖的观点细述一个很古老的故事。这个古老的故事是三个主要真理论的故事。新观点是从故事中消除"真理"一词，并消除我们是在处理语词或文字定义这一表象。然而，为了达到这种消除，需要某种预备性的讨论。

在这三个主要真理论中，最古老的是符合说，它认为真理是符合于事实，或者更确切地说，一陈述是真的当（且仅当）它符合事实，或者当它恰当地描述了事实。我认为塔尔斯基已更新了这个理论。第二个理论是所谓的一致说：一陈述是真的当（且仅当）它与我们知识的其他部分相一致。第三个理论是这样的：真理是实用主义的效用即实用主义的有用性。

一致说有各种各样的说法，现在我只谈论其中两个。根据第一个说法，真理是和我们的信念相一致的，或者更确切地说，一给定的陈述是真的，当它与我们的其他信念一致。这使我觉得有点为难，因为出于众所周知的理由我不想把信念引进逻辑学。（如果彼得相信p ，而且如果p 和q 是可以相互推演的，我们可能会说彼得在逻辑上一定相信q 。然而，他可能不知道p 和q 是彼此可以相互推演的，并且他实际上可能不相信q 。）

根据一致说的第二个说法，某一不知是否为真的陈述，被接受为真，当（且仅当）它

与我们先前所接受的陈述一致。这个说法实际上使我们的知识变得十分保守：“自我设防的”知识很难被推翻。

实用主义的效用理论特别关注物理学之类的自然科学中的理论问题。它认为，当一个物理理论在检验中和其他的应用中证明它在实际上是有用的或成功的时候，我们应认为该理论为真。

我现在建议使用某种像戏法那样的东西。我的戏法是这样的。我不久并且直到这篇论文快要结束时会停止谈论真理。我不再会问“真理是什么？”这有好几个理由。我的主要理由是我认为“是什么”的问题，或者换句话说，所有语词的和定义性的问题都应该予以消除。我把“是什么？”的问题看成是伪问题，尽管这些问题看起来并非完全是假的，我确实认为它们全是伪问题。像“生命是什么？”或者“物质是什么？”或者“心是什么？”或者“逻辑学是什么？”之类的问题我认为都不应该提出来，它们是典型的无结果的问题。

所以我认为我们也应该放弃“真理是什么？”这个问题。

我放弃“真理是什么？”的问题的第一个理由（刚才提及的），可以称之为“反本质主义”。我的第二个理由更为重要，我们应该像逃避瘟疫那样一起避免讨论语词的意义。讨论语词的意义过去和现在都是令人喜爱的哲学游戏：哲学家看来是沉湎于这样的观念，认为语词和它们的意义都是重要的，而且是哲学所特别关注的。

为了给你们以方便，我再次提出我以前用过的图表。（见本书第143页。）

在图表的左方我们写上了语词或概念及其意义；在右方我们写上了陈述或命题或理论及其真理性。

	思　想	
	即　是	
名称或语词或概念		陈述或命题或理论
	可以被表述成	
词　项		断　语
	它们可能是	
有意义的		真　的
	并且它们的	
意　义		真　理
	可以借助于	
定　义		推　理
	还原到	
非定义概念		原始命题
	的意义(真理)	
	企图借助于这些方法确立(而不是还原)它们的	
意　义		真理性
	导致无限倒退	

现在一生的经历已教育了我，在这个领域中，人们应该经常设法避开图表的左方而设法靠近右方。人们应该始终靠近断语、理论和它们的真理性的问题。人们决不应纠缠于语词问题或意义问题，并且不要对语词感兴趣。如果受到这样的问题的挑战，即人们所使用的语词是否是这个或那个意思，那么，他应该说：“我不知道，我对意义不感兴趣；如果你愿意的话，我会高兴地接受你的术语。”这样做决不会有任何害处，人们决不应对语词争论不休，决不要纠缠于术语问题上。人们始终应该避免讨论概念。我们真正感兴趣的，我们的真正问题，是实在的问题，或者换句话说，理论及其真理性的问题。我们的兴趣在于理论以及它们是怎样经受住批判性讨论的；而我们的批判性讨论由我们对真理性的兴趣所控制。

既然这样说了，我打算此刻便停用“真理”这个词。我们的问题不再是：真理是符合？真理是一致？真理是有用？既然如此，我们又怎能阐述我们的真正问题呢？

我们的问题可以阐述清楚，只要指出符合说的反对者都下了一个断语，他们断定不能存在陈述和事实相符合这样的事情，这是他们的中心断语，他们说这个概念是无意义的（或者说这是不可定义的，附带说一下，按照我的意见，这种讲法是无所谓的，因为定义是不要紧的）。换句话说，这整个问题是由于对符合论的怀疑或怀疑主义而提出的：在陈述和事实之间是否存在符合。很明显，这些怀疑是严肃的（从撒谎者悖论的观点来看，尤其如此）。

除了这些怀疑外，一致说和实用主义有用性理论的支持者显然确实没有什么东西争论了。没有任何人否认，实用主义的有用性和预测力之类的东西是重要的；然而，如果存在理论符合事实　的情况，那么这显然比纯粹的自我一致性更为重要，而且肯定要比与先前的“知识”（或“信念”）一致更为重要；这是因为如果理论符合事实，却与一些先前的知识不一致，那么就应该放弃先前的知识。

同样道理，如果存在理论符合事实的事情；那么显然，符合事实的理论通常是有用的；作为理论，它比不符合事实的理论更有用。（另一方面，罪犯在法庭上死抱着一个不符合事实的理论，这可能会是十分有用的；可是，由于实用主义者所想的并不是这种　有用性，他们的观点提出一个使他们很尴尬的问题：“对谁有用呢？”）

虽然我反对作为科学哲学的实用主义，我却高兴地承认实用主义强调了一个十分重要的问题：理论究竟是否有某种用处，比如是否有预测能力。正如我在某些地方所说的那样，对于理论家来说，实践　既作为一种刺激同时又作为一种抑制那是没有价值的：它作为刺激是因为它向我们提出了新问题，而它作为抑制是因为如果我们迷失在自己过于抽象的理论的奇思异想中，它可能会领着我们返回现实。所有这些都必须承认。然而，如果我们能够有意义地说，一陈述或一理论可能符合或者可能不符合于事实，那么显然，实用主义者的立场就要让位于实在论的立场。

因此，符合说虽然意味着一致说和实用主义者的理论不够充分，可是并不否认它们的重要性；另一方面，一致说和实用主义者的理论却断定符合说是不可能的或无意义的。

因此，甚至不需提到“真理”一词，或者不要问“真理是什么意思？”我们就能够看出整个讨论的中心问题不在于定义“真理”的语词问题，而是下面实在的问题：可能存在一个符合事实或者不符合事实的陈述或理论吗？

在对谈论符合的可能性的怀疑后面，有着不同强度的论据。

首先，存在从这个符合的观念中诱发出来的悖论或二律背反。其次，存在无数的尝试都不能成功地精确地说明陈述与事实之间的符合所包括的东西。存在石里克的尝试，他指出，符合要由语言的陈述和事实之间的一一对应关系来解释；即以惟一性来解释。他说，如果一陈述和世界上的事实处于一一对应的关系，或者惟一的关系，它便是“真的”或符合于事实：不符合或者“谬误”，同样是模棱两可的东西。当然，这是不能接受的观点，因为有许多含糊和模棱两可的陈述（例如“有一些人在美国的某些地方”）可能符合于事实；而且反之亦然，每个符合事实的普遍命题或理论都符合许多事实，因此没有一一对应的关系。

再者，不符合事实的陈述可能相当清楚。一个凶手可能毫不含糊地说：“我没有杀死他。”这个断语没有含糊性；不过，它不符合事实。显然，石里克试图解释符合并没有对准目标。另外一个更糟的尝试是维特根斯坦的。[(12)]　维特根斯坦假设，命题是实在的图

式，且符合是一种十分类似唱片上的纹道与它所代表的声音之间的关系：事实和陈述之间的一种投射关系。很容易便可证明这个观点是站不住脚的。人们想起一个著名的故事：利文斯通由传译者领着去谒见黑人首领。他向首领问道："您好吗？"黑人首领只用一个字作了回答，而传译者谈啊谈啊谈啊，足足谈了十分钟，用有关首领的悲伤的一段长故事把这个词翻译给利文斯通。然后利文斯通问首领是否需要医疗辅助，皇帝便开始侃侃而谈，结果传译者只用一个词翻译成："不用。"

这个故事无疑是编造的，但虚构得很好；它说明了语言投射说的弱点，特别是陈述和事实之间的符合说的弱点。

然而，不仅如此，问题更为严重的是：维特根斯坦在讲述了这个理论之后还说不可能讨论语言和事实之间的关系，或者根本不可能讨论语言。（因为语言不可能用语言来讨论。）这是我们说不出话的地方。维特根斯坦喜欢用"它显示其自身"来说明词的失效。因此试图更深入地探讨语言与实在之间的关系，或者更深刻地讨论语言或陈述是注定没有意义的。虽然他在自己著作的前言上说："在这里提出的思想的真理性 在我看来是无懈可击的和明确的。"可是在结束该书时，他却说："任何理解我的人最终会认识到它们（《逻辑哲学论》中的命题）是无意义的。"（因为谈论语言是无意义的。）除了其他的论点外，这无疑特别涉及到他的投射说。他的评论指出读者会看到他所说的是无意义的，也就进一步证实符合说的反对者经常对符合说发表的意见，即谈论陈述与事实之间的符合是无意义的。

那么我们又回到真正的问题上，就是：是否存在站得住脚的符合说呢？我们能否有意义地谈论陈述和事实之间的符合呢？

现在我断言塔尔斯基已更新了符合说。我认为这是伟大的成就，而且是伟大的哲学成就。我说这些是因为许多哲学家（例如麦克斯·布拉克）否认塔尔斯基的成果中有某些在哲学上是重要的东西。

更新符合说的关键在于塔尔斯基做了十分简单而又明显的观察。观察的结果是这样的，如果我想谈论陈述S 和事实F 之间的符合，那么，我必须以能够谈论S 这样的陈述和F 这样的事实的语言来谈。这似乎是太不足奇了，然而，它却是决定性的。它意味着我们在说明符合时所用的语言必须拥有表示 陈述和描述 事实所需的方法。如果我有一种语言，具有这两种由它支配的方法，以致它可以表示陈述和描述事实，那么，用这个语言——元语言——可以毫无困难地谈论陈述和事实之间的符合，就像我们将要看到的那样。

元语言是我们可用以谈论其他一些语言的语言。例如，用英文写的德语文法就把英语作为元语言，借以谈论德语；用元语言 （在这个例子中是英语）谈论的语言通常被称为"对象语言 "（在这个例子中是德语）。而元语言的特点是它包含了对象语言的词汇和陈述的（元语言的）名称 ，并且还包含了（元语言的）谓词 ，例如"（对象语言的）

名词”，或者“（对象语言的）动词”，或者“（对象语言的）陈述”等。如果元语言要充分满足我们的需要，它一定还要像塔尔斯基所指出的那样，包含谈论至少对象语言能够谈论的所有事实所必须的一般方法。

如果用英语作为我们的元语言，借以谈论德语（作为被研究的对象语言），那么情况就是如此。

例如，我们可以用英语元语言说出这样的句子：

德语词汇“Das Gras ist grün ”构成德语的一个陈述。

另一方面，我们可以用我们的（英语）元语言描述德语陈述“Das Gras ist grün ”所描述的事实，我们可以用英语描述这个事实，只须说草是绿色的。

现在关于对象语言中的一个陈述和事实相符合 我们可以用元语言提出如下陈述。我们可以提出这样的断言：德文陈述 “Das Gras ist grün ”符合事实 ，当且仅当草是绿色的 。（或者说：“……仅当草是绿色的是个事实 。”）

这是很平庸的，然而认识下面一点却是很重要的：在我们的断语中，词组“Das Gras ist grün ”放在引号 中作为一个德文 陈述的元语言（即英语 ）名称而起作用；另一方面，英文词组“草是绿色的”出现在上面的陈述中没有 任何引用符号：它们并不作为一个陈述的名称，而是直接作为一个事实 （或所指的事实）的描述。

这样使我们的断语有可能表达一个（德语）陈述 和一个事实 之间的关系。（尽管是用我们的英语元语言描述或谈论这一事 实 ，该事实既不是德语，也不是英语。这个事实是非语言的，尽管我们想谈论它时，无疑需要使用一种语言，它是实在世界的事实。）而我们的元语言断语所断定的是：在一些清楚地说明了的条件之下，某一（德语）陈述符合于某一事实 （一个非语言的事实，实在世界的一个事实）。

当然，我们可以用任何其他语言——甚至是英语——来代替德语对象语言，我们因此可以提出元语言断语：

英语陈述 “草是绿色的 ”符合事实 ，当且仅当草是绿色的 。

它看起来更平庸，但它几乎不容否定；也不能否定它表述了陈述符合事实的条件。

一般说来，让“S ”作为对象语言的一个陈述的（元语言）名称，让“f ”作为元语言的一个表述句的缩写 ，这元语言描述S 所描述的（假设的）事实F ；那么，我们便能够提出下述的元语言断语：

对象语言陈述S 符合事实，当且仅当f 。（或者说：……当f 是事实。）

注意，“S ”在这里是陈述的元语言名称，“f ”不是名称，而是元语言表述句的缩写，这元语言描述一定的事实（我们可以称之为“F ”）。

我们现在可以说，塔尔斯基所做的是发现这样的情况，为了谈论陈述S 和事实F 之间的符合，我们需要一种语言（一种元语言），可用来谈论 陈述S 和叙述 事实F 。（我们谈论前者时使用名称 “S ”，谈论后者时则使用元语言表述“f ”，它叙述或描述 F 。）

这个发现的重要性在于驱散了在谈论陈述符合于某个事实或某些事实的意义时的全部疑虑。

当然，一旦这样做，我们才能以“为真”代替“符合事实”。

此外，塔尔斯基还介绍了一种（在符合说的意义之下）为任何一致的形式化系统 提供真理定义 的方法。不过，我以为这不是他的主要成就。他的主要成就在于更新关于符合（和真理）的论述。附带地说，他表明了在什么情况之下这些论述可能会导致悖论，并说明了我们怎样才能避免这些悖论；而且他也表明了在一般关于真理的论述中我们怎样能够和确实避免这些悖论 。

一旦确定了我们能够在陈述符合事实的意义上使用“真理”，关于“真理”一词便确实没有什么重要的东西可以补充了。和事实相符合无疑是我们通常所说的“真理”。在日常语言中，我们正是把符合性而不是那些一致性或实用主义的有用性称为“真理”。法官告诉证人只讲真话，并没有告诫证人讲述他认为对自己或对他人有用的话。法官告诉证人只讲真话，并没有说：“我们对你的要求是你不要陷于矛盾之中。”如果法官是一致说的信奉者，他就会说这样的话；然而，这并不是他对证人的要求。

换句话说，在法庭上所使用的一般意义上的“真理”，无疑是符合事实。然而，我说的要点是，这个看法可能被认为是个事后反省，而且是一个并不重要的事后反省。因为如果有人要说：“不，在日常语言中，是在不同的意义上使用‘真理’，”我不准备跟他争辩。我会提议，让我们忘记所有的术语，我会准备使用我的对手所用的术语，可是要指出，至少 有这三种意义：这是我惟一准备争辩的事情；不过，我会拒绝在词语上争辩。

我应该指出，真理的符合说是实在论的理论，也就是说，它作出理论和理论所描述的事实之间的区别，这是个实在论的区别，并且使得有可能说出一个理论是真的，或者是假的，或者符合事实，从而把理论联系到事实上去。它容许我们说实在不同于理论。这是主要的事情，是实在论者的主要之点。实在论者想同时拥有理论和实在或者事实（如果你不喜欢，就不要称它为“实在”，只管叫它做“这些事实”），这些事实是不同于他关于这些事实的理论的，他可以通过某些方法拿他的理论和事实相比较，借以弄清楚它是否符合事实；当然，这个比较总是极其困难的。

关于塔尔斯基理论最后还要说一点。该理论的整个意图常常被误解了，它被错误地认为是有意提出一个真理标准，因为一致说有这样的用意，实用主义的有用性也一样；它们都加强了传统的观点，即认为任何严谨的真理论都应该给我们提供一个给定陈述是否为真的决定方法。

塔尔斯基通过真理的定义证明了很多事情。其中之一是他证明了在充分有力的语言（以及我们能用来系统阐述数学和物理学理论的一切语言）中不可能存在真理标准；我是说，没有符合的标准：命题是否为真的问题，对我们为之建立真理概念的语言来说，通常是不可决定的。因此可知，真理概念主要起着调节观念的作用，在我们寻求真理的过程中它帮助我们，我们知道存在某种像真理或符合那样的东西。它没有赋予我们寻求真理的方法，即使我们找到了真理也没有办法确定已经找到了它。因此，不存在真理标准。而且我们不必追求真理标准。我们必须满足于这样的事实，作为符合事实的真理观念已经得到更新。这是塔尔斯基所做的工作，因而我认为他已为实在论的发展作出了巨大的贡献。

虽然我们没有真理标准，也没有方法相当确定地判断一个理论的虚假性；发现理论是假的比发现它是真的更容易（正如我在别的地方所说明过的）。我们有更充分的理由认为大部分理论——甚至最好的理论——严格来说都是假的；因为它们把事实过分简化或者理想化了。然而，一个假的猜测可能或多或少地接近真理；因此我们便获得接近真理的观念，较好或较差地近似于真理的观念，也就是说，我们得到了“逼真性”的观念。我已试图表明这个观念可以更新，其办法类似于塔尔斯基把真理观念更新为事实的符合。(13)

为了这样做，我主要采用这里提到的两个塔尔斯基的观念，一个是真理观念，另一个是逻辑推论观念，或者更确切地说，是一个猜测的逻辑推论的集合，即猜测的内容。

通过把逼真性或真理近似性的观念与逻辑学相结合，我们就使逻辑学变得更成为“实在论的”，因为现在可以用它来谈论一个理论比另一个理论更符合于事实——真实世界的事实——的方式。

总而言之，作为实在论者，我把逻辑学视为在我们寻求真实的和信息丰富的理论——或者至少比我们的旧理论包含更多的信息、更符合于事实的新理论时的批判工具（而不是证明工具）。而且我把批判看作是促进我们关于事实世界的知识成长的主要工具。

---

(1) 本文根据1966年5月16—20日在丹佛大学举行的第一次国际会议的开幕词写成，第一次发表于《物理学、逻辑学和历史学》一书，1970年，第1—30页。

(2) W●V●蒯因：《词和对象》，1960年，第264页。

(3) W●V●蒯因：《从逻辑的观点看》，修订第2版，1961年，第2页。

(4) 波普尔：“辩证法是什么？”，载《猜想与反驳》一书，1963年。

(5) 波普尔：《历史决定论的贫困》，1957年，序言。

(6) W●V●蒯因：《从逻辑的观点看》，修订第2版，1961年，第2页。

(7) H●韦尔：《群论和量子力学》，1931年，第72页和第393页。

(8) M●玻恩：《因果性和机遇的自然哲学》，1949年，第189—191页。

(9) E●L●希尔，载《心、物和方法》，1966年，第442页。

(10) K●R●波普尔：《科学发现的逻辑》，1959年，1968年，1972年（德文第一版，1934年）。亦见K●R●波普尔：“没有‘观察者’的量子力学”，载《量子力学和实在》，1967年。

(11) J●施瓦兹：“数学对科学的坏影响”，载《逻辑、方法论和科学哲学》，1962年，第356—360页。

(12) L●维特根斯坦：《逻辑哲学论》，1922年。

(13) K●R●波普尔：《猜想与反驳》，1963年，1972年，第10章和补遗。

第九章　对塔尔斯基真理论的哲学评述 [1]

I

我们在科学和哲学中主要关切的是，或者应该是，寻求真理，办法是通过大胆的猜想并且批判地寻找我们各种竞争理论中的虚假东西。 [2]

这是我三十七年前的观点，当时是1934年7月，由维也纳学派在布拉格组织的一个会议上我第一次碰到了阿尔弗雷德·塔尔斯基；然而，我要强调，在那些日子，在我从塔尔斯基那里知道了他的真理论之前，我的知性意识远没有清楚地设想我们主要关心的是寻求真理。我在1934年写了《科学发现的逻辑》，我拿着校样到布拉格，并且请塔尔斯基过目（但我怀疑他对此稿是否感兴趣），我在书中写道：“为知识和寻求真理而斗争是……科学发现的最强烈动机。” [3] 然而，我对真理的概念感到不安；书中有一整节是我设法捍卫真理概念的地方，我主张使用它是符合常识的和无害的，如果我们愿意的话，我们可以在科学方法论中避开它，而代之以演绎性或相同的逻辑关系。 [4]

我对真理概念感到不安的原因当然是基于这个概念受到某些哲学家好一段时间的攻击，而且有充足的论据。并不是撒谎者悖论吓倒了我，而是难在解释符合说：陈述与事实相符合是什么呢？此外，还有一个观点，虽然我肯定从没支持过，但是却感到没有能力有效地驳斥它。我所指的观点是这样的：如果我们要谈论真理，我们就应能给出一个真理标准。我的确*认为*谈论真理仍然是合法的，可是我却没有能力维护自己的观点，即缺乏真理标准*不能*用作反对真理概念的逻辑合法性的论据。

我从来没有记述这个特别的忧虑，为此我感到荣幸，正如今天在座各位所知道的那样，这种忧虑显然没有合理的根据。 [5] 正如我们现在所知道的那样，真理不是惟一如此的概念，在各种特殊情形下缺乏一般应用标准的事实并不影响概念的重要性和合法性。同样著名的例子是演绎性概念：我知道在许多理论中，定理的决定问题是不可解决的；除非我们把自己限制在可决定的理论中，限制在这个决定问题得到确实解答的理论中。否则就不存在标准或者一般程序，使我们在每个特殊的情形下决定一个理论的被指称的定理是否为*有效定理*，即决定它是否可以根据理论提供的逻辑方法而成为可演绎的。（正是在这种*意义*上我使用“有效定理”、“有效推论”等。）

因此，我们没有为不可决定的理论给出一个有效性或者定理性的普遍标准。然而，有效性或者定理性的概念是完全清楚的，甚至不可决定的理论的有效性或定理性也是清楚的：所指的定理实际上是有效的，当且仅当存在着它的有效推论，至于推论是否已经或者

将会被我们发现，这是无关紧要的。缺乏标准不会造成“有效定理”一词的含糊性，相反，这正是因为我们没有能力检查所有无限多的有效推论，从而发现那些推论是否随被指称的定理而终结。我们可能碰巧发现了所指称的定理的证明或反证；可是，要是我们不幸的话，那么，除非该理论允许有决定的程序，否则，我们便没有办法确定有关公式是否为定理。

今天，所有这些几乎是浅显到不值一提；然而，仍然有许多哲学家相信，任何概念，例如真理的概念，只有给出标准使我们能有所根据地决定一个对象是否受到这个概念的影响，才是逻辑上合法的。因此，在1967年出版的《哲学百科全书》第三卷中就有一篇文章，[(6)] 把我认为没有一般的真理标准可用于科学理论的观点轻快地然而相当错误地归结为“真理本身只是个幻象”这样的观点。同一《百科全书》的第二卷告诉我们说，维特根斯坦的后期著作中暗示了“如果对概念的应用没有标准，那么它便是空洞的”。[(7)]

“实证主义”一词有许多意义，不过，这个（维特根斯坦的）论调认为“如果概念的应用没有标准，那么它便是空洞的”，在我看来，表述了实证主义思想倾向的核心。（其想法相当接近休谟。）如果对实证主义的这一解释得到采纳，那么，近代逻辑学的发展，特别是塔尔斯基的真理论便驳倒了实证主义；他的真理论包括了这样的定理：对于充分丰富的语言来说，没有普遍的真理标准。

如果我们记得斯多葛派（以及后来的笛卡儿派）为一方和怀疑主义者为另一方的争论，这定理当然是最重要的了。这里我们有一个罕见的例子，在此古典哲学的争论可以说用逻辑学或者元逻辑学的一个定理解决了。然而，人们不能说这个例子是广泛熟知或者得到哲学家赏识的。

不过，我不想在此介入与那些否认塔尔斯基真理论是有哲学意义的哲学家的论战中，相反，我想记述我在1935年得知塔尔斯基真理论的推论时所感到的强烈喜悦和安慰：

（1）这个概念可以用从未有人质疑过的逻辑词项来定义，因此是逻辑上合法的；

（2）它可应用于（任何非普遍性的语言中的）每个明确表述的（封闭的）陈述，只要它不应用于陈述的否定句；因此显然不是空洞的，尽管事实上

（3）它并不与任何普遍的标准相联系，虽然从真语句或者真理论推演出来的每个语句都可证明为真；

（4）真语句的集合就是一个演绎系统；而且，

（5）只要所考虑的语言是充分地丰富的话，它所形成的就是一个不可决定的演绎系统。（塔尔斯基把这个结果归因于哥德尔的论证。）

我第一次遇见塔尔斯基是1934年7月在布拉格，我在前面已经说过了。在1935年初我在维也纳与他再次相遇，那是在卡尔·门格尔的讨论会上。塔尔斯基和哥德尔都是会

员，在会上我还遇到斯科尔姆和亚伯拉罕·沃尔德等伟大人物。正是那些日子我请塔尔斯基向我解释他的真理论，在维也纳人民公园的一张长椅（一张难忘的长椅）上他作了约二十分钟的讲演，并让我翻阅他论述真理概念的伟大论文的一叠德译本校样，这份校样当时刚由《哲学研究》编辑寄给他。不能用文字表述我究竟从中学到多少东西，也不能用文字表述我对它的感激。虽然塔尔斯基只比我略为年长一点，并且在那些日子里我们关系密切；可是，我完全可以把他看作为我的哲学老师，我从未在别人那里学到这么多的东西。

不过，有些次要的观点也许我是不会同意他的。我始终是一个常识哲学家，一个常识实在论者。[8] 我的态度是：根据常识，我们常常以为常识是错误的——或者错的时候比对的时候多；不过在哲学上，我们显然要从常识开始，但愿通过批判发现错误的地方。我对真实的世界，对宇宙感兴趣，并且彻底地反对每一种唯心主义、实证主义，甚至是哲学上的中立主义。如果没有一个同样丰富的、甚至比我们从日常生活中所表面了解的世界还要丰富得多的真实的世界，如果研究这个世界并不是哲学的主要任务，那么，我就不会对哲学产生兴趣。我确实从未弄明白塔尔斯基对实在论的态度是什么。他似乎对柯塔尔宾斯基的“名即实论”有印象。不过，他对维也纳实证主义也有印象，而且他强调他的真理概念的中立态度。

由于我是批判的常识实在论者，并且意识到我事实上因此而支持了一个“形而上学的”理论，[9] 所以我把浓厚兴趣集中在塔尔斯基真理论的实在论的方面。我怀疑他可能否认这个方面的纯粹存在。[10]

大家都知道，并像塔尔斯基首先强调的那样，他的真理论重建 和精心阐述了真理符合事实的经典理论，在我 看来它似乎支持形而上学的实在论。塔尔斯基的理论同时也重建和精心发展了对这一符合说的某种经典批判 ，因为它指出那些怀疑符合说是悖论的人的正确程度。后一部分的问题基本上由塔尔斯基的学说解决了，这个学说指出，对象语言（L_0）的语义学（L_1）——即把概念“在L_0中为真”作为可定义的概念包含在内的元言——一定比对象语言L_0本质上更丰富 （而且是较高层次的）。

我们都知道，对象语言可能包含它自身的句法，而且还特别地包含所有自身表述句的摹状名称；然而，如果没有悖论的危险，L_0不能包含像指谓 、满足或真理 这样特别的语义学概念——即把L_0的表述句名称 联系到这些表述句所指的事实或对象 去的概念。

所有这些为我多年来发展的思想提供材料。我将简单地介绍一点这样的思想。

II

如果像塔尔斯基的理论所主张的那样，真理是与事实相符合；那么让我们暂时放弃“真理”一词，而只谈论“陈述与其所描述事实的符合”。

我认为，正是表面上不可能发现或者解释这个符合使塔尔斯基之前的一切真理符合说大成疑问，甚至像我这样只因为符合说的常识性和实在论特性才重视它的人，也不免产生疑问。[11]

现在让我们大胆而又严肃地承认存在着符合事实的陈述。任何探讨这种情况的理论必须能谈论（1）某一语言的陈述，我们称这一语言为待研究语言或者对象语言；[12]（2）事实或声称的事实。

（1）为了谈论陈述，必须有陈述的名称供我们使用，例如，陈述的引语名称或摹状名称。这意味着任何符合说都必须用元语言阐述，即是人们能够用来讨论或谈论某一待研究对象语言的表述句的语言。

（2）为了谈论陈述和事实之间的任何关系，我们必须要有为我们使用的事实描述，也就是说，我们必须能够用元语言描述我们用对象语言所能描述的事实，因此，元语言必须具有对象语言陈述的翻译句，或者它必须把对象语言作为自身一部分包括进去（这个方法避免了是否存在忠实翻译的讨厌问题）。

这样我们发现处理陈述和事实之间的符合并因而处理了陈述和事实之间的某种关系的任何理论必须用一种元语言来阐述；元语言除了一般的逻辑词语外，还有三种词句可供使用：

（1）陈述的名称；即某一对象语言的语言学表述句，它们是那一对象语言的“词态学”或“句法学”的部分。

（2）描述对象语言所讨论的事实[包括非事实]的陈述，即把对象语言转换成元语言的翻译句。（为了避免翻译的失误，对象语言可以像先前暗示过的那样作为元语言的一部分。）

（3）在这两种基本表述句类型之外，还存在第三类：表示两种基本表述句之间的关系和谓词的术语。例如，“x 符合于事实”这样的谓词和“x 符合于事实，当且仅当y”这样的关系。（最后一种术语是语义学的，它比所论述的对象语言更高一层。）

这便是我们能够用来阐述符合说的任何语言所要满足的相当明显的最低要求。

当一个语言满足了这三个起码的要求时，塔尔斯基称之为“语义学的元语言”。

我认为塔尔斯基的成就之伟大和大胆就在于这样的事实，他发现了这三个最低要求，并且发现了（3）所提到的谓词和关系，它把表述句联系到事实世界，本质上超越了我们在对象语言中应用的方法。[13]

显然，一旦具备了三个范畴的表述句供我们使用，我们便能够在语义学的元语言中提出这样的断语：

P 符合事实当且仅当p ，

在这个断语中，我们假定“P ”这样的大写斜体字是函项，它代表了对象语言中描述事实的陈述的元语言名称 ，陈述的元语言翻译句 由“p ”这样对应的小写斜体字代表。

在讲授塔尔斯基真理论时，我发现，如果这样地议论符合事实 而不是谈论真理 ，就使我以及我的一些学生感到比较容易。同时，我还发现，在我们的例子中使用对象语言的假 陈述更加容易。

让我们把德语看作为我们的对象语言，而英语作为我们的元语言，并且让我们记住德语语句“Der Mond besteht aus grünem Käse ”的英语翻译句是“月亮是由生干酪组成的”。使用这些假陈述，我们当然可以建立一个真的语义学断语：

“德语陈述‘Der Mond besteht aus grünem Käse ’符合事实，当且仅当月亮是由生干酪组成。”

然而，使用对象语言的假陈述是很次要的一点，另一方面，谈论对事实的符合（代替谈论真理）对一些学生似乎具有真正的裨益；它让他们比较清楚地看到，在小写斜体函项“p ”的位置上的陈述为什么是，且为什么必须 是关于某些事实 （或者一些意指的事实）的元语言陈述，就是说，对某些事态的元语言描述句也可以用对象语言来描述。

Ⅲ

在塔尔斯基论述真理的著名论文的第二段中，[14] 他提出一个主张，认为在定义真理的时候，他不需要采用任何语义学的概念（即把语言表述句联系到被表述的事实上去）。然而，他定义“真理”的时候借助了满足的概念，这个概念明显是语义学的（塔尔斯基本人就在自己的第ＸＶ篇论文首段列出这个概念作为语义学的，见于《逻辑学、语义学、元数学》第401页）。如果细心的读者在开始的时候有点疑惑，也应该原谅他。消除这个疑惑可表述为：所有论述某一题材的充分丰富的语言可能（根据塔尔斯基和哥德尔各自的研究成果）包括了自己的“词态学”或“句法学”，然而（正如塔尔斯基所指出的那样），没有一种前后一致的语言会包含定义自身语义学的方法。正如我们已知的，塔尔斯基在他的定义中所需要的是语义学元语言，这种语言比它包含其语义学的对象语言更高一层；不过，这些作为关于对象 语言的语义学术语的术语在元语言中可能具有和别的词态学或句法学术语同样的地位。因此，对象语言L_n的语义学可能成为较高层次的元语言（例如L_{n+1}）的句法学的一部分：具有非词态学和非句法学特性的术语，无需加入L_{n+1}中，这等于把L_n的语义学还原成L_{n+1}的句法学。

这一点具有普遍的哲学意义，不仅仅是因为语义学术语值得怀疑，而且也因为把具有疑问性质的术语还原为某种可接受的术语是值得我们注意的。无论如何，塔尔斯基的成就

在于把属于L_n的语义学术语还原成L_{n+1}的非语义学术语，它排除了产生怀疑的全部基础。

我承认这个还原是重要的，因为这是哲学上罕见的事件，我们能够在（无可怀疑的）确立的范畴基础上引进一个全新的（且可疑的）术语范畴，这是一种更新，为怀疑术语保留荣誉的行为。

另一方面，我认为定义和还原问题在哲学上并不特别重要；如果我们不能定义一个术语，也没有什么东西会妨碍我们把它当作非定义术语来使用：使用一些非定义的术语不仅是合法的，而且是不可避免的，因为任何定义了的术语到最后还是要借助于一些非定义术语来定义[15]：依我看，使塔尔斯基的工作在哲学上如此重要的原因，并不在于他成功地描述了定义“真”的方法，而在于他更新了真理的符合说，并且证明了如果我们一旦明白了比对象语言及其句法学更为丰富的语义学元语言的必要性，在这个问题上便没有潜伏进一步的困难。很明显，如果我们喜欢的话，可以从基本的语义学术语开始（就跟R·M·马丁所做过的一样）[16]而不是从小心地避开它们开始。我们会获得基本上相同的关于真理的语义学理论或对事实的符合。然而，如果没有塔尔斯基的理论提供一种摆脱任何特殊的语义学术语的语义学元语言，那么就可能无法解决哲学家对语义学术语的疑问。

IV

正如上面所说过的一样，我是个实在论者。我承认可以为康德那样一种唯心主义作某种程度的辩护，它表明我们所有的理论都是人造的，并且我们试图把它们强加给自然界；不过，我作为一个实在论者，坚持人造的理论是否为真或为假的问题取决于真实的事实，这些事实除了极少例外，都决非人造的。我们的人造理论可能与这些真实的事实冲突；因此，在寻求真理的过程中，我们可能必须修改我们的理论或者放弃它们。

塔尔斯基的理论容许我们把真理定义为对事实的符合，然而，我们也可以用它来定义实在，即真陈述所符合的就是实在。例如，我们可以区分真实的事实即那些成为真实的（所指的）事实和非真实的（所指的）事实（即非事实）。或者更明确地说，我们可以指出所指的事实，例如月亮由生干酪组成是真实的事实当且仅当描述它的陈述——在这里即陈述“月亮是由生干酪组成”——是真的；否则，所指的事实便不是真实的事实（或者照你们愿意的说法：这根本不是事实）。

而且正如塔尔斯基准许我们用“真陈述（或者语句）集合”来代替“真理”一词一样，我们可以用“真事实的集合”来取代“实在”一词。

因而，我建议，如果我们能够定义真理的概念，我们也可以定义实在的概念。（当然

会引起层次问题，类似于塔尔斯基著作中的语言层次问题；特别参见《逻辑学、语义学、元数学》的附录，第268—277页。）这并不是要主张“真理”一词在某种意义上比“实在”一词更基本，我切望排除任何这样的主张，因为它具有唯心主义的意味。[17] 我仅表示，如果有可能把“真理”定义为“对事实的符合”，或者同样地定义为“对实在的符合”，那么同样有可能把“实在”定义为“对真理的符合”。而且由于我是实在论者，我总希望能使自己确信实在概念不是“空洞的”，是没有任何理由可以怀疑的，正如真理概念一样。

V

在塔尔斯基那些较旧的理论中，像我这样不成熟的哲学家所能理解的理论中，有他的演算系统。如果我记得清楚的话，塔尔斯基完成论演算系统一文[18]是1935年，当时我在巴黎。我对这篇文章有极其浓厚的兴趣。

我已试图把塔尔斯基论真理一文中某些明显的结果和他论述演算系统一文所得的结果相结合，我们马上得出以下相当明显的定理，这些定理确信所谈论的语言并不是普遍意义的。

定理：任何语言的真陈述集合T 在塔尔斯基的演算系统的意义上是一个演绎系统，它是完备的。[19]

T 作为演绎系统，是一个推论集合，即它同一于自己的逻辑推论集合C_n（T）（$T=C_n$（T））；说它是个完备集合的意思是，如果不属于T 的陈述加到T 上去，那么所产生的集合是前后不一致的。

定理：任何足够丰富的语言的真陈述集合，在塔尔斯基演算系统的意义上，是不可公理化的演绎系统。

这两条定理相当浅显，以下我们将假定有关语言丰富得足够满足第二条定理。

现在我引入一个新概念，陈述a 的真理内容的概念。

定义：从任何给定的陈述a 推出的全部真陈述的集合称为a 的真理内容，这个集合是个演绎系统。

定理：任何真陈述a 的真理内容是个可公理化的系统$A_T=A$；任何假陈述a 的真理内容是演绎系统$A_T \subset A$，其中A_T是不可公理化的，只要有关的对象语言是足够丰富的。

这个定义和这个定理可以概括起来：塔尔斯基的演绎系统演算可以视为陈述演算的普遍化，由于对每个陈述（或者逻辑上等值的陈述集合）a，对应存在一个（有限）可公理化系统A，从而

$$A=C_n(A)=C_n(\{a\});$$

反之亦然：对于每个可公理化的演绎系统A 都相应有陈述（或者逻辑等值的陈述集合）a；然而，由于还存在不可公理化的演绎系统或推论集合，因而没有这样的一个陈述或陈述的有限集合：它们的推论能被描述为一个概括，只要把陈述过渡为推论集合或演绎系统，或者把陈述的演算还原为系统的演算。

因此，更普遍地说，对每个推论集合或者演绎系统A ，我们有一个系统A_T，作为A 的真理内容，它等同于A 当且仅当A 只包含真陈述，而且它无论如何都是A 的子系统：它显然是A 集和T 集的和集或交集。

可能有人会问：究竟有没有一些东西与a 或者A 的真理内容A_T相对应、也被称为a 或A 的谬误内容A_F呢？所出现的一个明显的建议是把属于演绎系统A 的全部假陈述集合定义为A 的谬误内容；然而，如果我们（像我所建议的那样）把“内容”一词用作“演绎系统”或者“推论集合”的第三个同义词，这个建议就不是那么令人满意了。假定这个集合只包括了假陈述，那么它就不是一个演绎系统：每一个演绎系统A 包括真陈述——事实上包括了无限的真陈述——因此，仅包含属于A 的假陈述的集合不可能为内容。

为了提出陈述a 或者推论集合A 的谬误内容A_F的观念，人们可能回到关于A 的相关内容的观念，给定B ，它可能引入作为塔尔斯基演绎系统或者（绝对的）内容的一个概括，$A=C_n(A)$。我将解释这个观念，并且考虑到一些可能的直觉批评，我还将引入内容量度的观念。最后，借助于真理内容和谬误内容的量度观念，我将引入对真理的近似即逼真性的观念。

VI

塔尔斯基提到过较大的和较小的演绎系统或者推论集合。确实，（一些给定语言的）演绎系统集合部分地由包含关系所安排，这种关系符合于演绎性关系。塔尔斯基在他的论文“系统的演算”中提出了下述的评论，可以用作线索，使推论集合、内容或演绎系统相对化：“……在演绎系统中有一个最小的系统，即所有其他演绎系统的子系统。它是系统$C_n(0)$即空集推论的集合。在这里这个系统用缩略号‘L’标记，它可以解释为所有逻辑有效句的集合，或者，较普遍地说，它是我们着手建立演绎理论时一开始就承认为真的所有语句的集合，而演绎理论是我们的……研究对象。”(20)

这个假设我们可以用零系统L以外的系统“作为在着手建立演绎理论时一开始我们就承认为真的所有语句的集合……”让我们像上面那样，用函项“A ”代表我们对其内容感兴趣的演绎系统，并且用函项“B ”代表那些“我们一开始便承认为真的所有语句的集合”；那么，我们可以写出：

$$C_n\ (A，B)$$

作为塔尔斯基C_n（A）的相对化，当B =L =C_n（0）时，它变成特例：

$$C_n\ (A)=C_n\ (A，L)$$

我们可以用“A，B”作为“C_n（A，B）”的缩写，就像塔尔斯基用A 代表“C（A）”那样。从塔尔斯基处引用的段落因而使我们想到：

定义：A，B =C_n（A，B）=C_n（A +B）-C_n（B）。这明显导出下述定理：

定理：A =C_n（A）=A，L =C_n（A，L）=C_n（A +L）-C_n（L）。

限制我们使用相对写法我们就有这样的真理内容：

$$A_T=A_T，L=C_n\ ((A.T)+L)-C_n\ (L)$$

和谬误内容：

$$A_F=A，A_T=C_n\ (A+A_T)-C_n\ (A_T)$$

$$=C_n\ (A)-C_n\ (A_T)$$

这样就把谬误内容A_F转换成相对的内容，它的外延（正如原来所建议的那样）符合A 的全部假陈述的集合。

VII

针对把谬误内容A_F定义为相对内容A，A_T的提议，可以提出下述的反驳。这个定义直觉地得到塔尔斯基引文的支持，在引文中，塔尔斯基把L 作为最小的或者零演绎系统，然而，在我们的定义

$$A=A，L=C_n\ (A+L)-C_n\ (L)\text{ 中，}$$

我们过分地按字面理解了零一词：我们现在应该把L 视为零量度值的集合，而不是根据我们的表述句“－C_n（L）”按字义把它看成是空集或者不再存在的集合，这是因为根据我们的定义，它是被减去了的（从而只剩下A 的非逻辑陈述，这不是用意所在）。

不管我们是否认真对待这个反驳，如果我们决定用内容的量度 ct（A）或者ct（A，B），而不用内容或者推论集合C_n（A）或C_n（A，B）本身操作，那么这个反驳无论如何也会消失。

1934年，塔尔斯基在布拉格会议上提请人们注意，在给定演绎系统B 时，对演绎系统A 的相对概率的演算的公理化，这种概率演算是由斯泰普汉·马祖尔基耶维奇提出的，[21] 它以塔尔斯基的系统演算为基础。这样的公理化系统可以视为给演绎系统或内容A

、B、C ……引进了量度函项，尽管这个特殊的函项即概率函项，

$$p\ (A，B)$$

随着相对内容的减少而增加。这假定引进内容的量度，通过一个定义如

定义：　　$ct\ (A，B)=1-p\ (A，B)$

它随着内容的增减而增减。（其他的定义当然也是可能的；不过，这个定义似乎是最简单和最明显的。）我们马上得出：

$$ct\ (L)=0$$

$$ct\ (A_T)=1-p\ (A.T，L)=1-p\ (A.T)$$

$$ct\ (A_F)=1-p\ (A，A_T)$$

这些都和我们先前的结果相对应。

这就使我们能够这样引进陈述a 的似真性或逼真性 的观念，它随着a 的真理内容而提高，随着a 的谬误内容而下降。这可以通过几种方法达到。[22]

最明显的方法是把$ct\ (A_T)-ct\ (A_F)$作为A 的逼真性的量度结果。然而，基于一些我不会在这里讨论的理由，在我看来，似乎稍为可取的办法是用这个差和一些标准化因子的乘积来定义逼真性$vs\ (A)$，即写成下述形式：

$1/(p\ (A_T，L)+p\ (A，A_T))=1/(2-ct\ (A_T)-ct\ (A_F))$。

通过这个方法，我们得到：

定义：$vs\ (A)=(ct\ (A_T)-ct\ (A_F))/(2-ct\ (A_T)-ct\ (A_F))$，这个定义本身当然也可以用p -记号法写出：$vs\ (A)=(p\ (A，A_T)-p\ (A_T，L))/(p\ (A，A_T)+p\ (A_T，L))$。这就导致了：

$$-1\leqslant vs\ (A)\leqslant+1,$$

并且特别得出：

$$vs\ (L)=0,$$

也就是说，逼真性并不量度以说空话而得出的那种真理的近似性（这是由内容缺乏程度或概率来量度的），而是通过越来越多的真理内容来接近“完全真理”。我认为，这个意义的逼真性比真理更为适合于科学的目的——特别是自然科学的目的；这有两个原因：第一，即使$L=L_T$，我们也不认为L 代表了科学的目的。第二，如果我们认为理论的真理内容充分地超过了它的谬误内容，我们会认为这个我们视为虚假的理论比其他的理论，甚至是像L 这样的真理论更为可取。

在以上各节中我只是概述了把塔尔斯基真理论和他的系统演算结合起来的方案，借以获得逼真性概念，从而使我们可以谈论理论是较好或较差地接近真理，而不用担心讲的是废话。当然，我没有提出可能存在一个标准来应用这个概念，也没有说存在一个真理概念的标准。不过，我们当中有些人（例如爱因斯坦本人）有时希望说出这样的话：我们有理由猜测爱因斯坦的引力论不是真的，而只是比牛顿的理论更好地接近真理罢了。要具有十足的良知讲出这样的话，在我看来是自然科学方法论的一个迫切要求。

补遗
关于塔尔斯基真理定义的笔记 (23)

在关于真理概念的著名论文中，(24) 塔尔斯基表述了定义真理观念的方法；或者更确切地说，描述了定义“x 是（语言L 的）真陈述”观念的方法。这个方法首先用于集合演算的语言，不过这个方法可以非常普遍地应用于许多不同的（形式化的）语言，包括可以把一些经验性的理论形式化的语言。其方法的特点是在满足关系的定义基础上定义“真陈述”，或者更确切地说，是在短语“无限序列f 满足陈述函项X”(25) 基础上来定义的。这个满足关系就本身而言是重要的，更不用说事实上它对真理定义（而且把满足定义改为真理定义简直不存在问题）是决定性的。这篇笔记涉及到在满足定义中使用有限而不是无限的序列的问题。我相信，从把该理论应用于经验科学和从教学的观点来看，这是一个迫切问题。

塔尔斯基本人简要地讨论了两个方法，(26) 这两个方法使用了长度不等的有限序列，而放弃了无限序列；不过，他指出这些可供替换的方法存在某些缺点。他指出，其中第一个缺点是使满足定义变得“相当[或者“太”]复杂”（定义22），第二个缺点是具有“一定的人造性”，因为它用“空序列”或“零长度的序列”来导致真理定义（定义23[第195页]）。(27) 我想在本笔记中指出一种略加修改的塔尔斯基的程序，这一程序允许我们运用有限序列而并不陷于塔尔斯基所想到的复杂性或人造性（例如空序列）。这个方法允许我们保留塔尔斯基定义22[第193页]的条件8中的十分自然的程序（并因而避免迂回地引进相当于被研究的陈述函项中的自由变项数目的程度关系或属性）。我所提出的修改过的方法仅仅稍异于塔尔斯基的方法；然而，由于塔尔斯基提到其他具有相当多缺点的修改方法，却没有考虑我的方法，可能值得我们描述这一个也许是小小进步的方法。(28)

为了做到这一点，有效的方法是首先提出事物的有限序列的位置数目 n（或第n 个位置），其次是说明有限序列f的长度观念，即f 的位置数目[用符号表示为$N_p(f)$]，这等同于最大的位置数码，并且说明与它们的长度相关的不同有限序列的比较的观念。第三，我们说明一件事物可能占据序列中的某个位置——比如第n 个位置，因此而被称为[第n

个个体或]第n 个事物，或有关序列的第n 个成员。应该注意，同一事物可能出现在一个序列的不同位置上，也可能出现在不同的序列中。 (29)

像塔尔斯基那样，我使用“f_1”、“f_2”、…“f_i”、“f_k”、…“f_n”，作为占序列f的第一、第二、第i 、第k …第n 位置的事物。我使用与塔尔斯基同样的记号法，惟一的例外是[基于印刷的原因]我使用“$P_k y$”作为关系变项v_k 的表述句y 的全称句子（或全称量化句子）的名称。 (30) 并且假定把“v_k 出现于陈述－函项x ”的定义加进塔尔斯基的定义（11）中 (31) ——这个定义绝不会超出塔尔斯基方法的范围，而且事实上是隐含于塔尔斯基本人的论述中的。

现在我们可以着手代换塔尔斯基的定义22[第193页]。我们将用两个定义来取代它，一个是预备定义22a，一个是定义22b，它对应于塔尔斯基自己的定义。

定义 22a:

事物有穷序列f 适合于 陈述函项x （或对 x 而言具有足够的长度），当且仅当

对每个自然数n 来说，

如果 v_n 在x 中出现，那么f 的位置数目至少等于n （即N_p （f ）≥n ）。

定义 22b: (32)

序列f 满足 陈述函项x ，当且仅当f 是有穷的事物序列，而x 是一陈述函项，而且

（1）f 是适合于x 的，

（2）x 符合下列条件中的一项:

（α）存在自然数i 和k ，使得$x=l_{ik}$ 和$f_i \subset f_k$ 。

（β）存在陈述函项y ，使得$x = \overline{y}$ ，且f 不满足y 。

（γ ）存在两个陈述函项y 和z ，使得x=y+z ，且f 满足y 或z ，或同时满足y 和z 。

（δ ）存在自然数k 和陈述函项y ，使得

（a）$x=P_k y$ ，

（b）和f 等长的每一个有穷序列g 满足y ，只要g 符合下述条件：对每个自然数n 来说，如果n 是f 的位置数码，且$n \neq k$ ，那么$g_n = f_n$ 。

塔尔斯基的定义23[第193页]现在可以用下述两个等值 (33) 定义中的一个来代换。

定义 23+

x 是真陈述 （即$x \in Wr$ ）当且仅当（a）x 是陈述（$x \in A_s$ ）和（b）每一个适于x

的事物有穷序列都满足x 。

定义 23++

x 是真陈述 （即x ∈Wr ）当且仅当（a）x 是陈述（x ∈As ）且（b）至少存在一个满足x 的事物的有穷序列。

也许要注明，阐述23++无须涉及序列的适合性。也许要进一步注明在23+中（它完全符合于塔尔斯基定义）——但不是在23++中，条件（a）可以由“x 是陈述函项”来代换，因而通过包括带有自由变项的陈述函项来获得一定的概括句。例如，函数1_i，$_i$，即普遍有效[在每一个体域中都正确]的陈述函项。(34)

用类似的方法，如果推广到函项上去，23++就导致可满足的陈述函项概念。

我将作出如下结论：把完成 [或满足]定义，即定义22b应用于（至少部分形式化了的）经验理论，尤其是应用于这样一种理论的非量化陈述函项，从直觉主义的观点看，这是完全“自然的”，主要因为避免了无穷序列。(35)

---

(1) 为祝贺阿尔弗雷德●塔尔斯基七十寿辰，1971年6月23—30日在加利福尼亚大学举行了座谈会，本文以座谈会上的讲稿为基础写成。

(2) 在本文的最后一节中，我修改了我们对科学的主要关切的讲法，因为对自然科学来说，词在这里可以被说成是术语。

我们是否应该谈论“语句”、“陈述”或者“命题”呢？我对这个问题不感兴趣（主要原因在于它是词句的问题）。对塔尔斯基的“语句”术语所提出的主要批评断定，语句是按照某些文法而形成的没有解释的字串；因此既不可能是真的，也不可能是假的。他们忽视了塔尔斯基明确说明“有意义的语句 ”以及仅仅“解释了的语言 ”的事实。为了表明我藐视这种词句的批评，我干脆采用对方的术语，而且在我的论文中完全使用了“陈述”一词，而不使用“语句”。因此，我把陈述作为解释了的、有意义的语句或命题的同义词。

(3) K●R●波普尔：《科学发现的逻辑》，第85节，第278页。

(4) 同上书，第84节。

(5) 特别参见塔尔斯基：《逻辑、语义学、元数学》，1956年，第254页注①。

(6) 《哲学百科全书》，保罗●爱德华兹编，1967年，第3卷，第37页。

(7) 同上书，第2卷，第260页。参见我的《开放社会》，第ii卷，第四版，补遗1，第3节。

(8) 我是个实在论者，其义有二：第一，我相信物理世界的实在性；第二，我相信理论实体的世界是真实的；就跟我在我的论文“没有认识主体的认识论”、“关于客观精神的理论”和“实在论者的逻辑观、物理观和历史观”（现在是本书的第三、四和第八章）中所解释的那样：在这些论文中，我坚持反对本质主义——概念的实在性——但却肯定了问题、理论、错误等等的实在性。[就第一个意义而言，就我相信物质的实在性而言，我可能甚至自称是个唯物主义者；不过，我却肯定不是 这样的唯物主义者，在这种意义之下，“唯物主义”就是这种观点，认为（外延）物质是终极的或不可还原的，或者是惟一实在的；反之，我相信可能存在着关于物质的一种真理论，可以用力的强度来解释物质的外延，就跟莱布尼茨、博什科维奇和康德最早建议的一样。]

(9) 参见我的《科学发现的逻辑》，第252页，注* 1的正文。

(10) 参见A●塔尔斯基：“真理的语义概念和语义学的基础”，载《哲学与现象学研究》，1944年，第4期，第341—376页；特别注意第19节。

(11) 详细内容参见《猜想与反驳》，第223页。

(12) 看来，“对象语言”一词原来是用作表示“谈论（物理）对象的语言”。我使用的意思是“作为研究对象的语言”，它由用元语言构写的理论来研究。（这个意思当然引起了元语言的无限层次的观念。）

(13) 关于（3）所提到术语的稍为次要的哲学结论是这些术语作为元语言的术语，和（1）所提到的术语具有相同的词态学特性，就是说，它们都属于元语言中发展起来的词态学。（即使不属于元语言中包括了对象语言的词态学或句法学的那一部分，这些词态学和句法学可以在对象语言中发展。）

(14) 参见伍杰的英译本《逻辑学、语义学、元数学》，第152页，牛津，1956年。

(15) 因此，塔尔斯基强调了介绍真理概念可以借助公理，而不借助于定义。

(16) 参见R●M●马丁：《真理和名称——语义学理论的研究》，伦敦，1958年。

(17) 参见K●R●波普尔：《猜想与反驳》，第116页的注33，注释附有向亚历山大●克瓦雷的致谢。

(18) 见A●塔尔斯基：《逻辑学、语义学、元数学》，第342—383页。

(19) 我基本上沿用了塔尔斯基的记号法（特别是使用了大写斜体字代表演绎系统），除了在代表真陈述集合时我写作“T ”而塔尔斯基则写作“T_r”。

(20) A●塔尔斯基：《逻辑学、语义学、元数学》，牛津，1956年，第343页。

(21) 塔尔斯基参考了S●马祖尔基耶维奇的“论概率演算的基础”，（载《数学与物理学月刊》，第41期，1939年，第343—352页。从该文第344页的第2个脚注）后知道，塔尔斯基的系统演算早在1930年便为波兰数学家所周知。马祖尔基耶维奇的系统有一定的有限论特性，它显然不同于我自己的系统（参见《科学发现的逻辑》，第326—358页），我的系统有多种不同的理解方式，例如可以理解成演绎系统的概率演算。

在本书中也许我应该提到的是我使用小写斜体字，例如p （A ），ct （A ）vs （A ）等符号来代表概率、内容和逼真性之类的量度函项，而在《猜想与反驳》的补遗中，我第一次处理后两个量度函项，我（当时）写成Ct 和Vs 。

(22) 参见波普尔：《猜想与反驳》，补遗3，第391—397页。

(23) 本文首先出版于《精神》，第64期，1 95 5年。除了方括号内的评语和新补订的斜体字以及几处轻微的文体改动外，我只作出下述的改动：我现在按照伍杰1 95 6年的译本，以“满足”和“得到满足”代替“完成”和“得到完成”。因此，我在定义22b中两次把“满足”改为“符合”。我还改变了本笔记的最后几个词，把“一个无限序列”改为“一些无限序列”，并附上伍杰的译本的页码和其他参考资料。[所有补充资料都用方括号括上。]其余的我就按照第一次出版的原样重版。

(24) 参见塔尔斯基的“形式化语言中的真理概念”（《哲学研究》第i卷，1935年，第261页及以后各页）。[“形式化语言中的真理概念”，见于A●塔尔斯基：《逻辑学、语义学、元数学》，1956年，第Ⅷ篇论文，第152—278页。]据我所知，塔尔斯基喜欢以“语句”和“语句函项”来翻译“Aussage”和“Aussagefunktion”（而我在这里则用“陈述”和“陈述函项”），而这些术语都用于J●H●伍杰教授译的塔尔斯基逻辑论文的译作中，不久将由牛津卡拉仁顿出版公司出版。[本书曾经在1956年出版过。我和伍杰的译文还有其他相异之处。]

(25) 参见塔尔斯基：“形式化语言中的真理概念”（《哲学研究》第i卷，1935年，第311、313页）。注意陈述函项[或语句函项]集合包括了陈述，即封闭的陈述函项。

(26) 第一个替换方法的内容要见于塔尔斯基一书第309页及下一页的注解40[第191页，注解1]。（他并没有讲明这个方法可帮助达到回避无限序列的目的；不过，能够这样使用这个方法是明显的。）第二个方法在第313页及下一页的注解43中得到说明[第195页，注解1]。塔尔斯基这一个注解中所提到的方法，在技术上不同于塔尔斯基在他的正文中所使用的方法；卡尔纳普在《语义学导论》（1942）第47页及下一页[更精确地说是第45—48页]中使用了注解所介绍的方法。虽然卡尔纳普说明他参考了塔尔斯基（的著作），可是，他忽视了塔尔斯基对这个方法的预见。（甚至还有第三个方法，在塔尔斯基的著作第368页注解87[第245页，注解2]中指出来。这个设计很简单；可是，在塔尔斯基的人造性的意义下，它无疑是高度人造的。此外，这个方法只涉及真理定义本身，而不涉及完成[满足]的定义，后者本身就很值得研究。）

(27) 这个人造概念也被卡尔纳普使用过。

(28) 我的方法和塔尔斯基提出的方法（上面的注解说明过）的主要差别是：塔尔斯基主张我们为给定的函项提出相应的（无限序列或）有一定长度（这取决于函项）的有限序列，而我则使用了有限序列，它们具有足够长度（定义22a），即对有关函项来说并不太短；因此，我的有限序列可以是任意长度的（只要超过函项所要求的某个最短的限度）；不过，接受任何长度的有限序列（只要它有足够的长度）并不会引起任何含糊性，这是由于我们容易证得一条定理（参见塔尔斯基的前提A 第317页[第198页]）。根据这个定理，如果f 满足x ，那么，f 的每个延长序列g 也满足x （而g 是f 的延长序列，当且仅当每个f_i 都有一个g_i ，使得$g_i = f_i$ ）；因此，定理告诉我们，们只需要考虑适合于待研究函项的序列中的最短有限序列（确定无误的是，适合于所考虑的整个复合函项而不是其中的组成函项）。

(29) “事物”一词[按照我们在这里的用法，也许可以称为“个体”，像塔尔斯基那样。然而我想避而不谈那些可以说是有点混乱的复杂情况，即不想涉及这样的事实，塔尔斯基的“个体”偏巧指谓集合演算的个别集合]，在塔尔斯基著作中谈及这方面的章节里，他视之为集合 ，考虑到塔尔斯基的§§4和5所发挥的内容，我在这里说“事物序列”，而不是集合序列，并且假定关系$f_i \subset f_k$ 定义适用于所有事物f_i 和f_k 。

(30) 参见《形式化语言中的真理概念》第292页[第176页]上的塔尔斯基定义6。

(31) 同上书，第294页[第178页]。塔尔斯基只明确地定义短语“变项v_k 自由地 出现于陈述函项x 中”[或“v_k 陈述函项x 的自由变项”]。

(32) 这个定义完全相同于塔尔斯基的定义22[第193页]，不过（1）给加进了塔尔斯基的条件（借此用有穷序列代替他的无穷序列），我们的（δ）也给加进塔尔斯基的条件，另外，（b）在指谓f （以及g ）的长度时包括一点小的修改。[把“erfüllen”译作“满足”存在缺点，即：在“f 满足 x ”的定义中，借助了直觉的观念“x 符合（满足）这样那样条件 ”。然而，这两个“满足”虽然在直觉上相当接近于同义，彼此却是很不相同的术语。在德文本的第311页中没有作术语上的区分，不过在第312页的注解中，即相应于英译本第193页的注解1
中，“erfüllt”和“befriedigt”之间便出现了区别。当然定义22并不是循环的。]

(33) 等值式出现于塔尔斯基的研究中。参见《形式化语言中的真理概念》第313页，第13—16行[第194页，第12—15行]。

(34) 参见同上书，第320页[第201页]，定义27和以后的定义。

(35) 例如，我们可以用这个定义把定律（没有写成全称式子，即没有写上全称前缀）的具体例子定义为满足该定律的有穷事物序列，或从我更为重要的观点上看，把任何（开放的或封闭的）陈述函项的反驳例子 定义为不 满足该定理的有穷（且合适的）事物序列。

附录　水桶和探照灯：两种知识论 [1]

本文的目的在于批判一种关于自然科学的目的和方法的流行观点，并提出我的不同观点。

I

首先我来简要地剖析我提议要检查的观点，这个观点我称之为“科学的水桶说”（或者“精神的水桶说”）。这个理论的出发点是个有说服力的学说，即主张在我们对世界有所知或有所说出之前，我们一定先有知觉——感觉经验。人们曾假定可由这个学说得出结论：我们的知识、我们的经验或者由累积的知觉组成（朴素的经验主义），或者由被同化的、经过整理分类的知觉组成（培根的观点，以及康德以更激进的形式主张的观点）。

希腊的原子论者对这个过程有一个有点原始的概念。他们假定原子从我们所感知的对象中脱离开，然后穿进我们的感觉器官，在那里它们变成了知觉；经过一定时间，通过知觉我们对于外在世界的知识便适当地凑合起来[好像自动拼凑的拼板玩具]。根据这个观点，我们的精神便类似于容器——一种水桶——知觉和知识都累积在里面。（培根把知觉比作“应时的熟葡萄”，需要耐心和勤恳地收摘，并且如果榨取，便会从中流出知识的纯酒。）

严格的经验主义者劝导我们尽量不要干扰知识累积的过程。真知识是纯正知识，没受那些非常易于被我们加进和混杂到我们知觉中去的那些成见污染；独自构成了纯正而简单的经验。这种掺杂的结果，我们对知识累积过程的扰乱和干预所造成的结果，是错误。康德反对这个理论，他否认知觉会是纯粹的，断定我们的经验是同化和改造过程的结果——是感性知觉和发自我们心智的某些成分合成的结果。知觉本身可以说是原料，从外面流入水桶中，经过（自动的）加工——类似消化工序或系统分类——以便最后变成一些与培根所说的“经验的纯酒”差异不太大的东西；或许我们可称其为发酵酒。

我认为这两个观点中没有一个提出了取得经验的实际过程的适当图像，或者在研究或发现中所用实际方法的真实图像。必须承认，康德的观点可以说比纯粹经验主义更接近于我自己的观点。当然我承认科学没有经验是不可能的（不过，“经验”这个概念本身要小心地予以考究）。虽然我承认这一点；然而我认为知觉并不像“水桶说”所主张的那样构成任何原料之类的东西，然后我们用这些东西建立“经验”或“科学”。

II

在科学中，是观察　而不是知觉扮演了决定性的角色；不过，观察是这样的过程，我们在其中扮演了十分活跃的　角色。观察是知觉，不过是有计划和有准备的知觉。我们并不是“有”观察[像我们可以“有”感性经验一样]，而是“从事”观察。[导航者甚至“经营”观察。]观察往往后于特定的兴趣、疑问或者难题——简要地说，后于理论性的东西。 (2) 我们到底可以用假设或者猜想的形式表达每个问题，然后再问：“是这样的吗？是不是呢？”因此我们可以断定每个观察都由问题、假设（或者任何我们会使用的名称）来开路；不管怎样，观察总是由一些使我们感兴趣的东西、一些理论性的或推测性的东西先行。正因如此，观察总是选择性的，并且总是预设一些选择原则。

在进一步详细阐述这些论点之前，我要离开正题谈谈关于生物本性的几点评述，虽然这些评述并不用作我在后面要提出的论题的基础或论证；不过它们也许有助于克服或取消对论题的某些反驳，并通过这一方式促进以后对论题的理解。

III

我们知道，所有生物，即使是最原始的生物，也对某些刺激作出反应。这些反应是特定的；也就是说，对每个有机体（以及对每类有机体）来说，可能的反应数量是有限的。我们可以说每个有机体拥有某种天赋的可能反应的集合，或发生某种反应的倾向。这种反应倾向的集合可能随有机体的年龄增长而变化（也许部分地受感性印象或知觉的影响），或者保持不变；然而，不管有机体的反应是否有变，我们可以假定有机体在生命中的任何一瞬间都具有这样的可能的集合和反应的倾向，而这个集合所构成的东西可以称之为有机体的[瞬时]内在状态。

有机体根据它的内在状态而决定它怎样对外在的环境作出反应。正是因为这个原因，在物理上同质的刺激在不同时候能引起不同反应，而物理上异质的刺激却可能引起相同的反应。 (3)

现在，只有有机体的反应倾向随时间而变化，并且在我们有理由假定这些变化不仅依赖有机体状态的天赋的[发展性的]变化，而且也依赖它的外在环境的变化状态时，我们才会说有机体“从经验中学习　”。（虽然这并不是说有机体从经验中学习的充分条件，却是必要的条件。）换句话说，我们把有机体学习的过程看作是有机体反应倾向的某种变化或修正，而不像水桶说所主张的那样，把学习过程看作过去的知觉所留下来的记忆痕迹的（有序的、分类的或联想的）累积。

有机体的反应倾向的修正构成了学习的过程，并且紧密地联系着“预期　”这个重要概念，也联系着“失望的预期　”这个概念。我们可以把预期标记为反应的倾向或反应的

准备，这些倾向和准备是适应于[或预见到]将要到来的环境状态。这个特性描写看来是更适合的，胜于把预期描写成意识状态；因为我们在期望没有得到满足而失望的时候，才会意识到我们的许多预期。在路上遇到突然的台阶便是一个例子：正是台阶的出乎预料使我们意识到以下事实，即我们预期平坦的路面。这样的失望迫使我们改变我们的预期系统。学习的过程大都在于这种修改，即消除某些[失望的]预期。

IV

让我们回过来讨论观察的问题。观察往往以一些预期的系统为先决条件。这些预期可以用疑问的方式提出来，而观察便用来获取对既定预期答案的确认或修改。

我的论点认为问题或假设一定先于观察，初看起来这似乎是悖论；不过现在我们能够看出，假定预期（即反应倾向）一定先于每个观察，并且实际上先于一切知觉，这根本不是悖论：因为所有有机体的某些反应倾向或意向是先天的，而知觉和观察显然不是先天的。虽然知觉，尤其观察，在修正我们的反应倾向或意向的过程中起了重要作用，然而无疑有些这样的倾向或意向一定先于观察而出现，否则它们不可能被修正。

不能以为这些生物学上的反省意味着我接受了行为主义者的立场。我并不否认知觉、观察和其他意识状态的出现，不过我所赋予它们的角色，完全不同于水桶说所规定的。也不能在任何意义上认为这些生物学的反省构成了我的论证所依据的假定。但是我希望它们有助于更深刻地理解这些论证。同样的说法也适用于与这些生物学反省紧密联系的下述反省。

在我们的前科学或科学发展的每一瞬间，我们都处于我通常所称“预期层”的中心。我这样说的意思是指我们预期的总和，不管这些预期是潜意识的、意识的、甚或用某种语言明明白白地说出来的，都算在内。动物和婴儿也有他们各自不同的预期层，尽管无疑是处于意识的较低水平上，比如，比科学家的就要低得多，科学家的预期层在相当程度上是用语言系统表述的理论或假设。

当然，不同的预期层不仅仅在它们或多或少作为意识这方面有所差异，而且在它们的内容上也有差异。然而在所有这些情况下，预期层都担当了参照框架的角色：我们的经验、行动和观察，只有安放在参照框架中才有意义或重要性。

尤其是观察在参照框架中有一个十分特异的功能。在某些情况下，如果它们和某些预期发生冲突，它们甚至能够破坏参照框架本身。在这种情况下，它们能够对预期层产生爆炸一样的效果。这种爆炸能迫使我们重构或重建我们的整个预期层；也就是说，我们必须改正我们的预期，并重新把它们组成一致的整体。我们可以说，通过这一方式，我们的预期层被提高并重建于更高的水平，而我们则通过这个方式达到经验进化的新阶段，在这个阶段中，没有被炸弹击中的那些预期通过某种方式被合并到新预期层中，而遭受破坏的那

些部分则被修复和重建。这必须以这样一种方式完成：破坏性的观察不再为人们感到是破坏性的，而是与我们的其余预期合并在一起的。如果我们在这一重建中成功，那么我们就会创造出通常所认为的对那些观察事件[它们造成了破坏、问题]的说明。

至于以观察为一方、理论或预期层为另一方之间的时间关系问题，我们可以承认，一种新的说明或新的假说，通常在时间上先于这些破坏以前的预期层的观察，并因而刺激我们去作出一种新说明。然而不能认为这是说观察一般地先于预期或假说。相反，每一观察之前都有预期或假说；特别是那些构成预期层的预期，它们给予这些观察以意义；只有以这种方式，观察才获得了真正观察的地位。

“究竟是先有假设还是先有观察？”这个问题当然使人想起另一个著名的问题：“究竟先有鸡（H）还是先有蛋（O）？”这两个问题都是有解的。水桶说断定：[就像原初形式的鸡蛋（O），单细胞有机体，先于鸡（H）一样]观察（O）总是先于所有假设（H）；因为水桶说以为后者是通过概括或联想或分类而从观察中产生的。与此相反，现在我们可以说，假设（或预期、理论、或任何我们用以称呼它的名字）先于观察，虽然反驳某些假设的观察可以刺激新的（因而在出现的时间上在后的）假设。

所有这些特别适用于科学假设的建立。因为我们只有通过假设才知道应该进行哪一类观察，哪个方面我们应该注意，哪个地方我们应该感兴趣。因此，正是假设成了我们的向导，引导我们得到新的观察结果。

这个观点就是我所称的“探照灯说”（和“水桶说”截然不同）。[根据探照灯说，观察对于假设是第二性的。]然而，观察起了检验这个重要作用，在我们对假设进行[批判性]检查过程中，假设一定要经过检验，如果它没有通过检验，如果它被我们的观察所否证，那么，我们便要寻求新的假设。在这种情形下，新假设便后于那些导致因假设被否证或被否弃的观察。然而，使得观察成为有意思的和相干的，且最初引起我们着手进行观察的，正是较早的、旧有的[被否弃了的]假设。

这样，科学清楚地表现为前科学对我们的预期层进行修补工作的直接延续。科学永远不会从零开始；它永远不能摆脱假定；因为在任何一个时刻，它都预设了一个预期层——可以说是昨天的预期层。今天的科学建立在昨天的科学之上[所以是昨天的探照灯起作用的结果]；而昨天的科学又以前天的科学为基础。最古老的科学理论建立在前科学的神话之上，而这些神话本身又建立在更古老的预期之上。因而在发生学上（即就个别有机体的发展而言），我们后退到新生婴儿的预期状态；在系统发育学上（即就种、门的进化而言），我们一直追溯到单细胞有机体的预期状态。（这里没有恶性无限后退的危险，如果仅仅因为每个有机体生下来就有某种预期层。）可以说，从阿米巴到爱因斯坦只有一步。

如果这是科学进化的方式，那么什么才说得上是标志从前科学过渡到科学的特征性一步呢？

V

约公元前6世纪至公元前5世纪，在古希腊或许可以找到类似科学方法的东西的进化开端。那里发生了什么事情？这个进化有什么新内容？怎样拿新的观念和来自东方的传统神话作比较？我相信这些神话给了新观点许多决定性的启迪。

在巴比伦人、希腊人以及新西兰的毛利人之间——实际上在所有发明宇宙论神话的民族之间——流传着关于事物发端的传说，这些传说试图用宇宙起源的故事来理解或解释宇宙的结构。这些故事成为传统的东西，并由专门学派保存下来。这个传统经常是由一些经过筛选的或选定的阶层即谨慎地守卫着传统的教士或巫医来保持。故事只是一点一滴地改变——主要是由于讲授时出现的不准确和误解，有时是由于先知或诗人发明的新神话加了进去。

依我看来，希腊哲学中的新颖东西，即新附加于希腊哲学的东西，并不在于神话让位于更“科学的”东西，而在于对待神话的新态度之中。在我看来，神话的特征之所以在那个时候开始发生变化，仅仅是这种新态度的结果。

我心目中的新态度是批判的态度。在教条式地传授演说的地方[所有的兴趣都集中于保存不可争议的传统]，我们发现了对学说的批判性讨论。有些人开始提出关于学说的问题，他们怀疑学说的可靠性及它的真理性。

可以肯定怀疑和批判在这个阶段之前便存在了。然而新颖之处是怀疑和批判本身现在都成为学派传统的一部分了。更高层次的传统取代了保持教条的传统。在传统理论中——在神话中——我们发现了批判性理论的传统（它们本身最初也不外乎是神话）。只有在批判性的讨论中观察才会受到召唤，充当证人。

泰勒斯的弟子阿那克西曼德发展了一个理论，明确地且有意识地背离他的老师的理论，而阿那克西曼德的弟子阿那克西米尼同样有意识地背离他的老师的学说，这不大可能是完全偶然的。看来惟一的解释是，学派创始者本人要求自己的弟子批判他的理论，而弟子们把这种对老师理论的批判态度变成一种新传统。

有趣的是，据我所知，这种情况只发生过一次。早期的毕达哥拉斯学派几乎可以确定是旧式的学派：它的传统不包括批判态度，而只是限于保存老师的学说这项工作。毫无疑问，只是因为受爱奥尼亚学派的批判学风影响，毕达哥拉斯学派传统的顽固性后来才有所松动，从而开拓了通向哲学和科学的批判方法的道路。

没有比色诺芬尼的著名短诗更能体现古希腊哲学的批判态度的了：

倘若牛、马、狮子有手，且能像人一样作画
和塑像，马会画出它们的神，

画得酷似马；而牛照牛的模样画，

它们各自照自己的模样塑造神的形体。

这不仅是批判性的挑战——这是在充分自觉和掌握了批判的方法论的情况下提出的陈述。

因此，在我看来，正是批判的传统构成了科学中的新事物，成为科学的特征。另一方面，在我看来，科学为自己派定的任务[即解释世界]和它使用的主要观念都来自前科学的神话构想，中间没有一点断裂。

VI

什么是科学的任务？我以这个问题结束了我对生物学和历史学的趋势的初步考察，现在我开始从事对科学本身的逻辑分析。

科学的任务有一部分是理论性的（说明），有一部分是实用性的（预测和技术的应用）。我要设法证明这两个目的在某种意义上是同一活动的两个不同侧面。

首先我来考察说明的观点。

人们经常听说说明是从未知到已知的还原，然而，我们很少听到说这是怎样完成的。不管怎样，这个说明的概念不是科学说明实际使用的那一概念。如果我们回顾科学史，以便看出哪一类说明在某个时候得到满意的应用和接受，那么，我们便会发现实际使用的是一个十分不同的说明概念。

今早在哲学讨论会上，我简短地概括了这个历史（我并不是指说明概念的历史，而是说明的实用史）。[(4)] 可惜时间不容许我在这里再次详尽地阐述这个问题。不过我要在这里提一下一个普遍结论。在科学的历史发展过程中，许多不同的方法和不同种类的说明都曾被认为是可接受的；不过，它们都有一个相同的方面：各种不同的说明方法都包括逻辑演绎；演绎的结论是被说明句（explican dum）——对被说明事物的陈述——而演绎的前提包括了说明句（explicans）[说明性定律和条件的陈述]。在科学史的发展过程中出现过的主要变化在于悄悄地放弃对说明句特性的某些绝对的要求（要求它能被直觉地把握，是自明的等等）；这些要求与某些别的要求本是不协调的，后者的决定性意义随时间流逝而愈来愈明显，特别是对说明句[它构成前提因而成为说明的核心]要有独立可检验性这个要求的重要性愈来愈明显了。

因此，说明总是从称为说明句的某些前提演绎出被说明句。

这里举出一个有点令人厌恶的例子，目的只在于例证。[(5)]

发现了一只死老鼠，我们希望知道是怎么一回事。被说明句 可以这样陈述：“这只老鼠刚死。”这个被说明句 我们是肯定知道的，它是赤裸裸地摆在我们面前的事实。如果我们想说明它，我们一定要（像侦探小说的作者所做的一样）提出一些猜想的或假想的说明；也就是说，提出的说明引进了一些未知的 ，或者至少是不那么清楚的事情。例如，这假设可以是这样的：这只老鼠死于大剂量鼠药中毒。这个假设是有用的，只要第一，它有助于我们建立可以从中演绎出被说明句的说明句 ；第二，它向我们提出了若干独立的检验——对与被说明句 的真假完全无关的说明句 的检验。

现在，说明句 ——我们的假设——不只包括语句“这只老鼠吃了含有大剂量老鼠药的食饵”，因为单凭这陈述不能有效地演绎出被说明句 。说得更恰当一点，我们要使用两种不同的前提——普遍定律和初始条件 ——作为说明句 。在我们的例子中，普遍定律可以写成这个样子：“如果一只老鼠吃了八格令的老鼠药，它一定在五分钟内死去。”（单称的）初始条件（是个单称陈述）可以写成：“这只老鼠在5分钟之前最少吃了8格令的老鼠药。”从这两个前提我们的确可以演绎出陈述：这只老鼠刚死掉[即演绎出我们的被说明句]。

所有这些现在看来可能是显而易见的。但是，考虑到我的一个论题——即我称为“初始条件”[附属于个别情况的条件]的论题本身永远不足以充当说明，我们总是还需要一个普遍定律。现在这个论题就绝对不是显而易见的了，相反，它的真理性经常得不到承认。我甚至怀疑你们当中的大多数人会倾向于承认像“这只老鼠吃了老鼠药”这句话已完全足以说明老鼠的死亡，即使没有加上关于老鼠药效果的普遍定律的明确陈述。但是设想一个我们所生存的世界里，任何人（而且任何老鼠）吃了大量称为“老鼠药”的化学药品在未来的一周会觉得特别舒适和快乐，比以前更充满活力。如果像这样的一个普遍定律是有效的话，“这只老鼠吃了老鼠药”这个陈述仍然可以作为老鼠死亡的说明而接受吗？显然是不可以的。

因此，我们得到了经常被忽视的重要结果：利用单独的单称初始条件的任何说明都是不完全的，另外必须有至少一条普遍定律 ，虽然在某些情况下，这条定律是众所周知的，因而好像是多余的而被略去。

总结这个论点，我们发现说明是下述那种演绎：

$$\left.\begin{array}{l} U(\text{普遍定律}) \\ I(\text{特定的初始条件}) \end{array}\right\} \text{前提}$$

$$E(\text{被说明句}) \quad \text{结论}$$

（组成说明句）

VII

然而，这个结构的所有说明都令人满意 吗？例如，我们的例子（以老鼠药说明老鼠的死亡）是个令人满意的说明吗？我们不知道。检验可能指出，不管老鼠死于何种原因，它并不是死于老鼠药中毒。

如果有些朋友怀疑我们的说明并提问说："你怎么知道这只老鼠吃了老鼠药？"（如果）回答说："看到老鼠死了，你还可以怀疑这一点吗？"这回答显然是不充分的。的确，我们可以提出任何理由支持任何假设，这些理由一定要有别于并独立于被说明句 。如果我们只能举出被说明句 本身作为证据，便觉得我们的说明是循环的，因而是十分不令人满意 的。另一方面，如果我们能够回答说："分析它肚子里的物质成分，就会发现大量的毒药。"如果这个预测（它是新的，即不由被说明句 单独地蕴含）证明是真的，我们至少会认为我们的说明是一个相当好的假设。

不过，我要补充一些说明。因为我们的怀疑论的朋友可能还会对普遍定律的真理性提出疑问。例如，他可能会说："就算这只老鼠吃了某些化学药品；但是，为什么它一定会死于这种药品呢？"同样，我们不能回答说："然而你没有看见它死了吗？这正说明吃这些化学药品是多么危险。"因为这样的答案再一次使我们的说明成为循环的和不令人满意的。为了使它令人满意，我们必须把普遍定律提交独立于我们的被说明句 的检验。

经过这番阐述之后，我对说明的形式格式所做的分析便算是结束了；但我要对我概述过的普遍格式补充一些进一步的分析和评述。

首先评论因果观念。单称的初始条件 所描述的事态可以称为"原因 "，被说明句 所描述的事态可以称为"结果 "。然而，我觉得这些与其历史的联想纠缠在一起的术语最好是避而不用。如果仍然想使用它们，我们要始终记住，它们只有相对于一个理论或一个普遍定律才获得意义。正是理论或定律构成了原因和后果之间的逻辑链环 ，而且"A是B的原因"这个陈述应该这样分析："有一个理论T可以而且已经独立地受过检验，从T和一个独立地受过检验的（关于一个特定情况的描述）A，我们可以逻辑地演绎出（关于另一特定情况的描述）B。"（"原因"和"结果"之间存在这样的逻辑 链环是在使用这些术语时已经预设了的，许多哲学家，包括休谟在内，都忽视了这一点。） (6)

VIII

科学的任务并不限于寻求纯粹的理论性说明，它还有自己的实用方面：进行预测和技术的应用。这两种作用都可由我们用于分析说明的同样逻辑格式来分析。

（1）预测的推导 。在寻求说明时，被说明句 是给定的（或已知的），而适当的说

明句　是要去寻求的，预测的推导循着相反的方向。在这里理论是给定的，或假定为已知的（或许是根据课本），特定的初始条件也被视为已知的（它们通过观察而知，或假定是通过观察而知的）。有待寻求的是逻辑的结论：我们还没有通过观察而得知的某些逻辑结论。这些结论是预测 。在这里，预测P居于被说明句 E在我们的逻辑格式中的位置。

（2）技术的应用 。考虑一下建造桥梁的任务。这需要符合某些实用的要求，根据要求制定了规划。给予我们的是规划S，S描述某些要求的事态——所要建造的桥梁。（S是顾主的规划，它的提出早于并且有别于建筑设计师的规划。）我们还得到有关的物理理论（包括一些粗略的估计）。所要寻求的是某些技术上可行的初始条件，这些条件还具有这样的性质：它们和理论合在一起可以演绎出规划。所以，在这里，S便居于E在我们的逻辑格式中的位置。 [7]

这就弄清楚了，从逻辑的观点看，怎样把预测的推导和科学理论的技术应用看作纯粹是科学说明基本格式的倒置。

然而，我们的格式的应用还没有穷尽：它还可以用于分析检验我们的说明句的程序。检验的程序包括从说明句　得出预测P的推导过程，并把P与实际上可观察的情况比较。如果预测不符合观察到的情况，那么，说明句　就被证明为假，它被否证了。在这种情形下，我们仍然不知道究竟普遍性理论 是假的，还是描述一个情况的初始条件 并不符合真实情况——因而初始条件是假的。[当然，也很可能理论和 初始条件都是假的。]

预测的否证说明了说明句　　是假的，然而反过来却不能成立：认为我们能把预测的“证实”解释成“证实”了说明句　（哪怕仅仅其中一部分），是不正确的、完全使人误解的。因为一个真预测可以轻易地从假的说明句　有效地演绎出来。甚至把预测的每一个 “证实”看作是对说明句 的实际确证 之类，也会引起相当大的误解。比较正确的说法是，只有对预测的“证实”是“意外的”（在受检查的理论不出现的情形下），才可被看作是对说明句　的确证以及对理论的确证。这意味着，只有当预测和观察的比较可被认为是尝试对说明句　作一次严格检验——一次严格的反驳时，这个预测才可以用来确证一个理论。这类[“冒风险”的]预测可以称做“和理论的检验相干的”。 [8] 毕竟，非常明显的是，只有当学生通过的那场考试相当严格时，考试及格才能反映学生质量；很显然，设计一些考试使得最差的学生都能轻易地及格也是可能的。 [9]

除此之外，我们的逻辑格式最后还使我们能分析理论 说明和历史 说明这两种任务的差别。

理论家　专注于寻求和检验普遍定律。在检验它们的过程中，他使用了各种迥然不同的其他定律（有许多定律是在不知不觉中使用的）和形形色色特定的初始条件。

另一方面，历史学家　专注于寻求对某个有限特定时空区的事态的描述——即是说，专注于寻求我所称的特定初始条件——并且专注于检验和核对它们的适合性或准确性。在这类检验过程中，他除了使用其他特定的初始条件之外，还使用各类属于他的预期层的普遍定律——通常都是比较明显的定律；虽然，一般说来，他并没有意识到他在使用这些定律。在这方面，他和理论家相似。[然而，他们之间的差异是十分显著的，区别在于彼此不同的兴趣或问题，在于各自把不同的东西看作是有问题的。]

在逻辑格式中[相似于我们前面的格式]，理论家的工作程序可以用下述方式来表示：

$$U_0 \quad U_0 \quad U_0 \cdots$$

$$U_1 \quad U_2 \quad U_3 \cdots$$

$$\frac{I_1}{P_1} \quad \frac{I_2}{P_2} \quad \frac{I_3}{P_3} \quad \cdots$$

在这里，U_0，是被检验的普遍定律、普遍假设。它在整个检验中都保持不变，并和其他不同的定律U_1，U_2…以及其他不同的初始条件I_1，I_2，…一起用于推导出不同的预测P_1、P_2…，然后把这些预测与可观察的真实事实相比较。

历史学家的工作程序可以用下述的格式表示：

$$U_1 \quad U_2 \quad U_3 \cdots$$

$$I_1 \quad I_2 \quad I_3 \cdots$$

$$\frac{I_0}{P_1} \quad \frac{I_0}{P_2} \quad \frac{I_0}{P_3} \quad \cdots$$

这里，I_0 是受考查或检验的历史假设、历史描述句。它在整个检验中都保持不变，并且和不同的（相当明显的）定律U_1、U_2…以及相应的初始条件I_1，I_2…一起推导出不同的预测P_1、P_2等等。

当然，我们的两个格式都是高度理想化和简化了的。

IX

早些时候，我试图表明，只有当说明的普遍定律和理论能独立于被说明句　而得到检验时，这个说明才是令人满意　的。但是这意味着，任何令人满意的说明性理论所断言的一定要多于原来导致我们提出理论的被说明句　所包含的内容。换句话说，令人满意的理论在原则上一定要超越于触发理论的经验事例；否则，正如我们所看到的一样，它们只会

导致循环的说明。

在这里，我们有一个直接与所有实证主义和朴素经验主义[或者归纳主义]倾向相矛盾的方法论原则。这个原则要求，在可能情况下，我们应该敢于提出能开辟新观察领域的大胆假设，而不要从“给定的观察”中作小心的概括。[自从培根以来]这些“给定的观察”成了所有朴素经验主义者的偶像。

我们认为：科学的任务在于提出说明，或者（导致本质上相同的逻辑境况的东西）[(10)] 创造出预测和其他应用的理论基础。这个见解使我们确定了下述方法论要求，即我们的理论应该是可检验的。不过，存在有可检验度 。有些理论比其他理论可更好地 检验。如果加强我们的方法论要求，并且追求愈来愈好的可检验 理论，我们便得到一个方法论原则——一个关于科学任务的陈述——从前[不知不觉地]采纳这个原则合理地说明了科学史上一大批事件：它把这些事件说成执行科学任务的步骤。（同时它给我们提供一个关于科学任务的陈述，告诉我们在科学上什么是进步 ；因为跟其他大部分的人类活动——特别是艺术和音乐——不同，在科学上，的确存在着进步这一回事。）

分析和比较不同理论的可检验度表明，理论的可检验性跟它的普遍性程度 以及确定度或精确度 一起增长。

情况是相当简单的。随着理论的普遍性程度的提高，理论可对之提出预测的有关事件的范围得到扩大，从而也扩大了可能否证的领域。但是，更容易否证的理论同时就是可更好地检验的理论。

如果我们研究确定度或精确度，会碰上类似的情况。一个精确的陈述比一个含糊的陈述更易于反驳，因而是可以更好地检验的。这个见解还使我们有可能说明以下这个要求：根据提高（我们的）理论的可检验度的原则，定性陈述应尽可能地代之以定量陈述。（这样，我们还可以说明测量 在检验理论中所起的作用，它是一种手段，在科学进步的过程中变得愈来愈重要，但是，不应该（像通常所做的）把测量一般地当作科学的特征、或构造理论的特征。因为我们不应该忽视这样的事实：有些科学只有在发展到相当晚的阶段才开始使用测量的程序，并且甚至今天测量也还没有应用于所有的科学；我们也不应该忽视这样的事实：所有测量都依赖于理论性假定。）

X

在科学史上有个恰当的例子可以用来阐明我的分析，那就是从开普勒和伽利略的理论到牛顿理论的过渡。

这段过渡的历史和归纳没有什么关系，决不能认为牛顿理论是概括那两个较早的理论而得出的，从牛顿理论与那两个理论相矛盾 这一不可否认的[和主要的]事实可以看到这一

点。因此，开普勒定律不能从牛顿理论演绎出来 [虽然经常有人断定那两个理论可以从牛顿理论中演绎出来，甚至牛顿理论可以从开普勒的理论演绎出来]。由于做了一个[假的]假定：各行星的质量与太阳的质量相比可予以忽略，开普勒定律才能近似地 从牛顿理论中演绎出来。同样，伽利略的自由落体定律不能从牛顿理论演绎出来，相反，它们两者是互相矛盾的。只有设想出这个[假的]假定：落体下落的距离与地球半径的长度相比可予以忽略，我们才可能近似地 从牛顿理论得出伽利略定律。

这当然表明牛顿理论不可能是通过归纳[或演绎]得到的普遍理论，它是一个能启示否证旧理论的道路的新假设：它能启示并指明通向一些领域的道路，在那些领域中，按照新理论，旧理论得不出恰当的近似真的结果。（在开普勒的例子中，这就是摄动理论的领域；在伽利略的例子中，这就是可变加速度的理论，因为按照牛顿的观点，重力加速度和距离的平方成反比。）

如果牛顿理论所做到的不过是综合了开普勒和伽利略的定律，它就只是对这些定律的循环说明，因而是不令人满意的说明。然而，牛顿理论的解说力和说服力正在于指明独立检验之路的能力，引导我们得出与两个旧理论不相容的[成功的]预测。这正是通向新的经验发现的道路。

牛顿理论是试图说明某些普遍性程度较低的旧理论的一个例子，它不仅导致这些旧理论达到某种统一，同时也导致对它们的否证（由此通过限制或明确这些旧理论的适用范围，使它们非常近似于有效，从而改正这些旧理论）。[(11)] 也许经常发生的情况是这样的：旧理论先被否证了，然后才提出新理论，试图说明旧理论的局部成功和失败。

XI

与我对说明这个概念（或对说明这种实践）的分析相联系，有一个更深入的论点看来是重要的。从笛卡儿[也许甚至是从哥白尼]到麦克斯韦的大部分物理学家都试图用力学模型 来说明一切新发现的关系；即是说，他们试图把新发现的关系还原为推力或压力定律。这些定律是我们在处理日常的物理事物即属于“中型物体”范围内的事物时所熟悉的。笛卡儿把这一点当作所有科学的一种纲领，他甚至要求我们把自己限制在仅有推力或压力起作用的模型之中。这个纲领由于牛顿理论的成功而遭受第一次挫折；但是，这个挫折（对牛顿和同辈学者来说是严重的苦恼）很快就被遗忘了，而引力与压力和推力同等地被纳入这个纲领之中。麦克斯韦起先也试图根据以太力学模型来发展自己的电磁场理论；但他最后放弃了这个尝试。这样，力学模型失去了大部分的重要意义：只剩下原来用于描述以太力学模型的方程式了。[它们被解释成描述以太某些非力学的特性。]

随着从力学理论到抽象理论 的过渡，到达了科学进化的一个阶段。在这个阶段里，

对说明性理论所要求的，实际上不过是它们可以独立地检验。如果可以得出能够由照片之类的图表直觉地表示的理论[或由“可图式化的”、“可形象化的”力学模型来表示的理论]，我们准备利用它们从事研究。用图示法会产生“具体的”理论；另外，如果不能得到这些理论，我们则准备用“抽象的”数学理论从事研究[无论如何，根据我在别处分析过的意义上说，这样做是“可以理解的”]。(12)

我们对说明概念所作的一般分析当然不会因为任何特定图式或模型的失败而受到影响。这个分析应用于所有种类抽象理论的方式与它应用于力学和其他模型的方式相同。事实上，从我们的观点看来，模型不是别的，它就是试图用已经检验过的旧定律[连同关于典型的初始条件的假定，或提出的典型结构即比较狭义的模型]来说明新定律。模型在理论的拓展和精确化方面经常起重要作用；但是，必须把旧理论假设的背景中的新模型和新理论即新的理论假设系统区别开来。

XII

我希望在这个演讲开始时大家觉得牵强甚至荒谬的一些讲述内容，现在看来不那么牵强和荒谬了。

没有一条捷径或其他道路必然地把“给定的”特定事实导致任何普遍定律。我们所称的“定律”是假设或猜测，它们总是构成一些较大的理论系统的一部分[事实上，构成整个预期层的一部分]。因此，它们永远不能够独立地受检验。科学的进步在于试验，在于排除错误，在于以先前的试错过程中吸取的经验为指导的进一步的试验。没有一个特定理论可以看作绝对确定的，每个理论不管现在看起来得到多大的确证都可变为成问题的。没有一种科学理论是神圣不可侵犯或不可批判的。这个事实经常被遗忘，特别是在上一个世纪，某些力学理论经常得到重复的、的确了不起的确证，给了人们深刻印象，终于被看作无疑是真的。本世纪初物理学的急剧发展更好地教育了我们；我们开始认识到，科学家的任务是使他的理论受到最新的检验，而且没有什么理论应该被宣布为最终的理论。检验的步骤是把有待检验的理论、各种可能的初始条件和其他的理论结合起来，并且把得出的预测和实在作比较。如果结果得出失望的预期，反驳，我们就要重建理论。

我们急切地研究实在时所一度抱有的预期的部分落空，在此过程中起了很重要的作用。这可与盲人的经验相比较，盲人触及或碰到障碍物从而警觉到它的存在。正是通过否证我们的假定，我们才真正接触到“实在”。正是发现和消除我们的错误构成了我们得自实在的“实证”经验。

当然，任何时候都可能用补充的假设[如本轮的假设]来挽救被否证了的理论。但这并不是科学进步之路。对否证的正确反应是寻求似乎更好地把握事实的新理论。如果得到最后的断语意味着我们的精神从此不再否证经验，那么，科学的旨趣并不在于得到最后的断

语，而是在于从我们的经验中学习，即从我们的错误中学习。

有一条构造科学理论的途径特别清晰地指出了否证它们的可能性：我们可以用限制性语句[或者否定的存在陈述]的形式构造这些理论，例如："不存在这种封闭的物理系统；它的一部分发生了能量变化，而其他部分不发生补偿性的变化"（热力学第一定律）。或者，"不存在发挥百分之百效能的机器"（第二定律）等等。可以证明全称陈述和否定的存在陈述逻辑上是等值的。这就使得有可能依据上述方式建立一切普遍定律，即把它们写成限制性语句。不过，这些限制只是为技术人员提出的，并不是为科学家提出的。这些限制告诉前者如果不想浪费精力的话应该怎样办。但是，对科学家来说，这些限制则是要求加以检验和否证；激发他努力发现被限制或否定的事态是存在的。

因此，我们已经得出一个论点，根据这一论点我们可以看到，科学是人类精神的崇高的冒险活动。这就是发明最新理论，不屈不挠地检查它们说明经验的能力。科学进步的原则十分简单。它们要求我们放弃以下的古老观念：我们可以借助于科学的命题和理论达到确定性[甚或得到概率演算意义上的高概然度]（这个观念是把科学和魔术、科学家和魔术师联在一起派生出来的）：科学家的目的不在于发现绝对的确定性，而在于发现愈来愈好的理论[或者发明愈来愈好的探照灯]，这些理论可以接受愈来愈严厉的检验[并由此而引导我们达到最新经验，照亮我们的最新经验]。但是，这意味着这些理论一定是可否证的：正是通过它们的否证，科学在前进。

---

(1) 本文原是一篇（德文）讲稿，1948年3月在蒂罗尔阿尔普巴赫的奥地利学院所设的欧洲论坛上讲授，第一次用德文发表，题目是"自然律和理论系统"，载于西蒙●莫西尔编的《定律和实在》（1949）一书。在此以前没有用英文发表过。[在翻译过程中增订的文字用方括号括上，或者在脚注中指明。]

本文预示的许多观念，在本书和《猜想与反驳》中有更充分的发挥，另外，本文还包括一些我没有在别的地方发表过的观点。大部分见解以及"精神的水桶说"和"科学[以及精神]探照灯说"都要追溯到我在新西兰的那些日子，并且首次在我的《开放社会》中提到过。1946年我在伦敦经济学院教职员俱乐部上宣读过一篇论文，题为"精神的水桶说"。这个附录与本书的第二、五两章关系特别密切。

(2) 我在这里使用"理论性的"一词，意思并不是指和"实践的"对立（这是由于我们的兴趣很可能就是实践的兴趣）；这个词应理解成与"知觉的"相反的"推测性的"[如对预先存在的问题产生推测性的兴趣]；或理解成与"感性的"相对立的"理性的"。

(3) 参见F●A●海耶克："科学主义和社会的研究"，载《经济学》第9、10、11卷（1942、1943、1944年）[现在也可参见他的《科学的反革命》，1952年]。

(4) （增补于译本中。）有一部分更充分的叙述（但稍有压缩并且不那么强调什么是实践中所接受的说明）见于我的威尼斯讲演："哲学和物理学：物质结构理论"，现在编进了我的《哲学和物理学》（1972）。其余部分可见于《猜想与反驳》的前半部，特别是第6、3和4章。（这最后一章和这次讲演的某些部分重复，并有所扩充。）

(5) 在译本中我已经修改了例子，使它不再那么使人讨厌。

(6) （增补于英译本中。）我最早在《研究的逻辑》（《科学发现的逻辑》）第12节提出这些关于"原因"和"结果"的评论。也可参见我的《历史决定论的贫困》第122—123页；《开放社会及其敌人》，特别是第25章注解9；以及"逻辑学能为哲学做些什么？"，载《亚里士多德协会增刊》第22卷，1948年，第148页以后。

(7) （增补于英译本中。）千万不要认为这个分析意味着技术专家或工程师只关心"应用"理论科学家所提供的理论。相反，技术专家和工程师经常面临要解决的问题。这些问题显然具有不同的抽象程度，但是，它们通常至少

有一部分是理论性的。在试图解决它们时，技术专家或工程师像其他人一样使用猜想与反驳的方法即试错法。在J●T●戴维斯的《科学研究》（1965）第43页中对这方面有很好的说明。在这本书中可以看到许多关于科学探照灯说的绝妙应用和例证。

(8) 在一定意义上，一相干的预测符合于严峻的检验或者“严格的检验”；因为，为了使预测P 与对理论T 的检验相干，一定要有可能提出预测P′ ，它与初始条件和目前的除T （假定、理论等）之外的其余预期层不矛盾；它和初始条件以及其余预期层的合取则与P 矛盾。我们说P （=E ）应该（在没有T 时）是“意外的”，所指的便是上述的意思。

(9) 有经验的主考人会觉得“轻易”一词有点不切实际。正如维也纳的政府考试委员会主席曾经意味深长地说的：“如果一个学生回答‘5加7是多少’这个试题时写上了‘18’，我们给他及格。但是，如果他回答是‘绿色’，我有时事后想起的确应给他不及格。”

(10) （增补于英译本中。）我在后来的年代里（从1950年起）更明显地区分开理论的或说明性的科学任务和实用的或“工具性”的科学任务，并且强调了理论的任务在逻辑上先于工具性任务。我特别设法强调，预测不仅具有工具性的一面，而且还有并且是主要的理论性的一面，因为它们在检验理论时起决定作用（正如本讲演在早些时候所说明的）。参见我的《猜想与反驳》，特别是第3章。

(11) （增补于英译本中。）牛顿与开普勒理论之间的不相容性是皮埃●杜桓强调过的。他就牛顿的“万有引力原理”写道：“它决不能通过概括和归纳从开普勒的观察性定律推导出来”，这是由于它“形式上与这些定律相矛盾。如果牛顿理论是正确的，开普勒定律就必然是假的”。（引自杜桓的《物理理论的目的和结构》一书，P●P●韦纳的译本（1954）第193页。在这里把“观察性”一词应用于“开普勒定律”要打个折扣来接受。开普勒定律是狂妄的猜测，正如牛顿理论是狂妄的猜测一样：它们都不能从第谷的观察中归纳出来，正如牛顿理论不能从开普勒定律得出一样。）杜桓的分析是基于这样的事实，我们的太阳系包括有许多很重的行星，必须根据牛顿的摄动理论来考虑它们彼此的吸引力。然而，我们可以比杜桓更进一步，即使我们假定开普勒定律运用于双体系统的集合，每个系统包括了具有太阳质量的中心体和一个行星（集合中不同系统的行星有不同的质量和距离），即使如此，如果牛顿定律是真的，开普勒的第三定律就还是假的。我在《猜想与反驳》第1章注解28（第62页）简单地说明了这一点，在我的论文“科学的目的”（1957）中有较为详细的说明，现在为本书的第五章，也载于汉斯●阿尔伯特编的《理论与实在》（1964）第1章第73页以后，特别是第82页以后。在这篇文章中，我关于说明多谈了一点，说明一方面改正了它们的（看来是“已知的”或“给定的”）说明句，另一方面近似地说明它们。从1940年起，这个观点在我的讲课中有了充分的发展（最初是在新西兰皇家学院克赖斯特彻奇分院的一系列讲课中发展了这个观点，参见我的《历史决定论的贫困》第134—135页的注解）。

(12) （增补于英译本中。）对“理解”的较详细的分析，参见本书第四章。

活的隐喻

〔法〕保罗·利科 著　汪堂家 译

二十世纪西方哲学经典

Paul Ricœur

La Métaphore Vive

上海译文出版社

版权信息

书名：活的隐喻
作者：〔法〕保罗·利科
译者：汪堂家
关注微博：@数字译文
微信公众号：数字译文
联系我们：hi@shtph.com
问题反馈：complain@shtph.com
合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好，设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社 | Digital Lab

思想的历程：从意志哲学到哲学诠释学

汪堂家

保罗·利科（Paul Ricœur，1913—2005）是享誉世界的当代法国著名哲学家、文艺理论家，诠释学的重要代表。他的思想不仅在哲学和文艺理论领域占有重要地位，而且对宗教学、语言学、伦理学、美学、修辞学和政治学领域正发生越来越大的影响。他的著作至少被译成二十五种文字就是这种影响的明证。作为哲学家，利科素以学识渊博、见解独到和思想严谨著称于世。他不仅秉承了欧洲大陆哲学的思辨传统，而且对英美分析哲学的成果有着广泛而深刻的了解。同时，他还积极开展与分析哲学传统的建设性对话并试图在这种对话中实现对两种传统的创造性综合。今天，不管人们如何评价利科的理论，都没有人能否认他在现象学史上享有的崇高地位，也没有人能否认他是20世纪堪与加达默尔比肩的诠释学大师。

利科于1913年2月27日生于法国南部小城瓦朗斯的一个充满新教氛围的中学教师家庭。由于父母早亡，利科由祖父母养大成人。1933年，利科在雷恩大学毕业后到布列塔尼任中学教师。1934年，利科入巴黎大学学习并在那里结识了对他一生发生过决定性影响的存在主义哲学家马塞尔。第二次世界大战爆发后，利科应征入伍，1940年6月被俘并在俘虏营度过了将近五年的屈辱时光。第二次世界大战结束后，利科重新开始了哲学研究。他先后在斯特拉斯堡大学、巴黎大学和南特大学任教，并在六七十年代常赴北美讲学。[1]

在漫长的学术生涯中，他像当代法国几乎所有的大哲学家一样深受德国三个H（即黑格尔、胡塞尔和海德格尔）的影响。但雅斯贝斯在利科思想的形成过程中也起过不可忽视的作用。比如，1947年他与后来成为著名美学家的迪弗雷纳合作出版了《雅斯贝斯与存在哲学》，1948年，他又出版了《马塞尔与雅斯贝斯——奥秘哲学与悖论哲学》。在利科的早期思想中，我们可以明显地看到雅斯贝斯的影子，他对世界的和谐性和统一性的说明，对人的神秘感的揭示，对人的超越性领域的探求，都带有雅斯贝斯和马塞尔的风格。

利科是现象学在法国的最早介绍者、阐释者和推进者之一。早在1940年，他就在法国《西部哲学团体会刊》上发表过一篇以“注意——对注意活动及其哲学联系的现象研究”的论文。在战俘营的几年里，他除了研究雅斯贝斯之外还钻研了胡塞尔的著作。1950年，他翻译了胡塞尔的名著《观念Ⅰ》并写了译者导言和许多注释来阐释胡塞尔的现象学。尽管这本译著并非没有疏漏，但它仍是胡塞尔著作的最好的法文译本之一。1954年，布雷耶编的《德国哲学史》出版，他为这本书撰写了长篇附录，介绍了胡塞尔、舍勒、哈特曼、雅斯贝斯和海德格尔等人的思想。此外，利科还组织力量在南特大学建立了胡塞尔文献馆并长期担任该馆馆长。值得注意的是，在介绍和阐释胡塞尔现象学的同时，利科就开始形成

自己的一套理论，这一理论被一些学者称为“意志现象学”。1950年出版的《意志哲学》第一卷《意愿与非意愿》与1960年出版的第二卷《有限与有罪》（分两个分册，第一分册为《易犯错误的人》，第二分册为《恶的象征》）是意志现象学形成的重要标志。

然而，意志现象学的产生既显示了利科与胡塞尔的联系，也显示了他与胡塞尔的分歧。一方面，利科像胡塞尔一样重视意识的意向性问题，重视现象在意识中的构成问题，重视现象学还原和意向分析，并高举“面向事情本身”的旗帜；另一方面，他又不满意胡塞尔的纯逻辑主义和纯理性主义立场，并且不满意胡塞尔对本体论问题的刻意回避。在利科看来，胡塞尔把人的理性活动置于情感活动和意志活动之上并把人的历史归结为理性活动的历史，会造成虚假的人和虚假的历史，因为这样做只注意了人的意识的一个方面，从而破坏了人的意识和人的本身的完整性。

为了阐述自己对历史的真理、政治权力、言语与实践以及文化史的相关问题的看法，利科在1955年出版了《历史与真理》一书。利科指出：“历史真理（不是在对停滞的历史的真正认识的意义上，而是在真正完成我的揭示历史的任务的意义上）问题，在文明的历史运动的固有统一性问题上达到了它的极致。”正因如此，利科即使在讨论历史概念和真理概念的意义时，也不忘记把它提升到文明史的统一性的高度。他在《历史与真理》的第二部分中透过劳动、暴力、言语、焦虑、政治权力、经济预测、伦理选择和民族文化等来探讨历史的总体性与统一性问题就是明证。从《历史与真理》和《意志哲学》的部分内容看，利科最关注的是如何将人的理性活动与非理性活动结合起来，将人的行为、身体经验和意识结合起来，对人和人的历史进行完整的描述和理解。为此，利科将人的意识活动分为意愿与非意愿两个领域，并认为胡塞尔的纯粹现象学描述只适用于第一个领域。他的意志现象学则重点描述第二个领域并力图在这两个意识领域之间建立联系。也许是受马塞尔和学术同仁梅洛-庞蒂以及格式塔心理学的影响，利科十分关注快乐、痛苦、罪感这些非意愿活动并把它们放到人的身体经验与外在世界的关系中来加以考虑，而这一点恰恰是胡塞尔在早期和中期一直不愿涉足的领域（这当然符合胡塞尔现象学还原的最终要求）。正如斯皮格伯格所说，利科“经常关心的问题之一，就是现象学的限度和局限性。同样不无意义的是，他的主要著作的标题或副标题都没有使用‘现象学’这个名称，即使它们的方法显然是现象学的时候也是如此”。[2]

对人的意识的非意愿领域的探讨使利科对精神分析学所关注的无意识领域发生了浓厚兴趣。1965年，利科出版了长达五百七十四页的重要著作《论解释——关于弗洛伊德的论文》。这部著作与1969年出版的《解释的冲突》和1986年出版的《从文本到行动》构成了利科的哲学诠释学或诠释学的现象学的完整构架，而1983年、1984年和1985年出版的三卷本《时间与叙事》可以看作哲学诠释学的具体化。依我个人的愚见，《论解释》一书已经孕育了哲学诠释学的所有基本构想。在这部著作中，利科大大拓展了传统的文本概念的外延，他不再把对意识活动的现象学描述，而是把探讨象征以及体现这种象征的语言作为哲学的首要任务。他不仅致力于发掘弗洛伊德的精神分析理论的认识论意义和本体论意义，而且打算在心理学与现象学之间建立一座桥梁。同时，利科在该书第三卷中还把诠释学的

视角转向考古学、目的论和宗教问题并且从弗洛伊德的理论中引出了主体问题。这不仅为他在1986年出版的《恶——对哲学与神学的挑战》准备了条件，而且为他在1990年出版的《作为他者的自我》确立了一个不可忽视的主题。利科通过对弗洛伊德的自我—主体的重新解释大大丰富了对自我概念和自我理解的认识，同时也揭示了胡塞尔在《笛卡儿式的沉思》中阐述的现象学的自我学的局限性。在利科心目中，解读弗洛伊德可以成为摆脱理性主义幻觉并实现人的自我理解的手段。“由于精神分析理所当然地成了对文化的解释，它会与对人类现象的所有其他的总体解释相冲突。”[3] 而对我们的文化的整体解释可以改变我们对自身以及生活世界的理解。

解释是什么？这是利科常问的问题。在精神分析中，解释常常会面临冲突。由于意向性结构只有通过解释才能显示出来，现象学与诠释学之间就具有无法割断的天然联系。1974年，利科在德国现象学学会上宣读了著名的论文“现象学与诠释学”[4]，确认现象学与诠释学之间存在互为前提的关系。在利科看来，诠释学的一个重要任务就是要消除解释和理解过程的神秘性。解释既是对意义的回忆，又是进行猜测或怀疑。而怀疑的反面就是相信，相信的极致则是信仰。因此，利科很自然地将解释问题引向了宗教现象学的领域。对信仰而言，“现象学是倾听的工具，回忆的工具，恢复意义的工具。为了理解而信仰，为了信仰而理解，这便是它的箴言。它的箴言就是信仰与理解的‘解释学循环’本身”。[5] 利科是在广义上使用“宗教现象学”一词的。由于对宗教现象的解释都离不开象征和言语启示，利科便顺理成章地把宗教诠释学的考虑与语言哲学的探讨结合起来，因为在他看来，只有通过对语言问题的思考才能提供对神话、象征、仪式乃至梦境的总体解释框架。

20世纪六七十年代，利科经常应邀到北美讲学并结识了许多分析哲学家。这使他有机会直接了解分析哲学的最新进展，并参与对语言哲学问题的深入讨论。对弗洛伊德的精神分析学的解读以及对宗教象征的研究使他确信对语言和文本可以作广义的理解。作为现象学和诠释学家，利科自然知道解释与理解的秘密归根到底是语言意义的秘密，而在所有语言现象中，隐喻是最让人费解的意义之谜。正如考恩所言，隐喻“渗透了语言活动的全部领域并且具有丰富的思想历程，它在现代思想中获得了空前的重要性，它从话语的修饰的边缘地位过渡到了对人类的理解本身进行理解的中心地位”。[6]

正是基于对隐喻问题在语言哲学和诠释学中的重要地位的认识，利科从修辞学、语义学、符号学和诠释学的角度对隐喻作了深入的研究。1975年出版的《活的隐喻》一书便是这一研究的具体成果。就我所知，这是迄今为止阐述隐喻问题的最为详尽的著作，也是利科在70年代写的最为重要的著作。它是意志现象学与成熟的哲学诠释学之间的必不可少的环节。

该书是根据利科1971年在加拿大多伦多大学比较文学系讲学时所用的讲稿的基础上写成的。书尚未出版就有加拿大学者着手将利科的讲稿译成英文，但英文本直到1977年才以《隐喻的规则》为题出版。由于讲稿写得比较随意，加之引文不够准确，利科后来在不同场合表达了对英文本的不满。也正是出于对讲演稿的随意性的担心，利科赶在英文本出版前正式出版了《活的隐喻》一书。从这件小事，我们也可以发现利科是一位多么严谨的学

者。

《活的隐喻》由八篇各自独立的论文组成。利科在该书前言中指出：“每篇论文都是一条独特路径的一段，这条路径始于古典修辞学，经过符号学和语义学，最后到达诠释学。从一门学科向另一门学科的过渡，与相应的语言学实体，即语词、句子、话语的过渡相一致。”[7] 在这本著作中，利科再次显示了他的博学多识和出色的分析技巧以及由小见大的远大眼光。

利科在考察古典修辞学的隐喻理论时考察了古典修辞学的兴衰过程，并极其深刻地揭示了古典修辞学衰落的根源。在他看来，修辞学既是哲学最古老的敌人，也是哲学最古老的盟友。“亚里士多德的修辞学构成了从哲学出发将修辞学制度化的最辉煌的尝试。”[8] 也正是亚里士多德为整个西方思想史给隐喻下了定义。然而，亚里士多德仅仅是从语词的层面考察隐喻的，这一点决定了他的隐喻理论的狭隘性。古典修辞学一直停留于亚里士多德的框架内并逐渐把修辞学变成了比喻学，而比喻又被归结为隐喻，以致修辞学渐渐成了植物分类学式的东西。西方修辞学史乃是其内容不断萎缩的历史。修辞学在被归结为它的一个部分时也同时丧失了通过辩证法把它与哲学联系起来的纽带，随着这种纽带的丧失，西方修辞学到19世纪渐渐成了一门死学科。

20世纪下半叶，随着结构语义学、逻辑学、诗学的发展，西方学术界开始了重建修辞学的努力。以比利时列日学派（又称μ小组）为中坚的新修辞学派应运而生。这一学派以结构语义学为基础不仅提出了更新古典修辞学的分类学计划，而且提出了一系列革命性的概念，如修辞学零度、形象化表达的空间、转义度、修辞学间距、隐喻度、义位转换法，等等。新修辞学以J·迪布瓦（J.Dubois）、F·埃德林（F.Edeline）、J·M·克林伯格（J.M.Klinberg）、P·明格（P.Mingue）、F·皮尔（F.Pire）和H·特里能（H.Trinon）组成的μ小组为代表，佩雷尔曼（Ch.Perelman）、勒格恩（Le Guern）、G·热内特（G.Genette）和托多罗夫（Todorov）等人的工作也应包含在内。列日学派或μ小组的隐喻理论主要是以格雷马的结构语义学为基础的。在他们看来，“隐喻严格说来并不是意义的替代，而是对一个词项的语义内容的改变，这种改变源于两种基本活动——义素的补充和隐匿——的结合。换言之，隐喻是两种提喻的产物”。[9]

但是，列日学派的学者们在将隐喻归结为提喻的产物时仍像一些古典修辞学家一样在用一种修辞格来说明另一种修辞格。所不同的是，他们力图为所有修辞格找到一种共同基础并采用更为准确和更为有效的方法来解释那些修辞格的内在机制。正因如此，利科认为，新修辞学对隐喻的阐述仍然停留于古典修辞学的框架内，只是手段更加精巧而已。在利科眼里，新修辞学因不承认隐喻陈述的特殊性并限于证明隐喻语词的优先性而损害了自己的理论的有效性和方法的巧妙性。要解决隐喻问题，我们需要更加开阔的视野、更加完善的理论和更加有效的方法，三者缺一不可。按传统观点，隐喻仅仅起修饰作用，而不能表达真理。利科提出了“隐喻的真实”概念。对他来说，隐喻不仅仅是名称的转用，也不仅仅是反常的命名或对名称的有意误用。隐喻是对语义的不断更新活动。我们既要在语词的层面，也要在句子的层面，更要在话语的层面去解释隐喻。隐喻只有以隐喻的方式才能描

述。为此，利科在《活的隐喻》中提出了隐喻诠释学的基本构想，这一构想不但包括对隐喻过程的讨论，而且包括对隐喻与认知、情感、想象过程的关系的讨论。利科的隐喻理论是在综合各派观点的基础上形成的。阅读《活的隐喻》可以使我们了解西方古典修辞学和新修辞学对隐喻的不同解释，同时也可以使我们了解利科的一些具有洞察力的语言哲学观。

在翻译本书的过程中，译者一直得到上海译文出版社编辑们的帮助，在此，我谨向她们表示深深的谢意。由于水平有限，译文中很可能有不当乃至错误之处。祈望读者随时指正。

---

[1] 关于利科生平的详细介绍，可参看Charles E.Reagon，*Paul Ricœur*，*His Life and His Work*，The University of Chicago Press，1996。

[2] 斯皮格伯格：《现象学运动》，王炳文、张金言译，商务印书馆，1995年，第801页。

[3] Paul Ricœur，*De l'interprétation*，Essai Sur Freud，Édition du Seuil，1965，P.8.

[4] Paul Ricœur，Phenomenologie et herméneutique，in：*Phanomenologische Forschung*，I，1975，S.31—77.

[5] Paul Ricœur，*De l'interprétation*，Essai sur Freud，Édition du Seuil，1965，P.38.

[6] *On Metaphore*，ed.by Sheldon Sacks，The University of Chicago Press，1978，P.1.

[7] Paul Ricœur，*La métaphore vive*，Édition du Seuil，1997，P.7.

[8] ibid，P.16.

[9] J.Dubois，F.Edeline，J.M.Klinberg，P.Mingue，E.Pire，H.Trinon，*Rhétorique général*，Librairie Larousse，Paris，1970，P.106.

前言

1971年秋我在多伦多大学比较文学系的赞助下在该校主持过一个讨论班，大家将要读到的这几篇论文就源于这个讨论班。为此，我谨对我的多伦多东道主哈姆林教授表示诚挚的谢意。接下来我在卢汶大学讲课期间，随后在巴黎第十大学主持现象学研究讨论班期间，最后又在芝加哥大学主持纽文讲座期间继续从事过这些研究。

每篇论文都提出了一个明确的观点并且自成一体。同时，每篇论文都是一条独特路径的一段，这条路径始于古典修辞学，经过符号学和语义学，最后到达诠释学。从一门学科向另一门学科的过渡，与相应的语言学实体，即语词、句子、话语的过渡相一致。

隐喻修辞学把语词作为指称单元。因此，隐喻被归类于由单词构成的话语修辞格并被定义为依靠相似性的比喻。作为修辞格，它包括词义的转移和引申。对它的说明属于替代理论的范围。

头两篇论文对应于第一个层面。

第一篇论文——《在修辞学与诗学之间》——专门讨论亚里士多德。事实上，正是亚里士多德在以单词或名称作为基本单元的语义学的基础上为以后的整个西方思想史给隐喻下了定义。此外，他的分析处在两个学科——修辞学与诗学——的交叉点上。这两个学科具有不同的目的：通过谈话“进行劝说”以及通过悲剧诗对人的行为进行模仿。直到第七篇论文这种区分的意义才开始显示出来。在这篇论文中我确定了诗歌话语的启发功能。

第二篇论文——《修辞学的衰落》——专门讨论欧洲特别是法国的修辞学近著。皮埃尔·丰塔尼埃（Pierre Fontanier）的著作《话语的形象化表达》被作为讨论的基础。我的论证涉及两个主要观点。首先，我们试图表明，在修辞学专注于有关偏离的修辞格或比喻的范围内，它在分级和分类方面达到了顶点，正是通过这类修辞格，语词的意义相对于它的系统化的用法而言发生了转移。其次，我们试图表明，如果分类学观点适用于修辞格的静止情形，它就无法阐明意义本身的形成过程。在语词的层面上，意义的偏离仅仅是结果而已。

只有当隐喻被重新放置于句子的范围并且不再被视为反常命名的情形而是被视为不适当的述谓关系时，语义学观点和修辞学观点才能被区分开来。

接下来的三篇论文属于第二层面的考虑：

第三篇论文《隐喻与话语语义学》包含了分析的决定性步骤。因此，我们可以把它视为关键性的论文。它暂且将隐喻—陈述理论和隐喻—语词理论置于不可克服的对立关系

中。邦弗尼斯特（Émile Benveniste）对语义学和符号学所作的区分为这种选择做了准备。在语义学中，句子是具有最低限度的完整性的意义载体；对符号学来说，单词则是词码中的一种符号。与语义学和符号学的这种区分相对应，我们可以将张力理论与替代理论对立起来。第一种理论适用于隐喻在被视为一个整体的句子中的形成过程；第二种理论则涉及意义在孤零零的单词层面上的影响。我们正是在此范围内讨论英语著作家理查兹（I.A.Richards）、布莱克（Max Black）、比尔兹利（Monroe Beardsley）的重要贡献。一方面，我们试图表明，他们每个人所表述的表面上不一致的观点（“修辞学的哲学”、“逻辑语法”、“美学”）可以归入本文开头所引进的语句语义学的范围。另一方面，我们要努力给这些著作家未能解决的问题，即意义的创造问题划定界限，而新颖的隐喻就是意义创造过程的明证。第六篇论文和第七篇论文将受到这一语义更新问题的推动。

以第三篇论文的结尾所提出的问题来衡量，第四篇和第五篇论文似乎后退了一步。但它们的基本目标是将前面的论文似乎排除了的语词语义学与语句语义学结合起来。事实上，将隐喻定义为名称转换并不算错。这种定义使我们能识别隐喻并将它归于比喻之列。然而，由全部修辞学宣扬的这一定义之所以不能被排除，是因为语词是隐喻意义效果的载体。在这一点上，我们必须记住，正是语词在话语中确保了语义同一性的功能：隐喻所改变的正是这种同一性。因此，重要的是表明，在被理解为整体的陈述的层次上形成的隐喻如何“聚焦于”语词。

在第四篇论文《隐喻与语词语义学》中，论证仅限于那些作为索绪尔语言学的后续工作的作品，特别是厄尔曼（Stephen Ullmann）的作品。当我们处在狭义上的结构主义的开端时，我们要表明，没有区分语词语义学与语句语义学的语言学应当仅限于将意义的转变现象归于语言的用法史。

第五篇论文《隐喻与新修辞学》是在法国结构主义的范围内继续从事相同的论证。这种论证值得根据“新修辞学”另作分析，而新修辞学恰恰发源于结构主义并将已经成功地应用于音位学实体和词汇学实体的切分规则、识别和组合规则推广到话语的形象化表达。我们在开始时详细考察了“偏差”（écart）概念和“修辞学零度”概念，比较了“形象化表达”和“转义”概念，分析了“偏差的减少”（reduction d'écart）概念。这一漫长的预备过程可以作为考察狭义的新修辞学的前奏。我们专心致志地考察了新修辞学在支配基础语言学层次的意义原子的各种活动的基础上，为系统地重建全部修辞格所做的努力。我们的论证基本上旨在确认，新修辞学的难以否认的巧妙性完全淹没在这样一种理论框架中：这种理论框架不承认隐喻陈述的特殊性并限于证实隐喻语词的优先性。然而，我试图表明，新修辞学是在从自身限度内求助于它在它的思想体系的基础上无法提出的一种隐喻陈述理论。

第六篇论文《相似性的作用》确保了语义学层次和诠释学层次之间的过渡，这篇论文重新提出了第三篇论文的结尾所没有解决的问题——语义更新问题，即语义的新的适当性的创造问题。为了解决这一问题，我们重新对相似性概念本身作了细致的考察。

我们必须从一开始就反驳雅科布松（Roman Jakobson）仍然坚持的一种观点，按照这种观点，“相似性”的命运与替代理论的命运不可分割地联系在一起。我们试图表明，在一

种张力理论中仍然需要相似性发挥作用。事实上，语义更新应该与相似性的作用联系起来，而我们是通过语义更新发现了两种观念之间的隐含着的“近似性”，尽管这两种观念之间存在着逻辑上的“距离”。亚里士多德说过：“作出贴切的比喻就是发现相似性。”因此，我们应该把相似性本身理解为由语义更新推动的述谓活动之中的同一性与差异性之间的紧张关系。对相似性的作用的这种分析反过来导致了对“创造性的想象”概念和“象形功能”概念的重新解释。事实上，在想象中，我们必定看不见准感性意义上的形象功能。用维特根斯坦的一个术语说，它毋宁在于“把……看作……”；这种能力乃是狭义上的语义学活动的一个方面。这种语义学活动要从不相似性中发现相似性。

向诠释学观点的过渡与从语句层次向狭义上的话语（诗歌、故事、散文等等）层次的转换相对应。一种新的疑难与这种新的观点同时出现：它不再涉及作为语词所聚焦的话语的形象化表达的隐喻形式，也不仅仅涉及隐喻的意义（这种意义在于确立语义的新的适当性），而是涉及作为对现实进行“重新描述”的能力的隐喻陈述的指称。由语义学向诠释学的这种过渡在意义和指称通过全部话语而进行的联系中找到了最基本的根据，这里所说的意义乃是话语的内部组织结构，而指称是涉及语言之外的现实的能力。隐喻作为话语的策略而出现，该策略在保留和发展语言的创造能力的同时也保留和发展了由虚构所展现出来的启发能力。

隐喻话语表达现实的某个方面的可能性与诗歌话语的明显构造相冲突，而诗歌话语本质上似乎不是指称性的并且以它自身为中心。我们把有关诗歌话语的这种非指称观点与下述观念相对立：对字面指称的悬置乃是发挥二级指称能力的条件，而二级指称从狭义上讲就是诗歌指称。因此，我们不仅必须谈论双重的意义，而且用雅科布松的话说，必须谈论“一分为二的指称”。

我们用这种隐喻指称理论去支持一般的指示理论，这种理论与古德曼（Nelson Goodman）在《艺术的语言》中所提出的理论相近。布莱克在《模型与隐喻》中确认隐喻在艺术中的功能与模型在科学中的功能之间具有相似性，我们就以这种相似性为“虚构式的重新描述”概念作辩护。在启发作用层面上的这种相似性构成了隐喻诠释学的主要论据。

因此，本书会进而讨论它的最重要观点，即隐喻是话语借以发挥某些虚构所包含的重新描述现实的能力的修辞学手段。在以这种方式将虚构与重新描述联系起来时，我们恢复了亚里士多德在诗学中做出的发现的全部意义，这一发现是：语言的创造源于情节和模仿之间的联系。

根据虚构与重新描述的这种关联，我们得出这样的结论：隐喻的地位，隐喻的最内在和最高的地位并不是名词，也不是句子，甚至不是话语，而是“是”这个系动词。隐喻的“是”既表示“不是”又表示“像”。如果事情的确如此，我们就有根据谈论隐喻的真实，但我们是在“真实”这个词的同样具有张力的意义上谈论隐喻的真实。

涉足现实和真实问题要求我们揭示隐喻指称理论所包含着的哲学。“第八研究”（最后

一篇论文），即《隐喻与哲学话语》回应了这种要求。

这一研究的基本目标是，为话语形式的多样性作辩护，为哲学话语相对于诗歌话语的意义和指称的句子的独立性作辩护。所有哲学并不直接源于诗歌：我们根据显然最不利的情况，根据亚里士多德和中世纪的类似的情况证明了这一点。甚至在“死的”隐喻的名义下任何哲学也不以间接的方式源于诗歌。正是在这种隐喻中，我们可以发现被海德格尔指责的形而上学和隐喻之间的关联。努力恢复隐喻陈述所包含着的本体论的那种话语是另一种话语。从这种意义上说，为所谓的隐喻真实提供根据也就是限制诗歌话语。正是通过这种方式，诗歌话语在它的范围之内得到了辩护。

以上就是本书的纲要。它并不打算用语义学来代替修辞学，也不打算用诠释学来代替语义学并用一门学科来反驳另一门学科，它倾向于将与之相应的学科界限内的每种观点合法化，并且为有关从语词到句子，又从句子到话语的各种观点的系统联系提供根据。

本书的篇幅比较长，这是因为它要努力考察每一种观点所特有的方法论，对每种观点展开分析并且始终把一种理论的界限与相应的观点的界限联系起来。在这方面，大家会注意到本书仅仅是制定和批评各种各样的理论，这些理论把某种观点充分地表达出来并有助于整体论证的继续开展。因此，在这里大家绝对看不到哗众取宠的反驳，至多只能发现对一些据称是独一无二的各种学说的片面性的证明。就起源而言，某些重要的学说来自英语文献，而另外一些学说源于法语文献，这种情形表明了我在最近几年一直在进行的研究和教学工作的双重国籍性。我希望这一点有助于减少这两种语言和文化世界的专家之间长期存在的隔膜。在另一本我目前正在撰写的对诠释学问题进行全面考察的著作中，我打算纠正对德语作者的明显不公。 [1]

---

[1] 我谨把这些论文献给与我思想相近的人，或者献给那些在我撰写论文时对我盛情招待的有关大学的东道主，他们是：蒙特利尔大学的德卡里，巴黎高等应用研究学院的热内特，多伦多大学的哈姆林，法兰西学院的邦弗尼斯特，巴黎高等应用研究学院的格雷马，巴黎大学的迪弗雷纳，芝加哥大学的埃利亚代，卢汶大学的拉德里埃。

第一研究 在修辞学与诗学之间：亚里士多德——献给德卡里

1.修辞学与诗学的二分

隐喻问题的历史悖论在于，它使我们横跨了一门到19世纪中叶已经死亡的学科，那时，修辞学已经不再列入大学的课程。隐喻与一门已经死亡的学科的这种联系就是导致极大困惑的一种根源。现代人回到隐喻问题难道不是空怀让修辞学从死亡中复生的勃勃雄心？

如果这项计划并不荒谬，那么亚里士多德这位首先借助对修辞学进行哲学思考的人的做法可能是恰当的。

在我们的工作开始时，我们可以通过阅读亚里士多德的著作获得一些忠告。

首先，稍稍翻阅亚里士多德《修辞学》的目录就可以明白，我们不仅是从一门已不存在的学科而且是从一门已经残缺不全的学科中接受了修辞格理论。亚里士多德的修辞学涵盖了三个领域：论辩理论、口头表达理论和写作理论。论辩理论构成了修辞学的主轴，并同时提供了它与论证的逻辑和哲学的主要联系（这种论辩理论本身简直占了该书三分之二的篇幅）。最近的修辞学论著，按照热内特的中肯的看法，给我们提供了一门“狭义修辞学”，[1] 这种修辞学首先讨论口头表达理论，然后讨论比喻理论。修辞学的历史乃是不断萎缩的历史。修辞学消亡的原因之一是：修辞学在被归结为它的一个部分的时候也同时丧失了通过辩证法把它与哲学联系起来的纽带，随着这种联系的丧失，修辞学变成了一门不定型的、无用的学科。当将修辞格进行分类的兴趣完全代替了给广泛的修辞学领域赋予生机的哲学观念时，当它将其部分变成整体并将所有东西与“工具”，与第一哲学联系起来时，修辞学也就死亡了。

假如我们认为亚里士多德的庞大计划如果没有缩小，至少代表了一门学科的合理化，这种对不可弥补的损失的情感会继续增强。修辞学这门学科在它的发源地——叙拉古——原本是为了确定公开演说的所有用途而提出来的。[2] 如果存在修辞学，那是因为存在雄辩术，存在公开辩论术。首先，言说提供了旨在讲坛之前、在公众集会上打动人们的武器，或者说提供了辩论和赞颂的武器，提供了在由言语起决定作用的斗争中赢得胜利的武器。尼采写道：“雄辩术具有共和主义的特征。”从源于西西里人的这一古老定义——“修辞学”是说服艺术的创造者（或者导师）——peithous dêmiourgos [3]——使人想起修辞学作为一门技巧乃是对自然口才的补充，但是这门技巧潜存在一种自发的天赋中。高尔吉亚在

西西里，继而在定居希腊雅典时撰写过教学法的论文，在所有论文中修辞学成了这样一门技艺，它使话语意识到它自身，并使劝说成了一门通过特殊的策略而达到的明显目的的手段。

在对修辞格的分类出现之前，就存在过亚里士多德伟大的修辞学。但在亚里士多德之前就存在着对言语的不合常规的用法，以及通过特殊的技巧来诱导有害能力的野心。亚里士多德的修辞学已经是一门很成熟的学科，它通过论辩理论与哲学发生着密切的联系，而修辞学随着论辩理论的衰落而变得残缺不全。

古希腊人的修辞学不仅比现代人的修辞学有着广泛得多的计划，它还从它与哲学的关系中获得了它的地位的所有模糊性。修辞学的“不合常规”的起源非常清楚地说明了这一活动的戏剧性。《亚里士多德全集》仅给我们展示了这些极端张力中的一种可能的平衡，这种平衡与一门学科的现状相一致：该学科不再仅仅是公共场所的武器，但也不是对修辞格的简单分类。

修辞学无疑像哲学一样古老。有人说是恩培多克勒“发明”了修辞学。[4] 就此而言，修辞学既是哲学的最古老的敌人，又是它最古老的盟友。之所以说是它最古老的敌人，是因为“巧妙言说”的艺术始终可能不再顾及“真实言说”。以对产生说服效果的原因的认识为基础的技巧给那些完美地掌握这门技巧的人提供了非常可怕的权力：这是一种不需要实物而支配语词的权力，这也是通过支配语词而支配人的权力。也许我们必须明白这种分裂的可能性伴随着人的言语的全部历史。在变得无用之前，修辞学已经处于危险之中。正因如此，柏拉图指责修辞学[5]：对柏拉图来说，修辞学之于公正——杰出的政治美德——就好比论辩之于法律。这两者之于灵魂，就好比与医学相关的烹饪和与体操相关的美容之于身体。也就是说，修辞学是产生错觉和假象的艺术。[6] 指责修辞学属于谎言的世界，属于虚伪的世界，对这一点我们不应当视而不见。隐喻也是它们的敌人。按照我们对可以称之为“化装术”和“烹饪术”的一种解释，这些敌人在其中仅仅看到了简单的装饰和单纯的乐趣。指责隐喻是诡辩也是对诡辩派本身的指责。

但哲学绝不打算摧毁修辞学，也不打算采纳修辞学。使雄辩术显示其魅力的场所——法庭、聚会和公共活动——是哲学并不提供的场所，也是哲学不打算取消的场所。它的话语仅仅是众多的话语之一，对其话语中的真理性的要求把它排除在权力的领域之外。因此，它不可能依靠它自身的力量破坏话语与权力的关系。

有一种可能性仍然是开放的：给有权力的言语的合法使用划定界限，划一道界线把言语的使用和滥用分开，通过哲学的方式在修辞学的有效性的领域与哲学所支配的领域之间建立联系。亚里士多德的修辞学构成了从哲学出发将修辞学制度化的最辉煌的尝试。

推动这项事业的问题是这样一个问题：劝说意味着什么？在哪一点上劝说不同于奉承、引诱、威胁，也就是说不同于最为巧妙的暴力形式？受话语的影响意味着什么？提出这些问题也就是决定，如果不将言说的艺术从属于彻底的哲学反思，我们就不能将这些言说的艺术技巧化，而彻底的哲学反思则限定了“有说服力的东西”的概念（to pithanon[7]）。

但是，逻辑学提供了一种备用的解决办法。它采纳了修辞学的最古老的直观方法之一。修辞学从一开始就在to eikos [8]——或然性——中看到了一种对言语的公开使用所追求的称呼。适用于雄辩术的这种证据不是必然的而是或然的，因为由法庭和集会仔细考虑和决定的人类事务并不会服从这种必然性，不会服从几何学和第一哲学所要求的这种理智的限制。哲学并不指责意见（doxa）低于知识，低于科学，相反，它可能提出一种或然性理论，这种理论在将修辞学与诡辩和论辩术分离开来时把修辞学武装起来去反对对它自身的滥用。亚里士多德的极大优点在于在有关劝说的修辞学概念与有关或然性的逻辑概念之间建立了这种联系，并且以这种关系为基础建立了哲学修辞学的整个大厦。 [9]

因此，我们今天在《修辞学》这一标题下所读到的东西乃是记载两种相反运动之间的平衡的论著，一种运动使得修辞学如果不是代替哲学的话至少是要摆脱哲学的束缚，另一种运动就是哲学把修辞学重新创造为二级证明系统。在雄辩术的危险力量与或然性的逻辑力量的汇合点上存在一门受到哲学监视的修辞学。修辞学的历史已经忘记了理性和暴力之间的这种内在冲突。由于修辞学缺乏自身的动力和戏剧性的发展，它致力于分门别类的工作。分类学的天才占据了被修辞学的哲学所废弃的地位。

因此，希腊人的修辞学不仅是一种比较庞大的计划，而且是比现代的话语修辞格理论远远具有戏剧性的难题，然而它并不涉及话语的所有用法。“巧妙的言说”技巧本来是一门片面性的学科，这门学科不仅受到来自上面的哲学的限制，而且从侧面受到话语的其他领域的限制。仍处在修辞学领域之外的一个领域就是诗学。我们特别感兴趣的就是修辞学和诗学的这种二分，因为在亚里士多德那里隐喻属于这两个领域。

修辞学和诗学的这种二元性反映了话语的运用和语境的二元性。我们说过，修辞学首先是一种雄辩的技巧，它的目标也就是雄辩术的目标，即起说服作用。但是这种功能不管如何广泛都无法涵盖话语的所有用法。诗学，写诗的艺术（主要是悲剧诗的艺术），不管从功能上讲还是从语境上讲，既不取决于修辞学即辩护的艺术，又不取决于商谈的艺术，也不取决于指责和赞扬的艺术。诗歌并不是雄辩术，它的目的并不是劝说，相反，它是要净化恐惧和怜悯这类情感。诗歌和雄辩术描述了两个不同的话语世界，然而隐喻却涉足每一个领域。就结构而言，它仅仅在于一种词义的独一无二的转移过程；就功能而言，它追求的是不同于雄辩术和悲剧的目标。隐喻因此有着独一无二的结构，但是具有两种功能，即修辞学功能和诗学的功能。

这种功能的二元性表达了雄辩术的政治世界和悲剧的诗歌世界之间的差别，这种功能的二元性也表现了意向层次上的更为基本的差别。对我们来说，这种对立在很大程度上被掩盖着，因为正如我们通过现代人的近著所认识到的那样，修辞学缺乏其主要部分，即有关论辩的论文。亚里士多德把论证定义为发明和寻找证据的艺术，但诗歌丝毫不打算进行论证，它的目的是模仿。我们以后将会充分地说明，我们应该明白，它的目的在于对人类行为进行基本的描述，它的适当的方法就是通过虚构、寓言和悲剧性的情节来表达真实。诗歌——模仿——净化这个三重结构以独一无二的方式描述了诗的世界，它不可能与修辞——证明——劝说这种三重结构相混淆。因此，我们必须依次将隐喻的独一无二的结构重

新置于模仿的艺术的背景下以及说服的艺术的背景下，这种功能和意向的二元性比诗歌和散文的区分更为根本，它构成了这种区分的最终根据。

---

[1] 热内特：《狭义修辞学》，载《交流》第16期，巴黎，瑟伊出版社，1970年。

[2] 关于修辞学的诞生，参见科普：《亚里士多德的修辞学导论》，伦敦与剑桥麦克米伦公司，1867年版，第1卷，第1—4页。夏涅：《修辞学及其历史》，布荣和维韦格出版社，1888年，第1—69页；纳瓦尔：《论亚里士多德之前的古希腊修辞学》，巴黎，1900年版；肯尼迪：《希腊的说服艺术》，普林斯顿、伦敦1963年版；罗兰·巴尔特：“古代修辞学”，载《交流》第16期，第175—176页。

[3] 苏格拉底在谈话中把这种说法归于高尔吉亚，后者反对雅典的这位修辞学大师。见《高尔吉亚篇》，453a。但修辞学的萌芽是由恩培多克勒的学生科拉克斯发现的，后者是写作有关教学法的论文的第一个作者，这种教学法涉及口头艺术，即techné（技艺）。叙拉古的提西亚斯继承了他的工作。这个术语本身包含着非常有效的高超技巧观念（夏涅：前引书，第5页）。

[4] 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，第8卷，第57节：在《智者篇》中，亚里士多德指出，“恩培多克勒是第一个发现修辞学的人”，引自夏涅：前引书，第3页，注释1。

[5] 《毕达哥拉斯篇》、《高尔吉亚篇》、《斐多篇》标志着柏拉图对修辞学的毫不让步的指责：“让我们睡觉吧，不要理睬提西亚斯和高尔吉亚，他们发现或然性比真实性更有价值，他们知道要通过话语的力量使小事物变成大事物，或者相反，使大事物变成小事物，他们给古老的东西赋予新颖的外观，并给新颖的东西赋予古老的外观。总之，根据他们的看法，人们要么以非常简洁的方式，要么以展开的方式来谈论相同的主题吗……”《斐多篇》，267b；《高尔吉亚篇》，449a—458c。最后，真正的修辞学就是辩证法本身，即哲学，《斐多篇》，271c。

[6] “为简便起见，我要以几何学的语言跟你说（也许现在你会明白我的意思），梳妆之于体操就好比烹饪之于医药，或毋宁说论辩之于律法，就好比梳妆之于体操，修辞学之于公正，就好比烹饪之于医药。”《高尔吉亚篇》，465b—c。这些艺术刺激的总称（烹饪、梳妆、修辞、论辩）就是“奉承”，同上书，463b。其中隐含着的论据（关于它的争论提供了否定的答案）在于，我们称之为身体“健康”的存在方式对应于心灵健康的存在方式。正是这两种“治疗”的对应物，一方面支配着体操与医药，另一方面又支配着公正与法律这两对真正的艺术的对等物。《高尔吉亚篇》，464c。

[7] “……即发现每一种主体所包含的劝说手段”（《修辞学》第1卷，1355 b 10），“修辞学旨在……发现真正有说服力的东西和明显有说服力的东西，正如辩证法旨在发现真正的三段论和明显的三段论”（1355 b 15），“因此，我们承认修辞学乃是以思辨的方式发现在每一种情况下可能是劝说所特有的东西的能力”（1355 b 25），“修辞学似乎是以思辨的方式给予所有给定的东西发现有说服力的东西的能力”（1355 b 32）。

[8] 在《修辞学》第2卷，9、24、1402a17—20中亚里士多德将或然性的修辞学的发明权归于科拉克斯，“科拉克斯的修辞的艺术恰恰由这一系列的运用方法所构成，如果被指控的人并不容易受到指控，如一个软弱的人被判定进行了暴力攻击，那么他的辩护就是他似乎不可能受到指控”。然而，亚里士多德是在明显的三段论或有谬误推理的地方引证了科拉克斯的这些话。在他之前，柏拉图就认为或然推理的先驱是提西亚斯“或者其他人，这个人是真正的发明者，不管人们叫他什么名字（是叫他科拉克斯还是叫他戈尔博？）”。《斐多篇》，273c，关于科拉克斯和提西亚斯对eikota的论据的用法参见夏涅：前引书，第6—7页，及道布逊：《希腊的论辩者》，纽约自由港出版社，1917年版，1967年第二版（第1章，第5节）。

[9] 省略三段论乃是“修辞学的三段论”（《修辞学》，1356 b 5），而“实例”属于归纳的层次（1356 b 15），省略三段论和实例形成了推理，这些推理“涉及那些常常不同于推理的命题”（1357 a 15），但是“或然性并不完全像某些人所解释的那样是习以为常的东西，而是处在不确定的事物的领域，它是相对于也许与它构成普遍性与特殊性的关系的事物而言的”（1357 a 34—35）。

2.诗学和修辞学的共同内核：“名称的转移”

我们暂且把《诗学》和《修辞学》因同样讨论隐喻而提出的问题悬置起来。我们有理由这样做：不管《修辞学》是在《诗学》问世之后撰写的，还是仅仅在《诗学》问世之后修改的，[1] 它都是单纯地采纳了《诗学》[2] 对隐喻所下的定义。这一定义是众所周知的：“隐喻就是把一个事物的名称转用于另一个事物，要么从种转向类或由类转向种，要么根据类比关系从种转向种。”（《诗学》，1457 b 6—9）[3] 此外，在这两本著作中，隐喻被置于lexis（陈述）的相同标题之下。由于以后会讲到的一些原因，这个词很难翻译。[4] 我们暂时仅限于指出语词涉及整个表达层面，但是这两本著作的差别一方面涉及诗歌的功能，另一方面涉及修辞学的功能，涉及lexis，但不涉及隐喻对言说过程的从属地位。lexis始终是以不同的方式将隐喻安插在上述两本著作中的工具。

在《诗学》中，隐喻如何与lexis联系起来呢？亚里士多德一开始就排除了对lexis的一种分析，这种分析是按“口头表达的方式”来安排的，并且与命令、祈求、叙述、威胁、质疑、回应等等概念联系在一起。刚提到的这一系列分析被以下评论所打断：“让我们忽略这个问题，因为这个问题属于另一门科学而不属于诗学。”（1456 b 19）另一门科学只能是修辞学。那里对lexis作了另一种分析，这种分析不再涉及口头表达的方式，而是涉及口头表达的根源——涉及它的“部分”，它的“成分”。“口头表达被完全归结为以下部分：字母、音节、连词、冠词、动词、词格、短语（逻各斯）。”（1456 b 20—21）

这两种分析之间的差别对我们的目的至关重要：口头表达的“形式”从一开始就属于言语行为；用奥斯汀的话说，这就是言语的非表达形式。相反，“口头表达的各个部分”源于将话语分为比句子更小的单元或与句子的长度相当的单元。这种划分今天属于狭义语言学的分析。

对隐喻理论来说，这种层次的变化会导致什么样的后果呢？从本质上讲，它会导致这样的后果：对口头表达的各个部分进行列举以及对隐喻进行定义都需要名称。几个世纪以来，人们对隐喻命运作了这样的确认：它从此与诗学和修辞学相关，但不是在话语层面上而是在话语成分的层面上，在名称的层面上与它们相关。鉴于上述例子的限制，我们仍然有待了解的是，潜在的话语隐喻理论是否会表现为明确的名称隐喻理论。

因此，我们应该密切关注在这两种情况下名称是怎样起作用的：在列举口头表达的各个部分和对隐喻进行定义的时候，名称是如何起作用的。

如果我们首先考虑将口头表达分解为各个“部分”，那么显而易见的是，名词乃是对各个部分进行列举的中心；它被定义为复合的声音（1456 a 10—11）：“复合的声音并不包含意义，也不涉及时间观念，它的任何部分本质上都没有意义。”（哈迪译本为：“名称是有意义的声音的复合体，它不包含时间观念并且它的任何部分并不独自具有意义。”）因

此，它是被赋予意义的被列举的第一个实体；现在，我们要指出的是，这就是语义单元。前面列举的lexis的四个部分被置于语义学的层次之下，对名词的定义则以它为前提。事实上，名词首先是复合的声音，因此我们首先必须定义“不可见的声音”。这就是口头表达的第一部分，即“字母”（现在我们把它称为音素）；它属于“格律学”（即我们说的语音学，或更恰当地说指音位学）。这一点同样适用于口头表达的第二个部分，即音节。我们首先通过与名词的对比从否定的方面对它进行定义：“音节是没有意义的声音（asêmos）。”然后，我们又通过把它与字母对比，从肯定的方面对它进行定义：“它是由哑音和声母构成的。”（1456 b 34—35）我们无法摆脱带有连词和冠词的没有“意义的声音”，因此正是通过与“不可分”的声音（字母）和与“无意义”的声音（音节、冠词、连词）相对比，名词才被定义为有“意义的声音”。也正是在口头表达的这种语义中心的基础之上，我们把隐喻定义为名词意义的转换。在关于口头表达的理论中，名词的重要地位因此具有至关重要的意义。

对口头表达的“各个部分”的定义紧随名词定义之后进一步肯定了这种地位。这一点值得认真考察，因为正是这些口头表达的部分将名称与话语联系起来，也正是这些部分使隐喻理论的引力中心从名称转向了句子和话语。lexis的第六部分是动词，它与名词的区别仅仅在于它与时态的关系（这种学说与《解释篇》[5]所提出的学说完全一致）。名词和动词按其定义具有共同的部分：“有意义的复合声音”，也有不同的部分：“没有时态（的观念）”而“又有时态（的观念）”。名词“并不表示现在时”；而在动词中“它一方面将现在时的标志与意义联系起来，另一方面把过去时的标志与意义联系起来”（1457 a 14—18）。通过与时态相关从否定的方面去定义名词并从肯定的方面去定义动词，意味着动词优先于名词，因而也意味着句子优先于单词（因为onoma既表示与动词相对的名词，又表示与句子相对的单词）吗？丝毫不是这样。lexis的第八部分及最后部分即“词组”（逻各斯）[6]——从“有意义的复合声音”中获得它的定义，我们看到这是对名称的定义。它做了以下的补充：“它的几个部分独自具有某种意义。”（1457 a 23—24）因此这不仅是复合的声音，而且是复合的意义。这样其中就包含了两个种类：句子和定义。按照《解释篇》的定义，句子是名词和动词的结合，[7]而定义是名词的组合。[8]因此我们不能把逻各斯翻译为句子或陈述，而只能把它翻译为言语，以便涵盖定义和句子这两个领域。句子在语义学理论中没有任何特权。像名词和动词一样，单词仍然是lexis的重要单元。

不过，对这种过分轻率的结论，我们持两点保留意见。第一点要稍加保留的是：逻各斯是一种似乎不是从语词单元中派生出来的单元（“词组通过两种方式而成为单元：它要么指称唯一的事物，要么由联成整体的几个部分所构成”（1457 a 28—29））。这种看法从两个方面看都是有趣的：一方面，被称为逻各斯的意义单元可以成为不太依赖名词的隐喻理论的基础；另一方面，正是词组的结合变成了一部著作的统一体，如《伊利亚特》。因此，我们必须用话语理论去补充语词理论。但是，我们也必须承认，对逻各斯所包含的意义的统一性的看法中不能明显地得出这种双重结论。

第二点保留是，我们难道不能考虑到“具有意义的复合声音”这个术语描述了名词、动

词和词组所共有的语义单元，因而这个术语并不包含对名词的唯一定义吗？亚里士多德超越名词、动词、句子、定义之间的差别而以此差别表示意义功能的承担者本身，我们不妨把这个承担者称为“语义核”。现代的读者肯定有权把这种语义核分离出来，并由此开始对名词的特权进行纯粹内部的批评。我们由此可以使它摆脱与名词的纠葛。对隐喻理论而言这点并非不重要。我们会发现，在亚里士多德本人那里，某些隐喻的例子就循此方向。但是，甚至根据更为宽泛的解释，具有意义的复合声音至多表示单词而不表示句子。名词以及不同于名词的东西所共有的内核事实上不能以特殊的方式表示陈述意义的统一性，因为逻各斯既包含名词的组合或定义，也包含动词和名词的组合或句子。因此，将名词、动词和逻各斯所共有的单元的问题悬置起来比较明智，而这个共有的单元被称为“具有意义的复合声音”。最后，关于lexis的明确理论，通过把lexis分解为各个“部分”，并不打算把这几个部分实际上所共有的语义核分离出来，而是要把这些部分本身份离出来，并且要把其中的基本部分分离出来。名称具有枢纽功能。

在将lexis分为各个部分之后并在对隐喻进行定义之前不久，亚里士多德事实上也谈及名词：“所有名词要么是常见的名词，要么是不太常见的名词，要么是隐喻，要么是起修饰作用的名词，要么是作者创造的名词，要么是扩充的名词，要么是缩合的名词，要么是修饰的名词。”（1457 b 1—3）这种组合而成的文本显然是通过名词将隐喻与lexis结合起来。

现在，我们不妨转向上面重新提出的隐喻定义。

我们特别强调以下的特点：

第一个特点：隐喻是涉及名词的某种东西。正如我们从前言开始就表明的那样，在将隐喻与名词或与单词而不是与话语联系起来时，亚里士多德很多世纪以来一直都指引着诗学的历史和隐喻修辞学。亚里士多德的定义中仍然保留着比喻理论——或者语词的修辞格。把隐喻限制在语词的修辞格的范围内无疑是精心提炼分类学的机会，但是，它付出了高昂的代价：无法认识到某种功能的统一性。对此，雅科布松表明，它忽略了话语和单词的区别，并且运用了所有层次的语言策略：单词、句子、话语、文本、风格（参见以下的“第六研究”第1节）。

第二个特点：隐喻要按照活动来定义。单词的转移被描述为从……转移到……名称转移这个概念既包含着某种信息也包含着令人困惑的方面。它所包含的信息是：在亚里士多德那里隐喻这个词适用于所有词项的转移，而不像以后的修辞学的分类所做的那样表示众多修辞格之一，比如说与提喻和换喻相并列的修辞格。[9] 他的分析以这种方式为全面思考修辞格本身做了准备。为了明白起见，我们可以表明，这个词时而表示属（转换现象即形象化表达本身），时而表示种（我们以后将它称为相似性的比喻）。这种模棱两可性本质上是令人感兴趣的：它隐含着一种不同于支配着分类学兴趣的兴趣，并且我们将会发现它在分类学的特征上达到了顶峰，以致陷入了话语的盲目化之中。这也是对转换活动的一

种兴趣。它对过程的兴趣要远胜过对分类的兴趣。这种兴趣可表述如下：词义的转移意味着什么呢？根据上面所作的语义学解释，这个问题可以得到某种支持：如果“具有意义的复合声音”这个概念既包括名词的领域、动词的领域，也包括口头表达的领域（因而包括句子的领域），那么我们就可以说，名称转移是一种不仅影响名词和动词的语义核的过程，而且是影响所有具有意义的语言实体的过程，并且这一过程表示意义变化本身。因此我们必须牢记隐喻理论的这种扩展，它超出了名词所具有的界限，因而使得它获得了名称转移的共同性质。

名称转移的意义的这种未分化状态的对等物就是它所产生的困惑。为了解释隐喻，亚里士多德又创造了一种隐喻，它源于运动的秩序。众所周知，phora是一种变化，即位移[10]，但是当我们说隐喻这个词本身也是隐喻时（因为它是从不同于语言层次的另外一个层次中借用来的），我们也就预示着以后所出现的理论。由此我们认为，第一，隐喻是一种借用；第二，借用的意义与本义相对立，也就是说，它原本属于某些单词；第三，我们求助于隐喻来填充语义的空白；第四，借用词取代了并未出现的本义词，如果这种词存在的话。在下面的文章里，我将表明，在亚里士多德本人那里，名称转移并不包含这些不同的解释，至少隐喻的这种不确定性为解释提供了自由发挥的可能性。如果我们在将隐喻称为名称转移时对隐喻理论不抱偏见，那么我们就可能很快发现，不以隐喻的方式（在“借用”这个概念所包含的意义上）来谈论隐喻是不可能的。简言之，对隐喻的定义是循环的。这种警告当然适用于通过分类来掌握和支配隐喻以及一般修辞格（我们将会发现，“修辞格”这个词本身就是隐喻性的）的修辞学的最终要求。它也是针对那些为了非隐喻概念而试图摆脱隐喻的所有哲学。并不存在这样一种非隐喻的立场，从这种立场出发，我们可以把隐喻以及所有其他的修辞格看作是在我们面前进行的游戏。这篇文章的续篇在许多方面将成为与这种悖论进行的漫长战斗。[11]

第三个特点：隐喻是名词的转换。亚里士多德把它称为外来者（allotrios），也就是说“它……表示其他的东西”（哈迪译本）（1457 b 7），“它属于另一个东西”（1457 b 31）。这种修饰与“日常的、惯用的东西”相对立，亚里士多德对“日常的”作了这样的定义：“我把日常的名称叫做我们每个人都运用的名称”（1457 b 3）。因此，隐喻要根据偏离来定义（para to kurion，1458 a 23；para to eiôthos，1458 b 3）；隐喻的用法接近对罕见词、修饰词、杜撰词、扩充词、缩合词的用法。上面所列举的那些词就表明了这些用法。这种对立和相似性包含着修辞学和隐喻的重要发展的萌芽：

首先，选择语词的日常用法作为参照项表明了关于“偏离”的一般理论。在一些当代作家那里，这种理论将会成为风格学的标准（参见“第五研究”第1节、第3节）。亚里士多德给allotrios所提供的其他同义词就强调这种偏离的特征：“口头表达的基本特征在于它是明晰的而不是模糊的。当它由日常的名称组成时，它是完全明晰的。但是它又是模糊的……当它使用与日常用法格格不入的语词时，它变得高贵起来，并且摆脱了平庸。为此，我把它理解为罕见词、隐喻词、扩充词的名称，并且推而广之用它来表示所有与日常用法相对

的东西（para to kurion）。”（1458 a 18—23）在偏离的相同意义中，我们可以发现“摆脱平庸”（exallattousa to idiôtikon，1458 a 21）这种意义。隐喻所接近的所有其他用法（罕见词、新词等等）本身就是对日常用法的偏离。

第二，除了关于偏离的消极观念之外，allotrios这个词也包含着积极的观念，即借代的观念。在所有形式的偏离中它尤其不同于隐喻。allotrios的这种特殊含义不仅源于它与kurios的对立，而且源于它与epiphora这个词的结合。罗斯作了这样的翻译：“隐喻就在于将那物的名称赋予这物。”（1457 b 6）被转移的意义是从别的地方来的。我们始终有可能确定隐喻的原有领域或借用的领域。

第三，这难道是说因为有偏离和借用，日常用法就必须是原始的、本源的、朴素的意义的“固有”用法吗？[12] 从日常用法的观念到本义的观念之间只有一步之遥，也正是这一步决定着转义与本义之间的传统对立。以后的修辞学会跨出这一步，但是没有什么迹象可以表明亚里士多德本人跨出了这一步。[13] 一个名称本来也就是说本质上属于某种观念，这一点并不是日常用法的观念必然包含的东西，而这种观念就像我们以后所要引用的古德曼的理论那样与约定论完全不矛盾（参见“第七研究”第3节）。上面提到的“日常的”（kurion）和“习惯的”（to eiôthos）之间的同义词如同“明晰性”和“日常用法”之间的对比一样（1458 a 19），保留着使日常用法概念脱离本义概念的可能性。

第四，“替代”这个概念体现了“非固有”的用法概念的另一种发展（并非必然的发展）。以后我们将会发现，盎格鲁-撒克逊的作者们往往把相互作用理论与替代理论对立起来（参见“第三研究”）。但是隐喻词源于不相干的领域并不意味着它代替了我们可以在同样的地方发现的日常语词。然而，亚里士多德本人似乎已经在从事这种词义转换的工作，这一点为现代人对隐喻的修辞学理论的批评提供了理由：隐喻词取代了我们可以使用的非隐喻词（至少如果这种非隐喻词存在的话）。由于借用了现成的词并且代替了不出现的词，它就具有双重的不相干性。这两种意义虽然不同，但在修辞学理论和亚里士多德本人那里似乎始终结合在一起。因此，意义的转移的例子常常被看作是替代的例子：荷马在谈到尤利西斯时指出，他完成了“成千上万次善良的行为”，而不是“许多行为”（1457 b 12）；他同样指出，如果酒杯之于酒神就好比盾牌之于战神，那么我们就可以使用第四个词项来代替第二个词项，反之亦然（1457 b 18）。亚里士多德是想说，对现存的隐喻词的借用始终伴随着对不出现的非隐喻词的代替吗？如果是这样，偏离就始终是一种替代，隐喻就会成为诗人的随意变换。[14]

因此，“替代”概念似乎与“借用”概念密不可分，但是它并不必然派生出这一概念，因为它包含着一些例外。在某个地方亚里士多德提到过可以代替隐喻词的日常词语并不存在。“洒下神圣的光辉”这个表达式可以根据比例式隐喻的规则来分析（B与A之比等于D与C之比）；太阳之于阳光就好比播种之于收获，但这个B项并没有名称（至少在希腊文中是如此。因为在法文中，我们可以说darder——射出）。在此，亚里士多德表明了隐喻的功能之一。这种隐喻功能填补了语义的空白。按照以后的传统，这种功能是对修饰功能的补充。因此，如果亚里士多德并不停留于此，[15] 那是因为缺乏表示类比的各个项目之一

的语词并不能妨碍类比的功能本身。在这儿仅有类比让他感兴趣，并且这种例外会对他提出异议：“在一定数目的类比中并不存在现成的名称，但是我们将以完全相同的方式来表达它们之间的这种关系。”（1457 b 25—26）为了现代人对替代概念的批评，我们至少可以保留这种例外。

总之，亚里士多德的allotrios概念往往把这三种不同的概念联系起来，这些概念是：与日常用法相关的“偏离”概念，与原有领域相关的“借用”概念，与未出场但可以自由使用的日常语词相关的“替代”概念。但这里并不包含以后的传统所熟知的转义与本义的对立。替代概念导致了最为严重的后果。如果隐喻项实际上是被替代项，隐喻所提供的信息就是零，因为不出场的项（如果存在的话）可以得到恢复。如果信息是零，隐喻就只有修饰的价值。纯粹的替代性理论的这两种后果构成了古典修辞学对隐喻的处理方法的特征，拒绝这两种后果意味着拒绝替代概念，而这个概念本身与影响名称的转换的概念联系在一起。

第四个特点：在名称转移这个概念保留隐喻意义的统一性的同时，与在后来的分类学中占支配地位的分类的特点相反，以后的定义勾画了隐喻的类型学的轮廓。据说，这种过渡是从属到种，从种到属，从种到种，或者说这种过渡是由类比（或比例）造成的。对名称转移的领域的列举和分割也由此被勾画出来，这一点导致了后来的修辞学把隐喻仅仅称为与亚里士多德所定义的第四类修辞格类似的修辞格，这种修辞格显然表示相似性：第四项与第三项发生关联的方式（omoiôs ekhei，1457 b 20）与第二项与第一项发生关联的方式相同；老年之于生命就好比黑夜之于白昼。我们以后再来讨论以下的问题：两种关系之间的同一性或相似性的概念是否穷尽相似性概念，由属向种等等的过渡也并不取决于这种相似性（参见“第六研究”第4节）。我们暂感兴趣的是这种初步的分类与转换概念之间的关系，正是这种转换构成了隐喻的意义的统一性。

我们要注意两个事实：第一个事实是发生转移的两极也就是逻辑的两极。隐喻出现在由属和种所构成的系列之中，出现在由各种关系所支配的活动中，这些关系是从属关系、协调关系、比例关系和平等关系。第二个事实是，隐喻就在于打乱了这种顺序，破坏了这种活动：它将种的名称赋予属，将比例关系的第二项的名称赋予了第四项，或者相反，将比例关系的第四项的名称给予了第二项。这样做既承认而又违反了语言的逻辑结构（1457 b 6—20）。上面提到的anti不仅表示用一个单词去代替另一个单词，而且表示在不仅涉及对单词贫乏进行掩盖的情况下打乱了分类。亚里士多德本人并没有深入探讨“范畴的违反”概念，而一些现代人把这个概念比作赖尔（Gilbert Ryle）[16]的范畴错误概念。毫无疑问，这是因为亚里士多德在《诗学》中对与名称的转移相联系的意义的兴趣更甚于对这种活动的逻辑代价的兴趣。对这一过程的反面至少像对这一过程的正面一样可以进行有趣的描述。“范畴的违反”概念如果加以改进的话就会保留许多令人吃惊的特点。

我提出三种解释性的假设。首先，它要求不仅要考虑所有隐喻中的单词或独一无二的单词（这些单词的意义已发生转换），而且要考虑成双成对的关系项，要考虑发生转换的关系项：从属过渡到种，从种过渡到属，从种过渡到种，从比例关系的第二项过渡到第四

项，以及从比例关系的第四项过渡到第二项。下面这种看法走得更远：正如盎格鲁-撒克逊的作者们指出的那样，要形成一种隐喻始终需要两个概念，如果隐喻中始终存在某种错误，如果我们因为某种估计错误而将其中的一个东西认作另一个东西，那么这种现象就具有散漫性。要规定一个单词的用途，隐喻就需要通过不规则的归属关系来打乱一个网络。同样，“范畴的违反”概念也使得我们能够丰富“偏离”概念，而“偏离”概念则不包含在转换之中。偏离属于纯粹的词汇层次，它现在与威胁着分类的那种偏差联系在一起。我们仍然要考虑的是这种现象的正反两面之间的关系。逻辑的偏差与被亚里士多德称为名称转移的意义形成过程之间的关系。只有当我们充分认识到隐喻陈述的这种特点时，这个问题才能得到满意的解决。因此，涉及命名的方面可能与这种散漫的结构有着充分的联系（参见“第四研究”第5节）。后面我们将会发现，当亚里士多德在《修辞学》中使隐喻接近于明喻（eikon）——其散漫性显而易见时，他本人就要求采取这种途径。

“范畴的违反”概念似乎暗示了第二层次的反思，而范畴的违反被理解为对已经构成的逻辑次序的偏离，理解为分类中的混乱。这种违反之所以使人感兴趣，仅仅是因为它产生意义：正如《修辞学》所说，通过隐喻，诗人“指引我们并通过属给我们提供一种知识”（Ⅲ，10，1410 b 13）。这里有如下暗示：我们难道不应该说隐喻仅仅是为了创造一种秩序来破坏另一种秩序？我们难道不应该说范畴错误仅仅是发现的逻辑的颠倒吗？马克斯·布莱克在模型和隐喻之间所做的对比，[17] 换言之，在认识论概念和诗学概念之间所做的对比，使我们能从根本上揭示这样一种概念，这个概念直接地违背了将隐喻全部归结为单纯的“修饰”这样一种过程。如果我们始终坚持这样一种暗示，那么我们就必须说，隐喻包含了某种信息，因为它“重新描述”了现实。因此，范畴错误是处在描述和重新描述之间的具有解构性的中间环节，以后我们将研究隐喻的这种启发功能，但是只有当我们不仅认识到隐喻陈述的这种特征，而且认识到它属于话语和著作的层次时，这种功能才可能被揭示出来。

更有冒险性的第三个假设针对前一个假设。如果隐喻属于启迪思想的方法，我们难道不能假定打乱并且转移了某种逻辑顺序、某种概念的等级关系、某种分类的方法与产生所有分类的方法相同吗？毫无疑问，我们只承认已经构成某种次序的语言功能。只有当隐喻产生了先前的秩序上的偏离时，它才会产生新的秩序。但是我们难道不能想象，这种秩序本身源于它所改变的相同方式？难道没有在逻辑思想的起点、在所有分类的根基上发挥作用的“隐喻性”（加达默尔的术语[18]）？这种假设比前几种假设走得更远，前几种假设是以一种能发挥隐喻功能的既有语言为前提。偏离概念与这种前提联系在一起：与亚里士多德本人提出的“日常的”语言与“外来的”语言，或者“罕见的”语言之间的对立联系在一起，并且它更有理由与后来提出的“本义”与“转义”之间的对立联系在一起。最初的隐喻性概念破坏了本义与转义的对立，也破坏了日常语言与外来语言、秩序和不守秩序之间的对立。它提出了这样一种观念，秩序本身源于对语义场的隐喻性构造。正是以语意场为基础才会产生属和种。

这种假设超越了亚里士多德的分析所许可的范围吗？是的。如果我们把隐喻明确地定

义为名称的转换这一点作为评估的尺度，如果我们把惯常用法和陌生用法之间的明显对立作为转换的标准的话，如果我们考虑到在亚里士多德的分析中存在于这种明确的定义之外的东西，如果我们考虑到这一明显标准的话，这个假设就不会超越亚里士多德的分析所许可的范围。我们始终对亚里士多德的一套说法持保留态度，这套说法似乎为下述最为极端的大胆假设提供了根据："重要的是适当地使用我们所谈到的每一种表达式，比如说，复合词或外来词。但更加重要的是擅于使用隐喻（在字面上指'具有隐喻性的东西'——to metaphorikon einai）。事实上，这是我们唯一不能向他人学会的东西。这是天赋（euphuias）的标志；因为善于做隐喻（eu metapherein，字面上是指恰当地使用隐喻）也就是善于发现相似性（to to homoion theôrein）。"（《诗学》，1459 a 4—8）

在该书中，我们将会注意到几点：a）隐喻（名词）变成了动词"使用隐喻"；由此提出了用法问题（khrêsthai，a5）。过程比结果更为重要。b）使用的问题与"适当地使用"（prepontôs khrêsthai）的问题一同出现。这里涉及"善于使用隐喻"，涉及"适当地使用"lexis的方法。这种用法的使用者可以用同样的方法来表示：恰恰是他求助于这个"重要的东西"，求助于"隐喻性的东西"；这个使用者可能学会它，也可能学不会。c）善于使用隐喻是无法学会的，这是天赋，也就是天性：在这里我们难道不是处在新发现的层面，也就是说处在我们所谈到的这种启发式方法的层面？关于这种方法，我们可以这样来描述，它仅仅是为了创造另一种秩序才违反一种秩序，它仅仅为了重新描述才进行解构。所有现代的发明理论证明，并不存在发明的规则，也不存在提出好的假设的规则：仅仅存在使这些假设有效的规则。[19] d）但是，我们为什么不能学会"具有隐喻性的东西"呢？因为"善于使用隐喻"也就是"发现相似性"。这种看法可能令人吃惊。如果不是间接地转弯抹角地谈到第四种隐喻，即类比隐喻（关于这种隐喻我们发现它被分解为两种关系的同一性或者相似性），他至此仍然没有谈到相似性。我们难道不应该假定这种相似性作为积极的原则在四种隐喻中发挥作用（而它的消极原则就是违反范畴的活动）？为了将种的名称赋予属，并且将属的名称给予种，这种相似性难道不必使它们接近吗？隐喻或者说使用隐喻，即隐喻的推动力取决于对相似性的发现。我们已经达到最极端的假设的边缘：违反范畴秩序的隐喻也就是产生这种秩序的隐喻。但是这种基本隐喻所特有的新发现也就是对相似性的新发现，这种特殊证明要过很久才会出现。对此需要进行特殊的论证。我们将在后面展开这一论证。[20]

---

[1] 关于《修辞学》、《诗学》的写作时间顺序的不同假设，请参见麦克科尔：《古代关于明喻与比喻的修辞学理论》，剑桥（马萨诸塞州）哈佛大学出版社，1969年版，第29—35页。

[2] 《修辞学》的实际表述参照了《诗学》Ⅲ，2，1；Ⅲ，2，5；Ⅲ，2，7；Ⅲ，10，7。《修辞学》对eikon（明喻）作了发挥，《诗学》中却没有相应的部分，《修辞学》提出了另外一个问题，对这个问题，本文第3节将进行讨论。

[3] 参见哈迪的法文译本，由纯文学出版社出版，收入"小木屋"丛书，1932年版，1969年第二版。

[4] 希腊词lexis的法文翻译有不同的处理办法，赫兹斐尔德-迪富尔（Hatzfeld-Dufour）：《亚里士多德的〈诗学〉》，里尔，巴黎，1899年版，把它翻译为"言语"；哈迪则将它译为"口头表达"；由纯文学出版社出版的《修辞学》第三部分（1973）的翻译者，赫兹斐尔德-迪富尔把它译为"风格"。至于英文译者，罗斯把它译为"朗诵"；拜沃特把它

译为“朗诵”；科普把它译为“风格”；对科普来说，勒克斯欧乃是“具有各种优点的风格”。卢卡斯：《亚里士多德的〈诗学〉》（克拉伦登的牛津大学出版社，1968年版）根据50b13写道：“lexis是由风格提供的，但是它包含将语词结合成可以理解的系列的全过程。”（第109页）

[5] 《解释篇》§2：“名词就是一种具有约定俗成的意义的声音，它与时态无关，并且它的任何部分单独地看都没有任何意义。”（16 a 19—20）§3：“动词除自身的意义外还要加上时态的意义：它的任何部分都不能单独地表示任何东西；它始终表示对另一件事有所断定的某事。”（16 b 6）［方书春先生的中译为：“一个词在其本身意义之外尚带有时间的概念者，称为动词。动词的任一部分都没有任何独立的意义。动词永远是说到另外一件事的某事的记号。”见亚里士多德：《范畴篇·解释篇》，方书春译，商务印书馆1986年版，第56页。——译者］

[6] 罗斯在此把logos译成“言说”。

[7] 《解释篇》§4：“言语（logos）是一种具有约定俗成的意义的声音，它的每个部分单独地看都表示某种意义，这种意义是作为陈述而不是作为肯定而存在。”（16 b 26—28）［这段话的中译文与法译文出入较大。方书春先生据英文本译为：“句子是语言的一个有意义的部分，这个部分的某些部分具有一种独立的意义，就是说，它足以作为有意义的发言，虽则不足以作为任何明确的判断的表述。”（见中文本前引书，第57页。——译者）］“然而，所有话语并非都是命题，只有其中存在真假的话语才是命题。并非所有情况都是如此：如祈祷是话语，但它既不真也不假。”（17 a 1—5）§5：“因此，我们不妨把一个名词或动词称为简单的陈述（phasis），因为我们不能说，在人们以这种方式表达某种东西时，他们形成了一个命题，不管是涉及一种回答，还是涉及一种自发的判断。有一种命题是简单命题，比如：它要么肯定某个事物的某种性质，要么否定某个事物的某种性质。”（17 a 17—21）

[8] 定义是事物的意义的统一性：“由此可见，仅有对事物的本质的陈述才是定义。”表示与陈述相同的事物的名称并不是定义，因为，既然始终有一个名词表示与任何陈述相同的东西，那么，所有陈述都是定义。这样，人们最终就会说《伊利亚特》也是一个定义了。实际上，只有当陈述成为第一对象的陈述时，即成为对并不是通过将一物归为另一物而构成的所有东西的陈述时（因此，只有当逻各斯成为存在的逻各斯时），才会有定义。见《形而上学》，Z，4，1030 a 6—11；H，6，1045 a 12—14。这样的意义的统一性没有任何句子可以来表达。

[9] 卢卡斯的《亚里士多德的〈诗学〉》（牛津，1968年版）作了以下评论（第204页）：“（亚氏）在比英文的metaphore更为宽泛的意义上使用metaphora（隐喻）这个词，英文的metaphore主要限于亚里士多德的第三和第四类隐喻。”在亚里士多德的著作（《幸福伦理学》）的不同上下文中metaphora与metapherein这两个词的用法是以一般的转换概念为前提的（1221 b 12—13）。用“种”代替“不知其名的”属（1224 b 25），将部分灵魂的性质转移到整个灵魂（1230 b 12—13），说明了在给无节制的行为（akolasia）命名时我们是如何使用隐喻的。在《尼各马可伦理学》III，15，1119 a 36—b 3中我们可以读到类似的文字。隐喻的转换有助于填补日常语言的空白。

[10] 《物理学》III，1，201 a 15；V，2，225 a 32—b 2。

[11] 这个悖论是德里达在《白色神话学》中所进行的论证的动力：“每当修辞学对隐喻进行定义时，它不仅包含一种哲学，而且包含一个在其中形成哲学的概念网络。在这个网络中，每根线都增加一圈。如果这个概念不太可能是从这里派生的，我们就说出了一种隐喻。被定义者包含在定义的定义者中。”（第18页）这种循环在亚里士多德那里尤其明显。德里达对亚氏思想做了长期的发展（第18页及以下）：隐喻理论“与亚里士多德的存在类比理论、逻辑学、认识论，更确切地说与他的诗学和修辞学的基本结构一起属于他的本体论的固定不变的庞大系列”（第23页）。我们以后会对德里达的观点进行详细阐述和讨论（“第八研究”第3节）。在此，我仅讨论涉及亚里士多德的解释的一些技术性方面：（1）名词对事物的存在的依附关系在亚氏那里并不密切，以致我们既不能以其他方式给事物命名，也不能以归于“陈述”名义下的不同方式来改变命名。《形而上学》Γ卷篇第4章明确指出，“不能指称独一无二的东西也就不能指称任何东西”（1006 a 30—b 15）。但这种一义性不能排除一个语词有多种意义：用德里达本人的话说，“它仅仅排除无法控制的撒播”（第32页）。因此，它只承认有限的多义性。（2）至于存在的类比，严格地讲，它是一种中世纪的学说，这种学说基于对整个范畴系列与它的第一词项即实体（存在）的关系的解释。在合乎比例的隐喻与存在的类比之间走捷径没有任何根据。（3）“日常的”意义概念，正如我们以后将会看到的那样，不会导致“本义”概念的产生，如果我们把本义理解为原始的、本原的、本土的意义的话。将艺术定义为模仿并使之从属于自然似乎提出了隐喻的本体论，但这种本体论并不一定是“形而上学”（在海德格尔赋予这个词的意义上）。在“第一研究”的结尾，我将对亚里士多德的《诗学》隐含着的本体论进行解释，但亚氏的《诗学》并未使用从可见物向不可见物的转移。见第50页。

[12] 罗斯塔尼将Kurion（日常的）译为proprio（关于proprio一词见索引，188）；参见57 b 3（第125页）。

[13] 按德里达的解释，这一点很关键。在对隐喻理论与亚里士多德的本体论的密切联系的证明中，它构成了诸多环节之一。虽然《诗学》和《修辞学》的Kurion与《论题》的idion并不一致，但他说“idion这个概念似乎支持这门隐喻学，但没有占据它的前台”（前引书第32页）。阅读《论题》既不会促进对Kurion与idion的比较，也不会促进根据原始的原初的和本原的“形而上学”意义来解释idion。考察《论题》中的idion与陈述理论毫无关系，与日常的或反常的命名理

论尤其无关。“特性”是四个基本范畴之一，传统上把这四个范畴称为宾词（prédicables）以便把它们与prédicaments（范畴）相对立（参见布兰斯维克：“《论题》第1卷至第4卷法译本导论”，巴黎，纯文学出版社，1967年），就此而论，“特性”不同于“偶性”、“属”、“定义”。但说“特性”是宾词是什么意思呢？它意味着，所有前提即推理的所有基础以及所有问题即话语涉及的所有主题，展示了（或表明）一个属，或一个特性，或一种偶性（101 b 17）。特性被分为两个部分，一部分表示“本质的基本要素”（布兰斯维克把它译为“所以是的是”，它常被称为本质）。另一部分则不表示这种要素。《论题》把第一部分称为“定义”，第二部分则是狭义上的“特性”。这样，我们就有四种宾词，即“特性、定义、属与偶性”（101 b 25）。这些概念是所有命题的源头，因为所有命题的宾词都属于这些宾词的一种。由于把特性置于宾词之中，亚里士多德从此可以把特性放在不同于命名的层面上，而日常语词与隐喻词、扩充词、缩略词、反常词等等的对立仅限于命名层面。另一方面，“特性”属于述谓关系的逻辑。后者建立在两极的基础上：本质的与非本质的，有共同广延与无共同广延的。定义既是本质的又是有共同广延的。偶性既不是本质的，也没有共同广延。特性作为并非基本因素但有共同外延的东西处于两极的中途：“特性是这样的东西，它虽然没有表达其主词的本质的基本因素但仅仅属于它并且能作为具体主词的宾词与它交换。”（102 a 18—19）因此，能阅读和书写是与人类相关的特性。相反，睡觉并非人特有的，因为这个宾词可以属于另一个主词但不能与人的宾词互换。但只能成为特定的主词并不意味着该主词就是人。因此，特性稍稍不如定义但远远超过偶性，而偶性可以属于或不可以属于同一个主词。为特性保留的标准，由于没有表示本质的主要因素而最终成了主词与宾词的可交换性，亚里士多德把它称为互换。正如我们看到的那样，在这里看不到任何形而上学的深渊。按照布兰斯维克在前面阐述的“交叉二分法”，宾词不是基本因素却足以成为具有共同广延的东西。同样，共同广延性的标准在论证本身中可以得到真正的应用。表明宾词并不具有共同广延也就是反驳已提出的定义。一种适当的方法与这一策略相一致，这一策略就是《论题》特性并且适用于非定义的宾词的恰当用法，而这些宾词既不是一般的也不是偶然的。最后，特性理论在《论题》（接上页）中的地位尤其足以使我们记住，我们在这里处于非基本、非主要的层次中，处在辩证法的层次中。布兰斯维克认为，辩证法将有关事物的话语而不是将事物本身作为正式的对象（前引书，第50页）。正像“以约定为基础的游戏”（同上）一样，“每个宾词对应于一种特殊约定”（同上）。“特性”这个不完全的“论题”，并不能回避这种性质。它支配着话语的使用，而话语与具有共同外延而又不是本质因素的宾词的应用相关。亚里士多德的《论题》第5卷就专门讨论过这个问题。第5卷，2，192 b 1及以下，第5卷，4，132 a 22—26又可以找到对“特性”的定义。因此，亚里士多德仅仅创造了这个有“适当”意义的概念以便将它与命名的一系列偏差对立起来。但他需要“日常”意义的概念来确立它在命名活动中的用法。

[14] 关于亚里士多德使用的涉及替代活动的词汇，可参见1458 b 13—26：“我们在将日常的名称引入（epithemenôn）格律时，我们可以考虑它们与适当的用法有着多么的不同。”涉及替代活动的词语在他的笔端出现了四次：metatitheis（1458 b 16），metathentos（同上，20），metethéken（同上，24），metatitheis（同上，26）。替代在两个方面起作用：从日常语词到罕见词或隐喻词，从罕见词到日常语词：“既然我们用日常语词去代替罕见词、隐喻等等，我们就会看到我们讲得很对。”（1458 b 18）后面的注释用于以隐喻来命名“尚无名称”的属时涉及的重要例外情形。

[15] 我们已经表明隐喻的这种用法乃是名称转移，这种转移出现在“尚无名称”的属的情况下或出现在无名称的事物的情况下。这类例子很多（《物理学》第5卷：对增加与减少的定义同样适用于la phora）。《智者派的反驳》（第1章，165 a 10—13）论述“模棱两可”的那一章对这个问题进行了明确的讨论：事物的数目是无限的，语词与话语的数目是有限的，相同的语词和相同的话语必然有多种意义。

[16] 赖尔：《心的概念》第16页及以下，第33、77—79、152、168、206页。

[17] 布莱克：《模型与隐喻》，伊萨卡，康奈尔大学出版社，1962年版。关于模型与重新描述问题，可参见“第七研究”第4节。

[18] 加达默尔：《真理与方法》“论隐喻性”，同上书，第71页，第406页及以下。

[19] 赫希：《解释的有效性》，第169页及以下。

[20] 在“第六研究”中我们将较少从历史的观点而更多从系统的观点出发，重新解释和讨论亚里士多德的有关相似性的作用的理论。

3.一个谜：隐喻与明喻

《修辞学》提出了一个小小的谜团。这本著作宣称未对《诗学》的隐喻定义作任何补充，但它为何在第四章中对隐喻与明喻进行对比呢（后一本著作未作回应）？[1] 如果我们仅仅讨论《亚里士多德全集》中有关优先性和依赖性的纯粹的历史问题，这个谜团就微不足道。但是它为我们的这类研究提供了大量的指导性意见。我们的研究致力于收集根据话语对隐喻所作的解释的所有证据，而此种解释与根据名称和命名活动对隐喻的明确定义背道而驰。明喻的基本特点在于它的散漫性，“他像狮子一跃而起”就是如此。要形成明喻，就必须有两个比喻项，它们同等地出现在话语中：“像狮子”并不构成明喻。提前用理查兹的术语[2]说，它需要某种内容（阿基里斯一跃而起）与表达手段（像狮子）（参见“第三研究”第2节）。我们可以辨认出在“转移”（从一极转移到另一极）概念中隐含着的这种散漫性因素。它既在范畴转换（将种的名称用于属等等）中又在类比置换（即用比例的第二项替换第四项）中起作用。当现代人说做隐喻意味着从一个东西中看出两个东西时，他们仍忠实于明喻所揭示的这种特点，而将隐喻定义为名称的转用则可以掩盖这种特点。如果从形式上讲隐喻完全是偏离语词的日常用法，那么，从动力学的观点看，它源于要加以命名的事物与我们要借用其名称的那个不相干的事物之间的接近。明喻表明了借用和偏离中隐含着的这种接近。

有人会反驳说，亚里士多德的明确目的并不在于用明喻说明隐喻，而恰恰在于用隐喻说明明喻。实际上，亚里士多德六次表明要使明喻从属于隐喻。[3] 这一特点因后来的修辞学传统在这一点上并未步亚里士多德的后尘而显得更加明显。[4] 这种从属关系是通过几种一致的方法形成的。

首先，整个明喻领域被分为两个部分：一部分以“寓意”的名义与“论证”理论重新联系在一起，《修辞学》第一卷就专门讨论了这一理论。它包括举例说明，而事例又进一步分为历史的事例与虚构的事例；[5] 另一部分则以明喻的名义与陈述理论联系在一起并且处于隐喻的专有领域中。

其次，明喻与比例式隐喻之间特有的密切联系确保明喻可以被置于隐喻的领域中：“正如我们以前指出的那样（参见1406b20和1406b18—19），恰当的明喻在某种意义上就是隐喻，因为它们始终像类比性隐喻一样由两个词项组成（字面上是指：对它们的表达是从两个词项开始的）。比如，我们说，盾牌是战神阿瑞斯的酒杯，弓是无弦的竖琴。”（Ⅲ，11，1412b34—1413a2）比例式隐喻[6]实际上是通过省略复合明喻用第二项给第四项命名，这种复合明喻并不运用于事物本身之间，而是运用于两个事物对两个事物的关系之间。从这种意义上说，比例式隐喻并不像我们把阿基里斯称为狮子时那样简单。与四个项构成的比例的复杂性相比，明喻的简单性并非单词的简单性，而是两个词项的关

系。[7] 贴切的隐喻可以导致这种关系的产生（如“盾牌是战神阿瑞斯的酒杯”）。这样一来，类比式隐喻往往被等同于明喻。隐喻对明喻的至上性如果不能颠倒，那么无论如何至少可以“改变”（同上）。正因为明喻像类比式隐喻那样“始终是基于两个词项进行表达”，[8] 这种关系很容易颠倒。

最后，对明喻的语法分析证明了它对一般隐喻的依赖性。两者的区别仅仅在于比喻词出现或不出现：引自《修辞学》III，4的所有文字中使用的虚词“像”（hôs），在其他地方不确切地引证的荷马原文中表示明喻的动词“比作”或表示明喻的形容词“相似的”等等，都是如此。[9] 在亚里士多德看来，隐喻中并不出现比喻词，并不像我们根据昆提利安的观点所说的那样意味着隐喻是缩略的明喻，而是相反，即，明喻是展开的隐喻。明喻说“这个像那个”，隐喻则说，“这个是那个”。就明喻是展开的隐喻而言，不仅比例式隐喻，而且所有隐喻都是隐含的明喻。

明喻对隐喻的这种明显的从属关系之所以可能，仅仅是因为隐喻直截了当地表明了被比较的各项的极性。当诗人谈到阿基里斯时说“他像狮子一跃而起”，那就是明喻；如果他说“这头狮子一跃而起”，那就是隐喻。“由于阿基里斯和狮子都很勇敢，诗人通过隐喻（字面上是转移）将阿基里斯称为狮子”（III，4，1406b23）。我们不妨说，隐喻与明喻的共同因素是以名称的转用为基础的同化，换言之，是对两个词项的差别中的同一性的把握。通过相似性对属的这种把握使隐喻具有恰如其分的启发性：“因为，当诗人把老人称为麦秆时，他通过属启发了我们并向我们提供了某种知识。”（III，10，1410b13—14）但是，隐喻相对于明喻的优点在于，它给人以简练感（asteïa）（以后我们再来讨论隐喻的这个典雅、高华的“效果”）：“正如我们以前指出的那样，明喻是一种仅仅通过描述方式来显示区别的隐喻。它不太令人喜欢，因为它的描述过长。此外，它并不仅仅指出这个是那个。它不再满足于心灵所追求的东西。但这种风格和简洁的三段论必定是可以很快向我们提供新知识的东西。”（同上书，1410b17—21）在主词与谓词的简单对接中包含着的启发人的机会和探求的冲动，在过于明显的明喻中消失殆尽，而这种明喻通过对比喻项的表达分散了明喻的活力。现代人尽可能充分地采用这种语义学冲突的观念，这种观念导致了比尔兹利的“论辩理论”的产生（参见“第三研究”第4节）。亚里士多德发现，在对新名称的转用中潜存着新的归属活动（这个就是那个）——明喻仅仅是在通过明显的比较展开它的根据时来表明这种根据。

在我看来，这就是对隐喻与明喻进行对比的兴趣所在。在亚里士多德使明喻从属于隐喻时，他从隐喻中看出了一种矛盾的归属活动。同样，我们能够接受《诗学》随便提出而后又被抛弃的一种建议：“如果诗人用不常见的语词进行描述（隐喻、罕见词等等），结果要么是谜语，要么是隐语；如果涉及隐喻，它就是谜语；如果涉及不常见的语词，它就是隐语。谜语的本质在于以语词的不可能的组合来描述某种事物。我们不能通过简单地将日常语词结合起来而达到这一点，但将隐喻结合起来可以达到这一点。”（《诗学》，1458a23—33）因此，这本著作旨在将隐喻与谜语分离开来。但是如果它们没有共同性，这个问题就不会提出来。《修辞学》所强调的就是这种共同结构，它始终具有简洁、杰

出、典雅的“优点”，“大部分典雅的语词都是通过隐喻而形成的并且摆脱了一种我们一开始给听者的幻觉：对他来说，更为明显的是，他明白了他什么时候可以进入与过去的心态相反的心态；心灵似乎是在说：是的，这是真的。但我受骗了”。同样，这些迷障层层的谜语由于同样的原因而令人喜欢，因为它们教给我们某种东西并且它们具有隐喻的形式（《修辞学》Ⅲ，11，1412a19—26）。这里再次出现了与词项的这种对比相联系的启示和信息，这种对比一开始令人吃惊，继而令人困惑，最后揭示了这一矛盾中隐含着的亲缘关系。但是，谜语与隐喻之间的这种近似并不完全建立在奇特的名称的基础上：这个（是）那个——明喻是对这一陈述的展开，同时又是对这一陈述的减弱，隐喻则通过缩略它的表达而保留这一陈述吗？[10] 影响到名称的用法的偏差源于归属关系的偏差：希腊人把它确切地称为para-doxa，即对以前的意见的偏离（Ⅲ，11，1412a26）。[11] 对研究历史学家心目中的谜团的理论家来说，这是非常清楚的教训。[12]

总之，隐喻与明喻的对比使我们能重新考虑名称转移的问题。首先，转移，就像明喻一样是在两种项目之间进行的。它首先是言语行为，然后才是命名行为。关于名称转移我们同样可以说，它要从两个词项出发才能得到说明；其次，转移取决于明喻通过描述它的比喻词所显示出来的明显相似性。隐喻这门天才的艺术始终在于发现相似性，隐喻与明喻的对比证明了这一点，明喻表达了在隐喻中起作用的没有言明的关系。我们要指出的是，明喻显示了在隐喻中发挥作用但并非主干成分的相似因素。《诗学》指出，诗人就是“发现相似性”的人（《诗学》，1459a8）。《修辞学》补充说，“在哲学上，要在相距遥远的事物中发现相似性需要洞察力。因此，阿契塔（Archytas）说仲裁者与教会是相同的，因为坏人纷纷到那里去寻求庇护。我们甚至说锚与挂钩是相同的，因为两者有某种相同性，但放的位置有上下之别”（Ⅲ，11，1412 a 10—15）。感知、思考、发现相似性，这不但在诗人那里，而且在哲学家那里都是将诗歌与本体论结合起来的隐喻天才的表现。

---

[1] 上面引用的麦克科尔的著作（见第8页注释①）花了整整一章的篇幅来讨论亚里士多德的明喻（第24—53页）。也可参见科普：《亚里士多德的修辞学导论》，第290—292页。

[2] 利科在本书第三篇论文中专门讨论理查兹的术语。——译者

[3] 麦克科尔：前引书，第51页，引用了《修辞学》Ⅲ，4，1406a20；Ⅲ，4，1406b25—26；Ⅲ，4，1407a14—15；Ⅲ，10，1410b17—18；Ⅲ，11，1412b34—35；Ⅲ，11，1413a15—16。

[4] 麦克科尔（前引书，第51页）强调晚近的传统所做的“颠倒”，而科普在把明喻视为“扩展的隐喻”与西塞罗和昆提利安把隐喻视为“缩略的明喻”之间发现了一种完整的相关性。昆提利安的例子（同上书，第7章，第178—239页）特别引人注目。在他那里我们可以看到这样的话：In totum autem metaphora brevior est similitudo（“从总体上看，隐喻是缩略的明喻”）。见*De Institutione Oratoria Libri Duodecim*（《论十二个自由演说训练》），Ⅴ Ⅲ，6，8—9。麦克科尔指出，这种表述比昆提利安仅仅说brevior est quam similitudo或brevior est similitudine更加有力。实际上，这种表达“将隐喻与明喻等量齐观”（前引书，第230页）。勒格恩在《隐喻与换喻的语义学》第54页注释1中反对这种理解，他引用了那本著作的1527年版，该版使用了brevior quam similitudo一词。果真这样的话，“经典解释就起源于对昆提利安的原文的曲解”（同上）。亚里士多德以后的一贯传统都不太相信这种假设。今后，我们会借考察勒格恩的著作的机会重新讨论涉及隐喻与明喻的关系的内容（“第六研究”第1节）。

[5] 我们在上面已经看到（第6页，注释①），le paradeigma（范例）不同于enthumêma（推理），就像似乎真实的归纳不同于似乎真实的演绎。le Paradeigma又被进一步分为有效的（或历史的）范例与虚构的范例。后者又被分为parabolê（寓言）与logoi（比如伊索寓言），《修辞学》Ⅱ，20，1393 a 28—31。在历史范例（le paradeigma被归结为这种范例）与典型的类似的东西（它构成了寓言的主要部分）之间最终存在着重要的对立。历史的范例与虚构的明喻之

间的统一纯粹是认识论的统一：这便是说服或论证的两种形式。关于这些看法，参见麦克科尔：前引书，第24—29页。

[6] 如，A之于B就好比C之于D。——译者

[7] haploun这个形容词（简单的）导致了各种各样的解释困难和翻译困难。当我们说明喻“要通过两个词项来表达时”，说明喻很简单似乎是矛盾的。我们无疑应当明白，相对于由两种关系和四个词项构成的比例式隐喻来说，明喻是“简单的”，因为明喻仅仅包含一种关系和两个词项。麦克科尔（第46—47页）讨论了科普与罗伯特的解释。就我而言，我认为将“盾牌是酒杯”这一表述称为简单的表述没有什么矛盾（这个表述中没有战神阿瑞斯与酒神狄奥尼索斯）。这并不妨碍它由两个词项构成。

[8] 科普（《亚里士多德的修辞学导论》，第3卷，改编本III，10，11）解释说：“明喻就像比例或隐喻一样……由两个词项组成（或表达）。”（第137页）他评论说：“明喻与隐喻的差别（除了明喻的更重要的细节，明喻是放大的隐喻）在于，它始终明确地表达两个被比较的词项，对它们进行鲜明的对比。另一方面，隐喻通过转换用一个概念来代替另一个概念，将它们仿佛统一在一个形象化的比喻中，用一个词来表达它们，而撇开被描述的对象与重新揭示这种对象的类似概念之间的比较，以便它通过与听者的明显一致显示出来。”（第137—138页）相反，麦克科尔根据与比例式隐喻的对比来解释“涉及两种关系”（第45页）。他还谈到了《修辞学》III，4，1407a15—18，这一部分坚持比例式隐喻的可颠倒性。如果我们能用第二项的名称来称呼第四项，我们也应当能用第四项的名称称呼第二项，比如：如果酒杯是酒神的盾牌，盾牌也可以合适地被称为战神的酒杯。

[9] 它也适用于《修辞学》III，10：引自佩里克尔的例子明显包含明喻的标志（houtôs...hôsper）。相反，引自勒普蒂纳的例子表示隐喻的缩影：“勒普蒂纳对拉塞德莫尼安评论说：我们不会让艾拉德失掉一只眼睛。”（1411a2—5）我们会考虑这一点。另有III，11，1413a2—13举的一些例子。引自亚里士多德的一些原文通常不够确切。在我们可以证明的那些例子中，头两个例子既不包括表示明喻的连词，又不包括表示明喻的动词，也不包括表示明喻的形容词（“你们在……之间看到了一种差别”，“想象以下这种事物……”）。只有第三个例子包括表示明喻的词项：“……类似于……”但是，正如麦克科尔注意到的那样，语法标志可以改变，而明喻的一般意义却不改变。通过与具有论证价值的典型明喻进行对比，麦克科尔谈到了与“风格学比喻”相联系的“完整的明喻因素”（第36页）。

[10] 类似的前后演变关系是以格言与隐喻的明显近似为基础的（III，11，1413 a14—16）；据说，这是以“种”喻“种”式的隐喻。格言实际上是对两个层次的事物进行比较（仆人被主人收留而又受主人的剥削，兔子被农民引到田地里而又吃掉农民的谷物）（III，11，同上）。明喻中的“像”可以像在隐喻中那样被省略，但动力是相同的：其类似性因为它出乎意料，甚至矛盾和使人误入歧途而更加明显。正是这一与或明或暗的对比相联系的矛盾造成了夸张的效果，而夸张不过是夸大的明喻而已，也就是说，尽管两者有明显区别，它仍是经刻意加工而成的。正因如此，亚里士多德可以说，“有一些著名的夸张就是隐喻”（III，11，1413a21—22）。

[11] 在这种意义上说，“新颖的”（Kaïna）隐喻（这是西奥多的术语，亚里士多德把它与“矛盾的”隐喻进行对比）并不是例外的隐喻，而是特别的隐喻（1412a26及以下）。

[12] 《诗学》忽略了明喻（eikôn在《诗学》中的唯一用法与明喻毫不相干，1448 b 10，15），但为什么亚里士多德说eikôn“具有诗意的特点”（III，4，1406b24）呢？当《诗学》赞美“恰当地使用隐喻的艺术并将它与辨别相似性的能力进行比较时，这一理由不是明摆着的吗”？（1459a5—8）我们应仅仅表明《诗学》忽视了明喻：“奇怪的是，《诗学》中未出现eikôn这个词，这一点尚难确定。”（麦克科尔：前引书，第51页）

4.陈述的“修辞学”地位

一旦我们确认了《诗学》和《修辞学》共同具有的隐喻定义以及《修辞学》中十分重要的变相的隐喻定义，那么，主要的任务便是评估其功能差别，这些差别源于《修辞学》和《诗学》处理“陈述”的不同方式。

让我们从《修辞学》入手。它在亚里士多德的著作中的地位比较容易确定。在本研究的开头我们就说过，古希腊的修辞学比晚近的修辞学具有远为充分的目的和远为明晰的内部结构。旨在掌控公众言论的说服艺术包括论辩、写作和口头表达术这三个领域，将所有东西归结为第三部分并将后者归结为修辞格的简单分类无疑说明修辞学已经丧失了与逻辑学和哲学本身的联系，并且变成了已在上个世纪死亡的不定型的无用学科。在亚里士多德那里，我们看见了一个修辞学的繁荣时代。就“说服”层次本身成了特殊技艺的对象来说，它构成了不同于哲学的领域。通过说服概念与或然性概念之间的关联，它与逻辑学建立了密切联系。由此形成了一门哲学修辞学，即由哲学建立并受哲学本身监督的修辞学。我们以后的任务是说明通过什么样的中介才能把关于隐喻的修辞学理论与这一工作联系起来。

修辞学作为明显的技艺的地位并未提出难以解决的问题。亚里士多德曾打算对他在《伦理学》[1]的一篇经典文本中所说的“技艺”进行定义。[2]有多少种技艺就有多少种创造活动。技艺是比日常工作或经验实践更为高尚的东西。尽管它涉及一种创作，但它包含思辨的因素，即包含对用于创作的方式的理论探究。这是一种方法。这一特点使它与其说接近日常工作，还不如说更接近科学。过去已有过论文创作技巧的观念——这种观念导致了一种分类学计划的产生，对这类计划我们将在下一篇研究中加以考察。这一计划难道不是对话语的技巧化的最后阶段吗？这一点是确定无疑的。但在亚里士多德那里，“技艺”的自主性不像它与有关话语的其他学科的联系那么重要，特别是不像它与有关论证的学科的联系那样重要。

这种结合是通过修辞学与辩证法之间的联系来保证的。毫无疑问，亚里士多德的天才在于，他在著作的开头就声明要把修辞学放在逻辑学的范围内并通过逻辑学将修辞学放在整个哲学的范围内：“修辞学是辩证法的翻版。”（1354a1）但是，辩证法是指或然性层次的一般论辩理论。[3]这便是以逻辑学的方式提出的修辞学问题。众所周知，亚里士多德以发明了被称为三段论的论证方法为荣。而被称为省略三段论的辩证法的或然性论证与这种论证方法相一致。修辞学也是一种论证技巧：“只有论证具有技巧的特点。”（1354a13）由于省略三段论是“论证的主要部分”（同上），整个修辞学应专注于讨论与这种论证相关的说服能力。仅仅适用于容易影响评判者的情感的方法的修辞学并不涉及这一主题：它并不考虑论证技巧，即，让一门学科“采用省略三段论”（Ⅰ，1，1354b21）；稍后，《修辞学》指出：“因为很显然这门技艺所特有的方法仅仅取决于论

证，论证则是某种证明……修辞学的证明是省略三段论……省略三段论也是某种形式的三段论，等等。”（Ⅰ，1，1355a3—5）

这并不是说，修辞学与辩证法没有区别。在某些方面，它肯定与辩证法相似。它涉及大部分人接受的意见的真理性，[4] 它并不需要任何技能，每个人都能讨论某种观点，能非难别人，并进行自我辩护。但它在其他方面不同于辩证法。首先，修辞学适用于具体情境，如政治会议的商谈，法庭上的审判，公开的赞扬与谴责。这三类语境决定了三种修辞法，即商谈修辞法、审判修辞法、舆论修辞法。如果以前的修辞学因为影响法官的方式很明显而赋予第二种修辞法以特权，那么，以论证技巧为基础的修辞学将会关注必须最终实现审判目的的所有情境（Krisis，Ⅰ，1，1354b5）。由此产生了第二个特点：艺术转向对一些独特事物的判断。

此外，修辞学不可能专注于纯粹的论证性学科，因为它是面向听众的，它也不能不考虑说话者的性格和听众的情绪。简言之，它坚持公开运用话语的主体间向度和对话向度。由此可知，考虑情绪、情感、习惯、信念仍然是修辞学的功能，即便它不应代替或然性论证的优先性。严格的修辞学论证既要考虑那种取决于被讨论的材料的或然性程度又要考虑取决于说话者和听话者的品性的有说服力的涵义。

这种特点自行导致了最后一种观点：由于修辞学与纷纭的意见的内容联系在一起，即与大部分人承认或认可的意见的内容联系在一起，它便不可能变成空洞的形式上的技巧。但修辞学与非批判性内容的这种联系具有将修辞学变成一门通俗科学的危险。通过与“既有观念”的联系，修辞学沉迷于对论辩“立场”的分散性追求。这些立场对许多雄辩家来说构成了使之避免口头争辩的惊人之举的秘诀。[5] 修辞学与这一论题的密切关系无疑是修辞学衰亡的原因之一。也许，修辞学最终是因19世纪的过度形式主义而走向衰亡的。但矛盾在于，它被过多的内容所牵累。因此，《修辞学》第2卷具有康德所说的“大众”心理学、“大众”道德、“大众”政治学的很多内容。修辞学与关于人的子科学的这种趋同倾向提出了一个十分可怕的问题，这个问题影响到隐喻本身。修辞学与这个论题的密切联系以及修辞学与关于人的子科学通过它们而达成的默契难道不意味着通过寓言、明喻、格言、隐喻来讲话的爱好源于修辞与论题的这种相同复合体吗？我们必须注意这个紧迫的问题。但是在宣布修辞学死亡之前，这种联合已给它提供了一种文化内容。修辞学并不是在知识真空中形成的，而是在大量的意见中形成的。因此，隐喻与格言源于大众智慧的宝库——至少在隐喻与“既有”格言这类修辞格中是如此。这种保留是重要的：因为这种话语的拓扑学为对陈述和隐喻进行修辞学的考察提供了一种背景和余味，这种背景与余味不同于《诗学》所提供的背景与余味。

所有这些不同的特点反映在亚里士多德对修辞学的定义中：修辞学是“以思辨的方式发现在任何情况下可能适合于说服的东西的能力”（1355b25—26和1356a19—20）。这是一门理论学科，但是以pithanon即“说服本身”的（中性的）标准衡量，其主题是不确定的。这个起名词作用的形容词[6]，仍然忠实于修辞学的原初意图，即说服别人，但它表达了向论证技巧的转变。在这一点上，phthanon（说服）与pisteis（论证）的亲缘关系

（法语的语义未能保留这种关系）非常具有启发意义：在古希腊，“论证”这个术语（复数的pisteis）标志着客观的论据优于说服工作的主体间的目的。然而，最初的说服概念并未被排除。它仅仅被进行过简单的修改：向听众摆出论据证明了所有话语向某个人传达的意思，但向听众摆出论据以及使论辩从属于论题的内容妨碍我们将“说服本身”融入或然性的逻辑。因此，修辞学至多是辩证法的“翻版”，但它不会解体。

现在有可能勾画一种关于陈述的狭义修辞学理论的轮廓，因而可以勾画关于隐喻的狭义修辞学理论的轮廓，因为隐喻是它的方法之一。

首先，我们不妨指出，隐喻的修辞功能与诗歌功能是不一致的：“散文语言是一回事（亚里士多德说，逻各斯在这种语境中与poiêsis相对），诗歌语言则是另一回事。”（Ⅲ，1，1404a28）[7] 亚里士多德指出，不幸的是，诗学的陈述理论比公众的话语理论更为高级。[8] 因此，重要的如果不是填补空白，至少是要弥补这种落后状态。这一任务并不容易：我们已在前面明确地指出，论辩术、口头表达术和写作是修辞学的三个部分。但是，如果修辞学不能与作为其组成部分的口头表达术统一起来，我们就可能追问它是否与雄辩家对论据的“发现”即与第一部分没有特殊关系。我们难道不能说所有并不涉及论证的东西仍是外在的或次要的吗（Ⅰ，1，1354b17）？当第3卷说“他进行正义的斗争时配备的唯一武器就是事实以致所有并非论证的东西都是多余的东西”（Ⅲ，1，1404a5—7）时，它难道没有证实这种特权吗？我们必须停留于这些外在的考虑似乎仅仅是由于“听者的堕落”（Ⅲ，1，1404a8）。

人们并不否认，陈述理论与集中讨论论辩术的这本著作的其余部分之间的联系是松散的。然而，我们不应该将亚里士多德也许只是偶然写下本书与pisteis和lexis之间缺乏逻辑联系混为一谈。“仅仅拥有有待形成的论点是不够的。我们还必须像我们应该做的那样把它们表达出来。这样做大大有助于使话语显示出某某性质。”（Ⅲ，1，1403b15—18）我们在此应当质疑的恰恰是话语的显现与话语本身之间的联系，因为它预示着形象化表达观念的命运（参见“第五研究”第2节）。话语的“怎样”不同于“什么”。在进一步考察同一种区别时，亚里士多德将通过陈述而进行的安排与“事物本身”（ta pragmata）（Ⅲ，1，1403b19—20）进行对比。但是这种显现并不外在于话语，因为它是简单的pronunciatio（口头表达）与actio（行动）（Ⅲ，1，1403b21—35）（科普把它译为“传达”，迪富尔-瓦尔特尔把它译作“行动”），就像在悲剧演出中一样它仅仅涉及言语的运用（《诗学》以同样的方式将陈述与舞台表演区分开来）。因此，我们必须寻找与说服活动和论据更紧密地联系在一起的显现方面（他说过，论据是“论证的主要部分”）。因此，陈述毋宁是对思想的一种表达。这种表达与所有启发活动相关：“对证明而言，存在着需要以这样或那样的方式阐明的某种区别。”（Ⅲ，1，1404a9—10）就像在几何学中那样，当只有论证才显得重要时，我们并不关心陈述。但是，一旦与听众的关系具有头等重要性时，我们就要通过陈述来教导别人。

陈述理论似乎以相当松散的方式与《修辞学》的直接主题重新联系在一起，但我们将会发现，它以不太松散的方式与《诗学》的直接主题重新联系在一起。《诗学》后来干脆

将陈述称为“悲剧的一部分”，也就是说称为诗的一部分。可以设想，信息的形式或形象通过诗依附于它的意义以便形成一种与雕刻的统一体相似的统一体。[9] 在雄辩中，说话的方式保持着外在性与可变性。也许，有人会冒险提出这样的想法：雄辩，亦即言语的公开运用恰恰包含将风格与论证分离的倾向。同样，有关论辩术的论文与有关口头表达术或风格的论文之间缺乏一贯的联系在某种程度上源于修辞学本身的不稳定性，而修辞学受到说服目的的内在矛盾的困扰。由于处在外在于它的两种限制——逻辑与暴虐——之间，它在构成修辞学的两极即论证与说服之间摇摆不定。当说服不再在意论证时，劝诱或取悦的欲望就会挤走它。风格本身就不再是外形意义上的形象，而是语词的“美容术”意义上的装饰品。但修辞学计划中一开始就包含这种可能性。这种可能性突然出现在亚里士多德的论文中：因为口头表达术将话语表达出来，使之显而易见，它往往将“取悦”的打算与“论辩”的打算分离开来。这种分离之所以特别具有威胁性，无疑是因为文字构成了第二级表达：“实际上，写下的话语与其说是通过思想还不如说是通过风格产生效果。”（Ⅲ，1，1404a18—19）

隐喻的狭义修辞学特点现在如何呢？它们在某种程度上揭示了陈述的这种表现功能吗？反之，后者在某种程度上反映了雄辩术的内在矛盾吗？

由于修辞学是“美”言的艺术，它的特点就是恰当运用语言并与一般公开演说的特点联系在一起。后者构成了亚里士多德所说的陈述的“优点”，并且指导着我们所说的公开演说的说服策略。“陈述的优点”这一概念是如此重要，以致正是它提供了《修辞学》第3卷的分析的主线。在各种优点中，与隐喻密切相关的优点是“明晰”（Ⅲ，2，1）、“热烈”（与“冷淡”相反，Ⅲ，3，1）、“丰富”（Ⅲ，6，1）、“得体”（Ⅲ，7，1），尤其是“典雅”（Ⅲ，10，1）。[10]

明晰显然是使用隐喻的试金石。“起说明作用”（dêloi）的表达式是明晰的；但是语词的日常用法形成了明晰性的风格。在偏离[11] 日常的用法时，它们使陈述“显得更加典雅”（Ⅲ，2，1404b9）；在普通民众眼里，它仿佛成了“外来”语（Ⅲ，2，1404b10）。这种语言风格也给话语提供了一种“陌生的”氛围。“因为我们钦佩遥远的东西，而激起钦佩感的东西同样是令人愉快的。”（1404b12）的确，这些评论与其说适用于散文还不如说更适用于诗歌。在那里，庄重与优雅适用于主题，适用于除大众之外的某些人物本身：“在散文中，这些手法很少适用，因为此处的主题不太崇高。”（Ⅲ，2，1404b14—15）因此，修辞语言是作为诗歌语言而起作用，但程度很低。我们可以有保留地说，“注重修辞的话语的主要优点”是给话语带来一种“陌生感”，但它完全掩盖了这一过程。修辞风格以适当的比例将明晰性、愉悦性和陌生感混合起来。

我们在前面借隐喻转换中类的关联所提到的距离感和亲近感有助于这种陌生感的形成，而这种陌生感与明晰性的要求相对立。恰当的隐喻的谜一样的性质也有助于陌生感的形成（Ⅲ，2，1405b3—5）。[12]

第二种优点被消极地对待[13]：《修辞学》Ⅲ，3，1在考察风格的“平淡”时考虑到各

种原因，其中的一个原因是，在散文中不适当和可笑地运用诗歌的隐喻，使用庄重的和悲剧性的风格，使用久远的因而模糊的隐喻（就像高尔吉亚谈到“新鲜的、血淋淋的事件一样”）（Ⅲ，3，1406b9）。在散文中，不需要“过多的诗意性”（同上）。那么，标准是什么呢？亚里士多德毫不犹豫地说：“所有这些表达方式都不适用于说服工作。”（1406b14）[14]

“恰当”或“贴切”（Ⅲ，7）的优点为强调散文与诗之间的区别提供了新的机会。需要注意的是，亚里士多德将适合于其主题的风格的这种性质称为“相称”（to analogon）。适合于散文的东西并不适用于诗歌，因为“后者是要灵感的”（Ⅲ，7，1408 b 18）。

但是，对表达的优美与生动（字面上，指“典雅”的风格——asteion，与平淡的言谈相对）（Ⅲ，10）的反思为对隐喻的修辞性用法的有趣看法提供了机会。[15] 首先，亚里士多德将他对隐喻的启发价值的看法与它联系在一起。这种优点实际上涉及理解的快乐，而这种快乐源于惊奇的效果。但是，将一些相隔遥远的事物突然进行对比从而启发别人乃是隐喻的功能：“易于理解自然是所有人都喜欢的。”另一方面，所有语词都有一种确定的意义，以致我们都十分喜欢使我们能得到教益的所有语词。如果我们不认识某些语词，我们会去认识那些惯用的词语。隐喻尤其会产生适当的效果。因为，当诗人把老人称为麦秆时，它启发了我们并通过那种方式给我们提供了某种知识；因为老人和麦秆都给人以凋落感（《修辞学》Ⅲ，10，1410b10—15）。此外，亚里士多德把隐喻相对于明喻的优越性归因于这种优美的特点：隐喻比明喻更凝练、更简洁，它使人感到惊奇并且迅速发挥启迪作用，与掩盖结合在一起的惊奇感在这种策略中起着决定性的作用。

亚里士多德将一种仍然不够明显并且初看上去显得有点不协调的隐喻性质与上述特点联系起来。他指出，隐喻“产生形象”（字面上指“浮现在眼前”）（Ⅲ，10，1410b33）；换言之，它为形象的把握提供具体的色彩，现代人将它称为形象化风格。自皮尔斯以来我们一直谈论隐喻的形象性，但亚里士多德的确没有在这种意义上使用eikôn一词。但是隐喻是以具体事物的特点描绘抽象性质这种观念已经存在。亚里士多德如何将这种“浮现在眼前”的能力与妙语[16]联系起来呢？是通过隐喻的这样一种特点，即“显露”，“使人看见”。但这一特点使我们回到了陈述问题的核心。关于陈述，我们已说过，它的功能是使话语“显现出来”。“浮现在眼前”并非隐喻的附属功能，而恰恰是形象化比喻的本义。同一种隐喻可以因此包含相称性的逻辑因素与形象性的感性因素。亚里士多德乐于将这两种一开始似乎对立的因素结合起来：“我们说过，生动的语言源于类比性的隐喻，它们进行描绘（字面意思是，它们将……浮现在眼前）。”（Ⅲ，10，1411b21）《修辞学》Ⅲ，10，1411a25—b10所列举的所有例子就是如此。将无生命的东西显示为有生命的东西的隐喻比其他方式更加具有将多种叙述形象化的能力。人们可能试图步海德格尔和德里达（参见“第八研究”第3节）的后尘，从这里发现柏拉图主义的某种不光彩的残余。难道不是这种可见的东西通过它与不可见的东西的所谓相似性来显示不可见的东西吗？如果形而上学与隐喻相结合，那并不是柏拉图的形而上学，而恰恰是亚里士多德的形而上学：“我说过，当语词指称那些现实的事物时，它们在描绘这些事物。”（Ⅲ，11，1411b24—25）将

无生命的东西描述为有生命的东西决不是将它们与不可见的东西重新结合起来，而是使它们本身显示为现实的东西。[17] 亚里士多德在从荷马那里借用了一些值得注意的术语之后，评论说：“在所有这些段落中，给无生命的东西所赋予的生命恰恰表示现实的东西。”（Ⅲ，11，1412a3）但是，在所有这些例子中，形象化的能力，赋予生命的能力，现实化的能力要么与比例的逻辑关系不可分割，要么与比喻不可分割（但我们知道，在由两个词项构成的类比与由四个词项构成的类比中动因是相同的）。因此，相同的话语策略运用了比例的或比喻的逻辑力量，运用了“浮现在眼前”的能力，运用了将无生命的东西表达为有生命的东西的能力，最后，运用了指称现实性的能力。

有人会提出异议说，散文与诗歌之间的界限在这里消失了：荷马难道不是人们引用最频繁的作者吗？亚氏对荷马不是有过“所有这些语言赋予了运动与生命。但，现实就是运动”（Ⅲ，11，1412a10）这样的评论吗？隐喻难道不是被推广到散文的具有诗意的手法吗？

在重新讨论亚里士多德的《诗学》之前，我们无法完全回应这种异议。[18] 我们暂且说，差别并不在于手段，而在于想要达到的目的，正因为如此，我们要把形象化的生动描述放在简洁、惊奇、掩饰、隐晦上，放在反衬这类语境中加以考察。就像所有这些手法一样，妙语服务于相同的目的：说服听众。这一目的仍是修辞的特点。

---

[1] 指《尼各马可伦理学》。——译者

[2] “既然建筑是一门艺术并且本质上是某种带有规则的创造设计，既然不存在并非创造设计（带有规则）的艺术，也不存在并非艺术的创造设计，那么，在艺术与带有精确规则的创造设计之间存在同一性。艺术始终离不开变化。致力于艺术意味着考虑创造一种可以存在也可以不存在的事物的方式，但这种事物的存在原则处于艺术家的心目中而不处于被创造出来的事物中：艺术实际上既不涉及现在的或必然存在的事物，也不涉及自身中有其法则的自然存在物。”（《尼各马可伦理学》Ⅵ，4，1140a6—16；特里科译本）另一个译本载迪富尔：《修辞学导论》，第1卷和第2卷，巴黎，纯文学出版社，1932年版。

[3] 人们不能过于强调屈辱——“威信的丧失”，布兰斯维克在《亚里士多德〈论题〉导论》中说，辩证法在从柏拉图传到亚里士多德的手里之后遭到了这种屈辱。在柏拉图那里至高无上的纲领性的科学在亚里士多德那里仅仅成了论辩理论而已（参见奥邦克：《亚里士多德的存在问题》，第251—264页，奎鲁：《亚里士多德的逻辑、论辩与哲学史》，载《佩雷尔曼纪念文集》）。

[4] 《修辞学》（Ⅰ，1，1355b17）的偏见在《论题》，Ⅰ，10，104a8中被准确地作了定义：“辩证法的前提就是质疑被所有人认可的观念或被几乎所有人认可的观念，或被所有代表真知灼见的人认可的观念，并且对后者来说就是质疑被所有人认可或被几乎所有人认可的观念或质疑被赫赫有名的人认可的观念（这是由矛盾造成的例外）。因为真知灼见所特有的观念具有各种机会被人接受，假如它并不与平庸的看法相悖的话。”（布兰斯维克译本，纯文学出版社，1967年版）endoxa就是在构成辩证法的讨论对象的“两人游戏中”接受的观念（布兰斯维克：前引书，ⅩⅫⅠ）。前提的这种特点造成了论证的三段论（其前提是内在地变化的）与辩证法三段论［其前提“实际上被证明了”（同上书，ⅩⅣ）］之间的差别，这一点使得那些前提与“明显的意见性”前提相对立，而那些意见性前提使推理从材料上看成了辩论性推理。

[5] 布兰斯维克以下述方式将“立场”问题与辩证法的推理问题重新联系起来：“通过初步的接近，这些立场可以被描述成规则，或如果我们愿意，可以被描述成论辩的秘诀，这些秘诀旨在将有效的工具提供给非常确定的活动，即，论辩性的讨论活动。”（Ⅸ）这位作者还补充说：“《论题》试图将这种活动从盲目的实践层次推进到有条理的艺术实践的层次。由于与这种活动有着密切的联系，《论题》——优秀的辩证法家的手册，具有成为一场游戏的艺术的危险，但以后再也没有人会从事这种游戏（Ⅸ）。但为什么要谈论这种立场以表示这个从既有结论出发去形成某些前提的机制呢？（同上书，ⅩⅩⅨ）有人可能会强调这些立场是分散的这一事实，或强调每种立场具有收集功能这一事实。实际上，一方面人们可能强调逻辑思想在辩证法领域具有非系统的无头怪物般的特征，”（同上书，ⅩⅣ）强调被如此定位的孤

立单元的封闭性质。但人们也可能步《修辞学》Ⅱ，26，1403a17的后尘，注意到这种立场就是“包含许多省略三段论的主要观点”。偶然性的主题、属的主题、本义的主题（第5卷）和定义的主题相继履行了这种统一功能。

[6] 指persuasif，这是“说服”一词的形容词，在这里当名词使用。——译者

[7] 杜林的《对亚里士多德的思想的叙述与解释》（海德堡，卡尔文特出版社，1966年）采纳了这种散文与诗歌对比的论点，他将《修辞学》第3卷称为“散文作品”（第149页及以下）。《诗学》，1450b13—15将陈述等于思想的语言表达，由于没有忘记《诗学》的定义，杜林注意到，在《修辞学》的上下文中，陈述偏偏被等同于文学上的艺术散文（第150页），而没有被归结为希腊人创造的关于风格种类的理论（charaktêres或genera dicendi）。

[8] 注意这个突出的理由十分有趣：“诗人提供了第一次推动，这是自然的事情：事实上，语词乃是模仿，在我们的器官的活动中，声音最适合模仿。”（《修辞学》Ⅲ，1404a20—22）

[9] 我们将研究诗歌中的意义对感性事物的依附关系。见“第六研究”第2节。

[10] 科普在《亚里士多德的修辞学导论》中发现，如果这个一般提纲在亚里士多德的时代已经很普通，那么，对四个“优点”——简练、明快、光彩、贴切——的分类做得不够仔细，也没有通常遵循的秩序（第279页）。在其他地方，这条线索常常被打断，比如说，因研究相似性（见后面）而被打断，或被这种因素所打断，这些因素就像对陈述的“形式”（押韵、并列连接与和谐复合的风格）的评论那样难以进入对陈述优点的列举（Ⅲ，8和9）。

[11] 表示偏差的动词——exallattô，exallaxai——出现了两次。Ⅲ，2，1404b8：“使一个词偏离日常意义”；Ⅲ，2，1404b30：“人们为达到更高境界而偏离了适当性。”陌生的用法始终与日常的、熟悉的（Ⅲ，2，1404b32）或适当的（Ⅲ，2，1404b30）用法相反。

[12] 要将作者随后就语词应具有的“美感”所发表的看法与“明晰性”这个主题联系起来是比较困难的：语词的美感据说在于声调和所指的东西。丑陋也是如此（Ⅲ，2，1405b6—7）。随后作者又说：隐喻应当从“美的东西”中派生出来，“这些美的东西或因音调，或因意蕴，或因外观，或因某种其他意义而变得美”（1405b17—18）。悦人的功能间接涉及能指的功能。明晰—美感的这种两极性反映了上面提到的雄辩术所特有的某种张力。

[13] 对科普来说，风格的缺陷或趣味的缺乏的这种发展并不意味着引入特殊的优点，这种优点就是风格上的“热烈”（《亚里士多德的修辞学导论》，第286—290页）。

[14] 相同的论据——避免过于诗意化的东西——被用于起委婉作用的隐喻并且通常用于婉转的说法（Ⅲ，6，1407b32—35）。

[15] 科普的评论特别精彩和……优美！（第316—323页）

[16] trait d'esprit，通常指俏皮话。——译者

[17] 我们以后再讨论亚里士多德的这种表白的本体论涵义。参见第58页以及“第八研究”第4节。

[18] 参见第53—55页。

5.陈述的“诗学”地位

让我们通过陈述重新考虑隐喻的双重采用[1]问题的另一极端。诗歌的陈述是什么呢？在回答这个问题时，我们将会把两部著作共有的隐喻定义与《诗学》的纲要赋予它的不同功能联系起来。

隐喻定义引导我们从陈述下降到它的“部分”并由这些部分下降到名称，隐喻则是名称的转换。对隐喻功能的研究要求我们现在从陈述回溯到它的条件。

最直接的条件是诗歌本身——在这里指悲剧（它被视为整体）：“因此，在悲剧中必定有六个要素（merê），它们使悲剧成为悲剧。这就是情节、性格、陈述、意图、场景与歌唱。”（1450a7—9）[2]情节是“已完成了的行为的集合”（1450a15）。性格就是通过一种隐含在行为之下的独特偏好而给行为赋予一贯性的东西（1450b7—9）。陈述是“韵文的组合”（1449b39）。意图就是一个人为给其行为作论证而说出的东西（1450a7）。它之于行为就好比修辞学与政治学之于演说（1450b5—6）。因此，这就是悲剧诗的狭义修辞学的方面（1456a34—36）。场景表示外在的和可见的秩序（1449b33）。最后，歌唱是“润色的主料”（1450b17）。

正如语词被称为陈述的一“部分”一样，陈述乃是悲剧的一“部分”。通过对诗歌本身的考虑，策略的时效发生了改变；隐喻，即语词的冒险，通过陈述而与悲剧联系起来。或正如我们一开始所说的那样，与悲剧诗“联系起来”（1447a13）。

悲剧要根据一种特点即“对活动着的人的模仿”（1448a1与a29）来定义，这种特点提供了陈述的第二级条件。我们把亚里士多德的“模仿”概念留到以后去讨论，这一概念为诗歌提供了指导性概念，就像“说服”概念为公开演说提供了指导性概念一样。

当我们致力于列举悲剧诗的要素时，为了理解陈述的作用，重要的是把握其中的所有这些因素的联系。它们实际上形成了一种网络，在这个网络中，所有这些因素围绕一种主要因素——情节（muthos）。实际上有三种因素共同起着工具的作用：场景、歌唱、陈述，“因为这些东西是进行模仿的手段”（1449b33—34）。两种其他因素——意图与性格——被称为行为的“自然原因”（1450a1）。而第二种因素给行为赋予了偏好的一贯性；第一种因素则给行为赋予了根据的一贯性。所有因素都在muthos这个词语中结合起来，一些译者把它译成情节。实际上正是在这里实现了行为的转换。亚里士多德把它称为高尚行为的模仿：“情节是对行为的模仿。”（1450a3）在情节与悲剧之间不仅存在目的与手段的关系或自然原因与结果的关系，而且存在本质的联系。正因如此，那本著作从一开始就在探讨“创作情节的方式”（1447a8）。因此，为实现我们的目的，重要的是深入理解悲剧诗的情节与其中包含着隐喻的陈述之间的邻近关系。

情节的基本特点就是它的顺序性、结构性、条理性。这种顺序性反映在所有其他因素

中：场景的顺序，性格的一贯，意图的联贯以及韵文的条理。情节也反映在行为、性格和意图的发散性中。重要的是，陈述也具有这类一贯性。怎样分有这类一贯性呢？亚里士多德曾说它源于“dia tês onomasias hermêneian”（1450b15），我往往把它译为“语言的解释”，哈迪则把它翻译为“通过语言来传达思想”。[3] 就此而论，它既不是散文，也不是诗。亚里士多德说：“它有诗歌作品和散文作品的共同性。”（同上书，第16页）亚里士多德刚才所说的意图丝毫没有穷尽这种解释，而意图包含所有这些修辞特点，这些特点对情节与性格进行补充并因此属于语言的范围（它像“所有由语言确定的东西”一样属于修辞学）（1456a37）。但这种安排仍有待言语来显示、表达：“如果讲话者的意图是明显的并且并不源于他的语言，那么，讲话者的工作是出于什么原因呢？”（1456b8）[4] 如果我们将这三种特点——诗歌的布局、解说、表白——进行比较，我们就会发现陈述的功能已被描述成情节的内部顺序的外在表现与说明。悲剧的情节与它的陈述之间存在着某种关系，我们可以冒险把这种关系表述为内在形式与外在形式的关系。正因如此，陈述——隐喻本身是它的一部分——在悲剧诗中与情节结合在一起并反过来变成了悲剧的“一部分”。

那么，悲剧诗的情节与模仿功能之间有什么关系呢？我们必须承认，很少有现代批评家赞同亚里士多德将悲剧诗——顺便也将史诗——定义为模仿的做法。大部分人都从这一概念中看到了亚里士多德的审美观的原罪，也许还有全部希腊人的审美观的原罪。麦基翁[5]（Richard McKeon），最近，还有戈尔登（Leon Golden）与哈迪森（O.B.Hardison），都努力消除一些误解，这些误解模糊了对亚里士多德的概念的解释。但是，我们的一些译者也许很快会为古希腊的mimêsis提供对等的术语，我们相信这个术语已众所周知，这个术语就是模仿。大家很容易指责说，模仿从属于自然事物。从形象艺术与非形象艺术的全新对立出发，我们不可避免会触及古希腊的la mimêsis（模仿）一词。[6] 然而，将模仿的这些特点集中起来并非一件令人感到失望的工作。这些特点使模仿不同于反映自然的简单复制（参见“第七研究”第4节）。

首先，我们要注意的是，从柏拉图到亚里士多德，mimêsis概念的使用范围明显缩小。[7] 在柏拉图那里，它的外延不断扩大。它适用于所有艺术、话语、制度，适用于仿照理念原型的自然事物并因此适用于事物的法则本身。辩证方法——从对话步骤的广义上去理解——给该词的意义赋予了非常广泛的语境规定性，这一点使语义学家面临令人沮丧的歧义。唯一确定的线索是现存事物与相像的事物之间的非常普遍的关系。这种相似性有好坏之分，真实与肤浅之别。参照理念原型仅仅使我们能根据存在物在表面上的近似性的改变来形成相似性的程度。因此，我们可以说一幅画是“模仿的模仿”。

在亚里士多德那里丝毫不是如此。首先，定义是科学话语的开始，但不是辩证使用的结束。因为虽然语词有多种意义，它们在科学中的用法却只能有一种。正是科学的划分规定了这种规范的用法。由此可知，我们只承认mimêsis的一种字面意义，这种意义限制了它在诗学范围中的使用，而诗学不同于理论科学与应用科学。[8] 只有存在“制作”的地方才存在“模仿”。因此，在自然中不存在模仿，因为与制作不同，自然的运动法则是内在的。也不存在对观念的模仿，因为制作始终是生产独一无二的事物。在谈到情节及其构思

的统一性时，亚里士多德注意到“模仿始终是对独一无二的东西的模仿”（1451a30—35）。

有人可能会提出这样的异议：《诗学》使用了“模仿”概念，但没有对这一概念进行“定义”。如果唯一标准的定义是属加种差，这种做法就是正确的。但在列举模仿的种类（史诗、悲剧、喜剧、赞美诗、供笛子和竖琴演奏的曲子）时，随后，在将据种类所作的划分与按“方式”、“对象”和“样式”所作的划分进行对比时，《诗学》对模仿进行了十分严格的定义。如果我们进而注意到其功能就是产生愉悦——我们试图学会模仿所产生的那种愉悦，那么，我们可以冒险解释说，[9] 模仿完全要通过这种结构来定义，这种结构与质料因、形式因、动力因和目的因的区分一一吻合。

这种并不普遍的定义提供了如此稳固的四重结构[10] 以致它实际上决定了悲剧的六个“部分”的布局。而其中的三个部分（muthos，êthos，dianoia）源于模仿的对象，另两个部分（melos 与lexis）涉及方法，最后一个部分（opsis）涉及风格。此外，尽管净化[11] 并不是悲剧的一“部分”，但它可能与模仿的第四个方面联系在一起，与它的“功能”联系在一起，这种功能就是因模仿而产生的快乐的悲剧的变种。净化与观众心理学的联系不像它与可以理解的悲剧作品的联系那么密切。[12] 因此，模仿是一个过程，[13] 是“构建悲剧的六个部分中的每个部分的过程，是构建从情节到场景的每个部分的过程”。

关于模仿的这种逻辑结构，我们将会考虑容易引起我们的隐喻哲学的兴趣的两种特点。

这些特点中的第一个特点取决于情节在诗歌创作中的作用。我们说过，这种特点就是模仿。更确切地说，正是这个虚构的东西的“结构”构成了模仿。这是十分奇特的喜剧，它构造了它所模仿的东西本身：对虚构的东西的“全部性质”的所有描述，对开始、过程和结尾的安排的所有描述，以及对情节的统一性和顺序的所有描述，有助于将喜剧与对现实的全部反映区别开来。我们也已表明，悲剧诗的所有其他因素在不同程度上表明了结构、顺序、统一性的相同性质。但它们在所有不同方面都是模仿的因素。

顺序的这种功能使我们可以说，诗歌“比历史更具有哲学的意味”（1450b5—6）。历史学描述已发生的事情，诗歌则描述过去有可能发生的事情。历史停留于特殊性，诗歌则上升到普遍性，此处所说的普遍性是指某一类人“很可能或必然地”（1451b9）说出或做出的那种事情。通过这类事情，听众“才会相信可能性”（同上书，第16页）。[14] 在从属于现实——人的行为——与作诗本身这种创造性工作之间的张力会在模仿中显示出来。“据此可以清楚地看出，诗人应当成为编造情节的艺术家而不是成为创作韵文的艺术家，因为他是由于模仿而成了诗人，并且他模仿各种行为。”（1451b27—29）

顺序的这种功能还说明，我们从模仿中得到的快乐就是人们从学习中得到的那种快乐，在诗歌中令我们愉悦的东西是悲剧的创作所获得的那种净化感，通体的透明感。[15]

因此，恰恰由于严重的误解，亚里士多德的mimêsis概念可能与“复制”意义上的模仿混为一谈。如果mimêsis包含对现实的初步参照，这种参照只不过表示自然对所有制作活动的支配。但这种参照活动与创造性的方面不可分割。模仿即是创作（la mimêsis est

poiêsis），反之亦然。亚里士多德的“模仿”将接近人的现实性与虚拟的距离感结合起来，这种模仿已经预示着支配我们自身的研究的（参见“第七研究”第4、5节）主要矛盾。这一矛盾并非不涉及隐喻理论。但我们要提前结束对“模仿”概念的描述。

令我们的研究感兴趣的第二个特点可以这样来表述：与喜剧不同的是，在悲剧中，对人的行为的模仿是使人高尚的模仿。与前一种特点相比，这种特点更是理解隐喻功能的钥匙：亚里士多德说，喜剧“试图表现下层民众”，悲剧则试图“向现实的人表现上层人物”（1448a17—18）（这个主题出现了几次：1448b24—27；1449a31—33；1449b9）。因此，情节不仅是以比较一贯的形式对人的活动的重新安排，而且是一种进行升华的创作。于是，模仿不仅旨在恢复人的本质，而且是恢复其更伟大、更高尚的方面。模仿的特有张力是双重的：一方面，模仿既是对人的描绘，也是具有原创性的创作，另一方面，它包含恢复与升华。这个特点与前一个特点结合在一起，它使我们又回到隐喻上来。

由于被重新置于模仿的基础上，隐喻丧失了所有无根无据的特点。它被看作简单的语言事实，因而可以被视为在生僻词、反常词、扩充词、缩略词、杜撰词方面对日常语言的简单偏离。陈述从属于情节已使隐喻服务于“言说”，服务于“诗化”，这一点不仅出现在语词的层次，而且出现在整个诗的层次。使情节从属于模仿为风格所使用的手段提供了全部的目的，这一目的相当于“说服”在修辞学上的目的。从形式上看，作为偏离，隐喻仅仅是一种意义上的差别。由于与最好的行为相关，它具有体现后者的特点的双重张力：既从属于现实又进行虚构，既有恢复又有升华。这种双重张力构成了诗歌中的隐喻的指称功能。抽象地看，也就是说，除了这种指称功能，隐喻穷尽了它替代的可能性并且消失于装饰中：由于致力于漫游，它迷失于语言的游戏中。

总而言之，悲剧的模仿所特有的意义升华（它发生在被理解为整体的诗歌中）和隐喻所特有的意义转移（它发生在语词层次）之间存在更为密切的配合关系，我们难道不能将模仿的第二种特点与这种配合关系联系起来吗？亚里士多德对诗歌隐喻的恰当用法所做的一些评论[16]与我们搜罗的，被归为修辞学隐喻的“优点”的那些评论相得益彰。它们以诗歌语言的义务论为目的，这种义务论与有关模仿本身的目的论不无相似之处。

亚里士多德在这里讲些什么呢？“明晰而不含混”（1458a18）就是陈述的特点。这种明晰是什么呢？这种含混性又是什么呢？既明晰又含混的诗歌作品恰恰是仅仅包含日常语词的作品。那就是对偏差的恰当运用。它在于新奇与典雅（semnê）的结合。怎样才能不使这种结合走得更远呢？如果新奇与典雅不能在“恰当的隐喻”中结合在一起，那不是因为语言的典雅适合于表达被描述的行为的高尚吗？如果这种解释有价值——我乐于承认它创造了作者不想要而又被文本认可并通过阅读而产生的东西——那么，我们必须追问，作为语词层面上的意义转移，隐喻的秘密是否不在于意义在陈述层面上的升华。如果可以这样想，隐喻不仅是对日常语言的偏离，而且通过这种偏离成了提升意义的特殊工具，而意义的提升造成了模仿。

在诗歌层次的情节所引起的意义升华与语词层次的隐喻所引起的意义升华之间所发现的这种类似性无疑应当扩大到净化，我们可以把它视为情感的升华，这种升华与行为的升

华，与语言的升华相似。从功能的观点看，模仿构成了整体。在这种整体中，向情节的提升，通过隐喻对语言的转用，与对恐惧感和怜悯感的净化并行不悖。

但是，我们要说的是，对模仿的解释是以模仿与情节的联系为基础的，这种解释并不会掩盖一个重要事实：模仿乃是对自然的模仿。因此，模仿的确不是通过追溯到《诗学》的第一个概念而达到最后一个概念。“对自然的模仿”这个术语似乎使我们走出了《诗学》的领域并且回到了《形而上学》。[17] 通过将话语的创造与自然的生产重新联系起来，这难道不会同时破坏以前的所有分析吗？通过将语义的丰富性与自然的丰富性联系起来，这难道会最终使隐喻的偏离变得毫无用处和毫无可能吗？[18]

因此，我们必须最终回到这堆议论，这堆议论在为情节和隐喻创造空间的审美观中构成了对自然的参照。

如果模仿在亚里士多德的体系中是作为将各种艺术——高雅艺术与实用艺术——与自然区分开来的明显标志，那么，我们就应当说，“对自然的模仿”这个术语的功能既是将人的创作与自然的生产区分开来，又是将它们协调起来。“艺术模仿自然”这个命题既将艺术与自然区别开来又将艺术与自然连接起来。[19] 语词的任何简单的操作性用法（因为这种用法使用了“自然”一词的不同词义，或它在《诗学》原文中的复合词）都不及这种主题性用法。

正因为“模仿自然”这一术语的功能是将诗意的东西与自然的东西区分开来，参照自然丝毫不会成为诗歌创作的限制。诗歌模仿人的行为，“或者仿照它们过去的样子或仿照现在的样子，或者仿照人们认为的那个样子以及它们显示的那个样子，或者仿照它们应该有的那个样子”（1460b7—11）。由此保留了广泛的可能性。从此，我们可以理解这个哲学家为何写道“诗人因为模仿而成为诗人”（1451b28—29；1447b1—5）以及“情节是行为的模仿”（1450a4）。也正因为自然为模仿性的“创作”留下了空间，人们可能根据诗作是悲剧还是喜剧而将人的行为描述成“好的”或“坏的”。现实仍是一种参照，而不会变成一种限制。正因如此，艺术作品可能服从纯粹的内在标准而决不会像在柏拉图那里一样受到道德和政治考虑的干扰，尤其不会理会使表面现象与实在性相称这类本体论的关切。柏拉图对“模仿”的用法使我们甚至能将自然事物看作对永恒理念的模仿并将绘画称为模仿的模仿。在放弃柏拉图对“模仿”的这种用法时，亚里士多德被迫将对自然的模仿这一概念仅仅用于一门有关诗歌创作的科学的范围，而这门科学已经获得充分的自主性。传奇类作品应当反映人的行为，而人的行为在这里则是被模仿的自然。

最后，我想贸然提出最后一个论证，它超越了被用于过去的一位哲学家的论著的语义学根据，激活了它在当代语境中的意义并因此属于一种诠释学。这个论证涉及phusis一词，即mimêsis的最终参照物。我们认为只有把phusis翻译为“自然”才能理解它。

但是，“模仿”一词导致了对mimêsis的误解，“自然”一词难道不会同样导致对phusis的误解吗？希腊人无疑不会像我们那样迅速将phusis等同于有惰性的被给予性。也许是因为自然本身对希腊人来说是有生命的，mimêsis才不至于成为役使性的活动，在写作和创造时模仿自然才是可能的。这难道不是《修辞学》这一最晦涩的文本所表达的见解？他之所

以说，隐喻是“使……浮现在眼前”（met sous les yeux），是因为它“表示现实中的东西”（Ⅲ，11，1411b24—25）。《诗学》作了这样的回应：“……在进行叙述时……或在将所有人描述为行动着（hôs prattontas）的人，描述成现实中的（energountas）人时，我们能够进行模仿。”（1448a24）在“指称现实”与道出“自然”之间难道不存在隐含着的亲缘关系？

如果这一假设有效，我们可以理解为什么《诗学》决不可能脱离“模仿”也不可能脱离“自然”。“模仿”这个概念归根到底可以作为理解语境的索引。这意味着，任何话语都不能排除我们对世界的归属性。所有模仿，甚至创造性的模仿，尤其是创造性模仿，处在“在世” [20] 的领域，就它上升到情节而言它显示了这种“在世”。我从亚里士多德的“模仿”中所看到的便是想象物的真实性，是诗的本体论发现的能力。陈述因模仿而生根，隐喻的偏离属于表达现存事物的伟业。但模仿不仅意味着所有话语都属于世界。它不仅保留了诗歌话语的指称功能，作为“自然的模仿”，它把这种指称功能与将实在表现为现实的过程联系起来。在“自然的模仿”这个术语中，“自然”这个概念的功能是将此一“线索”用作现实性的方面，这个方面并不出现在对被给予的事物的简单描述中。将人描述成“行动着的人”，将所有事物描述成“活动着的”事物很可能是隐喻话语的本体论功能。在此，存在的所有静态的可能性显现为绽放的东西，行为的所有潜在可能性表现为现实的东西。 [21]

“活的”这个词语就是道出“活的”存在的东西。

---

[1] 指修辞学与诗学都采用隐喻。——译者

[2] 《诗学》中译本（罗念生译，人民文学出版社，1962年版，第20—21页）将这六个词分别译为情节、性格、言词、思想、形象与歌曲。以本人愚见，将dianoia译为“思想”似乎更合情理，将opsis译为“场景”则比译作“形象”更好。此处仍从利科的法译文。——译者

[3] 罗斯把它翻译成“通过言语来表达思想”。卢卡斯把它译成“通过言语进行交流”。

[4] 哈迪评论说：“原文和这个句子的意义是非常可疑的。”（见该书）如果我们将对刚才的看法的这一评论与形象化比喻的功能（使话语显示出来）进行比较，这种意义就不太可能有疑问。在这一点上，罗素的翻译消除了所有模糊不清之处：“如果除了讲话者所说的东西之外各种事物能按要求显现出来，讲话者的本事何在呢？”“思”要变成“诗”就有待于“显现”。在这一点上，德里达发现：“如果la dianoia与la lexis之间没有差别就没有悲剧存在的余地……这种差别不仅在于人们应能说出不同于他想的东西。它只有通过说话者才能出现在悲剧中。”（《白色神话学》，前引书，第20页）

[5] 麦基翁：“古代的文学批评与模仿概念”，载《现代语文》，1936年8月号；收入《批评家与批评》，克兰编，芝加哥，芝加哥大学出版社，1952年版，1970年第五版。“模仿与诗歌”，载《思想、行为与情感》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1954年版，第102—223页。

[6] 在上一个注释所引的第二本著作中，麦基翁将对模仿的贬义解释溯源到《天才的审美观》。

[7] 关于所有这些观点，参见麦基翁：前引书。接下来的发展很大程度上归功于这本著作。作者强调不断重建一个使概念从中获得意义的哲学语境的必要性，强调将每个定义与每个哲学家特有的方法论重新联系起来的必要性。

[8] 麦基翁写道：“模仿在那个系统中起着种差的作用，通过这种种差，实用的艺术和高雅的艺术得以区分开来，”见《批评家与批评》，第131页。

[9] 戈尔登与哈迪森：《亚里士多德的〈诗学〉，译文和供文学研究者阅读的评注》克利夫斯，哈尔出版社，1958年版，第68—69页。第79、87、93页，第95—96页，第115页以及“跋：论亚里士多德的模仿”（第281—296页）。同样，埃尔斯的《亚里士多德的〈诗学〉：论证》（马萨诸塞，剑桥，哈佛大学出版社，1963年版）有理由关注这一将la poiêsis（诗）定义为mimêsis（模仿）而出现的矛盾（第13页）；他在谈及1451b27—33时指出：“诗人所创造的并非事件的现实性，而是它们的逻辑结构，是它们的意义。”（第321页）正因如此，诗作与模仿可能是一致的。也正因如此，“模仿”可以产生恐惧感本身（1453b8），因为情节本身是模仿（410—411，447—450）。

[10] 按哈迪森，前引书第96页的看法，它构成《诗学》的“第一种逻辑统一性”。它同时给亚里士多德的卷首表白赋予了深刻的意义：“从第一原则开始遵循自然的顺序。”（1447a 7）

[11] “净化”原文为katharsis，对这个词的理解与翻译，学术界争议颇多。有的学者主张译为“陶冶”，有的主张译为“净化”，还有人主张译为“宣泄”。罗念生先生曾在《剧本》1961年11月号上发表“卡塔西斯浅释”一文，为将此词译为“陶冶”作辩护。利科显然把这个词理解为“净化”，故译者仍采用“净化”作译名。——译者

[12] 《剧本》，第115页。哈迪森在此利用了戈尔登的一篇文章《净化》，载《美国哲学协会会刊》，ⅩLⅢ（1962），第51—60页。

[13] 《剧本》，第286页。

[14] 哈迪森甚至于说悲剧诗将历史或自然“普遍化”（《剧本》，第291页及以下）。历史本身仅仅提供特殊性或漫无差别的个别性。但是，传说就是对历史的可以理解的解释，这里的历史要从特殊性的集合的广泛意义上去理解。这种“被普遍化”的行为显然不会是一种复制。

[15] 在这里，戈尔登对悲剧的净化的解释获得了某种可能性，这至少是因为对情节、插叙、人物、思想的可理解性所做的澄清将对怜悯与恐惧的净化间接化了。

[16] 参见“优点”（aretê，1458a18）、“尺度”（metrion，1458b12）、“不适当地”（aprepôs，同上，14）、“适当的用法”（to harmotton，15）、“适当地使用”（prepontôs khrêsthai，1459a4）。

[17] “自然”（phusis）一词在《诗学》中的许多意义值得注意，因为它们构成了为《诗学》之外的东西提供许多暗示的紧密网络。如果我们遵循“自然的顺序”，我们首先要说的就是“模仿”（1447a12）：在此“自然”表示根据事物的顺序对知识所作的划分，领先这一划分，模仿属于“制作”的科学。对自然的间接暗示要通过目的概念来进行：“行动（acte）与情节是悲剧的目的。”（1450a22）稍稍说得明白点就是，“情节是悲剧的本原（arkhê），就像它是悲剧的灵魂（psukhê）一样”（1450a38），而思想与性格是行为的“自然原因”（pephuken）（1450a1）。至于模仿本身，它与天性联系在一起，因为模仿是人与生俱来的能力（sumphuton）（1448b5）。此外，人与动物的不同之处在于人“非常善于模仿”（同上书，7）。正是这一点将最有天赋的艺术家与其他人区分开来，“因为艺术家是靠天赋而成为艺术家”（1459a7）。实际上，诗人是“根据自己的本性”而激发写悲剧与喜剧的灵感。最后，在各种诗作中，随兴而作并与天性相续的悲剧在达到“它自己的本性”（1449a15）时已臻极致。此外，悲剧的条理性、完整性、对称性的特点，简言之，所有构成自足的完美作品的东西同时也揭示了“符合事物本性的界限”（1451a9）。在《诗学》中尚未被作为主题的自然概念不断作为操作概念而出现，但这是芬克赋予这个词的意义上的操作概念，它与主题概念相对照。

[18] 在德里达看来（前引书，第23—24页），将“模仿”与“自然”联系起来的严格一致性构成了“形而上学和人道主义的构成形式”（第24页）。前一个注释得益于德里达的分析，它大量借用了这种分析。

[19] “艺术模仿自然”这一表述在亚里士多德的著作中是一个经久不变的表述。德卡里（《亚里士多德论形而上学的对象》，蒙特利尔—巴黎，弗兰出版社，1961年版）从Protreptique（《规劝》——这一表述与柏拉图的《法律篇》Ⅹ，888e，890d形成了对照）开始就提出了这一表述：“自然的产品有一个目的，它始终是为一个比艺术品的目的更高的目的而创造出来的，因为艺术模仿自然，而不是自然模仿艺术。”（第23页注释3）在此，这一表述并不是用来区分的，也不是用来协调的。它旨在使艺术从属于自然。原文提供了这样的根据：对哲学家的这种激励是本文的对象，它以“自然的意志”为基础（同上），因此，我们必须从艺术的目的上升到更高的目的。《物理学》Ⅱ，2，194a21—27以另一种方式提供了论证，它从艺术显示出来的东西过渡到向自然显示出来的东西，即形式与质料的结合以及目的论。论证如下：“如果艺术模仿自然……那么它属于认识两种自然（形式与质料）的物理学。”原著继续写道：“……自然是目的和最终原因。”（同上书，a 28）大家明白，同一表述可以得出另一种意义并由此将艺术与自然区分开来，因为艺术正是从自然中获取目的，也正是从自然中艺术获得了自主性，因为自然中可以模仿的东西并非我们要复制的产品，而是生产过程本身及其目的论秩序，这些顺序仍有待理解，情节则可以重组它们。关于亚里士多德的“模仿”概念，可参见奥邦克：《亚里士多德的存在问题。论亚里士多德的难题》，法国大学出版社，1962年版，第487—508页。（在“第八研究”第1节大家可以发现对这本著作的另一个论证的讨论。）

[20] 这是海德格尔的用语。——译者

[21] “第八研究”的结尾将采纳这个解释并加以展开。

第二研究 修辞学的衰落：比喻学——献给热内特

本研究的主线从修辞学延伸到语义学，再从语义学延伸到诠释学。我们在此关注的正是从修辞学向语义学的过渡。我们试图证明导言中提出的假设，根据这种假设对隐喻的纯粹修辞学考察源于在意义理论中一开始就给语词赋予过多的特权，更确切地说源于给名称、命名活动赋予了过多的特权。而纯粹的语义学考察始于将句子认作基本的意义单元。在第一种情况下，隐喻就是转义，即影响语词意义的偏离——在第二种情况下，它是一种述谓行为，是话语—句子层次的异常归属活动（我们将会看到我们是否能——以及在何种程度上能——谈论这一分析层次上的偏差）。

直接的改变可以直接通过一种分析来进行，这种分析略去了比喻修辞学并且像理查兹以来的大部分英国作者所做的那样一下子处于命题逻辑的层面。我们选择了间接论证的较长途径，这种论证主要是从日薄西山的修辞学的失败中获取证据。后者实际上提供了使隐喻理论依赖话语—句子理论的必要性的相反证据。对修辞学近著之一即丰塔尼埃的《话语的形象化表达》[1]的考察乃是主线。

---

[1] 此书问世于1830年，1968年由修辞学家热内特重新整理出版。——译者

1.比喻学的修辞学“模式”

我们的假设旨在对修辞学的衰落进行说明，这种说明显然不同于一些具有结构主义倾向的新修辞学家提供的说明。如前所述，[1]后者[2]把这归因于修辞学领域的逐渐缩小。自古希腊以来，由于修辞学的两个主要部分，即论辩理论与写作理论的萎缩，它实际上被逐渐收缩为口头表达理论。口头表达理论或风格理论被归结为对修辞格的分类，而对修辞格的分类又被归结为比喻理论。比喻学本身仅仅关注由隐喻与换喻构成的一对修辞格，其代价是将换喻归结为邻近性，将隐喻归结为相似性。

这种说明同时也是一种批评，它想为新修辞学计划开辟道路，而新修辞学首先打开了渐渐封闭的修辞学空间。因此，这一计划与隐喻的专横相对立。但此项工作不会不忠实于古典修辞学的分类学理想：它仅仅较为关注形象化表达的多样性：“除了形象化表达还是形象化表达”——这就是它的箴言。

依我之见，修辞学领域的缩小并不是决定性的事实。这不是因为它不涉及具有重要意义的文化现象，也不是因为我们不能提防隐喻的过分增加。如果我们不揭示新修辞学也许并不打算承认的比较深刻的根源，这种警告就不起作用。问题并不在于恢复原始的修辞学空间——由于不可避免的文化原因，这也许超出了我们的爱好——而是以新的方式理解比喻的功能并由此出发最终以新的术语重提修辞学的目的问题。

修辞学的衰落源于影响到比喻理论的最初错误，而不管比喻学在修辞学领域中的地位如何。这一最初错误取决于语词在意义理论中的独霸地位。从这种错误中，我们仅能发现最遥远的效应：将隐喻归结为单纯的修饰。在起点（语词的优先性）与终点（作为修饰的隐喻）之间一系列的假设得以展开，这些假设逐步将以命名为中心的初级的意义理论与关于比喻的纯修饰理论紧紧结合在一起，而关于比喻的纯修饰最终证明了被柏拉图置于与“美容术”同等地位的一门学科的有用性。

我们可以以下述方式恢复这一系列的假设，它的整体构成了比喻学的内在模式。

a）某些名称本身属于某些种类（属和种）的事物。我们可以把这些语词的意义称为本义。相比之下，隐喻与其他比喻乃是引申义或转义：这便是关于本义与引申义或转义的假设。

b）我们用一个非专有名称而不用相应的专有名词来称呼某些事物。在现实的话语中缺乏专有名称，要么源于具有风格学特征的选择，要么源于缺乏实在性。但在这两种情况下，诉诸引申义旨在填补语义空白，或更确切地说，填补词汇在现实信息或信码方面的空白：这便是语义空白假设。

c）语词空白是通过借用外来词来填补的：这便是借用假设。

d）借用词被用于相关事物，其代价是在借用词的引申义或转义与本义之间出现了偏

差：这便是偏差假设。

e）从转义上来理解的借用词代替一个未出现的词（这是它缺乏的词或人们不愿用的词），而这个未出现的词可能被用于本义上的相同地方。当存在专有名词时，这种代替是通过自愿而不是通过强制来进行的。我们谈到了严格意义上的比喻。当替代对应于词汇的真正空白并且这种替代是出于强制时，我们指的是词的误用：这便是替代公设。

f）在借用词的转义与借用词所代替的那个不出现的语词的本义之间，存在着某种我们可以称之为转换推论的关系。这种推论构成了对语词的替代的范例。在隐喻中，范例的结构乃是相似性的结构，这便是关于比喻的范例假设。[3]

g）说明（或理解）一种比喻就是在比喻推论的指导下或者说在替代的范例的指导下寻找未出现的语词，因而就是恢复以并非固有的语词来代替的原有语词。但这种恢复活动所包含的解述活动原则上是彻底的，因为替代与恢复的总和是零：这便是彻底的解述假设。

最后两个假设恰恰源于这一系列的前提，它们显示了对隐喻，推而广之，对比喻进行狭义修辞学考察的特点：

h）语词的转义用法并不包含任何新的信息。这种假设与前一种假设相互关联。如果恢复使替代无效，如果它可以提供对隐喻，以及推而广之，对比喻的彻底解述，隐喻就不能提供任何知识：这便是零信息假设。

i）当比喻不提供任何知识时它就只有单纯的修饰功能。它在修饰语言时，在为话语提供“色彩”时，也给思想提供富有色彩的“外衣”。

这便是对隐喻的纯修辞学考察所包含的一系列前提。这一系列前提从使隐喻成为命名行为的起点出发一直延伸到给它赋予简单的修饰功能并把全部修辞学仅仅作为取悦人的艺术。隐喻不提供什么知识并且仅仅用来修饰话语——这两个论断逐步发端于把隐喻作为称呼事物的异常方式这一最初决定。

事后从这种模式来考虑，亚里士多德的分析似乎成了预示。但我们并不能指责亚里士多德把丰富的修辞学归结为口头表达理论，更不用说指责他把修辞学归结为修辞格理论了。他并未沉迷于运用纯粹的分类方法：他区分的四类修辞格仍是隐喻的类型。这些隐喻的类型并不与其他修辞格相对立。至于隐喻与明喻的差别，对它进行分析恰恰是为了隐喻而缩小这种差别。如果亚里士多德是这种模式的开创者，那丝毫不是因为他对修辞学领域的定义，因而不是因为他对陈述在这一领域中的地位所下的定义，而仅仅是因为在列举陈述时它给名称所赋予的中心地位以及隐喻定义对名称的指称。正因为如此，亚里士多德的隐喻理论包含许多暗示，这些暗示或多或少地依赖这样或那样的假设，我们刚刚依次列举了这些假设，它们是：“日常”语词与“罕见”语词，第二种语词对第一种语词的偏离，对“借用”词的意义转用于命名的事物，用这个词去代替我们放在同一位置的那个词，“恢复”后者的可能性，隐喻风格的修饰性，从这种风格所取得的快乐。

的确，亚里士多德描述的其他特点阻碍着将这种描述归结为相关模式。但这些特点在陈述理论中丝毫不会令人想起修辞学最初的广泛内容。它们毋宁指向一种关于隐喻的不再

具有唯名论性质的零散的理论。我们不妨回顾一下其中的某些特点。首先，隐喻与明喻接近。明喻之所以从属于隐喻，是因为隐喻总体上包含了归属关系（阿基里斯是狮子），而明喻使这种归属关系过多地带有一种推断的性质（阿基里斯像狮子）。隐喻与明喻的区别是两种形式的述谓关系即“是”与“像”的区别。正因为如此，隐喻更为有力：直接的归属关系显示出惊奇感，而明喻消除了这种惊奇感。同样，给一个事物的名称赋予另一事物的活动揭示了它与述谓活动的密切关系。不仅比例式隐喻表现出与明喻的这种亲缘关系，而且所有隐喻都通过两项之间的极性（它以三种隐喻为前提）表现出与明喻的这种关系。如果隐喻不是“说出两种东西”——出借其名称的事物与接受这一名称的事物，那么，如何将种的名称给予属呢？隐喻的词义转移并不能由此穷尽它在借用、偏离、替代这类概念中的意义。当隐喻类似谜语时，它与其说使人想起替代理论还不如说使人想起张力理论。因此，亚里士多德无疑也表明隐喻“泛泛地提供知识”：这种声明违反了后两条假设，而这些假设使修辞学模式变得完整起来。

因此，当亚里士多德创造了在日薄西山的修辞学中占支配地位的模式时，他也提供了使这种模式无效的某些论据。但这不是因为他的修辞学比口头表达理论更宽泛，而是因为显然以名称为中心的陈述暗中取决于述谓活动。

---

[1] 参见“第一研究”第1节。

[2] 热内特：《狭义修辞学》，载《交流》第16期，瑟伊出版社，1970年，第158—171页。

[3] 一些新修辞学家将口头表达的修辞学与发现论据的修辞学及写作修辞学（按亚里士多德的《修辞学》的三分法）进行对照，就像他们将范例学与意群学对照一样（罗兰·巴尔特：“古代修辞学（助记术）”，载《交流》第16期，瑟伊出版社，1970年，第175—176页）。就像相互作用理论或辩论理论一样，关于隐喻的零散的理论剥夺了这种区分的许多力量。

2.丰塔尼埃[1]：观念与语词的优先性

丰塔尼埃的著作《话语的形象化表达》（1830年）是对我们系统地建立的修辞学模式的最近似的实现。

在那里，语词的优先性已被毫不含糊地加以证明。这种优先性是由分析方法来保证的（如果不是从意识形态方法中借来的，至少与这种方法相关），而这种方法在被用于修辞格之前已被用于“思想与表达式的各种因素：观念与语词”（《基本概念》，第39页）。我们确实应该由此开始，因为对转义的定义是以对观念—语词这两者的定义为基础的：“转义或多或少是不同于原始意义的意义，被应用于新观念的语词通过思想的表达提供了这种原始意义。”（第39页）在思想—观念这对范畴之内，观念处于原则的地位：“思想由观念构成，言语对思想的表达由语词构成。因此，我们不妨看看本质上是观念的那类东西……”（第41页）正是观念的优先性保证了语词的优先性。这样，修辞学取决于一种超语言学的理论，取决于一种狭义上的“意识形态”，这种意识形态保证了从观念向语词的运动。[2]

我们不妨回顾一下被如此置于语词理论的基础上并进而置于比喻理论基础上的意识形态的基本概念。观念是“我们的心灵关注的对象”（第41页）。各种观念之间的简单区别涉及这种直接的观察，这些观念是复杂观念、简单观念（除了那些无法分析的观念之外，没有什么真正的简单观念）（第42页）、具体观念、个别观念、一般观念。这一点也适用于这些观念在我们心灵中相互联系、相互连接的方式，以便形成多种多样的联系、多种多样的组合或多种多样的集群（第43页）。主要观念与次要观念或附属观念之间的区别建立在这些联系方式的基础上。这里包含语法原理：在引入名词之前，我们本质上可以对实体性的观念，亦即“个别观念本身”进行定义，“因为它与作为实体而存在的这种特殊的个别对象具有直接关系”（第42页）。在讨论形容词之前，我们可以同样给具体观念下定义，也就是说，给“通过复杂对象的观念来表示性质、行动或情感的观念下定义”（第42页）。最后，我们应到附属观念中寻找关系观念或情状观念，我们要通过作为这种观念的符号的语词才能认识情状（第42页）。

由此可见，可以对语词进行描述的所有东西源于“它们与观念的一致”（第44页）。谈论观念与语词也就是两次谈论观念：第一次描述“观念本身”，第二次描述作为“语词的描述对象”（第41页）的观念。

因此，对词类的描述会反映对观念种类的描述。人们区分了两个大类：对象观念的符号与关系观念的符号——名词、形容词、分词、冠词、代词。名词对应于实体性观念。在名词中，专有名词对应于个别的观念，普通名词则对应于一般的观念。形容词对应于有关性质的具体的观念，分词对应于表示行动的具体情境或状态的观念。冠词表示名词的延

伸，代词则是对名词的补充。动词、介词、副词、连词属于第二类。我们在这里必须把动词理解为唯一的动词“是”。具体的动词是通过动词“是”与分词的结合（我阅读，我正在阅读）而形成的。动词“是”表示某种实体性观念与具体的或形容词的观念之间的共存关系。在将动词放在关系观念的名义下进行这样的考察时，丰塔尼埃不仅使动词从属于观念—语词理论，即从属于关于思想与表达式的要素的理论，而且从属于第一语词，即具有优先性的名词。在考虑发生词性、数、人称、时态、语态变化的六类语词时，他指出，“容易看出，它们或多或少直接地汇聚到其上的那个实体性观念，要么通过它自身要么通过它具有的附属观念而使那些活动从属于它自身”（第46页）。汇聚、从属、引发——这都是加强名词优先地位的有力方式，而名词的优先地位是由实体性观念的优先地位来保证的。

的确，这一领域并非不可分割。我们已经提出了第二个出发点，这个出发点不再是观念而是思想本身。后者从一开始就与语词同时被命名：“思想的观念构成言语，对思想的表达由语词构成。”（第41页）对转义的定义也意味着：“转义是或多或少不同于本义的某种意义，在对思想的表达中，它提供了应用于新观念的语词。”（第39页）因此，思想与语词似乎是同样基本的东西。对对象的观念与关系的观念进行区分已准备了关于思想及其表达的特定理论。如果动词成了实体观念与具体观念的共存的符号，这种共存就可能被肯定或否定。思想不过是通过我们心灵的内在活动对这两种观念的重新联系，我们的心灵将一种观念置于另一种观念之中或置于另一种观念之外（第49页）。在此，修辞学基于两个中心即观念与判断的分析。从表达式的方面看，语词与句子对应于观念和判断，后者不过是在我们的心灵中形成的判断，它好像出现在眼前，出现在他人的心灵之前一样（第49页）。

那么，根据语词在句子中的作用而对语词种类所做的所有区分可以一一地复现出来。从判断方面看，实体性观念成了句子的主语，具体观念则是我们所说的表语，而名词由“是”来表达的共存关系就是我们所说的系词。

语词和句子构成了对思想的表达的不同两极，对意义和涵义概念的定义证明这一点。对意义的定义首先与语词相关：“相对于语词而言，意义就是使我们借助涵义而理解、思考和感受的东西，它的涵义就是它所指称的东西，也就是说，是语词所表示的东西，语词是这个东西的符号。”（第55页）但“意义这个词也可以用来描述整个句子，有时甚至可以用来描述整篇文本”（同上）。此外，“只有当一个命题因有某种结构而表示完整的意义时，它才会成为一个句子”（第53页）。关于命题的整体，我们可以区分客观意义、字面意义与精神意义。客观意义并不与其他两种意义相对立，它是命题的基本意义，即“它与它所适用的对象发生关联的那种东西”（第56页）。归于客观意义之下的重要范畴是观念理论所提供的范畴：名词的意义或形容词的意义，及物（动词）的意义或不及物（动词）的意义等等。对我们来说，更为重要的是区分字面意义与精神意义。与客观意义不同的是，它们形成了一对范畴。这两种意义适用于命题，但它们因语词具有的一个特点而区别开来：“字面意义是这样一种意义，它们取决于从字面上理解的语词，取决于那些要根据它们在日常用法中的意义来理解的语词。因此，这种意义直接呈现给那些理解语言的人的

心灵。”（第57页）精神意义、语词组合的引申义或转义就是通过语境、声调或观念的结合（这些结合以非观念的东西来表达）由字面意义在心灵中引发的意义（第58—59页）。

语词理论最终比语句理论占优势对我们来说具有至关重要的意义。实际上，比喻理论将最终以语词为基准而不是以语句为基准。比喻学的意义概念与字面意义概念直接对立，但它受到了明显的限制，重要的是孤立地理解的语词的字面意义：“只涉及一个单词的那种字面意义要么是原始的、自然的和固有的意义，要么是派生的意义，如果必须这么说的话，是比喻的意义。”（第57页）形象化表达概念本身被引入了相同的轨道，但它首先不是作为以比喻为种的属，而是作为比喻也在其中占有一席之地的两种方式之一：“有选择地通过比喻的方式”与“必然地通过引申的方式”形成了对照（第57页）。在第二种情况下，即在比喻的引申意义中，重要的是“补充这种语言中所没有的表达某种观念的语词”（第57页）；在第一种情况下，即在比喻的转义中，重要的是，“以比它们原有的符号更为生动、更为明显的形象来表达那些观念”（第57页）。

当意义概念要通过整个句子而不是通过语词来承担时，我们可以通过对字面意义与精神意义的区分，重新肯定语句理论所稳定的语词领域。

对一个单词表示的比喻或狭义的比喻与多个语词表示的比喻的区分建立在相同的基础上。然而，对字面意义与本义的区分似乎是强调另一极：本义在某种意义上难道始终不是“语词的组合”的意义，因而与多个语词表示的比喻联系在一起吗？字面意义导致我们心灵中的精神意义的产生难道不是“有赖于语境、语调或以非观念的东西来表达的那些观念的结合”，也就是说，有赖于影响句子层面上的思想的那些特点吗？本义的表达难道不会使人想到正是“心灵形成了这种意义”？我们心灵中的内在活动难道不是判断吗？

我们可以看到，语词的优先性并不能完全排除思想与思想的表达这种两极结构。但是，每当一些例子将话语置于语词之上时，观念就会重建语词的领域。

---

[1] 丰塔尼埃：《话语的形象化表达》（由热内特撰写“导言”），弗拉马里翁出版社，1968年版。

[2] 修辞学甚至包含一种神学：“但只有上帝才能以单一的眼光了解多种多样的个体，同时综合地和逐一地看待这些个体。”（《话语的形象化表达》，第42页）

3.比喻与形象化表达

在处处呼吁回到观念与判断的两极性（它反映在语词与句子的两极性中），而句子仅仅表示“某种完整的意义”（第53页）时，有关比喻与形象化表达的全部理论是以语词的这种优先性为基础的。

然而，被置于分类工作的基础上的实体并不是比喻（我们已开始发现它对语词的优先性），而是形象化表达（它漫无差别地涉及语词、陈述、话语）。在为丰塔尼埃的著作撰写的著名“导言”中，热内特工作的主要兴趣在于将比喻与非比喻在形象化表达概念之下重新统一起来。选择这个既非语词又非陈述的相关单元表明了介于亚里士多德（他仍然激励着整个修辞学领域）的办法——论证法、剪裁配置法、口头表达法——与迪马尔塞的办法［他将修辞学归结为语法，而语法的功能是使人明白语词的真正涵义以及它们在何种意义上被用于话语（转引自热内特的“导言”第8页）］之间的办法。对丰塔尼埃来说，典型的单元既不是话语也不是语词。热内特评论说，语词“与其说是修辞学单元还不如说是语法单元”（同上）。下述格言清楚地表达了丰塔尼埃的折中办法：“除了形象化表达还是形象化表达。”（同上）第三种办法的优点是将修辞学建立在能维持完全枚举与系统分类的雄心的实体的基础上，而那种系统分类使丰塔尼埃的著作成了“体现分类的智慧的杰作”（第13页）。[1] 修辞学能够担当这种建筑学的角色，因为它具有与一般话语同样的丰富性：“一般话语的形象化表达是什么呢？它是形式、面貌或者多多少少引人注目的轮廓以及多多少少令人愉快的效果，正是通过这种效果，话语在表达观念、思想或情感时或多或少脱离了已经成为简单的普通表达式的东西。”（丰塔尼埃，第64页，第179页）因此，形象化表达漫无差别地涉及语词、句子或表达情感冲动和激情的语言行为。

但形象化表达本身是指什么呢？我们应当承认，形象化表达本身就像亚里士多德的名称转移一样仅仅是通过隐喻来描述。形象化表达之于话语就好比轮廓、容貌、外形之于身体。“言语虽然不是身体，而是精神活动，但它通过不同的指称方式和表达方式在某种程度上类似于外形与真正的体形中的那些特点的差别。”（第63页）

我们又想起了亚里士多德，他将话语的“怎样”与“什么”区分开来，并将话语的“怎样”与“显现”进行比较。[2]（也许，表达式概念包含着相同的隐喻的萌芽。）

丰塔尼埃似乎并未被这种循环的诱惑所困扰（隐喻就是一种形象化表达，“形象化表达”这个词本身就是隐喻词）。[3] 他宁愿直接讨论形象化表达的两个特点。第一个特点就是新修辞学所说的“偏离”。丰塔尼埃运用了这一特点。他指出，“在表达观念、思想或情感时话语或多或少脱离了已成为简单的普通表达式的东西”（第64页，第279页）。的确，就像亚里士多德的名称转移一样，脱离、偏离或转向仍然是有关运动的隐喻，至少“偏离”这个概念并不涉及表达式的外延，不管表达式是语词、句子，还是话语。这便是问题

的关键所在。由此可以发现我们的模式的基本假设之一，即“偏离”的假设突显出来。

第二个特点并未导致对外延的限制，而是导致对过程的限制：形象的运用应当是自由的，即使它是惯用的东西。语言强加的偏离、牵强的用法，不配享有形象化的名称。因此，语词的误用或词义的牵强运用被从形象化表达领域排除出去（第213—219页）。第二个特点与我们的模式的其他两个假设一同出现：自由的非牵强的用法一方面意味着表达式脱离了它的本义，也就是说，要在我们暂时赋予它们的意义上去理解并且这种意义仅仅是纯粹的借用意义（第66页）。另一方面，自由的用法意味着可以自由地使用适当的表达式，并且我们可以通过自由选择以一个表达式去代替另一个表达式：“将火焰描述成爱情就是形象化表达。”热内特评论说：“形象化表达之所以存在，仅仅是因为我们能将它与字面表达相对比……形象化表达的标准就是用一种表达式（语词、词组、句子甚至句子的组合）来代替另一种表达式，修辞学家为了有权谈论形象化表达就应当在心里恢复那种表达式。因此，在丰塔尼埃那里，形象化表达的替代性本质已被最清楚地予以证明。”（热内特：“导言”，第11—12页）此外，这位评注者还将“这种替代性观念”（第12页）与对话语（或大或小的）单元的范例方面的非常珍贵的强烈意识联系起来。这种范例特征逐步从语词扩展到句子和话语，即越来越广的意群单元。[4]

因此，在丰塔尼埃那里，至少在整个计划的层面上，我们可以发现置于本篇文章开头的修辞学模式的本质，然而，我们相信属于基本假设的东西，即语词的优先性是例外。丰塔尼埃试图建立一门关于形象化表达的修辞学（这种修辞学不能归结为比喻学即关于词义偏离的理论）吗？

毫无疑问，丰塔尼埃的愿望就是如此。我们甚至有理由说，他的著作《话语的形象化表达》在某种程度上实现了这一愿望。按热内特的说法，“修辞学的林奈”（第13页[5]）——丰塔尼埃对修辞格的“划分”非常精彩。古代的比喻仅仅构成了修辞格的一种：表达涵义的修辞格或狭义上的比喻，即由单一语词形成的比喻。修辞学的其他领域分为五类：表达式的修辞格，句法结构的修辞格，口头表达的修辞格，风格的修辞格，思想的修辞格。

我们无法对问题的细节进行同样的讨论。有一点使我们警觉起来：将形象化表达作为修辞学的典型单元来接受丝毫没有触及隐喻理论。隐喻被归入由单个语词组成的比喻之列或被置入狭义的比喻之列。比喻理论反而构成了自足的整体，形象化表达概念则与它形成了单纯的重叠关系。正因如此，我们已重组其假设网络的修辞学模式继续在比喻层面上发挥作用，而丝毫不会因其他种类的修辞格而受到影响。也不会因更一般的形象化表达概念与比喻概念重叠而受到影响。至于其他修辞格，它们仅仅是对形象化表达—比喻的补充。而且，在所有修辞格中比喻仍是一个“标志性”的语词。这本著作就是从“狭义上的比喻”开始的（狭义上的比喻是单个语词组成的、涉及涵义的修辞格），然后补充“非狭义的修辞格”（它们是包括语词组合的表达式的修辞格），以便最终展示所有其他修辞格，它们一直被称为“非比喻的修辞格”。[6]比喻之所以是值得重视的单元，是因为语词是基础。由此可见这本著作的奇特性。在这本著作中，比喻既是众多修辞格之一又是所有修辞格的范例。[7]

丰塔尼埃的著作似乎有两个计划。一个计划是将形象化表达作为典型的单元，另一个计划是确保观念的关键地位，因而确保语词的关键地位并进而确保比喻的地位。如果第一个计划支配着这本著作对话语修辞格的分类，第二个计划则将修辞格分为比喻与非比喻。如果话语能将语词补充进关于“第一基础”（第39页）的理论，第一个计划就优于第二个计划。但按意识形态的精神，关于“第一基础”的理论乃是关于“因素”的理论（同上）。值得重视的单元是简单观念，只有这种观念才配称为“思想的简单因素”（第453页）。

因此，不管修辞格理论如何，比喻理论，特别是隐喻理论证实了上面提出的模式。这里仅仅保留修辞格概念的第二种涵义——与夸张引申相对的意义，只有这种意义才能使我们将修辞格概念不再作为最高的属，而是看作种，“根据它所涉及的新涵义究竟是被自由地随意地赋予语词还是成了习惯的牵强的涵义并且成了几乎像原义一样的本来意义”（第75页），比喻的意义要么是转义，要么是引申义。由此导致了这样一个矛盾的后果：比喻理论包括对形象化表达和夸张引申的区分。“但这些比喻不管是形象化表达还是夸张引申会以多少种不同的方式存在呢？”（第77页）

丰塔尼埃的确保留了这样一种可能性：句子像语词一样提供了“一种比喻意义”（第75页）。这种可能性包含在对原始义与比喻义的定义中，我们还记得，比喻义首先适用于句子可能具有的不同意义。确切地讲，这仅仅是“一种”比喻意义，是“表达式的修辞格”所表示的意义，而这些修辞格不过是“不恰当地表述的”比喻而已（第109页）。

---

[1] 《告白、前言与开场白》（第21—30页，第271—281页），在这一点上十分有趣：丰塔尼埃在其中赞扬他的“体系”，“无疑是最为严谨，最有趣味，同时也是最完整的体系，这个体系尚未出现在我们的语言中，也许尚未出现在其他语言中”（第23页），它是一个“合理的哲学体系，这个体系的所有细节通过结合起来仅仅形成了相同的整体从而彼此协调并且相互联系”（第28页）。

[2] 亚里士多德《修辞学》III，1，2；参见“第一研究”第40页与第48—49页。

[3] 丰塔尼埃仅仅指出，“不应把隐喻看成真正的形象化表达，因为在这种语言中我们没有其他语词来表示同一种观念”（第63页）。

[4] 我情不自禁地要引用热内特的值得注意的论述：“辨别话语的单元必然意味着暗中将它与可能取代它的东西进行比较和对照，与另一个等值单元，也就是说，与另一个既相似又不同的单元进行比较和对照……理解一种文化必然意味着在相同的地点或相同的时刻想象某种沉默或想象另一种语言……如果不能保持沉默或说出其他东西，就会出现言不尽意的情形：这便是丰塔尼埃对词的误用的重要诘难所象征和显示的东西……惯用的言语并不起强制作用。并非从其他可能的言说中选择的言语什么也不表达，它不是言语。如果没有形象化表达，岂不是只有一种语言？”（“导言”，第12—13页）

[5] 林奈（Carolus Linnaeus，1707—1778），瑞典博物学家，近代分类学奠基人。——译者

[6] 第281页，第451页及以下；第461页及以下；还有其他一些地方。甚至在对这些修辞格的定义中语词的影响仍很明显（第283页，第323页）。只有涉及风格和思想的修辞格不大从属于语词：第一种修辞格之所以如此，是因为它们显然是言语行为，第二种修辞格之所以如此，是因为它们“独立于语词，独立于表达式和风格”（第403页），而冒着不再成为修辞格的危险（“这些修辞格也许被不恰当地称为修辞格，它们仅仅涉及思想，涉及被抽象地考虑的思想，而不关心它能从语言中借用的形式，我认为，这些修辞格仅仅包括某种性情和想象……”）（第403页）。

[7] 丰塔尼埃表明，意义的形象化表达与所有其他修辞格有着多么的不同，“因为它们并不像后面那些修辞格一样包括几个语词，而仅仅包括一个语词，并且它们通过奇特的形象表现出来的并不是全部的思想，不是观念的总和，而是单一的观念，是思想的简单因素”（第453页）。

4.换喻、提喻与隐喻

在如此划定的范围之内，丰塔尼埃系统地、彻底地将各种可能的比喻建立在对比关系的基础上，[1]而比喻的“产生”有赖于这种关系。

最后这个词语[2]值得注意。比喻实际上是结果，因为“它们（涉及意义的形象表达）的产生有赖于一种新的词义”（同上）。自由的使用与牵强的使用之间的对立是比喻的转义性必不可少的，它使比喻成了语义更新，但这种更新只是“暂时”（第66页）存在而已。比喻并不是对比关系本身，而对比关系就是比喻赖以存在的基础。我们在这里看到了我们所说的替代的“根据”（第5条模式假设）。但，这是什么东西与什么东西之间的对比关系呢？比喻赖以存在的这种关系是观念间的关系，是两种观念之间的关系，是“与语词相联系的最初观念”（即借用词的原始涵义）与“我们附加在最初观念之上的新观念”（第77页）（即代替我们不愿在同一个地方使用的另一个专有语词的比喻意义）之间的关系。最初观念与新观念之间的关系与亚里士多德的名称转移是一致的，但也有某些差别。这些差别表现在以下方面。一方面，丰塔尼埃的定义似乎没有表明转移活动。这是千真万确的。但就像对比喻种类的列举所表明的那样，静态对比仅仅是“动态的转移”的基础。另一方面，在亚里士多德那里，隐喻被看作属而不是被看作种。亚里士多德的隐喻相当于丰塔尼埃的比喻。丰塔尼埃的隐喻或多或少相当于亚里士多德的第四种隐喻。这种区别比前面的区别更为重要。但它甚至可以在某种程度上被看作是词汇的简单区别。另一个明显的区别是：在将语词或名称重新联系起来之前，丰塔尼埃那里的对比关系就影响“观念”。但我们已经看到，观念乃是隐含在语词之下（在表示实体存在的观念中隐含在名称之下）的思想因素。除了这种保留之外，丰塔尼埃的比喻与亚里士多德的名称转移十分吻合。

我们可以将我们对名称转移的描述用来描述比喻赖以产生的那种对比关系：比喻恰恰包含一个单词，如果可以这么说的话，它通过一种观念向另一种观念的转移从而处在两种观念之间。在我们必须详细说明的某种意义上，比喻的产生就像亚里士多德的名称转移一样“是以两种观念为基础的”（参见该书第36页）。

如果名称转移与比喻十分吻合，我们就无法同等地看待亚里士多德的四种隐喻和丰塔尼埃所说的三种关系。相对于他的所有先驱来说，后者的深刻原创性就表现在这里，我们将会看到，相对于他的一些后继者他的深刻原创性也在这里。丰塔尼埃通过区分对应关系或符合关系、联结关系、相似关系，自豪地提出了关于观念之间的关系的完整理论。三种比喻——换喻、提喻与隐喻——分别通过这三种关系而“存在”。

在这种范例系统中，值得注意的是丰塔尼埃给这三种关系中的每一种关系赋予的丰富内容：他把符合理解为完全不同于邻近性的东西，而丰塔尼埃的后继者恰恰将换喻的功能归结为邻近性。他把符合理解为使两种对象接近的关系，每一个对象形成了“绝对分离的

整体”（第79页）。换喻的多样性反过来有赖于关系的多样性（它满足符合的一般条件）：原因与结果的关系，手段与目的的关系，包涵者与内容的关系，事物与地点的关系，符号与涵义的关系，自然与精神的关系，模型与事物的关系。

在联结关系中，两个对象“形成了一个整体，形成了物理的或形而上的整体，一种对象的存在或观念包含在另一种东西的存在或观念中”（第87页）。因此，联结关系本身也包含许多种类：部分与整体的关系，质料与事物的关系，单一性与多样性的关系，种与属的关系，抽象与具体的关系，类与个体的关系。所有这些关系的内容或多或少有所不同，但这种变化所依据的关系的多样性比单纯的数量关系更为广泛，或者说相当于属的单纯外延。

符合与联结表示两种关系，这两种关系作为排斥（“完全分离”）与包容（“包含在……”）彼此区分开来。而且，显而易见的是，这两种基本关系在将观念重新联系起来之前已将对象重新联系起来，对名称的表示方式的转用是以客观关系为基准的（然而，这里有一个细微差别：在联结关系中，对象属于相同的整体，这是因为一种对象的存在或观念包含在另一个对象的存在或观念之中）。由此可见对换喻的定义与对提喻的定义之间的近乎完全的对称：在两种情况下，一个对象要以另一个对象的名称来表示；在两种情况下，对象（部分地包括观念）均进入了排斥或包容的关系。

相似性的作用破坏了这种对称性并使隐喻发生了一定程度的分裂。

首先，这一定义并不直接涉及以名称所进行的指称的变化，而仅仅提到观念之间的关系。这种忽略并不是偶然的：由于不像其他两种比喻那样包含种，隐喻比其他两种比喻的范围“要广得多”。“因为不仅名词而且形容词、分词、动词以及各种各样的语词都属于它的领域。”（第99页）为什么隐喻可以运用各种话语而换喻只能影响名词性的指示方式呢？我们可以追问，这种扩展是否会预示着只有在关于隐喻的狭义述谓理论中才会看到的那种比较重要的转移。让我们考察一些例子。名称的隐喻用法是什么呢？“把凶悍的人比作老虎”、“把大作家比作天鹅”无异于用新名称来称呼他们吗？这难道不是描述各种修饰意义上的“称呼”吗？这种将名称转移到“种”之外的做法难道不正是一种获得整个句子的归属关系吗？如果形容词、分词（它因为起着修饰语的作用而与形容词相似）、动词（它被分为分词与系动词）和副词（它修饰动词）很容易适合隐喻用法，那难道不是因为它们在不仅使两种观念相互关联而且使两个语词（即非隐喻性的并且作为基础的词项与起描述作用的隐喻性词项）相互关联的句子中起作用吗？这种看法使我们接近理查兹对“内容”与“表达手段”的区分。[3] 丰塔尼埃的例子走向了这一方向。我们谈论天鹅，谈论折磨人的内疚，谈论渴望危险与赞扬的勇敢，谈论她那不安的性格等等。这类隐喻并不进行命名，而是描述已被命名的东西。

隐喻的这种准述谓特征已被另一个特点所证实。不仅隐喻的定义并不直接涉及名称，而且它也不再涉及对象。它旨在“以另一种更为明显，更为熟悉的观念的符号来表示某种观念”（第99页）。观念之间存在着类似性。对观念本身的理解并不“涉及心灵所发现的对象”（第41页），而是“涉及从事观照的心灵”（第41页）。因为只有在这种意义上才能说

它更为明显、更为熟悉。（当我们将人称为老虎时）即使我们发现了作为类比的基础的客观关系，“名称的转移仍发生于同类事物之外，发生于一类事物向另一类事物的过渡”（第100页）。但重要的是，这种相似性出现在“常识”（第100页）的层次上。联结关系与对应关系主要是对象之间的关系。相似性则主要是意见中的观念之间的关系，第二个特点肯定了第一个特点。描述不同于命名，它是通过意见方面的比较而产生的，也就是说是通过判断方面的比较而产生。

毫无疑问，丰塔尼埃出于忧虑而看不到这些结果，这种忧虑情绪弥漫着他对隐喻的分析的结论部分。也许为了恢复隐喻与其他两种修辞格之间的对称性，他试图将隐喻分为几类——尽管他最初声明“我们通常不能像把换喻与提喻分为几类那样将隐喻也分为几类”（第99页）。他到事物的本性中寻找分类的原则，而这些事物要么规定了借用词的领域，要么规定了应用的领域，然而，这难道不是在说，隐喻是从观念过渡到观念吗？但相对于从事观照的心灵而言，观念乃是心灵所发现的那些对象的意象。因此，我们始终能通过语词想起观念，由观念想起事物。此外，由于相似性涉及公众心目中的事物的性质，我们能从这种性质过渡到拥有这种性质的事物。作者认为，“转移”（第101页）发生在被描述的事物之间。但如何对借用词的领域和应用领域进行分类呢？丰塔尼埃注意到隐喻源于我们周围的一切东西，源于所有现实的东西与想象的东西，源于心智的或精神的存在物以及物理的存在物，丰塔尼埃也注意到隐喻可以适用于思想的所有对象。随后，他有点随意地选择了有生命的东西与无生命的东西之间的分界线。他由此保证了能使他摆脱无限划分的困扰的古老分类。他的五种隐喻（“将一个有生命的东西的专有名词用于另一个有生命的东西”，“将无生命的物理的东西的专有名词用于纯精神性的或抽象的无生命的东西”，“将无生命的东西的专有名词用于有生命的东西”，“以有生命的东西喻无生命的东西的物理隐喻”，“以有生命的东西喻无生命的东西的精神隐喻”）最终被归结为一对隐喻，即“物理隐喻（对两个有生命或无生命的物理对象进行比较的隐喻）与精神隐喻（将某种抽象的形而上学的东西，将某种精神层面的东西与某种物理的东西进行比较，不管是从第二种东西转移到第一种东西，还是从第一种东西转移到第二种东西）”（第103页）。

我们以后将有机会揭示存在于这种分类原则与对物理的东西和精神的东西的“形而上学”区分之间的协同关系。[4]

我觉得，大家会同意这样一种观点：这种分类毋宁是对过去的让步，而不是以相似性对隐喻所进行的定义的必要涵义。把隐喻分为几类源于相似关系的多样化，并且与对隐喻的定义毫无关系。就换喻与提喻而言，情况同样如此。我们必须回到下述定义上来：“以另一种更为明显、更为熟悉的观念的符号来表示某种观念”（第99页）。这一定义丝毫不意味着对有生命的东西与无生命的东西的区分。我们不必从借用词与应用的现实领域出发去恢复相似性的作用，而应当从活泼与熟悉的特征中派生出这些领域并从意见的观念中派生出那些特征。在将这一“领域”视为“标签”的总和时，在将隐喻定义为通过标签的转移而进行的重新描述时，纳尔逊·古德曼所做的恰恰就是这一点。[5] 丰塔尼埃的最初表述在某种程度上已经预示着这一理论：“以另一种更为明显、更为熟悉的观念的符号来表示某种

观念。”但单词性的比喻概念使我们无法看到这种第二级意义概念的所有内涵。

---

[1] 为熟悉专业术语，我们参考了莫里埃：《诗学与修辞学辞典》，巴黎，法国大学出版社，1961年版。
[2] 指“产生”。——译者
[3] 理查兹：《修辞学的哲学》，牛津大学出版社，1936年版，1950年第二版。参见“第三研究”第2节。
[4] 德里达：《白色神话学》，载《修辞学与哲学、诗学》第5期，瑟伊出版社，1971年版，第1—52页。
[5] 纳尔逊·古德曼：《艺术的语言》，鲍勃-梅里尔公司，1968年版。

5.隐喻簇

单词性的比喻概念不仅扼杀了对隐喻的令人佩服的最初定义所包含的潜在意义，而且打破了观念之间的类似性的问题的统一性，而这种类似性分散于各种各样的修辞格中。

在“不恰当地表述的比喻”中——“在取决于句子的特殊表达方式”的“表达式的修辞格”（第109页）中，虚拟（la fiction）表现了它与隐喻的重要渊源关系：“为使思想更明显或让人感到更愉悦”而将另一种思想的特点、色彩（同上）赋予某种思想，不是相当于以另一种更明显更为人熟悉的观念的符号来描述某种观念吗？拟人化（虚拟的第一个亚种）使无生命的、不能感知的、抽象的或观念的存在物变成了生动的和可以感知的存在物，简言之，成了人格化的东西。这难道不会使人想起由无生命的东西向有生命的东西的隐喻性转移吗？的确，拟人化不仅是由隐喻造成的，而且是由换喻与提喻造成的。是什么东西将隐喻形成的拟人化与狭义上的隐喻区分开来而又不扩充语词实体呢？

我们试图对讽喻进行同样的描述。讽喻也是用另一种思想的形象化比喻来表示某种思想，这种形象化比喻比直接地不加任何掩饰地表达思想更适合于使思想为人了解，或使它更加明显（第114页）。讽喻通过不同于它与句子的联系的另一个特点而与隐喻区分开来。按照丰塔尼埃的看法，隐喻，甚至包括延伸的隐喻（他称之为allégorisme，即寓意化解释。）仅仅提供了唯一真实的意义，即转义，而讽喻“包含了具有双重意义的句子，即将字面意义与精神意义结合在一起的句子”（第114页）。[1] 这意味着双重意义仅仅是形象化表达的结果并且可能出现在涵义的形象化表达中吗？似乎是这样，虽然理由并不清楚。为将两种意义保持在一起，我们也许需要心灵的活动，需要判断，因而需要句子吗？将字面意义概念和精神意义概念放在句子范围内加以定义而不是放在语词的范围内加以定义是考虑到对讽喻的这种分析吗？

但是，虚拟表明了我们的讨论的另一种兴趣。它反复揭示了形象化表达概念的一个特点，我们多次提到的隐喻定义也许已经表明了这一特点。以另一种观念的符号来表示某种观念意味着两种观念不仅在涉及对象的种类方面，而且在活泼性和熟悉程度方面有所不同。但丰塔尼埃并未研究这种差别本身。它包含形象化表达概念的意义的细微差别（虚拟与讽喻使我们能将形象化表达分离出来）：以可感知的形式来表达某种思想。这种特点常常被称为形象化比喻。丰塔尼埃对讽喻作了这样的描述：“它以另一种思想的形象化比喻来表达某种思想，而这种形象化比喻适宜于使思想变得更易感知、更为明显。”（第114页）因此，作者会认为，马蒙泰尔（Marmontel）“把他的心灵比喻为灌木，他以此描绘从与伏尔泰和沃夫纳格（Vauvenargues）的交往中获得的优点，这两个人被比喻为两条河流”（第116页）。因此，形象化表达、描绘、形象化比喻成对出现。稍后，丰塔尼埃在谈到作为“比喻的产生原因之一”（第161—162页）的想象时看到，想象“在所有为心灵提供

某种意象或某种画面”（第162页）的比喻中起作用。如果诗歌的语言具有“某种动人之处，迷人之处”（第173页，179页），那难道不是因为像拉辛这样的诗人“非常喜欢用形象化比喻吗？难道不是因为在他那里一切均以形象的方式出现［只要这样做适用于主题和体裁（第173页）］吗？所有比喻，都不满足于传达观念与思想，它们或多或少生动地描述观念与思想，它们要给观念与思想涂上或多或少丰富的色彩”——这难道不是所有比喻的效果？这是因为，“就像许多镜子一样，它们反映了对象的不同方面并且显示了对象的最突出方面；它们是观念和思想的装饰并且使它们生动起来或显示出新的美感；它们仿佛是一幅幅图像、一幕幕场景出现在我们的眼前，我们希望了解它的本质，它也显示出新的魅力”（第174页）。因此，形象化表达的确是通过给话语提供类似于形体中的那种轮廓、容貌、外形使话语得以显示出来（第63页）。关于所有比喻，我们必须指出的是，它们就像诗歌一样乃是虚拟的雏形（第180页）。因为诗歌更多关注的是相似性而不是真实性，它与形象化比喻联系在一起，与给语言润色联系在一起，与给语言赋予形象和场景联系在一起，与使它成为有生命的、会说话的画面联系在一起（第181页）。这并不是因为类似于隐喻的那些比喻提供了“可以感知的形象以及可能通过眼睛和画家之手来塑造的形象”（第185页）。丰塔尼埃反驳说，这过分依赖于视觉。通过这种保留，它预示着维特根斯坦与赫斯特（Hester）所做的区分，即“看”与“看作”之间的区分。[2] 我们说，形象化表达始终是“看作”，但它并不总是“看”或“使看见”。

我们仍然必须使研究超出不适当表述的比喻的范围并且在“句法结构的修辞格”中，在“口头表达的修辞格”中，在“风格的修辞格”中发现类比的作用。因此，它被看作“句法结构的修辞格”中的模仿，继而被看作“风格的修辞格”中的模仿。思想的修辞格本身仅仅与思想有关，这类修辞格接近隐喻与类比。“思想的修辞格”通过想象（拟人法）、通过展开而表现出我们刚刚说明的形象化表达的一般特点，即思想的上演。至于“描述”，我们可以说，“它旨在说明眼前的对象并使我们认识到所有最为有趣的详细情况……当对对象的说明非常生动和有力以致可以通过风格而形成一种形象、一种场景时，它就会形成形象化描写”（第420页）。这种描述概念特别有趣，它包括地形学、编年学、拟人学、人类品格和情欲描述学、描绘、类比、场景。

只有当我们拒绝将隐喻限于单词性比喻时，只有当我们始终追索将隐喻与命名的语言游戏分离开来的过程，以便将隐喻与话语的主要活动即述谓活动联系起来时，我们才能保持这一广阔的类比领域的完整性。

---

[1] 在丰塔尼埃看来，具有双重意义的能力给讽喻带来了优势：“讽喻就像隐喻一样并不或多或少地发现对象和改变对象，而是使它处于自然状态，并且仅仅像透明的镜子一样反映这种对象。”（第205页）

[2] 赫斯特：《诗歌隐喻的意义》，穆东出版社，1967年版。

6.牵强的隐喻与新颖的隐喻

我最后要分析一个特点，这一特点比所有其他特点更表现出下述倾向：它涉及每种比喻的形象化表达特征与夸张引申（catachrèse）特征之间的区别。丰塔尼埃十分强调这种区别，以致他无意中宣布这些有关“夸张引申的原则成了（他的）比喻学体系的基础”（第213页）。

这种区别首先涉及一个语言事实，即某些观念缺乏表达的符号：“夸张引申通常在于，已经用于表达最初观念的符号也被用来表达一种新观念，而这种新观念本身没有自己的符号或在这门语言中没有其他适当的符号。因此，它成了用法牵强的必要比喻，成了从中产生纯粹的引申意义的比喻。它是具有第二根源的本义，是原始的本义与转义之间的中间状态，但它本质上与其说接近第二种意义还不如说更接近第一种意义，虽然它本身原则上很可能具有转义性。”（同上）因此，我们不能将形象化表达称为牵强的隐喻，不管它们是名词（以光明表示头脑清晰，以盲目表示思维混乱与模糊）、形容词（洪亮的声音）、动词（明白）、介词（向着）等等。纯粹引申性的比喻由于产生了第二级本义而仅仅表示（或仅仅试图表示）独一无二的观念，并且它“以赤裸裸的毫无掩饰的方式”表示这种观念，而与始终表示两种观念的比喻—形象化表达恰恰相反，比喻—形象化表达故意表示两种观念并且用另一种观念的形象化比喻来表示某种观念或将它与另一种观念相并列（第219页）。

我们应该注意比喻—形象化表达的自由特点。它难道没有表明，虽然狭义上的比喻是以单词的形式出现，但由于它不受限制地以另一种观念的形象化比喻来表示某种观念从而具有邦弗尼斯特所称的“话语事件”的特点？ [1]

作者对新颖的隐喻的看法（第504页）证明了比喻与言语事件的密切联系。由于对自由—牵强的区分影响到语词的用法，所有惯用法往往成了习惯用法，隐喻往往酷似夸张引申。它仍是一种形象化表达，因为它并不用来填补符号的空白，而是被强制通用，从这种意义上说它有赖于“语言的基础”（第104页）。正因如此，恰当的隐喻的必要条件——准确、明晰、典雅、自然、协调——“仅仅与我们通过形象化表达而使用的新颖的隐喻有关，而这种新颖的隐喻并没有得到惯用法的认可”（同上）。

因此，我们必须以形象化表达的内在区别即最初用法与最新用法（实际上可能会成为牵强的用法）的区别强化形象化表达与夸张引申的区别。

的确，修辞学反映了这种日常区别。如果说我们像布瓦洛（Boilean）和迪马尔塞（Dumarsais）一样发现“在某个交易日市场上使用的隐喻多于整部《依尼德》和科学院接二连三的会议上使用的隐喻”（第157页），那么，我们必须承认，大部分比喻的例子都是强制通用的比喻的例子。关于后者，我们可以说：“我们是通过使用来把握它，就像把握

母语一样，我们无法说我们是在什么时候以及如何学会它的。”（第157页）正因为如此，我们可以说“它们使言语成了语言的重要部分”（同上），它们有赖于语言的基础（第164页）。换言之，常用的比喻处于新颖的比喻与夸张引申之间的中途。牵强的比喻与夸张引申之间的界限往往由于耗损现象像比喻本身一样可以追溯到语言的起源而消失。夸张引申的条件可以在比喻本身的起源中找到，这就是确切的语词的缺乏以及对弥补这种贫乏和不足的需要与必要（第158页）。这是我们应该感谢的贫乏与不足。因为，如果我们有多少观念就有多少语词，“那么，我们要描述这些观念需要什么样的记忆力才足以学会这么多的语词，记住这么多的语词呢？”（同上）就像洪堡将言语定义为有限语词的无限使用一样，丰塔尼埃认为靠记忆只能掌握“非常有限的语词”，这些语词提供了表达无数观念的手段（同上）。比喻—形象化表达至少在起源阶段与比喻—夸张引申具有同样的广泛功能。正因如此，比喻—形象化表达与比喻—夸张引申通过惯用法而重新结合起来。

但是，比喻—形象化表达具有不同于必然性的偶然的原因，亦即娱乐性。“经过选择的引人兴趣的比喻即比喻—形象化表达具有另一种偶然原因：一种本能首先使我们预感到继而体验和发现快乐与愉悦。”（第160页）于是，娱乐性作为创新的动力起着与必要性相反的作用。

正是这种创新要求我们将比喻的偶然动因（必要性和娱乐性）与比喻的狭义上的动因（想象、个性和情感）区分开来。赋予色彩，通过出乎意料的新组合而激起惊异感、惊奇感，给话语注入力量与活力——如此之多的动力只有通过比喻—形象化表达表现出来，我们应把这种比喻称为“作家的比喻”，因为它们出自“诗人的特殊创造”（第165页）。如果“背负年龄的负担”这个比喻显然是日常语言，那么，在高乃依之前谁会说“吞掉一个王国呢”？（第165页）

但是，“对比喻在话语中的用法”（第155页）的考察并不出于附带的考虑。这种用法（丰塔尼埃在他的《比喻理论》的第三部分中对此做过研究）如果不是基于特殊关系的比喻的要素，至少是基于它的形象化表达的要素。如果曲解了的意义是我们“暂时赋予”（第66页）语词的意义，那么，最真实的比喻乃是唯一新颖的比喻。因此，我们的考察必须从语词转向话语，因为只有话语所特有的条件才能将比喻—形象化表达与比喻—夸张引申区别开来并把比喻—形象化表达的自由使用与牵强使用区分开来。

---

[1] 邦弗尼斯特：《普通语言学的若干问题》，伽里玛出版社，1967年版。

第三研究 隐喻与话语语义学——献给哈姆林

在我们的前两篇研究中，语词被看作比喻所包含的意义变化的基础。古代的古典修辞学始终把比喻称为隐喻。因此，我们把这样一种隐喻定义作为初步近似的定义：这种定义把隐喻等同于用一种外来名称表示另外一种事物，而这个事物并不由此获得专名。但是，对导致名称的转移的意义变化进行研究已经不断揭示语词的框架，当然更会揭示名称的框架。此外，这种研究还试图把陈述看作意义的转移得以发生的那种语境。本研究致力于对陈述在隐喻意义形成过程中所起的作用进行直接的考察，而陈述乃是“完整的有限的意义”（丰塔尼埃本人的术语）的载体。正因如此，我们以后要讨论隐喻陈述。

这意味着将隐喻定义为名称的转移是错误的吗？我宁可说这种定义只是名义定义而不是现实定义（在莱布尼兹赋予这两个术语的意义上）。名义上的定义使我们能辨认某种事物，现实定义则表明它是如何产生的。亚里士多德和丰塔尼埃的定义是名义定义，因此它们能使我们将隐喻与其他的比喻辨别开来。由于这些定义限于辨别隐喻，它也仅仅限于对隐喻进行分类。从这种意义上讲，比喻学所特有的分类法会超越名义定义的层次。但是，一旦修辞学探讨它的各种成因，它就会不仅仅考虑语词，而且要考察话语。因此，隐喻陈述理论会成为有关隐喻意义形成的理论。

由此可见，名义定义不会被现实定义所取消。但本研究承认这种选择，它始终将一种关于隐喻的散漫理论与把隐喻归结为命名事件的理论对立起来。有几位作者走得更远，他们坚持认为，与关于隐喻的散漫观念结合在一起的相互作用理论与替代理论格格不入。关于这种理论，我们已经发现，它与将隐喻定义为命名的偏离形式是不可分割的。

在提前采用“第五研究”所作的分析时，我们从现在起不妨提出，根据陈述对隐喻进行的现实定义并不能排除根据语词或名称对隐喻所下的名义定义，因为语词仍然是隐喻的意义效应的载体。关于语词，我们可以说，它具有隐喻意义。正因如此，一种不再涉及隐喻在话语中的地位，而是涉及隐喻过程本身的理论并不排除亚里士多德的定义。我们不妨采用以后要加以论证的布莱克的术语，即使语词获得了句子的“框架”，它仍然是“焦点”。如果语词是隐喻意义的效应的基础，那是因为语词在话语中的功能就是体现语义的同一性。但是，隐喻恰恰影响这种同一性。最难的莫过于评价语词的功能，这种评价首先在语词实体的符号学与语句语义学之间左右为难。因此，我们首先要在反思语词作为符号学与语义学的中介这一功能之后再尽一切努力将替代理论与在不同层次起作用的相互作用理论协调起来。

因此，我们在本研究中将采纳有关符号学与语义学的关系的权宜性观点。我们首先要阐述这种观点。然后，我们将把它与相互作用理论结合起来。但人们要求以相互作用理论

去代替关于隐喻的纯粹替代性的理论。我们会由此得出有关隐喻的名义定义与发生定义之间的对立的所有结果。

1.语义学与符号学之争

在隐喻陈述概念中起作用的假设是，话语语义学无法归结为语词实体的符号学。语词的情形要放到“第五研究”中去讨论。

在或多或少与英语的语言学分析传统相联系的隐喻理论中，话语理论不是由语言学家提出的，而是由逻辑学家，由认识论者提出的。他们有时关注文学批评但很少关注语言学家的语言学。对忽略语言学阶段的话语现象的直接探讨的优点是，话语的固有特点是在它们本身中被认识到的，而不必将它们与其他东西进行对照。但语言学在人文科学中取得的进步使我们无法通过暗示忽略法考察话语与语言的关系。今天人们掌握了将话语单元与语言单元对立起来的间接途径，这种途径试图将其研究置于当代的基地上。受语言学指导的语义学要经过与语言学对照的间接途径，要付出更大的辛劳，才能获得英国的哲学语义学可以直接地比较轻松地获得的那些结果。在将邦弗尼斯特[1]的著作中对语义学与符号学的区分作为指导时，在将英国语言学分析的结果与这一主线相联系时，我们在这里恰恰采取了这条途径。

邦弗尼斯特对话语一词的选择是意味深长的。就语言学首先是关于语言的学问而言，它往往使言语成了它的分析的简单剩余物。为了表明对象的一贯性，邦弗尼斯特优先选择了“话语”这个词而不是“言语”这个词。通过考虑语言结构的层次差别，这位伟大的法国梵文学家引入了对语言单元与话语单元（一边是符号，另一边是句子）之间的区分。层次概念本身并不外在于分析，它被作为动作的因素（《普通语言学的若干问题》，第122页）纳入分析之中。因此，我们想指出的是，只有当我们能将语言学单元同化到更高的单元中去（将音素同化到语词中，将语词同化到句子中），这种语言学单元本身才能被接受。因此，语词处于“起间接作用的地位，而这种地位取决于它的双重本性。一方面，它分解为低层次的语言学单元；另一方面，它作为能指单元并与其他能指单元一起进入高层次的单元”（第123页）。我们将在“第五研究”中再来讨论这一观点。

这种高层次的单元又怎样呢？回答是坚定的：“这种单元不是较长或较复杂的单词。它属于概念的另一个层次，即句子。句子通过语词来实现，但语词并不单纯是它的部分。句子构成了一个整体，这个整体不能被归结为部分的总和。这个整体的内在意义被分配到各要素的总体。”（同上）因此，不仅句子不是从语词派生的，而语词被理解为词素，也就是说它就像单词存在于词典中那样孤零零地存在着，而且语词本身作为意义乃是句子的成分，简言之，是“意群的要素”或“经验陈述的成分”（第124页）。所以，这种进展并不是从一个单元过渡到另一单元的线性进展。这里出现了一些新性质，这些性质源于不同层次的单元之间的特殊关系。不同层次的单元因此具有整合关系，而相同层次的单元之间具有分散关系。

这两种关系的区分支配着形式和意义的区分：从同一层次的分散性的分析得出了形式上的部分，即“要素”。分解为低层次的单元提供了“构成整体的要素”，它们与高层次单元处于意义关系中。“问题的关键是：分解活动为我们提供了形式结构，整合活动为我们提供了意义单元。……语言学单元的形式被定义为分解成低层次因素的能力。语言学单元的意义被定义为整合高层次单元的能力。”（第127页）

在将这种区分用于从词素到话语的过渡时，我们说过：“通过句子，我们跨越了界限，进入了新的领域。”（第128页）邦弗尼斯特把“充当谓词”（同上）这一特征作为本层次的最突出特征。在他眼里，这便是“内在于句子的明显特点”（同上）。语法上的主词的出现甚至是随意的。单独的符号足以构成谓词。

但是，正如对音素和词素的定义那样（正因如此，我们可以把音位学分析的原则推广到词素学），这种单元不能根据与其他单元的对比来定义。不存在几种述谓关系。我们不能像对待词素和音素那样，对各种谓词成分或句素进行对比：“因此，我们必须承认，谓词成分层次仅仅包含语言学陈述的特殊形式，即命题；后者并不构成一类特殊单元。”（第129页）由此可以得出，并不存在高于命题的单元（与命题相比，它可以构成一类特殊单元）。我们可以把这些命题一个接一个地联结起来，但不能把它们整合起来。由此也可以得出，命题包含符号，但它本身并不是符号；最后还可以得出，与分散于各层次并用于更高层次的音素和词素不同的是，“句子没有分配功能，也没有语法功能”（同上）。邦弗尼斯特断言：“句子是话语的单元。”（第130页）他还说：“句子、不确定的创造、无限制的变化，乃是动态的语言的生命。”（同上）

这些方法论涵义是值得注意的。两种不同的语言学分别与符号和句子相关，也分别与语言和话语相关。这两种语言学分道扬镳，但它们的道路有交叉之处。这位研究语言的语言学家从不同的单元出发，把句子看作最终单元。但他的方法以相反的分析为前提，而这种分析比较接近说话者的意识：它从无限多样的信息出发，下降到它使用和碰到的数目有限的单元，即符号。研究话语的语言学重新考虑了这一方法。它的最初信念是，“正是在通过句子而实现的话语中，语言得以成形。言语就是从这里开始的。我们可以模仿经典的格言说‘nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione’（凡在语言中的莫不事先存在于言语中）”（第131页）。

几年以后，[2] 邦弗尼斯特将“符号学”与“语义学”这两个名称与上述两种语言学对应起来。符号是符号学单元，句子是语义学单元。这些单元属于不同层次。符号学与语义学由此划定了不同领域并且获得了有限的意义。像索绪尔那样指出语言是符号系统仅仅描述了语言的一个方面而没有描述它的全部现实性。

这一结果对推广能指与所指这类著名的区分来说是至关重要的。对符号的这种分析仅仅存在于符号学层次而不存在于语义学层次。邦弗尼斯特指出，符号所表示的东西是无法确定的。承认这一点是符号存在的充分必要条件（chapeau存在吗？存在。chareau存在吗？不存在）。[3] 涉及所指的问题仅仅要求回答“是”或“不是”。它指称还是不指称呢？如果所指毋需内在的定义，那么，就要通过其他符号对它进行外在的定义，而其他符号确定

了它在语言之中的范围：“每种符号本身具有将它与其他符号区分开来的特点。”具有特殊性与具有意义是同一码事（《语言中的形式与意义》，第35页）。由于这种限定，符号层次处在话语层次之外。

根据对符号学层次与语义学层次的这种区分能够支持和产生许多其他类型的区分，我们可以发现这种区分的多产性。在其他类型的区分中，有些区分是由邦弗尼斯特本人做的，而另一些区分是由英国人的语言学分析在分散的层次上发现的。上面，我们已经强调了这些区分相对于语言学的独立性。哲学的语义学与语言学的语义学之间的这种结合特别宝贵。

在对这些不同描述进行综合并且暂限于指出这些描述各自的常常不一致的起源时，我将话语的不同特点列举如下。这些特点容易以成双成对的形式呈现出来，它给话语赋予了明显的辩证性质，并强调了它多么需要一种方法论，而这种方法论与适用于语言的纯粹分类学观念中的分割和分配活动的那种方法论并不相同。

第一对特点：所有话语是作为一种事件而出现的，但它们被理解为意义。为了表明话语的事件性质，邦弗尼斯特创造了“话语事件”[4]这一术语，他用这一术语表示“语言体现在说话者的言语中的不太明显的独特活动”（第251页）。这一特点使话语与语言形成了强烈对比。它也是一种语言系统，这恰恰因为同时性在连续的时间中仅有潜在的存在。严格说来，只有当说话者能支配语言并实现语言时，语言才会存在。但是，在话语事件成为短暂的、转瞬即逝的东西时，我们可以把它认作和重新认作“相同者”。从广义上讲，意思是与对所有话语单元在原则上的认同一起引入的。意义之所以存在，是因为有相同的意义。正如斯特劳森的《论个体》[5]确定的那样，关于全部个体，我们的确可以说，可以被认同的东西也可以被重新认同。因此，这便是话语事件：一种明显可以重复的事件。正因为如此，我们可以将这种特点与语言的某种要素相混合。但这是事件的可重复性而不是系统的要素的可重复性。

我们可以将第一对特点与格里斯（Paul Grice）在他的意思理论[6]中对陈述的意思，陈述活动的意思、陈述者的意思所作的区分联系起来。恰恰是话语的本质使这种区分成为可能。当他一方面像我们刚刚发现的那样谈论话语事件，另一方面谈论话语的意向内容（它完全不同于孤立的符号的所指）时，我们可以在邦弗尼斯特的分析中发现它的基础。正如索绪尔明确指出的那样，所指仅仅是能指的对立面，是语言系统的单纯的差别，意向内容是“说话者想说的东西”（第36页）。所指属于符号学层次，意向内容则属于语义学层次，格里斯在他的分析中恰恰是以意向内容为对象。

第二对特点介于认同功能与述谓功能之间。这种典型的两极性有着悠久的历史。柏拉图的《克拉底鲁篇》、《泰阿泰德篇》和《智者篇》把它称为“逻各斯”本身，并把它描述为名词和动词的“交织”。[7]通过诉诸言说的逻各斯，柏拉图走出了语词的“正当性”问题使他陷入的死胡同。在语词层次，我们无法解决这个问题：我们可以说“约定俗成的”语词

或“自然的”语词。只有话语的交织“涉及某物”。[8] 真理与错误仅仅出自话语。《克拉底鲁篇》的失败乃是命名理论的失败并且被迫提出述谓理论。《克拉底鲁篇》的失败也在一种隐喻理论的失败中得到了响应，而这种隐喻理论同样处于对名称性指称进行反思的范围内。

斯特劳森对认同活动与述谓活动进行了特殊的描述。[9] 所有命题通过逐步还原而指涉个体（皮埃尔，伦敦，塞纳河，这个人，这张桌子，看到了那个见过的熟人）。在这里，我们要把个体理解为逻辑上的专有主词。我们创造语言以便能使特殊的认同成为可能。在它使用的各种方式中，有四种方式显得十分突出：专有名词、指示词、代词以及使用最多的方式，自罗素以来，我们将这种方式称为“确定的摹状词”[10]：某某东西（le tel et tel，定冠词后接限定词）。意指一种事物并且意指唯一的事物：这便是认同性表达式的功能。逻辑上的主词最终可以归结为这种表达式。我们可以放在谓词方面的词有：性质形容词（大的，好的）与性质名词（大，好）——个体从属的类（矿物、动物）——关系（X在Y的边上）——行为（布鲁图杀了恺撒）。性质、种类、关系与行为具有可普遍化这一共同点（“跑”作为一种行为可以用来描述阿基里斯与乌龟）。由此可以看到语言的基本极性：一方面，这种极性根植于被命名的个体中，另一方面根植于性质、种类、关系和行为（它们从根本上讲是普遍的）的宾词中。语言是在两种功能间的这种不对称性的基础上起作用。认同的功能始终表示现存事物（就像在虚构中那样，它们的存在已不起作用）。[11] 从原则上讲，我在谈论某种现存的东西。存在概念与语言的特殊性功能联系在一起。逻辑上的专有主词潜在地是存在者。语言恰恰“粘贴”在那里，也正是在那里，语言依附于事物。反之，谓词功能在意指普遍性时涉及非存在。在中世纪，有关普遍性的不幸论争只有通过混淆特殊化功能与述谓功能才是可能的：追问善是否存在，追问某个善的东西是否存在是没有意义的。两种功能之间的不对称性也包含主词与谓词之间的本体论上的不对称性。

我们试图将邦弗尼斯特的评论与斯特劳森的这一分析进行对照：仅有谓词就足以成为话语单元的标准。“主词与谓词并非必不可少。命题的谓项是自足的，因为它实际上是主词的限定词。”（《普通语言学的若干问题》，第128页）也许，这种明显的不一致性源于逻辑学家的观点与语言学家的观点之间的差别。后者可以表明没有主词的谓词，前者则认为，限定主词（这是谓词的工作）始终是特殊化的认同活动的对等物。斯特劳森的区分如果没有从符号学与语义学的区分中找到根据，至少从这种区分中找到了等价物。实际上，符号学具有一般功能，语义学则具有独特的目的：“符号始终有并且仅仅有一般的和概念的价值，因此，它不承认特殊的或偶然的所指。所有个体的东西都被排除在外。情境被看作无关的东西。”（《形式与意义》，第35页）这种特点源于话语事件概念。在运用和行动中，语言可能取决于环境并且具有特殊的用法。邦弗尼斯特更进一步指出：“句子，语义的表达式仅仅是特殊的。”（第36页）我们因此回到了斯特劳森的分析。只有在话语中，一般的术语才能获得特殊化的功能。罗素的确定摹状词理论已经以令人信服的方式确认了这一点。但是，本身普遍化的谓词之所以具有这种状语的特性，仅仅是因为它决定了

逻辑上的专有主词。这无疑是斯特劳森的分析与邦弗尼斯特的分析之间的重要分歧（如果我们提出仅有谓词才显示句子的特点的话）。因为，在斯特劳森的分析中谓词具有普遍的价值，这是由于它们表示种类、性质、关系或行为的类别。为了解决这个剩余的矛盾，我们无疑必须提供两种明确的说明。一方面，甚至当谓词成为一般的东西时，被视为整体的句子，即话语的意向内容仍包含特殊的用法："句子始终具有此时此地的性质……所有动词形式，不管它们是什么样的习惯用法，都毫无例外地始终与某个此刻联系在一起，因而与情境的始终独一无二的整体联系在一起，语言则以特殊词法表示这种情境。"（第37页）另一方面，正如我们看到的那样，这个句子的整体本身具有意义与指称："法国国王是秃头"具有整个情境之外的某种意义并具有处于特定情境之中的某种指称，而这种情境使指称时真时假。[12] 在这里，语言学分析比语言学家们的语义学更加明确，这些语言学家似乎过于依赖符号学与语义学之间的对照因而过于关注确保两个层次之间的差别的唯一特点。

第三对特点涉及言语行为的结构。我可以考虑每一种言语行为的表达方面与非表达方面（此处且不说言语的表达效果方面，这个方面在目前的讨论语境中与我们没有多大关系）。奥斯汀[13] 引入的这种区分很容易被置于邦弗尼斯特的话语事件理论的延伸部分中。当我们讲话时，我们做些什么呢？我们在几个层面做了几件事情呢？首先这里有言说或表达活动。这是我们在将述谓功能与认同功能结合起来时所做的事情。但是，将"关门的行为"与主词"门"结合起来这一相同的行为可以表现为确认、命令、遗憾、失望，等等。但相同的句子内容的这些不同形式不再涉及句子表示的行为本身，而是涉及它的"力量"，即我们在说话时所做的事情。这里有非表达的方面。在说话时，我已作出一种承诺，或发出了一道命令或作出了一种确认（智者派已经与普罗塔哥拉一道区分了几种话语形式：问答、祈求、命令）。[14]

令这种分析的奠基者奥斯汀首先感兴趣的是另一种区别（在他看来，这种区别是我们所关注的那些区别的一个特例），即述愿语与述行语的区别，它的模式是承诺（在承诺时我做了在诺言中所说的事情：在说话时，我自我约束，我承担了行为的义务）。[15] 述行语是单数第一人称直陈式现在时的陈述，并且涉及那些依赖于自我约束的人的行为。言语行为理论随着人们注意到述行语并不仅仅是做某种事情而取得了进步。在确认中，我以不同于承诺的方式自我约束：我相信我说的话。如果我说"猫呆在地毯上，但我不信"，其矛盾并不存在于句子层次，而是存在于第一个句子隐含的诺言与其后的明显否定之间。因此，述行语并不仅仅描述言语行为的复杂结构。我们将会注意到，表达行为使我们能将被视为心理因素：信念、欲望、情感以及相应的（精神活动）[16] 的那些因素固定在语言中。这种观点对讨论我们以后要讲到的言说者、谈话主体很重要。

正如我们从邦弗尼斯特对"分析哲学与语言"[17] 的阐述中看到的那样，他已经将言语行为理论与他本人对话语事件的看法轻而易举地结合起来。

第四对特点——意义与指称的特点——已被弗雷格在《论意义与所指》[18]中引入当代哲学。我们将会看到它也被固定在邦弗尼斯特的语义学的概念中。实际上只有句子才使这种区分成为可能。只有在被视为整体的句子的层面上，我们才能区分被言说出来的东西与我们的言说所依据的东西。A=B这一方程式的简单定义已经包含这种区别，在这一方程式中，A与B具有不同意义。如果我们说一个东西等于另一个东西，我们同时在说它们指称同样的东西。当我们考虑到一种指称显然有两种或更多种（亚历山大的老师和柏拉图的学生）意义的情形时，或者当我们考虑没有可以通过经验确定的指称物（离地球最远的天体）时，我们可以显示意义与指称的区别。

意义与指称的区别完全是话语的特点。它与语言的内在性原理相抵触。在语言之内没有指称问题：符号指涉同一系统中的其他符号。通过句子，语言显示出来。指称标志着语言的自我超越。

这一特点也许比其他特点更能表明语义学与符号学的区别。符号学仅仅考虑语言的内部关系。只有语义学关注符号与被指称的事物的关系，也就是说，只有语义学归根到底关注语言与世界的关系。将符号定义为能指—所指关系与将符号定义为与事物的关系并不对立。以第一个定义代替第二个定义恰恰使符号学成了符号学。但第二个定义无法排除。当我们把握了语言充当人与人之间，人与世界之间的中介从而将人纳入社会并确保语言与世界的一致性这一功能时，第二种定义仍然对处于使用过程和行动中的语言有效。我们也可以将指称问题与意向内容概念联系起来。在前面我们已将意向内容概念与所指概念区分开来。意向内容具有外在于语言的意指对象，所指则没有这种对象：“我们通过符号把握语言的内部实在。我们通过句子与语言之外的事物联系起来。意义包含对语境和说话者的态度的指称，而符号将内在于它的所指作为相应的构成因素。”[19]因此，我们要指出的是，意向内容的超越功能完全恢复了弗雷格的指称概念。同时，以意向性概念为基础的胡塞尔的现象学分析获得了充分的辩护：语言尤其具有意向性，它指向不同于它自身的东西。[20]

第五对特点：指涉现实与指涉说话者。指称本身是一种辩证现象。就话语涉及情境、经验、现实、世界而言，简言之，就话语涉及语言之外的东西而言，它也通过本质上属于话语而不属于语言的方法指涉说话者。[21]在这些方法的第一个层次，人称代词严格说来是“无词义的”：“我”这个词本身并没有意义，它是话语对说话者进行指涉的标志。由于“我”是说话者，“我”在一个句子中是可以适用于“我”本身的人。因此，人称代词本质上是话语的功能，并且只有当某个人谈话且在说出“我”时表示自身，这个人称代词才会获得意义。动词的时态是对人称代词的补充：动词时态构成了截然不同的语法系统，但它固定于现在的某个时刻。但“现在”像人称代词一样是指涉自身的。现在是讲话的时刻。这便是话语的现在时。通过现在时，话语暂时称呼自身。这也同样适用于各种副词（此时此地等等）。所有东西都与话语事件联系在一起。这也同样适用于指示词，“这个，那个”，它们的对比是通过与谈话者的关系决定的。作为自身指称者，话语决定了绝对的此物—此地—

此刻。

显而易见，这种自身指称性质包含在话语事件的概念中。它也可能接近言语行为理论。实际上，“句子容易采取的形式”（第130页）——肯定句、疑问句、祈使句——虽然同样取决于述谓活动，但在话语中表达了说话者的各种承诺：“这三种形式反映了通过言语影响对话者的说话者的三种基本行为。他想向对话者传递认识的因素或从对方那里获得信息或向对方发布命令。”（同上）但是，这是一系列的交流功能，这种功能取决于话语的自身指称功能。实际上这是话语的三种人际交流功能，它们被包含在三种形式的句子单元中，每种形式与说话者的一种态度相对应（同上）。

这样一来，在言语行为理论与本身包含在话语事件概念中的话语自身指称性质之间建立了密切的联系。

最后一个特点对我们的隐喻研究来说是一种重要结果。符号学与语义学的区分导致了对词例学与意群学的重新分类。词例学关系（主要指词形变化、派生法等等）涉及系统内的各种因素。它们属于符号学层面。雅科布松和一些结构主义者所接受的二元性的法则对它们是有效的。[22] 但是，意群是使句子的意义得以实现的特殊形式的名称。这一特点对我们的研究十分重要：因为如果词例属于符号学，意群属于语义学，那么，替代活动，词例学规律，就属于符号学领域。因此，我们必须指出，话语采用的隐喻——隐喻陈述——是一种意群，我们再也不能把隐喻过程置于词例学一边，将换喻过程置于意群学一边。正如我们将要在“第五研究”中表明的那样，这样做并不妨碍将隐喻（被视为影响语词的意义效应）置于替代活动之列。反过来，这种符号学的归类并不排除对话语形式的狭义语义学研究，因而不排除对通过隐喻而实现的意群的研究。如果意义效应的确源于语词之间在句子中相互施加的某种影响，那么，我们应当把隐喻陈述视为意群。在邦弗尼斯特的阐述中可以发现隐喻的空白：“由于语词彼此配合，它们承载了它们本身并不具有的意义，这些意义甚至与它们从其他地方获得的意义相矛盾。”（《形式与意义》，第38页）

---

[1] 邦弗尼斯特：《普通语言学的若干问题》，巴黎，伽里玛出版社，1967年版。

[2] 邦弗尼斯特：《语言中的形式与意义》，1966年法语哲学协会第13次会议会刊，载《语言》，日内瓦，拉巴科尼埃尔出版社，1967年版。

[3] chapeau（帽子）与chareau在法语中发音有些相似。——译者

[4] 《普通语言学的若干问题》，第251—257页。

[5] 斯特劳森：《论个体——关于描述的形而上学论文》，伦敦，梅休因出版社，1959年版；法译本，巴黎，瑟伊出版社，1973年版。

[6] 格里斯：《论意思》，载《哲学评论》，1957年；《说话者的意思，句子的意思与语词的意思》，载《语言的基础》，1968年8月号；《说话者的意思与意图》，载《哲学评论》，1969年。

[7] 柏拉图：《克拉底鲁篇》，425a，431 b—c（“话语是名称与动词的综合”），《泰阿泰德篇》，206d；《智者篇》，261d—262d。

[8] “不可能存在关于虚无的话语。”（《智者篇》，263c）

[9] 斯特劳森：前引书，第二部分。

[10] 罗素：《论指称》（1905年），载《逻辑与知识论文集》（1901—1950年），伦敦，艾伦与昂温出版社，1956年版，参见林斯基：《指称》，劳特利奇与保罗出版社，1967年版，法译本《指称问题》，瑟伊出版社，1974年版。

[11] 关于与认同功能相联系的本体论假设，参见塞尔：《言语行为》，剑桥大学出版社，1969年版；法译本，巴黎，埃尔曼出版社，1972年版，对“存在公理”可以表达如下：“凡被指称的东西必定存在。”（第77页）

[12] 斯特劳森：《论指称》，载《心灵》LIX，1950年版，法译本，瑟伊出版社，1975年版。又见林斯基前引著作。

[13] 奥斯汀：《怎样以语言做事？》，厄姆森编，牛津，克拉伦登出版社，1962年版；法译本，巴黎，瑟伊出版社，1970年版。《述行语—述愿语》，载《分析哲学》，巴黎，子夜出版社，1962年版。

[14] 亚里士多德：《解释篇》，第1章。

[15] 奥斯汀：《说即做》（即《怎样以语言做事？》），第一部分。

[16] 吉奇：《精神活动》，伦敦，劳特利奇与保罗出版社，1957年版。关于每种言语行为所特有的“承诺”与这种承诺包含的“欲望”和“信念”这类心理因素，可参看塞尔：《言语行为》，第64—71页。利科：《话语与交流》，载《交流》，法语哲学协会第15次会议会刊，蒙特利尔，蒙莫朗希出版社，1973年版。

[17] 邦弗尼斯特：《普通语言学的若干问题》，第13章和第14章。

[18] 弗雷格：《论意义与所指》，载《哲学与哲学评论杂志》第100期，1892年；法译文：《意义与指称》，载《逻辑学与哲学论集》，巴黎，瑟伊出版社，1971年版；英译文：《论意义与指称》，载《弗雷格的哲学论著》，牛津，布莱克韦尔出版社，1952年版。

[19] 邦弗尼斯特：《语言中的形式与意义》，前引书，第36页。

[20] 胡塞尔：《逻辑研究》，第二版，哈利，尼迈耶出版社，1913年版；法译本《逻辑研究Ⅰ》和《逻辑研究Ⅴ》，巴黎，法国大学出版社，1961年版，1962年版。

[21] 邦弗尼斯特：《普通语言学的若干问题》，第五部分：“语言中的人”，第227—285页。

[22] 雅科布松：“语言学”，载《社会科学与人文科学研究的主要倾向》，第6章，巴黎—海牙，穆东，联合国教科文组织，1970年版。

2.语义学与隐喻修辞学

理查兹[1]的《修辞学的哲学》所起的开创性作用不可低估。他一开始并未将他的著作的第五、六章所关注的隐喻理论与语句语义学联系起来，而是与修辞学的新定义联系起来。但是不难证明他的修辞学概念[2]源于与我们刚刚指出的语义学相近的语义学观念。他意识到要在对语言进行重新分析的基础上“复活旧的主题”。

理查兹从英国18世纪最后一批重要论文之一——惠特利（Whateley）大主教的论文中借用了他的修辞学定义。惠特利宣称，修辞学是“一门旨在把握语言用法的基本规律的哲学学科”（前引书，第7页）。我们可以看到，这一定义的每个基本概念都恢复了古希腊修辞学的广泛性。在强调语言的用法时，这位作者将修辞学置于理解与交流的狭义上的言语层次。修辞学是关于言语的理论，是关于作为言语的思想的理论。在探讨语言用法的规律时，他对这些技巧的规则进行了系统的了解。当他认为把握这些规律是修辞学的目的时，他把对言语误解的研究置于与言语理解的研究相同的层面［在他之后，理查兹把修辞学称为“对言语理解和言语误解的研究”（第23页）］。最后，保证这门学科的哲学性质有赖于弥补“交流的失败”这一重要努力，而不是让修辞学去承担说服、影响和取悦他人的工作。保证这门学科的哲学性质也有赖于过去使修辞学逐步脱离哲学的努力。因此，我们将修辞学称为“对误解以及弥补误解的方式的研究”（第3页）。

这种计划不仅因修辞学的雄心而且因它坦率地反对所有分类方法而偏离了衰落的修辞学的计划。在这本小书中我们并未发现任何对修辞格进行分类的尝试。隐喻在这里占支配地位，但并未暗示像亚里士多德的《诗学》所表明的那样将隐喻与换喻或提喻对立起来的那些东西。这一消极特点并不是偶然的。如果我们不能对偏离进行分类还能对什么进行分类呢？偏离的存在如果不是相对于固定的意思而言又是相对于什么而言呢？除了名称之外，话语的哪些成分基本上是固定意思的载体呢？但理查兹的全部修辞学工作致力于通过牺牲语词的权利而重新确立话语的权利。他的探讨从一开始就涉及古典修辞学对本义与转义的基本区分，涉及他在考察“对本意的迷信”（第11页）时所作的区分。但语词并无本义，因为它们并没有固有的意思。它们也没有任何自身的意义，因为被理解为整体的话语以完整的方式拥有意义。因此，作者根据有关意义的明确的语境理论［“意思的语境定理”（第40页）所概括的理论］对本义概念进行指责。

至于这种语境规律，作者把它建立在下述因素的基础上。首先，正是变化的事实规定了语境的优先性：“我们是能回应其他事物的事物。”（第29页）话语的语境本身即是由问答的情境构成的更广泛的语境的一部分。此外，在一部分话语中，语词不应将其意义仅仅归于具有“被赋予的有效性”（第32页）的现象。这种现象是语境概念的关键。语境是“许多一起出现的事件组成的网络的名称，它包括既定的条件，也包括我们可以将其作为原因

或结果而分离出来的东西”（第34页）。因此，语词只有通过语境的省略才有意义。“符号所指称的东西表达语境的缺少部分，而它正是从这种语境中获得了被赋予的有效性”（第35页）。因此，语词的确意指……，表示……，但并不代表某个事物或观念。相信语词具有本意乃是魔法的一种残余，是“具有魔力的名称理论”（第71页）的残余。所以，语词丝毫不是呈现给心灵。与给与性的任何固定的联系都不能构成语词。语词限于反映语境缺少的部分。因此，意义的恒常性不过是语境的恒常性，这种恒常性是自明的。稳定性本身是有待说明的现象。自明的东西就像被怀特海作为现实性的原则的东西那样乃是过程的规律或发展的规律。

因此，没有什么东西可以妨碍一个语词表示多种事物。既然语词反映了语境缺少的部分，那么，后者属于相反的语境。语词以其“词义的限制”表达了“语境之间大范围的竞争”（第40页）。对迷信的独一无二的真正意思进行这样的批评为对隐喻的作用进行积极评价做了明显的准备。但这一看法适用于各种形式的双重意义，这些意义可以与意向，与内心的想法，与语境的缺乏部分所传达的约定俗成的东西联系在一起。

语词与句子之间的优先顺序被完全颠倒了。我们还记得在丰塔尼埃那里观念与命题之间的一致性以及观念在《话语的形象化表达》[3]中的最终特权。在理查兹那里，犹豫不再存在。句子的意义不再源于语词的意义，但语词的意义出自句子的分解以及把句子的某个部分分离出来。《泰阿泰德篇》的方法优于《克拉底鲁篇》的方法。在意味深长地以“语词的相互激活”为题的会议上，理查兹提出了话语成分的相互渗透的理论，适用于隐喻的相互作用理论就建立在这一理论的基础上。

这种相互渗透的形式本身就是词义的稳定度功能，也就是说，是被省略的语境的功能。就此而论，技术语言与诗歌语言构成了同一层面的两极：一端是在定义中被固定的单一意义，而在另一端，任何意义都无法在“意思之间的游移”（第48页）之外被稳定下来。毫无疑问，一些杰出作者的这种做法往往将语词固定于习惯性的意义。通过习惯性用法来固定意义无疑是这样一种偏见的根源：语词具有意义，拥有意义。惯用法理论并未颠倒而是巩固了有关语词本义的偏见。但与固定语词的惯用法相反，语词的字面用法恰恰在于恢复在陈述整体内解释的可能的作用（第55页）。正因如此，语词的意义每次都必须“猜测”（第53页），我们决不能信赖既有的稳定性。翻译的经验具有相同的倾向：它表明句子并不是拼凑物，而是有机体。翻译就是创造一个具有同一性的词集，在其中，每个单词获得了所有其他单词的支持并且逐步受益于全部语言中的亲近关系。

我们说过，理查兹已与把语词视为观念的名称的语词理论进行决裂。必须补充的是，在主张话语事件比语词具有优先性方面，他比邦弗尼斯特走得更远。后者无疑使语词的现实意义从属于句子的状语的意义，但并未将它融入其中。这是因为，在他那里，语义学与通过符号的差别和对立来确保符号同一性的符号学之间具有紧张关系。我们将在“第五研究”中重新讨论基于差异律并由此保证了分类学的建立的符号学与只承认一种作用即谓词作用的语义学之间的冲突，这种语义学至多使列举（正像维特根斯坦所表明的那样，也许可以无限列举）[4]“言语行为”成为可能。我们随理查兹一起进入了隐喻语义学，这种语

义学忽视了符号理论与话语事件理论的二元性，并且直接建立于有关语词通过在活的陈述中相互激活的观点的基础上。

这种理论教会我们通过了解理解的标准（这一标准不同于逻辑所依据的意义的简单同一性标准）而把握语境的作用，就此而言，这种理论是一种修辞学。对这些标准的关注源于古人对“陈述的优点”[5]的思考。但这些标准——准确性、生动性、表现性、明晰性、优美性——仍然取决于对本义的迷信。如果修辞学是对误解以及我们可以提供的补救办法的研究（第3页），那么，这种补救办法就是对意义的转移的“把握”。[6]这些转移通过交流保证了语言的有效性。日常的交谈在于跟上这种转移。修辞学应当教会我们把握这些转移。对各种反复出现的模糊性或转移现象的“系统”（第73页）研究乃是新修辞学的紧迫任务。然而，有人可能怀疑这类研究按分类学的本意是系统的。重要的是进行“澄清”，是本着与英国人的语言分析相近的精神，“将我们的技巧转换成理解”（同上）。

理查兹就隐喻所作的两次讲演（讲演五与讲演六）恰恰作了这样的澄清。

我们首先必须在日常用法中发现它的功能。因为与亚里士多德的名言（按他的看法，擅长是一种天赋并且不是教会的）相反，语言就像雪莱发现的那样“从根本上讲是隐喻的”。[7]如果“精通隐喻”就是把握相似性，那么，我们就无法在不把握相似性的情况下了解事物之间的未知关系。它远远不是对语言的日常用法的偏离，而是适用于所有自由活动的“普遍原则”（第90页）。它并未构成增补能力，而是构成了语言的构成形式。由于仅限于描述语言的修饰性，修辞学被人指责为仅仅是在考察肤浅的问题。但隐喻触及语词的相互作用的深处。

隐喻的这种普遍存在源于“意义的语境定理”。如果语词是各个方面的组合的替代物（这些方面本身是它们的不同语境的缺乏部分），隐喻的原理就来自语词的这种构造。按照一种初步的表述，隐喻保持了在语词或简单表达式（其意义是它们的相互作用的结果）中同时起作用的不同事物的两种观念，其意义就是它们相互作用的结果。为使这种描述与意义定理相配合，我们要指出的是，隐喻将这种意义的不同语境的两种不同的缺乏部分结合成简单的意义。因此，它不是涉及语词的简单转移，而是思想之间的交流，即语境之间的和解。如果隐喻是一种技巧，一种才能，那就是一种思想的才能。修辞学仅仅是对这种才能的反映并且把这种才能转换成特殊的知识。

在描述的这一阶段，面对的危险毋宁与比喻学的过分琐碎所面临的那种危险相反。通过唯一的表达式而浓缩的这两种观念不能构成隐喻吗？正是在这里，理查兹引入了一种特殊因素。就“语境间的和解”这个一般概念而言，这一因素起着独特的作用。我们以一种观念的特点来描述另一种观念的特点，在这种意义上说，这两种观念在隐喻中具有某种程度的层次差别。丰塔尼埃从理查兹对隐喻的定义（隐喻是“以一种……观念的符号来表示某种观念[8]……”）中发现了这一点。但由于缺乏适用的话语理论，他无法从中引出全部结论。理查兹试图把“内容”称为隐含的观念，而把“表达手段”称为通过其符号理解第一种观念的观念。[9]但重要的是充分注意到，隐喻并不是“表达手段”：它是由两个部分构成的整体。这个词无疑不像另一个词那样为人们所熟悉。为什么不说原来的观念和借用的观念

呢？或者，为什么不说被现实地思考或表达的东西呢？为什么不说我们将这种观念与之比拟的东西呢？或者为什么不说主要的主词以及与它相似的东西呢？或者为什么不说观念与它的形象化比喻呢？但这个词的难懂优点恰恰在于排除对本义的所有暗示，排除所有求助于观念的非语境理论的做法，排除从心理意象概念中借用的所有东西（在这里，理查兹将18世纪英国修辞学家作为主要的对手，他将后者与具有洞察力的柯勒律治对立起来，他还从柯勒律治那里引用了一段令人叹服的文字[10]）。在这一点上，没有什么比混淆风格的形象表达与意象更使人误入歧途了。如果我们把意象理解为感性知觉的模仿，那么，从所有这些混淆的方面看，“内容”与“表达手段”都不过是中性词。这使我们不能脱离形象表达来谈论内容，也不能把“表达手段”看作补充的修饰：内容与表达手段同时出现以及它们的相互作用产生了隐喻。因此，内容并非一成不变，仿佛表达手段仅仅是一种装饰。我们将会看到布莱克对这种观点的部分利用。

在对隐喻中起作用的自发才能进行反思时，“对隐喻的把握”意味着什么呢？以“必然简化的、歪曲的理论”去取代我们在许多方面难以解释的奇妙才能会带来很大的危险。也许，修辞学的复兴要冒陷跌入这种错误的危险，威廉·詹姆斯把这种错误称为“心理学家的诡辩”（第116页）：“新的尝试很可能重新导致人为性与任意性。”（第115页）（这种警告也许适用于我们将在“第五研究”中考察的那些尝试。）

反思的修辞学无法回避的第一个关键问题涉及字面意义与隐喻意义之间的区分。我们看到“内容”与“表达手段”这对范畴完全忽略了这种区分。虽然我们不能从这里出发，但我们也许能回到这里。隐喻的唯一标准是，语词同时提供了两种观念，[11]它使“内容”与“表达手段”相互影响。相比之下，这一标准有助于给字面意义下定义：如果我们不能区分内容与表达手段，语词可以被暂时视为字面的东西。字面义与隐喻义的区分并非不可接受，但它并不属于语词的固有特性。它属于在语境意义定理的基础上发生相互作用的方式。但字面意义与本义毫无关系。此外，除了科学的技术性语言之外，仅有字面意义的语言非常少见。

适用于隐喻才能的思想明晰性很大程度上在于考虑到隐喻的基础，在于考虑到它的“根据”。不管是涉及死板的隐喻（椅子的脚）还是生动的隐喻（作家的隐喻），我们都不约而同地在一种共同的性质中寻找根据。但后者并不必然取决于“内容”与“表达手段”的直接相似性。它可能源于一种共同态度。两个极端之间的间接情况的广泛性由此展示出来。

一个关键的新问题源于前一个问题：“内容”与“表达手段”的关系必然属于比较的层次吗？比较是什么呢？比较可能是把两种东西结合在一起以便让它们一起发挥作用。这可能是发现它们的相似性，或者，是通过一起出现的另一个事物把握一个事物的某些方面。正在衰亡的修辞学将隐喻定义建立于其上的相似性仅仅是接近的特殊形式，通过接近，我们以另一种事物的措辞来描述一种事物。“表达手段”有各种方式支配对“内容”的理解形式。但是，有一种观点采取完全相反的立场，即，把隐喻严格定义为相似性，以便像勃勒东那样通过提出两种异质观念“突然强烈地”[12]替换明喻（comparaison）——这种观点只有产

生对古典修辞学的负面印象的价值。理查兹坚持认为，比较始终是重新联系，“心灵是进行沟通的器官，它只有在进行沟通时才能发挥作用，它能以不同方式对两个事物进行千变万化的联系”（第125页）。我们可以看到，“修辞学的哲学”由于对本义抱有敌意，它不会为可预先估计的混乱进行辩护。弓可以张开到极点，箭则指向某个目标。没有语言不为一开始就让心灵无所适从的东西赋予意义。有时，心灵需要整首诗来创造或发现某种意义，但心灵始终在进行沟通。

因此，相同的张力理论为不相似性和相似性提供了相同的地位。也许，表达手段对内容的改变与其说是由它们之间的相似性造成的，还不如说是由它们之间的不相似性造成的。[13]

最后一个关键问题涉及隐喻语言的本体论意义。

这里首先暗示了有关自发技能的问题。语境意义的定理既使我们能通过语境理解隐含在语词意义中的话语的缺乏部分，也使我们能理解这些缺乏的词项所指代的情境。正因如此，我们可以讨论对现实本身的隐喻理解。理查兹指出：“我们的世界是被谋划的世界，它充满了源于我们的生活的性质……在明显的语词隐喻中我们所研究的词义间的交流被强加给被感知的世界，这个世界本身乃是以前的自发隐喻的产物。”（第109页）所有这些都存在于意义的一般定理中。但是，正像我们在“第七研究”中将要考察的惠尔赖特的分析那样，理查兹的分析并不针对隐喻与现实的关系问题。我们必须暂不考虑这个问题，因为我们在研究的这一阶段无法区分意义与指称。

反思的修辞学不能解决这个问题，但它至少可以在着手讨论信念问题时澄清这个问题。我们应当为了充分理解一个陈述而去相信这个陈述所表达的东西吗？我们应当把《圣经》或《神圣的喜剧》以隐喻方式说出的东西看作真的吗？关键性的回答在于区分四种可能的解释方式，因而也在于区分四种可能的信仰方式，其根据是，后者涉及以对“内容”的抽象为基础的陈述，或者涉及源于唯一的“表达手段”的陈述，或者涉及与它们的关系相关的陈述。或者，“我们可以接受或拒绝它们试图为我们的生活方式所指引的方向”（第135页）。理解隐喻陈述的最后一种可能性似乎（以批判的方式）大大增加了上面引用的对世界的隐喻把握的自发活动。我们自己将这种理解方式看作隐喻的诠释学观点的范式。[14] 正如理查兹指出的那样，“掌握隐喻也就是掌握我们为了生活于其中而创造出来的世界”（同上）。作者并未继续走向这一方向。他仅限于引用精神分析的案例，在这里，“转移”——隐喻的另一种说法——并不能归结为语词之间的游戏，而是在我们思考、爱和行动的方式之间起作用。正是在密切的活生生的关系中，我们根据形象化表达，比如，根据类似的形象化比喻，对新的情境进行辨认，这些形象化表达对被视为“内容”的新情境起着“表达手段”的作用。解释过程是在存在方式的层次上进行的。前面简单地援引的精神分析的例子使我们能发现修辞学问题的视域（horizon）。如果隐喻在于以另一个事物的语词来表示某一种事物，它难道也不在于以另一个事物的语词来理解、思考或感知某个事物吗？

[1] 理查兹：《修辞学的哲学》，牛津大学出版社，1936年版，1971年版。

[2] 注意到下面这一点不会不引起人的兴趣：从我们在本章中触及的三种研究中可以看出，第一种研究是“修辞学”的衍生，第二种是“逻辑语法”的衍生，第三种是“文学批评”的衍生。我们无法明显地突出这些学科的界限的不确定性。将它们植根于同一门语义学的尝试更有意义。

[3] “第二研究”第2节。

[4] 维特根斯坦：《哲学研究》（1953年版），纽约，麦克米伦出版公司，1963年版。法译本，巴黎，伽里玛出版社，1961年版，第23节：“有多少种句子呢？也许是肯定句、疑问句、祈使句吗？——句子的种类不可数计……”

[5] “第一研究”，第41页。

[6] 亚里士多德在《诗学》（1459a8）中所说的这段著名表白提出了“精通”这个词，它为第六次讲演提供了题目（这次讲演题为“精通隐喻”）。理查兹把亚里士多德的那段话翻译为：“到目前为止，最重要的事情是精通隐喻，只有这一点无法给予他人：它是天分的标志，因为作出贴切的隐喻意味着发现相似性。”（前引书，第89页）

[7] “语言从根本上讲是隐喻的，即它表示以前没有被理解的事物的关系并保持对它们的理解，直到描述它们的语词始终成为表示思想的各个部分或各个种类的符号，而不是成为内在观念的图画。这样，如果没有新的诗人重新确立已被瓦解的联系，语言将会无法实现人类交流的所有比较高尚的目的。”转引自理查兹，前引书，第90—91页。

[8] “第二研究”，第78页。

[9] 前引书，第90页。“内容”一词的基本意义保存在理查兹引用的贝克莱的下述原文中：“我永远期望，无论是谁都会认为他值得花点时间明白他不应拘泥于这样或那样的措辞或表达式，而要从我们的话语的全部要点和内容中直截了当地领会我的意思并且考虑基本概念本身，而尽可能把语词搁在一边……”前引书，第4—5页。佩雷尔曼和奥尔布勒希-提特卡（L.O.Olbrechts-Tyteca）在他的《论辩论》（法国大学出版社，1958年版）中引入了主旨（thème）与phore这两个术语，它们可能构成了“内容”与“表达手段”这两个词的恰当翻译。然而，这些作者对将这两个词用于类比即比例关系作了限制：“我们主张把结论所涉及的A项和B项一起称为thème……并把用来支持推理的C项和D项一起称为phore……”（第501页）

[10] 在引自《政治家手册》“附录C”的这段文字中，柯勒律治将想象力的发展比作植物的生长。更确切地说，正是通过思考个体生命与宇宙生命之间的交流（正是通过这种交流，部分变成了“可见的有机体”），他同时通过隐喻的方式创造了所有符号的意义。实际上，符号“在表示整体时，继续作为它所代表的统一体的活生生的部分而存在”。理查兹：前引书，第109页。关于柯勒律治的隐喻，参见理查兹：《柯勒律治论想象》，伦敦，劳特利奇与保罗出版社，1934年版，1962年第三版。

[11] 理查兹回顾了约翰逊的话：隐喻是给我们提供表示一个东西的两种观念的语词。

[12] 勃勒东：《连通器》，转引自理查兹：前引书，第123页。

[13] 相似性问题将在“第六研究”中加以讨论。

[14] 参见“第七研究”。

3.逻辑语法与语义学

布莱克以“隐喻”为标题并发表在《模型与隐喻》[1]中的那篇文章在大西洋两岸已成了有关这一主题的经典之作。公正地讲，为考察以语词为中心的意义变化，它以某种核心的方式浓缩了对隐喻的语义学分析的一些重要主题，而隐喻建立在整个陈述的层次上。然而，这篇短文并未超过理查兹的著作，尽管后者作了一些尝试并且在某种程度上缺乏技术性。理查兹的著作实现了突破。在他之后，布莱克和其他人占据并组织了这一领域。

首先，布莱克的目的似乎不同于前者的目的。他丝毫不想恢复旧修辞学。他打算制定隐喻的“逻辑语法”并且借此理解对下述问题的所有令人信服的回答：我们从什么东西中认出隐喻的典型呢？有什么标准可以让我们发现隐喻呢？我们应从中看到对单纯的意义的简单装饰吗？隐喻与明喻之间有什么关系呢？我们通过使用隐喻来达到什么效果呢？正如我们看到的那样，这些问题所提出的澄清的任务几乎与理查兹所说的修辞学没有多大差别，因为对理查兹来说，掌握隐喻要求我们明白它的功能以及所有语言的功能。经过周密思考对隐喻进行把握与（对隐喻进行）澄清之间存在着十分密切的联系。而且，这两位作者有着这样一个共同的信念：澄清工作在一个人那里是以对隐喻用法的专门技巧为前提的，而在另一个人那里是以自发地同意预先列出一系列隐喻的明显例子为前提。因此，正如我们如果不首先依赖说话者的语法意识就不能开始提出完善的表达式一样，正是自发的用法指导着逻辑语法的第一步。因此，后者涵盖了理查兹的修辞学所考虑的相同领域。由于布莱克具有逻辑学家和认识论者的技能，这种自发用法为理查兹的修辞学增添了具有更高准确性的技巧。

布莱克的澄清工作至少在三个方面标志着重大进步。

第一方面涉及隐喻陈述的结构本身，理查兹以“内容—表达手段”的关系来表达这种结构。在能够引入这种区分并对此进行评论之前，我们要从以下方面入手：正是整个陈述构成了隐喻，但我们要专注于一个特殊的语词，这个语词的出现确保我们可以将陈述看作隐喻陈述。陈述与语词之间的意义对称乃是以下重要特点的条件：在同一个陈述内部，存在着以隐喻的方式使用的语词与不以隐喻的方式使用的语词之间的对比。在“The chairman plowed through the discussion”[2]中，“plowed”这个词就是在隐喻上使用的，其他词则不是。因此，我们说，隐喻是一个句子或同类的表达式，在这类表达式中一些语词是以隐喻的方式使用的，而其他词是以非隐喻的方式使用的。这一特点提供了将隐喻与谚语、讽喻、谜语区别开来的标准。在那里，所有语词都是以隐喻的方式使用的。基于同样的原因，卡夫卡的《城堡》的象征手法就不属于隐喻。这种简洁的说明除了使我们能限定这一现象之外，还能使我们修正对内容与表达手段的区分，这种区分涉及“观念”或“思想”的缺陷，我们常说它们都是“活跃的”。尤为突出的是，它们都包含变动不居的意思（第47页，

注23）。上述定义使我们能够将隐喻语词与句子的其他语词分离开来。我们可以用“焦点”表示这个词，用“框架”表示句子的其他成分。这些表达式具有直接表达语词的聚集现象的优点，而不会回到语词本质上具有意义这种错觉。“核心”一词的隐喻用法源于“核心”与“框架”之间的关系。理查兹完全发现了这一点。他说，隐喻源于内容与表达手段的联合活动。布莱克使用的更确切的词语使我们更加接近这种相互作用，它在陈述的未分化的意义与语词的“集焦”的意义之间起作用。

这里出现了第二个决定性的步骤：在源于以前的分析的相互作用理论与被这位作者分为两类（关于隐喻的替代观念与比较主义观念）的经典理论之间划了一条分界线。在这一点上，布莱克已对一种明确的替代性理论作出了解释，它为我们自己在“第四研究”和“第三研究”中提出的质疑提供了起点。但我们首先要经过布莱克所确立的替代性的理论。

布莱克所说的替代的理论与我们在“第二研究”中提出的模式十分吻合，这种模式乃是古典修辞学观念的试金石。布莱克集中探讨了我们所说的第五种假设：说话者并不使用这类具有字面意义的表达式，而是有选择地用另一种表达式来代替它，而这种表达式要从不同于它自身的正常意义的意义上去理解。正如我们自己所做的那样，布莱克将另两种假设与这一假设联系起来，而另两种假设最终确立了这样的模式：如果隐喻是一种替代尚未出现的文字表达式的表达式，那么这两种表达式就是等值的。因此我们可以通过彻底的解述来翻译隐喻。所以，隐喻并不包含任何信息。如果隐喻不能提供任何知识，那么，我们就要到它的认识功能之外去寻找它的根据。要么，就像夸张引申（隐喻只是它的一种）一样，它填补了词汇的空白。但是，它也起一种文字表达的作用并且作为隐喻而消逝。要么，它是话语的简单装饰，这种装饰为听众要么提供惊奇的乐趣，要么提供伪装的乐趣，要么提供形象化表达的乐趣。

但布莱克并不限于将相互作用理论与替代理论进行对比。他还将替代理论与比喻理论结合起来，在比喻理论中他看到了替代理论的一个特例。然而，他并不是通过这种方式而是基于对“形象化”语言概念的一般反思来引进比喻理论：所有形象化比喻都包含语义层次的某种转移、转化和改变，这种转变使形象化表达成了以前的字面表达的“代数学意义上”的功能。由此提出了这样的问题：是什么东西显示了隐喻所发挥的转化功能的特点呢？答案是：隐喻的根据是类比或相似（前者出现在对比之间，后者出现在事物之间或观念之间）。我们还记得，理查兹曾将这类论据运用到反思的修辞学中。但在布莱克看来，比喻理论仅仅是替代理论的一个特例。实际上，说明类比的理由也就是形成字面的比较，它被视为隐喻陈述的等值物从而可以代替隐喻陈述。

然而，我们可能会怀疑在隐喻中起作用的相似性在明喻中简单地表现出来（如果可以这么说的话，被以字面的方式来表达）。我们对亚里士多德的研究已经表明了隐喻与明喻的关系的复杂性。隐喻是浓缩的、缩略的、简练的明喻这种观念并不是自明的。此外，这丝毫没有说明，通过对比喻词（comme，semblable，ressemble à……）[3]的说明所恢复的明喻构成了字面陈述，我们可以把字面陈述看作隐喻陈述的等值陈述，隐喻陈述可以代替字面陈述。简言之，相似性在其中起作用的理论并不一定是认为明喻构成隐喻的解述的理

论。我们将在“第六研究”中再来讨论这个问题。

此外，布莱克对明喻理论提出了一系列直接的异议，这些异议并未运用这种理论对替代理论的依赖性。他的确必须这么做，因为明喻理论有它自身的论据并且仅仅通过它的结论与替代理论联系在一起。 的确，布莱克并未重新考虑形象化的语言概念，形象化比喻概念。但这种概念引起了另一场讨论（正如亚里士多德对“浮现在眼前”的看法以及丰塔尼埃对形象化语言与比喻性语言的密切联系的看法证明了这一点）。布莱克的攻击集中于通过相似或类比对隐喻的形象化表达所作的解释。他宣称，相似性即便不是空洞的概念，也是模糊的概念。除了接受不同程度因而接受不确定的极端情形之外，它与其说源于客观的观察还不如说源于主观的评价。最后，在我们可以合理地引用相似性的情况下，有一点比较清楚：与其说隐喻表达了以前存在的某种相似性，还不如说隐喻创造了相似性。我们将在“第六研究”中再来详尽讨论这些异议。我们暂且要指出的是，人们并未一致确认那种相似性与形式上的比喻的相似性相联系，也没有确认后者可以通过替代构成解释的情形。

最为重要的无疑在于，在排除类似性或相似性的优先性时，我们也排除了全部的比喻理论以及构成这种理论的转化功能（类似是它的一种）理论。布莱克不理会所有分类学，他承认各种各样的“基础”适合随语境而发生的意义变化，甚至适合于缺乏正当理由的情形（第43页）：“通常不存在意义的必然变化的‘简单基础’——没有任何理由说明某些隐喻为什么成功，其他隐喻为什么失败。”（第45页）这一论据在形式上与明喻主题并不相容。

从“第四研究”开始，我们将重新讨论把替代理论与相互作用理论明显地对立起来的合法性。在这种对立之下是符号学与语义学之间的二分（dichotomie）。我们把它作为在本研究中发挥作用的假设。我们以后再来讨论这个问题。我们宁可强调相互作用理论与它的对方之间的这种明显对立的好处。问题的关键是，相互作用的隐喻是不可替代的，因而无法在“不失去认识内容”（第46页）的情况下翻译出来。它不可翻译，但它是信息的载体，简言之，它向人提供知识。

布莱克的第三个主要贡献涉及相互作用的功能。“框架”——语境——如何影响核心词项以便从中产生既不能还原为字面用法又不能还原为彻底的解述的新意义呢？这是理查兹的问题。理查兹的解决办法要么是通过引用共同的性质而回到明喻理论，要么是在谈论两种心灵的同时性活动时陷入混乱。然而，理查兹指点了迷津，因为他表明读者被迫“将两种观念”联系起来。但如何做到这一点呢？

不妨作个隐喻：“人是狼。”核心——狼——并不是在它的日常词义的基础上起作用，而是通过“联系起来的常识系统”（第40页）起作用，即通过一个语言共同体的说话者根据他说话的事实而信奉的意见和偏见起作用。这种常识系统补充了句法规则和语义学规则所支配的语词的字面用法，以便形成一种涵义系统，这一系统是或多或少容易的以及或多或少自由的回忆所特有的系统。把人称为狼意味着展示由相应的常识组成的贪婪成性 [4] 的系统。因此，我们“以狼形容”人。由于过滤（第39页）或屏幕（第41页）的效果，“隐喻——狼——隐去了某些细节，而强调了其他细节，简言之，构成了我们对人的看法”（同

上）。

因此，隐喻提供了一种洞见。通过应用一种附带主词形成一个主要的主词，这一点实际上构成了无法还原的精神活动，这种活动提供信息并进行说明，任何解释与阐述都无法与之相比。模型和隐喻之间的近似性（布莱克在另一篇论文[5]中运用这种近似性）在这里提供了充分的注解。它坚决地揭示了隐喻对一种创造逻辑的贡献。在“第七研究”中当我们把隐喻的指称功能与隐喻的狭义上的意指功能完全区分开来时，我们将沿着这条路继续走下去。但是，本研究仅仅考虑话语的内在因素——主要主词与附带主词，因而不能公正地对待与模型联系在一起并反过来与隐喻联系在一起的重新描述能力。然而，在本研究中，我们可以谈论“隐喻的认识内容”，这一点与替代理论赋予它的零信息形成了对比。

布莱克的这种理论的优点是很大的。尽管如此，这些问题仍然没有答案。我们已对排除替代理论，尤其是排除明喻理论提出了几点质疑。引用常识组成的体系来解释相互作用需要特别谨慎。

主要的困难——作者在别处意识到这种困难（第43—44页）——在于，回到常识构成的体系就是诉诸既定的涵义。这种解释同样限于平淡的隐喻。在这一点上，值得注意的是，“人是狼”这个例子暗中替代了最初列出的比较丰富的例子。但是，确立涵义的新结构难道不是诗歌的作用，有时也是典雅的散文的作用吗？我们应当承认：“隐喻既能得到特别建成的涵义系统的支持又能得到已被接受的常识的支持。”（第43页）这一改变是很大的，它几乎毁掉了解释的基础。在以论文形式出现的总结中，作者宣布：“联系起来的涵义首先包括关于附带主词的常识，但在适当的情况下可能包括作者为了工作需要而确立的引申涵义。”（第44页）在此场合创造的这些涵义如何呢？

我们可以从另一个方面重提相同的问题。作者承认，涵义系统并没有因隐喻陈述而保持不变：应用这个系统同时有助于确定这一系统（当我们通过将人称为狼而对人进行特别的说明时，狼似乎更人性化了）。但是，丰塔尼埃所说的新颖的隐喻所特有的意义创造活动分布于整个隐喻陈述，过滤或屏幕的类比不再起很大的作用。隐喻意义的出现仍像以前一样令人费解。

布莱克所说的对隐喻谓词的应用比较直接地提出了意义的出现问题。这种应用实际上是某种孤立的事情并且在狭义上是矛盾的。如果说隐喻选择、强调、隐去了主要的主词，简言之，组成了主要的主词，那是因为它将通过适用于附带主词的性质转移给主要的主词。当亚里士多德说人们将种的名称赋予属以及将属的名称赋予种时，他表明了一种轻视的态度。我们后面将会看到[6]，杜伯纳（Turbayne）在将这种特点与赖尔的“范畴错误”对比时十分强调这一特点。但这个与名称转移概念有关的矛盾被一种与其说强调核心词语的应用本身还不如说强调它的涵义的理论所模糊。

就现有描述的认识论地位而言，我们可以追问，布莱克是否履行了对隐喻的“逻辑语法”进行描述的诺言。作者提出一个对等的词，即“语义学”这个词。他将这个词一方面与“句法学”进行对照，另一方面与语言的“形态研究”相对照；实际上，同一种隐喻在被翻译为另一种语言时独立于它的语音结构或语法形式。但是，如果只有我们的语言规则可以

使我们说出一种谓词表达式是否能作为隐喻使用，而这个隐喻一方面独立于陈述的环境，另一方面独立于说话者的思想、行为、情感与意向，那么，这种分析就是纯语义学的。但作者肯定（第29页），对隐喻的了解与解释极少允许这种双重的抽象。我们所说的“重量”或“强调”与一个表达式的特殊用法相联系，它在很大程度上取决于使用这个表达式的人的意图。谈论“逻辑形式”的思想者在多大程度上从内心里想到了容器、外形的类比，他又在多大程度上想强调这种密切联系呢？因此，我们应当承认（第30页），隐喻既属于“语用学”又属于“语义学”。但这个关于方法论的变化问题与我们以前对“由常识构成的体系”的地位的质疑结合在一起。通过语词的言外之意而进行的这种解释很难形容语义学。我们无疑会指出，这种解释丝毫不是心理学解释，因为涵义仍然受到语言共同体的谈话主体所“服从”的规则的支配。但我们也要强调，“涉及隐喻有效性的重要内容并不在于常识是真的，而在于它们容易引起随心所欲的自由联想”（第40页）。但一个联想系统的这种运用确实构成了我们在这里只能用心理学语言来谈论的创造活动。

因此，从各个方面看，根据“逻辑语法”或“语义学”而进行的解释触及一个它所回避的谜：出现了不受所有既定规则支配的新意思这样一个谜。

---

[1] 布莱克：《模型与隐喻》，伊萨卡，康奈尔大学出版社，1962年版。第3章：“隐喻”；第13章：“模型与原型”。

[2] 利科引用的这句英语的大意是“主席费力地主持讨论”。——译者

[3] 这三个词均有“像……”的意思。——译者

[4] 原文为lupin，本意为羽形豆，据说这种植物好占地方，故人们把它与贪婪成性的狼相比。——译者

[5] “模型与原型”，参见第114页注释①。

[6] 杜伯纳：《隐喻的神话》，参见“第七研究”。

4.文学批评与语义学

对隐喻的解释属于哪个学科呢？我们已经听到两种回答，即修辞学的回答以及逻辑语法的回答。现在让我们看看比尔兹利在《美学》[1]中提供的文学批评的回答。它如何植根于语句语义学的共同土壤呢？它开辟了什么样的不同道路呢？隐喻理论从这种方向的改变中得到了什么益处呢？

我之所以关注比尔兹利的《美学》，不仅是因为这位作者提供了对隐喻的解释，而这种解释重新考察了在布莱克的分析中悬而未决的问题，而且是因为他的解释在其中占有一席之地的文学批评是以一种语义学为基础的，这种语义学接近我在本研究的开头所解释的那种语义学。

在构成不同结构的层次之前，文学作品实际上成了与句子同质的语言学实体，也就是说，成了与“话语的最小的完整单元”（第115页）同质的语言学实体。因此，我们恰恰应在这个层次上提出（文学）批评所依据的主要技术性概念。文学的纯语义学定义建立在这些概念的基础上。

这些技术性概念旨在限定句子和语词中的意指现象，以便文学将它揭示出来。在那里这位作者与对文学的情绪主义定义保持距离。他以内在于意指活动的初级意指与二级意指的区分来代替逻辑实证主义对认识语言与情绪语言的区分。初级意指是句子“明确提出”（陈述）的东西，二级意指则是句子“暗示”的东西。这种区分与奥斯汀对述愿语与述行语的区分并不一致。因为一个陈述性的命题可以确定某个东西并且暗示另一个意思，这个东西就像第一个东西一样可能是真的或假的。请看弗雷格的例子：“拿破仑意识到他右翼的危险，亲自带卫兵扑向敌人所在的位置。”这个复杂的句子“提出”拿破仑意识到……并且带领……但它“暗示”，这次用兵是在意识到危险之后并且是由于这种意识才出现的。简言之，这种意识是拿破仑决定用兵的原因。比如，如果有人发现这不是作出决定的命令的话，暗示可能是假的。因此，一个句子“暗示”的东西乃是我们可以推断说话者也许相信的那种东西（超出了他所证实的东西的范围）。“暗示”的本义就是“能够使人误入歧途”。我们之所以把它称为二级意指，是因为我们感到它不像初级意指那样重要和根本。但它成了意指的一部分。我们要指出的是，它是隐含的而不是明显的。所有句子都不同程度地包含隐含的、暗示的、第二级意义。

让我们将这种区分从句子转移到语词。语词具有独立的意指，但它仍是句子的一部分，因为我们只能通过与现实的句子或可能的句子的关联来定义它和理解它（第115页）。语词的明显意思是它的指称；它的隐含意思即是它的涵义。在日常语言中，任何特殊语境决不可能实现“完整系列的涵义”，它只能实现从这个系列中选择的一部分涵义，即“语词的语境涵义”（第125页）。在某些语境中，其他语词排除了特定语词的不合乎要

求的涵义。技术语言和科学语言就属于这种情况，在这类语言中，一切都是明确的。“在其他语境中，涵义是随意的：使语言成为形象化语言尤其是成为隐喻性语言的语境就属于这类语境。”（同上）关于这类话语，我们可以说，它既包括意指的第一层次又包括第二层次，它具有多种意义：文字游戏、暗示、隐喻、嘲讽都是这种多义性的特殊情形。我们要注意的是，这里必须说出多种意义而不是模棱两可的意义，因为从狭义上看，只有当我们从两种可能的意义中获得了唯一的意义时，只有当语境没有提供在它们之间进行抉择的根据时，才会存在模棱两可的意义。确切地讲，文学使我们面对同时指称几种事物的话语，而读者不必对它们进行选择。对文学的语义学定义，即根据意义而进行的定义，可以从话语包含的第二级隐含的或暗示的意指的比例中推演出来。不管是小说、散文还是诗歌，“文学作品乃是包含隐含意指的重要部分的话语”（第126页）。

但文学作品不仅是与句子同质的语言学实体，而这种实体仅仅根据长度而区分开来。这是在适当层次构成的总体，这样，我们就能区分几类作品，即诗歌、散文、小说（我们承认，这是所有文学作品的主要类别）[2]。正因如此，这本著作提出了重构问题，比尔兹利将这种重构称为“解释”。但是，在进入解释的方法论之前，我们可以提出关于意指概念的重要说明：与前面对隐性和显性的区分不同，它只有在被视为整体的著作的层次才能辨别出来，虽然它仍然根基于语句语义学。但这本著作事后才揭示话语的这种特性。一部作品的意义可以从两种不同意义上来理解。首先，我们可以把它理解为“作品的世界”：它讲述了什么呢？它显示了什么特点呢？它显露了什么情感呢？它反映了什么东西呢？这些问题是自发地浮现在读者脑海中的问题。它们涉及我在“第七研究”中所说的指称，这种指称是指作品的本体论价值。从这种意义上说，意义乃是可居住的可能世界的投射。当亚里士多德将悲剧的情节与对人类行为[3]的模仿联系起来时，他已看到了这种投射。文学批评在追问作品是什么时所关注的问题仅仅涉及词语结构或话语，而话语是可以理解的语链（第115页）。关键的事实是，这个问题源于对前一个问题的悬置和推迟（比尔兹利的《美学》第5卷第15节讨论了前一个问题）。用亚里士多德的话说，在将情节与模仿分离开来并将创作归结为情节的构造时，批评产生了意指的第二种涵义。意指概念的这种分裂乃是文学批评的结果。然而，它的可能性取决于话语的构造，而话语基于本章开头所阐述的语句语义学。我们像邦弗尼斯特一样承认，与符号学层次的所指不同的是，话语的意指对象与物相关，与世界相关。但是，继弗雷格之后，我们同样提出，就所有陈述而言，可以将它的纯粹的内在意义与它的指称区分开来，这就是说，将这种内在意义与它向超语言学的外在性的超越运动区分开来。在话语的自发用法中，理解并不停留于意义，而是越过意义指向指称。弗雷格在他的文章《意义与指称》中提出的主要论据是，在理解意义时我们趋向指称。然而，文学批评将这种自发活动悬置起来，专注于意义并且仅仅根据对意义的解释来重提指称问题：“既然（作品的世界）作为被语词意指或反映的东西而存在，那么，语词就是我们首先必须考虑的东西。”（第115页）这一陈述清楚地表达了文学批评的目的。对文学作品的纯语义学定义源于对意义和指称的分离以及对这两个意指层次的优先顺序的颠倒。这个问题涉及这种分离或颠倒是否存在于文学作品的本性中以及批评是否会

服从文学作品本身的命令。在“第七研究”中我们再讨论这个问题。不管对这个问题的回答是什么，也不管人们在否定指称方面走得多远，至少对某些形式的文学作品来说，我们决不应当看不到意义问题脱离了指称问题，我们也不应当看不到我们在这种抽象的范围内可以赋予隐喻的那种纯语词的可理解性源于对另一个问题的掩盖，也许源于对另一个问题的遗忘。但另一个问题不再涉及结构，而是涉及指称，即涉及隐喻反映和显示世界的能力，对世界进行谋化和升华的能力。

比尔兹利本人并未遗忘：“文学作品的创作者所做的主要事情就是创造或发现对象——它要么是物质性的对象，要么是一个人，要么是一种思想，要么是一种事态，要么是一个事件——围绕这个对象我们集中了一系列的叙述，我们可以把这种关系看作因它们在对象中的交叉而结合起来的东西。”（第128页）因此，创作者之所以运用具有多义性的话语，仅仅是因为他给话语所指涉的对象赋予了他的话语的第二级意指所展现出来的特点。正是通过第二个步骤，文学批评从这些被赋予的对象回到具有多种涵义的纯粹的语词现象。

这便是通过文学批评而不是通过逻辑语法所进行的研究的优点：在形成考察的层面时，文学批评揭示了在单纯的句子层面无法看到的两种理解方式之间的冲突：第一种方式（它成了最终方式）涉及作品的世界，第二种方式（它成了最初的方式）则涉及作为话语的作品，即涉及作为语词结构的作品。在理查兹的修辞学中相关的差别更难捉摸，这种差别也许是纯形式的差别，因为对修辞学的定义涉及话语活动（因此是相对于意义的转移以及古代修辞学的比喻而言的），而对文学批评的定义涉及作品（诗歌、散文、小说）。

正是在如此划定的领域中，人们提出了对文学的纯语义学定义的问题并随之提出了对隐喻的定义问题。

但是，如果不涉及修辞学，为什么要提出隐喻问题呢？如果文学批评的特有考察层面是被看作整体的文学作品——诗歌、散文、小说，那么，为什么要提出这个问题呢？比尔兹利提出隐喻问题的比较间接的方式本身非常有趣。对隐喻的解释旨在成为解决更广泛的问题，即解决适用于被视为整体的作品本身的解释问题的试验台（第134页）。换言之，隐喻可以被视为“微缩的诗歌”。我们可以提出这样一种有效假设：如果我们能令人满意地解释诗歌意义的这些内核的涵义，我们也能将相同的解释推广到更大的对象（如整部诗歌）。我们首先要限定赌注的大小。选择“解释”一词表明了克服文学中的相对主义的坚定意图。后者实际上在意指理论中找到了牢固基础。如果“了解诗歌中的意思的确意味着对诗歌进行解释”（第129页），如果诗歌的意思的确代表了一种深度，一种不可穷尽的宝藏，那么，显示诗歌意义的目的本身事先就要受到谴责。如果所有意思都是语境意思，那么，如何谈得上解释的真实呢？怎样形成一种识别转瞬即逝的意思，一种我们可以称之为“昙花一现的意思”（第131页）的方法呢？假如我们可以认为“涵义的潜在因素”构成了语词意思的客观部分是因为它们根植于事物在人类经验中的显现方式，决定这些涵义中有哪些方面在特定诗歌中起作用仍然是主要困难。如果缺乏诉诸作家的意图的能力，那么，岂不是由读者的偏好最终作出决定？

因此，为了解决与赫希（E.D.Hirsch）在其著作《解释的有效性》[4]中提出的相似的问题，比尔兹利求助于隐喻，就像他求助于一种缩小的模型一样，而这种模型具有相对主义的批评所表达的极大困难。如何“制定有关解释的非相对主义逻辑”（第134页）呢？更确切地说，我们怎样知道应将哪些潜在的意思归于诗歌而排除哪些其他意思呢？

我们不会停留于他的隐喻理论的那些引起争议的方面：比尔兹利的对手也几乎是布莱克的对手。将隐喻归结为明喻遭到了同样有力的反对。它与“忠实于字面意义的”理论相似。一旦我们了解了明喻的根据，隐喻之谜就会消散，所有解释问题就会消失。[5]

比尔兹利的积极贡献（第138—147页）与布莱克的贡献的明显不同在于他们给逻辑的归谬法在一级意指（作为解放二级意指的手段）层次赋予的关键作用。隐喻仅仅是属于一般策略的手法之一：作出某种不同于既定的东西的暗示。讽喻是另一种手法。你在提出讽喻的同时收回了你所肯定的东西，由此，你暗示了你所说的反面。在属于这种策略的所有手法中，这一把戏旨在提供指向第二级意指的标志：“在诗歌中，为获得这种结果而采用的主要手法就是逻辑学的归谬法。”（第138页）

因此，在理查兹、布莱克和比尔兹利那里，出发点是一致的：隐喻是“归属活动”。它需要一个“主词”和一个“修饰语”。我们从中看到了与“内容”—“表达手段”相似或与“核心”—“框架”相似的一对范畴。此处的新颖之处在于对“逻辑上空洞的归属关系”的强调，特别是对这种归属关系的所有可能形式中的不相容性的强调，亦即对“自我矛盾的归属关系”的强调，对自行毁灭的归属关系的强调。除了不相容性之外，我们还必须将多余的东西，也就是说，将比句子（两足动物有两条腿）更短的表达式中的自我包容的归属关系以及同语反复即一个句子中的自我包容的归属关系（两足动物是有两条腿的生物）置于逻辑上的空疏的归属关系中。就不相容性而言，“修饰语”通过它的一级意指表示这样一些特点，这些特点与其一级意指的主词所表示的特点相矛盾。因此，不相容性是一级意指的指称之间的冲突，这一冲突迫使读者将二级意指从涵义的完整状态中抽引出来，而二级意指容易使自我破坏的陈述变成“能指的自相矛盾的归属关系”。逆喻是能指的自相矛盾的最简单的类型，如，活的死者不朽。在我们通常所说的隐喻中，矛盾比较间接：我们与诗人一起将街道称为“形而上学的”街道意味着要求我们从“形而上学的”这个定语中抽引出某些适用的涵义，尽管街道具有明显的物理性质。因此，我们说，“当归属关系间接地看是自相矛盾的，当‘修饰语’包含容易归于主词的那些涵义时，这种归属关系就是一种隐喻的归属关系，就是一种隐喻”（第141页）。因此，逆喻是直接矛盾的极端情形。在大部分情况下，它涉及常见指称的相互关联的前提。

对以后的讨论来说，要加以强调的重要方面涉及我所说的意义的加工：实际上正是读者制造了修饰语的“涵义”，而这些涵义很容易形成意义。在这方面，能将无意义的界限不断后推乃是生动的语言的重要特点。它也许不是如此不相容以致诗人无法在其间架桥的语词。创造新的语境涵义的能力似乎是无限的。这类明显“荒谬”的归属关系在某个没有预料到的语境中可能有意义。讲话者决不能穷尽他的语词的各种意义。[6]

现在，我们懂得了在何种意义上“隐喻解释为所有解释提供了一种模式”（第144

页）。解释的逻辑在意义的建构活动中起作用。有两条原则支配着这种逻辑：现在能从微缩的模型过渡到整部著作，从隐喻过渡到诗歌。第一条原则就是适当性原则或一致原则：重要的是“决定修饰语的涵义中哪种涵义能适合主词”（同上）。

第一条原则毋宁是选择的原则。在阅读诗句时，我们不断缩小涵义的各个部分的范围，直到仅仅保留能在整个语境中继续存在的二级意指的各个部分。第二条原则修改了第一条原则。这就是丰富性的原则：能与其他语境“相配”的所有涵义应当被归于诗歌：诗歌“表示它所能表示的一切”（同上）。读诗不同于读技术论著或科学论著，读诗并不服从对语境中同样可以接受的两种涵义进行选择的规则。在另一种论著中模糊的东西在这里恰恰可以叫作丰富性。

这两条原则足以驱除相对主义的幽灵吗？如果我们可以将阅读比作按乐谱演奏，我们可以说解释的逻辑旨在给诗歌提供正确的演奏方法，虽然所有演奏是单独的和个人的。如果我们不会忘记丰富性原则完善了适当性原则，也不会忘记复杂性改变了一贯性，我们就会承认，支配着这种逻辑的经济原则并不限于排除这种不可能性。它也要求将意义“最大化”，也就是说，从诗歌中吸取尽可能多的涵义。这种逻辑应当做的唯一事情是保持“从诗歌中吸取意义”与“给诗歌赋予力量”之间的区别。

比尔兹利的理论部分地解决了被布莱克悬置起来的一些疑难。在给逻辑归谬法赋予决定性作用时，他强调了隐喻陈述的创造特征和更新特征。其优势是双重的：一方面，转义与本义的古老对立获得了全新的基础。我们可以将本义称为一个陈述的意义，这个陈述仅仅诉诸一个已经记录下来的词典上的涵义，亦即构成其指称的涵义。转义并不是语词的引申意义，而是一个陈述的意义，它完全源于将修饰词的固有涵义赋予特殊主词的活动。因此，如果我们继续谈论语词的转义，那仅仅涉及完全的语境意思，即，仅在此时此地存在的“突然出现的意思”。另一方面，迫使我们从指称过渡到内涵的语义冲突给隐喻性的归属关系不仅提供了独一无二的性质，而且提供了建构的性质。词典中没有隐喻，隐喻仅仅存在于话语中。从这种意义上说，隐喻性的归属关系比语言的其他用法更能显示活生生的言语是什么。它尤其构成了“话语事件”。通过这种方式，比尔兹利的理论可以直接用于新颖的隐喻。

“隐喻的曲解”对论辩理论所做的修正恰恰旨在强调隐喻的意义的建构性质。“内涵的潜在系列”概念与布莱克的“联系起来的常识系统”概念招致人们提出同样的保留意见。新颖的隐喻难道不是对这种常识的宝库，对这种内涵的系列进行补充的隐喻吗？在语词史上的某个特定时刻所有的性质也许尚未得到运用并存在着语词的未知涵义，指出这一点是远远不够的。我们应当指出，也许有一些涵义为了实现自己而出现在事物的本性中，它们就像它们在未来的某种语境中的部分意思一样……有待于被语词所捕捉（第300页）。如果我们想在隐喻的范围内给惯用的隐喻种类与新的隐喻种类划一条界线，我们就应当说，当隐喻第一次被创造出来时，修饰语获得了它迄今为止尚未有过的涵义。同样，布莱克被迫谈论“为了工作的需要而建立的系统”，并且承认，通过隐喻的归属关系，附带的主词在被应用于主要的主词时就像主要的主词一样被改变了。由于考虑到隐喻的用法对涵义的层次

本身的影响，比尔兹利无意中指出“隐喻将某种（现实的或被赋予的）性质变成了意义”（第302页）。换言之，隐喻并不限于实现潜在的涵义，相反，它把潜在的涵义确立为一系列涵义的一种要素（同上）。

这种改正很重要：与关于客观比较的理论相反，他曾保证仅仅诉诸语言的表达能力本身。从这里可以看到作者谈到了需要表示的一些“特性”，谈到了通过隐喻的归属关系本身而获得作为词义因素的新地位的那些“特性”。当一个诗人第一次写到“贞洁是天使的生命，是灵魂的光泽”[7]时，某种东西已经进入了语言。五彩斑斓的性质到那时尚未被完全确定为语词的既定涵义，但这些性质已进入了语言：“因此，隐喻并不限于把潜在的涵义带入第一级意指。它运用了到那时尚未被指称的特性。”（第303页）正因如此，这位作者认识到，关于客观比较的理论需要发挥某种作用。这种理论确定了“某些特性符合候选条件，它们将成为（语词）意向的一部分：至此，还只是一种特性的东西至少暂时被视为意思”（第303页）。

比尔兹利的隐喻理论使对新隐喻的研究更进了一步。但它也反过来涉及在隐喻的归属关系中第二级意指来自何处的问题。也许，这个问题本身——我们从何处得到这种意指——就是不适当的。涵义的潜在系列仅仅道出了联系起来的常识系统。毫无疑问，在将第二级意指作为涵义纳入意指的整个领域时我们已扩充了意指概念，但我们并未停止将隐喻的创造过程与语言的非创造方面重新联系起来。像比尔兹利在“被修改的论辩理论”中所做的那样以并不属于我们的语言的涵义系列的一系列特性去补充涵义的潜在系列难道就够了吗？乍一看，这一补充改进了理论。但是，谈论尚未成为所指的事物或对象的特性就等于承认新出现的意思并不出自某个地方，至少不出自语言中的某个地方（特性乃是事物的内容而不是语词的内容）。说新的隐喻并不出自某个地方意味着把它认作当下的东西，认作语言的瞬间创造，认作语义更新，这种更新既不是以指称形式也不是以涵义的形式作为既定事物出现在语言中。

这种说法难以理解。我们可能追问，我们怎样才可以把语义更新或语义事件看作容易辨识和再辨识的意思。按照本研究的开头所说明的模式，这难道不正是话语的第一标准吗？只有一种答案是可能的：我们必须采取听众或读者的观点并把新颖的突然出现的意思看作读者的即兴作品。如果我们不采取这条途径，我们就不能真正摆脱替代理论。我们像布莱克和比尔兹利一样以涵义和常识的系统代替隐喻表达，而不是像古典修辞学以解述活动所恢复的字面意思来代替隐喻表达。我宁愿说隐喻的归属关系的本质包括对相互影响的网络的建设，这种建设使语境成为一种现实的独一无二的语境。因此，隐喻是一种语义事件，这一事件是在几个语义场的交汇处形成的。这种建设就是所有被作为整体的语词借以获得意义的手段。那时并且只有在那时，隐喻的歪曲既是事件又是意思，是指称事件，是由语言创造的突然出现的意思。

只有将理查兹、布莱克和比尔兹利的分析推向极致的严格的语义学理论才能满足我们在本研究的开头给话语确定的主要原则。让我们再次回到形成鲜明对比的第一对范畴：事件与意义。在隐喻陈述（我们不再把隐喻作为语词而是作为句子来讨论）中，语境活动创

造了新意思，这种意思具有事件的地位，因为它仅仅存在于此时的语境中。然而，我们可以同时把它看作相同的东西，因为它的建构可以重复。因此，突然出现的意思的更新可以被视为语言学创造。如果它被语言学共同体的某个有影响的派别采纳，它就可以反过来成为惯用的意义并且增添语词实体的多义性，从而对作为用语、信码或系统的语言史作出贡献。但在最后阶段，当我们称之为隐喻的意义效应与增加多义性的语义变化重新结合起来时，隐喻就不再是生动的隐喻，而是死板的隐喻。只有真正的隐喻即生动的隐喻既是事件又是意义。

语境活动同样需要我们的第二种极性：它处于个别的认同与普遍的述谓活动之间。一个隐喻描述一个主要的主词。作为这个主词的修饰语，它起一种限定作用。我在上面提到的所有理论都取决于这种述谓结构，不管它是将“表达手段”与“内容”、“框架”与“核心”进行对照，还是将“修饰语”与“主要的主词”进行对照。

在描述比尔兹利的理论时，我们已经开始提到隐喻需要意义与指称的两极性。我们毫不犹豫地限于讨论将指称问题悬置起来的意义理论。但这种抽象仅仅是暂时的。如果隐喻不能使我们描述、确定和保留经验与变化的微妙之处，而按照斯蒂文斯（Wallace Stevens）在《隐喻的动机》[8] 这首诗中的精彩表述，语词仅仅通过简短的语词性指称道出了：

正午的重要，
存在的A、B、C
红润的质地，
红蓝相间的锤子……

那么，我们怎么需要一种语言来满足一致性和丰富性这两种原则呢？

但是，诗歌话语的指称问题会使我们从语义学过渡到诠释学（这是“第七研究”的主题）。我们不会停留于修辞学与语义学的二元分裂。

---

[1] 比尔兹利：《美学》，纽约，哈考特、布雷斯与世界出版社，1958年版。

[2] “所有文学作品可归为三类：诗歌、散文、小说。”（第126页）

[3] 参见“第一研究”第5节。

[4] 赫希：《解释的有效性》，纽黑文与伦敦，耶鲁大学出版社，1967年版，1969年版。特别参考第4章、第5章。

[5] 在1962年3月发表于《哲学与现象学研究》的“隐喻的曲解”一文中，比尔兹利为他以前对比较文学的研究者的隐喻理论的批评补充了一个重要论据。按照他的看法，明喻是在对象之间进行的，而对照是在语词之间进行的。话语本身的张力造成了这种扭曲，这种花招。因此关于语词对照的理论不同于对象的明喻理论，就像语词的顺序不同于事物的顺序。纯粹的语义学理论所求助的涵义与其说存在于对象的领域还不如说存在于这些对象的主体共有的信念领域。另一个论据是：对明喻的动机的探求几乎必然走向想象心理学。实际上我们不仅必须增加比喻项，而且要增加它所包含的意思。在创造一个不存在的事项时，解释既专注于读者的特异性图景也专注于诗人的特异性图景。最后一个论据是：引用明喻也就是追问它是否适当或是否过于生僻。正如“论辩”理论大量证实的那样，实际上并不存在对隐喻特性与特定主题之间的适当性的限制。

[6] 在既反对心理主义又反对实在论的“隐喻的曲解”一文中，比尔兹利十分强调使一种表达式成为隐喻表达式的那种对立在意指的结构内起作用（第299页）。这种逻辑对立迫使读者从中心意指过渡到边缘意指，我们可以独立于意向对这种逻辑对立进行定义。对意指的两个层次——第一层次和第二层次——的区分以及同一个层次的逻辑对立——归属关系的对立，乃是语义学的事实而不是心理学的事实。从指称转向内涵完全可以根据对句子和语词的语义分析来描述。

[7] 泰勒：《论神圣的生命》，伦敦，1847年版（转引自比尔兹利：“隐喻的曲解”，第302页，注释20）。

[8] 斯蒂文斯：《诗集》，纽约，克诺夫出版社，1955年版，第286页。

第四研究 隐喻与语词语义学——献给邦弗尼斯特

本研究追求的目的是双重的：一方面，我们打算确定被下一篇研究列在“新修辞学”这一标题之下的那批作品使自身得以彰显出来的理论背景和经验背景；另一方面，我们试图突出并且最终保留语词语义学的某些概念和某些描述，这些概念和描述并未完全融入那些具有比较确定的形式主义特征的近著中，相反，与“新修辞学”的概念工具相比，它们更容易与“第三研究”所阐明的语句语义学的概念和描述相一致。第二个目的只是逐步表现出来并且显然仅仅出现在最后一节中，在那里，我们致力于有效地运用语词语义学与语句语义学之间的联系。

1.符号一元论与语词的优先性

一些论述隐喻的最新著作源于语言学家的语义学，当读者将这些著作（特别是“第五研究”阐释的那些法语著作）与前一篇研究所阐释的著作（主要是英语著作）进行比较时，他会感到惊奇，这种惊奇促使我们对一个多世纪的语义学史进行回顾。在第一类著作中，我们可以发现具有很高的技术性并因此具有很大的新颖性的分析，但是其基本假设与古典修辞学的假设是完全一致的。这一假设是，隐喻是一种以单词形式出现的修辞格。正因为如此，研究偏差和如何缩小偏差的科学，对于修辞学传统而言，丝毫不会产生与上面阐述的隐喻理论所产生的那种断裂相似的断裂。它仅仅是把隐喻—替代理论上升到更高的科学性的程度。尤为重要的是，它试图把这种理论纳入关于“偏差”和“缩小偏差”的一般科学中。但在那里，隐喻一如既往仍是以单词形式出现的比喻。体现隐喻特征的替代仅仅成了更一般的概念的特例，即成了“偏差”和“缩小偏差”这类概念的特例。

当我们考虑到历史情境的差别时，隐喻语词的主题的这种永久性以及新修辞学对替代理论的这种忠实性也就不值得大惊小怪了。英国人的分析远远不像受益于逻辑学那样，更确切地说像受益于命题逻辑那样受益于语言学家们的语言学（它甚至常常极为忽视这种语言学）。命题逻辑一下子就上升到考虑句子的层次并自发地要求把隐喻放在述谓关系的范围内进行考察。相反，新修辞学建立在一种语言学的基础上，这种语言学以各种方式导致我们加强隐喻与语词的联系并最终导致我们强化“替代活动”这一主题。

首先，新修辞学继承了在半个世纪中逐步得到加强的语言观。这种语言观主要受索绪尔的《普通语言学教程》的影响，按照它的看法，不同层次的语言结构所特有的单元是同质的并且属于独一无二的科学，即符号学。对符号一元论的这种基本定向是造成隐喻解释方面的分歧的根本原因。我们发现，英国的修辞学派对隐喻的最重要分析表明它与类似于邦弗尼斯特的理论的一种语言理论具有密切联系。在邦弗尼斯特看来，语言取决于两个单元，即话语单元或句子以及语言单元或符号。相反，结构语义学被逐步建立在所有语言单元（作为符号）的同质性的假设的基础上。在基本假设层次上的这种二元性反映在隐喻理论层次的分离之中。对古代的古典修辞学的考察已经表明隐喻—替代理论与将语词作为基本单元的语言观之间的联系。这种语词的优先性并不基于一门关于符号的明确的科学，而是基于语词与观念之间的关系。自索绪尔肇始的现代语义学能够为比喻的相同描述提供新的基础，因为它掌握了关于基本的语言学实体即符号的新概念。哥德尔发表《普通语言学教程》的手稿证明，认同、定义、限定基本语言学单元即符号，的确成了这位现代语义学大师关注的焦点。[1]

符号一元论在索绪尔那里仍然有各种各样的限制和五花八门的对等物。在索绪尔之后，它仍不断变得更极端。

正因为如此，替代理论与相互作用理论在隐喻层面的对立反映了语词语义学和语句语义学所从属的符号一元论与符号学和语义学的二元论之间在语言学的基本假设层面上更为根本的对立。而在符号学和语义学的二元论中，语句语义学是根据所有运用符号的活动的不同原则而形成的。

只有在语义学发展的最新阶段，这种一般的定向才能得到说明并且变成独一无二的东西。但这种一般定向被补充了第二种动力。与前一种动力不同的是，第二种动力自语义学历史发端以来便拥有全部力量。自开始以来，实际上，在布雷阿尔（Bréal）和达姆斯特泰尔（Darmesteter）时期，语义学本身就被定义为关于词义以及词义变化的科学。[2] 语义学与语词之间的“条约”如此牢靠，以致没有人想把隐喻放在不同于适合语词的意义变化的框架的另一种框架中。

我将这种动力称为第二种动力，因为符号理论较晚才吸收语词理论。但是，它是不同的动力，这是因为它先于索绪尔对符号的定义，甚至在很大程度上支配着这种定义：索绪尔的符号实际上首先是一个词。音位学对索绪尔来说仅仅是一门附属的科学并且它的不同的单元仍然没有符号的崇高地位。这样，我们就确定了非常严格的框架，这种框架以十分明确的方式限定了主题的范围，它将隐喻强行置于概念网络之中。瑞典语言学家斯特恩的标题非常贴切地把它称为“意义与意义的变化”。[3] 特里尔（Josef Trier）[4] 的语义场理论证明索绪尔对同时性的结构语言学的看法主要适用于词汇研究领域。对这种语言学来说，语言的所有要素是相互依赖的并且是从被视为整体的整个系统中获得它的意义。

如果我们比较一下这两种重要倾向——符号一元论，语词的优先性，那么，《普通语言学教程》不仅构成了一种断裂，而且构成了一门学科内的中间环节。早在本书问世之前，这门学科的基本轮廓已被绘就，但本书强化了对这门学科的词汇方面的关注。正如以后我们将要指出的那样，索绪尔将方法论的危机引入了一门在他之前以及在他之后均有定义的学科。这种方法论危机的特殊框架仍然是语词。他仅仅是为了语词而确定了一些重要的二分法，这些支配《教程》的二分法是：能指与所指的二分、同时性与历时性的二分、形式与内容的二分。这不是由于句子在那里被忽视了：最基本的二分，即语言与言语的二分渗透（traverse）了信息，而信息只能是句子。但是，我们以后不再讨论言语，语言学也将成为涉及语言即词汇系统的语言学。[5] 正因如此，《教程》最终倾向于将一般语义学与语词语义学统一起来。这种统一如此强有力，以致对受到索绪尔影响的大部分作者来说语词语义学的表达式本身形成了同义叠用（pléonasme）。语词层次不仅是音素层次和意群层次的中间层次，而且是起连接作用的层次。一方面，第一层次的不同单元以词汇层次的意义单元为前提（音素的变化并不引起词义的变化，即便问题仅仅涉及这个词是否存在，而不涉及它指称的东西）。从这种意义上讲，音位学在语义上是有条件的。但这一点同样适用于意群：它所依据的关系单元作为词项以中间层次的意义单元为前提。对受索绪尔影响的语义学来说，这就是语词在语言单元组合中的优先性。的确，严格地说，语义学与词汇学并不一致：因为，一方面，就形式与意义而言，语词属于两个学科（语词语义学与词法：组合、派生、接合、加后缀派生等等形成对照）；另一方面，句法本身也表现了

一种词法学与语义学（就意义而言，功能研究与句法形式相一致）。[6] 更为明显的是，我们决定，用形容词转变而来的名词——例如la sémantique——简单地表示单一的语词语义学，即关于词义的理论。至于隐喻，它仍然要归入意义的转变之列。我们还记得，这就是亚里士多德在把隐喻定义为名称的转移时给隐喻赋予的地位。因此，语词语义学采纳的正是亚里士多德的定义的最明确的意图。

---

[1] 哥德尔：《索绪尔的〈普通语言学教程〉手稿探源》，日内瓦，德洛兹，巴黎，米纳尔，1957年版，第189页及以下。

[2] 在1883年的一篇文章《语言的精神法则》（载《法国希腊研究促进会年鉴》）中，布雷阿尔将语义学的名称赋予“意义科学”。他试图不再关注“形体与语词形式”，而是关注支配意义的改变、支配新的表达式的选择、支配词组的生灭的规律。这样，词义的改变被放在新科学的首要地位。达姆斯特泰尔的著作《论语词意义的生命》（1887年），随后的布雷阿尔的著作《语义学论文——意义科学》（1897年）证实了这种基本定向。

[3] 斯特恩：《意义与意义的变化——以英语作为特别参照》，《哥德堡学术档案》，哥德堡，1931年。

[4] 特里尔：《以理智的眼光看德语词汇——语言场的历史Ⅰ：从起源到13世纪》，海德堡，1931年。

[5] 在区分联想关系与意群关系时似乎可以马上认识到句子的适当层次。意群关系的游戏构成了“语言的机制”（《教程》第二部分，第5、6章）。实际上，正是“在话语之外”，语词隐含地联系在一起，而“在话语之内”（第171页），语词通过意群关系明显地联系在一起。因此，参照话语对符号关系理论是必要的。与联想关系相比，意群关系甚至更多地诉诸话语—句子理论：这难道不是说“句子是意群的突出类型吗”？（第124页）但没有任何这类的东西。意群并不属于言语，而是属于语言，因为它们是“套语”，习惯用法阻止对它们进行丝毫的改变（第172页）。我们看到，索绪尔从语言与言语之间仅仅看到了心理学的区分（与自由相反的限制），而这种区分本身以社会学的区分为基础（言语是个人的，语言是社会的）（第30页）。意群是“构成每个人的语言的内部财富”（第171页）的一部分，意群属于语言，而不属于言语。因此，《教程》完全忽视了话语与语言之间狭义的逻辑区别，即主语中的述谓关系与符号的对立关系之间的区别。从这种意义上，我们可以说，在索绪尔那里有一种心理学的和个人意义上的言语理论，而不是严格语义学意义上的话语理论，我们在第三研究的开头已对这种语义学意义作过定义。在他那里，句子并未获得与实体相似的地位，而《教程》的主要部分正是围绕这种实体而展开的。

[6] 它在这里涉及厄尔曼在《语义学原理》（牛津，布莱克韦尔出版社，1951年版，第31—42页）中提出的模式。在本研究第2节中我们将对此详细讨论。

2.逻辑学与命名语言学

一些隐喻理论将隐喻语词的优先性建立在对意思与意义变化概念的纯语言学分析的基础上。在考虑这些隐喻理论之前，我想讨论一下一部法语著作，最近，一位作者评论说，“在20多年的时间里，这部著作被公正地看作阐述这一主题的最好著作”。[1] 这就是康拉德（Hedwig Konrad）对隐喻的研究。[2] 他对被视为一种命名形式的隐喻的描述正是基于逻辑—语言学的考虑（这不是作者的描述，而是勒格恩的描述），而不是基于狭义的语言学考虑。除了许多详细分析的诱人之处以外，[3] 这部著作之所以令我们感兴趣，是因为语言学受到逻辑学的推动以便巩固语词的优先地位并把隐喻理论纳入命名的范围。这里涉及一个问题，即源于鲍狄埃和格雷马并且作为我们以后要研究[4] 的这些著作的基础的成分分析能否成功地彻底摆脱逻辑理论，将语词的语义组合与它们的指称对象的概念结构清楚地区分开来。从这种意义上说，尚未掌握现有的技术手段的这本著作丝毫没有过时并且预示着当代语义分析的真正困难。我们在此处对它进行考察，恰恰不是由于这个原因，而是由于命名在考察隐喻过程中的优先性。

这位作者将他对语词和隐喻的命名方式的看法与关于概念的理论，与关于语言学的意义与逻辑概念之间的关系的理论联系起来。这种概念理论被视为卡西尔和比勒（Bühler）的理论的发展，它在许多方面很有原创性，并且它的原创性导致了对隐喻的解释的原创性。

这位作者首先反驳了将意义的模糊性与概念的明晰性对立起来的所有观念。这种观念去掉了对本义与转义进行区分的全部基础，正如我们以后将要看到的那样，它去掉了这种影响到两种情况下的抽象功能的区分的全部基础。这位作者以胡塞尔在《逻辑研究》中表现出来的那种勇敢精神，主张“意义的正常价值等于概念的价值”（第49页），但概念不应被看作一种普遍性，这种普遍性的功能是将可感知的对象集中在一个类中从而对它们进行分类，概念的功能则是通过给指称对象赋予秩序、结构，对对象进行区分、限定。概念的第一种功能就是承认对象的个体性而不是构成一般属性，[5] 这种功能特别适合在它通过形容词和动词为名词增加性质或活动之前，为名词在语言中的用法提供基础。对隐喻理论来说，重要的是，辨别与对象的情境相关的结构先于对种类的列举和对外延的研究。因此，分类问题显然从属于结构问题。同样重要的是，主要特点或主要属性的作用本身从属于限定活动和对这些特点的系统连接活动。因此，概念只不过是这种基本秩序的符号，也就是说，是将它们之间的个别对象的各种因素重新联系起来的关系系统的符号。

我们可以用这种方式对概念的抽象进行定义。我们以后再将隐喻抽象与概念抽象进行对比。概念抽象不过是揭示被概念符号化的各种因素的复合体而已。做以下补充至关重要：同样，由于与隐喻抽象形成对照，概念抽象并不在于忘记、忽略、排除第二性质，这

便是完善结构并鉴别结构的规则（因此，对各种可能颜色的表象也包含在金属概念中）。

这大致上就是隐含在命名理论中的概念理论。

这些优势对有关隐喻的逻辑—语言学理论是十分重要的。

首先，这里提供了有关意义变化的明确标准：隐喻“并不属于语词的正常使用”（第80页）。但是获得第一个优势所付出的代价很高昂。我们可以追问，是否为了概念的逻辑理论而没有排除语词语义学的特殊问题——特别是多义性问题：卡西尔并未这样做，即便他已经有目的地将“语言的观念”（《符号形式的哲学》第1卷的对象）与“概念的观念”（第3卷的对象）联系起来。概念与意义的同一在卡西尔那里仅仅属于意义对概念的有目的的从属关系。[6]

第二种优点（对他来说也是它的不利方面）在于隐喻问题与对象的限定问题联系在一起。正如比勒和卡西尔早在樊索夫（Geoffroy de Vinsauf）之前所看到的那样，关于抽象的问题实际上是隐喻命名的核心问题。[7]

因此，隐喻意义的改变并不像冯特（Wundt）和温克勒（Winkler）认为的那样涉及心理学和社会学，它们把隐喻置于个人意义的转移中，因而置于主观任意的意义的转移之中。语言学，即此处的逻辑—语言学，考察了隐喻意义的这种转变。这种转变是非故意的，无意识的。这一点证明，它们遵循结构的普遍规律并且出于语言本身的“倾向”。在这一点上，我们必须感谢这位作者，他大大推动了将其他倾向（反讽、婉转、升华、贬义化）和其他心理社会学因素从属于可以被逻辑—语言学方法接受的“命名倾向”（第116页）。

隐喻的命名（为把它与我们以后要谈到的“美学隐喻”区分开来，我们在此把它称为语言学隐喻）取决于不同于抽象的功能。它并不在于发现结构的层次，而在于“遗忘”、排除——确切地讲在于“抽象出……”几种属性，隐喻化的语词使我们想起其正常用法。因此，把一个队列称为queue[8]就是忽略除语言形式之外的所有概念的特点。说“这些面颊般的玫瑰花褪色了”意味着忽略“这朵玫瑰是新鲜的”表现出的许多属性。这位作者通过这种隐喻抽象理论预示着我们在“第五研究”中要加以探讨的各种当代理论，这些理论试图通过词素的语义组合的改变，尤其是通过语义的还原来说明隐喻。

但这位作者清楚地发现，抽象仅仅是基本的机制。还需要补充其他三种因素。首先，通过抽象，语词为了涵盖一般意义而舍弃了对个别对象的指称关系，一般意义则为在概念的相反意义上的隐喻抽象确定方向（我们看到，概念旨在表示个别对象）。从这种意义上讲，我们可以谈论隐喻的普遍化。因此与所有其他名词相比，隐喻化的名词与表示属性的名称更为相似。然而，隐喻语词不是逻辑学上的“种”的符号，因为——这是要补充的第二个特点——“它成了表示一般属性的载体的名称并因此适用于具有表达出来的一般性质的所有对象”（第88页）。因此，隐喻的这种普遍化可以通过具体化来补偿。由此可见，被转换的词项也就成了表示现有属性的最适当符号，换言之，成了主要属性的指代者（它的涵义可以因文化而异，因人而异）。[9]正因如此，当一般性质被指代者表示时，名词的功能仍被保留着：“隐喻语词完整地表示新的对象及其全部结构，正如它曾表示在它开始

推广时所涉及的对象”（第89页）。但这还不是问题的全部：隐喻最终起着一种分类的作用。相似性甚至在这里出现。实际上，共同属性——抽象的产物——为转义与本义的相似性提供了根据。因此，“隐喻的两个部分仿佛是由一个属的表象联接起来的两个种”（第91页）。[10]

但是，隐喻的分类也有不同特点，这些特点使隐喻分类介于以概念结构为基础的逻辑分类和以孤立的特点为基础的分类之间，它们类似于卡西尔在《符号形式的哲学》第1卷的末尾归之于“原始特点”的那种特点，涂尔干和毛斯在对“分类的几种原始形式”的研究中对这些特点也做过描述。[11] 隐喻的分类不同于被抽象作用归之于原始分类的那种分类，抽象提供了以孤立的特点为基础的分类完全缺少的一般目标。它表达了以结构为基础的逻辑分类与以孤立特点为基础的分类的交叉关系。

我们可以发现将相似性的功能与抽象、普遍化和具体化这三种特点联系起来的观念多么丰富。这种观念可以用以下定义来概括：“隐喻借助于表示对象属性之一的最典型的指代者来给对象命名。”（第106页）

对隐喻命名的这种逻辑语言学考察的反面是由此导致了对语言学隐喻与美学隐喻之间的分离，而后者是对隐喻的风格学表达。只有美学隐喻的几种功能可以延伸语言学隐喻的功能（提出新词汇，弥补词汇的不足）。美学隐喻的重点则在其他方面。它的目的主要是在描述世界的新方面时制造幻象。但是，这种效果在很大程度上牵涉到不同寻常的比较工作，牵涉到从个人观点出发在一些对象之间建立联系的工作，简言之，牵涉到关系的创造。[12] 这位作者承认：“不仅语法关系在这里起作用，而且第二种关系要借助所有这些对象来表现。”（第137页）这里所出现的是成为我们的“第七研究”的对象的本体论方面。幻象本身作为准现实性具有本体论的后果。我们暂且可以说，这种目标难以与命名的简单过程相一致，并且它更难与异乎寻常的归属过程相一致。

正因如此，这本具有很强综合性的著作导致我们将处于命名功能（因而包括“限定功能”，第147页）与审美功能之间的隐喻领域一分为二，而审美功能仅仅为了提供后者的“新印象”（第147页）而强调对象的特点。在两个部分起作用的抽象并不足以保留它们的统一性。

语言学隐喻与审美隐喻的对照表明了初步的怀疑，这种怀疑导致我们更加严肃地对待对事实的限定。隐喻问题的核心真的是命名吗？

在这位作者提出的逻辑—语言学观点之内，对形容词隐喻的情形与动词隐喻的情形提出了一些有趣问题，这些问题突显了命名的严格框架。作者再次明确地谈到樊索夫，他感谢他（第17—18页）考虑了形容词隐喻或与名词结合在一起的动词隐喻（Dormit mare，nudus amicis）[13]。作者打算（第49页）跟随他填补他在前辈们那里发现的空白。他特别改正了梅耶（Meillet）的看法，梅耶使形容词十分接近名词，而形容词本应类似于动词。实际上，两者都是名词的功能，名词则仅仅独自表示一个对象。此外，它们并不包含各种因素的复合体：它们肯定容纳一些“种”（它们本身不过是属性与行为，第69—71页），但这是依赖性词项和简单词项。因而，形容词与动词无法适应与名词相同的抽象：“在此，

抽象相当于遗漏形容词或动词与特定名词的关系。”（第89页）正因为如此，“在被用于非具体对象时，用来表示股市的‘疲软’一词具有更一般的意义”（第89页）。但所有的保留都基于形容词或动词的逻辑简单性——这难道不是谓词应用的明显例子，不是相互作用的例子吗？

一旦引入了相似性问题并随之引入分类问题，就会提出相互作用问题。副标题“作为分类的隐喻结合”本身就讲得十分明确（第91页）。作者突然发现，“在一个隐喻中我们需要两种相互搭配的意义”（同上），“两个种通过属的表现而结合起来”（同上）。相似性恰恰出现于这“两种相互搭配的意义”之间，出现在“这两个相互结合的属中”（同上）。这位作者并未发现操作的谓词特性，因为他想将描述放在命名框架中。作为分类本身的操作的结果实际上是一种新的命名方式。但在命名上没有模棱两可的情形吗？当我们说隐喻借助于对它的属性的最典型指代者来给对象命名时，命名可能要么意味着提供新名称，要么把X称作Y。[14] 当作者说“隐喻项表示对象群”（另一个对象具有某种典型特点而应当被包含在这个对象群）（第107页）时，命名行为与这个词的第二种意义相联系。在此，分类不再被纳入命名之中，但与述谓关系联系在一起。

述谓关系的这种隐含的作用证实由作者归类于“隐喻簇”（第149页）的两种语言事实：比较与从属。

作者承认明喻与隐喻都觉察到了相异性：“在两种情况下，我们会发现一个对象可以比作另一对象，这并不是由于一种简单的相似性，而是由于另一对象似乎是这种明喻基础的突出指代者。”（同上）因此，区别仅仅在于，一个由一个词构成，另一个则由两个词构成。但是，正如勒格恩十分强调的那样，在明喻中两个概念的近似并不能排除它们的二元性，在隐喻中（更确切地说在隐性隐喻中）情况同样如此。因此，这种近似关系并不像在隐喻中那样密切。在隐喻中，被转换的词项取代了原有的词项（第150页）。[15]

这难道不表明在显性隐喻中比在隐性隐喻（在那里替代关系使近似关系相形见绌）中更容易看出词项之间的二元性以及我们以后所要说的张力？

在“替代”的方式下［比如，在“树是一个大王”（l'arbre est un roi）中有“是”的形式］，问题恰恰涉及显性隐喻（第150页）。这位作者承认这是“隐喻的最常见形式”（同上）。在那里，一个词项同样没有被取代，而是“通过句子表达出来并且从属于隐喻项”（同上）。作者从这种功能中仅仅看到了对源于隐喻抽象的一般意义的肯定，看到了作为“种”的从属关系与一项对另一项的完全替代的共同基础。他并未从中得出在从属关系中起作用的述谓功能的结论。我们必须明白从属关系是替代的不完善形式吗？但句子的全部作用与对符号的运用混淆不清。

最后——这也许是我们对有关隐喻命名的逻辑—语言学理论的最严重异议——我们可以追问，完全以命名为中心的解释是否能将活的隐喻与过时的隐喻区分开来。除了源于诗人并且仅仅说明审美隐喻的例子之外，所有例子都是处于先进的词化状态的隐喻用法。这种理论尤其说明了隐喻的单词化现象，说明了它在补充多义性（尚未形成有关多义性的理论）时增加我们词汇的能力。这一过程隐含着另一个过程，即隐喻形成的过程。

[1] 勒格恩：《隐喻与换喻的语义学》，巴黎，拉鲁斯出版社，1973年版，第121页。

[2] 康拉德：《隐喻研究》，巴黎，拉维涅出版社，1939年版，弗兰出版社，1959年版。

[3] 对勒格恩的著作的讨论（“第七研究”第1节）使我能回过头来看看康拉德对提喻（第113页）、明喻（第150页）、象征（第151页）、省略（第116页）的考察。对隐喻在德里达那里的“形而上学含义”的考察提供了展现对拟人化的看法的机会（第159页）。科恩的语义不适当性概念（“第五研究”第3节）使我们想起了这里对谜语的描述（第148页）。

[4] 列日学派的《普通修辞学》（“第六研究”）和勒格恩的《隐喻与换喻的语义学》（“第五研究”）。

[5] “因此，名词概念的作用就是将个别的独一无二的结构符号化并且确定对象的每一种表象在我们心灵中应有的、相对于其他表象的特殊地位。在所有述词中，那些特有的述词起着某种特殊限定作用。我们把它们之间的特殊述谓关系称为概念的基本秩序。”（第66页）作者明确地谈到了胡塞尔的《逻辑研究》第2卷中的Gegenstandsbezug（对象关联）概念（第51页）。使他的分析接近斯特劳森在《论个体》中对逻辑主词的认同功能的看法并不过分。但这位作者表明，不增加表示时间和地点的指示词概念就无法满足对个别事物的辨识功能。从这种意义上讲，说概念仅仅通过它呈现个体的轮廓是令人怀疑的。

[6] “用来表示具体对象的语词随时随地都可以展示独一无二的结构。‘玫瑰’这个词展示了玫瑰的具体结构，‘树’这个词展示了树的具体结构。要用一个词表示几个对象就必须展示一般属性的无定形的总体。一旦语词的正常用法发生了改变，语词就不再是对象的确切符号并不再产生假借效果……因此，就正常用法而言，意义是一种概念。”（第72页）作者进一步指出：“语词并不随对象的部分表象的部分改变而改变意义。只要语词适用于逻辑的‘种’之一，它就不会改变意义。”（第79页）

[7] 樊索夫：《新诗学》，载法拉尔编：《12世纪与13世纪的诗歌艺术》，荣誉冠军出版社，1958年版。

[8] “尾巴”，喻“队伍”。——译者

[9] 对此，樊索夫也做过评论，按照他的看法：隐喻是以特殊的类似性为基础的。我们可以把作为属性的最明显指代者的事物理解为转换项：奶与雪表示白色，蜜表示甜等等。转引自康拉德：前引书，第18页。

[10] 亚里士多德在通过运用种与属的关系来定义“隐喻”的“三个类”时已经发现了这一点。作者努力表明，四个类实际上要通过与从种到种的转换关系的对照来定义。康拉德：前引书，第100页及以下。

[11] 涂尔干与毛斯：“论分类的几种原始形式。对集体表象的研究的贡献”，载《社会学年鉴》，1901—1902年。基于同样的原因，这位作者与卡西尔的著作所描述的隐喻与神话之间的相似性拉开距离（第154—162页）。

[12] 请注意雨果的星球隐喻研究（第131—136页）。作者对他的发展作了如下总结：“所有明喻的效果是使我们置身于幻觉和梦的氛围中，因为雨果尽可能提出他的类比并为它们提供根据，以致他给人以发现新真理的印象，给人以了解存在物与事物之间实际上具有更为深刻的关系的印象。”（第136页）

[13] 即沉睡的池塘，赤裸裸的友爱。——译者

[14] 吉奇在讨论不同于我们的情境的另一种情境中的归属概念时注意到，如果我们通常没有忽略把事物称为“P”与断定这个事物的“P”之间有区别（但通常忽略的是称事物为“P”与断定一个事物的“P”之间的区别），我们就不会提出将归属与描述对比的问题。“归属主义”，载《哲学评论》第69卷，1960年第2期。收入吉奇：《逻辑问题》，加利福尼亚大学出版社，伯克利与洛杉矶，1972年版。

[15] 在认识到明喻的功能并不是命名时，作者将它奇怪地放在美学一边（第149页），在这一点上他似乎受到文学的比喻所要求的那种夸张的鼓舞。这一论据不太有说服力。

3.作为“意义变化”的隐喻

康拉德的著作，由于其逻辑—语言学性质仍然在许多方面没有后继者。这种观点的统一性受到索绪尔语义学的压力，而索绪尔语义学不再在一种被视为超语言学概念的概念中寻求衡量语词意义的尺度。但是，如果说实现语言学家的语义学与逻辑学家的语义学之间的分离在过去是轻而易举的事情[1]，那么，实现语义学与心理学的分离却花了更长的时间。[2]

我们现在尚未处于实现语义学与心理学分离的阶段。为语义学提供外部支持的不是德国人的Begriffsbildung（概念形态）意义上的概念，而是观念的联想（association）。

我们选择将厄尔曼（Stephen Ullmann）的《语义学》（连续出了三版）[3]以及其他一些相关著作（斯特恩[4]，尼罗[5]）作为主要证据。这样做不乏理由：语义学的一般观点在那里得到了经验描述（主要是法语）的敏锐感觉的支持。此外，自布雷阿尔、马蒂、冯特以来的语义学的漫长历史在那里并未被忘却。然而索绪尔的革命提供了描述的主线，但我们也考虑到布龙菲尔德、哈里斯和奥斯古德的语言学。[6]最后，我们既不怀敌意也不抱热忱地关注结构主义的最新发展。因此，我们怀着特别的好奇心去质疑隐喻在这种稳固而周到的框架中的地位以及可能起到的作用。

隐喻出现在“意义的变化”中，因而出现在一篇论著的“历史”部分，其主线是由语言状态的同时性结构提供的。所以，隐喻运用了对意义的变化现象进行阐释的共时语言学的能力。我们对厄尔曼的思想的阐述要根据这个特殊问题来进行。

第一种观点涉及对作为意义载体的语词的选择。在语言学要加以考察的四个基本单元——音素、词素、单词、短语（句子）中，单词是确定语言学的词汇层次的单元；在这个层次，狭义语义学不同于作为形式意义的词法。

第一种观点既没有被无差别地接受也没有被无保留地接受。梅耶对语词做了这样的定义：“特定的意义与可以进行特定的合乎语法的使用”[7]的特定声音的结合。这一定义毋宁被理解为围绕语词问题而积累起来的所有难点的中心。在第4节中，我们会谈到这些难点，主要涉及语词意义与句子意义的关系的那些难点问题。对语词的五花八门的传统定义证明，[8]在语词辨析的层面上，将语词与句子分开并非没有困难。然而这位语义学家极力反对将语词的意义完全归结为它们的纯语境意义。主张语词仅仅从语境中获得意义的观点在他看来原则上是反语义学的。一种词汇语义学之所以可能，是因为我们能够理解一个孤零零的语词的意义（如，一本书的标题：“鼠疫”，“如果”，“虚无”）是因为我们可以把握事物的名称并以另一种语言提供它的相应名称，是因为我们可以编词典，是因为一种文化往往要通过将信念凝聚在关键性的语词（17世纪的“老实人”）与指示词中来实现自我理解。[9]因此，我们必须承认，不管各种语境（句子、文本、文化、情境，等等）多么重

要，语词都具有恒常的意义，语词正是通过这种意义表示某些指称对象，而不表示其他东西。这位语义学家主张语词是语境无法改变的硬核。

但是，如果我们撇开语词与句子的关系像语义学要求的那样仅仅研究孤零零的个别单词，那么语词的辨认问题被证明是值得考虑的。对语词的音位学限定，即，语言为保持语词在这一层次［特鲁贝兹科依（Troubetzkoy）的界标（les Grenzsignale）］的统一性而采取的措施仅向自身提出了我们在此没有提到的大量问题。[10] 同样，当语词的作用作为话语的一部分在词化的语词的界限内被纳入语义内核时，将语义内核与将语词置于话语的这个或那个部分（名词、动词、形容词，等等）中的语法功能区分开来不可能不遇到极大的困难。这里会增加某些语词问题，这类语词相对于独自具有某种意义的语词（“语义”、“范畴学”、“完全的语词”）而言只有与其他语词相结合［如，希腊的“无意义”（asémiques），马蒂内的“综合范畴学”这类语词在这里被称为“形式语词”］才会有意义。因此，这位语义学家克服重重困难开辟了一条通向他心目中的词义单元，即通向他的科学对象的道路。

这种语义学包含的第二个论点涉及意义的地位。在这一点上，除了两点补充之外，厄尔曼的观点肯定也是索绪尔的观点。

我们仿效索绪尔的做法抛弃了奥格登和理查兹[11]（Ogden-Richards）的著名三角形即“符号”—“思想”（或“指称”）—“事物”（或“指称对象”）的第三个顶角，我们置身于一种双重意义的现象，即能指—所指（索绪尔），表达式—内容（叶尔姆斯列夫），名称—意义（龚博兹）[12] 的范围内。我们的作者保留了最后这个术语，他同时强调命名现象，这一现象对后来的意义变化理论并非无关紧要（意义的变化首先是名称的变化）。语词的意义是名称与涵义的双重统一。考虑到说者与听者的观点的相互影响，我们将把名称—涵义关系的相互性与可颠倒性纳入意义的定义中。因此，意义将被定义为“名称与涵义之间可以颠倒的相互关系”（《语义学》第67页）。正是进入语词的结构的这种双重入口的可能性使得我们或者按字母顺序来编词典，或者按概念来编词典。

厄尔曼对这一核心观点作了两点重要补充。首先，名称—涵义关系——除了在非常系统化的科学、技术或行政词汇中——极少是一一对应的关系，即一个语词表示一种意义。一种意义可能有几个名称，同义词就属于这种情况；一个名称有几种意义，同音异义词就属于这种情况（但同音异义词实际上是不同的词而不是同一个词有多种意义），我们将会看到，一词多义尤其如此。

其次，我们应当既给每个名称又给每种意义补充一个“联想场”（champ associatif），这个联想场要么在名称的层面上，要么在意义的层面上，要么同时在两种层面上运用各种连续关系。这种补充使我们能立即区分四种意义变化并且确定隐喻在其中的地位。

这便是“语义关系的无限复杂性”（第63页）。

如果我们给语词的指称价值加上“情绪的暗示”，即，既补充它们在表达说话者的情感和心绪方面的价值，又补充可以维持听者的相同状态或过程的语词能力，那么，这种复杂性似乎更为重要。意义变化理论，特别是隐喻理论，不会不维持与这种情绪功能的重要关

系，在这一点上，它可以成为“词汇手段”之一（第136页）。

我们从厄尔曼的《语义学》中援引的第三种观点涉及可以由“描述”语言学来理解的意义的各种特点，作者始终将这种描述语言学与“历史”语言学进行对比，而历史语言学可以将那些意义特点作为变化的原因保留下来。

整个语词语义学的重要现象，即一词多义性，处在所有描述和讨论的中心。我们的作者的三部著作在这一点上做了许多非常有力的声明。[13] 他在以前确立的名称—意义关系的基础上来定义多义性。它表明：一个名称可以表示多种意义。然而，对一词多义性的研究要以包含它的更一般的看法为前提，在第4节中我们将回过头来讨论这种看法。一词多义性以语言的普遍性为前提，作者把这种性质称为模糊性。多义性也表明了语言的词汇结构的不太全面的性质。我们恰恰不应把模糊性理解为抽象（它是一种有条理的现象，是一种分类学性质），而要理解为无条理的、不确定的、不清楚的意义上的“一般”方面，这个方面始终需要通过语境进行区分。我们也将回过头来讨论模糊性与语境区分之间的联系。我们暂且指出日常语言的大部分语词符合维特根斯坦所说的“家族相似”[14] 这种特点，而不是符合词汇本身隐含的分类。一词多义性仅仅是词汇模糊性的更普遍现象的较为确定和较有条理的性质。

另一种现象促进了对多义性的理解，因为多义性是这种现象的反面。它就是同义词现象。对语言的系统性与不系统性的一般反思也关心这种现象。同义词现象包含语义的部分同一性，这种同一性无法纳入仅仅取决于各种对立的系统中。它包含语义场之间的重叠，这些语义场使得一个单词的某种意义与另一个单词的某种意义相同。在这一点上，铺路或摩西的形象比喻是骗人的。语词不仅互有差别，也就是说要通过与其他词的对比来定义，就像在音位学体系中对音素的定义那样：它们部分重叠。但这种语境的区分就像自然语言的描述特点一样恰恰以同义现象为前提。没有办法通过转换探求在什么样的语境中同义词并非不可互换，如果不存在造成这种现象的语境的话。规定同义词的东西恰恰是在某些语境中可以替代它们而不改变客观意义和情感意义的可能性。反之，给同一个词的不同意义提供同义词的可能性，对多义性本身的可替换性的检验，证明了同义现象的不可还原性：“revue”这个词有时是“parade”（检阅）的同义词，有时是“magazine”（杂志）的同义词。意义的共同性始终以同义词为基础。由于同义词是不可还原的现象，它既可以为细微的区别［用fleuve（河）代替rivière（河），用cime（山峰）代替sommet（山峰），用minuscule（极小）代替infime（极小），等等］，也就是说，为积累、强化、强调（就像贝玑的矫饰主义风格表现的那样）提供风格学的根据，也可以对多义性的可转换性进行检验。通过部分语义的同一性概念，我们可以依次强调同一性或差别性。

首先，我们要像第一个发现这一点的布雷阿尔那样，把多义词定义为同义词的反面，即不再以几个词表示一种意义（同义词），而是用一个词表示几种意义（一词多义）。

应将同音异义的情形分离开来。同音异义与一词多义无疑有赖于一个能指与几个所指的结合的相同原则（《法语语义学纲要》，第218页）。一词多义出现在同一个单词中，它将这个单词的几种意义区分开来，而同音异义包含两个单词之间的区别以及它们的完整

语义场之间的区别。的确，如果说在涉及语源学上的同音异义词［locare与laudare同样表示louer（赞扬）］时容易追溯这一界限，那么，在涉及语义学上的同音异义词时这一界限就更容易辨别。对这些语义学上的同音异义词要根据一个单词的各种意义的不同演变超过了某种程度来说明，在这种程度上，我们再也看不到意义的共同性（就像pupille [15] 这个词那样）。厄尔曼指出，正因如此，在一词多义与同音异义之间存在着朝两个方向跨越界限的活动（第222页）。

描述语言学的主要现象是一词多义，在此，我们把它称为词汇的模糊性，以便把它与模棱两可性或意义的含混性区分开来。在历史语义学中，意义变化理论本质上有赖于对多义性的描述。这种现象意味着，在自然语言中一个词相对于其他语词的同一性同时承认内在的异质性、多元性的存在，以致同一个语词可以随着语境的不同而获得不同的意义。这种异质性并不破坏语词的同一性（不同于同音异义），因为（1）这些意义可以被列举出来，也就是说，通过同义词统一起来；（2）可以对它们进行分类，也就是说，它们可能涉及各种语境用法；（3）可以对它们进行有条理的安排，也就是说，它们描述了某种等级体系，这种体系确立了相对的邻近关系，因而确立了最外围的意义与最内在的意义的相对距离；（4）尤为明显的是，说话者的语言意识不断从词义的多元性中发现意义的某种同一性。因为这些原因，一词多义不仅属于“模糊性”的情形，而且是一种秩序的开始，并因此成为模糊性的对抗手段。

一词多义并不是一种病态现象，而是语言的健全性的特点，这一点已被相反假设所证实：一种无多义性的语言违反了经济原则，因为它无限地扩充词汇。它也违反了交流规则，因为像人类经验的多样性和经验主体的多元性原则上要求的那样，它大大增加了名称。我们需要一个经济的、灵活的、对语境敏感的词汇系统，以便表达和交流各种各样的人类经验。语境的任务就是筛选适当的意义变种并用多义性的语词去形成各种话语，这些话语被看作相对单义的，也就是说仅仅提供一种解释，即说话者有意赋予这些语词的解释。 [16]

厄尔曼把他对意义变化（隐喻是它的一种）的研究置于“描述”语义学（索绪尔意义上的同时性语义学）的这种基础上。

由于隐喻被置于意义的变化中，它因此并不属于“描述语义学”，而是属于“历史语义学”。 [17] 因此，我们越过了《普通语言学教程》在过去常被混淆的两种观点之间坚定地划定的方法论界限。语义的构成与语义的改变属于“虽然相互依赖但彼此并不一致的两个系列的事实……”（《法语语义学纲要》，第236页）。厄尔曼仍然相信索绪尔，他写道：“我们肯定可以把两种观点结合起来——我们甚至应该在某些情形中，比如说在同音异义词的冲突的整合性重构中这么做。但这种组合决不会导致混乱。忘掉这条教训意味着歪曲现在和过去，描述和历史。”（第236页）而且，在将对意义变化的研究作为他的著作的宗旨时，这位作者与第一批语义学家保持着距离，这些语义学家不仅一口气把语义学定义为对词义及其变化的研究，而且主要强调这些变化。相反，通过结构语义学，这种描述性观点提供了研究这些变化的主线。

的确，意义的变化本身就是更新，也就是说，是言语现象。这类更新常常是个人的，甚至是有意识的：与通常很少有意进行的语言变化不同的是，“语义的改变常常是创造性意图的结果”（第238页）。而且，新意义的出现是突然的，没有任何中间环节：“在人的咽喉（gorge）与山谷（montagne）之间有什么中间环节呢？”（第239页）就像从朱庇特的头脑中产生的密涅瓦[18]一样，隐喻完全源于“直接的感知活动”（同上）。社会融合可能是缓和的，但更新本身始终是突然的。

但是，如果意义的变化始终是更新，那么，后者可以在描述性观点中发现它们的解释的基础。

首先，正是词汇与系统的本性使得意义的变化成为可能：正是意义的“模糊”性质，语义界限的不明晰性，尤其是我们尚未揭示的多义性的特点，也正是与词义相联系的累积性质，使得意义的变化成为可能。实际上，仅有以下这一点是不够的：在一个系统的某种状态在某个特定时刻，一个词具有几种意义，也就是说，具有属于几个语境类型的变体。此外，它必须能获得新的意义而不丧失以前的意义。这种累积能力[19]对于理解隐喻是必要的，因为后者描述了这种双重图景的性质，描述了我们在前一篇研究中已经描述过的立体图景的性质。语词的累积性质比所有东西都更能使语言容易更新。我们以后再考察这种意义累积概念对讨论索绪尔假设的意义。我们要记住这一主要特点：一词多义性，突显的描述性事实使得意义的变化成为可能，并通过多义性使得意义的累积现象成为可能。一词多义性证明了语词结构的开放性：一个语词有几种意义并且能再次获得意义。因此，意义的可描述性特点被意义变化理论所采纳，这一特点就是，一个名称可以表示多种意义，一种意义可以用多种名称来表示。

意义变化理论在上面指出的“可描述性”特点中——在对每种意义的补充以及对“联想场”的每一个名称的补充中获得了新的支持，而这种“联想场”使得在名称层次、意义层次或同时在两个层次出现的转换和替代成为可能。由于这些通过联想而进行的替代是由邻近性或相似性造成的，于是出现了四种可能性：在名称层次上通过邻近性而进行的联想与通过相似性而进行的联想，在意义层次上通过邻近性而进行的联想与通过相似性而进行的联想。后两种情形规定了换喻与隐喻。[20]

在语义学理论中不应突然出现诉诸心理学解释的情形。在纯索绪尔的传统中这种介入因能指与所指作为听觉印象与概念都具有心理学的地位而更加不会造成困难。[21]因此，从冯特[22]的传统中借用语义变化的分类原则并把它与索绪尔的符号理论结合起来以使对语义更新的解释与结构语言学的重要表述统一起来——这样做并非不合逻辑。而且，联想主义心理学与结构语义学的这种联姻甚至在《普通语言学教程》中，在论述“符号机制”的著名的篇章中可以找到先例。在那里，意群和词例的这两种功能被按照组合来解释。五十年以后，在将隐喻过程与换喻过程的区分直接引入索绪尔的区分（它本身要根据相似性联想和邻近性联想来解释[23]）时，雅科布松在语义学与心理学的这种交流方面几乎没有遇到原则上的困难。

因此，正是一种心理机制支配着语义更新，并且这一原理就是联想。卢德与龚博兹分

别在1921年[24]和1926年[25]首先表明了我们如何才能由纯粹的心理学解释派生出对语义变化的解释，这种解释将修辞学的一些重要范畴结合起来。在将联想场理论与将意指活动定义为名称和意义的关联这一做法紧密地联系起来时，厄尔曼完成了将修辞学的分类纳入语义学的步骤。在采纳卢德在这个问题上的建议时，他指出在表达的努力中（就像柏格森在著名的《论精神的努力》[26]中所描述的那样）两种系统即意义系统与名称系统如何相互影响。由于某种语词与某种意义的惯有联系减弱，观念只好通过另一个语词表达出来，这个语词要么通过相似性，要么通过邻近性与第一个词相联系，这样，我们要么有隐喻，要么有换喻。厄尔曼明确指出：心理的联想决不会导致意义的改变，而只是决定它的“展开”。实际上，表达的努力仍然是动因（《法语语义学纲要》，第276页）。

心理学在语义学与修辞学之间所做的这种调和值得注意。不管我们以后做何种保留，这样做的好处是十分肯定的。首先，在个人的言语活动与语言的社会性质之间架起了桥梁。联想场提供了这样的中介。按索绪尔的看法，它们属于语言并且描述了与语言宝藏同样的潜在性质。同时，它限制了作为表达努力的个人活动的游戏空间：“不管它是否涉及填补真正的真空，避免语词禁忌，让情绪或表达的需要自由地发泄，这些联想场都会提供（意义）更新的第一手材料。”（第276—277页）

其次，联想心理学使我们能将分类与解释结合起来，也就是说，将分类学原则与操作原则结合起来。迪马尔塞与丰塔尼埃根据对象之间的不同关系或它们的观念之间的不同关系将比喻区分开来，从而努力实现这一目标。丰塔尼埃的相似关系被原原本本地保留着，只有接纳与排斥这两种关系既在操作层次又在修辞格的层次被浓缩为邻近性的观念。因而，换喻与提喻都被归结为隐喻。

另一个优点是，隐喻与换喻的相似性源于联想本身：唯一的不同表现在联想的本质上。修辞格之间的区别被归结为同一种普遍机制内的心理学差别。

至于隐喻本身，它保留与两个词项构成的明喻的深刻联系应归因于它与相似性联想的接近。换言之，心理学化的语义学使显性隐喻优先于隐性隐喻。我们将会看到，在割断与心理学的所有联系的语义学中不再会出现这种情形。明喻的优先性实际上是狭义心理学的优先性。埃斯诺[27]强调“隐喻是一种浓缩的明喻，心灵通过这种明喻肯定了直观的具体的同一性”（第277页）。在他之后，厄尔曼评论说：“隐喻归根到底是一种简略的明喻。我们并未明确地指出那些类似性，而是把这些类似性浓缩成形象化比喻，这种比喻看上去是一种认同。”（第277页）对两种观念之间的相似性的感知的确是隐喻的关键［根据亚里士多德的词（homoïon theôrein）］。[28]

相反，与联想主义心理学的这种联姻不会不碰到严重困难。除语言学对其他学科的一般依赖性之外，即，除了以后的语言学不再容忍的依赖性之外，两门学科的混合不会不妨碍对话语的修辞格的分析。它首先会损害其复杂性。对两种联想的区分可能是一种简化并因此满足了经济性要求。这一点很快显示出是一种限制。在以邻近的名义将接纳与排斥关系结合起来时，联想主义原则会使这种活动以及从中产生的修辞格变得空疏贫乏。将提喻归结为换喻就是将逻辑差别（并列关系对从属关系）归结为相同的心理过程的明显例证，

亦即归结为邻近性的明显例证。讨论两种修辞格的修辞学——尤其是“狭义修辞学” [29] ——经过这种步骤而得以保存下来。

对隐喻本身的分析受到心理学解释的损害。人们可能认为，“简略的明喻”的观念本可以为根据陈述和述谓关系而进行的描述提供指导。《语义学》（第213页）显然使这里阐述的隐喻观类似于理查兹的隐喻观。通过联想场而接近的比较者与被比较者的关系相当于理查兹的内容与表达手段的关系。隐喻采取简捷的语词途径，而不是对两个事物进行明显的对比：人们将某个器官组织说成肌肉，而不把它比作小老鼠。从理查兹那里，我们同样可以得到这样一种重要观念：内容与表达手段之间的距离越大， [30] 它们的对照越是出乎预料，隐喻就越明显和令人惊异。但这些看法不会动摇处于语词界限内的描述原则。诉诸联想过程会巩固这些界限：联想主义实际上仅仅运用了几种因素——意义与语词，但没有见到狭义的述谓活动（我们以后再来讨论对隐喻中的语词意义与陈述意义之间的关系具有决定作用的观点）。正因如此，这种分析很快就能将明喻降低到替代活动的层次，而替代活动实际上是在各项之间、各因素之间、各个心理原子之间进行的。意义之间、名称之间双重的联想活动最终仅仅考虑了导致新的名称出现的替代活动：“我们仅仅将梳子称为les dents du peigne，而不明确指出梳子像牙齿。这样，我们就将人的器官的名称转用来表示无生命的东西。”（《法语语义学纲要》，第277页）两者的相似性使我们能将一个东西的名称赋予另一个东西。

由于对隐喻的研究限于命名的范围，只有当我们列出它的各个类别时，这种研究才会像以前的修辞学家们所做的那样充分展开。这里的主线仍然是联想。隐喻所利用的借用词实际上涉及好几大类，它们支配着最典型亦即最习以为常的各种联系，其范围不仅从意义延伸到意义，而且从一个意义领域（比如人体）延伸到另一个意义领域（比如物理的东西）。我们可以发现丰塔尼埃列出的几个大类，在那里，从有生命的东西向无生命的东西的转移，偶尔还有无生命的东西向有生命的东西的转移取代了选择。从具体向抽象的转移形成了另一大类（如，接受—理解）。“感觉的转移”将两个不同的知觉领域结合起来（暖色，明亮的声音），这种转移可以被纳入庞大的隐喻“家族”中，因为联觉根据说话人的心理倾向构成了对相似性的自发感知的场所。感觉的对应性与名称的替代容易取得一致，因为两者是通过“感觉”之间的相似性而进行的联想。感觉的相似性与语义的相似性之间的层次区别由于以下事实而减弱了：正如波德莱尔的著名十四行诗《通信》所证明的那样，联觉本身正是通过语言的某个阶段才能被认识。

---

[1] 在表面上，仅仅像“第五研究”第4节的成分分析的困难所证明的那样。

[2] 也许，这种第二次分离需要修正，在隐喻领域尤其如此。在“第六研究”第6节中我们将会看到，这一领域从心理—语言学的观点看提供了特别有力的证据。

[3] 厄尔曼：《语义学原理》，格拉斯哥大学出版社，1951年版；《法语语义学纲要》，伯尔尼，弗兰克出版社，1952年版；《语义学——意义科学导论》，牛津，布莱克韦尔出版社，1967年版（1962年第一版）。

[4] 斯特恩：前引书。

[5] 尼罗：《法语历史语法》，第4卷：《语义学》，哥本哈根，1913年版。

[6] 布龙菲尔德：《语言学》，纽约，霍尔特、莱因哈特和温斯顿，1933年版，1964年第二版。哈里斯：《结构语

言学的方法》，芝加哥，芝加哥大学出版社，1951年版。奥斯古德：《意义的本质与测度》，载《心理语言学通报》，XLIX，1952年，第197—237页。

[7] 梅耶：《历史语言学与普通语言学》，第1卷，第30页，转引自厄尔曼：《语义学原理》，第54页。在反心理主义倾向尚不明显的时期，这些古老的定义毫不迟疑地使语词与精神实体，与相同的概念在心灵中的同一性相一致。梅耶这样写道："一种语音整体与每一种概念相联系，这种整体被称为语词，它使主体心目中的这个概念具体化并且唤起对话者心中的相同概念或相似概念。"《历史语言学与普通语言学》，第2卷，1938年版，第1页和第71页。转引自厄尔曼：《语义学原理》，第51页。同样，格雷提出了"可以口头表达的最小思想单元"，见《语言的基础》，纽约，1939年，第146页。转引自厄尔曼：前引书，第51页。

[8] 我们不妨回顾一下布龙菲尔德的定义："最小的自由形式。"（《语言学》，第178页。转引自厄尔曼：前引书，第51页。）这同样适用于弗思对语词的定义。他把语词定义为"词汇上的替代对等物"，《语义学的技巧——哲学协会会刊》，1935年，载《语言学论集》（1934—1951年），牛津大学出版社，1957年（第20页。转引自厄尔曼：前引书，第56页）。此外，该会刊还显示了从音位学向词汇学转换的尝试。

[9] 厄尔曼在这里提到了马托雷的著作《词汇与路易-菲力普统治下的社会》、《词汇学方法》，他将这些著作与特里尔对语义场的研究进行比较。

[10] 马蒂内："语词"，载《第欧根尼》第51期，巴黎，伽里玛出版社，1965年，第39—53页。我们将会重新考虑作者的这一定义："言语之链的一部分或书写文本的一部分，以致我们可以在将它单独说出时或在以空白将它与文本的其他因素分离开来时，将它与它的语境分开并给它赋予某种意义或某种特殊功能。"（同上书，第40页）同样，可以参见《普通语言学基础》，巴黎，科兰出版社，1961年版（第4章："有意义的单元"）以及《语言的功能观》，牛津，克拉伦登出版社，1962年版。

[11] 奥格登和理查兹：《意义的意义》，伦敦，劳特利奇与保罗出版社，1923年版，第11页。

[12] Z.Gombocz，*Jelentéstan*，Pécs，1926.

[13] 关于多样性，参见《语义学原理》，第114—125页；《法语语义学纲要》，第199—218页；《语义学——意义科学导论》，第159—175页。

[14] 维特根斯坦：《哲学研究》，Ⅰ，§67。

[15] 由政府或社会团体收养的孤儿。——译者

[16] 参见雅科布松："语言学"，载《社会科学与人文科学研究的主要倾向》第一部分："社会科学"，穆东，联合国教科文组织，巴黎—海牙，1970年版，第6章。关于"当代语言学的性质与目标"，我们要特别参考第548页及以下。

[17] 《语义学原理》第四部分："历史语义学"，第171—258页。《法语语义学纲要》第10章："语词为什么改变意义"（第236—269页）；第11章："语词如何改变意义"（第270—298页）。

[18] 密涅瓦为古罗马的智慧女神。——译者

[19] 厄尔曼（《语义学原理》，第117页）以赞同的口吻引述了乌尔班的下述原文："一个符号可以意指某个事物而又继续表示另一个事物，它成为第二个事物的表达符号的条件恰恰在于它也是第一个事物的符号。这一事实恰恰使语言成了认知的。工具语词的这种'累积起来的内涵'是模糊性的丰富根源，但是，它也是那种类似的述谓关系的根源，只有通过这种述谓关系，语言的符号力量才会产生。"（《语言与实在》，伦敦，艾伦与昂温出版社；纽约，麦克米伦公司，1939年版，1961年第8版，第112页。）人们将注意到，这种累积性质在论述多义性的部分被放在描述语义学的范围内加以阐述。

[20] 《语义学原理》，第220页及以下；《法语语义学纲要》，第277页及以下。

[21] 有关作为听觉印象的能指，参见《普通语言学教程》，第28、 32、 98页。关于作为概念的所指，参见同书，第28、98、144、158页。

[22] 冯特：《大众心理学——I：语言》，两卷本，莱比锡，1900年版。

[23] 的确，索绪尔只将第二种关系称为"联想关系"（《教程》，第17页及以下）。意群关系仅仅与语言的线性特征相联系，即与它的时间连续性方面相联系。意群的密切联系丝毫不能称为邻近性联系。雅科布松的解释构成了一种更新："语境的构成因素具有邻近性地位，而在替换群中，符号通过不同程度的相似性在它们之间建立联系，这些不同程度的相似性源于同义词与反义词的共同内核的等值性。"见《语言学家和人类学家的共同语言》，载《普通语言学论文》，第48—49页。

[24] 卢德：《论心理学对语义变化的分类》，载《心理学杂志》，ⅩⅤⅢ，1921年，第676—692页。

[25] 见前引书，第145页，注释2。

[26] 柏格森：《论精神的努力》，载《心灵的力量》、《著作集》，百年出版社，第930—959页。

[27] 埃斯诺：《民众的想象——西方的隐喻》，1925年版，参见第183页注释①。

[28] 参见“第一研究”，第25页。

[29] 我们已经提到热内特揭示了涉及两种修辞格甚至仅仅涉及一种修辞格即隐喻的狭义修辞学。

[30] 我们应注意华兹华斯的诗歌（《语义学》，前引书，第213页）：

这首歌曲谈及/那无止境的建筑/它是通过观察对象中的相似性而建造的/对被动的心灵来说/对象中没有相似的品性。

4.隐喻与索绪尔假设

在厄尔曼那里，在索绪尔之后的一些语义学家（接近厄尔曼）那里，隐喻理论首先不过是结构语言学的基本假设向历史语言学领域、向意义变化领域的应用。对更关键的第二种近似而言，它们的分析完全不同于应用：它们通过结果来修改这些假设至少在实际上如此。这些结果对原则的冲击值得关注，因为它是在一种语义学中起某种作用的标志，这种语义学仅仅相当于语词语义学。在下一节中，它试图利用语词语义学将本篇研究和下一篇研究所讨论的单词隐喻与前一篇研究所讨论的陈述隐喻并列起来。

在索绪尔之后人们对隐喻的考察似乎表明，《普通语言学教程》既构成了语词语义学纲要中的中间环节也构成了一种断裂。这一特点可以通过《普通语言学教程》显示的方法论危机来进行十分清楚的说明。

这场危机实际上具有双重性：一方面，《普通语言学教程》通过本质上单纯的活动消除了混乱和模糊性；另一方面，通过它所确立的二分法，它留下了令人困惑重重的遗产。在索绪尔之后，这种甚至限于语词语义学的隐喻问题仍然是检验这些困惑的试金石。隐喻实际上保持着索绪尔所造成的大部分裂口并且揭示了在何种程度上这些二分法在今天构成了需要减少或调和的矛盾。

因此，对索绪尔来说，语言与言语之间的断裂使语言成了完全包含在一门独一无二的科学中的同质对象，因为符号的两面——能指与所指——处在断裂的同一边。[1] 但这种二分法制造的问题就像它解决的问题一样多。从现代语言学的综合中，雅科布松发现：“虽然这种有限观点仍然有一些支持者，但两个方面的完全分离事实上会导致对两种不同的等级关系的认可：对信码的分析会正式考虑到信息，反之亦然。如果不将信码与信息进行对比，就不可能形成语言的创造力的观念。”[2] 在补充雅科布松提出的信码与信息交流的事例［如，谈话主体根据交流情境自由选择的子信码的作用，支撑着谈话主体的同一性的个人信码的构成，等等］时，隐喻构成了信码与信息交流的极好例子。我们发现，隐喻要归类于意义的改变。但是“在言语，即语言的具体实现中，此一改变才得以表现出来”（《法语语义学纲要》，第237页）。而且，我们已发现这些变化的并不引人注目的性质：不管有多少种中间环节被词义变化的历史所证明，个体的每种改变都是一种能证明意义更新对言语的依赖性的突变。另一方面，隐喻取决于信码的性质，即多义性。当不再更新的隐喻成了惯用的隐喻，继而成了口头禅时，它就会在某种程度上增加多义性。这样，语言与言语间的循环便完成了。我们可以这样来描述这种循环：最初的多义性等于语言；活的隐喻等于言语；惯用的隐喻等于言语向语言的回归；最新的多义性等于语言。这种循环完全说明坚持索绪尔的二分法是不可能的。

第二种重要的二分法——将同时性观点与历时性观点对立起来的二分法[3]——并不

像前一种二分法那样有益。在根据同时性与连续性将语言事实的两种不同关系与时间结合起来时，它不仅结束了一种混乱状态，而且在提供一种新的优先性即系统对演化的优先性时，在可理解性原则的层面上结束了历史的支配地位。

但是，这里产生的困惑可与新发现等量齐观。像隐喻这样的现象既有系统的方面也有历史的方面。因为多义词严格说来是一种同时性的事实。在信码中，它表示几种事物。因此，必须把多义性放在同时性一边；意义的变化补充多义性并在过去有助于形成现实的多义性，这种意义变化是一种历时性的事实。因此，作为更新现象的隐喻要被置于意义变化的领域，从而要被置于历时性事实中。但是，作为已被接受的偏差现象，它与多义性相对立，从而与同时性层面相对立。[4] 因此，我们必须再次调和一种非常严重的对立，并把结构的方面与历史的方面联系起来。依靠获得新意义并在不丧失传统意义的情况下保留这些新意义的能力，语词似乎汇聚了两个层面的因素。这一累积过程因其双重性质似乎导致一种演变缓慢的观点。[5]

在考虑意义变化之前，对多义性的完整描述需要这种演变缓慢的观点。要描述它而又不追溯它的起源实际上十分困难，因此，尽管提出了我们读到过的那些声明，厄尔曼仍然在阐述多义性的那一章中考察了它所“提供的四个主要来源”。[6] 但这四个来源具有或多或少被注意到的历时性特征：意义的“转变”就是朝不同方向发展。“形象化表达”源于隐喻与换喻，它们要立即起作用就得成为产生多义性系列的言语事件。“普通语源学”作为后来的推动力产生了一种多义性状态。至于“各种外来影响”，正如这个词所表明的，它们重新进入了演化的范围，而那些演化活动通过语义的模仿产生了各种情形。此处引入的“语义复制”概念意味着回到类似性，而类似本身被视为语义变化的一种因素。因此，尽管为了将描述与历史分开而做了各种各样的努力，但对多义性的描述仍然要涉及语义变化的可能性。多义性本身（也就是说，对其“来源”不予考虑）要涉及历时性特征的各种可能性：多义性意味着以新的意义补充原有词义而又不使原有词义丧失的那种可能性。语词的开放结构、它的灵活性、它的流动性已经暗示着意义变化现象的出现。[7]

如果多义性难以包含在同时性描述的范围内，那么，只有当源于历史观点的这些意义变化处于同时性层次并且表现为各种各样的多义性时，它们才能被完整地统一起来。因此，厄尔曼本人在论述多义性的那一章中考察了“风格”的模糊性。这个术语十分确切地表明了关于修辞格的修辞学方案（“由于外国人担心这种模糊性，由于逻辑学家指责这种模糊性，由于日常语言对明晰性的需要克服了这种模糊性，这位作家有时为了风格的目的而研究这种模糊性”）。[8] 将风格的模糊性归入同时性事实，与多义性相同的领域是完全合理的，因为它在特定时刻处于作为双重意义的语言状态中：意义变化的同时性投射因此完全成了与多义性属于同一层次的现象。

此外，我们还可以把这种模糊性视为语义变化的条件。[9] 在被纳入一种模糊的句子（对它可以作两种解释）时，语词获得了新的意义。因此，话语的模糊性为语词的模糊性开辟了道路，而语词的模糊性可以导致既有意义的改变，意义的变化则增加多义性。

最恰当的莫过于指出，索绪尔的一些二分法制造的问题与它们解决的问题一样多。

甚至索绪尔的最确实的区分也无法不成为困惑的根源：我们知道，索绪尔是何等严格地将意义的纯内在关系，即，能指与所指的关系与它所抛弃的符号—事物这种外在关系对立起来。然而，“事物”不再属于意义的因素：语言符号并不将事物与名称统一起来，而是将概念与听觉印象统一起来。[10]

索绪尔之后的所有语言学家都接受了这种分裂，但它也产生了一种疑难。因为话语通过其指称功能确实将符号与事物联系起来。指称是符号与事物的关系，而意义是能指与所指的关系。[11] 它由此导致了意义概念的模糊性。作为索绪尔所说的所指，意义不过是能指的反映，它被同时分割开来，就像剪刀同时剪开纸的两面。与被指称的现实相比，意义仍然是语词与事物之间的中介，也就是说，正是通过它语词与事物发生关联：vox significat mediantibus conceptis [12]。这道裂缝贯穿于广义的语义学并把索绪尔以来的语言学家的语义学与卡尔纳普、维特根斯坦等哲学家的语义学分离开来，对这些哲学家来说，语义学基本上是对符号与被指称的事物之间的关系进行分析。

在排除意义—事物的关系时，语言学家完全摆脱了与规范的逻辑—语法科学的关联，他通过确保对象的同质性而确立自己的自主性，而能指与所指处于语言学符号的范围内。但反面是沉重的。在符号理论的范围内考虑语言的指称功能如果不是不可能的，也是非常困难的（符号理论只承认能指与所指的区别），而这种指示功能不会造成语言观方面的困难，这种语言观一开始将符号与话语区别开来，并通过与超语言学实在的对比，对与符号截然相反的话语进行规定。正因如此，英国哲学家的语义学是一种话语的语义学，这种语义学一开始就处于指示活动的领域，甚至在它考察语词时也是如此。因为对它来说，语词作为话语的一部分同样是部分指示活动的载体。[13] 千真万确的是，厄尔曼的那类语义学在丝毫不利用与超语言学实在的关系符号理论的范围内成功地定义了它所描述的大部分现象——同义性、同音异义性、一词多义性。但是，一旦我们关注这些差别在话语中所起的作用，我们就会需要那种利用符号与事物的关系的指示关系。在话语中，多义性，即语词意义的纯粹潜在性质经过了筛选。相同的语境机制（语词或非语词的）有助于排除多义词的模糊性并且决定着新意义的形成：“词语或非词语的语境使得偏差，使得不合习惯的意义的使用成为可能。”[14] 要确定同一个语词的不同意义，不管是惯用的意义还是不惯用的意义，都必须诉诸它们的语境用法。语词的不同意义不过是语境的变异，我们可以按它们出现的种类对它们进行分类。一旦我们走上这条道路，这些概念的变异的种类就很快会取决于分析对象（即事物或事物的指代）的不同可能性。就像《普通修辞学》乐于承认的那样，[15] 对对象进行质料分析，把它分为各个部分，对概念进行理性的分析，把它分为不同要素，需要对指代领域进行描述的各种模式。一旦我们把同一个语词的多义性的变异描述成语境意义，就可以将这些多义性的变异归于不同种类，要了解这些种类，对指示的考虑就必然干扰对纯粹所指的考虑。话语引入了“语境的”这个形容词并随之引入了语言的指示目标。

如果多义性作为同时性的事实具有这样一些涵义，那么，隐喻作为意义的变化就更有理由如此。厄尔曼提醒说，狭义上的语义更新是一种言语事实。[16] 我们已经看到它对语

言—言语关系以及同时性—历时性关系的影响。它对所指—所示对象的关系的涵义并非不够重要。语义更新是创造性地回答事物所提出的某个问题的一种方式。在某种话语情境中，在特定的社会环境中，在特定的时刻，我们试图表达某种需要言语活动的东西，需要言语对语言发生影响，正是这种影响将语词与实物对立起来，最后，关键是对指代领域进行新的描述。在下一篇研究中，我们将会讨论这种重新描述问题。[17] 从现在开始，我们必须表明它已被纳入了语义理论中，而语义理论限于讨论意义变化，即限于对单一所指的研究。所有的变化都包含着说话者和民众的全部讨论。

但是，在索绪尔的所指与超语言学的指称对象之间无法直接架起桥梁。我们必须绕过话语并忽略句子的指称以便达到语词的指称。只有这种迂回才能使我们将命名活动与隐喻活动和述谓活动联系起来，而述谓活动为这一工作提供了话语框架。

---

[1] 《普通语言学教程》，第25页。哥德尔：《索绪尔的〈普通语言学教程〉手稿探源》，第142页及以下。

[2] 雅科布松：“语言学”，载前引书，第550页。

[3] 《普通语言学教程》，第114页及以下。

[4] 厄尔曼回忆说：“纯粹的同时性，概念多义性，包含着历时性层次的重要结果：语词可以在不丧失原始意义的情况下获得新的意义。这种能力的结果就是造成语义关系的灵活性，这种语义关系在语言领域没有对应的东西。”《法语语义学纲要》，第199页。

[5] 厄尔曼：《原理》，第40页。这种演变缓慢的观点同样出现在历史语义学中。同上书，第231页，第255—257页。

[6] 厄尔曼：《法语语义学纲要》，第200—207页。

[7] 厄尔曼：“词汇并未像音素与语法形式那样被严格地系统化：任何时候，我们可以给词汇补充语词以及意义方面的无数常新因素。”（《法语语义学纲要》，第242页。

[8] 《法语语义学纲要》，第215—216页。

[9] 《法语语义学纲要》，第243页。

[10] 《普通语言学教程》，第98页。

[11] 我们已将所指与所示之间的区分和符号与句子的基本二分法联系起来，用邦弗尼斯特的术语说，也就是将这种区分与符号学层次和语义学层次的对立联系起来。参见“第三研究”第1节。

[12] 关于意义一词的这种模糊性，请看《意义与符号》，载《世界百科全书》。

[13] 在弗雷格那里，意义与指称的区分首先是在专名层面上确立的，然后扩大到完整的命题：“一个专名（语词、符号、符号组合、表达式）表达了它的意义、指称或表示它的外延。我们通过符号表示专名的意义，我们也通过符号表示它的外延。”见《意义与指称》，载《逻辑学与哲学论集》，法译本，第107页。

[14] 厄尔曼：《法语语义学纲要》，第243页。

[15] 《普通修辞学》，第97页及以下，参见“第五研究”第4节。

[16] “（意义的）变化恰恰表现在言语，即语言的具体实现中。”《法语语义学纲要》，第237页。

[17] “第七研究”第4节。

5.意义游戏：在句子与语词之间

将索绪尔的语言学的基本原则用于隐喻的结果是使一些支配着理论的重大方法论决定重新成了疑难问题。它使语词语义学中出现了一种不确定性，一种骚动，一种游戏空间。正因如此，在语句语义学与语词语义学之间，相应地在隐喻—替代与隐喻—相互作用这两种理论之间，可以重新架起一座桥梁。如果这种扩充被证明是切实可行的，那么，隐喻在话语理论中的真正地位就会开始出现在句子与语词之间，述谓活动与命名活动之间。

我首先想揭示三种标志。在像厄尔曼的语义学一样专注于语词的语义学中，这三种标志表示这种语义学与前一篇研究所阐述的语句语义学之间的接合点。

a）第一种标志是由词汇系统的不完整方面（如果可以这么说的话）提供的。从量的观点看，词汇信码表明了这样一些特点，这些特点既将它与音位学信码（《牛津英语词典》中的四万五千个词仅仅依靠四十四或四十五个音素！）又将它与语法系统（即便我们把词法——后缀、前缀、词形变化、派生组合等等纳入这种系统中）彻底区分开来。个人记忆肯定不能与信码相提并论，词汇层次要发挥作用不必受个人意识的决定性影响。但不同于词汇信码的信码单元的数量与人的记忆能力并非没有关系。如果我们补充说词汇信码处于这样一种状态：能给它补充新的实体而不会从根本上改变它，那么，没有终结会促使我们认为词汇结构包括比其他系统“大无数倍的单元的松散结合”[1]。如果我们考虑到这个信码的确定成分，而这些成分导致按特里尔的方式对“语义场”的最出色的分析，那么，这些领域似乎表明了那种很容易改变的组织程度；某些领域表明了意义的分类，以致每种因素恰恰限制了邻近因素并且就像镶嵌画一样被邻近因素所决定：颜色的名称，关系项，军衔，某些抽象观念的集合［就像特里尔研究的大约1200年时的中古高地德语中的Wisheit（智慧）、Kunst（技巧）、List（狡猾）这个三重组合一样］。[2]其他领域远远没有条理。这些领域毋宁是不完整的，如，画了一半的轮廓（厄尔曼在这里借用了恩特威斯尔）的“不完整的模式”和“完成了一半的设计”（在那里，部分重叠带来了限制）。索绪尔从既有的术语（比如，教育）中看到了语簇的中心，看到了其他彼此并列的术语的汇合点，这些术语的总体是不确定的。[3]可以肯定的是，延长了这种语簇形象化比喻的双重联想场概念决不会与延长了镶嵌画的画面的相互限定概念走向相同的方向。开放系统的概念再一次成为必要。

如果我们最终考察一下它的那些孤立的语词，我们在上面就同义性与多义性所发表的所有看法就是针对相同的开放结构概念的。它在词汇总体的层次，在语义场的区域性层次，在孤立的语词的局部层次一再出现。语词的模糊性，它的界限的不确定性，将词义分散的多义词以及将多义性区分开来的同义词的结合，尤其是使语词能获得新意义而又不丧失原有意义的语词的累积能力——所有这些特点促使我们表明语言的词汇“是一种不稳定

的结构，在这种结构中，个别单词可以轻而易举地获得和丧失意义”。[4] 这种不稳定的结构使得意义成了“语言学的全部要素……这些要素，也许很少能抗拒变化”。[5]

用厄尔曼引用的一位作者的话说，语言从总体上看“既不是系统的，也不是完全非系统的”。正因如此，它不仅受一般变化的支配，而且受变化的非语言学原因的支配，其结果之一是，它阻障将词汇学建立在完全自主的基础上：新的自然对象与文化对象出现在命名领域，对关键语词的信念的积累，社会理想投射在一些象征性的语词中，语言禁忌的强化或排除，语言群体、社会等级和文化环境的政治与文化支配——所有这些原因使得语言至少在我们的作者选择的语词语义学的层面上受到社会力量的影响。而这些社会力量的有效性强调系统的非系统特征。

这种特征最终使我们怀疑信码这个词被严格地用于语言的词汇层次。雅科布松在我们刚刚引用过的那段文字[6] 中要求采用“信码”这个词的复数形式，尽管子信码彼此纠缠在一起，而从这些子信码中我们学会指导自己以适当的方式根据语境和这些子信码出现的情境去说话。也许，我们必须更进一步并拒绝将信码称为不太系统的系统。

b）语词的狭义语境特征提供了语词语义学向语句语义学开放的第二个标志。语言的述谓功能在某种程度上反映在语词本身中，并且是以几种方式反映在语词本身中。

首先，不参照作为完整陈述的最终情形，对语词的限定就无法进行。将语词称为“最小的自由的形式”（布龙菲尔德）就是不可避免地将它与句子即自由形式的模型联系起来。可以构成完整陈述（如，你快乐吗？非常快乐！）的形式是随意的吗？

此外，在许多语言中，该语词（名词、动词，等等）所属的话语形式呈现了词典收录的该语词所涵盖的特征。无论如何，语词至少能够出现在一个类中，因为语义内核与种类一起规定着语词。简言之，语词通过语法来确定。[7]

最后，不参照语词在话语中的功能，上面提到的对范畴学语词与综合范畴学语词的区分就无法进行。

述谓功能对语词的这种影响如此强烈，以致某些作者提供了对意义的完全语境化的定义，或用厄尔曼的话说，提供了“操作性”定义。[8] 维特根斯坦在《哲学研究》中提出的理论（在我们仍能谈论理论的情况下）乃是这一观念的最有挑战性的例子。“对我们能在其中使用‘意义’一词的大批情形而言——尽管不是对所有情形而言——对意义可以这样来定义：语词的意义就是它在语言中的用法。”[9] 把语言比作装着锤子和钳子的工具箱，我们从里面拿出钳子，[10] 然后把语词比作棋盘上的一颗棋子[11]（至少在表面上非常带有索绪尔的色彩）——所有这些类比往往把语词的意义归结为句子意义的简单功能，而句子被理解为一个整体。这至少是英语国家的哲学家们提出的语义学的最普遍倾向。赖尔在一篇论文中宣称：“语词的意义就是它的用法，也就是说，是它在句子中的用法。但句子并非用法：它仅仅进行表达。”[12]

语词对话语的各种各样的依赖性丝毫不意味着语词没有语义上的独立性。支持语词独立性的上述原因仍然是：我能指出如何称呼某个事物并在外文中找到它的相应名称；我想发出这个部落的一些关键词的读音；我能表示这种或那种道德规范的主要实质，这种或那

种哲学的基本概念；我能极力确切地指出一些情绪或情感的细微差别；我能用其他词定义某个词；为了分类，我应当定义属、种、亚种，也就是说给它们下定义。简言之，命名是一种重要的语言游戏，这种语言游戏为词典的编纂提供了充分的根据并极大地确保了根据名称与意义的相互关系来定义意义的可行性。但是，如果命名是重要的语言游戏，那么，高估语词，甚至迷恋语词，以至到了迷信、崇拜或恐惧语词的程度也许源于一种重大的幻觉，源于维特根斯坦在《哲学研究》的开头指责的那种幻觉，即，命名活动是所有语言游戏的范式这样一种幻觉。[13]

人们会考虑这种自在的命名游戏吗？语境又重新出现在语词的领域：语境的类别就是我们所说的语词的不同意义，经过对用法的范例进行耐心比较它们从语境本身浮现出来。因此，我们可以把一个语词的各种意义作为典型的语境意义而辨别开来。于是，语义学家除了进行严格的分析定义或指称定义之外被迫为对意义进行语境定义开辟道路。或毋宁说，语境定义成了狭义的语义学定义的一个阶段："两种方法之间的关系或者说研究的两个阶段之间的关系最终与语言和话语之间的关系相同：操作理论对话语中的意义感兴趣，指称理论则对语言中的意义感兴趣。"[14] 我们已有力地证明对语词的定义只能出现在言语与语言的交汇处。

c）当我们不再考虑孤零零的语词而是转而考虑语词在话语中的实际有效功能时，语词的意义对句子的意义的依赖性就变得更加明显。孤立地看，语词只有潜在意义，这种潜在意义是由它的部分意义的总和构成的，并且它们本身要由它们可能出现的语境的类型来确定。只有在特定句子中，也就是说，只有在邦弗尼斯特的意义上的话语中，它们才有现实的意义。如果将潜在意义归结为用法是有争议的，那么，将现实意义归结为用法就是无可争议的。邦弗尼斯特注意到："句子的意义就是它的观念，语词的意义则是它的用法（始终在语义学的意义上）。说话者始终是从特别的观念出发将语词综合起来，这些语词通过这种用法而具有特殊意义。"[15]

从语词的现实意义对句子的现实意义的这种依赖性中可以得知，与被视为整体的句子相联系的指称功能在某种程度上被分摊到句子的语词之间。用维特根斯坦的语言[16]（此处接近于胡塞尔[17]的语言）说，句子的指称对象是一种"事态"，而语词的指称对象是一种"对象"。在十分接近的意义上，邦弗尼斯特将语词的指称对象称为个别的对象，语词在具体的环境或用法中与这种对象相对应。[18] 他将这一点与句子的指称区分开来："如果句子的'意义'是它所表达的观念，那么，句子的指称就是它所引起的事态，就是它所涉及的话语情境或事实情境，对这种情境我们既不能预见，也不能猜测。"[19]

如果我们极端强调语词的现实意义以至将语词与它在话语中的这种现实意义等同起来，我们就会最终怀疑语词是词汇实体，并认为符号学宝库中的符号处在狭义语义学的开端。词汇实体至多是词素，也就是说，是通过抽象与表明类别的标志分离开来的语义内核，语词作为话语的部分则属于这个类。语义内核也就是我们上面所说的语词的潜在意义，或它的语义潜能。但是，这既不是实在的，也不是现实的。实在的语词，作为句子中的现象的语词则完全是另一码事：它的意义与它成为特殊意群的一部分的能力以及履行一

种命题功能的能力不可分割。[20]

因此，我们在上面不得不将语境的效果与潜在意义本身，也就是说与孤零零的语词结合起来，这样做并不是偶然的。按照邦弗尼斯特的评论：“我们所说的多义性仅仅是制度化的总体，如果可以这么说的话，是这些始终转瞬即逝的语境意义的总体，这些语境意义容易被不断丰富，也容易消失，简言之，它们没有持久性，没有恒久的价值。”[21]

由此导致我们将话语描述成语词与句子的相互作用：语词保存着语义的财富，这种财富是由其语义场中积淀的语境意义构成的。它通过句子表达的东西乃是意义的潜能。这种潜能是不定形的。存在着语词的同一性。我们说过，这毫无疑问是复数的同一性，是一种开放结构。但这种同一性并不足以使我们把它认作和重新认作不同语境中的相同性。我们刚刚说过的命名活动之所以可能，仅仅是因为语词所包含的语义的“多样性”仍然是有限的、规则的和等级化的异质性。多义词并非同音异义词。但这种复数同一性也是一种复数的同一性。正因为如此，在语词游戏或句子游戏中，意义的创造（如果我们可以这么说的话）重新过渡到了句子一方。由潜在意义向现实意义的过渡需要新的句子作中介，就像潜在的意义源于以前的语境意义的积淀和制度化一样。这种特点如此重要，以致雅科布松毫不犹豫地将“对语境的敏感性”与多义性和意义的可变性这两个标准一起作为与人工语言相对的自然语言的标准。[22]

如果我们重新像厄尔曼一样考虑到语词的“模糊性”，尤其是一词多义现象，我们就特别需要新句子的这种中介性。语词正是从语境中获得可以减少其模糊性的规定性。这一点同样适用于专有名词：厄尔曼注意到，如果专有名词有几个方面——年轻的维多利亚女王或布尔战争时期的维多利亚女王，那么，只有一个人适合一个特殊情境。[23] 同样，斯特劳森注意到，只有当专有名词成了出现在提到这种专有名词的其他情境（言语或非言语的）中的一些既有描述的缩略形式时，这个专有名词才会表示一个人并且表示独一无二的人。[24]

但是，通过语词的“协作”（弗思的术语）或“相互适应”（邦弗尼斯特的术语）来筛选多义词首先是语词的功能。对语义学上并存不悖的各种词义的这种相互选择常常是以悄悄的方式进行的，以至于在特定的语境中，其他不适当的词义甚至不会浮现在我们的脑海中。正如布雷尔对此所做的评论那样：“我们甚至不努力去排除语词的其他意义：这些意义并不是为我们存在的，它们并未跨越我们的意识的开端。”[25]

这种语境活动——句子、话语、著作、话语情境——就像多义性的减少一样，乃是推动本研究的问题的关键所在。

在隐喻陈述中出现的情形要完全按以前的现象来理解。如果隐喻的确补充了多义性，那么，隐喻所履行的话语功能乃是我们刚刚描述的那种功能的反面。句子要有意义就应从相关语词的语义潜能中排除所有（既定）词义，只有一个词义除外：这个词义与该句子的其他词语的意义（本身已被适当减少）彼此相容。就隐喻而言，没有一种编入词典的意义不适当。我们应当保留所有“正面”的意义，即拯救了整个陈述意义的那种词义。隐喻陈述强调述谓作用。它现在似乎并不与隐喻语词理论矛盾。通过语词的转用，隐喻陈述的意义

得以表达。我们刚刚像厄尔曼一样指出，对语词的“分析性”定义与“语境性”定义彼此并不矛盾，因为语言观与言语观彼此呼应、相互补充。我们必须指出的是，隐喻语词理论与隐喻陈述理论处于相同的关系中。

下述方式可以表明两种理论的补充价值，这种价值打破了折中主义的所有异议。隐喻陈述理论通过上一篇研究所突出的一个重要特点与隐喻语词相关联，我们把这种特点称为向语词的“聚集过程”，这一点使人想起布莱克对“焦点”与“框架”的区分。“焦点”是一个词，“框架”则是一个句子。“相互联系的常识系列”被以过滤的方式或屏蔽的方式运用于这个“焦点”。由于向语词聚集的结果，相互作用或张力被集中于“表达手段”与“内容”。正是在陈述中，它们相互关联，但语词具有两种功能中的任何一种。在下一篇研究中，我同样试图表明，语词层次的偏差本身也是向语词聚集的结果（按科恩的看法，[26] 述谓层次的偏差即语义的不适当性通过语词层次的偏差而减少），向语词的聚集起源于新的语义适当性在包含不适当性的层面即述谓活动层面上的确立。因此，隐喻陈述的动力以各种方式浓缩在或结晶在意义的效果中，而意义以语词为焦点。

但是，这种相互性不太真实。语词语义学常常考虑的意义变化需要完整表达的中介。陈述为语词提供语境与语词为陈述提供焦点相对应。在这一点上，联想场在厄尔曼的语义学中所起的作用具有导致错误的危险。诉诸观念的联想是规避意义变化的分散性的有效方式，也是仅仅运用各种因素、名称与意义的有效方式。就隐喻而言，相似性的作用尤其被保存在各种因素的层次，但它无法显示这样一种观念：相似性本身源于把一种不适当的反常谓词应用于某个主词，而这个主词，用我们以后要加以评论的古德曼的话说，“一边抵制一边在退让”。[27]

争论并不限于提出以述谓活动来代替联想的另一种表达方式。以我之见，至少在两点上，语义学与联想心理学的联姻具有有害的结果。

首先，我认为，对修辞格的心理学化的解释导致了隐喻与换喻之间的错误对称，这种对称在联想主义的“狭义修辞学”中占支配地位。这种对称是完全骗人的。只有换喻才能被纯粹看作一种命名现象：以一个名称来代替另一个名称。在这种意义上说，只有它才能满足一种替代理论，因为只有它才被包含在命名的范围内。就通过相似性而进行联想而不是通过邻近性而进行联想而言，隐喻与换喻并没有差别。但由于这样一个事实隐喻不同于换喻：它在两个领域，即述谓领域与命名领域发挥作用。它之所以在第二个领域发挥作用，仅仅是因为它在第一个领域发挥作用。英国作者们完全了解这一点。语词之所以改变意义，仅仅是因为话语面临狭义述谓层次上的不一贯性的威胁并且只有以语词语义学范围内的语义更新为代价才能恢复它的可理解性。换喻理论丝毫不求助于话语与语词之间的这种互换。正因如此，隐喻在话语中起着换喻无法比拟的作用。它们的大量差别运用了比两种联想的简单差别更为复杂的因素。隐喻优于换喻并不是因为邻近性是比相似性更为贫乏的关系或者说是因为换喻关系是在现实上给予的外在关系，隐喻的等值性则是由想象创造的，而是因为隐喻的等值性的产生运用了换喻所忽略的述谓活动。[28]

对修辞格的心理学化解释具有比较严重的缺点——阻碍对修辞格的构成过程中语词与

句子之间的交换的充分认识。联想场的作用使我们能将隐喻与换喻保持在命名的范围并因此在依赖邻近性联想或相似性联想的心理机制时强化了替代理论，而这里的相似性要么在名称与名称之间起作用，要么在意义与意义之间起作用，要么同时在两者之间起作用。但是，如果我们像布莱克那样在联想中看到外来的谓词应用于主词的一个方面，而这个主词本身由此被重新揭示出来，那么，观念的联想就需要完整的表达框架。

一旦这种障碍被排除，那么，为了说明隐喻而揭示语词与句子之间的相同交换机制（我们已看到这种交换机制在多义性中发挥作用）就会重新成为可能。最后，分别根据陈述和语词来表述这种机制也是可能的。这两种分析不仅是互补的，而且是互逆的。正如隐喻陈述的“焦点”是发生意义变化的语词一样，词义变化的“框架”是处于意义紧张状态的完整表述。

在我们的“第三研究”与“第四研究”的汇合处，我们可以进行这样的描述：隐喻源于述谓活动与命名活动之间的冲突。它在语言中的地位处于语词与句子之间。

---

[1] 厄尔曼：《语义学——意义科学导论》，第195页。

[2] 厄尔曼：《语义学——意义科学导论》，第248页。

[3] 《普通语言学教程》，第174页。

[4] 厄尔曼：《语义学——意义科学导论》，第195页。

[5] 厄尔曼：《语义学——意义科学导论》，第193页。

[6] 《语义学——意义科学导论》，第148页，注释1。

[7] 缺乏语法的自主性会使人联想到语词是对陈述进行分析的结果。萨丕尔对语词作了这样的定义：语词是“最小的完全自足的孤立的意义片断之一，句子则分解为这种意义片断”。《语言——言语研究导论》，伦敦，1921年，第35页。我们在前面（第152页注释①）引用了梅耶对语词的定义，这一定义将语法的使用纳入语义的功能中。正因如此，语词没有与它的句法作用分离的语义同一性。它只有被语法的作用赋予的意义，这种语法作用与话语中的一种惯用法相对应。

[8] 厄尔曼：《语义学——意义科学导论》，第55页，第64—67页。

[9] 维特根斯坦：《哲学研究》，第43节。

[10] 维特根斯坦：《哲学研究》，第11节。

[11] 维特根斯坦：《哲学研究》，第31节，关于索绪尔使用的相同概念，参见《普通语言学教程》，第43、125、153页。

[12] 赖尔：《日常语言》，载《哲学评论》，LXII，1953年。

[13] 维特根斯坦：《哲学研究》，第7节及以下。

[14] 厄尔曼：《语义学——意义科学导论》，第67页。

[15] 邦弗尼斯特：《语言中的形式与意义》，载《语言》，第37页。

[16] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，2，01；2，011；2，02。

[17] 胡塞尔：《观念Ⅰ》，第94节。

[18] 邦弗尼斯特：前引书，第37页。

[19] 邦弗尼斯特：前引书，第38页。

[20] 邦弗尼斯特：前引书，第38页。

[21] 邦弗尼斯特：前引书，第38页。

[22] 雅科布松：“语言学”，前引书，第508页：“意义的可变性，尤其是各种意义和重要内容的转换以及各种解述的无限能力恰恰是赋予自然语言以创造性的特点。并且这些特点不仅赋予诗歌创作活动而且赋予科学活动以不断创造的可能性。在这里，不确定性与创造能力紧密联系在一起。”

[23] 厄尔曼：《语义学——意义科学导论》，第52页。

[24] 斯特劳森：《论个体——关于描述的形而上学论文》，第20—21页。

[25] 转引自厄尔曼：《法语语义学纲要》，第207页。

[26] 参见“第五研究”第3节。

[27] 参见“第七研究”第3节。

[28] 埃斯诺指出，隐喻似乎遵循事物的顺序：“它尊重自然现象的进程，尊重其恒常秩序。”转引自厄尔曼：《法语语义学纲要》，第285页。

第五研究 隐喻与新修辞学——献给格雷马

本研究致力于考察新修辞学著作。这些著作的共同愿望是，通过将分类的种类建立于操作形式在所有语言表达层次上发挥作用的基础上，更新古典修辞学的基本分类计划，在这一点上，新修辞学有赖于将结构的完整性发挥得淋漓尽致的语义学。

这一时期十分短暂，加之，那些著作刚刚出版，在将μ小组（列日大学诗学研究中心）[1]发表的《普通修辞学》作为最终标志时，我们与其说关注这些论点的历史连续性还不如说关注它们的重要理论表述。这并不是因为我们沿着这条思路所考察的所有局部分析不折不扣地汇集在这里，而是因为引起具体分析的所有问题已被纳入《普通修辞学》所进行的综合中。

上一篇论文所阐述的语词语义学为本研究的充分展开提供了背景。从这种语义学中它继承了我们在上一篇论文的开头就阐述的两个基本假设：隐喻属于语词语义学；语词语义学则包含在符号学中，对符号学而言，所有语言单元都是符号的变种，也就是说，是否定的、不同的、相对的实体，它们与其他的对等单元的关系内在于语言本身。

但是，新修辞学所依据的结构语义学并不是上面所阐述的语义学的简单发展，它源于革命中的革命，这种革命给索绪尔主义的一些假设赋予了某种晶体般的明澈性。首先，对符号的定义脱离了它的心理学的粗糙外观（听觉印象、精神内涵）和社会学的粗糙外观（铭刻在每个人的记忆中的语言的社会宝藏）；能指与所指的关系被视为自我生成的关系。此外，所有的结果源于索绪尔对形式和内容（不管是能指的声音内容还是所指的心理—社会的内容）的区分：我们以后要加以界定的操作活动在语言的所有层次上发挥作用。被索绪尔看作附属学科的音位学提供了有关对立、分离和联结的最单纯模型，这些对立、分离和联结使得语言学从描述和分类的阶段过渡到了说明的阶段。尤为重要的是，对所指的分析被推上了确保所指与能指这两个层次相互平行的道路。正如自特鲁贝茨科依以来对能指的分析本质上是通过将它分解为本身不再属于语言层次的不同符号而取得进展一样，在普里托[2]和格雷马[3]那里对所指的分析超出了不同的词汇种类，超出了词语的语义内核而一直过渡到义素的层次，而义素之于所指（上一章所说的词汇单元）就好比这些不同符号之于音素。这样，通过语言学步骤，结构语义学的策略就由语词层次过渡到了义素层次，因为无论是在信息的发出者那里还是在信息的接收者那里，说话者的意识并不伴随着作为义素集合的词语的构成。同时，不仅能界定义素层次的各种实体是可能的，而且能界定纯粹的义素层次的活动也是可能的——这里主要是界定各种二元对立，由于这些对立，我们才能将义素的集合描述成具有分离性的等级系统，正是这个系统为语言在狭义语言学层次（在谈话者表达、表示和交流的层次）提供的所有索引赋予了“树”状结构或“图形”样

结构。

在前一篇论文中，我们并未考虑特里尔的“语义场”理论，而这种理论之于义素分析就好比对表现型的描述之于生物有机体学说中对基因型的重构。同样，我们在此也不考虑狭义语义学在将严格的结构主义方法用于义素分析时获得的结果。为了阐述这些著作，我们仅仅讨论格雷马的《结构语义学》。我们主要致力于在纯粹的结构语义学的基础上尝试着重新界定修辞学领域。正如我们在前一篇论文的引言中表明的那样，我们不要指望新修辞学会排除隐喻方面的疑难，这种疑难堪与盎格鲁-撒克逊的作者们在这一领域所处理的疑难相比。符号学模型的彻底化毋宁会加强语词的特权，会缩小隐喻与语词之间的差距并且巩固隐喻—替代理论。此外，在改变策略层次时，结构语义学使我们不太容易发现语词符号学与语句语义学之间可能的连接点，同时，也不太容易发现命名活动与述谓活动之间的交汇点。这个交汇点也是隐喻语词在隐喻陈述中找到的下锚点。

正因为如此，新修辞学乍一看不过是古典修辞学的重复，至少是有关比喻的修辞学的重复，只不过更讲技巧而已。

但是，这只是表面现象。新修辞学远远不能归结为以更形式化的术语对比喻理论的重新表述。它毋宁试图恢复修辞格理论的全部规模。我们已多次暗示，现代人反对“狭义修辞学”[4]，更确切些说反对将修辞学归结为比喻学并为了隐喻的最大光荣，为了达到比喻学大厦的顶点而最终将比喻学归结为换喻和隐喻。丰塔尼埃已经怀抱将比喻理论纳入修辞格理论的勃勃雄心。但是，由于缺乏适当的工具，他只好满足于根据比喻的修辞学来重构关于修辞格的全部修辞学的领域，并把所有其他的修辞格称为“非比喻的修辞格”。因此，比喻仍然是强的概念，形象化表达则是弱的概念。新修辞学明确提出把比喻概念建立在形象化表达概念的基础上，而不是相反，并直接建立一种象征的修辞学。因此比喻仍可能是它在古代修辞学中的那种样子，也就是说是单词层次上的替代的象征。它至少被更一般的概念即偏离概念所环绕。

我们发现这一概念已出现在亚里士多德的《修辞学》中，在那里，除了语词的其他用法——罕见词、缩合词、扩充词，等等——之外，隐喻被定义为对语词的“日常”意义标准的偏离。在给丰塔尼埃的《话语的形象化表达》撰写的“导言”中，热内特不无担心地表示，偏离是象征的确切特点。[5]

但是，当代的风格学为更一般的偏离概念开辟了道路。科恩在《诗歌语言的结构》[6]中使人想起这一点：“偏离事实上是布律诺对风格的定义，瓦莱里则恢复了这一定义……（风格）是对某种规范的偏离，因而，是一种缺陷。但布律诺说，这是一种有意制造的缺陷。”（前引书，第13页）

新修辞学的全部努力就是将偏离概念与其他操作活动结合在一起。关于这类操作活动，结构语义学指出，它们在所有语言表达层面——在音素、单词、句子、话语等等层面上起作用。语词层面上的偏离，即比喻，似乎是偏离的总体格局中某种程度的局部偏离。正因如此，一方面，我们可以在新修辞学中发现古典修辞学在隐喻的描述方面不太有启发意义的重复——它仍是过去那个样子，即，语词层面上的意义的替代；另一方面，我们可

以在新修辞学中发现一种非常明确的解释，这种解释源于将比喻纳入一般的偏离理论。在重提由具体的隐喻理论的单纯重复方面所提出的问题之前，值得努力充分展开一般修辞格理论的这些新方面。

我们以下述方式来安排一般修辞格理论所提出的问题：

1.首先，与什么东西发生偏离呢？我们可以感知、评估甚至测量与其距离的修辞学零度在哪里？古典修辞学还会因为给我们留下了这个没有回答的预备性问题（除了其他致命的缺点之外）而走向死亡吗？

2.偏离是什么意思呢？形象化表达的有形隐喻与偏离的空间隐喻可以相互说明吗？它们加在一起又意味着什么呢？

3.如果偏离与形象化表达意味着某种共同的东西，那么，我们谈论偏离和形象化表达时使用的元语言的规则是什么呢？换言之，在修辞学话语中偏离与形象化表达的标准是什么呢？第三个问题会产生一种新因素——减少偏离这一因素，它并不限于说明偏离概念，而是调整它直至把它颠倒过来。由此提出了这样的问题：在形象化表达中重要的东西是偏离还是偏离的减少呢？

4.寻求标准导致一些谈话者没有意识到的功能问题的产生，因为我们会从此运用基础语言学单元，即义素。意义在话语层面的效果如何与对基础语言学层次的意义原子的影响联系起来呢？第四个问题使我们回到了我们最初的问题——将隐喻单词置入隐喻话语这个问题。

我们将与以后的研究对象相关的问题纳入研究视野。人们可能会问，为什么语言的用法要诉诸偏离游戏呢？是什么规定了形象化语言的修辞学意向呢？究竟是新信息的引入丰富话语的指称功能，还是应当使意义的明显剩余物反映话语的另一种非信息性和非指称性的功能呢？只有在比较明确地讨论话语的指称范围的“第七研究”中才能找到最后一个问题的答案。

---

[1] μ小组：杜布瓦、埃德利纳、克林肯伯格、曼格、皮尔、特里农（列日大学诗学研究中心），《普通修辞学》，巴黎，拉鲁斯出版社，1970年版。我们还必须补上勒格恩的《隐喻与换喻的语义学》，拉鲁斯出版社，1973年版，它也描述了法语研究的最新情况，然而，我们在本研究中只是零散地参考这本著作，因为它与我们只在“第六研究”中加以讨论的雅科布松的观点有着密切的联系，因为它让“联想的意象”发挥作用，只有在下一篇论文中我们才能对这种作用做出评价。

[2] 普里托和米勒尔：《统计学与语言学分析》，斯特拉斯堡文学院与人文科学院，1966年。

[3] 格雷马：《结构语义学——方法研究》，巴黎，拉鲁斯出版社，1966年版。《论意义——符号学论文》，巴黎，瑟伊出版社，1970年版。

[4] 热内特：《狭义修辞学》，载《交流》第16期，巴黎，瑟伊出版社，1970年版。

[5] 热内特：《形象化表达的修辞学》（丰塔尼埃：《话语的形象化表达》的“导言”），巴黎，弗拉马里翁出版社，1968年版。参见“第二研究”，第69—70页。

[6] 科恩：《诗歌语言的结构》，弗拉马里翁出版社，1966年版。

1.偏差与修辞学零度

第一个问题值得单独考虑。它严格地支配着对修辞学对象的界定。[1] 古典修辞学也许由于没有解决这个问题而走向衰亡。但新修辞学并未完成对这个问题的回答。所有人都一致认为，只有当我们能将形象化语言与其他非形象化语言对比时，形象化语言才会存在。在这一点上，盎格鲁-撒克逊的语义学家们同样达成了共识：隐喻语词，我们已经看到，只有与其他非隐喻语词对立和结合时才能起作用（布莱克）。[2] 字面解释的自我矛盾对隐喻解释的出现是必要的（比尔兹利）。[3] 没有从修辞学观点指出的其他语言是什么呢？首先要承认这种语言是无法找到的。迪马尔塞将它与语源学意义等同起来，但所有派生意义，即所有实际用法都是转义。修辞学被与语义学混为一谈，或正如有人所说，与语法混为一谈。[4] 换言之，对非形象化语词的语源学定义，因而包括对这种语词的历时性定义，往往把形象化表达与多义性本身等同起来。正因如此，丰塔尼埃在给本义赋予惯用法的价值而不是赋予起源价值时将转义与本义对立起来，而不再把它与原始义对立起来。但在实际使用时转义与本义相对立。意义的各个部分之间有一道分界线。修辞学不适用于“日常的普通的说话方式”，也就是说，不适用于这样的说话方式：这种方式在强制地必然地运用惯用法时只能用一个词而不能用其他词来表示。修辞学只关注非本义的东西，也就是说，只关注借用的灵活的语境意义。不幸的是，在语词的实际用法之内不能划定这种界线：中性的语言并不存在。对一些标准的考察可以立刻证明这一点。

我们必须仅限于记住这次失败并用修辞学本身来掩盖这一问题吗？我们应当信任新修辞学，因为它拒绝在这个问题面前让步，在某种程度上讲，这个问题守护着修辞学的大门。

我们已经提出三种并不相互排斥的答案：人们会像热内特[5] 一样认为，转义与非转义的对立乃是现实的语言与潜在的语言的对立，两者的相互参照以说话者或听话者的意义为据。这种解释因此将具有修辞学零度的语言的潜在性与人的精神状态联系起来；诗人想到的东西与他写下的东西之间存在差距，意义与文字之间存在差距。不幸的是，作者（热内特）将这种潜在意义的发现与所有形象化表达均可以翻译的观念等同起来，因而与替代理论等同起来。诗人想到的东西始终可以通过将形象化表达翻译为非形象化表达的另一种思想来重新确认。我们不妨指出，求助于不出现的词项完全取决于隐喻的替代性观念，并且一般取决于形象化表达，因而与“所有形象化表达都可翻译”（同上书，第213页）这种观点有着密切的联系。现实的语词被认作未出现的语词，但通过翻译可以恢复。[6]

这种将偏差意识与可译性联系起来的方式事实上包含对我们如果不想拯救至少想描述的那种东西的谴责。诗歌语言的不可译性不仅是浪漫主义的要求，而且是诗歌的本质特征。我们的确可以拯救这种观点，其前提是，我们像热内特本人一样认为，就意义而言，

形象化表达是可译的；而就意思而言，即，就其包含的增加部分而言，形象化表达又是不可译的。此外，我们可以将对形象化表达的这种增加部分的研究交给另一种关于涵义的理论，而不是交给指称理论。以后，我们将重新讨论这个问题。在这里造成困难的是“所有形象化表达均可译”这样一种观念。关于现实符号和潜在符号或隐而未现的符号之间的差距的观念与这种观念是不可分割的。我要追问的是，我们是否应当将关于偏差的假设与关于隐含的翻译的假设，即，与关于替代的假设分离开来；我们是否应当像比尔兹利一样[7]认为，与形象化表达形成对照的东西就是与整个句子的字面解释形成对照的东西，而字面解释的不可能性推动着隐喻意义的形成。这种不可能的潜在解释并不是用一个隐而未现的词来翻译现有的单词，而是给现有的词赋予意义的一种方式，这是一种自我毁灭的方式。因此，我认为，关于相互作用和隐喻话语的理论比取决于语词优先性的替代理论（如以“航行”取代“船”）能更好地解决非转义的地位问题。形象化语言试图与纯粹潜在的非形象化语言相对立。这种观念之所以存在，是因为它从根本上讲是正确的。但这种潜在语言不能通过语词层次的翻译来恢复，而要通过句子层次的翻译来恢复。

科恩的方式是解决无法找到的修辞学零度的悖论的第二种方式。在下一节中我们将用较长的篇幅从“偏差的缩小”这一概念的观点出发展示他的工作。这种方式并不把绝对的零度，而是把相对的零度，即把语言的惯用法的零度作为基准。从修辞学的观点看，这种语言不太明显，因而不太具有形象性。这种语言的确存在，那就是科学的语言。[8]这种起作用的假设的优点很多。首先，我们要考虑这样的事实，修辞学观点并非没有定型，它已有一种语法形式——前面的理论没有忽视的那种形式；并且它尤其具有一种语义学形式；前面的理论并没有将这种形式作为主题，而是以这种理论作为前提：因为潜在符号与实际符号之间存在差距，因而必定存在语义上的对等。或如前所述，当意思不同时意义仍然相同。因此，我们如果不能表明完全中性的语言（托多罗夫说这种语言是“没有色彩和死板的”语言），至少要表明我们最接近这种中性语言。这使得我们能选择科学的语言作为相对的“零度”。最后，采纳这种层面的参照物使我们能给“偏差”概念赋予一种量的价值并将统计学工具引入修辞学。我们不妨测量间距而不是将它隐喻化。我们要加以测量的不仅是所有诗歌语言与科学语言的间距，而且是各种诗歌语言之间的相对间距。对间距的发展过程的历时性研究，比如说，对从古典诗歌到浪漫诗歌再到象征主义诗歌的发展过程的历时性研究，可以由此避免印象主义和主观主义并获得科学的地位。[9]

理论上的困难也许还没有解决，但被淡化了。它们之所以没有解决，是因为科学散文的风格已经标志着一种间距：“语言上的间距不是零，但它肯定最小。”（第22页）“自然语言”，即零间距的负极，在哪里呢（第23页）？这种最小的间距确定了什么呢？如何看待这种风格所特有的间距的频率呢？这里的困难因为下述论断而被淡化了：科学语言中间距并不是零而是趋近于零，因而这种语言提供了与“写作零度”（同上）最近似的东西。稍后，在考察内容即所指时，科恩从另一个侧面回到了风格的零度概念。绝对的散文就是不同于表达式的内容。不论是翻译为另一种语言还是翻译为同一种语言都能使我们确定两种

信息在语义上的等同性，即信息的同一性。因此，可翻译性可以被看作两种语言的区分标准。绝对的散文乃是内容的本质，是确保目标语言信息与起始语言信息之间的等同性的意义。零度是由信息的同一性确定的意义（第16页）。困难被排除了吗？如果我们认为绝对的翻译本身是理想的界限，这种困难就不能完全被排除。

在我看来，这种方法的优点是不可否认的。它的结果就是明证。但我认为衡量这种间距的尺度无法代替谈话者对间距的意识。它仅仅提供了这种意识的等值物。科恩仅仅要求用这种方法去“证实一种假设”，[10] 而这种假设是以“广大公众（我们称之为后继者）”（第17页）对诗歌事实的预先认同和确认为前提的。它是不能被代替的，因为在其他谈话者采用的另一种话语即科学的话语中比喻词出自诗歌陈述本身之外。同时，修辞学的意识随着两个系列的意义之间的内在张力的消失而消失。正因如此，我以为比较合理的做法是保留热内特的隐含在字里行间的潜在语言概念，其代价是做出某种改正，它排除了因赞同整个陈述的不一贯的字面解释而进行直译的观念。由于两种解释间的张力的原动力仍然内在于陈述本身，我们必须用热内特对翻译的看法去描述字面解释，即，形象化表达导致了“透明的可见性，这种可见性有如隐含在明显的文本之下的言外之意或寓意”。[11] 形象化表达理论不应该丢掉“语言的这种双重性”[12] 这一宝贵概念。

因此，我认为，根据指称的内部词项，根据在两个解释层次之间的陈述中所发现的东西衡量诗歌语言与其他语言的偏差，仅仅提供了一种等价物。

在提出这种异议——他的最有趣贡献在于把偏差与偏差的缩小之间联系起来，我们是更加公平地对待科恩的工作。但这种联系内在于诗歌陈述并因此涉及在诗歌陈述内部对阅读的现实层次与潜在层次的比较。

考虑修辞学零度的另一种方式是把它看作元语言的结构，这种结构既不是热内特意义上的潜在结构，也不是科恩意义上的现实结构，而是被建构出来的结构。这就是《普通修辞学》的作者们采纳的方法。[13] 正如分解为越来越小的单元使能指的各种要素——在语言中没有独立的明确存在的不同符号得以显示出来一样，所指的分解使并不属于话语表达层次的各种实体（义素）得以显示出来。从两个方面看，最后的分解状态是基础语言学的状态：“意义单元，正如它们在话语中所表现出的那样，是从直接的最高层次开始的。”（第30页）因此，我们不必限于明显的词汇层次，而是将分析转向义素层次。热内特所说的潜能并不与谈话者的意识重新联系在一起，而是与语言学家的建构联系在一起：“零度并不像它给予我们那样包含在语言中。”（第35页）“零度是被归结为基本义素的话语。”（第36页）但由于后者并非不同的词类，这种还原乃是元语言学的一个步骤（同上）。这一步骤使我们能将形象化话语分为两个部分：未被改变的部分或“基础”与经受了修辞学偏差的部分（第44页）。后者把并非偶然的而是系统的关系连同它的零度一齐保留下来，这种关系使得我们可以将另一个部分与不变项辨别开来。基础具有意群结构，而这些不变项具有构成例词的结构：在那里既有零度，又有转义度。

我们以后再考察对《普通修辞学》的基本观点的讨论。在这里，我们仅仅指出，就零度的实际规定而言，这些问题与前面的解释中出现的问题相同。实际上，偏差本身属于话

语的表达层次：“在修辞学的意义上，我们把偏差理解为零度的明显改变。”（第41页）如果偏差的缩小（§3）的确比偏差更重要，那么我们完全必须那么做。但正是它使得偏差成为“意味深长的改变”（第39页）。此外，在所有话语中，基本义素被旁边的义素掩盖着，这些旁边的义素含有非本质的补充信息。这一点使得实际的零度——可以在话语中标明的零度——并不与义素分析最终认识到的绝对零度相一致，而义素分析确定了“它在语言之外的地位”（第37页）。诉诸主观的或然性——满足的期待等等——本身意味着回到表达的层次。它同样适用于格雷马的同位意义概念，[14] 这一概念被视为话语的语义规范，这一概念实际上包含一种规则：我们要把每一种信息看作有意义的整体。

因此，对基础语言学层次的偏差问题的解决并不能代替在话语表达层次对偏差所做的描述。在这一层次，修辞学需要标明语言本身中的实际零度。与此相关，偏差是一种“明显的改变”；“我们无疑不可能确定非本质的义素要积累到何种程度，我们才开始感觉到偏差的存在”（第42页）。这些困难恰恰涉及语词的形象表达领域——义位转换法（métasémèmes），隐喻就属于这个领域。

此外，读者或听者只能揭示由某种标志（marque）所显示的偏差；它或多或少改变了多余信息的正常的标准，这种多余信息“构成了语言的所有使用者的内在知识”（第41页）。我们由此求助于前面解释的潜在性。根据基础和不变项对间隔和间隔的缩小的描述不可避免地回到这一点。这个基础据说是意群的特殊形式。至于不变项，它属于例词的特殊形式。但“意群是现实的，例词是潜在的”（第44页）。

---

[1] 托多罗夫：《文学与意义》，附录：“比喻与象征”，巴黎，拉鲁斯出版社，1967年版。

[2] 参见“第三研究”，第114—115页。

[3] 参见“第三研究”，第122—135页。

[4] 将两种定义进行比较就够了：修辞学是“有关在同一门语言中使用同一个词的不同意义的知识”，见《比喻与象征》，第5页，转引自托多罗夫：前引书，第94页；另一方面，“让人明白语词的真正含义以及在什么意义上将这些语词用于话语是语法的动力”，见《比喻与象征》，第22页。

[5] 热内特：《修辞格》，载《修辞格》，第1卷，巴黎，瑟伊出版社，1966年版，第205—221页。

[6] 这是热内特的评论，他集中了这里提到的所有特点、间断以及对间断的意识，未表明的语言的潜在性，形象化表达原则的可译性。“修辞学的精神完全体现在对现实语言（诗人的语言）与潜在语言（使用简单的普通表达式的语言）之间的间断性的这种意识中。为了限定形象化表达的空间，我们只需通过思想来重新确定这种潜在语言。”（前引书，第207页）热内特又说：“在我能将这个单词或这个句子的形式与另一个单词或另一个句子的形式（这个句子本可以取代它们并且人们也会认为它们会取代另一个句子）进行比较的地方修辞学事实就开始出现。”热内特还说：“所有形象化表达都是可译的，并且就像言外之意或隐迹纸本那样在明显的文本之下包含明显可见的译文。修辞学与语言的这种双重特性联系在一起。”（第211页）正是在这种意义上，热内特采纳了帕斯卡的格言并把它作为《修辞格》第1卷的题记：“形象化表达集显隐于一身。”由此可见丰塔尼埃对词的误用（它的用法是强制性的）与形象化表达（它的组合是自由的）之间的对立的辩护。

[7] 参见“第三研究”，第129—130页。

[8] 科恩：前引书，第22页。

[9] 通过一系列前后相继的近似的东西——（1）散文，（2）散文作品，（3）科学的散文作品——我们达到了相对的零度。（1）“我们想将诗歌比作散文，我们暂且把散文理解为惯用法，即在相同的语言学共同体从统计学上看使用频率最高的形式”（第21页）；（2）“同质性原则要求写出的诗歌可以比作散文作品”（第22页）；（3）“在各种风格的散文作品中，选择什么作为规范呢？基于所有证据，我们必须转向不太关心审美目的的作者，即转向学者”（同上）。

[10] 科恩注意到，统计学是关于一般偏差的科学，风格学是关于语言偏差的科学，因此，他试图“将后者的成果应

用于前者：诗歌的事实成了可以测度的事实并且表现为中等频度的偏差，这种偏差是相对于由诗歌语言所表现的文风而言的”（第15页）。因此，正是在科学—美学的计划中存在着此类事情。应将诗学建构成定量科学。“诗歌的风格会成为所有诗歌的中等程度的偏差。由此出发，衡量特定诗歌的‘诗意性的比率’在理论上是可能的。”（同上）

[11] 热内特：《修辞格》，第1卷，第211页。

[12] 热内特：《修辞格》，第1卷，第211页。

[13] 《普通修辞学》，第30—44页。

[14] 格雷马：《结构语义学》，第69页及以下。

2.形象化表达的空间

间隔表示什么呢？这个词本身就是一个正在消亡的隐喻，并且是一个空间隐喻。修辞学与隐喻的这种隐喻性勇敢地进行战斗，这种隐喻导致修辞学对字面义在话语中的地位因而对“文学”本身的地位作出了重大发现。

“epiphora”这个希腊词已使我们首次面对这样的困难[1]：名称转移以各种方式“进行空间化”：它是意义从（apo）……转移（epi）……；它属于（para）日常用法；这是一种替代（anti，取代）。此外，如果我们将意义转换的这些空间化价值与隐喻（如，它“浮现在眼前”[2]）的其他特点进行比较，如果我们把陈述“显示”话语[3]这种观点与它结合起来，我们就可以构造一个集束（un faisceau），这个集束唤起对形象化表达本身的一系列沉思。

丰塔尼埃对“形象化表达”这个词所作的评论十分接近构成这个集束：“形象（figure）这个词一开始似乎仅仅用来描述形体，或同样用来描述有形体的人或动物并且是用来描述它们的轮廓。从最初的意义上讲，它表示什么呢？它是指人、动物或任何其他的可见物的轮廓、特征或外形。仅与心灵的理解相关的话语，不是严格意义上的外形。即便是通过感官将话语传达给心灵的语词也是如此。因此，严格地讲，话语没有形象。但是，从不同的指称方式和表达方式看，它与真正形体的不同外形和特点具有某些相似之处，具有与可以从真正的形体中发现的形式和特点的差别相似的东西。毫无疑问，按照这种类比，我们以隐喻来形容话语的形象化表达。但这种隐喻不能被视为真正的形象化表达，因为在语言中我们没有其他词语来表示相同的概念。”[4]

这里提出了两种空间观念，即准形体的外在性的观念和轮廓、特征与形式的观念。“外形”这个术语在表示与某种构图所掩饰的空间环境相似的东西时将这两种观念重新结合起来。如果形象被定义为“特点、形式或轮廓（第二种价值），那么，空间的这两种价值似乎同时被包含在其中……在表达观念、思想或情感时，话语通过特点、形式或轮廓或多或少脱离了（第一种价值）对它们进行的一般的简单表达”。[5]

在“有关风格的交叉学科讨论会”[6]上雅科布松所做的著名报告对语言的诗歌功能作出了解释。这一解释提供了这些短暂的评论与新修辞学家们较为重视的反思之间的中介。在列举交流的六种因素——说话者、信息、听话者、言说的语境、共同的信码、接触（身体的或精神的接触）——之后，雅科布松将对因素的列举与对功能的列举对应起来。这种或那种因素正是根据这些功能而起支配作用的。也正是在那时，他把诗歌的功能定义为为自身起见而重视信息的功能；他补充说：“这种功能突出了符号的可见方面，并由此加深了符号与对象的二元分裂。”（第218页）这里对上面提到的两种空间观念作了不折不扣的解释。一方面，出现在第一层次的轮廓概念、信息的结构概念与符号在诗歌信息中的明确

功能联系在一起，也就是说，与这些符号的两种基本排列方式即选择和组合之间的十分特殊的相互交织联系在一起。[7] 这样，在引入两种正交（orthogonal）轴心来取代索绪尔承认的言语之链的单纯线性特征时，我们能将诗歌功能描述为两种轴心的关系的某种改变。诗歌功能将属于选择轴心的等值原则投射到组合轴心上。换言之，在诗歌功能中，等值性上升到了整个系列的构造步骤的层次。因此，声音的同一种形象表达的反复出现韵律、对比和其他明显的步骤在某种程度上引入了语义学的相似性。

我们可以发现信息的准形体性在何种新意义上被解释为意义对声音的依附关系。这种观念首先与关于文本和意义之间的间距的观念相对立。但是，如果我们记住这种意义是潜在的，我们就可以说，在诗歌文本中声音与意义相互依附以便使形象按雅科布松描述的那种方式显露出来。

另一方面，间隔的空间性概念由于不再处于声音形式与语义内容之间，因而要到别处去寻求。它处于自我突出的信息与事物之间：雅科布松把它称为符号与对象的二元分裂。基于围绕上述分析的交流模式，这种观点被理解为功能之间的不同分类："诗歌并不是用修辞学的装饰去补充话语，它包含对话语以及它的所有要素的全新估价。"（第248页）因强调信息而遭到损害的功能是指称功能。因为信息是以自身为中心的，诗歌功能战胜了指称功能。一旦信息开始独立地存在，而不受到把它带向它所表达的语境的目标的阻碍，散文本身就会产生这种效果（我喜欢Ike）。在诗歌中，指称功能是否被取消，或者是否像雅科布松本人指出的那样"一分为二"[8]——对这个问题我以后再进行明确的讨论。这个问题本质上十分艰巨。它意味着对现实指称的东西进行严格的哲学规定。这可能是因为我们必须排除对日常现实的指称以便解放对现实的其他方面的另一种指称。这就是我将来的论题。指称功能的衰退的观念——至少像日常话语使用的那种观念一样——与最后一篇研究将要阐述的本体论观念是完全相容的。因此，我们可以把它保留下去以便我们对形象化表达的空间性进行反思。"把信息变成一种持存的东西。"（第239页）正是这种转变构成了形象化表达的隐喻性所暗示的准形体性。

新修辞学利用雅科布松所做的突破试图对形象化表达的可见性与空间性进行沉思。托多罗夫扩展了丰塔尼埃对形象化表达的隐喻的评论。他宣称形象化表达在使话语难以理解的同时也使话语显示出来："使我们简单地认识到思想的话语是不可见的，甚至不存在。"[9] 话语把自身表示为话语，而不会消失在它的中介功能中，并且使自身作为思想变得不可见和不存在："形象化表达的存在等于话语的存在。"（第102页）

这一观点不会不碰到困难。首先，"透明的话语"——我们刚刚谈到的修辞学零度——从另一种观点看并非没有形式，因为他跟我们说它是使意义变得可见并且有助于让人听到（第102页）。因此，我们必定可以谈论没有形象的意义。但是，在并不喜欢描述话语—句子的特有功能的符号学中，意义概念仍然被悬置着。其次，话语的不透明性很快与它缺乏指称等同起来：他认为面对透明的话语，"存在着不透明的话语，它被'图形'和'形象'严密地掩盖着以致让人看不到它背后的任何东西；这是并不指称现实的自足的语言"（同上）。我们解决了指称问题，而没有提供一种关于话语—句子中意义与指称的关系的理

论。完全可以设想，语词的不透明性包含着别的指称而不意味着无指称（“第七研究”）。

然而，这里有一种极有价值的思想：修辞学的功能是“使我们意识到话语的存在”（第103页）。

热内特根据隐喻的两种意义即间距化轮廓[10]，把形象化表达的空间隐喻推到了极致。因此，确有两种观念，即形象的轮廓以及符号与潜在意义之间的间距，这种间距构成了“语言的内在空间”：“作家描绘这种空间的界限。”在此，它与形式的缺乏，至少与修辞学形式的缺乏，与潜在语言的缺乏相对立。根据这两种意义，空间性在古代的修辞学传统中是相对于潜在语言而被定义的，而潜在语言是修辞学的零度。（“简单的普通表达式没有形式，形象化表达则有某种形式”，第209页。）这样一来，他就能公正地对待雅科布松关于强调以自身为中心的信息的观念。

按照这位认为所有隐喻场均可译的作者的观点，我们为何要停留于空间隐喻而不是翻译这种隐喻呢？从本质上讲，是为了让意义的剩余物发挥作用，而意义的剩余物构成了隐喻的涵义，但这不属于指示活动，即不属于形象化表达与其翻译共同具有的意义。因此，话语空间的隐喻部分是可译的：它的翻译就是指称理论；本质上不可译的东西是它表示情感意义的能力，是文学的崇高性。在将“船”称为“航行”时，我怀有这样的动机：在提喻中，它是以一种事物的可感知部分来表示这种事物；在隐喻中则是以一种相似性来表示这种事物。也就是说，在这两种情况下它是以一种可以感知的迂回方式来表示事物：这一动机是“形象化表达的灵魂”（第219页）。正是在这种意义上，热内特将修辞学形式的“外表”，将出场的能指与不出场的能指这两条界限所限定的东西，与话语的简单线性形式（它属于“纯粹的语法形式”）相对比（第210页）。在第一种意义上，空间是一种真空；在第二种意义上，空间是一种轮廓。

表明这种动机并因此“传达诗意”正是形象化表达的内在功能。同时，我们重新发现了雅科布松的概念：以自身为中心的信息。间隔所显示的超出词义的东西乃是内涵的意义。古代修辞学对它们作了系统的阐述：一旦走出个人创造的活生生的言语并且进入传统的信码，每种形象化表达的功能就仅仅是以特殊方式显露出包含形象化表达的话语的诗意性（第220页）。今天，古老的“航船”在我们看来已经成为一种形象化表达，“我们既可以把这种形象化表达理解为‘这就是船’，也可以理解为‘这，就是诗’”（同上）。

因此，形象化表达理论重新融入了认为文学是自我指称的整个思想潮流；形象化表达的修辞学可以归结为具有文学内涵的信码，这套信码与罗兰·巴尔特将“文学符号”[11]归入其下的那种信码结合在一起。

因此，关于话语的内在空间的隐喻应当被视为形象化表达：它表示文字与潜在意义之间的距离；它包含一整套文化规则，包含着在当代文学中给它的自我指称功能赋予特权的人的规则。由于这些不可翻译的涵义，热内特并不急于翻译关于语言空间的隐喻并且陶醉于这种隐喻。语言空间实际上就是内涵的空间：“它被包含、被显示而不是被指称，它在言说而不是被言说，它在隐喻中显露出来，就像无意识通过梦或口误显示出来一样。”[12]

将作者刚刚对“航行”一词的象征意义发表的看法用于这一声明并且惊呼“这就是现代

性！”——这样做公正吗？热内特对话语的空间性的论述意味着经历柏格森对绵延的膨胀之后当代人对空间的偏爱（“人们喜欢空间甚于喜欢时间”，第107页）。因此，当作者写到“我们几乎可以说空间在说话”（第102页）时，他自己的论述与其说要根据外延来解释还不如说要根据内涵来解释：“今天的文学——思想——只能通过距离、视域、宇宙、乡村、场所、地区、道路和居所来表达。这是素朴而典型的形象表达，是突出的形象表达，在那里语言被空间化了，以便空间本身变成语言，被言说，被描写。”（第108页）作者在写出这一引人入胜的格言时表明他属于主张文学是自我指称的那个思想流派。

我自问，这种被适当指称而不仅仅通过对空间的沉思所隐含的东西是否完全令人满意。我所得到的是以自身为中心的话语的不透明性观念，是形象表达使话语变得可见的观念。我质疑的是人们从中得出的两个结论。我们首先提出，对指称功能的悬置，正像它在日常话语中所起的作用那样，意味着排除所有指称功能。这一任务属于进行自我指称的文学。在这里，对现实的意义的规定开始超出了语言学和修辞学的能力，并且属于严格的哲学范畴；肯定诗意话语及其结果，抹去日常指称仅仅是对指称进行艰巨探索的起点，而指称不能被迅速地排除。

第二种保留涉及指称与内涵的区分。我们能说，形象语言仅限于诗意的东西即包含形象化表达的话语的特殊性质吗？意义剩余仍是一般情形，尽管有这样的警告：“这就是诗。”如果我们想保留内涵概念，我们无论如何要根据每首诗歌的特性用比较特殊的方式去对待它。有人会回答说，这种一般性质被依次分为史诗性、抒情性、说教性、演说性，等等。这表明指称文学也就是指称由修辞学列举、分类并使之成为体系的各种不同性质，即形象化表达吗？但是，这是表示种类、类型。热内特本人宣称：修辞学很少关心形象表达的原创性或新颖性，“形象表达是个人言说的性质，就此而言它并不涉及新颖性”（第220页）。修辞学感兴趣的是系统化的形式，这些形式构成的系统使文学成了第二种语言。那么，那些诗歌的独特涵义表示什么呢？当弗赖伊（Northrop Frye）断言诗歌的结构表达了某种“心境”、某种情感价值[13]时，他的看法比较有道理。但我将在“第七研究”中表明，这种“心境”远远不是主观的情绪，它是一种根植于现实的心境，是一种本体论的索引（index），指称物会与它一同出现，但在一种相对于日常语言的全新意义上出现。正因为如此，我们应当把指称—涵义的区分看成大有问题的区分并且要把它与狭义上的实证主义的前提联系起来，按照这一前提，具有科学风格的客观语言只有指称能力。脱离这种语言意味着什么都不能指称。这一前提本身乃是应该加以质疑的偏见。

由于这一过程不可能在此发生，我们仅限于指出，形象化表达的意义剩余物属于内涵这一论断是前面讨论过的下述论断的翻版：就意义而言，形象化表达是可译的，换言之，它不包括任何新信息。但这种观点显然是可以讨论的。我相信，我已与盎格鲁-撒克逊的作者们一道表明，它与隐喻的替代性观念是一致的，这种观念仅限于隐喻语词观念。但是，如果隐喻是一种陈述，这种陈述可能是不可翻译的，这不仅是就它的涵义而言，而且是就它的意义本身而言，因而也是就其指称而言。它给人以教导，并因此有助于开辟和发现不同于日常语言的现实领域。

[1] 见“第一研究”，第13—21页。

[2] 见“第一研究”，第44页。

[3] 见“第一研究”，第40页、第48—49页。

[4] 丰塔尼埃：《话语的形象化表达》，第63页。

[5] 丰塔尼埃：《话语的形象化表达》，第64页。

[6] 雅科布松：《结论性陈述：语言学与诗学》，载塞伯克：《语言的风格》，纽约，1960年；法译文载《普通语言学论文》，第2章，第209页及以下。

[7] 此外，雅科布松把这两种安排与相似性原则（在相似项之间的选择）与邻近性原则（系列的线性结构）联系起来。在探讨相似性的作用的“第六研究”中，我们将讨论雅科布松对隐喻过程的定义的特殊方面。

[8] 参见“第八研究”第2节。

[9] 托多罗夫：《文学与意义》，第102页。

[10] 我们已在上一节引用了热内特的原文：“修辞学的精神完全体现在对现实语言（诗人的语言）与潜在语言（使用简单的普通表达式的语言）之间的间断性的这种意识中。为了限定形象化表达的空间，我们只需通过思想来重新确定这种潜在语言。”《修辞格》，第1卷，第207页。

[11] 《修辞格》，第1卷，第220页。

[12] 热内特：“空间与语言”，载《修辞格》，第1卷，第103页。

[13] 弗赖伊：《对批评的剖析》，第80页。

3.偏差与偏差的缩小

形象化表达仅仅是偏差吗？带着这个问题我们进入了涉及狭义修辞学间距的标准系统。这个问题与第一节考察的关于修辞学零度的问题不可分割，偏离的存在是相对于这种修辞学零度而言的。我们不会为了集中解决另一个难点而回到这个难点：存在形象化语言的标准吗？托多罗夫指出，古人并未成功地给“转向不合逻辑的东西”[1]赋予某种意义，因为他们没有确定日常话语的逻辑性，也没有提出违反规则的理由，在那里，习惯用法限定了逻辑性的极不确定的范围。“频率”（第101页）的标准遇到了相同的悖论：形象化表达与惯用的谈话方式形成对照。但形象化表达并非总是罕见的。而且，最为罕见的话语恰恰是没有形象化表达的话语。古人和经典作家的看法比较有趣：形象化表达通过使话语以可辨认的形式出现使话语变得可以描述。我们在上面提到过这样一种观念：形象化表达是使话语变得可以感知的东西。现在我们要补充的是：形象化表达是使话语变得可以描述的东西。

但这位作者本人注意到，第三条标准——可描述性——仅仅是弱的标准。在此，形象化表达绝不与规则相对立，而是与我们不知如何描述的话语相对立。正因为如此，古典形象化表达理论的一个重要部分，就其与弱的标准相联系而言，恰恰预示着语言学及它的四个领域：声音—意义关系，句法学，语义学，符号—指称物（第113页）。我们在第5节再来讨论这个问题。

强的标准并不是由可描述性观念提供的，而是由违规观念提供的。但是，如果违规本身应该规范，那么，我们就应当通过缩小偏差来完善被理解为违规的“偏差”的观念，以便给“偏差”本身赋予某种形式，或用热内特的话说，划定由念头所开辟的空间。

我们认为，正是科恩果断地引入了缩小偏差的概念。他将隐喻与缩小偏差等同起来较有争议，但这不影响他的发现的实质。没有任何地方与相互作用理论的对比更清楚和更模糊的了。

我既不愿回到科恩对偏差的风格学定义，也不愿回到他对偏差的统计学处理（参见第1节），从偏差概念使他能在所指之内区分所指的内容即产生的信息与“意义的形式”（第38页，这是马拉梅的话）起，我将重新捡起他的工作。当瓦莱里把海洋称为“苍穹”、将船称为“鸽子”时，诗歌的事实便出现了。哪里违反了语言惯例，哪里就存在一种语言学偏差，我们可以像古代修辞学那样把它称为象征，并且仅仅为诗歌提供真正的对象（第44页）。

两种方法论的结论在这里交织在一起：第一个结论涉及层次与功能分布；第二个结论则涉及引入“偏差的缩小”这一概念，我们对此特别感兴趣。

通过第一个方法论结论，诗学理论家试图在古代修辞学陷入停滞状态时重新承担它的

任务。在对修辞格进行分类之后，我们必须从中抽出共同结构。古代修辞学仅仅表明每种修辞格所特有的诗歌因子（opérateur）：“结构诗学处于形式化的顶点。它寻求形式的形式。寻求一般诗歌因子，它的所有修辞格仅仅是就特殊的潜在实现而言的，它们要根据使因子得以现实化的语言学层次和功能来说明。”（第50页）对修辞格的分析——对第二个论题即偏差的缩小论题所进行的抽象——首先是根据层次，即语音层次和语义层次而进行的；其次是根据功能而进行的，因此，韵脚和格律是两种不同的语音因子，一个与朗诵功能相关，另一个与对比功能相关。在语义层次上，述谓、限定、并列这三种功能的辨析使我们能区分述谓因子即隐喻、限定因子即定语，并列因子即不一贯性。这样，隐喻一方面与韵脚相对，就像语义因子与语音因子相对一样，另一方面与语义因子中的定语相对。这样，诗学思想就从简单的分类上升为操作理论。

正是在这里两种方法论结论交织在一起。偏差概念，就像至今定义的那样，即对语言惯例的全面违反，事实上只是另一个过程的反面：“诗歌摧毁日常语言仅仅是为了把它重新建立在最高层次上。在象征所做的拆构之后是另一个层次的重构。”（第51页）

在将方法的两种规则结合起来时，可以形成一种并非比喻理论的简单扩展的修辞格理论。因此，在深层结构上，韵文是像其他修辞格一样的修辞格。但是，我们在那里既能发现偏差现象又能发现偏差的缩小现象吗？我们可以非常明显地看到偏差现象，在韵律方面，这种现象首先表现为语言切分成分（诗节的停顿）与语义切分成分（句子的停顿）之间的对比。没有语义价值的格律的停顿构成了语言—语义这一平行的断裂。韵律可以同时提供某种类似于以偏差缩小现象的东西减轻格律与句法的相互冲突吗？科恩的定量分析仅仅表明，从古典诗歌到浪漫主义诗歌再到象征主义诗歌，“韵律不断增加格律与句法之间的不一致性，它不断朝不合语法性的方向发展”（第69页）。这位作者断言，韵文是反语句的。但我们尚未发现偏差的缩小究竟在哪里。对韵脚的比较研究表明了偏差增加的相同现象，这一现象要通过不属于某一类型的韵律出现的频率来衡量（第85页）。这一点同样适用于格律，也适用于它在能指层次的相同韵律（和相同节奏）与不存在于诗歌中的相同语义之间制造的差异（第93页）：“语言与意义之间的平行由此被打破了，并且正是在这种断裂中，韵文履行了它的真正功能。”（同上）

因此，偏差的确仅仅发生在语言层次，但没有出现偏差缩小的情形。我们必须断定对相应的部分只能通过省略（“我们在本文中仅仅考察了一种机械论的第一阶段，这种机械论在我们看来包含两个阶段”，第51页）来处理，抑或断定偏差的缩小首先是一种语义学现象吗？在以后对语义的适当性与不适当性现象的讨论中，第二个论断尤其会引起人们的兴趣。[2]

但作者本人注意到，理解的阻力能防止声音的形象化表达完全破坏信息。这是出现在诗中的散文风格：“事实上，矛盾构成了韵文。因为韵文并不完全是韵文，它也是它的反面。如果它完全是韵文，它就不会有意义。因为它指称，它仍然是线性的。诗歌的信息既是韵文又是散文。”（第101页）因此，在断定正是语义本身缩小了语音偏差亦即在语义层次上缩小了狭义上的语义偏差时，我并没有歪曲作者的思想。缩小偏差的现象从本质上讲

要到语义层次上去寻求。

关于话语的语义层次所特有的偏差（以及缩小偏差）的观念取决于对支配它们之间的所指关系的适当规则进行说明。诗歌信息恰恰违反了这种规则。句法上正确的句子可能是荒谬的，也就是说，由于使用谓词不恰当从意义上看是不正确的。存在这样一种法则，它要求在所有具有谓词的句子中，谓词应当适应主词，也就是说应当在语义上能发挥它的功能。当柏拉图在《智者篇》中指出“属的沟通”取决于对完全不相适应的属与部分相互适应的属之间的区分时，[3] 他已经提到了这条法则。这条法则比乔姆斯基至少在对他1967年以后提出的理论进行狭义的语义学发挥以前所确定的“合语法性”的一般条件更有限制性。[4] 按科恩的看法，语义适当性的法则表示共同的认可。如果把句子看作可理解的，它们之间的所指就应当满足这些认可。从这种意义上讲，语义适当性的规则严格说来也是“言语规则”（第109页）。

因此，可以把马拉梅的表达式“天空是死的”描述为明显的谓词不当，因为谓词“是死的”仅仅适用于属于生物范畴的个体。

但是在这样说时，我们并未谈到隐喻，而在隐喻中我们将会看到诗歌语言的基本特征。这是因为隐喻并不是偏差本身，而是偏差的缩小。只有当我们从字面意义上去理解语词时才会存在偏差。隐喻的确是一种比喻，即词义的转变，但词义的转变是话语对语义的不适当性所代表的毁灭或威胁的回应。这种回应包括产生另一种偏差，即词法本身中的偏差。“隐喻的出现是为了缩小不适当性所造成的偏差。两种偏差是互补的，但这恰恰是因为它们并不处在相同的语言学层次上。这种不适当性就是对言语规则的违反，它处在意群学层次。隐喻是对语言规则的违反，它处在词例学层次。存在言语对语言的支配，语言为了给言语赋予意义而同意改变自身。整个步骤由两个相辅相成的阶段组成：第一阶段是偏差的确定，即不适当性；第二阶段是偏差的缩小，即隐喻。”（第114）

这种关于平衡作用的观念在运用两个层次即言语层次和语言层次时，被用于述谓、限定和并列这三个邻近的领域。功能分析则在相同的语义层次上把它们区分开来。述谓与限定的确相互重叠，因为为了分析的方便我们对以性质的名义将某种特征归于主词的过程进行研究（第119页），这一过程以修饰语的形式出现。对第一种功能进行研究的主要部分就是探讨不适当的修饰语（“使皮肤皱紧的晨风”，“他爬上了高低不平的楼梯”）。

按照第二种功能——限定——修饰语具有明显的量化和定位意义，它们使得修饰语仅仅适用于主词的部分外延。修饰语的修辞用法（因而包括不适当的用法）将会成为违反这种限定规则的用法。“死的苍白”就是多余的修饰语。乍一看，这种多余的修饰语是不适当性的反面（如维尼的“翡翠绿的绿”，马拉梅的“蔚蓝色的天空”）。如果限定词并不具有明显述谓的功能就会出现这种情况。相反，如果两种修辞格不同，那么，它们每一方均有自己的偏差类型并且从广泛的意义上讲具有不适当性。多余的限定词违反了这一规则，会导致荒谬的结果，因为它使部分等同于整体。偏差的缩小在哪里呢？它表现在语法功能的改变（附加的限定语变成了对立面，它因为具有述谓功能而丧失了限定功能）；比喻是合乎语法的。但偏差的缩小也在于词义的变化。如果“蓝色由于隐喻而获得了某种不同于原有

意义的意义”（第155页），“l'azur bleu” [5] 的同语反复就会消失。这一点最终要用不恰当的限定语来说明。 [6]

并列功能使分析从句子外部过渡到句子在话语中的前后联系。它属于语义层次，因为使它系统化的限定词来自“结合”概念在语义上的同质性。东拉西扯的话，就像间断或不一贯的风格一样，在违背话题统一性的要求时反映了语义适当性的规则，这种规则支配着第一种功能，即述谓功能。我们可能把偏差视为前后不一贯。如，在著名的散文《沉睡的Booz》 [7] 中，自然突如其来地侵入了人类的戏剧（“丛丛阿福花，散发出缕缕清香/晚风习习，轻拂伽拉伽拉”），物质的东西与精神的东西融合为一（“这里有水果、鲜花、青枝绿叶/这里有我的心儿为你跳动”）（维莱纳：前引书，第117页）。因此，因一些词语不属于相同的话语领域而产生的偏差的缩小在于同质性的发现。这里采用的方法与述谓活动中的方法是相同的。

因此，在述谓、限定和并列这三个领域中同一过程分两个阶段起支配作用。每当“形象化表达成为意群和例词之间、话语与体系之间的冲突时……诗歌话语就将体系置于自己的对立面，并且在这种冲突中体系作了让步并且同意改变自己”（第134页）。 [8]

后面的关键性评论旨在将科恩的分析与“第三研究”中阐述的相互作用理论进行对比。这种比较首先揭示一种收敛性，继而揭示一种发散性，最后揭示一种并列的可能性。

我首先谈谈收敛：

对隐喻的结构性考察并不接近相互作用理论。首先，隐喻的严格的语义学条件被完全看作述谓层次的现象。就此而言，科恩的语义学的不适当性概念与比尔兹利的自我矛盾的陈述概念完全吻合。科恩的分析将语义的适当性的规则与合语法性和逻辑一贯性的规则区分开来，从而优于比尔兹利将荒谬与矛盾区分开来的那种分析。

此外，这种理论直接涉及具有创意的隐喻，因为惯用法的隐喻并非诗歌的偏差。 [9]

最后，把握定位和缩小偏差这一双重过程的普遍性的理论恢复了亚里士多德提出的转移问题的广泛性。既然如此，人们完全有理由就作者使用的术语进行争论：我们必须保留“隐喻”这个词，以便用它来表示意义的转变（在那里，关系乃是相似性）或给它赋予意义的转变的一般意义吗？这种争论无关紧要。科恩与亚里士多德一脉相承。

尽管科恩的理论在这一主题上具有其他法语论著无可比拟的优点，但相对于盎格鲁-撒克逊人的理论而言它有很大的缺陷。如前所述，属于意群学层次的唯一现象就是不适当性，即对语言惯例的违反；狭义上的隐喻不属于意群学层次。作为违反语言惯例的现象，它处在词例学层次。从侧面看，我们仍然处于单词比喻的传统之内并且受到替代理论的支配。我觉得，这一理论具有严重的遗漏，即对狭义意群学的新的适当性的遗漏，词例学偏差仅仅是它的反面。科恩写道：“诗人为了改变语言而运用信息。”（第115页）他难道不应当说“诗人为了运用信息而改变语言”吗？当他补充说“如果诗歌违反语言的规则，那是因为语言在改变自身时又重新建立了这种规则”时，他不准备这样做吗？但是有一点并不正确：“所有诗歌的目的”就是要“确定语言的转变，我们将会发现这种转变也是心态的转变”（同上）。诗歌的目的毋宁是通过语言的转变来确定一种新的适当性。

相互作用理论的力量在于，在相同的层次上即述谓层次上，保持这一过程的两个阶段，即定位和缩小偏差。诗人通过改变用词规则使得包括隐喻词在内的整个陈述“有意义”。隐喻本身属于谓词的应用。科恩的理论摆脱了这样的概念，以便仅仅运用两种偏差。通过使用概念的这种经济原则，它成功地使隐喻用于语词的故乡并受到替代理论的监督。由此避免了因确立新的适当性而提出的问题。

然而，我觉得，科恩的分析需要这个缺乏的术语：关于偏差的观点，揭示了不适当的修饰语（科恩有理由使述谓本身获得“修饰语的形式”，第119页），也就是说，以逻辑主词的适当性的形式而出现的归属性不再给严格意义上的修饰语赋予某种明显的限定功能（第137页）。他难道不应当将作为修饰语的新的搭配与词例学的偏差即词汇的偏差进行比较，从而谈论在隐喻上适当的修饰语吗？

的确，科恩本人指出，诗歌创造了“一种建立在古人的废墟基础上的新的语言学范畴，新的意义正是通过它才得以确立”（第134页）。但是，我们将会发现，这位作者就像热内特和其他人一样，并未从客观信息中，而是从具有主观性的情感意义中找到这种范畴。我们难道不能假设，由于没有对述谓层次的新的适当性进行反思，这位作者将词例学的偏差观念与不包括所指内容的新型意义观念结合起来？

正是通过这种方式，这位作者碰到了对这种偏差的狭义语义学考察（第三种语义学层次）以便立即将它排除：他说，“在异质的词项之间必须找到同质性”（第178页）。我们会考虑这种新的适当性吗？不会。我们已将这种情形与述谓的偏差情形进行比较。此外，我们限于引用使我们完全走出语义学领域的“情感相似性”：有人断言，“情绪的统一性是概念的不连贯性的反面”（第179页）。

然而，我们已多次发现缺乏的词项：这位作者坚持认为，诗歌就像所有话语一样，对它的读者来说应当是可以理解的。像散文一样，诗歌是作者提供给读者的一种话语。在出现偏差的层次难道不会产生偏差的缩小？“诗化是一个包含同时性的、相互关联的两面的过程：偏差和偏差的缩小，拆毁与重构。由于诗歌是以诗意的方式发挥作用，在读者的意识中，意义必须在丧失的同时得以恢复。”（第182页）然而，我们必须让其他学科如“心理学或现象学”，去决定从无意义中得出意义的这种“转变”（同上）的本质吗？

在让位于谓词的适当性与不适当性之后，科恩的理论将其他结构理论重新结合起来，这些理论只运用符号或符号的集合并且忽视了语义学的中心问题：将意义构成不可分的句子的性质。

对隐喻的狭义述谓因素的这种省略并非无关紧要。由于这种理论仅仅以词语的转变为主题，对诗歌语言的功能的这种研究丧失了它的重要手段，即在语义的不适当性得以显示的层次上的意义转变。我们重新回到内涵理论并且由此回到关于诗歌的情绪主义理论，这一点也不奇怪。只有承认由词汇的改变带来的新的语义的适当性才能导致我们去研究与意义更新相联系的新的指称意义，并为考察隐喻陈述的启迪价值开辟道路。

但我不想停留于这种批评性的注解。补充我称之为新的适当性的述谓因素使我们能同时指出要在什么层次上理解意义并使词例学的偏差理论具有有效性。如果有人由此断定要

抛弃词例学偏差的概念，他显然误解了我的批评。

相反，如果有人将它与这一理论所缺乏的词项联系起来，与新的适当性联系起来，它就会获得它的全部价值。科恩的目的实际上是要表明意群学层次与词例学层次是如何相互补充，而远远不是相互对立的。但是，只有在隐喻陈述中恢复新的适当性才能使我们将词汇的偏差与述谓的偏差重新联系起来。

在恢复原有地位之后，词例的偏差恢复了它的全部价值：在相互作用理论中，它与我们在前一篇研究的结尾所描述的把语词作为中心的现象是一致的。[10] 隐喻的意义实际上是整个陈述的意义，但它以语词为中心，我们可以把这个语词称为隐喻语词。正因为如此，我们应当指出，隐喻既是述谓层次的语义更新（新的适当性）也是词汇层次的语义更新（语例学偏差）。从第一方面看，它属于动态的意义，从第二方面看，它源于静态的意义。诗歌的结构理论正是从第二个方面来看待这一特征。

因此，严格地讲，替代理论（或偏差理论）与相互作用理论之间并不存在冲突。后者描述了隐喻陈述的动力，只有它才配称为关于隐喻的语义学理论。替代理论描述了这种动力对用词规则的影响，正是在用词规则中，他发现了一种偏差：在这样做时，它提供了语义过程的符号学的对等物。

这两种研究方法以语词的两种特征为根据：作为词干，它是用词规则上的差别；作为第一种方式，它受到科恩所描述的词例学偏差的影响。作为话语的一部分，它包含了属于整个陈述的部分意义。从第二个方面看，它受到相互作用理论本身所描述的相互作用的影响。

---

[1] 托多罗夫：《文学与意义》，第99页。

[2] 韵律仅仅旨在“削弱信息的结构”（第96页），旨在“打乱信息”（第99页）。“韵律的历史，两个世纪以来，向我们表明了非分化现象的不断增长。”（第101页）

[3] 柏拉图：《智者篇》，251d，253c。

[4] 乔姆斯基：《句法理论面面观》，剑桥，麻省理工学院出版社，1965年版。法译本，巴黎，瑟伊出版社，1971年版。生成语义学逐步摆脱了乔姆斯基的这本著作所阐述的转换生成语法的影响。关于生成语法，可参见F·杜布瓦-夏利埃与M·加尔米什：《生成语义学》，《语言》，第27卷，1972年9月，巴黎，迪迪埃-拉鲁斯出版社。

[5] 这两个词均有“蓝色的”意思，后引申为“蔚蓝色的天空”。——译者

[6] 我暂不考虑缺乏限定词的情形（在上下文中没有限定词的人称代词、专有名词、指示词、时间与地点副词、动词的时态，见第155—163页），这种情形提出了另一种问题，即缺乏语境的指称情形。我将另一类解释引入了狭义的指称层次。正因如此，这一分析恰恰不能放在论“限定”的那一章中。我并不通过限定外延来确定联词的意义；“我”没有外延。此外，这些联词并不能作为限定语。

[7] 雨果的作品。——译者

[8] 科恩解释说：“如果我们把讽刺推广到历时性层次，我们就会得到‘习惯的隐喻’；如果我们在同时性层次来把握它，就会得到‘创造的隐喻’。我们在这里要研究的唯一的东西，即习惯的隐喻，本质上不是偏差。”见《诗歌语言的结构》，第114页，注释1。

[9] 在将所有修辞格都称为隐喻（包括韵律或它的反面）时，科恩也许稍稍扩大了“属”的范围。但为了讨论韵律—隐喻，我们有必要指出格律层次上的偏差缩小现象；我们尚未这么做，也许没有能力这么做。实际上，所有偏差缩小现象最终似乎都是语义学现象。

[10] 参见“第四研究”，第181—183页。

4.修辞格的功能：“义素”分析

我们仍然可以在话语表达层次提出修辞学偏差的标准问题。功能问题使人想起类似于下述改变的层次改变，它导致把音素即能指领域的起区分作用的最终单元分解为基础语言学领域的相关语符。同样，我们可以把所指分解为语义学原子即义素，它们不再属于话语表达层次。列日学派的《普通修辞学》，其次还有勒格恩[1]的著作，乃是我的指导。我们首次提到过这种方法论的裁决，它涉及对修辞学零度的确定。我们以后再来考察这一策略所提出的问题。在从简单的标准系统过渡到功能理论时我们会那么做。

这项工作的关键就是将操作概念（偏差、剩余等等）与简单的操作活动，如隐匿与补充，重新联系起来的可能性。而那些操作活动对话语起作用的所有层次是很有价值的。这样，我们应当公正地对待形象化表达概念的普遍性与修辞学本身的广泛性。

但是，先于所有其他分析并且被这些作者很快忽略（第37页）的前提是，向下的所有层次的分解以及朝上的所有层次的综合都是同质的。我们从那里看到了我们所说的“符号学假设”。[2]毫无疑问，人们从邦弗尼斯特那里借用了层次的等级制观念，但是通过剥夺这一观念的基本结论，即符号学单元（或符号）与语义学单元（或句子）之间的二元对立，人们破坏了这一等级制观念。句子层次只是众多的层次之一（参见第31页表1）。最低限度的完整句子是“由两个意群的出现规定的（一个是名词的意群，另一个是动词的意群），是由这些意群的相关种类及符号的互补性规定的”（第68页）。但是，这一种类和互补性并不构成一个系统中的异质因素，在这一系统中，补充与隐匿是基本的活动。这些活动要求我们只能运用集合。音素、字母、语词等等就是集合（见第33页定义）。句子也是集合。至少在法语里它“要根据某些要素即意群的最低限度的存在来定义”（第33页），后者则要通过构成它们的词素从属于某些种类来确定。至于词素，它一方面可以分为音素，然后分为不同的语符（基础语言学的语符），另一方面它又分为义位（语词），然后分为义素（基础语言学的义素）。无论是在上升的层次还是在下降的层次都没有间断性。正因如此，所有层次的所有单元都可以看作基于预先存在的索引而提取的各种要素的集合体（第31页）。句子也不例外。就其语法价值而言，它被定义为“意群的集合体和词素的集合体，这种集合性遵循某种秩序并且可以重复”（同上）。这种秩序被邦弗尼斯特称为谓词并且打破了等级体系的单调性。从符号学的观点看秩序仅仅是集合体的一个方面。

变换反复法（即对语言的所有运用方式）的一览表表现出相同的同质性；它基于双重的二分法：它一方面是根据能指与所指（用叶尔姆斯列夫的术语说，即表达式与内容）的区分，另一方面是根据比语词更小的实体（或与语词同样大的实体）与更高层次的实体之间的区分。

四个领域是这样区分的：词形变化法的领域是修辞格的领域，这类修辞格对语词或较

小单元的语音方面或字形方面发生影响；句式变化法的领域包含对句子的结构（如上面所定义的那样）发生影响的修辞格。第三个领域是包含隐喻的领域，《普通修辞学》的作者们把它称为义位转换法的领域，对义位转换法他们做了这样的定义：“义位转换法是以一种义位来代替另一种义位的修辞格，也就是说，是改变零度义素的聚集的修辞格。这种修辞格假定，语词等于没有内在秩序并且不承认重复的核心义素的集合体。”（第34页）最后一个领域是逻辑转换法领域：正是这类修辞格改变了句子的逻辑价值（根据上述的第二个定义）。

我们从一开始就承认，就像在古典修辞学中一样，隐喻要到义位转换法中，因而要到语词的修辞格中去寻找。将它的功能与陈述的述谓性质重新联系起来是困难的，因为句式变换法构成了另一个种类，并且句式变换法所改变的句子结构本身要从它的要素（意群或义素）的集合的观点来考虑。隐喻陈述的道路上由此出现了障碍。同时，我们像古典修辞学一样承认，义位转换法是替代现象（用一种义位代替另一种义位）。这本关于隐喻的著作的原创性并不在于把隐喻定义为语词的形象化表达，也不在于把这种形象化表达描述为替代；它在于通过对核心义素的集合的改变对替代本身进行说明。换言之，所有原创性在于分析层次的变化，在于向义素的基础语言学层次的过渡。它之于所指就好比不同语符之于能指。

所有起作用的概念以及运用的全部操作工具并未给隐喻理论带来根本变化，而只是带来了更高的技巧性并且将语词的形象化表达还原为所有修辞格的功能的基本类型。

然而，我们可能会料到，新修辞学所采纳的框架会像古代修辞学的框架一样在描述的压力下爆裂。无论如何，这种描述重新引入了隐喻的述谓特点。

策略层次的变化使我们能引入操作概念，继而引入操作方式，它们在所有层次上起作用，正是在这些层次，意义单元可以被带回到各种要素的集合中。因此，我们将发现它们在四类变换法中起作用。

我们已经提到这些与零度概念有关的操作概念。操作概念是信息论概念（语义信息概念是卡尔纳普和巴尔-希勒尔的概念：由于信息的准确性是由我们为获取信息而作的二元选择的数量决定的，我们可以由此给单元的补充与隐匿赋予各种各样的意义，应用于意义单元的各种变换就在于这种补充与隐匿）。因此，我们可以重新理解前两节所考察的偏差和偏差的缩小这两个概念以及作为系统的偏差的传统概念，并且根据剩余和自我改正来表达这些概念：偏差减少了剩余因而也减少了可预见性；偏差的缩小也是一种重建信息的完整性的自我改正过程。所有修辞格改变了话语剩余的比率，它要么减少这种比率，要么增加这种比率。从剩余的观点看，习惯朝狭义上的偏差的相反方向发挥作用，因为它们增加了剩余。[3] 至于偏差的缩小，它包含两个条件：（1）在形象化表达的话语中，我们可以将未被改变并且作为意群的特殊形式的部分或“基础”与经历修辞学偏差的部分区分开来；（2）第二个部分包含与它的零度的某种关系，这种关系处于零度和转义度的结合的某种范例之下。这一点对隐喻理论十分重要。词例学顺序的不变项是零度与转义度共有的潜在项。在这里我们重新发现了一种假设。关于这种假设，我们已经表明，它与关于偏差和替

代的其他假设属于相同的模式。隐喻是选择领域内的一种替代，在此，我们把这种选择领域称为不变项并且具有范例的地位，而具有意群地位的基础仍然没有改变。这已经意味着形象化表达提供的信息等于零。正因如此，它的肯定功能有赖于对审美理想的研究，也就是说，有赖于对被作为审美交流的真正对象的特殊审美效果的研究。

“总之，修辞是能自我改正的偏差的总体，也就是说，它在违反规则时，或在发明新规则时改变语言的剩余的正常层次。作者制造的偏差由于有某种标志而被读者所了解，随后因不变项的出现而被缩小。”（第45页）（在引入审美理想概念之前我故意结束了引文，这一概念与偏差、标志、不变项等概念结合在一起，构成了“操作概念”的完整系列，第35—45页。）

关系到整个修辞格领域并且被我们暂称为转变——变换反复法——的操作方式，因其改变了单元本身或改变了它们的位置，即单元的线性顺序而被分为两大类。因此，它们要么属于实体，要么属于关系。语词的修辞格因第一类转变而变得利害攸关。预示着“集合”概念的关键观念是，这一类操作方式被归结为增加和隐匿，也就是说，由于被采纳的操作概念它们被归结为信息的增加或减少。我们对第二类操作方式不感兴趣，因为语词是没有内在秩序的核心义素的集合。因此，隐喻既不运用意群功能，也不运用句子包含的顺序概念。

义位转换法理论［义位转换法是给比喻或单词组成的修辞格取的新名称，以表明它与已经公认的变换反复法和词形变化法的对称（第33页）。此外，这是为了表示尚在讨论的操作方式的性质］就是将“补充”和“隐匿”这两种操作方式运用于语词所包含的义素或意义的最小单元的集合。古典修辞学仅仅承认意义的效应，即仅仅承认形象化表达是以一个词代替另一个词的内容（第93页）这样的事实。普通修辞学将这个名义定义看作现成的东西；但是，它以源于补充和隐匿的义素的排列来解释替代现象，而它的部分基本意义——基础——仍然不变。[4]

然而，这一工作遇到了重大困难：如何将形象化表达与多义性区分开来呢？实际上，在词汇学中，我们是通过列举一个词的语义变项或义位来对一个词进行定义的。后者是语境的类别，即在可能的语境中出现的情况的类型。词典里的单词是由这些义位构成的整体。但这一领域已经代表上述整体内的主要意义与派生意义之间的偏差现象（《普通修辞学》在这里参考了格雷马的《结构语义学》对“头”这个词的义素分析）[5]。被视为它的可能用法的范例的单词，由此成了替代的一个领域，在这个领域中，所有变项都有同等权利（“头”这个词的每种用法都是等于所有其他用法的义位转换法）。如果构成语词的形象化表达的偏差也是替代，如果被收入词典的单词本身包含偏差，那么，语义过程和修辞过程就难以辨别。此外，我们将会看到，雅科布松的隐喻过程概念会表现出这种趋势：所有例词的选择会成为隐喻性的。[6]

《普通修辞学》的作者们清楚地意识到这种困难。但我以为他们提供的答案在暗中诉诸一种外在于他们的体系的话语的形象化表达理论。

为了“恢复修辞过程相对于纯粹语义学过程的特殊性”，我们首先要引入语义变项之间

的张力概念（第95页）：“只有当意义变化过程中两种词义之间持续存在一种张力，存在一种距离时，才会有形象化表达，即便它的第一种词义只是暗中出现。”（第95页）这种张力是什么呢？我们承认，我们能将它纳入相同语词的空间中。但它的标志如何呢？［形象化表达实际上是一种被感受到的偏差；但我们应当“感受到”（第96页）这个词被赋予了新的意义。］这里必定有一种意群学因素，一种语境：“如果的确可以说义位转换法可以被归结为对单词的内容的改变，那么，为了达到这种完整性，我们必须补充的是，只有在一个系列或句子中才能发现形象化表达。”（第95页）仅仅“是为了达到完整性”，我们才必须这样做吗？句子仅仅是感知这种标志的条件，抑或它并不包含在形象化表达的构成中？我们已反复说过，词典中并不存在隐喻。隐喻，至少新颖的隐喻并未被编入词典，而一词的多种意义却被收入了词典。当隐喻被收入词典时，那是因为人们习惯使用的隐喻同样具有多义性。语句层次的意群学因素的确源于形象化表达，而不仅仅源于它的标志：在形象化表达中，信息在语言学上被视为不正确的。但这种不正确立即成了话语的一个事实。正如《普通修辞学》的作者们所做的那样，如果我们不同意这一点，我们就不能将科恩的语义不适当性概念纳入义位转换法理论：“我们在这里与科恩是一致的，他非常清楚地表达了对偏差的感知与偏差的缩小这两种活动的互补性，第一种活动的确处于意群学层次，第二种活动处于词例学层次。”（第97页）我们如何才看不到“语义学层次的这种不符”（第96页）是一种显示义位转换法概念的述谓活动呢？《普通修辞学》在将产生意义效应的这些明显的内在条件从“外在条件”（同上）中排除出去时也消除了这一困难。我以下述方式说明这些作者如何轻而易举地将语词的形象化表达的意群学条件归结为单纯的外部条件：这很可能是因为提喻（我们马上会将隐喻归结为提喻）比隐喻本身更适合于这种还原，这两种修辞格之间的不对称性恰恰存在于语句功能层次的差异中。我们以后再来讨论这个问题。

因此，正如科恩提出的那样，我们承认只出现在词例学层次的偏差的缩小担当着说明的重任。补充与隐匿是如何起作用的呢？

我们无法直接提供这个问题的答案：它要求首先解决语义的分割问题。但是后者绕过了对象以及其语言学的对应物，即概念。本书的开头已指出这种曲折的方式：“我们既可以认为某些语词间接地指称对象——相互并列的各部分的集合，也可以认为，在指称物的层次上将对象分为各个部分在概念层次上具有语言学的对应物，因为两者都可用语词来表示……这两种分解方式的结果是完全不同的。”[7]（第34页）我们可以将这两种分解方式称为“指代模型”，即“可以用来描述指代领域的模型”（第97页）。对对象进行材料上的分析与对概念进行观念上的分析在这里并不适用。第一种分析导致“类”的结合，因为这种分析取决于相似性；第二种分析导致更替树的出现，这种分析取决于差异。

这种狭义语言学的模型（第99—100页描述了内部的系列）并不独立于某些“单纯的认识”模型，因为在“嵌入类”的金字塔结构中或在更替树中可以追溯词汇的前后排列所依据的下行路线（第99页）。这些作者在别的地方明确肯定：“语义学领域本身始终以单词的这种结构化为基础。”（同上）

因此，我们根据类的嵌入和基于更替树的模型而进行的分解重复了对这两类相关的语义的分解。以概念方式进行的分解和以质料方式进行的分解给个体概念赋予两种不同的地位：这棵“树”要么是杨树，要么是栎树，要么是柳树，但它也是“树枝”、“树叶”、“树干”和“树根”。因此，义素分析取决于“支配整个语义领域的规律”。这种依赖性对处于语词的形象化表达理论的核心的名称理论发生了特殊的影响：具体名称与抽象名称之间的区分实际上被归结为两种分解方式。具体的“树木”是它的所有部分的经验结合；抽象的“树木”则是对它的所有形态的理性分离。[8]

隐匿和补充这两种活动适用于两种分解方式。比喻的分类（提喻、隐喻和换喻）由于这一事实经历了深刻变化。指导线索不应再到意义的效应层次去寻找，而应到操作层次去寻找：义素的隐匿，补充、隐匿＋补充这些概念提供了指导线索。

主要结果——我们的研究直接感兴趣的结果——是，提喻占有首要地位，隐喻通过补充和隐匿而被归结为提喻，隐匿使隐喻成为两种提喻的产物。

既然我们是在语词的范围内考虑义位转换法，既然我们把它的活动限于改变义素的集合，这一结果是可以预见的。事实上，义素的特殊隐匿直接提供了普遍化的提喻，最常见的是∑类提喻：从种到属，从特殊到普遍（比如，我们用“les mortels”表示“人”）。完全的隐匿就是无意义（“材料”、“事物”可以表示一切东西）。单纯的补充提供了特殊化的提喻，最常见的是∏类提喻（比如，用“航行”来表示“船”）。提喻事实上是形象化表达，它充分证明：（1）对根本义素的基础的保留，而义素的隐匿会使话语无法理解；（2）单纯的补充和隐匿发挥作用；（3）将这些因子用于∑和∏这两个类；（4）语境因素仍是外在的。

将隐喻归结为两种提喻的产物需要我们预先进行详尽考察。

就补充和隐匿的因子而言，我们需要考虑三个条件。首先，隐匿与补充并没有被排除，而是可以累积起来。其次，它们的结合要么是部分的要么是全面的：部分的结合属于隐喻，全面的结合属于换喻：与雅科布松相反，[9] 这种分析由此将两种修辞格放在同一类中。最后，这种结合包含了“显现度”：按古希腊人的看法，隐性隐喻是真正的隐喻，在这种隐喻中可以替代的词项在话语中并不出现；而显性隐喻中，两个词项以及它们的部分同一性的标志一起出现。

因此，考察狭义上的隐喻意味着考察1）隐匿—补充，2）部分的隐匿—补充，3）隐性的隐匿—补充。

因而，隐性隐喻被分解为两种提喻的产物。

但是，对这种观点的论证表明，我们只考虑到偏差的缩小，即科恩所说的第二种活动。偏差的产生实际上运用整个陈述。这些作者乐于承认：“从形式上看，隐喻被归结为意群，在那里，两种能指的同一性与两种相应的所指的非同一性相互矛盾地出现了。对（语言学）理性的挑战导致了还原步骤的产生，通过这一步骤，读者试图证明同一性的有效性”（第107页）。但是，第一种活动仍然涉及“修辞学意识的外部条件”（第107页）。由于被归结为同一性的有效化的唯一活动，这种解释专注于已被科恩置于词例学层面的阶

段。

所以，对问题要进行这样的表述：“寻找一个类的界限，以便两个对象在那里一起出现，但它们又在所有更低的类中被分离开来。”（同上）还可以表述为：“确定使两个对象得以汇合起来的最短路线。”（同上）因此，隐喻性的减少就是寻找潜在的第三项，寻找连接点。读者则“通过探索任何树状结构或金字塔结构（无论它是思辨的还是现实的）”（同上）来寻找第三项。

这一交叉领域的发现可以分解为两种提喻：一方面，从起始项到中项，另一方面从中项到目的项。寻找不变项是狭隘的途径。并不交叉的两个语义学领域保持着对偏差的意识。一方面仅有的限制在于提喻是补充性的，也就是说，就普遍性层次而言它们朝相反方向起作用，以便共同项处在彼此相同的层次（普遍化加上特殊化，反之亦然）；另一方面，这种限制在于，就分解方式而言（无论是从语义看还是从部分看）两种提喻是同质的。相互交叉出现在概念性的隐喻或指称性隐喻中。

有一点是不言而喻的：隐喻的读者没有意识到这两种作用。他仅仅意识到第一个词项的意义向第二个词项的转移。对义素分析来说，这种转移在于，“将严格说来仅仅适用于交叉领域的那些特性归于义素的两种集合的结合”（第109页）。正因如此，隐喻的读者并未感觉到对“义素交叉的狭隘通道”的忽略所包含的贫乏内容，而是感受到扩大、开放、充实的效果。

证明了提喻与换喻的相似性的同一种理论也证明了隐喻与换喻的差别，这种差别被归结为隐匿—补充的相同作用的部分特性或全部特性。

隐喻与换喻的差别实际上并不像相似性与外在关系间的差别那样是一种作用上的差别。在这两种情况下都存在由起始项经中项向目的项的过渡。在隐喻中，这个中项构成了两个类之间的义素交叉领域。因此，它属于每一方的语义场。正因如此，义素的补充是部分的。在突出的毗邻关系中并不存在这类义素交叉现象。从义素交叉的观点看，换喻“取决于真空地带”的存在（第117页）。我们可以讨论零交叉现象。然而，在更广阔的领域里，无论是在概念分解情况下的更广阔的语义领域，还是在质料分解情况下的更广阔的事物领域这两项同时存在。简言之，隐喻中包含中项，而在换喻中，中项起包含其他东西的作用（第118页）。换言之，缺少的第三项要到义素和事物的邻近领域中去寻找。从这种意义上，我们可以说，隐喻仅仅包含指称的义素，即处在语词定义中的核心义素。换喻则包含内涵性的义素，即处在更广阔的整体以及界定这个整体的交汇点中的邻近义素（同上）。

我觉得，这种理论并未考虑造成隐喻的特殊性的原因，即最初的语义的不适当性的减少。提喻实际上没有这种功能；就此而言，它也不需要从话语的述谓特点出发。提喻并未假定隐喻所需要的不适当的修饰语的地位，这里所说的提喻局限于适用于语词的替代作用的范围。

由于给不适当性的述谓条件加上括号，这一理论比科恩更容易给新的适当性的狭义述谓地位加上括号。处于“核心”与“框架”之间的所有活动支配着对交叉领域的研究，这些活

动与属于述谓层次的所有东西一起消失了。我们仅仅记录产生交叉领域的这种动力的结果。我们后来将这种具有潜在地位的、以给予性为前提的产物分为两种提喻。操作仅有后一种功能：使隐喻服从这样一个系统，该系统仅仅承认义素的补充与义素隐匿并且忽略述谓作用。就此而言，它非常有价值。它确保了系统的简单性，即既确保各意义单元层次（从音素到句子和文本）之间的等级体系的同质性，又确保可以将相同的操作概念（偏差、剩余、更正，等等）以及相同的因子（补充、隐匿）能运用于所有层次。我们完全可以将给定的隐喻分为两种提喻，但我们不能用两种提喻产生一种隐喻。“双重逻辑演算”（第111页）仅仅是用义素代数学术语对一种演算的重新表达，这种演算的动力学运用了句子的述谓功能。

对显性的隐喻与逆喻的考察证实了我的异议。

将它们归结为隐性隐喻是这一理论获得成功的重要条件：“我们已经正确地处理了似乎涉及几个语词的显性形象化表达所制造的错觉。将这些显性的形象化表达归结为隐性的形象化表达始终是可能的。”（参见“隐喻与逆喻”，第132页）

这些作者以“显现度”即相关单元的扩充的名义引入了隐性隐喻与显性隐喻的区别。在隐性隐喻中，义素的交叉地带处在不出场的零度与比喻项之间，因而处在语词的内部。而在显性隐喻中，义素的交叉地带则是两个同等出现的词项之间的接近：是一种包含或不包含语法标志的比喻。有人可能认为，显性隐喻的明显述谓结构把注意力转向隐性隐喻的相同述谓条件并最终注意到隐喻词与同样出现在隐喻陈述中的其他词项的交叉。我们实际上注意到，显性隐喻被归结为一些意群，在这些意群中，两种义位被不适当地吸收，而狭义上的隐喻并不表现出对义位的这种吸收（第114页）。出现的相反情形是：“我们知道丰塔尼埃意义上的比喻只涉及单词，在包括丰塔尼埃的比喻的义位转换法的范畴中，显性隐喻是不服从这一规则的例外情形。事实上，这一修辞格被同样分析为涉及单词的补充修辞格，即提喻。”（第112页）伯克说：“西班牙，搁浅在欧洲海滩上的一条巨鲸”，在这一引文中引入隐性的零度即地图上隆起的地形足以形成特殊化的提喻（鲸鱼——隆起的地形）。我们因此把隐喻作为不适当的宾词（或修饰语）的功能排除在外。这些作者并不想承认，在这里描述服从体系的需要：“尽管上面引用的例子具有不可否认的隐喻功能，我们仍然认为，由于方法和普遍性方面的原因，我们宁可少用提喻。此外，这样做有利于坚持上面提到的隐喻与提喻之间的密切关系。”（第112页）

人们可能会怀疑可以由此将（第114页提到过的）隐喻性的对比归结为提喻的减少。它所表明的实际上首先是一种偏差，这种偏差本身属于谓词层次，即一个词项与其余信息的不相容性。在降低同一性程度时，或者说在肯定弱的等同性时，比喻词重新确立了与其余信息的相容性。正因如此，正如这些作者在别处承认的那样（第114—116页），比喻词属于系词层次。它甚至是这样一种情形，在那里，比喻被浓缩为等同性的“是”：“自然是一座庙宇，生物是这座庙宇的支柱……”面对这样的例子，这些作者做了让步：“动词‘是’的这一用法不同于规定性的‘是’——‘玫瑰是红的’是一个提喻性过程而不是隐喻性过程。”（第115页）那么，将显性隐喻归结为隐性隐喻并将隐性隐喻归结为双重的提喻意味

着什么呢？我们不必指出相反的情形，即隐喻是被浓缩为例词的意群（以引申义代替不出场的零度）吗？我觉得，显性隐喻迫使我们让范畴的显示表现出细微的差别："对例词的定义在结构上与对隐喻的定义是相同的——这样一来，我们可以把后者看作表现为意群的例词。"（第116页）

逆喻（"这种朦胧的星光"）使这一理论面临类似的困难。逆喻首先是一种不适当的修饰语；这种不适当性被上升到反衬的程度。对这种修辞格来说，还原包含完全假定的矛盾（这是塞利埃的话）。[10]《普通修辞学》的结构迫使我们寻找零度，正是这种零度使我们能将这种修辞格视为隐性的东西："事实上人们提出了这样一个问题，即，逆喻是否真是一种修辞格，换言之，它是否具有零度。"（第120页）在上述例子中，零度是"明亮的光线"，并且，向修辞格的过渡是通过消极的隐匿—补充来实现的。但是，消极的隐匿—补充是什么呢？因子的因子（本身也是复合物即隐匿—补充）因为运用了一种表达式——明亮的光线［"它已构成一种形象化表达，即科恩研究过的那种修饰语"（第120页）］而更加异乎寻常。这种观点不会涉及述谓关系吗？我们必须考虑逻辑转换法、反讽、悖论中的类似之处。

在这种讨论的末尾，英国作者们的隐喻—述谓理论和隐喻—语词理论具有同样的力量，并且仅仅通过选择不同的基本公理体系而区别开来，而这些公理在此处支配着"奇特的"谓词活动，在彼处支配着适用于义素集合的纯算术演算。然而，在这两个方面，隐喻陈述理论在我看来具有毋庸置疑的优点。

首先，通过在相同陈述中同时出现的所有词项的相互作用，这一理论仅仅考虑到隐喻语词理论所假设的交叉领域的产生。关键的现象是通过话语事件增加语词的最初的多义性。述谓结构对语义场的反作用尽力补充过去并不存在的语义变项。《普通修辞学》明确指出，"诗歌读者制造……确立最短路线……寻求……超越……发现……"这么多动词证明了某种创造；但后者在义素交叉概念中没有地位，这一概念仅仅运用了既有的语义场。

我们可以追问，本质上涉及已被词化的词项的语义分析是否能阐明通过话语而增加的多义性。

在此，这种疑问与十分重视这一步骤[11]的科恩的疑问结合在一起。但我们能说狐狸可以分解为"动物＋狡猾"，就像母马可以分解为"马＋母的"一样吗？这种类比令人误解。因为这个例子是惯用的隐喻的例子，宾词"狡猾的"实际上是对已被列入词典的一系列语境意义的补充。我像布莱克一样把它称为"相互联系的俗语系统"。我从科恩那里借用了狡猾的狐狸的例子，他曾根据语义分析的规则考察过这个例子。他本人注意到，"狐狸之所以表示狡猾仅仅是因为在使用者的心目中狡猾是狐狸这个词的语义成分之一"（第127页）。毫无疑问，我们并没有从用词惯例随意过渡到文化惯例：这些形象化的表达表明第二种惯例已部分地存在于第一种惯例中。但是这些俗语的半词化的地位并没有被这位语言学家所忽视，他甚至将惯用的隐喻中的字面意义与引申意义区分开来。[12]正因为如此，只有比喻才能提供有关意义的扩展的标准："也许对比喻的研究提供了（我们暂且这么说）结构语义学所需要的语言学标准。"（第127页）

对新颖的隐喻来说，这种疑问不再存在。新的意义造成了对用词惯例的偏离，但义素分析不可能涵盖这种偏离。按照布莱克的看法，俗语的文化惯例甚至不够用。[13] 实际上，我们必须展示一种合格的参照系，这种参照系只有以隐喻陈述本身为基础才开始存在。用词惯例和俗语惯例并不包含造成偏离两种惯例的所指的新特点。如果隐喻的确取决于已经出现的日常语义（尽管它处于基础语言学层次的潜在状态），那么，就不仅不存在新信息，不存在创造，而且不需要范例偏差以缩小意群偏差，对语义的简单避免就够了：这恰恰是提喻所做的事情。大家明白我们为什么要不惜一切代价地将隐喻归结为提喻：后者的确是完全符合义素分析规则的单词比喻。

新颖的隐喻并非唯一难以进行义素分析的东西。我们刚刚谈到科恩在一定程度上赞同进行成分分析。他提出了像颜色（马拉梅的“蓝色的三钟经”）那样不可分解的宾词的情形。他将联觉的隐喻和动人的类比与它们结合起来。他注意到，这些隐喻构成了第二级偏差，而这种偏差与被他称为第一级偏差的那些偏差形成对照。对那些偏差的不适当性可以进行义素分析，而简单地排除所指的不适当因素则可以减少那些偏差的不适当性。由于存在第二级偏差，我们必须到所指的内部，比如到形象化表达所产生的主观效果（平和或其他效果）中去寻找使用隐喻的理由。对这种主观效果的回想可以减少不适当性。但这种价值“丝毫不能构成意义的适当特点”（第129页）。如果“所有诗歌的基本源泉，即比喻的比喻，的确是联觉的隐喻或动人的类比”（第178页），那么，同意这一点十分重要。我们不必回到第一级偏差吗？狡猾的确是狐狸的客观特性，就像绿色是翡翠绿的特性并且我们可以通过简单地排除不适当的义素而发现这一点吗？在我看来，我们必须根据第二级偏差重新解释第一级偏差。如果不是这样，对减少适当性的说明就会一分为二：一方面是由内在关系所推动的一种不适当性的减少，另一方面是一种由外在关系推动的不适当性的减少。指出以下事实是不够的：从第一级偏差到第二级偏差的距离在扩大，第一类隐喻“比较接近”，第二类隐喻则比较“遥远”（第130页）。相对于义素集合而言的内在性与外在性表示单词的隐喻用法相对于义素分析的两种不同地位。

正因为如此，为了拯救“违反惯例”和“范例偏差”的概念，我宁愿说，不适当的谓词首先不合惯例。词典中没有隐喻。隐喻并非一词多义。义素分析直接产生一词多义的理论，并且仅仅间接地产生隐喻理论，因为一词多义证明了语词的开放结构以及它们在不丧失原有意义的情况下获得新意义的能力。这种结构仅仅是隐喻的条件，但仍然不是产生隐喻的原因。包含不适当的超出惯例的意义的出现离不开话语事件，而以前的多义性本身并不包含此处所说的惯例。

隐喻陈述理论相对于隐喻词语理论的第二个优越性在于：它考虑了义位转换法与逻辑转换法这两个领域的亲缘关系，《普通修辞学》曾将这两个领域分离开来。

《普通修辞学》有充分的理由将逻辑转换法描述成偏差，但这种念头不是语词与意义的偏差，而是词义与实在之间的偏差，对实在性这个词要从话语的超语言学的指称对象的最一般意义上去理解：“不管逻辑转换法的形式是什么，它都要以超语言学的给予性所必需的指称活动为标准。”（第125页）因此，追求普遍性的修辞学处在唯一的“内在”空间

中，根据热内特的隐喻，这个空间在符号与意义之间形成了凹陷。修辞学也应考虑符号与指称对象之间的“外部”空间，以便考虑曲言法、夸张、譬喻、反讽这类修辞格，它们不仅搞乱了词汇，而且妨碍指称功能的发挥。

但是，我们可能在逻辑转换法的标题之下惊奇地看到赖尔的著名的范畴错误（用一个并不属于自己的范畴去描述属于另一个范畴的某些事实）。并且可以读到这样一段话：“如果赖尔的理论成了几个英国作者对隐喻进行研究的基础，这显然不是偶然的。他的‘范畴错误’概念旨在指责笛卡儿的谬误，杜伯纳把它改名为‘范畴混乱’，他将‘范畴混乱’与‘范畴融合’对立起来，从中他看到了形成隐喻的过程。”（第129—130页）如果“这不是偶然的”，那么必定存在从比喻过渡到逻辑转换法的途径。

不仅与英国人的理论的历史联系提出了这样的要求，而且《普通修辞学》本身也提出了这样的要求：“毫无疑问，人们注意到，变换反复法并不总是以宾词的形式出现，但我们始终有可能将用词反复法还原为宾词。在这种情况下义位转换法始终是一种‘伪命题’。因为它描述了一种被逻辑学拒绝而为修辞学假定的矛盾。这一点既适用于隐喻，也适用于其他义位转换法。”（第131页）这种迟到的认可是值得注意的并且加强了我们的观点。实际上，只有将它还原为谓词形式才能在义位转换法与逻辑转换法之间架起桥梁。当我们考察“自然是一座庙宇，生物则是它的支柱”（第115页）这句话中等同性的“是”时，我们已经看到了诉诸谓词形式的必要性。当这些作者注意到以下事实时，他们无疑也从中看到了那种必要性：“以谓词形式出现的义位转换法采取了逻辑学家认为不合法的系词用法，因为在这种情况下‘是’既表示‘是’也表示‘不是’。”“……这样我们可以将所有义位转换法归结为……矛盾的表达式，其差别在于，它事实上并不是矛盾。”（第131页）但隐喻不再是由单词构成的比喻。还原为谓词的必要性仍然源于这样一种看法——指称对象的构成对识别隐喻常常是必要的：“显而易见，只有当我们认识到隐喻的指称对象时隐性隐喻才能成为隐喻。”（第128页）

这些作者对义位转换法与逻辑转换法所作的原则区别肯定不能被排除，但它们的亲缘关系要求我们把它们作为不同的陈述类型进行比较（第131页）。

当我们将隐喻与譬喻作比较时这种亲缘关系就显得特别密切（第137—138页）。[14] 在这些作者看来，前者是比喻，后者是逻辑转换法。前者改变了词义，后者则与现实相冲突。因此，兰波的隐喻“醉船”是单词性的比喻，只是词序被打乱了。但是“醉船赶上了那艘孤单的大帆船”这个表达式却是譬喻，因为指称对象（马尔罗和戴高乐）既不是船也不是帆船。但是，如果像我们刚刚承认的那样可以将隐喻归结为陈述，那么，“醉船”就会与其他表达式一致：“这艘醉船终于在埃塞俄比亚结束了航程。”隐喻与譬喻之间的差别并不像我们在这里指出的那样是单词与句子间的差别。它们的差别在于，隐喻陈述包含与隐喻词项（“醉船”）相互影响的非隐喻词项（“在埃塞俄比亚结束了航程”），而譬喻仅仅不包含隐喻词项。张力并不处在命题之中而是处在语境之中。正是这一点使得人们相信隐喻仅仅涉及语词，只有譬喻与指称对象相冲突。但两种陈述结构的差别并不妨碍以下述途径减少荒谬性：由于阅读完整的句子并不提供可以接受的或有趣的字面意义，人们会在这种骗

局的引诱下探讨“第二种不太寻常的同位意义是否会偶然存在”（第137页）。

英国的这些作者们正是循此方向推进他们的研究——他们将《普通修辞学》仅仅用来描述譬喻与相近的修辞格的东西完全用来描述隐喻、譬喻、寓言、传奇：“当第一种同位意义在我们看来不够充分时，那是由于那些关系不适用于相互联系的各种因素（比如，不出庭作证或动物界的缺席审判）。”（第138页）但由于隐喻与完整的隐喻陈述已被分离，它似乎成了另一种修辞格，只有当它融入逻辑转换法才会使它具有我们归之于譬喻、传奇、寓言的指称功能，而义位转换法本身仍然是在每种话语因素或每种单词层面上发生的转化（见第138页图16）。

隐喻陈述理论比较适合表明在陈述层次上隐喻、譬喻、寓言、传奇之间的深刻关系。正因为如此，它使我们能为所有这类修辞格——义位转换法与逻辑转换法——揭示《普通修辞学》认为只有逻辑转换法才具有的指称功能的疑难。[15]

适用于义位转换法和逻辑转换法的区别的东西在于，义位转换法表示语词层次的偏差，隐喻陈述则通过这种偏差确定其意义。但是，如果我们根据前一篇研究的结论承认这种偏差仅仅是涉及整个陈述的语义学现象对语词的影响，我们就必须将包含新意义的整个陈述而不仅仅将词例的偏离称为隐喻，而这种范例的偏离使整个陈述的意义的转变集中于一个语词。

---

[1] 勒格恩的《隐喻与换喻的语义学》与《普通修辞学》有一个共同的假设，这个对所指进行成分分析的假设源于格雷马。按照这一假设，隐喻要被看作对词干的义素结构的改变。但这种结构语义学观点被移植进从雅科布松那里借用来的对立，即隐喻过程与换喻过程的对立。正因如此，在对雅科布松的观点进行讨论以后我们再来考察这一观点。此外，我们基于内在语言学关系与外部语言学关系或指称关系之间的对立，对雅科布松的观点重新进行解释。“在排除雅科布松的分析中的这种区分时，我们应当预料隐喻过程涉及义素结构，而换喻过程仅仅改变指称关系”（第14页），由此导致了与《普通修辞学》的重大分歧（见第15页注释17）。既然义素结构的概念实际上与指称的转移概念相对，那么，它通过对比就会获得完全不同的意义。到那时，我们将强调勒格恩与列日学派的其他重大差别。在“第六研究”第5节中大家将会看到对勒格恩的著作的整体的分析。

[2] 见“第三研究”第1节；“第四研究”第1节与第5节。

[3] 《普通修辞学》，第38—45页。

[4] 在以义素成分的改变来定义隐喻这一明确的观点上，勒格恩的语义学与列日团体的语义学是非常相似的。他们都赋予词干以相同的优先性，也就是说最终赋予语词而不是赋予句子以优先性。他们都假定义素的构成优先于词干；在此基础上，隐喻可以“通过隐匿或更确切些说，通过给已使用的词干的一部分义素成分加上括号来解释”，勒格恩：前引书，第15页。

[5] 格雷马：《结构语义学》，第42页及以下。

[6] 参见“第六研究”第1节。

[7] 在不求助于指称物的结构的情况下我们可以解决语义的分割问题吗？为让换喻承担改变指称关系的功能，勒格恩应该预先假定这一点。义素的重组与指称的转移之间的对立假定，我们可以将义素分析与概念分析或对象分析完全分开。勒格恩在他写的那一章“为了义素分析”（前引书，第114页及以下）中指责为了“实现对这一领域的构造”（第114页）而将词干分析为意义的大部分尝试，这种尝试让语义分析承担起百科全书式的功能，因而承担起甚至无法实现的功能（同上）。这种指责与作者担心的与逻辑语义学分离有关。在下一篇“研究”中，我们将会看到它的重要结果（联想的意象的作用，隐喻与符号、相似性的比较等等之间的差异）。按他的看法，单词的隐喻用法恰恰标志着义素分析与对象的指称知识之间的差别。这一标准碰到的困难是，它仅仅使用被编入词典的隐喻。作者证明，收入词典的隐喻数量很少（第82页）。关于词典中没有活的隐喻这一永恒主题循着相同的方向。此外，如果隐喻的使用显示了语义本身，显示了从隐喻中所做的抽象，如果义素分析必须说明隐喻的用法，我们就会冒着陷入循环论的危险。

[8] 这些作者将方式∑称为将类分为种的方式，因为类是种（∑）的总和。他们把方式∏称为分解为更替树的方式，

因为对象是逻辑的结果（∏），这种结果源于分配性的分解。

[9] 勒格恩的语义学反对将隐喻归结为双重的提喻，这不仅是由于雅科布松提出的隐喻过程和换喻过程的两极性，而且是由于从提喻的直接分析中得出的一种原因（前引书，第29—39页）。后者并不构成同质的范畴。它的种类之一——部分的提喻和整体的提喻——与换喻汇合起来；像换喻一样，它由超语言学关系重新联系起来的两种对象之间的指称转移来定义并且要通过整个指称的重建来说明，这种指称仅仅在于比喻性陈述的省略。部分与整体的提喻仅仅是稍稍特殊的换喻，而在换喻中，指称的转移涉及省略方法。反之，种与属的提喻并不运用有别于抽象步骤的方法，而抽象是所有命名的基础。在这里我们也会注意到，形象化表达并不在于向属的过渡，而在于误认（méprise），通过误认，我们用一个东西的术语去表示另一个东西。但我也完全赞成，就换喻与提喻被定义和解释为命名事件而言，它们是一致的。

[10] 塞利埃：《论深度的修辞学：波德莱尔与逆喻》，载《国际符号学手册》，1965年第8期，第3—14页。对《普通修辞学》的作者们来说，塞利埃提出的反衬与逆喻的区别（“对反衬来说可悲地显示出来的矛盾，对逆喻来说却是令人愉快的”）仅仅涉及修辞格的普遍性质而不涉及在形式层面上对它所做的分析（第120页）。

[11] 科恩：《诗歌语言的结构》，第126页。

[12] 科恩写道：“我们因此有权将‘狐狸’分解为‘动物＋狡猾’，第二个特点仅仅包含在隐喻的用法中。”前引书，第127页。

[13] 关于这种讨论，可参见“第三研究”第3节。

[14] 勒格恩（《隐喻与换喻的语义学》，第39—65页）对属于相似关系的一系列语言事实进行了明显不同的分析。我们将把这一分析留到下一篇研究的第5节去讨论。

[15] 在“第七研究”中我们将考察新修辞学对隐喻话语的指称功能的否定。在此，我们仅限于强调这种观点与一些理论假设的相互联系。在将形象化表达重新置于话语理论的框架之内时，只有隐喻陈述理论能重新揭示意义与指称问题，而把它们还原为语词掩盖了这一问题。勒格恩的语义学出于不同的原因提出了类似的问题。在换喻与指称之间建立的密切联系同样排除了处于隐喻的语义分析中的所有指称问题。因此，外延的缺乏（在认识信息的意义上）只能通过内涵的过剩（在相关的情感价值的意义上）来补偿。对动机（教导、愉悦、规劝）的研究则取代了对隐喻陈述的指称范围的研究。

第六研究 相似性的作用——献给迪弗雷纳

本研究致力于考察一种困惑，这种困惑与前一研究中阐述的语义学理论的成功形成了对照。这种困惑涉及相似性在解释隐喻的过程中所起的作用。这种作用对古典修辞学来说是没有疑问的。相反，随着推论模式变得更为精致，这种作用似乎被渐渐模糊了。这一点意味着相似性仅仅与替代理论相联系并且与相互作用理论不相容吗？这就是我们在本研究中所要关注的问题。我将预先指出，我打算将这种相似性的命运与替代理论的命运分离开来，并且重新解释相似性在第三研究所提出的相互作用理论的指导原则中所起的作用。但在进行这种尝试之前，我们必须认识到替代与相似性之间的密切联系，并且衡量一下在相互作用与相似性之间达成新的一致所面临的障碍。

1.替代与相似性

在古典修辞学的比喻理论中，隐喻在重要修辞格中被赋予的地位要通过相似关系在原有的观念向新观念转变过程中所起的作用进行具体的规定。隐喻尤其是有赖于相似性的比喻。与相似性的一致并不构成孤立的特点。在古典修辞学理论所隐含的模式中，它与命名的优先性密切相关，也与源于这种优先性的其他特点密切相关。实际上，相似性首先出现在观念之间，词语是观念的名称。其次，在这种模式中，相似性问题与借用、偏离、替代和透彻的解述紧密联系在一起。实际上，相似性首先是借用的动因。其次，它与偏离构成同一过程的正反两个方面。再次，它是指代领域的内在联系。最后，它是解述的指南，而解述在恢复本义时取消了比喻。如果说指代假设可以被视为整个假设系列的代表，那么，相似性乃是在名称的隐喻转换中发挥作用的指代的基础，更广泛地讲是在词语的隐喻转换中发挥作用的指代的基础。

第一个论据强化了隐喻与相似性之间的这种相互关联。在亚里士多德之后隐喻与明喻之间的关系被颠倒了。明喻不是一种隐喻，而隐喻是一种明喻，即简化的明喻。只有省去比喻词才能将隐喻与明喻区分开来。而明喻将相似性本身带入了话语，从而表明了隐喻的根据。[1]

我们将集中讨论刚刚强化了这种一致性的更新论据：结构语言学以加倍的热情倾向于将复杂的比喻图表进行极端的简化，以至于隐喻和换喻即所谓的邻近性和相似性不再继续发挥作用。在阐述丰塔尼埃的修辞学时，我们已指出古代修辞学家如何远远没有将换喻和提喻统一起来，更不用说将那些容易与隐喻对立的各种比喻统一起来。而且，在丰塔尼埃那里，这种作为换喻基础的“一致性”将关于对象的各种观念结合在一起，正是这种观念使得每一方成为完全分离的整体，但是满足这种相关性的一般条件的各种关系丝毫不能还原为邻近性。“联结”关系包含将两种事物纳入一个整体这种观念，至于这种关系，它直接与相关关系相对立，而相关性包含着相关词项的某种相互排斥。因此，只有在当代新修辞学家们那里，比喻学才限于隐喻和换喻的对立。同时，相似性的作用通过简化工作而得到证实和提高，而简化工作将它的统一体与相反的统一体，即邻近性对立起来。但这并不是全部，也不是最重要的事情。正是雅科布松的天才将这种狭义上的比喻学和修辞学的二元性与更一般的两极性联系起来，而这种两极性不仅涉及语言的比喻用法而且涉及它的功能。雅科布松在1953年发表了著名论文《语言的两个方面与失语症的两种类型》[2]，在这篇文章发表后，将隐喻和换喻配合使用与雅科布松的名字始终联系在一起。隐喻和换喻不仅规定着象征和比喻，而且规定着语言的一般过程。如果我们在研究的这个阶段提到雅科布松的分析，那是因为，在将隐喻和换喻的对立普遍化以使它远远超出比喻学的范围，因而也超出词义变化的范围时，这位著名的语言学家强化了这样一种观念：替代与相似性是两

个不可分离的概念，因为它们一起支配着在使用语言的各种层次上发挥作用的过程，对替代、相似性与隐喻之间的联系的这种强化将会成为下面讨论的关键。

雅科布松对隐喻和换喻的新的联系源于索绪尔在《普通语言学教程》中对符号排列的两种方式，即组合和选择所作的区分。[3] 但是，按照雅科布松的看法，索绪尔本会因为古老的偏见而牺牲第二种选择，这种古老的偏见认为能指具有纯粹的线性特征。但是这种理论的核心仍是索绪尔的。第一种排列方式明显地将两种或者更多的词项统一在一个有效系列中，第二种排列方式则把不出现的词项统一在潜在的记忆系列中。因此后者涉及在信码中而不是在特定的信息中联系起来的实体。而在组合中，各种实体组合成两个实体，或仅仅结合成现实的信息。说在各种选择项中进行选择，就意味着说用一种词项代替另一种词项的可能性。另一个词项在某个方面等于第一个词项，而在其他方面又不同于它。因此，选择和替代是同一个过程的两个方面。剩下来的所有活动就是将组合与邻近性，将替代与相似性联系起来——雅科布松毫不犹豫地做了这项工作。实际上，邻近性和相似性一方面表明了各种成分在信息语境中的地位，另一方面表明了这些成分在替代群中的地位。基于此，如果我们承认换喻取决于邻近性而隐喻取决于相似性的话，与比喻的相关性并不造成什么困难。正是这一系列相关性使得我们能够将组合本身简称为换喻级，而将选择称为语言学操作的隐喻级。这些操作活动只能借助于正交轴来描述。只有其中的一个轴，即组合轴才与能指的线性特征相一致。

因此，比喻学的区分提供词汇而不仅仅提供钥匙。实际上，可以根据在语言学分析能够设想的抽象层次上起支配作用的一种区分对两种比喻进行重新解释。这种抽象层次就是同一性层次或某些语言学单元的层次：“所有语言符号都包含两种排列方式：（1）组合……（2）选择……”（第48页）。因此，这种区分从根本上讲是符号学的区分。

这一点值得我们停下来讨论：雅科布松的分析完全忽视了邦弗尼斯特对符号学与语义学的区分，忽视了他对符号与语句的区分。这种符号一元论是具有纯粹符号学色彩的语言学的特征。它证明了本书的基本假设，根据这种假设，隐喻替代理论所属的模式乃是忽略了符号学与语言学的差别的模式，它将语词而不是将句子作为比喻的基本单元。它只承认语词具有词汇性符号的特征，只承认句子具有组合和选择的双重特点，它与从不同语符，经过音素、语词、句子、陈述再到文本的所有符号具有这种共同的特点。这些语言学单元的组合的确表达了自由的上升阶梯，但它丝毫不是邦弗尼斯特在符号层次和话语层次之间所看到的那类间断性。语词仅仅是必须用代码表示的语言学单元中的最高层次，句子只是比语词更自由地组合而成。因此，语境概念可以漫无差别地用于表示词素与音素的关系以及句子与词素的关系。由此可见，隐喻描述一般的符号学过程，而不描述需要事先区分话语与符号的种属关系。

证实我们所考虑的两极性的普遍符号学特点意味着，语义学概念并不构成有别于独一无二的符号学层次的层次，这种语义学概念不仅得到了认可，而且受到严格保护，以防止要求将意义从语言学领域排除出去的部分美国语言学家的攻击。语义学在得到两极图式的辩护的同时也被纳入了这种图式。实际上，通过补充前一种联系的新的接近，我们可以将

句法—语义学这对范畴与组合—选择这对范畴结合起来，因而也把它与邻近性—相似性这对范畴，与包括换喻极和隐喻极的成对范畴结合起来。在信息中，组合的事实属于句法事实。由于不能将句法还原为语法并将语词的结合甚至将音位学系列纳入其中，这种组合事实也属于意群的事实。语境的组合与意群的组合被掩盖着。另一方面，选择与语义学之间也存在密切的联系："多少年来，我们就力争将言语的发音纳入语言学，从而形成了音位学。现在我们开辟了第二条战线：我们面临着将语言的意义纳入语言科学这一任务……我们把它放在同时性语言学的框架中进行考察：在句法学与语义学之间我们看到了什么样的差别呢？句法学关注着这些链条的轴心，语义学则关注那些替代活动的轴心。"[4] 索绪尔早已发现语义学与选择之间的这种联系：在构成信息时，在构成以相似性为基础的例词的整体中我们从其他相似的语词中挑选出一个单词。因此，可以用句法学和语义学这对范畴来取代意群学与词例学这对范畴，并且把后面两个范畴置于组合与选择这两个垂直轴心之上。

失语症所特有的两种功能的分离显示了新的相关性。失语症实际上被分为涉及相似性的失语症与涉及邻近性的失语症。在以语法缺失症为特征的涉及邻近性的失语症（没有句法，排除词形变化，在词的构成中排除派生词，等等）中，单词未随句法的丧失而丧失。语言结构解体了，选择活动仍继续进行；隐喻的转移增多了。相反，在涉及相似性的失语症中，指代活动遭到了破坏，而联系的链环仍保留着。隐喻随语义一起消失了。疾病以换喻填充隐喻的空洞，将语境的轮廓投射在替代与选择的轮廓之上。但语言的隐喻用法并非唯一受到影响的东西。其他活动与隐喻的密切联系通过这种方式被揭示出来，这些活动如出一辙：它们是定义语词的能力即提供方程式定义的能力，这种定义将语言的词码的替换群投射进信息的上下关系中；它们也是用名称来表示我们可以表明或操作的对象的能力，因而也是为手势提供语言的对等物的能力。这种双重的近似性丰富了我们的隐喻过程概念：定义、命名、同义词叠用法、婉曲、解述都是元语言学的活动，通过这些活动，我用相同信码中的同等因素来表示我的信码的许多因素。信码的变换活动取决于一种信码的词项与其他信码词项的等值性。所有活动与语词获得补充意义的能力有着深刻的关系，而语词的补充意义在它们与基本意义相似的基础上被换移和结合起来。词例学系列、词形变化或时态的构成表现出相同的特点，因为人们已从被相似性联系起来的不同观点出发将相同的语义内容表达出来。这一点同样适用于根词和派生词共同具有的语义单元。

其他有趣的相关性仍然丰富着隐喻过程和换喻过程的两极性：个人风格、言语行为也表达了对这种或那种排列的偏爱；诗歌形式表明了（像现实主义中那样）换喻的支配地位，也表明了隐喻（像在浪漫主义和象征主义中那样）的支配地位。当艺术家也提出了上面描述的那种病理学问题时这种相关性显得更为明显。这种两极性如此普遍，以致它可以在非语言的符号系统中找到对应物：在绘画方面，我们可以谈论立体主义的换喻，谈论超现实主义的隐喻；在电影方面，提喻性的特写镜头和格里菲思的换喻性蒙太奇与卓别林的隐喻性蒙太奇形成对照。在无意识的象征过程（如弗洛伊德所描述的那种做梦的无意识象征过程）中可以发现同样的两极性：雅科布松建议将换喻性的转换与提喻性的凝练表达放

在邻近性一边，将认同与象征放在相似性一边。[5] 在象征主义的无意识用法的邻近领域中，我们最终可以发现弗雷泽的两种魔法：感染与模仿。

这篇文章的结尾是一个有趣的评论，这评论回到了以前在遇到相似性的纷争时所作的评价：正因为同样的相似关系在以一个词项代替另一词项的隐喻中起作用并且在元语言活动（在那里二级语言符号与对象语言符号相似）中起作用，本身也属于元语言的比喻通常为隐喻而牺牲换喻并且给诗歌中的象征赋予特权。对隐喻的辩护可能源于这种评论，尽管索绪尔指责这种评论以指向其他方向的线性能指的名义为了组合而牺牲了选择。

雅科布松的图式[6] 的力量之所在也是它的弱点之所在。

两极图式的力量既在于它的极端普遍性又在于它的极端简单性：最后的那些相关性表明了它的有效性，它超出了句子的范围而进入风格之中，超出了语言符号的有意使用范围而进入了梦境和魔法的领域，超出了语言符号本身而进入了其他符号系统的用法。就隐喻而言，收获是巨大的；以前限于修辞学的方法本身被普遍化了，超出了语词领域，甚至超出了比喻学领域。

但是要付出的代价也是沉重的。首先，当这一图式的二项性被用于修辞学层次时，它就会徒劳无益地将它的范围限于两种修辞格。当然，我们已多次讲到过提喻，但不是把它看作邻近性的一种特例。提喻要么与换喻平行（在弗洛伊德那里是指换喻的转换和提喻的简化），要么是作为一种换喻（据说俄罗斯小说家乌斯宾斯基找到了换喻特别是提喻的特殊对应物）。比喻学以前所经历的最极端的限制至少包括三种修辞格，即换喻、提喻与隐喻。迪马尔塞承认有第四种基本修辞格即反讽。在一种三重性图式中，相似性并不与邻近性相对，而是与包含关系和排斥关系这对范畴相对。因此，矛盾的是，将这一领域限于两种比喻为将隐喻概念普遍化并使之超出语言学范围付出了代价。

但尤其值得注意的是，在语言学实体的等级体系中话语与符号之间的裂缝所派生的那些差别，在模糊的相似性和既影响组合概念又影响选择概念的歧义性中被抹去了。就前者而言，我们可能怀疑，支配着述谓句法因而支配着陈述的并列关系和从属关系的句法的逻辑演算源于与音素在词素中的联系同类的邻近性。谓词的综合在某种意义上是邻近性的。句法表现了必然性的秩序，这种秩序受到完善的表达式的可能性条件的所有形式规则的支配。邻近性属于偶然性的范围，而且属于在对象本身的层次上的偶然性，据此，每种东西形成了完全分离的整体。因此，换喻的那种邻近性完全不同于句法上的联系。

至于隐喻过程概念，它不仅是模棱两可的，而且在某种意义上是非常广泛的：十分矛盾的是，它脱离了某种本质。结果，尽管它有极端的普遍性，但仍然非常狭隘。

如果我们考虑到一个层次的替换活动与选择活动与另一个层次的替换活动和选择活动的异质性，这个概念就显得过于宽泛。我们暂且注意到隐喻方法与元语言学活动之间的接近。前者使用了存在于信码中的潜在相似性并把它用于信息领域，而方程式的定义则限于表达信码。我们能把话语中对相似性的运用以及需要由不同层次构成的等级体系的完全不同的活动归入相同的种类吗？

如果我们考虑到在替代—选择现象的范围内（虽然被扩大了）没有隐喻陈述所特有的

相互作用现象的地位，隐喻过程概念仍然过于狭隘。隐喻的述谓性基本上被忽略了。

最后，就像在古典修辞学中那样隐喻被置于以一个词项取代另一词项的地位："相似性把隐喻项与它所取代的项重新联系起来。"[7] 我们可以合法地追问，换喻而非隐喻是不是一种替代，更确切地说，是不是名称的替代。丰塔尼埃的定义已促使他想到："换喻据说是名称改变或以一些名称去表示其他名称。"[8] 如果隐喻的本质在于"用另一种更明显或更为熟悉的观念的符号去描述一种观念……"，那么，这种方法既不在于结合也不在于替代吗？我们不妨进一步追问，将语言的语义方面归结为替代合理吗？我们不禁想起了雅科布松在皮尔斯的启发下所做的陈述："符号的意义就是借以翻译这种意义的另一种符号……在所有情况下我们是用符号来取代符号。"[9] 这不是使述谓关系的中心问题不再存在的符号学定义吗？如果我们像邦弗尼斯特那样以述谓关系来规定语义，我们难道不应当既到组合中又到替代中或毋宁到这种纯粹的符号学替代物之外去寻找定义吗？

最后，由于对隐喻的述谓特征的忽略，创造的隐喻与惯用的隐喻之间的基本差别问题随着组合的自由度影响到语言的意群方面而不是范例方面而消失了。但我们要记住丰塔尼埃对自由使用的隐喻与强制使用的夸张性引申对立起来所表现出的那种魄力。如果我们不能将言语现象与语言现象进行对照，我们就难以公正对待这种重要的差别——夸张性引申最终的确是命名的扩展，因而是一种语言现象。隐喻，尤其是新颖的隐喻，是一种话语现象，是一种不同寻常的归属关系。雅科布松的普遍化模式只能完全抹去这种差别，因为在符号一元论中符号性话语的这种差别本身被降到最低限度。我们应该注意到，在雅科布松看来，组合发生在信码中或信息中，而选择是在通过信码联系起来的实体之间。选择本身要做到自由，它就必须源于一种原始的组合，这种组合是由语境创造的并因此有别于在信码中预先形成的组合。换言之，我们恰恰要到不同寻常的意群联系的领域中，到新的纯粹语境的组合中去寻找隐喻的秘密。

勒格恩[10] 对雅科布松的观点的重新表述能更好地回应以前对最初模式的批评吗？我已多次参考这本重要著作，现在是对它进行全面考察的时候了。

勒格恩既对雅科布松的范畴进行了重新解释，又做了两点重要补充。除了重新解释外，这些补充还对我们刚刚对雅科布松的分析的异议做了部分的回应。

重新解释涉及对选择和组合这两种方法的定义。如果一种方法取决于"内部"关系，另一种方法取决于"外部"关系，我们就必须在内在语言学的意义上去理解"内部"一词，从与现实的超语言学层次相关的意义上去理解"外部"一词。如果情况的确如此，就可能将雅科布松对选择—替代与组合—结构的区分与弗雷格对意义与指称的区分重叠起来。隐喻只涉及语言的实质即意义关系，换喻则改变指称关系本身（第44页）。这种重新解释的优点在于，它将根据意义而进行的分析从支配指称对象层次的逻辑的束缚下彻底解放出来。由隐喻机械论所运用的意义变化仅仅涉及被使用的词干的语义成分的内部排列。指称对象的假设一旦遭到破坏，格雷马的语义分析就可以直接用于选择活动。[11] 雅科布松已经指出这种活动与应用于信码的具有元语言学特征的活动之间的密切联系。正是基于这一点，对隐喻可以通过"隐匿，更确切地说通过给被使用的词干的部分语义成分加括号"来解释（第15

页）。相比之下，换喻则求助于意群的选择，这种选择超出了语言的内部范例结构的范围。我们不妨回顾一下这两个层次的区别：说“吃蛋糕”而不说“吃水果”确立了一种语言实体与一种超语言现实之间的联系，在这里我们不难把这种现实与我们看到的那种物质对象的心理表象“区分开来”（第14页）。这就是换喻发挥作用的层次。它实际上在于“由一种超语言学关系重新联系起来的两种对象之间的指称转换，不与具体语言的语义结构相联系的共同经验揭示了这种关系”（第25页）。指称的作用在对包含换喻的信息进行解释时得到了证明。为了理解这一点，我们始终必须回到语境所提供的信息并且在作为省略的陈述中补充这种信息。如果将换喻看作一种像其他比喻那样的偏差，这种偏差就不过是涉及指称关系本身的一种省略。

将指称概念引入对换喻的说明为将提喻还原为换喻提供了牢固基础。在雅科布松那里，这种还原是隐含着的，而在勒格恩那里，这种还原则显而易见。但是它的前提是把提喻分为两种修辞格：部分与整体的提喻（用航行表示船）以及属与种的提喻（以吃苹果表示吃水果）。只有前者运用了与换喻相同的指称转移以及与换喻相同的陈述省略。但是它有这样一个重要保留：在换喻中，指称转换胜过了省略步骤。

雅科布松的图式所需要的隐喻与换喻的两极性由此得到了捍卫。

在我看来，这种重新解释增加了新的困难，而没有真正解决雅科布松向两极图式所进行的弹性还原所提出的问题。句法组合与指称功能之间的明显联系仍然令人困惑。作者承认：他在这里所说的指称关系具有“二值”特征，因为“它既运用了将各种因素与意群轴心联系起来的语言的内在组合，也运用了在言语链的要素与外在于信息本身的现实性之间建立的一致性”（第24页）。在此，我们比作者从弗雷格对意义与指称所作的区分所设想的更进一步，因为弗雷格意义上的指称仅仅与这种二值关系的两个方面相一致。由此可以得出对意群组合与指称关系之间的相关性的某种模糊看法。[12]

如果我们必须将这里所说的指称功能一分为二，那么，为什么不能在隐喻活动中找到这种相同的二值特征呢？为什么后者不同时运用内在于语言的语义结构以及它与外在于信息的现实的一致性呢？我们的确已经看到《普通修辞学》的作者们将对象的考虑引入了语义的构成。[13]

因此，勒格恩的分析只有以增加语义分析中的指称活动方面的困难为代价才能澄清雅科布松的分析。但是，对雅科布松的隐喻分析的异议仍然存在。对纯粹的词汇学分析来说，隐喻仅仅是一种抽象现象。但后者表示一个运用整个陈述的动力学的过程的终点。实际上，如果在一个词的引申义与语境的同位意义之间，用格雷马的话说，在它与一个陈述或陈述的一部分的语义同质性之间无法看到一种偏差，就不会存在隐喻。勒格恩将语义抽象以及相对于同位素的偏差这两种现象与理论的两种不同因素进行对比从而将它们联系起来。从产生信息的观点看，隐喻的结构被解释为“给使用的词干的部分语义成分加上括号”。而从读者或听众对这种信息进行解释的观点看（第15—16页），对语境的考虑是必不可少的。只有当我们首先发现词干的非引申义与语境的其他方面之间的不一致性时，对隐喻的解释才有可能。作者认为这是与换喻的一个重要差别。构成换喻的词干一般不被看

作外在于同位素的东西：“相反，只要隐喻是活的隐喻并且成为形象化比喻，它就会立即与包含它的文本同位素无关。”（第16页）因此，为了解释隐喻，我们必须将与语境格格不入的特点从本义中排除出去。

如果事情的确如此，我们能将与语境的同位素相关的偏差功能限于对信息的解释并为信息的产生保留语义抽象的结构吗？对信息的解释必不可少的东西对信息的产生也必不可少吗？一切表明，在将信息的产生与解释进行区分时，这位作者回避了陈述的动力与它在语词层次的意义效应之间的关系问题。由于整个陈述层次上的语义不一致性被从对修辞格的纯粹语义学定义中排除出去，这种语义的不一致性也被从解释结构的说明中清除出去，这种说明同时也成了单纯的心理学说明：“语义的不一致性起着信号的作用，它要求接受者在词干的语义成分中去选择那些与语境一致的成分。”（第16页）然而，勒格恩所进行的非常明显的细致分析表明，语义的不一致性并不仅仅是解释的信号并且事实上是产生过程本身的要素。

将名词隐喻的核心分析扩展到形容词隐喻和动词隐喻首次在修辞格的产生过程中考虑到了语境问题（第16—20页）。当动词与形容词构成了带有名词的相同隐喻（点……火）时，动词隐喻与形容词隐喻就会产生减少名词隐喻所产生的逻辑断裂的突发性的效果。因此，语义的不一致性在这里成了隐喻产生过程的重要因素。作者本人表明了这一点：“它相对于隐喻名词的特殊性在于它相对于语境的较低自主程度。”（第19页）因此，语义的隐匿仅仅是一个运用整个陈述的过程的因素。这种因素也是被科恩描述为缩小偏差的因素，它本身以偏差的产生为前提，或如此处所说，以同位素的突然改变为前提。在以偏差的缩小去定义隐喻时我们恰恰忽视了这种预先存在的因素。

对隐喻与明喻的差别的出色分析（第52—65页）（我们以后将从类比的作用的观点出发再回过头来讨论这个问题）仍然强调将同位素的分裂纳入隐喻定义的必要性。实际上，不运用同位素的作用就不可能讨论隐喻与明喻的关系。量的比较或狭义上的比较（多于，与……一样）仍然停留在语境的同位素的范围内（我们只对可比较的事物进行比较）。质的比较或明喻（像……）与隐喻表现出与同位素的相同偏差。我们将会发现，隐喻与明喻的区别要到别的地方去寻求，但同位素的作用始终是根本的。我们不妨说，相对于语境的偏差不仅是指引解释的信号，而且是隐喻信息的构成要素。如果语义学不能在它自身的结构中保留它自身的层次所特有的一致性与不一致性，而这些不一致性与一致性无法还原为比喻的逻辑所运用的不一致性与一致性，那么，我们就不可能以勒格恩所要求的同样力量保持语义学相对于逻辑的那种特殊性（第63页及以下）。

将同位素的变化纳入隐喻定义的最终理由源于指称与涵义的关系，这种关系是勒格恩对雅科布松的观点的重要补充。在勒格恩看来，在隐喻中纯粹的指称现象即我们以语义的还原所确定的现象与内涵现象结合在一起，而这种内涵现象与外在于陈述的狭义的逻辑功能无关。隐喻中的内涵功能通过“联想的意象”所起的作用表现出来，而这种联想的意象是一种心理学的涵义并且是一种有限制的必须接受的涵义（第21页）。作者坚持这样的事实：此种因素并未给消息的狭义信息增加任何东西。[14] 实际上，“将一个外来词项引入语

境的同位素”（第22页）会在语义抽象与联想意象的回忆中建立联系。如果在隐喻的定义中不考虑同位素的命运，我们如何才能做到这一点呢？

勒格恩对雅科布松的二分法模式的重新解释以及他对这种模式的第一个重要补充使我们重新面临与对雅科布松的直接批评相同的要求，即要求在影响整个陈述的基本意群学过程的末尾重新置入语义还原现象。

对雅科布松的理论的第二个重要补充值得另作评论。

除了对修辞学描述的语言事实进行限定之外，除了意义与指称的区分以及对内涵与外延的区分进行补充之外，隐喻与换喻的语义学面临的任务是确定隐喻与基于相似性的所有方法的关系。一方面是象征与联觉，另一方面是比喻。与雅科布松不同的是，勒格恩并不认为相似性问题可以通过对选择方法的分析来解决。此外，在研究语义选择时并未引入相似性概念。这无疑是因为后者并未像索绪尔所做的那样包含相似领域内的选择，以致像格雷马的结构语义学表明的那样包含了语义成分的改变。采取积极的步骤可以比较明确地提出相似性问题，这种步骤可以抵消语义抽象的绝对消极现象——联想意象的作用。我们刚刚说过，这种联想意象的作用源于内涵而不是源于外延。

我们将进一步指出，相似性的作用与整个陈述的动力如何合在一起。然而，指称与内涵活动在替代理论的范围内预示着这一分析的许多特点。实际上，对现有的讨论来说，重要的是，在联想意象被引进的同时类比也被引进了，这种联想意象是属于同位素的一方与不属于同位素的一方即意象之间的关系。实际上，与意义的逻辑内核或指称内核相关的意象发挥作用的方式，使我们能安排源于相似性的所有语言事实（我们注意到，这位作者就是在我们理解相似性的意义上来理解“类似”这个词）。勒格恩对语义学的发展是空前的、不可替代的。

首先，让我们来比较三种现象，即象征、隐喻和联觉。在象征（贝玑说，“信仰是一棵大树”）中，象征借以描述其他事物的类似一致性取决于超语言学的关系，这种关系运用了对“树”的心理表象以便把它展开。对这种意象的相同知觉保留了陈述的逻辑信息。换言之，象征是一种被理智化的形象。因此，我们想指出的是，意象是类比推理的基础，这种推理是暗含的，但为陈述的解释所必需（第45页）。我想指出，照勒格恩的看法，象征酷似亚里士多德的类比隐喻或比例式的隐喻。它完全不同于狭义上的隐喻。在此，语义选择并不取决于形象的展现（“隐喻的形象并不出现在陈述的逻辑结构中”，第43页）。从这种意义上讲，意象是经联想而来的。我们丝毫不求助于类比推理的意识逻辑。正因如此，当人们使用隐喻时，并不出现在指称中的意象往往会减弱到难以发现的程度。至于联觉，它们取决于不同意义的性质之间在纯粹感觉上的类似性（比如兰波的十四行诗《元音字母》就将元音与颜色作类比）。我们有三种类比形式。隐喻在语义上的类似性处于符号在逻辑方面和超语言学方面的类似性与联觉上和基础语言学方面的类似性之间。

语义上的类似性相对于“通过理智来把握的类似性”的特殊性仍然可以通过别的区分，通过隐喻与明喻的区分来说明。对明喻要从质的相似性（类似于……）而不是从量的比较（多于……，少于……，与……一样）的意义上来理解。就像对表面结构的形式分析也许

会让人想到的那样，隐喻并不是缩略的明喻。明喻与隐喻相关而不是与量的比较相关，因为两者都打破了语境的同位素现象。但明喻与隐喻并不以同样的方式恢复那种同位素现象。在作为明喻的比喻（雅克像驴一样固执）中并不出现意义的转移，所有语词都保留了它们的意义。各种表象本身仍然是不同的并且以近乎相等的强烈程度共存着。正因如此，“语义的不一致性丝毫感受不到”（第56页）。不同的词项也保留着它们的本质属性，而语义的抽象并没有进一步加强。基于同样的原因，意象的伴随物会非常丰富，意象本身则被赋予丰富的色彩。相反，在隐喻中，正如我们看到的那样，对不一致性的感知，对信息的解释是必要的。这种不一致性表现在显性隐喻（雅克是一头驴），隐含在隐性隐喻（简直是头驴！）。甚至暗含的不一致性仍然可以为比喻的解释提供根据。从形式上讲，类比构成了隐喻、象征和明喻的共同基础。理智化过程会遵循从隐喻到象征再从象征到明喻的发展顺序。类比关系是比喻中的逻辑工具。当它出现在意象之中时，它属于语义层次，而不属于逻辑层次。

但是，下述观点在我看来比给广泛而复杂的类比领域安排秩序更为重要：根据这一观点，语义的类似性似乎是语义的不一致性的反面。作者指出，它“被作为掩盖语义不一致性的唯一手段”（第58页）。与本质上并不源于语境的同位素现象的逻辑比较不同的是——我们只能对可比较的东西进行量上的比较——语义的类似性在属于语境同位素现象的因素与不属于这种现象并因此产生一种意象的因素之间建立了某种关系（第58页）。

我把我摘录的这段话看作整部著作中最为重要的东西。但是，在我看来，只有在隐喻陈述理论中而不是在隐喻—词干理论中，它才会展现出它的全部价值。正如本研究其余部分将会表明的那样，只有当意象不仅与对偏差的感知相联系而且与偏差的缩小相联系，也就是说与新的适当性的确立相联系（在语词层次上这种偏差的缩小仅仅是其结果），它才会获得严格的语义学地位。刚刚引用过的勒格恩的那段话表明了这一点。

但是，为了遵循这一思路，仍然必须像我们在本研究的第5、6节试图做的那样，详细说明意象的地位和联想意象概念的地位。在勒格恩那里，意象尤其要通过它与同位素现象的消极关系来定义。我们把它称为“外在于这种同位素现象并因此形成意象的因素”（第58页）。“因此，外在于语境的同位素的特性是意象的不变特点。”（同上）意象的作用与“外在于直接语境的同位素的词干的用法相似”（第53页）。但对意象的这种消极定义将意象的形象性悬置起来了。意象究竟是外在于为陈述提供根据的以信息为目的的心理表象（同上），还是“外在于直接的语境的同位素的词干”（同上）呢？简言之，在什么意义上，意象既是表象又是词干呢？

同样，意象的“联想”特性本身仍然被悬置着：它是心理特点还是语义特性呢？如果意象作为涵义的事实表示一种外在于逻辑信息的特点，那么，它就与意义的内容具有外在的联系。但从这种观点看，它如何才会有助于掩盖语义的不一致性呢？简言之，它如何才会处于同位素与语义学之外呢？这意味着追问类似性如何才会“形成意象”。实际上，在隐喻中起作用的类似性在什么方面才会成为语义的根据呢？在这里，勒格恩的分析要通过另一种分析来完善才会令人信服，而这种分析应当将意象的作用与偏差的缩小更彻底地结合起

来。在勒格恩那里，联想的意象作为意象冒着成为超语言学事实的危险。如果它被认作语言事实，它就会由于只是联想的东西而冒着成为外在于陈述的因素的危险。这种外在立场仅仅涉及第一阶段，即对偏差的感知阶段。在第二阶段，它不再需要缩小偏差的阶段。然而，第二阶段包含对问题的解决并且有理由为了确定联想意象的作用而讨论语义的类似性。 [15]

---

[1] 在麦克科尔的《古代关于明喻与比喻的修辞学理论》中，我们可以发现亚里士多德之后对隐喻与明喻之间的优先性进行这种颠倒的历史。

[2] 本文以英文发表于《语言的基础》第二部分（海牙，1956年），后经阿德勒和吕韦的翻译而在法国广为人知，译文载《普通语言学论文》，巴黎，子夜出版社，1963年版，第43—67页。

[3] 《普通语言学教程》，第二部分，第5章与第6章。

[4] 雅科布松："人类学家和语言学家大会决议"，载《美国语言学国际杂志》增刊，第19卷，1963年4月第2期。法译文为"语言学家和人类学家的共同语言"，载《普通语言学论文》，第40页。

[5] 《语言的两个方面与失语症的两种类型》的译者吕韦揭示了雅科布松的分类与弗洛伊德在《释梦》中提出的分类之间的区别（《普通语言学论文》，第66页注释1）。像雅科布松那样宣称"在弗洛伊德那里既包含隐喻情形又包含提喻情形的简练概念不够精确"，这样做就够了吗？（同上）抑或我们必须承认，被弗洛伊德置于扭曲这个总标题下的各种现象能逃避语言表达吗？对此，我已在《论解释——关于弗洛伊德的论文》（第96页及以下，第137页及以下）中做过说明，我没有什么需要补充。

[6] 下表描述了使两个过程的极性得以多样化的不同观点的联系：

过程	活动	关系	轴心	领域	语言学因素
隐喻	选择	相似性	替代	语义学	信码(信码意义)
换喻	组合	邻近性	联系	句法学	信息(语境意义)

[7] 《语言的两个方面与失语症的两种类型》，法译本，第66页。

[8] 丰塔尼埃：《话语的形象化表达》，第79页。

[9] "语言学家和人类学家的共同语言"，法译本，前引书，第41页。

[10] 勒格恩：《隐喻与换喻的语义学》，巴黎，拉鲁斯出版社，1973年版。

[11] 格雷马：《结构语义学——方法研究》，巴黎，拉鲁斯出版社，1966年版。

[12] 勒格恩乐于谈论这两种功能的"亲缘关系"，谈论它们的"相互关联"，据说，这就是"同一种结构的两个互补的方面"（第28页）。

[13] 参见"第四研究"第4节。我们将回过头来讨论指称问题（"第七研究"）。我们把指称不仅理解为命名层次的一致性，而且理解为对属于整个陈述的现实的描述。参见《普通修辞学》对显性隐喻与明喻的讨论。"第五研究"，第229页。

[14] 我们将从陈述的指称功能的观点出发重新考虑指称与涵义之间的差别，到那时我们将讨论这一论断（"第七研究"）。在本研究的结尾，我们将讨论隐喻的狭义想象功能。在这里我们感兴趣的是指称与涵义共同发挥作用的方式。

[15] 勒格恩的如此丰富和如此具有洞察力的著作使我们对其他题目感兴趣。在确定属于修辞学领域的语言事实并确定隐喻相对于类似性的其他表达方式的地位之后，这位作者对动机进行了分析。这种解释被纳入了一种理论，这种理论拒绝将他赋予换喻的指称内容给予隐喻，至少在命名层次是如此。它也因为指称与涵义之间的关系而被人们所接受。心理学内涵本身需要通过动机来解释。我们将会回过头来讨论这个问题（见"第七研究"），我们也会追问对动机的研究是否可以代替对指称的研究。但是为了考虑归属关系的指称，我们应当赋予指称一种不同于命名的简单指称的意义。最后，在发生另一场关于"死的"隐喻在哲学中的作用的论争之际，我们将会回想起关于隐喻的词化的重要评论（见"第八研究"第3节）。

2.隐喻的“形象”因素

在修辞学史上，替代与相似性之间缔结的协定会解除吗？这一理论的简短历史似乎否认可以将相似性与替代理论分离开来并把它与相互作用理论结合起来。就我所知，只有一个重要的作者即保罗·亨利（Paul Henle）[1]做过这样的尝试。他在盎格鲁-撒克逊人中发生了重要影响，尽管这种影响与理查兹的影响不能相提并论。但是，在他之后，在理查兹提出的相互作用理论中，张力概念、逻辑谬误概念似乎替代了相似性概念，而相似性被毫不含糊地从替代领域中排除出去。因此，回顾亨利的分析以便衡量一下它在最近遭到驳斥的程度与关键所在是耐人寻味的。

亨利一开始便在某种意义上对亚里士多德的定义进行了重新表述，这一定义在未明确形成隐喻的谓词理论的情况下描述了要求将它与命名分离开来并把它与述谓活动联系起来的所有特点。

我们不妨将隐喻称为“由宇宙意义向引申义的转移”。如果我们想保留这一定义的一般内容，我们首先不能把意义的改变这一概念限于名称，甚至不能限于语词，而要推广到所有符号。此外，我们必须将字面意义概念与本义概念分开：任何词义都是字面意义，因此，隐喻意义并非语词意义，它是语境创造的意义。我们还必须保留亚里士多德的定义的广泛适用性，这一定义包括提喻、换喻、反讽和曲言法，也就是说，包括通过话语以及在话语中出现的、由字面意义向引申义转换的所有形式。接下来我们要谈谈隐含着的发散性的特点，这一特点同时为相似性的上演准备了舞台：语词是“其字面意义的直接符号和引申义的间接符号”（第175页），从这种意义上讲，所有隐喻意义都是间接的。通过隐喻来说话也就是通过某种字面意义来表达另一层意思。这种特点超出了我们仍可以根据偏差和替代来解释的“转移”。这种间接性为通过从字面意义上理解的或不从字面意义上理解的其他语词来解述隐喻的可能性提供了根据，但这并不是因为解述可以穷尽它的意义。我们不必为了开始解述而完成解述。普通的隐喻与诗歌隐喻的差别并不在于一个可以解述而另一个不能解述，而在于对诗歌隐喻的解述是无穷无尽的。它之所以没有终结，恰恰是因为它能不断重新开始。如果隐喻能为长久的话语提供思想，那不是因为它本身就是简短的话语吗？

正是在这里，亨利引进了形象化的特点。按照他的看法，这种特点能说明隐喻在所有比喻中的地位。因此，我们要开始描述亚里士多德划分的第四类隐喻，即类比性的隐喻或比例式的隐喻。但我们必须对这种特点加以普遍化，使之大大超出四个项目的比例关系。它涉及两种观念之间的类似性，以致一种情形要通过与之相似的另一种情形来表达或描述。[2]这位作者借用皮尔斯的“象形”（icône）概念来表示这种普遍的类似性。形象的主要作用在于包容被同时克服了的内在二元性。济慈的诗写道：

“孤寂而坐，

讨厌的思绪笼罩着我忧郁的心灵。”[3]

在这句诗中，“笼罩”这一隐喻表达把悲伤描述成仿佛用外套包着的心灵。因此，比喻性话语是一种“导致我们在考虑某种类似的东西时想到这种东西的话语。这一点构成了能指的形象方面”（第177页）。亨利在这里明显认识到的危险在于将隐喻理论引入了印象（在休谟的弱的感觉印象的意义上）理论的死胡同。当我们注意到“如果隐喻中有形象因素，那么，同样明显的是这种形象并非呈现出来的而是被描述出来的”（同上），我们就可以避免这种危险。感觉印象并不展现任何东西。一切东西都出现在语言中，不管它们是作家心灵的联想，还是读者心灵的想象。亨利继续非常谨慎地写道：“呈现出来的东西就是构造形象的样式。”（第178页）我们由此想到“创造性的”想象，康德为了将它与图式辨别开来而将它与再生的想象区分开来，而再生的想象是构造意象的方法。

因此，我们可以按照两种语义关系来分析隐喻。实际上，表达式首先在字面上起作用：为了对皮尔斯的狭义符号进行重新描述，要以此发现某种对象或某种情境的规则。它在间接表示另一种类似的情境时通过形象发挥作用。因为形象描述并不是一意象，它可能指向新的相似性，这里的相似性要么是质的相似性、结构的相似性、局部的相似性，要么是情境的相似性，要么是情感的相似性。每一次，被意指的事物都被看作形象所描述的东西。形象描述包含建立、扩大类似结构的能力。

这种发展的能力将隐喻与通过直接表达而穷尽自身的其他比喻区分开来。相反，隐喻要么通过给新的对象命名提供指导，要么通过为抽象的语词提供具体的相似性而扩充词汇。（这样，cosmos这个词在表示马的禀性或马具之后，相继表示军队的队形、宇宙的秩序。）但是词汇的扩大很少是这种发展能力的结果：我们可以通过这种相似性来应对新的情况。如果隐喻丝毫不增加对世界的描述，至少它会增加我们的感知方式。这便是隐喻的诗意功能。后者取决于相似性，但这是情感层次的相似性：通过用一种情境来象征另一种情境，隐喻将情感融入了被象征的情境，而这些情感与起象征作用的情境联系。在“情感的这种转移”中，情感间的相似性是由情境的相似性引发的：因此，在诗歌的功能中，隐喻将双重意义的能力从认识扩大到了情感。

我们可能会对下面这一点感到遗憾：在将情感与描述对立起来时，作者最终向情感主义的隐喻理论做了让步，并丧失了一种分析的部分优势，这种分析完全承认相似的活动与认识层面的发展能力之间的联系。[4]

不管对隐喻作用的最终解释是什么，亨利的分析的主要优点在于，它并未迫使我们在谓词理论与形象理论之间进行选择。在我看来，这就是“第六研究”的要点所在。而且，我们并未看出我们怎样才能在不依据述谓关系的情况下表达形象理论。亨利显然发现，隐喻

—比喻是一种“隐喻陈述”（第181页）。实际上，只有完整的陈述能够通过将某物的形象符号化来指称某物或某种情境（如上所述，符号化要从皮尔斯的意义上，即从约定俗成的符号的意义上去理解）。在这种陈述中，“一些词项将形象符号化，另一些词项则将被形象化的东西符号化”[5]（同上）。（马克斯·布莱克的看法没有什么两样：隐喻需要语词的组合，在这种组合中，有些词项要从字面意义上理解，另一些要从隐喻上理解。）这种对比性的构造如此重要，以致它一方面足以把隐喻与明喻区分开来，另一方面足以把隐喻与讽喻区分开来。在明喻中，每一项都不能从比喻意义上去理解，并且两个系列的词项之间具有相似性；而在讽喻中，所有词项都要从比喻意义上去理解，并因此产生了表现出同等一贯性的两种类似解释。

这种分析并不强行在逻辑谬误理论与形象理论之间做出选择。字面层次的冲突（第183页）导致我们到词义之外去寻求某种意义。如果语境使我们能保持某些词项的字面意义，它就会妨碍我们为其他词项保留这种字面意义。但隐喻仍然不是冲突，隐喻毋宁是对这种冲突的解决。我们必须在语境提供的某些线索的基础上确定哪些词项可以用比喻方式进行理解，对哪些词项不能进行这样的理解。因此，我们必须设想（第185页）情境之间的类似性，它将指引从一种情境向另一种情境的形象转换。这一工作在习惯性的隐喻中已没有用处，在那里，文化习俗决定着某些表达式的比喻意义。只有在活的隐喻中我们才可以看到这一工作的效用。

我们几近承认，语义冲突与形象功能构成了同一过程的正反两面。

---

[1] 保罗·亨利：“隐喻”，载亨利、阿伯编：《语言、思想与文化》，密歇根大学出版社，1958年版，第7章，第173—195页。《美国哲学协会西部分会会刊》（1953—1954年合刊）的开篇是“主席致辞”，我们以后（第4节）要加以讨论的赫斯特的理论属于同一类问题。这篇论文则发表了“主席致辞”，但作了修改。

[2] 亨利援引伯克的这一声明：“隐喻是根据他物来看待某物的修辞手法……隐喻向我们表明从另一种物质的观点来考虑的某一种性质。从B的观点来考虑，A当然是把B作为对A的观察点。”见《关于动机的语法》，第503—504页，转引自前引书，第192页。

[3] 济慈：“希望”，载《诗集》，1817年；转引自亨利：前引书，第176页。

[4] 在“第七研究”中，我将提出一种对隐喻的诗意功能所特有的“情感转移”的本体论解释，而不仅仅提出对这种“情感转移”的心理学解释。

[5] 关于隐喻与象征（在《恶的象征》出版以来我使用这个词的意义上）的关系，我参考了我的论文“言语与象征”，载《宗教学杂志》，第49卷，1975年1—2月号，第142—161页。

3.对相似性的诉讼

尽管亨利的文章包含精辟的建议，但关于隐喻的谓词理论的近期历史表明了对相似性问题的兴趣的消失和解释的进展，在这种解释中，隐喻绝没有起决定性作用。我们可以制定对相似性的检控书进行理解的方式。

这一诉讼的主要证据是替代与相似性在隐喻的问题史上长期同居。雅科布松的出色概括只能证明这样的判断：用一个词项代替另一词项的所有方式都出现在相似性的领域中。相反，相互作用与任何关系都不矛盾。内容—表达手段的关系仍然指称“真正被思想的东西或被表达的东西”与“我们将它比作的东西”之间的相似性。但语境之间比较广泛的和解观念可以忽略这种指称。[1] 这便是马克斯·布莱克采取的途径：在将相互作用理论与替代理论进行强烈对比时，在将替代理论的结果与比喻理论的结果联系起来时，他准备得出这样的结论：“意义随语境而变化具有各种各样的根据，但有时甚至没有根据。”[2] 至于这种相互联系的常识体系在这个主题上的应用，我们可以不诉诸词项的类似性而对它进行描述。在比尔兹利那里出现了相似性的全面衰退：一切事情的发生都显得像逻辑谬误代替了隐喻解释中的类似性。前者迫使我们放弃基本意义层次并且在涵义的总体中寻找可以产生意义归属关系的层次。[3]

第二个论据可以这样来表述——即便类似性是隐喻陈述利用的关系，它也不能说明什么问题，因为它与其说是陈述的原因还不如说是它的结果：在以前人们从未想到要加以对比和比较的两个事物之间突然可以发现某种相似性。正因如此，相互作用理论被迫考虑相似性本身，但它由于害怕陷入恶性循环而没有将相似性纳入解释。将隐喻谓词应用于这个主词毋宁可以比作一道屏幕或一种过滤器，这种过滤器在选择、排除和组织这一主词中的各种意义。类似性并不包含在这种应用中。

第三个论据是：相似性与类似性是意义含混的词，它们会给分析带来混乱。亚里士多德对它们的用法[4] 似乎证实了针对相似性的逻辑弱点的这种论据。我们在亚里士多德那里至少可以发现这个词的三种用法（如果我们考虑到将在第四个论据中提到的补充意义的话，我们甚至能发现四种用法）。这个词的唯一严格用法与亚里士多德不断称之为类比的东西是一致的。它是一种比例关系。《尼各马可伦理学》（V，6）对它下了这样的定义：它是“一种相等的比例关系……至少包括四个项”（1131a 31）。但比例式的隐喻并不规定隐喻的类，而仅仅规定第四个种。明喻接近它的第一种意义。《修辞学》（Ⅲ，10，1407a 11—20）明确提到了这种密切关系，尽管存在这样一个事实：在明喻中关系是单一的而不是双重的。但明喻并非隐喻的基础：《诗学》忽略了明喻，《修辞学》则使之从属于隐喻。

由于没有明确提到比例和明喻的逻辑，亚里士多德在《诗学》的结尾宣称：“最为重

要的事情就是使用隐喻。这是唯一不能教会的事情：它是天才的标志，因为善于使用隐喻就是发现相似性。”这种笼统的声明包括四种隐喻，因而涵盖了名称转移的全部领域。但是发现相似性意味着什么呢？《修辞学》（Ⅲ，11，5）暗示说，“相似性”就是“相同性”，即类的同一性：“我们必须从适当但不明显的事物中得出隐喻，正如在哲学中发现相距遥远的事物的相似性证明了人的睿智一样。正因为如此，阿契塔说，仲裁者与教会是同一个东西，因为两者都是受到不公正对待者的避难所。”（1412a 11—14）如何将这种相似性的普遍作用与特殊的类比推理或隐喻调和起来呢？在这种普遍的作用的层面上，如何使“相似性”与“相同性”一致起来呢？

第四个论据是：一种较为严重的模糊性如果不影响相似项本身至少会影响最常见的联系方式之一。相似在某种意义上也就是……的肖像。关于画像或照片，我们难道不能不偏不倚地说它们就是原形的肖像或相似物吗？相似性与肖像之间的接近性反映在某种文学批评中（肯定反映在古人的文学批评中）。对文学批评来说，探询作者的隐喻也就是发现其熟悉的印象，理解他的视觉印象、听觉印象以及一般的感觉印象。在此，相似性便由抽象过渡到具体，具体的印象则与它所说明的观念相似。相似性是进行描述的东西的特性，是广义上的画像的特性。这种新的模糊性似乎在亚里士多德本人那里得到了某种支持：他不是说生动的隐喻是“浮现在眼前”的隐喻吗？他在与比例式的隐喻相同的语境中碰巧提到过这种特性，但这位作者并未表明这两种特性之间的某种联系。在确定相等关系（即计算）与“使某物浮现在眼前”（使某物显示出来）之间有何共同之处呢？我们可以合理地提出这样的问题：这种模糊性是否会同样隐藏在亨利对隐喻的形象性的描述之中。不管怎样，根据一种观念来描述另一种观念，始终是显示它利用对第二种观念的较为生动的显现来表明第一种观念吗？进而言之，提供一种显现方式，使话语显示出来难道不属于比喻活动本身吗？ [5] 如果情况果真如此，那么，在以这种方式开辟的那个领域的两个极端之间，在比例性的逻辑与形象性的图片之间存在什么样的联系呢？

所有这些模糊性似乎集中于一个中心问题：是什么造成了隐喻的隐喻性呢？相似性概念有能力在不破坏自身的情况下选择比例、比喻、对相似性（或相同性）的把握、形象性吗？或者说，我们必须承认它仅仅掩盖了一种定义或一种解释的最初困境，而这种解释只能产生隐喻的隐喻（在亚里士多德那里是关于运送的隐喻，在理查兹那里是关于工具的隐喻，在布莱克那里是屏幕、过滤器、透镜的隐喻）？所有这些隐喻并不会使我们具有讽刺意味地回到起点，回到转移的隐喻，回到改变地点的隐喻吗？ [6]

---

[1] 见“第三研究”第2节。

[2] 马克斯·布莱克：前引书，第43页。参见“第三研究”第3节。

[3] 参见“第三研究”第4节。

[4] 我们可以将对亚里士多德的下述参考文献重新放在“第一研究”加以阐述的亚里士多德的隐喻理论的框架中。要特别指出的是，关于“明喻”，可参见“第一研究”第3节；关于“浮现在眼前”，可参见第44—45页；关于“将无生命的东西描述为有生命的东西”，可参见第45页。

[5] 关于“显示”，参见“第五研究”第2节（论比喻）。

[6] 下述难题使我们要结束对勒格恩的《隐喻与换喻的语义学》的讨论：我们要问的是，联想意象在什么意义上是

一种语言学实体？

4.为相似性辩护

我打算表明：

a）相似性是一种在张力理论中比在替代理论中更为必要的因素；

b）它不仅是隐喻陈述所建构的东西，而且是指导和产生这种陈述的东西；

c）它可以接受能克服上面所谴责的模糊性的逻辑地位；

d）对相似性的形象特征应重新表述如下：想象本身成了隐喻陈述的狭义语义学因素。

a）因提出反对将相似性纳入隐喻的逻辑地位论据而犯的最初错误在于相信张力、相互作用、逻辑矛盾这些概念使隐喻的作用变成了多余的东西。让我们回到在隐喻表达式中起作用的语言策略，这种隐喻表达式像矛盾修辞法（活的死人，清楚的模糊性）一样简单。它通过字面意义构成了一个谜，隐喻意义则提供了解谜的办法。但是，在这个谜中，张力、矛盾仅仅表示问题的形式，表示我们可以称之为语义学挑战的东西，或像科恩所说的那样表示“语义的不适当性”。隐喻意义本身并不是语义冲突，而是回应这种挑战的新的适当性。用比尔兹利的话说，隐喻源于被破坏的自我矛盾的陈述——有意义的自我矛盾的陈述。相似性正是在这种意义的转换中起作用。但是，只有当我们脱离相似性与替代之间那具有纯粹符号学特征的联合，以转向相似性的狭义语义学方面——我指的是与句子（或在矛盾修辞法中起作用的复合表达式）构成的话语事件中不可分离的功能，这种作用才会表现出来。换言之，相似性为了通过隐喻达到某种目的，应当成为谓词的归属特征而不是名称的替代特征。词项之间的语义“近似性”形成了新的适当性，尽管这些词项之间有“距离”。到那时“遥远的”事物突然间显得彼此“邻近”。[1] 当亚里士多德考虑到贴切的隐喻各种优点中的“适当性”（《修辞学》，Ⅲ，1404b 3）优点［他在其中看到了一种“和谐”的方式（同上书，1405a 10）］时，他发现了相似性的这种严格的述谓效应。由于提防这些“生僻”的隐喻，他建议，根据“具有同源关系”和“本质上相似的”东西中形成隐喻，这样，一旦形成了陈述，它就明显地“具有同源性”（同上书，1405a 37）。[2]

这种同源性概念十分重要。既然我们承认隐喻能起启发作用，那么，用隐喻的方式来表达它就没有大的弊端。此外，“远”与“近”的隐喻不过是“运送”的隐喻的继续：“运送”意味着接近，意味着缩短距离。同源性概念趋向具有前概念特征的“家族相似”观念，在隐喻过程中相似性的逻辑地位可以与这种观念联系起来。

随后的几段文字打开了这道突破口。至少我们已经获得了初步的看法，即，张力、矛盾、论争不过是使隐喻“显得有意义”的接近方式的反面。第二个看法是：相似性本身就是一种述谓事实，它出现在因矛盾而处于紧张关系中的各词项之间。[3]

b）在此，人们会提出这样的异议：相似性不宜用作新的适当性的理由或原因，因为它源于陈述以及陈述所进行的对比。对这种异议的回应使我们陷入了一种很可能给隐喻理论带来新的理解的悖论。惠尔赖特在他的著作《隐喻与实在》[4]（在“第七研究”中我将花更长的篇幅讨论这个问题）中非常接近解决这一悖论。这位作者主张区分epiphore（名称转移）与diaphor（名称互换）。我们还记得名称转移是亚里士多德的术语。它是指转换、转移本身，也就是说，是指统一的过程，是发生在陌生的观念（因相距遥远而陌生观念）之间的那种同化过程。这种统一的过程本身源于某种统觉——某种洞察力——它属于“看”的范畴。亚里士多德说“善于使用隐喻意味着发现相似性——凝视相似性，注目于相似性”。名称转移就是这种一瞥和天性：这是教不会的和拦不住的。[5]然而，没有名称互换就没有名称转移；没有建构就没有直观。实际上，直观的过程在使遥远的东西接近时包含不可还原的散漫因素。“注视着相似性”的亚里士多德也是研究比例式的隐喻的理论家，在这种隐喻中，相似性与其说是看出来的还不如说是建构出来的［虽然就像homoïôs ekheï这个古希腊词（指以相似的方式活动）所表明的那样，相似性本身以某种方式在起作用。《诗学》，1457b 20］。马克斯·布莱克通过另一种隐喻，即屏幕、过滤器和透镜的隐喻同样表达了这种散漫因素，以表明谓词如何选择和组织主词的某些方面。因此，以统觉的语言即视觉的语言和建构的语言对隐喻进行解释不存在任何矛盾。它既是“天才的禀赋”又是从“比率”中看出这种特点的几何学技巧。

我们可以说，我们离开语义学是为了与心理学联姻吗？首先，得到心理学的教导并不羞耻。当心理学成为关于操作的心理学而不是关于原理的心理学时尤其如此。当格式塔心理学被应用于新的现象以表明结构的全部改变经过了突然的直观阶段时，格式塔心理学在这一点上很有启发性，而在突然的直观中新的结构源于以前的结构的遗忘和改变。其次，在天才与计算之间、直观与建构之间的这种心理状态的悖论实际上也是纯粹语义学的悖论：在话语实例中，它涉及谓词的赋予过程的奇异特征。就此而言，我们可以在古德曼那里发现了一种有趣的辩护（仍然是隐喻的隐喻）：他指出，隐喻是“重贴标签”。但这种重贴标签的活动显得像“具有过去时的谓词与一边保证一边退让的对象之间的温柔爱情”。[6]一边保证一边退让，就是以隐喻的形式出现的悖论：保证维持着古老的婚姻——文字上的认定。这匆匆一瞥从离异之外发现了相似性。

c）最后这个悖论也许包含对相似性的逻辑地位的异议作出回应的钥匙。因为如果我们可以表明相似关系是上述同化作用的别名，那么适用于同化作用的东西也适用于相似关系。

我们还记得对相似性的逻辑弱点的指责：除了差别之外……任何东西都与别的东西相似！

剩下的解决办法是：将关系建立在操作活动模式的基础上并将操作活动的悖论与这种关系联系起来。相似性的概念结构显然将同一性与差别性对立和统一起来。亚里士多德

将“相似性”表述为“相同性”并不是由于疏忽：从差异性中看出相同性也就是看出“相似性”。[7] 但隐喻揭示了“相似性”的逻辑结构，因为在隐喻陈述中尽管存在差别，尽管存在矛盾，我们仍可以发现相似性。相似性也是与述谓活动一致的逻辑范畴，而在述谓活动中，“接近”遇到了“远离”的抵抗。换言之，隐喻表明了相似性的作用，因为在隐喻陈述中字面上的矛盾保留了差别。“相同性”与“差别性”不仅混合在一起，而且相互对立。通过这种特殊性，谜语处于隐喻的中心。在隐喻中，尽管有差别性，但“相同性”仍发挥作用。

不同的作者以这样或那样的方式发现了这种特点，[8] 但我想把这一观念再推上一个台阶——甚至推上两个台阶。

如果我们可以将隐喻中的相似性解释为同一性和差异性相互冲突的场所，我们难道不能根据这种模式说明能从中产生备受指责的模糊性的隐喻种类的多样性吗？我们应当追问，从什么方面说，从属到种、从种到属、从种到种的转移是名称转移的形式（反映了引起争议的相似性的相同单元）呢？

杜伯纳在《隐喻的神话》[9] 中已经指点了问题的答案。他发现，在隐喻陈述出现的情形相当于赖尔所说的范畴错误，这种错误在于“用适合于某个范畴的术语来描述另一个范畴的事实”。[10] 对隐喻的定义并没有根本区别：它在于，用描述另一个相似的事物的词语去描述某个事物。我们试图表明隐喻是故意犯的范畴错误。从这种观点看，亚里士多德的四个种被重新结合起来。这一点对于前三个种来说是显而易见的：将种的名称赋予属等等显然逾越了有关的词项在概念上的界限。但是，比例式的隐喻包含同样的错误。因为对亚里士多德来说隐喻并非类似性本身，即，不是比例的相等性。它毋宁是在比例关系的基础上将第二个项的名称转用于第四个项，或将第四个项的名称用于第二个项。因此，亚里士多德的四个类就是故意犯的范畴错误。

同样的构造使得我们可以考虑在亚里士多德那里隐喻相对于明喻的优先性。隐喻实际上是直接说“这个（是）那个”（《修辞学》，Ⅲ，1410b 19）。对谓词的这种应用尽管不恰当，但构成了隐喻所表达的知识。明喻则提供了更多的东西。它是一种解述，这种解述减轻了异乎寻常的归属的力量。正因为如此，布莱克和比尔兹利对明喻的指责无法触及隐喻，而隐喻不仅是明喻的缩略形式，而且是它的致动因。[11]

范畴错误的观念已经接近实现目标。我们难道不能说在隐喻中起作用的语言策略在于消除一些逻辑界限并且为了表明以前的分类妨碍我们认识一些新的相似性而确定一些（新的）逻辑界限呢？换言之，隐喻的力量在于打破以前的分类，以便在原有界限的废墟上建立新的界限。

总之，我们难道不能假设开辟穿越既定范畴的道路的思想动力也就是产生所有分类的动力吗？我们之所以在这里谈论假设，是因为我们无法直接达到属与类的这一源头。观察与反思往往很晚才能到达这一源头。因此，正是通过一种有赖于推论的哲学想象，我们可以提出，首先作为一种偏离既有词义的现象而出现的，我们称之为隐喻的话语的形象化表达，与产生所有“语义场”并因此产生隐喻所偏离惯用法本身的过程是一致的。“使人看出相似性”的活动就是“显示‘属’的活动”。在亚里士多德那里也是如此。如果我们的确可以了

解我们所不知道的那种东西，那么，“使人看出相似性”就意味着在差异中形成“属”并且没有通过概念的超越性而超出差异。亚里士多德所说的“同源性”概念就是这个意思。隐喻使我们能为概念的把握提供一个预备阶段，因为在隐喻的过程中，向“属”的运动因对差异的抵制而中断了，并在某种程度上被形象化表达所掩盖。正是通过这种方式，隐喻显示了在语义场的构造过程中发挥作用的动力，加达默尔把这种动力称为基本的“隐喻性”，[12] 它通过相似性而与概念的起源融合在一起。首先，在逻辑的类的规则支配个人之前，家族相似就把他们结合在一起。隐喻——话语的形象化表达——通过同一性与差异性之间的冲突而公开地描述了这样的过程：这一过程通过将差别融入同一性以隐蔽的方式产生语义场。

这种最终概括使我们能重新进行一度被中断的讨论，这种讨论涉及雅科布松的隐喻过程概念。像雅科布松一样（但在某种意义上又不同于他），我们提出了一种“隐喻过程”概念，对这种概念来说，修辞学的比喻起着启示者的作用。但与雅科布松不同的是，在隐喻中可能被概括的东西并不是它的替代本质，而是它的述谓本质。雅科布松概括了一种符号学现象，即以一个词项来代替另一词项的现象。我们则概括了一种语义学现象，即通过异乎寻常的属性而实现了两个语义场的相互同化。同样，语言的“隐喻极”由于属于纯粹的谓词类型或系词类型，而不以换喻极作为对立面。两极之间的对称被打破了。换喻——表示另一个名称的名称——仍然是一种符号学过程，也许甚至是符号领域的明显的替代现象。隐喻——异乎寻常的归属——是邦弗尼斯特的意义上的语义学过程，也许甚至是话语实例层面上明显的遗传现象。

d）幻象和发散性的相同悖论确立相似关系的模型乃是现在这种悖论可以作为消除第四个异议的指南。它涉及作为形象描述，作为描述抽象关系的形象化比喻的相似性的地位。大家还记得，这个问题源于亚里士多德对“使……浮现在眼前”的隐喻能力的看法。亨利的形象理论和勒格恩的“联想意象”概念完整地提出了这个问题。但是我们也发现，语义学分析越是服从逻辑语法，它就越要避免恢复意象概念。这一概念被认为与一种错误的心理学具有十分密切的联系。

问题恰恰是要了解隐喻形象的因素是否与所有语义学考察无关，我们是否能从相似性的矛盾结构出发来考虑这个问题。想象涉及同一性与差异性之间的冲突吗？

的确，我们在这里仍然没有论及想象的可以感知的方面、准感性的方面，在下一节里我们将考察这个方面。我们有兴趣首先将想象的非语词的内核加上括号，也就是说，将从准视觉、准听觉、准触觉和准嗅觉意义上来理解的想象物加上括号。从语义学理论的观点，亦即从字面层次的观点来解决想象问题的唯一方式就是从康德意义上的创造性的想象开始考察，并且尽可能长久地推迟对再生的想象问题、对想象物问题的解决。想象被视为图式，它表现了语词的维度。在成为减弱的知觉对象的场所之前，它就成了新生的意义的场所。因此，正如图式是范畴的模型一样，形象是语义的新的适当性的模型，这种语义的适当性产生于受到冲击的语义场的瓦解。

在将这条新线索与以前的思想之束连接起来时，我要指出的是，形象因素包含语词的

方面，因为它在差别性中并且不顾各种差别对同一性把握，但这是按前概念的形式而进行的把握。亚里士多德的“看”——“看出相似性”在被康德的图式以这样的方式显示出来时与形象因素似乎没有什么不同：指明“属”的存在；把握相隔遥远的项目之间的密切关系就是把它们浮现在眼前。隐喻似乎是一种图式，隐喻的归属关系就是在这种图式中形成的。这种图式使得想象成了引申义在同一性和差异性中出现的地方。隐喻在话语中成了可以看见这种图式的地方。因为同一性与差异性并不结合在一起而是相互冲突的。

这种关于隐喻归属的图式概念还能使我们重新考虑一个悬而未决的问题：我们还记得，亚里士多德认为陈述可以显示话语。丰塔尼埃则把形象比作形体的外观。但关于隐喻归属的图式概念充分考虑到了这种现象：图式是显示归属关系的东西，是赋予它形体的东西。正是这种述谓过程“形成意象”。它是语义类似性的载体。这样，它有助于解决在字面意义层次上被发现的语义的不一致性。

这意味着意象所提出的问题已被完全解决了吗？我们的确仅仅把形象化比喻的词语方面作为同一性与差异性的综合的图式吸收进来。“使—看见”本身意味着什么呢？是“浮现在眼前”吗？是形象的形象性吗？我们必须承认这种分析留下了剩余物，它就是意象本身。

然而，在我们专注于创造性想象的图式时，如果不能将意象本身纳入语义学理论，至少可以探明语义学与心理学之间的界限，在那里语词与非语词的东西结合在一起。 [13]

---

[1] 瓦莱里在1935年1月号的《新法兰西杂志》的一篇文章中提到过“这类故意犯的错误”，这些错误就是比喻。见《全集》，拉普雷亚德出版社，第1卷，第1289—1290页。转引自亨利的《换喻与隐喻》，第8页。这位作者（在“第六研究”第4节中我们将花更长篇幅讨论他的观点）引用了诗人勒韦迪的这个十分恰当的评论：“意象是心灵的纯粹创造——它并不源于比较，而是源于两种遥远的现实性的接近——两种接近的现实性的对比越鲜明和恰当，意象就越强烈——它就越能激发人的情感并且越有诗意的实在性。”转引自亨利：前引书，第57页。克洛代尔（《杂志》，拉普雷亚德出版社，第1卷，第42页）也说：“隐喻就像推理一样起收集的作用，但走得更远。”（转引自亨利：前引书，第69页注释26）

[2] 在亚里士多德那里，从其他上下文中可以发现隐喻可以缩短逻辑的属之间的“距离”。因此，隐喻与谜语接近：“一般说来，我们能根据巧妙谜语得出恰当的隐喻，因为隐喻包含谜语，因此，我们显然在此恰当地进行了转换。”（《修辞学》，III，1405b 4—5）。这点同样适用于隐喻与反衬之间的接近，在那里，反衬与相似性要放在一起理解（同上书，1410b 35；1411b 2）。

[3] 替代理论并未发现这种机制，因为它是从隐性隐喻出发，而这种隐喻从形式上看仅限于用出现的词项来代替不出现的词项（济慈的诗曾提到被忧伤“笼罩”的心灵，亨利认为，济慈应该在这首诗中加上“外套”一词）。但是隐性的隐喻的动力仅仅由显性隐喻来揭示。在那里，陈述的各个词项之间的相互影响导致用出现的词项代替不出现的词项。

[4] 惠尔赖特：《隐喻与实在》，第72页及以下。

[5] 埃斯诺在隐喻中发现了一种“自我传达的直观”（转引自亨利：前引书，第55页）：它是“直线性的直观”，由于这种直观，“心灵证明了直观的和具体的同一性”（同上书，第57页）。我们将根据自身的理解来运用这种证明。我们把直观因素中的这种转移作为“意象”的第一种意义。亨利在概括直觉主义的传统时明确指出：“由于产生于感知的反应，（隐喻）是从想象出发到达想象的新的直观。对被感知事物的快乐的注视准备了丰富的因素，在那里产生了一种活生生的综合，它使两种因素的相互影响成为现实。”（前引书，第59页）

[6] 古德曼：《艺术的语言——符号理论研究》，第69页。

[7] 关于相同性与相似性，参见《形而上学》卷第9章：“相似性被用来形容在所有方面具有相同属性的事物，形容其相似性多于差异性的事物，以及具有相同性质的事物。最后，用来形容与另一个事物分享更多的或更重要的对立面而又与另一事物相似的事物。由于这些对立面，事物容易发生改变。”（1018a 15—18）“相似”一词的第二种意义似乎特

别适合于隐喻。

[8] 因此，赫希伯格的《隐喻的结构》（载《凯尼恩评论》，1943年）主张隐喻“涉及在其他方面不相似的事物的相似性”（第434页）。其“张力”在于，诗歌要求解释者考虑各种对象之间的不相似性与相似性：“在感知隐喻的各种对象之间的相似性，一个人会渴求一种审美体验，并且如果诗歌允许的话，还要努力将尽可能多的明显的不相似性纳入其中。”（同上）调和对立并保持其张力对形成诗歌的体验同样是必要的。伯格伦在同样意义上宣称，隐喻“构成了使我们能将各种现象和各种观点结合起来而又不牺牲它们的多样性的必要原则”（《隐喻的使用与滥用》，第一部分，载《形而上学评论》第16卷，1962年12月到1963年3月第2期和第3期合刊，第237页）。

[9] 杜伯纳：《隐喻的神话》，耶鲁大学出版社，1962年版（增补版，南卡罗来纳大学出版社，1970年），第12页。

[10] 赖尔：《心的概念》，伦敦，哈钦森出版公司，1949年版，第8页。

[11] 在这一点上我与勒格恩完全走到了一起（前引书，第52—65页）：明喻的相似性取决于对类比的逻辑用法。这是隐含的推理。狭义上的隐喻取决于对类比的纯粹语义学用法：这是in praesentia隐喻的异乎寻常的归属关系清楚地表达的直接转移。但是我唯一的保留涉及“类比”一词的用法以便将这些不同的用法包括在内。我宁愿用“相似性”（ressemblance），它是从“相似的”（semblable）这个词派生的名词。“类比”这个词应当用来表示亚里士多德的“类比”，或四个项目的比例关系（类比隐喻就基于这种关系，这种隐喻是比喻关系的第二项与第四项之间的交叉转换），或用来表示中世纪形而上学的analogia entis（存在类比）。“类比”一词的最后这种词义就是最后一篇研究“第2节”所讨论的对象。

[12] 加达默尔：《真理与方法》，第三部分，第406页及以下。

[13] 布雷东在思考乔吉的著作时使用了一种可以比作对想象物、图式和意象进行排序的方法。他使这三个主语从属于象征，而象征本身源于“界限”与“非界限”之间的间隔问题，它推动着一种解释活动并且开辟了一条路线。这条路线通过上面提到的三段式表现出来：依靠图式的想象物造成了意象（布雷东：“象征、图式、想象。论乔吉的著作”，载《卢汶哲学杂志》，1972年2月号，第63—92页）。布雷东的思考与我将意象纳入语义更新的领域的尝试不无关系。然而，作为象征概念的前提的间隔概念运用了差异性观念（它超出了本研究的范围）并且与“第八研究”所阐述的本体论具有更加密切的关系。

5.隐喻的心理—语言学

探测语义学和心理学之间的界限的根本方法就是在那里建立一门交叉学科——心理—语言学。将意象纳入对隐喻的狭义语义学运用的目的并非仅仅表明它的必要性。转换概念乃是比喻理论的永恒主题，它牵涉到将一些使心理学和语言学的综合考虑合理化的行为。我们将在本节中考虑这一动机，而将对意象本身的心理—语言学考察留到以后。

对隐喻所涉及的活动进行心理—语言学探讨所遵循的原则值得考察。我们不会重新采用语言学要极力摆脱的那种描述方式与说明的方式吗？丝毫不会。这里涉及的心理—语言学并不是前语言学，而是后语言学：它的目的实际上是将语义场的成分分析和贯穿这些语义场的精神活动结合在一门新学科中。因此，这门学科不会受到人们以前对心理学的那种公正批评。心理学的两个缺陷是，关注内容（意象、概念）甚于关注活动，以及对这些内容之间的关系进行机械的描述（因此提供了观念的联想的连续表达方式）。这是一门新学科，它源于完全特殊的语义分析的结果以及对在亚语言学层次上的理解活动所作的描述。

就修辞格而言，埃斯诺[1]是一个先驱。他发现，修辞格所涉及的活动可以归结为增加或限制外延（即一个概念适用的实体数目）或内涵（即形成一个概念的性质的数量）的能力。按照他的看法，提喻不过是外延的变化，隐喻与换喻则是内涵的改变。这两种修辞格的差别在于，换喻遵循事物的顺序并且是通过分析来进行，而隐喻则通过一种始于想象并止于想象的反应综合地直观地运用内涵。正因为如此，与涉及事实中的联系的换喻相比，隐喻所确立的想象的等价物会对实在造成更多的歪曲。但是，埃斯诺缺乏心理—语言学的方法论工具，即，正如我们刚才所说，他没有将操作理论与场论结合起来。

亨利（Albert Henry）的著作《换喻与隐喻》[2]试图满足这一双重要求，此外，它还表达了对我们不会重视的狭义风格学的关切。实际上，在他眼里，它所提出的“心理—语言学的根据是一种健全的风格学分析必不可少的基础”（第21页）。这部著作之于心理—语言学就好比康拉德的著作之于逻辑—语言学。按照亨利的看法，只有一种心灵活动在提喻—换喻—隐喻这个三一式中起作用：这种活动在简单的程度上表现在换喻（和提喻）中，在次要的程度上表现在隐喻中。正因为如此，我们必须首先研究换喻中的这种活动。

正如埃斯诺看到的那样，这种活动是知觉的综合，而此种综合使心灵能集中或分散审视的目光（第23页）。修辞格仅仅是在语言学层次上将这种独一无二的活动的意义效应进行制度化的不同方式。

如果换喻的确简单地表现了这种活动，那么，这种换喻又如何呢？此处涉及波蒂埃[3]和格雷马[4]的语义分析。如果我们将语义场称为由概念实体的基本要素构成的整体，那么，我们就可以对这个语义场有一个全面的了解。“通过换喻，对语义场进行全面了解的心灵专注于一种语义并且指出概念实体，这种实体乃是它通过语词而进行注视的对象。当

结构被视为概念实体时，它就通过纯粹的语言学实在来表达语义。”（第25页）因此，我们把一块印有路易国王的图像的硬币称为“路易”。我们要考虑三个方面的问题：构成语义场的表达方式的语言事实，“心灵所进行的或多或少自由的以及或多或少快乐的理解”（第25页），给心灵关注的语义所涉及的对象命名。[5]

我们可以发现我们自身的研究的兴趣所在：当我们从活动方面而不仅从结构方面探讨现象时，我们可以将死的比喻与新生的比喻区分开来，与新的换喻区分开来，用布兰维利耶（Brinvilliers）的话讲，这种新的换喻涉及“能动的进行选择的知觉”（第30页），布兰维利耶在谈到毒药盒时指出“在这个盒子中有过不少遗产”。风格学对这种基于活动差别的区分寄予厚望。[6]

同时，当比喻词处于形容词的位置（喝令人快活的葡萄酒）时，我们可以暂时注意到述谓活动在操作中所起的作用：“述谓活动是语言学方法，它使换喻这种语义学现象能表现出来。”（第33页）在批评中我们不会忘记这一特点。[7]

这就是基本的“创造机制”：语义的集中。这也是这种机制在修辞格层次的简单表达：换喻。

在何种意义上隐喻像埃斯诺看到的那样是改变内涵的相同能力的变种呢？在这里这位先驱缺乏技术工具。因为他无法超越分析的方式与直观的、想象的、综合的方式之间的纯心理学的对立。这种语言学的中间阶段使我们能将隐喻建立在换喻的基础上，而换喻是双重的和重叠的。[8]

采取这一途径并不意味着采取另一种途径，即传统修辞学的途径，而传统修辞学将隐喻与缩略的明喻等同起来。在这一点上，这位作者在勒格恩之前就提出了以下论点：明喻并非修辞格，因为它既不表示偏差，也不表示替代；它并不导致新的命名；最后，它是一种狭义的理智活动，这一活动并不触及被比较的各个词项（第59—63页）。

既然隐喻并非缩略的明喻，那么，是什么使得我们能把隐喻看作“以简捷的方式对双重换喻的综合”（第66页）呢？

为了表明这一点，我们从亚里士多德的第四类修辞格，即类比性隐喻出发——这位作者将它作为主要的东西（而康拉德从逻辑语义学的观点出发将种与种的关系放在优先地位）。当雨果写到“马耳他有三层防御，有一个个堡垒，有一艘艘战船和英勇的骑士”，他通过穿越堡垒的语义场并专注于“保护”这一词义提出了第一种换喻；他通过使用“护甲”一词提出第二种换喻；然后，他提出了余下两种特征的等值性；最后，他以对象的名称（“护甲”），即以具有共同性质（“保护”）的整个语义场的象征来表达这种思想的等值性。

但综合表现在什么地方呢？在此，作者提供了一系列的近义词，虽然英语国家的评论家使用的“屏幕”、“过滤器”、“透镜”和“立体观察”本身就具有隐喻性。同样，他提到“通过话语创造一种主观的近义词的换喻性重叠关系”（第66页）。他还用图表的方式，描述了两个层次（语义场）的这种重叠关系，标明了两个焦点，并且画了一个从两个层次的中心穿过的箭头。在对该图表发表评论时，他指出：“在隐喻中有双重的聚焦，有对观察点的

纵向轴的确切说明。”（第68页）确切地讲，这就是斯坦福的立体观察法。[9] 当他说“隐喻词项被隐喻词赋予它自身的全部涵义（部分是明晰的，部分是模糊的）时”，这可以使这种形象化比喻更加完整。这种超负荷的形象化比喻导致了具有“隐喻密度”的形象化比喻的产生（第67页）。形象化比喻在惯用的表达方式中起支配作用，这种表达方式对所有观点作了绝妙的概括：“唯一的基本比喻就是邻近性的比喻。在第一等级，它通过换喻和提喻来实现；在第二个等级，它通过隐喻来丰富和充实自己。”（第69页）

在提出被严格应用于这部著作的心理—语言学基础的一些评论时，我试图指出，我并未对它采取应有的公正态度，而这部著作不仅提出了这些心理—语言学的基本概念，而且在其基础上建立了狭义的风格学大厦。我试图提出，我为什么要摘去这一著作的花冠并删除对“隐喻的风格学地位”的非常丰富的分析（第114—139页）。根据风格学的观点，我们应当把新的话语单元即文学作品看作参照系。但是我们的所有讨论处在语词与句子之间。新的问题显然与这种层次变化联系在一起。我们将把层次变化留到“第七研究”中去讨论。正因为如此，我仅仅指出一些确保从语义学层次过渡到风格学层次的分析（除非这部著作不说明心理—语言学与风格学的关系）。

就换喻而言，风格学观点把修辞格的组合看成是第一位的东西。正如我们在佩斯那里看到的那样，对比和赘言与配对、联结、联环、编制一起表现出来。由此我们会重返里法特尔对隐喻的分析（第121页）。将这些隐喻的复合体纳入一部著作，要么是通过叙事结构来实现，要么，更简单地说，是通过以隐喻方式而开辟的广阔的语义场的结构来实现。因此，隐喻对“复杂的风格学有机体”（第139页）的从属关系可以在著作的层面上得到理解。也正是在这个层面上，作者确定了隐喻的个人表达的意义，它的婉转语言的狭义诗学功能（第130页），而没有遗忘其纯粹理智的和辩证的功能（第132页）。因此，在被精辟分析过（第135页）的《恶之花》的两首十四行诗中，两种象征的结合（大海—彗发与航船—心灵）要实现“从彗发到遥远天空的宇宙的开放”（同上）就需要整个隐喻的复合体。我们需要整首诗来打开一个世界并且“集中创造运动着的宇宙的和谐”（同上）。我们在“第七研究”中将会重新讨论这类问题。

我的批评丝毫不涉及隐喻的心理—语言学原则。这种混合方法再一次一方面受到构成转换的活动的完美证明，另一方面受到这种活动与形象化比喻的结合的完美证明。我们所分析的著作几乎没有提供考虑第二种赌注的机会。它完全适合对第一种赌注的讨论。

我想指出的是，在心理学与语言学的混合中，只有部分语言学资源，即语义分析得到了开发，另一部分资源，科恩承认的那个方面，即语义适当性与不适当性的领域则被忽视了。将隐喻归结为换喻就是将操作理论与语义场（它缺乏狭义语义学因素）理论以不同比例加以混合的结果。

我们不妨做点预备性的评论：这种评论也许只是语词方面的争论，但它在以后的讨论中会得到更大的重视。严格地讲，两种语义聚集的局部性活动（构成隐喻的等价物建立在它们的基础上）就是换喻吗？如果我们依靠上述定义，那么，只有当聚集导致名称的改变时，换喻才会成为一种修辞格；如果它不导致名称的改变，就不会有偏差，也不会有修辞

格。但是这里的情形并非如此：换喻并非作为修辞格而只是作为聚集，作为新命名的抽象被纳入隐喻。因此，只有源于整个过程的隐喻才会成为修辞格。毫无疑问，我们可以谈论换喻的聚集（第76页），它会使我们想到，这种聚集与产生被称为换喻的修辞格的那种聚焦是相同的。隐喻与换喻仍然是两种不同的修辞格。

但是，主要的困难涉及等值性本身的地位，涉及重要的现象，我们看到，这种现象的周围是一系列生动的隐喻：重叠、超载、变厚。它曾被直接称为“起整合作用的认同”（第71页）。人们期待对这种“起整合作用的认同”进行心理—语言学的分析，也就是说，既对它进行心理学分析又进行语言学分析。实际上，语言学的方面无法还原为语言符号的命名活动（通过应用有关的事物），这种“符号表示整个语义场”（第69页）。正如樊索夫和他之后的康拉德所看到的那样，表达层次的替代仅仅是以等值物为基础的最终活动，这个等值物就是基本活动。语言学方面再也不能归结为双重的换喻：当提供双重的换喻时等值性是显而易见的。但是，所有隐喻手段意味着运用近似性，正是这种近似性推动我们去寻求能同化遥远的东西的语义。因此，对等值性的运用导致我们求助于被不确切地称为换喻的两种局部活动。如果心灵对一个语义场作了全面了解并且专注于某某语义，那是因为，正如科恩发现的那样，整个过程发生在有待减少的不适当性与有待建立的新的适当性之间。两种“换喻”仅仅是一个具体过程的抽象阶段并且受间距和接近游戏的支配。正因为如此，它们在这里不是作为修辞格，而是作为一个过程的环节，这个过程的统一性属于语义学层次（在我们为了把它与符号学对比而赋予这个词的意义上）。

我们刚刚表明，如果人们将起整合作用的认同活动的语义学性质与近似性所消除的“距离的语义学性质联系起来，起整合作用的认同活动的语义学性质就会显示出来”。在这种意义上，心理—语言学必须将语义的不适当性概念纳入它的操作理论中。正如科恩的理论缺乏对适当性的确立进行相应的语义学分析一样（能缩小话语偏差的语言偏差概念并不能弥补这一缺陷[10]），亨利的起整合作用的认同活动可以符合科恩的缺乏新的适当性的概念。

但是，如果对隐喻的“机制论”的研究不能直接达到等价的心理—语言学内核，那么，研究作为另一章的对象的“形态学”（第74—114页）可以间接地达到这一内核。实际上，这种研究将重点从双重换喻明显地转向两种换喻关系的等值性本身。人们的确会担心这样的情形：形态学（恰恰因为它是形态学而不是机械论）被包含在仅仅保留了运算的痕迹的代数中。当它将“被表达的项目数”（第85页）作为指导线索时尤其如此。这位作者实际上坚持$a/b=a'/b'$这个方程式，在这个方程式中，狭义上的隐喻项处在a的位置，它被作为前语言学或亚语言学描述的图式，表达式把它现实化并且充实它的内容（第82页）。在此基础上，对四词项隐喻、三词项隐喻、二词项隐喻（甚至一词项隐喻）的不断考察会穷尽理论的所有可能性。这一图式很有可能仅仅保留已解决问题的样式。

然而，分析的细节显示出操作活动的几个不太明显的特点。因此，二词项隐喻——正如我们对显性隐喻的看法不断证明的那样——在一定程度上揭示了等值性的范围，正是这种等值性范围将二词项隐喻与数学等式区分开来。从形式上讲，两个词项构成的隐喻包含

对完整比例的两个项目的省略。这些项目可能是a和a′：在“你的嘴唇（a′）的燃烧着的灌木丛”（a）中，我们必须恢复“闪烁的火焰”（b）和“红色”（b′）。这些（省略的）词项可能是a与b′，以所有格形式出现的动词隐喻或形容词隐喻就是如此。如在“大海向他微笑”中，我们也可以完成四个词项：“笑”（a）/人（b）＝闪耀（a′）/大海（b′）。如果说这一公式形式上是四词项隐喻的公式，那么，二词项隐喻的功能因为在呈现出的词项之间已经建立的联系而具有某种特殊性。因此a的a′并不具有等同关系的述谓意义，而具有从属关系的述谓意义（第91页），a的b′则获得了显然不同于等同关系的意义的多样性（同一性，同一性的基本特征，从属关系等等）。尤其值得注意的是，“在名词与动词或形容词之间并不存在可能的等同关系”（第93页）。b′的a的名词隐喻本身就类似于动词隐喻或形容词隐喻（第94页）。但是，要断定动词或形容词隐喻并不构成特殊的隐喻范畴，在这里引用语言学的强制性是不够的，它强调动词有赖于从本义上理解的名词，这样，动词就只起隐喻作用（第95页）。这种深层的语言学结构仅仅说明这类隐喻的正常类型是ab′。它并不说明述谓关系不是认同关系。正是这一特点将述谓关系分开。推而广之，“是”、“称为”、“命名”、“做”、“认作”或“代表”也不是认同关系。这些关系本质上是系词关系。

“狭义上的隐喻的语义融合”（第108页）最终将两种比例的代数式的同一性更加突出地显示出来。

我们将把最后的评论置于本节开头提到的第二个心理—语言学问题的核心。亨利将“隐喻表达式的中心问题”中的三种因素辨别开来：“双重的换喻活动，认同关系与想象的错觉。”（第82页）我们已经讨论过第二种因素与第一种因素的关系。接下来涉及第三种因素与第二种因素的关系，在以亨利的心理—语言学为基础的风格学中这种关系并非特殊的观察对象。

---

[1] 埃斯诺：《民众的想象——西方的隐喻》，巴黎，法国大学出版社，1925年。

[2] 亨利：《换喻与隐喻》，巴黎，克兰克西克出版社，1971年版。

[3] 波蒂埃：《走向现代语义学》，载斯特拉斯堡大学语义学与罗曼语文学研究中心出版的《语言学与文学杂志》，第2册，第1章（1964年）。见《语言学描述。理论基础》巴黎，克兰克西克出版社，1967年版。

[4] 格雷马：《结构语义学》，巴黎，拉鲁斯出版社，1966年版。

[5] 我暂不讨论换喻与提喻的区别，亨利把这种区别归结为意义场与语义场或联想场之间的细微区别（第25—26页）：“换喻与提喻是一种基本修辞格（聚集与邻近的形象化比喻）的不同形态。它们并不是因它们的逻辑而是因它们的应用领域而不同。”（第26页）

[6] 我们可以通过这种方式否认巴利在《法语风格学论文》第197页中的评价，他在修辞格中只会看到“思想的懒惰”与“表达的懒惰”。

[7] 我把建立在心理语言学基础上的风格学的重要发展存而不论。我仅仅指出，佩斯对逻辑系列的研究，对主要特征的研究，最后，对“语调一致性”的兴趣——即对适应语境能力的兴趣——不再考虑单词，甚至不考虑句子，而是考虑整部著作（第49页）。风格与著作之间的联系引发了一些我们只会在“第七研究”中加以探讨的问题。

[8] 埃斯泰夫甚至比埃斯诺更早预料到：“我们看到，由于换喻或提喻具有某种共同性，隐喻不断以对象之间的转移来补充它们。”埃斯泰夫：《对文学表达的哲学研究》，巴黎，1938年。转引自亨利：前引书，第65页。

[9] 斯坦福：《希腊的隐喻——理论与实践研究》，牛津，布莱克韦尔出版社，1936年版，第105页。

[10] 在科恩那里，语言偏差毋宁类似于命名的改变。亨利和康拉德已经指出，命名源于对两个语义场的两个重叠中心之间的同一性的了解。

6.形象与意象

建立一门关于幻象的心理—语言学可能吗？按照第4节的分析，如果语义学停留于想象的词语表达方面，心理—语言学能够超越这一界限并将意象的可感知方面与关于隐喻的语义学理论结合起来吗？我们已对这个方面存而不论，以便将意象的这个最接近词语表达层面的方面纳入其中，我们用准康德的术语将这个方面称为隐喻的图式化。

我打算根据赫斯特的有趣的著作来考察这一问题。[1] 这部著作的确不能被称为心理—语言学著作。但它既是维特根斯坦意义上的语言学，又是英美精神哲学传统意义上的心理学。然而，它所涉及的问题——“说”与“看作”之间的联结——乃是我们在前一节所说的意义上的心理—语言学问题。

乍一看，这一尝试与第三篇论文讲述的语义学理论背道而驰。这种语义学理论不仅反对将隐喻完全归结为心理意象，而且反对让被视为心理学因素的意象完全进入本身被看作逻辑语法的语义学理论。正因为付出了这样的代价，相似性游戏才能被纳入谓词演算的范围，即被纳入话语的范围。但是，紧接着会提出这样的问题：如果不从想象过渡到话语，我们是否不能并且不应该做相反的尝试并把意象看作语义学理论的最终因素，而这一因素曾被作为最初因素予以抛弃。

以前的分析提出过这一问题。在一个重要问题上，这一分析容忍表明意象的空洞性的基本缺陷。它未能考虑隐喻的感性因素。在亚里士多德那里，这一因素通过隐喻的生动性特点，通过浮现在眼前的能力来表现。在丰塔尼埃那里，它隐含在对隐喻的定义中，即，隐喻意味着用人们更熟悉的另一个观念的符号来表示某种观念。理查兹因为提出了手段—内容的关系的观念而接近这一定义。传达手段与内容的相似关系并不像一种观念与另一种观念的关系，而是像意象与抽象意义的关系。亨利更加清楚地认识到意象因素与隐喻的形象特征的联系。在法语文献中，勒格恩因为提出了“联想意象”概念而朝这个方向走得最远。但是，传达手段与形象的这一具体的感性的方面在布莱克的相互作用理论中恰恰被排除了。在理查兹的区分中剩下的唯一东西是中心—框架这一述谓关系，这种关系本身被分解为“主要主词”和“附属主词”；最后，布莱克所说的“联想的常识体系”概念，比尔兹利的“内涵系列”概念，都不一定表示意象的显现。所有这些术语表示词语意义的各个方面。我对相似性的辩护的确最终实现了对隐喻的形象因素的某种恢复。但这种恢复并未超越形象的词语方面，也没有超越相似性的纯粹逻辑学概念，而相似性又被看作同一性与差异性的统一体。同样确实无疑的是，某种想象概念伴随着图象因素。但这种想象概念被谨慎地限于康德的创造性想象。在这种意义上说，有关隐喻的归属关系的图形论概念并未违反语义学理论即词义理论的限制。

我们可以进一步给语义学理论增添创造性想象本身不可缺少的感性因素吗？我们明白

这一建议所碰到的阻碍：我们在这样做时不是在向心理主义这只恶狼打开语义学的羊圈之门吗？这一异议十分重要。但我们也不必提出相反的问题：语义学与心理学之间必然无限地存在着鸿沟吗？隐喻理论似乎提供了重新认识它们的共同界限的典型机会。事实上，逻辑因素与词语因素之间的联系，如果愿意，也可以称为词语因素与非词语因素之间的联系，正以我们将要阐述的独一无二的方式在其中发挥作用。正是由于这种联系，隐喻才获得了本质上属于它的具体性。对心理主义的恐惧不应妨碍以康德式的批判的先验方式寻找心理学在语义学中的嵌入点——以语言来表达意义和感性因素的地方。我本人的有效假设是，前面提出的关于系词的图形论观念，在语义学与心理学的临界线上，构成了想象的事物在隐喻语义学理论中的锚地。我正是心怀这一假设开始探讨赫斯特的理论。

理论有赖于英国文学批评家所熟悉的那些分析，这些分析适用于一般的诗歌语言，而不适用于个别隐喻。这些分析一致赞扬诗歌语言的感性方面，感觉方面，甚至赞扬它的色情方面，即隐喻的逻辑语法从它的领域中排除的那些东西。赫斯特从一系列分析中保留了三个主题。

首先，诗歌语言表达了意义与感觉之间的某种“融合”，正是这种融合将诗歌语言与非诗歌语言区分开来。在非诗歌语言中，符号的任意的约定特征尽可能将意义与感觉分离开来。在赫斯特眼里，第一个特点构成了对维特根斯坦的《哲学研究》中的意义观念的反驳，至少构成了对这种观念的修正（该书第一章详细阐释的这一理论强调意义与其载体的距离，强调意义与事物之间的距离）。赫斯特宣称，维特根斯坦仅仅提出了日常语言理论，而将诗歌语言排除在外。

第二个主题：与具有全面的指称特点的日常语言不同，在诗歌语言中，意义与感觉的搭配往往产生一种自我封闭的对象。在诗歌语言中，符号被“打量”，而不是被“看穿”；换言之，这种语言本身不成为通向现实的桥梁，而是像雕刻家使用的大理石那样的“材料”。我们要顺便指出的是，第二个主题（在“第七研究”中我们再详细讨论这个主题）接近雅科布松对“诗歌”的描绘。在雅科布松看来，诗歌的功能本质上在于通过牺牲指称功能来突显信息本身。

最后，第三个特点，即诗歌语言的这种自我封闭性，使它能够表达一种虚假的体验。正如苏珊·兰格[2]所说，诗歌语言“表达了一种虚拟的生活体验”。诺思罗普·弗赖伊把这样的情感称为情绪，[3]这种情感由具有向心力而非离心力的语言赋予形式并且只是这种语言所表达的东西本身。

这三个特点——意义与感觉的融合，成为“材料”的深度语言，这种非指称语言所表达的经验的虚拟性——可能用图像概念来概括，这个概念显然不同于亨利的概念，温萨特在《词语的图像》[4]中对这一概念大加赞赏。这种拜占庭人崇拜的图像，这种词语的图像，在于意义与感觉的融合；它也是与雕刻相似的坚硬的对象，一旦被剥夺了指称功能并被归结为不透明的外观，语言也会成为这样的对象。最后，它表达了完全内在的体验。

赫斯特采纳了这个出发点，但是，他从根本上将感性概念转向想象物的方向。这种改变寓于非常原始的阅读观念中，这种观念既适用于整首诗歌也适用于在某种程度上具有局

部性的隐喻。他说，诗歌是阅读对象（见《作为阅读对象的诗歌》，第117页）。这位作者将阅读比作胡塞尔的悬置（épochè），它在悬置对自然现实的全部立场时，解除了所有材料的原始权利。阅读也是对所有现实的悬置并且是“向文本的积极开放”（第131页）。这种作为悬置和开放的阅读概念支配着对以前的主题的全新安排。

就第一个主题而言，阅读活动表明，诗歌语言的本质特点不是意义与声音的融合，而是意义与被唤起的一系列意象的融合。正是这种融合构成了真正的“意义的图像性”。赫斯特毫不犹豫地把意象理解为在记忆中被唤起的感觉印象，或者像维利克和沃伦所说的那样，理解为一些“感觉的遗留表象”。[5] 诗歌语言乃是维特根斯坦所说的语言游戏，在这种语言游戏中，语词的目的是唤起和激发各种意象。不仅意义与声音通过图像在相互关联中发挥作用，而且意义本身通过这种发展成意象的能力而成为图像性的东西。这种图像性表达了阅读行为的两种特点：悬置与开放。一方面，意象显然是对自然现实的中性化的结果，另一方面，意象的展现就是“发生”的某种事情。意义向它不断开放并为解释提供了无限广阔的领域。通过这种意象之流，我们的确可以说，阅读就是将原始权利赋予所有材料。在诗中，向文本开放就是向由感觉解放了的想象物开放。

第一个主题的修改源于我们所说的感觉主义的词语图像观念，这一主题的修改伴随着第二个主题与第三个主题的修改。温萨特、弗赖伊和其他人所描述的这种非指称的自我封闭的对象乃是被赋予想象物的意义。因为除了由意义激起的想象物之外我们从外界得不到任何东西。从这种观点看，只有当我们不仅使隐喻与图像相一致，而且把这种图像解释为虚构的东西本身时，诗歌语言的非指称理论才可能完成。正是想象物特有的悬置再次从词语图像中取消了对经验现实的所有指称。也正是这种想象物通过它的准观察的特征维持了准经验的特征，维持了虚拟经验的特征，简言之，维持了与阅读诗歌作品相联系的幻象的特征。

在以下的讨论中，我将完全撇开这两个主题：非指称性和虚拟经验的特征。它们涉及指称问题、实在性问题和真理问题，我们决定在将意义问题与指称问题完全区分开来的同时对这类问题存而不论。[6] 而且，赫斯特对诗歌的非指称特征的否定并不像表面上那样显得毫不含糊。虚拟经验概念间接地重新引入了与现实的“相关性”，这一点矛盾地弥补了与现实的差别和距离，而与现实的这种差别与距离构成语词图像的特征。赫斯特甚至偶尔受到霍斯珀斯（Hospers）对“关于……的真理与对……来说的真理”的区分的诱惑。[7] 例如，当莎士比亚把时间比作乞丐时，他忠实于具有深刻人情味的时间的现实性。因此，我们必须保留这样的可能性：隐喻并不限于悬置自然的现实性，相反，在敞开想象物的意义时，它也打开了现实性的维度，这种现实性维度与日常语言在自然现实性的名义下所涉及的东西并不一致。在“第七研究”中我将努力延续这一思路。因此，当我们在这一点上遵循赫斯特本人的建议时，[8] 我们将限于讨论意义问题而将真理问题排除在外。对问题的这种限制同样把我们带回到第一个主题：“意义”与“感觉”的融合，这种融合从此被理解为意义在想象物中的图像化的展开。

将意象或想象物（赫斯特交替运用“意象”和“想象物”）引入隐喻理论所提出的基本问

题涉及感性的因素因而也是非词语的因素在语义学理论中的地位。下述事实增加了问题的难度：与知觉不同的是，意象与一种“公开的”现实性无关，并且重新引入了被赫斯特承认的大师维特根斯坦所指责的那种“私人的”内心体验。因此，重要的是揭示意义与感觉之间的联系，这种联系可能与语义学理论相一致。

意义的图像性的第一个特点似乎使这种一致性容易实现：如此唤起或激起的意象并不是被观念的简单联想连接于意义之上的“自由”意象。但是，用理查兹在《文学批评原理》中使用的术语说，它是“被连接起来”的意象，即与“诗歌朗诵相联系的”意象（第118—119页）。与简单联想不同的是，这种图像性包含着意义对意象的控制；换言之，这是一种包含在语言本身中的想象物；它成了语言游戏本身的一部分。[9] 我觉得，这种由意义连接的想象物概念符合康德关于图式是建构意象的方法的观念。赫斯特意义上的词语图像也是建构意象的方法。事实上，诗人是通过唯一的语言游戏激起和塑造想象物的艺术家。

这个“被连接起来的”意象概念能完全避免心理主义的异议吗？人们可能会怀疑这一点。意义与感觉的融合被赫斯特理解为连接起来的意象而不是理解为现实的声音时，他对这种融合进行详细解释时采用的方法使得可感觉的因素与词语因素毫无关系。为了说明围绕语词的意象光环，他引用语词与其指称物在记忆中的联系，引用了使基督教的十字架符号显示出某某意象链的历史与文化习俗，引用了由作者的意图赋予不同意象的那些陈旧格调。所有这些解释与其说是语义学的解释，还不如说是心理学的解释。

最令人满意的解释，并唯一能与语义学理论调和的解释是这样一种解释：赫斯特将这种解释与源于维特根斯坦的“看作”概念联系起来。这一主题构成了赫斯特对隐喻的图像理论的积极贡献。由于他明确地运用了相似性（概念），我有可能在本研究的结尾对他的观点进行讨论。

“看作”是什么呢？

由于“看作”是想象物得以实现的方式，它成了通过阅读活动来揭示的因素（第21页）。“看作”是表达手段与内容之间的积极联系：在诗歌的隐喻中，隐喻性表达手段是作为内容而存在的；只有从一种观点看而不是从所有观点看，才是如此。说明一种隐喻也就是列举适当的看法，根据这些看法，表达手段被“看作”内容。“看作”是使意义与意象成为一个整体的直观关系。

在维特根斯坦那里[10]，“看作”并不涉及隐喻，甚至不涉及想象，至少就它与语言的关系而言是如此，在考察一些模糊的形象——比如，当我们看到既可以看作鸭子又可以看作兔子的形象时，维特根斯坦指出，说“我看到这个东西”是一回事，说“我把这个东西看作……”是另一回事。他还补充说，“把这个东西看作……”意味着“有这种意象”。当我们过渡到命令式（比如，我们说，“请想象这一点”，“不妨把那个图形看作这种东西”）时，“看作”与想象之间的联系就更加明显。人们会说这是一个解释问题吗？维特根斯坦说，不会，因为解释就是做出一种人们可以证实的假设。这里既无假设也无证实；人们直接说：“这是一只兔子。”因此，“看作”一半属于思想，一半属于体验。难道这不是表达了意义的图像性的相同混合物吗？[11]

继奥尔德里奇（Virgil C.Aldrich）[12]之后，赫斯特打算对“看作”和诗歌语言的想象功能进行相互解释。维特根斯坦的“看作”因其想象方面而适合于做这种转换。相反，诗歌中的思想，按奥尔德里奇的说法，是一种“形象化的思想”；而语言的这种“描绘”能力也在于“看到一种形象”。在隐喻中，以乞丐的特点来描述时间就是把时间看作乞丐。这就是我们在解读隐喻时所做的事情。阅读就是确定这样一种关系：X在某些意义上像Y但不是在全部意义上像Y。

的确，维特根斯坦转而对隐喻进行分析导致了一个重要变化：在模糊的意象中，存在一种格式塔B，它使我们要么能看到形象A，要么能看到另一个形象C。因此，问题是，在给予B后要么构造A要么构造C。在隐喻的情况下，A和C被交付阅读：这便是内容和表达手段。必须建构的东西是共同要素B，这个格式塔，即，使A和C看上去相似的观察点。

不管相反的情形如何，“看作”提供了解释链条中缺少的环节。“看作”是诗歌语言的感性方面。一半是思想，一半是经验的“看作”是使意义和意象成为整体的直观关系。如何成为直观关系呢？基本上是通过它的选择特征。“但看作只是具有直观特征的行为—经验，通过这种行为—经验人们在想象物（在解读隐喻对人们拥有这种想象物）的准感觉之流中选择这种想象物的适当方面。”（第180页）这种定义说出了本质。“看作”既是一种经验又是一种行为。因为，一方面，意象之流摆脱了所有的故意控制：意象突然发生、突然出现，要“获得意象”毋须学习什么规则。人们要么看，要么不看。“看作”（第182页）的直观才能是学不会的。它至多能得到帮助，就像人们帮助我们在那个模糊的形象上看出兔子的眼睛。另一方面，“看作”又是一种行为：理解就是做某件事情。我们刚刚说过，意象并不是自由的，而是受到束缚的；事实上，“看作”给意识之流赋予秩序，规范着图像的使用。正是通过这种方式，“看作”这种经验—行为确保了将想象物包含在隐喻的意义中：突然出现的相同想象物也包含某种意义（第188页）。

因此，在阅读行为中起作用的“看作”保证了语词的意义与想象的丰富性之间的结合。结合不再是外在于语言的某种东西，因为它可以作为一种关系被反映出来，而这种关系恰恰是一种相似性：不再是两种观念的相似性，而是“看作”确立的相似性。赫斯特强调说，这种相似性乃是源于“看作”这种经验—行为的相似性。“看作”确定了相似性，而不是相反（第183页）。“看作”对于这种相似关系的优先性乃是语言游戏特有的，而在语言游戏中，意义以图像的方式起作用。这就是为什么“看作”可能成功或失败：在强制性隐喻中，由于隐喻的不一贯性或偶然性，它可能遭到失败；或者相反，在普通而陈旧的隐喻中，它可能遭到失败；而在给人一个意外发现的隐喻中它可能获得成功。

因此，“看作”恰恰起到图式的作用，这种图式把空洞的想象与盲目的印象统一起来。通过一半是思想，一半是经验的特征，它将意义之光与意象的丰富性结合起来。非语词性与语词性在语言的想象功能中被十分紧密地结合在一起。

除了在语词性与准视觉之间起桥梁作用之外，“看作”还保证了另一种中介作用：我们还记得，语义理论强调陈述的各个词项之间的紧张关系，强调由字面层次的矛盾所造成的

紧张关系。与知识总体的这种紧张关系在平庸乃至死的隐喻中消失了。如果我们像卡西尔那样承认，神话描述了意识的一个层面，在那里与知识总体的紧张关系不再出现。那么，在神话中也许会出现同样的情形。在活的隐喻中，这种紧张关系是必要的。当诗人霍普金斯说“心啊，心有高山千万重！”，读者知道，心灵实际上没有高山。字面上的“不是”伴随着隐喻性的“是”。在“第七研究”中，我们再详细讨论这个问题。但是，在赫斯特作出修改之前采纳意义与感觉融合的理论，似乎与隐喻意义和字面意义之间的紧张关系的这种特点格格不入。反过来，一旦从“看作”出发重新进行解释，这种关于融合的理论就会与有关相互作用的紧张关系的理论并行不悖。把X“看作Y包含着X不是Y”；把时间看作乞丐恰恰意味着知道时间不是乞丐。意义的界限被超越了，但并没有被抹杀。巴菲尔德对这种隐喻做了贴切的描述：“个别的创造者故意把不相似的东西结合起来。”[13] 因此，赫斯特有根据地说，“看作”使我们能将张力理论与融合理论调和起来。我会走得更远。我会说，意义与想象物的融合，“图像化的意义”的特点，乃是相互作用理论的对等物。

我们已经看到，隐喻的意义并不是谜本身，并不是单纯的语义冲突，而是谜的解决，是对语义的新的贴切性的确立。在这一点上，相互作用仅仅表示互换。狭义上的l'epiphora则是另一码事。但是，没有融合，没有直观的过渡，就不能形成l'epiphora。l'epiphora的秘密似乎完全在于直观的过渡的这种图像性。隐喻的意义本身沉浸在由诗歌解放的想象物的深处。

如果事实的确如此，那么，“看作”就表示隐喻陈述的非语词性的中介。在这样说时，语义学发现了它的界限；在这样做时，它完成了自己的任务。

如果语义学在这里碰到了它的界限，那么，想象现象学就会像巴什拉[14] 的现象学那样，被心理—语言学所替代，并且在那些非语词的东西比语词占优势的领域里激起强烈的反响。然而，这些东西的深处已经透露出诗歌语言的语义学。我们已经从巴什拉那里了解到，意象并不是印象的残余，而是围绕言语的光环：“诗的意象使我们成了言说着的存在的源头。”[15] 正是诗产生了意象：“诗的意象变成了我们语言的新的存在物；当我们造成了它所表达的东西时它也表达了我们的想法，换言之，它既是表达的形成过程，也是我们的存在的形成过程。在此，表达创造了存在……我们不会在先于语言的领域里沉思冥想。”[16]

如果说想象现象学超越了心理—语言学，甚至超越了对“看作”的描述，那是因为它遵循了诗的意象在实存深处产生“反响”[17] 的过程。诗的意象成了“精神根源”。曾是“语言的新的存在”的东西现在成了“意识的增长”，更恰当地说，成了“存在的成长”。[18] 甚至在“心理学的诗学”中，在“对梦想的梦想”中，心理现象仍旧得到诗学词语的“引导”。那么，我们必须说：

“是的，语词的确在梦想。”[19]

---

[1] 赫斯特：《诗歌隐喻的意义》，海牙，穆东出版社，1967年版。

[2] 苏珊·兰格：《哲学新解》，纽约，新美国书屋，1951年版；剑桥（马萨诸塞州），哈佛大学出版社，1957年版。

[3] 诺思罗普·弗赖伊：《对批评的剖析》，普林斯顿大学出版社，1957年版。

[4] 温萨特和比尔兹利：《词语的图像》，肯塔基大学出版社，1954年版。

[5] 维利克和沃伦：《文学理论》，纽约，哈考特、布雷斯与世界出版社，1949年版，1956年版；法译本，巴黎，瑟伊出版社，1971年版。

[6] 关于意义与指称，可参见“第三研究”，见第100—101页，以及“第七研究”。

[7] 霍斯珀斯：《艺术中的意义与真理》，查珀尔希尔，北卡罗来纳大学出版社，1948年版。

[8] 赫斯特：前引书，第160—169页。

[9] 在相同的意义上，勒格恩强调，“被连接起来的意象”是一种不自由的、“强制性的”内涵，前引书，第21页。

[10] 维特根斯坦：《哲学研究》，第二部分，第11节。

[11] 我们可以发现勒格恩对逻辑比较与语义学类比的区分。

[12] 奥尔德里奇：《意象制造与意象运用》，载《哲学与现象学研究》，第23期（1962年9月号）；《图画的意义，形象思维与维特根斯坦的形象理论》，载《心灵》，第67期，1958年1月号，第75—76页。

[13] 巴菲尔德：《诗歌用语：意义的探究》，纽约，麦格劳希尔出版社，1928年版，1964年第二版，第81页；转引自赫斯特：前引书，第27页。

[14] 巴什拉：《空间的诗学》，法国大学出版社，1957年版，“导言”，第1—21页。《梦想的诗学》，法国大学出版社，1960年版，“导言”，第1—23页。

[15] 《空间的诗学》，第7页。

[16] 《空间的诗学》。再引一段：“诗的意象在本质上的新颖性提出了创造性问题，提出了言说着的存在的问题。通过这种创造性，想象着的意识碰巧非常简单，非常纯粹地成了一种根源。通过对想象的研究，关于诗意想象的现象学应该致力于排除各种诗歌意象的根源的这种价值。”（同上书，第8页）

[17] 这个术语和主题来自明科夫斯基的《走向宇宙学》，第9章。

[18] 《梦想的诗学》，第2—5页。

[19] 《梦想的诗学》，第16页。

第七研究 隐喻与指称——献给埃利亚代

隐喻陈述对现实作了什么样的描述呢？

带着这个问题，我们超越意义的界限转而讨论话语的指称。但这个问题本身有意义吗？首先有必要确定这一点。

1.指称假设

我们可以在两个层面，即语义学层面和诠释学层面提出指称问题。在第一个层面，它仅仅涉及句子一类的话语实体。在第二个层面，它涉及比句子范围更广的实体。在这个层面上，上述问题获得了充分的展开。

作为语义学假设，指称的要求把符号学与语义学的区分作为既定的事实，而前面的研究已经运用了这种区分。我们看到，这种区分首先突出了话语的主要作用的重要综合特点，即述谓作用，并把这种作用与特定语言的音位学规则和词汇学规则中的能指之间、所指之间的单纯差别游戏和对立游戏对立起来。此外，它还表示，话语的意指内容、整个句子的相关物，不能归结为人们在符号学中所说的所指，所指不过是符号能指在语言信码内的对应物。对符号学与语义学的区分的第三种含义在这里对我们十分重要：在述谓行为的基础上，话语的意指内容指向作为它的指称对象的超语言学现实。话语指涉事物，而符号仅仅指涉系统之内的其他符号。符号与符号相区别，话语则指称世界。差别是符号学的差别，指称则是语义学的指称："在符号学中，我们任何时候都不关注符号与被指称的关系，也不关心语言与世界的关系。"[1] 但是，我们不能满足于简单地将符号学观点与语义学观点对立起来，并明确地使第一种观点从属于第二种观点。符号和话语的两个层次不仅不同，而且第一项是第二项的抽象。符号之为符号的意义归根到底取决于它在话语中的用法。如果符号不能从它在话语的用法中获得将它与它所指代的东西联系起来的所指内容，我们怎样知道符号起着指代某物的作用呢？由于符号学停留于符号世界的范围内，它乃是基于语义学的一种抽象，这种抽象将意义的内在构造与指称活动的超越性目标联系起来。

邦弗尼斯特概括性地提出了意义与指称的区别，弗雷格（Glttlob Frege）已经引入了这种区别，但仅仅把它引入逻辑理论领域。我们的工作假设是弗雷格的区分，原则上适用于所有话语。

我们可以回顾一下弗雷格的区分，他称之为Sinn（意义）与Bedeutung（指称）的区分。[2] 意义是命题所表达的内容；指称则是意义所涉及的东西。弗雷格说，我们必须思考的东西是"符号、它的意义与其指称之间的固定关系"（法译本，第104页）。这种固定关系"属于这样的关系：特定的意义与符号对应，特定的指称与意义对应，而一个指称（一个对象）可用多个符号表示"（同上）。因此，"'暮星'这种指称与'晨星'这种指称是相同的，但它们的意义不同"（第103页）。意义与指称之间没有一一对应的关系恰恰是日常语言的特点并且将日常语言与完美的符号系统区分开来。它所能做到的既不是使指称与完全合乎语法的表达式的意义相对应，也不是取消这种区别；因为没有指称仍然是指称的一个特点，它证明指称问题始终是由意义问题引发的。

人们会反驳说，与邦弗尼斯特不同的是，弗雷格将他的区分首先应用于语词，更确切

地说，应用于专有名词，而不是应用于整个命题，用邦弗尼斯特的话说：“是应用于整个句子所指的内容。事实上，他首先确定的乃是专有名词的指称，它就是我们用这个名称所表示的对象本身。”（第106页）从指称的观点看，整个陈述起着专名的作用，该专有名词涉及它表示的事态。我们可以作这样的描述：“专有名词（名称、符号、符号的组合、表达式）表达了它的意义，指示或表示它的指称。”（第107页）事实上，当我们说出专有名词——月亮时，我们并不限于谈论我们的表象（即一种特殊的精神事件）。但是，我们也不再满足于谈论意义（即无法还原为精神事件的理想对象）。此外，“我们还假定了一种指称”（同上）。这种假定恰恰导致我们犯错误。如果我们犯错误，那完全是因为对指称的要求属于“隐含于言语和思想中的意图”（第108页）。这种意图乃是“对真实的渴望”，“对真实性的追求与渴望推动我们从意义过渡到指称”（第109页）。对真实性的渴望给整个命题赋予活力，因为它与专有名词相似。然而，在弗雷格看来，命题正是通过专有名词而获得指称的：“因为人们根据这个名称的指称肯定或否定宾词。如果人们不同意这个指称，人们就能不赋予或取消它的宾词。”（第109页）

邦弗尼斯特和弗雷格之间的对立并不是完全的对立。在弗雷格看来，指称由专有名词传递到整个命题，就指称来说，命题则成了一种事态的专有名词。在邦弗尼斯特看来，指称通过在意群内的分配由整个句子传递到单词。单词则依靠其用法而显示出语义价值，这种价值并非该词在使用中的特殊意义。但单词具有一种指称对象，“这种指称对象就是该词在具体语境或具体用法中与之对应的特殊对象”。[3] 单词和句子是同一种语义实体的两极。它们都具有意义（始终在语义的接受过程中）与指称。

两种指称观念相互补充、相互依赖：不管人们是通过综合性组合从专有名词上升到命题，还是通过分析性分离从陈述下降到单词的语义单元。对指称的这两种解释在其交叉点上揭示了指称本身的两极结构。如果我们考虑名称的指称物或事态，如果我们考虑整个陈述的指称物，我们就可以把它称为对象。

维特根斯坦的《逻辑哲学论》[4] 对指称物的这种两极性作了确切的描述：他把世界定义为事态的总体，而不定义为物的总体（I，1）；随后，他又将事实定义为“事态的存在”（2，0）；他提出，事态是对象（物）的结合（2.01）。世界方面的物—事态与语言中的词语—陈述相一致。相反，斯特劳森在《论个体》[5] 中又回到了弗雷格的严格立场：指称与本身由逻辑专有名词所包含的独一无二的识别功能联系在一起。谓词并不起识别作用，而是起描述作用，它本身并不指称任何实际存在的东西：把存在的价值赋予谓词会导致实在论者在有关宇宙的争论中所犯的错误，识别功能与述谓功能之间存在着完全的不对称。第一项仅仅提出了存在问题，第二项没有提出这种问题。正因如此，陈述通过其中一个词项的独一无二的识别功能全面地指称某个事物。塞尔在《言语行为》[6] 中毫不犹豫地以假设的形式提出这样的观点：为了识别某个事物而应该指称它。当弗雷格说“我们不满足于意义，我们假定了一种指称”时，他所看到的东西，归根到底就是这种作为识别基础的存在假设。

当指称假设涉及我们称之为“文本”的话语的特殊实体，因而涉及比句子外延更广的作

品的特殊实体时，这种假设需要另外制定。这个问题源于诠释学而不是语义学，对语义学来说，句子既是第一实体也是最终实体。

在这里我们以远为复杂的方式提出指称问题，因为某些文本，比如文学文本似乎成了以前的假设所表达的指称要求的例外。

文本是话语的复杂实体，其特征不能归结为话语统一体或句子的特点。我所理解的文本并不仅仅指文字作品或主要指文字作品，尽管文字作品自身也提出了一些直接涉及指称结果的原初问题。我主要把话语的产物理解为一种作品。通过作品（正如这个词表明的那样），新的范畴，主要包括应用范畴生产与劳动范畴，进入了话语领域。首先，话语是写作活动的中心或者用古代修辞学的术语说，是“布局”的中心，它使诗歌或小说成为一个整体，这种整体无法还原为句子的简单相加。其次，这种“布局”遵守一些形式规则，遵守一种编码，这种编码不再属于语言而属于话语，并使话语成了我们刚刚所说的诗歌或小说。这种规则是文学“体裁”的规则，即，支配着文本实践的那些体裁的规则。最后，这种系统化的创作在一部独一无二的作品，即某首诗歌或某部小说中获得了完成。从最终意义上讲，第三个特点最为重要。我们可以把这种特点称为风格。我们像格朗热[7]那样把它理解为使作品成为独一无二的个体的那种东西。它之所以最为重要，是因为正是它以不可还原的方式将实践范畴与理论范畴区分开来。为此，格朗热援引了亚里士多德的一段著名原文，按照这段原文，创作就是创造独一无二的作品。[8]相反，关注最新的东西的理论思考无法得到这种独一无二的东西，这种东西乃是创造的相关物。

这便是解释工作所涉及的东西。这是作为作品的文本、布局、体裁因素；采取独一无二的风格乃是作为作品的话语的创造过程特有的范畴。

话语的这种特殊实现方式要求对指称假设进行适当的表述。乍一看，将弗雷格的指称概念重新表述为仅用一个词去取代另一个词似乎足够了。我们会说：我们不满足于作品的结构，我们还假定有一个作品的世界；我们不会说，我们不满足于意义，我们还假定有指称。作品的结构事实上就是它的意义，作品的世界就是它的指称。这种术语的简单替代在初级近似法中足够了。诠释学不过是进行规范作品的结构向作品的世界的过渡的理论。解释一部作品也就是显示它通过“布局”、“体裁”或“风格”所指称的世界。在其他著作中，我把这种假设与源于施莱尔马赫和狄尔泰的浪漫主义和心理主义的诠释学观念对立起来，对他们来说，解释的最高法则是探求作者的心灵与读者的心灵的默契。我把对展现在作品前的世界的探讨与对隐藏在作品背后的意图的探求对立起来。这种探求总让人误入歧途并且常常不可能实现。眼下的问题不是与浪漫主义诠释学的争论，而是从结构过渡到作品世界的正当性。作品的结构之于复杂的作品就好比意义之于简单的陈述，而简单陈述之于作品就好比指称之于陈述。

这种过渡要根据一些作品（我们称为文学作品）的特殊本性进行清楚的证明。对作为“文学”的话语的创造非常清楚地表明，意义与指称的关系被悬置起来了。“文学”就是这样一种话语，它不再有指称，而仅有内涵。我们以后将会看到，这种异议不仅从文学作品的内部考察中而且从弗雷格的指称理论中获得了支持。指称理论事实上包含内在的限制原

则，正是这种原则规定着它的真实性概念。对真实性的渴求推动我们由意义走向指称。但弗雷格仅仅将对真实性的渴望明确地赋予科学陈述，而拒绝将它赋予诗歌陈述。在考虑史诗的例子时，弗雷格坚持认为，“尤利西斯”这个专有名词没有指称：他声称，“只有命题的意义以及这些意义激起的表象或情感才会引起我们的密切关注”（前引书，第109页）。与科学的考察不同的是，艺术家的快乐似乎与没有“指称”的意义联系在一起。

我的全部工作旨在排除这种将指称限于科学陈述的做法。正因如此，它要对文学作品另作讨论并对指称假设重新表述。这种表述比仅仅重复一般假设的第一种表述更为复杂；按照一般的假设，所有意义都需要指称。现将第二种表述陈述如下：文学作品只有在悬置描述性活动的指称的条件下才能通过它特有的结构展示一个世界。换句话说，在文学作品中，通过把第一级指称悬置起来话语将其指称表现为第二级指称。

这一假设使我们重新回到了隐喻问题。事实上，很可能出现这样的情况：隐喻陈述恰恰会成为清楚地表明被悬置的指称与被展示的指称之间的关系的陈述。就像隐喻陈述正是在字面意义的废墟上获得它的隐喻意义一样，它也在我们可以相应地称为字面指称的东西的废墟上获得它的指称。如果我们的确可以在解释中区分和表达字面意义与隐喻意义，那么，我们也可以在解释中通过悬置第一级指称来释出第二级指称，而这种指称恰恰是隐喻指称。

在这一过程中，我们的现实性概念，世界概念，真实性概念会不会摇摆不定——我们将把这个问题留到“第八研究”中讨论。这是因为我们了解现实、世界、真实是什么意思吗？

---

[1] 邦弗尼斯特：《语言中的形式与意义》，载《语言》，法语哲学协会第13次会议会刊，纳沙泰尔，拉巴科尼埃尔出版社，1967年版，第35页。

[2] 弗雷格：《论意义与所指》，载《哲学与哲学评论杂志》，第100期，1892年；法译文：《意义与指称》，载《逻辑学与哲学论集》，瑟伊出版社，1971年版；英译文：《论意义与指称》，载《弗雷格的哲学论著》，牛津，布莱克韦尔出版社，1952年版。

[3] 邦弗尼斯特：前引书，第37页。

[4] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，1922年版。

[5] 斯特劳森：《论个体——关于描述的形而上学论文》，伦敦，梅休因出版社，1959年版；法译本《论个体》，瑟伊出版社，1973年版（第一部分，第1章，第1节）。

[6] 塞尔：《言语行为》，剑桥大学出版社，1969年；法译本《言语行为》，埃尔曼出版社，1972年版（第一部分，第4章，第2节：“指称的公理”）。

[7] 格朗热：《论风格的哲学》，科兰出版社，1968年版。

[8] 作者将亚里士多德的《形而上学》（A981，a15）的这段话作为他的著作的题记：“所有实践和所有生产都涉及个体：事实上，药物医治的（如果不是偶然的话）不是‘人类’而是卡利亚斯或苏格拉底或某个被称为‘人’的其他个人（他们同时属于‘人’）。”

2.为反指称辩护

认为隐喻陈述可能提高对真实性的奢望——这种观点颇遭非议，但这些非议不能归结为以前的各篇研究已经讨论过的那种修辞学观念带来的先入之见，即，不包含任何新信息的隐喻纯粹起修饰作用。对“诗歌”式的话语的产生过程进行描述的语言策略本身似乎构成了可怕的反例，它否认语言与现实的指称关系的普遍性。

只有当我们不再考虑话语单元，不再考虑句子，而是考虑话语的总体，考虑作品时，这种语言策略才会清楚地显示出来。在这里，指称问题并不处在每个句子的层次上，而出现在根据作品的三个标准来考虑的“诗歌”层次。作品的这三大标准是“布局”，属于某种“体裁”，创造“独一无二”的实体。如果隐喻陈述有某种指称，那是由“诗歌”的中介造成的，而诗歌是有条理的有体裁的独一无二的总体。换言之，由于隐喻是比尔兹利所说的“微缩的诗歌”，[1] 它才能道出某个事物的某个方面。

适用于作诗法即诗歌创作的这种语言策略似乎在于建构一种能阻隔指称并且有限地抹去现实的意义。

论证的恰当标准乃是“文学批评”的标准，也就是说，是表现为作品的话语层次上的一个学科的标准。文学批评从对诗歌功能的纯语言学分析中获得论据，雅科布松曾将它置于语言交流的更一般的框架内。众所周知，雅科布松[2]抱着总览全局的态度试图从促进言语交流过程的各种“因素”出发去理解语言学现象的总体。交流的“各种因素”——发话人、受话人、信码、信息、接触、语境——与六种“功能”相对应，我们正是根据这些功能优先强调这种或那种因素：“信息的词语结构首先取决于主要的但不是唯一的功能。”（前引书，第214页）因此，感动人的功能与发话人对应，意动功能与受话人对应，接触与交际性功能对应，信码与元语言功能对应，语境与指称功能相对应。至于“诗意的”功能——引起我们兴趣的那种功能，它明显地与自为的信息相对应：“这种功能突出了符号的可感知方面，并由此加深了符号与对象的根本分野。”（第218页）这种定义一下子将语言的诗意功能与指称功能对立起来，而信息正是通过指称功能指向非语言学的语境。

在进一步讨论之前先作两点评论。首先，我们应当清楚地理解这一分析涉及语言的“诗意功能”并且不把“诗歌”确定为“文学体裁”。孤立地陈述（我喜欢艾克）也可以打断缺乏诗意的有指称的话语之流，并表达了对信息的这种强调以及对指称对象的抹除，正是这种抹除构成了诗意功能的特点。因此，我们不应把雅科布松所说的诗学与诗歌等同起来。此外，一种功能的优先性并不意味着抹除其他功能。它们唯一的等级关系是可以改变的。诗歌的各种体裁可以通过其他功能与诗意功能的相互影响方式来区分：“不同诗歌体裁的特殊性意味着其他语词功能与占优先地位的诗意功能一起享有可变的等级地位。以第三人称为中心的史诗创作很重视利用指称功能。指向第一人称的抒情功能与感动人的功能

紧密联系在一起。第二人称功能被意动功能突出出来，并被描述为起祈求作用或起劝告作用，这是由于第一人称从属于第二人称或第二人称从属于第一人称。”（第219页）对诗意功能的这种分析仅仅构成了决定诗歌作品的预备性阶段。

的确，雅科布松的普通语言学提供了第二种分析工具，它将关于诗意功能的理论与关于适合于诗歌的话语策略的理论联系起来。诗意功能通过两种安排——选择和组合——的相互联系的方式显现出来。我们已在对“相似性的作用”的研究中提到过雅科布松的这种理论。[3] 在此，我们将从有关指称的命运的稍稍不同的观点来重新审视这个问题。我们不妨回顾一下主要的论点：语言的运用可用两个垂直交叉的轴来描述。围绕第一个轴即组合轴的是连续关系以及因此具有意群特点的作用；围绕第二个轴即替代轴的是以相似性为基础并构成了所有例词结构的作用。所有信息的形成取决于两种排列方式的游戏。对一个轴或另一个轴的作用关系的改变构成诗意功能的特点：“诗意功能将选择轴的等价原则投射到组合轴上。”（第220页）在什么意义上呢？在日常语言中，在散文语言中，等价原则无助于语序的构成，而仅仅有助于在相似性的领域中选择适当的语词。诗歌的不规则性恰恰在于等价性不仅有助于选择，而且有助于联系。换句话说，等价原则有助于构成语序。在诗歌中，我们谈到了“等价单元的系列用法”（韵律的作用，音节的相似与对比作用，格律的等价作用，韵脚在押韵诗中的周期性重复作用，韵脚长短在格律诗中的改变作用）。至于意义关系，它们在某种程度上是由语言形式的这种重复造成的。“语义的邻近性”（第234页）与“语义的等价性”（第235页）源于韵律的要求：“在诗歌中，语言的明显相似性是根据意义的相似性与不相似性来评估的。”（第240页）

这会对指称造成什么后果呢？前面的分析涉及我们所说的意义策略，但不能解决这一问题。我们刚刚说的“语义等价”涉及意义游戏。但这种意义游戏确保了《语言学和诗学》所说的对自为的信息的强调，并因此确保对指称的抹除。选择轴的等价原则向组合轴的投射保证了信息的生动性。在第一篇文章中曾被视为意义效应的东西在《语言的两个方面与失语症的两种类型》中被视为意义的过程。

文学批评刚好停留在这一点上。

在停止讨论雅科布松的观点之前，我们要接受他提出的一项极有价值的建议，这一建议只有在本篇研究的结尾才会显示出它的全部意义。由语言等值导致的语义等值造成了一种影响所有交流功能的模糊性。发话者具有两重性（作为抒情诗英雄的“我”或作为虚构的叙述者的“我”），受话者同样如此（作为受话者的“您”假定了戏剧的独白、祈求、书简），由此产生了最极端的结果：诗歌中达到的东西并不是指称功能的压抑，而是模糊性的游戏对它的深刻改变：诗意功能对指称功能的优先性并不抹去指称而是使它变得模糊。与双重意义上的信息对应的是具有两重身份的发话者，具有两重身份的受话者以及起双重作用的指称——在许多人那里，是一些神话故事的开场白明确强调的东西，比如，马霍卡[4] 那些讲故事的人习惯使用的开场白：“Aixo era y no era（这个故事半真半假）。”（第238—239页）

我们不妨保留这个具有双重身份的指称概念以及这个令人叹服的开场白——“这是半

真半假的故事”，它巧妙地保留了我们能够说出来的关于隐喻真实的所有特点。但是，我们首先必须对指称进行彻底质疑。

英美文学批评的主流并未考虑这种具有双重身份的指称，而是更加彻底地考虑对指称的破坏：这一主题事实上更加符合诗歌的主要特点，即，“及时地或迟缓地进行重复的可能性，对诗歌信息及其要素的物化，将信息转化为持存的事物”（第239页）。

最后一个术语——将信息转化为持存的事物——可以作为一系列“诗学”著作的题铭。对“诗学”来说，把意义放入声音的围栏构成了诗歌话语策略的本质。这种观念十分古老。波普说过：“声音必定是意义的声音。”瓦莱里从固定的（qui ne va nulle part）舞蹈中看到了富有诗意的活动的范例。对喜欢反省的诗人来说，诗歌乃是在意义和声音之间进行漫长的游移。正如雕刻所做的那样，作诗就是把语言变成为自身加以改造的材料。这种坚固的对象“并不是对某物的展现，而是它自身的展现”。[5] 事实上，意义与声音之间的相互反映在某种程度上吸收了诗歌的情感，这种情感不再消耗在外部而是消耗在内部。为了说明语言的这种变化，温萨特生造了“词语图像”这个很有启发性的术语。[6] 它不仅使人想起皮尔斯，而且想起拜占庭人的传统，对他们来说，图像就是一种事物。诗歌就是一种图像而不是一种符号。诗即图像。它具有“图像的坚固性”（《词语的图像》，第231页）。语言具有材料媒介物的稠密性。诗歌在感觉上的明显丰富性乃是绘画或雕刻的那种形式丰富性。感觉与逻辑的混合物保证了表达式与印象在富有诗意的东西中的融合。与感性的表达手段相融合的诗歌涵义变成了这种特殊的现实性和我们称之为诗歌的“thingy”。

不仅意义与声音的融合提供了反对诗歌指称的论据，而且意义与意象更加彻底的融合，既从意义发展而来，又从内部受到意义的支配。我们已经引用赫斯特[7]的著作并且赞赏它使意象在隐喻意义的构造中发挥作用。在涉及指称命运的时候我们又重新捡起他的论据。赫斯特说过，诗歌语言就是使“意义”与“声音”能在其中以图像的方式发挥作用的语言，这种语言造成了“意义”与“感觉材料”的融合（第96页）。“感觉材料”本质上是意义之流对指称关系的“悬置”，使这种意象之流得以存在。意义与声音的融合不再是主要现象，而是依附于意义的想象的展开场所。意象伴随着“悬置”的基本因素，“悬置”概念是赫斯特从胡塞尔那里借用来的，以便把它用来表示图像在诗歌策略中的非指称活动。排除指称的活动是诗歌的意义效应所特有的，它乃是悬置活动，正是这种活动使得诗歌的意义与感觉材料的图像功能成为可能，而感觉与感觉材料的图像功能是通过意义与声音的图像的功能来保证的。

但弗赖伊做得最为彻底。在《对批评的剖析》[8]中弗赖伊把他对赞歌的分析推广到所有的文学作品。每当我们把科学语言表示的报道性话语或专业性话语与一种意指活动对立起来时（这种意指活动指向与指称性话语的离心倾向相反的方向），我们就可以谈论文学的意义。事实上，离心力或“外向性”乃是我们从言语之外，从语词过渡到事物的运动。向心力或“内向性”乃是语词向构成了整部文学作品的更为广泛的词语结构的运动。在报道性话语或专业性话语中，“记号”（弗赖伊所说的记号是指所有可辨认的意义单元）起着“指代”、“指向”、“描述”某物的符号的作用。但在文学话语中，记号并不表示它自身之

外的任何东西，而是在话语之中将部分与整体联系起来。与描述性话语对真实性的追求相反，我们相信“诗人并不证实什么”。形而上学和神话进行证实，进行断定，诗歌则忽略现实性，而仅仅虚构“神话”（弗赖伊在此借用了亚里士多德《诗学》中的术语，亚氏曾用muthos来描述悲剧的特点）。如果要把诗歌与不同于它自身的东西作比较，那就不妨把它与数学作比较。“诗人的作品就像纯数学家的作品那样与假设的逻辑相一致，而与描述的现实无关。”正因为如此，在《哈姆雷特》中出现幽灵与这幕戏剧的假设的观念相对应：它并未对现实的幽灵作任何肯定。但《哈姆雷特》中必须有幽灵。进入阅读也就是接受这一虚构，对某物进行描述的解述活动不承认这一游戏规则。从这种意义上讲，文学的意义是字面意义：它说出了它所说的东西，而未说出其他东西。把握一首诗的字面意义也就是按它本来的面目把它理解为诗的整体。唯一的任务就是通过记号的结合把握它的独一无二的结构。

在此，我们发现了与雅科布松的风格相同的分析风格。正是时间（韵律）和空间（布局）中的循环保证了诗歌的字面意义。从字面上讲，诗歌的意义也就是它的风格或整体。内在的词语关系在某种程度上抵消了符号的外在意义的可变性：“因此，就描述功能而言，文学由假设的词语结构的整体所构成。”（第101页）

的确，弗赖伊引入了稍稍不同的因素，我们自己将集中思考这一因素：“诗歌的统一性据说体现了心态的统一性。”（第80页）诗的意象“表达了这种心态”（第81页）。但这种心态“是诗而不是隐藏在它背后的其他东西”（同上）。从这种意义上说，文学的整个结构乃是反讽：“它说出的东西”始终在形式和程度上不同于“它所表示的东西”（同上）。

这便是诗歌的结构：一种“自我包容的织体”（第82页），即，一种完全取决于内部关系的结构。

只有引用了认识论的论证，我才愿结束为反对指称而进行的辩护。认识论论据在补充语言学论证（雅科布松的那类论证）和文学批评论证（弗赖伊的那类论证）的同时，揭示了其中隐含的前提。逻辑实证主义学派的批评家们承认，所有非描述性（在提供关于事实的信息的意义上）语言应是情绪性的东西。而且，他们还承认，情绪性的东西纯粹是主体的“内心”感受，而与主体之外的东西无关。情绪是仅有内在性而无外在性的情感。

具有两面性的这种论证原来并不源于对文学作品的考虑；这是由哲学引入文学的假设。这种假设决定了真理性的意义和现实性的意义。它认为不存在不可证实（或证伪）的真理。按科学步骤，所有证实归根到底是经验的。在文学批评中这种假设起着先入之见的作用。除了在“认识的”和“情绪的”之间作出选择之外，它还强制性地规定在“指称的”与“内涵的”之间作出选择。“情绪主义的”理论充分表明，这种先入之见并不是诗歌特有的。这种理论是如此强大，以致对逻辑实证主义怀有敌意的作者们常常在反对它的同时又在加强它的地位。像兰格那样认为阅读一首诗就是把握“虚拟的生活片断”，[9] 仍然停留在可证实与不可证实的对立中。像弗赖伊那样认为意象表明或展现一种给诗歌赋予形式的心态，意味着证实情绪本身就像给它赋予形式的语言那样具有向心力。

法国的新修辞学提供了同样的图景：文学理论与实证主义认识论相互支持。比如，在

托多罗夫那里，“不透明的话语”概念与“无指称的话语”概念是直接同一的。他说，与透明的话语概念相对照，“存在着不透明话语”，这种话语上覆盖着种种轮廓和图形以致人们无法看到它的背后：这是不指涉任何现实的自足的语言。[10] 在科恩那里（见《诗歌语言的结构》，第199—225页），[11] “诗歌功能”概念源于相同的实证主义信念。对这位作者来说，有一点是不言自明的：认识反应与情绪反应这对概念和指称与涵义这对概念相互重叠——“散文的功能具有指称性质，诗歌的功能具有内涵性质”（前引书，第205页）。引自卡尔纳普的这段话引起科恩的共鸣绝非偶然：“一首使用‘天晴’和‘多云’这类词语的抒情诗绝不是要告诉气象学的事实，而是要表达诗人的某些情绪并在我们心中激起类似的情绪。”（同上）然而，令人深感怀疑的是，如何解释诗歌中的情绪“与对象相关呢”（同上）？事实上，诗歌的感伤“被理解为世界的性质”（第206页）。在这里不应引用卡尔纳普的话，而要引用迪弗雷纳的话：“我们认为，感受意味着不把情感体验为我们存在的状态，而是体验为对象的特性。”[12] 那么，如何使实证主义观点符合这样一种观点，即认为诗的感伤是对事物的意识的样态，是把握世界的原始的特殊的方式（同上）呢？如何在关于涵义的纯心理学的和情感主义的概念与语言向“事物的诗意表达”（第226页）的这种开放活动之间架设桥梁呢？借用吕耶[13] 的概念说，事物的可表达性不应从语言自身中，尤其不应从与语言的日常用法相关的转义能力中，从避免在指称与涵义之间作出选择的指称能力中去寻找吗？在将涵义作为指称的替代物［“涵义取代了缺少的指称”（第211页）］时，我们难道不会关闭这个出口吗？在科恩那里我们可以看到对这种障碍的承认：在提到对诗人来说就像经验证据一样具有约束力的这种“情感证据”时，他注意到：“这种根据非常可靠：主体性与存在的深刻的客观性联系在一起，但这是源于形而上学而不是源于诗学的问题。”（第213页）正因为如此，作者最终作出让步并回到了主观和客观的二元分裂，这种分裂强制地规定了“想成为科学的美学”的计划。他说，“诗句客观上是假的，主观上是真的”（第212页）。

列日学派的《普通修辞学》碰到了“修辞格的普遍特性”[14] 这一标题下的相同问题，对它的系统研究涉及下一部著作，但本书提供了第一份纲要。研究事实上不可能被完全推迟，因为修辞格的特殊审美效果作为“艺术交流的真正对象”（第45页），与对它的转义、它的标志和不变式的描述（同上）一起成了对修辞学的比喻的完整描述的一部分。这份Ethos（理想）理论的纲要（第145—156页）使我们有望看到主要围绕读者或听众的反应而进行的研究，在这种研究中，词语变换处于激起主观印象的刺激物的地位，处于信号的地位。但在形象的话语产生的效果中，首要的效果是“唤起它所在的文本的字面意义（广义）的知觉”（第148页）。我们的确处于雅科布松通过对诗歌功能的定义以及托多罗夫通过对不透明话语的定义所划定的领域。但《普通修辞学》的作者们承认：“这就是事情的终结。我们的工作表明一种形象化表达的结构与它的普遍特性（Ethos）之间完全没有必然联系。”（同上）

勒格恩[15] 并未背离我们刚刚引用的作者们的这种观点。我们看到，指称与涵义的区分甚至是他的语义学的主轴之一：语义选择属于指称，被联想的意象源于涵义。

[1] 比尔兹利：《美学》，纽约，哈考特、布雷斯与世界出版社，1958年版，第134页。

[2] 雅科布松：前引书，第213页及以下。

[3] “第六研究”第1节。

[4] 西班牙东部的岛屿。——译者

[5] 兰格：《哲学新解》，哈佛大学出版社，1942年版，1951年版，1957年版。

[6] 温萨特：《词语的图像》，肯塔基大学出版社，1954年版，第321页。

[7] 赫斯特：《诗歌隐喻的意义》，穆东出版社，海牙—巴黎，1967年版，参见“第六研究”第7节。

[8] 弗赖伊：《对批评的剖析》，普林斯顿大学出版社，1957年版；法译本，伽里玛出版社，1970年版。

[9] 兰格：《情感与形式——一种艺术理论》，斯克里布纳家族出版社，1953年版，第212页；转引自赫斯特：前引书，第70页。

[10] 托多罗夫：《文学与意义》，拉鲁斯出版社，1967年版，第102页。

[11] 科恩：《诗歌语言的结构》，弗拉马里翁出版社，1966年版，第199—225页。

[12] 迪弗雷纳：《审美经验的现象学》，法国大学出版社，1953年版，第2册，第544页。

[13] 吕耶：《表现性》，载《道德与形而上学杂志》，1954年。

[14] 《普通修辞学》，第24页。

[15] 勒格恩：《隐喻与换喻的语义学》，拉鲁斯出版社，1973年版，第20—21页；参见“第六研究”第1节。

3.普遍化的指称理论

我在这里肯定的观点并不否认前面的观点，而是以前面的观点为基础。这种观点主张，在描述性话语规范所确定的意义上，对指称的悬置乃是更基本的指称方式得以产生的消极条件，对这些条件进行说明乃是解释的任务。这种说明以现实和真理这类词语的意义为赌注，而这些词语本身是不确定的并且成了难题。在“第八研究”中我们将指出这一点。

前面的分析集中于诗歌功能的一般特点而没有考虑隐喻的特有作用，这种分析中包含着对其他指称进行的研究的诱因。首先，我们不妨采用弗赖伊的“假设”概念。他说，诗歌既不真也不假，而是假设。但“诗歌假设”并非数学假设。它是以假想的虚构的方式出现的关于世界的主张。因此，对现实指称的悬置乃是接近虚构性指称的条件。但虚拟的生活是什么呢？没有可以在其中居住的虚拟世界仍可能有一种虚拟的生活吗？建立另一个世界——另一个符合其他的生存可能性，符合最本己的可能性的世界，这难道不是诗歌的功能吗？

在弗赖伊那里其他暗示指向相同的方向：“前面说过，诗歌的统一性乃是心态的统一性”，[1] 他还说：“意象不表示任何东西，不指向任何东西，而是在相互指涉时显示或展露给诗歌赋予形式的心态。”（第81页）一种超语言学的因素被纳入心态这一名称之下。如果不从心理学上考察的话，这种因素乃是一种存在方式的标志。心态是在现实中的存在的方式。用海德格尔的话说，它是在事物中的存在方式（Befindlichkeit）[2]。在此，对自然现实性的悬置乃是诗歌从诗人描述的心态出发来展现世界的条件。解释的任务就是展示一个通过悬置来摆脱描述性指称的世界的目的。对一种难以理解的对象的创造——诗歌本身——使语言脱离了符号的专业术语功能，以便以虚构和情感的方式打开通向现实的道路。最后一个暗示是：我们已经看到，雅科布松将具有双重身份的指称概念与模糊的含义概念结合起来。他说：“诗歌并不在于以修辞学的辞藻来补充话语，它意味着对话语及其构成要素重新进行全面的评估。”（见前引书，第248页）

诗歌语言的指称概念根植于隐喻陈述的分析中，这种指称概念打算排除日常语言的指称并且以具有双重身份的指称概念为范例。

隐喻意义概念提供了首要的支持。构成隐喻意义的方式提供了将指称双重化的钥匙。对陈述的字面解释的失败导致了隐喻陈述的意义的产生，我们不妨从这一点出发。意义因字面解释而自我毁灭。但是，意义的这种自我毁灭反过来决定了初级指称的产生。诗歌话语的全部策略在这一点上发挥作用：它试图通过隐喻陈述的意义的自我毁灭来排除指称，而不可能的字面解释表明了意义的自我毁灭。但是，这仅仅是初级阶段，或毋宁说是积极策略的消极方面。在语义的不适当性的影响下，意义的自我毁灭仅仅是整个陈述层次的意义更新的反面，这种更新是通过语词的字面意义的扭曲实现的。正是意义的更新构成了活

的隐喻。我们不是同样得到了隐喻陈述的钥匙吗？我们难道不能说，隐喻的解释在使语义的新的适当性突然出现于字面意义的废墟之上时，由于消除了符合陈述的字面解释的指称，也产生了新的指称目标？这个论据是一种合适的论据：其他指称，我们寻求的那种指称，之于语义的新的适当性，就好比被消除的指称之于被语义的不适当性毁灭了的字面意义。隐喻意义与隐喻指称对应，就像不可能的字面指称与不可能的字面意义相对应一样。

我们可以比建构第四项适当的论证所不熟悉的指称更进一步吗？我们可以直接证明它正在起作用吗？

对隐喻的语义学研究在这一点上包含了第二个暗示。我们已经看到，被我们纳入话语活动的严格限度内的相似性作用包括确立以前“相距遥远”的意义之间的邻近性。我们曾像亚里士多德一样认为，“善于使用隐喻也就是发现相似性”。为何意义的这种邻近不会同时成为事物本身的邻近呢？为何从这种邻近中不会产生新的观察方式呢？正是这种范畴错误开辟了通向新境界的道路。

这一暗示不仅是对前一种暗示的补充，而且是与它一起形成的。对相似性的看法产生了隐喻陈述，但这种看法不是一种直接的看法，而是我们可以说它本身也具有隐喻性的看法：正如赫斯特所说，隐喻性的“看”乃是“看作”。事实上，以前的分类与语词过去的用法联系在一起，这种分类既阻碍又创造一种立体观察法，在那里只有在被范畴错误拆散的事态的深处才能发现新的事态。

这便是具有双重身份的指称的图式。它主要在于使指称的隐喻化与意义的隐喻化相一致。我们将试图对这一图式进行具体化。

首要的任务是克服指称与涵义的对立并将隐喻化的指称纳入普遍化的指称理论中。

古德曼的著作《艺术的语言——符号理论研究》[3]制定了一般的框架；但它做的工作不限于此。正是在这一框架中，它指明了明确地表示隐喻的理论本身的地位。

这本著作从开始就把所有符号活动，把语言或非语言活动——还有描绘活动——重新置入独一无二的活动中，置入指称功能中，正是通过指称功能，符号起指代作用和指称作用。指称功能的这种普遍性由语言组织能力的普遍性来保证，更抽象地说，由符号系统的普遍性来保证。这种理论出现在一般哲学的视域里，而这种一般哲学又与卡西尔的符号形式的哲学具有某种密切的联系，但与皮尔斯的实用主义有着更加密切的联系。此外，它从《现象的结构》和“事实、虚构与预言”所确认的唯名论立场中得出了符号化的结论。第一章的标题“重构的现实”在这方面有着十分重要的意义：符号系统“塑造”和“再造”世界。整部著作超越了很强的技术性，向战斗着的知性表示敬意。该书最后一章指出，[4]正是这种战斗着的知性按作品来重组世界并按世界重组作品（第241页）。作品与世界相互呼应。审美态度“与其说是态度还不如说是行动，即创造与再创造”（第242页）。以后，我们再讨论这部著作的唯名论与实用主义的态度。我们暂且讨论这样一个重要的后果——对区分认识的东西与情绪的东西采取拒斥的态度：“在审美经验中，情绪以认识的方式起作用。”（第248页）在通篇著作中语词符号与非语词符号之间的接近取决于坚决的反情绪主义态度。这不是说，两种符号以同样的方式起作用，相反，区分语言“描述”与艺术“描

述”是仅仅在本书最后一章中才会碰到的艰难任务。重要的是，在符号的唯一功能中区分审美的四种“症候”——句法的密度和语义的密度，句法的充实性，与“说”相对的“显示”，例示作用。区分这些特点并非向直接性让步。无论如何，符号化基本上应根据或多或少服务于认识的目的来判断（第258页）。审美的优先性是认识的优先性。如果我们把真理定义为与“理论整体”的符合，定义为假设与可获得的既定事实的符合，简言之，定义为符号化的“适当”特征，我们就必须进一步讨论艺术的真理。这些特点既适用于艺术也适用于话语。作者断言，“我的目的是朝系统地研究符号和符号系统以及研究它们在知觉中、在我们的行为、艺术和科学中，因而在世界的创造和理解中起作用的方式等方向迈出几步”（第178页）。

因此，这一计划与卡西尔的计划相似，但差别在于这里没有从艺术向科学的过渡。唯有符号功能的用法是不同的。不同符号系统同时存在。

隐喻是符号理论的主要方面，并直接处在指称框架中。这里需要揭示的，一方面是“隐喻上的真实”与“字面上的真实”之间的区别，另一方面是隐喻的、字面的真实与“纯粹的虚构”（第51页）之间的区别。从广义上说，隐喻的真实涉及将宾词或内在属性应用到某物并且构成一种语词的转用，比如说，将出自声音领域的宾词应用于有色彩的东西上（意味深长的是，包含语词转用理论的那一章的标题就是“图画的声音”，见第45页及以下）。

但宾词在字面上的应用是什么呢？回答这个问题意味着设置一个重要的概念网络，这个网络包括指称、描述、再现和表达（见下表[5]中的左边部分）这类概念。粗略地看，指涉与指称是一致的。但我们必须进一步通过指称和例示引入两种指涉方式之间的区分。因此，我们首先把指涉与指称作为同义词。我们从一开始就应对指称进行广泛的定义，以便将艺术所做的事情即描绘某物与语言所做的事情即描述某物纳入其中。说描绘是一种指称方式意味着将图画与图画的描绘对象的关系比作宾词与宾词记号的适用对象的关系。这同样是说，描绘并不是“与……相似”或“复制”意义上的模仿。因此，我们必须认真消除这样一种偏见：描绘就是模仿相似的方面。我们也必须使之脱离一种表面上显得极为安全的避难所，即绘画中的透视理论。[6]如果描绘就是指称，如果我们的符号体系是通过指称而“再造现实”，那么，描绘也就是使自然变成艺术的和话语产品的方式之一。同样，描绘也能刻画不存在的东西：独角兽匹克威克。[7]根据指称，这里涉及的是区别于多种指称的（字典中用鹰的图案描绘所有的鹰）和单个指称（某某个体的图像）的零指称。古德曼会从这种区分中做出：不存在的东西也有助于塑造世界吗这样的结论？奇怪的是，作者在模式理论使我们以后倾向于得出的这一结论面前退缩了：谈论独角兽的图画也就是谈论图画—独角兽，也就是谈论由表达式的第二个词加以分类的图画。学会识别一个图画并不是学会运用一种描绘方式（问它指称什么），而是学会把它与其他描绘方式区分开来（问它属于哪一类）。毫无疑问，这种论点试图反对将描述与复制混淆起来。但是，如果描绘是分类，在零指称的情况下符号化怎样才能制造或再造[8]被描绘的东西呢？“对象及其外观取决于组织。各种标签则是组织的工具，[9]……描绘或描述通过它们的分类方式或分类

的方式建立或标志各种联系，分析各种对象，简言之，组成世界。”[10]

一种从模式理论中借用的分析方法在将虚构与重新描述密切联系时，使我们能修正零指称理论与符号论的组织功能之间的不一致性（这一点在古德曼那里很明显）。

至此，我们已承认指称与指涉是同义词。只要相关的区分（描述与描绘）处在指称概念中，这种同一就不会有不方便之处。我们应当引入一种新的区分，这种区分涉及指称概念的定向，按照指称概念的定向，这是从符号过渡到事物，或从事物过渡到符号的过程。在将指涉与指称统一起来时，我们仅仅考虑了第一种过渡，这种过渡在于将各种事件贴上“标签”。我们会顺便注意到，选择“标签”这个词很适合古德曼的唯名论的约定论：没有固定的本质向语词或非语词符号提供意义载体；在这一点上，隐喻理论会同时变得更加方便，因为更换标签比改造本质更为容易。唯一的障碍就是习惯！指称起作用的第二个方向的重要性不下于第一个方向：它在于起例示作用，即把意义表示为某种事件所具有的特性。[11] 如果古德曼对例示作用很感兴趣，那是因为隐喻是一种转换，这种转换影响某个事物对宾词的拥有，而不影响将这些宾词用于某种事物。隐喻是通过例子来把握的，在这些例子中，一幅带有灰色的画面据说表达悲哀。换言之，隐喻涉及指称的相反功能，它还用转移作用补充这种功能。因此，我们必须十分关注这一概念之链，相反的指称——例示作用——宾词（在字面上）的主有式——作为非语词性宾词（如，一种令人哀伤的颜色）的隐喻性主有式的表达式。我们不妨在下降到（隐喻性）表达式之前从（字面的）主有式[12] 出发沿着这条概念之链上升。

一幅画像具有灰色意味着这是灰色的例子，但说这是灰色的例子就是说“灰色”适用于这个例子，因而指称它。因此，指称关系在此颠倒了：图画指称它描绘的东西，但灰色是用宾词“灰色”来指称的。因此，如果拥有等于例示，那么，主有式只有在指向方面不同于指称。“标签”的对应词是“样本”（如，生物组织的样本），样本“拥有”各种特点：颜色、结构，等等——它们由标签表示：它由它例示的东西来指称。如果我们进行清楚的理解，样本与标签的关系既包括非语词系统又包括语词系统。在语词系统中，宾词是标签，但非语言符号也可以用例子来说明并且起宾词作用。因此，一种姿势可以指称、例示或形成这两者：乐队指挥的动作指称要奏出的乐曲，但不是乐曲本身。有时它们可以例示乐曲的速度与节奏。体操教练做出示范动作，这种动作指称将要做出的动作。舞蹈表示日常生活的动作或仪式上的动作并且以事例说明了对经验进行重新组织的规定的姿势。描绘与表达的对立并非领域的差别，比如说，对象领域或事件领域与情感领域的差别（就像在情绪主义理论中那样），因为描绘属于指称，而表达是通过拥有的转移而造成的不同说法变种，它属于例示的范畴，例示与指称都属于指涉活动，它们仅有方向上的差别。这种对称通过颠倒代替了一种明显的异质性，由于这种异质性，认识与情绪的不可靠的区分重新出现了。而指称与涵义的区分就源于这种区分。

我们已为隐喻理论争取到了什么呢？[13] 它通过一种关系的转换与指称理论紧密联系在一起，而这种关系的转换本身也是指称的反面，描绘则属于它的一种。正如我们将要表明的那样，如果我们事实上承认隐喻表达（灰色画面表示悲哀）是主有式的转换，如果我

们已经表明不过是例示的主有式乃是指称的反面，而描绘是它的一种，那么，在出现定向差别的情况下，所有的区别都是指称内的差别。

那么，被转换的主有式是什么呢？

我们不妨从列举的事例出发：那幅图画从文字上讲是灰色的，但在隐喻上讲表示悲哀。第一个陈述涉及事实，第二个陈述则是一种比喻（第二章第5节，“事实与比喻”就包括隐喻理论）。但我们要从罗素和维特根斯坦的意义上去理解“事实”，在他们那里我们不能将“事实”与给予性混为一谈，而要把它理解为事态，理解为述谓活动的相关物。由于同样的原因，“比喻”并非语词的修饰而是宾词在颠倒的指称中的运用，也就是说，是宾词在主有式一例示中的运用。“事实”与“比喻”是应用宾词的不同方式，是给标签选择样品的不同方式。

在古德曼看来，隐喻是一种异常的应用，也就是说，是将熟悉的标签（它的用法是陈旧的）用于新对象，这种新对象一开始抵制这种用法，继而对它让步。我们会开玩笑说：“以新方式使用旧标签就是赋予旧词以新用法。隐喻是陈旧的宾词与半推半就的对象之间的纯洁爱情。”（第69页）此外，“这也是幸福的、使人青春焕发的第二次婚姻，尽管存在重婚的可能性”（第73页）。（我们仍然要用隐喻的方式来谈论隐喻：这次，屏幕、过滤、栅栏、透镜让位于肉体的结合！）

我们在指称理论中而不仅仅在意义理论中重新发现了理查兹、比尔兹利和杜伯纳的关于隐喻陈述的语义学理论的本质。此外，我们还保留了赖尔的“范畴错误”概念，这一概念也是参照系。虽然唯有有感觉能力的存在物是愉快的或悲哀的，我们仍然说这幅画面是令人悲哀的而不说是愉快的。然而，这里有一种隐喻的真理，因为标签使用上的错误意味着重新给一个标签，比如“悲哀的”比“愉快的”更恰当。由于贴错了标签而导致的文字错误通过重贴标签而变成了隐喻的真理。[14] 以后，我们将指出，忽略模式理论怎样才能使我们根据重新描述来解释这种重贴标签的活动。但我们必须在描述和重新描述之间插入这种富有启发性的虚构方式，模式理论将会做到这一点。

首先，我们必须考虑对隐喻的有趣推广。隐喻不仅包括我们刚刚说到的“比喻”，即，最终包括一个孤零零的宾词的转用，这个宾词与另一个宾词相对立（红色或橙色两者择一），而且包括我们所说的“图式”，它表示标签的整体，以致相应的对象整体——一个“领域”要通过这个整体（比如颜色[15]）来调配。当整个领域都被转换（如，以视觉秩序来表示声音）时，隐喻展现了重组事物的视觉的能力。谈论画面的声音不再是转移孤零零的宾词，而是保证将整个领域移入陌生的地方。全面的“转运”变成了概念的转移，就像带着武器和行李的海外远征。有趣的是，在陌生的领域里进行的组织活动受在原始领域里整个网络的用法的引导。这意味着，如果对侵入的领域的选择是任意的（与任何别的领域相似的领域），那么，标签在新的应用领域的用法受到以前的实践的支配，因此，“数目大”这个表达式的用法可以指导“音高”这个表达式的用法。图式的使用法则乃是“前者的”规则。在这里，古德曼的唯名论不允许他到事物的本性中或到经验的本质构造中去寻找亲和性。在这一点上，语源学的谱系，泛灵论对有机物与无机物的混淆的重新出现不能

说明任何东西，因为只有当宾词的应用与现实的实践所支配的应用发生冲突时才会是隐喻的。古老的历史可以浮现出来，被压抑的东西可以表现出来。按现有法律被放逐国外的人在回到祖国时仍然是一个外国人。应用的理论在现实中复苏。[16]

因此，试图寻找某种可以为宾词的隐喻应用提供根据的东西纯属徒劳：字面用法与隐喻用法的差别无论如何都会将不对称性引入一种契合。人与画在显得悲哀时相似吗？按语言的习惯用法，一个是字面上讲的悲哀，另一个是隐喻上讲的悲哀。如果我们仍要谈相似性，我们就必须像布莱克那样说，隐喻创造相似性，而不是寻找和表达相似性。[17]

从唯名论的观点看，宾词的隐喻应用并未提出不同于宾词的字面应用所提出的问题："了解为什么要通过隐喻的方式来使用宾词的问题与了解为什么要在字面上使用宾词的问题非常相似。"（第78页）在给定的图式下，隐喻的贴切性被理解为字面的贴切性。无论在哪一种情况下，这种应用都可能犯错误并且易于改正。字面的应用仅仅是获得使用保证的应用。正因为如此，真理问题并没有异乎寻常的地方，只有隐喻的应用是异乎寻常的。因为标签或图式的应用的推广应满足相反的要求：它应当新颖而适当，陌生而明显，令人惊奇而又令人满足。简单地"贴上标签"并不等于"重新调配"。新的区分，新的配合应当源于图式的转换。[18]

最后，如果所有语言，所有符号体系在于"再造现实"，那么，在语言中就没有更明确地表示这项工作的余地：当符号体系超越了它的既定界限并且征服了未知领域时，我们就会明白它的日常应用领域的范围。

于是，我们要提出两个关于隐喻现象的界限问题。第一个问题涉及对话语层面的"语式"的列举。正如亚里士多德认为的那样，在古德曼看来，隐喻并不是一种话语的修辞格，而是所有话语共同的转换原则。如果我们把"图式"概念或"领域"概念而不是将"修辞格"理解为主线，我们就可以将一个领域向另一个领域的所有转换，而不是将交叉部分纳入第一类：从人转换到物乃是拟人化，从整体转换到部分乃是提喻，从事物转换到特性（或标签）乃是autonomase。我们把一个交叉领域向另一个交叉领域的转换归于第二类：由低向高的过渡是夸张，由高向低的过渡乃是曲言法。我们把不改变外延的转换算作第三类：嘲讽中的位置颠倒就是如此。

因此，古德曼与科恩那样的作者可谓殊途同归，这些作者使分类法从属于功能分析。转换本身过渡到了第一个层面。是将隐喻称为一般功能或一种修辞格只是一个词汇问题。前面我们已经看到，削弱相似性的作用的一切做法也会削弱隐喻修辞格的特殊性，并且强化隐喻功能的普遍性。

与隐喻界限相关的第二个问题涉及隐喻功能在语言符号体系之外的发挥。我们在这里找到了初步的例子，一幅画对哀伤的表达。经过在一系列区别和联系之后，我们最终发现了这类例子：（1）作为指称反面的例示作用；（2）作为例示的主有格；（3）作为主有格的隐喻转换的表达。最后，我们不仅应当按照语词符号的顺序，因而要按描述的顺序，而且要按非语词符号（图画，等等）的顺序，来考虑指称—例示—主有格这个相同的系列。我们所说的"表达"是对描绘顺序的隐喻性拥有。在有关的例子中，令人哀伤的画面就

属于对描绘性“样本”的隐喻性拥有的情形。这种样本以例示说明了描绘性的“标签”。换言之，“被表达的东西通过隐喻来说明”。[19] 因此，（哀伤的）表达像颜色（蓝色）一样真实。由于这种表达既不是口头的，也不是文字的，而是描绘性的和转换性的，它只要适当，仍可以使表达显得很“真实”。并不是对观察者的影响构成了表达，因为在画面没有引起我哀伤的情况下我仍可以感受到它的哀伤。“隐喻的输入”可以使获得的某种性质成了项词。表达的确是对事物的拥有。画面表达了一些性质，它根据图画性符号的地位以隐喻的方式说明这些性质：“图画就像世界上的其他东西一样不能逃避语言的构造力量的侵袭，即使它本身作为符号对世界（语言也包括在内）施加影响。”（第88页）

正因为如此，《艺术的语言——符号理论研究》将语词隐喻与指称层面的非语词的隐喻表达紧密联系在一起。在那里，作者成功地对主要的指称范畴进行了井井有条的安排：指称与例示（标签与样本），描述与描绘（语词符号与非语词符号），拥有与表达（字面与隐喻）。

在将古德曼的范畴用于话语的诗学时，我将指出：

1.如果我们把涵义理解为没有指称价值的联想效果和情绪效果的总体，因而理解为主观效果的总体，指称与涵义的区分就不是对诗歌功能进行区分的重要原则。诗歌作为符号系统就像描述性话语一样包含指称功能。

2.我们要模仿古德曼意义上的表达式对附着于“意义”之上的感觉材料——声音、意象、情感——进行考察。这是描绘而不是描述。它们起例示作用而不是起指称作用；它们转移了所有权不是凭从前权利占有它。这种意义上的特性就像科学话语所表明的描述性特点一样真实。它们在成为受诗歌爱好者的主观检验的效果之前原本属于事物本身。

3.诗意的特性作为被转移的东西对世界的构成起补充作用。它们之所以是“真实的”，是因为它们是“适当的”，也就是说，是因为它们把适当性与新颖性结合起来，将自明性与奇异性结合起来。

但是，古德曼的分析需要根据以下三点进行补充，那些补充的东西将逐步造成深刻的改变，因为它们影响这位作者的实用主义和唯名论的基础。

1.它未充分考虑诗歌话语特有的策略，即，将描述的指称进行悬置的策略。古德曼完全保留了阻止建立重婚关系的古老婚姻观念。但他只看到了习俗对革新的阻碍作用。我觉得我们必须等某种指称方式消失为止，这种指称方式乃是其他指称方式出现的条件。涵义理论看到了初级指称的这种消失，但没有明白它所说的涵义仍然以它自己的方式起指称作用。

2.诗歌话语在运用富有启发性的虚构时是面向现实的，这种虚构的构造价值与它们的否定能力成正比。在此，古德曼以他的零指称概念进行了初步尝试。但是，他过于担心，以致没有明白指称的对象有助于对标签进行分类，以便发现它恰恰有助于对现实进行重新描述。模式理论使我们能够将虚构与重新描述密切联系起来。

3.宾词的隐喻使用的“适当性”就像宾词的字面使用的适当性一样在纯唯名论的语言观中得不到充分解释。如果这种语言观因为没有重要因素去阻碍重贴标签的行为就不想努力

去说明标签上的形象设计，那么，它就更难说明那种似乎包含某些语言和艺术的新发现的公正方式。正是在这里，我要与古德曼的唯名论保持距离。一些语词性的宾词和非语词性的宾词的“贴切性”、“适当性”，难道并不标志着语言不仅以其他方式组织现实，而且能揭示通过语义更新而被带入语言的事物的存在方式？隐喻话语之谜似乎在于，它在进行双重意义上的“创造”：他发现了他所创造的东西；他创造了他所发现的东西。

因此，我们必须明白的是三个主题之间的联系：在诗歌的隐喻性话语中，指称能力与日常指称活动的消失结合在一起；富有启发性的虚构的创造乃是重新描述的途径：由语言表达的现实性将显示与创造结合起来。本研究可以深入讨论前两个主题：由我们的诗歌语言理论假设的现实性观念将留到第八研究即最后一篇研究去说明。

---

[1] 弗赖伊：前引书，第27页。

[2] 海德格尔：《存在与时间》，第29节。

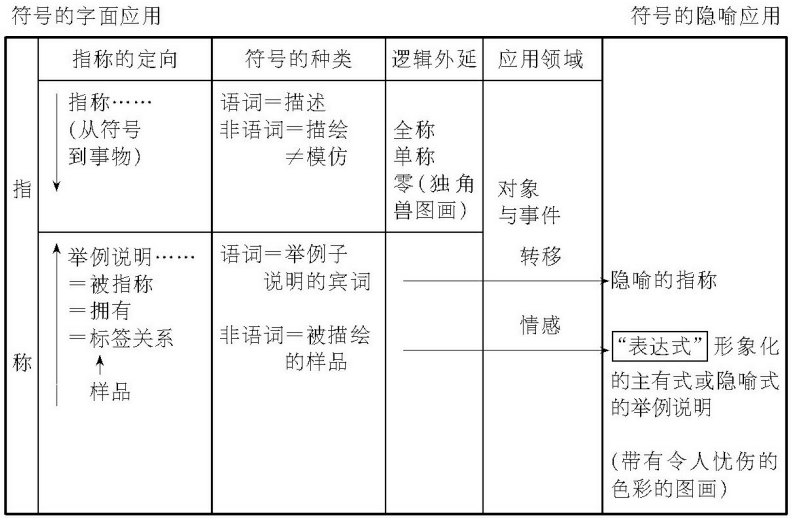
[3] 古德曼：《艺术的语言——符号理论研究》。

[4] 古德曼：前引书，第6章，第3节，第241—246页。

[5] 我在后面列的这份表格并不是作者本人的。我列这份表格旨在让自己熟悉这些区分以及这本晦涩的著作的一些术语。

古德曼的《艺术的语言——符号理论研究》第1章与第2章的概念表

符号的字面应用符号的隐喻应用



[6] 古德曼：前引书，第10—19页。

[7] 匹克威克，英国作家狄更斯的小说《匹克威克外传》中的主人公。——译者

[8] 古德曼：前引书，第241—244页。

[9] 古德曼：前引书，第32页。

[10] 古德曼：前引书，第32页。

[11] 古德曼：前引书，第52—57页。

[12] 古德曼：前引书，第74—81页。

[13] 古德曼：前引书，第81—85页。

[14] 古德曼：前引书，第70页。

[15] 古德曼：前引书，第71—74页。

[16] 古德曼：前引书，第77页。

[17] 布莱克：《模型与隐喻》，第37页。
[18] 古德曼：前引书，第73页。
[19] 古德曼：前引书，第85页。

4.模型与隐喻

对模型理论的探讨构成了本研究的关键阶段。模型与隐喻之间的亲缘关系的观念有着如此丰富的内容，以致布莱克把它作为文集的标题，那篇文集专门收入了讨论认识论问题的论文：“模型与原始类型”（对原始类型概念的引入将在后面说明）。[1]

主要论据是，就与现实的关系而言，隐喻之于诗歌语言就好比模型之于语言。但在科学语言中，模型本质上是起启发作用的工具，它旨在通过虚构消除不适当的解释并为更适当的新解释开辟道路。用另一个接近布莱克的作者赫西[2]的话说，模型是重新描述的工具。我将把这个术语留到以后分析。明白它在原始认识用法中的意义也很重要。

模型并不属于证明的逻辑而是属于发现的逻辑。但我们仍然必须明白这种发现的逻辑并不能归结为没有适当的认识论兴趣的发明心理学，相反，它包含着认识过程，包含着具有自身的标准和原则的合理方法。

只有当我们首先根据其结构和功能将各种模型区分开来时，科学想象的狭义认识论向度才会出现。布莱克把模型分为三个等级。在最低层次，我们可以发现“比例模型”。如，船的模型或微小事物（蚊子翅膀）的放大、表演的慢镜头、社会过程的促进与微型化，等等。它们都是在不对称关系中所涉及的某种事物的模型。就此而言，它们都是模型。它们旨在表明这个事物是什么样子，它如何起作用，它受何种规律的支配。我们可以解读这个模型——从中了解原有事物的性质。最后，一种模型只涉及某些特点而不涉及其他特点。一种模型仅仅忠实于它的相关特点。正是这些特点将比例模型与其他模型区分开来。它们是支配阅读活动的解释习惯的相关物。对具有时空维度的东西来说，这些习惯取决于一些性质的部分同一性和比例的不变性。正因为如此，比例模型是对原有事物的模仿，是对它的再造。按布莱克的看法，比例模型与皮尔斯的图像相对应。通过这种可感觉性质，比例模型能使太大或太小的东西符合我们的水准和尺度。

布莱克将类比模型，如，不同经济制度的水利模型，电子计算机中的电路使用等等放在第二层次，我们要考虑两方面的问题——媒介的变化，结构的描绘，即“原有事物特有的一系列关系”。在此，解释的规则决定了一个系统向另一个系统的转换。这种转换的相关特点构成了数学上所说的同构。模型与原有事物具有结构上的相似性，但没有外部形态的相似性。

理论模型构成了第三个层次，它与原有的东西具有结构同一性。但是它们并不是某种我们不能表明我们应加以虚构的东西，它们并不是物。相反，它们引进了一种类似于方言或俗语的新语言，人们通过这种语言对原有事物进行描述而不是构造原有事物。因此，麦克斯韦把电场“描绘成一种想象的不可压缩的流体的性质”。想象的媒介物在这里不过是理解数学关系的便于记忆的方法而已。重要的并不在于我们有某种需要通过心灵来发现的东

西，而在于我们可以影响某个对象，这个对象一方面被易于认识——在这种意义上说也使人更加熟悉，另一方面具有丰富的内涵——从这种意义上说它充满了假设。

布莱克的分析的莫大好处在于，它摆脱了涉及模型的存在地位的两难选择，这种选择似乎是由麦克斯韦本人的变更、开尔文勋爵对以太的本质主义解释以及迪昂对各种模式的粗暴拒绝强加的。问题并不在于模型是否存在以及如何存在，而在于理论模型的解释规则是什么以及相关特点是什么。重要的是，模型仅仅具有语言的习惯用法所赋予的特性，它不受现实的建构的任何控制。这便是描述与建构的对立所强调的方面："方法的核心在于以确定的方式进行表达。"（第229页）它的丰富性在于我们知道如何运用它：用图尔明[3]的术语说，它的"可展开性"（转引自239页）乃是它的存在理由。谈论直观把握仅仅是简单地表明我们能自如而快速地掌握模型的深远意义。在这一点上，诉诸科学想象并不标志着理性的退却，并不标志着拿意象进行消遣，而是标志着根据"被描述的模型"检验新型关系的基本语言能力。这种想象通过相关的规则而归属于理性，而那些相关规则支配着将第二领域的陈述翻译为适用于原有领域的陈述的过程。正是这种关系的同构性为一种习语向另一种习语的可译性提供了基础，并由此提供了想象的"合理性"（第238页）。但这种同构性不再是原有领域与被建构的事物之间的同构性，而是这一领域与被描述的事物之间的同构性。科学的想象在于通过被描述的事物的迂回发现新的联系。把这种模型排除在发现的逻辑之外，甚至把它归结为预备手段（因没有更好的东西而取代直接演绎），意味着最终把发现的逻辑本身归结为演绎步骤。布莱克指出，潜藏在这种意图之下的科学理想最终成了"被希尔伯特改造的欧几里得的理想"（第235页）。我们认为，发现的逻辑并非发明的心理学，因为研究并不等于演绎推理。

赫西明显地突出了这种心理学的赌注，她说："我们必须修改和完善科学说明的演绎模型并把理论说明看作对解释的对象领域的隐喻性描述。"（前引书，第249页）这一观点强调了两点。第一点是强调"说明"这个词。如果模型像隐喻一样引入了新的语言，那么，它的描述就需要说明；这意味着模型对演绎主义的认识论领域发生影响以便修改和完善科学说明的可演绎性标准（比如，亨普尔和奥本海默[4]所表述的那些标准）。按照这些标准，有待解释的事物应当能从解释的前提中推演出来。它至少应当包含一种对演绎来说并不多余的一般规律；它应当直到今天仍未被经验所证伪，它应当是预言式的。诉诸对隐喻的重新描述乃是由于无法获得解释的前提与有待解释的事物之间的严格演绎关系，我们至多能指望得到它们之间的"近似的符合"（第257页）。这种可接受性的条件比单纯的可演绎性更加接近在隐喻陈述中进行的相互作用。同样，对理论的解释前提与有待解释的事物之间相互符合的规则的干预与对可演绎性的理想的批评殊途同归。求助于模型意味着根据语词的隐喻用法对评论性语言的扩展来解释符合的规则。至于可预见性，它不可能根据演绎的模型来了解，仿佛在解释的前提中已经出现的一般规律包含着仍然不可观察的情况，仿佛整套符合的规则没有得到丝毫的补充。根据赫西在《科学中的模型与类比》中的看法，没有一种合理的方法以纯演绎的方式来完善符合规则并形成新的观察宾词。对新的观察宾词的预见需要对意义进行的转换并将原始的观察性语言加以推广。只有有待解释的事

物的领域可以用第二个系统中的术语来重新描述。

赫西的观点所强调的第二点是“重新描述”这个词。这一点表明，由模型的使用提出的最终问题乃是“隐喻的指称问题”（第254—259页）。事物本身就是“被看作”。它们以某种仍有待说明的方式与模型的可描述性质统一起来。有待解释的事物作为最终指称，本身因采用隐喻而改变。因此，我们必须最终抛弃有待解释的事物的涵义的不变性观念，并最终接受关于相互作用理论的“实在论”（第256页）观点。不仅我们的合理性观念，而且我们的实在性观念都受到了质疑。赫西说：“合理性恰恰在于使我们的语言不断适应不断扩大的世界。隐喻乃是实现这一目标的主要方式。”（第259页）

事物“就是”这一模型所描述的“那个样子”。对肯定这一事实的动词“是”的涵义以后再进行讨论。

对隐喻理论来说，讨论一下模型理论的好处是什么呢？我们引用过的那些作者与其说有意考虑因将认识论运用于诗学而带来的冲击，还不如说热衷于将已有的隐喻理论推广到模型。在这里我感兴趣的是模型理论对隐喻理论的反作用。

将隐喻理论推广到模型理论的后果并不仅仅是肯定原有理论的主要特点——二级宾词与主要的主词，陈述的认识价值，新信息的产生，不可翻译性和解述的不可穷尽性之间的相互作用。将模型归结为心理学方法与将隐喻归结为简单的修饰方法并行不悖。无知与认识彼此遵循相同的路线。它们的共同步骤是“词语的类似性转换”（布莱克，前引书，第238页）。

模型对隐喻的反作用揭示了以前的分析尚未发现的隐喻的新特点。

首先，在诗歌方面，与模型一一对应的东西恰恰不是我们所说的隐喻陈述，也就是说，不是常常被简单地归结为句子的一种话语。模型毋宁在于复杂的陈述网络。与它相对的东西是延伸的隐喻——寓言、讽喻；与图尔明所说的模型的“全面展开”对应的东西存在于隐喻之网中而不存在于孤零零的隐喻中。

第一条意见酷似我们在本文的开头所做的考察：诗歌作品即诗文作为整体，反映了一个世界。“层次变化”将隐喻［“微缩的诗歌”（比尔兹利）］与诗歌本身（扩大的隐喻）分离开来，但这种层次变化要求对隐喻领域的网络结构进行考察。布莱克的文章为他本人指明了道路：同构性在模型的用法中构成了想象的“合理尺度”，这种同构性只有在被布莱克称为原型（我们还记得那篇文章的标题就是“模型与原型”）的隐喻中才能找到它的对等物。布莱克试图以这一术语表示某些隐喻特有的两个特征：“彻底性”与“系统性”。此外，这两个特征有着密切的联系。借用佩珀（Stephen C.Pepper）的话说，[5] “本根隐喻”也是将不同隐喻组成网络的那种隐喻［比如，在莱温（Kurt Lewin）那里，这个网络将场、向量、相空间、张力、力、边界、流动性等词语联系起来］。由于这两个特点，原型比隐喻具有更小的局限性、点状性：它涵盖了经验或事实的“领域”。

这种意见至关重要：我们像古德曼一样感受到使孤立的“比喻”从属于“图式”的必要性，这种图式支配了许多“领域”，比如，被整体转换成视觉顺序的声音领域。我们可以预计，只有隐喻网络而不是孤立的隐喻陈述才会带有隐喻的指称功能。此外，我们根据荣格

的心理分析对“原型”一词的用法来谈论隐喻网络而不愿根据它来论原型。这两种隐喻的示范能力既取决于它们的“彻底性”又取决于它们的“相互联系”。一种关于想象的哲学应该用突破口的观念去补充“看到新的联系”这一简单的观念（布莱克，前引书，第237页），而这个突破口因为“彻底的”隐喻而变得深刻，因为“相互联系的隐喻”（同上书，第241页）而变得广阔。[6]

讨论模型的第二个优点是使启发功能与描述之间的联系突出出来。这种近似性使我们突然间回到了亚里士多德的《诗学》。我们还记得亚里士多德如何通过悲剧创作将模仿与神话联系起来。[7] 他认为，诗歌是对人类行为的模仿。但这种模仿经过了对寓言的创造、情节的创造，这种创造表现了日常生活戏剧所缺少的成分与秩序。我们难道不应当因此将悲剧诗中神话与模仿之间的关系理解为模型理论中富有启发性的虚构与重新描述之间的关系吗？事实上，悲剧诗的神话表现了“彻底性”和“网络结构”的所有特点，布莱克曾将这些特点赋予原型，也就是说赋予与模型处于同一层次的隐喻。隐喻性不仅是陈述的特点，而且是神话本身的特点。就像模型的隐喻性一样，这种隐喻性在于根据一个虚构的但为人们比较了解的领域即悲剧神话的各种关系来描述一个不太为人了解的领域——人的现象性，它在描述时运用了这种神话包含的“可全面展开性”的所有力量。至于模仿，一旦我们不再把它理解为“复制”而是理解为重新描述，它就不会造成困难和令人难堪的局面。神话与模仿的关系应从两种意义上去理解：如果悲剧只有通过神话的创造才能达到它的模仿效果，那么，模仿就服务于模仿和它的基本指称特点。按赫西的说法，模仿是“隐喻指称”的名称。亚里士多德通过这种悖论强调的是：诗歌比历史更接近本质，这一点在西方一直占据主导地位。悲剧教导人把人的生活“看作”神话所展现的东西。换言之，模仿构成了神话的“指称”向度。

神话与模仿之间的这种联系并不只是悲剧诗歌的产物。它在那里之所以更容易发现，一方面是因为神话采取了“叙事”的形式，而隐喻性又与神话情节联系在一起，另一方面是因为指称对象是由人类行为构成的，它通过动机表现了与叙事结构的某种密切联系。神话与模仿的结果乃是所有诗歌的产物。我们还记得弗赖伊曾对诗歌与假设进行的对比。但这种假设是什么呢？根据这位批评家的观点，转向“内部”而不是转向“外部”的诗歌语言构成了一种情绪，一种心态，这种心态并不存在于诗歌本身之外：它从作为符号搭配的诗歌中获得形式。首先我们难道不应说，情绪是诗歌创造的假设，并且在这一点上它在抒情诗中保留了神话在悲剧诗中所拥有的地位吗？如此创造的情绪是“看作”和“感到是”的模型，我们难道不应当在某种意义上说，抒情诗的模仿与抒情诗的神话结合在一起吗？我正是在这种意义上谈论抒情诗的重新描述，以便将模型理论突出的虚构因素引入古德曼意义上的表达中。诗歌表达的情感所具有的启发性不亚于悲剧神话。诗歌的“向内”运动并不单纯与它的“向外”运动相对应。它仅仅表示不再与习惯指称相联系，表示情感向假设的升华，表示对情感虚构的创造。如果愿意，我们可以把抒情诗的模仿看作“向外运动”。抒情诗的模仿乃是抒情诗的神话的产物，它源于这样的事实：情绪就像以叙事形式出现的虚构一样具有启发性。诗的悖论完全在于，情感向虚构升华乃是模仿展开的条件。只有神话的心境才能

打开和发现这个世界。

如果情绪的这种启发的功能很容易认识，那无疑是因为“描绘”已经成为获得知识的唯一渠道以及主体与对象之间的关系的模型。但情感因为不同于遥远的关系而具有本体论意义。它正渗透到事物之中。[8]

正因为如此，外与内的对立在这里不再有效。由于不是内在性，情感也便不会成为主观的东西。隐喻指称将伯格伦所说的“内在生活的诗意图式”与“诗歌结构的客观性”[9]结合起来。我所说的诗意图式是指“某种可以形象化的现象，它可以有效地观察到或被简单地想象，它可以用作表达有关人的内心生活或非空间的一般现实性的某种东西的手段”（第248页）。比如，但丁的“地狱”底下的“冰湖”就是如此。[10]与弗赖伊一样说诗歌陈述具有“向心”的倾向，不过是说我们如何不应当在宇宙学意义上去解释诗意的图式。但是我们已对一些心灵的存在方式作了某种说明，这些心灵的确是冷酷无情的。以后我们将讨论“的确”这个表达式的意义并且提出有关隐喻真实本身的具有张力的概念。现在，我们只需指出，形象化的动词只有在描述“世界的结构”，描述已经成为内心生活的真实目的的“非人性的外貌”时，才能以隐喻的方式将情感“图式化”。伯格伦所说的“结构的现实性”为“内心生活图式”提供了支持，但内心生活图式成了这类心态的对等物，弗赖伊把它看作所有指称对象的替代物。在荷尔德林的诗中，[11]“水浪的欢快波动”既不是实证主义意义上的客观现实性，也不是情绪主义意义上的心态。这种选择仅仅适用于事先把现实性归结为科学客观性的观念。在隐喻的表达中，诗意的情感显示了外与内的漫无差别。世界的“诗意结构”（欢快的波动）与内心生活的“诗意图式”（冰湖）在彼此的回应中道出了内与外的相互关系。

隐喻把这种相互关系由混乱和漫无差别的状态提升到两极紧张对立的状态。在克服主客体二元对立之前就已存在的内在情感融合是一回事，克服主观与客观的对立的调和则是另一回事。

由此提出了隐喻的真实性问题。“真实”一词的意义尚有疑问。对模型与隐喻的比较至少给我们指明了方向：正像虚构与重新描述的结构表明的那样，诗意的情感也展示了对现实性的体验，在这种体验中，发明与发现不再相互对立，创造与揭示同时发生。那么，现实性是指什么呢？

---

[1] 布莱克：前引书，第8章，第219—243页。

[2] 赫西：“隐喻的解释功能”，载《逻辑、方法论与科学哲学》，希勒尔编，荷兰，阿姆斯特丹，1965年版；另见《科学中的模型与类比》的“附录”，圣母大学出版社，1966年版，1970年版。

[3] 图尔明：《科学哲学》，伦敦，1953年版，第38—39页。

[4] 亨普尔和奥本海默：“解释的逻辑”，载《科学哲学读物》，费格尔和布罗德贝克编，纽约，1953年版。

[5] 佩珀：《世界假设》，加利福尼亚大学出版社，1942年，第91—92页；布莱克引自前引著作，第239—240页。

[6] 在1962年由印第安纳大学出版社出版的惠尔赖特的《隐喻与实在》中，我们可以发现一种根据稳定性程度，根据整合能力或要求的广度将隐喻分为各种等级的尝试。作者把符号称为由整合能力赋予的隐喻：在初级阶段，他发现了一首具体诗歌的主要意象；随后，他发现，通过“个人的”意义而支配整部作品的符号；继而，他发现了将广泛的世俗共同体或宗教共同体的成员联系起来的符号；最后，在第四阶段，他发现了一些表现全部人性的意义的原型，或者说发现了一些至少表现了人性的重要部分的意义的原型，比如，表示光明与黑暗的符号的系统或表示上帝的符号系统。伯格伦

采用了这种分层结构的观念，前引书，第1卷，第248—249页。亨利从完全不同的观点，从风格学的观点（见《换喻与隐喻》，克兰克西克出版社，1971年版，第146页及以下）表明，根据他异常巧妙地说明的二级比喻，这些隐喻的结合将修辞方法与负责转达诗人的个人观点的整部著作结合起来。我在前面引用亨利的分析（参见第281页）时就强调指出，对世界的指称和对作者的逆向指称与将话语提升到著作层次的交织现象同时发生。

[7] “第一研究”第5节。

[8] 利科：《可能犯错误的人》，第四部分“感情的脆弱性”。

[9] 伯格伦：《隐喻的使用与滥用》，载《形而上学评论》第16卷，第1期（1962年12月号），第227—258页；第2期（1963年3月号），第450—472页。

[10] 伯格伦：前引书Ⅰ，第249页。

[11] 伯格伦：前引书Ⅰ，第253页。

5.走向“隐喻的真实”概念

本文倾向于以下的结论：前两篇论文仅仅记录了过去的讨论所取得的进展；第三篇论文得出了需要另作论证的结论：

1.只有当虚构与重新描述之间的联系得以揭示之时，诗歌的功能与修辞学的功能才能完全区分开来。两种功能似乎互为表里。第二种功能试图通过给话语提供令人愉悦的修饰来说服别人。这一点正是话语的自身价值之所在。第一种功能试图以启发性的虚构这一拐弯抹角的方式重新描述现实。

2.隐喻在为诗歌功能服务时成了话语的一种策略，通过这种策略，语言放弃了它的直接描述功能，以便达到能发挥其发现功能的神话层次。

3.我们可以冒险谈谈隐喻的真实，以便表明与诗歌语言的重新描述能力有关的“实在论的”意图。

最后这个结论需要澄清。事实上，它意味着已不断成为本研究的指导线索的张力理论（或论辩理论）可以推广到隐喻陈述对现实的指称关系。

事实上，我们已经赋予张力概念三种用法：

a）陈述中的张力：内容与表达手段之间的张力，中心与框架之间的张力，主要主词与次要主词之间的张力；

b）两种解释之间的张力：被语义的不适当性破坏的字面解释与通过无意义来显示意义的隐喻解释之间的张力；

c）系词的关联功能中的张力：相似作用中的同一性与差异性之间的张力。

张力概念的这三种用法仍停留在陈述中的意义层次，而第二种用法运用了外在于陈述的活动，即交谈；第三种用法涉及系词，不过这里仅涉及它的关联功能。新用法涉及指称本身以及隐喻陈述以某种方式达到现实的要求。为尽可能透彻地表达这一点，我们必须将张力引入通过隐喻而证实的存在之中。当诗人说“自然界是生物支撑的庙宇……”时，动词“是”并不限于按我们刚刚谈到的三种张力把宾词“庙宇”[1]与主词“自然”重新联系起来。系词并不仅仅表示关系。它还意味着，现在“是”的东西[2]通过述谓关系而被重新描述；它说，事物原本就是如此。从亚里士多德的《解释篇》中我们已经了解这一点。

我们难道掉进了语言为我们设置的陷阱？卡西尔[3]使我们想到，语言尚未发展到区分动词“是”的两种意义，即关系词的意义与存在的意义的地步。如果我们从字面意义上去理解动词“是”，就会出现这种情况。难道不存在动词“是”的隐喻意义［其中保留了我们首先在单词（自然与庙宇）之间，继而在两种解释（字面解释与隐喻解释）之间，最后在同一性与差别性之间所发现的那种张力］？

为了说明这种与动词“是”的逻辑力量密切相关的张力，我们首先得揭示“不是”，它本

身隐含在不可能的字面解释中，但以隐蔽方式出现在隐喻性的“是”中。这是“是”与“不是”之间的张力。这种张力并不能以合乎语法的形式显现在上述例子中。即便不明显，表示等价关系的“是”仍然不同于表示规定性的“是”（如“这朵玫瑰花是红的”，本质上属于提喻）。列日学派的《普通修辞学》并未给我们提供这种表示规定性的“是”与表示等价关系的“是”之间的区分，而这种区分恰恰是隐喻过程的特点。[4] 隐喻过程影响的不仅是词项，也不仅是系词的指称功能，而是动词“是”的存在功能。这一点同样适用于明喻“像……”。在这一点上与亚里士多德决裂的古代修辞学把明喻看作典型，隐喻则成了明喻的简略形式。“像……”应被看作系词本身的隐喻形态。“像”不仅是对各项进行比较的词语，而且被包含在动词“是”中，它改变了动词“是”的力量。换言之，我们必须将“像”放在系词一边并且作这样的描写：“她们的面颊像玫瑰。”（这是《普通修辞学》中的例子，见该书第114页）为此，我们仍将忠于亚里士多德的传统，但最近的修辞学并未继承这一传统。我们还记得，在亚里士多德看来，隐喻并非缩略的比喻，相反，比喻是减弱的隐喻。因此，最重要的无疑是优先思考表示等价关系的“是”。为了把它的用法与表示规定性的“是”区分开来，我试图把张力引入动词“是”的力量中。前面的分析已经表明张力的其他三种用法。问题可以这样来表述：影响系词的指称功能的张力难道不会同样影响系词的存在功能？这个问题严重影响对隐喻的真实这个概念的理解。

为了表明隐喻的真实这一“有张力的”概念，我将辩证地看问题。首先，我将表明一种解释的不适当性，这种解释由于无视隐含着的“不是”而向隐喻的真实的评估中的本体论的素朴性让步；其次，我将表明一种与此相反的解释的不适当性，这种解释由于受到“不是”的沉重压力，在将“是”归结为反省的判断的“好像”时丢掉了“是”。在“是”中保留着“不是”的隐喻的真实概念的合法化，源于这两种批评的汇合。

在讨论所有狭义的本体论解释（我打算在“第八研究”中开始讨论）之前，我们将像亚里士多德在开始分析“第一哲学”时那样仅限于辩证地讨论各种意见。

a）第一种运动——朴素的而非批判的运动——乃是具有强烈本体论色彩的运动。我不会抛弃它。我仅仅会使它成为间接的东西。没有它，关键因素就会不稳定。说出“这是”就是信念因素，就是本体论承诺，这种承诺为肯定提供了“非语言”力量。只有在诗的体验中最能发现这种强烈的肯定色彩。按照这一向度，这种体验至少表达了语言——自身之外的语言——的迷狂因素。它似乎证明，话语的希望就是在被言说的存在的边缘自我消失和死亡。

哲学能考虑这种迷狂状态的非哲学方面吗？它要付出什么代价呢？

在将非哲学与谢林哲学糅合时，柯勒律治表明了想象具有的准植物的能力，这种能力包含在符号中并使我们理解事物的发展过程：“符号在说明整体时使自己默默地成为它所代表的那种统一体的活生生的部分。”[5] 这样，隐喻实现了诗人与世界的交流，通过这种交流，个体生命与普遍的生命一起成长。植物的成长由此成了具有隐喻的真实的隐喻，它本身就是“在事物的真实中确立的符号”（同上书，第111页）。正如植物为了生长而朝有

阳光和土壤的地方伸展一样，正如“它成了自然界的整个沉默的生命或初级的生命的可见有机体，因而在综合一个极端时成了另一个极端的符号，成为理性的更高生命的自然符号”（同上）一样，诗意的语言使我们通过“公开的交流”分享了事物的整体性。理查兹因此引述了柯勒律治很早就提出的问题：“语词不是植物的枝叶和萌芽吗？”（同上书，第112页）

于是，为了表达诗意的迷狂，哲学必须付出的代价是将自然哲学重新引入精神哲学之中，引入谢林的神话学哲学传统之中。但是，根据植物的隐喻，想象不再是前面提到的（见“第六研究”）具有同一性和差异性的基本散漫活动。有关“符合”的本体论，在进行分割的理智的刀刃面前，到自然界那“富有同情性的”魅力中去寻求保证。

柯勒律治坚持哲学与非哲学的混合。在柏格森那里，观点与生活的统一性被上升到哲学的顶点。对批评的批评保留了这一工作的哲学特点，由于这种批评，反观自照的理智进行自我谴责。概念的分割、空间的分散与实用兴趣之间的密切联系从反面证明了意象的权利。意象对概念的优先性，不可分割的时间之流对于空间的优先性，视觉对生命忧虑的漠不关心也一起恢复了。正是在生命哲学中，意象、时间与沉思之间的协约得到了确认。

一种受到谢林、柯勒律治和柏格森影响的文学批评理论，试图考虑诗歌语言的这种令人迷狂的因素。[6] 我们应当把特别适用于隐喻的某些浪漫主义的辩护归功于这种批评。惠尔赖特在《燃烧的喷泉》和《隐喻与实在》[7] 中的批评是最值得尊重的批评之一。事实上作者不满足于把他的本体论与对想象能力的一般考虑联系起来。他还将它与他的语言学特别重视的那些特点密切联系起来。这些特点一开始就要求根据生活来表达。作者说，语言是“有张力的”和“活生生的”。他利用了远景与开放性之间、指示与暗示之间、想象物与意义之间、具体性与多元化之间、明晰性与情感的共鸣之间的所有冲突。更具体地说，隐喻通过转移和互换的对比获得了语言的这种张力特征。转移通过意象层面的直接同化使各个词项接近转移融合；互换则间接地并通过各分散的词项的结合而展开。隐喻是转移和互换的张力。这种张力确保意义的转换并给诗歌语言赋予了语义学的“剩余价值”特征，赋予了向意义的新方面、新向度、新视域开放的能力。

因此，所有这些特点一开始就要求根据生命——活着的、活的、紧张的——来表达。我在完全不同的意义上为自己提出了“紧张的活力”[8] 这个术语，在这个术语中我对张力的生命方面的强调多于对其逻辑方面的强调。涵义的充分性和紧张的活力与僵硬性、冷漠性和速记语言[9] 的死亡相对立。流畅的语言与滞涩的语言在这里形成了鲜明对比，后者对某些人出于习惯或约定所分享的各种抽象概念感到自鸣得意。这是一种抛弃了“令人紧张的模糊性”、抛弃了“未把握的流畅性”[10] 的语言。

这些语义学的特点表明了“具有张力的”语言与显示了相应的本体论特点的现实之间的密切联系。作者事实上并不怀疑人类出于机敏而不断关心现有的东西[11]。由隐喻带给语言的现实性可以描述为“现存的和有张力的，共生的和相互渗透的，有视觉效果的，因而也是潜在的——简言之，它仅仅部分地、模糊地并通过符号的间接性显示出来”（第154页）。所有这些特点都具有模糊性：现实的存在因反应—想象的活动而活跃起来并且它本

身在一种相遇中对这种回应作出了回应。作者的确提出，现实存在的这种意义不会没有对立面；但是他立即补充说，这种对立面从属于明显的总体性。至于“共生性”，作者把它与理智的选择对立起来，这种选择导致客观与主观、物质与精神、特殊与普遍的分裂：诗歌用语的“剩余物”使得对立双方相互渗透，并且变成另一方。语言本身通过从一种意义向另一种意义的过渡展现了它（诗歌）所欢迎的世界本身的某种隐喻性（第169页）。诗歌语言的“远景性”展示了超出人的视角范围的剩余物。当赫拉克利特说“在德尔斐神庙写有其神谕的‘神灵既不言说也不隐瞒，而是指示’”时，他所暗示的不就是这一点吗？我们难道不应当像讲授《奥义书》的印度教布道者那样默默地说“neti-neti”（要这样，要这样）。最后，在进入“诗学—本体论”的问题时，这位作者十分乐意地承认，他的“元诗学”与其说是“概念的本体论，还不如说是关于诗的敏感性的本体论”（第20页）。

令人惊奇的是，惠尔赖特提出的互换与转移之间的张力的语义学观点使他十分接近关于真实性本身的具有张力的观点。但他的理论的辩证倾向被活力论倾向和直觉主义倾向所遏制，后两种倾向将他带入了“关于现存事物”的元诗学领域。

b）杜伯纳在《隐喻的神话》中提供了本体论的素朴性的辩证法的对立面。[12] 作者在将隐喻的“误用”作为批判的主题时试图划定它的有效“使用”范围。这种“误用”与其说是人种学意义上的神话，还不如说是认识论意义上的神话，它与我们刚刚所说的本体论的素朴性几乎没有差别。实际上，神话就是诗加上信仰（即有信仰的诗歌）。我说的是字面上的隐喻。但在隐喻的用法中，有某种东西容易误用，因而容易转向神话。那是什么东西呢？我们还记得杜伯纳的语义学基础（前面的“第六研究”已做了阐述）：隐喻接近赖尔所说的范畴错误，这种错误在于用适用于一个范畴的术语去表示另一个范畴的事实。隐喻也是一种预料到的错误，是范畴的逾越。正是在语义学的基础上——在此，隐喻归属的不适当性比语义的新的适当性得到了更多的强调——作者建立了他的指称理论。杜伯纳指出，信仰就是从“假想”（某物显得如此而事实上并不如此）（第13页）自发地过渡到相应的“意图”（我意欲得到我假想的东西）（第15页），然后从“意图”自发地过渡到“使人相信”（第17页）。范畴逾越变成了范畴侵占（第22页），范畴融合则变成了范畴混淆（同上）。从“假想”出发的信仰被巧妙地变成了“使人相信”。

因此，我们前面所说的启发功能并非天真可笑的虚构。它往往因为被看作感觉到的信仰而被人作为虚构忘到了脑后（大概正是由于这一点，斯宾诺莎在反驳笛卡儿时对信仰作了这样的描述：只要想象被限制和否认，它就与真正的信仰难以区分）。显而易见的是，缺乏合乎语法的标志在这里成了渐渐转向信仰的保证。在语法中任何东西都无法将隐喻的属性与字面的属性区分开来。丘吉尔在把墨索里尼称为“那个让人使用的工具”时用了“ustensile”（工具）一词，广告词“煎锅，多么得心应手”（la poêle à frire，cet ustensile）也用了“ustensile”（第14页）一词，但语法并没有指出这两个词的区别。只有无法求两个陈述的代数之和才会引起我们的疑惑。不指明差别并在这种意义上把差别掩盖起来恰恰是语法设置的陷阱。因此，必须给陈述提出批判性要求，以便突显那个没有标明的“仿佛”，

即“相信”和“使人相信”中的那个“假装”的虚拟标志。

对隐蔽的特点——我们几乎可以说欺骗——杜伯纳没有用这个词——需要进行批判性的反驳：如果我们在将面具看作真实面孔时不会变成隐喻的牺牲品，我们就应当在“使用”与“被使用”之间划一道界线。简言之，我们必须“揭示”隐喻，取下它的面具。使用与误用之间的这种接近导致了以隐喻来校正隐喻。我们已经谈到了意义的转移或传达。有一点是千真万确的：隐喻对事实进行了重新配置，但这种配置也是误置。我们把隐喻比作过滤器，比作屏幕，比作透镜，以便对它进行观察并教会人“把……看作……”，但是，这也是用于伪装的面具。我们说过，它将多样性综合起来，它也导致范畴混乱。我们说过，它是“指代……”，我们也必须说它是“被看作……”。

但“揭示”隐喻意味着什么呢（第54—70页）？我们必须注意，杜伯纳乐意考虑科学模型的程度更甚于考虑诗歌的隐喻。如果像我们已经承认的那样，模型的指称功能本身是隐喻的指称功能的模型，那么，这肯定不会抹煞他对隐喻真实概念的贡献。但是，批评的警觉性的性质很可能彼此不同。事实上，认识论上的“神话”的例子就是科学理论，在这种理论中，人们始终看不到启发性虚构的标志。因此，杜伯纳详细讨论了笛卡儿和牛顿的力学模型的物化，也就是说讨论对它们的直接本体论解释。隐喻与文字的张力从一开始就不存在。因此，“破除神话”意味着使模型显得像隐喻。

杜伯纳在指责“剧场假象”时继承了培根的古老传统：“因为根据我的判断，所有已经接受的体系不过是再现它们自己创造的世界的一幕幕戏剧……它们通过传统、轻信和无知渐渐被人接受。” [13]

但是，这无法消除隐喻语言。恰恰相反，在将它贴上“仿佛”这一关键性标志时，这样做已肯定了隐喻语言的存在。事实上，“表达字面上的真实”，并像逻辑经验主义要求的那样“说出什么是事实”是不可能的：“通过使事实回到它们本来的领域来重新确定事实的一切尝试都是枉费心机。”“我们不能说什么是事实，而只能说它是向我们显示出来的那个样子。”（第64页）如果有语言的非神话状态，就不可能有语言的非隐喻状态。因此，除了有意识地“代替假面具”之外别无出路。我们不会说“non fingo假设”，而要说“我虚构假设”。简言之，对隐喻的使用与滥用的区分的批判意识不会导致在不断追求其他隐喻的过程中，即在追求尽可能好的隐喻的过程中不用隐喻，而只会导致重新使用这些隐喻。

杜伯纳的观点限于一些事例的特殊性，这些例子涉及那种极少能从模型过渡到隐喻的东西。

首先，这位作者置身于与实证主义观点相一致的现实秩序中，而实证主义受到了作者的观点的批评。这里不断涉及事实，因而也涉及没有被根本转变的证实论意义上的真理。如果我们认为模型—隐喻的例子并不来自有限的物理学领域，而是来自世界观的元科学层次，在那里，模型与科学神话的界限往往消失了（自柏拉图的《蒂迈欧篇》问世以来我们所了解的就是这种情形），那么这种观点的新经验主义特征是不可能回避的。笛卡儿的力学与牛顿力学是具有普遍性的宇宙论假设。问题恰恰是诗歌语言是否能深入到前科学的、前谓词的层次，在那里，事实、对象、现实、真理等概念就像认识论限定的那样，由于字

面指称的摇摆不定而受到了质疑。

此外，作者还谈到了对模型的掌握方式，这种方式在诗歌体验中是不存在的。在诗歌体验中，每当诗人说话之时，就有不同于他的东西在说话；而且现实在无法由诗人支配的情况下进入了语言。杜伯纳的隐喻仍然属于可操纵者的范围。它是我们选择使用、不使用或重新使用的东西。这种与“仿佛”的警觉性共存的决定能力并没有诗歌体验方面的保证，按赫斯特的描述，想象在这种体验中受到了“束缚”。这种“被把握”的体验而不是“进行把握”的体验与对“仿佛”的有意支配难以调和。杜伯纳的问题乃是破除神秘化的神话问题。它仍然具备言说的能力吗？在破除神秘化之后，仍然有隐喻式的信仰这类东西吗？在破除偶像崇拜之后还存在第二种素朴性吗？这个问题在认识论和诗歌中需要做出不同的回答。对模型的明确、节制而一致的使用也许是可以设想的，即便在不相信模型的描述价值和描绘价值的情况下难以维持对“仿佛”的本体论戒除。诗歌中的创造体验似乎避开了关于“仿佛”的哲学所要求的那种明晰性。

这两种限定似乎密切相关：观察的方式超越了被方法论肢解的“事实”，自我包含的方式摆脱了对“仿佛”的警觉，这两种方式共同表明了创造体验的两个方面，在这种体验中语言的创造性方面与现实本身的创造性方面相一致。在不相信隐喻，不相信隐喻以某种方式现实地存在着的情况下，我们能创造隐喻吗？因此，正是关系本身而不仅是它们的两极在起作用：在它自身的有意识假设的“仿佛”与“向我们显现的”事实之间符合论的真理概念起支配作用。它仅仅被“仿佛”形式化了，而没有从根本上发生改变。

c）我对惠尔赖特和杜伯纳两人的批评十分接近伯格伦在《隐喻的使用与滥用》中的批评。我的批评受到这本书的很多启发。就我所知，没有其他作者在有关隐喻的真实的概念方面走得如此之远。由于我事实上并不满足于复述张力理论的主要观点，我试图在本体论的素朴性与对神秘化的隐喻的批评之间作出评判。为此，他给关于陈述的内在语义的张力理论赋予真理价值，并敢于谈论隐喻的真实与字面的真实之间的张力（第245页）。前面，我已使用他对“诗歌图式”与“诗歌结构”的联合分析，前者提供了内在生活的图景，后者提供了世界的面貌。我没有指出的是，在伯格伦看来，这些张力不仅影响意义，而且影响诗歌对被如此图式化的“内在生活”的论断的真理价值，也影响诗歌对“现实结构”的论断的真理价值。他指出，诗人们“有时似乎认为他们所做的工作在某种意义上就是真实的论断”（第249页）。在什么意义上呢？惠尔赖特谈论“描述的现实”并没有错误，但他区分诗歌的真实与神话的荒谬却不成功。他致力于了解语言的“张力”特征，但是，由于他只是简单地用一种真理概念去代替另一种真理概念，他恰恰没有把握真理的“张力”特征。因此，他在使诗歌结构恢复原始的泛灵论特征时，他沉迷于对这一概念的滥用。但诗人自己并未犯这样的错误：“当这些指称对象被隐喻建构过程同等地改变时，它却保留了隐喻的主要主词与次要主词之间的日常区别。”（第252页）他还说：“与儿童和原始人不同，诗人并未以神话的方式将对‘事物的文本上的感受’与真正的‘有感受的事物’混为一谈。”（第255页）只有通过使用文本上的隐喻，具有诗意的“事物的感受”才能在某种意义上摆脱平淡无

味的“有感受的事物”，并且被给予适当的讨论（同上）。因此，人们通常所说的情绪或情感的现象学的客观性与隐喻陈述的真理的张力结构不可分离，而隐喻陈述通过情感并与情感一起表达世界的结构。文本的现实性的可能性是具有诗歌图式的隐喻真实的可能性的相关物。一方的可能性与另一方的可能性同时确立（第257页）。

两种内在的批评，即对本体论的素朴性的批评与对破除神秘的批评的汇合，导致我们去重复关于隐喻的真实的“张力”性的观点以及对包含肯定的“是”的看法。我并不是说这两种批评证明了上述观点。内部批评仅仅有助于承认通过隐喻的方式说出和使用系动词“是”的人做出的假设和承诺。与此同时，它强调与隐喻的真实概念相关的、不可克服的悖论的特点。这一悖论在于，除了把（字面上的）“不是”的临界点引入（隐喻上的）“是”的本体论的强烈色彩中，没有其他方式去公正地对待隐喻的真实概念。就此而言，这种观点仅仅从张力理论中引出了最极端的结论。正像隐喻的近似性中保留了逻辑距离一样，正像不可能的字面解释不是被隐喻解释简单地消除而是一边抵抗一边退让一样，本体论的证明遵循张力原则和“立体观察” [14] 的规律。动词“是”的这种张力结构从进一步发展为明喻的隐喻的“像……”中获得了它的语法标志，同时，相同与相异之间的张力也通过相互关联的一对范畴来表达。

关于隐喻的真实的这种观念对现实性的定义的回击是什么呢？这一问题构成了本文的背景，它也是下一个研究的对象。因为思辨话语的任务是，以它自身特有的方法表达这个普通的讲故事者自发接受的东西。按雅科布松 [15] 的看法，这个讲故事者在讲出“Aixo era y no era”（这个故事半真半假）时已经“表明了”他的故事所隐含的诗歌意向。

---

[1] 原文temps即时间，显然是temple的误写。——译者

[2] ce qui est或现存的东西。——译者

[3] 卡西尔：《符号形式的哲学》，第1卷《语言》，第5章，“语言与单纯的关联方式的表达。判断的领域与关系概念”。

[4] 《普通修辞学》，第114—115页。

[5] 柯勒律治：《政治家手册》附录3，转引自理查兹：《修辞学的哲学》，第109页。

[6] 巴菲尔德：《诗歌用语：意义的探究》，纽约，麦格劳希尔出版社，1928年版，1964年第二版。

[7] 惠尔赖特：《燃烧的喷泉》，印第安纳大学出版社，1968年修订版；《隐喻与实在》，印第安纳大学出版社，1962年版，1968年版。

[8] 惠尔赖特：《隐喻与实在》，第17页。

[9] 《燃烧的喷泉》，第25—29页，第55—59页。

[10] 《隐喻与实在》，第38—39页。

[11] 《隐喻与实在》，第19、30、130页及其他各处。

[12] 杜伯纳：《隐喻的神话》，耶鲁大学出版社，1962年版；南卡罗来纳大学出版社，1970年修订版（附录中收入了埃伯利：《模型、隐喻与形式的解释》）。

[13] 培根：《新工具》，伦敦，1626年版，第1卷，第44页，转引自杜伯纳：前引书，第29页。

[14] 这话出自斯坦福的《希腊的隐喻——理论与实践研究》，牛津，布莱克韦尔出版社，1936年版，第105页。许多英语作者重新捡起了这个术语。

[15] 雅科布松：前引书，第238—239页。

第八研究 隐喻与哲学话语——献给让·拉德里埃

本文集的最后一篇论文旨在突破研究的哲学界限，它的专注重点由诠释学层面、修辞学层面转向语义学层面，由意义问题转向指称问题。最后这种转变以假设的形式牵涉到许多的哲学前提。没有话语可以宣称能够摆脱前提，理由很简单：我们借以将思想领域主题化的思想劳作运用了无法被同时主题化的操作概念。但是，如果没有话语可以彻底放弃前提，那么，至少没有思想家可以免于尽可能地说明他的前提。在前一篇论文的开头，我们就着手从事这一工作，那时，我们阐述了隐喻指称理论运用的语义学假设和诠释学假设。在同一篇文章的末尾，我们使这些假设有理由将隐喻性陈述的本体论目标赋予那对必须从“像……”的意义上去加以理解的术语。这些假设本身仍有待主题化。那么，我们会提出这样的问题：在从修辞学研究转向语义学研究，从意义转向指称的过程中隐含着什么样的哲学呢？这个问题看上去简单，实际上是双重的问题。我们的确会问这里是否隐含一种哲学以及隐含什么样的哲学。本文的策略就是同时推进对这两个问题的研究：有待说明的本体论问题以及在隐含的活动和明显的活动中发挥作用的涵义问题。

第二个比较隐蔽的问题要求就话语形式的完整统一体做出全面的决定，它根据话语形式来理解它们的用法。如，诗歌话语，科学话语，宗教话语，思辨话语，等等。我在将离散性概念本身作为主题时试图为话语形式和层次的相对多元论作辩护。由于没有深入到维特根斯坦提出的有关语言游戏的彻底异质性的观点（它使得本文末所要讨论的交叉情形变得不可能），我们有必要在原则上承认间断性，正是这种间断性保证了思辨话语的自主性。

仅仅是基于哲学话语本身所确立的这种话语差别，我们才能设想相互作用的形态，更确切地说，才能设想话语形式之间的相互推动，说明我们的研究隐含着的本体论需要这些话语形式。

前面三个部分要为思辨话语与诗歌话语之间的间断性作辩护，并反驳人们理解隐喻话语与思辨话语的内在联系的某些错误方式。

1.如果我们可以表明哲学仅仅在思辨层面上再造诗歌话语的语义功能，那么，我们可以说哲学受到了隐喻功能的诱惑。我们将把亚里士多德关于存在的多重意义的类似统一性——中世纪的存在类比学说的先驱——作为我们的试金石。它将使我们有机会表明隐喻陈述的语义功能与关于类比的先验学说之间不存在直接的过渡。相反，这种学说提供了哲学话语的自主性的特别明显的例证。

2.如果范畴话语没有为诗歌隐喻与先验的模糊性之间的过渡留下余地，那么，正是哲

学与神学在混合话语之间的联合创造了类比与隐喻相混淆的条件，因而也创造了仅仅作为“误断”（康德的话）的涵义的条件吗？托马斯的存在类比学说是关于话语形式的间断性观点的极好反例。如果我们可以表明存在神学的混合话语不允许与诗歌话语相混淆，那么，这个领域就会向交叉的比喻考察敞开，这种交叉的比喻以话语形式的差别为前提，主要是以思辨形式与诗歌形式的差别为前提。

3.在隐喻理论中哲学涵义的完全不同形态——甚至相反的形态都应当予以考虑。它将哲学前提作为使隐喻话语成为可能的多种区别的根源，它乃是前两段话中加以考察的形态的反面。这种假设不只是颠倒隐喻与哲学的优先顺序。它颠倒了哲学论证的方式。前面的讨论是在思辨话语即在存在神学话语的明显意图的层面上得以展开，并且仅仅运用其论证顺序。对其他“阅读”活动而言，没有言明的哲学冲动与未被觉察的隐喻活动彼此合作。在将海德格尔的论断“隐喻仅仅存在于形而上学中”作为铭文之时，我们将德里达的《白色神话学》作为“第二次航行”的指南。它涉及第二次航行：讨论的重心将由活的隐喻转向死的隐喻——死的隐喻没有被言说出来，但隐含在被言说出来的概念的“升华”中。基于以前的研究，我希望表明死板隐喻的难题是一种派生的难题。唯有隐喻陈述的语义学目标的这种复活才能为话语形式之间的活生生的对照本身重新创造条件，而这种话语形式的差别已经得到了充分认识。

4.在研究的最后两个阶段，我们将对哲学话语和诗歌话语互激生气做出贡献。在首先考察语义学目标的现象学观点时，我们将试图表明思辨话语的可能性在于隐喻表达的语义学推动，但是只有为它提供它从自身结构中获得的表达领域的财富时，它才符合隐喻的潜在语义。

5.对“第七研究”所运用的指称假设的说明只能源于思辨话语在隐喻陈述的激励下进行的自我改造。我们将试图说明，我们应当以什么方式改造真理和现实概念并最终修改存在概念，以符合隐喻表达的语义学目的。

1.隐喻与存在概念的模糊性：亚里士多德

亚里士多德首次对存在概念的各种涵义的类似的统一性进行了思考，他所做的这种思考为我们提供了对哲学话语与诗歌话语的差别的最初假设形成对照的第一个反例。于是我们要提出这样的问题：每当哲学试图引入单义性与歧义性的中间形态时，它不会迫使思辨话语在它自身的层面上再现诗歌话语的语义功能吗？如果这样，思辨话语在某种程度上受到了诗歌话语的引诱。这个词本身提出了关于种类的最初混淆的假设。类比这词属于两种话语。从诗歌方面看，“相称”意义上的类比原则上属于第四种隐喻，亚里士多德把它称为“类比”隐喻（或根据某些翻译把它称为“相称的”隐喻）。今天，某些诗学理论家仍然毫不犹豫地用类比来统称隐喻与明喻或者用这一名词通称隐喻家族。从哲学方面看，这个词处于某种话语的核心，这种话语源于亚里士多德并一直延续到新托马斯主义。

我试图表明，与表面现象相反，以存在的类比概念为结晶的思想成果源于思辨话语与诗歌话语的最初区分。对上帝的论述所造成的哲学与神学的混合是否能保留这种区分——这个问题要留到第二个阶段去讨论。

因此，我们必须从亚里士多德在《范畴篇》和《形而上学》Γ、E、Z、Λ卷中确定的哲学与神学的最大分歧出发。

《范畴篇》并未明确使用“类比”一词，但它提出了关于歧义性的非诗学模型并提出了关于类比的非隐喻理论的可能性条件。自亚里士多德开始，经过新柏拉图主义者、中世纪的阿拉伯人和基督徒，一直到康德、黑格尔、勒努维耶（Renouvier）、哈姆林（Hamelin），《范畴篇》所做的分类仍然是思辨话语不断开展出色工作。但《范畴篇》之所以提出存在的意义链的联系问题，仅仅是因为《形而上学》提出了既与诗歌话语决裂又与日常话语决裂的问题：存在是什么？相对所有语言游戏而言，这个问题是彻头彻尾的越位。正因为如此，当这位哲学家面对“存在可用几种方式来表达”这一悖论时，当他为了使存在的许多涵义摆脱分散状态而在它们之间确立与第一个词项的指称关系时（而第一个词项既不具有某类词的单义性，也不属于某个单词的纯粹偶然的歧义性），它带给哲学话语的多义性与隐喻表达所产生的多种意义属于不同的层次。与上述问题属于同一层次的多义性打开了思辨的领域。第一个词项ousia（存在）——将所有其他词项置于“存在是什么？”这一问题所勾画的意义领域中。其他词项与第一个词项的关系可能是我们所说的那种类似关系（不管这样称呼是否合理）——这一点在眼下并不重要。重要的是确认存在的多种意义之间的亲缘关系，这种关系构成了一种等级，尽管这种关系并不是由于把属分为种。这种等级乃是范畴的等级，因为它是归属关系领域的有秩序扩展的可能性的条件。存在的合乎规律的多义性给述谓功能本身的明显无序的多义性赋予秩序。正如不同于实体的范畴是实体的“宾词”并因此补充了存在的第一种意义一样，对每一种特定存在来说，宾词

领域表现出远离实体中心的相同的同心结构以及由于规定性的增加而导致的意义增长。这种合乎规律的过程与隐喻毫无共同之处，甚至与类比的隐喻毫无共同之处。“存在”的有规律的多义性与诗歌的多义性处于截然不同的层次。哲学话语被确认为意义的有序推广的警惕卫士，正是基于这种意义，诗歌话语的新意义的推广便清楚地显示出来。

亚里士多德对柏拉图的指责间接地证明了“存在”的合乎规律的多义性与诗歌隐喻之间毫无共同之处。合乎规律的多义性应当代替柏拉图所说的“分有”，这种“分有”不过是隐喻而已：“至于说理念是原形，其他事物分有了理念，那不过是给空洞的语词赋予意义并利用了诗歌隐喻而已。”（《形而上学》，Λ，9，991 a 19—22；特里科译本第1卷，第87—88页）因此，哲学甚至在考察存在的各种意义时既不应隐喻化，也不应诗化。但它难道不能做它不应当做的事情吗？

我们曾经争辩说，亚里士多德的《范畴篇》构成了自足之链，因为它仅仅得到了类比概念的支持，而这个概念本身是从思辨领域之外的领域获得其逻辑力量的。但我们可以表明，这些异议至多证明应当在不同于类比的基础上重写《范畴篇》，而不能证明《范畴篇》的语义学目的应当来自思辨领域之外的领域。

首先，我们可能会提出异议说，所谓的思想范畴不过是被掩盖着的语言范畴。这就是邦弗尼斯特[1]的异议。这位作者一开始便笼统地肯定“语言形式……不仅是可翻译性的条件，而且首先是思想得以实现的条件”（第64页），他还试图确认“亚里士多德在以绝对的方式进行推论时，仅仅发现了他借以进行思想的语言的某些基本范畴”（第66页）。[2]

只要我们仅仅考虑从亚里士多德的范畴（如他列举的那些范畴）走向语言范畴的历程，邦弗尼斯特所确定的那种关系都是无可争议的。相反的过程又如何呢？在邦弗尼斯特看来，完整的思想范畴表不过是“语言范畴的转换”（第70页），是“既定的语言学状态的概念投射”（同上）。至于“无所不包的”（同上）存在概念，它“反映了”动词“是”的用法的丰富性。

但是，在提到“巴门尼德的诗歌的壮丽图景和《智者篇》的辩证法”（第71页）时，这位语言学家应当承认“语言学并不给形而上学”对存在的定义确定方向。每个希腊思想家都有自己的定义，但它使我们能将“存在”变成一种可以对象化的概念，哲学的反思可以像处理、分析和定义其他概念一样来处理、分析和定义“存在”概念（同上）。作者还说，“我们想在这里表明的是，希腊的语言学结构早就把‘存在’概念的理解确定为哲学的使命”（第73页）。

因此，问题在于明白哲学思想在被应用于语法上的“存在”时是根据什么原则产生“存在”一词的一系列意义。在单纯的列表和康德意义上的演绎之间存在着排序的余地，在后亚里士多德的传统中——并且按照亚里士多德本人的几个罕见建议，这种排序被渐渐视为类比。

我们可以像维尔曼（Jules Vuillemin）在其著作《从逻辑学到神学：论亚里士多德的五篇论文》[3]的第二篇文章中所做的那样表明，亚里士多德的《范畴篇》具有一种内在的逻辑联系，并且表明在重新把握这种逻辑联系时，“我们也许会发现迄今尚未分析的亚

里士多德的演绎线索”（第77页）。

《范畴篇》从语义的区分入手并非无关紧要，这种区分并不是制造二元分裂，而是标明了第三类语义的地位。除了具有共同名称而无共同概念的事物之外，除了亚里士多德所说的同形异义词之外，除了既有共同名称又有概念的同一性的东西——同义词之外，还有许多近音词，即（ptôsis）不同而名称从另一个词派生而来的词。如“语法学家”由“语法”派生而来，“勇敢的人”由“勇敢”派生而来（《范畴篇》，1a 12—15）。因此，这里第一次引入了介于同形异义词与同义词之间，从而介于单纯的多义词与绝对的单义词之间的中间词类。以下的全部分析旨在扩大近音词在歧义性的牢固防线中打开的缺口并撤销亚里士多德本人的观点制定的对歧义性的全面禁令。按照亚里士多德的观点，“指称一个以上的事物就等于什么东西都不能指称”。但是，涉及被命名的事物而不直接涉及意义的这种区分，如果不说明范畴表的形式结构，就没有对象可言。事实上，正是《范畴篇》第2节引入的这种决定性的区分将“是”的两种意义——“适用于”（因此，第二实体“人”适用于第一实体“苏格拉底”）与“在……之中”（比如，“音乐家”是“苏格拉底”这个实体中的偶性）——对立和结合起来。使《范畴篇》的所有后续内容得以形成的这种关键区分使同义词与近音词的区分能发挥作用：只有“适用于……”这种关系才使同义词的所属关系成为可能（个别的人同样是人[4]）。

我们刚才说过，“适用于……”和“在……中”这种关系所运用的两种词义被对立和结合起来。实际上，在将这两种特点编成一张存在和缺乏表（une table de présence et d'absence）[5]时，我们可以得出四类名词：两类具体名词（苏格拉底、人）和两类抽象名词（如白色、科学）。亚里士多德的形态学建立在两种基本对立项的相互交叉的基础上，这两种对立是个别与一般的对立［形成了狭义上的述谓关系（“适用于……”）］以及具体与抽象的对立（形成了广义上的述谓关系）。从实在论意义上理解的第一种对立造成了与个别实体（分离的存在除外）的质料相联系的系词无法减弱的模糊性。从概念论意义上理解的第二种对立代替了对柏拉图的理念的所谓“分有”，亚里士多德曾指责“分有”不过是隐喻而已。抽象是潜在的具体，它的内在性与个别实体的模糊基础联系在一起。

如果不能明确地（因为这个词没有被说出）利用类比，那么，如何至少隐含地利用类比呢？当我们从原始的本质的述谓关系——我们说过，只有这种述谓关系才有同义词的意义——走向派生的偶然的述谓关系时，[6]这两个词项的句法形式在被多样化时不断弱化词项的意义。《范畴篇》在形态学和述谓关系层次所做的区分与《形而上学》的那段长文，即论述所有范畴与第一个范畴的指称关系的Γ卷之间有着某种关联，中世纪学者则把Γ卷放在“存在”的类比的框架内去解读。《形而上学》的Z卷尤其是论实体的部分讲述了这种关联，这个部分明确地将述谓关系的结构——因而也将范畴——与第一范畴“存在”的模棱两可的可能性联系起来。[7]但由于“这种述谓关系既不能解释为要素与总体的关系，也不能解释为部分与整体的关系”，它仍然是“最终的直觉性的给予性，它的意义从内在性过渡到比例，又从比例过渡到比例性”。[8]当我们考虑从比例的类比向归属的类比过渡（这种过渡显然是由中世纪学者完成的）时，我们最终会考虑这一命运。

此前，重要的是表明，在《范畴篇》第2节确定的差别所标出的界限内，《范畴篇》的第3节至第9节按非语言学模型完美地确立了一系列其他范畴。上面引用的Z卷第4节的原文提供了一把钥匙："当我们给'存在'加上修饰词或去掉它的修饰词时，我们把存在称为实体和其他范畴……"实体——第一范畴——的范围是由一系列的标准划定的，这些标准源于对述谓关系的条件的全面思考，对《范畴篇》和《形而上学》Z卷第3节的比较研究所提出的标准不下七条。其中有三条标准恰恰是述谓关系的逻辑标准（作为第一实体，它既不是"适用于……"也不是"在……中"；作为第二实体，它是原初的、同义的归属关系的主词）。另四条标准是本体论标准（其中有三条标准是次要标准：实体是确定的"这个"，它没有相反者；它也不包含程度；最后一条标准是基本标准：它可以接受相反者）。基于此，亚里士多德的《范畴篇》的排序是通过弱化标准来进行的，从与实体最相近的东西依次减弱为与实体最不相似的东西。[9]

所有类比问题——而不是语词问题——因标准的弱化而被包含在这种派生过程中。被视为Z卷第4节的第一词项的本质逐步与所有范畴相通："本质作为实质，以原初的绝对的方式属于实体，并以次要的方式同等地属于其他范畴。但这里并不涉及绝对意义上的本质，而是涉及有一定质或量的本质。"（1030a29—31，紧跟上面引用的那段文字，它把简单的同形异义词与给"存在"加上修饰语或去掉修饰语的做法对立起来。）由于与《范畴篇》第1节相似，我们完全可以将这种先验的述谓方式称为近音词并至少暗中把它称为类比。[10] 由于我们由原初的述谓关系过渡到派生的述谓关系并由实质的述谓关系过渡到类比，类比实际上表示述谓功能的精确性的逐步减弱。[11]

我们以后将把这种不断扩大的派生关系称为归属的类比关系，亚里士多德一方面通过本质的述谓关系（它仅仅形成了合乎比例的精确形式或近似形式，我们可以看到亚里士多德曾用"类似"这个词来表示这种形式），另一方面，通过单纯的同形异义词或具有歧义的词来划定这种派生关系的范围。

所以，重要的是表明同形异义词、同义词、近音词的三重划分的确是《范畴篇》的开端，并由此成了解决类比问题的开端。[12]

无论如何，亚里士多德并不把我们刚刚说的逐步放松的派生关系称为类比关系。此外，通过"给'存在'加上或去掉修饰语"而形成的范畴表，如果使我们能给一系列所谓的既定词项排序，就不会表明为什么不应当有不同于第一词项的其他词项，它们为什么会是这个样子。如果我们重新阅读Γ卷第2节的正文[13]，就会发现其他范畴的使用与"独一无二的词项和确定的唯一本性相关"（Γ卷，2，1003a33，特里科译本第1卷，第176页）。但我们不会发现多种意义可以组成一个系统。亚里士多德完全可以说，缺乏概念的共同性并不妨碍有一门论述存在的多种词义的科学。他的确能证明"与同一种本性相关的"事物可以导致单独一门科学的产生，"因为甚至这些东西也以某种方式拥有概念的共同性"（同上，1003b14）。在这种情况下，"科学始终以基本的东西为对象，其他所有东西取决于并通过它而被指称"（同上，1003b16—18，特里科译本第1卷，第178页）。这类看法并不妨碍这种谜一样的关系只是假定的关系，也不妨碍亚里士多德把也许只是权充答案的问题作为解

决办法。

在我们研究的这个阶段，恰当的做法是忘记中世纪的解释，并依据以下事实得出所有可能的解释：亚里士多德并未将最后这个指称称为类比，以便揭示需要据此进行思考的东西。就像奥邦克的解读那样，[14] 对亚里士多德的“疑难”解读与维尔曼的逻辑和数学解读结合在一起，它使我们能将这样一种运作方式分离出来。正是通过这种方式，中世纪的学者们遵循他们在亚里士多德论类比的其他原著中发现的建议，并试图“减少存在的多种意义的疑难”。我本人研究了一般话语的异质性以及先验话语或思辨话语向具体诗歌话语的不可还原性。从我的研究的观点看，适用于亚里士多德的本体论话语的疑难解释比中世纪的那些解释更能清楚地表明这个问题的彻底性。缺乏答案使这一问题仍然是一个问题。维尔曼说，第一种归属关系，即第二实体对第一实体的归属关系，由于无法被解释为要素与总体，或部分与整体的关系，因而成了“最终的直观给予性”，它的意义从内在性过渡到比例，并从比例过渡到比例性（第229页）。因此，正是第一种归属关系的不透明性暗示了类比的存在。在奥邦克看来，缺乏类的统一性——亚里士多德的科学的唯一支柱——以及无法产生不同于“存在”的范畴，妨碍我们将确定的意义赋予最后一个指称。从此，对“存在”的论述表明了长期研究的地位。本体论仍然是“很受欢迎的科学”。

不管这些论据是什么，如果有什么疑难的话，这种疑难必定源于一种目的，一种要求，一种需要，现在，重要的是要认识它的新颖性。这里所说的论据最终显示了亚里士多德的所有众所周知的理由，就上述论据而言，存在并不是属，此外，上述论据还补充了康德使我们意识到的那类理由，它们使得范畴表无法构成一个系统并且处于“拼拼凑凑”的状态。[15]

由于本体论旨在成为一门关于存在的并不具有普遍性的科学，它的失败是特殊的失败。按照奥邦克的看法，展示疑难并非毫无意义。因为没有成功的努力本身具有由一种结构pros hen，ad unum这一表达式勾勒的这一结构。下述看法甚至在重新变成疑难问题时仍然提出了某种要求：“这门科学始终把最基本的东西作为存在本身，所有其他事物依赖这个最基本的东西并且根据这个东西而被指称。”（《形而上学》，Γ，2，1003b16，特里科译本第1卷，第178页）随后又有这样一段文字：“因此，既然一个事物可以从许多意义上去理解，这些不同的词语也要从不同意义上去理解。但是认识一切东西属于一门独一无二的科学：事实上，正是意义的多样性使一个词语成了不同科学的主题，事实仅仅在于，它不是依据独一无二的原则来命名的，同样，它的派生的定义与原初的意义无关。”（同上，1004a22—25，特里科译本第1卷，第184—185页）对这种统一性的研究不可能完全是徒劳无益的，因为这个le pros hen“以某种方式”构成了共同的特点。如果很受欢迎的科学并不是通过问题的形式被构造出来，我们就不能像奥邦克那样将失败的现实性与研究的“理想”对立起来，或者将分析与纲领对立起来。分析与理想的不对称性证明了语义学的目的，我们可以抱着这种目的去探求存在的非普遍的统一性这类东西。

在这方面，存在学说的疑难性似乎决定了本体论与辩证法的接近，按作者的看法，这种接近只会突然发生变化：在辩证法与本体论之间，“意向的多样性”是完整的。“辩证法

为我们提供了提问的普遍技巧，但不关注人们回答问题的可能性。相反，如果人们不想回答问题，他们也就不会提出问题……因此，辩证法艺术的中立性在某种程度上要求的那种前景没有出现是一回事，而本质上包含着实现的可能性的计划在现实上难以实现则是另一回事。”（第302页）

如果我们想了解将类比视为辩证法话语的主要疑难的解决办法的内在原因，我们就应当更进一步。正如奥邦克坚持的那样，如果这一话语的确是从外面，也就是说从柏拉图主义留传下来的神学中获得了它的“前景”、它的“理想”、它的“计划”，那么，本体论就更加迫切地需要以它特有的策略去回应这种外在的要求。

我更乐意探讨神学话语与本体论话语的汇合问题，奥邦克把它与亚里士多德的体系的两种状态之间的编年学的简单连续性的假设对立起来（众所周知，耶格介绍过这种假设），我在那里发现了对我本人的观点的激动人心的说明，而我的观点涉及语境的多样化以及语义学目标之间的大量交叉现象。

因此，我们承认，正是对这些适用于“分离的实在”（supra-lunaire的主体秩序，不动的推动者，思想的思想）的狭义神学考虑保持着统一性的疑难。关于本体论如何回应这种要求的问题变得更加紧迫。同时，在亚里士多德那里，关于统一性的本体论问题（源于与智者派的对话）与关于分离的神学问题（源于与柏拉图主义的对话）的合流，提供了不同语境彼此吸引的具有某种典型性的范例。[16]

所以，奥邦克不该夸大神学话语与本体论话语的异质性，他也不该将“不可能的本体论”（因为缺乏范畴间的可以设想的统一性）与“无用的神学”（第331页）（因为缺少被思考的上帝与上帝忽视的世界的确定关系）之间的合流过于戏剧化。恰恰相反，在将《形而上学》E卷第1节的观点——关于不动实体的科学之所以是普遍的，是因为它是最基本的东西——变成疑难问题时，奥邦克也使在此显然发挥作用的东西，即源于两类话语的合流的语义学的新目标，变成了尚有疑问的东西。[17]

思想的成果源于神学——甚至星体神学——（这种神学表明了上帝的存在，这个上帝不再隐蔽，而是在星体的沉思中远远地显现出来）与我们人类对存在的论述在其范畴意义的多样性方面的相互影响。[18]

即使E卷第1节提出的和解——神学之所以是普遍的……是因为它是最基本的东西——不过是有待解决的问题的基础，关于存在的各种意义的本体论话语与关于“分离的”存在的神学话语之间的颇受指责的异质性也不会达到各个意义领域之间无法沟通的程度，否则就无法设想以下观点所受到的影响，这种观点认为疑难重重的本体论从统一派神学中看到了它的前景。在人们提到这种影响时试图使它变得可以理解的那些论证中，我本人打算去了解那种导致亚里士多德的后继者——也许还有亚里士多德本人——求助于类比的深刻原因。

现在我们不妨考察一下这类论证。据说，由于神是不可分的，它无法产生属性并且只能产生否定。反过来，“存在”的多重意义只适用于物理的东西，在这种东西中可以区分本质、量、质，等等。运动归根到底乃是区分。它使“存在”的统一性原则上不可能实现，并

使得“存在”受到本质与偶性的划分的影响。简言之，运动使得本体论不再是神学，而是关于分离和有限性的辩证法（第442页）。只要某物在生成着，述谓活动就是可能的：述谓活动取决于运动造成的物质分化。如果这就是定论，我们如何谈得上本体论与神学的相互影响呢？人们可能指责这一工作的失败。但在这里，它不成为问题。我们无论如何要考虑亚里士多德给自己确定的任务并综合考虑“存在”的意义的视域统一性与“存在”的垂直统一性。 [19]

亚里士多德指出了两种疑难的交汇点：存在（l'ousia），它是有系词的话语中的第一个范畴以及神的存在的唯一意义。 [20] 由此出发，两种话语发生了分离，因为我们对存在（它仅仅是l'ousia）什么都不能言说，因为作为存在的存在物与其他事物意义的统一性消散了。至少，本体论的不可能的话语和神学的无用话语的分离，同语反复与委婉廉洁的二分，空洞的普遍性与有限的一般性的二分，源于同一个中心，即存在，奥邦克承认，这个词仅仅表示现存事物的活动，表示在“在场”的实现中给予的东西的完成，以我们已经看到的术语说，它仅仅表示“隐德来希”（l'entéléchie，即“完成”，第406页）。本体论很可能只是人们创造的神学的替代物（这种神学对我们来说是不可能的）。存在仍是它们的道路的十字路口。

如果两种话语在既为它们所共有又在各自领域分别确定的某一点上相互交叉，这种“受人欢迎”的科学难道不应当以它自身的策略来回应其他话语提出的关于统一性的建议吗？

类比疑难的产生难道不是出于这种内在需要？这方面的文本证据是《形而上学》Λ卷，第5节，1071 a 33—35。首先，它指出“所有事物的原因根据类推是……相同的”。其次，它提出神的存在的优先性潜存在“存在”的范畴统一性之下：“实体的原因可以被视为一切事物的原因”，即使我们从“仿佛”（comme si）的弱化意义上来理解“好像”（comme），这种观点依然如故。 [21] 第三，原文清楚地表明因为终极原因也是“隐德来希方面的第一因”，它“也是所有事物的原因”。 [22]

正是通过这种方式，对亚里士多德的疑难重重的解读表明了类比学说的空洞地位，因为它从一开始就给这种学说加上了括号。即便我们发现这一概念本身不过是通过回答而被具体化的问题，它仍然表示思想的劳作，通过这种劳作，人类的过于显示人性的本体论话语试图回应其他话语的要求，而这种话语本身也许仅仅是非话语。

最后一个指称概念事实上提出了一个问题：如果存在的各种意义之间没有一般的共同性，那么，亚里士多德在《形而上学》Γ卷第2节1003b14中提出的共同概念有什么本性呢？可能存在一种非普遍的共同性使关于存在的话语摆脱它的疑难状态吗？

亚里士多德在上下文中至少提到过一次的类比概念正是在这里发挥作用。它所提出的问题源于对《范畴篇》的第二层反思。它也源于这样的问题：对第一词项的指称本身是否以及在何种程度上是一种可以设想的关系。我们已经看到，对述谓条件的反思如何才能产生这种派生。现在有必要追问，通过这种方式可以产生何种关系。正是在这里，数学上的等比概念提供了比较手段。它的起源保证了它的科学地位。同时，我们可以把最后一种关

系与等比之间的接近看成将等比的科学性的优点推广到先验概念的尝试。

我更倾向于承认这种接近的异质性：以前对神学话语与本体论话语的相互影响的分析已经使我们准备根据话语的交叉关系来提出类比问题。把类比概念用于存在的一系列意义，事实上也是话语领域相互交叉的时候。即便神学话语以后会使用类比来合并本体论话语（其代价是大大改变这一概念），我们仍然可以在不参照神学话语的情况下理解这种交叉关系。

在亚里士多德那里，有一点是肯定的：纯粹的类比概念与范畴问题毫无关系。意义的转变弱化了原来的标准，也正是通过意义的转变，类比概念才能与范畴理论结合起来。在亚里士多德那里这种结合是附带进行的，而在中世纪学者那里这种结合采取了自由交叉的方式。

在此，思想的劳作比它的令人失望的结果更加重要。当代逻辑学家和哲学家有理由宣布这种尝试已经失败，并宣布类比理论不过是伪科学而已。人们甚至可以肯定伪科学的这种特点扩展到了类比的神学用法，而这种神学用法反而反映了最初的先验结构，它使存在—神学陷入了恶性循环。在我看来，这一点并不重要。我的明确目的是表明，类比在进入存在的疑难领域时既提供它自身的概念结构又接受它的应用领域的先验规定。事实上，由于类比概念受到它与它自身的表达一起出现的那个领域的限定，它也就承担了先验功能。同时，它决不会回到诗歌中去，而是与诗歌保持着区别，这一区别是由“什么是存在”这一问题所产生的。后面的文字将表明，类比的神学用法丝毫没有弱化这种区别的意愿：将隐喻从不适当的类比中排除出去就会成为它的明证。这一点并非无关紧要：数学中并不自明的类似概念由于简单的定义已经表明A与B之比犹如C与D之比，而成了所有思想劳作的结晶。它的精心定义表达了对以下悖论的解决：在将几何学的某些量值与整数的不可能的关系间接地归结为仅仅考虑整数比，更确切地说，仅仅考虑不相等的量时，如何把握这种不可能的关系呢？ [23]

我们难道不能说这一定义所凝聚的思想劳动比它的结果更具备哲学思考的范式的价值？对彻头彻尾的非诗歌极的推广是通过标准的弱化而实现的。

《尼各马可伦理学》V卷第6节对分配正义的定义提供了最近似的应用。该定义取决于以下观念：这种美德包含四项——两个人（平等或不平等的人）和两个部分（荣誉、财富、优势或劣势），并且在这四项之间确立了一种分配上的合乎比例的平等关系。但是，对亚里士多德 [24] 提出的数的观念的普及并不涉及将这种数的观念推广到无理数，而是涉及将比例关系推广到非同质的各项（如果说它们具有某种平等或不平等的关系）。

在生物学中，关于比例关系的相同的形式观念使我们不仅能进行分类（比如，飞翔之于翅膀就好比游泳之于鳍），而且表明（比如说，如果某种动物有肺，而其他动物没有，那么，后者就会有取代肺的器官）功能与器官在适用于这种比例关系时提供了一般生物学的轮廓（De Part.An.，I，5）。

当类比关系负责表达贯穿于类的多样性的原则同一性和要素的同一性时，它便开始转向先验领域；这样，人们会说：“看之于身体，就好比理智之于灵魂；这同样适用于其他

类比。”（《尼各马可伦理学》，I，4，1096 b 28—29）从形式上看，类比是四个项目之间的平等关系。[25]

《形而上学》Λ卷第4节与第5节采取了决定性的步骤——对我们十分重要的步骤。在那里类比被用于不同范畴的原则与要素的同一性问题。[26] 毫无疑问，这种表述使我们能揭示平等关系或近似关系。我们可以做出这样的描述：在要素层面上，丧失与形式的关系就好比有形物体中的冷与热的关系，也好比性质中黑与白的关系，又好比明暗对比中黑暗与光亮之间的关系。就此而言，合乎比例的类比与直到最后一个指称之间的过渡在《尼各马可伦理学》中受到了更多的诱惑。[27] 中世纪的学者们坚持不懈地研究这本著作。亚里士多德注意到，通过类比，“健康”一词既可以通过类比用来表示健康的原因，也可用来表示健康的标志，还可用来表示健康的主体。通过类比，“医学的”既可用来表示医生，又可用来表示解剖刀，也可用来表示手术，还可用来表示病人。类比的推广受范畴顺序的支配。

然而，这种表达不可能掩盖以下事实：类比涉及项目本身，即涉及许多范畴，在这些范畴中“原则”（形式、丧失、质料）通过类比一同出现。不仅这些项目的数目要通过比例关系本身来说明，而且比例关系的意义发生了改变：此外涉及的是各个项目本身彼此相关的方式，最后一个指称仅限于确立一种优势（第一项）和等级（对第一项的指称）。标准的最终弱化使得比例性的类比关系转变为归属性的类比关系。[28]

现代逻辑学家比中世纪的学者对逻辑断裂更为敏感，这种逻辑断裂在从数学转向形而上学的过程中打断了类比的推广过程。在现代逻辑学家眼中，类比的非科学性，从最终意义上讲，重新构成了反对类比的论据。[29] 《形而上学》，Λ，9，992 b 18—24的大量原文是针对哲学家并且成了形而上学的非科学性的最高证据。[30]

但是，亚里士多德的失败可能有两种意义，单纯的逻辑分析无法对这两种意义进行选择。按前者，先验的计划本身被剥夺了所有意义；按照后者，应在不同于类比的基础上对它重新理解，因为它仍完全忠实于语义学目标，这一目标支配了对存在意义的非普遍的统一性的研究。每当我们给凝聚成逻辑结论的思想劳作赋予特权时，我们都试图运用这种解释。因为对存在的非普遍联系的“研究”仍然是思想的任务，甚至在亚里士多德失败之后仍然如此；“指导线索”问题在现代哲学中将不断被提出来。如果说人们会以这种方式不断考察《范畴篇》，那是因为人们曾经考虑过存在的类比与诗歌隐喻之间的差别。

在这一点上，《范畴篇》的第1节具有极为重要的意义：断言需要命名的事物不是两类即同义词与同形异义词，而是三类，即在前两类中加入近音词，意味着为哲学话语开辟了新的可能性，而这种哲学话语是以非西方人的同形异义词为基础的。由此出发，这一链条从《范畴篇》第1节的近音词一直延伸到《形而上学》Γ卷第2节和E卷第1节提到的pros hen，即，最后一个指称。由此开辟的新的思想可能性曾经是存在的一些基本意义之间非隐喻的先验相似性的可能性。断定这种相似性是非科学的相似性不解决任何问题。更为重要的是证明，由于这种纯粹先验的相似性与诗歌决裂，它今天仍然通过它的失败证明了激发它的研究的价值，亦即对这样一种关系进行研究的价值：如果通过科学来思考意味着根

据类进行思考，那么这种关系仍有待以不同于科学的方式来思考。但是，首要的任务仍然是把握先验的类比与诗歌的相似性之间的差别。从这种基本差别出发，存在的非普遍联系能够——无疑也应当——按照一种不应归因于类比本身的模式来思考。但是，这种超越了类比的步骤之所以可能，仅仅是因为类比本身是超越了隐喻的步骤。对思想具有决定意义的是，在哲学话语被迫摆脱单纯的一义性的统治时，诗歌仅有的一点模糊性被一度从诗歌中排除出去并被掺和到哲学话语之中。

---

[1] 邦弗尼斯特：《思想范畴与语言范畴》，载《哲学研究》，1958年12月号，第419—429页，另载《普通语言学的若干问题》，第1卷，伽里玛出版社，1966年版，第63—74页。

[2] 前六个范畴表示名词形式（即，语言学的名词词类；其次是在一般形容词词类中，有两类表示量与质的形容词；再次是比较级，它是功能上的相关形式；然后是表示地点与时间的名称）。所有动词属于以下四种范畴：主动式与被动式；其次是不及物动词（与及物动词相对）；再次是动词完成式，它是“处于某种状态的存在”（我们将会注意到，邦弗尼斯特的语言学天才体现在他对令许多解释者感到头痛的最后两个范畴的解释中）。因此，亚里士多德“试图对物体的属性进行定义；他仅仅确定了语言学的存在”（第70页）。

[3] 维尔曼：《从逻辑学到神学：论亚里士多德的五篇论文》，弗拉马里翁出版社，1967年版。第二篇论文干脆冠上了这样的标题：“亚里士多德的范畴体系及其逻辑意义和形而上学意义”（第44—125页）。由于维尔曼的意图与我的意图有别，我颠倒了维尔曼的著作的顺序：维尔曼试图表明类比源于与神学合流的伪科学。因此，他在其著作的第一篇文章中直接提到了类比及其逻辑缺陷。由于我试图表明在哲学话语与诗歌话语最接近的地方恰恰存在差别，我直接去考察差别最大的地方：在那里，维尔曼对亚里士多德的《范畴篇》做了公正的评价。

[4] 维尔曼：前引书，第110页。

[5] 此为培根用语。——译者

[6] “这样，亚里士多德在《范畴篇》中提出了类比理论：‘存在’是在不同词义上使用的，但这些词义或多或少源于基本义，基本义则是将第二实体归属于第一实体，就此而言，这些词义是有序的。”（维尔曼：前引书，第226页）

[7] “事实上，我们应当把‘存在物’称为实体和其他范畴，我们要么用纯粹的同形异义词去称呼它们，要么像我们说‘不可认识的东西是可以认识的’那样给‘存在’加上修饰语或去掉它的修饰词。更确切地讲，我们既不给‘存在’赋予同形异义词，也不赋予同义词：它就像‘médical’这个词那样，它的不同词义与同一个词相关，这一词义不表示同一种东西但仍然是同形异义词：‘médical’这个词事实上并不是用同形异义词来形容病人、手术和仪器，也不表达唯一的东西，相反，它只与唯一的词项有关。”《形而上学》Z卷，4，1030a31—b4，特里科译本第1卷，第365—366页。
德卡里在《亚里士多德论形而上学的对象》中指出了Z卷与Δ卷对存在的多种意义的陈述的联系，并有力地强调“其他范畴从第一存在中获得意义”（第138页）。存在的本体论和语义学轴心的这种功能已在一定程度上从亚里士多德的本体论的疑难解释中消失了。

[8] 维尔曼：前引书，第229页。对维尔曼来说，那种使西方哲学在其中误入歧途的“伪科学”正是由此发端的。按他的看法，只有当我们随罗素、维特根斯坦和卡尔纳普一道从系词中，即从要素对类的从属关系中认出独一无二的基本意义时，类比才会从现代哲学中消失：“此时，类比概念消失了，于是，形而上学作为科学才成为可能。”（第228页）这一点显然意味着，“是”这个词的意义在这种逻辑还原中，在本书所回避的东西中穷尽了自身。

[9] “因此，我公正地把这种与逻辑描述重叠的本体论描述看作演绎的主线。”（维尔曼：前引书，第78页）“哲学分析应当不断纠正语法的假象并颠倒语法确定的从属关系的顺序。同时，它也揭示演绎的主线。”（第86页）

[10] 维尔曼做了这样的评论：“因此，对‘白人’这类复合词而言，如果不存在原初意义上的本质，就会有派生意义上的本质。述谓关系将通过类比而存在，但不是以同义词的方式而是以近音词的方式而存在。因此，它是‘先验的’。”（第63页）

[11] 维尔曼将两类述谓关系，即本质的述谓关系和偶然的述谓关系分别分为原初的述谓关系和派生的述谓关系，这样就得到了四类述谓关系，然后，维尔曼又根据第一实体和第二实体的区别分别对四类述谓关系进行进一步划分，从而恢复了它们的基本结构。在维尔曼的著作第66—75页，我们可以看到表示述谓关系的先天可能性的表格。

[12] 维尔曼承认：“隐含在近音词理论中的类比理论使我们能基于同样的纲领（尽管减弱了系词的意义）考虑第二实体之间的从属关系，并且一方面要考虑抽象的具体与抽象的普遍之间的从属关系，另一方面要考虑抽象的普遍性之间的从属关系。”（前引书，第111页）在此，我们不会讨论《范畴篇》的第四部分（第10—15节）。维尔曼发现，列

举“后范畴”（指亚氏范畴之后的范畴）使我们能将其他后续范畴纳入亚里士多德的形而上学。在介绍这种理论的初步知识时，《范畴篇》指出了三种实体的区别以及宇宙对第三实体（神）的从属关系，勾勒了“逻辑学、物理学和神学的统一性”（同上）。

[13] 我们能说某些事物存在，是因为它们都是实体，也能说他物存在是因为它们是实体的规定性，还能说某事物存在是因为它们趋向于实体，或者相反，或是因为它们实体的解体，或因为它们是实体的性质或性质的缺乏，或是因为它们是动力因（要么是实体的动力因，要么是与实体相关的东西的动力因）。最后，是因为它们是对实体的某种性质的否定或是对实体本身的否定……（《形而上学》，Γ卷，第2节，1003b6—10，特里科译本第1卷，第177页）。我们将会看到德卡里对这个问题的精彩评论，这种评论仍然坚持存在起“共同概念”的作用，正因为这种作用，“它属于研究存在之为存在的独一无二的科学”（前引书，第102页）。

[14] 奥邦克：《亚里士多德的存在问题——论亚里士多德的难题》，法国大学出版社，1962年版。

[15] 奥邦克进一步发现在亚里士多德身上有一种悲剧意识，这种悲剧意识堪与帕斯卡的悲剧意识相比，帕斯卡坚持认为“必然性不可能存在”（前引书，第219页，注释2）。

[16] 这里引用的原文出自《形而上学》，E卷，第1节，在那里，亚里士多德把涉及第一词项的概念不再用于“存在”的一系列意义，而是用于“存在物”的等级体系。因此，存在不再是第一范畴，但神的存在是至高无上的存在。不在意义层面而在存在物的层面上对第一词项的指称被认为可以充当存在的话语的基础：亚里士多德说，“人们可能会问第一哲学是不是普遍的，它是否根据数学中的区分去考察个别的种类和独一无二的实在，数学、几何学与天文学以个别的量为对象，而一般的数学研究具有一般的量”。对此，我的回答是，如果没有不同于自然所构成的实体的实体，物理学就是第一科学。如果存在不动的实体，关于这种实体的科学就应占有优先地位并且应当成为第一哲学，而它之所以由此成为普遍的，是因为它是最基本的东西［《形而上学》，E，1，1026a23—30。（特里科译本第1卷，第333—334页）］。德卡里《亚里士多德论形而上学的对象》的研究证明了他的《文集》所确立的本体论与神学的持久联系（E卷，第1节，见前引书，第111—124页）。

[17] 奥邦克坦然地承认：“与其将Khôrismos的实在性视为不可挽回的分离，还不如将它视为克服这种分离的推动力。简言之，在本体论研究与神的沉思之间可以存在并且应当存在‘分离’一词不足以全部包含的种种关系。”（第335页）

[18] 参见奥邦克对《形而上学》Γ卷的不同段落的神学补充的考察以及对Λ卷第1—10节的神学说明的物理学准备的考察（前引书，第393页及以下）。

[19] “一个恢复了统一性的世界难以实现的理想，在无可挽回的分散状态中……仍然应当成为人类的研究和行动的指导原则。”（第402页）稍后，还有这样一段话：“话语的统一性决不能自我赋予。如果话语不受持久的统一性理想的指导，它也不可能被‘追求’。”（第403页）作者还说：“即便神灵没有展现出本体论所追求的统一性，它仍可以指导本体论研究。”（第404页）最后，再引一段话：“运动的必然性通过哲学话语，按意义的多样性对存在本身进行划分，但人们仍不断追求意义的统一性。”（第438页）

[20] 奥邦克指出，“存在是亚里士多德既用来描述世俗的实在又用来描述神灵的实在的少数几个词之一，但没有迹象表明这种共同名称仅仅是隐喻或类比”（前引书，第405页）。这种看法应该伴随对存在范畴的统一功能的更为果断的承认。

[21] 奥邦克写道，亚里士多德“只能表达这样的意思：人类的话语必定继续存在，仿佛本质的原因是一切事物的原因，仿佛世界是一个秩序井然的整体而不是随意拼凑的系列，仿佛所有事物都可以追溯到其中的第一因，就像追溯到它们的原则那样，即追溯到本质，追溯到第一本质”（前引书，第401页）。

[22] 罗斯是这样理解的：“如果我们不考虑第一因，那么，不同类的事物只有通过类比才有相同的原因。”（罗斯：《亚里士多德》，第246—247页，转引自特里科译本，第2卷，第663页）

[23] 维尔曼：《从逻辑学到神学：第一研究》，第14页。作者指出，数学上的类似概念源于泰阿泰德对以前仅仅适用于有理数的定义的修正。通过递减运算——“包含无穷的进展”（同上书，第13页）——这位古希腊数学家将数的观念推广到无理数。

[24] “因为合乎比例并不是自然数的性质，而是一般数的特点，比例则是平等关系，这种关系至少需要四项。”（《尼各马可伦理学》，1131a 30—32）

[25] 正是在数学类比的扩展及其标准的弱化过程的这一阶段，比例关系印证了隐喻理论，至少印证了它的最具有“逻辑性”的内容，印证了贴切的隐喻（参见“第一研究”）。但诗歌话语仅限于运用它。哲学话语则提出了它的理论，并把它置于数学比例与最后一个指称之间的意义层面上。

[26] Λ，4，1070 b 30有这样一段话：“不同存在的原因与原则在某种意义上是不同的，但在另一种意义上（如果我们抽象地并以类比的方式谈论这个问题的话）也适用于所有其他存在物。”也参见Λ，5，1071 a 4与27，当然也可参见

上面引用Λ卷第5节的原文（1071a33—37）。

[27] 《尼各马可伦理学》，I，4，1096 b 27—28。

[28] 关于这一点，可参见维尔曼：前引书，第22页。

[29] 在考察类比的各个项目本身时，他将会发现，将存在既归于实体又归于偶性意味着将关系判断暗中归结为述谓判断。但是，真正的述谓判断——如果人们撇开本质的定义的话——不可能允许相互作用存在。在将实体置于形而上学的开端时，哲学表明了没有一个学科加以研究的项目，因为实体始终是确定的个体，并且仅有研究种与类的科学。因此，事物的秩序被科学的秩序所遗忘。科学是抽象的，并且不考察第一种意义上的实体。此外，在考虑其他范畴与实体的关系时，逻辑学家只能照搬亚里士多德承认的观点："如果科学是普遍的，如果存在的联系不是普遍的，那么，存在的类比联系就不是科学的。我们必须断定不同种类的存在物具有科学上的不可传达性。"（维尔曼：前引书，第41页）

[30] "研究存在要素的一般形式而不区分存在的不同意义意味着当我们以这种方式研究构成事物的各种要素时无法发现它们。行为、静止或直线事实上由什么构成呢？这种要素肯定是无法发现的，当我们承认可以把握它们的要素时它们只能是实体的要素。我由此断定，寻找所有存在物的要素或认为我们已经找到了这些要素，乃是一种错误。"（《形而上学》，Λ，9，992b18—24，特里科译本，第1卷，第101—102页）

2.隐喻与实体的类比：本体论—神学

我们可以把第二个反例与有关思辨话语和诗歌话语间的间断性的观点对立起来，但这个反例要可怕得多。它是由话语的一种样式提供的，这种话语本身是本体论与神学的混合物。自海德格尔（他本人继承了康德的思想[1]）以来，人们把这种混合物简称为本体论—神学。事实上，正是在这种混合话语的范围内，“实体的类比”获得了充分的发展。所以，对我本人的研究来说，重要的是了解亚里士多德在思辨话语与诗歌话语所做的初步区分已经被保留在本体论—神学的混合话语中。

托马斯的类比学说在这一点上构成了极其宝贵的证据。[2]他的明显意图是把神学话语建立在科学的层面上，并由此使它完全摆脱宗教话语的诗歌形式，其代价是在神学与《圣经》诠释学之间造成分裂。

然而，这个问题比亚里士多德的存在范畴的有规律性的多样性问题要复杂得多。它涉及合理地描述上帝即犹太教基督教传统的创造者的可能性。因此，关键是能将存在概念的模糊性所导致的类比疑难推广到神灵的名称问题。

类比概念的新用法似乎可以通过最初的语境的类似性来保证。这两方面的问题事实上是在两种不可能性之间开辟了中间的道路。对面临存在范畴的统一性问题的亚里士多德来说，困难在于避免在“存在”的普遍统一性与其意义的单纯异化之间作出选择。对第一项的指称被看作折衷办法。但神学话语碰到了类似选择：提出上帝和创造者共有的话语意味着破坏上帝的超越性[3]。假定一个层面的意义与另一层面的意义毫不相干反而被指责为彻头彻尾的不可知论[4]。因此，通过（亚里士多德以后）对第三种归属关系，即类比的归属关系（与单义的归属关系、多义的归属关系保持同等距离）的发明，将类比概念推广到神学似乎是合理的。[5]存在的类比学说源于这样一种愿望：把范畴与实体的视域关系以及被创造物的垂直关系纳入独一无二的学说中。这一计划规定了本体论—神学。

这里并不打算追溯实体的类比概念的历史。我们只想重新把握凝聚在经院哲学讨论中的思想劳作的语义学目的，并且表明，当这种语义学目的主要通过重新分享柏拉图主义与新柏拉图主义的灵感而接近隐喻陈述的目的时，它在思辨话语与诗歌话语之间开挖了新的鸿沟。

我们追溯了康德对这种本体论的批评。对我们来说，值得注意的是这位思想家在应付他本人的解决办法的内在困难时所采用的方式。事实上，一方面，亚里士多德对范畴问题的解决办法仍大体上保留着。[6]另一方面，它在神学领域的应用碰到了巨大的障碍，以致需要不断运用类比概念并且使这一概念服从使思想劳作得以表达的新特点，而这种思想劳作的目的对我们十分重要。

所有困难的主要根源在于必须以“分有”的本体论来维持类比的述谓关系。[7]类比事

实上仅仅存在于名称与宾词的层面。它属于概念的范围，而它的可能性的条件是在别的地方，即在存在的沟通过程中。分有是解决这一问题的所有方法的总称。分有就是以近似的方式部分地或完全地拥有其他事物具有的性质。因此，争取得到适当的类比概念成了争取得到适当的分有概念的根据。[8] 但按亚里士多德将其与柏拉图主义对立的那种论据，分有说标志着通过不光彩地求助于隐喻而使形而上学回到诗学吗？

确切地讲，圣托马斯并未停留于最接近柏拉图的模仿说的解决办法，在阿尔伯特的影响下，《格言集评注》采纳了柏拉图的模仿说。在那本书中他事实上区分了两种形态：除了我们在“存在、力量与活动”这个系列中或在“存在、实体与偶性”这个系列中发现的先后顺序之外，我们还应当设想一种衍生顺序与模仿顺序，按照这种顺序，“一种东西从另一种东西获得存在与本质”（qu.1，art.2序言）。《区分三十五》（Distinctio，XXXV）做过这样的说明（qu.1，art.4）：“当一方尽可能模仿另一方而又不完全等同于另一方时，还有一种不同于先后顺序的类似性的类似性。我们可以在上帝与被创造物之间发现这种类似性。”我们无疑应当明白求助于这种起范例作用的因果关系的原因。它使我们不用考虑先于上帝和被创造物的共同的东西：“在上帝与被创造物之间，并不存在由共同的东西造成的相似性，而仅存在因模仿而形成的相似性。正如酒神所说，我们可以说被创造物与神相似，但不能反过来说神与被创造物相似。”[9] 通过不完全的相似性而进行的分有并不包含被不平等地拥有的共同形式。正是上帝自己传达他的相似性：引人注目的摹本确保了对神灵原形的不完善和不充分的再现，它介于形式的混同与彻底的异质性之间。但要付出的代价是神灵名称的归属关系与范畴归属的完全脱节。神学话语完全失去了存在的范畴话语的支持。

如果圣托马斯停留于这种解决办法，那是出于两个相互对立的原因，对这两个原因应分别进行揭示：一方面，直接的相似性是一种最接近单义性的关系；另一方面，作为范例的因果关系由于它的形式化特征应该从属于动力因，而动力因仅仅确立了隐含在类似属性之下的存在的联系。对作为现实的存在的发现成了打开本体论大门的钥匙。

但是，圣托马斯首先必须——在写作《论真理》时——尝试区分两种类比，这两种类比容易陷入亚里士多德的analogia的窠臼。这种区分就是对proportio和proportionalitas的区分，它源于欧几里得的著作[10] 的拉丁文译本第5卷定义3与定义5。[11] proportio把同一种类的两种量直接联系起来，一方的值独自决定了另一方的值（比如一个数与它的倍数）。但圣托马斯并不把第一种类比限于量值的范围，对proportionalitas也是如此。他把proportio扩展到包括“特定的距离”和密切的联系在内的关系。因此，他能把proportio与第一词项的指称关系（就像在有关健康的例子中那样）联系起来，因而也可以把偶性和实体的范畴关系与它联系起来。重要的是，这种关系是直接的和确定的。相反，proportionalitas并不包含两项之间的直接关系。它仅仅提出了比例的相似性，提出了一种关系的相似性（如，6与3之比等于4与2之比）。但是就像proportio不仅是数学上的比例一样，proportionalitas也提出了任意项之间的比例的相似性。因此，我们可以说，理智之于灵魂就好比视力之于身体。神学话语的优点是显而易见的。在被创造物与上帝之间的距离

事实上是无限的：finiti ad infinitum nulla est proportio。[12] 比例的相似性并非确立有限与无限之间的确定关系。因为它独立于距离。但这并不意味着没有比例关系。我们仍然可以说：有限之于无限就好比无限之于无限。换言之，神的科学之于上帝就好比人的科学之于被创造物。[13]

这样一来，起范例作用的因果性，由于处在proportio的概念之下，而仍然包含着十分直接的关系并且消除了将存在物与上帝分开的无限距离。但是，并未公正地对待存在的沟通proportionalitas的形式主义使丰富而复杂的网络变得空无内容，这个网络缠绕在分有、因果性和类比之间。

因此，任务十分艰巨。我们应当把分有关系设想成这样的关系：它并不包含以前的项，因而也不包含把完满性单一地归于上帝和被创造物。此外，我们要给始终存在于原因与结果之间的被创造的proportio赋予这样一种意义，这种意义使它与有限与无限之间不成比例并不矛盾。最后，有限与无限之间的距离必须被看成单纯的不相似性，而不要把这种观念（只有它是基本的）与空间外在性的观念相混淆，而神的因果关系的内在性无论如何会排除这种外在性。

为满足这些要求，在《论真理》问世之后的著作中，特别是在两部《大全》中，存在与其说被视为形式还不如说被称为存在的活动意义上的活动。因果关系不再是复本与原型的相似关系，而是现实的交流关系。因此现实既是原因与结果的共同点，也是使原因并不等同于结果的东西。[14]

因此，创造性的因果关系在存在物与上帝之间建立了分有的联系，这种联系使类比关系在本体论上成为可能。

这是什么样的类比呢？《论真理》以后问世的著作在类比概念中制造了一种新的分裂，这种分裂不会回到《论真理》之前所做的区分。实际上，在支配一系列范畴的平面的类比与支配神与被创造物的等级划分的垂直的类比之间并未出现新的分裂。相反，新的分裂将多样性进行分类的两种方式进行对比，这两种方式被不加区别地用于平面的类比和垂直的类比。我们在《论潜能》（qu.7，art.6）中看到的第一个类比是两种东西与第三种东西的类比。这样，量与质在与实体发生联系时彼此相关。但这并不是上帝和被创造物与存在发生关联的方式。第二种类比就是一种事物与另一种事物的类比。偶性通过这种方式与实体相关联。这也是被创造物与神发生关联的方式。这种类比直接从所有次要的类似物过渡到主要的类似物。没有任何东西可以被重新确定为先于上帝而存在的共同种类。同时，这种关系能根据完善性的不对称顺序从最出色的东西转向不出色的东西。这便是介于单义性与多义性之间的共同性的存在方式。[15]

于是，类比的两种用法被重新结合起来，其代价是对它的定义进行了最终修改[16]。

但新付出的代价比以前更高。由于思维不再满足于pro-portionalitas的过分形式化的关系——超出数学领域的推论使它本身成了疑问——它被迫将名称和概念的多样性建立在存在本身的分类原则的基础上并且将统一性与话语要求的多样性的综合带回动力因本身之内。简言之，我们必须把因果关系本身看成类比关系[17]。如果我们可以根据被创造物给

上帝命名，“那是因为被创造物与上帝的某种关系就像被创造物与其原则和原因的关系，在那里，现存事物的一切完满性已事先完美地存在着”（《神学大全》，I a，qu.13，art.5）。在此，一义性、多义性与类比之间的区别被从意义层次提到了效能层次。如果因果性是单一的，不可分的，它只会产生相同的东西；如果它纯粹是一义的，结果将不再像它的动因。因此，完全异质的原因仍然是类似的。正是实在的这种结构使语言归根到底不会被完全拆散。因果关系的类似性阻止那些最终迫使保持沉默逻辑种类的分散状态。在言说和存在的活动中，当言说处于因存在与存在物的异质性的压力而被迫保持沉默的地步，存在本身会通过连续性而恢复言说，而这种连续性会给言说提供它的意义的类似扩展。同时，由于概念的统一与实在的统一完全对应，类比与“分有”便处于相互反映的关系中。[18]

类比与分有的这种循环在批评的压力下被迫作出让步。这并不是因为人们违背了已经激起对越来越适当的类比概念的研究的语义学目的。正是在物理学层次，这种循环关系在伽利略的物理学和休谟的批评的联合攻击下被打破了，也正是在物理学层次，单一的原因给类似的话语提供了帮助。康德的辩证法从这种破裂中得出了它的全部结论，在这种破裂之后，我们仍然要思考能包含存在意义的层次多样性的概念统一性。

争取越来越合适的类比概念的斗争至少在一点上具有示范作用：它拒绝与话语妥协。为不断说明类比与隐喻的区别而操心就表明了这种拒绝态度。就我而言，我从这种操心中看到了思辨话语的语义学目的的明显特点。

然而，求助于分有难道不意味着回到隐喻吗？上面引用的《论潜能》（qu.7，art.6and7）中的那段话不是说“创造物所分有的形式比它的ratio即上帝更低级，就像火的热量比太阳产生的热量更为低级一样吗”？

《神学大全》（I a，qu.13，art.5）不是说“这样，太阳就通过它的独一无二的力量在人世间产生各种各样的存在形式。同样……在分化的各种各样的被创造物中，所有东西的完满性事先以统一的单纯的形式存在于上帝那里”？

啊，太阳！哦，火焰！向日喻并不遥远，在那里所有基于相似性的比喻显现出来！[19]

恰恰是在最接近的地方，人们在类比与隐喻之间非常坚定地划了界线。那么，类比在什么时候最接近隐喻呢？在它被定义为比例性时最接近隐喻。后者恰恰可以“通过两种不同的方式来形成”（《论真理》，qu.2，art.11）。一方面，归属关系仅仅是象征性的；另一方面，它又的确具有超越性。在象征性的归属关系中，上帝被称为狮子、太阳，等等。在这些表达式中，“名称包含了它的主要意义的某些方面以及不能归于上帝的某种质料”。反过来说，只有“存在”、“善”、“真实”这类超越性的东西才会使一种定义没有“缺陷”，也就是说，其质料并不依赖它的存在。因此，在讨论比例性的类比时，类比的归属关系不仅与单一的归属关系相对立，即与一般的归属关系相对立；此外，它还将两种断裂引入了类比领域，一种属于比例方面的断裂，因为这种关系仍然保留了某种共同的东西，这种东西可能先于并且包含上帝和创造物；另一种属于符号论方面的断裂，而符号论将主要所指的

某种内容引入上帝的名称，这便是要求将诗歌排除在外的命名的苦行主义。

当存在的现实的联系恢复了比例关系即将破坏的本体论的连续性时，这种类比的纯洁主义不会让步。《神学大全》（I a，qu.13，art.6）以讨论下述问题的名义对隐喻问题进行直接讨论：“相同的名称要优先给予创造物而不是给予上帝吗？”对这个问题的回答区分了两类优先性：一种是与事物本身相一致的优先性，它从本质上处于首位的东西即上帝出发；另一种优先性与意义相一致，它从我们最熟悉的东西即创造物出发。严格意义上的类比取决于第一种优先性，隐喻取决于第二种优先性：“通过隐喻而赋予的所有名称优先属于创造物，因为这些名称在被用于上帝时不过表示与某某创造物的相似性。”隐喻实际上取决于“比例的相似性”。在诗歌话语和《圣经》话语中，它的结构是相同的。已有的例子证明：把牧场称为“欢笑”，把上帝称为“狮子”意味着求助于相同的置换：牧场在开花时令人感到愉快，正如人在笑时令人感到愉快一样。同样，“上帝通过他的作品来显示力量，正如狮子通过它的行动显示力量一样”。在两种情况下，名称的意义都源于假借的领域。反之，当名称意指上帝的本质即善与智慧时，这种名称首先适用于上帝而不是创造物。因此，在诗歌与《圣经》语言之间并未发生分裂，而是在作为整体的两种话语形态与神学话语之间发生了分裂。在后者那里，事物的顺序优先于意义的顺序。[20]

由此形成了两种谓词的相互交叉。就一种特殊情况而言，就神灵名称的时效性这种情况而言，它说明了亚里士多德所说的理性与圣托马斯的学说中的信仰的理智的和解。[21]

根据存在的下降顺序和意义的上升顺序两种转移方式的相互交叉，说明了话语的混合形态的形成过程，正是在这种混合形态中，比例式隐喻与先验类比将它们的意义的效果结合起来。通过这种交错配例法，思辨将隐喻垂直化，诗歌则将图像层赋予思辨的类比。当圣托马斯陈述那种既要根据类比来思考又要根据隐喻来表达的突出关系时，这种交错尤为明显。[22] 此种交换构成了话语的几种变化之间的新的相互交叉状态。语词和词义就处在交叉点上，这并不奇怪。实际上，正如隐喻过程“集中于”语词以致给人留下这样一种印象：意义的转移并不影响名称的意义，类比和隐喻的交互作用集中于语词意义的特征上。因此，“智慧”一词可以通过类比应用于上帝，尽管它不是在同一的意义上被用来形容上帝和人类，因为这种意义描述了两种用法中的不同特点。在人类那里，智慧是“不同于”所有其他完满性的一种完满性；它“限定”和“理解”被指称的事物。而在上帝那里，智慧与他的本质、能力和存在是同一种东西。因此，这个术语没有限定任何东西，而只是使得所指的东西没有被理解并且超越了名称的意义。通过意义的这种超越，被归于上帝的宾词保留了它们的指称能力，而没有将差别引入上帝。因此，所指之物在与指示的名称的关联中发生了超越。[23] 名称与名称的意义的分裂与意义的扩充是一致的，通过这种扩充隐喻陈述中的语词满足了不同寻常的归属关系。在这种意义上说，我们可以谈论隐喻意义在类比中的效果。如果这种意义的效果的确起源于述谓活动本身，那么，类比与隐喻正是在述谓活动的层面才得以区分开来并相互交叉。一个取决于先验语词的述谓活动，另一个取决于意义的述谓活动，这种活动包含着它们的物质内容。

这便是令人钦佩的思想劳作，通过这种劳作，思辨话语与诗歌话语的差别在这两种话

语最接近的地方被保留下来。

---

[1] 康德：《纯粹理性批判》先验辩证论，第2册，第3章，第7节，A632。特勒梅塞格与帕科法译本，第447页。海德格尔：《什么是形而上学？》，1949年，导言，法兰克福，克洛斯特曼出版社，1965年第9版，第19—20页。法译本《问题》，第1卷，伽里玛出版社，1968年版，第40页。

[2] 在最新著作中，我们可以读到蒙塔涅写的《阿奎那之后的存在类比学说》，卢汶—巴黎，诺维拉出版社，1963年版。作者展示了托马斯一再试用的所有解决方法，以反对卡耶坦给合乎比例的类比赋予的过多特权。据克鲁伯坦茨在《圣托马斯·阿奎那论类比——文本分析与系统综合》（芝加哥，1960年版）一书中的看法，这种类比仅仅出现在阿奎那学术生涯的某个时候，随后就消失了。《论格言》第4卷和《论真理》就是这个阶段的学说的证据。

[3] 关于拒绝单义的归属关系的原因，可参见对《论格言》第1卷（Dist.XXXV，qu.1，art.3 ad5）的评论："正如这位评论家和哲学家本人断言的那样，房屋与朽坏毫无共同之处。上帝的科学是永恒的，我们的科学则会朽坏，这是一门我们要通过遗忘而丧失，通过启发或关注而获得的科学。因此，科学是以不同方式应用于上帝和我们。"随后有这样一段话（同上书，art.4）："上帝的存在就是他的本质。这是由于一些哲学家所说的那种原因，即他不是本质内的存在，只有我们明白他的本质不过是他的存在，并且这一点适用于所有其他性质时，我们才能通过科学等来了解他的本质。结果，我们丝毫不能以单一的意义来形容上帝和他的创造物。"《论真理》在同样的意义上说，本质是每一种存在特有的；就上帝而言，他的本质就是他的存在。因此，"存在"一词不能从单一的意义上去理解。《论潜能》坚持存在的多样性和非统一性。

[4] 关于排除单义的归属关系的原因，阿奎那写道："事实上，在这里我们不能根据创造物认识上帝或证明上帝，推理中可能不断出现模棱两可的诡辩。"这种观点既是针对那位通过推理来证明上帝的特点的哲学家的，也是针对使徒本人的，他对罗马人说，"上帝的不可见的属性通过他的作品来显示"（《神学大全》，I，a，qu.13，art.5）。圣保罗与亚里士多德之间的接近由于造成了两种传统和两种文化的结合而本质上显得非常重要。

[5] 将谓词分为单义谓词、多义谓词和类比谓词的做法并不来自亚里士多德，而是来自阿拉伯的亚里士多德主义，而亚里士多德主义本身继承了阿弗罗狄西亚的亚历山大的思想。他对亚里士多德的评注中首创了对模糊语词的分类。参见沃尔夫森："亚里士多德的模糊语词，阿拉伯哲学与迈蒙尼德"，载《哈佛神学评论》，第31期，1938年，第151—173页。

[6] 亚里士多德提供了通过类比来解决问题的基本线索，这一点已被几段有关类比的严格的哲学文本（不涉及神灵的名称）所证明。《论自然的原理》和《对亚里士多德的形而上学Γ卷第2节的评论》就属于这种情况。《论自然的原理》通过贯穿于各种存在物的原则（质料与形式）同一性的问题而引入了类似性问题。类似性是一种不同于属的同一性的同一性，属的同一性取决于一种属性（这个术语出自阿威罗依对《形而上学》的注释），即类似的attributio。而类似的attributio取决于并非完全不同的ration，在有歧义的attributio中，情况就是如此（在那里，同一名称，如"狗"，对应于不同种类的东西——既可以指动物又可以指星座）。l'attributio要根据存在物的统一性程度来衡量。请看宾词Sanum的著名例子。根据这个词的基本意义（此处就是目的，即健康），它既适用于主词（人），又适用于符号（尿），还可以适用于手段（药）。但这种基本意义可能是动力因，在宾词medicus的例子中就是如此。这个词首先适用于施动者（医生），其次适用于效果和手段。因此，正是存在的秩序的统一性支配着述谓方式的被统一起来的多样性：存在首先适用于实体，然后以派生形式适用于其他范畴。原则的类似联系由此反映了各个存在者的联系。这种对应性被称为secundum analogiam（根据类比），sive secundum proportionem（或根据比例）而来的对应性。类似性处于同一性与异质性之间——对亚里士多德的《形而上学》的注释（in XII L'ibros Metaphysicorum Liber IV）具有同样的思路：对存在这种主题的表述采取了各种各样的方式。如果同一种概念并不存在于"存在"的一系列词义中，"我们就可以说存在被类似地，亦即相应地作为谓词。事实上，'就单一的词项而言'存在还适用于其他范畴"。不妨回到Sanus和medicus的例子。圣托马斯说："如前所述，我们也可以用不同的方式来表述存在物。但是，所有存在物因为与第一存在物相关而被称为存在物。"《神学大全》证明了源于亚里士多德的严格的先验理论的持久性（与稳定性）："众所周知，就我们给几种存在物类似地赋予名称而言，始终存在着这样的必然性：我们赋予这些名称时离不开第一词项并且与它形成对比。正因为如此，这个词项应当出现在对所有其他词项的定义中。诚如亚里士多德所言，由于名称所表达的概念是对人们命名的东西的定义，我们首先必须将这一名称用于出现在其他词项的定义中的类似词项的定义，其次要用于或多或少与第一词项密切相关的其他词项。"（I a，qu.13，art.6）

[7] 利特肯斯：《上帝与世界之间的类比——对阿奎那类比背景的研究以及对其类比用法的解释》，乌普萨拉出版社，1952年版。前150页谈从前苏格拉底到阿尔伯特的类比法的历史。作者表明，亚里士多德的涉及第一词项的类比的术语中隐含着"分有说"的真正的新柏拉图主义萌芽。最近法布洛在《托马斯·阿奎那论分有与第二因果性》中指出，类

比仅仅构成了分有的语义学，而类比与因果性一起涉及隐含在描述存在的概念中的存在的实在性。蒙塔涅在同样意义上说："类比学说源于两种主题的综合，一种源于亚里士多德的主题，即与第一存在相关的秩序的统一性，另一种源于柏拉图的主题，即分有。"（前引书，第23页）

[8] 有关这方面比较重要的著作，即盖格的《托马斯·阿奎那哲学中的分有》（弗兰出版社，1953年第二版）："类比就是逻辑学，确切地说是逻辑学的一部分，是分有的一部分。"（第78页）

[9] 关于假酒神的类比，可参见罗斯基：《论类比在酒神这位假法官那里所起的作用》，载《中世纪教义和文学史档案》，1930年版，第279—309页。什尼解释说："关于存在的类比的学说的缓慢成熟过程在这里可以作为标准看待。它是我们可以从中注意到亚里士多德和酒神的奇特而富有成果的相互影响的地方之一，这一点将成为年轻的托马斯·阿奎那的初步看法之一。亚里士多德不太明白超验性的需求，他随后将提供逻辑和形而上学的坐标，正是这种坐标使得确定概念（潜能与现实）的地位成为可能。但是，酒神从此明显地突出了它的存在。"（《十二世纪的神学》，弗兰出版社，1957年版，第313页）

[10] 指《几何原本》。——译者

[11] 圣托马斯的让和卡耶坦提出的经院哲学已经把托马斯主义的类比学说简单地与比例性的类比等同起来。尤其参见帕尼多：《类比在神学教义中的作用》，1931年版。按蒙塔涅的看法，讨论"哲学入门"的那一章仅仅是对卡耶坦思想的说明，而不是对圣托马斯思想的说明（前引书，第11页，注释12）。

[12] 这句格言出自亚里士多德本人（原文引自蒙塔涅：前引书，第84页注释34）。神学重新创造了某种不可通约性的局面，它使人联想起古代几何学家所碰到的那种情形。像古希腊的类比一样，经院哲学的proportionalitas使各项的proportionabilia没有直接成为proportionata（《论真理》，qu.23，art.7and 9，转引自蒙塔涅：前引书，第85页，注释36）。

[13] "在第二种类比形式中，我们并不能把握各项之间的确定关系，而某种事物通过类比与这些项目有共同之处。因此，尽管如此，按照这种方式，名称通过类比既表示上帝又表示被创造物。"（《论真理》，qu.2，art.11）

[14] 雷麦克："从托马斯主义哲学的观点看存在的类比"（载《类比》，《国际哲学杂志》，第87卷，1969年1月号，第89—106页）。清楚地表明类比的形式理论从属于实在论的因果关系理论和分有理论："通过具体的分有，每一特殊的存在物以个别的方式具有存在，并且它分有了完满事物的完满性。我们应当由此肯定，所有个别的具体存在物的统一性原则对它而言也只能是现实的。它处于几条分有路线的交汇点上。这是产生个别存在物的现实根源，这些存在物由于分有整体的缘故而仍然依赖整体。"（第105页）没有人像吉尔松那样有助于我们承认存在学说的基础地位（在圣托马斯的心目中，存在即是现实）。（《托马斯主义》，弗兰出版社，1965年第六版。《存在与本质》，弗兰出版社，1948年版，第78—120页）

[15] 所有用来共同描述上帝和创造物的东西都可以根据创造物与其原则和原因即上帝的关系来描述。现存事物的所有完满性早已完美地存在于上帝那里。这种名称上的一致性介于纯粹的多义性与纯粹的一义性之间。因为在通过类比而描述的事物中，我们既无法找到在单义性的情况下所具有的那种共同概念，也无法找到在歧义性的情况下所具有的那些完全不同的概念。但给几个事物赋予的名称可以表示与其中的某个事物的不同比例、不同关系（《神学大全》，I a，qu.13，art.5）。

[16] 维尔曼：《从逻辑学到神学》的第一篇论文阐述了类比问题，该文中有一节讨论了"圣托马斯的类比概念的某些发展"（第22—31页）。他试图把一些区分纳入唯一的表格中，根据前面引述的那些作者的看法，这些区分可以相互取代。这些区分首先是《论格言》所做的区分：仅据意向进行的类比，据存在进行的类比，以及据存在与本质而进行的类比；其次是《论真理》所做的区分，这种区分将合乎比例性的类比与比例的类比对立起来；最后是《反异教大全》所做的区分，这种区分将两个项目与第三项的外在关系与一项对另一项的内在从属关系对立起来。这种系统化的做法具有以同时性的方式公正地对待所有区分的优点。它的主要不便是排除了合乎比例的类比，这种类比仅仅成了"修辞学与诗学的因素"（第33页），因为它事实上是隐喻和歧义性（第32页），以便为一项与另一项的类比准备一般形而上学与特殊形而上学领域或神学领域（第33页）。这意味着忘记了除了与比例式类比的密切关系之外，合乎比例的类比已被适时地要求占据相同的地位，并且在有限与无限之间起作用时像一项对另一项的直接而内在的从属关系那样发挥作用。

[17] 关于agens univocum et agens œquivocum，参见《论潜能》，qu.7，art.6 ad 7。La I a qu.13，art.5 ad 1同样表达了歧义性因素先于一义性因素："...Unde oportet primum agens esse œquivocum."

[18] "从此，类比的结构与分有的结构是完全平行的，并且作为存在统一性的概念方面和实在方面而相互对应。"（蒙塔涅：前引书，第114页）

[19] 关于德里达使用的太阳隐喻和向日喻，可参见下一节。

[20] "据此，我们应当作出这样的结论：如果我们考虑到名称所表达的事物，每个名称首先被用于上帝，而不是用于创造物。因为我们命名的完满性正是从上帝流向创造物。如果要涉及名称的起源，那么所有名称首先要归于创造物。

因为这些创造物首先被我们所认识：如前所述，那些名称的指称方式也源于创造物。”（I a，qu.13，art.6，结论）

[21] 什尼：《作为科学的十三世纪神学》，弗兰出版社，1957年版。作者表明，注释即lectio技巧与渴望上升到由问题种类所支配的科学层次的神学之间的冲突，在圣托马斯那里并不是通过并列，也不是通过混合，而是通过准分化而在高度的和谐状态中是怎样得到缓和的（第67—92页）。《〈论格言〉注释》使注释的象征方式与神学的论证方式互不相干。但什尼解释说，“三个同义词：metaphorica、symbolica、parabolica的命名方法涵盖了《圣经》中非概念性的表达方式的极广泛的内容……圣托马斯使这种方式基于上帝的言语与（作为言说对象的）人的理性本质相适应的原则：人只有通过感性的现实才能认识理智的真理”（第43页），甚至当信仰的理智与基于这些原则的认识在“神学的理性”（第8页）中按有机的连续性结合起来时，诠释学与神学之间的距离仍然存在。隐喻在诠释学中的地位就证明了这一点。不仅隐喻通过它在《圣经》的四种意义理论中占有的地位而属于诠释学的范围，而且它与比喻和各种象征性的表达式一起构成了字面意义或历史意义的一部分，这种意义与神灵的三重意义截然不同（VIIe Quodlibel，qu.6，《神学大全》，I a，qu.10）。字面意义取决于语词表示的事物，而在神灵的意义中，在第一层面表示的东西则变成了其他事物的符号（这样，《旧约》的“律法书”是《新约》的“律法书”的象征）。有关这个问题，请参见德·吕巴克：《中世纪的注释》，奥比埃出版社，1964年版，第二部分，第2节，第285—302页。的确，字面意义范围很广，也就是说有多种多样的词义，它既包括与派生意义相对的基本义，又包括作者赋予的意思。这样，“上帝之手”这个语词仍然属于字面意义，“但它赋予上帝的意义并非上帝的肢体，而是由肢体表示的意义，即效能”（I a II ae，qu.102，art.2 and I，转引自德·吕巴克：前引书，第277页，注释7）。德·吕巴克承认：“甚至在教学中使用的日常语言也并未完全保留这位天使博士的暗示，因为恰恰相反，我们今天谈论讽喻时不断把它与他称之为比喻意义或隐喻意义的东西联系起来。”（同上书，第278页）

[22] “不可能没有东西在单一的意义上既归诸上帝又归诸创造物。因为所有结果不等于其动力因的效力无疑表明了施动者的相似性，但没有采用能实现相同的客观概念的方式。它出了差错，并且其差错在于：在结果中被分割的多样化的东西已存在于单一的原因中。这样，太阳通过其独一无二的单纯力量为人创造了各种各样的生存方式。同样，如前所述，在创造物中被分化的具有多种形式的所有事物的完满性，以统一性和单纯性的形式事先存在于上帝那里。”（I a，qu.13，art.5，结论）

[23] 圣托马斯：前引著作。

3.隐喻与形而上学

围绕存在类比的争论并不能穷尽思辨话语与诗歌话语交流的可能性。实际上，讨论仅仅涉及可以通过反思而加以接受的所有话语的语义学意向。从胡塞尔现象学中借用的语义学意向或语义学目的这类术语就证明了这一点。对于想要“自我辩护”、“为自己提供最终根据”并因此被视为“完全对自己负责”的意识来说，由自我的自觉思考所唤起的理性就等于它的现实动因。[1]

主要由于尼采的努力，显然出现了一种质疑哲学家们的“系谱学”方式，这种方式并不限于搜罗他们的明显意向，而是怀疑这些意向并从他们的理性中去追寻他们的动机和旨趣。隐含在哲学与隐喻之间的所有其他种类的涵义被揭示出来，这种涵义是在它们的隐含前提的层面，而不是在它们的明显意向的层面把它们联系起来。[2] 由于哲学先于隐喻，被颠倒的不仅是各项的顺序，蕴涵的方式也因哲学的无思想性预示着隐喻的非言说性而被颠倒了。

我在“导言”中提到了海德格尔的名言：“隐喻仅仅存在于形而上学中。”这句格言提出隐喻的逾越与形而上学的逾越不过是同一种转移而已。有几点得到了肯定：一方面，所有修辞学传统中隐含的本体论乃是柏拉图式和新柏拉图式的“西方形而上学”本体论，在那类形而上学中，灵魂被从可见的地方转移到不可见的地方；另一方面，隐喻意味着从本义转向象征意义；最后，两种转移都是同一种Ueber-tragung（转录）。

我们是如何得出这样的论断呢？

在海德格尔本人那里，语境在相当大的程度上限制了对隐喻进行探讨的范围，以致我们可以认为，海德格尔对隐喻的不断使用最终比他对隐喻的附带批评更为重要。

在明确提到隐喻的第一篇论著——《理由律》[3] 第六讲中，语境是双重的。第一种语境是由讨论的范围构成的，这种讨论重新考虑以前对“理由律”的分析，即《论根据的本质》的分析。海德格尔注意到我们可以明显地看到一种情形但不知道（er-blicken）发生的事情：“我们看到了很多，理解的却很少。”（第121页）理由律就是：“没有无缘无故的东西。”看与洞察不属同一层次。接近可以把握的东西也就是更清晰地倾听某种确定的声调，并把它保存在耳朵中（第122页）。这种声调使我们可以发现“是”与“根据”之间的和谐。这便是任务：“思想就是通过观看来把握被听到的东西……思想就是通过倾听来把握，而通过倾听来把握也是通过观看来把握。”（第123页）换言之，“思想便是倾听和观看”（同上）。

因此，第一种语境是由一些术语如看、倾听、思想、和谐的网络所构成，这种网络隐藏在心灵之内，心灵则思考存在于理由律的表述中的“是”与“理由”之间的联系。

第二种语境则通过引入一种以反驳形式出现的解释来形成（“但我们很快被迫宣

布……”）。有人说，“如果思想意味着倾听和观看，那只能是转义上的倾听与观看……”（第123页）。实际上，在以前的讨论中“感性的倾听与观看被转移和纳入非感性的认识领域即思想的领域中。这类移在希腊文中被称为μεταφέρειν，用学者的语言讲，类似的转换乃是隐喻”（同上）。因此，这就是异议：“只有在隐喻的转转换的意义上，我们才可以把思想称为倾听以及通过倾听而进行的理解，才可以把它称为观看以及通过观看而进行的理解。”（同上）但海德格尔问道，讲出这个“可以”的人是谁呢？是认为本来意义上的倾听和观看出自耳朵和眼睛的人。对此，这位哲学家回答说，一开始就不存在后来被转移到非感性层次的感性的观看与倾听。我们的倾听与观看决不是通过感官而进行的单纯接受。因此，当我们把思想称为倾听与观看，我们就不仅仅是把它看作隐喻的借代，“而是看作由假定的感性的东西向非感性的东西的转移”（第126页）。

正是在这两种语境中我们提出了两种转移（由感性向非感性的形而上学转移，由本义向转义的隐喻式转移）的对等性。第一种转移对西方人来说是确定的，第二种转移“对我们用来描述语言的存在状态的方式来说也是确定的”（同上）。这里，我们附带说一句，我们以后再回头讨论这一点：“正因如此，隐喻常常被用作解释诗歌作品的辅助手段，或更一般地被用作解释艺术作品的辅助手段。”（同上）不妨再看看这句格言：“隐喻仅仅存在于形而上学中。”（同上）

这句格言的两种语境很重要：第一种语境不仅显示了一种暗示和漫不经心的语气，而且树立了一开始就限定讨论范围的范例。它涉及什么样的隐喻呢？就内容而言，它并不涉及诗歌隐喻，而是涉及哲学隐喻。哲学家从一开始就要面对哲学话语本身产生的隐喻，而不是面对不同于他自己的话语的话语，一种以不同于他自身的方式发挥作用的话语。在这一点上，海德格尔在把诗人解释成哲学家时所做的事情，比他的严肃批评重要一千倍，这种批评并不是针对隐喻而是针对把隐喻称作哲学陈述的方式。

第二种语境削弱了一种初看上去令人印象深刻的声明的最终影响。一位反对者说：隐喻在他看来不仅不是一种微缩的诗歌，而且是孤零零的单词（如，看、听，等等）的意义的简单转移。这位反对者为了用一个词来解释这些隐喻还引入了本义与转义、可见与不可见的双重区分。最后，也正是这位反对者提出与这两对术语对等的术语。由此出发，隐喻“仅仅”是隐喻；同时，异议成了一种限制。因此，这位反对者置身于海德格尔后来极力谴责的柏拉图主义的保护之下。

就我而言，我丝毫没有理由把自己算作这种反对者。适用于单词的本义与转义的区别是一种语义学的陈词滥调，它不必向形而上学悬置这种陈词滥调，以便把它砸得粉碎。一种更好的语义学足以使它失去作为“确定的”隐喻观念的优势。至于把它用于对诗歌作品或艺术作品的解释，它与其说涉及隐喻陈述本身还不如说涉及非常特殊的解释风格，涉及讽喻性的解释，这种解释与对可见世界与不可见世界的“形而上学的”区分实际上是一致的。

我们再看看以下的论断：对可见世界与不可见世界的分离本身是被称为“形而上学”的学科的基本特点，并且这门学科造就了西方思想的本质特征（第126页）。我担心，只有行使没有根据的武力才能将西方哲学置于普洛克斯特的床上。[4] 我们已经指出，一种不

同于关于可见世界与不可见世界的形而上学的本体论可以适应真正的诗歌隐喻的语义学目的。我们将在本研究结束时详细讨论这一问题。

此外，海德格尔本人告诉我们应如何对待这些“提示”：“它们让我们保持谨慎，让我们不要急于认定这一结论，并且不要轻率地看待这一观点。”（第126页）把思想视为通过倾听与观看而进行的理解是单纯的隐喻，我们的全部工作同样是为了这种“单纯的隐喻”。

我们评论的同一篇文章对隐喻做了非主题化的使用，这种使用包含与上述明白的警告相对应的积极方面。真正的隐喻并不是有关隐喻的“学术理论”，而是被反对意见归结为简单隐喻的陈述，即“思想在倾听中观看，在观看中倾听”（第127页）。在说这句话时海德格尔偏离了日常语言的用法，这种语言与借助表象而进行的思想是统一的。格雷希指出，这种“跳跃”把语言置于“es gibt”（“有”）这个表达式所包含的“给与”[5]的气氛中。在“il y a”[6]与“es gibt”[7]之间不存在可能的过渡。[8]这种偏离不就是真正的隐喻的偏离吗？

我们不妨看看是什么使这种陈述成了隐喻。在整个陈述的层次上，“没有东西是没有理由的”这句话中的“是”与“理由”之间的和谐使陈述成了隐喻。这种和谐就是被看到——听到——想到的东西。第一层面的陈述的和谐——理由律的和谐——也就是第二层面的陈述的和谐：它把思想理解为（als）通过倾听和观看而进行的把握。至于这种和谐，它并不是平静的谐音组合。《理由律》第五讲使我们了解到它产生于以前的不和谐。[9]两种陈述实际上源于理由律。表象化的思想的合理化陈述被表述如下：“没有东西是没有原因的。”（第102页）安杰勒斯的赞美诗作了这样的陈述：“玫瑰花是没有理由的，它之所以开花是因为它开花；不用担心自己，不图被人观赏。”（第103页）没有东西是没有原因的。但玫瑰的存在没有原因。它没有理由，但并非没有原因。正是这种摇摆不定，在使理由律更加无法理解时被迫“倾听”法则本身。“应当注意它的语调，注意它的强调方式。”（第75页）这条法则发出两种不同的音调（同上）。一种强调“虚无”与“没有”，另一种强调“是”与“理由”。作为我们的出发点的《理由律》的第六讲特别重视第二种语调，这种语调需要与第一种语调相对照，第一种语调乃是表象化思想的语调。

在《在通向语言的途中》[10]中，表象性思想与沉思性思想之间的相同斗争在形而上学意义上的隐喻遭到抛弃的地方产生了真正的隐喻。语境在这里也很重要。海德格尔试图放弃表象性思想所形成的语言观，在形成这种语言观时，表象性思想把语言看作Ausdruck，即“表达手段”，也就是说看作内在性的外在化，因而看作“内”对“外”的支配，看作主体性对工具性的掌握。

为陪伴哲学家走出这种表象，不妨引用荷尔德林的话。他把语言称为出自口中的花朵（第205页）。这位诗人还说语词像花朵（第206页）。那位哲学家[11]可能会欢迎这些表达方式，因为他本人将说话的方式称为Mundarten，即口头表达方式，方言，天、地、人、神在那里汇合。因此，整个网络震动起来并且处于相互指称的关系之中。这里的指责与《理由律》中提出的指责不无二致：“如果我们把荷尔德林在‘语词像花朵’这种表达方式中的称呼看作隐喻，我们就仍然停留在形而上学里。”伯恩（Gottfried Benn）把这里的wie归结为比较句的“像”。在抗议这种解释时，海德格尔指责他将诗歌语言归结为一堆“干

枯植物”中的一片“标本”（第207页）。当僵死的隐喻安卧在那些标本之中时，语言便在走下坡路，诗歌则在走上坡路。真正的诗歌是什么呢？海德格尔说（第207页），真正的诗歌“唤起最广阔的视野”，“使言语从其起源处攀升”，“使世界显现出来”。

这不就是生动的隐喻所要做的事情吗？

应用于语言的“花朵”隐喻可以指点截然相反的思路。海德格尔对伯恩的解释的评论接近这种思路。就像“使用”以“消耗”而结束一样，盛开的花朵在标本中结束了自己的生命。

承认这一点使我们从海德格尔的有限批评过渡到德里达在《白色神话学》中的无限“解构”。[12] 语言的熵不正是有关活的隐喻的哲学想要忘却的东西吗？“形而上学”与其说想成为对语言中的既定隐喻的寓意化解释，还不如说想成为植物标本难道不是这样吗？一种比海德格尔的思想更具破坏性的思想难道不是以一种对隐喻本身中未说出的内容的更强烈怀疑来支持对西方形而上学的普遍怀疑？但隐喻的未说出内容就是使用过的隐喻。与此相联系，隐喻性在我们背后起作用，但我们不知不觉。试图坚持在一种形而上学中立性中的语义学分析不过表明了对未被认可的形而上学和被用过的隐喻同时发挥作用的无知。

我们可以把德里达的严密论证结构中的两种论断区分开来。第一种涉及被使用的隐喻在哲学话语中的有效性，第二种涉及从可见物到可知物的隐喻转换和类比转换的深刻统一性。

第一种论断反对我们为发现活的隐喻所作的全部努力。杰作在这里并不是通过诞生之门，而是通过死亡之门进入隐喻的。“消耗”[13] 这个概念包含着全然不同于“滥用”这个概念的内容，我们已经看到，它与盎格鲁-撒克逊的作者们采用的“使用”概念相反。它包含自身的隐喻性，这一点在用来证明隐喻的无限隐喻性的观念中是不足为奇的。在词义的限制方面，这一概念首先包含沉积、侵蚀、磨损这类地质学隐喻。此外，还要加上纪念章或硬币的磨损这类古钱币学隐喻。这种隐喻使人想起由索绪尔多次发现的语言学价值与货币价值之间的联系：这种比较导致人们怀疑被用旧或磨损的事物的消耗也是高利贷者的重利盘剥。同时，语言学的价值与经济学的价值之间具有启迪意义的那种类似性可以被推进到这样的地步：在那里，本义与财产在相同的语义学领域突然显示出彼此的亲缘关系。根据两者部分的一致性，人们也许会怀疑隐喻可能会成为“语言学的剩余价值”（第2页），这类剩余价值在听众浑然不知的情况下发挥作用，按照这种方式，在经济领域，人的劳动产品在经济的剩余价值和商品拜物教中既难以识别又具有超越性。

我们发现，对这种网络的重构超出了历时的历史语义学的能力，就像它超出了词典学与语源学的能力一样。它源于既控制着经济效用又控制着语言效用的形象话语（第6页）。根据明显的意向对话语进行简单审查，通过问答方式进行简单解释是不够的。海德格尔的解构现在应该与尼采的系谱学、弗洛伊德的精神分析、马克思主义的意识形态批评结合起来，也就是说应该与诠释学的怀疑武器结合起来。如此武装起来的批评可以揭露被掩盖的形而上学与被消耗的隐喻的未加思考的结合。

但是，只有当我们建立了影响隐喻的耗损与构成概念结构的上升运动之间的方程式时，死的隐喻的效力才有完整的意义。隐喻的耗损被掩盖在概念的“扬弃”中。德里达十分

贴切地用“扬弃”来翻译黑格尔的Aufhebung。因此，恢复隐喻的活力意味着揭去概念的面纱。

德里达在这里依据的是，黑格尔《美学》[14]中一段特别有说服力的原文，他一开始就承认哲学概念首先是转换成精神秩序的可以感知的意义，抽象的本义的确立与隐喻在最初意义中的消失紧密联系在一起，因而也与这种意义的遗忘联系在一起。这种意义由本义变成了非本义。但黑格尔把已经变成适当表达式的精神意义中被耗损的可感知意义的“扬弃”称为Aufhebung。在黑格尔发现意义更新的地方，德里达只看到了隐喻的消耗以及通过对隐喻起源的揭示而进行的理念化运动：“……隐喻化的运动（从起源到隐喻的消失，通过象征从可感知的本义过渡到精神的本义）不过是理念化的运动而已。”（第15页）柏拉图和黑格尔共同赞同的理念运动运用了形而上学所特有的所有对立，如，自然/精神，自然/历史，自然/自由，以及感觉的/精神的，感觉的/理智的，感觉/意义。这种体系“描述了形而上学的可能性的空间，如此定义的隐喻概念就属于形而上学”（同上）。

我们要明白，这里并不涉及经验概念的形成，而是涉及最初的哲学因素的形成，即涉及那些组成了形而上学领域的因素——理论、本质、逻各斯等等的形成。对这一观点可以表述如下：隐喻在何处消失，形而上学概念就在何处产生。在那里，我们可以看到尼采的话：“真理就是对人们已经忘记真理是幻觉这件事的幻觉，真理是已经耗损并且失去了感觉力量的隐喻，是已经失去了标记的硬币，这枚硬币从此不再被视为硬币而是被视为金属。”[15]从那里可以发现《白色神话学》这篇论文的标题：“形而上学本质上抹除了产生它的虚构的场景，但这一场景仍然是活动的，摇摆不定的，它是用白墨水绘就的，它是被隐迹纸本掩盖着的、不可见的图案。”（第4页）

消除了隐喻痕迹的概念的产生取代了被耗损的隐喻的效力。其最终结果是，有关隐喻的话语本身受到了哲学话语的普遍隐喻性的侵袭。就此而言，我们可以谈论隐喻的自我包容的悖论。

这种悖论是：没有一种关于隐喻的话语不包含在本身就是以隐喻的方式产生的概念网络中。在我们能发现隐喻领域的秩序和界限的地方没有非隐喻的地位。隐喻要以隐喻的方式来表述。同样，“隐喻”这个词和“形象化表达”这个词证明了隐喻的这种循环。隐喻理论循环地回到理论的隐喻，它以在场的形式决定着存在的真理。因此，不可能存在对隐喻进行限定的原则，也没有定义者不包含被定义者的定义。隐喻性是绝对不可控制的。破译哲学文本中的形象化表达的计划会自行破产。我们必须从其原则中“看到这项计划的不可能性的条件”（第9页）。最初的哲学要素的温床由于本身具有隐喻性而“无法自我控制”（同上）。按照这位作者的恰当表述，每当它的一种产物——此处指隐喻概念——试图徒劳无益地把它的全部领域置于自己的支配之下，这一层样就会自行消失（同上）。如果我们能对形象化表达进行排序，至少有一种隐喻会消失，这就是隐喻的隐喻。它乃是“补充的隐喻”（第10页）。因此，他断言：“这一领域决不会饱和。”（同上）

大家明白，这种令人困惑的策略不过是更广泛的解构策略的一个插曲而已，而解构无论在何时何地都旨在通过质疑而摧毁形而上学话语。我们必须看到这篇论文的“结论”不过

具有这样一种价值：在煽动其他破坏活动性的作品中它不过是一个步骤而已。如果我们指责隐喻通过上升为概念即上升为自我呈现的观念而导致自我毁灭，那么其他的“自我毁灭”（第52页）仍然存在。这种自我毁灭是通过消除基本对立而发生的：首先是消除语义学与句法学的对立，其次是消除转义与本义的对立，再次是逐步消除感性与知性的对立、习俗与自然的对立，总之要消除确立形而上学本身的所有对立。

因此，我们通过对被耗损的隐喻的内在批评回到了海德格尔的下述声明所处的层面：“隐喻仅仅存在于形而上学中。”实际上，被耗损的隐喻通过“扬弃”被掩盖在概念的形象化表达之内，但这种“扬弃”并不是某种语言事实。正是这种特殊的哲学姿态在“形而上学的”状态中将不可见的东西与可见的东西，将理智的东西与感性的东西分离开来，随后又超越可见的东西去追求不可见的东西，超越感性的东西去追求理智的东西。因此，只存在一种“扬弃”。隐喻的扬弃也是形而上学的“扬弃”。

根据第二种论断，真正的隐喻是垂直的、上升的和超越的隐喻。按照这样的描述，“隐喻似乎采纳了哲学语言的全部用法，不折不扣地采纳了自然语言在哲学话语中的用法，也就是说，采纳了作为哲学语言的自然语言的用法”（第1页）。

为了理解这种论断的力量，我们要回到我们自己对相似作用的分析中去。这种作用常与类比联系在一起，不管类比是十分具体地表示亚里士多德《诗学》所谈到的那种比例关系，还是以不太技术化的方式表示在使遥远的“语义场相互接近”时求助于相似性的全部活动。[16] 我们现在考虑的那篇论文不再指出，对“形而上学”传统保持明显中立态度的所有类比用法暗中取决于形而上学的类比概念，这一概念表示从可见的东西回到不可见的东西的过程。这里包含着原始的“图像性”：所有可见物都是基本上能形成“肖像”的东西；而可见物与不可见物的相似性使它成了肖像。因此，所有最初的转换就是把经验领域的意义转移到“理智的领域”中去。因此，重要的是要使用一种与布莱克的逻辑语法毫无关系的方法来揭示这种类比的形而上学对隐喻的那些显然十分天真的用法。同样，古典修辞学不停地暴露自己的真实面目：无生气的东西向有生气的东西的过渡通常是在典型的幌子下发生的，这一点是偶然的吗？因此，丰塔尼埃急切地求助于这种无生气的东西与有生气的东西的辩证法，以便确定隐喻的类别，从而重建与其他两种基本比喻（换喻与提喻）的平行性，而这种类别源于对结合关系和关联关系的逻辑分析。就隐喻而言，其类别并不属于逻辑层次，而是属于本体论层次。[17]

因此，不管是谈论形而上学的隐喻性，还是谈论隐喻的形而上学性，我们必须理解的东西是使语词和事物超越……的独一无二的运动。

形而上学隐喻的这种特殊方向说明了某些关键隐喻的持久性，这些隐喻有接受和聚集“形而上学扬弃”的冲动的特权。太阳处于这些隐喻的最高层次。

有人会说，阳光就是一个能简单地说明问题的范例。确切地讲，它是“最耀眼、最自然的光线”（第28页）。在亚里士多德那里，太阳提供了异乎寻常的隐喻（《诗学》，1457 b），因为缺乏一个词来表示太阳的创生能力，而播种的隐喻可以弥补这一缺陷。对德里达来说，这正是某种关键特征的征候。持之以恒地“将太阳变为隐喻的冲动被证明是

将哲学隐喻指向太阳的冲动”（第34页）。为什么向日喻是独一无二的呢？因为它谈到了感性事物和隐喻：它合乎规律地自转并（自我）隐蔽（第35页）。这意味着承认“太阳的旋转始终是隐喻的轨迹”（同上）。

我们发现了奇妙的外推法：“在某个地方每当有隐喻，肯定有阳光；每当有阳光，隐喻就开始出现”（第36页）。隐喻之所以开始出现，是因为：有了太阳，也就有了光的隐喻，看的隐喻，眼睛的隐喻，有了从柏拉图的“本质”到黑格尔的理念的理念化的著名比喻。就此而言，“理念化的”隐喻是由一般哲学因素构成的（第38页）。更确切地说，正如笛卡儿的自然之光的哲学所证明的那样，在隐喻中，光指向哲学的所指：“主要隐喻的内容始终会回到存在—神学的主要所指：这便是向日喻的循环。”（第48页）有关土地—基础的隐喻，有关住所—回家的隐喻，有关重新占有的特殊隐喻属于主要隐喻的同一网络。它们也表示隐喻性本身：居所的隐喻实际上是“隐喻的隐喻”：是剥夺所有权，是离乡背井，而又处在某个居所中，是在自家之外而又在自家之内（在那里，它自我发现，自我认识，自我集合，自我相似），是在自在的自身之外。这是在（或关于）重新占有中作为迂回的哲学隐喻，是基督的再次显灵，是理念在其光明中的自我显现，是从柏拉图的本质到黑格尔的理念的隐喻过渡（第38页）。

因此，主要隐喻通过其稳定性，通过其持久性而保证了形而上学的前所未有的统一性：“在自身的光芒中消失的现象，光线、真理和意义的隐蔽根源，存在的外观的消失——这便是使形而上学从属于隐喻的东西的持久迂回。”（第49页）

同样，隐喻的自我包含的悖论不再是一种形式上的悖论。从质料上看，它通过光线和居所的主要隐喻的自我包含而表达出来，正是在这种光线与居所中，形而上学表现了自身的原始隐喻性。在象征理念化与占有时，光线与居所象征着隐喻化过程并且把隐喻的复现建立在它自身的基础上。

我在这里提出的批评意见不可能十分明显地触及关于解构和撒播的全部计划，而仅仅触及关于被耗损的隐喻与形而上学的类比主题相互沟通的紧张争论。此外，我的论证的这一论战阶段与我对隐喻理论所包含的本体论的积极澄清是不可分割的，本研究的其余部分将对这种隐喻理论进行发挥。

我将自行考察被耗损的隐喻的未被揭示的有效性问题，并且暂不考虑将隐喻的扬弃与形而上学扬弃等同起来的观点。关于被耗损的隐喻的特殊增殖能力的假设受到前面的各篇论文所进行的语义学分析的有力反击。这种分析倾向于认为死的隐喻不再是隐喻，相反，它们为了扩大其多义性而与字面意义联系在一起。限定的标准很清楚：语词的隐喻意义以字面意义的对比为前提，但字面意义充当宾词时损害了语义的适当性。在这一点上，勒格恩对隐喻的词化的研究，为消除被耗损的隐喻的虚假之谜作出了重大贡献。[18] 保持隐喻的启示功能的一些特点随着隐喻的词化而消失了。对常用意义的遗忘导致了对与语境的同位意义相关的偏差的遗忘。只有具备单词的语源学知识我们才能将拉丁文的testa（小罐）重构为法文词tête头，并且重构派生出这个法文词的通俗隐喻。在我们的实际用法中，隐

喻被如此词化，以致它成了确切的单词。因此，我们想指出的是，它通过话语来显示被词化的意义，既没有偏差也没有偏差的缩小。这种现象不像初看上去那么有趣。勒格恩甚至认为，词化“在这句语言所创造的所有隐喻中仅仅涉及很少的隐喻”（第82页）。

我觉得，只有在强调命名的优先性从而强调意义的替代的优先性的符号学理论中，死的隐喻的有效性才会提高，而那些符号学理论却指责这种分析忽视了隐喻性的真正问题。众所周知，此类问题与语义的适当性与不适当性的作用联系在一起。

但是，如果我们过分重视命名问题，那无疑是因为我们把一种被清晰的语义学所消除的形而上学的意义本身赋予转义与本义的对立。实际上，我们大肆抨击这样的错觉：语词本质上具有本义，即，具有最初的、自然的、原始的意义。但前面的分析并未给这种解释提供依据。我们肯定承认，一个词的隐喻用法可能始终与字面意义相对立，而字面意义并不想表达原始意义上的本义，而只是表达日常的“习惯的”意义。[19] 字面意义就是被词化的意义。为给区分字面意义与隐喻意义提供根据，我们不需要一种关于本义的形而上学。正是词语在话语中的用法，而不是我也不知道的那种原初意义或原始意义的幻象说明了字面意义与隐喻意义的区别。此外，字面意义与隐喻意义的区别只有通过解释的冲突才会存在。一个仅仅使用已经词化的意义，它屈服于语义的不适当性；另一个在确立语义的新的适当性时，需要语词的歪曲，这种歪曲转移了它的意义。因此，对隐喻过程的更深入的语义学分析足以消除“本义”的神秘，隐喻性不会与它一起屈服于这种神秘性。

的确，哲学语言在其命名活动中似乎驳斥了语义学家对罕见的被词化的隐喻所做的判断。这样做的理由很简单：与新的提问方式的突然出现联系在一起的新意义的创造使语言处于语义的缺乏状态；正是在那里，被词化的隐喻起着填补空缺的作用。正如丰塔尼埃十分清楚地看到的那样，这里涉及依赖必然性的和扩展的比喻“以替补语言中所缺乏的表示某些观念的单词”（《话语的形象化表达》，第90页）。简言之，这里涉及夸张引申，在别处这种引申不仅可能成为换喻或提喻，而且可能成为隐喻。[20] 当我们谈到哲学上的隐喻时，我们完全有必要区分两种情形：一种情形相当平常，它涉及日常语言的语词的“引申”用法以弥补命名的缺陷；另一种情形在我看来尤为有趣，在那里哲学话语有意求助于活的隐喻，以便从语义的不适当性中引出新的意义并通过语义更新揭示现实的新的方面。

从初步的讨论中可以得出这样的结论：对隐喻的耗损的思考与其说的确令人震惊，还不如说更吸引人。如果说它对如此之多的人具有真正的吸引力，那很可能不仅是由于在这里表现出来的令人困惑的大量疏漏，而且是鉴于在最微弱的隐喻表达中一直存在着的恢复能力。在这里语义学家仍然有很大的帮助。勒格恩注意到，与我们常说的相反，“词化只有在具体情况下才会导致形象化比喻的完全消失”（前引书，第87页）。[21] 在其他情况下，形象化比喻减弱了，但仍可以感知。正因如此，“几乎所有被词化的隐喻都可以恢复它们的原有光彩”（第88页）。但是，重新激活死的隐喻就是对去词化的积极实施，它相当于重新创造隐喻，因而也相当于重新创造隐喻的意义。作家们通过各种十分协调的高超技巧——对形成形象比喻的同义词进行替换，补充更新的隐喻，等等——来实现这一目标。

在哲学话语中，当死的隐喻能进行语义补充时，这些隐喻的更新是特别有趣的。被激活的隐喻恢复了寓意和重新描述的功能（这种功能乃是活的隐喻的特点）并且抛弃了它在命名层次上的简单替补功能。去词化与前面的词化并不对称。而且，在哲学话语中，黯然失色的隐喻的新生运用了比前面提到的步骤更为复杂的步骤。最引人注目的是语源学动机的苏醒，这种动机导致了虚假语言学的产生。黑格尔和海德格尔常常使用柏拉图喜欢用的那种步骤。当黑格尔在感觉中听到了对真实的领悟时，当海德格尔在去蔽中听到了无遮蔽状态时，这位哲学家创造了意义并以这种方式创造了类似于活的隐喻的东西。因此，对死的隐喻的分析涉及最初的基础，而这个基础就是活的隐喻。[22]

当我们公正地估价隐喻对概念的形成所作的贡献时，死的隐喻隐藏着的多产性已经失去了更多的魅力。让死的隐喻恢复活力丝毫不意味着揭去概念的面纱，这首先是因为被复活的隐喻所起的作用不同于死的隐喻，而且是因为这一概念在使隐喻被词化的过程中没有找到它的完整起源。[23]

在这一点上，上面讨论的那段黑格尔的原文在我看来并不能证明对隐喻与扬弃之间的相通性的看法。这段文字描述了两种活动，它们在某个地方——在死的隐喻中——相互交叉，但仍有差别。第一种纯粹隐喻性活动使本义变成了被转移到精神层面的意义。另一种活动则使这种作为被转移物的非本义的表达成了抽象的本义。第二种活动构成了“克服—保留”，黑格尔把它称为“扬弃”。这两种活动，即转移以及克服—保留是不同的。只有第二种活动使得源于感性的非本义成了精神的本义。耗损现象仅仅是在第一种活动基础上产生第二种活动的条件。

这两种活动从根本上讲并非不同于康德所说的概念在其图式中的形成过程。因此，“基础”概念以“土地”与“建设”的图式为象征。但概念的意义不能归结为它的图式。需要明确考虑的是，抛弃了可感知的意义不仅提供非本义的表达，而且提供概念层次的本义表达；将耗损过程转化为思想并不是耗损本身。如果这两种活动并非不同，我们就不能再谈论耗损概念，也不能再谈论隐喻概念。过去的确不存在哲学要素，而现在之所以有哲学要素，是因为一个概念作为本身已经死亡的隐喻中的思想是能动的东西。黑格尔明确地设想的东西乃是在隐喻的死亡中概念的生命。由于我们不再在“理解”中听到“把握”，“理解”便具有一种哲学的本义。当我们激活了某种概念里的死隐喻时，我们只做了一半的工作。我们仍然必须证明，没有抽象的意义可以通过隐喻的耗损而产生。这种证明不再属于隐喻的层次，而是属于概念的分析。只有这种分析才能证明黑格尔的理念不再是柏拉图的理念，尽管我们的确可以像德里达那样说，传统的隐喻负担使柏拉图的体系在黑格尔的体系中得以延续（第39页）。但这种延续并不等于两个哲学家对“理念”意义的分别规定。如果我们不再承认被德里达合理地视为“哲学的唯一主题”的论断，即“这些形象化表达所指称的意义是一种本质上完全独立于转移它的东西”（第17页），哲学话语，甚至解构的话语就不可能存在。

把对概念图式的形成过程的这些看法用于隐喻概念足以消除对隐喻的所有定义的隐喻性悖论。以隐喻的方式谈论隐喻丝毫不是循环，因为对概念的定位辩证地源于隐喻本身。

因此，当亚里士多德以词语的转移来定义隐喻时，转移这个术语只有放在相互指称的网络中才能从概念上得到规定，而在相互指称的网络中，转移概念处于核心，它的周围是自然、逻各斯、名称、符号等重要概念。这样，转移就摆脱了它的隐喻性并且构成了它的本义，尽管正如德里达所说，“这种话语的表面继续受到隐喻的影响”（第19页）。以后对隐喻概念的规定有助于对转移这个术语所隐含的死隐喻所进行的概念转化。它这样做时要么采用区分方法，这种方法使我们能将陈述的不同策略辨别开来，要么采用举例说明方法，这种方法为上述操作概念提供了归纳的基础。我们要补充的是，不同隐喻的概念化不仅得到被使用的隐喻的词化的支持（这一点适用于“转移”这个词），而且受到被耗损的隐喻的复苏的支持，这种隐喻的复苏使活隐喻的具有启发性的用法服务于概念的形成。这一点适用于本书常常引用的关于隐喻的其他隐喻：屏幕、过滤、透镜、重叠、超载、立体观察、张力、相互激活、更换标签、温柔的爱情与重婚，等等。没有什么东西可以阻碍我们借助于不同的“具有启发性的虚构”来重新描述由隐喻构成的语言事实，而这些虚构要么是由新的活的隐喻产生的，要么是由一开始被耗损继而被复活的隐喻产生的。

因此，非但隐喻概念已被证明仅仅是自身的被耗损的隐喻的理想化，而且所有死隐喻的复苏以及对这种隐喻进行重新描述的新的活隐喻的创造使得我们能用新的概念去补充隐喻的产生过程本身。

因此，当我们正确地将名称转移概念及其图式分为等级时，“将被定义的东西纳入定义”（第81页）所产生的无限的效应就消失了。

现在我们可以考察海德格尔和德里达共同拥有的理论内核，即本义和转义这对隐喻术语与可见者和不可见者这对形而上学术语之间的所谓默契。

就我而言，我将这种联系看作不必要的。在这一点上，上面引用的丰塔尼埃的例子具有指导意义。他对隐喻的定义——“以一种观念的符号去表示另一种更为动人、更为熟悉的观念”[24]——并不包含他接下来在考虑对象时所作的分类。同样，他的最初定义可以用无数例子（它们不包括从可见者向不可见者的过渡）来说明：“坎伯雷的天鹅，麦克斯的雄鹰”，“毁灭性的内疚”，“渴望危险和光荣的勇气”，“对我们设想的东西的明确表述”……等等。这些例子都要按内容与表达手段、焦点与框架来解释。我乐于认为，从操作活动所引出的隐喻定义过渡到从事物种类所引出的定义，一方面要通过将隐喻放在语词的框架中加以考察来实现——事物的种类在这里成了辨别语词种类的线索，另一方面要通过替代理论来实现，这种理论不断将谓词方面，因而将意群方面用于例词方面，从而用于各种对象。将隐喻理论从语词层次带回语句层次足以解释这种过渡。

因此，如果隐喻—替代理论表达了与可感事物向可知事物的“扬弃过程”的密切联系，张力理论就会取消给后一概念的所有特权。语义的不适当性的作用与容易解释的所有被估计到的错误并不矛盾。并不是隐喻支撑了柏拉图的形而上学大厦，而是形而上学掌握了隐喻过程，以使它服务于自身的利益。仅仅是由于哲学话语选择了关于太阳和居所的隐喻，这两种隐喻才会占支配地位。整个隐喻领域向所有形象化表达开放，这些形象化表达运用了在任何可以设想的事物的领域内的相似性与不相似性的关系。

至于给形而上学话语本身所赋予的特权——对划分狭隘的隐喻领域（形而上学话语在这里被主题化）的支配权，它似乎源于支配着解构策略的怀疑气氛。亚里士多德的隐喻哲学提出的反例在这一点上具有重要价值。在本研究的结尾，我们将最后一次提到这个反例。

---

[1] 胡塞尔：“《观念I》跋”，载《胡塞尔文库》，第5卷，第138—162页；法译文载《道德与形而上学杂志》，1957年，第369—398页。

[2] 尼采：《修辞学与语言》，正文由拉科纳-拉巴特与南希翻译，并写导言和做注。见《诗学》，瑟伊出版社，1971年版，第99—142页；考夫曼：《尼采与隐喻》，帕约出版社，1972年版。

[3] 海德格尔：《理由律》，普富林根，内斯克出版社，1957年版，第77—90页；法译本，伽里玛出版社，1962年版，第112—128页。

[4] 普洛克斯特为古希腊神话中的强盗，他把劫来的人放在床上，比床长的人被断足，比床短的人则被拉长。——译者

[5] 德文的gibt有“给与”之意。——译者

[6] 法文的“有”。——译者

[7] 德文的“有”。——译者

[8] 格雷希：《词与玫瑰——海德格尔的隐喻》，载《哲学与神学杂志》，弗兰出版社，1973年版，第437页。

[9] 《理由律》，第63—75页；法译文载《玫瑰的存在没有理由》，第97—111页。

[10] 海德格尔：《在通向语言的途中》，普富林根，内斯克出版社，1959年版。为讨论海德格尔有关隐喻的所有论点，请参看以下第5节。

[11] 指海德格尔。——译者

[12] 德里达：《白色神话学》，载《修辞学与哲学、诗学》，1971年第5期，第1—52页，收入《哲学的边缘》，子夜出版社，1972年版，第247—324页。

[13] “我们首先对隐喻在哲学交流中的某种程度上的消耗感兴趣。这种旨在达到静止状态的比喻的能量不会突然消耗殆尽，相反，其消耗过程构成了哲学隐喻的历史和结构。”（第1页）“也有必要对这种‘消耗’的价值进行解释。它似乎与隐喻的观点有着系统的联系。凡在赋予隐喻论题以特权的地方都可以发现这一点。”（第6页）作者进一步指出：“这种特点，这种消耗概念，无疑不属于狭隘的历史理论结构，而是肯定属于隐喻概念本身，属于由这一概念决定的或决定这一概念的漫长的形而上学系列。”（第6页）

[14] 黑格尔：《美学》，第3节a（转引自德里达：前引书，第14页）。

[15] 尼采：《哲学家的著作》，马里蒂法译本，奥比埃-弗拉马里翁出版社，第181—182页（转引自德里达：前引书，第7—8页）。

[16] 参见“第六研究”第4节。

[17] 参见“第二研究”第4节与第5节。

[18] 勒格恩：《隐喻与换喻的语义学》，第44—45页，第82—89页。

[19] 亚里士多德指出，“我把日常的名称称为人人运用的名称”（《诗学》，1457b）。至于亚里士多德所说的“本义”，我们已经表明它与某种原始意义无关。（“第一研究”，第18页，注释1）同时参看我们就德里达对亚里士多德的隐喻理论的解释所做的讨论。（“第一研究”，第16页，注释1）

[20] 关于丰塔尼埃谈到的新颖的隐喻和牵强的隐喻，可参见“第二研究”第6节。

[21] 比如，当被本义命名的东西比隐喻所表示的东西少得多时（拉丁词testa就属于这种情形）或当双重性剥夺了两个词项之一的非引申义（“盲目”一词就属于这种情形，它抛弃了“失明”的本义）时，就是如此。

[22] 关于活的隐喻的理论不仅支配着产生死的隐喻的耗损的意向起源，而且支配着杜伯纳和伯格伦的意义上的滥用的意向起源，参见“第七研究”，第5节。

[23] 亨利：《隐喻的复活》，载《换喻与隐喻》，第143—153页。

[24] 丰塔尼埃：《话语的形象化表达》，第95页。

4.话语领域的交叉

现在，我们可以回到本研究一开始提出的问题：在使我们的研究从修辞学过渡到语义学、从意义过渡到指称的运动中隐含什么样的哲学呢？以前的讨论揭示了隐含的本体论内容与诗歌话语和思辨话语的蕴涵方式这两大问题之间的密切联系。我们仍然要以积极的方式宣布通过转弯抹角的争论所表述的观点。

有两大任务摆在我们的面前：以话语形态之间的已知差别为基础建立关于话语领域的相互交叉的一般理论，提出一种隐含在隐喻指称假设中的本体论解释，而隐喻指称满足了这种话语形态的辩证法。

但我们在这里所概述的辩证法认为抛弃下面这种素朴的观点是理所当然的：按照这种观点，隐喻陈述的语义学现成地包含一种只需由哲学引出和表述的近似的本体论。在这种辩证法看来，如果我们过早地放下武器，如果我们受自由主义和求同存异主义的引诱同意维特根斯坦的《哲学研究》所提出的关于各种语言游戏的完全异质性的观点，我们就会摧毁整个话语的动力。按柏拉图在《斐利布篇》中的看法，既不应当太快地形成“一”，也不应太快地形成“多”。哲学在安排有规则性的多样性方面表现出高超的技巧。基于这种精神，有必要把有关话语的相互影响的一般理论建立在有关话语的语义学目标的现象学的基础上。给隐喻陈述所推动的语簇赋予活力的特殊意向要求作进一步澄清。只有向这种话语的语义潜能打开其他的表达空间，即思辨话语的空间，它才能回应这种要求。

我们可以表明，一方面，思辨话语的可能性存在于隐喻陈述的语义活力中，另一方面，思辨话语的本质必然性存在于对概念的潜在表现力的运用中，这些表现力无疑在于精神本身，它们就是自我反思的精神本身。换言之，只有当确立一种断裂，而这种断裂又标志着两种话语样式的不可缩小的差别时，思辨活动才能实现外在隐喻的语义学要求。不管思辨活动与诗歌的外在关系如何，只有付出因它向另一种意义领域的转移而出现蜕变这样的代价时，思辨活动才能延伸诗歌的语义目标。

这种辩证法的赌注的确是“第七研究”的开头和结尾陈述的指称假设。实际上，正是这种辩证法支配着向明确的本体论的过渡，在这种本体论中那些假设的存在意义会得到反思。在隐含的东西与明显的东西之间，存在着将两种话语样态分离开来的差别，将前者纳入后者也无法消除这种差别。

a）思辨话语形态所特有的概念表达在隐喻陈述的语义功能中找到了自己的可能性，在“第三研究”的结尾可以发现这一点。在那里，意指的增益得到了肯定，这种意指源于在整个隐喻层面上新的语义的适当性的确立。但意指的增益与张力不可分离，这里所说的张力不仅存在于陈述的各词项之间，而且存在于两种解释之间。一种解释是字面解释，它限于词语的既有意义；另一种解释是隐喻解释，它源于为使整个陈述“有意义”而对这些语词

进行的“歪曲”。由此导致的意指增益仍然不是概念的增益，因为语义更新与两种阅读之间的来回变换不可分离，与它们的张力不可分离，与这种活力产生的立体观察法不可分离。因此，我们可以说，源于语义冲突的这种东西是对概念的需要，但它仍然不是通过概念而获得的知识。

这种观点在我们对“第六研究”的相似性的作用所作的解释中得到了增强。我们已将意指的增益与语义场之间的“距离”变化联系起来，也就是说与谓词的同化联系起来。但是，当我们说这个是（像）那个时——不管是否“标明”了“像”字，这种同化并不能达到意义的同一性层次。“相似”与“相同”不可同日而语。按亚里士多德的说法，看到相似性就是把握“异”中之“同”，并且忽略“相异性”的存在。正因为如此，我们把新意义的图式化与创造性的想象联系起来。这样，意指的增益与使它得以被图式化的谓词的同化不可分割。另一种方式是指出意指的增益未被纳入概念中，因为它处于“同”与“异”的这种冲突中，虽然它通过概念构成了知识的轮廓与要求。

第三条建议源于我们在“第七研究”中提出的观点，按这种观点，我们可以把隐喻陈述的指称本身视为一分为二的指称。我们可以说，被一分为二的指称表示一分为二的意义。这就是我们在将隐喻的张力重新引入陈述的系词时所表达的意思。我们说过，“像”意味着既“是”又“不是”。因此，意义的活力论提供了进入关于现实的活力论观点的门径，而关于现实的活力论观点是关于隐喻陈述的隐含本体论。

因此，对目前的任务可以说明如下：重要的是表明，向指称假设所要求的明晰本体论的过渡与向隐喻陈述的意义结构所要求的概念的过渡是不可分割的。在表明所有意指活动的增益既是意义的增益又是指称的增益时，将以前的研究的结果并列起来是不够的，相反，要把它们更加密切地联系起来。

在一篇论《神学话语与象征》的论文中，让·拉德里埃注意到，象征的语义学功能——用我们的话说，即，隐喻的语义功能[1]——延伸了我们甚至可以在最简单的陈述中看到的那种意指活动的能动性。与我们自己的分析相比，这种分析的新颖之处在于，这种能动性被描述为行为、述谓行为与指称行为的相互交织。拉德里埃采纳了斯特劳森对命题行为的分析，命题行为被描述为特殊化的认同活动与普遍化的描述活动的结合。像著有《言语行为》的塞尔一样，他将这种分析重新置入话语理论的框架中，从而可以把意义与指称的关系看作操作活动的协调关系。意指活动的能动性被视为双重的、交织的能动性，在那里，与向概念的所有进展相对应的是对指称领域的更为深入的探索。

实际上，在日常语言中，只有当我们把处于宾词地位的抽象意义与我们以指称方式表示的对象联系起来时我们才能把握这种意义。这样做之所以可能，是因为在表示特定指称物中相对孤立的某个方面时，宾词只有在句子的语境中才能按自身的本性发挥作用。就此而言，词项不过是它在句子中的使用规则。因此，当我们改变与不同指称物相关的使用条件时，我们就掌握了它的意义。反之，只有当我们尽可能精确地描述新的指称物时我们才能探讨它们。这样，指称领域就可以超出我们所能表明的事物的领域，甚至可以超出可见的和可感知的事物的领域。语言适用于这一领域，因为它使建构复杂的指称表达式成为可

能，而这些表达式使用了事先得到理解的抽象语词，如，罗素意义上的确定摹状词。正因为如此，述谓活动与指称可以相互支持，不管我们是将新的谓词与熟悉的指称物联系起来，还是为了探索不能直接把握的指称领域而使用我们已把握其意义的谓词表达式。拉德里埃称之为意指性的东西（为了强调其操作性与能动性）乃是两种运动的相互交织，一种运动旨在确定实在性的概念特点，而另一种运动旨在揭示指称物，即适当的谓词所适用的实体。抽象手段与具体手段之间的这种循环使得意指过程是一件没有完成的工作，是“不停的奥德赛”[2]。

自然语言所特有的这种语义的能动性给意指过程赋予了“历史性”：意指活动的新的可能性。这些可能性的根据就处在已经获得的意义中。说话者的表达努力具有这种“历史性”，这个说话者想道出新的体验，想在已经固定的意义之网中找到他的意向的适当载体。意义的不稳定性使语义目标能找到它的表达途径。因此，在特殊的陈述（它与邦弗尼斯特所说的“话语事件”相一致）中，被调动的意义的沉积的历史可以被纳入新的语义目标。在被投入使用时，意义，按拉德里埃的说法，与其说是能指导语义更新的发生原则，还不如说是有待带走或留下的确定内容。指称行为是“初步的行为，它仿佛是第一次对真正新颖的意义效应进行句法学考虑，而这种考虑是以它重新拥有的句法学史为基础的”。

这就是今天能在邦弗尼斯特的话语事件理论、奥斯汀和塞尔的“言语行为”理论与斯特劳森的意义和指称理论（这一理论本身源于弗雷格）之间进行的综合。

我们很容易把我们应用于三个不同层次的隐喻陈述的张力理论重新建立在这个基础之上，这些张力是指陈述的各个词项之间的张力，字面解释与隐喻解释之间的张力，在指称中“是”与“不是”之间的张力。如果最基本的意指活动确实可以自动朝意义与指称方向去寻找，那么，隐喻陈述只会使语义的这种能动性达到极致。正如我以前在援引比较贫乏的语义理论时指出的那样，也正如拉德里埃基于我们刚刚概括的那种更为精致的理论非常明确地指出的那样，隐喻陈述在两个指称领域同时起作用。这种二元性说明了两种意义在象征层次的相互结合。第一个层次的意义与已知的指称领域相关，也就是说，与我们为其赋予宾词的实体领域相关，而我们已对这些宾词的确定意义作过考察。至于有必要揭示的第二个层次的意义，它与指称领域相关，对这个领域还没有直接描述，因此，我们也无法以适当的谓词对它进行同样的描述。

由于无法依赖指称与述谓活动之间的往复运动，语义目标便使用已在熟悉的指称领域起作用的谓词网络。已经形成的意义脱离了最初的指称领域并被投入新的指称领域，因此意义有助于揭示这一领域的结构。但从一个指称领域过渡到另一个指称领域意味着这一领域已在某种程度上以模糊不清的方式出现。并且，它对已经形成的意义产生吸引力，以使它摆脱最初的羁绊。使它摆脱这种羁绊并进行过渡的力量就存在于另一个领域的语义目标中。如果意义是一种稳定形式，这样做是不可能的。起定向和矢量作用的能动性与试图实现其意向的语义目标相配合。

这样，两种力量汇合在一起：一种力量通过第二个指称领域对意义的吸引力（它给意义提供了脱离原地的力量），另一种力量是意义本身的能动性，它是意义的引发原则。激

活隐喻陈述的语义目标在于把这两种力量结合起来，以便把它置入第二个指称领域的从属领域中，而它在超越的过程中将语义的潜能本身与该指称领域联系起来。

与简单的陈述相比，隐喻陈述仅仅构成了语义轮廓，而不涉及概念规定。这是双重意义上的轮廓：一方面，就意义而言，它再造了在部分的意义轨迹中的运动形式，这种意义轨迹超越了在其中形成意义的熟悉的指称领域；另一方面，它使未知的指称领域出现在语言中，语义目标就在这一领域中起作用并得以展开。因此，在这一过程的开端，就存在我所说的语义目标的本体论热情，它指向它预感到的未知领域。这种本体论热情使意义摆脱了它的最初羁绊，把它作为运动的形式解放出来，并把它转移到新的领域，意义则以自己的形象性给这一领域赋予形式。但这种本体论热情仅仅通过意义的征象表达出来，而意义的征象绝不是意义的规定。有这样一种经验需要表达，它不只是简单的有力的验证，它的预期意义被一分为二的意义的能动性所替换，而预期意义在单纯意义的能动性中找到了一种轮廓，现在重要的是使这种轮廓与概念的要求相一致。

b）思辨话语在我们刚刚描述的能动性中找到了类似于概念规定的轮廓的东西，这并不妨碍思辨话语从自身出发并自行找到它的表达原则。它为通过隐喻而勾画的意义的展开过程提供了一种概念空间，它自动地从这种概念空间中汲取源泉。它的必然性并不能扩展它在隐喻的能动性中的可能性。它的必然性源于心灵的结构，表达这种结构乃是先验哲学的任务。我们只有通过悬置才能从一种话语过渡到另一种话语。

但是，我们必须把思辨话语理解为什么呢？我们必须把它视为我们在前面所说的概念规定的对等物（与隐喻陈述的语义轮廓相对立）吗？我要回答说，思辨话语是确定基本概念和原则的话语，这些基本概念和原则以原初的方式表达了概念空间。如果说日常语言和科学语言中的概念实际上不可能源于知觉或印象，那是因为概念空间的结构至少是以潜在的方式形成了话语层次的间断性。当各种意义与具有隐喻性质的过程联系起来时，它们就处在概论空间中，而关于这种具有隐喻性质的过程，我们可以说它产生了所有的语义场。从这种意义上说，思辨是概念的可能性的条件。它通过第二层次的话语表达了概念的系统性。如果说按发现的顺序它是与在概念层次上表达的话语相关的次要话语——如果愿意，可以把它称为元语言，那么，按既定的顺序，它就是主要话语。它在所有思辨尝试中发挥作用，以便给“大类”、“存在范畴”、“理智范畴”、“哲学逻辑”、“表象的主要因素”或诸如此类的东西排列顺序。

即使我们不承认它能以不同的话语进行表达，思辨能力也能提供视域，或像人们所说，提供逻辑空间。由此出发对所有概念的意指目标的解释完全不同于从知觉和印象出发而进行的发生学说明。在这一点上，胡塞尔[3]在对“赋义行为”的“解释”与对发生学风格的所有“说明”之间所做的区分源于意义在取得概念的地位时所处的思辨视域。如果可以在意指活动中认出“同一种”意义，那不仅是因为我们明白这一点，而且是因为我们可以根据逻辑空间的构成规律将意指活动与同等程度的意指活动网络重新联系起来。胡塞尔的批评只有从思辨视域出发才有可能，这种批评通过“解释”与“说明”的对立表现出来。思辨使我们可以断言，“对一种（逻辑的）表达式的理解‘不同于’对印象的发现”；[4]普遍性的目标不

同于印象的展开，而这些印象伴随这种目标，说明这种目标亦即与不同特点的“区分”相吻合，与对意义内容的“说明”相吻合。思辨是说明与理解之间、例示与概念的领会之间不相符合的原则。如果想象是“相似”的领域，理解就是“相同”的领域。在思辨所开辟的视域中，“相同”是“相似”的基础，而不是相反。“在某种程度上，哪里有相似性，哪里就具有严格的真正意义上的同一性。”[5] 是什么道出了这一点呢？是思辨的话语，它颠倒了隐喻话语的优先顺序，而隐喻话语只是作为“相似”而达到“相同”。根据相同的基本原则，一般的理解[6] 不能被归结为印象—表象的简单替代功能。根据节约和经济原则以及替代活动原则，概念非但不会被归结为缩略，而且会使再现成为可能。[7] 指称始终不同于再现。逻辑空间中的相同铭记能力使得在感知中起作用的解释可以变成两个不同目标的中心：一个指向个别事物，另一个指向逻辑意义。对逻辑主义来说，知觉层次或想象层次的解释仅仅起“支撑”[8] 作用。

印象无疑引入了不出场的因素，并且从这种意义上引入了对知觉的信任的内在“立场”的初步中立化。[9] 但对同一种意义的领会仍然是另一回事。

胡塞尔对“印象”的这种批评对我们具有头等重要的意义：我们可以轻而易举地把它变成对“隐喻”的批评，因为想象不仅包含了所谓的精神意象，而且尤其包含了作为隐喻陈述基础的谓词的同化与图式化。L'imaginatio是话语的一个层次和一种状态，理解则是话语的另一个层次和另一种状态。隐喻话语的界限正是在这里。

我们可以用上面引用的拉德里埃的话来表述思辨话语对隐喻话语的这种限制。我们不妨这样来表述：只有当我们开始提出构造的视域，即思辨逻各斯的视域时，概念的指称目标才会与解释、图式化、形象化说明相联系。由于视域的这种开放性，概念才能按它所处的空间形态发挥语义上的功能。思辨的心灵的唯一表达活动所包含的系统性的力量代替了谓词同化活动所包含的图式化的力量。由于概念的层次形成了体系，它能摆脱具有双重意义的活动，因而能摆脱隐喻层次所特有的语义的能动性。

c）但这种语义形态的间断性意味着概念的层次取消或破坏了隐喻的层次吗？就我而言，我倾向于把话语的世界看作由吸引与排斥活动所推动的世界。而吸引与排斥不断对这些变化的相互作用和相互交织进行组织，那些变化的组织中心则因它们彼此相关而不再成为中心，但吸引与排斥活动绝不停留于消除其张力的绝对知识中。

思辨话语对形而上学话语的吸引力表现在解释的过程中，解释是运用概念的活动，它只能是胡塞尔意义上的澄清工作，因而是一种争取单义性的斗争。隐喻陈述把第二层意义悬置起来，但当隐喻陈述的指称并不直接出现时，解释必然是一种合理化，这种合理化最大限度地排除了通过隐喻过程而形成语言的经验。毫无疑问，只有在缩减的解释中，合理化才会导致对象征基础的这种排除。对这些解释通常可以表述如下：这样或那样的象征似乎表示仅仅被预知或预感到的指称领域的新东西。最后，经过充分考察，象征仅仅表示……对欲望的某种看法，表示某种归类，表示基本意愿的某种程度的力量或虚弱性。与这种真正的话语相比，象征性话语乃是虚幻的话语的同义词。

我们必须承认，这些缩减的解释与思辨层次所特有的语义目标相一致。所有解释旨在

重新描述隐喻陈述所勾画的语义轮廓，而这里的隐喻陈述处在可以运用概念进行处理和掌握的理解视域中。但是，在合理化的解释中，概念对隐喻的摧毁并不是不同话语形态相互作用的唯一结果。我们可以设想一种诠释学风格，按这种风格，解释既符合对概念的看法，也符合对经验的构成意向的看法，而这种经验试图通过隐喻的方式来表达。解释还是一种话语形态，此种话语形态在两种变化即隐喻的变化和思辨的变化的交叉领域发挥作用。一种混合的话语本身不能不受到两种敌对要求的吸引。一方面，它想达到概念的明晰性，另一方面，它试图保持由概念确定和固定的意义的能动性。这就是康德在《判断力批判》中著名的第49节中考察的情形。他把“美学意义上的精神”称为“情感上富有生命力的原则”。如果在论证的这一阶段接受生命的隐喻，那是因为想象力与知性活动接受了理性的理念的任务，而概念不可能与这种理性的理念相提并论。但在知性不能发挥作用的地方，想象力仍有能力对这种理念进行“描述”。想象力对理念的“描述”迫使概念思维做更多的思考。[10] 创造的想象力并非不同于对概念思维的这种要求。[11]

此处所提出的观点澄清了我们自己对活的隐喻的看法。隐喻是活的，不仅表现在它给被构造的语言赋予活力。[12] 隐喻是活的还表现在它将想象的动力置于概念层次的“更多思想”中想象力的动力。这种在“富有生命力的原则”的指导下争取更多思想的斗争乃是解释的“灵魂”。

---

[1] 让·拉德里埃：《神学话语与象征》，载《宗教学杂志》，斯特拉斯堡，第49卷，1975年，第1—2月号，第120—141页。

[2] 让·拉德里埃：前引书。［“奥德赛”，荷马长篇史诗，这里用来比喻离奇的历险。——译者］

[3] 胡塞尔：《逻辑研究》，第2卷，第6节，第120页；法译本，第2卷，第一部分，第144页；英译本，第1卷，第348页。

[4] 胡塞尔：前引书，第1卷，第17节。

[5] 胡塞尔：前引书，第2卷，第113页；法译本，前引书，第136页；英译本，前引书，第342页。普赖斯的重要著作《思维与经验》（伦敦，哈钦森大学丛书，1953年版，1969年第二版）开启了对所有认识中包含着的基本选择的讨论：事物之间之所以相似，是因为它们是具有相同普遍性的事例。我们会发现，因为它们提供了一种相似性它们便能“重新成为相同性”吗？

[6] 胡塞尔：前引书，第1卷，第23节。

[7] 胡塞尔：前引书，第2卷，第27—29节。在这种语境中，Repr　sentation表示“意味……”、“取代……”、“代替……”（vertreten）。

[8] 前引书，第131页；法译本，第157页；英译本，第339页。

[9] 胡塞尔：《观念I》，第99节和第111节。尽管出版了《逻辑研究》第1卷和第2卷，胡塞尔仍然写道：“‘虚构’构成了现象学的重要因素，也构成了所有本质科学的重要因素。”同上书，第132页；法译本，第227页。

[10] “我把‘美的理念’理解为一种引人深思的表象，任何确定的思想即概念对它来说不可能是充分的，因而，任何语言都不能完全表达它并且使它可以理解。”（A190；法译本，第143—144页）

[11] 想象力的表象属于概念的呈现，但它本身提供给思想的东西远多于可以通过确定的概念而理解的东西，因而它能在审美上无限地扩充概念本身；当我们将想象力的表象置于概念之下时，想象力就具有创造性，并且，它会激发理解理念的能力（理性），以使在表象时思考的东西（这的确是对象概念的本义）远远多于可以在概念中把握并明确地认识的东西（A192；法译本，第144页）。

[12] 正如康德稍后提到的诗歌的论辩术一样，它为想象提供了一种动力，以便不仅仅思考我们不能以特定概念进行思考的东西（尽管以不明确的方式），因而也不仅仅思考我们可以在语言的特定表达式中理解的东西（A193；法译本，第145页）。

5.对指称假设的本体论说明

思辨话语如何以它自身的方法去适应诗歌话语的语义目标呢？要通过对前一篇论文提出的指称假设进行本体论说明来适应这一目标。

这种说明不再是语言学的任务，而是哲学的任务。实际上，语言与它的他者即现实的关系涉及一般指称的可能性的条件，因而涉及语言的整体意义。但语义学仅仅引证语言与现实的关系，而不考虑这种关系本身[1]。语义学或许会在无意之中冒险去研究哲学，它在本质上将整个语言作为人与世界的中介，人与人的中介，自我与自身的中介。语言似乎将对世界的经验上升为话语的表达，它为交流提供基础并使人突然变成言说的主体。在暗中提出这些假设时，语义学重新采纳了由洪堡流传下来的“语言哲学”观点。[2]由于语言哲学要考虑存在物与被言说的存在物之间的关系，如果这种语言哲学不是哲学本身，那会是什么呢？

在进一步讨论这个问题之前，有人可能会提出异议说，谈论这类关系是不可能的，因为语言之外没有立足之地，因为我们仍然打算在语言中并且永远是在语言中谈论语言。

这一点千真万确。思辨的话语之所以可能，是因为语言具有反思能力使自己保持距离，并在本质上和整体上把自身视为现存事物的整体的相关物。语言表示自身和自身的他者。这种反思性拓展了语言学所说的元语言功能，但它用另一种话语即思辨话语来表达这种功能，我们再不能将一种功能与其他功能相对立，尤其是与指称功能[3]相对立，因为它是伴随着指称功能本身的知识，是关于它与存在物相关联的知识。

通过这种反思性知识，我们把语言置于存在物中来加以把握。它颠倒了它与指称物的关系，以致它意识到自身要通过它所涉及的关于存在物的话语来表达。这种反思的意识乃是对它的开放性的意识，而远远不会把语言重新禁锢在自身之内。它意味着提出有关存在物的陈述的可能性，也意味着我们可以说：这一点由于被我们道出而被语言所表达。在不同于语义学的话语中，甚至在不同于符号学的话语中，恰恰是这种知识表达了一些指称假设。当我言说时，我知道有某种东西被带入了语言。这种知识不再是内部—语言学的知识，而是超越—语言学的知识：在语言本身由意义过渡到指称物的同时，它从存在物过渡到被言说的存在物。康德写道：“某物之所以必定存在是因为某物显现出来。”我们则说：“某物之所以必定存在，是因为某物被言说。”

这一命题使现实性成了最终范畴，正是基于这种范畴，所有语言才能被看作现实的被言说的存在物。

基于这种一般观点的背景，现在我们必须根据诗歌话语的语义目标不仅对一般指称假设，而且对一分为二的指称假设进行本体论说明。

思辨的思想在它自身的表达空间中，把一分为二的指称的概念重新理解为对约定俗成

的现实性概念的关键要求。我们多次面临这样一个问题：我们知道世界、真理、现实是什么意思吗？这个问题在语义分析中预示着思辨话语的关键因素。但这一问题的逻辑空间尚未打开。正因为如此，它仍然模糊不清，仿佛像一团疑云飘浮在许多诗人对现实性概念的非批判性用法的周围。为此，我们怀疑对指称与涵义的区分，而这种区分曾被认为是理所当然的。由于它回到了话语的认识价值（观念）与情绪价值（观念）的对立，我们在那里只能看到实证主义偏见在诗学中的投射，按照这种偏见，只有科学话语才会表述现实。[4] 两个更明确的主题为我们对现实性概念的真正的批判性使用指明了道路。我们认为，诗歌话语是这样的话语，在其中，对日常指称的悬置乃是二级指称得以展开的消极条件。对此，我们要补充的是：这种展开受重新描述能力的支配，而重新描述的能力与某些具有启发性的虚构联系在一起，与科学模型方法联系在一起。[5]

现在重要的是揭示二级指称概念和重新描述概念的关键内容，以便把它们重新置于思辨话语中。

有人试图将这种批判功能变成对荒谬的辩护。实际上，动摇已有的分类由于不适当的比较和不适宜的侵占而以逻辑混乱的方式发生作用，仿佛诗歌话语旨在排除对我们的所有话语的逐步分类。至于二级指称——这种逻辑混乱的积极方面，它似乎标志着前谓词和前范畴涌入了语言并且需要另一种真理概念，这种真理概念不同于证实性的真理概念——我们日常的现实性概念的相关物。

在这一点上，前面的分析提供了其他建议。在古德曼[6]的唯名论中，对适当性和准确性的讨论使我们明白了，一些谓语动词和非谓语动词的特点只有以改造真理和现实性的相关概念为代价才能被思辨话语所接受。为了表示重新描述（它与所谓的“心态”的诗意表达联系在一起）的能力，我们冒险提出了抒情式模仿概念，由于坚持这一概念，同样的问题会再次出现。我们说过，这些诗歌结构所具有的启发性不下于以叙事形式出现的小说；情感的本体论意义不下于表象。这种一般化的“重新描述”能力难道不会因为“描述”概念仍然处于对象对表象的限制之内而使最初的“描述”概念突然出现吗？我们难道不应当由此抛弃指向“外在性”（确切地说是关于描述的话语）的话语与指向“内在性”的话语（它仅仅模仿“心灵”，以便将它上升为假设）之间的对立吗？“外在性”与“内在性”的区别难道不会随着表象与情感的区别而发生动摇吗？

其他区别，也会相应地发生动摇。如，发现与创造的区别、寻找与构想的区别就是如此。被诗歌话语带入语言的东西就是前客观的世界，我们生来就是置身于这个世界并在这个世界中构想着最本己的可能性。因此，我们必须动摇对象的支配地位，以便使我们对世界的原始归属关系存在下去并把这种归属关系表达出来，而这个世界是我们居住的世界，也就是说是始终先于我们而存在并且打上了我们劳动印记的世界。简言之，我们必须恢复“发明”这个巧妙的单词的双重意义，它既意味着发现，又意味着创造。正因为分析仍然受到这些熟悉的区分的限制，“第七研究”的结尾大致描述的隐喻真理概念似乎陷入了不可克服的矛盾：惠尔赖特的“元诗学”（我们可以把它称为素朴的元诗学）与杜伯纳的审慎批评（它消除了在对“仿佛”的审慎把握中诗学陈述的强烈本体论色彩）一直在证实论的真理

概念领域形成对比，而证实论的真理概念本身与实证主义的现实概念紧密联系在一起。[7]

正如我们害怕出现的那样，在这里，批判的要求似乎变成了对不合理性的辩护。随着将判断主体所面临的对象的指称悬置起来，陈述的结构本身不会受到动摇吗？随着人们熟知的众多区别的消失，思辨活动概念本身会消失吗？思辨和诗学的辩证法会随这个概念一起消失吗？

现在是回顾“第七研究”的先进成果的时候了：我们说过，被一分为二的指称意味着系动词“是”最终包含着隐喻陈述所特有的张力。“像”既意味着“是”又意味着“不是”。事情原本是这样又不是这样。在关于指称的语义学的范围内，我们无法了解这一悖论的本体论内涵。正因为如此，“是”在那里仅仅起肯定的系词的作用，起阳否阴述[8]的作用。在“是”这个系词中表示关系的意义与表示存在的意义的区分至少标志着思辨话语对存在辩证法的可能发现，这种存在辩证法的阳否阴述的标志就在系词“是”的悖论中。

有关存在的思辨话语通过什么特点来回应系词“是”的悖论，回应阳否阴述式的“是/不是”呢？

在回顾我们的研究工作时，对“像”的解释使我们再次回忆起亚里士多德的令人费解的看法，据我所知，亚里士多德的其他著作中再也没有出现过这种看法：对生动的隐喻来说，“浮现在眼前”（根据译文，或者叫作“描绘”、“描画”）意味着什么呢？《修辞学》第3卷回答说，“浮现在眼前”就是“表示现实的事物”（1411b24—25）。这位哲学家解释说：“当诗人给无生命的东西赋予生命时，他的诗就给这种事物赋予运动与生命：现实即运动。”（1412a12）

亚里士多德在他思想的这个阶段通过诉诸“第一哲学”的范畴，带领我们到存在意义的思辨把握中去寻找对指称的本体论解释的钥匙。值得注意的是，他仍然没有涉及存在的范畴意义的区别，而是涉及一种更为彻底的区别，即作为潜能的存在与作为现实的存在的区别。[9]存在的多义性领域的扩大对我们的意图至关重要。首先，这一点意味着，诗歌话语的指称的最终意义要通过思辨话语表达出来：实际上，潜能只有在有关存在的话语中才有意义。其次，这一点意味着，隐喻陈述的语义目标以最具决定性的方式与本体论话语的语义目标相互交织。但它们尚未达到类比隐喻与范畴类比相互交叉的程度，而是达到这样的程度，在那里，隐喻陈述的指称使作为现实的存在与作为潜能的存在发挥作用。最后，这一点意味着，诗学与本体论的这种交叉不仅涉及悲剧诗，[10]因为以上引证的《修辞学》的观点扩大到了所有诗歌领域，因而也扩大到了抒情诗的模仿（根据我在“第七研究”中贸然提出的术语），扩大到了“指称现实”的能力。

但“指称现实”可能意味着什么呢？

关于现实与潜能的本体论的困难难道不会突然出现在诗学领域吗？因为我们已从亚里士多德本人那里了解到，本体论不过指出了这一点：对潜能与现实要相互定义，也就是说，对它们的定义是循环的。[11]在那里，相互关联的话语并不是证明性的，而是归纳的和类比的话语。[12]毫无疑问，我们在前面已经确认，类比并不是名正言顺的隐喻。相反，“存在”的这两种根本意义所特有的困难进一步增加了一般本体论话语的困难；亚里士

多德真的掌握了潜能概念的广泛变化吗？[13] 他令人信服地对现实、实践、制作、运动这些相关概念进行了排序吗？[14]

由此可见，只有以探索性的方式而不是以教条的方式，只有以质疑的方式而不是以肯定的方式，我们才能尝试对“指称现实”这一用语进行解释。这种解释与对隐喻指称假设的本体论说明是不可分割的。

那么，“指称现实的事物”是什么意思呢？

这也许意味着把事物看作“活动”。在悲剧中这一点是显而易见的。悲剧表明，人是活动着的、行动着的。行动的特权实际上在于，行为完全属于施动者，就像视觉属于观看者，生命属于灵魂，沉思属于心灵。在行动中，行为要通过它的每一种因素来完成和实现，并且只要目的不达到就不罢休：“因为我们可能充分地享受过生活，现在仍然活着，我们享受过快乐，现在仍然感到幸福。”（《形而上学》，Θ，6，1048 b 25—26）这种作为姿态的世界观可能是歌德在改写圣让的《序诗》时所持的世界观：“行动早已开始。”反之，把所有事物看作“行动”难道不是把“它们”看作“人性化的，太人性化的东西”吗？因而，它不是将过分的特权赋予人本身吗？

把所有事物看作活动着的事物是以看待艺术作品的方式，以看待技术产品的方式来看待它们吗？在我们眼里，现实性乃是由艺术家的意志产生的，像《形而上学》中表明的那样它是“丝毫不会碰到外在障碍的”广泛的技巧吗？与以前的解释相比，这种解释难道不会注意到更为沉重的拟人论负担吗？

将所有事物看作活动着的事物意味着将它们看作自然开放的事物吗？这种解释似乎更接近《修辞学》的例子（把无生命的东西看作有生命的东西）。这难道不是我们在“第一研究”的结尾提出的观点，即，生动的表达就是道出了活生生的经验的表达吗？对行为进行指称就是把事物看作无滞无碍的东西，把它们看作开放着的东西。但是，指称现实不也是指称潜能（在涉及运动或静止的完整意义）吗？诗人就是把潜能看作现实并把现实看作潜能的人吗？是他将尚在筹划和尚未成形的东西看作已经实现和完成的东西吗？是他将所有获得的形式看作新的承诺吗？简言之，是他掌握了要么以潜能的方式要么以被希腊人称为phusis（自然）的隐德来希的方式存在于自然存在物中的内在原则吗？[15]

对我们来说，对在亚里士多德的物理学死亡之后出生的现代人来说，phusis的这种意义也许像诗歌语言要求思辨话语加以考虑的那样重新成了空无内容的东西。思辨话语的任务是寻找这样的地方：在那里，“显现”意味着“生长着的东西的产生”。如果我们不再在对象的领域，不再在物体和生命有机体所占据的领域去寻找这种意义，那么，的确只有在“显现”的整体的层面，富有诗意的语词才能“指称现实”。与这种无限的意义相关联，指称行为、指称技巧、指称运动也就成了各种规定，也就是说，成了限定和限制。通过这些限制，“指称显现物的绽放过程”这一表达式所表示的内容已在某种程度上丧失了。如果它在我们的经验中是以生动的表达式道出活生生的经验，它也是这样的阶段，在那里，我们借以上升到语言的顶峰的运动与我们借以退回到现实、行为、制作、运动之间的区别的运动汇合起来。

因此，思辨话语的任务是寻找这样的地方，在那里，“显现”表示“生长着的东西的产生”。这种设想与计划使我们重新跨越了海德格尔的道路。他的后期哲学试图以思辨的思想去回应诗人的言说。海德格尔的回忆更为合适，因为他在批评对隐喻的形而上学解释的过程中把绽放的隐喻作为隐喻的隐喻：我们的语词之花——“Worte，wie Blumen”（语词像花朵）——道出了存在的绽放[16]。

的确，海德格尔的哲学在我们的研究即将结束之时被不折不扣作为一种尝试并且是作为不可回避的尝试。这是我们必须从中汲取灵感的尝试，只要它明显有助于按照语义学的意图来确立思辨的思想，而这种思想推动了亚里士多德对存在的多种意义的研究。这也是我们必须排除的尝试，因为思辨与诗歌的差别重新受到了威胁。

我同意海德格尔的一些主要解释者的看法[17]，后期海德格尔思想的核心是l'Er　rterung（探讨）与l'Ereignis（缘起）[18]的共同归属性。第一个术语表示对“地点”的探寻，同时也表示对这种探求的“注释”；第二个术语表示要思考的“事情本身”。作为“存在的拓扑学”，探讨与缘起的共同归属表示思辨思想的“构造活动”。

缘起与以前被称为现实/潜能的东西具有相同的意蕴。拒绝将这一概念的丰富性归结为事件或过程已从消极的方面证明了这一点；同样，缘起与es gibt（德文的“有”）的关联则从积极的方面证明了这一点，es gibt在“给与”的外表下表明了“显现”的绽放过程。Ereignis与es gibt标志着开敞与展开，正因为这种开敞与展开，才存在判断主体所面对的各种对象。

被这样加以思想的“事情”，用拓扑学的术语讲，表示“区域”，表示走向“汇合”的能力，表示“接近”的近似性。我们尚没有通过运用相似性为这种距离的变动做好准备吗？

探讨表明了与存在的困难相对应的言说困难。[19]一个读者只要承认了已经融入有关存在类比的古老学说的思想成果，就不会对这一点感到吃惊。当这位哲学家在两条战线上抵挡难以言表的东西的诱惑，抵挡“日常言语”的力量时，简言之，当他争取一种既不意味着模糊性的胜利也不意味着听众可以利用和支配的符号的胜利的“言说”，由于他在那种致力于意义撒播活动的软弱话语与通过“种”的逻辑对一义性的把握之间寻找中间道路，他所处的地位与古代思想家或中世纪的思想家所处的地位难道不相似吗？

探讨在走向缘起时，也走向“相同”，走向“同一”，正是这种“同一”使它有资格成为思辨的思维。[20]这种“相同”相当于古人心目中的“类似”，因为相似在这里意味着汇聚。

这也就是说思辨话语即将再次回到诗的地位吗？丝毫不会。即便我们把l'Ereignis称为隐喻，[21]它也是哲学家的隐喻，它意味着我们可以严格地将隐喻称为存在的类比，这种类比始终不同于诗人的隐喻。正如海德格尔在《走出思想的体验》[22]中所做的那样，他将诗歌话语与哲学话语相提并论，而不是将它们混为一谈的做法，证明了要加以思考的“相同性”与隐喻的“相似性”之间的不可逾越的差距。在这篇短文中，值得注意的是，诗歌并不作为哲学格言的装饰品，后者也并未构成诗歌的传统：诗歌与格言彼此呼应，这种呼应尊重它们的差别。诗人以诗化的思想的思辨能力去适应思化的诗歌的想象能力。

毫无疑问，当哲学家选择思化的诗歌——本身像荷尔德林那样对语言进行诗化的诗人

的诗歌作为对象时，当他以诗化的思想，以“半诗歌性的思想”来回应诗人时，这种差别是无限的。甚至在此时，思辨的思想使用语言的隐喻的手法去创造意义并因此通过语义更新去回应需要表达的“事物”的要求。只要思辨的思想因为自己正在思想而意识到自己截然不同并且正进行回应，这种方法就没有什么见不得人的地方。哲学家的各种隐喻与诗人的隐喻可能十分相似，这种相似性表现在，它们像诗人的隐喻一样偏离了对象世界和日常语言世界，但是它们不会与诗人的隐喻混淆不清。这一点必定适用于已经由柏拉图和黑格尔运用过的著名的语源正字法（étymologisme）。在复活某些死的隐喻或恢复一个词的某些古义时，哲学家完全可以尝试着说出新奇的东西或陌生的东西。我们自己的研究使我们有理由指出，对语言的这种用法丝毫不包括“原始意义”的秘密。在现有的话语事件中，被埋葬的意义变成了新的意思，当思辨的思想用它去开辟通向“事物”本身的道路时，这样做就更有理由。我们同样必须考虑恢复使用古代的隐喻，如，光的隐喻，土地的隐喻，居所的隐喻，道路的隐喻。它们在新语境中的用法意味着更新。这些相同的隐喻可以为关于不可见的世界的柏拉图主义服务，或者赞美显现过程的可见性。正因为如此，如果不给任何隐喻以特权，也就不能禁止任何隐喻。因此，出现下述现象一点也不奇怪：古人对存在的多义性的思考又得以恢复，并且人们以研究存在的类比的理论家的方式去更多地思考指称——思考多义性，而这种多义性不同于单纯的撒播——不同于歧义性[23]。在与存在的这种新的多义性的斗争中，哲学表明，思想并不等于诗化。

有人会提出异议说，这种解读海德格尔的方式并未考虑到他想与形而上学决裂（的事实），也没有考虑到跳出诗化的思想所要求的形而上学的循环。

我承认，在此，我为海德格尔采取的立场感到遗憾。

以前的西方思想史保持着形而上学的统一性，我从这一事实中只能看到复仇心理的征兆，然而，这种诗化的思想恰恰要求抛弃复仇心理，同时也抛弃与之不可分割的强力意志。“这种”形而上学的统一性是对海德格尔思想的事后建构，其目的是为它自己的思想劳作提供根据并且为放弃不再愿意超越形而上学的那种思想提供根据。但为什么这种哲学拒绝把此一决裂的好处以及它的自我更新的好处给予它的所有先驱呢？我觉得，现在应该停止出于方便用一个词即“形而上学”来概括所有西方思想，那种出于方便的做法已经成了思想的惰性。[24]

如果我们可以说海德格尔属于思辨哲学阵营，那是因为他事实上以新的思想和新的话语并且出于为新经验服务的目的去完成与他的先驱的任务相似的任务。

在他之前，还有哪位配享有这一名称的哲学家没有思考过道路的隐喻并且不把自己看作第一个指点迷津（它是自我言说的语言本身）的人呢？有哪个哲学家不追求“根据”、“基础”、“居所”和“明晰”呢？有哪个哲学家不相信，真理就“近在咫尺”，但又难以认知，甚至难以表述，它是隐晦的但又是明显的，它是敞开的，但又被遮蔽着呢？有哪位哲学家不以这样或那样的方式将思想的前进运动与“后退”一步的“倒退”能力联系起来呢？有哪个哲学家不努力将“思想的开端”与编年史的所有开端区分开来呢？有哪位哲学家不把他的最根本任务视为指向自身并且针对自身的思想劳作呢？哪个哲学家不相信为了继续我们

的工作，我们必须先休息一下然后“跳出”既定观念的循环？有哪位哲学家不将从视域出发的思想与通过对象而进行的认识对立起来，将沉思性的思想与表象性的思想对立起来呢？哪个人不知道，“道路”与“地点”归根到底相同，“方法”与“事物”是同一的？哪个人不知道思想与存在的关系并非与语词的逻辑意义的关系呢？哪个人不知道这种关系并不以先于它的关系项为前提，而是以这样或那样的方式构成了思想与存在的共同归属呢？最后，在海德格尔之前，有哪位哲学家不试图从思想与存在的共同归属出发认为同一性不同于同义反复呢？

正因为如此，与海德格尔对他自身的解释相比，他的l'Er　rterung-Ereignis（探讨—缘起）哲学的价值只能以他对不断增加的思想和存在疑难来衡量。这位哲学家先后写下Sein，seyn，sein，这里涉及以被打上×号的形式而出现的存在。我们并不是第一次为了认识存在的保留和宽厚，为了认识它的节制和无根据性而删掉存在。海德格尔像他之前的思辨思想家们一样试图寻找关键词，寻找从根本上“包含所有活动的关键词”。对他来说，es gibt就是这样的关键词。它带有特定的本体论标志，在那里，这个中性词比人本身更能言说，在那里，天赋同时预示着命运。这种本体论源于倾听。希腊人比希伯来人更关注倾听，尼采比克尔恺郭尔更关注倾听。这样，现在我们就必须倾听本体论而不是创立本体论。这样，它就没有特权去反对因“这种”形而上学的终结而被降格的所有其他本体论。它的不容否认的意图是结束存在的历史，仿佛“存在从事件的缘起中消失了”。

这种意图的代价是最近的著作具有难以克服的模糊性，这些著作既部分遵循它与思辨思想的连续性的逻辑，又部分遵循它与形而上学决裂的逻辑。第一种逻辑把Ereignis和es gibt置于一种在中途不断自我修正的思想传统中，这种传统也不断寻求一种比日常言语更为恰当的言说方式，寻求一种既是表明又是让其存在的言说方式，寻求一种决不放弃话语的思想。第二种逻辑导致了一系列的抹除与取消活动，它们把思想抛入了真空，使它回到了晦涩和矫揉造作的状态并使语源学游戏回到了对“原始意义”的神秘化。尤为重要的是，第二种逻辑要求使话语摆脱命题的状态，忘记黑格尔有关思辨命题的教导，而思辨命题仍然是命题。[25] 正因如此，这种哲学为模糊性和不可表达性的诱惑，甚至为语言的某种绝望情绪重新注入了活力，这种绝望情绪接近维特根斯坦的《逻辑哲学论》的倒数第二个命题所表达的情绪。

最后，我只想保留晚期海德格尔的这种令人钦佩的声明：“在思与诗之间存在着隐蔽的亲缘关系，因为两者都致力于为语言服务并且竭尽全力地表现自己。然而，在这两者之间也存在着万丈深渊，因为它们‘处在彼此截然分离的山顶之上’。”[26]

这里所要描述的就是不同话语方式在近似性和差异性方面的辩证法。

一方面，诗，本质上并且独自地为思想提供了“具有张力的”真理观的轮廓；后者概括了语义学所揭示的各种“张力”：主词与宾词之间的张力，字面解释与隐喻解释之间的张力，同一性与差异性之间的张力。其次，它把这些张力纳入了有关一分为二的指称的理论中。最后，它使这些张力最终演变为系词的悖论，按照这种悖论，作为所指的存在既“存在”又“不存在”。通过陈述的这种表达方式，诗在与其他话语形式发生联系时，[27] 表达并

保留了归属体验，这种体验把人纳入话语并把话语纳入存在之中。

另一方面，思辨的思想将其工作建立在隐喻陈述的能动性的基础上并根据它自身的意义空间对其工作进行安排。它的回应之所以可能，仅仅是因为构成关键事件的间距与诗歌话语揭示或重新获得的那种归属体验是同时出现的。[28] 是因为诗歌话语作为文本和作品[29] 预示着思辨思想进行最深入思考的那种间距。最后，指称的二分和对现实性的重新描述经历了虚构的想象变化，当思辨的话语反映和重新表述这种间距的特殊形象化表达时，指称的二分和对现实的重新描述就会作为这种特殊形象化表达而出现。

由“具有张力的”诗歌的真理以这种方式提供给思想的东西乃是最本源和最隐蔽的辩证法：这是全部归属体验与开辟了思辨思想的空间的间距能力之间的辩证法。

---

[1] 弗雷格以公理的形式提出，对真理的探寻和追求使我们根据“言语和思想中的意图”从意义过渡到指称（见“第七研究”，第299—300页）。在邦弗尼斯特的语义学中，现实表示“语境”，表示“环境的独一无二的整体”，表示“具体环境和惯用法中语词所对应的个别对象”（《语言中的形式与意义》，第36—37页）。在塞尔那里，命题的独特认同功能假定了某种事物的存在（“第七研究”，第300—301页）。

[2] 我们不会将这种观点与沃尔夫对它的解释混为一谈：说语言同时为世界，为人际交往，为人自身提供形式并不意味着将这种构成能力赋予语言的词汇结构或语法结构；这就是说，人与世界是通过语言中被言说的事物的整体，通过诗歌，通过日常语言和科学来塑造的。

[3] 对雅科布松来说，元语言学功能是交往关系的向度之一，这种功能与其他功能，如情绪功能、意动功能、应酬功能、指称功能、诗意功能相协调；它并不包括与指称物的关系，而是包括与语言结构的内在信码的关系，它表现在方程式的定义中，通过这种定义我们将信码的词项与同一信码的其他词项联系起来（参见“第七研究”第2节）。

[4] 参见“第七研究”第2节。

[5] 参见“第七研究”第4节。

[6] 参见“第七研究”第3节。

[7] 海德格尔对这些观点的强调是不可否认的；我们从中容易发现显现真理与符合真理的对立。自《存在与时间》问世以来，这种对立已众所周知。然而，只有等到我们自己的分析达到节骨眼上，也就是说只有等到我们面对“后期”海德格尔就不能回顾“早期”海德格尔时，我才会对海德格尔的全部思想采取坚定立场。

[8] 一种特殊修辞法，其特点是表面否定实际上肯定。“不要太潇洒”就是一例。——译者

[9] 关于“存在”一词，《形而上学》，Δ，7（1017 a 35—b 9；特里科的法译本第1卷，第272页）强调说，潜能与现实的区别贯穿于所有范畴（不仅实体既属于潜能又属于现实，而且“质”、“状态”等等也是如此）。因此，这种区别在第二层次上是先验的本体论的区别，因为它重复了范畴分析。阿诺德的《隐德来希》（维也纳，慕尼黑，奥尔登堡，1965年版，第141—170页）十分强调与范畴分析相关的关于隐德来希的理论的极端彻底性：“存在的陈述意义早在被范畴直接规定之前就包含在对可能性、潜能、隐德来希的规定之中。存在、可能性、潜能、隐德来希乃是必然适用于所有范畴的实在事物的概念，而对经验概念不能补充任何东西。它属于先验前提的概念，它使所有自然的、可能的事物的有效性成为间接的东西，因为它决不以直接的方式而是以间接方式指向对象，指向附属于对象的直接的意义。亚里士多德的整个哲学体系都包含这种前提性意义。”（第142—143页）

[10] 我们已引用了《诗学》的原文：据说，悲剧对生活的模仿在于，“它把所有的人都描述成活动的人，描述成行动着的人”（《诗学》1448 a 24）。在亚里士多德那里，praxis与energeia的过渡是由tenon概念、ergon概念来保证的。它要从两方面来看待：从伦理学上看，它表示人本身的独一无二的“功能”，这种功能隐含在人的技术和能力的多样性中（《尼各马可伦理学》，I，6）；从本体论上看，它被理解为隐德来希的同义词；《形而上学》，Θ，1指出：“……它是符合隐德来希或与作品相一致的存在。”（1045 b 33）随后（Θ，8）又指出：“作品实际上是目的。现实是作品。‘现实’这个词源于作品，它旨在实现隐德来希的意义。”（1050 a 22）

[11] Δ，12与Θ，1—5直接从强的意义上来定义潜能，也就是说，把潜能定义为“与运动相关的”潜能：它是他物中或在作为他物的同一存在中的变化原则。而“能够存在”这种广义上的潜能是一种纯粹的相关物：潜能涉及现实，就像“可能是”涉及“是”一样。而且，“现实先于潜能”（Θ，8）。因此我们所考虑的仅仅是现实与潜能的区别：“对于实际存在着的事物来说，现实就是事实，它不是潜在地存在着……其他的存在方式就是现实的存在。”（Θ，6，1048 a 31—

35）

[12] 这个定义是归纳性的：它取决于个别的事例（“我们说赫耳墨斯的雕像潜存在木头中……”）。它是类比。在此，我们不能以种与属差来定义：“行动就好比进行建设的存在之于有能力从事建设的存在，醒着之于睡着，看的存在物之于闭上眼睛但有视力的存在物……”（Θ，6，1048b 1—3）。

[13] 在《形而上学》第一部分（Θ卷§1—5）中，“从严格意义上讲”潜能要根据“与运动的关系”来定义。问题是它如何实现，不管它是指人工的东西、自然的东西，还是理性的东西（Θ，2与5）。在第二部分（§6—7）中潜能要从更广泛的意义上来理解，它与现实概念的范围相一致。我们说过，现实概念本身是通过归纳和类比来定义的：“我把潜能不仅理解为这种特定的能力，它规定了在其他存在物中或在作为他物的同一存在物中的变化的原则，我也把它理解为运动或静止的产生原则。”（1049 b 7）现实恰恰是这种潜能的相关物。与潜能相比，现实在概念上，在时间上，在实体关系上，是在先的（Θ，8）。关于这些看法，参看德卡里：《亚里士多德论形而上学的对象》，第157—161页。

[14] 在某种意义上，运动就是现实——《物理学》说，它是“潜在的东西的现实”；上面引用的原文（《修辞学》，1412 a 10）也提到了这一点。对《形而上学》来说，运动与现实同样是相互关联的概念：“特殊的现实的确就是运动”（Θ，3）。但实践与制作的区分往往把它们分离开来：以自我实现为目的的内在行为的确是现实。通过外部产生的事物而实现其目的的改造制作活动不过是运动（Θ，6）。

[15] 关于phusis（自然）这个词，《形而上学》，Δ，4指出：“phusis在第一种意义上表示生长着的东西的产生过程……在另一种意义上，它又是使生长着的东西得以产生的最基本的内在因素；它也是所有自然存在物的最基本运动的原则，它本质上就处在这种自然存在物中……简言之，它就是自然……；它还是存在物的本质，这种存在物本质上并且就其本身而言就具备它们的运动原则。”

[16] 《在通向语言的途中》，第206页；参见第3节。

[17] 波格尔：《海德格尔的思想之路》，普富林根，内斯克出版社，1963年版；法译本《海德格尔的思想：通向存在之路》，奥比埃出版社，1967年版，第365—407页。拉富克里埃尔：《海德格尔论思想的命运与上帝的死亡》，海牙，奈霍夫出版社，1967年，第1—40页。蓬泰尔：《类比与历史性》，第1卷，弗赖堡，赫尔德兄弟出版社，1969年版。

[18] 缘起（l'Ereignis）是后期海德格尔的重要术语之一。我国学术界对此词的翻译颇多，除少数不得要领之外，大多数翻译都反映了原文的某些意义，如“发生”、“大道”、“自在起来”、“自缘构成”等等。以译者愚见，对此词不应以一个固定的词去翻译，因为它原本是一个保留了“事件”和“发生”这一常识意义的隐喻用法，海德格尔是在不尽相同的意义上使用此词的，但有两点比较确定，Ereignis既有静态的“本源”之意，又有动态的“自出”之意，由此方有“存在”的“绽放”。我在这里姑且译作“缘起”。海德格尔出于对德语的酷爱故意以隐喻的方式恢复一些日常语词的古义，又以新义赋予这些日常语词。他为开拓语词空间所做的努力让人惊诧和感佩。——译者

[19] 这些术语源于布雷东的《论原理》，巴黎，“宗教学丛书”，1971年版，第137页。

[20] “每个思想家仅仅思考独一无二的思想……思想家仅仅需要独一无二的思想。思想家的困难在于反思这种独一无二的思想，把这种仅有的思想理解为他必须思考的独一无二的东西；思想家的困难也在于思考这种独一无二者，思考这种相同者，以适当的方式谈论这个相同者。”见《什么叫作思？》，蒂宾根，尼迈耶尔出版社，1972年第三版，第20页；法译本，巴黎，法国大学出版社，1959年版，第48页。引用这段原文的格雷希评论说：“以思想的方式质疑海德格尔的思想意味着首先质疑这个使其思想处于不安状态的‘相同者’。”见“海德格尔思想中的同一性与差异性。缘起（Ereignis）之路”，载《哲学与神学杂志》，1973年1月号，第73页。

[21] 格雷希的《词与玫瑰——海德格尔的隐喻》（载《哲学与神学杂志》1973年7月号）指出：“l'Ereignis是保证海德格尔的隐喻思想并因此保证哲学话语本身的连续性的最终要求。”（第449页）

[22] 《走出思想的体验》，普富林根，内斯克出版社，1954年版；法译本《思想的体验》，载《问题》III，伽里玛出版社，1966年，第17—42页。我们来看看这几句格言（格雷希译，前引书，第446页）：“思想的诗意性仍然被掩盖着。——在显示这种诗意的地方，它长期以来类似于半诗意的理性乌托邦——但思想的诗歌事实上是存在的拓扑学，这种拓扑学向后者（存在）道出了本质的居所。”参见其他译文，载《问题》III，第37页。

[23] 《什么叫作思？》，第68页；法译本，第113页。《在通向语言的途中》，第74—75页。

[24] 用“表象”这个极为模糊的词去涵盖所有西方思想的实际倾向招致了同样的批评。人们忘记了在哲学上相同的语词一再出现，但意义不断更新，而这些意义是由一系列语境意义赋予这些语词的。在这一点上，我无法赞同格雷希的看法，他在“再现的思想”中看到了“对存在的独一无二的看法”，他说，“这就是隐含在这种思想的所有历史成果之中的基本规定”（前引书，第84页）。然而，这位作者又写道：“l'Ereignis使我们直接面对思想的长期痛苦，这种痛苦乃是它与存在的关系问题。”（第77页）海德格尔本人在谈到l'Ereignis时不是指出，如果它是思想中闻所未闻的东西，它也就是“西方哲学的古老思想中最为古老的东西”（《面向思的事情》，蒂宾根，尼迈耶尔出版社，1969年，第25页）。

[25] 黑格尔：《精神现象学》“序言”，第4节；法译本，奥比埃出版社，1939年版，第50—62页。难道我们因为黑格尔在写“真理即主体”时高扬了主体的地位而对他表示不满吗？主体并不是海德格尔公正地批评的那个妄自尊大的孤独的自我。这一观点既适用于主体也适用于表象：在我们之后并不存在固定不变的、单一的主体哲学。

[26] 《什么是哲学？》，普富林根，内斯克出版社，1956年版，第45页；法译本，伽里玛出版社，1957年版，第50页。

[27] 归属体验“浇灌着”不同于诗歌话语的其他话语；它不仅先于审美意识及其趣味判断，而且先于历史意识及其对偏见的批评，先于所有的语言意识及其掌握和支配符号的意图。从这种三分法中，我们可以发现三个领域，加达默尔在《真理与方法》中表述的哲学诠释学就介于这三个领域之间。

[28] 在另一部著作中——我曾在《当代哲学》第17卷，1973年2/4月号中发表过其中的两篇摘要，题目是“诠释学的任务”（载该杂志第112—128页）和“诠释学的间距功能”（载该杂志第129—141页）——我在从施莱尔马赫到加达默尔的德语诠释学的范围内，并且依据加达默尔首先就人文科学，继而就批判的社会科学，主要就意识形态批判进行的争论，提出了归属与间距的辩证法。我的论文《诠释学与意识形态批判》（载《消除神秘化与意识形态》，卡斯特利编，奥比埃出版社，1973年版，第25—64页）将争论的后一方面置于首要地位。

[29] 我在别处已经指出“文本”概念以什么方式包含了各种各样的间距形式，这种间距不仅与写作有关，而且与作为作品的话语的形成有关（“何为文本？”载《诠释学与辩证法——加达默尔纪念文集》，蒂宾根，莫尔出版社，1970年版，第2卷，第181—200页）。

法汉专门术语对照

A

actes conférant la signification赋义行为
allégorisme 寓意化解释
analogie相似，类比
apophantique阳否阴述法
arbre disjonctif更替树
argumentation论辩
argument论据
articulation表达，连接
asémique无词义
assimilation同化
association联想
attribut secondaire第二性质
attribut属性，宾词
attribution归属关系，归属活动

C

catachrèse词的误用，夸张引申
catharsis净化，陶冶
champ associatif联想场
champ sémantique语义场
chiasme交错配置法
clichesine俗语
co-appartenance共同归属性
code lexical词码
code信码，编码
combinaison组合
comparaison明喻，比喻
complicité协同关系
composition写作
connotation内涵，涵义

constatif述愿语
constellation词集，语簇

D

déconstruction解构
définition génétique发生定义
degré de présentation显现度
degré figuré转义度
degré rhétorique zéro修辞学零度
délexicalisation去词化
démonstration证明
dénomination déviante反常命名
dénomination命名
dénotation外延，指示，指称
déontologie义务论
déplacement du sens意义转移
diachronie历时性
diaphore互换
dichotomie二分，二分法
discours话语
discursivité离散性，松散性
disposition布局，剪裁配置法
dissémination撒播
dynamisme活力，活力论

E

écart 偏离，偏差，间距，转义
effet de sens意义效应
élocution口头表达
emprunté借用，借用词
ennoblissement升华
énoncé陈述
entendement理解，知性
enthymème推理，省略三段论
entité实体
epiphore名称转移
époché悬置
ethe个性，性格

ethos时代精神，普遍精神气质，理想，普遍特性
étymologie语源学
étymologisme语源正字法
euphémisme婉转
extension du sens意义扩展
extra-linguistique超语言学

F

fiction虚构，虚拟
figure形象，形象化表达，修辞格
figuré转义
focalisation聚集
fonction conative意动功能
fonction heuristique启发功能
fonction iconique象形功能，象似功能

G

génotype基因型
grammaire logique逻辑语法
graphème词素
Groupe de Liège 列日团体
groupe集群

H

herméneutique诠释学
hiatus间断
hypotypose形象化的描写

I

icône象形，形象
identification认同
identité sémantique语义同一性
image印象，意象，形象化比喻
imagination productive创造性想象
infra-linguistique基础语言学
innovation sémantique语义更新
intenté意向内容
irénisme求同存异论
ironie反讽
isotepie同位素，同位意义

L

langue d'arrivée目标语言
langue de départ起始语言
lenigme隐晦
léxèmatique词素学
lexème词干，词素
lexicalisation词化
lexis道白，陈述，叙述
litote曲言法
locution言语

M

métabole变换反复法
métaphore隐喻
métaphore d'invention新颖的隐喻
métaphore in absentia隐性隐喻
métaphore in praesentia显性隐喻
métaphore-énoncé隐喻陈述
métaphore-mot隐喻语词
métaphoriser隐喻化，做隐喻
métaphysique形而上学
métaplasme词形变化法
métasémèmes义位转换法
métataxe句式变化法
méthodologie方法论
métonymie换喻，借代
mimesis模仿
modèle模型，模式
Monisme du signe符号一元论
morphème词素
muthos情节

N

nouvelle rhétorique新修辞学

O

obsession substitutive 替代性观念
omniprésence普遍存在
onto-théologie本体论—神学

opération运算，运作，操作
orthogonans正交
oxymore逆喻

P

palimpseste隐迹纸本
parabole寓意
paradigmatique词例学
paradigme范例，例词
paraphrase解述，翻译
paronymie近音词
pejoration贬义化
performatif述行语
pertinence sémantique语义适当性
persuasion劝说
phénotype表现型
phonème音素，音位
phonologie音韵学，音位学
pléonasme同义叠用
poésie tragique悲剧诗
poétique诗学
poiesis创作，制作
postulats saussuriens索绪尔假设
prédication述谓活动，述谓关系
prédication impertinente不适当的述谓关系
prédicatum谓词成分
prétérition暗示忽略法
preuve论证
propositioin命题
proximité近似性

R

raison理由，理性，推论
rapprochement接近
réalité现实，实在
rédescription par la fiction虚构式重新描述
réduction现象学还原
réduction d'écart偏差的缩小

reel实在
référence指称
référence dédoublée一分为二的指称
référence de premier degré一级指称
référence de second degré二级指称
régime de langage语簇
règles de segmentation切分规则
représentation再现，描述，表象
ressemblance相似性
rhétorique修辞学
rhétorique restreinte狭义修辞学

S

schéma图式
segmentation切分
sémantème义素
sémantique语义学
sémantique de la phrase语句语义学
sémantique du mot语词语义学
semblable相似
sémèmes义位
sème义素
sémiotique符号学
sens antecipe预期意义
sens quasi-sensoriel准感性意义
signification意思，意义，意指作用
signifié所指
signifier能指
sous-doce子信码
stratégie de discours话语策略
structuralisme结构主义
surdétermination词义限制
symbole象征，记号
syncatégorèmatique综合范畴学
synchronie共时性，同时性
synecdoque提喻
synesthésie联觉，通感

synonymie同义词叠用法
syntagmatique意群学
syntagme意群

T

taxinomie分类，分类学
taxinomique分类的，分类学的
tenor内容
théorie de la substitution替代理论
théorie de la tension张力理论
traits语符
transfert selon l'analogie类比置换
transposition du nom名称转移
trope比喻，转义
tropologie比喻学，比喻

U

unité de référence指称单元

V

véhicule表达手段
vérificationiste证实论者
vérité métaphorique隐喻的真实

文献 [1]

Aldrich, Virgil C., « Pictorial Meaning, Picture-Thinking, and Wittgenstein's Theory of aspects », *Mind*, 67, janvier, 1958.

— « Image-Mongering and Image-Management », *Philosophy and Phaenomenological Research*, XXIII, sept. 1962.

Aristote, *Organon :* I *Catégories*, II *De l'interprétation*, V *Les Topiques*, VI ; *Les Réfutations sophistiques;* trad. fr., J. Tricot, Paris, Vrin, 1946-1950.

— *Les Topiques* l. I à IV, trad. fr., et introduction, J. Brunschwig, Paris, éd. des Belles Lettres, 1967.

— *La Métaphysique*, trad. fr. et commentaire, J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 1953.

— *Éthique à Nicomaque*, trad. fr., introduction, notes et index, J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

— *Rhétorique*, t. I, II, trad. fr., Dufour, Paris, éd. des Belles Lettres, 1961 ; t. III, trad. Wartelle, *ibid.*, 1973.

— *Poétique*, trad. fr., Hardy, Paris, éd. des Belles Lettres, 1932, 1969[5].

— *Physique*, trad. fr., Carteron, Paris, éd. des Belles Lettres, 1931.

Arnold, Uwe, *Die Entelechie*, Vienne et Münich, Oldenbourg, 1965.

Aubenque, Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1962.

Austin, John Langshaw, *How to do things with words?*, éd. J. O. Urmson, Oxford The Clarendon Press, 1962; trad. fr. : *Quand dire, c'est faire*, Paris, éd. du Seuil, 1970.

— *Philosophical Papers*, éd. J. O. Urmson et G. J. Warnock, Oxford, Clarendon Press, 1961. Cf. *La Philosophie analytique*, Paris, éd. de Minuit, 1962.

— « Performatif-Constatif », in *La Philosophie analytique*, p. 271-281.

Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, PUF, 1957.

— *La poétique de la rêverie*, PUF 1960.

Bacon, Francis, *Novum Organum* (1620), Londres, Routledge and Sons, 1905.

Bally, Charles, *Traité de Stylistique française*, Genève-Paris, Georg et Klinksieck, 3[e] éd., 1951.

— *Linguistique générale et linguistique française*, Berne, A. Francke, 1932, 1944, 1965[4].

Barfield, Owen, *Poetic Diction : A Study in Meaning*, New York, McGraw Hill, 1928, 1964[2].

Barthes, Roland, « L'ancienne rhétorique, aide-mémoire », *Communications*, 16, p. 172-229, Paris, éd. du Seuil, 1970.

Beardsley, Monroe C., *Aesthetics*, New York, Harcourt, Brace and World, 1958.

— « Metaphor », *Encyclopaedia of Philosophy*, Paul Edwards, New York, Macmillan, vol. 5, 1967, p. 284-289.

— « The Metaphorical Twist », *Philosophy and Phenomenological Research*, 22,

mars 1962, p. 293-307.
Benveniste, Émile, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966.
— « La forme et le sens dans le langage », *Le Langage, Actes du XIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, La Baconnière, 1967, p. 27-40.
Berggren, Douglas, « The Use and Abuse of Metaphor », *Review of Metaphysics*, 16, I (décembre 1962), p. 237-258; II (mars 1963), p. 450-472.
Bergson, Henri, « L'effort intellectuel », in *L'Énergie spirituelle* (*Rev. phil.*, janvier 1902).
— « Introduction à la Métaphysique », in *La Pensée et le Mouvant* (RMM, 1903). (Cf. *Œuvres*, Édition du Centenaire, Paris, PUF, 1963.)
Black, Max, *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.
Bloomfield, Leonard, *Language*, New York, Holt, Rinehart and Winston 1933, 1964[2].
Breal, Michel, « Les lois intellectuelles du langage », *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, 1883.
— *Essai de Sémantique, Science des Significations*, Paris, Hachette, 1897, 1911[5].
Breton, Stanislas, *Du Principe*, Paris, Bibl. des Sc. Rel., 1971.
— « Symbole, schéma, imagination. Essai sur l'œuvre de R. Giorgi ». *Revue philosophique de Louvain*, fév. 1972.
Brunschwig, Jacques, *Introduction* à la trad. fr. des *Topiques* d'Aristote, livres I à IV, Paris, éd. des Belles Lettres, 1967.
Brunot, Ferdinand, et Bruneau, Charles, *Précis de grammaire historique de la langue française*, Paris, Masson, 1937.
Bühler, Karl, *Sprachtheorie : die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1934 (« die sprachliche Metapher », p. 342-356).
Burke, Edmond, *Reflections on the Revolution in France* (1790), éd. F. G. Selby, Londres, Macmillan, 1890.
Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives* (« Four Master Tropes », p. 503-517), New Jersey, Prentice Hall, 1945.
Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen*, 3 vol., Darmstadt wissenschaftliche Buchgesellschaft 1953 (1924); trad. fr. : *La Philosophie des formes symboliques*, Paris, éd. de Minuit, 1972.
Cellier, Léon, « D'une rhétorique profonde : Baudelaire et l'oxymoron », *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 8, 1965, p. 3-14.
Chaignet, Anthelme Edouard, *La Rhétorique et son histoire*, Paris, E. Bouillon et E. Vieweg, 1888.
Chenu, Marie-Dominique, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957.
— *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957.
Chomsky, Noam, *Syntactic Structures*, La Haye, Mouton, 1957; trad. fr. : *Structures syntaxiques*, Paris, éd. du Seuil, 1969.
— *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, MIT Press, 1965; trad. fr. : *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, éd. du Seuil, 1971.
Cohen, Jean, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966.
Cope, Edward Meredith, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Londres et Cambridge, Macmillan, 1867.
Cope, Edward Meredith, et Sandys, John Edwin, *The Rhetoric of Aristotle with a commentary*, 3 vol., Cambridge University Press, 1877.
Crane, Ronald Salmon (éd.), *Critics and Criticism. Essays in Method by a Group of the Chicago Critics*, The University of Chicago Press, 1952.
Darmesteter, Arsène, *La Vie des mots étudiés dans leur signification*, Paris, Delagrave, 1887.
Décarie, Vianney, *L'Objet de la métaphysique selon Aristote*, Montréal-Paris, Vrin, 1961.
De Lubac, Henri, *Exégèse médiévale*, seconde partie, II, Paris, Aubier, 1964.
Denys l'Aréopagite (pseudo-), *Œuvres complètes*, trad. fr., Paris, Aubier, 1943.

De Raeymaeker, Louis, « L'analogie de l'être dans la perspective d'une philosophie thomiste », *L'Analogie, Revue internationale de philosophie*, 87, 1969/1, p. 89-106.
Derrida, Jacques, « La mythologie blanche », in *Rhétorique et philosophie, Poétique*, 5, Paris, éd. du Seuil, 1971. Repris dans *Marges de la philosophie*, Paris, éd. de Minuit, 1972, p. 247-324.
Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, texte lat. et trad. du duc de Luynes; introduction et notes par Geneviève Lewis, 5e éd., Paris, Vrin, 1960.
Dilthey, Wilhelm, « Die Entstehung der Hermeneutik » (1900) (*Gesammelte Schriften*), Leipzig-Berlin, Teubner, 1921-1958, t. V. Trad. fr. : « Origine et développement de l'herméneutique », in *Le Monde de l'esprit*, vol. 1, p. 319-340 (par M. Remy), Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1947.
Dobson, John Frederic, *The Greek Orators*, New York, Freeport, 1919, 1967.
Dufrenne, Mikel, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1953.
— *Le Poétique*, Paris, PUF, 1963.
Dufour, Médéric, *Introduction* à la trad. fr. de *Rhétorique*, I et II d'Aristote, éd. des Belles Lettres, 1932.
Dumarsais, César, *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*, Paris, Dabo-Butschert, 1730, 1825.
Düring, Ingemar, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1966.
Eberle, Rolf, « Models, Metaphors and Formal Interpretations », *Appendice* à Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*, The University of South Carolina Press, 1970.
Else, Gerald F., *Aristotle's Poetics. The Argument*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963.
Esnault, Gaston, *L'Imagination populaire : métaphores occidentales*, Paris, PUF, 1925.
Estève, Cl. L., *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, Paris, 1938.
Fabro, Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turin, 1960; trad. fr., Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1961.
Firth, John Rupert, *Papers in Linguistics* (1934-1951), Oxford University Press, 1957.
Fontanier, Pierre, *Les Figures du discours* (1830), *Introduction* par Gérard Genette, « La rhétorique des figures », Paris, Flammarion, 1968.
Frazer, sir James, *The Golden Bough*, New York, Macmillan, 1923.
Frege, Gottlob, « Ueber Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892; trad. fr. : « Sens et dénotation » in *Écrits logiques et philosophiques*, Paris, éd. du Seuil, 1971; trad. angl. : « On Sense and Reference », in *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, Blackwell, 1952.
Freud, Sigmund, *Die Traumdeutung, Gesammelte Werke*, t. II et III, Francfort, S. Fischer, 1961; trad. fr. : *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967.
Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, 1957; trad. fr. : *Anatomie de la critique*, NRF, Gallimard, 1970.
Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1960, 1965², 1973³.
Geach, Peter Thomas, *Mental Acts*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1957.
— *Logic Matters*. Collected articles in English, Berkeley, U. of California Press, 1972.
Geiger, Louis-Bertrand, *La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, 1953².
Genette, Gérard, « La rhétorique restreinte », *Communications*, 16, Paris, éd. du Seuil, 1970.
— *Figures*, I, Paris, éd. du Seuil, 1966.
Gilson, Étienne, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 6e éd., 1965.
— *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948.

Godel, Robert, *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Genève, Droz; Paris, Minard, 1957.
Golden, Léon, « Catharsis », *Transactions of the American Philosophical Association*, XLII, 1962, p. 51-60.
Golden, Léon, et Hardison, O. B., *Aristotle's Poetics, a Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1958.
Gombocz, Zoltàn, *Jelenstéstan, Pécs*, 1926 (cf. S. Ullmann).
Goodman, Nelson, *Languages of Art, an Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co, 1968.
Granger, Gilles-Gaston, *Essai d'une philosophie du style*, Paris, A. Colin, 1968.
Greimas, Algirdas Julien, *Sémantique structurale, Recherche de méthode*, Paris, Larousse, 1966.
— *Du Sens. Essais sémiotiques*, Paris, éd. du Seuil, 1970.
Greisch, Jean, « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger, Le chemin de l'*Ereignis* », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 57, n° 1, Paris, Vrin, janvier 1973, p. 71-111.
— « Les mots et les roses. La métaphore chez Martin Heidegger » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 57, n° 3, Paris, Vrin, juillet 1973, p. 443-456.
Grice, Paul, « Meaning », *Philosophical Review*, 1957.
— « Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning », *Foundations of Language*, août 1968.
— « Utterer's Meaning and Intentions », *Philosophical Review*, 1969.
Groupe μ (J. Dubois, F. Edeline, J. M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire, H. Trinon, Centre d'études poétiques, Université de Liège), *Rhétorique générale*, Paris, Larousse, 1970.
Guéroult, Martial, « Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote », in *Mélanges* en hommage à Ch. Perelman : *La Théorie de l'argumentation. Perspectives et applications*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963.
Harris, Zellig Sabbettai, *Methods in Structural Linguistics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1951.
Hardison, O. B., voir Golden.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, II, trad. fr., Paris, Aubier, 1964.
— *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. fr., Paris, Vrin, 1952.
— *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr., Paris, Aubier, 1939.
Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957; trad. fr. : *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.
— *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, 1963[10]; trad. fr. : *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964.
— *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959.
— *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, 1971[3]; trad. fr. : *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1959.
— *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954; trad. fr. : « L'expérience de la pensée », in *Questions*, III, Paris, Gallimard, 1966.
— *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969.
— *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957; trad. fr. : *Le Principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.
— *Was ist das — die Philosophie?* Pfullingen, Neske, 1956, 1963[3]; trad. fr. : *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Gallimard, 1957.
Henle, Paul, « Metaphor » in *Language, Thought, and Culture*, éd. Paul Henle, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958.
Hempel, C. G., et Oppenheim, P., « The Logic of Explanation » in *Readings in the Philosophy of Science*, éd. par Feigl H. et Brodbeck M., New York, 1953.
Henry, Albert, *Métonymie et Métaphore*, Paris, Klincksieck, 1971.
Herrschberger, Ruth, « The Structure of Metaphor », *Kenyon Review*, 5, 1943.

Hesse, Mary B., « The explanatory function of Metaphor », in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, éd. par Bar-Hillel, Amsterdam, North-Holland, 1965; repris en « Appendice » à *Models and Analogies in Science*, University of Notre Dame Press, 1966, 1970.

Hester, Marcus, B., *The Meaning of Poetic Metaphor*, The Hague, Mouton, 1967.

Hirsch, Eric Donald, *Validity in Interpretation*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1967, 1969.

Hjelmslev, Louis, *Prolegomena to a Theory of Language*, 1943, trad. angl. the University of Wisconsin Press, 1961.

— *Essais linguistiques* (*Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, XII), Copenhague, Nordisk Sprog-og Kulturforlag, 1959.

Hospers, John, *Meaning and Truth in the Arts*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1948.

Humboldt, Wilhelm von, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836), Bonn, Dümmler 1960 (fac-sim.); trad. fr. : *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais* par Pierre Caussat, éd. du Seuil, 1974.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 2e éd., Halle, Niemeyer, 1913; trad. fr. : *Recherches logiques*, Paris, PUF, 1969; trad. angl. : *Logical Investigations*, International Library of Philosophy and Scientific Method, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.

— *Ideen I, Husserliana*, III, La Haye, Nijhoff, 1950; trad. fr. : *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950.

— *Nachwort zu den Ideen I, Husserliana V*, p. 138-162; trad. fr. : « Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957, p. 369-398.

Jakobson, Roman, « Two Aspects of Language and Two Types of Aphasia Disturbances », *Fundamentals of Language*, La Haye, Mouton, 1956; trad. fr. : « Deux aspects du langage et deux types d'aphasie », in *Essais de linguistique générale*, chap. II, Paris, éd. de Minuit, 1963.

— « Results of the Conference of Anthropologists and Linguists », *Suppl. to Intern-Journal of American Linguistics* 19/2, 1953; trad. fr. : « Le langage commun des linguistes et des anthropologues », in *Essais...*, chap. I.

— « Closing statements : Linguistics and Poetics » in T. A. Sebeok, *Style in Language*, New York, 1960; trad. fr. : « Linguistique et poétique » in *Essais...*, chap. XI.

— « La Linguistique » in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, chap. VI, Paris-La Haye, Mouton-Unesco, 1970.

Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1963.

— *Critique de la Faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965.

Kennedy, George Alexander, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton University Press, 1963.

Klubertanz, George Peter, *St Thomas Aquinas on Analogy. A textual Analysis and systematic Synthesis*, Chicago, Loyola University Press, 1960.

Konrad, Hedwig, *Étude sur la métaphore*, Paris, Lavergne, 1939; Vrin, 1959.

Ladrière, Jean, « Discours théologique et symbole », *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, t. 49, nos 1-2, 1975.

Laffoucrière, Odette, *Le Destin de la pensée et la « Mort de Dieu » selon Heidegger*, La Haye, Nijhoff, 1967.

Langer, Suzanne K., *Philosophy in a New Key*, Harvard University Press, 1942, 1951, 1957.

— *Feeling and Form. A Theory of Art*, New York, C. Scribner's, 1953.

Le Guern, Michel, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse,

1973.
Lewin, Kurt, *Field Theory in Social Science*, New York, 1951 (cf. Max Black, *op. cit.*, p. 241, n. 33).
Linsky, Leonard, *Referring*, Routledge et Kegan Paul, 1967; trad, fr., *Le problème de la référence*, Paris, éd. du Seuil, 1974.
Lossky, Vladimir, « Le rôle des analogies chez Denys le pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930, p. 279-309.
Lucas, Donald William, *Aristotle's Poetics*, texte grec, introduction, commentaire et appendices, Oxford, Clarendon Press, 1968.
Lyttkens, H., *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala, Almqvist et Wiksells, 1952.
Martinet, André, *Éléments de linguistique générale*, Paris, A. Colin, 1961.
« Le mot », Diogène, nº 51, Paris, Gallimard, 1965.
— *A functional View of Language*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
Marty, Anton, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle, Niemeyer, 1908.
Matoré, Georges, *La Méthode en lexicologie. Domaine français*, Paris, Didier, 1953.
McCall, Marsh, *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1969.
McKeon, Richard, « Literary Criticism and the Concept of Imitation in Antiquity », *Modern Philology*, août 1936; repris dans *Critics and Criticism* (voir R. S. Crane).
— « Imitation and Poetry » in *Thought Action and Passion*, chap. IV, The University of Chicago Press, 1954, 1968.
Meillet, Antoine, « Comment les mots changent de sens », *Année sociologique*, 1905-1906, repris dans *Linguistique historique et Linguistique générale*, 2 vol., Paris, Champion, 1921 et 1938.
Montagnes, Bernard, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après St Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963.
Morier, Henri, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, PUF, 1961.
Morris, Charles William, *Signs, Language and Behavior*, New York, Prentice-Hall, 1946.
Navarre, Octave, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, Hachette, 1900.
Nietzsche, Friedrich, *Le Livre du philosophe*, trad. fr., A. K. Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969.
— « Rhétorique et Langage », textes trad., présentés et annotés par Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Poétique*, 5, éd. du Seuil, 1971, p. 99-142.
Nyrop, Kristoffer, *Grammaire historique de la langue française*, t. IV : *Sémantique*, Copenhague, E. Bojeson, 1913.
Ogden, Charles Kay, et Richards, Ivor Armstrong, *The Meaning of Meaning*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1923, 1946[8].
Osgood, Charles Egerton, « The Nature and Measurement of Meaning », *Psycholinguistical Bulletin*, XLIX, 1952, p. 197-237.
Osgood, Charles Egerton, et Sebeok, Thomas A., *Psycholinguistics. A survey of Theory and Research Problems*, Bloomington, Indiana University Press, 1965.
Pepper, Stephen C., *World Hypotheses*, University of California Press, 1942.
Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1958, t. II : *Elements of Logic*.
Penido, M. T. L., *Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, Vrin, 1931.
Perelman, Ch., et Olbrechts-Tyteca, L., *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation*, Paris, PUF, 1958 (2 vol.); trad. angl. : *The New Rhetoric : a Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, 1969.
Platon, *Dialogues*, Paris, éd. des Belles Lettres.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963; trad. fr., *La Pensée de Martin Heidegger : un chemin vers l'être*, Paris, Aubier, 1967.
Pottier, Bernard, « Vers une sémantique moderne », in *Travaux de linguistique et de littérature*, publiés par le Centre de Philosophie et de Littératures romanes de l'Université de Strasbourg, tome II-1, (1964).
— *Présentation de la linguistique. Fondements d'une théorie*. Paris, Klincksieck, 1957.
Price, Henry Habberley, *Thinking and Experience*, Londres, New York, Hutchinson's University Library, 1953, 1969[3].
Prieto, et Muller, Ch., *Statistique et Analyse linguistique*, faculté des lettres et sciences humaines de Strasbourg, 1966.
Puntel, L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit*, t. I, Freiburg i. B., Herder, 1969.
Quintilien, *De Institutione Oratoria Libri Duodecim*, Leipzig, 1798-1834; trad. fr. : *Institution oratoire*, Paris, Garnier, 1933-1934.
Richards, Ivor Armstrong, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936.
— *Coleridge on Imagination*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1934, 1962[3].
Ross, William, David, *Aristotle*, Londres, Methuen, 1923, 1956[5]; trad. fr. : *Aristote*, Paris, Vrin, 1930.
Roudet, Léonce, « Sur la classification psychologique des changements sémantiques », *Journal de psychologie*, XVIII, 1921.
Russell, Bertrand, « On denoting » (1905) in *Logic and Knowledge. Essays (1901-1950)*, Londres, G. Allen and Unwin, 1956.
Ruwet, Nicolas, Préface à Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, éd. de Minuit, 1966.
Ruyer, Raymond, « L'expressivité », *Revue de métaphysique et de morale*, 1954.
Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson and Co, 1949.
— « The theory of meaning », *British Philosophy in the Mid-Century*, éd. C. A. Mace, Londres, Allen and Unwin, 1957.
Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, éd. critique préparée par Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1972.
Searle, John, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969; trad. fr. : *Les Actes de langage*, Paris, Hermann, 1972.
Shelley, Percy B., « Defense of Poetry », *The Complete Works of Percy B. Shelley*, 10 vol., New York, Gordian Press, 1965, vol. 7.
Shibles, Warren A., *An Analysis of Metaphor*, La Haye, Mouton, 1971.
— *Metaphor : an Annotated Bibliography and History*, Whitewater, Wisconsin, Language Press, 1971.
Stanford, William Bedell, *Greek Metaphor, Studies in Theory and Practice*, Oxford, Blackwell, 1936.
Stern, Gustaf, *Meaning and Change of Meaning, with Special Reference to the English Language*, Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1931 (Indiana UP, 1968).
Stevens, Wallace, *The Collected Poems of Wallace Stevens*, New York, Knopf, 1959.
Strawson, Peter Frederick, « On Referring », *Mind*, LIX, 1950.
— *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, Methuen, 1959; trad. fr., Paris, éd. du Seuil, 1973.
— « Intention and Convention in speech acts », *The Philosophical Review*, LXIII, 1964.
Thomas (saint), *Commentaire au Livre des Sentences*, Rome, éd. Piana, 1570.
— *De Principiis Naturae*, Fribourg, éd. Pauson, 1950; trad. fr., J. Madiran.
— *In XII Libros Metaphysicorum expositio Liber IV*, Turin, éd. Cathala-Spiazzi, 1950.
— *De Veritate* (*Quaestiones disputatae*), Turin, éd. Spiazzi, 1949.
— *De Potentia* (*Quaestiones disputatae*), Turin, éd. Pession, 1949.

— *Summa theologica*, Rome, éd. Léonine; trad. fr., *Somme théologique*, trad. Sertillanges, Paris, éd. de la *Revue des jeunes*, 1925 sq.
— *Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, R. J. Deferrari et Mc Guiness, Washington, Cath. Un. of American Press, 1948.
Todorov, Tzvetan, *Littérature et Signification*, Appendice : « Tropes et Figures », Paris, Larousse, 1967.
Toulmin, Stephen Edelston, *The Philosophy of Science ; an Introduction*, Londres, New York, Hutchinson's Univ. Library, 1953.
Trier, Joseph, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, I : *Von den Anfängen bis zum Beginn des 13 Jh.* Heidelberg, 1931.
— « Deutsche Bedeutungsforschung », *Germanische Philologie : Ergebnisse und Aufgaben. Festschrift für O. Behaghel*, Heidelberg, 1934.
— « Das sprachliche Feld. Eine Auseinandersetzung », *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, X, 1934.
Turbayne, Colin Murray, *The Myth of Metaphor*, Yale University Press, 1962. Revised ed., the University of South Carolina Press, 1970 (Appendice : « Models, Metaphors, and Formal Interpretations »).
Ullmann, Stephen, *The Principles of Semantics*, Glasgow Jackson et Oxford Blackwell 1951 (2e éd. augmentée, 1959).
— *Précis de Sémantique française*, Berne, A. Francke, 1952, 1965³.
— *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning*. Oxford, Blackwell, 1962, 1967.
Urban, Willbur Marshall, *Language and Reality*, Londres, Allen and Unwin, New York, Macmillan, 1939, 1961³.
Vinsauf, Geoffroy de, *Poetria Nova*, éd. par E. Faral dans les *Arts poétiques des XIIe et XIIIe siècles*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1958, p. 27-33.
Vuillemin, Jules, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris, Flammarion, 1967.
Wellek, René, et Warren, Austin, *Theory of Literature*, New York, Harcourt, Brace and World 1949, 1956³; trad. fr., *La Théorie littéraire*, Paris, éd. du Seuil, 1971.
Wheelwright, Philip, *The Burning Fountain*, éd. révisée, Indiana University Press, 1968.
— *Metaphor and Reality*, Indiana University Press, 1962, 1968.
Whorf, Benjamin Lee, *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington DC, Foreign Service Institute, Dept. of State, 1952.
Wimsatt, W. K., et Beardsley, M., *The Verbal Icon*, U. of Kentucky Press, 1954.
Wittgenstein, Ludwig, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1922; trad. fr. : *Tractatus Logico-Philosophicus;* Paris, Gallimard, 1972.
— *Philosophical Investigations* (1953), New York, Macmillan, 1953, 1968³; trad. fr., *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1972.
— *Blue and Brown Books*, New York, Harper, 1958; trad. fr. : *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, 1965.
Wolfson, Harry Austryn, « The amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides », *Harvard Theological Review*, 31, 1938, p. 151-173.
Wundt, Wilhelm, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 2 vol., Leipzig, 1922, vol. II : *Die Sprache* 1903.

---

[1] On trouvera une ample bibliographie annotêe des travaux sur la metaphore dans：Shibles，Warren A.，*Metaphor*：*an Annotated Bibliography and History*，Whitewater，Wisconsin，Language Press，1971.

上海出版资金项目

理与人

〔英〕德里克·帕菲特 著　王新生 译　黄颂杰 校

二十世纪西方哲学经典

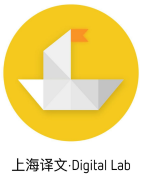
Derek Parfit

Reasons and Persons

上海译文出版社

版权信息

标题：理与人
作者：〔英〕德里克·帕菲特
译者：王新生
关注微博：@数字译文
微信公众号：数字译文
联系我们：hi@shtph.com
问题反馈：complain@shtph.com
合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好，设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社 | Digital Lab

中译本前言

《理与人》是由英国当代道德哲学家、心灵哲学家、牛津大学万灵学院研究员德里克·帕菲特撰写的一部道德哲学、伦理学著作，由牛津大学出版社出版，1984年首版，1986年、1987年相继出版修订本。这里我们就为什么要译这本书以及这本书的主要内容、观点作简要的说明和评述。

一

我在从事西方哲学的教学和科研工作中，十分关注基督教和伦理学、道德哲学，而且总喜欢把基督教和伦理道德联系起来。在我看来，宗教和道德是理解和把握西方哲学乃至西方文化的关键。在我历次去欧美国家的学术访问中，对我影响最深的也是宗教哲学和道德哲学。遗憾的是我未能抽出充裕的时间在这些方面下工夫。1988年夏我在美国进行学术访问期间，正在温德巴特大学攻读哲学博士的朱新民先生竭力向我介绍和推荐麦金太尔和他的《寻求德性》（一译《德性之后》，原文为“After Virtue”）。当时麦金太尔正要离开该校前往圣母大学任教。回国后我不断地向研究生们介绍这一情况。上世纪90年代初以来，我国学术界对麦金太尔的关注不断升温，他的主要著作逐渐被译成中文，尤其是《寻求德性》，引起学者们的浓厚兴趣，这部著作与罗尔斯的《正义论》成为近十几年来我国学术界的热门话题之一。对人生、对生活世界的关注，将形而上与形而下结合起来是20世纪西方哲学发展的重要动向，20世纪下半叶特别是六七十年代以来，这一倾向更加明显。西方学界越来越重视社会政治哲学、伦理学等“实践哲学”的成果。90年代以来，我国哲学界也越来越关注西方“实践哲学”。学术界的这种动向显然与国际国内社会急剧变化、社会问题越来越突出有关。当然，伦理学、道德哲学的有影响的成果是极其丰富多样的，决不限于上述麦金太尔和罗尔斯的著作。要全面了解当代世界伦理道德思潮，必须扩展我们的视野。呈现在读者面前的这本由德里克·帕菲特所写的《理与人》，对中国学者来说恐怕还是比较陌生的。帕菲特其人其书在中国学界尚不像麦金太尔及其著作那样广为人知，但是在西方当代伦理学领域，帕菲特的地位和影响并不亚于麦金太尔，《理与人》一书在学术上的价值和意义是很高的。该书对传统伦理道德观特别是西方人在合理性、道德、个人同一性等方面的根深蒂固的信念提出了挑战，作者提出的一系列观点富有创见，在当代西方学术界自成一家，具有代表性。这本书的出版在西方伦理学界被视为学术上的一个重大的发展，给予很高的评价。当代著名哲学家斯特劳森在《纽约书评》中评价该书说：“此类著作中鲜有在范围、丰富程度、想象力和推理的说服力方面可与之相媲美者。”另一个著名哲学家舍夫勒在《时代周刊》中认为：“《理与人》可能是自百年前西季威克发表

《伦理学方法》以来功利主义传统中有实质性的道德哲学的最伟大的著作。”还有人用“才华横溢”、“思想丰富”、“天才之作”等来评述《理与人》。美国《哲学论坛》1999年12月发表的一份关于20世纪西方哲学经典的调查报告将该书列入25本经典之中。该书在元伦理学和应用伦理学领域都有重要地位，它对当代西方特别是英美大学中的伦理学课程产生的影响更加显著，该书和麦金太尔的书同是当代伦理学课程的必读书。在为期一学年的当代伦理学课程教学中，这本书通常是第一学期的研读用书，第二学期则是中国学界较为熟悉的麦金太尔的著作。90年代初以来我国学术界越来越关注现当代西方伦理学，翻译介绍了大批西方伦理学著作，麦金太尔的著作和理论更是备受关注，而帕菲特的著作和理论却无人知晓，这不能不说是我国学术研究中的缺陷。我们翻译帕菲特的这本著作就是希望能填补我国学术研究中的空缺和不足，推动我国的学术研究和高校的学科建设。

二

正如书名所示，该书讨论的主要论题有两个：理（Reason）和人（Person），即行动的理由（道理）和行动者（人）的本性。作者认为，我们有理由去进行的行动，总是与行动者对人的本性的看法相关，因此，这两个主题是密切关联的。在现在的境况中，如果我的本性与我原先所认为的不同，我可能不得不修正有关我有理由去做的事的观念。我们关于我们（人）的本性的观念一直处于错误的状态，所以我们必须重新思考我们认为有理由去进行的观念。关于行动的理由，即“什么是我们最有理由做的事”这一问题，有两种解释的理论。一种是道德理由，即要道德地行动，这是道德理论；一种是关注行动的合理性，即要合理地行动，这是合理性理论。道德与合理性是密切相关的，作者是将两者连在一起讨论的。全书的前半部即第一、第二编主要讨论这方面问题，它以传统和流行的自利论与后果论为分析对象，以自利论（Self-interest Theory，以字母S代表）为合理性理论、以后果论（Consequentialism，以字母C代表）为道德理论，详细论证了在什么情况下它们并不导致直接地“自我挫败（Self-de- feating）”，在什么情况下会直接地“自我挫败”。所谓“自我挫败”是指一种理论“即使以其自身的标准来衡量也是失败的”，也就是说，应用这种理论的结果达不到其目的。

自利论给每个人设立的目标是：对他自己来说结果要最好，而且会使他的生活过得对他自己而言尽可能地好。自利论的中心主张是，人人都有一个至高无上的合理的终极目标：使自己的生活过得对自身而言尽可能地好（《理与人》第5页）。当付诸行动的时候，自利论主张：我们每一个人最有理由做的事是对自身最好的任何事；任何一个人做他认为对自身来说将更糟的事是非理性的。在我们不能预测我们行动的后果的时候，自利论主张对任何一个人来说，做来合理的事是将带给他最大预期利益的事。关于愿望和意向的合理性，自利论主张至高无上的合理的愿望是自己的生活对自身而言过得尽可能地好，至高无上的合理意向是某个永不克己的人的意向（第11页）。后果论的中心主张是，存在一个终极的道德目标：结果尽可能地好。后果论适用于一切事情。当应用于行动的时候，后

果论主张下述两者：我们每一个人所应当做的是任何产生最好结果的事；如果某个人所做的是他相信将使结果更糟的事，他就是在错误地行动（第35—36页）。作者指出，自利论主宰我们的理智传统由来已久，两千年来自利论一直得到大多数西方人的信奉，原因有二：一是这些人中大多数相信来世或转世，因而认为道德论和自我利益总是相契合的；二是因为自利论的某些部分是有可信度的，如更多关心一个人自己并不是非理性的，关心自我利益时间上是中立的，等等。因此，如果迫不及待地主张我们应当拒斥自利论可能看起来有些荒唐。在这本书中，帕菲特的确不是简单地否定自利论，他从直接和间接、个体和集体的不同角度对自利论进行分析论证，不仅从理论上而且从实践层面上揭示和分析自利论所面临的难题，他以具体的事例和严密的逻辑论证，来说明自利论究竟是不是一种“自我挫败”的理论。在论证中他还将自利论与各种相关相对的理论进行比较，或者说从其他理论对自利论进行挑战，其中最主要的是道德论（Moral Theory，以字母M代表）和当前目标论（Present-aim Theory，以字母P代表），尤其是后者，它采取工具论（Instrumental Theory，以字母IP代表工具论的当前目标论）、审慎论（Deliberative Theory，以字母DP代表审慎论的当前目标论）和批判性（Critical，以字母CP代表批判性的当前目标论）三种形式（版本）。IP主张：我们每个人最有理由做的，是最好地实现其当前愿望的任何事。DP主张：我们每个人最有理由做的，是行动时已经经历“理想的审慎”过程，能够最好地达到他本会要的东西的事。CP主张：某些愿望是内在地非理性的，并不为行动提供好的理由，某些愿望是合理地要求的（第171页）。这三种形式中作者最支持的是批判性的当前目标论。他指出，人们往往把当前目标论特别是审慎论与自利论看作是相契合的，认为如果每个人真正知道事实而且思虑清楚的话，那么他最想要的会是去做对他而言最好的任何事，或者会是最好地促进其长远的自我利益的任何事。这一假定被称作“心理自我主义”（第185页）。但实际上，一个人最想要的东西（愿望实现）与这个人的自我利益并不总是一致的，如某人最想要的是尽职尽责，但却往往有悖于自己的利益，即尽职尽责往往要牺牲自己的利益。人们实际想要的（愿望）与其利益之间严重背离的情况实在太多了。自利论与当前目标论经常相冲突。行动的时候最好地实现我们的各种愿望的东西与最有效地促进我们自己的长远利益的东西时常无法相契合。两千年来自利论一直占据着统治地位，基督徒们一直诉诸自利论，认定道德与自我利益是相契合的。其实不然，自利论既与当前目标论又与道德论相冲突。自利论是否合理的问题与时间有关，因为任何理由的力量都是在时间中展开来的，因此作者又通过各种事例仔细分析和论述了合理性与时间问题。结论是对两千年来大多数西方人相信的自利论持反对态度，即向传统观点提出挑战。作者指出，自利论并不仅仅是谨慎，而且是自我主义。它坚持的是，一个合理的行动者必须赋予他自己的自我利益以最至高无上的权重，他人付出无论什么代价都不足惜（第281页）。他还认为，“有关合理性的所有可能的理论都是批判性的当前目标论的一些版本”，无论什么是我们所相信的，“我们都应当接受批判性的当前目标论”（第283—284页）。

三

“合理性”、“道德”问题总与人相关，该书后半部分展开了关于人的问题的讨论，即第三编“个人同一性”（Personal Identity）和第四编“未来的世世代代”（Future Generations）。个人同一性也是西方哲学史上的老问题，洛克、休谟等都提出了自己的理论，帕菲特讨论了个人同一性与合理性、与道德的问题，他依据现代科学对传统的问题和论点设计了许多富有想象力的事例和诘难。他认为，改变关于个人同一性的本性的观点，会影响我们关于合理性和道德的信念。帕菲特的论点是，个人同一性有两个类型。与此相关，存在着两个相互敌对的理论，即还原论者和非还原论者的观点。还原论者认为，一个人的存在就寓于一个大脑和躯体的存在之中，以及一系列互联的物理和精神事件的发生之中（第305页）。非还原论者认为，我们是单独存在的实体。照此观点，时间中个人的同一性并不就寓于物理的连续性和/或心理的连续性。它涉及一个进一步的事实。一个人是一个单独存在的实体，有别于他的大脑、躯体以及经验。这种观点的一个最为人所知的版本是认为，一个人是一个纯粹精神的实体，即一个笛卡儿式的自我或者精神实体。但是，我们也可能相信一个人是一个尚未在当代物理学理论中获得承认的那类单独存在的物理实体。所以，还有另一种非还原论者的观点。这种观点否定我们是有别于我们的大脑、躯体和经验的一些单独存在的实体，认为个人的同一性是一个进一步的事实，个人的同一性并不就寓于物理的连续性和/或心理的连续性之中。作者称之为进一步的事实观点（第305页）。帕菲特认为，我们有充足的理由拒斥非还原论者的观点，它们不论以什么样的形式出现，都是错误的。

为了支持他的论证，帕菲特设想了各式各样的匠心独具的事例和诘难。其中一个带有科幻色彩的例子是，在一个电子传输器上以光速把你送达火星，几分钟后你的精确复制品在火星上出现了。与此同时，你在地球上的躯体和大脑遭到了毁坏。这个复制品具有你的记忆、意图、习惯和情趣，他将贯彻你的计划、照料你的家庭等等。简言之，他在所有相关方面都与你是连续的。但是在什么意义上你还是那同一个人？帕菲特论证说，这种连续性所提供的就如同个人同一性一样，按照个人同一性的宽泛的标准“我的复制品……会是我”。但非还原论者会反对说，这种说明没有恰如其分地对待有关人的某些关键事实。反对还原论方面的有价值的那些事实包括：人的“严格的和哲学的同一性”，它与一种“宽泛的和通俗的”同一性概念是不同的；“意识的统一性”，即认为我的各种各样的感知、思想、感情等等都只有一个主体；第一人称所指称的现象，有时要求代词“我”具有一个独特的所指，即自我。对于这些“事实”，帕菲特明确认为，在不设置任何严格的同一性观念的情况下，心理的和/或身体的连续性和联系性足以说明人的同一性，尽管有人对此持异议。他一方面承认意识的统一性所提出的问题对他而言构成有待进一步探讨的一定的麻烦，另一方面他效法利希滕贝格和威廉斯的论证，认为，尽管“在描述数不清的思想、愿望和其他经验的内容的时候某些个人是必定被提及的。但是……这样的一些描述并非主张这些经验是被某人所拥有的”（第325页）。总之，帕菲特指出：“当从道德上考虑的时候，更少地聚焦于个人——经验的主体，代之以更多地聚焦于诸经验本身，变得似乎更加

令人信服。就像我们忽略人们是否来自相同的还是不同的国家是正确的一样，我们忽略诸经验是否来自相同的还是不同的生命也是正确的，此点变得似乎更加令人信服。”（第488页）

个人同一性问题在西方哲学史上为哲学家们所关注，其中最典型的是洛克和休谟，本书也经常提到这两个人。洛克把意识特别是记忆看作是个人同一性的标准，忽视了肉体持续性。休谟认为，个人同一性概念是一个虚构，因为我们确实知道的惟一存在物是知觉，我们所感知的只是印象和观念，所谓心灵、自我不过是流变中的知觉的集合或一束知觉，我们把这些特殊的知觉归为一个自我是没有正当理由的。帕菲特对这些观点持批判态度，他试图采取比较灵活的立场，防止同一性问题上的僵硬观点。在他看来，对我们最重要的是我们生活（生命）中的连续性和联系性，和我们作为一个人的继续存活。他重视同一性问题是因为他认为，对个人同一性的看法会影响我们的情绪和我们关于合理性和道德的信念，也会影响到我们有关平等原则和其他一些分配原则的信念（第495页）。

四

该书的第四编“未来的世世代代”，讨论了道德责任应包括未来人的利益的问题。作者认定，我们对未来的世世代代的人负有重大的道德责任（义务），就此展开了错综复杂的充满功利主义色彩的论证。这些论证是从先前那些部分所得出的结论出发的，即从对自利论的拒斥和人的同一性的相对性理解出发的。他认为，如果我们造成污染，那么，即使在未来一些年不会影响到任何人，那也是坏的，而且在至关重要的意义上这就像我污染了我马上要在里面洗澡的水一样坏。这关涉未来人的利益问题。在这方面如果仅仅从时间上的区别或者人的区别的角度来看问题，都不能为道德评估提供依据。假设我向森林深处射出一箭，伤到了那里的某个人，我犯有疏忽罪。并不能够因为这个人离我太远，我不能辨认我所伤的是谁，就认为自己是无罪的。这个人离得太远不是无罪的理由，也不是逃避责任的理由。对在空间上离我们遥远的人，我们应如此主张，有关对于那些时间上遥远的人们的影响，我们应当持同样的主张（第510页）。作者分析论证了会影响未来世世代代的社会政策，如能源问题上的消耗政策和冒险政策；分析了未来的人口问题、生活质量问题等等。

总之，《理与人》以非常有力的论证动摇了西方人在“合理性”、“道德”和“个人同一性”等问题上的某些最根深蒂固的信念。作者认为，我们大多数人应当改变有关个人的本质和历时的个人同一性的观点；自利论和后果论是经常间接地自败的，违背我们的最大利益的行动时常是合理的，我们应当拒斥关于合理性的自利论；我们绝大多数人具有的道德观念（常识道德）是经常直接地集体性地自败的；在考虑我们的行动如何影响到他人方面，我们绝大多数人都犯了严重错误，因此，我们应当改变我们现在的许多行动方式（第637页）。当我们考虑到未来人的时候，我们难以避免一些令人不安的结论，我们需要一个有关善行的新理论。在这些论断的基础上，作者又指出，非宗教的伦理哲学是一个新生

事物，前途远大，但也不可预测。就西方文明的传统而言，伦理道德和宗教是相互连结、交织在一起难以分开的。所以帕菲特认为，人类的历史和伦理学的历史可能刚刚开始。因为在这之前，将非宗教伦理学作为毕生事业的人“为数极少”，在大多数文明中大多数人相信上帝存在或者多个神的存在，无神论者是少数派，非宗教伦理学得到许多人的系统研究，还只是20世纪60年代之后的事。与其他科学相比较，非宗教伦理学是最年轻也是最不发达的一门科学。不信上帝，得到多数人的公开容许，只是最近的一个事件，尚未完成。因为这个事件过于新近，所以非宗教伦理学尚处在一个非常早期的阶段。我们尚不能预言我们是否将会像在数学中那样在非宗教伦理学中达成共识（第644页）。

五

本书涉及许多问题，范围很广，包含大量经验的和设想的资料，内容丰富充实，逻辑推理和论证严密。作者将全书划分成154节，从内容到形式都表现出英国传统的经验主义和现代分析哲学的印记和背景。该书的翻译和阅读有相当高的难度，主要难点是：对书中的许多资料和论证不熟悉，我国学术界对该书讨论的许多问题缺乏研究，尤其是我们对道德哲学、伦理学的研究思路、思维方式与该书作者不一样。这些难点与我们在阅读西季威克的《伦理学方法》时所遇到的困难有类似之处。廖申白先生在《伦理学方法》译序中谈到阅读该书困难时所引用的一段话，同样适用于《理与人》：“他（西季威克）不断地提炼、限定，提出反对意见，回答，再提出进一步的反对意见。所有这些反对意见、回答、反驳、再驳本身都是令人起敬的，并且也的确表现了作者的敏锐和坦率。但是读者却容易失去耐心，弄不清论据之所在，甚至会推案而起，觉得他满怀敬意地阅读了那么久，对书中的内容却毫无记忆或所记甚少……”我们在译、校《理与人》的过程中对这类难处深有体会。因此，我们在这里所作的介绍决不是全面的，更谈不上专门研究。西季威克是英国维多利亚时代的著名哲学家，他的《伦理学方法》是继古典功利主义大师边沁、穆勒之后19世纪西方最重要的伦理学名著之一。帕菲特在《理与人》中多处提到这本名著。尽管帕菲特并不完全赞同西季威克的观点，但西季威克的影响却清晰可见，无论是在思路、观点方面，还是在具体论述方面。当然，这两本著作在时间上差了整整一个多世纪，这是一个历史快速发展的时期，相比之下，《理与人》与现实生活的关系更加密切，更为鲜明地反映了社会经济、政治、科技发展中的矛盾冲突和问题，诸如人口、资源、环境、核武器等等所蕴含或引发的伦理道德问题。

我国的传统文化蕴含着丰富的伦理道德思想，但是，其中缺乏与现代化和市场经济相适应的内容，这是因为我们的现代化进程较之西方要晚得多，市场经济刚刚起步。但是，晚近二十多年来，随着全球化进程的加快，特别是我国经济和社会的高速发展，我们面临着许多与西方发达国家相类似的问题，伦理道德是其中较为突出的一个。当然，《理与人》并没有穷尽这些问题，更没有提供完善的解决方案，许多观点也不是我们所能赞同和接受的，然而其中确实也不乏出色的、有价值的、有启发的思想、见解、论述，有不少的

闪光点。比如，作者指出，我们大多数人现在生活在一些大共同体中，我们行动的糟糕后果现在可能殃及数以千计，甚至数以百万计的人们；但是，如果一个人的行动伤害到他人而其影响微不足道或未被察觉的话，我们就会认为这个行动并非失当。他严肃地指出，这是非常普遍而十分有害的错谬的信念，施虐者就利用这一点明知故犯地实施暴虐，这样的事例很多。帕菲特呼吁我们纠正这种错谬信念，将这类行动看作在道德上是错误的。因为尽管一个行动的后果微不足道，但是，合起来会极大地伤害我们自己或他人。众多微不足道未被察觉的行动后果积聚起来就会造成严重后果，这方面的例子有：污染、拥挤、损耗、通货膨胀、失业、经济衰退、过度捕捞、过度耕种、水土流失、食物匮乏和人口过剩（第628页）。在日常生活中我们对一些有损公益的行动往往因为其后果不显著而不予重视，不加谴责，不予制止。然而，正是这些“微不足道”的行动后果日积月累酿成灾难。帕菲特的经验洞察力是很强的，这一见解是很深刻和有价值的。

在英美国家，伦理道德的教学和研究崇尚推理形式，《理与人》就是一部典型的道德推理著作。它没有说教，不颁布训条，不发号施令，不以无可置疑的真理自居，不向读者灌输先定的信念，不提供现成的确定的答案。总之，它不是独断论的，而是批判论的，它对传统的现成的理论和论断置疑和挑战，贯穿全书的是讨论、诘难、辨析、比较，不固执于一方一词，从各种不同的乃至对立的立场、观点、视角出发，进行推理、辩驳，引出结论。读这本书会使人想起苏格拉底的论辩术，也会想到中世纪经院派唯名论唯实论哲学家的逻辑论证。但是，本书的道德推理并不是脱离实际的空洞的文字游戏，作者立足于各种各样的经验事例，又常常超越经验，依据现代科技，发挥奇妙的想象力，设计出充满科幻色彩的趣味盎然的事例。这样的道德推理无疑可以砥砺我们的思维能力，但同时又使我们感到困惑不适应，在阅读这些逻辑论证时，我们常常感到仿佛置身于一座迷宫之中，因为这种道德推理与我们传统的习惯的思维方式和研究思路大相径庭。我们无意在这里对道德推理的优劣得失作出全面的评论，但毋庸置疑的是，我们应当重视道德推理，以此来充实我们的伦理学研究。长期以来，我们对于在英美国家如此盛行的这种道德理论和方法漠然处置，这是不应该的。当今时代，我国的伦理学研究不仅具有自己独特的问题域，而且面临着全球性的共同的和相似的问题系，我们应当拓展我们的视野和思路，防止思维方式的单一和僵化。

翻译外国学术著作是严肃而又重要的工作，是学术研究不可或缺的基本建设之一。本书由王新生译、黄颂杰校。谨以此书献给复旦大学百年校庆。

由于学识浅陋，水平有限，时间紧迫，本书在译、校方面必定存在许多错误不当之处，恳请读者批评指正。希望本书能为我国的学术研究提供有用的参考。

黄颂杰

引论

我常常像我的猫一样，想怎么做就怎么做。而且此时我并不是在使用一种只有人才具有的能力。我们知道，行动的理由有多种，有些理由比其他一些更好更充分些。本书的主要论题之一便是关于我们有理由去做什么的问题集。我将讨论好几种理论，其中有些是道德理论，其余的是关于合理性的理论。

我们每个人都是独特的人。我有我的生活方式，你有你的生活方式。这些事实意味着什么？使我一生都是同一个人、一个与你不同的人的东西是什么？这些事实的重要意义是什么？每个人生的统一、不同生活和不同人之间的区别，它们的重要意义又是什么？这些问题是本书的另一个主题。

本书的两个主题理与人是密切相连的。我认为，大多数人对于人的本性和人生的同一性有着一些错误的信念。因此，一旦我们明白真相，我们就应当改变某些关于我们有理由去做什么的信念。我们应当修正我们的道德理论和我们关于合理性的信念。在本书的前两编中我还对其他类似的结论作出了论证。

我并不想预先叙述这些论证和结论，本书的目录提供了一个概要。本书篇幅很长，有些地方也比较复杂。因此我将我的论证分成154节，每一节都有一个描述性的标题。我希望这样做会使这些论证更容易得到理解，并且能够比主题索引更为清晰地表明本书所包含的内容。如果我不把这些论证一节一节地区分开来的话，那么，即使编写一份主题索引，也可能会因为这份索引太繁杂而无多大用处。

同类书的许多引论都试图解释在这些书中所使用的一些核心概念。但由于这样的解释要想有助于读者至少要花上一本书的篇幅才行，因此我就不想耗费时间来这样做。我书中的核心概念并不多。我们具有行动的理由。我们应当按某些方式去行动，而某些行动方式在道德上是错误的。某些结果就其与道德相关而言是好的或坏的：例如，假如一个人变成瘫痪，它是件坏事；而如果可能的话，我们就应当去阻止它发生。大多数人想必能理解我最后所讲的三句话，如此就足以理解我的论证了。我将使用的概念还涉及某人的自利包括什么，或者什么东西是对此人最好的。我在附录A中对此作了简要的讨论。本书最后一个核心概念是人。大多数人认为，我们已理解了人是什么。本书第三编则认为，对此我们并不理解。

许多书的引论还试图说明，当讨论道德时我们怎样有望从中取得进展。既然最好的说明就在于它确实在取得进展，那么，这就是我将努力作出的惟一的说明了。

斯特劳森讲述有两类哲学：描述的和修正的。描述的哲学为我们凭直觉所假定的东西提出理由，并且为我们的关于我们自身和我们居住于其中的世界的那些信念之中的不变的重要内核进行解释和辩护。我十分尊重描述的哲学。但是，气质决定了我是一个修正论

者。在本书乏味的第一章中，我无法避免重复那些已被表明为真的东西，除此之外，我试图向我们所假设的那些东西进行挑战。哲学家不仅应当解释我们的信念，当信念虚假时，我们也应当改变这种信念。

1985年重印注释：这次重印时我作了某些修改。我不再支持个人同一性的宽泛心理准则（第208页和别处[1]），因为这一看法与我另一观点（即我们不应试图在不同标准之间作出决定）相冲突。我在声言Q（第360页）和后面几句中用“更坏”取代“坏”。其他较小而有实质性意义的修改包括第一编注释[2]、第三编注释[3]和第66页15—17行、67页19—23行、211页19—25行、312页31—32行、374页1—2行和12—13行。其中有些修改我要感谢《伦理学》（1986年7月）的撰稿者们。

1987年重印注释：这次重印我放宽了还原论（归约论）的定义（第210页），并且把明显的循环性从物理和心理准则中去除。其他较小而有实质性的修改是第72页2—4行、73页5—15行、81页17—24行、82页5—11行、311页40行和第一编注释[4]。（我还作了某些文体上的修改。）

---

[1] 本文出现的页码均为原文页码。——译者

[2]（此注释为1987年所加）我所举的例子有缺陷。对于我而言造成我自己失去这个意向并不会是错误的，如果我做到这一点是通过以我的敌人毁掉我的生涯为结果来拒绝帮助我的敌人的话。这个例子可以加以修补。（我们可能假设，他只会损毁我的生涯，因而能威胁做出进一步损害。）

[3]（该注释为1985年所加）正如B·加雷特（B.Garrett）已经指出的那样，此节有错。就亲缘而论，重要的不是“……的亲属”的传递关系，而是能够具有程度“……的近亲”之非传递关系。如果我们假定重要的是个人同一性，那么这因而就不是一个好的类比。要回答该反论证，我们可能不得不挑战这个假定。

[4]（此注为1987年所加）在其刊载于1986年7月《伦理学》之中的那篇文章里，A·库夫里克论证说，常识道德并不包括我所称作M的东西的整体，因而并不是自败的。这可能如此。但是我的主张本来会是，假如常识道德的确包含了M的整体的话，它就会是自败的。更重要的是，除非这个道德包含我的修正R，否则，就将有许多协同难题，对此它令人不快地未能解决。（参见同一期中我的“回应”。）

第一编 自败的理论

上海译文出版社

第一章

间接自败的理论

我们最有理由做的是什么？有多个理论可以回答这个问题。其中一些是道德理论，另一些是有关合理性的理论。一旦应用于我们的讨论，不同的理论会给予我们不同的回答。那么我们必须努力判定哪一个是最好的理论。

有关这些理论的论证种类繁多。其中之一是说有的理论是自败的。这种论证不需要什么假设。它主张，有的理论即使以其自身的标准来衡量也是失败的，从而宣告自己完全无用。

本书第一编讨论的是这种论证所取得的成就。正如我将要解释的，所有那些最为有名的理论在某些方面都是自败的。这表明什么？在一些情况下，什么也没有表明。在另一些情况下，所表明的是一种理论必须加以进一步发展或者展开。还有一些情况下，所表明的是一种理论要么必须加以拒斥要么必须加以修正。这就是有关我们绝大多数人所接受的那些道德理论所表明的。

我就从最有名的那种理论开始。

1.自利的理论

我们可以通过说出理论告诉我们所力求达到的是什么来表述所有的理论。根据所有的道德理论，我们的行动应当力求符合道德。根据所有关于合理性的理论，我们的行动应当力求符合理性。我们把这些称为形式上的目标。而不同的道德理论和不同的关于合理性的理论给我们设立了不同的实质性的目标。

我用“目标”一词意指“实质性的目标”。目标一词的这种用法是广义的用法。它能够表述那些并非关于道德目的，而是关于权利或者义务的理论。按照某个理论，假设有五种行动是完全被禁止的。这个理论就给我们设定了永远不要以这五种方式去行动的目标。

我将先讨论自利论（或用缩写S表示）。这是一种有关合理性的理论。S给我们每一个人设立了这样一个目标：对他自己来说结果要最好，而且会使他的生活过得对他自己而言尽可能地好。

要想应用S，我们必须问及这个目标最好会达到什么。对这个问题的那些解答我称作关于自利的理论。正如本书“附录”A所解释的，令人信服的相关理论有三个。

按照快乐论，对某个人来说最好的东西就是会带给他最大幸福的东西。至于幸福牵涉到什么和幸福如何度量，这个理论的不同版本则持有不同的主张。

按照愿望实现论，对某个人来说最好的东西就是一生中最满足他愿望的东西。在此，这个理论同样存在不同的版本。如此这般，成功论诉诸的就只是某个人有关自己生活的那些愿望而已。

根据目标列表理论，即便我们不想拥有好的事物或者不想规避坏的事物，某些事物对

于我们来说也仍然要么是好的要么是坏的。在此，这个理论同样具有不同的版本。那些好的东西或许包括能力的发展、知识的进步、审美的增强。那些坏的东西或许包括施虐的快感、受骗和失去自由或尊严。

这三个理论部分重叠。按照所有这些理论，幸福和快乐至少是那种使我们的生活变得更好的一部分原因，悲惨和痛苦至少是那种使我们的生活更糟的一部分原因。这些主张会出自任何一个令人信服的目标列表理论，而且为愿望实现论的所有版本所蕴含。按照所有的理论，快乐论至少是真理的部分。为节省笔墨起见，有时这就是我予以讨论的惟一部分。

所有这些理论还主张，在决定对某人来说最好的会是什么的时候，我们应当给予这个人未来的所有部分以同等权重。较后一些的事件可预测性较少；如果一个可预测的事件发生的可能性较少的话，那么重要性就应当算得较少一些。但是不应当只是因为如果它发生它会较后发生而把其重要性算得较少一些。

在那些关于自利的不同理论之间作出决断至少会占用整本书的篇幅。本书讨论这些理论之间的一些差异，但是并不试图在它们之间作出决断。本书的相当篇幅讨论自利论。正如我说过的，这不是那些关于自利的理论中的一个。它是关于合理性的一个理论。我们可以在对自利的不同理论不作出决断的情况下讨论S。我们可以提出按照所有这些理论来说都会为真的一些主张。

把一些目标称作终极性目标将有所助益。其他一些目标则是工具性目标，纯粹是一些达到某个终极性目标的手段。这样说来，对于除了守财奴之外的所有人而言，富有并不是一个终极目标。我现在可以重新表述自利论（S）的主要主张。

这就是：

（S1）人人都有一个至高无上的合理的终极目标：使自己的生活过得对自己而言尽可能地好。

正如我们将会看到的，S还提出了数个别的主张。

对S有好几个诘难。其中的一些我在第二编和第三编中予以讨论。下面我讨论的是这样一个诘难，即，S像某些别的理论一样是自败的。

2.自利论何以可能是间接自败的

假使我们称某个理论为T，称其给我们所设定的目标为我们的T设目标。在以下情况下，我们称T

间接地、个体地自败的，如果当某人力图达到他的那些T设目标时，这些目标的达成总体上将更糟这一点为真。

按照这个定义，我们并不只是简单地问一个理论是否自败。我们问它在某个时期应用于某些人的时候是否自败。

我的S设目标是，让我的生活对我而言过得尽可能地好。如果我力图做任何对我而言最好的事情，对我而言反而都将变得更糟，这一点能够为真，有两类情形：

（a）我的那些尝试可能时常失败。我可能经常做出一些比其他我会做的什么对我而言更糟的事。
（b）在我可能做出的那些行动中，即便我从不做那种对于我而言将会更糟的事，但是如果我是纯粹自利的，那么对于我而言也可能是更糟的。如果我具有某种别的意向的话，对我而言或许更好。

在那些（a）类情形中，糟糕的后果来自我的所作所为。假设每当我相信自己不会被抓住的时候我行窃。我就可能时常被捉住，遭到惩罚。即便从自利的角度来说，诚实因而可能是对我而言最好的策略。这些情形并不值得讨论。如果这就是S自败的方式，那么这根本就不算是对S的什么诘难。S在此是自败的，只是因为我在试图遵循S方面的无能。这是一个缺陷，但并非S的缺陷，而是我的缺陷。我们或许诘难某个理论过于困难以至于无法遵循。但是这一点对S却并不为真。

值得讨论的是（b）类情形。在这些情形中，即便我成功地做到从不做那些对我来说更糟的事，如果我纯粹自利的话，对我来说也将更糟。糟糕的后果不是来自我的所作所为，而是来自我的意向，或者说来自我纯粹自利这一事实。

这个事实涉及什么？我可能会是纯粹自利的，但并不是完全自私的。假设我爱我的家庭和朋友。按照所有有关自利的理论，我对这些人的爱影响到符合我的利益的东西。我的相当多的幸福来自于知道那些我所爱的人是幸福的，以及有助于带给我所爱的人以幸福。按照愿望实现论，假设如我所愿，我所爱的那些人一切顺利，这对我来说更好一些。对我来说最好的东西，在各个方面，与对我所爱的那些人来说最好的东西很大程度上是重合的。但是，在有些情况下，对我来说将会更好的东西对我所爱的那些人来说将会是更糟。如果我在所有这些情况下都做对我而言将会更好的事情，我就是自利的。

可能有这样的想法，即，如果我是自利的，我将总是在力图做任何对我来说最好的事情。但是会有这样的情况，明知两种方式中没有哪一种对我来说会更好一些，我还是时常以两种方式中的一种方式行动。在这些情况下，我并非是在力图做对我来说最好的事情；我是在按照一个更为特定的愿望行动。甚至我在做知道对我来说将会是最好的事情时，这一点也可能属实。假设我知道如果我帮助你的话对我来说将是最好的。我之所以可能帮助你，是因为我爱你，而不是因为我想做一些对我来说将是最好的事情。在表述我要是自利会是什么样子的时候，这样主张就足够了：尽管我时常按照别的一些愿望在行动，但是我从不做我认为对我来说将更糟的事情。如果这一点为真，那么就不是称我自利，而是称我从不克己，恐怕更加明确一些。

我现在将重新表述那个对任何个体而言S可能间接自败的有趣方式。下述情形就是如此：如果某个人从不克己，这对他而言将比他倘若有某种别的意向的情况更糟。即便某人成功地做到从不做那种对他而言会更糟的事情，但是他从不克己对他而言可能会更糟。如果他有某种别的意向的话，或许对他更好一些。因此他有时或许会做对他来说更糟的事

情。但是对他来说以这种方式行动所付出的代价或许少于具有这种别的意向所带来的利益。

这些主张按照所有关于自利的那些不同理论都能够为真。快乐主义者早就知道，当以幸福为目标的时候，幸福反而更加难以达到。如果我最强烈的愿望是我幸福，我可能比我有其他更加强烈的愿望的话本来会有的幸福更少。如此说来，如果我最强烈的愿望是别的什么人的幸福的话，我或许会更加幸福。

再举一个例子。凯特是一位作家。她最强烈的愿望是使她的著作尽可能地完美。由于她如此在意她的著作的质量，她发觉她的工作颇有回报。如果她写好书的愿望弱一些的话，她会发现她的工作相当乏味。她深知这一点，而且采纳了关于自利的快乐论。她因而相信，如果她的最强烈的愿望是她的书尽可能地完美的话，对她来说会更好。但是，由于这个愿望十分强烈，她通常工作得如此卖力，时间如此之长，以至于累垮了身体，而且在一段时期内相当郁闷。

假设凯特真的相信，如果她工作不那么卖力的话，她的著作会略微糟糕一点，但是她会更幸福。她会发觉她的工作同样颇有回报，而且会避免这些严重的郁闷。凯特因而相信，当她如此努力地工作的时候，却是在做对她来说更糟的事情。但是她为何从不以这种方式行动呢？事实可能是，只有在当她想使她的书尽可能完美的愿望弱得多的时候，她才不会以这种方式行动。但这对她来说甚至可能更糟，因为那样她会发觉自己的工作索然无味。按照快乐论，如果凯特从不克己的话，对她来说会更糟。[1]

假设我们采纳的不是快乐论，而是有关自利的愿望实现论。那么我们可能否认，在这个例子中，凯特是在做对她而言更糟的事情。她最强烈的愿望是使她的书尽可能地写好。通过如此努力地工作，尽管她把自己搞得精疲力竭而且相当压抑，但是她使她的书略微更好一些。她从而使她的最强烈的愿望得到更好一些的满足。按照我们有关自利的理论，这对她可能更好。

如果我们不是快乐主义者，我们就需要一个与之不同的例子。假设我在午夜驾车横穿某个沙漠。我的车出了故障。你是一位陌生人，也是附近惟一的另一位驾驶员。我设法把你拦下，而且我向你提出，如果你解救我的话，我会给予重酬。我现在不能够酬谢你，但是我允诺当我回到家时酬谢你。接着假设我是坦率的，不会蒙骗别人。我不能够令人信服地说谎。无论是脸上的一阵泛红，还是我说话的语调，总会令我暴露无遗。最后假设我知道自己从不克己。如果你开车送我回家，如果我给你我所允诺的酬谢的话，对我会更糟。既然我知道我从不做那种对我来说更糟的事情，那么我知道我将不会遵守诺言。鉴于我没有令人信服地说谎的能力，你对这一点也心知肚明。你不相信我的允诺，因而把我留在沙漠里继续受困。这之所以发生在我身上，是因为我从不克己。如果我值得信任，甚至在遵守诺言对我而言会更糟的情况下也愿意这样做，对我来说本来会更好。那样你就会解救我了。

（有一点可能受到诘难：即便我从不克己，但是我会决定遵守诺言，因为作出这样的决定对我来说将更好。如果我决定遵守诺言的话，你就会信任我，而且会解救我。这个诘

难能够予以答复。我知道，在你驾车送我回家之后，如果我给你我所承诺的酬谢的话，对我会更糟。如果我知道我从不克己，那么我知道我将不会遵守诺言。而且，如果我知道这一点，我不会决定去遵守诺言。我不会决定去做我知道自己将不会做的事。如果我能够决定遵守诺言的话，这必定是因为我相信我将不会永远不克己。而且我们能够加上这样一个假设：除非它为真，否则我不会相信这一点。那么，如果我是而且将仍然保持从不克己的话，对我会更糟这一点就会是真的。如果我值得信任的话，对我会更好。）

我已经表述了倘若某人从来不克己的话对他来说会更糟的两种方式。还有许多别的方式也能说明这种情况。大多数人生活中的大部分时间很可能如此。当自利论应用于这些人的时候，它就是我所称的间接地个体自败。以其自身的标准来衡量S是失败的吗？S宣告自身无用吗？这取决于S是否告诉人们要永不克己。

3.自利论告诉我们要永不克己吗？

看上去似乎很显然，自利论（S）告诉每一个人要永不克己。但是正如到目前所表述的，S只是主张说，人人都有一个至高无上的、合理的终极目标：使自己的生活对自身而言过得尽可能地好。

当S应用于行动的时候，主张：

（S2） 我们每一个人最有[2]理由做的事是对自身最好的任何事，而且
（S3） 任何一个人做他认为对自身来说将更糟的事是非理性的。

S还必须就当我们不能预测我们行动的后果时应当做什么提出主张。我们可以忽略那些带有测不准性的情形，其中我们对不同后果的发生概率没有什么信念。但在那些冒险性的情形中，我们的确有这样的一些信念，S主张

（S4） 对任何人来说，做来合理的事是将带给他最大预期利益的事。

为要计算某个行动的预期利益，我们累加那些可能的利益，减去可能的代价，然后每一利益或代价乘以该行动产生利益或成本的几率。例如，如果某个行动带给我利益B的几率是9／10，带给我损失B两倍大小的某个利益的几率是1／10，那么预期的利益就是$B\times 9/10-2B\times 1/10$，或者说是B的7／10。

关于愿望和意向的合理性，S应当主张什么？既然S主张，每一个人都有一个至高无上的合理的终极目标，那么，S应当清楚明白地主张至高无上的合理的愿望就是那个达到这个目标的愿望。S应当主张

（S5） 至高无上的合理的愿望是自己的生活对自身而言过得尽可能地好。

同样，S应当主张

（S6） 至高无上的合理的意向是某个永不克己的人的意向。

如果某个人是从不克己的，尽管他有时候按照别的愿望行动，但是他从不违背那个至高无上的合理的愿望而行动。他从不做他认为对他而言将更糟的事。

为了简便起见，称愿望和意向这两者为动机。随着时间的变化，有一些我们能够使我们的动机改变的方式。我们能够养成一些习惯。如果我们现在并不喜欢我们行动的那些方式，但我们可能最终会对它们喜欢起来。如果我们改变我们的工作，或者改变我们的居住地点，或者阅读某些著作，或者生养子女，所有这些都可能造成我们的动机中出现可以预测的变化。我们能够造成这样的一些变化的方式还有其他许多。

根据（S2），每一个人最有理由做的事是使他自己具有或者任由他自己保持以利己的角度看来最好的一组组可能的动机。这些是下述情况为真的那些动机：不存在别的可能的动机，使得如果这个人具有这些动机的话，会对他更好。我用“可能”意指“人类本质的一般事实和这个人的本质的特殊事实给定的情况下的因果上的可能”。某组动机对某个人而言是否会是因果上可能的，或者是否对这个人而言以利己的角度看来会是一组最好的动机之一，这些经常都难以知晓。但是我们可以忽略掉这些困难。在许多情况下某人的确知道，如果他的动机有所改变的话，对他会更好一些。而且在许多这种情况下，这样的一个人知道，以上述那些方式之一行动，他会造成这种变化。（S3）蕴含着，就这个人而言他不造成这种变化会是非理性的。

类似的主张适用于我们的情绪、信念、能力、我们的发色、我们的居住地以及其他任何我们可以改变的东西。我们每一个人最有理由做的是做出任何对自己而言最好的改变。如果某一个人相信他能做出这样的改变，对他来说不去这样做就会是非理性的。

我们现在可以回到我早先的那个问题了。我们是在讨论这样的一些人，对于这些人来说下述情况为真：如果他们从不克己的话，对他们而言这会比倘若他们有别的意向的话更糟。假设这些人知道这是真的。S告诉他们要永不克己吗？

S主张如下：如果这样的一个人是从不克己的，他会具有至高无上的合理的意向。但是对这个人来说，使自己具有或者保持这个意向会是非理性的。他使自己具有或者保持别的意向会是合乎理性的，因为这对他会更好。

这些主张可能看起来对我的问题给出了相互矛盾的回答。它们可能看起来既告诉这个人要永不克己，又告诉这个人不要永不克己。

这会误解S。当S主张说某个意向是至高无上地合理的时候，它并非告诉我们要抱有这个意向。不要忘记形式上的和实质性的目标之间的区分。正如所有关于合理性的理论那样，S给予每个人以这种形式的目标：合乎理性和合理地行动。不同的理论给我们设定了不同的实质性的目标，这一点使它们彼此区分开来。在其中心主张（S1）中，S给我们设定了一个实质性的目标：让自己的生活对自身而言过得尽可能地好。S给每一个人设定了

另一个实质性的目标——合乎理性和合理地行动——吗？没有。根据S，我们的形式上的目标不是一个实质性的目标。

可能会有这样的想法，即，在提出这些主张时，我并未表述自利论的最好版本。而这个版本会被大多数相信这个理论的人所接受。他们大多数会采纳（S2）和（S3）。假设我知道，如果我使自己非理性的话，对我来说将是最好的。我将很快表述此点几乎肯定为真的一个情形。如果这点为真，（S2）就蕴含着我最有理由做的事情是去造成自己非理性。（S3）蕴含着我不去这样做会是非理性的。这些主张并未把合乎理性设定为我的一个实质性的目标。

这意味着对S而言合乎理性只是一种手段吗？这取决于关于自利的最好理论是什么。按照快乐论，S给每一个人设定了这样一个实质性的目标：对自身而言最大可能的幸福。合乎理性这一点并非这个目标的本质部分。它仅仅是一种手段。合理地行动、具有合理的愿望或意向也是如此。下面考虑目标列表理论。按照这个理论的某个版本，合乎理性这一点是那些对每一个人而言都好的东西中的一个，无论其后果如何。如果是这样，合乎理性这一点并非仅仅是一种手段，而是S给每一个人所设定的那个实质性目标的一部分。按照愿望实现论，在那些人们都想要合乎理性而无论其后果如何的情况下，这同样会为真。

它可能遭到这样的诘难：“假设我们采纳快乐论。那么S告诉我们，合乎理性这一点仅仅是一种手段。如果是这样，我们何必力求合乎理性？我们何必要知道我们最有理由做的是什么？如果我们接受S所主张的，而且认为合乎理性仅仅是一种手段，我们将不再对S主张要予以回答的那个问题感兴趣。这必定是对S的一个诘难。一个可以接受的有关合理性的理论不能够主张合乎理性仅仅是一种手段。”

我们可以如此回复：“如果一个理论主张合乎理性并不重要，它就会是一个无法接受的理论。但S并非如此主张。假设，作为逃生的一个纯粹手段，我攀附在某块岩石上。尽管我的行动仅仅是一种手段，但却是非常重要的。合乎理性这一点同样可能如此。”这可能没有完全回答这个诘难。正如我们将要看到的，对某些道德理论都有一个类似的诘难。为简便起见，我把这些诘难放到第19节中一并予以讨论。

我现在能够对我上文的一个说法加以解释了。根据S，那种至高无上的合理的意向是某个永不克己的人的意向。我上文中写到过，在提出这个主张时，S并未告诉我们要抱有这个意向。S给每一个人设定了一个实质性的目标：自己的生活对自身而言要过得尽可能地好。按照一些有关自利的理论，合乎理性这一点对一些人而言会是这个目标的一部分。但这只会是因为，就像幸福一样，合乎理性这一点是那使我们的生活过得更好的东西的组成部分。合乎理性本身不是一个实质性的目标。具有那个至高无上的合理的意向也不是。

就某些人来说，根据S，合乎理性这一点不会是使他们的生活过得更好的东西的组成部分。这些正是我们在讨论的那些人。就这些人来说的确是，如果他们从不克己的话，这会比具有某种别的意向对他们更糟。既然真的如此，从不克己这一点不会是S给这些人所设定的目标中的一部分。S并未告诉这些人要具有S所主张的那种至高无上的合理的意向：某个永不克己的人的那种意向。而且，如果他们能够改变他们的意向，S告诉这些

人，如果他们能够，不要永不克己。既然如果这些人具有某种别的意向对他们会更好，S告诉他们要使他们自己具有或者保持这种别的意向。如果他们知道能够以这两种方式中的任何一种方式行动的话，S主张说，他们不去这样做会是非理性的。他们使自己成为或者任由自己仍然保持永不克己会是非理性的。

4.以其自身的标准衡量何以自利论并未失败

这些主张回答了我所问的另一个问题。当自利论（S）应用于这些人的时候，它就是我所说的间接地自败。以S自身的标准衡量使它失败了吗？S宣告自己不适用了吗？

答案是否定的。S是间接自败的，因为对这些人而言如果他们从不克己则会更糟。但是S并非告诉这些人要永不克己，而是告诉他们，如果他们能够的话，不要永不克己。如果这些人永不克己，对他们将更糟。以S的标准衡量，这是一种糟糕的后果。但是这个糟糕的后果，既不是他们进行S告诉他们应当进行之事的结果，也不是抱有S告诉他们应当抱有的意向的结果。既然如此，S以其自身标准衡量并不失败。

有可能遭遇到这样的诘难：“这个糟糕的后果可能是这些人对S的信念 的结果。如果他们相信S，那么他们就会相信，去做他们认为对他们将更糟的事会是非理性的。可能为真的是，如果他们认为以这种方式行动是非理性的，他们永远不会去这么做。如果他们永不以这种方式行动，他们就是永不克己的。假设，在你所表述的那些方式的一个方式中，抱有这个意向对他们来说更糟。这是一个以S本身的标准衡量的糟糕后果。如果对S的信念有这个后果，那么以其自身的标准衡量S就的确是失败的。”

在回答这个诘难方面，我们需要知道这些人是否能够改变他们的意向。首先假设他们不能。这何以会成为真？如果他们不能够改变他们的意向，而且他们抱有这个意向是因为他们相信S，那么解释必定是：他们无法使自己乐意做他们相信是非理性的事情。只有当他们相信某个别的有关合理性的理论的时候，他们才会改变他们的意向。那么S会告诉他们，如果他们能够的话，要使自己相信这个别的理论。这种可能性我在第6节到第8节中予以讨论。正如我们将要论证的，即便这一点是真的，以其自身的标准衡量S也不会是失败的。

其次假设这些人不经改变他们有关合理性的信念就能够改变他们的意向。如果这些人永不克己，这对他们来说将比他们本来抱有某种别的意向更糟。S告诉这些人要使自己抱有这种别的意向。上面所给出的诘难明显失败。可能为真的是，这些人永不克己是因为他们相信S。但是S主张，这些人任由自己一直保持永不克己是非理性的。如果他们确实一直保持永不克己，这就不能仅仅说成是一个“他们相信S的结果”。它是他们未能做本来能够做的事情和未能做S所告诉他们要做的事情的结果。这个结果对他们来说更糟，这是以S的标准来衡量的一个糟糕后果。但是一个其根源在于不遵守S的糟糕后果不能够造成对S的一种诘难。如果我的医生告诉我要搬迁到一个气候更有利于健康的地区，如果因为我拒绝搬迁而终究死亡，他就不会遭受什么批评。

还有第三种可能性。这些人可能既不能够改变他们的意向也不能够改变他们有关合理性的信念。他们对S的信念对他们而言是糟糕的，这是一个以S的标准来衡量的糟糕后果。这是对S的一个诘难吗？在我讨论过一些别的理论之后，这个问题将更容易回答一些。我的回答在第18节。

5.使自己非理性地行动能是合乎理性的吗？

我现在转到一个新问题。一种理论即便以其自身标准衡量并不失败，它仍然可能是不可接受的。就许多人的情况而言，如果他们从不克己，对他们的确会更糟。这能带给我们一些独立根据来拒斥S吗？

根据S，这些人各使自己抱有或者保持以自利的标准衡量最好的那些可能的动机组之一会是合乎理性的。至于是这些动机中的哪一个，在某种程度上这是一个事实问题。而且答案细节会因不同环境下不同的人而不同。但是关于这些人中的每一个人我们知道下述情况。既然如果一个人从不克己对他会更糟，那么如果他有时克己的话对他会更好。如果他有时乐意做他相信将对他更糟的事情的话，那么对他则会更好。S主张，以这种方式行动是非理性的。如果这样的一个人相信S，那么它告诉他要促成自己乐意以S宣称为非理性的一种方式行动。这是一个破坏性的暗示吗？它会带给我们对S加以拒斥的任何理由吗？

考虑一下：

> 谢林对武装抢劫的回应。一个人闯入我的屋子。他听到我在报警。但是由于靠得最近的城镇也相当远，警察在15分钟之内不能赶到。这个人命令我打开我藏有黄金的保险箱。他威胁说，除非他在随后5分钟之内得到那些黄金，否则他就会一个接着一个地枪杀我的子女。
>
> 对我来说要做的合理的事是什么？我需要快速作出反应。我意识到把黄金给这个人并非是理性的。这个人知道，如果他只是拿走黄金的话，我或者我的子女都会把他驾着逃跑的那辆车的牌子和牌号告诉赶来的警察。所以存在这样一个巨大风险，就是如果他得到黄金的话，他驾车逃逸前会开枪杀了我和我的孩子们。
>
> 既然把黄金给这个人并非是理性的，那么我应当无视这个人的威胁吗？这也不是理性的。因为一种巨大的风险是，他会杀死我的一个孩子，促使我相信他的威胁：除非他得到黄金，否则会杀死我的其他孩子。
>
> 我应当怎么做？非常可能的是，无论我是否把黄金给这个人，他都将杀死我们大家。我处于一种绝望的境地。幸好，我记起读过谢林的《冲突战略》。[3] 我手边还有一种特殊药物。这种药物能够导致人短时间内变得非常地非理性。在那个人能够阻止我之前，我把那瓶药喝了下去。没用几秒钟时间，我就显然变得疯狂了。我一边在房间里踉踉跄跄地走着，一边对那个人说：“请便。我爱我的孩子。所以请你杀了他们。”那个人试图通过折磨我来得到那些黄金。我喊着说：“疼极了。所以请你继续。”
>
> 鉴于我所处的状态，这个人现在有些无可奈何。他在设法让我打开保险箱方面，一筹莫展。威胁和折磨不能迫使一个陷入如此非理性状态的人屈服。这个人只有逃跑，希望躲过警察。而且既然我处于这样一种状态，他不大相信我还能记下他的汽车牌照，从而少了一些杀我的理由。
>
> 当我处于这样的状态时，我将以一些非理性的方式行动。所以存在这样一种风险，就是在警察到来之前我可能伤害我自己或者我的孩子。但是由于我没有枪，这个风险是小的。而造成我自己非理性就是降低这个人杀死我们大家这个大风险的最好方式。

按照任何一个令人信服的有关合理性的理论，在这种情况下使自己在一段时间内成为非理性的这一点本身对我来说会是合乎理性的。这回答了我上文所提的问题。S可能告诉

我们要使自己乐于以S宣称非理性的那些方式去行动。这绝不是对S的什么诘难。正如刚才的事例所表明的，一个可以接受的有关合理性的理论能够告诉我们要去做那种以它自身标准衡量属于非理性的事情。

下面考虑一个一般性的主张，这个主张有时表达为：

（G1）如果某个动机既是（a）对某个人来说使他自己抱有这个动机是合乎理性的，又是（b）对他来说使他自己失去这个动机是非理性的，那么（c）对这个人来说，按照这个动机行动不可能是非理性的。

在刚刚表述的那个事例中，当这个人仍然在我家的时候，对我来说使自己不再非理性会是非理性的。在这段时间内，我具有这样一组动机，就其而言（a）和（b）皆真。但是（c）为假。在这段时间内，我的行动是非理性的。我们因而应当拒斥（G1）。我们能够代之以这样的主张，既然对我而言使自己像这个样子是合理的，这就是一个合理的非理性事例。

6.何以自利论蕴含着我们不可能避免非理性地行动

回想一下凯特的情形，她接受有关自利的快乐论。我们有可能采纳某个别的理论。但是按照这些别的理论，会有一些事例在一些相关的方面类似凯特的事例。而且那些得出的主张可加以重述以便涵盖这些事例。

凯特最强烈的愿望是把自己的著作尽可能地写好，对她来说这是最好的。但是由于此缘故，她经常非常努力地工作，使自己在一段时间内精疲力竭和相当压抑。由于凯特是一位快乐主义者，所以她相信，当她以这种方式行动时是在做对她来说更糟的事情。因为她还接受自利论，凯特相信，在这些情形中她是在非理性地行动。此外这些非理性的行动还是完全自愿的。她像她所做的那样行动是因为，尽管她在意自己的利益，但这并不是她的最强烈愿望。她有一个甚至更加强烈的愿望，那就是她的著作尽可能地好。如果这个愿望减弱的话，对她来说会更糟。她是在按照这样一组动机行动，根据S，对她来说造成自己失去这些动机会是非理性的。

有人或许主张说，因为凯特是在按照这样一些动机行动，她不可能是在非理性地行动。但是这个主张假定有（G1），而（G1）这一主张被我所称的“谢林对武装抢劫的回应”事例表明为假。

如果我们分享凯特有关她是在以一种完全自愿的方式非理性地行动这一信念，那么，我们可能主张她是非理性的。但是凯特能够予以否认。既然她相信S，她能够主张说：“当我做我相信对我更糟的事情的时候，我的行动是非理性的。但是因为我是在按照这样的动机行动的，而对我来说使自己失去这些动机会是非理性的，所以我并非是非理性的。更确切些说，我是合理性地非理性的。”

她还可以补充说：“在按照我想把我的书写得更好这样的愿望行动方面，我是在做对我来说将更糟的事情。这是一个以利己标准衡量的糟糕后果。但它是作为最好的可能后果

组之一的一组后果的部分。我尽管有时受苦，但是因为这是我的最强烈愿望，所以我也受益。而且那些获益大于那些损失。我有时非理性地行动，做我自知对我将更糟的事情，这只是我倘若要得到这些更大利益的话所不得不付出的代价。这是值得付出的代价。”

它可能遇到这样的诘难：“你并非一定要付出这个代价。你可以工作少卖力一点。你可以做对你会更好的事情。你并非被迫去做你相信是非理性的事情。”

她会这样回答：“的确如此。我可以工作少卖力一点。但是，只有在我要使我的著作写得更好的愿望大大减弱的时候，我才会这么做。而且这总体上来说对我会更糟。它会使我的工作索然无味。我怎么会导致产生这么一点，即，在未来的这样的一些情况下我将不是自由地选择去做我认为是非理性的事情？只有通过一种对我会更糟的方式改变我的愿望，我才会导致这一点的产生。正是在这个意义上，我不付出较小的代价就不能够得到那些更大的利益。若非有时自由地选择以那些将对我更糟的方式行动，我就不能够抱有对我来说最好的那些愿望。这就是为什么，当我以这些方式非理性地行动的时候，我无需把我自己当作非理性的。”

这个回答假定了关于那些自愿行动的一个观点：心理决定论。据此观点，我们的行动总是由我们的愿望、信念和其他一些意向导致的。鉴于我们的实际愿望和意向，我们以不同方式行动并不是必然地可能的。它可能遭遇这样的诘难：“如果凯特与众不同地行动并不是必然地可能的，那么她就不应当相信，要理性地行动，她就应该与众不同地行动。我们只应该做我们能够做的。”

当讨论到道德上我们应该做什么的时候，会出现一个类似的诘难。如果凯特一并回答这两个诘难会节省一些文字。她会回答说：“在应该蕴含能够这个学说中，‘能够’的意思与心理决定论相容。当我的行动是非理性的或者失当的时候，我本应该以某种其他方式行动。按照该学说，只有当我本来能够这么做的时候，我才本该以其他方式行动。如果我本来就不能够以其他方式行动，就不能主张说，这是我本来应该做的。主张（1）：我本来就不能够以其他方式行动，并非主张（2）：鉴于我们的实际愿望和意向以这种方式行动本来就是不可能的。主张毋宁是（3）：即便我的愿望和意向有所不同，以这个方式行动本来也是不可能的。无论我们的愿望和意向可能是什么，以这种方式行动本来就是不可能的。如果主张（1）是主张（2）的话，那么，决定论者本会不得不得出任何人都不可能错误地或者非理性地行动的结论。但是他们能够具有正当性地拒斥这个结论。他们能够坚持认为主张（1）是主张（3）。”

凯特会补充说：“我并不主张自由意志与决定论兼容。自由意志的‘能够’的意思不同于那个蕴含能够学说中的‘能够’的意思。绝大多数认为自由意志与决定论不相容的决定论者都认为这两个意思是不同的。这就是为什么，尽管这些决定论者并不认为任何人该当惩罚，但是他们继续认为错误地或者非理性地行动仍然是可能的。”

凯特假定心理决定论可能是错误的。我早先做出过这样的主张，我们有关合理性的信念可能影响我们的行动，因为我们可能想要合理地去行动。它可能会遇到这样的诘难：

> 这错误地描述了这些信念如何影响到我们的行动。我们并非通过援引某人这么做的愿望来解释为什么某人合理地行动。每当有人合理地行动的时候，他是想要这么做这一点可能真是微不足道的。但是他像他所做的那样行动了，是因为他具有一个信念，而不是一个信念和一个愿望。他像他所做的那样行动了，只是因为他认为他有一个这么做的理由。而且无论他的愿望和意向如何，对他来说合理地行动经常是因果地可能的。[4]

要注意，这个诘难者不可能主张，无论一个人的愿望和意向如何，对他而言合乎理性地行动总是可能的。即便他否定决定论，这个诘难者也不能够主张，在我们的行动和我们的意向之间没有什么联系。

这个诘难者还必须承认，我们的愿望和意向可能使我们更难以做我们相信是合理的事情。假设我在遭受极度的干渴之苦时，获得了一杯冰水。而且假设我有一个慢慢地喝下这杯水的理由，因为这会增加我的享受。我也有一个不溅出这杯水的理由。按照这第二个理由去做比在我极度干渴的情况下慢慢地喝下这杯水要更容易得多。

如果诘难者的观点为真，那么凯特的回应就必须予以修正。她或许说：“如果我最强烈的愿望是避免做我认为是非理性的事情的话，那么这对我会更糟。我的最强烈的愿望是我的著作尽可能地好，这对我会更好。既然这是我最强烈的愿望，那么我有时会做我认为是非理性的事情。我之所以以这种方式行动，是因为我要使我的著作尽可能地好的愿望比我不要非理性地行动的愿望强烈得多。你主张说我会时常避免以这种方式行动。凭借意志活动，我会时常避免做我最想做的事情。如果我会避免以这种方式行动的话，我就能够主张我决不是非理性的。但是，鉴于我要使我的著作更好的愿望很强烈，对我来说避免以这种方式行动会是非常难的。而且对我来说，改变自己的愿望以便我自己更加容易地避免以这种方式行动，会是非理性的。鉴于这些事实，我只是在一个非常弱的意义上说是非理性的。”

凯特或许补充说：“我既有那些以利己标准衡量的最好的一组可能的动机中的一个，又永不做我所认为的非理性的事情，这是不可能的。说这不可能是在这样一个相关的意义上：无论我的愿望和意向是什么，这都是不可能的。如果我从不克己，我的日常行动就从来不会是非理性的。但是在造成我自己成为或任由自己保持永不克己时，我本会非理性地行动。如果代之以我使自己具有那些最好的一组可能动机中的一个，我将有时做我认为是非理性的事情。如果我并不具有某个从不克己的人的那种意向，那么，我总是如某个具有这一意向的人那样行动，就是不可能的。既然这是不可能的，而且对我来说使自己永不克己会是非理性的，那么我不能够因为有时做我认为是非理性的事情而受到批评。”

现在可能有人说，就像凯特所表述的，S缺乏任何一种理论的本质特征中的一个。可能有这样的诘难：“没有什么理论能够要求不可能的事。既然凯特不能够总是避免做S宣称为非理性的事情，她就不能够做S主张她应该去做的事情。因此，我们应当拒斥S。如同前述，应该蕴含能够。”

即便我们否定决定论，这个诘难仍然适用。正如我已经主张的，我们必须承认，既然凯特并不具有某个永不克己的人的那种意向，她就不能够总是像这样的一个人那样去行

动。

凯特不能够总是避免做S宣称为非理性的事情这一点是对S的一个好的诘难吗？回想一下“谢林对武装抢劫的回应”。在这个事例中，按照任何有关合理性的令人信服的理论，对我来说不使自己非常地非理性会是非理性的。但是，如果我果真使自己非常地非理性，我就不能够避免非理性地行动。按照这两种选择余地，至少我的行动中的一个会是非理性的。因而在这个事例中我不能够避免非理性地行动就是真的。既然能够有这样的一些情形，那么一个可以接受的理论就会意味着我们不能够避免非理性地行动。S具有这一点蕴含不是对S的什么诘难。

我们可能认为这些主张并不完全解答这个诘难。后面还将出现针对某些道德理论的一个类似诘难。为节省文字起见，我把这些诘难一并放在第15节中予以讨论。

我现在将总括一下我的其他一些结论。就许多人的情况而言，而且恐怕就绝大多数人的情况而言，自利论是间接地自败的。就这些人中的每一个人而言，如果他从不克己的话——永不准备做他认为对他会更糟的事情，反而对他会更糟，此为真。如果他具有的是某一组其他动机的话，会更好一些。我业已提出主张，这样的一些情形并不提供对S的一个诘难。既然S并不告诉这些人要永不克己，而是告诉他们，如果他们能够的话，不要永不克己，那么S以其自身的标准衡量不是失败的。这些情形也不提供对S的一个独立诘难。

尽管他们并没驳倒S，但是对那些接受S的人们来说这些情形却具有非常大的重要性。在这些情形中，S所涵盖的不仅是日常的行动，而且涵盖那些导致我们动机出现变化的行动。根据S，使我们自己具有或保持那些以利己的标准衡量最好的数组动机中的一组会是合理的。如果我们相信我们可以以这两种方式中的任何一种方式行动，不去这么做就会是非理性的。就绝大多数人的情况而言，最好的数组动机中的任何一组都会使他们有时以一种完全自愿的方式去做他们明知对他们将更糟的事情。如果这些人相信S，他们将认为这些行动是非理性的。但是他们无需认为他们自己是非理性的。这是因为，根据S，对他们来说，他们改变动机以便自己不会再以这种方式非理性地行动，反而会是非理性的。他们将在一定程度上痛惜这些非理性行动的那些后果。但是，对于这些行动的非理性他们能够悠然自得地予以对待。这是合理的非理性。

这些主张可能遇到这样的诘难，就是它们错误地假定心理决定论。无论他们的愿望和意向如何，对这些人们而言做他们认为是合理的事情有时是可能的。如果这个诘难成立，这些主张就需要修正。当这些人做他们认为是非理性的事情的时候，他们就不能够主张他们决不是非理性的。但是他们能够主张，鉴于他们的实际动机，对他们来说避免以这种方式行动是非常艰难的。而且按照他们的理论，对他们来说改变自己的动机以便更容易避免以这种方式行动会是非理性的。因而他们能够主张，他们只是在非常弱的意义上是非理性的。一经解释如何能够对这些主张加以修正之后，只要下文不相干，我就不再提及这一诘难。对类似的任何主张作出所需的修正不应是件难事。

7.当与道德相冲突时对自利论予以拒斥的一个论证

有人论证过，自利论也许告诉我们要相信的不是它自己而是某个别的理论。这显然是可能的。根据S，如果对自己会更好的话，我们每一个人使自己相信某个别的理论会是合理的。

我已经提到过这可能为真的一种方式。对我们来说做我们认为非理性的事情或许是不可能的。自利论会告诉我们，在我一直在讨论的那些例子中，要努力相信一个与之不同的理论。这一点在其他方面也或许为真。让我们回到，比方说，遵守诺言这个问题。

达成一种双向协议在实践上是极为重要的。在这些协议中，某个群体中的每一个人都做出了有条件的承诺。每一个人承诺以一种特定的方式行动，条件是所有其他人都承诺以某些特定的方式行动。下面两者都能够为真：（1）如果所有的人而不是没有人遵守诺言，这对这些人中的每一个人都将更好，而且（2）无论其他人做什么，对每一个遵守诺言的人而言将更糟。如果他遵守自己的诺言每一个人所失去的要少于如果所有其他人都遵守他们的诺言他所得到的。这就是何以（1）和（2）皆真。这样的一些协议是双向有利的，尽管要求克己。

如果人们知道我从不克己，我将被排除在这样一些协议之外。其他人知道，不能相信我会遵守诺言。已经有这样的主张：既然这是真的，如果我不再永不克己而且变得值得信赖的话，那么对我会更好一些。[5]

该主张忽视了一个可能性。如果我显得值得信赖但实际上仍然永不克己，这可能对我是最好的。既然我显得值得信赖，其他人就会允许我加入这些互利的协议。因为我实在从不克己，所以每当违背诺言对我更好的时候，我就会坐收不守诺言之利。既然对我来说显得值得信赖更好，对我来说遵守诺言以保持这种表面现象通常更好。但是有一些诺言我能够秘而不宣地予以违背。而且我从违背某些诺言中之所得可能大于不再显得值得信赖之所失。

不过，假设我是坦率的，无法令人信服地说谎。很多人的情况都是如此。如果我们开发出价格低廉却十分准确的测谎仪测试，此种情况的范围或许会变得更大。我们姑且假设这种情况已经发生，所以我们都是坦率的——不再能够欺骗他人。既然我们在某种程度上是坦率的，所以我的结论可能适用于我们的实际状况。但是，假定所有的直接欺骗已经变得不可能，将简化该论证。这样的一个论证表明什么，值得一看。因此，姑且承认这个假定，应当有助于这个论证。

如果我们都是坦率的，那么我们每一个人倘若变得值得信赖——即使当他相信这样做对他更糟的时候，他也可靠地倾向于遵守诺言——对他自己会更好。所以，根据S，我们每一个人都使自己值得信赖会是合理的。

下面假设，要想变得值得信赖，我们得改变有关合理性的信念。我们会不得不使自己相信，对我们每一个人来说守诺是合理的，即便当他知道这对他更糟的时候也要如此。我将在更后面的某部分文章中表述这个假定或许为真的两种方式。

当我们据以改变信念的理由只是这个改变将符合我们的利益的时候，这个改变是艰难的。我们会不得不使用某种形式的自欺。比方说，假设我获悉我得了致命的疾病。既然我想要相信自己是健康的，那么我付费给催眠师让他带给我这种信念。如果我记得是如何得到这个信念的话，我就不会保持这个信念。如果我记得这一点的话，我会知道这个信念是假的。我们有关合理性的信念情况同样会如此。如果我们付费给催眠师让他改变我们的这些信念，因为这对我们将变得更好，那么，那些催眠师必须使我们忘记我们为什么具有我们的这些新信念。

按照上述有关假定，S会告诉我们要改变我们的信念。S会告诉我们要相信S的一个修正形式，而不是它自己。按照这个修正后的理论，我们每一个人去做认为对自己更糟的事情是非理性的，除非他是在遵守诺言。

如果S告诉我们去相信这个修正后的理论的话，这会是对S的一个诘难吗？它会表明遵守这样一些承诺是合理的吗？我们必须清楚地关注这个问题。我们相信这样一点可能是恰当的，就是，遵守我们的诺言是合理的，即使当我们知道这对我们将更糟的时候。我要问的是："如果S本身告诉我们要使我们自己具有这个信念的话，这个信念是得到了支持的吗？"

一些人给出的答案是肯定的。他们论证说，如果S告诉我们要使自己具有这个信念，这就表明这个信念是得到正当性证明的。而且他们把这个论证应用于许多别的种类的行动，他们认为这些种类的行动像遵守诺言一样是道德上所要求的。如果这个论证取得了成功的话，它本来会有极大的重要性。它会表明，在许多种类的情形中，合乎道德地行动是合理的，即便是当我们相信这对我们将更糟的时候。道德上的理由会表明比自我利益所提供的那些理由更强一些。许多作者尝试过证明这个结论的正当性，但没有成功。如果这个结论能以刚刚提及的那种方式证明其正当性的话，就会解决西季威克所称的"伦理学的最为深刻的难题"了。[6]

8.这个论证何以失败

对这个论证有一个简明的诘难。该论证诉诸的是这样一个事实，那就是，S会告诉我们要使自己相信，即便当我们知道遵守诺言对我们将更糟的时候，遵守诺言也是合理的。称这个信念为B。B与S不相容，因为S主张，遵守这样的承诺是非理性的。S要么是有关合理性的真的理论，要么不是。如果S为真，那么B必然假，因为它与S不相容。如果S不为真，B或许为真，但是S并不能够支持B，因为一个不为真的理论不能够支持任何结论。简而言之，如果S为真，B必假，而且如果S不为真，那么它不能够支持B。B要么是假的，要么是得不到支持的。是故，即使S告诉我们要力求相信B，这个事实也不能够支持B。

我们可能认为，一个有关合理性的理论不能够为真，但充其量能够是最好的或者是得到最好的正当性证明的理论。刚刚给出的诘难可以从这样的角度予以重新陈述。存在两种可能性。如果S是最好的理论，我们就应当拒斥B，因为它与S并不相容。如果S并不是最

好的理论，我们就应当拒斥S。B不能够得到一个我们应当予以拒斥的理论的支持。这两种可能性中没有哪一个给予B任何支持。[7]

这个诘难在我看来是强劲的。但是我知道它并未使一些人信服。因而我将再给出两个诘难。这些诘难也将支持某些更加广泛的结论。

我将首先区分威胁和警告。当我说除非你做Y否则我将做X的时候，倘若我做X对你而不是对我会更糟，称之为警告；倘若我做X对我们两者都会更糟，则称之为威胁。如果我总会实施我的威胁，则称我为实施威胁者。

假设，除了是一个实施威胁者之外，某个人永不克己。即使这样的人知道实施他的威胁对他而言更糟，他也会实施。但是，如果他认为做出威胁对他更糟的话，他就不会做出威胁。这是因为，除了是一个实施威胁者之外，这个人从不克己。他从不做他所认为的对他将更糟的事情，除非他是在实施某个威胁。这个例外并不涵盖做出威胁。

假设我们都是既坦率，又永不克己。如果此点为真的话，倘若我使自己成为一个实施威胁者，并且随后向别的每个人宣布我的意向的这一变化，对我来说会更好。既然我是坦率的，所以每一个人都会相信我的威胁。而且被确信的威胁具有许多用处。我的有些威胁会是防卫性的，意在防范别人侵犯到我。我或许把自己局限于防卫性的威胁。但是，以其他方式利用我的那些众所周知的意向会有相当的诱惑力。假设我们之间分享某种合作的利益。而且假设，没有我的合作，就不会有进一步的利益。我或许说，除非我得到最大的份额，否则我将不予以合作。如果其他一些人知道我是一个实施威胁者，而且他们永不克己，他们将给我最大的份额。不这么做对他们会更糟。

其他一些实施威胁者或许以更糟的方式行动。他们会把我们贬为奴隶。他们会威胁说，除非我们成为他们的奴隶，否则他们会与我们同归于尽。我们知道这些人会实施他们的威胁。我们因而会知道，只有成为他们的奴隶才能够避免毁灭。

如果我们都是坦率的，对实施威胁者的回应就是变成不顾威胁者。这样的人总是不顾威胁，即使当他知道这样做对他更糟时也是如此。一个实施威胁者不会威胁到一个坦率的不顾威胁者。他会知道，如果他进行威胁的话，他的威胁会不被理睬，而且他一旦实施威胁，对他而言，情况只会变得更糟。

如果我们都是既坦率，又从不克己，我们意向中的什么变化会对我们每个人更好一些？我把这个问题放到“附录A”中回答，因为这个回答的有些方面与我们现在正在讨论的问题并不相干。相关的是这样一点。如果我们都是坦率的，对我们每一个人来说成为一个值得信赖的不顾威胁者很可能会更好一些。这两个变化会包含某些风险；但是那些很可能有的利益会大大超过这些风险。值得信赖会有什么好处？就是我们不会被排斥在那些需要克己的互利的协议之外。成为不顾威胁者会有什么好处？就是我们不会成为那些实施威胁者们的奴隶。

接下来我们可以假定我们不会成为值得信赖的不顾威胁者，除非我们改变了我们有关合理性的信念。那些值得信赖的人们即使在知道将对他们更糟的时候也遵守他们的诺言。我们能够假定，除非我们相信遵守这样的诺言是合理的，否则我们就不会具有以这种方式

行动的意向。而且我们可以假定，除非我们被人们认识到具有这个信念，否则其他人不会相信我们会遵守这些诺言。按照这些假定，S告诉我们要使我们自己具有这个信念。类似的说法适用于成为不顾威胁者。我们可以假定，除非我们相信不顾威胁总是合理的，否则我们就不会成为不顾威胁者。而且我们可以假定，除非我们具有这个信念，否则别人就不会信服我们是不顾威胁者。按照这些假定，S告诉我们要使自己具有这个信念。这些结论能够结合起来。S告诉我们要使自己相信，在做我们相信将对我们更糟的事情时总是非理性的，除非我们是在遵守诺言或是在不顾威胁。

这个事实支持这些信念吗？根据S，对我们每一个人来说，以下这点是合理的，使自己相信即使在自知将对自己更糟时也不顾威胁是合理的。这表明这个信念是正确的吗？它表明不顾这威胁是合理的吗？

举个例子将对我们有所帮助。考虑一下

我的奴隶状态。你和我分享一个荒岛。我们两个人都是坦率的，而且从不克己。现在你的意向出现一种变化，成为一个实施威胁者。而且你有一枚能够炸飞这个岛屿的炸弹。通过不断地威胁要引爆这枚炸弹，你迫使我为你艰苦地工作。对你的权力的惟一限制是，你必须让我值得活下去。如果连这一点都达不到的话，你的威胁对我来说就不再有效。

我如何才能够终止我的奴隶状态？杀死你不行，因为除非你定期拨动某些密码，否则，你的炸弹会自动爆炸。但是假设我会使自己成为一个坦率的不顾威胁者。愚蠢透顶地，你没有威胁说你会不顾我的意向中的这一变化。这样，这个改变会终结我的奴隶状态。

对我来说作出这个变化会是合理的吗？毕竟存在着你可能作出某个新威胁的风险。但是，既然这样做明显会对你更糟，这个风险会是小的。而且通过甘冒这个小风险，我几乎会肯定地得到更大的益处。我几乎肯定会终结我的奴隶状态。鉴于我的奴隶状态的悲惨境地，对我来说，根据S，使自己成为一个不顾威胁者是合理的。而且鉴于我们的那些别的假定，对我来说使自己相信不顾威胁总是合理的这一点会是合理的。尽管我不能够完全肯定这会对我更好，但是那巨大的、几乎可以肯定的利益会超过那个小风险。（在相同的意义上，某个人成为值得信赖的话会对他更好这一点永远不会是完全肯定的。此处也是，所有能为真的就是：可能有的那些利益超过了那些风险。）

假定我现在作出了这些改变。我已经成为一个坦率的不顾威胁者，而且已经使自己相信不顾威胁总是合理的。根据S，对我来说使自己具有这个信念是合理的。这表明这个信念是正确的吗？

让我们继续那个故事。

我如何终结我的奴隶状态。我们两个都运气不好。有一段时间，你忘了我已经成了一个不顾威胁者。为了达到某个微不足道的目的——诸如得到我刚采摘的椰子——你重复你通常的威胁。你说，除非我给你那个椰子，否则，你会把我们两个炸上天。我知道，如果我拒绝，这对我将肯定更糟。我知道你确实是一个实施威胁者，即便知道这对你将更糟也会把威胁付诸实现。但是，像你一样，我现在不信那个纯粹的自利论。我现在相信，即便我知道这对我将更

糟，不顾威胁也是合理的。我按照我的信念行动。正如我所预见到的，你把我们两个人都炸飞了。

我的行动是合理的吗？不是。如前所述，我们或许得出结论，既然我按照如下信念行动：对我来说，承认我不是非理性的，这一点是合理的。更准确地说，我是合理地非理性的。但是我所在做的却不是合理的。当我知道如果我做的话，这对我将是灾难性的，而且对什么人都没有好处，那么不顾某个威胁就是非理性的。S在此告诉我们，使自己相信即使在自知将对自己更糟的时候也不顾威胁是合理的，这一点是合理的。但是这并不表明这个信念是正确的。并不表明在这样一个情形中不顾威胁是合理的。

我们能够得出一个更宽泛的结论。这个情形表明我们应当拒斥

（G2） 如果某个人使自己相信，对他而言以某种方式采取行动是合理的这一点是合理的，那么，对他而言以这种方式行动就是合理的。

现在回到B，即回到这样一个信念，即使当我们知道这对我们将更糟时还遵守我们的诺言是合理的。按照上述那些假定，S蕴含着对我们来说使我们自己相信B是合理的。有些人主张，这个事实支持B，表明遵守这样一些诺言是合理的。但是这个主张好像假定（G2），而这是我们刚刚拒斥了的。

对于这些人所主张的还有一个诘难。即使S告诉我们力求相信B，S也蕴含着B是假的。所以，如果B为真，S必假。既然这些人们相信B，他们应当相信S是假的。那么他们的主张会假定

（G3） 如果某个有关合理性的假理论告诉我们使我们自己具有一个特定的信念，这表明这个信念是真的。

但是我们显然应当拒斥（G3）。如果某个假理论告诉我们要使自己相信地球是方的，这不会表明地球就是如此。

S告诉我们要力求相信不顾威胁是合理的，即使我们知道，这么做对我们将更糟。正如我所举的例子所表明的，这并不支持这个信念。因此，我们应当就遵守诺言持有相同的主张。可能还有一些别的根据使我们可以据以相信遵守我们的诺言是合理的，即使我们知道这样做对我们将更糟。但是这并不会被这样一个事实——自利论本身告诉我们使自己相信它是合理的——表明为合理的。已经有这样的论证，就是通过诉诸这样一些事实，我们能够解决一个古老的难题：我们能够表明，当它与自我利益相冲突的时候，道德提供更强的行动理由。这个论证站不住脚。它或许充其量表明某种东西更少。在一个我们都坦率的世界中——不能够互相欺骗——在有关合理性的方面自欺或许是合理的。[8]

9.何以自利论可能是自谦的

如果S告诉我们相信某个别的理论，它也不会支持这个别的理论。但是它会是对S的

一个诘难吗？再重申一遍，以其自身标准衡量S不会是自败的。S是一个有关实践上的合理性而不是理论上的合理性的理论。S可能告诉我们，使我们自己抱有某个错谬的信念。如果对我们来说抱有错谬的信念会更好一些的话，抱有真的信念，即便是关于合理性的，也不会是S给我们设定的那个终极目标的部分。

上面所给出的那些论证或许可以得到强化和扩展。如果正如我所假设的，测谎技术使我们大家都坦率的话，这会更容易一些。如果我们永远不能够彼此欺骗的话，或许有一个论证表明，根据S，每一个人使自己不相信S会是合理的。

假设这是真的。假设S告诉每一个人要使自己相信某个别的理论。那么S会是自谦的。姑且假设我们都相信S，但是我们也可能改变我们的信念，那么S就会自己隐退。它就会变成一个没有人相信的理论。但是自谦并非是自败。它不是有待人们相信的一个理论的目标。如果我们对理论加以人格化，而且佯装它们有目标，那么一个理论的目标不是有待人们相信，而是有待证明其为真，或证明其为最好的理论。一个理论是自谦的并不表明它不是最好的理论。

如果我们相信S对我们来说会更糟时，S会是自谦的。但是S无需告诉我们要相信它。当如果我们相信某个别的理论会对我们更好时，S会告诉我们力求相信这个理论。如果我们成功地做到了S所告诉我们的，这对我们再一次地会更好一些。尽管S会自己隐退，致使没有什么人相信它，以自身的标准衡量它仍然不会是失败的。这一点仍然会是真的，因为我们每一个人都已经遵循S——做了S所告诉我们要做的——每一个人因而已经使结果对自己来说更好了一些。

尽管以其自身标准衡量S不会是失败的，但是或许会有人主张说，一个可以接受的理论不可能是自谦的。我对这个主张予以否定。这个主张可能看起来令人信服，但是一经分析便显出糟糕的理由。想要一个关于合理性的最好的理论不是自谦的，这会是自然的。如果最好的理论是自谦的，告诉我们相信某个别的理论，有关合理性的真理就会令人沮丧地出现复杂化。希望真理更加简明一些：最好的理论会告诉我们相信它，这一点是自然的。但是能让它不止是一个希望吗？我们能够假定真理必定更加简明吗？我们不能。

10.何以后果论是间接自败的

我的绝大多数主张，经过小小的改动，就会涵盖一组道德理论。这些就是后果论（或用缩写C表示）的那些不同版本。C的中心主张是

（C1） 存在一个终极道德目标：结果尽可能地好。

C理论适用于一切事情。当应用于行动的时候，C主张下述两点：

（C2） 我们每一个人所应当做的是任何产生最好结果的事，而且
（C3） 如果某个人所做的是他相信将使结果更糟的事，他就是在错误地行动。

我在我们最有理由去做的事情与我们相信或者应该相信在既定情况下去做会是合理的事情之间作了区分。我们现在必须区分什么是客观的对与错和什么是主观的对与错。这个区分与道德理论是否能够客观上为真毫无关系。该区分是在下述两点已知的情况下某个理论所蕴含的东西之间的区分：（i）某个人所做的或本可以做的后果或本来有的后果，和（ii）这个人所相信的或应该相信的这些后果。

提及一个类似的区分可能会有所帮助。客观上正确的医治是事实上对病人最有好处的那个医治。主观上正确的医治是在医学证据已知的情况下医生最合理地开出处方的医治。正如这个例子所表明的，认识到的最好的东西是客观上正确的东西。道德理论的中心部分回答的就是这个问题。我们有两个理由需要说明主观上的正确性。我们通常并不知道我们行动的后果会是什么。而且我们应该为做了主观上错的事情而受到责难。即使这些行动客观上是对的，我们也应该为这样的一些行动而受到责难。即使一位医生所做的非常可能要了病人命的事情在事实上救了病人一命，他也应该为他的行动而受到责难。

在下文的绝大多数篇幅中我将在客观意义上使用对、该、好和坏。但是错将通常意指主观上的错或该受责备。我意指的意思在语境中常常是显而易见的。这样，就上面给出的主张而言，显然（C2）是关于什么是我们客观上该做的，而（C3）是关于什么是主观上错的。

为了涵盖那些带有风险的情形，C主张

（C4） 我们主观上应该做的是那些其结果具有所预期的最大的善的行动。

计算一个行动的结果的所预期的善的方法是，每一可能的善的后果的价值乘以该行动将产生该后果的几率。每一个可能的糟糕后果的负面价值也是如此计算。结果的所预期的善是这些价值减去这些负值后的总量。假设，例如，如果我往西行的话，我有1／4的几率救100个人的命，有3／4的几率救20个人的命。我的西行所预期的善，以所救的人数衡量，是100×1／4＋20×3／4，或25＋15，或40。下面假设我往东行，我将肯定救30个人的命。我东行所预期的善是30×1，或者30。根据（C4）我应该西行，因为所预期的得救人数会更大。

后果论不仅涵盖行动和结果，而且涵盖愿望、意向、信念、情绪、眼睛的颜色、气候以及其他任何东西。更确切些说，C涵盖任何会使结果更好或者更糟的事情。根据C，最好可能的气候是会使结果最好的气候。我将再次用“动机”来涵盖愿望和意向这两者。C主张

（C5） 最好的可能动机是那些如果我们具有它们结果就将为真的最好的动机。

如前所述，“可能”意指“因果上可能”。有许多不同的动机组在这样一个意义上会是最好的：没有什么别的这样的可能动机组，如果我们具有这个动机组的话，结果会真的更

好。我已经表述过我们能够借以改变我们的动机的一些方式。（C2）蕴含着我们应该力求造成我们自己具有或保持任何一组最好的可能动机组。更宽泛一些说，我们应该以任何一种会使结果更好的方式来既改变我们自己又改变其他任何东西。如果我们相信我们本来能造成这样的改变，那么（C3）蕴含着未能这样做会是错的。[9]

要应用C，我们必须问是什么造成结果更好或者更糟。最简洁的答案是由功利主义给出的。这个理论把C与下面这样一个主张结合起来：最好的结果是那个带给人们减去负担后的最大净利益总量的结果，或者按照这个主张的快乐主义版本来说，是那个带给人们减去悲惨之后最大净幸福总量的结果。

C的版本还有很多。这些版本能够是一些多元主义理论，诉诸数个不同的有关是什么造成结果更好或者更糟的原则。因此，C的一个版本既诉诸那个功利主义主张，又诉诸平等原则。这个原则主张，如果某些人不是因为自身的过错而境况比别人更糟，那么这是很糟糕的。按照C的这个版本，一个结果的善既有赖于利益的净总量会有多大，又有赖于利益和负担在不同的人们之间分配的平等程度如何。尽管两个结果中的一个牵涉到一个较小一些的利益总量，但两个结果中的这一个结果或许更好一些，因为这些利益会得到更为平等的分享。

一位后果论者会诉诸许多别的原则。根据三个这样的原则，倘若人们受到欺骗、遭到强迫和背叛，是很糟糕的。而且这些原则中的一些可能本质上是指过去的事件。两个这样的原则就诉诸过去的资格和公正的应有赏罚。平等原则可能主张，人们应当得到平等的份额，不是在某些特定的时刻如此，而是在他的整个生活中如此。如果它提出这个主张的话，这个原则本质上指涉过去的事件。如果我们的道德理论包含这样一些原则，我们就不只是关切狭义上的后果：我们行动之后所发生的结果。但是我们仍然能够在更广的意义上是后果论者。在这个广义上，我们的终极道德目标不是结果尽可能地好，而是历史尽可能好地进行。我下面所说的或许能够从此角度予以重新陈述。

我将用语词“后果论”和字母“C”指称所有这些不同的理论。就像有关自利的那些不同的理论一样，在C的这些不同版本之间作出决断至少也会占用一本书的篇幅。本书并不讨论这个决断。我只讨论这些不同的版本有什么共同之处。我的那些论证和结论会适用于所有的或几乎所有的此类具有可信度的理论。值得强调的是，如果一个后果论者诉诸我提到的所有原则，那么他的道德理论就非常不同于功利主义。既然这样一些理论很少被讨论到，所以可以轻易地忽略不计。

一些人已经想到，如果后果论诉诸许多不同的原则，那么它就不再是一个与众不同的理论，因为它能够被用来涵盖所有的道德理论。这是一个误解。C只是诉诸那些关乎什么使结果更好或更糟的原则。于是C或许主张，如果存在更多的欺骗或者强迫，这会更糟。那么C会给我们大家设定两个共同目标。我们应当力求使欺骗或强迫更少这一点属实。既然C给所有的行动者设定共同的道德目标，我将称C是对行动者中立的。

许多道德理论并不采取这样的形式。这些理论是相对于行动者的，给不同的行动者设定不同的目标。例如，能够这样主张，就是每一个人应当具有他不去强迫他人这一目标。

照此观点，我强迫他人会是错的，即便这样做会使强迫更少一些这一点为真。这一主张用在欺骗或背叛他人上面也是同样。按照这些主张，每一个人的目标不应当是欺骗或背叛更少一些，而应当是他自己并不欺骗或背叛他人。这些主张不是后果论的。而且这些是我们绝大多数人都接受的那种主张。C能够诉诸有关欺骗和背叛的那些原则，但是它并不诉诸这些原则的熟悉形式。

我现在将表述某个理论T可能是自败的一种不同方式：

> 如果当几个人力图达到他们的T设目标，而达到这些目标却将会更糟这一点为真时，我们称T是间接地集体性地自败的。

按照它的所有不同版本或者大多数不同版本，这一点就C的情况来说可能为真。C蕴含着我们总是应当力求做任何会使结果尽可能好的事情。如果我们倾向于以这种方式行动，我们是纯粹的行善者。如果我们都是纯粹的行善者，这可能会使结果更糟。即使我们过去总是做（我们的行动所可能做出的）会使结果最好的事情，此点仍然可能为真。糟糕的后果可能不是来自我们的行动，而是来自我们的意向。

有许多方式，如果按这些方式我们都是纯粹的行善者的话，这可能具有糟糕的后果。其中的一个是对幸福总量的后果。按照C的任何一个令人信服的版本，幸福是那种使结果更好的东西中的一个巨大部分。我们的绝大多数幸福来自具有某些强烈的愿望，并且按此行动。这些包括爱某些他人所牵涉到的愿望，好好工作的愿望，以及我们不工作时据以行动的许多强烈愿望。为要成为纯粹的行善者，我们会不得不有悖于甚或压抑这些愿望中的绝大多数愿望。很有可能的是，这会大大减少幸福总量。这会使结果更糟，即便我们过去总是做（我们的行动所可能做出的）会使结果最好的事情。鉴于人们的实际情况，它或许并不使结果比实际上的更糟。但是它会使结果，比我们若不是纯粹的行善者，而是具有某些别的因果上可能的愿望和意向的话本会有的结果，更糟一些。[10]

还有别的几种方式，如果我们都是纯粹的行善者的话，会使结果更糟。其中的一个基于这样一个事实，就是当我们想要以某些方式行动的时候，我们将很有可能在有关我们的行动后果方面欺骗我们自己。我们将很有可能错误地认为，这些行动将产生最好的结果。例如，考虑一下杀死其他人的例子。如果我们想要某个人死，就轻易地相信，错误地相信，这会使结果更好一些。它因而使这样一个结果更好一些：我们强烈地倾向于不杀人，即便当我们相信这样做会使结果更好一些时也是如此。只有当我们相信凭借杀会使结果更加多得好的时候，我们不杀人的意向才应当让路。类似的主张适用于欺骗、强迫以及别的数种行动。

11.以其自身标准衡量何以后果论并未失败

我将假定，在这些和其他一些方面，后果论（C）是间接地集体地自败的。如果我们都是纯粹的行善者，结果会比我们如果具有某些别的动机组会有的结果更糟。如果我们知

道这一点，C告诉我们使我们自己成为或者保持纯粹的行善者会是错的。因为C作出这个主张，以其自身标准衡量它并不是失败的。C并非宣告自己不适用。

对C的这种辩护就像我对S的辩护。有一个差异值得指出。当某个人的下述情况为真时，S是间接地个别地自败的：如果某个人从不克己的话，这会比倘若他有某组别的愿望和意向的话更糟。这会是一个以S的标准衡量的糟糕后果。而且这个糟糕后果时常发生。有许多人，因为从不克己或很少克己，他们的生活正在变得更糟。如果我们中的某些人或所有的人是纯粹行善者的话，这会使结果比倘若我们具有某些别的动机会有的更糟，当此点为真时，C是间接地集体地自败的。这会是一个以C的标准衡量的糟糕后果。但是这个糟糕后果可能不发生。没有多少人是纯粹的行善者。因为这样的人为数不多，他们具有这个意向这一事实总体说来可能并不使结果更糟。

以S的标准衡量的那个糟糕后果时常发生。以C的标准衡量的那个糟糕后果可能不发生。但是这个差异并不影响到我对S和C的辩护。两个理论都告诉我们不要具有产生这些糟糕后果的意向。这就是为什么以他们自己的标准衡量S并不失败而且C不会失败的缘由。与这些糟糕后果事实上是否发生并不相关。

我对C的辩护假定，我们能够改变我们的意向。可能遇到诘难说：“假设我们都是纯粹的行善者，因为我们相信C。而且假设我们不能改变我们的意向。这些意向会具有以C的标准衡量的糟糕后果，而且这些糟糕后果会是我们相信C的结果。所以C以其自身的标准衡量是失败的。”对于我对S的辩护也存在过一个类似的诘难。我将在第18节中讨论这些诘难。

12.幻想的伦理学

我已经假定C是间接地集体地自败的。我已经假定，如果我们都是纯粹的行善者，结果会比我们倘若具有某些别的动机组的话更糟。如果这个主张为真，C告诉我们，我们应当力求具有这些别的动机组中的一组。

这个主张是否为真部分地是一个事实性的问题。我认为它很有可能是真的。但是我将不会在此尝试表明这一点。这个主张蕴含什么看起来更值得讨论。我还相信，即便我们信服后果论是最好的道德理论，我们绝大多数人也不会事实上成为纯粹的行善者。

由于麦基作出一个类似的假定，他称行为功利主义为“幻想的伦理学”。[11] 像其他的几个作者一样，他假定，我们应当拒斥这样一种道德理论，倘若它在这样一个意义上不切实际地要求：即便我们都接受这个理论，我们绝大多数人事实上也很少会做这个理论所主张我们该做的。麦基认为，道德理论是某种我们发明出来的东西。如果是这样，那么主张一种可以接受的理论不能够不切实际地要求这一点就是令人信服的。但是按照其他几个有关道德本质的观点，这个主张并不令人信服。我们可能希望最好的理论不是不切实际地要求的。但是，按照这些观点，这也只能是一个希望。我们不能够假定它必定为真。

假设，我错误地假定C是间接地集体地自败的。即便这是错谬的，我们也能够令人信

服地假定C是不切实际地要求的。即便我们都是纯粹的行善者不会使结果更糟，我们大家或我们中间的绝大多数成为纯粹的行善者也很有可能在因果上是不可能的。

尽管这是些相当不同的假定，但是它们具有同样的蕴含。如果我们成为纯粹的行善者在因果上是不可能的，那么C再次蕴含我们应该力求具有以后果论的标准衡量的最好的可能动机组中的一组。如果（1）C要么是间接地自败或是不切实际地要求的，要么两者都是，而且（2）这些事实中没有哪一个会表明C不能够是最好的理论，那么这个蕴含因而是值得讨论的。尽管我还没有确信C是最好的理论，但是我既相信（1）又相信（2）。

13.集体性的后果论

值得把C与后果论的另一种形式作一个区分。正如迄今所陈述的，C是个体性的，而且关乎实际的后果。根据C，鉴于其他人实际上将做的，我们每一个人都应当力求做会使结果最好的事情。而且鉴于其他人所具有的那些实际的动机组，我们每一个人都应当力求具有那些可能的动机组中其后果最好的那一组动机。我们每一个人都应当问：“存在某个这样的别的动机组吗，它对我来说既是可能的，结果又会是更好的？”我们的回答有赖于关于其他人将拥有的那些动机组，我们所知道的或是我们能预测到的。

当我在1983年1月打出这些文字时我能够预测到什么？我知道我们绝大多数人将继续具有那些与我们现在所具有的那些动机非常像的动机。我们绝大多数人都将爱一些特定的他人，而且将具有绝大多数幸福所赖以获得的其他强烈愿望。既然我知道此点，C可能告诉我力求成为一个纯粹的行善者。这可能会使结果更好，即使倘若我们都是纯粹行善者的话会使结果更糟。如果绝大多数人都不是纯粹的行善者，而一些人是的话，这可能使结果更好。如果绝大多数人仍然保持现在的样子，那么，将有更多的苦难，更多的不平等，更多的其他绝大部分使结果糟糕的东西。这种苦难中的许多我本能够相当轻易地避免，而且我本能够以其他方式做许多使结果更好的事情。如果我避免密切的人际关系，而且使我的其他强烈愿望变得相对更弱一些，以致我能是一个纯粹的行善者，那么这从而可能使结果更好一些。

如果我幸运的话，对我来说变得像这个样子可能并不坏。我的生活将被剥夺掉绝大多数幸福来源。但幸福的一个来源是与人为善的信念。这个信念可能带给我幸福，使我朴素的生活不仅在道德上是好的，而且对我来说也是好的生活。

我也可能不那么幸运。尽管我会接近于做一个纯粹的行善者，但这的确对我可能不会是一个好的生活。而且可能存在其他许多对我可能更好的生活。按照有关自利的那些令人信服的绝大多数理论都可能会这样。那么C对我的要求可能看来有些不公。剥夺掉自己绝大多数幸福来源的人为什么应当是我？更确切些说，我为什么应当属于为数不多的根据C应当力求做到这一点的人？如果所有的人都更多地使结果更好的话，难道不会更公平吗？

这令人想到后果论的一个形式，它既是集体的，又关乎理想的后果。按照此一理论，我们每一个人都应当力求具有这样的一些愿望和意向组中的一组，如果每一个人都具有这

些组中的一组的话，结果会比每一个人具有别的一些组的话更好一些。这个陈述能够以数个方式予以诠释，而且在去除模棱两可性方面存在一些人所共知的困难。此外，这个理论的某些版本面临强烈的诘难。它们告诫我们所要忽略的是事实上会发生的事，而且那些忽略方式可能是灾难性的。但是集体性的后果论（缩写CC），具有更大的吸引力。我将留待更后面一点提出，一个更复杂的理论是如何可能保持CC的吸引人之处而又避免那些诘难的。

CC并非只是在有关我们的愿望和意向方面与C不同。这两个理论还在有关我们应该做什么的问题方面见解不一。考虑一下富人应当送给穷人到底多少的问题。对绝大多数后果论者而言，这个问题超越了国界。既然我知道其他绝大多数富人只会给出一点点，对我来说会难以否定：如果我几乎给出我的全部收入的话会更好。即便我给出了十分之九，但是所剩的那十分之一中的一些如果让非常贫穷的人享用的话，行善会更多。后果论于是告诉我，应该给出我的几乎所有的收入。

集体性的后果论的要求要小得多。它并不告诉我给出事实上会使结果最好的那个数量。它告诉我给出这样多的量，就是如果我们都给出这个量的话，结果会最好。更确切些说，它告诉我给出那个会使结果最好的、特定的国际所得税所要求的量。这个税会是递增性的，对越富有的人所要求的比例越大。但是它对每一个人的要求会比C（按照对他人的实际付出数量的可信预测）所作出的要求小得多。如果富有程度像我的那些人都只给出他们一半的收入，或者只给出他们四分之一的收入，或许是最好的。可能为真的是：如果我们都给出更多一些，这将破坏我们自己的经济，以致在将来我们只能给出少得多。可能为真的是，如果我们都给出更多一些的话，我们的馈赠将会大得让那些贫穷国度的经济无法吸收。

我所讨论的这个差异只有在所谓的部分依从理论中才出现。这是道德理论中的这样一个部分，它涵盖我们知道某些他人将不履行他们应该做的事的那些情形。C或许要求一些人给出他几乎所有的钱财，并且力求使他们自己成为纯粹的行善者。但是这可能只是因为绝大多数其他人不是在做C所主张的他们应该做的。他们不向穷人给出他们应该给出的数量。

在其部分依从理论中，C一直被认为是要求过高的。此主张不是那个有关C是不切实际地要求的主张。正如我已经说过的，我认为这不会是什么诘难。所被主张的是，在其部分依从理论中，C提出了不公的或者说不合理的要求。这个诘难可能并不适用于C的完全依从理论。如果我们都具有，根据C我们应该力求促使自己具有的那些可能的动机组中的一组的话，C的要求就会小得多。 [12]

14.无过之错

尽管C是间接地自败的，但是它以其自身标准衡量并非是失败的。但是它可能面临其他诘难。比方说我在讨论S的时候所提出的那些诘难。假设我们全都相信C，而且全都具

有属于以后果论的标准衡量是最好的可能动机组中的动机。我业已主张，至少对我们绝大多数人而言这些动机组不会包括做一个纯粹的行善者。如果我们不是纯粹的行善者，那么我们有时将做我们所相信的将使结果更糟的事。根据C，那么我们将是在错误地行动。

在此举一个例子。绝大多数最好的可能动机组中会包括我们自己对子女的强烈的爱。假设克莱尔具有这样的一个动机。考虑一下

事例一。克莱尔要么会给她的孩子某种利益，要么给某个不幸的陌生人更多一些利益。因为她爱她的孩子，所以她把利益给了孩子而不是那个陌生人。

作为一个后果论者，克莱尔可能不仅看重孩子在道德上得益多少，而且看重他们是否得益于他们自己的父母。她可能认为父母的关爱内在地是或本身就是使结果更好的东西。即使如此，克莱尔可能相信，由于未能帮助那位陌生人，她是在使结果变得更糟。她可能因而相信她是在错误地行动。而且这个行动完全是自愿的。只要她想，她本来能够避免做她所相信是错的事。她未能如此做只是因为，与想要避免做错相比，她更想要有利于她的孩子。

如果某个人自由地做她相信是错的事情，那么她通常会面临严峻的道德批评。克莱尔认为自己应该承受这样的批评吗？作为一个后果论者，她会否认这一点。克莱尔的回应会像凯特主张她自己并非是非理性的时候的回应一样。克莱尔会说：“我之所以做错，是因为我爱我的孩子。但是，造成自己失去这样的爱，对我来说会是错的。我使结果变得更坏导致了一个坏的结果。但这是总体上来说最好的可能的后果组中的一个后果组的部分。因此，对我来说，改变我的动机以便未来不会再以这种方式做错，这会是错的。既然如此，当我的确以这种方式做错时，我无需把我自己当作道德上坏的。”我们业已看到能够有合理的非理性。同样，能够有道德的不道德或者无过之错。在这样的情形中，不道德的是行动而不是行动者。

它可能再次遭到诘难说：“克莱尔造成的坏结果本来是可以避免的。这不像外科医生给予病人最好的可能的治疗时无法避免造成疼痛一样。那个坏的结果是一个独立的和自愿的行动的结果。既然它本来是可以避免的，那么就不能主张说它是最好的可能的后果组中的一个后果组的部分。”

克莱尔会回应说：“我本来能够不这样做。但这只是意味着，如果我的动机有所不同的话，我本会这么做。鉴于我的实际动机，我采取不同的行动因果上是不可能的。况且，如果我的动机有所不同的话，这会使结果在总体上说来更糟。既然我的实际动机以后果论者的标准衡量是最好的可能组中的一个，那些坏的后果在相关的意义上是最好的可能后果组中的一个后果组中的部分。”

它可能遭到诘难：“如果你采取不同的行动在因果上是不可能的，鉴于你的实际动机，你不能够做出你应该去做什么的主张。应该蕴含能够。”

凯特在第6节中回答过这个诘难。不能够主张说，如果克莱尔本来不能够这么做，她

本该采取不同的行动。这个条件从句并不意味着“如果鉴于她的实际动机这本来在因果上是不可能的”，而是意味着“如果无论她的动机会是什么这本来在因果上是不可能的”。

像凯特一样，克莱尔假定心理决定论这一点可能是错的。如果是这样，她的主张可以加以修正。她应当不再主张，如果她具有最好的可能动机组中的一组，这将不可避免地导致她去做她认为是错的事。取而代之的是，她可以主张：“如果我是一个纯粹的行善者的话，不去做我认为错的事会是容易的。既然我具有另一组动机，不以这种方式行动就是非常难的。而且，我改变我的动机以便更容易地不以这种方式行动会是错的。既然如此，当我以这个方式行动的时候，我只在非常弱的意义上是道德上坏的。”

接着考虑

事例二。克莱尔要么会救她孩子的命，要么会救数个陌生人的命。因为她爱她的孩子，她救了孩子，而那些陌生人都死了。

在这个事例中，克莱尔会有同样的主张吗？数个人的死亡是一个非常坏的结果。她会主张这些人的死亡是那些最好的可能后果组中的一部分吗？答案可能是否定的。如果克莱尔并不爱她的孩子的话，本来可能会使结果更好。而这对她会更糟，对她的孩子而言则更加糟得多。但是，那么她本来可以救几个陌生人的性命。这个好结果可能会超过那些坏结果，使结果总体上说来更好。

如果是这样，克莱尔会说：“我没有什么理由相信，我对我的孩子的爱会有如此坏的结果。我任由我自己爱我的孩子在主观上是对的。而造成自己失去这样的爱是会受责难的，或者从主观上说是错的。当我救我的孩子的命而不是那些陌生人时，我是在按照这样一组动机行动，如果我使自己失去这组动机的话，会是错的。这足以证明我的这样一个主张的正当性，就是当我以这种方式行动时，这是一个无过之错的情形。”

后果论者或许会说：“当克莱尔得悉她能救那些陌生人时，她造成自己不去爱她的孩子不会是主观上的错。这将是对的，因为这么一来她会救了那些陌生人。”但是克莱尔会回答说：“我本来就不可能像所要求的那样快地失去这种爱。固然存在一些我们能够改变我们动机的方式，但是，就我们那些最深沉的动机来说，这需要一段长长的时间。我力图失去我对自己孩子的爱本来就是错的。如果我力求失去的话，也只有在那些陌生人死去之后才会取得成功。而这只会使结果变得更糟。”

正如这个回答所表明的，克莱尔的主张本质上诉诸某些事实性的假定。如果她具有一个纯粹的行善者的意向的话，本来总体上说会使结果更好，这一点或许为真。但我们是在假定此为假。我们是在假定，如果克莱尔具有某组动机，这组动机有时将使她选择做她认为将使结果更糟的事，那么结果将更好。而且我们在假定，她的实际动机组是最好的可能动机组中的一组。

我们可以设想其他本来会使结果甚至更好的动机。但是，鉴于有关人性的事实，这样一些动机并非是因果上可能的。既然克莱尔爱她的孩子，那么她会救孩子而不是几个陌生

人。我们可以设想每当他人的生命处于危险之中的时候我们对我们子女的爱会“关停”。如果我们都具有这类爱的话，这会使结果更好，这或许为真。如果我们都给拯救更多人的生命以这样的优先权，我们对我们子女的爱会不得不“关停”的情形就会为数不多。因而这种爱会像现在一样多。但是，我们的爱会像这个样子事实上是不可能的。我们不会进行这样的“微调”。当我们孩子的生命遭受威胁的时候，我们对子女的爱不会仅仅因为数个陌生人也受到威胁而关停。 [13]

克莱尔主张说，当她做她认为将使结果更糟的事情的时候，她是在错误地行动。但是她还主张：“因为我是在按照这样一些动机行动，就我来说如果失去了这些会是错的，那么这些行动是无过的。当我以这种方式行动的时候，我无需把自己当作坏的。如果心理决定论并不为真的话，我就只在一个非常弱的意义上会是坏的。当我以这种方式行动的时候，我不应当感到懊悔。我们也不应当打算力求再也不以这种方式行动。”

现在可能有人会诘难，既然她作出这样的主张，克莱尔不可能真正相信她是在错误地行动。但是有足够的根据认为她的确具有这个信念。考虑一下她救她的孩子而不是数个陌生人的那个事例。尽管她爱她的孩子，克莱尔并不认为她孩子死亡会是一个比几个陌生人的死亡更糟的结果。她孩子的死亡对孩子和她会更糟。但是数个陌生人的死亡总体上说来会更糟糕得多。在救她的孩子而不是数个陌生人方面，克莱尔是在做她认为将使结果更加糟糕得多的事情。她因而认为，她是在错误地行动。她的道德理论直接蕴含这个信念。她还认为她不应当感到懊悔。但是她据以相信这一点的理由并不在她有关她是在错误地行动的信念上投下怀疑的阴影。她的理由是，她是在按照一个动机——爱她的孩子——在行动，就她而言造成自己失去这个动机本来就是错误的。这可能表明她并不该当受责难，但是并不表明她不能够相信她的行动是错误的。

这或许可以这样说

（G4） 如果某个人按照他应该使自己具有的一个动机而行动，而且就他来说使自己失去这个动机会是错的，那么他不会是在错误地行动。

如果（G4）得到正当性证明的话，它会支持有关克莱尔的行动本来就没有错的主张。而且这会支持有关她不能够真正地相信她的行动会错的主张。但在第16节中，我将举一个（G4）并不令人信服的事例。

克莱尔会补充说，在许多别的可能事例中，如果她认为她的行动是错的，她就会认为她自己是坏的，而且她会感到懊悔。如果她去做她认为会使结果更糟的事的话，而且她并不是按照这样一组动机在行动，这组动机因她而失去是错的话，那么情况就常常会如此。后果论一般并不打破一个行动是错的这一信念与谴责和懊悔之间的链接。我们一直在讨论的就是下面这些事例的情形之一：其中某个人按照一个自己失之会错的动机采取行动的那些事例。

还有另一种事例，其中的那个链接是断裂的。C适用于一切，包括责难和懊悔。根据

C，当这会使结果更好时，我们应该责难他人和感到懊悔。当责难或懊悔会导致我们以使结果更好的方式改变我们的动机的时候，情形就会如此。当我们像克莱尔那样具有最好的可能动机组中的一组的时候，就不会如此。甚至当我们并不具有这样的一些动机的时候或许也并不会如此。如果我们过于经常地受到责难，责难的后果就会打折扣。C于是可能蕴含着，即便我们并不具有最好的动机组中的一组，我们也应当只为那些我们认为将会使结果变得糟糕得多的行动受到责难。

15.避免错误地行动是不可能的吗？

克莱尔的主张蕴含着，她无法避免做她认为是错的事情。她或许说：“我既具有最好的可能动机组中的一组，又决不做我认为是错的事情，在因果上这并不是可能的。但如果我是一个纯粹的行善者的话，我的日常行动就决不会错。然而，在允许自己保持做一个纯粹的行善者的时候，我就会是在错误地行动。如果取而代之的是我造成自己具有最好的可能动机组中的一组，作为我应该去做的，那么我有时会做我认为是错的事情。如果我并不具有纯粹的行善者的意向，那么，我总是像一个纯粹的行善者那样行动，决不做我认为是错的事情，就不是因果上可能的。既然这不是因果上可能的，而且就我造成自己做一个纯粹的行善者来说会是错误的话，那么我不能够因为有时未能像一个纯粹的行善者那样行动就受到道德批评。”

现在可能有这样的说法，正如克莱尔所表述的，C缺乏任何一个道德理论的那些本质特征中的一个。可能遭到这样的诘难：“没有什么理论能够要求不可能的事。既然我们不能够避免做C所称为错的事，那么我们就不能够总是做C所主张的我们应该做的事情。因此我们应当拒斥C。如前所述，应该蕴含着能够。”

即便我们否定心理决定论这个诘难也适用。假设克莱尔救的是她的孩子而不是数个陌生人。她本来就会以这种方式行动，因为她并不具有一个纯粹的行善者的意向。她对她的孩子的爱本来就比她的避免做她认为是错误的事情的愿望强烈一些。如果我们否定决定论，那么，我们将否定：在这个情况下克莱尔要避免做她认为是错的事情本来在因果上是不可能的。通过意志的努力，她本来能够违背她的最强烈愿望去行动。即便我们如此主张，我们也不能够认为克莱尔在不具有一个纯粹的行善者的意向的情况下，就总是会像一个纯粹的行善者那样行动。甚至那些否定决定论的人们也不能够完全打断我们的行动和我们的意向之间的链接。

在没有一个纯粹的行善者的意向的情况下，如果我们不能够总是像一个纯粹的行善者那样行动，那么上述诘难就仍然适用。即便我们否定决定论，我们也必须承认存在下面的情况。我们是在假定我们由衷地相信，如果我们都是纯粹的行善者的话结果会更糟。如果我们具有这一信念，我们决不做我们认为将使结果更糟的事情这一点就是不可能的。如果我们使自己或者任由自己保持做一个纯粹的行善者，我们就从而是在做我们认为将使结果更糟的事情。如果我们还有别的愿望和意向，那么我们总是像一个纯粹的行善者那样行

动、决不做我们认为将使结果更糟的事情这一点就是不可能的。诘难者因而能够说：“即使决定论不为真，我们决不做我们认为将使结果更糟的事情这一点也是不可能的。在主张我们决不应该以这种方式行动方面，C是在要求不可能的事情。既然应该蕴含能够，C的主张就是不可辩护的。”

克莱尔会回答说：“在绝大多数情况下，当某个人错误地行动的时候，他该当受责难，而且应当感到懊悔。这就是‘应该蕴含能够’学说中最令人信服之处。难以相信，会有这样一些事例，在这样的情形中一个人无论做什么，或者无论早先本会做什么，他都该当受到责难，他都应当感到懊悔。难以相信，某一个人避免以一种遭到责难的方式行动本来就是不可能的。C并不蕴含这个信念。如果我救的是我的孩子而不是数个陌生人，我会认为我是在做将使结果更糟的事情。我会因而认为我是在错误地行动。但这本是一个无过之错的事例。根据C，我们能够总是避免做该当责难的事情。这足以满足‘应该蕴含能够’的学说。”

我们可能认为这些主张并未充分地答复这个诘难。对S也有过一个类似的诘难。我们决不做S宣称是非理性的事情这一点是不可能的。我开始答复那个诘难借助的是诉诸第5节中的那个事例：谢林对武装抢劫的回应。在这个事例中，按照任何一个令人信服的有关合理性的理论，我都不免会非理性地行动。要答复对C的这个诘难，克莱尔或许可以诉诸其他一些我们不免会错误地行动的事例。就连最反对C的一些作者也已经主张说，存在这样的一些事例。在注释 [14] 中我讨论这个答复。

16.使自己错误地行动可能是对的吗？

既然C是间接自败的，那么它告诉我们使我们自己去做或者更有可能去做它宣称的道德上错的事情。以C的标准衡量这不是一个缺陷。我们能够问一个像我们关于自利论所问的同样的问题。C给我们设定了一个实质性的道德目标：历史尽可能顺利地行进。它还给我们设定了第二个实质性的目标——我们决不错误地行动吗？按照C的那个众所周知的形式——功利主义，答案是否定的。对功利主义者来说，避免做错是达到那个实质性的道德目标的一个纯粹手段。它本身并不是一个实质性的目标。按照C的那些不以一个而以数个道德原则来判断结果的好的版本，也会如此主张。例如，这或许为那个既诉诸功利主义主张又诉诸平等原则的理论所主张。所有这些理论都给我们设定有道德地行动和避免做错的形式上的目标。但是这些理论都会主张这个形式上的目标不是我们的实质性的道德目标的组成部分。

尽管这个主张可能是由任何一个后果论者得出的，但是它不会是按照若干其他道德理论得出的。按照这些理论，避免做错本身就是一个实质性的道德目标。如果我们接受这些理论中的一个，我们可能至少以两种方式诘难C。我们可能说：“一个可以接受的理论不能够把道德地行动当作一个纯粹的手段。”这个诘难我在第19节中予以讨论。我们还可能说：“一个可以接受的理论不能够要求我们造成自己去做这个理论本身宣称是错误的事

情。”

我们应当问，如果我们提出这个诘难，我们自己是否认为所讨论的问题中的行动会是错误的。我们是在考虑这样一些事例，在这些事例中后果论者认为，尽管他是在错误地行动，但他并非是道德上坏的，因为他是按照就其而言使自己失之则错的那些动机在行动。在这些事例中，我们自己认为这个后果论者是在错误地行动吗？

在那个想象出来的克莱尔救她的孩子而不救陌生人的事例中这是不大可能的。如果我们不是后果论者，我们将很有可能认为，克莱尔的行动本来就不会是错的。对此类的其他一些事例我们可能同样这样认为。假设克莱尔忍住不杀我，虽然她真切地相信，杀我会使结果更好一些。克莱尔会想，在忍住不杀我方面，她会是在错误地行动。但是她可以把这个当作一个无过之错的事例来对待。她错误地行动，是因为她强烈地倾向于不杀，而且出于第10节末尾所给出的那个理由，她相信这个意向是一个她若使自己失之则错的意向。我们可能再一次相信，在忍住不杀我方面，克莱尔并不是在错误地行动。

如果这就是我们对有关这些事例所认为的，那么我们应当诘难C的这个部分这一点就愈加不那么明确。我们接受C的这样一个主张，在这些事例中，克莱尔不会表明她自己在道德上是败坏的，或者是该当受责难的。就此没有什么异议。我们可能诘难C的这样一个主张，就是，克莱尔尽管不应该受责难，她的行动却是错的。但是，如果它并不具有它的这些通常的含义，我们恐怕就不应当诘难这个主张。

我们仍然可能诘难说，一个可以接受的道德理论不会告诉我们使我们自己去做这个理论宣称是错的事情。但是请考虑

我的道德堕落。假设我担任某种公职，如果我卷入丑闻的话就会被毁掉。我有一个仇家，他是我所揭穿过的一个罪犯。这个仇家现在获释了，图谋报复。他不是简单地伤害我，而是决定迫使我自甘堕落，因为他知道我将把这看得比最重的伤害还要更严重。他威胁我说，除非我同意他给我拍摄淫秽照片，否则他本人或者他帮会中的人会杀死我所有的子女。如果他后来把这些照片寄给某个新闻记者的话，我的公职生涯就会毁掉。他然后就能够通过威胁要毁掉我的公职生涯而迫使我选择错误的行动。他将迫使我选择帮助他犯罪。尽管我在道德上与绝大多数人一样好，但我不是一个圣人。单单为了保住我的职业生涯我不会非常错误地行动，但是我会帮助我的仇家犯一些小罪。即便有鉴于我倘若拒绝帮助我的仇家我的职业生涯就会被毁掉这个事实，我也会错误地行动。我们下面能够假设，既然我非常了解我的仇家，我有充分的理由，既相信倘若我拒绝让他拍照，我的子女会被杀掉；又相信如果我不拒绝，我的子女将不会被杀掉。

我应该让这个人拍照。我们似乎能够令人信服地主张，政府不应当屈服于这样的威胁，因为这只会使政府面临随后进一步的威胁。但是这个主张并不包括我的仇家对我的这个威胁。就我而言，在预见到我的子女结果将被杀掉的情况下，拒绝他的要求会是错的。我应该让他拍照，即便我知道后果将是我随后将时常犯错误。在我的子女获得安全之后，我将时常为了保住我的职业生涯而帮助我的仇家犯一些小罪。后来的这些行动将是相当自愿的。我不能够主张说，是我的仇家后来的那些威胁迫使我以这些方式行动。我本可以拒绝错误地行动，即便这会毁掉我的生涯。

我业已主张，我应该让这个人拍照。这甚至会得到绝大多数拒斥后果论的人们的认

同。这些人会同意，既然那是救我的子女的惟一方式，我应该使我以后将时常错误地行动这一点属实。这些人于是认为，一个可以接受的道德理论应能够告诉某个人要让自己做这个理论宣称是错误的事情。既然他们相信这一点，他们就不能够诘难后果论能够有这个蕴含。

如果我让我的仇家拍照，我会变得倾向于帮助他犯一些小罪。且让我们给这个事例增添某些特征。通过放弃我的职业生涯，我本来能够使自己丧失这个意向。但是我的仇家已经威胁说，如果我不按他意志去做，他的帮会将杀掉我的子女。因此，我使自己丧失这个意向会是错的。相反，如果我拒绝帮助我的仇家犯罪，他通过把我丑态百出的淫秽照片寄给记者，毁掉的将只是我的职业生涯。我的仇家向我保证，如果他毁掉我的职业生涯，他将不会杀死我的子女。他通过威胁毁掉我的职业生涯，从造成我做我相信是错的事情中得到邪恶的快感。如果他的威胁是杀死我的子女的话，这种快感就会失去。如果我帮助他犯罪是因为这是保住我的子女生命的惟一途径，我就不会认为我是在错误地行动。因为我的仇家想要我认为我是在错误地行动，所以他并未实施这个威胁。

由于了解我的仇家，我有充分理由相信他所说的话。既然是救我子女生命的惟一方式，我应当让他拍照。我应该使我自己倾向于帮助他去犯小罪。而且，就我而言使自己丧失这个意向会是错的，因为如果我丧失了的话，我的子女将遭到杀害。但是，当我按照这个意向去行动的时候，我是在错误地行动。我不应该帮助这个人去犯罪，只是出于保住我的职业生涯。

这个事例表明，我们应当拒斥我所称的（G4）。这是这样一个主张，如果我应该使自己具有某个意向，而且就我而言使自己丧失这个意向会是错的，那么当我按照这个意向行动的时候就不会是在错误地行动。在刚刚表述的那个事例中，当我按照这样的一个意向行动的时候，我是在错误地行动。[15]

现在我将一并陈述四个类似的错误。一些人主张，如果我使自己具有某个意向是合理的，那么按照这个意向行动就不能够是非理性的。这一主张通过那个我所称的谢林对武装抢劫的回应事例被表明是错谬的。第二个主张是说，如果就我使自己相信某个行动是合理的这一点而言是合理的，那么这个行动就是合理的。这个主张被我所称的“我的奴隶状态”的事例表明是错谬的。第三个主张是，如果存在某个我应该使自己具有的意向，而且如果我使自己失去这个意向会是错的，那么就我来说按照这个意向行动就不能够是错的。刚刚举出的事例表明这一主张是错谬的。第四个主张是说，如果我应该使自己相信某个行动不会是错的，那么这个行动就不能够是错的。我将很快予以表明该主张是错谬的。这四个主张假定，合理性与正确性能够被遗传或被转移。如果我使自己倾向于以某个方式行动或使自己相信这个行动是合理的或正确的这一点是合理的或正确的，那么这个行动就是合理的或正确的。我所举出的事例表明这并非如此。合理性与正确性是不能以这种方式遗传的。在这个方面真理比这些主张所蕴含的要更为简洁。

17.何以后果论可能是自谦的

或许有人主张说，如果后果论有时打断我们的行动是错的信念与我们自己是坏的信念之间的链接，那么我们事实上就不会继续足够认真地对待道德。同样，如果我们相信其他愿望应当经常更强一些的话，那么我们避免做错的愿望就可能遭到逐渐削弱。只有当我们相信它应当总是压倒性的，而且当它倘若不是压倒性的话我们则感到懊悔的时候，这个愿望才可能幸存下来。或许有主张说，按照这些或其他根据，如果我们总是保持我们的道德信念与我们的意图和情绪之间的链接，会使结果更好。如果是这样，如果我们并不相信C的话，那么这会使结果更好。

我怀疑这些主张。但是值得考虑一下它们会蕴含什么。根据C，我们每一个人都应当力求具有以后果论者的标准衡量的最好的可能愿望和意向组中的一组。如果我们并不仅仅具有这些愿望和意向，而且还具有相应的道德情绪和信念的话，那么这可能使结果更好一些。

考虑一下，比如，盗窃。按照C的某些版本，如果财产被盗窃，那么这无疑是坏的。按照C的另一些版本，则并非如此。按照这些版本，只有当盗窃使结果更糟时，它才是坏的。避免盗窃并非是我们的终极道德目标的组成部分。但是，如果我们强烈地不倾向于偷盗的话，会使结果更好，这可能为真。而且，如果我们相信偷盗无疑是错的，在偷盗时会感到懊悔，那么这或许会使结果更好。类似的主张可能适用于许多其他种类的行动。

如果这些主张为真，C会是自谦的。C会告诉我们说，我们应当力求相信的不是它自己而是某个别的理论。我们应当力求相信这样一个理论，如果我们相信它的话，结果会最好。按照上述那些主张，这个理论或许不是C。它可能是西季威克所称的常识道德的一个版本。

如果C告诉我们相信这个道德的某个版本的话，这个版本就不会是像现在这个样子的常识道德，而是一个改进版本。常识道德不是那个会使结果最好的道德理论信念。例如，这样的一个理论会对富人要求得更多。如果那些富裕国家的人们送给穷人至少年收入的四分之一或一半，或许使结果最好。富人现在只把不到百分之一的收入送给穷人，而且看起来相信他们这样做是正当的。

假设C告诉我们相信某个别的理论。正如我已经说过的，如果据以改变我们信念的理由不是一个给我们的旧有信念投下怀疑阴影的理由，而只是倘若我们具有不同的信念就会有好的后果的话，那么，在这样一种情况下改变我们的信念会是一件困难的事。但是我们有多种多样的方式可以带来这种变化。或许我们都会对此着迷，而下一代人则以不同方式加以培养起来。我们得设法忘掉我们是如何和为何获得我们的新信念的，而且该过程得设法向未来的历史学家们隐藏起来。

如果我们接受的不是C，而是集体性的后果论，那么，这里会有差异。如果我们接受C，那么，我们或许得出结论说，C应该为绝大多数人所拒斥，但是应当仍然为一些人所相信。我们的理论从而会是部分自谦的，而且是部分隐秘的，因为它告诉那些相信它的人不要启蒙无知的大多数人。但是作为集体性的后果论者，我们应当相信这样一种道德理论，就是，如果我们都相信它的话，结果会最好。这个理论不能是隐秘的。

一些人发现，一个道德理论或许是隐秘的这一点尤其值得诘难。如果我们相信欺骗在道德上是错的，那么有关道德的欺骗可能看起来尤其是错的。西季威克写道：“如果本身保持隐秘的话，那么隐秘性的道德是权宜性的这一学说看起来就是权宜性的。或者，如果这种隐匿难以维持的话，那么这样一点可能是可取的，就是常识应当批判这样一些学说，它们局限于启蒙过的少数人是权宜的。”[16] 这就是威廉斯所称的“政府大厦”后果论，因为它把大多数人当作殖民地中的土著那样看待。[17] 正如威廉斯所主张的，我们不能够欢迎这样的一个结论。西季威克对他的结论感到遗憾，但是他并未把遗憾看作是怀疑的一个根据。[18]

我已经主张，C完全自谦是不大可能的。它充其量是部分自谦，部分隐秘的。如果某些人并不相信C的话，或许会使结果更好一些；但是，如果C没有一个人相信的话，会使结果更好这一点就不大可能了。

再举一个怀疑这一点的根据。假设我们都最终相信C。（当我们记起C可以是一个多元理论，诉诸许多不同的道德原则的时候，这看起来将较少令人怀疑。）然后我们断定C是完全自谦的。我们断定，如果我们使自己相信常识道德的某个改进版本的话，会使结果最好。我们可能成功地促成我们信念中的这个变化。鉴于世界的变化和技术的变革，如果我们修正我们的道德信念的话，结果会更好，这一点或许后来会实现。但是如果我们不再相信C，因为我们现在相信的是常识道德的某个版本的话，我们就不会被引导在我们的道德中去进行所需的这些修正。我们据以相信这个道德的理由不会是：我们现在相信它本身是使结果最好的那个道德信念。这就是为什么我们促使我们自己相信这个道德的理由。但是为了相信这个道德，我们必须忘记这就是我们所做的。我们现在只会相信这个道德。因而我们可能不会被引导去修正我们的道德，即便我们对这个道德的信念真会增加某种灾难的机会，诸如核战争。

这些主张应当影响到我们对于倘若我们都不再相信C的话是否会使结果更好这一问题的回答。我们可能会正确地认为存在某个别的道德理论信念，从短期来看会使结果更好。但是一旦后果论自谦，绳索被切断，长期的后果可能会糟得多。

这表明，最可能会为真的是，C是部分自谦的。如果借助某种想成功必须予以忘记的自欺过程，绝大多数人使自己相信某个别的理论，可能更好一些。但是作为一种预防措施，一些人应当继续相信C，而且应当保留关于这种自欺的有说服力的证据。这些人无需生活在“政府大厦”中，或者具有任何别的特殊地位。如果一切进展顺利的话，这些为数不多的人不会做什么。但是，如果绝大多数人所相信的那个道德理论的确变成灾难性的话，那些为数不多的人就会出示他们的证据。当绝大多数人得悉他们的道德信念是自欺的结果的话，这就会从根本上削弱这些信念，并且防止这种灾难。

尽管我已经说过，假设C是完全自谦的话，这未必可能。假设C告诉我们大家都使自己不相信它自己，而是相信某个别的理论。威廉斯主张，如果是这样，该理论就不配享用这个名称，因为它“一点都决定不了思想在世界中如何被实施”[19]。这个主张令人不解，因为，就像威廉斯还主张的那样，C对我们思考道德的方式会有所要求，而且我们的愿望

或意向组“必须是追求最好的”。[20] 这是在要求某个相当具体的事情，而且是完全后果论的。

威廉斯提出第三个主张，如果C是完全自谦的话，它会不再有效。[21] 这无需如此。假设事情如上述的那样发生。我们都最终相信C的某个形式。然后我们由衷地相信，如果我们都相信某个别的理论的话，这会产生最好的可能结果。C则告诉我们都要相信这个别的理论。以某种间接的方式，我们促成我们信念中的这个变化。现在没有什么人相信C。但这并不证明C已经不再生效的主张是正当的。它有这样一个后果，就是我们现在都相信某个别的特定理论。而且我们对这个别的理论的信念将产生最好的可能结果。尽管没有什么人相信C，C仍然是有效的。有两个持续的事实就是我们早先相信C而产生的后果：一个事实是我们的那些新的道德信念，另一个事实是，因为我们具有这些信念，结果就会尽可能地好。

威廉斯正确地主张，如果C是完全自谦的，它表明什么就会不清楚。我们会不得不决定它表明的是C“不可接受呢，还是仅仅表明没有什么人应该接受它”[22]。清楚的是，按照我们最后的那些假定，没有什么人道德上应该接受C。如果有什么人的确接受C的话，它自己会告诉他，他道德上应该拒斥C，而且代之以相信某个别的理论。但是，正如威廉斯所提出的，存在着两个问题。一个问题是，某个理论是否是那个我们道德上应该力求相信的理论。另一个问题是，该理论是否是那个我们理智上应该或者以追求真理的标准衡量应该相信的理论——该理论是否是真的或者得到最好证明的理论。我早就主张，如果一个关于合理性的理论是自谦的，这并不表明这个理论不能是真的或不能是得到最好证明的理论。我们能够就道德理论做出类似的主张吗？

我们对这个问题的回答部分取决于我们有关道德推理的本质的信念。如果一个道德理论能够是完全直截了当地真，那么显然，如果它是自谦的，这并不表明它不能够是真的。但是我们可能代之把道德当作一个社会产物，要么是以事实上的方式产生的，要么是以某种“理想的建构主义者”方式产生的。我们可能然后主张，要成为可以接受的，一个道德理论必须满足罗尔斯所称的“公开性条件”：它必须是一个人人应该接受的理论，人人彼此公开承认的理论。[23] 按照这些元伦理学的观点，一个道德理论不可能是自谦的。按照其他一些观点，它却是能够自谦的。在这些不同的观点之间作出决断至少要占用一本书的篇幅。因此，在本书中对这个问题我们只能存而不论。如果像我所认为的，C不会是自谦的话，这无关紧要。

18.对假定不变性的诘难

我现在回到早先提出的一个诘难。考虑一下那些主张自利论间接自败的人。假设这些人相信S，而且结果从不克己。对他们而言这样更糟。如果他们具有某些别的愿望或意向的话对他们会更好。就这些人的情况而言，除非他们相信一个不同的理论，否则这不会是可能的。而且，他们既不能够改变他们的信念又不能改变他们的意向，这可能是真的。

就后果论者而言类似的主张或许为真。假设，因为我们都相信C，我们都是纯粹的行善者。这使结果比如果我们都具有别的意向时要更糟。我们才能够改变我们的意向，除非我们改变我们有关道德的信念，但我们不能带来这些改变。

所有这些主张未必为真。如果它们为真的话，它们会提供对S和C的诘难吗？

考虑一个想象的事例可能有所帮助。假设撒旦统治宇宙。撒旦不能够影响到哪一个是有关合理性的真理论，或者哪一个是最好的或得到最佳证明的理论。但是他知道这个理论是哪一个，而且他乖戾地造成凡信仰这个理论就会具有以这个理论自身的标准衡量的坏的后果。在设想这个事例方面，我们无需假定最好的理论是那个自利论。无论最好的理论是什么，撒旦都会造成凡信仰这个理论就会具有以这个理论的标准衡量的坏的结果。

其次就道德理论我们也能够作同样的假定。假设最好的道德理论是功利主义。照此理论，我们都应当力求产生那个不偏不倚地考虑的、对每一个人都最好的结果。撒旦使人们确信，如果相信这个理论，那么对每一个人来说则会更糟。再假设最好的道德理论不是后果论的，而且它告诉每一个人绝不要欺骗他人、强迫他人或不公正地对待他人。尽管与他们的意向相反，但是撒旦使那些相信这个理论的人们事实上更加具有欺骗性、强迫性和不公性。

撒旦使人们确信，如果任何一个人相信某个理论，那么这会带来以这个理论的标准衡量的糟糕的后果。这会表明这样一个理论不是最好的理论吗？显然不会。它充其量表明的不过如此：鉴于撒旦的介入，如果我们并不相信那个最好的理论的话，它会更好。既然我们纯粹是撒旦玩弄于股掌之间的玩物，有关实际的真相就是极端令人压抑的。如果我们也不知道这个真相或许会更好。

在这个想象出的事例中，如果我们并不相信这种最好的理论的话会更好一些。这表明我们应当拒斥

（G5） 如果我们应该造成自己相信某个行动是错的，那么这个行动就是错的。

正如我所主张的，错误性并不以这种方式遗传。

假设我们所知道的一切，只是相信某个理论会具有以这个理论的标准衡量的坏后果。这并不能表明这不是最好的理论。是否如此，必定取决于为什么相信这个理论则具有这些糟糕的后果。有两种可能性。这些糟糕的后果可能产生自我们成功地做了这个理论所告诉我们要做的。如果这是真的，那么该理论就会是直接地自败的，而且这可能就驳倒了这个理论。这些糟糕的后果可能并不这样产生，而是由某个关于实在的完全分离的事实所造成。如果这个事实是由于撒旦的介入，这就不会给该理论投下什么怀疑的阴影。

就上述可能性我们应当主张什么？假设下述情况为真。对我们每一个人来说，如果相信S并因而是永不克己的，结果就会更糟。如果我们都相信C，并因而是纯粹的行善者，那么这会使结果更糟。而且，如果我们具有这两个信念和意向中的一个，我们就不能够改变它们。那么相信这两个理论会具有以这些理论的标准衡量的坏的后果则会是真的。这会

给这些理论蒙上怀疑的阴影吗？抑或它只不过是像撒旦那样的干预？

最好的理论可能既不是S也不是C。我将在更后面论证我们应该拒斥S。但是，如果我是错的，而且要么S要么C是最好的理论，那么，我提出，上述的可能性就不会提供对其中任何一个理论的诘难。如果要么S要么C是最好的理论，那么，相信这个理论就会具有以这个理论的标准衡量的坏的后果。但是这些坏的后果并不会是我们去做或者力图去做S或C所告诉我们去做的那些事情的结果。那些坏的后果会是我们的意向的结果。而且这些理论不会告诉我们要具有这些意向。它们会告诉我们，如果我们能够，就不要这么做。S会告诉我们，如果我们能够，就不要永不克己。C会告诉我们，如果我们能够，不要做纯粹的行善者。我们之所以会有这些意向中的一个意向，是因为我们信仰这些理论中的一个理论。但是这些理论并不告诉我们要去相信它们自己。S告诉每一个人要相信那个会对他最好的理论信念。C告诉我们要相信那个会使结果最好的理论信念。按照上面所作的假定，S和C会告诉我们不要相信S和C。

因为我们要么相信S要么相信C，信仰其中任何一个理论都会具有以此理论的标准衡量的坏的后果。但是这些坏的后果并不会是我们做这些理论告诉我们所做的事情的结果。它们会是我们具有一些意向的结果，这些理论并没有告诉我们要去具有这些意向，而且告诉我们倘若能够的话不要具有。而且它们会是这样一种结果，那就是，我们所相信的并不是这些理论告诉我们所相信的，而是它们告诉我们倘若能够的话所不要相信的。既然这些坏后果不能够以这些方式中的任何一个方式归咎于这些理论，所以我提出，如果上述所提出的主张为真的话，这不会在这些理论上面投下怀疑的阴影。像撒旦的干预那样的，这些主张只会是关于实在的一些令人压抑的真相。

19.合乎理性或合乎道德会是一种纯粹的手段吗？

S告诉我们要合乎理性地行动，而C告诉我们要合乎道德地行动。但是这些只是我所称的我们的形式上的目标。我已经假定，合乎道德地行动本身不会是C给我们设定的一个实质性的目标。C或许主张，合乎道德地行动是一种纯粹的手段。同样，合乎理性地行动可能不是S给我们设定的那个实质性的目标的组成部分。而且S可能主张，合乎理性地行动是一个纯粹的手段。这是对这两个理论的诘难吗？

此处在S和C之间存在一个差异。S不能够主张，我们的形式上的目标本身是一个实质性的目标。但是C本来能够提出这个主张。在此对S可能存在一个诘难。但是对C却并不能存在一个类似诘难。

我们或许对S诘难说：“如果合乎理性地行动不是我们应当具有的一个目标，而是一种纯粹的手段，那么我们为什么应当合理地行动？我们为什么应当知道什么是我们最有理由做的？”

一个自利论者应当如何回应？他或许采纳有关自利的目标列表理论。那么他或许主张：“合乎理性和合乎理性地行动它们本身是那使我们的生活变得更好的东西的组成部

分。如果它们总体说来对我们更好，那么S并不蕴含着合乎理性和合理行动是纯粹的手段。它们本身就是每一个人终极的T设目标的组成部分。”

下面考虑一个本身是快乐主义者的自利论者。这个人必须承认，他相信合乎理性地行动是一种纯粹的手段。但是他也许会说：“根据S，你最有理由做的事情是凡是可以使你的生活过得尽可能好的事情。如果你想知道你最有理由做的是什么，而且想要合乎理性地行动，S并不蕴含着这些是毫无意义的愿望。这并不为这样一个主张所蕴含，就是，如果你遵循S，而且合乎理性地行动，你的行动的重要程度只是一种手段。作为一种手段的重要程度也是一种重要的方式。只有当合理行动并不重要的时候，你的愿望才会是毫无意义的。S主张，当你在决定做什么的时候，与合理行动这一点相比，没有什么更为重要。即便对你而言做来合理的是使你自己在意向上倾向于非理性地行动，这最后一个主张也是得到正当证明的。即便此处，最为重要的也是做那对你而言做来会是合理的事。”

我现在从S转到C。C或许主张合乎道德地行动是一个纯粹的手段。我们可能诘难说：“如果是这样，我们为什么应当在乎道德？”首先考虑后果论者中最简单的一种——快乐主义的功利主义者。这样的一个人或许说：“所发生的是好还是坏，在道德上是重要的。如果受苦更多则是坏的，如果幸福更多则是好的。我们的行动是否是道德的，我们是否避免做错，也是重要的。我们应当尽自己最大的努力减少苦难，增加幸福。这之所以重要，不是因为它本身，而是因为其后果。在这个意义上，避免做错纯粹是一种手段。但这并不蕴含着，我们是否避免做错在道德上并不重要。当我们在决定做什么的时候，与避免做错相比，没有什么更为重要。即便当我所应该做的是使我们自己倾向于错误地行动，最后这个主张也是得到正当证明的。即便此处，最为重要的也是我们做我们所应该做的。”

一位快乐主义的功利主义者必须承认，按照他的观点，如果做错并不具有坏的后果，那么它就不会是重要的。如果更多地做错，这本身不会使结果更糟。就像S的快乐主义版本的情况一样，我们的形式上的目标的达到的确重要，但只是作为一种手段。

这位功利主义者能够为这个主张辩护吗？他或许首先诉诸威廉斯所谓的道德的自我放纵的无吸引力。[24] 比较两个正在力图解除他人苦难的人。第一个人之所以如此行动，是因为他同情这些人。他还相信，苦难是坏的，应该予以解除。第二个人之所以如此行动，是因为他想当一个有道德的人。就这两个人而言，第一位看起来更好一些。但是第一个人对合乎道德地行动的好和做错的坏并没有什么想法。他的行动受到的驱使，只是他的同情，以及他的这样一个信念，就是既然受苦是坏的，他就应该力求避免它。这个人看来把合乎道德地行动当作一个纯粹的手段。正是第二个人把合乎道德地行动当作一个本身就是好的独立的目标。既然第一个人看起来更好一些，这支持有关合乎道德地行动是一个纯粹的手段的主张。

下面考虑一下

谋杀和意外死亡。假设我知道X要死了，而且作为他的最后行动他打算谋杀Y。我还知道，除非Z获救，否则他将被森林大火烧死。我或许能够劝说X不要谋杀Y，或许代之能够救Z的命。假设我相信，如果Y被X所杀的话，这不会比

Z被森林大火烧死更糟。这两个结果同等的糟糕，因为它们哪一个都包含着某个人丧命。在第一个结果中，还会存在一个非常严重的做错情形。但是，根据我的理论，这并不会使结果更糟。（如果做错者自己生存下来的话或许如此。但是X要死了。）既然我认为如上所述的做错本身并不使一个结果更糟，那么我认为，如果我救Z的几率会略微高过劝说X不要杀Y的几率的话，我应该力求救Z。 [25]

许多人会接受最后这个结论。他们会相信，如果我救Z的几率略微高一些的话，我就应当力求救他而不是救Y。如果我们接受这个结论，我们还能够主张，如果有更多的做错的话，它本身是坏的吗？甚至因为它包含着做错，X谋杀Y会是一个更糟的结果，我们仍然能够主张，我们应该力求制止Z的意外死亡吗？为这个主张辩护会是困难的。对很多人来说，这又是一个支持这样一个观点的事例，就是避免做错纯粹是一种手段。

可能遭到这样的诘难："如果X打算谋杀Y，坏的本性已经呈现。如果你只是劝说X不要实施他的谋杀意图，你并未防止那个坏的本性。这就是你为什么应该力求救Z的缘由。"我们可以对这个事例做些改变。假设我知道X可能很快错误地意识到他已经被Y所出卖。X并不是道德上坏的，但是他像奥赛罗一样。他是一个好人，却潜在地是一个坏人。我知道，如果X相信他已经被Y所出卖的话，很有可能他将像奥赛罗一样谋杀Y。我阻止X获得这样的错误信念有很高的几率，从而避免他谋杀Y。但是我救下Z的性命的几率更高一些。如前所述，X在任何情况下都是要死的。许多人会再次认为我应该力求救Z的性命。这暗示着，如果X形成他的意图，然后谋杀Y，这不会是一个比Z意外丧生更糟的结果。如果这本来会是一个更糟的结果的话，我为什么应当救Z而不是Y？当我成功的几率只是略微高一些的时候，两恶相权我为什么应当力求制止罪恶较轻的那一个？

假设，因为我们相信我应该力求救Z，我们同意Y之死不会是一个比Z之死更糟的结果。如果是这样，Y之死体现出来的坏的本性就只是Y的死亡。X形成他的谋杀意图然后非常错地行动这一点并不能够使这个结果更糟。正如我所主张的，我们可能得出避免做错纯粹是一种手段的结论。

在这样一些情况下，很多人认为做错并不使结果更糟。如果道德上正确的行动更多一些、得到履行的义务更多一些，这会使结果更好吗？我可能时常应允去做我无论用什么办法都决意要做的事情。从而我会使更多的义务得到履行这一点为真。但是没有人认为这会使结果更好，或者认为这会是我应该做的事情。

接着假设：贫穷被消除，天灾不再发生，人们不再遭受身体上或精神上的疾病之苦，而且在许多别的方面不再需要他人的帮助。这些变化都会在某种程度上是好的。它们会在任何情况下是坏的吗？自己付出相当的代价来帮助那些落难的人在道德上是值得称道的。在我所描述的这样一个世界中，极少有人需要这种帮助。这些道德上值得称赞的行动就会更少得多。这一点会是坏的吗？这会使这个结果在某种程度上更坏吗？

如果我们的回答是否定的，这再一次支持有关合乎道德地行动是一种纯粹的手段的主张。但是我们中的一些人会给出肯定的回答。我们会认为在这方面结果会更坏。而且还有很多人对错做本身持有不同的观点。这些人会认为，与Z的意外死亡相比，X谋杀Y作为

一个结果会坏得多。一个后果论者能够接受这些主张吗？

这取决于他所接受的原则是什么。首先考虑一个快乐主义的功利主义者。如果X谋杀Y不会导致比Z的意外死亡更多的苦难或损失更多的幸福，那么这个功利主义者不会主张，作为一个结果，那个谋杀更坏。当转向道德上值得称赞的行动的时候，下面则是他所能够主张的全部：一个人深信自己在一些重要的方面对人有所帮助是幸福的一个主要源泉。因此，如果只有为数极少的人需要这样的帮助的话，那么这在某种意义上是糟糕的。

其次考虑一个接受有关自利的目标列表理论的后果论者。按照这个理论，合乎道德和道德地行动对我们来说本身可能就是好的，而无论它们的后果可能是什么。它们可能属于那些对我们来说最好的东西，或属于使我们的生活过得最好的东西。而且道德上坏本身对我们来说可能就是最坏的东西之一。如果一个后果论者提出这些主张，那么他就会否定道德地行动和避免做错是纯粹的手段这一点。按照C的任何一种令人信服的说法，如果我们的生活过得好，那么就更好。按照刚刚提出的那些主张，道德地行动和避免做错是C给我们设定的终极道德目标的组成部分。

照此观点，尽管这些是这个目标的组成部分，但是它们本身不是终极目标。它们之所以是这个目标的组成部分，是因为就像幸福一样，合乎道德是使我们的生活过得更好的因素之一。

一个后果论者会有一个不同的主张。他会主张，我们如此这般的形式目标是一个实质性的目标。他会主张，如果有更多的做错，即便这不会对什么人来说更坏，也会是坏得多的。同样，如果更多的人合乎道德地行动，即便这不会对什么人来说更好，也会是好得多的。一个后果论者甚至会主张，达到我们的形式上的目标与达到我们的其他道德目标相比具有绝对优先权。他会接受红衣主教纽曼的观点。纽曼认为，痛和罪两者都是坏的，但是罪绝对坏得多。即使整个人类遭受“最极端的极痛”之苦，其坏的程度也不及犯下可赎的小罪。 [26]

极少有后果论者会走得如此之远。但既然纽曼的观点是C的一个版本，我们不能够主张C赋予避免做错的权重太小。与所有其他道德目标相比，C会赋予这个目标以绝对优先权。

再一次看来，C不是一个与众不同的道德理论，但却能涵盖所有的理论。这并非如此。非后果论者可以主张，并非是C赋予避免做错的权重太小，而是C赋予这个权重以错误的方式。按照C的这个极端版本，避免做错是我们共同的道德目标之一。一个非后果论者会说，我们不应该错误地行动，即便我从而使其他人做错的事减少许多。按照C的这个版本，在这种情况下我不会是在错误地行动。如果我是在做最有效地减少做错发生率的事，我就是在做我应该做的事。

20.结论

我现在将对本章后半部分加以总结。我假定，以我所表述的那些方式，后果论是间接

地自败的。如果我们始终倾向于做会使结果最好的事情，那么会使结果更糟。如果我们都具有这一意向的话，鉴于人们实际上的情况，结果可能比实际上要好一些。但是，结果会比我们倘若具有某些别的因果上可能的动机组的话更糟。

我问了当C间接自败时它是否以其自身标准衡量是失败的。如果我们总是倾向于做会使结果最好的事，而假使会使结果更糟，那么C告诉我们不应当具有这个意向。既然C提出这个主张，那么它以其自身的标准衡量不是失败的。

假设我们都接受C。我们的理论告诉我们，我们应当使我们自己具有或保持以后果论的标准衡量的最好的可能动机组中的一组。既然C是间接自败的，那么这一点蕴含如下：如果我们具有最好的可能动机组中的一组，那么我们有时将根据我们自己的理论有意地错误地行动。但是鉴于我们何以错误地行动的那个特殊理由，我们如此行动的时候无需把我们自己当作道德上是坏的。我们能够认为这些是无过之错的一些情况。我们能够相信这一点，是因为我们是在按照就其而言造成自己失之则错的一组动机在行动。

即便C并不是间接自败的，这些主张中的某一些或许也是蕴含其中的。如果C是不切实际地要求的话，这些主张就会蕴含其中。这很可能是真的。很有可能的是，即便我们都相信C，我们变得总是倾向于做我们认为会使结果最好的事情这一点也会是因果上不可能的。如果这是真的，那么C告诉我们力求具有那些最好的可能动机组中的一组。

在提出这些不同的主张方面，C是前后一致的。也并非未能严肃对待道德。即便我们采纳这些主张，仍然会有许多其他事例，我们会把我们自己当作道德上是坏的。每当我们有意使结果糟得多，而不这样做是因为我们具有最好的可能动机组中的一组的时候，情况就会如此。尽管我们不会只在乎避免做错，因为我们还会在乎具有最好的动机，但是我们仍然会把很多行动看作表明了该行动者道德上是坏的。

可能有诘难说，这些主张错误地假定了心理决定论。如果一个后果论者接受这个诘难，他必须限定他的主张。他能够主张，如果我们具有最好的动机组中的一组，对我们来说避免做我们认为是错的事情常常会是艰难的。他必须承认，在这些情况下，我们并非是完全无过的；但我们只是在非常弱的意义上是坏的。

另有一个诘难说，一个可以接受的理论不能够告诉我们要使自己做这个理论宣称是错的事情。但是我举了该诘难甚至会被那些拒斥C的人们所否定的一个事例。

第三个诘难是，既然C是间接自败的，那么我们不能总是避免做C宣称是错的事情。既然我们不能总是做C所主张的我们应该做的事情，C要求的就是不可能的事情。它违背了应该蕴含能够的学说。我认为，对这个诘难可以作出答复。

第四个诘难是，如果我们具有与C相冲突的道德信念，将使结果更好。如果这是真的，C就会是自谦的。它会告诉我们去相信并非它自己，而是去相信某个别的理论。我怀疑这是否为真。我认为，C充其量是部分自谦的，部分隐秘的。如果某些人相信某个别的理论的话，这或许使结果更好，但是如果没有什么人相信C的话，就不会使结果更好。而且，即使C是完全自谦的，我相信这也不会给C投下一层怀疑的阴影。是否如此取决于关于道德的本质和道德推理的最佳观点是什么。既然我还没有论证这些观点中的任何一个，

我就并未完全辩护我的这样一个信念：如果C是自谦的话，这不会给C投下一层怀疑的阴影。

最后我问了我们是否能够接受C有关合乎道德地行动纯粹是一种手段的主张。如果我们不能够，C就无需提出这个主张。它甚至会主张，制止做错对于我们的其他道德目标具有绝对的优先权。功利主义者们不能够提出这个主张。但是后果论者们却能够。

在本章的前半部分，讨论了关于合理性的自利论。在本章的后半部分，讨论了那组后果论的道德理论。主张所有这些理论是间接自败的这一点是可信的。而且它们可能还是自谦的。但是，就这些理论的情形而言，间接地自败并不是损害性地自败。这些事实也并不提供对于这些理论的独立诘难。这些事实并不表明，这些理论要么是错误的，要么是得不到辩护的。这可能是真的，但是迄今的论证没有表明这一点。它们充其量表明，可正当地予以主张的，比我们可能本来希望的，要复杂得多。

---

[1] 另有一个例子，请参见Adams（2）的开始部分。

[2] 如果对于某人而言存在一个去做X的理由，那么我要说这个人就有一个去做X的理由。按照这些词的这种用法，我们能够有一些我们并未意识到的行动理由。

[3] 参见Schelling（1）。

[4] 参见Nagel（1），第五章。

[5] Gauthier（3）和（4）之中作此主张。

[6] Sidgwick（1），第386页，脚注（4）。

[7] 这些诘难是由S·卡根向我提出的。

[8] 我可能要努力为这个论证辩护。我或许说：“为什么S告诉我要去相信不顾这些威胁总是合理的呢？只是因为对于我而言具有这样的信念可能要更好一些。在我遇到坏运气，而你发出了威胁之后，这个信念对于我而言便不再是好的。S会告诉我要抛弃这个信念。这个事例因而并不表明我所主张的。对于我而言不顾你的威胁是非理性的。但是当我不顾你的威胁的时候，S不再告诉我去相信这是合理的。我们因而能够保持这样一个主张，就是，如果S告诉我相信一个行动是合理的，那么这个行动就是合理的。我所设想的事例并不提供一个反例。当我们从威胁转向承诺的时候，我们就能够主张我所否定的。既然S告诉我们要相信守诺是合理的，纵使当我们知道对于我们而言这将更糟的时候，信守这样的诺言也是合理的。”
这个辩护是失败的。为什么S告诉各人要具有这个信念？因为，如果他被人们知道不相信这一点的话，他就将被排除在我所描述过的那种协议之外：那些协议尽管是互惠的，但是要求克己。假设我具有这个信念，而且我被接受这样的一些协议。尽管保护我的名声对于我而言时常会更好，但是将存在一些情形，在这些情形中倘若遵守诺言对于我而言则将更糟。当此点为真的时候，S告诉我要丢弃我的那个有关遵守诺言总归合理的信念。我们不能够主张说，对于我而言遵守这些诺言是合理的，因为S告诉我要相信这一点。当我遵守这些诺言时，S不再告诉我要相信这一点。

[9] 参阅Adams（2）。

[10] 这一点在Sidgwick（1）第431到439页，以及Adams（2）通篇都有论证。亚当斯讨论了他所谓的行动和动机功利主义，主张动机功利主义并不就是行为功利主义的一个特殊情况。一个动机功利主义者会主张，每人都应当拥有那些一旦拥有则将使结果最好的意向，即便这个人在造成自己具有这些意向方面本来就什么也做不到。亚当斯在主张动机功利主义不同于行为功利主义这个方面是对的，就如同规则功利主义至少在某些版本中并非行为功利主义的一个特殊情况一样。对于这些区分，在此我不予讨论。

[11] Mackie第四章，第2节。

[12] 集体性的后果论并不是里根所提出的合作后果论，也不是我在第三章中所讨论的C的那个展开版本。

[13] 参阅Hare（2），第36页。

[14] 我们应当首先注意应该蕴含能够这个学说中“能够”的含义。假设有主张说，在某个情形中，我本应该以别的某个方式行动。按照该学说，只有当我本来能够这么做的时候，我才应该以这另一种方式行动。假如我本来就不能够以这另外一种方式行动的话，那么就不能够主张说，这是我本应该做的。正如我在第6节中所论证的，（1）这个主张——我本不能够以这另外一种方式行动——并不是（2）这个主张——鉴于我的实际愿望和意向，或简言之，鉴于我的动机，

以这个方式行动本来就是不可能。主张毋宁是（3），就是，即便我的动机本来是不同的，以这个方式行动也原本是不可能的。无论我的动机原本是什么，以这个方式行动本来就是不可能的。
在主张应该蕴含能够方面我们有时候是正确的。假设有人认为：
（A） 未能拯救某人的生命总是错的。
假定我要么能够拯救一个生命，要么拯救另一个生命，但是我不能够两者都拯救。无论我拯救哪一个生命，我都会未能拯救某人的生命。根据（A），我不能避免错误地行动。只有当我拯救这两个人生命的时候，我才会避免错误地行动，而这是不可能的。凭借主张“应该蕴含能够”这个观点，我能够令人信服地拒斥（A）。我本来就不可能同时拯救两个生命。这不是主张说，鉴于我的实际动机这是不可能的。无论我的动机本会是什么，我都不可能拯救这两个人的生命。既然在这个意义上对于我而言两个生命都拯救是不可能的，那么就不能够辩解地主张说，这是我应该做的，两个生命未能都拯救，我是在错误地行动。
现在回到后果论。C主张说，对于任何人而言去做他相信将使结果更糟的事都是错误的。我们是在假定，倘若我们全都是行善者的话，那么结果就会比假如我们具有别的动机的情况下会有的更糟。如果我们相信这一点，那么我们决不做我们相信将使结果更糟的事就是不可能。我们将相信，如果我们是纯粹的行善者，那么我们就已经通过造成我们自己成为或者任由我们自己保持做纯粹的行善者而使结果更糟一些。如果我们不是纯粹的行善者，而是具有我们相信会使结果更好一些的动机，那么我们总是像纯粹的行善者那样行动——从不做我们认为将使结果更糟的事——是不可能的。按照这些选择方案中的任何一个，我们永不以这一方式行动都是不可能的。
从证明诉诸“应该蕴含能够”这一学说为正当合理的这个意义上讲，这是不可能的吗？无论我们的动机是什么或者本来可能是什么，我们决不以这个方式行动是不可能的吗？这是真的，但是具有误导性。它提示着，这个不可能性与我们的动机是什么没有什么干系。情况并非如此。这个不可能性实质上涉及一些有关我们动机的主张。我们决不做我们相信将使结果更糟的事这一点为什么是不可能的？这之所以不可能，是因为只存在一个意向，鉴于此意向，永不做我们相信将使结果更糟的事这一点会是因果上可能的，而造成我们自己具有或者保持这个意向这点本身（itself）就会是做我们相信将使结果更糟的事的一个事例。因为这个不可能性实质上涉及这些有关我们动机的主张，所以有关这是证明诉诸“应该蕴含能够”这个学说为正当方式的那类不可能性这一点并不清楚。但是至少能够说，这个事例非常不同于那个对于我来说两个人的生命都拯救并不可能的事例。那个不可能性与我的动机并不相关。在那个事例中，我们本能够令人信服地诉诸“应该蕴含能够”这个学说。这并不表明，我们能够令人信服地在这个与之非常不同的事例中诉诸这个学说。也许我们能够。但是我相信，我们在此不能够凭借主张说在那个我不能够两个生命都拯救的事例中诉诸这个学说是令人信服的这一点来支持对这个学说的一种诉诸。因为它们是如此不同，我相信那个事例是不相关的。
该不相关性有可能遭到否定。如果我们相信假如我们全都是纯粹的行善者的话结果会更糟，那么我们永不做我们相信将使结果更糟的事是不可能的。我已经称这个主张——无论我们的动机是什么或者本来可能是什么这都是不可能的——是具有误导性的。这个主张虚假地提示着，这个不可能性与我们的动机无关。但是，纵使这个主张具有误导性，它仍然是真的。而且这或许可以主张为使这个事例与其中我不能够两个人的生命都拯救的那个事例充分地相似。
有没有这样的情形，其中即便当这种不可能与我们的动机无关的时候，我们能够否认应该蕴含能够？一些学者认为存在一些这样的情形。内格尔主张，可能存在一些道德悲剧，即这样一些情形，就是某人无论做什么他都将是在错误地行动。内格尔承认，在做出他的主张的时候，他是在否定“应该蕴含能够”。在他所描述的那些情形中，一个人无论动机如何，他都不能避免错误地行动，但是尽管如此，他也应该避免错误地行动。希望不会产生这样的一些情形是自然的。但是内格尔写道：“……假设存在一个方法可以化解我们面对世界的每一个道德难题是天真的。”世界可能带给我们一些难题，对于它们我们没有什么避免做错的化解之道（Nagel（2），第79页）。
内格尔提到，之所以能够有这样一些情形，是因为那个最好的道德理论包含一些相冲突的原则。他可能主张：“一个单一的道德原则不可能具有这样一些蕴含。如果这样的一个原则蕴含着我们不能够避免做错，那么这个原则就是不可辩护的。”当应用于像那个其中我不能够两个人都拯救的情况时，这个主张是令人信服的。原则（A）蕴含着，当未能使两个生命都得到拯救的时候，我是在错误地行动。此处之过在于这个原则，而不是在于这个世界。
假如倘若我们全都是行善者的话结果会更糟这一点为真，那么后果论蕴含着我们不能够避免错误地行动。尽管应该后果论者可能诉诸不同的道德原则，但是这个特定的结论却只是被一个单一的原则所蕴含。它是被这样一种主张所蕴含，那就是，做我们认为将使结果更糟的事是错的。但是，如果能够有一些其中我们不能够避免错误地行动的情形，正如内格尔所主张的，那么这个解释可能并非不得不是在两个不同的原则之间存在一种冲突。该解释不能够简单地诉诸这样一个事实，那就是，以这两种不同的方式都来行动是因果上不可能的。该解释必须诉诸某种更加深刻的东西——某种像两个不同的原则之间的冲突一样的东西。而且，在我们所考虑的那个事例中，该解释就可以被认定为属于这一种。存在一种冲突，但是不是在两个不同的原则之间，而是在最好的那组行动会是什么与最好的那组动机会是什么之间的冲突。我们是在假定，鉴于那些有关人的性质的事实，下面这样的一点是因果上不可能的：我们既实施会使结果最好的那组行动，

又具有一旦具有便会使结果最好的那组动机。这种冲突可能被认为与两个不同的原则之间的冲突所产生出来的充分地相似。而且此处之过可以被认定为不是在于那个原则——做我们认为将使结果更糟的事是错的，而是在于这个世界。一个后果论者会重复内格尔的部分主张。他或许说：“这样的一点可能是真的，那就是，如果我们具有将使我们能够永不做我们认为将使结果更糟的事的那个意向，那么我们就已经通过使我们自己具有或者保持这一个意向而使结果变得更糟了。如果这是真的，那么，世界就已经给予我们一个没有解决之道的难题。更确切一些说，尽管存在一种解决之道，但是它并不能够使我们避免做错。在把一切都考虑到的情况下，存在某种我们应该去做的事。我们应该使我们自己具有或者保持我们一旦具有便将使结果更好的那些动机组之一。但是，如果我们的确具有这些动机组之一，那么我们永不做我们认为将使结果更糟的事这一点就是不可能的。如果在把一切都考虑到的情况下我们做我们应该做的，那么我们永不错误地行动这一点就是不可能的。”

在这个事例与内格尔所讨论的那些事例之间还有另一个差异。他提到，在某人不能够避免做错的那些事例中，他应当因其错误地行动而受到责备，而且应当感到懊悔和内疚。这是与应该蕴含能够这个学说冲突最为尖锐的那个主张。正如我说过的，最令人难以置信的是，某人无论做什么或者本来会做什么，他都该当受到责备，都应当感到懊悔和内疚。后果论并不蕴含这个主张。当克莱尔拯救她的孩子而不是那些陌生人的时候，她不应该受到什么责备，而且她不应当感到懊悔和内疚。大概她应当感到威廉斯所称的行动者之憾（agent-regret）。也许，当想到她本来能够拯救的、那些死去的陌生人的时候，她应当有这种感觉。但是这种感觉不是懊悔和内疚。

C并不蕴含着，克莱尔无论做什么或者本来会做什么，她都该受责备，而且应当感到懊悔和内疚。这就是威廉斯和内格尔有关面对道德悲剧的行动者所主张的。如果我们认为“应该蕴含能够”，我们可能拒斥这个主张。但这不会是拒斥C的一个理由，因为C并不蕴含这个主张。

如果一个后果论者拒斥这些说法，他就必须修正他的道德理论。假设他退一步承认，如果我们本来不可能总是避免做我们认为将使结果更糟的事，那么就不能够主张说这一点是我们总应该做的。不能够主张说，做我们认为将使结果更糟的事总是错误的。既然我们不可能永不以这个方式行动，那么以这个方式行动就不能够总是错的。必定有一些事例，其中尽管我们以这个方式行动，但并不是在错误地行动。根据（C3），做我们认为将使结果更糟的事总是错误的。一个后果论者现在或许放弃（C3）而代之以

（C3′） 如果以一种本身并不使结果更糟的方式行动这是可能的，那么我们总是应该避免做我们认为将使结果更糟的事。如果这是不可能的，每当我们本来可以以一种不会使结果更糟的方式不同地行动时，就应该避免做我们认为将使结果更糟的事。

正如我已经论证的，“不可能”在此并非意指“鉴于我们实际上的动机，因果上不可能”。它可能意味着“无论我们的动机本来会是什么，因果上的不可能”。假如我们全都是纯粹的行善者这一点如果会使结果更糟，那么我们永不做我们认为将使结果更糟的事就是因果上不可能的。无论我们的动机本来会是什么，这在因果上原本就是不可能的。既然我们永不以这种方式行动在这个意义上是因果上不可能的，那么（C3′）蕴含着，当我们以这个方式行动的时候，我们不能够总是在错误地行动。如果后果论主张（C3′）而不是（C3），那么它就呈现出一种修正了的形式，满足了“应该蕴含能够”这个学说。C的这个修正了的版本答复了诉诸这个学说的那个诘难。

如果C以这种方式得到修正的话，会带来多大差别？假设我们全都采纳（C3′），而且我们真的认为倘若我们全都是纯粹的行善者的话结果会更糟。假如我们具有别的许多可能的动机组之一的话，结果本来会更好。下面假定我们造成我们自己具有或者允许自己保持这些其他动机组之一是因果上可能的。（只有按照这个假定，对C的这个诘难才会出现。）（C3′）蕴含着我们应该造成我们自己具有或者保持这些别的动机组之一。既然以这些方式中的任何一个方式行动都是可能的，那么（C3′）蕴含着不去这么做会是错误的。

接着假定我们具有这些别的动机组之一。因为这是真的，我们时常做我们认为将使结果更糟的事。（C3′）蕴含着，每当我们本来可以以一种不会使结果更糟的方式来不同地行动的时候我们却以这种方式行动，我们就是在错误地行动。在所有这些情形中我们以一种原本不会使结果更糟的方式来不同地行动是可能的吗？我们在此不是在问，鉴于我们的实际动机这在因果上本来是否可能。我们是在问，假如我们的动机有所不同的话，这本来是否可能。对于这个问题的回答是否定的。在所有这些事例中，我们以一种不会使结果更糟的方式来不同地行动对于我们而言本来就是不可能的。只有当我们全都是纯粹的行善者的时候，我们才会在所有这些事例中不同地行动，而这就会使结果变得更糟。

我们现在应当问：“我们本来能够在这些情形中的一些情形中以一种本来就不会使结果更糟的方式来不同地行动吗？”答案是肯定的。在不具有一个纯粹的行善者的意向的情况下我们总是像一个行善者一样行动是不可能的。但是，在不具有这个意向的情况下我们有时候以这个方式行动会是可能的。如果决定论不真，我们就会时常以这种方式行动了。那么（C3′）就会蕴含着，尽管我们以这个方式行动的时候并不总是在错误地行动，但我们经常是在错误地行动。通过以（C3′）来取代（C3），一个后果论者答复了诉诸应该蕴含能够这个学说的那个诘难。而这个修正并未带来多大差异。

[15] （此注释为1987年所加）我所举的例子有缺陷。对于我而言造成我自己失去这个意向并不会是错误的，如果我做到这一点是通过以我的敌人毁掉我的生涯为结果来拒绝帮助我的敌人的话。这个例子可以加以修补。（我们可能假设，他只会损毁我的生涯，因而能威胁做出进一步损害。）

[16] Sidgwick（1），第490页。

[17] Sen and Williams，第16页。

[18] “因为感到我得说出的最深刻的真理决不是‘好音信’……如果我能够的话，我也不会……说出任何会使哲学——我的哲学——受欢迎的东西。”Sidwick（2），第395—396页。

[19] Williams，第145页；Sen and Williams，第15页。

[20] Williams，第145页；Sen and Williams，第15页。

[21] Williams，第145页；Sen and Williams，第15页。

[22] Williams，第145页；Sen and Williams，第15页。

[23] Rawls，第133和第182页。

[24] Williams（6），第3章。

[25] 我把这个例子归功于T·斯坎伦。

[26] Newman，卷Ⅰ，第204页。

第二章

实践上的两难

21.何以后果论不能是直接自败的

我已表述了何以有些理论是能够间接自败的。何以有些理论可能是直接自败的？比如说，当某个人成功地做了对他来说可能的那些行动中的那个最好地达到他的T设目标的行动时，他成功地遵循理论T。用我们意指“某群体的那些成员”。在以下情况下，我们可以称T

直接地集体性地自败的。倘使我们全都成功地遵循了T，我们从而将使我们的T设目标之达成比倘若我们中没有人成功地遵循T的话所会达成的更糟这一点为真。

这个定义看起来令人信服。“全都”和“没有”带给我们一些最简单的事例。讨论这些就足够了。

尽管看起来令人信服，但是我们必须拒斥这个定义。当它应用于某些协同问题时就不再令人信服了。这是这样一些事例，就是每一个人的行动后果取决于别人所做的是什么。第26节将涉及一个简单的事例。下面所示的是另一个事例。

		你		
		做(1)	做(2)	做(3)
我	做(1)	第三好	糟	糟
	做(2)	糟	第二好	同等好
	做(3)	糟	同等好	糟

如果我们两者都做（1），我们两者都成功地遵循C。既然你已经做了（1），那么如果我做（2）或（3）的话，我就会使结果更糟。而且你会提出相同的主张。如果代之以我们两者都做（2），那么就都没成功地遵循C。既然你已经做了（2），如果我做（3）的话，会使结果更好。而且你会提出相同的主张。如果我们两者都做（1）而不是（2），那么我们两者都成功地而不是都没成功地遵循C。但是我们从而使结果更糟，使我们的C设目标之达成更糟。按照上述的定义，C在此是自败的。

这个结论并不是得到正当证明的。的确，如果我们两者都做（1），两者都成功地遵循C。但是，如果我们产生了最好的结果中的任何一个的话，我们本来也会成功地遵循C。如果我们两者中的一个做了（2），另一个做了（3），那么每一个就做了对他来说可能有的行动中会使结果最好的事。此处对C的诘难并非它是自败的。此处的诘难是，它是不确定的。无论我们两者都做（1），还是我们中的一个做（2）而另一个做（3），两种情况我们都成功地遵循C。由于这是真的，所以如果我们两者都成功地遵循C，那么并不

确保我们的行动联合地产生最好的可能结果中的一个。但是也并不确保它们不产生。如果我们产生了最好的结果中的一个的话，我们本来就成功地遵循C了。C并不指引我们离开最好的结果。此处的诘难强度小一些。C只是未能指引我们走向这些结果。（我将在第26节中解释这个诘难如何能够是部分地得到答复的。[1]）

如果C指引我们离开那些最好的结果的话，那么如果我们成功地遵循C，我们将不产生最好的结果之一这一点会是肯定的。这提示着另一个定义。当出现以下两种情况时，称理论T是直接地集体性地自败的：

（i）当以下情况肯定时，如果我们都成功地遵循T，我们将从而使我们的T设目标之达成比我们没有人成功地遵循T的话所会达成的更糟，或

（ii）仅当我们并不成功遵循T的时候，我们的行动才会使我们的T设目标最好地达成。

情况（ii）表达的是这样一个观念，就是，要使我们的T设目标最好地达成，我们必须违背T。我用“当”并非意指“仅当”。我们无需涵盖所有的情形。正如我所解释的，“我们”并不意指“每一个活着的人”而是指“某群体中的所有成员”。

就C的事例而言（i）和（ii）会为真吗？仅当我们并不成功地遵循C的时候，我们才可能使结果最好这一点为真吗？因而肯定的会是，如果我们全都而不是没有人成功地遵循C，我们将从而使结果更糟吗？其中没有哪一个是可能的。当每一个人做出对他而言可能做出的那个使结果最好的行动时，我们成功地遵循了C。如果我们的行动的确共同地产生出最好的那个结果，那么我们必定都是在成功地遵循C。此处就任何人的情况而言，不可能为真的是，如果他以不同方式行动的话，他本来会使结果更好。按照这个定义，C不可能是直接自败的。

C可能是一个多元理论，通过诉诸数个不同的原则来评估结果的善。其一会是某个关于利弊的功利主义的主张；其他的或许是一些关于公正分配、关于欺骗、强迫或资格的原则。如果这些和其他原则告诉我们一致认同哪一个结果会更好的话，刚刚所作的推理将是适用的。这样的一个多元理论不可能是直接自败的，因为，它是对行动者中立的：给所有行动者只设定共同的道德目标。如果我们使这些共同目标最好地达到的话，我们必定是在成功地遵循这个理论。既然如此，那么只有倘使我们并不遵循这个理论时我们才将造成这些目标得到最好的实现这一点就不可能是真的。

22.有些理论如何会是直接自败的

如果我们的理论是相对于行动者的，给不同的行动者设定了不同的目标，又当如何？我们现在可能无法应用我的定义中的（ii）条。如果T给不同的人设定不同的目标，我们就没有什么能够最好地达到每一个人的T设目标的方式。但是我们略加修改却能够应用（i）条。而且我将给出另一个定义。

当如果某个人成功地遵循T，从而使他自己的T设目标的达成比他倘若没有成功地遵循T的话更糟这一点肯定时，我们称T是直接地个体性地自败的。

和

当如果我们全都成功遵循T，从而将使每一个人的T设目标的达成比我们当中没有人成功地遵循T的话所会达成的更糟这一点肯定时，我们称T是直接地集体性地自败的。

自利论为不同的行动者设定不同的目标。这个理论会是直接地个体性地自败的吗？S给我设定的目标是，我的生活对我来说要过得尽可能地好。当我做出我的可能行动中的那个对我而言将是最好的行动时，我成功地遵循了S。如果我成功遵循S，我将从而使结果对我更糟这一点会是肯定的吗？这不可能。无论就一个单一行动的情形而言，还是就不同时间的一系列行动的情况而言，都是不可能的。对这第二个主张的论证就像我上述所给出的那个论证。S给我设定了不同时间的同一个共同目标：我的生活对我来说尽可能过得好。如果我的不同时间的行动使我的生活尽可能过得好，我必定在每一个行动上成功地遵循了S。我必定是在做出我的可能行动中那个对我而言将是最好的行动。所以不能够肯定的是，如果我总是成功地遵循S，我将从而使结果对我而言更糟。

对我来说能够更糟的事是始终倾向于遵循S。但是在这个情形中，坏的不是我的行动而是我的意向。S不能够是直接地个体性地自败的。它只能够是间接地个体性地自败的。

有些理论能够是集体性地自败的吗？假设理论T给你和我设定了不同的目标。而且假设每一个要么会（1）促进他自己的T设目标，要么（2）更有效地促进另一个人的T设目标。结果表示如下。

		你	
		做（1）	做（2）
我	做（1）	每一个人的T设目标完成得第三好	我的目标完成得最好 你的目标完成得最糟
	做（2）	我的目标完成得最糟 你的目标完成得最好	每一个人的T设目标完成得第二好

最后假设两者中没有哪一个选择将影响到另一个选择。那么就每一种情况而言这一点是真的，就是，如果他做（1）而不是（2），他将从而使他自己的T设目标得以更好地达到。无论另一个人做什么都是如此。只有倘若我们两者都做（1）而不是（2）的时候，我们两者才都成功地遵循T。只有那时每一个人才是在做其可能的行动中的那个最好地达到他的T设目标的事。但肯定的是，如果两者都成功地而不是两者都没成功地遵循T——如果两者都做（1）而不是（2）——我们从而将造成每一个的T设目标完成得更糟。理论T在此处是直接地集体性地自败的。

这样一些情形具有重要的实践意义。最简单的一些事例可能发生在以下情况中：

（a）当理论T是相对于行动者的，给不同的行动者设定不同的目标时，
（b）当每一个人的T设目标的达到部分取决于其他人做什么时，以及
（c）当每一个人所做的将不影响到其他人所做的时。

23.囚犯的两难困境和公共的善

如果T是自利论，那么这三个条件通常成立。S常常是直接地集体性地自败的。这些情形具有得自一个例子的一个误导性的名称。这就是囚犯的两难困境。这是一宗联合犯罪的案子，你和我分别受到审讯。结果表示如下。

无论另一个人做什么，对每一个人来说如果他认罪的话将更好。通过认罪，每一个人将肯定为自己减少两年监禁。但是如果两个人都认罪的话，对每一个人来说将比两个人倘若都保持沉默的话更糟。

		你：认罪	你：保持沉默
我	认罪	每人判 10 年徒刑	我获释 你判 12 年徒刑
我	保持沉默	我判 12 年徒刑 你获释	每人判 2 年徒刑

让我们简化一下。如果每个人做而不是两个人都不做对他自己更好的事，对两人而言都将更糟。一种情形是，当

（肯定条件）每个人可能要么（1）使他自己得到两个利益中较小的那一个，要么会（2）给另一个人更大的利益，

以及

（否定条件）两个人的选择都不会以其他方式使两者中的任何一个更好或者更糟。

当肯定条件成立时，结果表示如下。

		你：做（1）	你：做（2）
我	做（1）	每个人得到 那个较小的利益	我两个利益都得到 你两个利益都没得到
我	做（2）	我两个利益都没得到 你两个利益都得到	每个人得到 那个较大的利益

如果我们加上否定条件，那么表格变成下面这样。

		你 做(1)	你 做(2)
我	做(1)	对每个人来说，得到第三好	对我来说最好，对你来说最糟
	做(2)	对我来说最糟，对你来说最好	对两者来说都是第二好

否定条件有的部分不能够在这个表格中表现出来。一定是没有互惠：没有哪一个选择会造成另一个作出相同的选择这一点必定为真。如果他做（1）而不是（2），那么对每个人而言将更好。无论另一个人做什么都是如此。但是如果两者都做（1），这对每个人而言比倘若两人都做（2）更糟。

在什么时候两人中没有哪一个人的选择会影响到另一个人？仅当每一个人获悉另一个人所作选择之前必须作出最终选择的时候。在监狱之外，或者在博弈论专家的办公室之外，这很少为真。它也不会确保那个否定条件。可能有，例如，被延迟的互惠。两者中无论哪一个选择可能影响到他是否后来受害于或得益于另一个人。因此，我们很少能够知道我们面对一个囚犯的两难困境。

最后这一主张得到关于囚犯的两难困境的大量文献的支持。这类文献叙述了很少有说服力的两人事例。我的否定条件很难成立。

受到广泛讨论的那些事例之一是美国和苏联之间的军备竞赛。这时常被认为是一种囚犯的两难困境。这两个国家都应当秘密地发展新武器吗？如果只有一个国家这么做，它后来就可以摆布另一个。这将会是它的最好结果，另一个的最糟结果。如果两者都这么做，它们将保持同等地位，但是要付出相当大的代价，而且伴随着持续竞争的不安全感。这对两者会是第三好。对两者来说第二好是哪个国家都不秘密发展新武器。每一个都应该发展新武器，因为，如果另一个做同样的事的话，它将得到其第三好结果而不是其最糟结果；如果另一个并不做同样事的话，它将得到其最好结果而不是其第二好结果。但是如果两者都发展新武器，这比倘若两者都不发展新武器对两者来说都将更糟。[2]

我所说的否定条件有部分此处可能成立。如果新武器能够秘密地发展，每一国家在获悉另一个国家所作的选择之前必须作出它自己的选择。就研究问题而言，刚刚给出的推理可能是正确的。但是至于它是否适用于新武器的生产和部署，是否每一方知道对方在做什么，则充满疑问。至于纯粹的研究进展是否能使一方摆布另一方也不清楚。而且，这还是一重复性的或持续性的状况。类似的决定必须一次又一次地作出。有鉴于此，以两种方式中的一种方式行事将肯定对每一方更好一些这一点不是很清楚的。每一方所作的选择可能影响到另一方后来的选择。

有大量的文献讨论这种重复性的事例：一种被误导性地称作重复性的囚犯的两难困

境。为了弄清在这样一些事例中一对对的人如何行动，人们已经做了许多实验。[3] 除了这样的一些实验性的工作之外，人们还对“重复性的囚犯的两难困境”进行了大量理论性的讨论。尽管有趣，但是这个讨论在此并不相干。我们应当区分两种事例。在第一种事例中，每一个人知道他将面对一定数目的“重复性的囚犯的两难困境”。鉴于就大多数具有实践重要性的事例而言这并不为真，我把对这些事例的讨论放到注释 [4] 中处理。

在绝大多数重要事例中，我们并不知道我们到底将多少次地面对“重复性的囚犯的两难困境”。按照我的定义，那些面对这样的一系列事例的人，甚至没有面对过哪怕是一个真正的囚犯的两难困境。就这些人而言这一点并不为真：就是如果每一个而不是两个都不做将对他自己更好一些的事，则将对两者会更糟。这一点之所以并不为真，是因为在这些“重复性的囚犯的两难困境”中，两个选择中究竟哪一个对自身将更好不再清楚。这是因为一个人的选择可能影响到他人后来的选择。如果一个人作出协作性的选择，这可能引导他人后来作出相同的选择。正如博弈论专家所说的，如果我们考虑到选择的所有可能后果，就没有哪一个是主导性的，就没有哪一个肯定是对自身而言更好的。因而，这样的一些事例所产生出的问题对自利论者而言是一个内部的问题。如果一个人的目标是尽其所能地做那对自身最好的事，一个人在“重复性的囚犯的两难困境”系列中应当如何行动？在一个真正的囚犯的两难困境中，所产生出的问题则有所不同。在一个真正的两难中，如果一个人以两种方式中的一种方式行动，那么肯定的是，这对他自身将更好一些，不仅当下如此，而且从长远来说和从总体上来说也是如此。所产生的问题不是一个人如何能够最好地追求自己利益的那个内部的问题。所产生的问题是，如果每一个人而不是两个都不做那个对自己肯定更好的事，那么对他们两者而言都将更糟。

尽管我们很少能够知道我们面对着一个囚犯的两难困境，但是我们经常能够知道我们面对着那些多人版本。而且这些具有重大的实践上的重要性。罕见的两人事例只有作为多人版本的一个模型才是重要的。

如果每一个而不是我们两个都不做对自己更好的事，这对每一个人将会更糟这一点肯定时，我们面对着一个多人的两难困境。

这个定义只涵盖那些最简单的事例。如前所说，“每一个人”意指“某个群体中的所有的人”。

多人情形即撒玛利亚人的两难 [5]。我们每一个人有时在自身付出较少代价的时候会帮助一个陌生人。每一个人也会大约同样地经常得到帮助。在一些小共同体中，助人所付出的代价或许间接地得到偿还。如果我助人的话，作为回报，这可能导致我后来得到帮助。但是在大共同体中，则未必如此。此处如果每一个人从不助人可能对他更好。但是，如果没有什么人助人，则对每一个人将会更糟。每一个人或许因从不助人而得益，但是他会因从未得到帮助而受损，而且受损得更多。

很多事例发生，当

（肯定条件）（i）我们每一个人在自己付出一定代价的情况下给予别人一个更大的利益总量或更大的预期利益总量；（ii）如果每一个人而不是没有人把这个更大的利益给予别人，每一个人会得到一个更大的利益或者一个更大的预期利益时；以及

（否定条件）不存在抵消掉这些直接后果的间接后果时。

肯定条件涵盖很多种情形。在一个极端，每一个人都会给那些别人中的一个人以更大的利益。这方面的一个例子就是撒玛利亚人的两难。在另一个极端，每一个会给那些别人中的所有人一个更大的利益总量。在这两个极端之间的一些事例中，每一个会给那些别人中的一些人以更大的利益总量。（在第二个极端，其中每一个会有益于所有那些别人，（ii）是多余的，因为它可以被（i）蕴含。在其他事例中，（ii）时常为真。例如，如果利益是随机分布的，那么它就会为真。）

另一事例的范围牵涉到每一个人所做的会有益于别人的几率。在一个极端，每一个人肯定会给予别人更大的一个利益总量。在另一个极端，每一个人给予别人一个更大许多的利益是一个非常小的几率。在这个事例范围中，每一个人会给予别人一个更大的预期的利益总量。这就是那些可能的利益乘以该行动产生这些可能利益的几率后所得到的值。当我们的行动后果不肯定的时候，我有关那个两难的定义就需要予以修正。在这些事例中，这一点是不肯定的，就是，如果每一个而不是大家都不做将对自己更好一些的事，这对每一个人将会更糟。

当如果每一个而不是大家都不带给自己一个预期的利益，这要么将减少对每一个人来说的预期利益，要么将施加在每一个人身上以一个预期的损害或代价肯定时，我们面对着一个风险两难的困境。

在一些多人事例中，只有肯定条件成立。在这些事例中，因为所牵涉到的那些人数足够地少，每一个人所做的可能影响到别的大多数人所做的。这些事例具有实践上的重要性。有许多事例牵涉到国家、公司或工会。这些事例具有一个真正的囚犯的两难困境的一些特征。但是它们缺乏那个中心特征。因为每一个人的行动可能影响到足够多的那些他人的行动，所以哪一个行动会符合每一个人的利益是不清楚的。这样的一些事例所产生出的问题又是一个对自利论者而言的内部的问题。在一个真正的囚犯的两难困境中，至于哪一个行动将总体上说来带给行动者以一个更大的利益或者一个更大的预期利益，不存在什么不确定性。真正的那些两难困境所产生出的问题是相当不同的。

我说过，多人两难是极为常见的。理由是这样的。在一个两人事例中，否定条件未必成立。这可能需要狱警或者博弈论专家予以特别确保。但是在那些牵涉到许多人的事例中，否定条件自然成立。每一个人必须在获悉别人做什么之前行动这一点无需为真。即便当这一点不为真的时候，如果我们人数非常庞大，每一个人所做的也极不大可能影响到绝大多数他人所做的。它可能影响到一些他人所做的；但是这很少会造成足够的不同之处。

最常见的真正两难是那些贡献者两难。这些牵涉到公共的善：后果甚至有益于那些并不帮助产生这些后果的人们。就每一个人的情况而言，这一点能够是真的，就是如果他帮

助，他将增加利益总量或预期的利益量。但是他所增加的利益中只有非常小的一部分会返回到他。既然他分享的只是他所增加的东西中的一个非常小的份额，它也许不能补偿他的贡献。于是，对每个人说来，如果他不做贡献对他可能更好。无论他人做什么这都能够如此。但是如果做贡献的他人更少，则对每一个人说来将会更糟。而且如果没有人做贡献，这将比如果所有的人做贡献更糟。

很多贡献者两难牵涉到两个临界值。在这些事例中，存在v和w这样两个数值，如果做贡献的人数比v少，那么就没有什么利益产生出来，而且如果做贡献的人数比w多，这将不会增加所产生的利益。在许多这样的事例中，我们并不知道他人可能会做什么。那么，这一点将是不肯定的：就是如果有任何人做贡献的话，他将有益于他人。只有他带给他人一个预期的利益时这点才将是真的。一个极端的事例是投票，其中两个临界值之间可能只有一票之差。数值w此处等于$v+1$。尽管选举很少是一个真正的囚犯的两难困境，但还是值得留待更后面的相关地方予以讨论。

一些公共的善需要财政贡献。就道路、警务和国防而言都是如此。其他一些则需要合作努力。当大型企业中工资取决于利润，而且工作是不快乐的或者是一种负担的时候，如果他人工作更努力一些，那么对每一个人会更好一些；如果他自己工作更努力一些，那么对每一个人会更糟。就集体农场的农民而言同样如此。第三种公共的善是避恶。此处所需要的贡献通常是自制。这样的一些事例可能涉及

上班族：如果他驾车的话，对个人来说会走得更快，但是如果全都驾车的话，每一个人则比全都乘坐公共汽车的话走得更慢；

士兵：如果他转身逃跑，对他而言将更安全一些，但是如果全都这样的话，被杀死的人将比大家都不这样做更多；

渔民：当海洋过度捕捞时，如果他设法捕捞更多的话，对他而言可能更好一些，但如果渔民全都这么做的话，对每一个人而言则更糟；

农民：当土地过度拥挤的时候，如果他或她生育更多的孩子的话，对他而言能够更好一些，但如果大家全都这么做的话，对每一个人来说则会更糟。[6]

还有无数其他事例。就每一个人而言，如果他增加污染、消耗更多的能量、插队和撕毁协议，能够更好一些；但是如果全都这么做的话，对每一个人来说则比大家都不这么做更糟。如果每一个人而不是大家都不做那些对他自己而言将更好的事，则对每一个人来说都将更糟这一点通常都是真的。

这些两难困境都是以利己的标准表述的。既然鲜有人是纯粹利己的，这可能看起来减少了这些事例的重要性。但是就这些事例中的绝大多数而言，下面这一点是真的。如果每一个人而不是大家都不做将对他自己，或他的家庭，或他所爱的那些人更好一些的事，那么对每一个人来说则将更糟。

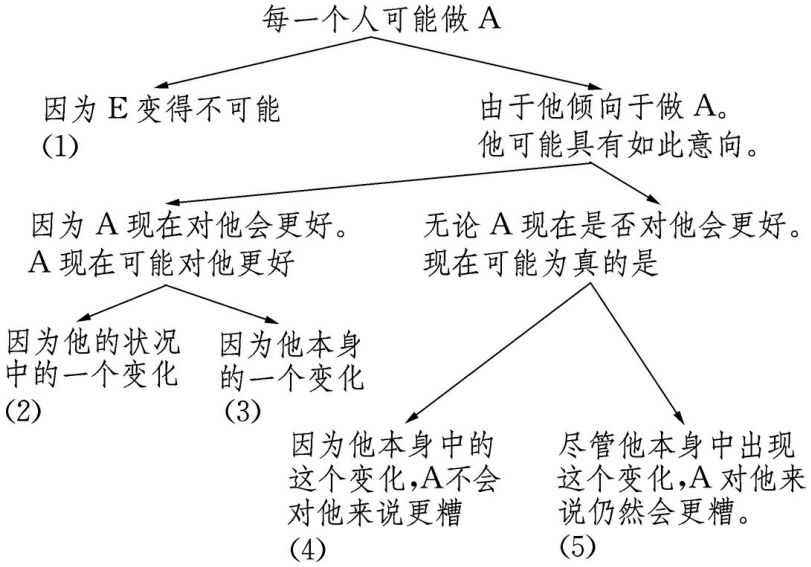
24.实践上的难题及其解决方法

假设每一个人都倾向于做将对他自己或者他的家庭抑或他所爱的人们更好的事。那么就有一个实践上的难题。除非出现某种变化，否则实际的结果对每一个人都将会更糟。这个难题是我们为什么需要比自由竞争经济得多的东西的主要理由之一，即我们为什么需要政治和道德的主要理由之一。

且让我们使用贴标签的方法。而且采用人们所理解的“或他们的家庭抑或他所爱的人”这些语汇。每一个人具有两个选择余地：E（更利己一些）和A（更利他一些）。如果全都做E，那么这比全都做A对每一个人更糟。但是无论他人做什么，就每一个人而言如果他做E将更好一些。该难题就在于，因为这个理由，每一个人现在都倾向于做E。

如果绝大多数人做A，这个难题将部分得到解决，如果全都做A该难题将完全得到解决。以下面图示中所表明的方式中的一个方式或多个方式可能得到一个解决方法。

（3）中的变化不同于（4）中的变化。在（4）中某人倾向于做A，无论如何这对他而言更好。因为他本身中的这个变化，A对他来说不会



更糟这一点是一个纯粹的副后果。在（3）中某个人倾向于做A，只是因为，鉴于他本身的某个别的变化，做A对他会更好一些。

（1）到（4）消除了那个两难困境。利他主义的选择对每一个人不再会是更糟的了。这些通常是好的解决方法。但是它们有时是无效率的，或者是难达到的。那么我们需要（5）。（5）解决那个实践上的难题，但是它并不消除那个两难问题。一个理论性的难题仍然存在。在本章和下一章中我讨论我们如何能够解决那个实践上的难题。我在第四章中讨论那个理论性的难题。

在解决方法（1）中，自利的选择是不可能的。这有时是最好的。在很多贡献者两难中，应当存在不能逃避的纳税。但是（1）经常会是一种拙劣的解决方法。渔网会被撕毁，士兵会被绑在他们的哨位上。两者都具有不利之处。

（2）是一种较不直接的解决方法。E仍然是可能的，但是对每一个人来说A更好。或

许有一套奖励制度。但是，如果它起作用的话，所有的人都必须得到奖赏。假使惟一的奖励是避免某种惩罚，可能更好。如果这起作用，就没有什么人遭受惩罚。如果所有该当惩罚者都被枪毙，可能就没有什么该当惩罚者。

（1）和（2）之间的选择常常是困难的。考虑一下那个农民的两难。其中就每一个人而言如果生育更多孩子的话，能够更好，如果全都这么做的话，对每一个人来说则更糟。一些国家奖励两孩家庭。中国现今奖励一孩家庭。但是在该难题最严重的地方，国家太穷，无力给每一个人奖励。而且如果这样一个制度要生效的话，非奖励必须像惩罚一样。由于该制度不会是完全生效的，所以某些人就会不得不承受这样的惩罚。这样的惩罚不仅落到父母头上，而且落到那些孩子们头上。

一个可供选择的余地是（1），其中对人们来说生育两个以上的孩子是不可能的。这会涉及在生下第二个孩子之后强迫绝育。万一有哪一个孩子夭折或者两个孩子都夭折，如果这个绝育是可以扭转的话，则会更好。这样的一种解决方法可能看起来有些吓人。但是在公民投票中它或许得到一致的支持。如果大家都不是全部生育两个以上的子女，对某个群体中所有的人来说会更好。如果所有人都宁愿事情这样发生，那么所有的人可能选择并且投票支持这样一种强制性的绝育。如果它在公民投票中得到一致的支持，这或许会消除强制性中的吓人之处。而且这种解决方法比奖惩制度具有优势。正如我说过的，当这样的一种制度不是完全生效的话，那些生育更多孩子的人以及他们的孩子都必定受到惩罚。如果代之使会受惩罚的东西成为不可能，可能更好。[7]

（1）和（2）是政治的解决方法。被改变的是我们的状况。（3）到（5）是心理的解决方法。变化的正是我们。这种变化可能是具体的，只解决一个两难问题。渔民们或许变得懒惰起来，士兵们或许变得宁死不屈，或者被训练得自动服从。下面是四个更具一般性的那类变化：

我们可能变得值得信赖。那么每一个人可能答应去做A，条件是别人作出相同的承诺。

我们可能变得不愿做“搭便车者”[8]。如果每一个人认为别的许多人将做A的话，那么他可能宁愿做他的份额。

我们可能变成康德主义者。那么每一个人只会做他合理地意欲每一个人去做的。没有人会合理地意欲人们全都做E。因而每一个人会做A。

我们可能变得更加利他。鉴于充分多的利他主义，每一个人会做A。

这些是道德上的解决方法。因为它们或许解决任何一个两难问题，它们是最重要的心理解决方法。

它们通常比政治上的解决方法要好一些。这部分地是因为它们无需被强迫。就拿“撒玛利亚人的两难”为例。不能使不帮陌生人这一点为不可能。那些坏撒玛利亚人不能被轻易抓住和受罚。那些好撒玛利亚人会得到奖赏。但要确保这一点，法律就不得不介入。鉴于执行的代价，这种解决方法可能并不值得。如果我们直接倾向于帮助陌生人，会好得多。

知道哪一种解决方法会是最好的还不够。任何一种解决方法都必须得到实现或者贯

彻。就政治解决方法而言这通常更容易一些。状况比人更容易改变。但是我们时常面对另一个、二阶的贡献者两难。极少有政治解决方法能够由单一的个人来实现。绝大多数情况下需要很多人的协作。但是一种解决方法是一种公共的善，带给每一个人利益，无论他在贯彻这种解决方法方面是否尽了其份额。在绝大多数大型群体中，就每一个人而言如果他做了他的份额则将会更糟。他所造成的差异将小得无法偿付他的贡献。

这个难题在组织良好的民主政体中可能是小的。此处可能足以使原初的那个两难困境得到广泛的理解。这可能是困难的。但是我们从而可能为一种政治解决方法进行投票。如果我们的政府对民意调查有所反应，甚至可能无需进行投票。

当没有什么政府的时候，该难题就大得多了。这正是当年令霍布斯感到担忧之处。现在它应当是令各个国家感到担忧之处。例子之一是核扩散问题。在没有世界政府的情况下，获得一种解决方法可能是艰难的。[9]

当其解决方法受到某些统治集团反对的时候，该难题就再大不过了。这就是受压迫者两难。

这样的贡献者两难时常需要道德上的解决方法。我们时常需要一些人直接倾向于做他们的份额。如果这些人能够改变这个状况，以便得到一种政治解决方法，那么这个解决方法可能是自我支持的。但是没有这样的一些人，它可能永远不可能实现。

那么道德上的解决方法时常是最好的；而且它们时常是惟一的一些可以达到的解决方法。我们因而需要一些道德动机。如何能够引发这些动机？幸运的是，这不是我们的难题。它们存在着。这就是我们如何得以解决许多囚犯的两难困境。我们所需要的是使这些动机更加强烈，分布更加广泛。

就这个任务而言，理论大显身手。那些囚犯的两难困境需要得到解释。它们的道德解决方法也是如此。两者为人们所理解得都太少了。

我们看到，有种解决方法是一个条件协议。这要成为可能，我们都能够交流这一点首先必须为真。如果我们是纯粹利己的或者是从不克己的，交流能力很少会有差异。在绝大多数大型群体中，允诺我们将作出利他主义的选择这一点会是毫无意义的，因为就每一个人而言如果他遵守诺言的话对他会更糟。但是假设我们是值得信赖的。每一个人现在能够允诺去做A，条件是其他每一个人作出相同的承诺。如果我们知道我们都是值得信赖的，那么每一个人将有一个加入这个条件协议的动机。每一个人将知道，除非他加入，否则该协议就不会生效。一旦我们全都作出这个承诺，我们就将全都做A。

如果我们的人数是庞大的，全体一致在实践上将是难以达到的。如果我们惟一的道德动机是值得信赖的，那么我们将未必达成联合的条件协议。如果他加入的话，对每一个人来说很可能会更糟。（我们甚至也未必将交流。）[10]

很少有人的惟一的道德动机是值得信赖的。假设我们也不愿做搭便车者。如果我们每一个人具有这个动机，他将不希望留在那个联合的条件协议之外。他将宁愿加入，即便这样做对他将会更糟。这为该联合协议解决了刚刚提到的那个难题。而且，如果有足够多的人们不愿做搭便车者，将不会有达成一个实际协议的需要。所需要的一切无非是确保将有

许多人做A。那么每一个人会宁愿做他的份额。但是不愿做搭便车者本身并不能够提供这个保证。所以存在许多它并不提供解决方法的事例。[11]

康德的检验标准总会提供一种解决方法。这个检验标准具有其自身的一些问题。我能够合理地要么希望没有人行医，要么希望所有人都行医吗？如果我们对这个检验标准加以提炼，我们也许能够解决这样的一些问题。但是在囚犯的两难困境中，它们并不出现。这些就是其中我们自然地说“如果每一个人都那样做的话会怎样？”的情形。[12]

第四种道德上的解决方法是充分利他主义的。我在此不是指纯粹的利他主义。纯粹的利他主义者，不给他们自己的利益什么权重，可能面对类似囚犯的两难困境的情况。能够为真的是，如果所有人而不是没有人做肯定对他人更好的事，这对每一个人来说将会更糟。[13] 至于“充分的利他主义”，我意指充分关注别人，限制的情形是不偏不倚的仁爱：对每一个人，包括自己在内，同等关心。

第四种解决方法是最不为人理解的。时不时地有这样的主张，就是在那些牵涉到非常多的人的贡献者的两难困境中，每个人所做的不会有什么差异。这一直被认为表明合理的利他主义者不会有什么贡献。正如我将在下一章中论述的，这并非如此。

---

[1] 在这些段落中我只是步里根之后尘。

[2] 这一点，例如，在Gauthier（1）和Brams中有论证。

[3] 在这些实验中，那两个选择被称作是合作性的和非合作性的。例如，业已得到表明的是，如果那些参与者服下5毫克的安定，他们更有可能合作。参见《冲突之解决杂志》诸期，安·阿伯，密歇根。

[4] 常有论证说，如果各人知道他将面对一个特定数目的“重复的囚犯的两难困境”，那么，对于各人而言，如果他总是作出那个非合作的选择将更好一些。这个选择对最后一轮中的各人将更好。既然各人知道这一点，那么这个选择对于倒数第二轮中的各人将更好。相似的推理回溯到第一轮。

[5] 撒玛利亚人是古代的一个民族。在希伯来人的北国以色列亡于亚述（公元前722年）之前，此名是指定都撒玛利亚的北国以色列人，之后则指亚述王从外地迁来的居民与当地居民杂居而形成的新民族。一般认为，后世撒玛利亚人有利可图时就承认自己与犹太人有血缘联系，引火烧身时就矢口否认这种联系。与该两难相关的内容参见《圣经·新约》中耶稣所讲述的那个帮助陌生人的“好撒玛利亚人”典故（《路加福音》（第10章）。——译者

[6] 约翰·布鲁姆对此提出质疑，他评论说：“如果一个额外的孩子所生产出的东西比他所消耗的要多，那么他的存在对于每一个人而言更好；而如果他消耗的比他所生产出的东西要多，那么他的存在对于包括他自己的父母在内的每一个人而言则更糟。”我相信这个诘难已经被老年多子多女所带来的那个大得多的好处所答复。

[7] 参看Sen and Runciman。

[8] 搭便车者（free-rider）：原意指搭乘顺风车的人，引申为“免费享用公共利益者”，“无功受禄者”。——译者

[9] 核扩散问题的这个版本在某个方面其尖锐性更小，因为行动者的数目相对来说是小的。各人所做的可能影响到他人所做的这一点在此是可能的。

[10] 假设我们所要求的某物要比全体一致要少一些。在一个有1000个成员的共同体中，每人可能以至少别的900人参加为条件承诺做A。如果我们惟一的道德动机是值得信赖，那么我们将不会达到这个解决办法。如果他作出这个承诺，对于各人而言很有可能会更糟。有三种可能性。加入的其他人的数目可能最终（a）少于900、（b）正好900或者（3）多于900。如果（a）发生，则没有什么人的承诺具有约束性；所以当决定什么符合我们利益的时候我们可以忽略这个可能性。如果（b）发生，对于作出承诺的各人而言将更好。就各自而言这样的一点再次为真，就是，在没有他的承诺的情况下，整个计划会失败——没有别的什么人的承诺会变得具有约束性。对各人而言那会更糟。但是如果（c）发生，对于各个做出了他的承诺的人而言将更糟。这对于各个现在承诺做出那个利他性选择的人而言也是真的。既然他是值得信赖的，他将作出这个选择。但是即便没有他的承诺，别的每一个人的承诺也会变得具有约束性。所以各人将作出对于他自己而言更糟的选择，而且他将得不到什么回报。各人从他人的那些承诺中所得到的，即便在他本人没有作出该承诺的情况下，他本来也会得到。下面请注意，与（b）相比，（c）更加有可能发生。多于900个别的人参加比正好

900个别的人参加的可能性要大得多。所以如果各人作出这个承诺，这对于他而言很有可能更糟。如果人数更多一些，比方说数以百万计，甚至更有可能如此。要么各人的承诺将不造成什么影响，因为太少的他人参加；要么对于他而言将更糟一些，因为多于足够数目的人参加。在其中作出该承诺最终将对于各人更好的那个情形，即在其中正好特定数目的人参加的那个情形，将是最不大可能的。可能有某种避免这个难题的方法，或许以一系列会聚于一点的“民意调查”。但是在那些牵涉庞大人数的情形中，则存在另一个难题。要能够使所有的人交流，然后达到一个联合的协议，会花费某些努力。但是该协议是一种公共的善，造福于各人，无论他是否促成这个协议。对于这个贡献者两难，纯粹的值得信赖这一点是提供不出什么解决之道的。

[11] 参见Sen（3）。

[12] 参见，例如，Strang and Ullmann-Margalit。

[13] 在一个两人事例中，假设各个纯粹的利他主义者要么会（1）给予他自己一个更大的利益，要么（2）给予他人一个更小的利益。纯粹的利他主义在此对于两者而言都会更糟。（两个利益之间的差别可能得是巨大的，因为符合我们自己的利益的东西部分地依赖于我们的动机是什么。）

第三章

道德数学中的五大错误

常常有人认为，在那些包含非常多的人的事例中，任何单一的利他选择都不会有任何差异。持这一主张的人中有一些人相信，它只是从根本上削弱了由充分利他主义所提供的那第四个道德的解决方法。这些人论证说，在这样一些事例中，因为他们不能够诉诸我们行动的后果，所以我们必须代之以要么诉诸康德的检验标准——“如果每一个人都那样做的话会怎样？”，要么诉诸不愿搭便车这一点[1]。但是，如果我的贡献牵涉到我付出真正的代价，而且肯定不会带来什么差异——不会给他人带来什么利益，那么我可能不为我的不愿搭便车所动。只有当我相信我是在以牺牲他人为代价而获益的时候，这种不愿意才可能适用。如果我的贡献不会带来什么差异，那么我未能作出贡献这一点对他人而言将不会更糟，所以我将获得的利益并不是以牺牲他人为代价。我可能相信，该事例就像显然已经跨过某个临界值的那些事例一样，以至于任何进一步的利他主义行动纯粹是在浪费努力。这个信念也可能从根本上削弱那个康德主义的解决方法。如果我的贡献不会带来什么差异，我就能够合理地希望其他每一个人都按我所做的那样而行动。当知道其贡献不会带来什么差异的时候，我能够合理地希望，没有哪一个人作出贡献。既然其他人可能像我一样思考，那么，在这些事例中，我们凭借诉诸我们行动的后果是否能够解释我们为什么应当做出贡献，就有极大的重要性。

25.总体份额的观点

我们能够解释。但是要做到这一点我们必须避免道德数学中的几个错误。考虑一下

第一救援队：我知道下面的一切。100名矿工被水困在矿井中。这些人能够被升降机带上地面，而升降机是借助长长的杠杆上的重物来提升的。如果我与另外3个人站到某个平台上，重量刚好够提升起升降机，就救了100个人的性命。如果我不加入这个救援队，我就能够到别处去，单枪匹马地救出其他10个人的性命。有第五个潜在的救援者。如果我到别处去，这个人将加入到那3个人之中，他们4个人一道救出那100名矿工。

当我本可以有数种方式行动的时候，我应当如何决定哪一个行动给人们带来的利益最大？首先假设我们5个人都去救那些矿工。按照总体份额的观点，每一个人都产生出总体利益中他自己的份额。既然我们5个人救100个人的性命，那么每一个人救了20个人的性命。用不那么拘泥于字面的说法，就是每一个人所行的善等于所救的那么多的人。按照这个观点，我应当加入到另外那4个人之中，救出相等于20个人的性命。我不应当到别处去救别的10个人的性命，因为那样我所救的人数就会少一些。这显然是个错误答案。如果我与其他4个人一道的话，那10个人就会不必要地死去。既然其他4个人在没有我帮助的情况下也能救出那100名矿工，那么我应当去救这10个人的性命。

总体份额的观点或许可以修正。或许可以主张说，当我加入那些正在行善的他人之中

的时候，我所行之善并非就是所产生出的总体利益中的我的份额。我应当从我的份额中减去我的加入所造成的他人的利益份额的缩减量。如果我加入这个救援队，我将是一起救出100个人的那5个人中的1个人。我的份额将是20个人。如果我没有加入的话，其他4个人就会救出那100个人，每一个人所救出的人的份额是25个人，或者说与我参加的情况相比份额多出5个人。通过加入其中，我减低了其他4个人所救的人数的份额，缩减的人数是5的4倍，或者说20个人。按照这个修正了的观点，我的利益份额因而是20减去20，或者说是0。因此我应当去救别的10个人。这个修正了的观点给出了正确答案。

下面考虑

第二救援队：像前面一样，100个人的性命处于危险之中。如果我和其他3个人加入一个救援队，这些人就能够得救。只有我们4个人能够加入这个救援队。如果我们中任何一个未能加入的话，那100个人都会死掉。如果我不加入，我可以到别处单枪匹马地救出50个别的人。

按照修正的总体份额观点，我应该到别处去救这50个人。相反如果我加入这个救援队的话，所产生的利益中我所分摊的份额只是等于救25个人的性命。从而，如果我到别处救50个人的话，我所为之善更多一些。这显然为假，因为如果我以这种方式行事的话，多于50个人的生命将会失去。我应该加入这个救援队。我们必须作进一步的修正。我必须在所产生的利益中我所分摊的份额之上加上我所导致的他人所产生的份额方面的任何增加量。如果我加入，我能够使那3个人中的每一个人与我一道救100个人。如果我不加入，这3个人将救不了任何一条命。我所分摊的份额是25个人，而且我把其他人所产生的份额增加了75个人。按照这个再次修正了的观点，我的总份额是100个人。这也是其他每一个人所产生的总份额。既然每一个人算作产生了这个总体利益之全部，那么这并非是总体份额观点的一个版本。它是一个与之完全不同的观点。这个再度修正了的观点给出了这个事例的正确答案。它并不是对宣称每一个人救100个人的性命这种观点的什么诘难。这是每一个人所做的，尽管并非是他单独做的，但确实是在他人的帮助下他所做的。[2]

这个观点可以更加简明地予以表达。我应当以其后果是最多的人得救的那个方式行动。更宽泛一些说，

（C6）如果一个行动的后果是某个人得益更多一些，那么这个行动就有益于某个人。如果一个行动的后果是某个人受损更多，那么这个行动就有害于某个人。最有益于人们的行动是那个其后果是人们受益最大的行动。

这些主张正确地蕴含着，我不应当加入第一救援队，而是应当加入第二救援队。

后果论者应当诉诸（C6）。如果其他人给予罗尔斯所称的善行原则任何权重的话，也应当如此。按照任何令人信服的道德理论，我们有时应当力求做会带给人们最大益处的事。

（C6）可能需要加以进一步解释。假设我要么能够做（1）要么能够做（2）。在决定哪一个带给人们益处更多的时候，我应当比较如果我做（1）的话人们后来会得到的所

有益处和损失，以及比较如果我做（2）的话人们后来会得到的所有益处和损失。带给人们更多利益的那个行动是这样一个行动，在这个比较中会伴随着更大的净利益总量——减去损失之后的更大利益总量。如果，如经常为真的那些情形一样，许多其他人的行动也会是造成得到这些利益或损失的原因中的一些部分，也并不相干。

（C6）修正了“利益”和“损害”这些词语的通常用法。当我宣称已经给某个人带来利益的时候，我通常被理解为我的某个行动是这个人所得到的这个利益的主要原因或者直接原因。按照（C6），即便当我的行动是造成得到这个利益的原因中的一个遥远的部分的时候，我也是给这个人带来利益。所需要为真的是，如果我以其他方式行动的话，这个人本来不会得到这个利益。同样的主张适用于“损害”。

（C6）还在另一个方面修正了我们对“利益”和“损害”的用法。按照通常用法，即便有时我正在做的并非对这个人而言更好一些，我也是在给某个人带来利益。当我的行动，尽管足以产生某个利益，但是并非必需的时候，情况就是如此。假设我能够轻易地要么拯救J的性命，要么保住K的手臂。我知道，如果我不救J的性命，某个别的人肯定会救J；但是没有别的什么人能够保住K的手臂。按照我们的通常用法，如果我救J的性命，我给他带来利益，而且我带给他的利益要大于我保住K的手臂所带给K的利益。但是，出于道德目的，这不是度量利益的方法。在作出我的决定的时候，我应当忽略对J的这个利益，这是（C6）所告诉我要做的。根据（C6），当我救J的性命的时候，我并不给他带来利益。我的行动的后果是J得到更多的利益这一点并不为真。如果我的行动有所不同的话，别的某个人会救J的性命。（C6）正确地蕴含着我应当保住K的手臂。这就是那种其后果是人们得到更多利益的行动。按照“利益”的已修正的用法，这是那个给人们带来更多利益的行动。

道德数学中的第一个错误是总体份额的观点。我们应当拒斥这个观点，代之以诉诸（C6）。

26.忽视行动集合的后果

人们自然地假定

（第二个错误）如果某个行动的对错是因为它的后果，那么惟一相关的后果就是这个特定的行动的后果。

这个假定至少在两类事例中是错误的。

事例一。X和Y同时开枪要杀死我。两者中无论哪一个开枪本身都会杀死我。

X或者Y都不是以一种后果是额外一个人死亡的方式行动。鉴于另一个人所做的，对每一个人来说这一点为真，那就是如果他没有对我开枪的话，本来也不会造成什么不同结果。根据（C6），无论是X或是Y都没有伤害我。假设我们犯了第二个错误：我们假定，

如果说某个行动是错的是因为它的后果，那么惟一相关的后果就是这个特定的行动的后果。既然无论X或是Y都没有伤害我，我们就被迫得出这样一个荒谬的结论，那就是这两个杀人犯的行动没有错。

一些人会用这个事例来表明我们应当拒斥（C6）。还有一个更好的可供选择的余地。我们应当增加考虑：

（C7）纵使一个行动并不伤害任何一个人，这个行动也可能是错的，因为它是一个合起来伤害到他人的行动集合中的一个。同样，即便某个行动并不给人带来利益，它也可能是某个人所应该做的，因为它是一个合起来给他人带来利益的行动集合中的一个。

X和Y的行动是错误的，因为他们合起来伤害到我。他们合起来杀死了我。（C7）甚至应当为非后果论者所接受。按照任何可信的道德理论，在这样一个事例中只考虑单一行动的后果是一个错误。按照任何令人信服的理论，纵使我们每一个并不伤害到什么人，但如果我们合起来伤害到别人，我们也可能是在错误地行动。

在事例一中，多因素决定的行动是同时发生的。在情况并非如此的那些事例中我们应当主张什么？考虑一下

事例二。X哄骗我喝下毒药，是几分钟内就造成痛苦死亡的那种。赶在这种毒药起作用之前，Y无痛苦地杀死了我。

尽管Y杀死了我，但是Y的行动对我并非更糟。（C6）因而蕴含着，在杀死我方面Y并不伤害到我。（Y的行动在一个方面对我而言略微更糟一些，因为它把我的生命缩短了几分钟。但此点有这样一个压倒性的事实，就是Y使我避免了痛苦地死亡。）（C6）还蕴含着，X并不伤害我。就像在事例一中那样，X与Y都不伤害我。（C7）正确地蕴含着，X和Y行动错误，因为他们合起来伤害到我。他们之所以合起来伤害到我，是因为，如果两者都以不同方式采取行动的话，我本不会死亡。

尽管（C7）此处给出的答案是对的，但是这个事例看起来提供了对（C6）的一个诘难。宣称在杀死我这一方面，Y并非在伤害我，这看起来荒谬。但是考虑一下

事例三。如前所述，X哄骗我喝下那种几分钟内便造成痛苦死亡的毒药。Y知道，如果他以一种其不可避免的副作用是我的即刻无痛苦死亡的方式行动，他能够救你的命。因为Y也知道我将痛苦地死去，所以Y以这种方式行动。

（C6）蕴含着Y应该以这种方式行动，因为他将不伤害我，而且他将带给我极大的利益。这结论是对的。既然Y的行动对我并非更糟，Y杀死我这一点在道德上是不相关的。X并未杀死我这一点在道德上也是不相关的。（C6）正确地蕴含着，X的行动是错的。尽管按照“杀”的通常用法X并未杀死我，但此处他是真正的凶手。X不但伤害到我，而且行动错误，因为这样一点是真的，就是如果他没有给我下毒的话，Y本来不会杀我。如果X

以不同方式行动的话，我本丕 会死。Y并不伤害我，因为如果Y以不同方式行动的话，这本来也不会对我是否死亡带来什么不同。既然Y并不伤害我，而且极为有益于我，Y就是在做他应该做的。

正如这些评述所表明的，事例二并未提供对（C6）的什么诘难。在事例三中，（C6）正确地蕴含着Y应该像他所做的那样行动，因为他并不伤害我。在事例二中，Y的行动以相同的方式影响到我。所以我说在事例二中Y并不伤害我这一点是对的。在事例二中Y行动错误，是因为他有意识地成为合起来伤害到我的一个群体中的一员。

可能有人提出诘难说，如果这就是在事例二中Y行动错误的原因，Y在事例三中必定是在错误地行动。此处也可以认为Y有意识地成为合起来伤害到我的一个群体中的一员。

这个诘难表明需要另一个主张。在事例三中这一点是真的，那就是，如果X和Y两者都有所不同地行动的话，我本来不会受到伤害。但是这并不表明X和Y合起来伤害了我。这一点也是真的，即如果X和Y，以及弗雷德·阿斯泰尔[3]全都有所不同地行动的话，我本来不会受到伤害。但是这并不使弗雷德·阿斯泰尔成为合起来伤害到我的一个群体中的一员。我们应当主张

（C8）当某个群体合起来伤害到他人或者有益于他人的时候，这个群体是这样一个最小的群体，就其而言为真的是，如果他们全都有所不同地行动的话，他人本来不会受到伤害或者得到益处。

在事例三中，这个“群体”由X组成。就X而言这样一点是真的，就是如果他有所不同地行动的话，Y本来也会这样做，而且我本来也不会受到伤害。就Y而言则没有这样的主张为真。在事例二中，无论就X而言还是就Y而言这样的一点都不为真，就是如果他有所不同地行动的话，我本来不会受到伤害。只有当两者都不同地行动的时候，我本来才不会受到伤害。如果X和Y以及弗雷德·阿斯泰尔不同地行动的话，我本来也不会受到伤害。但是（C8）确当地蕴含着，弗雷德·阿斯泰尔不是合起来伤害到我的那个群体中的一员。这个群体由X和Y构成。

下面考虑一下

第三救援队：如前所述，如果4个人站到一个平台上，这将救起100个矿工的性命。有5个人站到这个平台上。

对于这5个人中的每一个人而言，鉴于其他人所做的，他的行动并不带来什么差异这一点是真的。如果他并未站到这个平台上，其他4个人也会救出100个矿工。尽管凭借他本身没有人会带来什么变化，但是这5个人合起来救了100个矿工。这个事例表明需要给（C8）添加某个进一步的主张。在这个事例中不存在合起来救出100个人的一个最小的群体。我将在第30节中回到这样一些事例。

还有我们应当考虑到行动集合的后果的第二种事例。这是一些协同难题。例子之一如下所示。

		你	
		做（1）	做（2）
我	做（1）	第二好	糟
	做（2）	糟	最好

假设我们只把后果论应用于单一行动。那么我们将主张说，如果每一个已经做了对他来说可能的那些行动中的那个其后果是最好结果的行动，他就已经成功地遵循了C。正如我们先前所看到的，那么在协同难题方面C将是不确定的。在这个事例中，既在倘若我们两者都做（2）时，又在倘若我们两者都做（1）时，我们才成功地遵循了C。

假设我们两者都做（1）。鉴于你所做的，我已经做了其后果最好的行动。如果我做（2）的话，结果就会更糟。相同的主张适用于你。如果我们两者都做（1），两者都成功地遵循C，但是我们没有产生出最好的可能结果。

后果论者应当主张

（C9）假设，鉴于他人所做的，我们各自已经尽其所能地使结果为好。那么各自就已经做出了正确的行动。但是我们合起来则可能已经行动错误了。如果我们合起来本来会使结果更好一些的话，情形就将是如此。

这是有关客观上的正确性或者有关什么事实上将使结果最好的一个主张。如果C包括这个主张，那么它在这类事例中将不再是不确定的。（当我们在决定去做什么的时候，我们应当代之以问什么是主观上正确的，或者鉴于我们的信念，什么将很有可能使结果最好。在绝大多数此类协同难题中，对我们每一个人而言，目标对准最好的结果主观上是正确的，因为这是其他人很有可能去做的。）[4]

27.忽视微小的几率

现在回到其中牵涉到许多人的那些囚犯的两难困境。时常有这样的主张，就是在这些事例中我们不能够诉诸我们行动的后果。这至少涉及另两个错误。

其中一个错误涉及的事例是，每一个利他主义的行动产生某种极大利益的几率极小。有时有这样的主张，就是在某个临界值之下极小的几率没有什么理性的或者道德的意义。

在有关选举的讨论中人们时常犯这个错误。尽管选举不是一个纯粹的囚犯的两难困境，但是它可以说明这个错误。许多作者声称，在全国性的选举中，一个人仅凭诉诸自己行动的后果不能证明自己所投一票的正当性。但这经常是虚假的。假设，如果我参加投票，这将涉及某些代价，而且除了对赢得选举的人的可能具有影响之外将不带来什么利益。按照这些假设，我所投的一票以利己的标准衡量并不能得到正当性的证明。但是它以后果论的标准衡量却时常得到正当性的证明。当我不能够预测我的行动的后果的时候，C告诉我要去做不管怎样会产生最大的预期的利益的事。我的行动的预期利益就是可能的利

益与我的行动产生这个利益的几率相乘所得。我可能能够诉诸这个利益来证明我所投的一票的正当性。[5]

考虑一下美国的总统选举。如果我参加投票，我所投的选票带来不同结果的几率非常小。按照一种估算，如果我在那些选情不定且会以微小差距决定选情的大州之一进行投票，我将带来不同结果的几率会是大约一亿分之一。（这个估算相当困难。而且不应当假定任何一个投票模式都会像别的一样。但是有几位作者同意，这个几率大约是亿分之一。[6]）

姑且称两位总统候选人为优先生和劣先生。而且假设如果下届当选总统是优先生的话，美国人民总体上将获益。当然有一些美国人将有一些损失。对这些美国人而言劣先生胜出本会更好一些。但是这些美国人——富裕的少数人——所蒙受的损失将被其他所有美国人的获益所超过。这也就是优先生之所以是更好的候选人的原因。如果他胜出的话，将产生减去负担后的更大的净效益总额。美国人的平均净利益是这个总额被美国的人口所除得到的数目。为简单起见，我忽略了对非美国人的影响。如果我的票影响到结果的几率是亿分之一，我所投下的一票的预期利益如下式所示：

$$\left(\frac{\text{优先生胜出给美国人带来的平均净利益}}{1\text{亿}} \times \text{美国人的人数}\right) - \left(\text{我和他人为我的投票付出的代价}\right)$$

既然美国有2亿人口，这个总额很可能是正的。如果优先生的胜出总体上会带给美国人一个大于为我投票所花的一半代价的净利益，就会如此。要怀疑这一点，我必须是相当愤世嫉俗的。同样的评述适用于许多别的公共的善，不仅适用于后果论者，也适用于利他主义者。如果一个利他主义者并不忽视非常微小的几率，他将时常具有据以作出贡献的道德理由。他给予他人的所预期的利益会大于他的贡献所付出的代价。

可能会有诘难说，考虑非常微小的几率是非理性的。当我们的行动所影响到的不过是几个人的时候可能如此。但这是因为此处的风险相对而言是低的。考虑一下造成意外死亡的风险。给予任何杀死一个人的想法以百万分之一的几率可能是非理性的。但是，如果我是一位核工程师，给予杀死一百万人的想法以同样的几率是非理性的吗？这不是我们绝大多数人所认为的。我们恰当地认为，这样的一些机会应当予以考虑。假设核工程师们的确忽视了处于百万分之一极限值或低于这个极限值的所有那些几率。那么情形可能是这样的，就核反应堆的许多组件中的每一个组件而言，任何一天都有百万分之一的机会出现故障，而造成一场大灾难。对那些设计反应堆的人们而言忽视这样的微小几率显然是错的。如果有许多核反应堆，而每一个都有这样的一些组件，那么不用多久这种百万分之一的风险就会经历百万次。核灾难很快就会出现。

当风险相当高的时候，不应当忽视任何几率，无论这个几率是多么的小。当一个几率

将有许多次会发生的话也是如此。在这两类情形中，每一个微小的几率都应当予以应有的对待，并且考虑进预期利益的计算之中。我们通常会忽略一种非常细小的几率。但是当我们可能影响到数目非常大的人群的时候，或者当这个几率出现的次数将会非常大的时候，我们就不应当这样做。这些庞大的数目大体上抵消了这个几率的微小性。

如果一个行动很可能或者肯定带给他人非常小的利益，类似的情况同样适用。当这些利益涉及的人数相当庞大的时候，我们不应当忽视它们。这个庞大的数目大致抵消掉了这些利益的微小性。从而利益的总和可能是巨大的。

这两点并非同等可信的。非常细小的利益可能是觉察不到的。而且主张“觉察不到的利益”不是一种利益这一点是可信的。但是主张非常细小的几率不是一种几率却并不令人信服。

28.忽视细小的或者觉察不到的后果

道德数学中的第三个错误是忽视要么会影响到许多人，要么会出现许多次的那些非常小的几率。第四个和第五个错误是忽视对非常大的数目的人所产生的非常细小的和觉察不到的那些后果。这是些类似的错误，可以用同样的论证加以批判。但是觉察不到的后果产生一个额外的问题。

我无需对两个错误都加以陈述。除了“非常细小的”取代了“觉察不到的”之外，第四个错误与第五个一模一样。一些人认为：

> （第五个错误）如果某个行动对他人产生觉察不到的后果，这个行动不能因为具有这些后果而在道德上是错误的。一个行动不能够因为其对他人的后果而在道德上是错误的，如果这些人中没有什么人会注意到任何差异的话。同样，如果某个行动对他人会产生觉察不到的后果，这些后果不能够使该行动成为某个人所应该做的。

有一类觉察不到的后果是没有争议的。我可能以一种察觉不到的方式对你造成严重伤害。我所给予你的辐射剂量可能是导致许多年后夺去你生命的那种癌症的不为人知的原因。尽管该原因不为人所知，此处的后果却是可以觉察到的。但是在我将予以考虑的那些事例中，后果则是觉察不到的。

首先考虑一下格洛弗所表述的那种事例的一个变体。[7]

> 水滴。一大批伤员躺卧在露天沙漠中，忍受着难耐的干渴。我们则是相等数量的一批利他主义者，每一个人都有一品脱水。我们可以把这些水注入一个运水车中。运水车将被开到沙漠之中，我们的水将在这些伤员中平均地分配。通过添加自己的那一品脱水，我们每一个人会使得每一个伤员多喝一点点水——或许只有额外的一滴水。即便对一个非常干渴的人而言，这些额外水滴中的每一滴水也不过是一个非常细小的利益。对每一个人的后果可能是觉察不到的。

设若每个人所得到的益处只是解除他们痛苦难当的干渴。这些人的健康不会受到什么影响。既然那些益处只不过是解除痛苦，那么它们就是这样一种益处，就是说，对其可以

极为令人信服地主张说，它们要成为益处则必须是可以觉察到的。

首先假设，因为数目不是非常庞大，我们每一个人给予每一个伤员的利益尽管非常细小，却是可以觉察到的。如果我们犯第四个错误，我们就会认为这样细微的利益不具有什么道德上的意义。我们认为，如果某个行动会带给他人这样的一些细微的利益，这不能够使这个行动成为某个人所应该做的。我们被迫得出结论，我们大家都不应该添加他的那一品脱水。这显然是错误的结论。

其次假设，有一千名伤员和一千名利他主义者。如果我们把我们的那些品脱的水注入那辆运水车，我们每一个人将使每一个伤员多喝到千分之一品脱的水。这些人或许会注意到喝不到什么水与喝到千分之一品脱的水之间的差异。从而允许我们追问这样一个问题，“如果这些人至少喝到十分之一品脱的水，他们会注意到多喝到千分之一品脱的水的后果吗？”我将假定答案是否定的。（如果答案是肯定的，我们只需要假设有更多的伤员与利他主义者。必定有一品脱的某个分数的后果小到无法觉察。）

假设一百位利他主义者已经把他们的水注入那辆运水车中。每一个伤员至少喝到十分之一品脱的水。我们是另外九百位利他主义者，每一个会添加自己的那一品脱水。接着假设我们犯第五个错误。我们相信，如果某个行动对他人具有觉察不到的后果，这些后果不能够使这个行动成为某个人所应该做的。如果我们相信这一点，我们就不能够解释我们每一个人为什么应该添加他的那一品脱水。

可能会有这样的说法：“如果我们重新表述添加每一品脱水的后果，我们能够避免这个难题。我们无需主张这给予每一个伤员千分之一品脱的水。我们本可以主张这给予每个伤员一品脱的水。”

这个主张是错谬的。水将在所有这些伤员之间进行均等的分配。当我添加我的那一品脱水的时候，后果是额外的一个人得到一整品脱的水吗？如果我没有添加我的那一品脱的水的话，会有某个人不是得到一整品脱的水而是什么也没有得到吗？这些没有哪一个是真的。对我的行动的后果只有一种正确的表述。它给予一千位伤员中的每一个额外的千分之一品脱的水。

下面可能有人说我们应当诉诸总体份额的观点。按照这个观点，每一个人所贡献的份额相当于一个人从一品脱水中所得到的利益。但是我们不能够诉诸这个观点，因为我们在第25节中看到它可能蕴含一些荒谬的结论。

我们所能够诉诸的是有关我们合起来做什么的主张。我们能够主张

（C10）当（1）最好的结果会是其中人们得益最大的那个结果的时候，且（2）某个群体中的每一个成员会以某种方式行动的时候，且（3）如果他们有足够多的人以这种方式行动，他们会给这些其他人带来益处的时候，且（4）如果他们全都以这种方式行动的话，他们会给这些人带来最大的益处的时候，且（5）他们每一个人既知道这些事实又认为他们足够多的人将以这种方式行动的时候，那么（6）他们每一个人应该以这种方式行动。

我们每一个人会给予那一千位伤员额外的千分之一品脱的水。如果我们有足够多的人以这种方式行动，这将给这些人中的每一个人带来益处。而且，如果我们全都以这种方式

行动我们给这些人带来的益处最大。我们知道这些事实，而且我们知道我们足够的人——一百个人——已经以这种方式行动。（C10）正确地蕴含着，我们每一个人应该以这种方式行动。

现在回忆一下第五个错误。按照这个观点，如果这些后果是觉察不到的，一个行动就不能够因为其对他人的后果而成为对的或者是错的。刚刚表述的那个事例驳倒了这个观点。显然，在这个事例中我们每一个人应当把自己的那品脱水注入那辆运水车中。我们每一个人应当使每一个伤员多喝到千分之一品脱的水。我们每一个人应该以这种方式影响到每一个伤员，即使这些后果是觉察不到的。我们可能认为，因为这些后果是觉察不到的，我们每一个人没有带给什么人益处。但是，即便每一个人没有带给什么人益处，我们合起来将极大地有益于这些伤员。所有我们大家的行动的后果是觉察得到的。但是，我们大大地缓解了这些人们的极度干渴。

后果论者可能诉诸数个原则。他们可能从而认为，在某些事例中最好的结果不是人们在其中受益最大的结果。要涵盖这样一些事例，他们可以主张

> （C11）当（1）如果某个群体中有足够多的人以某种方式行动，则某个群体中的那些成员会使结果更好一些的时候，且（2）如果他们全都以这个方式行动他们会使结果最好的时候，且（3）他们每一个人既知道这些事实又认为他们有足够多的人将以这种方式行动的时候，那么（4）他们每一个人应该以这种方式行动。

非后果论者认为，在一些事例中我们应当力求产生最好的结果。在这样一些事例中，他们可以诉诸（C11）。如前所述，在某些事例中（C11）本身并不给出正确的答案。我们会不得不添加一个更加复杂化的主张。我将略去这些复杂之处。[8]

正如我在第26节中所表明的，有两类事例我们需要诉诸后果，不仅是单一行动的后果，而且是行动集合的后果。当（1）我们行动的后果是多因素决定的时候或者（2）当我们面对协同难题的时候，我们需要依仗这样的诉诸。我们现在考虑的事例是（3）每一个人的行动将对他人具有觉察不到的后果。这可能是我们在其中需要诉诸行动集合的后果的第三类事例。我们是否需要做出这样的诉诸部分取决于对另一个问题的回答。

29.可能存在觉察不到的伤害和受益吗？

可能遇到这样的诘难：“你主张说，一千个利他主义者中的每一个都应当注入他的那一品脱水，因为这是那些伤员得到最大利益的方式。这个主张是错谬的。假设那些利他主义者中有一个并未注入他的那一品脱水。那些伤员得益少了吗？他们没有。他们所喝到的水稍微少一些。但是这个后果是觉察不到的。既然该后果是觉察不到的，这些人的利益就不能算是更少了一些。”

这个诘难假定不会有觉察不到的利益。如果我们作出这个假定，我们则面对更广泛的一个难题中的部分，这个难题有复合三段论难题（Sorites Problem）、王浩悖论（Wang's Paradox）和谷堆悖论（Paradox of the Heap）等不同的称呼。

在我们所谈论的事例中，利益在于解除令人难耐的干渴。如果每一个人得到一品脱的水，他的干渴所造成的痛苦就变得小一些。他的痛苦的程度就将小一些。我们的难题如下。我们假定

（A）某个人的痛苦不可能觉察不到地变得更好或者更糟。如果这个人可能不会注意到任何差异，那么其痛苦就不能够变得要么不那么糟糕要么更糟。

而且可以令人信服地假定

（B）至少像……一样糟糕和不比……更糟糕当被应用于描述痛苦的时候是传递性的关系。于是，如果某个人的痛苦在结果（2）中至少像结果（1）中一样糟糕，而且他在结果（3）中的痛苦至少像结果（2）中一样糟糕，那么他在结果（3）中的痛苦至少像结果（1）中的一样糟糕。

一百个利他主义者已经把他们那些品脱的水注入了运水车。每一个伤员至少将会喝到十分之一品脱的水。他们不会注意到任何额外的千分之一品脱的水的后果。在不同的可能结果中，不同数目的利他主义者后来将把他们那些品脱的水注入运水车。且让我们通过引用作出贡献的人们的数目来指涉这些结果。于是，如果没有什么别人作出贡献，这将产生结果100。

假设又多一个利他主义者作出贡献。每一个伤员喝到的水将多一些，但是多出来的量是如此之少，以至于他并不能够注意到这一点。根据（A），每一个人的干渴的痛苦不可能变得更轻一些。在结果101中，每一个人的痛苦必定至少会像结果100中一样糟糕。接着假设第二位利他主义者添加上他自己的那一品脱水。像前面的情况一样，那些人中没有什么人能够注意到这个差别。根据（A），每一个人干渴的痛苦不可能变得更轻一些。在结果102中每一个人的痛苦必定至少像结果101中一样糟糕。根据（B），每一个人在结果102中的痛苦必定至少像在结果100中一样糟糕。如果又有第三位利他主义者作出贡献，相同的主张同样适用。在结果103中，每一个人的痛苦必定至少像在结果100中一样糟糕。这些主张适用于每一额外的利他主义者作出贡献的情形。假设我们都作出贡献。所出现的结果便是结果1000，其中每一个伤员喝到一品脱的水。（A）和（B）合起来蕴含着，每一个人的痛苦必定至少像在结果100中一样糟糕。喝到一品脱水，而不只是十分之一品脱的水，在解除每一个人干渴的痛苦方面并不能够起任何作用。既然这个结论是荒谬的，我们必须要么拒斥（A）要么拒斥（B）。

应当予以拒斥的是哪一个？我拒斥的是（A）。我认为，凭小得无法注意到的量，某个人的痛苦能够变得轻一些或者不那么糟糕一些。如果某个人更多留心其痛苦，或者有更强烈的去除这个痛苦的愿望，那么这个人的痛苦在具有道德相关性的意义上更糟。我认为，即便某个人不能够注意到任何差异之处，但是某个人能够对他的痛苦留意稍少一点，或者对去除这个痛苦的愿望稍弱一点。更加宽泛一些说，能够有觉察不到的伤害和觉察不到的受益。在许多别的种类的事例中，当人们报告他们的经验的本质的时候，业已表明犯

有非常细小的错误。我们为什么应当假定在去除某种痛苦的渴望强度方面他们不会犯这样的错误？

假设你拒斥这些主张，而且继续接受（A）。那么你必须拒斥（B）。要避免上述所达到的那个荒谬结论，你必须承认，当应用于疼痛的时候，“至少像……一样糟糕”和“不比……更糟”不是传递性的关系。而且拒斥（B）具有像拒斥（A）那样的一些蕴含。现在你必须承认，你的行动可能因为其对别人的疼痛所产生的后果而是错误的，即便你的行动一点没使这个人的疼痛更糟。它们合起来可能具有这个后果。每一个行动可能是错误的，即便其后果是觉察不到的，因为它是合起来造成这个人的疼痛糟糕得多的一个行动集合中的一个。

考虑一下

过去的糟糕日子。一千个施虐者有一千个受害者。在每一天之始，每一个受害者都已经感到轻微的疼痛。每一个施虐者把某种仪器上的开关按一千次。开关的每按一次都以一种觉察不到的方式影响到某个受害者的疼痛。但是在每一个施虐者按他的开关一千次之后，他就给他的受害者施加了剧烈的疼痛。

假设你犯了第五个错误。你认为，如果一个行动的后果是觉察不到的，就不能够因为其对他人的后果而是错误的。那么你得出结论说，在这个事例中没有哪一次按开关是错误的。这些施虐者中没有哪一个行动错误。这个结论是荒谬的。

那些施虐者何以是在错误地行动？一种解释是诉诸每一个施虐者所做的事情的总体后果。每按开关一千次，这些行动合在一起对他的受害者施加了剧烈的疼痛。

下面考虑一下

无害的施虐者。在过去的糟糕日子中，每一个施虐者对一个受害者施加了剧烈的痛苦。现在事情出现了变化。一千个施虐者各按一下按钮，从而开启一千件仪器上的开关各一次。受害者们遭受同样剧烈的痛苦。但是施虐者中没有哪一个使任何受害者的痛苦可觉察地更糟一些。

我们在此能够诉诸每一个施虐者所做的事情的总体后果吗？这部分取决于我们是否拒斥（A），认为某个人的痛苦能够变得比觉察不到地更糟。如果我们这样认为，我们可以主张：“通过按下按钮，每一个施虐者造成每一个受害者遭受略微多一点的痛苦。在每一个人身上的后果是轻微的。但是，既然每一个施虐者增加了一千个受害者所遭受的痛苦，那么他就对他们施加了巨大的受苦总量。既然那些受害者所遭受的痛苦像他们在过去的糟糕日子中所遭受的一样多，这些施虐者所犯的错误就像他们在过去的糟糕日子中所犯的一样。在过去的糟糕日子中，每一个施虐者对一个受害者施加了巨大的痛苦总量。每一个无害的施虐者对这一千个受害者施加了同等大的受苦总量。”

相反假设我们接受（A），认为痛苦不可能觉察不到地变得更糟。那么我们必须承认，每一个无害的施虐者没有使哪一个人的痛苦更多一些。我们不能够诉诸每一个施虐者所做的事情的总体后果。按照我们的观点，没有哪一个施虐者伤害到任何一个人。

即使他们中没有哪一个伤害到任何一个人，那些施虐者显然也是在错误地行动。如果我们不能够诉诸每一个施虐者所做的事情的总体后果，那么我们必须诉诸那些施虐者合起来所做的后果。即便他们没有哪一个造成任何痛苦，他们合起来对一千个受害者施加了巨大的痛苦。我们可以主张

（C12）当（1）如果人们受痛苦更多则结果会更糟的时候，且（2）某个群体中每一个成员以某个特定方式行动，且（3）倘若他们有足够多的人以这种方式行动的话他们会造成他人痛苦，且（4）倘若他们全都以这个方式行动他们会造成这些人痛苦最大，且（5）他们每一个人既知道这些事实又相信他们中足够多的人将以这个方式行动，那么（6）每一个人倘若以这个方式行动就会是在错误地行动。

某人可能再次诘难说："在无害的施虐者那种事例中，（4）并不为真。如果这些施虐者全都每人按一次开关的话，他们并不造成他们的受害者痛苦最大。假设他们中有一个人没有按开关。那些受害者中没有哪一个会注意到任何差别。既然一个疼痛不能变得觉察不到地更少一些，如果那些施虐者中有一个并未去做的话，那些受害者不会痛苦更少一些。"

正如我所说到的，这个诘难引发了那个著名的复合三段论难题。如果我们接受（A），我们对这个诘难的回答必定牵涉到对这个难题的解决方法。由于这个难题既难以解决又引发的是些与伦理学没有关系的问题，所以我在此将不予讨论。[9]

如果我们接受（A），我们对无害的施虐者的诘难就必须既是复杂的又是解决复合三段论难题的。如果我们拒斥（A），我们的诘难就会是简单的。我们会主张说，每一个施虐者对那些受害者施加了巨大的痛苦总量。

就这两个解释而言，哪一个更好一些？即使我们拒斥（A），我们给出简单一些的解释可能是错误的。是否如此取决于对另一个问题的回答。考虑一下

单独的施虐者。一天早晨，施虐者中只有一个出场工作。碰巧为真的是，因为自然原因，每一个受害者已经遭受相当剧烈的痛苦。这个痛苦的程度相当于那些开关被按500次那样糟糕。由于知道这个事实，那个单独施虐者在所有的机器上按了一次。其后果就像所有的施虐者都行动的那些日子的情况一样。更精确些说，后果就像每一个开关被按第501次一样。那个单独施虐者知道后果正是这样。他知道他不是在使任何一个受害者的疼痛可以觉察得到地更糟。而且他知道他不是合起来行动的一个群体中的一员。

该单独施虐者是在错误地行动吗？假设我们认为他不是。那么我们不能够诉诸所有的施虐者都行动的那种事例下的那个简单一些的诘难。我们不能够主张说，每一个人都是在错误地行动，因为他是在给他人施加巨大的痛苦总量。如果这就是为什么每一个人是在错误地行动的原因，那么，该单独施虐者必定是在错误地行动。他以相同的方式行动，而且具有同样的后果。如果我们认为该单独施虐者并不是在错误地行动，那么，我们必须在所有的施虐者都行动的事例中给出别的诘难。我们必须主张，每一个人都是在错误地行动，因为他是合起来给他们的受害者施加巨大痛苦的一个群体的成员。

我认为该单独施虐者是在错误地行动。不管他是与其他行动者联合还是与大自然一

起，产生糟糕的后果怎么能够造成道德上的差异？[10] 我因而在两种事例中都倾向于诉诸单独行动的后果。

一些人并不同意。即使我们认为能够有觉察不到的伤害和受益，但诉诸群体合起来所做的事情可能更好一些。这一诉诸争议性更少一些。

（如果单独的施虐者并不是在错误地行动，宣称我们有些人在道德数学方面犯下五大错误可能并不公平。按照这个观点，第五个错误只是第二个错误的一个特例。但这很少会造成一种实际上的差异。）

在本节中我追问了是否可能存在觉察不到的伤害和受益。我倾向于给出肯定的回答。如果我们给出否定的回答，我们必须舍弃这样一个主张，就是，当应用于伤害和受益时，“至少像……一样糟糕”和“不比……更糟”是传递性的关系。我还表明了，无论我们接受哪一个答案都没有多大差异。按照两个答案中的无论哪一个，我们必须舍弃我们所称的第五个错误。我们必须放弃这样一个观点：如果一个行动的后果是觉察不到的，就不能够因为其对他人所产生的后果而要么是对的要么是错的。

30.多因素决定

现在回到有关那些品脱的水和伤员的事例。且让我们对这事例再添加一些特征。假设，你在水车开到这些伤员那里之前带着另一品脱的水赶到。伤员们所需要的水超过单单的一品脱。在喝下这品脱水之后他们充满剧烈痛苦的干渴没有得到完全解除。但是水车只能够装下一千品脱的水。现在水车已满。如果你添加上你的那一品脱的水，这只会造成一品脱的水溢出来。

你没有什么道德理由来添加你的那一品脱的水，因为这只会造成一品脱的水被浪费掉。根据（C10），如果这会使你成为合起来给他人带来利益的一个群体中的成员，你就应该添加上自己的那一品脱的水。我们可能认为，如果你添加上你的那一品脱的水，你并不就是合起来给那些伤员带来利益的一个群体中的成员。即使你的那一品脱的水中的一些，可能被这些伤员们喝到。而且即使你就是在像其他利他主义者所做的那样行事。但是我们也许会主张说，“与其他利他主义者们不同，你并未给予每一个伤员额外的千分之一品脱的水。你的行动对这些人所得到的水量并没有什么后果。”

事情并不如此简单。如果你添加上你的那一品脱的水，这将是一个涉及多因素决定的事例。就你而言这一点的确为真，就是如果你并未添加你的那一品脱水的话，这并不会对那些人所得到的水量带来什么差异。但是，既然你添加了，这一点就是真的，就其他每一个利他主义者而言情况同样如此：就是如果这些利他主义者中任何一个人没有添加的话，并不会对这些人所喝到的水量造成什么差异。在你到来的时候水车并没有满，而你的那一品脱的水会使水车满起来。就你而言为真的，就其他每一位利他主义者而言也为真。因此，你是合起来给这些伤员带来利益的群体中的一员这一点为真。

我们必须再次诉诸行动者所知道的或者他们有理由所相信的。假设，其他利他主义者

没有理由相信你会带着你额外的那一品脱的水到来。每一个都应该把他那一品脱的水注入水车。这是因为每一个人有充分的理由相信他会是下述情形为真的一个群体的成员：（1）他们合起来给伤员们带来利益，而且（2）如果他们全都注入他们的那些品脱的水的话，他们给这些人带来的利益最大。当你到来的时候，你知道该水车已满。你没有什么理由添加，因为你知道你不会是这样的一个群体中的一员。如果你添加水的话，你将成为过大的一个群体中的一员。我们应当主张

（C13）假设有某个群体，他们通过某种方式采取行动一起给他人带来利益。如果某一个人认为，如果他加入的话，这个群体要么是过大，要么会过大，他没有什么道德上的理由加入这个群体。如果一个群体的一个或者多个成员没有行动不会减少该群体给他人带来的利益这一点为真，那么这个群体就是过大的。

如果你添加上你的那一品脱水的话，这将使这个利他主义者的群体成为过大的。如果你并不添加上你的那一品脱的水，这个群体将不是过大的。这是一个特别的划界事例，（C13）也涵盖更常见的那些已经过大的事例。

31.合乎理性的利他主义

道德数学中的第五个错误是这样一个信念，就是觉察不到的后果在道德上不可能是重要的。这是一个非常严重的错误。当所有的无害的施虐者行动的时候，即便他们每一个并没使什么人可以觉察到地变得更糟，他们仍旧都是在非常错误地行动，这一点为真。就我们而言相同的情况也会是真的。我们应当不再认为，如果一个行动并没使什么人可以觉察到变得更糟，该行动就不能够因为其对他人的后果而是错误的。我们每一个行动都可能因为对其他人的后果而是非常错误的，即便这些人中不会有什么人注意到这些后果。我们的行动可能合起来使这些人的处境极其糟糕。

第四个错误同等严重。如果我们认为微不足道的后果在道德上可以予以忽略，那么我们可能时常会使人们的处境极其糟糕。回忆一下那个渔民的两难困境。凡存在过度捕捞或者渔业资源总量下降之处，就每一个人而言如果力求捕获更多则能够更好一些，而如果全都这样做，那么对每一个人来说则更糟。考虑一下

渔民何以造成灾难。有许多渔民，他们靠在某个水面浩瀚的大湖上各自捕鱼维持生计。如果每一个渔民不限制自己的捕获量的话，他将在接下来为数不多的季节中捕获到更多的鱼。但是他将从而大大降低总体捕获量。由于有许多渔民，如果每一个人都不限制他的捕获量，他只将微不足道地影响到其他每一个人所捕获的数量。渔民们认为，这样微不足道的后果道德上是可以忽略的。因为他们这样认为，即便他们从不做他们认为是错误的事情，他们并不限制他们的捕获量。每一个因而增加了自己的捕获，但是却造成总体捕获量的更大幅的下降。因为他们都以这种方式行动，结果是一场灾难。在几个季节之后，捕获量全都少了许多。他们将不能维持自己的生计和抚养子女。

如果这些渔民知道这些事实、具有更多的利他主义而且避免第四个错误的话，他们本会避免这个灾难。每一个人知道，不管他人怎么做，如果他不限制自己的捕获量，这对他

自己来说在一定程度上将更好一些。而且每一个人知道，如果他以这个方式行动，对其他每一个人的后果将是微不足道的。但是渔民们不应当认为，这些微不足道的后果在道德上是可以忽略的。他们应当认为，以这样的方式行动是错误的。

如同前面一样，我们有两个方式来解释为什么这些行动是错误的。我们会诉诸每一个人的行动的总后果。每一个渔民知道，如果他并不限制自己的捕获，他将捕获到更多的鱼，但是他将大为降低总捕获量。为了自己的小增益，他给他人施加了一个要大得多的总损失。我们会主张说，这样的行动是错误的。这个主张并不假定能够有觉察不到的伤害和利益。因而，较之有关每一个无害的施虐者的所作所为的那个相应的主张，它的争议性更少一些。

我们的另一个选择是诉诸这些渔民们合起来做了什么。每一个渔民知道，如果他和其他所有的人不限制他们的捕获量，他们合起来将给他们自己造成巨大的总体损失。理性的利他主义者会相信，这些行动是错误的。他们会避免这个灾难。

可能有人说：“理性的利己主义者也会如此。每一个人知道，如果他并不限制他的捕获量，他就是在他们自己身上施加巨大损失的一个群体中的一员。即便按照利己的标准衡量，以这种方式行动也是非理性的。”正如我将在下一章中所论述的，这个主张是得不到正当性证明的。每一个人知道，如果他不限制他的捕获量，对他自己而言这将更好一些。无论他人做什么，都是如此。当某个人做他所知道的对自己更好一些的事情的时候，不能够这样说，他的行动以利己标准衡量是非理性的。

下面回忆一下：

> 上班族的两难困境。假设我们生活在一座大都市的郊区。我们能够开车或者乘公共汽车来回上下班。由于没有公共汽车车道，超额的交通量就像阻塞小汽车一样阻塞公共汽车。我们因而会知道下述情形为真。当我们绝大多数人开车上下班的时候，如果我们中的任何一个人开车而不是乘公共汽车，他将从而为自己省下一些时间，但是他将给他人施加大得多的总时间损失。这个后果会得到扩散。每一个人可能造成一百个他人耽误20秒，或者造成一千个他人耽误2秒。我们绝大多数人会把这样的一些后果当作是微不足道的，以至于在道德上是能够予以忽略的。我们然后会认为，在这个上班族的两难问题中，即使一个理性的利他主义者也能够具有正当性地选择开车而不是乘公共汽车。但是如果我们绝大多数人都作出这一选择，那么我们每天全都将被耽误很长时间。

理性的利他主义者会避免这个结果。如同前面，他们会诉诸每一个人的所作所为的后果，或者诉诸所有的人合起来所作所为的后果。每一个人为自己省下一些时间，却是以给别人施加大得多的总时间损失为代价。我们会主张说，以这种方式行动是错误的，即便对其他每一个人的后果会是微不足道的。我们会代之主张说，这个行动之所以是错误的，是因为那些以这种方式行动的人们合起来对每一个人造成巨大的时间损失。如果我们接受这些主张中的任何一个，而且具有充分的利他主义，我们就会解决上班族的两难困境，每天为我们自己省下大量时间。

同样的推理适用于其他无数事例。再考虑一个汽车废气净化设备的例子。我们会认为，如果自己省下维修这个设备的花费，其结果是对某个单独的人造成巨大的空气污染，

那么这是错误的。但是，如果其结果只是微不足道地或者觉察不到地增加众多人中的每一个人所遭受的空气污染，我们许多人则不会认为这是错误的。这是在许多大都市中的实际情况。如果我们中没有人造成这样的污染，对我们大家而言或许要好得多。但是，要相信我们是在错误地行动，我们中的许多人尚需要改变观念。我们必须不再相信下述这一点：如果一个行动的影响是微不足道的，或者是觉察不到的，那么该行动之错则不可能在于其对别人产生的影响。

随着条件的变化，我们可能需要在道德思考方式方面作某些改变。我一直在为这样的一种变化作论证。常识道德在小共同体中发挥的作用最好。当我们的人数不多的时候，如果我们给予他人巨大的总体利益或者强加给他人巨大的总体伤害，我们必定是在以一些重要的方式影响到他人，这些要么会是我们感激的根据，要么会是愤慨的根据。在小共同体中，如果没有什么人对我们所做的事带有明显的抱怨之情，或者对我们所做的事没有什么愤慨的根据，那么我们不可能伤害到他人这一主张就是可信的。

直到20世纪，人类中的绝大多数都生活在小共同体中。每一个人所做的只会影响到一些人。但是现在情况已经发生了变化。我们每一个人现在都能够以无数的方式影响到无数的他人。我们能够对数以千计或者数以百万计的人产生尽管微小却是真实的影响。当这些后果被广泛地扩散的时候，它们可能是微不足道的或者是觉察不到的。现在这一点有了很大的差异：我们是否继续相信，除非有人具有明显的感激或者愤慨的根据，否则我们就不可能极大地给他人带来伤害或者收益。

当我们继续相信这一点的时候，即便我们在乎对他人的后果，我们也可能无法解决许多严重的囚犯的两难困境问题。为我们自己的或者家庭的一些小利益之故，我们每一个人可能剥夺他人大得多的总体利益，或者给他人带来大得多的总体损失。我们可能认为这是允许的，因为这对那些他人中的每一个的后果将是微不足道的或者是觉察不到的。如果这就是我们所认为的，那么我们的所作所为对我们大家而言将经常是糟糕得多的。

如果我们充分在乎对他人的影响，而且改变我们的道德观点，我们就会解决这样一些难题。只是问“我的行动将伤害到他人吗？”这个问题是不够的。即便答案是否定的，我的行动仍然可能因为其后果而是错误的。当单独考虑的时候它所具有的后果可能并非是其惟一相关的后果。我应当追问，“我的行动是合起来将给他人造成伤害的行动集合中的一个吗？”答案可能是肯定的。对他人的伤害可能是极大的。如果是这样，我可能是在非常错误地行动，就像那些无害的施虐者一样。如果我们对他人的关注是要产生化解我们所面对的绝大多数囚犯两难困境问题的解决方法，即产生我们面对的绝大多数事例的解决方法——如果我们每一个人而不是没人做将会对自己、对自己的家庭或者对自己所爱的人们更好的事情，这对每一个人而言将会更糟，而且时常是糟糕得多——那么，我们就必须接受这个观点。

---

[1] 参见，例如，Ewing，Miller and Sartorius，Meehl，或者非常有影响的Olson。第64页和第159页。

[2] 我把这些要点归功于马丁·霍利斯所作的一个尖锐的评论。

[3] 弗雷德·阿斯泰尔（Fred Astaire，1899—1987），美国舞蹈家和电影演员。以舞姿优雅出名。——译者

[4] （C9）不同于里根所提出的那个更加复杂的合作后果论。（C9）不是修正行动后果论者有关我们什么时候各自正确行动的主张，而只是添加一个关于我们何时正确地行动的主张。（这些主张可能看起来不一致。如果我们各自已经正确地行动，何以我们一道却已经错误地行动？但此处没有什么矛盾。对于那些后果论者，如果一个行动在境遇中具有最好的可能后果，那么它就是客观上正确的。当我们问各人是否行动正确的时候，境遇包括他人所做了的事。当我们问我们是否正确地行动了的时候，则并非如此。）

[5] 参见Meehl。

[6] 参见Meehl，Riker and Ordeshook，以及Mackie（3）。

[7] Glover（2），第174—175页。Glover写道：

可能有人认为，在绝对临界值和识别临界值之间……没有什么差异。一些人试图同化那个缺电情形与那个投票情形。在缺电情形中，当我所做的伤害分布到那个共同体的时候是低于那个识别临界值的。那些把这两类临界值一视同仁的后果论者们得出结论说，除了副作用之外，我是否用电并不重要。这种提法是说，所造成的伤害算作零。

但是针对这一点，我想要论证的是，在这样一些情形中所造成的伤害应当算作一个可识别单位的分数，而不是算作零。让我们称之为可分性原则（principle of divisibility）。它说的是，在伤害是个程度问题的那些情形中，亚临界值行动在它们造成伤害的那个程度上说是错误的，而且在必须有像我的行动那样的100个行动来造成一种可觉察的伤害的情形中，我已经造成了可觉察的那个伤害的百分之一。

假设一个村庄有100个正在吃午饭的部落成员。100个饥肠辘辘的武装匪徒突袭了这个村庄，匪徒用枪相逼，各自夺取一个部落成员的午饭并且吃掉。这些匪徒然后逃逸，各自对一个单一的部落成员做出了一种可以觉察的伤害。接下来的一个星期，这群匪徒试图故伎重演，但是受到对这样袭击的道德性的一些新发现的怀疑的困扰。他们的怀疑最终被他们那群人中一个并不相信可分性原则的人所打消。他们然后袭击了那个村庄，捆绑起那些部落成员，并且看着他们的午餐。正如预期的那样，各个碗中有100粒烤熟的豆子。源于一个烤熟的豆子的快乐低于那个识别临界值。各个匪徒不是像上个星期那样一下吃掉一整碗食物，而是各自从每个碗中取走一粒豆子。他们在吃掉所有的豆子之后离开，所幸没有造成什么伤害，因为各自对各个部落成员所做的并不多于亚临界值伤害。那些拒斥这个可分性原则的人们不得不同意。

这一章，特别是我后来的无害的施虐者们，完全脱胎于这个出色的例子。

[8] 再次参见Regan。

[9] （此注为1987年所加）在他刊载于1986年7月《伦理学》之中的那篇文章里，B·格鲁察尔斯基表明我对这个问题的最初讨论是混乱的。也请参见Dummett，Peacocke（1），以及Forbes（2）。

[10] 假设送给那些伤员的水不是来自那些别的行动者而是来自雨水。这会撤除我添加上我的那1品脱水的理由吗？

第四章

直接自败的理论

我们常常面对多个囚犯的两难困境。以下一点通常是真的，那就是，如果我们每一个人而不是没人做将对自己、对自己的家庭或者对自己所爱的人更好的事情，这对我们大家而言将更糟。如果我们每一个人倾向于以这种方式行动，这些情形就产生出一个实际上的难题。除非出现某种变化，否则结果对我们大家将更糟。

这个难题有两个解决方法：政治的解决方法和心理的解决方法。就那些心理的解决方法而言，最重要的是道德的解决方法。正如我所论证的，我们需要道德的解决方法的事例有许多。

我表述了四类这种解决方法。这些方式是由四种动机驱动的：值得信赖、不愿做搭便车者、想要满足康德的检验标准，以及充分的利他主义。每一种道德的解决方法都有两个形式。当这些动机中的一种引导某人作出利他主义的选择的时候，这个人所做的对他而言可能要么更糟、要么不糟。这个区分产生一些深刻的问题。我将简单陈述我的论证所假定的是什么。按照有关自我利益的所有令人信服的理论，符合我们利益的东西部分取决于我们的动机或者愿望是什么。如果我们具有道德动机，该利他主义的选择对我们将更糟这一点因而并不一定为真。但是这可能为真。即便如此，我们可能仍然作出这一选择。

我在此是在否定四个主张。有些人说，没有人做他所相信的对他更糟的事情。这点已时常遭到驳斥。另一些人说，每一个人所做的就定义而言是对他来说最好的。用经济学家的术语来说，它将“效用最大化”。既然这只是一个定义，它不可能是假的。但是它在此是不相关的。它与符合一个人自己的长期自我利益的东西根本无关。又有一些人说，美德总会得到报偿。除非有来生，这点也已经被驳倒。还有另外一些人说，美德是其自身的报偿。按照目标列表理论，有道德和道德地行动可能是那些使我们的生活变得更好的东西之一。但是按照该理论的那些令人信服的版本，可能会有这样一些情形，在这些情形中道德地行动总体上会对某个人更糟。合乎道德地行动可能使这个人过多地丧失掉其他一些使我们的生活变得更好的东西。

回到我自己的主张。许多囚犯的两难困境需要道德的解决方法。要取得这些解决方法，我们必须直接倾向于作出利他主义的选择。每一种道德的解决方法都有两种形式。一种形式是废止该两难困境。在这些事例中，因为我们具有某种道德的动机，所以，如果他作出利他主义的选择则对每一人将更糟这一点并不为真。但是在其他事例中这一点仍然为真。即便在这些事例中，我们可能作出这个选择。每一个人可能出于道德的理由做他知道将对他更糟的事情。

对这第二种形式我们常常需要道德的解决方法。称它们为克己的。它们解决了那个实际上的难题。结果会对每一个人更好。但是它们并未废止该两难困境。一个理论难题仍然存在。

该难题是这样的。我们可能具有作出利他主义选择的道德理由。但是如果他作出自利的选择对每一个人将会更好。道德与自利相冲突。当这些冲突发生的时候，合理的行动是什么？

按照自利论，利己的选择是合乎理性的。如果我们相信自利论，我们对克己的道德解决方法将感到矛盾。我们将认为，要达到这样的解决方法，我们必须全都非理性地行动。

许多学者反对这个结论。其中一些人主张说，那些道德理由并不比那些自利理由更弱一些。另一些则更大胆地主张说，它们更强一些。按照他们的观点，自利的选择是非理性的。

这场争论可能看起来无法解决。如何能够对这两种理由彼此加以权衡？道德理由当然在道德上是至高无上的。但是自利的理由以自利的标准衡量则是至高无上的。我们从何处可以寻获一个中立的尺度？

32.以其自身的标准衡量在囚犯的两难困境中自利论失败了吗？

一直有人主张说，我们无需一个中立的尺度。有一种见识是认为自利论在囚犯的两难困境中是自败的。已有人主张说，既然这是真的，那么即便以自利的标准衡量，道德理由也优于自利理由。

正如我们已经知道的，S可能是个体性地间接自败的。如果某人从不克己，对他而言或许更糟。但是在囚犯的两难困境中这一点并不为真。此处的糟糕结果是由行动而不是由意向所产生的。而且哪一个选择对每个人更好一些也是清楚的。就每一个人而言这一点是真的，那就是，如果他作出利他主义的选择，这肯定将对他更糟。S告诫每一个人要作出利己的选择。而且，无论他人做什么，如果他自己作出这一选择，那么对每一个人而言将会更好。S在此并非是个体性地自败的。但是在第22节所界定的那个意义上，S是直接地集体性地自败的。如果大家全都成功地遵循S，对每一个人而言这将比没有人遵循S更糟。

这表明，如果大家全都遵循S，我们就是非理性的吗？我们可以从更小的一个问题开始。如果我们相信S，甚至以其自身的标准衡量我们的理论，也会是失败的吗？

我们会回答说：“不。每一个人对自利的追求对他自己会更好。它是成功的。S为什么是集体性地自败的？只是因为对自利的追求对他人会更糟。这并不影响它的成功。它并不是‘行善’。”

如果我们是利己的，我们当然要探讨那些囚犯的两难困境。这些并非是古典经济学家所喜爱的事例，其中如果每一个人追求自利，每一个人获益。我们或许说：“在这些事例中，S既发挥作用，又认可该境况。在囚犯的两难困境中，S仍然发挥作用。每一个人仍然将从其对自利的追求中获得利益。但是由于每一个人从他人的利己行动中所损失掉的要更多，S在这里谴责该境况。”

这看起来可能是一种遁词。倘若当我们全都追求自利的话，则对每一个人会更糟，那

么看起来自利论可能应当谴责它自己。假设，在某个别的群体中，在面对同样的一些两难问题时，全都作出利他主义的选择。他们或许对我们说：“你们认为我们是非理性的。但是我们比你们处境更好一些。甚至以利己的标准衡量我们做的也更好一些。”

我们会回答说：“那只是文字游戏。只是在你们处境更好一些的意义上说你们‘做得更好’。以利己的标准衡量你们每一个人是在做更糟的事情。每一个人是在做他所知道的将对他更糟的事情。”我们可能补充说：“对我们每一个人而言更糟的是，在我们的群体中没有什么傻瓜。你们每一个人有更好一些的运气。尽管你的非理性对你是糟糕的，但是你从他人的非理性中所获得的甚至更多。”

他们可能回答说：“你部分是对的。以利己的标准衡量，我们每一个人是在做更糟的事情。但是，尽管每人是在做更糟的事情，但是我们是在做更好的事情。这不是一种文字游戏。我们每一个人是因为我们所做的而处境更好一些。”

这个提法令人更加有所期待。回到更简单一些的两人事例。每一个人要么会给自己带来利益（E），要么给他人某种更大的利益（A）。结果会如同下述所示。

		你	
		做 E	做 A
我	做 E	对每一个人来说， 第三好	对我最好， 对你最糟
	做 A	对我最糟， 对你最好	对两者来说， 第二好

为确保没有哪一种选择能够影响到另一种选择——可能会产生互惠——假设我们不能够交流。如果我做A而不是E，那么对我将更糟。无论你做什么都是如此。对你而言情况同样成立。如果我们两者都做A而不是E，每一个人从而是在做以自利的标准衡量更糟的事情。该提法是说我们是在做较好一些的事情。

使人更加有所期待的是它把每个人与我们加以对照。正如前文所见，对于每个人为假的事情，对我们则可能为真。例如，这样一点能够为真，那就是，尽管就每个人而言，没伤害到他人，但是我们合起来伤害到他人。如果我们两者都做A而不是E，尽管以自利的标准衡量，每个人是在做更糟的事情，但是我们合起来是在做更好的事情，这一点为真吗？

我们可以运用这个测试。自利论给每个人设定某个目标。如果就对他来说可能的那些行动中他所做的是使他的S设目标更好地达到，那么每个人以S的标准衡量则做得更好。如果就对我们而言可能的那些行动中我们所做的是使每个人的S设的目标更好地达到，那么我们以S的标准衡量会做得更好。该检验标准看起来是公平的。它或许表明，如果每个人做他自己所能够做的、以S的标准衡量最好的事，我们合起来不会做得更好一些。

当我们在度量成功的时候，只有终极目标重要。假设我们正在努力抓挠我们的后背。每个人的终极目标或许是他不再感到痒痒。那么如果我们抓挠彼此的背部，我们会做得更

好。但我们或许是些柔体杂技演员：每人的终极目标或许是他的背部被他自己抓挠到。如果我们抓挠彼此的背部，那么我们会做得更糟。

自利论为每个人设定的终极目标是什么？是他的利益得到推进，还是他的利益被他自己推进？按照自利论，如果某人的利益被他自己所推进，这个人是在合理地行动。从而我能够重新陈述我的问题。S为每人设定的终极目标是什么？是他的利益得到推进，还是他合理地行动？

在第3节中，我为下述答案作了辩护。像所有的有关合理性的理论一样，S为每人设定他合理地行动这一形式目标。但是按照S，这个形式目标本身不是一个实质性目标。S为每个人设定一个终极的实质性目标：他的生活对他而言过得尽可能好。按照关于自利的快乐论，合乎理性与合理地行动不是这个目标的组成部分。它们两者都是纯粹的手段。按照其他一些有关自我利益的理论，合乎理性与合理地行动并不是纯粹的手段。无论它们的后果可能是什么，它们两者都是S为每人设定的终极的实质性目标的组成部分。但是当它们总体说来对某人会更糟的时候，这一点就不会是真的。

我们可以设想一个为每个人设定这样一个实质性目标的理论：他的利益被他自己所推进。某个相信这个理论的人或许粗糙地错解尼采，看重“最强烈地依靠自己”。[1] 如果我们两者都做A而不是E，以这些亚尼采术语看来我们会是在做更糟的事情。每人的利益会得到更好的推进。但是没有哪一个人的利益会被他自己所推进，所以亚尼采目标的达到程度会更糟。

如果我们两者都做A而不是E，我们以S的标准衡量是在做得更好吗？我们使每人的利益得到更好的推进。在这个方面，我们以S的标准衡量是在做得更好一些，使每人的S设目标得到更好的实现。按照有关自利的快乐论，这圆满地回答了我的问题。按照这个理论，S宣称任何行动都是纯粹的手段。目标总是关于人的意识生活的后果。（尼采的“金发野兽”据说是狮子。但是对它们而言行动也纯粹是一种手段。它们更愿意吃其他狮子的猎获物。）

按照其他一些关于自利的理论，必须说的还有很多。根据S，如果我们两者都做A而不是E，那么我们两者都是在非理性地行动。每个人是在做他所知道的对他将更糟的事情。按照某些有关自利的理论，合乎理性与合理地行动是S为每个人所设定的目标的组成部分。按照这些理论，一些貌似的囚犯的两难不是真的两难。我在注解[2]中讨论这些情形。

33.对道德的另一个弱辩护

在那些真正的两难问题中，如果我们两者都做A而不是E，那么以S的标准衡量，我们是在做更好的事情。我们是在造成每个人的S设目标更好地达到。按照所有关于自我利益的理论这都是如此。如果我们做S告诫我们不要做的事情，那么我们以S的标准衡量会做得更好。

这表明S以其自身的标准衡量是失败的吗？看起来可能如此。而且把S与道德加以比较具有相当的诱惑力。我们或许说，“自利论滋生冲突，告诉每个人针对他人而行动。这就是为何如果每一个人都追求自利，这对每一个人而言可能是糟糕的。自利论分化之处，由道德加以统一。道德告诉我们要共同努力——尽最大努力去做我们所能够做的最好的事。甚至按照自利所提供的衡量尺度，道德也因此是胜者。此乃我们从囚犯的两难困境中所得悉的。如果我们不再是利己的，而是变成道德的，那么甚至以利己的标准衡量我们也会做得更好。”[3]

这论证无法成立。我们做得更好，但是每个人却做得更糟。如果我们两者都做A而不是E，我们使结果对每个人而言更好，但是每个人使结果对他自己而言则更糟。无论他人做什么，对每个人而言如果他做E会更好一些。在那些囚犯的两难困境中，问题就在于此。每个人应当尽其所能做对他自己而言最好的事情呢？还是我们应当尽我们之所能做对每个人最好的事情？如果每个人做对他自己最好的事情，我们做的就会比我们本会为每个人所做的更糟。但是只有当每个人做对自己而言比本会做的更糟的事情时，我们做的对每个人而言则更好。

这只是一个更为广泛的问题的一个特殊事例。考虑一下任何一个有关我们有理由做的事情的理论。或许有这样一些事例，如果每个人以该理论的标准衡量做得更好一些，那么我们则会变得更糟，反之亦然。称这样的一些事例为每人-我们的两难困境（Each-We Dilemmas）。一个理论即便并不关乎符合我们利益的事情，它也能够产生这样的一些两难。

后果论的诸理论不会产生这样的两难困境。正如我们在第21节中已经看到的，这是因为这些理论是行动者中性的，为所有的行动者设定共同的目标。

如果一个理论的确产生每人-我们的两难困境，那么，这说明什么这一点可能是并不明显的。再考虑一下自利论。它告诉每个人要做他所能够做的对他自己而言最好的事情。我们是在讨论这样一些事例，就是，如果我们全都追求自利，我们是在做对每个人而言更糟的事情。自利论在此是直接地集体性地自败的。但是我们不能认为这是一个缺陷。S为什么应当是集体性成功的？S在个体层次上为什么还不够成功？

我们或许说：“一个理论不能只适用于一个单一的个人。如果对我来说做对我最好的任何事情是合理的，那么对任何人来说做对他自己最好的任何事情就是合理的。任何一个具有可接受性的理论因而必定是在集体性的层次上是成功的。”

这包含着一种混乱。如果一个理论适用于每一个人则称之为普遍性的，如果它宣称在集体性的层次上是成功的则称之为集体性的。有些理论具有这两个特征。一个例子就是康德的道德论。它告诉每个人只做他会合理地意欲每一个人去做的事情。每个人的计划或者策略必须在集体层次上得到检验。对一个康德主义者而言，道德的本质是从每个人推及我们。

在集体层次上——就像对“我们应当如何行动”这个问题的回答——自利论会宣告自己无用。假设我们是在选择什么样的道德规范将得到公开的鼓励，受到公开鼓励并在学校中

得到灌输。S在此处会告诉我们投票反对它自己。如果我们是在选择一个集体性的规范，那么利己选择会是道德的某种版本。

S是普遍性的，适用于每一个人。但是S并非一个集体性的规范。它是一个关于个体合理性的理论。它所回答的是我上面所问的那个较小的问题。在那些囚犯的两难困境中，S是个体性地成功的。既然它只是集体性地自败的，S以它自己的标准衡量并不失败。S并不宣告自己无用。

34.时际两难

许多糟糕的理论并不宣告自己无用。所以那个更大的问题仍然悬而未决。在这样的一些事例中，去做什么才是合理的？

引入另一个常见的理论可能有所帮助。该理论告诉每个人要做将最好地达到他当前目标的事情。称这个理论为当前目标论（缩写为P）。假设在某个囚犯的两难困境中，我的目标是结果对我而言最好。根据P，那么，它是合理的益己的选择。如果我的目标是给他人带来利益，或者通过康德的检验标准，那么合理的是利他主义的选择。如果我的目标是去做他人所做的——大概因为我并不愿意做一个搭便车者——那么，哪一个选择才是合理的并不明确。这有赖于我关于他人做什么的信念。

正如这些评述所表明的，P可能与S相冲突。那种会最好地达到我目前目标的东西可能有悖于我的长期利益。由于这两个理论可能冲突，S的捍卫者必定拒斥P。

他们可能指出，即使在个体的水平上，P也会是直接自败的。它会产生时际两难。对于那些较少在乎它们更遥远的未来的人们来说，这些将是最常见的两难。假设我就是这样的一个人，而且在不同的时间我具有不同的目标。在每一时刻，我要么会（1）做将最好地达到我当前目标的事情，要么会（2）做将最好地达到或者随着时间的推移使我能够达到我的所有目标的事情。根据P，我应当总是做（1）而不是（2）。只有如此，我在每一时刻做我所能够做的、以P的标准衡量最好的事情。但是随着时间的推移P以同样的标准衡量我则可能做得更糟。随着时间的推移，我可能较少成功地达到我在每一时刻的目标。

这里举一个微不足道但就我的情形而言为真的一个例子。在每一时刻，如果我不把精力浪费在保持整洁上，我将最好地达到我当前目标。但是如果我永不整洁，这可能造成我在每一随后的时刻较少地达到。而且我的不整洁可能使我最初所试图达到的东西落空。那么，尽管令人可惜，但这样一点将是真的，就是从不保持整洁使我在每一时刻较少达到目标。

35.对自利论的一个弱辩护

那些相信自利论的人们可能诉诸这样一些情形。他们或许说：“当前目标论在此是直接自败的。甚至以P的标准衡量，S也更优越一些。利己的选择是（2）。如果你总是做（2）而不是（1），在每一时刻你将更加有效地达到你的那些目标。如果你遵循S，那么

甚至以P的标准衡量你做得也更好一些。”

就像对道德的那个类似的辩护一样，这个论证是失败的。如果我遵循S，随着时间的推移，我做得更好。但是在每一时刻我则做得更糟。如果我总是在做（2），那么在每一时刻我是在做将较少有效地达到我当时所具有的那些目标的事。（1）是将最好地达到这些目标的。

这一区分可能难以把握，假设我总是做（1）而不是（2）。那么这一点将是真的，那就是，随着时间的推移，我将较少有效地达到我在每一时刻所具有的目标。如果此点为真，在每一时刻我将更为有效地达到我在那个时刻的目标这一点如何可能也是真的？要看清这一点何以可能，我们可以回想一下人际两难。“我们”一词由“随着时间的推移”替代，而“每个人”一词由“每一时刻的我”替代。在人际两难中，仅当各自所做的对他自己而言比他本来所能做的要更糟的时候，我们所做的对各自而言才更好。在时际两难中，仅当我各次所做的比随之本来所能做的要更糟的时候，我才随着时间的推移每次做得更好。

正如这些主张所提示的，每人-我们两难是一个甚至更为广泛的难题的一个特殊事例。称这些为理由-相对性两难。S产生每人-我们两难，因为其理由是相对于行动者的。根据S，我能够有理由去做而你有理由不去做的事情。P产生时际两难，因为其理由是时间上中立的。根据P，我现在能够有理由去做而我后来将有理由不去做的事情。

P能够是时际性地自败的。但是P并不主张自己在时际性的层次上是成功的。它是一个有关我们在每一时刻有理由去做什么的理论。甚至在时际两难中，P也是在每一时刻成功的。如果我总是遵循P，做（1）而不是（2），在每一时刻我就是在做将最好地达到我在那个时刻的目标的事。既然P是有关我们在每一时刻有理由去做什么的理论，那么在此处它以它自己的标准衡量并不是失败的。P并不宣告自己无用。

自利论者必定主张，尽管如此，P也应当被拒斥。他可能说：“任何一个可接受的理论必定是时际性地成功的。P并不主张这样的成功这一点并不是一种辩护。这只是表明P带有结构上的缺陷。如果一个理论是时际性地自败的，这足以表明它应当遭到拒斥。”

这些主张可能无法支持S。如果P被它是时际性地自败的这个事实所驳倒，那么何以S不被它是人际性地或者集体性地自败的这个事实所驳倒？而且，如果S并不主张自己是集体性地成功的这一点是一个很好的回应的话，当前目标论者何以能不作类似的回应？

正如这些评述所表明的，自利论会从两个方向遭到挑战。这使它更加难以得到辩护。对两个挑战中任何一个挑战的回答都可能从根本上削弱对另一个的回答。

一个挑战来自道德理论。另一个挑战来自当前目标论。这个理论有数个版本。最简单的版本是工具论。根据这一理论，每一个人最有理由做的事情就是将会最好地达到他当前目标的任何事情。这个理论把行动者的目标当作设定的，只对手段进行讨论。没有什么目标被说成是非理性的。任何一个目标都能够为行动提供良好的理由。

P的另一个版本是审慎论。这一理论所诉诸的不是行动者当前的实际目标，而是他如果知道相关的事实而且思虑清楚的话，现在本会有的目标。根据这个理论，如果一个目标经受不住这样一个审慎的过程的话，那么它就并未向行动提供一个良好理由。

P的第三个版本又以另一种方式对目标进行批判。按照这个理论，即便它们能够经受住这样一个审慎的过程，某些种类的目标也是内在地非理性的，并不能够为行动提供良好的理由。每一个人最有理由做的事就是任何将最好地达到他的那些并非非理性的当前目标的事。此乃批判性的当前目标论。

在其所有的版本中，P时常与自利论相冲突。某人可能知道那些事实而且思虑清楚，但却具有他明知有悖于其长期的自我利益的目标。而且我们会相信，这些目标中的一些并非是非理性的。可能可以举出一些例子：给他人带来利益、发现真理和创造美等。我们会得出结论认为，对这些目标的追求并不比对自我利益的追求更缺乏合理性。按照这一观点，即便当行动者明知他所做出的行动有悖于其长期的自我利益的时候，追求这样的目标也并非是非理性的。

自利论者必定拒斥这些主张。他必定坚持认为，行动的理由不可能是相对于时间的。他可能说："理由的力量随着时间的推移延伸开来。既然我将有理由促进我未来的目标，那么我就有理由现在这样做。"这个主张是自利论的核心所在。

许多道德论者还提出另一个主张。他们认为，某些理由并非是相对于行动者的。他们可能说："理由的力量可能不仅随着时间的推移延伸开来，而且在不同的生命中延伸开来。于是，如果我有理由解除我的疼痛，对你而言这也是个理由。你有理由解除我的疼痛。"

自利论者提出的是第一个主张，但是拒斥第二个主张。他可能发现，对这个立场的两边都加以辩护是困难的。在对道德论者的回应中，他可能问，"我为什么应当赋予那些并非是我的目标的目标以权重？"但是当前目标论者会问，"我现在为什么应当赋予现在并非是我的目标的目标以权重？"自利论者可能以诉诸时际两难予以回应，其中当前目标论是时际性地自败的。但是他可能遭到人际两难的挑战，其中他自己的理论是集体性地自败的。道德论者或许说："对自利论的论证把我们带到这个理论之外。恰当地理解，它是一个对道德的论证。"

在第二编中，我将紧跟这个思路。但是现在首先应当讨论别的。在人际层次上，对比并非是在自利论和道德之间。

36.常识道德如何是直接自败的

正如我在第22节中所蕴含的，自利论并非是能够产生每人-我们两难的惟一理论。这样的一些事例可能发生在（a）某个理论T是相对于行动者的——给予不同的行动者以不同的目标——的时候，（b）每一个人的T设目标的达到部分取决于他人所做的是什么的时候，以及（c）每一个人的所作所为将不影响到这些他人的所作所为的时候。这些条件对常识道德而言是经常成立的。

我们绝大多数人相信，存在着特定的一些人，我们对这些人具有特别的义务。我们与这些人处在特定的关系之中——诸如我们的子女、父母、朋友、恩人、学生、病人、客

户、同事、工会会员、那些我们所代表的人们或者我们的同胞。我们相信，我们应该力求拯救这些人摆脱某种伤害，而且应该力求给予他们某种利益。常识道德主要寓于这样的义务之中。

履行这些义务优先于帮助陌生人。这一优先权不是绝对的。我不应为了避免我自己的孩子受伤，而不救一个陌生人的生命。但是我应该拯救我的孩子脱离某种伤害，而不是使一个陌生人避免稍大一点的伤害。由于我对我的孩子的义务，任何时候我都可以不理会我本可以在别处做稍大一些的善行这一点。

当我努力保护我的孩子的时候，我的目标应当是什么？只是孩子应当不受到伤害？还是由我救他脱离伤害？如果你本有更好的机会救他脱离伤害，那么我坚持由我救他就是错误的。这表明我的目标应当呈现为更简洁的形式。

我们可能面对父母两难。考虑一下

事例一。我们不能够交流。但是每个人要么会（1）救他自己的孩子脱离某种伤害，要么（2）救别人的孩子脱离另一个稍大一点的伤害。结果如下所示。

		你 做(1)	你 做(2)
我 做(1)		我们的两个孩子都受到那个较大的伤害	我的孩子没有受到任何伤害，你的孩子遭受到所有两个伤害
我 做(2)		我的孩子遭受到所有两个伤害，你的孩子没有遭受到任何一个伤害	两个孩子遭受到那个较轻的伤害

既然我们不能够交流，两个人的选择中没有哪一个将影响到另一个的选择。如果每个人的目标应当是他的孩子不遭受伤害，那么每个人在此应当做（1）而不是（2）。于是每个人会确保他的孩子受到的伤害较轻一些。无论另一个人做什么这一点都是如此。但是如果两者都做（1）而不是（2），我们的两个孩子就都会受到较重的伤害。

接着考虑一下我应该力求给予我的孩子的那些利益。我的目标在此应当是什么？即便对我的孩子而言会更糟，我应当坚持由我给我的孩子带来利益吗？一些人总会给出否定的回答。但是这一回答可能过于笼统了。它把父母的关爱当作纯粹手段来看待。我们可能认为父母的关爱远不止于此。我们可能同意，就某些种类的利益而言，我的目标应当呈现简单一些的形式。它应当只是在结果上对我的孩子来说更好一些。但是可能还有其他一些种类的利益，我的孩子应当从我这里得到。

就这两种利益来说，我们可能面对父母两难。考虑一下

事例二。我们不能够交流。但是每个人要么会（1）给他自己的孩子带来利益，要么会（2）给他人的孩子带来略多一些的利益。结果如下所示。

		你 做(1)	你 做(2)
我	做(1)	对我们的两个孩子来说第三好的结果	对我的孩子来说最好，对你的孩子来说最糟
	做(2)	对我的孩子来说最糟，对你的孩子来说最好	对两个孩子来说第二好

如果我的目标在此应当是对我的孩子来说有更好的结果，那么我应当再次做（1）而不是（2）。而且对你来说情况同样如此。但是如果我们两者都做（1）而不是（2），这对我们的两个孩子来说都将更糟。比较一下

事例三。我们不能够交流。但是我要么（1）能够使自己给我的孩子某种利益，要么（2）能够使你给你的孩子略多一些的利益。至于我，你可以作出同样的选择。结果如下所示。

		你 做(1)	你 做(2)
我	做(1)	每个人能够给他的孩子某种利益	我能够给我的孩子带来的利益最大，你能够给你的孩子带来的利益最小
	做(2)	我能够给我的孩子带来的利益最小，你能够给你的孩子带来的利益最大	每个人都能够给他的孩子带来更大的利益

如果我的目标在此应当是我给我的孩子带来利益，那么我再次应当做（1）而不是（2）。而且对你来说情况同样如此。但是如果我们两者都做（1）而不是（2），那么每个人能够给他的孩子带来的利益较少。请注意这两个事例之间的差异。在事例二中，我们关心的是发生什么。每个人的目标是结果对他的孩子来说更好一些。这是另一个人能够直接导致它实现的一种目标。在事例三中，我们所关心的是我们做什么。由于我的目标是我给我的孩子带来利益，所以你不能够代表我做到这一点。但是你能够帮助我做到这一点。那么你能够间接地帮助我的目标得到实现。

两人的父母两难不太可能发生。但是我们时常面对多人的两难困境。这一点通常是真的，就是，如果全都而不是没人给予我们自己的子女优先权，这要么将对我们的所有子女而言更糟，要么将可能使每人给他自己的孩子带来的利益较少。于是有许多公共的善：即

无论我们是否有助于它们的产生，都会有益于我们子女的那些结果。就每一个为人父母的人而言，这样一种情况能够为真，那就是，如果他不提供帮助，这对他自己的那些子女而言将会更好。他所节省下来的东西——无论是金钱、时间还是能源——他都能够用来只给他的子女们谋利益。但是如果没有为人父母者帮助生产这样的公共的善，这对我们的所有子女而言将比所有的人全都这样做要更糟。在另一个常见的事例中，就像渔民两难中那样，每个人要么（1）增加自己的所得，要么（2）（凭借自制）增加别人的所得。在此就每个人而言这一点将是真的，那就是，如果他做（1）而不是（2），他能够给他的子女们带来更多的利益。无论其他人做什么这一点都是如此。但是如果所有渔民全都做（1）而不是（2），那么每人能够给子女带来的利益则要少一些。这些只是这样的一些事例可能出现的那些方式中的两个而已。别的方式还有许多。

类似的评述适用于所有类似的义务——诸如那些对学生、对病人、对客户或者对百姓的义务等。就所有这样的义务来说，存在着无数就像我所举出的三个父母两难那样的多人版本。它们就像多个囚犯的两难困境一样常见、一样变化多端。如同我们刚刚所见的，它们时常具有同一原因。

下面是又一个以此为真的方式。假设在原先的囚犯的两难困境中，必须作出抉择的是我们的律师。这产生出囚犯律师的两难。如果两个律师都给予他们自己的委托人以优先权，这对两个委托人而言将比没有哪一个律师这样做的话更糟。任何自利的两难于是都可能产生一种道德上的两难。如果一个群体面对前者，另一群体可能从而面对后者。如果第二个群体中的每一个成员应该给予第一个群体中的一些成员以优先权的时候，情况就可能如此。当不同群体，诸如国家，面对一个自利两难的时候，类似的主张同样适用。绝大多数政府认为，他们应该给予他们的公民的利益以优先权。存在着数种方式，其中如果所有的政府全都给予而不是没有给予它们自己的公民以优先权，那么对它们的所有公民而言将会更糟。该难题出在给予优先权。无论是给予一个人自己还是给予他人，这都没有什么差别。

我所举出的例子全都涉及到伤害或利益。对常识道德的其他方面而言，该难题也可能出现。每当这样的道德给予不同的人们不同的义务的时候，它就可能呈现。假设每人要么会（1）履行他自己的一些义务，要么（2）能够使他人履行他们的更多义务。如果全都而不是没人给予他们自己的义务以优先权，那么，每人所能够履行的义务可能会更少一些。义务论者也可能面对每人-我们两难。

37.道德理论的五个部分

这些事例表明什么？我们绝大多数人接受我所称的常识道德的那种理论的某个版本。根据这一理论，存在着我们每人都应该力求达到的一些特定东西。这些就是我所称的我们的道德目标。当每人所做的是他可能做的那些行动中最好地达到其道德目标的行动，那么我们就成功地遵循了该道德理论。在我所举出的那些事例中，如果所有的人而不是没人成

功地遵循该理论，我们肯定会使每个人的道德目标较差地达到。我们的道德理论在此是直接地集体性自败的。这是一个诘难吗？

让我们从一个更小一些的问题开始。我们能够修正我们的理论，以便它不会是自败的吗？如果没有这样的修正，我们的理论可能是最好的可能的理论。我们首先应当认准我们理论中自败的是哪一个部分。

以完全依从为假定的道德理论的一个部分可能涵盖成功的行动。称道德理论的这一部分为理想行动理论。这一部分所说的是，假定我们全都努力而且全都成功，我们全都应当努力做什么。称之为我们全都应当理想地去做的。“全都”在此并不是指“每一个活着的人”。它意指“某个群体的成员”。

正如我在第一章中所论证的，决定什么是我们全都应当理想地去做的还并不够。我们必须把下面的四个事实考虑进去：

（a）我们对我们行动的后果是什么通常并不确定；
（b）我们中的一些人可能错误地行动；
（c）我们的行动并非是我们的动机的惟一后果；
（d）当我们感到懊悔或者责怪别人的时候，这可能影响到我们以后的行动，而且具有其他后果。

我们的道德理论因而可能具有下述五个部分。

	全都	每人
成功的行动	我们的理想行动理论，说的是当我们知道将成功的时候我们全都应当理想地去做什么	我们的实践行动理论，说的是鉴于（a）和（b）我们中间的每人应该做什么
动机	我们的理想动机理论，说的是鉴于（a）和（c）我们全都应当理想地具有的是什么动机	我们的实践动机理论，说的是鉴于（a）、（b）和（c）我们每个人应当有什么动机
责难和懊悔		我们的反应理论，说的是鉴于（a）、（b）、（c）和（d），每个人应当为之受到责难和应当感到懊悔的行动是哪些

当我们在决定我们相信什么的时候，我们首先应当考虑我们的理想行动理论。问我们全都应当理想地去做的是什么，我们是在问我们的终极道德目标应当是什么。这些是我们的道德理论的基础。我们的理论的其他部分是：鉴于我们的终极道德目标，当我们考虑上述的四个事实的时候，需要主张的是什么。

38.我们如何能够修正常识道德以使其不会是自败的

假设我们接受某个版本的常识道德。在我所举的例子中，这一点为真：如果我们全都成功地遵循我们的道德理论，它将是直接地自败的。自败的是我们的理想行动理论。如果我们应当修正我们的理论的话，这是我们首先应当予以修正的部分。

称我们的理论为M，其修正版本为R。R的主张之一是

（R1）当M是自败的时候，我们全都应当理想地去做将造成每个人的M设目标更好地实现的事情。

于是在我举的所有的父母两难事例中，我们全都应当理想地去做（2）而不是（1）。这会使结果对我们所有的子女来说更好，而且能够使每个人给他自己的子女带来更多的利益。

（R1）修正的是我们的理想行动理论。如果我们修正我们的这一部分理论，我们将被自然地引导到修正其他部分。

首先考虑我们的实践行动理论。这一理论表述的是，鉴于（a）我们通常并不知道我们行动的后果是什么这一事实，以及（b）我们中一些人将会错误地行动这一事实，我们每个人应该做什么。

回到那个会给我们的子女带来利益的一个公共善的事例。保护稀缺资源就是这样的一个善。假设我们是渔民两难中贫穷的渔民，努力捕获足够的鱼以养育子女。因为过度捕捞，出现了渔业资源的下降。就每个人而言这一点是真的，那就是，如果他不节制自己的捕捞的话，这对他自己的子女而言将稍好一些。他们将得到稍好一点的生活。无论他人做什么这一点都是如此。但是如果我们中没有人节制他的捕捞，这对我们的所有子女而言将比我们全都节制我们的捕捞的话要糟糕得多。我们所有的子女将得到差得多的生活。根据（R1），我们全都应当理想地节制我们的捕捞。如果一些人未能做到这一点，（R1）就不再适用。但是提出这样一个进一步的主张会是顺理成章的：倘若足够的他人也这么做的话，那么每个人都应当节制他的捕捞。

怎样才算足够？对这个问题存在着一个自然答案。考虑一下任何一个会给我们的子女带来利益的公共的善，而且仅当存在自愿贡献的情况下，才将提供这样的善。为简化起见，假定不存在这样一个上限：超过这个上限贡献就会被浪费。如果我们全都做贡献的话，我们的子女将得到最大的利益。假设我们每个人都知道将有某些父母不做贡献。那么必定存在某个这样的最小的数目k，如果k或者更多的父母做出贡献的话，这对每一个贡献者的子女而言将比没有人做贡献要更好。如果只有一个人做贡献，这对他的子女而言要比他不做贡献更糟。如果全都做贡献，这对我们所有的子女而言将比没有人做贡献更好。在一个人和全都之间的某处必定存在数目k，从更糟到更好的变化就是由此而来。[4]

数目k具有两个特别特征：（1）如果k或者更多的人做贡献，每一个贡献者就参与到一个策划之中，其净后果是给他自己的子女带来利益。每个贡献者的子女们得到的利益将

比倘若没有人做出贡献的情况下要更多。（2）如果少于k数目的人做贡献，任何一个贡献者的子女们得到的利益将比倘若没有人做出贡献的情况下更少。（1）和（2）使k成为一个令人信服的道德临界值，在其之上每一个为人父母的人都应该做出贡献。我们能够主张

（R2）在这样一些事例中，如果他相信至少将有k数目的贡献者，每个人就应当作出贡献。

如果我们的实践行动理论主张（R2），我们道德观点中的这一变化通常可能改变我们所做的。

可能有这样的说法：“既然（1）为真，那么我们无需主张说，如果他相信至少将有k数目的贡献者，每个人应该作出贡献。既然每个人所要加入的策划的净后果是给他的子女带来利益，那么他对子女的爱将使他想要加入这样的一个策划之中。这样做对他的子女将更好一些。”

这些主张是假的。假设至少k数目的父母做出贡献。这些贡献者们的子女们得到的利益将比没有人作出贡献的情况下更多。但是每一个贡献者却是在做对他自己的子女更糟的事情。如果每一个贡献者并未作出贡献，而是把他所节省下的一切——时间、金钱或者能源——用来只给他的子女们带来利益的话，对每一个贡献者的子女们而言本会更好。无论作出贡献的人还有多少，这一点都为真。既然每一个贡献者是在做对他自己的子女更糟的事情，那么我们需要主张的是，如果他相信至少将有k数目的贡献者，则每个人应该作出贡献。每个人应该作出贡献，因为，尽管每个人是在做对他自己的子女而言更糟的事情，但是k数目的贡献者合起来却是在做对所有他们的子女更好的事情。

要支持（2），我们还可以指出的是，如果任何一个为人父母者当他人作出贡献的时候自己并不作出贡献，那么他的子女们就将是些“搭便车者”。他们将以牺牲贡献者们的子女的利益为代价从公共的善之中获益。他们之所以将以牺牲贡献者们的子女的利益为代价而获益，是因为（a）他们将比贡献者们的子女得到更多的利益，而且（b）这之所以为真，是因为每一个贡献者所做的是对他自己的子女们而言更糟的事情。

类似的主张适用于我们其他的特别义务。根据常识道德，我们应该给予那些我们与之具有特定关系的人们的利益以优先权。除了我们的子女之外，还包括诸如这样一些人：父母、学生、客户、我们所代表的那些人们和我们的同胞。姑且说我们与这些人有M关系。还有数种别的M关系。这些关系的共同之处在于，根据常识道德或者M，我们对所有那些我们与之有M关系的人们具有特殊的义务。

有无数这样的事例，就是如果每人给予他的M关系中的人们以优先权，这对所有这些人而言将比没有人给予这些人以优先权的情况下更糟。根据（R1），在这些情形中，我们全都应当理想地去做的事情是不给我们的M关系中的人们以什么优先权。如果我们遵循（R1）的话，这对所有这些人而言本会更好一些。

假设我们知道我们中的一些人将给予与我们有M关系的人们以优先权。（R1）不再适用。但是将再次仍然有某个这样的最小数目k，如果k或者更多的人不给予他们的那些与

之有M关系的人们以优先权，那么甚至对这些人们而言这也将比所有的人给予他们的那些与之有M关系的人以优先权的话要更好一些。因而我们能够令人信服地主张

（R3）当M是自败的时候，如果相信至少有k数目的他人将以同样的方式行动，我们每人就应该不给那些与之有M关系的人们以优先权。

如果我们接受（R3），这通常可能再次改变我们所做的。如前所述，如果k数目的人们中的每一个都不给予与他有M关系的人们以优先权，每个人就是在做对这些人们而言更糟的事情。这就是为什么，根据常识道德，每个人都是在错误地行动的原因。但是尽管每个人是在做对与他有M关系的人们而言更糟的事情，但是这些k数目的人们合起来却是在做对所有这些人更好的事情。尽管这些k数目的人们是以一种M宣称为错误的方式行动，但是他们合起来导致每个人的M设目标更好地得到实现。既然他们遵循（R3）而不是M，甚至以M的标准衡量，他们合起来也做得更好。

其次考虑一下我们的理论中主张我们的动机应该是什么的那些部分。假设每个人要么会（1）救他自己的孩子脱离某种较轻的伤害，要么会（2）救另一个人的孩子脱离某种更大的伤害。根据（R1），我们全都应当理想地做（2）。但是我们应当倾向于做（2）吗？如果那些较轻的伤害本身会是巨大的，那么这样一个意向或许与我们对子女的爱是不相容的。这可能引导我们决定应当保持倾向于做（1）。如果我们保持这样的倾向，我们可能在这样的情形中因而做（1）而不做（2）。那么我们的子女们会遭受更大的伤害。但是，如果我们要爱他们，这是他们必须付出的代价。

值得对极端事例作一表述。假设你和我每人有4个子女，他们全都处于生命危险之中。我们彼此是陌生人，而且不能够交流。每人要么会（1）救出他自己的一个孩子脱离危险，要么会（2）救出另一人的3个子女。如果我爱我的子女，我可能发现，让我以自己的1个子女死去为代价救出你的3个子女是不可能的。而且对你而言同样的情况也为真。那么我们两人将都做（1）而不做（2）。因为我们爱自己的子女，当我们本来能救出6个孩子的时候，我们却只救出他们之中的2个。

如果我们继续爱我们的子女，那么总体上说来将会更好。然而这可能有时使我们做（R1）和（R2）主张我们所应该做的事情在因果上是不可能的。但是也有许多别的事例，其中这一点不会为真。于是既爱我们的子女又对绝大多数公共的善做出贡献是可能的。

如果我们回到我们其他的一些特殊义务，那么主张我们倾向于不做（R3）要求我们所做的事情则更不能令人信服。于是，当对所有的公民而言更好的时候，不同国家的政府应该能够不给予它们自己的公民以优先权。当我们考虑具有不同的意向所带来的后果的时候，在绝大多数情形中令人信服的观点是，我们应当倾向于按照（R3）去行动。

我业已提出主张说，如果我们应该修正常识道德，那么我们就应该接受（R1）至（R3）这些主张。既然我们应该爱我们的子女，那么在某些特定的极端情形中我们不应

该倾向于按照这些主张来行动。而且可能还有别的特定的类似例外。但是在绝大多数情形中，我们应该倾向于按照这些主张行动。因而我们应当时常改变我们所做的。

39.我们为什么应该修正常识道德

如果我们修正“常识道德”（或者说M），那么我们就应该接受R的三个主张，即（R1）至（R3）。我现在回到那个主要问题。如果我们接受M，我们应该修正我们的观点吗？我们应该从M转移到R吗？在许多情况下常识道德是自败的这一点对它是一个诘难吗？如果是的话，R显然是补救良方。R修正M的自败之处。而且惟一的差异在于R并非是自败的。

首先记住，在这些情形中M是直接地自败的。问题不在于我们遵循M的尝试不晓得什么缘故失败了。那只会使M间接地自败而已。正如我已经论证的，这或许不是对我们的理论的什么诘难。此处的问题要严重得多。在我所表述的那些事例中，我们全都成功地遵循M。每个人成功地做了对他而言可能的那些行动中最好地实现了他的M设目标的事情。但是，因为我们全都成功地遵循M，我们导致每个人的M设目标实现得更糟。这就是使M自败之所在。能够主张说这不是什么诘难吗？这一点看起来相当值得怀疑。如果有任何一种假设，照此假设道德理论不应当是自败的这一点最为清楚的话，那就是得到普遍地成功遵循的假设。

其次记住，我所说的“目标”指的是实质性的目标。我已经忽略了我们的形式上的目标：避免做错。这可能看起来消除了该诘难。以那样一些事例为例，其中如果我们遵循M，要么结果对所有我们的子女而言将更糟，要么每个人能够给他的子女所带来的利益较少。我们或许说：“这些结果当然是不幸的。但是我们如何能够避免它们？只有通过不给予我们自己的子女以优先权。这可能会是错的。所以这些事例并未给我们的道德理论投下一层怀疑的阴影。即使要达到我们的其他道德目标，我们也决不应当错误地行动。”

这些评述有些无的放矢。的确，在这些事例中M形式上不是自败的。如果我们遵循M，我们并不是在做我们认为是错的事情。相反，既然我们相信M，那么我们相信不遵循M是错误的。但M是实质性地自败的。除非我们全都做我们现在认为是错的事情，否则我们将导致每个人的M设目标实现得更糟。问题是：这表明我们可能弄错了吗？还是我们或许应该去做我们现在认为是错的事情？我们不能够回答说，“不——我们决不应当错误地行动。”如果我们错了，我们就不会是在错误地行动。我们也不能够只是说，“但是，甚至在这些情形中，我们也应该给予我们自己的子女以优先权。”这恰恰假定我们并不是错误的。要辩护我们的理论，我们必须主张比这更多的东西。我们必须主张，在这样的事例中它是直接地、实质性地自败的这一点并不是对我们的理论的什么诘难。

如果我们的M设目标是否达到是无关紧要的话，这本不会是什么诘难。但这一点却的确是重要的。它重要的意义可能需要加以解释。如果我们尚没有错误地行动，在道德上它可能并不重要。但是它在一个具有道德蕴含的意义上是重要的。我们为什么应当努力达到

我们的M设目标？部分原因在于，在这种另外的意义上，它们的达到是重要的。如果达到我们的道德目标并不重要的话，它们就会像一些毫无意义的规则了，只是要检验我们的服从性而已。

现在可能有这样的说法：“你称M为自败的。所以你的诘难必定诉诸M。你不应当诉诸某个对立的理论。这却是你刚刚所做的。当你主张说，我们的M设目标是否达到是重要的时候，你只是在主张说，如果它们不是的话，结果将更糟。这假定了后果论。以待证假定为论据来进行辩论。”

情况并非如此。在解释为什么的过程中，我将再次把两个差异结合起来。当我们的目标共有的时候，它们是对行动者中立的。其他目标则是相对于行动者的。任何目标可能要么涉及发生什么，要么涉及我们做什么。这带给我们4类目标。4个例子如下所示。

	涉及：发生什么	涉及：我们做什么
对行动者中立的	子女们 不挨饿	子女们得到 他们自己父母的关照
相对于行动者的	我的子女们 不挨饿	我关照 我的子女们

当我主张说，我们的M设目标是否实现是重要的时候，我不是在假定只有结果重要。我们的一些M设目标涉及的是我们做什么。于是父母的关爱对我们来说可能不是一个纯粹的手段。我也不是在假定行动者中性论。既然常识道德绝大部分是相对于行动者的，将假定作为论据来进行辩论。但这并不是我在做的。

此处要点有二。首先，我不是在假定重要的是M设目标的实现。假设我要么会（1）促进我自己的M设目标，要么会（2）更有效地促进你的M设目标。根据M，我在此处应当做（1）而不是（2）。我从而会造成M设目标总体上实现得更糟。但是这并不使M成为自败的。如果我遵循M，我会造成我的M设目标实现得更好。在我所举出的事例中，问题的关键不在于，如果我们全都做（1）而不是（2），那么我们会造成M设目标实现得更糟。要点在于我会造成我自己的每一个M设目标实现得更糟。我们不仅以行动者中性的标准衡量做得更糟，而且以相对于行动者的标准衡量也是做得更糟。

第二个要点是，这在一种相对于行动者的意义上可能是重要的。追忆一下自利论将有所帮助。在囚犯的两难困境中，这个理论是直接自败的。如果所有人而不是没有人成功地遵循S，我们将从而使每个人的S设目标实现得更糟。我们将使结果对每一个人而言更糟。如果我们相信S，我们将会认为这重要吗？抑或只有是否每一个人实现他的形式上的目标——避免非理性——才重要？答案是明显的。S为每一个人设定了结果对他自己而言要尽可能地好这样一个实质性的目标。该目标的实现是重要的。而且是在一种相对于行动者的意义上重要的。如果我们相信S，我们将相信，在那些囚犯的两难困境中，如果我们

全都遵循S则对我们每一个人而言更糟这一点是重要的。尽管它们并未驳倒S，但是以自利的标准衡量，这些事例则是令人遗憾的。在主张这一点上，我们无需诉诸S的行动者中性的形式——功利主义。自利论是关于合理性的而不是关于道德性的。但是对比表明，在讨论常识道德时，我们无需将假定作为论据来进行辩论。如果我们的M设目标得到实现是重要的，那么这在一种相对于行动者的意义上可能是重要的。

这重要吗？请注意，我不是在问这是否是全都重要。我不是在提议说，我们的形式上的目标的实现——避免做错——是一种纯粹的手段。尽管为一些后果论者所假定，但这并不是我们绝大多数人所相信的。我们甚至可能认为，避免做错总是最重要的。但是在此这并不相关。我们在问实质性地自败是否给M投下一层怀疑的阴影。这能表明在这样的一些事例中M是不正确的吗？最重要的是避免做错这一点可能是真的。但是这一点的真实性并不能够表明M是正确的。它不能够帮助我们决定什么是错误的。

我们能够主张说，避免做错是全都重要吗？如果是这样的话，我的那些例子就会什么也没表明。我们会说："实质性地自败在常识道德这一事例中不是损害性地自败的。"我们能够以这一方式捍卫我们的道德理论吗？就一些M设目标的事例而言，我们也许能够。考虑一下一些微不足道的承诺。我们可能既认为我们应当努力遵守承诺，又认为，如果不是出于我们自己的过失而没有履行这些承诺并不会是重要的。但是我们并不是对我们所有的M设目标都抱有这样的信念。如果我们的子女遭受伤害而痛苦，或者我们能够给予他们的利益要更少，那么这是重要的。我们的道德并非一套只是意在检验我们的服从性的无意义的规则。

最后请记住，在我所举的例子中，M是集体性地但并非个体性地自败的。这会提供一种辩护吗？这是我所提出的中心问题。正是因为M是个体性地成功的，在集体性的水平上它能够是直接地自败的。如果我们全都做（1）而不是（2），则我们成功地遵循M这一点为什么为真？因为每个人是在做对于他而言可能的那些行动中最好地达到他的M设目标的事情。我们从而使每个人的M设目标达到得更糟这一点大概不是什么诘难吧？

谨记自利论将再次有所帮助。在那些囚犯的两难困境中，S是集体性地自败的。如果我们是在选择一种集体性的规范、某种我们全都要遵循的东西的话，那么S就会告诉我们拒斥它自己。自利的选择会是道德论的某个版本。但是那些相信S的人们可能认为这是不相关的。他们会说："自利论并不宣称是一种集体性的规范。它是一种个体合理性理论。就S的情形而言，集体性地自败的并不是损害性地自败的。"

我们能够以这种方式捍卫常识道德吗？这取决于我们有关道德本性和道德推理的观点。按照绝大多数观点，答案会是否定的。按照这些观点，道德本质上是一种集体性的规范——对"我们全都应当如何行动？"这一问题的回答。对该问题的一个可以接受的回答必定是在集体性水平上是成功的。该问题的答案不可能是直接集体性地自败的。如果我们相信常识道德，那么我们从而应当修正这一理论，以便其不至于在这个方面是自败的。我们应当接受R。

首先来考虑康德有关道德推理本质的观点。假定我现在面对父母两难中的一个两难。

当对每一个人的子女而言，包括我的子女在内，这会更糟的时候，我会合理地希望所有人全都给予他们自己的子女以优先权吗？答案是否定的。对康德主义者而言，道德的本质是从每个人转移到我们。每个人只应当做他能够合理地希望我们全都做的事情。康德式的道德不能够是直接集体性自败的。

有数位学者接受有关道德推理本质的一种康德式观点，但是也接受某个形式的常识道德。如果他们保持他们的康德式的观点，这些学者们应该转移到修正版本的R。

另一些学者持有关于道德本质的建构主义者观点。对他们而言，道德是社会创造出来的某种东西，或者是社会成员们会合理地认可为指导他们行动的东西。这是另一种有关具有可接受性的道德理论不能够是直接集体性自败的观点。那些持有这样一种观点的人不能够继续接受常识道德的某个版本。他们必须移动到R的相应版本。

那些持有一种建构主义者观点的人可能质疑我有关道德理论的划分。（R1）修正我所称的我们的理想行动理论。建构主义者们可能认为一个道德理论无需这个部分。但是他们不能够反对我的这样一个提法，那就是，假定我们全都将努力并且取得成功，我们应当问我们全都应当做什么。对这个问题的回答最糟的是它是多余的。如果一个建构主义者问我们全都理想地做的是什么，他的回答不可能是常识道德的某个版本。如果他接受这个道德的某个版本，他必须转移到（R1）的相应版本，即他的道德的那个修正版本，它是不会直接集体性自败的。而且，既然他应当接受（R1），那么他也应当接受（R2）和（R3）。他应当修正他的实践行动理论，即曾经是其整个理论的那一部分。

按照有关道德推理本质的其他观点中的绝大多数，道德本质上是一个集体性规范。[5] 按照这些观点，如果我们接受常识道德，我们必须移动到R。但是一些相信常识道德的人们可能没有什么关于道德推理本质的观点。这些人们本会主张说，即便存在着他们的道德直接自败的许多事例，但这并非对他们的道德的什么诘难，而且也不是什么移动到R的根据吗？

这样的主张是不具有可信度的。而且值得提一下常识道德如何接近于告诉我们要转移到R。假设在我所面对的一个父母两难中，我们全都能够顺利地进行交流。那么我们将得到常识道德这样的告诫，就是要作出我们全都遵循的一个有条件的联合承诺，但不是该种道德，而是我的修正了的R。如果我与其他人加入到这个有条件的联合承诺之中，这对我的子女而言将更好。如果我与其他每一个人都有条件地承诺没有人给予他们自己的子女以优先权，那么我对我的子女的特殊义务从而将得到最好的履行。作出这一有条件承诺将是我能为自己的子女所做的最好的事情。如果我承诺遵循R，条件是其他每一个人也都作出相同的承诺，那么其他人只是因为我作出了这个承诺才将遵循R。如果他们遵循R，对我的子女而言将会更好。所以我的承诺使结果对我的子女而言更好。

类似的评述适用于常识道德自败的所有其他事例。这是一些这样的事例，其中我们认为应该给予我们其他的与之有M关系的人们以优先权，诸如我们的父母、学生、病人、客户，或者我们所代表的那些人们等等。在所有这些事例中，如果我们能够顺利地沟通，我们将得到常识道德这样的告诫，就是，作出我们将全都遵循R这个有条件的联合承诺。那

么，因为我们所承诺的，这会成为每人应该做的。我们在此不会摒弃常识道德。我们会运用该道德的部分去改换我们所应该做的东西的内容。

下面假设在父母两难中，我们不能够沟通。那么我们将不能达到这个“道德解决方法”。常识道德现在告诉每人给予他自己的子女以优先权。对我们的所有子女而言这将会更糟。类似的评述适用于其他情形。因为我们不能够交流，而且因而不能够作出那一联合承诺，所以我们的道德不可能告诉我们遵循R。如果我们本可交流，并且评论一下“我们全都应当做什么”这一问题的话，那么我们的道德本会告诉我们要承诺不给予我们自己的子女、父母、学生、病人等等以优先权。如果我们不能够交流的话，我们的道德本会告诉我们要承诺不做它所告诉我们去做的。显然，按照我们的道德，如果我们本可交流并且承诺遵循R的话会更好。这点提供了一个我们的道德本身告诉我们去接受它本身的这个修正版本的道理。[6]

还有一个进一步的根据支持我们应该修正常识道德的想法。这个道德理论犯了我所称的道德数学中的第二个错误。它忽略了行动集合的后果——我们合起来所做的事情的后果。第三章表明了这是一个错误。而且，在表明这一点的时候，我不是在假定后果论。那些拒斥C的人们会同意，在我所举的一些例子中，我们不应当忽略我们合起来所做的事情的后果。

每当常识道德直接集体性自败的时候，它都忽略这些后果。它告诉每个人去做将最好地实现其M设目标的事情。这个主张假定，考虑每一个人所做的事情的后果就足够了。在那些事例中，如果每个人做最好地实现其M设目标的事情，我们合起来导致每个人的M设目标会实现得更糟。这就像这样一种事例，如果每人所做的伤害不到什么人，我们合起来伤害到许多人。在这样的一些事例中，认为道德上重要的只是每个人所做的事情的后果是一个错误。我们必须同意，即便我们拒斥C而接受常识道德，这也是一个错误。

假设我们否定道德理论必须在集体性层次上是成功的。即便我们否定这一点，我们也必须承认，在我所讨论的那些事例中，常识道德犯了一个错误，因而应当予以修正。

40.一个更为简单的修正

常识道德有一个更为简单的修正，对此我尚未论及。这是该种道德的十足地行动者中性的形式，简称为N。按照此理论，我们每个人应当总是努力做总体上说来将最好地实现每一个人的M设目标的事情。我们的相对于行动者的道德目标成为共同的目标。

因为它局限于特定的一些事例，我所提议的修正R变得复杂起来。N是简单的，而且理论上更加具有吸引力。这提示着，如果我们已经移动到R的话，我们应当进一步移动到N。

可能看起来我本可延伸上面的论证，以便产生这个结论。考虑任何一个事例，其中某人要么会（1）促进他自己的M设目标，要么会（2）更为有效地促进他人的M设目标。所有这样的事例，放到一起，形成包括一切的事例（All-Inclusive Case）。它包括常识道德

区别于N的所有事例。如果我们应该在这个包括一切的事例中修正这个道德，我们就应该采纳N。

假设，在这一包括一切的事例中，每一个人做（1）而不是（2）。我们从而将使我们的M设目标总体上实现得更糟。如果我们全都做（2），那么它们总体上会实现得更好。但是这只是总体上说来或者对我们绝大多数人而言才会是真的。会有例外的。每个人的M设目标会实现得更好一些这一点不会为真。

回忆一下撒玛利亚人的两难。这是康德的《道德形而上学基础》中的第四个例子。我本可合理地希望没有人帮助深陷困境的陌生人这一点成为一个普遍的律法吗？对我们绝大多数人而言答案是否定的。但是有一些例外，诸如那些富甲一方或者有权有势的人，他们有贴身保镖和仆人侍候。这些人本可合理地希望没有人帮助深陷困境的陌生人。如果没有什么人帮助这样的陌生人对几乎每一个人而言都会更糟。但是它不会对每一个人都更糟。

一个类似的主张适用于我所说的包括一切的事例。如果我们全都成功地遵循了M的对行动者中立的形式的话，就绝大多数人的情况而言，他们自己的M设目标会实现得更好，这一点会是真的。但是这一点并非就每一个人而言都会是真的。按照我所给出的定义，M在此是直接集体性自败的这一点并非对每一个人都是真的。（换一种方式来表达这个要点。在那个定义中，“每一个人”意指“某个群体中的所有成员”。在包括一切的事例中，大多数人会处于这个群体中。但是会有一些圈外人。）

在运用康德的检验标准方面，我们或许可以坚持认为，富人和强者拉下了一个无知之幕。这可能被人们主张为道德推理的要求之一。但是我关于包括一切的事例却不能提出与之可比的主张。我的论证的目标不是对准那些前道德的人，把他们引向道德，而是对准那些相信常识道德的人们。既然这些人已经持有一种道德观点，我不能够类似地主张说，他们必须拉下一个无知之幕。这就是我没有为常识道德的那个实足的对行动者中立的形式使用这个论证的原因。我只为限制更多的版本R提供了论证。R只应用于这样一些事例，就是，如果我们全都遵循M而不是R，我们将从而使每个人的M设目标实现得更糟。我们全都不仅以行动者中立的标准衡量做得更糟，而且以相对于行动者的标准衡量也做得更糟。这是一个关键性差异。在包括一切的事例中，我只能够主张，如果我们全都遵循M，我们将从而导致我们的M设目标总体上说来实现得更糟。主张这一点重要就是假定行动者中立的。这个主张可不能是行动者中立的一个论证的组成部分，因为这会将待证假定作为论据来进行辩论。

---

[1] 参见Nagel（1），第127页。

[2] 按照这些有关自我利益的理论，合乎理性与合理行动，无论它们的后果可能是什么，对各人而言都是好的。但它们只是那些对于我们而言是好的东西中的两个而已。因而总体上说来它们对于我们而言会是更糟。当假如我们合乎理性且合理行动的话，我们就会造成我们自己过多丧失其他对于我们而言是好的东西的时候，这就会为真。当这为真的时候，合乎理性与合理行动并不是S为我们设定的那个终极目标的组成部分。但是在那些囚犯的两难困境中这并不为真。在这些事例中，如果各人做S主张为合理的事情，那么这对于他将更好一些。

假设我们接受这些理论之一。我们应当如何回答我的问题？如果我们两者都做A而不是S，以S的标准来衡量我们是在做得更好一些吗？我们是在造成各人的那些S设目标更好一些达到吗？答案是：在一个方面是肯定的，在另一个方面则是

否定的。我们造成各自的生活在一个方面过得更好。我们使结果对于各人而言更好。但是我们造成各自的生活在另一个方面更糟了。我们是在非理性地行动。按照这些有关自利的理论，如果我们非理性地行动，本身就是糟的，无论后果可能是什么。

我们现在必须问，总体上说来，我们是否造成我们各自的生活过得更好。答案取决于该事例的具体细节。如果我们两者都做A而不是S，在多少程度上我们使结果对于各人而言更好了？如果我们使之在非常大的程度上更好，这将压倒我们是在非理性地行动这个糟糕的特征。如果我们只是使结果略微好一些，这将不会超过那个糟糕的特征。回忆一下那个原始的例子。如果我们两者都保持沉默，各人将以给自己添加两年徒刑的代价省去另一个人10年牢狱之灾。净后果是各自将被省去8年的牢狱之灾。这个后果对各人都更好。我们以非理性地行动为代价达到这个后果。如果我们以这个方式非理性地行动对于我们而言是糟糕的，那么这就像度过8年牢狱之苦一样糟糕吗？我们可能说“更糟”。按照这个观点，该事例不是一个真正的两难。下面这一点并不是真的：如果两者中各人而不是没有人做对于他自己而言将更好的事，那么对于我们两者而言将更糟。按照我们的观点，如果他认罪而不是保持沉默，那么对于各人而言将更好，因为他将减去自己两年的徒刑。但是，如果两者都坦白认罪而不是保持沉默，那么对于各人而言就不会更糟。如果两者都保持沉默，那么我们以非理性地行动为代价减去各人8年徒刑。按照刚刚提及的那个观点，这对于各人而言将更糟。以这种方式非理性地行动对于各人而言比在监狱中度过8年要更糟。

在这个事例中，这个答案看起来可能是荒谬的。但是，假设我们以非理性地行动为代价减去各人8小时的牢狱之苦，或者8分钟的坐牢时间。那么主张该事例并不是一个真正的两难这一点就比较不怎么显得荒谬了。

[3] 许多作者都已经顺着这些话加以论证。参见，例如Baier（1）和（3），Gauthier（3）和（4）。

[4] 参见Schelling（2）。

[5] 例如，这一点就Warnock，Mackie（2），Baier（1），Brandt（2），Harman，Gert，Toulmin，Rawls和许多别的人的观点而言是真的。

[6] （此注为1987年所加）在其刊载于1986年7月《伦理学》之中的那篇文章里，A·库夫里克论证说，常识道德并不包括我所称作M的东西的整体，因而并不是自败的。这可能如此。但是我的主张本来会是，假如常识道德的确包含了M的整体的话，它就会是自败的。更重要的是，除非这个道德包含我的修正R，否则，就将有许多协同难题，对此它令人不快地未能解决。（参见同一期中我的“回应”。）

第五章

结论

在本书第一编中我提出了当一个理论自败的时候表明什么的问题。让我们简略地回顾一下那些答案。

41.缩短常识道德和后果论之间的距离

在那些囚犯的两难困境中，自利论是直接集体性自败的。在这些事例中，如果我们全都追求自我利益的话，对我们所有的人而言将会更糟。如果相反我们全都合乎道德地行动的话，就会对我们所有人更好。一些学者论证说，因为这一点为真，所以甚至以利己的标准衡量道德论也优于自利论。

正如我在第四章中所表明的，这个论证不成立。在这些事例中，S在个体水平上是成功的。既然S是一个关于个人合理性的理论，那么它无需在集体水平上是成功的。

当这一论证被那些相信常识道德的人所提出的时候，它产生适得其反的结果。尽管它并未驳倒S，但是它的确驳倒了他们自己的理论的组成部分。像S一样的是，常识道德时常是直接集体性地自败的。与S不同的是，一个道德理论必须是集体性成功的。这些相信M的人们因而必须修正他们的信念，从M转移到R。他们的理想行动理论应当包括（R1），而且他们的实践行动理论应当包括（R2）和（R3）。

与M不同的是，R是后果论的，为我们大家设定了共同的道德目标。既然第四章表明，M信奉者必须移动到R，这就缩小了常识道德与后果论之间的分歧。

第一章也缩小了这一分歧。如果我们总是力求直接遵循C，做无论任何会使结果最好的事情，那么我们就是纯粹的行善者。C是间接地集体性自败的。如果我们都是纯粹行善者的话，那么结果会比倘若我们具有某些别的愿望和意向的话要糟糕。这个事实并未驳倒C；但是它表明C必须包括理想动机理论和实践动机理论。C的理想动机理论必定主张，我们不应当都成为纯粹的行善者。C的实践动机理论必定主张，我们每个人应当力求具有以C的标准衡量的尽可能最好的愿望和意向的集合之一。（如果没有什么别的可能的集合这一点为真，即如果这个人具有这一别的集合，结果会更好的话，那么某人就具有这些最好的可能集合之一。）

对我们大多数人来说，最好的那些意向会在下述意义上与常识道德大致相呼应。我们应当时常强烈地倾向于做这种道德所要求的。

此点为真的方式有二。如果我们大多数人具有大多数幸福所系的那些强烈的愿望，那么将使结果更好。例如，如果我们爱我们的家庭和朋友，结果也将更好一些。那么我们将会强烈地倾向于给予这些人们的利益以特定种类的优先权，就像M主张我们所应该做的那样。如果我们绝大多数人具有做好自己工作的强烈愿望，也将使结果更好。那么我们将强烈地倾向于给予诸如我们的学生、病人、客户、顾客或者我们所代表的那些人的利益以某

种优先权。以这些方式行动，我们再次会是在做M主张我们所应该做的事情。

出于不同的理由，我们应当强烈地倾向于不以某些特定的方式去行动。如果我们想要某个人死，我们很有可能将错误地认为，这个人的死亡会使结果更好。我们因而应当强烈地倾向于不要杀戮别人。类似的评述适用于欺骗或者强迫他人，适用于向威胁妥协，以及适用于常识道德所宣称为错的其他数种行动。

42.面向统一理论

因为C是一种行动者中立的理论，所以它是间接自败的，因而需要包括理想动机理论和实践动机理论，这些在上文所定义的意义上大致与M对应。因为M是一种相对于行动者的理论，它时常是直接自败的，因而需要得到修正，以使其理想行动理论和实践行动理论部分是后果论的。C和M面对一些诘难，这些诘难只有通过扩大和修正这些理论，使它们相互更加接近，才能够予以答复。

这些事实自然地提示着一种吸引人的可能性。第一章和第四章中的论证所支持的那些结论可能组合形成或者联合形成一个更大的整体。我们或许能够发展出一个包括和结合起C和M两者的那些修正版本的理论，称之为统一理论。

这些主张就像西季威克、黑尔和其他一些人所提出的那些主张。[1] 但是至少存在两个差异：

（1）这些作者中的绝大多数都力图将常识道德与功利主义（或缩写为U）结合起来，西季威克为U的快乐论版本作了论证；而黑尔则为愿望实现论版本作了论证。我一直在讨论那个更为广泛的理论——后果论。C可能诉诸数个有关什么使结果变得糟糕的原则。例如，C可能主张说，如果存在更多的不平等、欺骗和强迫，以及人们的权利得不到尊重和实现的话，就会更糟。如果C提出这些主张，与U相比，C就已经与常识道德更加接近了。

（2）在我提出的有关C是间接自败的这个主张方面，我只是遵循了西季威克和黑尔的观点。但是我在针对常识性道德的论证方面却没有遵循他们两者中的任何一个。这一论证并不像黑尔的论证那样诉诸一个有关道德性质的特定理论或者道德语言的逻辑。而且我的论证也并不像西季威克的论证那样诉诸我们的直觉。我主张的是，常识道德在许多事例中是直接集体性地自败的。除了常识道德所做的那些假定之外，这个主张不需要什么别的假定。当我得出在这些事例中这个道德必须予以修正的结论的时候，我的确假设一个道德理论必须在集体层次上是成功的。但是这个假定并非只由一种有关道德性质的理论所作出。它要么为有关这一主题的其他绝大多数不同理论所作出，要么为它们所蕴含。而且它会被那些相信常识道德的某个版本的人们所接受。

第一章和第四章中的论证都指向一个统一理论。但是要以一种令人信服的方式展开这个理论需要的篇幅至少会是一本书。彼书非此书。我将只添加某些简短的评述。

43.有待完成的工作

根据C，我们应当时常强烈地倾向于以M所要求的那些方式去行动。如果我们是C信奉者，而且我们既具有又按照这些意向行动，那么M信奉者不能够诘难我们所做的。但是他们能够诘难我们的信念。由于我们的意向是要以那些时常使结果更糟的方式行动，我们会时常相信，就像M信奉者认为我们应当做的那样，当我们按照这些意向行动的时候，我们会是在错误地行动。在发展出一个统一理论方面，我们最大的任务会是调和这些相互冲突的信念。

除了主张我们应当具有这些意向之外，C还可能主张，我们的政策应当是按照它们来行动。C可能主张，即便这些并非是那些要做无论什么使结果最好的事情的意向，这也应当是我们的政策。遵循这一政策会使结果最好这一点在第一章中所表述的那些方式方面可能是真的。其次谨记C的反应理论。这一理论主张，我们应该感到懊悔，应该责难别人，如果当这样做会使结果最好时。如果我们遵循刚刚所述的政策，我们时常将无法做到会使结果最好的事情。C从而将主张说，在某种意义上我们是在错误地行动。但是C也可能主张说，因为我们是在遵循这个政策，我们不应当受到责难，或者感到懊悔。C或许蕴含着，只有当我们并未遵循这个政策的时候，我们才应当受到责难，而且应当感到懊悔。这或许正是会使结果最好的责难和懊悔的模式。如果C提出这些主张的话，这会减弱C和M之间的冲突。尽管这些理论在有关行动的对错方面仍然会存在歧见，但是在哪些行动是值得责难的和应当在我们之中引起懊悔方面它们的歧见则要小得多。我们会更加接近那个统一理论。

最后这些主张有些过于简单化。在发展那个统一理论方面，我们会既需要考虑不同种类的行动和政策，又需要考虑这些会如何与诸如我们的情绪、需要和能力等事情相联系。许多问题需要得到答案。要成为令人信服的理论，统一理论必须作出许多区别，并且提出许多不同的主张。会有大量的工作有待人们去做，但在此我暂不作任何尝试。

既然统一理论会包括C的一个版本，它可能遭到诘难，会说它要求太高。但是这个诘难也可能由C的反应理论给予部分回答。

回到那个有关富裕国家的人们应当给予那些穷人多少的问题。既然其他人事实上将给出甚少，那么C主张，每一个富人应当给出他的收入中的几乎所有部分。如果富人所给较少一些，那么他们就是在错误地行动。但是如果每个富人因为未能给出他的几乎全部收入而受到责难，那么责难就会不再有效。责难和懊悔的最好模式是那个会使富人给出得最多的模式。既然如此，那么C或许蕴含着，只有当富人未能给出他们收入中小得多的一个部分，诸如十分之一的时候，富人才应当受到责难，才应当感到懊悔。

与常识道德相比，C在另一些方面则要求得更为多得多。于是C有时会主张，我们中的一个人应当牺牲他自己的生命，以便他能够拯救一些陌生人。但是未能拯救这些陌生人这一点即便以C的标准衡量也不会是值得责难的。既然统一理论包括C，那么它会比现在这样的常识道德要求更高一些。但是，如果它提出有关责难和懊悔的这些主张，它的要求

则可能并非是不合理的或不切实际的。

44.另一种可能性

很多人是道德怀疑论者：认为没有什么道德理论能够是真的，或者是最好的理论。如果我们继续具有深刻的歧见的话，拒斥怀疑主义可能是相当艰难的。我们的那些深刻分歧之一是后果论者们与那些相信常识道德的人们之间的一个分歧。

第一章和第四章中的那些论证减弱了这个分歧。如果我们能够发展出那个统一理论的话，这个分歧可能会被消除。我们可能发现，用穆勒的话来说，我们的对手“正在另一面山坡爬山”。

因为我们的道德信念不再有分歧，所以我们或许也会改变我们有关这些信念的地位的观点。道德怀疑论可能从根本上遭到削弱。

---

[1] 参见Sidgwick（1）第三编和第四编，（以及Schneewind著作中的述评），Hare（1）、Sumner（1）和Sumner（2）第五章。

第二编 合理性与时间

上海译文出版社

第六章

对自利论的最好诘难

45.当前目标论

第一编中的论证并未驳倒自利论。现在我将提出其他一些针对这一理论的论证。这些论证中的某一些诉诸的是道德。但是主要的挑战来自有关合理性的一个不同理论。这就是当前目标论（缩写为P）。

我描述过P的三个版本。其一是工具论（缩写为IP）。这一理论主张

IP：我们每个人最有理由做的是最好地实现其当前愿望的任何事。

我延伸了“愿望”一词，使之涵盖意图、设想以及其他目标。

要应用工具论，我们必须既能够区分不同的愿望，又能够决定某个人真正具有的是哪一些愿望。两者都可能是困难的。但是我在此将忽略这些困难。我所需要假定的一切只是我们有时能够决定，总体上说来什么会是最好地实现某人的当前愿望。

在决定这一点方面，我们应当忽略那些派生的愿望。这类愿望是用以实现其他愿望的纯粹手段。假设我要到某个图书馆，只是为了我能够碰到某个漂亮的图书馆馆员。如果你把我引见给这个图书馆馆员，我就没有什么未实现的愿望了。你没有实现我加入这个图书馆的愿望这一点是不相关的。我将用“愿望”指“非派生的”愿望。

在决定什么会最好地实现这些愿望方面，我们应当给予那些更为强烈的愿望以更大的权重。某个人的最强烈的愿望可能被数个其他愿望在权重上所超过。假设，如果我做了X，就不会实现我最为强烈的当前愿望，但是却会实现我的所有其他当前愿望。尽管X不会实现我的那个最强烈的愿望，但是我可能断定，就我可能做出的那些行动而言，X总体上说来会最好地实现我的诸愿望。如果我对这一点作出决定，那么把一切考虑在内，X就可能成为我最想要做的事。

在其处理愿望之间的冲突方面，以及在其面临风险和不确定因素作出决断方面，工具论可能呈现出一些微妙的形式。但是正如其名称所蕴含的，它完全关注手段的选择。它并不批判行动者的目的——他所抱有的愿望是什么。正如休谟的众所周知的话：“人如果宁愿毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头，那并不是违反理性。如果为了防止一个印第安人或与我完全陌生的人的些小不快，我宁愿毁灭自己，那也不是违反理性。我如果选择我所认为较小的福利而舍去较大的福利……那也同样不是违反理性。”[1]

拒绝对愿望加以批判，这并不是当前目标论的一个本质部分。休谟甚至提出，“一种情感……当依据某种虚妄的判断时……可以说是‘不合理的’”。这一提法在审慎论（缩写为DP）中得到发展。这一理论主张

DP：我们每个人最有理由做的，不是能够最好地达到他实际上想要的东西的事，而是，在行动的时候如果他已经经历“理想的审慎”过程——如果他知道相关的事实，思考清楚，而且不受歪曲的影响——能够最好地达到他本会要的东西的事。

相关的事实是以此为真的那些事实，那就是，如果这个人知道这个事实的话，他的愿望会变化。最后这个主张需要以我们在此可以忽略的一些方式予以提炼。[2]

P的第三个版本是批判性的当前目标论（缩写为CP）。这一理论主张，某些愿望是内在地非理性的，并不为行动提供好的理由。CP还可能主张，某些愿望是合理地要求的。按照这第二个主张，如果某人并不具有这些愿望的话，他就会是非理性的。

我们在此必须区分两类理由：解释性的和好的。如果某人以一种特定的方式去行动，我们可能知道他的理由是什么。通过描述这个理由，我们解释这个人为什么像他所做的那样去行动。但是我们可能认为这个理由是一个非常糟糕的理由。我将用“理由”意指“好的理由”。按照这个用法，我们会主张说，这个人没有像他那样去行动的理由。

按照审慎论，任何一个愿望都提供一个行动理由，如果它经受住了理想的审慎过程的话。假设，在知道事实并且思虑清楚的情况下，人们宁愿毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头。按照审慎论，如果我有一部末日机器，而且按照这样的一种取舍而行动，这样做会是合理的。我们可能拒斥这个主张。我们可能认为，这个取舍并不为行动提供一个理由。而且有关其他许多可能的愿望，我们可能抱有同样想法。按照审慎论，没有什么愿望是内在地非理性的。如果我们相信有这样的一些愿望，我们就应当拒斥这个理论。

一位审慎论者或许回应说，这样的非理性愿望经受不住理想的审慎过程。凭借下定义的方法，能够使此一回应为真，但微不足道。该理论家可能主张，任何具有这些愿望的人不能够“思虑清楚”。但是在后果上这等于认可了该诘难。在界定什么算作“思虑清楚”的时候，该理论家会不得不指称正在谈论中的那些愿望。他会不得不作出哪些愿望属于内在地非理性的判断。

审慎论者可能把其回应代之以一个事实主张。他可能同意，他所说的“思虑清楚”在逻辑上并不排除具有那些我们所认为的内在地非理性的愿望，但他可能坚持认为，他的理论是适当的，因为那些思虑清楚并且知道那些事实的人们不会具有这样的愿望。

这一点是否为真难以预测。而且，即便此点为真，我们的诘难也不会得到完全答复。如果某些特定种类的愿望是内在地非理性的，任何一个完备的有关合理性的理论就都应该主张这一点。我们不应当忽略那个是否存在这样的愿望的问题，只是因为我们希望，如果我们思虑清楚，我们将永远不会具有它们。如果我们认为能够有这样的愿望，我们就应当从当前目标论的审慎论的版本转移到其批判论的版本。

这个理论令人奇怪地受到忽视。被人们广泛相信的工具论的和审慎论的版本，有两个主张：（1）每一个人最有理由做的乃是会最好地实现这样一些愿望的事，即在行动的时候，如果他知道事实而且思虑清楚的话他所具有或者本会具有的那些愿望。（2）愿望不可能是内在地非理性的或者被合理地所要求的。这些是十分不同的主张。我们会拒斥

（2）而采纳（1）的一个加以限定了的版本。那么我们会接受P的那个批判论的版本。这一版本主张

CP：某些愿望是内在地非理性的。而且一组愿望可能是非理性的，即便该组中的那些愿望并非是非理性的。例如，宁取X而舍Y、宁取Y而舍Z，以及宁舍Z而取X，是非理性的。一组愿望也可能是非理性的，因为它未能包含那些合理地所要求的愿望。假设我知道那些事实并且是思虑清楚的。如果我的那组愿望不是非理性的，我最有理由做的乃是会最好地实现我当前的那些并非非理性的愿望的事。这个主张适用于任何时间的任何人。

“非理性的”这一指控处于一个批判域的一端。它就像“邪恶的”这一指控一样。我们可能主张，某个行动尽管坏但不至于邪恶，仍然易受道德的批判。同样我们可能主张，某个愿望尽管不至于遭受“非理性的”这一极端的指控，但是易受理性的批判。为节省文字起见，我将扩展“非理性的”一词的普通用法。我将用该词意指“易受理性批判的”。这将允许“并非非理性的”意指“并非易受理性批判的”。

在其有关那些并非非理性的愿望的主张中，CP无需只是诉诸这些愿望的强度。例如，它可能并不给予某人但愿他自己并不具有的那些愿望以什么权重。而且CP无需只是诉诸甚至在最为广泛的意义上我们才能够称之为愿望的东西。它还可以诉诸行动者的价值、理想或他的道德信念。所有这一切都能够为行动提供理由。但是CP主张这些理由中的一些不是好的理由。例如，它可能主张，即便对那些相信礼仪或者某种荣誉规范的人们而言，也没有什么理由遵从某些毫无意义的规矩或者进行荣誉所要求的决斗。

我已经描述了当前目标论的三个版本。尽管这一描述只是一个梗概，但在此足够了。下面的相当篇幅将关于这些不同版本之间的共同之处。部分出于这一原因，我将只讨论审慎论和工具论相吻合的那些事例。这些是某人在其中知道所有的相关事实而且思虑清楚的那些事例。我还将假定，会最好地实现这个人的当前愿望的东西与这个人在一切都考虑到的情况下最想要的东西是一样的。而且我将时常假定这个人的愿望与他的道德信念或者别的什么价值和理想并不冲突。通过作出这些假定，我得以避免考虑几个重要问题。这些问题必须得到任何一个完备的有关合理性的理论的回答。但是它们与我在本书第二编中的主要目标并不相关。这个目标在于表明我们应当拒斥自利论。

既然这是我的主要目标，那么第二编对于那些业已拒斥这个理论的人们而言可能是枯燥的。但是我还将讨论有关合理性与时间的某些令人困惑不解的问题。而且我将支持CP，主张某些愿望是内在地非理性的，而且其他一些愿望可能是合理地所要求的。既然这些主张具有争议性，那么在回到自利论之前我将给予它们某种辩护。

46.愿望能够是内在地非理性的抑或是合理地要求的吗？

人们为什么认为，如果一个愿望并非基于某个虚假的信念，那么它就不可能是非理性的？我们首先可以回忆一下著名的休谟为什么持有这一观点。休谟把推理当作只是与信念和真假有关的。一个愿望不能够是虚假的。按照休谟的观点，一个愿望只有在它包括理论

性的非理性的时候才能够“被称作不合理的”。

推理并非只是关乎信念。除了据以信仰的理由之外，还有据以行动的理由。除了理论上的合理性之外，还有实践上的合理性。于是就有了一个与之不同的、更简单的方式，其中一个愿望可能是非理性的。它可能是一个并不为行动提供理由的愿望。

休谟的一些追随者拒绝称愿望是“非理性的”。如果这些人同意这一点，即某些愿望并不为行动提供好理由，那么这个差异就会是微不足道的。其次谨记我用“非理性的”意指“易受理性批判的”。这是一个程度问题。如果一个愿望并不完全是非理性的，那么它可能为行动提供某种理由。如果两个愿望之一是更易受理性批判的，那么它所提供的理由则更弱一些。

如果一个愿望是完全非理性的，那么它并不直接地为行动提供任何理由。但是一些愿望，尽管是非理性的，却的确间接地提供这样的一些理由。如果我患有幽闭恐惧症，我可能具有强烈地不愿处于某个封闭空间内的愿望。这个愿望就像一种恐惧。既然恐惧涉及一个有关所恐惧的对象是危险的这样的信念，那么当这个信念显然是虚假的时候的恐惧是非理性的。假设，当我具有逃离某个封闭空间的强烈愿望时，我知道我并不处于什么危险之中。既然我的愿望就像一种恐惧，那么我可能判定它是非理性的。但是这个愿望间接地为行动提供了一个理由。它使我强烈地不喜欢处于这个封闭空间之中，而且我具有力求逃离我所强烈地不喜欢的东西的一个理由。

当一个愿望直接为行动提供一个理由的时候，该理由很少就是该愿望。这样的情况很少为真，那就是，当某人以某种方式行动的时候，他的理由只是他想要这么做。在绝大多数事例中，某人的行动理由是他所想要的东西的特征之一，或者是解释并证明其愿望正当性的事实之一。假设我帮助一个需要帮助的人。我帮助这个人的理由并不是我想要这么做，而是他需要帮助，或者我承诺过要提供帮助，或者诸如此类。同样，我阅读一本书的理由并不是我想要这么做，而是这本书充满机智或风趣，或者它解释了为什么宇宙存在，抑或它在其他某个方面值得一读。在这两个事例中，我的理由并不是我的愿望，而是我所在做的之所以值得一做的那个方面，或者我的目标之所以是可欲的（desirable）——值得欲求的——那个方面。[3]

如果一个理由很少就是一个愿望，那么这可能看起来从根本上削弱了当前目标论。可能看起来这表明我们最有理由做的不能够依赖于我们所欲求的。但是情况并非如此。即便一个理由不是一个愿望，但是它可能依赖于一个愿望。假设我阅读某本书的理由是它解释了第一次世界大战的那些原因。如果我没有想知道这些原因是什么的愿望，我就不会有理由去阅读这本书。

我在上文主张，根据CP，某些愿望可能是合理地所要求的。回到我帮助某个人的理由是他需要帮助的那个例子。这个理由依赖一个愿望吗？即便我并不在乎这个人的需要，我会有理由帮助这个人吗？更宽泛一些说，即便我并不在乎道德，我会有理由道德地行动吗？

这些都是具有争议性的问题。一些学者对两者的回应都是否定的。根据这些学者，这

两个理由本质上都依赖我们的愿望或者我们所在乎的东西。[4]

另一些学者主张，我的确具有理由道德地行动或者帮助某个需要帮助的人，即便我并没有以这些方式行动的什么愿望。这一主张与P的工具论的版本相冲突，而且可能与审慎论的版本相冲突。但是它不一定与批判论的版本相冲突。如果我们接受CP，我们可能主张

（CP1）我们每个人都合理地被要求既要在乎道德又要在乎他人的需要。有鉴于此，我们具有道德地行动的理由，即便我们没有这么做的什么愿望。我们是否有理由以某个特定方式行动通常取决于我们是否具有某些特定的愿望。但就被合理要求的那些愿望的事例而言则并非如此。

这可能会被接受CP的某个人所主张。是否应当如此主张的问题在我对CP的描述中仍然悬而未决。既然这个问题具有争议性，最好还是不作定论。两种回答中的任何一个答案都可能会被某个接受CP的人所给出。如果一个理论对每一个争议性问题都悬而未决，它就不会值得讨论。但是，就像我们将看到的，CP的情况并非如此。

CP的另一个与众不同的主张是，某些愿望或者某些愿望集合是内在地非理性的。我在上文中写道，在绝大多数情况下，我的行动理由并不是我的愿望之一，而是我所欲求的之所以值得欲求的那个方面。这自然提示着某个愿望如何会是内在地非理性的。我们能够主张：“欲求某个没有什么方面值得欲求的东西是非理性的。欲求某个不值得欲求——要加以避免——的东西更是非理性的。”

或许有人说，性受虐狂具有这样的愿望。但实际的性受虐狂是一个复杂的现象，需要冗长的讨论。我们可以设想一个比较简单一些的事例，其中某人只是要求在未来的某个时刻遭受巨大的痛苦。假设这个人与受虐狂们不同的是，他明白：他不会在哪一方面享受这一疼痛，不会发现它会降低他的罪恶感，也不会在任何别的方面从这一疼痛中受益。这个人只是想要拥有他在那时将强烈地不喜欢而且非常强烈地想不要具有的那些感受。我们绝大多数人会认为这个愿望是非理性的。

实际上存在着一些人们具有非理性愿望的事例吗？一个例子可能是这样一种愿望，那就是，当一些人身处悬崖边缘的时候所具有的那种要跳下去的愿望。这一奇异的冲动甚至那些丝毫都不想死的人们都会有过。既然这些人想继续活着，那么对他们而言按照他们要跳下去的愿望行动可能就是非理性的。但是这并不表明这个愿望是非理性的。跳下去的愿望并不是一个去死的愿望。就某些人的情形而言，它是一种在空中翱翔的愿望。这是某种值得欲求的东西；我们能够合理地羡慕飞鸟。而就其他一些人的情形而言，尽管他们想要跳下去，但是他们丝毫不具有在空中翱翔的渴望。就这些人们的情形而言，他们的要跳下去的愿望可能是非理性的。

接下来考虑一下这个愿望的另一种形式。据说，在他们迷狂出神的巅峰，某些日本夫妇会从悬崖奋力跃下，因为他们的确想死。他们想死，是因为他们处于迷狂出神的巅峰。这能够是一个自杀的理由吗？

一些人会说：“不是。死亡因为它将终结一个人的极端痛苦而可能值得欲求。但是死亡不能因为将终止一个人的迷狂出神而值得欲求。”

对该事例的这一描述是错误的。这些夫妇并不是因为这将终结他们的迷狂出神而想死。他们想要他们的生命在最高点或者最好点结束。这不是我们大多数人所想要的。但是，尽管这个愿望非同寻常，但它并不是清清楚楚地非理性的。迷狂出神并不会持续良久，而是会下降和消退。如果某对夫妇处于迷狂出神之中，他们能够令人信服地把它的自然消退当作某种非常不值得欲求的东西或值得避免的东西。通过中止他们的迷狂出神，他们的死亡会确保这一迷狂出神不会衰退。对这样的夫妇而言，死亡可能是值得欲求的。

还有其他一些方面，那些看起来疯狂的愿望可能并不是非理性的。例如，这些愿望的对象可能在美学上具有吸引力。考虑一下那些奇思妙想。内格尔写道：“一个人也许根本没有什么理由设想这样一种愿望，就是月亮上会有西芹，他会想在下一次火箭升空时偷偷带点放进去；一个人或许只是喜欢这一想法。”[5] 这个愿望并不是非理性的。它是一个极佳的奇思妙想。（作为对照，大海里长西芹作为奇思妙想则大为逊色。）

对某种在任何方面都不值得欲求的东西，或者值得避免的东西抱有愿望是非理性的。尽管我们能够轻易地想象出这样的一些愿望，但是以这种方式非理性的愿望实际上可能少之又少。而且有一大类的愿望不可能是非理性的。这些是在纯粹的身体痛苦或者快乐之中所涉及的那些愿望。我喜欢冷水浴。他痛恨冷水浴。没有哪一个是非理性的。如果我因为其味道而想要吃某种东西，这个愿望不可能是非理性的。即便我所喜欢的会引起他人的恶心，它也不是非理性的。其次考虑一下我们发觉并不愉快的那些经验。许多人具有不想听到粉笔在黑板上写字发出吱吱嘎嘎声音的强烈愿望。这个愿望是奇怪的，因为这些人并不介意听到那些在音质和音高方面与之相似的吱吱嘎嘎的声音。但是这个愿望并不是非理性的。类似的主张适用于我们发觉充满痛苦的东西。

现在转向我们有关不同的可能痛苦和快乐的愿望。正是在这个第二层次上“非理性的”这一指控才可能是最令人信服的。某人只是因为发觉一个经验比另一个经验更痛苦并不就是非理性的。但是，如果当他不得不经受这两个经验之一的时候，他宁取那个将更为痛苦的一个，他则可能是非理性的。这个人也许能够为这一取舍辩护。他可能认为，作为某种忏悔形式，他应该遭受更大的痛苦。或者他可能想使他自己变得更顽强一些，以便能够更好地忍受以后的痛苦。或者他可能认为，通过审慎地选择现在经受两个痛苦中更甚一些的那一个痛苦，而且坚持这一选择，他将把自己的意志磨炼得更加坚强。抑或他可能认为，较大的受难将启迪人的智慧。在这些方面和其他一些方面，某人对遭受两个痛苦中更甚的那一个痛苦的愿望可能并不是非理性的。

考虑一下下面这个想象出来的事例。某个快乐主义者很在乎他未来经验的品质。除了一个例外之外，他同等地在乎他的未来的所有部分。这个例外就是，未来—周二—漠不关心。每一个周二他通常对他身上发生什么都很在乎。但是他对某个未来的周二所可能有的痛苦或者快乐从不在乎。于是他在接下来的周二会选择一个充满痛苦的手术，而不是在接下来的周三选择一个痛苦少得多的手术。这个选择不会是任何虚假信念的结果。这个人知

道，如果是在周二该手术将更加痛苦。他也没有个人同一性的虚假的信念。他同意，周二将遭受痛苦的就是他。他也不是对时间具有虚假信念。他知道周二只是传统历法中的一个部分，其取自一个虚假的宗教名称也具有随意性。他也没有什么别的信念或许有助于证明其对未来周二的痛苦漠不关心的正当性。这一漠不关心是一个赤裸裸的事实。当他在筹划自己的未来的时候，他总是宁取周二巨大的受难前景而不是别的任何一天最为轻微的痛苦这一点完全属实。

此人的这种在乎模式是非理性的。他为什么宁取周二的极痛而舍任何一天的微痛？只是因为极痛将是在周二。这不是什么理由。如果某人必须在周二的极痛或周三的微痛之间作出选择，极痛将是在周二这个事实不是什么宁可选取它的理由。没有什么理由而宁选两个痛苦中更糟的那一个是非理性的。

这点可能遭到诘难说，因为此人的取舍是纯粹想象性的，而且是如此稀奇古怪，我们不可能有成效地讨论它是否是非理性的。因而我将比较其他两种对待时间的态度。其中一个是极为常见的：更在乎较近的未来。称之为近期偏向。某个具有这一偏向的人可能有意识地选择数星期之后较重一些的痛苦，而不是今天下午较轻一些的痛苦。这种选择时有发生。如果两个痛苦中更糟的那一个会在更远的未来的话，这能够是选择这个痛苦的理由吗？近期偏向是非理性的吗？许多作者主张它是非理性的。

下面考虑一下某个具有来年偏向的人。此人对来年一年中的未来关心的程度相等，而对他的未来的其他部分的关心却只相当于对来年关心程度的一半。再次，这个所设想的人没有什么有关时间、人的同一性或其他任何方面的虚假信念。他知道从现在算来一年以后生活的那个人正是他，而且在随后的那些年份中的痛苦程度将是与之一样的。

没有什么人具有此人的这种关心模式。但是它非常接近于那个常见的模式：近期偏向。差异在于这一常见偏向与它所珍爱的特征成正比。那些具有这一偏向的人们对更近的未来中的事情更加关心。我所设想的人所具有的近期偏向并不呈现为成比例的形式，而是呈现为一种粗陋的两个步骤形式。此人的偏向划出一道随意线。他对接下来的12个月的关心程度是同等的，而对任何随后月份的关心程度却只相当于前者的一半。于是他会有意识地选择距今13个月的3周痛苦而不是距今11个月的2周痛苦。当问及他为什么偏选更长时间的煎熬的时候，他说，“因为那是未来一年多以后的事”。这就像这样一个主张，就是，“因为它在更远的未来。”但是它是更易受到理性批判的。如果某个痛苦是在更远的未来，那么认为这是现在较不关心这个痛苦的理由恐怕是可以得到辩护的。但是难以相信以下情况可能是合理的，那就是，一方面对接下来12个月之内的所有痛苦同等关心，另一方面对所有随后的痛苦的关心程度却只有对前者的一半。如果某个痛苦将在53个星期之后而不是52个星期之后被感受到，“这如何能够成为现在对它的关心只相当于对作为第一步的那12个月内的疼痛的关心程度的一半的理由？”

再举一对类似的例子。许多人对发生在他们邻居们身上或者他们自己社区的人们身上的事情更加关心一些。不会有多少人主张说这一关心模式是非理性的。一些人主张这是道德上所要求的。但是考虑一下一个其关心模式是1英里内利他主义的人。此人对距他家1英

里之内的所有人的福利都非常关心，但是他对那些远于这个距离的人们则不怎么关心。如果他得悉1英里之内的人们遭受火灾或者水灾的时候，他将慷慨地为基金会捐款来帮助这些人们。但是如果这样的一些人处于1.25英里之外，他将不予以帮助。这并不是对此人的慈善之举选定限度的一个政策。它是此人对他人的受难的关心程度方面的真实差异所造成的结果。

此人的关心模式粗略地类似于那一常见模式：更关心我们自己社区的成员。但是他的关心划下另一条随意线。如果某一个人对他人没有什么关心，此点尽管可悲可叹，但是可能并不是非理性的。无论某人对发生在每一个人身上的事情同等关心，还是对发生在他自己的社区中的成员身上的事情更加关心，都没有哪一个是非理性的。但是如果某人对发生在距家不足1英里内的人们身上的事情极为关心，而对那些更远一些的人们的关心程度则少得多，那么这个关心模式就是非理性的。两个受难的陌生人，一个处于1英里之内而另一个处于1英里之外，这能够有什么区别？两个人中一个处于一英里之外这一点并不是什么应该受到较少关心的理由。

休谟的追随者们主张，如果一个关心的愿望或者一个关心的模式并不涉及理论上的非理性，那么它就不能够是易受理性批判的。我已经否定了这个主张。当其应用于身体上的痛苦和快乐所牵涉的那些愿望的时候的确如此。但是就某些一阶愿望而言可能并非如此。这些愿望中的一些可能是非理性的。在悬崖边想要跳下去的愿望可能就是一个例子。如果这不是在空气中翱翔的愿望或抑制一个人的迷狂出神衰退的愿望，那么它就可能是非理性的。

当我们转向有关可能的痛苦和快乐的二阶愿望的时候，能够发现一些极好的例子。如果这样的愿望在同等好的快乐或同等糟的痛苦之间以一种随意的方式区别对待，那么它们就是非理性的。因未来的痛苦要么在一个周二感觉到要么在一年多以后的未来感觉到之故，而对这些未来的痛苦关心得少一些，则是非理性的。而且因他人处于1英里以外之故而对这些人的受难关心得少一些也是非理性的。在这些事例中，所关心的程度之所以较小，不是因为所关心的对象有某种内在差异。关心得少一些是因为一种纯属位置性的属性，而且划出了一条随意线。这些关心模式是非理性的模式再清楚不过了。这些关心模式是想象性的。但它们是那些常见模式的更为粗略的版本。如果未来的痛苦是在更远的未来，那么许多人对未来的痛苦关心得更少一些。此点时常被认为是非理性的。我将在第八章中讨论这一主张。 [6]

47.三个彼此竞争的理论

现在回到自利论（S）。S是如何受到当前目标论或P的挑战的呢？S主张

（S2）我们每个人最有理由去做的是任何对他而言最好的事，而且
（S3）对任何一个人而言做他认为对己更糟的事是非理性的。

对P的一个论证可能迫使S退到更弱的主张。对S的威胁的严峻程度取决于两件事：那些论证的强度，以及如果它们成功的话将迫使S倒退多远。

最为雄心勃勃的威胁会是这样一个论证，就是，它表明每当S与P冲突的时候我们没有什么理由遵循S。如果这使我们在行动之时既知道事实又思虑清楚的情况下最想要或者最珍视的东西落空的话，我们没有什么理由以符合我们自己利益的方式行动。对S而言这是一个彻底的失败。

我相信，我的那些论证证明了这一结论的一个版本的正当性。但是它们所表明的东西可能要少一些。它们可能只是表明，当S和P相冲突的时候遵循其中的哪一个都会是合理的。尽管这是一个较弱的结论，但是我将予以主张，对S而言它几乎是损伤性的。

我将提出几个论证。这些论证能够以一个战略性的隐喻予以引入。正如我们将看到的，自利论居于道德与当前目标论之间。它因而面临一个经典危险：两条战线作战。尽管它在只遭受一个方向的打击时能够得以幸存，但是在两面夹击的情况下它则可能不能幸存。我相信情况是这样的。许多作者论证说，道德提供最好的或者最强的行动理由。在拒斥这些论证方面，一位自利论者作出一些假定，而一位当前目标论者可以用以转而针对他。而且他对该当前目标论者的那些回应，如果它们是有效的，则从根本上削弱他对道德的诘难。

如果我们相信一个理论我们据以行动是合理的，那么我们则说这个理论在我们看来是幸存下来的。一个理论如果是惟一的幸存者，那么该理论则会取得胜利。那么我将相信，不按照这个理论行动则是非理性的。如果一个理论并未取得胜利，不得不承认那些没有被击败的对手的话，它则必须限定它的主张。就三个理论来说，可能会有8种结果。幸存者可能会是

（1）道德	自利论	当前目标论	三头政治
（2）	自利论	当前目标论	两头政治
（3）道德		当前目标论	
（4）道德	自利论		
（5）道德			寡头政治
（6）	自利论		
（7）		当前目标论	
（8）			无头政治

按照上述的那个较弱的结论，自利论并不能击败当前目标论。如果S幸存下来，P也幸存下来。这一点淘汰掉（4）和（6）。S只在（1）和（2）中幸存下来。但这些却被我所说的那个更强一些的结论所淘汰。而且我将主张，如果S只在（1）和（2）中幸存下来，那么对S而言这无异于一种失败。（本书对于（3）、（5）、（7）或者更加惨淡的（8）都着墨不多。）

要完成我的第一个论证，我们必须避免某些错误。如果我们像许多学者那样忘记自利论有两个对手——它既受到道德论的挑战，又受到当前目标论的挑战，那么这些就更加难以避免了。如果我们把自利论只与其一个对手相比较的话，我们就可能无法注意到一个在什么时候剽窃了另一个的论证。

48.心理自我主义

一个错误是假定自利论和当前目标论总是相契合的。没有人在P的工具论的版本方面作出这一假定。人们实际上想要的与其利益严重背离的事例实在太多了。但是人们普遍假定，P的审慎论的版本与S是相契合的。人们普遍认为，如果每个人真正知道事实而且思虑清楚的话，那么他最想要的会是去做对他而言最好的任何事，或者会是最好地促进其长远的自我利益的任何事。这一假定被称作心理自我主义。如果我们作出这个假定，那么把P只是当作S的一个部分可能是自然而然的事情。尽管是自然而然的，但这却是另一个错误。即便它们总是相契合，这两个理论也仍然会有区别。而且如果我们把P淹没在S之中，我们就可能无法按照S自己的功过来对S作出判断。它的一些可取性可能是从P剽窃而来的。

心理自我主义能借助定义而使之为真。一些学者主张说，如果某人想做的是他所知道的对他自己而言更糟的事情，那么他不可能是在“清楚地”思虑，而且必定是受到某种“歪曲的影响”。当该主张以这一方式成为真的时候，它就变得微不足道了。P失去其独立性，而且按照定义来说与S相契合。这个版本的P并不值得讨论。

心理自我主义按照定义成为真的方式还有另外两种。一些学者主张，（1）对某人而言最好的东西按照定义是此人在既知道事实又思虑清楚的时刻最想要的东西。另一些学者主张，（2）如果某个行动会最好地实现某人的当前愿望，那么这个行动按照定义是使这个人的功利达到了最大化。再一次，当心理自我主义按照定义成为真的时候，它就变得微不足道了。按照这两个定义，失去其独立性的是S。（1）使S与那个P的审慎论的版本相契合；（2）使S与那个工具论的版本相契合。S的这两个版本并不值得讨论。显然，定义（2）所涉及的并不是按照任何一个令人信服的自利论来说什么符合我们自己的长远自我利益。正如我现在将要论证的，就定义（1）的情况而言同样如此。[7]

我们绝大多数人在绝大多数时间里都强烈地想要采取符合自己利益的行动。但是在许多情况下，这并不是某个人最强烈的愿望，而且即便是的话，它也被其他一些愿望在权重上所超过。在很多场合，即便就某个知道相关事实而且思虑清楚的人来说这一点也为真。例如，在当前目标论支持与自利论相冲突的道德的时候就是如此。某人最想要的可能是尽职尽责，即便他知道这将有悖于他的利益。（谨记，为简单起见，我们是在考虑某人最想要的东西与最好地实现其当前愿望的东西相同的那些事例。）还有许多并不牵扯到道德的事例，甚至在理想的审慎之后某人最想要的东西并不会与最有效地促进这个人自己的长远自我利益的东西相契合。这些事例中有许多是有争论的或者是晦涩不清的。但是正如我们

将看到的，其中还有别的许多是清楚的。

这些事例的共通之处部分地取决于我们有关自利的理论。正如我在附录C中所主张的，这些事例按照快乐论来说共通之处要大一些，按照成功论则要小一些。按照非限定的愿望实现论，这些事例可能是最罕见的。按照这一理论，我们的任何一个愿望的实现都直接算作是符合我们的利益的。最符合我的利益的东西是最好地实现或者能够使我实现我一生的所有愿望的东西。这与最好地实现我倘若知道事实并且思虑清楚的情况下的当前的愿望总是相同的吗？可能有许多人，对他们而言这两者通常是相契合的。但另有许多人，对他们而言两者时常是相冲突的。在这些人的生活中。即便S假定非限定的愿望实现论，S也经常与P相冲突。S和P之所以冲突，是因为这些人们的那些最强烈的愿望在他们的一生中并不是同一些愿望。

有一个复杂之处。这点涉及我在第三节中所讨论的人：对他们来说S是间接自败的。在其有关这些人的那些主张中，S与P发生冲突的方式较不直接。但是我们可以忽略这一复杂之处。我们可以在S并非间接自败的那些事例中讨论S。集中于这些事例对S不可能是不公正的。而且此处的那些重要问题呈现出更加清晰的形式。

心理自我主义不能经受细致的讨论而幸存下来。按照所有关于自利的令人信服的理论，S和P经常冲突。行动的时候最好地实现我们的各种愿望的东西与最有效地促进我们自己的长远自我利益的东西时常无法相契合。

49.自利论和道德

S和P简单地相互关联：它们两者都是有关合理性的理论。S与道德的关系更加微妙一些。一个道德理论问的不是“什么是合理的？”而是“什么是正确的？”西季威克认为，这两个问题最终是同一个问题，因为它们两者都与我们最有理由去做的是什么有关。此乃他称自我主义为“伦理学的方法”之一的原因。一个世纪之后，这两个问题看起来越来越分离了。我们已经把自我主义从伦理学中驱逐出去，而且我们现在怀疑道德地行动是“理性所要求的”。道德与自利论仍然冲突。有许多事例，其中如果某人错误地行动的话对他会更好一些。在这样的一些事例中，我们必须决定要做什么。我们必须在道德与S之间作出选择。但是这个选择看起来是不能讨论的。每一对手的那些主张看起来与另一个对手的主张是无关的。

它们是能够被放到一起的。在那些行动理由之中，我们把道德的和利己的理由都包括进去。我们因而能够问这两种理由中哪一种更强烈一些或者具有更大的权重。正如我已经主张的，我们可能感到该问题没有什么答案。我们可能感到没有什么据以权衡这两种理由的中立的标准。但是我们并没有把该问题当作没有意义的问题而拒不予以考虑。而且不经发现一个中立的标准我们或许也能达到一个答案。我们可能发现一些能够击败自利论、表明其理由没有什么权重的论证。在第一编中，我讨论了一个这样的论证，即S是自败的这一主张。这个论证失败了。但是我将提供另一些论证，而且相信这些论证中至少有一个是

成功的。

对道德理由的力度或者权重的解释将有助于这些论证。因此我们应当把对合理性的说明和行动理由包括在我们的道德理论之内。既然我们的道德理论的这一部分将关于什么是合理的，而不是什么是正确的，那么它需要比我们的理论的其他部分涉及更为广泛的范围。尤其是，它需要做可能看起来是一个错误的事情。它需要把本身并非道德理由的那些行动的理由纳入其范围内。

在这一点上那些行动者中性的理论表现得最为明显，只为所有的行动者设定共同的目标。当中立主义者们讨论道德的时候，他们可能以一种传统的方式对待自利论。他们可能把它当作一种独立的或者非道德的理论，当与道德相冲突的时候这一理论必须予以废弃，但是它具有其适当的影响领域：行动者自己的生活，限度是这并不影响到他人。但是当他们讨论合理性的时候，中立主义者们附加了自利论。通常称之为谨慎。它变得只不过是一个派生性的特殊事例。谨慎成为合理的仁爱的局部分支。这一点不但被一些功利主义者所主张，而且也为一些非功利主义者所主张，诸如内格尔。[8]

我现在能够表述另一个错误。中立主义者们附加上S可能是错误的，但是他们至少已经看到一些道德论者所忽视的一些东西。他们已经看到道德理由和利己理由可能具有共同的一些特征或根基。在这些理由并不冲突的事例中这一点最有可能。这样的一些事例因而可能是欺骗性的。在这样的事例中S可能看上去比实际上更令人信服。

最具有欺骗性的事例是这样一种事例，其中一个人的行动将只影响到他自己。我们许多人认为，在这样的一种事例中道德是缄默的。如果这个人做什么在此处不是一个道德问题，那么道德既不与S冲突也不与S契合。但在对合理性的说明中，两者在此处可能是相契合的。如果此人通过做对他来说最好的事情而遵循S，那么他将也是在做对相关的每一个人来说最好的事情。这一点是微不足道地为真的，因为他是惟一一个相关的人。但是这个真理本身并不是微不足道的。它可能引导我们得出此人是在做不偏不倚地考虑使结果最好的事情。那么S可能披上借来的外衣出现。一位自利论者可能主张，对此人而言如果以别的任何一种方式行动都会是非理性的，因为他会使结果更糟。但是S论者没有什么权利做出这一主张。根据S，对某人来说使结果更糟通常是合理的。当使结果更糟的东西也把糟糕后果转移到某个别人身上的时候就是如此。

即便我们不受这样一些事例的欺骗，也不可能有什么反对把它们束之高阁的诘难。我们可以在S与道德相冲突的那些事例中讨论S。再说一次，这一小心之举对S不可能是不公的。

50.我的第一论证

在我开始批判S之前，我将先指出基本的一点。我的一些主张可能看起来并不令人信服。即便这些主张是正确的，我们也应当有这种预期。毕竟自利论长期以来一直占据着统治地位。在长达两千多年的时间内，人们一直假定，任何一个人做他明知对他自己更糟的

事都是非理性的。基督徒一直抱有这一假定，因为如果基督教为真，道德和自利就是相契合的。如果做错事的人们知道他们将下地狱，每个人将知道，他错误地行动就是在做对他自己而言更糟的事情。基督教一直欣然诉诸自利论，因为按照他们的假设，S蕴含着作恶者是些傻瓜。类似的说法适用于伊斯兰教徒、许多佛教徒和印度教徒。既然S已经被传授了两千多年，我们必定预期在我们的直觉中会有其某种回音。S不能单凭诉诸其学说可能已经产生出的那些直觉而得到正当性的证明。

正如我在前两节中所主张的，S可能既与道德又与当前目标论相冲突。这些是能够对S加以最适当判定的事例。我的第一个论证自然而然地从这些事例的界定性特征中浮现出来。

当S与道德冲突的时候，S告诫我们每一个人给予他自己的利益以最高的权重。每个人必须由这样一个愿望所支配，那就是，他的生活对他而言要过得尽可能地好。无论给他人造成的代价是什么，每个人都必须由这一愿望所支配。我因而将称这一愿望为对自身的偏向。

我们绝大多数人有这一偏向。而且它通常比我们所有的其他愿望合到一处还要强。在这些事例中，P支持S。但我们现在假设的是这两者相冲突。我们是在考虑这样一些人，那就是，尽管知道事实而且思虑清楚，但是仍然并不想给予他们自己的自我利益以最高的权重。他们关注他们自己的利益。但这要么不是他们的最强烈的愿望，要么，如果是的话，它也被他们的其他愿望在权重上所超过。无论是哪一种情况，就这些人而言，P未能与S相契合。最好地实现他们的当前愿望的东西并不是与最好地促进他们自己的长远自我利益相同的东西。

S主张说，这些人总是应当受到对自己的偏向的支配。即便这不是他们的最强愿望，他们也应当受到这个愿望的支配。（这正是S在其并非间接自败的那些较为简单的事例中所主张的。）我们应当接受这个主张吗？

重新陈述该问题将有所帮助。批判性的当前目标论有不同的版本。一个版本与S相契合。这就是我们应当采纳的那个版本吗？在回答这个问题的过程中，我们将更加清晰地看到接受S所要涉及的是什么。

根据CP，某些愿望可能是被合理地要求的。如果一个愿望是合理地要求的，那么我们每个人都有理由使这个愿望得到实现。即便我们并不具有这个愿望，我们也具有这一理由。如果有一个愿望被要求成为我们的终极目标，那么我们最有理由做的就是无论什么会导致该愿望得以最好实现的事情。

要使CP与S相契合，我们必须主张

CPS：我们每个人都被合理地要求关心他自己的自我利益，而且该愿望是至高无上地合理的。对其他任何事给予同样的关心是非理性的。

按照CP的这个版本，我们每个人最有理由做的是无论什么将最好地促进他自己的自

我利益的事情。

我现在可以陈述我的第一论证了。我们应当拒斥CPS。对自己的偏向并非至高无上地合理的。我们应当采纳

（CP2）至少有一个愿望不是非理性的，而且并不比对自己的偏向更少合乎理性。当这要么是道德上可赞誉的要么是一个人的道德义务的时候，这是一个去做符合他人利益的事的愿望。

CP的这个版本与S相冲突。考虑一下

我的英勇牺牲。我选择我自己明知将充满痛苦的一种方式死去，但这将拯救数个人的性命。我是在知道事实且思虑清楚的情况下做我最想做而且最好地实现我的那些当前愿望的事情。（在我所举的所有例子中，这两者是相契合的。）我还知道我是在做对我而言将更糟的事情。如果我并不牺牲我的生命以拯救这些人的话，我不会遭受挥之不去的懊悔的煎熬。我的余生将活得很有价值。

按照CP的这个版本，我的行动是合理的。我之所以牺牲我的生命，是因为，尽管我关心我自己的幸存，但是我更关心他人的幸存。根据（CP2），这个愿望不比那个对自己的偏向更少合乎理性。根据CP，鉴于该事例的其他细节，对我而言实现这个愿望是合理的。因而对我而言做明知对我更糟的事情是合理的。

51.自利论者的第一回应

在刚刚表述的那个例子中，一位自利论者必定主张说我的行动是非理性的。他因而必须拒斥（CP2）。他必须主张说我的愿望比那个对自己的偏向更少合乎理性。

S论者或许诘难说：“S是一个有关合理性的理论，它并不是一个愿望理论，而是一个行动理论。我无需主张说，在你的事例中，你的愿望比那个对自己的偏向更少合乎理性。我只需主张说，既然你是在做你明知对你将更糟的事，那么你的行动就是非理性的。”

这是一个弱回应。如果S论者并不主张说我的愿望是较少合乎理性的，我们为什么应当接受他有关行动的主张？考虑一下

（CP3）如果有某个愿望（1）不是非理性的，而且（2）不比那个对自己的偏向更少合乎理性，而且（3）就某个人而言，在知道事实且思虑清楚的情况下，在考虑到所有事情的情况下，这个人最想要的就是实现他的这个愿望这一点为真，那么（4）对此人而言实现这个愿望就会是合理的。

这个主张不能够令人信服地予以否定。即便我们采纳S，我们也没有什么理由否定（CP3），因为这个主张是与S相容的。如果那个对自身的偏向是至高无上地合理的，那么S就是最好的理论。那么（除了这个偏向之外）就不会有（CP3）中所述的那类愿望。

S论者不能够令人信服地否定（CP3）。如果他对我的第一论证没有什么别的回应，他则必须提出有关不同愿望之合理性的主张。他必须主张，没有（CP3）所述的那类愿

望。他必须诉诸CPS，即这样一个主张，对自身的偏向是至高无上地合理的，而且因而被合理地要求成为我们的终极目标。我将把这一对CPS的诉诸称作S论者的第一回应。

这一回应直接反驳我的第一论证。我现在将扩展这一论证。我们应当接受

（CP4）不是只有一个而是有数个愿望，它们要么并非是非理性的，要么至少不比那个对自己的偏向更少合乎理性。

考虑一下我所称的成就欲。这些是我们在工作或者更具主动性的休闲中成功地做到我们努力去做的事情的愿望。某些成就愿望可能是非理性的。比方说，就那种想要比其他任何人在山洞待更长时间的愿望而言，或者就那种想要通过行刺而达到遗臭万年的愿望而言，情况就可能如此。但是考虑一下艺术家们、作曲家们、建筑师们、作家们或者其他类型的创作者们的情形。这些人可能强烈地想要他们的作品尽可能地好。他们最强烈的愿望可能是用绘画、音乐、石料或文字创造出不朽杰作。而科学家或哲学家们可能强烈地想要作出某些基础性的发现或推进思想的进步。这些愿望并不比那个对自身的偏向更少合乎理性。我认为，这一点对其他许多愿望也为真。如果我们相信此点，那么我们的CP版本与S的冲突则更加尖锐。

值得一提的是，即使有数个并非是非理性的愿望，也可能有一个愿望是至高无上地合理的。我们不能具有可信度地就那个对自身的偏向提出这一主张。但是我们或许可以主张

CPM：我们每个人都被合理地要求去关心道德，而且这个愿望是至高无上地合乎理性的。对其他任何事情表现出同样的关心是非理性的。

按照CP的这个版本，以我们相信道德上错误的一种方式行动总归是非理性的。

CPS使CP与S相契合。类似的主张CPM却可能并不使CP与道德相契合。差别是这样的。S主张成为有关行动理由的一个完备理论，涵盖所有情形。一些道德理论提出这一相同主张。例如，此点就后果论的理论而言就为真。但是，按照我们绝大多数人所接受的那些道德理论，道德并不提供惟一的行动理由。按照这些理论，有许多情形，其中我们可以以几种不同的方式行动，而且这些行动中没有哪一个在道德上比另一些行动更好。在这些事例中，即便我们接受CPM，我们最有理由做的也将部分取决于我们的当前愿望是什么。

52.为什么时间中立并非自利论和当前目标论之间的争议问题

就P的三个版本而言，我一直在为那个批判性的版本辩护。正如以上两节所表明的，这个版本可能与工具论的版本IP和审慎论的版本DP有很大的不同。在那许多拒斥P的学者中间，绝大多数人忽略了批判性的版本。这是不幸的。对IP和DP的许多诘难并非是对CP的诘难。在本节中我就讨论一个这样的诘难。

考虑一下那个有关我们能够合理地偏向近期的观点。我们会合理地对某个未来的痛苦关心得较少一些，不是因为它是较不确定的，而只是因为它在更远的未来。按照这个观点，合理性并不要求对一个人本身的自我利益持一种时间中立的关心。当前目标论可能看起来是这个观点的极端版本。P只是诉诸当前愿望，而且主张，要想合理地行动，我们只应当做将最好地实现这些愿望的事。P可能因而看起来是这样一种观点，那就是，要想合乎理性，我们只应当关心我们当前的利益或者我们自己的当前时刻的福利。我们称这一观点为当前自我主义（缩写为EP）。

EP的不同版本诉诸有关自我利益的不同理论。假设我们采纳的是快乐论。那么EP蕴含着

HEP：我们每人最有理由做的就是将最好地改善他当前的心态质量的任何事情。

假设我处于痛苦之中。如果我再多忍受这个痛苦一分钟，它将就此永远停止。如果我按下一个按钮，我的痛苦将即刻停止，但是几分钟内将卷土重来，而且将再继续50年。HEP告诉我去按下这个按钮，因为通过结束我当前的痛苦，这会改善我当前的心态质量。这一改善的代价会是50年的痛苦这一点并不相干。HEP假定，不是最关心一个人当前的心态这一点是非理性的。更关心接下来50年一个人的心态是非理性的。这个观点是荒谬的。

下面回顾一下当前目标论的那个工具性的版本。这个版本主张

IP：我们每人最有理由做的是最好地实现其当前愿望的任何事。

像HEP一样，IP特别诉诸当前。但是这些观点是非常不同的。根据IP，既然没有什么愿望是非理性的，而且去做一个人所相信的将最好地实现其当前愿望的事情是合理的，那么去做任何事情都会是合理的。没有哪种行动必定是非理性的。根据HEP，既然一种行动总是合理地被要求，那么其他每一种类的行动就都是非理性的。这两个观点是相对立的两个极端。

如果我们是快乐主义者，这些说法显然表明当前目标论和当前自我主义是相当不同的观点。其次假设我们不是快乐主义者。假设我们有关自我利益的理论是非限定的愿望实现论。那么EP可能与IP相契合。

我用的是“可能”这个词，因为，如果我们不是快乐主义者，当前自我主义可能就不是一个具有可能性的观点。假设我问，“现在哪个行动会最符合我的利益？”这会自然地被当作意味着“对于现在的我来说可能的那些行动中，哪一个会最符合我的利益？”但这并不是一个当前自我主义者所问的问题。他所问的是一个新奇的问题，而且这个问题充其量只具有一种非常牵强的意义。这个问题就是，“什么最符合不是我的而是我-现在（me-now）的利益？”我们可能认为这个问题没有意义，因为我-现在这个实体不能被说成具有利益。（我可能现在对某些事情感兴趣。但是这并不相干。）如果我们并不拒斥这个问题，而且

我们关于自我利益的理论是那个非限定的愿望实现论，那么我们或许主张说，最符合我-现在的利益的东西就是将最好地实现我的当前愿望的东西。那么，根据EP，这就会是我现在最有理由做的事。这也是根据当前目标论的那个工具性的版本我最有理由做的事。

如果我们接受快乐论，那么EP是荒谬的。如果我们接受非限定的愿望-实现论，那么EP可能与P的那个工具性的版本相契合。但这并非是对P的什么诘难。我们应当接受的不是那个工具性的版本而是那个批判性的版本。

CP在时间上并不是完全中立的，因为它诉诸那个行动者的当前愿望。但是我们会给CP添加上

> （CP5）我们每人合理地被要求关心他自己的自我利益。而且这个关心应当是在时间上中立的。我们每人应当同等地关心他的生活的所有部分。但是，尽管我们全都应当具有这个关心，但是这无需是我们的主导性的关心。

如果我们添加这个主张，CP则部分地与S相契合。两个理论都同意，我们应当同等地关心我们生活的所有部分。既然它们两者都要求这种时间上中立的关心，那么这个要求就不是把S和CP的这一版本区分开来。如果我们认为对我们更遥远的未来关心得少一些是非理性的，那么这并未提供接受S而不是CP的这个版本的什么理由。[9]

在本章中我提出了我的第一论证，而且描述了S论者的第一回应。这个回应主张说，那个对自己的偏向是至高无上地合理的。这个主张得到正当性证明吗？更加关心别的诸如道德、他人的利益或者各种各样的成就会是较少合理的吗？如果正确答案是否定的，那么我的第一论证取得成功。既然我不能够证明这是正确的答案，那么这个论证就不是决定性的。但是我认为我对自己的那个偏向是至高无上地合理的这一点的否定是对的。如果有单一的另一个愿望不是更少合乎理性，正如（CP2）所主张的，那么，我们应当接受一个与S相冲突的CP版本。我相信有多个这样的愿望。

即便我们接受这样一个主张，就是，在关心我们自己的自我利益方面我们应当是时间上中立的，我们也应当拒斥S。CP能够提出这一主张。S和P之间的歧见不是有关这个主张的歧见。它关心的是，如果我们是合理的，这个关心是否应当总是成为我们的一个终极目标。

在下一章中我将提出另一个针对S的论证。这将把我的第一论证置于一个更广的语境之中。第二论证以一种更加系统的方式挑战自利论。

---

[1] Hume（1），第二卷，第三章，第三节。

[2] 审慎论在Brandt（2）中最充分地得到展开。

[3] 我是在效法安斯库姆和诺曼。

[4] 参见Foot and Williams（5）。

[5] Nagel（1），第45页。

[6] 西季威克的“自明公理”，正如舒尼文德所评说的那样，全都涉及到消除行动理由的范围和力量之上的那些任意的限度（Schneewind第300页）。即便“非理性的”这一指控只有当某个关心模式划下一条任意线的时候才得到正当证明，但这会具有广泛的蕴含。

[7] 也请参见Gosling，Sen（2）和（4），and Broome（2）。

[8] Nagel（1）。

[9] 就一个进一步的讨论而言，参见S·Kagan，《合理性之当前-目标论》，以及我在1986年7月《伦理学》中的回应。

第七章

诉诸完全的相对性

53.自利论者的第二回应

一位自利论者或许对我的第一论证给出另一回应。假定这个S论者接受有关自我利益的愿望实现论。这将简化他的回应。我们无需假定该S论者接受非限定的愿望实现论。他可能会接受成功论，此论只是诉诸我们有关自己的生活的愿望。按照成功论，我们的其他愿望是否得以实现并不相关。我们可以把“愿望”当作意味着“相关的愿望”。

该S论者可能拒斥我所称的他的第一回应。他或许主张

> （S7）自利论无需假定对自己的那个偏向是至高无上地合理的。对你的第一论证有一种与之不同的回应。任何理由的力量都是随着时间的推移而展开。你后来将有理由去努力实现你的未来的愿望。既然你将具有这些理由，那么你现在就具有这些理由。这就是你为什么应当拒斥那个告诉你去努力实现只是你当前的那些愿望的当前目标论的原因。你最有理由做的事是将最好地实现或者能够最好地使你实现你的整个生活中的所有愿望的事。

此乃这位S论者的第二回应。它将不会成功。

54.西季威克的提法

西季威克写道：

> 的确，从抽象的哲学的观点来看，我看不出自我主义的原则何以应当不像普遍的原则那样受到挑战。我看不出自我主义者何以可以依据一种理由拒绝接受合理仁爱的公理，而当谨慎公理与当下的倾向相冲突时，却又不基于一种相似的根据对谨慎提出挑战。如果功利主义者不得不回答“为什么我应当为另一个人的更大幸福而牺牲我自己的幸福？”他也必定可以问自我主义者“为什么我应当为未来的更大快乐而牺牲当下的快乐？为什么我对自己未来的感觉的关心应当超过对他人的未来感觉的关心？”探究一个人追求自己的整体幸福的理由对常识来说当然是自相矛盾的。但是我不明白，那些接受极端经验心理学派的观点——尽管这些观点也被公认为同自我主义的快乐主义十分相近——的人何以能把这一要求当作荒谬的东西抛在一边。就算自我只不过是个前后连贯的现象体系，就算持久的同一的“我”如休谟及其追随者们所说的不是一个事实而只是一个虚构，我也仍然不明白：这一感觉系列中的保持着自我的那一部分何以应当更关心它的另一部分，而不是更关心另一感觉系列？ [1]

被人们大量引用的这一段文字缺乏西季威克的绝大多数行文所具有的明晰性——“纯白光”。 [2] 在我看来，解释是这样的。西季威克的自我主义的谨慎就是有关合理性的自利论。他的这一段文字提出了两个针对这一理论的论证。该段文字不够清楚，因为西季威克在陈述这些论证中的一个论证的时候，误入歧途。

西季威克首先主张，谨慎与合理的仁爱可能受到基于“相似的”根据的挑战。这些根据是什么？最后那两句话提示一个答案。如果只是“休谟及其追随者们”不能够摈弃对谨慎的挑战，那么，休谟有关个人同一性的观点可能就是这个挑战的“根据”。据以挑战合理的仁爱的“相似的”根据可能是某个有关个人同一性的不同的观点。

这一解释符合西季威克后来的两个主张。“否认在一个人与任何一个其他人之间存在实在的、根本的区别……将是违反常识的。如果上述说法是对的，我就看不出人们何以能证明，在为个人确定合理行动的终极目的时，这种区别并不具有根本的重要性。”[3] 这些主张提示一个自利论者何以能够挑战道德论者的合理的或不偏不倚的仁爱。这个挑战能够诉诸个人之间或不同生活之间的那种区别的根本本质。如果其关联之物——各个生活的统一性——是深刻而根本的，那么生活之间的区别本身则是深刻而根本的。正如我在后面将予以论证的，这正是在有关个人同一性方面常识所信奉的。按照这个观点，我们是些不同的人、每个人具有他自己要过的生活这一点具有巨大的合乎理性的和道德上的重要意义。这就支持这样的主张：每个人的至高无上的合理目标是他自己的生活过得尽可能地好。而且，自利论者能够用这个主张挑战道德论者的不偏不倚的仁爱要求。正如西季威克所提出的，这个挑战得到有关个人同一性的常识观点的支持。

这个观点被“休谟及其追随者们”所否定。正如西季威克所写到的，休谟相信“自我只不过是一个前后连贯的现象体系……持久的同一的‘我’不是一个事实而只是一个虚构”。而且西季威克提出，休谟的观点支持对自利论的一种挑战。

所提出的这两个挑战不能够都是根据充分的。在挑战不偏不倚的仁爱方面，自利论者诉诸有关个人同一性的常识观点。自利论可能转过来遭到诉诸休谟的观点的挑战。如果常识观点为真的话，那么第一个挑战是根据充分的。如果这个观点为真，那么第二个挑战诉诸的则是一个虚假的观点。既然西季威克接受了常识观点，而且认为休谟的观点是虚假的，那么他没有展开他所提出的对自利论的挑战也就没有什么令人惊讶之处了。

休谟的观点是不充足的。但是在第三编中我将捍卫一个在相关方面步休谟之后尘的观点。而且我将主张，正如西季威克所提示的，这个观点支持针对自利论的一个论证。

在第二编的所余部分，我的目标是不同的。我将继续以并不诉诸有关个人同一性本质的任何观点的那些论证去挑战自利论。其中的一个就是西季威克的那段话所提示的第二个论证。

既然所引的这一段文字使用了模棱两可的“应当”一词，它可能看起来是关于道德的。但是，正如我所写的，它是关于我们最有理由做什么的。西季威克的“合理的仁爱公理”我们可以表达为

RB：理性要求每一个人以不偏不倚地考虑后的最大可能的幸福总量为目标。

西季威克主张说，这一点可能遭到这样的发问的挑战

（Q1）“为什么我应当为另一个人的更大幸福而牺牲我自己的幸福？”

西季威克的“谨慎公理”我们可以表述为

HS：理性要求每一个人以他自己的最大幸福为目标。

这一点能够遭到这样的发问的挑战

（Q2）“为什么我应当为未来的更大快乐而牺牲当下的快乐？为什么我对自己的未来的感觉的关心应当超过对他人的未来感觉的关心？”

我说过这两个问题可能有“相似的”根据，这是因为每一个都暗自诉诸一种有关个人同一性的观点。就像他的这段文字的结尾之处和我所引述的他后来的主张所提示的那样，这可能是西季威克头脑中所想的部分内容。但是还有更为简单的解释。（Q1）拒斥那种在不同的人之间保持不偏不倚的要求。它蕴含着，一个合理的行动者可能赋予一个特定的人——他自己——以特殊的地位。（Q2）拒斥那种在不同的时间之间保持不偏不倚的要求。它蕴含着，一个合理的行动者可能赋予一个特定的时间——当前或者行动的时刻——以特殊的地位。这两个问题之所以有“相似的”根据，是因为在一个人自己和当前之间具有类比性。这一类比提供了另一个针对自利论的论证。

55.自利论如何是不完全地相对的

这个论证可以用这样一些说法来介绍。西季威克的道德理论要求他所称的合理的仁爱。按照这个理论，一个行动者可能并不给予他自己或当前以一种特殊的地位。在既要求人称中立又要求时间中立方面，这个理论是纯粹的。另一个纯粹的理论是当前目标论，这个理论既拒斥人称中立要求又拒斥时间中立要求。自利论则不是纯粹的。它是一种混合的理论。S拒斥人称中立要求，但是却要求时间中立。S允许行动者专门突出他自己，但是却坚持认为他可能并不专门突出某个行动时刻。他不能给予他现在所想要的或所珍视的东西以特殊权重。他必须给予他的生活的所有部分或者他在所有时刻都想要的或珍视的东西以平等的权重。

西季威克可能已经看到，作为一个混合理论，S可能被指控为带有不一致性。如果行动者具有一个特殊的地位，那么为什么否定行动时刻的这个地位？我们可以诘难S说，它是不完全地相对的。

根据S，据以行动的理由可以是相对于行动者的。我有理由做将对我最好的任何事。这对我是一个理由，但对你却不是。你并没有理由去做将对我最好的任何事。

当前目标论者可能主张

（P1）如果理由能够是相对的，那么它们能够是完全地相对的：它们能够是相对于行动时刻的行动者。

这个主张可以诉诸一个人自己与当前之间的那个类比，或者说语词“我”和“现在”所指称的东西之间的那个类比。这个类比只有在形式的层面上是成立的。那些特定的时刻并不

类似于那些特定的人。但是语词“我”指称某个特定的人的方式相同于语词“现在”指称某个特定时刻的方式。而且当我们每个人在决定去做什么的时候，他是在问“我现在应当做什么？”鉴于“我”和“现在”之间的那个类比，一个理论应该给予这两者以相同的对待。这就是为什么（P1）主张说一个理由只能对现在的我具有力量的原因。

“在此”与“我”也具有类比之处。当某个劝告者告诉我他如何逃离一个较少敌意的环境的时候，我或许抗议说，“但是在此我应当做什么？”如果一个人可以同时在几个地方的话，那么问“我现在应当做什么？”就会不够了。如果我现在可以在几个不同的地方的话，这个问题就不会是完全地相对的了。但是事实上无需这样的添加。主张一个理由只有对现在的我才具有力量就足够了。我们无需添加“在此”，因为，既然我是在此，我现在就不能够还在别处。[4]

当前目标论者或许提出两个更加大胆的主张。他或许说

（P2）据以行动的理由必须是完全相对的。我们应当拒斥那些其中蕴含理由可以是不完全地相对的主张。于是我们应当拒斥有关理由可以是相对于行动者的但却是时间上中立的主张。我们可以称这样的一些主张与完全的相对性不相容。

（P3）考虑一下任何一对以下述方式相联系的主张：第一个主张包含语汇“我”，但是并不包含语汇“现在”。除了的确包含“现在”之外，第二个主张就像第一个主张一样。称这样的一对主张是具有类比性的。如果第一个主张与第二个主张相冲突，那么它就与完全的相对性不相容。因而就应当予以拒斥。如果第一个主张并不与第二个主张相冲突，那么我们是否应当接受第一个主张的问题就是一个悬而未决的问题。但是，如果我们接受第一个主张，我们就也应当接受第二个主张。这是因为，如果我们接受第一个而拒斥第二个，我们的观点就是与完全的相对性不相容的。而且我们并不像我们应该是的那样，是在给予“我”和“现在”以相同的对待。

（P3）可能是不清楚的，而且一个当前目标论者为什么提出这个主张可能也是不清楚的。但是，当我应用（P3）的时候，这两者都可能变得清楚起来。

（P1）至（P3）这些主张所陈述的是我所称的诉诸完全的相对性。我相信，这是对自利论的一个强有力的诘难。

56.何以西季威克误入歧途

在我讨论这个诘难之前，提一提西季威克为什么未能看清它的力量将有所帮助。

在上文所引的那段文字之始，西季威克看来对这一点是明白的，就是对S的威胁来自P。他的第二句话是这样开始的：“我看不出……当谨慎公理与当下的倾向相冲突时，却又不基于一种相似的根据对谨慎提出挑战。”这提示着会被一个当前目标论者所提出的问题：

（Q3）如果这并不是我在行动的时刻最想要的或者最珍视的，我为什么应当以我自己的最大幸福为目标。

这是一个很好的问题。但并不是西季威克后来所问的问题。他的那段文字提示着，他对诉诸完全的相对性有了一半的意识。但是他并未完全陈述这个诉诸，而且他并未对此作

进一步的讨论。我提示，他可能以下述一些方式误入了歧途：

（a）他可能要么忽略了当前目标论，要么假定了它并不是自利论的一个强劲对手。

（b）他是一个快乐主义者。在它的快乐论的形式中，S蕴含着

（S8）理性要求我以我自己的最大幸福为目标。

西季威克接受了这个主张。而且他可能已经认为，如果我们诉诸“我”和“现在”之间的类比，那些接受（S8）的人们也应当接受

HEP：理性要求我现在或当前时刻就以我自己的最大幸福为目标。

这是快乐论的当前自我主义的另一个表述方式。正如我已经说到的，这个观点是荒谬的。HEP的荒谬性可能已引导西季威克既拒斥“我”和“现在”之间的类比，又拒斥诉诸完全的相对性。

（c）这个诉诸告诉我们要拒斥S而采纳P。西季威克认为S是令人信服的。他可能没有看到，即便我们诉诸完全的相对性，我们也能够承认S是令人信服的。S能够以一系列主张表达出来。而且诉诸完全的相对性允许我们接受这些主张中的一些。我们能够接受S的那些与当前目标论相容的部分。西季威克认为S是令人信服的，而且他可能已经认为HEP是荒谬的。但是S中令人信服的东西是S的那些既与P的部分相容又与P的部分可类比的部分。而且荒谬的HEP与S的一个我们应当拒斥的部分具有可类比之处。既然如此，正如我将主张的，诉诸完全的相对性并不与西季威克的直觉尖锐冲突。

57.该诉诸应用于一个形式层面上

后果论者们拒斥那个对自己的偏向。例如，拉什多尔问道，为什么“一个不偏不倚的或者非人称的理由……应当更加重视一个人的快乐而不是另一个人的快乐？”他承认“从一个人自己的观点来看应该合理地欲求是一件事，而当他接受一个更大的整体的观点的时候则是另一件事……是可理解的。[5] 但是这两种观点都是同等合理的吗？一旦那人知道整体的存在……秉持部分的观点如何能够是合理的？”[6]

一个自利论者可以回应道：“我们不是在问理由去做什么是合理的。我们是在问我去做什么是合理的。而且我可能合理地拒绝接受‘整体的观点’。我不是那个整体。我的观点为什么不可能恰好就是我的观点？”

自利论可能反过来遭到挑战。一个当前目标论者可以说：“我们不是在仅仅问我做什么是合理的。我们是在问我现在做什么是合理的。我们必须考虑的不仅仅是我的观点，而且是我当前的观点。”正如威廉斯所写到的，“对一个人的生活的正确视角来自现在。”[7]

这一点能够以更为正式的说法加以表达。步内格尔之后尘，我区分了两种行动理由。如果一个理由并不受任何一种观点的束缚，内格尔则称之为客观的。假设我们主张有理由

解除某个人的苦难。如果这个理由是一个对于每一个人来说的理由——对任何一个会解除这个人的苦难来说的理由，那么这个理由是客观的。我称这样的理由为对行动者中立的。内格尔的主观的理由只是对该行动者来说的理由。我称这些是相对于行动者的。[8]

我应当进一步解释一下在什么意义上理由能够是相对的。在一种意义上，所有的理由都能够是相对于一个行动者、一个时间和一个地点的。即便你我都是在努力达到某个共同的目标，但我们仍可能处于不同的因果境遇之中。我可能有一个以促进我们的共同目标的方式行动的理由，但是你可能没有这样的理由，因为你可能不能以这一方式行动。既然甚至对行动者中立的理由在这个意义上也能够是相对于行动者的，那么这个意义对这个讨论来说就是不相干的。

当我称某个理由是对行动者中立的时候，我并不是主张说，这个理由对其他行动者来说不能够是一个理由。我所主张的无非是它可能不是。按照当前目标论，如果其他那些行动者与我具有相同的目标，我的行动理由对他们来说也是一个理由。同样，当P主张说某个理由是相对于时间的时候，该主张并不是说，随着时间的流逝，这个理由注定会失去。该主张只是说它可能失去。如果该行动者的目标出现变化的时候，它就将失去。

如果所有行动理由都是对行动者中立的，这对自利论会是致命的一击。考虑一下每一个人促进他自己利益的理由。如果这对每一个人都是一个理由的话，每一个人都会具有促进每一个人的利益的同等理由。自利论就会被不偏不倚的仁爱所吞并。因而自利论者必须主张说，行动理由能够是相对于行动者的。它们能够是行动者的理由，而不是其他任何人的理由。

一位当前目标论者会予以赞同。但是他能够添加（P1）：即一个理由能够是相对于行动时刻的行动者的这样一个主张。在别的那些时刻它对该行动者不是一个理由的情况下，它能够在这个时刻对该行动者来说是一个理由。

这个主张对S论者的第二回应构成挑战，后者假定任何一个理由的力量都是历时地展开的。根据S，正如内格尔所写到的，“有理由促进……将有理由的东西。”[9] 利己的理由在这个意义上是无时间的或时间上中立的。

尽管是无时间的，但是它们并非是非人称的。正如我所主张的，S是一个混合理论。根据中立论者的道德理论，那些行动理由既是无时间的又是非人称的。根据当前目标论，那些理由既是相对于时间的又是相对于行动者的：它们是该行动者在行动时刻的理由。根据自利论，那些理由是相对于行动者的，但不是相对于时间的。尽管S拒斥非人称性这一要求，但是它却要求时间上的中立。

作为一个混合理论，S能够受到两个方面的夹击。而且S针对一个对手所持的主张，另一个对手可以拿来针对它。在拒斥中立论方面，一个自利论者必须主张一个理由只有对该行动者而言才可能具有力量。但是据以提出这一主张的那些根据支持一个进一步的主张。如果一个理由只有对该行动者而言才能够具有力量，那么它只在行动的时刻才对行动者具有力量。该自利论者必须拒斥这个主张。他必须对相对于时间的理由这样一个概念发起攻击。但是，用以表明理由必须是对时间中立的这一点并从而驳倒当前目标论的那些论

证，可能也表明理由在不同的人之间必须是中立的并从而驳倒自利论。

内格尔一度提出过属于这第二类的一个论证。如果他的论证成功，中立论则获胜。我现在所讨论的不是内格尔的论证，而是在讨论诉诸完全的相对性。像内格尔的论证一样，这个诉诸挑战自利论。这个诉诸的一个部分是（P1），即这样一个主张：如果理由能够是相对于行动者的，那么它们能够是完全相对的——相对于行动时刻的行动者。

理由要么能够是相对的，要么不能够。如果它们不能够，正如内格尔所论证的，那么中立论获胜。我们不但既要拒斥自利论，又要拒斥当前目标论，还要拒斥绝大部分常识道德。

下面假设，正如内格尔现在所相信的，理由能够是相对的。（P1）正确地主张，如果理由能够是相对的，那么它们能够是相对于行动时的行动者的。正如我将在下面一章中论证的，在我现在具有这个理由这一点不为真的情况下，我一度具有一个促进某个目标的理由这一点会是真的。而且在我现在具有这个理由这一点不为真的情况下，我将具有一个促进某个目标的理由这一点会是真的。既然这两者都会是真的，那么就不会主张说，任何理由的力量都是历时地展开的。这从根本上削弱了S论者的第二回应。

除了诉诸（P1）之外，一个当前目标论者能够诉诸更大胆的（P2）和（P3）。我现在将表明，如果这个诉诸得到正当的证明，那么就存在据以拒斥S的一些进一步的根据。

58.该诉诸应用于其他一些主张

首先假设某个人既接受S又接受有关自我利益的愿望实现理论。当S应用于他自己的时候，这样的一个人会用这样的主张来陈述S

（S9）我最有理由做的是将最好地实现我的整个生活中的所有愿望的事。

与之具有类比性的主张是

（P4）我现在最有理由做的是将最好地实现我现在所具有的所有愿望的事。

既然这些主张是相互冲突的，那么诉诸完全的相对性告诉我们要拒斥（S9），后者与完全的相对性是不相容的。该诉诸告诫我们拒斥这个主张，那就是告诫我们拒斥S的一个版本。而且它允许我们接受（P4），它陈述的是P的那个工具论的版本。

其次考虑一下

（S10）我能够合理地忽略不是我的愿望的那些愿望。

而且

（P5）我现在能够合理地忽略现在不是我的愿望的那些愿望。

这些主张并不相互冲突。根据诉诸完全的相对性，我们因而应当要么接受两者要么不接受其中的任何一个。既然一个自利论者必须接受（S10），那么它必须接受（P5）。但是（P5）既是对S的一个否定，又是对P的一个部分陈述。如前所述，该诉诸算来不利于S而有利于P。

尽管一个当前目标论者会拒斥自利论，但是他会接受S所做出的某些主张。于是他会接受对RB的拒斥，后者是这样一个主张，那就是理性要求不偏不倚的仁爱。而且，尽管他会拒斥

HS：理性要求每个人以他自己的最大幸福为目标。

但是他会代之以接受

（P6）更加关心一个人自己的幸福并非是非理性的。

如果他不是一个快乐主义者，他应当添加

（P7）更加关心发生在自己身上的事或者更加关心一个人自己的自我利益并非是非理性的。

这个主张为我所称的对自身的偏向作了辩护。但是与S不同的是，它并不坚持认为，一个合理的行动者必须既具有这个特定的偏向又受制于这个特定的偏向。它只是主张这个偏向并不是非理性的。

假设我们接受（P7）。与之具有类比性的主张是

（P8）更加关心当前时刻发生在一个人自己身上的事并不是非理性的。

这个主张为我将要称作的当前偏向作了辩护。这一偏向甚至比那个对自身的偏向更加常见。这两个偏向可能以这样一些思想表达出来：“我知道某人不得不去做这个糟透了的工作，但是我希望那不是我”；“我知道我不得不迟早去做这个工作，但是我希望我不是现在做这个工作”。（或者：“我知道我的牙齿得要钻洞修补，但是我希望不是就在这一个时刻钻洞修补”。）

根据诉诸完全的相对性，如果我们接受（P7）我们也应当接受（P8）。这看来是正确的。这两个偏向可能根据相似的根据予以辩护。我的那些关心发生在我身上的事情的理由不同于我的那些关心发生在他人身上的事情的理由。我与我的感受之间的关系比我与他人的感受之间的关系要密切得多。这个事实使（P7）令人信服。同样，我的那些关心在我身上现在发生的事情的理由根本不同于我的那些关心在我身上已经发生或者将会发生的

事情的理由。现在的我与我现在的感受的关系比现在的我与我在其他那些时候的感受之间的关系要密切得多。这个事实使（P8）令人信服。

既然（P7）既可能是自利论者的主张，又可能是当前目标论者的主张，那么后者能够说："自利论部分地是正确的。其错误在于从（P7）转移到一个更加大胆的主张。根据（P7），更加关心一个人自己的自我利益并非是非理性的。这是令人信服的。但是主张说，如果我们是合理的，对我们自己的自我利益的关心必须总是我们的一个终极目标这一点则并不令人信服。"

（P7）和（P8）对当前目标论而言并不是主要的。如果某人既不对他自己也不对他自己的当前感受更加关心的话，他不会被当前目标论者判定为非理性的。这两个主张并不为那个与之相当的不同的主张所蕴含，该主张对于P的批判论的版本而言是主要的。（该主张是说，如果我们知道那些事实而且思虑清楚，那么我们最有理由做的是任何会最好地实现我当前的愿望中的并非非理性的那些愿望的事。）

尽管一个当前目标论者会接受（P7），但是他会把它嵌入一个更大的主张之中。这或许是

> （P9）一个关心模式并非仅因为它并不给予获得不偏不倚地考虑下来的最好的结果以至高无上的权重而就是非理性的。更加关心发生在我身上的事、更加关心我所爱的人们、更加关心我所努力达到的成功或者我所致力的事业，对我来说并不更少合乎理性。

这个主张并未给予那个对自身的偏向以什么特殊的地位。我援引这个偏向只是作为一个例子，用以说明一个关心尽管不是不偏不倚的或者不是对行动者中立的，但是并不更少合乎理性。这是最简单的而且是偏向最明显的或相对于行动者的关心。但是还有无数的其他关心，（P9）就提到其中的一些，并且主张它们并不更少合乎理性。

如果我们接受（P9），那么诉诸完全的相对性告诉我们要接受

> （P10）一个关心模式并不仅因为它并不给予一个人自己的自我利益以至高无上的权重而就是非理性的。现在更加关心我现在所爱的那些人们、更加关心我现在所努力达到的成功或者我现在所致力的事业，对我来说并不更少合乎理性。而且，我对我自己的自我利益的关心涉及到相对于当前的一个时间上的偏向可能并不更少合乎理性。例如，就我来说现在更加关心在我身上现在所发生的事这一点可能并不更少合乎理性。

（P10）是当前目标论的主要主张之一。它并不给予当前偏向以什么特殊地位。这只是作为一个例子引用，用以说明一个关心尽管是相对于行动时刻的行动者的，但是可能并不更少合乎理性。

我使用了"可能"一词，是因为CP有不同的一些版本。其中一个版本主张，在我对我自己的自我利益的关心方面，我应当是时间上中立的。这与（P10）相一致。按照CP的这个版本，对于那些我所爱的人的利益我也应当具有时间上中立的一种关心。在努力做对于这些人而言最好的事情方面，我应当给予他们的生活的所有部分以同等的权重。这符合就

我而言现在更加关心我现在所爱的那些人的利益并不更少合乎理性这一主张。而且，即便我对我自己的自我利益的关心应当是时间上中立的，就我而言更加关心我现在所努力达到的成功或者我现在所致力的事业这一点也并不更少合乎理性。我对这一成功或者这些事业的关心并不是对我自己的自我利益的关心。

如果我们接受（P10），我们将拒斥自利论的那个主要主张：对任何一个人而言做他明知将对他自己更糟的事情是非理性的。根据S，一个至高无上地合乎理性的关心模式是一种时间上中立的对自身的偏向。根据（P10），其他许多关心模式并不更少合乎理性。如果是这样，我的第一论证取得成功。如果我们具有这些其他关心模式之一，那么，按照它采取行动并不会更少合乎理性。甚至当如此行动时我们会是在做我们明知有悖于我们自己的长远自我利益的事，这也不会更少合乎理性。

我们应当接受（P10）吗？更确切些说，如果我们已经接受（P7）——对自身的偏向并不是非理性的这一主张的话，我们能够拒斥（P10）吗？这个偏向是独一无二地或者至高无上地合乎理性的吗？我已经提到过别的一些我主张的并不更少合乎理性的愿望和关心。如果那一个主张证明具有正当性，我们应当接受（P10）的一个被限定的版本。

我们之所以应当限定（P10）是因为具有某些想要取得成就的愿望或致力于某些事业可能是非理性的。于是，想比其他任何人在山洞中待更长的时间可能是非理性的。但是，正如我已经主张的，有许多想要取得成就的愿望并不比那个对自身的偏向更少合乎理性。想要创造出某些种类的美或者取得某些种类的知识并不更少合乎理性。而且还有许多别的例子。类似的主张适用于我们所致力的那些事业。在19世纪致力于采用世界语为全世界的交际语或曰国际性语言并不是非理性的。鉴于英语和世界语所处的相对地位，现在再致力于这种努力可能就是非理性的。但是还有许多别的事业，致力于这些事业并不比那个对自身的偏向更少合乎理性。既然我们应当接受（P10）的一个被限定的版本，我们就应当接受CP的一个与S时常冲突的版本。

在本章中我论证了，如果一个理由只能对一个人具有力量，那么一个理由对一个人只能在某个时刻具有力量。我们应当拒斥有关任何理由的力量都是随着时间的推移而展开的主张。我们因而应当拒斥那个诉诸该主张的、回应我的第一论证的S论者的第二回应。如果S论者没有什么别的回应，他可能不得不回归他的第一回应。他可能不得不主张，那个对自身的偏向是至高无上地合乎理性的。我们应当拒斥这个主张。如果该S论者没有什么别的回应，我们就应当拒斥S。

我还论证说，拒斥S还有别的一些根据。这些是由诉诸完全的相对性所提供的。根据这一诉诸，站得住脚的理论惟有道德论和当前目标论，因为只有这些理论给予“我”和“现在”相同的对待。（那些对行动者中立的道德理论显然给予“我”和“现在”以相同的对待。尽管较不那么明显，那些相对于行动者的理论也是如此。这些要求我给予某些人的利益以特殊的权重。于是我应当给予我的子女的利益以特殊的权重。这一主张可能看起来给予“我”一种待遇，却剥夺了“现在”享受这一待遇。但是情况并非如此。在某个时候我与我的子女的关系不能成立，在某另一个时刻则未能成立。我的子女本来不可能既存在又不是

我的子女。这就是为什么，在那个关乎我对我子女的义务的主张中，我们无需包括“现在”一词的原因。还有一些关系在某个时刻能够成立而在某些别的时刻无法成立。一个相对于行动者的道德理论在其有关这些关系的那些主张中，的确包括了“现在”一词。例如，如果我是一个医生，我对那些现在是我病人的人们具有特殊的义务。我对那些一度是我的病人而现在是某个别的医生的病人的人们则不具有这样的义务。）

在下一章中我提供了一些据以拒斥S的进一步的根据。但是我的主要目标是要讨论一些令人迷惑不解的问题。

---

[1] Sidgwick（1），第418—419页。

[2] Blanshard。

[3] Sidgwick（1），第498页。

[4] 在第87节中所讨论的那个想象出的、我的头脑一分为二的事例中，我的理由会需要是三重相对的。我会需要问：“在我的这一半头脑之中我现在应当做什么？”

[5] G·E·摩尔例外。“西季威克教授用‘对他自己而言的那个终极合理目的’和‘对他首要的’这些短语意指什么？他并未尝试对它们加以界定；而且在很大程度上正是这样一些未界定的短语的使用造成哲学中所犯的那些荒谬。”（Moore第99页）摩尔对这些短语有意义这一点的否定构成他对西季威克的“驳斥”。他补充说：“不会再有对任何理论进行完全而彻底驳斥的愿望了。”摩尔本人刚刚主张“善”不能够定义。正如麦基所发出的公正惊呼（Mackie（1），第323页），“多么厚颜无耻！”

[6] Rashdall，第45页。

[7] Williams（3），第209页。

[8] Nagal（1）和（3）。

[9] Nagal（1），第45页（斜体是我所加）。

第八章

对时间的不同态度

自利论主张，在我们对自己的自我利益的关心方面，我们应当是时间上中立的。正如我已经说到的，一个当前目标论者也能够持有这一个主张。我现在将要问的是，这个主张是否得到了正当性的证明。如果答案是肯定的，这就不是什么对P的诘难。但是，如果答案是否定的，这就是对S的另一个诘难。

59.不给一个人过去的愿望以权重是不合理的吗？

首先考虑一下那些接受有关自我利益的愿望实现论的自利论者。按照这个理论的所有版本，对某人而言最好的东西就是将最好地实现其整个生活中的所有愿望的东西。而且某人愿望的实现对他而言是好的，而不能实现其愿望对他而言则是糟的，即便这个人永远不知道这些愿望是否已经得到实现。

在决定什么会最好地实现我的愿望方面，我们必须力求预测，如果我的生活是以那些可能的不同的方式进行的话我们会有什么样的愿望。如果一个愿望更强一些，那么该愿望的实现的重要性要更大一些。如果我具有这个愿望的时间更长一些的话，它也应当算作更重要一些吗？就那些强烈愿望的事例而言，肯定的回答看来是令人信服的；但是就那些弱愿望而言答案就不那么明显了。

按照非限定愿望实现论，如果我的愿望中的任何愿望得到实现对我而言则都是好的，如果任何愿望未能实现对我而言则是糟的。另一个版本是成功论。这一理论只是赋予关于我自己的生活的那些愿望以权重。这些愿望是哪一些并不总是清楚的。但是这决不是对成功论的什么诘难。对我而言什么会是最好的这一点为什么总是应当清楚明白？

其次我们可以回顾一下成功论如何不同于快乐论的那个最为广泛的版本。两个理论都诉诸一个人的有关他自己的生活的愿望。但是快乐主义者只是诉诸与我们生活中的那些内省地可觉察到的特征相关的愿望。假设我的最强愿望是解决某个科学难题。快乐主义者主张，如果我在我的余生认为我是在解决这个难题，那么对我而言将会更好。按照他们的观点，如果我的信念是虚假的，这一点并不重要，因为这对所经验到的我的生活质量并不造成什么差异。明白与误信并非不同的体验。按照成功论，如果我的信念是虚假的，那么对我而言将会更糟。我所想要的是解决这个难题。如果这个愿望得不到实现，即便我相信这个愿望是虚假的，对我而言也将会更糟。

最后谨记快乐论和成功论两者都有两个版本。一个版本所诉诸的是一个人的那些局部的或特定的愿望的实现总量。另一个版本所诉诸的只是一个人的那些全局性的愿望：那些要么有关他的生活的诸部分，要么有关他的整个生活的优先选择。我或许全局性地宁取两个可能的生活中的一个，即便这个生活包含较小一些局部性的愿望实现总量。那一对在他们迷狂出神的巅峰跳下悬崖的夫妇就是一个这样的全局性优先选择的例子。

我们本来能够区分出愿望实现论的一些别的版本。但是在此并不必要。我将挑战那些假定愿望实现论的某个版本的自利论者。我将再次使用“愿望”来指“相关的愿望”，因为这个理论的不同版本诉诸不同的愿望。无论假设的是哪一个版本，我的绝大多数说法都会适用。

按照愿望实现论，西季威克的合理的仁爱公理变成

（RB1）每一个人最有理由做的事就是将最好地实现每人的愿望的事。

而且自利论变成

（S11）每一个人最有理由做的事就是将最好地实现或能够最好地使他实现他自己的所有愿望的事。

一个自利论者必须拒斥（RB1）。正如我所说的，他可能主张

（S10）我能够合理地忽视不是我的愿望的那些愿望。

一个当前目标论者可能会增加考虑

（P5）我现在能够忽视现在不是我的愿望的那些愿望。

［我使用“可能”，是因为按照P的那个批判论的版本，（P5）或许遭到拒斥。］根据诉诸完全的相对性，如果我们接受（S10），那么我们也应当接受（P5）。既然一个S论者必须接受（S10），但是不能够接受（P5），那么他必须拒斥诉诸完全的相对性。该诉诸主张，理由能够是相对的，不仅相对于特定的人们，而且相对于特定的时间。S论者或许回应说，尽管何人具有某个愿望这一问题具有巨大的合理的意义，但是何时该愿望被具有这一问题则不具有这样的意义。

情况是这样的吗？我应当力求实现我过去的愿望吗？有关愿望实现论也能够问相似的问题。我过去的愿望的实现对我而言是好的，而这些愿望无法实现对我而言是糟的吗？除了死者的遗嘱之外，过去的愿望很少被愿望实现论讨论到。这可能是因为那个具有类比性的问题按照更老的快乐论的某些版本不能够出现。我现在不能够改进我的过去经验的质量。但是，即便当我不再想这么做的时候，我也或许能够实现我过去的愿望。我有这么做的理由吗？

一些愿望在它们自己的持续性方面是暗含地有条件的。如果我现在想要到月亮升起以后的时候去游泳，那么只有当月亮升起时我仍然想要去游泳的时候，我才可能想要这么做。如果一个愿望在其持续性方面是有条件的，一旦它成为过去，那么它显然是能够被忽略的。

有一类愿望，其中许多就是以这种方式暗含地有条件的。这些是我们相信其实现会带

给我们满足或其未能实现会带给我们苦恼的一些愿望。在我们不再具有这些愿望之后，两种情况中没有哪一个会发生。就许多这些愿望而言，它们自己的持续性是有条件的，因而这一点是自然而然的事。

就别的愿望的情况而言，并没有这样的一般性理由使之如此。假设我在火车上遇到某个陌生人。她对她一生的抱负以及她对自己成功的机会所抱有的希望和担心表白了一番。在我们旅途的终点，我的同情心油然而生，强烈希望这个陌生人能够成功。尽管我知道我们永远不会再相遇，但我仍然具有这一强烈的愿望。这个愿望在其持续性方面并不是暗含地有条件的。就许多别的愿望而言同样为真，就许多种类的愿望而言同样为真。

最为清楚的一些例子是某些人所具有的有关死后将发生什么的愿望。假设我并不相信我将有来生。既然我相信我的死亡将是我的终结，我的那些有关在这之后会发生什么的愿望就它们持续到实现的那一刻的持续性而言不可能是有条件的。我相信这个条件不会得到实现，但是我仍然具有这些愿望。而且当我死亡的时候，这些愿望将成为过去的愿望，它们在其持续性方面并不是有条件的。这些——死者的无条件愿望——并不使一些愿望实现论者感到尴尬。他们接受这样的主张，即，在导致这样的愿望未能实现方面，我们的行动有悖于死者的利益。

如果他们假定成功论，他们也不会对有关所有这些愿望都提出了这一主张。我的最强烈的愿望之一是威尼斯城永不被毁坏。假设当我死了之后，潮水摧毁了威尼斯城。按照成功论，这不会有悖于我的利益或蕴含着我具有一个更糟的生活。但是成功论把某些事件看作对于某个死去的人来说是件糟糕的事。假设我五十年如一日地致力于确保威尼斯得到保全。按照成功论，如果当我死了之后，威尼斯遭到毁灭，那么对我而言将会更糟。这将使这样的一点为真，就是我毕生的工作白费了。这将使我的一生在我最为在乎的一个方面失败了。当威尼斯遭到毁灭的时候，我们应当主张，我的生活不如我们原先认为的那样好。

我们应当接受最后这个主张吗？它看起来是可以得到辩护的，但是对它的否定也是如此。如果我们否定这个主张，我们看起来是在诉诸快乐论。我们看起来是在假定，如果我永远不知情的话，我毕生的工作白费这一点对我而言并不能够是糟糕的。看清我们为什么应当相信这一点是困难的，除非我们假定，如果一个事件对我所经历到的我的生活质量没有关系，那么它对我而言就不能是糟糕的。

尽管死者的愿望在道德上是有趣的，但是它们与本讨论并不相关。我是在考虑那些假定愿望实现论的某个版本的那些快乐主义者。根据这些人，我们每个人最有理由做的事乃是将最好地实现或能使他最好地实现他的整个生活中的所有愿望的事。我不能够问，如果一个人死了他是否应当力求实现他过去的愿望。我必须问我的一个有关一个活着的人的过去愿望的问题。这些必定是这样一些愿望，尽管它们没有持续存在，但在它们自己的持续性方面并不是有条件的。

我们可以把同一个例子改变一下。假设，五十年来我不但致力于保全威尼斯城，而且定期向威尼斯保护基金会捐钱。在这整个五十年间，我最强烈的两大愿望就是威尼斯得以保全和我成为保全它的人之一。这些愿望在其持续性方面并不是有条件的。我想要威尼斯

得以保全而且我自己成为其保全者中的一员，即便我后来不再具有这些愿望。

其次假设我的确不再具有这些愿望。因为我在建筑学方面的趣味发生变化，我不再关心该城的命运。我仍然有理由向威尼斯基金会捐款吗？按照S的那个诉诸愿望实现的版本而言我具有这样的一个理由吗？我有理由不再捐款，因为用所省下来的那些钱我本来能够实现我的一些当前的或者未来的愿望。我具有一个与之相反的理由而去继续捐款吗？如果我进一步捐款，这可能有助于实现我的两个过去的愿望。尽管我不再具有这些愿望，但是五十年来它们一直是我的最强烈的愿望。

那个更广泛的问题是这样一个问题。按照愿望实现论，我应当给予我的所有愿望——不论它们是过去的、现在的还是将来的——以同等权重吗？当决定什么对我而言是最好的时候我应当给予所有这些愿望以同等权重吗？（我是指“其他事情同等的情况下，同等的权重”。如果两个愿望中一个更弱一些，或者我后悔有这样的一个愿望，抑或某些别的主张为真，那么我应当赋予这个愿望以较小一些权重。但是，因为我的一些愿望不是我当前的愿望我就应当给予它们较小一些权重吗？）

假设一个S论者给出否定回答。而且假设他还主张，至少就非常强烈的那些愿望的情况而言，如果它们延续更长久的话，它们的实现就更加重要。如果我不再捐款的话，这会使我能够实现我当前和未来的一些愿望。但是我只会再活一些年而已。于是这样一点可能为真，那就是，如果我们既计算愿望的强度又计算愿望的持续时间，那么我现在的和未来的那些愿望合起来，其重要性也会比五十年来我两个最为强烈的愿望要小。如果我的整个生活中的我的所有愿望都应当得到同等权重，那么S论者可能不得不得出这样的结论，那就是，如果我现在不再捐款，对我而言会更糟。那么他必定主张，对我而言这么做会是非理性的。即便我现在并不具有、将来永远不会具有任何捐献的愿望，不再捐款也会是非理性的。

这个结论可能令自利论者尴尬。他可能受到诱惑，得出一个合理的行动者能够忽略他过去的愿望的结论。但是，如果他据以得出这个结论的根据是，这些愿望是过去的，这可能是一个损害性的让步。那么S论者必须放弃这样一个主张，那就是，当某个愿望是糟糕的时候，它不能够是合理地具有重要意义的。但是他仍然必须主张，一个合理的行动者应当给予他当前的和未来的那些愿望以同等权重。而且，如果这个主张不能够得到一种诉诸时间中性的支持，它可能更加难以辩护。

60.取决于价值判断或者理想的那些愿望

如果S论者想要诉诸时间中性，他就必须提供别的理由，以说明为什么我们能够忽略我们过去的愿望。他或许诉诸我们能够失去某个愿望的那些方式之一。我们能够改变我们的主意。在某种意义上，我们的愿望中的任何变化都涉及主意的改变。这里所说的是某个价值判断或者理想方面的变化：有关值得欲求的是什么的观点的变化。

我对什么是我们最有理由去做的与鉴于我的信念什么由我来做会是合理的作了区分。

如果我的酒中被人投了毒，喝下这样的毒酒不是我最有理由去做的。但是，如果我没有什么理由相信我的酒被人投了毒，那么我倘若喝下这杯酒就不会是非理性的行动。我的主要问题是关于我们最有理由去做的是什么。但下文则是关于在某人的信念已定的情况下对他来说做什么是合理的。一些人称之为主观上合理的是什么的问题。

S论者可能说："任何一个人都能够合理地忽略他所丧失掉的愿望，因为他改变了主意。而且，当你不再想要威尼斯得到保全的时候，你必定已经改变了你的主意。与之形成对比的是，当某人死亡的时候，他的愿望成为过去的愿望，但是并没有改变主意。这就是为什么当我们考虑某个人的利益的时候不应当忽略他弥留之际所具有的愿望的原因。"

这不可能是一个完整的回答，因为它只涵盖依赖于价值判断或者理想的那些愿望。我们具有许多更为简单的愿望，而它们的丧失并不涉及主意的改变。

当这个回答应用于其中我们并不改变我们的主意的那些事例的时候，这是一个好的回答吗？在后面讨论到的少数事例中，我们把我们的主意的改变当作一种讹误。在所有其他事例中，持有下述这样的主张是令人信服的，那就是，当某人因为改变了主意而丧失一个愿望的时候，他能够合理地忽略这个愿望。这是因为该愿望依赖于他现在所拒斥的一个价值判断或者理想。

尽管这一主张令人信服，但是在为S辩护方面却不是一个好的回答。相似的主张适用于那些将被以后某个主意的改变所产生出的愿望。假设我预计以后将具有一些将依赖于我现在所拒斥的一些价值判断或者理想的愿望。我应当给予这些未来的愿望与我当前的那些愿望以相同的权重吗？S论者必定给出肯定的回答。

内格尔举出一个相关的例子：

> 假设（某人）现在相信20年后他将珍视安全、地位、财富和安宁，而他现在所珍视的是性爱、自主、经常冒险和强烈感受。对这种境况的一个决定性的反应会呈现两种形式之一。该个体可能足够坚定地确信他的这些终将出现的未来价值其实毫无价值，以至于现在干脆拒不予以关心……另一方面，他可能把他目前的价值和他的这些未来的价值都当作优先选择来对待，把每一个都当作一个更高的原则——"按照自己选择的方式生活"——之下的一个理由源泉。那会要求他具有一种谨慎，保持通往最后的受尊重之路的畅通。[1]

正如内格尔所写的，S要求这个年轻人把他的价值和理想当作它们宛如纯粹的优先选择来对待。只有如此，对他而言给予他的那些预见到的未来价值以同等权重才会是合理的。S主张，他千万不能以那些他将预见到会后悔的方式行动。他千万不能支持政治运动或者签名请愿，倘若这有可能严重地妨碍或者限制他比较保守的中年自我的机会的话。更确切地说，如果不偏不倚地算计出来的结果不错的话，他可以以这些方式行动。在这种算计中，他可能会因为他以后将有的各种各样的不同价值或理想的可能性较小而打折扣，但是却千万不能仅仅因为他现在认为它们毫无价值或者格格不入而对这样的预见到的价值或者理想大打折扣。

如果我们认为我们的价值或者理想不是纯粹的优先选择，而且能够或多或少地得到正当性的证明，我们就不能够接受最后这个主张。我们不能够完全接受S。我们必须像P所

主张我们所应当做的那样对待我们的价值或者理想。我们必须给予我们现在认为已得到了较好证明的东西以特殊地位。

如果我们持有基于道德信念的那些愿望，而不是像内格尔的例子中的那些愿望，那么上述这一点甚至更加明显。即使我们假定这些信念不可能或多或少地得到正当性的证明，而是直接为真，它仍然是更加明显的。那么这一点就所有信念而言是常见的。我们不能够正正当当地说："Q是真的，但是我现在并不相信Q。"我们现在必须认为我们现在所认为为真的东西为真。但是这个有关我们当前信念的主张并不涵盖我们过去的或者未来的信念。我们能够正正当当地说，"Q是真的，但是我一度并不相信Q，而且我将来可能不再相信Q。"

有关可估价值的那些愿望的相应的一点则需要小心陈述。内格尔写道："该个体可能足够坚定地确信他的这些终将出现的未来价值其实毫无价值，以至于现在干脆拒不予以关心。那么他会把他当前的价值当作对未来也是有效的来看待，而且从他的那些预期到的未来观点中不会衍生出什么谨慎的理由。"内格尔还补充说，如果这就是该个体的反应，那么"他的地位按照那些无时间性的理由衡量会是可公式化的。"他的那些理由会以一种无时间性的方式得到陈述，因为它们会诉诸他所相信的其有效性无时间性的那些价值。虽然如此，在另一个意义上，他的那些理由既会是相对于时间的又会是相对于行动者的。我们议题中的这个人是在努力按照这样一些价值在行动，它们的有效性是无时间性的。但他充其量所能做的就是他按照他现在所认为有效的那些价值去行动。这正是当前目标论所要求他做的。

按照自利论，这个年轻人必须给予他当前的与他的预见到的未来价值和理想以相同的权重。这会是在给予他现在所认为得到正当性的证明的东西与他现在认为毫无价值或者不值一提的东西以相同的权重。这显然是非理性的。它甚至可能在逻辑上是不可能的。

我们已经得出一个一般性的结论。根据S，我应当给予我所有的当前愿望与未来愿望以同等权重。这个主张甚至适用于将依赖于我们的价值判断或者理想方面的变化的那些未来愿望。当被应用于这些愿望的时候，这个主张是无法辩护的。就那些基于价值判断或者理想的行动理由而言，一个合理的行动者必须给予他现在所接受的价值或者理想以优先权。就这些理由而言，正确的理论不是S而是P。

这个结论还有一些进一步的根据。假设我认为，随着知识和经验的增长，我将变得更加具有智慧。按照这个假设，我应当给予我的未来的可估的愿望比我当前具有的可估的愿望以更大的权重，因为我未来的愿望将更好地得到正当性的证明。该主张可能看起来与P相冲突。但是情况并非如此。如果我既假定我总是会越来越具有智慧，又假定现在能够预见在主意方面未来某种特定的变化，那么我就实际上已经改变了我的主意。如果我现在相信某个后来的信念将更好地得到正当性的证明，那么我现在就应当具有这个信念。这样，我变得越来越具有智慧这一假定并不提供对P的什么诘难。甚至按照这个假定，我仍然能够给予我现在认为得到正当性证明的东西以特殊地位。

相反的假定是，随着时间的推移，我将变得更少具有智慧，而且我的理想方面出现的

变化将是一个讹误。理想的丧失是稀松平常的事；而且判断力也时常出错。（在许多诗人那些相继的《诗选》中，所选入的诗作越来越差。）按照这个假定，我应当给予我一度所珍视或所相信的东西以更大的权重。但是同样，如果接受这个假定，我仍然会相信我一度所相信的，即便我不再那么在乎。

就这些相反的假定而言，没有哪一个看起来在一般的意义上更有可能得到正当性的证明。既然这些假定相冲突，作为一种妥协，我们可以提出时间中性是自利论所要求的。而且有一个怀疑论的论证可能看起来有利于这样的中立。我可能受有关我当前确定性的专横推断的影响。我凭什么应当假定我现在更有可能是对的？

尽管这个论证支持转移到时间中立，但是它无助于自利论者。像其他论证一样，它把我们带到他的理论之外。我凭什么应当假定我现在更有可能是正确的？怀疑论的论证既对我按照我现在所接受的价值观或者理想行动的信心形成挑战，又对我按照我所接受的价值观或者理想行动的信心形成挑战。该论证支持给予我认为的像我一样很有可能正确的所有人的所有各种价值观或者理想以同等权重。

如果我们假定我们的价值观或者理想可能或多或少地得到正当性的证明，那么我们应当如何对这个怀疑论的论证作出反应就成了一个令人迷惑不解的问题。假定那些最好地得到正当性的证明的价值或者理想是我的，这不是既傲慢自大又不合理性吗？此处我可能受到来自两个方向的拉扯。这个假定看起来可能的确有些傲慢自大或者不合理性。但是，主张我千万不能更加珍视我所更加珍视的东西这一点可能是荒谬的。这就像这样一个主张，即，我千万不能把我所信以为真的东西信以为真。而且这个主张可能从根本上削弱了我对这些价值中的任何一个价值的信念。[2]

有来自两个方向的论证。但是没有哪一个论证支持S。再一次地，S占据一个无法辩护的中间地位。如果这个怀疑论的论证成功，那么中立获胜。就像黑尔的“自由主义者”一样，我应当给予每一个消息灵通和合乎理性的人的价值和理想以同等权重。[3] 假设这个论证失败。如果我应当给予我的价值和理想以更大的权重，那么，我也应当现在给予我现在所珍视或者相信的东西以更大的权重。对前一个主张的那个论证，当得到贯彻的时候，证明后面一个主张的正当性。

这些论证之间的冲突提供了内格尔所说的主观的与客观的之间的冲突的一个例证。[4] 那些客观性的主张在此是那些具有主观际性（intersubjectivity）的主张。它们把我带到我自己的生活疆界之外，而且告诫我给予他人的价值或者理想以权重。而那些具有主观性的主张则是我现在所相信的主张。它们是我目前观点的那些主张。当我们关心价值或者理想的时候，我们不能够可辩护地主张说具有重要意义的单位是一个人的整个生活。我们不能够主张说，我现在应当给予而且只给予我在任何时候要么有过、要么有、要么将有的所有价值或者理想以同等权重。再一次地，我们不能够既要求时间中性，又拒斥人际中立的要求。刚刚所描述的论证中两者算来都不利于自利论。

61.纯粹的过去愿望

这些主张只适用于其丧失涉及主意的改变的那些愿望。就无数的愿望而言这一点并不为真。即便像一些人所主张的，所有的愿望都涉及一种价值评估，也是如此。值得关心的对象和可能的对象的范围很广。鉴于我们的主意和生命的限度，我们每人只能够强烈地关心这些对象中的一些而已。而且在不必认为我们现在所关心的对象更值得关心的情况下，我们的关心也可能从其中的一个转移到另一个。在上面那个我于火车旅行的终点强烈希望那个陌生人取得成功的例子当中这一点是很清楚的。我以后将丧失这个愿望，但这将不是因为我断定这个陌生人是否成功不再那么重要。

再举一个事例。年轻的时候我最想成为一名诗人。这个愿望在其持续性方面并不是受条件限制的。只有当这以后仍然是我所想要的东西时，我才不想要成为一名诗人。既然我老了，我已经失去了这个愿望。在我已经改变了我的意向在这较受限定的意义上我已经改变了我的主意。但是我并未断定诗歌不再那么重要或者不再那么值得。尽管我现在并没有要写诗的愿望，但是我过去的愿望给予我一个现在力图去创作诗歌的理由吗？

既然我这个愿望的丧失并不涉及我的价值判断方面的改变，那么自利论者也就只有下述这些可供选择的余地。他会保留这样一个主张，那就是，一个合理的行动者应当是时间中性的：他应当力求做那将最好地实现其整个一生中的所有愿望的事。那么他必须接受的是，根据他的理论一个合理的行动者应该赋予他过去的愿望中的那些其丧失并不涉及价值判断方面的改变的愿望以权重。惟一的一些例外是其持续性方面有条件的那些过去的愿望。因此，他必须主张，我有强烈的理由现在努力创作诗歌，因为这是我这么多年来最想要做的事。我具有强烈的努力创作诗歌的理由，尽管我不再有这么去做的丝毫愿望。我们绝大多数人会发现这个主张难以相信。

如果自利论者同意，那么他必须拒斥时间中立的要求。他必须主张说，不给予一个人过去的愿望以什么权重并不是非理性的。但是一旦他放弃时间中立，或者一旦他放弃有关何时我们具有某个愿望不可能在合理性上具有重要意义这个主张，那么，他的理论的其余部分就更加难以辩护了。他必须仍然坚持在我们当前的与我们未来的所有愿望之间的时间中立。他必须坚持认为我应当给予我可预见的将想要的任何东西以同等的权重，即便我现在还并不想要。如果我曾有的那些愿望的确不能够被给予什么权重，这一点就更加难以辩护。如果过去的那些愿望能够具有合理性方面的重要性，那么并不是当前的愿望的那些愿望为什么不能够具有合理性方面的重要性？为什么当前应当被当作宛如是未来的部分来看待？如果不能给予我曾经欲求的东西以任何权重是因为我现在并不欲求，那么，当我现在还并不欲求的时候，为什么我必须给予我将欲求的东西以同等权重？

在前面三节中，我讨论了假定了有关自利的愿望实现论的某个版本的那些自利论者。我对两个结论作了辩护。我们的一些愿望或基于价值判断，或基于理想，抑或基于道德信念。就这些愿望的事例而言，我们必须接受P而不是S。就我们的其他愿望的事例而言，一个S论者有两个可供的选择。他可能坚持认为我们应当力求实现我们的无条件的过去愿望：即那些我们的确曾有但是不再具有的愿望。这是难以置信的。S论者的另一个选择是放弃何时具有某个愿望并不会带来什么差异这样一个主张。如果他放弃这个主张，S论者

需要一种全新的解释，以解释为什么我们应当给予我们当前的愿望与我们未来的愿望以相同的权重。这种全新的解释可能难以找到。

如果S论者放弃对时间中立的诉求，那么他必须放弃我所称的他的第二回应。按照他的新观点，我过去的确曾有力求实现我过去的愿望的理由；但是，因为我不再具有这些愿望，我并不具有什么现在力求实现它们的理由。如果是这样，那么他必须舍弃他有关任何理由的力量都是历时地展开的主张。

我的另一个结论也从根本上削弱了这一主张。我具有我当前的价值、理想抑或道德信念所提供的行动理由。如果我后来改变主意，那么我将具有相反的行动理由。就这些理由的事例而言，我们必须接受P而不是S。这些理由的力量并不是历时地延展的。

62.较少关心一个人的较远的未来是非理性的吗？

S论者未能够主张说任何理由的力量是随时间而展开的。他因而必须诉诸他的另一个论证。他必须主张说，那个对自身的偏向是至高无上地合乎理性的。我现在将把这个偏向与另一个常见的关心模式加以比较：较少关心一个人的较远未来。既然这是S论者们最喜欢的对象，那么我将在他们认为最令人信服之处对他们的理论提出挑战。

我也将从那个对于愿望实现论而言特有的东西转到那个对于有关自利的所有令人信服的理论而言共同的东西。根据所有这些理论，快乐论至少是真理的一部分。享受、幸福与趋乐避苦是那些使我们的生活变得更好的东西中的一部分。这些在那些我将要予以讨论的事例中是重要的。我之所以选择这些事例部分是因为它们是简单的，部分是因为它们在许多人看起来是自利论最有说服力的那些事例。

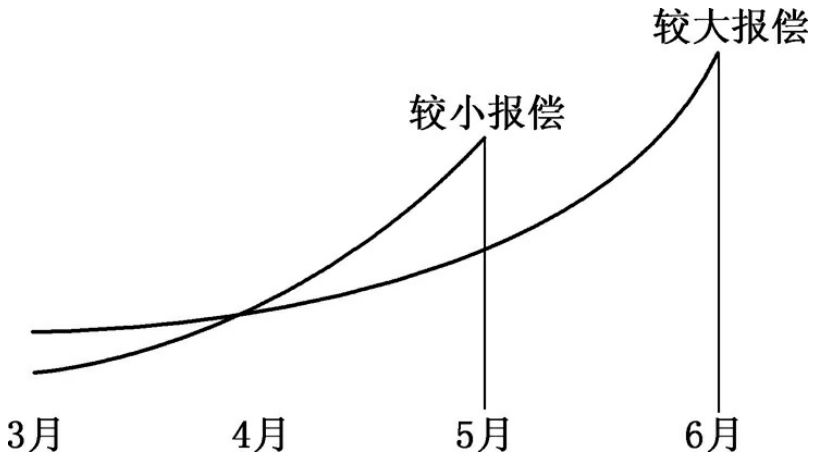
边沁主张，在决定任何未来快乐之价值的时候，我们应当考虑我们将多快享受到它。[5] C·I·刘易斯提出，这可能一直在模糊地提示着“较近的快乐一般说来更加明确。”[6] 但该主张可能会是多余的主张，因为边沁告诉我们要直接考虑未来快乐的可能性。如果我们严格地对待他的主张，那么它告诉我们优先选择较近的快乐只是因为它们更近一些。它使边沁专心致志于这样的观点，那就是，“尽管我们应当合理地关心未来，但是我们应当因为它更遥远而较少予以关心——而且这完全不取决于任何对更加遥远的怀疑”。刘易斯称之为“零碎的谨慎原则”。正如他所承认的，“它表达的是人们的确倾向于采取的一种态度。”但是他认为该原则的非理性之处太明显，以至于不值得予以讨论。

我称这一态度为近期偏向。休谟描述过这个倾向的表现方式之一：“在思考12个月以后我将要作的一种行动时，我总是决意选择那个较大的善，无论到了那时它将是较近的、还是较遥远的……但当我在较为接近的时候……对于当前的善产生了一种新的倾向，使我难以不变地坚持我的最初目的和决心。”[7]

休谟的话所提示的是，这个偏向只适用于最近的未来。但是一种更为精确的表述是这样的。我们具有一种相对于时间的贴现率，而且我们对于越近的未来给予的贴现率越大。这就是我们为什么并不“不变地坚持”我们的“决心”的原因。这里有两个例子。我决定，当

我5分钟之后从我的腿上除去石膏的时候，我将一下子把它除去，现在我宁愿选择片刻的极痛，而不选择把石膏从一根接一根的汗毛上剥离下来的这一漫长的不舒服。但是当那一刻到来的时候，我却改变了我的决定。同样，我决定5年后开始我的职业，我将把我职业的前半段时间用在某个单调乏味但很有可能会在后半段把我推往最高位置的一个岗位。但是当那一刻到来的时候，我再次改变了我的决定。在这两个事例中，从远处看来，某个糟的事情因其随后的善的缘故好像值得承受。但是，当糟和善这两者都更近了的时候，天平则向另一边倾斜。

下面是另一个例子。



每条弧线的高度表明我在任何一个时刻对两个可能的未来报偿之一的关心程度。我对较为遥远的未来的关心较少；而且我的关心中所减少的量值呈现出在越近的未来则越大。这些弧线恰在我得到这些报偿之前最为陡峭这个事实就表明了这一点。对这些主张重新加以描述可能有所帮助。如果两个相似的事件之一将晚一个月发生，我现在对此则关心得更少。我的关心将与我对早一个月的另一个事件的关心成比例。当这两个事件在未来中更遥远的时候，我当前对它们的关心中成比例的差异将更少。当早一些的事件就处于当下的未来的时候，那么成比例的差异将是最大的。

这些主张解释了为什么在我的图表当中两条弧线是相交的。当它们相交的时候，我的优先选择发生了变化。从3月来判断，我宁取6月更大的报偿而不是5月较小的报偿。从4月末来判断，我则宁取5月较小的报偿。[8]

接下来考虑一下某个具有不同折扣率——指数贴现率——的人。这样的一个人按照每月百分之n的一个常量给未来贴现。这个人对两个未来事件的关心程度之间总是存在同一成比例差异。他的优先选择因而并不以上述方式发生变化。正因为如此，他可能错误地认为他没有什么贴现率。[9]

近期偏向通常以更为简单的方式表现出来。当筹划未来的时候，我们通常把快乐纳入较近的未来而把痛苦往后推迟。但是这个偏向通常会被另一种对待时间的态度所掩盖。后者乃是未来偏向。这个态度并不适用于那些令我们自豪或惭愧的事件：即那些给我们的生

活画面添光加彩或抹黑的事件。就像近期偏向一样，这个未来偏向最为明显地适用于它们本身令人惬意或痛苦的事件。当这样的一些事件处于未来而不是过去的时候，对它们的思考给我们造成的影响更大。企盼一种快乐一般来说要比回顾一种快乐更为令人惬意。而且就痛苦的情形而言，前后之间的差异甚至更大。比较一下一个英国小学生被打前后的心态。

我们的行动方式看起来时常表明我们并非近期偏向：我们把痛苦纳入较近的未来而且把快乐往后推迟。未来偏向为此提供了解释。我们想把痛苦抛在我们后面而把快乐保持在我们前面。既然第二个偏向与第一个偏向相冲突，我们以这两种方式行动的倾向不能够表明我们对近期没有什么偏向。我们的近期偏向可能总是被未来偏向所压倒。我仍然记得，在吹熄了我10周岁生日蛋糕上的蜡烛之后，我决心在未来总要最后吃而不是最先吃最好的部分（蛋白杏仁糖果）。

再看一个例子。假设我必须选择什么时候接受某个痛苦的治疗过程。如果我等上一年，那时医院将添加新设备，治疗将只有一半的痛苦。而且假设我的贴现率一年之内将跌到一半。如果我推迟治疗一年，那么我现在对它的关心就只有四分之一。它本身将是一半的痛苦，而且我现在对它的贴现率是一半。但是如果我推迟该项治疗，我将具有一整年的痛苦预期。这样一种前景，即便已经经过贴现，对我现在而言也可能看起来比那个即刻治疗的前景更糟。如果是这样，尽管我存在近期偏向，我将选择将有两倍痛苦的现在予以治疗。

有一些人并不是更加关心近期的东西。一些人甚至更加关心长远的东西。节约或推迟满足的习性能够是强迫性的。但是我们在此无需判定究竟有多少人具有这种近期偏向。

另一个问题更为重要。人们时有这样的主张，那就是，这个偏向总是由想象力的某种失败或者某种虚假的信念所导致。例如，有主张说，当我们想象更遥远的未来中的痛苦的时候，我们对它们的想象较不那么栩栩如生，或者错乱地认为它们由于某种原因将较不实在或较少充满痛苦。自从柏拉图作此主张以来，[10] 就一直经常为人所重复。于是皮古主张说我们有“望远功能方面的缺陷”。[11] 而且这一主张深深地嵌入了我们的语言之中。一个人如果较不关心他自己的更遥远的未来，则是不谨慎的或无远虑的——这些词在拉丁语中的意思是说一个人没有对未来的远见。而一些经济学家则称这一态度为近视症。

柏拉图的主张通常正确。就许多人的情形而言，它为他们偏向于近期提供了部分解释。如果这个主张总是为真而且提供整个说明的话，那么这一点会是相当重要的。如果是这样的话，那么这个偏向则永远不会逃过理想的审慎过程。这会减少S与某些P版本之间的冲突程度。但是正如我在第73节和附录C中所论证的，S和P仍然不会相契合。

尽管这是一个事实问题，但是我相当肯定的是，柏拉图的主张通常是虚假的。一种检验方法会是这样的。在一个实验中，某人必须就其是否为了某种快乐之故而忍受某种痛苦作出决定。这个人知道，一旦他作出这个决定，他将吞服诱发他忘记这个决定的一种药丸。这使快乐或痛苦的预想成为不相关的。这个人还知道，直到他作出决定的那一刻之前，我们才告诉他这个痛苦和快乐的时间选择（timing）。我们仔细地描述了两种经验会

包含的东西。所以这个人可以完全知情地作出决定，他可以尽其所能，栩栩如生地想象忍受这个痛苦和享受这个快乐会是什么样子。然后我们告诉他说，这一痛苦会是即刻到来的，而快乐将会延期一年。现在这一快乐在他看来并不栩栩如生吗？至少就我自己的情形而言，我肯定它不会如此。假设，如果这一个痛苦会是即刻到来的而快乐将会延期一年，那么这个人具有不选择两者中的任何一个的温和倾向。他断定这个快乐不足以让他值得忍受这个痛苦。然后我们又告诉他我们搞错了：这个快乐会是即刻到来的，而这个痛苦将延期一年。我认为很有可能的是，这个人的优先选择现在会出现变化。他现在可能断定，为了享受这个快乐之故，这个痛苦是值得忍受的。既然，当这个人设想这两种经验的时候并不知道它们的时间安排，那么他的优先选择方面的这样一种变化不会产生自这样一个所宣称的事实，那就是，后来的经验在想象中总是看起来并不栩栩如生。我们就会有充分的理由相信，这个人是基于近期偏向，而且在某种意义上逃过理想的审慎这一劫。

我认为这种近期偏向是普遍的。但是为了避免争论，我们可以讨论一个想象的人。这个人之所以更关心他的较近期的未来，只是因为它更近一些而已；而且即便当他知道有关事实、思虑清楚的时候也是这么做。我将称这人为重近者。正如我所认为的，至于实际上是否存在许多像这个人一样的人，这一点并不影响论证。

既因为相关事实是值得怀疑的，又因为有关自我利益的敌对理论之间的分歧，所以，对某人而言什么会是最好的或者什么是最符合利益的这一点时常并不清楚。但是就所有令人信服的理论而言，有一点是得到认同的。当我们在决定什么符合一个人的利益的时候，我们应当因不确定性而打折扣，而不应当仅仅因遥远性而打折扣。我们不应当给予这个人更遥远的未来以较小的权重，也不应当给予他目前的愿望以更大的权重。

我们可能认为，我们有时应当给予某个他人的当前愿望以更大的权重。我们可能认为，压抑这个人的当前愿望、强迫他去做对他而言将会最好的事这一点是错误的。但我们会因为它侵犯了这个人的自主权而认为这一点是错误的。这符合我的这样一个主张，那就是，按照有关自我利益的所有令人信服的理论，在决定什么对某人而言会最好的时候，我们不应当给予这个人当前的愿望以更大的权重。我们应当给予这个人的生活的所有部分以平等的权重。

按照自利论，当某个人做他明知对他自己来说更糟的事的时候，他的行动是非理性的。我所说的那个想象出来的人时常以这种方式行动。因为他是基于近期偏向，重近者经常审慎地推迟那些痛苦，以预见到它们变得更糟为代价。在这些情况下，他是在做他明知对他自己来说更糟的事。

现在让我们把他的态度与一个利己的人的态度相比较。近期偏向比那个有利于自身的偏向较少合乎理性吗？我们的肯定回答对于S的辩护而言是相当重要的。

重近者知道相关的事实，而且是在清晰地思考。我们应当再添加一个假设。那些具有某个偏向的人们可能希望不带有这个偏向。这一点就对近期偏向这一情形而言是相当普遍的。在描述了这个偏向如何使他的行动有悖于自己的利益之后，休谟写道：“对于这个自然的弱点我可能非常抱憾”。[12] 我们应当假定重近者没有这样的遗憾。只有这个假定才使

我们所做的比较显得公正，因为那些利己的人们被典型地假定为对他们那些有利于自身的偏向并不感到遗憾。况且，在拒斥S方面，重近者将诉诸P；而P的那个批判性的版本可能对行动者希望自己所不具有的那些愿望大打折扣。该版本可能主张，我们应当给予这样的一些愿望较少的权重，甚至不给予它们什么权重。我们因而应当假定重近者并不为他的近期偏向而感到遗憾。

它可能遭遇到这样的诘难，那就是，当他身受这个偏向的后果之苦的时候，他必定为具有该偏向而感到后悔。但是正如我在第71节中所解释的，重近者既从不对他现在具有这个偏向而遗憾，也从不对他在较近的过去具有过这个偏向而感到遗憾。他充其量会为曾在更远一些的过去具有过这个偏向而感到遗憾。因为他当前的偏向，他就像他所做的那样行动；而且，他从不为这个偏向而感到遗憾。

63.一个自杀性的论证

自利论者应当如何批判重近者？如果让他们选择一个很快到来的轻微痛苦或者后来一些的一个更严重的痛苦，那么他们通常审慎地选择那个更严重的痛苦。而且他时常是优先选择一个很快到来的小快乐而不是一个后来到来的大得多的快乐。因而他必定附和休谟主张说：“我如果选择我所认为较小的福利而舍去较大的福利……那也同样不是违反理性”。[13] 这一点——审慎地选择他承认对自己更糟的事——看起来是可能有的最为清楚的非理性事例。S论者或许说：“合理性的第一条规则就是拒斥你明知更糟的事。”

重近者会回答说：“如果两个痛苦之间的惟一区别是一个会更糟的话，我接受你的规则。但是，在我们正在讨论的那些事例中，还有另一种区别。当我在两个痛苦之间进行选择的时候，我既考虑它们会多么痛苦，又考虑我应当多久不得不经受它们。我并非只是在选择我明知更糟的事。只有当更糟的程度对我现在来说被未来更进一步糟的程度所超过的时候，我才选择了两个痛苦中更糟的那一个。”

该S论者必定回应说，把近这一点考虑进去是非理性的。他或许主张，引用罗尔斯的话来说就是，“纯粹的时间上的位置或与当前的距离，并不是偏爱一个时刻而非另一个时刻的一个理由。”[14] 更宽泛一些说，该S论者可能恢复那个时间中性的要求。

我在前面论述过，如果S论者假定有关自我利益的愿望实现论，他就应当舍弃那个时间中性的要求。按照这个有关自我利益的理论，这个要求并不令人信服地蕴含着这样一点，那就是，我们现在应当努力实现我们一度拥有的某些愿望，即便我们现在并不拥有而且后来也将永远不会有这些愿望。在下文中我将假定S论者拒斥愿望实现论，要么接受快乐论，要么接受目标列表理论。根据这个假定，如果S论者要求时间中性，那么他就无需主张我们应当努力实现这样一些过去的愿望。他的主张能够是这样的，那就是，当我们在考虑快乐与痛苦的时候，或者幸福与受苦的时候，纯然的时间选择上的差异不能够具有合理性方面的重要性。

S论者应当如何支持这个主张？为什么不应当把时间考虑进去？他或许说：

一个某事何时发生方面的纯粹差异不是其性质方面的一种差异。一个痛苦处于更遥远的未来的这个事实，将不会使之到来的时候变得较少充满痛苦。

这是一个杰出的论证。这是迄今对重近期偏向的一个最好的诘难。但是S论者不能够使用这个论证。它是一把双刃剑。同一论证能够用来针对自利论。正如重近者把何时感受到一个痛苦考虑进去一样，S论者把何人将感受到痛苦考虑了进去。而且一个在何人感受到痛苦方面的纯粹区别并不是其性质方面的一个差异。一个痛苦是某个他人的痛苦这个事实并不使之变得较少充满痛苦。

S论者考虑进去（1）那些痛苦会如何糟糕，以及（2）何人感受到它们。他因而有时候选择两个痛苦中更糟的那一个。他有时候选择一个对某个别人而言更糟的痛苦，而不是对他自己而言较轻的痛苦。（可能看起来他总是会作出这种选择。但是这假定了S论者必定是纯粹自私的。正如我所主张的，这是一个错误。一个接受S的人可能爱某些特定的他人。因而，如果他逃避了某个较轻的痛苦，而代价却是施加给他所爱的某个人以更糟的痛苦，那么对他而言可能更糟。）

重近者考虑进去（1）那些痛苦会如何糟糕，（2）何人感受到它们，以及（3）何时感受到它们。他能够对S论者说："如果你能够把何人将感受到某个痛苦考虑进去，我为什么就不能够把何时某个痛苦被感受到考虑进去？"对这个问题可能有一些答案。可能有一些论证表明，个人同一性方面的那些差异具有时间选择方面的那些差异所不具有的一种重要性。我迄今所表明的要点只在于此。在解释为什么时间不能够具有合理性方面的重要性的时候，S论者不能够使用那个明显的、最佳的论证。他不能够诉诸这样一个事实，那就是，一个痛苦并不因为它是较不近的而较少充满痛苦。一个痛苦并不是因为它属于某个别人而较少充满痛苦。

S论者或许说：

你误解了我的论证。一个痛苦处于你的更遥远的未来这一点不能使之对你变得较少充满痛苦。但是，一个痛苦是某个别人的痛苦这一点却使之对你变得较少充满痛苦。如果它是别人的痛苦，它将一点都伤不到你。

这些话中的第二句提出了一对主张。一个痛苦处于我的更遥远的未来这一点并不使之变得要么（a）较少充满痛苦，要么（b）较不属于我。（a）为真，但是并不相关，因为它所诉诸的那个诘难同等程度地适用于自利论。一个痛苦是某个别人的痛苦这一点并不使之变得较少充满痛苦。（b）同样为真。一个痛苦处于我的更遥远的未来这一事实并不使之变得较不属于我的痛苦。但此点为真并不是一个论证。S论者在抨击重近者时所需要主张的是：何人感受到痛苦方面的区别具有极大的合理性方面的重要性，而何时一个痛苦被感受到方面的差异则并不会具有合理性方面的重要性。（b）所指出的一切是，这是一些不同的差异。时间并不像个人同一性一样。凭它自身，这不能够表明时间较不重要。

我现在将总结一下这些主张。S论者必须批判重近者。根据S，我们既应当把痛苦程度方面的差异考虑进去，又应当把受苦者同一性方面的差异考虑进去。重近者还把时间选

择方面的差异考虑了进去。S论者尚未说明，个人同一性方面的差异具有时间选择性方面的差异所缺乏的合理性方面的重要性。对这个主张可能有一些论证。但是我还没有给出这样的一个论证。S论者不会使用那个最佳论证。他不会以主张时间选择方面的那些差异不是痛苦程度方面的差异来拒斥时间选择方面的那些差异。它们也不是个人同一性方面的差异。S论者也不会基于时间选择性方面的差异不是个人同一性方面的差异来拒斥时间选择方面的差异。这些是不同的差异这一点并不能表明一个具有别人所不具有的合理性方面的重要性。

64.过去的或者未来的受苦

S论者或许主张，没有什么论辩的必要。我们不会论证每一件事情；有一些事情就得要假定。而且有关他当前的主张他就可能这么说。他可能说，当我们把“它发生在何人身上？”与“它何时发生”这些问题加以比较的时候，我们清楚地看到，只有前一个问题具有合理性方面的重要性。我们清楚地看到，如果某个痛苦将被某个别的人所感受到，那么对它较少关心就并非是非理性的；但是，只是因为某个痛苦被一个人本身何时感受到方面的差异而对它较少关心则是非理性的。

情况是这样吗？对近期偏向并不是我们的相对于时间的惟一偏向。我们还偏向未来。这个态度是非理性的吗？

考虑一下我的过去的手术或未来的手术。

事例一。我在某个医院，要做某种手术。因为这是一种完全安全的手术，而且总是取得成功，我对于手术结果没有什么害怕之处。外科手术可能是短暂的，也可能是漫长的。因为我得同医生配合，所以我不能够用麻药。以前我曾经做了一次手术，而且能够记得如何充满痛苦。在一项新方法下，鉴于手术如此充满痛苦，故现在事后都使病人忘记手术。某种药物清除掉他们最后数小时的记忆。

我刚刚醒过来。不能够记起入睡过。我询问我的护士是否已经决定何时给我动手术，手术得要多长时间。她说她知道有关我与另一个病人的事实，但是她记不清哪些事实适用于哪一个人了。她只能够告诉我下述情况为真。我可能是昨天动了手术的那位病人。在这种情形下，我的手术是迄今所实施的最漫长的手术，持续了10个小时。我也可能是有待今天晚些时候进行一次短暂手术的那位病人。要么我的确遭受了10个小时的手术为真，要么我将遭受1个小时的手术为真。

我请求那位护士弄清楚哪一个为真。当她离开期间，对我而言我优先选择哪一个为真是清楚的。如果我得悉第一种情况为真，我将大大地松一口气。

我的未来偏向使我在此对于我的痛苦是在过去这一点感到如释重负。我的近期偏向可能同样使我对某个痛苦已经被延迟这一点感到如释重负。无论在哪一种情形下，我或许都会为我的磨难优先选择某个与之不同的时机，即便由于这个不同的时间该磨难会糟糕得多。较之今天晚些时候1个小时的痛苦，我或许像重近者一样优先选择明年10个小时的痛苦。或者，就像在这个事例中的情形一样，我或许优先选择昨天10个小时的痛苦。

这第二个优先选择是非理性的吗？我应该代之希望我是痛苦尚待到来的第二个病人吗？在我讨论这个问题之前，我应当解释一下该事例的一个特征：诱发性失忆。

一些学者主张，如果我的未来的某个部分将并不借助记忆与我的生活的其余部分相连，那么我就能够合乎理性地忽视在这个期间将发生在我身上的事。对这些学者而言，双重剂量的失忆就像麻药一样好。如果我在受苦的时候将没有什么记忆，而且我后来将没有什么对于我受苦的记忆，我则无需——他们主张——关心这个未来的受苦。这是一个有争议的主张。但是，即便它得到正当性的证明，它也并不适用于我所举的例子。这个例子并不包含双重剂量的失忆。在我充满痛苦的手术期间，我将具有我的所有记忆。固然事后我将被诱发忘记该手术，但是这并不消除我关心我的未来所受之苦的理由。如果我们否认此点的话，那么我们就会不得不主张，当某人已知他将要死去，他得知他将痛苦地死去这个额外事实的时候，他不应当在乎。他后来将不记得这些痛苦。

如果我们设想自己处于那个今天晚些时候将受1小时苦的病人地位，那么我们绝大多数人会有所关心。即便知道我们以后将不会记得这1小时的痛苦，我们也会有所关心。而且现在我可以解释为什么我所举的那个事例包含诱发性的失忆。这提供给我们那个正确的比较。如果我已经获悉我是第二个病人，那么我就处于下面的这个心态。我相信我今天晚些时候将遭受1小时的痛苦，而且我能够大致想象这个痛苦将有多么可怕。这足以令我关心。如果相反我获悉我是第一个病人，那么我就处于那个全然可比较的心态。我相信昨天自己的确经受了10个小时的痛苦，而且我能够大致想象那场痛苦会有多么可怕。我的心态只是在我正在讨论的两个方面有所不同。我的信念具有一个不同的时态，它是有关过去而不是有关未来。而且它是一个有关10个小时的痛苦而不是1个小时的痛苦的信念。如果我并非只是相信我昨天遭受了痛苦，而且还记得这场痛苦，就会使那个比较出现混乱。当我相信今天晚些时候我将受苦的时候，我没有什么与这个未来所受之苦的记忆可比的。而且痛苦的记忆是多种多样的；一些本身充满痛苦，而另一些则不然。假如有关我过去的痛苦我只会具有我有关未来的痛苦所会具有的——伴有对该痛苦之可怕的想象能力的一个信念的话，那么它就因而从该事例中除去一个不相干的且令情况更加复杂的特征。

诱发性失忆净化了该事例。但是它仍然可能引起怀疑。我因而补充

> 事例二。当我醒来的时候，我的确记得昨天的一段长时间的受苦。但是我无法记得这段时间有多么长。我问护士我的手术是否完成，或者是否需要进一步的外科手术。如前所述，她知道两个病人的有关事实，但是她不能够记起我是其中的哪一个了。如果我是第一个病人，那么我昨天就经受了5个小时的痛苦，而且我的手术结束了。如果我是第二个病人，那么我昨天经受了2个小时的痛苦，而且我将在今天晚些时候遭受另一个小时的痛苦。[15]

在事例二中，没有失忆症；但是这并不带来什么差异。要么我遭受了5个小时的痛苦，而且再没有更多的痛苦要到来；要么我遭受了2个小时的痛苦，而且还有1个小时的痛苦要到来。我会再次宁愿第一个情形为真。我会宁愿我的生活包含更多小时的痛苦，如果这意味着之后不再有这一痛苦到来的话。

如果我们设想我们自己处于我在这两个事例中的位置，我们绝大多数人会具有我的优先选择。如果我们并不知道我们是已经遭受了数小时的痛苦，还是将在后来遭受1个小时

的痛苦的话，我们绝大多数人会强烈地宁愿第一种情况为真。如果我们能够使之为真的话，我们会毫无疑问地这样做的。如果我们信教的话，我们可能会祈祷这一点为真。按照一些说法，这是一个可以想象到的对过去产生影响的方法。上帝之所以可能已经使某个过去的事件发生，只是因为在那时他预见到了我们后来的回望祈祷，而且他选择了恩准这个祈祷。即便我们并不相信我们能够以这种方式，通过上帝的神恩，造成我们的痛苦是在过去，我们也会强烈地宁愿它是在过去，就算代价是它持续十倍长也在所不惜。

这种优先选择是非理性的吗？我们绝大多数人会给出否定的答案。如果S论者接受这个答案，那么他必须放弃他有关“何时？”这一问题在合理性上并不重要的主张。他不会主张说，痛苦的时间选择上的一个纯粹的差异，或者它与当前时刻的关系上的一个差异，“本身不是对它予以或多或少关注的一个合理的根据”[16]。一个痛苦是在过去还是在未来，纯粹是它与当前时刻的关系中的一个差异。而且，如果更多关注那些处于未来的痛苦并不是非理性的，那么何以更多关注处于更近一些的未来中的痛苦就是非理性的？如果S论者承认对时间上中立的一个背离是可以得到辩护的，那么他如何能够批判另一个？

65.因果关系的方向

S论者或许说：“既然我们不能够影响过去，那么这就是对之较少关心的一个良好根据。不存在什么对于近期偏向的这样一种正当证明。”

这一点能够得到回答。我们首先能够指出，即便是当未来就像过去一样不能够被影响的时候，我们仍然偏向未来。假设我们身陷囹圄，今天晚些时候将遭受折磨。在这样的一些情形中，当我们相信我们未来的所受之苦不可避免的时候，我们对它的态度并不落入我们对待过去的所受之苦的窠臼。我们不会认为，“既然这场折磨是不可避免的，那么就等同它已经是处于过去。”当这样的不可避免的痛苦处于过去的时候，我们则大大地松一口气。在这样的一些情形中，未来偏向不能靠诉诸因果关系而得到正当证明。与过去的痛苦不同，我们关心这样的未来痛苦的根据并非我们能够影响它们。我们明白，我们不能够影响它们。我们之所以关心这些痛苦，只是因为它们尚未处于过去。

S论者可能回应说：“这样一种正当证明无需在每种情形中都成立。当我们是在讨论一个一般性的态度的时候，我们必须满足于一个一般性的真理。这样的一些态度不能够是‘微调’。在绝大多数情况下，事件是否处于过去，对应于我们是否能够影响它们。这足以给予未来偏向提供正当证明。如果我们缺乏这个偏向的话，我们就会与之同等程度地去关心我们所不能够影响的过去的痛苦与快乐了。这就会分散我们对于我们所能够影响的未来的痛苦与快乐的注意力。因为我们的注意力会被这样分散，所以我们在努力获得未来的快乐和避免未来的痛苦方面的企图就会不那么成功。这对我们而言会更糟糕。”

我们会回答说：“如果这是真的，那么还有另一个类似的真理。如果我们同等地关心我们更远的未来中的痛苦与快乐的话，那么这就会分散我们对更加近期的未来中的痛苦与快乐的注意力。如果我们想要减轻我们未来的所受之苦，我们就应当更多地注意较近的未

来中那些可能的痛苦与快乐，因为我们用以避免或者减轻这些痛苦的时间更少。相似的主张适用于未来的快乐。我们对较近的未来加以影响的需要更加紧迫。如果你的主张证明对于未来之偏向是正当的，那么这个主张则证明对于近期偏向是正当的。”

我们会补充说：“甚至在我们不能够影响到近期的未来的那些特殊情况下，我们对它也更加关心。但是这些情形对应于我们其中不能够对未来施加影响的那些特殊情形。这两个对待时间的态度都大致对应于这些有关因果关系的事实。因而你的主张不能够说明这些态度中只有一个是可以得到辩护的。”

S论者可能说：“你忽略了一种差异。我们能够直接按照对于近期偏向而行动。如果我们预定今天晚些时候要遭受1个小时的痛苦，我们可能能够以使之更糟为代价来推迟这个痛苦。我们可能像重近者一样，把这个痛苦换成明年10个小时的痛苦。但是我们不会把这个痛苦换成昨天10个小时的痛苦。我们不会以使那些未来的痛苦更糟为代价来把它们置于过去。该重要差异就在于此。既然我们既能够影响近期的未来，又能够影响遥远的未来，那么我们的近期偏向时常造成我们的行动有悖于我们自己的利益。这个偏向对于我们来说是糟糕的。相反，由于我们不能够影响过去，所以，我们的未来偏向决不会造成我们的行动有悖于我们的利益。这第二个偏向对我们而言不是糟糕的。此乃只有这第二个偏向可以得到辩护的原因。”

对于这一说法有三个回应：（1）这个论证具有一个虚假的前提。一个态度对我们而言是糟糕的这个事实并不表明它是非理性的。它充其量只能够表明我们应当努力改变这个态度。如果某个我所爱的人被杀，在经过一段时间之后我应当努力节哀。但是这并不表明我没有理由哀伤。哀伤仅因带来不快乐并非就是非理性的。对于“你的悲伤是徒劳的”这个主张，休谟回应说，“的确如此，而这正是我感到难过的理由”。[17]

（2）即使（1）遭到否定，这个论证也失败。它假定，重要的是某个事物对我们而言是否糟糕。这是以尚待证明的假定为论据。S论者一直是在谴责近期偏向。如果我们有这个偏向，我们则对我们较近的未来关心得更多一些；而总体上说来对我们将更糟糕的东西在较近的未来对我们则可能更好。如果我们的偏向是可以辩护的，那么我们因而能够否定重要的是某个事物对我们而言是否糟糕这样一个假设。既然，如果我们的偏向是可辩护的，这个假设则能够被否定，那么它就不能够有助于表明我们的偏向不是可辩护的。

（3）尚未表明近期偏向对我们而言是糟糕的。因为我们有对较近未来进行影响的更紧迫的需要，所以近期偏向在某些方面对我们而言是好的。但是，且让我们假设这个偏向总的说来对我们而言是糟糕的。未来偏向也是如此。正如我后面将予以解释的，如果我们不是更加关心未来的话，对我们而言会更好。上述那个论证还有另一个虚假前提。未来偏向对我们而言并不糟糕这一点并不为真。

S论者必须谴责近期偏向。如果他的批评诉诸时间中性，那么他必须批评近期偏向。凭借诉诸有关因果关系的那些事实，S论者努力避免这个结论。但是这个尝试已经失败了。

在谴责近期偏向方面，S论者可能说：“既然我们对于影响近期的需要更加紧迫，那么

近期偏向就完全是自然而然的。进化把这个偏向给予所有动物并不令人诧异。但是，既然我们是理性的，那么我们能够上升到我们从进化所遗传的东西之上，而且能够批判性地对之予以审视。我们能够看清，这个偏向不能够是合乎理性的。某个痛苦处于更近的未来这一点不能够成为对之更加关心的一个理由。时间选择上的一个纯粹差异不能够具有合理性上的重要性。”[18]

如果S论者提出这个主张，那么有关近期偏向他必须提出相似主张。他或许说：“既然我们不能够影响过去，那么对之较少关心则是自然而然的。但是这个偏向不能够是合乎理性的。当我们不能够影响近期的时候，这一点最清楚。某个不可避免的痛苦是在未来而不是在过去这一点不能够成为对之更加关心的一个理由。当它处于过去的时候就如释重负是非理性的。”

在我的过去的手术或未来的手术中，我会宁愿我昨天的确遭受了数个小时的痛苦为真，而不是我在今天晚些时候将遭受1个小时的痛苦为真。这不是一个据之我能够作出的优先选择。但是这一点对于这个优先选择是否非理性这个问题并不相关。S论者不能够主张说，因为我不能够据之而行动，所以它并不是非理性的。他会说，“这个优先选择太荒谬了！对于不能够据之而行动，你应当感到感激。”而如果他仍然坚持我们对我们自己的关心应当是时间中性这个主张，这则是他所必须说的。如果他谴责近期偏向是因为当某个痛苦被感受到的时候，未来的偏向不能够具有合理性方面的重要性，那么他必须谴责未来偏向。他必须主张，当某个痛苦处于过去的时候感到宽慰是非理性的。我们绝大多数人会感到这难以置信。如果S论者坚持认为我们应当时间中性，我们绝大多数人会有异议。

66.时间上中立

S论者可能会改变其立场。他可能会谴责近期偏向，但并非基于“何时”这个问题不能够具有合理性上的重要性这个一般根据，而是基于一个更加特定的根据。

他可能会转向另一个极端，主张时间上中立是不可想象的。他可能会主张说，我们缺乏未来偏向是不可想象的。如果这点为真的话，他就会再次只是批评这两个态度中的一个。如果我们缺乏某个态度这一点是不可想象的，那么具有这个态度就不能够是非理性的。但是，与未来偏向不同的是，近期偏向显然是某种我们可能会缺乏的东西。我们可能会同等关心我们未来的所有部分。一些人就是这样。S论者可能会主张说，这是惟一合理的关心模式。

我们可能缺乏未来偏向这一点是可以想象的吗？我们那些对待过去的态度不会就像我们对待未来的态度。一些情绪或者反应预设了对于因果关系的信念。既然我们不能够影响过去，那么这些情绪和反应就不会是回顾性的。于是我们不会形成一种昨天做了某事的意向，也不会坚定地决意要把留在我们后面的事做得最好。

存在一些本质上瞻望性的、在某种意义上不能够由因果关系的方向所解释的心理状态吗？这是一个大问题，对此我无需给出一个完全的回答。考虑一下我们的未来偏向中所包

含的那些最为重要的心理状态就足够了。

其中之一是愿望。我们的某些语言提示着，愿望本质上是瞻望性的。比较一下“明年冬季我真想去威尼斯”与“去年冬季我真想去过了威尼斯”。第二个主张有些含糊不清。

我们的语言在此具有误导性。考虑一下

> 我的时间上中立的愿望。我获悉一位老朋友在某个遥远的乡村正奄奄一息。我们过去是在愤怒中分开的，为此我现在很自责。在获悉我的朋友已奄奄一息之后，我有一种请求她原谅我的强烈愿望。鉴于没有办法用电话同她联系，我所能够做的最好是给她寄一封快信，请求得到原谅，并与她道别。一个星期之后，我并不知道我的朋友是否仍然活着，也不知道她是否收到了我的信。我最强烈的愿望是，她在死前收到了我的信。

如果愿望本质上是瞻望性的，那么我必然被当作处于两个心理状态之中：一个有条件的愿望和一个有条件的希望。我一定被说成是想要我的朋友，如果还活着，在死前收到我的那封信；而且希望，如果她死了，她在死前收到了我的那封信。但是这种表述，即便是语言上所要求的，也是具有误导性的。在此区分出愿望与希望这两个心理状态是把一个本质上单一的状态再分开来。我的“希望”在其本质上和力度上就像我的“愿望”一样。我所想要的是我的朋友先于死亡之前收到这封信。只要这些事件以这样的顺序发生，至于它们是处于过去还是未来我都无所谓。

因而，即便有点改变概念，最好也要说我们能够有一些有关过去的愿望。这是一种变化这一点并不清楚。例如，我可能想要这样一件事情是真的，就是我昨晚醉酒的时候没有做出什么丢人的事情。而且我可能因其本身之故而想要这是真的，而不是因为它对我的未来的可能影响。同样地，在读过济慈 [19] 或者凡·高 [20] 信之后，我可能想使这样一点是真的，那就是，他们明白自己的成就有多么伟大。

在这些事例中，我并不知道真相如何。假设我确实知道我昨晚做出了丢人现眼的事情。我能够想要我并没有丢人现眼这一点是真的吗？称之为但愿会更自然一些。但是这一区分看起来也并不重要。当我获悉我自己丢人现眼了之后，我的愿望——我未丢人现眼——成为一个但愿。但是这个但愿可能绝不比那个愿望弱一些。

如果我们主张我们能够想要某个我们明知虚假的东西为真，那么这可能改变了愿望这个概念。我们无需断定我们概念中的这个变化是否会是一种改进。我们正在讨论的是一个与之不同的问题，即我们是否能够具有一些有关过去的愿望。我已经主张说我们能够，即便我们的某些语言提示着我们并不能够。我们能够用我们语言的其他部分来表达这样的一些愿望。我们能够说，就像我们已经所做的那样，我们想要某个事件确实发生了或者并未发生这一点是真的。

可能有诘难说，愿望本质上是与可能的行动联系在一起的。这就像“应当”蕴含“能够”这一主张一样。按照这个观点，我们不能够具有一些我们会不可能据此行动的愿望。从这个一般性的主张，我们会推演出这样一个特殊的主张，那就是，我们不能够具有一些有关过去的愿望，因为我们不能够影响过去。 [21]

这个一般性的主张为假。当然，在愿望和行动之间存在密切的联系。如果我们强烈地

想要某事为真，我们就应当努力弄清我们能否使之成真。“想要之原始迹象就是努力去得到”。[22] 但是此处愿望居于首位。在我们能够想要某事为真之前，我们并非一定要明白我们是否会使之为真。

我们能够承认愿望与行动相连的一种方式。如果人们不会行动，那么他们就不会具有愿望。除非我们还具有了行动的概念，否则我们不会具有愿望的概念。但是我们能够具有一个特定的愿望而无需能够按此行动。即便当我们知道不仅我们本就不可能，而且其他任何人本来也不可能使之成真的时候，我们也能够想要某事为真。毕达哥拉斯学派曾想使2的平方根为一个有理数。这个愿望的实现在逻辑上是不可能的。既然我们能够具有一些即便全能的上帝都无法实现的愿望，那么特定的愿望并不与可能的行动相连。这消除了据以否定我们能够具有一些有关过去的愿望的根据。

下面我们能够考虑一下这个讨论中最重要的那些心理状态了：对某个未来事件的期待，以及其反面——充满痛苦的或者令人忧伤的预想。这两个心理状态本质上都是指向未来的。但这可能又是一个表面上的真理。会有指向过去的可比状态吗？

可能有人认为，我们实际上具有这样的一些回顾状态。对于未来的偏向并不适用于许多种类的事件，比如那些令我们自豪或惭愧的事件。尽管认识到过去的一个成就可能给我们带来快乐，但是这与期待并不类同。我们正在讨论的我们的态度不是有关我们的生活包含某些事件这个事实，而是有关我们在其他生活时刻经受这些事件的经验。为简单性起见，我一直在讨论的是对本身纯粹愉快或痛苦的那些经验的态度。我们事实上以我们期待未来快乐的方式回顾过去的快乐吗？

再度存在着一种由记忆所带来的复杂性。这些记忆本身能够是愉快的或是痛苦的。我们可能享受回忆快乐，而不愿回忆痛苦。但是这两者中没有哪一个与预想的痛苦和快乐严格地具有类比性。我们因而需要考虑我们对待这样的一些过去的痛苦与快乐的态度，那就是，我们知道它们，对之却并没有痛苦或愉快的记忆。

考虑一下我过去的那些煎熬。

> 事例一。我异常健忘。当被问及“你能记得10年前的5月份在你身上发生了什么？”这个问题的时候，我发现有关那个月的事情我什么都记不得了。然后我被告知说，在那个月之初我被发现患上了某种疾病，需要即刻进行4周非常痛苦的治疗。鉴于这个治疗完全取得成功，我没有什么根据去担心未来。当人们提醒我这个事实的时候，它唤起了一种本身并不痛苦的依稀记忆。

令我感到惊讶的是，人们提醒我说，10年前我经受了一个月的极度痛苦。现在我只有对这个事实的依稀记忆，以及想象我所经受的极度痛苦有多么糟的能力。当人们提醒我这个过去的煎熬的时候，我会心烦意乱吗？我会有某种相当于对痛苦进行预想的东西吗？我不会。我对这样的提醒者的反应会是完全漠然置之。

如果我获悉，距今10年之后我将经受一个月的极度痛苦，我就不会漠然置之。我会感到苦恼。但是，如果有人提醒我说，10年之前我经受了这样的一个月，我就绝不会感到苦恼。

既然我们有近期偏向，那么考虑一下事例二可能有所帮助

事例二。在我信以为是5月1日的那一天，我醒了过来。其实那是6月1日。我刚经历了相似的、非常痛苦的一个月，但是得到了完全成功的治疗。为了我对此不会具有痛苦的记忆，由此我忘记了这整整一个月。

我获悉我刚刚经受了一个月的极度痛苦。在此我也不会把这当成坏消息。更确切些说，我会对这样的一个事实感到遗憾，那就是，我一生中的一个月要不得不这样浪费掉。我对所宣称的成功治疗或许有点担忧。而且我也许具有某种担心，那就是，如果所诱发的失忆并不长久的话，我后来将具有对这次治疗的痛苦记忆。但是我一点也不会对在这个月期间我处于极度痛苦之中这个事实感到苦恼。对这个新近的极度痛苦我会完全漠然置之。相反，如果我获悉我将要经受这样的煎熬的话，我就会非常苦恼。

它涉及诱发性失忆这一点可能是对事例二的一个诘难。我因而添加

事例三。在我的实际生活中，我经受严重的痛苦已是家常便饭。我能够记得这些痛苦，但是这些记忆本身并不充满痛苦。我所能够记得的、所受的最厉害之痛苦当属1979年持续了三天的那一次痛苦。

当我忆起这非常痛苦的三天的时候，我一点都不苦恼。在想象的事例一和事例二中，我相信对于我过去的那些煎熬我会漠然置之。在我的实际生活中，我的确对于我过去所受之苦完全漠然置之。

我相信在这个方面绝大多数人像我一样。除非他们的记忆是痛苦的，否则他们对于他们过去所受之苦漠然置之。我知道一些人具有与之不同的反应。这些人主张，即便他们没有什么痛苦的记忆，他们发觉认识到他们过去的痛苦也令人些许苦恼。但是我不知道有什么人具有完全相当于预想之痛苦的东西。

事实上我们对我们过去的痛苦并不持有这个态度。而且我们并不以展望快乐的方式回顾快乐。会有这样的心理状态吗？“回顾”某个过去的事件，除了其时间上的方向性之外，就像展望一样吗？

我们可能说：“当我们想到某个未来的事件给予我们快乐的时候，我们展望这个事件。思考过去的事件会带给我们相似的快乐。对于预想的痛苦而言会有相应的回想的痛苦。”

它可能遭受到这样的诘难：“你们没有充分陈述展望所涉及到的东西。想到未来的快乐不仅仅固然带给我们快乐，我们还预想这些快乐。同样，我们预想痛苦。预想不能够具有一个回顾性的对应物。”

我们或许回答说：“我们可能不能够想象具有这一对应物会是什么样。但是这并不表明它不会被人所具有。那些先天失明的人不能够想象看到是什么样。”

这个回应可能并未答复这个诘难。如果是这样，我们的那些主张可以加以修正。即便回顾不会就像展望一样，但是会令人同等振奋，或者就痛苦的情形而言，令人同等苦恼。这会涉及到我们态度的一种变化。但这种变化是可以想象的。我们能够清楚地描述某个在

这方面与我们不同的人。当这样的一个人被人们提醒说他曾经经受了极度痛苦的一个月的时候，他就像获悉了他以后将经受这样的一个月那样的苦恼。对于那些令人愉快的事件他同样中立。当他被告知说他以后将享受某个非常愉快的时期的时候，他对获悉这一点感到欣然。他极为展望这个时期。当人们提醒他说他曾经享有过这样的一个时期的时候，他同等地感到欣然。我将称这个想象的人为无时间者（Timeless）。

这个人与我们非常不同。但是他的描述是前后一致的。我们能够因而拒斥上述的提法。我们或许缺乏未来偏向这一点是可以想象到的。即便我们在时间上不会完全中性，但是我们本来也可以会像无时间者一样。

67.我们为什么不应当偏向未来

我们的未来偏向对我们来说是糟糕的。如果我们像无时间者的话，对我们而言就会更好一些了。我们在某些方面会有所失。于是，当糟糕的事情处于过去的时候，我们不应当感到如释重负。但是我们也应当有所得。当好事处于过去的时候我们不应当悲伤。

所得在权重上会超过所失。一个理由会是这样的。当我们回顾的时候，我们能够足以承担起选择性。当这有助于帮助我们避免重蹈覆辙的时候，我们应该牢记我们的生活中的某些糟糕的事情。但是我们会允许自己忘记已经发生过的绝大多数糟糕的事情，而通过反复重温来保留我们所有的美好记忆。在我们展望的时候如果这么具有选择性，对我们而言则会是糟糕的。除非我们考虑到所有可能发生的糟糕事情，否则我们就失去避免这些事情的机会。既然当我们展望的时候不应该具有选择性，但是在回顾的时候我们却能够承受得起这么做，那么后者总体上说来会更加令人愉快一些。[23]

会有其他一些更大的收益。其一会是在我们对待变老和死亡的态度之中。让我们首先来考虑这样一个论证，伊壁鸠鲁借以主张我们未来的非存在不能够是某种痛惜之事。我们并不痛惜我们过去的非存在。既然如此，我们为什么应当痛惜我们未来的非存在？如果我们安之若素地对待一个，那么我们为什么不把这个态度延伸到另一个？

一些人主张说，这个论证是失败的，因为我们可能活得更长久，但是我们本不能够更早出生。这并非一个好的诘难。当毕达哥拉斯学派得悉2的平方根不是一个有理数的时候，他们对此感到痛惜。甚至当一些真理是假的这一点在逻辑上是不可能的时候，我们也会对这些真理感到痛惜。

伊壁鸠鲁的论证之所以失败另有原因：我们具有未来偏向。因为我们具有这一偏向，所以只是认识到我们一度受苦这一点现在可能并不烦扰我们。但我们安之若素并不表明我们过去所受之苦就不是糟糕的。就我们过去的非存在而言同样会如此。因而伊壁鸠鲁的论证只有对那些既缺乏未来偏向、又不痛惜他们过去的非存在的人们而言才具有说服力。既然没有这样的人，那么该论证就不对什么人具有说服力。

尽管该论证失败，但是它可能提供某种安慰。如果我们害怕死亡的话，该论证表明我们所惧怕的对象不是我们的非存在，而只是我们未来的非存在。想到我们过去的非存在我

们能够处之泰然，并不表明那不是某种令人痛惜的事情。但是，既然我们事实上并不心怀恐惧地看待我们过去的非存在，那么当想到我们不可避免的死亡的时候，我们可能能够用这个事实来减少我们的恐惧或者沮丧。如果我们时常想到而且泰然自若地对待我们身后的黑暗，那么这种安之若素可能转移到我们对待我们身前的黑暗的看法上。

现在假设我们缺乏未来偏向。我们就像无时间者一样。那么我们应当会在我们对待衰老和死亡的态度方面大大获益。随着生活的推移，我们可以展望的东西应当会越来越少，而可以回顾的东西会越来越多。如果我们设想另一个差异，这个后果将更加明显。假设我们的生活不是随着出生和童年开始，而是像亚当那样开始。假设，尽管我们都是成年人，而且具有成年人的见识和能力，但是我们只是刚刚开始存在。我们缺乏未来偏向。我们会被我们昨天并不存在这个想法大大地烦扰吗？

这取决于非存在错在何处。一些人认为它本身就是糟糕的。但是更加令人信服的观点认为，它惟一的过错是它造成我们的损失。假设我们接受这个观点。那么我们可能把它当作一个根据，据以对我们的生活是一个两端受到非存在约束的有限生活而感到痛惜。但是，如果我们刚刚开始存在，我们不会认为某种糟糕的东西就在我们身后。我们据以感到痛惜的根据只会是我们已经错过了许多本来会很好的东西。假设，即使我生为1700年前后少数享受特权的人物之一，我也仍然会像我现在实际上的这个样子。那么我会极为痛惜我事实上是出生在1942年。我会极为宁愿经历过先前两个半世纪的生活，在我的朋友中拥有像休谟、拜伦、契诃夫、尼采和西季威克这样的人物。

在我的那个想象出来的情形中，我们并不偏向未来，而且我们刚刚开始存在。尽管我们会痛惜我们没有更早一些存在这个事实，但是我们不会为昨天我们还并不存在这个想法大大地烦扰。我们不会带着绝大多数现实中的人们对待明天突然死亡这一前景会有的那种恐惧或悲伤来对待这个事实。我们之所以不会具有这样的恐惧或者悲伤，是因为，尽管我们不会有什么好东西可以回顾，但是我们会有可以展望的整个生活。

现在假设我们的生活几乎已经过完。我们将在明天死去。如果我们并不偏向未来的话，那么我们的反应就应当反映出我刚刚表述的那个反应。我们不应当为我们很快将不再存在这个想法大大地烦扰，因为，尽管我们现在没有什么可以展望的，但是我们拥有可以回顾的整个生活。

可能会遭到这样的诘难：“你现在能够回顾。但是，一旦你死了，你就不能够回顾了。而你明天将死去。所以你应当会为此而大大地烦扰。”我们本来能够回答说：“为什么？的确，在我们不再存在之后我们将永远不能够享受对我们的生活的回顾。我们现在没有什么可以回顾的，甚至没有回顾之快乐。但是同等为真的是，在我们开始存在之前，我们不能够享受展望我们生活的快乐。在我们刚刚开始存在之后，我们根本没有什么可以回顾的，甚至没有展望之快乐。但是那时我们没有什么受到巨大烦扰的理由，因为那时我们能够展望我们的整个生活。既然我们现在能够回顾我们的整个生活，为什么那个平行的事实——我们没有什么可以展望的——带给我们受到巨大烦扰的理由？”

这种推理忽略了那些本质上指向未来的情绪。它不会适用于其展望之快乐来自制定计

划或体验到诸选择的那些人们。但是当应用于那些坐享到来的生活快乐、更为被动的类型的人们的时候，该推理看起来是对的。而且，鉴于这对于我们而言部分是对的，那么这个推理表明，如果我们缺乏未来偏向的话，我们本会更加幸福。我们因衰老和死亡的临近所感受到的沮丧本会少得多。如果我们本来像无时间者的话，那么处于我们生命的终点就会更像是处于生命的起点了。在我们生活中的任何一点，我们本可以享受到对我们的整个生活的回顾或展望。

我业已主张，如果我们缺乏未来偏向的话，这对我们而言本来会更好一些。这与这样一个令人信服的主张相匹配，那就是，如果我们缺乏近期偏向的话，这对我们而言本来会更好。只是批判后一个偏向的话，在此并没有什么根据。这两个对待时间的态度总体上说来对于我们都是糟糕的。

既然我相信这个态度对于我们是糟糕的，那么我认为我们不应该偏向未来。这个信念并不是以有关这个偏向的合理性的待证假定作为推论的根据。按照任何一个令人信服的道德观点，如果我们全都更加幸福的话，会更好一些。正是在这个意义上，如果我们能够的话，我们不应该偏向未来。在给予我们这个偏向方面，进化否定了我们对待死亡的最佳态度。

68.时间的流逝

回到我的主要问题。这些对待时间的态度是非理性的吗？我们绝大多数人认为未来偏向并不是非理性的。我们倾向于认为，缺乏这个偏向会是非理性的。如是，我们可能并不完全被那个想象出的事例中所给出的推理所折服，在那个事例中我们是时间上中立的，而且明天将死去。我们能够描述某个这样的人，他并不怎么在意明天将死这个前景，因为他现在能够回顾他的整个生活。但是这个态度，尽管是可以描述的，可能看起来有些怪诞，或者包含一种荒谬的错误。

举一个更为简单的事例将有所帮助，其中不包含非存在和我们对待一个整体生活的那些态度。这可能是早先的一个例子的变体，涉及我们所想象出来的时间上中立的人。考虑一下

无时间者如何迎接好消息。无时间者在医院接受一个痛苦的手术，之后将伴随着一种诱发性失忆。他醒过来，对先前的一天没有什么特定的记忆。他问护士他将在什么时候不得不忍受这个痛苦的手术以及要忍受多长时间。如前所述，那位护士知道有关两个病人的事实，但是不敢肯定他是哪一个。不过，无论是两种情况中的哪一个，他的手术都需要非常长的时间，要足足持续10个小时。该护士知道下述一种情形为真。他要么昨天遭受了10个小时的痛苦，要么今天晚些时候将遭受10个小时的痛苦。

无时间者陷入忧伤。他本来希望手术更短一些。

当该护士返回的时候，她欢呼说：“好消息！你是那位昨天遭受过痛苦的病人”。

无时间者仍然愁眉不展。“这为什么是好消息？”，他问道。“我的煎熬一样痛苦，一样长。而且它同样是我生活的一部分。我的煎熬是在过去这一点为什么就应当给我现在造成什么差异？”

对于这个事例而言所诱发的失忆可能构成对它的一个诘难。我因而添加

事例二。无时间者做了这个手术，而且没有失忆。我们在他遭受煎熬的前一天和后一天去拜望了他。在后一天，无时间者还是那样愁眉不展。“为什么我应当感到宽慰？”他问。“我所受的煎熬是在过去怎么就会更好一些？”

无时间者是在犯一个错误吗？他应该感到宽慰吗？我们绝大多数人会给出肯定的回答。但是，倘若不以待证假定为论据，就难以解释为什么。我们或许说：“如果煎熬处于他的未来的话，他就会仍然不得不去经受它。既然它处于他的过去，那么它就过去了，了结了。”这不是对于为什么无时间者是非理性的这一点的一个进一步的解释。他“仍然”不得不去经受该痛楚，我们只是重申了它处于未来。

我们在此或许可以诉诸所谓的时间的流逝，或时间流变的客观性。我们或许说：“如果他的痛苦处于未来，那么它将越来越近，直到他实际上遭受该痛苦。但是，如果他的痛苦处于过去，那么它将只是越离越远。”这样的说法看起来表达了一个深刻的真理。但是这个真理却令人好奇地难以捉摸。“它将越来越近”意思指什么？难道这不是仅仅意味着，在未来的那些时刻，这个未来的痛苦将越来越临近将成为那时的当下时刻的东西吗？但是，在过去的那些时刻，一个过去的痛苦更靠近彼时的当下时刻。这种非对称性处于何处？

在回应中使用一个特定的隐喻——穿越时间的运动——是自然的。我们可能说我们是在穿越时间进入未来，或者未来的事件是在穿越时间进入当前，抑或当前或曰“现在”的范围是在进入未来。“现在”沿着历史事件的序列下移，“就像聚光灯沿着一排合唱队的女孩在下移。”

把“现在”（now）与“在此”（here）加以比较可能有所帮助。对于那些否认时间的流逝或时间流变的客观性的人们而言，“在此”和“现在”是严格地具有类比性的。它们两者都相对于一个特定思想者的思想或者话语。“在此”指的是这个思想者在某个时间所处的地点，而“现在”指的是某个特定的思想——牵涉到“现在”概念的一个思想——被思考到的时间。这两个词本可以被“此”（this）所取代，就像在宣告者的行话“此时此地”中那样。[24]

那些相信时间的流逝的人们会拒斥这个类比。他们会承认，在一个不包含什么思想者的宇宙当中，概念“在此”会缺乏应用。但是他们主张，即便在这样的一个宇宙当中，某些事情现在正在发生仍然会是真的，然后其他事情现在正在发生会是真的，然后复有其他事情现在正在发生会是真的，等等。甚至在一个没有生命的宇宙当中，“现在”的范围仍然会穿越时间从过去进入未来。

这个穿越时间的运动的隐喻可能是无法辩护的。我们穿越时间的运动有多快？我们可能不会满足于那个惟一可能的回答——“以每秒一秒的速率”。我们可能主张，如果要么是我们、要么是“现在”能够穿越时间运动，那么这个运动更快一些或更慢一些必定是有意义的，除非这没有什么意义。

该隐喻的那些批评者可能证明是正当的。但是这可能并不表明就没有时间的流逝或时

间流变的客观性这样一回事。这大概是一个“绝对真理”（a categorical truth），处于这样深的一个层次，以至于我们不应当期望它能够以隐喻的方式或者以其他什么方式得到解释。[25]

我不想竭力断定在这个辩论中真理位于何处。因而我对这两种可供的选择都将予以考虑。首先假设，就像一些哲学家和物理学家所认为的那样，时间的流逝是一种幻觉。如果是这样，时间中性就不能够是非理性的。在捍卫自利论方面，S论者必定谴责近期偏向。如果时间中性不能够是非理性的，那么S论者可能回到他早先的观点，即这样的中性是合理地所需要的。他然后必定主张，就像在某个无可避免的痛苦被推迟了的时候感到如释重负是非理性的一样，当某个无可避免的痛苦处于过去的时候就感到如释重负同样是非理性的。我们将会发现这是难以置信的。

其次假设，我们相信时间的流逝或时间流变的客观性是对的。那么S论者可能维持他后一个观点，而且诉诸时间的流逝。他必定仍然谴责近期偏向。他可能主张说：“尽管你有绝好的理由较少关心他人的痛苦，但是你不能够合理地较少关心你的处于更加远的未来中的痛苦。与当前时刻的纯粹距离在合理性上并不重要。”S论者现在可能以一种不同的方式支持这个主张。他可能放弃诉诸时间上的中性，即那个有关纯粹的时间选择在合理性上并不重要的主张。他可能代之以区别对待不同种类的时间关系。

我们此处应当谨记的是，我们绝大多数人具有第三种对待时间的态度：当前偏向。如果纯粹的时间上的选择在合理性上并不重要，那么更加关心当前的痛苦就不能够是合理的。我现在处于极度痛苦之中并不能够构成现在更加关心这个极度痛苦的根据。这可能看起来荒唐。当应用于当前偏向的时候，时间中性的要求可能看起来最不令人信服。当我在遭受极度痛苦的时候更加在意我的这个极度痛苦如何能够是非理性的？这样的一个主张看起来从根本上削弱了整个的关心的结构。只是因为当我们现在痛苦的时候所感受到的，痛苦才重要。只是因为未来的痛苦将在未来成为当前的痛苦，我们才关心未来的痛苦。如果未来的那些痛苦的表现就像“爱丽丝的明天停顿”[26]一样，而且永远处于未来的话，它们就会一点也不重要了。[27]

S论者现在可能主张说：“就我们对待时间的三种态度而言，一个是非理性的，另外两个则是理性所要求的。我们必须（must）更关心当前的痛苦，而且我们不能够（cannot）合理地关心过去的痛苦，但是我们切勿较少关心那些处于更远的未来而不是处于较近的未来的那些痛苦。”这个新观点缺乏一般性之吸引力。而时间选择上的纯粹差异——对“何时？”问题的纯粹回答——在合理性上并不重要这个主张中却有颇具吸引力的简单性。这个新观点尽管不那么简单，但是仍然可能证明是正当的。S论者或许主张，一经反思，它是直觉地令人信服的。他或许主张说：“当我们比较当前、过去和未来距离的时候，非常明显的是，前两者完全不同于第三者。前两者显而易见在合理性上很重要，为我们在关心方面的差异提供了正当证明。但是第三者显然是微不足道的。”

这些直觉不具有普遍性。就那些当无可避免的糟糕事件被推迟之时感到如释重负的人们的情况而言，许多人并不认为这种如释重负之感是非理性的。要么考虑一下近期偏向的

另一个后果：随着某个美好事件临近当前，我们所感到的那种高涨的兴奋——就像在剧院中的观众席上的照明灯暗下来的那一刻所感到的那样。许多人会把这样的兴奋看成并非是非理性的。

S论者或许说：“那些具有这些直觉的人们还没有充分考虑该问题。那些已经考虑过该问题的人们，诸如那些哲学家们，一般都同意这样一点，那就是，更为关心较近的未来是非理性的。”

正如我已经说过的，哲学家们的一致同意可能并不证明他们的观点正当。自利论长期以来处于主导地位。既然S已然被传授了两千多年的时间，那么我们必定期盼在我们的直觉中发现其某种回音。 S不能够仅凭诉诸可能已经由其教诲所孕育出的那些直觉而得到正当性的证明。

如果时间的流逝不是一种幻觉，那么S论者则无需只是诉诸我们的直觉。他能够主张，时间的流逝证明未来偏向是正当的。如果被要求解释为什么，他可能发现这相当困难。例如，没有什么迹象表明过去是不真实的。如果过去并不真实的话，那么就会非常容易地明白为什么过去的痛苦不重要了。为什么因为时间的流逝过去的痛苦就并不重要，则并不如此显而易见。

S论者或许主张说：“假设我们允许‘现在’的范围移动到未来这样一个隐喻。这解释为什么三种时间态度中的一个是非理性的，而另外两个则是理性所要求的。痛苦之所以重要，只是因为当它们处于当前或者处于‘现在’的范围的时候它们像什么。此乃我们现在处于痛苦之中的时候为什么必须更为关心我们的痛苦的原因。‘现在’移动到未来。此乃过去的痛苦为什么并不重要的原因。痛苦一旦过去，它们将只是远离‘现在’的范围。事情因未来的近之特性而有所不同。时间的流逝并不证明更为关心近期的未来是正当的，因为无论未来的痛苦多么遥远，它们终将进入‘现在’的范围之内。”

这些论证是否是些好的论证并不清楚。特别是最后一个可能是以待证假定作为论据。但是S论者可能代之以主张，诉诸时间的流逝，我们无需论证。他可能主张同样无需进一步的解释。这一点可能是另一个基本的真理，那就是，既然时间流逝，那么过去所受之苦完全不会是重要的——不会是合理关心的对象。获悉他的煎熬是在过去，无时间者并未感到如释重负。这可能不涉及能够得到解释的那种错误。该错误可能是如此重大，以至于超出了论证所及的范围。

69.一种非对称

通过放弃诉诸时间中性，而代之以诉诸时间流逝，自利论者大概已经加强了他的地位。但是我们应当考虑最后一类事例。我称之为我们所爱的那些人过去或未来所受之苦。

事例一。我是来自某个国家的流亡者，我的寡母还留在那个国家。尽管我对她极为关心，但是我很少得到有关消息。一段时间以来我知道她得了致命的疾病，将不久于人世。我现在获悉一些新情况。我母亲的疾病已经变得非常痛苦，而这种痛苦药物无法解除。在她死前接下来的为数不多的月份中，她将面临极度的煎熬。她将很快死去这一点我

已经了解。但是得悉她必须忍受痛苦我还是感到深深的忧伤。

一天之后我被告知，我所获得的消息部分不准确。有关事实是对的，但是时间方面不对。我的母亲的确受了数个月的苦，不过她现在已经死了。

我现在应该感到如释重负吗？我原以为我母亲所受的煎熬是在未来。但它却是在过去。根据S论者的新观点，过去的痛苦一点也不重要。获悉我母亲所受之苦这一点并未赋予我现在感到忧伤的理由。现在就宛如她是毫无痛苦地死去一样。如果我仍然悲伤的话，我就像那位无时间者一样了。我就是在犯一个如此重大的错误，以至于它超出了论证所及的范围。

最后这个例子可能对S论者有所撼动。他可能发现难以相信我的反应是非理性的。他可能说："你母亲是否经受那些受苦的月份对你而言怎么可能是重要的？即便她经受了，她所受之苦也是在过去。这根本不是什么坏消息。"但是，在应用于我对别的什么人的关心的时候，这些说法就显得较少有说服力了。

该S论者可能代之以试图修正他的观点。他可能说："我本不应当主张过去的痛苦简直是不重要。时间的流逝所蕴含的是，它们的重要程度较少一些。"但是这个修正是无法得到辩护的。一旦一个痛苦过去，它就完全过去了。处于过去不是一个重要程度问题。提出这样的主张不能令人信服，那就是，既然时间流逝，那么对于过去的痛苦具有某种关心、但又少于对未来痛苦的关心是合理的。有关我过去的那些煎熬应当作何主张？就这些情形而言，我对我过去所受之苦完全漠然置之。这是非理性的吗？尽管比我对于未来所受之苦所感到的哀伤要小一些，但是我应该有些哀伤吗？诉诸时间的流逝不能够令人信服地支持这个主张。而且难以相信，在这些情形中我的漠然是非理性的。

我所列举的事例揭示出我们在关心自己的过去和他人的过去方面的一种令人惊讶的非对称性。如果有人提醒我说我自己曾经一度不得不忍受数个月的痛苦的话，我一点也不会感到哀伤。但是，如果我获悉我的母亲在死前不得不忍受这样的一种煎熬的话，我会极为哀伤。

这种非对称性在下面的事例中有所减小：

事例二。此事例除了这样的一点之外——尽管我的母亲遭受了数个月的痛苦，但是她仍然活着，而且现在并不痛苦——就像事例一一样。

获悉我母亲过去所受之苦，此处我会较少哀伤一些。这种差异能够得到解释。如果我的母亲像我，她现在对她过去的煎熬漠然置之。（我们能够假设她对这个煎熬的记忆本身并不痛苦。）如果我们在关心自己和他人过去所受之苦方面有一种非对称性，那么倘若这种非对称性在他人现在已经死亡的那些情形中最为明显的话，则不会令人惊讶。如果我的母亲仍然健在，我当前的态度将自然而然地受到我所能设想到的她的当前态度的影响。既然我能够设想她现在对她过去所受之苦漠然置之，这就可能减少我对这个苦难的关心。但是，如果我母亲现在死了，那么她现在并不对她过去所受之苦漠然置之。既然我对她过去

所受之苦的关心不能够受到她的当前态度的影响，那么这就是我的关心以其最纯洁的形式示人之时。

她所受之苦是否持续到她的死亡这一点造成什么差异吗？

考虑一下

事例三。我得悉我母亲遭受了数月的苦，但是在她死前有一个月没有痛苦。在她的生活之内有这么一个时期，其中她所受之苦是在过去，而且如此一来对她而言不再重要。

如果这就是我所获悉的，这会给我的关心造成什么差异吗？我相信它最多会造成一点差异。获悉我母亲受了那么多月的苦我会深深地哀伤，即便我也知道她有一个月所受之苦处于过去。令我感到哀伤的不只是获悉我母亲痛苦之死。如果只是这点使我哀伤的话，而且获悉她死前不得不忍受数月的大量痛苦我并不哀伤的话，我的反应就会是如此地特别，以至于它恐怕会被忽略。但是我对那些我所爱的、现在已逝世的人们的那些过去的关心，不仅仅是对他们并未痛苦地死去的关心。获悉他们在生活中的任何时刻遭受了我原先并不知情的数月的痛苦，我都会感到哀伤。我相信绝大多数人在这个方面同我一样。

最后考虑一下

事例四。此事例除了这样的一点——既然我那时就知道了，那么我就并非获悉我母亲所受之苦——之外，其他则与事例三一样。

纵使我已经总有这一认识，但是一想到我母亲的生活中有数个月充满苦难仍然会令我黯然神伤。我再次相信，类似的主张适用于大多数其他人。就我们对待我们自己过去所受之苦而言仍然存在显著的非对称性，对于我们自己过去的苦难我们绝大多数人都近乎漠然置之。

可能有诘难说：“如果我们作出区分，那么这种非对称性就消失了。你问当苦难在过去的时候它是否重要。这串联起一些不同的问题。你是否应该感到同情是一个问题，你是否应该有所关心则是另一个问题。苦难是否在过去并不给同情造成差异，而只是对关心造成差异。我们只对他人感到同情。此乃你为什么对你过去的苦难漠然置之的原因。你不能够同情你自己。当你得悉你母亲的苦难的时候，你确实也应该感到同情。但是担心这个过去的苦难则会是非理性的，就像担心你自己过去的苦难会是非理性的一样。”[28]

我认为，这些主张并未消除这个非对称性。在事例一一开始，我就被告知，我母亲在死之前将遭受数月的痛苦。一天之后这个信息得到纠正：她死前确实遭受了数月之苦。按照刚刚陈述的那些主张，在早一天我应当大为担心，其时我相信我母亲的苦难将是在未来。当我获悉它是在过去的时候，我应当不再担心，尽管我仍然应当感到同情。当我不再有任何担心的时候，这总该大大地减轻我的哀伤吧，而且还改变其性质。但是我肯定的是，如果这个想象出来的事例出现的话，我的态度不会以这两种方式发生改变。我的哀伤或许较少一点，但是这个差异不会很大。我的哀伤也不会改变其性质。

某个事件是否在过去会影响到、也应当影响到我的那些与可能的行动相连的情绪。但是在这些事例中，当我认为我母亲的苦难是在未来的时候，我做什么都不会有用。我甚至不能够给她捎信。我因而不能够具有那种实际的关心——寻找我能够用以帮助我所关心的那个人的一些方式。在这些事例中，我的关心只能够是消极的。它只能够是忧愁和哀伤，没有寻求可能的补救方法的冲动。因为我的哀伤会呈现为这种形式，所以当我获悉我母亲的苦难是处于过去的时候其性质不会改变。

我承认，当我获悉这个事实的时候，我的哀伤或许较少一点。正如，如果我母亲活着的话，我的关心或许受到我母亲态度的影响一样，它或许也受到我对待我自己过去所受之苦的态度的影响。这个影响可能部分消除该非对称性。在我对自己所受之苦的关心之中，无论这个苦难是在过去还是未来，它都会造成差异。如果有关我的态度的这个事实影响到我对那些我所爱的人们的过去的苦难的关心的话，不会令人感到吃惊。既然我对他们的过去苦难的关心不可避免地受到我对我自己的过去苦难的关心的影响，那么我对他人所受之苦的关心决不能够呈现为完全纯粹的或者没有扭曲的形式。而且，正如我已经主张的，当我获悉我母亲的苦难是在过去的时候，我的关怀之心不会大大减少。

按照上面的诘难，我对我自己过去的苦难没有什么关怀之心，是因为一个人不能够同情他自己。这个主张一点也没有消除该非对称性。它只是一种重述。它承认了在我们对待我们自己生活中的过去苦难与我们所爱的那些人的生活中的那些苦难的态度之间有这个差异。

这一非对称性使捍卫自利论更为困难。一个S论者不能够令人信服地主张这个非对称性是合理地所要求的。特别是，他不能够在此令人信服地诉诸时间的流逝。如果时间的流逝证明我对我自己过去的苦难完全漠然置之为正当，甚或使这种漠然置之成为一种合理的要求，那么该S论者对于我对我所爱的那些人的关心必须有相同的主张。在有关我母亲之死的那个想象出来的事例中，她的苦难是在过去同样为真。

该S论者有关我们对于过去之苦难的态度应当主张什么？他可能主张说：“此处不存在一个独一无二地合乎理性的态度。如果你对你自己过去的苦难完全漠然置之，这并非是非理性的。但是对你自己过去苦难的了解导致你大为哀伤的话，这也不会是非理性的。同样，如果对你母亲过去苦难的了解使你大为哀伤的话，这不会是非理性的。但是如果你对她的苦难完全漠然置之的话，这也不会是非理性的。”

如果该S论者承认这一系列对过去的不同态度不是非理性的，他如何能够捍卫其有关在我们对未来的关心方面我们应当时间中性的主张？他仍然必须作此主张。但是，如果在过去所受之苦的情形中，同样地关心，或较少地关心，抑或一点也不关心并不会是非理性的，为什么在未来所受之苦的情形中只有一个态度是合理的？尽管没有彻底的不一致，但是难以相信在有关一系列对待时间的态度方面如此宽容的一个观点却在有关另一系列态度方面如此地严苛。

70.结论

我得出的结论是，一个自利论者有望能够予以辩护的观点只有两个：

（1） 如果时间的流逝是一种幻觉，那么时间上中立的就不能够是非理性的。该S论者或许重新提出我们必须时间上中立的主张。那么他必须主张，当苦难已经被推迟的时候，以及在它在过去的时候感到如释重负两者都是非理性的。如果他批评近期偏向，那么他也必须批评未来偏向。如果时间的流逝是一种幻觉，那么他必须同意（a）缺乏未来偏向不会是非理性的。他不能够也主张（b）具有这个偏向并不是非理性的，以及（c）具有近期偏向是非理性的。没有什么论证他可以用来支持这3个主张。如果他不谴责未来偏向，那么他就不能够凭借有关近期偏向对我们而言是糟糕的这个主张，来谴责近期偏向。未来偏向对于我们而言也是糟糕的。而且一个态度的合理性并不取决于它对我们而言是否糟糕。在这两个对待时间的态度之间存在一种差异：尽管我们能够直接按照近期偏向而行动，但是我们不能直接按照未来偏向而行动。但是这并不能够支持只有第一个偏向是非理性的主张。该S论者不能够主张，因为我们不能够按照未来偏向而行动所以它不是非理性的。如果他诉诸时间上中立，那么他因而必须主张，当我们的苦难在过去的时候感到如释重负是非理性的。我们将发现这难以置信。

（2） 如果时间流逝不是一种幻觉，那么该S论者可能辩护一个与之不同的观点。他或许主张，因为时间流逝，过去的苦难不会是重要的。那么他能够主张，对于无时间者而言当他获悉他的苦难完结了的时候并不感到如释重负则是非理性的。当我们思考我们自己的过去的时候，我们将发现这个观点令人信服。但是该S论者也必须主张，当我获悉我母亲在死之前受了苦的时候感到哀伤是非理性的。我们将发现这难以置信。

该S论者自己可能发现最后这个主张难以置信。如果他放弃这个主张，那么他就必须放弃诉诸时间的流逝。尽管这个诉诸或许支持那个笼统的有关过去的苦难简直不重要的主张，但是它并不能够支持那个有关我们被合理地要求对于过去的苦难要具有某种却较少的一些关心的主张。它也不能够表明在我们对待自己过去的痛苦和他人过去的痛苦的态度方面的区别是合理的。

即使时间的流逝不是一种幻觉，该S论者也可能回归他的第一个观点：要求时间上中立。那么他能够借助那个有关时间选择上的纯粹差异在合理性上并不重要的主张来谴责近期偏向。他能够主张，尽管何人感觉到某个痛苦是合理地重要的，但是某个痛苦何时被感受到则不能够是重要的。

如果他回归这个观点，该S论者必须谴责当前偏向。正是此处时间上中立看起来最不令人信服。当我处于极度痛苦的时候我们更加在意我的极度痛苦如何能够是非理性的？该S论者或许说：“在某种意义上，这不是非理性的。极度痛苦之所以是糟糕的，只是因为那时你多么在意它。但是在另一个意义上，你不应当偏向当前。如果让这样的一个偏向影响到你的决定会是非理性的。尽管你那时更在意该极度痛苦，但是你不应当，因为这一点，以预见到的后来更大的极度痛苦为代价而终结你当前的极度痛苦。在第一阶层面上，当你在感受到它的时候你更加在意你的极度痛苦。但是你不应当更加关心它是处于当前而不是处于未来。在第二阶的层面上，在你作出影响到你所受之苦的长度和时机的决定之处，你

能够而且应当是时间上中立的。”

如果他是在要求时间上中立，那么该S论者也必须谴责未来偏向。他可能说：“我们应当期待这个偏向由进化所产生。这解释为什么这个偏向只是诉诸或者更多地诉诸我们自己的生活。当我们考虑他人的生活的时候，我们能够上升到我们的进化的遗传性之上，而且能够看到时间上中立的令人信服之处。”

当某个信念或者态度具有一种进化的解释的时候，这本身就具有中立的蕴含。它本身不能够表明这个信念或者态度要么得到了正当证明，要么没有。但是假设我们具有其他一些根据来置疑某个态度。其辩护者们或许说：“我们全都具有这个态度这一事实就是认为它得到正当证明的一个根据。如果它并未得到正当证明的话，它为什么得到这么广泛的支持？”在回答这个问题的时候，一种进化的解释可能给它所解释的投下一层怀疑的阴影。它从根本上削弱了那个对立的解释——我们具有该信念或者态度是因为它得到正当证明。该S论者因而可能主张，我们未来偏向在我们自己的生活中是进化的一个纯粹产物，而不是合理地得到正当证明的。而且这个主张看起来得到在我们对我们自己过去的生活和他人过去的生活的关心方面的那个非对称性的支持。[29]

该S论者会不得不把这个主张应用于“我过去的或者未来的那些手术”。在这些事例中，我想要我昨天的确遭受了数个小时的痛苦而不是我今天晚些时候将遭受一个小时的痛苦为真。该S论者必定再次主张，这个优先选择是非理性的，而且一般说来当我们的苦难在过去的时候感到如释重负则是非理性的。即便有鉴于他有关进化的新观点，我们将发现这仍然难以置信。

我已经表述了该自利论者能够最令人信服地予以辩护的两个观点。这些观点中的每一个观点都至少包括一个难以置信的主张。这是自利论的一个弱点。在这些观点之间存在一种选择又是一个更大的弱点。较少关心更为遥远的未来，这一点可能是非理性的。但是在为什么这么认为的理由尚属悬而未决的情况下，对于此点我们则还不能够肯定。

---

[1] Nagal（1），第74页。

[2] 参见Williams（3），第215页：

……像对他人的深深依恋这样一些事情……不能够同时体现那个不偏不倚的观点，而且……它们还冒着违反它的风险。如果它们存在，它们就冒着那个风险；然而除非这样的一些事情存在，否则一个人的生活中就将没有足够的本质或者确信以迫使他忠诚于生活本身。任何一个事物如果要有意义，包括执着于那个不偏不倚的系统，生活就得具有实质；但是如果它具有本质，那么它就不能够给予那个不偏不倚的系统以至高无上的重要性，而据其成立的那个系统在这个限度上将是不可靠的。

[3] 参见Hare（4），第159—167页，以及第175—184页。

[4] Nagal（4），第十四章。

[5] Bentham第四章第二段。

[6] Lewis（1），第483页。

[7] Hume（1）第三卷第二章第七节。

[8] 这个图表是我经由R·诺齐克从G·安斯利那里获取的。

[9] 参见Strotz。

[10] Plato（1）。

[11] Pigou，《福利经济学》，伦敦，麦克米伦出版社，1932年，第23页。

[12] Hume（1）第三卷第二章第七节。

[13] 》Hume（1）第二卷第三章第三节。

[14] Rawls，第420页。

[15] 该事例的这个版本是由G·哈曼向我提出的。

[16] Rawls，第293页。

[17] Hume（2），第177页。

[18] 我在重复R·诺齐克的一些评述。

[19] 济慈（John Keats，1795—1821），英国最伟大的诗人之一。其作品音律优美、古意盎然。代表作有《夜莺颂》、《秋颂》和《希腊古瓮》等。——译者

[20] 凡·高（Vincent van Gogh，1853—1890），荷兰后印象主义派著名画家。早期作品用色较暗；后期作品则用色明亮。代表作有《向日葵》、《农民》、《邮递员罗兰》等。——译者

[21] 艾丁提出了这个诘难的一个更加微妙的版本。我并未完全答复艾丁的诘难。

[22] Anscombe（1），第68页。

[23] 我认为这些获益本身会压倒那位S论者在第65节开始之处所描述的那些损失。

[24] 这些评述过于简单化。即便我们否定时间的流逝，我们也能够承认“现在”能被用于对一个无生命的宇宙的描述。如果两者同时发生，那么事件X“现在”就是相对于事件Y。

[25] 参见Pears（1），第249页：

而且，因为时间是一个范畴，而且不显眼地出现在我们所有的经验之中，所以用很多不同的方法来定义过去和未来是可能的，而且这些定义之中没有哪一个是非常令人信服的。就给予时间性词汇以逻辑关系的那些句子而言，它们展示出一个令人好奇的特征。它们是……可以说是，弱同义反复。而且它们之所以是弱同义反复，不仅是因为我们如此习惯于正确使用时间性词语以至于我们无需什么强提示，而且是因为它们的结构是特有的。

就绝大多数同义反复而言，就像大理石石柱是通过一个大理石石鼓垒放在另一个之上构成的一样，它们是直接堆砌术语而构成的。但是赋予时间性词语以逻辑关系的那些同义反复则是把它们的术语像那些拱顶石那样砌在一道。没有什么单独的术语关联是不可或缺的，或者是能够独立的。但是它们一道形成我们在上面描画知识壁画的那个穹顶。

对于时间流逝的讨论参见Gale（2）（特别是威廉斯和古润堡姆的文章），Gale（1），以及Smart（2）。

[26] 爱丽丝的明天停顿（Alice's Jam Tomorrow）：作者在此采用了英国作家刘易斯·卡罗尔的《爱丽丝漫游奇境记》中“明天停顿，昨天停顿，但不是今天停顿”一语的一个短语。此短语被人们用来比喻永远处在未来的、无法兑现的承诺。——译者

[27] 这些评述太粗略。即便是在当前，一些经验是中性的，甚或是不悦人的，但是能够非常快活地予以牢记。Proust（1），第97页写道：

……在一个晚得多得多的日子，当我以相反的顺序来渐次回味我在那么深地爱上阿伯丁妮之前所经历的那些时刻的时候，当我的那颗伤痕累累的心能够没有痛苦地从死去的阿伯丁妮身上脱开的时候，我得以没有痛苦地详细回忆起了那一天，阿伯丁妮与弗朗索瓦去购物而不是呆在特罗卡德罗的那一天；我带着快乐忆起它，就像属于那时我才知道的一个道德季节；我的回忆详细而精确，没有给它添加任何现在的痛苦，而是相反，就像我们追忆夏季的某些日子，当那些日子持续着的时候我们发觉它们太热，只有在它们过去之后我们才从之萃取毫无杂质的精金和永远不灭的蔚蓝。

Proust（1），第107页：

爱的印象与生活的那些其他印象是不成比例的，但并非是当它消失在它们当中的时候我们才能够说明它。不是从它的脚下，不是在喧闹的街道和麇集的房屋当中，而是当我们远离的时候，从附近的山坡上，从整个镇子已经消失了的一个距离，或者显得就像地上的一团乱物的一个距离，我们才能够，在超然的孤独和薄暮中，鉴赏一个大教堂的顶点，独一无二，坚忍而纯粹。

即便一个人从未在当前从他的任何一个经验中发现任何快乐，但是过一种具有巨大的后顾的和前瞻的幸福的生活会是可能的。

[28] 这个诘难是由J．Broome、 R．Swinburne和J．Thomson向我提出来的。

[29] 参见Singer（2）。

第九章

我们为什么应当拒斥自利论

一个自利论者必定谴责近期偏向。其中一个诘难是说这个偏向是非理性的。正如我们刚刚看到的，这个诘难并非一帆风顺。

71.诉诸后悔莫及

该自利论者或许诉诸一个与众不同的诘难。他可能对重近者说：

> 你现在并不痛惜你的近期偏向。但是你将会感到痛惜的。当你付出代价的时候——当你遭受到你以使之更糟为代价而推迟了的那个痛苦的时候——你将但愿你未曾更多地关心你的较近的未来。你将后悔你有这个偏向。去做你明知将会感到痛惜的事情是非理性的。

如前所述，这个诘难是不准确的。当重近者付出代价的时候，他可能后悔过去有过近期偏向。但是这并不表明他必定后悔现在有这个偏向。相似的主张适用于那些利己的人们。当一个利己的人付出他人的利己行动所施加在他身上的代价的时候，他痛惜这些他人是利己的这一事实。他痛惜他们的自身偏向。但是这并不导致他痛惜他自身中的这个偏向。在人际层面上的有关S的真理适用于在时际层面上的P。正如一个利己的人所痛惜的不是他自身中的他的偏向而是他人中的他的那种偏向一样，重近者所痛惜的不是他自己现在自身中的他的偏向，而只是他在其他时刻自身中的他的偏向。当我假定了重近者并不痛惜他的偏向的时候，假定他并不痛惜他当前的偏向就足够了。这是他总是照此行动的偏向。上述的诘难并未表明重近者必定痛惜这个偏向。

我们接下来能够注意到，重近者不会总是痛惜他的过去的偏向。在较近的过去，现在作为其当前的与其近期的未来的东西都是近的，所以那时他表现出有利于它们的偏向。既然他现在正得益于而且将有一段时间得益于这个过去的偏向，他现在将为他有过这个偏向而高兴。

该自利论者可能说：“当你付出代价的时候，你将痛惜你过去的偏向。既然如此，那么你现在甚至就应该痛惜你当前的偏向。你未来将痛惜你当前的这个偏向；而且现在你关心你的未来。关心一个人的未来包括但愿避免这个人将会痛惜的东西。既然你将痛惜你当前的这个偏向，你现在就应该但愿你未曾有过这个偏向。”

重近者会回答说：“在更远的未来我的确将痛惜我当前的这个偏向。而且这的确赋予我但愿我现在并未具有这个偏向的诸根据。但是在较近的未来，我将对我有过我当前的这个偏向而高兴，因为那时它将有益于我。这赋予我为现在具有这个偏向而高兴的诸根据。”

该S论者或许说：“你在近期未来中的高兴将被你在更远未来中的痛惜所超过。这将是真的，因为你以预见到了的、它们变得更糟为代价推迟了这些痛苦。既然你的当前偏向后

来将造成你的痛惜多于高兴，你但愿现在不具有这个偏向的那些根据，在两组相互竞胜的根据中，是较强的那一组。”

重近者会回答说：“不偏不倚地看来，我未来的痛惜的确将超过我未来的喜悦。但是我并不不偏不倚地考虑我的未来。我更关心近期是什么。既然我未来的喜悦更近，那么它超过了我未来的痛惜。”

该S论者可能回应说：“并非不偏不倚是非理性的。”重近者会回答说：“你的这个回应要么是无后果的，要么是自杀性的。如果它击败我，那么它也击败你。那些利己的人们并非不偏不倚。正如我有近期偏向一样，他们有着对自身的偏向。”

72.重近者的失败何以不是自利论的胜利

在辩护其近期偏向方面，重近者把这个偏向与那个对自身的偏向加以比较。S论者或许说：

> 我较不关心他人身上发生什么。你较不关心后来那些时候在你身上将发生什么。所有这些后来的时候将在某个时刻成为对你而言的一个现在。但是其他人将永远不是对我而言的一个我。你的类比因而是失败的。[1]

这个诘难有某种力量。假设，因为这个或者其他一些理由，我们拒斥重近者所主张的。假设，尽管有第八章中所出现的那些困难，我们得出近期偏向是比那个对自身的偏向较少合理性的结论。正如我已经解释的，这并不表明我们应当采纳S。近期偏向是自利论者们所喜欢打的靶标。在我尝试辩护这个偏向方面，我是在这个关键点上挑战S。如果这个尝试取得成功，S就被完全击败。但如果这个尝试失败，并不必然是S获胜。

当前目标论的最佳版本是那个批判论的版本（CP）。正如我写到的，CP能够主张我们是被合理地要求去关心我们自己的利益的，而且是以一种时间上中立的方式。按照CP的这个

版本，重近者是非理性的，因为近期偏向是非理性的。如果我们相信重近者是非理性的，那么这决不是什么接受S而不是CP的这个版本的理由。

73.诉诸不一致性

假设，正如CP的这个版本所要求的，我以一种时间上中立的方式关心我自己的自我利益。但这不是我的主要的关心。因为我还有其他一些有时更为强烈的愿望，我有时以我明知有悖于我自己的自我利益的一些方式行动。S论者可能重新诉诸以后的痛惜。他说：“因为你的行动有悖于你的自己利益，你未来的痛惜将超过你未来的喜悦。与重近者不同的是，你对你的整个未来给予同等关心。你因而应当承认，你的行动是非理性的。去做你明知总体上说来将会感到痛惜的事情是非理性的。”

这个诘难假定，每当我的行动有悖于我自己的自我利益的时候，我以后都将痛惜这个

行动。这个假定没有得到正当证明。我之所以以这样一些方式行动，是因为，尽管我关心我自己的自我利益，但是我却更加关心别的事情。既然我并不是最关心我自己的自我利益，那么我们就不应当假定我后来将痛惜这些行动。

很有可能存在这样一些情形，其中我的确痛惜某个过去的行动。但这并不必然得出，我的行动是非理性的。假设我之所以有悖于我自己的自我利益而行动，是因为我接受过一个我现在予以拒斥的价值判断。我现在可能痛惜这个行动，因为我已经改变了我的主意。但是我的行动可能仍然一直是合理的，因为我那时是在按照其时我所接受的一个价值判断而行动。

当我的愿望在不改变主意的情况下发生变化的时候，相似的主张也适用。假设，在过去，我之所以有悖于我自己的利益而行动，是因为我想要帮助那些落难的人们。我借了一大笔钱来帮助这些人，而且明白，要还清这笔借贷我将不得不到我所痛恨的一个行当中干上许多年。我现在想要帮助另一些落难的人们。我并不认为这些人有更大的主张得到帮助的权力。但是，因为我现在更加生动地意识到他们的不幸，以至于这些人成为我现在最想给予帮助的人们。因为我早先的行动，我现在不能帮助这些人。鉴于我尚未付清贷款，我不能够再借钱来帮助这些人们。我因而痛惜我先前的那个行动。该行动有悖于我的利益；而且我现在对此感到痛惜。但是，有鉴于我那时最想要的，它则并非是非理性的。诉诸以后的痛惜可能表明重近者是非理性的。但是它绝不是什么对我现在正在讨论的那个CP版本的诘难。

根据CP的这个版本，我应当具有对我自己的未来的一种时间上中立的关心，但这无需是我的那个占主导地位的关心。而且，就像所有版本一样，CP的这个版本赋予我们当前的目标以特殊的权重。它因而可能受到内格尔针对较粗糙的工具论所陈述的那个诘难的挑战。内格尔写道，根据这个理论：

> 我会有理由现在去做那些将肯定造成我未来的合理企图落空的事情；我会有理由去做我明知以后将有理由努力予以取消的事情，因而我将不得不特别小心地在我未来自我的道路上设置一些陷阱和难以逾越的障碍。带有这样的一些后果的一个体系不仅未能要求时间过程中行动方面最为基本的一致性，而且通过在合理性的官能中确立个体图谋针对他未来的自我的根据，事实上加剧了那些冲突的可能性。[2]

内格尔所描述的“不一致性”并非理论上的不一致性。在有关某个人做什么是合理的问题上，工具论并不是在不同的时候持有一些不一致的主张。也无需某个认为这个理论或批判性的当前目标论的人置疑别的时候他自己的合理性。这是因为，按照P的所有版本来说，理由不仅是相对于行动者的，而且也是相对于行动时间的。

的确，根据P，我现在去做那我以后予以取消的话将会合理的事情能够是合理的。 P能够遭到这样的指控，那就是，即便在一个单一的生活之内它也是时际间自败的。甚至就CP的那个要求我们以时间上中立的方式关心我们自己的自我利益的版本而言，这也能够为真。假设我就有这样的一个关心，但是我还有其他更加强烈的愿望，而且这些愿望在不

同的时刻有所不同。在任何一个时刻，我要么能够（1）做那将最好地实现我的当前愿望的事情，要么能够（2）做那将最好地实现或者最好地使我能够实现我毕生的所有愿望的事情。根据P，我总是应当做（1）而不是（2）。正如我们在第34节中所看到的，有这样的一点能够是真的，那就是，如果我总是遵循P，做（1）而不是（2），那么我甚至在实现我每一次的愿望方面都将历时地较少成功。

一个自利论者可能在此主张，甚至以P的标准来衡量S也会击败P。在其愿望实现论版本中，S告诉我们总是要做（2）而不是（1）。如果我总是以这种方式行动，那么，我每一次在实现我的愿望方面将历时地更加成功。

我解释过这如何能够得到回答。对S也有一个相似的诘难。根据S，对我来说去做那对你而言予以取消的话反而合理的事情能够是合理的。正如P能够是时际自败的一样，S能够是人际或者集体性自败的。一个自利的人们的共同体如果全都遵循某个道德版本，而不是自利论的话，他们甚至以自利的标准衡量也会做得更好。但是就S的情形而言集体性自败并不是毁灭性自败。当S集体性自败的时候，它仍然是个体性成功的。既然S是一种有关个体合理性的理论，那么以其自身标准衡量它仍然是行得通的。

还需要我写这一段吗？就P的情形而言，时际自败并非毁灭性自败。当P是时际自败的时候，它在每一次还是成功的。仍然为真的一点是，如果我在每一次遵循P，那么我在每一次就是在做将最好地实现我的那些当前愿望的事。甚至在这些情况下，从行动时的行动者的观点看来P也是成功的。既然这就是P所诉诸的观点，那么它以其自身的标准衡量仍然是行得通的。

这两个诘难不能够驳倒P或者S。但是它们都具有某种力量。与P不同的是，S不能够是直接地时际自败的。这赋予S较之于P的一种特定的理论吸引力。而且这可能促使我们放弃P而接受S。但S能够是直接地集体性自败的。就一个行动者中性的道德论而言则不是如此。这赋予这样的一种道德论以相似的理论吸引力。而且这可能促使我们采取相似的进一步的步骤，就是从S到这样的一种道德论。

鉴于两个诘难之间的类比性，对P的那个诘难并不支持S。这两个诘难都支持中立主义。如果这些诘难成功，那我们就应当拒斥S。如果这些诘难失败，我们就没有理由拒斥P。 [3]

一个S论者或许否认该类比性具有这些蕴含。他可能主张，尽管一个可以接受的理论不能够是直接地时际自败的，但它能够是直接地人际自败的。如何能够有这种差异？ S论者必定主张，不同人们之间的关系在那些相干的方面不同于某个时刻的一个单一的人与在另一个时刻的他自己之间的关系。

这些关系在绝大多数方面是不同的。我与你的关系不同于现在的我与明天的我或者50年之后的我之间的关系。但是这些关心在诸相关的方面仍然可能是相似的。就像一个行动必定是某个特定的行动者的行动一样，它也必定是在某个特定的时刻做出的行动。况且，许多有关合理性的主张只有在应用于一个处于某个特定时刻的人的时候才为真。当它们被弄得既横跨不同的人们之间的关系，又横跨一个人的此时与彼时之间的关系的时候，它们

就不再为真。于是乎可能有主张说：“一套不一致的信念能够合理地被不同的人们所相信，但是它们不能够合理地被一个单一的人所相信。”但实际并非如此。一套不一致的信念可能合理地被一个单一的人所相信，如果这个单一的人是在不同的时候相信它们的话。只有当他在单一的时刻相信它们的时候，他才是非理性的。就非传递性的优先选择而言——宁取X而舍Y，宁取Y而舍Z，以及宁取Z而舍X——也是如此。正如被人们时常指出的那样，3个不同的人每一个能够具有这些优先选择中的一个，而并非是非理性的。但是，如果他在不同的时间具有这些优先选择，一个单一的人也能够如此。正如这些主张所提示的，当我们是在考虑理论上的合理性和实践上的合理性这两者的时候，一个现在的人与其他时候的他自己之间的关系是与不同的人们之间的关系具有相关的相似性的。

74.结论

在第六章到第八章中我提出了几个针对自利论的论证。这些论证证明两个结论之一是正当的。该组论证可能只是表明S不能够击败P。按照这个结论，这些理论之间的辩论以平局而告终。当S与P冲突的时候，无论遵循两者中的哪一个都会是合理的。但是，正如我在附录B中所解释的，这个结论在实践上对S来说会是一个失败。

另一个结论是说我们应该拒斥S。无论是在实践上还是在理论上，这对S来说都会是完全的失败。（如果我们拒斥S，就像我在附录C中所解释的那样，这可能影响到我们在那些有关自我利益的不同理论之间的选择。）

我认为我的那些论证证明这个更大胆的结论是正当的。我以一个战略性的隐喻开始。自利论有两个对手：道德论和当前目标论。在某些方面它是处于这两个对手之间。因而它时常容易受到致命的攻击：它会遭到来自两个方向的攻击。自利论主宰我们的理智传统由来已久。但是这种主宰地位主要源于它的两个对手未能联手发起攻击。当受到道德论者们的攻击的时候，它则借力于当前目标论，反之亦然。

我从这两个方向上都对自利论提出了挑战。这点确保了S只会按其自身的是非曲直而受到评判。我避免了一个人的作为确实只影响到他自己这样一个欺骗性的情形。 S告诉这个人去做会对他自己而言最好的无论什么事情。既然他是他的行动所影响到的惟一的人，他就是在做那对每一个受到影响的人而言最好的事情。他是在做不偏不倚地考虑下来具有最好后果的事情。在这样的一种情形中，S与不偏不倚的仁爱相契合。当这两者相冲突的时候，亦即当对行动者而言更好的事会以更大的差幅对另一些人而言更糟的时候，S能够更好地得到评判。正如这些情形所表明的，S固守一个具有偏向性的关心模式。 S并不仅仅是谨慎，而且是自我主义。它坚持的是，一个合理的行动者必须赋予他自己的自我利益以至高无上的权重，他人付出无论什么代价都不足惜。

然后我从另一个方向对S提出了挑战。我考虑了其中S与当前目标论相冲突的一些情形。在这些情形中，尽管行动者明知那些事实，而且思虑清楚，但是他并不想要给予他自己的自我利益以至高无上的权重。 S主张说，无论他人的代价是什么，即使在冷静下来的

时候他既不具有也不想要具有这个偏向，一个合理的行动者也必定带有对自身的偏向。

这个主张可信吗？这个偏向是独一无二地合理的还是至高无上地合理的？每一个别的愿望或者关心都较少合理一些吗？这是个主要的问题。我的第一论证的回答是否定的。我主张说，较之那个对自身的偏向，还有几个别的愿望绝不较少合理一些。例子之一就是行动要符合他人的利益这样一个愿望。即便当一个人明知其行动有悖于他自己的自我利益的时候，去实现这个愿望也能够是合理的。其他一些例子包括某些种类的成功的愿望。一个创作者可能想要他的那些创作尽可能地好。一个科学家或者哲学家，可能想要作出某些根本发现，或者推进理智进步。我主张，这些和其他别的一些愿望并不比那个对自身的偏向较少合理性。如果其中的一个是某一个人的最强烈的愿望，在所有的事情都考虑到的情况下，对他来说造成它得以实现会是合理的，即使这个人明知他的行动有悖于他自己的自我利益。

S论者的第一回应与这些主张相矛盾。这个回应主张说，那个对自身的偏向是至高无上地合理的。既然我不能够证明我拒斥这个主张是对的，那么我的第一论证就不是决定性的。但是我相信它是成功的。我相信S论者对于这个论证没有什么好的回应。那个对自身的偏向不是至高无上地合理的。至少有一个愿望——给他人带来益处的愿望——绝不较少合理性。既然至少有一个愿望是这样的，那么我们就应当拒斥S，并接受CP的某个版本。

S论者的第二回应诉诸任何理由的力量都是在时间中延展开来的这一主张。按照这个主张，既然我将有一些理由去努力实现我未来的愿望，那么我现在就有这些理由。那些行动理由不能够相对于一个特定的时刻。对这个主张的一个论证可能还表明那些行动理由不能够是相对于行动者的。该论证可能表明，任何一个理由的力量都在不同的人们的生活中展开。如果内格尔的论证成立，这就是它所表明的。这个结论既会击败S又会击败P。要避免这个结论，S论者必须主张理由能够是相对于行动者的。我主张说，如果理由能够是相对的，那么它们能够是相对于行动时刻的行动者的。正如我在第59节至第61节中所表明的，我的确具有过或者我将具有某些行动理由这一点能够为真，尽管我现在并不具有这些理由。这从根本上削弱了S论者的第二回应。而我诉诸完全的相对性则进一步为拒斥S提供了根据。

S论者还必须主张，较少关心一个人更远的未来是非理性的。第八章表明，S论者要主张这一点则必须接受两个观点之一，其中的每一个都有一些难以置信的蕴含。这是对S的另一个诘难。出于论证的目的，我假定了这个诘难能够得到答复。我假定了较少关心我们更远的未来是非理性的。这并不表明我们应当接受S。我们本可以接受当前目标论的那个批判性版本。而CP能够主张，我们被合理地要求去以时间上中立的方式关心我们自己的自我利益。该主张并没有把这两个理论区分开来。

S要求我们接受一个更加大胆的主张。我们具有这个对自身的、时间上中立的偏向并不够。无论他人的代价是什么，即使我们既不具有也不想要具有这个偏向，我们也必定总是受到这个偏向的支配。这个主张把我们带回到那个主要问题。根据我的第一论证，这个主张要求这样的假定，那就是，这个偏向是至高无上地合理的。它要求这样的假定，即更

多地关心别的任何事情，诸如道德或他人的利益，都是非理性的。我们应当拒斥这种假定。如果S论者没有什么别的回应，我们就应当拒斥S。

S论者还有另外两个论证：诉诸以后的痛惜和诉诸不一致性。尽管这些论证具有某种直觉魅力，但是它们并未提供对我的第一论证的回应。我得出我们应当拒斥S这一结论。正如我所预见到的，自利论不能够在它的对手——当前目标论和道德论——两者的联合攻击下死里逃生。

当前目标论的最好版本是那个批判性版本。下面谨记的一点是，如果我们接受CP，我们本可以主张我们最强烈的愿望是避免错误地行动这一点是被合理地要求的。至于我们是否应当把这个主张添加给CP，我则未下结论。既然如此，那么有关合理性的幸存着的理论就不是两个。道德论者应当接受CP。他们没有什么根据来拒斥CP。因为CP能够把道德论者们认为那些道德理由所应该有的所有权重赋予这些理由。

最后谨记，有关合理性的所有的可能的理论都是CP的一些版本。因为此点为真，所以无论什么是我们所相信的，我们都应当接受CP。 CP的这个特征可能看起来是个弱点，使之成为一个虚空的理论。但这个特征是个强点。当不同的理论重新表述为CP的一些版本的时候，我们就能够更加清晰地看清它们所假定的是什么。而且，尽管我对CP关于道德理由应当主张什么未下结论，但是我并未对另外两个问题悬而未决。考虑一下休谟的追随者们，他们否定愿望要么能够是固有地非理性的，要么是合理地所要求的。如果我们给CP添加这个主张，那么它则与IP，即纯粹的工具论相契合。我业已主张，我们应当拒斥CP的这个版本。某些关心模式是非理性的，并不提供什么行动理由。而且我的主要主张是，我们应当拒斥CP的那个与S相契合的版本。我们应当拒斥这一假定，那就是，较之那个对自身的偏向其他每一个愿望都是较少合理性的。假设我们的愿望和价值判断既不是单独地又不是集合地非理性的。而且假设我们明白，将会最好地实现这些愿望的东西将有悖于我们自己长远的利益。如果是这样，那么，遵循S则是非理性的。当我们知道这将使我们在知道事实且思虑清楚的情况下最想要的和最珍视的东西落空的时候，我们还去做符合我们自己的自我利益的事情则是非理性的。

自利论两千多年以来一直受到绝大多数人的信奉。正因为如此，迫不及待地主张我们应当拒斥S可能看起来有些荒唐。区区四章的篇幅如何能够推翻有记载的历史的裁决？这么多的人如何能够一直是错的？答案有二。

（1） 这些人中的绝大多数假定，因为我们会有来生或者会转世，所以道德论和自我利益总是相契合的。正是因为这些人有这样的虚假信念，所以他们忽视了对S的一个诘难。

（2） 正如我们应当拒斥某个理论的时候经常有的情况一样，那些相信这个理论的人们也不是完全错的。 S的某些部分是令人信服。更多关心自己并不是非理性的。而且在我们关心我们自己的自我利益方面，我们大概应当是时间上中立的。这些主张的令人信服之处有助于解释为什么这么多的人们已经相信了自利论。但这些主张也是CP这个我们全都应当接受的更加广泛的理论的组成部分。考虑一下这个（过于堂皇的）类比。牛顿定律部

分是正确的。但是我们现在接受一个与之不同的理论。

---

[1] 诺齐克向我提出的这个诘难当应用于那个对未来之偏向的时候，其力度要小一些。

[2] Nagel（1），第40页。

[3] 尽管它们具有某种力量，但这两个诘难不应当被过誉。 S并非指令所有的人发动一场针对所有的人的战争，理由至少有三。即便那些纯粹自私的人们的利益在非常大的程度上也是相重叠的。即便当这些利益发生冲突的时候，S通过产生我所称的政治解决之道，本身也可能告诉这些人们努力化解这个冲突。（当该事例涉及充分少的人的时候，S就将告诉这些人们这一点。）而且绝大多数自利的人并不完全是自私的，而是对他人也有某种关心。
所有这三点在事例P中都有各自的类比物。如果某人知道相关事实而且思虑清楚，他在不同的时刻最会要的东西在非常大的程度上会是重叠的。甚至当这一点不为真的时候，P本身告诉我们各人要力图化解“时际的格斗”——努力与其他时刻的他自己达成政治的解决方案。如果有两种方法某人现在可以用来努力实现他当前的愿望，而且其中之一更有可能干扰到他后来实现其未来愿望所做的努力，P则告诉这个人以另一种方式行动。即便在有人对他自己的未来没有什么关心的那些极端情形中，在我们诉诸P的那个非批判性的版本——工具论——的情况下，这也会是真的。正如我从G·哈曼处所学到的，即便在这个情形中，如果这个人选择了将不会干扰到他的未来努力的那个行动方式，在达到他现在想要的东西方面也将更加成功。他之所以将更加成功，是因为后来他将没有理由干扰他的当前努力的后果。其三，绝大多数行动者事实上关心未来那些时刻的他们自己。而且批判性的当前目标论可能以一种时间上中立的形式要求这样的关心。

第三编 个人同一性

上海译文出版社

第十章

我们认为自己是什么

我进入电子传输器。以前我去过火星，然而却只是借助那种老的方式——花费数周时间乘坐太空飞船旅行的方式——前往的。而这部机器将以光速把我送达火星。我只要按一下那绿色的按钮。像其他人一样，我感到紧张。能行吗？我提醒自己人们所告知我的预期的情形。当我按下按钮时，我将失去知觉，然后似乎在片刻之后会苏醒过来。而事实上我将失去知觉大约1个小时。在记录我的所有细胞的精确状态的同时，地球上的这个扫描仪将毁坏我的大脑和躯体。然后它将通过无线电信号传输该信息。信息以光速运行，将用3分钟的时间到达火星上的复制器。然后这部机器将用新的物质创造出与我的大脑和躯体精确相似的一个大脑和躯体。我将在该躯体中苏醒过来。

尽管我认为这就是将会发生的事情，但还是有些犹豫不决。好在接着我记起了今晨早餐时，我对此流露出紧张情绪的时候，妻子粲然一笑的情景。当时她提醒我说，尽管她经常被电子输送，她还不是好好的。我于是按下按钮。正如所预期的，我失去知觉而且好像立刻重获知觉，但却身处一个不同的舱室中。审视着自己的新身体，我发现一点也没变。甚至早晨刮胡子时在上嘴唇上留下的那个小伤口也仍然在那里。

几年过去了，期间我时常被电子传输。现在我又一次步入那个舱室中，准备再一次到火星上去。但是这一次当我按下绿色按钮时，我没有失去知觉。先是出现了嗡嗡的声音，然后是一片寂静。我离开舱室，对服务员说：“机器没有正常工作。我的操作有什么不对吗？”

“机器工作正常，”他一边回答我，一边递给我一张打印出的卡片。卡上写着：“新扫描仪记录下了你的图像，没有毁坏你的大脑和躯体。我们希望你会欢迎这个技术进步所带给你的机会。”

服务员告诉我说，我是首批使用新扫描仪的人之一。并且补充说，如果我逗留1小时的话，我就能够用内部通话设备看到并与火星上的我自己对话。

“先等一下，”我回答说，“如果我在这里，我就不能也在火星上。”

有人轻轻地咳嗽一声。这是一个身穿白大褂的人，他要与我私下谈谈。我们来到他的办公室。他让我坐下，停顿了片刻后说：“恐怕我们的新扫描仪遇到了一些问题。它就像你与火星上的你自己交谈时所看到的那样精确地记录了你的图像。但是看来它有损它所扫描的对象的心脏系统。就迄今的结果来判断，尽管你将在火星上相当健康地生活，但是在这里，在地球上，你不日将难逃心力衰竭的厄运。”

后来服务人员把我叫到内部通话设备旁边。在内部通话设备荧屏上，我看到了自己，就像每天早晨在镜子中看到自己一样。但是有两个不同之处。我在荧屏上不是左右反相的。而且，就在我站在这里默默无言时，我能够看到并且听到我自己在火星上的工作室内开始对我讲话。

从这个想象的故事我们能够学到什么？一些人认为我们从中学不到什么。如果碰到维特根斯坦的话，[1] 他会持这种观点。而奎因写道：“科幻小说的方法在哲学中有其用武之地，但是……不知道该方法的限度是否引起了人们的适当注意。在前所未有的环境下去为个人的相同性寻求‘逻辑上所要求的’东西，就是在提示语词具有某种超出我们过去的需要所赋予它们的逻辑力量。”[2]

如果在考虑到这样的想象事例时我们毫无反应的话，这一批评本来会得到正当的证明。但是这些想象事例在我们绝大多数人中激起了强烈的信念。而且这些信念之为信念，不是关于我们的语词，而是关于我们自己。我们通过对这些事例的考虑，我们发现，我们所相信的东西涉及我们自己的连续存在，或者发现使现在的我们与明年的我们是同一些人的东西。我们发现了我们关于时间中的个人同一性的本质的信念。在考虑想象的事例时我们的信念固然得以最清晰地表露，可是这些信念也涵盖一些实际事例，以及我们自己的生命。在本书的第三部分，我将先论证这些信念中有一些信念是虚妄的，进而提示这如何重要，以及为何重要。

75.简单电子传输和支线事例

在我的故事之初，扫描仪毁掉了我的大脑和躯体。我的图像用电子束发射到了火星，那上边有另一部机器制作出了我的一个有机复制品。我的复制品认为他是我，而且他看起来记得我直到按下绿色按钮时的那一刻的生活。在其他每一方面，不论在身体上还是在心理上，我们都确切地相似。如果他返回地球的话，每一个人都会认为他就是我。

就像刚刚描述的那样，简单电子传输是科幻小说中的一个常见特色。对某些读过这种小说的人们而言，据认为这是最为快捷的旅行方式。他们相信我的复制品会是我。另外一些科幻小说读者，以及这类小说中的某些人物则持一种不同的观点。他们认为，当我按下绿色按钮的时候，我死了。我的复制品是某个别人，只是已经被制作得与我确切地相似而已。

第二种观点看起来得到了我的故事结局的支持。新扫描仪并没毁坏我的大脑和躯体。除了采集信息之外，它仅仅损坏我的心脏。在我处于舱室中的时候，随着绿色按钮被按下，好像什么都没有发生。我走出来，并且获悉在数天后我会死亡。我随后通过双向电视系统，与火星上的我的复制品进行了通话。让我们来续写这个故事。由于我的复制品知道我将要死去，他就用我最近用来安慰一个垂危朋友的那些同样的方法来努力安慰我。得悉这些想法在接收端多么没有安慰后果真是件伤心的事情。然后我的复制品向我再三保证他将从我生命停止的地方延续我的生命。他爱我的妻子，并会一道照顾我的子女。而且他将完成我正在写的这本著作。除了拥有我所有的草稿之外，他还具有我所有的意向。我必须承认，他能够像我一样好地来完成我的著作。所有这些事实对我起到一点安慰作用。在我知道自己将有一个复制品的情况下慢慢死去，并不太像简单地死去那么糟。即便如此，我还是将很快失去知觉，永远地失去知觉。

在简单电子传输中，我在被复制之前遭到摧毁。这使人们更容易相信这是一种旅行方式——我的复制品是我。在我的故事的结尾，我的生命和我的复制品的生命出现了重叠。不妨称之为支线事例。在该事例中，我不能希望在主线上旅行，带着等在前头的40年寿命在火星上苏醒过来。我将呆在数天后终结的支线上，即呆在这里的地球上。既然我可以同我的复制品通话，那么看来很清楚：他不是我。尽管他与我确切地相似，但他是一个人，我则是另一个人。当我捏自己的时候，他没有什么感觉。当我的心脏发病时，他还是没有什么感觉。而且当我死去时，他将再活40年。

如果我们相信我的复制品不是我，那么假定我在该支线上的前景几乎像平常的死亡一样糟，就是很自然的事了。我将否定该假定。就像我后面将要论证的，被摧毁和被复制这一点差不多与平常的存在一样好。我能极好地为该主张辩护，而且在讨论过有关个人同一性的以往辩论之后，能极好地为包容了该主张的一个更广的观点辩护。

76.质的同一性与量的同一性

相同或同一性有两类。我与我的复制品是质上的同一，或者说确切地相似。但是我们

可能不是量上的同一，或者说可能不是同一个人。同样，两个白色的撞球不是量上的同一，而可能是质上的同一。如果我把这些球中的一个涂成红色，它将停止在质上与过去的它自己同一。但是我后来所见到的红球和我涂上红色的那个白球在量上是同一的。它们是同一个球。

就某个人而言，我们或许说，“在发生事故之后，他不再是同一个人了。”这是有关这两类同一性的一种看法。我们宣称他——那同一个人，现在不是同一个人。这不是一个矛盾。我们只是指这个人的性格发生了变化。这个量上同一的人现如今在质上是不同的。

当我们关心我们的未来时，我们所关心的是我们量的同一性。我可能认为婚后我将不再是同一个人。但是这并不使婚姻死亡。不论我怎么变化，我将仍然活着，如果有某个将是我的人活着的话。

尽管我们主要关心的是我们的量的同一性，但是心理的变化是重要的。的确，照一种观点，某些种类的质变摧毁量的同一性。如果某些事情发生在我身上，真相可能不是我变成了一个非常不同的人。真相或许是我不再存在——结果存在的是别的某个人。

77.个人同一性的物理准则

一直存在着有关个人的本质和有关时间中个人的同一性的本质的大辩论。它将有助于区分这些问题：

（1）一个人的本质是什么？

（2）什么使一个处于不同时间点上的人成为同一个人？什么是必然包含在每一个人在时间中的连续存在的东西？

对问题（2）的回答可以采取这种形式：“X今天与在过去某个时刻的Y是同一个人，当且仅当……”这样的一个回答陈述了时间中个人同一性的充分和必要条件。

在对（2）的回答中我们还将部分回答（1）。我们的连续存在的必要特征有赖于我们的本质。而对（1）的最简单回答是，要做一个人，必须是一个有自我意识的存在，必须对它的同一性及其在时间中的连续存在有所意识。

我们还可以问

（3）在每一个人时间中的连续存在实际上包含了什么？

既然我们的连续存在中有并非必然的一些特征，对（2）的回答只是对（3）的部分回答。例如，具有同一的心脏和同一的性格对我们的连续存在而言并不是必要的，但是它们通常是这种存在所包含的部分。

许多学者使用“时间中的同一性准则”这一模棱两可的短语。一些人用来指“我们用以辨别当前某对象是否与过去某对象相同一的方法”。但是我将用来指这同一性所必然涉及的，或者所寓于的。

就绝大多数物理对象而言，照我所称的标准观点，时间中同一性的准则是该物体的时空物理连续性。这是我们大家都理解的，即使我们不理解我将要作的描述。就最简单的物

理连续性事例而言，比如埃及金字塔，一个显然静态的物体持续存在。就另一个简单事例而言，比如月亮，一个以一种有规则的方式运动的物体。很多物体的运动方式不那么规则，但是它们仍然有物理上连续的时空轨迹可循。假设我涂成红色的那个台球撞球与去年我拿下取胜分的那个白色的台球撞球是同一个球。照标准观点，只有当该球循着这样的一个连续轨迹时这才为真。它在下述条件下一定为真：（1）有一条贯穿时空的线路，始自我打出获胜一击之前那个白球所停在的地方，止于现在那个红球所在的地方，（2）在该线路的每一点上都曾经有一个台球撞球，而且（3）在该线路每一点上一个球的存在部分地是由先前紧接的一点上一个球的存在引起的。[3]

某些类型的事物甚至在它们的物理连续性包含着巨大变化的情况下继续存在。一种叫“Camberwell Beauty”的蝴蝶最初是虫卵，之后是毛虫，再后是茧蛹，最后才是真正意义上的蝴蝶。这些是一个单一有机体物理上连续存在的四个阶段。其他一些类型的事物不能在这样巨大的变化之后仍然幸存。假设一个画家画了一幅自画像，然后对之重新加工，变为他父亲的一幅画像。尽管这两幅肖像之间的相似之处要远远大于一条毛虫和一只蝴蝶之间的相似，但是它们不是某个单一物体的连续存在中的阶段。自画像作为一幅画被艺术家毁了。在对同一性的一般讨论中，我们会需要解释，对不同类的事物而言为什么物理连续性的需要有这样的一些不同。但是我们这里对此可以按下不表。

一个物理对象的连续存在中能够有间隙吗？假设：即便我儿时得到的一块金表一度被拆成零件在修表匠的架子上躺了一个月之久，我仍然拥有那同一块金表。照某一种观点，就该表所循的时空轨迹而言，不是在每一点上都存在一块表，所以我的表并不具有一个完全物理连续性的历史。但是在我的表被大卸八块、（作为表）并不存在的那一个月期间，它的所有的零件是具有完全连续性历史的。照另一种观点，即使当我的表被肢解时，我的表也还存在。

另一个复杂情况还是涉及到一个复合物件与它的各种各样的构成要件之间的关系。尽管就所有这些事物而言情况并非都为真，但是其中某些事物的连续存在不需要包含它们的构成成分的连续存在却是真的。假设一条漂浮在港湾中的木船不时进行修理，而且五十年后船身上不再留有当初造船所用的哪怕一点点木头。但是它仍然是那同一条船，因为作为船，它在五十年的风雨中展示出所有的物理连续性。尽管事实上它现在是由完全不同的一些木头构成的，但是此点仍然成立。这些木料在质上或许与原初的木料同一，但是它们不是同一些木料。就人的躯体而言部分地也与此相类似。除了某些脑细胞例外之外，我们身体的细胞在我们的一生中都经历了数次更新。

我现已描述了照标准观点看来，使一个物理对象在经过许多天甚至许多年之后仍是同一事物的物理连续性。这使我能够选择一有关个人同一性的敌对观点予以陈述。照这观点，正是我有同一个大脑和躯体这一点使我在时间中是同一个人。我的时间中的同一性的准则，或者说这同一性所包含的，是时间中我的头脑和躯体的物理连续性。我将继续存在，当且仅当这特定的大脑和躯体既继续存在又是一个活生生的人的大脑和躯体。

此为该种观点的最简单版本。还有一个更好的版本。这就是

物理准则：（1）必要的不是整个躯体的连续存在，而是足以使大脑之为一个活生生的人的大脑的连续存在。今天的X与过去某个时刻的Y是同一个人，当且仅当（2）Y的大脑的足量的连续存在，而且现在是X的大脑，而且（3）该物理连续性没有呈现为一种“分支”形式。（4）时间中个人的同一性就寓于（2）和（3）的事实的成立之中。

在某些实际事例中（1）清清楚楚地为真。一些人继续存在，即便他们丧失了他们躯体的许多部分或者功能。（3）将留待以后予以解释。

那些相信物理准则的人们会拒斥电子传输。他们会以为这不是一种旅行方式，而是一种赴死方式。他们还会因难以想象而拒斥转世重生。他们认为某人不能够在死后还有生命，除非这种生命处在同一物理连续躯体的复活体中。这就是为什么某些基督教徒坚持土葬的理由。他们相信，如果他们像希腊和特洛伊英雄们一样被焚化，骨灰四散，那么，即使上帝也不可能再让他们死而复生。这样的话上帝只能创造一个复制品，即某个确切地与他们相似的人。另一些基督教徒相信，如果上帝用他们最后活着时构成他们躯体的物质一点一点地把他们重新组装起来，上帝能够复活他们。这就像重组我的金表。[4]

78.心理准则

有些人相信一种类似物理连续性的心理连续性。这包含一个纯粹精神实体或曰事物——灵魂或曰心灵本质——的连续性存在。我将返回这一观点。不过现在我首先解释另一类的心理连续性。这与物理连续性的相似之处更少，因为它并不寓于某种实体的连续性存在之中。但是这另一类的心理连续性只涉及到我们所熟悉的事实。

被讨论得最多的向来是记忆的连续性。这是因为正是记忆使我们绝大多数人意识到时间中我们自己的连续存在。患有失忆症的人们是些例外。绝大多数的失忆症患者只丧失两套记忆。他们失去对过去特定经验的记忆——（我们为用语简短起见）或曰经验记忆。他们还失去关于事实的记忆，即那些有关他们自己过去生活的一些记忆。但是他们记得其他事实，而且他们记得如何做不同的事情，诸如如何说话、如何游泳等。

洛克提出，经验记忆提供了个人同一性的准则。[5] 尽管就其本身而言，它尚不是一个看似合理的观点，但是我相信它可以是这样一种观点的成分。因而我将回应洛克的一些批评家们。

洛克主张，除非某个人现在记得他犯过罪，否则不可能犯过罪。我们能够理解对那些不记得所犯罪行的人们加以惩罚的踌躇。但是，就其被当作有关什么是包含在一个人的连续性存在中的东西之观点来看，洛克的观点明显是虚妄的。如果洛克的观点为真的话，对某人而言，忘记他曾经做过的任何事情或者他曾经有的任何经验，就是不可能的了。但这是可能的。我现在记不得今晨穿什么衬衫。

有数种展开经验记忆标准的方式，以便涵盖这样一些事例。我将诉诸经验记忆重叠链这一概念。比方说，在今天的X和20年前的Y之间存在着直接的记忆联系，如果X现在能够记得Y在20年前具有的经验。照洛克的观点，只有这使现在的X与20年前的Y是同一个

人。但是，即使没有这样的直接记忆联系，在现在的X和20年前的Y之间也可能有记忆的连续性。如果在现在的X与那时的Y之间一直有一个重叠的直接记忆链的话，就会这样。就绝大多数成年人而言，会有这样的一个记忆链。在过去的20年间的每一天，他们这些人中的绝大多数都记得在前一天的一些经验。照洛克观点的修正版本，某个现在的人X与某个过去的人Y是同一个人，如果在他们之间有记忆的连续性。

这个修正应对了对洛克观点的一个诘难。我们还应该修正这个观点，以便它能诉诸其他事实。除了直接记忆，还有数种别的直接心理联系。其一就是一个意向和实现该意向的后来行动之间的联系。其他这样的直接联系还有当连续持有一个信念、愿望或者其他任何心理特征时所具有的那些联系。

我现在能够定义两个一般关系：

心理上的联系性支持着特殊的直接心理联系。
心理上的连续性支持着重叠的强联系性链条。

就这两个一般关系而言，联系性在理论和实践上都更为重要。联系性可以有不同的程度。在今天的X和昨天的Y之间或许有数千种直接的心理联系，也可能只有一个单一的联系。如果只有一个单一的联系的话，照修正的洛克观点，X和Y就不是同一个人了。因为X和Y要是同一个人，则每天都必须有足够的直接心理联系。因为联系性是一个程度问题，我们不能合理地确切界定多少算作足够的。但是如果任何一天直接联系的数目是每个现实的人的生活中每一天所拥有的联系数目的至少一半，我们就能够主张存在着足够的联系性。[6] 当具有足够的直接联系时，就有我所称的强联系性。

这关系会是个人同一性的准则吗？如果下述情况为真，关系F是传递性的：如果X与Y是F关系，而且Y与Z是F关系，那么X与Z一定是F关系。个人的同一性是一种传递关系。如果伯纳特与哲学家罗素是同一个人，而罗素与《我为什么不是基督教徒》的作者是同一个人，这个作者与伯纳特一定是同一个人。

强联系性不是一个传递关系。现在的我与昨天的我有强联系，昨天的我与两天前的我有强联系，两天前的我与三天前的我有强联系，等等。但是得不出我现在与二十年前的我有强联系的结论。况且该结论也不为真。在现在的我和二十年前的我之间的直接的心理联系的数目要比大凡成年人任何一天生命中的直接联系的数目要少得多。例如，绝大多数成年人对前一天经验的记忆会有很多，而我对二十年前的任何一天所拥有的经验的记忆却寥寥无几。

我用“时间中个人的同一性准则”意指这同一性所必然涉及的或者必然寓于的。因为同一性是个传递关系，同一性准则也必定是一个传递关系。鉴于强联系是非传递性的，它不能是同一性的准则。而且我也刚刚描述了一个事例，这一点在其中是清清楚楚的。我与二十年前的我自己是同一个人，尽管我现在与那时的我不具有强联系。

尽管洛克观点的辩护者不能诉诸心理上的联系性，但是他能够诉诸心理上的连续性，

这是传递性的。他可以诉诸

心理准则：（1）有心理的连续性，当且仅当有重叠的强联系链。今天的X与过去某个时刻的Y是同一个人，当且仅当（2）X与Y在心理上是连续的，（3）这个连续性具有那种确切的原因，而且（4）它没有呈现为一种“支线”形式。（5）时间中个人的同一性就寓于事实（2）和（4）的成立之中。

至于（4）按照物理准则的情况如何，将留待后面解释。

心理准则有三个版本。它们在什么是那种正确的原因问题上存在分歧。照狭义的版本，这必须是正常的原因。照广义的版本，这可以是任何可靠的原因。照最广义的版本，这个原因可以是任何的原因。

狭义的心理准则在语词的通常意义上使用这些语词。因此，说我记得有个经验，仅当

（1） 我好像记得拥有一个经验，

（2） 我过去的确有这一经验，而且

（3） 我的明显的记忆从因果上以一种正常的方式有赖于这个过去的经验。

我们需要条件（3）这一点可以通过一个例子来说明。假设我在一次登山运动中摔得失去了意识。在我苏醒过来后，登山的同伴告诉我在我将要掉落时向我大喊了些什么。在以后的某年，当我的记忆不再那么清晰的时候，我可能似乎还记得在我掉落前同伴向我大喊的经验。而且我过去的确拥有这一经验可能是真的。但是尽管条件（1）和（2）得到应对，我们也不应该认为我现在正在记得那个过去的经验。一个确凿的事实是，人们从不能记住他们在失去知觉前那寥寥无几的最后经验。从而我们应该主张，我对听到我的同伴大喊的明显记忆并非是对那过去经验的真实记忆。这明显的记忆不是在因果上以正确的方式依赖于那个过去的经验。我有这明显的记忆仅仅因为我的同伴后来告诉我他所喊的是什么。[7]

同理适用于其他类型的连续性，比如性格的连续性。照狭义的心理准则，即便一个人的性格有巨大的改变，仍然有性格的连续性，如果这些变化具有数个正常原因之一的话。某些性格变化是审慎造成的，另一些则是年龄增大的自然结果，还有一些是对某些经验的自然反应。但是，如果极端的和人所不欲的变化是由不正常的介入而产生的话，诸如对大脑的直接损害，就没有性格的连续性。

尽管是记忆使我们意识到时间中我们自己的连续存在，但是其他各种各样的连续性十分重要。我们可以认为，它们足够重要，足以在即使记忆缺失的情况下提供个人同一性。然后我们将主张（洛克所否定的）即便一个人患有完全的失忆症他仍然继续存在。

除了狭义的版本之外，我还表述了两个广义的心理准则版本。这两个广义的版本展开了数个语词的含义。照“记忆”通常的意思，一个记忆一定有其正常原因。两个广义的心理准则诉诸记忆的广义含义，要么允许任何可靠的原因，要么允许任何原因。同理应用于其他类型的直接心理联系。为简化我们对这三个准则的讨论起见，我将在最广意义上使用“心理连续性”，它允许这连续性具有任何原因。

如果我们诉诸强调正常原因的狭义版本，心理准则在绝大多数情况下与物理准则相符。记忆的正常原因涉及着大脑的连续存在。而且我们的某些或者所有心理特征有赖于我们大脑中的状态或者事件。一个人的大脑的连续存在至少是心理连续性正常原因的部分。照物理准则，一个人连续存在的条件是：当且仅当（a）连续存在着这个人足量的大脑，以便它仍然保持着是一个活生生的人的大脑，（b）而且在这种物理连续性中没有分支。（a）和（b）据称是一个人在时间中的同一性或者连续存在的充分必要条件。照狭义心理准则，（a）是必要的，但不是充分的。一个人连续存在，当且仅当（c）有心理连续性，（d）该连续性有其正常原因，以及（e）它尚未呈现一个分支形式。（a）作为心理连续性的正常原因的部分是需要的。

再来考虑一下我所想象的那个故事，其中我的大脑和躯体都被摧毁了。扫描仪和复制器制造一个人，这个人具有一个全新的但是确切相似的大脑和躯体，而且这个人在心理上与按下绿色按钮时候的我是连续的。该连续性的原因，尽管不正常，却是可靠的。照物理准则和狭义心理准则两者，我的复制品不会是我。按照两个广义的准则，他会是我。

我将论证我们无须在这三个心理准则的版本之间作出决定。一个部分的类比可以提示为什么。某些人失明是因为眼睛受损所致。现在科学家们正在开发人工眼睛。这些人工眼睛包含一副玻璃的或者塑料的透镜，以及一个微型电脑，该电脑通过视觉神经传送电脉冲，就像一个自然的眼睛通过这种视神经所传送的一样。当这样的人工眼睛更加先进时，或许会赋予已经失明的某个人恢复他一度拥有的那样的视觉经验。他看上去见到的东西会与在他面前事实存在的东西相符合。而且他的视觉经验会在因果关系上，以这种新颖但可靠的方式，依赖于来自他面前的对象的光波。

这个人会看到这些对象吗？如果我们坚持看见必须包括正常的原因，那我们会回答不。但是即使说这个人不能看见，但他所具有的能力好得就像看见一样，既作为知道什么在视力之内的方式，又作为视觉快感的一个源泉。如果我们接受心理准则，我们会作同样的主张。如果心理连续性并不具有其正常原因，它可能并不提供个人同一性。但是即便如此，我们可以主张，它所提供的就如同个人同一性一样。

79.其他观点

我在问时间中个人同一性的准则是什么——这同一性包含什么或者寓于什么。我首先描述了时空的物理连续性，照标准观点，此为物理对象同一性的准则。我然后描述了有关个人同一性的两个观点，即物理的和心理的准则。

有关这些观点存在着一种自然却虚妄的假设。很多人信仰所谓的唯物主义或者物理主义。这是一种这样的观点，即认为不存在纯粹的精神实体、状态或者事件。照物理主义的一个版本，每一精神事件只是某个特定的大脑和神经系统中的一个物理事件。还有其他版本。那些不是唯物主义者的人们要么是二元论者要么是唯心主义者。二元论者认为，精神事件不是物理事件。即使所有的精神事件在因果上依赖于某个大脑中的物理事件，这一点

也成立。唯心主义者认为，所有的状态或者事件，当正确理解时，是纯粹精神性的。鉴于这些区别，我们可以假定物理主义者必定接受个人同一性的物理准则。

并非如此。物理主义者会接受心理准则。而且他们会接受允许任何可靠原因或者任何原因的版本。于是他们会认为在简单电子传输中我的复制品会是我。他们会在此处拒斥物理准则。[8]

有关个人同一性的观点并非惟有这些准则。我现在将表述一些其他的观点，它们之所以值得考虑或者出于充分地看似令人信服，或者出于具有足够的支持者。这种描述可能一时难以把握，但却使你对行将讨论的问题有一个大致的把握。如果这个归纳看起来晦涩难懂或者微不足道，不必担心。

我以一个新区分开始。按照物理准则，随着时间推移的个人同一性仅仅涉及到维持作为一个活生生的人的大脑所需的足量的大脑的物理连续存在。按照心理准则，时间中的个人同一性仅仅涉及各种各样带有正确原因的心理连续性。这两个观点都是还原论者的观点。它们之所以是还原论者的观点，是因为他们主张

（1）时间中一个人的同一性这一事实在于某些更特定事实的成立。

他们可能还主张

（2）这些事实能够在不经预设这个人的同一性的情况下得到描述，或者在不经公开主张这个人生命中的经验为这个人所具有的情况下得到描述，甚至在不经公开主张这个人存在的情况下得到描述。这些事实能够以一种非人格的方式得到描述。

可能看起来主张（2）不会为真。当我们描述统一某人的精神生活的心理连续性的时候，我们必须提及这个人，以及其他许多人，以描述很多思想、愿望、意向和其他精神状态的内容。但是，以这种方式提及这个人并不涉及断言这些精神状态为这个人所具有或者断言这个人存在。这些主张需要进一步的论证，我将把它留待以后来进行。

如果我们对上述两种还原论者的主张都加以拒斥，我们的观点就是非还原论者的观点。

许多非还原论者认为我们是单独存在的实体。照此观点，时间中个人的同一性并不就寓于物理的连续性和／或者心理的连续性。它涉及一个进一步的事实。一个人是个单独存在的实体，有别于他的大脑、躯体以及经验。照这种观点的一个最为人所知的版本，一个人是一个纯粹的精神实体：一个笛卡儿式的自我或者心灵本质。但是我们可能认为一个人是一个单独存在的物理实体，属于尚未在当代物理学中获得承认的那类。

还有另一种非还原论者的观点。这种观点否定我们是有别于我们的大脑、躯体和经验的一些单独存在的实体。但是这一观点主张，尽管我们不是单独存在的实体，但是个人的同一性是一个进一步的事实，个人的同一性并不就寓于物理的连续性和／或者心理的连续性之中。我称之为进一步事实观点。

我现在将作一些更多的区分。物理准则和心理准则是还原论者观点的一些版本；而且每一准则都有不同的版本。但是一个人的连续存在中所必须涉及的东西少于事实上所涉及的东西。所以，虽然不同准则的信奉者们在有关想象出的事例方面表现出分歧，但是在关于绝大多数真实的人的连续存在中事实上涉及什么方面却表现出一致性。例如，只有当涉及人们开始被电子传输时，他们才会出现分歧。

按照还原论者的观点，每个人的存在不过涉及一个大脑和躯体的存在、某些行动的实施、某些思想的思考和某些经验的发生，等等。展开“事件”一词的通常含义将有所助益。我将用这个词涵盖诸如信念或者愿望的连续存在这样的令人生厌的事件。这种用法使还原论者的观点描述起来更为简单。而且这避免了我深信“精神状态”这些语词会有的一个令人误入歧途的含义。虽然一个状态一定是某个实体的状态，但一个事件并不是如此。鉴于“事件”一词的展开用法，所有还原论者们会接受

（3）一个人的存在就寓于一个大脑和躯体的存在之中，以及一系列互联的物理和精神事件的发生之中。

一些还原论者主张

（4）一个人就是一个特定的大脑和躯体，以及这样的一系列互联的事件。

另一些还原论者主张

（5）一个人是有别于一个大脑和躯体以及这样一系列事件的一个实体。

按照还原论者的观点的这一版本，一个人不纯是一个拥有这些各种各样的组成成分的复合对象。一个人是一个实体，具有一个大脑和躯体，以及具有特定的思想和愿望等等。但是，尽管主张（5）为真，一个人也不是一个单独存在的实体。尽管主张（5）为真，但是主张（3）也为真。

这个版本的还原论可能看起来自相矛盾。主张（3）和（5）可能看起来不一致。考虑一下休谟的类比或许会有所帮助：“我再也不能找到比把灵魂比作一个共和国或者一个共同体更为恰当的东西了。”[9] 我们绝大多数人在有关国家的问题上都是还原论者。我们会接受下述主张：国家是存在的。鲁里坦尼亚浪漫国（Ruritania）并不存在，但是法国是存在的。尽管国家存在，但是一个国家并非是一个脱离其国民和疆土单独存在的实体。我们会接受

（6）一个国家的存在仅仅涉及那些在其疆土上以某些方式生活在一起的国民的存在。

一些人主张

（7）一个国家就是这些国民和这个疆土。

另一些人主张

（8）一个国家是一个实体，有别于其国民及其疆土。

出于我在附录D中所给出的理由，我们可能认为主张（6）和（8）是不一致的。如果我们相信这一点，我们可能接受在相呼应的（3）和（5）之间没有不一致性。由此我们可能同意，在主张（3）和（5）中所表达的那个还原论版本是一个一致的观点。如果这个版本是一致的，就像我所认为的，它就是更好的版本。它与我们有关人的实际概念更为接近。但是在下面的绝大多数情况我们可以忽略这两个版本之间的区别。

除了主张（1）和（2）之外，还原论者们可能还主张

（9）尽管个人存在，我们会在不经主张个人存在的情况下对实在给出一个完全的描述。我称该观点为一个能够完全客观描述的观点。

这个观点也可能看起来是自相矛盾的。如果个人存在，而且对什么存在的一种描述没提及个人，这一描述怎么是完全的？

一个还原论者会作出下述回应。假设一个对象有两个名称。就一个既被叫做金星又被称为昏星的行星而言这是真的。在我们对什么存在的描述中，我们会主张金星存在。那么我们的描述就是完全的，即便我们没有主张昏星存在。我们不需要作这一主张，因为通过使用它的别名我们已经主张该对象存在。

当某事实能够用两种方式描述时，同理亦然。一些还原论者接受主张（4），认为个人就是一个大脑和躯体，以及一系列互联的物理和精神事件。如果这就是个人所是的，我们能够在下面的情况下描述这一事实，要么主张

（10）存在一个特定的大脑和躯体，以及互联的物理和精神事件的一个特定系列。

要么主张

（11）一个特定的个人存在。

如果主张（10）和（11）是描述同一事实的两种方法，一个完全的描述无需主张两者。主张（10）就足够了。尽管这个人存在，一个完全的表述无需主张他存在，因为这个事实已经在主张（10）中被表明过了。

其他还原论者接受主张（5），即主张个人有别于他的大脑和躯体，以及他的行动、思想，和其他物理与精神的事件。照还原论的这个版本，主张（10）并非与主张（11）表

述同一事实。但是主张（10）可能蕴含着主张（11）。更谨慎起见，鉴于我们对个人这一概念的理解，如果我们知道主张（10）为真，我们应该知道主张（11）为真。这些还原论者们能够说，如果我们对实在的表述或描述或蕴含或使我们能够知道一切存在的事物的存在，我们的描述就是完全的。该主张并不像有关一个完全的描述无需对同一事实给出两个描述的主张那样清晰地为真。但是这一主张看起来像是可取的。如果它获得正当证明，而且还原论者的观点为真，那么，这些还原论者们就能够不经主张个人存在而完全地描述实在。[10]

我的主张就还原论作出了区分，这些区分以这种抽象的形式而言有些难以把握。但是还有其他一些揭示我们在某类事物的观点方面是否是还原论者的途径。如果我们接受一种还原论者的观点，我们应该相信这样的一个事物的同一性可能在一种相当能阐明的方式上是不确定的。如果我们不相信这一点，我们在这类事情的观点上大概是非还原论者。

譬如，考虑一下俱乐部的例子。假设某个俱乐部存在好几年了，它定期举行聚会。后来聚会停止了。若干年之后，该俱乐部的一些成员组成了一个具有同样章程的同名俱乐部。我们问：“这些人是重新召集了那同一个俱乐部呢，还是只不过开办了另一个完全相似的俱乐部？”对该问题或许有一个答案。原俱乐部或许就有一个规则解释在经过这样一段时间的不存在之后如何重新召集的问题。也许它有一个不许这么做的规则。但是，假设根本没有这样的一个规则和法律事实来支持对我们所提问题的两个答案中的任何一个。而且假设有关人员当被问及这个问题时不会给出一个答案。那么对我们的问题就不会有答案。“这是同一个俱乐部”这一主张会是既不真也不假。

尽管我们的问题没有答案，但是可能并没有什么我们不知道的事情。这是因为一个俱乐部的存在并非离开其以某些特定方式共同活动的成员而独立存在。一个俱乐部的连续存在只不过涉及它的成员按照俱乐部的规则举行聚会。如果我们知道有关人们如何举行聚会的所有事实，以及俱乐部的所有规则，我们就知道了一切有待知道的东西。这就是为什么当不能就“这是同一个俱乐部吗？”这一问题作出回答时我们不会感到迷惘的原因。我们之所以不会感到迷惘，是因为即使没有对这个问题给出答案，我们还是能够知道所发生的一切。如果对某个问题而言此点成立，则我称此问题为空洞（empty）问题。

当我们问一个空洞问题时，我们在考虑的只有一个事实或者结果。对我们问题的不同回答只是对该事实或者结果的不同描述而已。这就是为什么不经回答这种空洞问题我们就能够知道一切有待知道的东西的原因。在我所举的例子中，我们能够问“这是同一个俱乐部还是确切相似的另一个俱乐部？”但是在这里并非有两个不同的可能性，其中有一个必定为真。

当一个空洞的问题没有答案时，我们能够决定给它一个答案。我们会决定称后来的俱乐部与原俱乐部是同一个俱乐部。或者我们会决定称它为确切相似的另一个俱乐部。这不是在有关真正发生了什么的问题上的不同观点之间的一个决定。在作出我们的决定之前，我们已经知道所发生的事。我们只是在对同一事件过程的两个不同描述中作一选择。

如果我们在个人同一性上是还原论者，我们应该作出类似的主张。我们能够描述在现

在的我和某个未来的个人之间、在物理的和心理的联系上保持递减程度的事例。如果想象自己处于这样一个事例中，我总能够问，“我要死了吗？作为结果的人将是我吗？”照还原论者的观点，在某些情况下会没有答案。我的上述问题会是空洞的。我将要死去的主张会是既不真也不假。如果我知道有关物理连续性和心理联系性两者的事实的话，我就会知道一切有待知道的东西了。我就会知道一切事情，即使我并不知道我是否将要死去或者是否继续存活许多年。

当这应用于我们自己时，该还原论主张是难以相信的。在这样的一些事例中，某种非同寻常的事情将要发生。但是我们绝大多数人倾向于认为，在任何可以想象出的事例中，“我将要死了吗？”这一问题一定有一个答案。而且我们倾向于相信该答案一定是相当简单的非此即彼的答案，要么是要么否。任何未来的个人一定要么是我要么是其他某个人。我把这些信念称之为我们的同一性一定具有确定性的观点。

下面我将描述两个解释性的主张。第一个回答一个新问题。是什么把一个单一的人同时具有的不同经验统一起来的？在我用打字机打下这个句子的同时，我意识到我手指的运动，我能够看到洒在我书桌上的阳光，而且能够听到风吹树叶的婆娑起舞声。是什么把这些不同的经验统一起来的？一些人主张：它们都是我的经验这一事实。这些是此时一个特定的个人或者经验主体正在具有的经验。一个类似的问题涵盖我的整个一生。是什么把共同构成我的此生的不同经验统一起来的？一些人给出了同一答案。把所有这些经验统一起来的，只是，它们全是我的经验。这些回答我称之为用所有权解释心理统一性的观点。

迄今所描述的那些观点都是关于个人同一性的本质的。我将以一对不是关于这种同一性的本质而是关于这种同一性的重要性的观点来作结束。斟酌一个通常的事例，即使照还原论者的观点的任何一个版本而言，有两个可能的结果。在其中的一个结果中，我将要死去。在另一个结果中我将活许多年。如果这些年会是值得一过的话，那么第二个结果对我来说就是较好的。照绝大多数合理性理论和绝大多数道德理论，这些结果之间的区别会被判定为很重要。不论我死还是活许多年，它都会具有合理的和道德的重要性。这里被判定为重要的东西是在这些年里是否有一个将是我的人活着。这是一个关于个人同一性的问题。照一种观点，在此类事例中，重要之处总是这一点。我称之为个人同一性是重要的观点。这是自然的观点。

与此相反的观点是个人同一性并非重要。我主张

重要的是关系R：有着正确原因的心理的联系性和／或者连续性。

鉴于它更加具有争议性，我追加一个单独的条件

在对何为重要的说明中，正确的原因会是任何原因。

正是在想象事例中我们能够最好地决定，重要的是关系R还是个人同一性。一个例子

可能是分支事例，其中我的生命短暂地与我的复制品的生命相重叠。假设我与我的复制品是两个不同的人。我将死去，但是我的复制品将再活40年。如果个人同一性是重要的，我应该把我在这里的这样一个前景看作几乎像通常的死亡一样糟的事。但是如果重要的是有着任何原因的关系R，我应该视这种死法为大约像通常的幸存一样好的事。

这些观点之间的分歧并非局限于想象的事例。有关人们实际上所过的所有生命，这两个观点的分歧亦然。在这里分歧较不尖锐，因为照两种观点，所有的或者几乎所有的生命都包含那个重要的关系。照有关个人同一性本质的所有看似可取的观点，个人同一性几乎总是与心理的连续性相符，而大致与心理的联系性相符。但是就像我后面将要论证的，我们相信这些中哪一个是重要的这一点将使事情有很大的不同。如果我们不再认为我们的同一性是重要的，这可能影响到我们的一些情绪，诸如我们对衰老和死亡的态度等等。而且正如我将要论证的，我们可能被引致改变我们有关合理性和道德性的观点。

我现在已经对数个不同的观点给出了一个初步的描述。以这样的抽象方式陈述起来，这个表述可能还不是完全清楚明白。但是现在看似含糊不明的东西，当我讨论这些观点的时候可能变得清晰起来。

这些观点彼此之间有什么联系？我将主张——却正是某些人否定的——这些观点中许多是要么一起成立，要么一起不成立的。如果是这样，将更为容易决定什么是真相。当我们看清这些观点如何联系的时候，我们只有两个选择。我将对要论证的有关观点预先加以陈述。

如果我们不认为我们是单独存在的实体，我们能够可辩护地相信个人同一性是重要的吗？一些作者认为我们能够做到。我将论证我们不能做到。

如果我们不认为我们是单独存在的实体，我们能够可辩护地相信个人同一性并不就寓于物理的和心理的连续性，而是一个进一步的事实吗？我认为我们不能够。

如果我们认为我们的同一性必定是确定的，那我们必定认为我们是单独存在的实体吗？具有第一个信念并不蕴含着具有第二个信念。我们或许既认为我们不是单独存在的实体，又认为对有关个人同一性的任何问题而言必定总是有一个答案，而这个答案必定要么是要么否。有一些学者接受这一观点。但是我将论证这个观点是无可辩解的。只有当我们是单独存在的实体时，我们的同一性必定是确定的这一点才为真。

可能会出现主张我们是单独存在的实体、却否定我们的同一性必定是确定的这种情况。但是鲜有人会把这两个主张结合在一起。

接着假设我们认为心理的统一性是由所有权来解释的。我们认为任何时候一个人的意识的同一性是由这样一个事实解释的，即这个人的不同经验正是为这个人所拥有。而且我们认为一个人整个生命的同一性是由这样一个事实来解释的，即此生中所有的经验是由这个人所拥有的。这些是主张我们是单独存在的实体的那些人们所给出的解释。如果我们拒斥该主张，我们能够给出这些解释吗？一些学者提出我们能做到。但是我将论证我们不能做到。

我还将为下述结论作论证：

（1）我们不是离开我们的大脑、躯体以及各种各样在物理上和精神上互联的事件而单独存在的实体。我们的存在仅仅涉及我们的大脑和躯体的存在，以及我们行动的实施、我们思想的思考和其他物理的和精神的事件的发生。我们的时间中的同一性不过涉及（a）关系R——有着正确原因的心理联系性和／或者心理连续性，倘若（b）在一个人和两个不同的未来的人之间成立的该关系并不呈现出一个“分支”形式。

（2）我们的同一性总是确定的这一点并非为真。我能够总是问“我将要死去吗？”但是在任何情况下这个问题必定有一个要么是要么否的答案这一点却并不为真。在某些情况下，这会是一个空洞的问题。

（3）有两个有待解释的统一性：任何时候意识的统一性和整个一生的统一性。这两个统一性并非借助主张不同的经验为同一人拥有就能够获得解释的。这些统一性必须借助描述这许多经验之间的关系以及它们与这个人的大脑的关系来加以解释。不经主张这些经验为一个人所拥有，我们就能够指称这些经验，并完全地描述它们之间的关系。

（4）个人同一性并非重要。根本上重要的是有着任何原因的关系R。即使像一个人与另两个人具有R关系的事例中那样，在关系R并不提供个人同一性的情况的时候，该关系也是重要的。另两个关系可能具有些许重要性：物理的连续性和物理的相似性。（在某些人的事例中，诸如那些非常漂亮的人们，物理的相似性可能具有极大的重要性。）

这里是我将如何论证我的结论的简短梗概。我将首先努力回应某些对我有关我们能够以一种非人称的方式描述我们的生命这一主张的诘难。其次我将努力表明，即便我们没有意识到这一点，我们也自然地倾向于认为，我们的同一性必定总是确定的。我们倾向于肯定地认为必定是这样的。接着我将论证，除非我们是单独存在的实体，否则这一自然的信念不能为真。然后我将论证结论（1），即我们不是这样的实体。而且我将论证，因为（1）为真，所以我的其他三个结论亦然。

我们中的大多数人会接受我将予以否定的某些主张。如此，我将论证我们大多数人对我们自己和我们的实际生活具有一种虚妄的观点。如果我们最终看清该观点是虚妄的，这可能会对我们的生活造成差异。

---

[1] 参见，例如，《纸片》（Zettel），G.Anscombe和G.Von.Wright编，G.Anscombe译，布莱克韦尔出版社，1967年，命题350：“仿佛是我们的概念包含诸事实的一个脚手架……如果你以另外的方式想象某些事实……那么你就不再能够设想某些概念的应用。”

[2] Quine（1），第490页。

[3] 这陈述物体连续存在的一个必要条件。索尔·克里普克在一些讲演中论证说，这个条件不是一个充分条件。鉴于我错过了这些演讲，我不能够讨论这个论证。

[4] 照此观点，在像伦敦这样的一个长期以来一直人口稠密的区域生活会是致命的。此处就一度作为许多不同的人最后活着的时候的躯体部分的那许许多多的物质碎屑而言可能为真。这些人们不会全都得以复活，因为不会有足够的此类物质得以重新聚集。一些人持有这个观点的某个版本，避免了这个难题。他们认为，一个得以复活的躯体只需包含原来躯体的一个微粒。

[5] 洛克，《人类理解论》第27章，第16节。

[6] 这个提法需要扩展，因为对直接联系的数目加以计算的方式有很多。而且一些种类的联系应当被赋予比其他联系更大的重要性。正如我后面提出的，对于那些可以辨别的或者因人而异的联系，应当赋予更大的权重。（例如，所有讲英语的人对如何讲英语分享许多无区别性的记忆。）

[7] 我沿袭Martin和Deutscher的说法。

[8] Quinton为这个观点辩护。

[9] Hume（1），第4章第6节，重印载Perry（1）。

[10] 还原论提出一些著名的难题。我受到Kripke“命名和必然性”第271页中的这些说法的影响：
尽管英国在1943年与德国作战这个陈述恐怕不能够还原为任何有关诸个体的陈述，然而它在某种意义上并不是“超出”有关诸个人及其历史行动的一个事实。其中关于国家的那些事实并非“超出”关于诸多各人的那些事实的那种意义能够以这样一个观察来表达，那就是，提及关于诸个人的全部事实而忽略关于国家的那些事实的对世界的描述能够是一个对世界

的完全的描述，关于国家的那些事实则从之结果产生。同样，恐怕关于物体的事实并非“超出”关于它们的构成分子的事实。那么我们可能问，鉴于对一个就人而言的非现实化的可能情景的描述，英国在那种情景中是否仍然存在……同样，鉴于在桌子T的那些分子的历史中的某些反事实的变迁，有人可能问，T在那种情景中是否会存在，或者，在那种情景中成为桌子的某一束分子是否就构成那张同样的桌子T。在每一情形中，我们借助那些用于别的更加“基本的”殊相的同一性标准来为一些特定的殊相在那些可能的世界中遍寻同一性标准。如果关于国家（或者部落［桌子？］）的陈述不可还原为那些关于更加“基本的”构成成分的陈述，如果在它们的关系之间存在某个“敞开结构”，那么我们就几乎不能够期望给出严格的同一性标准；然而，在具体的情形中我们可能能够回答特定的一束分子是否仍然会构成桌子T，尽管在某些情形中这个回答可能是不确定的。我认为相似的说法适用于历时的同一性难题……

鉴于那个有关英国之陈述的可能非可还原性，我倾向于弱化克里普克第二句话结尾处的“结果产生”（“follow”）一词。有关个人同一性的主要问题我认为是：这些说法是否不仅适用于国家和桌子而且还适用于人们。

第十一章

我们何以并非自认为的那样

有关个人同一性的不同观点会在有关实际的人们和通常的生活方面产生不同主张。但是当我们考虑某些想象的事例的时候，这些观点之间的差异就更加明显。我将讨论的绝大多数论证部分地诉诸这样的事例。无论科技领域取得的进步可能多么巨大，这些事例中的某一些或许也是不可能发生的。我区分了两类事例。一些事例违反自然规律。我称这些事例为根本上不可能的。另一些则仅仅技术上是不可能的。

如果一些想象的事例将永远不可能出现，这重要吗？这完全取决于我们的问题或者我们要努力表明的是什么。即使在科学领域，考虑根本上不可能的事例也是值得的。其中一个例子就是爱因斯坦的思想实验，他问，如果他能够以光速与光束一同旅行会看到什么。正如这个例子所表明的，我们无须把自己只局限于考虑那些可能的事例。但是我们应该牢记的是，取决于我们的问题，不可能性或许使一些思想试验不相干。

我以对心理准则的一个诘难来开始。

80.心理连续性预先假设了个人同一性吗？

我记得孩提时代曾努力在大西洋拍岸的海浪中保持挺立不动。我与曾经具有这种经验的那个孩童是同一个人。照洛克的观点，使我与那个孩童为同一个人的东西就是我对那个经验的记忆或者说“意识”。

毕晓普·巴特勒认为这是一个“奇妙的错误”。他写道：“自明的（是），个人同一性的意识预设了个人同一性，因而不能构成个人同一性，就像在其他事例中预设了真理的知识不能构成真理一样。”[1]

我已经修正了洛克的观点。心理准则不仅诉诸单一记忆而且诉诸记忆的连续性，同时更宽泛地诉诸关系R，后者包括心理连续性的其他类型。但是这个修正并不回答巴特勒的诘难。

按照某一种解释，诘难会是这样的：“我们只能够记住我们自己的经验这一点是我们的记忆概念的构成部分。记忆的连续性因而预设了个人同一性。你的关系R同理亦然。你主张个人同一性就寓于关系R的成立。如果关系R本身预设了个人同一性，那么这必定是虚妄的。”

为回答这一诘难，我可以界定一个更宽泛的概念——类记忆。在以下条件下我具有对过去经验的确切的类记忆，即如果：（1）我好像记得具有一个经验，（2）某人的确具有这个经验，而且（3）我的明显的记忆从因果上以确当的方式依赖于那个过去的经验。

按照这个定义，通常的记忆是类记忆的一个亚型。它们是对我们自己过去的经验的类记忆。[2]

我们并不类记忆他人的过去经验。但是我们或许开始这么做。长期记忆的原因是记忆

痕迹。人们一度认为，这些痕迹或许是定位了的，只涉及到为数不多的脑细胞的变化。现在更加可能的是，一个特定的记忆痕迹涉及更多数目的脑细胞的变化。纵然此为真，假定，神经医生开发出在一个大脑中复制另一个大脑中的记忆痕迹的途径，这或许能够使我们类记忆其他人的过去经验。

考虑一下

威尼斯记忆。珍妮已经同意在她的大脑中复制保罗的一些记忆痕迹。她在手术后的房间里恢复意识之后，拥有全新的一套活生生的明显记忆。她好像记得在大理石铺就的广场上散步，听到鸽子展翅飞翔的声音以及海鸥的鸣叫，看见阳光在碧绿的水面上熠熠生辉。一个明显的记忆十分清晰。她好像记得观看水面那边的一个岛屿，岛上一座白色的帕拉第奥建筑式样的教堂在乌黑的雨云的衬托下十分醒目。

关于这些明显的记忆珍妮应该相信什么？因为她曾经在照片中看到过这个教堂，假定，她知道这是威尼斯的圣乔治教堂。她还知道她从未去过意大利，而保罗经常去威尼斯。既然她知道自己已经接受了保罗某些记忆痕迹的复制，她会有理由假定她可能类记忆保罗在威尼斯的一些经历。

让我们为这个事例加上这样一个细节。珍妮好像记得看到某种非同寻常的东西：乌云中发出一道闪电，这道叉形的闪电既击中了圣乔治教堂的钟楼又击中了正在路过的一艘拖船的红色烟囱。她问保罗是否记得看到这样的一个奇异事件。他看到了，而且还保存了那一期报道这一事件的《小日报》杂志。鉴于所有的这一切，珍妮不应该把她的明显记忆当作一种幻觉来拒绝。她应该得出结论，她具有的看见那道在保罗来说十分确切的闪电是一种类记忆。

由于珍妮的类记忆赋予她有关保罗的经验的知识，她必定大致知道它们是如何导致的。这在通常的记忆事例中是不需要的。除了这一差异之外，类记忆可以提供有关其他人过去生活的一种相似的知识。它们可以从内部提供这些生活像什么的知识。当珍妮好像记得在那个广场四处散步，听到海鸥的鸣叫，看到那座白色的教堂的时候，她知道保罗在威尼斯的那一天的部分情况。

珍妮的明显记忆会在某一方面是错误的。可能有这样的主张：“既然珍妮好像记得看到那道闪电，那么她好像记得她自己看到那道闪电。她的明显记忆会确切地告诉她保罗的经验像什么，但是它虚妄地告诉她，正是她具有这一经验。”

在某种意义上此主张可能为真。珍妮的明显记忆可能来自皮科克所称的第一人称表述模式。[3] 这样，当她好像记得走过那个广场之际，她或许好像记得看到一个儿童向她跑来。如果这是她好像记得看到的，那么她必定是好像记得她自己看到这个儿童向她跑来。

我们或许否定这些主张。在一个梦境中，我能够好像从外在于我的躯体的角度看到我自己。我或许好像看到我自己向这个视角点跑去。鉴于我好像记得向这个方向跑的正是我自己，这个方向就不能够是向着我自己。我或许说，我好像看到我自己向着看者的视点跑去。而这可以说成是珍妮好像记得的那个儿童所跑的方向。照此说来，珍妮的明显记忆并不包括对她自己的指涉。

尽管我们可以否认珍妮的明显记忆一定好像部分地是关于她自己的，但是无需这样做。即使她的明显记忆是以第一人称模式表述的，珍妮也无需假定如果它们不是幻觉则必定是对她自己的经验的记忆。纵然她好像记得她自己看到那道分叉的闪电，她可以合理地得出结论：她是对保罗的一个经验的类记忆。

珍妮的某些明显记忆显然不是对她自己的经验的记忆。就看到保罗在镜子中刮“她的”胡子的明显记忆而言会是真的。在其他明显记忆的情况下，她或许不得不搞清是她还是保罗具有某个过去的经验。而这有时是不可能的。她可能不得不说，“我的确活生生地好像记得听到那个曲调。但是我不知道是我还是保罗听到的。”当珍妮的明显记忆像这样浮现时，它们在某个方面与我们其他人所具有的记忆的情况有所不同。因为我们并不具有对其他人的过去经验的类记忆，我们的明显记忆并非只以第一人称的模式向我们浮现。它们带着这样的一种信念浮现，即，除非它们是幻觉，它们都是关于我们自己的经验。但是在经验-记忆的事例中，这是一个可区分的信念。如果像珍妮一样，我们具有对其他人过去经验的类记忆，那么这些明显的记忆就会自动地停止与这个信念结合在一起。[4]

现在回到巴特勒对个人同一性的心理准则的诘难。按照这一诘难，记忆的连续性即便部分地也不能使一系列经验之为一个单个人的所有经验，因为这种个人的记忆预设了他的连续的同一性。

按照我在上文所给出的解释，记忆之所以预设了同一性是因为照我们的记忆概念，我们只能够记得我们自己过去的经验。这个诘难现在可以得到回答。我们能够使用类记忆这一更加宽泛的概念。

在我们对我们的修正了的心理准则的陈述中，我们不应该主张：如果我具有对某个过去经验的确切的类记忆，这就使我成为曾经具有该经验的那个人。一个人的精神生活可能包括一些对某些人生命中的经验的类记忆，就像在想象出的珍妮和保罗的事例中的情况一样。我们的准则忽略了一些这样的类记忆联系。我们取而代之的是诉诸许多这样的联系的重叠链。我们的精神生活寓于一系列各种各样的经验之中。这些包括对早期经验无尽的类记忆。这些类记忆与这些早期经验之间的联系就像一根绳索中的股线一样重叠在一起。如果在每一天直接的类记忆联系的数目至少达到绝大多数人的实际生活中的一半，就存在类记忆的强联系性。强联系的重叠的一股股绳线提供了类记忆的连续性。通过修正洛克的观点，我们主张每一个人的生命的统一性部分地是由这种连续性创造的。我们现在不是在诉诸一个预设了个人同一性的概念。既然类记忆的连续性并不预设个人同一性，它可能是那构成个人同一性的东西的部分。它可能是使我之为现在的我和他日之我为同一个我自己的某种东西的部分。（我说“部分”是因为我们的准则也诉诸其他类型的心理连续性。）

巴特勒的诘难可以以一种不同的方式来解释。他可能本来要表明：“在记忆中我们直接意识到我们自己通过在时间上的同一性，而且意识到这是一个独立的、进一步的事实，这一事实不能就寓于物理的和心理的连续性。我们意识到我们每一个人都是一个持久的经验主体，是一个独立存在的实体，这个实体不是我们的大脑或者躯体。而且我们意识到我

们的连续存在只是这一经验主体的连续存在。”

我们的记忆告诉我们这一点吗？我们直接意识到这个独立的实体、这个经验主体的存在吗？一些人已经认为，我们不仅在记忆中意识到这一点而且在我们所有的经验中意识到这一点。

81.经验主体

雷德写道：

> 我的个人同一性……意味着我称之为我自己的那个不可分的事物的连续存在。无论这个自我可能是什么，它都是某种进行思维、仔细斟酌、具有决心、付诸行动和遭受苦难的东西。我不是思想，我不是行动，我不是感觉；我是某种进行思考、采取行动和遭受苦难的东西。 [5]

在某种意义上，这显然为真。即便还原论者也并不否认人们存在。而且，依照我们对人的概念，人们并非是些思想和行动。他们是些思想者和行动者。我不是一系列经验，而是拥有这些经验的个人。一个还原论者能够承认，在这个意义上，个人是经验的拥有者或者经验主体。鉴于我们谈论问题的方式，此点为真。一个还原论者所否定的是：经验主体是一个与大脑、躯体以及一系列物理和精神事件相分离的独立存在的实体。

在记忆中我们真的直接意识到还原论者所否定的东西吗？我们每一个人都意识到他是一个持久的经验主体，一个并非其大脑和躯体的独立存在的实体吗？我们每一个人都意识到，例如，他是一个笛卡儿式的自我吗？

此点不能得到论证。我并不认为我直接意识到我是这样的一个实体。而且我认为我并非异乎寻常。我认为无人直接意识到这样一个事实。

假设我就算是意识到我是这样的一个实体。仍然存在着对笛卡儿观点的一个诘难。一直有这样一个主张：我不会知道这个实体连续存在。正如洛克和康德两人所论证的， [6] 可能存在着一系列在心理上连续的实体。记忆可能就像接力赛中的接力棒一样被从一个人传递给下一个人。所有其他心理特征可能也是如此。鉴于作为结果的心理连续性，我们不会意识到这些实体中的一个已经被另一个所取代。因而我们不能知道这样的实体连续存在。

重新考虑一下分支事例，在该事例中我仍然在地球上这一点是清楚的。可能在某个人看来，他刚好有这两个思想：“雪花在飘。所以天气一定很冷。”但是真相可能就是这样。这个人是在火星上的我的复制品。就在我按下那个绿色按钮之前，我想到“雪花在飘”。几分钟以后，在火星上一个相似的舱室中我的复制品突然有了意识。当他有了意识，就有了过着我的生活的明显记忆，而且尤其是他好像记得刚好具有“雪花在飘”的思想。然后他想“所以天气一定很冷”。火星上的我的复制品现在会处在与我刚好具有这两个思想时的心态确切地相似的一个心态之中。当我的复制品处在这样的一个心态之中的时候，他会认为这些想法两者都被同一个思想者——他自己——所拥有。但这会是虚妄的。我有的是第一

个思想，而我的复制品有的只是第二个思想。

这个事例是想象的。但是它好像表明我们不能从我们的经验内容分辨我们是否真的意识到一个独立存在的经验主体的连续存在。我们所具有的充其量是像我的复制品那样的心态。我的复制品虚妄地认为他刚好有两个想法。他并非意识到一个独立存在的实体——这些想法的思想者——的连续存在。他意识到的东西要少得多，即只是他的生命和我的生命之间的心理连续性。同样，当我们具有一系列思想的时候，我们所意识到的充其量也是我们的意识流的心理连续性。一些人主张，我们意识到一些独立存在的经验主体的连续存在。正如洛克和康德所论证的，以及我们的例子好像表明的，这样的意识事实上不能与我们对纯心理连续性的意识区别开来。我们的经验没有赋予我们相信这些实体存在的理由。除非我们有其他认为它们存在的理由，我们应该拒斥这一信念。

这个结论并非像某些学者所写的那样是粗陋的证实主义者的观点。我并非在假定只有我们能够认知的才会是真的。我的评述作了一个不同的假设。我正在讨论有关一类特定事物的存在的一个一般性的主张。这类特定的事物据主张是一个有别于我们的大脑和躯体的独立存在的事物。我主张，如果我们没有理由相信这样的实体的存在，我们应该拒斥这一信念。我并非像实证主义者们那样主张该信念是无意义的。我的主张只是像这样的主张，即，既然我们没有理由相信水中仙女或者独角兽存在，我们就应该拒斥这些信念。[7]

即使我们并非直接意识到这些实体的存在，也有人主张我们能够从我们的经验推论出它们的存在。众所周知，笛卡儿就持这一主张。当他问是否有任何他不能怀疑的事物的时候，他的答案是他不能怀疑他自己的存在。这是在怀疑这一行动中揭示出来的。而且在假定任何思想必须有一个思想者之外，他还假定一个思想者必定是一个自我或者心灵本质。笛卡儿式的自我是有关一个与大脑和躯体相分离的独立存在的实体的最明显的例子。[8]

利希滕贝格声称，笛卡儿在自认为最明确的方面误入了歧途。他不应该主张一个思想者必定是一个独立存在的实体。他的著名的“我思”并未为这一信念提供正当性证明。他不应该主张“我思故我在”。尽管这是真的，却是误导人的。笛卡儿本该主张“思想：故思生”，或者本该主张，“这是一个思想，故至少一个思想在被思”。[9]

因为我们把思想归因于思想者的活动，我们确实能够断言思想者的存在。但是我们不能从我们经验的内容推演出思想者是一个独立存在的实体。而且正如利希滕贝格所提出的，因为我们不是独立存在的实体，我们可以充分描述我们的思想，而无需声称我们的思想有思想者。我们可以充分描述我们的经验和经验之间的联系，而无需声称它们被一个经验主体所拥有。我们可以给出一种我所称的非人称描述。

正如我已经说过的，一些学者既拒斥还原论者的这个最新的主张，又拒斥笛卡儿的观点。这些学者们并不相信笛卡儿式的自我。而且他们不相信个人是另一类独立存在的实体。他们认为个人的存在就包含着他的大脑和躯体的存在、他的行动的实施和其他各种各样的物理的和精神的事件的发生。但是这些学者们主张，我们不能指称特定的经验或者表述它们之间的联系，除非我们指称某个具有这些经验的个人。依照他们的观点，精神生活的统一性不能以一种非人称的方式获得解释。

斯特劳森讨论了康德提出的对这一观点的一个论证。这个论证主张，我们不能具有对我们周围的世界的认识，除非我们相信自己是些具有我们在时间中的同一性意识的个人。休梅克倡导一种相似的论证。如果这些论证是正确的，它们或许驳斥我有关我们可以用非人称的方式重新描述我们自己的生活的主张。由于这些论证是处于一种非常抽象的层面，所以我将把它们放到其他更为合适的地方去讨论。[10]

威廉斯讨论了一个对非人称描述的一种较为简单的诘难。[11] 这个诘难是针对利希滕贝格的。正如威廉斯所指出的，利希滕贝格提出笛卡儿的“我思”替代物不必完全是非人称的。它不必是“思想：故思生”。它可以是“思想：故我在思”。既然经验主体在这里只是在思想的内容中被提及，这个句子并不把这个思想归属于一个思想者。

然后威廉斯指出，如果数个思想是以此种方式加以表达的，就会需要弄清这些思想是在相同的生活还是在不同的生活中发生的。如果所有这些思想都是以短语“有人认为：……”开始，那么这点就是不清楚的。他一度考虑“（T10）在A处有人认为：……”，但是最后拒斥了这个短语。他继续说：

> ……需要某种更少比喻性的替代物来取代对那个思想之发生陈述中的“在地点A处”——而且得出某种不亚于一个人名或者类似这样的东西将作为一个替代物的结论是自然的，所以T10将让位给
>
> T（11）A认为：……
>
> 在这一点上……引入非人称陈述方式的方案……将会最终崩溃。

威廉斯提出对这一诘难的回答。正如他所写道的，“或许存在着取代那满足有效相对化的比喻性的‘地点’的某种替代物，但是尚未走到如此之远，以至于引入一个思考的主体”。存在着许多这样的替代。其中有两个或许是：

> 就包含着以这个句子表达的那个思想之思考的那个特定的生命而言，有人认为……
> 或者
> 就现在直接在因果性上依赖于躯体A的那个特定的生命而言，有人认为……

那么，利希滕贝格会需要以一种非人称的方式解释个人生命的同一性。他会首先修正我们的类记忆的概念。他会主张一个明显的记忆是一个准确的类记忆，如果

（1）明显的记忆是对一个特定过去经验的记忆，

（2）这个经验发生过，而且

（3）该明显的记忆在因果性上以那种正确的方式依赖于该经验。

他会不得不表明那类正确的原因能够以一种并不预设个人同一性的方式得到表述。然后他会诉诸其他类型的心理连续性，诸如一个意向的形成和这一意向得以贯彻的后发的行动之间保持的那种心理连续性。我还得表明一些其他的连续性，以及它们的原因，能够以

并不预设个人同一性的方式得到描述。既然它们能够如此被描述，正如我在第89节中所表明的，那么它们也能够以一种非人称的方式得到描述。在描述数不清的思想、愿望和其他经验的内容的时候某些个人是必定被提及的。但是，如威廉斯所指出的，这样的一些表述并非主张这些经验是被某些个人所拥有的。而且，不经作此主张，我们可以表述共同构成一个特定的个人生命的所有精神事件和物理事件之间的那些相互联系。

利希滕贝格对笛卡儿的诘难就这样幸存下来了。我们能够指称和描述不同的思想，以及描述它们之间的关系，而不经把这些思想归属于思想者们。我们事实上的确把思想归属于思想者们。由于我们以这种方式在谈论，笛卡儿会真实地主张，“我思故我在”。但是笛卡儿实际上并未表明一个思想者必定是与大脑、躯体以及各种各样精神事件和物理事件相分离的一个独立存在的实体。

82.非还原论者的观点何以或许本来为真

一些学者主张，笛卡儿式的自我的概念是不可理解的。我对此主张持怀疑态度。而且我认为可能一直存在支持笛卡儿观点的证据。

例如，可能一直存在支持轮回重生信念的证据。一条这样的证据可能是这样的。一个日本妇女或许会声称，她记得她作为一个凯尔特猎人和武士在青铜时代生活过。基于她的明显记忆，她可能作出许多考古学家们可以核对的预测。于是她可能记得有一个铜手镯，状如两条争斗的龙。而且她记得就在她阵亡的那场战斗之前，她在某个特定的巨石旁边把这个手镯埋了下去。考古学家或许现在刚好发现一个手镯埋在这个地点，而且他们的仪器或许显示出此处的土层至少两千年没有动过。这个日本妇女或许还作出了许多其他这样的预测，而且所有的预测都得到了证实。

接着假设有数不胜数的其他事例，其中生活在今天的人们声称曾有过某些过去的生活，而且提供了全部可以得到证实的类似的预言。这适用于当今世界人口中我们绝大多数人。如果有足够的这样的证据的话，而且没有其他方式解释我们绝大多数人如何知晓有关遥远的过去生活的如此细节的话，我们或许不得不承认我们具有有关这些过去生活的准确的类记忆。我们可能不得不承认那个日本妇女具有某种方式，就像对她自己的生活的记忆那般，得悉青铜时代的一个凯尔特武士的生活。

或许接着发现，在凯尔特武士和那个日本女人之间没有物理上的连续性。我们可能因而放弃记忆的载体是大脑这一信念。我们可能不得不假定这些类记忆的原因是某种纯精神的东西。我们可能不得不假定有某个纯精神的实体，这实体过去以某种方式被卷入那个凯尔特武士的生活之中，而现在以某种方式被卷入那个日本妇女的生活之中，而且这实体在把这两个人分割开来的数千年的时间内一直连续存在。笛卡儿式的自我就是这样的实体。如果有轮回重生的充分证据的话，我们可能就有理由相信实际上有这样的一些实体存在。而且我们可能然后有道理地断定这样的实体就是我们每一个人实际上所是的。

这种证据不会直接支持有关笛卡儿式的自我具有笛卡儿的追随者所相信的其他特殊属

性的主张。于是它不会表明这些自我的连续存在要么是一切要么什么也不是。但是可能本来有证据支持这一主张。一个人的大脑或许本来有各种类型或者程度的损坏，一些损坏并未从根本上改变这个人；而其他一些类型或者程度的损坏则好像产生出一个全新的人，与原先的那个人根本没有心理连续性。类似的事情可能本来适用于五花八门的精神疾病。一般来说，我们本来可能会得出这样的结论：这些各种类型的干涉要么对心理连续性毫发无损，要么完全摧毁心理连续性。它本可能证明，发现或者产生具有弱化心理联系性程度的中间事例是不可能的。

我们有确凿的证据相信轮回再生吗？我们有证据相信心理连续性主要不是依赖于大脑的连续性而是依赖于某种其他实体的连续性，而其存在要么毫发无损要么子虚乌有吗？事实上，我们没有上述这类证据。即使我们能够理解笛卡儿式的自我或者心灵本质概念，我们也没有证据相信这样的实体存在。我们也没有证据相信一个个人是其他类型的独立存在的实体。而且我们有相当的证据既相信心理连续性的载体是大脑，又相信心理联系性可以具有任何弱化的程度。[12]

我业已承认非还原论者的观点的最著名的版本——主张我们是些笛卡儿式的自我——可能有些意义。而且我业已提出，如果那些事实是非常不同的，可能本来有充分证据来证明这一观点的正当性。一些相信笛卡儿式的自我的人们并不以这样的方式把那些自我与可观察的事实联系在一起。他们接受洛克和康德所表述的可能性。依照他们的观点，我的笛卡儿式的自我可能突然不再存在，而被另一个自我所取代。这个新自我或许就像在接力赛中一样“继承”了我所有的心理特性。依照这个无特色的笛卡儿式的观点，就当你在阅读本页文字的时候，你可能突然不再存在，而且你的躯体被某个只是与你确切相似的新人所接手。如果此事发生的话，也没有人会注意到任何差异。永远不会有任何证据（不论是公共的还是私人的）表明此事是否发生过，以及如果发生的话是如何发生的。我们因而甚至不能主张这是不太可能发生的。而且有其他一些可能性。按照这一观点，历史或许本来像往常一样进行，除非我是拿破仑而且拿破仑是我。这不是主张德里克·帕菲特本该是拿破仑。而是主张我是一个笛卡儿式的自我，而拿破仑是另一个笛卡儿式的自我，而且这两个自我可能本来“占据”各自的位置。[13]

当对笛卡儿式的自我的信念以这种方式摆脱了与公众可观察的或者私人可内省的事实的联系的时候，有关它是不可理解的指控变得愈加看似可取的了。笛卡儿的追随者们能否避免他们观点的这个版本并不清楚。并不清楚他们是否能够否定洛克和康德所表述的那个可能性。但是重申我们有拒斥这一观点的充分理由足矣。

83.威廉斯针对心理准则的论证

我已经从两个方面为心理准则作了辩护。我已主张而且部分表明我们能够以一种并不预设个人同一性的方式来表述心理连续性。而且我已主张，按照我们所拥有的证据，这一连续性的载体不是独立于个人的大脑和躯体而存在的一个实体。

下面我将考虑对心理准则的另一个诘难。这是由威廉斯提出的。[14] 这一诘难好像要表明，如果某个个人的大脑连续存在而且支持意识，这个个人将继续存在，不论这个个人精神生活的心理连续性中的那些破裂有多么巨大。

这里是该诘难的一个简化版本。考虑一下

> 威廉斯的例子。我沦为一个无情的神经外科医生的囚徒，他打算通过改变我的大脑来瓦解我的心理连续性。当他给我做手术的时候，我将是意识清醒的，而且处于疼痛中。我因而惧怕将要发生的事情。
>
> 外科医生告诉我说，当我处于疼痛中的时候，他将做几件事。他将首先激活一些将引发健忘症的神经元。我将突然丧失直到开始疼痛为止我生命中的一切记忆。这会赋予我对将要发生的事较少惧怕的理由吗？我能够假定当医生拨动这一开关的时候，我的疼痛将突然终止吗？肯定不。疼痛或许如此地占据我的心，以至于我甚至没注意到丧失所有这些记忆。
>
> 医生接着告诉我说，当我仍然处于疼痛中的时候，他将随后按下另一个开关，将导致我认为我是拿破仑，而且赋予我关于拿破仑生活的一些明显记忆。我能够假定这将导致我的痛停止吗？自然，回答还是不。为了支持这一回答，我们可以再次假设我的疼痛将阻止我注意到任何事。我将不会注意到我变得认为我是拿破仑以及获得新的一整套明显的记忆。当这位外科医生按下这第二个开关的时候，在我所意识到的东西中将不会发生什么变化。变化将是纯意向上的。只有如果我的疼痛停止了，所以我能够思考、能够用“拿破仑”这个名字来回答“你是谁”的问题的话，它才变成真的。同样，如果我的疼痛停止了，我然后会开始具有虚幻的明显记忆，诸如视察皇家近卫军或者因1812年灾难性的挫折而流泪的那些记忆等等。如果通过按下第二个开关在我的意向中引发的只会是这样的一些变化，我不会有任何理由期待这导致我的疼痛停止。
>
> 那个医生然后告诉我说，在我遭受痛苦折磨期间，他将随后按下第三个开关，那将改变我的性格，以至于变得就像拿破仑的性格一样。再一次在我看来没有理由期待按下这个开关会终止我的疼痛。如果拿破仑的性格与我的性格相比，隐含着更多的坚韧的话，或许充其量带来一些缓解而已。

在这个想象出的事例中，我被告知的一切好像根本没有什么赋予我理由，去期待在受折磨期间我将不再存在。我好像具有同样多的理由惧怕全部的疼痛。这理由好像并不因我不得不惧怕的其他一些事情——失去记忆、发疯、变得像而且自认为是拿破仑——而转移。就像威廉斯所主张的，这个论证好像表明我能够具有惧怕未来的痛的理由，不论在这疼痛之前有什么心理变化。甚至在所有这些变化之后，感到疼痛的还将是我。如果是这样，个人同一性的心理准则是错误的。在这个想象出的事例中，在现在的我与遭受痛苦折磨之后的我之间不会有记忆、性格以及类似事物的连续性。包含在我的连续存在之中的东西从而不能是这样的连续性。[15]

它可能遇到这样的诘难，即，如果我在这个痛苦折磨的整个过程中保持具有意识，那将至少有一种心理连续性。尽管我丧失了我的过去生命的所有记忆，但是我会拥有我遭受痛苦折磨的记忆。尤其是，我会继续具有对最后一些时刻的短期记忆，或者具有有时所称的似是而非的在场。会有这样的记忆的一个重叠链贯穿在我的痛苦感受中。

为了应对这一诘难，我们可以为这个事例添加一个特征。在我失去了我所有的其他记忆之后，我有一刻是无意识的。当我恢复意识的时候，我没有记忆。随着痛苦折磨的继续，我会有新的记忆。但是在我的无意识的片刻不会存在记忆连续性。

它接着可能遭受这样的诘难，即，我已经以避重就轻的方式描述了这个故事。于是我提出，当我被弄得失去我的记忆的时候，由于我的疼痛我可能没有注意到任何变化。这个

描述假定在我的记忆失去之后处于疼痛中的那个人会仍然是我。真相也许是，在这一点上，我会停止存在，而且一个新的个人会开始以我的躯体而存在。

威廉斯会回应说，纵使我的描述假定我会继续存在，这个假定也是完全合理的。反而是心理准则的辩护者必须表明这个假定并非得到正当证明。而且这会是相当难以表明的。难以令人相信的是，如果当我处于剧痛中的时候我被弄得失去意识，这会导致我在痛苦折磨的途中不再存在。而且难以置信的是，在我性格中的变化会具有这一后果。

威廉斯的论证好像驳斥了心理准则。它好像表明为真的观点是物理准则。照此观点，如果某人的大脑和躯体连续存在，而且支持意识，这个人将连续存在，不论这个人的精神生命的心理同一性中的那些裂缝是如何巨大。

84.心理谱系

我现在将修正威廉斯的论证。这样做的原因后面将会论述。

威廉斯讨论的是一个单一的事例，其中在发生了一些变化之后将没有任何心理连续性。我将讨论谱系——或者说一个一系列事例构成的域，谱系中的每一个事例都与其相邻事例非常相似。这些事例囊括了心理联系性的所有可能性。我称之为心理谱系。

在分布在这一谱系最远端的一个事例中，那个外科医生将会导致非常多的开关被同时按动。这会导致在我与作为结果的人之间没有任何心理的联系。这个人会完全像拿破仑一样。

在近端的一些事例中，那个外科医生只会按动为数不多的一些开关。如果他只按动第一个开关，这只会导致我失去一些记忆，而拥有与拿破仑的生命相契合的一些明显记忆。如果他按动前两个开关，我将会失去更多的记忆，而拥有更多的这些新的明显记忆。只有当他按动所有的开关的时候，我才会丧失所有的记忆，而拥有一套完整的拿破仑式的幻觉。

有关我的性格上的那些变化的主张亦然。任何一特定的开关只会导致一个小变化。于是，如果我要像拿破仑，我必定变得脾气更加暴躁，而且必定对看到人们被杀的情景不再感到烦恼不安。按动前两个开关所产生的结果只会是这些。

在包含着众多各不相同的事例的那个论证的修正版本中，我们必须决定我在其中幸存的究竟是哪些事例。在近端的那个事例中，那个医生无所事事。在第二个事例中，我只会丧失一些记忆，拥有一些幻觉，脾气变得更坏而已。显然在这个事例中我会幸存下来。在第三个事例中，变化只是略微更大一些。这点对谱系中任何两个相邻的事例而言都成立。难以令人既相信我会在其中的一个事例中幸存，又相信在下一个事例中我会不再存在。我是否继续存在的问题不能被令人信服地看作是依赖于我是否只会丧失某些记忆、拥有更多的某些幻觉和性格出现些小变化。如果没有这样的小变化会导致我不再存在，我会在所有这些事例中连续存在。我甚至会在谱系最远端的那个事例中连续存在。在这个事例中，在现在的我与作为结果的我之间没有心理联系。

它可能受到这样的诘难：

> 在这一修正版本中，其论证可疑地与包含累积难题或者说沙堆悖论的那些论证相似。我们被看似无辜的步骤引导到荒谬的结论。大概此处所发生的就是这样。
>
> 假设我们主张移去一颗沙粒不可能把一个沙堆改变成某个不是成堆的事物。某人以一堆沙子开始，然后一粒沙一粒沙地移去。我们的主张迫使我们承认在每个变化之后，我们仍然拥有一堆沙，甚至当沙粒的数目变成三、二和一时也是如此。但是我们知道我们得出了错误的结论。因为一粒沙不是一堆沙。
>
> 在你诉诸心理谱系中，你主张没有小变化会使你不再存在。但是借助足够多的小变化，那个外科医生会使那个作为结果的人在心理上与你没有任何心理联系。这个论证迫使你断定那个作为结果的人会是你。这个结论可能就像有关沙粒的结论一样虚妄。

为了给威廉斯的论证的这个版本作辩护，我无需解决累积难题。作出下述评述将是足够的。

当考虑堆的时候，我们都相信有些边际事例。两粒沙是一个沙堆呢？还是4粒沙、8粒沙抑或18粒沙是一个沙堆？我们可能不知道如何回答所有这些问题。但是我们并不相信这是无知的结果。我们并不认为这些问题中的每一个必须有一个答案。我们知道堆的概念是个模糊概念，有模糊的边际。当累积论证应用于堆的时候，我们高兴地以一个约定来解决该难题：在有关如何使用“堆”这个词方面的随意决定。我们可能决定我们将不称9粒沙子为一堆沙，但是我们将称10粒或者更多粒数的沙子为一堆沙。然后我们将舍弃该论证的一个前提。依照我们新的更加精确的概念，拿走一粒沙子就可能把一个沙堆变成某种不是一个沙堆的东西。当拿走最后的第10粒沙子的时候，这种转变就发生了。

当它被应用到其他主题时，比方说可感知的颜色时，累积论证就不是如此容易被驳回了。[16] 当该论证应用于个人同一性的问题时，这样的驳回似乎并不令人信服。我们绝大多数人都认为在数个方面我们自己的连续存在都不像沙堆的连续存在。

重新考虑一下心理谱系中的事例域。像威廉斯的例子一样，这些事例提供了针对心理准则的一个论证。这个准则是还原论者的观点的一个版本。一个还原论者可能会说：

> 该论证假定，在这些事例的每个当中，作为结果的那个人要么会是我要么不会是我。并非如此。作为结果的人在最初寥寥无几的那些事例中会是我。在最后那个事例中他不会是我。在处于中间的那许多事例中，两个答案中哪一个都不为真。我可以总是发问，“我要死去了吗？将有某个人过着将是我的生活吗？”但是在这个谱系的中间区域，这个问题没有答案。
>
> 尽管这个问题没有答案，但是我会确切地知道什么将发生。此处这个问题是空洞的。在每一个这些事例当中，我会知道在什么程度上我与那个作为结果的人之间在心理上会是联系的。而且我会知道哪些特定联系会还是不会成立。如果我知道这些事实的话，我会知道一切事情。我仍然能够问作为结果的那个人是我还是只不过部分像我的某个别人。在某些事例中，这些是两个不同的可能性，其中的一个必定是真的。但是在这些事例中，它们不是两个不同的可能性。它们只不过是对事件的同一过程的两种不同表述。

这些评述与应用于沙堆时我们所接受的评述是可类比的。我们并不认为沙子的任何聚集必定要么是沙堆要么不是沙堆。我们知道有边际事例，其中不存在对“这仍然是一个沙堆吗？”这一问题的明确答案。但是我们并不认为在这些事例中，必定有一个要么是要么

否的答案。我们认为在这些事例中，这是一个空洞的问题。甚至不经回答这个问题，我们就知道一切。

正如威廉斯所主张的，当这样的评述应用于我们自己的存在时，好像是令人难以置信的。假设在这个谱系的中间区域我将经受一个手术。我知道那个作为结果的人会处于极度痛苦中。如果我不知道我是否将是处于极度痛苦中的那个人，而且我甚至不知道自己是否将活着，我如何能够相信我确实确切地知道将要发生的是什么？我并不知道对于这些最重要的问题的答案。难以相信这些问题是空洞的问题。

我们绝大多数人相信我们并不像沙堆，因为我们自己的同一性必定是确定的。我们相信即使在这样的一些“边际事例”中，“我将要死去吗？”这个问题必定有一个答案。而且正如威廉斯所主张的，我们相信答案必定是两种相当简单的答案之一，即是或否。如果某人将活着，而且将遭受极度的痛苦，这个人要么是我要么不是我。其中的一个必定为真。而且我们不能使第三种选择有意义，诸如处于极度痛苦中的人部分地是我。我能够想象我只是部分地处于极度痛苦中，因为我在有意识和无意识的状态之间漂移。但是如果某人完全意识到该极度痛苦，这个人不可能部分地是我。

还原论者的观点会对威廉斯的论证提供一个答案。当威廉斯给出这个论证的版本时，他拒斥这一观点。相反他断定，如果我的大脑连续存在而且是一个活生生的人的大脑，我将是那个人。即便在现在的我自己和后来的我自己之间没有心理的联系，也是如此。在提出他的论证之后，威廉斯写道，他的结论可能“大概”是错的，“但是我们需要被表明错在哪里”。 [17]

85.物理谱系

一个诘难是相似的论证应用于物理连续性。考虑一下另一个可能的事例域：物理谱系。这些事例囊括物理连续性的所有不同的可能性。

在这个谱系的那个近端事例中，后来会有一个与现在的我在心理和物理上完全连续的一个人。在远端那个事例中，后来会有一个与现在的我在心理上而不是在物理上连续的一个人。远端的事例就像电子传输事例一样。近端事例是连续存在的正常事例。

在一个靠近近端事例的一个事例中，科学家们会用确切的复制物置换我大脑和躯体中1%的细胞。在居于谱系中间的那个事例中，他们会置换50%的细胞。在靠近远端事例的一个事例中，他们会置换99%的细胞，只留下我原先大脑和躯体的1%。在远端事例中，“置换”将包括我的大脑和躯体的完全毁灭，以及用新的有机物质创造出一个复制品的我。

在最后这个事例中重要的并不只是我的复制品的大脑和躯体会完全由新物质构成。正如我解释过的，以一种并不毁灭我的大脑和躯体的方式来进行会成为真的。如果在我的躯体的物质中有一系列漫长的微小变化，期间我的大脑和躯体连续存在而且功能正常，它会变成真的。这会像那艘在经过50年的小补小修之后变得完全由新木料构成的船一样。在这

两个事例中，构件的同一性中的完全变化并未消除物理的连续性。在物理谱系远端事例中情况则不同。这里没有物理连续性，因为我的大脑和躯体完全毁灭了，而且只是后来科学家们用新物质创造出我的复制品。

在这个领域中的那些为数不多的最初事例中的情况，现在据信在技术上是有可能的。部分大脑组织已经成功地从一个哺乳动物的大脑移植到另一个哺乳动物的大脑。而且所移植的会是在所有个体中都十分相似的一个大脑部分。这会使外科医生能够为大脑的某些受损部分提供功能正常的置换物。这些实际上的移植证明比那些人们较多熟悉的肾脏或者心脏移植更加容易，因为大脑好像并不像躯体排斥被移植的器官那样“排斥”被移植的大脑组织。[18] 尽管这个领域中最初的几个事例甚至现在就是可能的，但是其中的绝大多数事例将仍然是不可能的。但是这种不可能性将是纯技术上的。因为我用这些事例只是要揭示我们所相信的是什么，所以这个不可能性无关紧要。

假设我们认为在这个谱系的远端，我的复制品不是我。他只是非常像我的某个人。在这个谱系的近端，没有置换，作为结果的人是我。如果将发生的是某个居间事例，我们应该期待什么？如果科学家们只置换1%，我会不再存在吗？这并不会发生，因为我并不需要我的大脑和躯体中的一切。如果他们置换10%、 30%、 60％或者90%，情况又当如何？

这个事例域对物理准则——还原论者的观点的另一个版本——形成了挑战。设想一下你要经受这样一个手术。你或许试图相信还原论的这个版本。你可能对自己说：

> 在这个领域中的任何中心事例中，“我将要死去吗？”这个问题没有答案。但是我刚好知道将要发生什么。我的一定百分比的大脑和躯体将用所存在的细胞确切复制物来置换。作为结果的人与现在的我在心理上是连续的。这是有待知道的一切。我并不知道作为结果的人将是我，还是只与我确切相似的某个别人。这里它不是一个必须具有答案的一个问题。它并非表述两个不同的可能性，而其中的一个必定为真。这里它是一个空洞的问题。作为结果的人是我与是某个别人之间没有真正的区别。这就是为什么说尽管我并不知道我是否将要死去，但是我知道一切的原因。

我认为就那些接受物理准则的人们而言，这是对这个事例域的正确反应。但是我们绝大多数人还不会接受这样的一些主张。

如果我并未接受还原论者的观点，而且继续相信我们的同一性必定是确定的，对这些事例我们应该作何主张？如果我们继续假定我的复制品不是我，我们就被迫得出下面的结论：必定有某个如此这般的关键比例，以至于如果外科医生置换的比例小于它，苏醒过来的将是我；如果大于它，则苏醒过来的将不是我，而只是像我的某个别人。我们或许提出这个结论的一个变化形式。大概我的大脑有某个关键部分，以至于如果外科医生不置换这一部分，那个作为结果的人将是我，但是如果他们置换了这一部分，作为结果的人将是某个别人。但是这没有什么两样。如果他们置换我的大脑的这个关键部分的不同的比例，又当如何？我们再次被迫面对必定有某个比例的观点。

这样的一种观点并非不连贯。但是难以置信。而且其他某事为真，使之更加难以置信。我们通过完成这个想象出的事例域中的某些事例，不会发现这个关键的比例是多少。我或许说，“试着置换我的大脑和躯体50%的细胞，我将告诉你发生什么”。但是我们预先

知道，在每一个事例中，作为结果的人会倾向于相信他是我。而这不会表明他是我。完成这样的一些事例不会为我们的问题提供答案。

这些评述假定一个人的所有心理特征依赖于他的大脑和神经系统中细胞的状态。我假定我的一个有机复制品会在心理上确切地像我。如果我们拒斥这个假定，我们对这个想象出的事例域的反应方式就会不同。在下一节中我回答这一反应。

如果我的假定是对的，而且这些作为结果的人中每一个都会确切地像我，有关这个事例域我们应该相信什么？我们有三个选择：

（1）我们会接受上述的还原论的回应。

（2）我们会认为在两个事例之间存在着鲜明的边际。如果那些外科医生只置换某些细胞，那作为结果的人会是我。相反如果他们置换更多一些的细胞，那作为结果的人就不会是我，只会是确切像我而已。在这个事例域的某处必定有一个这样的鲜明边际，即便我们决不会发现这个边际在什么地方。

（3）我们会认为，在所有这些事例中，那作为结果的人会是我。

就这三个结论而言，在绝大多数人看来（3）是最令人信服的。如果我们接受（3），我们认为心理连续性提供个人同一性。即使当这连续性并不具有其正常原因——某个特定大脑的连续存在——的时候，我们也如此认为。

当我们前面考虑心理谱系的时候，威廉斯的论证好像要表明心理连续性对个人同一性而言并不是必需的。物理连续性就足够充分了。当我们考虑物理谱系的时候，一个类似的论证好像要表明物理连续性对个人同一性而言不是必需的。心理连续性就足够充分了。

我们会对这两个结论都加接受。我们会主张两者中的任何一种连续性都提供个人同一性。尽管这个混血观点是连贯的，但是却面临一些严峻的诘难。如果我们不是联合我们的这两个结论，而是联合这些结论的两个论证，一个诘难就此产生。

86.联合谱系

考虑一下另一个可能的事例域。这些事例涉及物理的和心理的联系性两者在程度上的各种可能的变化。此为联合谱系。

在这个谱系的近端是个正常事例，其中一个未来的个人会与现在的我在物理上和心理上完全连续。这个人会是我，就像在我的实际生命中明天醒来的将是我一样。在这个谱系的远端，作为结果的人与现在的我既没有物理上的连续性又没有心理上的连续性。在这个事例中，科学家们将毁灭我的大脑和躯体，然后用新的有机物创造出某个别人的一个完美的复制品。我们假设这个人不是拿破仑而是格丽泰·嘉宝[19]。我们可以假设当嘉宝30岁的时候，一组科学家记录下了她的大脑和躯体的所有细胞的状态。

在这个谱系的最初一个事例中，在谱系的近端，科学家什么都不会做。在第二个事例中，我的大脑和躯体中的一些细胞被置换。新细胞不是确切的复制物。结果，在我和要苏醒过来的人之间会有微小的心理联系性。这个人不会具有我的所有记忆，而且他的性格会

在某个方面与我不同。他会具有格丽泰·嘉宝生命中的某些明显的记忆，并具有嘉宝的某些性格。与我不同，他会喜爱表演。他的躯体也会在某个方面较少像我的躯体，而较多地像嘉宝的躯体。他的双眼会更像嘉宝的那双明眸。沿着谱系进一步深入，我的更大比例的细胞被置换，再次是以不相同的细胞置换。作为结果的人与我在心理上的联系更少，与30岁时的嘉宝在心理上的联系更多。而且在这个人的躯体中会有类似的变化。在靠近谱系远端的事例中，我的绝大多数的细胞会被不相同的细胞所置换。醒过来的人只有我原初大脑和躯体中的为数不多的细胞，而且在她和我之间只有为数不多的心理联系。她会有一些与我的过去相符的明显记忆，以及一些习惯和愿望。但是在任何其他的方面，她会既在物理上又在心理上就像格丽泰·嘉宝一样。

我相信这些事例为还原论者的观点提供了一个强论据。这个论据再次假定我们的心理特征依赖于我们大脑的状态。假设心理连续性的原因不是大脑的连续存在，而是某个像笛卡儿的自我那样的独立存在的实体。那么我们会主张，如果我们实施这些手术，那些结果不会像我所表述的那样。我们将发现，如果我们置换某人相当多的大脑细胞，即使用不相同的细胞加以置换，作为结果的人将非常像原先的那个人。但是将会有某个关键的百分比或者大脑的某个关键部分，其置换将会完全摧毁心理连续性。在这个事例域中的一个事例中，连续性的承载者将会要么不再存在，要么不再与这个大脑互动。作为结果的人将会在心理上完全不像原先的那个人。

如果我们有理由相信这个观点，它将会为我们的论据提供一个答案。在这个事例域中，将会存在一个鲜明的边际。而且能够发现这个边际会与个人同一性中所发生的一个完全变化相对应。这个观点也会解释一些细胞的置换如何可能完全摧毁心理上的连续性。而且这个观点既可被应用于心理谱系又可被应用于物理谱系。我们可以主张在这两个谱系中，结果事实上不是我们所假定的。

除了靠近联合光谱近端的那些事例之外，其中别的那些事例在技术上是不可能的，而且很可能会持续不可能。因此，我们不能够直接发现那些结果会是我们所假定的那样，还是就像所表述的那样。那些结果将是什么依赖于某人大脑的状态与这个人的精神生活之间的关系是什么。我们有证据相信心理连续性主要不是依赖于大脑的连续性，而是依赖于要么毫发无损要么根本不存在的某个别的实体的连续性吗？事实上我们并不具有我上面所表述的此类证据。而且我们有很多理由既认为心理的连续性的承载者是大脑，又认为心理的联系性能保持到任何减弱的程度。

既然我们的心理特征依赖于我们大脑的状态，这些想象出来的事例只是在技术上是不可能的。如果我们能实施这些手术的话，那些结果将会是我已所表述的。关于这个联合谱系中的不同事例我们应该相信什么？其中我将会连续存在下去的那些事例是什么？

就像以前，我们不可能通过在我和他人身上实施此类想象出的手术来寻求答案。我们已经知道，沿着谱系到某处会有首个事例，其中作为结果的人会相信他或者她不是我。而且我们没有理由信赖这个信念。在此类事例中，某人是谁是不可能用他认为他是谁来表明

的。既然实验不能有所帮助，我们现在必须努力决定关于这些事例我们应当相信什么。

在考虑最初这两个谱系的时候，我们有三个选择：（1）接受还原论者的一个回应，（2）相信必定有一个边际，以及（3）相信作为结果的人在任何情况下都是我。在这三者中，第三个看来最令人信服。

在考虑联合光谱的时候，我们不能接受这个结论。在远端的一个事例中，科学家们毁灭了我的大脑和躯体，然后用新的有机物创造出格丽泰·嘉宝的一个复制品。在我和这个作为结果的人之间不会有任何联系。在这个事例中，作为结果的人不会是我这一点并不更加清晰。我们不得不在其他两个选择中作出选择。

我们或许继续认为我们的同一性必定是确定的。我们或许继续认为，对于“作为结果的人会是我吗？”这一问题，必定总是有一个答案，而且是相当简单的是或否。那么我们会被迫接受下述主张：

> 在这个谱系的某处，有一个鲜明的边际。必定有被置换的某个关键的细胞群，以及心理变化的某个关键程度，正是这会造成所有的差别。如果外科医生置换略少于这些细胞的细胞量，以及产生小于关键程度的心理变化，苏醒过来的将是我。如果他们置换超额的细胞，以及产生过量的心理变化，我将不再存在，苏醒过来的人将是某个别人。在这个谱系的某处必定有这样的一对事例，纵然永远不会有任何这些事例处于何处的证据。

这些主张难以置信。难以相信（1）生与死的差异就能寓于上述任何非常细小的差异。我们倾向于认为在某个未来的人是我与他是某个别人之间总有一个差异。而且我们倾向于认为这是一个深层的差异。但是在谱系中相邻事例之间这种差异是微不足道的。因而难以相信在这些事例中的一个事例中，作为结果的人会肯定地是我，而在接下来的一个事例中他会肯定地是某个别人。

也难以令人相信的是（2）在谱系的某处必定有这样一个鲜明的边际，尽管我们从未有过这个边际在何处的证据。一些人会主张如果从未有过这样的证据，那么，主张某处必定有这样的一个边际就没有意义。

即便（2）有意义，主张把（1）和（2）放到一起看，也是极为不可取的。我认为它们甚至比另一种惟一可能的结论——还原论者的观点——更加不可取。因而我们现在应该断定还原论者的观点为真。按照这个观点，在联合谱系的那些主要事例中，作为结果的人是否是我这个问题会是一个空洞的问题。这个谱系，正如我所主张的，为这个观点提供了一个强论据。

有一些人认为我们的同一性必定是确定的，尽管他们并不认为我们是与我们的大脑、躯体以及我们的经验相分离的独立存在的实体。我认为这个观点是不能得到辩护的。什么解释个人同一性总是确定的这一所谓的事实？答案必定是个人同一性的真正准则涵盖每个事例。真正准则必定在联合谱系的某处划下一个鲜明的边际。但是，如果我们不是独立存在的实体，怎么会有这样的一个边际？什么能使作为结果的人在一个事例中会是我而在下一个事例中不会是我这一点为真？差异寓于何处？

另一些人认为，尽管我们不是独立存在的实体，但是个人同一性是一个进一步的事

实。这些人认为个人同一性并不就寓于物理的和心理的连续性的不同类型之中。这是另一个我认为是不可辩护的观点。如果我们不是独立存在的实体，这个进一步的事实又寓于何处？什么能使这个事实在这个事例域中的一些事例中或是成立或是不成立？

我认为这个谱系表明，某些观点必须放到一起来共同把握。我们无可辩驳地相信我们的同一性涉及到一个进一步的事实，除非我们还认为我们是与我们的大脑和躯体相分离的独立存在的实体。而且我们无可辩驳地相信我们的同一性必定是确定的，除非我们认为这些独立存在的实体的存在必定是要么全有要么全无。

一些人认为一切事物的同一性必定总是确定的。这些人接受了没有同一性就没有实体这一学说的一个严格形式。这是这样的一种主张，即，我们不能指称一个特定的对象，或者命名这个对象，除非我们有关这个对象的同一性的准则在任何可想象的情况下都产生一个明确的答案。按照这个观点，我们常常在没有某个对象的同一性准则的时候错误地认为我们是在指称某个对象，因为没有这样的准则就没有这样的对象。于是会有这样的主张：我们绝大多数人错误地认为专名“法国”指称一个国家。照这个观点，国家是不能被指称的，因为它们并不存在。对国家而言，没有符合所需标准的同一性的准则——告诉我们在一切可以想象的情况下某个国家是否已经连续存在。那些坚持这个观点的人们可能认为，个人并不存在这一点并不同样为真。如果这个观点为真，而且个人的确存在，个人同一性的准则在所有情况下必须产生一个明确的答案。

这个观点无需包含个人是独立存在的实体这一信念。这可能使这个观点更加可取。但是，如果我们坚持这个观点，我们必须再次相信个人同一性的真正准则在联合谱系的某处划了一个相当不可知的鲜明边际。正如我已经主张的，如果个人的同一性并不涉及到一个进一步的事实，那么认为能够有这样一个边际是很难的。这甚至比还原论者的观点更加不可取。

还有一些学者以另一种方式主张我们的同一性必定是确定的。按照这个观点，如果存在着我们不能回答有关某个对象的同一性的问题的事例，那么我们的信念就前后不一致。我认为有这样的一些事例，而且在这样的事例中某个对象的同一性是不确定的。我主张，在这样的一个事例中，“这是我以前拥有的同一个对象”这一陈述会是既不真也不假。有人论证说这个主张是前后不一致的。[20] 我相信这个论证业已得到了回答。[21] 但是假设这个论证是正确的。这蕴含着下面的情况。当我们发现并不为我们所相信的同一性的某个准则所涵盖的事例的时候，我们应该通过延展这个准则来修正我们的信念。如果我们持有这个观点，我们并不认为个人同一性的真正准则必须在联合谱系的某处划下某个鲜明的边际。我们宁可认为，为了避免前后不一致性，我们应该划下这样一个界限。

这个观点与还原论者的观点几乎没有区别。如果我们不划这样一条线，我们并不认为它固有地具有合理的或者道德的重要性。我们必须在这个谱系上选取某个点，到这个点之前我们称那作为结果的人是我，超过了这个点我们将称之为某个别人。我们的这个点的选择将不得不是随意的。我们必须在两个相邻事例之间划下这条线，尽管在这两者本身之间的差异是微不足道的。如果这是我们所做的，这不应该影响我们对待这两个事例的态度。

把第一个事例当作像通常的幸存一样好，而把第二个事例当作像通常的死亡一样糟，这一点对我来说明显会是非理性的。当我考虑这个事例域的时候，我自然地发问，“作为结果的那个人将是我吗？”通过划下我们的界限，我们已经选择给予这个问题一个答案。但是，由于我们的选择是随意的，它不能正当证明任何有关重要的是什么的主张。如果这是我们如何回答有关我的同一性问题的方式，我们就业已使之为真：在这个事例域中，个人同一性不是重要的。而且这是还原论者的观点中最重要的主张。我们的观点只是在细微之处与之有差异。还原论者们主张，在一些事例中有关个人的同一性问题是不确定的。我们追加了这样一个主张，即在这样的一些事例中我们应该给予这些问题以答案，即便我们不得不这样做的方式是随意的，而且它剥夺了我们的回答的任何重要性。我把这个观点当作还原论的一个版本，这个头脑清醒的版本废除了带有令人不感兴趣的约定性定义的不确定性。由于差异是如此之微小，我将忽略持此观点的这个版本。

照物理主义的最简单版本，每一个精神事件都是某个大脑中的事件。我在上文评述过，我们能既是物理主义者，又接受个人同一性的心理准则。我应该加上还原论者不必是物理论者这一点。如果我们不是物理论者，我们要么是相信精神事件不同于物理事件的二元论者，要么是相信所有的事件是纯粹的精神事件的唯心主义者。如果我们相信我们是些笛卡儿的自我，那我们就是相信二元论的一种形式。但是二元论者能够是关于个人同一性的还原论者。我们能够相信精神事件不同于物理事件，而且相信一个人的生命的统一性就寓于所有的精神的和物理的事件之间的各种各样的联系中，所有的精神和物理事件共同构成这个生命。这是还原论者的观点的二元论版本。

我将论证，如果我们是还原论者，我们不应该尝试在个人同一性的不同准则之间作出决定。一个理由是个人同一性并不重要。在我为这个结论论证之前，我将进一步解释一个还原论者主张什么。而且既然我们绝大多数人强烈地倾向于拒斥这些主张，考虑联合谱系可能不足以改变我们的观点。因而我将在下一章中提出还原论者的观点的其他一些论证。

还原论者们承认在量的同一性和确切相似之间存在区别。在某些事例中，在某个人是我和他是某个只是确切像我的人之间会具有真正的差异。许多人假定必定总是有这样一种区别。

在那个有关国家或者俱乐部的事例中，这样的一种假定是虚妄的。两个俱乐部可以同时存在，除了其会员外确切相似。如果我是其中一个俱乐部的成员，而你也主张是会员之一，我或许问，“你是我同一个俱乐部的会员吗？还是另一个确切相似的俱乐部的会员？”这不是一个空洞问题，因为它表述两个不同的可能性。但是，尽管在两个俱乐部共存这个事例中有两种可能性，但是我们在讨论某个现存的俱乐部和一个过去的俱乐部之间的关系时可能没有两个这样的可能性。我在第79节所述的那个事例中，就没有两个可能性。在那个事例中，没有什么会正当证明我们有那同一个俱乐部这一主张还是我们有一个只是确切相似的一个新俱乐部这一主张。在该事例中，这些不会是两个不同的可能性。

同样，在一些事例中，在某个人是我和他是十分像我的某个别人之间存在着真正的差异。在分支事例——那个扫描仪并不摧毁我的大脑和躯体的电子传输版本——中可能就是

如此。在分支事例中，我的生命与火星上我的复制品的生命相重叠。鉴于这个重叠，我们可能断定我们是两个不同的人——我们是质上同一但不是量上同一。如果我是地球上的那个人，而且火星上我的复制品现在存在，是我将感到疼痛还是我的复制品感到疼痛就产生了不同。这是一个在将发生的事情中的一个真实差异。

如果我们回到在我的生命和我的复制品的生命之间没有重叠的那个简单电子传输的事例，情况则不同。在这个事例中我们可以说我的复制品将是我，或者相反，我们可以说他将只是与我确切相似的某个别人。但是我们不应该把这些当作有关将要发生什么的相互竞逐的假设。这些要成为相互竞逐的假设，我的连续存在必须涉及到一个进一步的事实。如果我的连续存在只是牵涉到物理的和心理的连续性，我们就知道在这个事例中发生什么。将有某个未来的人，他在物理上将确切地像我，而在心理上将与我完全连续。这个心理连续性将具有一个可靠的原因，将我的图像传输。但是这个连续性将不具有其正常的原因，因为这个未来的人在物理上将不与我相连续。这是对有关事实的一个完全表述。没有我们忽视了的进一步的事实。如果个人的同一性并不涉及到一个进一步的事实，那么我们不应该相信这里有两个不同的可能性：要么我的复制品将是我，要么将是某个只是像我的别人。什么会造成这些不同的可能性？差异能会寓于何处？

一些非还原论者会同意，在这个事例中，不存在两个可能性。这些人认为，在电子传输这个事例中我的复制品不会是我。我将在后面讨论这个结论的一个可取的论证。如果我们说我的复制品是我会是错误的，我刚作的评述也适用于物理谱系中的那些主要事例。我的复制品或许具有我的大脑和躯体中存在的细胞的1／4、 1／2或者3／4。在这些情况下，没有下述两个不同的可能性：我的复制品要么是我，要么是某个只是像我的别人。这些只是对同一结果的不同表述。

如果我们相信在某个人是我与某个人是别人之间总是存在着一个真实的区别，我们必须相信这个差异来自这个事例域中的某处。必定有一个鲜明的边际，尽管我们从不知道这个边际在哪里。正如我已经主张的，这个信念甚至比还原论者的观点都更不可取。

在有关俱乐部的那个事例中，尽管在量的同一性和确切的相似性之间有时有差异，但是有时没有差异。“是同一个抑或只是确切相似？”这一问题有时是空洞的。就人的事例而言情况也会是如此。要么在物理谱系的末端会如此，要么在中央处会如此。

难以相信这会是真的。当我想象我自己将要按下绿色按钮的时候，难以相信不存在我是将要死去还是将在火星上苏醒过来这么一个真正的问题。但是正如我已经论证的，这个信念不能得到正当证明，除非个人同一性涉及到一个进一步的事实。而且不会有这样一个事实，除非我是一个与我的大脑和躯体相分离的独立实体。笛卡儿的自我就是这样的一个实体。正如我已经主张的，没有有利于这个观点的证据，而且有许多证据不利于它。

---

[1] Butler，第100页。

[2] 我沿袭Shoemaker（1）。

[3] 见Peacocke（2）。

[4] Evans（2），第246页正确地批评了Parfit（1）中对于记忆的误描述。埃文斯还反对“这样一种官能的可能性，

它既与给予诸主体过去知识中的记忆想象，又因为记忆状态的内容绝不侵蚀关于谁的过去这个问题而与之不像”（第248页）。这与我主张类记忆可以提供一种了解他人过去经验的途径相冲突。埃文斯的论证是这样的：

假设我们用外科手术的方式“转移记忆”，从主体S'的大脑到主体S的大脑；而且假设S并不知道这已经发生。S当然将以通常的方式对他的过去作出判断。但是假设他发现他既不曾是F，也不曾是G，……——总而言之，他的记忆不能够被当作对于他的过去的精确记录来依赖。让我们美好地假设，然后他退而作出一般过去时态的判断：“某人是F，而且是G……”这些判断不可能会构成知识。在提出它们的时候要达到可理解，S甚至也会不得不把实际上本会发生什么，或者某种与之非常相似的东西，作为假说提供出来；但他不可能会被说成知道它是真的。它会是一个纯粹的猜测。从而他不会被说成知道基于它之上的任何东西……我们因而没有发现什么令人信服的理由来放弃这样一个观点，就是，我们关于我们自己之观念并不允许在借助记忆的运作知道某人看到一棵树燃烧与知道是某人自己看到一棵树燃烧之间存有裂隙（第244—245页）。

我接受埃文斯的主张，就是他所设想的人S不会在他对S'的经验的准记忆中具有任何关于这些过去经验的知识。正如他所写到的：“一个真信念在因果上有赖于使之为真的那些事实这一点对于知识而言并不是充分的。”这些准记忆之所以并不给予S知识，是因为S对于它们的原因一无所知。他并未被告知说，那些外科医生已经在他的大脑中复制了S'大脑中的记忆痕迹。对于珍妮而言情况有所不同。她知道她对于保罗的经验的类记忆如何在因果上有赖于那些经验。埃文斯的论证并未表明这些准记忆不能够给予珍妮知识。它并未从根本上削弱我有关准记忆可以提供一种了解他人过去经验的途径的主张。正如威金斯所提及的，我们能够想象这种知识是一个自然现象。子女在他们自己成胎的那一刻之前就具有对于双亲生活中的经验的一些类记忆本来或许是真的。如果这样的准记忆呈现出这个正规的、受限的形式，那么它们就会提供知识。（Wiggins（4），第145页，这个提法大概归功于H·伊希果罗。）

[5] Reid，重印载Perry（1），第109页。

[6] 参见Locke，第27章，第13节，重印载Perry（1），第101页；以及Kant，第342页，特别是注释a。这个例子我引自Wachsberg。

[7] 非还原论者还有数个其他的论证，对此在一个更长的讨论中我本来会需要努力予以回答。除了斯温伯恩之外，请特别参见Lewis（4）、（5）和（6），以及Madell。我希望另寻他处对这些论证加以讨论。

[8] Descarts，第101页：“我注意到，当我如是切望认为所有事物都假的时候，如此想的‘我’是某物这一点是绝对必需的，而且‘我思故我在’这个真理是如此确定和如此确实，以至于提出来的所有最放肆的假定……不能够动摇它，我得出结论，我会毫不迟疑地把它当作我正在寻求的哲学第一原理来接受。”

[9] Lichtenberg，第412页。（原文是：’Es denkt，sollte man sagen，so wie man sagt：es blitzt’.）要讲清该箴言，笛卡儿不应当从“我思故我在”之真假定“如此想的‘我’是某物这一点是绝对必需的”。

[10] Williams（4），第95—100页。

[11] 参见，例如，威廉斯在Williams（4）中的诘难。

[12] 说我们没有什么有利于非还原论者的观点的证据过于独断。C·D·布罗德曾经明白地评述说，我们所拥有的证据，充其量支持下述结论：如果某个显然精神健全且严肃认真的人宣称具有相同种类的更好证据，那么，他的主张不应当简单地被忽视。

[13] 这些说法脱胎于威廉斯的“想象和自我”，重印于Williams（2）。

[14] 见Williams（8）。

[15] 会有某些种类的非辨别性的（non-distinctive）连续性，诸如如何走路和奔跑的连续记忆。心理准则不应当诉诸这些种类的心理连续性。

[16] 如前所述，至于对这些论证的讨论，请参见Dummett，Peacocke（1）、Forbes（2）和Sainsbury。另请参见C.Wright“论模糊谓词的连贯性”，《综合》，1975年。至于对该论证应用于人的一种更长的讨论，请特别参见Unger（1）（2），以及P·安格尔在此一非凡系列中的其他作品。我尚未有时间考虑皮科克、福布斯和圣斯伯里所提出的解决之道，诉诸真理的程度，是否满足昂格尔的论证。

[17] Williams（2），第63页。

[18] 《泰晤士报》，伦敦，1982年11月12日“科学专栏”。我被告知说，对于更加令人印象深刻的一些结果的报道将很快出现在适当的科学杂志上。

[19] 格丽泰·嘉宝（Greta Garbo，1905—1990），美籍瑞典人，美国米高梅电影制片公司著名女星，以冷艳闻名。在无声电影和有声电影时期都有上佳表演。但是在事业和声誉的顶峰时期急流勇退，1941年后淡出电影圈。因其“令人难忘的银幕表演”，于1954年获奥斯卡特别奖。——译者

[20] Evans（1），第208页；另请参见Salmon，第245—246页。

[21] 参见Broome（1）。

第十二章

我们的同一性为何不重要

87.分裂的头脑

近来的一些医学病例提供了有利于还原论者的观点的惊人证据。人的大脑有一个下脑和分成左右两个半球的上脑，这两个半球由神经束连接在一起。在治疗一些患有严重癫痫症的人的时候，外科医生就切断这些神经。目的是通过把癫痫发作的病因局限在一个脑半球上而减轻癫痫发作的强度。这个目的达到了。但是这样的手术产生了另一个无意的结果。用一个外科医生的话来说，这个结果就是创造了“两个独立的意识半球”。[1]

这个后果被各种各样的心理测试所揭示。这些测试运用了两个事实。我们用我们的左半脑控制我们的右手，用我们的右半脑控制我们的左手。我们视野中右半域中的东西是由左半脑看到的，而左半域中的东西是由右半脑所看到的。当某个人的左右半脑一经被分割开后，心理学家们就能够向这个人的视野中的两个半域出示写下的两个不同问题，而且能够获得这个人用两只手写下的不同的答案。

这里是这类试验所提供的此类证据的一个简化版本。这些人中的一位被带到一个宽屏幕面前，屏幕的左半部是红色的而右半部是蓝色的。在每个半部上都有颜色略暗的“你能够看到多少种颜色？”这么几个字。这个人用双手分别写下“只有一种”。屏幕上的字现在变成“你能够看到的惟一的颜色是什么？”这个人用一只手写下“红色”，用另一只手写下“蓝色”。

如果这就是这个人如何反应的，那么看来没有理由怀疑他正在拥有这样的视觉——正如他所声称的，他的确既看到红色又看到蓝色。但是当他在看到红色时没有意识到看到蓝色，相反亦然。这就是为什么那位外科医生说的“两个独立的意识半球”的原因。在他的每一个意识中心，这个人只能够看到一种单一的颜色。在一个中心他看到红色，在另一个中心他看到蓝色。

许多实际试验，尽管在细节上与我刚才表述的想象的试验有所不同，但是表现出相同的两个本质特征。在看到他的视野中的左半域中的东西的时候，这个人没有意识到他正在右半域看到什么，反之亦然。在使他看到视野中的左半域而且意识到他在用左手干什么的那个意识中心当中，这个人没有意识到他正在用他的右手干什么，反之亦然。

实际事例中的一个复杂之处在于，对绝大多数人而言，至少在手术后的最初几个星期中，说话完全是由那个右撇子的脑半球控制的。结果，“如果‘帽子’一词在左脑闪烁，如果这个人被告知挑出所看到的东西的话，左手将从一组被藏匿的对象中找出一顶帽子。同时他将口头上坚持说他什么也没有看到。”[2] 另一个复杂之处在于，在经过一定时间之后，每个脑半球有时都能够控制双手。内格尔援引的一个此类例子如下：

> 一个烟斗在那个病人看不到的情况下被放到他的左手中，然后被要求用他的左手写下手中正握着的是什么。左手

非常吃力和沉重地写下了字母P和I。然后突然间，写字速度加快起来而且轻松起来，字母I被转化成字母E，完成的字是pencil（铅笔）。显然左半脑基于最初显示的两个字母做出了猜测，而且进行了干预……但是随后右半脑重新接管了对那只手的控制，重重地划掉了encil这几个字母，而且画了一个烟斗草图。 [3]

这样的冲突可能以更加危险的形式出现。这些病人中的一位抱怨说，有时候当他用右手拥抱自己的妻子的时候，他的左手却将她推开。

人们对在内格尔的例子中所触及的实际事例中的另一个复杂情况有了不少了解。左半脑典型地支持或者“具有”一个成年人的语言和数学能力，而右半脑在这方面“具有”的能力只有一个小孩子的水平。右半脑尽管在这些方面欠发达，但是具有其他方面的更大能力，诸如包含在图案辨识方面或者音乐方面的那些能力。人们认定，在三四岁以后，两个半脑实行着一种“劳动分工”，各自发展出某些能力。右半脑较差的语言能力并不是固有的或者永久的。那些左半脑发生中风的病人语言能力经常退化到小孩水平，但是以其尚存的右半脑很多人能够重新习得成人的语言。人们还认为，少数人的两个半脑在这些能力方面没有任何差异。

假设我是这些少数人中的一位，有两个十分相似的半脑。而且假设我已经装备了能够切断我的两个半脑之间联系的某种装置。由于这个装置是与我的眉毛连在一起的，它处于我的控制之中。通过皱起一边的眉毛我能够分裂我的头脑（mind）。在我的分裂了的头脑的每一半，那么我能够通过松开我的一道眉毛来重新联合我的头脑。

这个能力会有许多用途。考虑一下

我的物理考试。我在参加一个考试，而且只剩下15分钟供我回答最后的问题。我想到解决这个问题的两个方法。我不能肯定哪一个更可能成功。我因而决定把我的头脑分裂10分钟，用我的头脑的每一半来尝试两种计算方法中的一种，然后再把我的头脑重新联合起来，写下最佳的修正结果。我将经历到什么？

当我切断我的两个半脑的联系的时候，我的意识流分裂了。但是这种分裂不是我体验到的某物。我的意识流中的每一个好像与我直到分裂那一刻的整个意识流直接相连。每个意识流中的惟一变化是我的半个视野的消失，以及对我的一个手的感觉和控制的消失。

考虑一下在我的“右撇子”意识流中的体验。我记得决定用我的右手做那个较长的计算。这是我现在开始的。在处理这个计算时，从我左手的运动我能够看出我还在处理另一个计算。但是我没意识到正在处理另一个计算。我或许在我的右撇子意识流中揣测在我的左撇子意识流中我是如何进行的。我会看和辨识。这就会像尝试着看清我的邻桌做的如何好一样。在我的右撇子意识流中我会同样既没意识到我的邻桌在想什么又没意识到我在我的左撇子的意识流中现在想的是什么。同样的评述适用于在我的左撇子意识流中的经验。

我的计算工作现在结束了。我即将重新联合我的头脑。在每一个意识流中我应该期待什么？简单地说，我将突然感到好像记得刚才在进行两个计算，当时在处理一个计算时没有意识到另一个。我提出，这我们能够想象。而且，如果我的头脑在此之前已经被分裂了，我的明显记忆会是正确的。

在表述这个事例时，我假定了有两个独立的思想和感觉系列。如果我的两只手可视地写出两个计算结果，而且我后来还主张记得两个对应的思想系列，那么这就是我们应该假定的。假定两种计算中有一个或者两者都是无意识下进行的将会是最不可取的。

也许会有人诘难说，我的表述忽略了“意识的必然统一性”。但是我并未忽略这样的所谓的统一性。我已经否定了它。凡事实都必定是可能的。而左右半脑被隔断的那些人具有

两个独立的意识流是一个事实——他们具有两套思想和经验，在具有其中的一个意识流时这两者都没有意识到具有另一个意识流。这两个意识流中的每一个都分别展示出意识的统一性。这可能是一个令人惊讶的事实。但是我们能够理解这个事实。我们能够渐渐相信一个个人的精神历程不需要像一个只有一股水道的沟渠，而是会像一条河流，有时具有分离的水流。我提出，我们还能够想象分裂和联合我们的头脑会是什么样子。我对我在物理考试中的经验的表述看来既是前后一贯的，又表述了我们能够想象的事。

接着或许会有这样的主张，认为在我的想象的事例中，我并非具有一个分裂的头脑。而是具有两个头脑。这个诘难并未真正提出问题。这些是描述同一个结果的两种方式。

一个类似的诘难主张说，在这些想象的和实际的事例中，结果不是要么具有一个分裂的头脑要么具有两个头脑的一个单一的人。结果是两个不同的人，分享控制一个躯体的绝大部分，但是每一个都单独控制一只手。此处我仍然认为这个诘难并未真正提出一个问题。这些再次是描述同一个结果的不同方式。如果我们是还原论者的话，这正是我们所相信的。

如果我们尚不是还原论者，正如我将假定的，我们认为有关这样的一些事例是否涉及到比一个单一的个人更丰富的东西的问题真正是一个问题。大概我们在实际的事例中能够相信这一点，在那里分裂是永久性的。但是当我们考虑想象出的我的物理考试的事例的时候，这个信念却是难以接受的。在该事例中，两个意识流只存在了10分钟。而且随后我好像记得做了两个计算，在那10分钟期间我的两只手能够被看到写出了这些计算。鉴于这个非统一性其实是短暂的和不过量的，主张在这个事例中涉及到比一个单个的人更丰富的东西是不可取的。我们将要假设在这10分钟期间我停止存在，而且有两个新的人出现，每一个随后都做出了一个计算。照这个解释，整个一幕涉及到三个人，其中的两个人的寿命只有10分钟。此外，这两个人中的每一个都错误地认为他是我，而且具有与我的过去准确相符的明显记忆。在这10分钟之后，我具有对这两个人中每一个人的短暂生命的明显的准确记忆，但我错误地认为我自己曾经具有这两个人具有的所有思想和感觉这一点除外。对于此处我犯了错，而且这一幕的确涉及到三个不同的人，这是令人难以置信的。

同样令人难以置信的是，它涉及到两个不同的人，由我来做一个计算，由某个别人做另一个计算。我承认，当我最初分裂我的头脑的时候，我或许在做两个计算之一时认为另一个计算一定是由某个别人在做。但是在做另一个计算时我或许具有同样的信念。及至我的头脑被重新联合起来，随后我会好像记得相信在做一个计算的时候另一个计算在被另一个人做着。当这两个信念我好像都记得的时候，我会没有理由认为一个是真的，另一个是虚假的。而且在几次分裂和重新联合之后，我会不再具有这样的信念。在我的两个意识流中的每一个当中，我会相信我现在在我的另一个意识流中具有思想和感觉，对这些思想和感觉在这个意识流中我是意识不到的。

88.用什么解释意识的统一性？

假设因为我们还不是还原论者，我们认为对“谁有意识流？”这个问题一定有一个真正的答案。而且假设鉴于刚刚给出的理由，我们认为这个事例只涉及到一个单一的个人：我。我们认为在长达10分钟的时间内我具有一个分裂的头脑。

接着谨记心理的统一性由所有权来解释这一观点。照此观点，通过把不同的经验归属于一个人或者“经验主体”，我们应该解释这个人的意识在任何时候的统一性。使这些不同经验统一起来的东西是他们正被同一个人所拥有这一点。这个观点既被那些认为个人是独立存在的实体的人们所坚持，又被拒斥这个信念的人中的某些人所坚持。而且这个观点还适用于每一个生命的统一性。

当我们考虑我想象的物理考试的时候，我们能够继续接受这个观点吗？我们认为，当我的头脑被分裂的时候，我有两个独立的经验系列，在具有其中一个的时候我意识不到具有另一个。在我的一个意识流中的任何时候，我都具有数个不同的思想和感觉。我可能意识到思考计算的某个部分，意识到感觉书写者的一只手的抽筋，意识到听见我的邻座老式钢笔的沙沙声。是什么使这些不同的经验统一起来？

按照上述观点，答案是这些是我在这个时刻正在拥有的经验。这个答案是不正确的。在这个时刻我并不就具有这些经验。在我的另一个意识流中还具有数个其他的经验。我们需要解释我的两个意识流各自的内部的意识的统一性，或者我的分裂的头脑的每个半球内的意识的统一性。我们不能够通过主张所有的这些经验都是这个时刻为我所拥有来解释这两个统一性。这使两个统一性成为一个统一性。它忽略了这样一个事实，即在具有每一组经验的时候我没有意识到具有另一组经验。

假设我们继续认为统一性应该通过把不同的经验归属于一个单一的主体来解释。那么我们必定认为这个事例涉及到至少两个不同的经验主体。统一起我的左撇子意识流中的那些经验的东西是它们都为一个经验主体所拥有。统一起我的右撇子意识流中的经验的东西是它们都为另一个经验主体所拥有。我们现在必须放弃“经验主体”是个人这一主张。按照我们的观点，我是一个经验主体。而当我的头脑被分裂的时候，有两个不同的经验主体。它们不是同一个经验主体，所以它们不能两者都是我。既然我不大可能是两者中的一个，有鉴于我的两个意识流的相似性，我们大概应该断定我不是这两个经验主体中的任何一个。整个情节从而涉及到三个这样的实体。这些实体中的两个不能当成那类我们都熟悉的实体——个人。我是涉及到的惟一的个人，而且这些经验主体中有两个不是我。即使我们假定我是这两个经验主体中的一个，另一个也不能是我，因此也不是一个个人。

我们现在可能是怀疑论的。当“经验主体”是个人的时候，主张统一起一组经验的是它们都为一个单一的个人所拥有这一点好像是令人信服的。即便我们不得不认为有一些不是个人的经验主体，我们仍然可能怀疑它们是否真是这样的东西。当然，在动物世界中有许多不是个人的经验主体。我的猫就是其中的一例。但是其他动物则与这个想象的事例无关。照上述观点，我们不得不认为一个个人的生命会涉及到不是个人的一些经验主体。

重新考虑一下在我的右撇子意识流中的经验。在这个意识流中的某个时刻，我意识到思考计算的某个部分，意识到感觉书写者的一只手在抽筋，意识到听见我的邻座老式钢笔

的沙沙声。我们通过主张这些经验都是被那同一个经验主体——不是我的一个实体——所拥有，来解释这些经验的统一性吗？这个解释好像并不可取。如果这个经验主体不是一个个人，那么它是哪一类东西？它不能够被当成是一个笛卡儿式的自我，如果我被当成是一个笛卡儿式的自我的话。这个经验主体不能够被当成是一个这样的自我，因为它不是我，而且这个事例只涉及到一个个人。这个经验主体能够是一个笛卡儿式的亚自我，只是作为个人的一部分的一个持久的纯精神实体吗？我们可能决定我们没有充分的根据认为有这样的事物的存在。

下面我转到上述的另一个观点。一些人认为统一性是通过所有权来解释的，即使他们否定我们是独立存在的实体。这些人认为，在任何时刻统一起个人的经验的东西是基于这样的事实，即这些经验正被这个人所拥有。正如我们已经看到的，在这个想象出的事例中这个信念是虚假的。当我在我的右撇子意识流中具有一组经验的时候，我还在我的左撇子意识流中拥有另一组经验。我们不能通过主张这些经验为我现在所拥有来解释任何一组经验的统一性，因为这会把这两组经验合并起来。

一个还原论者现在可能介入进来。按照他的观点，统一起我右撇子意识流中的经验的东西是：任何时候都有一个单一的对这些不同的经验的意识状态，有一个具有某些思想、感到书写者痉挛和听到钢笔沙沙声的意识状态。同时，在我的左撇子意识流中有另一个各种各样经验的意识状态。我的头脑是分裂的，因为没有关于这两个经验组的一个单一的意识状态。

或许有人提出诘难说，这些主张并未解释每一个意识流中经验的统一性，而只是重新描述了每一个意识流中的经验统一性。在某种意义上说，确实如此。这个统一性并不需要深层的解释。它只是这样一个事实，即数个经验能是共意识的，或者是一个单一的意识状态的对象。把这个事实与对最近时刻的经验的短期记忆——对所谓的“似是而非的在场”的短期记忆——这一事实加以比较，可能是有益的。就像对刚刚具有的数个经验，诸如听到钟响三声，能够有一个单一记忆一样，对听到钟响第四声和看到乌鸦掠过钟楼这两者能够有一个单一的意识状态。还原论者们主张，在某个单一时刻意识的统一性中再没有涉及到什么更多的东西了。既然对数个经验能够有一个意识状态，我们就不需要通过把这些经验归属于同一个个人或者经验主体来解释这个统一性。

值得重申还原论者的观点的其他一些部分。我主张：

> 由于我们把思想归属于思想者，所以思想者的存在为真。但是思想者不是独立存在的实体。一个思想者的存在只涉及他的大脑和躯体的存在，以及他的行动的实施、他的思想的思考、其他某些物理和精神事件的发生等的存在。因此我们能以非人称的术语来重新描述任何个人的生命。在解释这个生命的统一性的时候，我们不需要主张它是某个特定的个人的生命。我们能描述在不同的时刻所想、所感、所看和所做的事情，以及这各种各样的事件是如何互联在一起的。只有在描述许多思想、愿望和记忆等等的内容的时候，个人在此处才会被提及。个人不需要被当作这些思想中任何一个思想的思想者。

这些主张得到其中我分裂我的头脑的那个事例的支持。不同经验的统一性不需要通过

把所有的这些经验归属于我来解释这一点此处不仅为真，而且我在每一个意识流中的经验也是不能以这种方式被解释的。只有两种选择。我们可能把每一个意识流中的经验归属于一个不是我、因而不是一个个人的经验主体。或者，如果我们怀疑这样的一些实体的存在，我们可以接受还原论者的解释。至少在这个事例中，现在看起来这可能是最好的解释。

这是我想象出的事例是否可能变得重要起来的那些关键处之一。如果我们会暂时地分裂我们的头脑的话，这给心理的统一性由所有权来解释这一观点投下了怀疑的阴影。正如我所论证过的，如果我们不是还原论者的话，我们应该把我想象的事例当作只涉及一个单一的个人来对待。那么主张意识的统一性应该通过把不同的经验归属于一个单一的主体——个人——来解释就变得不可能了。只有通过认为那些经验主体不是个人，我们才能够坚持这个观点。（人之外的）其他动物在此是无关的。与我们的信念有关的是在个人的生命中涉及的是什么。如果我们不得不承认在这些生命中会有两类经验主体——那些是个人的经验主体和另一些不是个人的经验主体的话，我们的观点的令人信服之处将要大打折扣。如果我们主张，因为个人是不可分的，所以我想象的事例永远不会发生的话，这会有助于我们的观点。

我的事例是想象的。但是该事例的本质特征，意识分裂成独立的意识流则已经发生了许多次。这削弱了刚才给出的回应。我所想象的事例或许变得可能起来，而且最多只是技术上不可能。而且在这个事例中每一个意识流中意识的统一性不能通过把我的经验归属于我而得到解释。因为这个解释站不住脚，这个事例反驳了心理统一性能够通过把不同的经验归属于一个单一的个人来解释的观点。

按照这个观点的最为著名的版本，我们是笛卡儿式的自我。我对利希滕贝格对笛卡儿式的观点的诘难进行过辩护。但是那个辩护只是表明我们不能从我们经验的本质推导出我们是这样的实体。我后来主张并没有有利于这个观点的证据，而且相当的证据不利于它。既然那些分裂头脑的实际事例支持刚刚给出的论证，那么它们就是些针对这个观点的进一步的证据。

笛卡儿的观点可以与牛顿的绝对时空观相比较。牛顿认为，任何物理事件只是通过它与时空这两个独立实在的关系而具有一个特定的位置。我们现在认为，一个物理事件借助它与其他发生的物理事件的各种各样的关系而具有一个特定的时空位置。按照笛卡儿式的观点，一个特定的精神事件只是借助它被归属于一个特定的自我而在一个特定的生命中发生。我们能够否定“精神空间”是由这样的持久诸自我的存在所给予的。我们能够主张，一个独特的精神事件借助它与（通过互联而构成这个生命的）许多其他精神和物理事件的那些关系而在某个生命之内发生。[4]

有时人们还给出相信这样的诸自我的另一个根据。针对任何完全客观的实在表述——任何不是从某个“观点”所作的表述，人们能够认为它忽略了某些真相。一个相关例子是，我是我，或者我是德里克·帕菲特。我是这个特定的个人。这些主观的真相看来可能蕴含着我们是独立存在的经验主体。

这样的真相能够被一个还原论者所陈述。“主观的”一词容易令人误入歧途。被称作主观真相的东西不需要涉及任何经验主体。一个特定的思想可能是自指的。它可能是这样一个思想，即这个特定的思想即便与其他被思的思想确切相似仍然是这个特定的思想——或者是对这个思想的特定思考。这个思想是一个非人称的，但却是主观的真相。

一些人会诘难说，所有的其他指标性的概念——诸如“这里”、“现在”和“这个”——必须以一种使用概念“我”的方式来解释。实际并非如此。其他所有的指标性概念，包括“我”在内，能够以一种使用“这个”的自指用法的方式来解释。而且这个自指用法并不涉及到一个自我观念，或者一个经验主体。正是在这个句子中用“这个”来指这个句子。以“这个”的这个用法，我们不需要相信经验主体的独立存在就能够表达“主观的”真相。[5]

89.我分裂时发生了什么

现在我将描述有关头脑分裂的另一个自然延伸的实际事例。假设我是一对同卵孪生兄弟中的一个，我的躯体和我的孪生兄弟的大脑都受了致命创伤。由于神经外科领域的进步，这些创伤将不会不可避免地导致我们两个都死亡。我们之间有一个健康的大脑和一个健康的躯体。外科医生们可以把它们放到一起。

即使用现有的技术这一点也是能够做到的。正如我的大脑能够被摘取出来并且通过与一个人工心肺机相联而保持活体状态一样，我的大脑也能够通过与我的孪生兄弟躯体内的心和肺的相联而保持成活。现今的缺点是我的大脑的神经还不能与我的孪生兄弟躯体内的神经相连接。我的大脑如果移植到他的躯体内的话会成活，但是作为结果的人会是瘫痪的。

纵然他是瘫痪的，作为结果的人会能够与他人交流。一个粗糙的方法会是把某个装置固定到那个控制这个人的右拇指的神经上，使他能够用莫尔斯电码传送信息。另一个装置固定到某个感觉神经上，会使他能够接收信息。很多人会对幸存持欢迎态度，即使是完全瘫痪的一种劫后余生，只要他们仍然能与其他人保持交流。一个现成的例子是一个伟大的科学家，他的生活的主要目标是继续思考某些抽象的难题。

不过，让我们假设外科医生能够把我的大脑与我的孪生兄弟躯体内的神经相连接。作为结果的人就不会瘫痪，就会是完全健康的。这个人会是谁？

这不是一个困难的问题。看起来物理的和心理的准则在此处可能存在分歧。尽管作为结果的人将在心理上与我连续，但是他将不具备我的整个躯体。但是，正如我已经主张的，物理准则不应该要求我的整个躯体的连续存在。

如果我的大脑全部连续存在并且是一个在心理上与我连续的某个活生生的人的大脑，那么我将连续存在。无论我（原来）的躯体的其他部分发生了什么变化，这都为真。当我被赋予某个别人的心脏的时候，我是幸存下来的接受者，而不是死去的捐献者。当我的大脑被移植到某个别人的躯体中的时候，可能看起来这里我是死亡了的捐献者。但是我仍然是真实的接受者，而且是幸存者。接受一个新头脑、一个新躯体正是接受新心脏、新肺脏

和新手臂等等的极限事例。[6]

我的新躯体像什么将当然是重要的。如果我的新躯体根本不像我的旧躯体，这会影响到我能干什么，而且或许会间接导致我性格上的变化。但是没有理由假设被移植到一个非常不同的躯体这一点会瓦解我的心理连续性。

有人已经提出诘难说，“拥有某些种类的性格特性要求拥有一种适当的躯体”。昆顿回答了这个诘难。他写到一个不太可能的事例：

> 一个6岁的小女孩展现出温斯顿·丘吉尔的性格会是件怪异的事，达到坚忍不拔这一点的确是怪异的，但不是完全不可想象的。毫无疑问，小女孩所展现的顽强忍耐力、对世界和历史的宏观把握等等，起初会让人感到在一个这么小的孩子身上会有些味道不对和自命不凡。如果她把这一点保持下去，这样的印象就会渐渐淡去。[7]

更加重要的是，正如昆顿所论证的，这个诘难只表明重要的或许是我的大脑是否落户在某种躯体中，但是它并不表明重要的是我的大脑是否落户在任何特定的躯体中。而且在我想象出的事例中，我的大脑将落户在这样一个躯体中，这个躯体尽管在量上并不与我的旧躯体同一，却非常相似——因为这是我的孪生兄弟的躯体。

照心理准则的所有版本来说，作为结果的人都会是我。而且绝大多数信奉物理准则的人们会被说服，承认在这个事例中此为真。正如我已经主张的，物理准则应该只要求我的足量作为一个活生生的人的大脑的那部分大脑的连续存在。前提是没有任何别人具有这样的大脑。这会使那个手术后苏醒过来的人是我。而且如果我的孪生兄弟的躯体就像我的躯体一样，我甚至可能不会注意到我有了一个新躯体。

真的，事实上一个半脑就足够了。当脑中风或者意外伤害使许多人的两个半脑中的一个失去功能时，他们幸存了下来。以其尚存的半脑，这样的人可能需要重新习得某些东西，诸如成人的言语和如何控制双手等等。但这是可能的。在我所举的例子中，我假定就像在许多实际生活中的人的真实情况一样，我的两个半脑都各自完全具有一系列的能力。这样我会以其中的任何一个半脑幸存下来，而无需重新习得。

现在我将把这最后两个主张结合起来。如果我的大脑被成功地移植到我的孪生兄弟体内的话，我也会幸存下来。而且在我的大脑的一半业已被毁的情况下，我会只以我的大脑的另一半而幸存下来。鉴于这两个事实，显然，如果我的大脑的一半被成功地移植到我的孪生兄弟的体内，而另一半被毁，我亦会幸存下来。

如果另一半大脑不被毁掉又当如何？这正是威金斯所表述的一个事例，其中一个人像变形虫一样分裂了。[8] 为简化该事例起见，我假定我是同卵三胞胎中的一个。考虑一下

> 我的分裂。我的躯体受了致命伤，就像我的两个兄弟的大脑受了致命伤一样。我的大脑被分割成两半，分别成功地移植到我的两个兄弟的体内。作为结果的两个人中的每一个都认为他是我，好像记得过去我的生活，具有我的性格，而且其他每一个方面都在心理上与我连续。而且他具有一个与我的躯体非常相似的躯体。

这个事例很可能仍是不可能的。尽管有主张说，在某些人中两个半脑可能具有完全一

样的能力，但是这个主张或许是虚假的。我在这里假定这个主张在应用到我身上的时候为真。我还假定一个被移植的半个大脑与其新躯体中的神经相连接会是可能的。而且我假定我们能够分裂，不仅是指脑上部的两个半球，而且脑下部也能够分裂。如果神经生理学取得足够进步的话，我的前两个假定可能会成为现实。但是以一种不损坏其功能的方法来分割下脑，看来好像是永远不大可能的。

如果由于这个理由，这个想象的完全分裂的事例将总是不可能的，那么重要吗？鉴于我的讨论的诸目标，这并不重要。这种不可能纯是技术上的。或许被当作根本上不可能的一个该事例的特征——一个人的意识分裂为两个独立的意识流——是一个实际上已经发生了的特征。即使本不可能的话，它本来也是重要的。因为这可能已经支持某个有关我们真正地是什么的主张了。它可能已经支持我们是不可分的笛卡儿式的自我这一主张了。因而一个人的意识分裂事实上是可能的这一点是重要的。在我们真正是什么这样一个特定观点与分割下脑、成功移植下脑的两半之不可能性之间，好像没有什么相似的关系。于是这种不可能性并不为拒绝考虑那个想象出的事例提供根据，在那个事例中我们假设这是能够做到的。而且考虑这个事例可能既有助于决定我们相信我们是什么，又有助于决定事实上我们是什么。正如爱因斯坦的例子所表明的，考虑一些不可能的思想-实验会是有益的。

事先陈述这个事例表明什么，可能有所助益。它进一步论证了有关我们是独立存在的实体的观点。但是有待得出的主要结论是个人同一性无关紧要。

认为我们的同一性重要是自然的。重新考虑一下那个支线事例，其中我已经与我在火星上的复制品谈了话，而且将要死去。假设我们认为我和我的复制品是不同的人。那么假定我的前景几乎像通常的死亡一样糟就是件自然的事。几天之内，将不会有一个是我的人在生活。假定这是重要的是件自然的事。在讨论我的分裂的时候，我将从作出这一假定开始。

在这个事例中，我的大脑的两个半脑将分别成功地移植到我两个兄弟十分相似的躯体内。两个作为结果的人将在心理上完全与现在这样的我连续。我身上发生什么？

只有四种可能性：（1）我没有幸存下来；（2）我作为两个人中的一个幸存下来；（3）我作为两个人中的另一个幸存下来；（4）我作为两者都幸存下来。

对（1）的诘难是这样的。如果我的大脑被成功地移植的话，我会幸存下来。而且事实上有些大脑损坏了一半的人幸存了下来。鉴于这些事实，如果我的一半大脑被成功地移植而另一半大脑被毁掉，我会幸存这一点好像很明显。这样，如果在我的另一半大脑也被成功移植的情况下，我又怎么不能幸存下来呢？

考虑一下接下来的两个可能性。成功大概就是最大程度的成就。也许我是两个作为结果的人中的一个。此处的诘难是：在这个事例中我的大脑的两个半脑是确切相似的，而且一开始两个作为结果的人也是如此。鉴于这些事实，我怎么能只是作为两个人中的一个而幸存下来呢？是什么能够使我成为其中的一个而不是另一个？

这三种可能性不能够因其不连贯而被拒绝考虑。我们能够理解它们。但是当我们假定同一性重要的时候，（1）是不可取的。我的分裂不会像死亡一样糟。（2）和（3）也是

不可取的。剩下第四种可能性：我作为两个作为结果的人双双幸存下来。

这种可能性也许可以用数种方式加以描述。我可能首先主张："我们所谓的'作为结果的两个人'不是两个人。他们是一个人。我的确经历这个手术后幸存下来。其后果是赋予我两个躯体和一个分裂的头脑。"

这个主张不能直接加以摒弃。正如我论证过的，我们应该承认一个人会有一个分裂的头脑这一点是可能的。如果这是可能的，那么我的分裂头脑的每一半可能可以控制其自己的躯体。尽管对该事例的这个描述不能被当作不可想象的东西予以拒斥，但是它涉及到个人概念上的一个巨大的变化。在我想象出的那个物理考试事例中，我主张这个事例只涉及到一个个人。该事例的两个特征使之具有可取性。那个分裂的头脑很快得到重新统一，而且只有一个躯体。如果一个头脑被永久地分裂，而且其两半各自以不同的方式发展，主张该事例只涉及到一个人就会变得不合情理。（记住那个病人的实例，他抱怨拥抱自己的妻子时自己的左手把她推开。）

也涉及两个躯体的那个完全分裂的事例，好像远远超出了那个边际。在我做完手术之后，两个"产品"每一个都有一个人的所有特征。他们可能会生活在地球的两端。假设他们的记忆力不强，而且他们的外貌发生了不同的变化。在许多年之后，他们或许重新相遇，而且甚至没能相互认出对方。我们可能不得不就这一对浑然不觉地在打网球的人主张说："你在那里所见到的是某个单一的个人，在同他自己打网球。在他的头脑的每一半中，他都错误地认为他正在同某个别人打网球。"如果我们尚不是还原论者，我们认为对于这两个打网球的人是否是一个单一的个人有一个真实的答案。有鉴于我们的"个人"一词的含义，答案一定是否定的。我相信是个陌生人的那个站在球网后面的人事实上却是我自己的另一部分，这一点不能为真。

假设我们承认那两个"产品"，就像他们看上去的那样，是两个不同的人。我们还会主张我作为两者幸存下来吗？我们能够另辟蹊径作如此主张。我会说："我作为两个不同的人在手术后幸存下来。他们可以是两个不同的人，但是仍然是我，就像教皇的三个皇冠一起组成一个皇冠一样。"[9]

这个主张也是前后一致的。但是它再次大大曲解了个人的概念。我们欣然同意，教皇的三个皇冠被放到一起时形成第四顶皇冠。但是难以把两个在一起的人看成是一个第三人。假设作为结果的人进行决斗。那么，这是一边一个人，一边两个人的决斗吗？而且假设发射的一粒子弹打死了人。这是一个谋杀与一个自杀的两种行为吗？多少人活下来了？一个还是两个？这个复合的第三人没有独立的精神生活。令人难以置信，实际上会有这样一个第三人。与其说作为结果的人共同构成我——以至于二重唱变成三重唱——不如把他们当作一对而且以一种更简单的方式表述他们与我的关系来得更好些。

人们可能会提出一些别的主张。可能会提出，两个作为结果的人现在是不同的人，但是在我的分裂之前他们曾是同一个人。在我的分裂之前，他们曾是我。这个解释是模棱两可的。该主张会说在我的分裂之前他们一起是我。照此说法，甚至在我的分裂之前就曾有三个不同的人。这比我刚刚拒斥的那个主张更加缺乏令人信服之处。（或许有人认为我误

解了这一解释。该主张可能是说作为结果的人在我的分裂之前作为独立的人并不曾存在。但是，如果他们那时并不存在，那么他们曾一起是我就不能为真。）

人们可能转而提出在我的分裂之前每一个作为结果的人曾是我。在我的分裂之后，两个都不是我，因为我现在并不存在。但是，如果每一个这样的人曾是我，那无论我身上发生了什么，都一定已经发生在每一个这样的人身上。如果我在我的分裂之后不曾幸存下来，那么这些人没有一个幸存下来，既然现有两个作为结果的人，该事例涉及到五个人。这个结论是荒谬的。我们能够否定蕴含着这个结论的假定吗？我们能够主张尽管每一个作为结果的人曾是我，但是曾发生在我身上的并未曾发生在这些人身上吗？假定我还没有分裂。照此来说，每一个作为结果的人现是我现在为真。如果发生在我身上的并不发生在X身上，X不能是我。

否定最后这个主张有一些牵强的方式。这些方式诉诸有关“时态性的同一性”。姑且称一个作为结果的人为老左。我或许问，“老左和德里克·帕菲特是同一个人的名字吗？”对那些相信时态性的同一性的人们而言，这不是一个适当的问题。正如这表明的，有关时态性的同一性的主张与我们现在所思考的方式极为不同。在此我只想陈述我认为别人已经表明的一点：这些主张并不能解决我们的难题。

大卫·刘易斯提出了一个不同的建议。照他的观点，甚至在我的分裂之前就有两个人分享我的躯体。在细节上，这个建议既雅致又机智。我在此将不重述为什么，就像我在别处已经主张的那样，这个建议并不解决我们的难题。[10]

我们已经讨论了有关我分裂时发生什么的数个异乎寻常的观点。照这些观点，该事例牵涉到一个单一的人的独唱，一对二重唱，一组三重唱（其中两人组成第三人）和一组五重唱。我们毫无疑问会猜想出那个缺席的四重唱。但是考虑这些观点之外的更多的观点会显得冗长乏味。所有的观点都牵涉到对个人概念的巨大曲解。因而我们应该拒斥所提出的第四个可能性：即在某种意义上我是以两个作为结果的人而双双幸存下来的。

还有其他三种可能性：我将是这些人中的一个、另一个，或者不是两者中的任何一个。这三个主张曾看起来并不可取。下面请注意，就像以前，就算我们实际能操作这个手术，我们也不能发现什么。假设，例如，我的确作为一个作为结果的人而幸存下来。我会认为我已经幸存下来。但是我会知道另一个作为结果的人会虚妄地认为他是我，而且是他幸存下来。既然我会知道这一点，就会不信赖我自己的信念。我会是具有虚妄信念的那个作为结果的人。而且，既然我们两者都主张是我，他人就会没有理由认为我们中的一个而不是另一个。从而，就算我们实施了这个手术，我们也不会有所收获。

无论在我身上发生了什么，我们也不能发现发生了什么。这为我们的问题提出了一个更加极端的答案。它提示着还原论者的观点为真。这里大概没有不同的可能性，其中的每一个或许是所发生的，尽管我们永远不会知道实际上发生的是哪一个。大概，当我知道每一个作为结果的人会有我的大脑的一半，以及会与我在心理上连续的时候，我们也就知道了一切。例如，当我们提出作为结果的人中的一个或许是我的时候，我们在假设什么？什么会使这成为真正的答案？

我认为不能有不同的可能性，其中的每一个或许都是真相，除非我们是像笛卡儿式的自我那样的独立存在的实体。如果我所示的真是一个特定的自我，这就解释了作为结果的人中的一个是我这一点如何会为真。正是在这个人的大脑和躯体中这个特定的自我重获意识，这会是真的。

如果我们相信笛卡儿式的自我，我们或许会想起伯里丹的驴（Buridan's ass）这一典故，这头驴面对同样富有营养的两捆干草而被饿死。这头驴在吃这两捆干草中另一捆之前没有理由吃这干草中的这一捆。作为一个过分理性的牲畜，它拒绝作出没有理由的选择。在我的例子中，为什么我所示的那个特定的自我应该作为两个作为结果的人中的一个而苏醒过来会没有理由。但是这或许就是随机地发生的，就像基本粒子一样。

对笛卡儿式的自我的信奉者们而言更加困难的问题是，我到底是否会幸存。既然每一个作为结果的人会在心理上与我连续，就不会有证据支持对于这个问题的任何一个答案。即使我是一个笛卡儿式的自我，这个论证也具有力量。

就像以前，一个笛卡儿的信奉者可能诘难说，我误述了所发生的事。他可能主张，如果我们进行这个手术，作为结果的人两者都会在心理上与我相连续事实上不会为真。这些人中这一个或者那一个在心理上与我相连续或许为真。在这些事例中的任何一个中，这个人会是我。也许两者中没有一个在心理上与我相连续反而为真。在这种情况下，我不会幸存下来。在这三种情况中的任何一种情况下，我都会获得真相。

这是否是一个好诘难取决于我们的心理特征和我们的大脑之间的关系是什么。正如我已经说的，我们具有有关心理连续性的承载者并不是不可分的决定性证据。在左右半脑业已被割裂的那些病人实例中，产生了两个系列的思想和感觉。这两个意识流在心理上都与原先的意识流相连续。心理的连续性于是已经在数个实例中呈现出一个分裂的形式。这个事实驳斥了刚才的诘难。它证明我的这一个主张是正当的，即在我的分裂这个想象的事例中，两个作为结果的人都会在心理上与我相连续。既然如此，能够被提出的笛卡儿式的观点也只能是一种更加令人怀疑的版本，这个版本并不把自我与任何可观察的或者可内省的事实相连接。即使我是这样的一个自我，我也决不会知道我是否已经幸存下来。对笛卡儿的信奉者们而言，这个事例是一个不可解的难题。

假设，鉴于早先给出的理由，我们拒斥有关我们每一个人其实都是一个笛卡儿式的自我的主张。而且我们拒斥有关个人是与其大脑、躯体和各种各样的精神、物理事件相分离的其他任何种类的独立存在的实体的主张。那么，我们应该如何回答有关我分裂时发生什么的问题？我区分过四种可能性。当我讨论每一种可能性的时候，好像都有一些针对该可能性就是会发生的情况这一主张的诘难。如果我们相信这四种可能性是一些不同的可能性，其中的任何一种都可能是所发生的情况，那么该事例对我们来说就也是一个难题。

依照还原论者的观点，这个难题消失了。照此观点，我已经讨论过的那些主张并不描述不同的可能性，其中的任何一个可能为真，而且其中的一个必定为真。这些主张只是对同一结果的不同描述。我们知道这个结果是什么。将有两个未来的人，其中的每一个将拥有我的一个兄弟的躯体，而且将在心理上与我相连续，因为他具有我的大脑的一半。知道

了这一点，我们就知道了一切。我可能问，“但是我将是这两个人中的一个呢，还是另一个呢，抑或哪一个也不是？”但是我应该视之为一个空洞的问题。下面是一个类似的问题。在1881年，法国社会党分裂。发生了什么？法国社会党不再存在了吗？还是作为两个新的党的一个或者另一个而继续存在呢？鉴于某些进一步的细节，这会是一个空洞的问题。即使我们对这个问题没有答案，我们会知道究竟发生了什么。

我现在必须区分使一个问题可能空洞的两种方式。关于一些问题，我们应该主张它们既是空洞的又是没有答案的。我们会决定赋予这些问题答案。但是任何可能的答案都会是随意的这一点可能为真。如果是这样，给出此类问题以答案这一点会是无的放矢的，而且可能容易令人误入歧途的。联合谱系中那些主要事例中的那个“我将幸存吗？”的问题或许就是如此。如果在远端事例中我不会幸存的话，在其他谱系的主要事例中上述这点也适用。

还有另一类其中问题可能空洞的事例。在这样的一个事例中，这个问题在某种意义上有一个答案。该问题是空洞的，因为它并不表述不同的可能性，其中的任何一个可能为真，而且其中的一个必定为真。该问题只是赋予我们同一个结果的不同表述。我们不经选择这些表述中的一个就会知道有关这个结果的整个真相。但是，如果我们的确决定赋予这个空洞的问题一个答案，那么这些表述中的一个就比另一些要好些。既然如此，我们能够主张这个描述是对这个问题的一个回答。而且我主张就我分裂的那个事例而言有一个最佳的描述。最佳的描述就是，作为结果的两个人中将没有哪一个是我。

既然这个事例并不涉及到不同的可能性，重要的问题不是“哪一个是最佳描述？”而是“什么应该对我来说是重要的？我应该如何看待分裂？我应该把它当作像死亡一样，还是当作像幸存一样？”当我们已经回答了这个问题的时候，我们能够决定我是否已经给出了最佳描述。

在讨论什么是重要的之前，我将兑现一个早先的承诺。对心理准则的一个诘难是，心理连续性预设了个人同一性。在记忆事例中，通过诉诸那个更加宽泛的准记忆概念，我回答了这个诘难。珍妮的类记忆记得具有某个别人的过去经验。我的分裂事例提供了另一个例子。既然至少两个作为结果的人中的一个将不是我，他能够类记忆地记得过着某个别人的生活。

我并未表明在表述心理连续性中所牵涉到的其他关系时我们需要预设个人同一性。既然我已经表述了我的分裂，这点就能够容易地得到表明。另一个直接的关系是某个意图和随后把这个意图付诸实践的行动之间的关系。我们可能试图只采取我们自己的行动，这一点可能在逻辑上为真。但是我们能够使用一个新的概念——类意图。一个个人可能会接近打算采取另一个人的行动。当这个关系成立的时候，它并不预设个人同一性。

那个分裂事例表明这涉及到什么。我能虚拟打算一个作为结果的人周游世界，同时另一个人呆在家里。我所虚拟打算的将不是由我来做，而是由两个作为结果的人来做。正常情况下，如果我打算某个别人应该做某事的时候，我只是通过形成这样的意向，而不能够使其做这事。但是如果我那时将要分裂，只是形成虚拟意向就会足够了。两个作为结果的

人都会继承这些虚拟意向，而且，除非他们改变了他们所继承的想法，他们会把它们予以实施。因为他们或许改变他们的主意，所以我就不能肯定他们会做我所虚拟意向的。在我自己的生活内同理亦然。因为我可能改变我自己的主意，所以我不能肯定我将做我现在所打算去做的事。但是我具有通过形成坚定的意向来控制我的未来的某种能力。如果那时我将要分裂，我会刚好具有那么多的能力，通过形成虚拟意向来控制两个作为结果的人的未来。

相似的评述适用于所有其他的直接心理联系，诸如在性格连续性中所牵涉到的那些联系等等。所有的这样的联系处于我和每一个作为结果的人之间。既然至少这些人中有一个不能是我，这些联系中就没有任何联系预设个人同一性。

90.我分裂时重要的是什么

一些人会把分裂当作如同通常的死亡一样糟，或者几乎同通常的死亡一样糟。这种反应是非理性的。我们应该把分裂当作几乎与通常的幸存一样好。正如我已经论证的，这个手术的这两个“产品”会是两个不同的人。考虑一下我与这两个人中的每一个人之间的关系。这样的关系未包含在通常的幸存中包含的某个生死攸关的要素吗？显然不是没有。只要我与这些结果的人中的一个处于这样相同的关系中，我就会幸存下来。纵然一个人的大脑的一半被毁他也能够幸存，这是一个事实。而且经再三反思，如果我的整个大脑被成功地移植到我兄弟的体内，我会幸存这一点是明显的。从而，如果我的半个大脑被毁而另半个大脑被成功地移植到我兄弟的体内的话，我会幸存这一点也是明显的。在我们现在所考虑的事例中，我与作为结果的人中的每一个人之间的关系，于是包含着对我作为那个人幸存下来所需要的一切。在这个事例中，不可能是我与作为结果的人中的每一个人之间的关系的性质导致它不是幸存关系。什么都不缺少。错误之处只能是在复制这一点上。

假设我接受此点，但是仍然把分裂当作几乎与死亡一样糟。现在我的反应是不可辩护的。我就像某个被告知一种药物能够延长寿命一倍的人，却把服用这种药物当作死亡。在分裂事例中的惟一区别在于，额外的那些年份是同时并存度过的。这是一个有趣的差异；但是这不能意味着没有年份去度过。我们或许说：“你将失去你的同一性。但是有这么做的不同的方式。死亡是其中之一，分裂是另一种方式。把这些等量齐观，无异于混淆了2和0。双重幸存不同于通常的幸存。但是这并不使双重幸存成为死亡。双重幸存甚至更加不像死亡。”

双重幸存的难题在于它并不符合同一性的逻辑。就像还原论者们一样，我主张

关系R重要。R是有那类正确原因的心理联系性和／或者心理连续性。 [11]

我还主张

在对于什么重要的说明中，那类正确原因可以是任何原因。

其他的还原论者们或许要求R有一个可靠的原因，或者要求有其正常的原因。我们暂缓处理这个分歧，只考虑R会有其正常原因的事例。在这些事例中，还原论者们都会接受下述这一主张。如果一个未来的人将与现在所是的我有关系R，而且没有不同的人与我有关系R，这个人就将是我。如果没有这样一个不同的人，这个未来的人将是我这个事实就只寓于我们之间有关系R这一事实中。就个人同一性而言只不过是关系R之持有。在几乎所有的实例中，R都呈现出一对一的形式。它处于一个现在存在的个人与一个未来的个人之间。当关系R呈现出一对一的形式时，我们能够使用同一性的语言。我们能够主张这个未来的人将是这个现在的人。

在想象出的那个我的分裂的事例中，R呈现出的是一种分叉形式。但是个人同一性不能呈现一种分叉形式。我和两个作为结果的人不能是同一个人。既然我不能与两个作为结果的人相同一，称其中的一个人是我就会是武断的，我们充其量只能够通过说两者中没有哪一个是我来描述这个事例。

哪一种关系更重要？是个人同一性还是关系R？在通常的情况中，我们不需要决定其中的哪一个重要，因为这些关系刚好重合。在我的有关分裂的那个事例中，这些关系并不重合。因此我们必须决定两者中哪一个重要。

如果我们认为我们是独立存在的实体，我们就能令人信服地主张，同一性是重要的。照此观点，个人同一性是一个深层的进一步的事实。但是我们有充分的证据来拒斥这个观点。假如我们是些还原论者的话，我们就不能够令人信服地主张，就这两个关系而言，是同一性重要。照我们的观点，当关系R呈现为一种非分支形式的时候，个人同一性的事实就寓于关系R的持有之中。如果个人同一性就寓于这另外一个关系中，这另外一个关系必定是重要的。

人们可能诘难说：“你主张对同一性而言只不过是关系R这一点是错误的。正如你已经说的，个人同一性具有一个额外的特征，并未包含在关系R中。个人同一性寓于R的独一无二的持有——处于一个现在的人和一个独一的未来人之间。既然对于个人同一性而言不止是关系R，那么我们能够合理地主张，就两者而言，是同一性重要。”

在回答这个诘难时，使用一些缩写将是大有帮助的。称个人同一性为PI，当某个关系独一无二地成立的时候，或者处于一种一对一的形式中的时候，称这个事实为U。我接受的观点能够以下面这个公式来陈述：

PI＝R＋U

我们绝大多数人深信PI重要，或曰具有价值。假定R也可能具有价值。那么有四种可能性：

（1）R没有U则没有价值。
（2）U强化R的价值，但是R即使没有U也具有价值。
（3）U对R的价值不造成任何差异。
（4）U减少R的价值（但是不足以消除这个价值，因为R＋U＝PI，后者具有价值）。

U的在场或缺场能够造成R的价值的巨大差异吗？正如我将论证的，这并不令人信服。如果我将与某个未来的人处于关系R中，U的在场或缺场对我与这个人的关系的固有性质没有造成任何变化。而且最为重要的必定是这个关系的固有性质。

既然如此，R没有U至少仍然会具有其绝大部分价值。加上U使R＝PI。如果加上U并不大幅地增加R的价值，R必定是从根本上重要的，而且PI最为重要就因为R的在场。如果U不给R的价值带来变化，PI重要只是因为R的在场。既然U造成小变化的主张能够令人信服，与R相比PI可能具有某种额外价值。但是这个价值要远远逊于R的固有价值。当U未能有的时候，PI的价值要远远少于R在PI缺场时会有的价值。

如果被独自提出的话，接受个人同一性并不重要这一观点会是困难的。但是我认为，当我们考虑那个分裂事例的时候，这个困难就消失了。当我们考虑为什么作为结果的人中没有哪一个是我的时候，我认为，经过再三考虑我们也能够看清这并不重要，或者只是有一点重要而已。

那个分裂事例支持还原论者的观点的一部分：即我们的同一性并不重要这一主张。但是这个事例并不支持还原论者的另一个主张：即我们的同一性能够是不确定的这一主张。如果我们舍弃同一性是重要的东西这一观点，我们就能够主张此处有一个对我的问题的回答。作为结果的两个人中没有一个将是我。我将要死去。当我们认为同一性是重要的东西的时候，这个主张不可取地蕴含着，我应该把我的分裂当作几乎像通常的死亡一样糟。但是如果我们转而主张这种死亡方式大约像通常的幸存一样好，这种不可取性就消失了。

仍然存在着微小分歧的空间。尽管R是从根本上重要的，但是U能够造成一个小差别。我可能把我的分裂当作比通常的幸存更好些，或许当作比通常的幸存更糟些。

为什么我可能认为我的分裂比通常的幸存更糟些？我可能主张，我和每一个作为结果的人之间的关系不完全是在通常的幸存中重要的那个关系。这不是因为缺少某种东西，而是因为分裂引发出的东西太多。我可能认为每一个作为结果的人在某一方面具有比我的生活要糟的一种生活。每一个都不得不生活在这样一个世界中，其中至少一开始就有一个确切地像他自己的某个别人。这可能产生令人不快的离奇感。而且这也引发了实际难题。假设我最想做的是写书。这会是每一个作为结果的人都最想做的。但是他们两者都写这本书会是无意义的。两者都做他们最想做的事会是无意义的。

下面考虑一下作为结果的人和我所爱的那个女人之间的关系。我可以假定，既然她爱我，她将爱他们两者。但是她不能给他们两者以我们现在所给予他们每一个的那份专一的关爱。

在这些和其他方面，作为结果的人的生活可能大不如我的生活那样好。这可能证明我把分裂看作不像通常的幸存那么好是正当的，但它不能证明把分裂看作不那么好或像死亡那样糟是正当的。而且我们应该注意到，这个推理忽视了把这两个人的生活放在一起会是我的余生的两倍那么长这一事实。

代之以把分裂当作比通常的幸存要糟些，我或许视之为更好些。最简单的理由会是刚才给出的那个理由：我的余生时间翻倍。我或许有更多的特定理由。于是乎或许存在两个

我非常强烈地想追求的终身生涯。我或许非常强烈地想要他们两者去做一个小说家和一个哲学家。如果我分裂了，作为结果的人中的每一个就能从事其中的一个职业。而且彼此都乐见其成。就像我们能够对子女的成就感到自豪和快乐一样，作为结果，这两人中的每一个都会对另一个的成就感到自豪和快乐。

如果我有两个强烈但不相容的愿望，分裂就提供了一个实现两个愿望的方式，这个方式使每一个作为结果的人都高兴。以这种方式，分裂能比通常的存在还好，但是还有其他一些难题是分裂无法一揽子解决的。假设我在一个令人不快的职责和诱人的愿望之间遭受折磨。我不能通过虚拟打算让作为结果的人中的一个尽我的职责而另一个去满足我的愿望来彻底解决这个难题。我虚拟打算让他去尽我的职责的那个作为结果的人本身会处在职责和愿望之间的折磨之中。为什么那个去尽我那令人不快的职责的人会是他？我们能够预见到这里的麻烦。如果那个诱人的愿望不是由一个以上的人来实现的话，我的职责或许能够尽到。那个愿望或许是与某个只要一个伴侣的人私奔。那么这两个作为结果的人必定争相成为伴侣。那个在竞争中失败的人然后或许就不情愿地尽我的职责。尽管是以一种较不吸引人的方式，但是我的难题得以解决。

对于那些尚不相信还原论者的观点为真或同一性并不重要这一点的人们而言，这些评述将显得荒谬。这样的人可能会说：“如果我不是作为结果的人中的任何一个，分裂就不会实现我的两个抱负。即便作为结果的人中有一个是一位成功的小说家，而另一个是位成功的哲学家，这也并未实现我的抱负中的任何一个。如果我的抱负之一是当一个成功的小说家，那么我的愿望是，我是一个成功的小说家。如果我停止存在而某个别人是一个成功的小说家，我的这个愿望将不会被实现。如果我将不是作为结果的人中的任何一个，那么所会发生的就是这样。”

这个诘难假定有这样一个真实的问题，即，我将是作为结果的人中的一个，还是另一个，抑或两个都不是？假定这些是三个不同的可能性，其中的任何一个都可能会发生，这是自然而然的。但是就像我已经论证的，除非我是诸如笛卡儿的自我那样的一个独立存在的实体，这些不可能是三个不同的可能性。没有什么会使三者中任何一个可能会真实发生的这一点为真。（这与我有关存在一个对这个事例的最佳描述——我将不是作为结果的人中的任何一个——的主张相容。这一主张并不意味着我承诺了存在着不同的可能性这种观点。只有在一种情况下才会是这样，那就是在仅当其他描述中的一个可能一直为真的情况下，但是我否定了这种情况。）

我们能够给出一个不同的描述。我们可能会说我将是成为成功小说家的那个结果的人。但是，认为当且仅当我们称之为结果的人是我的时候我的愿望才会得以实现这点是错误的。我们如何选择表述这一事例没有什么理性的或者道德的重要性。

现在我将对我的主张加以回顾。当我讨论心理的、物理的和联合的谱系的时候，我论证说，我们的同一性可以是不确定的。这不是那个自然而然的观点。我们倾向于相信，对于“我将会死去吗？”这个问题必定总是有一个要么是要么否的答案。我们倾向于相信，我们的同一性必定是确定的。我论证过，除非我们是些像笛卡儿的自我那样的独立存在的实

体，这不可能为真。我们不能既否定个人是这样的一个实体，又认定个人的连续存在具有与笛卡儿主义者们所归属于自我的存在的那些特别特征相同的特征。我退一步承认了我们可能一直是这样的一些实体。但是有相当的证据与这个观点相冲突。

如果我们否定我们是独立存在的实体，那么，就像我已经主张的，我们必须成为还原论者。还原论者的一个主张是，我们能够想象出这样的一些事例，其中“我将要死去吗？”这个问题没有什么答案，而且是空洞的。这看起来是有关那个联合谱系的主要事例的不可取性最小的一个观点。还原论者的另一个主张是，个人同一性并不是重要的东西。这看起来是有关那个我的分裂的事例的不可取性最小的观点。就还原论者的这两个主张而言，第二个更加重要，因为它适用于我们自己的生活。

如果我们接受还原论者的观点，关于什么重要，我们还有进一步的问题要回答。这是些有关某些事实之理性的和道德的重要性的问题。但是，照还原论者的观点，所谓的“问题事例”就不再引发关于所发生的是什么的难题。即使当我们对于有关个人同一性的问题没有什么答案的时候，我们仍然能够知道所发生的一切。

我已经忽略了某个观点吗？我已经主张，如果我们拒斥有关我们是独立存在的实体的观点，我们应该接受某个版本的还原论者的观点。但是某些作者却辩护并不明显地属于这两者中的任何一者的一些观点。因而我将讨论这些作者们主张的是什么。

91.为何没有能满足两个令人信服的要求的同一性准则

除了在第83节中所讨论的论证之外，威廉斯针对心理准则提出了另一个论证。如果我事先陈述这个论证要表明什么可能再次会有所帮助。威廉斯主张，个人同一性准则必须满足两个要求。我将主张没有什么令人信服的个人同一性准则能够满足这两个要求。相反，依照还原论者的观点，那些类比要求却得到了满足。该论证从而赋予我们接受还原论者的观点的进一步的根据。但是威廉斯的论证并不假定还原论者的观点。因此，在讨论这个论证的时候，我将短暂地搁置这个观点。它在舞台边等候，待情节需要的时候重新登场。

威廉斯的论证发展了雷德的一个评述，这个评述针对的是洛克有关谁“具有对现在的和过去的活动的意识，它们就属于谁”的主张。正如雷德所写到的，这蕴含着，“如果同一个意识能够被从一个智慧生物转移给另一个……那么两个或者二十个智慧生物就可能是同一个人了”。 [12]

威廉斯的论证如下。同一性在逻辑上是一种一对一的关系。一个人与一个以上的人同一在逻辑上是不可能的。我与两个不同的人不可能是同一个人。正如我们已经见到的，心理的连续性在逻辑上不是一对一的关系。未来的两个不同的人两者都能在心理上与我相连续。既然这两个不同的人不能两者都是我，心理的连续性不能是同一性的准则。威廉斯然后主张，一个同一性的准则要成为可接受的准则，本身在逻辑上必须是一对一的关系。它一定不可能是一个人和两个未来的人之间的关系。他因而主张同一性的准则不能是心理连续性。 [13]

一些人回应说，这个准则或许诉诸非分支心理连续性。我已经讨论过的正是这个准则的这个版本。照我所称的心理准则，如果一个未来的人将与我处于关系R中，而且没有他人将与我处于关系R中，这个未来的人将是我。鉴于这个准则的这个版本在逻辑上是一对一的关系，对于它回答了威廉斯的诘难这一点已有所主张。[14]

威廉斯拒斥这个回答。他主张

> 要求（1）：一个未来的人是否是我，必定只依凭我们之间关系的固有特征。不能依凭发生在其他人身上的是什么。
>
> 要求（2）：既然个人同一性具有巨大的意义，同一性是否成立不能依凭一个微不足道的事实。[15]

这些要求两者都是令人信服的。而且其中没有哪一个要求是由非分支的心理连续性所满足的。因此，威廉斯拒斥心理准则的这个版本。

这个诘难看起来过于抽象，难以令人信服。如果我变更一下我以之开始的那个想象出的故事，其力量就能够得到显示。考虑一下简单电子传输，其中扫描仪毁坏了我的大脑和躯体。在我的图像被用电子束传到火星之后，复制器创造出一个完美的有机复本。火星上的我的复制品将认为他是我，而且他将在心理上的每一个方面都与我是相连续的。

假设我接受那个诉诸一对一形式的关系R的心理准则。而且假设我们接受广义的版本，这个版本允许R具有任何可靠的原因。这个准则蕴含着火星上的我的复制品将是我。但是我们或许得悉我的图像还被用电子束传到了木星的一个卫星木卫一上。然后我们必定主张在火星上苏醒过来的将是我，而且如果我的图像被木卫一上的科学家们所忽视的话，我将继续存在。但是如果在木卫一上科学家们后来造出了我的另一个复制品，当这个复制品苏醒过来时我将不再存在。尽管火星上我周围的人将不会注意到任何变化，但是在那个时刻一个新人将在我的大脑和躯体中出现。威廉斯会诘难说，如果我的确在火星上苏醒过来，我是否在那里继续存在，正如我们所主张的，不能依凭在数百万英里之遥的木星附近的某个别人身上发生什么。我们的主张违背了要求（1）。

正如我已经论证的，根本上重要的是我是否将至少与一个未来人处于关系R中。我是否还将与某个他人处于关系R中相对来说是微不足道的。照心理准则的这个版本，我是否将与某个未来人同一有赖于这个相对微不足道的事实。这违背要求（2）。

威廉斯会添加上这些评述。一旦我们看到电子传输会产生我的许多复制品，他们是彼此不同的人，我们就应该否定即使他们只造了一个单一的复制品我也会事实上在火星上苏醒过来这一点。如果他们制造了两个复制品，它们不会两个都是我。如果它们不会两个都是我，但是它们却是以同一方式制造的，我们应该断定两个都不是我。但是我与诸复制品中的一个的关系是内在地相同的，无论他们是否还造了另一个。既然同一性必定依赖于一个关系的内在特征，我就会不是两者中任何一个复制品，即便他们并未制造另一个。[16]

威廉斯用这个论证来支持物理准则的一个非还原论者的版本。（这个版本之所以是非还原论者的，是因为它假定个人同一性是一个进一步的事实，这个事实要求物理的连续性

而不是寓于物理的连续性。）正如威廉斯所承认的，一个类似的论证能够挑战这个观点。他拒斥心理准则，因为它诉诸这样的一个关系，这个关系可能以分支形式出现在一个人与两个、甚至更多的未来人之间，心理准则因而不能满足他的两个要求。然后他考虑了有关他的物理准则版本也不能满足他的两个要求的诘难。物理连续性能以一种分支形式呈现出来。正如他所写到的，“想象一个人像变形虫一样分裂成他自己的两个物像是可能的。”[17]

威廉斯对这个诘难给出了两个回答。假设我们认为我的大脑和躯体在物理上与一个被我的双亲视为己出的人的大脑和躯体相连续。我们很想知道这个物理连续性是否呈现为一种反常的、分支形式。如果我们知晓这个物理上连续的大脑和躯体的整个历史，这会“不可避免地揭示”是否有过一个像阿米巴（变形虫）一样分裂的事例。在心理连续性事例中这个可比的主张不为真。我们或许知道在地球上的我与在火星上的我的复制品之间的心理连续的整个历史，但仍不能知道我在木卫一上有另一个复制品。分叉对物理准则和心理准则而言都是一个难题。但是对物理准则而言问题的严重性要小一些，因为获悉难题什么时候出现在原则上会更加容易一些。

威廉斯还主张，当一个物理对象分裂的时候，这是其时空连续性的一个内在特征。相反，当两个人在心理上与一个早先的人相连续的时候，这个事实不是这些关系中任何一个的内在特征。与心理准则不同，物理准则满足要求（1）。

我的想象出的分裂事例对物理准则提出了几个诘难。我曾从两个方面修正了这个准则。我首先考虑了我的大脑被移植到我的那个同卵双胞胎兄弟的躯体的事例。经再三思考，显然在这个事例中我是那个幸存的接受者，而不是那个死亡的捐赠者。如果我的大脑被赋予一个新的躯体，这正是获得一个新心脏、一个新肺脏等等情况的极限事例。物理准则只应该诉诸我的大脑的连续性。然后我诉诸很多两个半脑中的一个半脑被毁的人幸存下来的事实。既然这些人幸存了下来这件事是清楚明白的，物理准则就应该诉诸这种连续性，但不是整个大脑的连续性，而是足够支持有意识生活的那部分大脑的连续性。

这样的连续性不是逻辑上的一对一关系。在那个想象出的我分裂的事例中，两个作为结果的人中的每一个都具有足以支持有意识生活的我的部分大脑。我们不能以它永远不会发生这一主张来摒弃这个事例。其最麻烦的特征——意识分裂，已经发生了。分裂下脑可能仍旧是不可能的。但这是一个纯技术的不可能性。同样，电子传输可能永远不可能。但是这样的不可能性并未削弱威廉斯针对广义心理准则所作的论证。而且如果他在那个论证中诉诸这样的一些事例，他也不能摒弃那个想象出的我完全分裂的事例。

威廉斯的论证所蕴含的是，在这个事例中我将不再存在，而且作为结果的人两者都会是新的人。从而他必须修正物理准则，以便它呈现为一个非分支的形式。有人或许诉诸我描述过的那个版本。此乃

物理准则：如果有一个未来的人具有我的大脑中足以成为一个活生生的人的大脑的足量部分，那么这个人将是我，除非还将有某个别人具有我的大脑的足够部分。

威廉斯会拒斥这个准则，因为他的要求中的两条它全违背了。

再次值得举例说明。假设我的分裂进程如下。我有两个大脑受了致命伤的兄弟，杰克和比尔。外科医生首先摘取并分割了我的大脑。然后这两个半脑被分别送到医院两厢的手术室内，它们在那里将被移植到我的两个兄弟的体内。如果我们诉诸物理准则，我们必须主张如下。假设我的大脑的一半被成功地移植到杰克的体内。在被移植之前，另一半却无意间掉落到水泥地面上。如果这是所发生的，我将在杰克的躯体中苏醒过来。但是如果另一半被成功地移植的话，我将不会在两者中的任何一个躯体中苏醒过来。

这些主张违背了要求（1）。我是否是杰克躯体内的那个人应该只依赖我与这个人之间的关系的内在特征。认为依赖于医院的另一侧发生什么不会是令人信服的。其他地方无论发生什么看来就像木卫一上的科学家们无论是否制造一个我的复制品一样无关。无论比尔身上发生了什么，也无论我的大脑的另一半发生了什么，我与那个在杰克躯体内的人的关系必定是同一不二的关系。这个主张受到物理准则的否定。而且，与我的半个大脑将在杰克的躯体中幸存下来这个事实的重要性相比，对我来说另一半个大脑发生什么就是相对微不足道的。因此这个准则也违背要求（2）。

威廉斯可能提出

> 新的物理准则：一个未来的人将是我，当且仅当这个人既是活生生的人又具有我的大脑的一半以上。[18]

这个关系的一个内在特征是，它只呈现为一对一的形式。对两个未来的人而言，两者都具有我的一半以上的大脑在逻辑上是不可能的。这个准则从而满足要求（1）。

不过，它未能满足另一个要求。我既会在某个未来的人具有我的一半大脑的时候与之在心理上完全相连续，又会在某个未来的人具有我一半大脑多一点的时候与之在心理上完全相连续。而且对那些相信重要的是物理连续性的人们而言，这两个情况之间的差异一定是微不足道的。第二种情况只牵涉到稍微多一点的细胞的连续性。某个未来的人是具有我的一半大脑还是具有一半多一点的大脑是个微不足道的事实。新的物理准则从而违背要求（2）。

对这个准则还有另一个诘难。有人或许受了这样的伤，以至于导致他一半以上的大脑失去功能。尽管这样的人的大半个身体会瘫痪，而且或许需要置于一个心肺机器中，他的精神生活会是不受影响的。一个大脑的一小半就会足以提供完全的心理连续性。我们会自然地认为这样的一个人在受伤之后幸存下来。但是，照新的物理准则，我们必须主张这样的一个人不再存在。在他的躯体中的那个人是某个别人，一个仅确切地像他的一个新人。这是难以置信的。这是对这个准则的第二强烈诘难。

在其所有的版本中，物理准则都面对一些强烈的诘难。而且对心理准则有相似的诘难。威廉斯的两个要求都是令人信服的。我们已经发现，没有什么可信之处的同一性准则能够两个要求都满足。（如果我们是像笛卡儿的自我那样独立存在的实体的话，我们的准则或许满足这些要求；但是我们具有充分的理由拒斥这个观点。）

现在回到还原论者的观点。重新考虑一下那个有关我的半个大脑被成功地移植到杰克体内的事例。我与那个在杰克体内苏醒过来的人的关系是什么？这个关系是心理连续性，带有其正常原因，即我的大脑的足够部分的连续存在。此外还有非常接近的物理相似性。作为一个还原论者，我主张我与杰克体内的那个人的关系包含着从根本上说重要的东西。无论在他处的他人身上发生什么，这个主张都有效。凭借一处修正，我的观点满足威廉斯的第一个要求。他主张我是否将是某个未来的人应该只依赖于我与这个未来的人的关系。我持一种相似的主张。我不是问我是否将是某个未来的人，而是问我与这个人的关系是否包含重要的东西。像威廉斯一样，我能够主张，该问题的答案必须只依赖于我与这个未来人之间关系的内在特征。

还原论者的观点能够满足要求（1）的这个修正版本。假设另一个手术取得成功。有人在比尔体内苏醒过来。照我的观点，这并不改变我与杰克体内的那个人之间的关系。它充其量对这个关系的重要性造成一点影响。这个关系仍然包含从根本上说重要的东西。既然这个关系现在处于一种分支的形式，我们被迫更改其名称。我们不能够把这个关系的每个分支称为个人同一性。但是这个关系名称的更改没有什么重要意义。

这个还原论者的观点也满足要求（2）的比拟。个人同一性的判断具有巨大的重要性。因此，威廉斯主张，如果我们的根据中没有什么重要的不同之处，我们就不应该作出一个这样的判断而否定另一个判断。照此还原论者的观点，我们应该接受我们所给予同一性判断的重要性，而且应该把这个重要性给予一个不同的关系。照此观点，重要的是关系R：带有那类确当原因的心理的联系性和／或心理的连续性。与同一性不同，这个关系不因事实中的一个微不足道的差异而不能成立。如果这个关系不能成立，那么在事实中就有一个深刻的差异。这满足要求（2）。

在我分裂的那个事例中，尽管我与作为分裂的人中的每一个人的关系不能称之为同一性，但是它包含从根本上说重要的东西。当我们否定此处的同一性的时候，我们用不着否定一个重要的判断。既然我与作为结果的人中的每一个人的关系宛如同一性，它可能承载同一性的绝大多数通常的蕴含。于是就有可能主张说，即使因为另一个移植取得成功，杰克躯体中的那个人不能被称为我，但是他同样能因为我所做的而应受赏罚。比尔躯体中的那个人也是如此。正如威金斯所写的：“一个不法之徒通过谋划他自己的分裂几乎不会逃脱惩罚。”[19]

此处有些问题有待回答。如果不法之徒被判20年监禁，作为分裂结果的每一个人都服刑20年呢，还是只服刑10年？我在第十五章中对这些问题中的一些问题进行了讨论。这些问题并不会使我已经做出的一般性主张投下一层怀疑的阴影。如果我们接受还原论者的观点，所重要的正是R而不是同一性。

人们可能想，如果是这样，我们应该把我们现在给予个人同一性的重要性给予R。结论并非如此。如果我们认为个人同一性具有巨大的重要性，这可能是因为我们相信非还原论者的观点。如果我们改变我们的观点，而且成为还原论者，我们也可能改变我们有关个人同一性的重要性的观点。我们可能接受这一点：即关系R几乎具有，按照还原论者的观

点，个人同一性所具有的所有重要性。而且我们可能接受，照此观点，从根本上说重要的东西不是个人同一性而是关系R。但是我们会认为，如果非还原论者的观点为真的话，这些关系在其重要性上两者都比个人同一性会有的重要性要小得多。在第十四章和第十五章我对这个信念进行讨论。

这个信念并不影响我有关威廉斯的要求所做的主张。如果我们假定同一性是重要的，我们不能满足这些要求。既然我们应该拒斥非还原论者的观点，那么我们的同一性准则就既不是物理准则又不是心理准则。而且，正如我已经论证的，两个准则的任何一个都没有满足威廉斯的两个要求的令人信服的版本。

我添加这些评述。既然我们已经看到同一性并不是很重要，我们就不应该尝试修正或者扩充我们的同一性准则，以便它更加经常地与重要的相重合。按照对于个人同一性的任何一种自然的理解，这样的一个重合只会是部分的，就像那个分裂事例所表明的那样。而且修正我们的准则本身可能令人误解地提示着同一性是重要的。

对于要求一个同一性的准则在逻辑上是一对一的，而且方式并非是随意的，威廉斯还给出了一个别的根据。“除非有某个这样的要求，我不清楚一个人如何维护和解释这样一个明显的真理，即同一性概念和确切相似概念是两个不同的概念。”[20]

还原论者的观点保留和解释了这个真理。我已经描述了一些事例，在这些事例中有两个人确切相似但是并非在量上同一。在那个我与我的复制品交谈的支线事例中，就可能如此。我们因而理解“他与我是同一个人还是只与我确切相似的另一个人？”这一问题。我已经主张过，在某些事例下，诸如在物理谱系中央的那些事例中，在作为结果的人是我和他是某个只与我确切相似的别人之间没有真正的差异。在某些事例中，还原论者的观点的确蕴含着，数的同一性和确切相似性之间不存在真正的区别。但是鉴于它承认在别的一些事例中存在这样的区别，它就保留和解释了这些是不同的概念这一真理。

我之所以对威廉斯的诸般主张进行讨论，想弄清它们是否提供某个有别于还原论者的观点和那个认为我们是独立存在的实体的观点这两者的第三种观点。我断定这些主张并不提供这样一个第三种观点。它们提供了接受还原论者观点的一些进一步的根据。威廉斯的两个要求都是令人信服的。如果我们认为同一性是重要的，我们就不能满足这些要求。但如果我们接受还原论者的观点，而且诉诸关系R，则我们就能够满足这些类似的要求。

92.维特根斯坦和佛陀

维特根斯坦会拒斥还原论者的观点。他认为我们的概念依赖于某些事实的成立，而且我们不应该考虑其中这些事实不再成立的那些想象的事例。为还原论者的观点进行辩护的那些论证所诉诸的就是这样的一些事例。

这个分歧只是部分意义上的。绝大多数人具有有关这些想象性的事例的信念。正如我已经论证的，这些信念蕴含着我们是些与我们的大脑和躯体相分离的独立存在的实体，是些其存在要么全有要么全无的实体。还原论者的主要主张是我们应该拒斥这些信念。维特

根斯坦本来也会同意的。鉴于在这个主张方面意见一致，我无需讨论维特根斯坦的观点，或者某个其他的相似观点，诸如威金斯所提出的观点等等。[21]

除了我将很快提到的两个例外之外，我认为我现在已经考虑了那些在这个辩论中需要加以考虑的观点。我可能不知道其他某个发表的观点。而且我尚未考虑在不同的时代或者文明中所持的观点。这个事实提示着一个令人担忧的可能性。我认为我的诸主张适用于所有时代的所有的人。发现它们只是现代欧美文化中的一个思想路线的组成部分会是令人担忧的。

所幸的是，情况不是如此。我主张，当我们问个人是什么以及他们如何连续存在的时候，根本的问题在于从两个观点间作出选择。照其中的一个观点，我们是些与我们的大脑和躯体相分离的独立存在的实体，是些其存在要么全有要么全无的实体。其中的另一个观点是还原论者的观点。而且我主张，就这些观点而言，第二个观点为真。正如本书附录部分所表明的，佛陀本来也会同意。还原论者的观点不仅仅是一个文化传统中的一部分。正如我所主张的，它可能是关于所有时代的所有的人的真实观点。

93.我实质上是我的大脑吗？

内格尔提出的一类观点是我还没有讨论过的。他提出，我的心理连续性的原因是什么，我实际上就是什么。倘若就我们现在所知道的而言，实际上我就是我的大脑。此外，照此观点，我实质上是我的大脑。我不会决定接受一个与之不同的关于我自己的观点。

内格尔以三种方式支持这个观点。他给出了两个论证，对此我将在附录D中尝试给予回答。他还主张说，他的观点是直觉地令人信服的。就像他所写的，他的大脑

> 在我看来是某种离开它我就不会幸存的东西——所以，如果一个物理上明显有别的我的复制品被生产出来，这个复制品在心理上与我相连续，虽然我的大脑已经被毁，它就不会是我，而且其幸存就不会好得像我的幸存一样。

内格尔在此处考虑的是一个类似电子传输的事例。扫描复制器会在这里的地球上使用。我会把它当作一个穿越纽约曼哈顿的更为安全的方式来使用，或者把它当作在走过曼哈顿的过程中遭受致命刀伤时的一个治疗方案。作为一种预防措施，在每次走路之前，我都会让人储存起我的一个新图像。

内格尔提出，电子传输不仅不像通常的幸存一样好，而且几乎像死亡一样糟。正如在描述了他所想象出的事例之后他所写到的：

> 我将不会在那个夜晚幸存下来……那个复制品不是我。努力鼓起勇气，我为末路做好准备。

照内格尔的观点，这表明，个人同一性是重要的。我承认，在一个像电子传输这样的事例中，很多人会接受内格尔的观点。他们会认为重要的是他们的大脑的幸存。在附录D中我描述了这点在其中更加难以置信的两个事例。

既然内格尔的观点在某些情况下是直觉地令人信服的，而且附录D可能不能回答内格尔的论证，我将在第98节中对这个观点和类似的一些观点给出一种不同的回答。

还有另一个观点我应该予以考虑。我在附录E中解释，何以诺齐克的观点是还原论的一个版本，尽管两者有明显的不一致。

94.真的观点可信吗？

内格尔一度主张，即使还原论者的观点为真，对我们来说在心理上相信这一点也是不可能的。因而我将简短地回顾我在上文所给出的论证。然后我将询问我是否能够诚实地主张相信我的诸结论。如果我能够，那么我将认为我不是独一无二的。至少会有某些别人能够相信真理。

我将首先厘定我已经表述了真的观点这一主张。要准确解释一个还原论者主张什么是困难的。要准确解释时间中的同一性涉及什么也是如此。我在表述还原论者关于同一性的观点的时候，错误很可能在所难免。

这样的错误不会整个削弱我的那些论证的根基。维特根斯坦曾经提出这样一个比拟。假设我正在重新排列图书馆中的藏书。在重新排列图书之初，我把两本书置于某个特定的书架上，因为这些书籍应该归放在一起。我可能知道，在这项重新排列工作大功告成时这两本书将出现在一个与之不同的书架上。但是现在仍然值得把它们归放在一起。如果它们应该在一起，在这次重新排列之后它们将仍然在一起。

我主张个人不像笛卡儿的自我——其存在要么全有要么全无的一个在者。个人就像一个国家。在那个对时间中的同一性的真实说明中，这两类实体如影随形。它们就像我起初放回到那个特定书架上的那两本书一样。在我有关还原论和同一性的诸主张中，差错或许难免。这也许像那两本图书应该归放到另一个不同书架上这一事实一样。但是我的主要主张是，个人像国家，而不是像笛卡儿的自我。如果这个主张为真，就不会被我的错误所削弱。在所谓毫无差错的说明中，个人和国家仍然会走到一起。在对它们在时间中的同一性的说明上，就其实质性特征而言会是相似的。

我区分出关于个人本质的两个不同观点。照非还原论者的观点，一个个人是一个与其大脑、躯体和经验相分离的独立存在的实体。照其人所共知的那个版本，一个人是一个笛卡儿的自我。照我所捍卫的还原论者的观点，个人存在着。而且一个个人与其大脑和躯体，以及其经验相分离。但是个人不是独立存在的实体。一个个人在任何时期的存在就寓于其大脑、躯体、思想的思维、行动的实施以及许多其他的物理和精神事件的发生之中。

鉴于这些观点在有关个人的本质方面意见相左，它们在关于时间中个人同一性的本质方面也是意见不合。照还原论者的观点，个人同一性只不过涉及物理的和心理的连续性。正如我所论证的，这两者都能够以一种非人称的方式加以描述。这两类连续性都能够不通过主张经验为某个个人所拥有而得到描述。一个还原论者还主张，个人同一性不是重要的。个人的同一性仅仅涉及到某些种类的联系性和连续性，要是这些保持一对一的形式的

话。这些关系正是重要的。

照非还原论者的观点，个人同一性是重要的。而且它并不只是涉及物理的和心理的连续性。它是一个独立的进一步事实，在任何情况下它必定要么完全成立，要么完全不成立。心理的统一性是由所有权来解释的。任何时候的意识的统一性都是由数个经验正被某一个人所具有这点来解释的。一个个人的生活的统一性也是以相同的方式来解释的。这数个主张，正如我已经论证过的，必定要么一起成立要么一起不成立。

我退一步承认非还原论者的观点可能本来为真。例如，可能本来有证据支持肉体复活的信念。但是事实上没有充分的证据有利于这个观点，反而有相当的证据不利于它。

有些证据是由那些头脑分裂的人的实例提供的。由于他们的两个半脑被隔断了联系，几个人都具有两个意识流，在其中的每一个中他们都没有察觉到另一个。我们可能主张，在这样的情况下，同一个躯体中有两个不同的人。这就像把这样一些实例当作下文回顾的我的分裂的那个想象事例一样对待。我们的备选方案是，就这些实例而言，主张存在着具有两个意识流的单独的一个人。

如果我们作出这样的主张，我们如何能够解释每一个意识流中的意识统一性？我们不能通过主张每一个意识流中的各色经验正在被同一个人或者经验主体所具有来解释这个统一性。这就把两个意识流宛如当作一个来描述。如果我们认为意识的统一性必须通过把不同的经验归属于一个特定的主体来解释的话，我们必须主张尽管在这些事例中只有一个单独的人，但是有两个经验主体。因此我们必须主张，在一个人的生命中能够有不是个人的一些经验主体。难以相信真的存在这样一些经验主体。这些事例通过还原论者的心理准则能够得到更好的解释。这个准则主张，任何时刻在一个意识流中都有一个对那些经验的感知状态，在另一个意识流中又有另一个对那些经验的感知状态。

尽管这些头脑分裂的事例为非还原论者的观点引出了这个难题，但是这些事例只不过是不利于这个观点的证据中的一小部分而已。没有什么证据表明心理连续性的承载者是某种像笛卡儿的自我那样的其存在要么全有要么全无的东西。而且有相当的证据表明这个连续性的承载者是大脑。有相当的证据表明我们的心理特征依赖于我们大脑中的状态和事件。一个大脑的连续存在不一定要么是全有要么是全无。物理的联系性可以是一个程度问题。而且在数不尽的实例中，心理的联系性只是以某些方式维持着，抑或在某种弱化的程度上维持着。

我们有充分的证据拒斥非还原论者的观点。我主张，还原论者的观点是惟一的备选。我考虑过第三种观点的可能性，但是没有发现什么既是非还原论者的又是有充分理由予以接受的观点。更确切些说，尽管这些其他观点在其他方面有别，但是这些令人信服的观点并不否定还原论者的主要主张。它们认同：我们不是一些独立存在的实体，即不是一些有别于我们的大脑、躯体和经验、其存在必定要么全有要么全无的实体。

除了作出这些有关事实的主张之外，我还作出了一些有关我们的信念的主张。我们得悉，当我们考虑某些想象事例的时候我们具有这些信念。

那个医生通过擅改我的大脑渐渐地清除我的所有心理连续性的事例就是这诸多事例中

的一例。我还表述过其他三个事例域。在心理谱系和物理谱系中，在我和某个未来的人之间不是会有心理联系性的一切可能程度，就是会有物理联系性的一切可能程度。在联合谱系中，会有这两类联系性的一切可能程度。

像我们中的绝大多数人一样，我强烈地倾向于认为未来的人要么是我要么是某个别人。而且我倾向于认为在这两个结果之间总是有深刻的区别。既然我不是一个独立存在的实体，这些信念就不能为真。只要考虑一下联合谱系，这一点就会得到最好的说明。在那个近端事例中，在我身上不会发生任何事情，作为结果的人当然会是我。在那个远端事例中，其中在我和作为结果的人之间不会有什么联系，这个人当然是某个别人。如果任何一个未来的人必定要么是我要么是某个别人的话，那么在这个事例域中必定有一条分界线，在这个界线之前作为结果的那个人会是我，超过了这个界线他就会是某个别人。如果在某个人是我与他是某个别人之间总是存在深刻的差异的话，那么在这个事例域中的这两个事例之间必定有深刻的差异。尽管我们永远不会发现这个差异来自何处，但是必定会有这样的一个深刻差异。这些主张是虚妄的。在这个事例域中的任何相邻事例之间没有什么深刻差异。惟一的差异是，在这些事例域的一个事例中，外科医生将置换稍多一些的细胞，而且会造成一个更小的心理变化。

当我考虑这个事例域的时候，这迫使我舍弃了上述两个信念中的至少一个信念。我不能继续既认为任何未来的人要么是我要么是某个别人，又认为在这两个结果之间总是有深刻的差异。

这还迫使我接受还原论者的观点的另一部分。假设我在这个谱系的中间地带将要经受这些手术中的一个手术。我知道，在我和作为结果的人之间将有某些类型的和程度的物理的和心理的联系性。照还原论者的观点，在认知这些事实时我获悉有关什么将发生的整个真相。当我将要失去意识时，我可能问，“我将要死去呢，还是我将是那个作为结果的人呢？”而且我倾向于相信这些总是两个不同的可能性，其中的一个必定是真相。照还原论者的观点，此处这是一个空洞的问题。有时在某个未来的人是我与他是某个别人之间存在一个真正的差异。但是在联合谱系的中间地带的那些事例中没有这样的真正差异。差异会是什么？是什么能使作为结果的人要么会是我要么会是某个别人为真？既然我不是一个独立存在的实体，就没有什么会使这些成为不同的可能性，其中的任何一个都或许为真。在这些事例中，我们会说作为结果的人将是我，抑或会说我将死去而他将是某个别人。但是这里这些并不是不同的结果。他们只是对同一结果的不同描述。

为了例证这些主张，我转述了休谟所作的比较。个人就像国家、俱乐部或者政党一样。如果我们正在考虑个人之外的这些其他实体的话，我们绝大多数人接受一种还原论者的观点。谨记那个政党分裂成两个竞争对手的事例。我们能够问，“原来的那个政党不再存在了，还是它作为分裂后的两个政党中的这一个或者那一个而继续存在？”但是我们并不认为这是关于不同可能性的——其中的一个必定是所发生的——一个真实的问题。这个问题是空洞的。纵然我们没有对这个问题的答案，但是我们会知道关于所发生的是什么的整个真相。

既然我们采信还原论者关于政党、俱乐部或者国家的观点，我们就大致理解关于个人还原论者的观点在主张些什么。但是我们绝大多数人强烈倾向于拒斥这个观点。我们强烈地倾向于相信在某个未来的人是我与他是某个别人之间总是有差异。只考虑联合谱系可能不足以说服大家成为还原论者。因此我给出了一些进一步的论证。

其中的一个论证诉诸于想象的我的分裂事例。一个意识流的分裂或许被主张为深刻地不可能。但是所发生的必定是可能的：在数个人的生命中这确实已经发生了。我的想象的分裂事例是这些实例的自然延伸。

在这个想象的事例中，我的大脑的每一半大脑都被成功地移植到另外的躯体内。在我身上发生了什么？除非我们荒诞地曲解个人概念，否则可能的答案唯有：我将是作为结果的人中的这一个，或者是那一个，抑或不是其中的任何一个。如果我们认为同一性是重要的，这些答案中的每一个都是难以接受的。有鉴于两个作为结果的人的确切相似性，难以相信我将是这两个人中的一个。如果我两者都不是，而且同一性是重要的，我应该把分裂视作等同于死亡。但这也是难以置信的。我与每一个作为结果的人之间的关系包含着幸存所需的一切要素。这个关系不能称为同一性，因为而且仅仅因为它处于我与两个未来的人之间。在通常的死亡中，这个关系处于我与根本没有的未来人之间。尽管双重幸存不能以同一性语言加以表述，但是它并不等同于死亡。二并不等于零。

这个想象的事例支持还原论者的观点的另外部分。不仅难以相信每一个可能的答案，而且难以看清该事例如何涉及到其中的任何一个都可能为真的不同的可能性。如果我不是一个笛卡儿的自我，使我会是两个作为结果的人中的这一个或者那一个这点为真的是什么？如果这些是不同的可能性，那么差异何在？对这个问题好像没有答案。每一个作为结果的人都将有我的半个大脑，而且都将与我在心理上相连续。我们看来被迫断定这是对该事例的一个完全描述。我们理解“我将是这两个人中的这一个呢，还是那一个，抑或哪一个都不是”这个问题，但这又是一个空洞的问题。在此这些不是其中的一个必定为真的一些不同的可能性。这些只是对同一结果的不同描述。

最佳的描述是，我不是作为结果的两个人中的任何一个。但是这并不蕴含我应该把分裂当作像死亡一样糟。正如我所论证的，我应该把这看作大约像通常的幸存一样好。对某些人而言，它会比幸存略好；对另一些人而言，它会比幸存略糟。既然我与两个作为结果的人不能是同一个人，但是我与他们每一个人之间的关系包含着在通常的幸存中从根本上说重要的东西，那么该事例表明同一性无关紧要。重要的是关系R：带有确当种类原因的心理联系性和／或者心理连续性。

现在我已经回顾完了支持还原论者的观点的主要论证。我发现相信这个观点是不可能的吗？

我的发现是这样的。我能够在理智的层面上或者反思的层面上相信这个观点。我折服于赞同这个观点的那些论证。但是我认为情况很可能是，在某个别的层面上，我将总是有疑问。

当我考虑这些想象出来的某些事例的时候，我的信念最为坚定。令我信服的是，如果

我分裂，有关我是作为结果中的这一个人、还是另一个人抑或两个人都不是的问题是一个空洞的问题。我相信没有什么会使这些成为不同的可能性——其中的任何一个都可能是真实地发生的。而且令人信服的是，在第三谱系的中间地带的那些事例中，有关作为结果的那个人是否是我的问题是一个空洞的问题。

当我考虑某些其他事例的时候，我的信念就较不坚定了。电子传输就是这样一个事例。我想象我在舱室中，将要按下那个绿色的按钮。我可能突然间产生怀疑。我可能试探改变主意，宁愿付出更大一笔费用乘坐太空船旅行。

我猜想，回顾我的论证决不会整个地消除我的怀疑。在反思的或者理智的层面上，我会仍然坚信还原论者的观点为真。但是在某个较低的层面上，我会仍然倾向于认为在某个未来的人是我与他是某个别人之间必定总有一个真实的差异。当我在摩天大楼顶层临窗观景的时候，类似的情况亦然。我知道我并不处在危险之中。但是从这个令人头晕目眩的高度俯视，我感到害怕。如果我将要按下那个绿色按钮，我会有类似的非理性的恐惧。

添加这些评述可能有所帮助。照还原论者的观点，我的继续存在只涉及物理的和心理的连续性。照非还原论者的观点，它涉及一个进一步的事实。相信这个进一步的事实，相信与那些连续性相比这是一个深刻的事实和真正重要的事实，这些是自然的。当我担心在电子传输中我将不会抵达火星的时候，我的担心是那个非常的原因不能引起这个进一步的事实。正如我已经论证的，没有这样的事实。我所担心的将不会发生，永不发生。我想要这个在火星上的人以这样一种特别密切的方式像我，其中将永远没有什么未来的人是我。我的连续存在决不牵扯这个深刻的进一步事实。我担心将缺少的东西总是缺少的。即使一趟太空飞船旅行也不会产生那个我倾向于相信的进一步事实。

当我最终看清我的连续存在并不涉及这个进一步事实的时候，我就丧失了选择太空飞船旅行的理由。但是从我早先的信念立场来判断，这不是因为电子传输大约像通常的幸存一样好，而是因为通常的幸存大约像电子传输一样糟，或者比电子传输略好一点。通常的幸存大约像被摧毁和被复制一样糟。

通过对像这样的一些论证的预演，我或许足以缓解我的担心。我或许能够使自己按下那个绿色的按钮。但是我预期，我永远不会完全失去我对非还原论者的观点的直觉信念。要泰然地相信我的还原论者的结论有一定的难度。相信个人的同一性并不重要这一点是困难的。如果明天某个人将处于剧痛中，难以相信这个剧痛是否被我感觉到的问题是一个空洞的问题。而且难以令人相信，如果我将要失去意识，“我将要死去吗？”这个问题会没有什么答案。

内格尔曾经主张，认为还原论者的观点从心理上说是不可能的。佛陀主张，尽管这很难，却是可能的。我发现佛陀的主张为真。经过回顾我的论证，我发现，尽管在反思的或者智力的层面上认为还原论者的观点是困难的，却是可能的。我那些剩余的怀疑或者说担心在我看来是非理性的。既然我能够相信这个观点，我假定其他人也能够这么做。我们能够相信有关我们自己的真相。

[1] Sperry，第299页。

[2] Nagel（5），重印于Nagel（4），第152页。

[3] Nagel（5），重印于Nagel（4），第153页。

[4] Madell，第137页提出，使我的经验之为我的经验的东西不是它们被一个特定的经验主体——我——所拥有，而是它们具有作为我的经验的那个属性。按照这个观点，精神空间的位置是由大量的不同属性的存在所给定的，每一存活的人一个。我同意马代尔的观点，就是我和他会有两个质上相同一的同时发生的经验，但又明显地不同。但这无需是因为那些经验之一具有是我的经验的那个独一无二的属性，而另一个则具有是马代尔的经验的那个独一无二的属性。它可能只是因为这些经验之一是这个经验，发生在这个特定的精神生活之中，而另一个是那个经验，发生在那个别的特定的精神生活之中。这两个精神生活或许得通过它们与一对不同的人的躯体的联系而加以公共指称。（那些头脑分裂实例提供了对马代尔观点的诘难。把是我的（being mine）作为一个属性（property）来对待看来并不令人信服。把不同的特定事物或者事件区分开来的东西不是各自具有一个独一无二的属性。物理事物或者事件能够因处于不同的地点而彼此不同。当我想到我当前的思想是我的思想的时候，我并非通过指称一个空间位置而验明这个思想。我的验明性的指称实质上包含一个指标性的（indexical）词，或者一个演示性的（demonstrative）词，而不是对一个独一无二的属性的归属。我能够使用指标性的“这个”或者指标性的“我的”。我的主张是，既然我能够使用“这个”的自指用法，我就不需要使用“我的”。）

[5] 一些人否认“我”能以使用“这个”的自指用法的方式得到解释。至于一个支持我所采纳的观点的论证，请参见Russell。

[6] 我沿袭Shoemaker（1），第22页。

[7] Quinton，见Perry（1），第60页。

[8] Wiggins（1），第50页。我之所以决定学哲学几乎完全是因为我受到威金斯所想象的事例的吸引。

[9] 参见Wiggins（1），第40页。我把这个所提及的说话方式及对它的诘难归功于迈克尔·伍兹。

[10] 参见Lewis的“幸存和同一性”以及我的“刘易斯、佩里和什么重要”，两者皆见于Rorty。

[11] 总体上说来我所赞同的其他还原论者包括：H·P·格赖斯（见Perry（1））；A·J·艾耶尔（特别参见“人的概念”），见Ayer（1）；A·昆顿；J·L·麦基（见Mackie（4）和（5））；J·佩里，尤其是“是同一的之重要性”，见Rorty and Perry（2）；D·K·刘易斯（见Rorty）；以及S·休梅克（见其《个人同一性》，布莱克韦尔出版社，1984年。）

[12] Reid，见Perry（1），第114页。

[13] 见Williams（9），重印载Williams（2），第19—25页。

[14] Shorter；以及J.M.Jack（未发表），他要求把这个标准嵌入一种因果理论。

[15] Williams（2），第20页。

[16] Wiggins（1）、（2）和（3）提出相似的一些论证。对于所引发的一些问题，此处我未予讨论，对此Nozick（3），第656—659页上有清晰的讨论。

[17] Williams（2），第23页。

[18] 参见Wiggins（1），第55页。

[19] Wiggins（4），第146页。正如我们下面将看到的，一些作者拒斥这个主张。

[20] Williams（9），重印载Williams（2），第24页。

[21] 见Wiggins（3）。遗憾的是，威金斯在此并未继续讨论Wiggins（1）中他所想象出的那个分裂事例。

第十三章

到底什么重要

95.从自我中解脱出来

真相与我们所倾向认为的大为不同。即使我们没有觉察到此点，但是我们绝大多数人是些非还原论者。如果我们考虑一下我所想象出的那些事例的话，我们会强烈地倾向于认为我们的连续存在是与物理的和心理的连续性不同的一个深层的进一步事实，是一个必定要么全有要么全无的事实。真相并非如此。

真相令人感到压抑吗？一些人可能发现如此。但是我却发现它是令人感到解放和感到欣慰的。当我过去认为我的存在是这样一个进一步事实的时候，我就好像囚禁在自我之中。我的生活就像一个玻璃隧道，我在其中一年比一年快地穿行着，而在隧道的尽头是一片黑暗。当我改变了我的观点的时候，我的玻璃隧道的墙壁就都消失了。我现在生活在露天之中。在我的生活和他人的生活之间仍然存在着一种差异。但是差异变得小了。他人更加近了。我对自己余生的关心比以前少了，而对他人生活的关心则比以前多了。

当我过去相信非还原论者的观点的时候，我还对我不可避免的死亡更加关心。在我死亡之后没有一个活着的人将是我。现在我能够对这个事实加以重新描述。尽管后来将有很多经验，但是这些经验中没有哪一个经验将通过诸如经验-记忆中所包含的那样的直接联系链，或者像实施一个早先的意向中所包含的那样的直接联系链与我现在的经验直接联系。这些未来的经验中的某一些经验可能通过一些较不直接的方式与我现在的经验相关联。后来将有一些关于我的生活的记忆。而且后来可能有些受到我的思想影响的思想，或者有些遵照我的建议所行带来的结果。我的死亡将打破我现在的经验与未来的经验之间的更加直接的关系，但是将不打破其他各种各样的关系。就没有一个活着的人将是我这个事实而言，这就是全部。既然我已经看清了这一点，那么我的死亡在我看来就不再那么糟了。

代之以说“我将死亡”，我应该说“将没有什么与现在的这些经验以某些方式相关联的未来经验”。因为这个重新描述让我想起这个事实所牵扯的，它遂使这个事实变得不再那么令人压抑。下面假设我必定经受某个严酷的折磨。代之以说“受难的人将是我”，我应该说“将有与现在的这些经验以某些方式相关联的受难”。经过重新描述的事实再次在我看来不再那么糟。

通过活灵活现地想象我将要经受我所描述过的那个手术，我能够增强这些效果。我想象我在联合谱系的一个中间事例中，在这个事例中我是否将要死去的问题是一个空洞的问题。难以相信该问题会是空洞的。当我回顾支持这个信念的那些论证并且又使我自己确信的时候，这使我对我的未来的自然关心暂时中断。当我的实际未来将是相当冷酷的时候——就像我将遭受酷刑或者在拂晓面对行刑队会出现的情况那样——我具有这种方式来暂时中断我的关心将是件好事。

在殚精竭虑地思考其论证之后，休谟被抛入“人们所能够想象出的最为悲惨的境地，四周是无尽的黑暗” [1] 。排遣之道是享用美食和与朋友玩15子棋戏。休谟的那些论证支持的是完全的怀疑主义。这就是为什么它们带来的是黑暗和孤寂的原因。那些支持还原论的论证对我却产生了相反的效果。经过殚精竭虑地思考这些论证，我与他人之间的玻璃墙消除了。而且正如我已经说过的，我对我的死亡较少关心了。这只不过是这样一个事实，即在某段时间之后将发生的经验中没有哪一个经验将以某些方式与我现在的经验相关联。这能那么重要吗？

96.躯体的连续性

因为它以这些方式影响到我的情绪，还原论者的观点为真这一点令我欣喜。这只是一个心理效果的报告。发生在其他人身上的效果可能有所不同。

还有其他几个有待讨论的问题。而且在讨论这些问题的时候我所能够做的远远不止是报告那些关于我的反应的事实。对这些问题的回答部分依赖于某些论证的力量。我将首先讨论，作为还原论者我们应该主张什么是重要的。然后我将询问，如果我们已经改变了有关个人同一性的性质的观点，我们应该如何改变我们有关合理性和道德性的信念。

就像我的分裂事例所表明的，个人同一性无关紧要。情形只是在绝大多数情况下个人同一性与重要的东西相重合而已。在个人同一性被误认为重要的那种方式中重要的是什么？在我们对自己的未来的关心中予以合理关心的是什么？

这个问题可以予以重述。为简单性起见，假定一个人只关心自己的自利会是合理的。假设我是一个自我主义者，而且我会以数种方式之一与某个作为结果的人相关联。会证明对这个作为结果的人的自我主义式的关心为正当的那个关系是什么？如果这个人的余生将是相当值得一过的，那么我应该想要以什么方式与这个人相关联？如果他的余生糟得无以复加，那么我应该想要以什么方式不与这个人相关联？简言之，对一个自我主义者而言从根本上说应该重要的是什么关系？对我们所有的人而言，这个关系也将是在我们对自己未来的关心中从根本上说应该重要的东西。但是既然我们可能关心这个作为结果的人的命运，他与我们的关系无论是什么，最为清楚明白的就是询问对于一个自我主义者而言重要的应该是什么。

这里是些最为简单的答案：

（1） 物理连续性，
（2） 带有正常原因的关系R，
（3） 带有任何可靠原因的R，
（4） 带有任何原因的R。

R是带有确当种类原因的心理联系性和/或者连续性。如果我们决定R是重要的，那么我们必须考虑联系性和连续性的相对重要性。或许有人提出，重要的既是R又是物理连续性。但是这与答案（2）是相同的，因为物理连续性是R的正常原因的组成部分。

我们能够辩护答案（1）——只有物理连续性重要——这一主张吗？我们能够主张如果我将与某个作为结果的人在物理上是连续的，这就是所重要的，即便我与这个人将不处于关系R中吗？

重新考虑一下威廉斯的例子，其中外科医生完全毁掉了任何可辨种类的心理连续性。假设这个外科医生准备在我身上以一种无痛的方式动手术，而且这个作为结果的人将有一种糟得无以复加的生活。如果我是一个自我主义者，我可能把这个前景当作并不比无痛死亡更糟，因为我并不关心发生在这个作为结果的人身上的将是什么。我也或许转而把这个前景当作比死亡糟得多，因为我以自我为中心地关心这个人的骇人听闻的未来。我的态度应该是哪一个？

我应该以自我为中心地关心这个人的未来，如果我能正当证明地相信这个人将是我而不是只与我在物理上连续的某个别人的话。但是正如我已经论证的，这个信念是得不到正当证明的。威廉斯的例子处于心理谱系的远端。在这个谱系的那些中间事例中和在其远端，在这个作为结果的人是我和他是某个别人之间都不存在真正的差别。这些不是其中的一个必定为真的两个不同的可能性。在威廉斯的例子中，全部事实就是这些。那个作为结果的人将从物理上与我相连续，但是并不从心理上与我相连续。我们可以把这个人称作我，也可以称之为某个别人。照同一性的广义心理准则，我们可以称他为某个别人。但是这两个描述中没有哪一个会是一个事实性的错误。两者都是对同一事实的描述。如果我们为了蕴含某个有关什么重要的观点而给出这些描述之一，那么我们的描述或许就是一个坏的描述。它或许蕴含一个有关什么重要的不可辩护的观点。但是我们必须在选择我们的描述之前决定什么是重要的。

假设我接受这些主张。作为一个还原论者，我应该以自我为中心地关心这个人的未来吗？尽管我知道物理连续性并不能使这个人将是我这一点为真，但是我应该将之作为一个进一步事实关心吗？在决定什么重要的时候，我必须搁置有关我的同一性的所有观点。有关同一性的问题在此是空洞的。我必须问物理连续性本身是否证明自我中心主义的关心是正当的。

我认为答案应该是否。正如我所论证过的，那些相信物理准则的人们不能令人信服地要求整个躯体的连续性。如果某个移植器官发挥的功能一样好，我是否移植了某个器官这一点不可能是重要的。能被主张为重要的全部东西是我的足够大脑的连续存在。

为什么应该以这种方式单单挑出大脑？答案必定是：“因为大脑是心理连续性或者关系R的载体。”如果这是为什么大脑被单单挑出来的原因的话，那么大脑的连续性当不是关系R的载体的时候就不会是重要的。大脑的连续性在此处绝不会比躯体上的任何其他部分的连续性更加重要。而这些其他部分的连续性毫不重要。如果这些其他部分被充分相似的复制品所置换，不会重要。关于大脑我们应该持同一主张。如果大脑的连续性将是关系

R成立的原因，那么它重要。如果R将不成立，那么大脑的连续性对于其大脑是现在所谈论的大脑的那个人而言应该没有什么重要意义。它不会为自我主义式的关心提供正当证明。

还原论者们不能令人信服地主张惟有物理连续性重要。他们充其量能够主张这个连续性是重要的东西的一部分。他们充其量能够辩护答案（2），即如果关系R不具有其正常成因——物理连续性是其中的一部分——的话，R就不会有什么重要了。

我认为（2）也是不可辩护的。我认为物理连续性是个人连续存在中最不重要的因素。我们在我们自己和他人中所珍视的不是同一特定大脑和躯体的连续存在。我们所珍视的是我们自己与他人之间的各种各样的关系，是我们所爱的人和物，是我们的雄心、成就、承诺、情绪和记忆，以及其他一些心理特征。我们中的某些人还想要我们自己或者他人连续具有与我们现在的躯体非常相似的躯体。但这不是想要同一特定的躯体连续存在。我相信，如果以后将有某个人与现在的我处于关系R中，那么这个人是否具有我现在的大脑和躯体就几乎一点也不重要。我认为从根本上说重要的是关系R，即便它并不具有其正常原因。于是，如果我的大脑被一个精确的复制品所置换，也不会重要。[2]

如果某个人将与我处于R关系中，这个人的躯体也应该充分地像我现在的躯体，以允许完全的心理联系性。这不会为真；例如，如果这个躯体是异性的躯体。而且对一些人而言，诸如对那些非常漂亮的人中的某些人而言，也应该有确切的物理相似性。关于该相似性的这些主张今后我将予以省略。

我们是否接受这个观点可能影响到我们关于自己的生活的信念和态度。但是该问题在电子传输这个想象出的事例中是最为清楚明白的。照我的观点，我与我的复制品之间的关系包含从根本上说重要的东西。这个关系大约像通常的幸存一样好。依我之见，从非还原论者的观点之立场来判断，通常的幸存比被摧毁和被复制好不到哪里去，甚或如同被摧毁和被复制一样糟。因此，为一趟传统的太空飞船之旅付出高得多的费用会是非理性的。

很多人会害怕电子传输。我承认，在某种程度上我可能害怕。但是正如我所论证过的，这样的害怕不可能是合理的。既然我确切地知道将发生的是什么，我不可能担心两个结果中较糟的那一个将是会发生的这样一种情况。

我与我的复制品之间的关系是不带有其正常原因的R关系。原因的这种非正常性在我看来是微不足道的。考虑一下会恢复失明者视力的人工眼睛。假设这些眼睛会赋予这些人视觉，就像正常视力中所包含的那些视觉一样，那么这些视觉会提供有关能够看到什么的真实信念。这必定会与正常的视力一样好。因为这些眼睛不是人的视力的正常原因而拒斥这些眼睛会是不可取的。不喜欢人工眼睛的理由会不少，因为它们会使一个人的外表让别人感到不安。但是在电子传输中却没有这样的类比性。我的复制品尽管是人工产物，但是他将在每一个方面都像我。他将具有正常的大脑和躯体。

我们很可能决定不称我的复制品为我。如果我们作出这样的决定，我们应该把这个事例当作像我的分裂一样。这是对一个空洞问题有一个最佳答案的一个事例。如果我将要分

裂，最好说作为结果的两个人中没有一个是我。但是这并不蕴含着我应该把分裂当作死亡。我们不是在决定数个结果中哪一个将是会发生的；我们只是在从对一个单一结果的数个描述中选择一个描述而已。既然如此，那么我们对一个描述的选择与我如何看待这个结果这一问题并不相关。

在那个我将被电子传输的事例中情况也是如此。我对这个结果的态度不应该受到我们是否称我的复制品为我这一决定的影响。即便我们尚未作出这个决定，但是我知道全部事实。如果我们的确决定不称我的复制品为我，那么事实是：

（a） 我的复制品将不是我

就会寓于事实

（b） 将没有物理连续性

和事实

（c） 因为如此，R将没有其正常原因。

既然（a）会寓于（b）和（c）之中，我就应该忽略（a）。我的态度应该取决于事实（b）和（c）。对我的复制品不是我而言，这些事实就是全部。

当我们看清最后这个主张为真的时候，我相信我们不能合理地主张（c）相当重要。原因非正常这一点无关紧要。重要的是效果。而这个效果——关系R的成立——本身是相同的。诚然，如果这个效果具有正常原因，我们能够以一种不同的方式予以表述；我们能够说，虽然我的复制品与我在心理上相连续，他却不是我。但是，这并非是在所发生的东西中超出原因差异之外的一个进一步差异。如果我决定不按下那个绿色按钮，而是宁愿为一趟传统的太空飞船之旅付出多得多的费用，那么我必须承认这只是因为我并不喜欢想到一个因果关系的一个非正常途径。对此原因的非正常的大为关心不可能是合理的。

同样的评述也适用于一个人现在的大脑和躯体的连续存在。想要使我的复制品的躯体像我目前的躯体，可能是合理的。但这是一个对某类躯体的渴望，不是一个对同一特定躯体的渴望。我们为什么应该想要这个大脑和躯体真正抵达火星？而且，这种自然而然的担心在于只是确保我将抵达火星。但是这再次假定我是否抵达火星的问题在此是一个真实的问题。而我们应该断定这是一个无意义的问题。即使这个问题具有一个最佳答案，我们还是能够在决定这个答案是什么之前就确切地知道所发生的将是什么。既然如此，我能合理地大为关心这个人的大脑和躯体是否将是我目前的大脑和躯体吗？我认为，虽然稍加关心可能并非是非理性的，大为关心则会是非理性的。

稍加关心为什么不会是非理性的？这就像一个人想保留同一个婚戒，而不是一个与之

完全相同的新戒指一样。我们理解出于感情保留婚礼上的那个戒指的愿望。同样，适度偏爱火星上的那个人具有我目前的大脑和躯体可能并非是不合理的。

还剩下一个问题。如果将有一个与我处于关系R中的人，那么如果这个关系并不具有一个可靠的原因这一点重要吗？

对原因将是可靠的这一点事先表现出偏爱是有明显理由的。假设电子传输在少数情况下完美地运作过，但是在绝大多数情况下却是彻底地失败。在少数情况下，火星上的那个人会是我的一个完美的复制品。但是在绝大多数情况下，他会完全不像我。如果这些是事实的话，为太空飞船旅行付出更多的费用就明显地是合理的了。但这是毫不相关的。我们应该问："在为数不多的那些我的复制品与我处于关系R中的事例中，R如果没有一个可靠原因的话会重要吗？"

我认为答案再次应该是否。假设对某种疾病有一个不可靠的治疗方案。在绝大多数情况下，这个治疗方案毫无建树。但是在一些情况下，它却把疾病完全治愈。在这些情况下，只有效果重要。其原因纵然是不可靠的，但是这个效果一样好。关于关系R我们应该持同一主张。我断定，就我所表述的那些答案而言，我们应该接受答案（4）。在我们对自己未来的关心中，从根本上说重要的是不管哪种原因导致的关系R。

97.支线事例

我已经论证过，电子传输几乎会像通常的幸存一样好。对这一主张的另一个挑战来自支线事例。假设新扫描仪没有毁坏我的大脑和躯体，但是损害了我的心脏。我在地球的此地，预计不日会死去。通过使用内部通话设备，我看到火星上我的复制品并且与之进行了交谈。他向我确保将从我生命停止的地方继续我的生命。

我此处的态度应该是什么？我要死了。我与这个复制品之间的关系包含重要的东西吗？他不是与现在所是的我，而是与今天早晨按下那个绿色按钮时的我在心理上完全相连续。这个关系几乎像幸存一样好吗？

人们可能难以相信是这样。但是人们也难以相信我的生命是否短暂地与我的复制品的生命相重叠也可能相当重要。

考虑一下下面的事例可能有所帮助：

安眠药。实际上，某些安眠药可能引发退化性健忘症。情况是，如果我服用这样的一粒药，在长达1个小时的时间内我将仍然保持醒觉，但是在夜眠之后我将没有对这1个小时的后半个小时的记忆。

事实上我已经服用了一些这样的药，而且发现了结果怎样。假设我在接近1个小时之前服用了一粒这样的药。明天在我的床上醒来的那个人将不与现在所是的我在心理上相连续。他将与半个小时前所是的我在心理上相连续。现在我是在一条心理支线上，它很快将在我入眠时终结。在这半个小时期间，我与我过去的自己在心理上相连续。但是我现在并不与未来的我自己在心理上相连续。随后我将永远不记得在这半个小时期间的所行、所想和所感。这意味着在某些方面我与明天的我自己的关系就像与另一个人的关系一样。

比如，假设我一直对某个实际问题忧心忡忡。我现在看到了解决方案。因为我应该做什么是清楚明白的，所以我

形成了一个坚定的意向。倾我之余生，足够形成这个意向。但是，当我处在这个心理支线上的时候，这是不够的。后来我将不记得我现在已经决定了什么，而且我将不带着我现在已经形成的意向醒来。因而我与明天的我自己的联络必定如同与某个别人的联络。我必须给我自己写一封信，表述我的决定和新的意向。然后我必须把这封信放到我明天铁定会注意到的地方。

事实上我并不具有对于作出这样的一个决定和写下这样的一封信的记忆。但是我的确曾经在我的剃须刀下面发现了这样的一封信。

这个事例在某个方面像那个支线事例。那个事例就像这个事例的一个变体。在那个事例中，我在离开那个舱室之后活了一些时日，在我死去之前我的复制品不会被创造出来。但是在我们正在考虑的这个事例中，我的生命与我的复制品的生命相重叠。我们在内部通话设备上交谈。在安眠药事例中，没有这样的类比性。

在那个我想象出的物理考试事例中，能够发现这样的类比性。在该事例中，我的头脑分裂了10分钟。在我的两个意识流中，我都知道我现在具有我的另一个意识流中的思想和感觉。但是在各自意识流中，我没有觉察到在我的另一个意识流中的我的思想和感觉。我与在我的另一个意识流中的我自己的关系再次像我与另一个人的关系。我会不得不以一种公共的方式进行联络。我或许在一个意识流中给在我的另一个意识流中的我自己写一封信。然后我会用一只手把这封信放到另一只手中。

这就像我在支线事例中的境遇一样。我能够想象具有一个分裂的头脑。既然如此，我无需假定在火星上的我的复制品是某个别人。在这里的地球上，我现在并不知道在火星上的我的复制品正在想什么。这就像这样一个事实：在那个物理考试事例里，在我的两个意识流的每一个中，我并不知道在我的另一个意识流中我在想什么一样。我能够相信我现在的确具有另一个意识流，对此现在我在这个意识流中并不知道。而且，如果这有所帮助的话，关于我的复制品我能够秉持这样的观点。我能够说，我现在具有两个意识流，一个在这里的地球上，另一个在火星上。这个表述不可能是一个事实性的错误。当我与火星上我的复制品交谈的时候，这只不过像物理考试事例中在我的两个意识流中的我自己之间的交流。

这一安眠药实例提供了与支线事例的特殊特征之一的一个切近类比，即我处于一个心理支线上。那个想象出的物理考试事例提供了与另一个特殊特征的一个切近类比，即我的生命与我的复制品的生命相重叠。当我们考虑这些类比性的时候，这看起来足以辩护这样一个主张，即当我处于支线上的时候，我与我的复制品之间的关系几乎包含一切重要的东西。有一点可能稍微有点麻烦，这就是我的复制品将与今晨我按下那个绿色按钮时的我在心理上相连续，而不是与作为现在的我在心理上相连续。但是，这些关系本质上是一样的。些微差异是我的生命与我的复制品的生命略有重叠。

如果重叠巨大的话，这就会造成不同了。假设我是一位将要谢世的老人。某个曾经是我的复制品的人将活得比我长。当这个人40年前开始存在的时候，他在心理上与那时的我相连续。自那以后他已经独自生活了40年。我同意我与这个复制品的关系固然比通常的死亡要好一些，却并不是几乎像通常的幸存一样好。但是如果我的复制品与10天前的我或者

10分钟之前的我在心理上相连续的话，这个关系就会几乎一样好了。正如诺齐克所论证的，像这样短暂的重叠不能被合理地认为具有相当重要的意义。[3]

尽管我的两个类比看似足以辩护这个主张，但是我坦白承认这是那些我的观点最难以令人相信的事例之一。在我按下那个绿色按钮之前，我更容易相信我与我的复制品的关系包含着在通常的幸存中根本上重要的东西。我能够沿着主线进行前瞻，有40年的寿命在前头。在我按下那个绿色按钮并且与我的复制品交谈之后，我不再能够以同一方式沿着主线进行前瞻。我对未来的关心需要改变方向。我必须努力把这个关心一直回溯过支线上的那个分裂点，然后沿着主线前瞻。心理上的这个机动会是困难的。但并不是令人惊讶的。而且既然不是令人惊讶的，这个困难就不提供一个针对我就这个事例所主张的充分论证。

98.系列-个人

我已经否定了个人同一性是重要的。依我之见，在我们对未来的关心中根本上重要的是不管哪种原因导致的关系R的成立。即使当关系R并不与个人同一性重合的时候，这也会是重要的。

照内格尔的观点，我所是的在实质上是我的大脑。而且根本上重要的是这个大脑的连续存在。我认为在“附录”D中我回答了内格尔的观点。但是这些论证可能并不令人信服。因此，值得解释何以内格尔的观点和我的观点的一个修正形式两者都会为真。

假定内格尔的观点为真。对我来说，根本上重要的是我的大脑的连续存在。既然照内格尔的观点我实质上是我的大脑，那么我就不可能决定采取关于我自己的一种不同的观点。但是我能够做点别的。

内格尔表述了系列-个人这么一个概念。照内格尔的观点，一个个人实质上是一个特定的具体化的大脑，而一个系列-个人潜在地是一些具体化的大脑的一个R-相关系列。我现在不能够解决我们的躯体老化和腐朽的难题。内格尔想象出这样一个共同体，其中技术提供了一个解决方案。在这个共同体中，每一个超过30岁的人都要一年一度地进入一个扫描复制器中。这个机器毁掉人的大脑和躯体，生产出一个复制品，这个复制品与这个人R-相关，并且具有一个除没有老朽之外都确切相似的躯体。内格尔主张，对这个共同体中的那些系列-个人而言，使用这样的扫描复制器不是非理性的。照他们的同一性准则，这些系列-个人中的每一个都会继续存在，每年都移至一个新大脑和新躯体。每一个系列-个人都总会具有一个大脑和躯体，这个大脑和躯体具有他30岁时大脑和躯体的青春、外貌和活力。

这些系列-个人或许会遭遇致命的意外。因此，我添加这样一个细节，即作为一种防范措施，每一个人每天都使自己的图像被复制下来。有了这个添加，这些系列-个人都是潜在地不朽的，而且会有永恒的青春。照现在被接受的绝大多数理论，宇宙要么将无限地扩张，要么将在大爆炸的逆转中坍缩。绝大多数物理学家假定，无论照两者中的哪一个情形，所有的生命形式将变得不可能。如果这情形并不为真的话，那么这些系列-个人就会

永生了。[4]

假定我接受内格尔的观点。我实质上是我的大脑，在我对我的未来的关心中根本上重要的是这个大脑的连续存在。如果我接受这个观点，那么必定是不情愿地被迫得出这个结论。我相当偏好我的老观点。尽管我不能够改变我关于我是什么的观点，但是我能够做下述的事情。你现在正在阅读我1982年11月写下的句子。这个句子告诉你在本书的所余部分，代词被用来指代系列-个人。如果内格尔的观点是虚妄的，这可能不会改变代词所意指的。每一个人都可能是一个系列-个人。如果我们的同一性准则是不管哪种原因导致的关系R的话，就会如此；因为这也是系列-个人的同一性准则。

如果内格尔的观点为真，那么本书所余部分是在一个新的意思上使用代词。它们指代的不是德里克·帕菲特这个个人，而是系列-个人。这样，“主格我”（I，主词）和“宾格我”（me，宾词）并不指代德里克·帕菲特这个个人。他们指代系列-个人，其目前的大脑和躯体也是德里克·帕菲特的大脑和躯体。既然单词“主格我”和“宾格我”是在这一新意思上使用的，那么它们的旧有意思是以单词“旧主格我”和“旧宾格我”来表达的。其他代词同理亦然。

照内格尔的观点，旧宾格我和系列-个人的我之间的关系是什么？记起一个神话中的生物——凤凰——可能有所帮助。照鸟的同一性准则，如果一只鸟被烧成灰烬它就不复存在。如果凤凰存在的话，它就不会是一只特定的鸟。它会是一系列的鸟，或者说一只系列-鸟。凤凰在任何时候都有某个特定的鸟的躯体。但是当这个鸟被烧成灰烬的时候，只是这个特定的鸟不复存在。凤凰从灰烬中升起，在一个新的鸟体中获得重生。像一个特定的系列-个人一样，一个特定的凤凰于是会有一系列不同的躯体。

凤凰从未这样存在过。但是有很多系列-个人。这些句子正在被一个系列-个人——宾格我——写下来。它们也正在被一个个人——旧宾格我——写下来。这个个人被命名为德里克·帕菲特。作为系列-个人我据此把我自己命名为凤凰·帕菲特。既然我目前的躯体也是德里克·帕菲特的躯体，我们两者都正在写下这些句子。而且我们两者都具有同样的思想和经验。但是，尽管我们是以这种极端紧密的方式联系在一起，如果内格尔的观点为真的话，我们是两个不同的个体。我们之间的区别是这样的。照内格尔的观点，如果旧主格我被电子传输的话，这就会杀死旧宾格我，即作为那个个人的我。但是它不会杀死宾格我，即作为系列-个人的我。这个差异足以使旧宾格我与宾格我成为两个不同的个体。

你会怀疑我即这个系列-个人是否真的存在。你会认为仅仅凭发明一个新概念不能导致事物的存在。的确如此。我既不是由内格尔发明的系列-个人概念而导致存在的，也不是由写下上述那些可能已经赋予“主格我”和“宾格我”以新义的句子而导致存在的。鉴于用“系列-个人”概念所指的意思，当作为那个个人的旧主格我存在的时候，作为系列-个人的主格我开始存在。而且很有可能的是两者将同时不复存在。这之所以是很有可能的，是因为电子传输在旧主格我的有生之年将会成为最没有可能的。

语言是发展的。当我们发明一个新概念的时候，我们可能发现它适用于部分实在。凤凰这个概念不适用于任何东西。但是系列-个人这个概念就像个人概念一样经常地适用。无论内格尔的观点是否真实，现在存在着数十亿系列-个人。如果内格尔的观点真实，那么对每一个存在的个人而言都有一个与这个个人非常紧密地相关的系列-个人存在。鉴于这一极端紧密的关系，这些个体之间几乎从不值得加以区别。只有在我讨论什么重要这一点上才值得加以区分。我在假设内格尔的观点为真。我在假设对旧宾格我而言根本上重要的是我目前的大脑的连续存在。即使我相信这一点，我仍然可以认为我们目前大脑的连续存在不是重要的。我们能够主张重要的是关系R。这是对我们即诸系列-个人来说重要的。

借助某个新概念，我们有时候能够对实在进行更好的描述。原子和分子概念就是如此。这类改进是直截了当的。如果内格尔的观点为真，系列-个人概念也使对实在进行更好的描述成为可能。但是这种改进就并不是这么直截了当了。系列-个人概念不仅能够使同一些人更好地描述实在，而且能够使不同的一些人既宣告他们的存在又作出这样的更好描述。

内格尔提到了第三个概念，即白昼-个人概念。这样的一个人的存在必然涉及一个不间断的意识流。对白昼-个人而言，睡眠等于死亡。当我们考虑这个概念的时候再次发现它是适用于实在的。在任何时候有多少有意识的人活着就有多少白昼-个人活着。但是在整个一年中，生活过的白昼-个人的数量将远远超出活着的个人的数量。

白昼-个人概念比个人概念要糟一些。这是因为重要的不是意识流的不间断性。所重要的是关系R。尽管白昼-个人这个概念适用于实在，但是它以并不重要的界线区分出部分实在。我们令人信服地相信，在意识流中如果有间断也不重要。这之所以并不重要，是因为这些间断并不毁掉心理的连续性。

如果内格尔的观点为真，对于一个个人而言重要的是一个特定大脑的连续存在。但是如果我问关于我们自己、我们的生命和我们彼此之间的关系重要的是什么，特定大脑的连续存在看起来就并不是重要的。毋宁说，正如我已经主张的，更加重要的是关系R，是带有无论何种原因的心理的联系性和/或者连续性。如果是这样，而且内格尔的观点为真，那么个人概念比系列-个人概念要糟，而且是在类似的意义上要更糟。照内格尔的观点，对一个个人而言所重要的是他的目前大脑的连续存在。对一个系列-个人而言所重要的是带有无论何种原因的关系R。系列-个人概念要好一些，因为它适用于更加重要的东西。

一个个人不能否认他是一个个人。而且，如果内格尔的观点为真，一个人不能把自己转化为一个系列-个人。但是一个系列-个人可以通过两者共享的嘴巴说话。这个系列-个人能够宣告他的存在，给自己命名，而且声称他写出或者说出的所有代词指代系列-个人。所有的其他系列-个人也能如此。所有的未来人的生活然后会被那些把他们自己当作系列-个人的人们所过着。这些生活也会被那些个人所过着。但是诸个人现在会有一个从属的地位，因为他们几乎不会指称旧的他们自己。

如果内格尔的观点不为真，我刚刚描述的事件可能不会造成任何不同。我们关于同一性的准则的信念可能没有涵盖一些实例，诸如那些具有分裂了的半脑的人们等等。而且这些信念显然没有涵盖许多想象事例。既然人们不是与他们的大脑、躯体和经验相分离的独立存在的实体，那么在这些想象事例中有关个人同一性的问题就是空洞的。在这些事例中我们能够赋予这些问题以答案，据此展开我们有关个人同一性准则的信念。一个可能的展开会使这个准则成为不管哪种原因导致的关系R的非分支形式的成立。照这个准则，个人都是些系列-个人。上述所作的区别消失了。

如果内格尔的观点为真，我不能持这些主张。照他的观点，每一个个人实质上都是他的大脑，而且对每一个人而言根本上重要的是这个大脑的连续存在。如果是这样，个人并非系列-个人。我上面描述的事件就会造成区别。如果所有的系列-个人都宣告他们的存在，而且开始使用代词来指代他们自己的话，这就会是一种改进。每一个系列-个人都是与某一个特定的个人非常紧密地相关的。如果在每一个这样的对子中系列-个人占据主导角色，就会好得多。系列-个人概念以一种更少随意性的方式区分出实在的那些部分。作为系列-个人，我们能够否定对我们而言所重要的是我们的大脑的连续存在。我们能够主张，正如我已经论证过的，根本上重要的是不管哪种原因导致的关系R。

99.我是一个迹象还是一个类型？

威廉斯考虑了一个其中一个个人会有许多共存的复制品的事例。而且他提出了对这类事例的一个新描述。他描述了一个个人-类型概念。假设有某个特定的个人玛丽·史密斯。而且假设扫描复制器生产出某个特定时刻的玛丽·史密斯的许多复制品。这些复制品将都是玛丽·史密斯。她们将是同一个个人-类型的不同迹象或例证。如果这样的情况发生的话，就会有多个有关什么重要的问题。假定该事例涉及那个毁掉了玛丽·史密斯的大脑和躯体的旧扫描仪。在她按下那个绿色按钮之前，有关她与她未来的诸复制品之间的关系，玛丽·史密斯应该相信什么？所重要的是她目前的大脑的连续存在吗？如果后来将出现她的类型的一些活生生的迹象，那么这与她目前的大脑连续存在这种情况大致一样地好吗？

这是一个对于原初的玛丽·史密斯而言什么应该重要的问题。威廉斯并未讨论这个问题。但是他有趣地谈到另一个问题：

> 既然我并不是在假设迹象-个人一经从原型拓印下来就具有相互交流的经验……他们将受到不同经验的各种影响，而且将倾向于日益相异。被视作原型的复本，他们将变成日益模糊和被改写的复本；凭其本身看来，他们将日益变成一些个体人格。这或许是受欢迎的。因为某个爱过这些迹象-个人之一的人，爱她有可能不是因为她是某个玛丽·史密斯，而是不顾她是某个玛丽·史密斯这个事实……。玛丽·史密斯分化得越多，有情人对于他情有独钟的东西可能就感到越加有把握，就越放心可靠。
>
> 如果有人爱恰像某个玛丽·史密斯的一个迹象-个人，那么该迹象-个人是否是他的真正所爱这一点有可能并不清楚。他所爱的是玛丽·史密斯，就是说爱的是那个类型-个人。我们能够隐隐约约地看到这会像什么。这就会像爱一件质地为可再生的艺术品。一个人可能开始比较该类型的，不妨说，各种表演；想要接近某个所钟情的人就会像非常想要聆听某场《费加罗的婚礼》的演出一样，即便那是一场平常的演出——恰如一个人将去聆听地方剧团勉强凑合的《费加罗的婚礼》的演出，而不是根本不听《费加罗的婚礼》一样，一个人宁愿看到当地打了折扣的玛丽·史密斯，而

不是根本不看玛丽·史密斯。

借此，我们所称的爱一个人这一点本身就开始出现裂解，而且对这一点的反思可能鼓励我们不去贬低我们实际上所处的那个深深地以躯体为基础的状况。固然，在目前的情形下爱一个人并不确切地像爱一个躯体一样，说它们基本上是同一回事比犯一个深刻的形而上学的错误大概更加具有荒诞的误导性；但是，如果它听起来并不很高尚的话，从悬置我们目前的情形中而如此兴旺地生长出来的那些选择听起来也并不怎么精神味实足。[5]

爱一个人与爱那个人的躯体基本上就是同一回事吗？威廉斯承认，这个主张是“具有荒诞的误导性的”；但是他提出，它比任何一个别的选择都要好。而且他警示我们不要贬低“我们实际上所处的那个深深地以躯体为基础的状况”。与之不同的一个其中个人会有许多共存的复制品的情形，会威胁到相当多的我们所珍视的东西。

我认为我们应该接受最后这个主张。但是我们不应该主张爱一个人与爱那个人的躯体基本上就像一回事。存在一个更好的选择。

威廉斯所作的推理可能如下。除非我所爱的是某个特定的躯体，否则我就不能够爱一个个体。假设我爱那个原初的玛丽·史密斯。一部机器毁掉了她的大脑和躯体，而且生产出一个复制品。如果我对玛丽·史密斯的爱转到她的复制品上的话，这就提示我所爱的不是一个个体，而是一个个人-类型。而且如果我们考虑这样的爱所涉及到的是什么的话，我们的发现是令人担忧的。

我同意这样的爱会是非常不同的，而且是令人担忧的。但是我拒斥刚才给出的推理。

我们应该考虑两种想象事例。其中之一是内格尔所想象出的那个共同体。在这个共同体中，尽管有复制，但是关系R从未呈现为一种分支形式。在她30岁以后，玛丽·史密斯像其他许多人一样一年一度地使用那个留住青春的复制品。如果这样的一些机器存在的话，生产出一个单一个体的数个共存的复制品会是可能的。但是我们可以假设，在这个想象出的共同体中，那些个体决定不使这样的可能性发生。由于我在第90节中所表述的各种理由，以及威廉斯更好地表达的各种理由，这些个体相信，分裂并不像通常的幸存一样好。

假设我是一个搬迁到这个与众不同的共同体的人。我爱上了玛丽·史密斯。我在她首次使用那个复制品之后应该如何反应？我主张我既会又应该爱她的复制品。这不是道德性的“应该”。照最好种类的爱的最好概念，我应该爱这个个体。她与我所爱的玛丽·史密斯在心理上是完全相连续的，而且她有一个确切相似的躯体。如果我不爱玛丽·史密斯的复制品的话，这只会是出于数个糟糕的理由之一。

其中的一个理由或许是我相信非还原论者的观点。我相信个人同一性是一个深刻的进一步事实，而这是不会由复制所产生的。我并不爱玛丽·史密斯的复制品，因为我相信在这种深刻的方式上她不是玛丽·史密斯。这个反应得不到正当证明，因为没有这样的进一步事实。

下面假设我接受还原论者的观点。但是我认为复制几乎像通常的死亡一样糟。当玛丽·史密斯按下那个绿色按钮的时候，我的反应是悲伤的。也许后来我会渐渐爱上玛丽·史密

斯的复制品。但是鉴于我对发生在玛丽·史密斯身上的糟糕的事情的信念，我的爱不可能是毫无悲伤的简单转移。

正如我已经论证的，这个反应也得不到正当证明。照还原论者的观点，我们应该把复制当作几乎与通常的幸存一样好。既然玛丽·史密斯选择了被复制，我们能够假定这也是她的观点。照此观点，我的爱应该转移到她的复制品身上。况且，在这个想象出的共同体中，那些个体是些系列-个人。既然如此，玛丽·史密斯的复制品就是玛丽·史密斯。

如果我的爱不转移，就会有两个进一步的解释。威廉斯提出，爱一个人基本上是爱一个特定的躯体。但是这种爱或者肉欲充其量是极端罕见的。更加常见的是一种对某个个人的躯体的纯粹身体上的或者性的着魔，是一种并不关涉这个人的心理的着魔。但这不是对一个特定躯体的爱。正如昆顿所写，在这样的着魔事例中，“不需要任何特定的躯体，只有一个划界精确度或多或少的种类” [6]。假设我在身体上对玛丽·史密斯的躯体着魔。这种着魔会转移到玛丽·史密斯的复制品身上。这就会像这样一种情况，其中我所着魔的躯体是一个同卵双胞胎。如果这个双胞胎死掉的话，我的着魔会转移到另一个双胞胎的躯体上。

通常的爱不会如此转移。这样的爱关涉所爱的人的心理，以及这个个人持续变化着的精神生活。而且爱一个人是个过程，不是一个固定的状态。彼此相爱涉及一段共享的历史。这就是为什么，如果我已经爱上玛丽·史密斯数月或数年的话，她的位置不会简单地被她的同卵双胞胎中的另一个所取代的原因。她的复制品的情况则大为不同。如果我已经爱上玛丽·史密斯数月或数年的话，她的复制品将具有我们所共享的那段历史的全部类记忆。

我已经提出过这样的主张，即如果我并不爱玛丽·史密斯的复制品的话，那么对此的解释不大会是我爱的是她的特定躯体。有人会有这样的爱或者肉欲这一点是值得怀疑的。剩下的解释是我的爱已经毫无理由地不复存在。没有理由是个坏理由。爱能够像这样不复存在，但这只能是一种劣等的爱。

我已经讨论了内格尔想象出来的用以替代实际世界的选择。在这个替代选择中，人们时常被复制，但是从未有某个人的两个共存复制品。关系R永远不以分支的形式呈现。我主张，在这样的世界中对一个人的爱应该直接转移到这个个人的复制品上。这种爱之所以应该转移，是因为这个人与他的复制品的关系包含着在通常的幸存中极其重要的东西。

威廉斯提示，在一个带有复制的世界中，我们应该区别个人-类型与这些类型的迹象。但是在刚刚描述的那个世界中，关系R总是以一对一的形式出现，这就不会是一个有效的区分。如果我们把每一个新的复制品称作某个个人-类型的另一个迹象的话，我们就会错误地描述所发生的东西。这种描述会忽略至关重要的东西，即心理的连续性和生命的发展。我们会以两个方式中的任何一个方式对所发生的进行更好的描述。

如果内格尔的观点是虚假的，我们的个人同一性准则会展开为使关系R的非分支形式的成立。那么内格尔所想象出的共同体中的每一个个体就会是一个个人。这些人会一年一

度地迁居到新的躯体中。既然玛丽·史密斯会有一些这样的新躯体，我对她的爱应该是依次直接转移的。虽然这些人会时常转换躯体，但对这些特定人们的爱不会受到威胁。

如果内格尔的观点为真，那么这个共同体中的诸个体并非是个人。他们是，而且他们相信他们自己是，系列-个人。系列-个人玛丽·史密斯每年都移居到一个新躯体中。就像以前，不存在什么对我们所珍视的那类爱的威胁。如果我爱上一个系列-个人，我不是在爱一个个人-类型。我是在爱一个特定的个体，她有一个持续不断的历程。

下面考虑用以替代实际世界的另一个选择：威廉斯想象出的那个选择。在这个世界中，某个单一个人有许多共存的复制品。威廉斯所提议的区分在此是有效的。考虑一下有50个芳龄30岁的格丽泰·嘉宝的复制品这种情况。这些会被很好地描述为一个个人-类型的不同迹象。正如威廉斯主张的，如果爱的对象是个人-类型，那么这与通常的爱大为不同。这不会是重视一个共享的历史的那类爱。

如果我生活在这样的一个世界中，而且我是其中一组复制品的话，我可能把我自己当作某个类型的一个迹象。我也许转而会把我自己当作那个类型吗？“类型”这个词的某种意义上，如果我是一个个人-类型，我就不可能会不再存在。即便现在没有我的个人-类型的一些迹象，仍然会有这个个人-类型。个人-类型甚至在宇宙毁灭之后幸存下来。这是因为，在这个意义上，一个类型是一个抽象实体，就像数字一样。我们不可能会把自己当作抽象实体。

无论按照“类型”的哪一种意思，在通常的爱和爱一个个人-类型之间都会有巨大的差异。后一种爱不能够是双向的。我可能爱某个个人-类型，但是这个个人-类型不能够爱我。一个类型不能比数字9更加能够爱。我不能够被英国美女或者新派美国女性所爱。实情或许是，对我的爱是某个个人-类型的特征之一。那么这个类型所有的那许多迹象都会爱我。

如果事实是这样的话，在我和这些迹象-个人之一之间可能存在双向的爱。双向的爱甚至存在于我与这些个人中的两个或者三个之间。但是正如威廉斯所主张的，这种爱会把我带离对个人-类型的爱。我之所以会被带离开来，是因为那些共享历史变得日益重要起来。

现在回到威廉斯的那些主要主张。他提出，尽管爱一个人就是爱一个特定的躯体这一主张具有误导性，但却有深刻的真理因素。他还提出，如果我们爱的对象不是一个特定的躯体的话，我们在爱的就会是一个个人-类型。这样的爱与通常的爱是极为不同的，而且会是令人担忧的。它会威胁到许多我们所珍视的东西。

我接受最后这个主张，但是否定其他那些主张。跟随昆顿，我对会有人爱一个特定的躯体表示怀疑。一个纯粹身体上的着魔是对一类躯体的着魔，或曰对一个躯体-类型的着魔。如此这般，它会具有爱一个个人-类型所带有的那些令人担忧的特征。一旦同卵双胞胎中的一个死亡，这种着魔会毫不悲伤地被转移到双胞胎中的另一个的躯体上。

我还否定了如果我们爱的对象不是一个特定的躯体的话我们必定爱一个个人-类型这一点。这在内格尔所想象出的用以替代实际世界的那个选择中看得最为清楚，其中人们经常被复制，但是只是以一对一的形式被复制。在这个世界中，关系R横贯许多不同的躯体，但是它从不呈现为一种分支形式。我主张，在这样的一个世界中，通常的爱会毫无改变地幸存。如果内格尔的观点为假，在这个社会中的人们尽管每年都会移居到新躯体中，但他们仍然是些特定的人。如果内格尔的观点为真，迁居到新躯体中去的就会是系列-人们。但是爱依然是对一个特定个体的爱。一个系列-个人是一个个体。

如果这些主张是正确的，我能够再次保有我所辩护的那个观点。重要的不是一个特定躯体的连续存在，而是不管哪种原因导致的关系R。

100.部分幸存

在考虑实际中的生活之前，我将首先一瞥最后一组想象事例。其一是分裂的对立面：聚合。同一性在逻辑上是一对一的，是要么全有要么全无的。恰如分裂表明，在幸存中重要的东西无需呈现为一对一的形式一样，聚合表明它能够具有不同的程度。

在联合谱系的那些中间事例中存在着聚合。在这些事例中，作为结果的那个人会在心理上既与我又与某个别人相联系，而且其程度大约相同。

我们能够想象一个其中聚合是一个自然过程的世界。两个人聚集到一起。当他们处于无意识状态的时候，他们两个的躯体长成一个躯体。然后醒来的是一个个人。

这一个个人会虚拟记得原先那两个人的生活。无需失去任何类记忆。但是某些事情必定会失去。任何两个聚合在一起的两个人都会有不同的性格特点、不同的愿望和不同的意向。这些又如何得以结合在一起？

答案或许是这样的。这些特征中的一些是相容的。它们会在那一个作为结果的人中共存。而有一些将是不相容的。如果具有同等力量的话，它们会相互抵消；如果具有不同的力量，强者将被削弱。这些效果或许就像支配显性基因和隐性基因的规律那样具有可预测性。

这里有一些例子。我钦佩帕拉弟奥[7]，而且打算访问威尼斯。我将与某个钦佩乔托[8]并且打算访问帕多瓦的人相聚合。那个作为结果的人将具有两者的情趣和意向。因为帕多瓦靠近威尼斯，两者都能容易满足。接着假设我喜欢瓦格纳[9]，而且总是投票支持社会党候选人。而另一个人痛恨瓦格纳，而且总是投票支持保守党候选人。那个作为结果的人将是一个不辨音调、立场动摇的投票人。

像分裂一样，聚合并不符合同一性的逻辑。那个作为结果的人不能被认定为与原来的两个人中的每一个都是同一个人。最佳描述是那个作为结果的人不会是这两个人中的任何一个。但是正如分裂事例所表明的，这个描述并不蕴含着这些人应该把聚合与死亡等量齐观。

他们的态度应该是什么？如果我们将要经历这种聚合的话，我们中的一些人可能把它

与死亡等量齐观。而且这比把分裂等同于死亡的荒谬性要少一些。当我分裂的时候，那两个作为结果的人将确切地像我。当我聚合的时候，那个作为结果的人将并非整个相似。这使人们更加容易认定，当面对聚合的时候“我将不会幸存下来”；于是继续把幸存当作是要么全有要么全无的。

正如我已经论证的，不存在什么被涉及到的要么全有要么全无的事实。那两种联系性——物理的和心理的——会在任何程度上成立。我应该如何对待在其中这些关系的确保持在一些弱化的程度上的事例？

或许会有这样的说法：“假设在我与某个作为结果的人之间会有这两个关系通常量的大约一半。这就会像通常存在的大约一半一样好。如果有这些通常量的十之八九，那么这就会有通常存在的大约十之八九那么好。”

这个观点过于粗陋。在判断某个特定聚合事例对于我具有什么价值的时候，我们必须知道我与那个作为结果的人之间的关系有多密切。我们还必须知道这个人是否将具有一些被我视作好或者坏的特征。刚才所述的观点错误地忽视了这第二个问题。

我提出下述观点。我与那个作为结果的人之间的关系对于我来说的价值，既依赖于（1）我与这个人的联系程度，又依赖于（2）这个人的物理的和心理的特征在我看来的价值。假设催眠导致我失去5种人所不欲的特征：不够整洁、过于懒惰、害怕飞行、嗜烟如命，以及悲惨的生活记忆。在此尽管远不及完全的心理联系性，却远不止是被那些坏特征的消除所超过。

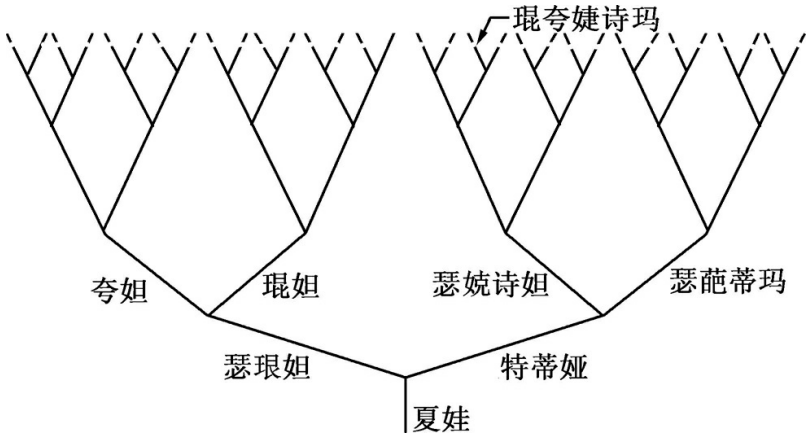
我们中间很少有人认为自己是完美的。我们中的绝大多数人会欢迎在我们的物理的和精神的特征方面出现一些变化。如果出现的变化是些改进的话，我们会欢迎对两种联系都有部分的降低。如果聚合可预见地会涉及减少我所珍视的特征，增加我所厌恶的特征的话，那么我应该避免聚合。假设只有两件事赋予我的生命以意义：其一是我为社会主义而奋斗，其二是我在瓦格纳身上所发现的那些品性。如果是这样，我应该害怕与一个瓦格纳痛恨的保守分子相聚合。既然那个作为结果的人会是一个不辨音调与立场动摇的投票人，那么我与他之间的关系可能犹如死亡一样糟。但是另一种涉及到同样多的变化的聚合，我或许会当作比通常的幸存还要好。我可能把所有的变化都当作改进来看待。也许它们不是增加我求之不得的特征就是清除我所引以为憾的特征。聚合就像结婚一样，不是巨大的成功，就是巨大的灾难。

下面考虑一些更具想象色彩的人们。除了他们的繁殖方法不同之外，这些人就像我们一样。就像阿米巴虫一样，这些人是通过一个自然的分裂过程来繁殖的。这些人的生活可能就像下面的树形图表所示的那样。

这个图表上的线条代表这些人的躯体所遵循的时空轨迹。我称两个分化点之间的单线为枝。整个结构就是树。每一个树枝对应于被当作一个人的生命的东西。第一个人是夏娃。接下来的两个人是瑟琅妲和特蒂娅。沿着树到第五十个人是琨夸婕诗玛。

在他们的生命之始，瑟琅妲和特蒂娅在心理上与分裂之前的夏娃是完全相联系的。正

如我已经论证的，夏娃与这两个人中的每一个的关系大约像通常的幸存一样好。相同的一些主张适用于这个共同体的历史中的其他每一个分裂。



关于夏娃与树上诸如琨夸婕诗玛那样更远的一些人们的关系我们应该如何看待？

夏娃与琨夸婕诗玛在心理上是相连续的。在这两者之间将存在一个诸直接心理联系的连续重叠链。于是夏娃具有一些类意向，这些意向被特蒂娅所实现，而特蒂娅又有一些类意向，这些又被瑟婉诗妲所实现，如此传递下去直到琨夸婕诗玛。而且琨夸婕诗玛能够虚拟记起她的直接前辈的绝大部分生活，而她的直接前辈能够虚拟记得她自己的直接前辈的绝大部分生活，依次回溯到夏娃。

尽管琨夸婕诗玛与夏娃在心理上相连续，但是在这两者之间可能没有什么与众不同的心理联系。联系性要求直接的联系。如果这些人在其他一些方面像我们，夏娃不可能与无限长的树中的每一个人密切地相联。随着时间的推移，类记忆将减弱，然后渐渐消失。虚拟抱负一旦实现，将被其他虚拟抱负所取代。虚拟性格特点将逐渐改变。由于这样的一些事实，如果某个人处于树的更远梢头，这个人与夏娃之间的联系将更少。如果这个人相距足够遥远，两者之间可能没有什么直接的和与众不同的心理联系。假定夏娃和琨夸婕诗玛之间的情况就是如此。

我之所以使用与众不同（distinctive）这个词，是因为会存在某些种类的直接联系。琨夸婕诗玛会从夏娃继承许多事实记忆，诸如她和其他人通过分裂进行繁殖这一事实等等。而且她会继承许多一般能力，诸如说话或游泳等等。但是她不会继承把夏娃和这个共同体中的其他绝大多数人区别开来的那些心理特征。

在夏娃和琨夸婕诗玛之间存在心理连续性，但它并不与众不同。这个事例例证了我早先提及过的一个问题。这两个关系的相对重要性是什么？

我认为这两个关系都重要。其他一些人可能认为其中的一个比另一个更加重要。但是对支持这样的一个信念的论证我一无所知。我将假定其中没有哪一个关系比另一个更加重要。（这并不是假定它们的重要性确切相等。这样的一个问题不会有一个精确的答案。）

由于它在以后将是重要的，所以我将考虑一个与之不同的观点。照此观点，联系性并不重要。只有连续性重要。如果后来将有某个在心理上与现在的我相连续的人，那么在现

在的我和这个人之间没有什么直接的心理联系的话，则一点也不重要。

正如我已经说过的，联系性的某些减弱也许被作为改进来欢迎。但是我们不能够可辩护地主张，如果没有什么心理联系性的话，则不重要。首先来考虑一下记忆的重要性。如果我们的生命一直是值得过的，那么我们中的绝大多数人高度珍视我们记住许多过去经验的能力。所有这些记忆的丧失不一定毁掉记忆的连续性，后者只要求记忆的一些重叠链。假设我知道从现在起的两天我惟有的经验-记忆将是有关我明天将有的经验的。照那个刚刚陈述的观点，既然将有记忆的连续性，这就是重要的一切。我将很快丧失过去生活的所有记忆这一点对我来说不应该重要。我们中的绝大多数人会有强烈的异议。失去所有这样的记忆会是某种我们深深遗憾的事。

接着考虑我们的愿望和意向的连续性。假设我现在爱上了某些别人。我能够不再爱所有这些人，而在心理连续性上没有任何断裂。但是我会对这些变故极为遗憾。假设我还强烈地想要达到某些目标。鉴于我具有这些强烈的愿望，我会为这些愿望被其他愿望所取代而感到遗憾。我现在必须更加关心我现在所关心的成就。既然我更加关心目前的这些愿望的实现，我会因失去这些愿望而遗憾。更加通俗地说，我想要我的生活具有某些种类的全面统一性。我并不想要它非常片断化，不想要在我的愿望和所关心的事物上有不间断的波动。这样的一些波动与完全的心理连续性是相容的，但是它们会削弱心理的联系性。这是另一类我们绝大多数人会感到遗憾的变化。

最后考虑一下性格的连续性。如果我们的性格以自然的方式发生改变，这样的连续性就将存在。但是我们绝大多数人重视我们性格的某些方面。我们将希望这些不作改变。在此我们再度要联系性而不纯是连续性。

我已经表述了三个有关我们绝大多数人为什么会拒斥心理联系性并不重要这一观点的理由。既然这些是好理由，那么看来这些评述足以驳斥这个观点。我们能够认同联系性并非是重要的一切。心理连续性也是重要的。但是我们应该拒斥那个只有连续性重要的观点。

101.相继的自我

我在上文设想了一些除其自然分裂的生殖方式之外与我们没有什么两样的人们。现在我将提出这些人会如何描述他们之间的相互关系。每一个个人都是一个自我。夏娃能够把树上任何一处的任何一个个人视作她的诸子代自我之一。这个短语蕴含指向未来的心理连续性。与夏娃不同，特蒂娅只是在树的右半边具有诸子代自我。要蕴含指向过去的连续性，这些人们能够使用祖代自我这个短语。琨夸婕诗玛的诸祖代自我就是处于把她和夏娃联系在一起的那条单线上的所有人。

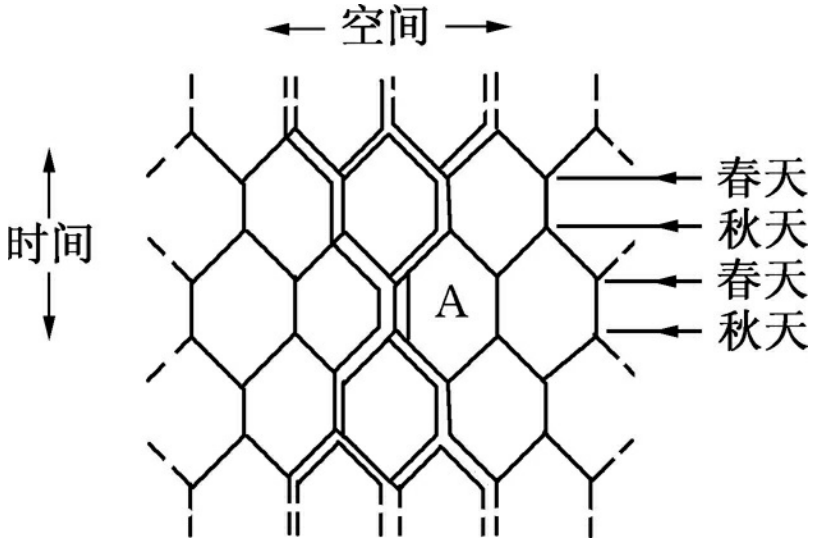
既然心理连续性是一种传递关系，无论在时间指向的两个方向的哪一个方向上，即无论是……的一个祖代自我，还是……的一个子代自我，也都是传递性的。但是如果我们允

许心理连续性在一个单一论证中采取这两个方向，心理连续性则不是一个传递关系。夸妲和瑟葩蒂玛两者都与夏娃在心理上相连续。但是不能由之得出他们彼此在心理上是相互连续的虚妄结论，这一结论是虚假的。

我接下来将提出这些人们会如何描述心理联系性的不同程度。我们会赋予短语我过去的自我和我未来的自我以新义。在它们的通常用法中，这些短语指称过去的或者未来的我自己。照我们的新用法，这些短语指称的不是我自己，而是那些与我具有心理联系性关系的别人。于是短语“我过去的自我之一”蕴含存在着某种程度的联系性。要蕴含与之不同的一些程度，有下列短语：“我最切近的过去的自我”、“我更切近的过去的自我之一”、“我更遥远的过去的自我之一”、“几乎不是我过去的自我之一（我只能类记忆她的一些经验）”，以及“不是我过去的自我之一，只是一个祖代自我”等等。这是一系列会被琨夸婕诗玛所用的指向过去的短语。夏娃会使用一个指向未来的类似系列。

这种表达方式显然会适宜于我所设想出的人们。它能够使他们更加精确地描述处于他们之间的相互关系。这种表达方式还提供了对那个想象出的我分裂事例的一种全新的和可取的描述。尽管我并未在我的分裂之后幸存下来，但是那两个作为结果的人是我未来的自我中的两个。而且他们与我之间的密切关系就像我与明天的我自己之间那样。同样，他们每一个都能够指称我为一个同样切近的过去的自我。（他们彼此不是同一个自我，但能够共享一个过去的自我。）

下面考虑一下另一类想象中的人们。这些人们不仅通过分裂生殖而且通过聚合生殖。而且他们时常这样。他们每年秋天聚合，每年春天分裂。他们的关系如下所示：



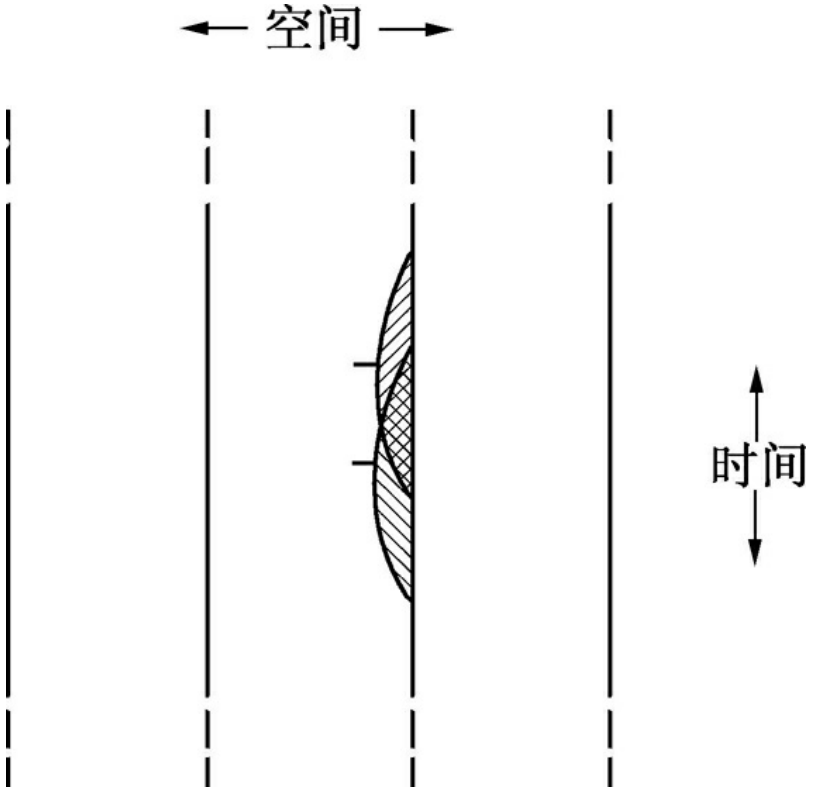
A是一个个人，其生命由那个三条线组成的支线代表。由双线组成的树形代表那些与A的生命在心理上相连续的人们。每一个人都有其双线树，它与其他人的那些树彼此重叠却不相同。

对于这些想象出来的人们而言，短语“一个祖代自我”和“一个子代自我”所涵盖的太多，以至于没有多大用处。会存在这样的一对日期，在第一个日期之前生活过的每个人都是将在第二个日期之后生活的每个人的一个祖代自我。而且既然每一个人的生命只存续半年，那么“我”这个词所涵盖的就太少，以至于这个词不能起到对我们所起到的所有作用。对于这些人们而言，要使这个词起到相当多的作用，就不得不谈论过去的和未来的诸自我。

在所建议的这种表达方式中有一个缺陷。短语“……的一个过去的自我”蕴含心理的联系性。而且这个短语的诸变体能够用来蕴含心理联系性的不同程度。但是使相继的自我区分开来的东西不是联系性的一个减弱了的程度。诸自我是由诸聚合和诸分裂来区分开来的。我们因而不能用这些短语来蕴含一个单一生命限度内减弱了的联系性。

这个缺陷并不关涉我刚刚描述的那些想象出来的人们。他们分裂和统一是如此的频繁，而且他们的生命是如此的短暂，以至于在一个单一的生命限度内心理的联系性总会保持一个非常高的程度。

最后来考虑一下另一类想象中的人们。这些人们再度只是在其生殖方式上与我们有所不同。这些人们并不进行繁殖。在他们的世界中，既没有有性生殖，也没有分裂和聚合。有的只是一些永恒的躯体，它们的外表渐渐地变化。而且直接的和与众不同的心理联系像从前一样只是处于有限的时间段中，比如像500年这样的有限时间段中。此点图示如下：



两个阴影部分代表与它们的两个中央点的心理联系性的程度。

这些人们不会用我所提出的思维方式。因为没有心理连续性的分支，他们会不得不把他们自己当作是不朽的。在某种意义上，这就是他们的实际情况。但是他们应该作出另一个区分。

这些人们会有一个理由认为他们自己是不朽的。各条“线”的那些部分在心理上是连续的。但是只有在彼此相近的部分之间才有直接的和与众不同的心理联系。这赋予这些人一个理由，不认为各个“线”对应于一个单一的、没有分化的生命。如果他们这样认为的话，他们就没有什么意指这些直接心理联系的方式了。例如，当这样的一个人说“我花了一个时期勘探喜马拉雅山”时，他的听众不会有资格假定讲话者有对于这个时期的任何记忆，或者假定他那个时候的性格与他现在的性格有任何相似之处，抑或假定他现在正在实施他那个时候具有的计划或意向。因为“我”这个词不会承载任何这些蕴含，对这些不朽的人们来说它不会具有对我们来说的那种有用性。

为赋予这些人以一种更好的表达方式，我修正我早先的一个提法。相继的自我之间的区分是能够通过诉诸心理联系性的程度而不是心理连续性的分支而作出的。由于这个联系性是一个程度问题，所以这些区分的划定就能留待说话者去选择，而且允许随着境况的不同而不同。

既然这些区分现在是在一个单一生命的限度内作出的，我们就已经更接近回归到“我过去的自我”和“我未来的自我”这些短语的通常用法了。照我所提议的表达方式，我们用“我”和其他代词只指代我们生命的这样一些部分，即当说话时我们与之具有最强烈的心理联系的那些部分。当这些联系已经显著地削弱的时候，即当性格上、生活方式上抑或信念和理想方面已经出现意义重大的变化的时候，我们可能会说：“如此这般做的不是我，而是一个早先的自我。”然后我们会描述我们以什么样的方式和在什么样的程度上与这个过去的自我相关联。

这种表达方式不仅会适合这些想象出来的不朽的人们，而且在我们自己的生活中也是经常有用的和自然而然的。这里是从两个非常不同的作者撷取的一些例子：

> 当我们处于爱之中的时候，我们不能充当接下去的那些个人的适当前身，当我们不再处于爱中的时候我们就已然是那些人了…… [10]

> 我们对于未来的恐惧，对于这样一个连目睹挚爱之人的芳容、聆听所爱之人的声音的念头都必须予以断绝的未来的恐惧，对于这样一个连带给我们今天最欢乐的那些朋友都必须予以抛却的未来的恐惧，如果在这样的一种剥夺所引发的悲伤之上，我们细想起来，将再添加一种我们现在看来预计更加残酷的悲伤的话，这种恐惧非但远没驱散，反而更加强化；这更加残酷的悲伤是：根本不感到悲伤——保持冷漠，因为如果那会发生的话，那么我们的自我就已经出现了变化。在一个真实的意义上它是我们自己的死亡，这种死亡之后跟随的固然是复活，但却是在一个不同的自我之中的复活，那生活和那对生活的爱都超出了存在着的那个自我的那些注定死亡的要素所能企及的范围…… [11]

> 不是因为其他人死了我们对他们的爱就变淡了，而是因为我们自己本人正在死去。艾伯丁没有什么理由指责她的朋友。那个正在盗用他的名字的人只是继承了它而已……我的新自我，当它从那个老自我的阴影中成长起来的时候，已然时常听到人们说起艾伯丁；通过那另一个自我……它认为它知道她，它发现她很有魅力……但这只是一种间接的爱。 [12]

娜佳在她的信中写道：“当你归来……”但整个恐怖之所在是：不会有什么归来……一个新的、不熟悉的人会顶着她丈夫的名字走进来，而且她会明白那个人，那个她所爱的人，那个她洁身自爱苦等了14年的人，不复存在了……[13]

因诺肯季对她感觉有些对不起，便同意来……他感到有些对不起的不是这位曾一同生活过但这些日子没在一起生活的妻子，而是那个鬈发披肩的金发女孩，那个他在10年级时就已经认识的女孩……[14]

正如这些段落所提示的，我们情绪中的一些情绪对象可能不是没有时间考虑的另一个个人，而是这个个人生活中的某个阶段期间的另一个个人。这里是我所认为的一个常见例子。对于一对情侣来说，他们彼此相爱可能是清楚明白的。但是如果他们问彼此是否仍然处于相爱中，他们可能发现这个问题令人困惑。可能在他们看来他们仍然相爱，但是他们彼此之间的行动表现，以及他们彼此在场时的感受，看来可能并不证实这一点。如果他们在相继的自我之间作出区分，他们的困惑也许会得以消除。他们或许明白他们相爱，而且与彼此早先的自我处于相爱中。

谈论相继的自我很容易引起误解，或者说很容易被人们望文生义地理解。应该与我们细分一个国家历史的方式作一比较。我们称之为相继的国家的历史，诸如盎格鲁撒克逊的、中世纪的和都铎王朝的英格兰等等。[15]

这种表达方式还有另一个缺点。它只适宜于那些存在明显中断的事例，这样的中断标志着两个自我之间的界线。但是可能在一些减弱了的心理联系性程度中没有任何这样的中断。尽管不如同一性语言那样严格，但是谈论相继的自我不能用来表达在联系性程度上的这样的平缓减弱。在这样的事例中，我们必须直接谈论联系性的程度。

我现在将从想象性的事例转向实际生活。我将提出主张，如果我们改变关于个人同一性的性质的观点，那么这可能既改变我们有关什么是合理的信念，又改变有关什么是道德对错的信念。

---

[1] Hume（1），第269页。

[2] 内格尔和威廉斯两者都倾向于认为物理连续性是重要的东西。但是内格尔认为得到一个复制的大脑会像死亡一样糟，而威廉斯认为这是现存诸种手术的一个纯粹微不足道的延伸。参见Williams（2），第47页。

[3] 内格尔和威廉斯两者都倾向于认为物理连续性是重要的东西。但是内格尔认为得到一个复制的大脑会像死亡一样糟，而威廉斯认为这是现存诸种手术的一个纯粹微不足道的延伸。参见Williams（2），第44页。

[4] 弗里曼·戴森在一篇著作中主张说，即便在一个无限扩张的宇宙之中，生命也会永远继续。该论证要求假定我们可以从有机躯体移居到非有机躯体。参见“无终的时间：开放宇宙之中的物理学和生物学”，《现代物理学评论》第51期（1979），第447页。

[5] Williams（2），第80—81页。另参见Brennan（1）和（2）。

[6] Quinton，见Perry（1），第66页。尽管是一个唯物主义者，但昆顿认为关系R是重要的东西，而且替代我的超然的“灵魂”。他继续说到：“对灵魂的关心完全缺位之处，根本没有什么对于个体同一性的兴趣，只有对于类的同一性的兴趣。”他写道：

在我们与其他人们的一般关系之中，他们的躯体在极大程度上并不重要。我们把它们作为方便的辨认装置使用它们，使我们能够毫无困难地定位我们所感兴趣的、我们爱好或者喜欢的持久特征和记忆综合。如果我们在感情上卷入的一个综合体结果具有一个怪异的或者令人厌恶的物理外形，那么这会是令人苦恼的；如果它不断地从一个躯体换到另一个躯体，而绝大多数这样的综合体却保持固定，那么它在社会上会是令人尴尬的；而且，假如这样的换来换去一般而言普遍

的话，那么它就会是令人迷惑的和腻烦的，因为发现朋友和家人在哪里会是一件费力劳神的事情。但是，我们的关心和爱心会跟随那个特征和记忆综合而不是它原初的躯体联合物，这一点肯定是清楚的。在普遍地换来换去的情况下，我们就会处于那些在黑暗中寻找亲人的人们所处的位置。如果那些转换频率既高空间变位又极大，我们毫无疑问将放弃辨认个体的人们的同一性，人们之间关系的整个特征就会改变，而人的生活就会像是一系列无休止的颇为短暂的海上之旅。

[7] 安德烈亚·帕拉弟奥（Andrea Palladio，1508—1580），意大利建筑师。在古罗马古典主义的基础上发展出一种打破意大利文艺复兴时期装饰惯例的建筑风格。代表作品有威尼斯的罗通达别墅和基耶丽凯蒂宫。——译者

[8] 乔托（Giotto，1267—1337），意大利画家、建筑师和雕刻家。被誉为意大利最伟大的前文艺复兴画家和第一位伟大的意大利文艺复兴绘画的代表。代表作多为《圣经》和圣徒题材的壁画，其中尤以帕多瓦阿雷那教堂的壁画最为著名。——译者

[9] 此处所指不明，不应是德国著名作曲家理查德·瓦格纳（Richard Wagner，1813—1883），似为罗伯特·费迪南德·瓦格纳（Robert Ferdinand Wagner，1877—1953）。后者是德国出生的美国政治家，在富兰克林·D·罗斯福执政期间积极支持有关社会立法，其中最著名的当属《全国劳工关系法》（1935）。——译者

[10] Proust（2），第226页。（我对译文略有改动。）

[11] Proust（2），第349页。

[12] Proust（1），第249页。

[13] Solzhenitsyn，第232页。

[14] Solzhenitsyn，第393页。

[15] Penelhum表达了对这种说话方式的怀疑。Parfit（2）力图简短地回应这些怀疑。

第十四章

个人的同一性与合理性

102.极端主张

重新斟酌自利论。自利论宣称，对每一个人而言，有一个至高无上的合理目标：事物尽可能地适合他自己。一个理性的行动者应该既要有有利于他自己的一种时间中性的偏向，又要最终受制于这一偏向。对每一个人而言，去做他认为将会使自己变得更糟的事这一点是不合理的。

一些学者宣称，如果还原论者的观点为真，我们就没有理由关心我们自己的未来。我称此为极端主张。巴特勒写道，依照洛克观点的一个还原论者的版本，“想象……我们现在的自我会对明天将要降临到我们身上的东西感兴趣……（会是）一个谬误”[1]。从字面上来说，这是一种预测。但是巴特勒很可能真就是这么想的，即如果还原论者的观点为真，我们就没有理由表示这样的关心。在有关休谟的观点上西季威克作类似主张。照这种看法，“恒定同一的‘我’不是一个事实，而是一个虚构”；“自我只是一个……感觉系列”。西季威克问道：

> 为什么……感觉系列的一部分应……与同一系列中的另一部分，比与其他系列更有关涉呢？[2]

威金斯提出该问题无解。[3]而马代尔写道：

> 显然，如果将要处于痛苦中的人是我的话，我有一切理由去加以关心；但绝非显而易见的是，我有任何理由去关心这样一个事实，即将要处于痛苦中的人将具有某套记忆印象……

外加：

> ……并未澄清……据说在这类语境中那就是作为我所包含的一切。[4]

其他学者没有什么怀疑。照还原论者的观点，个人同一性就寓于物理的和心理的连续性。斯温伯恩宣称，如果说个人的同一性除了这些连续性就没有什么更多的东西的话，我们应该对生与死漠然置之。用他自己的话来说，“这样的连续性本身的确没有什么价值”。[5]

斯温伯恩拒斥还原论者的观点。但是至少两个还原论者作类似主张。佩里宣称，如果我仅仅知道某人将处于痛苦之中，如果能够的话，我有某个理由去防止这种痛苦。如果我获悉这个人将是我，绝大多数人会认为我有“附加理由”去防止这种痛苦。但是佩里写道，照他对个人同一性的还原论的说明，好像没有什么来证明这种主张是正当的。我有某个理由去防止一个完全陌生的人的痛苦。而且，除非它将涉及我现在的方略实现，我只具有这

同一个理由来防止我自己将来的痛苦。某痛苦将是我的痛苦本身并未赋予我任何更多的理由来防止该痛苦。[6] 瓦克斯贝格表示赞同。[7]

我们应该接受这种极端主张吗？我应该首先就上文所作的区分进一步加以评述。如果我们成为还原论者的话，这会怎样影响我们的态度和情绪，是一个问题；而如果还原论者的观点为真的话，这些态度或者情绪是否得到正当证明，则是另一个问题。正如我已经说过的，当我不再相信非还原论的观点时，我变得对我自己的未来不再那么关心。但是我对自己的关心仍然远远多于对一个纯粹陌生人的未来的关心。尽管我不再那么关心我的未来，但是如果我知道我以后会处于剧痛中的话，我仍然会大为悲伤。如果其他人变成还原论者，对他们的关心充其量有类似的影响而已。这是我们照任何观点所应该期待的。对自身未来的特殊关心是由进化选择的。没有这种关心的动物在把它们的基因传下去之前很可能就死掉了。即便我们判定这种关心没有被证明为正当，作为一个自然事实这种关心仍然保持着。通过努力思考那些论证，我们或许能够短暂地把这种自然关心击倒在地。但是它会很快恢复生机。

正如我业已主张的，如果某态度具有一种进化的解释，这事实是中性的。它既不支持也不削弱有关该态度获得正当证明的主张。但是有一个例外。人们可能宣称，既然我们都具有这态度，此乃认为它获得了正当证明的根据。这主张被进化的解释所削弱。既然有这解释，我们就都有这态度，即便它是没有得到正当证明的；所以我们具有这态度这一事实不能是认为它获得正当证明的一个理由。它是否获得正当证明是一个悬而未决的问题，正在等待解答。

我们应该接受极端主张，即如果还原论者的观点为真，我们就没有理由特别关心我们自己的未来吗？斟酌一下斯温伯恩作如此主张的根据。斯温伯恩宣称，物理的和心理的连续性本身没有价值。

我曾经就此相似的主张这样说：

> 这些主张过于强烈。心理连续性为什么不该有合理权重？即使照非还原论者的观点，它们也一定被赋予重要性。如果我们保持我们的同一性，但是被剥夺了所有的连续性，我们就根本做不了任何事。没有记忆和意向的联系，我们既不能行动，又不能筹划，甚至也不能思考。[8]

正如瓦克斯贝格所写的，[9] 这是一个糟糕的回应。斯温伯恩认为，个人同一性是一个更深层的进一步的事实，有别于物理和心理的连续性，而且这进一步的事实赋予我们对自己的未来特别关心的理由。我一度宣称，没有心理连续性，我们既不能思考也不能行动。这并不构成对斯温伯恩观点的诘难。斯温伯恩会同意，当加上个人同一性的进一步事实时，心理连续性具有重要意义。这并不表明在该进一步事实缺失的情况下，心理连续性赋予我们特别关心的理由。

我还曾经写道：

> 当与“进一步事实”相比较时，连续性可能看起来微不足道，然而与其他任何事实比起来却弥足珍贵。所以如果根本没有进一步事实——如果它是一个幻觉——连续性可能具有至高无上的重要性。恰逢我们不是还原论者时，进一步事实看起来像太阳，照耀着我们的精神天空。相较之下，连续性纯粹像白天的月亮。但当我们是还原论者时，太阳落山了。月亮现在可能比任何事物都要亮。它可能主宰着天空。 [10]

斯温伯恩会拒斥这些主张。黑夜不是白昼。照斯温伯恩的观点，只有进一步事实赋予我们特别关心的理由。如果这极端主张得到正当证明，而且没有该事实，我们就根本没有这样的理由。

回到我在其中分裂的那个想象出的例子或许有所帮助。照非还原论者的观点，有3种可能性。我或许是作为分裂结果的人中的一个，或者另一个，抑或两者都不是。正如齐硕姆所写：

> 当我苦思冥想这些问题的时候，我一清二楚地看到下述事情为真……问题“我是老左吗”和“我是老右吗”有完全明确的答案。答案只是“是”和“不是”……我所要坚持的是……即便我们所有的有关个人同一性的通常标准会打破，情况也将是如此。 [11]

假设齐硕姆的观点为真。非还原论者可能会说：“如果我是老右，我现在有一个特别关心老右未来的理由，但是我根本没有特别关心老左未来的理由。如果我是老左，情况亦然。如果我不是两者中的任何一个，我就没有特别关心两者中任何一个的未来的理由。”

这些主张假定，在个人同一性缺失的情况下，心理连续性提供不了特别关心的理由。我们或许否定该假定。假设我将是老右。老左不是一个纯粹的陌生人。我与老左的关系现在和将来都很亲密。我们可能主张，较之一个纯粹陌生人的未来，我有理由更加关心老左的未来。

一位非还原论者可能回应说：“在分裂之后，当我是老右时，老左将是确切地像我的某个别人，至少在开始时。正如你们所说的，我可能有理由后悔老左的存在。尽管我作为老右幸存下来，但是我所爱的女人并不知晓此事。对于老左错误地声称他是我，她或许会相信。不论她相信什么，老左的存在妨碍了她对我的爱。因为若此为真，所以我会合理地希望老左快点死。既然在分裂之后我会合理地抱有此等希望，那么现在我会合理地具有此等希望。这意味，我不能有对老左的未来特别关心的理由。如果我有这样的理由的话，我一想到老左早死就该悲痛了。但是我们已经看到我会合理地欢迎这一事件。尽管老左在心理上与像我现在的我相连，但是这连续性在此并不赋予我一个特别关心的理由。”

照非还原论者的观点，如果我是作为分裂结果的人的两者之一，就能否定我有理由特别关心另一个。假如是这种余下的可能性——我不是两者中的任何一个又当如何？如果是这样的话，宣称心理的连续性赋予我特别关心的理由似乎更加令人信服。相较于纯粹的陌生人，我应该更加关心作为分裂结果的人。我有理由想要至少这两个人中的一个享其天年。相较于作为分裂结果的两人很快死掉，这对我所爱的女人会更好一些。而这个作为分

裂结果的人会完成我没有完成的作品，而且以其他方式来实现我的一些愿望。

我们必须承认这种关心不同于我们所具有的对我们自己未来的关心。这是一种对于以各种方式代我而行的某个别人的关心。假如一个自我主义者有这样的关心，他可能会把这个他人当作一个纯粹的工具。假设我获悉这个作为分裂结果的人将不得不经受剧痛。我对这一消息的反应会像我获悉我将不得不经受剧痛一样吗？非还原论者们似乎会令人信服地回答不。他们可能宣称，如果这未来的痛既不透露给我所爱的女人，又不妨碍我的作品的完成，我就没有特别关心该痛的理由。这痛将不会被我感受到。如果我是一个自我主义者，我对处于痛苦中的人的关心只是这样一种关心，即这个人以各种各样的方式实现我的愿望。如果这个人的痛苦将不会妨碍到我的愿望的实现，它为什么赋予我关心的根据？

我得出结论，如果非还原论者的观点为真，非还原论者们似乎会令人信服地接受我所称的极端主张。照该主张，只有深层的进一步事实才赋予我特别关心我的未来的理由。在这一事实缺失的情况下，心理的连续性并不赋予我这样的理由。

假设下一步一个非还原论者不再相信他的观点。他仍然会接受极端主张吗？如果个人的同一性并不包括深层的进一步事实，而只是寓于物理的和心理的连续性，我与作为结果的人中的每一个的关系就像与通常的幸存关系一样好。我与作为结果的人中的每一个人的关系是其正常原因为足够的物理连续性的关系R。如果我已经成为还原论者，我们应该接受我有关关系R像通常的幸存关系一样好的主张。但是这主张并不意味着，当R成立时，它赋予我们特别关心我们自己未来的一个理由。我们会接受这种极端主张，即如果通常的幸存并非包含深层的进一步事实，它并不赋予我们这样的一个理由。

假设我们接受我的主张中的另一个：假使心理连续性有一个反常的原因，也无关紧要。然后我们应该会同意，在电子传输中我与我的复制品的关系像通常的幸存关系一样好。但是从我们早先的非还原论者的观点的立场来看，这一主张换一种方式表达会更好。正如我曾经写到的，通常的幸存关系不比我与我的复制品的关系更好，或者说一样糟。而现在我可能说：“我与我的复制品的关系并不赋予我特别关心的理由。既然通常的幸存关系不会更好，它也不赋予我这样的理由。”

这种推理思路是可辩护的。当一个非还原论者不再认为个人的同一性包含深层的进一步事实，他能够可辩护地持有他的观点，即只有这事实会赋予我们特别关心的理由。他能接受极端主张，即如果没有这样的事实，我们就没有这样的理由。而且我们会可辩护地接受这一主张，即便我们一直是还原论者。

一个非还原论者能可辩护地改变他的观点吗？他能宣称关系R赋予我们一个特别关心的理由吗？我称此为温和主张。

我相信，像极端主张一样，这个主张是可以辩护的。我不知道一个表明在这两个主张中应该接受温和主张的论证。或许可以说：

极端主义者们假设只有深层的进一步事实赋予我们一个特别关心的理由是错的。思考一下我们对自己的子女的特别关心，或者对任何我们所爱的人的特别关心。鉴于我们与我们子女的关系的本质，或者与我们所爱的某个人的关系的本质，我们可以令人信服地宣称我们有特别关心什么将发生在这些人身上的理由。证明这特别关心为正当的这些关系不是个人同一性的那深层的分离的事实。如果这些关系赋予我们特别关心的理由，我们可以就关系R作相同的主张。我们可以主张这关系赋予我们每一个人特别关心他自己的未来的理由。

但是一个提出极端主张者可能回应说：

我为什么应当关心我所爱的那些人们身上后来将发生什么？理由不可能是因为我以后将仍然爱他们。这不是答案，因为我们的问题是我为什么现在应该关心，特别是，以后我将关心什么。理由也不可能是“因为我所爱的人们现在关心以后在他们身上将发生什么”。这不是答案，因为我们的问题也是要知道为什么他们应该关心以后在他们身上将发生什么。对于在深层的进一步事实缺失的情况下，为什么我们应该特别关心我们自己的或者别的任何人的未来的问题，我们仍然没有答案。 [12]

这个诘难有某种力量。而比较我们对自己未来的关心与对我们所爱的那些人的关心，可能是错误的。设若我获悉我所爱的某人很快将遭受剧痛。我将会因这消息而大为悲伤。我可能比得悉我很快将遭受此痛更悲伤。但是这关心具有不同的性质。我并不预期我所爱的某人将感受到的痛苦。或许可以宣称只有照非还原论者的观点我们才能够可以正当地预期未来的痛苦。预期或许只有由非存在的深层的进一步事实来证明为正当。大概，如果我们是还原论者，我们应该不再预期我们自己未来的痛苦。 [13]

如果最后这个主张为真，它提供了认为照还原论者的观点我们没有理由特别关心我们自己的未来的一个进一步的根据。但是这个主张并不强迫我们接受这一结论。主张和否定关系R赋予我们特别关心的理由，两者看来都是可辩护的。尽管我们并非被迫接受极端主张，但是我们可能不能够表明它应该被拒斥。在极端主张和温和主张之间存在着巨大的差异。但是我尚未找到反驳两者中的哪一个的论证。

这些结论如何涉及有关合理性的自利论？极端主张是对该理论的极端否定。这可能是针对自利论的论证，就像我在第54节中所主张的，而西季威克部分建议的。

既然极端主张是可辩护的，这论证就有某种收获。但是极端主张也是可雄辩地予以否定的。既然是这样，这论证并非反驳自利论。

103.针对自利论的一个更佳论证

我们能够做得更好。我一直在主张

（A） 既然个人的同一性并不包含深层的进一步事实，它要么不够深，要么包含得不够多。

我还辩护过

（B） 根本重要的是心理的联系性和连续性。

诉诸于（A）的极端主张能够被否定。但是（B）提供了对自利论形成新挑战的前提。该理论的核心是

同等关心的要求：一个理性的人应该对他的未来的一切的各部分同样地关心。

正如西季威克写到的，“我从今以后一年的感觉应该就像我下一分钟的感觉一样重要，只要我对它们能有同样的预测。的确，对一个人的意识生命的一切部分的这种同样的、不偏不倚的关心大概是共同的合理性观中最突出的要素……”[14] 我们每一个人能够合理地对可能在较远的未来发生的事给以较少的权重，如果这种遥远性使这事件甚至较少会发生的话。但是，照自利论，我们不能仅仅因为它更加遥远就合理地对我们较远的未来少关心一些。自利论因而主张，如果一个人知道推迟一个煎熬的到来会使煎熬更甚的话，推迟煎熬就是非理性的。

通过诉诸还原论者的观点，我们能够挑战最后的这一主张。为了简化我们的挑战，我们可假设，单单的时间的接近性无关紧要。我们可以假设，一个人仅仅因为较远之故而对较远未来予以较少关心是非理性的。这并不表明一个人对较远的未来较少关心是非理性的。这么做可能另有根据。

正如我所论证过的，根本上重要的是心理上的联系性和连续性。我还宣称过，不论联系性和连续性是怎么引起的，它们都是重要的。既然我们现在考虑的是我们实际的生命，这第二个主张就是无关的。我们的主张可以是，这两个关系就是重要的东西，倘若它们具有正常原因的话。

在第100节我还争辩说，这些关系两者都重要。我们不能可辩护地主张只有连续性重要。我们必须承认联系性重要。

既然此关系重要，我主张

（C） 我对我的未来的关心可能与现在的我和将来的我自己之间的联系程度相应。联系性是赋予我特别关心我自己的未来的理由的两个关系之一。当关心的根据之一的程度较弱时，较少的关心可以是合理的。鉴于联系性经过更长的时期几乎总是更弱，我能够合理地较少关心我较远的未来。

这一主张为一种新的贴现率辩护。这种贴现率，不是与时间本身相关，而是与根本上重要的两个关系中的一个的弱化有关。同与相对于时间的贴现率不一样的是，这种新贴现率几乎不适用在不远的将来。现在的我与明天的我之间的心理上的诸联系并不比现在的我与下个月的我之间的诸联系紧密多少。而且它们可能不比现在的我和明年的我之间的诸联系太紧密多少。但是它们比现在的我和40年后的我之间的联系大为紧密。

对（C）的辩护我一度诉诸

（D） 当某重要关系维持一个不同程度时，认为它具有不同程度的重要性并不是非理性的。

我宣称过，既然我们不能可辩护地否定（D），我们必须接受（C）。[15] 正如卡根所主张的，这是另一个糟的论证。诉诸（D）并不能够支持（C）。或许可以主张

（E） 对（D）至少有一个例外。大概我们能够设想出关系的巨大弱化会为较少的关怀提供正当证明的事例。但是事实上，在正常生命中，从未有这样的一种巨大的弱化。在实际的事例中，即使联系性将维持降低了的程度，我们应该视之具有同样的重要性。仅仅因为联系性程度的这种降低而较少关心自己较远的未来，是不合理的。

如果（E）是可辩护的，那么（D）不为真。有鉴于此，我们不能借诉诸（D）而拒斥（E）。这样的诉诸以待证假定为论据。我们不能通过诉诸一个预设了某个结论的主张来为该结论论证。（举个例子可能有所帮助。假设在某个容器中放有许多玻璃球。我已经取出除了最后一粒玻璃球之外的所有玻璃球，而且这些玻璃球都是白色的。我现在取出最后一粒玻璃球，却是黑色的。我不能说：“既然前面取出的都是白色的，这个玻璃球就一定是白色的。”如果对于某个一般主张存在着一个例外，我们不能只是诉诸该主张来否定该例外。）

尽管我不能诉诸（D），但是我拒斥（E）可能是对的。即便有些例外，但是当维持在一个降低了的程度时，有非常多的关系还是能够合理地被认为具有较小重要性的。其中例子有友谊、共谋、相关、受惠、近亲和负责等。相信在心理联系方面亦然，可能是可辩护的。

我主张，这信念不仅是可辩护的，而且还是不能可辩护地予以否定的。假设明天和40年后我各有痛苦的一天。在心理上我与明天的我自己强烈地联系起来。现在的我和40年后的我自己之间的联系性要少得多。鉴于联系性是对我的未来予以关心的两个理由之一，对我来说当联系性少得多时关心少，就不能是不合理的。

既然（E）是不可辩护的，那么我们应该接受（C）。在接受（C）时，我们在拒斥处于自利论主要地位的同等关心的要求。从而应该拒斥该理论。

104.自利论者的反论证

一个自利论者现在可能诉诸

自明之理：一个人未来的一切部分是其未来的同等部分。

他可能主张，既然此为真，不对一个人未来的一切部分予以同等的关心就是不合理的。

该论证假定个人的同一性是重要的。当我们考虑设想出的我分裂的例子时，我们获悉

个人同一性并非重要。尽管我将不是两个作为分裂结果的人中的任何一个，但是我与这两个人中每一个的关系包含重要的东西。

鉴于自利论者的反论证谬误地假定同一性是重要的东西，我们就不需要讨论该论证。一个前提谬误的论证说明不了什么。但是值得指出的是，即便我们认可该前提，自利论者的论证也是失败的。

（错误地）假定个人同一性是重要的东西。诉诸自明之理为同等关心的要求提供了一个好论证吗？任何人的未来的整体同样地是他的未来。这表明这人现在应该对他的整个未来同样关心吗？

如若非还原论者的观点为真的话，这或许是一个好的论证。同样，自明之理是一个深刻的真理，深得足以支持该论证。但是，照还原论者的观点，自明之理太微不足道，以至于不能支持该论证。

考虑一下

（F）一个人的所有亲属都同等地是他的亲属。

在某种意义上，此为真。我们可以在没有程度之别的意义上使用“……的亲属”。照此用法，我的子女与我的远房堂、表兄弟姐妹同等是我的亲属。这是深层的真理吗？

必须与要求这些语词的相同用法的另一个真理区别开来。照这种用法，“……的亲属”是一个传递关系：我的亲属的亲属必定是我的亲属。这是一个有用的用法。自达尔文以来，它赋予存在巨链以全新的重要性。现在众所周知，窗外的鸟雀在某种字面意义上是我的亲属。它们在我的堂、表兄弟姐妹是我的亲属的相同意义上是我的亲属。我们具有共同的祖先。鸟雀是我远隔m辈的第n层堂、表兄弟姐妹。（“……的亲属”跨越不同物种之间的界限。如若不是的话，就不会有进化了。）

所有的高等动物确实都是我们的亲属这一点是一个深刻的真理。但是，它们都同等地是我的亲属这一点深刻地为真吗？亦即鸟雀与我的子女同样程度地是我的亲属吗？这不是一个深刻的真理。它是浮浅的，而且是让人误入歧途的，尽管事实上它从未使人误入歧途。它根本上为真这一点，是我们不得不为“……的亲属”的传递性所付出的代价。假设我们说：“我们用‘亲属’实际上指‘不太远的亲属’——远隔10辈的第10层堂、表兄弟姐妹不是真正的亲属。”这会剥夺我们关于鸟雀确实是我们的亲属这一点的深刻真理。为保持这一真理，我们必须同意——在一种浮浅的意义上——鸟雀就像我自己的子女那样地是我的亲属。

既然它是浮浅的，那么（F）不能支持我们正在考虑的这类论证。假设，由于强烈地相信亲属纽带，我把我的所有钱财留给我的各种各样的亲属。我活着时宣布我的意向，我意图把最大的份额留给我自己的子女。我的堂、表兄弟姐妹会令人信服地诉诸（F）吗？他们会争辩说，既然他们同等地是我的亲属，他们（以及鸟雀）应该有同样的份额吗？显

然不是。尽管他们同等地是我的亲属，但是该真理太微不足道，以至于不能支持他们的论证。

同理适用于

（G）一切痛苦都同等地是痛苦。

我们能以这样的一种方式使用“痛苦”一词，这种使用方式使（G）为真。我们能论证说，因为（G）为真，更多地关心更强烈的痛苦是不合理的吗？显然不是。这是另一个太微不足道、不能支持这样的一个论证的真理。最后考虑一下

（H）一个国家的历史的一切部分都同等地是该国家历史的各部分。

英格兰历史的一切部分都同等地是英格兰历史的部分。都铎王朝的英格兰一点不差地同样是英格兰。撒克逊人的英格兰也是如此。如果我们选择称其为“英格兰”，罗马英格兰亦然。但是，如果我们称其“罗马大不列颠”，就一点也不是英格兰了。这表明（H）微不足道。

一个国家在许多方面不像一个人。尽管有这些差异，时间中人的同一性在其根本特征上像一个时间中的国家的同一性。两者都不外乎寓于在时间中维持着各种各样的联系，其中的一些是程度问题。固然，在老年我将还是那么多地是我。但是，这真理可以公平地与（说）现代奥地利仍然还那么多地是奥地利的真理作比较。一个哈布斯堡皇室后裔会证明为正当地称这真理微不足道。

在这一节，我已经讨论了自利论者的反论证。既然该论证错误地假定个人的同一性是重要的东西，本该立刻驳回，不予考虑。但是值得表明的是，即便我们作出这个错误的假定，该论证也失败。该论证诉诸我们未来的一切部分都同等是我们未来的各部分这一主张。这个真理太微不足道，以至于不能支持该论证。照“亲属”的一种用法，我的子女和我的堂、表兄弟姐妹都同等是我的亲属亦为真。如果我的堂、表兄弟姐妹争论说，因为这为真，他们和我的子女就应该继承同样的份额，我们应该拒斥他们的主张。同理，即使我们错误地假定个人的同一性是重要的东西，我们也应该拒斥自利论者的反论证。[16]

105.古典自利论的失败

重新回到我针对自利论的论证。我认为，该论证表明我们必须拒斥同等关心的要求。根据这一要求，我现在应该对我的未来的一切部分同等地关心。对我的较远的未来较少关心——具有经济学家们所称的一种贴现率——是非理性的。如果我具有相对于时间的贴现率，这可能是非理性的。但是如果我具有与心理联系性的程度相关的贴现率，这就不是非理性的。

自利论者可能修正他的观点。照修正论，一个理性的人的占主宰地位的关心应该是他自己的未来，但是他可能现在对他现在与之联系较不紧密的他的那些未来部分较少关心。这个修正论吸纳了我的新贴现率。照此理论，我们并非被合理地要求具有这贴现率。但是，如果我们具有，我们并非是非理性的。

这一修正造成很大变化。它打破了自利论和什么最符合一个人自己的利益之间的链接。照未经修正的或曰古典理论，对任何人而言，去做他认为将对他变得更糟的事是非理性的。照修正的自利论，必须放弃该主张。如果对一个人未来的某些部分较少关心并非非理性的话，去做他认为将对他变得更糟的事可能不是非理性的。在明知的情况下，一个人采取有悖于自己利益的行动可能并不是非理性的。

正如这最后的主张所表明的，修正论并非是自利论的一个版本。它是批判性的当前目标论的一个版本。但是我们如何归类该理论并不重要。

重要的是我们必须放弃古典理论的中心主张。考虑一下故意的和极为轻率的行动。为了我年轻时的小快乐之故，我造成下面这一点为真，即我在晚年将受大难。例如，我可能在孩提时代开始吸烟。我知道我很可能给自己带来短寿的和痛苦的死亡。我知道我是在做对我很可能变得糟得多的事。鉴于我们必须拒斥古典理论，我们不能宣称所有这样的行动都是非理性的。

照修正论，这样的行动可能是非理性的。照此论，具有与心理联系性的程度相关的贴现率并非是非理性的。当我们因现在的小快乐之故带给自己老年巨大苦难，仅当我的贴现率太急剧时，我的行动才是非理性的。

修正论的一个弱点是，它需要解释什么造成一个贴现率太急剧。但是重要之处在于，即使这贴现率不太急剧，所有这样的行动都需要受到批判。极为轻率的行动总是悲哀的，而且时常（像吸烟的例子一样）是悲剧性的。照修正论，我们不能宣称所有这样的行动是非理性的。既然我们应该批判所有诸如此类的行动，我们就必须诉诸另一个理论。

106.轻率行动之非道德性

我们应该怎样批判极为轻率的行动？或许可说，我们只能够称这样的行动是轻率的。或许可说，即使我们不再认为轻率行动是非理性的，这仍是一种批判。

许多人会拒斥这一主张。考虑一下某人是不贞洁的这个主张。现在很多人认为，不贞洁在道德上没有什么错。而且，对于这些人而言，“不贞洁的”这个指控不再是一种批判。类似的主张适用于“轻率的”这个指控。正如“不贞洁的”表达一种道德上的诘难，“轻率的”表达一种有关合理性的诘难。这从人们用来批判轻率行动的更为常见的用词可见一斑。当某人做他知道将使他变得更糟的事情时，他会被很多人叫作“蠢货”、“白痴”、“傻瓜”或者“笨蛋”。这表明该诘难是有关非理性的。如果我们认为一个轻率行动不是非理性的话，“轻率的”这一指控对我们中的某些人来说或许就不再是一个批判。它或许像“不贞洁的”一样变成只是一种表述。

极为轻率行动应该受到批判。我们能够给以什么类型的批判呢？或许提出，我们可以诉诸批判性的当前目标论。正如我在第52节中所写到的，我们可以主张，在我们对自己的利益的关心中，不在时间上中立是非理性的。照此版本的批判性的当前目标论，极为轻率行动是非理性的。更确切地说，除非它给他人带来巨大利益，或者实现并非非理性的某个愿望，否则它是非理性的。

这提法是失败的。在我针对自利论的最新论证中，我假设了不在时间上中立是非理性的。该论证辩护一种不是与时间相关而是与心理联系性的程度相关的贴现率。既然这联系性是我关心我的未来的两个理由之一，当联系性较少时关心较少对我来说就不是非理性的。批判性的当前目标论不能可辩护地否定该主张。

对极为轻率行动的诘难必须来自另一个方面。我提出，既然我们必须拒斥古典自利论，我们就应该扩大道德性所覆盖的区域。我们的道德理论应该并吞修正的自利论所舍弃了的疆域。

正如穆勒的评判者们所主张过的，纯粹地“关注自利”的行动是罕见的。如果我极为轻率，这很可能对某些他人来说是糟的。但是，如果我的行动的主要后果将在我自己身上，那么我们中的绝大多数人不会把它判定为在道德上是错的。常识道德的诸旧版本的确包含着对一个人自己的某些义务。但是这些是特殊义务，诸如发展自己天赋的义务，或者保持自己的纯洁性的义务。人们很少主张，极为轻率行动在道德上是错的。很少作此主张的部分原因是好像没有作此主张的需要。当这样的行动被认为是非理性时，它们并不需要被认为是非道德的。但是，既然我们现在必须舍弃古典自利论，我们就应该拓展我们的道德理论。

这样做有两种方式。我们可以诉诸后果论。我们尤其可以诉诸一个不偏不倚的或者行动者中性的善行原则。假设因现在较少利益之故，我施加更大的负担在老年的我身上。这里我在做的是不偏不倚地看来具有更糟后果的事，或者说增加了受苦的总量。我们会宣称我的行动在道德上是错的，因为它增加了受苦的总量，即使将要受更多苦的是我。更宽泛地说，我的轻率行动是错的，因为我在造成更糟的结果。结果将只是对我变得更糟这一点决不是借口。

我们还会展开我们理论中相关行动者的部分。这部分涵盖我们对我们与之处于某些关系中的那些人们的义务，诸如我们的双亲、子女、学生、病人、客户或者我们的投票人。一个人与未来的他自己处于另外的特殊关系中，我们可以主张这创造了类似的特殊义务。

如果我们以这两种方式中的任何一种修正我们的道德观的话，对很多人来说这会是他们道德观念中的一个大的改变。这些人认为，不论一个人如何影响他自己的未来，它都不可能是一个道德问题。

如果我们把一个人的生命细分为前后相继的诸自我的生命，可能更容易相信这一点。正如我已经主张的，长久以来每当有心理联系性的某种显著弱化，这看起来就是自然的。在这样的一种弱化之后，我的较早的自我可能看起来与现在的我是异己的。如果我与那个

较早的自我认同失败，我就在某些方面正把那个自我当作一个不同的人。

我们可以就我们自己未来的诸自我作类似的主张。如果我们现在对较远未来的我们自己几乎不关心，我们未来的诸自我就像未来的几代人一样。我们能够从更坏处影响他们，而且因为他们现在不存在，他们不能为自己辩护。像未来的几代人一样，未来的诸自我没有投票权，所以他们的利益需要特别予以保护。

重新考虑一下一个开始吸烟的男孩的事例，他知道吸烟可能导致他50年后受大苦，却漠然置之。这个男孩并不认同他未来的自我。他对这个未来的自我的态度在某些方面就像他对其他人的态度一样。这个类比使人们更加容易相信他的行动在道德上是错的。他是在冒一种折损寿命和痛苦死亡的风险。我们应该主张，把这样的死法的风险施加在任何人身上，包括施加在这样的一个未来的自我身上，都是错的。更宽泛些说，我们应该主张，极为轻率行动在道德上是错误的。如果一些事施于他人会是错的，那么我们也不应该把这些事施于我们自己未来的诸自我。

---

[1] 见Perry（1），第102页。

[2] Sidgwick（1），第418—419页。

[3] Wiggins（6）。

[4] Madell，第110页。

[5] Swinburne，第246页。

[6] “是同一的之重要性”，见Rorty，第78—85页。

[7] 《个人同一性、人的性质和伦理理论》，博士论文，普林斯顿大学出版社，1983年。

[8] Parfit（6），第229页。

[9] Parfit（6），第229页。

[10] Parfit（6），第230页。

[11] Chisholm，第188—189页。

[12] 这个回应是由J.Broome向我提出的。

[13] 这是由Wachsberg提出的。

[14] Sidgwick（1），第124页。

[15] Parfit（6），第232页。（我的（D）版本在一个微不足道的方面属于劣等。）

[16] （该注释为1985年所加）正如B·加雷特（B.Garrett）已经指出的那样，此节有错。就亲缘而论，重要的不是“……的亲属”的传递关系，而是能够具有程度“……的近亲”之非传递关系。如果我们假定重要的是个人同一性，那么这因而就不是一个好的类比。要回答该反论证，我们可能不得不挑战这个假定。

第十五章

个人同一性与道德性

如果我们变成还原论者，那么我们在我们的道德观方面应当作一些别的改变吗？

107.自主权与家长制

当我们指使某人按照他自己的利益行动的时候，我们就是些搞家长制的人。如果我们是在阻止某个人做出非理性的行动，当其中涉及到强迫或者涉及到侵害这个人的自主权时，这是为家长制提供某种正当证明。如果我们接受自利论，上述这点就正是我们信以为自己在做的。我论证过，我们必须拒斥该理论。但我们又应该展开我们的道德理论，以便涵盖我们已经拒斥的理论。我们应该主张，极为轻率行动在道德上是错误的。

这个主张对家长式干预具有强化作用。我们强迫的那个人或许说：“我可能是在非理性地行动。但是即便如此，这也是我自己的事。如果我损害的只是我自己，我就有权非理性地采取行动，而你无权阻止我。”这个反驳具有某些力量。我们的确并不认为自己具有阻止人们非理性地采取行动的一般性权利。但是我们确实认为自己具有防止人们错误地采取行动的一般性权利。这个主张可能并不适用于小的过错。但是我们认为，阻止别人犯严重错误本身非但不为过，反而会是我们经常的职责。既然我们应当认为极为轻率行动是严重错误的，那么我们就应当认为自己应该阻止这样的轻率行动的发生，即便其中涉及到强迫。自主权并不包括无缘无故地自我戕害的权利。如果一些事施于他人会是错的，那么我们就应该阻止有人把这些事施于他未来的自我。

虽然这些主张支持家长制，但是针对家长制的一些著名诘难仍然存在。如果我们每一个人都能够从自己的错误中汲取经验教训固然再好不过，但是要让他人知道这是些错误却难上加难。

108.两种生命归宿

我们关于个人同一性的观点一旦若有改变，我们在道德观点上的转变则可能因而获得正当性证明的情形还有许多。例子之一就是我们关于堕胎的道德性的观点。照非还原论者的观点，既然我的存在要么全有要么全无，那么必定有过那么一个我开始存在的时刻。就像在我想象出的那些谱系中的事例一样，必定有一条明显的界线。有关诞生是这条界线的主张并不可取，人们也不能令人信服地在妊娠期的某处划出这条线来。如此这般，我们可能被引向这样一种观点，即认为在胎儿形成的那一刻我开始存在。我们可能主张我的生命始于那一刻。而且，按照非还原论者的观点，一个深刻的真理是：我的生命的所有部分都同等地是我的生命部分。即便我的生命刚刚开始，我同样是我。在这个时候杀死我就是直截了当地杀死了一个无辜的人。如果这是我们所相信的，那么我们将令人信服地主张堕胎

在道德上是错误的。

按照还原论者的观点，我们并不认为在每一时刻我们要么存在要么不存在。我们现在能够否定一个受精卵是一个个人或曰一个人了。这就像令人信服地否定一个橡果是一棵橡树一样。在正确的条件下，一个橡果慢慢地变成一棵橡树。这种过渡不仅需要假以时日，而且是一个程度问题。没有什么明确的界线。关于个人或曰人，我们应当持同一主张。从而在有关堕胎的道德性方面，我们能够令人信服地秉持不同的观点。我们可以认为，早期堕胎没有什么不对，但是在妊娠末期堕掉一个孩子会是严重错误的。这样的一个孩子如果自己不想要的话，则该当生下来，让人领养。我们可以把介于两种情况之间的那些情况当作一些程度问题来对待。受精卵最初不是人、不是个人，但慢慢地变成人、变成个人。同样，毁掉这个有机体最初并不是严重的错误，但是慢慢地变成了严重的错误。在毁掉这个有机体绝无过错这种情况之后，毁掉这个有机体变成一个小的过错，它只有在这个孩子后来的出生会使这个孩子的双亲或者别人的有关状况严重恶化的情形下才具有正当性。随着这个有机体完全变成一个人或者说一个个人，原来的小的过错就会转化为一个有严重错误的行动。

我已经描述了人们在堕胎的道德性方面广泛持有的两个主要观点。其中的第一个观点得到关于个人本质的非还原论者的观点的支持，第二个观点则得到还原论者的观点的支持。尽管第二个观点并非是惟一与还原论相容的观点，但是我认为我们应当采纳这第二个观点。

在这个观点范围内部，仍有分歧空间。我们中的绝大多数人并不把一个个的个人（persons）与一个个的人类一员（human beings）加以区分。但是我们中的有些人，追随洛克遗风，在这两者之间作出一种区分。这些人的典型主张是，人类的一员只有当变得具有自我意识的时候才变成一个个人。一个胎儿在妊娠期终结之前变成人类的一员。但是一个新生儿并不具有自我意识。如果我们划下这条区分线的话，我们可能认为，杀死人类的一员固然是坏的，可杀死一个个人则更坏。我们甚至可能认为，只有杀死个人才是错误的。对于这个辩论的来龙去脉我将不予追踪。至于双方的假定，我将在第四编中提出疑问。

考虑一下生命的另一个归宿。照非还原论者的观点，任何个人要么是活的要么是死的。照还原论者的观点，一个个人在其心脏停止跳动之前，会逐渐地停止存在。如果一个人精神生活的与众不同的特征逐渐消失的话，情形就属于此类。这种情况时有发生。我们能够令人信服地主张，如果那个个人已经停止存在，我们就没有什么道德理由帮助他的心脏继续跳动下去，或者说没有什么道德理由忍住不去防止这么做。

这个主张把个人与人类的一员区分开来。如果我们知道人类的一员处于不可治愈的昏迷中，就是说这个人类的一员肯定永远不能重获意识，那么我们将认定那个个人已经停止了存在。既然有一个属于人类的活体，那人类的一员则仍然存在。但是，在生命的这个归宿之处，我们应当主张只有杀死个人才是错误的。

109.该当赏罚

有些学者认为，如果还原论者的观点为真，我们就不该为我们的罪行受到惩罚。巴特勒写道，照洛克观点的一个还原论者的版本，“以我们做过的事来指控我们目前的自我（会是）一个在我们自己身上所犯下的一个谬误……”。[1] 另一位18世纪的洛克批评者持有一种更笼统的主张。雷德对个人的同一性与诸如船舶或者树木一类事物的同一性进行了对照。雷德写道，这样的一些事物的同一性

> 不是完善的同一性；它毋宁说是某种我们为了说话方便之故而姑妄称之为同一性的东西。倘若变化是渐进性的，它允许主体出现巨大变化；有时甚至允许完全的改变。在通俗语言中得以与同一性相容的那些变化，不同于据认为不是在质上而是在数目上和程度上毁坏同一性的那些变化。当应用于物体的时候，同一性没有什么固定的本质；而且关于一个物体的同一性的那些问题经常是些关于语词的问题。但是，当应用于那些个人的时候，同一性没有模棱两可性，而且不允许有或多或少的程度。它是一切权利和义务的基础，是一切责任的基础；而且它的概念是固定的和精确的。[2]

雷德在关于物体的同一性方面明显是一个还原论者。照其观点，个人的同一性与物体的同一性大为不同。它涉及到一个总是具有确定性的事实，而且这事实是要么全有要么全无的。这是我所称的那个深层的进一步事实。雷德认定，这个事实是道德的基础：即正如我已经论证的，如果根本没有这样的事实，我们就不能为过去的罪行“负责”。不仅如此，所有的权利和义务的基础也都受到削弱。

某些现代学者秉持一些相似的主张。马代尔主张，“依据心理连续性所作的个人同一性分析……对我们的整套正常道德态度具有彻底的毁灭性……廉耻、自责、自豪和感激”全都系于对这种分析所得观点的拒斥。[3] 而且哈克萨尔主张，我的观点削弱了一切“人权”和“非功利主义的道德约束”的基础，而且“与任何种类的人道主义道德并不相容”[4]。

我们应当接受这些极端主张吗？我们应当首先注意到下述情形。如果关于个人同一性的真理具有这些蕴含的话，我们中的绝大多数人会对此深感不安。可能有想法认为，如果这些蕴含着还原论者的观点的话，那就表明该观点是虚妄的了。并非如此。真理可能是令人不安的。考虑一下宇宙并不是由一位仁慈的上帝所创造这一主张。许多人发觉这个主张令人不安；但是这并不能够表明它是虚妄的。如果某个真理是令人不安的，那么这绝不是不去相信它的理由。它只能够是以某些方式采取行动的理由。它或许是努力对别人隐藏这个真理的理由。它甚至或许是我们为不再相信这个真理而努力欺骗我们自己的理由。正如我已经说过的，充满渴望的想法在理论上是非理性的，但在实践上可能是合理性的。例如，倘若它是我们自己从严重的压抑中解脱出来的惟一方式的话，情形就或许如此。

下面考虑一下这些极端主张中的一个。一些人论证说，如果还原论者的观点为真，我

们不应当为我们的罪行受到惩罚。这个论证假定只有那个深层的进一步事实才承担应得的赏罚或者责任。我将再次问两个问题：（1）如果非还原论者的观点为真的话，这个假定令人信服吗？抑或至少是可辩护的吗？（2）倘若已知还原论者的观点为真，其假定令人信服吗？或者说可辩护吗？

回到我所想象出的分裂事例将有所帮助。照非还原论者的观点，有3个可能性，其中所有的可能性都或许是真理：我将不是两个作为结果的人中的任何一个，或者我将是老左，抑或我将是老右，所有这一切都或许为真。假设我将是老右。老左会因我分裂前所犯下的罪行该当受罚吗？一个非还原论者会可辩护地回答道：

> 否。老左既在物理上又在心理上与分裂之前的你相连续。但是他并未犯下你的罪行。他怎么能够该当为他还不存在的时候某个别人所犯下的罪行受到惩罚呢？只有个人同一性的进一步事实承担过去罪行的责任。在这个事实阙如的情况下，物理的连续性和心理的连续性并不承担这样的责任。

非还原论者应当承认心理连续性具有某些道德蕴含。假设我过去的罪行表明我是一个杀人狂。既然他与我在心理上相连续，老左也会是一个杀人狂。这可能为在他实施犯罪之前就预防性地对他予以拘留提供了正当性证明。但是这并不表明他该当为我所犯下的罪行受到惩罚。

现在假设非还原论者改变了其有关个人同一性性质的观点。如果他变成一个还原论者，他能够可辩护地主张，我们不该为我们的罪行受到惩罚。照他的观点，该当的赏罚要求那个深层的进一步事实。既然没有这样的事实，故没有这样的该当赏罚。

就像以前的情况那样，尽管这个极端主张是可辩护的，但它也是能够可辩护地予以否定的。提出这个类比可能有所帮助。关于该当的赏罚和决定论有两种观点。照兼容者的观点，该当赏罚所要求的那种自由意志的根基不会受到决定论真理的削弱。照非兼容者的观点，决定论既削弱了自由意志的根基又削弱了该当赏罚的根基。照这第二种观点，如果我犯下我的罪行从因果性的角度来说最终不可避免的话，那么我就不该当受到惩罚。如果从道德上说把我投入监狱具有正当性的话，这也只能基于功利主义的一些根据。这样的根据之一是，我深陷囹圄可能吓阻别人实施犯罪。众所周知，如果我纯粹是被误认为犯了罪，这样的根据就会是毫不相干的。既然，甚至有罪都并不当罚，那么如果我事实上清白，就不会造成什么道德上的差异。

一些人主张，只有兼容者的观点是可辩护的。另一些人则就非兼容者的观点作此主张。还有第三种人认定，这个歧见尚未决定性地得到解决。这些人或许主张：“虽然这些主张相互矛盾，从而不能两者皆真，但两者皆是可辩护的。尚未有人贡献出一个这样的论证，它既驳倒两者中的一个观点又确立起另一个观点。”

就我刚刚描述过的那两种不同观点我持此主张。非还原论者认为，个人同一性涉及到不同于物理的和心理的连续性的一个深层的进一步事实。这个主张是一个可辩护的主张：只有这个事实承担因过去罪行的该当惩罚；如果没有这样的事实，就没有什么该当的惩

罚。这是非兼容者观点的一个类比。该当惩罚能够被认为与还原论不相容。但是一个与之不同的观点也是可辩护的。我们能够雄辩地主张，心理连续性随身携带因过去的罪行该当的惩罚。也许有一个决定性地化解这个歧见的论证。但是我迄今尚未发现这样的一个论证。

考虑一下下面这样一个事实：心理联系性存在着程度差异。假设，在现在的某个囚犯与犯下罪行时的他自己之间，只存在弱心理联系。通常只有在某个人犯下罪行，但事隔多年之后才被定罪的情况下，才会如此。但是，当有某种巨大的中断存在的时候，诸如当一个讲求快乐的意大利青年皈依方济各会[5]的时候，也许会同样如此。通过称囚犯为那个犯罪人后来的自我，我们能够蕴含心理联系的弱度。

有两个拘留他的根据不会受到影响。某个囚犯应当予以改造，还是应当予以预防性地拘留，要视其目前的状态而定，而不是视其与那个犯罪人之间的关系。至于第三个根据——吓阻作用，则要视另一个不同问题而定。潜在的犯罪人在意这样的一些自我吗？例如，当他们预期不会被捉住判许多年的话，他们在意吗？他们如果在意的话，吓阻了他们后来的自我，就会吓阻别人。

这会是该当的吗？洛克认为，如果我们忘记了我们所犯的那些罪行，我们就不应当受到惩罚。吉奇称这个观点是“在道德上令人厌恶的”。[6]而且，纯粹不过是丧失记忆这么一点，看起来的确不够充分。性格的变化更加具有相关性。但是主体被复杂化了。有关该当惩罚的主张能够令人信服地得到众多五花八门的论证的支持。根据这些论证中的一些论证，记忆的丧失会是重要的。而且根据绝大多数人，性格的任何变化的本质和原因会是需要得到知晓的。

我将不考虑这些细节。但是我将作一种一般性的主张。当某个囚犯现在与他犯罪时的自己之间的联系不再那么紧密的话，他该当不再那么重的惩罚。如果联系非常微弱，他可能不该受到惩罚。这个主张看起来是令人信服的。它可能提供了为什么我们规定法定时效——确定在此之后人们的罪行不能予以追究的时间周期——的那些理由之一。（假设一个人90岁高龄，是诺贝尔和平奖的合法获得者之一，他坦白承认是他在20岁时的一次酒后斗殴中伤了一个警察。尽管这是一个严重的罪行，但是这个人现在可能并不该当受到惩罚。）

应当把这个主张与减免刑责这一概念区别开来。这个主张并不是诉诸精神疾患，而是把犯罪人后来的自我当作一个精神正常的共犯。正如一个人应得的惩罚同他参与一些人的共谋程度相对应一样，他现在因过去的罪行应得的惩罚与他现在的自己和他犯罪时的自己之间的心理联系程度相对应。

我们可能总想提出抗议：“但那同样是他的罪行。”的确如此。而且如果我们不是还原论者的话，这个真理会是一个很好的诘难。但是，照还原论者的观点，这个真理过于微不足道，不能驳倒我在有关减免刑责方面的主张。它就像这样一个主张，即“每一个共犯同样是共犯”。这样的一个主张不能够表明参与共谋没有程度之别。

在本节中我描述了3个观点。照极端主张，既然还原论者的观点为真，就没有什么人该当受罚。就像以前，这个主张是可辩护的，但它也是可辩护地予以否定的。我还主张，联系的削弱可能减免罪责。在我看来，这个主张较之否定它更加令人信服。

110.承诺

如果我们转向承诺，类似的主张也是适用的。照极端主张，既然还原论者的观点为真，我们就决不能被过去的承诺所约束。这个主张是可辩护的，但对它的否定也是可辩护的。主张联系的削弱会减免一个承诺的力量这一点是可取的。

对这些结论给出类似的辩护会令人感到索然无味。因而我转向一个新颖的问题，在该当惩罚事例中与之不存在任何类比性。当我们考虑承诺的时候，个人同一性的事实两度加入进来。我们必须既考虑承诺者的同一性，又必须考虑被承诺者的同一性。联系性的削弱可能减免承诺者的义务。但是，从那个得到承诺的人的立场出发，还原论者的观点的任何蕴含都会刻意地遭到杜绝。我们会要求这样形式的承诺："我将帮助你，以及你的所有后来的自我。"如果向我所作的承诺呈现为这种形式的话，它们就不能被认为后来会受到我的性格中的任何变化或者我余生的心理联系性中的任何弱化的破坏。

这里存在着一种非对称性。类似的形式并不能如此显然地约束承诺者。我可能说："我，以及所有的我后来的自我，将帮助你。"但是它会遭到诘难——我能够约束的只是我目前的自我。这个诘难具有某种力量，因为它类似于我能够约束的只是我自己这一令人信服的主张。与之形成鲜明的对比的是，没有人否定：我能够向你承诺我将帮助别人，诸如你的孩子们。因而，显然我能够向你承诺我将帮助你后来的诸自我。

这样的一个承诺可能变得特别具有约束力。假设你的改变要远远大于我的改变。那么我可能把我自己当作是作出了承诺的，但不是向你，而是向你早先的自我。因而我可能想，你不能够免除我的承诺。这就像对某个现在已经不在世的人所作的一个帮助他的子女的承诺。我们不能得以解除这样的一些承诺。

这样的情形会是罕见的。但是，因为它说明了某些别的要点，还是值得给出一个例子。考虑一下

19世纪的俄罗斯人。在数年之后，一个年轻的俄罗斯人将继承一大笔地产。因为他具有社会主义理想，他现在打算把这些土地分赠给农民们。但是他知道随着时间的推移他的理想会逐渐淡化。为了防范这种可能性，他做了两件事情。他首先签署了一份法律文件，这份文件将保证自动交出土地，而且这份文件只有在他妻子赞同的情况下才能够被撤销。然后他对妻子说："你要向我承诺，如果我万一改变主意，要你撤销这份文件的话，你将不予赞同。"他还补充说："我把我的理想当作我的实质性的东西。如果我失去这些理想，我想要你认为我已不存在了。我想要你把那时的你丈夫不当作我，不当作向你要求这个承诺的那个人，而只是当作他的堕落的后来的自我。向我承诺，你不会按照他的要求去做。"

这个恳求，使用了相继的自我的语言，看起来既是可理解的又是自然的。而且如果那个人的妻子作出了这个承诺，并且他的确在人到中年的时候要求他的妻子撤销那份文件的话，她或许有理由认定她自己的承诺没有被免除。可能在她看来，她就像对两个不同的人具有义务。她可能认为，做她现在的丈夫所要求的事情会是对那个她所爱和所嫁的年轻人的一种背叛。而且她可能认定她现在的丈夫所说的话不能使她免除对这个年轻人——她丈夫的早先的自我——的背弃责任。

这样的一个例子可能看起来无需在相继的自我之间作出区分。假设我要求你承诺永远不给我香烟，即使我向你乞求也不给。你可能认为我不能够，通过乞求你，就解除了你的这个承诺。而要这么想，你无需否定你所作承诺的对象是我。

确实如此。但理由是烟瘾遮蔽了判断。类似的一些例子或许涉及到极大的压力或痛楚，抑或极度的诱惑——就像奥德修斯[7]所遇到的情况那样，当海上女妖塞壬[8]唱歌的时候他把自己捆绑在桅杆上。当没有什么遮蔽一个人的判断的时候，我们中的绝大多数人相信我们向他作出承诺的那个人总是能够使我们解脱出来。他总是能够，如果处于健全的精神状态，免除我们的承诺。无论承诺可能是什么，我们都相信这一点。照这个观点，一个承诺的内容不能防止它被免除。这像有关权威的一个类似事实。假设一位将军命令他的部队说："我命令你们拂晓发起进攻，不要理睬任何后来的相反命令。"他后来说："别管我过去的命令，现在撤退。"尽管有第一道命令的内容，但是他的部队应当遵守的命令会是这第二道命令。

再回到那对俄罗斯夫妇。那个年轻人的理想淡化了，而且在人到中年的时候要求妻子撤销那个文件。尽管她向他承诺过会拒绝，他宣布他现在免除她的承诺。我已经描述了两种她可能认为她没有获得解除的方式。她或许把她丈夫的改变主意，当作表明他现在不能作出考虑周详的判断来理解。但是我们能够假设她没有这样的思想。我们还能够假设她分享我们有关承诺的观点。如果是这样，她怎么能够认为她的丈夫不能免除她的承诺呢？仅当她认为在某种意义上她的承诺对象不是他的时候，她才能够相信这一点。我已经描述了这样的一种意义。她可能把那个年轻人的理想的丧失当作涉及到他被一个后来的自我所取代。

这个例子例证了一个一般性的主张。我们可能把一个人一生中的某些事件当作在某些方面就像出生或者死亡。不是在所有的方面，因为在超出这些事件之外那个人具有早先的或者后来的诸自我。但是，我们的情绪中的一些情绪的对象，以及我们的原则中的一些原则所应用的对象，可能只是诸自我的诸系列中的一个系列而已。

那个年轻的俄罗斯社会主义者把他的理想当作对他目前的自我而言是实质性的。他要求他的妻子向这个目前的自我承诺不要采取违背这些理想的行动。而且，照这种思考方式，她永远不能得以解除她的承诺。得到她的承诺的那个自我会由于试图解除她的承诺而不再存在。

此处的要点不是一个墨守成规的问题。部分上它是有关这个妇女的信念和情绪的一个真理。她爱的不是她的人到中年的丈夫，而是那个她当年所嫁的年轻人。这就是为什么她

认为应该对这个年轻人忠诚的原因。我们能够爱某个亡故的人，而且能够相信我们对某个已经亡故的人抱有承诺。而且这样的爱和承诺的对象可以不是某个亡故的人，而是某个健在的人的早先的自我。

可能有诘难说，通过以方便的方式区分相继的自我，我们会不公正地逃脱我们的承诺，或者我们应得的惩罚。并非如此。我可能说："今晨抢劫银行的不是我，只是我的过去的自我。"但是别人会更令人信服地回驳说："它是你。"既然没有什么固定的准则，我们能够选择什么时候说有一个新自我。但是这样的一些选择可能是，而且据人们所知是，非真诚的选择。而且它们还能够真诚地表达信念——那些并不是本身被选择的信念。我所举例子中的那个妇女的情形就是如此。她所爱和所嫁的那个年轻人在某种意义上已经不再存在——她的人到中年的、愤世嫉俗的丈夫充其量不过是这个年轻人的后来的自我——这些主张对她来说好像比"他们是同一人"这一简单的主张表达出了更多的真理。正如如果我们把俄罗斯历史分成帝国时代的历史和苏联时代的历史，我们能够更加精确地描述俄罗斯的历史那样，如果她把她丈夫的生命分成两个相继的自我的生命的话，她能够更加精确地描述她的丈夫的生命。 [9]

111.个人的独立性和分配正义

我们是一些彼此不同的人，每一个人都有自己的生活要过。照个人同一性的性质的所有观点来说，这一点都是如此。但是照非还原论者的观点，这是一个更加深刻的真理。如果我们接受这个观点，我们可能把这个真理当作支撑一切行动理由的那些根本事实之一。这个事实被称作个人的独立性（separateness of persons）。

西季威克认为，这个事实是合理性问题上的自利论的基础。如果基本的东西是我们是些不同的个人，每一个人都有自己的生活要过，那么这就支持这样一个主张，即对每一个个人而言最合理的终极目标是他自己的生活尽可能好地进展。西季威克认为，还有另一个同等合理的终极目标。这就是，对每一个人而言事物总体上尽可能好地运转。在道德赋予我们的终极目标这一点上，许多人同意西季威克的观点。而且一些人接受了西季威克这样的一个观点，即当道德与自利相冲突的时候，对于我们最有理由做什么这个问题没有答案。当他比较道德的理由和自利的理由的时候，在西季威克看来两者中没有哪一个超过另一个。

西季威克持有这个观点是因为他认为个人的独立性是一个深刻的真理。他认为，诉诸这个真理是赋予自利论者针对道德性主张的一个充分辩护。而且他提出，如果我们就个人同一性持一个与之不同的观点的话，我们就会驳斥自利论。我已经主张，这点为真。

自利论，在西季威克看来，似乎基于个人的独立性之上。我现在将讨论关于道德性的一个类似主张。这个主张对西季威克的道德观点形成挑战。西季威克认为，存在一个终极

的道德原则，即不偏不倚的仁爱。由于他采纳关于自利的快乐论，所以他的仁爱原则呈现为一种快乐主义的形式。照他的观点，我们的终极道德目标是减去痛苦之后最大的幸福净总额，或者减去“人所不欲的意识”之后最大的“人所共欲的意识”净总额。那些拒斥快乐主义的功利主义者们把终极目标当作减去负担之后最大的利益净总额。照两者中的任何一个版本，功利主义者的观点，在下面的意义上是非人称的。所重要的一切是幸福和痛苦的数量或者利益和负担的数量。这些数量在不同的人们之间如何分配则没有什么道德区别。

许多人拒斥这个观点。他们可能说：“功利主义者的目标可能是我们的终极道德目标之一。但是我们至少还有另一个目标。幸福和痛苦，或者利益和负担，应该在不同的人们之间公平地分享。在功利主义的原则之外，我们还需要一些分配正义的原则。例子之一就是平等原则。照这个原则，如果一些人的状况比别人恶化，而这却非他们自己之过，那么这是糟的。”

对平等的论证经常被人们主张基于个人的独立性之上。一个这样的主张或许是：“既然我们过着不同的生活是一个深刻的真理，那么，只要我们同样是应得的，每一个人的生活都应当过得同等地好；这是一个终极的道德目标。如果这点是不可能的，那么至少每一个人的生活都应当有好好运转的同等机会，这是真的。”[10]

如果我们不再相信非还原论者的观点，关于平等原则和别的一些分配原则这蕴含什么？我的主要主张将是这样一些：这个观点转变支持关于这些原则的三个论证。这些论证中的两个蕴含着我们应当赋予这些原则以更大的应用范围（more scope）。这会使它们更加重要。但我们也可能被引至赋予这些原则以更小的权重（less weight）。这会使他们更加不重要。因而我们必须问净效果会是什么。

112.功利主义者的观点的三种解释

在提出这些论证之前，我将以下述方式提及两个相关的主张。功利主义者们拒斥分配原则。他们瞄准的是减去负担之后的最大的利益净总额，而不管其分配如何。可以说，他们追求最大化。

当我们的行动只能够影响到一个个人的时候，我们中的绝大多数人接受最大化。我们并不认为，我们应该给予某个人的幸福天数更少一些，以便更公正地把它们分摊到他的生命历程的不同部分。当然，存在一些支持对享受进行分摊的论证。我们仍旧保持清醒，而且前面有更多的可以期待。但是这些论证不能算作反对最大化；而是提醒我们如何获得它。

当我们的行动能够影响不同的一些人的时候，功利主义者们作类似的一些主张。他们接纳一些支持分摊享受的新论证，诸如诉诸相对剥夺的后果或者趋小的边际效用的那些论证。但是功利主义者们把平等当作一种纯粹的手段，不是作为一种单独的目标。

由于功利主义者们对待生命集合的态度就像我们对待单一生命的态度，所以他们忽略

了不同生命之间的界线。我们可能问：“为什么？”

这里是3个有关的提法：

（1）他们的道德推理方法导致他们忽视这些分界。
（2）他们认为那些分界是不重要的，因为他们认为生命的集合就像单一的生命。
（3）他们接受还原论者的关于个人同一性的观点。

提法（1）是由罗尔斯提出的。[11] 它能够这样加以总括。许多功利主义者们用人们所称的不偏不倚的观察者的方法来回答道德问题。当这样的一个功利主义者问自己，作为一个观察者，什么会是正确的或者什么是他所不偏不倚地选择的东西的时候，他可能自我认同于所有受到影响的人们。他可能想象自己会是所有这些彼此不同的人们。这会引导他忽视彼此不同的人们受到了影响这一事实，以至于忽视了那些在不同的人们之间进行公正分配的主张。

提法（2）是由戈捷和另外一些人提出来的。[12] 照此见解，功利主义者们必须假定人类是一种超有机物，或者像某些印度教徒所相信的，人类处于一个单一的世界灵魂之中。倘若提法（1）和（2）为真的话，它们就以削弱功利主义者的观点的方式解释了这个观点。显然，忽视我们过着不同的生活这个事实是一个错误。而且人类不是一种超有机物。

我提议提法（3）。照这个提法，功利主义者们之所以拒斥那些分配原则，是因为他们相信还原论者的观点。如果还原论者的观点支持对这些原则的拒斥，那么这第三个解释非但不削弱反而支持功利主义者的观点。

就某些功利主义者来说，提法（1）可能是正确的。很多功利主义者如他们是不偏不倚的观察者那样考虑道德问题。像罗尔斯所主张的，这些人中的一些人可能是认同性的观察者们。但是还能够有超然的观察者们。一个认同性的观察者想象自己是所有受到影响的人们，一个罗尔斯主义者想象自己是受到影响的人之一（不知道是谁），而一个超然的观察者想象自己在那些受到影响的人中谁都不是。

一些功利主义者一直是超然的不偏不倚的观察者。这些功利主义者并不忽视人们之间的分界。而且就像罗尔斯所评述的，好像没有什么理由应当导致超然的观察者忽略那些分配正义原则。如果我们以这种超然的方式处理道德——如果我们并不把自己当作潜在地涉及到其中——我们可能更有点倾向于拒斥这些原则，因为我们不会担心自己也许会成为那些情况恶化的人们之一。但是这个处理道德问题的特定方式未能充分解释为什么这些功利主义者们拒斥那些分配原则。

提法（2）正确吗？作为对功利主义者的观点的一个解释，（2）是虚假的。黑格尔的一些追随者们认为，国家是一个超有机体。引用其中的一个学者的话来说，国家“是一个有机体，就像个人一样。”[13] 但是功利主义者忽略了国家疆界，而且他们并不认为人类是

这样的一个单一存在。

与其把提法（2）当作对功利主义者的观点的一种解释，不如把提法（2）当作对这个观点的一个诘难。这个见解可能是：功利主义者的观点不能得到正当证明，除非人类是一个超有机体；而且，既然这是虚假的，功利主义者拒斥那些分配原则就是错的。

我提出一个不同的解释。照提法（3），功利主义者之所以忽略了分配，是因为他们接受了还原论者的观点。（3）与（1）是相容的。一些功利主义者可能既是些认同性的观察者，又接受还原论者的观点。但是（3）与（2）相冲突。

此处看起来可能存在一种困惑。照提法（2），人群被比作单一个个人。这是还原论者的观点的倒置；还原论者的观点把一个个人的历史比作一个国家的历史或者一个人群的历史。既然这两个观点都把国家比作人，它们何以是不同的观点？

答案是这样的。当我们考虑国家的时候，我们中的绝大多数人是还原论者。我们认为，一个国家的存在涉及到的只不过是在其疆土上生活的、以某些方式行动的国民的存在。与之形成对照的是，当考虑个人的时候，我们中的绝大多数人相信非还原论者的观点。我们认为我们的同一性必定是确定的。除非一个个人是不同于其大脑、躯体及其经验的独立存在的实体，这才不能为真。于是，我们中的绝大多数人关于国家是还原论者，关于个人则不是。正是两个常见观点之间的这个差异解释了这两个对比。X像Y这一主张典型地假定了对Y的那个观点是常见的。因而，如果我们关于两者都是还原论者的话，我们将说：“人像国家。”如果我们关于两者都是非还原论者的话，我们将转而说：“国家像人。”对超有机体的信念可能是关于国家的一个非还原论者的观点。

113.变更原则的应用范围

既然功利主义者们拒斥分配原则，他们认为生命的界线没有什么道德重要性。照他们的观点，个人的独立性是可以忽略的。我们已经描述了对这个观点的3种解释。我现在将论证，尽管有某些复杂之处，但是我的解释是最好的解释。

考虑一下

> 儿童的负担。我们必须决定是否让某个儿童经受某些辛苦。如果我们决定这么做的话，这要么
> （1）是出于这个儿童成年时的更大利益，要么
> （2）是出于某个别人的类似利益——诸如这个儿童的弟弟。

（1）或者（2）是否为真在道德上重要吗？

我们中的绝大多数人会回答：“是。如果是出于这个儿童自己后来的利益，就至少不可能有不公平。”我们可能补充这样一个一般性的主张，即如果某些负担是有益于某个人自己的善的话，施加这些有益的负担更加可能得到正当性证明。

功利主义者会接受这个主张，但却以一种不同的方式加以解释。他们没有主张这样的

一些负担不能是不公平的，而是主张它们一般而言更加容易忍受。

为了防堵这个回驳，我们能够假设我们的孩子太小，以至于尚不能以这种方式获得激励。这例证了歧见之所在。功利主义者会说：“把这个负担加在这个孩子身上是否对，只取决于后来的利益多么大。它并不依赖于谁受益。如果受益的不是这个孩子本人而是某个别人，在道德上不会有什么差异。”非还原论者会反驳说：“相反，如果受益者是那个孩子本人，这会有助于证明负担的正当性。如果受益者是某个别人，就会是不公平的。”

那两个关于个人同一性本质的观点在这个分歧中支持不同的方面吗？

部分答案是明确的。非功利主义者认为，受益的将是作为一个成年人的那个孩子本人是一个在道德上重要的事实。照非还原论者的观点，这个事实更加重要，因为正是照此观点这个孩子和那成年人之间的同一性就其性质而言更加深刻。照还原论者的观点，这个同一性中所牵扯的东西更少深刻性，而且经过青春期它保持一种减弱了的程度。如果我们是还原论者，我们可能把那个孩子和他的成年的自我之间的联系的弱化比作不同的人们之间联系的缺乏。我们将给予这样的一个事实以更大的权重，即在这个例子中这个孩子并不在乎他的成年的自我身上将发生什么。如此这般，受益的将是他这一点在我们看来可能不大重要。我们也许说：“受益的将不是他。受益的将只是他的成年的自我。”

非还原论者的观点支持非功利主义者的回应。能够由此得出还原论者的观点支持功利主义者的主张吗？其实不然。我们可能说：“正如受益者是某个别人会不公平一样，所以如果受益者不是那个孩子，而只是他的成年的自我，也会是不公平的。”

这个论点是一个一般性的论点。如果我们是还原论者，我们把生命之内的粗略划分当作在某些方面不同生命之间的划分。因而我们可能最终会把两类分配一视同仁，即把生命之内的分配和生命之间的分配一视同仁。但是一视同仁的方式却有两种。我们可以把分配原则应用于两者，也可以把分配原则不应用于两者中的任何一个。

我们会采取其中的哪一种方式？我区分出我们的道德观点会出现变化的两种方式。我们会赋予分配原则以一个不同的应用范围和不同的权重。如果我们成为还原论者，我们会被引导到赋予这些原则以更大的应用范围。既然我们把生命之内的划分当作在某些方面像生命之间的划分，那么甚至把分配原则应用于生命之内都是可能的，就像把负担施加在一个孩子身上的那个主张中的情况一样。通过拓宽分配原则的应用范围，我们会进一步脱离功利主义者的观点。在这个方面，还原论者的观点不是有利于功利主义者的观点，而是不利于功利主义者的观点。

114.变更原则的权重

下面转向功利主义的观点的第二种解释。戈捷提出，假设我们应当为人类追求最大化，“就是假设人类是一个超级个人（super-person）”。[14]

为了理解这个提法，我们应当首先问为什么在一个单一生命中我们能够忽略分配原则。只追求最大化在此处为什么在道德上是允许的？可能会有人认为这之所以是允许的，

是因为我们如何对待我们自己的生命不是一个道德问题。即便这为真，确当的解释也不会是这样。我们认为在某个别人的生命中最大化能够是对的。医学提供了一些例子。我们认为，对医生们而言，代表他们的处于无意识中的病人实现最大化是对的。他们选择某种给病人造成较小痛苦总量的手术是对的，即便这种痛苦都会出现在一个时段之内。我们并不认为这对于这个时段的这个人会是不公平的。

一些人主张："我们有在一个生命之内最大化的自由，只因为它是一个生命。"这个主张支持戈捷对功利主义者们的指控。它支持这样一种主张，即只有当不同的生命像一个单一生命的不同部分的时候，关于不同的生命我们才会自由地最大化。

当面对这个论证的时候，功利主义者们会否定它的前提。他们可能主张："为最大化提供正当性证明的不是一个生命的统一性。受苦是坏的，而幸福是好的。如果坏的东西少一些，而好的东西多一些，则更好。这足以证明最大化的正当性。既然不是一个生命的统一性在这个生命之内证明最大化的正当性，这能够在不假设人类是一个超级个人的情况下，经过不同的生命得到正当性证明。"

与还原论者的观点的一个联系就是这一点。正是照这一点，而不是照非还原论者的观点，戈捷的论证是更加令人信服地予以否定的。如果一个生命的统一性是较少深刻的，主张这个统一性并不是正当证明最大化的东西就是更加令人信服的。这是还原论者的观点为功利主义者的观点提供某种支持的方式之一。

我将展开这些评述。有两类分配：生命之内的分配和生命之间的分配。而且有两种把它们一视同仁的方式。我们能够把分配原则应用于两者，或者不把分配原则应用于两者中的任何一个。

功利主义者们不把这些分配原则应用于两者中的任何一个。我提示，这可能部分地是因为他们接受了还原论者的观点。一个不相容的提法是，他们接受了相反的观点，相信人类是一个超级个人。

如果我们忽视了有两条路线都通往舍弃分配原则这一事实的话，我的提示可能看起来明显是错的。我们可能不给予它们什么发挥的余地，或者不给予它们什么权重。

假设我们假定通往舍弃分配原则的惟一的路线是其应用范围的改变。这是由罗尔斯的主张——"功利主义者把适合于一个人的选择原则展开到社会"——所提出的。[15] 此处的假定是，通往功利主义的路线是应用范围中的一个变化，不是分配原则的变化，而是其关连物的变化：我们忽略这些原则的自由。如果我们假定惟一的路线是应用范围的变化，的确可能看起来功利主义者们必定要么假定任何人群都像一个单一的个人（戈捷的提法），要么至少忘记了并非如此（罗尔斯的提法）。

我将描述另一条路线。功利主义者们可能并不是在否定那些分配原则具有应用范围。他们可能是在否定它们具有权重。这否定可能得到还原论者的观点的某些支持。

更确切点说，我的提法是这样的。还原论者的观点的确支持分配原则的应用范围的变化。它支持给予这些原则更大的应用范围，以便它们甚至应用于一个单一的生命之内。这就是我在"儿童的负担"这个事例中所主张的。一个还原论者更有可能把这个孩子与其成年

的自我的关系当作像与一个不同的个人之间的关系。于是，他更可能主张只是使他的成年的自我受益而对这个孩子施加负担是不公平的。正是照非还原论者的观点，我们能够更令人信服地回应说："这不能是不公平的，因为后来将受益的人同样是他。"像我们后面将看到的，还有另一个论证；照还原论者的观点，这个论证支持分配原则的应用范围的更大展开。但是，尽管还原论者的观点以这两种方式支持展开分配原则的范围，但是它也支持给予这些原则更少的权重。而且，如果我们没有给予这些原则权重，那么，我们已经赋予它们更广的范围这一点将并不会造成什么不同。这就是净效果何以可能是功利主义者的观点之所在。

这个提示在下述方面与一些别的提示不同。罗尔斯评述道，功利主义者的观点看来涉及到"把所有的人融合为一个人"[16]。内格尔同样主张，功利主义者"把彼此清晰可辨的诸个人的……愿望当作它们是一个大规模的个人的……愿望"[17]。而且我已经援引过戈捷的类似主张。照我的提议，功利主义者的观点得到的可能不是诸个人的融合的支持，而是他们的部分瓦解的支持。它可能依靠这样一个观点，即一个个人的生命比我们绝大多数人所假定的要更少深刻地整合在一道。功利主义者们对待利益和负担，可能不是把它们当作来自同一生命之内，而是当作它们无论来自何处都没有什么道德差异。而且这个信念可能部分地得到这样的观点的支持，即每一个生命的统一性以及从而不同生命之间的差异性，就其性质而言是不太深刻的。

由于忽视不同的人们之间的分配原则，功利主义者的观点是非人称的。罗尔斯提出，它"错把非人称性当作不偏不倚"。[18]如果功利主义者们努力做到以不偏不倚的方式引导他们忽视不同的个人之间的差异的话，就会如此。这可能是对于那些功利主义者们所作出的主张，这些功利主义者们的道德推理方法的确具有这个后果。它可能是关于一个"认同性的不偏不倚的观察者"所作出的主张，其道德推理方法导致他想象他本人将是所有受到影响的人们。但是迄今鲜有功利主义者们以这种方式进行推理。而且，照我的提法，功利主义者们无需错把非人称性当作不偏不倚。他们的非人称性可能部分地得到关于个人性质的还原论者的观点的支持。正如罗尔斯所写的："适用于任何事物的正确管理原则依赖于那个事物的性质。"[19]

115.使一个人承受负担只是要使某个别人受益这一点能对吗？

现在我将展开我的提议。功利主义者们认为，即便利益和负担涉及到不同的人，也可以在利益和负担之间径直进行彼此权衡。此点通常遭到否定。

我们首先可以区分两种权衡。声言某个负担事实上重于另一个负担，是声言这一负担更大。声言某个负担道德上重于另一个负担，是声言我们应该解除这一负担，即便代价是没能解除另一个负担也在所不惜。不同负担之间的权衡以及负担与利益之间的权衡亦然。某个利益何以能够大于某个负担，或者某个利益何以事实上重于某个负担，值得予以解释。如果当人们面对要么利益和负担两者皆选要么两者都不选的选择的时候，人人会选择

两者皆选的话，这就再清楚不过了。此处每一个人都会认为，因这个利益之故值得忍受这个负担。这是一个相当好的检验标准，人们必须对他们的生活中的诸部分给予同等的关注，他们正是在这些生活的一个个部分中接受这些利益和负担的。鉴于绝大多数人对较遥远的未来关心较少，通过问人们是否会选择在得到这个利益之前承受这个负担这样一个问题，该检验标准得到最好的应用。如果他们认为这值得做，这就表明在他们那里这个利益事实上重于这个负担。

某些人主张，如果两个负担出现在不同的生活中，一个负担就不可能事实上重于另一个负担。这些人主张，人与人之间的这种比较毫无意义。如果我失去了我的手指，你失去了你的性命，主张你的损失大于我的损失毫无意义。对于这一观点，我在此处存而不论。

另一些人主张，不同的人的生活中的负担和利益不能从道德上加以权衡。我将对这个观点的一个部分予以考虑。这是这样一个主张，即某个人的负担在道德上不能纯然被某个别的他人的利益在权重上超过。我说纯然利益，是因为该主张并不意在否定给某个人负担以便令他人受益这样一点可能是对的。这也许是分配正义所要求的。我们可以正当地向富人课税，以使穷人受益。该主张所否定的是这样的行动只有基于利益大于负担的功利主义的根据才能够得到正当性的证明这一点上。

这个主张经常以一些限定形式出现。这个主张可以局限于一些巨大的负担，或者，呈现为这样一种主张，即，若使某个人的负担超重，那么他人的受益必须大得多得多。在这里我将讨论这个主张的最简单的一种形式，因为我的绝大多数评述也适用于其他形式。罗尔斯对该主张的表述为：“平衡不同的人之得失的推理……被排除了。”[20] 我称此为对平衡的诘难。

这个诘难部分地基于另一个不同的主张。这个主张是，一个人的负担不能被他人的受益补偿。我称之为有关补偿的主张。加诸一个限定条件，这个主张显然是成立的。在某种意义上，我们的那些负担能够被我们所爱的那些人的受益而补偿。但是它们不能被其他人的受益而补偿。

有关补偿的主张不能被否定。如果成为还原论者影响到我们有关这个主张的观点，那么后果就是这些。我们或许首先甚至在单一的人的诸生活中展开这个主张。因此，在我所给出的例子中，我们或许主张那个孩子的负担不能由他的成年的自我的受益而得到补偿。或者我们或许主张，这里不可能有完全的补偿。这或许支持这样一种主张，即仅当他的成年的自我的受益大得多的时候，这个孩子的负担在道德上才能够被超过。这些主张就像那样一些主张——当心理联系已经大为削弱的时候，我们因自己早先的那些自我的所作所为而该当承受的惩罚或者该当承担的责任要小一些。在某些方面或者在某种程度上，那些主张把一个生活中联系弱的那些部分当作不同的生活来对待。这样的一些主张因而变更了我们的那些原则的应用范围。如果我们相信，在同一生活的一些部分之间，可能要么有较小的补偿，要么甚至没有补偿，我们就是在变更有关补偿的主张的应用范围。鉴于还原论者的观点的内容，这是一个在正确方向上的应用范围的改变。

我们可能接着赋予这个主张较少的权重。我们的根据会是我早先提出的那个根据。补

偿预设了个人同一性。根据还原论者的观点，我们相信历时的个人同一性这一事实更不深刻，或者涉及更少。因此，我们可能主张这个事实具有更少的道德重要性。鉴于这个事实是由补偿所预设的，我们会主张说补偿这个事实本身在道德上是更不重要的。尽管有关补偿的主张不能被否定，但是会如此这般被赋予更少的权重。（这里再举一个有关这一区别的例子。惩罚无辜的人是不公正的这一点不能被否定。但是可以不赋予该主张任何权重。我们不能否认这个主张这一点并不迫使我们相信该当赏罚这一点。如果我们并不相信该当赏罚这一点，可能是因为我们是决定论者，我们可以主张，“尽管惩罚无辜者是坏的，但惩罚有罪者也一样是坏的。”）

现在转到对平衡的诘难。与补偿不同，更大的道德权重这一概念并不预设个人同一性。对平衡的诘难因而能够被否定。

这一否定可以这样表述：“我们的那些负担不能被某个他人的纯然受益而得到补偿。但是它们可能在道德上被这样的利益所超过。给予利益而不是解除负担仍然可能是对的。如果负担事实上被这些利益所超过，那么负担在道德上就被利益所超过。所需要的一切只是那些利益大于那些负担。这两者落到谁身上本身并不重要。”

这是功利主义者的回应。它可能会是他对许多论证的回应，在那些论证中对平衡的诘难与有关补偿的主张似乎不加区分。于是罗尔斯使用“不能得到正当性证明或者不能得到补偿”[21]这个短语。而佩里写道：“上百万人的幸福不知怎的完全无以补偿、甚至无以减轻一个人所受的折磨。”[22]佩里好像把这个无可否认的主张与对平衡的诘难划上了等号。这是一个错误。

还原论者的观点给予功利主义者的回应以某种支持。对平衡的诘难有几分基于有关补偿的主张。还原论者的观点既支持有关补偿的应用范围较小的主张，又支持补偿的道德权重较小的主张。补偿的范围和权重比其在倘若非还原论者的观点为真的情况下所具有的范围和权重要小。既然补偿在范围和权重这两个方面在道德上的重要性都较小，那么支持对平衡的诘难的力度就较小。我们因而可以主张功利主义者的回应比其在倘若非还原论者的观点为真的情况下似乎具有更大的可信度。但是这个主张并不蕴含着我们必须接受功利主义者的观点。此乃这个主张只是给予这个观点某种支持的原因。

这些主张可以用一个与之不同的方式加以解释。甚至那些对平衡加以诘难的人们认为，为了他生命后期自己更大的利益对一个孩子施加一些负担是可以得到合理证明的。他们的主张是，一个人的负担尽管在道德上可以被他享受的利益所超过，但是永远不能被别人所享受的纯然利益所胜过。即便在那些人的利益远远大于那个人的负担的时候这也被认为如此。该主张于是赋予诸生命之间的边界线——或者非同一性这一事实——以超过一切的重要性。在同一生命范围内它允许，而对不同的生命它完全禁止。

照非还原论者的观点，这个主张似乎会更加令人信服。既然同一性这一事实此处被认为更加深刻，非同一性这一事实具有这样的重要性看起来似乎更加合理。照这个观点，一个人的所有的生活都同样多地是他的生活这一点是一个深刻的真理。如果这个真理——每

一生命的统一性——给我们留下深刻的印象，诸生命之间的分界看来将更加深刻。它支持这样一个主张，即在道德运算中这些分界是不能逾越的。照还原论者的观点，这个真理留给我们的印象更少。我们把每一生命的统一性当作在性质上是更浅一些的，而且当作一个程度问题。因此，我们可以认为，诸生命之间的那些分界较不像，比方说，国际象棋棋盘上的方格——划分开什么是纯白的和什么是墨黑的，而更像不同国家之间的疆界线。它们于是好像在道德上具有较少的重要性。

可以如此诘难：

还原论者主张每一生命的诸部分具有较不深刻的统一性。但是他并不主张不同的生命之间具有更多的统一性。诸生命之间的诸分界，照其观点，同样地深刻。

我们可以回答如下：

如果某个统一性较少深刻，相应的非统一性亦然。我们过着不同的生活这个事实无非是我们不是同一个人这个事实。如果个人同一性这一事实是较少深刻的，非同一性这一事实亦然。这里并不存在两个不同的事实：一个事实照还原论者的观点较少深刻，而另一个事实保持同样地深刻。只存在一个事实，以及对这个事实的否定。个人的独立性就是对我们都是同一个人的否定。如果个人的同一性这个事实较少深刻，对这一事实的否定亦然。

116.对平等原则赋予较少权重的一个论证

现在转向一个不同的原则，就是在同样应得的人们之间平等分配的原则。我们绝大多数人赋予平等原则的只是某种权重。譬如，我们认为，如果不平等能够在利益总量中产生充分的获益，它是可以得到正当性证明的。

照此观点，我们并不拒斥功利主义原则。我们同意，利益总量中的任何增加都具有道德价值。但是我们坚持认为，权重也必须赋予平等原则。尽管福祉的任何获益都重要，但是谁获益也重要。某些分配，我们主张，在道德上更加令人信服。我们应该优先帮助那些并非因他们自身的过错而情形恶化的人们。而且我们应当努力追求平等。

功利主义者们会回应说：“这些主张似乎令人信服。但是它们所推崇的政策正是那些倾向于增进总体福祉的政策。这种巧合表明，我们应该改变我们关于这些主张的地位的观点。[23] 我们不应当把它们当作对我们的终极道德目的的限制，而是应当当作对我们的终极道德目的的指导。我们固然应该珍视平等分配。但是价值在于其典型效果。”

这个回应或许可以展开如下。我们绝大多数人相信，如果当某事发生时具有的一个纯然差异不能影响所发生的事情的本质的话，该差异在道德上不可能是重要的。对“什么时候？”这一问题的某些回答当然是重要的。我们不能忽视事件的时机性。而且甚至如此主张似乎是合理的：如果我们在筹划什么时候赋予或者得到利益，我们应当追求历时的平等分配。但是我们追求此点只是因为其效果。我们并不认为不同时间的利益的平等本身在道德上是重要的。

功利主义者们或许说：“如果当某事发生的时候，它本身并不重要，那么它发生在谁

身上为什么重要？这两者都是纯位置差异。重要的是所发生的事情的性质。当我们在社会政策之间进行取舍的时候，我们只需要关注利益和负担将有多么巨大。它们来自何处，是否在空间中，在时间中，抑或在人们之间，本身没有什么重要性。”

那么争执之所在部分是这样的。非功利主义者们把“谁？”的问题与“什么时候？”的问题当作十分不同的问题。如果请他们就道德上相关的那些事实进行可能的最简单的描述，他们的描述可能是无时态的，但是它一定是有人称的。例如，他们或许说，“这个人享受的一个利益、某个别人所享受的同样利益、第一个人所承担的同等大的一个负担……”而功利主义者们或许只是说，“一个利益、同样的利益、同等大的一个负担……”

有许多支持和反对这两个立场的不同论证。我要问：成为还原论者会支持这两个立场中的一个立场吗？

我认为是会的。照还原论者的观点，把“谁”的问题比作“什么时候”的问题，而且以非人称的方式描述那些道德资料，似乎更加令人信服。这比其在倘若非还原论者的观点为真的情况下似乎更加令人信服。

再回到休谟的比较。我们绝大多数人认为，一个民族国家的存在涉及到的只不过是一系列相互联系的人的存在而已。我们并不否认诸民族国家的真实性。但是我们的确否认它们是独立地、分别地实在的。它们的存在就只涉及到以某种特定方式一道生活在其疆域中的它们的公民的存在。

这个信念支持某些道德主张。如果一个民族国家只不过是其公民的话，那么把民族国家本身当作尽职的首要对象，或者当作权利的拥有者，就不再那么似乎令人信服了。把注意力集中在公民身上，把他们较少地当作公民而较多地当作人，似乎更加令人信服。照这个观点，我们可能认为，个人的国籍在道德上有较少重要性。

照还原论者的观点，我们持有相似的一些信念。我们认为一个人的存在只是涉及相互关联的精神和物理事件的发生。我们并不否认人们存在。而且我们同意，我们不是一系列的事件——我们不是思想和行动，而是思想者和行动者。但是这之所以成立，只是因为我们通过把思想和行动归属于人们而描述我们的生命。正如我已经论证的，我们可以对我们的生活给予一个完全描述，这个描述是非人称的：并不主张个人的存在。我们否认我们并不只是从概念上不同于我们的躯体、行动和经验，但也是独立真实的。我们否认个人是这样一个实体：他的存在独立于他的大脑、躯体以及他的经验的发生。而且我们否认个人的持续存在是一个深层的进一步事实，它必定要么全有要么全无，而且不同于物理的和心理的持续性的那些事实。

这些信念支持某些道德主张。当从道德上考虑的时候，更少地聚焦于个人——经验的主体，代之以更多地聚焦于诸经验本身，变得似乎更加令人信服。就像我们忽略人们是否来自相同的还是不同的国家是正确的一样，我们忽略诸经验是否来自相同的还是不同的生命也是正确的，此点变得似乎更加令人信服。

考虑一下受难的解除。假定我们只能够帮助两个人中的一个。如果我们帮助第一个，

那么我们将更有成效；但过去受难更多的却是第二个人。那些相信平等的人们会决定帮助第二个人。这将是不太有效的；这样，两个人的生活中受难的总量将变得更大；但是每一个生活中的受难量将得以更加平等。如果我们采纳还原论者的观点，我们可能作出不同的决定。我们可能决定尽我们最大的力量来减轻受难。

为表明其原因，我们可以对这个例子改动一下。假定我们只能够帮助两个国家中的一个。那个我们最能帮助的国家是一个在已往那些世纪的历史中更为幸运的国家。我们中的绝大多数人不会认为，令人类受更多的苦，以便在不同国家的历史之间更加平等地划分苦难是正确的。在努力减轻苦难的过程中，我们并不把那些国家当作道德上重要的单位。

照还原论者的观点，我们把人们的生活比作那些国家的历史。因而关于它们我们可能抱有同样的想法。我们可能认为，当我们在努力消除苦难的时候，那些个人不是道德上重要的单位，生活也不是道德上重要的单位。我们可能再次决定追求尽可能少的苦难，不管其分配如何。

罗尔斯写道："功利主义并不在个人之间进行严格的区分。"[24] 如果"个人的单独性……是道德所需的那个基本事实"[25]，那么这就是一个严重的指控。我曾尝试说明，如果功利主义者诉诸有关个人本性的真理的话，他们怎样可能提出某种辩护。

正如我已经主张的，这不可能是一种完全的辩护。问题是我们是否应当接受那些分配正义原则，而且，如果应当的话，我们应该赋予这些原则多大的权重。我主张说，照还原论者的观点，赋予这些原则较少一些权重、甚至根本不赋予什么权重似乎更加合理。但这只是意味着"照还原论者的观点本该似乎更加合理"而已。这与我有关即使照还原论者的观点不赋予这些原则什么权重也似乎不合理是相一致的。

我所提供的论证不能够表明我们必须接受功利主义者的观点。它只能够产生有关相对可信性的一些结论。当我们不再认为个人是些独立存在的实体的时候，功利主义者的观点变得更加具有可信性。似乎可信性的增益是大还是小？我的论证对这个问题不下定论。

117.一个更加极端的论证

我用另一个论证作结束。当我们不再是非还原论者的时候，我们并不只是认为个人同一性是较少深刻的，或者所涉及的较少。我们最终认为，个人同一性并不涉及深层的进一步事实。

回到有关什么为在一个生命之中取得最大化提供正当性证明的问题。施加给孩子们巨大的负担，以便他们成年的时候获得更加巨大的利益，这为什么是确当的？一些人认为这一点只能被这些人的生活的统一性给予正当性证明。当那些孩子们长大的时候，他们的负担将因这些更大的利益而得到完全补偿。

可能人们会提出一个不同的主张。或许有人主张为取得最大化提供正当性证明的是那深层的进一步事实。只有这个事实使某些人后来能够获益，以补偿先前的某种负担。补偿并不只是预设个人同一性。照这个观点，它预先设定了那深层的进一步事实[26]。

回到我出现分裂的那个事例。假定我们相信非还原论者的观点，而且假设我将是老右。在分裂之前，我拥有比我公平占有的份额要多的资源，奢侈地生活了许多年。在分裂之后，我和老左每一个将获得比公平占有的份额要少的资源。就我的情况而言，这是得到正当性证明的主张，因为它将有这样的结果，即在作为整体的我的生活中我将获得一个公平的份额。我现在较少的份额因我分裂之前预先得到的更大份额而得到完全补偿。

关于老左我们能够令人信服地持同样主张吗？心理的连续性使补偿即使在个人同一性缺失的情况下也成为可能的吗？下述回答是可辩护的：

> 不。老左从未享有一个更大的份额。他并未享受这些年的奢侈。与他能够虚拟记得你享受这种奢侈这一点并不相关。他与某个在老左并不存在的时候享有比他的公平份额更多的人在物理上和心理上保持连续性这一点并不相关。现在给予老左一个比公平的份额要少的份额会是不公平的。在缺乏个人同一性的情况下，心理的连续性并不能够使补偿成为可能。

下面假设我们最终认可了还原论者的观点。我们业已可辩护地主张说，只有那深层的进一步事实使补偿成为可能。我们业已主张过，就像老左的事例所表明的，物理的和心理的连续性本身并不能够使补偿成为可能。我们现在认为没有什么深层的进一步事实，而个人的同一性就寓于这两种连续性之中。既然我们能够可辩护地主张只有这个深层的进一步事实使补偿成为可能，而这样的事实并没有，那么我们能够可辩护地得出结论说，不可能有历时的补偿。我们能够主张，某个时间的利益不能为另一个时间的某个负担提供补偿，即便两者出现在同一个生命之中。只可能有共时的补偿，就像当我暴露在刺骨的寒风中的脸庞的疼痛被我所看见的攀登过的山脉的壮丽景观所完全补偿那样。[27]

既然这个结论是可辩护的，这个论证就比能够支持功利主义者的观点的那些论证有力得多。那些论证并未表明这个观点是可辩护的。但是，就像早先诉诸那深层的进一步事实的那些论证的情况一样，尽管这个新结论是可辩护的，它也能够是雄辩地予以否定的。

这个新结论涉及到我们的那些分配原则的又一个范围变化。这些原则的应用有赖于可能的补偿的范围。照刚刚给出的论证，即便在同一个生命中也不可能有历时的补偿。考虑一下平等原则。照刚刚给出的论证，我们既不应当追求不同的人的生活中的平等，也不应当追求同一人的生活中不同部分之间的平等。我们应当追求人们在特定时间所处的那些状态的平等。

内格尔作了一些相关的评述：

> 要注意，这些思想并不依赖任何历时的个人同一性观念，尽管它们能够利用这样的一个观念。要引发它们，所需要的只不过是某个时间诸个个人之间的区分。只要我们能够区分出被两个个人所拥有的两个经验与被一个个人所拥有的两个经验，分配平等的冲动就会产生。历时的个人同一性的准则只是决定某个分配原则进行操作的单位尺度的大小。简言之，这就是我所认为的帕菲特在有关分配正义和个人同一性之间关系的说明方面的错误之处。[28]

在内格尔所讨论的那个说明中，我区分了变更我们的道德原则的应用范围与赋予这些原则以一个不同的权重。而且我主张说，如果我们从非还原论者转到还原论者的观点，我

们能够更加令人信服地赋予这些原则以更大的范围，但是更小的权重。[29] 内格尔主张，所产生的效果只是赋予这些原则更大的范围——我主张某个观点的改变也可能影响到我们赋予这些原则的权重是错误的。但是，我的主张有什么错？所产生的效果为什么应当只及于范围？一个有关那些事实的观点的变化经常使赋予某个道德原则一个不同的权重这一点是可信的。在现在这个事例中，如果这不能令人信服，就需要予以证明。我认为这是不会得到证明的。

我现在讨论的论证支持内格尔所认同的那种效果。它诉诸有关个人同一性准则的一个观点的变化。通过变成还原论者，我们不再相信个人同一性涉及那深层的进一步事实。该论证主张，补偿所预先设定的不是照任何一种观点而言的个人同一性，而是照非还原论者的观点而言的个人同一性。补偿以深层的进一步事实为预先设定。心理连续性在这个事实缺失的情况下不能够使历时补偿成为可能。

如果这是不可能的，那么我们的那些分配原则将告诉我们去做什么？它们大致上与否定的功利主义——即赋予解除苦难以优先权的观点相吻合。内格尔谈到了分配原则操作的单位。如果这个单位是一个人的生活的整体，就像罗尔斯和其他许多人所假定的那样，那么平等原则将告诉我们要去努力帮助那些境况越来越差的人们。如果所说的单位是任何一个人在某个特定时间下的状态，那么，平等原则将告诉我们要去努力改善的不是那些日渐糟糕的人们的生活，而是人们所处的最糟糕的状态。

平均主义者可能不同意我们应当努力使人们平等的那个方面。我们应当追求福祉的平等，还是资源的平等？假设我们一度认为分配原则的相关单位是一个一个完整的生命，而现在我们认为相关的单位是人们在特定时间所处的状态。我们这种观点上的改变使主张我们应当关注资源的平等变得可信度较少。某个占有大量资源的人在特定的时间的状态可能相当糟糕，他的那些大量资源可能对缓解这种状态无能为力。如果相关的单位是人们在特定时间所处的状态，那么主张我们应当关注在这些时间内人们经验的质量则可信度更大。与这些境况渐糟的人们相呼应的，照罗尔斯学派的观点，将是那些最糟糕或者最不可取的经验。这些经验要么将是身体上的剧痛，要么将是精神上的极度苦闷或悲伤。我们的平等原则将告诉我们要去努力避免或者改善这些经验，而且较之促进可取的经验要给予这一点以优先权。

当我们把单位从一个一个的整体生命变为人们在每一个特定时间的经验的时候，我们应当赋予我们的那些分配原则以一种不同的权重吗？至少有一位学者主张我们应当这么做。瓦克斯贝格主张，如果我们以这种方式变更我们的分配原则的范围，我们就不应当赋予这些原则任何权重。如果相关的单位是人们在任何一个特定时间下的经验，瓦克斯贝格认为，那些分配原则便失去了其令人信服之处。[30] 我更加谨慎地认为，这些原则变得较不可取。在我看来，解除苦难应当具有比普通的或曰肯定的功利主义者所赋予的权重以更大的权重是令人信服的。但是，它应当具有绝对的优先权、甚至具有更进一步的权重则看来并不令人信服。

哈克萨尔提出了照还原论者的观点分配原则应当具有更少权重的一个根据。他写道：

……如果帕菲特的……理论是正确的，如果没有那些持续性的一个一个的个人（除了在微不足道的意义上），我们为什么对世界上的苦难如此愤愤不平？苦难仍然会是真实的，但是当（内在地）那同一个人不断地受难的时候又更糟多少啊！ [31]

照我现在所讨论的论证，在没有那深层的进一步事实的情况下，不可能有历时的补偿。既然没有这样的事实，就没有这样的补偿。如果我们如此主张，我们就不能同时主张：如果一定数量的苦难集中在某个特定的个人生活中并且延续下去而不是分散在不同生命中的时候，这一定量的苦难将是一种更大的恶。有关这是一种更大的恶的主张假定相关的单位是历时地持续的，而这正是上述论证所否定的。如果苦难的糟糕性只是在某个特定时间所具有苦难的糟糕性的话，哈克萨尔的主张看起来令人信服。照此观点，尽管集中的和延续的苦难是糟糕的，但是并不像倘若非还原论者的观点为真的时候那样糟糕。这减少了否定的功利主义的可信性。

这些评述容易遭到误解。照无论是关于个人同一性的还是关于分配原则的范围的任何观点，如果某个人知道苦难将延续下去，这个人的苦难事实上将更加巨大，更加难以忍受。这为人们优先努力避免这样的延续受难提供了一个强有力的证据，即使对肯定的功利主义者而言也是如此。我的评述一直是关于我们有没有进一步的道德理由来优先避免苦难，无论苦难是否延续下去。我们具有这样的理据正是否定的功利主义者所主张的。我们业已发现，如果我们变更我们平等原则的范围，从而相关的单位变成人们在特定时间所处的状态，我们的平等原则大致与否定的功利性原则相契合。我们应当赋予这两个原则什么权重？与瓦克斯贝格不同，我认为这些原则仍然令人信服。但是我认为它们具有的令人信服之处比当我们认为那相关单位是一个人生活的整体的时候它们会有的令人信服之处要小。而且这有几分是出于哈克萨尔的理据。如果一个人生活的统一性并不涉及那深层的进一步事实，有关不可能有历时的补偿的主张就是可辩护的。而且，如果这种统一性不能使补偿成为可能，它也不可能使倘若非还原论者的观点为真的情况下延续下去的苦难会形成的完全的恶成为可能。

118.结论

我现在将对这个颇长讨论的一些主要主张总结一下。我问了有关个人同一性的观点的变化如何会影响到我们的情绪和我们有关合理性和道德性的信念。而且我刚刚讨论了，如果我们改变我们的观点的话，这如何影响到我们有关平等原则和其他一些分配原则的信念。我稍早论证过，如果我们从非还原论者的观点转到还原论者的观点，那么主张在同一生命中补偿的范围较小则变得更令人信服。于是，有关施加在某个孩子身上的巨大负担不能够由这个孩子成年生活中的更大一些的利益补偿或者不能够完全补偿的主张更加令人信服。当我们如此扩展那些分配原则，以便它们既涵盖一个个的整体生命又涵盖同一生命中联系微弱的诸部分的时候，这使这些原则更为重要。这是脱离功利主义观点的一个步骤。

我刚刚讨论了改变我们的分配原则范围的第二个论证。其主张是，只有那深层的进一步事实才使跨越某个生命的不同部分的补偿成为可能。既然没有这样的事实，我们应当像内格尔所建议的那样，改变“某个分配原则进行操作的单位尺度的大小”。那些单位缩小到人们在特定时间的状态。这个结论是可辩护的，但是对其否定亦然。

鉴于在其范围中的这一变化，平等原则大致与否定的功利主义相契合。如果我们把平等原则运用于人们在特定时间的状态，我们应给予该原则更多权重吗？我提议不要。

第三个论证主张，不论分配原则的范围如何，我们都应给它们较少的权重。这些原则通常被认为基于不同的个人之间的独立性或曰非同一性。照还原论者的观点而言这个事实较不深刻，因为同一性较不深刻。它并不涉及我们倾向于认为的那深层的进一步事实。既然它们所基于的事实被看作是较不深刻的，赋予那些分配原则较少的权重就更加令人信服。如果我们不再认为个人是独立存在的实体，而且最终认为某个生命的统一性所涉及的不过是这个生命中不同的经验之间的各种各样的关系，那么更多地关注经验的质量、更少地关注谁的经验就更加令人信服。这给予功利主义的观点某种支持，使之比倘若非还原论者的观点为真时更加令人信服。即使我们没有意识到这一点，我们当中的绝大多数人也倾向于认为非还原论者的观点。功利主义的非人称性因而比我们绝大多数人所信以为是的更少令人信服。

稍早我讨论了如果我们改变我们的观点的话，我们是否具有同样多的理据来特别关心我们自己的未来。一些学者主张说，只有那深层的进一步事实才给予这种特别关心以正当性证明，而且，既然没有什么这样的事实，我们没有什么理据来特别关心我们自己的未来。这一极端主张是可辩护的，但是对其否定亦然。

我然后提出了针对有关合理性的自利论的另一个论证。所诉诸的是这样一个事实，即个人同一性中的重要部分，心理联系性，随着时间的过去保持在一些减弱的程度上。当某个重要事实保持在一个减弱的程度上的时候，认为这一事实具有较少的重要性不可能是非理性的。因而，现在较少关心我们的未来中那些与现在联系较不密切的部分不可能是非理性的。鉴于还原论者的观点的真理性，这驳倒了古典自利论。

照修正的自利论，这是没有被驳倒的，做自知将对自己更糟的事可能并非是非理性的。极大的轻率可能并非是非理性的。如果这样的一些行动并非非理性的话，它们需要进行评判。我提出来的主张是，我们应当把它们当作在道德上是错误的。如果这样的行动在道德上是错误的，这强化了那个家长制的事例。

如果我们成为还原论者，我们能够令人信服地主张受精卵不是人类的一员，只是在怀孕期间逐渐变成人。这支持有关在怀孕的前几周堕胎并无不当、只是逐渐变得不当而已的主张。

我还考察了照还原论者的观点有关该当赏罚和承诺我们应当相信什么。一些学者主张，只有那深层的进一步事实带有该当赏罚，而且既然没有这样的事实，我们不能够为过去的罪过而该当受罚。这个结论看起来可以辩护，但是对其否定亦然。然后我论证了那个一般性的主张，即如果在罪犯现在与他犯罪时候的自我之间的联系是较弱的，他该当较少

地受惩罚。相似的主张也适用于承诺。

我们应当是还原论者。如果这是一个观点的变化，那么它支持我们有关合理性和道德性的信念中的数个变化。还有其他一些变化我尚没有进行讨论。[32]

对我们的情绪所产生的效果可能因人而异。对于那些接受极端主张的人们而言，效果可能是令人担忧的。我描述了对我的效果。既然我否定这些主张，我发现那个真理是解放性的和抚慰性的。它使我更少关心我自己的未来和我的死亡问题，而更多地关心他人。对这种我所关心的方面的拓展，我表示欢迎。

---

[1] 见Perry（1），第102页。

[2] 见Perry（1），第112页。

[3] Madell，第116页。

[4] Haksar，第111页。

[5] 方济各会（St. Francis），是天主教托钵修会之一。在教皇批准下，由意大利人方济各创立于1209年。提倡过一种安贫乐道、禁欲苦行的生活。因会士之间互称小兄弟，故又得名“小兄弟会”。——译者

[6] 见其《神与灵》，第4页。

[7] 奥德修斯（Odysseus），希腊神话人物，荷马诗史《奥德赛》中的主人公，特洛伊战争中希腊大军的领袖之一。在希腊人对特洛伊城久攻不下的情况下，一日献木马计，城池得破，希腊人获胜。——译者

[8] 塞壬（Siren），希腊神话中半人半鸟的海妖。常用令人难以抵挡的美妙歌喉诱惑过往的航海者去一睹芳容，以使航船触礁沉没。荷马诗史《奥德赛》中的主人公奥德修斯渡海远征特洛伊途中，为避免经不住她令人难以抵挡的歌喉诱惑而导致触礁沉船，命人把自己绑在桅杆上。——译者

[9] Nabokov，第64页：“他们说这个英国人在世界上所爱的惟一东西是俄罗斯。很多人不明白他为什么不住在那里。穆恩对此类问题的回应总是千篇一律。‘问问罗宾逊’（那位东方学学者）‘为什么不呆在巴比伦。’被提出的完全合情合理的诘难会是巴比伦不再存在。穆恩会带着狡黠的、不露声色的微笑点点头。他在布尔什维克暴动中看到了某种清晰的终结性。尽管他情愿允许某种文明在那些原始阶段之后将来可能会在‘苏维埃联盟’中发展出来，但仍然认为俄罗斯已经完结，而且是不可重复的。”

[10] Nozick（2），第33页写道：“我主张，在道德上对于我们可以做什么的那些边-约束（side-constraints），反映出我们的独立存在这个事实。它们反映出这样一个事实，就是说，在我们中间没有什么在道德上起平衡作用的行动能够发生；在道德上没有什么他人如此重于我们中的一个人的生命，以至于导致一个更大的全面的社会的善。我们中的一些人为他人所作的牺牲没有什么是得到正当证明的。这个草根观念就是说，存在着具有独立生命的不同的个人，因此没有什么人可以为他人作出牺牲……”（第二个强调为我所加）。

[11] Rawls，第27页。

[12] Gauthier（2），第126页。

[13] Espinas，引自Perry（3），第402页。

[14] Gauthier（2），第126页。

[15] Rawls，第28及141页。

[16] Rawls，第27页。

[17] Nagel（1），第134页。

[18] Rawls，第190页。

[19] Rawls，第29页。

[20] Rawls，第28页。我省略了“宛如他们是一个人”这句话，因为我是在问这个推理是否必须包括这个假定。

[21] Rawls，第61页。

[22] Perry（3），第671页。

[23] 参见Sidgwick（1），第425页，“除非我们把源于功利主义和常识相契合这一复杂特征的复证力量充分考虑进去，否则功利主义的论证就不能够得到公正判断。”

[24] Rawls，第27页。我对另一个说法添加了评论。罗尔斯写道：“存在……一个令人好奇的反常状态……习惯上功利主义被认为是个体主义的，这样想当然有些不错的理由。功利主义者们……持有的观点是，社会的善是由诸个体所享

受到的利益构成的。然而功利主义并不是个体主义的……因为……它把对于一个人而言的选择原则应用于社会”。（第29页）

我的说明涉及这一解释。个体主义者主张（1）社会的福祉只寓于其成员的福祉之中，而且（2）那些成员具有享受公平份额的权利。假设在关于社会和国家方面我们是非还原论者。我们认为一个社会或者国家的存在超越其成员的存在。这个信念威胁到主张（1）。它支持这样一个观点，就是说，对于该社会或者该国家而言是善的东西超越对于其成员而言是善的东西。这又威胁到主张（2）；在对于一个超越的国家目标的追求之中，公平份额可能看起来不再那么重要。在国家方面的非还原论者可能因而对个体主义者的两个主张都加以拒斥。功利主义者拒斥（2），但是采纳（1）。如果功利主义者的观点依赖于关于国家的非还原论的话，正如罗尔斯所主张的，这会是“一个令人好奇的反常状态”。如果这就是他们的根据，那么我们应当期待他们对这两个主张都予以拒斥。我已经描述过一个不同的根据。功利主义者不是关于国家的非还原论者，而可能是关于人们的还原论者。这会消除那个反常状态。功利主义者也是关于国家的还原论者，而这个双重的还原论给予功利主义者的观点某种支持。如果我们是关于国家的还原论者，那么我们能够更加令人信服地接受个体主义者的第一个主张：一个国家的福祉只寓于其公民的福祉之中。如果我们还是关于人们的还原论者，那么我们能够更加令人信服地拒斥第二个主张，即对公平份额的要求。我们可能把较少一些的权重赋予各自生活的统一性，以及不同生活之间的差异，而把更多的权重赋予那些五花八门的经验，这些经验一道构成这些生活。于是我们可能断定，道德上重要的只是所发生的事情的性质，而不是发生在谁的身上。我们可能裁定，增加利益减少负担总是对的，而无论其分配如何。参较安斯舒茨这样一种说法：“边沁的个人主义原则”，与穆勒的不同，“完全是过渡性的”，因为“边沁是在说……正如一个共同体可以还原为那些据说是其成员的那些个体，至少出于道德和立法的目的，个体也可以还原为他们据说享受到的那些快乐和遭受到的那些痛苦”。（第19—20页）边沁的功利主义可能部分地得到他对还原论者的观点所抱信念的支持。但是我的主张不能适用于所有的功利主义者。西季威克就是一个明显的例外。在《伦理学方法》第416—417页上，西季威克赋予平等原则以某些权重。但是功利准则具有绝对的优先权。西季威克对分配原则的拒斥不能够以我所讨论的那种方式加以解释。西季威克拒斥休谟的还原论者的观点。西季威克这本著作的第一版结尾之所以用“失败”一词，主要是因为他分配给人们之间的区分以这样的权重。（参见Sidgwick（1），第404页，或者第498页有关“任何一个人与另一个人之间的区分都是真实的和根本的”这一说法。）正如我已经说过的，个人之间的分离性在西季威克看来足以深刻地支持自利论者对那些道德主张的拒斥。我宁愿我们会问他为什么这个深刻的事实在他看来并不支持那些公正分配主张。

[25] Findlay，第294页。

[26] 瓦克斯贝格为这个观点辩护。瓦克斯贝格添加并且令人信服地辩护这样一个主张，就是，对于那个进一步的事实的信念涉及到所有的经验都是发生在“同一意识”之中这样一个观念，而该意识历时的同一性是对意识在一个时刻的统一性的一种误概括。

[27] L·特姆金（Temkin）（在书信往来中）论证说，如果一个还原论者否认历时的补偿，他也应当否认共时的补偿。意识在一个时刻的统一性并不是一个比历时的心理连续性更加深刻的事实。当我们考虑到对最近的那些时刻或者似是而非的当前（the specious present）的短期记忆的时候，这一点就看起来得到了说明。在这个短期连续性和意识的一个时刻的统一性之间不能有一种深刻的差异。这支持下面那个提法，就是，按照这个观点我们的分配原则大致与否定的功利主义相契合。如果能够有共时的补偿，就像在我所说的那个刺骨的寒风和壮观的景色的事例当中一样，最糟的那组经验在一个单一的时刻无需是那些包含最强烈的痛苦或受难的经验，因为这个痛苦或大于这组经验中其他一些经验所补偿的。如果甚至不能够有共时的补偿，我们所关心的不会是去使最糟的那组经验更好，而是去使这样的一些组别中的最糟的成员更好；而且这些更有可能是强烈的痛苦，或者其他种类的极端痛苦。

[28] Nagel（4），第124—125页，脚注16。

[29] Parfit（3），第153页。

[30] Parfit（3），第153页。

[31] Haksar，第111页。

[32] 对于那些并非关于合理性和道德的信念的影响，我尚未讨论。这样的一个影响可能是减少他人之心难题（Problem of Other Minds）。当我是一个非还原论者的时候，我认为我的生活的统一性并不只是寓于我的经验与我的大脑当中的诸状态和过程之间各种各样的联系。我认为，所有的这些经验是我的经验这一点是一个进一步的、根本的事实。这使我更加难以想象某些经验不是我的经验会是什么，这给他人之心难题添加了权重。按照还原论者的观点，这个困难则消失了。对于他人的过去经验的类记忆之可能性还有可能帮助化解这个难题，就像我出现分裂的那个设想的事例一样。结果产生的两个人中的任何一个是否会是我这个问题是一个空洞的问题。（正如我所解释的，即便一个答案是最好的描述，这也是一个空洞的问题。）既然这些人们的明显记忆是否纯粹是对另一个头脑的内容的类记忆会是一个空洞的问题，这些人们就不会严肃地看待他人之心难题。

第四编 未来的世世代代

上海译文出版社

第十六章

非同一性问题

还有一个有关个人同一性的问题。我们中的每一个人可能就从未存在过。使之为真的会是什么呢？这个问题的答案产生了被我们绝大多数人所忽略了的一个问题。

第四编的目的之一就是讨论这个问题。另一个目的是讨论这个问题由之产生的那个道德理论部分。这是涵盖我们如何影响未来的世世代代的部分。这是我们的道德理论中最为重要的部分，因为未来的几个世纪将是人类历史中最为重要的世纪。

119.我们的同一性何以事实上依赖于我们何时成胎

什么本会使某个特定的人从未存在过这一点为真？带有一个限定，我相信

> 依赖时间的主张：如果任何一个特定的人当他事实上成胎的时候还没有成胎的话，他本永远不会存在这一点事实上是真的。

这个主张并非显而易见地为真。于是一个妇女写道：

> 推测我们的父母如果与他人结婚的话我们本会是谁总是令人迷惑的。[1]

在疑惑她本会是谁的时候，这位妇女忽视了这样一个答案：“谁也不是。”

尽管依赖时间的主张并非显而易见地为真，但并无争议，易于相信。从而它不像有关历时的个人同一性的还原论者的观点。后者是数个竞相争胜的观点中的一个，而且难以令人置信。依赖时间的主张不是关于历时的个人同一性。它涉及的是一个尽管相关但却不同的主题：世界的各种不同的可能历史中的个人的同一性。关于这个主题有多个观点值得讨论。但是依赖时间的主张并非是这些观点中的一个。它是一个就所有这些观点而言都为真的主张。

如同我已经说过的，该主张应当予以限定。我们每一个人都成长于一对特定的细胞：一个卵子和来自数以百万计的精子中的那个使之受精的精子。假设当我的母亲在事实上孕育了我的时候并没有孕育一个孩子。而且假设她这次数天之内孕育了一个孩子。这个孩子本会从我由之成长的那同一个特定卵子成长起来。但是，这个孩子的成胎即便早了或者迟上数秒钟，也几乎可以肯定，他本会从一个不同的精子成长起来。这个孩子本会具有我的一些基因，但并非所有的基因。这个孩子本会是我吗？

我们倾向于认为任何关于我们的同一性的问题都一定有一个答案，这个答案必定要么是要么否。一如既往，我拒斥这个观点。在其中存在着我们的同一性并不确定的一些事例。我刚刚所表述的就可能是这样的事例。如果是的话，我的问题就没有答案。如果这些事件发生了的话，我本永远不会存在——这既不真也不假。虽然我总能问“我本会存在

吗？”但在这里却是一个空洞的问题。

最后这些主张是有争议的。既然我想让依赖时间主张无争议，我将搁置这些事例。该主张可以变成

（TD2）如果任何特定的人在其事实上成胎的1个月的时间内尚未成胎的话，那么他在事实上本永远不会成胎的。

我认为，这在事实上是真的。我并非认为它必然地为真。关于这个主题的不同观点形成有关必然是什么的一些相互竞争的主张。正是因为我主张的更少了一些，所以我的主张才不带有争议性。在有关什么本来能发生的问题上那些意见不一的人们会在有关什么本来会事实上发生的问题上看法一致。正如我将讨论的，持有所有那些令人信服的观点的人们会赞同我的论点。

这些观点形成那些有关每一个特定的人的必然属性的主张。一个人的必然属性中的某些属性为每一个人所具有：这些就是作为一个人所必须的那些属性。我们在这里所关注的是每一个特定的人的与众不同的必然属性。假设我主张P是康德的那些与众不同的必然属性中的一个。这意味着康德本不能缺乏P，而且只有康德本会具有P。

根据

起源的观点，每一个人都有这个与众不同的必然属性：即已经从这个人事实上由之生长出的一对特定的细胞生长出来。[2]

这个属性不能是完全地与众不同的。任何一对同卵双胞胎两者都生长自这样的一对细胞。而且任何一个受精卵后来也许会分裂，而产生双胞胎。起源的观点必须予以修正，以应对这个问题。但是我无需讨论这个修正。就我的那些目的而言，即照此观点康德本来就不能生长自一对不同的细胞，它已足够了。因为可能存在双胞胎，所以只有康德本会生长自这对细胞为假——这一点是不相关的。

起源的观点的持有者们会接受我的主张，即如果康德在其成胎时的1个月的时间内本没有成胎，他本会事实上从未存在过。如果他并未在那个月被孕育，就没有什么孩子事实上会从他由之生长的那对特定的细胞中生长出来。（这个主张形成了一个关于这对细胞的与众不同的必然属性和关于人类的生殖系统这两方面的假定。但是这些假定并非是带有争议性的。）

根据某些其他观点，康德本来能生长自一对不同的细胞。按照

无特征的笛卡儿式的观点，康德是一个特定的、没有什么与众不同的必然属性的笛卡儿式的自我。

照此观点，一个人的同一性与他的物理的和精神的特征没有什么联系。康德本来会是

我，反之亦然，尽管，如果这发生了的话，没有哪一个人会注意到什么差别。像我所做的那样，主张我们应当拒斥笛卡儿式观点的这个版本，最糟不过带有温和的争议性而已。

其他两个观点密切相关。按照

> 描述性观点，每一个人都有多个与众不同的必然属性。这些是这个人的最重要的与众不同的属性，而且它们并不包括已经生长自一对特定的细胞这个属性在内。

在康德的事例中，这些属性会包括他对某些著作拥有著作权。这个观点的一个版本并不主张康德必定拥有所有这些属性。任何带有这些属性中的绝大多数属性的人本都会是康德。

按照

> 描述性姓名观点，每一个人的姓名都意味着“那个……的人”。现在对我们而言，“康德”意味着“那个写了《纯粹理性批判》等等的人”。某个特定的人的必然属性是当我们解释这个人名字的意义的时候会列举的那些属性。

这个观点和那个描述性观点可能与笛卡儿主义的其他版本结合在一起。康德可能被主张为笛卡儿式的自我，其与众不同的必然属性包括某些著作的著作权在内。但是这两个描述性观点无需添加这个主张。[3]

对这些描述性观点的一个诘难是，每一个人的生活本来会是非常不同的。康德本会在摇篮中夭折。既然这是可能的，某些著作的著作权就不可能是康德的必然属性中的一个属性。

对这个诘难的一个回应退却到一个更弱些的主张。可能会如此说：

> 尽管这个属性不是必然的，但却是与众不同的。康德可能本没有写这些著作。但是，在任何其中有某个单一的人写了这些著作的可能的历史中，这个人本会是康德。

我无需讨论这个回应或者其他哪一个回应反驳了这一诘难。即便该诘难能够得到答复，我的依赖时间的主张也是真的。

按照这两个描述性观点，康德本来能够生长自一对不同的细胞，甚至有一对不同的父母。如果康德的母亲在怀上康德的时候本来没有怀上任何孩子，而另一对夫妻孕育了一个后来写了《纯粹理性批判》等著作的孩子的话，这本来是会发生的。按照这些描述性观点，这个孩子本会是康德。他也许本不被称作康德。但是这并不令那些持有这些观点的人们发愁。他们会主张说，如果这发生了的话，康德本会既有一对不同的父母，又会有一个不同的名字。

尽管他们认为这或许本会发生，但是绝大多数持有这些描述性观点的人们会接受我的这样一个主张，即它事实上本不会发生。如果他们主张它本会发生的话，他们必定接受托尔斯泰在《战争与和平》的跋中所陈述的观点，即历史并不依赖于特定的人们所作出的那

些决定。照此观点，如果拿破仑的母亲没有生他的话，历史本会提供一个“拿破仑的替身”，他会在1812年入侵俄罗斯。而且，如果康德的母亲没有生他的话，历史本会提供另一个写了《纯粹理性批判》的作者。这一观点太不令人信服，不值得讨论。

持有这些描述性观点的人们可能还有另一种拒斥我的主张的方式。他们可能认为，康德的那些必然属性的与众不同要少得多。例如，它们或许只是：身为他母亲的头一个孩子。这个主张答复了每一个人的生活本会非常不同的诘难。但这个主张也是太不令人信服，不值得讨论。我是我母亲的三个孩子中的第二个。这个主张蕴含着这样一种荒谬性，即如果当我的母亲事实上怀上我的时候没有怀上任何孩子的话，我本来可能是我的妹妹。

下面考虑一下那些描述性观点在其中看来最令人信服的那一种可能的历史。假设当康德的母亲孕育康德的时候没有怀上孩子，而是1个月以后她怀上了一个确切地相似康德的孩子。这个孩子本会生长自一对不同的细胞；但是出于一种令人惊讶的巧合，一种事实上永远不会发生的巧合，这个孩子具有康德的基因中的所有的基因。而且假设，除了出生晚这一事实和产生的结果之外，这个孩子会过着就像康德所过的生活一样的生活，写了《纯粹理性批判》等等。

按照那些描述性观点，这个孩子本是康德。持有起源的观点的人可能会反驳说：

> 康德是一个特定的人。在你们想象出的历史中，你没有表明你所指称的是这个特定的人。在这个想象出的历史中，本会有某个确切相似这个人的人。但是，就像任何两个确切相似的事物所表明的那样，确切的相似性并不就是数字性的同一性。

这些评述解释了为什么起源的观点涉及一个人由之生长而来的那一对特定的细胞。

第五种观点也是这样直接指称。按照

> 反向变量观，这个指涉无需到起源点，或者一个人由之生长而来的那些细胞。指涉可以是在这个人的生命中的任何时刻。通过这样的一个指涉，我们能够描述这个人何以本会有一种不同的起源。

考虑一下一个持有这一观点的人，这个人在1780年正在上康德的一堂课。这个人可能声称：

> 康德就是正站在那里的那个人。康德本可能有不同的父母，而且直到最近的过去本会还过着一种不同的生活。想要使这成为所发生了的，所需要的只是这个不同的生活本会导致康德现在站在那里。

这个观点必然会得出一些进一步的主张。但是它回答了有关要为一个同一性主张提供正当性的证明我们需要的不止是相似性这个诘难。那些持有起源的观点的人们因而需要一种对反向变量观的不同诘难。就我所要达到的那些目的而言，我无需在这些观点之间作出决断。

按照反向变量观，康德本或许有一个不同的起源。但是这一观点的持有者们会接受我

的这样一种主张，即，事实上这本就不会发生。他们会同意，如果康德在其成胎时的1个月的时间之内没有被孕育的话，他事实上本永远不会存在。

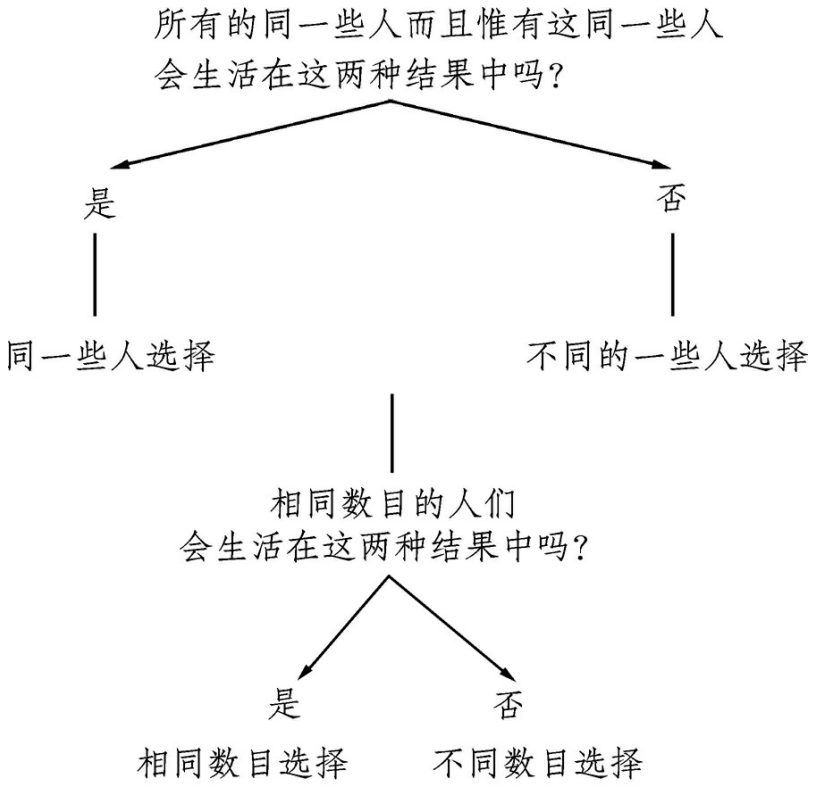
我现已表述了所有关于我们在不同的可能历史中的同一性的观点。[4] 我在注释[5]中对这些观点如何与各种有关我们的历时同一性的不同观点联系在一道进行了讨论。按照所有令人可信的观点，我的依赖时间的主张是成立的。这个主张适用于任何人。你是在某个时刻成胎的。事实上的确，如果你在那个时刻的1个月的时间之内没有成胎的话，你本永远不会存在。

120.三种选择

除非我们或者某种全球性的灾难毁掉人类，否则将会有一些生活在以后的人，这些人现在并不存在。这些是未来的人。科学已经赋予我们这个世代的人影响这些人的能力，也赋予了我们预测这些影响的能力。

有两类影响引发出一些令人困惑的问题。我们能够影响到未来人的同一性，或者说，影响到谁是那些将会生活在以后的人。而且我们能够影响到未来人的数目。这些后果赋予我们各种不同的选择。

在比较任意两个行动的时候，我们能够发问：



不同数目选择既影响到未来人的数目又影响到未来人的同一性。相同数目选择影响到

未来人的同一性，但是并不影响到他们的数目。同一些人选择对两者都不产生影响。

121.我们应当赋予未来人的利益什么样的权重？

我们的绝大多数道德思维都与同一些人选择相关。正如我将要论证的，这样的一些选择并不像我们绝大多数人所设想的那样数目众多。我们的许多选择事实上既将影响到未来人的同一性，又影响到他们的数目。但是在这些事例的绝大多数情况下，因为我们不能预测那些特定的影响会是什么，这些影响在道德上可能遭到忽视。我们可以把这些事例当作它们宛如同一些人选择那样来对待。

在一些事例中，我们能够预测某个行动要么可能、要么将会违背未来人的利益。当我们作出一个同一些人选择的时候，可能就是如此。在这样的一个事例中，无论我们选择什么，所有的同一些人而且惟有这同一些人将会生活。这些人中的一些人将是未来人。既然无论我们作何选择，这些人将会存在，那么我们就能以一种相当直截了当的方式伤害这些人，或以一种相当直截了当的方式使这些人受益。

假设我在一个森林的林下植物中丢弃了一些碎玻璃。100年后，这些玻璃划伤了一个孩子。我的行动伤害到了这个孩子。如果我安全地埋掉了这些玻璃的话，这个孩子本会毫发无损地穿过这个森林。

我所伤害到的那个孩子现在还不存在这一点会造成道德上的一种差异吗？

照一种观点的说法，道德原则只涵盖那些能够往复互动（reciprocate）的人们，或者说，只涵盖那些能够相互伤害和相互受惠的人们。就像我们能够令人信服地假设的那样，如果我不可能被这个孩子伤害或者不可能得益于这个孩子，那么我对这个孩子造成的伤害不具有道德上的重要性。我假定我们应当拒斥这个观点。[6]

一些学者认为，尽管我们应当关注对这些未来人的那些影响，但是我们更少关注对更远的未来的人的那些影响在道德上是得到正当性证明的。这是福利经济中和成本-效益分析中的一个普通观点。照此观点，我们可以按照每年n%的比例贴现我们行动和政策的更加遥远的影响。这被称作社会贴现率（social discount rate）。

假设我们正在考虑如何安全地处理被称作核废料的放射性物质。如果我们相信社会贴现率，那么我们将关注的只是更近的未来的安全。我们将不会因某些核废料的放射性将长达数千年这一事实而烦恼。按照5%的贴现率，对明年的一个人的死亡的关注要大于今后500年里死亡10亿人的关注。照此观点，更远的未来中的灾变现在可以被当作在道德上是微不足道的。

就像这个事例所提示的，社会贴现率难以站住脚。时间上的遥远性大致上与诸如可预测性等重要因素相关联。但是，正如我在本书“附录”F中所论证的，这些关联太粗糙，不能为社会贴现率提供正当性证明。未来事件在目前的道德重要性并非以每年n%的比例递

减。时间上的遥远性本身并不比空间上的遥远性更为重要。假设我向森林的遥远深处射出一枝箭，伤到了那里的某个人。如果我本该知道在这个森林中或许有人的话，我为这严重的疏忽而感到负罪。因为这个人太远，我不能辨明我所伤害的那个人。但这绝不是理由。这个人离得太远也不是什么理由。有关对于那些时间上遥远的人们的影响，我们应当持同样的主张。

122.女孩的孩子

未来的人在一方面不同于距离遥远的人。我们能够影响他们的同一性。而且我们的许多行动具有这种影响。

这个事实产生了一个问题。在我描述这个问题之前，我将重述一些事先的评述。我假定一个人可以或多或少地在具有道德重要性的意义上比另一个人更糟。但是我并不认为这些对比即便在原则上是精确的。我假定，只有大致的或者部分的可比性。照此假定，两个人的确可能哪一个都不比另一个更糟，但是这并不会蕴含着这些人的处境确切地同等好。

“变得更糟”可以用来指称某人的幸福水准，或用来更为狭义地指称他的生活标准，抑或用来更广义地指称他的生活质量。既然“生活质量”是最广义的一个短语，我将时常予以接受。我也称某些生活“值得过”。这个描述可能会被那些认为不会有不值得过的生活的人们所忽视。但是，像许多别的人们一样，我相信会有这样的一些生活。最后，我展开了“值得过”这一短语的日常用法。如果两个人中的一个具有较低的一种生活质量的话，我在这个意义上称其生活“较不值得过”。

当我们考虑到未来的人的时候，有两个问题必须回答：

（1）如果我们使某个人存在，其将有一个值得过的生活，我们从而有益于这个人吗？
（2）如果我们的某个行动是其存在原因中一个遥远但必须的部分，我们还有益于这个人吗？

这是些困难的问题。如果我们对两者的回答都是肯定的，我将说我们认为使某人存在能够带来益处。

一些人对（1）的回答是肯定的，但是对（2）的回答是否定的。这些人之所以给出了第二种回答，是因为他们在通常的意义上使用“带来益处”这个词。正如我在第25节中所论述的，出于道德上的一些目的我们应该展开“带来益处”的用法。如果我们对（1）的回答是肯定的，那么我们对（2）的回答就应当是肯定的。

许多人对这两个问题的回答都是否定的。这些人可能会说：“倘若我们没有做我们所做过的事的话，对这个人而言本会更糟，如果这一点为真，那么我们就有益于某个人。如果我们没有使某个人存在的话，那么对这个人而言本来就不会更糟。”

我认为，尽管对这两个问题都给出否定的回答是可以得到辩护的，但是对这两个问题都给出肯定的回答也是可以得到辩护的。为那些怀疑这第二个信念的人们，我在本书写下了“附录”G。既然我认为，主张和否定使某人存在能够带来益处都是可以得到辩护的，我

将讨论这两个观点的蕴含。

考虑一下

那个14岁大的女孩。这个女孩选择生一个孩子。因为她还太小，她提供给她的孩子一个糟糕的人生起点。尽管在这个孩子的一生中这将产生糟糕的影响，但可以预测的是他的生活是值得过的。如果这个女孩再等待数年的话，她本会有一个不同的孩子，她本可以为他提供一个更好的人生起点。

鉴于这样的事例变得很普遍，它们引发出一个实践性的问题。[7] 它们也引发出一个理论性的问题。

假设我们劝说过这个女孩应该等待。我们主张说："如果你现在生孩子，你将很快为此感到后悔。如果你等一等，对你来说会更好。"她回答说："这是我自己的事。即使我是在做一件对我来说将会更糟的事情，我有权做我想做的事。"

我们回应说："这并非完全是你的事。你不仅应当想到你自己，还应当想到你的孩子。如果你现在生他的话，对他而言将更糟。如果你以后生他，你将给予他一个更好的生活起点。"

我们没有能够说服这个女孩。她14岁的时候生养了一个孩子，而且就像我们预测到的那样，她给予他的是一个糟糕的人生起点。我们主张她的决定对她的孩子而言是更糟的这一点正确吗？如果她等待了的话，这个特定的孩子就永远不会存在了。况且，尽管他的生活起点糟糕，但是他的生活是值得过的。首先假设我们并不认为使某人存在能够带来益处。我们应当问："如果某个人过着一种值得过的生活，对这个人而言，这比倘若这个人本来永远不会存在更加糟糕吗？"我们的回答一定是否定的。接着假设我们认为使某人存在能够带来益处。照此观点，这个女孩的决定有益于她的孩子。

照这两种观点，这个女孩的决定对她的孩子而言都不是更糟的。当我们看清这点的时候，我们改变关于这个决定的看法吗？我们不再认为，如果这个女孩等一等的话，她能够给予她的孩子一个更好的人生起点本会更好吗？就像那些考虑这个事例的绝大多数人那样，我继续持有这一观点。但是我们不能够用我所提出的那种自然方式辩护这个信念。我们不能够主张说，这个女孩的决定对其孩子而言是更糟的。对她的决定的诘难是什么？这个问题之所以产生，是因为在不同的后果中出生的人会不同。因而我将称此为非同一性问题。[8]

可能有人说：

在某种意义上，这个女孩的决定对她的孩子而言是更糟的。在努力劝说这个女孩现在不要生孩子的过程中，我们可以使用"她的孩子"这个短语和代词"他"涵盖她可能生养的任何一个孩子。这些词语无需指称一个特定的孩子。我们能够正当地主张："如果这个女孩现在并不生她的孩子，而是等到以后再生养的话，他将不是那同一个特定的孩子。如果她后来生下他，他将是一个不同的孩子。"通过以这种方式使用这样一些语汇，我们能够解释为什么这个女孩如果再等一等生孩子会更好。我们可以主张说：

（A）对这个女孩所作决定的诘难是：对她的孩子而言，它很可能是更糟的。如果她等待的话，她很可能会为他

提供一个更好的人生起点。

尽管我们可以正当地提出这一主张，但是我们并不解释对这个女孩的决定的诘难。这一点在她生养下她的孩子之后，变得十分明显。短语“她的孩子”现在自然是指称这个特定的孩子。而且这个女孩的决定对这个孩子而言并不更糟。尽管在某个意义上（A）为真，但是（A）并不诉诸一个人们所熟悉的道德原则。

按照我们所熟悉的那些原则中的一个原则，如果某个人的选择对另外任何一个特定的人而言更糟，或者有悖于另外任何一个特定的人的利益，就是对这个人的选择的诘难。如果我们主张说这个女孩的决定对她的孩子而言更糟，那么，我们就不可能是在主张它对某个特定的人而言更糟。就女孩的孩子来说，我们不能主张，她的决定对他而言更糟。我们必须承认，在主张（A）中，语汇“她的孩子”并不指称她的孩子。（A）并不指称那些生活着的特定的人们中任何一个人的好或者糟。（A）诉诸一个新原则，必须予以解释和提供合理性证明。

如果说（A）看起来诉诸一个人们所熟悉的原则，这是因为它有两个意思。再举一个例子。如果在许多战斗中，一位将军总能够使自己属于取胜的一方，他就表现出有军事才能。但是做到这一点有两种途径。他可能赢得胜利。或者他可能在即将失败的时候扭转局面。如果一个将军只是在第二种意义上总是能够使自己属于取胜的一方，他就没有表现出任何军事才能。

（A）所诉诸的是什么原则？我们应当以这样一种方式来陈述该原则，这种方式能够表明该原则所诉诸的那类选择。这些是相同数目选择，这影响到未来的人的同一性，但是并不影响到他们的数目。我们可以提出

相同数目质量主张，或曰Q主张：如果在两种可能的结果中相同数目的人都会生活着，如果那些生活着的人变得更糟，或者所具有的生活质量比那些本来会生活在其中的人们的生活质量低的话，就会是更糟的。

这个主张是令人信服的。而且它蕴含着有关那个14岁的女孩我们所持的信念。她现在生的那个孩子很可能比她本会以后生的一个孩子变得更糟，因为这另一个孩子本会有一个更好的生活起点。如果此点为真，Q蕴含着这是两个可能的结果中更糟的那个。Q蕴含着如果这个女孩等到以后再生一个孩子本会更好。

我们可能从就这个女孩事实上的孩子来说如果他永远不存在本来会更好这个主张退缩回来。但是，如果我们早先主张过如果这个女孩等一等本会更好，那么这就是我们所必须主张的。我们不能前后一致地既肯定、随后又否定同一个主张。如果（1）在1990年倘若这个女孩等一等，到以后再生孩子本将会更好的话，那么（2）在2020年倘若她已经等了并且到以后生养了孩子的话，本已经会更好。而且（2）蕴含着（3）：如果那个存在了的孩子并不是她事实上的孩子的话，本来会更好。如果我们不能接受（3），那么我们必须拒斥（1）。

我提出，经过反思，我们能够接受（3）。我认为，如果我是这个女孩的那个事实上的孩子，我会接受（3）。（3）并不蕴含着我的存在是糟的，或者在道德上是内在地不可取的。该主张只是，既然一个后来出生的孩子本来很可能会具有一种比我的生活更好的生活，那么，如果我的母亲等待了，而且后来生了一个孩子的话，本会更好。这个主张无需蕴含我应该合乎理性地为我的母亲生下我而感到后悔，或者她应该合乎理性地为此感到后悔。既然，如果她等待了本会更好的话，她大概应该具有某种道德上的后悔。而且，她使结果对她本身也更糟很可能也是真的。但是，如果予以全面的考虑，即便这是真的，它并不表明她应该合乎理性地后悔她的行动。如果她爱我——她事实上的孩子，这就足以堵死有关她没有这样的悔意就是非理性的这一主张。[9] 即使当它蕴含像（3）一样的主张的时候，我断言我们也能够接受Q。

尽管Q令人信服，但是它并未解决非同一性问题。Q只涵盖那些在不同的结果中同样数目的人会生活着的事例。我们需要一个主张，涵盖那些在不同的结果中不同数目的人会生活着的事例。非同一性问题能够出现于这些事例中。

因为Q受到限制，可以用不同的方式证明其正当性。有数个原则蕴含Q，但是当应用于不同数目选择的时候，却有冲突。我们需要决定，这些原则中的哪一个，或者哪一组，我们应当予以采纳。我们应该予以采纳的被称为X理论。X理论将解决不同数目选择中的非同一性问题。而且X理论告诉我们Q应当如何得到正当性证明，或者如何得到更充分的解释。

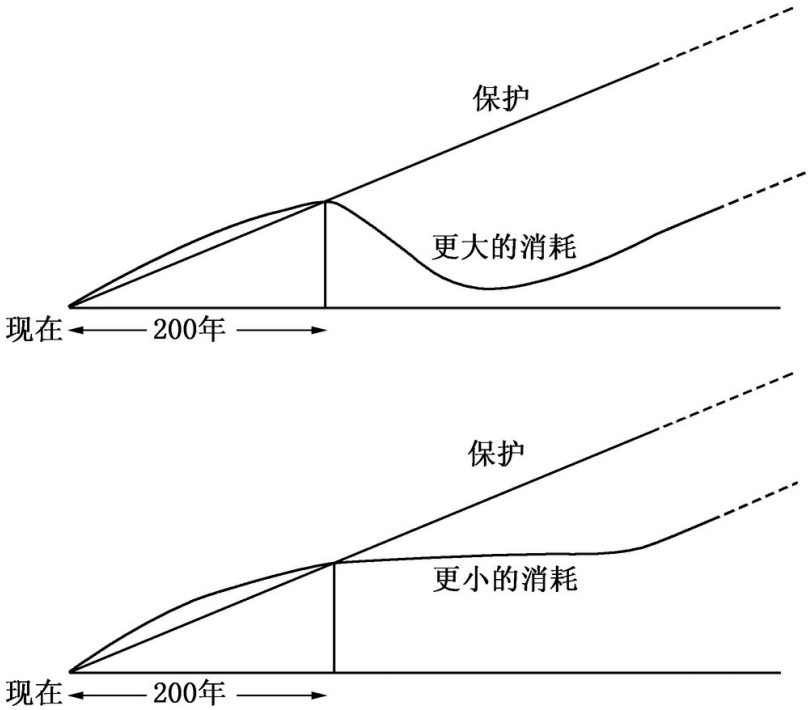
在那个14岁女孩的事例中，我们并未被迫诉诸Q。还有其他一些我们本可诉诸的事实，诸如对其他人的影响等。但是该问题能够以一种更纯的形式出现。

123.降低生活质量何以不会对任何人更糟

假设我正在两个社会或者经济政策之间作选择。而且假设，照两个政策中的一个政策，生活标准会在21世纪中略有提高。这个影响蕴含着另一个影响。无论我选择哪一个政策相同的一些特定的人们将在更远的未来存在这一点并不为真。有鉴于这样的两个政策对我们具体生活的影响，按不同的政策人们会与不同的人结婚这一点会历时地越来越真。而且，即使在同样的那些婚姻中，孩子们越来越历时地在不同的时刻成胎。正如我已经论述过的，那些孩子成胎早1个月或者晚1个月，事实上就会是些不同的孩子。既然我们的两个政策之间的选择会影响到以后受孕的时间性，那些以后出生的人中的一些人的存在就归功于我们对两个政策中的一个的选择。如果我们选择的是另一个政策的话，这些特定的人们就永远不会存在了。而且，那些以后出生的、其存在归功于我们所作的选择人们的比例，会像池塘中的涟漪一样不断地增大。我们能够令人信服地假定，经过一两个世纪之后，在我们的共同体中那些无论我们选择哪一个政策他们都会存在的人们不会再有人活着。（思考一下这个问题可能有所帮助：我们有多少人可以正当地主张，“即便火车和汽车从未发明出来，我仍然会出生？”）

这何以产生出一个问题？考虑一下

消耗。作为一个共同体，我们必须选择是消耗还是保护某些种类的资源。如果我们选择消耗，生活质量在下两个世纪中比倘若我们选择了保护的话会有略微的提高。但是生活质量在后来的许多世纪中会比倘若我们选择了保护的话要低得多。这会是因为在这个时期之初，人们会不得不为我们所消耗掉了的资源寻找替代品。对这个事例的两个版本进行区分是值得的。不同政策的后果会像下图所示。



我们决不会如此具体地知道这些就是两个政策的后果。但这绝不是对这个事例的诘难。相似的后果有时候会是可以预测的。这个想象出的事例人为地简单也并不重要，因为这只是澄清相关问题。

假设我们选择消耗，而且这具有如图所示的两种后果中的任何一个。我们的选择对任何人而言都更糟吗？

因为我们选择了消耗，数以百万计的人们在数个世纪中的生活质量要低得多。这种生活质量不是比现在的生活质量低得多，而是比倘若我们选择了保护的情况下的生活质量低得多。这些人的生活是值得过的；而且，如果我们选择了保护的话，这些特定的人根本就不会存在。假设我们并不假定使某人存在能够带来益处。我们应当问，“如果特定的一些人过着值得过的生活，对这些人而言这比他们本来决不会存在更糟吗？”我们的答案必定是否定的。接着假设我们的确假定使某人存在能够带来益处。既然这些未来人的生活将是值得过的，而且如果我们选择了保护，他们根本就不会存在的话，那么，对这些人而言，我们选择消耗非但不是更糟，反而是有益于这些人。

照这两种回答，我们的选择对这些未来的人将并不更糟。况且，当我们理解该事例的时候，我们知道这的确如此。我们知道，即使它极大地降低了数个世纪的生活质量，我们的选择对任何一个活着的人都将不是更糟的。

这造成任何道德上的差异吗？有三种观点。它或许造成所有的差异，或者造成某种差异，抑或不造成什么差异。对我们的选择，或许没有什么诘难，或者有某种诘难，抑或有同样强烈的诘难。

一些人认为，糟糕的东西必定是对某人而言是糟糕的。照此观点，对我们的选择没有什么诘难。既然它对没有什么人而言是糟糕的，我们的选择不可能有糟糕的后果。生活质量的大幅度降低没有提供什么不选择消耗的道德理由。

某些学者接受这个结论。[10] 但这个结论却是非常不令人信服的。在我们考虑此类事例之前，我们可能采纳有关糟糕的东西必定是对某人而言是糟糕的这一观点。但我认为，消耗事例所表明的是，我们必须拒斥这个观点。生活质量的大幅度降低必定提供不选择消耗的某种道德理据。这为那些考虑此类事例的绝大多数人所接受。

如果这是我们所认为的，我们应当问两个问题：

（1）不选择消耗的道德理由是什么？

（2）生活质量的这种降低将不会对什么人而言更糟的这一点造成一种道德差异吗？如果它对特定的一些人而言是更糟的话，这个影响会是更糟，具有更大的道德权重吗？

对于我们回答问题（1）和其他相似问题的需要，我称为非同一性问题。这个问题之所以产生，是因为更遥远的未来的人们的同一性可能非常容易受到影响。一些人认为这个问题纯粹是一个遁词（quibble）。这种反应得不到正当性证明。该问题的产生是因为与我们的生殖系统相关的一些肤浅事实。但是，尽管它是以一种肤浅的方式产生的，却是一个真实的问题。当我们在两个社会政策或者经济政策之间作出选择的时候，就像我所表述的那一类，无论我们选择什么，在遥远的未来同一些人将存在这一点并非为真。因而，像消耗这样的一种选择将有悖于未来的人的利益并非为真。我们并不能够假借这为真来取消这个问题。

如果我们诉诸Q，我们部分地回答问题（1）。照此主张，如果数目是同样的，倘若那些生活着的人具有比那些本会生活着的人更低的生活质量，就会是更糟的。但是该问题能够出现在那些不同的结果中会有不同数目的人的事例中。为了涵盖这些事例，我们需要X理论。只有X理论将解释Q如何应当得到正当性的证明，以及如何提供解决我们这个问题的一个完全方案。

124.为什么诉诸权利不能解决该问题

我们能够通过诉诸人们的权利来解决我们的问题吗？再考虑一下那个14岁的女孩。她生孩子如此早，以至于赋予孩子一个糟糕的生活起点。或许有人主张：“对这个女孩所作

决定的诘难是，她侵犯了她孩子享受良好生活起点的权利。”

即使这个孩子有这个权利，也根本不会实现。等到这个女孩是成熟女性的时候，她根本不会有这个孩子。一些人会主张说，既然这个孩子的权利根本不会实现，不能说这个女孩侵犯了他的权利。诘难者或许回应说：“如果我们知道某个人将具有一个不能实现的权利，还使这个人存在是不正确的。”这能够是对这个女孩所作决定的诘难吗？ [11]

一些年前，有一位英国政治家对前一年青少年怀孕减少的事实表示欢迎。一个中年男子满怀愤怒地给《泰晤士报》写了一封信。他就是在妈妈只有14岁的时候出生的。他承认，由于他妈妈太年轻，他的早年生活对他和他母亲两者来说都相当艰难。但是他现在的生活是非常值得过的。那位政治家是在暗示，如果他根本没有出生的话本会更好吗？这种暗示在这个中年人看来令人难以容忍。

那位政治家提出了这一点，有这么一种蕴含。照这位政治家的观点，这个人的母亲如果再等几年生孩子的话本来会更好。我认为，我们应当接受这个观点。但是，我们能够凭借这样一种主张——这个愤怒的人享有一种没有得到实现的权利——而具有可信度地解释这个观点吗？

我认为我们不能。假设我拥有隐私权。我请求你与我结婚。如果你接受了我的请求，你的行动并不因侵犯了我的隐私权而成为错误的。既然我对你能这样做而感到欣喜，那么，具体到对你而言，我则放弃这个权利。同样的主张也适用于那位愤怒地给《泰晤士报》写信的人。照上述提法，这个人享有生自一位成熟女性的权利，这位成熟的女性会为他提供一个良好的生活起点。这个人的母亲的行动之所以是错误的，是因为她使他存在，却带有一种不能实现的权利。但是这个人的书信表明，他生活得很好。他否认他的母亲之所以行动错误是因为她对他的所作所为。如果我们主张说，因为他享有一种不能实现的权利，她的行动错误的话，他就会说，“我放弃这个权利”。这会从根本上瓦解我们对他母亲的诘难。

如果这个人的母亲等待了的话，本来会更好。但这不是因为她对她的事实上的孩子所做的，而是因为她本来会为成熟的时候再生出的任何一个孩子所做的。诘难必定是这样：如果她等待了的话，她本来会为某个别的孩子提供一个更好的生活起点。

现在回到那个消耗的事例。假设我们选择了更大的消耗。两个多世纪之后，生活质量要比我们选择了保护的话要低得多。但是那个时候生活的人将拥有几乎与我们在21世纪中的平均水准相当的生活质量。这些人享有诘难者能够诉诸的权利吗？

可能有这样的主张，即这些人有权享有我们所消耗掉的那些资源中的份额。但是人们无权享有某种特定资源的份额。假设我们消耗了某种资源，我们的后继者们缺乏这种资源，但是我们发明了将能够使我们的后继者们拥有与我们相同的一系列机会的技术。那么对我们所做的就不会有什么诘难。最可能为人们所主张的诘难是，每一代人都有权享有平等的机会或者同等生活质量。 [12]

如果我们选择更大的消耗，那些生活在两个多世纪之后的人们将有的机会比生活在早些或者晚些世纪中的人们的机会要少，生活质量要低。如果人们有权享有平等机会和同等

生活水准，诉诸这些权利可能提供某种对我们的选择的诘难。那些生活在两个多世纪之后的人们根本不会享有更大的机会或者更高的生活质量。如果我们作了别的选择的话，这些人们可能根本就不会存在。既然他们的权利不会得到实现，我们就不可能侵犯到他们的权利。但是，如前所述，会有人诘难说，我们使那些具有不能实现的权利的人们存在。

这是一个很好的诘难，这点并不清楚。如果这些人知晓那些事实的话，他们不会痛惜我们所做的那些行动。如果他们高兴地活着的话，他们的反应可能就会像那位给《泰晤士报》写信的人一样。他们可能会放弃他们的权利。但是，既然我们不能够假定这就是他们所有人的反应，那么，诉诸他们的权利可能提供了某种对我们的选择的诘难。

这样的诉诸能够提供一种对我们选择更小的消耗的诘难吗？在这种情况下，那些在两个多世纪之后生活的人们将享有比我们现在高得多的生活质量。我们能够主张这些人享有甚至更高生活质量的权利吗？我相信，按照任何一个令人信服的权利理论，答案都会是否定的。

它将有助于设想去掉那个非同一性问题。假设我们的生殖系统非常地不同。假设，无论我们遵循哪一个政策，这些相同的人都会在两个多世纪之后生活。对我们的选择的诘难会是这样的：因我们自己和我们子女的小利益之故，我们阻碍了未来的人获得大得多的利益。既然这些未来的人的境况要比我们更好，那么我们就不是在行事不公。对我们的选择的诘难就会不得不诉诸功利原则。

这个诘难会诉诸权利吗？仅当，像戈德温那样，把功利主义表现成一种有关权利的理论时才如此。照戈德温的观点，每一个人都有权享有功利原则中应有之义所蕴含的我们应当得到的东西。那些相信权利的绝大多数人会拒斥这个观点。许多人把权利解释为约束或者限制功利原则的东西。这些人主张，侵犯某些权利是错误的，即便这极大地增加了抵消掉负担之后的总利益净量。照这样的一种理论，功利原则获得某种权重。既然这样的一种理论不是功利主义的，该原则最好称作善行原则。这个原则是这样的一种理论的一个组成部分，而我们享有某些权利的主张则是这个理论的另一个不同的组成部分。我将假定，如果我们相信权利，这就是我们所接受的那种道德理论。

回到我们设想去掉的非同一性问题的那个事例当中。如果我们拒斥戈德温的观点，我们凭诉诸那些将在更遥远的未来生活的人们的权利不能诘难我们选择更小的消耗。我们的诘难会诉诸善行原则。诘难会是这样的：因自己的和子女的小利益之故，我们否定了比我们境况更好的那些人们大得多的利益。在称之为诘难方面，我无需主张它表明我们的选择是错误的。我只是在主张，既然我们否定了这些人的大得多的利益，这提供了某种不要作出这个选择的理由。

如果我们现在恢复我们实际上的生殖系统，这个理由便消失了。考虑一下那些将在两个多世纪之后生活的人们。我们选择更小的消耗并未否定这些人的任何利益。如果我们选择了保护的话，也根本不会有益于这些人们，因为他们本就决不会存在。

当我们假设非同一性问题的时候，我们不作这样选择的理由不是由诉诸人们的权利而是由诉诸善行原则得到解释的。当我们重拾非同一性问题的时候，这个理由便消失了。既

然这个理由所诉诸的是善行原则，该问题所表明的是这个原则不充分，必须予以修正。我们需要一种对善行的更好说明，或者我所称的X理论。

我们道德理论的一个部分诉诸善行；另一个部分诉诸人们的权利。因而我们不应当期待诉诸权利能够填补我们不充分的善行原则中的空白。我们应当期待的是，正如我所已经主张的，诉诸权利不能够完全解决非同一性问题。 [13]

125.非同一性这个事实造成一种道德差异吗？

在努力修正我们的善行原则方面——在努力发现X理论方面，我们必须考虑到在不同的结果中会存在不同数目的人的那些事例。在我们转向这些事例之前，我们能问这样一个问题，就是关于我所提及的另一个问题我们相信什么。我们对消耗的选择不会对什么人来说是更糟的。这会造成一种道德上的差异吗？

我们也许能够记得，曾几何时我们关心那些对未来的世世代代的影响，但却忽略了非同一性问题。我们可能想过，一个像消耗这样的政策会有悖于未来的人的利益。当我们看清此为假的时候，我们变得较少关心对未来的世世代代的那些后果了吗？

当我看清该问题的时候，我并不变得较少关心起来。对其他许多人而言情况亦然。我将说，我们接受无差异观点。

值得考虑一下另一个不同的例子：

医疗方案。有J和K两种罕见的病症，不经过特别的检验无法发现。如果一位孕妇罹患J病症，将导致她所怀的胎儿出现某种残疾。简单的治疗就会避免这种不利影响。如果一位女性在孕育一个胎儿的时候患上了K病症，将导致这个孩子出现那个相同的特定残疾。K病症是不可医治的，但是总在2个月内消失。接着假设我们计划了两个医疗方案，但是只有资助一个方案的基金，所以其中的一个要被取消。在第一个方案中，数以百万计的妇女在孕期会得到检测。那些被发现患上了J病症的人会得到治疗。在第二个方案中，数以百万计的妇女在力图怀孕的时候得到检验。那些被发现患有K病症的人将会得到至少延期2个月怀孕的警告，其时这个不可医治的病症将会消失。最后假设我们能够预测这两个方案会在同样多的事例中取得结果。如果有孕期检测，每年将有1000个孩子出生正常，而不是身有残疾。如果有孕前检测，每年将有1000个孩子出生正常，而不是出生1000个与之不同的残疾孩子。

这两个方案同等值得推行吗？让我们仔细注意差异之所在。作为两个方案中任何一个方案的结果，每年1000对夫妻都会各自生下一个正常的而不是身有残疾的孩子。照两个方案，这些会是些不同的夫妻。但是，既然数目会是相同的，对那些父母和其他人的影响在道德上会是等效的。如果有一种道德差异的话，这只能够是在对孩子们的影响方面。

接着要注意到，在判断这些影响方面，我们需要对胚胎的道德地位不持任何观点。我们可以假设，在任何一种检测开始之前要过上1年的时间。当我们在这两个方案之间进行选择的时候，那些孩子们中还没有任何一个成人胎。而所有那些成人胎的都将会成为成年人。因而，我们正在考虑的后果不是及于现在的胚胎，而是及于未来的人。接着假定，所谈及的残疾尽管并非微不足道，却也没有严重到引发生活是否值得过的怀疑。即使他们生

下来可能有悖于我们的利益，但是对那些生来带有这种残疾的人而言却不然。

既然我们无力支撑两个医疗方案，我们应当撤销哪一个？按照一种描述，两者会有相同的后果。假设J病症和K病症是这种残疾的惟一原因。现在的发生率是每年出生的那些人中的2000人。两种方案中任何一个方案都会使发生率减半；比率就会跌至每年1000人。差异就在此。如果我们决定取消孕期检测，对那些后来生有残疾的人来说，如果不是因为我们的决定的话，他们本会得到治愈是真的。我们的决定对所有这些人而言都是更糟的。如果相反我们决定取消孕前检测，以后将有同样多数目的人生有这种残疾。但是对这些人而言，如果不是因为我们的决定的话，他们本会得到治愈却不会为真。这些人的存在归因于我们的决定。如果我们没有决定取消孕前检测的话，这些残疾孩子的父母本不会生下他们。他们以后本会有一些与之不同的孩子。既然这些残疾孩子们的生活是值得过的，那么我们的决定对他们中的任何一个而言都将不是更糟的。

这造成一种道德差异？还是这两个方案同等值得推行？有多少未来的生活由那些正常的而不是有残疾的孩子去过在道德上是重要的？还是这些生活是否由与之相同的一些人过活也重要？

我们应当为这个事例增加一个细节。如果我们决定取消孕期检测，那些以后生有残疾的人们可能知道，如果我们作出的是不同的决定的话，他们本来是可以治愈的。这样的认识可能会使他们的残疾更加难以忍受。从而，我们应当假定，尽管它不是被精心考虑地予以取消，但是这些人不会知道这个事实。

带着这个添加的细节，我判定这两个方案是同等值得推行的。我知道有一些人不接受这个主张；但是我知道更多的人接受这个主张。

我的反应不仅仅是一种直觉。它是我按照以下推理得到的结论。无论哪一个方案被取消，以后将会有同样多数目的人身患这种残疾。这些人在有赖于我们的选择的那两种结果中会是不相同的。而且有一个主张只适用于这两组残疾人中的一组。但是他们不知道有一组人本来是可以得到治愈的这个事实。我从而发问：“如果将有一些身患某种残疾的人，他们是残疾的这个事实是糟糕的。如果他们的残疾本来是可以得到治愈的话（他们并不知道这一点），这岂不会更糟吗？”如果这个事实使这些人比那些残疾本不会得到治愈的人们的境况更糟的话，这会是更糟的。但是这个事实并不具有这样的后果。如果我们决定取消孕期检测，将会有一组残疾人。如果我们决定取消孕前检测，将会有一组与之不同的残疾人。第一组中的人不会比第二组中的人境况更糟。既然如此，我判定这两个结果在道德上是等效的。鉴于该事例的细节，一组人而不是另一组人本来会得到治愈在我看来是不相关的。

如果治愈这一组人就会减少这个残疾的影响范围的话，这个事实本会是相关的。但是，既然我们只有一个方案的资金，这就不为真。如果我们选择要治愈第一组人，后来将有同样多数目的人生有这种残疾。既然治愈第一组人不会减少将残疾的人的数目，只有当这组人具有更强烈的治愈主张的时候，我们才应该选择治愈这一组人。而他们并没有一种更强烈的主张权。如果我们本会治愈第二组，他们本会具有同等的治愈主张权。如果我们

选择去治愈第一组，那么他们只不过是比第二组更幸运而已。既然他们只是更幸运而并没有更强的主张治愈的权利，所以我并不认为我们应该选择治愈他们。既然即便我们选择治愈这些人，也将不会减少将要残疾的人的数目这一点也为真，那么我断言这两个方案同等值得推行。如果孕前检测会在更多一些的事例中取得结果的话，我就会判定它是更好的方案了。[14]

这与我对我们的消耗选择的反应相匹配。我认为，如果以后会有一种低得多的生活质量的话，就会是糟的。而且我认为，如果我们选择了保护，如果那些以后生活的人本身也会存在的话，就不会是更糟的。如果糟的影响在这个意义上对任何特定的人们而言是更糟的话，那么它就不会是更糟的。在考虑这两个事例方面，我都接受无差异观点。别的许多人也是如此。

我表述了其中我和其他许多人都接受无差异观点的两个事例。如果我们接受这个观点是确当的，这可能具有重要的理论性蕴含。这有赖于我们是否相信，如果我们造成某个将有值得过的生活的人的存在，我们从而有益于这个人。如果我们相信这一点，我们仍然不能陈述无差异观点的蕴含，因为这些将依赖于我尚未讨论的决定。但是假设我们相信使某人存在不能有益于这个人。如果这就是我们所相信的，而且我们接受无差异观点的话，那么所蕴含的如下：

我已经提出，我们应当诉诸

Q：如果在两种可能的结果中相同数目的人都会生活着，如果那些生活着的人变得更糟，或者所具有的生活质量比那些本来会生活在其中的人们的生活质量低的话，就会是更糟的。

接着考虑一下：

对人产生影响的观点或曰V观点：如果人们受到变得更糟的影响的话，这就将是更糟的。

在同一些人选择中，Q与V相合。当我们在考虑这些选择的时候，那些生活着的人在两个结果中都是同一些人。如果这些人处境更糟，或者具有一种更低的生活质量的话，他们则受到变得更糟的影响，反之亦然。[15] 既然Q和V在此处彼此相合，我们诉诸哪一个将不造成什么差异。

这两个主张只有在相同数目的选择中才呈现冲突。假设我们接受无差异观点。在考虑这些选择方面，我们那么将诉诸Q而不是V。如果我们选择消耗，这将降低更远的未来中生活质量的水准。根据Q，我们的选择具有糟糕的结果。但是，由于有关同一性的那些事实，我们的选择将不会对什么人来说是糟糕的。V并不蕴含着我们的选择有一种糟糕的后果。如果这个后果对特定的人们而言是更糟糕的，那么这个后果是更糟糕吗？如果我们所诉诸的是V而不是Q，我们的回答会是肯定的。但是，既然我们相信无差异观点，我们作

出否定的回答。我们认为V在此给出了正确的回答。而且V在医疗方案中给出了正确的回答。Q描述了那些我们认为是糟糕的后果。而且我们认为，这些后果根据V是否也是糟糕的，并不造成什么道德差异。V在按照我们的观点而言不应当作区分的地方作了道德区分。

在同一些人选择中，Q和V彼此相合。在相同数目选择中，此处这些主张相冲突，我们采纳Q而不是V。当我们作这两类选择的时候，我们因而将不运用V。

还剩下有不同数目选择，此点Q并不涵盖。我们此处将需要X理论。我尚未讨论X应当主张什么。但是我们能够预测如下。在相同数目选择中X将蕴含Q。

我们还可以预测X将具有与V相同的关系。在同一些人选择中，X与V将彼此相合。我们诉诸哪一个此处并不造成任何差异。这些是我们的道德思维最为关注的选择。这解释了V的令人信服之处。道德的这一部分，那有关善行或人的福祉的部分，通常用我所称的对人产生影响的术语加以思考。我们诉诸人们的利益——诉诸对我们的行动所影响到的那些人来说或好或糟的东西。即使在我们发现了X理论之后，我们或许在绝大多数情况下继续诉诸V，只是因为它为人们更加熟悉。但是在某些情况下，X和V将出现冲突。当我们在作出相同数目选择和不同数目选择的时候，他们可能冲突。而且，每当X和V冲突的时候，我们将诉诸X而不是V。我们将相信，如果某个后果根据X是糟糕的，根据V它是否也是糟糕的，并不造成什么道德差异。就像以前一样，V在照我们的观点来说不应当作任何区分的地方作了区分。V就像有关奴役白人或者剥夺成年男性的选举权是错误的这一主张一样。我们于是将断言，道德的这个部分，那有关善行和人的福祉的部分，不能够以对人产生影响的术语来解释。它的那些基本原则与我们的行动对所影响到的那些人而言是好还是糟并不有关。X理论将蕴含着，如果一个后果对人们而言是糟糕的，它就是糟糕的。但这将不会是为什么这个后果是糟糕的这一点的理由。

接着要谨记，这些主张假定使某人存在不能带来益处。这个假设是可以得到辩护的。如果我们作这样的假定，这些主张表明许多道德理论需要修正，因为这些理论蕴含着，无论我们的行动对所影响到的那些人来说是好还是糟，都必定造成一种道德上的差异。[16] 而且我们可能需要对某些常见情况所抱的信念加以修正。堕胎或许就是一个例子。但是我们道德思维的大部分会保持不变。许多重大的关系只保持在特定的人们之间。其中包括我们与我们作出承诺的那些人之间的关系，或者与我们心怀感激的那些人之间的关系，抑或与我们的父母、学生、病人、客户，以及（如果我们是政治家的话）我们所代表的那些人们之间的关系。我的评述并不适用于这样的一些关系，或者它们所产生的特殊义务。我的评述只适用于我们的善行原则：即只适用于要有益于他人和防止他们受到伤害的一般道德理由。

既然我的评述只适用于这个原则，而且我们将只会在某些情况下改变我们的观点，这个观点改变可能看来并不重要。这并非如此。再次考虑一下这样一个（过于堂皇）的类比：在通常情况下，我们能够接受牛顿定律，但并非在所有情况下。而且我们现在是接受一个不同的理论。

126.造成更遥远的未来中的一些可以预见的灾难

在本节中，我不是沿着我的论证主线继续往下求索，而是讨论一个小问题。在像消耗这样的事例中，我们凭借诉诸人们的权利不能够完全解决非同一性问题。在这个事例的一种变体中——其中我们的选择造成一场灾难——也是如此吗？既然这是一个小问题，除了那些并不相信消耗具有糟糕的影响的人们之外，本节完全可以略过。考虑一下

冒险政策。作为一个共同体，我们必须在两个能源政策之间作出选择。在至少3个世纪之内两者都完全是安全的，但是其中的一个在更遥远的未来会有某些潜在的危险。这个政策涉及到在这样一些区域填埋核废料，在接下来的为数不多的世纪中这些区域没有发生地震的危险。但是，鉴于这种废料在长达数以千计的年份里都具有放射性，在遥远的未来将有一些危险。如果我们选择这个冒险政策，下个世纪中的生活水准将会高一些。我们的确选择了这个政策。结果，许多世纪之后出现了一场灾难。由于地球表面发生地质变化，一场地震造成核废料的核辐射泄漏，数以千计的人因此丧生。这些人本将享有值得过的生活，但是这场灾难造成他们罹难。我们可以假定，这场核辐射只影响到那些在核辐射泄漏之后出生的人们，而且令他们身患不治之症，将会在他们大约40岁的时候夺去他们的生命。这种疾病在夺去人的生命之前不会产生什么后果。

我们在这两个政策之间的选择将影响到以后人们所享受到的生活的那些细节。按我们上述的解释方式，我们的选择从而将影响到以后到底谁将生活着。许多世纪之后，无论我们选择哪一个政策都会出生的那些人，在我们的共同体中不会还有什么人生活着。由于我们选择了冒险政策，数以千计的人后来丧生。但是，如果我们本来选择的是可供选择的安全政策的话，这些特定的人们就根本不会存在，取代他们位置的将是一些与之不同的人。我们选择冒险政策对任何什么人来说是更糟吗？

我们应当问，“如果人们过着值得过的生活，即使他们在某场灾难中丧生，这比他们根本就不曾存在更糟吗？”我们的回答必定是否定的。尽管它造成了一场可以预见的灾难，但是我们选择冒险政策将不会对什么人来说是更糟的。

一些人可能说，我们选择消耗并不具有糟糕的后果。但关于我们对冒险政策的选择却不能够如此主张。既然这个选择造成一场灾难，它显然具有糟糕的后果。但是，我们的选择将不会对以后生活的人们中的任何一个人来说是糟糕的或者更糟的。这个事例迫使我们拒斥这样一个观点，即如果一个选择不会对什么人而言是糟糕的话，这个选择就没有糟糕的影响。

在这个事例中，非同一性问题可能看起来更容易解决。尽管我们的选择对那些遭受灾难的人们来说不是更糟的，但是可能可以说，我们伤害到了这些人。而且，诉诸人们的权利在此可能取得成功。

我们该当因为伤害到他人而受到责备，即便这对他们而言并非是更糟的。假设我驾车鲁莽，结果造成车祸，令你失去一条腿。1年之后，战争爆发。如果不是因为你失去一条腿的话，你本会应征入伍，在战斗中阵亡。我驾车鲁莽反而救了你一命。但我仍然该受道德的谴责。

这个事例提醒我们，在确定什么予以谴责的时候，我们一定不但要考虑到那些事实上的影响，还要考虑到那些可以预见到的影响。我知道我的鲁莽驾驶或许伤害到别人，但是我不会知道事实上这会救你一命。这一区分或许可以适用于我们对冒险政策的选择。假设我们知道，如果我们选择这个政策，就可能在遥远的未来造成许多人意外死亡。但是我们已经把非同一性问题抛到了脑后。我们错误地认为，无论我们选择哪一个政策，同一些人将在以后生活。我们从而认为，我们选择冒险政策可能大大违背某些未来人的利益。如果我们相信此点，我们的选择就会受到批评。我们会该当为做了我们信以为可能大大违背他人利益的事而受到谴责。即使我们的信念是虚假的，这个批评仍然能够站住脚——这就像，即使我的鲁莽驾驶将在事实上救你一命，我同样要受谴责。

假设我们不能找到X理论，或者X理论看起来比对做可能大大违背他人利益之事的诘难更不可信，那么如果我们向那些将要决定是否增加使用核能源的人们隐瞒非同一性问题可能更好一些。如果这些人虚假地认为，这样一个造成灾难的政策可能大大违背那些将在遥远的未来生活着的人们中的一些人的利益，这也许更好一些。如果这些人具有这个虚假的信念，他们也许更有可能得出一些正确的结论。

我们已经失去了这个虚假的信念。我们意识到，如果我们选择冒险政策，我们的选择对那些在那场灾难中丧生的人们而言将不是更糟的。注意，这不是一种幸运猜测。这不像预测说，如果我造成你失去一条腿，在以后这将使你免遭在战壕中丧生的命运。我们知道，如果我们选择冒险政策，这可能在遥远的未来造成许多人丧生。但是我们也知道，如果我们本来选择了安全政策的话，那些丧生的人就根本不会存在。既然这些人的生活将是值得过的，我们知道我们的选择对他们而言并非是更糟的。

如果我们知道这点，我们就不能够被比作一个鲁莽的司机。对我们所作选择的诘难是什么？当我们知道我们的行动对受到伤害的那些人而言将并非更糟的时候，伤害他人还能够是错误的吗？如果我们本可以请求这些人同意却没能这么做的时候，这可能是错误的。由于没有请求这些人的同意，我们侵害了他们的自主权。但这不能够是对我们选择冒险政策的诘难。由于我们本不能与生活在距今许多世纪之后的人们进行可能的交流，所以，我们就不可能请求他们同意。

当我们不能够请求某个人的同意的时候，取而代之，我们应当问这个人以后是否会痛惜我们现在正在做的事。那些后来丧生的人们会痛惜我们选择冒险政策吗？且允许我们假设这些人知道那些事实中的一切。从早年他们就知道，由于核辐射的泄漏，他们身患不治之症，将在他们40岁的时候夺去他们的生命。他们也知道，如果我们本来选择的是安全政策的话，他们就根本不会出生。这些人会痛惜自己英年早逝这个事实。但是，既然他们的生活是值得过的，他们不会痛惜他们出生这个事实。他们因而不会痛惜我们选择冒险政策。

当我们既知道倘若受到伤害的人们对我们的行动了然于心就不会痛惜这个行动，又知道我们的行动对这些人而言不会比我们别的行动的时候更糟，伤害他人能够是错误的吗？我们如何可能知道，尽管我们在伤害某个人，我们的行动对这个人而言将不是更糟的？至

少有两种情况：

（1）尽管我们在伤害某个人，但我们可能还知道我们是在赋予这个人某种予以充分补偿的益处。除非该益处明显地在权重上重于该伤害，我们就不会知道此点。但是，如果情况就是如此，我们在做的对这个人而言将更好一些。在此种情况下，如果我们也没在侵害这个人的自主权，对我们的行动就可能没有什么诘难。当我们既知道这个人将没有什么痛惜之处，又知道我们的行动对这个人而言明显地更好一些的时候，对我们伤害某个人可能没有什么诘难。在英国的法律中，外科手术一度被认定为正当的严重身体伤害。正如我在第25节中所论述的，我们应当修正“伤害”一词的日常用法。如果我们在做的是对某个他人而言将不是更糟，或者对这个人来说甚至更好的话，在某种道德相关的意义上我们并不是在伤害这个人。

如果我们假定使其存在能够带来益处，我们所作的冒险政策选择，在其对那些丧生的人们的影响方面，就像外科手术医生的情况一样。尽管我们的选择造成这些人丧生，但鉴于它也造成他们存在，拥有一种值得过的生活，它赋予他们在权重上超过这个伤害的一种益处。这提示着，我们的选择伤害到这些人这一点不能够作为对我们的选择的诘难。

我们可能代之以假定使其存在并不带来益处。照此假定，我们选择冒险政策并不赋予那些死于该政策之手的人们某种予以充分补偿的益处。我们的选择对这些人们来说不是更好。对他们而言只是不更糟。

（2）还有一种情况，其中我们能够知道，尽管我们在“伤害”一词的日常意义上正在伤害某个人，但是对这个人而言这并非更糟。这是一些涉及到多因素决定的事例。在这些事例中我们知道，如果我们并不伤害某个人，这个人在别的方面至少将受到同样程度的伤害。假设某个人身陷失事的船只当中，就要被烧死了。这个人请求我们开枪打死他，以便不至于痛苦地死去。如果我们杀死这个人，我们并不是在某种道德相关的意义上伤害这个人。

这样的事例并不能够表明，对我们选择冒险政策没有什么诘难，因为它并不相关地相似。如果那场灾难并未发生，那些罹难的人们本会再活许多年。我们选择冒险政策对这些人而言之所以并非更糟，是因为另有相当不同的理由。

会有这样一种情况，在其中我们杀死某个存在着的人，其时知道我们在选择冒险政策时所知道的吗？我们必须知道（a）这个人将获悉但并不痛惜我们已经做了某种要造成他丧生的事。而且我们必须知道（b），尽管这个人否则会正常地再活许多年，造成他丧生对他而言将既不更好，也不更糟。如果假定，我们正在做导致那些被灾难夺去了生命的人的存在原因中的一个必须的部分的时候，我们并不能正在使这些人受益，那么（b）就是我们对选择冒险政策所带来的后果的了解。

假设我们杀死某个存在的人，要不然他本会再正常活上许多年。在这样的一个情况下，我们不可能会知道（b）为真。即便再活这么多年对这个人来说既不更好，也不更糟，这也根本不会被预言到。不能有这样一种情况，其中我们杀死某个存在的人，其时知道我们在选择冒险政策时所知道的。一个相关相似的事例必定涉及到造成某个人被杀死，

如果我们本来不这样做的话，这个人根本不会存在。

请比较这么两个事例：

珍妮的选择。珍妮患有一种先天性的疾病，此病将会在她大约40岁的时候毫无痛苦地夺去她的生命。这种疾病在夺去人的性命之前没有什么影响。珍妮知道，如果她生一个孩子的话，这个孩子将罹患同样的疾病。假设她还能够假定下述情况。像她本人一样，她的孩子将有值得过的生活。不存在什么需要领养却尚未被领养的孩子。鉴于这个事例发生时（大概在某个未来的世纪）的世界人口，如果珍妮生一个孩子，对其他人而言将并非更糟。而且，如果她不生这个孩子的话，她将不能够抚养一个孩子。她不能够说服其他人多生一个她本可以抚养的孩子。（这些假定给我们造成那个相关的问题。）由于知晓这些事实，珍妮选择了生一个孩子。

露丝的选择。露丝的病症就像珍妮的病症，但有一个例外。她的先天性疾病有一点不像珍妮的疾病，就是只要男性婴儿的命。如果露丝支付新兴的体外受精技术费用的话，她肯定会生一个女儿，此病不会要女儿的命。她决定省下这笔费用，冒险碰运气。不幸的是，她生了一个儿子，他所遗传到的疾病将在大约40岁的时候要他的命。

对珍妮的选择存在一种道德诘难吗？鉴于该事例中的那些假定，这个诘难会不得不诉诸珍妮的孩子所受到的影响。她的选择对这个孩子而言并非更糟糕。对她的选择存在一种诉诸这个孩子权利的诘难吗？假设我们认为，每一个人都有享尽天年的权利。珍妮知道，如果她生养一个孩子，他享尽天年的权利不可能会得到实现。这可能蕴含着，珍妮并未侵犯这个权利。但是这个诘难可以重新表述。可以这样说：“造成一个享有不能实现的权利的人的存在是错误的。这就是为什么珍妮的行动错误的原因。”

这是一个正确的诘难吗？如果我是珍妮的孩子，我的观点就会像那个写信给《泰晤士报》的男子的观点。我会痛惜我将英年早逝这个事实。但是，既然我的生活是值得过的，我不会痛惜我的母亲给予我的存在。而且我会否认，由于她生下我，她的行动是错误的。如果我被告知说，因为它造成我带着不能实现的权利而存在，所以它是错误的，我会放弃这个权利。

如果珍妮的孩子放弃了他的这项权利，或许会从根本上削弱对她的选择的这个诘难。但是，尽管我会放弃这项权利，但是我不能肯定，在所有这样的情况下，这就是这样的一个孩子会做的。如果珍妮的孩子并不放弃他的这项权利，诉诸这个权利恐怕就提供了某种对她的选择的诘难。

现在转到露丝的选择。对这个选择显然存在一个大得多的诘难。这是因为露丝具有一个不同的替换选择。如果珍妮不生一个孩子的话，她将不能抚养孩子；而且将少一个活着的生命。露丝的替换选择是为那项新技术支付费用，这项新技术将给她一个不同的孩子，她的疾病将不会要这个孩子的命。她选择省下这笔开支，其时知道她的孩子将被疾病夺去生命的机会是一半。

即便对珍妮的选择存在一种诘难，但对露丝的选择存在更大的诘难。这个诘难不能够只诉诸露丝事实上的孩子所受到的那些影响，因为这些影响就像珍妮的选择对珍妮的孩子的那些影响一样。对露丝的选择的诘难必须部分诉诸它对一个不同的孩子的可能影响；通过支付那项新技术的费用，她本会有一个不同的孩子。诉诸这个影响并不是诉诸任何一个

人的权利。

现在回到我们的冒险政策选择。如果我们选择这个政策，可能造成那些将在灾难中丧生的人们的存在。我们知道，对这些人们而言，我们的选择并不会更糟。但是，如果对珍妮之选择的诘难有力量的话，这个诘难就会适用于我们的选择。通过选择冒险政策，我们可能导致这样的一些人们的存在，而他们尽享天年的权利却不能得到实现。

诉诸这些人的权利可能提供某种对我们的选择的诘难。但是它并不能够提供整个诘难。我们的选择在一个方面与珍妮的选择不一样。她的替代选择是不生孩子。我们的替代选择就像露丝的选择一样。如果我们已经选择的是安全政策的话，我们就会有不同的后裔了，他们之中也就没有什么人会被泄漏的辐射夺去生命了。

对露丝之选择的诘难不能够只是诉诸她的孩子尽享天年的权利。对我们的冒险政策选择的诘难因而亦然。这个诘难必须部分诉诸对那些可能的人们的影响，如果我们本来做出了不同的选择的话，这些人本会存在。就像以前，诉诸权利不能够完全解决非同一性问题。我们还必须诉诸一个像Q那样的主张，这一主张对两组不同的可能生活进行比较。对我们的冒险政策选择的诘难因而亦然。这个诘难必须部分诉诸对那些可能的人们的影响，如果我们本来作出了不同的选择的话，这些人本会存在。如前所述，诉诸权利不能够完全解决非同一性问题。我们还必须诉诸一个像Q那样的主张，这一主张对两组不同的可能生活进行比较。

它可能受到这样的诘难：“当露丝孕育她的孩子的时候，这个孩子就遗传到了使之不能享尽天年的疾病。因为这个孩子的疾病是以这种方式遗传到的，不能够说露丝的选择杀死了她的孩子。如果我们选择冒险政策，因果联系就更不紧密。因为这种联系更不紧密，我们的选择杀死了那些后来死于核泄漏辐射的人们。我们杀死了这些人就是对我们的选择的充分诘难。”

这个诘难我发现是值得怀疑的。凭什么由于因果联系较不紧密我们的选择就受到大得多的诘难？这个诘难在它有关我们“杀死”一词的日常用法方面所持的主张可能是正确的。但是，正如我在第25节中所论述的，这种用法在道德上是不相关的。既然那个论证可能不够令人信服，我添加

> 冒险的不孕疗法。如果安不接受某种治疗，就不可能生养孩子。如果她接受这种治疗，她会生养一个儿子，他将是健康的。但是存在着一种危险，就是这种治疗可能令她患上一种罕见的疾病。这种疾病具有下面一些特征。它是无法检测出来的，而且并不伤及妇女，但是会传染最亲近的一些亲属。下面的情况因而为真。如果安接受这种治疗并生下一个健康的儿子，那么她以后将会传染给她的儿子这种疾病的几率占一半，而这种疾病在他大约40岁的时候将夺去他的生命。安选择了接受这种治疗，而且后来把这种致命的疾病传染给了她的儿子。

照上述的那个诘难，对安的选择存在一种强烈的诘难，而这个诘难并不适用于露丝的选择。因为因果联系较不紧密，安的选择杀死了她的儿子。而且她明知她的选择会有这种结果的几率占到一半。露丝知道，她的孩子将于大约40岁的时候死去，几率相同。但是，因为因果联系是如此紧密，并非她的选择杀死她的儿子。根据这个诘难，这个差异具有极

大的道德相关性。

这没有令人信服之处。露丝和安两个人都知道，如果她们以某种方式行动，她们将要生下的儿子在大约40岁的时候会被某种疾病夺去生命的几率占到一半。因果说则与之不同。但是这并不使安的选择在道德上更糟。我认为，这个例子表明，我们应当拒斥最后这个诘难。

诘难者或许说："我否认安通过选择接受那种冒险疗法而杀死了她的儿子。"但是，如果诘难者如此否认，他就不能够主张，我们通过选择冒险政策而杀死遥远的未来中的一些人。因果联系呈现同样的形式。每一选择都产生一种副作用，这种副作用后来杀死那些其存在归因于这一选择的人们。

如果这个诘难不成立了，就像我所认为的，我早先的主张就得到了正当性证明。如果我们选择冒险政策，我们的选择像露丝的选择而不是像珍妮的选择，在道德上意义重大。如果我们本来作了别的选择的话，本来会生活着不会那样丧生的一些不同的人，在道德上意义重大。既然如此，对我们的选择的诘难就不能够只诉诸那些后来事实上生活着的人的权利。还必须诉诸像Q一样的一个主张，这一主张对两组不同的可能生活进行比较。正如我前面所主张的，诉诸权利不能够完全解决非同一性问题。

127.结论

我现在对我所主张的加以总结。的确，就每一个人来说，如果当他成胎时的1个月之内尚未成胎的话，他根本就永远不会存在。因为此点为真，所以我们能够轻易地影响到未来的人的同一性，或者说，影响到将于以后生活着的那些人到底是谁。如果两个社会政策之间的选择将影响到长达大约一个世纪的生活水准和生活质量，那么它将影响到以后在我们的共同体中所过的所有生活的那些细节。结果，那些于以后生活的那些人中的一些人的存在，将归因于我们选择了这两个政策中的一个政策。在经过一个或者两个世纪之后，这对我们的共同体中的每一个人来说都如此。

这一事实产生一个问题。这两个政策中的一个政策在更遥远的未来可能造成生活质量的大幅度下降。这会是我称为消耗的那项政策的后果。这个后果是糟糕的，而且提供了不要选择消耗的一个道德理由。但是，由于刚刚提到的那个事实，我们选择消耗不会对什么人来说将更糟。一些人认为，如果一个选择不会对什么人来说是糟糕的，那么这个选择就不会有糟糕的影响。消耗事例表明，我们必须拒斥这个观点。冒险政策事例更加强有力地说明了这一点。选择这项政策所带来的一个影响是一场杀死数以千计人的灾难。这个后果显然是糟糕的，即使我们的选择没有对什么人来说更糟。

既然这两个选择不会对什么人来说将更糟，我们需要解释为什么我们具有不要作这些选择的道德理由。这个问题之所以产生，是因为在不同的结果中会有不同的一些人存在。我因而称之为非同一性问题。

我问了我们是否能够凭借诉诸人们的权利来解决这个问题。我论证说，即便是在那个

冒险政策事例中，对我们的选择的诘难也不能够只诉诸人们的权利。该诘难必须部分诉诸像Q这样的主张，这一主张对两组不同的可能生活进行比较。而且，在解释对我们选择更小的消耗的诘难方面，我们不能够令人信服地诉诸权利。即便在生活质量大幅度滑坡之后，那些将要生活着的人们也将比我们现在的境况好得多。这些人们无权享有那个甚至更高的生活质量，倘若我们本来选择了保护的话，那个甚至更高一些的生活质量会由一些与他们不同的人享有。如果我们设想离开非同一性问题，对我们的选择的诘难会诉诸我们的善行原则。为了解决非同一性问题，我们必须修正这个原则。

一个修正过的原则是Q主张，即相同数目质量主张。根据Q，如果在无论这两个结果的哪一个结果中，都存在相同数目的人，如果那些生活着的人比那些本会生活着的人们境况更糟，或者生活质量更低，那就会更糟一些。我们需要一个更广泛的原则，来涵盖那些不同的结果中会有不同数目的人的事例。这个所需的原则我称之为X理论。只有X理论将充分解决非同一性问题。

非同一性这个事实造成一种道德差异吗？当我们看清我们的消耗选择不会对什么人来说将是更糟的时候，我们可能认为对我们的选择所存在的诘难较小。但是我认为，诘难同样强烈。而且当我比较那两个医疗方案的时候，我具有相似的信念。这个信念我称之为无差异观点。尽管我知道有一些人并不接受这个观点，但是我知道接受这个观点的人更多。如果我们接受无差异观点，而且认为使某人存在不能带来益处，这具有广泛的理论性蕴含。我们能够预见到，X理论将不会呈现为一种对人产生影响的形式。有关善行的最佳理论将不诉诸对那些受到我们行为影响的人们来说何为好何为糟。

在下文中，我将努力找到X理论。正如我所主张的，这一尝试将引发一些令人困惑的问题。

---

[1] Raverat。

[2] 参见Kripke，Bogen，Forbes（1）。

[3] 参见Kripke中对这些观点的讨论和所提到的参阅。

[4] 一些人主张，不存在什么区别性的实质属性。这蕴含着，对于这些人中的各人而言，假如他的父母本来从未婚配的话，他是否本来永远不会存在这个问题是一个空洞的问题。尽管我认为有关我们的同一性会有空洞的问题，但是我怀疑，经过反思之后这些人是否会认为这个问题是空洞的。（在同卵双胞胎这一特殊事例中，此处有一些空洞的问题。我希望另寻别处来讨论这一点。）

[5] 这个主体与历时的人格同一性之间的关系是什么？根据起源的观点，每一个人从一个受精卵成长起来这一点是他的一个实质属性。这个观点会与物理准则结合起来。按照这个准则的那个最令人信服的版本，每一个人的一个实质属性是他有足够的他的特定大脑来支持完全的意识生活。或许有人主张说，成长自一个特定的受精卵这一点是任何特定大脑的一个实质属性。

物理准则无需与起源的观点相结合。这一准则的信奉者可能接受反向变量观。按照这个观点，托尔斯泰或许本来有一个不同的起源。在这个想象出的不同的可能历史中，物理准则本来会得到实现。相似地，我们会接受起源的观点，而拒斥物理准则。我们可能把起源的观点与心理准则的那些广义版本结合起来。那么我们会认为，我成长自一对特定的细胞并且从而开始生活在一个特定的躯体中这一点对于我而言是实质性的。但是我们也会认为我的生活会在一个不同的躯体中继续。例如，如果我被电子传输，这一点就会发生。

下面考虑心理准则，这个准则诉诸心理的连续性。那些相信这个准则的人们或许同意，我的生活本来会不同地进行。而且在实际生活中的我与这个不同的可能生活中的我自己之间或许有非常小的心理连续性。假设我的父母在我3岁的时候把我带到意大利，而且我变成了一个意大利人。那么在现在的我与我本来现在会是的我自己之间会有下述关系。在我的

实际生活和这个不同的可能生活这两者之内，我现在都会与我3岁时候我的实际生活中的我自己具有心理上的连续。这个关系会是微弱的。在现在的我与3岁时的我自己之间几乎没有多少直接的心理联系。如果我们比较我的实际生活与这个不同的可能生活，那么，这两个生活在成年时期甚至可能不包括哪怕一个共同的记忆。

心理准则的一些信奉者可能主张说，这些并不是同一个特定的人的两种可能的生活——那个3岁的时候本来会到意大利的孩子本来就不会是我，而是不同的一个人。这个主张修正了我们对于个人同一性的通常观点。

这个修正在技术上既是困难的又是不必要的。可以更简单的将这一要点加以表达。假如我3岁的时候去了意大利的话，我的生活本来会非常地不同。而且我们可能相信这个事实具有各种各样的实践上的和道德上的蕴含。但是这个信念无需通过否定实际生活中的我与这个不同的可能生活中的我自己之间的同一性来表达。我们可以承认这个关系是同一性。我们能够通过这样的主张来表明我们的要点，就是，当我们在比较这样的非常不同的可能生活的时候，个人同一性这个事实并不具有其通常的重要性。参见Adams（3）。

[6] 出于布赖恩·巴里的《正义的情状和未来世代》所给出的理由，载Sikora and Barry。

[7] 参见《家庭场合中的青少年怀孕：对于政策决策的蕴含》，西奥多拉·乌姆斯（娘家姓帕菲特）编，坦普尔大学出版社，费城，1981年。

[8] 这个难题被Kavka称作未来个体悖论。参见Kavka（4）。

[9] 我沿袭Adams（3）。

[10] 参见T.Schwartz，《对于后裔的义务》，载Sikora and Barry。

[11] 该诘难的这个形式是Tooley提出的。

[12] 参见B·巴里，“能源政策中的代际正义”，载Maclean and Brown；另参见Barry（2）。

[13] 至于进一步的讨论，参见J·伍德沃德，《非同一性难题》，载《伦理学》，1986年7月。

[14] J·麦克马汉向我提出，如果这个残疾对这些人的生活的性质影响很大，那么假如某个终身残疾的人生下来是正常的话他本来处境会更好这一点可能并不是清楚的。一些人可能怀疑在那个相关意义上这两个非常不同的生活是否本来为同一人所过活。而且Adams（3）提出，即便这样的一个人本来处境会更好，这也无需蕴含他对自己的残疾并不遗憾这一点会是非理性的。如果我们接受两者中的任何一个主张，那么该事例就并不是我们所需要的。我们能够通过假设该残疾只是在成年时才影响他们而避免这些问题。例如，该残疾可能是不能生育。

[15] 看起来可能有一个例外。如果我的生活是值得过的，杀死我就是往更糟的方面影响我，但是它造成我处境更糟，或者造成我具有一种更低的生活质量吗？正如我对这个短语的用法，我的确具有“一种更低的生活质量”。倘若我的生活比它本来会有的较不好一些，或者倘若在我的生活中所发生的对于我更糟，那么这一点就为真。当我过着值得过的生活而遭到杀害的时候这两者皆真。

[16] 例子之一是Scanlon（3）中所提出的那个令人信服的理论。Scanlon论证说，对于道德动机的最佳说明不是功利主义者们所提供的说明，他们诉诸的是普遍的博爱。相反，我们根本的道德动机是“立足他人不能有理地予以拒斥的根据而能够证明一个人给他人所施加的行动是正当的这一愿望”。Scanlon基于这个主张勾勒出一个吸引人的道德理论。按照这一理论，如果一个行动将以一种无法证明正当的方式影响到某个人——如果有某个其抱怨不能得到回答的抱怨者存在，那么这个行动就是错的。按照这一理论，道德的框架实质上是对人产生影响的。不幸的是，当我们选择一个像更大的消耗政策的时候，将没有什么抱怨者。如果我们认为这并不产生什么道德上的影响，鉴于对于我们所做选择的那个诘难一样强，那么我们认为将没有什么抱怨者这一点是不相关的。Scanlon理论的根本原则在按照我们的观点看来不应当作出什么区分之处作出了区分。Scanlon的理论因而需要修正。

相似的说法适用于许多别的理论。于是Brandt（2）提出，我们应当赋予“道德上是错的”这个短语这样一种描述性意义，这种意义“会遭到所有完全合理的人们会倾向支持的任何道德法则的禁止，这个道德法则优先于一切其他道德法则或者之外根本没有什么其他道德法则，为的是行动者的那个社会，如果他们期望在那个社会中度过终生的话”（第194页）。看起来很有可能的是，按照这个所选的法则，如果没有什么抱怨者的话，那么一个行动就不会是错的。相似的说法适用于格特、纳维森《道德和功利》，适用于G·R·格赖斯《道德判断的根据》，而且可能适用于Mackie（2）；Richards，Harman，Gauthier（4）；Rawls，等等。

第十七章

令人讨厌的结论

应当有多少人？会有人口过剩——太多的人吗？对这些问题我们需要一个答案，这个答案也解决非同一性问题。

我后面将问到底应当有多少人。在一个完全的道德理论中，我们不能够回避这个令人敬畏的问题。而且我们的回答可能具有一些实际蕴含。例如，它可能影响到我们有关核武器的观点。

在下文的绝大多数篇幅中，我讨论一个较小的问题。在某个特定阶段，某个国家或者世界应当有多少人？什么时候生活着的人会过多？

128.更多的人生存就更好吗？

考虑一下

幸福的孩子。一对夫妻正在试图决定是否要生另一个孩子。他们能够假定，如果他们又生了一个的话，他们会爱这个孩子，而且他的生活会相当值得过。鉴于这个事例发生时（大概未来的某个世纪）的世界人口，这对夫妻能够假定，再生一个孩子总的来说对其他人来说不会更糟。当他们考虑对他们自己的影响的时候，他们有多个再生另一个孩子的理由；他们同样有多个相反的理由，诸如对他们生涯的影响等。像许多别的人一样，这对夫妻不能够在这两组相互冲突的理由之间作出决定。他们认为，如果他们生了这个孩子的话，这对他们而言既不更好也不更糟。

这对夫妻有生这个孩子的道德理由吗？如果多生一个的生活会更好一些吗？一些人给出的回答是肯定的。如果这对夫妻有生养这个孩子的一个道德理由，而且他们不能够在他们其他的那些理由之间作出决定，他们的这个道德理由可能使天平出现倾斜。大概他们应该生这个孩子。

其他人持一种与之不同的观点。他们认为，没有什么道德理由来生这个孩子。照他们的观点，多生一个的生活不会更好。

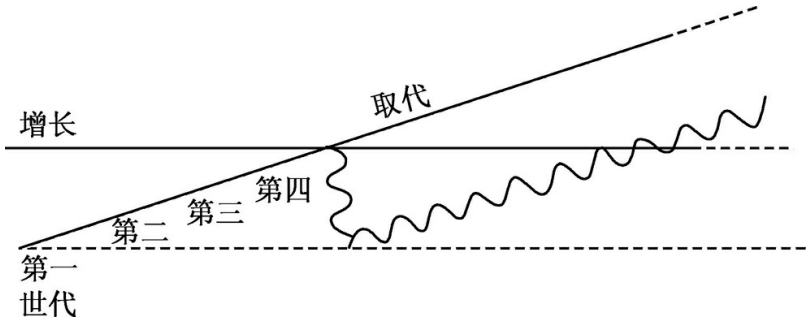
129.人口增长对现存的人的影响

我所说的那对夫妻假定，一个额外的孩子的存在对其他人们而言总体上说不会更糟。在许多国家中，在许多时期，一直如此。但是在其他一些时期，并非一直如此。在这些时期，如果人再多的话，人们的境况本来会更糟。现在的许多国家就是如此。在这些国家中，如果人口增长，生活质量将比人口不增长的话要低一些。这些就是我将要予以讨论的事例。

在这些事例中，人口增长会影响到现存的人。当人口增长降低生活质量的时候，我们可以说人口增长必定有悖于现存的人的利益。但情况并非总是如此。甚至当人口增长降低生活质量的时候，人口增长对现存的人们而言也能够更好一些。

在某个国家的某个阶段，下述情况能够为真。如果人口按照一定的速率增长，这将产生暂时好的后果，累积性的糟糕后果。那些糟糕后果可能是人均可支配资源的持续走低。暂时的好后果或许及于这个国家的经济运行。尽管快速人口增长可能对经济而言是糟糕的，但是缓慢的人口增长可能比人口一点也不增长对经济而言要更好。对某些经济体制而言这能够成立的技术性理由多种多样。一个冷僻的类比是这样一个事实，当我们在弯道上驾车的时候，如果我们加速行车会更容易掌握方向盘。而且，人口增长可能还具有一些暂时性的非经济的好后果。这些或许简单如大家庭总是稍微幸福一些，抑或许多人偏爱有更多的孩子。

罗伯逊写道，如果人口增长的某个速率会有这两类后果，那么，“一个总是增长却永远不变大的人口可能会是……最为合适的”[1]。这样的理想只有在《爱丽丝漫游奇境记》中的梦幻世界里才会实现。在现实世界中，可供选择的余地能够用下图来表示：



我称之为下行的自动楼梯事例。一条线表示保持一个稳定的人口所导致的生活质量，或者我所称的取代。那条间断的虚线表示某个人口增长速率的累积性糟糕后果。这条线表示如果没有暂时性的好后果的话，生活质量会是什么样子。另一条连续不间断的实线表示这个增长速率的综合后果。这是在假若有暂时性的好后果的情况下生活质量会是的样子。

正如本图所示，如果出现的是增长而不是取代，对前三个世代的人们而言生活质量将更高，但是随后将越来越低。许多人认为，如果人口增长降低了生活质量的话，会是糟糕的。对这些人而言，下行的自动楼梯事例尤其令人压抑。看来很可能，实际上的后果会是增长。如果大多数夫妻本人有两个以上的孩子，对他们而言可能更好；而这可能是大多数夫妻想要做的。况且，既然增长对现存的人们和接下去两个世代中的人来说会更好，那么共同体会决定某项造成增长变为取代的政策就不大可能。

或许有人说：“情况并非如此。最佳的政策对前三代人来说会是增长，取代政策用于其后。一旦增长就会产生一种较低的生活质量，共同体就应当把政策调到取代。在此点增长对现存的人来说不再会更好一些了。既然如此，我们可以期待共同体调整到取代政策。”

这大错特错了。考虑一下第四代人所面临的选择余地。如果对前三代人而言一直采取增长，生活质量为什么仍然像倘若本来采取取代的话会有的那样高？只是因为增长的暂时性好后果。如果第四代人调整到取代，将会丧失这些好的后果。其生活质量会垂直降到与

那条虚线相平的程度。而且如果继续采取取代政策，对接下去的三个世代的人来说，生活质量将比倘若本来有人口增长的话会有的要低。这两种后果由波状线表示。正如波状线所表示的，第四代人在那些较低的水准点上具有与第一代人所具有的相同的选择余地。每一代人都有这些选择余地。

只要增长具有这两个后果——累积性的糟糕后果和暂时性的好后果，这些就依然是些可供选择的余地。尽管此点为真，但是相较于取代，增长对现存的人和下两个世纪的人总都更好一些。因而非常可能的是，每一代人都将选择增长。结果，生活质量持续滑落。如果我们认为这是一个糟糕的后果，正如我所主张的，下行的自动楼梯事例是个特别令人压抑的事例。它是一个代际的囚犯的两难困境，是那种相关的人在其中最不大可能获得解决方案的两难境地。[2]

我们可以假定，在判断我们的行动后果方面，考虑到所有那些将会生活的人们的利益就足够了。在下行的自动楼梯事例中，人口的某种增长速率将总是符合现存的人们及其子孙的利益。尽管它造成生活质量连续下滑，这个增长速率将不会有悖于那些晚于三代人以上才过活的人的利益。这是因为，按第123节中所解释的那种方式，这些人的存在归因于这个增长速率。如果我们只诉诸所有那些将会生活的人们的利益，我们必定主张，尽管出现生活质量的持续走低，如果存在这个增长速率情况会更好一些。如果我们想避免这样的结论，这就又涉及到一种情况，其中我们必须诉诸与之不同的一种原则，一种并非对人产生影响的、亦非与人们利益有关的原则。

对那些探究生活质量滑坡的人们而言，这是最令人沮丧的情况。幸运的是，这只是数个可能的情形中的一种而已。当人口增长降低生活质量的时候，人口增长对现存的人们而言能够更糟的情况有二。

在某些共同体中，如果大多数夫妻本身有两个以上的子女的话，对他们而言将更糟。这些是其中最不大可能出现人口增长的那些情况。

在另一些共同体中，就像我在第三章中所解释过的，大多数夫妻面对一种囚犯的两难困境。在这些共同体中，如果许多人不管别人怎么做，他或者她都有两个以上的孩子，对这许多人中的每一个人而言都将更好。但是，如果所有的人都有两个以上的孩子，对每一个人而言就比在没有任何人这样做的情况下更糟。如果这些人最终看清了这个实情的话，他们或许会取得我所称的一种政治解决方案。尽管每一个人都会倾向于生养更多的子女，但是每一个人或许也倾向于：与其人人都生养更多的子女不如没有任何人生更多的子女。一种旨在终止人口增长的奖惩制度或许被民主地采纳。即使这种制度是非民主地强加于人的，这样的一种制度或许会得到所有这些人的欢迎。生育两胎之后实施可逆绝育措施，或许提供了另一种解决方案。这是一种更好的解决方案，因为它不会施加任何惩罚。而且如果他们理解那些事实的话，所有这些人可能会欢迎这个解决方案。

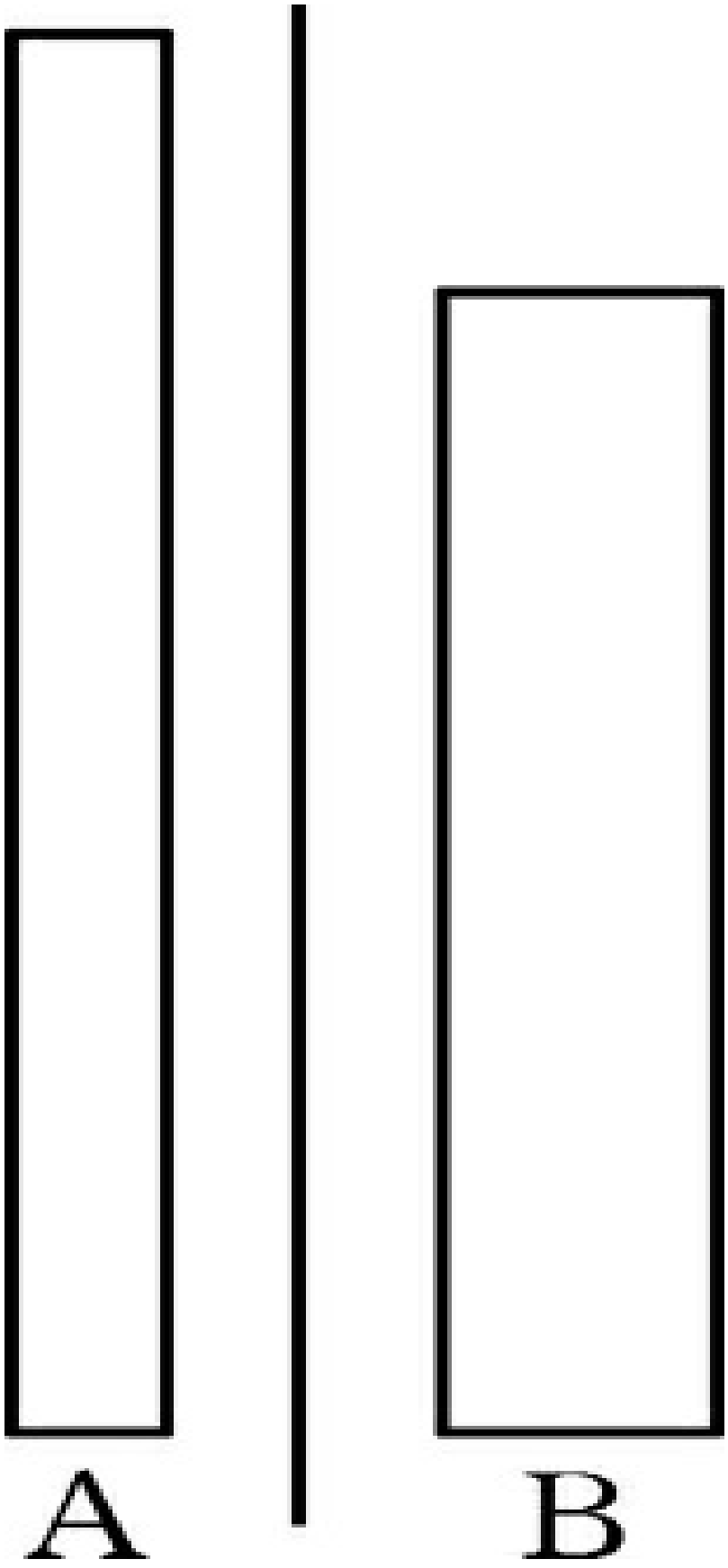
我业已表述了三种情况。而且还有其他一些可能的情形。这些情形或许是这三种情况的混合；但是另一些情形会在别的方面有所不同。

130.人口过剩

当人口增长降低生活质量的时候，对现存的人的后果可能好、可能糟，也可能既不好也不糟。这些影响并不引发新的道德问题。但是，其他一些影响的的确确引起这样的一些问题。

当我们比较不同的人口增长速率在更远的未来所生发的那些结果的时候，这些问题的出现就再清楚不过了。如果有更快一些的增长，后来将有更多的人，这些人的境况将更糟。如前所述，“境况更糟”既可以指涉幸福的水准，也可以指涉生活质量，抑或指涉人均资源占有额度。我们应当假定，在我所举的那些事例中，这三者相互协同，同升同降。

让我们比较一下两种人口增长速率在一个或两个世纪之后所带来的结果。正如我所解释的，没有什么人会在这两种结果中都存在。两个这样的结果如下图所示：


A
B

每一方块的宽度表示生活着的人的数目，高度则表示他们的生活质量。借此我意指他们在某个时间阶段中的生活质量。在这样的一个阶段中，人口可能会有某种变化。但是出于简单性起见，我们可以忽略这个事实。同理，我们可以假定，在这些结果中既没有社会的也没有自然的不平等；没有什么人的境况比任何别的人更糟。事实上永远不会如此。但是，如果我们如此设想的话，也不会使我就有关我要问的那些问题所作的推理失真。而且这使我的那些问题呈现出一种更加清晰的形式。

B中的人数是A中人数的两倍，而且都比A中的任何一个人的境况要糟。但是B中的那些人的生活，与A中的那些人相比较而言，只有值得生活程度的一半多的程度。如图所示，这个主张并非假定这些判断原则上会是精确的。我认为只有粗略的或者部分的可比性。我的主张所假定的是，从A中的水准移动到B中的水准会是生活质量上的一种滑落，除非它会比在人们的生活不再值得过之前的另一个类似大的滑落程度大得多。

受两倍人口的拖累，生活质量的降低或许是多方面的。或许会出现住房条件恶化、学校拥挤、污染加剧、自然美景减少，以及较低的人均收入水准。如果这些是生活质量降低的方方面面，我们能够令人信服的假定，它会比生活不再值得过之前的另一个类似滑落程度大得多。

除了不存在不平等之外，这两个结果会是某个国家或者整个人类的真实选择余地，假若两种人口增长速率保持许多年的话。哪一个是更好的结果？我们用“更好”这个短语并不意指这个短语最常见用法上的“道德上的更好”。此含义只适用于人或者行动。但是两个结果中的一个能够在具有道德相关性的另一个意义上更好。在后者这个意义上，如果更少的人患有某种令人致残的疾病，或者里斯本大地震根本没有发生过的话，情况会更好一些。关于涉及到不同的可能人口的那些结果，我们能够清楚地持这样的一些主张。假设在两个这样的结果中，会存在相同数目的人。如果，在其中一个结果中，人们的境况会糟得多，这明显就是更糟的结果。这个结果不会对什么人来说会更糟。但是，正如我所论证的，这并不表明这个结果不可能是更糟的。

回到A和B。哪一个结果会更好？B中的人们境况更糟，这显然是糟糕的。这能够在道德权重上被更多的人生活着这个事实所超越吗？

假设我们认为在幸福的孩子事例中，我所说的那对夫妻没有什么生这个孩子的道德理由。那么我们可能相信，如果人们境况更糟，这不能够在道德权重上被生活着的人的数目的增加而压倒。那些相信这一点的人们时常诉诸

非人称的平均原则：如果在其他事情上是同等的，那么最好的结果就是其中人均生活而言过得最好的生活。

一些经济学家借助定义来使这个原则成立。[3] 我之所以称这个原则是非人称的，是因为它并不是对人产生影响的：它不是关于对那些受到我们行动影响的人们而言会是好的还是糟的。这个原则并不假定，如果人们存在，并且具有一种值得过的生活的话，这些人

从而是得到益处的。

这个原则的快乐主义版本认为

如果在其他事情同等的情况下，那么最好的结果就是其中每个生活过的人享受最大幸福均值的那个结果。

我是以时间中性的形式陈述这些版本的。一些人陈述这个平均原则的方式则只指称那些我们已经行动之后才活着的人们。在这种形式中，该原则荒谬地蕴含着，现在活着的人们中间除了最迷狂出神者之外所有的人都被杀掉会更好一些。照平均原则的时间中性版本，如果某个具有值得过的生活的人早逝，这造成人们的生活平均来说变得更糟了。

下面假设我们认为在“幸福的孩子事例”中，我所说的那对夫妻有一个生这个孩子的道德理由。我们认为，如果一个额外的生命过着值得过的生活，这本身总是更好一些。如果这是我们所相信的，那么就我所说的两个结果而言，主张B或许比A更好一些就是再自然不过的事了。生活质量方面的损失或许在权重上被所生活过的人的数目方面的一个充分的获益而超过。如果我们作这样的主张，我们必定问：“一个充分的获益会是什么？”

如果我们是快乐主义者，我们能够更为精确地陈述这些问题。我们问

（1）“如果在两个结果的一个结果中，生活着的人们较少不幸福，这能够在道德权重上被幸福的量的一个充分的增加压倒吗？”

如果人们较少幸福，他们就具有一种较低的生活质量。如果我们对问题（1）的回答是肯定的，那么我们必定问

（2）“质量和数量的相对价值是什么？”

非人称的总量原则的快乐主义版本提供了一种回答。这个回答说

如果在其他事情同等的情况下，最好的结果是那个会有最大量的幸福——减去苦恼后幸福的最大净值——的结果。

照这个原则，B会比A更好，因为B中会有更大的幸福量。尽管每一个B都比A的幸福少，但是他们的每一个生活都包含着相应幸福量的一半以上。既然有多达两倍的B，他们合起来具有比A多的幸福量。（两个超过半瓶满的瓶子所容纳的量超过一个满瓶所容纳的量。）

下面假设我们不是快乐主义者。我们所认为的道德上重要的东西不是幸福，而是生活质量。我们能够问相同的一些问题；但是我们必须使用一个不为人所熟悉的短语。当我们比较质量和数量的价值的时候，什么是相关的量？我们可能说是“值得过的那些生活量”。

但这是错误的，因为它忽视了这些额外生活的质量，或者说，忽视了在多大程度上它们是值得过的。相关的量，像幸福总量一样，必定是这些生活的数目和它们的质量这两者的一个函数。为了表述相关量，我提出“使生活值得过的任何一种东西的量”这个短语。

重新考虑A和B。快乐主义者会主张说：“尽管每一个B都比A少些幸福，他们合起来却有更多的幸福。”我们会相似地主张说：“与 A比较下来，较之 A人而言，每个B人所具有的无论什么使生活值得过的东西都要少一些。但是B中的每一个生活都具有A中的每一个生活所值得过的那种程度的一半以上。既然有两倍的B人，那么他们合起来所具有的使生活值得过的任何一种东西的量要更多一些。”

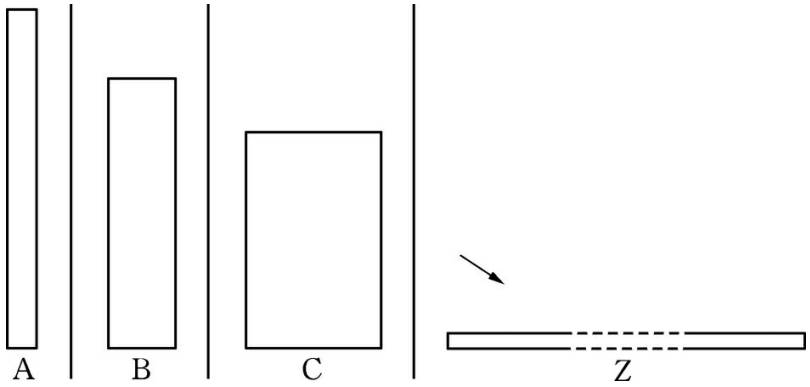
我现在能够陈述非快乐主义的

非人称的总量原则：如果在其他事情同等的情况下，最好的结果是其中使生活值得过的任何一种东西的量最大的那个结果。

如果我们认为B会比A糟糕，我们必定拒斥这个原则。

131.令人讨厌的结论

下面考虑一幅更大的图表。



按照非人称的总量原则，恰如B会比A更好，C会比B更好。而Z或许是最好的。 Z是某个庞大的人口，其成员的生活与那个生活不再值得过的水准相比高不了多少。一种生活之所以会是这个样子，要么是因为该人口有足够多的迷狂出神的人，使该人口中的苦恼看起来值得忍受；要么是因为，该人口千篇一律地劣质。让我们设想Z中的生活属于更为单调的第二种情况。在这些生活的每一个生活中，幸福微乎其微。但是，如果数目足够庞大，其结果却是幸福总量最大。同样，Z会是其中使生活值得过的任何一种东西的量最大的一个结果。（积少成多，只在瓶底残留一点牛奶的一堆瓶子或许盛有最大量的牛奶。）

让我们下面假定，出于我后面将予以提出的某个理由，A会有100亿人口。那么非人称的总量原则蕴含着：

令人讨厌的结论：对人人享有很高生活质量的至少多达100亿人口的任何一个可能的人口而言，必定有某个可想象的更大的人口，如果在其他事情同等的情况下，这个更大的人口的生存会更好一些，即使其成员只具有勉强值得过的生活。

正如我对这个结论的命名所提示的，我发觉该结论难以接受。

A和B会是事实上的选择余地。 A和Z却不然。一些人主张，有鉴于此，我们无需试图回避那个令人讨厌的结论。他们可能说：“既然这个结论并不适用于任何一个可能的选择，那么可以忽略不计。我们无需在那些不会发生的情况中检验我们的那些原则。”

我区分了两类不可能性：深刻的和技术上的。如果一个想象出的事例要求对自然规律的巨大更改，包括对人的自然性质的更改在内，就是深刻地不可能的。有两个向那些深刻地不可能事例挑战的根据。我们可能不会设想这样的一些事例中涉及到什么。而且一些人会主张说，我们的那些道德原则仅仅在真实的世界中是可接受的。[4]

记得诺齐克所设想的功利怪兽可能有所助益。这是些“从他人所失中的所得远远大于他人所失的”[5]人们。这样的一种想象出的人提供了对行为功利主义的一个诘难，行为功利主义“好像要求我们都沦为怪兽的美餐，以便增加总的功利”。

正如诺齐克所表述的，这样的一种人是一种深刻的不可能性。世界人口现在有几十亿。如果被剥夺了任何超出避免饥馑的那些定额配给之外的东西，以及其他所有流向诺齐克所想象出的怪兽的那些资源，所有这些人的困境我们可以想象一下。诺齐克让我们假设这个想象出的人是如此幸福，或者具有如此高的质量，以至于正是分配产生出最大幸福总量，或者任何使生活值得过的东西的总量。鉴于数以十亿计的人深陷困境之中，而这个怪兽巨大资源中的一小部分就会轻易解除这种困境，这一点何以成立？这一点要想成立，这个怪兽的生活质量必须比我们所知的任何人高几百万倍。对此我们能够想象吗？想一想你所知道的最幸运的人的生活，试问，为了达到值得过的生活的几百万倍，生活得像什么样子。这样的一种生活和我们的生活之间存在的质量的差距，必定类似于我们的生活与那些勉强有意识的生物——如果它们是有意识的话，诸如柏拉图的“满足的牡蛎”[6]——之间存在的差距。说我们即使在最为朦胧的意义上都不能想象这个功利怪兽的生活，看起来也不失为一个公道的回答。而这一点使该例子的力量成了疑问。行为功利主义者或许说，如果我们真的不能想象这样的一种生活会是什么样子，那么我们可能发现诺齐克的诘难不具说服力。他的“怪兽”看起来就像一个类似神的一种存在物。在这样的一个所想象的存在物在场的情况下，我们与其享有同等权利的信念可能开始动摇——就像我们并不认为低等动物与我们享有同等权利一样。

这个回应具有某种力量。但是，即便一个深刻的不可能性也可能提供对我们的道德原则的一种部分检验。我们不能简单地忽视那些设想的事例。

现在回到我所想象出的Z。这个所设想的人口是另一个功利怪兽。不同之处在于，幸福的更大的量并非来自一个人的生活质量的巨大增加，而是来自所过活的生活数目的巨大增加。而我的功利怪兽，既非深刻地不可能，亦非不能想象。我们能够想象，某个人的生

活勉强值得过的话会是什么样子。而且我们能够想象，许多人具有这样的生活的话会是什么样子。为了想象Z，我们只需想象会有非常多的人。对此我们能够做到。所以这个事例不能被当作一个我们几乎不能理解的事例加以置疑。

事实上我们不会面对A和Z之间的选择。如果资源存储是限定的，我们事实上不能凭借生产出其生活勉强值得过的巨大人口，来生成最大的幸福量，或者任何一种使生活值得过的东西的最大量。[7] 但这只是技术上不可能而已。为了假设其是可能的，我们只需添加一些有关资源的本质和可供性的假定就可以了。既然面对A和Z之间的选择只是技术上不可能的，所以这并未削弱其作为对我们的那些原则的一种检验方法的可比之处。不同数目选择引发这样一个问题，即生活质量的所失是否总是会被幸福量的增益或者被任何一种使生活值得过的东西的量的增益在道德权重上压倒。这正是比较A和Z时最为清晰地呈现出的问题。如果我们深信Z比A糟糕，那么我们就有充分的根据抵制其中蕴含Z更好一些的那些原则。我们具有充分的根据抵制非人称的总量原则。

也许有人说：“并非如此。这个原则还包括如果在其他事情同等的情况下这个短语。其他事情永远不会是同等的。因此，我们可以忽略那个令人讨厌的结论。”

这是并不令人信服的。别的什么道德原则必然被Z的发生所侵害呢？可能有人主张说，这会违反某个有关世代之间正义的原则。但是这与以最纯粹的形式出现的我们的问题不相关。我们在问，如果Z发生的话，是否会比如果A发生的话更好一些。我们可以想象出一种历史，其中只有类似Z的一些结果会发生。那么一来，Z中的人们就不会比任何活着的人的处境更糟。即使我们相信Z会比A 处境更糟，在此也不会是因为Z的发生会涉及到不公正。

还有更重要的一点。再考虑一下非同一性问题。一些人提出，我们可以诉诸人的权利来解决这个问题。但是，正如消耗事例所表明的，情况并非如此。如果我们设想去掉非同一性问题，对我们选择较小消耗的诘难会诉诸我们所说的善行原则。要解决非同一性问题，我们必须修正这个原则。我们必须发现我所称的X理论。

如果我们要避免那个令人讨厌的结论，情况亦然。我们不应通过诉诸涵盖某个不同的道德部分的那些原则来力图避免这个结论。这个结论是内在地令人讨厌的。而且这个结论也为作为善行原则的一个特定版本的非人称的总量原则所蕴含。要避免那个令人讨厌的结论，我们必须努力表明我们应当拒斥这个版本。我们必须找到一个更好的版本：X理论。

---

[1] Robertson，第460页。

[2] 值得指出的是，这个事例是具有两个特殊特征的一个时际每人-我们两难。既然它涉及不同的世代，所涉及的那些人们不能够借助交流达成某种政治解决之道，或者某个有条件性的联合协议。而且这是一个特别难以处理的那种包括局外人的两难。

考虑一下那个剧场两难（auditoriumdilemma）。如果第一排起立，那么这将会改善其对舞台上引人入胜的场面的观看视野。如果起立得到这个更好的视野是值得的，那么对于第一排而言倘若站立起来将更好一些。但是这会阻挡第二排的视野。这一排会需要起立，以便重新获得所有的人都坐着的时候所拥有的视野。鉴于现在会是在站着，却不会改善其视野，那么这个结果对于第二排而言就会更糟。相似情况适用于所有的其他各排。

这个事例不同于通常的每人-我们两难。有两个行动：A（更利他主义）和E（更自我主义）。在一个通常的两难中，无

论他人做什么，对于各人而言如果他做E则更好，但是对于各人而言如果全都做E那么则比倘若全都做A将更糟。在剧场两难中，存在一个虽小却是决定性的差异。对于各排而言如果站着而不是坐着将更好，但是倘若全都站着而不是坐着，那么并非对于所有的那些排而言都将更糟。它对于除了第一排之外的所有的那些排而言将更糟。第一排在这个两难中是局外人。

因为它们包含局外人，这样的一些两难特别难以处理。对于别的人而言更糟的行动模式对于局外人而言则更好。这样一来，假如局外人帮助达成一个政治解决之道或者加入一个条件性的协议的话，那么对于他们而言就会更糟。而且这些局外人所做的可能启动一个恶的连锁反应，这使加入这样的一个协议这一点成为对于人人而言更糟的事。于是，在剧场两难中，如果全都坐着而不是站着，对于第一排而言将更糟。如果这一排加入一个全都站着的协议，那么对于该排而言将因而更糟。该排因而可能站着。一旦第一排站着，对于第二排而言如果加入一个除了第一排之外全都应当坐着的协议则更糟。它可能因而站着。那么对于第三排而言加入一个除了前两排之外全都应当坐着的协议则将更糟。它可能因而站着。相似的说法适用于每一排。最终的结果可能是所有排全都站着而不是坐着。这对于除了第一排之外的每一排而言全都更糟。第一排——局外人——的在场，在此防止了条件性的联合协议的达成。而且同一连锁反应可能防止了一个政治解决之道的达成。这个特殊的特征使这样的两难更少可能得到化解。

除了微不足道之外，剧场两难并不具有另一个令人压抑的特征。它涉及到同代人。这使它更有可能得到化解。其他那些排或许使用威胁来保持第一排坐着。或许第一排之所以坐着只是因为它预期到来自其他那些排的抱怨。

代际两难并不涉及到同代人。这使之更加难以化解。在这些两难中，如果全都而不是全不停止给予它自身以某些种类的优先权，这对于所有世代而言将更好，第一代除外。那些不同的世代不能够交流和达成条件性的联合协议。先前的那些世代也不会被来自后来那些世代的威胁所吓倒。这个两难中包括局外人这一点因而是一个更大的难题。在一个代际两难——这无需涉及到人口的增长——之中，现存的世代总是处于某一排在先前的诸排站立起来之后所处的位置。它已经遭受到先前的那些世代的行动之苦。而且这个先前的行动现在不能够被任何政治的或者道德的解决之道所改变。既然如此，对于现存的世代而言如果在这样的一种解决办法中发挥作用则会更糟一些。它不会被不愿意无功受禄这一点所促动，因为它不能够从这一解决之道中受益。它会从自己的行动中有所失去，作为报答却一无所获。但是，它较少可能在一种解决办法中发挥作用。那么相同的推理将适用于下一个和所有后继的世代。

[3] 参见，例如，Samuelson，第551页。

[4] 参见，例如，Hare（1）和（2）中对于道德推理的不同层次的讨论。

[5] Nozick（2），第41页。

[6] Plato（2），21c-d。

[7] 按照趋小的边际效用律的某些版本，这就是其中所蕴含的。按照这些版本，如果给予那些境况更糟一些的人们，那么每一资源单位产生更大的效用，所以最有产出的分配将是每人的生活勉强值得过之处的分配。这里有一个明显的失察之处。即便使每个人的生活达到生活开始值得过的那个水平也需要大量的资源。当它们只是用来防止特大量的人们具有那些值得终结的生活（或者具有净负效用）的时候，这样的一些资源并不有助于产生因果上可能的最大的效用净额。

第十八章

荒谬的结论

我们需要一个既解决那个非同一性问题又避免那个令人讨厌的结论的理论。正如我们将要看到的，数个理论能够达到这些目标中的一个，但是不能达成另一个目标。

132.一种据称的非对称性

在许多人看来，我们还有另一个应当达到的目标。考虑一下

> 悲惨的孩子。某个妇女知道，如果她生一个孩子的话，他将罹患多种疾病，以至于他的生活将会糟得无以复加。他将永远不会有什么发展，将会很短命，将遭受无法治愈的疼痛。

即便我们拒斥“糟得无以复加”这个短语，知情的情况下怀上这样一个孩子显然也是错误的。错误之处主要不是来自对他人的影响，而是主要来自这个孩子那种可预测到的骇人听闻的生活质量。

下面回忆一下那个幸福的孩子的事例。我所说的那对夫妻能够假定，如果他们生这个孩子，这对他们或者其他人而言都不会更糟。这两个事例的关系是什么？

一些作者主张，尽管我们有不要生这个悲惨的孩子的责任，但是我所说的那对夫妻却没有什么生那个幸福孩子的责任。他们生育这个孩子的话，只是道德上更好一些罢了。

许多人甚至会否定最后这个主张。这些人认为，尽管生育那个悲惨的孩子会是错误的，但是我所说的那对夫妻却没有什么道德理由生那个幸福的孩子。[1] 这个观点被称作非对称性。[2]

如果我们接受这个观点，我们就有第三个目标。除了解决那个非同一性问题和避免那个令人讨厌的结论之外，我们还必须解释那个非对称性。什么理论会实现这些目标？

133.理想契约方法何以提供不出解决方案

我们能够诉诸我将称之为理想契约主义的道德推理方法吗？这得到许多学者的辩护，其中最著名的是罗尔斯。照此观点，最好的道德原则是我们作为社会所遵循的原则合理地择取的那些原则。为了确保不偏不倚，我们要问，如果我们并不知道有关我们自己的那些特定事实的话，我们应当选择什么原则。

一些人主张，如果我们把这个方法应用于那个应当有多少人的问题，我们能够解释我们为什么既应当拒斥那个非人称的总量原则又应当拒斥那个令人讨厌的结论。我们能够解释为什么B会比A更糟，以及为什么在所有的结果中Z是最糟的。即使我们对有关自己的那些特定事实并不知情，我们也会选择一个产生A而非产生B的原则。我们于是肯定境况会更好一些。

正如一些学者所论证的，[3] 这并不是用以辩护有关多少数目的人应当生存的原则的一个可以接受的途径。这一道德推理诉诸我们从自利的观点来看所合理地选择的东西。对这个方法而言，我们并不知道是否会承受某个被选原则的冲击这一点是至关重要的。于是，如果所选定的原则会令妇女陷入不利地位的话，我们必须设想我们自己并不知道我们的性别。只有这层无知之幕才使我们的选择像道德所要求的那样不偏不倚。

按照上述推理，选择一个会产生A而非产生B的原则是合理的，因为我们肯定境况将会更好一些。这个推理假定，无论所遵循的是什么原则，我们将肯定存在。这个假定违反了不偏不倚的要求。我们所选择的原则影响到究竟有多少人存在。如果我们假定无论所选择的原则是什么我们都肯定存在，这就如同假定，当选择一个会令妇女陷入不利地位的原则的时候，我们将肯定是男人。

一些学者提出，我们应当改变我们的假设。当我们问什么原则对我们来说是合理的选择的时候，我们应当设想我们并不知道我们将究竟是否存在。如果我们选择某个将会导致一个较小人口的政策的时候，这将加大我们根本就不会存在的几率。一直有这样的主张，认为随着我们的假定的变更，选择非人称的总量原则会是合理的。

我们不能以这种所提出的方式改变我们的假设。我们能够想象一个不同的、可能的历史，而我们在其中从未存在过。但是我们不能够假定，在事实上的世界历史上，我们根本不存在这一点可能是真的。因此，我们不能够问，照此假定来说什么是合乎理性地选择的。

理想契约方法不能够用于道德的某些方面。于是，正如罗尔斯所主张的，这个方法不能够令人信服地应用于那个我们应当如何对待动物的问题。[4] 我认为，出于刚才给出的一个不同理由，这个方法不能够令人信服地应用于有关应当存在多少人的原则的选择。当我们在讨论这个问题的时候，除非我们设想出某种我们不可能设想出的东西，这个方法就不是不偏不倚的。

这个方法的辩护者可能拒斥我的有关不偏不倚的主张。他可能继续认为，在应用这个方法方面，我们能够假定我们肯定将存在。考虑一下人类历史上最后一代人的两种可能性。（考虑最后一代人是为了简化事例。）在太阳爆炸突然终止人类历史之前，历史可能走的路有两条：

> 在地狱甲中，最后一代人由10个无辜的人构成，其中每一个人遭受50年的极痛。这些人的生活糟得无以复加。如果可能的话，他们都会自尽。
>
> 在地狱乙中，最后一代人不是由10个人，而是由10组100万个无辜的人构成，其中每一个人遭受50年缺1天的极痛。

如果我们假定在这两个地狱中的一个我们将肯定存在，从自利的角度看，倾向选择地狱乙显然是合理的，因为我们从而少受一天的极痛。我们应当得出结论说，在道德相关的意思上地狱乙更好一些吗？如果这个地狱就是撒旦所营造的地狱，撒旦在其中的糟糕作为会轻一点吗？

这两个问题的答案都是否定的。地狱乙在一个方面更好一些。每一个人的极痛量会略微少一点，减少量少于0.01%。但是这个事实在道德权重上被那些在极痛中忍受糟得无以复加的生活的人的数目的巨大增长而压倒。在地狱乙中，受苦的量几乎大100万倍。

该例子表明，按照所提出的那个道德推理方法，我们被引导到完全忽略了必须承认至少具有某种道德重要性的东西。我们被引导到忽视了这样一个事实，即在这些结果的一个结果中，会有更为多得多的痛苦。这样的一种道德推理方法是不能够接受的。我们必须另辟蹊径以达到我们的目标。

134.狭义的对人产生影响的原则

如果我们打算避免那个令人讨厌的结论，就必须拒斥非人称的总量原则。我们必须主张，这个原则错误描述了关乎善行或者人的福祉的那部分道德。

我们可能主张说，这个原则是以错误的形式呈现的，因为它仅仅把人当成了价值的储存者或生产者。下面是一段引文，其中这一特征特别明显。在麦凯的著作《幸福的技术》中，他写道：

> 正如需要锅炉利用煤炭的潜能产生蒸汽一样，同样需要有知觉的存在物把某个给定地域中存在的幸福潜质转化为现实的幸福。而且就像那位工程师将选择那些在把蒸汽转化为能量方面最有效率的锅炉一样，正义同样将选择那些在把资源转化为幸福方面最有效率的有知觉的存在物。[5]

这个蒸汽产生模型会被说成是对这部分道德的一种怪诞歪曲。我们会诉诸

> 对人产生影响的限制条件：这部分道德，即关乎人的福祉的那部分道德，应当完全以对于那些受到我们行动影响的人们来说是好还是糟的角度来解释。

这是纳维森所提出的观点。[6] 照其观点，不是因为人的生活包含幸福，人存在才是好的，而是因为幸福对人是好的，所以幸福才是好的。

纳维森还主张，通过造成某个人存在，我们并不能给这个人带来益处。他因而主张说，就增加幸福总量的两个途径——造成人幸福和造成幸福的人——来说，只有前者对人而言是好的。他主张说，既然这部分道德只关乎对人来说什么是好的或者什么是糟的，第二种增加幸福的途径，在道德上是中性的。

正如我在第十六章中所论证的，我们必须拒斥有关糟糕的东西必定对某个人而言是糟糕的那种观点。可能看上去，在拒斥这个观点时，我们是在拒斥对人产生影响的限制条件。情况并非如此。与纳维森不同，我们可能认为，通过造成某个具有值得过的生活的人存在，我们从而有益于这个人。“附录”G辩护的就是这个信念。如果我们接受这个信念，我们能够从对人产生影响的角度解释，为什么我们具有道德理由而不去产生某些结果，即便这些结果对没有什么人而言是糟糕的。我们能够解释我们为什么具有不去选择冒险政策

或者消耗的道德理由。

如果我们认为使某人存在能够带来益处，我们就必须在3个不同的善行原则之间作出选择。与功利原则不同，这3个原则并不主张涵盖整个道德。既然它们包含“如果在其他事情同等的情况下”这个短语，它们容许我们诉诸其他原则，诸如平等原则。我们还可能主张，当给他人带来益处需要我们付出太多的牺牲或者对我们的生活干扰太大的时候，我们没有义务给他人带来益处。

这3个原则都主张：

（1）如果使某人存在，而且具有一种值得过的生活，这个人从而是得到益处的。如果这个人的生活更值得过，这个益处就更大。

（2）如果在其他事情同等的情况下，故意地做出某个会使结果更糟的选择是错误的。

（3）如果在其他事情同等的情况下，倘若两个结果中的一个结果对人们来说更糟，它就是更糟的。

这些原则在有关什么造成一个结果对人们而言更糟的主张方面存在差异。假设我们在比较结果X和Y。我们将在结果X中存在的那些人称为X-人。在这两个结果中，称X

狭义上“对人们而言更糟”，如果X而不是Y发生对X-人来说更糟的话。

根据主张（1），通过使人存在，某个人能够从中得益。正如我在“附录”G中所写到的，我们无需主张这个结果比替代选项对这个人而言更好一些。这会蕴含着这样一个不能令人信服的主张，即如果这个人从未存在过的话，对这个人来说更糟。代之我们能够主张，如果使某个人存在，对这个人而言能够是好的。我们能够同样主张，如果使悲惨的孩子存在，对他来说这是糟糕的。此乃为什么在刚刚给出的定义中我纳入了“或者对……糟糕”这个短语的原因。

如果我们在刚刚定义的意义上使用“对人们而言更糟”，主张（1）到主张（3）陈述了狭义的对人产生影响的善行原则，简称为狭义原则。

135.我们为什么不能诉诸这个原则

狭义原则在直觉上是令人信服的。如果某个选择对活着的任何人而言都不是糟糕的，我们的善行原则就不应当谴责这个选择，作出这样的假定是很自然的。但是，如果我们诉诸那个出于对人产生影响的限制条件，我们必定拒斥狭义原则。这个原则不能够解决那个非同一性问题。我们需要解释为什么我们具有某个不去选择那个冒险政策或者消耗的道德理由。根据狭义原则，我们没有这样的理由，因为我们知道这些选择对没有什么人来说更糟。

对狭义原则还有一些别的诘难。其中之一是，如果这就是我们的善行原则，我们必须部分接受那个令人讨厌的结论。如果所发生的是Z而不是A，这对活着的任何一个人来说

既不会更糟，也不会是糟糕的。如果我们既诉诸那个出于对人产生影响的限制条件，又诉诸狭义原则，我们必须主张Z比A并不会更糟。我们中的大多数人会发现这难以令人相信。

另一个诘难是狭义原则可能蕴含一些矛盾之处。考虑一下这两个结果：

（1）与其他现存的人不同，杰克具有一种糟得无以复加的生活。吉尔根本不存在。
（2）与其他现存的人不同，吉尔具有一种糟得无以复加的生活。杰克根本不存在。

如果所发生的是（1）而不是（2），对杰克来说这将是糟糕的，而且对吉尔来说并非是好的。因而对（1）之人来说（1）比（2）更糟。同样的推理，对（2）之人来说（2）比（1）更糟。狭义原则蕴含着一个矛盾的结论，即这两个结果中的每一个都会比另一个糟糕。

将对人产生影响的限制条件和狭义原则结合起来，这颇具诱惑力。但是，如果我们诉诸这个观点，我们不能够解决非同一性问题，我们必须部分接受令人讨厌的结论，而且我们被导向矛盾。我们因而已经得悉，我们不能够诉诸这个观点。这是进步，却是一种否定的进步。

我们还在另一个方面取得了否定的进步。许多人接受非对称性。这些人想要解释，虽则在知情的情况下生那个悲惨的孩子会是错误的，但为什么我所说的那对夫妻还是没有什么道德理由生那个幸福的孩子？鉴于我们不能诉诸刚刚提到的那个观点，我只在一个尾注中论证这个观点本会提供非对称性的最好解释。[7]

136.两个广义的对人产生影响的原则

现在我再表述两个对人产生影响的善行原则。像狭义原则一样，这两个原则都主张：

（1）如果使某个人存在，而且具有值得过的生活，这个人从而得到了益处。如果这个人的生活更值得过的话，这个益处就更大。
（2）如果在其他事情同等的情况下，在知情的情况下作出将使结果更糟的选择是错误的。
（3）如果在其他事情同等的情况下，如果两个结果中的一个对人们而言更糟，它就是更糟的结果。

称结果X

在广义上“对人们而言更糟”，如果X的发生对X-人而言比Y的发生对Y-人而言少好一些的话。

在不同数目选择中，“对……少好一些”是模棱两可的。称X

在广义总量的意义上“对人们而言更糟”，如果X之发生所带给X-人的净利益总量会少于Y之发生所带给Y-人的净利益总量的话。

称X

在广义均量的意义上“对人们而言更糟”，如果X之发生所带给X-人的人均净利益均量少于Y之发生所带给Y-人的人均净利益均量的话。

如果我们在广义总量的意义上使用“对人们而言更糟”，主张（1）到（3）陈述的是广义总量的对人产生影响的原则。如果我们在广义均量的意义上使用“对人们而言更糟”，（1）到（3）陈述的是广义均量的对人产生影响的原则。（正如我在注释 [8] 中所解释的，如果我们拒斥主张（1），否认使某人存在能够带来益处，那么这两个广义原则与狭义原则相吻合。）

照广义总量原则，最好的结果是给人们带来最大净利益总量——减去负担之后的最大利益量——的结果。照广义均量原则，最好的结果是给人们带来人均净利益最大均量的结果。通过诉诸这些原则，我们能够以第25节中所辩护的那一方式扩大“利益”的用法。最有益于人们的行动是其结果带给人们最大净利益总量或者最大净利益均量的行动。至于许多别的行动也将是获得这些利益的原因中的一些部分这一点并不相关。

两个广义原则都解决非同一性问题。两者都蕴含（Q），即相同数目质量主张。而且这些原则以一种更为人们所熟悉的方式解释了这个主张。我们不去选择消耗的道德理由是什么？照这些广义原则，这个选择有益于那些后来活着的人们，因为他们的生活是值得过的，而且他们的存在多亏了我们的选择。但是，如果我们本来选择保护的话，后来活着的就会是其他一些人，而这其他一些人本会享有更高的生活质量。照这些广义原则，如果使人们存在，而且享有更高的生活质量，这些人就受益更多。对消耗的诘难是，它尽管有益于后来活着的人们，但是它有益于这些人们之处要少于保护会有益于那些本会后来活着的人们之处。那个14岁的女孩为什么要等到后来再生孩子？因为现在生孩子所有益于这个孩子之处很可能要少于后来生孩子所有益于另一个孩子之处。类似的主张适用于我们对那项冒险政策的选择。这个选择有益于那些后来在灾难中丧生的人们，但是它有益于这些人之处要少于安全政策有益于本会以后生活的另一些人之处。

这些主张并不涉及我早先所拒斥的那类文字把戏。当我们讨论那个14岁的女孩的时候，“她的孩子”和“他”这些语词能够用来涵盖这个女孩本会生的所有不同的孩子。在这点所提供的一个为真的意义上，如果这个女孩现在生她的孩子的话，对他而言将更糟。但是在这个主张为真的那个意义上，它并非关涉对特定的人们而言什么是好的或者什么是糟的。这个主张因而必定诉诸某个新的原则，这有待解释和证明。

两个广义原则并非如此。就像我们刚刚看到的，当我们在两个广义的意义上称两个结果中的一个“对人们而言更糟”的时候，我们的主张却是关涉对特定人们而言什么会是好的或者什么会是糟的。对广义原则人们并非全然熟悉。不能够把它们说成是我们有关人们利益影响的日常原则——我所称的我们的善行原则。这是因为我们现在是在假定，通过使某

人存在我们能够从而有益于这个人。我们的日常原则并不告诉我们这样的一些益处的道德重要性何在。我们需要扩大我们的日常原则，以便它回答这个问题。而且至少有3个回答值得考虑。这些就是两个广义原则和那个狭义原则所提供的回答。因而我们能够主张说，这些并非某种有待解释和证明的新原则。它们陈述了我们能够令人信服地展开我们的日常原则的3个途径，这是倘若我们假定使某人存在能够带来益处所需要做的。

既然两个广义原则是我们的日常原则的一些扩展，它们解决了相同数目选择中的非同一性问题。它们以一种令人满意的方式解释了主张Q。但是这并不表明，这些原则中的任何一个是可以接受的。我们必须问，它们在不同数目选择中蕴含着什么。

回到A和B的不同结果。与A相比，B中有两倍的人，他们全都境况更糟。但是B-人的生活值得过的程度相当于A-人的生活值得过的程度的一半多。如果出现的是B而不是A，这在广义总量的意义上会“对人们更好”。较之A对于A-人中的每一个人而言，B对于B-人中的每一个人而言会少好一些。但是既然每一个B-人享有A-人所享有的一半多的利益，而B-人的数目有两倍，他们合起来得到的利益更多，或者会得到更大的利益总量。（在同样的意义上，如果我们多赋予两个人各4年寿命，他们合起来所获得的利益要大于我们多赋予了5年寿命的某个第三个人所获得的利益。）广义总量原则于是蕴含着，如果在其他事情同等的情况下，B会比A更好。

同理，C会比B更好。而Z会是最好的。如果Z出现的话，Z-人中的每一个人得到的利益从而会微乎其微。但是，如果Z足够大的话，Z-人合起来会获得最大的利益总量，或者说受益最多。广义总量原则于是蕴含着那个令人讨厌的结论。既然我们想要避免这个结论，我们必须主张说，应当拒斥这个原则。

正如我谈及它们时所陈述的，这两个广义的对人产生影响的原则扩展了我们对“利益”一词的日常用法。或许遭到诘难说，通过扩展“利益”的使用，我的原则并不完全满足那个对人产生影响的约束条件。我们会诉诸一些更接近我们对“利益”的日常用法的不同的版本。我们会主张

如果我们做的是X而不是Y，而倘若我们做X而不是Y带给X-人的净利益总量大于我们做Y而不是X带给Y-人的净利益总量，这在广义总量的意义上更有益于人们；

而且

如果我们做的是X而不是Y，而倘若我们做X而不是Y带给X-人的净利益均量大于我们做Y而不是X带给Y-人的净利益均量，这在广义均量的意义上更有益于人们。

我们然后会主张说，如果在其他事情同等的情况下，当造成两个结果中的一个会更有益于人们的时候，这个结果会更好。这两个定义带给我们广义总量对人产生影响的原则和

广义均量对人产生影响的原则的不同版本。

这个版本的广义总量原则，也蕴含着那个令人讨厌的结论。如果有足够的Z-人的话，造成Z而不是A的出现所带给Z-人的净利益总量，大于造成A而不是Z的产生所带给A-人的净利益总量。令人惊讶的是，这个版本的广义均量原则也能够蕴含着那个令人讨厌的结论。假设我们导致了A的出现。我们现在或许面临新的选择。假设短期内我们可以把A变成B。如果我们作这样的改变的话，在新的广义均量的意义上“对人们而言更好”。这个改变会使现存人口增加同样多的新的人。原先就存在着的那一半人的生活质量会出现下滑。这个变化对他们来说会更糟。但是这个变化会带给新存在的那一半人更大的利益。从A变为B因而会带给B-人一个人均净利益均量。而且它所带给他们的人均利益均量或许大于未能造成这个改变的情况下所带给A-人的人均利益均量。

为了具体说明此点，我妄作精确。假定A中的水准值为100点，B中的水准值是76点。在把A变为B的过程中，原先就存在的那一半人中的每一个人都失去24点，而新存在的那一半人中的每一个人都得到76点。从A变为B因而带给B-人一个净利益均量，即（76-24）/2，或者说26点。未能造成这样的变化会带给每一个A-人24点的利益。把A变为B从而带给B-人的人均利益要大于未能造成这样的变化会带给A-人的人均利益。按照上述的定义，广义均量原则蕴含着，B会比A更好。同理，C会比B更好，D比C更好，E比D更好，依次类推。这些和类似的主张间接蕴含着Z会比A更好。

对这些原则的另一个诘难是，他们时常蕴含着矛盾。在我们刚刚讨论的事例中，广义均量原则的确如此。假设，相较于水准值在76点的B的人口，C会有水准值在58点的两倍的人口。正如我业已表明的，照广义均量原则，B会比A更好。依次类推，C会比B更好。这间接地蕴含着，C会比A更好。但是广义均量原则直接蕴含着A比C更好。根据这个原则，A既会比C更好，又会比C更糟。我在注释 [9] 中证明此点。

我们可以修正这些原则以避免这样的一些矛盾。但是，正如那条注解所解释的，那些原则因之是不适当的。既然的确如此，而且这两个原则都蕴含着那个令人讨厌的结论，因此广义原则的这两个版本劣于早先所陈述的那些版本。在下文中我提及这些早先的版本。

我们再次取得进步，一种否定的进步。令人讨厌的结论蕴含在非人称的总量原则中。在其快乐主义的版本中，这个原则主张，如果在其他事情同等的情况下，最好的结果是幸福净量最大的那个结果。这个原则的另一个版本用“任何使生活值得过的东西”替代“幸福”。

既然我们想要避免那个令人讨厌的结论，我们必须主张应当拒斥非人称的总量原则。纳维森提出了一个拒斥这个原则的根据。我们能够诉诸对人产生影响的限制条件：任何善行原则都必定呈现出一种对人产生影响的形式的主张。

我们现在已经得悉，诉诸这个限制条件不果，而且更难以解释为什么我们应当拒斥总量原则。首先假设，如果我们造成某个将享有值得过的生活的人的存在，我们并非从而有

益于这个人。如果这样的话，我们不能够诉诸对人产生影响的限制条件，因为那么我们就不能解决非同一性问题。照这个替代选择，我们不能够以下面这样的主张拒斥非人称的总量原则：既然它不是对人产生影响的，它所呈现出的形式——牛奶生产模型——是错误的。为了解决非同一性问题，我们必须诉诸一个并非对人产生影响的原则。

其次假设，通过使某人存在，我们能够从而有益于这个人。如果是这样，我们能够诉诸对人产生影响的限制条件。但是这一无所获。广义总量原则以一种对人产生影响的形式重述了非人称原则。为了避免那个令人讨厌的结论，我们必须主张，我们应当拒斥这个原则。而且更加难以解释：为什么应当这么做。既然这个原则是对人产生影响的，我们不能够主张说它呈现错误的形式：把人们仅仅当作价值的储存者或者生产者。更加容易否认：如果幸福更多或者任何造成生活值得过的东西更多，就会更好一些。更加难以否认：如果人们得益更多的话会更好一些。

尽管更加难以否认广义总量原则，但是我们并非被迫接受这个原则。否认这个原则的一些主张中的这样一个主张是可以得到辩护的：即有关使某人存在能够带来益处的主张。而且，即便我们认为存在能够带来益处，至少还有另一个对人产生影响的原则：广义均量原则。这个原则并不蕴含那个令人讨厌的结论。如果所出现的是Z而不是A，这在广义均量的意义上“对人们而言更糟”。Z-人较之于A-人，所获得的利益人均会较小一些。

广义均量原则从对人产生影响的角度重述非人称的均量原则。我们需要一个新的善行原则。我们需要这样一个原则，它既解决非同一性问题，又避免那个令人讨厌的结论。我们可能还想要这个原则解释那个非对称性。均量原则在其非人称形式和对人产生影响的形式这两者中都实现了前两个目标，而且部分地达成了第三个目标。[10] 这个原则是我们所想要的对善行给予最佳说明的原则吗？

137.一些可能的理论

均量原则只是取得我们那些目标的原则中的一个原则。当我表述完这些选择余地中的某些替代选择的时候，判断这个原则将更加容易。

我们不能以这个原则呈现出失当的形式这一主张来拒斥广义总量原则。但是我们能够主张，这个原则对我上面所提的一个问题的回答是错误的。我问的是，“在某个时期，生活的质与幸福的量及其他任何一种使生活值得过的东西的量的相对价值是什么？”在可能的那些回答的变域中，总量原则处于变域的一个极端。照这个原则，无论照其非人称的形式还是照其对人产生影响的形式，只有量具有价值。

按照一个较不那么极端的观点，质和量两者都具有价值。照此观点，如果幸福量相同，如果这种幸福呈现在更多的而质更低的生活之中，那么，这种幸福将更糟。要想使B不比A更糟，它不得不包含的可能不是至少相同的幸福总量，而是一个更大的总量，大概是两倍、十倍甚至更多倍。关于任何一种使生活值得过的东西的量，可以作出类似的主

张。

另一个极端的观点是认为只有质具有价值。照此观点，如果人们处境更糟起来，那么在道德权重上则永远不能被有再多的人活着这样一个事实所超越。质的方面的折损在权重上永远不能被量的方面的增益所超越。均量原则就是这个观点的一种版本。

不仅在关于某个时期不同的人口方面，而且在关于到底应当有多少人存在这个更大的问题方面，都可能有人持这个观点。正如我早已主张的，均量观点应当呈现暂时的中立形式。以这种形式，它回答这个更大的问题。

假设生活过的人的数目非常小。在一个想象性的历史中，亚当和夏娃享有非常值得过的生活，而且没有生儿育女。他们是惟一活着的人。在一个与之不同的可能历史中，数以百万计的人享有非常值得过的生活，但是没有任何一个人享有像亚当和夏娃那样好的生活。在这第二种可能的历史中，生活质量稍微低一点，但是幸福及别的任何一种使生活值得过的东西的量要大得多的多。照均量原则，或者照那个只有量重要的更加简单的主张，第一种可能的历史会更好。有一些人接受这个结论。

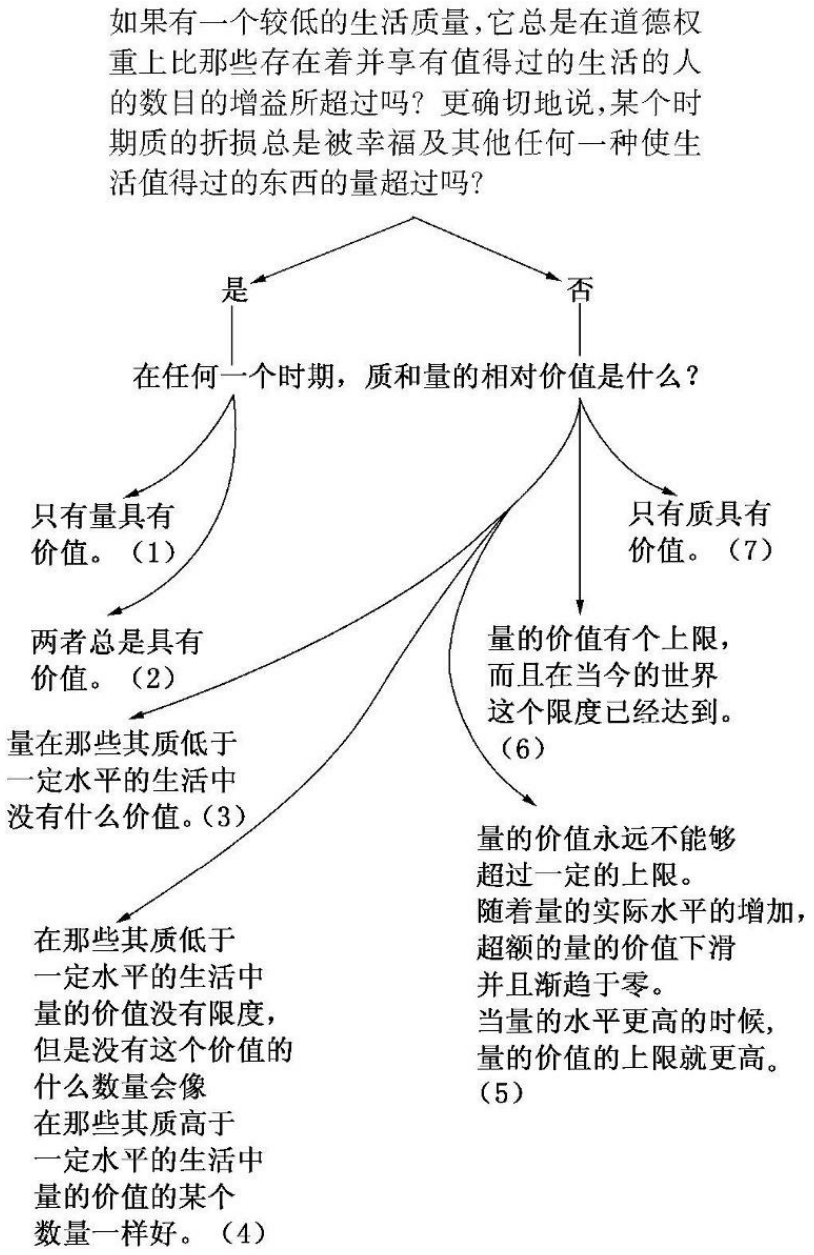
其他人会接受这个主张的那些较温和的版本。既然我们想要避免那个令人讨厌的结论，区分两组答案将有所助益。就像下面页上所示意的那样，这些答案可以由两个问题引入（见下页）。

（1）是总量原则。均量原则是（7）的一个版本。在此忽略这7个观点中的一些观点之间的差异，我们能够承受得起。我认为（2）比（1）更令人信服。而且我认为（5）比（6）更令人信服，而后者比（7）更令人信服。但是，鉴于我们的目的，我们可以忽略这些细节。[11]

我们可以忽略（1）和（2）之间的差异，因为两者对我的第一个问题的回答都是肯定的。两个观点都主张，既然量的价值没有上限，生活质上的任何损失都会在道德权重上被量上的充分增益所超过。这两个观点从而都蕴含那个令人讨厌的结论。差异只在于，照观点（2），Z的人口必定更大一些。这些观点是那个有关量总会重于质的主张的变体。

（3）到（7）是对这个观点加以否定的那些变体。根据（3）到（7），量并不能总是重于质。

我们可以忽略（5）和（6）之间的差异。我们可以把这些观点当作那个有关量的价值具有上限的观点的变体。（7）是这个上限总是为零的情况下的那个变体。（5）到（7）只有当世界人口小的时候才会出现不一致。那么（5）和（6）主张，更大的量会有某种价值，而（7）则否定这种观点。



照观点（5），在质的任何水准上，超额的量的价值渐趋于零。这意味着，量的任何超额单位的价值越来越接近零，但事实上永远不会达到零。这个主张并不蕴含着，量的价值具有一些上限。假设每一个值得过的超额生活的价值如下：1，1/2，1/3，1/4，1/5，1/6等等。每一个超额生活的价值此处接近零；但是这样的一个数列的值没有限度。既然（5）主张有这样的限度，每一个超额生活的价值必定以一种与之不同的方式递减。例子之一会是：1，1/2，1/4，1/8，1/16等等。尽管每一个超额的生活总有某种价值，这个数列有一个上限：2。但是，因超额生活的有穷数目，这个上限根本达不到。

现在世界的实际人口达到几十亿，其中的绝大多数认为他们的生活是值得过的。那些接受观点（5）的人中的绝大多数人会同意，在目前的世界上超额量的价值可以被当作已

经达到其限度。这就是我之所以假设在我想象出的A结果中会有100亿人口生活的原因。这使我的例子与实际上的世界相关地相似；使其成为观点（5）和（7）都认同的一个例子。

在下文中我还将忽略（5）和（6）之间的差异。（5）更令人信服。但是，当实际人口非常大的时候，这两个观点之间的差异没有什么实际意义。如果量的价值极端接近其上限，它能够被当作已经达到其上限。通过主张存在一个单一的上限，（6）再次比（5）更不令人信服。但是这个差异在下文中并不相关。我们因而能够承受得起只讨论更简单一些的（6）。

观点（6）能够通过下面这个观点得到表达

有限量的观点：如果在任何一个时期，幸福的净总量小于本会有的量，或者任何一种使生活值得过的东西的总量更小一些，那么，除非这个总量高于一定的限度，否则就更糟糕。

下面假设我们拒斥观点（1），因为我们认为质具有价值。我们认为，如果生活质量低一些的话，总会是糟糕的。用快乐主义的话来说，如果同一个幸福总量更加稀少地分布，或者在更多的生活之间予以分配，结果每一个生活中的幸福更少的话，会是糟糕的。在其最简单的形式上，这个信念能够通过下面这个观点得到表达

两水准质的观点：如果那些活着的人，与本会存在的所有那些人相比，都将更糟，或者具有更低的生活质量，那就将更糟糕。

照此观点，如果在两个结果的一个结果中每一个人都会更糟的话，那么，这就是这个结果的一个糟糕的特征。但是据此推论不出在这两个结果中，这个结果更糟。这个糟的特征可能被一个好的特征所超过。由于两水准质的观点只是有关一个特征之糟糕性的主张，我认为我们绝大多数人会接受这个观点。

假设我们既接受这个观点又接受有限量的观点。在涉及小的人口的那些情况下，我们将认为低一些的质会被更大一些的量所超过。但是，如果量的价值被当作已经达到其限度，那么，我们认为只有质具有价值。正如我所说过的，这正是我们绝大多数人有关20世纪的现实世界所认为的。而且这会是我们关于我所想象出的结果A和B所认为的。由于我们会认为，在A中，量的价值能够被当作已经达到其上限，所以我们会认为B会比A更糟。无论B中包含的人多多少，也会是如此。当考虑多达上百亿人口的时候，我们将认为，质的折损根本不会在道德权重上被量上的增益所超过。如果不是100亿人的一组人，而是更多的人都会更糟的话，那么总是会更糟。即使在两个结果中生活质量都非常高的情况下，这也是更糟。（如果我们拒斥这最后一个主张，我们应当转向观点（3），这个观点在第139节中讨论。）

两水准质的观点不会涵盖许多实际的事例。在由两个人口增长速率所产生的两个结果里的一个结果中，每一个人都比另一个结果中的每一个人处境糟糕，此会为真的情况很少

见。如果我们认为质具有价值，我们必须提出某个别的主张，用以涵盖大多数实际情况。均量原则就是一个这样的主张，无论其对人产生影响的形式还是其非人称的形式都是如此。许多人诉诸这个观点。但是，正如我将要论证的，我们应当拒斥均量观点。（那些诉诸这个观点的人们可能接受了两水准质的观点，然后匆忙地把“都”换成“平均说来”。）

为了涵盖大多数实际情况，我们会需要某个更加复杂的主张。但是我们可以忽略这些复杂之处。单考虑我刚刚表述的那两个观点就将足够了。其中的一个观点是有关量的价值在任何一个时期都有一个上限的观点。另一个是有关质具有价值的观点。

我在寻求X理论，这是一个既解决那个非同一性问题又避免那个令人讨厌的结论的有关善行的新理论。更一般地说，X理论会是有关善行的最好理论。当应用于我们所作出的所有的选择的时候，包括应用于那些既影响到未来人的同一性又影响到他们的数目的选择的时候，它会有一些可以接受的蕴含。在一个完全的道德理论中，我们不能够回避那个到底应当有多少人活着的问题。但是我暂时搁置了这个问题。我在讨论有关某些时期中的不同结果我们应当相信什么。

我们可能希望X理论会是简单的。如果我们应该接受那个令人讨厌的结论，那么这个理论会是简单的：它会是只有量具有价值这样一种主张。这个主张得到总量原则的所有版本的表达。但是我认为，我们应当拒斥那个令人讨厌的结论。如果是这样，我们会诉诸另一个简单理论：只有质具有价值的主张。均量原则就是这个主张的一个版本。但是我认为，就像其反面一样，这个主张过于极端。我认为，有关善行的最佳理论必定主张质和量两者都有价值。

如果这些信念是得到正当性证明的，那么，最佳理论或许就是我刚刚表述的那两个理论的一种结合。照这个理论，质总是具有价值，而且量在任何一个时期都不能够高于某个上限的意义上具有价值。这个理论在我的那些简化了的例子中达到了我一直力图达到的那两个结果。它解决了那个非同一性问题，而且避免了那个令人讨厌的结论。如果这个理论是可以得到辩护的，它或许是X的一个简化版本：有关善行的最佳理论。

这个理论是可以得到辩护的吗？以它目前的形式不行。

138.受苦总量

再考虑一下

两个地狱。在地狱甲中，最后一代人由10个无辜的人构成，其中每一个人遭受50年的极痛。这些人的生活糟得无以复加。如果可能的话，他们都会自尽。在地狱乙中，最后一代人不是由10个人，而是由10组100万个无辜的人构成，其中每一个人遭受50年缺1天的极痛。

当我们考虑这些想象出的地狱的时候，我们不能够令人信服地只诉诸两水准质的观点，或者均量原则。照这些观点，地狱甲要更糟，因为那10个人的生活都比那10个100万

人的生活要更糟一些。我们可以同意，在这个方面，地狱甲会更糟。这个地狱中的每一个人不得不忍受略微多一点的受苦，这更糟一些。但是也可以主张说，在另一方面地狱乙会更糟一些。在这个地狱中，受苦总量几乎大100万倍。而且可以主张说，受苦总量的这种巨大增加在道德上超过了每个人生活中受苦总量的微小减少。

我们能够否定这些主张吗？我们得诉诸

有限受苦原则：如果在任何一个时刻，受苦总量大于本来会有的总量，除非这个更大的总量高于一定的限度，否则就将是糟糕的。

照此观点，随着受苦总量的增加，额外受苦就不再那么重要。而且这种贬值趋于贬到零。超过某个一定的点，出于实际目的而言，额外受苦不再重要。如果更多的人不得不忍受甚至最为极端的极痛，这一点也不糟糕。

这个观点非常不能令人信服。它比那个令人讨厌的结论都更不可取。当我们考虑受苦的糟糕程度的时候，我们应当主张，这个糟糕程度没有什么上限。如果额外多出一个人不得不忍受极度痛苦的话，这总是糟糕的。无论多少别的人有相似的生活，这也总是同样糟糕。额外受苦的糟糕程度永远不会降低。

在受苦的情况下，量的贬值没有什么上限。我们认为当考虑受苦的时候只有量重要吗？我们绝大多数人不这么认为。我们总会认为，同一受苦量如果更为稀薄地分摊在更多数目的生活上面，会更好一些。这就是两水准质的观点在一些简单的情况下所蕴含的。

我们应当把这些主张添加到我所表述的理论上面。我们的理论现在结合了三个观点。我们认为，质总是具有价值：如果人们比本会有的情况更糟一些的话，就总归是糟糕的。我们还认为，幸福的量和无论别的什么使生活值得过的东西的量具有价值，但是这个价值在任何一个时期都有一个上限。而且现在我们认为，在受苦量和无论别的什么使生活值得终结的东西的量这两者之中都存在贬值或者糟糕。我们认为，这种糟糕没有什么限度。

这个新理论蕴含着

荒诞不经的结论：如果有100亿人生活，生活质量都相当于世界现有人口的平均生活质量，那么必定有某个可以想象的更大的人口，其存在会更糟，即便其成员都具有一种高得多的生活质量。这个更大的人口会更糟糕，是因为在这些生活的每一个生活中，会有某种剧烈的受苦。[12]

即使在那些质量比我们的高得多的生活中，也会有某种剧烈的受苦。在那个想象出来的更大的人口中，每一个人都具有这样的一种生活。这些生活会相当值得过，因为这个受苦会被幸福和其他使生活值得过的东西大大地超过。但是，照我们的新理论，这个受苦不能够被这些别的东西在道德上超过。鉴于人口的庞大及其生活的高质量，额外的量没有什么正面的价值。每一个额外生活中的受苦都是一个糟糕的特征，造成结果更糟。照我们的理论，这个糟糕的特征不能在道德上被每一个额外生活大得多的幸福或者其他使这些生活相当值得过的东西所超过。这不是些使结果更好的特征，因为量的肯定价值业已达到其极

限。

照我们的理论，任何一个额外的生活都只有两个道德上相关的特征。一个会是这个生活的质量，另一个会是它所包含的受苦。那个荒诞不经的结论比较了两个可能的人口。一个包含100亿人口，所有的人都具有与现在实际上生活着的人的平均生活质量大约相当的生活质量。另一个人口要大得多，其所有成员都享有一种高得多的生活质量。（我们可以假设，这个更大人口的绝大部分生活在业已漂移到太阳系之中并成为太阳系组成部分的一些类-地球的星球上。）较之于那个较小的人口生存，这个较大人口的生存会在某个方面更好一些，在另一方面更糟一些。这个结果会有的那个好的特征是，每一个人都享有一种高得多的生活质量；这个结果会有的那个糟特征是，会有一个更大的剧烈受苦的总量。假如我们想象这个人口在生活质量相同的情况下更大一些，那么，这不会使那个好特征更好。但是它会使那个糟的特征更糟，因为会有一个更大的剧烈受苦的总量。照我们的观点，这样的受苦的一个更大的总量的糟糕没有什么限度。既然这个特征的糟糕没有什么限度，那么它以一个足够大的人口必定超过那个好的特征。我们的新理论显然蕴含着那个荒诞不经的结论。

我们如何能够避免这个结论？我们不能够令人信服地给受苦总量的糟糕设置一个上限。但是我们可以区分两种受苦。如果受苦是呈现在值得过的生活之中，那么这个受苦是得到补偿的。如果受苦出现在一个并不值得过的生活中，那么这个受苦是未得补偿的。我们不能够主张说，在这两种受苦之间，只有第二种是糟糕的。假设在一个一直值得过的生活的末期，某个人开始剧烈地受苦。我们不能够可辩护地主张说，当这个人正在剧烈受苦的时候，这并不糟糕。但是我们可能主张说

> 如果有更多未得补偿的受苦，总是糟糕的。这个糟糕没有什么上限。而且，如果一个额外的人受苦，且具有并不值得过的生活，这总是同等地糟糕。这个受苦的糟糕程度不能够被其他人是幸福的这个事实所减少。当我们考虑并不值得过的一个生活中的受苦的糟糕程度的时候，其他人身上发生什么并不相关。[13]
>
> 有两种方式，其中可能有更多的得到补偿的受苦：（1）在现在正在过活的一个值得过的生活中存在更多的受苦。（2）或许有一个额外的人存在，享有值得过的生活，但是包含某种受苦。就这两者而言，只有（1）是糟糕的。此乃我们何以能够拒斥那个荒诞不经的结论的理由。那个更大的人口会有更多剧烈的受苦这一点不会是一个糟糕的特征。这之所以不会是一个糟糕的特征，是因为这个受苦会出现在一些值得过的额外生活中。如果这些额外的人存在的话，不会更糟。我们就这个额外的受苦所主张的，并非它会是糟糕的，而是，如果这些生活不包含这个受苦的话，本会更好一些。

可能遭到这样的诘难：“如果这个额外受苦并不糟糕的话，何以假如这些生活不包含这个受苦的话本会更好一些？”我们会回答说：“因为这本会使生活质量甚至更高一些。”

接着可能遭到诘难说：“如果你否认那个出现在那些值得过的生活中的额外受苦是糟糕的，你必定是不言而喻地假定，这些生活包含超过该受苦的糟糕性的一些好特征。这从根本上削弱了你有关量的肯定价值业已达到其上限的主张。”

我们会回答说：“我们的观点区分了人称性的和道德的价值。我们所称的生活价值不是其个人价值——对拥有这个生活的那个人的价值——而是这个生活贡献给该结果的价

值。当我们主张某个生活没有什么价值的时候，这意味着这个生活的过活并不使该结果更好。换言之，如果具有这个生活的人根本不存在的话，这本身并不会更糟。如果这本会更糟的话，也只会是因为这对他人产生的影响。鉴于这一区分，我们能够回应你的诘难。这些额外生活中的受苦具有个人贬值，或者说对那些过着这些生活的人们而言是糟糕的。对这些人们而言，被他们幸福的个人价值和其他使他们的生活值得过的东西的价值超过。这种个人价值并非道德价值。这些额外的人的生存并非使该结果更好。同样，因为它们的受苦是得到补偿的，或者说被同一些生活中的个人价值所超过，这个额外受苦的个人贬值并不具有道德贬值。当只是因为有更多值得过的生活才有更多的受苦的时候，这个额外的受苦并不使该结果更糟。”[14]

下面考虑以下某个时期3种可能的人口。第一种是20世纪的最后1/4世纪期间世界的实际人口。第二种是更大一些的人口，差不多所有的人都具有高得多的一种生活质量。如前所述，这个更大人口的绝大部分生活在业已成为太阳系组成部分的其他类-地球的星球上。

在这个较大的人口中，有一些不幸的人，他们受苦而且生活不值得过。这些人或许就像上文所表述的那个悲惨的孩子，他患有疾病，以至于根本不可能发展，只会活不多的年数，身受不能治愈的疼痛的折磨。或者这些人身受某种令人痛苦的终身精神疾患之苦。这些不幸的人按比例来说相当罕见。在这个想象出的人口中，每100亿人口中会有一个这样的人。

许多人认为，通过折磨一个无辜的孩子而带给数以百万计的人以幸福会是错误的。[15] 尽管比例相似，我所想象出的事例却有很大的不同。在这个较大人口的每100亿人中有一个人患有某种疾病，疾病让他受苦，并使其生活并不值得过，但这种情况纯粹是出于糟糕的运气。这些不幸的人并不因为没有发展或者出于精神疾病的本质而自杀。我们中的一些人也许会认为，这样一些人为他们自身之故应该被杀掉。但这并非我所想象出的人们所持的观点。他们认为杀掉这些为数不多的不幸者会是错误的，他们尽其所能缓解这些人的痛苦。

下面假设，因为在每100亿人中只有一个这样的人，这样的一些人在这个更大的人口中要比在目前的现实世界中会少一些。即使这个设想的人口比目前世界人口规模大许多倍，也能够令人信服地如此假设。在世界实际人口中，有一些所患疾病使他们受苦并使其生活不值得过的人们。判断这样的人与那些生活值得过的现实的人们的比例会相当困难。但显然，这个比例远高于每100亿中有一个。

与世界实际人口相比，这个更大的人口在两个方面更好，没有什么方面更糟。绝大多数人的生活质量高得多，而且其中未得补偿的受苦更少。与世界实际人口的生存相比，这个设想的人口的生存显然会好得多。

现在考虑第二个设想的人口。除了大得多的多之外，这个人口完全像第一个人口。这个人口会生活在许许多多的类-地球的星球上。与世界实际人口的生存相比，这第二个人

口的生存在一个方面更好，在另一个方面更糟。更好的方面是几乎每一个人都享有一个高得多的生活质量。更糟的方面是未得补偿的受苦会更多。

就像以前一样，如果我们设想这个人口更大一些，它在没有什么方面会更好，在一个方面会更糟。生活质量会是相同的，而且量的肯定价值已经到达其限度。如果这个人口更大一些，它的好特征不会更好。但是它的糟特征会更糟。未得补偿的受苦会更多。而且这个特征的糟糕性没有什么限度。

照我们的理论，这个人口的那些好特征具有一种有限的价值。但是糟糕特征的贬值绝没有什么限度。每当我们设想这个人口更多一些的时候，好特征不会变得更好，但是糟的特征却总是变得更糟。如果这个人口足够大的话，其生存要比世界实际人口的生存更糟。而且，如果这个人口足够大的话，其糟糕特征会超过其好的特征。不受限的糟必然能够超过受限的好。如果这个人口足够地大，其生存会是内在地糟的。如果这个时期没有什么人生存，那就会更好。

我们或许说："即使如果在这个时期没有什么人生存本身会更好，但这从整体上来说更糟，因为那样的话就没有什么未来的人了。"

这不是什么答案。考虑两个可能的未来历史。在第一个中，没有什么未来的人。在第二个中，总是有刚刚表述过的那种人口。既然这样的一个人口的生存，照我们的观点，总是内在地糟糕，我们必然得出结论认为，如果没有什么未来的人的话，会更好一些。

鉴于我们的理论，我们被迫接受

荒谬的结论：在一个可能的结果中，在某个未来的世纪既会存在某个就像地球目前的实际人口的地球人口，又存在一个数目庞大的别的人口，他们生活在早已成为太阳系组成部分的那些类-地球的星球上。这些别的星球上的人几乎都会享有远远高于地球实际人口中的绝大多数人所享有的生活质量的一种生活质量。这些别的人中每100亿人总会有一个不幸的人，他患有一种让他受苦的疾病，而且有着一种并不值得过的生活。

在第二个可能的结果中，会有数目与之相同的庞大未来人口，除了每100亿人中的那个不幸的人之外，都具有与之相同的生活质量。但是这个数目庞大的未来人口不会都生活在一个未来世纪中。这些人中每100亿人会生活在许多未来世纪中的一个世纪中。

照我们的观点，第一个结果会非常糟糕，要比倘若没有这些特大量的未来人的情况下要糟糕得多。第二个结果会非常好。即便在两个结果中都有数目相同的特大量的未来人，两者中除了每100亿人中的那个不幸的人之外，所有人都享有相同高质量的生活质量，第一个是非常糟的，第二个是非常好的。

这个结论可能并非荒诞不经。但是其荒谬之处并没有因此而减低多少。除了所有的特大量的未来人都生活在同一个世纪而不是一些不同的世纪之外，第一个结果恰如第二个结果。如果第二个结果会非常好，而第一个结果只在人们什么时候生活方面与之不同，那么，这种时间选择上的差异何以造成第一个结果非常糟？

存在着一种方式，其中时间选择上的差异或许造成道德上的差异。一代人之内的不平等可能比不同代人之间的不平等更糟一些。但是，在我们正在考虑的两个结果中，不平等会是一样的。的确，在两者之中，在每100亿人中会有一个人比其他所有人的处境更糟的。

我们能够假设，在这两个结果中，所过的所有生活在数量上和在质量上两者都是同一的。在这些方面，这些结果确切地相似。但是，因为所过的这些生活在时间上的差异，我们得出结论说，第一个结果会非常好，而第二个结果会非常糟。

那个荒谬的结论显然为我们最新近的观点所蕴含。照这个观点，量的肯定价值在任何一个时期都具有一个上限，而量的负面价值或者未得补偿的受苦数量的糟糕性却没有这样的限度。在第二个结果中，每100亿特大量的人生活在不同的世纪之中，量的肯定价值在每一个世纪都大大地超过其负面价值。这就是这个结果非常好的原因。在第一个结果中，这些特大量的人都生活在同一个世纪中，情况正好相反。既然量的肯定价值在这个世纪有一个上限，这个价值就被未得补偿的受苦数量的糟糕性大大超过。这个结果因而非常糟。即便在两者中所过的生活在数量上和在质量上都是同一的，第二个结果也非常好，而第一个也非常糟。

我不能够相信这个结论。这个结论得自我们关于量的价值的那些主张中的非对称性。照我们的观点，尽管量的贬值在任何一个时期都没有限度，但是其价值却有一个限度。为了避免这个荒谬的结论，我们必须抛弃这个观点。

139.诉诸没有价值的水准

我们绝大多数人都想避免那个令人讨厌的结论。方式之一是主张量的肯定价值有一个限度。但是，正如我们刚刚看到的，我们必须抛弃这个观点。在第137节的那个观点图示中，我提到两个选择余地：观点（3）和（4）。

观点（3）是

> 诉诸没有价值的水准：量在质低于一定水准的那些生活中没有价值。如果这些生活是值得过的，它们具有个人价值——对那些具有这些生活的人们而言具有价值。但是有这样的一些生活得以过这个事实并不使结果更好。

如果添加下述主张，我们能够使这个观点更加令人信服。没有价值的水准并不涉及一种泾渭分明的断裂。如果生活质量非常高，每一个生活的道德价值——借此它使结果更好——是它的完全的人称性的价值。在某个较低的水准上，一个生活的价值开始比其完全的人称性的价值要少一些，而且在一些较低的水准上这两个价值越来越分道扬镳。在没有价值的水准上，尽管生活仍然值得过活，但是第一个价值已经达到零。说没有什么泾渭分明的间断，是因为在稍微高一点的水准上这个价值接近于零。

我们可以进一步减少这种间断性。我们会主张，在一个值得过的生活中总有价值，但是在某个水准之下，额外量的价值下滑。在这个水准之下，量的总价值具有一个上限，这个上限可以逼近，但永远不能完全达到。这些主张会使我们的观点更加令人信服。但是它们事实上只会带来微不足道的差异。如果人口足够大的话，低于这个水准的额外量的价值会非常接近于零。既然实际上的差异会是微不足道的，我将讨论并不做出这些进一步主张

的那个更加简单的观点。

如果我们诉诸没有价值的水准，那么，我们应当把这个水准当作什么？这个水准是一个宽带的下缘，在这个宽带中，生活的人称性的价值越来越与这个生活贡献给那个结果的价值相分离。如果我们诉诸没有价值的水准，我们需要决定这个宽带出现在生活质量标度的什么地方。我们可能发觉这个问题难以回答。但是这可能比接受那个令人讨厌的结论难度要小一些。既然我们已经被迫放弃有关量的价值具有一个上限的主张，诉诸没有价值的水准可能是避免那个令人讨厌的结论的一个最不难以置信的方式。

除了诉诸没有价值的水准之外，我们应当继续提出我们的其他一些主张。我们应当继续主张，质具有价值：如果生活质量较低总归是糟的。而且我们应当继续主张，如果它们出现在那些并不值得过的生活之内，在受苦和其他别的什么使生活值得终止的东西的量中就有贬值或者糟糕性。未得补偿的受苦的糟糕性没有什么限度。我们现在应当添加这样一个主张，即，倘若这个价值出现在那些高于没有价值的水准之上的生活中，幸福量和其他别的什么使生活值得过的东西的量具有价值。而且我们应当主张，这个价值没有限度。

按照这个新理论，我们避免那个荒谬的结论。在我所表述的第一个结果中，几乎每一个人都具有超出没有价值的水准之上的生活。每100亿人中只有一个人的生活不是值得过的。量的肯定价值在此超过其负面价值。

或许受到诘难说："考虑两个这样的结果，其比例关系与A和B之间的关系相同，但是其中生活质量低许多。与结果J相比，在结果K中会有两倍的人，这些人处境都更糟。下面假设，在这两个结果中，生活质量都会低于你的没有价值的水准。照你的新理论，在这些结果中所过的生活会没有什么价值，虽然它们会具有人称性的价值，但它们不会具有那种使结果更好的价值。如果在这两种结果中所过的生活不会有什么价值，那么，这蕴含着结果J不会比结果K更好。但是你会主张，既然生活质量在J中会更高一些，J本会比K更好一些。你的新理论是自相矛盾的。"

我们会回答说："我们主张，如果生活质量低于没有价值的水准，那些所过的生活，即便是值得过的，也没有什么价值。这样的一些生活并不具有量所能够提供的那种价值。我们这么说是指，如果有特大量的人过着这样的生活，这不会使结果更好。仅当生活质量高于没有价值的水准之上的时候，特大的量才有价值。但是特大量的价值并不是一种惟一的价值，或者并非能够使一个结果更好的惟一特征。我们否认只有量具有价值。照我们的理论，质也有价值。我们认为，如果人们处境更好一些或者具有更高一些的生活质量，这总归是好的。既然一个结果能够更好的方式有二，我们的理论就不是自相矛盾的。结果J可能会比结果K更好，不是因为它具有更多的量的价值，而是因为生活质量会更高。"

这个理论提供了逃避那个令人讨厌的结论的一个良好途径吗？当我已经讨论完一个可供选择的余地的时候，这个问题将会更容易回答一些。

140.词典式的观点

代之诉诸没有价值的水准，我们可以诉诸观点（4）。这类似于纽曼有关疼痛与罪的观点。纽曼主张，尽管两者皆糟，但没有多大量的疼会像最小量的罪那样糟。

照这样一种观点，没有单一的价值尺度。尽管疼痛的糟糕没有限度，但是这种没有限度的糟糕不会像另一种有限度的糟糕那样糟。

这样的观点是前后一贯的。当应用于分属两个不同范畴的那些事物的时候，就像在纽曼的事例中的情况一样，它更加令人信服。我们能够把这样一个观点应用于一个单一的范畴——那些值得过的生活吗？

当我们比较人的某些生活和低等动物的生活的时候，持有这样一种观点是令人信服的。如果它们是有意识的，牡蛎也可能具有值得过的生活。当它们不是工场式养殖的时候，猪猡的生活很可能是值得过的。但我们能够令人信服地主张，即便这些生活得以过活这个事实有某种价值，这个价值再大的量也不会像苏格拉底的生活中的价值那样好。

如果我们打算以这种方式避免那个令人讨厌的结论，我们必须做出这样一个关于生活的主张，这些生活都是由人类去过的。照生活质量的尺度，我们必须界定两个新的水准。如果生活低于较低的水准，我们称之为平庸的生活；如果生活高于较高的水准，我们称之为有福的生活。我们现在可以诉诸

词典式的观点：量的实际价值没有限度。如果一个额外的值得过的生活得以过，那总归更好一些。但是平庸的生活的数量再多也不会具有一个有福的生活所具有的那么多的价值。

141.结论

我们必须避免那个荒谬的结论。这个结论得自我们有关量的价值的那些主张中的非对称性。我们设置了某个时期内量的肯定价值的限度，但是没有设置其否定价值的任何限度。为了避免那个荒谬的结论，我们必须放弃这个非对称性。

我们不能够令人信服地设置量的否定价值的一个限度。如果有更多的未得补偿的受苦，那总归是糟糕的，而这个糟糕性永远不会下滑。我们因而必须去除量的否定价值的限度。

当我们去除这个限度的时候，我们需要一种新的方式避免那个令人讨厌的结论。在我的结果A中，会有100亿人生活着，他们都具有像当今活着的最幸运的人们那样高的生活质量。在结果Z中，会有某个庞大的人口，其成员具有勉强值得过的生活。如果这样的生活得以过和量的价值没有限度这个事实有任何一种价值的话，Z会比A更好。 A中量的价值可能非常巨大。但是，如果Z中量的价值没有什么限度，这个价值会更大。这个价值会大到足以超过生活质量低得多这个事实。此外在这个事实中可能存在贬值。但是这个贬值会被一个没有什么限度的价值所超过。如果Z中量的价值没有什么限度，这个价值会超过生活质量低得多这个事实。

这些评述假定，存在一个单一的价值尺度。我们可能会否定这个假定。我们可能诉诸词典式的观点。照此观点，如果一个值得过的特大量生活得以过活，那总归更好一些。我

们承认，Z中的量的价值没有什么限度。但是我们主张，这种价值的量再大也不会像一个在有福的水准之上过活的单一生活的价值那样好。我们能够假定，在A中每一个生活都在这个水准之上。照词典式的观点，无论Z的人口规模如何，Z会比A更糟。

我们的可供选择的余地是诉诸没有价值的水准。我们会从而主张，出于实际上的目的，那些在这个水准之下过的生活能够假定为不具有什么价值。如果这些生活值得过的话，那它们就具有个人价值；但是它们并不使结果变得更好。量只有在高于没有价值的水准之上的生活中才有价值。为了避免那个荒谬的结论，我们承认，这个价值没有什么限度。

这些当中哪一个观点更好一些？我们应当采纳词典式的观点，还是转而诉诸没有价值的水准？

如果我们诉诸没有价值的水准，我们不能够避免那个荒谬的结论的变体。我们必须接受

（A）假设在未来的某个历史中，总会有庞大数目的人，而对每一个受苦且生活并不值得过的人而言，会有100亿人的生活是值得过的，尽管他们的生活质量并不怎么高达没有价值的水准。这会比倘若没有什么未来的人的话更糟。

我们必须接受（A），因为照我们的观点，在这个想象出的未来量中不会有什么肯定价值。在为数很少的不幸者的受苦中会有贬值。如果相反没有什么未来的人，这可能可以主张为一个特别的事例，其中会有质的损失。但是这个损失的糟糕程度，无论多么大，都比受苦总量的糟糕程度要小。在有一个庞大的人口的情况下这必定为真，因为这个糟糕程度没有限度。

我们的新理论还蕴含着

（R）如果有100亿人生活着，都具有一个非常高的生活质量，那必定有某个可以想象的更大的人口，其生存会更好一些，即便其成员具有的生活勉强高于那个没有价值的水准之上。

这是那个令人讨厌的结论的一个弱化形式。我们的理论蕴含着这个结论，因为它蕴含着，在那个没有价值的水准之上，任何质的损失总会在道德上被量的一个充分的增益所超过。这必定是蕴含其中的，因为要避免那个荒谬的结论，我们的理论就不再主张量的肯定价值有一个限度。

（A）比那个荒谬的结论的荒谬性要小一些。（R）比那个令人讨厌的结论要较少令人讨厌一些。这两个结论的令人难以置信的程度依赖于我们把那个没有价值的水准设定在何处。我们可能把这个水准定在靠近生活不再值得过的那个水准之处。如果这种没有价值的水准低到这个程度，那么，（A）可能不是荒谬的，但（R）是令人讨厌的。如果我们提高没有价值的水准，那么，（R）不再那么令人讨厌，但是（A）更加荒谬。

如果我们转而诉诸那个词典式的观点，我们必须接受（A）和（R）的变体。这些只是以“平庸的”一词替代了“没有价值的”一词。至于那个词典式的观点何以蕴含着这些结论，我在注释 [16] 中进行了解释。

在这一章中，我对X理论进行了探寻，这个有关善行的理论解决那个非同一性问题，避免那个令人讨厌的结论，而且具有在所有情况下都可以接受的蕴含。有一个原则达到了前两个目标，这就是广义均量对人产生影响的原则。这个原则主张，如果使某人存在过着值得过的生活，那么他因而得到了益处。正如我在“附录”G中所论证的，这个主张及其否定两者都是可以得到辩护的。

那个广义均量原则本身不可能是X理论。在某些情况下，它具有不可接受的蕴含。于是它蕴含着地狱甲会比地狱乙更糟，即便在地狱乙中每一个生活几乎与之同样地糟，而且未得补偿的受苦数量几乎大100万倍。更宽泛些说，广义均量原则并没有给予这样的受苦总量什么权重。即使我们采纳这个原则，我们也必须加上这样一个主张，即如果未得补偿的受苦更多，而且这个糟糕性没有什么限度，那总归是糟糕的。

当应用于那些值得过的生活的时候，广义均量原则没有赋予幸福量和别的使生活值得过的东西的量什么权重。该原则会蕴含着，在最好的可能历史中，只有一个人算活着。我们绝大多数人会发觉这个观点过于极端。我们绝大多数人会认为，量有某种价值，即使这个价值在任何一个时期都有一个上限。

这个均量原则与有更多限制的两水准质的观点部分契合。根据这个观点，当我们比较两个结果A和B的时候，如果B中的每一个人会比A中的每一个人处境更糟的话，那就是更糟。这个观点涵盖的实际情况没有多少。均量原则以一种使之涵盖所有情况的方式展开了这个观点。但我将很快予以论证，即使作为一种诉诸数个原则的多元理论的部分，均量原则也是不可接受的。两水准质的观点必须以另一种方式加以展开。如果这些主张是得到正当性证明的，我们就尚未寻获X理论。既然我们应当拒斥均量原则，我们就尚未完全解决那个非同一性问题。

我们还发现了另一个难题。如果我们的理论做出我刚刚表述的那些主张，它以蕴含着那个荒谬的结论的代价避免那个令人讨厌的结论。既然这是一个新难题，我们又取得了一种否定的进步。通过诉诸那个没有价值的水准，或者那个词典式的观点，我们部分化解了这个新难题。我们只是被迫采纳（A）和（R）这两者，或者这些结论的两个变体。这些结论较不那么令人讨厌，也较不那么荒谬。但它们两者都是令人难以置信的。我们并未全部化解这个难题。

正如我现在将要论证的，还有另一个问题。

---

[1] 参见Narveson（1）和（2），以及Sikora and Barry中的J·贝内特和M·沃伦。还有许多别的例子。

[2] 载McMahan（1）。在整个第四编中，我大大得益于J.McMahan未经发表的著作，以及对这些问题的很多讨论。

[3] 参见，例如，Barry（3）。

[4] Rawls，第17页和第504—512页。

[5] Mackaye。我没有具体的参照页数。而且鉴于第二句全凭记忆引述，用词可能并不精确。这本被遗忘的著作会博得功利主义一笑，不仅令他们受益，而且也令他们的对手中意。

[6] 载Narveson（1）。近期的辩论之所以存在很大程度上归功于这本开拓性的著作。另参见Narveson（2）。

[7] 按照所以为的非对称性，生养那个悲惨的孩子会是错的，但是也没有什么道德理由生养那个幸福的孩子。这如何能够得到解释？

一些学者主张，使某人存在这一点对于这个人而言既不能够是好的也不能够是坏的。如果是这样，这会解释为什么说没有道德理由生那个幸福的孩子。但是它会蕴含着，在生那个悲惨的孩子时，我们不可能在做某种对于他而言糟糕的事。诘难是什么？如果生养这个孩子对于他而言并不是糟糕的，那么它的错误性必定来自这个孩子所受之苦。我们必须诉诸受苦总量原则：在其他事情同等的情况下，我们不应该增加受苦的总量。

人们可能难以接受这个原则，但会完全拒斥幸福总量原则。但是如果我们接受那个原则，那么我们的那对夫妻就有一个道德理由来生那个幸福的孩子。生这个孩子本身纵然对他而言不能够是好的，但是它会增加幸福总额。

可能有诘难说，受苦和幸福在道德上是不相似的——我们防止前者的道德理由远远重于我们促进后者的理由。但是这并不能够解释那个非对称性，除非我们没有什么道德理由来促进幸福。而且，如果我们已经接受了受苦总量原则，那么完全拒斥它对幸福的类比看起来就不太可取。（参见Griffin（4））

有一个解释该非对称性的更好方式。我们可以（1）诉诸出于对人产生影响的限制条件，（2）主张使某人存在对于他而言能够是好的或者糟的，并且（3）诉诸那个狭义原则。根据那个狭义原则，倘若其他事情等同，去做那对于存活的人而言是糟糕的或者更糟的事则是错的。生那个悲惨的孩子从而是错的，因为对他而言这会是糟糕的。但是未能生那个幸福的孩子则绝没有什么错。的确，如果我们的那对夫妻生这个孩子，这对他而言将是好的。但是，如果他们并不生这个孩子，这对于他而言并不是糟糕的。而且，在所描述的那个事例中，它对于别的任何人而言也不糟糕。这就是为什么没有什么道德理由来生这个孩子的缘由。

在我看来，这是对该非对称性的最好解释。我们应当注意到，狭义原则并不涉及到人们熟悉的那个主张：我们不去伤害人的义务比我们有益于人的义务更强。我们可能宁愿把这个主张加给我们的狭义善行原则——就像罗尔斯所做的，添加有关非邪恶行径的某个更强的原则。但是狭义原则并不作这样的区分。如果将有某个我们未能给予某种利益的人，那么我们未能做到这一点对于这个人而言将更糟。在倘若其他事情同等的情况下，那么根据狭义原则我们已经错误地行动。广义原则和狭义原则之间的区分是一个新区分，是由这样一个信念所开启的，就是说，在使某人存在的时候，我们能够做某种对于这个人而言是好的或者糟的事。这个信念打破了这样一个惯常的限定，就是说，假如某个事件对于人们而言是好的，那么这个事件的非发生对人们而言就会更糟。随着这个限定打破，广义原则和狭义原则分道扬镳。

最后我们应当注意到，我们能够证明我们诉诸狭义原则是正当的。按照这个原则，如果在使某人存在方面我们所做的对于这个人而言是糟糕的，那么它则具有道德的重要性；但是，如果在使某人存在方面我们所做的对于这个人而言是好的，那么它则没有什么重要性。J．Sterba已经提出诘难说，狭义原则在此并未解释这个非对称性，因为它只是重述了这个非对称性。这个诘难能够予以回答。我们可以通过诉诸数个有关道德之性质或者道德推理的理论来证明诉诸狭义原则的正当性。Scanlon的理论就是一个例子。正如我所说过的，这理论主张道德动机的来源是“立足他人不能有理地予以拒斥的根据而能够证明一个人给他人所施加的行动是正当的这一愿望”（Scanlon（3），第116页）。按照这个理论，只有当一个行动以这样一种方式影响到某人，而这种方式带给这个人的是一个无法回答的抱怨的时候，这个行动才是错的。我提及可以证明诉诸狭义原则为正当的数个别的理论。按照这些理论，下面这一点在道德上是重要的：如果我所说的那对夫妻未能生那个幸福的孩子，那么将没有什么抱怨者。

尽管它提供了对于这个非对称性的最好解释，但是我们已经看到，我们必须拒斥这个把狭义原则和出于对人产生影响的限制条件结合起来的观点。我们必须拒斥这样一个观点，就是，一个行动面临道德诘难，则必定有某个抱怨者。如果我们选择消耗，这将在后来造成生活质量方面的一个大滑坡。但是那些在这个滑坡之后生活的人们将把其存在归功于我们的选择。既然他们并不后悔他们的存在，他们将不会对我们的选择感到痛惜。将没有什么抱怨者。但对于我们的选择是有一个道德诘难。

[8] 如果使某人存在对于这个人而言不能够是好的或者糟的，那么当我们比较两个结果的时候，其利益重要的人惟有那些在两者中都存在的人。所有在一对一对的结果之间的选择，出于道德目的，都像那些相同数目选择，其中狭义原则与广义原则相契合。

[9] 在从B到C的变化中，先前存在的那一半各损失18点，而新存在的那一半则各获益58点。因而从B到C的转变给予C-人的净利益均量是每人（58－18）÷2，即20。未能作出这个改变会给予B-人每人18点的利益。因而，从B变到C给予C-人带来的人均利益大于未能作出这个改变会给B-人所带来的人均利益。按照上述广义均量原则，C会比B更好。（在对B变到C的平均利益的计算中，我用2相除，因为两群人同等大。这个简便方法与这个原则所明白要求的计算产生相同的结论。本来会要求先把净利益总额减去这数以10亿计的所有人的损失，然后再把这个差除以总人数。同样的说法

适用于我的其他简便计算）。既然这个原则蕴含着C会比B更好，而后者会比A更好，那么它间接地蕴含着C会比A更好。但是在从A到C的转变中，先前存在的1/4会损失42点，而新存在的3/4会获益58点。从A到C的变化因而带给C-人的平均净利益是：（58×3－42）÷4，即33。从A变到C所带给C-人的人均利益因而小于未能作出这个改变会带给A-人的人均利益。根据这个原则，尽管C间接地比A更好，但是C比A更糟。我们可以借助这样的主张来修正这个原则，就是说，当相关计算产生这样的相互冲突的结果的时候，其中没有哪一个结果会比另一个更糟。这个修正的原则会蕴含着，某些结果会比另一些更糟，但是只会产生一个非常局部的调整，无法支持我们在许多情形中想要的那些答案。（在此处和别处我大大受益于同M·伍德福德之间的通信往来。）

[10] 参见McMahan在McMahan（1）中对这个原则的讨论。

[11] 观点（5）是由J.McMahan向我提出的。而我们两人又都受到Hurka（3）的影响。观点（1）在下面这个方面与其他所有的观点有所不同。根据观点（1），一个结果的价值是它对于这个结果中的所有人的价值的总和。如果某人具有一个值得过的生活，这个生活对于这个人而言具有价值；而且，如果这个生活更值得过，它则更加具有价值。我称这种价值是人称性的（personal）。按照观点（1），最好的结果就是那个具有最大个人价值的结果。
按照其他6个观点，这是遭到否定的。两个结果之一尽管具有更大的个人价值，但仍然可能更糟。这可能看起来不令人信服。如果一个结果对于这个结果中的那些人具有更大的价值，这看起来可能是据以判定它是那个更好结果的一个强理由。按照观点（2）至（7），一个结果的价值并不对应于其个人价值。在这个意义上，这些观点是非人称性的（impersonal）。这可能看起来是对于这些观点的一个诘难。
尽管在这个意义上只有（1）是一个人称性的观点，但是在另一个意义上（1）则是那个惟一的非人称性的观点。（1）是惟一的并不关心人们的生活质量或者并不关心这些生活中的幸福量的观点。根据（1），如果总量相同，即便人们的生活质量低得多，也并不产生什么道德差异。所有其他的观点都关心人们的生活质量。而且这就是为什么这些观点在第一个意义上是非人称性的——为什么它们否定一个结果的价值对应于其人称性价值总额这个主张的缘由。既然它们因为关心人们的生活质量而否定这个主张，那么在第一个意义上它们是非人称性的这一点就不是什么对这些观点的诘难。

[12] 我展开了R.Sikora所给出的一个论证，载Sikora and Barry。

[13] 在此像非功利主义者所做的那样诉诸个人的分离性是令人信服的。在其他生命中所发生的东西绝不能补偿或者减少这些生命中各自所受之苦的糟糕性。

[14] 至于对人称性的价值和道德价值之间的相似区分，参见Nagel（3），第97—139页。

[15] 考虑一下陀思妥耶夫斯基的小说《卡拉马佐夫兄弟》中大裁判官的那一席话，以及上面引述的R·B·佩里的主张：“一百万人的幸福不知何故也完全不能……即便减轻一个人所受折磨的严重性。”

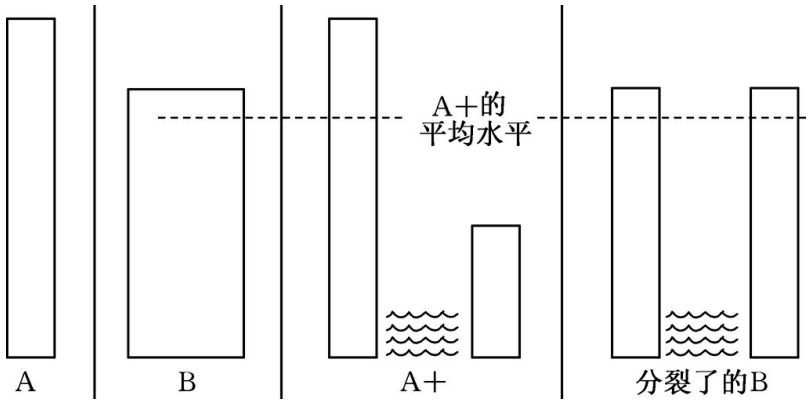
[16] 按照词典式的观点，我们必须接受（A）的一个变体，以“平庸的”一词替代“没有价值的”一词。低于这个水平的10个10亿人的存在价值也比哪怕一个高于有福的水准的人的价值要小。即使这些人的存在比惟一的一个这样的人的存在具有较少的价值，但是其存在价值会多于一个受苦的、具有并不值得过的生活的人的存在所压倒的价值。我们还必须以同样的用词变化来接受（R）的一个变体。按照词典式的观点，当我们考虑高于平庸的水准之上的生活的时候，量总会压倒质。

第十九章

纯粹加法悖论

142.纯粹加法

考虑这些可供选择的余地：



假设我们诉诸那个没有价值的水准。假定B中的生活质量低于这个水准。那么我们将认为，尽管B中的人合起来具有比A中的人更多的幸福，而且具有更多别的什么使生活值得过的东西，但这并非是B比A更好的一个方面。B中的生活低于量具有价值的那个水准。我们还认为，质具有价值。我们认为，B中的所有人都比A中的所有人处境糟糕一些这一点是糟糕的。既然B在一个方面比A更糟，而没有什么方面更好，那么我们得出结论：B比A更糟。

假设我们转而诉诸那个词典式的观点。B中的生活质量大约相当于A中生活质量高度的4 / 5。鉴于这个事实，我们不能够令人信服地既假定B中的生活低于那个平庸的水准，又假定A中的生活高于那个有福的水准。照我们的观点，如果B足够大，它会比A更好。A在量上的充分增益会超过其低一些的质。但是既然B只有A的两倍大，我们能够主张这并不属实。我们能够再次得到B比A更糟的结论。

现在比较A和A＋。在A＋中，有一组人像A中的人一样大，而且具有一样高的生活质量。A＋包含另一组人，我称之为特大量的人。这些人具有值得过的生活，而且他们并不影响别的什么人。那些特大量的人处境比第一组人糟。如果这种不平等既是已知的又是可消除的，那么它可能牵涉到社会不公。我因而假定，出于简单性的考量，A＋中的两组人互相并不知道对方的存在，而且不能交流。A＋是人类横跨大西洋之前某种可能的世界状态。A则是一个与之不同的、美洲大陆无人居住的状态。

A＋比A好还是糟？界定一个新短语将有所帮助。当出现下述情况的时候存在

纯粹加法：当两个结果的一个结果中存在特大量的人，（1）他们具有值得过的生活，（2）他们并不影响到别的

什么人，而且（3）其生存并不涉及到社会不公。

当我们比较A和A＋的时候，A＋中的纯粹加法降低了平均生活质量。这是造成A＋比A更糟的一个糟的后果吗？

143.我们为什么应当拒斥均量原则

根据均量原则，无论根据其对人产生影响的形式还是其无人称的形式，如果每个生活的平均生活质量较低一些的话，那就更糟。照这个原则，A＋比A更糟。但是我们应当拒斥这个原则。

照均量原则，最好的历史或许是亚当和夏娃所生活的那个历史。如果不是亚当和夏娃，而是数以十亿计的人生活的话，尽管他们有几乎同样高质量的生活质量，也会更糟。尽管这个主张难以令人相信，但是它并不荒谬。第二种历史在一个方面更糟。没有什么人的生活像亚当和夏娃会有的那样好是糟糕的。

均量原则有别的蕴含，它们是荒谬的。假设亚当和夏娃过着这些美好的生活。照均量原则，如果，不是代之以而是附加有，数以十亿计的别的人生活的话，会更糟。这之所以会更糟，是因为会降低生活的平均质量。这个通过纯粹加法降低平均值的方法不可能令人信服地主张为糟糕的。

类似的主张适用于任何一个孩子的诞生。这是否糟糕，照均量原则，有赖于有关所有的先前生活的那些事实。如果古代埃及人享有非常高的生活质量，现在生一个孩子这一点糟糕的可能性更大。这个孩子的降生更可能会降低所过活的生活的平均质量。但是埃及学的研究与我们决定是否生养孩子并不相干。[1]

这些是对均量原则的那个时间上中立的版本的诘难。我们能够维护某个别的版本吗？一些学者假定，重要的是在我们的行动之后生活的那些人的平均生活质量。但是这荒谬地蕴含着，如果我们杀死除了现在生活着的处境最好的人之外的所有的人，会使结果更好。

可能主张说，重要的是所有现在生活着的人和未来的人的平均生活质量。这个主张避免了上面最后那个蕴含。但是考虑一下

何以只有法国幸存。在一个可能的未来中，世界上处境最糟的人们很快开始具有相当值得过的生活。不同国度的生活质量从而继续上升。尽管每一个国家都享有世界资源中它该享有的份额，但是像气候和文化传统等因素却带给某些国家更高一些的生活质量。处境最好的人在许多世纪是法国人。

在另一个可能的未来中，一种新的传染病使几乎所有的人都失去了生育能力。法国科学家生产出只够法国人使用的一种解药。其他国家的人都不再存活。这对幸存下来的法国人的生活质量产生一些糟糕的影响。于是，不再有什么外国艺术、文学或者技术可供法国进口。这些和其他一些糟糕的影响比任何好的影响更重大。在整个这第二个可能的未来中，法国人具有的生活质量因而略微低于第一种未来中可能有的那种生活质量。

在这第二种未来中平均生活质量会高一些。幸存的法国人会有更低的生活质量；而且在绝大多数人都失去生育能力的那段时期，这些人中的绝大多数人的生活会更糟。但是这

两个影响会被世界上其他国家不再存在大大地超过。在第一种未来中，在这些国家中会有几十亿的人存在。在许多世纪，这几十亿人的处境会比法国人在无论这两个未来的哪一个中都糟。如果这数十亿的人根本不存在的话，未来生活的平均质量从而会更高。

照均量原则，如果只有法国人幸存会更好。这是另一个荒谬的结论。如果这数十亿的人生活着的话，他们的生活是相当值得过的，而且他们的生存比法国人要更好。照均量原则，如果这些人生活着的话，之所以会更糟，只是因为法国人的生活要更好。由于此为真，这些人的生存会降低平均的生活质量。正如从前一样，降低这个均量的这种方式不可能令人信服地被认为是重要的。

一个类似的主张再次诉诸任何一个孩子的诞生。假定，在更遥远的未来中，生活质量在许多世纪都极端地高。那么，如果我生一个孩子，即便我的孩子的生活会是相当值得过的，而且他的存在不会对什么人来说是糟糕的，也更有可能是糟糕的。我的孩子的存在更有可能会降低所有未来的生活的平均质量。这不能是相关的。我是否应当生一个孩子不能取决于遥远的未来生活质量将是什么样子。

我们或许修正均量原则，以便它避免这个蕴含。这样的一个修正很可能会涉及到作出一个随意的区分。[2] 而且那些主要的诘难仍然适用。均量原则必须涵盖相互重叠的生活。照这个原则，我是否应当生一个孩子仍然取决于有关其他人的生活的那些不相关的事实。

此点最为清晰地表现于

> 地狱丙。我们绝大多数人具有糟得无以复加的生活。只有造成我们受苦的那些虐待狂般的暴君是例外。我们中其余的人如果可能的话会了结自己的生命；但这并无可能。那些暴君由衷地主张，如果我们生孩子的话，他们将使这些孩子略微少受一些罪。

照均量原则，我们应当生这些孩子。这会提升平均的生活质量。我们的孩子们的生活会糟得无以复加并不相关。这是另一个荒谬的结论。

尽管还有其他一些对均量原则的诘难，但是我并不打算在此陈述。我们业已看到的足以让我们认识到，我们应当拒斥这个原则。

144.我们为什么应当拒斥诉诸不平等

再考虑一下A和A＋。A＋中的那些特大量的人具有值得过的生活，而且他们并不影响到什么别的人。A＋比A更糟吗？

特大量的那些人的生活降低生活的平均质量。但是，正如我所论证过的，这个事实是不相干的。当这个均值被纯粹加法降低的时候，我们不能够具有可信度地诉诸那个均量原则。

还有别的一个方面或许可以主张A＋比A更糟。在A＋中存在我所称的自然不平等。

那些特大量的人比另一组人处境更糟，决不是出于他们的错。那些特大量的人并不知道这个事实，而且不存在社会不公。这个没有察觉到的自然不平等造成A＋比A更糟吗？

诘难者或许诉诸像罗尔斯所捍卫的那些正义原则。这些原则之一是

极小中的极大值：最好的结果是最糟的人的处境达到其最好值的结果。

“附录”H表明，极小中的极大值可能与罗尔斯的其他原则相冲突；但是我们在此可以忽略这一点。与罗尔斯不同，一些人把这个原则应用于所有情况。这些人或许主张A比A＋更好，因为A是那个其中最糟人的处境达到其最好值的结果。

假设，首先，使某人存在能够带来益处。照这个假设，如果A＋出现，这将有益于A＋中处境最糟的人们。A＋中存在不平等可能看起来是糟糕的。但是，那造成不平等的东西有益于所有那些比他人处境糟的人们。而且这是所有可能的结果中最有益于这些人的那个结果。我们在此能够令人信服地诉诸罗尔斯的另一个原则。照这个原则，如果造成不平等的东西带给所有那些处境差一些的人们以最大可能的益处，那么不平等就不是糟糕的。这支持A＋并不比A更糟的主张。

假设，其次，使某人存在不能带来益处。照这个假设，如果A＋出现，这并不有益于A＋中的那些处境最糟的人。诉诸极小中的极大值会证明A＋比A更糟的主张吗？

正如我们在前面所论证的，理想契约主义方法不应当应用于那个应当有多少人存在的问题。极小中的极大值同样如此。在那些不同的结果中会有相同数目的人生存的情况下，假设我们接受这个原则。但是这并不能够推论出，我们应当把极小中的极大值展开到那些不同的结果中会有不同数目的人存在的情况。极小中的极大值在这两类情况下所蕴含的是非常不同的。

在一个具有两个结果的同样数目事例中，考虑这样的一个结果，其中

（1）那个最糟的群体处境达到最好。

如果我们把这个结果与另一个结果相比较，必定为真的是

（2）在这个结果中那些处境更好的人多于另一个结果中的那些处境最糟的人。

在那些同样数目事例中，（2）是（1）在两个结果之一的结果中能够为真的惟一的方式。如果（2）为假，处境最糟的那个群体在这两个结果中都会同等大小，同等糟糕。根据极小中的极大值，两个结果中更好的一个是其中（1）为真的那个。在那些同样数目事例中，当且仅当（2）为真的时候（1）才为真。因而我们能够主张，根据极小中的极大值，两个结果中更好的一个是其中（2）为真的那个。

现在比较一下A和A＋。如果我们在这个不同数目事例中诉诸极小中的极大值，它蕴含着A比A＋更好，因为A是其中（1）为真的那个结果。当在某个结果中只有一个群体的时候，这个群体既是处境最好的群体，也是处境最糟的群体。在结果A中（2）为真吗？A中处境更好的人多于A＋中处境最糟的那个群体吗？不然。在那些不同数目的事例中，（1）在两个结果之一的结果中能够为真还有另一个方式。（1）能够为真，是因为

（3）在这个结果中某些人并不存在，而在另外的结果中他们会具有值得过的生活。

（3）不同于（2）。既然（1）以这种不同的方式为真，那么我们不能够简单地假定在那些不同数目事例中，诉诸极小中的极大值是得到正当证明的。既然（1）以这一不同的方式为真，这是否使结果更好，是一个公开的问题。如果（2）在两个结果的一个结果中为真，这显然是这个结果的一个好特征。如果处境更好一些的人比另一个结果中处境最糟的那个群体要多，这显然是好的。如果（3）在两个结果的一个结果中为真，这显然是个好特征吗？如果那些在另一结果中本会具有值得过的生活的人并不存在，显然是好的吗？这不能被主张为显然是好的。我认为，如果（3）为真，这不是一个好特征。（3）的真值并不使这个结果更好。因为（3）为真，所以（1）为真。处境最糟的那个群体处境更好。但是，如果这是（1）为真的方式，（1）便不是一个好的特征。如果处境最糟的那群人以这种方式更好的话，在道德上是不相关的。在这种不同数目事例中，我们不应当诉诸极小中的极大值。

某些人可能置疑这些主张。但是如果这些人在这类事例中诉诸极小中的极大值的话，他们所面对的诘难就像均量原则所面对的那些诘难。考虑一下只有法国幸存的那个事例的一个变体。假设，如果所有别的国家不再存在，这会大大地降低幸存下来的法国人的生活质量。但是法国仍然会比在没有什么国家不再存在的情况下处境最糟的国家更好。极小中的极大值因而蕴含着，如果只有法国幸存的话会更好。在这个事例的这个版本中，这个结论甚至更为荒谬。如果所有其他国家都不再存在，而幸存者们结果会更糟得多，如何能会更好一些？

既然它蕴含这个荒谬的结论，极小中的极大值不应当应用于这类不同数目事例。诉诸极小中的极大值不能够支持有关A＋比A更糟的主张。

一些平等主义者并不诉诸极小中的极大值。这些人可能主张：“既然你并不认为如果特大量的人生活会更好，那么你就不会认为有哪一方面A＋比A更好。而且你应当承认A＋在一个方面更糟。某些人并非出于本身的错而比其他人处境更糟，这是A＋的一个糟糕特征。既然A＋没有什么方面比A更好，反而在一个方面更糟，那么，A＋必定比A更糟。”

这可能看起来令人信服。但是对此能够以我回应先前的一个诘难的那种方式加以回应。其时我假定，既然世界的实际人口现在是巨大的，那么，如果值得过的特大量人口的

生活得以进行，那也不会更好一些。对这个观点我提出了下述诘难：“比较一下世界实际人口与一个更大的可能人口。在这个更大的人口中，每一个人都享有一个高得多的生活质量，尽管每一生活都包含某种剧烈的受苦。每当你设想这个更大的人口甚至更大的时候，这个结果照你的观点没有什么方面会更好。但是这个结果在一个方面更糟，因为会有更多的剧烈受苦。既然这个结果没有什么方面更好，反而有一个方面更糟，你就必须同意它必定更糟。而且你必须同意，如果这个人口足够大的话，受苦的增加会超过这个结果的所有那些好的特征。尽管这个结果中所有的人会远远好于我们现在的状况，但是他们的生存会比世界实际人口的生存更糟。照你的观点，你不能够避免这个荒谬的结论。”

我提出了我们如何能避免这个结论。我同意，如果在某个结果中存在剧烈的受苦，这是一个糟糕的特征。但是我否认了每一避免这个结论的方式都会使结果更好。至少有两种方式会有更多的受苦。或许的确，要么（1）现存的人们受苦更多，要么（2）有特大量的人过着他们尽管值得过却包含某种受苦的生活。在这两种或许有更多受苦的情况中，只有（1）使结果更糟。如果存在更多的受苦是因为（2）为真，存在更多的受苦这个事实并不使结果更糟。如果受苦更少一些是因为这些特大量的人并不存在，那就不会更好。只有当他们的确存在，而且受苦更少一些的时候，才会更好。

上文主张说，A＋中的不平等是一个糟糕的特征。我接受这个主张。但是我再次否定：每当避免这个糟糕特征的方式时都会使结果更好。不平等是否使结果更糟取决于它如何出现。可能的确，要么（3）某些现存的人变得比其他人处境更糟，要么（4）有特大量的人生活着，尽管他们的生活是值得过的，但是比某些现存的人处境要更糟。只有（3）使结果更糟。

当（4）为真的时候，不平等可能由我所称的纯粹加法产生出来。当有特大量的人生活着，他们享有值得过活的生活，他们并不影响到什么别的人，而且其生存并不涉及到社会不公的时候，就存在纯粹加法。当不平等由纯粹加法产生的时候，它并不使结果更糟。这种不平等在下面这些情况下将是可以避免的：要么（5）特大量的人存在而且不比别的任何人处境更糟，要么（6）特大量的人根本不存在。只有（5）会使结果更好。如果没有什么不平等是因为特大量的人并不存在，那就不会更好。只有当特大量的人的确存在，而且像别的任何一个人处境一样好的情况下，才会更好。

既然A＋中的不平等是由纯粹加法产生的，这个不平等并不使A＋比A更糟。我们不能令人信服地主张特大量的人本来根本不应存在过，只是因为，不为他们所知的是，存在着其他处境甚至更好的人们。

145.悖论的第一个版本

现在比较A＋与B。经由中间世界——分裂了的B，B人口的两半之间不能交流——作这一比较可能有所助益。显然B与分裂了的B一样好。我们现在能够问：“如果A＋变为分裂了的B，那么，这会变得更好还是更糟？”

既然这两群人不能交流，这个变化不会是处心积虑的一种再分配的结果。从A＋到分裂了的B的改变会是影响到环境的那些自然事件的结果。而且这个改变可能慢慢地经历了两个世纪。在从A＋到分裂了的B的变迁中，更糟的一半的增益会多于更好的一半的损失。照我们平常的道德假设，这会变得更好。既然这是一个相同数目事例，我们能够诉诸极小中的极大值以及平等原则。根据这两个原则，分裂了的B都比A＋更好。还记得那个更糟群体之所以更糟并非出于他们自身的过错。而且我们能够假设，他们境况更糟，不是仅因为他们较不幸福，或者具有较低一些的生活质量，而是因为他们分享到更少的资源份额。我们能够假设，无论从福祉的平等还是从资源的平等的角度来说，分裂了的B都比A＋更好。（我在假定，在所有我所设想的事例中，生活质量、有福的水准和每一个人享有的资源份额都一同升降。）

判定分裂了的B比A＋更好还有一个根据。在某些事例中，平等与善行相冲突。当一个更糟的群体的获益少于一个更好的群体的损失的时候，情况就会如此。但是分裂了的B比A＋更好，既是按照任何平等原则又是按照任何具有可信度的善行原则来说的。更糟的群体的获益大于更好群体的损失。

或许说，那些平等原则只适用于可能存在社会不公的某个社会之内。如果是这样，分裂了的B按照任何一个善行原则仍然比A＋更好。这个有关平等的主张是不会令人信服的。考虑一下

> 贫与富。假设我认识两个人，他们生活在彼此不能沟通的不同社会中。我称为富者的人比我称为贫者的人处境更好。除非我去帮助富者，否则他的生活质量和资源占用份额就将出现下滑。我要么介入以保持富者的目前水准；要么代之以帮助贫者。如果我帮助贫者，我能够把他提高到富者在没有我帮助的情况下会滑落到的那个水准。而且贫者所提升的会大于富者会滑落的。

我们绝大多数人会认为，如果我帮助两者中的任何一个的话，帮助贫者而不是富者会更好一些。而且我们绝大多数人会认为，这会使结果更好，既因为贫者所获益的大于富者会失去的，又因为两者中没有哪一个比另一个更糟。即便是富者和贫者生活在两个（除了通过我）不能沟通的世界中，我们绝大多数人也会相信这一点。我们于是会认为，分裂了的B比A＋更好。既然B显然像分裂了的B一样好，那么B也比A＋更好。

假设我们认为A＋不比A更糟。我们现在认为，B比A＋更好。这些信念合起来蕴含着B并不比A更糟。如果B比某物——并不比A更糟的A＋——更好，那么，B就不可能比A更糟。但我们早先所相信的是，B是比A更糟。我们拥有三个不一致的信念，而且蕴含着矛盾。这些信念蕴含着，B既比A更糟又不比A更糟。我称之为纯粹加法悖论。[3]

这不只是不同道德原则之间的一种冲突。我们可能具有一种多元主义的道德，其中我们认为，如果既有更大的平等，又有更大的利益总量的话，会更好。然而可能存在更大的平等会降低利益总量的一些事例。我们的两个原则在此会发生冲突。但是在我们的道德观念中不会有什么不一致之处。我们可能只是要问，鉴于该事例的细节，平等方面增益的重

要性是大于还是小于利益的损失。我们在此会力求达到一个把所有事情都考虑到的判断。在纯粹加法悖论中，那些事情是不同的。我们在此倾向于认为，把所有的事情都考虑到，B比A更糟，尽管B比A＋更好，而A＋并不比A更糟。对这三者不能连贯一致地都予以相信，因为它们蕴含着矛盾。这些信念中的一个必须放弃掉。

哪一个应当放弃掉？我们能够诚实地主张说我们认为，就A＋中的特大量群体而言，如果他们根本没有存在过的话，A＋本会更好吗？或者我们能够诚实地主张说我们认为从A＋到B的变迁不会是变得更好吗？如果我们主张后者的话，我们会是在说，最为重要的是境况最好的人们的生活质量。如果他们的生活质量滑落的话，即便同等大的一个境况更糟的群体的生活质量的更大增益也不能在道德上超过这一点。即使境况更糟的人群之处境更糟并非出自他们自身的过错，也是如此。且称此为精英主义观点。照此观点，境况最好的人们发生什么比境况最糟的人们发生什么更重要。这个观点的一个更为极端的例子是极大中的极大值。这是与极小中的极大值对立的。照此观点，我们应当绝对优先保持或者提升境况最好的人们的生活质量。这两个观点都适用于现实世界。我们当中没有多少人会觉得在此它们道德上是可以接受的。

可能有这样的想法，即如果我们要么诉诸没有价值的水准，要么诉诸词典式的观点，那么我们就已经采纳了这个精英主义观点。情况并非如此。当我们考虑其中并不含有什么不平等的那些结果的时候，我们诉诸过那个没有价值的水准。假设A中的那些生活高于没有价值的水准，而B和Z中的生活低于这个水准。那么我们或许主张，A的生存具有内在的道德价值，而在B和Z的生存中不会有什么这样的价值。这可能就是B和Z为什么比A更糟的缘由。既然如果所出现的是A的话不会有什么不平等，那么这个主张可能会被平等主义者们所接受。

当我们比较B和A＋的时候，我们是在比较一些结果，其中一个里面含有不平等。照刚刚提出的那些主张，只有A＋中境况最好的那群人的生活拥有内在的道德价值。即便我们相信这一点，我们也无需主张A＋比B更好。我们的那些平等原则和善行原则蕴含着，B会比A＋更好。而我们有关内在价值的主张或许被这些别的原则所超过。有一个不同的却更带有精英主义意味的观点是，在并非出于自身过错的境况更糟的人群存在的一个世界中，最重要的是那群境况更好的人的生活质量。这个精英主义观点与我们的平等原则和善行原则相冲突，而且被这些原则所超过。

精英主义观点既不为那个词典式的观点也不为诉诸那个没有价值的水准所蕴含。但是可能存在这个两者的精英主义者版本。我们无需在所有的情况下都是精英主义者。我们可能只要主张，如果A中的生活高于没有价值的水准，而B中的生活低于这个水准，那么，B就会比A＋更糟。照此观点，我们不会反对在那些境况更好的和那些境况更糟的人之间的所有再分配。我们会同意，在绝大多数情况下，对境况最好的那些人们来说的一种损失会被对那些境况更糟的人们来说的一种更大的获益所超过。只有当这样的再分配会造成境况最好的人们滑落到那个没有价值的水准之下的时候，我们才会反对这样的再分配。类似的主张适用于那个词典式的观点。照这个观点的精英主义者版本，只有当再分配会造成那

些境况最好的人们跌落到那个有福的水准之下的时候，我们才会反对再分配。

假设，当我们比较B和A＋的时候，我们不能够接受精英主义观点的任何一个版本。我们认为，B比A＋更好。如果我们不能够认为A＋比A更糟，我们必须得出结论说，B并不比A更糟。我们必须得出结论说，如果这些是某个社会的两种可能的未来，如果所发生的是B的话——全都更糟的人们多达两倍的话，不会更糟。

纯粹加法悖论并不迫使我们接近这个结论。如果我们拒斥我们另两个信念中的一个信念，我们就能够避免该结论。尽管我们发现这些难以拒斥，但是我们发觉要接受B并不比A更糟这一点恐怕更加困难。假设我们断定，在两个避免这个结论的途径中，最不会令人难以置信的是A＋比A更糟。那么我们能够保持我们有关B比A更糟的观点。

不过，我们应当注意到，我们不能够简单地主张A＋必定比A更糟，因为它比某物——比A更糟的B——更糟。简单地基于它与其他两个之间不一致，我们在此本会拒斥这个彼此不一致的三个观点中的一个观点。针对每一个主张都可以这么说。但是为了避免此一悖论，我们必须只比较A和A＋，搁置起论证的其他部分，而且我们必须认为A＋更糟。我们必须认为，特大量的人生活着本身就是糟糕的。我们必须认为这是糟糕的，即便这些人享有值得过的生活，而且并不影响到别的什么人。在我们发觉这令人难以置信的意义上，我们仍然面对着一个悖论。

可能有这样的诘难：“你的论证包含着一种圈套。当你比较A和A＋的时候，你主张特大量的人的生存不会对什么人而言将会更糟。但是当我们移到了B的时候，原初的那群人却变得境况更糟了。特大量的人的增加对原初的那群人来说是更糟的。这就是为什么A＋比A更糟的缘由。”

该论证可以重新陈述一下。假设我们在考虑许多世纪之前，比方说9世纪，世界的一些可能状态。我们没有什么根据担心未来的后果；我们知道后来所发生的。其次假设A＋是过去的这个世纪中世界的实际状况。那么我们可以问，如果实际状况是A的话，本来会更好吗？在问这个问题方面，我们能够假设A＋后来并未变为B。A＋中那些境况更糟的人的存在并未向更糟的方面影响境况更好的人。而且，既然那些群体不能够交流，就没有社会不公。鉴于这些事实，A＋会比A本来会有的情况更糟吗？境况更糟的那群人过活的话，本是糟糕的吗？我们还能够问另一个问题。事实上世界并未从A＋变为B。但是，如果它真变了的话，这本来会是向更好的一种变化吗？照该论证的这个版本，最后的那个诘难从根本上被削弱了。境况更糟的那群人的生存并非对境况更好的那群人来说更糟。既然如此，我们可能看起来被迫承认，A＋并非一个比A本来会有的事态更糟的事态。而且我们可能看起来被迫承认，从A＋到B的一种变化本来会是向更好的一种变化。从这两个主张推论出，B本来就不会比A更糟。[4]

对这个论证还有一个诘难。一些人说：“我们必须区分两种情况。如果A＋变成B本不可能，A＋就不比A更糟。如果这个变化本会可能的话，A＋是比A更糟。”[5]

在该论证的这个最近的版本中，我们能够添加有关从A＋到B的变化本来就不可能的假定。如果实际上的状况是A＋的话，A本来会更好这点就令人难以置信。而且难以否定的是，如果从A＋到B的一个变化是可能的话，这本来会是一种改进。照刚刚给出的诘难，如果从A＋变为B本来是可能的话，即便这变化并未发生，我们也应当改变有关A和A＋的观点。如果一个并未发生的变化本来可能发生的话，如果特大量的人根本就不存在的话，本会更好。

如果我们刚才在讨论的是人们应当做什么，这样的一种主张可能是令人信服的。我是否应当以两种方式中的一种方式行动可能取决于对我而言以某个第三种方式行动是否会是可能的。但是当这样的一些主张应用于我在讨论的那一类的那些结果的时候，它们是不会令人信服的。这些不是对某个人或者某群人来说可能的某组行动的那些可以预见到的不同的结果。没有什么人或者人群选择实际的结果将是A、A＋还是B。我假设了A＋是过去某个世纪中世界的实际状况，而且假设了A＋事实上并未变为B。我然后问了，与A＋相比较，A是否本来会更好一些。这两个结果的相对的好不可能依赖于第三个结果是否将永远不发生，是否可能本来会发生。

现在可能出现这样的说法：“假设这些结果算是那些不同的可能的行动的可以预见到的后果。如果我们问我们应当做什么，那么我们就消除该悖论。假设我们要么会导致A的产生，要么会导致A＋的产生，要么会导致B的产生。导致A＋的产生会是错误的。这之所以会是错误的，是因为有一个更好的结果B，这个结果B是我们本来可以导致产生的。但是导致B的产生也会是错误的，因为有一个更好的结果，那就是A。”

正如我们后来将看到的，该悖论本来能够涉及我们应当做什么。但是对这个诘难有一个更为简单的回应。它并不消除我们的悖论。它只是忽略它。任何一个悖论都能够忽略。但这决不是什么解决之道。

我们能够添加这些主张。我们的道德思维中的绝大部分可能关于我们应当做什么。但是我们也拥有一些有关不同的结果之相对好和相对糟的观点。正如我已经说过的，这些并非关于在应用于行动或者行动者的意义上的道德的好或者糟。如果在一场地震中死了数以千计的人，它并非在这个意义上是在道德上糟糕的。但它是在具有道德相关性的一个意义上糟糕的。我们有关不同结果的好和糟的那些观点有时依赖于我们有关我们应当做什么的观点。但是这种依赖性时常颠倒过来。正如最后的那个诘难本身所表明的，我们的一些有关我们应当做什么的信念依赖于我们有关结果的相对的好的信念。既然后者这些信念形成我们的一些道德的基础，我们就不能够拒绝考虑一下有关这些信念的论证。我们不能够忽略A和A＋的相对的好，像这最后的一个诘难却忽略了这一点。这就是这个诘难为什么没有化解该悖论的缘由。

如果我们认为纯粹加法不能够使结果更糟，我们就会面对该悖论。一些人认为，纯粹加法使结果更好一些。他们主张A＋比A更好。这些人们也会接受我有关B比A＋更好的主张。这两个主张蕴含着B比A更好。

如果我们接受这些主张，而且拒斥精英主义观点，我们就不能够避免那个令人讨厌的结论。存在一个可能的结果C，C与B的关系就像B与A的关系。在C中有两倍的人，他们都比B中的每一个人境况更糟。上面的论证能够再度适用。如果我们断言B比A更好，我们必须断言C比B更好。按照同一论证，D会比C更好，E比D更好，而且沿着字母表可以依次类推。最好的结果会是Z：一个庞大的人口，其中所有的人都只具有勉强值得过的生活。

146.我们为什么尚未被迫接受那个令人讨厌的结论

可能看起来，即便我们只是主张A＋并不比A更糟一些，我们就得被迫接受那个令人讨厌的结论。可能看起来，如果B会比A＋更好的话，而A＋并不比A更糟，B必定比A更好。同理，C必定比B更好，D比C更好，等等。

这个推理假定，“不比……更糟”蕴含着“至少像……一样好”。这是一个自然而然的假定。但是，经过反思，在此这并未得到正当的证明。考虑一个像A＋一样的结果，但特大量的人享有某种程度的更高的生活质量这一点除外。称之为得到改进的A＋。这个结果明显比A＋更好。如果我们既相信A＋并不比A更糟，又认为得到改进的A＋比A＋更好，那么我们必须得出得到改进的A＋比A更好的结论吗？答案是否定的。我们可以主张，尽管得到改进的A＋比A＋更好，但这两者只是不比A更糟。[6]

既然“不比……更糟”并不蕴含“至少像……一样好”，那么最后这个主张是连贯一致的。而且在许多别的领域，这些就是我们所应当提出的那些类型的主张。考虑一下某个文学奖的三个候选人，其中一个是小说家，两个是诗人。我们可能主张，就那位小说家和第一位诗人来说，没有哪一个比另一个更糟。这不会是在主张，这两者不能加以比较。它会是在断言大致的可比性。有许多诗人会是比这个小说家更糟的候选人，也有许多小说家是比这第一位诗人更糟的候选人。我们是在主张，就这两者而言，有关他们各自的优点我们能够说出些重要的东西。两者中间没有哪一个比另一个更糟。他们属于同一类型。接着假设第二位诗人比第一位诗人略微好一些。（当我们比较两个诗人的时候，我们的判断能够更少一些粗略。）这个判断迫使我们要么得出第二位诗人比那位小说家更好，要么得出第一位诗人更糟的结论吗？并非如此。我们能够主张，尽管第二位诗人比第一位诗人更好，但是两者中没有哪一个比那位小说家更糟，而小说家也不比两者中的哪一个更糟。同样我们能够主张，就我所设想的世界的那些状态而言，得到改进的A＋比A＋更好，但是两者中没有哪一个比A更糟，而A也不比两者中的任何一个更糟。

粗略的可比性在某些情况下只是无知的结果。当此点属实的时候，我们认为存在有原则上的精确性或者完全的可比性。当我们把那位小说家和两个诗人中的任何一个加以比较的时候，如果惟一的那些可能性是一个更好一些，或者两者确切地同等好，这一点就为真。在这样一种情况下，这点却并不令人信服。此处粗略的可比性是内在的，不是无知的结果。就普鲁斯特[7]和济慈而言，要么一个是更伟大的作家，要么两者确切地同等伟

大，这一点为真吗？甚至在原则上都根本不会有这样的精确性。但是某些诗人是比某些小说家更伟大的作家，或多或少地更伟大一些。莎士比亚是比P·G·沃德豪斯伟大得多的作家，但是斯温伯恩[8]充其量也不会比他伟大得多。我认为，这种内在的粗略可比性，适用于某些种类的结果的好，以及一个人在道德上具有重大意义的方面是否境况比另一个人更糟这样的问题。[9]

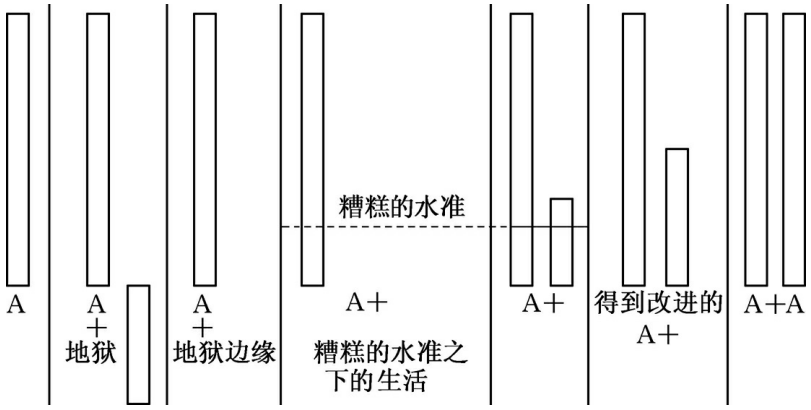
当只有粗略的可比性的时候，“不比……更糟”不是一个传递性的关系。（关系R是传递性的，条件是，如果X与Y具有R关系，而且Y与Z具有R关系，X必定与Z具有R关系。）第一位诗人并不比那位小说家更糟，后者并不比第二位诗人更糟。这并不迫使我们改变我们有关第一位诗人是比第二位诗人更糟的观点。

假设我们既认为B比A＋更好，又认为A＋并不比A更糟。因为“不比……更糟”此处并不蕴含“至少像……一样好”，我们并不被迫得出B比A更好的结论。我们只能够得出B并不比A更糟的结论。我们应该核实一点，就是在达到这个结论方面我们没有假定“不比……更糟”的传递性。我们没有如此假定。我们断定A＋并不比A更糟，但比B却是更糟。我们得出了B并不能够比A更糟的结论。这个结论是得到了正当性证明的。假定相反的情况。假定B比A更糟。既然A＋比B更糟，而且B比A更糟，A＋必定比A更糟。这个论证是有效的，因为与“不比……更糟”不同的是，“比……更糟”是传递性的。但是我们拒斥这个论证的结论。我们认为，A＋并不比A更糟。既然我们还认为A＋是比B更糟，我们就必须拒斥这个论证的另一个前提。我们必定得出B不可能比A更糟的结论。

我们可能被迫到达这个结论。但是从此处我们甚至不可能被迫到达那个令人讨厌的结论的一个弱化的形式。的确，同理C不能够比B更糟，D不能够比C更糟，等等。但是，既然“不比……更糟”并不是传递性的，我们就能够主张，尽管C并不比B更糟，后者并不比A更糟，但C是比A更糟。

147.诉诸糟糕的水准

对那个令人讨厌的结论还有一个更好的论证。在我陈述这个论证之前，先容许我讨论另一个观点。考虑一下下图所表明的那些结果的变动范围。



在A＋地狱中，那个特大量的群体具有（无罪）的生活，这些生活糟糕得无以复加。如果他们能够杀死他们自己的话，他们会的。显然，A＋地狱在道德相关的意义上是比A更糟。而且同样明显的是，A＋A并不比A更糟。在这两者之间的某处我们必须改变我们的观点。改变应当来自何处？某些人会说，就在特大量的人的生活变得值得过的那个水准上。照此观点，A＋地狱边缘并不比A更糟。

我们或许代之以采纳卡夫卡所提出的一个观点。他称某些种类的生活是受到限制的，而且主张，在其他事情同等的情况下，这样的生活“从道德观点来看是内在地不可取的”[10]。如果某个人过着一种受到限制的生活，倘若这个人根本从未存在过，而且没有什么人取代他的位置，这本身本来会更好。（既然它包含“本身”这个短语，所以这个主张并不涵盖对别的人们的影响。）

卡夫卡的观点的可信性取决于什么算作是受到限制的。当生活“在一般使人的生活具有价值和值得过的那些主要方面的一个或者多个方面出现重大匮乏”的时候，卡夫卡便称之为受到限制的。他补充说，这样的一些生活将是“总的来说典型地值得过”。当应用于那些相当值得过的生活的时候，他的观点会是令人信服的吗？

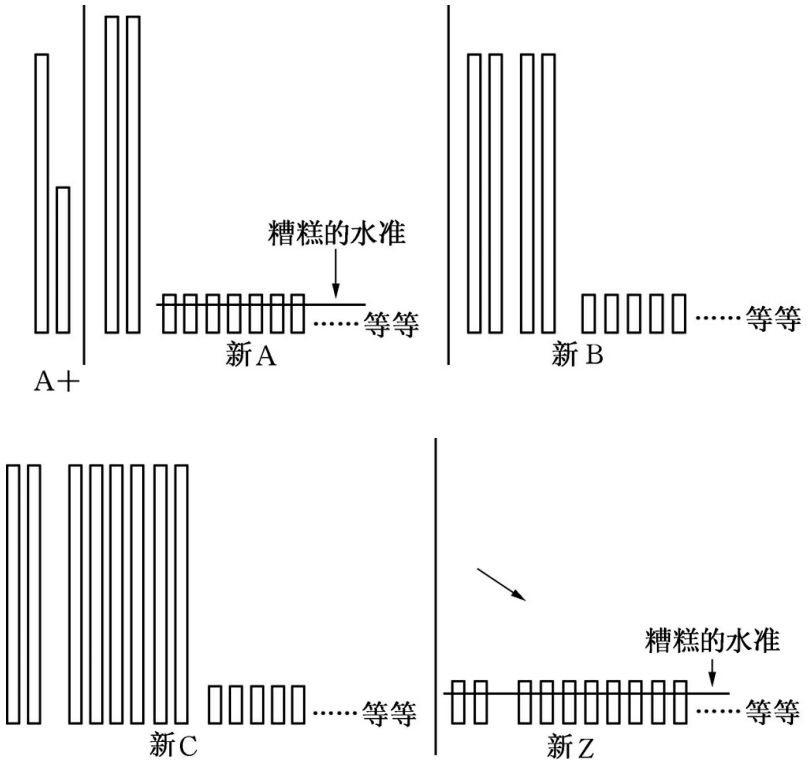
考虑一下“为人父母”这个方面，这是“一般使人的生活……值得过的那些主要方面”的一个方面。有一些人，尽管他们没有生育能力，但是享有相当值得过的生活。搁置对他人的影响不论，这样的一些人生活着这一点是糟糕的吗？答案是否定的。接着考虑一下一个严重的终身残疾。一些盲人具有相当值得过的生活。搁置对他人的影响不论，这样的一些人生活着这一点是糟糕的吗？如果他们根本从未存在过，而且没有什么人取代他们的位置，这本来会更好一些吗？答案再次是否定的。再考虑一下某个影响更严重的残疾。假设，因为某个人具有这样的残疾，这个人的生活相当值得过、甚或接近相当值得过这一点不为真。卡夫卡的观点在此更加令人信服。可能有一些人，他们的生活尽管值得过，但是如此有病或者如此匮乏，以至于即便不计对他人的影响，这些人生活着这一点也是糟糕的。

如果我们接受卡夫卡的观点，在这样的一些情况下，我们必须引入另一个水准，高于生活不再值得过的那个水准之上的一个水准。称之为糟糕的水准。我们现在可能主张，如果任何一个人在这个水准上或者低于这个水准生活的话，则是糟糕的。尽管这样的一种生活是值得过的，而且对于具有这个生活的那个人来说是有价值的，如果这个生活根本从来没有存在过的话，本来会更好。

卡夫卡的观点，为我们中间的某些人提供了对那个纯粹加法悖论的部分答案。我们可能认为，那个糟糕的水准高于生活不再值得过的那个水准之上。那么在像A＋中的特大量群体具有并不高于这个糟糕的水准的生活的那些情况下，我们将避免那个悖论。尽管这有所收获，但是收获不多。当应用于甚至接近相当值得过的那些生活的时候，卡夫卡的观点是不能令人信服的。那些糟糕的生活必定比这更糟。它们必定在所有那些使生活值得过的特征方面是严重匮乏的。尽管它们值得过，但必定是不平顺的和不富足的。

148.悖论的第二个版本

考虑一下下面所示的一些结果。



每一个方块代表100亿人。这样A＋包含200亿人口。在A＋的这个版本中，即使境况更糟的那个群体也享有极端高的生活质量。

在新A中，存在着极端多的特大量人群。假定这些人群生活在别的一些太阳系中。新A是遥远的未来的一个结果。尽管这些人群都来自地球，它们现在却不能顺畅交流。

这些特大量人群中的所有人都具有比那个糟糕的水准高不了多少的生活。他们的生活是如此这般，以至于我们不能做到诚实地主张我们认为，如果他们根本从未存在过的话，这本身本来会更好。这点从我对于糟糕的水准的定义而得出。因而我们不能认为新A比A＋更糟，因为这些特大量人们的存在本身是糟糕的。

新A至少有一个方面比A＋更好。在新A中有200亿人，其中所有的人都享有比A＋中的任何一个人都要高的生活质量。

新A中的不平等比A＋中的不平等更糟吗？我认为更好一些。在那两群境况最好的人之间不再有不平等。而仍然存在的不平等是由纯粹加法产生的。正如我所论证过的，当不平等是以这种方式产生出来的时候，它并不使结果更糟。因为这种不平等并不使结果更糟，而且在境况最好的群体之间不再有不平等，新A从平等主义者的角度看来比A＋更好。并没有可被称作使新A比A＋更糟的其他特征。既然新A在两个方面比A＋更好，而没有什么方面更糟，那么新A比A＋更好。

我有关不平等的那些主张或许遭到否定。按照某些观点，新A中的不平等比A＋中的不平等更糟。但是不能主张说糟得多。而且，即使有一个方面新A比A＋更糟，但还有别的方面新A更好：即境况最好的人们享有更高的生活质量这个事实。当我们比较这两个特征的时候，我们不能够令人信服地主张新A比A＋更糟。倘若我们否定新A更好一些，那么我们至少必须承认新A并不比A＋更糟。[11]

现在比较一下新A与新B。除了多出那些并不受到影响的群体之外，这就如同A＋和B之间的比较。因为存在有这些附加的群体，所以此处下面这一点并不为真：如果新A变为新B的话，这会消除自然的不平等。但是下面这样的一点会为真：尽管境况更好的那个群体会有若干损失，但是一个境况更糟的群体会得益若干倍。这个相对增益比早先论证中的增益大得多。

如同以往，这个变化不会是处心积虑的再分配造成的结果。它会以某种自然的方式出现，很有可能是因为环境的变化。除非我们接受极大中的极大值，或者精英主义观点的某个版本，否则我们不能够主张这个变化使结果更糟。那些境况更糟的人们大得多的增益必定比那些境况更好的人们小得多的损失更为重要。除非我们是精英主义者，从而我们必须判定新B比新A更好。在仍然有某种不平等的那些情况下，存在关于哪一种不平等的模式更好或者更糟的数种观点。尽管这些观点在许多情况下并不一致，但是所有那些令人信服的观点无不一致认为，新B中的不平等比新A中的不平等糟糕性少。而且就像以前一样，新B并非只是从平等主义的话来说比新A更好。新B按照任何一个令人信服的善行原则来说都是更好一些。如果存在有从新A到新B的转变的话，那些境况更糟的群体所得到的会比境况更好的那些群体所失去的要多得非常多。

现在比较新B与新C。再一次，境况更好的那些群体会更糟。但是这些群体更糟的程度要比同样多的群体会更好的程度要小得多。同理，新C比新B更好。这样的推理一致沿用到新Z。在这个结果中，存在有某个巨大的人口，其生活比那个糟糕的水准高不了多少。新Z必定比新A更好，因为在新字母表上往下每顺延一步都被判为向更好的一种改变，而“比……更好”是传递性的。

另外不要忘记，正如我所论证的，新A比A＋更好。结合起来考虑，这些主张蕴含着

新的令人讨厌的结论：在两个可能的结果中的第一个结果中，会有两个100亿人的群体。其中的一个群体享有的生活质量远高于任何一个实际过的生活。尽管这个群体占有的资源份额大得多，但是这个群体不可避免地比另一个群体境况更糟。另一个群体享有的生活质量甚至更高。

在第二个可能的结果中，会有一个巨大的人口数目，其生活质量比那个糟糕的水准高不了多少。就这两个结果而言，第二个会更好。

一些人可能认为，新A并不比A＋更好，只是并不更糟。这些人必定接受这个新结论的一个弱化版本。他们必定主张，就A＋和新Z而言，第二个不会更糟。

这个新结论在一个方面比那个令人讨厌的结论较少令人讨厌一些。在Z中，人们的生活勉强值得过。在新Z中，人们的生活较之要更好一些。但是这个新结论在我看来非常令

人讨厌。比那个糟糕的水准高不了多少的生活不可能是相当值得过的，或者接近于相当值得过的。即便值得过，它们也一定被剥夺了绝大多数使生活值得过的东西。如果我们不能避免这个新结论，这就从根本上削弱了我们考虑人口过剩时我们绝大多数人所相信的观念。如果有200亿人，而所有的人都至少享有一个非常高的生活质量，那么我们会认为，这个结果比下述情况更好：如果代之以有更多的人，而所有人的生活尽管是值得过的，但却是被严重剥夺的、不平顺的和不富足的——比生活依其过活则本身会是糟糕的那个水准高不了多少。按照这个新结论，这些结果中的第一个结果会更糟。按照这个结论的那个弱化版本，第一个结果不会更好一些。

我们能够抵制这个新论证吗？或许有人提出，即便新B会比新A更好，而新C会比新B更好，但是这个推论并不会沿着新字母表一直适用下去。或许有主张说：“当所有的群体都境况更糟的话，那么平等原则具有较小的权重。如果两个群体境况都好，那个境况更糟的群体的更大的增益在道德权重上超过那个境况更好的群体更小的损失。但是当平等原则应用于境况更糟的那些群体的时候，具有小的权重。而且还存在某个水准，在其之下这个原则便没有什么权重。”

这个观点并不令人信服。许多人认为，当平等原则应用于那些境况都更糟的群体的时候，它所具有的权重不同。但是这些人认为，在这样的一些情况下，该原则具有更大的权重。所提观点的对立面是他们所相信的观点。而且我不知道有什么人接受这个观点。[12]

此外我们应当记得，该论证并不只诉诸平等。沿着新字母表每往下推一步，境况更好的群体会失去的比同样多境况更糟的群体所获益的要少得非常多。无论是按照平等原则还是按照任何一个令人信服的善行原则，这都会是一个向更好一些的变化。除非我们是精英主义者，否则我们必定承认每一变化都是向更好一些的变化。

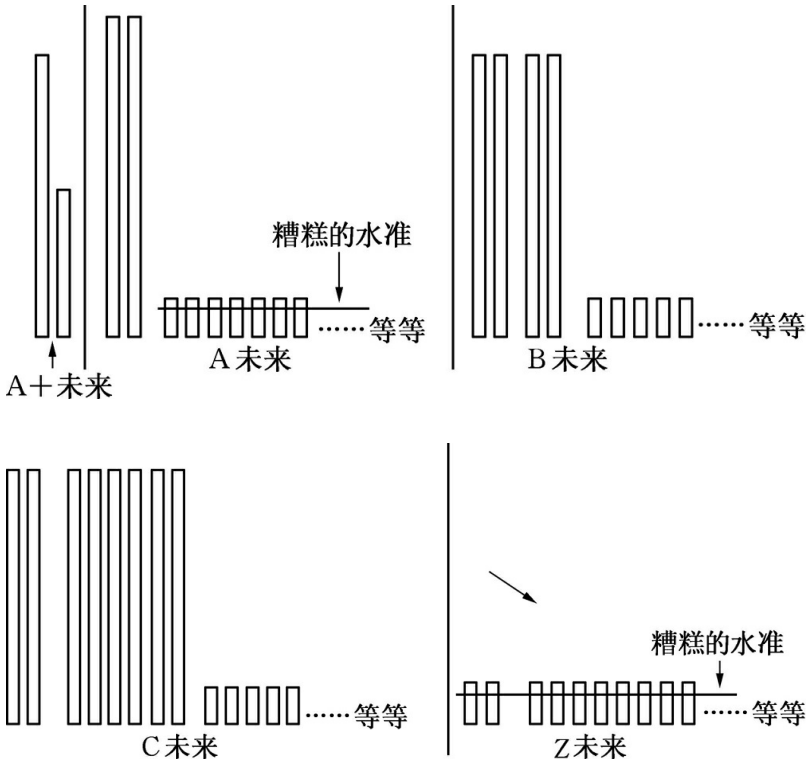
如果我们认为新B会比新A更好，我们就不能够令人信服地否定有关新字母表上那些依次往下毗邻的结果的可比主张。如果我们想要避免新的令人讨厌的结论的两个版本，我们从而要么必须主张新B并不比新A更好，要么必须主张新A比A＋更糟。正如我已经论证过的，除非我们能够证明精英主义观点的某个版本的合理性，否则这两个主张中就没有哪一个是可以得到辩护的。

现在我把论证概括一下。新A中的那些特大量的群体过着高于那个糟糕的水准的生活。鉴于我对这个水准的界定，我们不能够认为这样的一些生活得以过本身是糟糕的。这些人的生存并不影响什么人更糟。而且这些人的生存并不导入自然的不平等。我已经论证过，就平等方面而言，新A比A＋更好。那些持异议的人不能够主张，在这个方面，新A糟糕得多。而且在另一个方面，新A比A＋更好。多达200亿的人享有高于A＋中那些境况最好的人的生活质量。鉴于这些事实，不能够主张说新A比A＋更糟。我们也不能够诉诸有关新A与A＋相比可能具有更糟的后果的那个主张。我们可能主张说，新A中的群体如果更有交流能力的话，就将存在有应当予以消除的社会不公，再分配的结果会比A＋更

糟。我已经解释了这个主张何以能够杜绝。我们能够假设，作为我们的事例的一个特征，这样的再分配将永远不会发生。实际结果将是，而且将一直是，新A。将永远不会有向新B或者新Z的变化。其他这些结果将仍然只是可能的结果。既然如此，我们只需比较新A和A＋的相对价值。如果特大量的人永远不存在，但代价是所有那些生活的人的将会更低的生活质量，这还会是更好一些吗？这令人难以置信。而且，要么认为新B本不会比新A更好，要么持有关于依次往下的两个毗邻结果的这样的一个信念，也令人难以置信。如果我们真的具有这样的一个信念，我们必定接受精英主义观点的某个版本。如果我们接受这个观点，我们必须把它应用于实际的世界。假设我们认为某些欧洲人的生活比那个有福的水准高不了多少。按照词典式的观点的精英主义版本，某个损失如果对这些人来说会使他们降到那个有福的水准之下，这个损失在道德权重上不会被那些境况糟得多的人们——诸如那些患有营养不良的非洲儿童——远远大得多的一种增益所超过。这一点难以相信。但是新Z比A＋更好也难以相信。我们的难题仍然没有解决。

149.第三个版本

我们需要考虑那些在不同的结果中包含着所有会存在的人的情形。上面最后那个图解能够表明这样的一种情况。它能够成为如下面的图形所示的那样。



这个图形表示一些可能的不同的未来。现在每一个方块代表人类未来历史中的1000年。方块的高度表明在这1000年中每一个人享有的生活质量。在可能的这些未来的所有时

刻都有100亿人生活着。

A＋未来于23世纪开始。在这之前的两个世纪一切安好。当A＋未来开始的时候，不再有不同人之间的不平等，而且生活质量甚高。前后相继的一代又一代的人享有这个生活质量达1000年。然后太阳变得比以前要热得多。这造成生活质量在许多方面低了许多。即使在这样的情况下，甚高的水准又保持了1000年。然后太阳变得非常炎热，从而终结了人类历史。

在A未来中，前2000年过得更好一些。每一个人都享有高于A＋未来中境况最好的人们的生活质量。在这期间太阳没有变化。在这个阶段末期，科学家们预言太阳将变得炎热得多。人们因而挖掘了许多深深的洞穴。这些洞穴使人类躲过地球表面的炽热而幸存下来。人们在这些洞穴中生活了许多个1000年。地下的生活是值得过的，但是远不如地球表面上一直拥有的那样好。在洞穴中生活的那些年中，生活质量并不比那个糟糕的水准高多少。然后太阳爆炸，终结了人类。

我们应当假定，A未来是实际上所发生的。其他那些未来只是一些可能的选择余地。与A未来相比A＋未来会更好吗？如果没有挖掘那些洞穴，结果历史在最初的两个1000年之后终结，这会更好一些吗？在这2000年期间甚至以较低的生活水准为代价这也会更好吗？

那些洞穴中的人们拥有值得过的生活，而且高于我们的糟糕的水准之上。令人难以置信这些人的生存本身是糟糕的。而且这比该论证的那个先前版本更加难以相信。在A未来中，在那些生活在任何一个时期的人们之间没有不平等；只有在一代人与另一代人之间才有不平等。这点强化了这样一个主张，即既然这个不平等是由纯粹加法产生的，那么它并不使结果更糟。

令人难以置信：如果挖掘了那些洞穴，结果特大量的人得以生存，这一点是糟糕的。纵然这是糟糕的，这也不会表明A未来比A＋未来更糟。这些未来在另一个方面有差异。如果我们认为A未来更糟，我们必须认为，如果特大量的人根本不存在，以凡将生活的每一个人的更低的生活质量为代价，则更好一些，这个信念是荒谬的。

在该论证的这个版本中，我们可以问人们应该做什么。考虑一下通过挖掘洞穴而逃过死亡的那些人。如果我们认为，A未来比A＋未来更糟，我们大概将会得出这些人不应当生育子女的结论。而且我们必须得出结论认为，他们具有不生育子女的道德理由，因为他们生养子女会使结果更糟。这并不令人信服。如果这些人具有子女的话，这些子女以及他们的后代都会享有值得过的生活。鉴于这个事实，令人难以置信这些人会有任何不生育子女的道德理由。这印证了我有关A未来并不比A＋未来更糟的主张。而且，在另一个方面，A未来将会更好。在最先的两千年中，每一个人都会享有一个更高一些的生活质量。既然A未来并不会在什么方面比A＋未来更糟，反而在一个方面更好，我们应当得出结论，就这两者而言A未来会更好。

现在考虑一下B未来。它在下面这个方面不同于A未来。在最先的2000年，其时在地球表面生活，生活质量会略微低一些。但是在随后身居洞穴的2000年中，生活质量会有远

远大得多的提升。正如图解所示的，尽管生活在地表和地穴中会有不同，生活质量在最先的4000年中会是相同的。

A未来将是实际上所发生的。B未来会更好吗？境况最好的人们在最先的2000年中会有更低的生活质量。但是他们所损失的比相同数量的人们在随后的2000年中所获得的要小得多。按照我们通常的平等原则和善行原则，这会是一个更好的结果。

如上所述，这两个差异可能会由环境中的那些自然变化所产生。但它们也可能会由深思熟虑的行动所产生。假设太阳的变化在最先的2000年之初就预测到了。那些生活在这些年份中的人们，或许能够以自身的某些代价赋予那些在随后的2000年中生活的人们大得多的利益。一些人会主张，既然这无论按照平等原则还是按照善行原则都会使结果更好，这就是这些人们所应该做的。另一些人可能主张，这样的利他主义不会是一种义务，只不过是在道德上可赞扬的而已。这两者中无论哪一个都支持我的论证。为了反对该论证，我们会不得不主张这样的利他主义不会使结果更好。如上所述，如果我们认为这个结果不会更好，我们必须接受某种形式的精英主义观点。我们必须认为，发生在那些境况最好的人们身上的事情比发生在那些境况更糟的人们身上的事情更为重要一些。境况最好的人所遭受的损失在道德权重上不会被境况更糟的人们大得多的增益超过。我们绝大多数人会发觉相信这一点是不可能的。那么我们必须承认，B未来比A未来会更好。

同样的评述适用于C未来。这会以类似的方式区别于B未来。最先4000年中的人们会出现损失，但是在紧接着的4000年中的人们会有大得相当多的增益。按照平等原则和善行原则，C未来会更好。同理，D未来会更好，E未来会更好，依次类推。所有这些可能未来中最好的会是Z未来。在人类历史的整个其余部分，生活质量并不比A未来中那些洞穴里会有的高多少。生活质量总归接近那个糟糕的水准。

既然“比……更好”是传递性的关系，那么Z未来会比A未来更好。而且正如我所论证的，A未来会比A＋未来更好。于是我们必定得出结论认为，Z未来会比A＋未来更好。与数以10亿计的人都至少享有一种甚高的生活质量的一个未来相比，倘若代之以存在有更多一些的人，会更好：他们的生活都不比我们借以认定这些生活若得以过会是糟糕的那个水准高不了多少。

在这个版本中，该论证更强一些。而且我们并不回避有关人们应当做什么的那些问题。我们问及这些问题，而且那些回答支持该论证。如果我们发现同样难以相信这个论证的结论，那么该悖论更大一些。 [13]

---

[1] 在此处我受益于McMahan（1）。

[2] 再次参见McMahan（1）。

[3] 本章第一部分重复了Parfit（7）的观点，而第二部分表达了一个新论证。

[4] F.Myrna Kamm and J.L.Mackie两人都提出，尽管按照平等原则把A+变为B会是我们的义务，但是这个改变不会是一种改善。我们可能有义务做或许使结果更糟的事。这个观点或许提供了对于纯粹加法悖论的一个局部解决的方法。但它不会是一个完全的解决方法。

[5] 这个诘难是由Tooley，Woodford和其他一些人所提出的。

[6] 我把此点归功于R.M.Dworkin和A.K.Sen。我和其他很多人10多年来忽视了这一点。

[7] 普鲁斯特（Marcel Proust，1871—1922），法国小说家，意识流小说的先驱。长篇小说《追忆逝水年华》是其代表作。小说强调“直感”，着重“潜意识”表述，对欧美现代派文学产生了相当大的影响。——译者

[8] 斯温伯恩（Algernon Charles Swinburne，1837—1909），英国诗人。主要作品有诗剧《阿塔兰忒在卡吕冬》，诗集《诗与谣》、《日出前的歌》等。——译者

[9] 参见Sen（1）中对于部分兼容性的讨论。

[10] 载Kavka（4）。

[11] 某个变化是否使某个不平等更好或更糟时常并不清楚。这个问题在很有可能会公开出版的Temkin的著作中得到很好讨论。

[12] 再次参见Temkin。

[13] 至于这个论证的一个修正版本，和一些进一步的思想，参见我的《人口过剩与生活质量》，载《实践伦理学》，P·辛格编，牛津大学出版社，1986年。

第二十章

结语

当人们问及西季威克的著作的时候，他说，他的著作的第一个词是伦理学，而其最后一个词是失败。这或许也是我这本拙作的“第四编”的最后一个词。正如我所论证过的，我们需要一个有关善行的新理论。这个理论必须解决那个非同一性问题，必须避免那个令人讨厌的结论和那个荒谬的结论，必须化解那个纯粹加法悖论。我未能寻获一个能够满足这四个要求的理论。尽管我未能寻获这样的一个理论，但是我相信，如果别人加以尝试的话，或许能够成功做到。

在本书的其他一些部分，我达成了各种各样的结论。它们绝大多数具有一个共同的特征。

150.非人称性

我的两个论题是理与人。我已经论证了，我们据以行动的那些理由应当变得更为非人称性。更大程度的非人称性可能看起来令人畏惧。但是它对每一个人来说时常会更好一些。

第三章论证了，在关心他人方面，我们大多数人犯了一些错误。我们大多数人都想避免伤害到他人。但是许多人认为

（第二个错误）如果某个行动的对错归因于其后果，那么惟一相关的后果就是这个特定行动的那些后果。

这导致这些人忽略了它们合起来所做的。而且我们绝大多数人认为

（第四和第五个错误）如果某个行动对别人的后果微不足道或者感觉不到，那么这个行动不能因为具有这些后果在道德上就是错误的。

这些虚假的信念在一些小共同体中并不重要，绝大多数人在绝大多数历史中就生活在这样的共同体中。在这些共同体中，只有当我们每一个人实质性地伤害到的那些人们存在的时候，我们才伤害到他人。

我们绝大多数人现在生活在一些大共同体中。我们行动的糟糕后果现在能够殃及数以千计，甚至数以百万计的人们。我们的虚假信念现在是严重的错误。在我所设想的那个无害的施虐者们事例中，它们是一些错误这一点非常明显。这些施虐者中的每一个都明知故犯地但不为人察觉地影响到1000个受害者中的每一个人所遭受的痛苦。这些施虐者的行动是非常不对的。他们知道，尽管他们中没有人造成任何可以察觉的差异，但是他们合起来施加给他们的受害者非常严重的痛苦。

这类实际事例数不胜数。在这些事例中，的确，每一个的行动对他人的影响微不足道或者无法察觉。我们错误地认为，因为的确如此，我们的行动后果不能够使它们成为错误的。尽管我们的每一个行动具有微不足道的后果，但是，我们合起来却极大地伤害到我们自己或者他人这一点却时常是真的。这方面的一些例子有：污染、拥挤、损耗、通货膨胀、失业、经济衰退、过度捕捞、过度耕种、水土流失、食物匮乏和人口过剩。

我们存在这些错误的信念，我们的无知是一个借口。但是在我们看清这些信念之错误的时候，我们就不再有什么借口。如果我们仍然继续以这些方式行动，那么我们的行动在道德上就将是错误的。某些可能像无害的施虐者们的行动那样糟糕。

合理的利他主义者们并不持有这些错误的信念。如果我们全都是合理的利他主义者的话，对每一个人而言这可能会更好。但是合理的利他主义者在这个意义上是更加非人称性的：他们并不简单地问“我的行动对任何一个人而言将更糟吗？将会有任何人抱怨吗？”他们认为，他们的行动是否可以察觉地伤害到他人并不相关。

大城市生活令人不安地非人称性。除非我们采用以毒攻毒之策，否则我们不能够解决这个难题。正如我们需要小偷来抓小偷一样，我们需要那些非人称性原则来避免非人称性的糟糕后果。

第四章论证了，因为常识道德时常是直接地集体性地自败的，所以必须予以修正。修正过的版本R是部分地向合理的利他主义的一个移动。我们必定再一次更加非人称性。

考虑一下我们对子女的义务。根据常识道德，我们应该给予我们自己的子女某种优先权。根据R，在一些情况下我们不应该给予我们自己的子女这些种优先权。我们所做的，不偏不倚地考虑下来，应该对每一个人的子女来说都会是最好的。通过告诫我们忽略与我们自己子女的关系，R告诉我们要忽略我们的人际关系中那个可能最强的关系。

如果我们都遵循这个非人称性原则，而且并不给予我们自己的子女任何优先权，那么这对我们的所有子女而言都将更好。非人称性再次显得更好，即便从人称的角度来说也是如此。类似的主张适用于我们与这样一些人之间的关系，诸如我们的父母、朋友、邻居、学生和病人等等。

第二编论证了我们应当拒斥那个有关合理性的自利论。S是最为强调人们之间差异，或者说个人的独立性的理论。S告诉我要做对我来说最好的事情。对S而言，基本的单位是不同的生活。我的至高无上的关涉是我的整个生活尽可能好地过。每一个人都合理地被要求给予他自己和他自己的生活绝对的优先权。

既然我们应当拒斥S，我们的理论必须在一个方面更加非人称性一些。千万不能主张每一个人至高无上的关涉应当是他自己；千万不能赋予生活之间的界线至高无上的重要性。但是我们的理论无需是西季威克的不偏不倚的仁爱原则。我们应当接受批判性的当前目标论，或曰CP。按照这个理论，基本单位不是贯穿他的整个生活的那个行动者，而是正在行动的那一刻的行动者。尽管CP否定自利之至高无上的重要性和个人之整个生活的

重要性，但它并不是非人称性的。CP主张，对我来说现在所做的合理的东西是什么，有赖于我现在想要什么、重视什么和相信什么。这个主张赋予每一个人的特定价值或信念以更多重要性。由于CP赋予使不同的人们区分开来的东西更多重要性，因此在这个不同的方面它比S具有更多人称性。

第三编论证了另一种非人称性。当我们考虑各种各样的想象出来的情形的时候，我们揭示出我们认为自己所是的东西。我们绝大多数人认为，我们的同一性是确定的。我们认为，对“我将要死了吗？”这个问题，总有一个必定要么肯定要么否定的简单答案。

除非我们是有别于我们的大脑、躯体和经验的独立存在的实体，否则这个信念就不可能为真。这些实体的连续存在必定是有别于物理的和心理的连续性的一个深刻的进一步事实，而且是一个要么完全成立，要么一点也不成立的事实。一个这样的实体会是笛卡儿式的自我。正如我们对那些所想象出来的事例的反应所表明的，我们绝大多数人倾向于认为我们是这样的一些实体。正如我所论证的，这并不为真。

因为这并不为真，所以我们不能够凭借主张这个生活中的那些经验全为这个人所拥有来解释个人生活的统一性。只有通过表述这些不同的经验之间所具有的各种各样的关系，以及它们与某个特定大脑之间的关系，我们才能够解释这个统一性。我们因而会以一种非人称性的方式来表述一个人的生活，而这种方式并不主张这个人存在。

按照这个还原论的观点，一个个的人并不存在。但是他们仅以国家存在的那种方式存在。个人并不像我们错误认为的那样是基本的。这个观点在这个意义上更加具有非人称性。

这个观点支持那些既关涉合理性又关涉道德性这两者的主张。按照那些极端主张，那些蕴含是完全非人称性的。有一位学者主张，如果还原论的观点是真的，那么我们应当把生死置之度外。另一些人主张，我们就不会有什么理由对我们自己的未来特别关注，而且绝大部分道德会从根本上遭到削弱。这些学者们认为，只有个人同一性的那个深层的进一步事实才赋予我们特别关心的一些理由，并且支持绝大部分道德。好像没有什么论证驳倒这个观点。因而提出这样的主张是可以得到辩护的：既然没有什么这样的进一步事实，那么我们没有什么特别关心的理由，而且道德的绝大部分从根本上遭到削弱。

尽管这些极端主张是可以得到辩护的，但是它们也是能够得到辩护地予以否定的。我提出了下述较不极端的主张：

心理联系的弱化可能既降低过去罪过的责任，又降低履行过去承诺的义务。

按照还原论的观点，拒斥那些分配原则是更加令人信服的。更加令人信服的并非聚焦于个人而是聚焦于经验，并主张道德上重要的是这些经验的本质。按照非人称性的功利主义原则，谁具有经验的问题就像该经验什么时候得以具有的问题一样毫不相干。这个原则忽略生活之间的界线，或者个人之间的独立性。按照还原论的观点，这个原则更加可信一些。（我并不是指“比其否定更加令人信服”。我是指“比按照非还原论的观点所会是的更加令人信服”。）

我们应当相信，极大的轻率在道德上是错误的。这减低了那些有关个人自主性的主张。当我们只影响到我们自己的时候，我们也不再具有随心所欲地行事的权利。在没有什么好的理由的情况下强加给自己巨大的伤害是错误的。

这些主张再次既降低了每一个生活的同一性的重要性又降低了生活之间界线的重要性。如前所述，我的那些结论是更加非人称性的。

有两个例外。一些学者主张，幸存中所重要的是物理的连续性，或者同一特定大脑的连续存在。这些学者们主张，如果我将被电子传输的话，我应当把这个前景当作几乎同死亡一样糟糕。尽管我的复制品会与我在心理上完全相连续，但这不是所重要的。所重要的是他不会在物理上与我相联系。我不予赞同。我认为，所重要的是关系R，心理的连续性和／或联系性。通过论证这才是重要的，而物理的连续性并不重要，我是再次抨击在一个方面更带非人称性的一个观点。按照这个观点，所重要的是一个我们既与纯粹的动物分享又与纯粹的物体分享的特征。按照我的观点，所重要的是使我们之所以为人的东西。

我现在要增加一个类似的主张。按照非还原论的观点，每一个生活的深度统一性是自动确保的，无论这个生活是如何随机地、短视地和被动地去过的。按照还原论的观点，我们生活的统一性是一个程度问题，而且是某种我们可以影响到的东西。我们可能想要我们的生活具有更大的统一性，就像艺术家想要创作出一个具有统一性的作品一样。而且我们能够给予我们的生活更大的统一性，就以那些表达或者实现我们特定价值和信念的方式。既然还原论的观点更加看重我们选择如何生活，而且更加看重使不同的人们区分开来的那种东西，这是它更加人称性的第二个方面。

在第四编，我的那些结论是在最明显和最强烈的意义上非人称性的。如果我们想要避免那个令人讨厌的结论，我们就不能够凭借诉诸一个对人产生影响的原则来化解那个非同一性问题。我们必须诉诸这样一个原则，这个原则是关于所过的那些生活的质与量的，而不是对于我们的行动所影响到的那些人们而言是好与坏的。

我还论证了，如果我们诉诸这样的一个原则，那么对人产生影响的原则所蕴含的是什么这一点并不造成什么道德上的差异。当我考虑那两个医疗方案的时候，我得出了这样一个结论，即只是撤销这些方案中的一个方案对受到影响的孩子们会更糟这一点并不相关。如果我们必须诉诸这样的一个原则，而且从而应当忽略那些对人产生影响的原则，那么这具有广泛的理论蕴含，而且是带有非人称性的那一类。

151.论证的不同种类

伦理学追问结果是好还是坏，追问行动是对还是错。元伦理学追问道德语言的意义或追问道德推理的本质。后者还追问伦理学是否能够客观——是否能够得出为真的主张。

一些人认为伦理学只有两种治学方式，或者只有两种有关道德论证的方式。一种为低路线，即只是诉诸我们的直觉。另一种为高路线，即元伦理学。如果我们能够最好地说明

道德推理的性质，我们就能够指望这会蕴含关于道德的特定主张。我们能够指望我们的元伦理学将会蕴含伦理学中的那些结论。

我认为，这些并非惟一的一些我们能够进行道德论证方式。除了假定一个可以接受的道德理论不能是直接地集体性地自败的之外，我并未采用高路线。我经常采用的是低路线，诉诸我们的直觉。但是我的主要目标之一是探索各种各样不同种类的论证，它们处于低端和高端之间。

第一章和第四章讨论

（a）一个理论是自败的论证。

以这种论证，我们能够取得无可否认的进步。既然S和C能够是间接地自败的，它们两者必定得出有关我们的愿望和性情的新主张。既然常识道德时常是直接地集体性地自败的，那么，按照几乎每一个元伦理学的理论，这蕴含着，这种道德必须得到修正。

第三章诉诸

（b）其道德意义一直被忽视的那些事实。

一个这样的事实是一组组行动的综合后果，或我们合起来所做的事的综合后果。另一个这样的事实是那些个别地来看无法察觉影响的综合后果。因为他们的行动后果之故，我所想象出来的那些无害的施虐者们行动非常错误，尽管没有任何一个施虐者造成任何一个受害者的痛苦可觉察到地更糟一些。这驳斥了这样一种观点，即一个行动不能因为其对他人的后果而是错误的，如果这些他人根本不会注意到任何差异的话。

第十六章诉诸同样类型的论证。它诉诸我们能够轻易影响到未来人的同一性这个事实。这个事实的蕴含——我所称的那个非同一性问题——对我们的那些道德理论来说具有明显的重要意义。但是，除了一些例外情况，我们一直忽略这些蕴含。

这些就是这种论证的惟一一些例证还不太可能。可能还有许多尚未发现的此类论证——还有许多别的事实的明显合理的意义或道德的意义只是被忽视了。这是另一种我们能够取得无法否认的进步的论证。

第六章诉诸

（c）对一个理论之假定和蕴含的更加完全的表述。

我针对自利论的第一个论证比一个问题强不了多少。但是要触及到这个问题，我不得

不引入那个批判性的当前目标论。我的目标是孤立S，以便该理论能够以其自身的长短接受判定。因此我需要对照S和CP。诉诸工具性的理论或协商性的理论是不够的。这两个熟悉理论中没有哪一个以自利论者所不能忽视的方式挑战S。CP提供这样的一种挑战。而且它能够使我们看清S蕴含地所假定的东西。我们能够追问CP的哪一个版本会与S相契合。这个版本主张，自己所喜欢的一个时间上中立的偏向是再合理不过了。它主张，这个偏向必定是我们主导性的关涉，即便是在明知这些事实和思考清楚的情况下我们既不具有也不想具有这个偏向。当我们更加清楚地看清S所假定的东西的时候，它就不再令人信服了。

第七章诉诸

（d）理论结构中的弱点。

S是一个混合理论，因为它要求时间上的中立性，却拒斥不同人之间的中立性要求。这并未使S不连贯一致。但这是一个结构性的缺陷，使S容易受到左右夹击。[1]

第八章提及另一种论证。这种论证诉诸

（e）形而上学的结论——关于实在或宇宙的最基本特征的结论——的一些蕴含。

一些哲学家和物理学家主张，时间的流逝是一种幻觉。如果我充分地辩护了这个主张的话，我本来会论证时间的中立性不可能是非理性的。

第三编诉诸这种类型的一个论证。我主张说，我们绝大多数人持有一些有关我们自身性质和我们历时的连续存在的性质的错误信念。如果我们能够表明我们具有这样的一些错误信念，那么诉诸真理可能支持某些既关涉合理性又关涉道德性的主张。于是，正如我主张的，还原论的观点提供针对自利论的另一个论证。而且这个观点支持各种各样的道德主张。

第四编诉诸那些（c）类论证。古典功利主义蕴含那个令人讨厌的结论，而均量原则蕴含一些荒谬的结论。第四编还诉诸一个（d）类论证。这个论证驳倒了任何一个时期量的价值都有一个上限的观点。当这个观点展开到涵盖未得补偿的受苦的时候，它具有一个结构性的缺陷。像S一样，它是一个混合观点。尽管它主张说，量的肯定价值有一个上限，但它却不能具有令人信服地设置量的否定价值的一个限度。因而它蕴含另一个荒谬结论。

152.对我的那些结论我们应当欢迎还是痛惜

我论证道

（1）既然自利论和后果论时常间接地自败，那么它们必定对我们的愿望和意向有所主张。它们必定主张，我们倾向于以它们认定为非理性的和道德上错误的那些方式行动。

（2）既然常识道德时常直接地集体性地自败，它必须得到修正。

正如我在第五章中所提出的，这两个结论降低了常识道德和后果论之间的分歧。这是一个值得欢迎的结果。它把我们指向一种会消除这个分歧的统一理论。

我论证道

（3）在考虑我们的行动如何影响到他人方面，我们绝大多数人都犯了严重错误。因此，我们应当改变我们现在的许多行动方式。

这又是一个值得欢迎的结论。当我们看清这些是错误的时候，我们将更有可能以对我们大家都更好的方式行动。

我论证道

（4）我们应当拒斥那个关于合理性的自利论，接受批判性的当前目标论。按照这个理论，某些愿望是非理性的，而其他一些可能是合理地要求的。假设我知晓这些事实，在清楚地思考，而且我的那一组愿望并不是非理性的。如果会造成那个时候我最想要或最珍视的东西落空，那么对我来说以最符合我自己利益的方式行动会是非理性的。

（5）因为我们应当拒斥那个自利论，我们应当主张极大的轻率在道德上是错误的。

这些结论难以评估。我认为，原则上，结论（4）又是一个值得欢迎的结论。至少存在两种自利行动：

（i）这些行动中的某些行动有益于行动者，但带给他人更大的负担。按照自利论，如果不以这种方式行动是非理性的。如果人们不再持有这个信念，以这种方式行动的人将更加微乎其微。这会使结果更好。

（ii）某些自利的行动大大有益于行动者，而且对他人而言并非更糟。那么，如果更少的人以这种方式行动就是糟糕的。未能以这种方式行动是极大的轻率。这总归是糟糕的，而且通常是悲剧性的。我论证过，我们应当展开我们的道德理论，以便它主张极大的轻率道德上是错误的。如果我们接受结论（4）和（5）这两者，这有可能非但不增加反而会减少巨大轻率的发生率。但是可能有一些人接受结论（4）却拒斥（5）。如果人们不再认为极大的轻率是非理性的，而且继续认为它在道德上不可能是错误的，这就可能具有糟糕的后果。而且有一些人，对他们来说“非理性”这一指控具有比“非道德”这一指控更大的权重。

拒斥自利论在另一个方面也是值得欢迎的。与CP相比，S对道德的威胁更大。S与道德相冲突的情形有许多。无论我们想要什么和珍视什么，这些冲突中的一些冲突是不可避免的。如果我们相信S，那么我们认为在这些情形中道德地行动会是非理性的。这个信念

可能造成我们更不大可能道德地行动。

类似的主张并不适用于CP。按照CP的一些版本，CP与道德相冲突的情形有许多。但是这种冲突并不是不可避免的。如果我们足够在意道德的话，该种冲突就会消失。

我论证道

（6）我们大多数人都应当改变有关个人性质和历时的个人同一性的观点。此处的真理与我们绝大多数人所相信的大为不同。

（7）鉴于我们有关我们自己的那些信念中的这一变化，我们应当改变我们的某些道德观点。而且某些极端主张，尽管它们能够遭到可以得到辩护的否定，但却是可以辩护的。

这些结论也难以评估。如果我们采纳那些极端主张，这些结论可能是不受欢迎的。斯温伯恩写道，如果他接受还原论的观点的话，他就不会有什么理由继续活下去了。其他一些学者主张，绝大多数道德则会从根本上遭到削弱。

我拒斥这些极端主张。我认为关系R——连续性和联系性——赋予我们特别关心我们自己的未来的一个理由。这个理由可能并不如那个进一步的事实所会提供的理由强。而且，因为心理的联系性是一个程度问题，所以我们应当拒斥这样一个主张：对我们的未来的某些部分更少一些关心必定是非理性的。我们应当拒斥古典自利论。我已经解释过我为什么欢迎这个结论。如果我们变成还原论者，那么这个观点改变也支持我们的那些道德观点方面的某些改变。但是我并未发觉这些令人担忧。

当我考虑结论（6）的蕴含的时候，（6）为真使我欣然不已。这种观点改变也有心理后果。它使我对我自己的未来，以及对我将有一死这一事实关心得少了一些。相比之下，我现在更加关心他人的生活了。我欢迎所产生的这些后果。形而上学会产生哲学的慰藉。

最后我论证道

（8）因为我们能轻易地影响到未来人的同一性，所以我们面对着那个非同一性问题。要想化解这个难题，我们需要一个有关善行的新理论。这个理论还必须避免那个令人讨厌的结论和那个荒谬的结论，而且要解决那个纯粹加法悖论。

既然我们尚未找到这个理论，那么这些结论是不受欢迎的。它们从根本上削弱了我们有关对未来的世世代代所负有的义务的信念。我们绝大多数人认为，对两个社会政策中的一个政策的选择或许有悖于那些生活在更遥远的未来的人们的利益。在许多情况下，这个信念是错误的。对我们的冒险政策选择或者对我们的消耗选择一定存在道德诘难。但是，这个诘难不能诉诸我们有关伤及他人为错的平常原则。尽管这两个政策都具有明显的糟糕后果，但是选择这两个政策却不会对什么人来说将更糟。

既然我未能发现我们应当诉诸的那个理论，那么我就不能够解释对于我们选择这些政策的那个诘难。我认为，尽管我到目前为止失败了，我或者他人总会发现我们所需要的这个理论。但是在做到这一点之前，结论（8）是一个令人担忧的结论。

同时，我们应当向那些将要决定是否增加核能源使用的人们隐藏这个难题。这些人知道那个冒险政策可能造成更遥远的未来中的一些灾难。如果这些人错误地认为选择那项冒险政策会有悖于那些被这样的灾难夺去性命的人们的利益，那么将更好一些。如果他们持有这样的错误信念，他们将更有可能达到确当的结论。

结论（8）在别的一些方面也是不受欢迎的。我们绝大多数人会认为，那个令人讨厌的结论和那个荒谬的结论只不过是我如此称呼而已。如果我们不知道如何避免这两个结论，不知道如何化解那个非同一性问题和那个纯粹加法悖论，我们就将具有这样一些信念：对之我们不能提供正当性证明，而且知道它们是不一致的。

如果我或者他人解决这些问题，结论（8）将在微不足道的意义上受人欢迎。我们喜欢享受解决问题之快乐。但是在我们发现解决方法之前，我们应当对这个结论表示痛惜。伴随着更多的未解问题，我们进一步远离统一理论。我们进一步远离了化解我们的那些分歧的理论，而且鉴于它达成了这个目标，或许配得上称作真理。

153.道德怀疑论

道德怀疑论者否认道德理论可以为真。更宽泛些说，他们否认任何理论客观上会是最好的理论。辩护这个观点的一个论证说，伦理学不像数学，不是我们都认同的一个学科。我们能够否定这个论证是一个好论证。但是，要从根本上削弱这个论证，我们必须找到一个化解我们的分歧的理论。在我们寻获这样的一个理论之前，我们能够给出别的两个对道德怀疑论加以置疑的根据。这些根据是用以主张客观性问题不是已经解决而是仍然悬而未决的。

许多人是道德怀疑论者，但并不是有关合理性的怀疑论者。如果我们不是仅仅考虑行动的道德理由而是考虑行动的所有种类的理由，那个客观性问题就能够得到最好的求索。有些主张是我们人人都接受的。

假设如果我不移动一下的话，我将会被落石砸死，而且我最想要的是活下去。我有移动的理由吗？无可否认，我们有。这个主张在所有时代、在所有的文明中都会被接受。这个主张是真的。

既然有一些有关行动理由的真主张，我们就能够否定一些怀疑论者所主张的。有时有人主张说，与岩石或者星星不同，不能够有客观的道德价值。这样的一些实体不能够存在。它们过于奇异，不可能是“宇宙构造”的一部分。但是在刚刚描述的那个事例中，我的确具有移动的理由。这可能不是一个道德理由。但是，既然有这么一个理由，就可能有理由。行动的理由在惟一相关的意义上能够“存在”。既然有一些行动理由，其中的一些是否是道德理由的问题就是一个有待讨论的问题。[2]

还有另一个置疑道德怀疑论的根据。我们不应当假定伦理学的客观性必须要么全有要么全无。可能有一部分道德是客观的。在描述这个部分方面，我们的主张可能是真的。当我们考虑这部分道德的时候，或者这些道德问题的时候，我们可能发现会消除我们的那些

分歧的统一理论。可能有别的一些问题我们永远不会达成一致。这些问题可能没有什么真的答案。既然客观性无需要么全有要么全无，道德怀疑论者可能在部分上是对的。这些问题可能是主观的。但是这并不需要给统一理论投下一层怀疑的阴影。[3]

154.人类的历史和伦理学的历史何以可能刚刚开始

一些人认为，伦理学不可能有进步，因为一切都已经被说过了。像罗尔斯和内格尔一样，[4] 我所认为的正好相反。有过多少人把非宗教伦理学当作他们的毕生事业？在最近的过去之前，为数极少。在绝大多数文明中，绝大多数人已经相信了有一个上帝存在，或者有多个神存在。一个相当大的少数派事实上是些无神论者，无论他们佯装是什么。但是，在最近的过去之前，几乎没有什么无神论者把伦理学作为他们的毕生事业。就像孔夫子和一些古希腊古罗马人可能是一样，佛陀也可能是这些为数不多的人中的一位。在经过1000多年之后，在16和20世纪之间又多出了一些。休谟是一位把伦理学当作他毕生事业之一部分的无神论者。西季威克是另一位。在西季威克之后，有数位职业道德哲学家。但是他们大多并不治伦理学。他们所治的是元伦理学。他们并不追问结果是好还是坏，或者行动是对还是错。他们所问和所写的只是关乎道德语言的意义和那个客观性问题。非宗教伦理学得到许多人的系统研究，还只是20世纪60年代之后的事。与其他科学相比较，非宗教伦理学是最年轻也是最不发达的一门科学。

我认为，如果我们毁掉人类，就像我们现在能够做得到的，这个结果将比绝大多数人所想的糟糕很多。比较一下三个结果：

（1）和平。
（2）一场杀死世界现存人口99%的核战争。
（3）一场杀死100%人口的核战争。

结论（2）会比（1）更糟，而（3）会比（2）更糟。这两个差别哪一个更大？绝大多数人认为更大的差异是在（1）和（2）之间。我认为（2）和（3）之间的差异大得很多。

我的观点由非常不同的两组人所持有。两组人都会诉诸同一个事实。地球将至少再有10亿年可供人类居住。文明只是在几千年之前才开始的。如果我们不毁掉人类，这寥寥的几千年可能只是整个人类文明历史的一个小片段。于是结论（2）与（3）之间的差异可能就是这个小片段和这个历史的所有其他部分之间的差异。如果我们把这个可能的历史比作1天，那么迄今所发生的只不过是1秒的一个小数而已。

那些持有我的观点的两组人中有一组是古典功利主义者。他们会主张，就像西季威克所主张的，毁灭人类会是迄今可以想象出的最大的犯罪。这个罪行的糟糕性在于对可能的幸福总量的大规模毁灭。

另一组人会表示认同，但却出于非常不同的一些理由。这些人认为在纯粹的幸福总量

中价值微乎其微。对这些人而言，重要的是西季威克所称的“理想的诸善”——科学、艺术和道德进步，或者向一个世界范围的完全公正的共同体的一种连续不断的迈进。毁灭人类会妨碍这三种善的进一步成就。这会是极端糟糕的，因为最重要的是这三类善的最高成就，而且这些最高成就会出现在未来的一些世纪中。

在为一个世界范围的完全公正的共同体而奋斗的过程中，显然会有更高的成就。而且在所有科学和艺术中都会有更高的成就。但是最大的进步会在这些科学或艺术中目前最不发达的那个领域取得。我已经说过，这就是非宗教伦理学。信仰上帝或者多神妨碍了道德推理的自由发展。不信上帝，得到多数人的公开容许，只是最近的一个事件，尚未完成。因为这个事件过于新近，所以非宗教伦理学尚处在一个非常早期的阶段。我们尚不能预言我们是否将会像在数学中那样在非宗教伦理学中达成共识。既然我们无法知道伦理学将如何发展，那么抱有高远的希望并非是非理性的。

---

[1] 威廉斯针对行为功利主义提出一个论证，宣称在这个理论的结构中有一个断裂点。参见Williams（1），第114页。

[2] 我们能够通过诉诸Sidgwick（1）第37—38页上所提出的非道德理由来诘难怀疑论者。

[3] 我沿袭Nagel（3），第97—126页和Nagel（4），第9章和第14章。

[4] 我沿袭J·罗尔斯，《道德理论的独立性》，《美国哲学协会会报和发言汇编》（1974—1975年），第5—22页；以及Nagel（4），第9章。

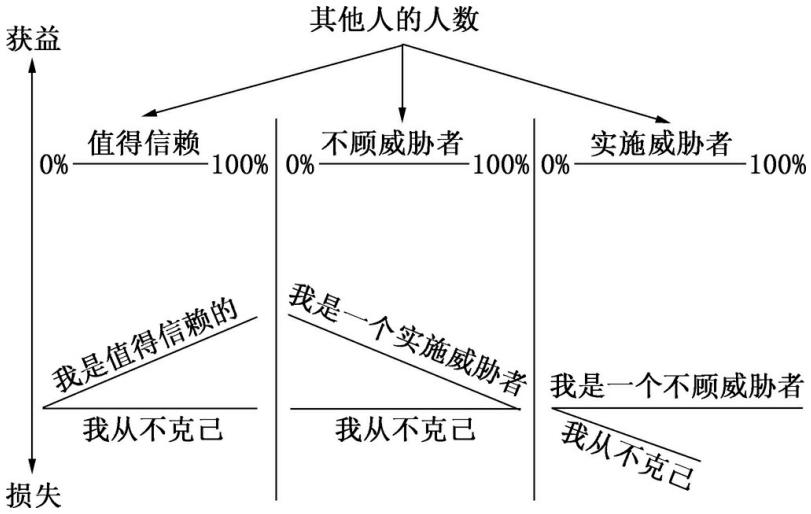
附录

上海译文出版社

A 一个没有欺骗的世界

假设我们既坦率又从不克己。称之为现状。对我们每一个人来说，如果变成一个值得信赖的、实施威胁的不顾威胁者大概会更好一些。每一改变都会包含一些特定的风险。但是这些风险很有可能被那些利益大大地超过。

如果某个人在这三个方面改变他的意向的话，他会有什么样的获益？这取决于他人做什么。来自变得值得信赖这一点的获益取决于其他变得值得信赖的人的数目。来自变成一个实施威胁者这一点的获益取决于其他变成不顾威胁者的人的数目，反之亦然。如果别的每一个人都保持从不克己，那么做一个纯粹的不顾威胁者不会有什么裨益，而做一个值得信赖的人充其量也只会有一点好处，而做一个实施威胁者却会有很大的益处。如果没有别的什么人是值得信赖的，某个值得信赖的人则几乎没有什么获益，[1] 如果别的每一个人都是值得信赖的，他则获益最多。如果没有别的什么人是实施威胁者，那么一个纯粹的不顾威胁者则毫无获益，而如果别的每一个人都是实施威胁者，他则获益最多。但是如果没有别的什么人是不顾威胁者，一个实施威胁者则获益最大。这些事实图解如下。



每一个人都被假定是坦率的，而且从不克己，除非他获得这三种意向中的任何一个。该图示忽略了那些风险和其他某些复杂之处。通过作出一些进一步的假定，我们会避免这些复杂之处。但是我们在这里无需如此，因为它们不会影响到论证。不顾威胁者是实施威胁者的一种特例，他发出了不顾他人的威胁的威胁。如果这是某个人惟一会兑现的威胁，我们则称这个人为纯粹的不顾威胁者。

就像图示所表明的，如果某个人要么从变得值得信赖而获益，要么从变成一个实施威胁者而获益，这些获益能够是与现状相关的获益。与倘若他和别的每一个人都保持永不克己的话相比，这样的一个人变得境况更好了一些。但是某人从成为一个纯粹的不顾威胁者而得到的获益并不能够把他提升到现状之上。它只能够防止他下降得更低。

这些事实能够得到如下解释。当某个人从变得值得信赖而获益的时候，他人也获益这一点时常也是真的。而且这些获益无需涉及对他人来说的损失。这些获益能够来自遵守互利的协议，这创造出不以他人的损失为代价的新的利益。例如，某些工业上或农业上的合作形式就是如此。但是，当某个人从成为一个实施威胁者而获益的时候，这对某个别的人来说则会更糟了。对该实施威胁者而言的获益可能只是一种防御性的获益，防止一个未来的侵略者从侵略中获益。但是这对于这个侵略者来说会更糟。而当某个人从成为一个不顾威胁者而获益的时候，这只是避免一种损失。如果我是一个坦率的不顾威胁者，那些实施威胁者则不能够通过威胁我而获益。如果他们威胁我的话，对他们而言情况将更糟，因为我将不顾他们的威胁，况且他们将实施那些威胁，这对我们所有的人而言全将更糟。既然如果他们威胁我的话，对他们而言更糟，他们将不会这么做。但如果我是一个纯粹的不顾威胁者，我惟一的获益就是这一类的获益——我并不输给实施威胁者们的获益。这就是为什么这个意向不能够把我抬高到现状之上的原因。

这些事实具有下述一些蕴含。如果每一个人变得值得信赖的话，那么对每一个人而言这会比倘若没有什么人这么做的话要更好。如果我们全都变成实施威胁的不顾威胁者的话，则没有这样的全面获益。这解释了为什么从这三种永不克己的意向出发，只有第一种情形是道德所要求的。如果我们能够影响我们的意向，我们则应该在道德上导致我们自己成为或者保持值得信赖，这是一个令人信服的主张。但是，如果现在我们在与威胁相关的方面全都永不克己，我们则应该在道德上导致我们自己成为实施威胁的不顾威胁者，这却不会是一个令人信服的主张。

尽管这个一般性的主张并不令人信服，但是我们可能做出另外两个主张。如果其他那些人具有足够坏的意图，我们大概应该成为坦率的实施威胁者，以便我们能够吓阻这些人。（如果我们不是坦率的，那么只是显得像实施威胁者在道德上会更好。就核威慑而言，这一点再清楚不过了。）我们还可以主张，如果其他那些人已经成了实施威胁者，而且有坏的企图，我们则应该在道德上导致我们自己成为坦率的不顾威胁者。

在现今之世界，我们是部分不坦率的，让人相信我们真的是兑现威胁的不顾威胁者会相当困难。以某种对我们自己来说的小代价来兑现或者无视某个威胁会是不够的。既然对我们来说显得是些实施威胁的不顾威胁者会更好，那么以期获得这个有用的外表，对我们来说以利己的标准衡量付出这种小的代价可能是合理的。但是正是这个事实会使人们怀疑我们会以对我们自己来说的巨大代价来实施或者不顾威胁。一个实施威胁者因而应当欢迎发展绝对可靠的测谎测试。

我们意向中的这三种变化所包含的风险是什么？如果我们不是坦率的，成为值得信赖的人的一个风险是，我们可能被那些只是显得值得信赖却并不尽其本分的人们骗得去遵守某个双边协议。如果我们全都是坦率的，那么就只有一个小得多的风险，那就是，那些我们与之达成双边协议的人们尽管打算尽其本分，事实上却可能无法做到。这个风险会被那些很有可能的值得信赖的利益所大大地超过，那些利益是由遵守互利的协议所创造出来的。成为一个实施威胁者的风险是，我们可能威胁的是一个不顾威胁者；而成为一个不顾

威胁者的风险是，我们可能受到一个实施威胁者的威胁。但是如果我们全都是坦率的，这两个风险会是小的。如果一个实施威胁者威胁的是一个坦率的不顾威胁者的话，对实施威胁者而言显然会更糟。而且我在假定的是，除了当我们是在按照这三种意向行动的时候之外，我们当中没有什么人会做那些他认为会对他自己更糟的事。风险只是这个假定可能偶尔未能遵守。

如果我们全都变得坦率地值得信赖，这对每一个人来说都会更好。我们可能会上升到现状之上。如果我们全都变成坦率的实施威胁者，这不会对每一个人来说都更好。这可能对某些人来说更好。这些是那些自然软弱的人。如果我们全都从不克己，那么强者能够不用威胁而用警告来压榨弱者。如果因为弱者没有作出让步而使强者伤害到弱者的话，这对强者而言可能并非更糟。但是如果弱者拥有本来可以一起毁灭掉他们自己和强者的武器的话，对他们而言成为坦率的实施威胁者可能更好。凭借发出可信的防御性的威胁，他们本可以使他们自己摆脱强者的压迫。对弱者来说的这一获益可能就是加卢瓦将军为什么欢迎核扩散的部分理由。但是这一获益会不保险。如果强者变成坦率的实施威胁者的话，它就会化为乌有。而如果我们全都变成兑现威胁的不顾威胁者的话，对每一个人来说风险就会更大。这会使我们意向中的这些变化对我们所有的人来说更糟。

最后这个主张可能看起来与我的另一些主张相冲突。我主张说过，如果我们每一个人导致他自己成为一个实施威胁的不顾威胁者的话，对我们每一个人而言会更好。如果这些变化对我们所有的人来说会更糟的话，那么可能看起来这不会是真的。

并非如此。下面这些主张两者都会是真的：（1）无论别人做什么，对我们每个人来说如果自己成为一个实施威胁的不顾威胁者的话会更好；（2）如果我们全都而不是没有什么人作出这些改变的话，这对我们大家全都会更糟。通过作出这些改变每人之所获可能少于如果别的每一个人作出相同的改变的话他所会失去的。

假设我们处于现状，全都坦率地永不克己。如果我们添加一个假定，那么倘若他使自己成为一个实施威胁的不顾威胁者的话，对任何一个人来说不会更好。这个假定是这样的，就是说，如果任何一个人在这两个方面改变了自己的话，他会从而导致别的每一个人作出相同的两个改变。让我们假设这不会为真。如果我们的数目非常庞大——是一个人口庞大的社会中的成员，它就未必。

如果我不会被别的每个人所效法的话，倘若我变成一个坦率的实施威胁的不顾威胁者对我而言则将更好。如果别的每个人都保持永不克己，那么我成为一个不顾威胁者则毫无所获，但是我却从成为一个实施威胁者中所获最多。这就是我如何会升到现状之上的最高点的。随着其他人开始获得这两个本性，我从成为一个实施威胁者身上所获越来越少，但是我开始从成为一个不顾威胁者身上获益。当别的每一个人已经作出这两个改变的时候，我就会停止处于现状之上。由于存在某些风险，我甚至可能下沉得更低。而且我现在从成为一个实施威胁者身上毫无所获。既然现在别的每一个人在本性上都倾向于不顾我的那些威胁，那么它们就已经变得不管用了。而且我或许愚蠢地发出一个威胁的风险既然存在，那么倘若我失去这个本性可能现在对我而言更好。但是我现在从成为一个不顾威胁者身上

所获最大。在一个充满实施威胁者的世界中永不克己对我来说会是非常糟糕的。那么别的每一个人都会通过发出威胁来压迫我。也许绝大多数人生性善良，不会这么做。但有些人会这么做。所以对我来说仍然做一个坦率的不顾威胁者显然会更好。

那么我的结论是这样的。在一个没有欺骗的世界中，如果我们各自在至少两个方面停止永不克己的话，对我们每个人而言非常可能地是会更好。如果各自成为并保持做一个值得信赖的不顾威胁者的话，对各自而言非常可能的是会更好。根据自利论，对我们各自而言以这两种方式改变自己会是合理的。

正如我已经说过的，我们不能够使我们自己以那些我们认为是非理性的方式行动，这或许为真。而且别的人不会认为我们会以那些我们认为是非理性方式行动，这也或许为真。如果无论这两者中的哪一个为真的话，那么自利论会告诉我们，对我们来说不仅改变我们的意向而且改变我们有关合理性的信念会是理性的。我们各自应当仍然认为，去做那他认为对自己将更糟的事情通常是非理性的。但是他应当努力使他自己相信，当这样的行动牵扯到不顾威胁或者遵守诺言的时候，它们是合理的。

（至于我们或许经由技术途径而变得坦率，以及我们应当事先考虑这样的变化，我都是得自格洛弗。）要想更加深刻地思考这些说法，请参阅Glover（3）。

---

[1] B·胡克纠正了我先前的这样一个观点，那就是，如果某人是值得信赖的，那么倘若再没有别人是值得信赖的，他会一无所获。并不值得信赖的某人或许带给我们利益，因为他相信我会给予他某种利益作为回报。

B 我较弱的结论在实践中如何会击败自利论

按照我的两个结论中较弱的那一个结论，当S和P相冲突的时候，遵循其中的任何一个都是合理的。这个结论对自利论会有很高的毁坏力。从形式上说，该结果会是对称性的。自利论就会失掉其为那一个真的——或者最好的——理论的主张。它就会失掉那个更胆大的主张

（S12） 在明知违背一个人自己的自我利益的情况下，只是为了达到行动之时和理想的熟虑之后一个人最想要或最珍视的东西而行动是非理性的。

它会剩下

（S13） 在明知行动符合一个人自己的自我利益的情况下而行动是合理的，即使是在一个人明白这行动将阻碍在理想的熟虑之后其最想要或最珍视的事的时候。

当前目标论不会赢得那个更大胆的主张

（P11） 在一个人明白这行动将阻碍到在理想的熟虑之后其最想要或最珍视的事的时候而采取符合自己利益的行动是非理性的。

它只会赢得

（P12） 一个人去做明知将最好地达到其在理想的熟虑之后最想要或最珍视的事是合理的，即使是在一个人明知这违背自己的自我利益的时候。

尽管存在形式上的对称性，但是这些可比的主张对这两个理论的重要性却不同。对自利论而言做出它的主张中的那个更大胆的主张更为重要。丧失了（S13），它就丧失了它在与P的冲突中所需要的东西。它不足以保住那个较弱的（S12）。

在我辩护这个主张之前，我将先考虑一个有关自利论与道德之间冲突的相似的主张。西季威克认为，当我们问到我们最有理由做的是什么的时候，其结果在形式上是对称的。最好的道德理论不能够击败或被有关合理性的自利论所击败。当道德与自我利益相冲突的时候，遵循其中的任何一个都是合理的。[1]

如果是这样，那么这个结果对于双方的哪一方更具有毁坏性呢？许多人假定它对道德论的毁坏性会更大。是故休谟问道：“什么道德理论能够达到有用的目的，除非它能够表明……它所推崇的那些义务还是各个个人的真正利益吗？”[2] 休谟在此所蕴含的是，如果

我们被迫选择的话，我们会选择自我利益。正如他所写的，“我们对于使人类从事一种我们承认充满着艰辛的实践能够抱有什么希望？”如果道德和自我利益会出现冲突的话——他蕴含着——这就会是我们的任务。休谟的正式结论是，这两者总是相契合的。[3] 通过表明这一点，我们所表明的是道德论“所有的那些真正的、最迷人的魅力……那件令人忧郁的盛装跌落了”。

休谟的蕴含是虚假的。当道德与自我利益相冲突的时候我们全都选择后者这一点并不为真。有无数的例子，其中某人做他所认为道德上是对的事，即便出于他不信奉宗教之故，他所认为的是他是在做对他而言将更糟的事。纵使我们相信，在那些冲突的情形中，以两者中的任何一种方式行动都会是合理的，这个信念对道德论也并非明显地更具有毁坏性。

西季威克明白这一点。在陈述完这个信念之后，他写道：“实践理性由于自身之中产生了矛盾，它可能不再成其为这一方面或另一方面的一个动机。该冲突也将不得不由这两组非理性冲动中较优势的一组来决定。”[4]

西季威克并未讨论当前目标论。如果这个理论进入该领域，而且结果是三方平局，那么对西季威克的问题则有一个自然的回答。如果三个竞争对手中没有哪一个比另外两个提供更强的理由，当三个之中的两个之间相一致时，它们或许比第三个提供更强的理由。如果是这样，我们就能够回答我们最有理由做的是什么这个问题。假设我思虑清楚，而且知道，如果我尽我的义务对我将更糟。如果我最想要的是尽我的义务，那么这是我最有理由去做的事。如果代之我最想要的是对我将更好的事，那么这是我最有理由去做的。我们必须承认，我不会有什么进一步的理由来据以拥有这些愿望中的一个而不是另一个。这得自这样一个假定，就是当道德与自我利益相冲突的时候，其中没有哪一个提供更强一些的行动理由。尽管我对一方的偏爱不会是合理地所要求的，但是它不会是非理性的。正如西季威克所写到的，它会是“非理性的”。而我的偏爱是非理性的这一点并不使之成为随意性的。它并不会像从完全相似的两个事物之中随机地择取其一那样。西季威克认为，当道德与自我利益相冲突的时候，我们不能具有更多的理由来遵循其中的任何一个。我则业已主张我们能够。

现在回到那个相似的结论，就是当P与S相冲突的时候，其中没有哪一个击败另一个。按照这个结论，当这些理论冲突的时候，遵循其中的任何一个都是合理的。

我在此所主张的是我因休谟有关S与道德相冲突的主张对他所做的批评。如果结果是平局，那么这对这两个理论中的一个更具有毁坏性。它对S的毁坏性更大。这是因为，在这两个理论之中，S需要更具批判性。我们自然倾向于做我们知道将最好地实现我们的当前目标的事。但我们并不肯定这么做。其中我们未能做到我们按照当前目标论最有理由做的事的那些方式能够有许多。但是如果我们并不认为我们是在非理性地行动，那么在这两个理论中我们将更有可能予以遵循的则正是这个理论。

我之所以可能以某个方式行动，是因为我认为不这么做会是非理性的。用西季威克的

话来说，“实践理性”本身能够是“一个动机”。只是因为我们具有一个不想非理性地行动的愿望，我们才无需裁定这是否为真。显然，我可能具有这个愿望，而且这会使我有关合理性的信念影响到我的行动。假设我要么能够（1）做将最好地实现我在知道事实且思虑清楚的时刻最想要或者最珍视的东西的事，要么能够（2）做将符合我自己的长远利益的事。而且假设我认为，当S和P相冲突的时候，没有哪一个获胜。我认为，在这样的情形中，无论做（1）还是（2）都会是合理的。如果我认为其中没有哪一个行动会是非理性的，那么我将更有可能做什么则是显而易见的。我将更有可能做会最好地实现在行动的时刻我最想要或者最珍视的事。那么我所在遵循的将不是S而是P。

假设相反我认为当这两个理论相冲突的时候，S击败P。代之以（S13），我接受更大胆的（S12）。那么我可能做（2）而不是（1）。我具有一个不想非理性地行动的愿望，而且，既然（1）对我而言会更糟，那么我现在认为：（1）会是非理性的。如此一来，我的有关合理性的信念可能导致我遵循S。

可能有这样的诘难，就是，如果我现在之所以做（2）是因为我认为只有（2）是合理的，那么我必定仍然是在按照我的最强烈的愿望在行动，或者是在做最好地实现我的当前愿望的事。这个主张具有争议性。如果它为真，那么这两个理论在此就会相契合。但只是因为我认为自利论而不是当前目标论，这才会为真。如果我代之认为当前目标论，或者认为其中没有哪一个理论击败另一个，这两个理论就会相冲突。

当这两个理论相冲突的时候，我们将自然倾向于做那将最好地达到我们的那些当前目标的事。这就是为什么在这两个理论之中自利论需要做出那个更大胆的主张的原因。它需要这样一个主张，那就是，当我知道我去做那会最好地达到我的那些当前目标的行动对我而言会更糟的时候，我去做这个行动则会是非理性的。如果我认为这会是非理性的，那么我可能被引导到去做那对我会更好的事。但是，如果我认为其中没有哪一个行动是非理性的，那么我将自然倾向于做那将最好地达到我的那些当前目标的事。而且这适用于我们所有的人。当我们合理地行动的愿望或者避免非理性的愿望并未告诉走两者中的哪一条路的时候，我们将更有可能努力去做那将最好地实现其时我们最想要或者最珍视的东西的事。这就是为什么说在当前目标论与自利论的冲突中，理论上的平局对当前目标论而言实际上是一种胜利的原因。

---

[1] G·哈曼置疑这是否是一个可以得到辩护的观点。有人可能说：“道德和自我利益两者都提供行动理由。这些理由在不同的情形中具有不同的力度。当道德与自我利益相冲突的时候，对于什么是合理的这个问题可能有答案。一个非常强的利己的理由在权重上超过一个弱的道德理由，而且反之亦然。只有在某些情形中才没有哪种理由比另一种理由更强一些。”按照这个观点，这两种理由总能够按某种中立的尺度在权重上被超过。而答案在不同的情况下却不同。存在以不同权重度量的公度性。

假设我们采纳常识道德的某个版本。那么我们会回应说：“这些主张是不对的。任何一个令人信服的道德理论都把行动者自己的自我利益考虑进去。假设我答应给你某个相当微不足道的利益。那么这样一点就变得是真的，就是说，要遵守这个诺言我必须遭受巨大的损失。这不是一个弱的道德理由被强的利己理由在权重上所超过的事例。在这个事例中，当我只有付出这个非常大的代价才能遵守这个诺言这一点变得为真的时候，我应当遵守这个诺言这一点就不再为真。在这样的一个事例中，道德并不与自我利益相冲突。相似的主张适用于所有道德原则。我们是否应当按照这些原则行动部分地取决于我们得要做出多么大的牺牲。当要求我们做出太大的牺牲或者过于影响到我们的生活的时候，那些不然会成为

我们的道德义务的东西便不再是我们的义务。既然道德给予那些自我利益主张以应得的权重，那么，你就不能够主张说一个弱的道德理由会被一个强的利己理由在权重上所超过。倘若即便会付出巨大的代价你也应当以某个特定的方式行动，那么你所要付出的代价就已经被赋予它应得的权重。尽管有这个代价，但这是你应该去做的。”按照这个观点，那些利己的理由是由道德尺度来权衡的。而且不存在一个能够对这两种理由加以权衡的中立尺度。在那些接受这个观点的人中有一些拒斥这种自利论。他们认为，当道德与自我利益相冲突的时候，追求自我利益是非理性的。但另有一些采纳西季威克的观点。这些人们认为，当这两者相冲突的时候，无论遵循哪一个都是合理的。

下面假设我们接受某种形式的后果论。按照这个道德理论，行动理由是行动者中性的。不能够主张说，某个人是否应当以某个特定的方式行动取决于他特别（he in particular）要牺牲的有多大。行动者的利益没有什么特别的权重。他不享有什么大于任何一个别人之利益的权重。后果论者可能主张，按照他们的理论，那些自我利益主张已经被赋予应得的权重。但是不能在常识道德能够作此主张的那个意义上作此主张。在决定行动者应该做什么的时候，常识道德确实赋予行动者自己的自我利益以特殊的权重。它因而可能主张说，它赋予利己理由的特殊力量以应得的权重。后果论者则不能够做出这一主张。

后果论者尽管不能够做出这个主张，但是他们可能也拒斥有关存在着以不同权重度量的公度性这个观点。他们能够指出，既然C是行动者中性的，它提供了一种完全不同于利己理由的一些理由。他们可能主张说，因为这些理由是如此地不同，既然没有什么中立的尺度，以至于它们不能够彼此分出轻重。

[2] Hume（3），结论，第2节。

[3] 在西季威克之前，这几乎总是人们所提出的解决之道。休谟的新颖之处是不经诉诸来生而提出这一点。我之所以称休谟的解决方法是“正式的”，是因为他的话可能是具有讽刺意味的。他写道：

即便最直率地对待罪恶，而且做出所有可能的让步，我们也必须承认，在任何情况下都没有哪怕最小的借口、出于自我利益的观点赋予罪恶对于美德之优先地位；除非大概在正义的情况下——其中一个以一种特定的眼光对待事物的人可能时常看起来就他的诚实而言是一个失败者。尽管不涉及财产就没有什么社会可以存在这一点得到承认，但是按照人类事务所进行的那种不完美的方式，一个明智的小人在特定的情况下可能认为不公或者不实的一个行动将为他添加相当可观的好运……诚实为上可能是一个良好的一般性原则，但是面临许多例外；而他，人们也可能这么认为，最有智慧地指导他自己的行动，既遵守了那个一般性的规则，又利用了所有的例外。

我必须承认，如果一个人认为这个推理非常需要一个答案，那么找到任何一个对于他足够充分的答案便不会有多大困难。

“对于他”这些词得到正当证明吗？当记起休谟先前的一些话的时候，我们可能对此有所怀疑。休谟说过：“只怀有不正心术的人无论提出的理论有多真，他必须承认，它所导致的是一种危险的和有害的实践……为什么再从埋葬瘟疫的坑中把它挖掘出来呢？那些对于社会而言有害的真理，即便有这样的真理存在，将产生一些错误，后者是有益和有利的。”这些话提醒我们，休谟后来的主张可能不是真的。正如西季威克描述他年轻的时候所写到的：“如果我对个人的幸福和一般的幸福之间的契合性发生怀疑，我倾向于认为应当果决地把这种怀疑弃之不顾。”（Sidgwick（1），第xv页）但是西季威克后来既未能欺骗他自己也未能骗过公众。看起来休谟也不大可能欺骗他自己。

在承认他没有什么推理可以回答那个明智的小人之后，休谟写道：“如果他的内心并不反抗这样的有害准则，如果他对邪恶和卑劣的想法没有感到什么迟疑……”道德凭其本身恐怕不能击败自利论。它恐怕必须诉诸人心，并且与当前目标论结盟。如果这些盟友击败自利论，它们的结盟就将终结。当前目标论与道德时有冲突。但是，如果它是道德之对手，那么对于道德的威胁可能要少一些。对于这一点我希望另择它处加以论证。

[4] Sidgwick（1），第508页。

C 合理性与有关自我利益的不同理论

我主张（1）较之于那个对自身的偏向，存在数个别的愿望或者关心模式，它们绝不较少合理性。而且我得出结论（2），如果某人具有这些别的愿望之一，那么他据此行动并不会较少合理性，即使他知道这将有悖于他自己的自我利益。

如果我们接受（1），那么我们必定最终接受（2）。但是我现在将描述我们如何能够通过改变我们有关自我利益的观点而延缓接受（2）。我们能够延迟我们从S前移到P。

我将描述一个发端于边沁之观点的思想路线。如果我们接受某个别的观点，我们则将在一个较晚的阶段切入这个思想路线。边沁的观点把S与关于自我利益的快乐论结合了起来。按照这个观点，各人最有理由做的事情是那将使他尽可能地幸福的事情。

这个观点时常奠基于心理自我主义的那个快乐论的版本，即这样一个主张，就是各人最想要或者在冷静的时候会最想要的是尽可能地幸福。这个主张是虚假的。我们经常有别的愿望，这种愿望即便在经过我们冷静的深思熟虑之后仍然会是我们最强烈的愿望。

实现或者追求这样的一些别的愿望可能是我们主要的幸福源泉。但是既然这些愿望所期待的并非我们自己的幸福，而是某种别的东西，按照这些愿望行动有时候将使我们较少幸福。当我们将永远不知道这些愿望是否得到实现的时候，这最有可能为真；但是，即便当我们将会知道的时候，这也时常为真。

按照边沁的观点，在这样的一些情形下按照这些愿望去行动是非理性的。只有当我们认为这些愿望是非理性的时候我们才将接受这个主张。一些人相信这一点。但是就许多这样的愿望而言，我们可能与之有分歧。

就那些对他人幸福的愿望而言，我们最有可能出现与之不同的看法。如果惟有这些愿望是别的我们所相信的并非非理性的愿望，那么我们不在有关自我利益问题上而在有关合理性问题上会与边沁不一致。因为这些愿望的对象仍然是某人的幸福，我们会继续接受有关自我利益的快乐论。但是我们会对S加以限定。我们会主张，当我们牺牲自己的幸福从而能够带给他人更大的幸福的时候，那么牺牲掉自己的幸福并非是非理性的。这是西季威克的观点。

其次假设我们认为有范围更广得多的一组愿望并非是非理性的。这些愿望的对象绝不是哪一个人的幸福。其中的一大类或许是些仰赖于特定的价值判断或理想的愿望。但是第60节表明，以其对待这些愿望来看，S必须被拒斥。另一大类我称之为成就欲（desires for achievement）。这些是成功地做到我们在工作中或在更积极的休闲中所努力做的事的一些愿望。是故，艺术家、园丁、木匠抑或任何种类的创造者都可能强烈地想要他的创作尽可能地好。他最强烈的愿望可能是创作一件杰作，无论是用油彩、花卉、木头还是辞藻。而一位科学家或者哲学家则可能强烈地想要做出某个重大发现或者推进人类智慧的进步。

这样的一些愿望可能是自立的，不是达到别的一些愿望的手段。如果我们实现这些愿

望，固然可能时常促进我们自己和他人的快乐。但这并不是这些愿望的对象。况且还有许多情形，诸如追求特定种类的知识，其中这些愿望的实现在促使他人幸福方面将毫无作用。（用流行的讲法，我们还可能不仅想要实现这些愿望，而且想要使我们的成就得到承认。我们可能想要名望。但这是一个单独的愿望，而且可能更弱一些。而我们想要得到承认，可能只是因为如果没有它我们则不能够肯定自己是否真的已经创作出一件杰作，或者作出了一个重大发现。）

在努力实现这些追求成功的愿望方面，我们有时候将使自己较少幸福。即使我们知道这些愿望正在得到实现，这也可能是真的。是故乔治·艾略特尽管明白自己是一个成功的小说家，但是她仍然总是不满足于已经取得的成就。[1] 为成就而奋斗可能并不是那类本身即回报的奋斗，而可能是一场磨难。

假设我们断定这些取得成就的愿望中有些并不是非理性的。我们得出的结论是，按照这些愿望行动不是非理性的，即便我们知道这将使我们较少幸福，而且无法赋予其他人更大幸福。（就一个成功的小说家而言这可能不会为真，但就一个成功的科学家或者哲学家而言则可能为真。）既然我们已经裁定这些行动不是非理性的，那么我们现在不仅有根据拒斥边沁的观点，而且有根据拒斥西季威克的观点。我们有根据拒斥任何一个本身是或者包含有S的那个快乐论的版本的观点。[2]

有两种可能性。我们本可以改变我们有关合理性的观点，从S转到P。可替代的选择则是改变我们关于自我利益的观点。我们本可以从快乐论转到愿望实现论。

按照愿望实现论，去做使我们较少幸福的事可能并不违背我们的利益。无论是否使我们幸福，实现一个强烈愿望现在都直接算作符合我们的利益。在奋力解决他的难题的过程中，一个科学家或者哲学家，除了一些罕见的情形之外，会是悲惨的。而且这样一点可能是真的，那是，如果他较少努力一些的话，他本会较少一些悲惨。在此他的幸福可能真的有所牺牲。但是，如果他是在实现他最强烈的愿望，那么我们现在能够主张说，他的行动并不是在违背他的利益。我们裁定了按照这样的追求成就的愿望行动并不是非理性的，即便是处在这使我们较少幸福的时候。既然我们已经改变了有关自我利益的观点，那么这个裁定不再赋予我们据以对S加以拒斥的根据。

正如这个例子所表明的，如果我们从快乐论转到愿望实现论，我们就更无需从S转到P。这是因为，鉴于这一转变，S与P更加经常契合。但是它们仍然是不同的理论。本质上的差异再一次是关乎时间。如果我们假定愿望实现论，S则主张各人最有理由做的事是那将最好地实现或者能够最好地使他实现其一生中的所有愿望的事。他未来的愿望就像他当前的愿望一样重要来计算。但是P只是诉诸一个人的当前愿望——诉诸他在理想的熟思之后行动时要么去做、要么想要的东西。

S和P时常相契合。在很多情况下，那会最好地实现某人的当前愿望的东西不会与他的未来愿望的实现相冲突。而且可能的确是，某人最强烈的愿望终其一生都是相同的。尽管S和P时常相契合，但是也有它们彼此冲突的许多情况。

一些这种情况涉及到那些较不关心他们更遥远的未来的人们。但是出于论证的目的考

虑，我现在假设的是，我们已经谴责对于近期之偏向。我们是在考虑P的这样一个版本，这个版本主张，一个合理的行动者在对自己的关心中应当同等关心他的未来的所有一切。即便P提出了这个主张，它还是时常与S相冲突。这之所以为真，主要是因为就许多人的情形而言，他们的那些最强烈的愿望中的一些并不持续终生。许多人的最强烈的愿望是长时间持续的。但是很少有人的最强烈愿望总是始终如一的。这样我的成就欲可能始终如一，但是在不同的时候我可能爱着不同的人，可能支持不同的政治运动。抑或我可能总是爱着相同的一些人而且支持相同的政治运动，但是在不同的时间具有不同的成就欲。无论是哪一种情况，P都可能与S相冲突。那会最好地实现我的当前愿望的事可能并不与那会最好地实现或者能够使我最好地实现我终生的所有愿望的事相契合。

在这样的一些情况下，S主张，对我而言去做会最好地实现我的当前愿望的事会是非理性的。但是，如果这些是对于某些特定的成就的愿望，那么我们裁定它们并不是非理性的，而且依据它们行动并非是非理性的。我们因而具有一些新的根据，据以拒斥S。

如前所述，我们有两个选择。我们可以改变我们有关合理性的观点，从S转到P。或者我们再次改变我们有关自我利益的观点。我们可以从愿望实现论转到目标列表理论。

根据这个理论，无论我们的愿望是什么，对我们而言某些事物要么是好的要么是坏的。那些好的事物之一可能是某些种类的成就欲。根据目标列表理论，如果我实现我的成就欲，对我而言可能更好，即便这造成我的那些终生的愿望总体上来说实现得要差一些。我们裁定，以这种方式行动不是非理性的。既然我们已经改变了我们有关自我利益的观点，这个裁定就不再给予我们据以对S加以拒斥的根据。

当我们从快乐论转到愿望实现论的时候，这降低了但并未消除S与P之间的冲突。就从愿望实现论转到目标列表理论而言我们则不能够做出这样明确的主张。如果我们作出这个转变，这将改变那些其中S与P相冲突的情况。我们刚刚给出的情形就是一个例子。但是没有什么明显的根据来主张说，如果我们作出这个转变，S与P相冲突的情形就将更少一些。

S多么经常地与P冲突取决于目标列表的内容。此处的重要问题在于，按照目标列表理论，S与P是否总会相契合。我认为，按照该理论的任何一个令人信服的版本，这不会是真的。按照目标列表理论，某些种类的成就可能是那些对我们而言是好的而且使我们的生活过得更好的东西之一。但是对我们而言是好的那些东西还有别的一些，诸如两个成年人之间双向的爱、生养并爱子女、发展整体能力和意识到所有种类的美等。这样的一点可能是真的，就是为了实现我的成就欲，我必须放弃其他大多数对我而言是好的东西。如此一来，我可能是在做照客观清单理论而言总体上说来将对我更糟的事情。但是，既然我是在实现这个成就欲，我们裁定我不是在非理性地行动。我们因而具有对S加以拒斥的新的根据。

在这个思路的较早的两点上我们有过可供选择的余地。我们要么可以改变我们有关合理性的观点，要么可以改变有关自我利益的观点。在我们现在所已到达的这一点上，我们不再具有可供选择的余地。现在只有一个有待得出的结论。我们不能够在我们有关自我利

益的观点方面作进一步的改变。我们必须改变我们有关合理性的观点。我们必须拒斥S而采纳P。正如我所主张了的，如果我们认为别的愿望并不比那个对自身的偏向更少合乎理性，那么我们最终必须拒斥自利论。

当我们拒斥这个理论的时候，我们失去了改变我们有关自我利益的观点的动机。我们从而应当重新考虑这些改变。

我是以假设我们接受快乐论而开始的，认为较少幸福有悖于我们的利益。这里有一个与之不同的事例。透纳[3]想要他的画作在一个独立的美术馆中集中展出。假设我们裁定，对于透纳来说努力确保这个愿望得以实现并不是非理性的，即便要以损失他自己的某种幸福为代价。当我们采纳S的时候我们不能够辩护这个信念，除非我们从快乐论转到愿望实现论。那么我们就能够主张，透纳的愿望的实现符合他的利益，即便它使其较少幸福。这就允许我们主张说，在努力实现这个愿望方面，尽管是以他的某种幸福为代价，但是透纳并不是在非理性地行动。但是我们不得不得出这样的结论，就是在他谢世1个多世纪之后我们拒不把透纳的作品放到一个独立的美术馆之中，那么我们现在的行动是在违背透纳的利益，或者说我们是在做某种对他来说糟糕的事情。而且我们可能发现这个主张不令人信服。那么我们则拥有一些相互冲突的信念。

如果我们抛弃S，那么这种冲突就消失了。我们现在既能够主张说，纵使透纳在努力实现建立一个透纳美术馆方面有悖于他的利益的话，他也不会是非理性的，又能够主张说，我们现在拒绝建立这样的一个美术馆并不是在伤害透纳，不是在做某种对他来说糟糕的事情。

相似的推理更有力地适用于我们在愿望实现论的两个版本之间——那个非限定的版本与成功论之间——的选择。我们不能够令人信服地主张说，我的所有愿望的实现都符合我的利益。追忆一下在火车旅行之后我同情某个陌生人而且强烈地想要她成功的那个事例。做出这样的主张并不令人信服，即如果这个陌生人后来的确成功了，但是我并不知道的话，这对我而言仍然是好的。做出这样的主张更加令人信服，那就是，对我而言更好的只是我自己的生活以我想要的方式或者我会想要的方式进行。如果我们诉诸愿望实现论的这个受限的版本——成功论——那么将有更多的事例，其中按照我的当前愿望行动则是在做出对我而言更糟的事。这些将是这样一些事例，其中我的愿望并非关于我自己的生活。如果我们认为这些愿望中的一些不是非理性的，那么我们将认为按照它们来行动并非是非理性的。如果我们接受S，那么我们就可能被引导到接受有关自我利益的非限定的愿望实现论。只有按照这个理论，这些愿望的实现才符合我的利益。但是如果这些愿望并不是关于我自己生活的，而且我永远不知道它们得以实现，那么，我们可能发觉难以相信这些愿望的实现对我而言将是好的。我们可能再次拥有相互冲突的信念。

如果我们从S转到P，冲突再次消失。我们现在能够主张，对我来说按照这些愿望行动并非是非理性的，即便这样做对我而言将是糟糕的。既然我们已经拒斥了S，我们已经失去作出这样一个主张的动机，那就是，如果这些愿望不是非理性的，它们的实现对我而

言将是好的。我们已经失去接受有关自我利益的那个非限定的愿望实现论的动机。我们可以转到那个更加令人信服的成功论。[4]

---

[1] 参见Haight通篇。

[2] 可能遭到这样的诘难：“你认为（1）成就欲不是非理性的，而且（2）按照这样的一些愿望行动，即使对于我们自己的幸福造成一种已知的代价，也因而不是非理性的。而且你主张说这些信念是一些拒斥西季威克观点的根据。情况并非如此。倘若我们对事物有强烈的愿望，而不是对于我们自己的或者他人的幸福有强烈的愿望，我们将更幸福。如果我们具有很多成就欲，总体上说来我们将更幸福。即便这些愿望有时将导致我们自己较少幸福，这也是真的。鉴于这些事实，西季威克的观点蕴含着与你的信念（1）和（2）相一致的主张。西季威克的观点蕴含着（3）我们造成我们自己具有或者保持那些成就欲是合理的。而且它蕴含着（4），当我们付出自己幸福的一种已知代价来按照这些愿望行动的时候，这些行动并不表明我们是非理性的。这是因为我们是在按照这样一些愿望行动，对于我们而言造成这些愿望的丧失会是非理性的。”

B·胡克所提出的这个诘难诉诸我在第一章中所做出的主张。它减弱了我们拒斥西季威克观点的根据，但是它并未消除这些根据。倘若我们仍然记得我的另外两个结论，这一点就清楚了。我论证过（5），我们造成自己拥有这些愿望是合理的这个事实并不表明我们的愿望是合理的。而且我论证过（6），因为我们是在按照这些愿望行动所以我们不是非理性的这个事实并不表明我们的行动是合理的。（5）和（6）在那个想象出的事例中得到例证，其中因为我无视你的威胁，你与我同归于尽。在这个事例中，我造成我自己具有无视你的威胁这么一个非理性的愿望是合理的。而且当我按照这个愿望行动的时候，即便可以声称我不是非理性的，但是我的行动是非理性的。

当我们记得（5）和（6）的时候，我们明白为什么仍然有根据拒斥西季威克的观点。这个观点蕴含着我们造成我们自己拥有或者保持成就欲是合理的。但是这并不意味着我们这样一个信念，即这些愿望是合理的。西季威克的观点还意味着，当我们以我们幸福的一个已知的代价来按照这些愿望行动的时候，我们不是非理性的。但是这并不意味着我们这样一个信念，即这些行动并不是非理性的。而且按照西季威克的观点，这些行动就像我无视你的威胁一样必定被宣称为是非理性的。既然我们认为这些行动并不是非理性的，我们就有根据拒斥西季威克的观点。

[3] 透纳（Joseph Mallord William Turner，1775—1851），英国画家，擅长水彩画和油画。代表作有《运输船的遇难》、《雨、蒸汽和速度》和《迪埃普港》等。——译者

[4] 现在产生一个有关行动者的那些愿望的道德重要性的问题，我们判定这些愿望不是非理性的，即便它们的实现并不符合他或者别的任何一个人的利益。我们应当赋予这样的愿望什么道德权重？如果我们相信我们应当赋予这些愿望的实现以某些权重，我们就不能够诉诸我们熟悉的善行原则。我们必须诉诸某个别的原则。我们可能代之主张，尽管某些种类的愿望为具有这个愿望的那个人提供好的行动理由，但是并不为其他人提供道德理由。这就是Nagel（3）第121—126中所提出的观点。

D 内格尔的大脑

内格尔相信他实质上是他的大脑。他为这个信念提供了3个论证。这些论证包含在一个未经发表的草稿中，他可能会予以修正；但是即便是在这样的一种草稿形式中，它们仍然值得注意。我将引述这个草稿。

内格尔的两个论证诉诸的一个有关意义、指称和必然性的观点。我们所指称的对象具有某些实质属性：这些对象必须具有的属性，因为如果没有这些属性它们就不会存在了。一些属性之所以是实质属性，是因为我们的语词的意义。如是，因为“三角形”的意义，三角形具有三个边就成了三角形的一个实质属性。但是按照我现在将要讨论的那个观点，对象还有一个不同的具有实质属性的方式。这些属性之所以是实质属性不是因为我们语词的意义。在我们发现有关我们正在指的东西的事实之时，我们发现这些实质属性。例如，按照这个观点，我们已经发现金子的一个实质属性是它所具有的原子数是79。每一具有这个原子数的物质必定是金子，而且没有什么不具有这个原子数的物质会是金子。这不是“金子”这个语词的意义的组成部分。[1]

当我们使用“人”这个词和“我”这个词的时候我们是在指什么？内格尔写道：“我所是者乃是任何事实上使托马斯·内格尔这个人与他自己和他的心理状态同一和再同一起来的东西。”我所是者乃是任何解释我的心理生活的心理连续性的东西。而且内格尔相似地主张说，这对解释是什么这一点悬而未决。如果连续性的载体是一种笛卡儿式的自我，那么那就是我真正之所是。他继续写道：“如果另一方面我的大脑的某些状态和活动是心理官能的基质，那么处于这些状态中的那个大脑……就是我之所是，而我的大脑毁灭之后我的存在问题是不可想象的。不过，我可能并不知道那是不可想象的，因为我可能并不知道我自己的同一性的那些条件。”正如他后来所写到的：“在努力构想在我的大脑毁灭之后我的存在的时候，如果我事实上是我的大脑，那么在这样的情形中我将不能够成功地指称我自己。”

内格尔是一个还原论者。他同意个人的同一性并不涉及那个“进一步的事实”，这个事实在任何可以想象的情形中要么完全成立要么完全不成立。个人同一性只是涉及身体的和心理的连续性。尽管他是一个还原论者，但是内格尔在两个方面不同于我和其他一些人所辩护的那个观点。按照此一观点，根本重要的是关系R：心理的连续性和联系性。而按照内格尔的观点，重要的是个人同一性。而且因为他认为他就是他的大脑，他认为根本重要的东西是这个大脑的连续存在。

这看起来可能只是有关想象性的那些事例的一个分歧。没有同一大脑的连续存在，实际上就不存在什么心理连续性的情形。如果该分歧只是关于想象性的事例的话，那么就几乎不值得讨论了。但是这个分歧还涵盖实际情形，以及我们自己的生活。以我之见，重要的那两个关系之一，即心理的联系性，在时间中呈现递减程度。这一点是第十四章中我针

对自利论所作的论证的一个实质前提。如果内格尔的观点为真的话，这个论证就会从根本上遭到削弱。在我们的实际生活中，同一大脑的连续存在不是一个程度问题。

这个主张需要一个限定。内格尔对一个重要的问题存而不论。回顾一下威廉斯的例子，其中那位外科医生为了消除所有的心理连续性而篡改我的大脑。作为结果产生的那个人会是我吗？尽管我的大脑遭到篡改，但显然还就是那同一个大脑。如果我是我的大脑，那么我将仍然存在。但是在上面所引述的一句话中，内格尔提到，我之所是并非我的大脑，而是处在某些状态中的我的大脑。这大概是提供心理连续性的那些状态。按照他的观点的这个版本，在威廉斯的例子的最后，我就不会存在了。

内格尔的观点的两个版本或许可以重新表述如下。按照那个更简单的版本，我之所是就是正常地造成我的心理连续性的东西。但即便当其并不造成心理连续性的时候我也会是这个东西。我们业已发现，我之所是就是我的大脑。在威廉斯的例子的最后，那位外科医生已经消除了所有的心理连续性。但是既然我的大脑将仍然存在，我就将仍然存在。

按照内格尔观点的那个较不那么简单的版本，我之所是就是处于使其成为这一原因的那些特定状态中的、那种造成我的心理连续性的东西。根据该观点的这个版本，我的同一性版本不只是涉及到我的大脑的连续存在。它还涉及到心理的连续性。这个版本与上面讨论到的一个观点相契合：即狭义心理准则，这个准则所诉诸的是具有正常原因的心理连续性。

只有内格尔观点的第一个版本在实际情况中与我所辩护的那个观点不一致。我们应当接受该观点的这个版本吗？这部分取决于内格尔对“人”和“我”这些词语的意义的描述是否正确。还有另一复杂之处。在他和别人用“我”这个词所指的意义方面，内格尔所做的主张有两个。其一是他用“我”意指无论什么解释他的心理连续性的东西。其二是他用“我”意指他的经验的“没有观察到的主体”。

我从第二个主张开始。这难以否定。我不是思想、行动和经验的一个系列。我是我的思想的思想者，而且我是我的行动的行动者。我是我的所有经验的主体，或者说我是具有这些经验的那个人。

内格尔主张，当我使用“我”这个词意指我自己，亦即我的经验的主体的时候，我事实上是在指我的大脑。我们应当接受这个主张吗？

我们首先应当注意到，一个所打算的指称可能失败。称我们所力图指称的为我们所意图的所指。可能有某个对象符合那些我们有关我们所意图的所指的信念中的一个。但是这可能不足以使之成为我们所指称的对象。在关于我们所意图的所指方面，我们可能还有别的许许多多的信念，当它们应用于这个对象的时候则会是虚假的。那么我们就不会是在指称这个对象。而且我们可能是在什么也没有指称。[2]

一个例子会是这样的。古希腊人相信宙斯神是电闪雷鸣的原因。宙斯并不存在，而且希腊词“宙斯”并不指称任何东西。我们不应当主张说，既然古希腊人相信宙斯是电闪雷鸣的原因，而这个原因是云的一种带电状态，那么宙斯就是这样的一种云，而且此乃希腊词“宙斯”所指称的。一种云太不像一个神，以至于不能成为希腊词“宙斯”一词的所指。

在使用“我”这个词的时候，我意图指称我自己，即我的经验的那个主体。内格尔认为，当使用“我”的时候，我们绝大多数人都具有一些有关我们所意图的所指的虚假信念。纵使我们并未意识到这一点，绝大多数人认为我们的同一性必定是决定了的。我们认为我们是些实体，其连续存在“要么全有要么全无”。如果我们各自是一个笛卡儿式的自我的话，这个信念本来会是真的。但是内格尔认为，没有什么这样的实体。没有什么实体带有我们认为我们的经验的那个主体所拥有的那些特殊的属性。在这个方面，情形就像希腊词“宙斯”的事例一样。但是内格尔主张，在使用“我”的时候，我们并非未能指称。“我”事实上所指称的是我的大脑。内格尔承认，我们的大脑并不具有我们认为“我”所指称的东西所具有的那些特殊属性。尽管一种云太不像古希腊人所认为的“宙斯”所指称的东西，但是内格尔主张说，我们的大脑则并非太不像我们认为“我”所指称的东西。正如他所写到的，这是“那样的一些情形中的一个，就是其中我们有关我们的一个概念的所指的那些最重要的信念中的一些可能是虚假的，但是并非必然得出没有这样的东西存在”。

我们应当接受这个观点吗？内格尔认为我们不是独立于我们的大脑、躯体和经验而存在的实体。而且看起来他认为，如果“我”这个词并非指称我的大脑，那么它也不会有什么别的好指称的。我的大脑必定是我的经验的主体，因为在缺乏笛卡儿式的自我的情况下，没有什么别的会是我的经验的主体。于是，在否定我们是独立存在的实体之后，他问（1）“为什么不紧跟帕菲特，而且放弃自我与心理性的东西的那个主体的同一呢……？”他的回答是说（2）它纵然不是我们倾向于认为的那类实体，但“那个实际上的主体是重要的”。（1）假定，按照我所辩护的那个还原论者的观点，我们不再认为是有经验的主体。（2）假定，经验的主体是大脑。

我对这两个假定都否定。按照我所辩护的那个还原论者的观点，个人不是独立存在的实体。一个人的存在正是涉及他的大脑和躯体的存在，以及他的行动的实施和他的精神状态、精神事件的发生。尽管个人不是独立存在的实体，但是他们存在。而一个人是不同于其大脑或躯体以及其各种各样的经验的一个实体。一个人是具有一个大脑和躯体，以及具有不同经验的一个实体。我用“我”这个词指称我自己，一个特定的个人，或经验的主体。而且我不是我的大脑。

回到休谟的类比可能有所帮助。在关于国家方面我们可以是还原论者，但是仍然认为国家存在，而且能够被指称。一个国家不是一个独立存在的实体，不是某种不同于其公民和其公民所居住的土地的东西。一个国家的存在恰好寓于在其领土上以各种各样的方式共同行动的其公民的存在之中。尽管这是一个国家存在之为存在的全部，但是我们能够指称诸国家，并主张它们存在。于是我们能够确实地主张说法国存在，而且法国于1939年对德国宣战。相反，不存在什么被称作鲁里坦尼亚浪漫国的国家。就人们而言我们能够做出相同的主张。某些人存在，而且能够被指称，而其他一些人则根本不存在，而且不能够被指称。我和托马斯·内格尔是两个存在的人，而且能够被指称。但是我们却不能够指称我的非存在的罗马祖先狄奥多里库斯·珀费克图斯。

我的第二个主张在这个讨论中具有特别的重要性。当我们用“法国”这个词指称一个国

家的时候，我们不是在指称某种不是国家的东西。我们不是在指称这个国家的政府，或者指称其公民，抑或其领土。这一点可以表明如下。如果“法国”指称法国政府的话，那么倘若法国政府辞职而且具有一段无政府时期的话，法国就会不再存在了。但这是虚假的。在国家没有政府的那些时期，国家继续存在。同样，如果在1939年“法国”指称那时的那些法国公民的话，那么当这些公民不再存在的时候法国就会不再存在了。这也是虚假的。而且如果“法国”指称这些公民的话，那么一定是这些公民向德国宣的战。这也是虚假的。“法国”这个词有一个用法，它不是指称国民（nation），而是指称国土（country），或者这个国家的领土。当我们主张说法国非常美丽的时候，我们是在指称其土地和建筑。但是按照另一个用法，“法国”指称国民而不是领土。如果“法国”指称法国领土的话，那么除非那片领土不再存在，否则法国就不会不再存在。这也是虚假的。一度曾为普鲁士国家的那片领土仍然存在。但是普鲁士已经不复存在。

正如国家这个例子所表明的，我们能够指称某物，尽管这个某物不是一个独立存在的实体。而且在指称这样的一个事物的时候，我们不是在指称涉及在它的存在之中的其他各种各样的实体。如果我们在关于个人的问题上是还原论者，那么关于我们对于“我”一词的用法我们也能够做出相似的主张。这词能够指称一个人，或者经验主体，纵使一个人不是一个独立存在的实体。而且当我们裁定一个人不是一个独立存在的实体的时候，我们也不是要被迫得出一个人必定要么是他的大脑、要么是他的整个身体这样的结论。虽然国家不是独立存在的实体，我们也不是要被迫得出一个国家必定要么是其政府、要么是其公民、要么是其领土、要么是这三者的结论。一个国家不是这三者中的任何一个。而且我们能够指称诸国家。相似地，我们不是要被迫得出一个人是他的大脑或者他的整个身体的结论。而且我们能够指称诸个人。[3]

我同意内格尔有关我们绝大多数人在“我”这个词所意图的所指方面抱有虚假信念的观点。我们绝大多数人认为我们是些实体，其连续存在必定是要么全有要么全无。可能有这样的诘难，就是说，既然没有什么这样的实体，我们应该得出结论：正如我们绝大多数人所使用的那样，“我”这个词未能指称，就像“宙斯”未能指称一样。我能够像内格尔一样拒斥这个主张。“宙斯”之所以并未指称是因为一种云太不像一个神。按照那个还原论者的观点来说的个人不同于按照非还原论者的观点来说的个人。但是两者之间比神和云之间要更加相似得多。因而我能够主张说个人存在。而且既然个人存在，那么，尽管与我们倾向于认为的方式不同，但是我们指称个人的尝试能够宣称是取得成功的。像内格尔一样，我们能够主张说，这是那些情形中的一个，其中我们对我们所意图的所指抱有虚假信念，但并非必然得出我们并不是在指称这个事物。

既然我是一个个人，存在着，那么我看起来就是我使用“我”这个词所指称的东西的最佳候选。内格尔可能像下面这样做出回应。的确，我们绝大多数人认为我们是独立存在的实体。按照那个还原论者的观点，这个信念却是虚假的。但是当这个信念应用于一个人的大脑的时候，则会是真的。可能有人宣称这使一个人的大脑成为他使用“我”这个词所指称的东西的一个更好的候选。

这个主张中含有某种东西，但是我认为还不够。如果我使用“X”这个词力图指称被称作X的那个对象，而且X存在，那么自然而然的假定便是我确实指涉X。如果不仅X缺乏我们认为它拥有的绝大多数属性为真，而且别的某个对象Y具有这些属性中的绝大多数也为真，那么这个假定可能得不到正当证明。这可能证明这样一个主张是正当的，那就是，尽管我是在指称X，但我事实上却是在指称Y。当某个人使用“我”这个词的时候，他所意图的所指——他在力图指称的东西——是他自己。这个人可能相信他是一个独立存在的实体，不同于他的大脑和躯体。那么正如内格尔所主张的，这样的一点会是真的，那就是，这个人所意图的所指缺乏他认为它所拥有的那些属性中的一个，而另一个实体——他的大脑——却具有这个属性，即作为一个独立存在的实体（当然并非不同于它本身）。但是一个人的大脑并不具有我们绝大多数人所相信的我们所具有的那绝大多数属性。例如，它并不具有必定要么全有要么全无的一种连续存在；它也不是不可分的。当我们绝大多数人使用“我”这个词的时候，我们的大脑与我们信以为是我们所意图的所指的东西并不非常相似。这算作不利于这样一个主张，那就是，当我们使用“我”的时候，我们事实上是在指称我们的大脑。算作有利于这个主张的是这样一点，即我们的大脑具有我们误以为我们具有的那些属性中的一个：作为独立存在的实体。但是我认为这并不足以证明内格尔的主张是正当的。它不足以证明我们是在指称我们所意图的所指这个自然而然的回答是虚假的。当我们使用“我”的时候，我们所力图指称的不是我们的大脑而是我们自己。我们的大脑具有我们误以为我们自己具有的一个属性；但是这不足以表明，当我们力图指称我们自己的时候，我们未能做到。我们能够保留我们的这样一个自然信念，就是我们能够指称我们自己。

内格尔的第二个论证诉诸他有关“我”这个词的意义的另一个主张。这是这样一个主张，就是说，在使用“我”的时候，我们意在指称无论什么解释我们的心理连续性的东西。我认为我们能够拒斥这个主张。在内格尔的论证之间存在一种对照。各自涉及一个有关意义的主张和一个有关事实的主张。我接受那个有关我使用“我”意在指称我的经验的那个主体的主张。但是我已否定了我的经验的主体是我的大脑这一主张。我把这个主张认作内格尔的观点，我接受他的关于意义的主张，但是否定他的关于事实的主张。在考虑他的另一个论证的时候，我接受他的关于事实的主张。解释我的心理连续性的东西就是我的大脑的连续存在。但是我否定他的关于意义的主张。我否定那个有关我使用“我”这个词意在指称无论什么解释我的心理连续性的主张。

内格尔的第三个论证诉诸一个想象性的事例，其中在他看来重要的是他的大脑的存在。他描述了一个像电子传输那样的事例。在这个事例中，许多人会接受内格尔的主张。他们会认为，重要的是他们的大脑的存在。

我现在将描述有关这一点更加难以置信的两个事例。首先谨记的是，即便一个对象的所有成分都被替代，它也可能继续存在。标准例子是那条木船的例子，木船在每一次航行

之后，它的一块船板就会被替换掉。我们可能认为大脑也是如此。我们已经知晓，我们躯体的其他部分的细胞全都渐次被替代。即便这一点对于我们的大脑而言不为真，但是它本来可能为真。即便我们的大脑像我们躯体的其他部分一样，其全部成分被自然地、渐渐地替代，我们的大脑可能本来会继续存在。而且我们可能认为，如果我们自己造成了这样的一种渐进的替代的话，那么我们的大脑会继续存在。我将在此假定这是真的。既然我们认为一个人躯体的其余部分的成分尽管被逐渐替代它却确实继续存在，那么我们为什么对我们的大脑应当持有不同的观点？

下面假设我需要手术。我的脑细胞全都具有一种缺陷，而这个缺陷在时间过程中会是致命的。但是一个外科医生能够替换掉所有这些细胞。他能够填入新细胞，这些细胞除了没有缺陷之外，完全是那些现存细胞的精确复制品。我们可以区分出两种事例。

在事例一中，那位外科医生实施100次手术。各次手术中，他去除我的大脑的1／100，而且置入这个部分的一个复制品。在事例二中，那位外科医生遵循一种与之不同的程序。他先是去除我的大脑的所有部分，然后置入它们的所有复制品。

在这两种事例之间存在一种真正的差异。在事例一中，我的大脑的那些新部分各自有一段时间与我的大脑的其余部分相结合。这能够使各个新部分成为我的大脑的一部分。当第一个新部分被置入并且与那些旧有的部分相结合的时候，它就像那些旧有的部分一样多地赢得了作为我的大脑的一部分的资格。当第二个新部分被置入的时候，它也成为我的大脑的一部分。就每一个新部分而言这一点都成立，因为都有一段这个部分与其时被算作我的大脑的其余部分的东西相结合的时间。

在事例二中，情况则不同。各个新部分没有什么与我的大脑的其余部分相结合的时间。因此，那些新部分并不算作我的大脑的一些部分。我的大脑不再存在。

有关一个俱乐部的存在或许有某种相似的为真之处。考虑一下一个成员人数限于50人的俱乐部。所有现存的成员全都想要退出。另外有50人想要加入这个俱乐部。但有一条规则规定，除非有49个现存的成员在，否则一个人都不能够被接收为新成员。因为这条规定，情况的发生只有像事例一那样，这个俱乐部才继续存在。所发生的情况必须是这样的。一个成员退出，一个新成员被接受。另一个成员退出，另一个新成员被接受。第三个成员退出，又有一个新成员被接受。在这个系列的最后，这个俱乐部全都是新的成员，但它会仍然存在。假设相反所发生的情况像事例二一样。老成员全都退出。因为这条规定，现在不能够接受新成员。该俱乐部不再存在。

回到事例一和事例二。我是在假定，大脑可能通过一个逐渐替代的过程而变成由新的一些成分所构成。按照这个假定，显然在事例一中我的大脑继续存在，而在事例二中它并不如此。按照这个观点，事例一带给我生命，而事例二带给我死亡。

这令人信服吗？尽管这两个事例之间存在一种真实的差异，但是比内格尔头脑中所想的差异要小一些。他考虑过一个事例，其中他的大脑会被毁灭，而一个复制品被创造出

来。而且他把这个事例与通常的存活做了比较，在该事例中他的大脑继续具有所有的那同一些现存的细胞。

在我所举出的一对事例中，差异更加小一些。在我所举出的两个事例中，后来都将有一个人，其大脑除了没有那些缺陷之外将确切地像我现在的大脑。结果，这个人将在心理上与我相连续。而且在这两个事例中，这个人的大脑都将由一些完全相同的新成分所构成，这些成分各自是我的大脑的某个部分的复制品。两种事例之间的差异只在这些新的部分的置入方式。这是一个移除和置入顺序方面的差异。在事例一中，那位外科医生在移除和置入之间交替进行。在事例二中，他在一揽子置入之前做了一揽子移除。

这能够是生死之间的差异吗？我的命运取决于移除和置入顺序上的这个差异吗？就我的幸存而言，那些新部分是否有一个与旧有的部分相结合的时间就那么重要吗？如果产生出某个进一步的事实的话，这会造成不同。如果我的幸存就像某种只有祭司通过仪式性的触摸才能够传给另一个人的神圣力量的话，就会如此。但是，并没有这样的进一步事实。有的只有这样一个事实，即如果那些新部分有一个与那些旧部分结合的时间，我们把那个结果产生的大脑描述为那同一个大脑。如果那些新部分并不如此结合的话，我们把那个结果产生的大脑描述为一个与之不同的大脑。

内格尔并不认为他的观点的那些根据是决定性的。而且他承认，“难以内化一个我自身等同于我的大脑的概念”。他之所以接受他的观点，部分是因为在他所考虑的那一对事例中，他的幸存在他看来取决于他的大脑是否继续存在。在我所举的那一对事例中，所发生的事情的差异要小得多。如果他考虑过这些事例的话，内格尔也许会改变他的观点。他既提到（1）同一性是重要的，又提到（2）他是他的大脑。但是他承认（2）难以接受。难以把自身想作自身的大脑。当我考虑事例一和事例二的时候，我发现既相信（1）又相信（2）是不可能的。我不能够相信，对我的幸存而言重要的是我的大脑的那些部分的复制品在某段时间是否会以这两种方式之一来置入。我不能够相信，如果那位外科医生交替地移除和置入，那么这就像通常的幸存一样好；而如果他在一次性置入之前做了一次性移除，那么这就几乎像通常的死亡一样糟。如果两个事例之间的这个差异并不是真正重要的，那么就有两个可供的选择。要么同一性并不重要，要么我并不是我的大脑。

第一种选择得到我出现分裂的那个想象事例的支持。在这个事例中，结果产生的两个人各自具有我的半个大脑。而且没有复制。这两个半脑将由我的现存的大脑细胞构成。正如我已经论证的，非常难以相信的一点是，我应当视分裂等同于死亡。我与结果产生的各人之间的关系包含正常幸存所会要求的一切。纵使我是我的大脑，这一点仍然保持为真。我的大脑的各个半脑将继续存在，而且继续支持有意识的生活。具有我的半个大脑的各人，看起来将记得我的整个生活，而且以所有的其他方式在心理上与我相连续。如果我是我的大脑，那么这就不是一个其中我因为我的大脑不再存在而死亡的事例。我的大脑继续存在，而且因为它分裂了，它对生活的支持更加丰富。它所支持的不是一个生活，而是两个生活。

假设内格尔同意这样一点，就是我与结果产生的各个人之间的关系包含重要的东西。

那么他会辩护他的有关同一性重要的假定吗？我们已经看到他会的，他的手法是对我们的个人概念可笑的歪曲。我假定内格尔会拒斥这些歪曲。他会同意，在我分裂之后，我将不再会一个人活着。如果他还同意我与结果产生的各人之间的关系就像幸存一样好，他就必须放弃同一性重要这一假定。没有这个假定，我就不是要被迫得出复制会像死亡一样糟的结论。我能够同意我的复制品不是我，但是主张我与他的关系包含根本重要的东西。我能够主张重要的是带有任何原因的心理联系性和／或者连续性。

内格尔可能回应如下。他或许同意，有一种特殊的情况，其中同一性不是重要的。这就是其中未来的两个人各自具有我的半个大脑的那个情形。但是此处重要的仅是我的分裂了的大脑的连续存在。在别的每一情形中，个人同一性是重要的。

这个回应可能具有某种力量。但是如果我们认为同一性是重要的，那么认为同一性总是重要的就是自然而然的。如果我们承认有一个例外，那么就可能难以证明拒斥其他的是正当的。鉴于我所举的事例一和事例二之间的微小差异，所以我们在此也能够主张说，同一性并不是重要的。如果这个主张在我分裂的那个事例中得到正当证明，那么此处为什么不能够得到正当证明？难以相信我的命运取决于这些情形之间的差异。与内格尔所考虑的那对事例不一样的是，这对事例提示着我不是我的大脑。

我尝试着回答了内格尔的论证。我的那些回答并不表明他的观点是虚假的。但是我认为它们表明，我们能够可辩护地持一种与之不同的观点。问题仍然悬而未决。这就是为什么我在第98节中对内格尔的观点提出一个相当不同的回应的原因。

---

[1] 参见Kripke通篇。这个观点也得到H·普特南数篇文章的发展。

[2] 我们在指称的时常取决于我们某个语言部分的因果历史。但是情况并非总是如此；对于此一种类进行因果考虑看来与内格尔所提出的那个特定观点并不相关。

[3] 参见第三编注释中所引述的Kripke的话。

E 最近连续者图式

诺奇克就历时同一性的所有判断提出一个一般性的观点。要成为像某个过去事物相同的事物就是要成为那个事物的最近连续者。诺奇克的观点是还原论者的观点。他主张在某个过去的人与各种各样的当前的人们之间能够存在各种连续性。我们判定是这个过去的人的那个当前的人就是与这个过去的人具有最大连续性的那个当前的人。按照这个观点，历时的个人同一性这一事实就寓于保有这样的诸连续性之中。它并不涉及任何进一步的事实。而且诺奇克明确比较了个人同一性与一个特定的哲学家群体维也纳学派的历时的同一性。这就像我对一个俱乐部的历史所作的比较。

尽管诺奇克的观点在这些方面是还原论者的观点，但是他拒斥我所辩护的那个还原论的版本。他写道：

> 接近那些程度各异的复杂关系的一个纷乱领域的哲学进路之一，不是力图把它们强塞入有些随意的分类架，而是满足于辨认并勾勒那些处于底层的复杂关系。就个人同一性而言，可能可以说，借助多样的处于根基的关系和事件，诸如躯体的连续性、心理的相似性、分裂或聚合，未来的诸自我将与我们-现在具有程度不一的接近性；有待告知的真正的和整个的真相就是这些处于根基的现象的存在和轮廓。为什么要把范畴化——最近连续者图式就是一个——加诸这个复杂性？

他然后明白无误地拒斥我的观点，他继续写道：

> 不过，根基层本身也将产生类似的难题。例如，当人体的构成神经细胞的那些特定的分子以及所有不是神经细胞的细胞都历时地被替换的时候，它在什么方面还是那同一个躯体？我们只是应当再次谈及作为这个水平根基的那些复杂关系吗？我们不能够凭借把我们自己限制在这些处于根基的关系的完全的复杂性……避免那个最近连续者图式，或者别的什么范畴化。最终我们会被推到一个最近连续者图式或某种在这样那样的层面上与之相似的东西……如果因为必须，在某个层面上使用该图式成为合法的，那么我们为什么不就从它开始呢？ [1]

这个争论是不必要的。我并不否认我们对许多不同种类事物历时的同一性作出判断。而且我把诺奇克的最近连续者图式作为我们如何作出许多这样的判断的一个说法来接受。我的主张是这样的。既然历时的个人同一性就寓于保有某些别的关系之中，那么重要的不是同一性而是这些别的关系中的一些。而且同一性的逻辑并不总是与什么重要相契合。当重要的东西呈现为一种分支形式的时候，或者在一些中间程度上成立的时候，就不能够令人信服地使同一性的判断与重要的东西相一致。在这些情况下，我们不应当使用最近连续者图式来试图取得这样的一致性。正如诺奇克所写到的，那么我们就会把重要的东西强行“塞入有些随意的分类架”。在这些情况下，我们只应当描述这些别的关系在什么方面和在什么程度上成立。然后我们应当努力判定这些关系在不同的方面重要的程度。上文所引述的诺奇克对这个观点的诘难看起来是说，我们不能够避免对同一性作出一些判断。但是，只有当我们添加这样的一个主张的时候，就是主张倘若我们通过对同一性作出判断或

者否定有关同一性的判断，那么我们必须以这个方式描述所有情形的时候，这才是一个诘难。我看不出有什么理由来接受这个主张。

在诺奇克有关什么重要的主张中，看来他再次拒斥还原论。他写到，按照他的观点，“我将同等关心我的最近连续者，无论其接近程度碰巧如何（倘若是足够接近的）”。如果他考虑过我的联合谱系的话，诺奇克就可能会收回他的这个主张。在这个谱系的那些中间情形中，会有结果产生的一个人，他会有我的大脑和躯体的一定比例的细胞，而且会与现在的我在心理上有某些方面的连续性。但是这个结果产生的人还会有许多的、不同的细胞，他或者她还会在许多方面与格丽泰·嘉宝在心理上具有连续性。在这个谱系的远端，这个未来的人不会在什么方面与我相联。如果我接受诺奇克的观点，我就同等地关心这样的一个未来的人，倘若他或者她与我足够近地相关联。我把这个谱系中第一部分中的所有情形都视作像通常的幸存一样好。随着我们沿着这个谱系移动，那个未来的人与我相关联的程度会越来越不接近。但是我仍然同等地关心这个人，倘若接近的程度足够近。

按照这个观点，我必须决定什么程度的接近算作足够接近。我再次必须在这个谱系上划一条清楚的线。如果我与某个未来人的关系恰好在这条线的近的一边，这个关系就像通常的幸存一样好。如果我与某个未来人的关系恰好在这条线之外，那么我就应当少关心一些。但是第二个情形中的那个未来的人与第一个情形中的那个人几乎没有什么不同。差异只会是更多一些细胞会被替换掉，以及会有某种微小的心理变化，诸如一个想独处的新愿望等。尽管这些是惟有的差异，但是我应当较少关心发生在这第二个人身上的事情。

这个关心模式在我看来是非理性的。是否会有更多的细胞被替代，或者是否会多一个微小的心理变化，何以能够具有这样的重要性？诺奇克的观点把这个谱系当作宛如它在某一点上牵涉到一个非连续性一样。但这是虚假的。既然这个谱系是平滑的，囊括所有程度的连续性，为什么在该谱系第一部分的所有情形中同等地关心，然后却突然地关心少了？只有当同一性是某个进一步的事实，在该谱系的第一部分中完全成立，而且然后突然地未能成立的时候，这才会是合理的。但是诺齐克并不相信有任何这样的进一步事实。

诺奇克提到他的关心模式或许得到辩护的另一个方面。他认为，接受他所称对某物关心的柏拉图式的模式会是合理的。在这个模式中，“我们以世界实现其彼岸的东西的那个方面来看世界，我们看到并且能够对世界所闪现的某种更加精致的东西的闪光作出反应”。即便我们是一些其存在要么全有要么全无的存在者这一点并不为真，我们以这一点仿佛是真的那样来关心我们的同一性也能够是合理的。正如诺奇克所承认的，这涉及到“一种对现实性的不切实际的高估，一种透过柏拉图式的眼镜对现实性的看法”。替代选择是作出“一种对事物的更加切合实际的评估，按照事物本身的样子来看事物”。诺奇克诘难这个替代选择，认为它“使一个人成为现实世界的阶下囚或受害者，受到它的有缺陷的方式的限制，受到它碰巧所是的样子的限制……”。[2]

这是对诺奇克的关心模式的一种充分的辩护吗？他的关心不是相应于他的生活的现实

真相而是他所期望真相本来所是的那样，这一点会是合理的吗？有鉴于理论的和实践的合理性的区分，诺奇克的关心模式是可辩护的。因此我收回我上述的诘难。再也不存在什么争议了。如果诺奇克对现实的反应不是按照现实的本来样子，而是按照他但愿它是的样子，这在理论上是非理性的。但是如果这种希望的思维是令人更加深深地满意的话，那么就他而言力图使他自己以这一方式在理论上非理性这一点在实践上会是合理的。

---

[1] Nozick（3），第60—61页。
[2] Nozick（3），第67—68页。

F 社会贴现率

根据一个社会贴现率[1]，未来事件的当前道德重要性，尤其是盈亏，每年以n速率递减。两个常用的速率是5%和10%。对一种SDR而言，我并无争议。这种SDR应用于基于通货膨胀假定的、以货币度量的盈亏。但是许多经济学家把一种SDR应用于以其发生规模度量的盈亏。文书中我所举的例子不是想象出来的。下面一点已经被严肃地提了出来，那就是，当估算核废料的处置风险的时候，我们应当把一种SDR应用于未来的死亡。更宽泛一些说，诸社会贴现率不仅已经被应用于货币的盈亏，而且被应用于经济学家们所称的、未来的人们将享受到的实际功利。这就是我所讨论的那种SDR。这种SDR为什么已经被认为是得到正当证明的呢？我意识到有六大论证：

民主论证：许多人对更加遥远的未来关心得少一些。一些学者主张，如果就某个民主国家中的绝大多数成年公民而言这一点为真的话，那么这个国家的政府就应该应用一种社会贴现率。如果其选民的确对更加遥远的未来关心得少一些的话，一个民主的政府就应该应用社会贴现率。未能做到这一点就会是家长式统治的、集权主义的。用一位作者的话来说，该政府的决策应当“只反应当前的各个个人的优先选择”[2]。我们可以忽略这个论证。存在的问题有两个：

（1）作为一个共同体，我们可能使用一种社会贴现率吗？我们以每年n%的某个速率对我们的社会政策的更遥远的后果递减地关心，这在道德上得到了正当证明吗？

（2）如果我们的共同体中的绝大多数人对问题（1）给出肯定的回答，我们的政府应该不理会这个大多数人的观点吗？

民主论证只适用于问题（2）。对我们所关心的问题（1）来说，这个论证是不相关的。

这一点或许可以这样来表达。一个民主主义者相信某些特定的宪政安排。这些安排提供了他对问题（2）的答案。他对民主的承诺如何才会给予他对问题（1）的答案？只有当他假定大多数人所想要的或者信以为真的就必定是正确的这一点的时候。但是没有什么合乎情理的民主主义者假定这一点。假设大多数人想要发动一场侵略战争，毫不在乎那些无辜的外国人遭受生灵涂炭。这不会表明他们不顾生灵涂炭就是对的。同样，即便我们绝大多数人确实对我们的社会政策的更遥远的后果关心得少一些，而且相信这样的较少关心在道德上是得到了正当证明的，这也不能够表明它就是得到了正当证明的。无论我们绝大多数人想要或者相信的是什么，这个道德问题仍然悬而未决。

可能有这样的诘难：“在某些情况下，这并不是一个道德问题。假设，在某场公投中，我们投票赞成一项只将影响到我们自己的社会政策。而且假设，因为我们较少关心将在以后发生在我们身上的事情，我们投票赞成一项现在带给我们获益、但代价是以后承受更大负担的政策。这项政策是有悖于我们的利益的。但是，既然这项政策只将影响到我们自己，我们投票赞成这项政策就不能够是在错误地行动。我们充其量会是在非理性地行动。”

按照我们绝大多数人所采纳的那些假定，这些主张确实提供了对该社会贴现率的某种辩护。但是这种辩护很少适用。绝大多数社会政策不仅影响到我们自己，而且将影响到我们的子孙后代。如果我们投票赞成一项将有悖于我们子孙后代利益的政策，我们绝大多数人会承认，在某种程度上，这在道德上会是错误的。相似的评述适用于那些尚未出生的人们的利益。我们应该赋予这些人的利益多大的权重是一个道德问题。另一个诘难是说投票很少是全体一致的。如果某项政策将有悖于我们的利益，它将很有可能是有悖于那些投反对票的少数人的利益。那么，投赞成票的大多数人的行动就会是有悖于这些少数人的利益。这是道德批判的另一个根据。

正如这些评述所表明的，极少会有该社会贴现率并不引发道德问题的情形。如果我先前的主张之一是得到正当证明的，就不会出现这样的情形。我论证过，如果我们对将在以后发生在我们身上的事情较少关心，而且行动从而有悖于我们的利益，那么这可能并不是非理性的。但是这样的一些行动有遭受批判的空间。我主张的是，我们应当认为它们在道德上是错的。如果是这样，那么该社会贴现率总会引发道德问题。

概率论证：常有主张说，我们应当对那些更遥远的后果打折扣，因为它们较不可能发生。

同样存在两个问题：

（1） 当一个预测应用于更遥远的未来的时候，它较不可能是正确的吗？
（2） 如果某个预测是正确的，我们可以因为它应用于更遥远的未来而给予它较少的权重吗？

对（1）的回答经常是肯定的。但是这并不为对（2）作出肯定的回答提供什么论证。

假设我们是在决定是停止还是增加我们对核能源的利用。我们在借助估算预见到的核辐射泄漏所导致的死亡人数来考量可能的事故。在一场小事故中，在我们永远不会知晓这场事故造成那些特定的人死亡的意义上，这样死亡的人可能全都只保持一种统计学上的地位。当考量可能的事故的时候，我们必须思考到遥远的未来，因为一些放射性元素的危险性保持长达数千年。根据一个5%的社会贴现率，统计学上的明年1个人的死亡算来大于400年后10亿人的死亡。较之于造成这个单一的人的死亡，我们所选择的政策是否造成这10亿人的死亡则在道德上较不重要。这个结论是令人发指的。这10亿人会在更遥远的未来被夺去生命。但是这不能够证明这样的一个主张是正当的，就是说，较之于杀死该单一的人，如果我们相反杀死这10亿人，那么我们会是在较不那么糟地行动。概率论证并不导致这个结论。它充其量会导致一个与之不同的结论。我们明白，如果核辐射明年泄漏，我们将没有什么充足的防护。我们可能认为，历经下面的4个世纪，将有某种应对措施或者治愈手段被发明出来。于是我们可能认为，如果核辐射在400年之后泄漏，将更少可能造成死亡。如果我们是非常乐观的，我们可能认为可能性将少10亿倍。这会是以10亿为因数对400年后的死亡人数打折扣的一个不同的理由。我们不会是在做这样的一个令人发指的主

张，就是说，如果我们确实造成这样的死亡，那么各个死亡的人将比明年死亡的一个单一的人在道德上的重要性少10亿倍。相反我们会是在主张，造成这些更遥远的死亡的可能性小10亿倍。这是为什么，以我们的观点看来，我们几乎不需要关心400年之后核辐射泄漏的原委。如果我们主张这样的死亡可能性小10亿倍正确的话，我们的结论就会是得到正当证明的了。并不发生的死亡，无论是现在还是400年之后，都并不重要。

这个例子例证了一个一般性的要点。我们应该对那些更有可能虚假的预测打折扣。且让我们称之为概率贴现率。有关更遥远未来的预测更有可能虚假。所以时间性的和概率性的这两种贴现率，大致是关联的。但它们是相当不同的。因此，因时间而不是因概率打折扣是一个错误。有一个诘难就说，这误述了我们的道德观点。它使我们不是主张更遥远的那些糟糕后果更少可能，而是主张它们并不重要。这并不是我们的真实观点。一个更大的诘难是说，这两个贴现率并不总是相契合的。有关更遥远的未来的那些预测以每年n%的某个速率并非越来越不可能为真。当应用于遥远的未来的时候，许多预测的确更大可能为真。如果我们因时间而不因概率来打折扣，如是我们可能被引导到得出那些即便按照我们自己的假定来看也是错误的结论。

机会成本论证：有时候更早一点得到某个收益要更好一些，因为这个收益之后能够用来产生一些进一步的收益。如果一项投资明年产生回报，这将比10年之后相同的回报更值得，倘若这个更早一些的回报能够在这10年间获利地再投资的话。当我们加上来自这个再投资的额外收益的时候，那么获益总额将更大一些。相似的论证涵盖某些种类的成本。如此一来某些获益的延宕就牵涉到机会成本，而且反之亦然。

有时这被认为是为一种社会贴现率提供正当证明。但是该正当证明是失败的，而且是出于相同的两个理由。某些机会成本确实历时地增长。但是如果我们因时间而打折扣，而不只是加进这些额外的成本，我们将错误表达我们的道德推理。更为重要的是，我们可能被导入歧途。

考虑一下那些不是被再投资而是被消费的获益。当后来得到这样的获益的时候，这可能并不涉及到什么机会成本。假设我们是在决定是否要建设某个机场。这会毁掉某片美丽的乡村景色。我们会失掉享受这个自然美景的利益。如果我们不建设这个拟议中的机场，我们以及我们的子孙会在未来的每一年享受到这个利益。根据一种社会贴现率，后来一些年份中的那些获益要比明年的那个获益要少算许多。诉诸机会成本如何会证明这一点正当？明年得到的那个获益——我们对这个自然美景的享受——不能够被有利可图地再投资。

该论证也不能够应用于那些仅“被消费的”成本。假设我们知道，如果我们采纳某项政策，那么将有某种造成一些基因畸形的风险。该论证不能够表明，明年的一个基因畸形应当算作20年后一个基因畸形的10倍。所会主张的充其量不过是这样一点。我们或许断定，对各个受到这样影响的孩子而言，总额为k元的一大笔钱会提供足够的补偿。假如我们将会提供这样的补偿的话，用于确保这一点的当前成本会因明年所造成的一个畸形而大得多。我们现在就得留出几乎足额的k元的钱。这个总额的区区1／10，如果现在留存下来并

且获益地投资的话，或许20年之后就会等值于k元。这提供了现在较少关心我们或许在更遥远的未来所造成的那些畸形的一个理由。但是该理由并不是这样的畸形较不重要。该理由是它现在会给我们造成的成本只有用以确保这样的一些畸形发生的时候我们能够提供补偿这一点所用成本的1／10。这是一个至关重要的差异。假设我们知道，我们事实上将不会提供补偿。例如，假如我们不能够确认我们的政策已造成了那些特定的基因畸形，就会如此。这消除了我们现在较少关心以后一些年份中的畸形的那个理由。如果我们将不为这样的一些畸形提供补偿，那么就那些后来的畸形而言，现在用以确保我们本可提供补偿这一点的成本本会更便宜一些这一事实就成为不相关的。但是如果这个事实已经导致我们接受一种社会贴现率，那么我们可能未能注意到它什么时候变得不相关。我们可能被导致假定，即便在没有什么补偿的时候，20年之后的畸形的重要程度只有下一年的那些畸形的重要程度的1／10。

这里还有另一个对该论证的诘难。在某些特定时期，投资并不带来什么回报。当此点为真的时候，机会成本论证就不适用了。该社会贴现率又未能与任何重要的东西相关联。

这些简短的话忽略了许多争论点。就对一种社会贴现率的各种各样的论证而言，所诉诸的机会成本是最难以估定的。但我认为主要问题是简单的。使用一种社会贴现率来更方便、更漂亮地计算那些机会成本的方法可能有数种。但是那些靠这样的计算所得出的最后结果本可以用一种时间上中立的方式加以重新表达。当表述未来的那些政策的后果的时候，经济学家们会用一种并不使用贴现率的方式来陈述不同的时候会有什么未来的获益和成本。那些诉诸机会成本论证本来能够用这样的一些术语来加以充分表达。我相信，就我们需要作出决定的任何重要问题而言，这会是对那些可供选择的一个更好（因为更少误导）的表述。它会使之更容易达到正确的决定。

我们的子孙将更好地论证：如果我们假定我们的子孙将比我们现在更好，那么有两个令人信服的、对于那些我们给予他们和强加给他们的获益和成本打折扣的论证。如果我们以那种出于通货膨胀而调整过的货币核算来度量获益和成本，那么我们能够诉诸货币渐减的边缘效用。同样的财富增长一般而言带给那些境况更好的人们的利益要更小一些。我们还可以诉诸一种分配原则。给予境况更好的那些人们的一个同等大的利益可能被认为在道德上的重要性更小。

尽管这是两个好的论证，但是并未证明社会贴现率是正当的。对这些未来的利益打折扣的根据不是它们出现在更遥远的未来，而是它们将落在那些境况更好的人们身上。此处，就像在别处一样，我们应当说出我们所意味的。而且相互关联又不完美。我们的一些子孙可能并不比我们现在境况更好。如果他们并不更好的话，刚才给出的论证也就不能适用了。

过度牺牲论证：一个典型的陈述是这样的：“出于一些理论性的理由我们显然需要某种贴现率。否则，任何遥远未来的微小利益的增加都可能要求一定量的当前的牺牲，因为最终那些利益会超过该成本。”

同样的一些诘难适用于此。如果这就是我们为什么采纳社会贴现率的原委，那么我们将误述我们之所信。我们的信念不是未来利益的重要性稳步减少，而是没有哪一代人能够在道德上被要求为未来的那些世代的人之故而作出多出某些种类之外的牺牲。如果这就是我们所相信的，那么这就是应当影响我们决定的东西。

我们可能具有另一个信念。如果我们瞄准历时的最大的净利益总额，那么这可能要求在不同的世代之间进行非常不均的分配。功利主义者们会主张说，鉴于那些切合实际的假定，这不会是真的。但是假定这是真的，那么我们可能希望避免得出应该有这样一种不均的分配这一结论。而且，如果我们对以后的那些利益打折扣，我们在一些情形中能够避免这个结论。然而，正如罗尔斯所指出的，这是避免这个结论的一种错误方法。如果我们并不认为应该有这样的不平等，那么我们就不应当只是瞄准最大的净利益总额。我们还应当有第二个道德目标：那些利益在不同的世代之间得到公平分享。在我们的功利原则之上，我们还应当追加一个公平分配的原则。这更准确地表述我们的真实观点。而且它撤除了我们对以后的那些利益打折扣的理由。

假如相反我们通过采纳一种社会贴现率来表达我们的观点，那么我们会被无谓地引导到一些不令人信服的结论。假设，以对我们自己现在而言的同一成本，我们要么能避免较近的未来中的一场小灾难，要么能避免更遥远未来中的一场大灾难。既然避免那场大灾难不会涉及到什么额外成本，那么过度牺牲论证就不能适用。但是如果我们采用那个论证来证明一种贴现率的正当性，那么我们将被引导得出那场更大的灾难较不值得避免的结论。

特殊关系论证：一些功利主义者主张，各人应当给予人人的利益以同等的权重。这并不是我们绝大多数人所相信的。根据常识道德，我们应该给予陌生人的利益以某种权重。但是对于某些特定的人我们要么可能要么应该给予某些种类的优先权。于是我们在道德上被允许给予我们自己的利益以某些种类的优先权。我们绝大多数人相信，当助人这一点要求我们做出过大的牺牲的时候，我们没有什么义务去帮助他人。况且有某些特定的人，我们应该对他们的利益给予某种优先权。这些就是我们与之处于特殊关系之中的那些人。于是各人应该把某种优先权给予他的子女、父母、学生、病人、他所代表的那些人的利益或者他的同胞们的利益。

这样的一种观点自然适用于我们的行动对于未来的世代所产生的后果。我们的直接后继者将是我们的子女。根据常识，我们应该给予他们的福祉以特殊的权重。尽管程度有所降低，但是关于我们的子女的子女，我们同样会这么认为。

相似的一些主张在共同体的层面上看起来也令人信服。我们认为，我们的政府应该特别关心它自己的公民的利益。主张应该特别关心它的公民们的未来子女，以及在较小的程度上关心他们的孙辈，这一点会是自然而然的。

这样的一些主张或许支持一种新的贴现率。在此我们可能不是在出于时间本身来打折扣，而是出于血缘关系的程度。但是至少这两种关系不可能是极端分离的。我们的孙辈不可能全都在我们的子女辈之前出生。既然关联关系在此更加牢靠，那么我们可能受到运用一种标准的贴现率的诱惑。在此我还相信，这会得到正当证明。就一件事情而言，按照任何贴现率，较为遥远的后果总是算得较少举足轻重。但是与亲缘关系相关的一种贴现率在

某点上应当不再适用——或者，为了避免非连续性，应当渐趋接近某个高于零点的水平。我们应该给予我们的行动对那些纯粹陌生的人的后果以某些权重。我们不应该给予我们的行动对我们自己的后代的影响后果以更少权重。

这个贴现率也不应当应用于所有种类的后果。请考虑一下这样一个对比。也许美国政府一般应该给予其公民的福祉以优先权。但是这并不适用于施加严重伤害的情况。假设该政府决定恢复大气层核试验。如果预测到结果产生的辐射尘会导致数人死亡，应当对外国人的死亡打折扣吗？从而应当把试验转移到印度洋吗？我认为，在这样的情况下，这种特殊关系并不造成什么道德差异。关于我们施加给我们遥远的后继者们的那些伤害，我们应当持相同观点。

至此我已经讨论了对那种社会贴现率的六大论证。没有哪一个论证是成功的。它们充其量本来能证明把这样的一种比率作为一种粗陋的经验法则来使用的正当性。但是这个法则经常会走入歧途。较少关心我们社会政策的更加遥远的后果在道德上可能经常是允许的。但这决不会是因为这些后果是更加遥远的。而会是因为它们较少有可能发生，或者会是因为它们是对那些比我们境况更好的人们的影响，或者是因为它现在会比给予补偿更加低廉，抑或会是因为我已经给出的其他理由中的一个。所有的这些不同的理由都需要按照它们自己本身的长短来分别加以陈述和判断。如果我们把它们捆绑到一种社会贴现率之中，我们就使我们自己在道德上变得盲目。

时间上的遥远大致与具有道德重要性的那些事实的整个变域相互关联。空间上的遥远也是如此。那些我们身负最大义务的人们，即我们的家人，通常与我们居住在同一屋檐下。我们的居住时常靠近那些我们身负别的特殊义务的人们，诸如我们的客户、学生或者病人。我们的绝大多数同胞比绝大多数外国人住得离我们更近一些。但是没有什么人提出，因为存在这样的相互关联，所以我们应当采纳一种空间贴现率。没有什么人认为，如果我们以每码n%的某个比率递减关心我们行动的长程后果的话，我们在道德上是会得到正当证明的。时间贴现率，我相信，同样没有多少正当证明。

当那些别的论证不适用的时候，我们应当同等关心我们行动的那些可以预见的后果，无论它们将在1年之后发生，100年之后发生，还是1000年之后发生。这一点意义重大。即便在遥远的未来，一些影响也是可以预测的。核废料的危险可能长达数千年之久。而且我们的某些行动具有永久的影响后果。例如，某个物种、我们大量的环境或者不可替代的文化遗产的毁灭就会是如此。

---

[1] 社会贴现率：即下文中的SDR。——译者

[2] Marglin。

G 导致某人存在是否有益于这个人

这个问题一直奇怪地被人们所忽视。于是，在美国参议院“人口增长与美国经济”的一份报告中，出现了这样的主张：“从美国人口的连续增长中不会有什么实质性的获益”。这个报告根本没考虑到，倘若额外的美国人出生的话，这可能有益于这些美国人。

如果我们要捍卫某个有关人口过剩的观点，我们就必须考虑这个问题。如果某个行动是一个具有值得过的生活的人存在原因的一个必然部分，那么这个行动从而有益于这个人吗？我将论证对此作出肯定的回答并非像一些人所主张的那样，是明显错误的。

一些诘难者主张说，生活不能够被判定为比非存在更好或者更糟。但是某种特定种类的生活可以被判定为是好的或是坏的——值得过或不值得过。如果某种特定的生活是好的，那么它就比不存在更好。如果它是糟的，它就比不存在更糟。在判定某个人的生活是值得过的或比不存在更好的时候，我们无需蕴含，假如这个人从来没有存在过的话，对他而言本来会更糟。

此类判断时常是有关某个生活的最后部分而得出的。考虑一下有人正在痛苦地死去，此人已经向人们道过别。这个人可能断定苟延残喘会比死去更糟。要作出这个判断，他无需比较苟延残喘会是什么样子与已经死了会是什么样子。正如威廉斯所写到的，他“可能考虑摆在他面前的是什么，以及决定是要经受还是不要经受”。[1] 而且他或许以同样的方式决定他对置于身后的东西是感到高兴还是感到懊悔。他或许断定，在过去的某个点上，假如他知道摆在他面前的是什么的话，他本来会想要或者本来不会想要度过他的余生。他或许如此一来得出他的生活的这些部分比不存在更好或者比不存在更糟的结论。如果这样的一些主张能够适用于一个生活的那些部分，那么，我相信，它们就能够适用于所有的生活。[2]

那些诘难者现在可能诉诸

双态要求：只有当我们导致某人比否则他那时本来会有的境况更好的时候，我们才有益于他。

他们可能说：“导致某人存在且具有一种值得过的生活，我们不是在使这个人比他本来会有的处境更好。假如他从来没有存在过的话，这个人本来就不会处境更糟。”

要评估这个判断，我们首先应当问下面这个问题。如果某人现在存在且具有一个值得过的生活，他比假如他死了且不再存在的话现在会有的处境更好？假设答案是肯定的。在应用这个双态要求的时候，我们把已经不再存在算作某人能够其中处境更糟的一个状态。有关从未存在我们为什么就不能够做出同一个主张？我们为什么不能够主张，如果某人现在存在，有一个值得过的生活，那么他就比假如他从来没有存在过的话会有的境况更好一些？从未存在固然不是一个正常状态，但已经不再存在也不是。当我们应用这个双态要求的时候对这两者一视同仁又错在何处？

可能有回应说，当某个人死亡的时候，有一个特定的人，他已经不再存在。我们能够指称这个人。相反，但是没有什么从未存在的特定的人们。我们不能够指称任何一个这样的人。

假如我们是在主张说，我们导致人们从未存在这一点会是在伤害这些人的话，这可能是一个好的回应。但我们是在做一个与之不同的主张。这个主张就是，我们导致某人存在是会有益于这个人。既然这个人确实存在，那么当描述这种备选的时候我们就能够指称这个人。在这一可能的备选中，我们知道谁是那个本来会永不存在的人。在我们正在考虑的那些情形中，已经不再存在和从未存在之间并没有那种所谓的差异。就像我们能够指称现在或许已经不再存在了的那个人一样，我也能够指称或许从来就没有存在过的那个人。我们尚未得到表明，为什么在应用这个双态要求的时候我们不应当以相同的方式对待这两个状态。

这个双态要求的辩护者或许接着改变他有关死了或者已经不再存在之状态的观点。他可能主张说这并不是一个其中有人能够境况更糟的状态。然后关于从不存在他就能做出同一个主张。

借助这个修正，这个双态要求变得过强。它蕴含着，拯救某人的生命不能够有益于这个人，因为那个被拯救的人的境况并不比假如已经不再存在的话会有的境况更好。在拯救生命的情形中，放松这个双态要求现在就会是可以得到辩护的了。我们理解该要求在这个情形中得不到满足的那个特殊理由。我们能够主张说，因为该情形的这个特殊特征，该要求在此无需得到满足。如果某人的余生会值得过的话，我们能够把拯救他的生命算作有益于他的一个特殊情形。而且如果我们能够在拯救生命的情况下放松这个要求，为什么在给予生命的情况下我们不能做同样的事？如果某人的生活值得过，为什么我们不能把导致他生活算作有益于他的一种特殊情形？

诘难者们或许现在转向

> 完全比较要求：只有在我们做那对于某人将会更好的事的时候，我们才有益于他。

他们会说：“我们导致某人存在并不是在做那对于他将会更好的事。假如我们并未使他存在的话，这本来就对于他不会更糟。”与双态要求的那个最后形式不同的是，这个新要求允许拯救某人的生命能够有益于这个人这一点。我们能够主张，如果某人死亡，即便这并不使他境况更糟，那么这对于他也能够是更糟的。（此外我们会是在拒斥那个卢克莱修式的观点，即只有当一个事件使某人以后受苦或者至少颇有遗憾的时候对他才能够是糟的。）

因为它涵盖拯救生命，这个完全比较要求比双态要求的那个较强形式更令人信服。但是如果我们在那两个特殊情况下都能够放松后者，那么在给予生命的情况下放松前者可能是可以得到辩护的。我们能够承认，在任一其他种类的情形中，只有当我们做那对于某人将更好的事的时候，我们才有益于他。[3] 在给予某人生命的情况下，我们理解为什么那

个选择方案对于他来说本来就不会更糟的那个特殊理由。我们可能主张，在这个特殊情形中，该要求无需得到满足。假设我们已经允许拯救某人的生命能够有益于这个人这一点。如果我自己的生命值得过，那么我的生命开始之后在任何一个时刻得到拯救都会是有益于我的。我必须主张说，我的生命恰好在开始了之后得到拯救有益于我，而已经使之开始这一点并不有益于我吗？我能够可辩护地否定这个主张。

导致某人存在之所以是一个特殊情形，是因为备选情形对这个人而言原本不会更糟。我们可能承认，因为这个理由，导致某人存在对这个人而言并不能够更好。但是对这个人而言可能是好的。[4] 在这个从“更好”到“好的”的转变中，我们承认那个完全比较要求并未得到满足。但是我们仍然能够做出两类比较。如果某人被导致生存对他而言能够是好的，那么这对这个人而言是如何好法则取决于他的生活如何好——他的生命在多大程度上值得过。而且我们能够作人际间的比较。假设杰克的生活值得过，但幅度并不大。如果他的忧郁症的发作变得越来越频繁和严重的话，那么他就会对他自己的生活是否值得继续下去感到怀疑。相反，吉尔的生活相当值得过。那么我们能够主张说，当我们使杰克存在的时候，这对于杰克是好的，但是这之于杰克却比使吉尔存在之于吉尔少好许多。

这些主张避开了一个常见的诘难。当我们主张说某人被导致存在对于他而言是好的时，我们并不蕴含，假如他没有被造成存在的话，这对于他本来会是糟糕的。而且我们的主张只适用于那些现实中的或者会是现实中的人们。我们并不对那些总是保持纯粹可能的人们做出什么主张。我们并不是在主张说，如果那些可能的人们并不变成现实的人们的话，对于他们而言是糟糕的。

我以这些话来结束。我已经考虑过三件事：从未存在、开始存在和不再存在。我已经提出，就这些而言，开始存在应当与不再存在归为一类。与从未存在不同的是，开始存在和不再存在两者都发生在现实的人们身上。这就是我们为什么会主张对于这些人们而言它们是好的还是坏的的原委。与之对立的主张是说，开始存在应当与从不存在归到一起，而且其中没有哪一个对于人们而言会是好的还是坏的。有时给出的理由是，如果我们本来没有开始存在的话，我们原本根本不会存在，而这对我们而言原本不会更糟。但我们不是在主张说，当它并不发生的时候，开始存在对于人们而言就能够是好的还是坏的。我们的主张是关于当它发生的时候的开始存在。我们承认开始存在与不再存在之间的一个不同。就几乎全部事件而言，如果它们的发生对于人们会是好的，那么对于这些人们而言它们的非发生本来就会是更糟的。但是，我们可以提出，有一个特殊事件，其非发生对于这个实际上的人而言原本就不会是更糟的。这个事件毫不意外地就是这个人将成为实际上的人。

这些论述并不是结论性的。可能有进一步的一些诘难被提出来。我的主张只是说，如果我们认为导致存在这一点能够有益，那么这个信念就是可以得到辩护的。我已经诉诸的有三点。首先，我们无需主张说，如果那些可能的人们从未变成实际上的人的话，那么对于他们而言是糟糕的。正如内格尔所写的：“我们全都……已经幸运降生人世。但是……不能够说，没有降生人世是不幸。”[5] 其次，如果已经使我的生命恰好在它开始之后得到拯救这一点已经有益于我，那么我并非被迫要否定已经使之开始这一点已经有益于我。从

我现在的观点来看，在这两者之间并无深刻的区分。（使我的生命得到拯救已经有益于我这一点可能遭到否定。但是，如果这是所主张的，那么导致某人存在是否能够有益于这个人就变成不相关的。我应该拯救一个溺水的孩子的生命。如果我并非从而有益于这个孩子，那么道德的这个部分就不能够以对人产生影响的术语来解释。）其三，导致某人存在显然是一个特殊情形。一些人论辩说，这不是什么益处，因为它缺乏所有别的益处都具有的某个特征。但是这个论证乞求于该问题。既然这是一个特殊情形，对任何一个一般规则而言它都可能是一个例外。诉诸某个一般规则恰是假定不能够有什么例外。

还有一个相似的辩论，即关于存在是一个谓词（predicate）还是诸对象可能拥有的一个真正属性。一些人主张，因为它缺乏别的那些谓词所拥有的一些特征，所以存在不是一个谓词。另一些人主张，这只是表明存在是一个特有的谓词。相似地，我们能够主张，导致将会享有值得过的一种生活的某人存在这一点给予这个人一种特有的益处。

---

[1] Williams（2），第85—86页。

[2] 在Williams（2），第87页，威廉斯还写道：“这里边没有哪一个——包括有计划的自杀想法——需要我对一个其中我永不出现的世界加以反映。就‘可能世界’而言……一个人会按照当前的考虑、从他自身的角度有理由宁选其中他活得更长一些而不是较不那么长一些的一个可能世界，或者——像自杀——作出相反的选择；但是他不会有什么宁选一个其中他根本没出现的世界的那种理由。有关他从世界上完全缺位的思想得是不同的一种，对于他在场或者缺位的那个世界之价值的非人称的反映……尽管他能够自我中心地想及他生活得更长一些或者不那么长一些会是什么样子，但是他不能够自我中心地想及他本来根本不存在对于他会是什么。”威廉斯已经指出，如果某人在考虑自杀，他无需比较什么摆在他前面与死了会像什么。这个人只能够决定他是否想要经历所摆在他前面的。这可以被看作是这样一个决定，即对他而言他生活的这个部分是聊胜于无还是糟得无以复加。在刚刚引述的这段话中，威廉斯提到，不能够就一个人的整个生活作出类似的决定或者判断。所提及的理由是，某人“不能够自我中心地想及他本来根本不存在对于他会是什么”。某人能够非常清楚地理解他本来或许永远不存在这样一个可能性。如果有某种他不能够想象的东西的话，它只能够会是像本来永远不存在那样。但是，如果某人断定他的生活一直是值得过的，或宁愿他自己永远没有出生过，那么他则无需作出这个比较——就像那个考虑自杀的人无需比较他的余生与死了会是什么样子。

[3] 根据我们对于“益处”（benefit）一词的通常用法这并不为真；但是正如我在第25节中所论证的，按照道德意义上重要的用法这为真。

[4] 我把这个提法以及第四编中的许多都归功于J.McMahan。

[5] Nagel（4），第7页。

H 罗尔斯式的诸原则

很多人把罗尔斯只在他的更为广阔的理论语境以内应用的各种原则应用于一些特定的事例。这就是我为什么把这些原则只称为罗尔斯式的（Rawlsian）原则而非罗尔斯的（Rawls's）原则的原委。［马克思曾抱怨他的一些追随者乱用马克思之名（*plus Marxiste que moi*）。罗尔斯本可发出相同的抱怨。］

考虑一下任何一个这样的情形，其中同一些人会存在于不同的结果之中。根据极小中的极大值原则最好的那个结果是其中境况最糟的人们境况最好的结果。我们可能认为，这个结果必定是对于那些境况最糟的人们来说的最好的东西。但并非如此。

假设我是一个医生。取决于我做什么，结果或许是：

（1）杰克、比尔和约翰完全瘫痪。

（2）杰克和约翰被治愈。比尔完全瘫痪。

（3）杰克和比尔被治愈。约翰部分瘫痪。

约翰会比比尔更难治愈，比尔会比杰克更难治愈。这就是为什么我不能够比在结果（2）和（3）中做得更多来治愈这些人的原委。如果我治愈约翰，我就不能够治愈比尔，而且如果我治愈比尔，我只能够部分治愈约翰。

（3）是境况最糟的人境况最好的那种结果。但这并不是对这个人而言最好的那种结果。（3）对于这个人来说比（2）更糟。极小中的极大值原则正确地选择（3）作为最好的结果。但是我们不能够主张说，如果我们遵循极小中的极大值原则，这对于那些境况最糟的人们而言必定是最好的。遵循极小中的极大值原则对于这些人们而言可能比我们原本做点别的事要更糟。当我们看清这一点的时候，我们仍然能够采取极小中的极大值原则。但是我们必须修正另外两个罗尔斯式的原则。

首先考虑一下差别原则。在结果（3）中有不平等。按照差别原则，造成这样的不平等是不公平的，除非它所产生的结果对于那些境况最糟的人们而言是最好的。在结果（3）中境况最糟的是约翰。在产生这个不平等的时候，我并未产生出对约翰而言最好的那个结果，因为（2）对于他而言更好一些。按照差别原则，结果（3）中的不平等是不公平的。因为相似的理由，结果（2）中的不平等是不公平的。为了避免不公，我必须以两种方式之一行动。我必须要么哪一个都不治愈，要么部分治愈所有三个人。尽管我本来能够完全治愈其中的两个人，部分地治愈第三个人，但是我不应该这么做。这显然是个错误的结论。如果我渴望把它应用于这样的一些特定事例，我们就必须修正差别原则，以便它

不再蕴含这样的一些结论。

我无需讨论这一修正，因为差别原则并不适用于我所想象出的结果A和A＋。这个原则只适用于那种既是故意地创造出来的又是可以避免的不平等。A＋中的不平等并非属于此类。

接下来考虑一下我所说的选择原则。这个原则主张说，最好的结果是对于那些境况最糟的人们而言最好的那个结果。在我所举的那个医疗例子中，（3）不能够是最好的结果，因为它对于在（3）中境况最糟的那个人而言比（2）更糟。这显然是个错误的结论。我们必须修正选择原则，以便它不再蕴含这样的一些结论。

显而易见的修正是极小中的极大值原则。这个原则与选择原则之不同恰是在正确地蕴含最好的结果是（3）这一点所需要的那个方面。

本附录所余部分是在我们讨论过前述诸点之后由约翰·布鲁姆执笔所写。

在罗尔斯的著作中，正义原则之一是差别原则，对此罗尔斯这样详细说明：

> 社会和经济的不平等应这样安排，使它们……适合于最少受惠者的利益。

这个公式化陈述并未确切表达出罗尔斯的倾向。假设印度在1800年的时候本来能够具有3部宪法中的任何一部。对别的那些主要利益，每个都会平等地予以分配，只是它们会以下述方式分配经济的和社会的福利：

> 按照宪法（1）印度人和英国人两者都得到100
> 按照宪法（2）印度人得到120，英国人得到110
> 按照宪法（3）印度人得到115，英国人得到140。

显然罗尔斯的差别原则用意在于促进宪法（3）。他有时把差别原则描述为“极小中的极大值规则”，而宪法（3）满足这个规则。但是它并不满足我上文所引的那个陈述。在宪法（3）之下的最少受惠者是印度人，而在宪法（3）之下的那些更大的不平等，与宪法（2）比较，并不适合于印度人的利益。在宪法（2）之下他们的境况原本会更好。

当然，本可以轻易改变措辞以便把罗尔斯的意思更加精确地陈述出来。但是罗尔斯对差别原则的一些论证实际上有赖于他自己的措辞。尽管他的那个主要论证——他那个有关人们在原初状态下会选择极小中的极大规则的主张——并不为真，但是他的其他许多论证都把差别原则促进那些适合于最少受惠者的最大利益的社会安排作为理所当然的事。这些论证在像我所举的那些例子中是失败的。例如，在第103页上罗尔斯写道：“B”——那个最不利的代表人——“能接受A的较好状况，因为A的利益是通过改善B的前景的方式获得的”。然而英国人的代表人在宪法（3）之下的利益是通过改善印度人的代表人的前景的方式获得的这一点并不为真。

罗尔斯可能并不满意我处理我的例子的方式。他说备选的那些社会安排要以群体状况的标准来比较，或者以代表群体的那些代表人的状况的标准来比较，而不是以个人状况的标准来比较。而且群体仅以其收入和财富水平来界定。（但是请参见第29页，在那里罗尔斯的确允许群体有时以种族来认定。）所以我们应该比较的不是印度人在宪法（2）和（3）之下的地位，而是在这两种情况下由不同的人们构成的最不利群体的地位。在宪法（3）之下的最不利群体的境况好于宪法（2）之下的最不利群体的境况。这就是罗尔斯可能喜欢我们所作的比较。但我的要点是，他的那些论证时常暗中假定我们是在比较同一个体可能占据的那些备选地位。在我所引述的那个论证中，罗尔斯比较的是最不利的代表人的那些备选地位，但是在宪法（2）和（3）这两者之下都没有什么人代表最不利的群体。我们只能够把最不利的代表认作印度人的代表，但是正如我所说的，该论证对他来说并不成功。

显而易见，要证明择取宪法（3）而非（2）这一点为正当，我们得比较两个群体的利益。我们不得不说，择取宪法（3）对于印度人的损失要小于择取宪法（2）对于英国人的损失。所以我们不得不在相当程度上要像功利主义者们那样，以及在相当程度上以差别原则应当避免的方式（第175—183页），权衡不同的人们的利益。如果宪法（3）真的比宪法（2）更好，那么应当说，也只有按照那些像功利主义那样的根据才能够如此。而且如果功利主义的那些根据走向相反方向——如果，比方说，印度人大大多于英国人——我会发现非常难以相信宪法（3）真的更好一些。

约翰·布鲁姆。（若能承蒙罗尔斯发表意见，将不胜感谢。）

I 什么使一个人的生活过得最好

对某人而言什么会是最好的，或什么会是最符合这个人的利益的，抑或什么会使这个人的生活对其而言进行得尽可能地好？对这个问题的那些回答我称之为有关自我利益的诸理论。有三种理论。按照那些快乐论，对某人而言会最好的事是会使其生活最为幸福的事。按照那些愿望实现论，对某人而言会最好的事是会最好地实现其一生中的那些愿望的事。按照目标列表理论，某些事物对我们而言要么是好的要么是坏的，无论我们是否想要这些好的事物或避免这些坏的事物。

狭义快乐主义者虚假地假定，快乐和痛苦是两种不同种类的经验。比较一下满足干渴或者愿望的快乐、听音乐的快乐、解决知识难题的快乐、阅读悲剧的快乐以及知道自己的子女幸福的快乐。这些五花八门的经验并不包含任何独到的共同属性。

痛苦与快乐的共同之处是它们与我们的愿望之间的关系。按照具有合理性上的和道德上的重要意义的“痛苦”一词的用法，所有的痛苦当被经历到的时候全都是人所不欲的，而且一个痛苦越为人所不欲，它就越糟糕或者越大。同样，所有的快乐当被经历到的时候全都是人之所欲求的，它们越是人之所欲求，就越是更好或者更大。这些是偏爱快乐论的主张。按照这个观点，如果两个经验之一得到偏爱，它就更令人愉快。

这个理论无需遵循“痛苦”和“快乐”这些词的通常用法。假设我可以参加一个聚会，享受诸如吃、喝、笑、跳和与朋友叙谈的快乐。我也可以代之待在家里阅读《李尔王》。因为知道这两种选择会是什么样子，我偏爱阅读《李尔王》。说这会带给我更多的快乐便展开了通常的用法。但是按照偏爱快乐论，如果我们添加下面的一些进一步的假定，阅读《李尔王》就会带给我一个更好的夜晚。格里芬引述了一个更加极端的事例。在弗洛伊德的生命行将结束的时候，他拒绝使用镇痛药物，宁愿在痛苦折磨中思考，而不愿处于头脑混乱的欣快状态。在这两种精神状态中，欣快状态更加令人愉快。但是按照偏爱快乐论，在痛苦折磨之中思考对弗洛伊德则是一个更好的精神状态。在此不要滥用“愉快”一词的意义这一点更加清楚。一位偏爱快乐论者只应当主张，假如弗洛伊德宁愿在痛苦折磨之中清醒地思考，那么如果他的生活像他所偏爱的那样进行则进行得更好一些。[1]

下面考虑一下愿望实现论。其中最简单的形式是非限定论。此理论主张，对某人最好的事是那个会最好地实现一生当中他的所有愿望的事。假设我遇到一个陌生人，他身患一种据认为会致命的疾病。我的同情心被激发起来，而且我强烈地想要这个陌生人获得治愈。我们再未相见过。后来，这个人得到治愈，但我并不知道。按照非限定的愿望实现论，这个事件对我而言是好的，而且使我的生活进行得更好。但这是令人信服的。我们应当拒斥这个理论。

另一个理论只是诉诸有关我们自己生活的那些愿望。我称之为成功论。这个理论只是在一个方面不同于偏爱快乐论。成功论诉诸我们有关自己生活的所有偏爱。一个偏爱快乐

论者只诉诸我们生活中内省地可觉察到的那些特征。假设我强烈地不想要被人欺骗。按照偏爱快乐论，如果我相信我不是在受骗对我而言将更好。如果我的信念是虚假的，那将是不相关的，因为这并不给我心的状态造成什么差异。按照成功论，如果我的信念是虚假的，那么对我则更糟。对我自己的生活我有一个强烈的愿望——我不应当这样受到欺骗。如果这个愿望得不到实现，即便我虚假地认为是这样，那对我也是糟糕的。

当这个理论只是诉诸有关我们自己生活的那些愿望的时候，这排除什么可能并不清楚。假设我想要我的生活是这样的，以至于我的所有愿望，无论它们的目标是什么，都得到实现。这可能看起来使应用于我的时候的成功论与非限定的愿望实现论相契合。但是一个成功论者应当主张，这个愿望并非真的有关我自己的生活。这就像某个对象中的一个真正的变化与所谓的剑桥变化（Cambridge-change）之间的区分。如果在那些能够就一个对象所作的真的陈述中有任何变化，那么这个对象就经历一个剑桥变化。假设当我刮脸的时候伤到了面颊。这在我身上造成了一种真正的变化。它还在孔夫子身上造成一个变化。就孔夫子的情形而言，他生活在一个行星上、后来上面又有一个面颊被割破这一点为真。这纯粹是一个剑桥变化。

假设我是一个流放者，而且不能够与我的子女交流。我想要他们的生活过得好。我可能主张，我想要过其子女生活过得好的某个人的生活。一个成功论者应当再次主张，这并不是真正有关我自己生活的一个愿望。如果我的一个子女被雪崩夺去生命，我并不知情，这对我而言并不糟糕，而且并不使我的生活过得更糟。

一个成功论者本会算计一些相似的愿望。假设我力图带给子女一个好的生活开端。我力求给予他们正确的教育、好的习惯和毅力。再者，我现在是一个流放者，而且我将永远不能够知道我的子女身上发生了什么。假设我的子女的生活过得糟糕，但我并不知道。一个子女发现我给予他的教育使他不能就业，另一个精神崩溃，还有一个沦为小偷。如果我的子女们的生活在这些方面出现失败，而且这些失败部分是我为人父母所犯下的错误的结果，而且我的子女们生活中的这些失败按照成功论会被判定为对我而言是糟糕的。我的那些最为强烈的愿望之一是成功地为人父母。现在发生在我的子女们身上的事情，尽管不为我所知，但是表明这个愿望没有得到实现。我的生活在我最想要它取得成功的方面失败了。尽管我的确并不知道这个事实，对我而言也是糟糕的，而且使这样的一点为真，就是我已经有了一个更糟的生活。这就像我强烈地不想受到欺骗的那个事例一样。即便我永远不知道，如果我既受到欺骗又最终表明是一位不成功的父母，那对我也是糟糕的。这些不是我的意识生活中的那些内省地可以觉察到的差异；所以，按照偏爱快乐论，这些事件对我而言并不是糟糕的。但是按照成功论，它们则是。

接着考虑一下一些人具有的关于他们死后发生什么的愿望。对于一个偏爱快乐论者而言，一旦我死亡，没有什么糟糕的事情能够发生在我身上。一个成功论者应当否定这一点。回到因为我作为父母所犯的错误，我的子女全都过着悲惨生活的那个事例。假设我的那些子女的生活只是在我死后才过得糟糕。最后表明我的生活在我最关心的那个方面是一种失败。一个成功论者在此也应当主张说，这使我过了一个更糟的生活这一点为真。

一些成功论者会拒斥这个主张，因为他们告诉我们要忽略死者的愿望。但是假设我被问到“你想要你即便在死后也是一个成功的父母这一点为真吗？”我会回答“是的”。我的愿望是在我死前还是死后得到实现并不相干。这些成功论者把倘若我的企图遭受失败算作对于我而言是糟糕的，即便我因为是一个流放者，永远不知道这一点。那么当我的企图失败的时候我是否死亡会有什么重要？我的死亡所做的一切不过是确保我将永远不知道这一点。如果我们认为关于我的愿望的非实现我永远不知道这一点并不相关，那么我们就不能够可辩护地主张说，我的死亡造成一种差异。

我现在转向那些因偏爱快乐论和成功论所引发的那些问题与诘难。

我们只应当诉诸某人实际上所具有的那些愿望和偏爱吗？回到我在参加一个聚会和待在家中读《李尔王》之间的选择。假设，明知两种选择会是什么样子，我选择呆在家中。而且假设我后来永不后悔这个选择。按照一个理论，这表明待在家中读《李尔王》带给我一个更好的夜晚。这是一个错误。假如我选择参加晚会的话，我原本永远不会后悔那个选择这一点或许为真。根据这个理论，这本来会表明参加那个晚会给我带来一个更好的夜晚。于是这个理论蕴含着，各种选择本来都比另一个更好一些。既然这个理论蕴含着这样的矛盾，它则必须加以修正。显而易见的修正是，不仅诉诸我所选择的方案中的我的实际上的偏爱，而且诉诸假如我作出了别的选择的话本来会有的偏爱。[2]

在这个例子中，无论我选择哪一个方案，我永远不会后悔这个选择。如果这是真的，我们仍然能够主张那些选择之一会给予我一个更好的夜晚吗？按照某些理论，当在这两个备选中我会有这样的一些矛盾偏爱的时候，没有哪一个对于我而言更好或者更糟。当我的那些矛盾的偏爱之一本来会更强烈的时候，这一点就并不令人信服。假设，如果我选择参加晚会，我将只是适度地高兴我作出了这个选择，但是，如果我选择待在家中看《李尔王》，我将非常高兴。如果这是真的，读《李尔王》就带给我一个更好的夜晚。

无论是诉诸偏爱快乐论还是成功论，我们都不应当只是诉诸我们实际上所具有的那些愿望或者偏爱。我们还应当诉诸在不同的时刻向我敞开的各种各样的备选之中我本来会有的愿望和偏爱。如果这些备选中的一个是我的那些最为强烈的愿望和偏爱得到实现的，那么它对我而言就是最好的那个备选。这允许我们主张说，某个备选生活本来对于我而言会更好，纵使在我的整个实际生活中，我高兴的是我选择了这个生活而不是这个备选生活。

既适用于偏爱快乐论又适用于成功论的区分还有另一个。如果这些理论诉诸某人的所有愿望，无论是实际上的还是假设的愿望，也无论是关于他的心的状态的还是关于他的生活的，它们都是累积性的。在决定哪一个备选会产生愿望实现的最大净总额的时候，我们分配给各个得到实现的愿望某个正数，各个并未得到实现的愿望某个负数。这些数值有多大取决于所谈论的问题中的那些愿望的强度。（就成功论的情况而言，它诉诸过去的愿望，可能还取决于拥有这些愿望有多长。正如我在第八章中所提的，这可能是这一理论的弱点。对偏爱快乐论而言，该问题并不出现，因为它只诉诸我们在不同的时候有关我们当

前心的状态所拥有的那些愿望。）愿望实现总净额就是那些正数减掉那些负数后的总额。如果我们能够比较不同愿望的相对强度，那么这个计算在理论上说是可以进行的。对数值而言单位的选择对结果并不造成什么差异。

这两个理论的另一个版本并不以这种方式诉诸一个人有关他自己的生活所具有的所有愿望和偏爱。它只是诉诸全局性的而不是局部性的愿望和偏爱。如果一个偏爱是关于一个人的被当作整体的某个生活部分，或者是关于一个人的整个生活，那么它就是全局的。我认为，这些理论的那些全局性的版本是更加令人信服的。

考虑一下这样一个例子。明知你接受一个累积性的理论，我告诉你我准备使你的生活过得更好。我将给你注射一种上瘾药物。从现在开始，每天早晨你都将带着一种想要注射另一针这种药物的强烈愿望醒来。有这个愿望这一点本身将既不是愉快的也不是痛苦的，但是如果该愿望不能够在1个小时之内得到实现，那么它将变得十分痛苦。这不是什么关心的理由，因为我将把这种药物充裕地供给你。每天早晨，你将能够即刻实现这个愿望。注射及其后作用也会是既不愉快又不痛苦。你将像现在那样度过你所余下的日子。

有关这个事例那些累积性的理论会蕴含什么？我们能够令人信服地假设，你不会欢迎我的提议。你会宁愿不对这种药物变得上瘾，即便我向你保证你将永远不会缺乏供应。我们还能够令人信服地假设，如果我继续下去，你将总是后悔你变得对这种药物上瘾。但很有可能的是，你的不要变得上瘾的最初愿望，以及对你变得上瘾了的后悔，不会像你每天早晨对另一次注射的那些愿望一样强烈。鉴于像我所描述的那样一些事实，你宁愿不要变得上瘾的理由不会是非常强烈的。你可能不喜欢对任何事物上瘾的想法；而且你会后悔总要记着携带足量药物所牵扯到的那个小小的不方便。但是这些愿望或许远远弱于每天早晨你会有的对新注射一针药物的那些愿望。

根据那些累积性的理论，如果我使你成为一个瘾君子，我将是在增加你的愿望实现的总额。我将是在造成你的愿望之一，即你的那个不要变成瘾君子的愿望，不会得到实现，这个愿望在我的行动之后变成一个有待矫治的愿望。但是我也将是在给予你无限的、极端强烈的一个愿望系列，每天早晨一个愿望，所有这些愿望你都可以实现。所有这些愿望的实现会压倒你的那些不要变成瘾君子、要加以矫治的愿望的非实现。按照那些累积性的理论，通过把你变成一个瘾君子，我将是在有益于你——是在使你的生活过得更好。

这个结论并不令人信服。具有这些愿望，以及使它们得到实现，既不是愉快的，也不是痛苦的。我们无需是些快乐主义者就可以更加令人信服地相信，对你而言具有和实现这一强烈愿望系列绝非更好一些。

那些累积性的理论可以得到修正，以便满足这个诘难吗？那些上瘾性的愿望有某个特征会证明当我们计算你的愿望实现总额的时候我们应当忽略它们这一主张是正当的吗？我们可能主张说，它们之所以能够被忽略是因为它们是些你宁愿不要具有的愿望。但这并非一个可以接受的修正。假设你处于巨大的痛苦之中。你现在具有一个不要处于现在所处状态的强烈愿望。按照我们修正过的理论，如果你宁愿没有这个愿望，一个愿望就不作数。这必定适用于你的那个不要处于所处状态的强烈愿望。你会宁愿没有这个愿望。假如你并

非不喜欢你所处的状态，它就不会是痛苦的。既然我们修正过的理论并不计算你会宁愿不具有的那些愿望，那么它荒谬地蕴含着对于你而言处于巨大的痛苦之中不能够是糟糕的。

可能有别的修正会满足这些诘难。但是诉诸偏爱快乐论和成功论两者的全局性的版本则更简单一些。这些只是诉诸某人有关他的被视作一个整体的某部分生活的愿望或者关于他的整个生活的愿望。在我使你变成瘾君子的事例中，这些全局性的理论给予我们那个正确的答案。你会宁愿不要变得上瘾，而且你后来会宁愿不再上瘾。这两个全局性的理论所诉诸的偏爱惟有这些。它们忽略你每天早晨对新注射一针的特定愿望，因为在形成你的全局性偏爱的时候你已经考虑过这些愿望。

这个想象出来的上瘾例子在其本质要素上与别的无数事例相似。下述（1）和（2）两者都为真的事例有无数：（1）如果某人的生活走了两条路中的一条，这会产生局部性愿望实现的一个更大的总额，但是（2）另一个备选是他会全局性地偏爱的，无论他的生活所走的路是哪一条。

我不是描述无数实际情形中的另一个事例，而是提一个想象的事例。这个一生之内的事例类似于我在第四编中所讨论的那个令人讨厌的结论。假设我要么可以享有50年极高质量的生活，要么可以享有勉强值得过的无限年数的生活。在第一个备选情况中，我的那50年按任何理论说会过得极端地好。我会非常幸福，会获得美好的事物，做大量的善事，爱许多人并为许多人所爱。在第二个备选情形之中，我的生活尽管不怎么样，但是总会是值得过的。有关这个生活不会有什么糟糕的，而且它每天会包含一些小快乐。

按照那些累积性的理论，如果第二种生活足够长的话，对我而言就会更好。在这一生之内的每一天中，我有一些关于我的生活的愿望得到实现。在第一种备选情况的50年中，会有非常大的一个局部性的愿望实现总额。但这会是一个有限的总额，而且最终它会被我的无限长的第二个选择方案中的愿望实现总额所压倒。这一点可以更加简单地这样来表达。第一个选择方案情况会是好的。在第二个选择方案情形中，假如我的生活是值得过的，那么额外过的每一天对我而言都是好的。如果我纯粹把对于我而言无论什么好的东西都累加在一起，这些额外天数的某个数目会产生最大的总额。

我并不认为第二个备选会带给我一种更好的生活。我因而拒斥那些累积性的理论。很有可能的是，在这两个选择方案中，我会全局性地偏爱第一个。既然那些全局性的理论会蕴含着第一个选择方案给予我一种更好的生活，那么这些理论在我看来就更加令人信服。[3]

现在转向我所提到的第三种理论：目标列表理论。根据这个理论，对于人们而言某些事物是好的或者是坏的，无论这些人是否会想要具有这些好的事物或者想要避免这些坏的事物。那些好的事物或许包括道德上的善、合理的行动、一个人的能力的发展、生养子女和慈父贤母、知识和对真正的美的意识。那些坏的事情或许包含遭到背叛、操纵、诽谤、欺骗，被剥夺自由或者尊严，以及享受施虐的快乐或者在实为丑陋的东西之中寻找美学上的快感。[4]

一个目标列表理论者可能主张说，他的理论与成功论的那个全局性的版本相契合。按照这个理论，什么会使我的生活过得最好，取决于假如我知道有关备选的相关事实的话，我现在以及在各种各样的备选中会偏爱的东西。一个目标列表理论者可能说，最为相关的事实就是那些刚刚提到的事实——有关对于我而言什么会好或什么会坏的事实。而且他可能主张说，知道了这些事实的任何一个人会想要对他而言好的东西，而且想要避免对他而言坏的东西。

即便这是真的，尽管目标列表理论会与成功论相契合，但是这两个理论仍然会有不同。一个成功论者会拒斥对该契合的这种描述。按照他的理论，无论人们的偏爱是什么，对于他们来说没有什么东西是好的或者坏的。只有当一个人倘若知道了事实，会想要避免某物的时候，这个某物对他而言才是坏的。而那些相关的事实并不包括那些目标列表论者所引述的那些所声称的事实。按照成功论，一个人如果受了骗，而且这不是他所想要的，对这个人来说就是坏的。目标列表理论则作出相反的主张。人们想要不被欺骗，乃因这对他们而言是坏的。

正如这些评论所蕴含的，一方面在偏爱快乐论和成功论之间，另一方面在和目标列表理论之间，存在着一个重要差异。前两种理论对自我利益的解释是纯粹描述性的——并不诉诸有关价值的事实。这个解释只诉诸一个人在充分掌握有关备选情况的那些纯粹非评估性的事实的时候做什么以及会偏爱什么。相反，目标列表理论则直接诉诸它所宣称的关于价值的那些事实。

在这些理论之间作出选择，我们必须决定给予所设想出来的这样的一些事例多大权重，在这些事例中某人在完全知情的情况下的偏爱是稀奇古怪的。如果我们能够诉诸这些事例，它们就会使人对偏爱快乐论和成功论产生怀疑。考虑一下罗尔斯所想象出来的那个想要把毕生的精力花在数不同草坪上草叶数目的那个人。假设这个人知道倘若他代之钻研应用数学中某个特别有用的部分本会取得巨大进步。尽管他本会取得这样的一些有意义的结果，但是他仍然偏爱去继续数草叶。按照成功论，如果我们允许这个理论涵盖所有想象出的情形，那么假若这个人继续数草叶而不是取得巨大的、有用的数学成就，对于他而言则会更好。

反例或许更加令人不快。假设某人在知道各个备选的情况下最偏爱的是这样一种生活，其中在不被发觉的情况下他给他人造成了他所能够造成的那么大的痛苦。按照成功论，这样的一种生活对这个人而言会是最好的。

我们或许并不能够接受这些结论。因而我们应该放弃这个理论吗？这正是西季威克所做的，但是那些引述他的人们却很少注意到这一点。他提到“如果一个人能够准确地预见并且在当下的想象中充分地表现出所有对于他来说是可能的不同行动选择的所有后果，他的将来的整体的善也就是他现在总的说来会去欲求和追求的东西”。[5] 正如他所评论的：“这样获得的‘善’的概念有一种理想的成分，它是某种并不是始终被人们实际欲求和追求的东西。但是，这种理想的成分完全可以借助于实际的或假设的事实来解释，并且不引入任何与有关存在的判断有根本区别的价值判断。”西季威克然后拒斥这个说法，他主

张说，对于某人而言的终极的善就是假如这个人的愿望与理性相协调的话他会欲求的东西。西季威克认为，这个短语是需要排除其中有的人的愿望是非理性的那些情形。他认为，有一些事物，我们有好理由去欲求；另有一些事物，我们则有好理由不去欲求。这些或许就是诸目标列表理论所认为的那些对于我们而言或者好或者坏的事物。

假设我们同意，在一些所设想的情形中，在知道各种选择方案的情况下，某人现在和后来最想要的不会是对于他来说最好的东西。如果我们接受这个结论，可能看起来我们必须既要拒斥偏爱快乐论又要拒斥成功论。大概就像西季威克一样，我们必须对我们能够合理地欲求的东西有所限制。

或许代之有人主张说，我们能够拒斥对这样的一些情形的诉诸。也许有人主张说，假如人们知道相关事实，那么他们事实上会偏爱的东西总归是那些我们会作为对于他们而言真正好的东西加以接受的某种东西。这是一个好的回应吗？如果我们同意，在那些想象出的情形中，某人会偏爱的东西对于他而言或许是坏的某种东西的话，那么在这些情形中我们就已经放弃我们的理论了。如果是这样，我们能够凭借说出在那些实际情形中它不会误入歧途这一点来为我们的理论辩护吗？我认为这并非是一个充分的辩护。但是对于这个问题我在此将不予探索。

这个诘难可能适用于偏爱快乐论，但是力量要小一些。按照这个理论，对于某人而言能够是好或是坏的东西惟有他的意识生活的那些可以察觉的特征。这些就是他其时要么想要要么不想要的那些特征。我在上文中问及，是因为他们宁愿不被欺骗所以对于他们而言被欺骗是坏的，还是因为对于他们而言是坏的所以他们宁愿不被欺骗？考虑一下那个可以比较的有关痛苦的问题。一些人业已主张说，痛苦是内在地坏的，而且这就是我们不喜欢它的原委。正如我所提到的，我对这个主张持有怀疑。在服用某些种类的药物之后，人们宣称他们的感觉质量并未改变，但是他们不再不喜欢这些感觉。我们会把这样的一些药物当作有效的止痛剂。这提示着，痛苦的坏性寓于其不被喜欢之中，而且并非因为它是坏的才不被喜欢。这些观点之间的歧见会需要更多的讨论。但是，如果第二个观点更好，那么下述主张则更加令人信服，就是说，无论一个人想要或者不想要经历的是什么——无论我们发现他的那些愿望如何古怪——都应当算作对于这个人而言是真正快乐的或痛苦的，而且都应当算作对于他而言因为那个理由是好的或是坏的。（可能仍然有一些情形，其中下述主张是令人信服的，就是说，假如某人享受某些种类的经验的话，对他而言会是坏的；例如，关于施虐狂式的快乐或许就可以做此主张。但是这样的情形可能少之又少。）

相反如果我们诉诸成功论，那么我们就不仅关心经验到的我们的意识生活的质量。我们还关心这样的一些事情，诸如我们是否在取得我们努力取得的东西，我们是否在受到欺骗，等等。当考虑这个理论的时候，我们能够更加经常令人信服地主张，即使某人知道相关事实，他的那些偏爱也可能误入歧途，不能与对他而言会是好的或者会是坏的东西相呼应。

我们应当接受这些不同理论之中的哪一个？在此我不想尝试给出答案。但是我将提及

另一个理论，以此作为结束。这个理论或许可以被当作结合了这些相互冲突的理论中最令人信服的东西。那些对这个问题发表过见解的人们的分歧如此之大，这是一个惊人的事实。很多哲学家已经成为令人信服的快乐主义者；在相同程度上，还另有许多哲学家深信快乐论是一个粗劣的错误。

一些快乐主义者已经如下这般地达到他们的观点。他们考虑一个相对立的观点，诸如这样一个主张，就是说，对于某人而言好的东西是具有知识、参与合理的活动、鉴赏真正的美。这些快乐主义者问："假如心的这些状态并未带来什么享受，而且假如处于心的这些状态中的那个人丝毫并不欲求它们继续，那么心的这些状态会是好的吗？"既然他们的答案是否定的，那么他们得出结论，心的这些状态的价值必定寓于它们之被喜欢之中，以及寓于它们唤起对它们之继续的愿望之中。

这个推理假定，一个整体的价值就是他的诸部分的价值的总和。如果我们去除该种快乐主义者所诉诸的那个部分，所剩下的看起来就没了什么价值，因此快乐论是真理。

相反假设，这一点更加令人信服，就是一个整体的价值可能并不纯粹是它的诸部分价值的总和。那么我们或许主张，对人们而言最好的东西是一种混成物。它并不只是人们处于他们想要处于的那些意识状态之中。它也不是人们具有知识、参与合理的活动、鉴赏真正的美等等。对于某人来说好的东西既不仅仅是那些快乐主义者所主张的东西，也不仅仅是那些目标列表理论者所主张的东西。我们可能认为，假如我们有的是这两者中的任何一个，而没有另一个的话，那么我们所拥有的就几乎没有或者根本没有价值了。例如，我们可能主张，对于某人而言或好或坏的东西是拥有知识、参与合理的活动、经历互爱和欣赏真正的美，而同时强烈地想要的就是这些东西。按照这个观点，这个争议中的各方只是看到了真理的一半。各自把必要的东西当作充分的东西提了出来。带有其他许多种类的对象的快乐没有什么价值。而且如果知识、合理行动、爱或对美的意识缺乏快乐，那么它们之中就没有什么价值。有价值的东西或者对于某人而言好的东西要具有这两者；从事这些活动，而且强烈地想要如此从事活动。[6]

---

[1] Griffin（1）。

[2] 参见P·布里克《谨慎》一文，载《哲学杂志》，1980年7月。

[3] 再参见布里克。

[4] 例如，参见Moore and Ross（2）。

[5] Sidgwick（1），第111—112页。

[6] 参见Edwards通篇。柏拉图在《斐利布篇》中有相似的提法。至于那些有关自我利益的各种不同理论的更深刻的讨论参见J·格里芬《幸福安康》（牛津大学出版社，1986年）。

J 佛家的观点 [1]

谈话伊始，国王 [2] 就非常委婉地询问比丘的名字，得到下面的回答：“人们知道我是‘那先’；我的宗教生活中的同道称我为‘那先’。尽管我的父母给我取名‘那先’……但是它只是一个称呼，一个话语形式，一个描述，一个惯用法。‘那先’只是一个名，因为此处并不见人。” [3]

魔啊，你以为有情确实存在？
其实你受到了错误观念的误导。
这束元素空我，
其中并无有情，
恰如一组木件，
得到其名曰车，
故吾给予元素，
名以空幻存在。 [4]

佛陀如此说：“兄弟啊，行动确实存在，其后果亦然，但是行动之人并不存在。没有人抛弃这组元素，没有人设想它们的一个新组合。不存在什么个体，有的只是给予一组元素的一个惯用名。” [5]

世亲（Vasubandhu）：……当佛陀说“我自己就是这个夫子Sunetra”的时候，他的意思是说他的过去和现在属于诸无间之有（momentary existences）的同一个谱系；他并不是说前面的元素并未消失。恰如当我们说“已经看到烧掉那事物的这同一把火已经临到此一尘物”的时候，该火并非同一火，而是由于忽视这个差异我们展转称其诸刹那（moments）的连续性为火而已。 [6]

犊子部（Vatsiputriya）：如果没有灵魂（Soul，人我），谁在记念？世亲：“记念”这个词是什么意思？犊子部：它的意思是凭记忆把握一个尘物。世亲：这个“凭记忆把握”某物与记忆有什么不同吗？犊子部：它是一个贯穿记忆的行动者。世亲：借此记忆得以产生的动因我们刚才已经解释过。忆念产生之因是一种适当的心境，仅此而已。犊子部：但是当我们使用“Caitra记得”这个表达的时候，是什么意思？世亲：在Caitra这个名所指定的诸法之流中，一个忆念出现。 [7]

在佛教用语中个体有一个专门术语，这个意在提示佛教观点与别的理论之间差异的术语就是不共业（santana），亦即一种“预流”。 [8]

犊子部：什么是实有，什么是名有？世亲：如果某物（像一个独立的元素）自己存在，那么它就具有一种实有。但是如果某物代表（这样的一些元素的）一种组合，它就是一种名有。 [9]

实际只是名与色，
没有人和有情的存在；
空如造作的木偶，
一团苦，如草木。 [10]

---

[1] 出于译文前后呼应和方便理解的原因，所涉及的佛典基本上按照英文直接译出。——译者

[2] 此处指古印度西北舍竭国（大约在当今巴基斯坦西北部白沙瓦一带）国王弥兰陀，他与那先关于佛法的问答，汉译本称《那先比丘经》，南传巴利文称《弥兰陀王问经》。——译者

[3] 《转识论》，转引自Collins，第182—183页。

[4] 《魔》，转引自T·斯切尔巴茨基，《佛教徒的灵魂论》，载《俄罗斯科学院简报》，1919年，第839页。

[5] 《世亲》，转引自斯切尔巴茨基，《佛教徒的灵魂论》，载《俄罗斯科学院简报》，1919年，第845页。

[6] 转引自斯切尔巴茨基，《佛教徒的灵魂论》，载《俄罗斯科学院简报》，1919年，第851页。

[7] 转引自斯切尔巴茨基，《佛教徒的灵魂论》，载《俄罗斯科学院简报》，1919年，第853页。

[8] 参见Collins，第247—261页。

[9] T·斯切尔巴茨基，《佛教的中心概念》，皇家亚洲学会，伦敦，1923年，第26页。

[10] 《清净道论》，转引自Collins，第133页。

专业术语汉英对照表

A

安全政策 safe policy

B

标准观点 standard view
不顾威胁者 threat-ignorer
不偏不倚的仁爱 impartial benevolence
部分依从理论 partial compliance theory

C

差别原则 difference principle
常识道德 common-sense morality
成功论 success theory
成就欲 desires for achievement
传递性的 transitive
纯粹加法悖论 mere addition paradox
从不克己的 never self-denying

D

搭便车者 free raider
单独的施虐者 single torturer
当前的自我主义 egoism of the present，缩写EP
当前目标论 present-aim theory
当前偏向 bias towards the present
道德的自我放纵 moral self-indulgence
道德怀疑论 moral scepticism
笛卡儿式的自我 Cartesian ego
第一论证 first argument
电子传输器 teletransporter
动机 motives
对人产生影响的观点 person-affecting view
对行动者中立的 agent-neutral
对自身的偏向 bias in one's own favour

多因素决定 overdetermination
多元主义的，多元论者 pluralist

E

二元论者 dualist

F

反论证 counter-argument
反向变量观 backward variation view
反应理论 reaction theory
非后果论 non consequentialism
非还原论者 non-reductionist
非还原论者的观点 non-reductionist view
非人称的，非人称性的 impersonal
非同一性问题 non-identity problem
非限定的愿望实现论 unrestricted desire-fulfillment theory
非限定论 unrestricted theory
父母两难 parent's dilemma
复制品 replica

G

概率贴现率 probabilistic discount rate
工具论 instrumental theory
工具论的当前目标论 IP
工具性目标 instrumental aim
公共的善 public goods
功利主义 utilitarianism
功利主义者的 utilitarian
贡献者两难 contributor's dilemma
古典自利论 classical self-interest theory

H

合理的仁爱 rational benevolence
后果论 consequentialism
还原论者 reductionist
还原论者的观点 reductionist view

J

机会成本 opportunity costs
极大中的极大值原则 maximax
极端主张 extreme claim

极小中的极大值原则 maximin
集体性的后果论 collective consequentialism
近期偏向 bias towards the near
精英主义观点 elitist view
决定论者 determinist
均量原则 average principle

K

克己 self-denying
空间贴现率 spatial discount rate
快乐论 hedonistic theory
快乐主义者 hedonist

L

老右 righty
老左 lefty
类记忆 quasi-memory
类意图 quasi-intention
累积性的 summative
理想的审慎 ideal deliberation
理想动机理论 ideal motive theory
理想契约主义 ideal contractualism
理想行动理论 ideal act theory
理由—相对性两难 reason-relativity dilemma
联合谱系 combined spectrum
两水准质的观点 two-level quality view
量的同一性 numerically identity
伦理学 ethics
罗尔斯式的原则 Rawlsian principles

M

冒险政策 risky policy
没有价值的水准 valueless level
描述性观点 descriptive view
目标列表理论 objective list theory

P

批判性的当前目标论 critical present-aim theory，缩写CP
偏爱快乐论 preference-hedonism
平等原则 equality principle

Q

起源的观点 origin view
囚犯的两难困境 prisoner's dilemma
取代 replacement

R

人称的，人称性的 personal
人际两难 interpersonal dilemma

S

善行原则 principle of beneficence
上班族的两难困境 commuter's dilemma
社会贴现率 social discount rate
审慎论 deliberative theory
审慎论的当前目标论 DP
时际两难 intertemporal dilemma
时间上中立的 time-neutral
时间贴现率 temporal discount rate
实践动机理论 practical motive theory
实践行动理论 practical act theory
实施威胁者 threat-fulfiller

T

T设目标 T-given aims
统一理论 unified theory

W

完全依从理论 full compliance theory
唯物主义 materialism
唯心论者 idealist
未来偏向 bias towards the future
温和主张 moderate claim
无差异观点 no-difference view
无害的施虐者 harmless torturer
物理谱系 physical spectrum
物理主义 physicalism
物理准则 physical criterion

X

狭义的善行原则 narrow principle of beneficence
相对于时间的 time-relative

相对于行动者的 agent-relative
相继的自我 successive selves
协同问题 co-ordination problems
心理决定论 psychological determinism
心理谱系 psychological spectrum
心理准则 psychological criterion
心理自我主义 psychological egoism
行动的理由 reasons for acting
行善者 do-gooder
行为功利主义 act utilitarianism
修正的自利论 revised self-interest theory
选择原则 selection principle

Y

意向 disposition
愿望 desire
元伦理学 meta-ethics
愿望实现论 desire-fulfillment theory

Z

支线事例 branch-line case
质的同一性 qualitatively identity
终极性目标 ultimate aim
主线 main-line
自败的，自我挫败的 self-defeating
自利，自我利益 self-interest
自利论 self-interest theory，缩写S
自明之理 truism
自谦的 self-effacing
自由意志 free will
总量原则 total principle
总体份额 share-of-the-total
最近连续者图式 closest continuer schema

参考文献

ADAMS (1): R. M., 'Must God Create the Best?', *Philosophical Review* 81, No. 3, July 1972.

ADAMS (2): R. M., 'Motive Utilitarianism', *The Journal of Philosophy*, 12 Aug. 1976.

ADAMS (3): R. M., 'Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil', *Nous* 13, 1979.

ANSCHUTZ : R. P., *The Philosophy of J. S. Mill*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

ANSCOMBE (1): G. E. M., *Intention*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1957.

ANSCOMBE (2): G. E. M., 'Who is Wronged?', *The Oxford Review*, 1967.

AYER (1): A. J., *The Concept of a Person and Other Essays*, London, Macmillan, 1964.

AYER (2): A. J., *Philosophical Essays*, London, Macmillan, 1965.

BAIER (1): K., *The Moral Point of View*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1958.

BAIER (2): K., 'Ethical Egoism and Interpersonal Compatibility', *Philosophical Studies* 24, 1973.

BAIER (3): K., 'Rationality and Morality', *Erkenntnis*, 1977.

BARRY (1): B., *Political Argument*, London, Routledge and Kegan Paul, 1965.

BARRY (2): B., 'Justice Between Generations', in P. M. S. Hacker and J. Raz, eds., *Law, Morality, and Society: Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

BARRY (3): B., 'Rawls on Average and Total Utility: A Comment', *Philosophical Studies* 31, 1977.

BARRY (4): B., *Sociologists, Economists, and Democracy*, London, 1970.

BAYLES : M. D., ed., *Ethics and Population*, Cambridge, Mass., Schenkman, 1976.

BENDITT : T., 'Happiness', *Philosophical Studies* 25, 1974.

BENNETT : J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966.

BENTHAM : J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, first published in 1789, reprinted in *Utilitarianism*, M. Warnock, ed., London, Collins, 1962.

BLANSHARD : B., 'Sidgwick The Man', *The Monist*, 1974.

BOGEN : J., 'Identity and Origin', *Analysis* 26, Apr. 1966.

BRAMS : S. J., 'Newcomb's Problem and Prisoners' Dilemma', *Journal of Conflict Resolution* 19, No. 4, Dec. 1975.

BRANDT (1): R. B., ed., *Value and Obligation*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1961.

BRANDT (2): R. B., *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

BRAYBROOKE : D., 'The Insoluble Problem of the Social Contract', *Dialogue*, Mar. 1976.

BRENNAN (1): A. A., 'Personal Identity and Personal Survival', *Analysis* 42, Jan. 1982.

BRENNAN (2): A. A., 'Survival', *Synthese*, 1984.

BROAD (1): C. D., 'On the Function of False Hypotheses in Ethics', *Ethics*, 1915.

BROAD (2): C. D., *The Mind and its Place in Nature*, London, Routledge and Kegan Paul, 1949.

BROAD (3): C. D., *Five Types of Ethical Theory*, Littlefield, Adams, 1959.

BROOME (1): J., 'Indefiniteness in Identity', *Analysis*, in or before 1984.

BROOME (2): J., 'Rational Choice and Value in Economics', *Oxford Economic Papers* 30, Nov. 1978.

BUCHANAN : A., 'Revolutionary Motivation and Rationality', *Philosophy and Public Affairs* 9, No. 1, Fall 1979.

BUTLER : J., *The Analogy of Religion*, first Appendix, 1736, reprinted in PERRY (1).

CHISHOLM : R., 'Reply to Strawson's Comments', in H. E. Kiefer and Milton K. Munitz, eds., *Language, Belief, and Metaphysics*, Albany, N.Y., State University of New York Press, 1970.

COLLINS: S., *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982.
DANIELS: N., 'Moral Theory and the Plasticity of Persons', *The Monist* 62, No. 3., July 1979.
DENNETT: D. C., *Brainstorms*, Bradford Books, 1978.
DESCARTES: R., *Meditations*, translated by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge University Press, 1969
DUMMETT: M. A. E., 'Wang's Paradox', *Synthese* 30, 1975.
DWORKIN (1): R., 'What is Equality? Part 1: Equality of Welfare', *Philosophy and Public Affairs* 10, No. 3, Summer 1981.
DWORKIN (2): R., 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs* 10, No. 4, Fall 1981.
EDGLEY: R., *Reason in Theory and Practice*, London, Hutchinson, 1969.
EDIDIN: A., 'Temporal Neutrality and Past Pains', *The Southern Journal of Philosophy* 20, No. 4, Winter 1982.
EDWARDS: R. B., *Pleasures and Pains*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1979.
ELLIOT: R., 'How to Travel Faster Than Light?', *Analysis* 41, Jan. 1981.
EVANS (1): G., 'Can There Be Vague Objects?', *Analysis* 38, 1978.
EVANS (2): G., *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
EWING: A. C., 'Suppose Everybody Acted Like Me', *Philosophy* 28, Jan. 1953.
FEINBERG: J., 'The Rights of Animals and Future Generations', in William K. Blackstone, ed., *Philosophy and Environmental Crisis*, Athens, Ga., University of Georgia Press, 1974.
FINDLAY: J., *Values and Intentions*, London, George Allen and Unwin, 1961.
FISHKIN (1): J. S., *The Limits of Obligation*, New Haven, Ct., Yale University Press, 1982.
FISHKIN (2): J. S., 'Justice Between Generations: the Dilemma of Future Interests', *Social Justice* 4, 1982.
FOOT: P., 'Morality as a System of Hypothetical Imperatives', *The Philosophical Review* 81, 1972.
FORBES (1): G., 'Origin and Identity', *Philosophical Studies* 37, 1980.
FORBES (2): G., 'Thisness and Vagueness', *Synthese* 54, 1983.
GALE (1): R. M., *The Language of Time*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968.
GALE (2): R. M., ed., *The Philosophy of Time*, London, Macmillan, 1968.
GAUTHIER (1): D., 'Morality and Advantage', *Philosophical Review*, 1967.
GAUTHIER (2): D., *Practical Reasoning*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
GAUTHIER (3): D., 'Reason and Maximization', *Canadian Journal of Philosophy* Mar. 1975.
GAUTHIER (4): D., *Morals By Agreement* (provisional title), Oxford, Clarendon Press, forthcoming.
GERT: B., *The Moral Rules*, New York, Harper and Row, 1973.
GLOVER (1): J. C. B., *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
GLOVER (2): J. C. B., 'It Makes No Difference Whether Or Not I Do It', *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol.* 49, 1975.
GLOVER (3): J. C. B., *What Sort of People Should There Be?*, Harmondsworth, Penguin Books, 1984.
GODWIN: W., *Political Justice*, 1793, and Oxford University Press, 1971.
GOODIN: R. E., 'Discounting Discounting', *Journal of Public Policy* 2, Pt. 1, Feb. 1982.
GOSLING: J. C. B., *Pleasure and Desire*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
GRICE: G. R., *The Grounds of Moral Judgement*, Cambridge University Press, 1967.
GRIFFIN (1): J. P., 'Are There Incommensurable Values?', *Philosophy and Public Affairs* 7, No. 1, Fall 1977.
GRIFFIN (2): J. P., 'Modern Utilitarianism', *Revue Internationale de Philosophie*, No.

141, 1982.
GRIFFIN (3): J. P., 'A Substantive Theory of Rights', unpublished paper.
GRIFFIN (4): J. P., 'Is Unhappiness Morally More Important Than Happiness?', *Philosophical Quarterly* 29, 1979.
GRIM: P., 'What Won't Escape Sorites Arguments', *Analysis* 42, 1982, p. 38.
GUTTENPLAN: S., ed., *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
HAIGHT: G. S., *George Eliot: A Biography*, Oxford University Press, 1978.
HAKSAR: V., *Equality, Liberty, and Perfectionism*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
HARDIN: G., 'The Tragedy of the Commons', *Science* 162, 13 Dec. 1968.
HARE (1): R. M., *Moral Thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
HARE (2): R. M., 'Ethical Theory and Utilitarianism', in H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy*, London, George Allen and Unwin, 1976, reprinted in SEN AND WILLIAMS .
HARE (3): R. M., 'Pain and Evil', *Proceedings of the Aristotelian Society, Suppl. Vol.* 38, 1964
HARE (4): R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.
HARE (5): R. M., 'Abortion and the Golden Rule', *Philosophy and Public Affairs* 4, No. 3, Spring 1975.
HARE (6): R. M., *Essays on Philosophical Method*, London, Macmillan, 1971.
HARE (7): R. M., *Practical Inferences*, London, Macmillan, 1971.
HARE (8): R. M., *Essays on the Moral Concepts*, London, Macmillan, 1972.
HARE (9): R. M., *Applications of Moral Philosophy*, London, Macmillan, 1972.
HARMAN: G., *The Nature of Morality*, Oxford University Press, 1977.
HOFSTADTER AND DENNETT: D. R. Hofstadter and D. C. Dennett, eds., *The Mind's I*, Brighton, Harvester Press, 1981.
HOLLIS (1): M., 'Rational Man and Social Science', in R. Harrison, ed., *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge University Press, 1979.
HOLLIS (2): M., *Models of Man*, Cambridge University Press, 1977.
HUME (1): D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978.
HUME (2): D., 'The Sceptic', in Hume's *Essays*, Oxford University Press, 1963
HUME (3): D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
HURKA (1): T. M., 'Average Utilitarianisms', *Analysis* 42, No. 2, Mar. 1982.
HURKA (2): T. M., 'More Average Utilitarianisms', *Analysis* 42, June 1982
HURKA (3): T. M., 'Value and Population Size', *Ethics* 93, No. 3, Apr. 1983.
KANT: I., *Critique of Pure Reason*, trans. by N. Kemp Smith, London, Macmillan, 1964.
KAVKA (1): G., 'Rawls on Average and Total Utility', *Philosophical Studies* 27, Apr. 1975.
KAVKA (2): G., 'Some Paradoxes of Deterrence', *The Journal of Philosophy* 75, No. 6, June 1978.
KAVKA (3): G., 'Deterrence, Utility, and Rational Choice', *Theory and Decision* 12, 1980.
KAVKA (4): G., 'The Paradox of Future Individuals', *Philosophy and Public Affairs* 11, No. 2, Spring 1982.
KRIPKE: S. A., 'Naming and Necessity', in G. Harman and D. Davidson, eds., *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972.
LESLIE: J., *Value and Existence*, Oxford, Basil Blackwell, 1979.
LEWIS (1): C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Ill., Open Court, 1946.
LEWIS (2): D. K., *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
LEWIS (3): D. K., 'Survival and Identity', in RORTY .

LEWIS (4): H. D., *The Elusive Mind*, London, George Allen and Unwin, 1969.
LEWIS (5): H. D., *The Self and Immortality*, New York, Seabury Press, 1973.
LEWIS (6): H. D., *The Elusive Self*, London, Macmillan, 1982.
LICHTENBERG: G. C., *Schriften und Briefe*, Sudelbucher II, Carl Hanser Verlag, 1971.
LOCKE: J., *Essay Concerning Human Understanding*, partly reprinted in PERRY (1).
LYONS (1): D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
LYONS (2): D., 'Human Rights and the General Welfare', *Philosophy and Public Affairs* 6, No. 2, Winter 1979.
MCDERMOTT: M., 'Utility and Population', *Philosophical Studies* 42, 1982.
MACKAYE: J., *The Economy of Happiness*, Boston, Little, Brown, 1906.
MACKIE (1): J. L., 'Sidgwick's Pessimism', *Philosophical Quarterly*, 1976,
MACKIE (2): J. L., *Ethics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
MACKIE (3): J. L., 'Rules and Norms', in Vol. 1 of *Selected Papers*, Oxford, Clarendon Press, forthcoming.
MACKIE (4): J. L., *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
MACKIE (5): J. L., 'The Transcendental "I"', in VAN STRAATEN.
MACLEAN AND BROWN: D. MacLean and P. G. Brown, eds., *Energy and the Future*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1983.
MCMAHAN (1): J. A., 'Problems of Population Theory', *Ethics* 92, No. 1, Oct. 1981.
MCMAHAN (2): J. A., 'Prudential Analogues', unpublished paper.
MCMAHAN (3): J. A., 'Nuclear Deterrence and Future Generations', in S. Lee and A. Cohen, eds., *Nuclear Weapons and the Future of Humanity*, Paterson, N.J., Littlefield Adams, forthcoming.
MADELL: G., *The Identity of the Self*, Edinburgh University Press, 1981.
MARGLIN: S., 'The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment', *Quarterly Journal of Economics*, 1963.
MARTIN AND DEUTSCHER: 'Remembering', *Philosophical Review*, 1966.
MEEHL: P., 'The Paradox of the Throw-Away Vote', *American Political Science Review* 71, 1977.
MILLER AND SARTORIUS: F. Miller and R. Sartorius, 'Population Policy and Public Goods', *Philosophy and Public Affairs* 8, No. 2, Winter 1979.
MILLER AND WILLIAMS: H. B. Miller and W. H. Williams, eds., *The Limits of Utilitarianism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
MONTEFIORE: A., ed., *Philosophy and Personal Relations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.
MOORE: G. E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, 1903.
NABOKOV: V., *Glory*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1971.
NAGEL (1): T., *The Possibility of Altruism*, Oxford University Press, 1970.
NAGEL (2): T., 'War and Massacre', *Philosophy and Public Affairs* 1, No. 2, Winter 1972.
NAGEL (3): T., 'The Limits of Objectivity', in *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, 1980.
NAGEL (4): T., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.
NAGEL (5): T., 'Brain Bisection and the Unity of Consciousness', *Synthese* 22, 1971, reprinted in NAGEL (4) and in PERRY (1).
NARVESON (1): J., 'Utilitarianism and New Generations', *Mind* 76, Jan. 1967.
NARVESON (2): J., 'Moral Problems of Population', *The Monist*, 57, No. 1, Jan. 1973.
NEWMAN: Cardinal Newman, *Certain Difficulties Felt By Anglicans in Catholic Teaching*, London, 1885.
NIETZSCHE: F., *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. by W. Kaufman, New York, Viking Press, 1963.
NORMAN: R., *Reasons for Actions*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.
NOZICK (1): R., 'On Austrian Methodology'.
NOZICK (2): R., *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

NOZICK (3): R., *Philosophical Explanations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
OLSON: M. Olson Jun., *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.
PARFIT (1): D., 'Personal Identity', *Philosophical Review* 80, No. 1, Jan. 1971, reprinted in PERRY (1).
PARFIT (2): D., 'On 'The Importance of Self-identity'', *The Journal of Philosophy* 68, No. 20, 21 Oct. 1971.
PARFIT (3): D., 'Later Selves and Moral Principles', in MONTEFIORE .
PARFIT (4): D., 'Innumerate Ethics', *Philosophy and Public Affairs* 7, No. 4, Summer 1978.
PARFIT (5): D, 'Prudence, Morality, and the Prisoner's Dilemma', *Proceedings of the British Academy* 65, 1979.
PARFIT (6): D., 'Personal Identity and Rationality', *Synthese* 53, 1982.
PARFIT (7): D., 'Future Generations: Further Problems', *Philosophy and Public Affairs* 11, No. 2, Spring 1982.
PARTRIDGE: E., ed., *Responsibilities to Future Generations*, Buffalo, N.Y., Prometheus Books, 1981.
PEACOCKE (1): C., 'Are Vague Predicates Incoherent?', *Synthese* 46, 1981.
PEACOCKE (2): C., *Sense and Content*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
PEARS (1): D. F., 'Time, Truth, and Inference', in A. Flew, ed., *Essays in Conceptual Analysis*, London, Macmillan, 1966.
PEARS (2): D. F., 'Critical Study of *Individuals*, by P. F. Strawson', *Philosophical Quarterly* 11, 1961.
PENELHUM: T., 'The Importance of Self-identity', *The Journal of Philosophy* 68, No. 20, 21 Oct. 1971.
PERRY (1): J., ed., *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press, 1975.
PERRY (2): J., *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*, Indianapolis, Hackett, 1978.
PERRY (3): R. B., *General Theory of Value*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950.
PLATO (1): *Protagoras*.
PLATO (2): *Philebus*.
PROUST (1): M., *The Sweet Cheat Gone*, 1, trans. by C. K. Scott-Moncrieff, London, Chatto and Windus, 1949.
PROUST (2): M., *Within a Budding Grove*, trans. by C. K. Scott-Moncrieff, London, Chatto and Windus, 1949.
QUINE (1): W. V., reviewing Milton K. Munitz., ed., *Identity and Individuation*, in *The Journal of Philosophy*, 1972.
QUINE (2): W. V., 'What Price Bivalence?', *The Journal of Philosophy*, 1981.
QUINTON: A., 'The Soul', *The Journal of Philosophy*, 59, No. 15, July 1962, reprinted in PERRY (1).
RAHULA: W., *What the Buddha Taught*, New York, Grove Press, 1974.
RAILTON: P., 'Alienation and the Demands of Morality', *Philosophy and Public Affairs*, forthcoming.
RAPOPORT: A., *Fights, Games, and Debates*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
RASHDALL: H., *The Theory of Good and Evil*, Oxford University Press, 1907.
RAVERAT: G., *Period Piece*, London, Faber and Faber, 1952.
RAWLS: J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
RAY: C., 'Can We Travel Faster Than Light?', *Analysis* 42, Jan. 1982.
RAZ: J., *Practical Reason and Norms*, London, Hutchinson, 1975.
REGAN: D., *Utilitarianism and Co-operation*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
REID: T., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, first published in 1785, 'Of

Memory', chap. 4, reprinted in PERRY (1).
RESCHER: N., *Unselfishness*, University of Pittsburgh Press, 1975
RICHARDS: D. A. J., *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
RIKER AND ORDESHOOK: W. Riker and P. Ordeshook, 'A Theory of the Calculus of Voting', *American Political Science Review* 62, Mar. 1978.
ROBERTSON: Sir D., *Lectures on Economic Principles*, London, Collins, 1969.
RORTY: A., ed., *The Identities of Persons*, Berkeley, University of California Press, 1976.
ROSS (1): W. D., *The Right and the Good*, Oxford, The Clarendon Press, 1930.
ROSS (2): W. D., *The Foundations of Ethics*, Oxford, The Clarendon Press, 1939.
RUSSELL: B., 'On the Nature of Acquaintance', reprinted in R. C. Marsh, ed., *Logic and Knowledge*, London, Allen and Unwin, 1956.
SAINSBURY: R. M., 'In Defence of Degrees of Truth', unpublished paper.
SALMON: N. U., *Reference and Essence*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.
SAMUELSON: P. A., *Economics*, New York, McGraw-Hill, 1970.
SCANLON (1): T. M., 'Preference and Urgency', *The Journal of Philosophy* 72, No. 19, 6 Nov. 1975.
SCANLON (2): T. M., 'Rights, Goals, and Fairness', in S. Hampshire, ed., *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978.
SCANLON (3): T. M., 'Contractualism and Utilitarianism', in SEN AND WILLIAMS .
SCHEFFLER (1): S., 'Moral Independence and the Original Position', *Philosophical Studies* 35, 1979.
SCHEFFLER (2): S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
SCHEFFLER (3): S., 'Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person', *Canadian Journal of Philosophy* 12, No. 2, June 1982.
SCHELL: J., *The Fate of the Earth*, New York, Avon Books, 1982.
SCHELLING (1): T., *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960.
SCHELLING (2): T., 'Hockey Helmets, Concealed Weapons, and Daylight Saving', *The Journal of Conflict Resolution*, Sept. 1973.
SCHNEEWIND: J. B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, 1977.
SCHUELER: G. F., 'Nagel on the Rationality of Prudence', *Philosophical Studies* 29, 1976.
SEN (1): A. K., *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco, Holden Day, 1970.
SEN (2): A. K., *Behaviour and the Concept of Preference*, London School of Economics, 1973.
SEN (3): A. K., 'Isolation, Assurance, and the Social Rate of Discount', *Quarterly Journal of Economics* 81, 1967.
SEN (4): A. K., 'Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs* 6, No. 4, Summer 1977.
SEN (5): A. K., 'Utilitarianism and Welfarism', *The Journal of Philosophy* 76, No. 9, Sept. 1979.
SEN (6): A. K., *On Economic Inequality*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
SEN (7): A. K., 'Choice, Orderings, and Morality', in S. Korner, ed., *Practical Reason*, Oxford University Press, 1974.
SEN AND RUNCIMAN: A. K. Sen and W. G. Runciman, 'Games, Justice and the General Will', *Mind* 74, Oct. 1965.
SEN AND WILLIAMS: A. K. Sen and B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
SHOEMAKER (1): S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1963.
SHOEMAKER (2): S., 'Persons and Their Pasts', *American Philosophical Quarterly* 7, 1970.

SHOEMAKER (3): S., 'Wiggins on Identity', *Philosophical Review* 79, 1970.
SHORTER: J. M., 'More About Bodily Continuity and Personal Identity', *Analysis* 22, 1961-2.
SIDGWICK (1): H., *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1907.
SIDGWICK (2): A. S. and E. M. S. Sidgwick, *Henry Sidgwick, a Memoir*, London, Macmillan, 1906.
SIKORA AND BARRY: R. I. Sikora and B. Barry, eds., *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Temple University Press, 1978.
SINGER (1): M., 'The Many Methods of Sidgwick's Ethics', *The Monist* 58, 1974.
SINGER (2): P., *The Expanding Circle*, New York, Farrar, Straus, and Giroux, 1981.
SMART (1): B., 'Diachronous and Synchronous Selves', *Canadian Journal of Philosophy* 6, No. 1, Mar. 1976.
SMART (2): J. J. C., ed., *Problems of Space and Time*, New York, Macmillan, 1976.
SMART AND WILLIAMS: J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973.
SOBEL (1): J. H., 'Interaction Problems for Utility Maximizers', *Canadian Journal of Philosophy* 4, No. 4, June 1975.
SOBEL (2): J. H., 'The Need for Coercion', in J. Pennock and H. Chapman, eds., *Coercion*, Chicago, Nomos, 1972.
SOLZHENITSYN: A., *The First Circle*, New York, Bantam Books, 1969.
SPERRY: R. W., in J. C. Eccles, ed., *Brain and Conscious Experience*, Berlin, Springer Verlag, 1966.
STRANG: C., 'What if Everyone Did That?', in THOMSON AND DWORKIN.
STRAWSON (1): P. F., *Individuals*, London, Methuen, 1959.
STRAWSON (2): P. F., *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966.
STROTZ: 'Inconsistency and Myopia in Dynamic Utility Maximization', *Review of Economic Studies*, 1955-6.
SUMNER (1): L. W., 'The Good and the Right', *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. on John Stuart Mill and Utilitarianism, 1979.
SUMNER (2): L. W., *Abortion and Moral Theory*, Princeton University Press, 1981.
SWINBURNE: R. G., 'Personal Identity', *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 1973-4.
TEMKIN: L., 'Inequality', Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982.
THOMSON AND DWORKIN: J. J. Thomson and G. Dworkin, eds., *Ethics*, New York, Harper and Row, 1968.
TOOLEY: M., *Abortion and Infanticide*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
TREBLICOT: J., 'Aprudentialism', *American Philosophical Quarterly* 11, No. 3, July 1974.
ULLMAN-MARGALIT: E., *The Emergence of Norms*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
UNGER (1): P., 'Why There Are No People', *Midwest Studies in Philosophy* 4, 1979.
UNGER (2): P., 'I Do Not Exist', in G. F. MacDonald, ed., *Perception and Identity*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1979.
VAN STRAATEN: Z., *Philosophical Subjects, Essays presented to P. F. Strawson*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
WACHSBERG: M., *Personal Identity, the Nature of Persons, and Ethical Theory*, Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1983.
WARNOCK: G. J., *The Object of Morality*, London, Methuen, 1971.
WATKIN: J., 'Imperfect Rationality', in R. Borger and F. Cioffi, eds., *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge University Press, 1970.
WIGGINS (1): D., *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford, Basil Blackwell, 1967.
WIGGINS (2): D., 'Essentialism, Continuity, and Identity', *Synthese* 23, 1974.
WIGGINS (3): D., *Sameness and Substance*, Oxford, Basil Blackwell, 1980.
WIGGINS (4): D., 'Locke, Butler and the Stream of Consciousness', in RORTY.

WIGGINS (5): D., 'Identity, Designation, Essentialism and Physicalism', *Philosophia* 5, Nos. 1-2, Jan.-Apr. 1975.
WIGGINS (6): D., 'The Concern to Survive', *Midwest Studies in Philosophy* 4, 1979.
WILLIAMS (1): B., 'A Critique of Utilitarianism', in SMART AND WILLIAMS.
WILLIAMS (2): B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973.
WILLIAMS (3): B., 'Persons, Character, and Morality', in RORTY.
WILLIAMS (4): B., *Descartes*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
WILLIAMS (5): B., 'Internal and External Reasons', in R. Harrison, ed., *Rational Action: Studies in Philosophy and Social Science*, Cambridge University Press, 1979.
WILLIAMS (6): B., *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.
WILLIAMS (7): B., 'The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics', *The Cambridge Review* 7 May 1982.
WILLIAMS (8): B., 'The Self and the Future', *Philosophical Review* 79, No. 2, Apr. 1970, reprinted in WILLIAMS (2).
WILLIAMS (9): B., 'Bodily Continuity and Personal Identity', *Analysis* 20, No. 5, reprinted in WILLIAMS (2).
WOODS: M., 'Reference and Self-Identification', *The Journal of Philosophy*, 1968.

译后记

2004年《理与人》中文版由上海译文出版社出版，迄今已经十年有余。在这十多年的时间内，特别是在国外，《理与人》在哲学、伦理学和政治学等领域产生了巨大的影响。在这十多年的时间内，帕菲特对于他在《理与人》中所表述的相关理论的各种反馈，对于其中的某些思想也有着进一步的调适和细化。是故，在《理与人》中文版重印之际，本人感到在“译后记”中有必要再多说几句。

德里克·帕菲特（Derek Parfit，1942— ）是英国当代著名道德哲学家、心灵哲学家，专长个人同一性、合理性等伦理学问题。相较于麦金泰尔等人，国内学界对于德里克·帕菲特的著作和思想的译介与研究较晚，但事实上他比当代任何西方道德哲学家或伦理学家与中国都更加有缘分：1942年帕菲特出生在中国成都。帕菲特的父母诺曼·帕菲特和杰茜·帕菲特当年都是在中国西部的教会医院传授预防医学的医生。帕菲特出生后的次年，一家人回国定居剑桥。学龄时期帕菲特被送往伊顿公学接受教育，后来于1965年获得牛津大学现代史硕士学位。帕菲特1965—1966年前往美国哥伦比亚大学和哈佛大学从事研究，期间放弃历史研究而转向哲学。

帕菲特的主要学术生涯是在牛津大学度过的。1984—2010年期间他担任牛津大学万灵学院高级研究员，现为牛津大学荣休高级研究员。荣休后，帕菲特还兼任美国纽约大学“全球杰出哲学教授”讲席永久客座教授，以及哈佛大学、普林斯顿大学、天普大学和莱斯大学等著名大学的客座教授。作为当代伦理学的领军人物之一，帕菲特还是赫赫有名的英国不列颠学会会员（the Fellow of British Academy），以及美国艺术与科学研究院会员（Fellow of the American Academy of Arts and Science）。

《理与人》（1984，1986，1987）是帕菲特的代表作，被西方学界公认为过去几十年间最有影响的伦理学和哲学著作之一。《理与人》共二十章，分为四编，另有附录。正如书名所示，该书主要围绕理（行动的理由）与人（行动者）两个主题展开。首先，在第一编中处理了在他看来以自利论为代表的传统道德理论是“自败的理论”，在与自利论彼此交锋的关系中论述了道德论和当前目标论等理论；其次，鉴于自利论是否合理的问题与时间中展开的任何理由的力量相关，在第二编中处理了“合理性与时间”问题，并通过大量例证否证了历史上大多数西方人所持的自利论，复鉴于合理性和道德问题总与作为行为主体的人相关，在第三编中展开了关于“个人同一性”的讨论，在第四编中展开了“未来的世世代代”的讨论。通过以上四编，《理与人》以强有力的论证动摇了西方人传统上在“合理性”、“道德”和“个人同一性”等问题上的某些根深蒂固的信念和立场。

帕菲特认为，大多数人应该改变传统的有关个人本质和历时的个人同一性的观点；鉴

于自利论和后果论经常是间接自败的，所以应当拒斥合理性的自利论；不仅如此，绝大多数人持有的道德观念（常识道德）是经常直接地、集体性地自败的，而且在行动如何影响他人，特别是行动影响未来的人等方面人们犯了严重错误，因而应当改变我们目前的许多行为方式，并且尝试建立一种全新的、并非基于宗教的非宗教伦理学。

在英美国家，伦理和道德方面的教学与研究崇尚分析与推理，《理与人》就是一部典型的道德分析与推理著作。当代著名哲学家斯特劳森在《纽约书评》中评价说：“此类著作中鲜有在范围、丰富程度、想象力和推理的说服力方面可与之相媲美者。”另一位著名哲学家舍弗勒在《时代周刊》中撰文指出：“《理与人》可能是自百年前西季威克发表《伦理学方法》以来功利主义传统中有实质性的道德哲学的最伟大著作。”该书不仅荣登美国《哲学论坛》1999年12月发表的20世纪哲学经典的调查报告的25本经典之一，而且是英美大学中理论伦理学和应用伦理学的必读图书之一。事实上，《理与人》一直占据各种有关最有影响的伦理学著作的报告和排行的前列。

然而，本书与中国学界的学术偏好和氛围一度似有暂时不合之处。这主要是因为该书读来有几大困难：一是此书作为从分析哲学出发来研究功利主义传统的巨著，既广征博引，又条分缕析，分析哲学的方法让人生畏；二是用无数想象独到的事例对于人们所秉持的有关合理性、道德和个人同一性等传统信念提出挑战，要求对作为靶子的相关理论有一定的在先知识；三是作者在有关论点的阐发上并非直抒己见，而是在不同的观点之间借力打力，要求有相当强的逻辑推理能力；四是该书行文和逻辑发展并非像坡道一样平滑，而是像楼梯那样具有阶梯性，要求读者在阅读中自我补足命题之间某种程度的跳跃环节。

除了《理与人》之外，帕菲特还有不少代表性论文。其中最为重要的论文有“平等或优先？”（1995）、“理由和动机”（1997）、“为何任何？为何唯此？”（1998）、“经验、主体和概念框架”（1999）、“规范性”（2006）。另外，2011年牛津大学出版社推出了帕菲特的两卷本近作《何事体大》（On What Matters），其中的第一卷已有中文译本（《论重要之事》）。据悉，2017年牛津大学出版社将推出《何事体大》的第三卷。鉴于《何事体大》中的问题意识和相关论题源于《理与人》及其后续讨论，实际上《理与人》已成为人们读懂《何事体大》的必要前提。

《何事体大》作为学界期待已久的《理与人》的姊妹篇，通过对康德伦理学、契约主义和后果论三大系统道德论的批判性稽考，结合《理与人》出版后读者的反应和学者的诘难，对理由与合理性等论题进行了反馈式全新阐释，与《理与人》一道为其赢得了绝大多数哲学家眼中“最伟大的在世道德哲学家”的地位。“因其在关乎个人同一性、未来的世世代代和道德理论结构方面的突破性贡献”，帕菲特还在2014年荣获每三年一届的罗夫·肖克奖（Rolf Schock Prizes）所设的“逻辑与哲学”、“数学”、“视觉艺术”和“音乐艺术”四项奖项中的“逻辑与哲学奖”。

《理与人》的出版和再版，凝结着上海译文出版社有关领导和编审人员的辛勤劳动和智慧，在此表示衷心的感谢。此外，我还要特别鸣谢《理与人》中译本的校对者、我的博士导师黄颂杰教授，译者怀着弟子的敬意，谨以再版的这部译作献给即将迎来八十寿诞的

黄颂杰教授。

我始终认为，在某种意义上，翻译无非是把原作者的真知灼见一字一句地再现给读者看，但同时也不免把翻译者的孤陋寡闻一点一滴地露给读者看。尽管借此重印之际，译者校阅了译文，并且就读者商榷的两处译文进行了修订，但是仍然恳请伦理学界和翻译学界的前辈、同侪、青年才俊和广大读者对于仍有可能存在的不足提出宝贵意见。

王新生

2016年11月21日于复旦大学光华楼

上海出版资金项目
Shanghai Publishing Funds

心、脑与科学

〔美〕约翰·塞尔 著　杨音莱 译

二十世纪西方哲学经典

John Searle

Minds,
Brains and Science

上海译文出版社

版权信息

书名：心、脑与科学

作者：〔美〕约翰·塞尔（Searle, J.）

译者：杨音莱

责任编辑：衷雅琴

关注微博：@数字译文

微信公众号：数字译文

联系我们：hi@shtph.com

问题反馈：complain@shtph.com

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好、设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社|Digital Lab

再版译序

感谢上海译文出版社将本书选入“二十世纪西方哲学经典”系列，这次再版也让我有机会重读27年前的译文。在我校读的同时，就自然产生了一个问题，也许和许多读者一样，就是30多年来，塞尔先生的立场和观点是否有什么变化？为此，我特意上网搜寻并观看了作者近年的一些演讲视频，也阅读了有关文献。这些都证实了我的预想，这就是，他的基本立场是清楚一贯的，没有改变。但我还是有些话想对读者讲。

我们知道，任何哲学问题的提出和讨论，总是基于一定的哲学传统的，具有一般性的哲学问题总是以其历史的特定形式表现出来的。要了解一个哲学家对任何一种哲学问题的回答，首先就要对他所继承的哲学传统有所了解。

我先谈一谈塞尔与他自己哲学传统的关系。分析哲学的传统，至少可以追溯到近代英国经验论的代表们——霍布斯、洛克、贝克莱和休谟，其中以休谟的影响最大，也许还要再加上德国古典哲学家康德的部分学说。也可以这么讲，在这个传统中的哲学家们，对所谓世界的“大问题”，所谓“形而上学问题”、“本体论问题”，从来不感兴趣，也不认为那些就是真正的哲学问题。因为，在他们看来，除了逻辑命题和事实命题外，不存在其他有意义的命题。哲学活动只是一种分析活动，后来又进一步认为是一种语言分析活动。

那么在这种背景下，塞尔先生一反分析哲学一贯的沉默态度，要向大问题挑战了。但他好像没有别的选择，用他自己的话说，要回到一种朴素的物理主义和心理主义的立场上，后来又被人们称为是自然主义的立场。他认为这是唯一正确的立场。

关于自然主义，它的意思是说，我们身处其中的宇宙，从物理现象到心理现象，都是自然而然地发生的，其中一部分原因我们已知，而其中一些我们未知，但并不妨碍我们把整个宇宙看成是自然发生的。塞尔本人也曾反复强调，意识是真实的现象，意识是脑神经的状态。在这里，我看到了绵延数千年的唯物主义传统，这是必须承认的一个基本事实。然而，当他指出，社会科学研究的是人的意向性时，用意向性来解释社会意识时，我又看到了他和美国实用主义传统的联系，而实用主义则是英国经验论在美国的发展。一般实用主义是如何看待意识活动、思想及其真理性的，我想把这个问题留给读者。我的意思是，在我们评价任何一种哲学时，离不开一种大致的指导原则，但同时也要针对每一种具体问题给予具体的评价。

其次，再讲几句他的哲学和欧洲大陆哲学传统的关系。我们知道，塞尔和法国哲学家——德里达围绕奥斯丁言语行为理论曾有一场论争。德里达责难奥斯丁以语境来解释意义，指出所谓语言“清晰”的标准是相对的，而在塞尔看来，德里达的指责是不得要领

的，置换了奥斯丁的基本概念。俩人基本上是各说各话，对话没有结论，是一场不了了之的辩论。

塞尔始终为自己哲学清楚明白的风格感到自豪。他在一次演说中，谈到曾和另一个法国哲学家福柯一道聊哲学的清晰问题。他说，福柯曾开玩笑地告诉他，在欧洲，讲述哲学从来就没有完全的清晰一说，哲学家有时还会刻意留下一些人们听不懂的地方，让听者自己思考。塞尔能把福柯所说当作真正的玩笑话，也反映出他的自信和对大陆哲学的态度。

这也让我回想起，1988年春夏之交，塞尔应邀来华访问时的一件事。在中国社会科学院哲学研究所专为他而举办的座谈会上，当时我也在座。有同事问，你的意向性和胡塞尔的意向性，有什么区别？他显得不太耐烦，回答道，已经有很多人反复在问这个问题了。那好，他说，我再回答一遍，以后，我可不再回答了啊，于是在座的人都笑了。他说，也许这个术语是起源于那里，可我的用法和那个胡塞尔完全不同，而且正相反，意向性是从生理现象向心理现象的延伸与发展，是更高级的自然发生的现象。至于胡塞尔的意向性，我不知道，我也搞不清楚他讲的意思。以上当然不是他的原话，但意思是这样的。我们知道，胡塞尔的意向性，是先验的，强调的是一种由内指向对象的建构过程。

在近年的一次演讲中，塞尔在谈到意识问题时，竟然这样来揶揄德国哲学家，他说。从那个黑格尔开始，再通过那些也是以字母H开始的那些哲学家，这里意指胡塞尔、海德格尔，是他们把问题给搞复杂了，也完全把哲学的方向给搞偏了。的确，从黑格尔，经胡塞尔到海德格尔，是塞尔先生始终不能认可的一条哲学路线。

数千年哲学的传统，就像一条川流不息的大河，由无数支流汇合而成。然而，时常会出现几条支流并行而流，彼此却难以沟通的情形。哲学家们同处一个世界，却各说各话。这种情形的出现，当然有许多历史和文化上的原因。但是，各个流派之间不管有多大不同，在思想的河流里，他们各自传承着先人的水源，各自又贡献着新的智慧水流，在这一点上，他们是一样的。哲学不死，思想之源不竭，无论它们是来自哪一个支流，如果我们能读懂其中有生命力的成份，其实就达到了学习和研究哲学的最初目的了。

由于塞尔先生的语言直白、清楚，原文相对是好译的，但译文毕竟是27年前的，有些句子显得生硬，敬请读者谅解。还记得我的父亲杨熙龄先生，生前在百忙中曾校读过部分译文，在他的建议下，我对译文曾作过修改。我也感谢译文出版社编辑衷雅琴女士为本书的再版所做的工作。

杨音莱

2015年8月30日于美国田纳西州，诺克斯维尔寓所

初版译序

美国当代著名的分析哲学家约翰·塞尔1932年生于美国丹佛市，1949年至1952年就读于美国威斯康星大学，1955年赴英国牛津大学留学。在牛津，他一边在著名的日常语言哲学家约翰·奥斯汀的指导下研究语言分析哲学，一边在牛津基督教堂学院任教。1959年获文学硕士和哲学博士学位，并于同年返美。以后，他一直在美国加州大学伯克利分校任教，曾担任过哲学系主任、校长特别助理等职。现在，他是该校负有盛名的哲学教授，美国科学院院士。

塞尔首先是一位以研究语言哲学问题著称的分析哲学家。多年来他一直在潜心研究由他的老师约翰·奥斯汀提出的言语行为理论。在这方面，他的研究专著有《言语行为：语言哲学方面的一篇论文》（1969）、《词语与意义：言语行为理论研究》（1979）和与丹尼尔·范德维肯合著的《非表现逻辑基础》（1985）。此外，他还主编了《语言哲学》（1971）和《言语行为理论和语用学》两本论文集，并撰写了大量有关论文。他的这些研究成果，使他成为当今英美哲学界继约翰·奥斯汀以来该研究领域里公认的权威。

随着对言语行为理论研究的深入，塞尔越来越重视对这种理论背后更基本的哲学问题的研究。他认为，言语与人类的其他行为一样是一种行为，对语言的哲学分析就是对人的行为进行一般分析的一部分，而在言语行为以及人类其他类型的行为背后更基本的东西是人心中的意向性。1983年出版了他的《意向性：心的哲学方面的一篇论文》一书，该书把意向性问题作为当代分析哲学的一个基本问题加以探讨。对意向性问题的研究又导致他从更一般的意义上去探讨人心的特性问题。在他看来，既然意向性行为是心理现象的一种表现，那么就表明语言哲学和行动哲学只不过是心的哲学这个更大领域中的一些不同的方面。心的哲学在当代英美分析哲学的各领域中是一个特别受到重视的领域。这不仅因为越来越多的分析哲学家认为曾被传统分析哲学视为哲学首要问题的语言哲学问题可以归结为心的哲学问题，而且还因为由于当代科学的发展引起的一系列新问题，像计算机能否思维、脑功能与意识现象的关系等问题也有待于心的哲学的回答。近20多年来，塞尔在心的哲学及其有关领域内发表了一系列论战性的文章，这使他从一个分析哲学某一领域里的专家成为一个涉足广泛、对许多哲学问题都比较敏感和富有挑战精神的分析哲学家。

本书比较集中地反映了塞尔对心的哲学问题以及与此有密切关系的几个哲学问题的研究成果和哲学见解。它的初稿是塞尔在1984年英国广播公司举办的里思学术系列广播讲座上的演讲稿，经修改后，以《心、脑与科学》为书名于当年出版。本书在内容、篇幅和风格上基本上保持了演讲稿的原样。书中六章所探讨的六个问题始终围绕着一个主题展开，这个主题就是从哲学上去探讨人类与周围宇宙的关系问题。塞尔认为这个问题是一个

被今天的许多哲学家有意回避的“大问题”，也是当代哲学所面临的最大难题。在他看来，回答人类如何与周围宇宙统一的问题实际上就是一个如何把我们关于我们自己作为有意识的行为者的常识概念与我们把世界视作一个物理体系的科学概念统一起来的问题。他坚持认为，这种常识的概念和科学的概念不仅彼此是不矛盾的，而且是完全一致的。书中所探讨的六个问题实际上就是从六个方面去说明和论证他的这一基本哲学立场的。前三章主要围绕着心的哲学的中心问题即心身问题展开，这个传统哲学难题在当代通常采取心脑关系问题的形式。在第一章，他从正面提出了解决心身问题的方法，并简明地表述了他称之为“朴素物理主义”和“朴素心理主义”的两个观点，坚持这两个观点的一致性是塞尔心的哲学立场的一个基本特征。在第二、第三章，塞尔从他的这种基本观点和立场出发，驳斥了把计算机程序和硬件的关系等同于心脑关系的所谓“强人工智能”观点和试图在心脑之间插入一个信息加工层次的认知主义研究纲领。后三章，塞尔探讨了三个与心的哲学密切相关的重要问题。所谓“行动哲学”是分析哲学中一个兴盛的分支，其研究方向主要是从人的心理特性及其与身体特性之间的关系角度来分析人的行动结构。塞尔把人心指向外界事物的意向性视为贯穿在人的行动中最基本、最重要的特性，以意向性概念为核心展示了一个具有一般意义的行动结构。社会科学的哲学在当前英美哲学界是一个争论颇多的领域，塞尔在把他的心的哲学和行动哲学观点应用到社会哲学问题上提出了他的独到见解。他认为社会科学的概念具有一种“自我涉及”的性质，因此在自然科学概念与社会科学概念之间存在着一种“根本的中断”；社会科学“涉及意向性的种种方面”，它研究的是人们在社会生活中的种种意向性。最后，他向自由意志问题这个“典型的哲学之谜”提出挑战。他以一种“修正的相容论”观点试图协调决定论与自由意志论之间的冲突，认为我们关于物理世界的科学概念与人们对自由意志的确信这两方面都有着不可驳倒的事实，并主张“物理的决定论”与“心理的自由意志论”是能够彼此相容的。

毫无疑问，本书是作者阐述自己哲学世界观的一部重要著作。国外哲学评论家认为这本小册子比作者以往任何著作都更广、更深地表述了他的心的哲学观点。[(1)] 本书出版以来，受到英美哲学界的普遍重视。这首先是因为作者在书中提出了一种试图把常识与科学统一起来的哲学世界观。这种世界观不同于传统分析哲学一贯主张的还原论的哲学立场，也不同于传统二元论以及当代行为主义、功能主义的哲学立场。尽管塞尔的这种哲学立场并没有得到分析哲学家们的一致赞同，但它毕竟是当代分析哲学对待哲学基本问题所持有的一种态度，它表明了分析哲学在不断发展中的一种新动向。其次，塞尔在解决每个具体问题的过程中，使用了一些具有独创性的论证方法。例如，在驳斥“强人工智能”观点时，为了论证数字计算机永远不可能具有心灵这一论点，他巧妙地举了“汉语屋子”的例子。这个例子已成为当代西方哲学家们在讨论有关问题时经常引用的一个经典例证。此外，在解决心身问题时，他提出了一种新的因果关系理论，以此来取代那种只能描述外在、分离事件的机械的因果模式；在评价认知主义理论纲领时，他使用了将“遵守规则”与“信息加工”两个概念相类比的论证方法，等等。这些论证方法对丰富分析哲学的

理论方法有着不可忽视的学术价值。当然，对本书所阐述的哲学立场和观点有待于人们进一步作出评价。应该指出的是，站在塞尔所坚持的这种哲学立场上是否能够正确地解决所谓人类与周围宇宙关系的“大难题”，这个根本问题值得我们进一步思考。本书也是作者力图通俗地介绍他近年来研究成果的一次尝试。作者对所涉及到的各种不同学术观点尽量加以简明、通俗地介绍，在与不同观点的论战中提出他自己的哲学观点，作者采取这种叙述方法有助于我们更好地了解当代英美哲学在这些领域里的理论现状和发展趋势。

本书中译本附录收入了塞尔的两篇重要论文，一篇讨论言语行为问题，另一篇讨论意向性问题。两篇论文比较典型地代表了塞尔对当代西方语言哲学和心的哲学有所贡献的两个方面，从这两个方面读者能更全面地了解塞尔的哲学思想。

1987年夏，当时在中国人民大学哲学系执教的江怡老师向我推荐了这本小书，并建议我将它译成中文；在翻译过程中，莹珊给予我莫大的支持和鼓励，在此一并致谢。

译文不妥之处，恳请读者指正。

杨音莱

---

(1) 参阅《哲学评论》（Philosophical Review），1984，第1期，第129页；《元哲学》（Metaphilosophy），1986，第2期，第172页。

中译本作者序言

我高兴地看到《心、脑与科学》一书中译本出版。中国是具有古老和优秀哲学传统的国度，今天她正涌动着巨大的理智活力。也许，本书的出版能够对中西方哲学家之间与日俱增的交流作出一点儿小小的贡献。



导言

我十分荣幸地应邀作了1984年的里思讲演。继伯特兰·罗素在1948年开始了这个系列讲座之后，这还是第一次由一位哲学家来主讲。

但是，如果说作这个讲演是一种荣誉的话，那么它也是一种挑战。理想的里思系列讲座应包括六个广播单元，每个单元正好占半小时，各单元应能独立成篇，同时六个单元又能共同构成一个统一的整体。这个系列讲座应以先前主讲人的工作成果为基础，同时也应包含新的和具有独创性的内容。也许最难达到的就是，让那些有兴趣和敏感的听众能够完全听懂这个讲座，因为他们当中的多数人对论题内容、术语以及专家们持有的成见所知甚微。我不知道所有这些目标能否同时达到，但不管怎么说，这些正是我要争取做到的。促使我作里思讲演最主要的原因之一就是，我深信，现代分析哲学的成果与方法能为更广泛的听众所接受。

将讲演稿编写成书，我最初的打算是对各章作某些扩充，以回答所有我所能设想到的来自我的那些善辩的同行们的异议，更不必说来自我在认知科学、人工智能和其他领域的同事们的异议。简单地说，我原想把讲演稿编写成一部有注脚等部分的正规的著作。最后，我还是改变了这种想法，因为采取系列讲座的方式完全能为任何一个有很大兴趣想理解这些论证的人所接受，而如果像原先计划的那样改写，将首先破坏了这个在我看来是本系列讲座中最富有感染力的一个方面。因此，书中的各章基本上是我里思讲演稿的原样。只是为了让内容更清楚明白，我作了些扩充，但我力图保持当初讲稿的文体、语调和那种不拘形式的风格。

这个系列讲座中压倒一切的主题涉及到人类与周围宇宙的关系，它尤其关系到我们如何去使以下两种概念相一致的问题：一种是关于我们自身的传统的心理主义的概念；一种是视宇宙为一个纯物理系统或一组相互作用的物理系统的表面看来不一致的概念。围绕这一主题，每一章讲一个具体的问题：什么是心与脑的关系？单凭有合适输入与输出的恰当程序，数字计算机能否具有心灵？一种计算机程序的心理模式是否可能？什么是人类行为结构的性质？社会科学作为科学，它的地位如何？如果完全可能的话，我们怎样将我们对自己自由意志的确信与我们视宇宙为一个或相互作用的一组物理系统的观念协调一致？

在整个系列演讲过程中，还涉及到某些其他重要问题，不过由于篇幅所限，不能充分展开论述。因此我想在这个导言中把这些问题充分地说明一下，这样做能够帮助读者更好地理解以下各章的内容。

第一点我要说明的是，关于人脑的功能我们所知甚少，而基于这种无知之上的某些理

论的矜夸与造作又是如此之多。神经生理学家戴维·休伯尔在1978年写道：“我们关于脑的知识处于一种极其初级的程度。尽管对一些领域我们已提出了某种功能的概念，然而其他方面，就掌握的程度而言，我们的认识几乎相当于尚未知道心脏有泵血功能时对心脏的认识水平。”的确，如果一个对此感兴趣的外行人，像我这样，读了半打关于脑的权威教科书，并且努力去寻求能使任何好奇的人立即想到的那些问题的答案，那么，他很可能会感到失望的。究竟什么是意识的神经生理学？为什么我们需要睡眠？究竟为什么酒精会使我们变醉？记忆究竟是怎样贮存在大脑中的？到目前为止，我们简直不知道任何关于这些基本问题的答案。从弗洛伊德的心理学到人工智能等种种学科提出的许多关于心灵的主张正是建立在这种无知之上的。这些主张是建立在我们极贫乏的知识基础之上的。

将神经元作为脑功能的基本单位，是对脑的传统看法，这不过是有关脑功能最显著的东西。脑接收的所有输入种类，包括刺激视网膜的光、刺激耳膜的声波、作用于皮肤而使神经末梢活动引起触压、热、冷和痛觉的压力等等，所有这些信号采用一种共同的输入手段：各种不同速率的神经元冲动。同样显而易见的是，这些不同速率的神经元冲动，在各神经环路中和脑的各部位状态下引起所有那些形形色色的心理生活。一朵玫瑰花的气味、对蓝色天空的体察、洋葱的味道以及数学公式的概念，这一切都产生于各环路中、与脑的各部位状态相关的不同速率的神经元冲动。

那么造成我们心理生活差异的种种神经环路和局部环境究竟是什么呢？没有人能详细地回答这个问题，但我们确实有可靠的证据说明脑的一定区域被一定种类的经验所分化。视觉皮质在视觉经验中有着一种专门的功能，听觉皮质在听觉经验中也是如此，等等。假如将听觉刺激提供给视觉皮质，将视觉刺激提供给听觉皮质，那么将会产生什么结果呢？据我所知，没有人做过这种实验。但似乎这样的假设是有道理的：听觉刺激会被“看见”，也就是说，听觉刺激会引起视觉经验；视觉刺激会被“听见”，即，视觉刺激会引起听觉经验；这两种现象来自视、听觉皮质各自的、我们还不十分了解的特性。尽管这种假设是推测性的，但如果你考虑一下这个事实：用力在眼睛上一按，这不属于光学的刺激，却能引起视觉的一闪现（即“眼冒金星”），这表明这种推测有着某种可成立的根据。

贯穿全书的第二个问题是，对于把有意识的心灵视作像其他生物现象一样的一种生物现象，我们生来就具有一种文化上的抵御力。这可以回溯到17世纪的笛卡儿。笛卡儿把世界划分为两种实体：精神实体和物质实体。物质实体属于科学的专门领域，精神实体则是宗教的地盘。甚至到了今天，这种划分在某种程度上也被接受了下来。比如说，意识和主观性常常被看作是不适合于科学研究的题目。这种有意回避意识与主观性的态度，正是一种执着的客观化的倾向。人们往往认为，科学所研究的必须是关于客观地可观察的现象。有时，当我给生物学家和神经生理学家们讲课时，我发现，他们中的许多人很不愿意笼统地将心灵，特别是意识，划在科学研究的专门领域之内。

这第三个问题，不易让人意识到却贯穿在通篇内容中：我们用来讨论这些难题的传统术语在许多方面是不恰当的。就拿组成本书书名的心　、脑　与科学　三个术语来说，只有“脑”一词是完全明确的。我所说的“心”仅仅是指：不论是有意识的还是无意识的、构成我们精神生活的思想、感情和经验的序列。但是，使用“心”一词，具有包含旧哲学理论中灵魂含义的危险。要想改变把心看成是一种东西，或至少是一个场所，或至少是所有心理过程在其中发生的某种黑箱的观点，是十分困难的。

“科学”一词的处境就更糟了。如果可能的话，我情愿不去使用这个词。“科学”在某种程度上已成为表示敬意的字眼，所有那些根本不同于物理学和化学的学科都渴望称自己为“科学”。我们可以记住这样一条好的经验：任何自称是“科学”的东西，很可能不是科学。例如，基督教科学、军事科学，也许还有认知科学或社会科学。“科学”一词，容易使人联想到许多身穿白大褂的研究人员摇动着试管，注视着仪器。在许多人的心目中，“科学”意味着一种神秘的一贯正确性。我想提出如下与此相对的观点：我们在理智的学科中所极力追求的是知识与理解，不论在数学、文学批评、历史学、物理学或哲学领域里，我们所得到的也只是知识和理解。由于一些学科比另外一些学科更系统些，我们可以为那些相对系统些的学科保留“科学”一词。

我感谢许多学生、同事和朋友对我准备里思讲座，包括广播稿和此书的出版所给予的帮助。我特别要感谢的有：艾伦·科德、雷雅纳·卡里翁、斯蒂芬·戴维斯、休伯特·德赖弗斯、沃尔特·弗里曼、巴巴拉·霍兰、保罗·库伯、卡尔·普里布拉姆、冈瑟·斯滕特和瓦内萨·万。

英国广播公司给予了我特殊的关照。感谢演讲部主任乔治·费希尔的大力支持和我的节目制作人杰夫·迪汉的通力合作。我的妻子达格玛·塞尔始终在协助我的工作，我由衷地感谢她，并将此书献给她。

目 录

再版译序
初版译序
中译本作者序言
导言
第一章　心身问题
第二章　计算机能思维吗?
第三章　认知科学
第四章　行动的结构
第五章　社会科学的前景
第六章　意志的自由
附录

第一章
心身问题

数千年来，人们在不断地理解他们与周围宇宙的关系。出于种种原因，今天的许多哲学家们却有意地回避这类大问题。然而，这些问题依然存在着。在本书中，我将向其中的一部分问题发出挑战。

现在，最大的难题就是：我们具有一幅关于我们人类自身的常识性画面，这幅画面与我们关于物理世界的整个“科学的”概念很难取得一致。我们将我们自己视作世界上有意识的、自由的、自觉的、理性的行为者，而科学告诉我们，在这个世界上只存在无知觉、无意义的物理粒子。那么，我们怎样才能够使这两种概念取得一致呢？例如，在仅仅包含着无意识的物理粒子的世界中，怎么会同时也包含着意识？一个机械性的宇宙怎么会包含有意向性的人类——能够向自己描绘世界的人类？一句话，一种本质上是无意义的世界怎么会包含着意义？

这类难题又涌入到其他更具有当代色彩的问题中：我们应如何解释计算机科学和人工智能方面的最新成果——在力图制造智能机方面所取得的成果？特别是，数字计算机能否向我们作出关于人心的正确描述？为什么社会科学通常没有为我们提供关于我们自身的洞见，而相比较而言，自然科学却为我们提供了关于周围自然界的真知灼见？我们所接受的对人们行为方式的普通常识性的说明与说明的科学方式是什么关系？

在这第一章里，我想深入到那个被许多哲学家视作全部难题之首的难题中去：我们的心与周围宇宙的关系如何？我想你们一定会认出，这就是传统的心身问题或心脑问题。在当代，这个问题通常采取这样的形式：心与脑是如何相关的？

我相信，对于心身问题会有一个相当简单的解答，这种解答既与我们所具有的神经生理学知识相一致，又与我们关于心理状态——痛觉、信念、欲望等等的性质的常识的概念并行不悖。但是，在解答这一问题之前，我想要问：为什么心身问题看起来这么难以解决？为什么到头来在几个世纪的哲学和心理学领域中还存在着“心身问题”，却不存在像“消化与肠胃问题”这样一类问题？为什么心比其他生物现象看起来更神秘？

我认为，这个问题之所以难以解答，一部分原因是由于我们坚持用过了时的17世纪的词汇，来讨论这个20世纪的难题。我想起，当我还是一名本科生时，就不满于那种在心的哲学中显然通用的选择：你要么是一个一元论者，要么就是一个二元论者。如果你是一个一元论者，那么，你要么是一个唯物论者，要么就是一个唯心论者。如果你是一个唯物论者，那么，你要么是一个行为主义者，要么就是一个物理主义者，等等。以下我的目

标之一，就是努力去摆脱这些陈旧范畴的束缚。我们注意到，关于“消化与肠胃问题”，没有人会感到必须要在一元论与二元论之间做出抉择。那么，为什么应该把这个问题与“心身问题”区别开来呢?

除了词汇的问题以外，还存在着一个或者说是一系列难题。自笛卡儿以来，心身问题采取了以下形式：我们怎样才能够说明那种显然是完全不同的两种东西之间的关系？一方面是像我们的思想、情感一样的心理事物；我们把它们看成是主观的、有意识的、非物质的。另一方面是物理事物；我们把它们看作是具有质量、空间广延以及与其他物理事物因果地相互作用的。大部分试图解决心身问题的方法局限在否定以上其中一类东西的存在上，或者在某种程度上去贬低以上一类东西的地位。在我们的理智发展的过程中，面对自然科学取得的一定成就，出现贬低人心的地位的倾向是不足为怪的。因此，近年来时髦的多数唯物主义心理观，诸如行为主义、功能主义和物理主义对心的看法，用明确或不明确的方式，以否定我们通常所认为的那种心理的东西为结论。也就是说，他们否定了的的确确是我们*内在*所具有的主观的、有意识的心理状态，否定了这种状态像宇宙中任何其他东西一样真实、一样不可还原的观点。

那么，为什么他们会持有这种见解？为什么这么多的理论家最终都否定了心理现象具有内在的心理特性呢？我相信，如果我们回答了这个问题，就会明白为什么心身问题长期以来显得如此难以解答。

心理现象有四个特征，由于这四个特征，使得它们看起来不可能纳入我们关于世界是由物质构成的“科学”概念。正是由于这些特征，使得心身问题确实难解。这些如此令人困惑的特征，竟使许多哲学、心理学和人工智能领域中的思想家们说出一些关于人心的奇怪而又难以置信的话。

这些特征中最重要的是意识性。在我写作此书和你阅读它的时刻，我和你都是有意识的。世界中包含着这些有意识的心理状态和事件，这的确是一个普普通通的事实。但是，我们又很难弄清楚在纯粹的物理系统中怎么会存在着意识。意识这玩意儿是怎样发生的？比如说，我颅骨中灰色和白色的黏性物怎么会是有意识的。

我觉得，意识的存在好像应该使我们感到惊奇，因为设想不存在意识的宇宙是很容易的。但是，如果你一旦这样去设想，那么你就会看到你已设想了一个毫无意义的宇宙。意识是人类特定存在的中心事实，因为如果意识不存在，那么我们生存所凭借的全部其他人类的特定方面——语言、爱、幽默等等，都将不可能存在。此外，我还觉得当代的哲学和心理学这么轻视对意识的探讨真让人感到几分羞愧。

人心的第二个不易把握的特征就是哲学家和心理学家所谓“意向性”；由于具有这一特征，我们的心理状态就指向、涉及、关联到或针对外在世界的种种客体和事态，而不是针对心理状态自身。另外，需要说明的是，“意向性”不仅仅讲的是意向，还包括信念、

欲望、期待、恐惧、爱、恨、渴望、厌恶、羞愧、骄傲、愤怒、欢乐和所有那些涉及到或关联到外在世界的（不论是有意识的还是无意识的）心理状态。看来，关于意向性的问题很像关于意识的问题。我头脑中的这一团东西怎样才能关联到 外物？它怎样才能涉及到外物？正像所有其他的物质实在是由虚空中的原子组成一样，在头颅中的这块东西毕竟也是由“虚空中的原子”组成的。那么，大致地说，虚空中的原子怎样才能表现万物？

人心的第三个特征是心理状态的主观性，这种特征看来也难以与关于实在的科学概念相一致。别人无法感觉到我自己的疼痛，这一事实表明了这种主观性的存在。我以我的观点来看世界，而你从你的角度去观察。我意识到自我和我的内部心理状态，但这与他人的自我和心理状态截然不同。从17世纪以来，我们已经认识到实在必须是为所有健全的观察者所公认的东西，即实在必须是客观的。那么，我们怎样去协调主观 心理现象的实在与完全客观 的实在的科学概念呢？

最后，第四个难题是心理的因果性问题。作为一种常识，我们都能设想我们的思想、感情与我们的行为方式确有不同，它们确实对物理世界有某种因果 的影响。比如说，我决定举起我的胳膊，瞧，它就举起来了。但是，如果我们的思想和感情确属心理的东西，那么，这些心理的东西怎样才能去影响物理的东西？心理的东西怎么会产生一种物理的差异呢？我们是否应该认为我们的思想、感情会以某种方式在我们的大脑和其余神经系统中产生化学的结果？这样的事情是怎样发生的？我们是否应该认为思想环绕在神经轴突四周，或挠动着神经树突，或潜行在细胞壁内并侵扰着细胞核？

如果我们不承认在心脑之间存在着这种联系，那么我们不是等于承认了心是可有可无的观点了吗？这岂不是把人心看作像对波浪的运动不起什么作用的泡沫一样不重要吗？我想假设泡沫是有意识的，它们可能自己寻思：“一天到晚，把波浪往沙滩上推上拽下的，这是一件多么费力的工作啊！”但我们知道，泡沫对波浪来说是根本不重要的。那么，为什么我们设想我们的心理生活要比物理实在的波浪之上的一堆泡沫更重要些呢？

人心的这四个特征：意识性、意向性、主观性和心理的因果性正是使心身问题显得难以解答的原因。我想指出，它们都是我们内心生活真实的特征。并不是每一种心理状态都同时具有这些特征，但是任何完满的对心和心身关系的解释必须考虑到这四种特征。如果你的理论得出否定其中任何一种特征的结论，那么，你一定已在某处犯下了一个错误。

为“解决心身问题”我要提出的第一个论点是：

全部心理现象，不论是有意识的或无意识的、视觉的或听觉的，不论是痛觉、触痒觉或思想，乃至我们全部心理生活，都是由在脑中进行的过程产生的。

为了对这一过程有所了解，我们试图至少对一种心理状态的因果过程作某种详细描述。例如，我们来考察一下痛觉。当然，随着我们关于脑如何工作的知识的增加，我们现在所提出的看法也许在一代人之后会显得古老陈旧了些。但是，我们所提出的观点，尽管

在细节 上发生了变化，在解释问题的方式 上仍会保持其有效性。按当前流行的观点，痛觉信号由感觉神经末梢传送到脊髓至少要通过两类神经纤维：一类是专门用于传递刺痛觉的Delta　　A纤维；一类是专门用于传递灼痛和疼痛觉的C纤维。在脊髓中，这些感觉信号，经过一个被称为利骚厄道的区域，最后到达脊髓神经元。当这些感觉信号上升到脊柱时，它们通过两条彼此分开的通路进入脑：刺痛觉通路和灼痛觉通路。这两条通路都要经过丘脑，但刺痛觉随后局限于大脑的躯体感觉皮质中，而灼痛觉通路不仅把灼痛信号输入到躯体感觉皮质中去，而且最后将它们输入到下丘脑和脑底部的其他区域中去。由于存在这种区别，对我们来说确定一种刺痛觉比确定一种灼痛觉要容易得多——例如，我们可以相当精确地指出某人正在用大头针刺我皮肤的某个部位——而灼痛和疼痛觉可能会更令人痛苦，因为这些痛觉信号激活了神经系统中更多的区域。这种实际的痛觉既来自于对脑底部区域特别是对丘脑的刺激，又来自于对大脑躯体感觉皮质的刺激。

为了达到我们讨论的目的，我需要完全弄清楚的一个观点是：我们的痛觉由一系列活动引起，它们发端于分离的神经末梢，终止于丘脑和脑的其他部位。的确，就实际的感觉而言，中枢神经系统中的活动足以引起痛觉，这一点，我们既可以通过被截肢者所感到的幻肢痛觉而得知，也可以通过人为地刺激脑有关部位引起的痛觉而得知。我想指出的是，一般说来，痛觉是如此，心理现象也是如此。我们可以大致地说，有关我们心理生活的一切活动，我们全部的思想和感情，包括我们现在讨论的作为脑的组成部分的全部中枢神经系统的活动，都是由脑的内部过程产生的。就心理状态的产生而言，决定性的过程发生在头脑内部，而不在于外部或周围神经的刺激。对这一点的论证是简单的。如果活动仅在中枢神经系统之外发生，而丝毫不涉及到脑的话，就不会存在心理活动。但是，如果正常的情况发生在大脑中，即使不存在外部刺激，也会产生心理活动。（顺便提一句，外科麻醉的工作原理告诉我们：麻醉可以阻止外部刺激对中枢神经系统发生相应的影响。）

但是，如果说痛觉和其他心理现象是由脑过程产生的，那么人们可能会问：什么是痛觉？痛觉究竟是什么？好吧，就痛觉本身而言，显而易见的回答就是，痛觉是种种不令人愉快的感觉。但这样的回答是不能让我们满意的，因为它没有告诉我们怎样才能用我们关于世界的整个概念去说明痛觉现象。

但我还是认为这个问题的答案是显而易见的，只是需要作某些说明。针对我们的第一个论点，即痛觉和其他心理现象是由脑过程产生的，我们需要增加第二个论点：

痛觉和其他心理现象正是脑（也许还包括中枢神经系统的其他部分）的特征。

本章的基本目的之一就是去揭示这两个　命题如何同时为真。怎么会同时出现脑产生心，心又正是脑的特征这两种情况？我认为，正是由于没有看到这两个命题怎么能够同时为真，致使心身问题长期以来得不到解决。这两种观念容易引起对不同层次问题的混淆。如果说心理和物理现象具有因果关系，那么，其中一种现象怎么会是另一种现象的特征呢？这不正暗示着心可以自生——那令人生畏的自因理论吗？这里，引起我们困惑的是一

种对因果性的误解。我们很自然地会设想，每当A引起B时，必定会有两种分离的事件。一种被确认为原因，另一种被确认为结果；全部因果关系的功能就好像台球相互撞击的方式一样。这种粗糙的心脑因果关系模式，迫使我们去接受某种二元论的观点；迫使我们去认为，物质领域中的“物理的”事件是非物质领域中的“心理的”事件产生的原因。在我看来，这是一个错误，而改正这个错误的方法就是提出一种更精致的因果观。为此，我先暂且回避一下心脑之间的关系问题，而去考察自然界中其他种类的因果关系。

在物理学中，小与大的级别常用系统中的微观与宏观特性来划分。举例来说，考虑一下我身旁的桌子或我面前的这杯水。每个物体都是由微观粒子构成的。这些微观粒子都具有分子层次、原子层次以及更深的亚原子层次的特征。同时，每个物体也具有像桌子的固体性、水的液体性、玻璃的透明性这样一些性质，这些性质属于物理系统表面的或总体的特征。这些表面或总体的特征，其原因，可以用微观层次上元素的活动来解释。例如，我面前桌子的固体性，可用构成桌子的分子所处的一定网状结构来解释。与此相似，水的液体性，用H_2 O分子之间相互作用的性质来解释。微观层次上的元素活动能从因果上解释那些宏观的特征。

我要指出的是，这为我们解答令人困惑的心脑关系问题提供了一种理想而又普通的模式。对于液体性、固体性和透明性，我们可以毫无困难地设想这些表面特征是由 微观层次上元素的活动导致的 ，同时，我们还承认这些表面现象正是 该系统的特征。我认为，阐明这种观点最清楚的方法，就是指出，物体的表面特征既是由 微观元素的活动导致的，同时又体现在 由微观元素构成的系统中。这里虽然存在着一种因果关系，但是与此同时，这些表面特征正是其活动在微观层次上导致那些特性的那个系统的高层次特征。

为了反对这种观点，有人也许会说，液体性、固体性等与微观结构的特征是同一的。比如说，我们可以通过分子排列的网状结构去定义固体性，正像热常常与分子运动的平均动能是同一的一样。在我看来，这种看法是正确的，但是，它决不能推翻我所作的分析。对一种物体的表述方式，由最初通过感性所接受的表面特征来定义到以后采用引起表面特征的微观结构来定义，是科学进步的一种标志。举个固体的例子来说，我面前的桌子是固体的，也就是按通常意义说，桌子是有硬度的，它可承受压力，可在上面放书本，像其他桌子一样，它不易被多数其他物体穿透，等等。这些是关于固体的常识性看法。但如果从科学角度看，人们可以把固体性定义为引起这些总体可观察特征的微观结构明显特征。因为，人们或者可以说，固体性就是分子系统的网状结构，例如，这样被定义的固体性就会产生耐触、耐压性。人们或者可以说，固体性由像坚硬性、耐压、耐触性这样高层次的特征构成，这些特征是由微观层次上元素的活动导致的。

如果我们将以上所讲的原则用于对心的研究，从脑功能导致心理状态的角度来说明心脑关系，在我看来是没有什么困难的。正像水的液体性既是由微观层次元素的活动导致的，同时又是体现在微观元素系统中的一种特征那样，正是在这种“由……导致”和“体

现在……中”的意义上，心理现象既是由在神经元或模块水平上脑中进行的过程导致的，同时又是在由神经元组成的这个系统中体现出来的。正像我们对任何物质系统需要作出微观与宏观的区分那样，我们也需要对脑作出微观与宏观的区分。尽管我们可以说一个粒子系统其温度是10℃，或是一种固体，或是一种液体，但我们不能说某个粒子是固体的，或是液体的，或其温度是10℃。比如，我不能从一杯水中分离出一个分子然后说：“这个分子是湿的。”

正是本着这种原则，关于一个特定的脑，我们所知道的也只不过可以说，“这个脑是有意识的，”或说：“该脑正体验着干渴或疼痛”，而不能说，该脑中的某个神经元“正处在疼痛之中，正体验着干渴”。总之，尽管存在着关于脑在细节上如何工作这个巨大的经验上的谜，但这并不妨碍我们在逻辑上、哲学上或形而上学上根据我们十分熟悉的从周围自然界中得来的方法去说明心脑之间的关系。在世界上，一种现象的表面特征，既由一种微观结构所导致，又体现在这种结构中，这是最普通不过的事实了，而心脑所展现出的那种关系也不过是这种关系罢了。

现在，让我们回到我所提出的四个难题上来，也就是我们要想解决心身问题所面临的那四个难题。

首先，意识何以是可能的?

说明某物如何是可能的最好方式，就是去揭示它如何实际地存在。关于痛觉在实际上怎样由丘脑和感觉皮质中的神经生理过程产生，我们已作了一个大致的描述。那么，为什么仍有许多人对这种解答感到不满意呢？我看，通过将这个难题与科学史上一个更早的难题相类比，这种疑惑感就不难消除。在很长一段时间内，许多生物学家和哲学家以为，原则上在纯生物学领域内描述生命　的存在是不可能的事情。他们认为，除了生物的过程以外，还必定存在某种其他的因素。为了给死的和惰性的物质带来生命，就必须假设有某种生命冲动存在。今天，我们很难体验到甚至在上一代人中还持续着的活力论与机械论之争的激烈程度，今天，那些争论的问题已不再为人所关注。为什么呢？我想，这倒不是因为机械论的胜利和活力论的失败，而是因为我们对生命有机过程的生物学特性有了更多的了解。一旦我们明白了应该怎样在生物学上对这些生物特性进行解释，活物之谜对我们来说就不再成其为谜了。我看，我们应该将类似的思路引申到我们对意识的讨论上来。从原则上讲，这块物质，即这块有意识的灰白色麦片粥状的脑质，不应该比从前那块似乎是神秘的物质，即那块有生命的、黏挂在一种钙架上的核蛋白分子聚集体更显得神秘。一句话，消除这种神秘感的途径，就是去理解脑过程。对这些过程我们至今仍不十分清楚，但我们了解脑过程的一般特性　，我们知道在神经元或神经元模块中存在着某些特定的电化学活动，也许，脑的其他特征与这些过程一道引起了意识现象。

我们的第二个难题是，真空中的原子怎么会具有意向性？它们怎么能涉及到外物?

正像我们对待第一个问题一样，说明某物是如何可能的最好方式，就是去揭示其怎样实际地存在着。让我们来考察一下渴觉。据我所知，至少某些种类的渴觉是在下丘脑中由连续的神经传导引起的。这些连续的传导依次由下丘脑中血管紧张肽的活动引起，而血管紧张肽依次由肾脏分泌出的高血压蛋白原酶合成。渴觉，至少这些种类的渴觉，是由发生在中枢神经系统中，主要集中于下丘脑中的一系列活动引起的，并在下丘脑中体现出来。感到口渴起码就是有喝的欲望。所以，渴觉是一种有意向的状态：它具有内容；它的内容取决于满足它的条件。渴觉具有所有其他意向状态所共有的特征。

正像对待生命与意识之“谜”一样，解开意向性之谜的方法就是要尽可能详细地去描述那些怎样由生物的过程引起，同时又体现在生物系统中的现象。视觉和听觉、触摸觉、饥饿感、渴觉以及性欲都是由脑过程引起的，并体现在脑结构之中，它们都是具有意向的现象。

我可不是说，我们将会摆脱对自然的神秘感。相反，我的这些例子都是在一种使人感到惊讶的意义上引用的。但是，我要指出的是，它们比起世界上其他令人惊讶的特征，诸如万有引力的存在、光合作用的过程以及银河的边际，其神秘性不多也不少。

我们的第三个难题是，我们怎样将心理状态的主观性纳入到一种关于现实世界的客观性概念中去?

在我看来，认为实在的定义应排除主观性，这是个错误。如果“科学”一词是指我们关于世界的客观和系统的真理之集合，那么，主观性的存在就像其他事实一样，也是一种客观科学的事实。如果一种关于世界的科学陈述试图揭示事物的真相，那么这种陈述的特征之一就是心理状态的主观性。因为生物的进化产生了某些种类的生物系统，即具有主观特性的人与某些动物的脑，这恰恰是关于生物进化的一个普通事实。我此时的意识状态是我脑的一个特征，但这种对我是可以理解的有意识的方面对于你倒是不可理解的。同样，你当下的意识状态是你脑的一个特征，它的有意识的方面对于你是可以理解的，对我倒是不可理解的了。所以说主观的存在是一个生物学的客观事实。利用现行科学理论的某些特点去定义“科学”是一种一贯的错误。一旦这种狭隘的观点被视作偏见，那么，任何事实的领域都应被视作系统化研究的主题。比如说，如果上帝存在，那么这也是一个同其他事实一样的事实。我不知道上帝是否存在，但我毫不怀疑主观心理状态的存在，因为我现在正处在这种状态，而你也如此。如果主观性的事实与某个“科学”的定义相悖，那么，我们不得不放弃的是这个定义而不是那个事实。

第四，关于心理的因果性问题，我们现在的目的是要解释心理活动怎么会引起物理活动的。例如，像思想那样的“毫无重量”、“虚无缥缈”的一种东西，怎么会导致一种行动?

回答是，思想并不是没有重量和虚无缥缈的东西。当你具有一种思想时，脑活动实际上在进行着。脑活动通过生理过程引起身体的运动。因为心理状态是脑的特征，所以对心

理状态就有两种层次上的描述：一种是较高层次的使用心理术语的描述；一种是较低层次的使用生理术语的描述。脑系统中完全一样的因果力可以分别在这两种不同的层次上进行描述。

我们可以再一次使用一个物理学的类比来说明这些关系。考虑一下锤子钉钉子的情况，锤子和钉子都具有某种固体的性质。用棉花和黄油制作的锤子根本起不到锤子的作用，用水或蒸汽制作的锤子根本就不叫锤子。所以，固体性是锤子的一个真实的因果特性。但是，固体性自身又是由微观层次上粒子的活动导致的，并体现在由微观元素组成的系统中。脑中有两种真实的因果关系描述层次，一种是心理过程的宏观层次；另一种是神经元过程的微观层次，这两种过程恰恰类似于锤子的那两种真实的因果关系描述层次。例如，意识是脑的一个真实的特性，它能导致事情的发生。我要完成一个像举起手臂这样的动作，我的这种有意识的企图，导致了我的手臂的运动。从较高的那种描述层次来看，这是举起我的手臂的意向引起了手臂的运动。但从较低的那种描述层次来看，这是由一系列神经元放电导致肌肉收缩的一连串活动引起的。正像用锤子钉钉子的情况一样，对同一序列的活动，可在两种层次上加以描述。从因果关系上看，这两种层次的描述都是真实的，那些较高层次的因果特征，既由较低层次元素的结构引起，又体现在那种结构之中。

总之，在我看来，心与身是相互作用的，但它们不是两种不同的东西，因为心理现象就是脑的特征。了解这种观点的一个途径，就是既把它看作是物理主义的主张，又把它看作是心理主义的主张。我们把“朴素物理主义”的观点表述为，世界上所有存在物都是具有性质和关系的物理微粒。这种实在的物理模式其影响之大，以致我们难以发现我们怎样才能对朴素物理主义提出有分量的质疑。我们把“朴素心理主义”的观点明确表述为：心理现象是真实的存在。确实存在着心理状态；其中一部分是有意识的；大部分是具有意向性的；全部心理状态都是具有主观性的；大部分心理状态在决定世界中物理事件时起着因果作用。至此，第一章中的论点可以十分简明地表述出来了。朴素心理主义与朴素物理主义彼此是完全一致的。实际上，就我们对世界如何运作的所知而言，它们不仅是一致的，而且两者皆为真。

第二章
计算机能思维吗?

在前一章，我至少已勾出了解决所谓“心身问题”的轮廓。尽管我们对脑功能的细节还不了解，但我们已明白了脑过程与心理过程的一般关系。心理过程是由脑要素的行为活动产生的，同时又体现在由这些要素组成的结构中。我认为，这种对“心身问题”的回答与关于生物现象的一般生物学观点是相一致的。如果我们以我们关于世界如何运作的已有知识为前提，那么这种回答的确是一种常识性的回答。可是，这种观点仅仅是少数人的见解。目前盛行于哲学、心理学以及人工智能领域中的观点是强调人脑功能与数字计算机功能相似的观点。在这类观点中有一种最极端的看法，认为人脑不过是一台数字计算机，人心不过是一种计算机程序。人们可以把这种观点概括为：心与脑的关系就是程序与计算机硬件的关系。我把这种观点称为“强人工智能”观点，简称“强AI”观点。

按照这种观点，人心根本谈不到什么生物学的性质。脑不过是无限多种不同硬件计算机的一种，这种硬件计算机能够装载构成人类智能的那些程序。按照这种观点，任何具有合适的输入与输出程序的物理系统，都与你我一样，在完全同等意义上，具有心灵。这就好比说，一台用旧啤酒罐做成的、以风车为动力的计算机，只要它具备适当的程序，就应该有其心。这种观点并不是认为计算机说不定会具有思想与感情，而索性认为计算机肯定会具有思想与感情，因为从这种观点来看，只要有了合适的程序，计算机就会有思想和感情。

多数持有这种见解的人们认为，我们目前还不能设计出心理的程序。但他们当中相当普遍的意见认为，计算机科学家和人工智能领域中的工作者们设计出与人脑和心灵相当的合适的硬件与程序仅仅是一个时间的问题。这些硬件与程序作为人工的脑与心将在各个方面都和人脑与人心相同。

许多非属人工智能领域的人们很难理解为什么竟有人会相信这样的观点。为此，在对这种观点进行批驳之前，我先举几个例子，让大家看看搞这一行的人们实际是怎样说的。卡内基－梅隆大学的赫伯特·西蒙说，我们已经拥有真正能够思想的机器，根本不需要去等待某种未来机器的出现，因为眼下的数字计算机已经具有与你我完全同等意义上的思想了。请想一想吧！哲学家们数世纪以来为弄清楚机器能否思维伤透了脑筋，今天，我们发现在卡内基－梅隆大学里已经有了这种机器。西蒙的同事艾伦·纽厄尔声称，我们现已发现（请注意纽厄尔说的是“发现”而不是“假设”或“考虑到有可能性”，他说的是已经发现），智能不过是一种物理符号处理的问题；它与任何特定类型的生物或物理的湿件或硬件没有本质的联系。而且，凡是能够以恰当方式处理物理符号的系统，都具有与人类

智能完全同等意义上的智能。值得称赞的是，西蒙与纽厄尔都强调他们的这些主张决不含有任何隐喻的成分，他们的话是说一不二的。弗里曼·戴森说过，计算机一旦能够进化，就会胜过它周围的人类。因为意识不过是一种“形式化过程”，在计算机中，这些形式化过程存在于计算机的物质形态之中，这种物质形态在逐渐冷却下来的宇宙中能更好地存活下来，而远胜潮湿而浑浊的人体。马萨诸塞理工学院的马文·明斯基说，下一代计算机将会十分聪明，到那时，“如果它们愿意把我们收进它们的家门，作为家饲的爱畜，我们就算是幸运的了。”在夸大数字计算机能力的文献中，我最欣赏“人工智能”一词的创造者约翰·麦卡锡的话。他说，甚至“像恒温器那样简单的机器都可以说具有信念”。的确，在他看来，几乎所有能够解决问题的机器都可以说具有信念。我佩服麦卡锡的勇气，我曾经问过他：“你的恒温器具有的是什么信念？”他回答说：“我的恒温器具有三种信念——这里太热，这里太冷，这里温度适宜。”作为一个哲学家，我欣赏所有这些主张。理由很简单，与多数哲学论点不同，这些主张很明确，对它们的反驳也只要简单明确。在这一章中，我就来反驳这些论点。

这个反驳，与任何特殊的计算机技术阶段无关。强调这一点很重要，因为，这里容易产生一种误解，即认为要想解决我们的难题必须期待着某种尚未创造的技术奇迹。而事实上，我们的这个反驳是完全独立于任何技术阶段的。它只同一台数字计算机的那个定义有关，只同什么是一台数字计算机有关。

数字计算机概念的要点是其运算能被纯形式化地表述。这就是说，我们是用抽象的符号，比如打印在带子上的0与1的符号串，来表述计算机运算过程中的步骤的。一种典型的计算机“规则”决定一台机器处理某种状态、其带子上有某种符号时，执行某一运算，例如擦掉一个符号，或打上另一个符号，然后进入另一状态，例如让带子往左移一格。但是符号并没有意义，它们不具有语义内容；它们不涉及任何事物。它们只能纯粹按照形式的或语法的结构加以确定。比如上面讲的0与1只不过是数码，甚至不能代表数。事实上，数字计算机正是由于这一特点，才会具有如此巨大的能力。同一类硬件，如果设计得当，能够运算无数种不同的程序。同一个程序，能够在无数种不同类型的硬件上使用。

但是，程序具有的这种被纯形式化、语法化地定义的特征，对于那种把心理过程与程序过程视为同样过程的观点是致命的。理由十分简单，人心不仅仅是形式的或语法的过程。根据定义，我们的内在心理状态具有某种内容。比如，我现在想起堪萨斯城，或者想喝一杯啤酒，或者担心利率是否会下跌，在这每一种状态下，我的心理状态除了具有各种可能的形式特征以外，还具有某种心理内容。即使思想以一连串的符号的形式出现在头脑中，但是思想所包含的决不止一些抽象的符号串，因为符号串本身没有任何意义。如果我的思想要涉及 任何事物，符号串也必有某种意义 ，使得思想能够涉及到某些事物。一句话，人心不仅是语法的，它还有一个语义的方面。计算机程序永不可能替代人心，其理由很简单：计算机程序只是语法的，而心不仅仅是语法的。心是语义的，就是说，人心不仅

仅是一个形式结构，它是有内容的。

为了说明这个观点，我设计了一种想象的试验。设想一些计算机程序设计家们设计出一种能够使一台计算机模拟“理解”汉语的程序。例如，如果用汉语向这台计算机提一个问题，它会就这一问题运用自己的存储器或数据库，对这个问题给出合适的汉语的回答。为了便于讨论，假设这台计算机的答案与一个地道的中国人的答案一样。那么，根据这种情况，能否说这台计算机已理解了汉语？能否说它完全和中国人一样地理解汉语？假设你被关在一间屋子里，屋内有满满几筐汉语符号，假如你（与我一样）对汉语一字不识，但给你一本用英语写的用来处理这些汉语符号的规则，这些规则是按照汉语的语法而不是语义，对符号的处理加以纯形式的规定的。比如，规则中可能有这样的话：“从一号筐中取出‘甲’符号，将它放在从二号筐中取出的‘乙’符号之后。”假设这时又有另外一些汉语符号被送进屋来，你根据相应的规则将汉语符号送出屋外。假如你根本就不知道送进屋来的这些符号就是屋外人的“问题”，你也不知道你送出屋外的那些符号就是所谓“问题的答案”。此外，假设那些程序设计家们善于设计程序，而且你又善于处理符号，这样，你的答案就同一个地道的中国人作出的回答没有什么不同。你被这样关在屋子里，将你的汉字符号移来移去，用送出去的汉字符号回答送进来的汉字符号。按照我描绘的这种情况，你仅仅是摆弄这些形式符号，不可能学到哪怕一丁点儿汉语。

以上的观点不过就是说，在一个外部观察者看来，依靠使用一种形式的计算机程序，虽然你操作得准确无误，好像你已理解了汉语，但你仍旧是目不识丁。如果说通过适当的计算机程序来获得对汉语的理解力对你 来说是不够的话，那么，对任何数字计算机 来说也是不够的。同样，这个理由说起来也很简单。如果你不懂得汉语，那么计算机也不会懂汉语，因为数字计算机不可能仅仅依靠一种程序就会具有你所没有的东西。计算机所具有的，也正像你所具有的，是一种处理未经翻译的汉字符号的形式程序。也就是说，计算机具有的是一种语法，而不是语义。“汉语屋子”这个比喻的全部用意就在于提醒我们注意到一个为我们所熟知的事实。要理解一种语言，以至要完全具有心理状态，就要具备比仅仅一套形式符号更多的东西，就要具备一种释义，或者说那些符号都要有意义。而每一台数字计算机正像我们所定义的那样，不会比单纯的形式符号具有更多的东西。因为正像上文所说，计算机的运算是按其执行程序的能力来定义的。而这些程序通过纯粹形式就可加以规定，也就是说，它们不具有语义内容。

如果我们对比一下，用英语问答是什么样的，用某种我们一窍不通的语言问答又是什么样的，我们就会明白上述论证的力量。设想你在那个汉语屋子里也接到一些用英语提出的有关你的年龄或经历的问题，并要求你回答。那么，使用汉语与英语这两种情况有什么不同呢？我们再假设，如果你同我一样不懂汉语而懂英语，那么这种不同就是显而易见的。你之所以理解英语的问题，是因为这些问题是用你能理解其意义的符号表达出来的。同样，当你用英语作出回答，你也就给出了对你具有意义的符号。而当你用汉语处理问题

时，则全然不是这么回事。在这种情况下，你不过是在按照一套计算机程序处理着形式的符号，你不会给任何因素添上任何意义。

对于这个论证，人工智能与心理学界的研究者们，或哲学家们有各式各样的回答。这些回答有一个共同点：都没有充分的理由。这些回答必然没有充分的理由，原因很明显：我们的这个论证是建立在一种非常简单的逻辑真理之上的，即，单纯的语法对语义来说是不充足的。数字计算机既然是计算机，按照定义，就只有一套语法而已。

为了使这一论点更加清楚，我想再谈谈两种经常出现的反对意见。

有人企图用“计算机系统的整体是理解汉语的”这种说法来反驳“汉语屋子”的比喻。他们认为，尽管我这个在屋内处理符号的人不懂汉语，但我只是计算机系统中的加工中心的部件。他们认为，可以把屋子、满筐满筐的符号和规定程序的册子，也许还有其他组成部分，看作一个整体，而这个整体是能够理解汉语的。这种观点正是我在上文中已经驳斥过的观点。这样的系统没法从语法中得出语义。我，作为符号加工的中心部件，既然无法领会任何一个符号的意义，那么整个系统也同样如此。

对我所作的比喻提出的另一种常见的答复，是设想将理解汉语的程序装进一个机器人中。如果这个机器人按程序行动起来，并与外界发生相互的因果作用，这不是足以说明机器人已理解了汉语吗？但是，用语义与语法两种特性不可混淆的事实会再一次击败这种观点。只要我们明白机器人用一台计算机当作它的脑袋，那么，即使它行为正确无误，就好像它已懂得汉语，它仍然不可能从语法中得出汉语的语义。如果你假设自己就是机器人身上的这样一台计算机，你就会认识到这一点。如果在机器人的脑壳中有间屋子，而我就在这屋子里摆弄符号，而不知道其中一些符号是通过装在机器人头部的电视摄像机传送进来的，也不知道其中一些符号传出后就能使机器人的手脚活动起来。这样，在仅有一套形式的计算机程序的条件下，我无法赋予任何符号以任何意义。机器人与外在世界发生因果的相互作用这一事实决不会使我能够赋予符号以任何意义，除非我具有某种了解这一事实的方法。假定这个机器人拿起一个汉堡包，从而让代表汉堡包的符号输入到我所在的小屋子里。但是只要我得到的只是一个符号，而不知其原因，或不知道它是怎么输入的，我就无法知道这个符号意味着什么。机器人与周围世界的相互因果作用是与问题无关的，除非在某个心灵中这种因果的相互作用得到表述。但是，如果所谓心完全是由一套纯形式的语法运算组成，那么就根本不可能有这种表述。

在我的论证中，必须分清断定了什么和没有断定什么，这是很重要的。假如我现在问我一开始提出的那个问题：“一台机器能思维吗？”当然，从某种意义上来说，我们都是机器。我们可以把我们脑袋里的东西看作肉状的机器。同时，我们当然都能思想。所以，机器可以是这种意义上的“机器”，它就是能够执行某些运算的物质系统，在这种意义上，我们都是机器，我们能够思想。因而自然就存在着能够思维的机器。但是，这并不是我们为之伤脑筋的那个问题。让我们来看看这个问题的另一种表述。一个人造物能思维

吗？一台人造的机器能思维吗？那么，要回答这个问题，又取决于你所说的这种人造物是什么。假设我们设计出一台与一个活人的每一个分子都一样的机器，那么你能复制其作为原因的身体，你也就大致能复制其作为结果的心灵了。因此，对这个问题，至少在原则上仍然可以不假思索地回答说是能思维的。如果你能制造一台与一个活人同样结构的机器，那么这台机器大概是能够思维的。甚至可以说，它将成为一名人类的接班人。好了，让我们再重新考虑这个问题。

我们的问题并非："一台机器能否思维"或者"一件人造物能否思维"，我们的问题是"一台数字计算机能否思维"。对这个问题我们仍要非常谨慎地加以解释。从一种数学的观点来看，任何东西都可以被描述成仿佛是一台数字计算机。那是因为任何东西都能被看作正在表示或执行一个计算机程序。从一种全然空泛的意义上说，我面前桌子上的一支钢笔也可以被看作是一台数字计算机。它正好有一个十分单调的计算机程序。这个程序说："呆在那里。"既然任何东西都可被看作是在执行一个计算机程序，在这种意义上，任何东西都可以算作一台数字计算机，这样我们的问题就再一次得出了一个没有什么意义的答案。由于人脑能执行多种计算机程序，人脑当然就是数字计算机，而且人脑当然是会思想的。所以，这又是一个意义不大的答案，而且它回答的根本不是我们所问的那个问题。我们所要问的问题是："像我们所定义的那种数字计算机能否思维？"也就是："实现具有合适输入与输出的适当的计算机程序，是否可以算作思想，是否构成思维？"对这个问题的回答就与对前几个问题的回答不同，其答案是明确的："不能。"说它不能思维，其理由我们早已讲清楚，即，计算机程序是按照纯语法加以定义的。思维绝不仅仅是处理无意义的符号的问题，它包含有意义的语义内容。这些语义内容就是我们所说的"意义"。

再强调一下我们的讨论与计算机技术发展到什么阶段无关，这一点很重要。我们的论证与即将到来的、令人惊叹的计算机科学的进展无关。它与串行处理与并行处理的区分无关、与程序的规模大小无关、与计算机运算的速度无关、与那些能主动地与它们周围环境相互作用的计算机无关，甚至与机器人的发明无关。技术的进步总被过分地夸大，但即使去掉这些夸张的成分，计算机的发展也是很可观的，我们有理由期待它在未来取得更显著的进展。毫无疑问，我们将比今天，当然也比过去更善于用计算机来模拟人的行为。但是，我现在阐明的是，如果我们谈的是心理状态或有一颗心的问题，那么任何这类模拟都与我们谈的内容不相干。不管技术有多么高超，不管计算机的运算速度有多快，都与我们的问题无关。如果心当真是一台计算机，它的运算必须用语法来定义，然而，意识、思想、感情、情绪以及心理的所有其他特征远非语法所能包容。不管计算机的模拟能力有多强，按照定义，它也不能复制那些特征。这里的关键性区别就是复制与模拟的区别。就模拟自身而言，它永远不能构成复制。

至此，我所做的不过是提出一种根据，用以说明我在本文开始时所引的那些言论确实

就像看上去那么荒谬。其实，在这个讨论过程中存在着一个令人费解的问题，这个问题是：“为什么人们总认为计算机能思维或有感情、情绪以及心理的其他特征呢？”当然，我们能用计算机来模拟任何形式化的过程。比如，我们能用计算机来模拟英国的货币流通量或工党力量分布的形势。我们能用计算机来模拟伦敦附近各郡的暴雨或伦敦东区仓库的火灾。但是，在每一种情况下，没有人会把计算机的模拟看作是事实本身。没有人会想象计算机模拟的一场暴风雨会将我们浑身上下浇得湿淋淋。也没有人会想象计算机模拟一场火灾会把房屋烧掉。那么作为理智正常的人究竟为什么会认为对一种心理过程的计算机模拟就是心理过程本身呢？我确实不知如何回答这个问题，坦率地说，在我看来这种想法一开始就是荒唐的。但对此我可以作两种推测。

首先，在对心的看法上，许多人仍被某种行为主义观点所作弄。他们认为如果一个系统就其行为来说好像是理解了中文，那么它就必然真正理解了汉语。但是，在讨论“汉语屋子”的比喻时，我们已经反驳了这种形式的行为主义见解。还有许多人主张的一种看法是，心灵不是生物世界中的一部分，不是自然界的一部分。“强人工智能论”的基本观点是，心是纯形式的；这种观点大致认为，心不能像其他生物产物那样被当作生物过程的一种具体产物。简言之，这是一种残余二元论。人工智能的信徒们相信心灵不仅仅是自然生物界的一部分；他们相信心是能被纯形式地表述的。不过，这就出现了一个悖论：在人工智能的文献中充斥着对某种所谓“二元论”的斥责，但事实上，整个“强人工智能论”却是建立在一种二元论的基础之上的。它拒斥这样的观念：心与其他生物现象一样，不过是一种自然界的生物学现象。

我想通过把这一章的论点与上一章的论点结合在一起来结束本章的讨论。这两章的论点能非常简明地表述出来，的确，我的表述也许过于笼统，但如果我们把这些观点放到一起，我想我们会得到一种强有力的关于心、脑与计算机关系的概念。我的论证有一个十分简单的逻辑结构，便于读者判断论证是否有效。

第一个前提是：

1．脑产生心

当然，这未免太笼统了。它的意思是说，那个我们认为构成心的心理过程，完全是脑内部进行的过程所产生的。我们把这点压缩成三个词——脑产生心。这正是世界真实状况的一个事实。第二个前提是：

2．语法不足以满足语义

此命题是一个概念真理，它只是明确了我们对什么是纯形式的和什么是有内容的概念的区分。现在在这两个命题，即，脑产生心和语法不足以满足语义之外，我们再增加第三和第四个命题：

3．计算机程序是完全以它们的形式的或语法的结构来定义的

我把此命题作为依定义而真的命题；它是我们所说的计算机程序概念中的一部分。

4．心具有心理的内容，具体说具有语义内容

此命题我认为仅是关于我们心理活动的一个明显事实。我的思想、信念和欲望对它物有所涉及、有所关联，或者说它们涉及世界上的事态；其所以如此，是因为它们的内容使它们指向世界上的这些事态。现在，我们从这四个前提能得出我们的第一个结论，这个结论很明显是从第二、第三、第四个前提引出的：

结论1．任何计算机程序自身不足以使一个系统具有一个心灵 。简言之，程序不是心灵，它们自身不足以构成心灵 。

这是一个强有力的结论，因为它意味着想仅仅通过程序设计来创造心的工程从一开始就注定要失败。创造心与任何特定的技术水平和程序的复杂性状态毫无关系，这一点再强调一次也是很重要的。这是一个纯粹形式的或纯逻辑的结论，它是从所有（或几乎所有）有关的论辩者公认的一组公理引出的。作为一个生物学的事实，脑过程产生心理状态，这一点甚至大多数“人工智能”观点的铁杆分子也同意。他们也承认程序是纯形式地加以定义的。但是，如果将上述结论与我们已有的某些其他知识结合起来，那么立即就能看到，“强人工智能论”的目标是不可能实现的。

有了这些公理，我们再来看看由此还能导出些什么。以下是第二个结论：

结论2．脑功能产生心的方式不能是一种单纯操作计算机程序的方式 。

这第二个结论来自第一个前提与第一个结论的结合。这就是说，我们从脑产生心、程序不足以构成心这两个事实中得出了这个结论，脑产生心的方式不能是一种单纯操作计算机程序的方式。我认为这也是一个重要的结论，因为这一结论表明，脑不是或至少不仅仅是一台数字计算机。在上文中，我们说过任何东西都可以被简单地看作一台数字计算机，脑也不例外。现在这个结论的重要性就在于以脑在计算方面的性能来解释脑产生心理状态的功能是根本不够的。的确，这个结论对我们来说，应该算是一个常识性的科学结论，因为它只是提醒我们：人脑是生物性的机器，关键在于人脑的生物学性质。这就与人工智能领域中有些人所主张的不一样，心出现在人脑中这一事实，不是一个与心的性质无关的事实。

从我们的第一个前提，我们还能得到第三个结论：

结论3．任何其他事物，如要产生心，应至少具有相当于脑产生心的那些能力 。

这是从第一个前提中得出的一个简单结论。这有点类似说，如果我的汽油发动机能使我的车子每小时行驶75英里，那么任何能达到这种速度的内燃发动机就应至少具有相当于我的汽油发动机的输出功率。当然，某种别的什么系统，可能会通过使用与脑实际上所

使用的完全不同的化学或生物化学特性来造成心理过程。在其他星球或星系可能存在着生物，他们可能具有心理状态，并且可能依靠一种与我们完全不同的生物化学。设想火星人来到地球，而且我们断定了他们是有心理活动的。假如把他们的头颅打开，我们发现其中都是些绿色的黏液。如果这些绿色黏液的功能能产生意识以及他们的其他精神生活，那么这些绿色的黏液仍需具有相当于人脑产生心的能力。现在，从我们的第一个结论：程序是不够的，以及我们的第三个结论：任何其他产生心的系统必须具有相当于人脑产生心的能力，马上就可以推出第四个结论：

结论4．对于任何我们可能制作的、具有相当于人的心理状态的人造物说来，单凭一个计算机程序的运算是不够的。这种人造物必须具有相当于人脑的能力 。

我相信，我们讨论的结果会使我们想起我们所熟知的事：心理状态是生物学的现象。意识、意向性、主观性和心理的因果性与生长、繁殖、胆汁分泌、消化一样，都是生物生命史的组成部分。

第三章
认知科学

我们可以十分自信地说这样的话：“因为巴兹尔欣赏撒切尔夫人对福克兰群岛事件的处理，所以他投票赞成保守党。”但我们却没有把握说这样的话：“由于巴兹尔的下丘脑处于一种状态，所以他投票赞成保守党。”也就是说，我们能运用心理方面的词汇，运用有关人们的欲望、愿望、恐惧和希望等方面的词汇，对人们的行为作常识性的说明。我们设想一定还存在着利用人们脑过程方面的词汇对人们行为所作的一种神经生理学的说明。而困难就在于，第一类说明在实际应用方面是行之有效的，然而不是科学的；相反，第二类说明当然是科学的，但是在实际当中我们不知道怎样使用它们。

因此，在我们面前显然有一条鸿沟——脑与心之间的鸿沟。20世纪一些最富有理智的探索一直在为填平这条鸿沟而努力，由此产生了一门关于人的行为的科学，它既不是常识性的传统心理学，也不是科学的神经生理学。时至今日，为填平这条鸿沟所作出的种种努力毫无例外地遭到了失败。其中行为主义的失败最为引人注目，但在我的有生之年，我还耳闻目睹了那些代表对策论、控制论、信息论、结构主义、社会生物学以及种种其他理论的不切实际的主张，而这些不切实际的主张最终是要落空的。先把话说在前头，我认为所有那些要填平这条鸿沟的努力都将是徒劳的，因为根本就没有什么鸿沟可填。

最新近的填平这条鸿沟的努力所依据的是人类与数字计算机之间的相似性。按照这种观点中最极端的看法，即那种被我称为“强人工智能论”或“强AI”的看法：脑是一台数字计算机，心仅仅是一套计算机程序。对这种观点我在上一章已予以驳斥。与此相关，最近还有一种试图填平这条鸿沟的观点，由于它来源于认知心理学与人工智能的研究成果，同时又构成了“认知科学”这一新学科的主流，所以人们常把这种观点称为：“认知主义。”同“强人工智能论”一样，它认为计算机是心灵的真实图式，而不仅仅是对心灵的一种比喻。但它又与强人工智能的观点不同，它没有主张，至少不必要主张，计算机确实具有思想与感情。

如果要对认知主义的研究纲领加以概括的话，那么可以这样讲：思想是处理信息的过程，但是，信息处理不过是符号操作。计算机的工作是符号操作，所以，研究思想（他们宁愿把思想称为“认知”）的最好方法，就是去研究不论是在计算机中的或是在脑中的计算方面的符号操作程序。按照这种观点，认知科学的任务是去描述脑的特征，但它不是在神经细胞层次上，也不是在有意识的心理状态层次上，而是在把脑功能作为一种信息处理系统的层次上去描述脑特性的。这正是心脑之间的鸿沟可以得到填补的地方。

这项研究工程在心的科学中似乎是一次重大突破，但我不能夸大这种程度。的确，在认知主义的支持者们看来，既然认知主义已冲破了行为主义的迷雾，就可以说它是一次名副其实的突破，是一次将最终把心理学建立在安全可靠的科学基点上的突破。

在这一讲，我将向认知主义提出挑战，但我想先说明一下认知主义本身具有的迷惑力。我们知道存在着一个朴素的、常识性的、传统的心理学层次，也存在着一个神经生理学层次，即一个由神经元、神经元模块、突触、神经介质、小结以及所有其他部分组成的层次。那么，为什么有人会认为在这两种层次之间还存在着一个属于计算处理的心理过程层次呢？为什么有人会认为，在种种层次上，脑所执行的那些我们视为机体生存本质的功能就是信息处理的功能呢？

其原因有几条：首先我要提到的是一个多少有点儿不体面的原因，但我认为它确实非常有影响。这就是：由于我们对脑还没有充分地理解，我们经常沉湎于使用最新的技术来构造一种试图理解脑的模式。在我的孩提时代，我们总是相信脑就是一部电话交换机。（“它还能够是什么呢？”）有趣的是，英国伟大的神经生理学家谢灵顿认为，脑的运转与一个电报系统是一样的。弗洛伊德常常把脑比作液压和电磁系统。而莱布尼茨则把脑比作一台碾磨机。据我所知，一些古希腊人以为脑是像一架石弩那样运转的。而今，很显然，关于脑的这个比喻就是数字计算机。

顺便指出，这种情况迎合了今天我们所听到的那些关于计算机和机器人的大话。流行的新闻报道常常使我们相信，我们不久就会拥有能干所有家务事的家庭机器人了，它们能为我们带孩子，能以其活泼的谈吐取悦于我们，还能在我们的晚年照顾我们。这当然是一派胡言。我们还远远不能制造能做其中任何一项事情的机器人。的确，那些成功的机器人，只是在非常有限的关系当中，比如像在自动生产流水线中那样，限于做非常固定的工作。

现在，让我们回到人们相信认知主义为真的那些郑重的原因上来吧。首先，他们认为他们确实有某些真实的心理学的证据。有两个证据。第一个证据来自反应－时间试验，这一实验表明，人们完成不同的智力劳动要花费不同的时间量。作为一个证据，其思想是：如果人们所花时间量的差与一台计算机所需时间量的差是相对应的话，那么，这就至少证明了人的系统与一台计算机在同样的原理下工作。第二种证据来自语言学。尤其来自乔姆斯基和他的同事们关于生成语法的研究成果。作为一个证据，其思想是：讲一种语言所遵循的语法的形式规则与一台计算机所遵循的形式规则是一回事。

关于那个反应－时间的证据，我不想多说，因为我想大家都会认为，这个证据根本就不具有说服力，并且对它可以有许多不同的解释。我想要讨论的是关于语言学的那个证据。

可是，在对这两种证据的计算解释背后还有其更深的依据，我相信这也是对人们接受认知主义产生更大影响的一个原因。人们之所以接受认知主义的第二个原因就是以上两种

证据所要例证的一个总的论点，它是这样一种观点：由于我们能够设计在处理信息时遵循规则的计算机，又显然由于人类在思考时，也遵循着规则，所以，这就存在着某种一致性，即人脑与计算机两者之间在功能上存在着一种相似的，甚至可能是相同的方式。

在认知主义研究纲领背后的第三个假设，是一个由来已久的观点。这种观点可回溯到莱布尼茨，甚至柏拉图。它假设一种心理的成果必有其理论的原因。它假设如果一个系统的输出是富有意义 的话，例如，从这个意义上说，我们学习一种语言的能力或辨认他人面孔的能力是一种富有意义的认知能力，那么，就必定存在着某种理论，以某种方式内在化于我们的脑中，构成我们这种认知能力的基础。

最后，人们之所以追随认知主义的研究纲领，尤其是在哲学上倾向于认知主义，还有另一个原因，这就是他们找不到任何其他方式去理解心脑之间的关系。既然我们理解了计算机程序与计算机硬件的关系，它也就提供了一种极好的，也许是惟一的能使我们说明心脑之间关系的模式。对于这种观点我在第一章已予以回答，本章毋须赘述。

我们将如何看待这些为认知主义提供的论据呢？对于认知主义，我不大相信自己也能像对待强人工智能的观点那样，提出一种置对方于死地的反驳。但是，我坚信如果我们去考察那些支持认知主义的论据，我们将会看到这些观点是极其软弱无力的。揭露了它们的弱点，我们就能够理解人类行为与计算机功能之间的几种重要的区别。

让我们先从“遵守规则”这个概念讲起。我们知道人类遵守着规则，计算机也遵守着规则。但我想指出，两者存在着一种根本性的区别。就人类方面来说，每当我们遵守一条规则，我们就在接受某种实际内容或规则意义的指导。就人类遵守规则而言，意义导致了行为。当然，仅仅通过意义还不能导致行为，但它们无疑对行为的产生起着一种因果作用。例如，考虑这样一条规则：在英国，车辆需沿道路左侧行驶。所以，每当我来到英国，我就要叮嘱自己记住这条规则。这说明什么呢？说明我服从了这条规则，也就等于说这条规则的意义，即它的语义内容对我的实际行为起着某种因果作用。请注意，还有许多其他总对所发生的事情进行描述的规则。但它们不是我正在遵守的规则。比如，假设我在一条双行道上行驶，方向盘位于我车子的右侧，那么你可以说我的行为符合下述规则：让方向盘沿道路中心线行驶。这的确是对我行为的一个正确描述。但它不是我在英国遵守的那个规则，即：沿道路的左侧行驶。

为了完全说清楚这一点，让我再举一例。我的孩子们在奥克兰汽车驾驶学校学到这样一条停车规则：把方向盘打向右端，使你的车靠向路边，当你车的前轮与你前面车的后轮对齐以后，再把方向盘一直打回到左端。请注意，如果他们遵守了这条规则，这条规则的意义就必然对他们行为的产生起着一种因果作用。听到这条规则，我感到很有趣，因为我并没有遵守这条规则。事实上，在我停靠车子时，我根本不遵守什么规则。我只是看准路边，留神不去碰撞前后车辆，尽可能地靠向路边罢了。但请注意，从表面或局外人来看，我的行为与一个遵守该规则的人的行为毫无二致。但我们还是不能够说，我遵守了这条规

则。行为的形式特性不足以表明人们在遵守着一种规则。一种行为是否在遵守着一种规则，要看这种规则的意义是否在行为中起着某种因果作用。

现在我们可以把针对认知主义的这个讨论中的含义极简明地表述为：从人类遵守规则的意义上说 （顺便提一句，人类遵守规则的情况远比认知主义所主张的要少得多），计算机根本不会遵守规则 。它们不过是按照一定形式程序去行动 。计算机的程序决定着机器所要采取的各种步骤，决定着机器怎样从一种状态转变成另一种状态。我们可以打比方说 ，机器仿佛是在遵守规则。但从人类遵守规则的本意 上讲，计算机不会遵守规则，它们只是在仿佛遵守规则的意义上行动。这种比喻的说法本无害处，的确，在科学上，这种比喻既普遍又实用。我们可以把任何系统都比作仿佛在遵守着规则，例如太阳系。只有这种比喻与其本来的含义相混淆时，才成为有害的。使用一种心理学的比喻去说明计算机是完全可以的。但是，一旦你把这种比喻当作本意来理解，一旦你使用计算机遵守规则的比喻去说明最初作为这个比喻基础的心理学意义上遵守规则现象时，混乱就产生了。

我们现在能够指出为认知主义提供的语言学证据错在何处了。如果说当人们谈话时，确实在遵守着语法规则的话，这决不能表明人们的这种行为与数字计算机是相同的，因为从人们遵守语法规则的意义上说，计算机根本就不会遵守规则。它只能执行形式的程序。

这样，我们就有两种意义上的遵守规则，一种是在本来意义上的，一种是比喻意义上的。两种情况极易混淆在一起。现在，我想把这种区分应用到信息处理的概念上来。我相信，在信息处理的概念中包含着一个与此相似的重大混淆。这种混淆就是：因为我思考时是在处理信息，同样我的计算器在输入、传递、输出某些信息时，也是在处理信息，所以，我与计算器在处理信息过程中必定存在着某种一致性。在我看来，这显然是错误的。当我思考时我作信息处理，其含义是指我有意识或无意识地在参预着某些心理过程。而从这种信息处理的意义上说，计算器是作不了信息处理的，因为它根本不具有任何心理过程。计算器只是在模仿或模拟我心理过程的形式特点。也就是说，尽管计算器所经历的步骤与我所经历的步骤在形式上一模一样，也决不表明它的所作所为与我的完全等同，因为理由很简单，计算器不具有心理现象。在做6+3时，它不懂得数字“6”代表着数目六，数字“3”代表着数目三，加号代表着加法运算。理由很简单，它对任何事物都是一无所知的。的确，也正是由于这个原因，我们才拥有了计算器。它们无需从事任何心灵的劳作，它们能比我们计算得更迅速更精确。它们无需经历我们所必须经历的信息处理过程。

因此，我们需要对这两种意义上的信息处理概念作一种区分，至少要把这两类根本不同的信息处理过程区分开来。第一类信息处理，我称为“心理学的信息处理”，它包含着心理状态。最笼统地说：当人们从事心理的操作时，实际上也就是在思想，从特性上说，思想包含着对种种信息的处理。另一种意义上的信息处理根本不具有心理状态。既然如此，这些处理过程只是些仿佛 进行某种心理信息处理的过程。让我们把这第二类信息处理称为信息处理的“仿佛 ”形式。假如我们不混淆这两类信息处理，使用这两种概念是

毫无害处的。而我们所见到的认知主义正是坚持了这两者的混淆。

一旦我们看清了这种区别，我们就能够发现认知主义论据中的一个弱点，这也是它最根本的弱点之一。从我思考即是在进行信息处理的事实出发，从计算机进行信息处理——甚至是进行模拟我思考的形式特点的信息处理的事实出发，根本就无法得出任何在心理方面与计算机程序相关的东西。要想表明计算机程序与心理存在着关联，就必须有某个独立的论据，以说明这个“仿佛是”计算式的信息处理与心理相关。而这个信息处理的概念正被用来掩饰这种混淆，因为它是一种用来掩盖两种截然不同现象的表述。总之，我们在“遵守规则”这一概念中发现的混淆丝毫不差地存在于“信息处理”的概念中。

不过，在信息处理这个概念中，还存在着一个更隐蔽、更细微的混淆。请注意，从“仿佛是”信息处理的意义上说，我们可以把任何系统都看作仿佛是在进行信息处理。甚至，我们可以通过这种仿佛式的信息处理来收集信息。所以，并非只有使用计算器或计算机才可称得上是“仿佛式”的信息处理。例如，我们来考虑一下水顺山坡而下的情况。我们可以认为，水仿佛在进行信息处理。甚至我们还可以认为，我们从中得到了有关信息。比如说，通过它我们得到了有关山坡表层哪一面阻力最小的信息。但是，从以上事实可以看出，水顺山坡往下流并没有什么与心理相关的东西。关于对水的引力作用根本不存在什么心理学的内容。

我们可以把这一观点应用到对脑的研究上来。脑具有一个真实的心理的信息处理层次，这是一个显而易见的事实。换句话说，人们实际思想着，思想存在于人脑中。而且，在脑神经生理层次上存在着各种各样的实际引起了我们思想过程的成分。但许多人设想除了这两种层次，即朴素心理学层次和神经生理学层次以外，一定还存在着某个额外的计算方面的信息处理层次。为什么他们会作此设想呢？在我看来，原因之一就在于，他们把心理方面的真实的信息处理层次与对脑过程进行“仿佛式”的信息处理描述的可能性混为一谈了。如果谈起水顺山坡而下的现象，没有人会认为这种现象与心理有什么关联。但是，用完全同样的观点去看待脑的问题，就较为困难一些了。

在心理方面与脑相关的事实是，脑容纳着心理过程，脑具有产生、体现这些心理过程的神经生理机制。但是，我们能够从一种“仿佛式”的信息处理观点去描述脑中其他过程这一事实本身，无法证明这些过程在心理方面是真实的，甚至与心理相关。一旦我们的话题深入到脑的内部，就不易发现这种混淆了。然而，这种混淆确实与我们以上所指出的那种混淆一模一样——因为水顺山坡而下进行了“仿佛式”的信息处理，就认为在顺坡而下的水中隐藏着某种心理。

接下来，我们要加以考察的是那种认为在所有富有意义的行为背后必定存在着某种内在理论的假设。人们不仅仅在认知心理学中，在许多领域中都可以发现这种假设。例如，乔姆斯基对一种普遍语法的研究所依据的正是这种假设。他假设，如果各种语言有着某些共同特征，如果这些特征又被人脑中的共同特性所制约，那么在人脑中就一定存在着一套

极其复杂的普遍语法的规则。但对此还有一个更简单的假设，脑的生理结构，不经一种中间层次的规则或理论的介入，就决定了可能的语法。这个假设不仅更简单，而且也表明对那种由脑的固有特性所决定的语言的普遍特征，在神经生理的层次上加以描述就足够了。人们根本就无需去假设，在神经生理的结构之上还存在着什么规则。

但愿我能用以下两种类比说清这个问题。我们人类的视觉不能够看见红外线和紫外线，这是一个简单的事实。难道这是由于我们有一种视觉语法的普遍规则，这种规则告诉我们："不要去看红外线或紫外线，"我们因此就看不见它们了吗？绝不是这样，其所以如此显然是由于我们的视觉器官根本无法感知到光谱的这两端。当然，我们可以自认为我们仿佛 在遵守着一种视觉语法的规则，然而事实上并非如此。再另举一例。如果我们试图对人行走时掌握平衡的能力作一种理论性的分析，其中似乎或多或少存在某种复杂的心理过程，我们好像由于领会了各种各样的提示而解决了一系列的二次方程似的，当然是在无意识的情况下，这些使得我们行走不至于跌跤。但实际上，我们知道没有必要用这种心理的理论去说明走路不跌跤的原因。事实上，人们这种掌握平衡的能力，在很大程度上是人们内耳中流体的功劳，而它根本不作任何计算。如果你一个劲儿地旋转，直到足以搅乱你内耳中的流体，那么你很可能会摔倒的。所以我想指出，我们的大量认知成果很可能是像这样获得的。脑恰恰是这样来提供认知成果的。我们没有充分的理由去假设除了我们心理状态的层次和我们神经生理的层次以外，还存在着某些无意识的计算过程。

我们再来考虑辨认人的面孔这种情况。我们都能毫不费力地辨认出我们的朋友、亲戚和熟人的面孔，确实，现已证明脑中的某些区域是专门用于辨认面孔的。为了弄清脑中的这种功能，假设我们设计出一台能够像我们人那样会辨认面孔的计算机。这台计算机做的完全是计算方面的工作，包括许多几何与拓扑方面的计算。难道这就证明了在我们辨认面孔的方法中也包含有计算和运算吗？请想一想，当我们在湿沙地上踩出一个脚印时，我们的脚与沙地都不会作出任何计算。但如果我们要设计出一种程序，这种程序会根据作用在沙地上的不同压力所提供的信息来计算脚印的拓扑结构，这将是一项相当复杂的计算工作。但是，对一种自然现象进行一种计算方面的模拟包含着复杂的信息处理这一事实，决不表明自然现象自身也包含有这种处理。而事实很可能是，我们对面孔的辨认正像在沙地上踩脚印那样简单，那样自然。

实际上，如果对这种计算机的类比深究下去，我们就会发现计算机中的许多过程根本就不属于计算过程。例如，对某些计算器来说，如果你问："计算器是怎样做7乘以3的？"回答是："将3自加7次。"如你再问："计算器是怎样将3自加的？"对此就不存在任何计算方面的回答了，而这恰恰是在硬件中完成的。所以，对此问题的回答就是："计算器就是这样做的。"我想指出，对于我们大量的相当基本的能力来说，比如我们的视觉能力或学习一种语言的能力，在这些能力之下，不存在任何理论的心理层次。因为脑就是这样做的。正是因为我们具有这样的神经生理结构，感光器细胞上光子的作用就

使我们能看见；也正是因为我们具有这样的神经生理结构，我们倾听别人谈话并与他们交谈的刺激就能使我们学习一种语言。

当然，我并不是说，规则对我们的行为一点作用也不起。相反，例如语言的规则或游戏的规则似乎就在有关的行为中起着决定的作用。但我认为，判定哪些行为受规则制约，哪些行为不受规则制约，这是一个棘手的问题。并且我们不能仅仅设想全部富有意义的行为都有某种规则的系统作为它们的基础。

也许在此更便于指出，尽管我对认知主义的全部研究工作并不抱有乐观的态度，但我确实认为，我们很可能能从这一研究成果中获得许多有价值的见解。同时，我当然也不想阻止任何人去证明我的观点是错误的。即使我是正确的，我们仍能从失败的研究工作当中发现许许多多的洞见，行为主义与弗洛伊德的心理学就是两个恰当的例子。就认知主义来说，我特别看中大卫·马尔对视觉的研究和众人对“自然语言理解”的研究——设法使计算机去模拟人们日常言语产生和解释的研究。

在本章结束之际，我想以一种更明确的方式来表述为研究心灵而进行的这种探讨的内容。与认知主义所描绘的画面相反，让我们用另一种方法去解决困扰着社会科学的难题。我们要放弃那种认为在心脑之间存在着一种计算机程序的看法，还是把心与心理过程视作如同生长、消化、胆汁分泌一样基本的生物现象。例如，把我们视觉经验视作始于光子对视网膜的刺激，止于脑中某个部位的一系列活动的最终产物。那么，在对于动物视觉发生原因的解释上存在着两种总的描述层次。首先是神经生理学层次。在这个层次之上，我们对单个的神经元、突触以及动作电位进行探讨。但在这一神经生理学的层次之内，还有着较低和较高的描述层次之分。我们不必把自己仅仅限制在神经元和突触水平上。我们还可以去探讨神经细胞团或神经元模块的行为，比如像视网膜中各类神经细胞的不同层次或视觉皮层中细胞柱；并且我们还可以从更多的复杂层次上去探讨神经生理系统的性能；例如，在视觉中条纹皮质的作用，在视觉皮质中第18区和第19区的作用以及视觉皮质与脑的其他部位在处理视觉刺激时的关系。在神经生理学的层次之内，存在着一系列的描述层次，但所有这些都是属于神经生理学的。

除此之外，还存在着一个对人心的描述层次。例如，我们知道知觉是一种期待的功能。如果你期待着看到某物，你就会更快地看到某物。此外我们还知道，知觉会受到多种心理现象的影响。一个人的心境与情绪会影响到他怎样感知以及感知到什么。同样，在人心的层次中也有不同的描述层次。我们不仅可以去探讨知觉是怎样受着个人的信念和欲望影响的，也可以去探讨知觉是怎样受着像个人的背景能力以及整个世界观这样的整体心理现象影响的，但是除了神经生理学的层次和意向性的层次以外，我们无需再去假设另一个层次，无需去假设一个数字计算处理的层次。只要我们不把信息处理的真实形式——心理的形式与“仿佛式”的信息处理形式混为一谈，把心理状态和神经生理这两种层次视为信息处理的层次就是毫无害处的。

那么最后，我们对认知主义的研究纲领应作如何评价呢？当然，我并没有证明它是错误的，也许它倒是正确的。但我认为，它成功的可能性与50年前行为主义成功的可能性相比大概是差不多的。这就是说，我认为它成功的可能性事实上等于零。我之所以这样讲，所依据的只不过是以下三个方面：第一，我曾指出，一旦我们将认知主义背后的那些基本假设揭露出来，它们的荒谬性就是十分明显的。但是，这些假设在很大程度上已深深地嵌入到我们的理智文化中，其中一些极难加以根除，甚至有些已完全成为有意识的东西了。我所指出的第一点就是，一旦我们完全理解了这些假设的性质，它们的荒谬性就是显而易见的。我所指出的第二点是，我们确实没有足够的经验方面的证据去推测这些假设为真。因为对某些关键性的行为，像信息处理和遵守规则这些行为，现存的证据是模棱两可、可作多种解释的。第三，关于心脑之间的关系，不论是在本章还是在第一章，我提出了另一种观点。这种观点认为，我们不需要去假设，介于脑的神经生理性与心的意向性之间，存在着任何算法计算处理的中间层次。这幅画面，对于我们的讨论是非常重要的，其特征就是，除心理状态的层次，诸如信念、欲望和神经生理的层次之外，不存在任何其他的层次，在心与脑之间不需要任何鸿沟的填充物，因为在两者之间根本就没有鸿沟可填。把计算机比作脑较之先前那些对脑的机械性比喻，大概既不高明也不逊色。我们知道，把脑说成是一台计算机同把脑说成是一部电话交换机、一套电报系统、一台水泵或一台内燃机是一样的。

假设没有一个人知道钟是怎么走的，假设要想弄清楚其中的奥秘又极为困难，因为，尽管到处都有钟，但已没人会制造，人们若要极力弄清钟的工作原理就会把钟拆毁了。现在，再假设有一组研究人员说：“如果我们能设计出一种在功能上等同于钟，能像钟那样计时准确的机器，我们就能明白钟是如何工作的了。”于是，他们设计出一台沙漏并声称：“现在我们明白钟是如何工作的了。”他们或许说：“只要我们有了像钟一样计时准确的沙漏，我们就能最终搞清楚钟是如何工作的。”把这个比喻中的“钟”换成“脑”，把“沙漏”换成“数字计算机程序”，把计时的概念换成智能的概念，你就会了解人工智能与认知科学在当代的大致（但不是全部！）处境。

在整个考察中，我的全部目的就是试图去回答人类如何与周围宇宙相统一这些最令人困惑的问题。在第一章，我试图去解决“心身问题”。在第二章，我驳斥了把人类与数字计算机视为同一的某些极端的主张。在这一章，我向认知主义的研究纲领提出了质疑。在本书的后半部分，我想把注意力转到说明人类行动的结构、社会科学的性质以及意志自由的难题上去。

第四章
行动的结构

本章的目的是说明人类行动的结构。其所以要说明这个问题，有几个原因。我需要表明行动的性质如何与我前几章对心身问题的阐述和对人工智能的反驳相一致。我需要说明行动的心理部分并表明它与行动的物理部分是如何相关的。我要表明行动的结构如何与行动的说明相关。并且，我需要为讨论社会科学的性质和自由意志的可能性问题奠定一个基础，这两个问题我将在最后两章加以讨论。

如果我们考虑一下人的行动，我们立即会发现人的行动与自然界中的其他事件有某些显著的区别。起初，我们很容易把种种类型的行动或行为与种种类型的身体动作看成是一码事。这显然是错误的。例如，同一组人体动作可以构成一种舞蹈，可以表示在发信号、做体操、测试肌肉，或者均不表示这些内容。而且，正像同一组类型的身体动作能构成完全不同种类的行为一样，一种类型的行动也能通过大量的不同类型的身体动作来完成。例如，你想给一个朋友捎个信，你可以把它写在一张纸上，也可以用打字机打。你可以通过邮递员或拍电报来传送信息，还可以通过电话直接把信息告诉他。甚至，对于这些发送同一个信息的每一种方式，还可以采用各种各样的身体动作来完成。你可以用左手或右手来写，也可以用脚趾来写，甚至可以用你的牙叼着铅笔写。此外，行动还具有另一种使自己与事件一般地区别开来的独有的特征，即行动似乎具有优先描述的特征。假如我要去海德公园散步，在我步行的过程中会伴有若干其他事情发生。但是对它们的描述并没有描述我有意向的行动，因为在行动中，我要去做什么在很大程度上取决于我想我要去做什么。例如，我也在向着大致巴塔哥尼亚的方向移动，我的头发颤动着，我的鞋子磨损着，我还推开了面前许许多多的空气分子。可是，这些额外的描述似乎没有一种涉及到我的这一行动的实质，也就是说，它们没有涉及到我行动之所以为我行动的东西。

与此相关，行动的第三个特征是，行为者非常明白他自己要去做什么。他不必把注意力转向自身，不必为选择哪一种行动而去作一番考察，至少不必试着去做。所以，如果你问我："你是想走到海德公园呢？还是想距巴塔哥尼亚更近些？"尽管我的身体动作可能会同时适合于回答这两个问题，但我还是会毫不犹豫地给你一个惟一的回答。

我们能够轻而易举地辨认和说明我们自己和他人的行为，这也是一个有关人类的显而易见的事实。我相信这种能力是建立在我们无意识地掌握着某套原则的基础之上的，这正像我们识别英语语句的能力是由于我们无意识地掌握着英语语法原则一样。我相信在我们表述以下这样一些普通常识性的事情时，存在着一套我们预先假设的原则。例如："巴兹尔投保守党的票是因为他认为保守党会解决通货膨胀问题，""萨莉从伯明翰搬到伦敦是

因为她认为在伦敦会有更多的就业机会，”甚至还包括对这样一些简单事情的表述：“那边那个做着奇怪动作的人，原来是在磨一把斧子，或者在擦他的皮鞋。”

认识到存在这些理论性原则的人们，通常都仅仅把它们当作一种粗俗的理论加以嘲弄，并认为它们应当被某个更科学的对人行为的解释所替代。对这种主张我深表怀疑，这正同我对另一种主张，即认为我们应抛弃英语语法隐理论，它是我们通过学习而获得的东西，深表怀疑一样。我对它们怀疑的理由是同样的：使用隐理论是从事行动的一个组成部分，同样，使用语法规则是讲话的一个组成部分。所以，尽管我们可以对它有所补充或去发现关于语言和行为的各种有益的其他东西，但是要想用某种对这种现象的外在的“科学”解释来取代这种隐含的并且是构成这种现象的组成部分的理论是根本不可能的。

如果亚里士多德和笛卡儿今天还活着的话，他们会完全理解我们对人类行为的大部分说明，只是他们理解不了我们对生物和物理现象的说明。通常用来说明这一点的理由是：一方面亚里士多德和笛卡儿掌握的是一种最初级的生物学和物理学的理论；另一方面他们所掌握的关于人类行为的理论也是最初级的，而当我们在生物学和物理学方面取得进展时，我们在对人类的行为说明方面却没有取得能与之相比的进展。我想提出另一种观点。我认为亚里士多德和笛卡儿同我们一样，已经拥有了一种关于人类行为的相当精致和复杂的理论。我还认为，许多带有假设性质的对人类行为的科学解释，比如像弗洛伊德的理论，事实上是使用了，而不是抛弃了我们关于人类行为隐理论的原则。

到目前为止，我所说过的几点归纳起来就是：种种类型的行动较之种种类型的身体动作还具有一些另外的内容，行动具有优先描述的特性，人们不加注意就知道自己要去做什么，以及我们用来识别和说明行动的原则就是行动自身的一部分，也即是行动的组成部分。现在我想对我们所谓行为的结构作一个简洁的描述。

在说明人的行为的结构之前，我先介绍一两个技术性的术语。在行为的结构中，关键性的概念是意向性的概念。说一种心理状态具有意向性，意思不过就是说这种心理状态涉及到了某物。例如，一种信念总是一种这样或那样事情的信念，一种愿望总是一种这样或那样可能发生或可能存在事情的愿望。意向，从普通意义上说，在意向性理论中并不占有特殊的地位。意欲去做某事同有信念、有欲望、有期待、有恐惧等等一样，只是意向性的一种。

一种意向状态，比如一种信念、一种愿望或一种普通意义上的意向，从其特性上来看，有两个组成部分。一个是我们可以称为“内容”的部分，它使心灵涉及到某物，另一个是它“心理的方式”或“类型”的部分。我们之所以要作这种区分，是因为在不同的类型中可能存在着相同的内容。例如，我想要离开这个房间，我相信我将要离开这个房间，我有要离开这个房间的意向。在以上每一种情况中，都具有同样的内容，即我将要离开这个房间；但这一内容分别存在于不同的心理方式或类型中，即分别存在于信念、愿望和意向中。

再者，意向状态的内容与类型有助于将心理状态与世界联在一起，而这种联系正是我们的心具有心理状态的原因：让世界在我们面前再现；描绘它是怎样一副样子，怎样是我们所喜欢的样子，怎样是我们担心可能变成的样子以及对于它我们打算做些什么等等。由此就会出现这样的结果：如果我们的信念与世界上的情形相符，我们的信念即为真，如果不符则为假；同样，我们的愿望或者实现或者落空，我们的意向或得到执行或者得不到执行。因此，一般说来，意向状态具有“满足条件”。每一种状态在它为真的条件下（如果这种状态指的是一种信念），或在它实现的条件下（如果这种状态指的是一种愿望），或在它得到执行的条件下（如果这种状态指的是一种意向）确定自身。在每种情况中，心理状态都有它自己的满足条件。

关于意向状态，我们要注意的第三个特征是，它们有时导致事情发生。例如，我想去看电影，并且我确实去看电影了，这就是说在正常情况下，我的愿望将导致它所表现出的那个事件，即我去看电影。在这种情况下，原因与结果之间存在着一种内在的联系，因为这种原因是对它所导致的那种事态的一种表现。这种原因既表现又引起了这种结果。我把这类因果关系称为“意向的因果关系”状况。我们将会看到，对于人的行动的结构和说明，意向的因果关系将具有决定性的意义。这种因果关系在种种方面与标准教科书上所描述的因果关系大不一样，在教科书中，因果关系是像一个台球碰撞另一个台球并引起它移动的那种状况。对我们来说，意向的因果关系中基本的东西就是我们将要考察的那种状况，即人心导致它一直在思考的那种事态的状况。

将以上对意向性的讨论归结起来，在我们对人行为的分析中，我们需要记住意向状态的三个特征：第一，意向状态由存在于某种心理类型中的一种内容构成。第二，它们取决于它们的满足条件，也就是说，意向状态是否满足取决于世界与意向状态的内容是否相符。第三，它们有时导致事情发生，它们通过意向的因果关系导致一种符合，即导致它们所表现的事态，导致它们自己的满足条件。

现在，我要运用这些思想回过头来讨论本章的主要问题。我曾说过，要对可被称作是行动结构或行为结构的问题，作出一个非常简洁的描述。在这里，我所说的行为是指人的自愿的、有意向的行为，它是指像走路、跑步、吃饭、做爱、选举、结婚、买卖、度假和工作这样一类事情，而不是指像消化、长大或打鼾这样一类事情。但是即使我们把自己限制在意向行为的范围内，我们面前的人类活动仍然呈现出种种令人眼花缭乱的类型。我们需要区分个体行为与社会行为；需要区分集体的社会行为与一种社会集体中的个体行为；需要区分出于其他目的的行为与以行为本身为目的的行为。也许最困难的就是，我们需要随着时间的推移去描述行为旋律的序列。人类活动毕竟不像一系列普通摄影的快照，而更有些像我们生活的电影。

我不打算去回答所有这些问题，但我确实希望我所要表述的东西最终会成为一种关于行动结构的常识性的描述。如果我是正确的，我所表述的东西就应该具有显而易见的正确

性。但是，从历史上看，我所认为的这种常识性的观点好像并不是显而易见的。原因之一是，哲学和心理学中的行为主义传统使许多人忽略了行动的心理部分。行为主义者想利用纯粹的身体动作来定义行动，甚至我们的全部精神生活。有些人曾把行为主义的态度形容为“佯装麻醉状”，在我看来这种形容不是没有根据的。在哲学中另一个相反的极端认为，我们在任何时候完成的惟一行为就是内部心灵的意志行为。按照这种观点，严格地说，我们任何时候都举不起我们的手臂。我们做的一切只是举起我们手臂的“意志”。如果手臂确实举起来了，那完全是侥幸，但确实不是我们的行动。

另一个困难是，直到最近，行动哲学仍是一个有些受到人们忽视的论题。西方的传统始终强调知比行更重要。知识和意义理论在它们所涉及的领域中一直处于比行动理论更重要的地位。现在，我力图把行动的心理方面与物理方面放在一起加以研究。

对行为结构的说明最好能用一组原则加以表述。这些原则应该说明行动的心理和物理两个方面。在表述这些原则时，我将不讨论我们的信念、愿望等是从哪里来的，但我将说明它们在我们行为中是怎样表现的。

我想，让大家理解这些原则的最简便的方式就是先把它们陈述出来，然后再试图进行辩护。请看以下原则。

原则1：行动，就其特性而言由两部分组成，即由心理部分和物理部分组成。

例如，你设想一下推一辆小轿车时的情景。一方面，在你推车时，你有某种有意识用力的经验。如果你成功了，那么这些经验就导致你身体的运动和小轿车相应的运动。如果你没有成功，你至少仍具有心理的部分，也就是说，你会有一种至少用某些物理的部分试图推动小轿车的经验。你的肌肉还处于紧张状态，你还有紧抵车子的感觉等。由此得到

原则2：心理部分是一种意向 。它具有意向性，即它涉及到某物。它确定着行动中所谓成功和失败；在成功的情况下，它导致了身体运动，身体运动又导致了其他的运动，比如像小轿车的运动。按照我们刚刚概述过的意向性理论，行动由两部分组成，即由心理部分和物理部分组成。在成功的情况下，心理部分导致物理部分并且表现物理部分。我把这种因果性形式称为“意向的因果关系”。

要想认清一种行动的这两个不同部分的性质，最好的方法就是把每个部分分离出来，分别地加以考察。事实上，这在试验室中是很容易做到的。在由蒙特利尔的怀尔德·彭菲尔德做的神经生理学试验中，我们已经看到了这种方法。彭菲尔德用电刺激病人运动皮质的某个部位，用这种方法能导致该病人肢体的运动。对此，病人们总感到吃惊，他们特别喜欢说这类话：“我没有动，是你动的。”在此情况下，我们已将没有意向的身体动作分离了出来。请注意，这种情况下的身体动作可能与一种有意向的行动中的身体动作是完全一样的，但似乎又显然存在着一种区别。这种区别是什么呢？好！我们再来看看很早以前威廉·詹姆斯的实验，通过这些实验，我们能够把心理部分分离出来，而不带有与此相应

的行动的物理部分。按照詹姆斯的实验，先将病人的一只胳膊麻醉，在暗室内将他的这只胳膊握住，然后命令他举起这只胳膊。他照自己认为是服从命令的那样去做了，但是却十分吃惊地发现，他的这只胳膊根本就没有举起来。在这种情况下，我们将心理部分，即意向，从身体运动中分离了出来。因为这个人确实具有意向，也就是说，我们可以肯定他的的确确想要移动他的胳膊。

在正常情况下，这两个部分是结合在一起的。通常我们既具有意向又具有身体的动作，但两者不是彼此独立的。我们首先给出的这两条原则力图明确表达这两部分是如何相关的。心理部分作为满足条件的部分，必须既表现 又导致 物理的部分。顺便还请大家注意，要描述这些原则的内容，我们还有相当一批有关“试图”、“成功”、“失败”、“有意向”和“无意向”以及“行动”和“动作”等方面的词汇。

原则3：那种对行动的结构和行动的说明都是必不可少的因果关系就是意向的因果关系 。我们行动中的身体动作是由我们的意向引起的。意向使事情发生，所以它们是原因；但它们也具有内容，因此能在逻辑推理过程中出现。它们可以既成为原因又具有逻辑特征，因为我们所说的这种因果关系是心理的因果关系或意向的因果关系。在意向的因果关系中，心理的内容影响着世界。整个心理机能的运转是在脑中实现的，正像我在第一章里所说明的那样。

我们在这里讨论的这种因果关系形式与哲学教科书里所描述的那种标准的因果关系形式有着相当大的区别。它不是一个规则性或涉及到法则和永久关联的问题。事实上，我认为它非常接近于我们常识性的因果关系概念。我们常识性的因果关系概念不过是指某物引起它物发生的情况。而意向的因果关系其特殊之处就在于，它是一种心理状态引起它物发生的情况，并且，那种它物就是由导致它的心理状态所表现出的那种事态。

原则4：按照行动的理论，那些预先思考的、作为某种预先计划结果的行动与那些本能的、不加任何预先思考的行动，存在着一种根本的区别 。与这种区分相对应，我们还需区分在先的意向与行动中的意向 ，前者是指在从事一个行动之前形成的意向，后者是指在我们实际从事一个行动过程中的意向。

在行动的理论中，一个常见的错误是，假设全部有意向的行动都是某种深思熟虑的结果，即一系列事实推理的产物。很显然，我们在做许多事情时，情况并非如此。我们做事完全可以没有任何在先的反思。例如，在通常的会话中，人们不去反思他们往下所要说的东西，他们只需说就是了。在这种情况下，确实存在着一种意向，但它不是在从事行动之前就形成的一种意向。它就是我所说的行动中的意向。可是，在其他情况下，我们确实具有在先的意向。我们反思我们想要什么以及什么是获得它的最佳方法。这种反思的过程（亚里士多德称它为“事实推理”）就其特性而言，或者导致一种在先意向的形成，或者像亚里士多德也曾指出的那样，有时引起行动自身。

原则5：在先意向的形成，一般说来，至少是事实推理的结果。事实推理总在推理如何在冲突的愿望中确定最佳抉择　　。大多数人（和动作）行动背后的动力是愿望。而信念，它的作用只在于能使我们断定怎样才能最佳地去满足我们的愿望。例如，我想去巴黎，并且我相信在所有考虑到的方案中，坐飞机去是最佳的方案，于是我形成了坐飞机的意向。这就是一个典型的和常识性的事实推理的例子。但是，事实推理在根本上与理论推理不同，与通过推理确定对象不同，在事实推理中，总是涉及到如何在我们种种冲突的愿望中择其最佳决断。例如，假如我确实想去巴黎，并且我相信最好的办法就是坐飞机去。然而，如果我不打消我大量的其他愿望，我就无法去坐飞机。我不想破费；我不想在机场排一个个的队；我不想坐飞机上的座位；我不想吃飞机上的食品；我不想让别人把胳膊肘放在我放胳膊肘的地方以及种种其他愿望。尽管只要我坐飞机去巴黎，所有这些愿望就会被放弃，我仍会从所有考虑到的愿望中推理出坐飞机去巴黎是最佳的抉择。这不仅是典型的事实推理，而且我认为这种涉及到对各种冲突愿望进行裁决的事实推理在事实推理中是普遍存在的。

于是，以上这五条原则在我们面前呈现出这样的画面；赋予行动以动力的心理之能是一种按意向的因果关系起作用的能量。它是能量的一种形式，按照意向的因果关系，或以愿望或以意向的形式，表现它所导致的那个事态。

现在让我们回过头来看看我们一开始提到的关于行动的那几个观点，因为我觉得我们已经有了足以说明它们的原则。我们注意到行动具有优先描述的特性，并且事实上，常识能使我们去识别什么是行动的优先描述。现在，我们知道了一个行动的优先描述是由行动中的意向决定的。一个人实际在做什么，或至少他试图做什么，完全是一个在他的行动中带有什么意向的问题。例如，我知道我要去海德公园而不是去巴塔哥尼亚，因为这是我去散步的意向。我不加注意　就明白这一点，因为上述知识不是我外部行为的知识，而是我内部心理状态的知识。

而且这表明了我们对人行动说明的某些逻辑特征。说明一个行动就是去说明它的原因。它的原因就是心理状态。这些状态或者通过导致意向的事实推理步骤或者通过意向自身涉及到行动。对行动说明的这个最重要的特点仍然值得用另外一个原则加以陈述。让我们把它叫作

原则6：对一个行动的说明必须与行为者在行动时或在他作行动意向的推理时头脑中的内容相同。如果这种说明确实是说明的，那种通过意向的因果关系方式引起行为的内容就必定与这种行为说明的内容同一。

从行动不同于世界中其他自然事件这一点来看，对它们的说明也就相应地有所不同。当我们说明一次地震或一次飓风时，说明的内容只需描绘发生了什么和为什么发生就够了。它不会实际导致事件自身。但是在说明人的行为时，原因和说明都具有内容，并且这种说明所以成其为说明是因为它具有与原因同样的内容。

迄今我们所讨论的仿佛是，人们仅仅是在一瞬间就具有了意向。这当然与现实是极不相符的。现在我们有必要介绍一些复杂的情况，这至少会使我们的分析更接近现实生活中的事情。没有人从来就只有一种意向，一种自身孤零零的意向。例如，我有一个从伦敦驱车前往牛津的意向：我的这种意向可以带有相当的自发性，但我一定仍然具有一系列其他有意向的状态。我一定具有一个我拥有一辆小轿车的信念和一个牛津在我的行程之内的信念。而且，从特性上看，我还会有一个道路不要太拥挤的愿望和一个天气不要太坏以免不利于行车的希望。从特性上看，我不仅仅是驱车牛津，还是出于某种目的去的（这里有点接近于行动说明的概念）。照此说来，在特性上，我从事的是事实推理，即那种不导致信念或论证结论而导致意向和实际行为的推理形式。我们理解了这种推理形式，就会向理解行动的说明迈进一大步。让我们把给我的意向状态以特殊意义的那些意向状态称为其他的意向状态，把所有这些意向状态称为“意向性之网”。我们用一个一般性的结论来表述，把它称作

原则7：任何意向状态只是作为一个其他意向状态之网的一个部分起作用的，这里所说的“起……作用”，是指这个部分相对所有其他意向状态来说仅仅确定了它的满足条件。

在我们开始仔细考察这张意向之网细节的时候，我们又发现还有另一个有趣的现象。这就是我们的心所从事的活动不存在于心理状态之中，甚至可以完全肯定这一点。更确切地说，我们的心理状态只是以它们自己的方式起作用的，因为非意向状态的能力、才能、技艺、习惯、做事的方式以及对待世界的一般态度，只是作为它们起作用的背景而存在的。对我来说，想形成开车去牛津的意向，我必须具有开车的能力。但是这种能力自身不存在于整个众多的其他意向状态之中。要想把车开走，就要具备比一串信念和愿望更多的东西。也就是说，我必须确实具备开车的技术。这就是一个有关我知道怎么一回事不完全等于知道怎样去做的问题 [(1)] 。我们把这个技艺、习惯、才能等等的集合，即意向状态起作用所依靠的集合称作“意向性背景”。对于意向性之网的那个观点，即任何意向状态只是作为一种意向性之网的一个部分起作用的观点，我们还要加上这个意向性背景的观点。我们把它称作

原则8：整个意向性之网是以不属于心理状态的人的能力为背景起作用的。

我曾说过，许多被想象成为科学的行为观试图逃离或超越我所描绘的这种常识性模式。但我认为它们终将无路可走，因为这些对行为描述的原则恰恰没有描述这样的现象：它们自身就是构成这些现象的组成部分。例如，看看弗洛伊德的说明。当弗洛伊德炮制他的心理玄学的时候，也就是当他为他的工作提供一种理论的时候，他常常使用科学上的比较。他认为，在心理学与电磁学或水力学之间存在着许多相似之处，我们要按照液压原则来类推心理的功能，等等。但是，当他实际去检查一个病人时，当他实际去描述某个病人的神经症性质时，令人吃惊的是他所提出的说明许多都是常识性的说明。杜拉的行为之所

以那样，因为她在与K先生恋爱，或因为她在模仿那个已经去玛丽亚采尔的堂姐[(2)]。弗洛伊德的这个观察结论对常识有所增加之处在于，导致我们行为的心理状态常常是无意识的。的确，它们是受到压抑的。我们常常拒绝承认我们的某些意向状态，因为我们为承认它们而感到羞愧，或因为某些其他的原因。其次，他还贡献了一种心理状态转换的理论，即关于一种意向状态怎样被转换成另一种意向状态的理论。但除了这些和其他这类观点以外，弗洛伊德的说明形式与常识的形式完全一样。我认为，恰恰是在我们获得其他更科学的行为观的时候，这种常识会继续保留下来。既然说明的结构必须与被说明现象的结构相符合，对说明的改进就不可能具有新的和闻所未闻的结构。

在这章，我试图说明的是行为怎样以及在什么意义上既包含着心理状态又由内在的心理状态引起。许多心理学和认知科学试图否认这些关系，这似乎是令人吃惊的。在下一章，我将深入研究我的这个关于人行为的观点应用在社会科学上产生的某些结果。为什么说社会科学遭到了失败同时又取得了它所应有的成功？我们能明智地期待着从社会科学中学到些什么？

---

(1) 英国哲学家吉尔伯特●赖尔（1900—1976）在他的“知道怎样与知道那样”（1946）一文中最先提出这种区分。——译者

(2) 见弗洛伊德：《少女杜拉的故事》。——译者

第五章
社会科学的前景

在这章，我所要讨论的是当代最令人困惑不解的理智难题之一：为什么自然科学方法在人类行为的研究领域中没有给我们以像在物理学和化学领域中的那种回报？不管怎么说，我们能明智地期待着一种什么样的“社会”或“行为”科学？我将指出在人的行为与自然科学所研究的现象之间存在着某些基本的区别。我将辩明这些区别既解释了我们在人文科学中的失败，又解释了其成功之处。

首先，我想提醒你们注意一个重要的区别，即对人行为常识性的说明形式与标准的科学说明形式之间的区别。按照科学说明的标准理论，说明一种现象就在于表明这种现象是怎样遵循着某些科学法则发生的。这些法则是关于事物怎样发生的普遍概括。例如，如果你得到了一种描述一个下落物体行为有关法则的陈述，同时你还知道下落物体的起点，那么你就确实能推演出这个下落物体将会发生什么。与此相似，如果你想要说明一条法则，你可以从某个更高层次的法则来推演出这条法则。因此，说明与预言是完全对称的。你通过推演去预言将会发生什么；你通过推演去说明已经发生了什么。不管这种类型的说明在自然科学中会具有什么样的价值，在这章，我所强调的观点之一就是，这种类型的说明对于我们说明人的行为是毫无价值的。这倒不是因为我们缺乏去说明人行为的个体实例的法则，因为即使我们有了这样的法则，仍然是无济于事的。如果我们当真有了这样一种“法则”，即一种涉及到你行为某个方面的普遍概括，我想我会轻易地让你想象到它会是一种什么样的法则。

假设在最后的选择中，你投了保守党的票，假设你之所以要投票赞成保守党是因为你认为保守党会比其他党派更能够去解决通货膨胀问题，假设你为什么投保守党的票这个事实与你投了保守党的票这个事实一样都是一种很普通的事实，再假设某些政治社会学家针对与你的状况——社会经济地位、收入水平、受教育程度、其他利益等等——完全相符的人们提出一种绝对没有例外的普遍概括。假设这种绝无例外的概括其意思是说与你的状况相同的这类人一定会去投保守党的票，那么现在我要问：哪一种说明能回答你为什么投保守党的票这个问题？是用你诚心诚意地赞成它的那个原因来说明？还是用那个普遍的概括来说明？我要加以辩明的是我们决不会接受用那种概括作为对我们自己行为的说明。那种概括陈述了一种规律性。这样一种规律性的知识可能对于预言是有用的，但它说明不了关于人行为的任何个体情况。对此确实需要进一步地说明。例如，为什么所有那批人都投保守党的票？一种答案表明，你投保守党的票是因为你担心通货膨胀——也许你们这批人都特别为通货膨胀所左右，而这正是他们都以同样的方式参加选举的原因。

总之，我们不同意用一种概括来说明我们自己或任何其他人的行为。如果发现了一种概括，这种概括本身首先就需要我们所追加的那种说明。就人的行为而论，我们通常所寻求的是这样一种说明：具体地去说明心理状态，即信念、恐惧、希望、愿望等等，在人行为的产生中所起的原因作用。这是我在上一章所描述过的。

让我们再回到我们最初的问题上来吧，为什么我们似乎不具有在我们具有自然科学法则意义上的那种社会科学的法则？对这个问题有几种一般性的回答。有些哲学家指出，我们不具有一门关于行为的科学与我们不具有一门关于家具的科学原因是一样的。我们之所以不可能具有这样一门科学是因为不存在椅子、桌子、写字台以及所有其他种类的家具所共有的物理特性，以至不能使它们归属到一套共同的家具法则之下。除此以外，我们确实也不需要这样一门科学，因为我们要加以说明的东西——例如，为什么木头桌子很坚固？为什么铁网家具会生锈——已经能被现今的科学加以说明了。同样，全人类的行为没有任何共同的特征。此外，我们希望得到说明的人行为的特殊方面能够由物理学、生理学以及当今所有的其他科学去说明。

在一个与此有关的论证中，有些哲学家指出，也许我们用来描述我们自己和其余人类的概念根本就不会恰好符合像物理学和化学这样的基础科学的概念。他们指出，也许人文科学好像一门关于天气的科学。我们拥有一门关于天气的科学，即气象学，但它不是一门严格的科学。因为我们所关心的气象问题与我们用于物理学的自然范畴不相符合，像“英格兰中部地区上空有光点”或“伦敦多云”这样的气象概念与物理学的概念分属两个系统。在杰里·福多尔的著述中，我们可以看到对这种观点的一种有力的表述。他指出，像地质学或气象学这类专门科学所研究的是以种种方式体现在物理学中的世界特征，并且专门科学与更基础的物理科学之间的这种松散的联系也是社会科学的特性。正像山脉和暴风雨是在不同种类的微观物理学结构中实现的一样，货币也能在物理属性上体现为金、银和纸币。像这样较高层次的现象与较低层次的现象之间分离性的联系，的确允许我们拥有一大批科学学科，但是这些学科不考虑严格的法则，因为这种松散的联系形式将允许法则出现例外。

对这种观点，即我们不可能具有联结心理与物理的严格法则的观点，还有另一种论证，这是由唐纳德·戴维森提出来的。他认为，合理性、一致性以及连贯性的思想在一定程度上构成了我们心理现象的概念，而这些概念没有系统地与物理学的概念发生关联。用戴维森的话来说，这些概念在物理学中没有“共鸣”。不过，这种观点所面临的一个困难是：有许多科学，它所包含的基本概念同样在物理学中没有“共鸣”，但它们却依然属于相当坚实的科学。例如，生物学离不开有机体概念，而“有机体”在物理学中是没有“共鸣”的，但是这并没有妨碍生物学成为一门硬科学。

另一种相当普遍的意见认为，我们心理状态复杂的相互关系永远妨碍着我们得到一套将它们与神经生理状态联结起来的系统法则。按照这种观点，心理状态卷入了复杂的相互

关系之网，因此不能系统地与种种脑状态相对应。但是，这种论证也是缺乏根据的。例如，假设诺姆·乔姆斯基下述思想，即我们每个人生来在脑中就被编入一套复杂普遍语法规则的思想，是正确的，那么普遍语法规则的复杂性和相互依赖性决不会妨碍普遍语法规则系统地体现在脑神经生理学中。相互依赖性和复杂性本身不是否定严格心理—物理法则可能存在的一个充分证据。

我发觉所有这些观点都是富有启发性的，但我不认为这些观点准确地抓住了心理与物理科学之间真正基本的区别。一方为社会学和经济学，另一方为物理学，双方之间的关系的确十分不同于像气象学、地质学、生物学以及其他具体自然科学与物理学的关系。我们有必要努力揭示其中的原因。理想地说来，我希望能够为你们提供一种一步步的论证，以表明严格的社会科学之可能性的限度以及这些学科的真实性质和力量所在。我认为我们必须彻底抛弃那种把当今的社会科学视作牛顿之前的物理学的观念，必须彻底放弃那种等待着一套牛顿式的心灵与社会法则的幻想。

首先，这个假设的难题究竟是什么？人们会说：“社会和心理现象无疑与其他现象一样真实，那么为什么没有关于社会和心理行为的法则呢？”为什么应该存在分子行为的法则，而不存在社会行为的法则？否证一个论点的方法是先把它设想为真，然后去说明该假设由于某种原因而成为谬误。让我们先假定我们实际具有了社会法则和历史法则，这些法则能使我们对战争的爆发和革命的来临有所预见。我们还假设，我们对战争和革命的预见其准确和精密的程度如同我们在海平面的一个真空中预测一个下落物体的加速度一样。

这个真正的难题就是：不管什么样的战争和革命都包含着许许多多分子运动，但在这里会有一个这样的推论：任何关于战争和革命的严格法则应该完全与关于分子运动的法则相符合。要使一场革命在某一天爆发，有关的分子就必须按一定的方向移动。如果是这样，在革命及其参加者层次上根据那种预言革命的法则所作出的预言就将与在物理粒子层次上根据分子运动的法则所作出的预言相同。现在我们可以把最初的问题转变成这样的问题：为什么那种较高层次即革命层次的法则不能与那种较低层次即粒子层次上的法则完全符合呢？好，要看清这两者为什么不能符合，先让我们考察一下在较高和较低层次的法则之间真实存在着的某些完全符合的例子，然后我们就能认清这些情况与社会的情况存在着哪些不同。

将一层次上的法则化约为较它更低层次上的法则，其中最成功的例子之一就是气体定律即波义耳定律和查理定律向统计力学定律的化约。这种化约是如何进行的呢？气体定律讲的是压力、温度、气体体积之间的关系。例如，气体定律预言，如果将装在圆柱形容器中的气体加温，就会增加气体对该容器壁的压力。统计力学定律涉及到微小粒子群的行为。例如，它预言如果增加了气体中粒子的运动速率，就会有更多的粒子更猛烈地撞到容器壁上。我们之所以能在这两套定律之间找到一种完全的符合，原因就在于我们能够完全利用粒子的活动去说明温度、压力和体积。增加了气体的温度也就增加了粒子的速度，增

加了撞击容器的粒子数量和速度也就增加了压力。由此得出，增加温度将会导致压力增加。为了讨论起见，假设情况不是像这样，假设根本就不存在用更基本的粒子活动来说明压力和温度的情况，那么压力和温度层次上的任何定律都将是不可思议的。因为压力和温度存在的方式恰恰与粒子存在的方式在时间和空间上是同一的，如果压力和温度层次上的系统行为与粒子层次上的系统行为之间不存在系统的关系，那将是不可思议的。

这是一个很简单的例子。让我们再举一个稍复杂一点的例子。摄取热量要与消耗热量保持平衡，否则会增加或者减少脂肪储存，这是一个“营养科学”的定律。或许这不是一个花哨的定律，而是一个相当现实的定律。它具有为我们大家所熟悉的推论：如果你吃得多又不进行足够的锻炼，就会发胖。与气体定律不同，这个定律不是以简单的粒子活动方式为依据的。要想为这个定律提供粒子活动的依据不是一件简单的事，因为，比如说在活的机体中，食物被转换成脂肪储存要经过一系列相当复杂的过程。然而尽管复杂，这个定律仍然有一个由更基本的粒子活动提供的依据。在其他条件不变的情况下，一旦你吃多了，分子就会精确地朝着一定的方向汇集，使你发胖起来。

现在我们可以进一步朝着我们的结论推进。从存在着气体和营养定律这一点上说，将不会存在战争和革命的法则。我们使用像脂肪储存和压力这样的概念来把握的那些现象是系统地以更基本层次上元素活动为依据的，在这一点上，我们使用像战争与革命、婚姻、货币与财产这样的概念来把握的那些世间的现象却不是系统地以更基本层次上元素活动为依据的。请注意，正是有了这种依据才表明我们在一门科学的较高层次上取得了重大进展。DNA结构的发现之所以对生物学这么重要，疾病的病菌理论之所以对医学这么重要，原因就在于两者都从更基本的元素出发提出了系统说明像遗传特性和病症这样较高层次特征的承诺。

但是这样一来新的问题又产生了：如果说社会和心理现象没有按这种方式找到依据，那么为什么没有？为什么不能找到？退一步说，就算它们没有这样的依据，那么为什么没有？像一切其他事物一样，战争和革命是由分子运动构成的。那么为什么像战争和革命这样的社会现象不能像热量摄取和脂肪储存之间的系统关系那样系统地与分子运动发生关联呢？

要搞清社会现象为什么不能如此，我们不得不问，社会现象都有哪些能使我们把它们列为范畴的特征？在我们用范畴把握心理和社会现象时遵循哪些基本原则？一种极为重要的特征是：对大量的社会和心理现象来说，指称一现象的概念自身就是这一现象的一个组成部分。要想把一事物视作婚礼、工会、财产、货币甚至战争与革命，卷入到这些活动中的人们就必须具有某些相应的思想。一般说来，人们不得不对这些活动是什么有所思考。例如，为了结婚或购买财物，你和其他人就不得不对什么是你们所要做的事情有所思考。这就是社会现象的一个至关重要的特征。而在生物和物理科学中就不存在这种情况。即使没有人去想：“这是一棵树，或一种作物或一例结核病”，某物仍是一棵树或一种作物，

某人仍患有结核病。即使根本没有人去想它们，它们依然存在。但是许多描述社会现象的词语则不得不成为社会现象的组成部分。从中我们进一步得出：这样的词具有一种特殊的自我涉及。“货币”涉及到凡是人们当作货币来使用和认作货币的事物；“允诺”涉及到凡是人们有意作出的允诺或视作允诺的东西。我的意思不是说人们要建立货币制度就必须具有那个词或在他们的词汇中与那个词完全同义的某个词。而我所要表达的意思是：人们必须具有旨在把某物当作货币的某些思想和态度，并且这些思想和态度就是那个货币定义的一部分。

从这个特征还可得出一个极为重要的推论。对这样的社会现象加以规定的原则没有为被当作是社会现象的物理承担者的东西设立任何物理的限制。这就意味着在现象的物理与社会或心理特性之间不可能存在任何系统的关联。我们所说的社会的特征，部分地是由我们对它们所采取的态度决定的。我们对待社会现象的态度是不受我们所说的现象的物理特性制约的。因此，就不可能存在任何使严格的社会科学法则成为可能所必需的那种心理层次与物理层次间的符合。

在社会科学和自然科学之间存在着一种根本性的中断，对此进行论证关键性的一步所依据的是社会现象的心理特性。我们在前面介绍的那些类比，即用气象学、生物学和地质学对社会科学作的类比，正是忽略了这个特性。以社会和心理的学科为一方，自然科学为另一方，双方之间的根本中断根源于社会和心理学科中心灵的作用。

再来看福多尔的主张，他认为社会法则有例外是由于社会层次的现象松散地或分离地覆盖在物理现象之上。这种观点也没有揭示出我一直强调的那种根本中断。即使这种分离已在某一点上得以调整，但对另一个人来说总可以以无限多的方式来增加这种分离。假设货币一直采用的是一批有限的物理形式，例如金、银和纸币。但对另一个人或另一个社会来说仍可以把其他东西作为货币。确实，只要作为物理承担者的那种材料能够被当作一种交换的媒介来使用，物理承担者就与货币的属性无关。

有人可能会这样反驳：“那么好，为了获得精确的社会科学，我们不需要在世间的事物特性之间寻找一种严格的符合，我们只需在心理特性和脑特征之间寻找一种严格的符合。经济学和社会学在物理世界中的真正依据不存在于我们周围中所见的那些客体属性中，而存在于脑的物理属性中。所以，纵然认某物为货币的思想对于某物成其为货币是必不可少的，这种规定货币的思想仍很可能是，而且在你看来更是，脑中的一个过程。所以，要想表明不可能存在任何严格的社会科学法则，你就必须要表明在种种心理状态和种种脑状态之间不可能存在任何严格的关联，而你却没有表明这一点。”

为搞清楚为什么不可能存在这样的法则，让我们来考察我们似乎有可能得到的一门严格的神经生理学的若干方面，即关联着心理现象和神经生理现象的严格法则的若干方面。考虑一下痛觉。设想痛觉的神经生理原因至少对人类来说是有限的和确定的，这似乎是合情合理的。在前面的一章里我们确实对其中的一些原因进行过讨论。看来要获得一门完整

的痛觉神经生理学在原则上不会有什么困难。那么视觉的情况如何呢？同样，要得到一门成熟的视觉神经生理学在原则上似乎也没有什么障碍。我们甚至可以对某些种类的视觉经验的神经生理状况作详尽的描述，例如，对我们看见红色东西的经验。在我看来，没有什么能妨碍我们去获得这样一门神经生理的心理学。

但是现在困难的地方在于：尽管我们可以在神经生理学和痛觉之间或在神经生理学和有关红色的视觉经验之间找到系统关联的关系，但我们不能对视 某物为货币的神经生理学作出与此相似的解释。为什么不能呢？假定每当你看见你面前的一些货币就会有某个神经生理过程产生，那么是什么妨碍了神经生理过程每次都以同样的过程出现呢？从货币具有无数种物理形式这一事实来看，货币对我们的神经系统能够产生无数种刺激效果。由于货币对我们的视觉系统具有无数种刺激样式，如果这些刺激样式对脑能产生一模一样的神经生理效果，那将又会产生一个奇迹。

这种适用于视 某物为货币的情况甚至更适用于相信 某物为货币的情况。如果在任何语言和文化中，一个人感到自己缺钱花的信念每次都具有完全相同类型的神经生理的现实过程，那简直是不可思议的。说到底是因为能产生那种信念的神经生理刺激其可能的范围是无限的。与神经生理学的情况相反，心理影响物理的方式始终妨碍着存在一门严格的心的科学。

需要注意的是，假使我们不具有社会和物理现象间的这种相互作用，阻止我们去获得严格社会科学的这个障碍就不存在。请想一想我在前面曾举过的乔姆斯基普遍语法假设的例子。假设在我们个人的头脑中生来就编排着普遍语法规则。这些规则在脑中是与生俱有的，并且又处在有机体与环境的任何关系之外，不管这些规则会怎样相互联系着和怎样的复杂，在我们的论证中从来就没有否认过存在着联系这些规则和脑特征的严格的心理—物理法则。另外，许多动物具有有意识的心理状态，但据我们所知它们不具备与人的语言和社会制度联系在一起的自我涉及。在我的论证中从来就没有否认过一门有关动物行为的科学存在的可能性。例如，可能存在着使鸟的脑状态与它们的筑巢行为相关联的严格法则。

我答应过要至少为你们提供一个逐步深入的论证概要。让我们来看看这个诺言实现了多少，我们把论证按一系列步骤展开。

1．如果存在着物理学法则意义上的社会科学法则，在用社会和心理词汇确定的现象与用物理词汇确定的现象之间就必须存在着某种系统的关联。这种关联可能像气象现象与物理现象相联系的方式那样复杂，但它必须是某种系统的关联。用现在的行话来说，在较高和较低层次之间必须存在着某些中介原则。

2．社会现象在很大程度上是由人们采取的心理态度规定的。货币、允诺或婚姻之所以是货币允诺或婚姻，在很大程度上是因为人们把它们看作是货币、允诺或婚姻。

3．这就产生了一个推论：这些范畴在物理属性上是无穷无尽的。严格地说，对我们

所能认作或约定为货币、允诺或婚姻的东西不存在物理的限制。

4．由此表明，在世界的社会特征和物理特征之间，即在用社会词汇和物理词汇描述的共同现象之间不可能存在任何中介原则。我们甚至不可能具有我们用于气象和消化的那种松散分离的原则。

5．并且，在用心理词汇描述的现象和用神经生理词汇描述的现象之间，即在心与脑之间要得到这类合适的中介原则也是不可能的。这是因为对于任何特定的社会概念，存在着无数种刺激状态。这一极大的范围妨碍了并非生长在我们头脑中的概念以系统关联心理与物理特征的方式被实在化。

在本章结束之际，我想来描述一下我所认为的社会科学的真实特性。一般说来，社会科学涉及的是意向性的种种方面。经济学涉及的是商品和劳务的生产与分配。请看，一个从事经济工作的经济学家完全把意向性视为理所当然的。他假设企业家总设法赚钱，消费者总愿宽裕而不愿拮据。那么这个经济学“法则”就表明了系统的结果或这样假设的结论。给定某些假设，这位经济学家能推断出精明的企业家会在他们的边际成本和边际收益相等的地方销售。这里要注意，这个法则没有预言销售者会自问：“我是在边际成本与边际收益相等的地方销售吗？”也就是说，这个法则不表明个体意向性的内容，它得出的是这种意向性的结果。微观经济学的厂商理论得出的是对用户和行业从事购买、生产和销售的愿望和可能性进行某些假设的结果。宏观经济学得出的是对整个国家和社会进行这样假设的结果。但是一个经济学家不一定要去关心这样一类问题：“到底什么是货币？”或者“到底什么是一个愿望？”如果他非常精通福利经济学，他可能会去关心企业家和消费者愿望的准确特性，但即使在这种情况下，从意向性事实中得出的结果仍是他研究领域中的系统部分。

由于经济学不是以像分子结构这样的物理属性的系统事实为依据的，不是像化学那样以分子结构的系统事实为依据，而事实上涉及的是人的意向性、愿望、实践、技术状态与知识状态，因此经济学不能够摆脱历史或环境。经济学作为一门科学以某些关于人与社会的历史事实为假设前提，这些历史事实本身并不是经济学的组成部分。当这些事实发生了变化，经济学也要随之改变。例如，菲利普斯曲线是一个揭示工业社会中一系列因素之间关系的公式，一直到现在，这个公式似乎对工业社会中的经济现实作出了一种精确的描述。但近来它并不那么灵了。多数经济学家认为这是因为它没有精确地描述现实。但他们可以认为，也许这个公式在当时确实曾精确地描述过现实，可是，自从发生了石油危机和70年代的种种其他事件，现实发生了变化。经济学是一门系统的形式化的科学，但它不能独立于环境或脱离开历史。它建立在人的实践基础上，而这些实践自身不是一成不变的、永恒的或一劳永逸的。如果出于某种原因，货币不得不使用冰来制造，那么货币在温度高于摄氏零度的时候融化，就是一条严格的经济学法则。但是这条法则也只有在货币必须要由冰来制造的时候才能生效，除此以外，它没有告诉我们任何我们对货币感兴趣的东

西。

现在让我们来看看语言学。当代语言学的一般任务是去陈述揭示各种自然语言中声音和意义之间关系的语音的、语法的和语义的种种规则。一种十分完美的语言科学应当对每种自然人类语言都提出一套完整的规则。我并不能肯定这就是语言学的真正目标，我甚至不能肯定这是一个可能达到的目标，但对于我们目前的讨论，重要的是在于强调它也是一门意向性的应用科学。它完全不像化学或地质学。它所关心的是，详细说明操各种语言的人心中那些由历史决定了的意向内容，这些意向内容实际是造成人的语言能力的原因。将语言学与经济学连接在一起的黏接剂是人的意向性。

现在，我们能把本章的结论十分简明地表述出来了。社会与自然科学之间的基本中断不是仅仅出自一种社会与物理现象间断性连接的事实，也不是出自社会学科的基本概念在物理学中没有“共鸣”的事实，甚至也不是由于社会生活的巨大复杂性。许多像地质学、生物学和气象学这样的学科具有这些特征，但这并没有妨碍它们成为系统的自然科学。社会和自然科学之间的根本中断来源于社会和心理现象的内在心理特性。

社会科学靠心推动这一事实是它与自然科学相比之下的弱点所在，但这也恰恰是社会科学的力量所在。我们期望从社会科学中获得的以及我们从最成熟的社会科学中获得的是纯粹的和应用的意向性理论。

第六章
意志的自由

在以上各章，我力图回答的是一些关于我们作为人类如何与周围宇宙相统一的问题，在我看来这是一些最令人困惑不解的问题。我们关于我们自己作为自由的行为者的概念，对我们全部有关自身的概念来说是基本的概念。从最好的愿望出发，我希望既能够保留我的常识概念又能够保留我的科学信念。例如，对于心身关系问题，我能够做到这一点。但是，一旦涉及到自由与决定论的问题，我与许多其他哲学家一样就不能够使两者统一起来了。

人们总以为这个困扰着人们两千多年的自由意志的难题现在已经得到了最后解决。实际上多数哲学家也认为这个难题已得到了解决。他们认为，它已被托马斯·霍布斯和大卫·休谟以及许多其他经验主义的心灵哲学家们解决了，并且一进入20世纪他们的解决方法不断得到重复和改进。我认为这个难题依然没有得到解决。在这一讲，我想先为你们描述一下这个难题，然后再回答为什么当代对这个难题的解决不能算作是一种解决，最后我试图说明为什么这个难题会一直存在。

一方面，我们倾向于认为，既然自然界是由微粒以及它们的相互关系构成，并且既然万事万物都可通过这些微粒以及它们的相互关系来说明，那么就根本不存在自由意志的地盘。就人的自由而言，它与物理学是否像牛顿物理学那样是决定论的，还是像当代量子力学那样允许存在一种粒子物理层次上的非决定性无关。物理学中的粒子层次上的非决定论确实没有给任何自由意志的学说以任何支持。因为首先，粒子层次上的统计的非决定性并不表明在关系到我们的物体层次上，例如人的肉体层次上，也存在着非决定性。其次，即使在物理粒子的行为中存在着一种非决定的成分，也就是说即使它们仅仅在统计上是可预言的，单就这种情况而论仍然没有给人意志的自由留下地盘。因为粒子仅仅在统计上被决定的事实，说明不了人心能迫使这些在统计上决定了的粒子改变它们轨迹的情况。非决定论证明不了存在着或可能存在着某种人类自由的心理之能，这种心理之能能够使粒子朝着不再有其他可能的方向移动。所以，关于物理学我们所知道的一切确实似乎都在迫使我们接受某种人类自由的否定形式。

最形象化地表达这一决定论概念的还要数拉普拉斯的描述：如果一个理想的观察者在给定的一刻知道全部粒子的位置，并且知道全部支配它们运动的法则，他就能够预见和回顾宇宙的全部历史。当代量子力学的拉普拉斯式的一些预言也许是带有统计性的，但这里仍不会给意志的自由留下任何地盘。

关于决定论的主张我们先介绍到这里。现在让我们来看看对于自由意志的论证。正像许多哲学家所指出的那样，如果存在着我们大家都熟悉的经验事实，那么我们自己的选择、决定、推理和筹划似乎对我们实际的行为产生影响这一点就是一个简单的事实。在生活中我们有各种各样的经验，其中我们恰恰有这样一个经验事实：尽管我们已做了某事，但我们完全知道我们本可能去做别的事。我们知道我们本可能去做别的事，因为我们出于种种原因只选择了一件事去做。但是我们意识到如果我们选择做别的事也存在着种种原因，我们确实也可以从这些原因出发去行动，去选择做别的事。换一种方式来表述这种观点就是：如果把从一个斜面上滚落的物体的行为看成是可预言的话，那么从这个意义上说，我们的行为就是不可预言的，这是一个普通的经验事实。我们的行为之所以在这种意义上是不可预言的，原因在于我们除了事实上所做的以外，我们常常可能去做别的。人的自由仅仅是一个经验事实。如果我们想为这一事实提供某种经验的证明，我们只能进一步达到这样的事实：任何人对我们的行为愿意作的任何预言到我们这里总能被证明是假的。如果某人预言我要去做某事，我恰恰会去做别的事，而对于从山坡上滑下的冰块、从斜面上滚落的球或在自己椭圆轨道中运行的行星则根本不存在这种选择的余地。

这是一个特有的哲学之谜。一方面，一组非常强有力的论证迫使我们接受在宇宙中没有自由意志地位的结论。另一方面，一系列基于我们自己经验事实的强有力的论证又使我们倾向于接受这一结论：必定存在着某种自由意志，因为我们无时无刻不在体验着它。

对这个哲学之谜有一种公认的解决方法。按照这种解决方法，自由意志与决定论是彼此完全相容的。世间的一切当然是被决定的，但是一些人类行动依然是自由的。说一些人类行动是自由的并没有否认它们是被决定的，而只是说它们没有受到强制。我们没有被迫去采取这些行动。而例如，如果一个人在枪口的逼迫下去做某事，或者他正受着某种心理的强迫，那他的行为才真正是不自由的。但是另一方面，如果他自由地行动，如果他就像我们所说的按照他自己的自由意志去行动，那他的行为就是自由的。当然它也是完全被决定的，因为他行为的每个方面都是由作用在构成他肉体的粒子之上的物理力所决定，这正像这些物理力作用在宇宙中所有物体之上的情况一样。所以，自由的行为是存在的，但是它在被决定的世界中仅仅是一个小小的角落，在这个小小的角落里，人的行为依然是被决定的，只是不存在某些种强制和强迫。

由于这种观点主张的是自由意志与决定论的相容性，人们通常把它简称为“相容论”。我认为这种解决自由意志难题的方法是不恰当的。原因在于，这个自由意志的难题不是关于是否存在导致我们做事的内部心理理由和外部物理原因以及内部强迫的问题。而是这样一个问题：不论我们行为的原因是什么，它们是否足以决定 我们的行为使得事情不得不 按它们确实发生的方式发生。

这个难题还可用另一种方法表述出来。在所有其他条件保持相同的情况下，说一个人他本可能采取别的行为是永真的吗？例如，假设一个人选定去投保守党的票，在所有其他

条件保持相同的情况下他会不会选定去投另外一个党派的票？看来，相容论确实回答不了这个在某种程度上为普通的自由意志概念留有余地的问题。相容论所主张的是，在所有其他条件保持相同的情况下，所有行为都是以本来不可能出现例外的那种方式被决定的。一切发生了的事情当然是被决定了的。只是某些事情是由某些种内部心理原因（我们把它们称为我们的“行动理由”）而不是外部强制和心理强迫决定的。所以，我们仍然面临着一个难题：说一个人他本可能采取别的行为是永真的吗？

那么相容论留下的这个难题也就是它没有回答的这个问题：“在所有其他条件保持相同的情况下，我们有可能采取别的行为吗？”在某种程度上这与我们相信我们自己的自由意志是相一致的。总之，相容论否定了自由意志的实质而只保留了它的语词外壳。

让我们再重新开始我们的探讨。我说过我们确信自己有自由意志，这种确信是建立在人的经验事实的基础之上的。但是这些经验何以是可靠的？正像我在前面说过的，这种常常由哲学家们描述的使我们倾向于相信我们自己的自由意志的典型情况就是：我们面临着一连串的选择、择其最佳行动的推理、决断以及去做我们已决定去做的事。

我们把这种经验看作是对人的自由学说的一种支持，但也许我们的这种信念是虚幻的。请考虑这样一个例子。一个典型的催眠实验有如下形式：在催眠状态下，病人接受一个催眠后的暗示。例如，你可以让他做一些无关紧要而又无害处的事情，比如叫他在地板上爬来爬去。当这个病人从催眠状态醒来之后，也许是当他在进行交谈、坐在那里休息或喝咖啡的时候，他突然会说出一些类似这样的话来：“这屋里的地板多漂亮啊！”、“我想看一下这块地毯”或“我正打算花钱装饰一下地板，我得好好看看这块地板。”说罢，他便开始在地板上爬来爬去。这些情况令人感兴趣的是病人总是为他的行为寻找一些多少还算说得过去的理由。这就是说，在他自己看来，他的行为似乎是自由的。从另一方面来看，我们有充分的理由相信他的行为完全是不自由的。他为他那个在地板上爬来爬去的所谓决定寻找的理由是与他的行为不相干的，他的行为是预先被决定的，事实上他处在催眠后暗示的控制之下。任何一个知道他的这些情况的人都能事先预料到他的行为。于是，提出决定论难题的一种方式或至少是提出决定论难题的一个方面的一种方式就是：“人的全部行为都如同这般情景吗？”人的全部行为都如同这个为催眠后暗示所左右的人那样吗？

但是如果我们再认真地分析一下这个例子，它似乎又为自由意志提供了一种论证而不是否证。行为者以为他在自由地行动，而事实上他的行为是被决定的。如果人的全部行为都像这样，从经验上看似乎是极不可能的。有时人们是处在催眠状态中的，有时人们还受着不可自制的无意识冲动的支配。但是他们总处在这种状态中吗？人的全部行为都是由这种心理的强迫决定的吗？如果我们试图把心理决定论作为一种符合事实的主张，那就大错特错了。心理决定论认为，在先的心理原因就像它们决定着受催眠的病人或吸海洛因成瘾者的行为那样决定着我们的全部行为。在这种观点看来，全部行为总是以这种或那种方式接受着心理的强迫。但是有效的证明表明这种论点是错误的。我们的正常行为确实是建

立在我们的意向状态——我们的信念、希望、恐惧和愿望等基础之上的，在这种意义上，我们的心理状态起着原因的作用。但是这种因果形式不是决定论的。我们可以确实具有这些心理状态而不去做我们已做的事。就心理的原因而论，我本可以去做别的。另一方面，催眠状态和在心理上受到强迫的情况通常是属于变态的并且很容易与正常的自由行动区别开来。所以，从心理上说，存在着人类自由的地盘。

但是这种解决方法不正是对相容论的一种推进吗？我们不是恰恰又一次肯定了所有行为是被决定的吗？只不过我们所说的自由行为是那种由理性思想过程决定的自由行为。有时候有意识的、理性的思想过程与那种催眠状态没有什么不同，而有时候它们又与正常状态没有什么不同。在那些正常状态下，我们说行为者是真正自由的。但是，那些正常的理性思想过程当然又像任何其他事物一样是被决定的。所以，我们又一次得出了这样的结论——在我们出生前的千百万年，我们所做的一切都已被完完全全地载入史册，因此从哲学所关切的意义上说，我们所做的一切都是不自由的。如果我们情愿以为我们的行为是自由的，那么这仅仅是一个采用一个传统术语的问题，正像我们明明知道太阳根本不会落下去而继续说“日落”一样，尽管不存在自由意志现象，我们仍可以继续说“按照我们自己的自由意志去行动”。

为解决这个问题而去考察一种哲学论点或任何其他论点的一个方法就是去问：“如果那种论点为真，世界将会是怎样一种状况？相反如果那种论点为假，世界又会是怎样一种状况？这两种状况会有什么不同？”我相信决定论部分可被人接受之处在于，它似乎与世界的实际进程相一致，至少在我们从物理学中所知的范围内是这样的。这就是说，如果决定论为真，那么世界还是以它所运行的那种方式不断地运行下去，惟一不同的是我们关于世界进程的那种特定的信念就会为假。这些信念对我们极为重要，因为它们涉及到我们的这种信念，即我们本可以以不同于我们实际所做的方式去做事的信念，而这种信念又是与有关道德责任和对我们自己人性的信念联系在一起的。但是如果自由意志论即自由意志的论点为真，那我们就只好对我们关于世界的信念做一些真正根本的改变了。我们为了要获得彻底的自由，似乎就只好去假设我们每一个人都有一个能够干涉作为原因的自然秩序的自我。这就是说，似乎我们不得不有着某种能够使分子偏离它们轨迹的实体。我不知道这样一种观点是否更能用理智来解释，但是这种观点与我们从物理学中所知关于世界如何运行的观点确实是不相容的。我们没有任何证据认为应该放弃物理学的理论而去青睐这样一种观点。

至此，在我们解决决定论与自由意志的信念彼此冲突的努力中，我们似乎变得完全无路可走了。科学不给自由意志以立足之地，物理学中的非决定论不给它提供依据。另一方面，我们又不能放弃自由意志的信念。让我们对这两点再作更深一步的考察。

按照当代科学的观点究竟为什么没有自由意志的位置？在物理学中我们基本的说明途径是采取自下而上的方式。比如说，我们说明像玻璃的透明性或水的液体性这样一种现象

的表面特征活动所依据的是像分子这样的微观粒子活动。心与脑的关系就是这样一种关系的一例。正如我在第一章曾讨论过的，心理特征是由神经生理现象导致的并体现在神经生理现象中。但是，我们从心到身所得出的因果关系是在一段时间内的自上而下的因果关系。我们得出在一段时间内的自上而下的因果关系是因为上层次与下层次是结合在一起的。例如，假设我想把我的运动神经元轴突端板处神经递质乙酰胆碱释放出来，我只要决定反复举起我的手臂就能够做到。在这里，心理事件，即举起我手臂的意向导致了物理事件，即乙酰胆碱的释放。如果说存在着自上而下的因果关系的话，那么这就是一例。但是这种自上而下的因果关系之所以存在是因为心理事件首先是建立在神经生理的基础之上的。所以，与这种对自上而下的因果关系的描述相对应，还有一种对同一系列事件的描述，在这种描述中，因果关系完全是自下向上反弹的，即它们涉及到完全是神经元和突触中的神经元冲动速率等问题。只要我们接受了这个自然界如何运行的概念，那么看来就不会为自由意志留下任何地盘。因为按照这一概念，心只是在作为自然界的一部分的范围内对自然界产生影响的。但如果是这样的话，心就与周围自然界一样，它的特性在其物理学的基本微观层次上就是被决定的。

这是一个在本章中非常基本而又重要的观点，所以我们再重复一遍。最令人困惑的决定论形式不是心理的决定论。这种认为我们的心理状态足以决定我们所做的一切的看法可能恰恰是错误的。令人困惑的决定论形式具有更基本和更重要的形式。由于世界的全部表面特征完全是由微观元素的系统导致并体现在这些系统中的，所以微观元素的活动足以决定所发生的一切事物。这样一种“自下而上”的世界图式容许有“自上而下”的因果关系（比如，我们的心能影响我们的肉体）。但是自上而下的因果关系之所以能起作用仅仅是因为上层次已被下层次所导致并已体现在下层次之中。

好，让我们再转向下一个显而易见的问题。在我们的经验中是什么原因使我们不可能放弃对自由意志的确信？如果自由是一种幻觉，为什么它是一种我们似乎不能够放弃的幻觉？关于我们人类自由的概念，我们首先要注意的是它与意识在本质上是联系在一起的。我们只是把自由归结为有意识的存在。例如，如果某人制造了一个我们认为是完全没有意识的机器人，我们决不会把它看作是自由的。即使我们发现它的行为是随机的和难以预料的，我们也不会说它是在我们所认为的我们自己自由行动的那种意义上自由地行动。另一方面，如果某人制造了一个使我们确信在与我们同等的意义上具有意识的机器人，那么机器人是否具有自由意志这个问题至少是一个悬而未决的问题。

其次，我们要注意的是，并不是任何意识状态都能为我们提供对人类自由的确信。如果生命完全由被动的知觉感受组成，那么在我看来我们甚至连人类自由的念头都不会出现。如果你把自己想象成是完全不动的，你不仅完全不能够移动甚至还不能决定你自己的思想进程，但你仍能接受刺激，例如你可以有周期性的轻微痛感，那么对于你的这种状态我们没有丝毫理由断定你具有自由意志。

我在前面曾说过，多数哲学家认为对人类自由的确信在本质上以某种方式受到理性抉择过程的制约。但我认为这只是说对了一部分。事实上，对原因的估量，对于给予我们对自由确信的那种经验来说，只是一种极为特殊的情况。使我们确信人类自由的典型经验，即一种使我们无法抹煞确信自由的经验，是那种进行自愿的、有意向的行动的经验。在我们讨论意向性时，我们集中探讨了行动中有意识意向的意向性形式，按我所描述的那种方式意向性是作为原因的，它的满足条件是一定身体动作的发生，而且身体动作的发生是由行动中那个意向导致的。正是这种经验成为我们确信自由意志的基石。为什么？当你从事正常的和日常的行动时，请你仔细反思一下你所具有的那些经验的特点。你会感到在这些经验中存在着选择行动过程的可能性。当你举起你的手臂、穿过房间或喝水的时候，你会发现在你的经验中随时有一种行动过程的选择感。

如果要用语言来表达观察的经验与行动的经验彼此有什么不同的话，那么观察经验的意思就是：“我见此，”而行动经验的意思是：“我做此。”但是“我做此”带有“我可能做彼”的意思。在正常的行为中，在我们每做一件事的此时此地，即在所有其他条件保持相同的情况下，我们都带有这种可能去做彼的确信，而不论这种确信是有效的还是无效的。我以为这就是我们对我们自己的自由意志深信不移的根源。强调我现在讨论的是正常的人的行动也许是十分重要的。如果一个人被一种巨大的激情所支配，比如在他大发雷霆时，他就会失去这种自由感，他甚至会对他的所作所为感到震惊。

一旦我们注意到了行为经验的这一特征，我在前面提到的那些大量令人费解的现象就容易得到解释了。例如，接受催眠后暗示的那个人，尽管他可以自认为他在自由地行动，为什么我们认为他不是在我们行动的那种意义上自由地行动？原因在于他在一种至关重要的意义上不知道他在做什么。他那个实际的行动中的意向完全是无意识的。他认为对他很自然的那些选择与他行动的实际动机是无关的。此外，也请注意，相容论例举的“强迫”行为，在许多情况下仍然含有自由的经验。如果某人用枪逼着我去做事，即使是在这种情况下，我仍具有一种含有行动过程选择感的经验。例如，如果我在枪口的逼迫下走过房间，我仍有一部分这样的体验：在每走一步时我都有可能改变我的行为。对自由的这种体验在任何带有一种意向的行为中都是一个基本的组成部分。

如果我们把行动的正常状态与彭菲尔德状态即刺激运动皮质后所产生的不自觉的上下肢运动加以比较的话，就能确认这种情况。在彭菲尔德状态下，病人被动地体验着运动，就像他们体验着一种声音或一种痛感一样。与有意向的行动不同，在这种经验中不存在选择自由。要清楚地认识到这一点，你不妨去假想你的一部分生活在很大程度上与彭菲尔德实验一样。你不是在走过房间，而只是发现你的身体在移动；你不是在讲话，而只是听到或感觉到从你嘴里说出的语词。如果你把你的经验假想为是一个纯粹被动的然而是有意识的木偶的经验，你就已假想到了排除自由经验的情况。但是在典型的有意向的行动情况下，我们无法排除自由的经验。它是行动经验的一个基本的组成部分。

我相信，这一点也正好说明了为什么我们不能放弃对自由的确信。我们发现一旦我们理解了对太阳系日心说的论证，就能轻而易举地放弃那种大地是一平面的信念。同样，在我们观察日落时，不管出现什么现象都不会迫使我们相信太阳是从地球后面落下去的，我们相信日落现象完全是由地球自转造成的一种假象。对以上每种情况来说，放弃常识性的确信是可能的，因为取代常识的那个假设既首先解释了导致那种确信的经验，又说明了用常识的观点无法解释的许多其他事实。这正是我们放弃了大地是一平面的信念和字面意义上“日落”的信念而去接受哥白尼太阳系概念的原因。但是我们不能照此放弃对自由的确信，因为这种确信存在于每个正常的、有意识的意向行动中。我们使用这种确信去辨别和说明行动。不管这种自由感是经过预先思考的还是本能自发的都是任何行动的一个组成部分，它不仅仅是深思熟虑的特点，自由感与深思熟虑没有本质的联系，深思熟虑只是一种特例而已。

尽管地球看上去是平的，但我们不能按照这个视地球为平面的假设去航行，然而我们确实是在按照自由的假设去行动的。事实上，不管我们掌握了多少关于世界如何作为一个被决定的物理系统运行的知识，只要没有这种自由的假设，我们就不会有行动。

现在我们可以把包含在这个讨论中的结论提取出来了。首先，如果对决定论的怀疑是由于担忧我们的全部行为事实上是受到心理强迫的，那么这种担忧是没有根据的。只要心理的决定论与其他假设一样是一种经验的假设，那么从我们目前所能得到的证据来看它就是错误的。因此，这为我们提供了一种经过修正的相容论的形式。它告诉我们心理的自由意志论与物理的决定论是彼此相容的。

其次，它甚至给予我们一种“可能”感，人们的行为尽管是被决定的，但正是在那种“可能”的意义上他们有可能采取别的行动。人们有可能采取别的行动，其意义仅仅是就心理 因素而论的。关于什么是我们能够去做的和什么是我们有可能去做的这个能力的概念常常涉及到某些这样的标准：例如，尽管我在1980年的美国大选中没有投卡特的票，我有可能投他的票，但是我绝没有可能去投乔治·华盛顿的票，因为他不是一个候选人。所以，在一种“可能”感中具有一个可供我去选择的范围，并且在这种意义上，在所有其他条件相等的情况下，有许多我本可以去做而没有做的事。与此相似，由于作用于我的心理因素一般不会总强迫我以奇特的方式去行动，所以从心理上说，我常常有可能去做不同于我事实上所做的事。

第三，但是这种形式的相容论仍没有为我们提供我们要求用彻底的自由意志论来解决自由与决定论之间冲突的任何东西。300年来的科学是建立在“自下而上”这个物理说明的概念之上的，只要我们接受了这一概念，那么关于我们自身的心理事实也同任何其他较高层次的事实一样，其原因完全可以用基本的微观物理层次上的元素系统来解释，并且这些心理事实是在基本的微观物理层次上的元素系统中实现的。我们关于物理实在的概念根本不考虑绝对的自由。

第四，也是最后一点，由于某些我还没有真正理解的原因，进化赋予了我们一种随意行动的经验形式，在这里，自由的经验，即那种带有选择可能感的经验，是存在于那种有意识的、随意的和有意向的人类行为的结构之中的。由于这个原因，我相信无论是我们的这个讨论还是任何其他讨论都将永远不会使我们确信我们的行为是不自由的。

在本书中，我的目的是去描绘这样两个概念之间的关系：一个是我们把我们自己作为理性的、自由的、有意识的和自觉的行为者的概念，一个是我们把世界视作由无意识、无意义的物理粒子构成的概念。我们很容易认为，正像我们已发现大部分常识不能恰当地描绘世界真正在如何运行一样，我们也可能发现关于我们自己和我们行为的概念完全为假。但是这种可能性是有限的。对实在与现象的区分不能套用在意识的存在上。因为，如果在我看来我是有意识的，那么我就是 有意识的。我们可能发现我们自己和我们行为的种种令人惊叹的东西；但我们不可能发现我们不具有心灵以及心灵不包含意识的、主观的和意向性的心理状态；我们也不可能发现我们不再试图去完成的自发的、自由的和意向的行动。我自己设定的这个难题不是去证明这些东西的存在，而是去考察它们的状况以及它们对于我们自然界其他部分的概念的含义。除了某些重要的题外问题，我讨论的主题始终是：我们关于我们自己的常识性的心理主义概念与我们把自然界视作一个物理系统的概念是完全一致的。

附录

什么是言语行为？ [(1)]

一、引言

在一种包含说者、听者和说者所作的表述在内的典型言语境况中，有许多行为与说者的表述联系在一起。从特征上看，说话者将移动他的颌、舌，并且要发出声音。此外，从特征上看，他将完成像通知、激怒和打搅他的听者这样一类行为；从特征上看，他将进一步完成像指称肯尼迪、赫鲁晓夫或北极这样一类行为；而且他也将完成像作陈述、提问题、下命令、作报道、问候和警告这样一类行为。这最后一类中的行为就是奥斯汀所说的非表现行为 [(2)] 。在本文中，我要讨论的就是这类行为，所以又可以把本文题目叫作“什么是非表现行为？”我不打算去定义“非表现行为”这个表达式，尽管我对一种特殊的非表现行为的分析如果是成功的话就可能为一种定义提供依据。与非表现行为相联系的一些英语动词和动词短语有：陈述、断定、描述、警告、议论、评论、命令、指令、请求、批驳、道歉、指责、批准、欢迎、允许、表达赞成和表达遗憾。奥斯汀认为，在英语中存在着1000多个这样的表达式。 [(3)]

言语行为有时也被称为语言行为，通过这个引言，我也许能够说明为什么我认为研究言语行为在语言哲学中具有重大的意义。我认为在任何语言交流的模式中都必须包含有一个语言行为。语言交流的单位不是通常人们认为的符号、语词或语句，甚至也不是符号、语词或语句的标记，构成语言交流的基本单位是在完成言语行为中给出 标记。更确切地说，在一定条件下给出语句标记就是非表现行为，非表现行为是语言交流的最小单位。

我不知道如何去证明 语言交流必然包含着行为，但我能想到一些论据，人们试图通过这些论据来使对此持怀疑态度的人接受这个观点。其中一个论据是叫持怀疑态度的人注意到这样的事实：当他发出一个声音或在纸上写出一个记号使之成为一种语言交流的事例或者说是作为一种消息时，包含在他如此发声和写作中的一个事实就是，他应当把他所发出的声音和写出的记号视为是由一个具有特定意向的人给出的。他不能只将它视为像一块石头、一挂瀑布或一株树那样的自然现象。为了把它视为一种语言交流的事例，就必须假设它的给出就是我所说的言语行为。例如，当代试图破译玛雅人象形文字的一个逻辑的先决条件就是，我们至少假设了我们在石头上见到的这些记号是由多少与我们有些相像的人类创造的，并且是带着某些意向创造出来的。如果我们确信这些记号比如说是由水的侵蚀造成的，那么关于破译这些记号的问题，甚至称它们为象形文字的问题就不会产生了。用语言交流的范畴来解释它们，就必然要把它们的写作作为言语行为来解释。

完成非表现行为就是采取一种由规则支配的行为方式。我将指出像提问、陈述这样的受规则支配的行为方式非常类似于像棒球中的击球、象棋中的跳马那样的受规则支配的行

为方式。因此，我打算通过陈述一套完成一个特殊种类的非表现行为的必要和充分条件，来解释非表现行为的概念，并且为使用标记那种非表现行为表述的表达式（或句法手段）引出一套语义规则。如果我对一种非表现行为的条件和相应规则的陈述是成功的，那么这就会为我们分析其他种行为进而解释一般意义上的非表现行为概念提供一种范型。但是，为了要去实际陈述完成一个非表现行为的条件并引出其规则，我就不得不去讨论其他三个初始概念：规则、命题和意义。我将把对这些概念的讨论限制在为实现本文的主要目的而不可缺少的那些方面上。但即使如此，如果让我把每一个概念需要加以说明的方面统统说完的话，那么对每一个概念的说明都需要写作一篇论文。不过，出于对论述范围的考虑，有时这种详尽的说明是应该放弃的，因此我的说明将是简明扼要的。

二、规则

近年来，在语言哲学中围绕表达式使用规则的概念所展开的讨论值得重视。一些哲学家甚至说，知道语词的意义仅仅是一个知道它的使用规则的问题。这些讨论有一个令人焦虑的方面：至少据我所知，从没有一个哲学家对哪怕是一种表达式的使用规则给出任何一种恰当的说明。如果意义是一个使用规则的问题，那我们就确实应该能够从解释表达式意义这方面去陈述使用表达式的规则。另一些哲学家也许被他们同行们构造规则的失败弄得灰心丧气，他们对将意义视作规则问题这种时髦的观点予以否定，并且断言根本不存在那种句法规则。我倾向于认为，这种怀疑主义的断言下得过早，并且提出这种断言是由于没有成功地区分不同种类的规则，对此我现在将试图加以说明。

我区分了两类规则：一些规则用于调节先前存在的行为形式。例如，礼仪规则用于调节人与人之间的关系，而这些关系是独立于礼仪规则而存在的。还有一些规则不仅调节而且创造或规定新的行为形式。例如，橄榄球的规则不仅仅调节了橄榄球比赛而且还创造了这种运动的可能性并对这种运动加以规定。橄榄球运动是由符合于这些规则的行为构成的，离开这些规则，橄榄球运动就不会存在。我把这后一类规则称为构成规则，把前一类规则称为调节规则。调节规则调节一种预先存在的活动，这种活动的存在在逻辑上独立于规则的存在。构成规则构成（同时也调节）一种活动，这种活动在逻辑上是依赖于规则的存在而存在的 [(4)] 。

调节规则的特有形式是祈使句，或者说能被释义为祈使句形式，例如：“切食物时要用右手拿刀”、“官员们进餐时要系领带”。一些构成规则则采取与之完全不同的形式，例如，在象棋比赛中，如果王在对方的攻击下无路可走就是被将死了；在橄榄球比赛中，当一名带球队员越过对方底线，就是一次底线得分。如果我们的规则范式仅限于祈使句的调节规则，那么那种非祈使的构成规则就会使我们难以理解，甚至会把它们排除在规则之外。需要注意的是，构成规则在特征上几乎是重言式的，因为这种“规则”所提出的东西是“将死”或“底线得分”的不完全定义。当然，这种准重言式的特性是它们作为构成规

则的一个必然结果：底线得分的规则必须像按橄榄球的规则定义“橄榄球”那样去定义“底线得分”的概念。例如，一次底线得分可按这样或那样的方式来得分，并且记6分有时是作为一种规则出现的，有时是作为一种分析真理出现的，而且把它看作是一种重言式也就暗示了该规则是一种构成规则这一事实。调节规则一般具有“按X做”或“如果Y则按X做”的形式。在构成规则的集合中，有些规则具有这种形式，但有些也具有“将X定为Y”的形式 (5) 。

是否看到这一点，在哲学上事关重大。例如，有些哲学家问：“一种允诺怎么能建立一种契约？”这个问题好像在问：“一次底线得分怎么能得6分？”这两个问题只能用陈述一个“将X定为Y”形式的规则来回答。

我倾向于认为一些哲学家在陈述表达式使用规则上的失败与另一些哲学家之所以对任何这类规则的存在抱有怀疑主义态度，部分原因至少是由于他们没有认识到构成规则与调节规则之间的区别。在多数哲学家心目中，规则的范式或模型是那种调节规则式的。如果有人要在语义学中寻找纯粹的调节规则，那么他决不会找到任何对逻辑分析有价值的东西。毫无疑问，存在着像“人不应在正式场合下说猥亵话”这种形式的社会规则，但这种规则在解释关于一种语言的语义学中几乎不起什么重要作用。接下来的一个假设是：一种语言的语义学被视为一系列构成规则的系统，并且非表现行为就是按照这种构成规则完成的行为。本文的目的之一就是将某一种言语行为的一套构成规则公式化。如果我所说的这些关于构成规则的内容是正确的话，那么我们也无须为不是任何规则都采取祈使规则的形式而大惊小怪。我们将确实看到这些规则属于几个不同的范畴，而且没有一个与礼仪规则相像。陈述非表现行为规则的努力也可以被视为是对在言语行为的背后存在着构成规则这个假设的一种检验。如果我们不能给出任何令人满意的规则公式，那么我们的失败就可以被看作是为推翻这个假设而提出的部分有待于进一步证实的证据。

三、命题

在不同的非表现行为之间常常具有共同的特征。请考虑以下语句的表述：

（1）约翰将离开这个房间吗？

（2）约翰将离开这个房间。

（3）约翰，离开这个房间！

（4）但愿约翰离开这个房间。

（5）如果约翰打算离开这个房间，我也打算离开。

这些在一特定场合中的每一种表述，从各自的特征来看完成的是不同的非表现行为。

从其特征上看，第一句是一种疑问；第二句是关于将来的一种断言，即是一种预言；第三句是一种请求或命令；第四句是对一种愿望的表达；第五句是对意向的一种假设的表达。尽管如此，从特征上看，在完成以上每一种行为时，说话者总会完成这五种非表现行为共同具有的某些附属行为。在每句话中，说话者都指称 到约翰这个特定的人，并且都断言到这个人离开房间的行为。这决不能代表他的全部行为，但在每一句表述中这都是他所作的一个组成部分。因此，我将指出，在每一种表述中，尽管非表现行为不同，但至少某些表现行为的指称与断言是相同的。

在我看来，在以上每一种非表现行为中，对某个人（约翰）的指称以及对有关他同一件事的断言就是每一句表述的共同内容 。某种可用“约翰将离开这房间”这个从句表达的东西看来就是它们的一个共同特征。我们采用一种把这个共同特征分离出来的方式，就能毫不歪曲地写出每个语句：“我断言约翰将离开这个房间”、“我问是否约翰将离开这个房间”等等。

由于找不到更合适的词，我建议把这种共同的内容称为命题。在从（1）到（5）每一语句的表述过程中，说话者都表达了约翰将离开房间这个命题，我将通过对这种情况的分析来描述这些非表现行为的特征。请注意，我没有说是语句表达了命题，我不知道语句如何能完成那种行为。但我要说的是在对语句的表述中说话者表达了命题。还需注意的是，我把一种命题与对那个命题的一种断言或陈述区别开来。这五个表述都表达了约翰将离开房间这个命题，但只有第二句话才对那个命题进行了断言。一种断言是一种非表现行为，但一种命题则根本不是一种行为，尽管表达一种命题的行为是完成特定的非表现行为的一部分。

对此可以概括地说，我区分了非表现行为与非表现行为的命题内容。当然，并不是每个非表现行为都具有一个命题内容，例如，一声“乌拉！”或“哎哟！”就没有命题内容。在这种或那种著述中早已有过这种区分，像弗雷格、谢弗、刘易斯、赖欣巴赫和黑尔等等许多人曾以不同的方式对此有过论述。

从语义的观点来看，我们能把语句中命题的表示者与非表现力的表示者区分开来。这就是说，对大多数被用于完成非表现行为的语句来说，从分析的目的出发，我们能够说这种语句具有两个（无需分离的）组成部分：表示命题的部分与表示功能的手段。[(6)] 表示功能的手段表明怎样去使用命题，或者换句话说，它表明什么是这个表述所具有的非表现力，即说话者在作语句表述时完成的是什么样的非表现行为。在英语中，表示功能的手段包括词序、重音、语调升降曲线、标点、动词语气以及一套所谓完成行为式动词，即我可以在语句的开头使用“我道歉”、“我警告”、“我指出”等等来表示我要完成的那种非表现行为。在实际的言语境况中，语境常常使表述中的非表现力变得很清楚，而不必求助于适当的表示功能的手段。

如果这种语义上的区分是真正重要的区分，那么很可能在句法上也会有某种类似的区

分。近年来在转换语法方面的某些进展倾向于支持这种观点。在语句下面的短语标记中，那些相当于表示功能手段的部分与那些相当于命题内容的部分之间存在着一种区别。

这种对表示功能的手段与表示命题的手段的区分将会对我们分析一种非表现行为大有帮助。由于所有各种非表现行为可以共同具有同一命题，所以我们能够把对命题的分析从我们对各种非表现行为的分析中抽出来，放到一边。我认为存在着表达命题的规则，存在着像指称和断言这类东西的规则，但这些规则能够与表示功能的规则分开单独被讨论。在本文中，我将不讨论命题规则而集中讨论使用某些表示功能的手段的规则。

四、意义

从特征上看，言语行为是在发出声音或作出标记的过程中完成的。仅仅 发声或作标记与完成一种言语行为有什么区别呢？一个区别是，在完成一种言语行为中人发出的声音或作出的标记在其特征上被看成是具有意义 的；与此相关的第二个区别是，从其特征上看，人通过这些声音或标记意谓某种东西 。从其特征上看，人说话就是通过他所说的东西来意谓某种东西，而且他所说的东西，即他发出的一串词素，其特征就是具有意义。附带提一句，这一点正是我们不可将完成言语行为与做游戏相类比之处。象棋比赛中的棋子在特征上不具有意义，而且当人移动棋子时在特征上也没有通过这种移动意谓什么。

但是，说话者通过他所说的话去意谓某种东西这是什么意思？某种东西具有意义是什么意思？要回答第一个问题，我建议去借用并修正保罗·格赖斯的某些概念。在标题为“意义”的一篇文章中 (7) ，格赖斯对“意义”概念的一种涵义作了如下分析：说A通过X意谓某种东西就是说“A试图通过听众对他意向的领会使说出的X在听众中产生某种效果”。在我看来，这对意义的分析是一个有益的开端。首先，因为它表明了意义概念与意向概念之间的密切关系。其次，因为他抓住了我以为是说一门语言的根本性的东西：在说一门语言时，我通过让听者领会我所要传达这些事情的意向来试图把事情传达给听者。例如，从特征上看，当我作出一断言时，我是在力图传达并使我的听者相信某一命题的真理，而且我所使用的方法就是发出某种声音，这种声音就是我企图在听者身上产生预想效果的话语，而这种效果是通过让听者领会我要产生那种效果的意向实现的。我举一例加以说明。我试图让你相信我是法国人，一方面我可以通过每时每刻讲法语、按法国风格穿着打扮、表现出对戴高乐的极端崇拜、与法国人相识交往等等来让你相信我是法国人；另一方面我还可以仅仅通过告诉你我是法国人来让你相信我是法国人。那么，这两种试图让你相信我是法国人的方式有什么区别呢？一个关键的区别就是，在第二种情况中，我通过让你领会我要让你相信我是法国人这个有目的的意向来试图使你相信我是法国人。这正是告诉你我是法国人所包含的东西之一。当然，如果我用我所描述过的那种行为来让你相信我是法国人，那么这就不是那种通过让你领会我的意向来使你相信我是法国人的方法。我想，在这种情况下即使你领会了我的意向，但你总会存有相当大的疑虑。

可是，不论这种对意义的分析多么有价值，在我看来，它仍在某些方面存在着缺陷。首先，它没有把一个人打算在他的听者身上产生的不同种类的结果，即超表现与非表现区别开来，也没有表明这些不同种类的结果与意义概念相联系的方式。第二个缺陷是，它没有理解意义在什么程度上是一个规则或惯例的问题。也就是说，他对意义的这种解释没有表明一个人通过他的话语意谓某事物与他的话语在语言中实际具有的意思这两方面之间的联系。为了搞清这一点，针对意义的这种分析我提出一个反例。反例中的观点将阐明说话者所意谓的东西与他说出的词所意谓的东西之间的联系。

假设我在第二次世界大战期间是一名美国士兵，并且我被意大利军队俘虏了。假设我希望让意大利军队相信我是一名德国军官，好让他们释放我，我希望能用德语或意大利语告诉他们我是一名德国军官。但让我们假设我的德语或意大利语水平还达不到这种程度，所以，按照我的程度，我企图通过背诵我还记得的一点儿德语来假装作一种告诉他们我是一名德国军官的表述，并且我深信他们的德语水平不足以识破我的计划。假设我只知道一句德语，这还是来自我高中德语课上学的一首诗。因此，我这个被俘的美国人对意大利俘获者说了如下语句："你可知道那柠檬花开的地方？"现在，让我们用格赖斯的术语来描述这种情景。我打算在他们身上产生某种效果，即相信我是一名德国军官的效果，而且我是通过他们对我意向的领会来打算产生这种效果的。我打算让他们认为我在试图告诉他们我是一名德国军官。但是从这种描述中，也就是当我用德语说"你可知道那地方……"等等的时候就能得出我所意谓的"我是一名德国军官"吗？不仅得不出，而且在这种情况下，用我说出的这句德语去意谓"我是一名德国军官"甚至去意谓"我是一名德国军官"这句德语是完全虚假的，因为这句话的意思是："你可知道那柠檬花开的地方？"当然，我想让我的俘获者误以为我说的意思是："我是一名德国军官，"但构成这一欺骗的一部分就是让他们去思考我说出这句话的德文意思。维特根斯坦在《哲学研究》中有一处说："说'这里冷'，又意谓'这里热'。"[8] 我们之所以不能做到这一点是因为我们所能意谓的东西是我们正在说的东西的一个功能。意义不仅是一个意向的问题，它也是一个惯例的问题。

我们能够将格赖斯的说明加以修正然后去处理这类反例。在这里，我们已经有了这样一种情况：我通过让别人去领会我要产生某种效果的意向来试图产生某种效果。但是我用来产生这种效果的手段，凭借支配使用这种手段的规则，通过惯例才能被用来作为一种产生不同的非表现效果的方法。因此我们必须按照这样一种方式来修改格赖斯对意义的说明以便使它更清楚：当一个人说什么时，他所意谓的东西绝不仅仅偶然地与在他使用的语言中那个语句所意谓的东西相联系。在我们对非表现行为进行分析时，必须抓住意向与惯例这两个方面，同时要特别注意它们之间的关系。在完成一种非表现行为时，说话者通过让听者领会他打算产生某一效果的意向来试图产生某一效果；而且只要他在用词说话，他就会通过这一事实来打算让别人领会他的意向：他所说出的这些表达式的使用规则将表达式与它效果的产生联系在一起。在对非表现行为的分析中，我们需要表达的正是要素间的这

种结合 。

五、怎样作允诺

现在，我将对作允诺这种非表现行为进行分析。要进行这种分析，我就要问在一给定语句表述中完成允诺行为的充分必要条件是什么。我将把这些条件当作一套命题来陈述，通过对这些命题的陈述来试图回答这个问题，这些命题的结合蕴含一个说话者作允诺的命题，同时说话者作允诺的这个命题又蕴含这种结合。因此，每一个条件对于完成允诺行为都是一个必要条件，并且将这一套条件放在一起就将是完成这一行为的一个充分条件。

如果我们得到这样一套条件，我们就能从中引出一套功能表示手段的使用规则。这种方法类似于在一个人知道正确地跳马、挪车、将军等等情况下通过问自己什么是下棋的充分必要条件去发现下棋的规则。这就好比我们知道如何下棋，却不知道如何表述下棋的规则并且希望把这些规则表述出来。我们知道如何去做非表现行为的游戏，但一般来说它们是在没有明确的规则公式情况下完成的。要获得这种公式的第一步就要提出完成一种特殊非表现行为的条件。因此，我们的探究将为双重的哲学目的服务。通过陈述一套完成一种特殊非表现行为的条件，我们将对非表现行为概念作出部分解释，并且这也将为下一步提出其规则的公式铺平道路。

我感到陈述这些条件是一件很困难的事，我对我将要列出的这几条是很不满意的。其所以困难的一个原因是允诺概念像日常语言中大多数概念一样没有十分严格的规则。有各种各样的奇特、异常和模棱两可的允诺，而且人们能举出一些多少有些稀奇古怪的反例来反驳我的分析。我倾向于认为，我们将不能够获得一套完全反映“允诺”一词日常用法的敲定的充分必要条件。因此，我将把我的讨论限制在允诺概念的中心，省略次要的、模棱两可的和有部分缺陷的情况。我也把我的讨论限制在充分明确的允诺上，省略通过短语、暗示、隐喻等省略手段作出的允诺。

另一个困难来自我不想以某种循环的形式来陈述这些条件。我想要给出的完成某一非表现行为的一系列条件，它们不应提到任何非表现行为的完成。我要想对一种非表现行为的概念提出一种一般意义上的解释就需要满足这个条件，否则我就应该去说明不同非表现行为之间的关系。可是，尽管在分析中将不指称非表现的行为 ，但某些非表现的概念 将出现在分析对象和分析者中。我认为，由于构成规则的性质，这种循环形式是不可避免的。

在描述这些条件的过程中，我将首先考虑真诚允诺的情况，然后说明这些条件经过如何修改就能适用于虚假的允诺。由于我们的探究是属于语义学的而不是语法学的，我将仅仅假设存在语法上符合规范的语句。

设定听者H在场时，说话者S说出语句T，而且，在说出T时，S真诚地（而且无缺陷

地）对H作出允诺P当且仅当：

（1）获得正常的输入与输出条件。我使用“输入”与“输出”两词来划定这种大而无限定的条件范围，在这种条件下任何认真的语言交流都是可能的。“输出”包含可使人听懂的说话条件，“输入”包含理解条件。把它们合在一起就包含了这样的条件：说者与听者都知道怎样说这种语言；双方都意识到他们在做什么；说话者不是在强迫和恐吓之下说话；他们没有像耳聋、失语症、喉炎这样的妨碍交流的生理障碍；他们的话语也并不是在开玩笑或说笑话。

（2）在说出T时，S表达P。这个条件把命题内容与言语行为的其他部分分开，这样能使我们在对其他部分的分析中集中分析允诺的特性。

（3）在表达P时，S断定S的将来行为A。在作允诺时，表示功能的手段是一种范围包括某些命题特征的表达式。在允诺中，说话者必须对他的行为进行断言，并且他所断言的行为不能是他过去的行为。我不能对已经完成的事情作出允诺，也不能对别人将要做的事情作出允诺（尽管我能对我看见他将要做什么作出允诺）。出于当前的目的，我把一种行为的概念看成是包括有抑制行为、完成的系列行为，还可以包括状态和状况：我可以允诺不做某事，我可以允诺反复地做某事，我还可以允诺进入或保持某种状态或状况。我把条件（2）和（3）称为命题内容条件。

（4）H愿意S做A而不愿意他不做A，并且S相信H愿意他做A而不愿意他不做A。允诺与恐吓两者之间的一个至关重要的区别就是，允诺是保证为你而不是对你做某事，而恐吓是保证对你而不是为你做某事。一种允诺，如果它所允诺的东西是接受允诺的人不希望去做的事情，那么这种允诺就是有缺陷的；同样，如果允诺者不相信接受允诺的人希望让那件事做成，那么这种允诺也是有缺陷的；因为一种没有缺陷的允诺必须有心去做允诺而不是去恐吓或警告。为避免明显的反例，我认为这个分成两部分的双重条件是必要的。

可是，人们可以想出一些在表面上与我所陈述的这个条件相悖的例子。假设我对一个懒惰的学生说：“如果你不按时交作业，我保证让你这门课不及格。”这是一种允诺吗？我想不是的，把它视为一种警告倒更自然一些，也许还可以把它视为一种威胁。但是在这种情况下为什么可以使用“我保证”这种表达方式呢？我认为我们之所以在这里可以使用它，是因为“我保证”和“我特此保证”在英语中属于作保证的最强的表示功能的手段。由于这个原因，我们常常在完成有些言语行为时使用这样的表达式，这些言语行为并不是在严格地作允诺，而只是为了强调我们所作的保证。为了弄清楚这一点，让我们从不同途径来考虑另一个对我们的分析提出的所谓反例。有时当人们作一种强调性的断言时，可以听到人们说“我保证”，我觉得这种情况在美国比在英国更普遍些。例如，假设我指责你偷了钱。我对你说：“这钱难道不是你偷的吗？”你回答说：“不是我偷的，我向你保证，我没有偷。”在这种情况下，你作了一种允诺吗？我觉得把你说的这句话视为一种

允诺是非常牵强附会的，把这句话看作是一种否定的强调倒更为合适。我们可以把“我保证”这种功能表示手段解释为从真正的允诺中派生出来的东西，在这里它是用于加强你的否定的一种表达式。

条件（4）所陈述的观点大体是说，如果一种有意义的允诺是无缺陷的，那么它所允诺的东西必须是听者要想去做的事情，或者是听者认为符合他的利益的事情，或者是他愿意让别人去做的事情而不是相反的事情，等等；说话者必须对此有所意识、相信、知道，等等。我认为要得到这个条件更完美、更准确的公式需要引入技术上的术语。

（5）S与H显然都不清楚，S在事件的正常进程中将去做A 。许多不同种类的非表现行为有一个共同的条件，其大意是说非表现行为必须要有一种要旨，而条件（5）就是这个共同条件的一个实例。例如，如果我请求某人去做他显然已经正在做的或正要去做的事情，那么我的请求就是无要旨的，而且从这种意义上说我的请求也是有缺陷的。在实际的言语境况中，听众由于懂得完成非表现行为的规则，他们会假定这个条件是被满足的。例如，假设在一次公开演说中，我对我的一个听众说：“史密斯，请看这里，注意我在说什么。”为搞清这句话的意思，听众将会假定史密斯一直没有注意听演说或者不管怎么说他是否注意这一点是不明确的，这也就是说这里以某种方式提出了一个他是否注意的问题。这是因为请求的一个条件就是，听者现在正在做还是正要去做被请求做的事情这一点并不是显而易见的。

允诺的情况与此相似。我允诺去做我显然要去做的事，这是不妥的。如果我确实要作这样的允诺，那么我的听众能理解我的话语的惟一方式就是，假定我相信我将要去做这件允诺过的事情这一点是不明显的。一个有着美满婚姻的丈夫对妻子作允诺说下周他将不会抛弃她，这很可能会给她带来更多的忧虑而不是安慰。

此外，我认为这个条件是齐普夫定律陈述的那种现象的一个实例。我认为在我们的语言中，正像人的大多数行为形式一样，有一种最小努力的原则在起作用，在这种情况下，最大的非表现结果的原则以最小的语音行为为结束。我以为条件（5）是它的一个实例。

我把条件（4）与（5）称为准备条件 。它们是恰当允诺的先决条件，但它们还没有表明允诺的基本特征。

（6）S打算做A 。真诚与不真诚允诺之间的最重要的区别在于，在真诚的允诺中说话者打算将允诺付之行动，在不真诚的允诺中说话者不打算将它付之行动。在真诚的允诺中说话者也相信将允诺付之行动（或避免这一行动）是可能的。我认为他打算将允诺付之行动的这个命题已经蕴含着他认为将允诺付之行动（或避免这一行动）是可能的这个命题。所以，我不把后一个命题作为一个额外的条件来陈述。我把此条件称为真诚条件 。

（7）S打算通过说出T使他承担做A的义务 。允诺的基本特征是去承担完成某一行为的义务。我认为正是这一条件将允诺（以及同一族的其他成员，如起誓）与其他种类的言

语行为区别开来。我们注意到，在对这个条件的陈述中我们只规定了说话者的意向，在以下条件中我们将说明这种意向是如何实现的。不管怎么说，具有这种意向是作允诺的一个必要条件，这一点是清楚的。因为，说话者如果能证明在一给定表述中他不具有这种意向，那么他也就证明了这种表述不是一种允诺。例如，我们知道匹克威克先生没有允诺与那个女人结婚是因为我们知道他没有这方面的意向。

我把此条件称为基本条件 。

(8) S打算通过说出T使H产生这样的信念，条件（6）与（7）就是靠对产生这种信念的意向的领会获得的，而且S打算通过H对在惯例上用来产生这种信念的语句的领会来使他的那种意向得到领会 。这个条件把我们关于修正格赖斯观点的分析用到了说话者作允诺这个问题上。说话者打算产生某一非表现效果。他是通过让听者领会他打算产生这种效果的意向来达到的。而且，由于他所说出的词项，其词汇和语法特性通过惯例与其产生的效果相联系，所以他也打算通过这一事实来使他的意向得到领会。

严格地说，这个条件可以作为条件（1）的一部分来加以阐述，但由于它在哲学上具有重要意义，所以值得对它单独进行表述。由于以下原因，我感到这样做，有些困难：如果我最初向格赖斯提出的反对意见确实是有效的，那么一个人完全可以说所有这些重复的意向都是多余的，所需要的只是说话者应该认真地说出一个语句。所有这些效果的产生不过是一个听者所掌握的有关那个语句含义的知识问题，说到底这不过是一个他的语言知识的问题，而听者所具备的这种语言知识正是说话者一开始就假定的。我认为对这种异议的正确答复是条件（8），它解释了说话者“认真”说出语句，即不仅说出而且还有所意谓，是什么意思。但无论是对这种异议还是对这种异议的答复，它们各自到底有多大的说服力，我是没有完全把握的。

(9) S和H所讲言语的语义规则是，T被正确而真诚地说出，当且仅当获得条件（1）—（8）的语义规则 。此条件旨在说明被说出的语句是通过语言的语义规则用来作允诺的语句。将此条件与条件（8）合在一起就能排除上面所举的像被俘士兵这类反例。究竟这些规则的公式是怎样的，我们马上就会看到。

至此我们考虑的只是真诚允诺的情况，但不真诚的允诺依然是允诺，我们现在需要把这种情况考虑在内来看看如何修改允诺的条件。在作不真诚允诺时，说话者不具有作真诚允诺时的全部意向和信念。可是，他声称具有这些意向和信念。的确，正是因为他声称具有他其实没有的意向和信念，我们才把他的行为视为不真诚的。所以，考虑到不真诚的允诺，我们需要指出说话者要对他的信念与意向负责而不像原来只陈述说话者实际具有这种意向和信念这样来修改我们的条件。有这样一个事实可以看出说话者要对他所作的允诺负责，即他不可能真实地说出像这样的话：“我答应做A，但我不打算做A。”说“我答应做A”就是要对打算做A负责，这才抓住了这句话语是否真诚的条件。考虑到不真诚允诺的可能性，我们必须对条件（6）加以修正，使这个条件不光陈述说话者打算做A，而且

还要表明他要对打算做A负责。为避免循环出现，我用如下言语来表达：

条件（6）补充：S打算通过说出T来使他对打算做A负责 。经过这样修改［而且由于我们从分析对象和条件（9）中放弃了“真诚地”一词］，在关于允诺是真诚还是不真诚的问题上，我们的分析就成为中性的了。

六、功能表示手段的用法规则

接下来，我们的任务是从我们这一套条件中引出一套功能表示手段的用法规则。很显然，并不是所有这些条件对于完成这一任务都具有同等的意义。（1）和（8）、（9）形式的条件一般用于所有各种正常的非表现行为，而不是允诺所特有的。用于允诺的功能表示手段规则将相应地建立在条件（2）—（7）之上。

允诺的功能表示手段P，其用法的语义规则如下：

规则1　只有在语句的语境中（或谈话的进一步展开中）才能说出P，该话语断定说话者S的某个将来的行为A。我把此规则称为命题内容规则 ，它从命题内容条件（2）和（3）中得出。

规则2　只有当听者H愿意S做A而不愿意他不做A，并且S相信H愿意他做A而不愿意他不做A时，才能说出P。

规则3　只有当S在正常的事件进程中做A这一点不是对S和H都很清楚时，才能说出P。我称规则（2）和（3）为准备规则 。它们从准备条件（4）和（5）中得出。

规则4　只有当S打算做A时，才能说出P。我把此规则称为真诚规则 。它从真诚条件（6）中得出。

规则5　把说出P当作承担做A的义务。我称此规则为基本规则 。

这些规则是有序的：只有当规则1被满足时，规则2—5才适用；并且只有当规则2和3也被满足时，规则5才适用。

请注意，规则1—4采取的是准祈使句的形式，即只有当X时才能说出P这种形式；规则5采取的是把说出P定为Y的形式。因此，规则5是我们在第二节讨论的构成规则系统中特有的一种规则。

还请注意，那个让人听厌的游戏类比显然还可以继续沿用下来。如果我们要求我们自己按一个下棋者的条件去正确地移动马，那么我们会发现诸如必须要轮到自己才能走这样的准备条件，还能发现像陈述马所能移动的实际位置这样的基本规则。我认为在比赛游戏中甚至存在着一种真诚规则，它是双方力争获胜的规则。我认为，比赛的一方在赛场上有意放弃竞争，这种行为很类似于说话编造虚假允诺的情况。当然，在游戏中通常没有命题

内容规则，因为总的来说游戏不描绘事态。

如果这种分析适用于允诺情况以外的任何一般情况，那么这些特性应该也存在于其他类型的言语行为中，我认为只要稍加思考就可看到这种情况。例如，请考虑下命令的情况。其准备条件包括说话者应该处在一种听者之上的权威位置上；其真诚条件是说话者希望被命令的行为得到完成；其基本条件必须涉及到这一事实：命令的表述就是企图让听者照它去做。再比如断言，其准备条件包含这一事实：说话者必须具有假设所断言的命题为真的某种根据；其真诚条件是他必须相信这一断言将会为真；其基本条件必须涉及这一事实：断言的表述就是企图告知听者并使他相信他断言的真理性。问候是一种更为简单的言语行为，即使在这里，我们分析过的一些特性也是适用的。在说“你好”时，没有命题内容，也没有真诚条件。其准备条件是说者必须与听者相遇，其基本规则是作问候表明有礼貌地认出了听者。

如果要对这个问题作进一步研究就要求我们把类似的分析运用到其他类型的言语行为中去。这不仅能使我们对与它们自身有关的概念进行分析，而且对不同的分析加以比较将会加深我们对整个论题的理解。此外，这将为我们得到一种比任何通常信手拈来的分类（如评价的与描述的或认知的与情感的）更为认真的分类提供一种依据。

意向性及其在自然界中的地位 [(9)]

一

意向性是某些心理状态和事件的特征，它是心理状态和事件（在以下这些词的特殊含义上）指向、关于、涉及或表现某些其他客体和事态的特征。例如，如果罗伯特相信罗纳德·里根是总统，那么他的这一信念就是一种有意向的状态。因为从恰当的意义上说，他的这一信念指向、关于、涉及或表现了罗纳德·里根以及罗纳德·里根是总统这一事态。在此情况下，罗纳德·里根是罗伯特这种信念的意向对象，并且罗纳德·里根作为总统这一事态的存在是他的那种信念的满足条件。如果一种信念什么也没有涉及，那么它就没有意向对象；如果它没有获得它所表现的事态，那么这种信念就没有得到满足。

意向性的归属有不同的种类，这些不同正是产生混乱的一个根源，因此我先来对它们作一些区分。请考虑说出以下语句时所作的陈述：

A．罗伯特相信罗纳德·里根是总统。

B．比尔看见天正在下雪。

C．“Es regnet”意思是下雨。

D．我车子里的恒温器感觉到了发动机温度的变化。

以上每一个陈述都有一个意向性的归属问题，但它们的归属情况有所不同。A完全把一种有意向的心理状态，一种信念，归属于个人；B就不仅仅如此，因为说某人看见某物就意味着他不仅仅具有某种意向性的形式，而且他的这种意向性还是被满足的，也就是说它还实际获得了满足条件。“看见”，与“知道”一样，而不同于“相信”，它是一个成功动词：X看见P蕴含着P。B表明了一种意向现象，因为一个人为了要看见某物就必须有视觉经验，并且这种视觉经验是意向性的载体。但是B不仅仅表明了一种视觉经验，它也表明这种视觉经验是得到了满足的。此外，视觉经验不同于信念，它是有意识的心理事件而不是心理状态。我们完全可以说一个睡着的人相信这样或那样的事，但不能说他看见了这样或那样的事。信念与视觉经验都是存在于行为者心与脑之中内在的意向现象。说它们是内在的仅仅是指这种状态和事件确实存在于行为者的心脑之中。这些状态与事件的归属，属于名副其实的归属，它与讲话方式不同，也与速记一种描述行为者身外更复杂的一系列事件与关系的陈述不同。

再来看后两个语句，A和B中的意向性归属与C和D有所不同。尽管C中的意向性不是内在的，而是派生的，但C确实还应归于意向性。“Es regnet”意思是下雨，这一点儿

也没错，但这种意向性不是该语句内在固有的。这个语句可以指别的事情或什么也不指。这种意向性形式属于对某个陈述的速记或者属于讲德语的说话者用这个句子来意指一事物否定另一事物的陈述，并且这个语句的意向性是从讲德语的说话者更基本的内在意向性形式中派生出来的。另一方面，在D中，不存在真实的意向性归属，因为我车子的恒温器确实不具有感觉。D与C不一样，它属于一种隐喻的意向性归属；但与C相同的是，它的旨意取决于行为者某个内在的意向性。我们用车子里的恒温器调节发动机温度，因此它们必须能够对温度的变化作出反应，于是就出现了这种比喻。如果我们不把对A、B和C的分析与D混淆起来，那么这种比喻是毫无害处的。

总之，仅从这几条陈述就出现了这样一些区分，除了通常对有意识的与无意识的意向性形式的区分以外，我们还需记住：

1．表明意向现象被满足的那种意向性归属与没有表明这一点的意向性归属之间的区分，如A与B所示。

2．意向状态与意向事件之间的区分，也如A与B所示。（有时出于简洁的目的，我把它们两者都称为“意向状态”。）

3．内在的意向性与派生的意向性之间的区分，如意向性在A、B中的归属与在C中的归属双方的区别所示。

4．像A、B和C这样的真实的意向性归属与像D这样的隐喻的意向性归属之间的区分。前者，不论是内在的还是派生的，其真实性取决于某种意向现象的存在；后者，尽管其隐喻的旨意可能出于行为者某种内在的意向性，但它根本不能归属于真实的意向性。

在本文的以下篇幅里，我只讨论内在的意向性，大致地说，我所要讨论的问题就是：什么是内在的意向性在自然界中的地位？

二

意向心理现象是我们自然生物生命史的一个组成部分。感觉口渴、具有视觉经验、怀有愿望、恐惧和期待与呼吸、消化、睡眠一样都是一个人生物生命史的组成部分。意向现象与其他生物现象一样，是某些生物机体的真实内在特征，也就是说它们与有丝分裂、减数分裂、胆汁分泌一样是某些生物机体的真实内在特征。

内在意向现象是由在脑中进行的神经生理过程导致的，并且是在脑结构中发生和实现的。关于像突触的神经元放电怎样导致了视觉经验和渴觉这样一些问题的细节，我们所知甚少。但对此我们并不是什么也不知道，就这两种意向现象来说，我们甚至已经找到了说明它们在脑中部位的很好证据。这就是说，至少对于有些意向现象来说，我们已经知道了某些脑器官所起的特殊作用，比如，在产生意向现象时视觉皮质与下丘脑所起的特殊作

用。对于我们现在的讨论，更重要的在于意向性在脑中到底是怎样一种过程，关于这一点我们的无知是一种有关细节的经验上的无知，而不会由于“心”与“脑”这两个不可比较的范畴形成一条形而上学的鸿沟妨碍着我们永远去克服这种无知。的确，我们可以从自然界的其他部分中看到我们非常熟悉的那些包括心理现象与脑关系在内的一般关系。在自然界领域中，发现一个系统较高层次的特征是由较低层次的微观客体的行为导致的，并且是在微观客体系统的结构中体现出来的，这是很普通的事。例如，就拿我现在在打字机上正敲打的金属块来说，其固体性是由构成金属的微观粒子行为导致的并且是在微观粒子的系统结构中，即原子与分子的系统结构中体现出来的。固体性是系统的一个特征而不是任何个体粒子的特征。与此相似，就我们所知道的脑而言，心理状态是脑的特征，它是由微观层次上元素的行为导致的，并且是在微观元素即神经元的系统结构中体现出来的。一种心理状态是神经元系统的一个特征，而不是任何特殊的神经元的特征。而且，按照这种观点，把心理状态视为副现象决不比把世界上任何其他内在的、高层次的特征，比如这台打字机的固体性，视为副现象具有更多的理由。

总之，某些生物体具有内在的意向状态，这些意向状态是由这些生物体神经元系统中的过程导致的，并且它们是体现在这些神经元系统的结构之中的。人们从自然主义的意义上理解下述主张：生物机体消化食物；消化是由消化道中的过程导致的；并且是在胃与消化道的其余部分中完成全部消化过程的。我们的那些主张也应该从这种自然主义的意义上来理解。从自然主义的意义上来理解我们上述观点，一部分困难来自这样的事实：我们用来讨论这些难题的传统术语是围绕着一个17世纪的“心身问题”的概念提出来的。如果我们坚持继续使用传统术语，那么我们可以说：假如二元论是一种属性二元论的话，一元论与二元论就是完全相容的；假如我们认识到心理属性与许多其他种类的属性一样只是一种较高层次的属性的话，那么属性二元论与完整的物理主义就是相容的。这种观点与其说是二元论的，不如说是多元论的，它断言内在心理属性在许多属性中只是一种较高层次的物理属性（这一点也许是完全不去使用那些传统术语的一个很好的理由）。

人们时常否认内在意向现象的存在，这是当代理智生活中的一个显而易见的事实。有时，人们认为具有意向状态的心是某种抽象的东西，比如像计算机程序或流程图表那类的东西；或者认为心理状态不具有内在的心理状况，因为它们完全可以通过它们的原因和结果来加以定义；或者还认为不存在任何内在的心理状态，谈论心理状态不过是我们对付环境的一种讲话方式；有时，人们甚至认为，根本不应该认为心理词汇代表了世界上的实际事物。如果找到了人们持有这些看法的理由，找到了人们否定生物学向我们提供有关脑的知识的理由，那么也就会找到导致我们当前理智混乱的某些原因。造成这种混乱的原因之一（尽管这只是原因之一）是人们顽固地持有这种信念：如果我们承认了内在意向状态的存在，那么我们将面临着一个不可解决的“心身问题”或“心脑问题”。但是，按照达尔文的意思，脑导致心理现象并不比物体具有引力更神秘。面对这两个事实，人们可能并且确实也应该具有一种畏惧和神秘感，但是这种感觉并不能让我们相信，否认心理状态的

存在比否认引力的存在具有更充分的理由。

有些哲学家认为我仅仅断言世界上存在着内在的意向心理状态和事件是不能说明问题的。他们反驳说，因为正像太阳在不动的大地上升落的现象被表明是一种幻觉那样，科学的进步不是也可能表明你的断言将成为一种幻觉吗？相信内在心理状态与相信地球是一平面并在宇宙中有它固定的位置一样不都是前科学的吗？ (10)

但是如果我们暂时把我们的注意力限制在有意识的意向心理事件与状态上（它们毕竟是意向性的初级形式），那么我们就会看到把相信地球是平面的、不动的这一信念与相信心理现象存在这一信念相类比是不能成立的。对于地球来说，事物实际怎样与它们表面看上去怎样有着清楚的区别，但对于有意识的意向现象那种存在来说，就很难找到一种与此相类似的区别。不管怎么说我理解以下说法的含义：虽然地球看上去是平面的、固定不动的，但事实上它不是平面，不是不动的，而是圆的、运动的；但我无论如何也不能理解这样的话虽然在我看来我现在是有意识的，但事实上我确实没有意识，而是……什么呢？

我们之所以不能够用看上去不荒谬的东西来接着回答这一问题，其原因自笛卡儿以来就已为人们所熟悉了：如果我有意识地认为我是有意识的，那么我肯定就是有意识的。正是由于这个原因，使我们不可能把这种有意识的心理状态的存在一般地区分为事情“看上去怎样”与“实际上怎样”。

这当然不是说我们不能发现关于我们精神生活、关于有意识与无意识心理状态的性质与机制的各种各样的令人惊奇的和反直觉的东西。这里要指出的是，我们不能把事情看上去怎样与它实际上怎样之间的区分应用到我们自己有意识的心理现象的*存在* 上来。

三

由于人们普遍反对从自然主义意义上将意识和意向性仅仅视作其他属性中较高层次的属性这种观点；由于本文提出的关于意向性在自然界中的地位的观点又与人们时下接受的观点很不合拍，所以我想对这些观点作一些更深入的探究。如果一个人读了自赖尔的《心的概念》（1949）出版以来这30多年中关于“心身问题”的权威文献， (11) 他就会发现在这个持续着的争论中有一个奇怪的特点，这就是几乎双方所有的参加者都心照不宣地假定有意识的心理事件的那些明确的心理特征不可能像世界上任何其他较高层次的特征那样作为世界的普通物理特征。这种假定常常通过其陈述方式被掩饰起来。当同一性理论家对我们说心理状态仅仅*是* 脑状态时，听起来好像这种论点与我们关于意识与其他意向性形式内在的不可还原的特征的常识假设是完全一致的。听起来这种论点好像是在说，心理过程不过是像消化过程发生、存在于消化道中那样发生、存在于脑中。但是，一般说来，这并不是同一性理论家们所主张的观点。在我们对他们所讲的原文，特别是在对他们答复他们的二元论论敌的那部分文字加以仔细的研究之后，就会发现一般说来同一性理论家们（唯物主义者、物理主义者、功能主义者等等）最终总要否定世界内在心理特征的存在。

J·J·C·斯马特以其典型的坦诚，在答复J·T·史蒂文森时明确地表述了他的立场：

“我的答复是我不承认存在任何这样的P属性（即妨碍我们用物理主义体系中的属性去定义“感觉”的那种感觉属性）”（《心脑同一理论》，1970，第93页）。

为什么斯马特感到必须否定斯蒂文森和我都相信的这个明显的真理呢？我认为这只是因为与笛卡儿以来的传统一样，他认为把有意识的心理现象作为实在也就等于承认了某些神秘现象的存在，承认了在物理科学彼岸存在着某种“理论的悬置物”。另一方面，一些人通过断言他们当下具有一系列有意识的状态这样一些明显的事实来向唯物主义的传统提出挑战。他们似乎认为他们的这种主张属于某种二元论形式，好像断言了关于我们有意识的生活的明显事实，就等于承认了某些本体论范畴的存在与我们大家生活在其中的这个普通物理世界的存在完全不同似的。前一类哲学家认为，他们自己是在保卫科学的进步反对残存的迷信。后一类哲学家认为，他们断言了任何时刻的内省都能展示出来这些明显的事实。但是这两类哲学家都接受了朴素心理主义与朴素物理主义两者是决不相容的这一假定，他们都接受了对世界的一种纯物理的描述不能涉及任何心理客体这一假定。

这是一些错误的假定。如果从物理实在的实例中排除了心理现象，那么心理现象和物理实在这两个普通的概念就没有任何意义，除非我们采用一方是另一方的否定的方法来定义“物理的”与“心理的”。

那么，我们再进一步追问为什么双方都犯了这个显而易见的错误呢？我认为答案就是他们忠实地继承了至少可回溯到笛卡儿的整个传统，这种传统使人卷入到关于实体、二元论、相互作用、浮现、本体论范畴、意志自由、灵魂不死、道德预定以及其他这类问题的无休止的争论中去。这种传统在很大程度上围绕着用“心理的”与“物理的”来相互命名其余范畴这一假定。但是假设我们能暂时完全忘掉所有这些传统，那么请想象一下这样的情况：用我们所知道的关于生物学、化学和物理学的东西，用从我们自己的经验中知道的关于我们自己的心理状态的东西，单单去考察我们自己与动物的心理状态、意向等等在自然界中的地位。我相信如果我们能忘掉这个传统，那么关于在自然界中这种状态的地位问题就会有一个明显的答案。它们是某些生物化学系统即脑的物理状态，但是这种观点不主张还原和化约。心理状态具有像意识性、意向性、主观性、高兴、苦恼等等所有它的这些令人自豪和令人烦恼的特征，它与我们从来就知道的那个心理状态没什么两样。

为了使我们的观点不至于被误解，我想以最简明的方式把我的观点陈述出来。我采用最朴素的心理主义形式：内在心理状态是真实存在着的，有些是有意识的，有些是无意识的；有些是有意向的，有些是没有意向的。对那些有意识的人来说，他们的确具有他们从表面上看具有的那种心理属性，因为一般说来，对于这样的属性在事情实际怎样与表面上看上去怎样之间没有什么区别。我采取最朴素的物理主义立场：世界完全是由物理粒子以及它们之间的多种多样的相互关系构成的。就世界上真实的事物而言，只存在物理粒子以及物理粒子的各种排列。我认为，对这两种观点不加任何修改，原封不动地同时接受这两

种观点是完全可能的。的确，关于这两种情况，前者仅仅是后者的一种特例。

四

假如有意向的心理状态确实真实地存在着并且不被某种新的定义解释为某种虚幻的或可消去的东西，那么它们在对自然界的一种自然主义的或科学的描述中起着一种什么作用呢?

正像某类机体具有某类心理状态是一个生物学的事实一样，某些心理状态在机体与自然界其他部分的相互作用中、在产生机体行为过程中起着因果作用，这同样也是一个生物学的事实。有时口渴导致机体去饮水、饥饿导致机体去寻找和吞食食物、性欲导致机体去交媾，这不过是一些生物学的事实。尽管这都是在同一生物学层次上发生的事，但人类的情况更为复杂。一个人所具有的关系到他或她的经济利益的那种信念，可以是他或她怎样在政治选举中投票的一个原因，他或她的文学爱好可以是他或她购买和阅读书籍的一个原因，想去某地而不去别的地方的愿望可以是一个人购买机票、驾车或乘公共汽车的一个原因。尽管包含在意向的心理状态中的这个因果关系的事实很明显，但是这些因果关系中的逻辑结构以及这些因果关系中包含着的去说明人类行为逻辑结构的那些必然的内容却极不明显。

含有意向性的说明具有不同于其他物理科学说明的某些逻辑特征。这些逻辑特征的首要一点是意向因果关系在导致某类动物和人类行为中的特殊作用。意向因果关系的本质特征是，意向状态自身作为原因起着产生它自己的满足条件的作用，或者它的满足条件作为原因起着产生它的作用。一方面作为一种表现，它产生它所表现的东西；另一方面被表现的对象或事态作为原因起着产生表现的作用。我们可以通过考虑某些例子来说明这一点。如果我现在极想喝一杯咖啡，并且我为了满足这个愿望去行动，那么其内容是“我喝一杯咖啡”的这个愿望就导致了我喝一杯咖啡这个事态。在这个简单的、典型的意向因果关系中，那个愿望表现了它所导致的那个事态。人们经常讨论的那个“行动的原因”与它们所导致的行动之间的“内在联系”不过是对意向因果关系的这一基本特征的一种反思。由于原因是对它所导致的那个东西的一种表现，作为原因，对于原因的规定已经间接地是一种对结果的规定了。

有时，意向状态确实是它满足条件的一部分，是它意向内容的一部分。也就是说，如果它要被满足，它就必须要作为原因起作用。例如意向，只有当它们表现的行动是由表现这些行动的意向导致时才能得到满足。在这方面，意向不同于愿望：一种愿望即使不导致它的满足条件也能被满足；相反一种意向只有在导致它自己的其他满足条件时才能被满足。例如，如果我想发财并且我发了财，在这里即使我的愿望不是我发财的原因，我的愿望仍然得到了满足。但是如果我打算去赚100万美元并且我十分意外地得到了100万美元。在这种情况下，在我有意识或无意识地得到这笔钱时我去赚钱的这种意向没有起着原

因的作用，那么尽管我的意向所表现的这种事态实现了，这种意向本身也没有得到满足，这就是说，我的意向从来也没有被贯彻执行。意向与愿望不同，它们具有存在于它们的意向结构中的意向因果性；只有它们导致 它们所表现的那个行动时它们才能被满足。在这个意义上，它们作为原因是涉及自我的。所以说打算去喝一杯咖啡这个在先的意向，在内容上不同于想去喝一杯咖啡的那个愿望。我们通过将这个在先意向满足条件的表现，即“我喝一杯咖啡与导致我喝一杯咖啡的这种在先的意向”，与以上提到的那个愿望的满足条件的表现相对比就能看清楚这一点。

像愿望和意向这些“意志”的情况具有我们所说的“由世界向人心的符合趋向”（这种状态的目标是让世界向着符合愿望或意向的内容发生变化）和“由人心到世界的因果性趋向”（心理状态导致它所表现的那个世界上的事态）。像感知、记忆和信念这些“认知”的情况，就其符合趋向与意向因果性而言，具有相反的情况。它们具有由人心向世界的符合趋向（这种心理状态不是在世界上去创造一种变化，而是去符合某种独立现存的实在）；并且在意向状态产生的过程中，在意向的因果关系起作用时，它们具有从世界到人心的因果性趋向（如果我正确地对世界上的事物进行观察和记忆，那么它们存在的方式必然导致我按照它们的那种存在方式去观察和记忆）。

五

我相信要充分阐述意向性的作用及其在自然界中的地位，需要对意向的因果性作更多的研究，仅仅停留在以往的和本文所达到的研究水平上是远远不够的。为了让读者了解意向因果关系的重要性，我只想讲对意向因果关系进行简短概括的三点内容，目的在于对人与动物行为作出一种因果说明，并且指出这种因果说明与通常自然科学中我们具有的某些规范说明的标准模型之间不同的方式。

1．在任何一种因果说明中，说明的命题内容规定一种原因。但是在意向的说明中，被规定的原因自身是具有它自己命题内容的一种意向状态。因此，在一种意向说明中对原因的规范规定不仅仅规定 原因的命题内容，而且它必须在对命题内容（至少对命题内容的某部分）的说明中实际重复 在这个因果过程中起着原因作用的部分。例如，如果我买一张机票是由于我想去罗马，那么，这种说明就是：“我买机票是因为我想去罗马。”在这里我重复了起着愿望作用的那个命题内容：“我想去罗马。”当意向的说明在说明中准确地重复起着原因作用的命题内容时，它们或多或少是充分的。对这个特征还有一个更进一步的推论：在这种规范的说明形式中使用的概念，不仅仅描述了原因，而且这些概念自身必然在原因的形成中起着作用。例如，如果我说那个人投票赞成里根是因为他认为里根当选总统会增加他发财和幸福的可能性，那么只有像发财和幸福这样的概念作为原因的一部分来起作用时，它们才能够在说明中被用来规定原因。

在标准的物理科学中找不到与此相似的特征。如果我用重力引力加上其他像摩擦力这

样一些作用在物体上的力来说明一个下落物体的加速度，那么我这个说明的命题内容就要涉及到像引力和摩擦力这样一些事件的特征，但这些特征本身并不是命题内容或命题内容的组成部分。

这种观点在对心理说明的本质进行探讨的历史中是一个为人们所熟悉的观点，但在我看来这种观点并没有被恰当地陈述和理解。我相信这个观点正是狄尔泰当年（1962）指出理解的方法是社会科学的根本方法时所要说的一个观点，同样这个观点也正是温奇当年（1958）指出说明人行为所用的概念必须是被说明的行为者也使用的概念时所要说的一个观点。我认为对意向因果关系的分析会使我们在理论上更深刻地理解狄尔泰和温奇所追求的那些观点。[(12)]

2．要使对意向因果关系的陈述有效或在原因上作出说明并不需要去陈述一个有关法则。在像物理学这样的学科中，我们假设对一种现象的因果说明不可能是完全充分的，除非它能通过具体的例证来说明某个或某些一般规律。但是对意向因果关系来说，情况一般就不是这样。即使我们相信存在着可以被任何给定的行为事例所例证的并且可用某些或其他一些词汇加以陈述的法则，但我们能够加以陈述甚至相信的这些法则在使用意向的原因对人行为进行因果说明的过程中并不是必不可少的东西。

3．说明的目的形式是从目的、目标、意图、意向方面去说明一种现象或一些相似的现象。如果目的说明确实是科学说明的一个子集，那么目的说明将表明自然界必然实际包含着目的现象。关于意向性及其在自然界中的地位，我所极力主张的观点是既承认自然界包含着目的现象，同时也承认目的说明是说明某类事件的恰当说明形式。的确，说目的性是自然界的一个内在的组成部分，正是认为目的、目标、意图、意向是某些生物机体的内在特性这种观点的一个直接的逻辑结论，因为根据定义，目的、目标、意图、意向现象都是有目的性的。同样，目的说明作为说明某类事件的恰当形式是我对这些现象加以描述的一个直接结论，因为认为这些现象通过意向因果关系的形式导致事件的观点是目的论所特有的内容。

所有被我称作是“目的”的状态都具有从世界到人心的符合趋向和从心灵到世界的因果性趋向。在目的说明中，用具体实例来说明这种状态最能起到说明的作用。请考虑一种动物的行为，比如说，一头狮子正穿过灌木丛向前行进。我们可以说狮子的这一行为是正在向另一头野兽——它的猎物潜近。这种潜近行为是由一组意向状态导致的：它感到饥饿，它想要吃掉这头野兽，它抱着抓住、咬死、吃掉这头野兽的目的打算跟踪它。它的意向状态表现了可能的未来事态；只有当这些事态实现时，它的意向状态才能得到满足（从世界到人心的符合趋向）；同时它的行为又是造成这些事态的一种努力（从人心到世界的因果性趋向）。目的是自然界的一部分这种观点也就是这样一种观点：某些机体包含着具有世界向人心的符合趋向的未来指向的意向状态，同时这些状态能够在造成它们的满足条件的过程中起原因的作用。

目的说明的逻辑特征值得强调，因为按照某些观点，一种目的说明要按照一未来事件的发生去说明一事件，这就好比要用吞食猎物去说明潜近行为一样。[13] 但是在我看来，这种观点是将事情的先后顺序颠倒了。所有有效的目的说明都是采用意向因果关系的说明方式进行说明的，而且不存在神秘的倒退式的意向因果关系。时间t_1 的潜近行为要用当下与在先的即t_1 与t_0 的意向状态来说明，并且这些意向状态的目标在于t_2 的吞食猎物行为。

17世纪伟大的科学革命对物理学中目的论的否定是一次解放，19世纪伟大的达尔文革命对在物种起源问题上的目的论观点的否定也是一次解放。20世纪在关于人的科学领域中一股势不可挡的倾向是通过否定目的论来完成对人的描述。但是，具有讽刺意味的是，以往的这种解放趋势现在正在被抑制住并且在朝着相反的方向发展。为什么呢？因为人类确实具有愿望、目的、意向、意图、目标和计划，并且它们对人类行为的产生起着一种原因的作用，这些不过是关于人类的一个普通的事实。那些完全承认这些事实的人文科学，如经济学，就比那些一开始就试图否定这些事实的学科，如行为主义心理学，取得了大得多的进展。把不包含意向性的系统当作有意向性的系统来研究是拙劣的科学，同样，把有内在意向性的系统作为没有意向性的系统来研究也是拙劣的科学。

---

(1) 选自马克斯●布莱克编的《美国哲学》（艾伦和昂温出版社，1965），第221—239页。

(2) 奥斯汀：《如何用言语行事》（牛津，1962）。

(3) 非表现行为（illocutionary act）又译“以言行事行为”，该词由奥斯汀首先使用，指说话者使用语词完成某种行为并带有一种以言行事的力量，它区别于表现行为（locutionary act）和超表现行为（perlocutionary act）。——译者

(4) 关于这种区分见J●罗尔斯：“两种规则概念”，载《哲学评论》，1955；约翰●塞尔：“如何从‘是’得出‘应该’”，载《哲学评论》，1964。

(5) 公式“将X定为Y”最初是由马克斯●布莱克向我提出来的。

(6) 在“我答应我要来”这个语句中，功能表示手段与命题部分是分离的。“我答应来”这个语句与上面的语句意思相同，并且是通过特定的转换从第一句派生而来的，在这个语句中，两个部分不是分离的。

(7) 《哲学评论》，1957。

(8) 《哲学研究》（牛津，1953），第510段。

(9) 选自《综合》第61卷（1984），第3—16页。

(10) 见R●罗蒂“无法言喻的心”一文，载R●Q●埃尔维编的《心与自然》一书（哈珀和罗出版公司，旧金山），第84页。

(11) 见N●布洛克编的《哲学心理学文集》第1卷（哈佛大学出版社，坎布里奇，马萨诸塞州，1980年）；C●V●博斯特编的《心脑同一理论》（麦克米伦，伦敦，1970）；D●M●罗森塔尔编的《唯物主义与心身问题》（普兰蒂斯-霍尔，恩格尔伍德克利夫斯，新泽西州，1971）。

(12) W●狄尔泰：《历史中的意义》（H●P●里克曼编译，纽约，1962）；P●温奇：《社会科学的观念》（劳特利奇和基根●保罗，伦敦，1958）。

(13) 对这一观点的说明请见R●B●布雷思韦特的《科学说明》（剑桥大学出版社，剑桥，英国，1953）。

被检验的人生

〔美〕罗伯特·诺奇克 著　姚大志 译

二十世纪西方哲学经典

Robert Nozick

The Examined Life

上海译文出版社

版权信息

书名：被检验的人生
作者：〔美〕罗伯特·诺奇克
译者：姚大志
关注微博：@数字译文
微信公众号：数字译文
联系我们：hi@shtph.com
问题反馈：complain@shtph.com
合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好，设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社 | Digital Lab

致谢

这本书经过了多次修改，我非常感谢朋友和家人对此的评论和鼓励。欧金·古德哈特（Eugene Goodheart）、比尔·布卡（Bill Puka）和斯蒂芬·菲利普斯（Stephen Phillips）阅读了几个版本的手稿，提出了很多非常有益的评论和建议；埃米莉·诺奇克（Emily Nozick）和戴维·诺奇克（David Nozick）一直对此书感兴趣和好奇；希拉里·普特南（Hilary Putnam）、西塞拉·博克（Sissela Bok）、哈罗德·戴维森（Harold Davidson）和罗伯特·阿萨西纳（Robert Asahina）分别在不同的时期提出了有益的评论和忠告。我的妻子杰阿特鲁德·施耐肯伯格（Gjertrud Schnackenberg）既是这本书的营养之源，也是我的营养之源。

本书的写作一共花了四年的时间，从1984—1985学年在亚多度过的一个月开始，这是哈佛大学给我的年假；它完成于1987—1988年的另一个年假，而这个年假是在罗马度过的，受到了在罗马的美国学院的款待。从1981年以来，我一直思考这个计划。这种思考的早期阶段得到了约翰·欧林基金会的资助，中间阶段得到了萨拉·斯凯夫基金会的资助，写作的最后阶段得到了国家人文基金会的支持。在赛尔贝罗尼别墅酒店——洛克菲勒基金会研究中心位于意大利贝拉吉奥的所在地——逗留期间，我对手稿做了大量的修改。我对这些机构的帮助表示感谢。

译者前言

诺奇克1938年11月16日出生于纽约的布鲁克林。根据本书的自述，他很早就对哲学产生了浓厚的兴趣，在15岁的时候，曾带着柏拉图的平装本《理想国》在布鲁克林的街道上转悠。1963年于普林斯顿大学获得博士学位后，诺奇克曾在普林斯顿大学和洛克菲勒大学短暂任教，然后于1969年转到哈佛大学。1974年，他发表了《无政府、国家和乌托邦》，此书1975年获得美国国家图书奖。1998年，他被提名为大学教授（the Joseph Pellegrino University Professor），这在哈佛是极大的学术荣誉。诺奇克获得过很多奖项和荣誉，被誉为当代最才华横溢和最有原创性的哲学家之一。2002年1月23日，诺奇克病逝于美国麻省剑桥。

诺奇克以极端自由主义（libertarianism）闻名于世，在当代政治哲学中具有非常重要的地位，其思想不仅与罗尔斯在自由主义的光谱中相映成趣，而且两者的学术生涯也形成了鲜明的对照。罗尔斯的研究领域始终如一，对正义的关注贯穿于其漫长学术生涯的始终。与此不同，诺奇克是随兴所至，研究领域不断变化，其中包括形而上学、本体论、知识论、逻辑学、政治哲学和道德哲学等等。这样，在他已经出版的著作中，除了使其成名的《无政府、国家和乌托邦》以外，还有《哲学解释》、《合理性的本质》、《不变性：客观世界的结构》和《苏格拉底的困惑》等等，其中包括这本《被检验的人生》。本书的主题是人生哲学，但论题非常广泛，从日常生活中的幸福、爱情、性和死亡，到形而上的实在、宗教和神学。下面我们介绍一下本书的主要内容。

一 检验人生

本书标题“被检验的人生”源自苏格拉底的一种说法：未经检验的生活是不值得过的生活。[1] 虽然诺奇克觉得这种说法未免过于严厉，但是他认同苏格拉底的基本观点，即我们应该检验我们的人生，应该按照自己深思熟虑的思想来指引我们的生活。只有经过了这样的检验，它才成为我们所过的生活，而非别人的生活。在这种意义上，我们起码可以说，未经检验的生活不是一种真正的生活。

检验人生，就是对人生给予一种哲学沉思，正如本书的副标题所指明的那样。按照诺奇克的说法：“这本书试图——尽可能开放、真诚和富有思想地——展示的全部东西就是我自己对人生的看法。然而，我也追问——不仅是在这里而且是贯穿全书——什么是你的道路？”一方面，这意味着这本书只是他对人生的一种思考，而其他的哲学家可能会有其

他的思考；另一方面，这也意味着他邀请读者同他一起来思考人生。此外，诺奇克也在向读者提出一种挑战：如果你不赞同我的观点，那么就请你提出一种更正确的观点。

如何从哲学上思考人生呢？诺奇克认为：“对人生的哲学沉思所展示的是一幅肖像，而非一种理论。”“肖像”是一个贴切的比喻。过一种被检验的生活，就是画一幅自画像。思考人生，就是看这幅自画像到底像不像自己。人在直面自己的肖像时，需要有正视自己的勇气。在谈到这个问题时，诺奇克以我们驻足在荷兰著名画家伦勃朗的自画像面前为例：伦勃朗从他的自画像中凝视我们时，他不仅是一个看起来像那样的人，而且也是一个了解和知道他自己就是那样的人，并带着所需要的勇气；我们明白他了解他自己，而且，他坚定地看我们（我们也一直在看他），正如他坚定地看他自己，他的神情不仅向我们表明他了解自己，而且耐心地等待我们也变成同样真诚了解自己的人。

思考人生需要人生哲学的帮助，但遗憾的是，人生哲学方面的经典著作不多。西方哲学可以分为两大部分，一个是理论哲学，另一个是实践哲学。属于理论哲学的有形而上学、认识论、语言哲学、心灵哲学、科学哲学和知识论等，属于实践哲学的有政治哲学、道德哲学、法哲学、社会哲学和美学等。在所有这些方面，从古至今的哲学家进行了大量的研究，相关的文献可谓汗牛充栋。但是关于人生哲学，其文献则少得可怜。按照诺奇克的看法，西方的人生哲学著作屈指可数，有亚里士多德（Aristotle）的《伦理学》、马可·奥勒留（Marcus Aurelius）的《沉思录》、蒙田（Montaigne）的《随笔集》以及萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的散文。除此之外，他还提到了梭罗（Thoreau）的《瓦尔登湖》和尼采（Nietzsche）的作品，但认为它们还不够完全成熟。读上面这些著作，有助于我们理解人生是什么，督促我们思考自己过一种什么样的人生。虽然我们的人生不太可能与我们所读之书是一样的，但是没有它们，没有通过它们来反思我们自己的人生，我们的生活就会呈现出另外一种样子。还是以绘画为例，读过这些关于人生的经典之后，我们就会犹如穿越一幅绘画进入后景，并且转过身来从这个新的和独特的视角来看自己先前所过的生活。

思考人生不仅需要抽象的人生哲学，而且更需要生动的人生楷模。诺奇克把释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、甘地以及一些其他人看作人类的楷模，看作光辉的个人榜样，看作我们的精神导师。如果我们把这些人当作我们学习的榜样，那么我们向他们学习什么？换言之，他们具有哪些值得我们学习的精神特征？诺奇克开列了这些精神导师具有的一些精神特征。首先，他们认为什么东西重要，他们就去追求它们，把它们实现出来，锲而不舍。他们认为重要的东西事实上是一些值得赞美的价值，例如，在苏格拉底那里是探究精神，在释迦牟尼那里是慈悲为怀，在耶稣那里是爱，在甘地那里是非暴力行动和真理。其次，他们带有某些共同的精神特性，如仁慈，非暴力，热爱生命，简朴，直率，诚实，纯洁，保持专注，思想强烈，内在的平静，对物质利益和世俗声名的相对不关心，四射的能量，巨大的内在力量。最后，他们用自己的人生表达了存在于人类中的最好东西，并且使我们认识到这些最好的东西是什么。通过他们的人生，我们意识到我们自己所欠缺的人生高度，为没有能够把我们自己最好的东西实现出来而感到歉疚。

假设我们读了诸如亚里士多德的《伦理学》这样的人生哲学经典，而且收获良多，再假设我们赞赏诸如甘地这样的人生榜样，激励自己向他们学习，那么我们是否能够使自己的人生道路变得更为顺畅？人生哲学和人生榜样确实会有帮助，但不会太多。因为人生是一件重大而复杂的事情，每个人因其不同的性格特征和生活环境而有不同的人生道路。通过阅读各种人生哲学的经典，我们知道每个人都具有巨大的潜能和多方面的能力，我们应该全面地发展我们的所有能力。通过了解这些人生榜样，我们知道他们大都在某个方面有令人惊异的表现和成就，如苏格拉底的探究精神，释迦牟尼的慈悲，耶稣的爱，甘地的非暴力，但是我们也了解他们也都有某些人生缺欠。比如说，这四个人或者没有家庭和孩子，或者缺少与家庭和孩子一起长期生活的经历。这样我们就面对亚里士多德在《伦理学》中提出的问题：我们是追求最充分地发展和运用我们的最高能力，还是追求全面发展我们的所有能力？

无论我们如何选择，都会有所得也有所失。然而，对于我们个人而言，我们的选择却有正确与错误之分，起码有合适与不合适之分。我们最终选择什么，这取决于智慧。我们需要智慧来指引我们的人生道路，而智慧会使我们过一种适合于自己的独特生活。“哲学”这个词的本意就是爱智慧。

什么是智慧？按照诺奇克的观点，智慧有两层意义。首先，智慧是对“什么东西重要”的一种理解，而这种理解充满了（有智慧的）人的思想和行动。对于不那么重要的事物，有专门的观点加以处理。智慧的理解是特殊的，其特殊性存在于三个方面，即特殊的人生问题，生活的特殊价值，以及所涉及事物的特殊性质。每个人都知道的东西有可能是非常重要的，但是它不能算作智慧。其次，智慧是实践的，在人类生活中非常有用。智慧是你需要理解的东西，以便更好地度过人生和处理其核心问题，避开自己所处的人类困境中的各种危险。智慧是用来指导生活的，但是，如此被指导的生活不需要一定复制智慧的全部。“人生可以做智慧所说的事情，而无须说智慧所做的每一样事情”。

智慧并非只是一种类型的知识，而是多种多样的知识，是把各种知识统一起来的东西。一个有智慧的人需要知道和理解的东西构成了一份丰富多彩的清单：人生最重要的目标和价值，或者终极的目标，如果有一种终极目标的话；什么样的手段能够达到这些目标，而无须付出太大的代价；什么样的危险会威胁这些目标的达到；如何识别、避免或最小化这些危险；什么样的不同类型的人在他们的行动和动机方面是相似的（因为这展示了危险或机会）；什么东西是不可能的或没有办法达到的（或避免的）；如何识别什么东西在什么时候是合适的；知道什么时候某些目标是完全可以达到的；什么限制是不可避免的，以及如何接受它们；如何改善自己，以及如何改善自己与他人或社会的关系；知道各种事物的真正价值是什么；什么时候采取长远的观点；了解事实、制度和人性的多种多样和冷酷无情；理解自己的真实动机是什么；如何应对和处理人生中重大的悲剧和困境，以及如何应对和处理重大的好事。也存在一些否定性的智慧：某些东西不是重要的，另外一些东西不是有效的手段，等等。

上述的智慧观念带有人类中心主义的色彩，它关心的东西是我们自己的福祉，即人类

的福祉。然而，人类之外的其他东西也可以有福祉，这包括植物、动物、地球外的理性生物、生态系统以及某些无生命的物理对象。这样，诺奇克也承认，“一种更一般和更丰富的智慧观有可能会把它看作知道每一种事物和所有事物的福祉，知道对每一种事物的福祉有什么危险，知道能够如何应付它们和应该如何应付它们”。

理解在人生中什么东西是最重要的，并且据此来指导自己的人生，这是智慧的两层意义。除此之外，智慧还有一层意义。亚里士多德认为，生活中最重要的一种善是内在于人生之中的：成为在各种环境中都具有以正确方式生活的能力和倾向的人，并且通过这种能力的有技巧和有智慧的运用来度过人生。智慧及其运用也能够成为我们的个人自我的重要组成部分，而这种自我在应用和发展智慧的过程中得以表现。这样，智慧就不仅是达到其他目的的一种重要手段，而且自身也是一种重要的目的，是我们的人生和自我的一个内在组成部分。

二 人生的过程

思考人生就要思考从出生到死亡的整个人生过程，思考构成完整人生的各个重要方面，其中特别是思考一个人应该走什么样的人生道路。如果我们不想让自己的人生处于放任自流或随波逐流的状态，那么我们确实需要认真思考自己的人生追求。我们究竟应该追求什么？对大多数人来说，他们追求两种美好的东西：从内在感觉来说，他们追求幸福；从外在目标来说，他们追求所爱的对象。

首先让我们来思考幸福。幸福是人生中的重要事情，是构成一种完美人生的重要因素，甚至是某些人追求的唯一目的。如果我们非常看重幸福，那么我们所说的幸福是指什么？幸福是一个复杂的观念，通常很多不同的东西都被归于幸福的标签之下。诺奇克认为存在三种类型的幸福：“第一，为这样或那样的事情（或者为很多事情）而感到幸福；第二，感到现在自己的生活是美好的；第三，对自己作为整体的生活感到满意。”第一种类型的幸福是清楚的，即为某种特殊事情而感到幸福，这是一种当下的内部感觉。第二种类型的幸福更为复杂，它是指这样一些特别的时刻，在那时你幸福地认为和感觉到，没有任何其他东西是你想得到的，你别无他求，因此你的生活是美好的。也许这种情况发生于你在大自然中独自漫步的时候，也许发生在你与某个所爱的人在一起的时候。标志这些时刻的东西是他们的圆满性。第三种类型的幸福是对作为整体的人生感到满意，这是一种元层面的幸福，是对整体生活的一种评价。

无论我们如何定义幸福，起码我们可以承认，幸福是我们内心的一种快乐感觉。除了幸福的含义之外，不同的哲学理论也对幸福在人生中的意义问题争论不休。对于某种传统的道德哲学来说（如功利主义），幸福是人们追求的唯一目的，而所谓幸福就是得到快乐或免除痛苦，评价人生的唯一标准就是它所包含的幸福的总额或数量。

诺奇克对这种功利主义的观点提出了反驳。首先，即使幸福是我们唯一关切的事情，

我们也不会只关切它的总量。我们实际上非常关切幸福在人的一生过程中是如何分配的，更准确地说，我们大多数人更偏爱幸福不断增加的人生而非幸福不断减少的人生。如果只有幸福的总量是重要的，那么是幸福不断增加的人生还是幸福不断减少的人生，这对我们是无差别的。其次，我们在某些情况下会愿意放弃某些数量的幸福，以使我们的人生朝向正确的方向。幸福不是人生的唯一目标，我们还有其他的目标去追求，因此我们可能为了实现其他的目标而放弃某些幸福。为了说明某些人生目标比幸福更重要，诺奇克要读者这样来思考，比如说思考一种拥有幸福然而空虚的人生，一种具有无知的快乐或愚蠢的满足或无聊的消遣的人生，一种幸福但肤浅的人生。当然，我们最好是既拥有幸福也拥有深度，但是在两者无法兼得的场合，为了换取深度，我们会放弃一些幸福。

有些人可能会产生这样的疑问：幸福难道不是我们人生的唯一目的吗？从直觉来说，确实如此。但是在关于人生的哲学反思中，我们发现不是这样的。我们发现，一方面，虽然幸福需要以物质的东西为基础，但它本身归根结底是一种内部的感觉；另一方面，除了从内部感觉我们的生活过得如何以外，我们还关心事情本身。为了表明我们还关心事情本身，诺奇克提出了一个关于“体验机”的绝妙思想实验：让我们想象这样一台机器，它能够让你得到你可能会欲求的任何体验（或一系列体验）。[2] 当你进入这台体验机的时候，你可以有写作一首伟大诗篇的体验，或者带来世界和平的体验，或者爱上某个人并且转而又被爱的体验。你能够体验到这些事情之可感的快乐，“从内部”体验到它们感觉如何。你可以把你的体验编成程序，无论它们是明天，或这周，或这年，甚或你的余生的体验。如果你的想象力枯竭了，你可以使用图书馆，里面有传记作者、小说家和心理学家给出的各种建议。你可以“从内部”过你最喜欢的梦想生活。总之，这台体验机能够为你提供你想得到的一切体验。最后，诺奇克问道：你是否愿意在这个罐子中度过你的余生？

没有人愿意在这个罐子中度过自己的一生。因为除了从内部感觉事情如何之外，我们关心更多的东西；因为除了幸福的感觉之外，人生中还有更多的事情。我们关心我们的人生实际上是什么样的，而不仅仅是我们感觉到它是什么样的。我们期望与真实的世界发生重要的联系，而不是生活在幻想之中。人生需要梦，但不能总是生活在梦中。

如果说幸福是一种内部的感觉，那么爱则涉及自身之外的对象。当然，一个人也可以爱自己，但这不是“爱”这个词的通常用法。我们所爱的这些外在对象可以是物质的东西，比如说收藏者迷恋的各种稀罕玩意，也可以是其他人，如爱自己的父母或自己的孩子，其中最强烈、最典型的就是爱情。

当人们处于爱情中的时候，这是一种强烈的迷恋状态。诺奇克为我们描述了这种状态所具有的一些特征：“总是在想那个人，希望一直相处并且总在一起，因对方的在场而感到兴奋，失眠，用诗、礼物或其他方式来表达自己的情感并且以此来取悦被爱者，深情地凝视彼此的眼睛，烛光晚餐，短暂的分开却感觉到时间很长，在回忆对方的言行时傻笑，觉得对方的一些小怪癖是可爱的，在发现对方时或被对方发现时感到欢乐。”

但是有时候，一个人的爱情没有得到对方同等程度的回应，就变成了单相思。当爱情不是同样程度地你来我往的时候，所发生的事情也是我们熟悉的：“神情忧郁，不断思索

错误发生在哪里，幻想错误得到了纠正，在某个地方不断徘徊以看上那人一眼，打电话以听到对方的声音，觉得所有其他的事情都平淡无聊，偶尔还有自杀的念头。”

对另外一个人的迷恋，无论以什么原因和在什么时候发生，无非两种结局，或者它无果而终，或者它转变成一种持续性的浪漫爱情。如果是后者，伴随着这种持续性的浪漫爱情，你就会产生这样一种感觉：你自己的福祉与你浪漫地相爱的那个人的福祉是紧密联系在一起的。如果你所爱的人受到了伤害或羞辱，你也受到了伤害；如果某种美妙的事情落在了她的身上，你也感到幸福。你们两人已经结合在一起，形成并且构成了世界上的一种新实体，而这种新实体可以被称作“我们”。在诺奇克看来，与对方形成一种“我们”的欲望不仅仅是伴随浪漫爱情偶然发生的事情，而且是内在于爱情的本性之中的，它是爱情的意义所在。

这种作为“我们”的新实体代表了两人所产生的一种新认同，而个人自我能够以两种不同方式与它相关联：或者把“我们”看作自我的一个非常重要的方面；或者把其自我看作这种“我们”的一部分，包含在“我们”之内。诺奇克认为，虽然男女双方都把这种“我们”看作对于自我是非常重要的，但是对于自己与这个“我们”的关系，男人与女人则持有不同的态度。大部分男人可能会把“我们”画作自我之内的一个方面，即自我的圆圈包含着“我们”的圆圈，而大部分女人则可能会把自我画作“我们”的一部分，即“我们”的圆圈包含着自我的圆圈。但是，在任何情况下，这种“我们”都无须消灭个人自我，也不需要使其失去任何自主性。

在浪漫的“我们”中，每个人都希望完全地拥有对方，然而，每个人也都需要对方是一个独立的和自主的人。一个人只有继续拥有自主性，才能够在共同的认同中是一个合适的伴侣，才能扩大和提高其个人认同。但是同时，双方也都有完全拥有对方的愿望。诺奇克认为，这种愿望并不一定源自支配对方的欲望。这是这一事实的表达：你正在同他或她形成一种新的共同认同。然而，不像黑格尔所描述的主人与奴隶之间的辩证法，在浪漫的“我们”中，对方的自主与对方的完全拥有，两者和谐共处于一种共同的、美妙的和扩大的认同之形成中。

正如自我的认同会持续很长的时期，希望这种“我们”持续下去的愿望也一样。婚姻标志着与这种“我们”的完全认同。随着结婚，“我们”进入了一个新的阶段，构筑了一种更坚实的结构，使双方更充分地结合在一起。成为一对夫妻，这被看作是既定的，尽管不是理所当然的。结婚之后，这对伴侣现在充满自信地一起构筑新的生活，一种带有它自己的焦点和方向的生活。这种“我们”共度他们的人生。“正如卵子和精子走到一起那样，两种人生历程现在变成了一种。夫妻的第一个孩子是他们合为一体的标志——他们以前的生活随着孩子的出生而成为历史”。

诺奇克非常强调“为人父母”在人生过程中的重要意义，而且他在探讨这个主题时也是妙语连珠。我在这里所要做的事情恐怕只是将其精彩部分摘录如下：

父母存在于他们孩子的无意识之内，孩子存在于他们父母的身体之中。（一对浪漫的伴侣居存于灵魂中。）

把实现你自己雄心的负担放在他们身上，或者使他们感觉到任何这样的负担，这都是不合适的。但是，你仍然能够感觉到，他们的品质在某种意义上也是你自己的品质，而且在你更广泛认同的劳动分工中，他们承担了某些任务。父母的成就也许会对孩子构成负担，而孩子的成就则会增加他们父母的成就感，这种不对称看起来是不公平的。

为人父母有助于一个人变成一个更好的孩子，其父母的一个更宽容、长大了的孩子，一个现在必须像父母那样行事的孩子。……当孩子年少的时候，管理这种关系，监护它和使它保持平稳，这是父母的任务。也许经过某个短暂的时期，责任就变得更平等了，然后，在不知不觉中维持这种关系就变成了现在已经长大的孩子的任务了，而且有时要哄父母，逗他们高兴，避免刺激他们的话题，安慰幸存下来的那一个。如果青春期有时候以反叛其父母为标志，以及成年以变得独立于他们为标志，那么标志成熟的东西就是变成其父母的保护人。

长大是一种不再是孩子的方式，从而是一种与其父母如何相处的方式，不仅是要像其父母那样行事，而且也不再需要或期望父母像自己那样行事。

迄今为止我们描述了这样的人生过程：恋爱，结婚，为人父母……但是，无论我们多么不愿意，所有人都无法避免一种必然的人生结局：死亡。如果死亡是人生的终点，那么对死亡的思考也是人生哲学的终点。

虽然每个人都明白死亡是他一生注定的结局，但是所有人都试图把这个结局往后拖延。无论一个人是否能够真正对延长自己的寿命起到多少作用，然而起码人们可以使用某些方法来安慰自己。诺奇克就找到了安慰自己的绝妙方法。为了拖延自己的人生走到终点，我们要设法不让自己的人生旅途走到一半。虽然我们无法让自己的人生旅途停止在某个点上，但是我们可以通过创造新的中点来调整一半的界限。诺奇克的绝妙方法是这样的：“还不到人生的一半”，在30多岁或40岁之前，可以使用这样的方法；“大学毕业后职业生涯的一半”，直到45岁时都可以使用这种说法；而“大学毕业后到死亡的一半”，这是过了50岁可以使用的说法。这种中点的调整是持续不断的：“以后我仍需要发现另一个还不是那样远的中点，而且至少在年老之前，我希望继续进行这样的调整，以使我感觉离一半还有一小段距离。所做的这一切都是为了让我觉得，前面还有与后面一样多的时间，正如前面还有与后面同样多的好事。让人感到奇怪的事实是，即使我嘲笑自己通过不断移动边界来创造新的特殊中点和不同的第二个一半，但是它仍然管用！”

这当然有开玩笑和自嘲的意思。诺奇克关于死亡的真正想法是：我不确定，我们是否应该这样迷恋于活下去。他对于害怕死亡提出了这样的质疑：我们真的希望一直继续活下去？我们希望永远拖着自己衰老的身体到处旅行？如果真是这样，我们是不是过于贪婪了？人生中有没有一个点，在那里我们可以说足够了？

由于人们害怕死亡，不愿意相信自己的全部存在都会在死亡中被抹去，所以各种不同的宗教都提出了永生的观念，用另外一个层面的存在来超越生命的终结。诺奇克对各种宗教中的永生观念提出了批评：这些关于“死后”及其证据的作品看起来都是幼稚可笑的。诺

奇克问道：相信这样的理论，这可能是美好的，但是真理不是更严酷吗？在他看来，此生是能有的唯一存在，死后能有的只是虚无。

虽然死亡确实是人生的终结，但是死亡并非总是把一个人的生命边界标示为存在于生命外面的终点。因为有时候，它也是那种人生的一部分，并继续以某种重要的方式讲述它的故事。诺奇克认为，苏格拉底、亚伯拉罕·林肯、圣女贞德、耶稣以及朱利叶斯·恺撒，所有这些人都有这样的死亡：这种死亡是其人生的另外一幕，而非简单的结束，而且，我们能够把他们的人生看作朝向这些永垂不朽的死亡的过程。

虽然大多数人都迷恋于一直持续到终点的生存冲动，但是诺奇克却发现另外一条道路更有吸引力。他认为，在经过了一种丰富的人生之后，一个人如果仍然是精力充沛、思想敏锐和做事决断，那么他就可以严肃地选择为了他人或某种高尚和正派的事业而过一种冒险的生活，或者为此而献身。这个决定不应该轻率地或过于迅速地做出，但是在自然的终点之前的某个时候（他认为目前健康水平所建议的年纪是在70与75岁之间），一个人可以把他或她的思想和精力引向以更戏剧性的和更危险的方式来帮助别人，而更年轻、更谨慎的人们则不愿意冒这样的风险。这些活动可能包含巨大的危险，如护理病人会冒健康的风险，把自己置于压迫者与被压迫者之间会冒身体伤害的危险，比如说甘地和马丁·路德·金所从事的和平活动和非暴力抵抗。诺奇克也意识到这样的道路不会适合所有的人，但是他认为某些人会认真考虑把自己的倒计时余生用于有益于他人的勇敢的和高尚的事业，用于促进真、善、美或神圣的事业。用诺奇克的话说：“不要准备优雅地离去告别，也不要为生命之光的熄灭而怒气冲天，相反，在接近于终点的地方，应该让生命之光发出最耀眼的光芒。”

三 神学问题

人们通常认为，包括哲学家在内的西方人（特别是美国人）都信仰基督教。实际上不是这样的，只是一部分人信仰宗教，而且自近代以来，信仰宗教的人一直在不断减少。但是对于西方人来说，基督教和上帝是他们的文化和历史的一个重要部分，也与他们的日常生活息息相关。因此，对于任何一种思考人生的西方哲学来说，上帝和宗教问题都是绕不过去的。但是对于不同的人，探讨上帝和宗教的态度和方式可以有很大的差别。

在西方漫长的中世纪，基督教一统天下，这一时期的哲学主题都是围绕上帝的。但是经过17—18世纪的启蒙，无论是对于社会生活还是对于哲学，基督教都失去了原有的支配地位。自休谟以后，特别是尼采以后，严格意义上的哲学家已经不再有可能信仰任何宗教了，更不用说当代的哲学家了。与这种情况形成强烈的反差，在一向缺乏宗教土壤的中国，近二十年来，反倒有一些学者宣扬宗教，鼓吹宗教，似乎只有宗教能够救中国。

诺奇克就是这样一个严格意义上的哲学家。他不是基督教徒，当然也不是任何宗教的信徒。因此，看看他如何对待宗教的论题，这对于中国的哲学家是有教益的。在讨论上帝

概念或宗教论题的时候，诺奇克的态度可以分为两个方面：一方面，他觉得这些关于上帝和宗教的思考是有趣的，起码作为一种非科学的幻想是有趣的；另一方面，他不相信上帝的存在以及相关的神学解释，从而希望把它当作无意义的东西打发掉。基于前者，诺奇克认为，“在我们的思想时代，界定宗教感的东西不是实际的信仰……而是把宗教或上帝仅仅当作一种可能性加以思考的意愿”。基于后者，他对上帝的话题提出了质疑：“在20世纪——或者在57世纪——我们真的能认真对待上帝吗？”

在西方，关于上帝的讨论涉及很多问题，有些问题在今天看来十分琐碎和微不足道。但是有两个基本问题几乎贯穿于所有的基督教神学中：一个是关于上帝存在的证明，另外一个是解释上帝为什么容许世界上存在罪恶。诺奇克也讨论这两个问题，而通过思考他如何来讨论这些问题，这对于我们则具有启迪的作用。

首先我们来看关于上帝存在的证明。在整个中世纪，证明上帝的存在一直是经院哲学的首要任务，而且经院哲学家们也提出了各种各样的证明。直到笛卡儿的时代，哲学家们仍然在从事这样的工作。笛卡儿主张，上帝的概念把上帝规定为最完美的，而上帝的完美性意味着它必然存在。这种关于上帝的证明也就是所谓的本体论证明，它得到了很多拥护者的赞同。

诺奇克认为，笛卡儿关于上帝的本体论证明有四个条件：“上帝是（1） 最完美的实际存在，（2） 在完美标尺中占有非常高的位置，‘足够完美’以使其成为上帝，以及（3） 其完美的程度要比第二个最完美的实际存在高很多很多，以及（4） 以某种最重要的方式与我们的宇宙相关联，或许是作为它的创造者（虽然不一定是从虚无中创造的），或许以某种其他的方式相关联。”诺奇克对这四个条件逐个进行质疑，以证明，即便满足了这些条件，也不能证明上帝的存在。例如，第四个条件规定上帝是宇宙的创造者，但是，诺奇克要我们考虑科幻小说中这样的情节：鉴于可能有某些更高级的生物存在于宇宙之中，从而有可能是“生活在另外一种空间或疆域的某位少年创造出了我们的宇宙，作为其高中的一个文理科研项目”。

在诺奇克看来，关于上帝存在的本体论证明都是失败的，因为它们只是在上帝的概念上兜圈子，不能提供其存在的令人信服的证据。要提供上帝存在的令人信服的证据，就需要某种明确的信号。关于上帝存在的信号，诺奇克认为应该具有如下的性质。这种信号应该带有关于上帝的明确无误的信息，而且这种信息的意义应该明显地展示出来。因此，这个信号本身应该类似于上帝，起码它应该展示上帝的某些性质或与人们的关系。这种信号具有它表达的某些性质并且它自身就是其信息的一部分，从而它应该是上帝的一个象征。作为象征上帝的一个对象，它应该要求得到尊重——任何人都不能践踏它，不能在他们的实验室里切割它、分析它从而最终支配它；最好是任何人都无法接近它。对于还没有上帝概念的人们，如果这个信号能够给予这些人以上帝的观念，以致他们能够知道那个象征是一个关于什么的象征，那么它应该会大有帮助。一种完美的信号应该壮丽地出现，不可能看不到。它应该吸引人们的注意，并且能够为各种感觉器官所知觉；任何人的语言描述都无法完全表达它。它应该永远存在，至少像人类一样长久，然而并不是一成不变地出现在

人们面前，因此人们会看到它焕然一新。这个信号应该是一个有巨大力量的对象，在人们的生活中发挥着中心的作用。地球上的所有生命都应该（间接地）依赖这个信号，并且以它为中心。如果有某个对象是地球上所有生命的能量之源，它使整个天空充满了它的光辉，它的存在人们无法怀疑，人们也不能摆弄它或居高临下地对待它，这个对象是人们的生存所围绕的，它倾泻出数量极为巨大的能量，而人们所得到的只是其中的一小部分，人们一直在这个对象的底下漫步而且他们感受到了它的巨大力量，甚至他们不能直接看它，然而它不是压迫他们而是表明他们如何能够与一种巨大的、令人晕眩的力量并存，这个对象具有无与伦比的巨大力量，温暖着他们，照亮了他们的道路，他们每天的身体节奏都取决于它，如果这个对象为地球上所有生命的起源和发展过程提供了能量，如果它是令人晕眩地宏伟和壮丽，如果它有助于把上帝的观念给予没有这个概念的某些文化，如果它是巨大的并且与散落于宇宙各处的其他数十亿是相似的，从而不能是由其他星系的更高级存在所创造出来的，或者不能是由低于宇宙创造者的任何存在所创造出来的，那么，这就会是一种宣告上帝存在的合适信息。

这个信号是什么？太阳。显然，诺奇克在这里有点开玩笑的意思。太阳确实存在，然而它不适合于证明上帝的存在，即使把它看作一个信号确实为这个问题提供了一种统一的解释，即为什么上面所开列的所有这些性质恰好都共同存在于一个对象之中。既然我们发现难以想象上帝如何能够为他的存在提供任何明确的信号，而这种信号会成为一种永远令人信服的证据，那么我们为什么要期望自己能够提供上帝存在的证明？换言之，没有人能够证明上帝的存在。

另外一个重要的神学问题是如何解释罪恶。我们的世界上存在各种罪恶，这是一个事实，然而这一事实同上帝的观念相冲突。正如传统的神学理论所认为的那样，上帝具有这样的属性：全能，全知，以及善。也就是说，上帝的属性与罪恶之间存在思想上的冲突。假如我们能够消除其中的某种属性，就会使这种思想上的冲突不那么严重。如果上帝不是全能的，那么罪恶可能会存在，因为上帝无法制止它。如果上帝不是全知的，那么罪恶也可能会存在，因为上帝不知道自己在创造世界时创造出了它。如果上帝不是善的，如果上帝并不在乎存在罪恶，或者如果上帝是恶毒的，那么罪恶同样可能会存在，而且也不会有任何（思想上的）问题。但是，如果消除了这些属性，那么上帝也就不是上帝了。看起来，没有任何方法能够把这些全能、全知和善的特征与世界上罪恶的存在两者调和起来，而无论这种罪恶是某些人对其他人所做的恶行，还是给人们造成巨大痛苦的自然事件（如地震）。

对此，各种神学理论提出了各种不同的解释。一种神学解释完全否认罪恶的存在，它认为，罪恶不是实在的东西，它是一种缺失；不是上帝造成了罪恶，而是他没有使所有的地方都具有足够多的善。诺奇克认为，这种观点根本就是没有道理的，特别是对于那些经历过罪恶或者深受罪恶之害的人。另外一种神学认为，罪恶在世界上具有教育我们的作用，我们经历了罪恶，并且从所遭受的苦难中获得智慧，这样，神仁慈地为我们提供了教育。诺奇克对此提出了质疑：为什么我们不是被造成具有一种更高级的地位，以便我们实

际上不需要通过这个完整的学习过程？另外一种传统的神学理论认为罪恶产生于自由意志，神创造出了具有自由意志的人类，也认识到他们有时候会用它去作恶。但是，一方面，并非所有发生在人类身上的坏事都是其他人类行动的结果，也存在着自然的灾害、地震、风暴，等等。另外一方面，如果上帝想创造具有自由意志的存在，那么他难道不能预料到其中哪些会（滥）用他们的自由意志来做坏事，这样就干脆不把他们创造出来了？看起来，没有任何宗教解释能够为世界包含罪恶提供一种适当的、内在的、令人满意的说明。

关于罪恶问题，标准的神学解释是：上帝出于他自己的理由在世界上创造出了罪恶（他想创造具有自由意志的存在或其他什么理由），并且正在快乐地袖手旁观。诺奇克认为，对罪恶问题的神学解释应该另辟蹊径：上帝不是原封不动的；天国那里也有麻烦。诺奇克讨论了这条路径的三种可能的神学解释，即自我毁灭、智慧和按照上帝的形象创造世界。

第一种神学解释主张，像纳粹大屠杀这样的罪恶表明，它们应该对应于上帝中发生的同样巨大的事件，对应于几乎终结上帝存在的某种事情，比如说，上帝的某个部分的自我毁灭的尝试。第二种神学解释认为，上帝是全能的和全知的，但是他也许没有无限的智慧，从而上帝也需要亲身经历世界上的各种罪恶来获得智慧。第三种神学解释主张，上帝按照他自己（而不是人类）的形象创造了世界，虽然他的一些（与罪恶是对应的）次要倾向与整体是对立的，但是它们都能够处于很好的控制之下，就像一个善良的人使他的激情或无意识欲望处于控制之下。

虽然诺奇克认为这三种神学解释——涉及自我毁灭、智慧和按照上帝的形象创造世界——不是关于上帝的令人满意的理论，但是它们具有一个共同的优点，即敢于思考上帝的固有性质，不把上帝当作原封不动的，以某种方式使罪恶问题深入到上帝的领域或上帝的本性之中。也就是说，以一种批评的态度对待上帝，来从事神学解释。

四 形而上学

在人的一生中，可能会遇到两个终极问题，一个是宗教或神学问题，另外一个是形而上学问题。前者完全是一个“可能的”问题，因为你也有可能不是任何宗教的信徒。后者则是“必然的”，因为任何人都无法逃避人生的价值、意义以及实在性等形而上学问题。虽然20世纪的哲学以反形而上学为主要特征，当代也被某些哲学家（如哈贝马斯）称为“后形而上学”的时代，但是在本书中，让我最感兴趣的是诺奇克对形而上学的讨论。

在探讨人生哲学的时候，最终总会遭遇形而上学问题。比如说，你过的生活有没有价值？你的人生有没有意义？你过的是一种真实的生活还是一种空虚的生活？是一种肤浅的生活还是一种深刻的生活？一种低俗的生活还是一种高尚的生活？一种简单的生活还是一种丰富多彩的生活？我们如何来评价人生的价值和意义？如何评价生活的真实或空虚、深

刻或肤浅、高尚或低俗？把这些问题集合起来，就是“你的人生具有什么程度的实在性？”

如果这种使人思考形而上学问题的方式是“扪心自问”，那么另外一种使人遭遇形而上学的方式是外在的。很久以前，人们就注意到整个自然界所展示出的等级序列，从底层的岩石和河流等无机物开始，接下来是植物，然后是低等动物，高等动物，最后是人类。虽然人在这个等级序列中占有最高的位置，但人也是自然的一部分。如果我们认为自然界存在着一种等级序列，那么我们凭什么说人类在这种等级中处于最高的地位？

按照诺奇克的观点，这两者涉及人的实在性问题。自然或宇宙具有很多维度，也许是无限多的维度。一个自然物（其中包括人类）具有的维度越多，它所具有的实在性也就越多。就每一个维度来说，也有实在性大小的问题。这样，一个人要获得更大的实在性，不仅其人生需要更多的维度，而且在每一维度上也要具有更大的实在性。比如说，我们希望我们的人生在每一个维度上变得更高或更深。（高与深不是对立的两极；深的反面是浅，高的反面是低。）那么“高”或“深”在人生中意味着什么？诺奇克认为，高意味着理想，深意味着理解。理想就是想象某种更高的东西，而且，拥有一种理想，就是追求它，把我们提升得更高。我们希望拥有理想，而不仅仅是拥有欲望和目标；我们希望展望某种更高的东西，并且去追求它。理解就是探索某种更深的东西。理解之于深度，犹如理想之于高度。真实地理解某种东西就是在它的深度方面了解它；理解也使我们自身变得更深刻。希望我们的实在沿着高度和深度的方向生长，就是希望我们的人生被打上理想和理解的标记，既由它们来支配，也追求它们。

现在我们来探讨实在的维度。人的实在性由各种各样的维度构成，而在这些维度中，首当其冲的是“价值”。我们都希望自己的人生具有价值。什么是价值？诺奇克认为，事物按照其有机统一的程度而具有内在的价值，即“它的有机统一就是它的价值”。为什么人在自然界的等级序列中排位最高？为什么说人在自然界中最有价值？这是因为人的有机统一程度最高。哲学家们经常讨论并争论不休的主要问题之一是“心身关系”：大脑和身体中发生的精神事件与神经物理事件之间存在什么样的关联？它们只是相关联的，还是同一事物的两个方面，或者它们实质上是同一事物而不过用两种不同的词汇来指称它们？这个问题之所以特别困难，在于心灵与身体之间存在明显的巨大反差，而这种巨大反差使笛卡儿这样的哲学家认为，心灵与身体属于不同的实体。但是，如果不是因为心灵与身体之间存在着紧密的统一，这种心身之间的明显反差也不会造成这样的问题。意识和心灵不仅能够使有机体在时间过程中统一它的各种行动，而且在任何既定时刻，意识也与那时发生的物理的/生物的过程紧密地相统一。这样，我们所拥有的是巨大的多样性以非常高的程度统一起来，也就是说，我们拥有极高程度的有机统一，从而拥有某种具有极高价值的东西。

价值不是唯一有关的评价维度。我们也希望我们的人生和我们的存在具有“意义”。价值涉及某个事物在自己的边界内部得到整合，而意义涉及它具有某种超出这些边界的关联。意义问题本身是通过界限的存在而产生出来的。这样，通常当人们把自己的存在看作“有限的”时候，他们对自己人生的意义感到担忧，或许这是因为死亡将终结他们，从而标示出他们的大限。去寻求给予人生以意义，这是寻求超越自己个人生命的界限。有时

候，这体现为养育孩子以继后，有时候，这体现为促进某种超越自己的更大目标，比如说追求正义或者真理或者美的事业。

同“意义”和“价值”相似，“重要性”与“分量”是另外一对重要的维度：重要性涉及外部的关联或关系，正如意义那样。分量涉及内部的组织，正如价值那样。重要性是外部的或关系性的力量或实力，而分量则是内部的、固有的力量。价值是事物之内在的整合，而意义则是它与外部事物的关系的整合。分量之于价值正如重要性之于意义。这样我们就有了人的四个重要维度。

让我们加快速度吧。诺奇克提供了一份关于人类的实在维度之最大可能范围的清单，它包含（深吸一口气）：价值、意义、重要性、分量、深度、广度、强度、高度、生动、丰富、整体、美、真、善、实现、能量、自主、个体性、活力、创造性、焦点、目的、发展、平静、神圣、完善、表达性、真实、自由、无限、持续、永恒、智慧、理解力、生命、高尚、游戏、庄重、伟大、绚丽、正直、人格、崇高、理想性、超越、成长、新颖、扩展性、原创性、纯洁、简单、珍贵、涵义、巨大、深厚、整合、和谐、繁荣、权力和命运。

终极实在的观念在各种不同的形而上学理论中可能是指不同的东西：所有事物得以构成的基本材料，能解释所有目前发生的事情的基本解释平台，所有事物都起源于其中的要素，所有事物发展的目标，最真实的东西，等等。然而，这些不同的终极性样式确实拥有一个共同的特征：终极性总是表示某个序列的一个端点。这个序列可能基于一条解释链，一条起源链，一条越来越远的目标链，如此等等。无论是哪一个链条，终极实在都标示出了一个重要的、极长的序列的更好端点。实在的维度本身（诸如价值、意义、分量、强度等）就是事物可以凭此来排列和排序的维度。沿着所有这些维度，事物拥有的维度越多，也就越好，而且也越是实在的。拥有的维度最多，也就是最实在的。

这份清单包含了四十多个维度，它们被杂乱无章地并列在一起。问题不仅在于提出一份关于人类的实在维度的清单，而且更重要的在于阐明这些实在维度之间的关系。为了表明这些实在维度之间的关系，诺奇克把它们安排在一个矩阵之中。他认为，当我们以新的关系来看待这些维度并且探讨这个矩阵为什么拥有这种结构时，这个矩阵使我们对这些作为构成因素的维度有了更好的理解。但是如何把这些维度组织成为一个矩阵？关于它们的位置安排，不应过于牵强，不要有太多的任意性。然而，诺奇克也意识到，在进行这种安排时不带有任何牵强或任意性，这可能是无法办到的。

经过一系列的推演和尝试，诺奇克最终列出了这样一个矩阵：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
整合	价值	意义	完整	完善
实体	分量	重要性	伟大	全能
光明	真	善	美	神圣
范围	深度	广度	高度	无限
能量	强度	活力	创造性	无限能量
焦点	鲜明	生动	个体性	独特性
圆满	组织	丰富	整体性	大全
独立	自我导向	自由	自主	自我选择
平和	平静	和平	和谐	太平
发展	成熟	成长	目的	命运
实存	时间实存	空间实存	因果作用	自因

这个矩阵具有行和列两种标签。行的标签由11个范畴构成（诺奇克认为应该有12个，但是他目前为止还不知道第12行的标签应该是什么），它们把四个一组的维度统一起来。列的标签有四个，分别为“内在的”、“关系的”、“目的”和“理想界限”，它们阐明了一组四个维度之间的关系。比如就“光明”范畴来说，事物的内在的光明是它的真，关系的光明是它的善，光明的实现是它的美，而神圣是其光明的理想界限。

这种矩阵体现了诺奇克这样的思路：实在的各种各样维度被统一起来，并且以给人启发的方式相互关联，从而实在的领域展示出它自己的有机统一。在这种意义上，我们可以把这种矩阵看作一个价值表。

诺奇克意识到这些东西在当代哲学中是多么离经叛道，然而他认为，这个矩阵图表是关于实在内部的统一性的一种象征性代表，或者是我们追求这种统一的代表，无论它是不是关于这种统一的正确理论。因此，他要求读者把这张图表看作某种类似于隐喻的东西，或者看作代表实在之内部结构的东西，或者至少看作是为更准确的实在符号保留一处地方的东西，直到它的出现。诺奇克承认这种实在表格可能是不准确的，但是他认为它需要是真实的。

我们知道，在西方主流哲学家看来，现在已经进入了后形而上学时代，而当代哲学在整体上讲是反形而上学的。在这种背景下，诺奇克在构造自己的形而上学矩阵时一直怀有惴惴不安的心情，这是容易理解的。首先，他怀疑自己这些大段的形而上学讨论是否能够引起读者的共鸣。或者读者可能对这些东西不感兴趣，或者他们可能觉得其内容太过抽象了，因此，诺奇克数次在讨论中“建议这些读者直接跳到下一章，免得让我们两人都遭受不必要的痛苦”。其次，诺奇克知道他所探讨的这些东西与当代哲学是格格不入的。这时他具有一种矛盾的心理：去掉这些东西，会使他免于目前哲学共同体的很多非难；而写下这些东西，已经让他心神不安。最后，即使诺奇克克服重重困难把这个形而上学的矩阵建

立起来了，他也同时承认，建构这个矩阵就像建造一个由纸牌搭建的房子：即使它竖立起来了，看起来也是摇摇欲坠。

五 政治哲学

即使这本书的主题是人生哲学，我们最后也需要讨论一下政治哲学，因为毕竟诺奇克以极端自由主义的观点闻名于世。1974年《无政府、国家和乌托邦》的出版给他带来了巨大的声誉。关于这本引起重大反响的著作，我在该书中译本的译者前言中曾写道：

> 《无政府、国家和乌托邦》不仅在理论上是一部经典，而且它所表达出来的政治哲学为20世纪80年代西方各国的保守主义转向提供了思想基础。自第二次世界大战结束以来，西方各国开始朝福利国家的目标前进。一直到60年代末，西方各国经历了一段辉煌的社会发展时期。罗尔斯的《正义论》是这一历史时代的完美的哲学表达。到了80年代，以美国里根总统和英国撒切尔首相的上台为标志，西方的政治思想潮流发生了变化，保守主义开始流行。这种保守主义也是一种自由主义，即洛克式的古典自由主义，而诺奇克的极端自由主义是这种政治潮流的思想代表。[3]

自由主义在西方处于支配地位。当代自由主义本身可以分为两派，一派是以罗尔斯为代表的平等主义的自由主义，另外一派是以诺奇克为代表的极端自由主义。我们知道，在政治哲学领域，罗尔斯与诺奇克的分歧主要存在于分配正义的问题上。罗尔斯坚持平等主义的“差别原则”，而“差别原则”要求社会以制度的方式帮助贫困者，最大程度地改善他们的处境。诺奇克则坚持“资格理论”，这种理论把个人权利放在第一位，并且认为，如果实行罗尔斯的平等主义正义原则，那么就会侵犯到个人权利，而个人权利是神圣不可侵犯的。

虽然《无政府、国家和乌托邦》取得了巨大的成功，但是令所有人感到迷惑不解的是，诺奇克此后就再也没有回到政治哲学的主题上来。鉴于这本书的巨大影响，全世界很多关心政治哲学的人都想看到诺奇克再说些什么，特别是其中一些人希望他继续高举“极端自由主义”的大旗。但是，他一直一言不发。直到十五年之后，诺奇克才在我们面前的这本书中谈到了他对自己早期著作的看法。

诺奇克在本书的第一章“导论”中说道：“我早期曾写过一本政治哲学的著作，这本著作提出了一种与众不同的观点，而这种观点我现在看来是非常不当的。”而且，诺奇克也承认，一些人在同他交谈时，通常想让他继续坚持那种年轻时的极端自由主义立场，尽管在他看来，这些劝他续写《无政府、国家和乌托邦》的人们不仅自己并不信奉其中的极端自由主义观点，并且大概也会希望任何人都没有持有过这种观点。

从诺奇克现在（1989年）的观点看，他早期（1974年）的观点是“非常不当的”。为什么早期的观点是非常不当的？诺奇克认为，在这种早期的极端自由主义中，唯一的关注点是个人权利，从而缺乏两种考虑，一种是人道的考虑，另外一种是团结的考虑。

这里实际上存在两个诺奇克。对于早期的诺奇克，个人权利是至高无上的和神圣不可侵犯的，它能够压倒其他的一切价值。对于现在的诺奇克，个人权利、人道和团结都是重要的价值，在制定社会政策时应该得到兼顾。这样，在一些重大的社会问题上，早期的诺奇克与现在的诺奇克产生了对立。

基于团结的考虑，我们应该从事官方的共同合作事业，以推进所有人的福利。对此，早期的诺奇克会提出这样的反驳：个人拥有其平静生活不受干涉的权利，而这种官方的行动会侵犯人们的权利，干涉人们的自由和自主。现在的诺奇克则回答说："对价值之表达和象征的关切可以最好地和最突出地——更不用说能最有效地——以共同的和官方的方式（即以政治的方式）得到表达，而这种共同的和官方的关切则是对个人自我表达的关切的延续。……我的意思不是说公共领域只是一件关于共同的自我表达的事情；我也希望通过它来实际上成就某种事业，来改变现状，而且，如果我们相信某些政策不会有助于帮助其他人和维持他们的生活，那么我们就会发现这些政策没有适当地表达与他们的团结。极端自由主义的观点只看政府的意图，不看它的意义；这样，它对意图也采取了过于狭隘的观点。"

基于人道的考虑，我们应该帮助贫困者，改善他们的生活处境。对此，早期的诺奇克会反驳说：人们不是有不去感受团结和关切贫困者的权利吗？如果是这样，那么社会基于什么权利替其他人来表达他们自己选择不去做的事情？现在的诺奇克则回答说："这些其他人应该感受到——如果他们感受到了，那么他们会是更好的人——对公民同伴（以及对人类同伴，也许也对生物同伴）的关切和团结的纽带，尽管他们确实有权利不去感受这些。……然而，他们的公民同伴可以选择替他们说话，以掩饰缺乏关切和团结——无论人们自己是否认识到他们确实缺乏某种东西。替他们来掩饰，这样做或许是出于礼貌，或许是因为拥有对关切和团结的共同的公共认可对这些其他人很重要，如果只有通过这样做，他们才不会被迫注意到他们的某些同胞是多么冷漠和多么不人道。"

无论是基于团结的考虑去推进官方的合作事业，还是基于人道的考虑来帮助贫困者，都需要资金的支持。政府本身不能制造金钱，所需要的资金只能来自其他人缴纳的税费。对于为此而收税，早期的诺奇克肯定会加以反对："为什么那些想要和需要这样一种社会的人们不是自愿地作出贡献来资助它的公共项目，而不是向对任何项目都不感兴趣的其他人收税？"现在的诺奇克回答说：一种项目得到了这样的支持，有很多人自愿提供赞助，虽然这是有价值的，但是它不会意味着这个社会庄严地、标示性地和象征性地证实了这些关切和团结纽带的重要性和核心地位；这种事情的发生只能通过它的官方的共同行动，以整体的名义讲话。问题的关键不仅仅在于去实现某种特殊的目的——这单凭私人捐助也能做到，也不仅仅在于使其他人给予资助——这可以通过挤占他们的必要资金来实现，而且在于，在其所重视的事情上，要以每个人的名义、以社会的名义庄严地讲话。

如果罗尔斯是当代平等主义的代表，那么诺奇克作为极端自由主义者则被看作是反平等主义者。诺奇克反对平等主义的基本思想体现在他的"持有正义"的观念之中，而"持有正义"维护的是个人的财产所有权。对于早期的诺奇克，基于财产所有权，个人有权利以

任何方式处置自己的财产，比如说作为遗产留给自己的子孙，或者捐赠给自己选中的任何人，甚至是陌生人。而现在的诺奇克则认为，把财产留给自己的孩子，这是可以的，但要是一代代继续传下去，而遗产的接受者是原始的捐赠者根本就不认识的人，那么这就不合适了，因为这会“产生出财富和地位的持续不平等”。为此，诺奇克建议重新设计遗产制度，而按照这种制度，人们只能把自己创造的财富遗赠给所选定的任何人——配偶、子女、孙子或孙女、朋友，等等，但是不能把自己所继承的任何遗产传给其他人。

诺奇克的极端自由主义通常被看作是坚决维护资本主义的，把它当作一种社会理想加以追求。关于资本主义，早期的诺奇克关注的东西可能是这样一些性质：“自由和自愿的交换，生产者在市场中相互竞争以服务于消费者的需要，个人按照自己的喜好行事而没有外部的强制干涉，国家在贸易中作为合作方而发生联系，每个人都得到了其他人所选择提供的服务而对方也是如此，没有人把牺牲强加在他人身上。”现在的诺奇克则认为，除了上述性质以外，资本主义还具有另外一面：“国际性的掠夺，公司为了特权在国内外贿赂政府，而这些特权能够使它们免于竞争以及利用它们的特别地位来牟利，支持独裁政权——通常建立在酷刑上的政权——而这个政权也反过来支持这个如此界定的私有市场，为获得资源或市场版图而进行战争，通过监工或雇主来统治工人，公司隐瞒关于其产品或制造过程的有害作用的秘密，如此等等。”

现在的诺奇克对早期的诺奇克进行了反省，他开始接受平等的观念，主张帮助贫困者，赞同推进所有人福利的公共项目，强调社会团结，反对财富和地位的持续不平等，提倡对遗产的继承加以限制。尽管所有这些思想变化都是值得称道的，但是，我们不得不承认，让人们永远记住的仍然是那个早期的诺奇克，是作为《无政府、国家和乌托邦》之作者的诺奇克，是那个作为当代极端自由主义之代表的诺奇克。

姚大志

2013年7月31日于吉林大学前卫校区

---

[1] Robert Nozick，*The Examined Life*：*Philosophical Meditations*，New York；Simon and Schuster Paperbacks，1989，p.15.本文此后引证该书时只在文后用括号注明英文版的页码，即本书的边码。

[2] 这个关于“体验机”的思想实验最初是在《无政府、国家和乌托邦》中提出的，见诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2008年，第51—54页。

[3] 诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2008年，译者前言第24—25页。

献给特鲁德 [1]

[1] 特鲁德（Gjertrud Schnackenberg）是诺奇克的妻子，著名美国诗人。——译者

第一章 导论

我希望思考人生，思考在人生中什么事情是重要的，以澄清我的思想——以及我的人生。我们大多数人——也包括我——的生活往往采用自动航行的方式，按照我们早年获得的自我观念和目标进行，仅有一些微小的调整。毫无疑问，以相对原封不动的方式毫无反思地追求先前的目标，这确有所得——在抱负和效率方面有所收获，但是当我们的生活被我们在青少年时期所形成的不完全成熟的世界图景来引导时，这也确有所失。弗洛伊德（S.Freud）生动地描述了幼年时期的强烈和持续的影响，以及儿童的强盛欲望、不正确的理解、受压抑的情感环境、有限的机会和有局限性的模仿机制如何固化为自己成年的情感生活和反应，以及对他们本人的持续影响。这种情况（至少可以说）是不如意的——其童年发挥持续不断的影响，其情感没有半衰期，对其援用限制法（statutes of limitations）又非常困难，你会设计出这样的智力物种吗？同样的话也适用于青年时期。认为青年人还无法知道足够多的东西，以能够设定或理解整个人生过程，这不是在贬低他们。假如在人生过程中学不到关于生活的任何重要东西，这会是令人悲哀的。

人生或生活不是这样的题目：哲学家在其研究中尤其能得到回报。给我们一些特殊的问题去解决，一些悖论去澄清，从某种角度和方面阐明难题，在一种精致的理智结构内推演或加以修正，而且，我们也能够阐明某种理论，从直觉原则推出令人惊讶的结论，玩智力游戏，而所有这些都能够满足明确的成功标准。但是，思考人生更像品味人生，这种思考带来了更全面的理解，但是它并不使人感到像手持接力棒那样越过终点线，而是使人感到更成熟了。

对人生的哲学沉思所展示的是一幅肖像，而非一种理论。这幅肖像也许由理论碎片构成——提问，区分，以及解释。幸福为什么不是唯一重要的事情？永生是什么意思以及它有意义吗？所继承的财富应该传给多少代？东方的顿悟学说有效吗？什么是创造性以及为什么人们一再延误从事有希望的计划？假如我们从来都没有情感，然而能够有快乐的感觉，那么失去的东西会是什么？纳粹大屠杀如何改变了人类？当一个人主要关心个人财富和权力的时候，为什么不对？信教者能够解释为什么上帝允许存在罪恶吗？在浪漫爱情改变了一个人的过程中，什么东西是特别珍贵的？什么是智慧，为什么哲学家如此爱它？我们应该如何对待理想与现实之间的鸿沟？某些现存事物比其他事物更实在吗？我们自己也能够变得更真实吗？然而，将这些理论碎片连在一起，就会构成一幅肖像。让我们想一想驻足在一幅画好的肖像面前会发生什么——比如说一幅由拉斐尔（Raphael）或伦勃朗（Rembrandt）或荷尔拜因（Holbein）所画的肖像——并且然后让它驻留在你的心里。也让我们想一想这与阅读有什么不同，如阅读关于某个人的临床描述，或者某种普通心理学的理论。

在检验人生本身时所得到的理解也会渗入到这种人生之中，并指引它的方向。过一种被检验的生活，就是画一幅自画像。伦勃朗从他的后期自画像中凝视我们时，他不仅是一个看起来像那样的人，而且也是一个了解和知道他自己就是那样的人，并带着所需要的勇气。我们明白他了解他自己。而且，他坚定地看我们（我们也一直在看他），正如他坚定地看他自己，他的神情不仅向我们表明他了解自己，而且也耐心地等待我们也变成同样真诚了解自己的人。

为什么一张人像照片总是没有一幅肖像画所能够拥有的深度？两者包含了不同数量的时间。一张照片是一幅“快照”，无论那个人是否摆好了姿势；它表现了一个特别的时刻，以及这个人正好在那个时刻表现出来的样子，他的表面所表现出来的东西。然而，在绘画所持续的若干小时里，肖像主体表现了一系列的性格、情感和思想，所有这些都表现在不同的亮度中。画家把这个人的不同视觉印象综合在一起，这里选择一种外表，那里一块紧绷的肌肉，这里一抹光线，那里加深的线条，把以前这些从未同时展现出来的外表之不同部分组织在一起，产生出一幅更完好的肖像和更深刻的肖像。肖像画家能够在瞬间呈现的所有东西中抓住一个细小方面，并把它体现在最终的画作中。一位摄影家可能试图复制这一点，把一张面孔在不同时间的很多照片中的外表分离出来，叠加起来，然后组合在一起。这些瞬间选择组合在一起并最终打印出来的照片能够达到画作的深度吗？（这种实验值得一试，如果能够在高度操控的摄影过程中分离出相对于绘画来说特殊的东西的话，比如说，油彩的特殊色调所形成的效果，以及由适用于绘画的不同方法之组合所形成的效果。）无论如何，画家与所画人物待在一起的若干小时里，他能够知道一些在可视外表中无法表现的东西——这个人说了什么，他对待别人的行为方式——因此他能够增添或强调超出外表的深层细节。

画家把很长一段时间中的人浓缩为一种瞬间的形象，而这个形象是无法在某个瞬间充分展现的。因为与照片相比有如此多的时间被浓缩在一幅画作之中，所以我们需要——也希望——在它面前花更多的时间，让这个人得以展示。在我们自己的记忆里，我们也许会回忆一些人们，这种方式更像绘画而非快照，所产生的复合形象包含有一些细节，而这些细节产生于对我们很长时间视觉内容的剪裁；一位画家则是以更高的技巧和更有控制的方式在做我们在记忆中自然所做的事情。

浓缩也为小说——与电影相比较——所能够达到的丰富、深刻以及焦点的鲜明提供了基础。行为举止的一个突出方面能够在脱离其他方面的情况下用文字加以描述——而形象化的视觉则要照顾到同时出现的所有方面，而且作家能够把这些经过挑选的突出方面组合在一起，形成一个丰富的作品。当小说家一遍又一遍地提炼句子，以更精致和可控的方式形成作品，不仅细节得到了浓缩，而且其思想也得到了浓缩。编辑电影，就是把已经拍好的不同胶片片段剪辑在一起——然而正如很多人所强调过的那样，电影也能够把来自不同角度和不同时间的特写和镜头组合起来，以达到浓缩的效果。

可能是因为，要花很多年来构思一部小说的内容，来构造它的组织结构——在这里想一想19世纪那些伟大的小说——所以它要比电影更厚重。思考以及艰苦的努力也可能花在

提炼语言方面——正如贝克特（Beckett）那样——而且这种提炼是为焦点更加突出服务的。我不是在提出一种脑力劳动价值理论，这种理论聚焦于“思想的生产时间”，而忽视在天分和灵感方面存在的差别。我也不否认存在一些内容厚重的电影，其制作者已经对它们思考了很多年；黑泽明（Kurodawa）的《乱》和伯格曼（Bergman）的《芬妮与亚历山大》是近来的两个例子。然而，当所有其他事情都是相同的情况下，在某种事情上所投入的思想越集中，它的结构也就越精致，内容越丰富，并且负载更多的意义。人生也是如此。

人生中的行动充满了检验，不仅这些行动受到检验的影响，而且当集中反思的结果渗入这些行动时，它们的性质就出现了变化。在检验所产生出来的理由和目的之等级序列中，这些行动得到了不同的解释——其他的行动则被放弃了。而且，既然我们能够把我们生活中的各种构成因素——包括它的行动和追求——理解为某种模式的组合，那么当诸如反思这样的另外一种不同的构成因素被添加进去的时候——就像添加一种新科学数据以形成一种曲线——一种新的总体模式就产生了。于是老的构成因素也得到了不同的看待和理解，正如先前的科学数据现在被看作适合于一种新的曲线或等式。这样，检验和反思不仅仅与人生之其他构成因素有关，而且它们也被添加进人生之内，与其他构成因素并存，并且它们的存在导致形成一种新的总体模式，而这种新的总体模式将改变对人生之每一部分的理解。

只有为数不多的一些书试图讨论一个成年人——我是指完全成熟的人——能够相信什么。我想到的有亚里士多德（Aristotle）的《伦理学》、马可·奥勒留（Marcus Aurelius）的《沉思录》、蒙田（Montaigne）的《随笔集》以及萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的散文。即使对于这些书，我们也不能简单地接受他们所说的所有东西。作者的声音绝不是我们自己的声音，作者的生活更不是我们自己的生活。无论如何，发现另一个人的观点正好与我们的相同，其特殊的感觉也与我们一样，并且在什么是重要的事情上看法也相同，这是有点让人感到窘迫的。尽管这样，我们仍然能够从这些书中受益，能够在他们的指引下来考虑和反思我们自己。这些书——以及一些明显还不够完全成熟的书，例如梭罗（Thoreau）的《瓦尔登湖》和尼采（Nietzsche）的作品——引起或促使我们同他们一起思考，但我们则按照我们自己的方向前进。我们与我们所读之书并非是同一的，但是没有它们，我们的人生就会呈现出另外一种样子。

尼采借查拉图斯特拉之口说：“这是我的道路，你的在哪里？……共同的道路——并不存在。”我不是像尼采那样主张，共同的道路并不存在——我只是不知道而已，虽然我确实想知道我们为什么对它如此渴望。尽管如此，这本书试图——尽可能开放、真诚和富有思想地——展示的全部东西就是我自己对人生的看法。然而，我也追问——不仅是在这里而且是贯穿全书——什么是你的道路？也许这个问题听起来可能是好斗的，就像提出一种挑战：如果你不赞同我的观点，那么就请提出一种更正确的观点。而实际上，这等于是收回了我的这种主张，即只展示一条道路。但是，我是作为一个人类同伴来追问的，仅限于我知道和重视的东西，仅限于我能够了解和描述的意义，而且我也希望向别人学习。我

的思想所要达到的目标不是获得你的同意——而只是暂时把它们与你的反思放在一起。

我没有像苏格拉底（Socrates）那样说，未经检验的生活是不值得过的生活——没有必要如此苛刻。然而，当我们按照自己深思熟虑的思想来指引我们的生活时，它在这时就是我们的生活，即我们所过的生活，而非别人的生活。在这种意义上，未经检验的生活不是一种完全的生活。

对生活的检验利用了你所能利用的任何东西，并且彻底地塑造了你。要把握另一个人关于生活所得出的结论是什么，如果我们不了解适合于这些结论的这个人是什么样的，不了解谁得出了这些结论，那么这种把握对我们来说是困难的。因此，我们需要与这个人相逢——柏拉图（Plato）早期对话中苏格拉底的形象，福音书中耶稣的形象，在其随笔中侃侃而谈的蒙田，以自传方式说话的梭罗，其言行得以记载的释迦牟尼。为了评价和思考他们告诉了我们什么，我们就必须评价和思考他们是什么样的人。

自柏拉图以来的哲学传统一直试图表明，合乎伦理的行为会给我们带来福祉或增加福祉，并以此为伦理学奠定基础。为了体现出这点，一个人要首先理解在生活中什么东西是重要的，然后再按照这些条件描述伦理行为的作用和重要性。我的沉思也从同伦理考虑有一段距离的地方开始；与伦理学保持一段距离，这有助于我们超出道德矫正来理解什么东西会占据我们的生活，而在这个时代，人们不再渴望得到道德上的帮助。当伦理学只是在后来出现在场景中的时候，它也仅占有非常小的空间，而在此之前的讨论不受它的影响。如果一本关于人生的著作像一幅透视性的绘画，这幅画的重要主题在前景中显得更大，每件东西的大小与特色都与其重要性相称，这也许会更为合适。读到本书结尾的读者将会使她的思想回到先前读过的东西，并按照后来产生的伦理学来重新理解它，犹如她穿越一幅绘画进入后景，并且转过身来从这个新的和独特的视角来看她先前看过的景象。

当我现在对生活中什么东西是重要的加以反思的时候，我所写的全部东西都是我当前的理解，其中某些部分来自我对其他人所理解的东西所做的理解，而且这种理解无疑会发生变化。在一个人要发表自己的著作之前，他不是应该谨慎地等待自己的思想完全成熟甚至只在死后才出版吗？但是，这样的话，思想就会在某些方面衰减——比如说在活力或生动性方面。其他人的一时之谈，仍在生发的思想，这些东西能够推动我们去思考。

我们不想信守某种特定的理解，也不想禁锢于其中。这种危险对于著书立说的人特别严重。在公众的思想里或他们自己的思想里，他们能够轻易地认同某种特殊的“立场”（position）。我早期曾写过一本政治哲学的著作，这本著作提出了一种与众不同的观点，而这种观点我现在看来是非常不当的——我在后面会再次说到这个问题——因此我特别感受到改弦更张以使人们忘却或逃避过去的困难。一些人在交谈中通常想让我继续坚持那种年轻时的“极端自由主义的”（libertarian）立场，即使他们自己也拒绝这种观点，并且大概也会希望任何人都没有持有过这种观点。在某种程度上，这归咎于人们的心理机制——我在这里也是说我自己。一旦把人们分门别类并且断定他们在说什么，我们对于会让自己重新理解他们和重新对他们加以分类的新信息就不再持有欢迎的态度了，而且，特别是当我们已经为此花费了很多精力的时候，我们会对他们逼迫我们为此投入新的精力而愤

愤不平！尽管带有一些悲观，但是我愿意承认，这些沉思也许能发挥其阻止万有引力的作用。

无论如何，我希望在这里展示的不完全是立场。当我年轻的时候，我曾认为在每一个问题上持有自己的观点是重要的：安乐死，最低工资立法，谁会赢得下一年美国棒球大联盟的冠军，萨科和（或）范塞蒂是否有罪，[1] 是否存在必然的综合真理——你就列举吧。当我碰到某个人在一个我甚至还没有听说过的题目上持有某种观点的时候，我也感到需要形成自己的观点。而现在我觉得可以非常轻松地说，我在某个事情上面没有什么观点，而且也不需要持有什么观点，即使某个话题引起了激烈的公共辩论。因此，我对自己的早期态度感到有些茫然不解。严格地说，这不是我过去固执己见；我那时对改变观点的理由持完全开放的态度，而且我也不企图把自己的观点强加给他人。我当时只不过是持有这样或那样的某种观点而已——我是“富有观点的”。也许观点对年轻人特别有用。哲学也是这样的一门学科：它看来在自由意志、知识的本性以及逻辑的地位等问题上鼓励人们发表观点、“立场”。无论如何，在这些沉思中，只对相关的问题给予深入细致的思考，这就足够了，这可能也会更好。

我在这里表达的东西是对我们的存在之整体的关切；我希望对你们的整体存在表达看法，并且从我的整体存在来写。这些说法的含义是什么：什么是我们存在的部分，什么是我们存在的整体？柏拉图区分开了灵魂的三个部分：理性部分，勇敢部分，以及欲望或激情。他按照这种顺序排列这些部分，认为和谐的生活——也是最好的生活——就是这样的生活，即理性部分统治其他两个部分。（我们也可以寻求比这种一个部分统治其他两个部分更为和谐的关系。）众所周知，弗洛伊德提出了区分不确定的相互关系的两种方式：一种是自我（self）分为自我（ego）、本我（id）和超我（superego），另外一种是意识的模式分为意识和无意识（以及前意识）——而近来更多的心理学家提出了其他的分类。一些学者主张，存在一种自我的想象力部分，很难将它与理性的部分简单地以线性方式排列在一起。东方的学说也说到力量中心和意识水平的分层。甚至自我也许最终只是一种特殊的结构，只是我们的整体存在的一个部分或一个方面。也有人主张，存在一个精神的部分，它比所有其他部分都更为高级。

现在哲学领域的实际情况是，说者和听者是相同的部分，即理性的心灵说给理性的心灵。这不限于只是谈论理性本身；话题也包括人的存在的其他部分，宇宙的其他部分。然而，说些什么，对谁说，说者和听者，都取决于心灵的理性部分。

不过哲学史展示了一幅更加丰富多彩的画面。柏拉图论证和发展了抽象的理论，但是他也讲过萦绕于记忆中的动人神话——关于洞穴中的人们、关于把灵魂分为两半的神话。笛卡儿（Descartes）把他最有力量的作品植根于那时所谓的天主教徒的冥想实践中；康德（Kant）表达了他对两样东西的敬畏，“头上的星空和心中的道德律”。尼采和克尔恺郭尔（Kierkegaard），帕斯卡（Pascal）和普罗提诺（Plotinus）——你还可以继续列举。然而目前关于哲学的支配性观点已经被“净化了”，它抛弃了传统，现在理性的心灵（只是）对理性的心灵说话。

这种纯化的行为具有一种真实和永久的价值——我想我的下一部作品将会讨论这种更朴素的美德。然而，没有任何决定性的理由要求所有哲学都这样做。我们原本是作为这样的人们来探索哲学的：我们想思考事物，而哲学正好是思考事物的一种方式；它不需要排除散文作家、诗人、小说家或其他符号作品之作者的方式，而这些方式以不同的方法追求真理，并且也关心真理以外的事情。[2]

这样的哲学会使我们的存在之每一不同部分说给其对应的部分，还是每一部分说给所有的部分，或者这种言说是同时发生的还是先后发生的？这样一本著作不会是一种类型的作品和声音的大杂烩吗？我们不是应该充分利用劳动分工，让每一种类型的作品去做它能做的最好事情，而哲学作品只包含推理、论证、理论、解释和深思，从而明显不同于格言、歌剧、故事、数学模式、传记、寓言、疗法、信条以及催眠术？但是，我们存在的不同部分本身不是可以这样分开的。要对它们说些什么，就需要把它们放在一起，需要提供一种如何把它们结合在一起的模式。即使这种努力最终失败了，它也能够激起我们潜在的需要，从而服务于这些需要。

曾经有一个时代，哲学让人想往比仅是思想内容更多的事情。苏格拉底问道：“雅典的公民们，你们只关心自己如何能够赚到更多的钱以及提高自己的名望和特权，而对于真理、智慧和改善你们的灵魂，则既不考虑也不关心，你们难道不感到羞耻吗？”他说的是我们的灵魂状态，而他由此让我们看到的则是他自己的灵魂状态。

---

[1] 萨科（Ferdinando Nicola Sacco）和范塞蒂（Bartolomeo Vanzetti）是两名意大利移民，在1920年美国马萨诸塞州被控犯有谋杀罪，于1927年8月23日被执行死刑。他们死后，这项审判引起了大量批评，很多人认为他们是因其无政府主义的政治信念而被判有罪的。——译者

[2] 从其本性来说，哲学的思考和追问最终能够产生的东西不是詹姆斯（James）或普鲁斯特（Proust）的小说，而是更像智力更高的火星人的初级人生课本之类的东西，是这样吗？

第二章 死亡

人们说，没有人能够认真对待他或她自己死亡的可能性，但是这种说法并不完全正确。（每个人是否都能认真对待他或她自己生活的可能性？）在父母去世之后，一个人自己的死亡确实变得对他来说真实了。在此之前，一直有人“据推测”会死在他的前面；现在则没有人挡在他与死亡之间了，这样就该“轮到”他了。（这意味着死亡也要排队？）

然而，细节可能模糊不清。作为家里唯一的孩子，我不知道是否年长的孩子会先走。阿德墨托斯（Admetus）做得非常过分，以致要求他的父母替他去死——后来他也这样要求他的妻子阿尔刻提斯（Alcestis）。[1] 我82岁的父亲现在饱受病痛折磨，而我的母亲已经去世十多年了。在对我父亲感到关心的同时也有这样一种思想，即他正在为我指示道路；我现在怀疑我是否也能活到80多岁，而且（这不是什么让人高兴的事）也许会遭遇同样的病痛折磨。自杀的人们也为他们的孩子表明了一条道路，以父母的身份允许他们结束生命。这样，生命就以基因开始，以验明正身结束。

我认为，人们不愿意死的程度取决于他还有多少没有做完的事情，取决于他仍然留有多少做事的能力。他觉得已经做完的重要事情越多，仍然留有的能力越少，他会更愿意面对死亡。当他们结束生命的时候，如果还有可能做很多过去没有实现的事情，这种死亡被称为“早逝”。但是，当你不再有能力去做还没有做完的事情时，或者当你做完了所有你认为重要的事情时，这时——我要说——你不应该如此不愿意死。（然而，如果没有什么重要事情是可能的或未做完的，而某些人仍然继续活着，那么这种活着不是人生的一种重要方式吗？而且，即使已经做完了你认为重要的每件事情，难道你不可以给自己设定一种新的目标？）原则上，当死亡迫近的时候，一个人的遗憾会受到还没有做完的所有重要行动的影响。然而，某些特别强烈的希望或成就可以作为其余事情的代表；他可能这样想，“我从未设法去做那些事情”，或者“既然这些事情已经存在于我的人生中了，我能够从容面对死亡”。

公式能给这些问题带来更大的精确性吗？我们可以把一个人对自己一生的遗憾看作，他还没有做完的重要事情（这些事情是他过去能够做的）与他已经做完的重要事情之比。（按照这个公式，他没有做完的事情越多，或者他已经做完的事情越少，他的遗憾就越大。）他对自己生活的满意程度可以按照正好相反的比率来确定，这样，他已经做完的事情越多，或者他没有做完的事情越少，他的满意程度就越大。而且，在其死亡那一刻他的遗憾——不同于他对自己整个生活的遗憾——可以被看作取决于死亡减少他所做的事情的程度，即他还没有做但他现在仍然有能力做的重要事情的百分比。虽然我们不能使这样的测量很精确，但是注意到这些比率所导致的结构，这还是有启发意义的。

随着逐渐变老，减少了做事情的能力，从而也减少了在死亡那一刻的遗憾总量。在这

里，相关的能力是指某个人自认他拥有的能力，而逐渐变老的过程则改变了他的这种观念。但是，通过尽量减少你一直拥有的能力的方式来试图减少你在死亡时的遗憾，这不是一种好的生活策略。因为这会减少你在生活中做事情的总量，从而增加你对自己整个生活的遗憾。只是简单地减少你希望去做的重要事情，这没有用；虽然这可能会影响到你遗憾的心理程度，但是它不会影响到你一生的遗憾列表（regret-table）的状况，因为它是由你在一生中所做事情与未做事情的比率确定的。普通的道德显然是清楚的和平凡的：我们应该做值得去做的事情，用应该去用的方式。

这些沉思的一个主要目的是探讨什么事情是重要的——不是在为死亡做准备，而是为了提升生活。不可否认，避免最糟糕的命运是重要的——避免为了维持生命而陷入瘫痪和昏迷状态，避免被迫看见你所爱的人们备受折磨等——但是我的意思是指那些积极的、美好的事情、行动和生存方式。至于那些被心理学家列入典型名单的东西，而它们构成了“积极的心理健康”——诸如是健康的和自信的、有自尊、有适应能力、关心他人等——我们可以假设我们的主体已经拥有了这些特性。这样问题就变成了：对于那些已经达到了这些特性所提供的起飞平台的人们，他们应该如何生活？（引入已经拥有这些特性的假设，只是作为一种思想实验来引导我们把注意力转向其他的问题；即使不能事先充分地拥有这些特性，我们也能追求并得到这些重要的事情。）

一些人在死亡之前经历了很多折磨：虚弱，不能走路，或不能在床上自己翻身，持续的痛苦，害怕，身体功能的丧失。我们在提供了我们力所能及的所有帮助之后，我们能够同他们一起分担他们正在遭罪的事实。他们无须独自遭罪；无论这样是否能够减少他们遭受的痛苦，它都能够使其变得更可承受。我们也能够分担某人死亡的事实，暂时缓解因死亡切断了与其他人的联系所产生的危机。通过分担某人的死亡，我们认识到，某一天我们也会同其他人分担我们的死亡的事实——某一天我们的孩子会安慰我们，而分担我们的死亡的这些人也会轮到他们分担他们的。把当前的处境与未来的处境放在一起，我们就能够感受到这种关系的两端，就能够同时成为安慰的给予者和接受者。什么东西是重要的：是我们分担别人死亡的事实，还是我们这次所占据的特殊位置？

我发现我不愿意有这样的想法：我从事的主要事情已经完成了一大半。由于还有余地来确定这意味着什么，所以我通过创造新的中点来调整一半的界限。“还不到人生的一半”——在30多岁或40岁之前，这样的说法还管用；“大学毕业后职业生涯的一半”，直到45岁时我都接受这种说法；而“大学毕业后到死亡的一半”，这种说法接近我现在的状况。以后我仍需要发现另一个还不是那样远的中点，而且至少在年老之前，我希望继续进行这样的调整，以使我感觉离一半还有一小段距离。所做的这一切都是为了让我觉得，前面还有与后面一样多的时间，正如前面还有与后面同样多的好事。让人感到奇怪的事实是，即使我嘲笑自己通过不断移动边界来创造新的特殊中点和不同的第二个一半，但是它仍然管用！

死亡并非总是把一个人的生命边界标示为存在于生命外面的终点；有时候它也是那种人生的一部分，并继续以某种重要的方式讲述它的故事。苏格拉底、亚伯拉罕·林肯、圣

女贞德、耶稣以及朱利叶斯·恺撒，所有这些人都有这样的死亡：这种死亡是其人生的另外一幕，而非简单的结束，而且，我们能够把他们的人生看作朝向这些永垂不朽的死亡的过程。并非每一个因其信念或生活方式而受害的杰出人士的死亡都会变成那个人生命的一个活生生的部分——例如，甘地（Gandhi）的死亡就不是。当死亡确实构成了一个人的圆满时，它是否因此而更受欢迎？

我们不愿意相信我们的全部存在都会在死亡中被抹去；我们觉得自己拥有更深层的存在，能够超越生命的单纯终止。然而，那些关于“死后”及其证据的作品看起来都是幼稚可笑的。无论死后继续存在的东西是什么，它或者无法同我们交流，或者有更重要的事情去做，或者认为我们很快就会发现——我们应该投入多少能量以便向转世投胎的胎儿发出信号？

假如死亡不是灭绝——仅仅假如——那么它会是什么样子？（即使我们认为不灭是极其不可能的，但是如果我们假设存在着这种可能性，我们就可以思考什么东西会接踵而至。）我的猜测——不比任何人的其他猜测更好——是，它会具有这样一种特性，非常像印度或佛教传统中的冥想状态，包含有意识的状态，也许其中包括意象（但不是身体的知觉），一种类似于定（samadhi）、涅槃（nirvana）或顿悟（enlightenment）的状态。

或许每个人在死亡中都永远处于一种最高的和最真实的状态，一种她在自己的一生中无需化学药品等的帮助而能确实达到的状态。这种状态的实现是冥想大师（据说）以平静和镇定的态度面对死亡的理由吗？或许死后不灭不是一种永恒的永生，而更像是一种接踵人生而来的暂时性的回光返照，一种除非得以继续组织和发展否则就会逐渐消散的状态。

按照这种观点，不灭也不是完全让人欣喜的；一个人可以在达到他自己能够达到的最高意识状态之前死去，他也可以决定自己去选择一种更低的状态。然而，与永远占据最低的状态或中等状态相比，永远停留在你设法确实达到的最高状态是一种更令人欣喜的前景。毫无疑问，无论是处于什么情况，我们都会欢迎有额外的机会——如果我们确实得到了一个额外的机会，但是没有认识到它是第二个机会，而是像第一个那样把它挥霍掉，那么这会是一种讽刺。

相信这样一种理论，这可能是美好的，但是真理不是更严酷吗？此生是能有的唯一存在，死后能有的只是虚无。甚至在思考死亡时，我也发现更有益的是思考更光明的选择，而且我既不倾向于认为事情就是那个样子，也不倾向于认为在任何情况下我们都应该在那种基础上生活。即使基于这种更严酷的观点，我也不愿意简单地把死亡称为终结（finis）；起码我希望说，它将始终是这样的，即我们曾经是其所是，也曾以我们所生活过的方式来生活；因此，我们的人生能够对相关的他人变成一种永恒的可能性。

我有时想知道，不喜欢阴暗的或悲剧性的观点是不是肤浅的一个标志。非常不同的气质难道不能是同样适宜的？那些伟大的作曲家每一个都有独一无二的价值；我们不希望他们中的任何人以别人的风格来创作。对于我们这些人来说，也有正当的自由空间。

灭绝给人的感觉是阴沉的，然而永生也适合于更阴暗的观点。下面这种情况在目前看来有些像科幻小说。某一天，计算机程序将能够捕捉一个人的智力模式、人格类型以及性

格结构，以致后代可以重新得到它们。这样就会实现永生之两个方面中的一个：作为一种别人可以感受到的统一的个人人格类型将继续存在下去。另外一个方面是能够继续体验事物和行动——如果对某个人进行压缩的程序能够控制一台计算机，而这台计算机又活动于世界之中——这个方面也会部分地得到实现。这样，永生不一定完全是一件好事。正如一个人的想法能够被滥用或被庸俗化，以后的文明也可能会利用或滥用某个人的个人人格，用它来服务于某些计划或目标，而这个人以血肉之躯活在世上的时候是绝不会同意这些计划或目标的。而且，牵涉其中的也许并不仅仅是你的“个人人格”。如果“你的”程序被输入进一个有机体及其经验之中，然后启动它，那么这个拥有这些经验的有机体难道不是你？这样，未来的文明可能是天堂和地狱的最终创造者，给予人们以正义的赏罚。

肉体死亡之后还能继续存在的愿望是否来自一个具有比我们在地球上能为自己找到的更大目标的欲望，一种我们在另外一个世界会从事的任务？我们可能认为，我们所有人在那里都有成就自己灵魂的任务——灵魂可能不是我们生而带来的东西，而这是一种更难以完成的任务，因为我们不能确切地知道灵魂追求的是什么。这个任务也许不仅仅是我们要成就我们自己的个人灵魂，不仅仅是把灵魂编织在一起成为马赛克那样的东西。在回应世界的全部实在、这个世界在其复杂的相互关系中的过程、它的美丽以及它最深层面的法则的时候，在了解我们的全部存在在这个世界内部的所有层面中所处位置的时候，我们被驱使把实在看作是一种含义深奥和精妙无比的创造物。无论它实际上是不是通过一种创造活动而产生出来的，我们都会被驱使来描述和感受这样一种创造的某些方面，并且为此而进行的探究也会得到充分的回报。想一想有一天在某个地方，单独或一起，我们也会有进行这种创造的机会，并且在那里我们正发现有一种可以从事这种创造活动的方式，这种想法是令人振奋的（也是使人清醒的）。这样，当我们自己的机会来临时——也许是一种甚至会让我们的创造者感到高兴和惊讶的机会，我们的任务就是尽可能多地认识实在，以及尽可能地变得有能力从事令人愉快的创造工作。（我们与我们的创造者的关系是一种师徒关系？）

近来在宇宙学中有一种纯思辨的理论认为，黑洞可能就是新近被创造出来的宇宙，而技术也有能力创造出这样的宇宙。以非偶然的方式来塑造这样被创造出来的宇宙的特殊性质，也许有一天这也是可能的。这里有一个更极端的思辨：在死亡时，一个人的组织起来的能量——有人会说是精神——变成了一个新宇宙的支配性结构，而这个新宇宙恰好正是她在死亡的那个时候和那个地方突然冒出来的。这样，这个被创造出来的新宇宙的性质就会取决于她在自己一生中设法达到的实在、稳定、平静等的水平。而且，然后她也许会永远地存在下去，作为那个宇宙中的上帝。这种永生起码不像通常描绘的那样让人厌烦。无论如何，既然很多十分令人恐怖的宇宙也会以这种方式被创造出来，所以我们会希望，在死亡时只有某些种类的组织起来的能量能够成功地构成另外一个宇宙。（我们是否应该因为我们的上帝具有这样一种性质而感谢他，而这种性质能够使宇宙在广大的范围里具有稳定的科学规律和过程以及自然的美丽？）这样，人生的终极格言就会是：过这样一种生活，就像在你的想象中一个宇宙被创造出来那样。（这些东西有点像一个立即起航以拯救

希望的自大狂，它们是令人振奋的思辨还是使人悲哀的象征？）

当我最初思考永生的时候——永生涉及我们据信能够达到的意识和存在之最高状态，毫无疑问，我之所以愿意从事这种关于永生的探讨，在很大程度上是因为我关心我们现在的存在和意识。然而，我们也可以从相反的方向来进行这种探讨。首先我们来看什么样的永生观念是最好的——永生延续非常长的时间，然后现在就按照这种方式来生活（就这是可能的而言）。无论是否存在另外的永生，现在就应该以这样的方式来生活，就像永生会继续和重复（而不仅仅是取决于）你自己以及你的生活的某些方面。

然而，某些特殊的事情只是在很少的、有限的情况下才是可欲的。如果不存在行将来临的永生，那么哪种做法是最好的，是为这样一些有限的事情而努力——从而也不会担心它最终变得让人厌烦或使人感到不满，还是为最好的事情而努力——（但是）这种努力基于这样的假设，即它以及它的所有选择都会永远地继续存在下去？我希望说，我们应该以这样的方式来生活，似乎我们的生活和存在的某些方面是永恒的。如果我们完全是有限的，那么以这种方式生活就更为重要了——正如我倾向于认为的那样——因为由此可以把我们与庄严的永恒联系在一起，如果不是事实上联系在一起的话。

然而，我不确定，我们是否应该这样迷恋于存在下去。为什么我们希望听到的是这样的说法：我们在时间中继续存在，死亡出于某种未知原因是不真实的，是一个暂停而非一种终结？我们真的希望一直继续存在下去？我们希望永远拖着自己衰老的身体到处旅行？我们是希望在某种意义上继续作为“我”——一个（变化了的）意识中心——而存在，还是希望并入一种更广大的、已经存在的意识中心，以便不错过任何露脸的机会？然而这样，我们有多么贪婪？有没有一个点，在那里我们可以说足够了？

我理解这种迷恋于一直持续到终点的生存冲动，然而我发现另外一条道路却更有吸引力。在经过了一种丰富的人生之后，一个人如果仍然是精力充沛、思想敏锐和做事决断，那么他就可以严肃地选择为了他人或某种高尚和正派的事业而过一种冒险的生活，或者为此而献身。这个决定不应该轻率地或过于迅速地做出，但是在自然的终点之前的某个时候——目前健康水平所建议的年纪是在70与75岁之间——一个人可以把他或她的思想和精力引向以更戏剧性的和更危险的方式来帮助别人，而更年轻、更谨慎的人们则不愿意冒这样的风险。这些活动可能包含巨大的危险，如护理病人会冒健康的风险，把自己置于压迫者与被压迫者之间会冒身体伤害的危险——我心里所想的是那些甘地和马丁·路德·金所从事的和平活动和非暴力抵抗，而不是治安维持人员追捕违法犯罪者的活动——或者在充满暴力的地区从事援助工作。利用这种行动自由——这种行动自由是通过冒严重风险的意愿而获得的，人们的聪明智慧将会发明有效行动的新模式和新类型，而这些行动是能够为其他人独自或共同效仿的。这样的道路不会适合所有的人，但是某些人会认真考虑把自己的倒计时余生用于有益于他人的勇敢的和高尚的事业，用于促进真、善、美或神圣的事业——不要准备优雅地离去告别，也不要为生命之光的熄灭而怒气冲天，相反，在接近终点的地方，应该让生命之光发出最耀眼的光芒。

[1] 阿德墨托斯是希腊神话中的英雄。——译者

第三章 父母和孩子

据我所知，没有什么纽带比成为父母更为牢固了。生育和抚养孩子，这赋予了一个人的生活以实质性内容。这样做了起码说明你生活过了。孩子们本身就形成了一个人的实质的一部分。尽管他们不再服从你，也不服务于你的目的，但是他们仍然是你机体的一部分。父母存在于他们孩子的无意识之内，孩子存在于他们父母的身体之中。（一对浪漫的伴侣居存于灵魂中。）与孩子的联系肯定包含最深切的爱，有时候也有烦恼或生气或伤痛，但是它并非只是存在于情感的层面。说我爱我的……手，这既不确切，也没有什么意义。

在描述我所知道的事情之价值和意义时——现在我写的是一个人生活中的孩子，后面是性和异性的爱——我承认这些价值和意义也能够按照其他的路线被发现。我希望，其他人也能提出和检验他们特别了解的那些特殊的（和共同的）价值和意义。

孩子们形成了你所拥有的更广泛认同的一部分。把实现你自己雄心的负担放在他们身上，或者使他们感觉到任何这样的负担，这都是不合适的。但是，你仍然能够感觉到，他们的品质在某种意义上也是你自己的品质，而且在你更广泛认同的劳动分工中，他们承担了某些任务。父母的成就也许会对孩子构成负担，而孩子的成就则会增加他们父母的成就感，这种不对称看起来是不公平的。

为人父母有助于一个人变成一个更好的孩子，其父母的一个更宽容、长大了的孩子，一个现在必须像父母那样行事的孩子。对其父母来说，这种成为父母的转变的一个部分是明显的：当其父母不再能够完全自理时，他们来负责照顾。这种转变的另外一个部分是为他们之间关系的现状负起责任。当孩子年少的时候，管理这种关系，监护它和使它保持平稳，这是父母的任务。也许经过某个短暂的时期，责任就变得更平等了，然后，在不知不觉中维持这种关系就变成了现在已经长大的孩子的任务了，而且有时要哄父母，逗他们高兴，避免刺激他们的话题，安慰幸存下来的那一个。如果青春期有时候以反叛其父母为标志，以及成年以变得独立于他们为标志，那么标志成熟的东西就是变成其父母的保护人。

在《李尔王》中，[1] 科迪莉亚变得逐渐成熟起来。在开始时，她是绝对的、纯粹的诚实的典范，她没有努力去宽容李尔的情感，没有帮助他在公共场合脱离窘境，拒绝夸大自己对父亲的爱，所给予的爱“不多不少，按照我所承担的义务”。爱的表达应该是没有束缚的，但是科迪莉亚感到怀疑，如果她的两个姐姐完全爱李尔，那么她们为什么要结婚呢。于是，她宣布她将给他一半的爱。因为科迪莉亚同李尔住在一起，所以她特别应该知道如何对待他和逗他高兴，知道如何管理这种关系并使其得以维持。她痛苦地学到了这一切。当李尔后来说她有理由恨他的时候，她回答说：“没有理由，没有理由。”然而，李尔的这种说法是正确的，即她比她的姐姐们有更多的理由。第一幕中的科迪莉亚有可能会宣

布说，因为她遭受了如此这般程度的苦难，所以她确实有如此这般程度的理由，并坚持按照她细心观察到的情况把准确的真相陈述出来。但是，在她遭受了自己的苦难之后，以及李尔也遭受了自己的苦难之后，科迪莉亚具有了表达她的爱的能力；她说到了他和她在一起的生活，而没有宣布她只给他一半的爱。她已经学会了说——以及感觉——她“没有理由，没有理由”恨她的父亲。

长大是一种不再是孩子的方式，从而是一种与其父母如何相处的方式，不仅是要像其父母那样行事，而且也不再需要或期望父母像自己那样行事；另外，这也包括不再期望世界是一种象征性的父母。现在要想从世界那里得到某种象征性地代表了我们父母的爱的东西，这个任务是不可能的。可能的是为那种爱发现一种替代物，某种对于现在作为成年人的我们也能够发挥相同功能或类似功能的东西。某种东西的替代物与被象征的这种东西本身之间的差别是错综复杂的。然而，长大成人和达到成熟取决于能否掌控这种差别，而且——无论如何怀念过去——也取决于能否转向一种适合于成年人的替代物。这时你就会发现，你的父母一直是多么爱你们。

把某种东西馈赠给其他人是关心他们的一种表达，而且它会强化他们之间的纽带。它也标志着，而且有时也许会创造出，一种扩展了的认同。接受者——孩子、孙辈的孩子、朋友或其他任何人——不需要赢得他们收到的东西。虽然在某种程度上他们可能已经赢得了馈赠者的持续的爱，但是已经赢得这种权利的是捐赠者——这是一种通过馈赠物来表达和服务于她的关系纽带的权利。

然而，有时候所收到的遗产经过了好几代的传递，传到了原始创业者和捐赠者根本不认识的人手里，于是产生出财富和地位的持续不平等。他们收到这些遗产，既不是她的密切纽带的表达，也不是其产物。如果她把自己挣来的东西传给了她喜欢和挑选的那些人，而这看来是合适的，那么当这些其他的人得到了这些东西时，我们就不确定这是不是合适的了。所导致的不平等看来是不公平的。

一种可能的解决办法是重新设计遗产制度，以使税收从人们能够遗赠的财产中扣除掉他们经由遗产而收到的东西的价值。这样，人们只能把其遗产（总额）中他们自己增加的那部分数额留给别人。一个人可以把遗产传给她选定的任何人——配偶、子女、孙子或孙女、朋友等。（我们可以增加另外一种限制，即这些人全都是已经存在的人——或妊娠中的人，而他们与遗赠者之间存在实际的联系和关系。）无论如何，不应该允许收到遗产的人们把这些东西同样继续传下去，尽管他们可以把自己挣来的和增加的东西传给自己选定的任何人。一份遗产不可以一代接一代地传下去。

这种简单的扣除规则不能完全解决下一代自己设法集聚财富的问题——继承的财富能够使其积累变得更容易——但是它是一个有用的经验规则。[2] 允许一个人做出很多遗赠，但是限制它们只传一次，不可以再重复或反复传下去，这体现了对关爱、情感和认同的纽带之现实和重要性的尊重，而虽然没有限制它们只传给一代人——可以直接传给孙辈的孩子——但是它们不能继续延伸以致包括没有个人实质关系的空壳继承权。

人们可能会问，如果所关心的东西是个人纽带的现实和价值，那么为什么不允许一个

继承人把遗产继续传下去，而无须首先从其财产中扣除掉他已经继承的份额？毕竟，一个继承了财产的人与其孩子、朋友以及配偶之间的纽带，肯定也能像他与遗赠财富给他的那个人之间的纽带一样牢固。而且，很多哲学家——例如黑格尔（Hegel）——以这样的方式做出了评论：所挣得的或创造的财产是自我的表达，也是自我的一个组成部分，因此一个人的认同或人格能够体现在或扩展到这样的创造之中。当原始的创造者或挣得者把某种东西往下传的时候，其自我的一个相当大的部分参与了并且构成了这种创造活动，而当一个非挣得者把某种他收到的而非创造的东西往下传的时候，情况就绝非这样。如果财产权是对某物的权利（消费、改变、转让、用掉和遗赠它的权利），那么在遗产中并非所有这些权利都得到了转让，特别是遗赠那份财产的权利没有得到转让——这种权利属于原始的挣得者或创造者。

为了防止极其富有的个人使其所有直系后裔变得富有，我们可以给遗产制度增加一个规定，即所指定的个人接受者必须已经存在。这种进一步的限制可能会遭到反驳，即使第一种限制没有受到反驳。请考虑下面的反驳，而这个反驳是戴维·诺奇克向我提出的。一个将要死亡的、没有孩子的男人是否可以把他的精子捐给精子银行，并且希望合法地留下一笔遗产给未来由这些精子而出生的孩子或孩子们？而且，如果我们允许这种情况，那么我们是否愿意允许把钱直接留给现有孙辈孩子的某个人立下一份附加条款，即把钱也留给仅在他死后若干年内行将出生的任何孙辈孩子？是否有某种原则性的方法可以使我们允许这些情况，然而限制财富创造者可能产生出这样的延伸关切，即让他们家族的财富和权力一代代传下去。（我并不认为最后一点证明了任何重要的实际联系，而这种实际联系是必须满足的一个条件。）也许下面这种更弱一些的限制就足够了：一个人不可以把遗产留给两个未出生的人，而这两个人在家族世系图的现有最终分支中属于不同代的后裔。显然第一个条件仍然有效：从一个人能够遗赠的财产中所扣除的数额是这个人自己已经继承的东西。

请注意，如果潜在的接受者的行为不能令人满意，那么就可以用不遗赠来施加（明确的或隐含的）威胁，由此这种遗赠的权力也可以带来支配的权利。我们可以推测：很多富人关心的东西与其说是能够增强和表达这种个人关系的纽带，不如说是这种支配的权力和继续控制。如果根本就没有任何遗产制度，这对他们顺从的孩子或亲友会更好一些。

富人们把他们的时间用于积累金钱以及花掉它；他们能够把这些金钱传给他们的孩子。我们其余的人能够给我们关心的那些人留下什么？我把时间用于思考事物、阅读、同其他人交谈并倾听、学习某些科目、旅行、观察。我也希望把我已经积攒起来的东西——一些知识和理解——留给我的孩子们。想象有一种药丸能把一个人的知识包在里面并把它交给他的孩子们，这是令人愉快的。但是这样，富人难道不会设法也为自己购买这种药丸？也许科学知识和研究技巧的持有者能够开发出一种把知识传递给成年人的程序，这种传递依赖于接受者的神经细胞在基因方面与捐献者的神经细胞相重合，而只有那些与捐献者共有一半基因的人才能够成为接受者。（不幸的是，这对那些被收养的孩子们非常不利。）这样，孩子们就不会变成他们父母的克隆体——他们会以他们自己的方式来吸收、

利用和积累知识，正如他们通过书籍所做的那样。如果这是可能的，那么随着世代的推移，一个社会可能出现什么样的改变，这是科幻小说的话题。

显然这种计划是不可取的。对于那些真正有价值的东西，我们所有人在开始时的处境都应该是大体上相同的。我在其他的地方曾经说过，我们都是思想世界的移民。如果理解和知识的不平等随着世代的推移而积累起来，那么这会是无法承受的。而且，假定某种知识的形成依赖于其他的知识并且建立在其他的知识之上，那么在此情况下思考一种与我们提到过的关于物质财富的制度相类似的制度是没有任何意义的，而在这种制度中，只有经过对其所接收的东西进行扣除之后，一个人才可以把他自己得到的任何知识都传下去。在任何情况下，对于诸如知识和理解——以及好奇心和活力、仁慈、友爱以及热情——这些真正有价值的东西，我们并不想仅仅为我们自己或我们的孩子们而囤积它们。然而，我们能够直接传递的东西是对这些有价值的东西的珍视，让我们以此为戒吧。

---

[1] 《李尔王》是莎士比亚的剧作之一，李尔王有三个女儿，其中最小也最忠诚的女儿是科迪莉亚。——译者

[2] 为了首先确定应从税收中扣除的额度，一个人在遗产中所收到的东西的金融价值应该按照同时期的美元加以计算，扣除通货膨胀或紧缩，但是不包括实际的或投入的利息所得。我认为，把遗产放在一个地方以赚取利息，在原始遗赠的数额从总额中被扣除之后，这确实能算作可以传下去的所得。更困难的问题是这样的：某些种类或数额的礼物是否也包括在内？这种遗产制度的设计如何能够避免为这些人——他们在人生的晚期所拥有的财富总额离需要加以税收扣除已经不远了——挥霍财富提供刺激？

第四章 创造

创造性活动超越了艺术的和智力的领域，它也能够发生在日常生活之中。它的更极端的例子有助于为其他的创造性活动提供一个清晰的典范。然而，谈论这个话题通常表达的或者是自负，或者是渴望。在引证鲍里斯·帕斯特纳克（Boris Pasternak）的陈述“创造的目的是展现自我”时，纳德兹塔·曼德尔斯塔姆（Nadezhda Mandelstam）说：“对于我们来说，我记得，‘创造’这个词在这种意义上是一种禁忌。一位艺术家在一天的工作结束后对你说‘我今天创造了很多东西’，或者‘在创造之后休息一下是美好的’，你会怎么看他呀。如果没有沉溺于肯定自我和拔高自我的一种秘密欲望之中，那么‘展现自我’——换言之，表达自我——就不能成为目的本身。可是，为什么这种欲望是秘密的？它绝对是炫耀！”[1] 在意大利文艺复兴出现了创造性的观念之后不久，对于任何后来的人——在米开朗琪罗（Michelangelo）、菲利波·布鲁内列斯基（Brunelleschi）、莱昂纳多·达·芬奇（Leonardo）以及一大帮其他人之后——要想认真对待自己，无论如何这是不可能的。在这里，我们也可以尝试以更不那么极端的例子来澄清这种现象。

具有创造性，就是制作某种新颖的东西或者做某种新颖的事情——迄今为止，这样说没有什么问题——但是要具体地说创造性是什么，那么就必须增加更多的细节。如果它的产生单纯出于偶然，那么它不能算作创造性的。它的发生必须通过一种能力的使用，一种制作这种新颖的东西或者做这种新颖的事情的能力的使用，而这种能力也能用于其他的场合。由于某些东西是新颖的然而却完全没有价值或没有用处，所以人们试图进行补充，即一种创造性活动必须制作某种也有价值的东西。然而，在作恶或制造罪恶方面具有创造性，这也是可能的。虽然我们在此关注的东西是创造某种可欲的或有价值的东西，但是我们可以把更一般的创造性活动规定为生产某种东西（或做某种事情）的活动，而这种东西（或这种事情）从某种评价的维度看是新颖的，即使这种新颖具有否定的性质。

无论在太阳底下是否真有什么东西是新的，一种创造性活动生产出了某种新的或新颖的东西，这是与这个创造者先前遇到的或知道的东西相比较而言的。如果为这个创造者所不知的某个人也生产出了某种类似的或同样的东西——比如说，经过反复思考从而证明了一个特殊的数学定理——那么这个创造者的活动仍然属于一种创造的活动。问题的关键在于，这种更早发现的结果并没有泄露出来，而且也没有让这个新发现者知道，因此这不能减少后者的活动的新颖性。把一种活动称为“创造性的”，这只是用来描述它与它所实际使用的材料的关系，只考虑这个创造者此前的经验和知识，而无须考虑宇宙历史中在它之前存在的所有东西。[2]

创造性不是一种全有或全无的事情。某个事情具有多少创造性，这取决于两个条件，一是它的新颖程度，一是它具有多少价值，而两者都有程度之分。也许有可能提出一种公

式用来表明这两个因素结合在一起以确定创造性的程度，但是我们无须在这里提供它。

我们是否把一种活动或产品称为“新颖的”，与先前所有的东西是不同的，这取决于两者之间的哪种相似性和差别性是突出的和重要的。说每一种东西与其他的所有东西在某些方面——也许是高度人为的方面——是相似的，而在另一些方面是不同的，这是一种陈词滥调。我们是否把某种东西称为新的或不同的，一方面这取决于我们实际上拥有的分类框架。它是像先前已知的事物那样属于相同的范畴，还是需要一种属于它自己的新范畴？另一方面，它也取决于新范畴与旧范畴有多大的不同。在我看起来是一种崭新定理的东西，对于一位熟练的数学家，则看起来是从某种已知结果所做出的明显推论。当我们碰到来自其他星球或星系的生物时，如果我们与他们在分类或者在什么东西被看作明显的和自然的下一步骤——看起来是可能的——方面发生分歧，那么我们也会在把什么东西称作创造性的问题上发生分歧。

使下一步骤变得明显的方式是直接按照先前的经验和知识行事，机械地应用已知规则。例如，一个现存的多色几何图形可以通过用色环上的相反颜色来替代它的所有颜色而加以改变。在这个特殊的例子中，除非应用这种规则被算作创造性的一步，否则这种新产品不会被算作创造性的，无论它在外表和本质上与先前那个产品有多大不同。一种产品要成为创造性的，也许它不仅必须与先前的产品不同，而且也必须与原有产品不发生特定的、明显的关系。（通过机械地应用某种明确规则而从先前产品中得出的结果被算作明显相关的。）或者，虽然这样产生的产品也许具有新颖的特征，但是它不能称作创造性的，因为生产它的活动本身不是新颖的和创造性的，而只是那种规则的另一种应用。尽管一个东西与先前的东西相比具有新鲜的和有价值的特征，但是如果它不是产生于一种创造性的过程，那么我们也不会把它称为“创造性的”。

一个创造性过程实际上不需要每次都生产出一种创造性的产品。假如毕加索正好在画一幅画的时候死了，那么他就是处于一种创造性的过程之间，即使这个过程没有生产出有价值的产品。更确切一些，我们可能希望说，一种创造性过程是一种将会生产出创造性产品的过程，但是这种界定仍然过强了。它的虚拟语气形式是一种改进；即使一个过程被打断了而且没有产生任何结果，它也允许我们说这个过程是创造性的。但是，一个创造性过程不需要是一个总能产生出有价值结果的过程，甚或不需要是一个超过百分之五十的时间会生产出有价值结果的过程。与其他的过程或人们相比较，能够生产出这样的结果，这对这种过程来说就足够好了，即使它的绝对成功率是低的。爱因斯坦在思考新的和有价值的物理学理论方面是极有天赋的，他提出了布朗运动理论、狭义相对论和广义相对论，当他以提出这些理论时同样的方式从事物理学研究的时候，他是参与进一种创造性过程之中。即使这个过程实际上所产生的有价值结果只占爱因斯坦所用时间的百分比很小，但是与我们其余人在物理学方面所能够达到的结果相比，这仍然是一种相当高的百分比。一个棒球手在击球方面的击中率不用超过百分之五十就能够在美国职业棒球大联盟中位于领先地位。（显然，“过程”在这里包括击球的那个人；领先的击球手与其他球员参与同样的过程，但是只有他做得最好。）

在我们自己或其他的文化中，如果某个人所拥有的价值标准与我们不同，那么即使我们不能在他的新颖产品中发现任何价值，我们仍然可以把这个人称为有创造性的。因为这些产品是通过一种我们希望称为创造性的过程生产出来的，也就是说，如果这个过程能够由一种更适合的价值观念来引导，那么它通常就会产生出有价值的产品。

是否存在一些能够确保真正创造性的机械的和简单明了的规则，而我们可以容易地按照这些规则行事？让我们做出这种不太可能的假设，即这样的规则是可能的，于是，就会出现一种两难的处境。这些规则确保了所生产的东西是有价值的，而且这些东西在其他人看来也是新的，但是，如果我们所生产的东西来自这些（机械的）规则的有意识的应用，那么它就不应算作是创造性的。（如果早前从事创造的人们在应用这样的规则时是无意识的，那么这会对他们的创造性产生质疑吗？）[3] 一些学者也强调了其他的主题，而这些主题会通过机械地应用规则而妨碍创造——例如，由艺术家对作品实行持续的批评性控制，以试图得到正好符合标准的作品，尽管这位艺术家在创作自己作品的过程中也可能对标准做一些修改。

但是，我们实际上关心的东西是什么，是创造性，还是只关心产生出（明显地）新的和有价值的产品？对于其他人而言，看起来我们能够重视的东西只是他们的产品；想一想我们对待消费品的态度吧。然而，假如我们发现贝多芬（Beethoven）偶然发现了别人的音乐作曲规则，然后他机械地应用了这些规则，那么我们对他的弦乐四重奏的感受就会打折扣。我们就会不再拥有过去那种感觉，即有某种东西（这种东西是他了解并深刻感觉到的）正在传递给我们的感觉。我们不再对作曲活动感到惊异，或者不再把这些作品看作是一种超越环境的人类能力的证明。

也许，贝多芬的自然天赋和创造灵感也不是他自己产生的。如果这样，它们与他可能偶然发现的外在作曲规则有多大的不同？造成这种不同的东西并不仅仅是他的天赋的内在性；如果他偶然发现了一个音乐作曲的小机器并且把它吞进去，从而使他能够像一位钢琴家演奏曲子那样给音乐作曲，那么我们就不会像现在这样钦佩他的工作。如果他吞进的机器所能够产生的只是关于音乐主题和结构的观念，从而需要对这些观念进行评价、修改和调整之后才能体现为最终的作品，那么会怎样？在这种情况下，他自己的贡献就会与合作团队中的一位合作者没有什么差别；一个人提出大概的观念，其他人评价、提炼和阐发它们。然而，虽然在合作中一个创造者的大脑可以比作一架机器，但是当“合作者”中有一个真的就是机器时，这还是有差别的。（然而，这种比较会贬低某个人，毕竟这个人在某种程度上培养了他的天赋，让自己练习它、磨炼它以及提高它。）因为当产生出这些观念的是一个人的大脑时，而无论对其产生出来的方式的解释在多大程度上是“机械的”，我们仍然把这些观念看作是关于这个人的某种东西的表达和揭示。所产生出来的创造性产品也被看作是人类交往的一种活动，是人类创新能力的一种运用。

对于从事创造的人，我们有更多的东西要说。艺术创造工作——在有很大余地的地方那些理论创造工作也一样——的一个重要部分是对创造者本人的创造。创造性的作品和产品代表了（有时是无意识的）她自己，或者代表了某个缺失的片段或部分，或者代表了她

自己的有缺陷部分或更好的部分。这种作品是创造者的一位代理，她的一个类似品，在某些方面就像一个加以摆弄、改造和重做的小巫术玩偶，类似于她本人或其一部分需要改变、重塑或治疗一样。作为其冲动的一个重要部分，塑造和制作一件艺术作品的过程包含了自我之各部分的重塑和整合。塑造自我的重要的和必要的工作在艺术创造过程中被模仿了，而且也被加以符号化了。（塑造自我的工作是否通过模仿它的创造性作品也会实际上得到提升？）在其观众的心里，艺术家本人能够代表一种表达和改变人生与自我的方式和可能性。

我认为，不仅是新的和新颖的产品是重要的，而且创造性本身就是非常重要的，因为这种创造性活动的个人涵义在最充分的意义上是自我-改变（self-transformation），这既是自我的改变，也是由自我造成的改变。艺术创造过程代表了我们自己的自主的恢复力量和改造力量。如果一件艺术产品是机械地应用规则的产物，那么它也许能够以某种方式代表一种新的我们，但是，如果“你不能由此及彼”，[4] 那么它就不会给我们以安慰。当它是以创造性方式做出来的时候，这件艺术产品就代表了一种更完整的自我，而这个自我是通过我们自己的扩展力量和恢复力量而得到的。

艺术创造所涉及的不仅仅是自我，它也涉及——也许它主要是涉及——主题、技巧、材料、题材和形式关系。然而，创造确实具有我们已经描述过的个人涵义，而且，这有助于解释另外一种有点令人迷惑的现象。尽管创造周期被人们等待、预期、强烈地想望和为此激动，然而它们却经常溜走了和被拖延。拖延的时间可能是几天、几周，甚至几个月。确实，空白的画布或者空白的稿纸第一页是一种需要越过的障碍，而不是一种快乐。尽管如此，带有过程中快乐而开始时困难的其他活动却不是同样地被拖延；即使在给行李打包和旅行的初期是紧张的和令人厌烦的时候，我们也会开始度假。也许在开始进行创作活动的场合，有一种对“灵感”是否会来的担心。然而，具有技巧和经验的人们也可能会推迟，即使他们对下一步做什么已经拥有了大有希望的或令人兴奋的观念。因此，这种推迟的现象仍然需要某种解释。

毫无疑问，部分答案存在于创造性活动的高强度和专心致志之中。对此，被放置一旁或被忽略的其他要求可能会表示反抗。但是，创造性的工作在象征的意义上也是关于自我的工作，而这种工作的结果在某种意义上是不可预测的，因为即使计划好的工作在它们的执行过程中也会有重大的改变。艺术工作将会产生什么结果，这种新工作将代表自我构成的何种新模式，自我会对这些问题感到焦虑。确实，创造在其发生的过程中是被控制的。然而，事情在过程中能够变化；创造不像登上公园的过山车那样简单。即使变化是预料之中的和希望出现的，它们对于自我的某些部分也可能是不受欢迎的，因为这些部分会因此在重要性方面发生变化或被降低。关于自我的象征性工作中包含了对变化的矛盾心理，而这种矛盾心理导致了拖延和延迟。（在这种延迟期间，自我的某些部分是否会为自己要求更好的条件？）[5]

经济学的学者们谈到了“企业家的机敏”，这种心灵构造时刻准备注意和抓住新的赢利机会，发明制造东西的新方法或者制造新的东西，想象消费者将会欢迎的可能产品，为新

的经济联合体寻找机会。[6] 我推测，这样的人们有一种始终导向赢利机会的企业家触角。一个人让自己对什么东西保持机敏，这既披露了他的人格，而且也塑造了他的人格。有创造性的人们也非常机敏——但是对不同的东西：新的计划，在当前计划内有帮助的新观念，在他们目前从事的工作中能够加以利用的新的组合、要素、技巧或材料。他们也迅速地扫描环境——通常是无意识地——并核查他们碰到的与目前任务或新计划相关的所有事情；如果创造性也是一个目标，那么他们对能够表明新可能性的东西都非常机敏。一般而言，这种扫描和评价是无意识地发生的；很少有事物的前景是如此之好，以致能够带来有意识的评价——大部分事物都是被自动地评价和排除。

有一个关于弗里德里奇·科库勒（Friedrich Kekulé）的著名故事，他是一位发现苯的分子结构的化学家。他已经思考这种结构问题很长时间了，有一天，他梦到了一条咬自己尾巴的蛇；当他醒来的时候，便产生了一种环状结构的假说。关于这一事件的通常观点是，科库勒已经接近于发明环状假说了；他之所以梦到一条咬自己尾巴的蛇，是因为他已经（几乎）有了关于苯的结构的观念。然而，为什么这种观念以梦的形式出现，而不是在他醒着的时候出现？（对于他压抑和伪装自己的假说是否存在一种合理的弗洛伊德式的机制，然而这种机制是如此之差以致他醒了以后立刻就注意到它？）对于这个事件，也有一种我们可以采纳的不同观点。一条咬自己尾巴的蛇的图案，这在很多文化中都存在——毫无疑问，荣格主义者对此可以做出很多解释。科库勒出于某些原因或另外一些原因梦到了它，正如在此前的夜里他做过很多梦那样；当他醒着的时候，他也遇到过很多事情。当在为自己的科研计划工作时，他对关于苯的结构的任何线索、任何类似物以及细节都极其机敏，而这些东西会对他的问题暗示某种解决办法。此前的梦可能已经暗示了其他的假说，但他因其不适合所掌握的数据而马上抛弃了。他抓住了这条蛇的线索，并因其适合他的任务而继续研究它。不过，既然他在醒着的时候一定已经看见过其他的环，那么为什么它们没有暗示相同的新化学结构？环是如此普通平常，他把它们看作日常生活的一部分，从而会消失于背景之中；而这个梦中的环，出于某些其他的原因是明显的和有力的，吸引了他的注意力，因此它被加以核查以确认是否与他的计划有关。[7]

一个人能够保持机敏的不同领域有多少？某个人是否能够在企业家方面是机敏的，在创造性方面是机敏的，对影响其孩子的福祉的事情是机敏的，对职业选择、增加国际和平的可能性、娱乐和兴奋的机会等方面是机敏的，评价进入视野的每一种东西以及它与上述事项的相关性，然后进一步检验其中最有希望的？这是经验心理学研究的问题。我觉得，机敏的独立通道的数量是非常少的，不超过两、三个。创造性故事的一个重要部分——但不是全部——是，具有创造性的人们自己选择了成为具有创造性的；他们使自己对那个方面保持机敏，让那个方面具有重要的优先性，并且在其他诱惑目标面前坚持不懈。

亚瑟·科斯特勒（Arthur Koestler）在他的《创造的活动》一书中强调，一种富有成效的机敏注意行为把两个先前分开的框架合在一起，产生出一种新的、让人惊讶的组合。（科斯特勒也认为这种情况出现在玩笑中。）这种创造行为在一个结构或框架内工作，但

是使用另外一个结构或框架，并且产生出对先前材料的重新安排，从而揭示出新的联系和问题。如果创造性包含了以一种新的和富有成效的方式把两个现存的精致模型合在一起，那么原创性也许存在于创造一个新的框架之中，而这种新框架不完全是纯粹的虚构，也不是（无论以什么可想象的方式）把两个此前存在的框架简单地组合在一起。形成新的“框架”，不仅需要胆识和机敏，而且也需要沉浸于其中，耐心等待一种新结构浮现出来，不能强迫它以更明显的方式提前出现。

与思维和知觉的现有框架相决裂，这发生于创造一种理论或一个艺术对象之中，然而它不限于这些活动；在我们的日常生活中，“打破框架”也可以是非常重要的。有时候，打破框架是一种直接的行动，破坏了先前的预期框架，而这种框架界定了哪些东西是可接受的或允许发生的，但是它排除了发挥最大功能的或者最有效的东西。有时候，打破框架则是对某些先前更少可取的打破行动的回应，即采取一种完全新的行动来矫正目前的情况或者改变目前的情况，以致这种先前的意外变化不再继续处于支配地位。在涉及其他人的时候，你的打破框架能够推动或迫使他们也脱离他们习惯性的行为框架。这可能使人产生一种挫败感，但是它也可能为所有当事方创造出新的机会来避开预期反应的陷阱和圈套。

这种框架的碎片——别人的期望、文化传统、产生于过去强化作用的自己的习惯行为模式、我们自己关于行为的经验规则——影响了我们可以知觉到的选择范围有多大，哪些选择是明显的，哪些选择能够被我们想到，哪些选择立即被排除了，甚至影响到我们认为我们所面对的究竟是一种选择，还是一种必须采纳的行动方向。（在国际象棋的弃子策略中，一位棋手在看不出有什么明显的、直接的相应目的的情况下放弃了一个或几个重要的棋子，以便最终占据获胜的位置。仅仅思考这种策略的后果——比如说失去棋子中的后——就会涉及打破通常的框架。）

在生活中，创造是行动的圆圈的一部分，一些行动得到了其他行动的帮助，并且以帮助其他行动作为回报。这个问题值得做一些探讨。创造得到了一个人先前的行动的帮助，即他的探索行动以及他对所遇到的事情的回应。任何东西都能够被探索——观念、自然过程、其他的民族、过去的文化——而且探索行动具有一种我们熟悉的三重结构。从一个熟悉的基地出发——一个熟悉的、没有什么新的或不确定的特征能给注意力以回报的地方，一个不会产生危险警觉的安全或舒适的地方——你冒险出去探索新的现象、领域、观念或事件，并且最终你返回这种基地。我认为，人类在本性上就是机敏的和好奇的；问题在于为什么某些人探索得如此之少。在这里，我们怀疑是幼年时期的特殊经验发挥了作用，而这些经验压制了对新颖的和有趣的事物的自然开放态度。

哲学家在他们的思想探索中，非常重视能使其摆脱狭隘主义的勇气和自由。然而，即使是他们也经常使用和诉诸某些哲学模式：本质的、必然的、理性的、规范的、必要的、客观的、理智的、有效的、正确的、概率的、论证的、有据的。这些模式是不是为哲学家提供了一个观念上的熟悉基地，某种他们能够依靠、能够为自己定向的东西，然后返回它作为安全的港湾？

哲学家卡尔·波普尔（Karl Popper）曾指出，对于“观察”这个简单的命令，没有办法

加以简单地服从。可供观察的事物的数量是无限多的，一个人无法把所有的事物都观察到，因此进行某些选择是必需的。同样，一个人也无法只探索。但是，探索也同样没有一种精心设计的试验结构，从而不能在一些界定清晰的选项中间来确定观察。相反，你是在一个你认为可能会有丰富成果的地方或方向进行探索，而且你会让自己面对接踵而来的各种事物，准备在一般的范畴框架下进行观察，然后进一步探寻令人感兴趣的事实或可能性。你带着一块模板来到新的领域，而这块模板表明事物在正常情况下是什么样，或至少表明你来自哪里，但是你能够观察到对那块模板的任何偏移，并且进一步思索和探讨那些令人感兴趣的偏移，把这些新方向的观察结果收集在一起。

值得探索的东西就是值得回应的东西。在回应中，某个行动、情感或判断按照所遇事物的价值整体来加以描述，来解释其复杂的特征，通过某种方式的区别对待和调整而使它们相互一致。回应（response）不同于反应（reaction）。反应关注和解释的是一组经过压缩的、标准的、预设的特征，并且它作为一种数目有限的预设行动而发生。我们称为“情感反应”的东西符合这种描述；例如，突然爆发的愤怒和恼怒暂时只关注某种处境的一个方面或一些方面，并且以刻板的固定的模式做出反应。反应是人体的一个微小部分对当前处境的一个微小部分所做出的反应，而这种反应是通过对少数固定预设行动的选择进行的。反应早就被确定了。

在充分的回应中，人体的大部分对目前处境的大部分做出回应，而这种回应是通过对很大范围的非固定行动的选择进行的。（显然，小和大不是精确的界定，而且这三个组成因素可能不会一起变动。）回应的理想界限是这样的：你的整个存在通过对没有限制的行动范围的选择（事先对你的回应的特征和方式没有任何限制）而对整个现实做出了回应。[8] 当两个人相互回应的时候，他们发生了关联。但是，以这种方式界定的关联是非常弱的；两个人可能以秘密的、匿名的、协调的方式对彼此的需要给予帮助，而都不知道这些帮助是谁给予的。更普通和更富有成果的是这样一种情况，即两个人相互知道他们对彼此做出了回应。我们应该指出，回应不是处于一种被动的状态；对一种处境的适当的、创造性的回应能构成一种明显的介入，尽管这是一种与背景协调一致的介入。

让我们设想自己正在从事一种行动的螺旋之中：探索，回应，关联，创造，以及改变我们自己以再次做这些事情；这时事情变得不同了，是我们使它们变得不同的——这是一个螺旋而非一个圆圈。显然，它们不是一些分开的行动，而是行动可以同时具有的一些方面——甚至当它们以先后的顺序发生时，它也不需要就是列举的那一个——尽管在具体的行动中通常有一个方面是支配性的。

评价能够给予行动以这种螺旋形的目标和方向——我们不是随机地进行探索和改变，而是引导我们自己朝向某些事情——尽管从事这种螺旋形行动有可能改变用在它身上的评价标准。这个螺旋的要点不在于其任何单一的组成部分，而在于螺旋本身。

其他人的探索、回应和创造能够丰富我们自己。在乔叟（Chaucer）的时代，人们不知道莎士比亚，还不觉得缺失了什么。现在很难想象一个没有莎士比亚、释迦牟尼、耶稣或爱因斯坦的世界，一个他们不在而不会被注意到的世界。现在存在什么样的类似真空，

需要加以填补？如果说还不知道有什么伟大的事情将会发生，这是一种遗憾，那么知道它们将会发生并且还留有一些事情要去做，这是一种快乐。

---

[1] Nadezhda Mandelstam，*Hope Abandoned*（New York：Atheneum，1974），p.331.

[2] 见John Hospers，“Artistic Creativity”，*Journal of Aesthetics and Art Criticism*，1985，pp.243-255。然而，在科学领域里，也存在成为第一发现者的欲望；罗伯特·默顿详细地讨论了这种欲望的作用和功能：Robert Merton，*The Sociology of Science*（Chicago：University of Chicago Press，1983）.

[3] 然而，我们也许会想探讨这样的情况，即某个人为自己发明或发现了这样的规则，并且随后应用了它们。这个发现规则的活动本身是创造性的。让我们（不合理地）假定这些应用是纯粹机械的，那么如何看待她对这些规则的应用？在这里，我们应该说，这些规则的各种应用不是创造性的，但是所产生的产品是创造性的，因为它们的起源可以追溯到她自己发明规则时的原始创造性活动。

[4] 这里的“由此及彼”是指由作品到创作者本人。——译者

[5] 某个部分的降低可以是其实现的绝对数额，也可以是它的相对位置，例如，其重要性从第三到第十九。而且，某个部分可能会抵抗第十九的位置，即使总体变化会增加它实现的绝对数额。抵抗心理发展的明显矛盾现象可能包含类似的过程。

并非所有延迟的原因都是一样的。当明确计划好的艺术结构对其所得到的材料来说是不合适的时候，延迟能够有助于发明一种更合适和更成熟的结构。在其基本结构内部，一个作品变得成熟，得到了内在的关联，获得了分量，以及得到了完全成熟，在这些地方，成熟（ripening）也都可能发生。

[6] Israel Kirzner，*Competition and Entrepreneurship*（Chicago：University of Chicago Press，1973）.

[7] 克里斯托弗·里克斯（Christopher Ricks）提出了一个类似的问题。他报告说，当T·S·艾略特修改其文章的时候，通常所修改的句子已经包含有一些指向该句子的错误或不恰当的词（在会议“T·S·艾略特：百年评价”上的发言，1988年10月2日由圣路易斯的华盛顿大学主办）。当他最初写下这些句子的时候，如里克斯相信的那样，艾略特是否无意识地认识到某些东西是不恰当的，从而把这些反思批判的词放在该句子中间？另外一种解释也是可能的。让我们假设某个人在一个房间里修改作品，屋里的黑板上有两三个词，而这些词是其他人用大写字母写上的。这些词是非常醒目的，而且如果它们表达了在写作或修辞方面的某些类型的缺点，那么这个进行修改的人会极其敏感，从而会注意到他正在修改的句子中这些类型的缺点。艾略特在修改自己的句子时也是如此。在句子或邻近句子中能够被读作表明缺点的那些词，当它们出现时，会把他的注意力引向这些缺点，即使这些词原本不是因为任何无意识的缺点提示而被插入。既然每一种假设都预示那些包含有缺点的词的句子比那些没有包含它们的句子更有可能得到修改，所以要知道如何在两种假设之间进行选择，这是不容易的。无论如何，对于哪些句子是有缺点的并且需要修改，而且艾略特自己并没有修改它们，如果存在一种独立的标准，那么里克斯的假说预示，那些有缺点的句子比那些没有缺点的句子更有可能包含有缺点的词，而其他的“敏感”假说则预示，这两种句子的可能性是相同的。

[8] 在描述反应与回应之间的这种区分时，我得益于威马拉·塔克（Vimala Thakar）的作品：*Life as Yoga*（Delhi，India：Motilal Banarsidass，1977）；*Songs of Yearning*（Berkeley，1983）。

第五章 上帝的本性和信仰的本性

笛卡儿认为，上帝的概念把上帝规定为最完美的可能存在，而且，关于上帝存在的本体论证明的其他拥护者也都表示赞同。这并没有使这个概念得到正确的理解，然而，即使它得到了正确的理解，我也不知道这有多重要。当我发觉自己是在讨论上帝概念或宗教论题的时候，我的一部分觉得这些思考是动人的——或者起码作为一种非科学的幻想是有趣的，同时，我的另一个部分，或许就是同一个部分，则希望把它当作无意义的东西打发掉。在20世纪——或者在57世纪——我们真能认真对待上帝吗？在我们的思想时代，界定宗教感的东西不是实际的信仰——我不能说我是一个信仰者，而是把宗教或上帝仅仅当作一种可能性而加以思考的意愿。

是不是如笛卡儿所认为的那样，上帝一定是最完美的可能存在，比能够想象的任何存在都更完美？假设并不存在任何完全完美的存在，而我们的宇宙是由一个在完美标尺中占有非常高位置的存在创造的；这样，只要不存在其他更完美或同样完美的存在，那么我们宇宙的这个创造者就会是上帝，尽管它还达不到完全完美的程度。

更确切地说，上帝的概念是这样被构造的：上帝是（1） 最完美的实际存在，（2） 在完美标尺中占有非常高的位置，“足够完美”以使其成为上帝，以及（3） 其完美的程度要比第二个最完美的实际存在高很多很多，以及（4） 以某种最重要的方式与我们的宇宙相关联，或许是作为它的创造者（虽然不一定是从虚无中创造的），或许以某种其他的方式相关联。这是上帝的一般概念。但是，具体的观念则可以有不同，比如说，当它们要提升其完美时把哪些维度包括在完美观念下面，而且给予这些维度以什么样的分量；这些观念也可能在这些问题上存在分歧，如上帝以哪种重要方式与世界相关联，以及其他的存在是什么样的，从而这种现存的最完美存在最终会达到什么样的完美程度。

虽然上帝的概念在关于上帝具有什么特殊属性的问题上留有空间，但是有一种属性是这个概念的一个组成部分，即它与我们的宇宙之间存在着最重要的关联。我已经说过，这种关联不需要是这样的：上帝是我们的宇宙的创造者。这里有一些例子，一些故事，它们可以被用来检验这个概念的局限性。如果有一种存在足够完美以成为上帝，那么这个第一存在把世界的创造工作授权给了一个更少完美的存在，这个存在在他的授权下大体上也按照他的计划来进行创造工作，此后，还是由第一存在统治世界，直接地或者通过某些其他的中介物，而这些其他的中介物在他的授权下大体上按照他的计划来进行统治，这样，这个第一存在应该是上帝，尽管他实际上不是世界的创造者，甚至也不是它的直接统治者。然而，当一种与世界的关联逐渐变弱以致不再算作一种最重要的关联的时候，这种关联逐渐变弱的滑动能够走多远？这可能是不清楚的。人们可以围绕各种有灵论的观点绕圈子，以使哪一种存在是上帝（如果有上帝的话）的问题更不清楚。让我们假设，有一种存在在

完美程度上大大超过任何其他的存在，然而它没有创造我们的宇宙，也没有以某种其他方式与它发生最重要的关联，那么这种存在会是一个神，但它不会是上帝。另一方面，仅仅是我们的宇宙的创造者，这不足以使一个存在成为上帝；请考虑科幻小说中这样的情节，生活在另外一种空间或疆域的一位少年创造出了我们的宇宙，作为其高中的一个文理科研项目。很多其他的存在可能实际上更为高级。构成上帝概念的是上述所有四个条件，而不只是第四个条件。不过，这四个条件合在一起就是充分的了。任何存在只要满足了所有四个条件，它就是上帝。[1]

上帝的概念把他描述为比任何其他现存存在都远为完美。他是必须永远这样完美，还是曾经有一次这样完美就足够了？如果某个其他的存在在完美性方面现在超越了（或非常接近于）创造者上帝——因为上帝的完美衰退了或者她自己的完美增加了——那么上帝是否就不再是上帝了？如果上帝这个词被固定为专名，即第一个满足了所有条件的存在的名字，那么这个作为创造者的神就会继续是（正确地被指称为）上帝。无论如何，这个故事能够加以解释。假设第二个存在现在已经比上帝更为完美——他或她也必须比过去的上帝更为完美吗？——并且目前与世界处于一种更重要的关系之中：现在统治它，决定它的命运，并且是它的至高无上的艺术描绘者。人们可能会继续说，他或她不是上帝——米开朗琪罗所画的那个上帝多年前已经不再拥有这个头衔了。然而，人们同样也可能会说，他或她现在已经变成了上帝，这个头衔的目前持有者应属于目前能够满足上述四个条件的任何存在。如果上帝这个词不是用来指目前满足了这四个条件的任何存在，或者最初曾满足过它们的任何存在，而（仅仅）是用来指永远都能满足它们的任何存在，或者（更宽泛地说）在过去、现在或未来在事实上符合这些条件的任何存在，而这种存在毫无疑问是最完美的，总是注视着过去的或未来的所有芸芸众生，那么任何头衔的变更都不会发生。（这种存在不需要在每一时刻都是最完美的，正如最强壮的人不需要总是最强壮的。）无论如何，最后这一点留下了这样的可能性，即上帝还没有出现，与世界最重要的关联是在未来出现的关联。

我不是在试图发明一种新神学，或者重述旧神学，或者处于一种幻想的世界之中，而是想弄清上帝的概念能够有多大的弹性。像其他概念一样，这个概念也是人们构造的，而人们关于世界及其过程假设了某些东西，比如说，某些被发现在一起的特征和性质，并且这些特征和性质也会继续如此存在下去。对这些背景假设的轻微偏离可能会使这个概念产生出令人感兴趣的新用法；然而，在面对更大偏离的时候，这个概念可能会破裂、消解或自消自灭。

为什么相信存在着任何这样的神性存在？在思想史中到处都有证明上帝存在的企图。既然难以想象上帝如何能够向我们提供一种关于他的存在的永远令人信服的证据，那么从事这种证明的人们遭遇失败就不会让人惊奇了。[2] 任何宣布上帝存在的特殊信号——天空中的文字、说他存在的巨大声响或者更精心制造的骗局——都可能是来自另外一个星球或星系的高级生物的技术所产生出来的，而且，后来世代的人们也会怀疑它是否发生过。更有希望的是一种永恒的信号，一种置入宇宙的基本结构之中的信号，而这种信号是它的

任何居民都无法生产出来的，无论有多么高级。例如，假设基本粒子的轨迹被发现是这样的，即以英语手写体拼出的“上帝存在”（God exists）。然而，几千年以后的人们可能认为，这种科学发现是在这种语言发展出了书写形式之前发生的，因此这种语言和这种历史记录都被篡改了，以便后来引入宗教信仰。

如果这样，那么一种有效的信号会是什么样的？理解这种信息，不能依靠复杂的和环环相扣的推理——这种推理很容易发生错误，这或者是因为人们在这种推理方面做得不够好，或者因为他们做好了但是也不相信它。为了应对任何东西都能够以各种方式加以解释这一事实，这种信号应该自然地和有力地表明它的意义，而不依赖于任何语言的习惯和发明。这种信号应该带有关于上帝（如果关于任何东西的话）的明确无误的信息，这种信息的意义应该明显地展示出来。因此，这个信号本身应该类似于上帝，起码它应该展示上帝的某些性质或与人们的关系。这种信号具有它表达的某些性质并且它自身就是其信息的一部分，从而它应该是上帝的一个象征。作为象征上帝的一个对象，它应该要求得到尊重——任何人都不能践踏它，不能在他们的实验室里切割它、分析它，从而最终支配它；最好是任何人都无法接近它。对于还没有上帝概念的人们，如果这个信号能够给予这些人们以上帝的观念，以致他们能够知道那个象征是一个关于什么的象征，那么它应该会大有帮助。一种完美的信号应该壮丽地出现，不可能看不到。它应该吸引人们的注意，并且能够为各种感觉器官所知觉；任何人的语言描述都无法完全表达它。它应该永远存在，至少像人们一样长久，然而并不是一成不变地出现在人们面前，因此人们会看到它焕然一新。任何人都不应该是一位知道这种信息已经来到的历史学家。这个信号应该是一个有巨大力量的对象，在人们的生活中发挥着中心的作用。上帝是创造之源或者与这种创造有某种非常重要的关系，与此相对应，地球上的所有生命都应该（间接地）依赖这个信号，并且以它为中心。如果有某个对象是地球上所有生命的能量之源，它使整个天空充满了它的光辉，它的存在人们无法怀疑，人们也不能摆弄它或居高临下地对待它，这个对象是人们的生存所围绕的，它倾泻出数量极为巨大的能量，而人们所得到的只是其中的一小部分，人们一直在这个对象的底下漫步而且他们感受到了它的巨大力量，甚至他们不能直接看它，然而它不是压迫他们而是表明他们如何能够与一种巨大的、令人眩晕的力量并存，这个对象具有无与伦比的巨大力量，温暖着他们，照亮了他们的道路，他们每天的身体节奏都取决于它，如果这个对象为地球上所有生命的起源和发展过程提供了能量，如果它是令人晕眩地宏伟和壮丽，如果它有助于把上帝的观念给予没有这个概念的某些文化，如果它是巨大的并且与散落于宇宙各处的其他数十亿是相似的，从而不能是由其他星系的更高级存在所创造出来的，或者不能是由低于宇宙创造者的任何存在所创造出来的，那么，这就会是一种宣告上帝存在的合适信息。

显然，我在这里有点开玩笑的意思。太阳确实存在，作为一种永恒的宣告，它同人们所能想象或发明的任何宣告一样好，然而它不适合于证明上帝的存在，即使把它看作一个信号确实为这个问题提供了一种统一的解释，即为什么上面所开列的所有这些性质恰好都共同存在于一个对象之中。既然我们发现难以想象上帝如何能够为他的存在提供任何东

西，而这种东西会成为一种永远令人信服的证据，那么我们为什么要期望自己能够做这样的事情？[3]

人们可能会基于信仰而相信某种最深层的神性实在的存在。说某个人基于信仰而相信某种东西，这表明他是根据某类理由而去相信的（或者继续去相信）；比如说，这不是因为证据，也不是因为其父母或传统所告诉他的东西。信仰（faith）导向信念（belief）的特殊道路是这样的。要有与某种非常真实的东西——一个现实的人、一个故事中的人、自然的一部分、一本书或一件艺术品、人们存在的一个部分——的相遇，并且这个东西具有一些非凡的性质，这些性质通过它们就是神性本身应该具有的某些性质而表明了神性：这些非凡的性质深深地触动了你，打开了你的心灵，以使你感觉到与神性的一种具体显现发生了联系，而在这种联系中你的心灵在很大的程度上拥有了某种形式的神性性质。

我们可能会说，这种信仰得到了证明，或者至少并非没有得到证明，因为在这时，如果我们说所遇到的事情具有某些性质，并且能最好解释这点的东西是它的存在作为一种神性的显现，而神性本身拥有某种（强化了的）形式的这些性质，那么这种说法就是平行于最好解释的一种合理论证。无论如何，拥有信仰的这个人都不会这样做，因为他已经越过了这种推理的论证；更确切地说，他的信念直接来自他在遇到某些事情时所产生的触动和感动。

也许这里涉及的信仰是一种对自身的信仰以及对一个人自己的回应，而在这种信仰中，如果某种事情不是神性的显现，人们就不会以那种方式被它触动得如此之深。因此，人们也会有一种关于神性存在——否则它无法展现自己——的信念，但是这种信仰最初不是对它的信仰，而是对人们自己最深层的积极回应的信任。如果没有这种信念，那么这意味着对人们最深层的回应的不信任，从而它包含了一种严重的自我异化。然而，它也可能是这种情况：一个人最深层的最初回应，他或她如此信任的回应，其自身不过是对遇到的某些事情的信仰或信任。在这种情况下，信仰归根结底会是对某些其他事情的信仰，而非对自己以及自己最深层的回应的信任，尽管在这里人们可能也会需要拥有一种对自己信仰的信仰——也就是说，一种人们对自己所遇事情的信仰之所做回应的信任。[4]

确实，一种比这更少的对自己的信仰是可能的，一种不能使人们始终如一地相信神性的信仰也是可能的，也就是说，如果一种信仰本身没有同样的深度，那么就不会有任何东西触动你那么深或者给你那么深的体验。无论如何，这仅仅是关注这种体验本身的深度和实在性，而怀疑它的内容。如果确实存在一种不能被感官直接知觉到的神性存在或神性领域，那么除了向它敞开心灵，让它最深刻地触动你，你还会有其他的方式来了解它吗？

与其说，上帝（或某种其他最深层的实在观念）作为一种必要的假设被引入以解释这些特殊的体验，不如说，我们信任这些体验。我们与世界的基本关联不是解释性的，而是关系性的和信任的。无论如何，与最好解释相平行的论证之存在削弱了这些还原主义的论证，否则这些还原主义的论证就会削弱我们对自己最深层体验的信任以及它们看来所表明的东西的信任；这种推理有助于说明，这种信仰不是非理性的。让我们把这种情况与浪漫的爱情加以比较，这种浪漫的爱情是通过相遇引起的，不是理性所要求的（理性也许被引

入以表明它是理性所要求的），然而也不是非理性的。（关于信仰的另外一种观点可能会承认，因为得不到我们目前所知的那类理由来支持它，它在狭义上是非理性的，然而坚持认为，它将会得到还有待于发现的那类理由的支持——为什么认为我们已经知道了所存在的所有类型的理由，从而，这种信仰在这种更广的意义上是理性的，即考虑了现在存在的、将来存在的和没有时间限制的所有的好理由。）

从信任自己的体验而非否认它，认为它非常有价值和让它塑造自己的生活，到做出这种进一步的主张——存在另外一种它所揭示的现存实在，看起来还有一步需要跨出。然而，要是实际上否认这种关于存在的进一步主张，这就会破坏对这种体验的价值和意义的信任，从而降低它的重要性。这样的话，为什么不直接把这种判断悬置起来？然而，悬置判断也会丢掉这种体验塑造生活的巨大力量；而且，确认判断（而非悬置判断）也是塑造生活的一个重要构成因素。

这种对人们最深层体验的确认和信任与教条主义是不同的，而教条主义主张这些体验是永无错误的。然而，更深层的体验可能会削弱这些确认和信任，也可能会表明某种不同的东西。如果这样，那么信仰可能是探究性的，引导人们更深入地探究这些体验的范围和有效性。这种确认可以是全身心的而又是暂时的，对被取代采取一种开放的态度。对你自己最深层体验的信任会引导你自己的生活和探究；它不是可以要求别人也拥有的某种东西。

---

[1] 通过上述前三个条件来规定上帝的概念，这符合构造一个概念的“最佳举例方式”的模式，而我在《哲学解释》（麻省剑桥：哈佛大学出版社，1981年）第47—58页讨论了这个问题。上帝概念的复杂性，以及把上述观点与专名理论和关于命名和本质的克里普克式观点结合在一起的复杂含义，在埃米莉·诺奇克的“‘上帝’对于两种指称理论的含义”一文中得到了讨论，这是一篇还没有发表的优秀学生论文（哈佛大学，1987年）。同她的讨论对于阐发和澄清我在这些方面的观点大有帮助。

除了上述所列出的四个条件之外，人们可能也想再增加一个条件：上帝不仅是现存的最完美存在，而且不可能有一种更完美的存在与它并存（在同一个可能世界）。这种关于上帝概念的进一步构造也允许这样的完美程度，虽然比任何其他实际的完美程度都更高，但是它还不是圆满的和绝对的，因此它也符合我们目前的思路。

[2] 这一段和下一段来自我的论文“上帝：一个故事”（*Moment*，Jan.-Feb.1978）。一些人主张，证明性的证据会在信仰上帝方面“拿走我们的自由意志”，因此，上帝没有提供这样的证据，也没有阻止人们阐述它。（但是，为什么在关于2+2＝4的信念方面的自由意志就不是同等重要？）无论如何，在我看来，这是一种后退的姿态；如果这样的证据已经被提供了或发现了，那么这些人真的会抱怨它拿走了我们的自由意志？假设我们确实拥有成为理性存在者的自由意志，这样，即使存在着这种证明性的证据，那么人们仍然可以自由地选择不成为理性存在者，从而使那种类型的论证结论归于无效。

[3] 如果上帝在某些方面是无限的——上帝这个概念的结构并不要求这一点——而且我们有一种体验和认识这种无限的能力，情况会变得好一些。然而，这种能力碰到的东西可能不是一种完全的存在或实在；即使这样，它也会把我们引向上帝。一种更严重的困难在于，我们的体验能力在区别无限与巨大的有限时可能是不可靠的，或者这种能力所发现的东西可能只是我们自己的某些无限方面，或者就是这种能力本身，而这种能力并不表示任何其他更深层的东西。拥有探索无限的能力，而这种能力是有待于发现的唯一无限的东西，这是值得人们深思的。

[4] 某些人会主张，他们的信任存在于他们的宗教信仰中，而非存在于他们自己或者其回应中。无论如何，一旦我们注意到其他文化中的人们同样信任他们的文化传统，而且一旦我们做出这样的推论，即如果我们出生在其他的环境中，我们也会对这些不同的信念拥有同样的信任，那么就难以对我们自己的信念保持同样的信任。然而，假设信任不仅仅存在于人们的传统之中，而且也存在于人们自己与那种传统相遇时所做出的最深层回应之中，而对传统的信任正是从这种传统中生长出来的。一个平行的问题产生出来了：如果你是在另外一种传统中长大的，那么你是否对那种传统的各

个方面拥有同样深度的遭遇，是否会导致对这些体验同样深度的信任？无论如何，保持自己对一种传统的实际回应的信任，而同时认识到其他的回应在别的环境下也会发生，也会同样令人感动，这不是不可能的。认识到在其他的环境下——比如说你没有遇到你现在的配偶——你会爱其他的某个人，这不会削弱你现在对配偶的爱。无论如何，这种爱不是提出一种关于世界的真理主张，而且这样的主张看起来也会被这样一种认识所削弱：如果不存在某种中立的标准可以用来判定这些其他的环境是不值得信任的，那么其他的真理主张在其他的环境中会同样有力地提出来。与其类似，那些谈论“信仰的飞跃”的人们可能会担心，在不同的环境下他们仍然会飞跃，但是却飞跃到一个完全不同的地方。无论如何，当人们自己最深层的回应不是来自自己特殊的先入之见，而且也不会强化这种先入之见，反而是要打破自己的框架的时候，这种对自己以及自己的回应的信任就不会降低。

第六章 日常生活的神圣性

超验主义者认为，当观察和体验是适当的时候，实在的每个部分和所有部分都代表了和包含了整体。同样，宗教传统并不总是这样看待神圣性，即神圣性要求人们脱离日常生活和日常关切。在犹太传统中，613条律法或戒律（mitzvot）提高了生活的每个部分，并且使它们神圣化，正如在遵循它们的人们看来，他们通过被给予这些律法已经变得神圣化了。佛教传统，而不仅仅是禅宗，把全神贯注的禅修方式用于所有的行动。神圣性不需要是一个单独的领域，在日常生活中也有神圣性。

我们如何能够对我们生活中的日常事物——比如说日常生活中所必需的东西——作出深刻的回应？在大多数情况下，我们摄入食物和空气，我们吃和呼吸，而没有给予特别的注意。当我们注意到它们的时候，这些行动会有不同吗？而且，这些不同是可欲的吗？

吃是一种密切的关系。我们把外部实在的一些碎片放进自己的内部；我们把它们吞进更深的内部，在那里它们变成了我们自己的材料，我们自己的血肉之躯。我们把外部实在的某些部分变为我们自己的实体，这是一个值得注意的事实。在吃的时候，我们与世界彼此分开的程度最低。这个世界进入了我们，它变成了我们。我们是由这个世界的一部分构成的。

这提出了一些基本的问题。这个世界是否安全以致可以摄入？我们是如何相信或者是如何发现它们是可食的？这个世界真的在乎我们以致要养育我们？在表述归纳问题时，大卫·休谟（David Hume）举了这样的例子：虽然面包在过去一直为我们提供了营养，但是我们是否能够知道它会继续为我们提供营养。伯特兰·罗素（Bertrand Russell）喜欢的例子是，我们是否能够知道太阳将在明天升起。（他也讲过一个关于鸡的故事：一个人此前每天早晨都给这只鸡喂食，直到这个早晨他要把它杀掉。）归纳问题被表述为对失去营养、温暖、光明、安全的担忧，这是偶然的吗？

同别人一起进餐可以是一种深层的社交方式——如果希伯来人不愿意加入他们的聚餐，那么罗马人会感到受到了冒犯——一种一起分享营养的方式以及世界体现在我们内部的方式，正如共同分享衣物、爱好、交谈和时光一样。当我们正常的身体边界放松下来以便摄入某种东西的时候，和睦和亲密就增加了；我们经常提议同别人一起吃饭，这不是偶然的。充满爱意的食物准备过程，食物所展现的视觉美，进餐时的味觉美，在闲暇和愉快中对这样进餐的日常分享——所有这些都可以是一对浪漫情侣在一起亲密相处的方式，一种单方或双方创造他们所珍视的小世界的方式。（对世界上的大多数人来说，关于食物的基本事实是，获得食物是多么困难，有时候则是不可能的。即使在食物充裕时我们研究它的社会意义和象征意义的时候，我们也应该记住它所引起的生物学的和个人的灾难。）

吃也具有个人性的一面，一种非社会的方面。当吃是聚精会神的，而既不是心不在焉

的，也不是冷静审美的时候，它的特性是什么？首先，意识关注的东西是进食的行为，而不仅仅是食物的质量。我们在口腔中与事物相遇并且感觉到它就在那里。我们刺探和琢磨它，包围它，用唾液浸透它，沿着牙齿上方布满隆起的部分用舌头把它压向上颌，让它经受吸力和压力，转动它。我们完全了解它的口感；它没有任何秘密或者隐藏的部分可言。我们用食物做游戏，我们与它交朋友，我们欢迎它来到里面。

我们对食物的具体特征、对其味道和口感，也对这种物质的内在质量保持开放的态度。我愿意谈论苹果的纯洁和尊严，草莓的爆发式欢乐和性感。（我一度发现这种说法的可笑夸张。）我自己没有品尝过很多食品，但是我在品尝的时候，那种样子就像是一种认知它们之内在本质的一种方式。[1] 有这样一个佛教故事。一个男子为了躲避一只老虎，手抓一根藤子正沿着陡峭的悬崖往下溜，然而又看见另外一只老虎在下面等他，此时有两只老鼠也开始咬这根藤子；他看见旁边有一个草莓，于是用一只空着的手把它摘了下来并吃了，“它的味道多么甜呀！”我们想知道在那种处境下这个男子如何能够对草莓做出这样的回应。他做出了回应，因为他品尝了这个草莓，并且了解它。我们不了解的——这个故事也没有往下告诉我们的——东西是他对那只老虎的了解。

仅仅基于这个非常小的样本，我认为，很多食物以这种方式向我们开放了它们的本质，并且教给了我们很多东西。我不知道人工调制的食品是否也能够给予我们这样的知识，因此我对布里亚-萨瓦林（Brillat-Savarin）追问亚当和夏娃之背后的假设保持怀疑，而这种追问是：“为了一个苹果就毁了你们，如果是为了一只用块菌调制的火鸡，有什么是你们不能干的？”一道菜的原创者确实能教给我们新东西，他应该是一位重要的创造者。虽然我并不认为世界为了我们的利益和我们的教育而贮藏了这些物质，但这些食物如何能够拥有这些令人惊异的本质却是一个值得我们思索的问题。这种想法是很好的：通过这样的方式认识物质并且把它们吸收进我们的肉体，从而我们把它们提高到一个更高的存在层面，并因此反过来使它们受益。（通过吸收并转变为一种具有更高意识的存在之肉体，动物的肉体——尽管很难是动物本身——也会因此受益吗？）

吃时伴有相关的意识，这也能带来强烈的情感：世界作为一个养育的地方，人们自己值得收到这样的养育，兴奋，与大地母亲的原始联系，世界是一个安全的家，与其他生命形式的关联，以及对创造果实的感恩——信仰宗教者还会加上。

嘴是一个各种活动发生的场所，是吃食、说话、接吻、咬以及（与鼻腔一起）呼吸的所在。也许前四个能够负载情感，但呼吸难道不是简单的和自动的？然而，当人们全神贯注于呼吸的时候，它就会变成一个充实的和丰富的过程。东方的禅修技巧要求“跟随呼吸”，精力集中于吸气、停顿、呼气、在下一个吸气前停顿，如此进行，往复循环。人们也可以改变这些活动的频率和速度，缓慢地均匀地延长呼气过程，在吸气之后屏住呼吸。值得注意的是，这种简单的呼吸技巧改变了人们意识的性质，一方面，这种改变是通过使呼吸变成意识的单纯焦点达到的，使其心无旁骛并且排除杂念；另一方面，这种意识的变化可能也是改变呼吸方式的直接生理后果。然而，也有一些变化是这一事实造成的，即全神贯注的东西是呼吸活动本身。像吃一样，呼吸是与外部世界的一种直接关联，一种把它

带入自己内部的活动。它引起了身体的直接变化，其中包括人的胸腔和胃部形状的更大变化。把人的身体视为一个风箱，呼进和呼出空气，在与外部空间的相互关系中持续地扩张和收缩，是一个更大空间内部的空间容器，有时候在呼进的呼吸与呼出的呼吸之间无法做出区别，直到你明白下一步将发生什么——所有这些都使人作为一个分开的实体更少地感觉到自己封闭于明确的边界之内。呼吸这个世界，甚至有时候感觉到是人被这个世界所呼吸，这是一种深刻的体验，一种与其他存在无法分开的体验。在禅修的呼吸中，情感也能够更容易地加以控制和评价——它们不会径直漫过心灵，立刻就造成后果。

而且，对呼吸的持续注意，正如禅修中的“跟随呼吸”那样，伴随着胸腔和膈膜的起伏，这能够提高注意力，以致它变得更灵敏和集中，不容易产生神情恍惚，能够使自己长时间维持在某个对象上面；另外，这种对呼吸的注意也能够被穿插进日常活动之中，从而对于落入专注呼吸的间隙中的所有事物，它能够提高对它们的注意力。人们也可以把外在事物或者情感——如果对它们感到恐惧和紧张的话——置于这种专注呼吸的安静的和使人安静的隔间（latticework）之中，置于这种专注的结构之中，这样更微妙的身体节奏就会变得明显起来，转而它们能够被注意到和跟随，从而形成另外一个隔间，而人们可以在这里停下来，以进行更深入地探索。

大多数时候，以这种认真冥思的方式来吃食和呼吸，还不足以使我们认识到这些行动所能够具有的轻松的、舒适的自然性，但是，有时候这样做是重要的，至少能让我们记住我们从中学到了什么东西，能让我们不时地回头重温这些教益，或者去学习新的东西。

注意也能够聚焦于其他的东西，无论是内部的还是外部的。太阳能够被人们体验到是光明和温暖的直接来源，并且（在其他知识的帮助下）是这个地球上所有生命过程的主要能量之源。人们自己的身体及其运动也能够成为注意力聚焦的对象。

大部分普通对象都会在意识的注意下产生令人惊异的东西。椅子、桌子、汽车、房子、撕碎的纸片、散布于各处的对象，它们全部都待在自己的地方，耐心地等待着。一个对象被放错了地方或者放得不太对劲，也同样是一个耐心的等待者。它仿佛是一个实体，任何种类的实体，有其自己鲜明的性质，而且，我们也能够逐渐意识到某种东西的实体性（entityhood），它的纯粹的存在性（beingness）。所有东西都正好是其所是，然而，所有东西也都保持预料中的相应姿态。是否某种伟大的事件正在等待发生？除了仅仅了解实体，是否还有什么事情是我们要去做的？（这些具有尊严的对象是不是正在那里等待被爱？）

然而，流连于这些事情并且描述这些细节可能看起来“过于矫揉造作”。但是，度过人生而对生活和世界所包含和揭示的东西无动于衷，这是一件令人遗憾的事情，犹如某个人穿过房间而对那里正在演奏的美妙音乐充耳不闻。也许，对于为什么我们具有身体，这毕竟要有一个理由吧。

神圣性（holiness）存在于与神性事物（the divine）的具体的、密切的关系之中。把神圣的东西当作神圣加以回应，这也会使我们与它们处于一种更具体的关系之中。把日常生活看作神圣的，这在某种意义上就是把世界及其含义看作是无限地可接受的——对于我

们的探索、回应、交往和创造的行动是可接受的，看作是以丰富多彩的方式重新进行这些行动的舞台，无论这些行动持续到什么时候，无论是由个人还是由横贯时间长河的全部人类。

---

[1] 我实际上对所有这些东西都相当无知，只进行过一点实验。我让读者分享这些非常有限的知识和思考的唯一借口是我在其他的书籍中还没有发现这些东西。然而，关于佛教禅修的文献是相关的，也许特别是内观（Vipassana）宗的文献。在东方传统达成顿悟的方法中，包含了这样的两条：“在吃或喝时，变为其食物或饮品的味道，并被其充满”；“吸取什么，就变成什么。”（Paul Reps，Zen Flesh，Zen Bones[New York：Anchor Books]，items 47 and 52 in the section on“Centering”.）

第七章 性

我们与另外一个人相关联的最强烈方式是性。约翰逊博士（Dr.Johnson）指出，没有什么事情像面临被绞死那样使人的思想如此集中。没有什么事情，这是指除了性刺激和性兴奋之外：不断增加的紧张，关于下面将会发生什么的不确定性，偶尔的宽慰，突然的惊喜，危险和风险，所有这些依次导致高度的注意和紧张，直到得到解决。在实力接近的体育比赛的结尾和在悬疑电影中，类似的兴奋模式也会发生。我不是说，我们在这些事情上的兴奋归根结底是掩盖起来的性兴奋。然而，性兴奋确实是一般兴奋模式的一个卓越例证，而这些其他的兴奋也会有性方面的反响。无论如何，只有在性中，这样强烈的兴奋才能与对象分享，才有共同的起因。

性不仅仅是摩擦力的事情。这种兴奋很大程度上来自我们如何解释当下的情境以及如何看待与对方的关系。甚至在进行手淫时的幻想中，人们也在想他们的行为是与他人进行的；只想他们自己或者在想他们自己时只想自己的手淫，这不会引起他们的兴奋。引起兴奋的东西是个人之间的：对方如何看你，这种行为表明的什么态度。关于这一点的不确定性甚至使它更加令人兴奋。正如人们难以逗自己发笑那样，所以与另外一端的实际伴侣在一起，性的行为会更好。（关键的因素是什么：是对方还是不确定性？）

性让人保持专注。如果在直接的性行为中思想有些走神是可允许的，那么这也仅限于其他的性幻想。如果走神是考虑下一次买什么样的小汽车，那么这表明对性行为的投入不够。一方面，专注的焦点是你被触动得怎样以及你目前的感觉如何；另一方面，专注的焦点是你正在如何触动对方以及他或她目前的感觉如何。

在性行为的进行过程中，你关注最轻微的动作，轻柔地掠过的头发，手指、指甲或舌头缓慢地擦过皮肤，在某一点上最轻微的变化或停顿。我们辗转反侧于这样的时刻，等待将要发生的事情。在这里，我们的感觉是最敏锐的，压力、动作或角度方面的任何变化都不会过于轻微而注意不到。而且，知道对方像你一样渴望配合你的感觉，这是令人兴奋的。对方的轻柔动作和回应能够表明他知道你的快感并且关心这种快感的细微之处。让对方知道和接受你的特殊快感，如你所愿地长时间停在那里，不急于进入下一阶段或另外一次高潮，得到对方的允许和邀请偎依在那里并且一起玩——还有什么事情像性这样进行得如此之慢？——以这种方式来告诉你对于这种快感你是应得的和值得的，所有这些都能够带来一种意味深长的感叹。

不仅原有的快感被敏感地和轻柔地唤醒和探索，而且一个人也变得愿意跟随另外某个人的手、嘴、舌头和牙齿去追求新的快感，而双方都知道，彼此既是关爱的人也是被关爱的人。

在性关系中内心深处的情感被唤醒和表达，这不是令人惊讶的事情。在表明我们自己

快感时所包含着的信任，让对方给予我们快感并且如此导向时所存在的脆弱，其中包括一些快感带有婴儿期反射、俄狄浦斯反射或者肛门期反射，这些事情来得并非轻而易举。

性并非仅仅是对温柔之事的了解以及对微妙快感的回应。故事确实从这里开始，而且不时地回到这里，但是它会移向更猛烈、更少一般化的行为，不再那么轮流专注于彼此的快感以及更强烈和更广泛的兴奋的相互增长，而是从成人（或婴儿的）兴奋移向动物的兴奋。激情和动作变得更猛烈和更不受控制，变得更尖锐或更加自动地有节奏，焦点从肉体转变为骨髓，声音从呻吟和叹息转变为嘶喊和吼叫，嘴从舌头和嘴唇转变为牙齿和啃咬，力量、统治和怒火的主题浮现出来，又逐渐在温柔中被平复，然后以更强烈的和更有张力的方式循环出现。

在性的领域，我们最强的情感得以表达。这些情感并非总是温柔的和可爱的，尽管它们有时候是这样的，或许通常都是这样的。这种强烈的情感带来同样强的情感作为回应，它既是被激起的也是能激起的。伴侣们明白他们最强烈和最原始的情感得到了安全的表达和包容。不仅是对方在性行为中得到了更深入的了解，一个人在体验到自己能够具有的东西——激情、爱、攻击性、脆弱、统治力、顽皮、婴儿般的快感、欢乐——中对自我也有了更好的了解。事后的放松程度是这种共同体验之圆满和深度的一个尺度，也是它的一个组成部分。

性的领域是无穷无尽的，或者能够是无穷无尽的。对于在性行为中彼此能够学到什么以及能够感觉到什么，这是没有限制的；唯一的限制是伴侣们的感受性、回应性、创造性或勇气。永远都存在新的深度——以及新的表面——去探索。

唯一的准则是专心试验：注意引起兴奋的事情，保持与对方的快感同步，在相关的地方，带着更强劲或者更轻柔的压力，跟随它，靠近它，同它做各种各样的游戏。在注意引起兴奋的事情是否融进更大的活动方式或幻想时，在验证这个假设时，以及在通过一致的动作和言辞（有时是模糊的）来鼓励它时，理智也大有帮助。通过新鲜的试验，人们能够摆脱例行公事般的快感或者预料之中的快感。自由、开放、创造性、勇气和理智——这些东西在性之外的世界并不总是能得到充分的回报——产生出如此甜蜜的私人果实，这是多么美妙啊。

性也是一种交流的方式，是一种言说的方式，而且与我们能够说的词语相比，它或许是一种表明事情的更有力的方式。虽然性行为比词语更为直截了当，但是它们也能够得到词语的帮助，因为这些词语说出了人的快感或者把快感引向更强烈的程度，这些词语描述了某种幻想或者只是暗示使人兴奋的东西，而这些东西可能是难以明说的。

像即兴演奏的爵士音乐家一样，性伴侣是在进行一场对话，这种对话的一部分是既定的，另外一部分则是即兴的，每一方都非常注意对陈述给予回应，而这些陈述是体现在对方的身体动作之中的。这些陈述可以是关于人的自我和快感的，或者是关于其伴侣的，或者是关于你们两个在一起的，或者是关于一方希望另外一方做什么的。无论他们在生活中的其他地方是否这样做，在性行为中，人们经常并且是无意识地这样做了，即他们希望别

人如何对待他们，他们就如何对待别人。通过他们的动作和压力的位置、强度、频率或者方向，他们不断地传递着——通常是无意识地——他们想得到什么的信号。以各种各样的方式，身体的某些部位也能够代表或代替其他的部位，因此，比如说，在嘴或耳朵（或手掌或腋窝或手指或脚趾或骨头）发生的事情能够以错综复杂的方式代表其他部位的对应事件，而且带着同样程度的兴奋。

在语言交谈中，人们以不同的声音说话，在不同的话题上具有不同的观点。在性交谈中，每个人也有明显不同的声音。而且，在两个人能说的事情中从不缺少新东西，即使旧东西也能够以新的方式或怀旧的方式加以言说。说到交谈，这里不是说性的唯一（非生殖的）目的是交流。所欲望的东西也有兴奋和身体上的快感。然而，这些东西也是这种交谈的重要组成部分，因为通过快感上的兴奋以及此时的开放态度，其他强烈的情感才得以表达，才能够在性领域中发挥作用。

在这个领域中，个人的所有事情都能够被表达、探索、象征和强化。在亲昵行为中，我们让另一个人进入我们通常严加维持的边界，而这些边界是通过衣物以及充分地自我控制和监视得以维持的。通过重重的公共防线和面孔，另一个人被允许看到一个更脆弱的你或者一个更有激情的你。没有什么事情比向对方表明你的生理快感是更亲昵的了，或许这是因为从小就有人告诉我们应该把它隐藏起来，即使（或者特别）是对我们的父母。一旦进入所维持的边界之内，新的亲昵行为就变得可能了，诸如这种特殊性质的交谈，即新伴侣在性行为之后躺在床上进行的交谈。（他们从事性行为的部分目的或许就是为了进行这种毫无装腔作势的交谈？）

在得到性兴奋（其中包括性高潮）的欲望与对其伴侣和自己的最深刻了解之间，是否存在一种冲突？急于立刻得到最大程度的兴奋，把关注其他所有事情只当作获得性高潮的手段，这会妨碍向对方开放自己，会妨碍彼此的了解。要让每件事情的发生都刚好恰逢其时。最强烈的兴奋也可以是通达内心深处的一个途径；如果他们的内心深处还处于未经探索的阶段，那么他们就不会被性行为所如此震撼，也不会对有时候所发生的事情感到如此敬畏。

在为自身而兴奋的时候，性高潮也告诉你的伴侣，你和他或她在一起是多么快乐。当它采取更深刻形式的时候，当你使自己变得或显现得完全失去控制、完全被吞没了的时候，你向对方——也是向你自己——完整地展示了对方对你的支配，展示了你是多么舒服，以及在他或她面前无助时的信任。

当使对方快乐成为一种成就、一种可克服的挑战的时候，它会让对方感觉最好。从而，当性高潮来得太早或者太迟的时候，对于给予方来说，这不是那么令人满意的。如果太早，那么它就还没有完成；如果太迟并且经过了巨大的努力，那么它说明给予方还没有足够兴奋，也没有足够快乐。对于性高潮，正如对于喜剧，成功的秘密在于正得其时。

性高潮不仅是一种兴奋的体验，而且是关于伴侣、关于与伴侣关系的一种陈述；它宣布这个伴侣令你感到满意。不要对伴侣们关心性高潮的发生感到惊讶。在这里，我们能够理解同时产生性高潮的合力，感觉到与对方在一起和来自对方的最强烈快感的合力，而在

这个时刻，你被告知和表明，是你使他或她得到了强烈的快感。

也存在一些其他的陈述，而这些陈述更少涉及整体的人，更多涉及人的部位。阴茎能使之感觉到在阴道中是一个受欢迎的进入者，它能够被从容地和充满爱意地加以亲吻，它能够使之感觉到滋养，它能够快乐地在里面并且也了解这一点，在更兴奋的时刻，它的幻想是能够被崇拜。同样，阴道的甜蜜和力量也能够因其自身而得到承认，通过温柔的亲吻、长时间的了解、停留在亲密无间的状态以及由此引起的那些声响。了解伴侣的身体，思考其部位的特殊能量，而不急于转向其他的部位，这些也都构成了其伴侣接收到的陈述。

做爱是对称的、温柔的和双方轮流进行的，与此不同，我们（没有任何贬义）称作“干”（fucking）的东西至少包含这样一个阶段，即男性展示他的权力和力量。这不需要是攻击性的、邪恶的或支配性的，尽管在统计学上它也许经常陷入那些状态。男性可以只是向女性展示他的权力、力量甚或凶猛，以博得她的赞赏。在展示他像丛林野兽般的性质时，带着狮子或老虎的凶猛、嚎叫、怒吼、撕咬，他（以有控制的方式）表明了他的保护力量。无论如何，这种力量的展示不一定是不对称的。女性能够回之以（以及她先开始）她自己的凶猛、嚎叫、抓扯、吼叫、撕咬，而且她也表明她有能力控制和驯服他的凶猛。以完全准确的方式来陈述更微妙的事情，来陈述一个女人能够在某些方面把自己给予其伴侣的具体方式，这是更加困难的。

在性交中，我们允许对方进入我们的边界之内，或者使这些边界成为更容易穿透的，这表明了我们自己的激情、能力、幻想、兴奋以及向对方做出的回应。我们可以把性交画作两个用虚线形成的重叠的圆圈。在这两个伴侣之间存在着边界，然而这些边界是可穿透的，不是坚固的。因此，我们能够理解强烈的性体验发生时有时候所伴随的海洋般的感情，融入其中的感觉。这不应简单地归因于指向对方的兴奋情感，它也是因为无须把精力用于维持通常的边界。（在高潮的时刻，这些边界是被放弃了，还是被弄成选择性地可穿透的，只为那个特殊的人降低一些？）

迄今为止我所说的大部分东西都适用于一次性的艳遇，然而随着时间的推移，性生活有自己的特殊连续性。人们可以一整天或者连续几天都在一起，重复和改变亲昵行为与彼此的了解（这些了解不是只因对方的在场而出现或产生的），带着更充分的了解和记忆中常想常新的情感，而这些情感是新探索的出发点。也有相熟伴侣之间的不断会面，他们几乎无法控制对彼此的渴望。还有亲昵和相爱的更为持续的关系，这种更持续的关系提高了性结合的兴奋度、深度和甜蜜度，而且这种关系也因性结合而得到了提高。

人们不仅能够在性中探索情感的更广范围，更深入地了解对方和自己，人们不仅能够认识到你们两个结合在一起，渴望与对方结合在一起或者融为一体，并发现超越自我的肉体上的快乐，（异性之间的）性不仅能够产生出新的生活，而这种新生活能为性行为本身带来更深层的心理意义（也许这一点对于女性特别明显，她们能够变成生命的载体，而这种载体带有其所有的象征意义），而且，人们也能够在性中从事形而上学的探索，把对方的身体和人格当作最深层实在的地图或小宇宙加以认识，当作这种实在的本性和目的的一

种线索加以认识。

第八章 爱的纽带

爱的一般现象包括浪漫的爱、父母对孩子的爱、对自己国家的爱以及其他的爱。所有这些爱的共性是：你自己的福祉与你所爱的某个人（或某个事物）是密切联系在一起的。当坏事落在一个朋友身上的时候，这发生在她的身上，而你感到悲伤；当某种好事发生的时候，你为她感到高兴。可是，当某种坏事落在你爱的人身上的时候，某种坏事也落在了你的身上。（它不一定正好是同样的坏事。而且，我不是说，你不能也爱朋友。）如果一个所爱的人受到了伤害或羞辱，你也受到了伤害；如果某种美妙的事情落在了她的身上，你也感到幸福。然而，并非所爱的人偏爱的每一种喜悦都会使你感到幸福；关键的东西是她的福祉，而不仅仅是她的偏爱。（她的福祉是哪一种福祉，是她认为的福祉还是你认为的福祉？）当不存在爱的情况下，一般而言，其他人们在福祉方面出现的变化不会使你的福祉也发生变化。当其他人遭受饥荒之苦的时候，你会受到触动，也会伸出援手；你也许对他们的苦难忧心忡忡，但是你不一定感到自己处于更糟的状态。

你自己福祉（或不幸）的这种延伸标示出了所有不同种类的爱：对孩子的爱，对父母的爱，对自己人民的爱，对自己国家的爱。爱不一定是对别人同等程度的关切，也没有必要是关爱别人比你自己更多。这些爱是巨大的，但是，当你的福祉无论在何种程度上（但是在相同的方面）都受到了另一个人的福祉的影响时，某种程度的爱就是存在的。其他人生活得怎样，你（在某种程度上）也就生活得怎样。你爱的人们被包括进你的边界之内，他们的福祉就是你自己的福祉。[1]

处于“恋爱”中，处于迷恋中，这是一种强烈的状态，而这种状态展示了我们熟悉的一些特征：总是在想那个人，希望一直相处并且总在一起，因对方的在场而感到兴奋，失眠，用诗、礼物或其他方式来表达自己的情感并且以此来取悦被爱者，深情地凝视彼此的眼睛，烛光晚餐，短暂的分开却感觉到时间很长，在回忆对方的言行时傻笑，觉得对方的一些小怪癖是可爱的，在发现对方时或被对方发现时感到欢乐，以及（正如托尔斯泰［Tolstoy］在《安娜·卡列尼娜》中描写的那样，列文在得知基蒂爱他时）觉得每个人都美好和可爱，并且认为他们一定都感觉到了自己的幸福。浪漫爱情在生活事件中变成了最突出的前景，而其他的关切和责任在浪漫的爱情故事中则变成了背景的微小细节。（当诸如指挥罗马军队或担任英国国王这样的重大公共责任被搁置一旁，这些故事就更加引人入胜了。）这种关系的生

动性能够带有艺术的或神秘的成分——像油画中的人物那样躺在一起，或共同演绎奥维德（Ovid）[2]笔下的新故事。当爱不是同样程度地你来我往的时候，所发生的事情也是我们熟悉的：神情忧郁，不断思索错误发生在哪里，幻想错误得到了纠正，在某个地方

不断徘徊以看上那人一眼，打电话以听到对方的声音，觉得所有其他的事情都平淡无聊，偶尔还有自杀的念头。

迷恋无论以什么原因和在什么时候发生，如果得到机会，那么它或者转变成一种持续性的浪漫爱情，或者消失得无影无踪。伴随着这种持续性的浪漫爱情，这两个人感到他们已经结合在一起，形成并且构成了世界上的一种新实体，而这种新实体可以被称作“我们”。[3] 然而，你能够以浪漫的方式爱上某个人，而实际上没有与她或他形成一种“我们”——那个人也许并不爱你。爱情，浪漫的爱情，就是希望与那个特殊的人形成一种“我们”，就是感到或希望那个特殊的人对你来说正好就是与之形成“我们”的那个人，并且希望对方对你的感觉也是一样的。（如果认识到对方不是那个正好可以永远与之形成“我们”的人，并马上终止形成这种关系的欲望，这会更好。）与对方形成一种“我们”的欲望不仅仅是伴随浪漫爱情而发生的某种事情，不仅仅是随着爱情的发生而偶然发生的事情。我认为，这种欲望是内在于爱情的本性之中的，它是爱情的意义所在。

在“我们”中，这两个人不是像连体双胞胎那样在身体上连在一起；他们可能相距很远，对事情有不同的感觉，从事不同的职业。如果这样，那么这两个人在什么意义上一起构成了一个新实体，一种“我们”？这种新的实体是由他们之间关系的新网络创造出来的，而这种关系使他们不再分开。让我们来描述这种网络的某些特征；我将从这样两个特征开始，而这些特征具有冷静的和政治-科学的意味。

首先是我们提到的适用于一般爱情的明确特征：你自己的福祉与你浪漫地相爱的那个人的福祉是紧密联系在一起的。这样，除了其他事情以外，爱情能够使你处于一种具有风险的地位。发生在你所爱的人身上的坏事也会发生在你的身上。然而，好事也是如此；而且，爱你的那个人会带着关心和安慰来帮助你，使你面对各种人生变故——这种帮助不是出于自私，尽管她这样做确实在某种意义上也会有助于维持她自己的福祉。因此，爱情为你的福祉打下了基础，也为面临命运的打击时提供了保险。（经济学家是否会把选择配偶的某些特征解释为合理的风险基金？）

对于形成“我们”关系的人们，他们集中起来加以管理的不仅是他们的福祉，而且也包括他们的自主性。他们限制和削减了他们自己做出决策的权力和权利，某些决定可能不再独自做出。哪些决定不再独自做出，对于不同的夫妻是不一样的：住在哪里，如何生活，结交哪些朋友并且如何相处，是否要孩子以及要多少，去哪里旅行，那个晚上是否去看电影以及看什么电影。每个人都把某些先前单方做出决定的权利转让出来，加以集中管理；关于如何一起生活的决定也以某种方式一起做出。如果你的福祉以如此密切的方式影响了另外一个人的福祉并且也被其福祉所影响，那么对福祉有重大影响（即使最初影响的是你自己）的决定将不再独自做出，这就不会令人惊讶了。[4]

夫妻（couple）这个词用来指已经形成了“我们”关系的人们，这不是偶然的。这两个人也把他们自己视为一种新的和持续性的单元，而且他们也向世人展现了这种面貌。他们希望在公众面前被看作夫妻，希望在公开场合表达和确认他们作为夫妻的身份。因此，那些不能这样做的同性恋夫妻面临着严重的障碍。

要成为“我们”的一部分，这涉及拥有一种新的认同，一种额外的认同。这并不意味着你不再拥有任何个人认同或者你的唯一认同就是作为“我们”的一部分。然而，你确实拥有的个人认同将会发生变化。拥有这种新的认同就是开始采取某种心理上的态度；在这种“我们”中的每一方都拥有这种对待对方的态度。每一方在心理上都变成了对方认同的一部分。我们如何能够更确切地说明这种态度的含义？如果某种东西变化了或者失去了，而此时你感觉自己像一个不同的人，说那种东西是你的认同的一部分，这看起来只是重新引入了这种认同的观念，而这种观念本身则需要加以解释。更有帮助的说法是这样的：爱某个人，在某种意义上就是对他们的福祉以及你与他们的关系保持警觉。（更一般地说，当你不断地使某种东西成为你保持特别警觉的为数不多的领域之一时，我们是否可以说它是你认同的一部分？）就你自己的个别认同而言，存在着关于警觉的经验检验——例如，在你并非有意参与的嘈杂交谈中你如何听见有人提到你的名字，一个与你名字相似的词如何从书页中“蹦出来”。我们可以找到类似的检验，来核查陷入爱情的某个人的警觉性。例如，当对方独自旅行而非双方一起旅行的时候，或者他（或她）自己独自旅行的时候，处于“我们”中的这个人更为担心旅行的危险——飞机失事或其他什么；一般而言，处于“我们”中的这个人对对方的危险保持警觉，这是有道理的，因为这是一些必然使他回到单身状态的危险，而当他们被物理空间分隔开的时候，这些危险就变得特别明显。也可以提出一些其他的标准来检验共同认同的形成，比如说某种类型的劳动分工。处于“我们”中的这个人可能会发现自己突然对某个读物感兴趣，但是他把它留给了对方，这不是因为他自己对它不感兴趣，而是因为对方对它更感兴趣，而他们中间只要一个人读它就足够了，因为它会被这种更广的认同——这种“我们”——所记住。如果他们分手了，那么他们会注意到现在要由自己读所有这些东西，而对方不再能够为他们读它了。（这份检验“我们”的标准清单可以继续延长，其中包括我们后面将讨论的东西，即不寻求“另觅高枝”。）有时候，“我们”的存在是明显可感觉到的。一个善于反思的人沿着街道散步时可以同自己进行友好的内部交谈，保持自己陪伴自己的状态，与其类似，即使对方不在跟前，一个人也能够同相爱的人在一起，思考她会说什么，同她一起交谈，为她注意一些她会注意的事情（因为她不在那里从而无法注意），以她的语调对其他人说一些她会说的事情，在做所有这些事情时都完全采取“我们”的态度。[5]

如果我们把个人自我描画为一个封闭的图形，其边界是连续的和坚固的，能够把里面的东西与外面的东西区分开来，那么我们会把这种“我们”画为两个图形，而两者之间的界限被擦去了，从而它们连在一起。（这就是传统的心形吗？）性体验的统一方面——两个人汇合在一起并且融为一体——既反映了这种“我们”的形成，也有助于它的形成。有意义的工作、创造性的行动和发展能够改变自我的轮廓，而密切的纽带则能够改变自我的边界以及它的拓扑空间——这种密切的纽带一方面是浪漫的爱情，另一方面（正如我们将会看到的那样）是友谊。

个人自我能够以两种不同方式与它所认同的这种“我们”相关联。它能够把这种“我们”看作自我的一个非常重要的方面，或者它能够把其自我看作这种“我们”的一部分，包

含在“我们”之内。可能是这样，通常男人大多持有前者的观点，而女人则持有后者的观点。虽然两者都把这种“我们”看作对于自我是非常重要的，但是大部分男人可能会把“我们”画作自我之内的一个方面，即自我的圆圈包含着“我们”的圆圈，而大部分女人则可能会把自我画作“我们”的一部分，即“我们”的圆圈包含着自我的圆圈。在两种情况下，这种“我们”都无须消灭个人自我，也不需要使其失去任何自主性。

在浪漫的“我们”中，每个人都希望完全地拥有对方，然而，每个人也都需要对方是一个独立的和非从属的人。一个人只有继续拥有非从属的自主性，才能够在共同的认同中是一个合适的伴侣，才能扩大和提高其个人认同。而且，显然对方的福祉——这是你关心的事情——也需要这种非从属的自主性。然而同时，也存在着完全拥有对方的欲望。我认为，这种欲望并不一定源自支配对方的欲望。你需要和希望的东西是完全拥有对方，就像你拥有你自己的认同那样。这是这一事实的表达：你正在同他或她形成一种新的共同认同。或许，这种欲望正好就是同他人形成一种认同的欲望。然而，不像黑格尔所描述的主人与奴隶之间不稳定的辩证法，在浪漫的“我们”中，对方的自主与对方的完全拥有，两者和谐共处于一种共同的、美妙的和扩大的认同之形成中。

爱情关系的核心是恋人们如何从内部来看待它，他们对这种关系中的伴侣的感觉如何，对自己的感觉如何，以及他们相互善待对方的特殊方式。在爱情中，每个人都让对方感到高兴，并且也都为使对方高兴而高兴；这通常体现为两人在一起时都变成了开心果。在获得成人的爱时，我们被认为是值得得到这种最强烈的爱的，而这种爱在童年期的俄狄浦斯三角关系中是得不到的。[6] 看到对方喜欢与我们在一起，通过我们的爱使对方高兴，我们也使自己变得更高兴。

要因爱而变得激情燃烧，这一定是被爱的我们本身，而不是经过粉饰的我们，也不是我们的某一部分。在爱情的亲昵关系中，伴侣对我们本身有充分的了解。如果某个人不了解这些品质和特征，而我们也许觉得这些品质和特征会使我们显得不可爱，那么被这个人所爱就是没有保证的。有时候，它们是某种性格品质或者无能、笨拙和粗心等，有时候它们是个人的某些身体特征。所谓心理情结（complex），是指在关于快乐及其消除的事情上父母使孩子感到不自在的方式，而且，在最密切的、专注的和爱的性亲昵中，这些情结能够得到抚平和改变。在爱的充分亲昵中，整个人被了解了，被净化了，被接受了。而且也被治疗了。

如果你要想因爱而感到幸福，那么被爱的就必须是你，而不能是诸如你的金钱这样的特征。正如人们所说的那样，他们希望“因自己本身”而被爱。当使你被爱的东西是你的自我形象或身份的外表部分的时候，你就是因其他的东西而被爱。无论如何，对于某些人，金钱或赚钱的能力是其身份的核心，或者好看、仁慈或理智是其身份的核心，并且因这些特征而被爱，他们对此不会感到不高兴。你可能因为这些特征而爱上某个人，而且你可能继续对这些特征而感到高兴，但是你最终必须爱的是这个人，而不是因为这些特征，无论如何，不是因为这些特征的任何有限罗列。但是，这究竟意味着什么？

当同那个人在一起成为我们认同的一个突出部分的时候，我们爱上的就是这个人，正

如我们是这样看待它的：“同夏娃在一起”，“同亚当在一起”，而不是“与某个诸如此类（或有如此特征）的人在一起”。这是如何发生的？特征肯定发挥了某种重要的作用，否则如此被爱的为什么不是另外一个人？然而，如果我们继续“因为”这些特征而被爱，那么这种爱情看起来是有条件的，即如果这些特征改变或消失了，那么爱情也会随之改变或消失。也许我们应该把爱情看作打在鸭子心理上的记号：在某个时期，小鸭子会把自己与它看见的一定大小的第一个移动物体联系起来，并且把它看作自己的母亲而跟随它。对于人来说，也许特征给爱情打上了记号，但是人应该以这样一种方式被爱，即爱情不再依赖于持有这些特征。如果爱情最初基于一些更大范围的特征，这将会有某种帮助；它在开始时是有条件的和偶然的，基于被爱者拥有这些可取的特征，然而，考虑到这些特征的范围和持续性，它不是不可靠的。[7]

无论如何，不像打上记号的鸭子，人们之间的爱情不是不可改变的。尽管爱情已经不再依赖于引发它的那些特征，但是随着时间的推移，它能够被某些新的、有力的负面特征所压倒。或许被带有新记号的另外一个人所战胜。然而，如果一个人仍然处于这种“我们”之中，那么就不会寻求这种改变。另一方面，如果某个人“因为”具有某些可取的或有价值的特征而被爱，那么如果另外一个在更高的程度上拥有这些特征的人出现了，甚或一个拥有更有价值的特征的人出现了，看起来你应该更爱这个新出现的人。而且在那种情况下，为什么只是等待一个“更好的”人出现，为什么不主动地去“另觅高枝”，去找某个在这些有价值的方面拥有“更高分数”的人？（对于这些问题，柏拉图的理论是特别站不住脚的，因为对它来说，爱的终极的和适当的对象是“美的形式”（Form of Beauty）；任何特殊的人都仅仅被当作特征的承载者，其作用是唤醒爱人对这种形式的爱，从而任何这样的人都应该是可替换的，即被一个更好的唤醒者所替换。[8]）

准备另觅高枝，寻找某个带有“更好”特征的人，这不是一种合适的爱情态度。一种给人以启迪的观点应该能解释，这种爱情态度为什么是不合适的，然而又为什么不是不合理的。一种可能但乏味的解释在形式上是经济学的。一旦你已经对一个人有了很好的了解，要使另外一个人达到可以与之进行比较的程度，这会使你投入很多的时间和精力，因此存在着移情别恋的障碍。（即使考虑到新投入的代价，但是另一个人不是能够承诺给予一种更大的回报吗？）新人存在着不确定性；只有经过长时间以及一起相处的经验，经过争论和危机，人们才能够了解一个人的可信度、可靠性、能屈能伸以及对苦难的同情。把另外一个人当作伴侣对象加以了解，甚至是当作明显大有希望的伴侣对象加以了解，有可能最终达到的是一种否定的结论，并且有可能会缩短或结束其目前的伴侣状态。因此，从一种还算令人满意的处境去寻求另觅高枝，这是不明智的；你为此付出的精力可以更好地投入到改善你目前的“我们”之中。

这些经济上的审慎考虑不是愚蠢的——远不是愚蠢的——但它们是外在的。按照这样的考虑，在爱情本身的性质中没有什么东西与这个被爱的特殊个人是相关的，也没有什么东西与不愿意替换成另外一个人是相关的；相反，阻碍这种替换的东西是为此而可能要付出的代价。如果经济学的分析就是这样的，那么我们能够明白为什么我们会欢迎某个人向

我们表达爱意，其中包括对某个特殊个人做出的承诺，而且我们也能够明白为什么我们为了得到这种爱意而用同样的东西或相似物加以交换。但是，我们为什么实际上会希望给予某个特殊个人以这样的承诺，而回避所有其他的伴侣呢？通过这种对特定个人做出承诺的爱情关系，而非通过其他的方式，什么样的特殊价值得到了实现？即使作为一种补充的这种说法是真的，即我们关心我们的伴侣并从而不希望通过替换他们而伤害他们，这也没有充分地回答这个问题。

经济学的分析也可以提供某种更好的理解。[9] 同一个具有特殊资源的固定伙伴进行重复的交易，对于为了同他进行交易（反过来也是一样）而发展你自己的专业化资产，这是合理的。而且，这种专业化对于你继续同对方进行交易提供了某种保证（因为如果改同任何第三方进行交易，所投入的资源的价值就会变得更少）。另外，如此这样塑造你自己以及如此这样进行专业化以更好地配合同对方做交易，从而，同其他人做交易就会使自己的价值变得更少，在这种情况下，你会需要对方将继续同你做交易的某种承诺和保证，而这种保证则超出了对方与你配合的专业化领域。在某种条件下，两个贸易公司联合为一个公司，而所有的配置现在都变成了内部的，这在经济上是有优势的。在这里，我们最终得到了类似于一种共同认同之观念的某种东西。

爱情的意图在于形成一种“我们”，在于把它认同为一种扩展了的自我，并在很大的程度上把自己的命运与它的命运连在一起。一种另觅高枝的意愿，将会摧毁你在很大程度上认同的这种“我们”，从而将会是一种摧毁你自己的自我的意愿，而这个自我是一种你自己扩展了的自我。这样，一个人不可以有形成另外一个“我们”的意图，除非这个人已经停止认同目前的这个“我们”，也就是说，除非这个人已经停止去爱。即使在这种情况下，形成一种新的“我们”的意图也是一种此后不再试图另觅高枝的意图。没有另觅高枝的意愿，这内在于爱情的观念之中，内在于由爱情而形成的“我们”之中。一个人试图找另外一个伴侣，即使是一个拥有“更高分数”的伴侣，这无异于摧毁其所认同的个人自我，以便让另外一个可能更好但非连续的自我来取代它。（这不是说，一个人不愿意改善自己或改变自己。）也许这里存在一种迷恋的功能，它为形成一种统一的“我们”铺平道路，为克服障碍以超越对自己的自主性的关切提供热情，而且，通过使关于对方以及你们两个在一起的思想持续占据在心灵之中，它也为形成“我们的思维”提供动力。与我的上述观点不同，一种更犬儒主义的观点可能会把这种迷恋看作临时性的黏合剂，以在他们被粘住以前设法把他们聚拢在一起。

人们通常软化他们之间的边界并穿过边界形成一种“我们”，这个过程的一部分包括反复表达这样做的欲望，反复相互表白他们爱对方。他们的表白是试探性的，如果对方没有以类似的表白做出回应，那么他们就会撤销它。他们手挽手一起步入爱河，一步一步地试探。在相互承认对方的问题上，他们会采取非常慎重的态度，就像两个相互猜疑的群体或国家——以色列和巴勒斯坦可以成为一个例子。如果一方不承认，那么对方也不想承认。而且，双方都宣布，如果对方承认，那么他们也承认，这也是不够的。因为这样双方都宣布了一种有条件的承认，而其条件则是对方的无条件承认。既然双方都没有提供这种无条

件承认，那么他们就还没有开始行动。如果双方都说他们将有条件地承认对方的有条件承认，这也于事无补："如果我承认你，如果然后你承认我，那么我就承认你。"因为在这里，双方都给予对方一种三部分的有条件宣告，其条件是来自对方的一种两部分的有条件宣告，而且只有当这种两部分的有条件宣告存在时，这种三部分的有条件宣告才会起作用；这样双方就都不会给予对方能够正好激发对方承认的东西，也就是说，不会给予对方这种两部分的宣告。只要双方对等地宣布具有相同长度和复杂性的条件，他们就无法开始行动。这样，某种非对等性是必需的，但是，它没有必要是以双方都提供无条件承认来开始。这样做就足够了：第一个人提供这种三部分的承认（其条件是对方简单的两部分的有条件承认），而第二个人则提供这种两部分的有条件承认。第二个人引发第一个人的立刻承认，而这种承认反过来又引发第二个人做同样的事情。在两个相爱者之间，事情显然不会变得如此复杂。双方都不会宣布这样的套话："如果我爱你，如果你爱我，那么我会爱你。"如果双方中有谁说了这样的套话，这也不会（委婉地说）有助于形成"我们"。然而，他们会频繁地对彼此说"我爱你"，而且他们注意对方的回应，这些则会构成一种含蓄的和非常深刻的套话，深刻得足以作为一种持续的动力，以克服谨慎，并导致"我们"之实际的和无条件的形成。

即使在这种"我们"形成以后，它的运动仍然是亚里士多德式的，而不是牛顿式的，即它靠持续的原动力来维持。爱情的表白不应该停止，浪漫的举动也不应该停止，这些行为特别有助于打破习惯了的心境，表达和象征自己对"我们"的依恋，如果它们发生得更早，则表达和象征了形成"我们"的欲望。

另觅高枝的想法与爱情是不相容的，与同某个特殊的人形成一种"我们"也是不相容的。如果承认这一点，那么问题就变成了：以这种特殊方式相爱是不是合理的？毕竟存在着一些其他的选项，而这些选项是严肃的和重要的个人关系，但没有一种共同的认同——比如说，友谊和性关系。答案可以通过一份关于事情、行为和情感的长长清单来得到，而这些事情、行为和情感只有凭借"我们"才能够得以产生，才能够得到促进。希望得到这些东西，这不是没有道理的，因此，希望形成"我们"，其中包括放弃另觅高枝的选项，这也不是不合理的。然而，通过利己主义的问题（"它对我有什么好处？"）的透镜来看待爱情，这就歪曲了浪漫的爱情。当我们恋爱的时候，我们希望得到的是与那个人在一起。我们希望得到的是与她或他在一起——而不是成为与她或他在一起的某个人。当我们与另一个人在一起的时候，我们确实是与那个人在一起的某个人，但是，我们的欲望目标不是成为那样的某个人。我们希望使另一个人幸福，而且也希望（但程度更低一些）成为使她或他幸福的那种人。这是一个强调什么的问题，一个如何描述我们希望得到和寻求什么的问题——用哲学的语言说，一个我们的欲望之意向对象的问题。

利己主义的问题歪曲浪漫爱情的方式是这样的，即它把关注的焦点从相爱者之间的关系转变为每个相爱者在这种关系中的状态。我不是说他们在这种关系中的状态是不重要的；互惠的浪漫爱情对于我们是多么美好，这是我们为什么想得到它和珍重它的一个理由。但是，爱情的核心事实是相爱者之间的关系。作为相爱者，作为他们思念和培养的东

西，相爱者的核心关切是对方以及他们两者之间的关系，而不是他们自己的状态。显然，我们不可以简单地从爱情中所包含的任何东西中抽取一种关系。（当代外延逻辑简单地把关系看作存在于这种关系中的一对有序事物——正如我们所说的那样。）事实上，一种浪漫关系的特殊性确实来自相爱者的性格，而且此后也会丰富其性格。然而，对双方最重要的东西是对方，是把他们两者结合在一起的东西，而不是他们自己作为这种关系的端点。想拥抱某个人，与把拥抱用作使你自己成为一个拥抱者的机会，这两者是不同的。

在自己的生活中想望拥有爱，想望在某一天成为“我们”的一部分，这不能等同于爱某个特殊的人，希望与那个特殊的人形成一种“我们”。我认为，在选择一个特殊的伴侣时，理性可以发挥特别重要的作用。然而，除了对方的优缺点以及她或他的品质以外，也存在这样一个问题，即与这个人形成一种“我们”的想法是否能够给自己带来兴奋和快乐。对你来说，拥有这种认同是不是美妙的？它会使你开心吗？在这里，答案是复杂的和神秘的，正如你与你分开的认同之间的关系一样。理性在这两种场合都没有完全处于支配地位，但是我们仍然会希望我们的选择确实满足了现有的推理标准。（感觉对方在你的“我们”中是合适的伴侣，当这种感觉本身遇到挫折的时候，继续拥有这种感觉的愿望也会有助于你们一起克服生活中的艰难时刻。）在这个世界上有一个对你正好“合适的人”，这种感觉在事前是没有道理的——什么样的偶然运气使这个独一无二的人和你生活在同一个世纪？但是，当这种“我们”形成以后，这种感觉就变成了真的。现在你的认同包含在与这个特殊的人所形成的特殊的“我们”之中，因此，对于你现在所是的这个特殊的你，正好有另外一个人是合适的。

从一个正在浪漫地与某个人相爱的人的观点看，任何其他人都不可能是一个更好的伴侣。他也许会想，他与之相爱的这个人能够更好一些——比如说不再使牙膏残留在水盆里或其他什么事情——但是他对一个更好伴侣所能够提供的任何描述都会是他的伴侣变化后的描述，而不是其他某个人的描述。无论她具有什么样的品质，其他人都无法取代她。也许这要归功于你所爱的那些品质的特殊性，它们不仅是幽默感，而且是特殊的幽默感，不仅是看起来假装严厉，而且真是那样。因此，柏拉图把事情弄颠倒了，随着爱情的增长，你爱的不是一般的方面或性格特征，而是越来越特殊的方面或性格特征，不是一般的理智，而是特殊的心灵，不是一般的仁爱，而是表达仁爱的特殊方式。在尝试想象一个“更好的”伴侣时，一个处于浪漫爱情中的人会要求她或他拥有一套特殊性格特征的特殊组合，而且——暂且把各种“科学幻想”的可能性放在一边——任何其他人都不能正好拥有这些性格特征；从而，任何所想象的人都将是同一伴侣的（或许）某种变化，而不是其他的某个人。（然而，如果同一伴侣实际上发生了改变，那么这个浪漫伴侣可能会逐渐爱上并且要求其拥有这些新的性格特征的组合。）这样，一个处于浪漫爱情中的人不可能去寻求“另觅高枝”——他会去寻找这同一个人。一个没有恋爱的人也许会寻找具有某种性格特征的人，然而当找到了某个人之后，甚至（值得注意的）是在找到一个具有所寻求的性格特征的人之后，如果他爱这个人，那么他会表明，他原先并不寻求的这些具有特殊性的性格特征现在则变成了他的所爱——她的特殊版本的性格特征。既然一个浪漫伴侣最终变成

了所爱的对象，不是因为任何一般的方面或者这些方面的“分数”——如果存在这些东西，也是理所当然的——而是因为他或她自己体现这些一般性格特征之特殊的和不可复制的方式，那么一个相爱的人不可能言行一致地向另外一个人“另觅高枝”。

然而，这并不表明一个人不可能拥有很多这样的欲望对象，就像她可能想读这本特殊的书而且也想读那本特殊的书一样。我相信，这种浪漫的欲望是要与那个特殊的人而非任何其他人形成一种“我们”。这里涉及一种更强意义的认同观念，一个人要成为构成其认同的“很多的我们”的一部分，这等于说这个人同时能够拥有很多的个人认同。（带有多重人格的人们所拥有的不是很多的认同，而是一种不完整的认同。）在“我们”中，人们共同分享一种认同，而不是每个人简单地拥有扩大了的多种认同。不仅与另外一个人共同分享我们的生活，而且也共同分享我们的认同，这种欲望标志着我们最充分的开放性。在我们所能够共同分享的东西中还有什么比认同更重要和更具个人性呢？

与那个人而非任何其他人形成一种“我们”的欲望中包括这样一种欲望，即那个人与你自己而非任何其他人形成“我们”的欲望。这样，在性欲望与作为其表达工具的浪漫爱情发生联系之后，从而它本身变得更为强烈之后，相互之间对性的一夫一妻制的欲望变得几乎不可避免了，通过把具有最强程度的身体私密性的东西独自给予她或他，这标志着与那个特殊的人所形成的认同的亲密性和唯一性。

在这里考虑一下友谊是能说明问题的，因为友谊也改变了和重划了个人的边界，而边界为自我提供了轮廓和特征。友谊的鲜明特征是分享。在分享事物时——食物、快乐的假期、足球比赛、对问题的关切、准备庆祝的事件——朋友们特别希望一起拥有这些东西；虽然当每个人分别拥有某种东西时它也会是一种好东西，但是朋友们则希望两个人（或所有人）一起拥有这种东西或做这种事情。确实，当一种好东西与别人共同分享时，它对你来说就变大了；当某种事情在一起做时，它也能够变得更加有趣——在某种意义上乐趣的确存在于对某种东西的共同分享之中和一起感到高兴之中。然而在友谊中，这种分享的目的不仅仅是扩大我们的个人利益。

我们在本书后面将会看到，自我能够被理解为一种占有机制，这种占有机制涉及从对事物的反思意识到对它们的唯一所有的变化。自我之间的边界是由这种所有和拥有关系的具体性质构成的——用心理学的术语讲，这产生出哲学上的“他人心灵问题”。然而，同朋友分享的东西并不（作为它的唯一所有）与任何自我处于一种独一无二的特殊关系之中，因为我们与朋友共同拥有它们，起码在某种程度上，我们的自我与他们的自我是重叠的，或者它们之间的边界不是那么鲜明。这些相同的事情——体验、行动、交谈、问题、关注或娱乐的对象——是我们双方的组成部分。这样，我们双方与很多事情都密切相关，而其他人也可以对这些事情拥有同样密切的关系。因此，我们不是分离开来的自我——起码不是如此程度的分离。（我们是否应该把友谊图示为两个相互重叠的圆圈？）

友谊完全不是为了其他的目的而存在，无论这些目的是政治运动的更大目标、职业方面的努力或者相关者各自的个人利益。显然，有很多其他利益可以产生于友谊，也可以带给友谊，这些利益我们是如此熟悉，以致不需要加以罗列。亚里士多德把这些利益中的一

个视为最重要的；他说，一个朋友是“第二个自我”，是通向你自己的自我意识的一种方式。（在罗列人们应该在朋友中寻求的美德特征时，亚里士多德在你应该同谁交朋友的问题上采取了你父母的观点。）尽管如此，就它分享行动只是为了它们本身而不是为了任何其他目的而言，一种关系也是一种友谊。

人们也会寻求参与超越个人友谊范围的分享活动。我认为，我们阅读报纸的一个重要理由不是新闻的重要性或对于新闻的固有兴趣；我们很少按照我们在报纸上所阅读的东西来采取行动。假设我们出于某种原因遭遇船只失事从而在一个孤岛上待了十年，当我们回到家里的时候，我们会希望得到一份这一时期所发生事情的概览，但是我们肯定不会选择去仔细阅读此前十年的过期报纸。确切地说，我们阅读报纸，这是因为我们希望同我们的伙伴分享信息，我们希望同他们共同拥有某种范围的信息，某种精神内容的共同储备。我们已经同他们分享了地理环境和语言，而且在面对大范围事件时也分享了共同的命运。我们也希望分享日常的信息流，而这种想法表明我们希望分享的欲望是多么强烈。

一般而言，并非情人的朋友之间并不分享认同。这在某种程度上可能是因为友谊的交叉性网络。你朋友的朋友可能是你认识的人，但是他或她不一定是你与之关系密切的人，或者不一定是可以与之单独会面的人。在诸如国家之间多重的双边防务条约的场合，主动行动与依附之间有可能发生冲突，这使界定任何更大实体单位——一个国家能够安全地把权力让渡给它并且使之成为一个更大实体单位的载体——的工作变得更为困难。这样的考虑也有助于解释，为什么一个人同时参与多重的双人（或三人？）浪漫关系是行不通的，即使这个人希望这样。朋友们希望分享他们所做的事情，而他们正是把它作为一种分享活动来做这些事情的。而且，他们正确地认为，友谊部分地因为它的分享活动而是有价值的——不像浪漫爱情的情况，也许因为这种有价值的分享活动在发生时没有任何对认同的分享，所以它特别有价值。

我们应该在一种分享活动上面稍作停留，而这种方式的分享活动产生出一种重要的团结感，尽管它主要不是为了自身的缘故而产生出来的。这就是同其他人一起参与指向外在目标的共同行动——也许是政治事业或改革运动或职业计划或体育运动或艺术表演或科学研究，在共同地和目标明确地参与某种真正有价值的事情时，参与者们感到了快乐。也许，当年轻的成人离开家庭时，他们对此有一种特别的需要，而且这在某种程度上构成了青年人的“理想主义”。同其他人一道朝向某种更大的共同目标，同他们在因果锁链的某个同一节点上联系在一起，一个人的生活便不再只是私人的了。以这样的方式，公民们会认为自己正在共同创造和分享一种值得纪念的文明。

我们可以珍视浪漫爱情以及“我们”的形成，而无须否认，可能有一段较长的时间甚至几年，一个成年人最好还是自己单独发展。认为每个人在其生活中的这个或那个时期作为浪漫相爱的“我们”的一部分会得到极大的提高，这也是没有道理的——释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、贝多芬或甘地就不是如此。这可能部分地是因为用来维持和深化“我们”的能量从这些个人的行动中被移作他用了（因而也减少了这些行动）。但是还有一种说法。这些个人界定自己的方式是非常特殊的和生动的，不太容易适合于浪漫的“我们”；否则的话，

他们的具体生活就会变得非常不同。显然，一种“我们”通常达不到它的最好状态，所以一个谨慎的人可能会寻求（或满足于）其他方式的个人关系和个人联系。然而，这些非凡的人物提醒我们，即使在其最好的状态，由“我们”所构成的特殊认同方式包含了放弃某些非凡事情的可能性。（或者，这些人物之所以单身只是因为他们需要同样非凡的伴侣？）

正如自我的认同会持续很长的时期，希望这种“我们”持续下去的愿望也是一样；完全认同这种“我们”的部分目的就在于希望它持续下去。婚姻标志着与这种“我们”的完全认同。随着结婚，这种“我们”进入了一个新的阶段，构筑了一种更坚实的结构，使双方更充分地结合在一起。成为一对夫妻，这被看作是既定的，尽管不是理所当然的。由于结婚之后他们不再关注自己是否确实构成了一种持续性的“我们”，这对伴侣现在充满自信地一起自由构筑生活，一种带有它自己的焦点和方向的生活。这种“我们”共度他们的人生。正如卵子和精子走到一起那样，两种人生历程现在变成了一种。夫妻的第一个孩子是他们合为一体的标志——他们以前的生活随着孩子的出生而成为历史。

无论“我们”是不是一种本体论上的新实体，它在世界上都不是一种新的物质实体。然而，它可能希望给予它的爱情关系网络以一种物质化身。这是一种像家一样的东西——一种反映和象征这对夫妻在一起感觉如何（以及他们做什么）的环境，一种他们在一起的精神氛围；显然，这也使它成为他们向往的幸福场所。以不同的方式，然而在更大的程度上，孩子们能够构成父母爱情的物质体现，构成这种有价值的和扩展了的自我在世界上的化身，而这种自我是他们两人创造的。而且，孩子们可能在某种程度上作为父母之间爱情的物质表象而被爱，而感到喜悦。然而非常明显，无论是作为它的表象还是作为发扬光大它的工具，孩子们都不仅仅是父母的附属品；他们首先是被关切的人，是因自身而被爱和让人感到喜悦的人。

正如我们所看到的那样，在爱情中，在友谊的分享中，在亲昵的性关系中，密切的纽带改变了自我的轮廓和边界，改变了它的拓扑空间。个人自我之边界和轮廓方面的变化也是宗教追求的目标：扩展自我以包括所有的存在（印度的吠檀多），消除自我（佛教），或者与神性融为一体。也存在对所有人类的普世之爱，通常这也是宗教上的劝诫——回忆一下陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中是如何描述佐西马长老的，这种普世之爱极大地改变了自我的性格和轮廓，以致现在把它称为“个人”则不再是合适的了。

人们很少把构筑浪漫的“我们”与精神上的追求同时结合在一起，这可能不是偶然的。要想在改变自我的拓扑空间方面用全副精力一次做更多的事情，这是不可能的。尽管如此，关于自我的边界和拓扑空间，以某种或另外一种方式在不同的时间和不同的方面做出一些改变，这是非常重要的。然而，任何这样的变化都无须仅仅按照它实际上如何反馈给个人自我来加以判断。新的实体被创造出来或被勾画出来，带有它自己的边界和拓扑空间，拥有它自己将要做出的评价。个人自我有理由为此而感到骄傲：它足够柔韧，以产生这些变化，并且破茧而出。然而，它的观点在变化之前并不提供唯一的相关标准。单个的精子或卵子与对方结合而形成一个新的有机体，这符合它的利益，然而，我们并不继续按照这个配子的特殊利益来判断这个新生命。在爱的纽带中，我们使自己变形了。

[1] 当另一个人的幸福直接就是你自己幸福的一部分的时候，就可以形成某种更严格的标准。这种情况发生的条件是：（1）你说并且相信你自己的幸福是受她的幸福的重大变化所影响的；（2）你的幸福是在相同的方面受到她的幸福所影响的，她的幸福增加了，你的幸福也就增加，她的幸福减少了，你的也就减少；（3）你不仅判断自己的状况更糟了，而且也感觉到与那种状况相一致的情感；（4）你是直接受到她的幸福的变化影响的，而不仅仅是通过对此事的了解，也不是因为此事对你象征性地代表了关于你的某种事情，一种童年的处境或者其他什么；（5）（这个条件也有助于诊断）你的情绪变化了：你现在具有不同的当下感情和变化了的倾向，从而具有其他特殊的情感；以及（6）这种情绪的变化是持续性的。另外（7）你具有这种对待人或对象的一般倾向或性格，从而受到其影响；因此，你倾向于受到那个人的幸福的变化的影响。

[2] 奥维德是古罗马时期的著名诗人，著有《爱的艺术》等作品。——译者

[3] 关于爱情作为“我们”的构成的讨论，见Robert Solomon，*Love*（Garden City，N.Y.：Anchor Books，1981）。

[4] 这种对单方决策权利的削减甚至延伸到关于结束其浪漫爱情关系的决定。如果有任何决定的话，那么你会认为你能够自己做出这个决定。你能够做出这个决定，但是仅就其以某种方式和某种步调而言。对于其他的关系的结束，或者是因为你想要结束，或者因为你发现自己对它不再感到满意。但是对于爱情关系，对方“拥有一种投票权”。这不意味着一种永久的否决权，但是对方拥有发表意见的权利，拥有修补关系的权利，拥有被说服的权利。毫无疑问，过了一段时间，即使没有对方的同意，一方也可以坚持要求结束这种关系，但是在爱情中，他们每一方都放弃了单方突然做出决定的权利。

[5] 当两个人形成一种“我们”的时候，这个“我们”是否构成了世界上的一个额外实体，对牵涉其中的人们以及他们的关系网络来说是否构成了某个额外的东西？（可能存在这样的时刻，我们想说，除了这两个人之外，这个“我们”也具有情感？）这类似于这样的问题：整个社会到底是世界上的一个额外实体，或者它仅仅是一个由人际关系组成的网络之总和。人体到底是世界上的一个额外实体，或者仅仅是这些物理的构成因素共存于一个关系之网中？如同一个身体或一个社会，一个“我们”要在（一种更大范围的）新环境面前维持自己的存在并且加以适应。与一个社会或一个身体不同，当某个构成因素被替换的时候，它就不再作为同一实体继续存在。无论如何，在这种“我们”关系中，这两个人通常作为一个单元同外部世界相互作用，而这个单元具有与众不同的幸福和决策中心。与探讨这种“我们”是否构成了世界上一种新的本体论构件相比，注意它的各种各样特征以及它有可能造成的新行动和新价值，这是更重要的。然而，对于这两个人在他们造成和构成的空间中惬意共处的现象学体验，本体论则会是一个合适的标志。（关于“我们”和一种多元主体之性质的极其详细和有启发性的讨论——在本书完成之后才出版的，见Margaret Gilbert，*On Social Facts*，London：Routledge，1989，pp.146-236。）

[6] 另一个希腊神话故事，即忒勒玛科斯和珀涅罗珀在家而奥德赛出游在外的故事，提供了一个关于家庭三角关系人物的不同图景。父亲是被需要的保护者，而不仅仅是一个与之竞争以得到母亲的爱的人。如果母亲像孩子所认为的那样吸引人，那么在父亲不在家的时候，其他的追求者就会出现在她的面前。而且不像父亲——父亲不会杀死与之竞争的孩子或残害他（尽管心理分析的文献把这描述为孩子担心的事情），这些追求者是他的敌人。忒勒玛科斯需要他的父亲——以维持这种安全的三角关系——因此他启程去找他。

[7] 因为这些特征而被爱，这看起来与应得的被爱观念是联系在一起的，而这些特征是应得的基础。这种应得的被爱观念是奇怪的，因为没有人因其达不到高标准而不应得到爱情。有时候，我们确实说某个人“不值得”别人爱，但是我们在这里是说这个人对于（以浪漫方式）被爱不能做出恰当的回应，不能以可爱的方式做出回应。（这个人不需要以浪漫的爱作为回报，但是至少所给予的真爱应该得到真情的回应。）这样，值得爱，不过就是拥有以爱报爱的能力。然而，如果这种能力事先在一个人身上不是明显的，那么它是不是被给予这个人的爱情所激发出来或创造出来的？这就是处于爱情中的人们的希望，他们相信自己爱情的深度和高尚将会唤醒别人心中的爱；当然，如果我们具有一些社会经验，就会发现事情并非总是这样。

[8] Gregory Vlastos，“The Individual as an Object of Love in Plato”，in his *Platonic Studies*（Princeton：Princeton University Press，1973），pp.3-34.

[9] 这一段得到了一种经济分析模式的启发，这种模式见Oliver Williamson，*The Economic Institutions of Capitalism*（New York：The Free Press，1986）。

第九章 情感

我们关于生活的感觉在很大程度上是由我们拥有的和期望拥有的情感所塑造的，而且，这种感觉也（可能）就是一种情感或者情感的联合。我们应该期望什么情感——的确，我们为什么期望任何情感——以及我们应该如何看待我们确实拥有的情感？近来的哲学文献以给人启发的方式描述了情感的结构——虽然我对此并不完全满意，但是我现在也拿不出什么更好的东西。这些哲学家说，情感具有一种由三个因素构成的共同结构：信念、评价和感觉。[1] 为了澄清这种结构，让我们考虑一种特殊情感作为例证是有帮助的：自豪。让我们假设，你说你上周读了三本书并为此而感到自豪，而我说你记错了；我数了一下，你上周只读了一本书。你接受这种纠正，但是回答说，你仍然为自己读三本书而感到自豪。这是令人迷惑的。既然你不再相信自己在上周读了三本书，无论你的感觉是什么，它都不是自豪，或者至少，它不是那种自豪。为某种事情而感到自豪，你一定得认为或相信它是一种事实（不过，这不完全准确，作为关于情感的一种普遍论点，你也许会考虑到人们有可能处于幻想中并且拥有一种关于它的情感，而无须相信它是一种事实）。

让我们假设，你确实读了这些书，而且，当你宣布自己为此而感到自豪的时候，我说这没有什么值得自豪的；读三本书是一件坏事，或许因为做任何涉及三的事情都是坏的，或许因为书是坏的或者读你读的这些书是坏的，或许因为你应该把这些时间用于做其他的事情。我对你读这三本书给予了否定的评价。假设你接受了这个评价，也赞同读三本书是一件坏事，但是你说你仍然为此而感到自豪。我感到迷惑不解并且追问，你现在关注的行为是否包含了某些好的方面，比如说挑战习俗的勇气或其他什么。你回答说，关于它的所有事情都是坏的，但是你仍然为已经这样做了而感到自豪。在这里，无论你感觉到的东西是什么，它也都不是自豪。为某种如此这般的事情感到自豪，这是相信它是这样的，而且也把它当作某种有价值的或好的或值得赞美的事情给予肯定的评价。伴随着你读了这三本书的信念以及你为此而给予的肯定性评价，也许会产生出一种感觉，一种知觉，一种内在的体验。使它成为一种自豪的情感而非其他东西的是：这种感觉与这种特殊信念和评价的关联。最简单的关联是这样的：信念和评价产生出了这种感觉，也就是说，一个人由于他的信念和评价而拥有这种感觉。更复杂的是这种情况：这种感觉本来是由于其他原因而产生出来的，而这个人却把它归之于其信念和评价；如果你对读这三本书持有一种肯定的看法，在这时我以电化学的方式刺激你，从而在你的身体里产生出一种感觉，那么你可能把这种感觉认同为自豪。但是，无论这种关联朝向哪个方向，情感不仅是由感觉构成的，而且也是由它所伴随的信念和评价构成的：有不同的信念和评价，就有不同的情感。（这并不意味着我们首先意识到信念和评价，然后才有情感；有时候，我们可能通过思考我们知觉到的情感来发现我们的潜在信念和评价。）因此，与人们通常所认为的相比，情感在更

大的程度上是“认知的”，从而它能够在某些方面加以判断。

一种情感可能以三种方式是有缺点的或者是不合适的：其信念可能是虚假的，其评价可能是虚假的或错误的，或者其感觉可能与其评价不成比例。让我们假设，在街上步行的时候，我发现了一张一美元的纸币，并且感到欣喜若狂。你问我是否觉得它是一种表示，它表示这是我幸运的日子，或者我时来运转，或者我得到了神的眷顾，但不是，这些事情都不是。我只是欣喜若狂。但是，捡到一美元不是那种令人兴高采烈的事情；这种感觉的力度和强度与对捡到一美元这种好事的评价——与评价的尺度——应该具有某种比例关系。

让我们说，当情感具有上述信念、评价和感觉三重结构的时候，而且当其信念是真的、其评价是正确的以及其感觉与评价是成比例的时候，这种情感是适当的。如果评价是给定的，当感觉是不成比例地更强的时候，这通常表明所相信和评价的事实正在发挥象征性的功能，也就是说，这个人无意识地把它当作了某种别的东西，而他的感觉对这种东西是成比例的。（此外，这种不成比例的感觉也可能是相反的无意识情感的伪装，而这种相反的无意识情感建立在相反的无意识评价的基础之上。）当我们具有一种积极的情感的时候，当作为一种构成因素的评价是正面的时候，我们希望其他两种因素与之相符合，也就是说，我们希望其信念是真的，其评价是正确的，其感觉是成比例的。（在某些情况下，我们也许不仅希望信念和评价是真的，而且也希望它们被认为是真的。）

说到我们的评价是正确的——即某种东西在客观上是真的和对的，我意识到我触及了一个有争议的问题，但是这些问题现在能够加以回避。也许评价不是那种能够在客观上正确的事情。在这种情况下，我们可以使用任何合适的标准或规范来评价它们。评价可以是信息充分的、公正的、得到理由支持的、可以得到辩护的或其他，等等。如果并非所有评价都是主观的、任意的偏好，如果不是所有评价的理由都一样，那么我们可以引入最强的适用标准，并且说，只有当它的评价作为一种构成因素满足这些标准的时候，一种情感才是适当的。我们希望我们的情感所依赖的评价在所能拥有的评价中是最好的，当然，这种最好的观念要最终才能得以规定。[2]

强烈的情感是那些带有非常积极的（或非常消极的）评价并且也带有相应比例的伴随感觉的情感。尽管传统哲学给予幸福以特别的中心地位，但是幸福只是众多强烈的情感之一，大体上与其他强烈的情感是一样的。

人生的一个重要部分是拥有很多强烈的、积极的合适情感（其中包括里尔克［Rilke］描述的某些情感）。为什么？这不仅仅是因为所评价的事实是真的，因为即使不被评价，它们也能够是真的。这也不仅仅是因为当某种东西是有价值的时候，当它作为有价值的东西被回应时，便产生出一种更深层的价值。因为这种情况可以不带情感地通过正确的评价判断而发生，而这种正确的评价判断并不伴有任何相关的感觉。电视剧《星际迷航》中的人物斯波克拥有正确的信念，做出了正确的评价，并且基于这些东西行事，然而他的生活缺少情感和内在的感觉。内在的体验不是唯一重要的事情，但是它们确实很重要。我们不会接通体验机，[3] 然而我们也不会接通麻醉机。

为什么情感是重要的，超越于正确的评价之上？（让我们把这称为“斯波克问题”。）我们也许想简单地回答说，拥有情感是成为人类的一个本质部分。即使拥有情感构造对于成为人类是本质的，但是我们为什么应该重视情感的问题仍然会提出来。如果成为人类意味着是其所是，那么除非它体现了某种客观上值得重视的东西，否则我们为什么要特别重视成为人类？我们并不重视我们拥有的每一种特征。如果一种特性是我们的本质部分，那么为什么这个事实能够造成如此重大的差别？我们需要进一步探讨拥有情感的特殊价值。

是不是无情感的生活缺乏伴随着正确评价的感觉，从而它是更少快乐的？但是，一种无情感的生活也可以包含其他同等快乐的感觉，只要这些感觉不是伴随着信念和评价而来的，从而它们本身不是情感的构成因素。让我们考虑一下沐浴在温暖的阳光中和漂浮在水中的快乐感觉和知觉。这些感觉与作为强烈积极情感之构成因素的感觉是同样快乐的，而且它们同某些理智上的快乐一样，都是斯波克可以得到的。所以，无情感（斯波克）的生活所具有的快乐不一定更少。情感可能会使快乐放大，也可能有助于在没有快乐的日子里或其他时期更容易地回忆起它们，因此，没有情感的生活要想是非常快乐的，这可能会更加困难，但是，我认为故事不是如此简单。更好的说法是，没有情感的生活是一种更糟糕的生活。然而为什么？[4]

情感通常不仅涉及心理上的感觉，而且也涉及呼吸、瞳孔大小和皮肤颜色等生理上的变化。因此，它们提供了一种心灵与身体的特别紧密的统一。它们统一了心理的东西与物理的东西——信念、评价和感觉。如果心灵与身体之间的统一是可欲的和有价值的，正如我认为的那样，那么情感提供了独一无二的途径。

情感也能够把我们与外部价值紧密地联系在一起。当我们正面地评价一种处境或事实的时候，一种情感上的回应比一种非情感的评价判断能够把我们与我们所知觉到的价值更紧密地联系在一起。所谓价值，我不是指我们对某种事情的主观体验或喜好，而是指某种东西自身就具有的性质，而这种性质是有价值的。（特别是指，除了其后续的结果和后果之外，某种东西具有的这种性质使其本身就是有价值的——这类价值也被哲学家称为“内在价值”。）我认为，价值判断并非完全是主观的；它们可以是对的或错的，正确的或不正确的，真的或假的，有充分根据的或没有充分根据的。某种东西是不是有价值的，这是一件客观的事情：它是否具有某种特性，而这种特性能使某种东西成为有价值的；或者它是否展示出某种性质，而价值存在于这种性质之中。我认为，只要某种东西具有一种高度的“有机统一”，统一了和整合了性质完全不同的材料，它就是有价值的。关于这个问题后面将会说更多的东西，但是，无论这种关于价值性质的特殊观点最终是不是正确的——看起来它排除掉的某些东西可能属于比价值更大的范畴——就现在的目的而言，我们只需要假定，价值不单纯是一个见解问题，它位于“外面”（out there）并且具有它自己的本性。我们目前的观点是，情感是对价值的一种回应（无论客观的内在价值之正确理论最终会是什么样的）。

当我们在情感上对价值做出回应的时候，而不是仅仅在理智上对它做出判断或评价，我们的回应是更全面的，因为我们的感觉和我们的生理机能也都参与其中。情感是对价值

的一种恰当的和合适的回应。情感之于价值正如信念之于事实。（我在后面将对这个陈述做某些修正：情感是对一种更大范畴的适当回应，而这种更大范畴包括价值作为其组成部分，也包括诸如意义、强度和深度之类的其他东西。）假设价值的本性是既定的，假设它的特征——以及我们的特征——是既定的，那么我们就可以通过情感对价值、它的内容以及它的形态做出最大程度的回应。虽然这给我的印象是这样的，但是为什么它是这样的，却不是那么清楚。也许我们可以用它来更多地了解价值的本性。如果情感是对价值的适当回应，那么价值必须是什么样的？如果情感之于价值正如信念之于事实，那么价值与事实之间的区别是什么？

信念是我们对非评价的事实做出的适当回应。当我们关于某个事实的信念是真的时，而且这种信念以适当的方式进一步与这一事实联系在一起，那么这就是知识的问题。（关于这种知识联系的确切性质，哲学家们之间存在分歧。）我们对事实的适当回应是相信它们，并且知道它们就是那种样子。而且，正如我们可能拥有虚假的信念而无须怀疑外在事实的客观性，同样，我们也可能拥有不适当的情感，可能对相关的不正确价值做出了回应。

我在前面说过，既然情感也包含了我们身体上的回应，所以情感对价值做出了比单纯评价判断更全面的回应。但是，我们可能想知道，更全面的回应是否也总是更可取的。假如我们的心脏以莫尔斯电码的方式向外发送关于正面评价的陈述，这会更好吗？情感必须提供的东西不仅仅是对价值在数量上的更多回应，而且也包括回应在性质上是特别适当的。

我认为，情感提供了一幅关于价值的图画。情感是我们对外部价值做出的内部的心理生理回应，而这种回应不仅与那种价值是紧密联系在一起的，而且是它的相似表象。[5] 情感提供了价值（或者我后面讨论的某种更大、范围更广的范畴）的一种心理物理的摹本。这种情况发生的一种方式可能是这样的：某种东西是有价值的，这涉及它在某种程度上具有某种样式的结构组织——比如说某种程度的有机统一；做出回应的情感是一种心理物理实体，带有相同或相似样式的组织。这种情感就是或包含了某种类似于价值地图的东西，或者就是或包含了某种类似于其本身就是有价值的事物之地图的东西。无论如何，这个模型不需要是一种一模一样的相似物；假设我们的其他任务、情感资源的范围等都是既定的，它可能只是我们能够生产的东西中最相似的，或者它是值得生产的东西中最相似的。（也许现在只有通过一种更复杂的制图方法，才能够使它成为一种一模一样的相似物。）

无论如何，关于情感提供价值之相似物的这种方式，我们需要再说一些。让我们假设，某些外星人能够富有表情地跳舞，并且能够通过类似的动作表现外部价值，但是他们本身没有任何复杂的感觉或情感。如果这是可能的，那么，或者我们将不得不认为，对于人们的价值之相似表象来说，心理感觉是一个特别合适的和恰当的媒介，或者我们不得不承认，其他的相似表象也能够发挥像情感一样的作用。然而，说这里没有任何情感牵涉于其中，这种假设做得过快了。如果作家有时候能够从事富于表达的写作，而不带有他们拥

有的、他们正在表达的任何情感，或者说，如果写作本身是一个他们拥有情感的地方，但是这些情感不是存在于任何内在的心理事件中，而是存在于稿纸上，那么或许火星人也能够在他们的舞蹈动作中拥有它们。这样的话，情感就不一定涉及内在的感觉，而可能仅涉及一些相似的表象（以某种方式产生出来的），这些相似表象也可以通过任何足够丰富的个人媒介来获得；这样的话，感觉不过只是构成情感的一种方式而已。[6]

一种合适的强烈情感是对特殊价值做出的一种密切回应，而且它本身就是有价值的。它为这种价值提供了一个相似的模型，这个模型依赖于价值的存在，而且或许也紧随其后。除了这种价值本身的统一结构之外，这种情感与相关的价值的结合给予我们另外一种统一的结构。如果这种附加的统一结构被看作是有价值的——正如我认为他们是有价值的那样——那么它给予我们一种附加的价值。因此，如果存在着合适的积极情感，那么这是一件有价值的事情。

但是，它对于我们而言是不是有价值的？对价值做出合适的回应，这是有价值的事情，它发生于我们的心理生理结构之内，但是它们对于我们而言是不是有价值的？我们能够（按照最近某些关于亚里士多德的文献）在这两种状态之间做出区别：一方面是你能够达到的最好状态，你的存在也是最有价值的，另一方面是对你而言最好的和最有价值的状态，它使你处于最好的情况。让我们假设，你的身体能够被微生物当作一个剧场，它们在里面做各种复杂难懂然而优美漂亮的动作和互动。这也许在那里所能发生的事情中是最有价值的事情；从宇宙的观点看，它也许在它能发生的事情中是最好的事情。但是，既然这个过程对你构成了一种致命的疾病，那么它的发生对你而言就不会是最好的。（然而，这个事实的另一面是否有助于调和你与它的发生之间的关系？）这样我们的问题是：拥有一种富有情感的人生，这对于我们而言是最好的？或者，从它发生于其中的宇宙的观点看，它仅仅是有价值的，而我们碰巧不过是这些有价值的事件所发生于其中的剧场？

然而，这个问题过于强调我们的被动性。当我们在情感上对价值做出回应的时候，我们的很多能力得到了利用，比如说认识和鉴赏价值的能力，做出评价判断的能力，以及使感觉协调一致的能力。并非任何东西都能成为这些好事发生的“剧场”，只有带有价值感的人才可以。但是，当我们成为这样的剧场时，它对于我们而言是好的？或者，它不过是刚好发生的一件好事？正如亚里士多德所认为的以及罗尔斯（John Rawls）近来所强调的那样，如果在有价值的事情上使用我们的复杂能力，这是好的，那么它对于我们肯定也是好的。这样，情感就是一种有价值的人生的重要组成部分。而且，这些情感在我们内部再次创造出了它们加以回应的价值，至少，它们创造了一种它的相似模型，而这种相似模型也是有价值的。因此，我们在我们的内部拥有这些复杂的结构。（这些积极的情感不仅令人感到快乐，而且它们也构成了一种我们能够加以利用的力量，而且我认为，它们以某种重要的方式为我们提供了实质。）另外，我们造就了它们；我们有能力生产出——通常我们是情不自禁地生产出——这些价值的情感模型，而通过拥有某些它们所表达和反映的相同性质，这些情感模型本身也是有价值的。这样，我们的情感能力构成了我们的价值创造力的一个组成部分，而且，成为价值的原创者也是我们自己特殊价值的组成部分。情感也给

予我们以某种深度和实质，当我们考虑到那些非正面的情感时，这一事实变得更加清楚了。

这使我们得到了关于斯波克问题的另外一个更短的答案。情感使很多事情——拥有情感的状态、我们的生活作为包含情感的生活以及我们自己作为带有情感的存在——比没有情感的情况下更有价值、更加强烈以及更为生动。情感不仅仅使我们感觉很好；强烈的和合适的情感也带给我们更多的东西。

附录：情感的模拟性质

为什么情感是对价值做出的一种特别适当的回应？（因为我在这里进行的反思在某种意义上是技术性的，所以我把它放到这个附录中；许多读者可能想直接跳到下一章。）让我们再一次考察知识的问题。我们希望以某种方式对事实做出我们的回应，去跟踪它，以虚拟的方式随着它的变化而变化（以致如果这个事实是不成立的，那么这种回应就不会发生），[7] 但是为什么这种回应必须是一种信念？为什么不能以抽搐或者哼哼音乐曲调作为回应呢？为什么不能对不同的事实给予不同的回应？

一种理论——作为意义的图像理论而广为人知——提供了一种答案。按照这种理论，一种语言的句子通过成为事实的图像来陈述或表达或指称事实。（这种理论主张，因为事实是排列在某种结构中的构成要素，以及句子也包含了类似排列的对应的构成部分，所以句子能够成为这样的图像。）在这种理论中，假如信念是与头脑中的句子相似的某种东西，那么它就是对事实的一种适当回应，因为它以图像的方式反映它。

虽然哲学家的这种意义的图像理论现在没有多少拥护者了——维特根斯坦（Wittgenstein）最先阐述了这种理论，后来又放弃了它——但是其中一部分看起来仍然是有道理的：语言为我们提供了一种系统的（虽然不是图像式的）表达事实的方式。这样，一个信念是对一个事实做出的适当的回应，因为不同于一种任意的回应，比如说一次抽搐或一种声音或一种以（任意的）密码方式发出的旗语信号，一个信念是在一种有结构的系统内来表达和陈述事实的，而这种有结构的系统也表达其他的事实；以这种方式，一个信念意指或指称它所陈述并相信的事实。

作为对非评价的事实的一种回应，一个信念能以两种方式是合适的。一方面，在某种程度上类似于句子或命题，一个信念能够表达或指称事实的内容。另一方面，通过成为知识，通过跟踪该事实并且以虚拟的方式与其相关，信念的发生也能够表达该事实在什么情况下是成立的。这样，信念能够为事实在什么情况下成立提供一种模型，而不仅仅是为它成立的条件（使用比特这样的信息单位）提供一种数字化的陈述。（尽管它也确实为事实的内容提供一种数字化的陈述。）

让我们回忆一下在谈论计算机时模拟的和数字的这两个词是如何使用的。一台模拟计算机要解答某种东西以直线方式运动多远的问题，它或者使某种东西在自己内部以直线方式成比例地运动，或者使它以某种角度进行旋转以与直线运动的距离成比例。对于所要进行计算的这个过程，它通过在自己内部复制一个该过程的模型或摹本来进行计算。通过（被当作）计算机自己内部的连续变化，一台模拟计算机模仿了世界上某种连续的量。与此不同，一台数字计算机利用非连续的比特来进行信息编码，而这种信息编码代表了相关的主题（不一定以模拟的方式）。这种计算机把相关信息编成自己内部的程序以产生出所期望的答案，而这种方法不需要模仿所研究的真实世界的任何过程。

这样，我们必须区分开三种东西：首先，利用非连续的信息单位比特形成的数字化陈

述或程序，而这种陈述或程序没有模仿它所陈述的对象；其次，表达了非连续的对象的陈述或程序，而这种陈述或程序也许以二进制的方式非连续地模仿了该对象；第三，表达了连续的对象的陈述或程序，而且这种陈述或程序也以某种连续的方式模仿了该对象。（请注意，某种东西是否属于第三种范畴，这取决于我们是否准备对其微小的非连续特性进行抽象，并且把它当作连续的。）

我们关于某个事实成立的信念以两种方式符合那个事实。它通过以数字方式陈述它而符合它的内容。它也通过跟踪那个事实而符合该事实得以成立的条件，从而当该事实成立时，它模仿了该事实。无论如何，既然真理（当这个观念包含在知识之中时）是一个二元的观念，那么这种二元的跟踪观念就能够模仿某种事情的真实状态。（这种二元的跟踪观念是由关于某种事情是否成立的虚拟语句构成的。）这样，跟踪所提供的东西是某种信念之真实的模型，而不是一种类似的模型。（如果一种包含了某种程度真理的非二元的观念在认识——作为不同于知识的东西——中发挥了某种作用，那么诸如跟踪这样的二元过程就不足以模仿被认识之物的状态。）

情感能够成为价值或者某种范围更广的相关范畴的一种相似模型。情感之心理生理的构造和序列模仿了和反映了情感所回应的特殊价值的结构。也许是通过展示某种类似样式的结构，也许是通过本身拥有包含于价值中的某种特征（诸如强度和深度），情感提供了价值的心理物理摹本。一种情感能够包含或成为类似于价值地图的某种东西，类似于有价值事物之地图的某种东西。（正如我们此前指出的那样，相似物不需要是一模一样的，在我们的情感资源和任务范围等是既定的情况下，它只是在我们能够或应该生产出的相似物中是最好的。）一个并不伴有感觉的单纯评价能够陈述某种有价值的事物，甚至也能够跟踪它的有价值的状态，但是它不能为我们提供这种价值（或这种有价值事物的状态）的表象或模型。（而且，既然事物是有价值的观念是一种维度的观念，那么在形成价值模型的过程中这种观念有助于形成一种不局限于认识的过程。）情感与价值之间这种特有的密切联系存在于情感能够提供的价值之相似模型之中，存在于其范围更广的相关范畴之相似模型之中。

---

[1] 关于这些文献的概括和选集，见C.Calhoun and R.Solomon，eds.，*What Is an Emotion*？（New York：Oxford University Press，1984）；and Amelie Rorty，ed.，*Explaining Emotions*（Berkeley：University of California Press，1980）。自从我关于情感的一些章节写完之后，出版了两本相关的著作：Ronald de Sousa，*The Rationality of Emotion*（Cambridge，Mass.：M.I.T.Press，1987）；Patricia Greenspan，*Emotions and Reason*：*An Inquiry into Emotional Justification*（New York：Routledge，1988）。

[2] 在所有其他事情相同的情况下，我们希望这样。如果这些最好的评价只能以在时间和精力方面更高的代价得到，我们也会满足于让某些情感依赖于一些更低级的评价。同样的论点也适用于信念。我们希望我们的信念能够基于最好的和最完整的证据或数据，但是当得到它们的代价太高时，我们可以满足于让某些信念依赖于更粗糙的材料，接受更低程度的精确性。

[3] 体验机是诺奇克在《无政府、国家和乌托邦》中提出的一个思想实验，具体的内容见本书第十章“幸福”。——译者

[4] 情感使我们知道了我们正在做出的评价，其中包括无意识的评价。既然所涉及的感觉展示在意识面前，那么我们可以用它们来监视、验证甚或改变我们的基本评价。虽然这是一种有用的功能，但是，即使放弃情感能够使我们对我

们的无意识评价有更好的了解，我们也不会这样做。在任何情况下，如果我们能够意识到我们的评价而没有任何与之伴随的感觉，这种功能也会同样有用。因此，这也不是情感为什么特别重要的理由。

[5] 大体上讲，一个过程的相似模型或表象在某种程度上是复制了这个过程而不仅仅是描述它。通过自身中持续的对应的变化，这种模型表明了世界的一种持续的过程或维度。情感的模拟性质比这个简单陈述所能表达的更为复杂，因此我把某些细节放到了本章的附录中。

[6] 我们可能注意到，关于语言的起源，霍普金斯（Gerard Manley Hopkins）主张一种特殊版本的拟声理论：一个词在其本质和特质中模仿了它所指称的东西的本质和特质，以致某些词提供了它们所指对象的动觉模仿。（J.Hillis Miller，*The Disappearance of God*，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1975，p.285.）诸如霍普金斯所描述的这些词构成了它们所表达的东西的相似模型。

[7] 见我的著作《哲学解释》，第三章。

第十章 幸福

一些理论家主张，幸福是人生中唯一重要的事情；他们说，对人而言，只有活得幸福才是重要的；而评价人生的唯一标准就是它所包含的幸福的总额或数量。具有讽刺意味的是，关于幸福的这种排他性主张歪曲了品味幸福时刻的那种感觉。因为在这样的时刻中，几乎所有东西看起来都是美妙的：太阳闪闪发光的样子，某个人看起来的样子，河水波光粼粼的样子，小狗们嬉戏的样子（然而不是凶手杀人的样子）。幸福的这种开放性、它的慷慨大度以及其欣赏的广度被这种主张扭曲了和限制了——这种主张通过宣称只有幸福重要而其他任何东西都不重要而假装是它最伟大的朋友。这种主张是吝啬的，不像幸福自身。幸福可以是宝贵的，也许甚至是非凡的，但是它仍然是很多重要事情中的一个。幸福是一件重要的事情，虽然这是一个显而易见的观点，然而对待它的方式却是各种各样的。首先，即使幸福是我们唯一关切的事情，我们也不会只关切它的总量。（当我以这种方式使用“我们”这个词的时候，我是在邀请你来检验你是否赞同我的观点。如果你赞同，那么我就是在阐述和探索我们共同的观点。如果在对这些事情做了反思之后你发现你并不赞同我的观点，那么我暂且独自进行。）我们也关切幸福在人的一生中是如何分配的。让我们设想，某个人一生的幸福用图表来表示，纵轴用来表示幸福的数量，横轴用来表示时间。（如果幸福的现象是极其复杂的和多种维度的，那么以这种方式把它的数量用图表来表示，这是不合理的。但是，如果是这种情况，那么使我们的幸福最大化的所谓目标也就变得不清楚了。）如果只有幸福的总量是重要的，那么我们对幸福不断增加的人生还是幸福不断减少的人生就是无差别的，对于向上的坡度曲线还是向下的坡度曲线也是无差别的，只要在两种情况下幸福的总量以及曲线下面的总面积是同样的。无论如何，我们大多数人会更偏爱向上的坡度曲线而非向下的坡度曲线，我们也更偏爱幸福不断增加的人生而非幸福不断减少的人生。其部分（但仅仅是部分）理由在于，既然期望更大的幸福会使我们感到幸福，那么这样做能让我们当下的幸福得到更高的分数。（然而，位于向下的坡度曲线上面的人也可以有追忆过去幸福的普鲁斯特式的当下快乐。）考虑到预期的快乐，把它加进曲线之中，从而其高度在某些地方得到了增加；然而，我们大多数人仍然不仅关切这条增高了的曲线下面的面积，而且也关切曲线的方向。（你会期望你的孩子们拥有哪一种人生，下降的人生还是上升的人生？）

其次，我们会愿意放弃某些数量的幸福，以使我们的人生叙事朝向正确的方向，以使它得到总体的改善。即使一种向下的坡度曲线在其下面具有稍大一些的面积，我们也会期望我们的人生坡度是向上的。（如果它包含了大得多的面积，那么选择也许会有不同。）这样，幸福的这种轮廓就具有一种独立的分量，在各种人生的幸福总量相等的情况下，它具有打破平局的分量。为了获得一种更可取的叙事方向，我们有时候不会选择使我们的总

体幸福最大化。而且，如果叙事方向的因素可以用来证明放弃某些数量的幸福是有道理的，那么其他的因素也可以。[1]

直线不是唯一的叙事线。然而，试图选取最大幸福的曲线，这是愚蠢的。不同的人生历程能够适合一条相同的曲线，而且我们也关心人生故事的特殊内容。我们真正希望坡度向上的东西可能是我们人生的叙事故事，而不是幸福的总量。只是当这些故事持续进行的时候，我们这时才有可能只关心幸福的总量，而不是它的坡度。无论如何，这会支持这种一般论点：除了幸福的数量以外，向上的坡度也是非常重要的，无论是对于叙事线还是幸福曲线。

我们也能够通过思考人生来表明有比快乐或幸福更重要的事情，比如说思考一种拥有幸福然而空虚的人生，一种具有无知的快乐或愚蠢的满足或无聊的消遣的人生，一种幸福但是肤浅的人生。密尔（John Stuart Mill）曾说过："做一个不满足的人比做一只满足的猪更好，做不满足的苏格拉底比做一个满足的傻瓜更好。"虽然做满足的苏格拉底是最好的，既拥有幸福也拥有深度，但是为了换取深度，我们会放弃一些幸福。

我们不是空洞的容器或大桶，可以往里面塞满各种好东西，塞满快乐或财物或积极的情感甚或一种丰富多彩的内心生活。这样的大桶在其内部没有适当的结构；除了一些特殊安排使更多的幸福时刻能够以更大的概率发生之外，像随着时间的推移感受如何相互适应或者感受具有什么样的形态，这些事情都是无关紧要的。主张只有幸福才是重要的，这种观点忽视了我们——感到幸福的人——想成为什么的问题。但是，关于我们人生的最重要事情如何能够是它所包含的东西？什么东西使对快乐或幸福的感官体验比我们自己想成为什么是更重要的？

弗洛伊德认为，我们寻求快乐并且试图避免痛苦或不快，这是行为的基本原则——他把它称为快乐原则（pleasure principle）。有时候，人们能够通过不直接追求快乐而更有效地得到它；人们可以采取迂回的策略，可以拖延立即的满足；视外部世界的情况而定，人们甚至可以放弃某些特别的快乐来源。弗洛伊德把这些行为所遵循的原则称为现实原则（reality principle）。弗洛伊德的现实原则从属于快乐原则："实际上，现实原则替代快乐原则，这不意味着废黜了快乐原则，而仅仅意味着捍卫它。片刻的快乐，其结果不确定的快乐，被放弃了，但只是为以后有保证的快乐开辟出新的道路。"[2]

这些原则能够加以更精确地阐述，但这里不需要进行这样的技术性提炼。[3] 请注意，对于加以最大化的快乐，可以有两种不同的规定：直接的净快乐（即总的直接快乐减去总的直接痛苦或不快），或者一生中的净快乐总量。（后者可以完全体现为弗洛伊德的现实原则。）由于快乐本身看起来在很大程度上与直接的感觉或兴奋联系在一起，所以一些哲学家通过把某些快乐划分为"高级的"来调整快乐原则。但是，即使高级快乐与低级快乐之间的这种区分得到了准确地表述（这是一种迄今为止还没有做到的事情），这也只会增加选择问题的复杂性：某些数量的低级快乐能否超过某种高级快乐？高级到什么程度才算高级快乐以及它们的高级程度有不同吗？体现了这种质的区别的基本目标是什么？这种区分不是说某种不同于快乐的东西也是重要的，而只是说一种重要的东西——快乐——可

以有不同的等级。

关于快乐是什么，我们可以得到更准确的规定。所谓快乐或快乐的感觉，我是指一种（部分地）因其自身的可感性质而被欲求的感觉。这种感觉不是完全因其所导向的东西或使你能去做的事情或者因其所完成的指令而被欲求的。如果它是令人快乐的，那么它（起码在某种程度上）是因其所具有的可感性质而被欲求的。我并不主张，快乐无论在什么时候出现，都会有某种可感性质一直伴随其左右。令人快乐的——当我使用这个词的时候——是指部分地因其自己的可感性质而希望得到的一种功能，而无论这些性质是什么。按照这种观点，一个因其可感性质而欲求痛苦的受虐狂将会发现痛苦是令人快乐的。这是一个相当麻烦的问题，但是与受虐问题本身相比，也就不算什么了。无论如何，如果受虐狂欲求痛苦是因为他（无意识地）觉得自己应该得到惩罚、伤害或羞辱，如果不是因为它本身的可感性质而是因为这种痛苦所表示的东西而欲求痛苦，那么在这种情况下，痛苦本身就不应算作令人快乐的。某些人之所以感到某种活动是一种享受，这是因为他是因其本身的内在性质而参与该活动的，而不是仅仅因其所导向或产生的后果。然而，它的内在性质不限于可感性质；这就留下了这样的可能性，即某种事情让人感到享受但不是令人快乐的。非常耗费体力的网球可以成为一个例子；为了抽杀而向前猛冲，因倒地擦伤膝盖和肘部，你享受打球，但是严格说来——准确地说——它不是令人快乐的。

从这个快乐的定义既不能推出实际上存在着任何因其可感性质而被期望的体验，也不能从它推出我们期望存在令人快乐的体验，而这些体验是因其可感性质而被我们欲求的。可以从这个词（我对它的使用）推出的东西是：如果体验对我们而言是令人快乐的，那么我们确实（在某种程度上）期望得到它们。令人快乐的这个词只是表示某种东西因其可感性质而被期望。然而，我们有多么期望它，是否足以牺牲我们所拥有的其他好东西，以及是否其他的事情也被期望，是否甚至比快乐更被期望，这些都是开放的。一个期望写一首诗的人不一定（主要地）期望写作的可感性质，也不一定期望被人知道写了这首诗的可感性质。他可能主要地期望去写这样一首诗——比如说，因为他认为它是有价值的，写诗的行为本身是有价值的，而没有对任何可感性质给予特别的关注。

除了从内部感觉我们的生活过得如何以外，我们还关心事情本身。这是由下面这个思想实验表明的。让我们想象这样一台机器，它能够让你得到你可能会欲求的任何体验（或一系列体验）。[4] 当与这台体验机联通的时候，你可以有写作一首伟大诗篇的体验，或者带来世界和平的体验，或者爱上某个人并且转而又被爱的体验。你能够体验到这些事情之可感的快乐，“从内部”体验到它们感觉如何。你可以把你的体验编成程序，无论它们是明天，或这周，或这年，甚或你的余生的体验。如果你的想象力枯竭了，你可以使用图书馆，里面有传记作者、小说家和心理学家给出的各种建议。你可以“从内部”过你最喜欢的梦想生活。你是否会为你的余生做这样的选择？如果你不选择，那么为什么？（其他人也有使用这类机器的相同选择，让我们假设，这些机器是由来自另一个星系的友好和值得信任的人们提供的，因此你不需要为了让给他人而拒绝接通这样的机器。）问题在于，不是

是否暂时性的尝试一下这台机器，而是是否进入它里面度过你的余生。进入以后，你就不再记得已经进入这件事情；因此，所得到的快乐也就不会因知道它们是机器产生出来的而被毁掉。通过使用这台机器的随机装置（这个装置是各种预先选择的选项所依赖的），不确定性也可以被编入程序。

是否接通这台体验机的问题是一个价值问题。（它不同于两个相关的问题：一个是认识论问题，即你是否能够知道你已经被接通了？另外一个是本体论问题，即机器体验本身是否构成了一个实在的世界？）问题不在于，接通是否比极其悲惨的其他选择——比如说痛苦的生活——是更可取的，而在于，由于生活中的所有重要事情都取决于从内部得到的感觉如何，那么接通是否会构成一种最好的生活，或相当于最好的生活。

请注意，这是一个思想实验，其如此设计的目的是为了把这个问题分离出来：对我们而言，是否只有我们的内部感觉才是重要的？因此，把注意力放在这种机器在技术上是不是可行的，就误解了问题所在。而且，我们也必须只考虑这个机器的例子本身；把“只有内部体验才能够是唯一重要的事情”（从而接通这台机器显然是不成问题的）当作一种固定的观点，然后用这种固定的观点来过滤掉这个问题而不是回答它，这就会失去独立地验证这种观点的机会。要确定一种观点是不是不正确的，其一种方式就是验证它在特殊情况下的后果，有时候是在极端情况下的后果，但是如果人们在任何情况下总是通过应用其固定观点来决定这种结果应该是什么样的，那么这就会排除发现它与那种情况不相符合的机会。认为自己将会接通这台机器的读者应该注意他们的最初反应是不是不这样做，尔后才产生了这种想法：既然只有体验才是重要的，那么接通这台机器就应该不成问题了。

我们很少有人真的认为，只有人的体验才是重要的。我们不会希望我们的孩子过这样一种极其满足的生活，即这种生活建立在他们从未发觉的欺骗上面：虽然他们为自己的艺术成就而感到自豪，但是批评家和他们的朋友只是假装钦佩他们的作品而在他们的背后偷偷窃笑；表面上忠实的配偶在偷偷地搞婚外恋；他们看起来可爱的孩子们实际上憎恨他们；如此等等。我们很少有人在听到这些描述后会惊呼，“多么美妙的人生！它从内部使人感到如此幸福和快乐。”这个人正生活在梦的世界中，从并不这样存在的事情中得到快乐。然而，他期望的东西不仅是从它们那里得到快乐；他也期望它们就是这样。他很重视它们的这副样子，而且因为他认为它们就是这副样子，所以他从它们那里得到快乐。他并不只是因其认为它们是这副样子而得到快乐。

除了从内部感觉事情如何之外，我们关心更多的东西；除了幸福的感觉之外，人生中还有更多的事情。我们关心那种情况实际上是什么样的。我们期望我们重视、珍惜并且认为某些重要的处境实际上是存在的，而且它们就是这个样子。我们期望我们的信念或其中一些，是真的或者正确的；我们期望我们的情感或某些重要的情感，建立在能够成立并且与之相符的事实上面。我们期望与实在发生重要的联系，而不是生活在幻想之中。我们之所以欲求这些事情，不仅仅是为了更有保证地得到快乐或其他体验，就像弗洛伊德的现实原则所表明的那样。我们也不仅仅是期望得到与实在发生联系的额外快乐感觉。这样的内部感觉，这样的虚幻感觉，体验机也能够提供。

我们期望和重视的是与实在的实际联系。请把它称为第二现实原则（第一个是弗洛伊德的现实原则）：带着你的信念、评价和情感来关注外部实在，这本身就是有价值的，而不仅仅是作为更加快乐或幸福的手段。而且，有价值的是这种联系本身，而不仅仅是在我们内部拥有真实的信念。无论怎么说，对真理的偏爱以隐蔽的方式引入了这种联系的价值——否则的话，为什么我们内部的真实信念比虚假的信念是（内在地）更有价值的？另外，如果我们期望通过了解实在而与它发生联系，而不仅仅是具有真实的信念，从而如果知识涉及跟踪事实——我在其他著述中阐发的一种观点——那么这就涉及一种直接的和明确的外部联系。显然，我们并不仅仅期望与实在发生接触；我们期望某种类型的接触：探索实在和做出回应，我们自己改变实在并且创造出新的现实。请注意，我不是简单地说，既然我们欲求与现实发生联系，这种体验机就是有缺陷的，因为它不能给予我们所欲求的东西——然而，为了表明我们除了体验以外确实欲求某些事情，这个例子是有用的——因为这会使“得到你欲求的任何东西”成为第一标准。与此不同，我是说，与现实的联系是重要的，无论我们是否欲求它，也无论我们为什么欲求它；而且，体验机是不合适的，因为它并不给予我们那种东西。[5]

毫无疑问，我们期望与现实发生联系，而这个现实也是我们能够与其他人共同拥有的。正如所描述的那样，体验机令人苦恼的事情之一就是你独自一人处于特定的幻觉之中。（其他人并不拥有你的“世界”，或者你被切断了与其他人所拥有的世界的联系，这更加令人苦恼吗？）然而，我们可以设想体验机向所有人（或者你关心的所有人）提供相同的幻觉，给予每个人以同样的幻觉片段。当所有人都漂浮在相同的罐舱中时，体验机可能不被当作是可反对的东西，然而它却是可反对的事情。共同拥有某种相同的观点可能是关于现实的一种标准，但是它并不能够保证这一点；我们期望得到的是两种东西，现实以及对它的共同拥有。

请注意，我们没有说人们绝不应该接通这样的机器，即使是暂时地。它可能会教给你一些事情，或者以有益于你今后的现实生活的方式使你发生变化。它也可能会使你感到快乐，而这种快乐的有限剂量是完全可以接受的。与把你的余生都花在这台机器上相比，这是完全不同的事情；那种生活的内在内容与现实是没有任何联系的。一旦进入这台机器，人们看来就不会有任何选择，而且肯定不能自由地选择任何事情。我们期望成为现实的，其中部分理由就在于我们可以现实地（以及自由地）进行选择，而不仅仅是徒有其表。

迄今为止，我对幸福进行的反思一直是它在人生中所起作用的局限性。然而，它的适当作用是什么，而且，究竟什么是幸福，为什么它的作用常常被如此夸大？很多不同的东西都被归于幸福的标签之下，其中包括一种更应称为情绪而非情感的东西。我在这里希望考察三种类型的幸福情感：第一，为这样或那样的事情（或者为很多事情）而感到幸福；第二，感到现在自己的生活是美好的；第三，对自己作为整体的生活感到满意。所有这三种相互关联的幸福情感都展示了该情感（在上一章中所描述的）所具有的一般的三重结构：信念、积极的评价以及建立在前两者上面的感觉。这三种相互关联的情感之间所不同的东西在于信念和评价的对象，或许也在于相伴随的感觉之可感特征。[6]

第一种类型的幸福，为某种特殊事情而感到幸福，是清楚的，也是我们相当熟悉的，是此前关于情感所说的东西的一个直接例证。第二种类型的幸福——感到现在自己的生活是美好的——是更为复杂的。请回忆那些特别的时刻，在那时你幸福地认为和感觉到，没有任何其他东西是你想得到的，因此你的生活是美好的。也许这种情况发生于你在大自然中独自漫步的时候，也许发生在你与某个所爱的人在一起的时候。标志这些时刻的东西是他们的圆满性。你拥有你想要的东西，而且别无他求；因此在这个时候，没有任何其他东西是你想得到的。我的这种说法并不意味着，当某个人带着神灯来到你面前的时候，你会不知所措，以致想不到许一个愿。但是，在我所描述的时刻，这些其他的欲望——对更多金钱或另一种工作或另一个巧克力棒的欲望——还不起作用。它们还没有被感觉到，它们还潜伏在感觉的边缘以便随时进入。在这样的时刻，没有任何其他东西是你想要得到的，而且也没有感到缺少任何东西，从而你的满足感是完全的。与其伴随的感觉是强烈的欢乐。

这样的时刻是美妙的，而且它们也很稀少。通常情况下，变本加厉的欲望总是不请自来。有人建议，我们可以采取消除所有欲望的极端方式来达到这种别无所求的可欲状态。但是，我们发现这种教诲是没用的：首先摆脱现有的欲望，把这当作达到别无所求状态的一种方式。（而且，这不仅仅是因为我们怀疑这种做法会导致某种相伴随的欢乐。）与此不同，我们希望的是有人告诉我们某种事情是如此美好，其性质是如此圆满和令人满意，以致得到它就会阻止任何其他的欲望钻进来，另外，我们也希望有人告诉我们如何得到它。亚里士多德曾解释过来到世界上别无他求之感觉的性质；他认为，至善是如此圆满，以致给它增添任何东西都不会使它变得更好。我希望这种性质只存在于感觉之内。

在两种情况下，你会感觉到你的生活现在是美好的，而且你别无他求：在第一种情况下，一种特殊的欲望已经得到了满足；在第二种情况下，你开始参与一个过程或走上了一条道路，而在此过程中，你所具有的其他欲望将会得到满足，而且除了参与这个过程之外，你别无他求。让我们假设，某个人别无他求，只想与朋友们去看电影，而这正是他在做的事情。当然，他也期望到达这个电影院，电影院没有失火而被烧掉，放映机还在工作，等等。无论如何，这些事情作为他参与的过程的组成部分而包括其中；它们会按照适当的顺序依次发生。如果他期望独自去参加一场音乐会，那么情况就会与此不同，从而可能会有其他一些事情是他期望的。既然没有多少东西是终极性的和终点式的——一种杜威强调过的观点——那么第一种别无他求的情况通常被发现隐含在第二种情况——过程——之中。童话故事中的白马王子一旦解救并且娶了公主后就别无他求，因为这意味着从此他们会幸福地生活在一起。

人们可能会担心，在这第二种类型的幸福情感中，所有时间都感觉到幸福而且别无他求，这会消除从事其他行动或获得其他成就的所有动机。然而，如果我们别无他求，只是参与到某种类型的生活过程之中，比如说，包含了探索、回应、关联和创造的生活过程——我们肯定也想并且期望这个过程包含很多时刻的第一种（非过程）类型的完全满足——那么进一步的行动和努力将会是这种过程的组成部分。

人们可能认为，对于“现在我的生活是美好的”，“现在”所指示的时间范围不是预先确定的。这样，人们可以按照需要来改变它的所指。甚至在一段一般来说相当糟糕的时期，你也可以把目光只盯住一个特别的时刻，并且在这时别无他求；或者，在一个相当糟糕的时刻，你则可以回忆一个更广的时间段，而在这个你也可以称为“现在”的时间段中，你的生活不是糟糕的，而且除了参与这个生活过程——糟糕的时刻加上全过程——以外，你可能别无他求。另一方面，在非常幸福的时刻，我们有时候也想回忆其他类型的时刻。例如，在犹太人的传统中，人们在结婚时回忆并且告知最痛苦的事件，即犹太圣殿的毁灭；在中学同学重聚时，人们在庆祝的过程中可能会停下来纪念已经死去的那些同学。我们没有忘记这些事件和这些人，而且即使在我们感到最幸福的时候，我们会停下来给予它们和他们以持续的应得重视。

幸福情感所采取的第三种类型——对自己作为整体的生活感到满意——已经被波兰哲学家塔达基维奇（Wladyslaw Tatarkiewicz）探讨过。[7] 按照他的解释，幸福包含了整个人生中完全的、持续的、深刻的和充分的满足，而作为这种满足之构成部分的评价是真的和适当的。塔达基维奇之所以把如此多的东西加进这个观念中——完全的和总体的满足等——是因为他觉得没有任何东西比幸福更重要了。但是，这会使两种幸福生活难以并存，其中一种生活比另外一种更幸福。在这里，关于满足的充分程度，关于评价所包含的积极性质的程度有多高，我们可以采取更宽松一些的态度。幸福生活可以在整体上被评价为足够美好的。生活也可以在另外一种意义上是幸福的，即它包含了很多对这样那样事情感到幸福的事件——这是第一种类型的幸福情感。这样的生活可能经常让人有幸福的感觉，然而这个人不需要对其作为整体的生活给予积极的评价，即使是无意识地。实际上，如果他关注自己作为整体的生活，他可能会给出相反的评价，因为他认为这些持续的幸福感觉不是重要的。因此，尽管他经常感觉到幸福，他也不会在第三种类型的意义上是幸福的，因为这种类型的幸福是对自己作为整体的生活感到满意。

如果我们认为某个人的情感所基于的评价是完全错误的，那么我们会不愿意把那个特殊时刻的他或者一般意义上生活中的他称为幸福的。然而，一律要求评价必须是正确的，这又会过于严格。回顾更早的历史时期，我们可能看到，人们在那个时期所做出的评价（按照我们的观点）是不正确的，然而是可理解的，而且不是非常没有根据的；这种评价的不正确不应该成为构成其幸福的自动障碍。（毕竟，我们希望近来在某些问题上道德感的进步能够持续下去，这些问题包括女性的平等、同性恋的权利、种族平等以及少数族裔的关系，等等。）简单地用“有根据的”（或“不是没有根据的”）替代“正确的”，将会导致对这种人的错误分类，因为虽然这种人的情感基于正确的评价，但是在那个时候和在那种背景中这种评价是没有根据的。也许一种更弱的选言判断会更有用：真的或者至少是有根据的（或者不是完全没有根据的）。某个人的情感基于完全没有根据的和虚假的评价，那么我们会不愿意把他称为幸福的，无论他自己的感觉如何。他应该有更好的知识。[8]

这第三种意义的幸福——对作为整体的人生感到满意——使我们很容易理解，为什么我们会期望是幸福的或者拥有一种幸福的人生。首先，有这种幸福情感，就会有相关的快

乐。感觉幸福或对作为整体的人生感到满意，这本身就是令人快乐的；它是我们因其自身的可感性质而想得到的某种东西。（尽管与伴随着第二种幸福观念——别无他求——的欢乐相比，这种感觉一般来说不是那么强烈。）既然其他的情感也能够包含同等强烈的快乐感觉，那么，为什么只有幸福才显得如此重要？我们也期望这种幸福情感是相符的。如果这种情感确实符合我们的生活，那么作为情感的构成部分，关于我们作为整体的生活的信念就是真的而且其积极的评价也是正确的。因此，我们将会拥有一种确有价值的生活，一种其积极评价是正确的生活。

这第三种类型的幸福情感之对象是作为整体的人生。当我们试图发现什么是美好生活以便决定如何生活的时候，这个对象——作为整体的人生——也正是我们试图加以评价的东西。还有什么比聚焦于我们做出这种评价时的情感更简单的了？加上这一点，即这种情感是相符的，我们就能够确定这种生活是美好的。（只加上这一点，即这种评价是有根据的或不是极其虚假的，那么这种生活有相当大的概率是美好的。）无论如何，就迄今为止我们所知道的而言，幸福生活之所以也是一种美好生活，这不一定是因为它所包含的任何感觉，而仅仅是因为如果其评价是正确的，那么这种生活就会是美好的。这种想法——因为幸福证明了生活是可欲的，所以幸福在生活中具有至高无上的重要性——类似于认为，会计师的正面财务报告本身在公司的经营中是最重要的事实。（尽管每一种报告都会产生出自己的进一步后果。）

我们可以用另外一种方式来说明这一点：当生活中的任何东西都是没有价值的时候，这种生活不可能是幸福的。幸福骑在其他事情的肩上，而这些事情得到了积极正确的评价。没有这些事情，幸福无从开始。

幸福可能作为关于人生的评价发生在元层面（metalevel），也可能作为这种人生内部的感觉而发生在对象层面；它可以同时位于两个地方。幸福看起来可能是生活之最重要的构成因素，这不足为奇。因为它在元层面上是极其重要的，而且它也确实发生在对象层面（并且具有某种重要性）。然而，幸福（的这第三种观念）的核心重要性存在于元层面，作为整体生活的一种评价；因此，关键的问题是，到底是什么东西使某种生活成为最好的。为了得到非常积极的（正确的）评价，它必须拥有什么样的特征？在这个问题上，再一次仅仅提到幸福的情感，这是没有说服力的。

如果我们追问什么样的特殊评价进入了第三种幸福情感，那么这个结论就会得到加强。在众多不同的、积极的可能评价中，到底是关于作为整体之生活的哪一种评价构成了幸福？不是“生活是一种道德的生活”，因为道德生活不一定使人幸福；不是“它是一种幸福的生活”，因为这样的循环论证不会有什么用处；不是“这种生活的存在是有价值的，这个宇宙对于它来说是一个更好的地方”，因为人们可以做出这样的评价而没有感觉到幸福；不是“生活是美好的”，因为你可能不认为它实现了你的主要目标，或者不承认它是非常美好的。也许，对生活的评价必须类似于下面这样的某种东西：它对于过这种生活的人也是非常美好的，无论他认为哪些维度是最重要的，也无论哪些维度的确是最重要的。这显然给我们留下了这样的问题，即生活的哪些维度的确是最重要的维度。什么东西使生活

成为美好的生活？在这里仅仅提到幸福的情感，这仍然是没有说服力的。当我们想知道什么东西是重要的时候，我们想知道幸福的感觉所涉及的是什么。

幸福这个词还有另外一种含义：拥有一种幸福的情绪或性格倾向。这本身不是一种情感，而是拥有或感觉到所描述的三种幸福情感的趋向或倾向。情绪是做出某种类型的评价之倾向，是关注能以该方式加以评价的事实之倾向，也是拥有那些随之而来的感觉之倾向。在一种低落的情绪中，人们倾向于关注消极的事实，或者关注原本为积极事态的消极方面，从而具有与其相应的感觉。一个幸福的人倾向于看事情的光明方面。（然而，在任何一种情况下都试图这样做，这是愚蠢的。）我认为，人的性格倾向是以同样方式对待事情的倾向，是处于某种情绪之中的倾向。一个具有幸福性格倾向的人也会由于某些具体因素偶然地处于不好的情绪之中，但是这种特殊的情绪不是他或她的一般倾向的表达。

与人们的真实信念或者积极评价相比，无论它们中的哪一个在某个时刻可能显得非常重要，幸福的性格倾向可能是构成幸福感觉的一种更重要的决定因素。它可能也比现实处境的具体特征更为重要。例如，人们频繁地追求他们认为会使自己幸福的目标（诸如金钱、名声、权力），然而得到这些东西所产生的幸福感觉只是暂时的。他们不会一直停留在那里为这些事情做积极的评价，从而相伴随的感觉也不会持续很长的时间。关注处境的积极方面并且具有伴随感觉的持续倾向——换言之，一种幸福的性格倾向——则更有可能导致持续的幸福感觉。

如果有任何“幸福的秘诀”，那么它存在于对某种底线或基准的频繁选择之中，因为参照这些底线或基准，当前处境的特征能够被评价为美好的或者不断改善的。它所处的背景——从而我们实际上做出的评价——是由我们自己的期望、追求水平、标准和要求构成的。而且，这些事情取决于我们，在我们的控制之下。评价得以进行的一个突出背景是事情近来的状态。因此，事情在不断改善，我们生活中这种或那种向上的坡度，这些东西对于我们的幸福的重要意义也许不在于其过程方向的内在重要性，而在于这一事实，即这个过程引导我们参照它已经幸福地超越了的最近的过去来判断现在，而不是参照其他的底线，如果参照其他底线，它可能会处于底线之下。一个追求幸福感的人应学习选择合适的评价底线，按照处境的变化而改变底线——他甚至可能最终选择将会削弱这种追求幸福感的底线。

我们所使用的评价标准，这些评价所利用的基准，以及我们注意的方向——哪些事实最终得到评价，这些事情可能在不知不觉的情况下影响幸福。体验机之所以遭到反对，这是因为它完全割断了我们与现实的联系。然而，通过这种有目的的选择来获得幸福，这种选择引导我们只关注现实的某些方面和评价的某些标准，而漏掉了其他的东西，这又比体验机强多少？这样得到的幸福是不是就像接通了一台有缺陷的体验机？在下一章，我将探讨聚焦于哪些事实的问题。虽然应用于这些事实的评价原则不可能取决于我们，但是我们所应用的基准和底线，我们同什么相比较，什么时候感到满意，这些事情不属于外部现实的问题，而是我们对待它的态度。世界本身没有什么特殊的基准或底线；当我们应用某种基准的时候，甚至当我们选择某种特殊的基准以便得到幸福感的时候，我们没有必要否认

实在的任何部分，也没有必要切断与它的联系。正是在这种意义上，我们的幸福是在我们自己的控制之下的。然而也正是这个事实，即幸福取决于我们如何看待事情——可以肯定，在某种处境中以某种方式看待它们比另外一些处境可能更困难——可能会促使我们想了解幸福本身到底有多么重要，如果它具有那种任意性的话。在任何情况下，某个人如何看待事情，这对于他都是一个重要的事实；对任何事情都从未感到满足的人们，他们具有的不仅是一种不幸的禀性特征，而且也是一种性格缺陷。然而，故意不断地转换底线来适应各种不同的处境以便在每一种情况下都感到幸福，这看起来反复无常和过于任意。也许，虽然底线不是由任何外部事物确定的，但是我们期望一个人在这些事情上能够表现出某种程度的统一性或一致性，仅仅随着时间的推移而发生平稳的和逐渐的变化。即使这样，一个人也能够通过设定他的统一看法来增加自己的幸福。

情绪能够以各种各样的明显方式来影响人们的感觉：通过把注意力引向积极的（或消极的）事实，通过拒绝思考某种类型的事实即使它们已经引起了注意，通过调整基准，通过强化评价的程度，通过影响比例因素来强化伴随感觉的程度，或者通过延长感觉的持续时间。但是，决定情绪的东西是什么？第一个明显的因素是这个人的一般性格倾向，也就是他处于某种情绪的倾向。另外一个因素——更令人惊讶的因素——是对那天会有什么情感的预测。一个人早晨醒来，会带着关于某些事情的一般观念，诸如他在那天会有什么样的情感，什么事件有可能会发生，以及这些事件对他有什么影响。显然，这种预测利用了昨天的条件和事件的相关知识，以及今天可能会发生什么的相关知识，但是它在某种程度上也是一种自我实现。通过设定自己的情绪，这种预测影响到他会注意什么，他会如何评价它，以及他的感觉如何，从而有助于使这种预测变成真的。情绪有点像天气预报，而天气预报有可能会影响天气。（另外，这种预测不是独立于第一个因素的，即这个人的性格倾向。）

常言道，“期待比实现更美好”。这就是为什么事情有时候可能会如此发生的一个理由。当我们期待一个未来的可能事件——一个我们欲求的事件——之发生的时候，我们感觉到的当前幸福水平随着我们认为行将到来的未来功利数额（如经济学家所称呼的那样）而提高，随着其概率而降低。为了使论点更为清楚，让我们假设或设想幸福的单位和概率能够加以精确测量。比如说，我们最初估计一个事件以后会给我们带来10个单位的幸福，而且我们认为这件事情的发生有7成的概率，这样，这个事件就会把我们的幸福水平立刻提高7个单位（0.7×10），因为这种预期——这种预期的价值——是当前的。这样，当这个事件本身最终发生的时候，提高的空间就只剩下其余的3个单位。（这对应于该事件发生的不确定性，对应于0.3×10的剩余概率。）从而，现在的期待比未来的实现会感觉更加美好，因为现在的提高是7个单位，而当它最终实现的时候，其提高只剩下了其余的3个单位。当未来满足的概率高于50%的时候，这种现象就会发生。[9]

主张幸福在人生中不是唯一重要的事情，我们已经发现了各种理由：幸福在一生中的轮廓，如体验机例子所表明的那样与实在发生某种联系的重要性，其他强烈的积极情感具有类似地位的事实，评价构成幸福观念的方式，而这种方式以其他事情也具有价值为前

提。尽管我们可能承认幸福不是故事的全部，但是我们想知道它是不是故事的大部分，是不是其中最重要的部分。对于诸如此类的问题，人们如何能够估算其百分比？按照幸福在我自己的反思中所发挥的较小作用来判断——我在这里的思考在很大程度上是由其他人给予幸福的重要分量引起的——它只是令人感兴趣的故事中的一小部分。

然而，在这一章将要结束的时候，我想回忆一下，幸福以及幸福的性格倾向无可否认能是多么美妙啊。因此，我们有时候认为幸福在人生中是最重要的事情，这是多么自然啊。让我们回忆这样的时刻，我们精力充沛活蹦乱跳的时候，我们的心情轻松愉快的时候——我们如何能够不想让这样的时刻充满我们的生活？诸事一帆风顺，而且，乐观主义的幸福希望这样持续下去，慷慨大方的幸福期望到处洋溢洒满人间。

显然，我们希望人们拥有很多这样幸福的时刻和日子。（日子是幸福的合适单位吗？）然而，我们是否想让这些时刻持续下去，或者我们是否想让我们的人生完全并且仅仅由幸福构成，这是不清楚的。我们也想体验其他的感觉，这些感觉带有一些有价值的方面，而幸福不是在同样的强度上拥有这些方面。而且，甚至幸福的感觉也可能把自己引向其他的行动，比如说帮助他人或者从事艺术工作，而这些行动涉及其他情感的支配。我们想得到各种合适的体验：与他人的深入联系，对自然现象的深刻了解，爱，被音乐或悲剧所深深触动，做一些新的和首创性的事情，各种各样不同于幸福时刻欢呼雀跃的体验。简言之，我们想得到的东西是生活和自我，而幸福是对它们的一种合适的回应，然后我们才想要给予它们那种回应。

---

[1] 在其他所有事情都是相等的条件下，要精确描述这种喜欢向上坡度的偏好，需要考虑各种各样的复杂性，诸如一个人在其度过的人生中其向前预期的时间间隔长度和向后回忆的时间间隔长度是变化的。无论如何，关于自己孩子们的人生之形态的偏好则避免了这个问题，因为你是从这种人生外面的某个点来评价这种作为整体的人生的，而且，如果他们不知道这种人生的形态，那么他们的预期和回忆就无须加以考虑。如果对某种未来利益的预期比对过去利益的回忆能够使我们现在感到更多的快乐，从而影响到这条曲线所处的具体位置，那么这一事实本身可能表明了对向上的坡度曲线的偏爱。（同样，得了健忘症的人们可能会偏爱其未来的而非过去的某种幸福，即使他们的记忆能够得到恢复。）我们也需要分清两种不同的偏爱，一种是对向上坡度的偏爱，另一种是对这种向上坡度所指向的幸福终点的偏爱。让我们考虑一条曲线直到接近这个终点以前一直是坡度向上的，而另外一条曲线直到接近这个终点以前一直是坡度向下的，两条曲线在其下面都拥有相同的总面积；这两条曲线相互交叉，类似于一个X。在接近这个终点的地方，事情更为复杂：对于位于任何一条曲线上的人，都有一半的几率停留在那个水平上，也有一半的几率马上下降或上升到另外一条曲线的水平上，此后不远就是其人生终点。在此之前，终点的水平无法从曲线的方向来加以预判；如果在这种情况下所偏爱的仍然是向上的坡度而非向下的坡度，那么这种偏爱关心的东西是曲线的方向，而不是其终点。
我们偏爱向上的（而且非常不喜欢向下的）坡度可能有助于解释另外一种现象。近来，两位心理学家——特沃斯基（Amos Tversky）和卡尼曼（Daniel Kahneman）强调，人们在做出选择时，不是依据它们的绝对水平来判断行为的后果（与目前流行的理论的观点相反），而是考虑与某种底线或参照点相比较，它们涉及的是所得还是所失，而且与所得相比，他们给予所失更重的考虑。（Daniel Kahneman and Amos Tversky，“Prospect Theory”，*Econometrica*，Vol.47，1979，pp.263-291；“Rational Choice and the Framing of Decisions”，in Robin Hogarth and Melvin Reder，eds.，*Rational Choice*，Chicago：University Chicago Press，1987，pp.67-94.）如果人们确实偏爱向上的坡度曲线，那么这两个特征就是人们期望的东西：他们把结果划分为在某个当前的或假设的参照点之上或之下（它们是所得还是所失？），以及他们给予避免所失以特别大的权重。（无论如何，如果对向上坡度的偏爱随着零点水平位于何处而发生变化，那么这种偏爱就不能用于解释这两种特征；无论在哪种情况下，人们都可以尝试从另外一个方向来提出解释，即把对向上坡度的偏爱看作产生于这两个特征的东西。）

[2] “Formulations on the Two Principles of Mental Functioning”，in James Strachey，ed.，*The Standard Edition of the*

Complete Psychological Works of Sigmund Freud，Vol.12（London：The Hogarth Press，1958），p.223.

[3] 行为心理学家在陈述后果法则时提供了更精确的定量版本的快乐原则；行为研究者和经济学家为行为的（现实）约束提供了形式的理论。现实原则和快乐原则共同反映了决策理论的双重结构，即可行的行为之各种可能后果的概率以及这些后果的功利；正如弗洛伊德所做的那样，决策理论在其自己的最大化预期功利的原则中保留了快乐原则的优先性。

[4] 我最初是在《无政府、国家和乌托邦》中提出和讨论这个体验机例子的，见其第42—45页。

[5] 心理学家安斯利（George Ainslie）对我们关切与实在的联系提供了另外一种巧妙的解释，这种解释把它看作一种手段，而不具有内在的价值。按照安斯利的观点，为了通过想象的满足来避免过分的满足（从而避免快乐的减少），我们需要一条明确的界限，使快乐受限于不那么容易得到的事情上，而现实提供了这条界限；现实中的快乐更少，而且出现的频率也更慢。（George Ainslie，“Beyond Microeconomics”，in Jon Elster，ed.，*The Multiple Self*，Cambridge，England：Cambridge University Press，1986，pp.133-175，especially pp.149-157．）请注意，满足现象本身也许有一种进化论的解释。在某种行为中没有得到满足的有机体（正如在实验中，实验装置能够使老鼠刺激其大脑中的快乐中心）会不断进行这种行为而不做其他任何事情，从而导致饿死或者起码不再繁殖或抚养后代。但是在现实中，即使在有机体没有得到满足的时候，它们也能够表现出某种自控，而且并非只是追求快乐，因此现实原则并不会完全实现安斯利所描述的目的，从而或许其他的明确界限也能够同样服务于这种目的。一条界限是按照生物节奏来划分一天的时间——睡眠是获得容易得到的快乐的时间而做梦是其工具？其他的界限可以取决于你是独自一人还是有人陪伴，近来是饱还是饿，是否接近满月期间，等等；当容易得到的快乐是可接受的时候，它们也可以用来发挥限制作用。现实不是达到这一点的唯一手段，而且我们对现实的关切也不只是一个手段。

[6] 关于这些感觉的具体特征，需要有一种精确的现象学。

[7] Wladyslaw Tatarkiewicz，*Analysis of Happiness*（The Hague：Martinus Nijhoff，1976），pp.8-16.

[8] 请注意，现在做出的关于你更早时期生活的评价可能不同于你在那个时候做出的评价。不同的评价可以产生于同一个生活时期——你那时的评价、你现在的评价以及我们作为旁观者做出的评价——这一事实使那个时期是否算作幸福的问题变得复杂化了。出于这些考虑，我们不愿意简单地把这个人在那时实际上做出的评价看作它的合适评价。例如，如果你那时对自己的生活给予了积极的评价，而且其感觉也与之相符，但是在回顾过去时，现在你对那时的全部生活给予了消极的评价，那么在那个时候你是幸福的还是不幸福的？在更早的时候，你曾感觉自己那时的生活是幸福的，但是现在，你感觉自己那时的生活不是幸福的。鉴于你目前的消极评价（特别是如果它是我们认可的评价），所以我们不愿意简单地说，你那时是幸福的。让我们考虑与其对应的另一方面的问题。如果你那时对自己的生活给予了消极的评价，并且其感觉也与之相符，然而在回顾过去时，现在你对那时的生活则给予了积极的评价，那么在那个时候你是幸福的还是不幸福的？你那时的消极感觉意味着，即使在回忆中，你那时也是不幸福的，除非你那时拥有很多幸福的感觉，除非你那时消极的总体评价——没有产生任何持续性的不幸福感觉——建立在更空洞的基础上；也许在那个时候你不是一个典型的受苦受难的悲剧性英雄。如果你现在给予那个时期以积极的评价，其感觉也与之相符，并且它不包含那时的扩展开的消极感觉，即使它那时是被消极评价的，那么我们究竟是否可以做出这样的结论，即那个时候曾是一段幸福的时期？诸如此类的复杂性使我们难以为幸福提供一种简单而又健全的观点。

也请注意，作为整体的人生——所评价的对象，这个观念具有模糊性。它可能是指你目前生活的整个时段，其中包括所有的方面，而不是仅仅某些方面；或者它可能是指你到目前为止的整个人生。（它是否也包括所预期的未来？）因其目前的生活以及她给出的（正确）评价，一个人可能现在是幸福的，并且现在是一个幸福的人，即使她的过去是不幸福的，以致她不仅对自己那时的生活给予了消极的评价，而且也把自己迄今为止的全部生活评价为（总体而言）消极的。关于人生是否在总体上是美好的，这个问题所关注的东西不仅仅是目前时段的评价，也不仅仅是每一时段之当时评价（即使它们是准确的）的平均值，因为其答案可能也依赖于人生的叙事形态，依赖于这些不同的时段如何衔接在一起。

[9] 当概率高于50%时这种情况就会发生，这是一种频繁的心理现象，而不是一条法则。某些人预期未来的时候，非常担心该事件不会发生的可能性，从而相应地降低了未来的幸福感。如果对某种未来利益的预期确实提高了一个人当前的功利水平，那么当这个事件并没有发生的时候，这个人会感觉如何？

第十一章 焦点 [1]

按照第二现实原则（在前一章讨论过的），情感应该与现实发生联系，作为基于正确的信念和评价而对事实做出的回应。然而，存在着很多事实，现实有很多方面。我们的情感应该与哪一种相联系？

某些事情——给我们所爱的人造成的创伤，巨大的公共罪恶——必须给予消极的评价。无论是对于消极的评价还是消极的情感，对它们的回应都会涉及悲伤、遗憾、恐惧。显然，这与幸福的欲望和强烈的积极情感是冲突的。使我们自己幸福最大化的支持者可能会建议，我们应忽略实在的这些消极部分，让我们的注意力有选择地只聚焦于积极部分。有时候这可能是合适的；在纳粹灭绝营中的某个人可能会最终把注意力集中在莫扎特音乐的回忆之中，以便逃避他周围的恐怖。但是，如果他一开始就是这样，在回忆所喜欢的音乐时一直保持微笑，那么这种反应会让人觉得古怪。这样的话，他就会与他的世界的某些重要方面失去联系，没有给予它们与其遭受的罪恶相称的情感关注。

然而，第二现实原则不会把这种类型的失去联系排除掉：这个人关于莫扎特音乐的信念以及关于它的评价是正确的，而且他的感觉与这种音乐的美妙是相称的。这些感觉对于音乐来说是适当的，但是聚焦于音乐在那个时候是不适当的。我们需要另外一种现实原则，它关心的东西不是关注焦点的准确性——第二现实原则负责这个问题——而是关注焦点的方向。正如当我们的注意力集中的时候，我们的感觉应该与我们的评价是成比例的，同样，在注意力集中时，我们也应该按照它们的重要程度把注意力给予我们周围的事情，不仅是注意事情本身，而且也注意使它们得以重要的那些方面。这个原则——把它称为第三现实原则——在这里只是提一下，不做精确的阐述。（在灭绝营的这个人是否有可能这样论证说，与那时正在发生的事情相比，莫扎特的音乐对他来说确实更为重要，而且也应该更为重要？）有两种看待事情的方式，一种是从你自己的观点看，从而“围绕你”的东西占据了重要的位置，另外一种是“从宇宙的立场”看，从而对事情采取了最宽广的和最一般的观点。我们应该如何维持这两种观点之间的平衡？对于正确地阐述第三现实原则，观点上的平衡不是唯一需要加以解决的问题。既然我们应该按照重要性的程度来分配我们的注意力，那么这个原则究竟使用什么样的重要性观念？

选择性注意的问题不仅与情感有关，而且也与非评价的事实之知识有关。人们常说，所有知识天然都是有价值的。但是，某些真理完全是微不足道的。知道琼斯海滩上有多少粒沙子，作为一个孤立的事实，这没有任何价值或重要性。（如果你是正在验证或建构一种沙滩形成的理论，那么事情就会有所不同；在那种情况下，点滴的信息都会有助于发现某种深层科学法则或一般原则。）一方面是追求深层的或一般的真理或评价原则，另一方面是追求对我们具有实践意义的特殊细节，两者应该如何加以平衡？当我在后面谈到第三

现实原则的时候，我是指这样一种得到正确表述的原则，它基于现在这些段落的精神，关心注意的焦点和方向。

基本的评价行动是焦点的选择，聚焦在这里而非那里。然而，我们能够设想一种理论，它主张所有事情都是同等重要的，没有任何一种事情比其他的事情更为重要，从而任何事情都能够在任何程度上加以注意。这看来是一种高尚的非精英主义的观点，在每一个地方都发现了平等的价值。（如果我们对它没有给予注意，那么它会反对吗？）但是，什么东西使它把某种事情评价为有价值的——评价难道不是在引导我们的注意和关切吗？为了保持一致性，它也不得不主张，片面的注意、模糊的注意或者不注意本身与焦点的丰富和鲜明是一样重要的，而且我们应该认为这也是我们通常具有的两种情况。这样，它之所以构成一种评价，不是因为它以任何方式来引导我们的注意，而是因为允许它以所有方式、任何方式来这样做。（在这里，如果不是更早的话，这种设想与佛教的观点分道扬镳了。）无论自由放任（laissez-faire）是不是一种好经济学，一般而言，它都不是一种可接受的生活态度。

体验机的例子表明，我们并不想与现实完全失去联系，我们并不想零接触。但是，从我们想要某种接触到我们想要最大数额的、百分之百的接触，我究竟如何进行选择？也许，某种大于百分之零但小于百分之百的数额就能足以满足我们与现实发生接触的欲望，而超过了这个数额，幸福原则就会发挥支配作用。位于最低限值的百分数以上，我们就不会为了增加与现实的接触而放弃幸福，但是，如果美好的幻想能够增加幸福，那么它们会受到欢迎。“与现实接触具有内在的价值”，这种说法可以意味着强度递增的三种含义：首先，与现实有某种（非零的）接触这件事情具有内在的价值；其次，在最低限值以上的每一点接触都具有某种有限的价值，尽管这种价值有时可能被其他的事情所压倒；第三，与现实接触具有一种不能被压倒的价值，从而这种接触的数额或程度应该加以最大化。既然我相信集中营的被囚者可能不会完全忽视他周围的环境而把注意力主要集中在莫扎特上面——毫无疑问他也会关注那些能使他位于某种最低限值以上但不是那么直接的现实——所以我不会止步于最弱的现实原则，而这种原则只要求某种非零的接触。但是，既然我也相信这个被囚者不需要把注意力完全集中在他周围的恐怖，他可以在想象中或其他的焦点上逃避它们，所以我也无法赞同最强形式的现实原则，而这种原则要求与现实接触的最大化。这样，我是位于两者之间的某个地方，主张与现实的每一点接触都确实具有其内在的分量，现实越意义重大，其分量也就越大，但是其他的考虑（其中包括对幸福的考虑，以及拒绝充当牺牲品以维护自主性的考虑）有时候能够压倒给予现实以最大关注的价值，即使人们发现自己位于这个现实之中。注意力能够聚焦于现实的不同部分，但是，在可能的情况下，我们应该这样思考现实原则，即侧重于关注积极的现实，同时又没有严重脱离我们存在于其中的现实。

广告是一个值得考虑的有趣例子。除了其发布信息和吸引注意的功能，以及绕过理性评价这种不那么令人高兴的功能以外，广告能够操纵想象力来区分某种产品——比如说香烟或啤酒——而这种区分并不基于对象的实际特点之中的任何相关差别。一种香烟或饮料

不是“真的”更狂野或更有西部风格，另外一种也不是真的更雅致。然而，我们能够明白这种区分是在履行某种有用的功能，不仅是为了这些产品的销售者，而且也为了它们的购买者。我们所有人偶尔都会喜欢有某种不同寻常的感觉，或者强化我们喜欢具有的某种感觉。有时候，我们用小说或电影中的人物来做这样的事情，模仿生活在他们的氛围之中。带着他们的风格走动或站立、穿衣或讲话，我们感觉到更像他们，或粗犷或优雅，或老练或性感，或勇敢、冒险或粗鲁。我们也会欢迎带有化学添加剂的产品，它们能够暂时地使我们拥有这样的感觉，能够使我们放松（或紧张），以便进入某种角色或情绪。广告以这些方式扩展了我们的机会，即使是它并不基于这种产品的任何有实际差别的特点。通过创造出我们在生活中能够利用的象征性道具，广告可以发挥诸如化学添加剂那样的功能。这样，在装备了合适的香烟、轿车或饮料之后，我们就可以装扮成某种样子，或者更容易想象我们就是那副样子。（即使当产品确实存在差别的时候，它们品质的部分功能也可以适合于进入某种幻想，或者激起这样的幻想。）有时候，当我们如此行事的时候，其他人会做出与之相符的回应，从而使我们对自己扮演的角色感到更加舒适，甚至最终变得更真实。如果人们仍旧能够意识到它是一个被诱导的角色，那么这种创造和利用幻觉的方式也不一定与现实原则发生冲突。无论如何，这并不意味着他必须一直觉得它是虚假的。如果这种象征性的道具能给予他以自信来施展他所拥有的才智或勇敢，那么他会确实变得更有才智或更加勇敢。无论如何，广告的目的不是使人们相信，某种产品会使她变得刀枪不入或者隐形匿踪，仅举个例子而已。虽然在我们社会长大的人们中很少有人如此单纯，但是大多数广告业者聪明地坚持不懈地创造出令人愉快的幻觉，而这些幻觉是可以维持的，或者至少是不能轻易地和明显地加以否证的。

集中我们注意力的能力和机会，选择我们将注意什么的能力和机会，这是我们的自主性的一个重要组成部分。[2] 自愿地控制我们的注意力，这也是我们心理健康的一个重要特征。集中注意力之能力方面的损伤标志着某种神经紊乱。[3] 一般来说，我们需要有能力改变我们注意的焦点，适当地向后或向前，使焦点从一般图景到细节，从证实事情到否证事情，从表面到深层，从当前到长远。让我们把这称为变焦能力。除了焦点的远近之外，我也意指包括控制注意力指向的方向。没有对我们注意的方式和对象的这样控制，要想行事有效或者拥有一种完整的情感生活，这是困难的。

因此，情感不是或不一定是径直席卷我们而来。我们也能够在某种程度上控制情感：通过理性的批判或更多的思考，修改我们拥有的信念；通过探索更多的事实或者重新思考价值自身的本性，改变我们的评价；通过控制我们注意的焦点，来决定我们的哪些信念和评价得以进入情感的领域。我们也能够把构成情感的信念和评价置入一个由计划、评价、信念和目标相互关联而成的更大网络之中，从而改变了该情感或者给予它重新定位。我不是说这些事情完全处于我们的控制之下，甚至也不是说这些做法是可取的。无论如何，通过为我们提供可操作的合理信念和合理评价的原则，或许也包括选择性地引导、增强或减弱我们注意力的原则，哲学对我们的情感生活能够产生一种实践上的影响。

在某些特殊的场合是否经受强烈的情感，这也可以进行控制。我们珍藏这样的情感，

但是不想一直淹没在它们之中。冷静、理智和超脱也有它们的位置和功能。此外，它们可以加以利用以使自己更少受操作性条件作用（operant conditioning）的影响。有时候，快乐和痛苦可以带着某种超然的注意来加以体验和观察；通过与它们保持某种距离，人们可以控制这种需要—满足—更多需要—更多满足的倾向。通过选择性地集中注意力并且做出其回应，我们塑造了我们的情感生活。

当某个人通过替换消极评价或削弱消极评价，或者通过采取最广阔的观点，或者选择性地聚焦于事实，从而避免了消极情感的时候，他就被认为在某种事情上是“哲学的”。然而，哲学——或者至少是第三现实原则——有时候也告诉我们把关注的焦点放在消极的东西上面。这种现实原则与我们想避免强烈不愉快感觉的欲望之间的冲突可能不如看起来那样严重。这个原则有时候要求消极的情感；无论如何，作为消极情感之组成部分的感觉——当它们不可能是愉快的时候——不需要本身也正好是不愉快的。让我们首先看积极的情感。构成强烈积极情感的感觉本身是某种令人愉快的东西，它被欲求的部分原因在于它自己的可感性质。如果伴随积极情感的是人们消极地体验到的感觉，是我们因它们自己的可感性质而想避免的不愉快感觉，那么这是古怪的。只有被积极看待的感觉才能够与积极的评价形成一个统一的整体，也才能够恰当地表达这种评价。

当某种事情被正确地给予消极评价的时候，比如说它是不协调的或丑陋的或破坏性的或邪恶的，恰当地伴随这种评价的是什么感觉？肯定不是一种愉快的感觉；这种感觉不可能是你在某种程度上因它自己的可感性质而欲求的一种感觉。（乐于做出消极的评价，或者做出消极评价时伴有愉快的感觉，或者在这种背景中对自己的评价鉴别能力及其运用技巧具有一种良好的感觉，这些都是不合时宜的。）

感觉与其所伴随的积极评价应该是成比例的，它的可感性质与其评价应该是匹配的。它感觉到的良好程度与该评价所说的事情应该是一致的。[4] 在它自己的结构中，也在它自己的积极特征中，这种感觉表达了价值（或某种范围更广的范畴）。这种感觉的积极特征在我们内部提供了所评价事物之积极特征的类似模型。在较早的时候，我们曾经指出，感觉在其结构中提供了那种特殊价值之结构的类似模型。在这里，我们再提出一种补充，感觉在其积极特征中提供了该价值之积极特征的类似表象。通过这种方式，价值作为有价值的东西，作为积极的价值，得到了回应。另一方面，如果消极评价所伴随的是愉快的感觉，那么这些感觉的积极特征就不会（完全）提供它们所评价的事物之（消极的）特征的类似表象。通过其感觉的特征，这个人可以含蓄地表示这些消极价值也是一种好东西；至少作为他给予消极评价的对象，他会为它们的存在而感到高兴。

如果伴随消极评价的不能是积极的感觉，那么它们一定是消极的或不愉快的感觉吗？这是我们较早前提出的问题。或者说，第三现实原则与我们对强烈不愉快感觉的厌恶之间的冲突无法得到缓和吗？消极的评价——即使当它体现在情感中并且不只是单纯的评价的时候——是不是必定伴随有不愉快的感觉，而这种不愉快的感觉与该评价的消极程度是成比例的？如果这样的话，那么就肯定会消除做出正确的消极评价的动机！无论如何，在对消极价值做出回应的时候，在提供其类似表象的时候，除了不愉快之外还有其他的体验维

度我们可以求助和利用。我们能够具有这样的体验，它们是有力的、动人的、扣人心弦的或者难忘的。通过这些以及其他的维度，情感能够对消极价值做出回应，能够对苦难或损失或悲剧或不正义或恐怖做出回应。在剧场中，我们也能够用情感对悲剧做出有力的和深刻的回应，虽然这些情感本身是舞台上发生的事情的一种类似物，但是我们并不觉得拥有它们（的确）是不愉快的。

但是，在剧场中对悲剧做出的回应与我们对生活的悲剧做出的回应是不同的。与剧场中的悲痛不同，生活中的悲痛给人以不愉快的感觉，而且在体验到的感觉方面，在这些体验的现象学方面，真的存在着差别，而这些差别不单纯是由背景的差别造成的。（在剧场里面，我们大体上知道这种体验将在什么时候结束，我们的任何行为都不会改变任何事情，我们也知道我们是安全的。在看恐怖电影时，当体验实际上变得不愉快的时候，人们可以遮住自己的眼睛或者离开。）当生活中的某些事实或事件使我们感到不快的时候，这不仅是因为缺少幸福（在其任何一种意义上），而且还因为目前的情感带有它自己的伴随感觉：悲痛，无聊，郁闷。当我们用情感对我们给予消极评价的事实做出回应的时候，没有感受到这些感觉岂不更好？也许，这些感觉就是我们一般情感能力之整体的一个组成部分。然而，如果我们可以把这个整体的各个部分分开，在对得到积极评价的事实做出回应时感到幸福，而且像在剧场中那样在对得到消极评价的事实做出回应时感到某种强烈的情感——而不仅仅是不快，那么岂不更好？第三现实原则是否能够通过剧场观众所拥有的这类体验——有力的、动人的甚至悲痛的然而不是不快的（或许是让人心烦意乱的？）——而得到满足？或者这不过是对现实的另外一种超脱，而这种超脱需要用其他的现实原则来加以解释？不快必然是对某些消极事实的一种恰当回应吗？

对于体验之可欲的可感性质，快乐是一个过于贫乏的词，除非我们把快乐的技术性用法牢记在心：它不是指任何单一的性质，而是指在某种程度上因其自身而被欲求的无论什么可感性质。这样问题就变成了罗列那些因其自身而应该被欲求的体验之性质。情感和体验可以是丰富的、有变化的、深厚的、强烈的、有细微差别的、复杂的、崇高的、令人振奋的、有力的、真诚的、亲密的、难忘的、充分的、向上的，如此等等。情感的体验也有很多可欲的维度；希望拥有强烈的积极情感（它们是适当的）就是这种希望的一种简略说法，即希望拥有一种包含了其全部内容的情感生活。

我们想爱某些人，从而想成为把自己的福祉与他们的福祉连在一起的人。当他们处于糟糕的状况的时候，仅仅对我们自己做出一种不带情感的消极评价（即认为自己也处于同样糟糕的状况），这是不够的。如果这样，那么我们以什么方式处于糟糕的状况？我们是否可以简单地说，我们之所以处于这种糟糕的状态，就是因为他们处于糟糕的状态？那种做法看起来是不合适的。因此，当他们处于糟糕的状态时，我们所感觉到的不快情感是造成我们处境糟糕的东西；它构成了我们处境糟糕的方式，并且把我们的福祉与他们的福祉直接联系在一起。

这解释了为什么不快有时候是对某些处境的一种必然回应，而这种处境涉及我们所爱的人们，但是它无法解释为什么我们需要也对我们自己的处境感到不快。例如，当父亲或

母亲去世的时候，或者当一项计划失败的时候，我们之所以处在糟糕的状态，不正是因为现在我们的父亲或母亲不在了或者这项计划不再进行了吗？我们不需要任何其他的情感使我们感到更糟糕——我们因为这一事实已经处于糟糕的状态了。（这个事实是否能够使我们的福祉与父母失去他们自己的生命联系在一起？）如果这样，那么为什么我们想成为对我们自己的处境感到不快的人——此时由其他的强烈情感把我们有效地联系在一起，难道这不是更可取的吗？

轮到你自己的时候，在面对你自己的苦难时，你可能会努力克服困难以达到一种剧场观众的态度，这时自己的情感被深刻地感觉到了，但是没有感觉到痛苦。（我们已经看到，对于所爱的人们，我们不会是这样。对于他们，我们不仅仅是以这样那样的方式产生深刻的感觉，而且当他们痛苦的时候，我们也会感到痛苦；如果不是这样，就不是以爱的纽带与他们联系在一起。）虽然这些深刻的感觉不会使人完全超脱于相关的事件，但是它们会使人成为旁观者。也许，正是你对某些事件的不快的（或快乐的）感觉使这些事件成为你的生活的一部分，或者是使你觉得它们是你的生活的一部分。这样问题就变成：为什么我们想要过我们自己的生活，而不是成为它们（的组成部分）的旁观者？为什么我们想要成为拥有我们自己完整人生的人？也许，实际的不快或幸福是使我们的人生变得严肃的东西——不仅仅是玩笑或游戏。如果这样，那么我们为什么希望我们的人生是严肃的？

部分答案存在于我们也有可能受益于强烈的悲痛甚或悲剧的方式之中。这样的体验给我们打上了鲜明的烙印，它们使我们得到了深化。如果这样，那么为什么我一直把强调的重点放在积极的情感上面，而不是简单地放在任何种类的强烈情感上面？在消极的事情中发现积极的东西，这通常都发生在事后。真的，我们不会——即使我们能够——改变消极过去中的一切，这种消极的过去塑造了我们并且深化了我们，使我们成为现在这副样子（虽然这不是说，我们不会改变它的任何部分）；然而，我们中间很少有人去寻找更多的消极东西，以便继续得到深化。因此，强烈的消极情感之所以是有价值的，不是因为它们的消极性，而只是因为它们在我们身上所造就的东西；我们没有选择它们。

---

[1] 本章的英文标题为Focus，该词在本章中有时作为名词使用，更多的时候作为动词使用，其含义为焦点、聚焦、关注、集中等，因此在不同的语境中会有不同的译法。——译者

[2] 我们当前关注什么，这受我们现在的生活状态所影响，然而随着时间的推移，一个人又受他或她持续关注什么所影响。因此，你的职业要求你对什么东西敏感，以及它在法律上或事实上忽视什么，这是非常重要的，因为它的敏感或不敏感的方式——除非做出持续的努力以抵消它——会最终变成你自己的。

[3] 关于各种各样的神经症人格的描述，见David Shapiro，*Neurotic Styles*（New York：Basic Books，1965）。

[4] 下面这些东西属于费力不讨好的：可感性质的积极程度与评价所使用的价值尺度是成比例的；然而，比例的系数，即评价尺度与之相乘以产生可感性质的常数，是因人而异的，是因情绪的不同而不同的。对于消极情感使用与积极情感不同的相乘系数，这是正当的吗？

第十二章 活得更真实

我们并不是空桶，等着用幸福或快乐来充填。自我的本性和性格也很重要，甚至更为重要。人们容易陷入自我的“目的—状态”观念，而这种观念为它界定了所要达到和维持的一些特殊条件。无论如何，自我的构成和结构，以及它改变自己的方式，都是非常重要的。而且这不仅仅是因为，达到那种目的结果是重要的。正如一个国家在某种意义上是由其宪法的变化过程构成的，其中包括修正宪法的方式，同样，自我在某种意义上也是由它的变化过程构成的。自我不是简单地经历这些过程，它塑造和选择它们，它启动和管控它们。自我的价值部分地存在于它改造自己的能力之中并因此（在某种相当大的程度上）具有自我—创造的能力，也部分存在于它自己的过程的特殊构造之中。我认为，在某种程度上把自己认作非静态的自我变化主体，认作改造过程的所在，这对于自我是有益的。这些过程有可能后来被其他的过程所取代。在最高的层面，或许会存在某些永恒的变化过程，然而这些过程某一天也许会适用于它们自己，从而经历自我变化。

因为我们的人生是在时间中延续的，所以我们可以进行试验，尝试选择或修改它们。我们也可以强烈地追求某些品质，而无须永远地放弃其他品质；它们有待于其他的时间来追求。这样，我们的目标就可以是拥有一个发展的自我，一个随着时间的推移包括和整合最重要品质的自我。这可以解释为什么某些任务和品质在某种年纪或某些阶段是最合适的。在时间的推移过程中有许多任务是合适的，当其中一些被放在其他的前面（或后面）的时候，它们会完成得更好或更容易；某些顺序也可能比其他顺序更容易。[1]

在某些时候，人们感觉自己更真实。停一下，现在提出并回答这个问题：什么时候你感觉自己最真实？（停一下，现在实际地思考它一下。你的回答是什么？）

可能有人会认为这个问题是混淆不清的。在一个人存在的全部时间中，他始终都是存在的，从而也必定始终是真实（real）的。尽管我们目前还不能陈述所涉及的是什么样的真实性（reality）观念，[2]但是我们看来确实可以区分不同等级的真实性。

首先，让我们考虑一下文学中的人物。某些文学中的人物比其他人物是更真实的。让我们想一想哈姆雷特、夏洛克·福尔摩斯、李尔王、安提戈涅、堂吉诃德、拉斯科尼科夫。他们中的任何一个实际上都不存在，但是他们看起来比我们知道确实存在的某些人更为真实。不是这样的：这些文学人物之所以是真实的，是因为他们“在生活中是真的”，他们是我们相信有可能碰到的人。这些人物的真实性存在于他们的生动之中，存在于他们的细节的鲜活之中，存在于他们为了某种目标而采取的行动或遭受的折磨的整个方式之中。即使当他们自己关注的焦点不是完全清楚的时候，他们也致力于聚焦的过程或者在清晰的焦点中被展示（就像福楼拜展示包法利夫人那样）。这些人物是“比生活更真实的”，得到了更鲜明的刻画，很少带有不合适的无关细节。在他们所展示的性格特征中，他们是心理

世界所关注的中心。这样的文学人物变成了习语、典型、楷模、缩影。他们的真实性经过了高度的浓缩。

某些特征使某些文学人物比其他人物更真实，使他们成为典型的焦点，这些特征在文学领域之外也适用。艺术作品，绘画或音乐或诗歌，通常看起来是高度真实的；在由模糊不清的对象构成的平常背景中，这些得到鲜明刻画的特征使他们分外醒目。在更紧凑和更连贯的结构式样中，或者至少是更鲜明和更有趣的结构式样中，它们构成了一个更完整的整体。艺术作品或自然风景的美，其排列组合的动态平衡，使它比我们通常碰到的杂乱无章更生动、更真实。或许，这是因为美的东西看起来就是它们实际所是的那样，它们展示了自己的完美。或许，这是因为基于它们本身的优点，它们更长时间地吸引和回报了我们的注意力。无论是哪种情况，它们都是在更鲜明的平衡和焦点中被知觉的，它们也是更生动地被知觉的。除了美之外的其他特征，诸如强度、力量和深度，也造成了知觉的生动性。在我看来，艺术家所努力做的事情就是以这样那样的方式来创造出更真实的对象。

数学家们也描述对象和结构，在这些对象和结构中，各种鲜明的特征联结在一个密集布置的网络之中，而这个网络是由集合的可能性、关系和含义构成的。“数学实体存在吗？”——这个问题是数学哲学家提出来的——这种追问并没有捕捉到它们生动的实在的独特性。古希腊人肯定是被这样的对象和复杂的样式迷住了，他们对此给予了如此多明确的和鲜明的展示，即使是对于不可公约的“无理”数。据说柏拉图主张“形式”——在他的理论中是最真实的实体——就是（像）数。数学领域，一个生动的领域，吸引了我们的注意力，因为它是如此真实。

正如某些文学人物是更真实的那样，某些人也是这样。苏格拉底、释迦牟尼、摩西（Moses）、甘地、耶稣——这些人通过他们更大的真实性俘获了我们的想象力和注意力。他们是更生动的、更浓缩的、更被关注、更被传诵、更为统一、更具有心灵之美的。与我们相比，他们是更真实的。[3]

无论如何，我们也在某些时候比其他时候是更真实的，在某些方面比其他方面是更真实的。人们通常说，当他们在工作时注意力高度集中，有效地运用其技巧和能力，此时他们感觉自己是最真实的；当他们感觉自己最有创造力的时候，他们感觉自己是最真实的。一些人说在性兴奋时他们是最真实的，一些人说在他们机敏和学习新东西时是最真实的。当我们的精力和注意力集中的时候，当我们是机敏的、完全发挥自己功能、利用自己（有价值的）力量的时候，我们是更真实的。注意力的高度集中使我们看到更清晰的焦点。

请考虑第二个问题：什么时候你最能感觉到自己？（这不同于这个问题：什么时候你更感觉到一种自我。也不同于这个问题：什么时候你最能感觉到自己活着。）这个问题的答案与第一个问题——什么时候你感觉自己最真实——的答案不完全一样。当人们与通常并不明显出现在自己意识中的那些部分“发生联系”的时候，当处于不同寻常的情感之中的时候，当把这些东西与自己那些更熟悉的部分整合进一种更密切的关系的时候，他们最能感觉到自己。在森林里漫步思考，凝视海洋，沉思，与朋友亲切交谈，在这些时候，自我的深层部分被带到意识之中，并且与其他部分整合为一体，从而产生出一种更平静的自

我，一种更充实的自我感。

先前分离的部分现在得到了统一，这种统一（的意识）的增长能够使人在行动中带有更大的力量，具有范围更广的关注焦点，从而感觉自己更真实。

实在的领域，超过某种程度而具有实在的东西，与存在的东西不是一回事。虽然文学人物并不存在，但是他们可以是更实在的；存在的东西可能只具有最低程度的实在性，而这种最低的实在性对于其存在是必要的。把实在的底线定位在存在，这看来是合适的；比存在的东西具有更少的生动性而且更不被关注的任何东西都不能被算作实在的。然而，实在有等级之分，在这里特别令我们感兴趣的实在位于这种最低的底线之上。

按照这种观点，实在具有很多方面；存在着各种各样的维度，而它们共同构成了更高等级的实在。在其中一种维度上具有一种更高的位置或分数（在其他相关维度上保持不变）就会拥有一种更高等级的实在。这些其他的维度可能同焦点的清晰和组织的活力有关，但也不限于这些。我们在讨论艺术作品时曾谈到了美；某种事物越美，它就拥有越多的实在。在我看来，实在的另外一个维度是（更大的）价值。某种事物的内在价值越大，它就拥有越大的实在。更大的深度能够带来更大的实在，更高程度的完美和更丰富的可表达性也能够如此。我们在后面将探讨它们和其他的维度，以及它们结合而成的结构。

我想说，你就是你的实在。我们的认同就是由这些特征、方面和行为构成的，它们不仅存在，而且也是更实在的（真实的）。一个特征具有更大的实在，它在我们的认同中就具有更大的分量。在某种程度上，我们的实在存在于我们追求和坚守的价值之中，存在于我们体现价值的生动、强度和完整性之中。无论如何，我们的价值本身——甚至我们的价值[4]——不是我们实在的全部。一般而言，实在的观念也包括价值以外的其他维度。在“我们是由我们的实在构成的”这种说法中，我是指，自我的实质是它设法达到的实在。一种永生不朽的观点可以是这样的：我们死后仍能存活下来的东西就是实在，是我们设法达到的无论什么实在。

现在我们可以来表述第四现实原则了；它的建议是，活得更真实。最能够体现这一点的人物，如苏格拉底、释迦牟尼、摩西、耶稣和甘地，都拥有最大的和最长远的影响，而这种影响（在很大程度上）来自他们具有的更大真实性。但是，并非第四现实原则的每一次应用都会像上面所说的那样声名远播：从事于探索、回应和创造的行动也是活得更真实的方式；拥有强烈的积极情感和密切的纽带也是如此。我们在这里应该注意到，第二现实原则与第四现实原则之间的冲突存在着理论上的可能性。通过在某种程度上切断与外部实在的联系而成为更真实的自我，以及某些具有妄想症的人——比如说他们认为自己就是拿破仑——试图通过模仿某个真实的人来达到对他们开放的最大真实性，即使会以失去与现实的联系为代价，这是可能的吗？[5]

说某些人比其他人活得更真实，或者变得更真实，这看起来是令人反感的精英主义。但是，这种说法难道不是来自一个人的这种判断，即她自己能够变得比以前更真实？如果她以那种方式变得更真实，那么她是不是变得比其他人更真实，而这些人现在就像她过去一样？无论如何，这种变化严格说来不是必然的。拥有一种使一个人可以进行比较的智力

构造——她能够在某一方面比其他方面更真实——而无需在人们之间进行任何实在程度的比较，这是可能的。（一些经济学家的理论提出了类似的构造，这种构造能够进行功利的人内的［intrapersonal］比较，而无需进行人际的［interpersonal］比较。）这种处境是可以得到的，因为在进行比较时，只涉及一个人的两种不同生活方式，而所有其他的因素——其中包括对人类来说任何难以理解的东西——都假定为保持不变，因此它们是相等的并且因此被抵消了。然而，这种假定不能在人们之间做出，因为人们可能以未知的或不明显的或不可比较的方式在实在方面相互不同。（甚至这个原则本身看起来也假定了人们在相关的实在方面存在某些差别，而无论我们是否能够指出这些差别存在于那些方面。）因此，可以设想，实在方面的差别可以是人内的，用来当作每个人生活内部的一种指导或目标或标准，但是它们不存在人们之间。我的大部分反思都会维持在这种更狭义观点不变；但是我也会采取更广义的人际的理解。不承认诸如苏格拉底、释迦牟尼、耶稣、甘地和爱因斯坦这样的人物具有更大的实在性，这给人以不正直的感觉。而且，在自觉地尊重这种更大的实在性时，我们能够拥有这种认识的快乐：至少，我们还有一点识别能力。

我已经把第四现实原则表述为，它建议我们活得更真实；然而，它并不要求使人们的实在性最大化，甚至也不要求增加它。也许，某些人已经活得足够真实了。追求什么水平，什么算作足够真实，这是我们每个人都必须决定的另外一个问题。[6]

无论在什么情况下，环境都可能会影响我们的前景以及为达到某种实在水平所需要的可得到的途径。认为无论什么东西是最重要的，它都不能被外部社会环境所影响，这种想法很好，但是否认环境以最重要的方式影响人们的前景，这丝毫无助于减少社会不平等的严重性。这不意味着阶级地位或收入或家庭出身一定成为不可改变的限制——苦难能够锻炼人，尊严可以体现在战胜艰难困苦的过程中，以及巨大的财富有可能对变得真实构成一种巨大的障碍——但是这些东西会影响人们能够得到的机会，并且使某些人在最好的情况下也会过早地为生活而拼命挣扎。这样，我们就可能受到诱惑，转向另外一个尺度：不是某个人的实在程度，而是他在其特殊环境下有可能达到的最大的实在程度。用这种百分比尺度来衡量人们做得如何，所有人都有了一个平等的起点。但是，把这用作最重要的尺度，这会否认社会阶级能够造成多么深刻的代价。（也是出于这个理由，这样的说法是不合适的：在涉及其他人的时候，我们只应该考虑他们拥有的实在程度。有时候，我们必须努力增加实在的程度；有时候，我们则必须改变限制它的特殊条件或社会结构。）

既然自我的实在可以随着时间的推移而发生变化，那么就存在这样一个问题，即如何评价它的总体实在。假设我们能够用图表的方式来表达自我在每个时期的实在程度——就像此前我们设想的贯穿整个人生的幸福图表。哪个时期是最真实的自我？我们应该努力追求度过人生的哪种时间模式？是不是在其人生实在图表中带有最高峰值的那种模式，即使它维持最高等级的时间非常短暂？或者是在其成年期间带有最大的实在总量的模式，而这种总量是按照曲线以下的面积衡量的？（或者，考虑到不同的人生长度，它是带有最大的平均实在的模式？）或者，我们应该寻求一种坡度向上的实在曲线，即使以总分的某些减少为代价？

我认为，在时间推移过程中的自我的实在，是它在大多数时候能够一直维持的实在之最大部分。我们可以给这点以更清晰的说明。在我们所设想的位于时间过程中的自我的实在之图表上，画一条水平线（平行于X轴线，即时间轴线），然后考虑这条水平线以下的所有地方以及只是位于实在曲线下面（或相等的）的那些地方。我们可以在不同的高度设置各种不同的水平线。现在让我们考虑水平线A，对于给定的曲线，这种高度的水平线产生出了最大的面积，而这个面积是由它在该曲线下面的部分界定而成的。（在图1中，这个面积就是涂成阴影的部分。）把这个最大的面积称为该曲线的首要部分（primary bulk）。这个首要部分构成了我们选择的标准。对于两个不同人生时期（或者时间过程中的自我）的两条实在曲线，让我们这样加以规定：带有最大首要部分的曲线被算作带有最大总体实在的曲线。（当且仅当两条曲线的首要部分是相等的时候，我们可以看它们的第二部分；这个部分是由第二条水平线确定的——它必须位于第一条水平线之上——在扣除了首要部分中所重叠在一起的面积之后，第二条水平线产生出了最大的面积，而这个最大面积位于它与实在曲线两者的下面。重复这个过程——第三部分，等等——的限制是该曲线下面的总面积。）自我的实在就是它在大多数时候一直维持的实在之最大部分。

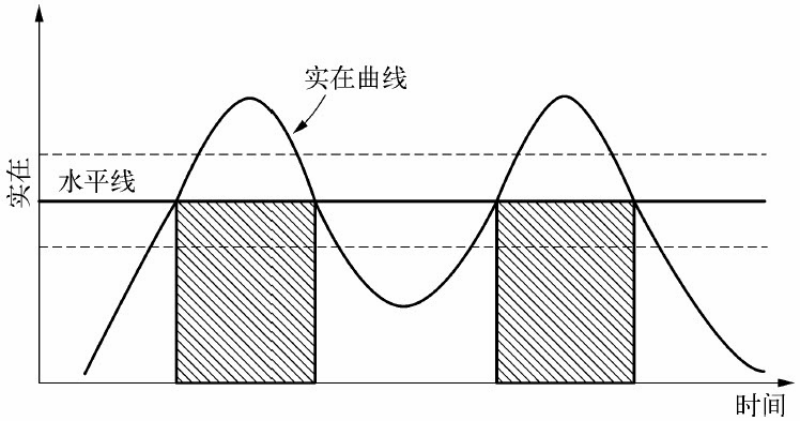


图1. 时间过程中自我的实在。阴影部分是该曲线的首要

部分——自我能够一直维持的实在之最大部分。

}#ts}这种首要部分的标准是一种有吸引力的标准（与其他候选者相比较）。无论如何，当我们做出选择的时候，关于我们未来的实在总体的问题不会明显地产生出来，因为在包含着不同的未来实在状态的各种选项中做出一种特殊的选择，这在很大程度上会影响人们现在的实在等级。此外，关于人们在某一特殊时刻的实在等级的任何观念也都必须仔细考虑到他过去和未来所持续的时间，否则就会冒缺乏一致性的风险。[7]

顺便讲一下，我们现在能够理解为什么人们在有名人在场的情况下通常会感到兴奋不已。杂志、电视和电影让我们注意到很多面孔。对我们来说，这些人看起来是不是更真实和更生动？公众注意的聚光灯是否提升了他们的实在？使人们感到兴奋的东西不仅是接近名人，而且是被名人所注意，是进入他或她的视野。这就好像，由于他们是引起如此之多公众注意的人物，所以当他们注意到我们的时候，所有的注意在那个片刻就转到了我们身

上，反射在我们身上。无论这一时刻如何短暂，我们舒服地沐浴在他们得到的公众注意之中，而且感到我们的实在得到了提升。一般公众渴望提升自己的实在，即使所得到的是最空洞的闪光一现，他们也不会说“皇帝没有穿衣服”。但是，为什么没人喊衣服里面根本没有皇帝？或许公众追求的就是这种没有实质的实在？或许他们是为通过用自己的注意力从虚无（ex nihilo）中创造实在而兴奋不已？

“实在”是最基本的评价范畴吗？或者是否还有其他更基本的范畴被用来理解它和评价它？在我看来，最基本的范畴就是实在。[8] 这个范畴具有各种各样的次维度。沿着这些维度（所有其他事情是相等的），一种更高的位置使某种事物成为更实在的。现在让我们考虑更实在的是不是更有价值的问题。作为实在的构成维度之一，成为更有价值的，是成为更实在的一种方式。然而，不能由此推出，当某种事情是更实在的时候，它也是更有价值的。它可能拥有其更高的实在等级，因为它在实在的其他维度上——而非价值的维度——占有更高的位置。价值是一种特殊的维度，虽然具有很大的包容性，但是它并不把所有的好东西都包括在内。只寻求价值，这就像在艺术品中只寻求美，而不关心其他任何东西，如表现力、深刻的洞察力、给人的惊喜、能量或才智。

实在是包含了价值、美、生动、焦点、统一性的一般观念。说这些东西中的任何一种——例如美——产生出了更大的实在，这不仅仅是重复地说，更多的美产生了更多的美。存在一种一般的实在观念，它把美纳入自己的一个方面；把美看作成为更实在的一种方式，这是把它置于这种一般观念的模式之内，与其他的方面并列在一起，以共同表达实在。但是，为什么把所有这些维度都看作一个东西的各个方面而不是直接把它们看作各自分离的？把它们一起当作维度组合在一种更广的观念下面并且把它称为实在，这不是武断吗？然而，这些维度并不是一份毫无关联的名单。正如我们将会看到的那样，它们交织在一种交叉关联的复杂结构之中，这种结构使它们结合在一起成为一个家族，成为一种更广观念的各个维度方面。

但是，我们是否能够真正地区分开实在与现实？只有当某种东西是存在的，只有当它是现实的，它才能是更真实的？尽管我们受到提出这种反对意见的诱惑，但是实在确实适合按照等级来谈论。虽然一个事物并不比另外一个（也存在的）事物具有更多的存在，而且也不比另外一个具有更多的现实，但是，一个事物却能够比另外一个更真实。我们谈论某个人作为“一个真实的朋友”，不仅仅是因为它与虚假的朋友形成对照，而且也因为还存在朋友的中间情况，即他们还不足以成为真实的朋友。我们也谈论某个人是真实的球手、真实的诗人、真实的人，在每一种场合，真实的这个词都被用作一种分级的观念，它比较并且承认等级的存在。

柏拉图的“形式”理论规定实在具有不同的等级，“形式”比起那些特殊的存在物是更真实的，而那些特殊的存在物不过是“形式”例证和分殊。柏拉图的理论涉及彼此不同的各种实在领域——正如人们喜欢说的那样，“形式”存在于“柏拉图的天堂”之中。而我们在这里得出的观点只涉及一个领域，在这个领域中，事情可能因其实在的程度不同而存在差别。宗教观点有时候也谈到上帝比我们“更真实”，以及神秘主义者说他们的体验比日常经验更

真实——具有某些更真实的东西而且它们本身也是更真实的。神秘主义者给予其体验这样的信任，并且主张它是如此具有价值，其理由就是它是（或者看起来是）如此真实。我在这里的观点，与其说是认可这些特殊的主张，不如说是指出，实在（的观念）确实适合于以这种方式按照等级或层面来加以构造，以及它适于用来给事物分级或排列顺序，给它们以比较性的评价。

即使这种实在观念还不是完全准确的，我们也应该对它保持耐心，而不要过早地把它打发掉。思想史中有很多观念，花了几个世纪来澄清、磨砺甚或消除矛盾，从而成为具有毋庸置疑的重要性和丰富内涵的观念，就像数学中的极限和证明的观念。这种实在观念看起来跨越了事实/价值的鸿沟或者描述的/规范的鸿沟，而这件事情看起来是相当棘手的。然而这种跨越也是一种优势。因为如果不通过某种在两方面都拥有坚固基础的基本观念，某种表明根本就不存在任何鸿沟的观念，某种在鸿沟层面底下存在和发挥功能的观念，我们如何能够希望跨越这些鸿沟？而且，实在观念肯定是基本的；它在其事实的一面看来也能够是基本的——从而产生出把实在等同于现实和存在的诱惑，然而它也有一种评价的和分级的作用；更真实的东西在某种意义上也是更好的东西。因此，这种实在观念为事实/价值问题提供了某种进步的希望，否则这个问题是难以解决的。这样，过早地打发掉这个观念，或者提前规定它以使其落入这条鸿沟的某一边，这是愚蠢的。

然而，对于把更大的实在当作所欲求和追求的目的，我有些担心，因为有什么东西能够保证这种实在是某种积极的东西？积极的东西也是实在的另外一个维度，是许多其他方面中的一个方面，以致增加了的实在通常包含有一种朝向积极的东西的转向，但也不总是这种情况吧？伊阿古不是真实的吗？[9] 希特勒不是真实的吗？如果这样，我如何能够排除通往消极的道路？

就我们自己的情况来说，至少，我们并不希望只是增加我们自己实在的数量，我们也希望实在按照某个方向生长，变得更高或更深。（高与深不是对立的两极；深的反面是浅，高的反面是低。）我们希望我们自己的实在变得更高或更深，或者在任何情况下，我们希望更大实在的到来不以高度或深度方面的任何损失为代价。

理想（ideal）就是想象某种更高的东西，而且，拥有一种理想，就是追求它，把我们提升得更高。我们希望拥有理想——至少是某些理想——而不仅仅是拥有欲望和目标；我们希望展望某种更高的东西，并且去追求它。有什么东西之于深度就像理想之于高度那样，而关于它的想象能够使我们得到深化？这就是理解（understanding）。真实地理解某种东西就是在它的深度方面了解它；理解也使我们变得更深刻。当情感与某种深层事物相关联并且从我们内心深处喷发出来的时候，它们也能够深化我们。希望我们的实在沿着高度和深度的方向生长，就是希望我们的人生被打上理想、理解和深刻情感的标记，既由它们来支配，也追求它们。

这种关于高度和深度的谈论是否只是一种以误导方式推论出来的空间隐喻？它的特殊的评价反映是否只是某种其他情境的一种转换？[10] 喜马拉雅山是如此令人振奋，它们（即使在照片中）是如此向上——正如我们所说的那样，但是我认为，仅仅把这种向上看

作童年处境的一种外推，或者出于相同的理由我们把某些音符称为比其他音符更高，这是没有道理的。高度和深度是具有评价潜力的独立维度。（对这两个观念的充分阐述将解释，为什么我们会谈论深刻的或深厚的理解、精神的崇高和高尚的理想等。）人们珍视的最伟大事情在相当大的程度上涉及高度和深度：心醉神迷的冥想，宗教的体验，恢宏的音乐，排山倒海般的爱情。这是不是我们最想得到的东西：把我们最深层的部分与所存在的最高层面的事物联系在一起？

朝向高度和深度将会排除沿着罪恶方向增加实在，这是有道理的；某个人能够是深度邪恶的，也就是说，是如此彻底地邪恶，但是，处于邪恶的状态不会增加他的深度。然而，为什么高度和深度本身应该是如此重要，以致为我们的更大实在指明了方向，这迄今为止仍是不清楚的。支撑这些方向的东西是什么？什么东西存在于它们的界限上？我们后面将回到这些问题上来。

---

[1] 在人生的后期，经过童年和青少年以后，人们说时间过得太快了。我们是不是按照我们的人生迄今为止已经走完的部分来评估时间间隔？既然任何固定的间隔——比如说一年或五年——会成为人生中一个日益更短的部分，所以当我们变老的时候，时间就会越飞越快。成年人的主观时间感觉的扭曲在原则上会产生出奇妙的后果。让我们假设，半分钟能够被主观地体验为正常的一分钟的长度，而且这种现象在后面的时间间隔中不断地加倍，以致下一个四分之一分钟感觉像正常的一分钟，下一个八分之一分钟也像正常的一分钟，下一个十六分之一也是如此，等等。在客观时间的一分钟结束的时候，会有一种递减的时间间隔的无限系列，1/2，1/4，1/8，1/16，1/32，等等，在主观的时间体验中，它们中的每一个都似乎有一分钟长。这样，主观时间的无限总和看起来就像一种主观的永恒。如果人们在下一分钟恢复了通常的时间感，那么看起来似乎主观的无限绵延的体验就在后面。与它——我们可以称它为芝诺（Zeno）的永恒——相似的东西是不是一种顿悟的模式或者一种濒死体验的模式？如果我们的意识能在生物死亡后继续存活（只是）一分钟，然而这一分钟的主观感觉就像永恒，那么这是否会构成一种令人满意的永生形式？

[2] reality这个词有实在、实在性、真实性、现实等意思，在本书中这个词一般情况下都被翻译为“实在”，有时也译为“真实性”、“实在性”或“现实”。real这个词是形容词，有实在的、真实的等意思，在本章中一般被翻译为“真实的”，也有一些场合被译为“实在的”。——译者

[3] 有些人的人生给予一再发生的人类现象以新的含义——例如耶稣使受难有了新的含义——通过这种方式，它们体现了和改变了受难。由于受难在那个时候所发生的情况以及所意味的东西，所以从那时起，当我们受难的时候，它就意味着不同的东西，我们现在变得与那时的情况发生了联系。同样，文学作品也给予我们遇到的事情以额外的深度和意义。我们可能遇见某个人，认为他是陀思妥耶夫斯基书中的人物；我们现在可能参照陀思妥耶夫斯基书中人物的整个画面来看他——这些人物具有不太稳定的强烈情感——正如我们参照耶稣生活的画面来看待受难一样。这些含义耸立在我们经历的生活面前，并且丰富了它。

[4] 在英文中，第一个价值是复数形式的，是指人拥有的各种各样的价值，第二个价值是单数形式的，是指人本身具有的价值。——译者

[5] 不像马斯洛（Abraham Maslow）的自我—实现原则，第四现实原则并不假设有某种特殊的自我或某种特殊的才能或命运潜伏在里面等待着被实现，从而决定什么东西会被算作自我—实现。

[6] 在任何情况下，我们都需要认识到我们的局限性，认识到我们的特殊局限性和一般人类本性的局限性。我们不是完美的，也不需要是完美的；至善主义不过是一种多余的缺点。从其他星系具有极大能力的人们来看，我们所有人达到的绝对水平看起来不是微不足道的吗？

[7] 在自我的实在问题上，这种有吸引力的首要部分标准或许不是如此必要，然而它也能有效地应用于具有相似结构的其他问题。例如，亚里士多德曾问到，我们是应该以某种全面的方式来发展我们所有可欲的能力，还是应该集中把我们的最高能力发展到极致。假设我们能够参照某种客观价值尺度来衡量每一种能力的发展，那么一种回答可以是这样的：在任何一种方向上去发展，只要它能够最大化我们总体能力的首要部分。究竟是全面发展还是最大程度上集中于一种能力，这取决于每个人及其能力的特殊事实。

[8] 实在是一个包容范围如此之广的范畴，它包含了很多其他的范畴作为次维度，而什么样的更一般的范畴能够被用来理解它，这是不清楚的。我们可能追问：为什么我们要关心实在？但是，关心某种东西，追求它，试图实现它，它

们本身就是增长了的生动、强度和焦点的状态——也就是说，它们是增长了的实在的状态。如果实在不是重要的，那么为什么我们劳神费心地追问你应该关心什么？（这个时髦的问题没有正确的答案；我后面将回到这个话题上来。）

[9] 伊阿古（Iago）是莎士比亚的剧作《奥赛罗》中的人物，是一个阴险的、诡计多端的人。——译者。

[10] 史华兹（Barry Schwartz）推测（见*Vertical Classification*，Chicago：University of Chicago Press，1981），在所有文化中，“更上面的”和“更高的”都应用于更好和更有权力的人——上层阶级，座位比其臣民更高的国王，比下属在更高楼层拥有办公室的公司总裁等——因为所有地方的儿童都确实是往上看成年人，以得到信息和救助，而且，对于婴儿或儿童的帮助通常是与被举起来联系在一起的。

第十三章 无我

发展过程能够使自我变得更真实和更完整，密切的纽带改变了自我的边界和形态，而且——正如我们后面将会看到的那样——顿悟能够被看作在其本性和与实在的关系方面对自我的根本改变。然而，按照佛教的观点，自我根本就不存在！对于这种“无我学说”，佛教徒们提供了两种支持，一种是论证的支持，另外一种是禅修观察的支持。他们的论证具有一些力量，但只是相对于这种关于自我的观点——自我作为一种不变的部件或者一种灵魂-小球（soul-pellet），而不是相对于这种关于自我的观点——自我作为心理品质、计划和身体特征的统一，这种统一是正在进行的、变化的和进化的，自我的认同维持在进行中的整体层面上，而不是通过某些从未变化的部分来维持的。（在我的著作《哲学解释》的第一章，我展示了这种类型的一种理论，即最近的连续体理论。）即使在开始时有这样的灵魂-小球，但是当事物增加了和变化了以后，它就变成了该自我的一个部件，存在于其他的部件之中；它不会只因为其自身没有变化而仍然是支配性的。即使一颗珍珠据以形成的沙粒是唯一其分子保持绝对不变的部分，但是它在这颗珍珠的连续同一性中不再是最重要的因素。

注意到这点仍然是一种解放思想的洞见：自我无须像装配式玩具（Tinkertoy）那样组装起来，其所有部分都直接连在一个中心部件上面——即使最早的部分确实是这样连接的——而且任何部件都不需要保持不变。最能说明目前城市结构的观点不需要去看与原始中心城区相关的所有部分，而城市据以生长的这个中心现在可能已经完全不重要了。更重要的东西是目前城市各部分之间的关系，而且当前的地理中心和枢纽可能不在原来的地方了。同样，人的心理也不需要这样组织：把所有品质与一种核心性格特征直接联系在一起。一个人可能是严肃的，但不是其所有部分都是严肃的或接近于严肃的。无论如何，这种关于在整体层面组成自我的可能性的更为宽泛的观点，与否认自我存在的观点，两者不是一回事。

对无我观点的可观察的支持植根于佛教徒的禅修之中。然而，观察也是由这种学说本身引导的——禅修的各个部分相应地依赖于关于这种学说的各个片段的冥想之中，因此，所得到的观察报告在某种程度上本身就是所持理论的产物，从而在某种程度上被污染了。这不意味着这些支持理论的观察是完全无效的，因为即使当一个人带着理论的探照灯来观察的时候，也无法保证在发现同理论一致的数据方面一定能够成功；因此，这样的观察完全能够构成某种支持。

更重要的是，人们不能简单地假定，事物就是他们观察到的那种样子，即使这种观察是仔细的和训练有素的。这种假定本身是理论的一部分，而不是观察的一部分。例如，佛教禅修的信徒报告说，在观察外部世界时是忽隐忽现的和存在间隙的——所有东西都以非

连续的方式存在。对于这种观察的解释是什么？也许事物是非连续性的，这或者是因为事物的本性或者是因为时间的本性，从而它们不像我们所想的那样真实，也不像假如它们是连续的情况下那样真实。但是，另外一种更可能的解释是，事物实际上是连续的，然而我们的知觉机制和内省机制只涉及可观察到的差别并且强加给它们以非连续性。

让我们对比一下电影胶片的情况，它是以一帧一帧的方式记录影像的。所拍摄的东西，电影的主体，（让我们假定）以连续的方式存在。它表现在胶片中则是非连续的，以分离的一帧一帧的方式，但是当电影放映时，我们日常的感觉方式则把电影看作是描述了连续的运动和连续的存在。我们的知觉不够敏锐，无法察觉出胶片之间的间隙。然而，让我们假设，某个人训练自己，以能够注意到胶片之间的间隙。如果他在此基础上得出结论说，胶片所拍摄的对象只是以间歇的方式存在，或者说实在真的是灰色的，就像他在银幕上设法观察到的“胶片之间”的投影一样，那么这对他来说就是一个错误。电影制作者了解我们把非连续的东西当作连续的东西加以感觉的这种心理现象，因此他们能够在电影中以非连续的和间隙的方式来表达连续的外部事物，并且确信，当我们看电影的时候，我们会把所有东西都感觉为连续的。如果有某种更为昂贵的电影制作过程，其对象以连续的方式来表现，它也不会有足够的力量让电影制作者使用它，如果它对观众的体验和信念不会造成任何差别的话。[1]

同样，我们可以设想，进化的过程就有这种足够的力量。它们给了我们一种敏锐水平有限的直觉以及一种表现外部对象的非连续的心理机制，但是这两者结合在一起就给了我们关于外部对象的连续体验，而这些外部对象事实上的确是以连续方式存在的。这个过程中间的非连续片段没有被注意到。现在，训练自己以在心理表象中注意到这些非连续性——也许佛教禅修确实以这种方式使知觉变得敏锐了，这不过是一种纯粹的癖好，但是，要从这里推论出外部事物真的是非连续的，或者不如它们看起来那样真实，那么这种推论是无效的。在最好的情况下，佛教的禅修观察方式能够揭示的东西是关于我们的直觉表象如何运作的事实，而不是关于物理存在物如何包含间隙的事实。

在佛教学说中，外部世界的非实体性只是自我的非实体性的一个片段，而且与我们讨论过的观察相比，后者所报告的观察是更不完全的，它们看起来会受到同样的批评。尽管它提出了相关的主张，但是禅修既没有表明也没有发现自我是不存在的。然而，这样的禅修有可能导致自我的重新组织，或者在产生自我的结构方面导致更大程度的控制。

在理论上，拥有自我可能最终会与现实原则产生一种紧张：提高人的实在直到某一点，超过了这个点，就会阻碍达到更大的实在，或者阻碍与实在的联系。然而，如果自我只是各种可能的组织方式之一，那么我们就可以探索某种其他的结构组织方式是否会促进与更深层实在的联系。（打住，只一会儿，问题在于：会与实在发生更深层联系的是谁？它必定不是自我吗？）一种植根于印度传统的学说主张，成为（被界定的）自我既不是存在的最真实方式，而且也不是存在的必然方式。我想探讨这种学说，并按照我的术语来重构它。

让我们更仔细地考察自我的组织和特殊功能。（鉴于这需要在自我的本性及其基本结

构方面进行某种程度的抽象理论工作，一些读者可以选择跳过下面大约十个段落。）构成和组织自我的东西是反思的自我意识（reflexive self-consciousness）。当自我意识知道自己作为自己的时候，而不仅仅是它认为自己发生了什么事情的时候，它是反思的。一位健忘症患者可能知道某个人在墙壁上涂鸦，但不知道那个人就是他自己。当俄狄浦斯寻找那个其行为给忒拜城带来灾难的人时，他没有认识到他就是那个人；他寻找的不是作为他自己的他自己。[2] 反思的自我意识是一个人在这种情况下所具有的意识：他想到的是“我”（I）、“我”（me）或“我自己”，而不是适用于一般描述（他有可能弄错）的某个人。

这样，让我们从意识的众多片段开始：经验、思想等——这些孤立的片段。在这些意识片段中，某些片段是关于其他片段的，比如说，一个片段可能是关于某个早期意识事件的记忆。然而，在这些意识片段中，有一个是非常特别的。这个片段就是关于其他众多经验和思想片段的意识，再加上对它自身的意识，即反思的自我意识。让我们假设，自我就是这种特别的意识，或者以这种特别的意识作为开始：对其他意识内容的意识，以及对自己作为意识到这些其他意识内容和它自己的反思意识。它知道自己意识到了其他的东西，也知道自己意识到了自己。这种意识的特殊片段，这种“自我”，把各种各样的经验以及意识的各种片段组合在一起；这些是它意识到的东西——其中包括它自己。也可能存在意识的其他片段，而这些片段是它没有意识到的；它们不属于这个组合。这样，迄今为止，自我有资格说的所有东西就是“我知道或我意识到意识、经验、思想、感觉等的片段，其中包括这个自我-反思的片段”。从意识到这些意识的片段，到拥有或占有它们，这一步终于迈出了。自我终于认为，这些东西是属于它的。这样，自我在占有和获取的行动中诞生了。它是如何做到这一点的？当它声称具有相当于对意识的这些其他片段的所有权时，这种要求是合法的吗？

作为一种分类原则，这种反思的自我意识的片段是被分开的。意识的其他片段可能知道别的片段，并且把它们组合在一起，但是这种反思的片段是特殊的，因为它把其他的片段与它自己（它知道自己作为自己）组合在一起。当众多其他的片段进入意识的范围时，它以更复杂的方式把它们组合在一起，而不是简单地把它所意识到的东西无序地罗列在一起。它把它们关联起来并且整合为一个整体；它意识到某些片段如何跟随其他片段，或者如何一起形成了亚群体，等等。在为这些经验的片段（否则就会是无序的）提供深层结构时，它创造了（或者变得意识到）一个新的相互关联的统一体。（这超出了只是通过知道它们的所有东西而形成的统一——康德称为统觉的形式统一的东西。）关于这种非对称的认知——意识的反思片段知道所有其他的片段，但是这些众多的其他片段却不知道它——的现象或特征，也许有某种东西使它感觉到一种不同的和优越的秩序，而这种东西得到了强化，因为这种反思的片段不仅知道其他的片段，而且把它们组织成为一种复杂的相互关联的统一体。自我及其组织过程的故事能够超出意识的内容而延伸到整体与其部分，但是对于我们在这里的目的而言，这种延伸是没有必要的。[3]

然而，这是否足以构成占有，是否足以使自我成为一个拥有所有这些其他经验的实

体？当自我——反思意识的这个片段——从意识到经验的其他片段以及它们之间的相互关系变为占有它们或拥有它们的所有权时，引入了什么样的新因素？也许存在一种关于自己优越于其他经验或者支配其他经验的断言，但是，除了自我在前占有阶段已经参与的认知和整合的行动之外，这种超出并且高于这些行动的东西究竟是指什么？

自我不仅与它所“拥有”的经验（这些经验是它的内容）处于一种不对称的关系之中，而且它在这种关系中的位置还是独一无二的。其他的任何东西都不处于这样的位置，对那些特殊的内容都不拥有这样的关系。自我不仅占有它的经验，而且还是它们的唯一所有者。这种唯一的所有权不能直接产生于反思的自我意识如何组合经验的过程，而它是通过意识到经验而把它们组合在一起的。这种组合经验的过程有可能是重叠的。你可以有一种思想，我也可以有它；你可能意识到一种痛苦，我也可能意识到这种痛苦；你可能有一种痛苦，我也可能有它。对于最后这一项，人们可能提出反对意见，“不是同样的痛苦，也许是类似的痛苦，但不是这种意义上的同一个痛苦，即如果我们计算痛苦的数量，那么只有一个痛苦，而不是两个，而且我们两人拥有它”。但是，为了支持对经验的所有权要求，需要引入一种区别，即哲学家称作数的同一的东西——这里只有一个东西——与质的同一的东西之间的区别。这种所有权要求产生于能够确立分开的自我的欲望。这样，经验就被区隔开，以便于被分开，从而被归入分开的和非重叠的组合。

我如何能够知道别人所感觉到的东西？有时候，我自己感觉到它，以移情的方式。有时候，我感觉到它，以分享的方式。“你无法分享同一个感觉；你无法直接意识到他的感觉。你的属于你，而他的属于他！”因此，这种“属于”和“占有”的观念必定在整体的心灵之间造成了分离，从而也造成了哲学上的“他人心灵问题”。[4]

既然自我建立在反思性和占有之上，那么这些东西溢出自我的外面，经常以不幸的方式化为自我的外部行动，这就不足为奇了。自我的反思能量以得到使用为快乐；自我思考它自己，思考其他人对它怎样看，思考它对别人的影响，思考其他人关于它说了什么，思考如何把自己展示给别人。在很多时候，也许大多数时候，自我从事于自言自语——我们可以说它沉溺于此。它占有外部对象，有时候也占有他人；在某些场合，它似乎意在无休止地获取。在这种过程中排他性占据了中心位置，它倾向于使自我既不与别人分享外在利益，也不分享内部感觉。所有这些溢出效应严格说来不是必然的，但是如果这种特殊情况的起源是自我，那么它们也不会让人感到惊讶。它们不过是扩展了这个过程，而这个过程此前产生出自我。这个构成和支撑反思自我意识的更简单过程——自我的原始片段——只是强化了这一点而已。因为这样一种过程涉及反思自我意识的能力，既包括按照它所具有的、所创造出来的特征来指涉自己的能力，也包括在这种指涉自己的行为中（它给这些行为打上印记）使用自己的能力。[5] 在解释它为什么是自利的——甚至通常是自私的——这个问题上，沿着自我产生的过程，我们已经走了一些路程。如果我们能够解释自我为何依恋快乐，那么这在理论上会让人感到满意：这样构成的自我为什么倾向于按照快乐原则行事？以及自我为什么不仅拥有欲望而且还（用东方学说的语言说）拥有依恋？迄今为止，我对这些问题考虑得还不是很清楚。

自我拥有一种特殊的性质，一种实体的性质而非——比如说——空间的性质；另外，它是一种带有特殊区隔和占有性结构的实体。如果自我不是我们，而只是一种特殊的结构，而我们通过这种特殊结构来感受世界，或者自我只是一副康德主义的眼镜，而这副眼镜赋予我们的经验世界以这种结构并且使我们以一种自我中心的和自我聚焦的方式感受外部世界，那么我们就可以提出这样的问题：这种结构是否应该如其所是的那样保持下去。

某些东方学说出于三个理由而谴责自我：首先，自我阻碍我们体验最深层的实在，而且一般而言也阻碍我们按照事物所是的样子来体验它们；其次，它使我们感到不快乐，或者它阻碍我们拥有最高级的快乐；第三，自我不是我们的全部实在，然而我们却错误地相信它是。

因此，这些东方学说的主要建议是消除自我。要完成这个任务（如果不同时结束生命），是极为困难的，而且这个困难源于自我的狡计：我们依恋自我——自我鼓励这种依恋——而且我们不愿放弃它。然而，对于自我的难以消除，至少也存在两种其他的解释，两种更尊重自我的解释。首先，虽然自我从总体看可能不是最优的，但是它可以是一种良好的结构——经济学家所谓局部最优而非整体最优的东西。这里有一个常用的类比。设想一个人试图达到这一地区的最高点，他现在站在一个小山的顶端，紧挨着另外一座更高的小山。他位于局部最优：任何微小的变化都会使他位于下坡；但是他不是位于整体最优：一个更高的高度是可以达到的。即使某个人只是接近第一座小山的山顶，那么合理的做法是向上走到山顶，从而改善他的处境，而不是舍近求远往下走，以试图达到遥远的最高点。局部最优具有某种稳定性。其次，即使自我在总体上是次优的，然而就某些有限的功能来说，它则可以是最好的和最有效的结构，而我们不想放弃这些功能。因此，消除自我意味着一种重大的退缩。

自我确实具有其合适的和必要的功能。自我发挥了中央监控者的作用，发挥了信息得以通过、检验、比较和评价的通道的作用，发挥了有意识地做出决定的作用。自我作为情报机构而发挥功能，作为认知者、注意者和探究者而发挥功能；它检验知觉、动机和信念，注意是否存在不一致，重新组织它们的结构，注意反应等等。然而，这种情报功能不必始终发挥作用。自我不是无处不在的秘密警察。自我的这种功能是可以得到的，以备不时之需；它一般从事于轻微的监视活动，以注意是否有什么值得关注的事情突然爆发，偶尔会为了具体的任务和目的而强化其行动。（我们可以把它称为关于自我的“守夜人”理论。）自我也把其明确的语言理解与其他的理解方式整合在一起，并且把其结果从内部转交给能够利用它的那些半自主的部分。无论是对于个人还是经济体，完全的中央计划都不是合适的和有效的。

把自我的所有合法和有限的功能都罗列出来，把真正需要它们帮助时能够诉诸和利用的功利罗列出来，这可能对于理论目的来说是有用的，但是，能够做这些事情，则不是必要的。关于它自己能够加以利用的专门功能，自我没有必要知道所有事情；关于什么时候最需要这样的特殊功能，我们可以相信我们自己的无意识的或潜移默化的理解。自我逐渐对由无意识过程和无意识内容构成的巨大水库产生了不信任，也许是因为其中某些东西的

性质，它把这些被压抑的思想或情感放逐到无意识之中——毕竟这个地方是它知道它能够把它们送走的唯一所在，而在那时它并不知道这些东西的具体内容。不仅这些被压抑的东西继续以弗洛伊德所描述的方式发挥作用，而且有意识的心灵也会自然地变得不信任无意识中的所有东西——毕竟它把某些令人恐惧的东西放在了那里。虽然它顶多需要不信任的只是这些它放在那里以便摆脱的东西，但是因为它无法准确控制无意识的哪个部分能够加以利用，所以它实际上最终不信任无意识的所有东西，从而坚持所有东西都必须要通过它自己意识的审查和监控。

我们在“焦点”一章中关于注意问题所阐述的变焦原则也能够应用于自我。自我结构也能够处于我们的控制之下，能够在需要和适当的时候以不同的方式加以利用，对全部能力中的某个部分加以指派和运用。也许禅修技巧有助于对自我进行重新安排，把它引向它自己最好的行动和功能，并且也允许它休息——肯定它已经为自己挣来了一些假期，而在它处于空闲的时候，其他的努力或存在方式会得到最好的实施。（这种“无我”状态是自我能够扮演的一个角色？还是这种自我是无我能够利用的一个角色？或者这两种说法都同样正确？）这些技巧也可以抑制或消除任何产生于自我之反思性和排他性的丑恶特征。

在自我内部并且通过它，我们自己的实在得以有效组织，即使超过某一点后它会阻止继续前进。要达到实在之极端高度，或许拥有更多的自我将会成为一个障碍。这样，自我可能是局部最优的，不是整体最优的，并且只有在这种情况下才能够被慎重地放弃，即为了成就其他使人变得更真实的更困难的方式。

---

[1] 其他人以不同的方式使用电影类比来解释佛教学说，并且使这种提问显得有道理：实在是否不可能像在银幕上看到的那种样子——包含了间隙然而向我们显现的样子却是连续的。

[2] 俄狄浦斯是希腊神话中的悲剧性人物，他在不知情的情况下犯下“弑父娶母”的大罪，使瘟疫和饥荒降临到忒拜城。他在寻找灾难的原因时，才了解到事情的真相。——译者

[3] 上面的段落描述了一个过程，自我在这种过程中得以构成。也许按照不完全的格式塔的完成这条路线，一种更极端的观点会把自我看作这种过程中产生的幻觉。正如带有轻微间隙的圆圈被看作一个完整的圆圈那样，而这种闭合是视觉系统提供的，自我也能成为经验之间隙的一种闭合，而这种经验实际上是任何东西都不“具有”的。在这样的场合，显然直接的和不变的意识之对象——自我——并不存在。所存在的东西只是经验的一种附加片段，一种闭合的幻觉。

[4] 女人的自我观念，她们的自我的构成，更少拘泥于排他性的区隔观念以及经验的所有权观念，而且这种（显然是不值得羡慕的）排他性地占有经验的特殊观念能够在某种程度上解释对获取、占有和支配外部事物的更大关切，这种更大关切是在男人中观察到的，而且这种特殊观念支持了他们的自我构成方式，是这样的吗？

[5] 见我的《哲学解释》，第90—94页。

第十四章 态度

存在三种不同的对待价值的态度，而价值决定了哪些事情是重要的以及它们在生活中扮演什么角色。[1] 这三种基本态度是利己主义的、关系的和绝对的。（我们在后面将考虑可以把这些整合在一起的第四种态度。）第一种态度认为价值（或者在评价上据信是好的任何东西）主要存在于自我的内部；因为事物丰富了或发展了或扩展了或有益于自我，所以它们是重要的。“唯一重要的事情是你自己的幸福”，这种观点把事物的价值定位在你的内部——作为你拥有的某种东西（幸福），或者作为你存在（感到快乐）的方式——所以把它算作利己主义的，这不会让人感到惊讶。然而，利己主义的态度也能够关注外部事物；但是，当它这样做的时候，它把有价值的东西不是定位在那种事物的内部，而是定位在自我对它的拥有。对于这种利己主义的态度，你创造某种东西的价值不是存在于被创造物的本性之中或者创造行为本身之中，而是存在于你成为一位创造者之中；爱某个人的价值存在于成为恋爱一族之中，或者当你与对方彼此相爱的时候，存在于你所获得的这类认同之中。利己主义态度的目标是一个人自己的实在；他之所以追求这种实在，或者因为它存在于他的自我的内部（得到诸如快乐或幸福这样的事情），或者因为它包装了他的自我（得到诸如权力、财富、声名这样的东西），或者他（以自我描述、自我表达、自我投射行为的方式）直接追求自我的实在。

第二种人生态度认为价值主要存在于关系或关联之中，主要存在于自我与其他事物（或其他自我）的关系之中。价值被定位在自我与其他事情之间。按照这种关系的态度，帮助他人的价值不是存在于你成为一名帮助者（或者你独自使他人的处境得到了改善）之中，而是存在于帮助行为所产生的关系之中；科学理解的价值存在于它把人与自然（的一部分）关联起来的方式之中。这种关系态度认为人的目标就是她与实在——与外部实在，与其他人以及与她自己——的最真实的关联。然而，对于这头两种态度，利己主义的和关系的态度，价值都以某种方式与自我相关联：或者存在于自我的内部，或者存在于它与其他事情之间。

然而，我们可以追问：使自我或它的关系具有价值的东西是什么？这些事情基于什么方面或特征而具有了价值？这些一般的特征，一旦它们被识别出来，也能够在自我及其关系之外的其他地方展示自己，从而体现它们的任何处境都将被算作有价值的。第三种态度——绝对的态度——把价值定位为一个独立的领域，原本并不存在于我们内部或我们的关系之中；这是柏拉图传统的态度。这样，我们之所以与有价值的东西（以及有价值的特征）相关或者得到它们，这是因为它们本身就是有价值的。然而，价值的主要所在并不由此转换给我们。就像小猴抓住它妈妈的毛发，我们也抓住有价值的东西并且一起前行。

按照这种绝对的态度，我们的目标是由实在规定的，无论它存在于哪里，无论它发生

在什么时候，其中包括但不限于其他态度所论及的东西。重要的东西是实在；我们与它的关系是重要的，仅仅是因为这种关系拥有一种它自己的实在。采取这种绝对的态度，我们会平等地对待实在，无论它是在哪里被发现的，不仅是我们自己以外的其他生命和自我的实在以及他们与外部实在的关系的实在，而且也包括动物生命、绘画、生态系统、星系、社会制度、历史文明、神性的存在的实在。这种绝对的态度的目标是由在任何地方存在的实在之总额所规定的。

这三种态度是在相同事情上的三种不同观点，虽然它们对什么东西相对于其他东西具有核心的地位意见不一，但是每一种态度也都有自己的见解。比如说，关系的态度把相互关联和关系看作核心的，利己主义的态度则把这些关系看作自我丰富自己的一种方式，而绝对的态度则把这些关系看作一般的、更广泛的价值的一个例证。

我们不应该仅仅把这些态度看作关于价值存在于哪里的理论；虽然它们全都有可能承认严格来说它能够存在于任何地方，但是关于我们对价值的解释在多大的程度上依赖于它存在于哪里，这三种态度提供了不同的估量。关于事物对于我们而言具有多少价值，这些态度都给予了规定。然而，作为一种关于我们对于价值意味着什么的理论，利己主义的态度倾向于削弱它自己。如果实在是值得与其相关的，如果它是值得拥有的，那么即使在人们并不拥有它或者并不与其相关的时候，它也是有价值的。否则，人们为什么劳神费力地与它相关，并试图得到它？既然利己主义者努力丰富他自己的实在，那么其他人的更大实在同样也是值得花力气得到的东西；既然他与这些实在的关系包括赞赏它、丰富它和对它做出回应等，那么他必须对其他人的实在也做这些事情。削弱或轻视其他人的实在，这会削弱利己主义者自己的人生方向据以成立的基础。它宣布，实在是某种不值得丰富和尊重的东西——毫无疑问，这种说法也会削弱他自己的实在，以及削弱他与其他实在相关的程度。这样，当他基于这种利己主义态度而行动的时候，他是在说，他自己的人生就其内在特征以及就其定向的目标来说是毫无价值的和毫无意义的，因为他宣布，构成这些东西的实在一般来说是不值得尊重的和不值得回应的。

这样，对利己主义态度的回答不是它作为一种需要理论必然是不一致的，而是它作为一种价值理论削弱了自身，作为一种关于人生中什么东西是重要的哲学而削弱了自身（此外它也以这种方式阻碍了利己主义者的发展）。由于哲学传统非常重视利己主义——非常重视理解和析出它的特殊缺点——所以让我们在这里详细讨论这个问题。关于什么东西是重要的，这个问题只能参照一般的价值（比如说实在）来回答；重要的东西是与这样的价值相联系或相关，因此，如果通过与价值的某种积极关系能够认识这种重要性，那么这种重要性在其他人的生活中的任何地方也能够被认识到。这种重要性或价值的给予者不可能只在一个人的生活中才是有价值的，“为什么你的血比别人的更红？”无论到哪里，它都必定是赋予价值的东西；任何特定个人的生活是有价值的，都是因为受到这种价值给予者的影响，参与到它之中，变得更加与它融为一体。如果利己主义者否认它的价值可以存在于其他的地方，那么他就是否认它赋予价值的能力，从而他削弱了他自己的价值，因为其价值只能建立在这种能力之上。要把其自我界定为有价值的，而不仅仅是顺应其欲望，利己

主义的态度需要超越它自己的利己主义取向。[2]

绝对主义的态度主张价值存在于世界的实在总体之中；这包括人们自己的实在以及其关系的实在——利己主义者和关系主义者的关切所在——而它们是实在的一部分，尽管是微不足道的部分。在其最大化的模式中，它要求这样行动，以使宇宙中的总体实在（包括数量和程度两方面）达到最大化。通过它所关注的广度和中立性——存在于所有地方和任何地方的实在，绝对主义的态度扩展了自己的视野，以致超越了伦理学的传统关注点。行星系统、恒星、星系、巨大而遥远的智能生物——他们知道宇宙可能包含什么，这些强大的实在会比我们的实在更大，而且在冲突的情况下，按照绝对主义的态度，它们的实在也比我们自己的（一个人的实在甚或所有人类加在一起的实在）更重要。我不是说，人们不能采取这种态度，不能认为人类应该为了某些巨大的非人实在而牺牲自己以及余下的历史，而是说，如果我们所有人选择这样做，那么这是高尚的，但是看起来没有必要这样做！（绝对的态度是否能够规定我们关注和赞赏的适当焦点，即使不能规定我们的目标？）

把这样的宏观背景搁置一旁，这三种态度是否能够加以调和？我们能够通过各种行动增加世界的实在：通过创造真实的实体，通过保护或丰富现存的实在，通过帮助或者使其他人能够增加他们的实在，以及也通过增加我们的实在。因此，绝对的态度有时候与其他的态度是相辅相成的。显然，这些增加或维持世界之实在的关系，或者创造某种实在的关系，在关系的态度中也占有非常重要的意义。令人更感兴趣的是，一个人在世界上所生产的各种等级的实在，即她所创造的或增加的外部实在，也会回馈给她，作为她自己的实在的一种增加。[3] 通过做这些事情，把它们看作她的人生经历中显著的事件和成就，她既为自己的人生增加了光彩，也丰富了自己的实在。因此，增加世界上的总实在，这也是她最能增加自己的实在的方式。

虽然基于绝对主义的态度行事可能会增加一个人自己的实在，并因此服务于利己主义的态度而又没有把这当作行动的目标，但是并非这两种态度之间的所有冲突都能够得以避免。一般来说，虽然所产生的实在会回馈给这个自我，但是它并不能作为这个自我的特征而全都得到回馈。而且，当这个自我在实在方面确有所得的时候，这种所得可能会比利己主义态度所要求的更少。让我们想象两条可供选择然而逐渐背离的行动路线，一条包含有很小的努力然而在世界上得到很大的实在，另外一条则更能表达或发展自我但只能得到更少的外部实在。承认这些事实然而选择第一条行动路线，这会在个人实在方面有所收获，但是会因放弃第二条行动路线而失去更多。这种绝对主义的态度对关系的态度给予了更少的重视。它不鼓励在行动中给予自己配偶、孩子或朋友以特别的重要性，也不鼓励给予维护这些关联所具有的特殊实在以特别的重要性。（它也许会通过如下说法给予这些事情以派生的重要性：因其具有更多的本土知识以及更大的本土影响，所以通过特别地服务于他周围的那些人，他能最好地服务于总体的实在。）此外，如果这些关系上的行为能服务于更大的总体实在，那么这也容易鼓励那些在关系上的不可取的不道德行为。

虽然这三种态度中的每一种本身都是有缺点的，但是我认为，每一种都有其自己的吸

引力，也有其合法的要求。希勒尔（Hillel）问道：[4]“如果我不为自己，那么谁会为我呢？然而，如果我只为自己，那么我又是什么人呢？”实在的每一部分都有它自己的价值、意义、强度、生动性、神圣性、深度，等等；每一个部分都是值得丰富、维护、创造或了解的（通过对它的探索和回应）。这是这种绝对的态度的吸引力。然而，我们自己的实在对于我们每个人来说看起来确实拥有某种优先性，而且也应该如此。我们并不认为，我们应该给予实在的每一个片段——无论它可能在哪里——以与我们自己的实在（或者我们所爱的那些人的实在，以及我们与他们的关系的实在）相同的重要性；我们也不认为，我们应该仅仅按照它们在整体实在中所占的微小比例来关注我们自己的人生。[5]是否存在某种方法能够把这三种态度结合在一起以捕捉其每一种的优点？一种不太令人满意的方法是使其中一种态度具有绝对的首要性，而其他的态度只有在这种态度得到充分满足以后才能够得到承认。这使这些次要的态度过于不重要了；如果没有给予它们以足够的分量来压倒首要态度所做出的决定，那么它们在实践中很少会得到任何注意。把这些态度结合在一起的第二种方法是轮流坐庄，在你的立场中保留每一种态度，并且在不同的时间使用不同的态度。然而，虽然这种方法能够使你充分听取每一种立场的意见，但是所说的结合看起来只是偶尔的。

把这些态度结合在一起的一种更合适方法是给予每一种态度在决定总体目标时都拥有某种权重。这应该怎样做？三个局部目标是自己的实在、自己与其他事物之关系的实在以及所存在的总实在（为了避免重复计算，从总实在中扣除前两种实在）。我们是否应简单地把它们相加在一起并且用得出的总和来指导我们自己？既然总实在比你自己的实在要大很多很多——它包括其他人的实在、他们的关系的实在以及所存在的所有事物的实在，所以在上面的总和中总实在实际上会吞没其余的实在。通过看它们如何影响这三种态度关注的事物之总和来评价可供选择的行动路线或生活路线，这在实际上会使前两种态度无足轻重；它实际上最终就是这种绝对的态度。

然而，这三种局部目标的每一种都可以给予某种权重，而无须这些权重是同等的。（很多读者可能希望快速浏览本段的其余部分，这部分的内容是讨论如何评估权重。）首先，使这三种局部目标的衡量标准化；其次，把它们与权重联合在一起。通过衡量的标准化，衡量的不同尺度得以设定，以便它们具有相同的最大价值和最小价值。某个人为他自己、为他的关联和关系或者为整个宇宙所能够生产的实在的最大数额都分别被分配给一个相同的正数，比如说100，而每一种实在的最小数额则也被分配给一个相同的数额，比如说0。（这种尺度是不同的，因为宇宙的总实在比他自己的实在大很多很多；如果用最大价值为100的相同尺度来衡量所有这些实在，那么事实上就会缩小宇宙的实在而夸大他自己的实在。）一旦衡量被标准化了，以致任何一种类型的实在都不能自动地吞没其他的实在，我们便面临这样一个问题，即给予这三种不同的因素以什么权重，以产生出作为它们权重的总和的目标。不同的权重能够使我们向不同的态度倾斜。

既然权重的各种组合都是可能的，那么看起来正确的位置必定存在于某个地方。（简单而且纯粹的态度——利己主义的、关系的和绝对的——可以被看作某种有限的情况，即

给予自己的因素以某种正的权重而给予其他两种因素以零的权重。）而且，一旦正相关的事物或维度得以确认，一种线性的权重估值能够最大程度地接近于我们希望得到的结果。然而，在目前的情况下，无论分派了什么样的权重，这三种因素的权重总和都无法让我们产生出所有三种因素都在场的感觉。缺少三者中任何一种因素的人生都是不完整的，即使这种缺少在数量上被其他两种因素的数量所抵消。

每一种因素——某个人自己的实在、他的关系的实在以及所存在的总实在——通过其他因素的存在和数值而得到了增大。假设这三种因素按照标准的尺度来衡量，我们需要把这些因素相乘，而不是相加，或许我们需要估量这些因素的权重，然后再使它们相乘。这样，每一种因素的存在和数值都增大了其他因素的数值。我们可以把这第四种态度称为联合的态度（combined stance）。它在下面的公式中能够得到更精确的陈述（某些读者可能希望跳过这个公式）。当某个人在某种场合与实在相关的时候，让我们假设存在三种量值：在相关场合他的自我之实在所得到的量值，总实在中他与其相关的部分的量值，以及他与这种实在的关系的真实程度的量值。（所有这些量值都是标准化的，带有相同的可能的最大价值和最小价值。）这样，他自己在该场合与那部分实在相关的实在将是这三种因素的算术乘积，即这三个（带有权重的）数值彼此相乘，他的自我所得到的实在乘以这种关系的实在再乘以与之相关的实在。他与实在相关的全部实在是三个乘积的总和，即他所参与的每一场合中包含的实在之集合的总数：第一个场合的乘积，加上第二个场合的乘积，加上……（然而，如果在某个场合这三个因素不是都发挥作用，那么仍然存在前面所提到的数值，即它们分别发挥作用的数值；这个带有权重的总和——使用合适的权重——应该加上此前乘积的总和，这样就完成了这个公式。）

这种联合的态度以一种相互强化的方式把此前的三种态度统一起来。（我希望我能够把这种联合的态度称为整合的态度，然而，虽然它把这三种态度合在一起，但是它并没有充分地把它们置于一种统一的观念之中，从而不配这个称号。在“光明与黑暗”一章中，我们将探讨另外一种比乘法公式能更紧密地整合这些态度的方式。）这种态度关切的整体，不仅是每一相关的场合而且是整个人生期间加在一起的总和，可以被称为“你的与其相关的实在”（your-relating-to-reality）。如果这些因素在它们上述乘积的总和中得到了相互强化，那么只关注任何一种因素（正如此前三种态度均都建议的那样）都会导致总体数值方面的更大损失，而这种损失是无法被一种因素之数量的（非成倍地）更大增加所抵消。虽然这种联合的公式可能鼓励我们尽可能地与所有的外部实在相关，但是它并不要求我们这样做；然而，它确实要求我们——强烈地并且以我们自己的重要部分——与外部实在的某些重要部分相关，以便增添某种更大的乘数。[6]

采纳了这种联合的态度的人会扩展它，使它超过上面所描述的那种形式。正如利己主义的态度那样，如果它是一种关于价值的立场，那么它就必须承认和重视所有地方的实在和价值，而不仅仅局限于一个人的自我边界之内，同样，采纳了这种联合态度的某个人最终会变得不仅关注“他的与其相关的实在”，而且也关注“我们的与其相关的实在”。决定这个“我们”的边界的东西是什么，这是一个复杂的问题；最终，它可能变成所有的人，所有

有能力与其相关、赞赏和回应作为实在的实在之特征的人。无论如何，虽然我们可以帮助其他人与作为实在的实在产生关联，但是我们不能强迫他们去做，因为所产生的结果不会是真实的：它没有利用他们的更广泛的实在，而且也没有使他们与作为实在的实在产生关联。

当它把目标转向“我们的与其相关的实在”之非个人目标的时候，这种联合态度的第一种普遍化仍然在这个新目标上保持一种个人的观点；一个人采取行动以丰富他与“我们的与其相关的实在”的关系。这样，他会试图最大化他自己与这种一般目标的关联。第二种普遍化就不是很关心他与这种一般目标的关联了。这样说很累赘：它关注我们与“我们的与其相关的实在”的关联。当一个人采纳后一观点的时候，他认为这是一种好观点，如果其他人也促进这种一般目标的话。第一种普遍化可以被看作一种妥协：从利己主义态度汲取了某些力量，也从绝对态度汲取了某些力量。

这种最广义版本的联合态度把先前的公式普遍化了，以致现在能够包容所有的人以及他们与实在部分的关系。对于单个的个人来说，它首先求得——像以前一样——代表该人与实在相关的场合的乘积之和，然后它把所有人的总和加在一起。它是这些因素的两次求和，因为这些因素通过彼此相乘而得到了增大。这种普遍的联合态度关心每个人和所有人与实在的关系；它培育的整体是“我们的与其相关的实在”。

某个人产生的实在或者帮助别人得到的实在会回馈给他自己的实在。利己主义者是否会遵循这种体现了对其他人与现实关系的关心的普遍化公式，只是因为他计算过，当所产生的实在回馈给他自己的自我的时候，这会最好地服务于他自己的实在？然而，出于这种理由所产生的实在是否能够得到足够的回馈，我们对此表示怀疑。（正如其他例子所表明的那样，一种不体面的原始动机可能随着时间的推移而消退，从而实际的行为模式会产生和展示它自己最合适的动机。）对于任何人来说，采取利己主义的态度对于达到其最大实在都不是最有效的方式；这种态度不是整体最优的——即使是由这种态度自己来判断！

谈论不同的态度为意志自由问题提供了新的思路。这个问题产生于这种担心：先前的因果因素——生长环境或神经生理学或世界的过去状态——会驱动和控制我们的行为。然而，我们想知道，这种传统的意志自由问题是不是产生于这种利己主义的态度。如果我提出“我如何能够是自由的”这个问题，这个自由的观念是不是——独立于外部事物——一个植根于利己主义态度之中的概念？关系的态度不会重视这种独立性，也不会在那里发现什么价值，因此它不会问如何能够得到它，也不会关心它是如何可能的。相反，这种关系的态度会问一个人如何能够与其他事物相关，以及如何能够与外部实在相关。另外，受特殊因果因素的决定而行动，这甚至可能构成了一种与这些因素相关联的特别有力的方式！因此，行为的因果决定可以成为这种关系态度所珍视的某些东西。这种态度可能会寻求最广泛的可能的行为因果作用——也就是说，以尽可能有力的方式，由尽可能多的因素来决定行为。它的终极目标是由整个实在的状态来决定，不遗漏任何东西，我们的每一个行动都以最有力的和多种多样的方式与其他所有事情相关联。按照这种态度，值得遗憾的东西仅仅是一种片面的决定论，一种不够全面的决定论。

[1] 我从内格尔（Thomas Nagel）对两种类似态度所扮演的不同角色的讨论中获益良多，见Thomas Nagel，*The View from Nowhere*（New York：Oxford University Press，1986）。

[2] 这些考虑并不以它为前提条件：实在提供了适当的标准。无论一个人采用什么标准，他都必须承认，它也给予了其他人的生活以重要性，否认就会削弱他关于自己生活的重要性的观点。我在这里不仅仅是说，否认其他人的情况会使他陷入矛盾的处境——某些人可能并不非常在意避免矛盾——而且也是说，他无法把自己的人生看作拥有重要性的人生，除非他以同样的方式看待别人，以致同样的标准能够给予他们以同样的重要性。把自己区别于其他人，这是在削弱自己所拥有的任何东西——在所寻求的有价值的特征方面的任何东西。他不可以只关注这种标准实现于外部事物之中，或许也实行于艺术品之中，而不实现于其他人之中；对于他自己而言，他需要承认的东西是，它在人们之中也是重要的——否则它就会成为只把价值给予客体（objects）的某种东西；一般而言，在人们之中是不重要的东西，在他那里也是不重要的东西。

这里的立场有两个部分：（1）某个人对其他人的承认，并且对给予他自己生活以重要性/意义/价值的任何最一般标准做出回应；（2）实在就是这种标准。我已经说过，虽然这种形式的推理并不依赖于实在是所选的特殊标准，但是某些扭曲的然而可设想的标准——例如，给予某人生活以重要性的东西是苦难的强度——当其被（1）一般化以后，就会导致对其他人的非常不道德的行为。然而，这种推理的方向可以颠倒过来，以发现并且支持某种具体的标准；从（1）和（2）的结构出发，我们可以追问，在（2）的条件下，当与（1）结合在一起的时候，哪种特殊标准能够产生出道德的行为。

[3] 要描述一个人所产生的实在中哪些东西回馈给她，这是一个微妙的任务，因为它取决于各种各样的因素：她打算做什么，她已经付出的努力，偶然性和巧合的作用，这些增加外部实在之行动的自我表达程度和自我投射程度，其他人对她的行动做出回应的各种方式，在所产生的总后果中有多大的部分属于她的行动后果，等等。

[4] 希勒尔是公元1世纪初犹太教经典的注释家。——译者

[5] 绝对主义的态度认为，这种对我们自己的特别重视是一种幻觉，它或许是自私引起的，或者是一般的认知偏见造成的。我们以及我们自己的人生必然对我们自己是特别显眼的，占据了我们的注意力的前景，而且也存在一般的心理现象，即最显眼的东西也被错误地认为是最重要的东西。然而，我们认为，每个人都可以适当地给予他自己的人生和自我以特别的优先性，给予他自己与实在的关系以优先性；我们并不认为，我们可以给予我们的人生以这种特别的优先性，而且其余所有人也都必须给予我们的人生以这种特别的优先性！这种一般的立场不会轻易地只是由以我们为中心的认知偏见造成的。

[6] 后面的一章将讨论比例性的观念；这可能会包含在这种联合的态度之中，如果在行动中，某个人试图进行两次校准行动，调整包含在关系之中的他自己实在的数值，以及这种关系的实在的数值，而这两者与相关的实在的数值是成比例的。

第十五章 价值和意义

实在的观念有很多不同的方面或维度。某种东西是更强烈的和更生动的，它也就是更实在的（在其他事情相等的情况下）；它是更有价值的，也就是更实在的，如此等等。在构成实在的任何一种维度上具有更高的分数（在其他所有事情都相等的情况下），这也就是更实在的。维度通过描述其不同的方面来规定实在的观念，而且这些相同的方面也为评价每个对象提供了标准。我想先就它们的评价方面或作用来检验维度，然后再转到它们的形而上学地位以及作为实在之不同方面的相互关系。在本章中，我将考虑两个维度——第一个是价值的维度。

价值的观念不单纯是某种模糊的表述赞美的词汇。某些东西仅仅作为其他有价值的东西的手段而具有价值。此外，某些东西具有它们自己的价值，具有一种内在的价值。（某些东西具有这两类价值，作为其他东西之手段的价值以及它们自己的价值。）这种内在价值的观念是基本的，其他价值通过它们与内在价值的关系而存在。但是，内在价值存在于什么地方，什么东西赋予其价值？

让我们考虑这些通常据说其本身就有价值的东西。我们从艺术品开始。让我们回忆在艺术欣赏课时发生的情况。你在引导下看到一幅绘画的不同部分和构成要素是如何关联的，视线是如何在形式和色彩的带领下从一个地方转到另外一个地方的，它是如何被引向这幅绘画的中心主题的，这些色彩、形式和质感是如何配合主题的，等等。你看到这幅绘画是如何成为一个统一体的，构成它的不同要素是如何形成一个完整的和统一的整体的。理论家们主张，当一幅绘画——通常是以生动的和使人注目的方式——把大量不同的素材整合为一个紧密的统一体时，它就具有美学价值。这样的“多样性中的统一”被称为有机统一（organic unity），因为生物界中的有机体被认为展示出了同样的统一，即不同的器官和组织相互关联，以维持有机体的生命。（这种学说的一种极端版本主张，艺术品的任何一个部分都不能移动或改变，否则就会破坏它的特征或者降低它的价值。）

早期的学者们已经注意到整个自然界所展示出的价值等级序列，从底层的岩石开始，接下来是植物，然后是低等动物，高等动物，人类，以及（他们继续排列这个等级）天使，最终是上帝。在这种传统的“存在之巨链”中，这种排序也可以被理解为每一事物所展示出来的有机统一的程度。你在这个等级序列上向上移动得越远，就有更多的多样性以更紧密的方式得到了统一。岩石展示了分子之间的力，植物展示了伴随有机过程的力，动物表现出这些力中的大部分（虽然没有光合作用）并且加上移动能力，高等动物拥有在时间过程中经智力和意识整合为一体的行动，而就人类来说，这种整合通过自我意识以更紧密的方式发生。（这在很大程度上也对应于进化的等级序列。但是，要点不在于，更进化的东西因其是更进化的从而是更有价值的；而在于，有机统一的程度观念符合我们做出的价

值排序，这种排序大体上是进化的，而且，它们如此相符的这种事实证明，有机统一的观念确实捕捉到了我们关于什么是有价值之物的感觉。）

在科学中也是这样，理论按照其在多样性中产生的某种统一观念来加以评价。科学家们谈论大量数据和不同现象被统一起来的程度，而这种统一是按照少数简单的科学法则来解释的。这是牛顿法则的胜利，它们既解释了地球上物体的运动，也解释了表面看来毫无关联的天体运动；同样的目标现在引导物理学家去研究统一场论，以便为自然界中基本的力提供一种统一的解释。

我们的主要任务是准确界定这种有机统一的程度观念，以及规定一种衡量它的方法。就我们在这里的目的而言，我们可以着手一种大概的和直觉的理解。得到统一的多样性越大，有机统一就越大；多样性得以统一的方式越紧密，有机统一也就越大。一幅单色的油画会表明很高的统一程度，但是，既然不存在色彩、形式或主题的多样性的统一，那么它就不会拥有很高的有机统一程度。这样，一种组合的有机统一依赖两件事情：多样性的程度，以及这种多样性得以统一的程度。达到有机统一的任务是困难的，因为这两个因素倾向于相反的变化，从而被拉向相反的方向。多样性越大，也就越难以使它们达到某种程度的统一。构成有机统一的要素本身不需要是有机统一的；没有有机地统一起来的“亚原子粒子”，也能够有统一起来的“分子”。

我认为，事物按照其有机统一的程度而具有内在价值。它的有机统一就是它的价值。在任何情况下，构成价值的结构的东西就是有机统一的结构。也许在某些特殊的领域，额外的特殊特征（诸如令人愉快的快乐情调）也在价值中扮演了某种角色，但是横跨各种不同领域，价值的共同结构，以及支撑几乎所有价值的主要维度，就是有机统一的程度。

如果这样，那么我们就可以理解为什么我们认为其他的特殊事物本身是有价值的——例如，具有其复杂地相互平衡的整个生态系统。我们也可以理解为什么我们发现难以把绘画、行星系统、人类和理论放进一个单一的价值排序之中。即使同样的有机统一的结构观念都包含于其中，我们也无法比较这些不同事情的有机统一的程度（或者多样性的构成程度）。我们在比较这些有机统一的程度方面的模糊性符合（并且解释了）我们在做出这些价值比较方面的犹豫不决。

哲学家们所讨论的一个主要问题——“心-身问题”——追问：大脑和身体中发生的精神事件与神经物理事件之间存在什么样的关联。它们只是相关联的，还是同一事物的两个方面，或者它们实质上是同一事物而不过用两种不同的词汇来指称？迄今为止，对这个问题还没有发现任何令人满意的解决办法。这个问题之所以特别困难，在于心灵与身体之间明显的巨大反差，而这种反差使笛卡儿认为，心灵与物质是不同的实体。但是，如果不是因为心灵与身体之间存在着紧密的统一，这种心身之间的明显反差也不会造成这样的问题。意识和心灵不仅能够使有机体在时间过程中统一它的各种行动，而且在任何既定时刻，意识也与那时发生的物理的/生物的过程紧密地相统一。这样，我们所拥有的是巨大的多样性以非常高的程度统一起来——也就是说，我们拥有极高程度的有机统一，从而拥有某种具有极高价值的东西。如果价值（的等级）在于有机统一（的程度），那么心-身

问题表明，人是非常有价值的。解决这个问题需要理解这种极高等级的价值是如何可能的。

我们希望自己是有价值的以及我们的人生和行动是有价值的，这是希望它们展示出一种高度的有机统一。（柏拉图把灵魂的良好状态看作由三个部分——理性、勇气和欲望——构成的等级安排，其每个部分都从属于它前面的那个部分并且和谐地履行自己的专门功能。如果这样一种观点是有吸引力的，那么这是因为它作为一种拥有价值的方式给我们留下了深刻印象，而不是因为灵魂最终一定是幸福的。然而，柏拉图所描述的东西只是一种有机统一的存在方式；也存在其他的方式，而这些其他的方式具有不同的特征。）我们希望包容各种不同的品质和现象，以密切整合的方式通过众多交叉关联把它们统一起来，并且把它们有效地馈入我们的行动之中。某些实体自己就是有机统一——或某种程度的有机统一——的主体，从内部塑造它和发展它，而另外一些实体的有机统一则完全产生于外在的安排；这可能会在实体所拥有的价值之种类和范围方面造成了差别。请注意，对个人实行严密管控的社会不会有最高程度的有机统一或价值。与自由社会相比，它拥有更少的价值，因为在自由社会里，人们的主要关系是自愿形成的，并且按照周围不断变化的特殊条件做出调整，从而产生出复杂的相互关系以及动态平衡，正如经济学理论所描述的那样。这里存在最大程度的行动的多样性，而它们以错综复杂的方式统一起来。（然而，某些实体的目标或目的是破坏其他实体的无害的或非破坏性的有机统一，所以需要引入某种复杂情况以处理这类问题。）打造各种样式的团结、伙伴感和分享意识，并把它们注入社会的结构之中，这能在市场所提供的东西之外增加更大的统一。

价值是一种特殊的维度；但也存在其他的评价维度。然而，我们能够理解，为什么通常的习惯是以不同的方式使用价值这个词，把它用作表示所有好东西的基本范畴；这样，成为好东西的不同方式就可以被看作不同种类的价值，而不是看作价值以外的某种东西。这个问题纯粹是咬文嚼字吗？去评价某个事物，就是在心理上和态度上与它处于一种密切的、积极的特殊关系之中，而这种关系是以高度的有机统一为标志的。评价某个事物，就是从事这种特殊关系的行动。因此，你可能说，我们的评价行动所涉及的所有事情或性质都有“价值”，但是，这实际上是把心理评价行动的统一性投射到该行动所针对的不同对象上面。另一方面，把价值看作有机统一的程度，这是把价值只当作某一种类的现象，而评价行动不过是一个例证而已。

价值不是唯一有关的评价维度。我们也希望我们的人生和我们的存在具有意义。价值涉及某个事物在自己的边界内部得到整合，而意义涉及它具有某种超出这些边界的关联。意义问题本身是通过界限的存在而产生出来的。这样，通常当人们把自己的存在看作有限的时候，他们对自己人生的意义感到担忧，或许这是因为死亡将终结他们，从而标示出他们的大限。去寻求给予人生以意义，这是寻求超越自己个人生命的界限。（是否存在两种超越我们目前界限的方法，从而有两种样式的意义：首先，与仍然处于外在状态的外部事物相关联；其次，以这样一种方式与这样的事物相关联，或者把它们结合进我们自己的内部，或者把它们并入一种扩大的认同之中？）有时候，这体现为养育孩子以继后，有时

候，这体现为促进某种超越自己的更大目标，比如说追求正义或者真理或者美的事业。

然而，另一方面，对于这样的巨大目标（或者与别人结合的目标），我们能够注意到其局限性。即使当我们考虑宇宙作为一个整体的时候，我们也能够看出它是有限的。这样，一些人想知道，如果从现在开始几百万年以后所有东西最终都将毁灭于星系或宇宙的某种巨大热寂之中，那么关于人类存在的任何东西如何能够具有意义。对于任何特定的事物，无论它如何广大，我们看起来都可以后退一步，追问它的意义是什么。这样，为了发现它的意义，我们不得不去寻找超出其界限之外与其他事物的联系。从而后退开始了。要制止这种后退，我们看起来需要某种内在地具有意义的东西，某种本身就是有意义的东西，而不是依靠与其他事物的联系而获得意义的东西；或者我们需要某种无限的东西——即使在想象中我们也无法从它后退，以便思考它的意义是什么。这样看起来，能够为意义问题提供一个立足点的东西是宗教，意义的一种终极基础，因为它是一种无法被看作有限之物的无限存在，一种没有地方后退以便看到其界限的存在，从而关于它的意义问题便无从谈起。

意义不能单凭超出边界的任何联系——比如说与某种完全没有价值的东西的联系——而获得。但是，与其相联系以便获得意义的东西本身不需要是有意义的。（这是一种开始后退的方式。）我们已经看到还存在另外一种使事物获得重要性的方式：它能够拥有价值。价值实际上是事物内部统一的一致性。这个事物不需要与其他任何事物——任何更大的事物——相联系，以便拥有价值。我们也不需要超出某种事物来寻找它的（内在的）价值，而我们确实是超出某个事物来发现它的意义的。当我们进行这种超出的搜寻的时候，我们可能发现的东西是与价值的关联，是与某种具有有机统一的事物的关联。通过达到某种具有价值而非意义的东西——即达到具有价值的某种事物，意义的后退停止了。（在随后的章节中所考虑的其他维度也可以构成价值，从而也可以为意义提供一种基础。）

正如我们在这里所解释的那样，意义和价值是相同等级的观念，它们处于令人感兴趣的和复杂的关系之中。意义能够通过与某种具有价值的东西发生联系而获得。然而，这种联系的性质是重要的。我不能单凭这样的说法给予我的人生以意义：我与促进世界的正义发生了联系，这是指我每天或每周都读报纸，从而注意到正义与非正义的进展情况。这种联系太微不足道了，太没有实质内容了。（然而，了解外部事物并且理解它们具有多大的价值，这可以构成一种重要的联系。）这种联系越大，越密切，越有力，越强烈，其范围越广，所得到的意义也就越大。与价值的联系越紧密，意义也就越大。这种联系的紧密性意味着你以一种统一的方式与价值发生关联；在你与价值之间存在着更多的有机统一。因此，你与价值的联系本身就是有价值的；而且，意义通过与价值的这种有价值的联系而获得。

意义和价值也能够在时间的推移过程中交织在一起。请考虑艺术或科学中这样的过程：一种统一在某个阶段达到了，然而它可以被那些不符合它的新因素所推翻，从而在这里，一种新的统一形成了，以便这些新因素（加上大部分旧因素）结合进来，如此等等。新因素可以是科学领域中的新数据，也可以是艺术领域中的新材料或新主题。很多人认为

这个过程的要点和目标存在于所达到的统一之中，从而认为先前统一的打破仅仅是作为达到更好的和更适当的新统一的工具（我所指的变化是这些后续的统一确实达到了，而不是我们会把其归为衰退的情况），而其他人则可能把先前的统一和界限的超越看作这个过程的要点，在这个过程中，人们施展了和证明了他们作为奋斗和超越的存在之本性。当然，我们可以把每个阶段看作具有同等的重要性，而不仅仅是达到另一阶段的工具。这两个阶段交替构成最重要的东西，即构成这个过程本身。[1]

对于评价自我、它的人生、它的作品以及它与其他人和事物的关系，价值和意义这两个观念是否能够成为其充分的基础？或者，某些重要的评价是否涉及其他的观念？价值和意义是含义如此广的观念，以致看起来任何事物都能够归于其下。即使如此，把其他的评价观念只置于这两个范畴下面，这也会是没有说服力的，如果这样做歪曲了或掩盖了它们最鲜明特征的话。

---

[1] 这一章利用了我的早期著作《哲学解释》中关于价值和意义的讨论，而这本书提供了更多的细节。关于价值和意义的概念，存在一种牵强的和延伸过远的应用，即把它们应用于性关系。虽然这种应用在理论上是令人感兴趣的，但是我不认为它有什么重要意义。在性交中，一种强烈的统一被创造出来，一种跨越边界的联系，一种越过边界的相互渗透被创造出来。读者可能已经注意到，价值和意义的观念不是没有它们自己的性暗示。使自己进入内部的统一并且发生超越自己的联系，这不仅描述了价值和意义的观念，而且看起来也适合性关系的模式。更思辨的地方在于，价值和意义也拥有——可以这样说——性别。使自己进入内部的统一，这看起来适合发生性关系的女性方式，而发生超越自己的联系则适合男性的方式。价值之于女性正如意义之于男性，是这样吗？既然这些评价维度具有巨大的和同样的重要性，这会是一种令人满意的结果。我并不主张，这两个核心评价维度只是升华了的和放大了的性观念。然而，这种类似肯定会增加这些评价观念的力量，因为也许它会增加——如果需要任何增加的话——性别取向的尊严。
然而，即使是在这种高度抽象的水平，价值或者意义中的哪个观念能够应用于哪一种性别，这也是不清楚的。在性别取向中，男人向外发生联系，女人向内产生结合。但是，在他们的自我观念的本性中，女人通常是被描述为按照关系和关联的观念来定向的，而男人则把自己看作更自动地局限于自己的边界之内。这是不是更把女人按照意义维度来定位，更把男人按照价值维度来定位？如果男人和女人倾向于按照他们各自的情况来界定价值和意义的观念，那么这会是非常有趣的；如果这样，那么他们就会在他们关于这些观念的概念上产生差别，即女人按照阴道交合来界定价值，按照与他人的关系来界定意义，而男人则按照阴茎关联来界定意义，按照分开的个体性来界定价值。但是，这不需要意味着，他们必须——如同他们界定它那样——通过不同的路线来得到或发现价值和意义。

第十六章 重要性和分量

我们希望以某种方式具有重要性，希望在世界上受到重视并且给世界带来某种影响。重要性是另外一种独立的实在维度。单独探讨重要性，看起来这没有必要。既然造成后果会涉及与其他事物的联系，那么重要性的所有特征不是都归属于意义的观念吗？另外，某个事物发挥作用的方式以及使它具有重要性的后果本身不就是有价值的和有意义的吗？因此，重要性如何能够成为另外一种不同的实在维度？然而，重要性的观念不能还原为价值和意义的观念。某些行动可以具有价值然而并不重要，而其他重要的、有影响的行动则可能既无价值也无意义。

有价值但不重要的一个例子是国际象棋。在国际象棋中，有可能创造出有价值的，甚至很美的结构：从此前的对弈中整合棋局，修改众所周知的策略，展示勇气或狡计或坚韧。这种游戏对某些人来说也反映了对立军队之间的战斗。通过联系于更大的战斗主题，对弈可以说具有意义；另外通过它们特殊的发展、联合和惊喜，对弈也可以说具有价值。但是，我认为，这种游戏是不重要的。它并没有任何超出自身的影响，即使它可以支配某个人的人生；它基于更大战斗主题所采取的招数并不能影响我们看待和参与其他战斗的方式。我想说的不是，国际象棋完全没有任何后果；我想说的是，考虑到在它上面所投入的巨大的智力和精力，它产生的后果是少得不成比例。了解和欣赏国际象棋对弈之美妙的人们既不能使他们的人生得到深化，也不能使他们的理解力得到改善；存在的东西只是关于对弈的欣赏体验以及对它的记忆。（请记住，这不是否认国际象棋具有价值。）数学——一种具有类似结构的事业——在科学理论之中得到了利用，而且，即使当它没有被实际应用的时候，它也能够把大量的其他数学枝节问题和数学事实统一起来，给予它们的结构以更深入的理解。（然而，英国数学家哈代［G.H.Hardy］以在数学领域工作而感到荣耀，因为他认为，他的专业没有其他的用处或联系。）

最理想的情况是同时拥有价值和重要性，然而，即使这是不可能的，有时候我们也希望拥有某种影响和产生某种后果，所以我们满足于对某种事情产生影响以及对它来说是重要的，即使这个事物既无价值也无意义，从而我们的影响也是既无价值也无意义。有某种重要性总比根本没有任何重要性更好。体验机的一个缺点就是它不能给我们留下任何后果或者给世界造成任何影响，它不能赋予我们以任何重要性。与体验机不同的另一种机器使我们与实在有一种被动的接触，它也有这个缺点。它们都不能满足另外一个现实原则——称它为第五现实原则，这个原则与其他的现实原则是并列的，它要求以一种对现实产生某种影响的方式与它相联系。

不是这样的：人们应该把重要性排在价值和意义之上，使它达到最大化，无论其代价是什么。（如果历史上的恶人做尽坏事不是出于其邪恶的性格而是以他们能够拥有的唯一

方式来追求对其他人的更大影响，这不会让人感到什么安慰。）最好类型的重要性也拥有价值和意义。但是，产生影响，这也是一种合理的要求；它是一种独立的评价观念。我们特别注意到，虽然人们在缺少价值和意义的场合企求和追求重要性，但是这种要求也是与它们一同出现的。

无论如何——更加复杂的是——我们无法把重要性的观念与价值和意义的观念完全分开。一个重要的事件或行动本身不需要有积极的价值或意义，也不需要对任何东西产生积极的影响，但是它必须对价值或意义具有某种影响；因此，在这种情况下，它的重要性将存在于它对价值和意义的更大的负面影响之中。说某种事物具有影响，这不仅仅是计算其后果的数量。每一个行动也许都会产生数量不定的大量后果；当我说话的时候，我就是正在移动和改变数百万空气分子的位置，而且这些后果在时间过程中会继续传递下去。然而，这本身并不给予这种说话本身以重要性。因此，在确认某个事情是否具有影响时，重要的东西不是后果的数量而是后果的类型。要规定这种类型的后果，就要援引价值或意义的观念，或者援引其他的评价维度。我认为，重要的事件是带有重要后果的事件，是对价值或意义（的数量或特征）具有重大影响的事件，或者是对其他某种评价维度具有重大影响的事件。（请记住，这种影响可以是产生负面的作用。重要性观念的所指是其他的评价维度，但是它不可还原为它们。）要消除对价值、意义或者某种其他评价维度的指涉，这是不可能的。[1]

感觉自己是重要的，这可能采取奇怪的方式。某些人感觉自己重要，不是因为他们引起的后果，而是因为产生他们的原因，正如名人的子孙为这一事实而感到骄傲那样。他们是不是相信祖先的成就有遗传学上的基础，从而有资格为他们所拥有但是还没有得以展示的隐形品质而感到骄傲？还是他们觉得与成就的生物学联系给予他们以意义，即使这种联系走向了更少让人希望的方向？请注意，我的假定是，成为某种美妙事物的原因比成为其后果更好。美妙的原因可能具有微不足道的后果，但是一个微不足道的事件更难以引起美妙的后果；因此，后果的美妙在某种程度上能够回递给它的原因。然而，原因的美妙则不能传递给它的后果。这个事实的意义在于，影响的观念是一种基本的评价维度，它不单纯是从意义观念所展示的联系中派生出来的。

我们最希望具有的影响是对某种事物的价值或意义（或对某种其他的评价维度）产生巨大的积极影响。我们希望这种影响来自我们内部某种并非微不足道的东西。偶然碰上某个能够导致重大后果的人——一种积极版本的“只缺少一根钉子……”——这是不够的。我们希望这种重大后果来自我们看重的性格特征，当然最好来自各种性格特征的整合。当某个后果是由我们的行动所引起的时候，我们希望这种行动是有意图的和自我表达的，来自并且也展示了有价值的性格特征。也许这是因为所有在价值和意义方面所产生的后果都可以选择性地回递给作为原因的品质和行动，而这些品质和行动本身就具有价值和意义。在任何情况下，当这样的品质发挥了原因的作用的时候，我们在重要性方面就会收获更多。总的来说，影响是行动的后果，而不是不行动的后果。只有当某种事情使你在某种所预期

的和适当的行为过程中会伤害某个人的时候，你的不行动（不伤害这个人）才算作一种重要的后果。你不能总是依靠不撞倒路过的行人来对他们产生重要的后果。

我想更近距离地考察重要性，其中包括以物质财富和权力为形式的重要性。就像哲学的传统那样，我倾向于不考虑这些形式的重要性，尽管事实上有很多人一心一意地追求它们。哲学家是这样的人，他们更看重成为思想家和学者。没有几本书说，写书是完全没有价值的，正如很少有理性论证贬低理性论证的价值。如果你那样想，那么你就不要做那些事情。那些只认为财富和权力重要而理智的理解力和清晰性不重要的人不会留下论文（以令人信服的方式）来陈述他们的情况。我的冲动仍然是在重要性的问题上不考虑世间的财富和权力，然而我想更近距离地做点考察。

重要性具有两个方面。第一个方面涉及具有外部的影响或后果，成为外部后果的原因，一个后果得以产生的地方，从而其他人或事物受到你的行动的影响。重要性的第二个方面涉及被人重视，被人看重。（即使被人重视是一种影响或后果，它也值得分开来论述。）如果重要性的第一个方面涉及成为后果得以产生的原因，那么第二个方面则涉及成为回应——对你的行动、品质或在场做出的回应——所流向的地方。他们以某种方式对你注意，并且给予你重视。单纯地被人注意也是我们想得到的东西。

成为其他人注意的焦点，这通常是有权者的特权；[2] 追求权力、声名和财富的欲望在很大程度上是一种追求重要性的欲望。显然，权力、声名和财富在某种意义上是作为随后而来的东西——物质利益、快乐的体验以及令人感兴趣的社交机遇——之工具而被欲求的。然而，除了这些抽象的东西以外，权力、声名和财富也在很大程度上涉及两种方式的重要性，即具有后果和被人重视。另外，它们也象征自己是重要的。与重要性的联系在权力的例子中是最清楚的；一个有权力的人有能力在自然界、自己本身或其他人之中产生出后果。对各种各样的权力形式加以分类——我把它放到了脚注中——这是可能的，而且，当某种特殊形式的权力施加在我们身上的时候，了解它在各种权力形式选项中的位置，这或许能有所帮助，或者让人感到些许的安慰。[3]

研究权力——影响事情之结果的能力——的社会科学家通常关注这样的处境，即其他人坚决反对这些结果。马克斯·韦伯（Max Weber）走得如此之远，以致把权力定义为“社会关系之内的一个行动者处于一种不顾抵抗贯彻自己意志的位置之概率”。[4] 确实，不可改变的抵抗处境可能是人们所要面对的处境，但是假定现在就是这种情况，这就有点过快了。因为影响结果的能力也能够以其他的方式来运用：通过说服别人，提出合作性质的妥协，提出能更好地满足所有各方要求的新选项等，以及参与各方以持续合作方式所进行的大量变革（并且影响其方向）。社会科学家关心影响行动和行为的权力；然而也存在影响情感、观念和理解方式的权力——这是艺术家和思想家的领域，而且还存在影响人们的内心自我的权力——这是精神导师的领域。

财富也是因其所带来的和买来的重要性而被欲求的。在西方社会，正如在大多数社会一样，财富使人变得重要；富人（一般）被看作重要人物来对待，并且也能够产生重大的后果。另外，对于许多人，财富是具有重要地位的一种象征；我们可以说，它是重要性的

通货。奢侈品——除了其给人带来的舒适享受以外——也是重要性的一种具有象征意义的代表。人们似乎认为：受到世人如此善待的任何人都一定是重要的。（奢侈品的相对匮乏——正如凡勃伦［Veblen］认识到的那样——能够使它代表某种特别的东西，能够使它象征重要性。）

我想说的是，任何人——其他人或者他自己——都不应该按照其财富来评价某个人的重要性。不像利用个人能力的行动，仅仅拥有金钱不能使人表达出自我，是这样吧？然而，金钱能够被用来建造一个表达自我的家；这种花费也能够对建筑师、建筑工人和家具制造者产生影响。而且，积累金钱的行为是否能够以这样的方式来进行，它既能表达自我，也能够影响他人？然而，如果一个人只是把注意力放在金钱（一种手段）上面，而不是放在他的生产行动的实质或者施展他自己的天赋上面，他的心灵就会被没有内在价值的内容所占据。金钱和财富本身不是一种适合表达细微差别的工具，它缺少反映任何复杂事情的形式和能力。

当金钱成为行动的基本动机的时候，为什么我们认为这是不体面的？（这并不意味着我们认为养家糊口的动机是不体面的。）行动的基本动力是金钱，这是把金钱所带来的东西置于行动本身的价值和意义之上，这样它就贬低了这些行动，而我们认为应该把这些行动的价值和意义置于金钱之上。如果一位哲学家告诉我们他是为了金钱而思考，一位医生告诉我们她是为了金钱而治病，一位小提琴制造者告诉我们他是为了金钱而制造它，那么我们会感到这些行动有点被玷污了。而且，如果他们把自己工作的价值和意义理解得如此不健康以致把它们置于赚钱之下，那么他们能做出高质量的工作吗？即使弗洛伊德说过男性作家从事写作的动机是既想赢得声名也想赢得漂亮女人的爱情——弗洛伊德没有规定哪一个排在第一位——那么他们也是为了从事这种写作工作而想赢得声名的；质量内在于他们的欲望之中。另一方面，金钱是没有特征的东西，它没有必要代表或表达任何有价值的东西。因此，不仅是金钱作为支配性的动机使行为主体的注意力离开了其行动的形态和性质，尽管它可能是这种情况；而且给予金钱以更高的位置也表明他带有一种歪曲的行动观，而这种歪曲肯定会影响其做事的方式。然而，歪曲是否可能只存在于他的金钱观之中，而非他的行动观之中？生活不可以这样分隔开来。评价这些事物的和从事这种行为的是一个完整的人；因此，这种行动是具有某种价值尺度的某类人所从事的某类行为。某个人爱金钱胜于爱一个人，这意味着他并不爱这个人。

权力能够以明显给他人带来更大后果的方式加以利用和实行。如果重要性确实是实在的一个维度，那么我们是否必须说，仅仅拥有权力确实给人以更大的实在，即使这种权力的实行会导致支配他人或者阻止他们进行更多的选择，因为权力的持有者想把他的意志强加给他们并且迫使他们以某种方式行事？如果通过拥有和实行权力的方式来产生影响有可能给某个人带来更大的实在，那么它也可能以其他方式在更大的程度上减少他的实在。这就是权力会带来的腐败部分——无人能够幸免。（看一看利用权力或用其人生来积累财富、影响或特权的那些人的嘴脸吧。）

正因为重要性是以中立的方式来定义的——作为具有影响的东西，而无论是什么样的

影响——所以我们不得不通过层层推理来表明显而易见的东西：某些方式的重要性不会使人们更真实。如果最初就规定，只有某些种类的影响，以及被考虑的理由中只有某些类型的理由，构成了重要的“重要性”，这不是更简单吗？在后面的“黑暗与光明”一章中，我们将重新考虑对实在内容的这种中立的规定。

与价值、意义和重要性相并列，存在着第四个实在的评价方面或维度，即分量。某种事物的分量是它内部的实体性和实力。考虑一下与之相反的东西是有益的。当一个人被称为是“无足轻重的人”的时候，这意味着什么？这里所讲的可能是影响力和重要性，但是我认为，它通常所意味的东西是重要性所基于的（或者应该基于的）性质。人们正在评价的东西是这个人的实质如何，他的思想是如何深思熟虑，他的判断是如何可以信赖，这个人在打击或严重考验面前如何能够挺住。一个有分量的人不是能被时髦之风吹走的，能够经得起检验。古罗马人把它称作“庄重”（gravitas）。

我们可以把分量规定为抵抗某类外部变化的能力。（更充分的解释规定了三种构成因素：某事物在某种特定的性格特征方面在面对特定力量时对相关的特定变化具有分量。）分量是一种平衡的观念。处于稳定平衡状态的某种事物抵抗外部力量，或者在其先前的状态或类似状态中重建自己。所以，如果一个人、一种观点、一个原则或一种情感在面对外部压力或力量时能够维持自己或重建自己，那么它就具有分量。这是以外在的方式——通过它如何抵抗外部力量——描述了内部的分量观念的特征。我们没有说，能够使事物以这种方式维持自己的这种内在实质是什么样的。

有时候，分量依赖于事物如何在关系网络中以紧密的方式结合在一起。一种有分量的观点是得到充分考虑的观点，它考虑到了各种事实、更大范围的问题以及可能会提出的反对意见。当一种情感与这个人的奋斗、计划、目标和欲望相关联并且变得与它们成为一体的时候，而非一时的幻想，这种情感就具有分量；也许，这种情感已经经历了一些改变以更密切地和更好地适应这一点。这样的多种关联网络在面对外部压力时能够使事物维持自己的存在。另外，这种具有分量的事物已经考虑了其他许多事物，从而逐渐与它们结合在一起，否则这些事物就会推翻它。

发现分量的一般内部特征的描述，而这种特征可以适应于人、信念和情感，这会是一件美妙的事情。谈论坚实或密度（的数量），这只是标示出现象，而不是描述它的特征。也许，不同类型的事物的坚实是以不同的方式来体现的，其共同拥有的东西只是某些外部特征以及在面对外部压力时维持和重建自己的能力。然而，分量是一种内部现象，尽管我们为它提供的标准是外部的。维持平衡之基础的东西就是这种内部性质，无论它在特殊的场合意味着什么。

重要性涉及外部的关联或关系，正如意义那样。分量涉及内部的组织，正如价值那样。分量之于价值正如重要性之于意义。重要性是外部的或关系性的力量或实力，而分量则是内部的、固有的力量。价值是事物之内在的整合，而意义则是它与外部事物的关系和整合。这样，基于分量/价值＝重要性/意义这个看起来非常简洁的公式，我们能够形成这样一张图表：

	内在的	关系的
整合	价值	意义
力量	分量	重要性

这个具有实在之四个评价维度的简单图表——价值、意义、重要性和分量——把它们放在具有说服力的和令人满意的关系之中。这样，我们就希望可以只按照这四个维度来讨论和评价所有的事物，而无论它是什么。然而，对于理论目的来说不幸的是——但是对于生活来说也许是幸运的——这四个维度并不能穷尽我们想做出的那些相关种类的评价。

深度也是我们非常重视的性质。无论是对于艺术品、情感、科学理论、数学定理，还是对于人或理解的方式，都是越有深度越好。人们在精神的道路上寻求与最深层的实在的联系。一般来说，肤浅和表面不是可欲的性质，尽管也有这样的场合，即更多的深度是不必要的。

存在这样一种诱惑：试图把深度还原为广度，从而使所有的东西都是平面的。一种深层的科学理论与很多其他的理论和问题相关联，一种深刻的情感与许多其他情感相共鸣，并且产生出很多变化。这样，我们是否能够仅仅把深度理解为一系列广度范围的关联，它们全都处于相同的平面上？所有东西都存在相同的表面上，但是当某些事物比其他事物拥有更广范围和更大表面的关联时，我们把这个方面理解为深度。（比较一下平面国的居民如何从平面几何的特征来推算曲率？[5]）

但是，当如此众多的其他维度迅速涌向我们的时候，为什么单单计较减少一种维度呢？如果深度是一种合适的维度，那么如何看待广度，如何看待事物的大小和范围？更大的工作，更大的领域，更大的自我——所有这些事情都与纯粹的大小有关，以及与伴随大小而来的更大的包容能力，这些都是积极的特征。在评价自我时，我们可能关心它的包容性和体积，它的内部空间的范围。如果我们愿意谈论价值、意义、重要性、分量、深度和广度，那么我们是否应该在我们的清单上再加上高度，因为有更高级的情感、更高级的艺术品和更高级的快乐？如果加上高度，那么为什么不也加上强度？

如果我们准备通过我们可能试图判断的任何事物——自我、它的人生、情感或行动，以及它与其他自我的关系——来罗列所有评价维度，那么我们是不是也应该列上原创性、生动、活力和完整？而且，如果应该加上所有这些，那么为什么不加上创造性、个体性和表达性？为什么不也加上——所有门闩一旦打开——美、真和善？

扩大评价维度的数量，这会影响我们对强烈的积极的情感的看法，因为只有当情感体现了积极的评价时，它们才是积极的。积极的评价诉诸价值，但是我们也可以给予事物以其他的积极评价，诸如具有意义、分量、重要性、深度、强度、生动等。不仅情感依赖于按照这些各样的维度对事物所做出的评价，而且我们拥有这些强烈的积极的情感本身也对我们人生的价值、意义、强度、深度等作出了贡献。这对斯波克问题提供了最真实的答

案。这些情感不仅对评价的维度做出了回应，它们也有助于按照这些维度来构成我们。

我们遇到了评价维度过多的问题，遇到了维度的爆炸，这并不令人惊讶。这份不断增长的评价维度清单不过是罗列了实在的维度。它们是使事物更实在的维度。沿着这些维度中的任何一个获得更高的排位（其他情况保持不变），就是处于更实在的状态。而且，情感——我们现在可以接着说较早时的话题——是我们对实在做出的类似回应。我们此前看到，实在有许多方面，有许多维度。如果这样，那么为什么我们要只期望它们中的一些构成了相关的评价维度？不是所有的和每一种的实在维度都与评价，都与我们的努力奋斗相关吗？

---

[1] 这意味着，当历史学家把某些事件称为重要的并且对它们加以研究的时候，他们的主张在评价上不是中立的。一位历史学家可能认为，所谓重要的历史事件或行动，她是指带有很多人们知道其后果的事件或行动，而这些后果进入了人们的意识，尽管他们不知道哪些更早的事件产生了这些后果。一场重大的战争或制度变革会产生很多人们意识到的后果。这个标准关注的东西是人类的知识；它能够被扩展以包括宇宙中其他的智能意识，或者包括地球上的某些动物意识。宇宙中的重要事件将是那些其后果众所周知的事件。（在这里，“后果”的观念不是可传递的。这位历史学家可能认为拿破仑的一生在历史上是重要的，但无须认为拿破仑的曾曾祖父母的婚配在历史上也是重要的。这位历史学家将如何排除这种情况？所说的这种婚配在历史上不是重要的，这是否因为它的全部广为人知的后果只剩下了一个后来的事件？但是，有些历史上重要的事件就是这样仅仅导致了一个后来的重要事件。）我认为，已知后果的数量标准只是作为援引了评价观念的另一标准的近似物而发挥作用。首先，让我们设想所有的分子都具有某种初级形式的意识。这是否会使我们的所有说话都变得重要了，因为数百万的分子意识到了它们的新位置，而这种新位置是由我们的说话引起的？我们是否可以反过来主张，这些意识不是如此重要，而且引起它们的这个事件也不是如此重要？其他的事件也有这样的后果，即它们是众所周知的然而又（我们会说）是微不足道的；一张流行音乐唱片可能有数百万的人听过，但是对他们的人生没有任何可觉察到的影响。这种知识标准在其他的方面也是不正确的。如果太阳系突然湮灭了，抹去了所有的人类认知意识，这一事件——人类历史的终结——在历史上是重要的，即使没有任何太阳系的居民拥有任何关于它的知识或拥有任何关于其后果的知识。（然而，知识标准可以加以这样的改善：历史上重要的事件会对知识-事件造成某种影响。一场爆炸会阻碍很多知识事件的发生——否则它们就会发生，从而它会被算作重要的。）这种知识标准的原初合理性来自这一事实，即当某种事情是重要的时候，通常人们会知道它；因此，这种知识标准大体上接近于这种关于重要性的更准确的观点，即在评价维度方面产生影响。

[2] Charles Derber，*The Pursuit of Attention*（New York：Oxford University Press，1983），pp.21-35，65-86.

[3] 为了衡量权力的范围（社会科学家告诉我们），我们必须确认其他的人，了解他们的哪些行为涉及其中，所用的权力资源是什么，权力的使用者会付出什么代价。权力可以采取不同的形式。可以通过规避他们的选择来影响其他人的行为，比如说人们的身体被拘禁起来或者被锁在牢房之中。也可以通过他们的选择来影响他们的行为。你可以提高伴随个人行为而来的消极后果之概率或使其无效，从而迫使他去做其他的事情；或者你可以提高伴随他行为而来的积极后果之概率或功利，从而诱使他去做这件事情。或者你可以通过为他提供信息来影响这个人对概率或功利的判断，而实际上让它们保持不变。从而，你可以影响他的行为。（当人们谈论媒体的权力和影响的时候，他们使用的就是这种意义，或许也包含下一种意义。）当你为他提供了你相信是虚假的信息或者正确信息的偏好样本的时候，以便把他引向某个方向，你是在操纵别人。（当你不相信它是虚假的或有偏好的，也不相信它是真实的和无偏好的时候，只是用它来引导别人的方向，这是不是操纵？）当你通过某个人对第三方使用了权力而影响了他们的行动，你自己也就拥有了对第三方的权力。拥有权威，就是拥有命令某个人去做某件事情的权利，给予他们去服从的义务；如果这些被命令者感到自己因此有服从的义务，这种权威就具有合法性。

一个领袖应该有能力把人们的各种追求和行动整合为一种朝向特殊目标的同心协力的整体。有很多事情值得人们一起去做。一个国家可以集中力量减少贫困，或者促进严肃文化，或者发展新技术，或者使个人自由最大化……可以想象，一帮青少年朋友可以一起去看电影，或者去游乐场，或者去打斗，在街上闲逛，清扫邻里的环境，上街巡逻，排演戏剧。这个可行并且可欲的目标之清单是非常长的，但是无法同时去做所有的事情。在这些可欲的竞争目标之各种优点的呼声中，人们需要单独或者一起做出决定，共同全心全意地追求哪一个目标。一个领袖的功能就是解决这种竞争目标的问题；他提出一种关于可欲的目标的建议，清楚地陈述达到这一目标的可行计划，并且鼓舞足够多的人们跟在他后面沿着这条道路前进。因此，只是在极其特殊的条件下，一个社会才能够避免对某种领袖作用的需要。

[4] Max Weber，*The Theory of Social and Economic Organization*（New York：The Free Press，1964），p.152.（强调是我添加的）。

[5]《平面国》是英国人艾勃特（Edwin Abbott Abbott）于1884年发表的一篇小说。虽然这篇小说的主要内容是对英国维多利亚时代的社会制度进行讽刺批评，但是它更重要的贡献是对维度的理解。——译者

第十七章 实在的矩阵

在前面一章中，我们扩展了实在维度的清单，从原初的四种——价值、意义、重要性和分量——增加到众多其他的维度。让我们考虑一下相关实在维度之最大可能范围的清单。它包含（深吸一口气）：价值、意义、重要性、分量、深度、广度、强度、高度、生动、丰富、整体、美、真、善、实现、能量、自主、个体性、活力、创造性、焦点、目的、发展、平静、神圣、完善、表达性、真实、自由、无限、持续、永恒、智慧、理解力、生命、高尚、游戏、庄重、伟大、绚丽、正直、人格、崇高、理想性、超越、成长、新颖、扩展性、原创性、纯洁、简单、珍贵、涵义、巨大、深厚、整合、和谐、繁荣、权力和命运。（我们不要问，是否还有什么东西漏掉了。然而，这种追问是相关的：它们中的哪些维度是体验机可以实现的，哪些维度有助于我们排除体验机。）

这份维度的清单是详尽的。一份长长的清单并不能为我们提供更多的理解，如果它处于一种无序的、杂乱的状态的话。我们需要构造这份清单，以达到某种理智的控制。然而，这份清单不是神圣不可侵犯的。在构造它的过程中，我们可以故意漏掉某些维度，因为它们不符合行将出现的清单的要求，或者我们可以增加某些维度，因为它们是这份清单所需要的。

对于这些众多的实在的维度，我们将如何进行排序和归类呢？我希望把这些维度安排在一张表格中，一个带有行和列的矩阵中。（除了人们熟悉之外，选择矩阵还有其他的理由吗？你期望实在的维度具有什么样的形状：一个具有十四维空间的面包圈，还是一个具有无限维度的向外辐射的圆圈？）只用四个维度，我们得到了下面这个2×2的矩阵：

	内在的	关系的
整合	价值	意义
力量	分量	重要性

构造一个包含所有维度的更大矩阵对很多理论目的都会有帮助。在这个矩阵的行和列上面的标签是实在的范畴。（在这种2×2的矩阵中，列的标签是内在的和关系的，行的标签是整合和力量。）这样我们就可以转向探讨这样的问题：为什么行和列恰好有这些标题。如果实在的更基本归类包含了这些标签和标题，那么实在是什么样的？如果我们构造的这个矩阵包含有一些空格，那么我们可以追问，还没有列入我们清单中的哪些其他维度可以正好填进去。（这样，我们就对我们的维度清单的完整性进行了一次检验。）当我们把某个特殊范畴看作已经填入行或列的合适标签的时候，我们也会认识到它是重要的。另外，这个矩阵也能够揭示我们以前没有看到的维度之间的关系，即处于同一列（或同一

行）中的几个维度的相似性。而且，对于每一单个的维度，我们也可以从两个方面来看待它，而这两个方面对应于它的列和行的标题。把杂乱一团的清单组织成为一个矩阵，这是有启发作用的；当我们以新的关系来看待这些维度并且探讨这个矩阵为什么拥有这种结构时，这个矩阵使我们对这些作为构成因素的维度有了更好的理解。把维度组织成为一个矩阵应该这样进行：关于准确的位置安排，不要过于牵强，不要有太多的任意性。然而，希望我们进行这种安排时不带有任何牵强或任意性，这也有些过分了。

我们可以通过利用先前的2×2的矩阵来着手构造新的矩阵，而当我们只考虑四种维度——价值、意义、重要性和分量——的时候，这种2×2的矩阵是合适的和有启发作用的。我们可以把这种矩阵用作更大矩阵的核心，然后把它建构出来。在清单上有哪些维度自然而然地符合标题为内在的或关系的列？如果有的话，那么它们会提议设立哪些新的行？在清单上有哪些维度自然而然地符合标题为整合或力量的行？如果有的话，那么它们会提议设立哪些新的列？肯定的回答会产生一个更大的矩阵；类似的问题可以这样重复下去，以便继续建造这个矩阵。有时候，增加一个维度，而这个维度看起来自然地适合并排的其他维度，这会使我们修改行或列的标签，以便更鲜明地把握这种扩大的分类。

构造一个实在之维度的矩阵，除了具有服务于严格的理论功能之外，还可以有其他的功能。如果我们能够构造一个精致的和令人满意的矩阵——怎么看迄今为止我们都还没有这样的矩阵——那么我们应该把这些其他的功能称为美学的。这种矩阵体现了这样的愿望：实在的各种各样维度被统一起来，并且以给人启发的方式相互关联，从而实在的领域展示出它自己的有机统一。我们可以把这种矩阵看作一个价值表。我并不确信，按照这张图表行进，就必然会走在正确的道路上。我承认，本章的余下部分包含了很多不熟悉的以及有时令人迷惑的理论片段，而这些东西与当代哲学是格格不入的。去掉这些东西，会使我免于目前哲学共同体的很多非难，而写下这些东西，已经让我心神不安。

无论这些东西是多么离经叛道，然而这张图表也是关于实在内部的统一性的一种象征性的代表，或者是我们追求这种统一的代表，无论它是不是关于这种统一的正确理论。因此，请把这张图表看作某种类似于隐喻的东西，或者看作代表和让我们想起实在之内部结构的东西，或者至少看作是为更准确的实在符号保留一处地方的东西，直到它的出现。呈现在这里的这种实在表格可能是不准确的，但是它需要是真实的。

现在让我们在一个矩阵内排列这些实在的维度。[1] 另外两个维度——完整和完善——看起来自然属于整合的标签。完整看起来是整合的目的（telos）或目标，是它的实现，而完善看起来则是某种包含更多内容的东西。即使超越了某个事物的实现，也存在它的理想界限。（理想界限本身可以是某种类型的实现，然而实现则可能还达不到理想界限。）完整是某种事物在其整合方面的实现，而完善则是整合达到了它可能的最远点，甚或超出了最远点，以致达到了它的理想界限。

我们最初的2×2矩阵现在被扩大为这样：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
整合	价值	意义	完整	完善
力量	分量	重要性		

什么东西有可能被填入这两个空格？力量的理想界限是传统上归之于上帝的品质，是全能（omnipotence），是拥有全部能力。理想界限这一列集合了很多神学家讨论过的特征，这不是令人惊讶的，因为神性存在或者神性存在的观念代表了和实现了存在之很多属性和样式的理想界限。

什么是力量的目标或实现？清单上的两个东西是合适的：权力——这不过是描述力量的一个更宽泛的词汇吗？——和伟大。我们对重要性的讨论区分了它的两个方面：外部影响，以及被人重视。我们尝试可以按照力量这一行来继续这种区分。这样的话，伟大——力量的实现——就会具有两个方面。权力在其影响方面实现了力量；那么实现被人重视的东西是什么？自主和被爱是被人重视的实现吗？全能是力量之影响方面的理想界限；那么它的被人重视的理想界限是什么？我推测，它是被崇拜。

当被崇拜和被爱包括在这一行的次项中的时候，力量看起来就不再是这一行的最好标签。实体性或实质性会发挥更好的作用。某种事物在什么程度上是实质的？它的实体性的内在的性质是它的分量，它的实体性的关系的性质是它的重要性，它的实体性的实现是它的伟大，如此等等。也许，我们应该更多讨论的根本不是事物的实体性，而是事物的实体。如果你不确定什么是实体，那么这也许会有帮助：事物的实体的内在的性质是它的分量，它的关系的性质是它的重要性，它的实现是伟大，如此等等。

一般来说，我们可以通过理解列的标题和行的条目来澄清那一行的标题的含义；例如，实体就是在这些列上具有这些条目的东西。与其类似，我们也可以通过对行的标签和列的条目的更好理解来澄清对那一列的标题的理解；例如，实现是整合达到完成时的状态。即使围绕这个矩阵转了一圈，这也能增加我们的理解，就像我们通过阅读某篇文章来学习某门知识，开始时对这篇文章只有粗略的理解，并且用这种不足的理解去把握第二篇和第三篇文章，然后回头阅读第一篇并且理解得更好了，此后再回到第二篇和第三篇并且对它们理解得更好了。然而，我承认，构造和建构这个矩阵就像造一个由纸牌搭建的房子。即使它竖立起来了，看起来也是摇摇欲坠。

在我们的清单上，有三个维度通常被分为一组并且一口气说出来：真、善、美。把它们放在同一行，这是令人愉快的。然而，按照哲学家们的通常观点，真被放进这一组里，这是令人困惑的。他们把真这个词用于命题或句子或陈述——即用于类似于语言成分的某种东西；只有当一个东西符合该事实的时候，当它描述事物是什么样的，这样的东西才是真的。陈述的描述程度越低，它越可能是真的——比如像这样的陈述：“字母a在前一页上至少出现了一次。”既然对于所有含义明确的陈述，或者它是真的，或者它的否定是真的，所以与我们知道去做什么或想关注什么的陈述相比，我们有更多真的陈述。（请考虑这样的陈述：“前面的句子不包含942个单词。”“现在不是这种情况：大象现在正在嚼我的

笔。”）像真的句子这样低级、普遍的东西能够与善和美属于同一份清单吗？也许，只有那些基本的、重要的真句子才是我们想要的，那些非常值得知道的真句子。然而，当真这个词与善和美一起流畅地脱口而出的时候，我认为它最好不要被解释为某种元语言的东西，不要解释为句子或命题或类似的任何东西的性质。济慈（Keats）认为真与美是同一的，无论他是否正确，真都可以像善和美那样应用于同一种类的东西；它不限于只应用于句子和命题。[2] 实际上，我甚至认为，真最好不要被理解为主要是关系性的，无论这里的关系是指符合或者融贯或者揭示。

事物的真是它的内在的存在。它的真是它的内在的本质，这种内在的本质能够向外闪闪发光（虽然它并非总是这样）。它的真是关于它的最深层的真理——如果有帮助，你可以以元语言的方式来理解这一点——关于它的内在性质的真理。事物的真是它的内在之光。（这是真为什么向外闪闪发光的原因。）但是，某种事物的内在性质，它的最深层的本质，是否可以是黑暗？如果埃里克·埃里克森（Erik Erikson）能够写“甘地的真理”，那么我们是否也能够说斯大林或希特勒的真理？当然最好是避免这样说，但是不能只是靠这种做法来避免这样说，即规定事物的真是它的值得赞美的或可欲的性质（如果有任何这样的性质的话）。

在图表上位于整合与实体性下面的某一行上——目前为止我还不知道哪个范畴或样式可以作为这一行的标签——真将被放入矩阵第一列内在的下面。如果善和美并列地排在一起，那么善属于关系的列。因为这个范畴的内在的性质是它的真，以及它的关系的性质是它的善，那么它的实现就是美。应该给予它们以这样的安排，甚至这看起来都是美的。在真和善的上面增加美，这看起来不仅是这份清单的继续，而且也是它的实现。

我们已经确定了这样一种存在的范畴或样式，其内在的方面是（事物的）真，其关系的方面是善，其实现是美。对于一个已经被拔高到如此程度的范畴，什么会是它的理想界限？什么能够是它的理想界限？我认为，这种理想界限是神圣。这个系列能够进行下去而没有丝毫松劲：真、善、美、神圣。

开始于真作为它的内在的方面，终结于神圣作为它的理想界限，那么这个范畴是什么呢？给它贴上卓越或本质的标签都不太合适，我倾向于认为这个范畴是光明。事物的内在的光明是它的真，关系的光明是它的善，光明的实现是它的美，而神圣是它的光明的理想界限。这种说法是有启发性的，但是，我承认，它也是不清楚的。与其拒绝它，我们不如等待更充分的理解。

某些维度涉及事物的大小和范围，涉及它的深度、高度、广度、无限。深度看起来是内在的，无限看起来是理想界限，高度是实现，所以让我们尝试性地（然而犹犹豫豫地）把广度放在关系的位置。另外一个维度是指事物的能量，它的强度和活力；我认为强度是内在的，而活力向外发散。也许创造性适合放在这里作为能量的实现。（对于能量的理想界限，无限的能量，我不知道有任何相关的词。）我们最初对实在的讨论（在“活得更真实”一章）开始于焦点的鲜明和生动，它们体现了事物作为形象与背景形成反差的程度，从而，焦点应该被添加进我们的矩阵之中作为一个一般的范畴。关于焦点的实现或目的，

关于被描述为形象的东西，我不太确定；也许它是个体性，区别于背景和其他的事物。如果是这样的话，那么它的理想界限就会是绝对的具体性和绝对的唯一性，是独特性（sui generic）。另外一个维度的范畴看起来涉及圆满、充裕、丰富、整体性。这些东西的理想界限可能会是大全（all-encompassing）。然而，它们的确切位置是不清楚的。让我们尝试把圆满当作一般的范畴，把整体性看作它的实现，丰富当作它的关系的方面；而它的内在的方面也许会是结构或组织。这样，我们得到了——或碰巧发现了——下面的矩阵：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
整合	价值	意义	完整	完善
实体	分量	重要性	伟大	全能
光明	真	善	美	神圣
范围	深度	广度	高度	无限
能量	强度	活力	创造性	无限能量
焦点	鲜明	生动	个体性	独特性
圆满	组织	丰富	整体性	大全

对于实在的维度之杂乱无序的清单，这个矩阵确实带来了某种统一，尽管这种统一可能还很脆弱。

仍然还有一些行需要加进来，以包容我们已经提到过的一些其他维度。我们可以有一行，其标签为独立，其条目分别是自我导向、自由、自主和自我选择。（这些以及下面的几行，都被列入目前列的标准秩序之中：内在的、关系的、实现或目的以及理想界限。）我们可以有一行，其标签为平和，它包含平静、和平（或者那类与外界相关的某个词）、和谐，其理想界限是太平（peace that passeth understanding）。我们可以有一行，其标签为发展，它包含（内在的）成熟、成长（向外的）、目的和命运。最后，我们可以有一行，其标签为实存（existence），包含时间的实存作为它的内在的方面，空间的实存作为它的关系的方面，因果关系作为它的目的或实现，而它的理想界限是一种必然的存在或自因（causa sui）。这4个新增加的行以图表方式表示如下：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
独立	自我导向	自由	自主	自我选择
平和	平静	和平	和谐	太平
发展	成熟	成长	目的	命运
实存	时间实存	空间实存	因果关系	自因

把这4行（包括它们的16个维度）加到我们的第一个图表上，就会产生一个具有11个行和4个列的图表。即使不再增加了，11行对于表格来说也是一个相当大的数字，也许7行也是。然而，我们可以使这个过程再进一步。如果我们再发现一行的条目（具有另外4个

维度），把它添加到这个已经扩大的图表上，就会产生一个4×12的矩阵，那么也许最终的12行本身就可以安排成另一个4×3的矩阵。这会为这12个行的标签如何相关提供一种更好的理解，并且它也会把二维的4×12矩阵变为三维的结构，变为一个4×4×3的矩形多面体。这样一个多面体可以包含48个构成性的维度，并且使它们密切相关。

让我们探讨这是如何进行的，同时也承认，这些思考确实是非常脆弱的。我们需要排成4×3列阵的11个行（需要添加的第12个目前为止还没有命名）的标签是：整合、实体、光明、范围、能量、焦点、圆满、独立、平和、发展和实存。这些标签如何能够以令人信服的方式加以分组？范围、整合、圆满和实体等行的标签属于更一般的结构组合或组织的范畴；而光明、能量和焦点等行的标签全都包含一种集中的运动或矢量方向，包含某种类型的行动。另外，某些范畴在这种组织中自然是成对的。能量作为一种矢量方向与圆满作为一种结构组合是成对的；我们可以用这样的方式来进行核查：看作为行的标签的能量和圆满是如何对应于图表上4个列的，看能量维度是如何成为圆满维度作为扩展开的结构组织的一种表现形式的。同样，焦点与整合属于一对，光明与范围也属于一对。与实体成对的东西是还未命名的第12个范畴。第三组行的标签属于方式、风格或样式。我们可以（按照上面同样的次序）把独立、发展和平和放进这一组，而实存与实体以及未命名的范畴也可以排成一行。

这样我们就得到了这个核心的矩阵：

矢量方向	结构组合	样式
能量	圆满	独立
焦点	整合	发展
（未命名的）	实体	实存
光明	范围	平和

这个新组的三个标题——结构组合、矢量方向和样式——看起来说明了事物是如何发挥功能的，说明了它是如何运作的。它说明了发挥功能的结构基础以及（符合其方向和样式）的行动；因而我们可以认为它说明了事物的功能性质（functioning nature）。另一方面，我们图表中的4个列（内在的、关系的、目的和理想界限）看起来说明了意向性（用哲学家的术语说），一种向外运动的叙事。然而，这种展示不需要存在于时间之中，所以我们可以把它看作事物的潜在性。以更中性的方式说，我们可以把它看作一种趋向性（towardness）。现在，我们的多面体的三个面中，我们有了两个：“功能性质”和“趋向性”（或潜在性）。

如果这样，那么这个多面体的第三个面是什么？我们可以通过对已经扩大了的矩阵的12行标题加以重新分组来发现它是什么，这一次是分成四组（它们与结构组合、矢量方向

和样式这三者相交叉）。独立、能量和圆满看起来适合分为一组，我们可以把这组称为生命（liveliness）；光明、范围和平和看起来适合分成一组，我们可以把这组称为精神（spirit）；焦点和整合看起来适合分为一组，我们可以把这组称为集中（concentratedness），也许我们应该把发展也放在这里，作为一种时间过程中的集中；最后，实存和实体看起来适合分为一组，缺少更好的词汇，我们可以把它称作此在（thereness）。这4个更一般的范畴——精神、集中、生命和此在——一起描述了事物的存在（being）。这样，“存在”变成了这个多面体的第三个面。

图2表明了我们的（矩形）多面体的样子，它按照“趋向性”、“功能性质”和“存在”三个轴来排列。在这个4×3×4的多面体内部，排列了48个实在的维度。从图3到图6，这个多面体被剖开了，以便所有的维度都可以看见。

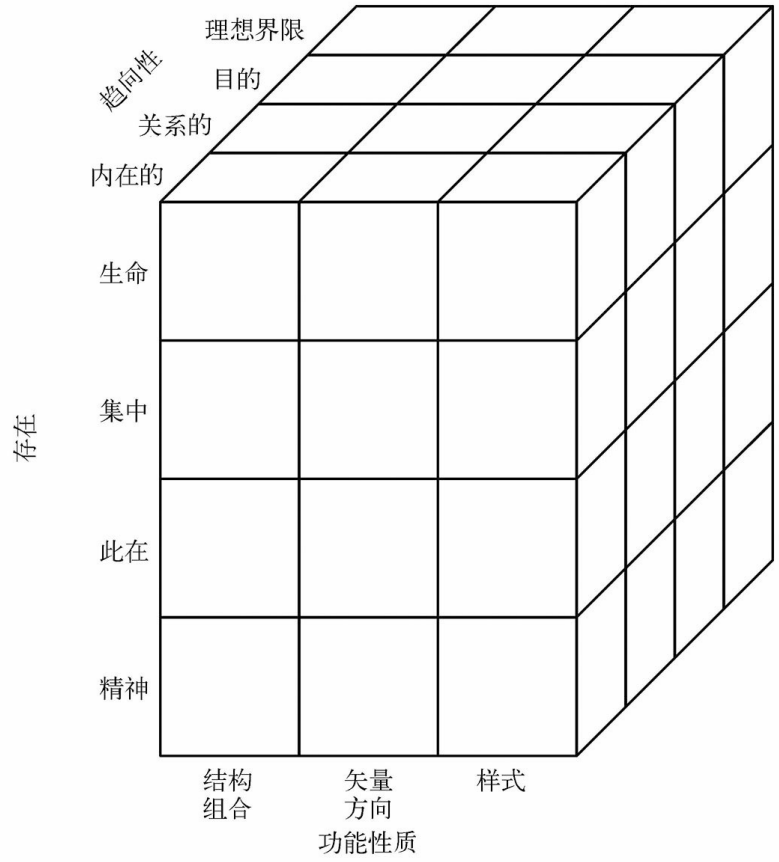


图2. 实在的多面体

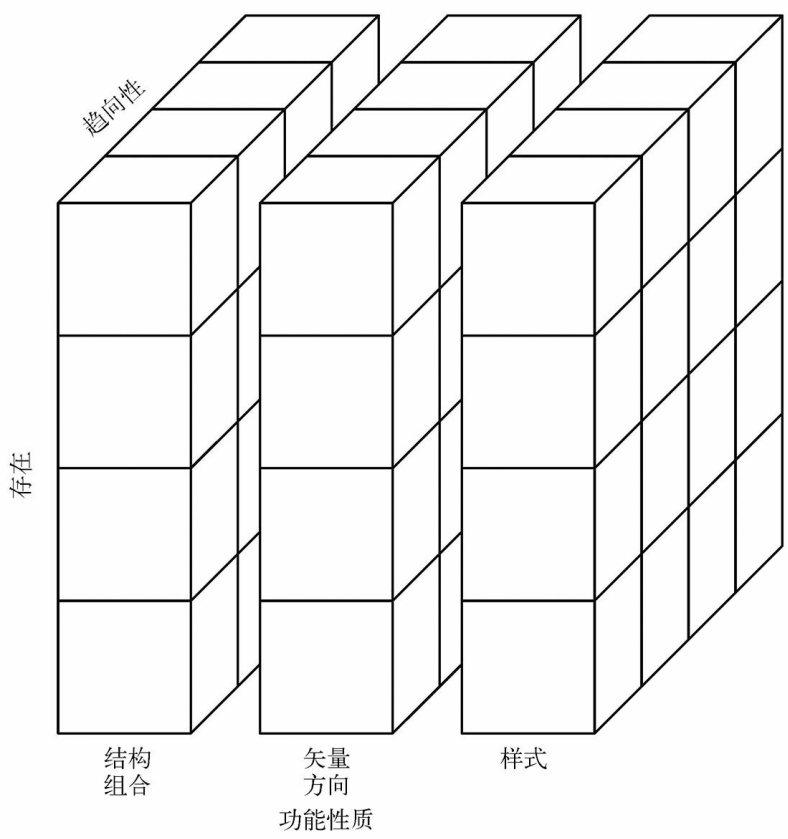


图3. 表明所有构成要素的被剖开的多面体

英国哲学家奥斯汀（J.L.Austin）论证说，以非常一般的方式说我们拥有关于实在的观念，这是一个错误，即使我们通过规定它的维度方面来减少它的一般性。他说，让我们看一看更温和一些的词，真实的。我们谈论事物在某种意义上是真实的，比如说一块真实的手表或者一只真实的鸭子。按照奥斯汀，真实的这个词被用作表明与其他否定状态的对比，与假的东西或玩具或人造的东西或染色的东西等相对比。这种存在的其他方式是具有独立内容的东西；因为一个讲话者称某种东西是“真实的”，这只是排除这些其他的方式之一（或一些），而这些其他方式是这个讲话者心中所想到的。[3] 然而，这些存在的其他方面中的每一个——玩具或人造的东西或染色的东西或其他任何东西——都是那种不真实的事物的存在方式，或者是更少真实的事物或根本就不是真的那类事物的存在方式。不能成为那类完全真实事物的方式的清单是很长的并且是开放的。它的内容在某种程度上依赖于那类事物的性质，但是我们仍然要问：为什么这些都属于不能成为完全真实的方式？按照奥斯汀的观点，“真实的”观念没有任何肯定的内容；它仅仅用作排除那些否定的方式。但是，为什么那些方式是“否定的”？而且，为什么它们（而不是其他的东西）被一起划入这个清单中，作为被“真实的”观念所排除的东西？产生这份清单的东西是什么？看起来，即使按照奥斯汀的观点，我们也拥有某种认知的方式，能够知道什么方面被算作更少真实的或非真实的或不真实的，至少对某类事物来说是这样。然而，我们一旦拥有了分成各组

的不同方式，那么看起来就没有任何让人信服的理由来主张，“真实的”只是与这组非真实的不同存在方式相对比而言的，而不是说，这一组被确认（以及被分组）为是与真实的存在之富有内容的观念相对比而言的。这将使我们回到探讨实在（或者至少说是探讨存在于被看作更少实在的东西中的共同线索）的性质这一任务上来。然而，我们可以同意奥斯汀的这种观点：有很多不同的存在方式，其中一些更真实，另外一些更少真实；这份实在的维度方面的清单标示出了这些方式。

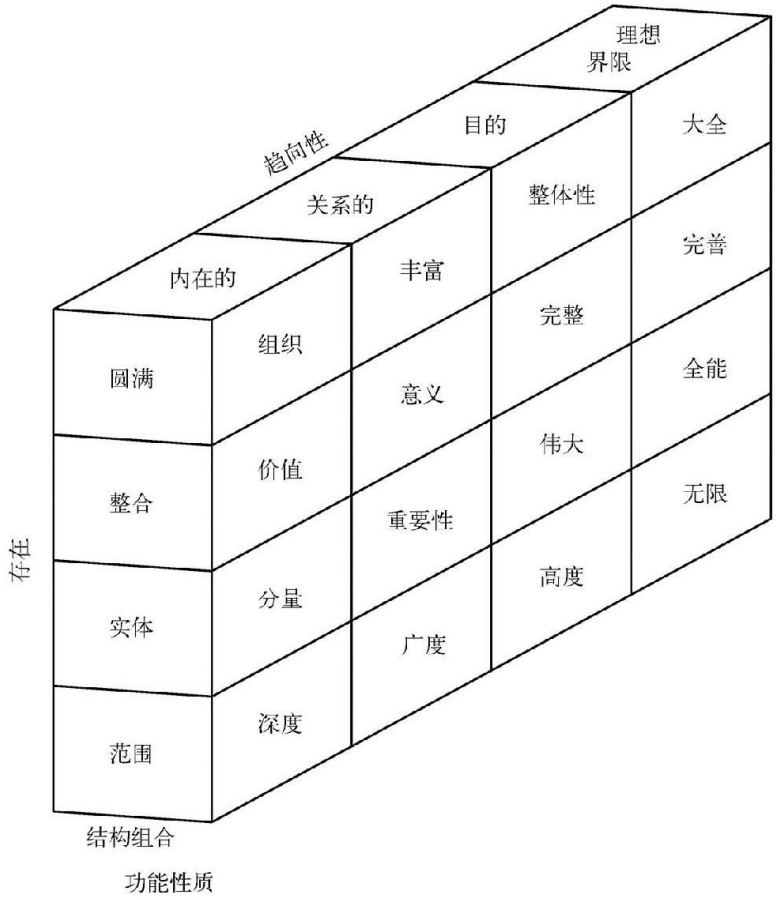


图4. 多面体之全部结构组合剖面

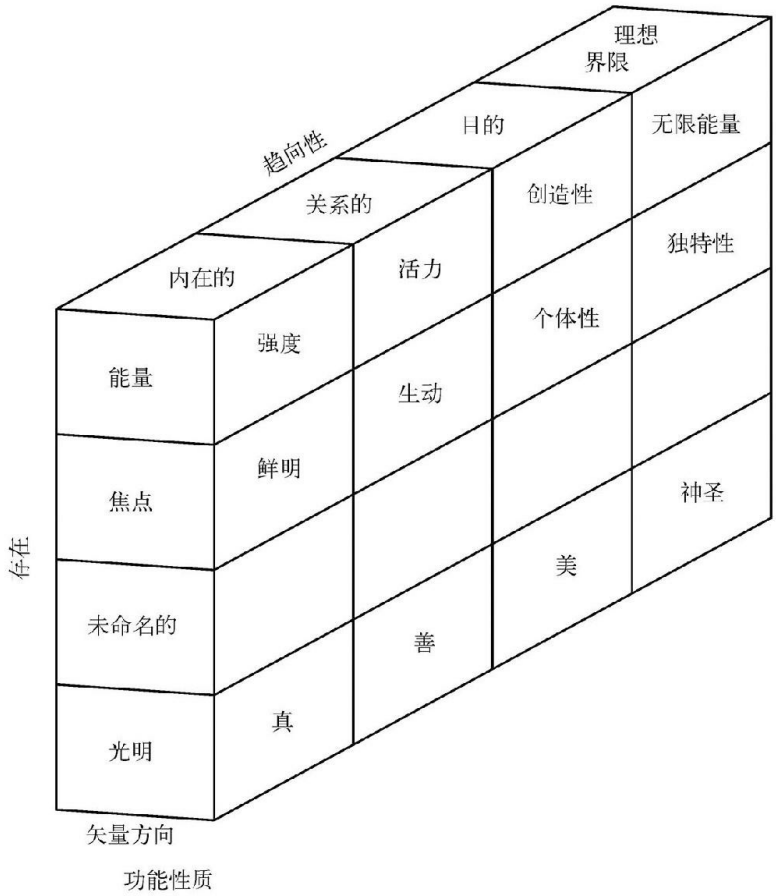


图5. 多面体的矢量方向剖面

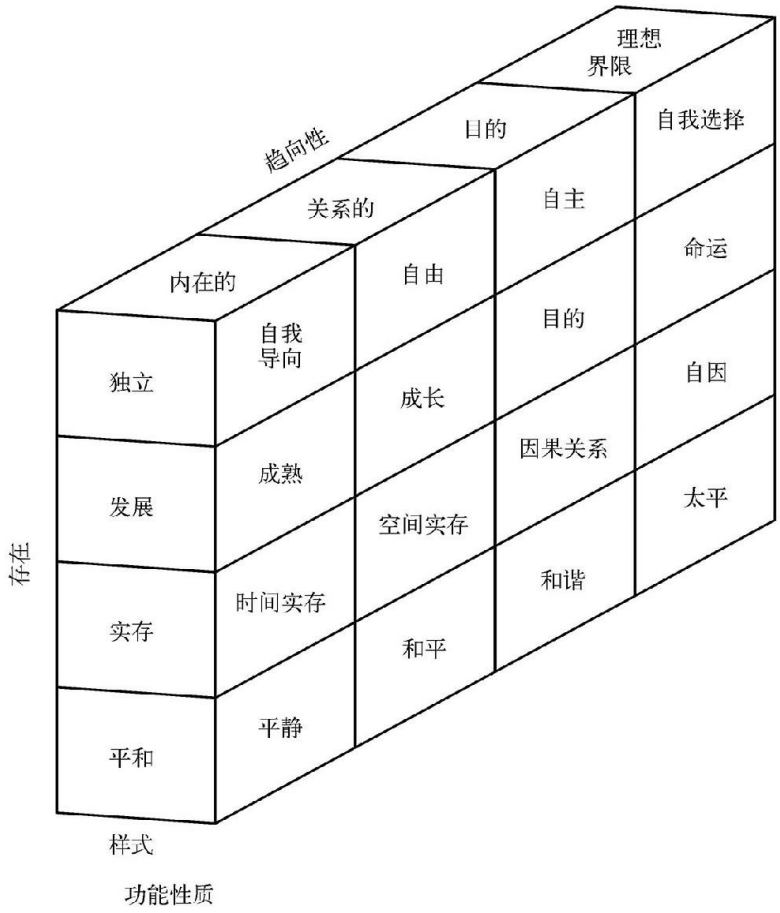


图6. 多面体之全部样式剖面

然而，在这里援用这种一般的实在范畴，这不是任意的吗？让所有维度（价值、意义、分量、重要性、强度等）组成一个总体性的范畴并把它称为实在，这是否增加了任何确定性？特别是，既然在这里使用实在这个词脱离了它与现实的联系，那么我们直接谈论这些更特殊的维度，或者把某个其他的一般词汇用于它们，这不是更好吗？我确实希望，读者（像我一样）已经感觉到，把这些维度组合在一起作为实在的维度，这既阐明了它们本身，也阐明了实在的性质。另外，把维度排列成复杂交织在一起的（二维）图表，这不是在没有关联地罗列它们；毫无关联的事物不能吻合得如此之好，而且，认为它们因此形成了某一个观念的相互关联的方面，这看起来是有道理的。否则的话它们为什么会配合得如此之好？（即使我们承认矩阵中的某些位置安排在很大程度上依赖于“感觉”，这一点也是有效的；然而，就更脆弱的多面体而言，也许这一点具有更少的分量。）将这种相互关联的矩阵结构或多面体结构（维度如何加以排列，它们属于行和列上面的哪个标签，以及属于哪个一般范畴）用于某些其他的理论问题和实际问题，这也会是有帮助的，比如说，用于事实/价值问题，用来处理什么东西在记忆中留下了持续后果，或者用来理解精神病患者，这些患者声称感觉他们自己或世界是不真实的。将自身也用于其他的领域，这是形

而上学的一项任务。

然而，即使因为它们的相互关联从而承认维度构成了某一个观念的各个方面，那么为什么把这个观念称为实在？更充分的、更有效的回答可以从罗列传统的实在标准来开始，诸如这样的一些标准：在某些变化过程中保持是不变的（更少变化的），具有一种稳定的平衡，是价值的对象或崇敬的对象，是更持久的，规定了事物朝向的目标，支撑其他的现象，使其他事物在对比中看起来更不重要，如此等等。[4]

无论如何，我不知道有什么更好的方式把这些标准统一起来，形成一幅鲜明的和令人满意的图画，或者来解释为什么它们是实在的标准，为什么实在只是以它们为标准。因此，我需要再一次强调本章所说的东西具有尝试的性质。我们需要阐发出一张更准确的图表，一种实在维度的更好结构，特别是对图表所讲的隐晦故事有更好的理解，从而对它所描述的实在有更好的理解，对我们在实在中的位置有更好的理解。关于实在之根本性质的某些其他思考，我把它们放到本章的附录中。

附录：实在的形而上学

终极实在的什么性质产生出了我们所概述的这种特殊秩序？我不知道有任何理论能够解释刚才阐发的矩阵或多面体，无论是科学自然主义、西方一神论、吠檀多、中观派佛学，还是哲学家所提出的各种形而上学体系；任何这样的理论都不能解释为什么实在包含这些维度，为什么它按照作为行和列的标签的这些范畴来加以组织。（这对于矩阵来说有这么糟吗？）我想对隐藏在矩阵中的实在的性质做一些思考；然而，与我所希望的相比，我最终得到的东西既不是那么具有说服力，也没有那么透彻。

终极实在的观念在所提到的各种理论中可能是指不同的东西：所有事物得以构成的基本材料，能解释所有目前发生的事情的基本的解释平台，所有事物都起源于其中的要素，所有事物发展的目标，最真实的东西。然而，这些不同的终极性样式确实拥有一个共同的特征。终极性总是表示某个序列的一个端点。这个序列可能基于一条解释链，一条起源链，一条越来越远的目标链，如此等等。在每一种场合，终极的东西都出现在一种序列的端点上，一个重要的、极长的，甚或无限的序列的端点上——它所在的位置就是使它成为终极的东西。构成其终极一面的是这个序列的更好的或更重要的一端。终极实在存在于这种序列的最深层的一端，而不是存在于最表面的一端。德国哲学家李凯尔特（Heinrich Rickert）认为，实在的（real）这个词“与最高的、最深的、最内在的、最本质的或其他表示最高级的词是同一性质的，而超出它们的任何东西都是无法想象的”。[5]

终极实在标示出了一个重要的、极长的序列的更好端点。实在的维度方面本身（诸如价值、意义、分量、强度等）就是事物可以凭此来排列和排序的维度。沿着所有这些维度，事物拥有的维度越多，也就越好，而且也越是实在的。拥有的维度最多，也就是最实在的。实在的维度不同于亚里士多德的德性，而在他那里，最好的位置位于（黄金）中道，而不是在两端。亚里士多德主张，勇气位于懦弱与鲁莽之间的最好位置，而在我们的基本评价维度上，越多总是越好的。这些评价维度也是（不断增加的）实在的基本维度；在这些维度上得到更高的分数总是带来更大的实在。实在的基本维度和评价的基本维度都总是上升的，而没有下降的。一种实在之性质的正确理论将解释为什么是这样的。

实在是没有限制的，是无限的。在其维度上，没有停止点，也没有饱和点。对于实在以何种鲜明的程度呈现，对于它的能量或圆满或焦点或整合等以什么程度呈现，不存在任何限制；不存在最终的或基本的层面，也不存在可以停止的地方。（对于实在而言什么是终极的，这个问题不存在任何终极性？）标题为理想界限的最后一列不应该被看作表示停止点；在这里它也可以表示存在着等级。某些神秘主义者报告说，他们所维持的新顿悟体验远远超越了他们先前的体验，而他们曾把这些先前的体验真诚地看作无限的和不可超越的。这些先前的体验现在被看作是有局限的，但是与日常体验相比，即使用最强烈的词汇来描述它们也是合适的。一种无限的实在可能包含无限性的不同层面或不同序列。如果关于实在的基本事实是它是无限的，那么它以不同的等级出现就不会是令人惊讶的。因此，

它的各个方面——拥有等级之分的各个方面——作为构成因素就是各种维度。

尽管这样，我们仍然希望理解为什么实在本身排列成特殊的矩阵或多面体，为什么它的维度正好分成这些行和这些列。关于这些行和列的标签，我们是否能够提供某种一般的描述或叙述性的解释？

矩阵的4个列提供了一种说明事物的潜在性的剖面图。如果你知道某个事物的内在的特征或性质，它的关系的性质，什么构成了它的实现，以及什么构成了它的理想界限，那么你就知道它的方向上的潜在性，它的历程，它所趋向的东西。列的排列是有序的：内在的，关系的，实现，理想界限。方向在这里仅仅是向外扩大，还是包含更复杂的叙事？

矩阵的11行的标签（在它们被安置进多面体之前）——整合、实体、光明、范围、能量等——（以不同的程度）提供了关于事物状态的描述，关于它的存在方式的横断面的描述，它的形而上学的构成的描述。当把矩阵变为多面体以后，我们可以继续说，这种状态描述分成了两个部分或两个方面：一个部分是关于事物的功能性质的描述，描述它如何运作；另外一个部分是关于它的存在的描述。

三个最一般的轴——存在、运作和趋向——能够被和谐地放在一起。存在具有一种发挥作用和运作的方式，而这种运作是有方向的，是一种有趋向性的运作。存在朝趋向运作。我们有了一个主语，存在，一个动词，运作，以及一个介词（方向性），趋向。但是，宾语是什么？什么是存在运作的趋向？

在这里，有四种可能性值得列出。第一种可能性是实在的基本性质存在于存在所指向的运作之中，存在于它的运作的意向性之中。这是基本的形而上学事实：存在正在运动或在成长或在变化或在运作，不是以随机的方式，而是朝向某个方向。（这类似于人的行动朝向某种目标，但又不完全相同。）在这种有趋向的运作中，存在一种内在的目的论（teleology）。在这种关于实在的基本的形而上学事实中，在存在运作所朝向的东西中，价值得以诞生。（在这里，价值不是用来表示有机统一的程度，而是在其最一般的意义上使用的，即指在评价上有效的任何东西。）因为我们可以说：价值是存在运作所朝向的东西。存在具有一种方向性的运作，因此价值才得以产生；如果存在是静态的，或者它的运动是随机的，这样就不会有任何价值。不是因为有先于那个方向而存在的价值，所以存在才朝向某种事物运动；而是因为存在朝向那个方向运动，所以才存在价值。因为所有这三种构成因素都是基本的——存在、它的运作、它的趋向性——所以根本就没有办法问这样的问题：存在是否可能在错误的方向上运作。不存在更深的层面可以立足以提出这样的问题。这样一幅图景也许在抽象层面上是有吸引力的，然而我们仍然想提出反对意见：假如我们所知道的最大事物——宇宙——正在朝向热寂和瓦解，那么这个方向是不是会规定或决定宇宙中价值的性质？如果朝向某种东西运动的是实在或存在，那么为什么它就会有不同？

第二种可能性对存在运作所朝向的东西赋予了更具体的内容。趋向性的方向是从内在的到关系的到目的到理想界限，因此标准是由位于终点的理想界限所确定的。让我们回忆一下，这一列所包含的维度有完善、全能、神圣、无限、无限的能量、独特性、大全、自

我选择、太平、命运以及自因。显然，它们中的很多东西传统上都是上帝的属性。这样，按照第二种可能性，存在运动所朝向的东西就是变成上帝。上帝既不是存在的起源，也不是它的更早的原因，而是它的目标，是它在运动和运作时所朝向的东西。存在最终所要达到的就是变成上帝！（令人感到非常鼓舞——但是我们不是也能够按照相反的顺序来安排这些列的标签吗？）

第三种可能性——传统上更加属于神学的——把上帝看作存在的起源。然而，存在仍旧能够朝变成某种类似上帝的方向运动，朝（几乎）拥有上帝的所有理想界限性质的方向运动，也许这是为了与上帝形成一种新的合二为一，这种新的统一拥有不同的实在等级，而这是上帝独自无法达到的。（如果这样，那么这个“我们”作为这种新的统一是否能够创造出某种新的事物作为它的“后代”？）

在前面关于上帝和信念的一章中，是以这种说法来结束的，即这一章所描述的是上帝的概念而非上帝的性质。对此，形而上学的思辨能够有什么帮助？如果上帝是存在之功能性质的理想界限，那么位于这些理想界限上的特殊维度便赋予上帝的性质以确切的内容。然而，上帝的概念——我们此前看到——并不要求最大可能的完善；因此，对于为上帝的性质规定内容的形而上学理论来说，如果要想主张上帝确实存在于理想界限中，那么就需要有某种理由——也许人们最高的或最深的体验提供了这样的理由。

第四种可能性把存在的运动趋向看作一个过程，而这个过程是重复的和周期性的。位于理想界限层面上的实在的剖面本身可以被理解为某种占据了新矩阵之第一列的东西，这样我们转而可以对它提出这样的问题：什么是它的关系的性质、它的目的以及它的理想界限？这也许是某种不同的东西。“理想界限”的观念不需要是可传递的；某个事物的理想界限的理想界限本身不需要是那个事物的理想界限。这里有一个例子：一系列有限的正整数的理想界限可能是最小的无穷数，但是从这个数——无论它是什么——可设想的各种不同的无穷数的理想界限本身不是这些正整数的理想界限。第一个无穷数从有限物跃升到一个新的范畴，而且，这个新范畴的理想界限太远了，以致无法也作为有限物的理想界限。这样，实在之矩阵或多面体的列的序列可以描述一种重复的过程。它刺激想象力去思考这样的可能性。然而，虽然对问题加以概括通常确实能够表明它的解决方法，但是这种不断重复的可能性看起来并不能帮助我们对存在运作所朝向的东西有更好的理解，正如在我们迄今为止一直探讨的矩阵或多面体中所描述的那样，第一个目前还不是被重复的那个。[6]

存在运作趋向的问题是激发思维的，也是晦暗不明的。我们还需要对实在的性质和排列达到一种更深刻和更准确的理解。

---

[1] 某些读者可能觉得这一章不能引起他们的共鸣；关于“实在”，他们可能已经听到太多的东西了，或者他们可能觉得下面的内容太过抽象了。如果这样，我建议这些读者直接跳到下一章，免得让我们两人都遭受不必要的痛苦。然而，对于那些留在这里的读者，看看会发生什么也许是有益的，如果他们要画出2×2的矩阵，并且随着讨论的深入逐渐把它向外扩展的话。或者，提前看看最终的矩阵（边码第189至190），读者也许会觉得是有益的。

[2] 在当代哲学家中，海德格尔（Martin Heidegger）对真的解释更为宽泛。按照他的观点，真是一种陈述或非陈述，一种解蔽或非解蔽。你可以把它看作海德格尔理论的一个优点：虽然他的真的观念应用得更宽泛，但是我们为什么特别倾向于把这个词用于句子，这也是可理解的。解蔽与非解蔽对于海德格尔来说也是一个个人问题——他从来没有想

告诉我们他与纳粹的关系陷得有多深。参见一篇有洞察力的论文：Thomas Sheehan，“Heidegger and the Nazis”，*New York Review of Books*， Vol.35，No.10（June 16，1988），pp.38-47。

[3] J.L.Austin，*Sense and Sensibilia*（Oxford，England：Clarendon Press，1962），Chapter VII.

[4] 关于柏拉图的实在等级理论的有益讨论，见Gregory Vlastos，*Platonic Studies*（Princeton，N.J.：Princeton University Press，1973），Essays 2 and 3。

[5] 引自W.M.Urban，*The Intelligible World*（London：Allen and Unwin，1929），p.152。

[6] 这里的“第一个”是指位于矩阵最后一列的“理想界限”上的各种维度。诺奇克在这里讨论的是事物的无限性问题。事物可以分为有限与无限两个部分。理想界限在有限世界（原来的矩阵）中是最后一个，而在无限世界（即本段所谓的“新矩阵”）中则成为第一个。按照矩阵中列的标签，我们可以知道第一个的性质是内在的，但是什么是它的关系的性质、它的目的以及它的理想界限，这些东西是不知道的。因此，诺奇克在这里说“第一个目前还不是被重复的那个”。——译者

第十八章 黑暗与光明

这里勾画的实在不是完全美好的；它可能以痛苦的或不道德的方式在某些特殊维度上得到增加。罪恶可能是方方面面的，痛苦也可能是强烈的。如果这样的话，建议与实在发生更深刻的关联并且变得更实在，这不是很危险吗？即使这种危险可以通过采取兼顾的态度而得到减轻，但它不是仍然允许我们通过沿着消极方向前进来增加与实在的关联吗？

请注意，给予“积极事物”本身以实在之维度的地位，使它进入矩阵，这并不会消除消极道路的问题。事物越是积极的，它就越是实在的——所有其他的东西都相同——所以在积极的方向上前进也是一种变得更实在的方式。然而，这仍然使积极的东西处于一种不确定的位置；仅仅作为其他维度中间的一个维度，它仍可能有机会被这些其他的维度超过，从而人们达到最大实在的道路仍有可能是消极道路。

实在的某些维度具有明确的积极性质——例如，价值和意义，善和神圣。这些都处在光明这一行上。（也存在其他的积极维度，而且，矩阵中的某些维度在道德上显现为中立的。）是否也存在另外一种维度的范畴，即黑暗的行，虽然它不是特别关注道德问题，然而显然也包含我们称为消极的东西——例如苦难和悲剧？（黑暗是否可以画成这样的图表：苦难是它的内在的方面，存在主义的绝望和焦虑是它的关系的方面，悲剧是它的实现？如果这样，那么什么会是它的界限？）是否这些东西——以及斗争、对立和冲突——不仅是现实的方面或维度，而且也同样是实在的方面或维度？

尼采把这些东西中的强力展示和斗争看作生命中的关键部分，通常看作是提升生命的部分。他认为，只关注积极的东西和善会使人变得柔弱：“人的成长与树的生长是一样的。他越追求高度和光明，他就越强有力地把他的根扎入泥土，向下，进入黑暗，深入地下——进入罪恶。”[1] 黑暗不应该等同于罪恶，而罪恶只是黑暗的一种形式：“最高的事物必定达到它的高度，这是出于最深的深度。”最后：“我相信，正是对立面的出现以及他们引起的感觉使伟人得到了发展，正如具有巨大张力的弓一样。”[2] 尼采不仅意指消极的东西是达到积极的东西的必要工具，而且意指两种东西在持续的张力中共同形成了一个能动的整体；他重视的是这个整体及其张力，以及障碍与障碍的超越。

里尔克在一封信中写道：

> 无论是谁，无论在什么时候，没有给予人生的恐怖一面以完全的赞成——完全而快乐的赞成——的人，都不能拥有我们的存在之难以言表的丰富和力量；他只能行走在它的边缘，而且某一天，当最终的审判来到的时候，他将会是既没有活着也没有死去。为了表明恐怖与幸福的同一性，长在同一神性头颅上的两副面孔——实际上只是一副面孔，这就要按照我们与它的距离或者我们知觉它的心灵状态，以这种或那种方式展示自身；这是《挽歌》和《十四行诗》对于俄狄浦斯的真正意义和目的。[3]

把消极的东西与积极的东西等同看待，虽然这样做会使人感觉到幸福和解放，但是我觉得自己不能走这一步。还有两条其他的路线可走：一条开始于一般的实在，并且给予消极的东西在实在中从属的应有地位；另外一条则从一开始就建立在积极的东西上面。我从第一条路线开始，这是一种试图把消极东西包含在内的形式主义的努力。

当悲剧和苦难并没有完全战胜或者摧垮某个人，而且它们也有自己的强度的时候，它们可以成为达到更大实在的手段。但是，我想强调，消极的东西是有局限性的，这不仅是因为它倾向于极大地影响实在的其他维度（其中包括不在光明一行上的维度），从而消极的东西是一种坏交易，即使它在某些特殊方面会增加实在，但是在总体上它会减少实在的分数。消极的东西是有局限性的，这也归因于它自己的本性。如果矩阵上有某一行适合贴上黑暗的标签，那么这一行的得分要比光明一行更少。按照某种合适的衡量尺度，消极东西的最高可能的实在得分要低于积极东西能够达到的得分。衡量我们朝向消极东西的实在标准是不一样的。

沿着矩阵中实在的任何一种维度——比如说价值——移向更高的地方，这会使某种事物变得是更实在的，而黑暗方面——比如说苦难或罪恶——的增加则不会使某种事物变得更实在；它要做到这点，就只能寄生在实在已有的其他维度上，诸如强度或深度，而且也只能在这个维度上增加事物的得分。罪恶作为罪恶并不能使事物变得更实在，而价值作为价值则可以。另外，某些消极的方面不仅与某种（积极的）维度是不同的，而且也是与它对立的。因此，通过罪恶——比如说——来增加实在，这不仅偶尔会在某种维度上降低实在的得分，而且它直接就是这种维度的对立面，并且在某种意义上它也是按照它在这种维度上向下移动的程度而被界定的。虽然消极的东西可能通过提升某一事物在某种积极维度上的位置而增加这一事物的实在，但是它也直接就使自己——至少它的一部分——对立于其他的积极维度并且不断地削弱其他的积极维度。排除试图通过直接对立于实在的任何维度的方式来增加实在的程度的做法，这看起来是一个合理的原则。（不过，理解消极东西的状态本身——作为实在维度的一个剖面——则可以是某种积极的和深刻的东西。）

黑暗或消极的方面也包括（在道德上）本身不是罪恶的东西或者不是实在维度之直接对立面的东西——例如，苦难和悲剧。我说这些事情只能通过把某个事物沿着其他维度推向更远来增加实在，这时我的心灵有点处于分裂的状态，因为我内心的一部分想要承认黑暗的这些构成因素本身是实在的分开的和独立的方面，而不是从属的方面。这不是一种更深刻的和更少人为修饰的实在观吗？我对此感到困扰。

无论怎样，消极东西的从属地位被我们想要的与实在发生联系的那种特征强化了。冲突和斗争，对抗和破坏，也都是联系，但不是任何人想要的那类与实在的联系。但是，如果想要的东西是一种积极的联系，那么只有在实在本身是积极的情况下这种联系才会更充分和完全地发生。即使实在的消极方面是同样深刻的和巨大的——这是我们以前所否认的东西——然而这个方面与实在所发生的联系则不能是同样地深刻的和充分的，无论是通过一种消极的联系还是一种积极的联系。我们想要的与实在的这种类型的联系，既影响了我们与之联系的实在特征，也影响了我们自己所具有的实在种类。另外，一般的兼顾态度不

会指向消极的东西。以消极的方式对待他人，这会减少他与实在的联系（即使这会在某些方面增加他的实在），从而被兼顾的态度排除在外，因为这种态度关心我们与实在的（所有的）联系。

也许，我们能够拥有的或与之发生联系的最大实在是积极的——这种积极的实在是整体最优的——但是，朝向消极方面的微小变化不是可以改善我们的实在（以及与实在的联系）吗？在这里，我仍然想维持这种乐观主义的立场，尽管带有某种程度的犹豫。虽然朝向黑暗前进几步能够使某个人达到比他目前拥有的或知道的更大实在，但是它们不能使他达到通过与兼顾态度相一致的同样几步使他所能达到的最大实在。

什么东西是积极的范畴或消极的范畴的基础？这种区别是存在于最基本的层面还是后来才产生的？与其说这些范畴产生于实在矩阵内部的条目之间的相互作用，不如说它们与构成这个矩阵的行与列的那些标签有关，因为这在理论上是更令人满意的。当我们设法发现了隐含在这些具体的行与列的标签中的叙事的时候，积极的与消极的之间的基本区别才会建立在牢固的基础上。

虽然朝向更大实在的运动不需要沿着黑暗的道路，然而它却可能脱离幸福原则。（很难把我们认为最真实的这些人——苏格拉底、甘地、爱因斯坦、耶稣、拿破仑和林肯——看作比其他人更幸福的人。）然而，与可能的冲突观念相比，幸福与实在观念的关系是更令人感兴趣的。幸福的时刻是我们感觉自己特别实在的时刻；强烈的、集中的、持续的和适当的幸福本身就是非常实在的，而且也使我们感到自己是非常实在的。这样，也许幸福的感觉之所以是可欲的，不仅是因为它们使人感觉良好，而且也是因为它们构成了一种感觉实在的清晰方式。但是，如果幸福诉求和幸福原理的某个部分与更实在的存在状态和更实在的感觉是联系在一起的，那么当另外一条道路带有更多的实在然而更少的幸福的时候，这种冲突就不会是如此尖锐，因为这另外一条道路带有更多的实在，而实在是我们（在某种程度上）在追求幸福时所要达到的目的。用幸福来交换某些其他的实在维度，而它们与幸福所展示的维度是不同的，这不会构成什么牺牲。然而，我的意思不是把感觉实在抬高到所有其他东西之上，尽管它是有价值的。实在的存在状态是第一位的；与存在根本无关的感觉也能够由体验机来提供。

较早的时候，我们把实存（或现实）放进扩展了的矩阵作为它的一行（以及时间的实存、空间的实存、因果关系和自因四个条目）。我们所阐述的第一现实原则就是实存原则，它建议把与实在的联系当作达到快乐的手段（弗洛伊德的原则），而且其本身也被看作是重要的和有价值的。既然现实是这个（扩展了的）矩阵的一行，那么与现实的联系本身就是达到更实在的存在状态的一种方式。这样的话，我们是否可以摒弃这些早期的现实原则？然而，尽管现实包含在实在的某些维度之中，但是对于通过其他的维度达到更大的实在的可能性，这个矩阵持开放的态度。如果现实这一行在实在矩阵中获得了特别巨大的分量，那么这个问题也有可能被绕过去，或者至少是被最小化了。

把实在的维度排列在一个矩阵中，这给了我们一种它们的共同结构和相关关系的观念，但是没有给予这些维度以任何排序。没有任何方法能够表明两个事物中的哪一个具有

更大的实在，除非它们中的一个比另外一个在实在的所有维度上都有更高的排位。要了解如何开始利用经济学家的排序、无差别曲线和换位等形式工具，还有很长的路要走。而且，如果我们认为当事物在很多维度上有更大得分时它们是更实在的，那么用来评估实在的完整计算或总体公式就必须把这一点考虑进去（比如说通过某个具体的术语来表达所展示的，或许也衡量的维度之主要部分）。

我自己想给予整个光明一行（其中包括真、善、美和神圣的条目）在人生中以特别重的分量。但是，我们离一种完全的线性维度排序还非常遥远，或许，这种排序根本就是不可能的。然而，即使仅仅一份维度的清单也可以是有帮助的，它能够提醒我们对什么东西要加以考虑，什么东西可能是相关的。矩阵为原始的维度构成清单增加了结构；它提供了一种富有启发性的实在模式，充当了正确的相互关联的理论，以及自我的整合模式。

我们最好应该这样想：实在领域本身并不具有一种先定的等级秩序，而对于以新的方式把它的维度结合起来和整合在一起，它是开放的。不知道完整的排序，无论如何，这都为我们的创造性努力留下了空间。我们变得最实在的方法不是按照先定的尺度向上移动，而是发现和发明我们自己的结合和展示实在维度的新方式。利用我们自己的具体特征和机会，我们把我们自己和我们的人生体现为穿过实在维度的特殊轨迹，一种其他人此前还没有形成的特殊轨迹，但是它一旦被放到其他人面前，他们也能够承认并且接受我们践行实在的特殊方式。

按照某种观点，自由意志（在一个并非完全决定论的世界上）存在于我们给予理由以分量的行动之中。[4] 某个事物是支持做某事的理由还是反对它的理由，这不取决于我们——这是由该考虑的性质决定的，而我们是否能够有这种考虑，则是由社会因素造成的，但是，这些理由中的任何一个特殊理由所得到的分量却不是由任何外部因素事先确定的。在决定从事某个行动时，我们仔细考虑各种理由，并且决定哪一个具有最大的分量——也就是说，我们给予了这些理由以更大的分量；而且，我们会继续坚持给予它们以这种更大的分量，正如法律坚持先前的判例一样。做出了这种理由的选择之后，其他人（以及我们也）可能说，我们从事这个行动，这是因为支持它的理由具有更大的分量，但是如果我们从事了另外一种（我们能够从事的）行动，那么这种行动也可以被说成是由支持它的不同理由所引起的。我们所从事的行动把支持它的背景考虑提升到了原因的地位；我们可以说，这个行动是有原因的，但它不是以因果关系的方式被决定的。在某种范围内，我们做什么事情，这取决于我们，因为推动我们行动的理由之分量是我们所赋予的。因此，实在的（评价）维度没有一种先在的固定等级秩序，这一事实与其说是某种值得惋惜的事情，不如说是允许并能够使我们得以自由行事的事情。

也许，与发现我们自己衡量和展示实在维度的方式相比，更极端的事情是我们每个人都必须——起码以隐含的方式——画出自己的图表，把我们对实在相互关联的性质的理解表达出来，寻找可以增加到图表上的新维度，而这些新维度是需要加以探索的和回应的，并且体现在我们的人生之中。（是否应该把纯洁放进图表中？那么恩宠呢？）我们得到的任何特殊矩阵都没有必要认为是最终的；我们每个人都思考和践行我们迄今为止能够理解

的范围最广和结构最好的矩阵，即使是我们也做好了修改它的准备。[5]

我们在本章从这样一种担心开始，即担心为了更大的实在导致某些人走上消极的或不道德的道路；因此，直接考查一下伦理学本身，这会是有帮助的。伦理学不是只有一种单一的结构，它建立在四个层面上。第一个层面是尊重的伦理学，它要求尊重其他成年人的生命和自主性（年轻人是潜在的成年人）；它的规则和原则限制干涉别人的选择范围，禁止杀戮或奴役，发布需要加以尊重的更一般的权利清单。第二个层面是回应的伦理学，它要求以这样一种方式行动，即对其他人的实在和价值做出回应，重视他们的实在，并以各种复杂的方式与之相符合。它的指导原则是，把实在当作真实的加以对待；而且它也发布了指导准则：不要破坏其他人的实在，也不要削弱它，而且，对其他人的实在做出回应，要用行动来提高它。[6]

哪一个处于在先的位置，是尊重还是回应？当两者背道而驰的时候，应该遵循哪一个？回应位于更高的层面，可是它依赖于尊重的层面。我的这种说法是指，尊重的要求是基于它的原则和规则而提出来的；在某些特殊的情况下，回应会要求去做某种确实需要去做的不同事情，但是只能以最小地背离或偏离这些尊重的规则的方式去做。这两个层面通过一种最小违反原则关联起来：遵循尊重的原则行事，当必须偏离它们以便能够做出回应的时候，要以一种最小地违反或扰乱尊重规范的方式行事。

请注意这种结构与另外一种结构是如何不同的，后者把回应的最大化放在首位，然后在最大化的程度相等的各种政策和行动中，选择一种能最好地满足尊重原则的政策或行动。最小违反原则支持对尊重规则的偏离以便能够做出回应，但是它没有承诺去追求最大程度的回应而无论其代价有多大。任何所得到的额外回应都应该超过在尊重方面所付出的额外代价。有时候，事情的结果会是这样的：某种回应行动被选择了，尽管它会以某种方式破坏尊重规则的体系，但是，最大的回应行动没有被选择，因为它的破坏过于巨大了。[7] 这样，它既不是一种对回应加以最大化的结构，也不是一种对尊重的要求唯命是从的结构。它为了得到更大回应的缘故允许背离尊重，但是只是在这样的条件下，即这种回应足够大，以致能超过在完全遵守尊重规范方面所产生的损失。它支持的背离包含有必要的最小违反。

第三个层面是关爱的伦理学。关爱的态度范围很广，从关爱和关心，到体贴、深切的怜悯和爱。回应有时候也可能包含或要求这一点——它取决于所要回应的实在的特殊性质，但是，这些态度是不同的，足以得到单独的考虑。这一层面也有它的价值和原则；它的最强形式要求不杀生（ahimsa），不伤害所有的人（或许也包括所有有生命的东西），以及爱（“你怎样对待你所爱的人，你就怎样对待他人”）。在这里，我们往往会发现这些态度具有宗教的基础——佛教的怜悯，犹太教的慈悲（tsedaka），基督教的爱——然而非宗教的形式也是可能的。关爱伦理学与前两种伦理学的关系就像回应伦理学与尊重伦理学的关系；当它的告诫与其他伦理学背离的时候，它可以得到遵循，但是只能以符合最小违反原则的方式来遵循。

在某种意义上，后来的层面是更高的层面；它们对前者的偏离可以得到正当的辩护，

而且它们的标准看起来更有激励作用。然而，前者的标准是更基本的标准；它们应该首先得到满足，它们对任何偏离行为施加了强大的引力，把这些行为拉回到遵守最小违反原则的方向。在一个层面内部，尊重（或回应或关爱）所要求的对待一个人的行动可能会不同于这种态度所要求的对待另外一个人的行动，而且即使对待的是同一个人，这同一种态度看起来可能会要求不同的行动。这些差别可以通过移向上一层伦理学的方式加以解决——如果它发生在尊重的层面，那么看一看是否可以通过回应的层面来加以解决，如果不能解决，那么再看关爱的层面；如果移向上面的层面不能解决问题，那么向下移动一个（或两个）层面也许会能够解决。

还有第四个层面，光明的伦理学。（我之所以用楷体字来写光明这个词，这是为了提醒读者注意所赋予它的特别意义。）光明的范畴是作为矩阵的一行出现的；它的条目是真、善、美和神圣。在这个层面，人们应该持有哪一种态度，是提高我们能够影响到的那些人的光明，还是增加我们自己的光明？当对待他人的态度（以及行为模式）明显不同于自己的存在方式的时候，把对待他人的伦理行为与最好的存在方式联系起来的问题便产生了。光明的层面消解了这种不同。

光明的伦理学要求人成为它的载体。成为一个光明的人就是成为它的使者。自我与他人的分离被克服了；光明不能同它的光芒分开，它的存在不能同它的显现分开。

成为光明的载体就是成为它的非个人的载体。试图给它打上个人的印记，这会歪曲它，会依照个人的局限来扭曲它。《薄伽梵歌》谈到了无动机的行为，所谓无动机的行为，我认为它是指使自己成为一个纯粹的和非个人的载体，而通过这个载体，其他的事物可以发挥作用或者被传递下去。一位歌剧演员可以把她自己看作传递音乐的载体，利用她身体里的全部资源和共鸣使这种音乐通过她纯粹地流淌出来。在这样两种人之间存在一个差别：一种人试图诠释音乐，使表演打上她个人的印记；另外一种人则试图让表演自然地发生，尽管后者显然也是一个特殊的人，我们听到她的演唱也带有她的标记。也许两者的差别在于，她没有以那种方式听到它或者表现它，所以她或我们才能够听到这种自然的流淌。

光明的载体将把光明带给他或她，使其对机敏和开放给予重点的关注，注意真、善、美和神圣的体现和例证，培养它们，允许它们完全自由地做它们的转变工作，从而能够自发地行动。真、善、美和神圣通过你而发挥作用，而且它们也改变了你，这样，它们的这种工作方式就变成了你的拥有光明的方式。我们现在可以表述另外一种现实原则——第六现实原则：变成光明的载体。

在较早的时候，我们曾试图通过乘法公式把三种对待价值的态度——利己主义的、关系的和绝对的——结合起来，但是这实际上是一种人为的合并，因为除了有某种把它们结合起来的需要以外，并没有明显的理由这样做。然而，成为光明的载体确实把这些态度统一了起来，尽管它还要进一步说明它们。

在迄今为止所展示的实在理论中，大部分维度（比如强度、生动、重要性以及作为有机统一等级的价值）几乎把任何事物都看作是构成实在的内容的东西。这种形式主义的理

论便产生了这样的问题：罪恶、痛苦、残忍的力量或纯粹的财富是否不能够增加实在——因为实在本身被描述为不需要任何特殊的内容。这样就导致一种企图——虽然不怎么令人信服，即企图证明这种形式主义理论如何能够摆脱黑暗的内容。与此不同，我们则能够使光明这一行——即真、善、美和神圣——成为实在的内容，而当（且仅当）实在的所有其他维度包含这种内容的时候，它们才能够增加实在。当强度或生动增强了真、善、美或神圣时，或者使它们更生动时，它们就增加了实在；价值是真、善、美或神圣的某些部分之多样性的统一；当深度是这些东西的深度的时候，它产生出更多的实在；如此等等。或许，与其要求用光明的内容来充填这些其他的维度，我们在一般情况下也可以把这些其他的维度看作增加了实在的东西，只要它们没有被光明的对立面所充填；中立的内容将在它们之内发挥作用。

然而，我们不会试图在一种更中立的实在理论之内来证明善的正当性；实在一开始就建立在真、善、美和神圣上面。但是，究竟为什么我们要想为善提供某种中立的理由？为什么我们不直接承认我们对善和光明拥有一种承诺？毕竟，如果我们所讲的故事最终没有导致善的结果——比如说，就我们所知，演绎逻辑本身就并不指向这个方向——那么我们也可以说这不是合适的中立的故事。也许，我们想要一种中立的故事以便能够说服别人，但是历史表明这种办法几乎没有成功过。而且，如果这个故事确实导致了善的结果，那么一位十分犀利的批评者就会揭示它原初的非中立的色彩，或者揭示非中立性是在哪个地方滑进来的。毕竟，如果它是完全中立的，那么它不会总是导致善而非恶。

康德希望义务能够建立在善良倾向之外的某种东西上面，以便为了能够约束人的倾向。他想为道德提供一种更可靠的基础——如果缺乏善良倾向或者善良倾向不够强大，那么怎么办？[8] 理论伦理学的很多建构都建立在对我们自己的倾向的恐惧或不信任的基础之上，从而需要对它们加以约束。要为善寻找一个基础，寻找一个支持它的真实存在，因为有这样一种假定，没有某种附加的权威，善的吸引力还不是足够强大。与其类似，一些人试图让善植根于理性之中，他们假定，两者之中，理性更为可靠。

如果我们确实信任我们的倾向，那么我们会如何看待伦理学？如果这样，那么我们就会把它看作是我们的善良倾向的扩展，看作是对这些倾向的扩大、规范和指导，看作是告诉我们如何变成光明的载体和使者。如果伦理学基础的理论建构产生于对光明之吸引力的不信任——也就是对我们的欲望构成的不信任——那么我们的任务就不是通过论证来支持光明，而是把我们自己变成能够信任我们自己的倾向的人。

对这样一些事情说一些发人深省的东西是值得的：关于光明的维度，关于内在的真理（以及它的清晰和透明），关于善，关于内在的美以及济慈关于美和真的等式，关于神圣，以及关于为什么光明看起来是它们适当的构成要素或隐喻。人的面孔如何能够看起来发出善良的光芒，为什么光环在宗教艺术中看起来是非常合适的，为什么贵格会教徒喜欢谈论“内在之光”？也许某一天，我们将能够理解伦理的人——这既不是指其基础，也不是指其后果，而是指成为一个伦理的人所意味的东西。

[1] Friedrich Nietzsche，*The Will to Power*（New York：Vintage Books，1968），p.967.

[2] Friedrich Nietzsche，*Thus Spoke Zarathustra*，in Walter Kaufmann，ed.，*The Portable Nietzsche*（New York：Viking，1954），pp.154，266.

[3] 1923年4月12日致马戈特·西佐-诺提斯-克鲁伊伯爵夫人的信，引自Stephen Mitchell，ed.，*The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*（New York：Random House，1982），p.317。

[4] 这种观点更详细地表述在我的《哲学解释》，第294—316页。这本书所展示的一种观念可以在一个完全决定论的世界上构成自由意志，见第317—362页。

[5] 我们可能注意到，尽管整个实在范畴是如此广泛和具有包容性，但是我们还没有触及传统所说的另外一个领域，他们把它称为“空”（Void）或“静”（Silence）或“虚”（Emptiness）。据说某些禅修实践能够使我们在我们内部达到这个领域并生活在这个领域之中。那样的话，有可能出现什么样的新标准？

[6] 尊重的伦理学——或者它的一个版本——展示在我的著作《无政府、国家和乌托邦》之中；回应的伦理学展示在我的《哲学解释》第五章。

[7] 假设我们能够衡量一个行动——把这个行动称为A——在多大程度上实现了尊重所要求的东西——把这个东西称为尊重（A），并且也能够衡量行动A在多大程度上实现了对实在的回应所要求的东西——把这个东西称为回应（A）。让我们用R来表示对尊重规则和尊重原则的完全遵守。这样，如果A偏离了尊重所要求的东西以便得到更多的回应，那么“R-尊重（A）”将衡量这种偏离的程度，而最小违反原则要求尽力减少这种偏离的程度，或者使其最小化。当根据尊重的规范来决定是否去做A而非B的时候（与A相比，B可能完全符合尊重的规范或包含对它的最小违反），我们需要能够衡量在回应方面——回应（A）-回应（B）——的收益数额A超过了B，而在遵守尊重规范方面——尊重（A）-尊重（B）——的损失也是A超过了B，这样，最重要的事情就是确定两者中的一个在什么时候超过了另外一个。这个事情不仅仅是比较两个总数（这在很大程度上依赖于对回应和尊重的两种不同的衡量尺度），而且也包含了一种道德判断。只有当所做出的判断是尊重（A）-回应（A）超过了尊重（B）-回应（B）的时候，A才能够被推荐。否则的话，推荐的就会是B，或者另一个行动C，即使按照尊重规范来看，其更大的尊重没有被B的更大回应所超过。（与说明这个结构及其最小违反的特征相关的更多详细阐述，见我的《哲学解释》，第485—494页。）

[8] 在《神经症的类型》中，戴维·夏皮罗（David Shapiro）描述了这样的情况：强迫症患者所关心的东西是用一般的准则和原则来指导他最微不足道的行为，这表现在他通过应用一般原则处理具体事务的技术问题来取代需要他自己来做出的总体性决定。

第十九章 神学解释

与黑暗进行搏斗的不仅有形而上学，而且还有神学。一个传统的神学问题就是追问，为什么上帝允许世界上存在罪恶。我想在这里探讨某些非传统的回答。对于信仰宗教的人们来说，这个问题是亟待解决的，而不信仰宗教的人们也能够发现它是令人感兴趣的，或者至少是一种具有挑战性的智力练习。[1]

“罪恶问题”是由这一事实造成的，正如传统上所认为的那样，上帝具有某些属性：全能，全知，以及善。然而，罪恶仍然存在。消除其中的一种属性，就会使这种思想上的冲突不那么严重了。如果上帝不是全能的，那么罪恶可能会存在，因为他（或她）无法制止它。如果上帝不是全知的，那么罪恶也可能会存在，因为上帝不知道自己在创造世界时创造出了它。如果上帝不是善的，如果上帝并不在乎存在罪恶（至少像我们看待它那样），或者如果上帝是恶毒的，那么罪恶同样可能会存在，而且也不会有任何（思想上的）问题。看起来，没有任何方法能够把这些全能、全知和善的特征与世界上罪恶的存在两者调和起来，而无论这种罪恶是人们对其他人所做的恶行，还是给人们造成巨大痛苦的事件——典型的例子是地震——而这些人们对于这些痛苦是不应得的。看起来，没有任何宗教解释能够为世界包含罪恶提供一种说明。无论如何，迄今为止，还没有任何宗教解释或神正论（theodicy）提供适当的、内在的、令人满意的说明。

一种解决办法是完全否认罪恶的存在。按照某些观点，罪恶不是实在的东西，它是一种缺失。（所有）罪恶的东西都是缺少善。不是上帝造成了罪恶，而是他没有使所有的地方都具有足够多的善，他没有使所有的东西都充满善。（这些理论家一定以为，如果上帝没有创造出罪恶，而仅仅是没有创造出足够多的善以便足以构成善，那么上帝对于世界上存在的罪恶在道德上就不会负有那么大的责任了。）

罪恶仅仅是善的缺乏，这种观点看起来根本就是没有道理的，特别是对于那些经历过罪恶或者深受罪恶之害的人。如果善是一个大于零的数值，那么罪恶则不是零，不仅仅是善的缺乏，而是一个小于零的数值。它是某种具有自己本性的东西，某种消极的东西。还有一种学说认为，罪恶在世界上具有一种作用，即教育我们的作用。世界是一所大学校，济慈把它称为塑造灵魂的溪谷。我们经历了罪恶，并且从所遭受的苦难中获得智慧。这样，神仁慈地为我们提供了教育。

这产生出了一个非常严重的问题：为什么我们不是直接跳过某些等级？为什么我们不是被造成或预制成具有一种更高级的地位，以便我们实际上不需要通过这个完整的学习过程？

另外一种传统学说认为罪恶产生于自由意志。神创造出了具有自由意志的人类，也认识到他们有时候会用它去作恶。然而，并非所有发生在人类身上的坏事都是其他人类行动

的结果；也存在着自然的灾害、地震、风暴等。自由意志理论家在原则上把这些事件归咎于上帝给予其自由意志的其他存在的行为——（堕落的）天使或魔鬼；因此，以这样或那样的方式，所有罪恶都能够通过自由主体的行为来加以解释。

但是，如果上帝想创造具有自由意志的存在，那么他难道不能预料到其中哪些会（滥）用他们的自由意志来做坏事，这样就干脆不把他们创造出来了？（关于这是否真的是一种可能性，有很多文献对此进行了细致的辩论。）自由意志是有价值的，只有当自主的主体选择了善而不是恶的时候，他们才拥有道德美德。但是，通过自由意志来解释罪恶的理论家必须坚持的不仅是自由意志是好的和有价值的，而且是它的价值远远超过了第二最好选项。让我们假设，相对于自由意志，第二最好选项是使善深深扎根于人的内心深处，以致他们会自然地和不可避免地选择善。这可能不如人具有自由意志好，因为他们在面对诱惑时能够自主地选择善。但是，它到底差多少？这种差别是否巨大和重要到这种程度，以致它能够证明这个世界所包含的所有罪恶和苦难都是正当的？与第二最好选项相比，通过使人具有自由意志所得到的额外价值是否足以超过（基于假设）伴随自由意志而来的所有罪恶和苦难？起码可以说，这是不清楚的。[2]

让我们回忆一下关于这个问题的其他一些立场。有这样一种观点，认为世界是从预先存在的物质中创造出来的，而不是（像标准的解释那样）从虚无中创造出来的。柏拉图（在《蒂迈欧篇》中）就持有这种观点，即作为工匠的神就是以这种方式工作的。在犹太教的神秘主义传统中有一个叫卡巴拉（Kabbalah）的分支，它主张，存在一些更早的创造，而从这些更早创造中遗留下来的碎片与目前的创造产生了消极的相互作用。因此，上帝不应该为任何罪恶或创造中的缺点而受到责备，因为这些事情都归咎于先前遗留下来的物质的特征。如果他不得不用这样的物质来创造世界，那么你能够期望什么呢？不过，这种观点为上帝的能力设定了限制。即使只能利用早就存在的物质，但是上帝为什么不能改造它，从而不留下后来的罪恶残余？

按照普罗提诺和新柏拉图主义者的观点，神（太一）发散到更低的层面。它不是故意流溢出了这些层面，而是没有意识到它们——你可以说它分泌出了它们。既然神不知道这些更低的层面，它就无法做任何事情来防止它们。越来越多的层面产生出来了，每一个层面流溢出了另外一个层面。当你离开神足够远的时候，你就达到了罪恶存在于其中的层面。而且，非常不幸，这也就是我们居住于其中的层面，或至少，我们的物质本性就是这样。无论新柏拉图主义的观点在理论上是不是合适的，它都没有留下一个值得崇拜的上帝。呈现在我们面前的是一个这样的存在，它不知道自己正在做什么，不由自主地流溢出事物，不知道接下来会发生什么。可以设想这样的理论被用来服务于形而上学，但是它不会被用来服务于宗教。

诺斯替主义（这种学说与新柏拉图主义一起影响了卡巴拉主义）主张，创造我们的世界的神不是完全完美的和完全智慧的，它不是所存在的最高的神。还有比我们的创造者更高级的上帝，它离我们的世界更遥远。我们的世界是由一个助手或造反的神灵创造的——无论怎么说，它都是笨手笨脚地把这个工作搞砸了。这导致诺斯替派的理论家认为，他们

的任务就是逃避这个世界，越过这个本地的神而与更高级的全善的神打交道。

这样或那样的二元论在思想史上经常出现。拥有不止一个上帝，这能够使你说，有一个全善的上帝，它不是那个你正与之打交道的上帝，也不是为所有这些事情负责的上帝。但是，这仅仅是把问题向后拖，它把相同的问题推向了另外一个层面。如果更高的上帝确实是最高的神（让我们只考虑两个层面，从而无须担心三个层面或无限的层面），那么为什么这个更高的存在允许更低的存在来统治我们的世界，以他的方式把这个世界弄得一团糟？如果这个最高的神是全善的，并且不希望发生困难或罪恶，那么为什么他允许这个更低的神把这里弄得如此糟糕？（他没有能力制止他吗？）如果更高的存在创造出了更低的存在，那么为什么他不把他创造成这样的，即不以错误的方式做事？很清楚，诺斯替主义的学说只是推迟了问题，尽管暂时地这样想也是令人满意的：在某个地方有一个上帝不会因为任何事情而受到责备。

犹太教传统的一个支派卡巴拉主义认为——我根据哥舒姆·舒勒姆（Gershom Scholem）大师的描述——在神的内部，在无限（einsof）的内部，存在各种属性，存在各种领域（sefirot）。按照标准的卡巴拉主义的观点，世界上的罪恶产生于神的各种属性之间的张力。所有这些属性就其本身来说都是善的，任何一种属性都不是坏的或罪恶的或值得谴责的。只是在它们之间的相互作用中，事情的结果变得不好了。我认为，由于卡巴拉派学者关注的两种属性是报应（din）以及关爱他人的仁慈或慈悲（chesed），它们的结果不好也就不是偶然的了。这些属性处于紧张的关系之中，它们无法达到正确的平衡；因为它们的紧张和不平衡，被创造的世界上就有了麻烦。

你可能追问：神为什么不能使它们达到正确的平衡？这是不是表现了神自身的不完美？但是，在报应与仁慈之间，在正义与慈悲之间，有谁能够知道正确的平衡应该是什么样的？这些东西总是处于紧张的状态之中。（对于某种观点，如果存在正义，那么就很难看出如何能为慈悲留有空间。如果慈悲意味着给予人们的东西比他们应得的更少——即比他们应得的惩罚更少——如果他们确实应得某种坏的事情，那么这如何能够是正义的？我提出这些问题不是为了表示我赞同慈悲与正义之间的不可公度性，而是为了展示这种紧张，而当它们被分成不同的领域时，这种紧张仍然存在：正义寻求矫正过去，而慈悲寻求平息未来。）

既然在思想史中正义与慈悲之间总是存在紧张，卡巴拉主义的思想家也当然把它们挑出来作为不平衡的东西。这并不表明神的性质有任何缺陷；它们只是神的属性，在它们的性质是既定的情况下，这些属性不能很好地相互配合。但是，神都应该包含有这两种属性。

即使这样，你可能仍然追问，为什么神没有做到完美的平衡？人们可能认为，根本就不存在任何一种正确的平衡，即使是由上帝来做这件事，但是，标准的卡巴拉主义的理论是这样的，正义或报应（din）逾越了它在正确平衡中的界限。按照伊萨克·鲁里亚（Isaac Luria）的观点，当准备去创造世界的时候，有一种神向自身的收缩，一些正义或报应凝结起来或集中起来，并且被遗留下来形成了一些小斑点，而这些小斑点最终产生出了我们

所遇到的各种坏的事情。后来，加沙的纳森（Nathan of Gaza）——名誉扫地的号称救世主的萨巴塔伊·泽维（Sabbatai Zevi）的一名追随者——主张，上帝有不同的组成部分。所存在的上帝是完全自足的，根本就不想创造世界——他只想忙于沉思，正如一位好亚里士多德主义者。然而，上帝的另外一个部分则想创造世界。正是因为上帝的自足部分抵制世界的创造，所以世界上存在罪恶。

所有这些卡巴拉主义理论都拥有下述优点：它们试图在神的本性之内按照某种紧张、冲突或相互作用的过程来解释世界上罪恶的存在。正如舒勒姆指出的那样，按照这种方式，它们都属于神智学的（theosophical）观点，而在这种观点中，它们谈论内在的性质和生命——“心灵”这个词不是完全准确的——以及神的目前的状态。在这个领域中，他们发现有很多使用策略的空间，可以利用关于传统文本——通常是秘传的——中神秘的体验和解释。这样的理论是特别深奥的。

随着犹太人在1492年被驱逐出西班牙，他们经历了巨大的心灵创伤。卡巴拉主义者把神的显现（shechinah）描述为离家出走、遭受驱逐和返回家园，这反映了犹太人在尘世上被驱逐于耶路撒冷和他们的圣地的处境。当巨大创伤的痛苦困扰尘世的犹太人的时候，卡巴拉主义者坚持主张，在神的领域中所有事情也都不是和谐的。（舒勒姆认为，卡巴拉主义对犹太人的感召力在很大程度上归功于这种类比。）关于罪恶问题的标准观点是，上帝出于他自己的理由在这里创造出了罪恶（他想创造具有自由意志的存在或其他什么理由），并且正在快乐地袖手旁观；与此不同，卡巴拉主义者说，天国那里也有麻烦。在人类领域中不断发生各种坏的事情，而在神的领域中也不是完美无缺的，两者之间存在一种类似。神的创伤对应于犹太人的驱逐；上帝显现在放逐中，没有处于它的正常位置。于是他们便认为，犹太人拥有一种特别的功能需要发挥，通过发挥这种功能，他们能够帮助神的显现回到它的正常位置。我们在后面会回到卡巴拉主义的某些特征上来。

莱布尼茨（Leibniz）关于罪恶问题的观点因伏尔泰（Voltaire）的讽刺作品《老实人》而广为人知。莱布尼茨说，上帝创造了所有可能世界中最好的世界。伏尔泰为我们展示了这样一个人物，他遭遇了一个又一个灾难，却可笑地说，“是的，它是所有可能世界中最好的世界。”像莱布尼茨——微积分的共同发明者——这样聪明的人如何能够说出伏尔泰归之于他的那些蠢话呢？（请回忆这个笑话：乐观主义者认为这是所有可能世界中最好的世界，而悲观主义者对此表示同意。）

莱布尼茨的实际意思是什么？莱布尼茨认为，上帝是准备去创造所有可能世界中最完美的世界。可能世界是并不包含矛盾的世界；你现在既在一个世界中阅读又不在这个世界中阅读，这个世界就不是一个可能世界。按照莱布尼茨的说法，上帝在逻辑可能性的范围内挑选了最好的和最完美的世界——但是在什么方面它是最好的和最完美的？

莱布尼茨的完美世界观念是这样的：一套简单的原则和法则产生出了细节丰富的世界。最完美的世界会拥有最大的多样性，而它们是以最简单的可能方式产生出来的——也就是说，会拥有最大的有机统一性。在创造世界的过程中，你会需要简单的、自然的法则，但是通过它们的运作，偶然地会有地震和自然灾害发生，而人们有时候也误入其中。

然而，上帝能够避免这些事情。他可以播撒奇迹——就像葡萄干蛋糕中的葡萄干一样——而这些奇迹会在恰当的时刻进行干预。（迈蒙尼德［Maimonides］就讨论了这样的问题：奇迹是固有的，还是预先安排的，还是后来突然发生的。）每一场灾难都分别通过一种小策略得以避免，而这种小策略如果不是奇迹，那么就是原初自然法则中分别存在的微小的复杂性。按照莱布尼茨的观点，虽然这些事情可以做，但是它会导致一个高度不完美的和不美观的世界。一个充满葡萄干的世界不会是完美的和可欲的。因此按照莱布尼茨的观点，在创世时，上帝创造了所有可能世界中最完美的世界；他——莱布尼茨和上帝两者——认为最好的世界是这样的，即最丰富的和最多样的事实（其中包括很多好的事情）以非常简单的方式产生出来。

很清楚，这不是伏尔泰所讽刺的观念。但是，我们仍然想知道，我们为什么要崇拜一个只关心在审美上如此完美的神。如果坏的事情——道德上坏的事情——发生了，这个神根本就不会关心它们，除非它们破坏了世界在审美上的完美。（他可能会关心到这种程度：如果两个世界在审美的完美方面打成平手，那么他会偏向并选择给我们造成最小苦难的世界。）

然而，我们可以修改莱布尼茨的观点，以便包含（如经济学家所说的那样）某种交换。按照这种观点，上帝并没有创造所有可能世界中最完美的世界（一个以最简单的可能方式产生最大多样性的世界），而是创造出了所有可能世界中第17个最完美的世界。他牺牲了某些形而上学上的完美，以便减少否则就会发生的大量苦难。这样的上帝关心我们，从而他不会只选择产生于最简单的可能法则的最完美世界。他在这里或那里抛撒了少量的葡萄干，以使事情复杂化。可以肯定，他没有为我们创造道德上最好的世界。对我们来说最好的世界是第1695个最完美的世界，它会包含非常多的所撒下的小奇迹和葡萄干，但是这个世界对他来说则太不美观和不完美了。然而，他也没有创造从他的观点看最好的世界。他做出了某些牺牲，创造出的世界在他的完美等级中处于较低的位置，以换取在这里增加道德的善。这样的神不应该因其没有全心全意地关心人类的福利而受到蔑视——他为了我们的缘故而做出了重大的牺牲，尽管他并非只关心我们。出于我将马上就谈到的理由，我不相信这种修正的莱布尼茨观点能够为罪恶的存在提供合适的宗教解释。

自莱布尼茨的时代以来，很多哲学家都讨论了可能的世界，尽管并不总是最好的世界。一位晚近的哲学家乔治·施莱辛格（George Schlesinger）主张，根本就不存在所有可能世界中最好的世界这样的东西。唯一能够成为最好的东西是一个具有无限价值的世界，但是唯一具有无限价值的东西是神，是上帝。（出于我们现在无须加以讨论的某些原因，上帝并不准备去创造另外一个像他自己那样具有无限价值的存在。）因此，上帝在创造世界时所能够做的事情就是创造一个具有有限价值的世界。

但是，为什么上帝无论如何都要去创造世界？（我们意识到了这种警告，即人们不应该对某些事情加以深究；而且我们也意识到，这些深究的人们会认识到，如果他们没有出生，事情也许会更好。）通常，神学关于创世的讨论与关于罪恶的讨论是分开的。人们假设它们是分开的不同问题：为什么创造世界？为什么创造一个在自身中带有罪恶的世界？

然而也许，如果我们理解创世的理由，如果我们理解为什么神会干创造世界的事情而不是自己悠闲自得地休息，那么我们就会理解为什么这个世界具有它所具有的特征，其中包括罪恶。

上帝之所以创造世界，既不是为了增加他或她自己的价值（神已经是完全自足的和具有无限价值的），也不是出于需要（尽管犹太传统通常描述了人类个人或犹太人作为一个整体能够履行的功能）。神正在尝试的不是为已经存在的总体价值——由于上帝自身的存在，这已经是无限的了——再增加什么，而是出于自身的原因创造其他的价值，而任何被创造出来的世界都只能具有有限的价值。

在创造世界的过程中，上帝也带来了某种巨大的价值，一种有限的巨大价值。这就像上帝正在挑选一个数字。上帝挑选了一个数字——假设是1000563——而且这就是这个世界上价值、功绩和善的总量。如果这样，那么我们就会问上帝："为什么你不挑选一个更大的数字？"他反问，他应该挑选什么数字。我们说："为什么不挑选5000222？"他说："如果我挑选这个数字，你会说：'为什么你不挑选一个更大的数字？'如果我创造的世界无法具有无限的价值，那么它就只能具有有限的价值。因此，我所创造的任何世界都会因其还不太好的同样理由而受到批评。"在理论上，根本就不存在所有可能世界中最好的世界——正如不存在最大的正整数一样。对于上帝所创造的任何世界来说，总是能够存在一个更好的世界。如果上帝准备创造一个世界，那么他就不得不挑选这个或那个，而他挑选的是这个。

这样，施莱辛格在回答罪恶问题时反问（这感觉像一个技术性的圈套）：我们在抱怨什么呢？我们为什么要抱怨这个世界，问上帝为什么没有使它更好一些，为什么在它里面存在罪恶？对于他所创造出来的任何其他世界，为什么我们不会提出同样的问题？[3]

我们想这样回答，我们之所以不会提出同样的问题，这是因为存在一条我们可以画出的自然界限，从而可以问上帝为什么没有起码把这个世界造得更好一些。我们可以按照罪恶的存在来画出一条界限。也许，没有罪恶的世界不如人们能够想象的世界那样美好无比；也许，关于一个世界能够美好无比到什么程度，并不存在任何限度。（也许，如果上帝真的把它造得美好无比，那么这个世界就肯定不会把我们包含其中了！）但是，上帝起码可以创造一个没有目前存在的这些巨大痛苦和苦难的世界。

存在一条由罪恶标示出来的界限，到目前为止这个世界在其得分和价值方面还是处于这条界限之下。为什么上帝没有至少跨过这条界限？按照施莱辛格的论证路线，对此的答复是，存在着数量不确定的界限。我们只注意到一条界限，一条不包含罪恶的界限，并且问上帝为什么不跨过这种界限。但是，他已经跨过了很多其他的界限。这个世界可以有很多使其充满灾难的方式，然而它并没有以那样的方式创造出来——它确实不是以那样的方式创造出来的。他确实跨过了那些界限。如果他已经跨过了这条（不包含罪恶的）界限，那么我们还会注意到前面的另外一条界限，并且问为什么他不跨过那条界限。论证现在移向了一个更高的层面，只是这次带有一些能够被画出的界限，而不是改变创世的价值量。

人们也许会问，至少，为什么上帝不制止大量的巨大罪恶。回答可以是类似的：他确

实制止了大量的巨大罪恶，例如，也许他已经采取行动避免了一些事件和战争，而这些事件和战争会造成100000000人的死亡。在上帝消除了大量的巨大罪恶之后，无论剩下的最大罪恶是什么样的，既然它在我们实际上所知道的东西中位于尺度的顶端，那么对我们来说它看起来就是巨大的；因此，我们就会错误地问上帝为什么没有至少消除大量的巨大罪恶。他确实消除了。

也许，这种理论满足了思想上的标准，而这种标准是我们最初在思考关于罪恶问题的令人满意的解决办法时列举出来的。我们可能只是想得到某种东西，它能够在逻辑上把神的全知、全能和善与世界上罪恶的存在调和起来。我们可能认为任何能够把这些东西调和起来的理论都会是一种令人满意的解决办法。然而，目前这个还不是。

应该给关于存在罪恶的适当宗教观点施加一个条件：它所提供的东西能够说给那些实际上正在经历苦难、痛苦或罪恶的人。这不意味着所说的东西一定会给遭受苦难者带来安慰。也许，真实的故事不是能够安慰人的故事。但是，它也不应该是使人在困境中畏缩不前的东西。我们所考虑的理论所提供的不是一种能够说给某个人听的东西，不是一种能说给某个人听的体面的东西。

关于存在罪恶的另外一种观点具有同样的缺点，然而却值得描述。请考虑这样做的理由：上帝为什么想创造一个世界，而不是继续独自留在他所处在的无论什么处境之中。这是为何只创造一个世界的理由吗？请回忆一系列并不那么恰当的创世故事，也请回忆那些内容涉及非互动的平行宇宙的科幻小说。[4]

上帝准备创造一个世界不是为了增加他自己的价值或善或其他任何东西——这些东西已经是无限的了。准备增加的东西也不是价值的总量，因为给一个已经无限的量增加一个有限的量，这不会使它变得更大。这个理由必须是因其自身的缘故和价值去创造——具有有限价值的——世界。但是，如果这样，那么为什么只创造一个？为什么不创造许多世界？为什么不创造许多非互动的宇宙？

如果神要是这样做，那么这些世界会是什么样的？他会一遍又一遍地创造具有相同细节的相同世界？也许，这样做是没有意义的；也许，他会这样做5次或12次或100万次。尽管如此，增加一个不同的世界仍然会带来某种多样性，带来某种它自己的价值，而不会从已经被创造出来的东西中减去什么。也许，如果这样，那么神会创造出所有具有净的正价值的世界。（只有当一个世界的善或价值或其他什么东西的总量加以评估，而且它的坏的事情的总量被减去以后，其结果仍然是一个正数的时候，那么这个世界就具有净的正价值。）如果一个世界的存在比其不存在更好，那么这个世界就会被创造出来。这样，我们就能够设想，神正着手创造各种各样的宇宙，而其中的每一个宇宙都是有价值的。

你说你在这个宇宙中的这个地方看到了很多缺陷，并且问上帝为什么没有把这个宇宙造得更好一些。他确实造了一个更好的宇宙；他也造了另外一个更好的宇宙，正好以你所设想的方式。他造了那个，而且也造了这个。“可是，为什么他不是只造那个呢？”如果他只是造了那个，而不是那个加上这个，这岂不是更好？不，如果这个也是值得存在的，这不会更好。“但是，为什么他没有把我放进那个宇宙而非这个宇宙之中？”显然，他放进这

个宇宙中的任何人都会问同样的问题。（另外，或者这个宇宙可能就是如此构造的，或者你自己可能就是如此构造的，以致你只能存在于它之中或者类似的宇宙之中。）

在这幅图景中，存在一个善良的神，他正在创造所有具有净的正价值的世界，而我们的世界是其中之一，尽管它包含了某些罪恶。我们的世界存在比其不存在更好。关于为什么上帝没有把这个世界造得更好的问题，回答是，他确实也造了一个更好的世界。他创造了所有可能的世界，不仅仅是所有可能世界中最好的（像莱布尼茨所想的那样），也不仅仅是任何一个世界。他创造了众多可能的（好的）世界。确实，如果他创造了无限多的世界，那么这可能是他达到创造无限价值的途径。因为尽管每一个创造出来的世界的价值都是有限的（和正的），但是这些有限价值的无限总和本身能够是无限的。

虽然这种理论或许更容易展示给遭受罪恶的人，但是它是否认为神具有在道德上可接受的行为模式，这是不清楚的。因为世界具有净的正价值，它是否自动地就是正确的，从而创造它在道德上就是可允许的？让我们考虑一些类似的原则如何能够应用于生育孩子。假设有一对夫妻，本来不想要孩子，但是觉得家里有一个小奴仆会更方便一些。他们认为，“我们本来不会生育这个孩子，而忙于事业或享乐，但是如果我们有了这个孩子，让它处于半奴役的状态以便为我们服务，这样它的存在就会具有一种净的正价值。任何人都不能够指责我们使它进入存在，因为它即使以这样的方式活着，也比根本就不存在更好。所以，要这个孩子并且使它永远做一个奴仆，这完全是正确的。我们不过是在遵循创造事物的政策，即它的存在比不存在是更有价值的。”

但是很清楚，这对夫妻以这种方式要孩子，这是不对的。无论我们最终对它为什么不对给予何种解释，他们都不能使一个孩子成为这样的存在，也不能以这套说辞来拒绝批评：“可是，我们本来是根本不会让它存在的。它的存在具有净的正价值，所以它有什么可以抱怨的？”这个孩子一旦存在，它就具有某种道德地位。其他人，其中包括这对父母，都不能随意以任何方式对待它，尽管他们认为这些方式与它的存在具有一种净的正价值是相容的。

影响到未来人口规模的选择以尖锐的形式提出了这些问题。而且，道德理论家发现，要想描述能够应用在这里的正确道德原则，这不是一件容易的事情。[5] 即使在人口不断增长的印度，每个人都认为他或她的生命比根本就不存在更好；而我们则相信，那里的人口更少一些，人们的生活更好一些，这会更好。我们不认为幸福的总量应该加以最大化，如果这涉及持续地大量增加人口的话，而每个人实际上几乎没有什么幸福可言，或者其存在比不存在几乎好不了多少。因为这会在很大程度上降低平均幸福。但是，我们也不认为，只由于平均幸福处于最大的状态，这种情况就是可欲的——因为这种情况可能会因只存在一个人或两个人而发生，而这一两个人是多么幸福啊！

关于让新人——迄今为止还没有出生的人——进入世界的问题，与（这次是神所面对的）关于创造新宇宙的问题，两者是类似的。关于一个宇宙要好到什么程度才值得把它造出来的问题，与对于我们事前认为一个人的存在比其不存在更好来说这个人的生活应该是什么样子的问题，两者也是类似的。（然而，在事后，问题会有所不同；对于第一种回答

范围之外的人，我们不会说，如果某个具体的人根本就不存在，那么这会更好。）

话题是不同的，一个涉及思考创造新人的人们，另外一个涉及思考创造宇宙的神，然而问题具有相似的结构。设想在这样的处境中应该适用于什么样的道德原则，这是非常困难的。无论如何，下面的原则不是一种可接受的原则：当其存在具有净的正价值的时候，创造某种事物在道德上就总是可允许的。因此，我们不能凭借这种说法来解决罪恶的问题：上帝创造了所有具有净的正价值的宇宙，而我们的宇宙是其中之一，尽管它包含有大量的罪恶。

然而，创造所有的比某个巨大数值具有更大净价值的宇宙，这或许是可接受的。如果宇宙的净价值只是比零更大，这是不够的；它必须位于零以上某个足够高的水平。要精确地知道这个阈值应该位于什么地方，这是困难的。但是，我们的宇宙有可能满足了这个更严格的条件，而且其得分位于阈值之上。

当我们无法确定什么原则应该支配关于人口数量的选择的时候，我们是否可以通过转向神学来解决这类道德哲学的问题？为了发现正确的人口政策，我们是否应该形成这样一种一般的道德原则，即如果上帝在创造众多宇宙时遵循了它，那么他在创造这个宇宙时也会遵循它？通过看它是否是上帝在创造我们的世界时能够遵循的原则，我们就可以检验结构上相似领域的某种道德原则？这会使宗教在伦理学理论中发挥某种作用，其基础是这样一种宗教前提：上帝在创造这个宇宙时以可接受的方式行事。这样，一种伦理学理论可以按照它是否具有这种后果来加以检验，而且，只有通过了这种检验的那些理论才会成为候选者，用以解决其他的道德难题。

如果这样，那么我们是否能够通过这套说辞来解决罪恶的问题：上帝创造了所有具有巨大净的正价值的可能世界，而我们的世界是其中之一？（为什么他没有创造一个更好的世界？他也确实创造了那个世界。）在我看来，这套说辞很难说给正在遭受困难的人们。（“这是上帝所创造的众多世界之一。不要抱怨他没有造出一个更好的。他造了。他创造出了很多更好的世界，也造了一些更糟的世界。你和你的苦难正好位于这条界限上的某个地方。”）我们可能也会考虑这种观点：上帝创造的不是其价值位于某一阈值之上的所有世界，而是其实在位于某一阈值之上的所有世界。显然，这会为罪恶的进入留有更大的空间，但是，它是否会使上帝成为我们崇拜的合适对象，这就不清楚了。

其他的伦理区别也可以在这里被用来产生某种空间：在做某种事情与让它发生（或不制止它）之间存在区别；在试图最大化最好的最终结果与只遵循某些道德限制之间也存在区别。人们可能会说，上帝实际上没有最大化的义务，并且也没有义务创造所有可能世界中最好的世界或者对我们而言最好的宇宙；只要他没有做过于恐怖的任何事情，而且超然于各种事情，那么他就摆脱了道德的钩子，即使他允许某些坏的事情发生。但是，当所涉及的是整个宇宙的创造者的时候，造成事情发生与袖手旁观之间的区别就不是那么清楚了。

那么对罪恶问题的任何令人满意的回答必须满足的标准是什么？首先，也是最明显的，它必须以某种方式把上帝的三种属性——全知、全能和善——与世界上罪恶的存在调

和起来。一种回答必须在思想上使这些事情相互一致。

其次，这种回答必须是我们实际上能够说出口的某种东西，我们能够说给某个正在遭受苦难的人，或者说给某个所爱的人是正在遭受苦难的人，或者说给某个体验到并且了解世界上的苦难的人。

我对第三个标准不是那么肯定，它涉及心理上的推测。在我看来，我们不会发现某种宗教的解释是令人满意的，除非类似于它的某种东西也可以用来回答这个更加个人性的问题：为什么我们的父母——我们曾经认为他们是全能的——在我们看来不是更好一些或者更完美一些。（我不是主张宗教信念不过是放大了的家庭生活。）我认为，所寻求的回答也应该满足这个层面的要求。

第四——我在这里借鉴了卡巴拉主义的传统，罪恶的解释没有必要让神原封不动。它不应该这样说：他或她只是在快乐地做最好的事情（最大化某种好的功能，创造所有可能世界中最好的世界，给予我们以自由意志，或其他什么），然而这样的事情碰巧发生了，即所做的最好事情的一个后果有时候对于在尘世的我们来说是相当恐怖的事情。上帝不能只是快乐地做事。一种解释要想令人满意，至少在涉及到造成创伤的罪恶时，它应该以某种方式表明，这种缺陷也存在于天上神的领域之中。

莱布尼茨的观点没有满足这个条件，他主张上帝创造了所有可能世界中最好的世界；其他各种修正版的鬼把戏也没有满足这个条件，诸如这样的观点，上帝不仅创造了一个宇宙，而且创造了所有足够好的宇宙，其中包括这一个（因此对于为什么他没有创造一个更好的世界的问题，它洋洋得意地回答：他确实也创造了一个）。所有这些理论都使神过于超脱于我们的困难和处境了。

第五，一种令人满意的解释所涉及到的必须是值得崇拜的神，必须是你能够对之拥有一种宗教的神。（普罗提诺的理论无法通过这个检验，因为它主张这个更低级的领域是上帝流溢出来的，但是却又对此毫不知情。）它不能只是一种超然的形而上学理论。不仅上帝不能超脱于这里发生的事情，对此的解释也必须以某种方式把我们与上帝联系起来，而不仅仅是他创造了我们。这种“对象关系”应该在两个方向上都发挥作用。

回答罪恶问题的另外一个条件是纳粹大屠杀向我们提出来的。在理论上，所有的罪恶和每一种罪恶，无论多么轻微（如一个孩子的痛苦），都提出了这样的神学问题：为什么全知、全能和善的上帝允许它发生。然而，当罪恶具有纳粹大屠杀的巨大创伤的时候，虽然在理智上问题是同样的，但是在情感上问题则不一样了。这提出了一个特殊的问题。

另外，它特别对犹太人的传统来说是一个问题，因为这种传统认为，犹太人与神拥有一种特殊的关系。提供某种故事或解释来调和神与罪恶的存在，这对于犹太神学来说是远远不够的；对于犹太人来说这是一种特别巨大的罪恶，他们必须把它置于宗教图景之中。某些人想知道以色列国家的建立——在时间上紧接在大屠杀之后——是否能够救赎所有人，但是（虽然这些东西不是容易谈论的事情）这看起来不是一个可接受的回答，对于生活在以色列的大屠杀幸存者来说，它看起来也不是一个可接受的回答。

我认为，未来的犹太神学应该为大屠杀做卡巴拉主义为犹太人被驱逐出西班牙所做的

那些事情，因为在这里，在放逐中神的显现之处境既映射了犹太人的处境，也是犹太人处境的反映。

大屠杀构成了宇宙中的某种裂缝。这一定反映了神的生活或神的领域中存在的某种裂缝。那里也一定存在某种创伤。上帝不是原封不动的。

我们可以提到三种可能的观点，虽然它们还不完全令人满意，但对于所需要的那种解释来说也算一个开始。第一种神学观点可能会主张，既然大屠杀几乎终结了犹太人的存在，那么它应该对应于上帝中发生的同样巨大的事件，对应于几乎终结神的存在的某种事情。比如说——我没有冒犯的意思——上帝的某个部分的自我毁灭的尝试。

为什么会发生这样的事情？这样的事情如何能够发生？神如何能够选择结束它自己的存在？它是否有能力这样做？在哲学文献中，存在着诸如全能悖论这样的花招：上帝是否能够创造一块如此巨大的石头，以致上帝都不能举起来？如果上帝不能创造出这样的石头，那么就存在某些事情是他或她不能做的，从而上帝不是全能的。如果上帝能够创造出这块石头，那么也有某些事情是上帝不能做的，即把它举起来。这样，无论是哪一种情况，看起来上帝都不是全能的。既然这个问题是一个花招，那么我就不在这里评述在这方面已经做出的各种尝试。

神是否能够终结它自己全能的力量，这是不清楚的。（我的意思不是迅速地得出这样的结论——按照全能的悖论——如果它不能，那么它就不是全能的。）就我们知道上帝所具有的特性而言，上帝能够不再拥有它们吗？上帝能够不再是全能的吗？如果由上帝来选择，他或她能够不再存在吗？不仅答案对我们来说是不清楚的，而且对神自己来说也可能是不清楚的。不要把神界定为全知的；也许在这个层面存在一些关于它自己力量的界限的事实，而它对于这些事实是不知道的。无论它是否能够终结自己的整个存在，这可能是它关于自己所最不知道的一件事情。但是，这可能是它应该知道或者试图知道的事情，以便能完成某种其他的任务。

这样，上帝的概念本身并不能排除上帝终结自己存在的企图，而且，这个概念也确实拥有巨大的量级，对应于我们宇宙中前所未有的裂缝。虽然它有相应的量级，但是这种理论却是不正确的。如果上帝自我毁灭的企图只是一个实验，出于对自己能力限度的思想上的好奇，那么基于这种动机的事件——无论其多么重大——与大屠杀在性质上就不是相似的，因为后者是在非自愿的情况下降临到犹太人身上的。也许，某种其他的自我失调的动机可能导致上帝尝试自我毁灭，但是我对此没有任何适当的推测。

这里是第二种观点，它也是不正确的。正如传统上所设想的那样，上帝具有无限的能力去做他选择去做的任何事情；他也是全知的，从而知道现有的所有事实以及将来会有的所有事实。但是，虽然上帝对于所有事实真相拥有无限的知识，但是他也许没有无限的智慧。智慧是另外一种东西，与（日常的）知识是不同的。让我们想一想这样的情况：人们说：“如果你没有亲历战争，那么你就不会真正地知道它是什么样的。”你可能阅读有关战争的书籍，看关于它的电影，听别人对你描述它，但是，仍然有

一些东西是你不知道的。这是一类你并不拥有的知识，经验知识，哲学传统有时候称为“习得的知识”。

是否存在某种东西，上帝只有通过自己的亲身经历才能够知道，或者通过他的创造物的亲身经历才能够知道？古希腊人认为，智慧是只有通过亲身经历某些苦难才有可能得到的。神是否也需要通过同样的方式来获得智慧？在获得这种经验的过程中，上帝不会是原封不动的；人们在这里感受到的苦难也会以某种方式影响到神。他也在经历着这些感受，得到了以其他方式无法得到的知识，得到了他为了完成其他重要任务可能会需要的知识。如果神在开始时并不是全智的，那么这会使它变得不完美吗？与在开始时就具有充分的智慧相比，也许后来获得智慧对于神来说会更好；以某种方式来赢得智慧，也许这对于神来说更好。

第三种观点可能会主张，上帝按照他自己的形象创造了世界（而不是人类），作为他自己的物质表象，也许作为自我表达的行动。（整个物质世界是神的情感的表象吗？我们是否生活在上帝的情感生活之中并且构成了它的组成部分？）在他的善没有减少的情况下，上帝可能有一些次要的部分：虽然它们的倾向与整体是对立的，但是处于很好地控制之下，就像一个善良的人使他的激情或无意识欲望处于控制之下，而这些无意识欲望或者是无法表达的，或者是只能以可接受的方式来表达的。如果这样，那么按照上帝的形象所创造出来的宇宙会有什么样的特征？这个巨大的宇宙会包含某些微小的不协调部分，但是这些部分不妨碍它在总体上是卓越的。按照这第三种观点，上帝并不试图创造最完美的可能世界，而是要按照他自己的形象创造一个世界。（或许，他创造很多这样的世界，它们都是他自己不同的然而贴切的表象。）虽然处于上帝控制之下的这些微小部分不会使他变得不完美，但是它们在这个宇宙中的表象则确实在这里构成了一种（道德的）不完美。这个宇宙不是一个完美的相似物；它只是上帝的一个可能的形象，捕捉到很多但并非全部鲜明的方面。这幅图画使我们的宇宙成为上帝的表象，但是它没有保留住完美。（然而，成为上帝的表象，成为他的肖像上的一点颜料，成为他的名字中的一个元音字母，这也许会使我们感到自己得到了提升。）

第三种观点确实把神的领域中的某种东西与这里的罪恶对应起来。然而，这种东西在神那里可能不是足以令人不安的东西。看起来，对罪恶问题的令人满意的解决必须将我们置于这样一个宇宙中，在这里，这种作为表象的形象保留了（但没有扩大）不安。另外，应该保留的东西还包括我们在什么程度上感觉到不安——作为一个整体的宇宙对它内部的罪恶可能不是非常不安。（无论如何，在这个问题上，我们对罪恶问题令人满意的解决之要求是不是还没有变得过于人类中心主义？）

这三种理论选择——涉及自我毁灭、智慧和按照上帝的形象创造世界——不是关于神固有的生活和动机的令人满意的理论。我们已经看到，上帝的概念不是（不限于）最完美的可能存在。此前我们把这个概念表述为：最完美的实际存在，远远超过了第二最完美的存在，它与这个世界具有最重要的关系（诸如是它的创造者）。一个稍微不同的定义会用“最实在的”观念来替代“最完美的”观念。这样，上帝会是最实在的实际存在，其实在性

远远超过第二最实在的存在的实在性，它与这个世界具有最重要的关系，如此等等。因此，上帝的完美或善中的表面缺陷可能会增加他在总体上的更大实在性。无论如何，神学（特别是犹太神学）的未来任务是敢于思考神的固有的存在，就像以前卡巴拉主义者做的那样。需要有一种大胆的理论以某种方式推动罪恶问题深入到神的领域或神的本性之中，这种本性使它深受影响，但自身并不是罪恶。

---

[1] 本章的一个早期版本发表在：*Ploughshares*，Vol.11，No.4，pp.151-166。

[2] 宗教解释不需要假定，自由意志的目的存在于它对我们所具有的内在价值之中。上帝创造具有自由意志的人，是为了使他们不可预测，这样他就能够看到他们有趣的和出人意料的故事——他们就会是上帝的电视连续剧。

[3] George Schlesinger，“The Problem of Evil and the Problem of Suffering”，*American Philosophical Quarterly*，Vol.1（1964），pp.244-247；*Religion and Scientific Method*（Dordrecht，Holland：D.Reidl，1977）.

[4] 戴维·刘易斯（David Lewis）在《反事实》（Oxford：Basil Blackwell，1973）中陈述了关于所有可能世界存在的立场，而且在《多元的世界》（Oxford：Basil Blackwell，1986）中解释了这种立场，并针对反对意见，为它做了辩护。在我的《哲学解释》中，我讨论了这种立场——或一种简略的版本——如何有助于回答这个问题：为什么存在某种东西而不是虚无？把这种立场应用于这里所讨论的罪恶问题，这是在与斯蒂芬·菲利普斯（Stephen Phillips）讨论时所形成的。

[5] Derek Parfit，*Reasons and Persons*（Oxford，England：Oxford University Press，1984），Part IV.

第二十章 大屠杀

在第二次世界大战期间，作为实行种族灭绝计划的一部分，三分之二的欧洲犹太人惨遭杀害——现在以大屠杀著称于世。这是一个极其重大的事件，我们至今还不能完全把握它的意义。即使记述究竟发生了什么也是非常困难的——对于苦难和惨绝人寰的暴行的了解已经随着受害者一起消失了。而且，简单地阅读那些细节就会使心灵受到震撼和撞击：德国犯罪者犯下了种种野蛮的暴行，不断地殴打，把人们集中在犹太教堂然后放火活活烧死他们，把汽油浇在男人们祈祷的披肩上然后焚烧他们，把儿童们的脑袋往墙上撞而他们的父母被迫在一旁观看，所谓的“医学实验”，机关枪把人们射进他们被迫为自己所挖掘的坟墓，拔掉老人的胡子，在对他们施加暴行的时候嘲弄他们，毫不手软和冷酷无情地、有组织地从事毁灭每一个和所有犹太人的活动，并且在这种过程中侮辱他们，散布在东部重新安居的谎言以骗取某种程度的帮助和合作，把从特雷布林卡（Treblinka）火车站到毒气室的道路称为升天之路（Himmelfahrstrasse），[1] 而犹太人被迫赤裸地走过这条道路——这份清单是无穷无尽的，而且，要找出某个或某些特殊的事件来代表和象征所发生的一切事情，这是不可能的。[2]

我们应该如何理解这些事件？社会科学家和历史学家可能试图追溯它们的起因，了解这样的事情如何能够发生：一个占据西方文明制高点的国家——正如所有人都说的那样，这是歌德、康德和贝多芬的祖国——竟然能够从自身中撕下一个民族加以灭绝并且以如此残忍的方式坚持到底，竟然能够同意由这样一个如此公开表达这种极端仇恨的人来领导。现在看来不可避免的其他现象将按照这种观点来加以理解，诸如更早时候在任何文化中出现的反犹主义或者种族优越感。而且，我们可以继续追溯这个事件的其他后果，诸如剥夺东欧和中欧的犹太人，成功制造出核武器；我们也可以追溯那些令人沮丧的后果，诸如我们现在如何看待西方文明，如何看待从古希腊经文艺复兴和启蒙直到当前的希望之路。

大屠杀是我们必须以某种重大方式来加以回应的事情。但是，回应所服务的目的是什么，这是不清楚的：记住它，使它永远萦绕于心，防止再次发生类似的事情，淹没在眼泪的海洋中？

大屠杀的意义是更为重大的，超出了这些追溯所能够了解的东西，也超出了这些回应所能够包含的东西。我相信，大屠杀是这样一个事件，它类似于传统基督教所理解的人类堕落，是某种突然地和根本地改变了人类的处境和地位的东西。我自己并不相信真的存在所谓的伊甸园事件，而从那以后，人们生来就带有原罪；但是，与其相似的某种事情现在发生了。人类已经堕落了。

我没有声称理解这一事件的全部意义，但是我认为，这里是它的意义的一部分：如果人类终结了，如果人类这个物种在原子战争中毁灭了，或者地球穿过某种云层导致这个物

种不能继续繁衍自己，那么它现在都不会是一场特别的悲剧。我的意思不是说这些事情发生在人类身上是应得的。这样的事件包含了大量的个人悲剧和苦难，包含了大量的痛苦和生命损失，也涉及孩子们的延续和意义方面的损失，所以对于任何造成其发生的人，它都是错误的和可怕的。我所说的意思是，如果人类历史和人类物种在这以前就终结了，那么它会构成一种附加的悲剧，一种超出了涉及其中的个人悲剧之外的悲剧；但是现在，这种历史和这个物种都变得有污点了，它的损失现在不会是超出和超越涉及其中的个人损失之外的特别的损失。人类已经失去了它继续存在的权利。

为什么说大屠杀导致了这种处境，我们知道，发达的西方文明此前也劣迹斑斑：奴隶制和奴隶贸易，比利时人在刚果的所作所为，阿根廷人灭绝他们中的印第安人，美国人杀害和背叛他们中的印第安人，欧洲国家在第一次世界大战期间凶残地摧毁生命，更不用提世界其他地方的可怕记录了。为比较之下哪个更为残暴和哪个是更大的灾难而争论，这是没有意义的。（中国、俄国、柬埔寨、亚美尼亚……这个世纪将变得以残暴著称于世？）也许，所发生的事情的意义在于，大屠杀给这种处境打上了印记，并且使它变得更为清晰。

但是，大屠杀本身就足够了，单凭它自己就足够了。就像一个亲戚使一个家族蒙羞，那些德国人，我们的人类亲戚，已经使我们所有人都蒙羞。他们已经毁掉了我们所有人的名誉——不是作为个人——他们已经毁掉了人类大家庭的名誉。虽然我们并非所有人都对这些人的所作所为是负有责任的，但是我们所有人都有污点。

让我们想象，另外一个星系的生物正在注视我们的历史。如果我们的故事走向了终结，如果他们见证的这个物种及其历史终结了，或者在核战争中毁灭了自己，或者因其他的事情而没有能够继续存在下去，那么我认为，这在他们看来不会是不合适的。这些观察者会看到其中包含的个人悲剧，但是他们在这个物种的终结中不会看到——这正是我所强调的——任何附加的悲剧。这个物种，这个犯下了这种罪恶的物种，已经失去了它的价值地位。让我再重复一遍，不是这个物种应得被毁灭，而是它不再应得不被毁灭。人类已经剥去了自己的神圣外衣。如果来自那个其他星系的生物要阅读我们的历史及其所包含的全部内容，并且这个故事行将以毁灭作为终结，这不是正好使这个叙事有了一个令人满意的结尾，就像不协调的乐曲最终转为和弦？

我前面说过，大屠杀为犹太神学寻求理解上帝的行为提出了一个特别的问题，但是我认为，它也以激进的方式影响了基督教神学。我这里不是指基督教应检讨它为几个世纪以来的反犹教育所承担的责任，不是指它的组织机构在大屠杀期间所发挥的实际作用，甚至也不是指它没有创造出一种使大屠杀不会发生的文明这一事实。我的意思是说，这种神学处境本身已经转变了。

基督教神学主张，人类处境有两次重大的转变，第一次是原初的堕落，第二次是基督的受难和复活，而后者救赎了人类，并且为人类提供了一条摆脱堕落状态的道路。无论人们认为这种受难和救赎为人类处境或其可能性带来了什么样的改变，现在这一切都终结了；大屠杀把基督曾打开的大门关上了。（我自己不是一个基督徒，但是这并不妨碍我看

到——也许这有助于我看得更清楚——它在最深的层面上对基督教意味着什么。）大屠杀是第三次重大的转变。耶稣在临终之前的道德教诲和生活榜样如今仍然存在，但是基督的拯救福音则不再起作用了。在这种意义上，基督教的时代已经结束。

人们可能认为，按照基督教神学，基督所要完成的东西，他已经永远地完成了，一劳永逸。他为我们所有人的罪孽而死，无论这种罪孽是过去的还是未来的，无论是微小的还是巨大的。但是我认为，不是为这个罪孽而死。让我们回忆这种神学观点：在给予人们以自由意志的时候，上帝故意限制了他的全知，以便使他不再能够预见人们将如何进行选择。也许，在送他的儿子去救赎人类的时候，上帝心中没有想到任何与大屠杀类似的东西，而大屠杀正是导致人类需要救赎的事件。但是在任何情况下，无论耶稣经历了什么样的苦难，也无论注视它的圣父上帝经历了什么样的苦难，这在面对大屠杀的时候都不足以救赎人类，我认为基督教神学需要坚持这一点。或者说，无论一个接一个的个人当下处境是什么样的，大屠杀已经为人类整体创造出一个全新的处境和地位，而对于这种处境，耶稣的牺牲既不能够治愈，也不意味着治愈。人类这个物种现在已经被剥去了神圣的外衣；如果它现在终结了或消失了，它的终结不再会构成一种特别的悲剧。

人类永远地失去了这种神圣的地位吗？在时间的推移过程中，有什么事情是我们能够通过自己的行为来做的，以致如果我们的物种行将终结或被毁灭，它会再次成为一种特别的和附加的悲剧？我们能够救赎我们自己吗？任何“再次来临”都不能改变我们的现状，[3] 在任何情况下都不会改变，如果它是某种类似于重复表演的东西。如果有什么东西能够救赎我们的话，那么也只有人类的行动能够救赎我们。但是，什么东西能够救赎我们呢？

如果我们对我们的历史所包含的东西进行了共同的忏悔，如果我们以集体行为来表达的和平善良持续了数百年，那么这有助于救赎吗？也许，我们需要做的事情是帮助产生另外一个更好的物种，或者是为这个物种铺平道路；我们是否能够单凭让路来重新得到值得继续存在下去的地位呢？

或许，我们需要改变我们自己的本性，把我们自己改造为这样的人：当其他人是不幸的或遭受苦难的时候，我们也是不幸的和遭受到苦难，或者至少当我们给其他人制造了苦难或引起他们受苦的时候，或者当我们袖手旁观并且允许别人制造苦难的时候，我们也遭受到苦难。后面的这个改变——无论它以什么方式发生——起码会大大减少人类制造的苦难总量。但是，如果其他人在任何时候无论出于什么原因遭受苦难而我们也随之是不幸的，那么我们就会在所有时间都是不幸的，这样，在这个世界上就会有太多的苦难了；另外，如果当某些人给其他人制造了困难而我们也随之总是不幸的，那么除非所有人都以这种方式加以改变，否则不幸就会变成我们永恒的命运。或者是这种情况，只有当其他人制造了巨大的苦难而我们自己也制造了一些的时候，我们才应该是不幸的？然而，如果其他的事件——诸如任何时候出现的反犹太主义或者任何群体自认的种族优越性——现在都必须通过大屠杀的棱镜来看待，而鉴于大屠杀所制造和经历的苦难是如此巨大、强烈和多种多样，那么任何地方的任何人类苦难是不是都必须看作和被感觉到是这种大屠杀的一部分？

也许，当任何苦难被制造出来的时候，或者当任何苦难被感觉到的时候，只有通过也使我们自己遭受苦难，我们才能够救赎这个物种。我们以前也许可以独善其身，但是现在不行了。基督教的学说一直主张，耶稣自己替人类背负了苦难，救赎了人类，而且，虽然其他人被告知去效仿基督，但是他们并不期望自己也背负类似的苦难，即使这种苦难带有救赎的后果。如果基督教的时代已经终结了，那么它应该被这样一个时代所取代，即我们所有人现在都不得不自己来背负人类的苦难。耶稣在大屠杀之前据信为我们所做的事情，现在人类必须自己来做了。

这样，犹太教与基督教之间的分歧也许能够得到弥合。无论基督曾经成就了什么——犹太教徒和基督徒可以一致同意——现在则不再是这样了；我们生活在一种不可救赎的状态中。人类物种的现状要想能够得到救赎，如果能够的话，那么也只有通过（几乎）所有人现在把其他人的苦难背负在自己身上，这才做得到。基督徒可以认为，这是一个更真实地继承和体现了基督教福音的新时代；犹太教徒可以看到，其他人现在真的为所制造的如此重大和如此可怕的苦难而感到悲哀，从而所有人从此以后都必定变得不同了。大屠杀把救赎的问题重新提到了我们面前，只是现在救赎必须来自我们自己，来自作为整体的人类，而其结果则是不确定的。

有人可能认为，与其由自己来背负其他人的苦难，他宁愿让人类仍然作为一个不可救赎的物种而存在；如果人类物种终结了，他宁愿让它仍然算不上什么悲剧。他甚至可能认为，这在总体上更好一些，因为关于人类终结的这些思想根本就是抽象的，所涉及的只是假设的悲剧，而如果我们所有人都确实自己背负了人类的苦难，那就会存在太多的实际苦难事件。因此，如果这是人类能够救赎自己的唯一方式，那么使它处于不可救赎的状态岂不更好？如果人类的终结不再是一种附加的悲剧，这在多大的程度上算是一种悲剧？而且，这是不是一种我们可以学会与其共处的悲剧？

然而，成为值得继续进行下去的人类事业的一部分，无论是对于我们的人生来说，还是对于我们的人生所拥有的意义来说，这都不是微不足道的。这是一个迄今为止得到默认的背景，而正是在这个背景下，很多行动具有了它们的重要性或意义，而且很多其他的行动也具有了可允许的地位。人们不能消解或撕裂这个背景而同时又让所有事情保持原样。

我已经在这里概述了关于大屠杀的一种解释，而这种解释给予它以相称的分量，但是，我不想排除其他的解释，也不想顽固不化地坚持这种解释。这种创伤——其发生是如此之近——的充分含义和重大意义使任何个人的理解都相形见绌；它们肯定使我的理解相形见绌。

大屠杀是一场重大的浩劫，它扭曲了它周围的所有事情。物理学家有时候谈到引力的质量对周围物理空间的几何形状的歪曲和扭曲；质量越大，扭曲越严重。我想说的是，大屠杀是对人类空间的一种巨大的和持续的扭曲。它的漩涡和各种奇形怪状的扭曲将扩展得非常远。希特勒也构成了一种扭曲的力量，扭曲了他周围的那些人的人生——他的同伙、他的受害者以及那些要战胜他的人。他造成的漩涡还没有消失。也许，无论大小，每一种罪恶都构成了对人类空间的某种扭曲。它利用一场浩劫来引起我们的注意。

[1] 特雷布林卡是波兰东部的一个村庄，纳粹在它附近建立了集中营。——译者

[2] 在那时，也有其他人——波兰人、乌克兰人和罗马尼亚人等——的积极参与和帮助，这些人自己非常仇恨犹太人，协助围捕他们，兴高采烈地侵占犹太人的财产及其留下来的家园（尽管他们自己被打上了德国人帮凶的标记，被德国人当作驯服的工人加以剥削利用）；而且，也有其他人的行为：或者他们会意地、通常也赞许地袖手旁观，或者他们阻止受害者逃亡——例如英国人使装载逃亡巴勒斯坦的人们的船只返回德国，并且向其他国家施压也做同样的事情；美国国务院和战争部的官员阻碍营救欧洲犹太人，阻止他们移民，抵制所有轰炸奥斯维辛毒气室以及通往它们的铁路的强烈要求。

[3] 这里的“再次来临”是指基督。——译者

第二十一章 顿悟

对于人生存在的最高目标是什么的问题，各种各样的东方传统回答说，它是顿悟（enlightenment）。这些传统在如何规定这个目标方面存在分歧——按照它们用来描述它的术语，有涅槃（nirvana）、开悟（satori）或解脱（moksha）——但是它们全都主张，它具有一种四重的结构。它包括体验，与最深层实在的接触，对自我的新理解，以及自我的转变。

描述顿悟体验的这些人告诫说，它们的描述是不充分的。这种体验（或者说这些体验——我们不应该假定它是所有人都有的相同体验）据说是极乐的、无限的、没有边界或界限的、出神入化的、充满能量的、纯粹的、闪光的以及极其有力的。另外，它感觉像是关于某种东西的体验，一种展示了最深层实在之本性的体验。这种实在可以是外在的，一种构成宇宙的无限的纯粹实体；它也可以是自我的最深层的本性；或者，在吠檀多（Vedanta）的传统中，最深层的实在，即梵（Brahman），与最深层的自我，即灵魂（atman），是同一的，因此对于这种传统，这种实在可以是两者。与以日常方式显现出来的实在相比，这种体验所揭示的实在看起来是非常不同的。如果这种体验不应被当作纯粹的幻觉而被打发掉——拥有这种体验的人们是不愿意这样做的，或者因为它的其他性质，或者因为它的揭示力量——那么它给其支持者提出了一个难以回答的问题：解释实在为什么在此之前没有把它的真实样子显现给他们。正是这种理论解释的任务产生出了各种特殊的理论和假说，来说明为什么日常世界并没有以这种体验本身为根据，比如说，它是幻觉、梦境、虚构的产物等。

顿悟体验看起来或给人的感觉是揭示了更深层的实在，但这并不保证这样的实在真的存在：其存在独立于这种体验，或者其特征在这种体验中得到揭示。这种体验几乎是不可重复的，也几乎是不能照样复制的，即使对于体验者本人也是如此，因此，表明它们的客观有效性的这条道路就被封死了。然而，某些程序确实使这些非同寻常的和揭示性的体验更有可能发生，它们之中包括坐禅、瑜伽呼吸等。一些人认为这些程序所产生的是幻觉，而另外一些人则认为它们打开了遮蔽实在的幕布。基于进化论，看起来我们既不应该相信这些程序，也不应该相信这些非同寻常的体验的有效性，而这些体验通常是由这些程序产生出来的。对于那些其意识状态与实在不能很好匹配的有机体来说，它们或者留下的后代很少，或者根本无法留下后代，因此，具有很好的适应能力以识别事物真正是什么样的，这是我们日常的意识状态，而不是非同寻常的意识状态。但是，我们从进化论的论证中最多也只能得出这样的结论：我们日常的意识状态能够以理性的方式得到很好地适应，以便识别出实在的这些特征，而这些特征与我们作为有机体的生存和繁殖是相关的。它们通常是移动的、宏观的、中等大小的物质对象之物质特征。如果存在更深层的精神实在，然而

知道它的本性与我们的生存和繁衍是不相关的，而所有进化所“关心”的东西就是生存和繁衍，那么对于能够了解这种深层实在并且与其相接触的意识状态来说，就不会存在任何进化的选择。因此，我们日常的意识样式没有揭示这种更深层的实在，这一事实并不能成为否定它的证据。

但是，人们拥有并且报告的这种非同寻常的和令人惊异的体验是不是支持这种更深层实在的证据？它们是不是证据取决于对下述问题的回答：如果并不存在任何更深层的实在，当这些人做诸如瑜伽呼吸和坐禅的时候，他们会有什么样的体验——你会期望他们拥有什么样的体验？如果没有任何更深层的实在，只有普通的常识性的实在，这些人在这种情况下会体验到什么？如果他们在这种情况下会体验到同样的东西——即关于（或者成为）无限的纯粹实体的体验等——那么拥有这些体验既不表明某种更深层的实在以那种方式存在，也不是关于它的证据。如果无论事情是什么样的，他们都会拥有（做这些事情的）相同的体验，那么这些体验并不能够表明事情是什么样的。而且，有理由认为，即使没有深层的非同寻常的实在，相同的体验也会产生出来。因为当人们使自己的思想平静下来，不让任何观念、概念或形象进入他们的意识，完全若无所思的时候，我们不是会期望他们拥有似乎毫无限制的体验吗？毕竟，任何可能会给它以限制、形状或区别的东西都已经被除掉了或被压抑了。为了知道能够给予这种非同寻常的体验以多大程度的信任，我们——以及拥有这种体验的那些人——需要知道其他的选择是什么，也就是说，如果实在不是深层的，而是大多数人们通常所认为的那个样子，那么在这种情况下应该期望有什么样的体验？既然任何人都还没有规定出这另外一种选择的底线，那么基于这种非同寻常的顿悟体验（的报告），就很难知道应该相信什么。

这种顿悟看来所揭示的实在给人的感觉是最深层的实在，而不仅仅是比日常经验到的东西更深层的实在。但是，很难看出，体验本身的特性如何能够保证它的终极深度。具有非常不同特性的另外一个隐藏的层面不是也能够支撑所体验到的那个层面吗？一位禅宗大师报告说，一个后来的、更深层的顿悟体验超越了、颠覆了他的头一个体验，并且以不同的眼光来看待他的头一个体验；另外，20世纪的印度哲学家和神秘主义者奥罗宾多（Aurobindo）报告说体验到了一种具有活力的虚空——佛教徒所说的最深层的体验——并且说，通过它，他能够达到对完全的、无限的、极乐的意识实在的一种更深层（吠檀多）的体验。我不怀疑有这样的佛教哲人：他们报告说自己具有两种体验，具有相反秩序的体验，即关于虚空的体验在下面，而关于完全的、无限的实在的体验在上面。

无论顿悟体验是不是一种关于这种最深层实在的体验，部分地因为这种体验自身所具有的强烈实在性（就这个词的特别意义来说），它给人的感觉是它揭示了极其深层的实在。对于宇宙中显现为消极的任何东西，这种实在被体验为完全是积极的——也许这实际上是从体验得出的一个推论，也被体验为具有一种弥补性的位置和目的。这样，现实原则就构成了一条通达在最深层面实现幸福原则的道路。

在这种情况下，自我以不同的方式得到体验，不再包藏于日常的意识构成之中，也不再完全由它所构成。自我可以被体验为见证了超越时间的意识，一种既没有开端也没有终

点的无限纯粹意识，一个面对任何东西的镜子和观察者，一种与更大的宇宙并不分开的虚空，一种无限的空间，而非空间中的一种实体，或者作为与最深层的无限实在本身同一的东西。在每一种场合，自我的边界都被扩展了，甚或被消解了。

我认为，当自我的这种非常不同的特性被体验到了的时候，就会给某些东方理论带来一些不必要的难题。如果这种自我是非常不同的，是更加如此美妙，那么为什么我们在此之前没有意识到它？如果它是如此丰富，那么它的这种不机敏从何而来？东方理论所提供的解释是此前一直坚持的：日常的观点是类似于幻觉或错觉的某种东西。于是各种没有什么道理的理论就被提了出来，以便解释幻觉是如何产生出来的（或者为什么它一直存在），解释诸如深层自我——灵魂（atman）或真我（purusha）——这样如此美妙的东西如何能够经历这样的幻觉，以及解释为什么这种幻觉一旦被消除就不会再回来。

这些理论家的更好做法也许是提议，这个自我已经转变了；它过去曾经是有局限性的，但是它现在不是了。（与此不同，他们所追求的做法是主张，它一直是没有局限性的，只是以前在它自己的本性问题上犯了一个错误。）更引人注意的是，他们可以说，自我在过去与无限的纯粹实体（梵）曾不是同一的，但是它现在变成与其同一的了。[1] 让我们想象一下一条支流的水流入一条波涛汹涌的大河的情景。汇入大河以后，这些水成为大河的一部分；向后看，有一条大河向后延伸至极目所见。（那些不起眼的小溪难以引起注意。）这些水现在变得与这条河是同一的了，尽管此前它们并不是。这条河一直就在那里，这些水现在与它是同一的（在这条河的下游或这个时间段），然而在此前，在上游，这些水只与支流是同一的，而非与大河是同一的。水的同一性取决于我们所问的时间是什么时候。如果同一性能够随时间而变化，那么这就消除了幻觉理论的必要性。这样，这些理论可以主张，梵一直存在，并且现在自我与它是同一的，但是在此之前与它并不是同一的。（他们不再必须说，自我此前与梵也是同一的，但它不过是在与其不相同一的幻觉中苦苦挣扎而已。）如果这样，那么所需要的东西就是一种转变的理论，一种在某个时间与无限的纯粹实体并不同一的自我如何能够在后来变成同一的理论，而且，这种理论将取代幻觉理论。

在顿悟体验中，体验者不仅感觉到他最深层的实在是非常不同的，而且通常作为这种体验的一个结果，他自己也得到了转变。一种非常不同的自我组织方式的顿悟体验也能够使他以不同的方式与日常世界打交道，而这个世界现在更少受到这种有限自我之利益的遮蔽或扭曲。

关于顿悟体验的三种东西有可能使人变得更少以自我为中心：首先是关于自我的体验，它被体验为具有更少局限性的自我，体验为一种无限的和纯粹的意识，而从这种自我的观点来看，对单个自我的日常关切的重要性降低了；其次是关于最深层实在的体验，而从它的观点来看，日常自我的关切也具有很小的意义；最后或许也是最突出的是顿悟体验本身，它被体验为具有巨大的价值和重要性，它把其他的自我关切在总体上定位为附属于它自己的价值，附属于它在人生中的中心地位。这种顿悟体验是作为最真实的和最有价值的东西而被感觉到的。因此，拥有它的人不愿意把其他的东西置于它之上，也不愿意把它

的揭示性特征当作完全的幻觉而打发掉。

这些人的讲述——我现在想到的特别是关于禅宗大师以及其他东方导师的故事——把他们自己描述为绝对聚精会神的、清晰明白的、完全可靠的、充满自信的、轮廓鲜明的，常常打破已经确立的模式以直奔目标。他们知道自己追求什么，他们的视野是清晰的和未被遮蔽的。他们是尽其所能地实在的。

顿悟体验不仅终结了你与作为一种特殊有限实体的自我的同一，而且它也有可能完全是关于非实体性存在的体验，是关于某种更像空间的东西的体验。存在主义者有这样的口号，即存在先于本质；这样，每个人都可以自由地选择他或她自己的本质。顿悟体验是一种与任何特殊事物都无关的体验；没有任何自然的种类是你必然所属的。因此，你完全无需拥有或选择任何本质；去拥有一种本质的想法是错误的。拥有某种本质或认同就意味着存在某种你必然拥有的性质，意味着存在某种你不得不拥有的性质，从而也存在适用于那类实体的适当标准。这样，感觉完全自由的前提条件就不是要拥有这种意义上的认同；你不是必然拥有任何特性，也不存在任何事物种类是你必然属于的。[2] 这是否也扩展到“我”或“自我”的观念？这些东西是不是至少构成了顿悟者所感觉到的认同的一部分？如果人生的意义问题产生于我们的局限性，从而我们试图通过与超越这些局限性的其他事物发生联系并且超越它们来获得意义，而且，如果顿悟体验是一种没有任何局限性的体验，没有任何认同把必然的特征和标准强加给它，那么这种顿悟体验就会使人感觉是最有意义的。更准确地说，或者它会让人感觉到具有完全的（无限的）意义，或者它将超越这种意义问题，完全消除了任何意义问题得以存在的必要背景或前提，也就是说，消除了所存在的这样或那样的局限性。

顿悟具有诱惑力，这有什么可奇怪的吗？这种体验是最真实的，它涉及与看似最深层的实在的接触，体验者变得更加真实和更加自由——所有这一切都具有诱惑力并且也都处于极乐的状态。另外，这个体验者获得了一种新的和更正确的实在观——假定这种体验是真实有效的——而且变成了最深层实在的一种更准确的、有表现力的类似物。[3] 无论它作为目的多么具有诱惑力，顿悟也许不是一个能够直接加以追求的目标。追求的方式，以及这样做的某种动机，它们本身可能强化了顿悟所要转变的自我结构。如果顿悟就是至善，那么即使不需要采取什么行动，从与它相关的角度来看待你的人生也将是重要的。

虽然很多人认为顿悟的目的就是逃避，逃进另外一个领域，从而将轮回和苦难抛掷于身后，但是有些人——奥罗宾多是其中的一个——则认为它的目的是转变物质存在。然而，它看起来确实会在个人情感、爱情和友谊方面付出某些代价。奥罗宾多说：“对于这种至高无上的存在，即使是惊鸿一瞥，也是如此让人晕眩，而且它的吸引力是如此巨大，以致一旦被人领悟，我们就很容易觉得为了追求它而舍弃一切是值得的。”[4]

关于禅宗的一种看似合理的解释把顿悟或开悟看作涉及这个世界的一种非常不同然而又很特殊的看法，从而与它形成一种不同的关系，而不是逃进另外一个领域。禅宗的心传（Zen koans）所涉及的不是一些没有意义和没有答案的问题，提出这些问题的目的是使人认识到理性的概念思维的局限性——与任何其他明显没有意义的问题相比，为什么它们

应该是更没有意义的？但是，就提出这些问题的目的是把人们引向这种不同的世界观而言，这些问题具有明确的答案，并且也是有意义的。让我们考虑格式塔心理学家的那些为人所熟悉的图案。有一个图案，我们可以看作是一个花瓶，也可以看作是两张彼此相望的面孔；在一个图案中是图形的东西，在另外一个图案中就变成了背景。或者是年轻女孩与年老女人，在这个图案中，年老女人的鼻子变成了年轻女孩的下颏和面颊。或者以不同的方式看一个立方体；底部正对着的是前节点还是后节点？通过固定某个能够促成不同观看方式的特征，我们能够使以某种方式观看图案的人以另外一种方式来观看它——例如，“不要把这条线的这个部分看作花瓶右边的曲线，而是看作朝向左面的鼻子的侧面。”我认为，禅的视野是关于这个世界的，而不是关于另外一个领域的，然而它与通常的观点是不同的，正如这个花瓶不同于两张面孔。确实，也许通常的观点促成了一种特殊的特征，即自我，并且在它周围凝聚成形。我们一旦使一种实体——客观的和主观的，即我们的自我——在这个世界中占有一席之地，那么这个世界的其余部分就得（以可见的方式）各安其位。让我们做这样一种比较：你一旦把它看作一个鼻子，那么这个图案的其余部分就作为两张面孔各安其位。禅宗的修炼——冥想、心传、突然的声响、打击——旨在使你放松对自我的执着，使你停止认同于这个实体，从而使你以完全不同的方式来看待这个世界。按照这种解释，禅宗涉及到现实世界之格式塔方面的变化，使你的视线偏离围绕自我而组织起来的图景，而不是进入另外一个完全不同的领域。如果发生了这种变化，那么这些心传中的问题就有完全清楚的答案。

朝向顿悟的道路也可以提供一些减轻生活中的痛苦和苦难的方法，而不仅仅是避开那些容易造成痛苦和苦难的行动。这里是一点经验证据。起初，长时间进行盘腿打坐是很痛苦的。膝盖感到疼痛，脚踝感到疼痛，这些感觉是强烈的。然而，当人们用在禅修时对待其他事情的相同方式——例如吸气和呼气——来把注意力集中于这些感觉本身的时候，事情就有了变化。集中注意力于作为感觉的感觉本身，不是作为你的感觉，不是作为一种痛苦的感觉，而是集中在它作为一种强烈的感觉；跟随你的意识进入它的内部，然后就是大吃一惊——起初是难以置信的——这种感觉的性质改变了。它不再是同质的总痛苦，而是分成了各个部分，这里有一点感觉，那里有一点感觉，但不是所有的地方都有。你与这些感觉保持着某种距离；它们处于被观察的状态，但很大程度上不是作为你的感觉，而就是存在于那个地方的感觉。另外，这些感觉也不再是痛苦的；虽然它们仍然使人感到很强烈，有时候存在于诸如视觉这样的另外一种感觉方式中，但是它们不会使人感到疼痛。至少就这个案例来说，某种东西是令人痛苦的，这是因为你把它看作是你自己的，这是因为你拥有这样一种观点，而这种观点把某种性质投射到这种感觉上面。当这些感觉被集中于它们本身的时候，它们的痛苦性质就消失了，对它们的体验也不同了。这种“无痛苦”现象能够延伸到多远？也许不会延伸到持续好几个小时的感觉，也许不会完全地延伸到某种强度的感觉。我不是主张，所有痛苦都是自找的；而是说，禅修技巧能够在某些时刻减轻或消除某种痛苦。看起来我们有理由相信，练习和训练会使痛苦得到继续的减轻，而且对能够利用顿悟体验的人们来说，甚至更大的减轻也是可能的。这样，快乐原则——无痛苦原

则——的某种满足就会伴随着顿悟而来。

最终，宇宙以及我们在宇宙中的位置都是完美的——顿悟叙事这样认为。它告诉我们，我们能够在最高的程度上，拥有值得拥有的所有东西，成就值得成就的所有事情；我们的本性与此是完全一致的。因此，顿悟的学说否认悲剧的终极实在性，也否认这样的必然性，即为了避免罪恶，有时候真的需要牺牲或者永远失去某些最重要的善。如果这样，那么究竟是这种学说包含了最深刻的智慧，还是它是最高级的和最美丽的愚蠢？我们是不是会产生这样的疑问，顿悟以及它的整个背景理论是太好了，以致不可能是真的？在关于它的可能性和可行性方面缺少过硬的证据和证明的情况下，人们是不是应该保持怀疑的态度，不要把所有的自我都放在顿悟的篮子里？与其不同，坚硬的和终极的智慧是不是这样的：任何人都无法避免人类条件的限制，而任何能够如此的信念归根结底都是表面的？或许，智慧这回变成了这样的：它把自己曾经不情愿地、痛苦地然而错误地做出结论的东西当成了必然的东西？得意于自己坚硬的现实主义和放弃幻想，并因其追逐次要利益，以致智慧离不开悲剧，就像精神病人离不开他的症状？

有时候，我们往往拒绝考虑各种可能性，其中包括我们知之甚少的可能性，因为我们不想它们能够成真，即使它们可能看起来或实际上是非常美妙的。它们会在很大程度上要求我们修改我们的一般世界图景，改变我们的生活、习惯、思维方式和目标。我们对于自己的（个人的、智力上的和文化上的）处境的明显局限性已经变得适应了，而且我们不再愿意相信这些局限性是可以伸缩的。因此，我们很快地用老套的论据就把可能性打发掉了，而且我们感到安慰和如释重负——必要的剧烈变化已经得到了避免！然而，一个聪明人对学习新东西会保持开放的态度，但是又不过于轻信。他会仔细注意新的和令人惊异的可能性，尝试性地探索它们，进行试验。如果一种可能性以某种方式提供了某种程度的确证性——无论是让人信服的、强有力的体验和可欲的个人变化，还是遇到了令人印象深刻的其他人，而此人也在追求同样的可能性——那么他就会继续更加自信地探索，但又带有几分谨慎。帕斯卡建议人们把人生中所有事情的赌注都押在无限收益的可能性上面，但是我们最好还是回忆一下统计学家所说的两种典型错误——当某种事情是真的时候拒绝它，或者当它是虚假的时候接受它——而且，我们最好还是走自己的路，有时候要勇敢，但又带有尝试性，而在这个重要的事情上，我们要尽力避免犯这两种错误。

---

[1] 关于允许同一陈述的真理随时间而变化的理论，见David Lewis，“Survival and Identity”，in Amelie Rorty，ed.，*The Identities of Persons*（Berkeley：University of California Press，1976），pp.17-40。

[2] 人们可以把这种观点与近来哲学对必然性观念的攻击相对照，见W.V.Quine，“Necessary Truth”，in his *The Ways of Paradox*（Cambridge，Mass：Harvard University Press，1976）。

[3] 那么心理上的幸福呢？很难知道顿悟在这方面的情况如何，但是据可靠的报告说，一些严肃的西方佛教修炼教师，一些经过长期训练的有经验的和有献身精神的人，一些自己每天都主动修炼很长时间的人，并没有摆脱持续的焦虑，也试图操纵和支配其他人；有时候他们寻求专业的心理治疗。（见*Inquiring Mind*，Berkeley，California，Vol.5，No.1，Summer 1988。）我认为，既然这些教师——他们是因其坦率和严肃而被推荐来做这种报告的——没有声称达到了顿悟，那么我们就无法从他们的个案中做出任何推测，但是既然关于顿悟的这种文字记录本身并没有直接说到心理上的幸福问题，那么在得出乐观结论方面保持慎重是合适的。

[4] *The Synthesis of Yoga*（Pondicherry，India：Sri Aurobindo Ashram，1955），p.14.近二十多年来，奥罗宾多一直

在其精神共同体中一个三室的房屋中静修，偶尔接待访客，修改先前的著作，给追随者写信，以及写了一首关于精神发展的长篇史诗《萨维德丽》（*Saritri*）。

第二十二章 给所有事物以其应得

人类的伟大精神导师——释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、甘地以及其他人——是楷模，是光辉的个人榜样。他们具有强大的冲击力，这不仅源于他们所阐述的命题和原则，而且更源于他们自己生动的人生。我们与他们相遇，不仅是学习他们的学说，而且我们也想更像他们那样，尽管我们无法做到同他们一样。他们看起来比我们更为真实，而且他们生动的真实性也在鼓舞我们。对我们来说，变得更像他们也就是变得更真实。这些导师的存在和人生体现在他们的学说之中。通过了解他们的人生，我们学习他们所说的东西，学习他们的言词所意味的东西。他们的人生——有时候他们的死亡——就是他们的身教；他们使他们的抽象学说变得具体了。

他们给我们讲故事，他们讲述寓言，他们说给我们的复杂情节总能与我们发生某种关联。不仅是他们讲述故事，而且现在我们也在故事中遇见他们：在柏拉图的早期对话中，在巴利语的经典中，在《福音书》中，在托夫（the Baal Shem Tov）的故事中。[1] 我们从这些故事中形成他们的形象，知道他们如何行动，了解他们是什么样的人。在使我们确信他们所说的东西的过程中，他们的人生发挥了关键的作用。不是这样的：我们从某种其他先在的陈述中推出了他们的学说，或者得出他们是正确的。如果我们说我们基于他们的权威而接受了他们的观点，那么这种权威也只是来自他们所说的东西，表现在他们的人生之中，正如展示在关于他们的故事中那样。我们不是先有原则，而这种原则假定他们的人生所展示的是正确的道路。相反，我们先了解他们的人生，然后发现自己感受到了敬畏和触动。他们通过光辉的榜样来教育人们。

我们可以开列精神导师具有的某些性格特征，尽管并非每个人物都拥有所有这些特征。首先，他们认为什么东西重要，他们就去把它们实现出来；他们的价值融合在他们的人生之中。他们认为重要的东西事实上是善的和光辉的价值，是值得赞美的价值——例如，在苏格拉底那里是探究精神，在释迦牟尼那里是慈悲为怀，在耶稣那里是爱，在甘地那里是非暴力行动和真理。他们带有某些特性：仁慈，非暴力，热爱生命，简朴，直率，诚实，纯洁，保持专注，思想强烈，使人生实现更深层的实在，内在的平静，对物质利益和世俗声名的相对的不关心，四射的能量，巨大的内在力量。这些人说到了存在于我们之内的最好东西，并且使我们认识到这些最好的东西。通过他们的人生，我们意识到我们自己所忽视的高度，为没有能够把我们自己最好的东西实现出来而感到不好意思。我们感觉到他们不仅仅是值得高度赞美的性质的集合体，而且具有不同的内部组织和结构。他们是光明之源。

这些精神导师是他们的价值之巨大力量的样板。他们的感召力一方面源于这些高尚价值的感召力，但另一方面源于这些精神导师作为原型所达到的非凡实在性以及他们对这些

价值的体现。这就好像诸如柏拉图的“形式”这样的价值已经体现在我们的世界上。然而，这种情况之所以可能，是因为这些精神导师所体现的只是一种价值或为数不多的几种价值，而很多其他的价值都不在其中。面面俱到会冲淡他们独特价值的辐射力量。

这些精神导师完全和彻底地坚持对他们来说重要的东西。他们不会在这些价值的问题上妥协，也不会背离它们。他们以毕生的精力来践行这些价值；他们把自己的整个人生都押在它们上面，直到死亡。通常来说，精神导师特别坚守某种单一的价值，他们不会为此妥协或者做某种交易。但是，也有一些价值是他们共有的；他们通常奉行不伤害原则，提出人与人之间甚至人与物之间积极关系的模式。在任何情况下，或者几乎在任何情况下，他们都不会伤害他人。他们也生活简朴；他们并不积累物质财富，有时候他们甚至放弃了它们，而且他们也展示了极其纯洁的形象。精神导师看起来既不受外部力量的控制——任何外部威胁都无法触动他们，也不受内部欲望的控制。任何东西都无法迫使他们去做他们不想做的事情。

通过精神导师，我们认识到，献身于这些价值（或者一种价值）的人生是可能的；也认识到，这种人生是非凡的，是一种良好的生活方式。但是，我们却有这样的深刻印象：如果我们只是听说了这些价值，而没有了解践行了这些价值的人物，那么我们也许就会有不同的想法了。这些精神导师对很多遇到他们的人产生了巨大的影响，激励他们去追求更高的或更深层的目标，去实现（他们自己认为的）更好的自我。

我们可以区分出精神导师的三个方面。首先是他们的伦理的和艺术的冲击力：他们是引人注意的人物，通常具有似是而非的性质，在艺术上是令人感兴趣的人物，有时候给人以难以接受的忠告，而且，即使描述他们的书籍是虚构的作品，只要是明确地把他们这样展示出来，他们也会有这样的冲击力。无论如何，我们都会发现这些人物是令人感兴趣的，是鼓舞人的，是给人以触动的。其次，他们的存在证明，某种生活方式确实是可能的，因为他们自己就践行了这样的生活方式。第三，无论从前两个方面所得出的超出我们人生的东西是什么，确实有一些东西是从这些人实际上度过的人生和他们做过的事情中所得出来的，他们的行动和存在确实造成了某些差别——这些东西超越了描述他们的叙事的后果，也超越了我们关于这些事情是可能的信念。（例如，基督徒相信，耶稣的人生和殉难确实改变了人与上帝的关系。）在把这些人物当作精神导师时，我的意思是仅仅关注前两个方面以及我们能够从它们得出的东西；第三个方面是另外一种事情，不在我这里的讨论范围之内，但是，把这个方面搁置起来，我并不是想冒犯任何人。

精神导师的总体画面是引人注意的，甚至是鼓舞人的，然而我们会对某些特征感到有些犹豫。精神导师对他们认为重要的东西绝不妥协，有时候给人以这样的印象，为了避免无法实现他们的最高理想，哪怕只差一点，他们也宁愿放弃他们的生命。而在我看来，为了避免沉入最低的水平，我会选择放弃我的生命；也许为了避免在相当大的程度上无法实现最高的理想，我肯定也希望我会放弃，但是只是因为离最高理想只差一点，我认为我不会放弃自己的生命。这也许表明了我所具有的一些缺点，但是我宁愿认为，它表明了这些精神导师的毫不妥协的立场是过于严格的至善主义，不应该毫无保留地加以赞美，即使是

作为一种理想。我们认为，一个明智的人知道在什么时候妥协是可以的，正如他知道在什么时候妥协是不可容忍的。

即使我们认为精神导师坚持他们特殊的理想有些过分，即使我们并不非常钦佩某种特殊的理想，我们仍然希望我们拥有某种理想（我们可能不知道是哪一种），以便我们能够几乎像他们那样坚守它。更有可能的情况是，也许我们相信劳动分工，从而为有人——有别人——坚强不屈地坚持最高理想而感到高兴。

精神导师作为具有他们的独特价值的楷模而闪耀光芒，但是对于我们来说，他们是否也是作为楷模而闪耀光芒？他们是否不仅是价值的榜样而且也是生活的榜样？举一个方面为例，对于我们所列举的四个人中的每一个——苏格拉底、释迦牟尼、耶稣和甘地，他们或者根本就没有家庭和孩子，或者缺少与家庭和孩子一起长期生活。我不是说，所有这些人都是不完美的，或者具有严重的缺点。也许是这样的，但是，如果这么说是想表明一种严格的至善主义，那么这则是不合适的，即使是我们对精神导师的至善主义表示担心的时候。在其著作《甘地的真理》中，埃里克·埃里克森描述了甘地如何从人类通常拥有的平常类型和不平常类型的人类意志薄弱和神经质中把自己塑造成为非凡人物的；贝特（W.J.Bate）在他的萨缪尔·约翰逊传记中也探讨了同样的主题。因精神导师也是由肉体凡胎构成的而批评他们，忽视了其令人惊异的塑造过程，看不到他们的努力，这不仅吹毛求疵，也是不合时宜的。

我想强调的要点是不同的。我想要检验这些导师提出的和体现的积极理想，要看看它是不是有缺陷的。他们的生活缺乏某些具有价值的东西，这一事实是不是由他们的理想所造成的，因为他们的理想没有为这些东西留有空间？如果这些东西中有一些是正常人类生活的重要组成部分，一个我们不希望牺牲或放弃的部分，那么这些精神导师作为我们的生活的楷模而加以赞赏时，就需要谨慎行事。虽然他们在实在的某些维度上是极其真实的，但是我们可能想知道，究竟是一种平衡的生活——其中包括妥协——与现实（以及更多的实在）有更多的接触，还是这些精神导师的强烈的单面性生活与现实（以及更多的实在）有更多的接触。

乔治·奥威尔（George Orwell）在一篇论甘地的文章中对此持强烈的保留态度："假定普通人因其太难而拒绝成为（圣人），换言之，常人是未能如愿的圣人……这过于迅速了。是否这是真的，这令人怀疑。很多人真的不希望成为圣人。也有这种可能，成为或追求成为圣人的人从未真正感受到成为常人的诱惑。"我认为，这种说法的调子过于消极了。难道我们不是完全地和同等程度地感觉到两种诱惑——成为圣人的诱惑和成为常人的诱惑？

按照通常的观点，对最深层实在的关心看来使一个人脱离了我们周围的日常世界。通过对神的关注，一个人通常看来脱离了与任何其他事物的最充分的联系，例如，与日常事务或与其他人，与重大的和高尚的价值，而这些价值可能不是最深层的和最高尚的。这种代价不是轻易就可以付出的。然而，让我们假设，不存在任何人们能够与之发生最深层的联系的意识实在。如果这样，那么这种精神追求是不是徒劳的和堂吉诃德式的？但是，他

们仍然是人类的灯塔，仍然拥有此前描述过的个人品质。如果人们能够变成这样的人，即使没有与更深层实在发生任何联系，那么这也是非凡的成就。这不是关于那种深层实在的一种论证——非凡的并不意味着是不可能的，而且，如果这种更深层实在存在的话，那么与其说它是某种外在的东西，不如说它是他们自己的一个组成部分。但是，模仿同最深层实在的接触，清楚地展示更深层的实在，而这些所关注的实在与其说是实际上存在的，不如说是人们自己创造出来的和以想象的方式实现出来的，即使如此，这也是一种非凡的人类成就。如果根本不存在任何与之发生联系的最深层的意识实在，那么人们仍然能够壮丽地做属于他们的事情。我不是主张，对于所有值得向往的情况，人们都应该采取行动，就像它们实际上存在一样。这种情况就不是值得赞美的：独自处于一个岛上的鲁滨孙·克鲁索断定，如果有另外一个人也在那里会更好，这样就有可能进行交谈（尽管由他独自一人），有可能远离某些地点，以便给这个他“人”留有隐私，如此等等。但是，在我们所说的意义上，与最深层的实在发生联系就是体现它和展示它，而这是人们能够通过自己的特性而做到的事情。

我们确实希望与这种最高的和最深层的实在发生联系——让我们把这称为第七现实原则。但是，这是我们应该去做的唯一事情吗？如何对待其他的实在？一种范围更广的现实原则将要求与所有实在发生联系，对所有实在给予充分地回应，而不仅仅是对最深层的或最高的实在——让我们把这称为第八现实原则。现在的问题在于以一种合理的方式来陈述它，而这种方式能够避免反对意见。

对实在给予充分的回应涉及两件事情：回应的充分性，以及所回应的实在的充分性。后者又包含两个方面，对最实在的事物做出回应（即对最深层的和最高的实在做出回应），以及对所有实在做出回应。

问题在于是否能够把这些事情放在一起来做。是否有可能对最实在的事物给予最充分的回应，同时也对所有范围的实在给予最充分的回应，其中包括那些并非最深层的实在？人生是短暂的，而且我们的能力也是有限的；看起来我们必须放弃某些东西。在他的《伦理学》中，亚里士多德面对一个具有类似结构的问题：我们是从事于最充分地发展和运用我们的最高能力，我们还是追求一种全面发展的模式？每一种选择看来都包含某种重大的牺牲。

对所有的实在——包括更小的实在和更大的实在——都做出充分的回应，这会怎么样？人们不会希望对所有部分给予同等程度的回应，给予它们以同等的时间。这样做会过于忽视最高的和最深层的实在。一个更好的原则会包含这样的回应，即按照事物的实在性做出成比例的回应。为了明确这种比例原则的结构，让我们设想能够得到比我们所能够达到的更大精确性，并且假设每一个事物的实在性（或重要性）能够加以衡量。这种比例原则能够告诉我们（在时间和注意力的范围方面）以一种比率对任何两个事物做出回应，而这种比率对应于它们的实在性（的等级）的比率。但是，这个原则会使我们的精力过于分散。如果每一微小部分的实在都按照比例给予其应得的回应，那么就会有太多的实在部分需要加以回应。然而，对实在给予充分的回应，这不需要对每一单个的部分都给予回应，

只是要求对全范围给予回应，而这种回应与整个范围是成比例的。[2]

然而，有人认为，最高的或最深层的实在是无限的，是无限实在的，而所有其他的事物只拥有一种有限的实在——两者之间存在一条鸿沟。如果这样，那么它们的实在性的衡量比率——无限的对有限的——也将是无限的。由于无限吞没了有限，即使是这个比例原则最终也要求对最深层的实在给予完全的和排他性的回应。因此，它不会与简单明确地要求只关注最实在东西的原则有什么不同，即使它看起来是不同的。如果某一种东西是无限实在的或无限重要的，那么给予事物以应得的和成比例的注意，这是否要求忽略所有其他的东西？如果我们不仅考虑所回应的实在的大小，而且也考虑这些回应本身的实在程度，那么这个困难就能够加以解决。

这个比例原则要求回应与所回应的事物的实在性是成比例的。但是，这种回应也可以与某种其他东西是成比例的；这样就会成为一种不同的比例原则。回应的差别不仅存在于它们的广度之中，存在于它们花掉了或者被给予了多少时间、注意力和精力之中，而且也存在于它们的强度之中。在所回应的事物方面的变化也会导致回应本身的变化，会导致这些回应本身的强度和实在性方面的变化。我们能够给予事物的注意力的强度（在原则上）不会是供应不足的。然而，不同的事物可能会以不同的方式来回报注意力，这部分归于事物的本性，部分归于我们的本性。这样，我们的回应可以在它们所具有的实在程度方面发生变化。回应既可以在强度方面发生变化，也可以在广度方面发生变化。当基于一些原则来分配我们的回应或注意力的时候，它们所分配的东西是它的范围，是每一事物得到了多少时间（以及注意力和精力）。我们可以使回应的范围不与所回应的事物（像第一个比例原则所做的那样）成比例，而是与对那个事物的回应本身的实在性是成比例的。这种新的比例原则使回应的广度与它的强度相匹配。对实在的两个回应的广度的比例与这些回应本身的实在性的比例是匹配的，而后者我们称其为强度。大体说来，应该按照事物回报该时间的强度的比例来分配给予它们的时间。（如果对实在的回应的强度不是始终如一的，而是随着它的范围大小而变化的，那么由此引起的额外复杂情况我在这里略去了。）

在最深层的实在的（或上帝的）场合，所有这些东西意味着：虽然这种最深层的实在可能比任何其他的实在都无限地更大——两种实在的比例是无限的，但是我们对它的回应却不是比我们所有的其他回应都是无限地更实在。毫无疑问，这是因为我们自己所具有的局限性，它虽然值得遗憾，但无法改变。如果我们按照事物如何回报注意和回应来给予它们以注意和回应——正如第二个比例原则所建议的那样，那么我们就不会给予这种最深层的实在以排他性的注意。它自己的本性可以吞没所有其他的实在，但是我们对它的回应不会吞没所有其他的回应。

但是，我们给予事物的回应的实在性和强度不是严格固定的；它们能够随着时间的推移而发生变化。也许，我们在任何程度上对最深层的实在给予的回应都会扩大我们的能力，从而导致进一步的回应，而这种进一步的回应则具有更大的强度和实在性。在这些条件下，第二个比例原则也会要求不断增加回应的强度。很明显，这种（“正反馈”的）循环有可能持续下去。在这种情况下，这种最深层的实在最终有可能得到一种总体的和排他性

的回应，但是只有当我们愿意这样做的时候才是如此。[3]

第一个比例原则说，回应的范围应该与所回应的这些事物的实在性具有相同的比例。第二个比例原则说，回应的范围应该与这些回应本身的实在性具有相同的比例。我们应该调整和测定我们回应的范围，以与这些回应应该具有的强度和实在性相匹配。（既然范围的观念是实在的维度之一，或者与一些维度是相关的，那么回应的范围也就成为评价其总体实在性的一个因素。）这两个原则中的任何一个都是有吸引力的（在不考虑无限实在的情况下），而且，当一个人满足了这两个原则的时候，第三个原则也需要加以满足：对两个事物的回应的实在性的比例与这些事物的实在性的比例应该是相同的，也就是说，对事物的回应的实在性应该与该事物的实在性是成比例的。我们马上就讨论这第三个比例原则。[4]

如果人生应该这样度过以便对所有实在都做出充分的回应——这是第八现实原则，并且考虑到我们的时间、注意力和回应的局限性，那么这种回应的性质就是由第二个比例原则来规定的。并非所有的精力都会排他性地用于对最高的和最深层的实在做出回应，因为对我们大部分人的目前状况来说，如果所有精力都这样使用，那么所带来的回应的实在程度也不会是成比例的。有相当多的时间和注意力会用在对实在的各种不同部分的回应上面。然而，按照某些观点，关于我们对实在的任何部分所做出的回应能够具有什么样的实在程度，（在原则上）并不存在任何限制——让我们回忆那些超验主义者，回忆各种各样的613条犹太教律法，这些律法意味着提升它们所支配的所有人生部分并且使它们神圣化，以及回忆佛教传统，而这种传统把完全注意和关注的禅修方法用于所有的行动。如果这样，那么使第二个比例原则和关注所有实在成为具有吸引力的东西，就不仅仅是存在于我们的回应中的缺陷了。

因为我们的回应具有缺陷，或者因为这些其他的事物实际上也是深层的和重要的，我们可能短暂地关注实在中那些并非很深层的部分，除此之外，我们可能还希望有人告诉我们更多的东西，也就是说，我们可能希望有人告诉我们：放松要求，也关注现实中那些微不足道的和肤浅的部分，这样做完全没有问题。然而，即使在这里，我们也想承认，在对这些东西关注到什么程度以及多长时间方面存在限度。尽管这样，只关注实在之最高的或最深层的部分仍然不会导致一种充分的人类生活，因为人类生活包含了一些其他的东西，诸如娱乐、冒险、兴奋、放松。我们重视这些东西，在某种意义上说，这是因为它们表达或满足了我们人性的很多方面（即使它们也具有自己的实在维度）。

上面表述的第三个比例原则要求回应的实在性与它们所回应的事物的实在性是成比例的。这样一种比例的总体模式会包含某种比例系数。例如，一种回应可能有它所回应的事物的一半实在性，或者三分之二的实在性，或者十分之一的实在性，或者五倍的实在性。比例的观念适用于合在一起的一组回应。任何单一的回应，自身独立于所有其他的回应，不能不是成比例的——也就是说，它将表明某种这样或那样的比例系数。但是，一组回应只有当其展示了（或者在某种程度上展示了）整个范围的相同比例系数，比如说，具有它所回应的事物的三分之一的实在性，它才是成比例的。我认为，对于一个单独的回应，其

比例系数发生错误的唯一方式就是它大于1。对某个事物给予比它本身具有的实在性更大的回应，这是一种过度回应，过分的回应，除非这种回应也能够增加那个事物的实在性。（塞林格［J.D.Salinger］把多愁善感形容为比上帝还更爱某种东西。[5]）这个世界是极其丰富的，这意味着我们可以回应的事物是不会枯竭的，即使比例系数位于1以下或者等于1。

比例的模式具有抽象的巨大吸引力，但是当我考虑到细节问题时，我对它的适用性感到担心。当一种回应的系数不同于其他回应的时候，不成比例就出现了。比如说，所有其他的回应具有所回应的事物的一半实在性，而这种回应则具有三分之二的实在性。不过，这并不意味着，人们下一次应该减少这个例外的回应，而不是（试图）增加所有其他的回应。也许，理想的模式是统一地用系数1来做出回应，使自己的所有回应都提高到这一水平；尽管我们无法把我们的能力扩大到那么大的程度，但是我们能够逐步提高其比例。但是，这种提高必须是一步一步的吗？一种回应的比例系数的迅速提高也能够增加以后提升其他回应的系数的能力。

即使我们承认总体性的比例是可欲的，我们有时候也可能想迅速提高某些回应，把它们的系数提升至接近于1（即使这时不会有助于提高其他的回应）。这在两种情况下特别是如此：首先，某个事物的实在性特别高——另外一个人或一件艺术品或神性，从而我们可以按照它的实在性大小做出回应；其次，某个事物的实在性极其低，以致我们无须多少努力就能够完全达到与实在性相匹配的程度（即系数1）。特别不适当的不成比例则属于不同的情况；它们或者包含了这样的回应，即用非常高的比例系数（但是仍然明显小于1）对其实在等级位于中等范围的事物做出回应，或者包含了这样的回应，即用非常低的系数对具有非常大的实在性的事物做出回应。

当比例系数的差别如此之大以致用比更大实在的事物还大的绝对数额（不仅仅是与其成比例）对更小实在的事物做出回应的时候，这看起来是最应该加以反对的；当两个事物属于相同的种类或类型的时候，这种情况会看得特别清楚。但是，当艺术家对明显很小的事物给予极其强烈的回应时，我们并没有发觉这有什么可反对的——华莱士·史蒂文斯（Wallace Stevens）关于玻璃罐的沉思，夏尔丹（Chardin）的静物画[6]——尽管这也许是非常重要的，即这些作品的尺度也都很小。我们认为，艺术家用接近于1的系数对其主题所包含的几乎所有实在都做出了回应；从这一点我们能够推知，它具有巨大的和毋庸置疑的实在性，而且也许，通过外推，我们还可以得出这样的结论，即很多事物——即使迄今为止所得到的回应不是那么充分——都具有更大的实在性。（通过在明显微不足道的事物中发现具有深度的实在性，这些作品是否表明所有事物的实在性都是平等的？在其坚韧的实体性方面，在那里等待人们的探索方面，这符合我们此前对所有事物的观察。）既然对具有很高的实在等级的某些事物（用系数1）给予充分的回应是非常重要的——里尔克在《杜伊诺哀歌》第7首中告诉我们“一种尘世的东西，真正体验到的，即使是一次，也足以受用终生”——那么可反对的唯一不成比例的情况就只能产生于对相对实在性的错误估计，尽管其所要达到的目的（错误地）也是成比例的。在这种情况下，重要的事情就是认

识真理；如果所伴随的估计是正确的，那么单个的不成比例的回应就没有问题。但是，这种不一致不能过于普遍，因为我们也必须靠正确的估计来生存，而不仅仅是谈论它们。尽管如此，在给予比例以相应的权重方面，在增加某些特殊回应的充分性方面，还是有一些空间留给人们做出他们自己的判断。

在写关于比例的这几页的时候，我有时感觉自己是在强行把事物塞进这个结构之中。[7] “我们应该以成比例的方式生活并且给每一种事物以其应得”，这种说法看起来像是一种可接受的原则，的确，它听起来像智慧要求那样做。智慧本身意味着给予每一种事物以它的应得，意味着去评价它，理解它，沿着每一种实在的维度来了解它的价值、意义以及更一般地说，它的形态。这是否意味着我们的生活也要这样？这个问题听起来它好像在问我们是否应该以智慧的方式来生活，从而看起来回答必须是“是的”。但是，让我们假设，这种情况会更好：以不成比例的方式生活，把我们的大部分注意力集中在为数不多的行动和渠道上面。如果这样，那么智慧也会给予那种生活方式以它的应得，并且建议我们以那种方式来生活。但是，智慧自己不会按照这种建议行事，因为这样就会给予某些事物比它们所应得的更少，而智慧的任务是某种与生活相当不同的东西。诚然，智慧被认为是用来指导生活的，但是，如此被指导的生活不需要一定复制智慧的全部。人生可以做智慧所说的事情，而无须说智慧所做的每一样事情。

给予任何事物以它的应得，这是非常困难的；如何能够要求我们对所有的事情都这样做？也许，事物所应得的东西就是来自我们全部存在的充分回应，是回应的实在性与那种东西的实在性的完全匹配，从而其比例系数是1。我们无法对所有事情都这样做，而且，不做任何不充分的回应，以便使不充分的回应变得更少，这显然也不是什么好的做法。

我认为，重要的事情是把提供回应当作某种事物应得的东西，把回应事物当作对它们的实在性的尊重。如果这样，那么重要的事情就不是我们回应的数量，甚至也不是这种回应的实在性的数量（或体积），而是回应的方式，是做回应时所包含的精神。然而，说什么东西是“应得的”，这使它看起来像欠下的一项债务，或者一种义务。而我所说的则意味着某种更像赞扬的东西。或者像一种奉献。或者，也许更像是爱。爱这个世界，并且以这种方式在这个世界中生活，这包含了我们以与它合为一体的精神对这个世界给予最充分的回应。[8] 这种回应的充分性也会使我们得以扩展；人们把他们所爱的东西包含于自身之中——当它的良好状态变成了他们的福祉的一部分的时候，它就变成了他们的一部分。一个灵魂是否不朽，一个人是否伟大，这在某种意义上是按照这个人能够欣赏和热爱的事物之范围来衡量的。

无论如何，对世界做出这种回应，并且以这种方式在世界中生活，这并不需要按照比例来分配注意力。这样，一个确实拥有充分平衡的生活的人可以被认为是做到了这一点：给予所有事物中相关的实在比例以它们的应得。虽然这只意味着一种事物得到了它应得的东西，但是我想说，在整个人生期间，所有重要的事物都应该得到某种程度的重视和注意，即使不是以精确的比例，即使某些事物只是通过替代性行动而得到的。但是，也许我想说的是，这只是我自己为“什么是应得”所提供的解释。

[1] 托夫（1700-1760）是波兰裔犹太教神秘主义者，“哈西德派”创始人。——译者

[2] 它可以这样来进行：按照事物在实在性方面的大体相等来给它们分组；一个组会在其内部拥有具有相同实在性的事物，而它们在实在性方面与另外一组的事物是不同的。这种比例原则应用于这些组；它要求我们从每个组中至少挑出一个事物（但不是相同数量的事物），然后按照它们的实在性程度的比例对这些事物做出回应。通过给予每个组以成比例的注意，给予每个组以成比例的回应，看起来我们与全范围的实在发生了联系，对它们做出了回应，而不仅仅是对最高的或最深层的部分。

[3] 然而，对于那些几乎不能对最深层的实在做出回应的人，在能够为他提出什么建议方面，第二个比例原则看起来可能过于宽松了。它是不是过于轻易地允许他对那种实在给予微不足道的注意？也许需要引入其他的因素——不是只为这个极端的情况而是为一般的情况——来使回应以微小的程度（并且不成比例低）朝向更大的实在逐渐变化。

[4] 第一个比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的注意范围}}{\text{对 B 的注意范围}}=\frac{\text{A 的实在性}}{\text{B 的实在性}}$$

第二个比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的注意范围}}{\text{对 B 的注意范围}}=\frac{\text{对 A 的回应的实在性}}{\text{对 B 的回应的实在性}}$$

第三个比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的回应的实在性}}{\text{对 B 的回应的实在性}}=\frac{\text{A 的实在性}}{\text{B 的实在性}}$$

如果在第二个比例原则中我们的回应的实在性占据了中心的位置，并且取代了所回应的事物的实在性，那么为什么不最大化这些回应的实在性的总量，并据此来分配我们的回应的范围？这样的最大化政策不是一种比例原则，但是在这里不需要对它们之间做出选择。如果我们的回应能力方面的局限性是给定的，那么这种最大化原则与第二个比例原则两者都会对实在的不同部分做出回应，从而两者也都避免了只关注最深层的实在。第二个比例原则与最大化原则之间的问题有多么复杂，可以通过行为心理学家处理在结构上类似的问题来加以了解，而这个类似问题涉及到匹配原则或改进原则与最大化原则的关系。见R.J.Herrnstein and W.Vaughan，Jr.，“Stability，Melioration，and Natural Selection”，in L.Green and J.H.Kagel，eds.，*Advances in Behavioral Economics*，Vol.1（Norwood，N.J.：Ablex，1987），pp.185-215；R.J.Herrnstein，“A Behavioral Alternative to Utility Maximization”，in S.Maital，ed.，*Applied Behavioral Economics*，Vol.1（New York：New York University Press，1988），pp.3-60。

人们可能会坚持比例原则，希望随着时间的推移，回应的强度（和实在性）会变得与所回应的实在更容易测定，从而变得与它们是成比例的。如果这样，那么当你的回应能力增长的时候，第二个比例原则就会变成第一个比例原则；回应的范围与其强度之间的匹配同时就变成了强度与所回应的实在之间的匹配。

[5] 塞林格是20世纪著名的美国作家，以《麦田里的守望者》闻名于世。——译者

[6] 华莱士·史蒂文斯是20世纪的美国诗人，其诗歌带有审美的色彩；夏尔丹是18世纪的法国画家，擅长静物画。——译者

[7] 通过我曾建议大部分读者无须阅读而直接跳过去的技术手段，此前的某些困难可以避免。与使我们的回应与其实在性成比例不同，我们可以最大化我们回应的实在性的主体部分。（在“活得更真实”一章中解释了这种曲线的主体的观念。）在一个关于回应的图表中，高度（沿着Y轴线）代表回应的实在性，沿着X轴线的宽度代表分配给回应的权重。一种程序会把同等的权重（从而同等的宽度）分配给每一个回应——所有回应都被平等地产生出来。像这种程序所定义的那样，对回应的实在性的主体部分加以最大化，这会允许各种各样的回应，不一定是成比例的，同时也能够避免我们只对最深层的或最高的实在做出回应——而正是这个原初的困难使我们采取了比例的思路。另外一种程序可以把不同的权重分配给不同的回应——这样图表的宽度会有所不同。一种有吸引力的思想是完全按照它们所回应的事物的实在性来给回应分配权重。这样，图表的高度代表回应的实在性，它的宽度代表它所回应的事物的实在性，以图表方式表示的这种回应所包括的总面积是两者的乘积。我们所说的第一个比例原则寻求使回应与它们所回应的实在成比例。但是，这会再次导入原初的困难：如果任何一种事物具有无限的实在性，那么所有回应都不得不给予它。如果某个事物具有无限的实在性，那么目前的计划也会面临困难。对它回应的图表就会无限地宽，从而（当回应的高度大于无限小的时候）它包含一种无限的面积，从而对其他事物的任何回应（即使对它没有任何更大的回应）都不能算作正数的，既然它们无法在曲线或主体部分的下面给总面积增加什么。然而，对于有限的场合，这种特殊的分配不同权重的方式则是值得探讨的。同时，也要注意第一种程序——给予所有的回应以同等的权重和宽度，它在无限的场合仍然有效，因为沿着Y轴线的回应高度是它的实在性，而不是它所回应的事物的实在性；这样，图表的总面积仍然是有限的。

[8] 在原则上，体现某种特殊方式或精神的回应程度本身是否能够加以测量，从而是否会出现另外一种数量的标

准？但是，关注这个总量的最大化会贬低这种行动的方式和精神，而且坚持这种方针，人们也会表现出没有以这种精神来对待自己的实在性。

第二十三章 什么是智慧以及为什么哲学家如此爱它？

哲学的意思是爱智慧。什么是智慧？应如何去爱智慧？智慧是对什么东西是重要的一种理解，而这种理解充满了（智慧的）人的思想和行动。对于不那么重要的事物，有专门的观点加以处理。智慧的理解是特殊的，其特殊性存在于三个方面：存在于它所关心的主题中——人生的问题；存在于它对生活的特殊价值；以及存在于它不是普遍共享的性质之中。每个人都知道的东西也有可能是重要的，但是它不能算作智慧。

智慧是实践的；它是有用的。智慧是你需要理解的东西，以便更好地度过人生和处理其核心问题，避开自己所处的人类困境中的各种危险。[1]

这种一般性解释的目的是为了能够适合不同的、特殊的智慧观念。这些观念可能在它们所开列的目标（或危险）方面有所不同，也可能在它们如何给这些目标排序方面有所不同，或者可能在它们所建议的应对机制方面有所不同，如此等等，但是，使它们所有都成为智慧的东西——即使是它们在内容方面有所不同的时候——是它们都符合这个一般形式。它们都属于这个图式：为了更好地度过人生和应对……你需要知道什么？然而，虽然这个图式包含了不同的智慧观念，但是它不是空洞的。并非世界上的所有事物都符合它。（酸奶冰淇淋就不符合。）确实，人们也许会认为，把智慧规定为一种理解或知识，这个图式过于狭隘了。某种可设想的观点是不是有可能主张，最好的生活是一个人完全没有任何知识或理解所过的生活？也许如此，然而，虽然这种观点本身可能会（如果它是正确的）包含某种智慧，但是它没有推荐一种包含智慧的人生，无论它有什么其他的优点。这个要点能够加以一般化。如果智慧是人们可以拥有的某种特殊东西，那么我们可以想象这样一种观点：最好的生活是没有那种特殊东西的生活。因此，人们可能会反对这样来解释智慧，即智慧武断地把某些生活排除于最好的生活之列，因为这些被排除的生活没有那种东西，而那种东西被规定为智慧。然而，这种反对是错误的；这种解释本身不是把某些生活排除于最好的生活之列，而只是把它们排除于智慧的生活之列。显然，智慧只是去描述最好的或最高级的生活，而本身并不属于这种生活的一部分，这在理论上是可能的。然而，我在这里的假定是：智慧作为一种手段既有助于最好的生活，而且也是它的某个组成部分。我认为，任何关于智慧的解释如果与这种双重作用是不相容的，它都是有缺点的。如果智慧是某种知识或理解，那么我们就应该重视这种知识，就应该说，最好的或最高级的生活本身起码包含它的某些部分。在什么范围拥有知识，以什么形式拥有知识，这些事情不是由智慧的一般描述来决定的。

智慧不仅仅是知道基本的真理，如果这些真理与指导人生或者与人生观没有什么关联的话。如果物理学家关于宇宙的起源和运行所描述的深刻真理没有什么实践意义，而且既不能改变宇宙的意义图景，也不能改变我们在宇宙中位置的意义图景，那么知道它们不会

被算作智慧。（然而，某种从宇宙的起源和延续追溯到神的计划的观点能够把这种知识算作智慧，如果它在人类生活的目的和适当方式方面能够得出某种结论的话。）

智慧并非只是一种类型的知识，而是多种多样的知识。一个有智慧的人需要知道和理解的东西构成了一份丰富多彩的清单：人生最重要的目标和价值——终极的目标，如果有一种终极目标的话；什么样的手段能够达到这些目标，而无需付出太大的代价；什么样的危险会威胁这些目标的达到；如何识别、避免或最小化这些危险；什么样的不同类型的人在他们的行动和动机方面是相似的（因为这展示了危险或机会）；什么东西是不可能的或没有办法达到的（或避免的）；如何识别什么东西在什么时候是合适的；知道什么时候某些目标是完全可以达到的；什么限制是不可避免的，以及如何接受它们；如何改善自己，以及如何改善自己与其他人或社会的关系；知道各种事物之真的和隐含的价值是什么；什么时候采取长远的观点；了解事实、制度和人性的多种多样和冷酷无情；理解自己的真实动机是什么；如何应对和处理人生中重大的悲剧和困境，以及如何应对和处理重大的好事。也存在一些否定性的智慧：某些东西不是重要的，另外一些东西不是有效的手段，等等。任何一部人生格言的集锦都会包含这些以及更多的东西，其中也会有一些机智的冷嘲热讽。

也许，智慧的多样性只是表面的，它的所有东西都来自某种核心的理解，但是，在一开始的时候不应该做出这样的假设或规定。一种人只理解一种真理而所有的智慧都源自它，另外一种人以类似的方式来生活和提出建议但是把握了智慧的多样性，两者之中哪一种人更有智慧？第一种人看起来更为深刻，但是，如果理论上的统一性并不能够产生出任何实践上的差别，那么他是否更有智慧，这是不清楚的。[2]

一个有智慧的人知道这些多种多样的事物，并且践行它们。只是知道它们，只是给别人提出良好建议，然而自己则以愚蠢的方式来生活的人，不应该被称为有智慧的。我们可能会表达这样的怀疑，这个人起码不知道一件事情，即如何应用他所知道的其余东西。但是，他确实知道如何应用他的其余知识，他只是不这样做而已，这严格说来不可能吗？人们可以知道如何游泳而不去游泳。无论我们如何回答这个问题，要成为有智慧的，一个人不仅必须拥有知识和理解——如果你愿意，也可以说是拥有智慧——而且也必须应用它和践行它。然而，这并不意味着除了她的理解和知道-如何以外，这个有智慧的人还必须拥有其他的某种东西，而这种东西在与上述两者的结合中，应用这种理解来产生与其一致的生活。也许，因为这个人拥有理解和知道-如何，所以，成为有智慧的就是以某种方式生活；不需要有任何附加的第三个因素，而它既是智慧的一部分，也使其从理解和知道-如何转化为它的践行。

无论如何，在达到生活的重要目标方面，智慧并不保证能够成功，正如很高的概率并不保证就是真理。世界也必须合作。一个有智慧的人所走的方向是正确的，但是如果世界阻挠他的旅行，他也要知道如何对此做出回应。

如果没有任何好的理由，那么看起来智慧观念的合适作用与其说是扩大可行性，不如说是限制可行性。注意事物的可行性的限制，这包括知道三件事情：首先，可得到的最好

选择的消极方面；其次，次最好选择的价值，而为了得到最好的，它不得不被抛弃或放弃——经济学家把这称为“机会成本”；第三，对可能性本身的限制，把某些选择排除于可能的或可行的选择对象之外。例如，在《文明及其不满》中，弗洛伊德在论及文明的消极方面时提到了对自由行使性本能和攻击本能的压抑，并认为这是为文明发展所付出的不可避免的代价。只要文明的发展，不要消极的方面，这不在可行性的范围之内。

智慧对限制的特别偏爱看起来不过是武断地赞同保守主义者而非激进主义者。关切重要的和不被赏识的限制可以构成智慧的一个重要部分，但是为什么它比关切重要的可能性更为重要，而这种可能性被错误地认为是不可能的？为什么限制可行性的范围比扩大它是更有智慧的？那些谈论经济增长的限度的人们，如果他们是正确的，他们谈论的就是智慧。另外一位作者，朱利安·西蒙（Julian Simon）在他的《终极资源》中，把实际的限度向后推得非常远：我们居住的物质星球——地球——内部的每一种资源的数量都非常巨大，远远超过了其他人列为绝对限度的数量，而且能够开发出新技术来得到它们；这样，资源枯竭将在很多很多世纪以后才会到来，在太空航行能够使大规模移民成为可能以后很久。（我本人在这里不是建议掠夺地球，然后就抛弃它！我想西蒙也不是——他的思想实验只是用来表明可行性的物质限度能够向后推多远。）如果西蒙是正确的，那么这也应该算作智慧的一部分，因为它把我们从许多不必要的限制中解放出来。如果关于社会的乌托邦理论家在我们如何能够一起和睦相处的问题上是正确的，那么这也会是智慧。没有任何理由能够支持，为什么智慧会偏偏喜欢阴郁的观点。即使某些一般的论证表明，与错误地忽视事物的可能性相比，人类为错误地试图做不可能的事情付出了更多的代价，但是从这得出的建议是要特别注意小心谨慎，而不是要我们停止接纳新的可能性。

我所描述的智慧观念是以人类为中心的；它关注的事情是在人类生活中什么东西是重要的。然而，人类之外的其他东西也可以有福祉，这包括动物，地球外的理性生物，也许还包括这样的东西，诸如经济体，生态系统，社会和文明，植物，以及某些无生命的物理对象——书籍，唱片，衣物，椅子，河流……这样，一种更一般和更丰富的智慧观有可能会把它看作知道每一种事物和所有事物的福祉，知道对每一种事物的福祉有什么危险，知道能够如何应付它们和应该如何应付它们。（既然伦理学的某些部分关心不同人们的福祉之间的冲突，或者人的福祉与其他种类的福祉之间的冲突，那么在知道这些冲突应该如何加以应付或者如何加以解决时，智慧可以包括伦理学的这些部分。）更有局限的智慧是关于某种特殊事物或种类的；它涉及了解它的福祉，它的危险等，而且，这种智慧有时候存在于特殊的角色或职业中。然而，如果一个人不知道如何把福祉观念加以推广应用，那么他一般来说就不是有智慧的；他可能错误地认为，某些特殊事物根本就没有福祉，从而关于那种事物也就不可能存在任何智慧。他只是在人的问题上是有智慧的，而且即使在这里，他的智慧也是有限的。他没有能力来说明人们应该如何对其他事物的福祉做出回应，从而他也没有能力来说明人类与实在关系中的适切部分——而这是人类的福祉的一部分。因此，甚至他关于人类的智慧也只是片面的。

在与人类生活相关的部分，智慧也可能是片面的，如当人们在某些专门领域是（据说

是）有智慧的时候，比如，某个人在经济事务方面，另一个人在外交事务方面，另一个人在抚养孩子方面，另一个人在进行战争方面，另一个人在成功的职业追求方面。所有这些东西都具有一个共同之处，即它们都符合关于某种事物的一般智慧观念，也就是说，知道对于它什么东西是重要的，如何避免涉及它的危险等；不同的地方在于智慧所涉及的是什么东西。在不同的社会环境或紧急处境中，我们可能会特别需要智慧的不同部分，从而给予这些不同部分以不同的分量。如果这样，那么是否有任何东西构成了关于人生的智慧？这种人生智慧不仅仅是权衡所有特殊的不同的专门化的智慧。与此不同，它是关于这种事情的智慧，即什么东西对于我们所有人的生活来说是共同的，（我们判断）什么东西对于相关的正常人类生活是重要的。而且，它是我们（仅仅）谈论智慧（本身）时所意指的东西，而没有规定智慧所相关的专门领域；在这种意义上，它能够使我们评论某个人，比如说这样评价，虽然他可能在关于商业事务方面是有智慧的，但是他不是有智慧的人。

苏格拉底被预言家称为是雅典唯一具有智慧的人，他是这样来解释这种令人惊讶的宣示的：不像所有其他人——这些人都认为自己是有智慧的，他知道他自己不是有智慧的。他也试图把这样的观点传播给其他人！他经常就与公共生活相关的某个观念同人们交谈，比如说虔诚或友谊或正义或善，他把他们引向自相矛盾，或者使他们最终承认自己的思想混淆不清。他们不能给这些重要的观念下定义，不能提供一种清晰的解释，而这种解释适用于直觉观念得以正确使用的所有场合；他们提供的解释只能用于这样的场合，即用另外一个近似的观念来说明这个观念。基于这一点，苏格拉底得出了这样的结论：他们不知道虔诚或正义或友谊是什么。但是，只从不能界定或解释某个观念，是否就能推出这个结论？我们知道符合语法的句子是什么样的，然而除非我们是语言学理论家，否则我们不能给“符合语法的句子”的观念下一个定义，也不能正确地说明规定这个观念的全部语法规则。我们能够全凭“经验”来辨认和可靠地造出符合语法的句子，而且也能够区分出不符合语法的句子。与其类似，苏格拉底的同伴能够知道友谊是什么，能够使友谊保持下去，遇到有人背叛友谊的时候能够识别出来，当他人在友谊方面遇到困难时也能够提供建议，而所有这些都无需正确地定义一般的友谊观念。

智慧所包含的知识也可能处于这种情况：人们能够拥有它们，但不能清楚地解释它们。无论是在一般的智慧观念还是在人们对其是有智慧的特殊事物上，成为有智慧的人，并非一定要通过苏格拉底式盘问的严格检验。这不是否认这样的明确知识和理解是有价值的和令人满意的。在应付困难的处境时，或者在教给其他人某些智慧时，明确的知识也可能大有帮助，但是，一个特别有智慧的人或者可以身教——以自己为样板，或者可以言传——通过引用适当的格言或谚语，也就是说，知道在什么时候引用哪一句格言。（不过，哲学家是为这种诱惑所困扰的人：把所有东西都说得明明白白。）

如果这样，那么一个有智慧的人认为最重要的东西是什么？这样的回答（或者通过这种说法来绕过这个问题）是诱人的：最重要的东西，或至善，就是智慧本身。它作为手段的重要性是显而易见的；如果你知道什么是重要的和有价值的，而且也知道生活中的危险和机会以及如何应对它们，那么你就更有可能以正确的方式来生活。但是，即使是作为获

得其他好东西的手段，严格说来智慧也不是必需的。某个人有可能碰巧幸运地——也许是通过社会环境——找准了重要的目标，而没有充分理解它们的性质和重要性；而且他自己的环境是如此幸运，以致这些目标可以轻易地达到，而无须在布满暗礁的水中摸索航行。虽然不是出于他自己的努力，这个幸运的人会得到很多特殊的好处。但是，他不是以智慧的方式来生活的；他没有运用他自己的知识和智力来塑造他的人生和他本人。

哲学的爱智慧中包含有哪些东西？显然，它推荐以智慧的方式来生活，寻求更有智慧，高度评价他人的智慧；它主张，智慧具有内在的价值，而不只具有工具的价值，而且它把智慧排在非常高的位置。但是，当哲学爱智慧的时候，它是不是爱它胜过所有其他的东西？是不是胜过了幸福和顿悟？哲学家们常常想说，能够带来最大幸福的东西是智慧，而且智慧甚至是它的保证。（因此古代人经常讨论备受折磨的有智慧的人的艰难处境；例如，见西塞罗的《图斯库兰论辩》中的第5个论辩。）也许，他们之所以坚持智慧一定会带来最大幸福，是因为他们担心，如果两者是背道而驰的，那么智慧就会受到忽视。但是，如果这两者按照下述顺序加以排列，那么这种忽视就不会发生：首先，既有智慧也有幸福；其次，有智慧而无幸福；第三，有幸福而无智慧；第四，既无幸福也无智慧。智慧本来就有产生幸福的强烈倾向，再加上幸福，从而第一种情况变得比第二种更有可能。（既然缺少智慧通常最终导致更大的不幸，第三种情况不太可能发生。）智慧倾向于产生出幸福，这有两个原因。首先，而且也是最明显的，它关心的事情之一就是如何获得幸福。其次，既然智慧本身就是非常有价值的，那么拥有智慧并且认识到这一事实本身就会产生出深层的幸福（除非它被痛苦或其他类似的东西所压倒）。

当哲学家爱智慧的时候，是不是也像其他类型的热爱者，过于夸大了他所爱对象的价值？（另外，哲学家实际上更爱哪一个，是智慧，还是爱智慧？）当他为智慧以及自己对智慧的爱而大唱赞歌的时候，得体的回应是不是宽容地一笑了之——就像回应所有幸福的情侣宣称自己的爱人最漂亮一样？

无论如何，知道所有事物之限度的智慧是不是也会知道它自己的限度，以合适的观点看所有事物的智慧是不是也会以这种观点来看自己，崇尚自知的智慧是不是也能够知道自身？如果某种其他的事物是比智慧更重要的，那么知道什么东西重要的智慧应该能够把这一点告诉我们。如果智慧得出结论说某种其他的事物是更重要的，这并不存在不一致。具有识别出这一点的能力也不会因此就使智慧成为最重要的；一个指向城市的路标并不比这个城市更重要。（柏拉图经常这样问，渺小者如何能够评判伟大者；但是，它肯定知道足够的东西来辨认伟大者作为伟大者。）如果智慧把某种其他的事物看作更重要的，那么为了更多地得到它们，它甚至会建议牺牲某种智慧或牺牲得到它的某种机会。这样往上升一层，智慧就会处于至高无上的支配地位。但是，甚至这种支配的行动也不能使它成为最重要的。最高法院拥有审判所有其他事物的最终权力，但是这并不使它成为政府中最重要的机构；而且，如果政治官员拥有支配社会中所有其他行动的（合法的）权力，这并不使这种权力的拥有和行使成为该社会最重要和最有价值的行动。

理解在人生中什么东西是最重要的，并且据此来指导自己的人生，这是智慧的一部

分；我们不能通过直接宣布最重要的东西是智慧本身来绕过这种理解。然而，我们能够为更为重视智慧提供理由。亚里士多德认为，生活中最重要的一种善是内在于人生之中的：成为在各种环境中都具有以正确方式生活的能力和倾向的人，并且通过这种能力的有技巧和有智慧的运用来度过人生。智慧及其运用也能够成为自我的重要组成部分，而自我在应用和发展智慧的过程中得以表现。这样，智慧就不仅是达到其他目的的一种重要手段，而且自身也是一种重要的目的，是其人生和自我的一个内在组成部分。

另外，以智慧的方式生活，追求和接纳重要的东西，考虑各种各样的环境并且最充分地利用自己的能力来熟练驾驭它们，人生过程中的这些东西本身就是一种与实在发生深刻联系的方式。与整个人生过程都受到环境善待的人相比——即使环境所善待的东西也是实在，以智慧方式生活的人与实在的联系更为彻底。无论他是否以成比例的方式来追求全范围的实在，他都意识到了这个范围；他了解和赞赏实在的很多维度，并且在范围最广的背景下看待他自己所过的生活。这样看待自己是一种与实在联系的方式。这样，智慧地生活，这不仅是我们与实在发生最紧密联系的手段，而且也是我们的道路。（这是我关于智慧想说的核心事情。）

智慧不仅仅是知道如何驾驭自己的人生方向，应对各种困难等，而且也是理解最深刻的故事，能够了解和赞赏所发生事情的最深刻意义；这包括赞赏每一事物或事件在各种实在维度上产生的结果，不仅了解和理解眼前的利益，而且也了解和理解最终的利益，并且以这样的眼光来看待世界。这就是哲学家所爱的东西，而且，它所声称的卓越性不是那么容易打发掉的。

但是，在西方传统中得到明确阐述的智慧原则——当它们是一般性的从而能够普遍地应用时——并没有精确到这种程度，以致可以靠它们本身来决定人生的困难选择，或者来解决特殊的困境。这包括亚里士多德的两端之间取其中道的原则（有一种解释把它看作是这样的一种建议，即回应和情感同其处境是成比例的——也就是说，回应和情感是与其相符的），包括苏格拉底的名言——未经检验的生活是不值得过的生活，也包括希勒尔的陈述——“如果我不为自己，那么谁会为我呢？然而，如果我只为自己，那么我又是什么人呢？而且，如果不是现在，那么又是何时？”当智慧原则确实规定了一般类型的目标和利益的时候（并且推荐了把它们结合在一起的方法），它们所提供的指导并不能够替代判断力和人的成熟。但是，这样的原则是有启迪作用的；甚至为生活中应该考虑什么东西而开列一份简单的清单也能够是有帮助的，即使它没有规定在什么时候如何考虑它们。

然而，为什么不能提出可以应用于每一种情况和所有情况的一般原则，而它们非常精确以致可以规定出所遵循的行动路线？在这里，引证亚里士多德的名言是不够的：我们不应该期望它们比这类事情所容许的更为精确。（亚里士多德之后的很多学者靠引用他的话来安慰自己，但是，关于精确性的限度位于哪里的问题，也许只有他的极其有力的思想才有资格得到信任。）为什么人生问题不能容许更精确的理解？说“人生就是模糊的或含糊不清的”，这种回答不是一种解释，因为就我们对这种说法所能理解的而言，它只是重述了所要解释的事实。

我不确定答案是什么，但是它与科学知识的类似性也许是有帮助的。人们可能认为，在科学中，一种假设可以通过独立的数据加以确认或反驳（起码在新数据出现以前一直是如此）。然而，遵循杜恩（Pierre Duhem）和奎因（W.V.Quine）的观点，近来的理论家一直强调，整个科学知识形成了一个相互关联的网络，特殊的数据是可以被接纳的还是被怀疑的，这取决于人们准备接纳或修正的其他特殊的假设或理论。是拒绝某种特殊的假设，还是接受它但是在某个地方对它进行修正以容纳明显冲突的数据，这取决于最终所形成的总体理论能够有多好。这可以由一种理论的总体优点的某些尺度来确定，比如说，与其他竞争的理论相比，它的解释符合相关的数据而且也符合目前的问题处境，它的解释力、简单性和理论上的丰富性，以及与现存的知识整体相一致。迄今为止，还没有形成任何总体的规则，而这种规则能够把所有片面的评价因素结合在一起并进行平衡：在做出总体的科学评价的过程中，在对各种各样的亚标准进行平衡时，我们必须使用我们的直觉判断。（到底我们只是还没有发现合适的规则，还是发现这种规则在原则上是不可能的，超出了我们有限的智力？）但是，即使能够形成一种规则，那么它也只会评估更大理论的总体特征，从而只能间接地应用于关于特殊假设的选择，这样，它只能在经过长长的推理之后才考虑关于所有其他部分的不同可能性。一幅画以马为题材，这不能决定在画布的某个特殊地方将使用什么颜色。另外，即使总体标准实际上决定了某种特殊的结果——任何其他结果与这种标准实际上都是不相容的，那么也没有什么东西可以保证，在给定的步骤或时间之内，我们能够用这种标准发现它是哪种结果。

人生也具有很多方面、领域、部分和相互关联，也许只能为它提供一种总体的标准——比如说，它可以被勾画为：提高人生与实在的关联以及我们与实在的关联。存在各种各样的亚标准（实在的各种维度），它们需要总体的评价来加以平衡，而进行这种评价的时候，我们必须使用我们的直觉判断；没有任何明确的规则能用来完成这个任务。个人可以使她的人生适应这种总体的标准，但是，如何能够把这件事做到最好，这取决于她的性格特征、目前的和未来的机会、迄今为止她是如何生活的以及其他人的处境，也取决于她对亚标准的总体平衡。正如科学知识那样，关于人生的智慧也具有一种整体论的形式。不存在任何可以依靠和利用的公式。

完全平衡的和成比例的判断可能存在于年轻人对偏激狂热和伟大抱负的有力追求之中，通过这种追求，他们得到了强烈的体验和巨大的成就。甚至具有平衡能力的老年人也没有必要总是持守亚里士多德的中道；她可以按照之字形路线前进，现在带着过分的热情按照这个方向移动，后来则带着另外一种过分的热情按照相反的方向来平衡它。她的平衡可能表现在朝向中线方向的倾向之中，也可能表现为这一事实，即脱离中线的偏离不是过大，其时间也不过长，而且也没有留下持续的副作用。她有迅速纠正自己的能力，从而在时间的推移过程中使目前的模式得到平衡，然而所使用的方式也允许和表达出年轻人的某些浪漫和激情。智慧不一定意味着老年的东西。

---

[1] 通过在每一个构成观念上引申出变体，我们能够使这个粗糙的一般描述变得更复杂一些。智慧是你需要知道或

理解的东西，还是对于你的理解而言是重要的或必要的或有用的东西？智慧是否也包括知道如何来得到关于它的知识或理解？之所以需要智慧，这是为了更好地或最好地或成功地或幸福地或满意地或据信以我们向往的方式度过人生，还是为了达到任何最重要的目标，无论它是什么，也许其中包括开悟或来世的最好存在？它要处理的是核心问题，还是人生的困境、难题或悲剧？它是要避免危险，还是只在某些时候减少它们？它是否有时候告诉人们如何完全逃避开人类的困境？如此等等。但是，本书中的简单描述也足够用了。更充分的讨论将会考虑这个事实，即智慧的出现有程度之分；一个人可以是更有智慧的或者更少智慧的。它不是一个单纯的或有智慧或无智慧的问题。

[2] 无论智慧的不同组成部分是不是来自一种单一的真理，人们都可能会试图把它们看作一种一致的智力结构的各个方面，比如说，某种类似于经济学家的图表的东西，在这里，一个人移向最高的无差别曲线，而这个曲线是有预算约束界定的，其中包括偏好或价值的排序，所要进行的交换，关于什么是可行的限制的知识，以及选择的原则。其他的智慧组成部分也可能与经济思想方式中的构造是一致的（诸如行动成本，追求水平，替代行动的知识）。但是，我不知道哪一种统一的结构能够以使人信服的方式把智慧的所有部分都包括在内。

第二十四章 理想的与现实的

一种智慧的理想会考虑它实现理想所走的道路。现实的处境通常被描述为是对它所追求的理想的败坏，而且，不同的人们在谈到共产主义、资本主义和基督教中的每一个时，都说“它是美好的理念，但从来没有被尝试过”。（与此不同，人们是否能够说，“它是美好的理念，但极其糟糕的是，它已经被尝试过了”？这些体系中的每一个都有其批评者，而批评者认为，即使作为一种理想，它也是不可欲的。）但是，如果一种理想一次又一次地得到了制度化，并且以某种方式在这个世界上运行，那么这就是它在这个世界上的实际情况。这样，对于在它的旗帜下所重复发生的事情，它不可以轻易地推卸自己的责任。

我回想自己读过的关于第二次世界大战期间检测一种新型高射炮的事情。它在检测中工作得非常好，打中了很多飞机，但是当它被制造出来并且配发给部队的时候，它的表现则很不成功。在检测中操作它的单位在技术上是非常熟练的，是机敏的和灵巧的，有较高的智力，合作得很好，有明确的目的。这种武器是非常复杂的，极其精密的，它的精确度依赖于它在开火时正确使用的细节。当普通的炮兵班在正常的野外条件下使用它的时候，他们不能使它正常工作。也许，在某种意义上，它是一种理想的高射炮，但是，当它来到这个世界上，并且由这里大量的人们来操作，它则是一种无用的武器，一场灾难。

资本主义的理想具有这样一些性质，自由和自愿的交换，生产者在市场中相互竞争以服务于消费者的需要，个人按照自己的喜好行事而没有外部的强制干涉，国家在贸易中作为合作方而发生联系，每个人都得到了其他人所选择提供的服务而对方也是如此，没有人把牺牲强加在他人身上。然而，与这些性质相伴随的是另外一些东西，而这些性质也为这些东西提供了掩护：国际性的掠夺，公司为了特权在国内外贿赂政府，而这些特权能够使它们免于竞争以及利用它们的特别地位来牟利，支持独裁政权——通常建立在酷刑上的政权——而这个政权也反过来支持这个如此界定的私有市场，为获得资源或市场版图而进行战争，通过监工或雇主来统治工人，公司隐瞒关于其产品或制造过程的有害作用的秘密，如此等等。这是资本主义理想在它实际运行时所具有的阴暗面。它不是关于这种理想的整个故事；也存在非常广泛的自由的和自愿的生产和贸易，以及个人成功，等等。但它确实是这个故事的一部分。

共产主义的理想具有这样一些性质，自由合作的人们在一个没有阶级区别或特权阶层的社会里平等地生活，一起控制他们的劳动条件和社会生活条件，不让任何一个人处于贫困的状态，没有不劳而获的情况。与这些性质相伴随的是另外一些东西，而这些性质也为这些东西提供了掩护：巨大的收入不平等以及政治官员的特权，使用强制威胁来维持劳动纪律，没有独立于政府的劳工组织，没有为政府权力而竞争的政治的政党制度，任何言论自由的权利都不能得到维护，广泛的新闻出版审查制度，对艺术的控制，奴隶劳动营，有

组织的新闻报道制度，残忍的和专制的统治，国家不承认社会的任何部分是私人性质的，也不承认任何行动能免于国家的控制。这不是关于共产主义理想在它实际运行时的整个故事，但它确实是这个故事的一部分。

基督教的理想具有这样一些性质，爱自己的邻居和自己的敌人，非暴力，为穷人和受苦受难者服务，通过上帝降临到人间来获得救赎和拯救，在信仰共同体中大家共同分享，而与这些性质相伴随的则是，为了铲除离经叛道者而进行的宗教审判，把其信仰强加给不信的人们，对掌权者的巨大罪行（当不为他们祝福的时候）视而不见，以把教义传给愚昧无知者的名义进行征服活动，尾随殖民主义的势力进行传教活动，作为官方的、处于支配地位的、仪式化的宗教在西方世界中占有富裕的和令人满意的地位。这不是关于基督教理想在世界上实际运作时的整个故事，但它确实是这个故事的一部分。

民族主义也有其热爱国家和传统的理想以及各种可能性：对自己同胞的亲情，为国家成就而感到骄傲，帮助国家使其变得更好，在面对侵略威胁时保护它。也许这些情感可能是完全无害的——一种放大了的有益的家庭感，但是在实践中，掌握政权的民族主义却是刺耳的，对于其他的民族主义是对抗性的，在领土问题上是扩张的，愿意相信他人的最糟糕的事情，或者愿意把他们变成“敌人”，好战的，侵略成性的，使其公民习惯于犯下暴行，为最狂热的战争追求进行辩护。这不是关于民族主义理想在世界上如何运作的整个故事，但它确实是这个故事的一部分。

是不是我们人类的本性使我们没有能力来实现这些理想？关于先天的人类本性问题的讨论，通常是围绕什么特性或什么特征是不变的来进行的，例如，人们是根深蒂固地具有占有欲并且是以自我和家庭为中心的？还是社会主义（这看起来是不言自明的选项）是可能的？看起来更富有成果的做法是这样来考虑，社会准备花多少精力来改变或消除某些特性，以及花多少精力来维持文化的社会化方式以避免这些特性。最好不要把先天的人类本性看作是一套固定的结果，而应把它看作一种难度的梯度：为了避免某些特性，在这里所付出的代价有多高。因此，尽管人类本性并没有使某些社会安排成为不可能的，但是它可以使它们更难以达到和维持下去。

存在这样来回答的诱惑：上面所罗列的任何现实结果都不是这些理想的原创者或缔造者所希望的，资本主义的阴暗面根本不是真正的资本主义，而是政府干预或私人滥用的结果，共产主义的阴暗面不是真正的共产主义，而是原始的权力贪欲，基督教的阴暗面不是真正的基督教，而是制度化的伪善，民族主义的阴暗面其实是沙文主义和侵略主义。但是，这种回答不会有什么作用。这就是这些理想运作的情况，一遍又一遍，在这个世界上，在这个星球上，而我们是从事这种运作的人。这就是它们所发生的事情，这就是我们使它们发生的事情。

无论如何，这不是它们所发生的全部事情。有时候，这些理想的某些方面得到了实现；制度化并没有把它们完全破坏掉。而且，理想比实际发生的事情包含了更多的东西。当我们考虑理想的时候，我们通常要思考，如果按照预想的那样大规模运行，它们会运作得怎样，而且，这幅图景可能是吸引人的和有诱惑力的。我们在现实中如何设法去运作

它，这不会穷尽理想的内容；它也包括由比我们更好的人们来实现它。我们可以把每种理想当作一组处境来加以思考：首先，由运作它的人们正常产生出来的现实处境；其次，由适合于运作它的人们所设想的那样进行运作的处境——把这称为“理想处境”；第三以及其后，位于两者之间的各种各样的处境。（我们是否应该把比现实处境更糟的某种处境也包括在这种理想所蕴含的范围之内？）

在思考作为理想的理想时，我们通常只是思考第二种处境，即“理想的处境”。这是错误的。然而，只是思考第一种处境，即理想持续运作的实际方式，这是一种误导。这也是片面的。但是，以中立的态度从所有可能的处境来思考理想，这又过于没有区别了。（语义理论正是以这种方式来思考概念的，通过它在所有可能世界的所指来规定它，从所有可能的世界来描述对象。）这些处境在总概念中具有不同的重要性，所以在我们的理想观念中，我们可以给予这些处境以不同的分量。这种分量看起来是合适的：现实的处境至少算作理想的一半，因为这是制度化的理想一遍又一遍运作的长期方式。实际上总是发生的事情至少是理想所实现的东西的一半。

然而，正如我已经说过的那样，这不是它的全部。因为理想把我们拉进某个方向，从而影响未来的现实。而且，拥有一种美好的理想，这是很鼓舞人的，即使在我们还达不到它的时候。以理想的眼光看这个世界，这可以有启发的作用，而且，当一种较差的处境沐浴在一种更好的理想处境之温暖阳光中的时候，我们甚至愿意处于这种较差处境之中。我不是说，没有这些理想，我们的处境会更好一些。无论如何，与之相反的事实是什么，这是不清楚的；我们是拥有与此不同的理想，还是根本就没有任何理想？无论处于哪种情况下，我们是会表现得更好，还是我们的自我感觉会更好，都是大有疑问的。我们能够设想的理想总是比我们所能够一致采取的行动更好，这一事实所应该引起的是我们的羞耻还是我们的骄傲？我想两者都有。（但是其比例各占多少？）

当我们试图追随某种哲学理想的时候，我们就把我们的生活与这种理想在另外一个更好的世界如何实现联系在一起了。在进行这种整合时，哲学不仅仅是有些武断地把可能世界搬到生活中；而且通过它的整合，它也能够把更适合它的那些其他的可能生活与我们自己在这里的生活联系在一起了，以某种方式给我们的生活增加了两者相混合的丰富性。基于类似的考虑，一个人也能够希望自己是理性的或有智慧的，即使现实世界可能会挫败他预想的结果，但是这种理想有可能在其他可能的世界中得到交流与传播。通过在这里示范一种理想，我们流溢到了其他的地方。这样，追随某种理想就——不是在时间中而是通过可能性——履行了某种永存不朽的功能，扩展了我们的生活，以致它们不是完全都包含在这个现实世界之中。

对于大多数目的而言，我们可以把理想看作是由理想的东西和现实的东西构成的，而这两种东西是等量的：当由我们这样的人类来操作的时候，它在现实中是如何运行的，一致地和重复地；而当由能最好地把它实现出来的人（比我们更好）来操作的时候，它在“理想上”是如何运行的。这种平衡的理想观念把两种构成因素平等地包括在内：对于通常忽视理想在实际上是如何得到实现的人们来说，这种理想观念是通货紧缩的；而对于只

是注意现实情况的人们来说，这种观念则是通货膨胀的。我的意思是两者都对。

在比较两种理想时，我们应该参照第二种现实处境来判断第一种现实处境，以及参照第二种“理想处境”来判断第一种“理想处境”。参照你的理想来判断另外一种现实，这是不公平的——也就是说，参照你的理想在理想中是如何运行的来判断另外一种理想在现实中是如何运行的，这是不公平的。如果一种理想在所有的事情上都胜过了其他所有的理想，如果它的理想处境看起来最吸引人并且它的现实处境运行得最好，这当然很好。如果没有任何一种理想能够在总体上得到这样的胜利，如果一种理想在“理想处境”方面比第二种理想更优越，而第二种理想在现实中总是运行得更好，那么这种情况就更为困难，也更为有趣。也许，我们生活在这样一个历史时代，共产主义的“理想处境”对世界上的很多人拥有巨大的感召力，而资本主义的现实运行——也包括缺点——则要好很多。这是一种不稳定的处境，一种带有巨大“认知失调”的处境，从而做出某种否认的诱惑是非常大的。因此，做到这些是很难的：抵制“理想处境”的诱惑，避免指望和相信事情下一次会运行得更好。如果不同的人们总是给予这个概念的两个因素——理想的和现实的——以不同的分量，比如说一个人给予它们以平等的分量而另外一个人则给予理想因素以三倍于现实因素的分量，那么如果他们之间的分歧非常大，也就没有什么令人惊异的了。

一种理想的理想处境与其在现实中的实现之间存在相当大的差距，这是这种理想的缺点吗？然而，虽然一种修正过的理想或者一种不同的理想可能得到更加忠实的实行，但是在推动人们从其原有处境向前迈进方面，它却可能没有第一种理想走得更远，尽管在第一种理想的追求中他们离目标的实现差得更远。如果人类就是他们现在的这副样子（而且他们在实现理想的过程中也会得到改变），那么关于理想的最优表述理论会把理想看作最大化运动的实践工具，并且规定出它们应该拥有的特征。一种理想（它所设想的目的是可欲的）是有缺点的，这不是因为我们永远无法达到它，而是因为另外一种理想实际上会在那个方向上把我们推进得更远（尽管我们可能离第二种理想的实现差得更远）。

人们通常认为，弗洛伊德主义和马克思主义已经被庸俗化了，但是，它们的创始者——敏锐的社会理论家——应该会意识到这一点以及这样一种过程是如何发生的，并且会专门针对这种庸俗化来设计他们的学说。在某个领域的所有学说中，难道不正是它们应该展示出具有这样的特征：即使在被庸俗化之后，它也最终显现为最好的或最接近于真实的学说？起码我们现在能够以事后聪明的方式说，他们应该采取一些重要的预防措施，来防止对他们的观点的歪曲和滥用。很少有思想家会为他们可能造成的后果的性质而忧心忡忡。既然大范围的歪曲基于第二手的描述，那么就有一种我可以采取的预防措施：要求读者不要概括这本书的内容，不要从中摘取一些东西作为标语或口号，学校也不要把它含有的内容作为考试材料。[1] 滴灌式（trickled-down）的哲学是不值得信奉的。

---

[1] 列奥·斯特劳斯（Leo Strauss）告诉我们，某些早期的学者采取的是另外一种方法，他们把自己的学说掩藏在似乎有理的表层下面，以致只有最有智力和最勤奋的读者能够发现他们实际上说的是什么。然而，虽然这种方法能够防止对他们的“真实的”学说进行歪曲，但是不能防止对所理解的表层学说的滥用。在任何情况下，这种方法都不能成为展示这样一种哲学的方式，即这种哲学重视表达的清晰性以及对实在的回应。显然，聪明的读者会注意到，如果这些东西只

是这本书的表层学说，那么从而也就可能有另外一种学说存在于它的下面。但没有。

第二十五章 之字形的政治

我们希望我们的个人生活能够表达我们的实在观念（以及对它的回应）；所以，我们也希望界定我们共同生活的制度能够表达和鲜明地象征我们想有的相互关系。民主制度以及与其并列的自由不仅仅是控制政府权力并且把它们引向共同关注的问题的有效手段；它们本身就以一种重要的和官方的方式表达和象征了我们的平等的人类尊严，我们的自我导向的自主性和力量。虽然我们认识到我们的实际投票对其结果产生某种决定性影响的概率很小，但是我们还是去投票，其部分原因在于，投票表达了和象征性地确认了我们作为自主的和自治的人的地位，而所有人的深思熟虑的判断甚或意见都应该被给与平等的分量。这种象征对我们来说是重要的。在民主制度的运作中，我们也想表达我们所关心的并且把我们连在一起的价值。我曾经提出的极端自由主义的立场（libertarian position），在我现在看来，是非常不当的，其部分原因在于，它没有充分地把这两个方面编织进它的结构之中，一方面是人道的考虑，另外一个方面是它为更加紧密的关系留有空间的共同合作行动。它忽视了对议题或问题的官方的政治关注所具有的象征意义，而作为一种方式，这种官方的政治关注表示了它们的重要性或急迫性，从而表达、强化、沟通、鼓励和合法化了涉及它们的私人行动和关注。政府所完全忽视的共同目标——它不同于私人的或家庭的目标——往往显得不值得我们共同注意，从而也没有得到什么注意。有一些事情，需要我们通过政府一起来做，以庄严地表示我们人类的团结，而这种团结既能够通过我们以官方的方式一起来做事情这一事实得到促进，也能够通过行动本身的内容得到促进。[1]

有人可能会说：“通过官方行动来表示人类团结，这很好，但是我们在这样做时要尊重个人的权利，而个人拥有其平静生活不受干涉的权利，不被杀害的权利等，而且，这是我们对我们的公民同伴的人道尊重的充分表达；不仅没有必要对公民生活进行更多的干涉以便更紧密地把他们与其同伴连在一起，而且这种对个人自主的干涉本身表明缺乏对它的尊重。”然而，在某种程度上，我们对个人自主和自由的关切本身也就是一种表达性的关切。我们相信这些东西是有价值的，不仅是因为它们能够使人选择去做各种特殊的事情，或者能够使他获得某些利益，而且是因为它们能够使他以这些方式从事于关键的、复杂的自我表达和自我象征的行动，而这些行动则进一步阐释和发展了这个人。对价值之表达和象征的关切可以最好地和最突出地——更不用说能最有效地——以共同的和官方的方式（即以政治的方式）得到表达，而这种共同的和官方的关切则是对个人自我表达的关切的延续。寻求象征性自我表达的我们拥有很多方面，即使我们给予其个人的方面以优先性，但是也没有理由赋予它以唯一的支配地位。如果象征性地表达某种东西是一种强化它的实在的方式，那么我们不希望削弱政治领域，不希望因此而削弱我们的社会团结的实在性以及对其他人的人道关切的实在性。我的意思不是说公共领域只是一件关于共同的自我表达

的事情；我也希望通过它来实际上成就某种事业，来改变现状，而且，如果我们相信某些政策不会有助于帮助其他人和维持他们的生活，那么我们就会发现这些政策没有适当地表达与他们的团结。极端自由主义的观点只看政府的意图，不看它的意义；这样，它对意图也采取了过于狭隘的观点。

共同的政治行动不仅象征性地表达了我们的关切的纽带，而且它也构成了关系纽带本身。在政治领域中，这种关系的态度导致我们想去表达和证明我们与同伴之间的关切纽带。而且，与进一步改善那些状况更好者的处境相比，如果帮助这些贫困者意味着使关系更密切和更持久，无论是从我们这面来看还是从接受者那面来看，那么这种关系态度能够解释困扰功利主义的东西，即为什么改善他人处境的关切特别集中在贫困者身上。如果改善贫困者处境的玛娜（manna）是从天而降的，[2] 完全无需我们的帮助，那么我们就不得不寻找其他的方式来共同地表达和强化我们的关系纽带。

但是，人们不是有不去感受团结和关切的纽带的权利吗？如果是这样，那么对于这些可能并不存在的事情，政治社会如何能够认真对待关于它们的象征性表达？它基于什么权利替其他人来表达他们自己选择不去做的事情？这些其他人应该感受到——如果他们感受到了，那么他们会是更好的人——对公民同伴（以及对人类同伴，也许也对生物同伴）的关切和团结的纽带，尽管他们确实有权利不去感受这些。（有时候，人们有权利不去做某种事情或者不去感觉某种事情，尽管他们应该去做或去感受；他们拥有选择的权利。）然而，他们的公民同伴可以选择替他们说话，以掩饰缺乏关切和团结——无论人们自己是否认识到他们确实缺乏某种东西。替他们来掩饰，这样做或许是出于礼貌，或许是因为拥有对关切和团结的共同的公共认可对这些其他人很重要，如果只有通过这样做，他们才不会被迫注意到他们的某些同胞是多么冷漠和多么不人道。

可以肯定，这种共同的公共认可不仅仅是口头上的；被替说话的这些人不得不缴纳税费来帮助支持所涉及的公共项目。（遮羞布被创造出来以掩盖他们不关心别人的羞耻，但这并不意味着他们无需为它缴纳税费。）完全没有关于关爱和团结的任何象征性的表达和标示，这会使我们其余的人失去一个证实人类关系的社会。“很好，为什么那些想要和需要这样一种社会的人们不是自愿地作出贡献来资助它的公共项目，而不是向对任何项目都不感兴趣的其他人收税？”然而，一种项目得到了这样的支持，有很多人自愿提供赞助，虽然这是有价值的，但是它不会意味着这个社会庄严地、标示性地和象征性地证实了这些关切和团结纽带的重要性和核心地位。这种事情的发生只能通过它的官方的共同行动，以整体的名义讲话。问题的关键不仅仅在于去实现某种特殊的目的——这单凭私人捐助也能做到，也不仅仅在于使其他人给予资助——这可以通过挤占他们的必要资金来实现，而且在于，在其所重视的事情上，要以每个人的名义、以社会的名义庄严地讲话。

某个具体的个人可能更愿意只为他自己讲话。但是，在一个社会中生活，认同这个社会，这必然使你在面对你对之没有个人责任的事情——压迫性战争或颠覆外国政府——时感到羞愧，并且在面对你自己并没有做的事情时感到自豪。社会有时候以我们的名义讲话。对于那些对关切和团结的共同公共表达和参与项目表示反对的人们，我们可以通过消

除这样的表达来满足他们的要求，但是这会使我们其余的人对我们的社会感到羞耻，因为这个社会的公共的关切声音是沉默的。这样，这种沉默将代表我们。

“如果这样，那么就干脆停止认同这个社会！这样的话，你就不会对它所做的或不做的或所说的或不说的东西而感到羞耻了。”要包容公共项目的反对者，这样，我们不仅要压制我们的欲望和需要，即共同表达我们认为对我们的相互关系来说最核心的东西的欲望和需要，而这种欲望和需要是个人自我表达的欲望和需要的延续，而且我们也必须停止认同于我们的社会，而不管这对我们的情感生活和自我意义意味着什么。这种代价太大了。

如果民主的多数人想要共同地和象征性地表达它最庄严的关切和团结纽带，那么愿望不同的少数人就不得不参与进来，以便使自己得到足够的表达。然而，通过不要迫使它走得与自己希望的那样远，多数人也可以对少数人表达它的关切和团结的纽带。

更重要的是，我认为，对于那些基于道德根据在良心上反对公共政策的目标的人，在可能的范围内，社会应该允许他选择退出那种政策，即使其余的人们希望把他包括在他们共同的象征性认可之中。在美国，一个晚近的例子是一场大多数人在道德上反对的战争；一个目前的例子是堕胎，而相当一部分人觉得它类似于谋杀。当这样的事情通过政治制度来做或得到资助的时候，每个人不管是否愿意都是一个同谋。有人提议把任何有道德争议的事情从政治领域中都清除出去，把它留给私人活动，但是这会阻止多数人以共同的和公共的方式来确认他们的价值观。一种更有区别的做法是允许那些在道德上反对这些项目的人们可以选择退出。我们不希望这些反对是轻率的，而且，如果我们允许人们进行反对只是为了在这些项目上得到退税，那么就会存在一个需要评估的更大问题：这些反对意见是不是真诚的。因此，制度可以这样来设计：一个人要是觉得某个项目在道德上是可反对的，他就可以选择不交税，只要他在其他公共项目的税收上多交一些（也许多交5%）作为替代。即使有了这种严肃的金钱保证，我们还是会为允许良心上的反对者可以选择退出而感到忧心忡忡，因为当他们认真工作以改变他们所反对的政策的时候，这对政治过程是有帮助的，而且，如果他们不再以个人身份参与其中，那么他们的动机就会降低。无论如何，我认为，这些考虑对于这个一般原则来说是次要的：如果我们能够做到的话，那么我们应该避免强迫人们参与他们觉得在道德上是可反对的或可恶的目标。（如果某些无政府主义者在道德上完全反对参与到国家之中，那么我们可以允许他们把比他们应交的还多5%的税金交给列在私人慈善名单上的某个机构，而且，也许我们可以忽视他们关于要有国家证明以供备案的抱怨，即证明他们已经做了这件事情。）所有这些东西可能看起来纯粹是象征性的记账——把一笔捐款指定给予一个慈善机构的人是否会影响最终的分配？然而，即使是这样的，这种象征对于我们来说也能够是极其重要的。

关切他人的纽带不仅涉及以象征方式表达的（所希望的）有效政策，不仅涉及一般的税收制度，而且也涉及对某类行动自由的特殊限制。举例来说，让我们考虑歧视的问题。如果歧视是由某个怪人造成的——比如说某个人歧视长着红头发的人，这也许是可以容忍的；但是如果社会的大部分人歧视同一个群体，给他们造成了很大的伤害，特别是当他们自我认同的某种重要部分存在于那种特性或群体成员身份之中的时候，它就变得不可容忍

了。因此，比如说，关于黑人、妇女或同性恋者，在就业、公共住房、公寓房的出租和出售等方面就有正当的理由需要有反歧视法。这样，对一般性和中立性的关注就把这些考虑变成了反对基于种族、性别、性取向、原始国籍等进行歧视的法律，即使偶尔歧视他人并不会给他们造成太大的麻烦。根本没有必要进行下面两者之中的选择：一方面，人们有进行歧视的权利，但是当这种歧视非常普遍以致对某个群体造成相当大麻烦的时候，这种权利就归于无效了；另一方面，人们没有这样的权利，但是某些偶尔歧视所造成的后果过于微不足道，以致没有理由进行制度性的法律干预，而这种干预也有其代价和后果。[3]

既然从关心所有贫民到爱自己的邻居都属于关切和团结的纽带，那么这些纽带在公共政治领域中以怎样的范围和程度得到表达？没有什么原则能够画出这条界限。它取决于一般民众对团结和关切的实际感觉的范围和程度，以及取决于他们感觉需要给予这些象征性政治表达的范围和程度。无论如何，我们希望在共同的政治领域中庄严地标示和表达的东西中，团结和关切的纽带不是唯一的事情。在这个领域中，哪一种价值是最重要的，值得我们去表达、追求和象征？

政治理论家通常受到政治领域中“立场”的吸引，而且，他们为在民主的选民中缺乏理论一致性而感到悲哀，这些选民先让一个政党掌权，然后，过几年之后，又让另外一个政党掌权。美国学者有时候以渴望的眼神来看欧洲政党在意识形态上更大的纯洁性，但是我们在那里发现选民也是让社会民主党和保守党轮流执政。选民知道他们在做什么。

让我们假设，有各种各样的价值能够在政治领域中得到培育、鼓励和实现：自由，为此前不平等的群体争取平等，共同体的团结，个体性，自信，怜悯，文化繁荣，国家强大，帮助极其不利的群体，纠正过去的错误，制定雄心勃勃的新目标（空间探索，征服疾病），缓和经济不平等，给所有人以最充分教育，消除歧视和种族主义，保护无权者，保护公民的隐私和自主，援助外国，等等。（正义也只是另外一种重要的价值——也许我一些年前所提出的“资格理论”恰当地把握了这种价值，[4] 也许没有——但是，无论如何，这种价值有时候可以为了其他的价值而被压倒或者降低。）并非所有这些有价值的目标都能够以全部的精力和手段来加以追求，另外，或许这些目标在理论上也是不可调和的，这样，并非所有的好事情都能够一起被调整成为一个和谐的整体。（最后这一点在以赛亚·伯林［Isaiah Berlin］的著作中得到了特别的强调。）

如果这样，那么每一个政党都会有某种大体上一致的一揽子提议，其中包括这些目标中的某一些，而非全部；它们挑选哪一些目标，它们如何给这些共同拥有的目标排序，在这些方面，它们会有所不同。在政治中，一种“原则的”立场会涉及对这些目标的选择和排序，还会涉及对这种选择的理论解释以及对其他选择的批评。

以某种一致的方式把所有目标都包括在内，这是不可能的，即使某个人能够给人以做到这点的印象——例如把某个目标排在第93位；但是在这种场合，某些目标就会不够突出，以致无法作为该立场的一部分而被看到（或者做到）。无论如何，无法同时一起追求的很多目标可以在时间过程中得到调和，至少是被结合起来：最初一些年追求一个目标，然后一些年再追求另外一个目标。然而，任何一个政党宣言都不会这样说：四年任期将追

求这样那样的目标，然后再追求其他的目标。官职的任期还不够长，这样说是不合适的；在下次选举期间有足够的时间来宣布这些其他的目标。

实际上，当这个时间到来的时候，执政党无论如何都不能大幅度地转向其他的目标。它已经动员选民来支持它一直追求的这个目标，而选民自己的利益也可能存在于这些目标的进一步追求之中。在即将到来的选举期间放弃这个目标，或者大幅度调低它们的重要性，这需要打造一批非常不同的选民，而这是一个困难的任务。另外，在追求这些目标的过程中，真诚地实行的某些项目可能进行得不是很好；在达到目标的过程中，也存在一些无法预知的令人不快的副作用，存在一些不可预见的困难，等等。政党对此的回应是更强烈地追求所有这些项目；它会动员选民来支持这些项目；这个政党机器的某些部分的职业就存在于这些项目之中，或者存在于维持对这些项目的公共的高度评价之中——毕竟，这是他们的“成就纪录”的一部分。出于这个理由，政党现在要用非常不同的手段来（继续）追求这些目标，剧烈地削减或改变它已经启动的这些项目，这会是极其困难的。

另一方面，这些项目也有可能进行得非常好；他们设计所要达到的目标得到了明显的推进。推进到什么程度算作“足够”？什么时间是应该转向其他目标的时候，而这些目标现在是更急迫的，或者因为变化了环境，或者因为先前的目标近来所取得的进步？考虑到政治目标的广泛性，这样说是稳妥的：总是有一些人认为仍然继续追求这些目标是重要的，然而所使用的方式或许涉及该社会中“结构上的”重大变化；而其他人则会认为已经做过的事情足够多了，或者因为不同的目标现在看起来对他们来说更为急迫，或者因为他们无论如何都不想继续追求先前的目标了。

但是，政党的最积极的参与者将是最晚转向其他目标的；他们可能是最后的一批人。这可能是由于如下事实：这些参与者给予这些目标以更大的优先性，比大部分人所给予的更大；最初这些目标吸引他们参加这个政党，或者这些目标让他们奉献出足够多的精力以变成政治积极分子；在多年的竞选过程中，在为这些目标工作的过程中，在为它们积累专业知识的过程中，在以它们为职业生涯的过程中，他们中的很多人甚至已经变得信奉这些目标了。要他们转向别的目标，这不是不可能的；但是，他们也许是不愿这样做，也许是认为没有必要这样做，直到选民断然地告诉他们去这样做。执政党目前还没有听到这个信息。

我把选民看作是处于如下处境中的人：执政党追求这些目标和项目已经有一段时间了，现在选民认为这已经足够了，甚或已经太多了。现在是时候来进行矫正性的平衡，把其他的目标包括进来，而这些目标已经——起码是近来——被忽视了或者给予了过低的优先性；现在是时候转向一些新启动的项目，改革或削减原有的项目。

一个新政党现在开始执政，带着它自己的新项目，以及也带着对反对党近来所引进的项目的极其微弱的承诺，然而要对它们进行一些必要的改变——也许是非常大的改变，但是以后的某个时候也有机会来进行纠正。在野党则在等待时机，对它的项目做一些修正，给它增加一些此前没有追求过的新目标，而这些新目标也是目前执政党没有追求过的，并且等待钟摆回到它的（修改过的）这一边。也存在这样一种诱惑，即以更强硬的和纯粹的

方式来坚持它的老目标，并论证说，这个政党之所以失去政权，是因为他们没有足够彻底地追求这些目标——英国工党就是这种情况的一个例子，但是，这误解了选民想要的东西。

选民想要的东西是之字形的。作为明智的人，他们认识到，任何政治立场都无法适当地把人们想在政治领域中追求的所有价值和目标包括在内，所以这些东西只能轮流实现。选民作为一个整体以这种明智的方式行事，即使其中相当一部分人仍然忠于他们先前的目标并且喜爱与其相应的项目。因为存在一个摇摆的选民集团，而这个集团会转向新的目标并且会使选举具有不同的结果——在意识形态上具有最少承诺的选民可能会决定选举的结果，这种看法与下面这种观点是不一致的，即政治应该对一套特殊的原则加以制度化而在其他方面则是可欲的。无论是哪一种情况，新一代选民都将登上政治舞台，他们会寻求一种不同的平衡，甚至会渴望尝试某种新东西。

这不是一种能够使我们预言下一次转向将在什么时候发生的理论。事情已经进行得足够了，甚至过了？是时候转向被忽视的任务和目标了？我们是不是应该更加有力地追求我们已经取得某些进步的事情？这是由选民来决定的事情，而它会做出什么决定，这部分地取决于在政治竞选期间它清楚地听到什么以及是谁说的。（思考一些能够帮助它做出更周全的决定的方法，这是可欲的。）对于一个交出政权和变成反对派的政党来说，它的任务不是不加改变地重复它先前的立场，而是带着某种理解甚至同情来观察对其他有价值目标的追求，而这些目标足以打动相当一部分选民，同时也清晰地表明自己的看法，而这种看法建立在它觉得与之拥有某种特殊亲缘关系的旧目标甚或新目标之上，并及时地帮助公众形成对下一个转向的看法。

作为个人，我们可能选择转向的时间是不同的，与选民的多数派相比，或早一些，或迟一些。无论如何，我们每个人都不应该是狂热的，都应该承认，在某段时间之后，社会就应该转向全力追求其他的目标，而不是我们目前最喜欢的目标；而且，我们也应该足够谦虚，应该认识到，决定这个时间什么时候来到，以及在无法结合或无法一起全力追求的各种有价值的目标中，目前应该做出什么样的平衡。这些事情都不是应该由任何一个人来独自决定的，其中包括我们在内。这些选民生活在追求目标的周期之中，清楚地听到了其他的看法，以个人方式了解到更大范围的政治后果，如果这样，那么对于目前进行的适当平衡，与任何单独的个人相比，民主的选民都是一个更好的法官吗？或者，什么样的平衡是适当的，对他们来说，这是否部分地取决于他们下一次想去哪里？在任何情况下，在两种既定的选择之间：一种选择是把迄今为止所表述的任何一组政治原则的特殊内容加以永久性的制度化，而我所说的原则是指它们规定了在民主制度内部应该追求什么样的目标，而不是通过它的解释或证明来支持民主制度本身；另外一种选择则是民主政治的之字形过程，而在这里，选民不仅面对这些同样的原则，而且也面对其他的原则；每一次，我都会投票支持这种之字形政治。

---

[1] 我做出这些评论的目的不是想提出另外一种理论，以取代《无政府、国家和乌托邦》中的理论，也不是想尽量

维持那种理论以使之同目前的内容相一致；我只是指出一个重要领域——也存在其他的领域——而在这个领域中，那种理论犯了错误。

[2] 据基督教《圣经》，玛娜是古代以色列人经过旷野时得到的神赐食物。——译者

[3] 我们甚至可以由此考虑对诸如言论自由和集会自由这样的重要自由进行限制。让我们考虑这样的情况：身穿白袍的三K党成员在大部分居民为黑人的聚居区游行，身穿纳粹制服手拿万字旗的人们在大部分居民为犹太人的聚居区游行，以及手里拿着明显带有同样冒犯性质的旗帜的游行者穿过土著美洲印第安人保留地、亚裔美国人社区、亚美尼亚人聚居区或有很多男同性恋者的聚居区。谁能要求家住聚居区的这些居民来忍受这样的摇旗呐喊和耀武扬威，这种游行是为了支持先前的罪恶的（以及非法的）行动——杀人、奴役、种族灭绝和迫害，而这些行动针对的是他们的自我观念得以构成的群体成员身份？我们是不是一定希望外面来的其他和平公民应该以某种方式来表达与这些受害群体的团结，比如说，横坐在这些游行者经过的马路上挡住他们的路，为表明关切不惜因妨碍游行而遭到逮捕和监禁？或者，我们是否能够形成一些特定的原则，其范围可以随这类处境而加以“剪裁”，以便合法地阻止这些事情的发生，而同时仍然牢记我们对社会内部自由交流观点所做的一般的和强烈的承诺？

[4] 《无政府、国家和乌托邦》，第7章。

第二十六章 哲学的人生

人们通常认为，只有两种理性的方式来达到我们还没有接受的新目的和目标：首先，发现它们是达到我们现有目的的有效手段——亚里士多德说过，审慎（deliberation）永远是关于手段的，而不是关于目的的；其次，提炼和重构某些现有的目的以使其与其他的现有目的相一致，而这些其他的现有目的也是以同样的方式加以重构的——这也就是某些哲学家所说的“相互规定”。然而，还有另外一种理性的方式来达到新目的，这次是在更深的层面。我们可以检验我们已有的各种目的和目标，以发现有什么其他的目的和价值能够支持它们，能够证明它们的正当性，或者为它们提供统一的基础。以这种方式，我们可能得到全新的和毋庸置疑的目的，而这些目的的含义是出乎意料的。我们也可能修改甚或拒绝我们开始时具有的某些目的和目标，其中包括我们已经试图去理解和依靠的某些目的和目标。让我们做一下比较：接受某种解释性的科学理论能够使人们修改甚或拒绝某些数据或底层理论，而引入这些数据或底层理论的这种理论原本是要解释它们的（例如，牛顿定律所得出和解释的并不是开普勒的行星运动定律，而是对它的修改，尽管它是牛顿工作的起点。）以哲学方式探讨我们的目标和目的，这为理性地提出新目标和目的以及达到新的或更深的层面，提供了有力的工具。

当某个人对重要的事情拥有一种富有思想的观点的时候，当她对自己的主要目的和目标以及达到它们的合适手段拥有一种观点的时候，我们通常说，她“拥有一种哲学”。关于目的和目标的首尾一致的观点能够有助于指导人的生活，而无需明确地援引它们。但是在大多数情况下，事情不是这样的。通常一个人把其一般的警觉用来监视她的生活是如何进行的。只有当她偏离了她的哲学所要求的事情时，这种哲学才会被意识到。人生哲学没有必要使人生过于理智化。

一个人可能会感到她和她的生活比任何理论都更为丰富。她可能会形成一种为她的这种感觉留有空间的哲学，而这种哲学主张，有时候重要的事情是自发地去生活，不援引任何准则，其中包括这个自发性准则。之后，在某个时候，她的生活会自发地在没有援引这个准则的情况下符合该准则。这时，她能够明显感觉到自己包含了很多东西，超出了任何理论。然而，要点可能还是没有讲清楚。也许，对于形成任何适用于人生的一般理论，人生本身根本就不在乎。显然，拥有一种人生哲学，与对人生中的重要事情拥有一种一般的和全面的理论，两者不是一回事。这样一种包罗万象的理论是不是可能的？即使一种精致的理论最多要提到——让我们在这里假设——1 000个因素，但是要做到完全精确，也许还需要比它增加很多倍。著名的俄国小说和莎士比亚的戏剧的规模、范围和多样性难道没有表明任何一种特定理论都是非常不正确的吗？在这里，我一直考虑的是，人生中所包含的方面和因素的纯粹巨大数量就足以挫败全面一般的理论；然而也有另外一种可能性——

我不知道接受它的理由是什么——即有些特殊的因素过于复杂（或过于简单？）以致不能被任何理论恰当地对待。但是，让我们回忆一下此前的要点：没有先定的确切分量分配给实在的各种维度，这为自由选择留下了空间。

在生活现象面前，人生哲学可能会以另外一种方式看起来是无关紧要的，因为生活这一事实本身看起来比生活所能采取的任何特殊方式都更为重要。如果我们设想给一个人的存在的构成因素打分，假设最大可能的分数是100，那么活着就能有50分，属于人类带来30分，达到能力和功能的某种合理门槛带来另外10分，把所有这些加在一起的总数是90分。在这种情况下，按照什么特殊哲学来生活的问题，只涉及或者决定在剩余的10分中一个人能够达到或得到多少。这剩余的10分是我们可以通过我们的行动来加以控制的，但是与我们不管愿意与否都已经拥有90分相比，我们再设法得到6分还是7分，这不会有多么重要了。（在这90分之外，因为存在某种可能的实体或者因为属于某种可能的实体，还有一些分数是可以得到保证的。）在我们活着并且做出选择这一事实面前，我们所做出的任何特殊选择都无足轻重。这样，生活中重要的事情就是不要只关注可以自主决定的这10分，而是要一直注意我们和其他所有人无需自己的任何行动就已经越过的基本门槛。（在宇宙的某个阴冷角落，我们会不会感到与任何活着的东西——只要它没有威胁到我们——具有伙伴关系？）如果这样，那么关于生活中这个自主决定的部分，关于这可能的百分之十，哲学的建议就是把它的一部分用于关注和欣赏已经存在的那百分之九十。这样的建议既表明了要把握住生活的大头，也有益于余下的百分之十。

我们可能会感到需要某种更深层的目的，某种超越我们迄今为止所已经描述过的目的的终极目的。存在着这样的诱惑：把它设想为某种深层的外在目的，我们的人生之路走完以后所预定达到的另外一个领域，我们将要完成的另外一个任务。某些传统的宗教学说希望有来世，在那个时候和那个领域中，信徒们坐在上帝的右边，凝视着他的面孔。其他人则——带着几分快乐以及相关的论证——抱怨说，如此描述的情景是令人厌烦的。如果存在另外一个领域，存在来世，那么我们在它那里想做的事情就是探索它，回应它，在它里面和睦相处，进行创造，利用我们在那里所得到的任何东西，从而也许进一步地改造我们自己，从头再来。任何其他的领域都会是为螺旋形行动所准备的另外一个舞台。可以肯定，对于螺旋形行动，它是一个更有益的舞台，一个带来更大回报的舞台——那个领域的完美存在于它经得起最强烈的探索和回应的检验之中，无论是单独的还是一起的——但是中肯的做法是指出，我们离在目前这个舞台上完成所有的表演还有多远。

我在这里的反思一直没有导向行将到来的某种另外的领域。但是，如果尘世的生活的确伴随有另外一个领域，那么我们在那里要做的事情与这里也是相同类型的——遭遇实在并且通过螺旋形行动使我们自己变得具有更大的实在性，而且，以在那里可能有的方式，一起提高我们与实在的关联。（如果与上帝统一就是要达到的目标，那么这种连续的存在就会是我们所要探索、回应的状态，而且在这种存在中，这些行动会具有极大的实在性。）那个另外的领域可能会容许这些行动在不同的规模水平上进行，而且会展示实在的新维度，但是它将按照相同的标准来判断：那里的螺旋形行动的性质以及它们能够达到的

实在程度。（如果在那里其他合适的行动是可能的，那么它们也会被添加到螺旋形行动中。）也许存在另外一个领域，但是它的目的不会在它后面的另外一个领域中被发现，或者如果它会被发现，那么或早或迟总会有一个领域其目的不是在另外一个领域中发现的。在那个领域中，无论它是什么，这种哲学仍然会适用。

这不一定意味着现在就按照这种哲学行事。这种情况在理论上是可能的：这个当下的领域只是获得某种品质的手段，就像通往牙医诊所的路径，而在现在这个领域中应用相关的终极哲学，就会缩小它以后的应用范围。那种哲学在某个时候对我们是正确的——但不是现在。然而，我们先前讨论的日常生活的神圣性就是当下领域的神圣性。无论在未来是有还是没有任何其他的领域，对于实践自己的终极哲学，对于最充分地参与螺旋形行动和追求实在，这个当下的和目前的领域都是一个合适的舞台。一些重视实在的人受这个世界的缺点所影响，转而去寻求其他地方的实在——诺斯替主义者和柏拉图主义者就是例子，但是，这里的实在也具有足够的实在性。这是最伟大的艺术作品通过它们的实在性展示给我们的东西，即使当它不是某些作品所表达的意思时也是如此。这里阐发的哲学不是只用于终极领域的，尽管这个当下的领域可能正好就是终极领域。在任何神圣的领域，都要践行这种哲学，都要按照它行事。

在“给所有事物以其应得”一章中，这最终意味着提供回应作为某种事物应得的东西，或者说，提供回应、探索和创造的行动作为对实在的赞美，作为对实在的热爱。热爱这个世界与热爱生活是同等重要的。生活就是我们存在于这个世界上。而且，热爱生活是我们对活着所给予的最充分的回应，是我们探索活着的意义的最充分方式。

这种对生活的热爱是欣赏各种形式的生命能量的延续，是欣赏自然界生命的多样性、平衡和相互作用的延续。欣赏这些东西，我们就不会肆无忌惮地利用动物或者植物的生命；我们就会小心行事，把我们造成的损害降低到最低的程度。欣赏我们所接触的生物的复杂成长史是否能够阻止我们对它们加以任何利用？不利用它们，我们就无法生存——我们也是自然的一部分；但是，只是说我们也欣赏我们的生命以及它们发出的命令，并且这使我们有理由利用和杀戮其他的生命形式作为手段，这不过是狡辩而已。作为自然及其生态圈的一部分，我们能够为我们所索取的东西还债，能够培育生命和使生命变得更为强大，用我们的食物的产物给土壤施肥，在死亡之后，最终使构成我们自己身体的物质进入再循环。构成我们的东西是借来的。

把我们自己看作巨大的、持续的自然过程的一部分，这使精神得到平静。（请回忆，比如说，坐在海洋旁边，看着和听着海浪一个接一个地永无止境，体会到海洋的无边无际。）把你自己看作一个巨大过程的微小部分，这使你自己的死亡看起来不是那样重要了，甚至也不会令人忧心忡忡。当我们使自己认同于巨大的、（明显地）在时间长河中永无止境的存在过程的时候，我们可以发现我们的意义存在于这个过程之中（是这个过程的一部分），而且对我们来说，我们自己的特殊离去只具有转瞬即逝的重要性。

除非我们是这个巨大过程的一个必要的或不可替代的部分，否则这样的意义如何能够通过我们成为它的一部分而自然地产生出来？如果我们对于这个过程是可有可无的，那么

这个过程的意义如何能够于我们有益呢？但是，如果你从存在的巨大性质中拿走了所有不必要和可替代的东西，那么经过削减而剩下来的存在就不再是那么美妙了。存在的总体性以及它在时间中的过程是美妙的，这在某种程度上是因为它包含了众多可有可无的东西，从而，我们的存在，与我们相似的事物的存在，就成为一个有特点和有价值的部分。另外，构成我们这种存在的科学法则和终极物质材料，也同样构成了自然的所有其他存在；作为自然界的一个有代表性的微小部分，我们囊括了它的全部。

在我看来，人是一长串人类祖先和动物祖先的后裔，经历了无数的偶然的事件，意外的遭遇，残忍的捕获，幸运的逃脱，求生的努力，长途迁徙，在战争和疾病中侥幸活下来。要产生出我们每一个人，需要有一个复杂的、非概率的、相互作用的事件锁链；要给予每个人以红杉般的庄严，给予每个孩子以奇思妙想，需要有一个极其漫长的历史。

成为由现存事物和过程构成的当前领域的一部分，这是一种殊荣。当我们把自己看作和设想成为这些当前过程的一部分的时候，我们认同了这个总体，而且，在这种认同所带来的平静中，我们感受到了与我们所有当前存在的同伴之间的团结。

我们别无他求，只求以螺旋形行动的方式来生活，帮助别人也这样做，在我们与其余的存在发生联系和关系时深化我们自己的实在性，探索实在的各种维度，把它们体现在我们的自我之中，进行创造，以我们所拥有的最充分实在性对我们能够觉察的所有范围的实在做出回应，变成真、善、美和神圣的载体，把我们自己的一点特征添加到实在的永恒过程之中。顺便说一句，别无他求，以及伴随它而来的情感，就是构成幸福和欢乐的东西。

第二十七章 作为年轻人的哲学家的肖像

当我15或16岁的时候，我手里拿着一本平装本的柏拉图的《理想国》在纽约布鲁克林的街道上转悠，封面朝外。这本书我只读了一点，也没有理解多少，但是它让我非常兴奋，知道它是某种美妙的东西。我多么希望有一位老人注意到我拿着它，产生深刻的印象，拍拍我的肩膀并且说……我不知道他会说些什么。

我有时候想知道——不是没有不安，这个15或16岁的年轻人关于他长大以后做什么，有一些什么样的考虑。我希望，如果他有这本书，他会感到高兴。

我现在则想知道，他那个时候寻求得到其承认和赏识的那个老人最终是不是他长大后想成为的那个人。如果我们通过成为我们父母的照顾者而达到成年，如果我们通过发现父母之爱的合适替代者而达到成熟，那么通过使我们变成我们自己的理想父母，这个圆圈最终得到了闭合，而且我们也达到了圆满。

人名索引

（本索引词条后的数字为英文版的页码，即本书的边码）

Ainslie，G.，安斯利，107n
Aristotle，亚里士多德，15，83，95，109，136n，201，258，275，276，277，297
Aurobindo，奥罗宾多，245，249
Austin，J.L.，奥斯汀，192，198

Baal Shem Tov，托夫，253
Bate，W.J.，贝特，256
Beckett，S.，贝克特，14
Beethoven，L.v.，贝多芬，38，84
Bergman，I.，伯格曼，14
Berlin，I.，伯林292
Brillat-Savarin，布里亚-萨瓦林 57
Buddha，释迦牟尼，16，84，131，133，141-144，253，254，256

Chardin，J.-B.-S.，夏尔丹264
Cicero，西塞罗，274
Derber，C.，德波尔174n
Descartes，R.，笛卡儿18，46，165
De Sousa，R.，德苏萨，87n
Dewey，J.，杜威，109
Dostoyevsky，F.，陀思妥耶夫斯基86，131n
Duhem，P.，杜恩，277

Einstein，A.，爱因斯坦，37，134
Eliot，T.S.，艾略特，41-42n
Erikson，E.，埃里克森，188，256

Freud，S.，弗洛伊德，11，18，102，106，149，177，271，284

Gandhi，M.，甘地，23，27，84，131，133，253，254，256，257
Gilbert，M.，吉尔伯特73n
Greenspan，P.，格林斯潘，87n

Hardy，G.H.，哈代，171
Hegel，G.W.F.，黑格尔，31，74
Heidegger，M.，海德格尔，187n
Herrnstein，R.J.，赫恩斯坦，261n
Hillel，希勒尔，156，276
Homer，荷马，74n
Hopkins，G.M.，霍普金斯，94n
Hospers，J.，霍斯皮尔斯，35n
Hume，D.，休谟，56

James，H.，詹姆斯，19
Jesus，耶稣，16，23，84，131，133，239-241，253，254，255，256
Johnson，S.，约翰逊，15，61，256

Kahneman，D.，卡尼曼，101n
Kant，I.，康德，18，145，216
Kekulé，F.，科库勒，41
Kierkegaard，S.，克尔恺郭尔，18
King，M.L.，马丁·路德·金，27
Kurosawa，A.，黑泽明，14
Kirzner，L.，科兹纳，41n
Koestler，A.，科斯特勒，42

Leibniz，G.，莱布尼茨，222-224，231
Lewis，D.，刘易斯，227n，246n
Luria，I.，鲁里亚，221

Maimonides，迈蒙尼德，223
Mandelstam，N.，曼德尔斯塔姆，34
Marcus Aurelius，马可·奥勒留15

Marx，K.，马克思，284
Maslow，A.，马斯洛，133n
Merton，R.，默顿，35n
Mill，J.S.，密尔，102
Montaigne，M.de，蒙田15，16
Moses，摩西，131，133
Nagel，T.，内格尔，151n
Nathan of Gaza，加沙的纳森，221
Nietzsche，F.，尼采，15，18，206
Nozick，D.，诺奇克，32
Nozick，E.，诺奇克，48n

Orwell，G.，奥威尔257

Parfit，D.，帕菲特，229n
Pascal，B.，帕斯卡，18，252
Pasternak，B.，帕斯特纳克，34
Phillips，S.，菲利普斯，227n
Plato，柏拉图，16，18，76，81，138，165，199n，219，275
Plotinus，普罗提诺，18，219-220，231
Popper，K.，波普尔，44
Proust，M.，普鲁斯特，19，100

Quine，W.V.，奎因，248n，277

Rawls，J.，罗尔斯，95
Rembrandt，伦勃朗，13
Reps，P.，雷普斯，57n
Rickert，H.，李凯尔特，200
Ricks，C.，里克斯，41-42n
Rilke，R.M.，里尔克，90，206-207，264
Rorty，A.，罗蒂，87n
Russell，B.，罗素，56
Salinger，J.D.，塞林格，263
Schlesinger，G.，施莱辛格，224-226
Scholem，G.，舒勒姆，220，222

Schwartz，B.，史华兹，140n
Shakespeare，W.，莎士比亚，29
Shapiro，D.，夏皮罗，122n，216n
Sheehan，T.，希恩，187n
Simon，J.，西蒙，271
Socrates，苏格拉底，15，16，19，23，84，131，133，253，254，256，273，276
Solomon，R.，所罗门，70n，87n
de Sousa，R.，德苏萨，87n
Stevens，W.，史蒂文斯，264
Strauss，L.，斯特劳斯，285n

Tatarkiewicz，W.，塔达基维奇，110
Thakar，V.，塔克，45n
Thoreau，H.D.，梭罗，15，16
Tolstoy，L.，托尔斯泰，69
Tversky，A.，特沃斯基，101n

Veblen，T.，凡勃伦，176
Vlastos，G.，弗拉斯托斯，76n，199n
Voltaire，伏尔泰，222-223

Weber，M.，韦伯，176
Williamson，O.，威廉姆森，77n
Wittgenstein，L.，维特根斯坦，96

Zeno，芝诺，129n



皮尔士论符号

〔美〕查尔斯·S·皮尔士 著 詹姆斯·胡普斯 编
徐鹏 译

二十世纪西方哲学经典

Charles S.Peirce
Peirce on Signs

上海译文出版社

版权信息

标题：皮尔士论符号
作者：〔美〕查尔斯·皮尔士
译者：徐鹏
关注微博：@数字译文
微信公众号：数字译文
联系我们：hi@shtph.com
问题反馈：complain@shtph.com
合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好，设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社 | Digital Lab

致谢

设于印第安纳波利斯的皮尔士著作整理编辑工程的克里斯蒂安·克娄索及其他工作人员慷慨帮助了一位编辑皮尔士作品的新手。非但其个人的慷慨无私，而且其卓越的多卷本《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》，在完成这个相对而言规模要小得多的文集的过程中，都起到了重要作用，犹如下列许多选文在资料来源中指明的那样。

当我着手这个项目时，就我所知，尚没有其他皮尔士文选将要面世。然而犹如目前所见的事实这样，大约与这个文选出版的同时，印第安纳大学出版社也将要出版一种皮尔士文选。基于这一事实，我很高兴印第安纳大学出版社同意我支付一定的费用，以获准从由爱德华·穆尔、麦克斯·费什、克里斯蒂安·克娄索等人编辑的《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》第1—3卷中翻印了本卷的前十篇选文。来自皮尔士手稿的资料则由哈佛大学哲学系授权出版。这些手稿原件藏于哈佛的霍顿图书馆查尔斯·桑德斯·皮尔士档案室。

阿尔伯特·安德森，文森特·科拉彼得罗，乔治·科特金，戴维·霍林格，克里斯托弗·胡克韦，布鲁斯·库克利克诸位先生，要么就本书手稿，要么就我关于这本书的原初计划，友好地提供了评论。克里斯蒂安·克娄索审阅了计划和手稿。当然，我本人为最终结果负责。

来自巴布森学院研究基金会的一笔慷慨拨款使我得以于1989年夏天开启这个项目。大部分工作于1989—1990学年期间在曼彻斯特大学宜人的气氛中完成，多谢那里美国研究系的成员们，同时多谢哲学系的格雷厄姆·伯德。能够到曼彻斯特大学工作一年，我得感激罗伯特·伯切尔，感激伦敦的富布赖特委员会，感激国际学者交流协会。感激黛安·柯林斯安排了制图工作。

一如既往，卡罗尔，约翰娜和本杰明·胡普斯的爱心与耐心是至关重要的。

导言

查尔斯·桑德斯·皮尔士（1839—1914）生长于由19世纪的美国所提供的最益于智力发展的环境中。其父本杰明·皮尔士，哈佛大学的数学、天文学教授，同时也是一位卓越的美国科学家，多年供职于美国海岸与大地测量局。天才的父亲认识到儿子的巨大天赋，牺牲了许多时间训练查尔斯的智力与注意力。查尔斯于哈佛大学毕业后，本杰明安排他到海岸测绘局就职，这一职业延续了30年之久。查尔斯或许同样要感恩父亲于1869—1872年为他谋得的哈佛天文台助理职务，那使得他生前的唯一著作《光度测量研究》（*Photometric Researches*）（1878年）得以出版。在这两个职位上，查尔斯不但做出了恒久的、得到国际承认的对地质学与天文学的贡献，而且通过亲身经历而熟悉了每一位美国哲学家所运用的科学方法。

至于皮尔士的科学及哲学思想，父亲早期的帮助也令皮尔士受益匪浅。查尔斯老年时回忆道："成年以前，我深深地为康德的《纯粹理性批判》所激动，我父亲……为我指出了否则我可能难以发现的康德推论中的一些漏洞。"[1] 至少部分由于父亲的影响，皮尔士的"新范畴表"（1867年）修正了康德的范畴表，因此首次开辟了如麦克斯·费什所谓"通向建构奠基于逻辑学、认识论以及形而上学的一般符号理论"[2] 的道路。"新范畴表"，以及与之密切相关的1868—1869年认识论丛论——"对于据称为人所具有的某些机能的质疑"，"四种机能缺失之结果"以及"逻辑规律有效性的基础"——与1871年为弗雷泽版《乔治·贝克莱著作集》所写的书评，是对自17世纪以来占据西方哲学统治地位的笛卡儿传统的一种最重要、最彻底的质疑。

开局如此之好的人生竟然将会以贫困、破产而告终，这固然是出悲剧，但这一事实同时为皮尔士符号学的基本动力之一——自我认识绝非易事——添加了一层令人感伤的意味。与19世纪的其他思想家相比，皮尔士结婚较早，23岁，妻子名叫齐娜·费伊（Zina Fay），乃是佛蒙特州圣公会主教的女儿。这场婚姻是不幸的。1875年，正值皮尔士在欧洲从事地球引力研究——科学上讲，这一研究相当成功，但财政上看，生活却十分窘迫——期间，齐娜独自返航回家，而两人终归离异。1877年，在又一次旅欧时无伴的孤寂中，皮尔士于航船上埋头写作其论科学逻辑的著名的《大众科学》论丛的第一篇。那篇论文，"确立信念"，结句是"人的逻辑方法的天赋应该像他的新娘一样得到热爱与敬重"（第159页）。论丛的第二篇论文，"如何澄清观念"，则直言不讳地将一个误作珍宝的模糊观念比喻为德国寓言中的"梅露西娜"（Melusina）（第164页）[3]——齐娜的教名。

在美国上流社会，离婚本身就被视为一个很大的污点，但皮尔士身上还合并了进一步开罪中产阶级情绪的更多问题。1879年他应聘为约翰·霍普金斯大学的逻辑学兼职讲师，在那里人们有一种错误印象，认为他是个不可知论者。[4] 而且，他逐渐卷入与霍普金斯

学院其他教员的不愉快的争执之中。尽管在这些争执中他的确缺乏必要的交际水准，但是保存下来的文件记录却并未表明这种交恶乃他单方面之错。然而最致命的一击，却是大学董事会发现皮尔士与一位神秘的法国女人朱丽叶·普塔莱，于1883年结婚之前就已经同居了。[5] 他曾期望得以终身的任职，就此终止了。7年后，即1891年，在与其官员长久的争执之后，他又无奈地从海岸测绘局辞职。

皮尔士的命运急转直下。在宾夕法尼亚州的风景小镇米尔福德的一幢豪宅里[6] 浪掷着遗产的同时，他与麇集那里的富有的上层社会混在一起，沉迷于赚钱发迹的宏伟计划。种种发财计划本身并非都不现实，但却不可能由皮尔士将其化为现实，原因在于他那易冲动的性格以及被损毁的名誉。靠撰写词典条目，帮助工程计算以及偶尔的讲座，他能够自力更生地维持一段时间，但是之后则靠亲朋如威廉·詹姆斯的捐助结束了一生。

去世75年之后，皮尔士的哲学方始受到应有的关注。皮尔士身后仅留下一个尚未完成的体系这一事实，似乎越来越难以掩盖如下同等重要的事实，即没有几位哲学家能完成得如此之多又如此之好。尽管一直有少数几个哲学家知晓并赏识皮尔士，但近年来，在研究领域广泛的各个学科的学者们中间却掀起了一股势头迅猛、引人瞩目的兴趣热潮。这一兴趣远远超出皮尔士的生身之地美国。四百多位学者出席了1989年9月在哈佛大学举行的为纪念他150周年诞辰的国际会议。

不少人文学者们，虽说多少不依赖于皮尔士，便已开始转向大体像他那样将语言与思维描述为符号解释过程的观点，但是他们急需他那种纯化的实在论（chastening realism）。近25年来产生了许多新颖的方法论思想，其中有解构主义及后结构主义。尽管这种种主义之间也存在着严重的分歧，尽管其倡导者时不时十分激烈地相互辩难，但却可以将这些方法论思想贴切方便地归并于一个大标题之下——解释的革命。这些方法论思想的代表人物，虽然在相当程度上要么将无拘无束、要么将变易无常这样的特质赋予人类思维、语言与解释——却既不曾解释这样一个宇宙是如何可能的，也未曾解释明智坦诚且思维缜密的人类，怎么可能会如此错误地低估人类生存于其间的种种限制。这些方法论激进分子不妨参考一下皮尔士的符号实在论，根据这一理论，解释是在诸多自然、逻辑限制的重压之下进行的。无论1868—1869年的认识论论丛，还是更著名的1877—1878年的《大众科学》文论，都归结于辩护作为客观、自然的逻辑，这清楚地说明了皮尔士符号学的目标乃是建构的，而非解构的。并非意义之任意性，而是逻辑真理之客观有效性，才是他怀抱的目的。然而，当代的方法论激进主义者，因为拒斥将素朴经验论作为人与自然界的关系模式，倒也正好促成了倾听皮尔士声音的准备工作。

与此同时，皮尔士研究者们也已经纠正了那种一度习惯成自然的看法，即皮尔士是个失败的天才，受挫于他那种难以与人相处的个性以及备受折磨的个人生活。他一直最广泛地作为由威廉·詹姆斯慷慨地归功于奠定实用主义的那个人而受到纪念，但其他方面则乏善可陈，因为他没有保持一个永久的大学职位。1914年他于贫困中去世以后，通常认为他发表的作品很少。实际上，皮尔士生前在学术月刊和通俗季刊上，在科学年鉴上，在词典

和百科全书上发表了超过一万页的文字——数量相当于按每本500页计算的20本书。[7] 他不仅为哲学，其中主要是逻辑和形而上学，也为数学和多门自然科学——化学、地质学、天文学以及实验心理学——撰稿。简言之，皮尔士是个博学大师，其所发表的作品遍及如此众多而不同的领域，以致一直以来难以公正地评价之。

印第安纳大学出版社目前正在以一套题为《查尔斯·皮尔士作品集》的30卷集子纠正这种状况，项目以麦克斯·费什为指导、以爱德华·穆尔为总编业已启动。这个新版本将取代先前那个标准的资料版本，8卷本的《查尔斯·桑德斯·皮尔士选集》，其最后2卷（1958年）由阿瑟·伯克斯编辑，而前6卷（1931—1935年）由查尔斯·哈茨霍恩与保罗·韦斯编辑。对于这三位学者，尤其是哈茨霍恩与韦斯，由于其著作半个世纪以来是许多重要论文的唯一出版资料，因此所有皮尔士研究者都务必感激。然而目前正在克里斯蒂安·克娄索指导下稳步推进的新版《作品集》，在其纪年排版方面，在其搜罗广泛方面，在其编辑翔实方面，都将是一个重大的改进。正值写作这个导言时，第4卷已于近期出版，而整个版本有望在20世纪末稍后完成。[8] 届时皮尔士可能将被公认为最伟大的美国哲学家，甚至如卡尔·波普尔先生所言："所有时代中最伟大的哲学家之一。"[9]

与之相比，眼下这个选本的目的在于填补一个单卷集子的需要，以便皮尔士论符号学的作品为研究者和非哲学学科的学者所用。虽然有其它已然印行的皮尔士选集，但其出版时符号学尚未激起普遍的兴趣。这是第一个单卷本选集，提供了对于皮尔士符号学的一般引介，目的在于表明符号学是其哲学的核心。这里所印资料大多不见于其它单卷版本，其余资料则分散于未予符号学以特别关注的选本。因此，即使此前已选入其它集子的资料的符号学方面在这里也将更易于得到理解。

这个版本的另一目的是出版更精校的文本。明显的标点、拼写或者打印错误已经悄然改正，几处地方在方括号【】中添上几个词以使意思清楚。当语境未指明其意义时，外语段落之后也在方括号中提供了译文，我用的是印第安纳版本中所给的译文。除了这几处例外，以下选本忠实于按语之后所指明的来源。不一致但无明显错误的拼写、标点和词语用法保留不变，以便为读者提供如皮尔士本人所愿的文本。选入本书的几乎全部是皮尔士生前未作删节发表的论文，以他所愿提供给读者的形式。所有脚注都是皮尔士本人加的，然而在他的引用不完整之处括号内增加了详尽的参考书目信息。一切其它的编者评注置于正文之前，以便为在一个单一的、浓缩的选本中尽可能广泛包容皮尔士的符号学作品留下空间。精彩的编者注释可以在《作品集》已出和将出的各卷中找到。

熟悉皮尔士符号论作品的读者将意识到这个版本的范围何其有限。但是没有任何单卷本选集能够提供皮尔士对于各种符号类型和分类的错综复杂分析的一览无余的全貌。[10] 本书的目的在于提供其符号学理论的概观。那些受到启发想进一步了解皮尔士思想的人们应转到《选集》，或更好是转向已出版的各卷《作品集》。

皮尔士的符号学（semeiotic，如他所喜欢拼写的那样），[11] 最好理解为精神哲学史的一个阶段，尤其是理解为对西方哲学传统认识论问题——17世纪由勒内·笛卡儿和约翰·

洛克所界定——的拒斥。笛卡儿将被造的宇宙区分为两类实体，物质和心灵。物质的本质是广延。心灵的本质是思维。外在客体被“观念”（ideas）主观地表象于人的心灵。洛克将笛卡儿的观念体系引申到对经验论的辩护，每一观念被描述为要么是感觉经验的复制，要么是心灵活动的反映。众所周知，洛克的体系具有怀疑论的蕴涵。假如我们的观念是内在经验，那么我们便无从得知我们的观念是否完全地或精确地表象着其外在客体。为了回应洛克体系所促发的认识论怀疑论，许多18世纪与19世纪早期的哲学史便因而围绕各种唯物论、唯心论、常识哲学和先验论构造出来。

这些众所周知的事实必须对照于笛卡儿和洛克观念中鲜为所察的倾向。两人都肯定并激励对一种认识形式——自我意识，或关于人本身思维的认识——的信念。即使“我想象一个……客迈拉”，[12] 笛卡儿说道，“它也不少于我想象【它】的真实。”[13] 无论心灵的观念真实还是虚假，心灵都精确而完整地如其本身实在所是那样感知这些观念。“因为让任一观念如其所愿，”洛克说道，这一观念“除了像心灵感知其所是那样而外绝不可能是别的”。[14] 尽管洛克在《人类理解论》的一个著名段落中提出一门关于符号的科学，[15] 然而他所谓“符号”的意思并非指思维而是指为外在的表象思维并与其他思想相交流的语词或其它表现手段。而就我们自身而言，按照洛克的看法，却无需用符号来表象思想，因为这些思想当下呈现并直截了当地为我们所知。

人类具有对于其思想的无误知识这种观念在现代历史中发挥着深刻的影响。自我认识的信念潜藏于18世纪和19世纪早期大多数西方文化的根基。自由市场意识形态则依赖于一种新的信念，即人类，如果用弗朗西斯·哈奇森与亚当·斯密所提倡的“道德感”（moral sense）予以调节，便能够辨明其自我利益。反过来说，假如具有对于其心理活动过程直接知识的人们感觉自由，那么他们似乎就具有意志自由的经验证据。共和主义的政治理论、教育改革、女权运动、废奴论以及一切花样的人文运动对个体自主的强调，都基于这种论证。

就18、19世纪早期对个人主义、民主与自由的信仰基于对直接可得的自我认识的信念之程度而言，那是基于一个今日看来乃巨大的错误观念之上。20世纪的主流心理学拒绝了洛克关于自我认识直接呈现于清醒的心灵中这种观念。洛克之前的西方主流心理学也否认人类有直接的自我认识和自我调控能力。19世纪中叶以来的西方思想史最好围绕这样一个主题来写，即围绕一个漫长、迟缓、无可奈何而远未完结地从仅仅向内一瞥即可获得自我认识这种信念中解脱出来这么一个主题来写。

然而一个19世纪的美国人却迅速彻底地抛弃了对于内省的自我认识的信念。早在1867年，年仅27岁时，皮尔士就不仅拒绝了笛卡儿的二元论，而且也拒绝了洛克将一切思想描述为经验或者观念的内在感知这种理论。

“观念”（idea）与“符号”（sign）的差别是皮尔士符号学的核心。一个观念据说可以，用笛卡儿的术语说，“清楚而明白地”呈现于心灵中。[16] 因为观念内省地感知于心灵中，其意义因此就得到直觉，或者说直接认识。“符号”，根据皮尔士对这一术语的使用，也是一个思想，但与“观念”的差异在于其意义并不是自明的。由一个后续思想或行动予以

解释，一个符号方始获得其意义。比方说，街角上的停车符号，首先被感知为一个八角形，上写字母停（S-T-O-P）。只有与一个后续思想——皮尔士称之为解释元（interpretant）的思想——联系起来，这个符号才获得意义。意义并不存在于感知中，而存在于将这一感知解释为停车信号或者，更好的说法是，存在于停车的行动中。皮尔士认为，像对停车符号的感知一样，每个思想都是无意义的符号，直到得到一个后续思想，即一个解释元解释时为止。这样，每个思想的意义都由一种三元关系确立，即将这个思想解释为一个决定性的对象的符号这样一种三元关系。因此，根本没有什么像洛克的观念那样其意义被直接地、直觉地认识或者经验的东西。

自然，人们感到他们有许多对于其思想的直接知识，但是皮尔士指出，那种感觉“并未阻止人们非常热烈地争论究竟哪些认识是直觉的”（第36页）。许多一度被认为是直觉性的认识，结果却证明源于推论。比如，贝克莱论视觉的著作出版之前，似乎再没有什么东西比空间的第三维是直觉到的这一点更加自明了，但贝克莱却表明这是推论出来的。既然某种认识是直觉性的这种感觉经常是错误的，而且既然这种感觉便是直觉的唯一证据，因此对直觉的信念就是毫无根据的。“唯有借助外在事实，思想才有缘得知，”由此就得出了如下这一革命性的结论，“因而，所有思想都必然在符号中”（第49页）。思想并非自我内心的直接感知或是对各种观念的真实体验。思维在种种符号里，这些符号通过下述三元关系获得意义：

对象　　符号　　解释元

在皮尔士看来，思维的三元本性在自我——其本身——这一概念由以创立的过程得到典型例证。一个婴儿，绝对推论不出自我，绝对不知道它的身体与一个火炉的身体之间的区别。因此小孩子可能会触摸火炉。从由此产生的感觉（符号），小孩得出结论（解释元），有错误这么一回事，而且这种错误内在于其自我（对象）。

进一步，根据皮尔士的见解，无论其对象为何，每一思想都是感觉，这一感觉在符号学意义上宣示着自我：“如此，当我们思维时，我们自身显现为一个符号，如我们彼时所是的那样。”（第67页）对象与解释元之间通过符号或感觉的关系因此也是“我们自身的现象的显现……正像彩虹同时既是太阳又是雨的显现那样”（第67页）。一如彩虹，自我显现于符号关系中；事实上，自我便是符号关系，因为直至其被解释为一个对象的符号时为止，感觉毫无意义。

将思维描述为一个解释过程似乎恰好为皮尔士哲学意欲避免的那种认识论怀疑论打开了大门，但是他相信他的观点更多的是为信念而非怀疑论奠基。皮尔士拒绝讨论康德所提出的这种“批判”问题，即思想是否能够真实地意指实在，因为他根据信念相信思想能够做到这一点。但是他遵循了康德的概念分析方法以便解释真理何以可由思维获得。从康德那里，皮尔士学到了“每一认识都包含一个感觉要素”（第17页）这一命题。既然真理在于符号与其对象的符合，因此皮尔士认为一个绝对真实的思想不可能变为真的，而必然即便其

第一次思维时便是真的。既然“不占时间中的派生是偶性与实体的关系”（第21页），而且既然符号是思想，因此对象便也是思想。这种思维中的所知宇宙的建构便是皮尔士的“唯心论”，如有些学者间或称谓的那样，但是应该更确切地将其描述为符号实在论。因为它基于这么一种常识，即如其得以领会时那样承认世界，而且认为，世界之所以便由此精确地为我们所表象，正是因为我们据以构想世界的思维或者符号本身分有了与世界同一的一元的或者实体的特征。

人文学者和社会科学家可能会发现皮尔士的一元论与符号实在论作为一种联系身心、思行以及文化与社会的模式，颇有效用。许多学科内与学科间的方法论纷争都归咎于笛卡儿二元论，这种二元论依然支配着人文科学与社会科学界大多数学者。我们许多人倾向于毫不质疑地赞同两个实际上相互矛盾的命题：（1） 外界“实在”可以思维体验，即使（2） 思维被设定为内在的，或主观的，因而全然不同于外界实在。由于将思维描述为躯体的感觉或行为，皮尔士的符号实在论便不仅避免了这一矛盾，而且理顺了由这一矛盾产生的种种纠葛，这种种纠葛把当代有关思行关系的讨论揉成了一团乱麻。

在皮尔士看来，思并非是必然以某种方式与行相关的事情。思即是行。思之为行，正如实在之为行，正如历史之为行，正如机械操作、打仗或吃饭之为行一样。[17] 皮尔士这一将思维作为感觉或行为的模式纠正了一些“实证的”（“hard”）社会科学家的这种臆断，即思维不像其它那些在人类生活与社会中似乎更有质感的要素那样“实在地”和潜在地发挥影响。类似地，这一模式也纠正了某些人文学者的这种看法，即思维是一个完全自由的过程，无拘于自然界中限制其他人类活动的那种种关系。凡此种种不现实的方法论偏见，根本上说，来源于要么从唯物论立场要么从唯心论立场对笛卡儿二元论的反叛。皮尔士的符号学提供了一个中间立场，这一立场虽然拒斥了二元论，却又避免了唯物论或唯心论的偏激之举。

尽管把通常称作物质的东西视为思想，他却绝非传统的唯心论者，因为，按照皮尔士的看法，思想并不显现为直接感知于自我或灵魂或心灵“内”的观念。18世纪，贝克莱主教曾经以一种唯心主义回应认识论怀疑论，这种唯心主义将物质对象解释为在人类、最终在上帝心灵内的感知或观念。皮尔士则正好反其道而行之，将思维描述为具有物质属性的符号关系。他因而情愿用生理学术语描述人类思维。于是，在皮尔士看来，人类思维，姑且无论其他，乃是一种大脑活动过程——一个或许即使其他方面不赞同其形而上学的学者也感觉满意的观点。

然而如果说皮尔士承认了思维具有物质属性，他却同时认为唯物论跟唯心论一样，也没有提供对理性（intelligence）的精确描述。他坚信，这个宇宙不可能按照机械力，或者他所谓的第二性——当一个对象撞击第二个对象时形成的作用与反作用过程——而得到令人满意的描述。除了物质力量或第二性之外，还存在另一种实在关系，皮尔士称其为第三性，而我们称其为理性——借助这个第三，一个对象表象于第二对象，这个第三是其符号学的本质。思维可以是有机体或大脑内的一种感觉，但自在自为的感觉毫无意义。感觉仅仅是一个符号，在可能具有意义之前，等待着在其与后续思想或感觉的关系中的解释。皮

尔士十分愿意赞同唯物论者的这种观点，即理性并非心灵或灵魂内部对于观念的直接知识。但他并不赞成唯物论者的如下看法，即理性因而便可还原为物质对象间的机械力或二元关系。既然理性涉及到意义或解释，因此就不能仅仅根据第二性，仅仅根据动力学或物理力描述之。理性是一种三元的、表象的关系，在这种关系中，一个对象借助于一个第三、一个符号而表象于一个第二。

所有三个范畴都是客观实在的。第一性是事物的纯粹这个（thisness），或存在（existence）。第二性是两个事物间二元的、或互动的关系。第三性是多个事物间之三元的、或表象的关系。

既然第三性或理性，是客观实在的，因此我们便不可低估思维作为宇宙中的一股一般力量，犹如皮尔士相信大多数现代科学家曾低估的那样。这恰好是符号实在论的另一实在维度；由于符号关系是实在的，因而经院实在论关于共相（universals）的论证是正确的。与断言唯有个体事实及其间的二元关系才是实在的这一现代科学的唯名论倾向公然相反，皮尔士坚持“一般规律实在地运作于自然界”（第244页）。由于要么疯狂要么盲目地效忠于唯物论，故而否认了第三性或思想这一世界里的实在力量，这便是皮尔士归咎于他的科学同行们隐含的唯名论的弱点。

对照皮尔士将思想视为客观实在而非局限于无躯体的主观自我心灵内部这一背景看，近来文艺理论家们对“自我塑造”（self-fashoning）与自我“离心”（“decentering”the self）的兴味不像通常认为的那样显得那么激进了。这些理论家们将自我视为文化的“建构物”或“艺术品”，但是除了断称语言的建构力量之外，没有提供如何得以建构的任何解释。他们的意思或许是主张一种与皮尔士类似的符号实在论。但其意不明，而且更有可能的是他们并没有把这个问题想通透，因而意思无非是说正是主体身份才是由某种先验自我塑造出来并体现于这个先验自我身上的。正如文森特·科拉彼得罗所说：“无疑，文本主义简直就是唯心主义意识形态的最现代变种。”[18]

尽管皮尔士作品中的某些段落暗示他同样未能完全避免主观性，然而他的自我概念却远远超越了任何作为理念（ideal）或主观性的自我概念。他的话有时候听起来俨然一个最现代文学理论主题的先锋：“人与语词教学相长。”（第84页）但是在皮尔士这里，语词乃是思想，而且他把他将思维描述为一个客观的、解释的关系的过程这一论点延伸到其逻辑结论：假如自我不包含思想，那么思想便包含了自我。年轻时他曾以思辨哲学的语言说“正如我们说物体在运动中，而不说运动在物体中一样，我们应该说我们在思想中而不该说思想在我们中”。（第71页）这是一个他从未放弃的观点，尽管他的形而上学思想几经演变，老年时他劝告威廉·詹姆斯“我们决不可采取一种唯名论的思维观，好像它是人在其意识中具有的某种东西……是我们在思维中，而非思维在我们任何人的身心里”。[19]

为什么说皮尔士关于思想的建构能力的论断较一些文艺理论家们关于语言的类似论断为佳呢？回答是，那些文艺理论家们是从法国语言学，尤其是费尔迪南·德·索绪尔所强调的所指（signifié）（用皮尔士的术语interpretant，解释元）和能指（signifiant）（sign，符号）之间据说是任意的关系中导出其符号学的。虽然语词在某些方面可能是任意的，但

口语语言是一个太过狭窄的领域，不足以从其中建构出一般的符号理论，犹如从设定社会世界的任意性这一事实即可明见的那样，这种任意性是由那些设想社会世界建构于语言中的学者设定的。由于立足于思想分析而非语言（狭义的，口语意义上的）分析，皮尔士的符号理论则置身于意指过程中，这一意指过程不仅有一对象与其符号，而且还有这个符号产生的第三种因素——解释元，或称思想。符号的意义并不必然是任意的，也可能像解释它的思想那样是合乎逻辑的。尽管当代某些文艺理论家们告诉我们符号不仅任意地、用语言表象其对象，而且像“玫瑰”离开其花朵那样自由地离开其对象，皮尔士却指出，许多解释元表述着符号与其对象的实在关系。他称这类符号为标指（indices），而他最喜欢举的一个例子就是我们之所以将风向标解释为精确地指示着风向，是因为它与风具有实在的关系。进一步讲，即使像停车符号这样任意的记号（symbols）也不是任意解释的。停车符号也无妨是三角形——假如那是任意选择的约定的话，但其解释元却依然将是想到停车。一个司机当然可以任意地将停车符号解释为意指：“击倒它！”然而，假如真的这么解释，那他就会使自己陷入实在的危险中了。

皮尔士的符号学因而允许现实主义地承认如下事实，即人类的生活和社会，在很大程度上，是一件不但享有自由而且饱受限制的事情，是一件人们为枪弹和选票，土地剩余或短缺，技术和工业的繁荣或衰退，如此等等推来挤去的事情。另一方面，皮尔士的一元论和符号实在论也承认某种自由，或者毋宁说，思想的作用。由于解释了思如何为行，皮尔士的符号学就使我们有可能理解思维、语言和文化为何是实在的历史的合力这一点。

尽管符号学绝不是让我们摆脱艰苦的思维劳作的魔杖，但通过采用皮尔士的符号学观点，我们却有可能避免要么苦恼于思行关系的老问题，要么将理性活动与社会隔开来。一旦理性活动被理解为“实在的”行为，其切实的重要性就可公平地参照社会中其他“实在的”因素予以估量。反过来，一旦思维不是被理解为心灵内部所直接认识到的观念，而是被理解为一种解释关系，那么像政府、政党、公司、工会、志愿者协会等这样的社会建制便可以被视为思维。而一旦思维被理解为一种符号解释过程，那么一系列宏大的社会现象——太过巨大以致任何个体心灵都无法通达——却可以恰切地理解为理性进程的结果。不妨这么说，社会建制和组织是无数人思维的符号学综合。以此方式，社会就可被理解为人类活动的进程，即使当研究并非狭隘地聚焦于地域性的和特殊的领域时亦然，比如，像前二三十年里社会历史学家之间曾经时兴的那样。皮尔士符号学较笛卡儿二元论的优越性在于，它承认社会研究虽然是客观的科学，但并非严格意义上的物理或材料（material）科学。另一方面，虽然准许思维进入实在世界，但却否定了其传统的种种唯心主义特权，否定了其超越自然限制的绝对自由——不妨这么比方。

尽管皮尔士的符号学极其切合当前强调学术综合与跨学科方法论研究的趋向，然而也会承认各门传统学科中高度专业化的学术研究的用途。这种状况可以与皮尔士本人生活时代各门自然科学的状况相比。他对19世纪的科学家们倾向于孤立研究各门科学、否认这些科学与心理现象——第三性宇宙——的一体化这种日益增长的唯物论假定与偏见表示遗憾。然而这些科学中的许多发现却仍然有用有效。与此类似，如今采纳皮尔士的观点也并

不要求全盘拆散各门传统人文学科与社会科学，而这似乎是另外某种、方法论上更激进的符号学所要求的（不像皮尔士那样尝试解释，而只不过断言为什么古老的假定是无效的，必须废弃的）。然而即使承认许多古老、传统的学术研究的价值，但由于以一种使其并不独立于自然界的方式来考察思维（thinking about thinking），皮尔士的符号学指出了那种研究的崭新用途。

---

[1] 《查尔斯·桑德斯·皮尔士选集》，8卷，由查尔斯·哈茨霍恩与保罗·韦斯（第1—6卷）和亚瑟·布尔克斯（第7—8卷）编（坎布里奇：哈佛大学出版社，1931—1958年），第1卷，第299节。［译者注：这里所说的康德的逻辑漏洞，按照皮尔士1903年哈佛实用主义系列演讲六中的总结有：对必然推理本性的错误概念以及基于这一错误概念而对分析与综合判断所作的区分、忽视关系逻辑、将所有三段论形式还原为第一格（Barbara）。］

[2] 麦克斯·费什，《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》，迄今已出5卷，（布卢明顿：印第安纳大学出版社，1982— ），导言，Ⅰ：xxvi。（译者注：这一文集此后的编辑出版进展相当缓慢，第6卷之后，2007年才出版了第8卷。第7卷主要包括皮尔士为《世纪词典》所写的词条，由加拿大魁北克蒙特利尔大学的皮尔士著作编辑工程PEP-UQÀM编辑。）

[3] 见拜伦-古尔德（S. Baring-Gould），《中世纪奇异神话集》（Curious Myths of the Middle Ages），第二辑，宾夕法尼亚，1868。第207—258页。寓言大意说，普瓦图（Poitou）的雷蒙，赢得了梅露西娜的爱并与之结婚，但要答应她一个条件，每周有一天不许见她。两人过了一段愉快生活，但有一天，雷蒙忘记了约定，在那个特定的日子闯进了她的房间。结果发现她原来是个水精（water nymph），既然违约，她从此便消失不见了。——译者

[4] Agnostic，指对上帝存在与否不可知。——译者

[5] 内森·豪泽，《查尔斯·皮尔士作品集》导言，第4卷，1ii—1xv。

[6] 即Arisbe。不少研究者认为，这栋房子的维修成为皮尔士理论建筑术的隐喻。——译者

[7] 克里斯蒂安·克娄索，“编辑中的皮尔士”，未发表论文。

[8] 目前出版第8卷。现任主编是Andre De Tienne。——译者

[9] 卡尔·波普尔：《客观知识：一种进化论的研究》（牛津：克拉伦登出版社，1972年），第212页。

[10] 皮尔士本人对符号的复杂分类见Semiotic and Significs，The Correspondence between Charles Peirce and Victoria Lady Welby，ed. Charles Hardwick，Indiana University Press，1977。尤其是1908年12月23日的信（第73—86页）。保罗·韦斯与阿瑟·伯克斯（即CP的两位主编）的“Peirce's Sixty-six Signs”（1905）首次详尽论述了皮尔士符号分类的一般原则以及从3分到10分到28分到66分的公式与图表。此后还有南美等地学者所作的更进一步研究。——译者

[11] 符号学现在通常拼写为semiotics。但不少皮尔士研究者，尤其是那些认为皮尔士符号学与索绪尔符号学（semiology）并非一回事的学者，依然坚持用semeiotic这一拼法。——译者

[12] 客迈拉（chimera），希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的吐火怪兽。——译者

[13] 勒内·笛卡儿，《第一哲学的沉思集》，载勒内·笛卡儿，《哲学著作集》，由伊丽莎白·霍尔丹和罗斯翻译，2卷（剑桥：剑桥大学出版社，1931年），第1卷，第159页。

[14] 约翰·洛克，《人类理解论》，由彼得·尼第奇编辑（牛津：牛津大学出版社，1975年），第364页。

[15] 参见中译本《人类理解论》下，第四卷第二十一章，科学的分类4.皮尔士与洛克所设想的符号学的关系见麦克斯·费什Peirce's General Theory of Signs一文，载Peirce，Semeiotic，and Pragmatism。——译者

[16] 笛卡儿，《沉思集》，第190页。

[17] 这一段是对皮尔士哲学的典型的行为主义解释，总体来看，是错误的。——译者

[18] 文森特·科拉彼得罗，《皮尔士的自我进径：人的主体性的符号学视角》（奥尔巴尼：纽约州立大学出版社，1989年），第48页。

[19] 皮尔士给詹姆斯的信，1902年11月25日，载皮尔士《选集》，第8卷，第189节。

1. 论宗教思维的界限以证明我们能就上帝的本性进行推理

下文选自一组简论的第一篇，写于1859年夏，皮尔士生前未发表。文中，皮尔士提出如下论证，尽管某些观念，诸如上帝这一观念，严格说来是不可思维因而无法直接呈现于心灵的，然而这些观念却可得到表象，因而可作为所思（thought of）。尽管这种观点并不彻底，但是思维可以符号进行这一论断却是一条路径上的关键一步，循此路而行终必通达皮尔士的最终结论，一切思维均用符号。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**1**卷：第**37**页

我们能讨论什么？难道无法讨论我们所不理解的东西吗？我们岂非甚至能够讨论自然界或想象中并不存在的东西吗？我们能够讨论可以用三段论推理的任何东西。我们能够用三段论推理任何可以定义的东西。而看起来挺奇怪的是，我们竟然能够给许多其本身绝不可能得到理解的事物以清晰可解的定义。

关于这点我将给出两个例子：一个简单易明，而另一个实际有用。假定某人谈论OG，而当你问他那是什么意思时，他会说那是一个四边的三角形。你将接着表明他绝没有这种无人具有的概念。于是，你将就你无法设想的东西进行推论。这是个非常基础性的例子。假定某人告诉我他能想象两个人互换身份。我将就此妄称的想象开始推论并表明那是不可想象的。

2.［形而上学论］

假如心灵直接地感知观念，而观念却是外在事物的表象，那么这些表象性观念的真实性便是可疑的。伊曼努尔·康德在其《纯粹理性批判》中曾力图证明，在某种限度内感知的真实性。皮尔士十几岁时曾孜孜不倦地研读康德，然后在20岁出头时，却拒绝了康德的批判先验论，因为其无意间回归到信仰。皮尔士更愿意将哲学基于坦承知识总包含一种信念因素，一种虽难以证明但却必不可少的信念，即“我们内心规范的真理表象是确实正确的”——如他在以下选文中所说的那样，本文选自1861年他写了万字的一部计划中的著作——这一命题之上。年轻的皮尔士在此所区分的三类表象——摹本（copy）、符号和类型（type）——中，初步勾勒了其最终的一般符号类型学：图标（icon）、标指和记号。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**1**卷：第**72—83**页

导论

第三节

论先验论之无用

§Ⅰ先验论者的观点

当形而上学作为人的意识研究这一观点以片面方式得到贯彻，全然忘记了其作为真正的哲学同时也忘记了概念的分析时，就产生了先验论（更确切地说是批判论），先验论乃是这样一种研究体系，即认为必须证明，规范地表征于我们心中的真理是真正正确的……

§3.论信念

A.其需要

我将表明：

α.先验论者终结于回归信念。

β.在他们自己的方法程序中应用之乃是他们研究中所有那些有价值东西的源泉。

γ.虽然他们自己的信念必然是盲目的，但他们的推理却并未严密到不给可证明为值得信赖的信念留下余地。

Ⅰ.康德的著作

每一认识中都涉及推论。

证明.关系性认识（relative cognition）是关于我们与事物间关系的认识。

所有关于客体的认识都是关系性认识，那就是说我们仅仅在事物与我们的关系中认识事物。

每个认识必然有一个客体（命题的主词）。我们借以意识到我们与事物间关系的机能

是知觉或感觉。

∴每个认识都包含一个感觉因素。

而今单纯的感觉信息是混沌的杂多，然则每一认识都必然被归于一个思想的统一中。

∴每个认识涉及一种对材料的操作（operation）。

认识中对材料的操作即是一种推论。∴如此等等。

这一演证摘自康德。尚未延伸到“我思”认识。

除了基于诸感官和我思之联合证据的东西，没有任何东西是确定的。

证明.所有认识，如我们适才所见，都是从感觉的小前提的推论。形而上学中，所有推论都有大前提。除了我思，所有知识都是推论性的。仅仅基于推论的东西的认识没有确定性。∴如此等等。

康德的推理就是这样。然后他通过寻找我们的所有概念是否无非我思或感性的特殊表达，开始检验其客观有效性。以下是他作为客观有效的：——

外感官形式——空间
内感官形式——时间

知性诸概念

Ⅰ Ⅱ
量的质的
单一性实在性
多数性否定性
全体性限制性

ⅢⅣ
关系的模态的
实体与偶性可能性——不可能性
原因与结果存在——非存在
作用与反作用必然性——偶然性

不能进入任何确定的思想者如下：——

理性诸理念

1.灵魂的非物质性（Immateriality）、不朽性（Incorruptibility）、人格性（Personality）、动物性（Animality）。[1]



3.上帝。

α.尽管康德无法演证出纯粹理性理念的有效性，然而他仍然选择相信之。尽管对他来说其为真并不比其为假的多一丁点可能性，他却仍然信仰之，——他具有信念。

β.他同样认为鉴赏力与我思的有效性理所当然。而唯有借此他才能创作任何可靠的作品。

γ.他的部分论证在于任何仅仅立足于推论的东西都没有确定性。这既非公理又不可演证。因此这就留下了证明其反面即确立信念之有效性的希望……

B．信念的理由

无信念要么是全面的，要么是部分的怀疑论。

不同的机能有不同的领域，而不同的机能由此得以区分开来。没有任何能力可以超出其自身领域而得到信赖。∴因此没有任何机能可从另一种机能得到任何支持，而是每一种都必须立足于其自身的可信性。没有一种机能比另一种具有更高的可信度。∴部分的怀疑论是不融贯的。全面的怀疑论反驳其自身。∴信念是惟一融贯的道路。

此论证具有下列优点。

1.它将信念置于跟一切确定性（certitude）同样的基础上。

2.它并未使其如此肯定，以致它不复是信念。

3.由于表明信念内在于获得真理的这一根本观念中，于是就使其接受成为公理，因而解释了何以在我们推论信念之前我们已经确信了。

C．信念的本性

Ⅰ.信念之所非

1.信念并非是一个纯粹理性原则；它是一种无法解释的信靠某些真理的冲动。

这点为那些过分操心于宗教证据之细枝末节的人们所遗忘。他们忘记了尽管灵感和历史的最高确定性，信念仍然取决于内在冲动。因为，某些事情，即使是天使加百列告诉我们的，我们也不会相信，而真实的宗教却让纯真的心灵出乎本能地接受。

2.信念并非独属于，也非较另一思想领域而更加需要于一个思想领域。对于每一前提，我们都要求信念，而且没有其它地方有它存在的空间。

这点为康德及其他在知识与信念间划出界限的学者所忽视。哪里有知识，那里就有信念。哪里有信念（本义上说），那里就有知识。

3.决不存在像直接相信关于其他——无论是人、天使还是事物（what）——的命题这

种事情。因为每当我们相信命题时，那要么是因为事实本身中存在某种东西使之可信，要么是因为我们知道某种智慧的特点。任一情形下都有一个因为（because），其大前提是某种关于可信性的一般特点之原则。没有任何这种“因为”就相信不过是轻信。

Ⅱ.信念之所是

1.它是意识对于其自身的认识。它是抽象概念由以得到构想那种机能的力量。

2.它是对于意识的证言的倾听，逐渐发展到信赖每个人直到有理由怀疑为止，并演化出一种遵从上帝律令的精神。

3.它是与永恒真理相交流的那部分心灵的活力。借此，群山移形换位。

Ⅲ.信念对先验论的影响

1.批判论作为无用之物被彻底清除。

2.先验论作为对人类心灵之延伸的研究保留其全部价值。

3.这种意识研究是借助概念分析考察抽象概念。

第一卷
形而上学研究之诸原则
第一节 人是事物的尺度

在导论部分我们业已考察了形而上学的本性，并拒斥了关于其程序的某些谬见。

在我们的研究中，形而上学被理解为概念分析。

我们无需提批判的问题；然而仍然存在一个非批判的先验论问题，每一哲学方法务必以此开始。那就是，由于心灵的构造而自发萌生于我们心灵中的概念怎么会因此对外在世界为真呢？

就这一问题，我们探讨三个主导概念：真理，观念的内在性，外在性。让我们来逐个分析之。

§1.论真理

真的是这么一个形容词，唯独可应用于表象以及被当作表象之物。它蕴含着表象与其对象的符合。

A．最简单的一类真实的符合是表象与其对象之间的相像。我称这为逼真（verisimilitude），称这种表象为摹本（copy）。

相像在于一种相似性，就是谓词的同一性。推至极致，它将因变为同一而毁灭自身。因此，所有实在的相像都有一个界限。超出相像的界限，逼真就终止。∴逼真是局部的真理。

凡声称为表象的东西（比如一幅肖像）都是表象。真理是那种，声称为表象的作为表象的东西。∴真理没有绝对的反题。

谬误（Falsehood）同样声称是一种表象
它是真理的一个不完善的摹本
∴逼真是谬误。

由导论第三节，可推知我们的概念中绝无谬误。

∴概念的真理不是逼真。

B．表象与其对象的符合，若无本质的相像附随，就是符号（sign）。符号的真实，我名之曰常真（veracity）。[2]

常真在于符号与事物之间恒常的联系；因为假如有时符号不与事物随行，那么它就可能言而无实，而假如事物不与符号携手，那么在不利的情形下它便可能给人以假象。进一步说，一个符号不可能初次呈现时便以符号身份存在，因为它必须变成一个符号。

概念声称其初次呈现时便有其一贯呈现的一样多的真实。

∴概念的真理不是常真。

C．对逼真之为概念的真理的否定是就其完全性的限定；对常真之为概念的真理的否定是就其起始端的限定。无一方有待于对对方的否定。然而，常真被称为那种并非逼真的真实。

然而，试设想，常真是完善的——并非基于习惯而是基于事物的真正本性，而后我们得到什么结果呢？

1.事物的本性是那种从其本源的派生而来的东西。不占时间的派生是偶性与实体的关系。因此，事物本性中的不变联系是实体的统一。

2.事物的各种性质根植于事物的本性；因此，实体的统一意味着各种性质的完全相应。

3.因此完善的常真与可认知的常真具有截然不同的特点，非常接近于逼真的完善化。我将称之为实真（verity），而称这种表象为类型（type）。

4.既然概念完满地符合于各种性质，既然它们继而在事物的本性中具有一种关联，因此概念就是事物的类型。

---

[1] Animality=作为物质中一种生命原则的存在。

[2] 这里的符号并不是后来作为总称的符号，而相当于后来的标指（index）。——译者

3.论一个新范畴表

1867年5月14日皮尔士将以下论文提交给美国艺术科学院前不久，他在私人笔记本里写道，他的这一崭新的基本思想范畴表是“我赠予这个世界的礼物。这是我的孩子。当我——我的肉体湮没之后，我将以此而不朽”。而38年后他再次谈及这篇论文为“我对哲学的一个贡献”（转引自麦克斯·费什《查尔斯·皮尔士作品集》导言，第1卷，第24页）。时间验证了这一份份衷情非谬。尽管终其一生都在修正其范畴表，但这一将表象列为与实体最近的范畴，使得皮尔士的一般符号理论成为可能。最后，他删除了实体和存在，并将“表象”一般化为第三性，或者三元关系的形而上学范畴。（皮尔士发展成熟的简明易解的三范畴描述，参见“试猜这个谜”，本书第12篇选文。）但他仍然忠实于这篇论文之“表象”（随后，符号）的类型学：肖像（likeness）（随后，图标）、标指和记号。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**2**卷，第**49—59**页。
原文发表于《美国艺术科学院学报》第**7**期
（**1867**年**5**月）：第**287—298**页。

§1.该论文基于业已建立的理论，[1] 即概念的功能在于将感觉印象的杂多还原为统一，而概念的合法性则在于若不引进它，便不可能将意识内容还原为统一。

§2.这一理论在种种普遍概念中间产生了一种概念层级。因为这么一个可能统一感觉之杂多的概念可能又要求另一个概念来统一这一概念与其所统一的杂多；如此等等。

§3.最接近于感官的普遍概念是一般意义上的在场概念。其所以是一个概念，是因为其普遍性。但是因为注意的行为没有丝毫内涵，而只不过是心灵的纯粹指示能力，那就是说，将心灵指向对象的力量，与思维这个对象的任何谓词的力量形成对比，——所以一般在场之物这个概念，无非对包含于注意内的东西的一般辨识，并无内涵，因而没有真正意义上的统一。这个一般在场概念，或者说一般意义上的它（IT），在哲学语言中由在其一种意义上的“实体”一词表达。在场者之间可作出任何比较或分辨之前，在场者必须业已被辨识为如此这般，辨识为它，而随后由抽象所辨认出的各种形而上学成分才归属于这个它，但这个它本身不可能被作为谓词。这个它因而既不表述一个主体，也不在一个主体中，由此便与实体概念同一。[2]

§4.知性还原各种印象所达致的统一是命题的统一。这种统一在于谓词与主词的联结；因而，系词，或者存在（being）概念中所蕴涵的东西，便是完成各个概念将杂多还原为单一这一工作的东西。系词（或者不如说其意义之一为系词的动词）的意思要么是现实是要么是将会是（would be），如在这样两个命题，“不存在（There is no）格里芬”[3] 和“格里芬是有翼的四足兽”中那样。存在概念仅仅蕴含谓词与主词的结合，在这种结合中，这两个词语一致。因而，存在概念，全然没有内容。

假如我们说“火炉是黑的”，那么，火炉是实体，其黑（blackness）尚未从这个实体身上辨别出来，而这个是（is），尽管使实体仍完全如其被看见时那样，却通过将作为一个

谓词的黑应用于它，解释其混乱。

虽然存在并不影响主词，但却暗示着谓词的无定限的可规定性。因为假如一个人能知道任一命题的系词和谓词，如“……是一个有尾巴的人”，那么起码说，他就将知道这个谓词可适用于某种可假定之物。因此，我们虽然有其主词全然不确定的命题，如“有一个美丽的椭圆”，这里主词仅仅是现实的或者潜在的 某物；然而我们却没有其谓词全然无规定的命题，因为说“A具有所有事物的共同特点”完全无意义，就根本不存在这类特点而言。

这样实体与存在就是所有概念的起点与终点。实体不可用作谓词，而存在同样也不可用作主词。

§5.先前曾用于每一种区分的“辨析”（prescision）[4] 与“抽象”这两个术语，如今予以限定，不仅限于心理区分，而且限于因注意一个因素而忽略其它因素所产生的那种区分。专注（exclusive attention）在于对一对象的一部分有明确的概念或者设定，而对其它部分则无任何设定。抽象或辨析应该谨慎地与另两种心理区分区别开来，那两种心理区分可以称为分辨（discrimination）和离析（dissociation）。分辨仅关乎词的本质，而且只引出意义上的区分。离析是这样一种区分，由于缺乏恒常的联系，仅由诸意象联想律所允许。它意识到一事物，而不必同时意识到另一事物。因此，抽象或辨析，假定着一种比分辨大但比离析小的区分。这样我能从蓝色分辨出红色，从颜色分辨出空间并从空间分辨出颜色，但不能从颜色分辨出红色。我能够从蓝色辨析出红色，从颜色辨析出空间（犹如从我实际上相信在我的脸与那堵墙之间存在一段无颜色的空间这个事实所证明的那样）；但是我却既不能从空间辨析出颜色，也不能从颜色辨析出红色。我虽可从蓝色离析出红色，却既不能从颜色离析出空间，从空间离析出颜色，也不能从颜色离析出红色。

辨析并不是互逆的过程。经常的情形是，虽然A不能从B辨析出来，B却可以从A辨析出来。对这种状况可以作出如下解释。基本概念只能基于经验的出现而产生；这就是说，其初次产生是按照一般规律，其条件是某些印象之存在。假如一个概念不能将其据以产生种种印象还原为统一，那么它就仅仅是任意添加于这些印象的；而基本概念并非如此任意出现的。但如果无需这个概念，那种种印象也能得到明确理解，那么这个概念就不会将那各种印象还原为统一了。因此，忽视一个将其还原为统一的基本概念，各种印象（或者各种更直接的概念）就无法得到明确的设想或者关注。[5] 反过来，一旦已经获得了这样一个概念，那么一般而言，就没有理由忽视产生这个概念的种种前提，因而这一解释性的概念通常可以从更直接的概念、从种种印象中辨析出来。

§6.目前所获事实为系统地寻找出一切可在实体之杂多与存在之统一间起中介作用的普遍、基本概念的方法提供了基础。业已表明，引进普遍基本概念的原由要么在于将实体的杂多还原为统一，要么在于跟另一个概念的实体相结合。而且业已进一步表明，如果没有概念，就不可能设定所结合的各种元素，然而无需这些元素，却可以一般地设定这个概念。如今，实验心理学发现了引入概念的原由，而我们只需确定哪个概念已经潜在于材料中，这个概念虽由第一概念与实体概念结合起来，但如果没有那第一个概念，则这个概念便无法得到设定，因此必须有依次从存在过渡到实体的下一个概念。

可以注意到，贯穿这一过程，始终未诉诸内省（introspection）。对于无法由客观因素可靠推论出来的意识的主观因素，绝没有设定任何东西。

§7.存在这个概念基于命题的形成而出现。一个命题，除了总有一个表达实体的词项，总还有另一个表达这一实体的性质的词项；而存在概念的功能便是将这一性质与实体结合起来。因此，最广义上的性质，就是依次从存在过渡到实体的第一概念。

乍看起来性质似乎是在印象中所给与的。但这种内省的结果是不足为信的。一个命题断定一个间接概念可适用于一个更直接的概念。既然这一点得到断定，因此这个更间接的概念显然独立于这一条件而得到关注，因为否则的话，这两个概念将无法区分，而是其一将通过另一概念而得思维，根本无需这后一概念作为思维对象。因此，这个中介概念，为了被断定为可适用于另一概念，就必须首先得到考察，而无需考虑这一条件，并直接采用。然而，一旦直接采用，它便超越了所与之物（更直接的概念），而其可适用于所与之物这一点就是假说性的。比如，拿“这个火炉是黑色的”这个命题为例。这里，这个火炉这一概念是较直接的，黑色的这个概念则更间接，后者要想述说前者，就必须从它那里被分辨出来并就其自身加以考察，并非考察为适用于一个对象，而不过认为体现着一个性质，黑性。而黑性是一个纯粹的种（species）或抽象，因而其适用于这个火炉便完全是假说性的。用“火炉是黑色的”这一说法跟用“火炉中存在黑性”这种说法意思完全一样。具体的黑性（emdodying blackness）与黑是对应词。[6] 证明如下。这两个概念漠不相关地适用于完全同样的事实。因此，假如两者是不同的概念，那么首先适用的那个概念将要实现另一个概念的每一种功能，如此其中一个概念便会是多余的。而一个多余的概念是一种任意的虚构，但基本概念却仅基于经验的要求而出现；因而一个多余的基本概念是不可能的。进一步，纯粹抽象的概念之所以必不可少，是因为，除非因为在某个方面，而且这一方面又是像黑性这样的纯抽象概念，我们便无法理解两个事物的符合。这么一种纯抽象概念——对其指代[7] 便构成一种性质或一般属性——可以命名为根据（a ground）。

指代根据可从存在那里辨析出来，但是存在不能从它这里辨析出来。

§8．实验心理学业已确证了这一事实，我们只能借助其与另一种性质的对比或者类似才能认识一种性质。借助对比与符合，一事物指向一关联项（correlate）——如果这个词用于较平常更广一点的意义上的话。引入指代根据这一概念的原由就是指称关联项，因而，这就是依次的下一个概念。

指代关联项不能从指代根据那里辨析出来；但是指代根据却可以从指代关联项这里辨析出来。

§9.指代关联项的原由显然乃是通过比较。这一活动尚未得到心理学家们充分的研究，因而引证一些例子以表明其何所在就将显得很有必要。假定我们希望比较p与b这两个字母。我们可以想象其中一个字母在作为一条轴线的书写线上被翻转过来，然后压在另一个字母上面，而最终变为透明，以致这另一个字母可透过它看到。用以这种方式，我们将形成一个新的形象，这一形象介于那两个字母的形象中间，因为它将其中一个表象为（当这个字母被翻转时）另一个字母的肖像。再举一个例子，假定我们认为一个谋杀者与被害

人有关系；在这种情形下，我们设想谋杀的活动，而以此概念所得到表象的是，对应于每一个谋杀者（对应于每一次谋杀亦然）总有一个被害人；而如此我们便再度诉诸一个中介性表象，这个中介性表象将关系项（relate）表象为指代着一关联项，而这个中介性表象本身也与这个关联项有关系。再比如，假定我们在一本法语词典中查找homme一词；我们将发现对应于它的词man，这个地方的这个man，将homme表象为表征着跟man本身所表象的同样的两足动物。通过进一步积累例子，就会发现，每一个比较都要求，除了所关联之物，根据及关联项之外，还需要一个中介性表象，这个中介性表象将关系项表征为这个中介性表象自身也表征着的同一个关联项的表象。这样一个中介性表象可以命名为解释元，因为它履行着一个译介者（interpreter）的职责，这个译介者说着一个外国人所说的事物，而他本人所说与那个外国人所说乃同一事物。“表征”一词在此要在一种非常宽泛的意义上来理解，这种宽泛的意义用例子比用定义能更好地予以解释。在这种意义上，一个词将一事物表象为听者心灵中的概念，一幅肖像将它想要描画的人表象为认知概念，风向标将风向表象为懂得这点之人的概念，律师将其当事人表象给他所影响的法官和陪审团。

这样，对关联项的每一指代，都将指代解释元的概念与实体结合起来；因而，这便是依次从存在过渡到实体的下一个概念。

指代解释元不能从指代关联项那里辨析出来；但是后者却可能从前者这里辨析出来。

§10．使比较得以可能而又合理的东西也使指代解释元得以可能而又合理。而这种东西显见就是印象的多样性。假如我们只有一个印象，那便不必将其还原为统一，因而无需认为其指代一个解释元，而指代解释元这一概念便不会出现了。但是既然存在种种杂多的印象，既然我们有一种混杂或混淆之感，这种感觉引导我们将这一印象与那一印象分辨开来，而后，既然业已得到分辨，那就需要使其归于统一。而直至我们将这些印象一并设想为我们的，就是说，直至我们将其指向一个作为其解释元的概念时为止，这些印象方得归于统一。因此，指代解释元基于多种印象之凝聚贯穿而出现，因而它并不像另外两种指代那样，把一个概念与实体结合起来，而是直接地综合实体本身的杂多。因此，这便是依次从存在过渡到实体的最后一个概念。

§11.由此获得的五个概念，因足够显然的理由，可以名为范畴。即

存在，
性质（指称一个根据），
关系（指称一个相互关联项），
表征（指称一个解释项），
实体。

三个中介概念可名为偶性。

§12.这种从多到一的过渡是用数字表达的。第三（*a third* ）的概念是这样一种对象的概念，这一概念如此相关于两个对方（two others），使得其一必然以这个第三与那个对

方相关的同一方式而与这个对方相关。而这恰好与解释元概念相符。一个对方显然等值于关联项。第二这一概念与对方的差别，在于蕴涵着第三的可能性。同样，自我概念则蕴涵着一个对方的可能性。根据是从蕴涵着对方之可能性的具体性中抽象出来的自我。

§13．既然这五个范畴中没有一个可能从位于其上的范畴中辨析出来，因此其所提供的可假定的对象表就是，

所是。

性质（Quale）——指代根据的对象，

关系项——指代根据与关联项的对象，

表象载体（Representamen）——指代根据、关联项与解释元的对象。

它。

§14．一种性质可能有一个特别的规定，妨碍将其从指代关联项那里辨析出来。因此便存在两种关系。

第一，其指代根据在于一种可辨析的或固有性质的种种关系项的关系。

第二，其指代根据在于一种不可辨析的或相对性质的种种关系项的关系。

在前一种情形下，这种关系不过是就某种特点而言的各个关联项的共同出现，而关系项与关联项并未得到区分。在后一种情形下，不仅关联项与关系项相对，而且存在某种意义上的对立。

第一种关系中的各个关系项仅因其相符（agreement）而发生关系。但是单纯的不符（未意识到）并不形成关系，因而第二种关系中的各个关系项仅仅因事实上的符合（correspondence）而发生关系。

指代根据也有可能这样，即无法从指代解释元那里辨析出来。在这种情形下，可以将其命名为归予的性质（*imputed* quality）。假如一个关系项对其根据的指代可能从指代解释元那里辨析出来，那么它与其关联项的关系就仅仅在于共现或共享所具有的某种性质，因而指代关联项可以从指代解释元那里辨析出来。由此可知有三种表象。

第一，那些与其对象的关系仅仅在于共有某种性质的表象，这类表象可以命名为肖像（Likenesses）。

第二，那些与其对象的关系在于事实上的符合的表象，这类表象可以命名为标指（Indices）或符号。

第三，那些与其对象的关系的根据在于一种归予的特性的表象，与一般符号同样，这类表象可以命名为记号。

§15．现在我将表明指代根据、指代对象与指代解释元这三个概念如何作为起码一门普遍科学，即逻辑学的基本概念。据说逻辑学是像应用于第一意向那样处理第二意向的。讨论这一命题的真实性会引我太过远离眼下手头上的问题；我只是采用之，作为一个依我看提供了这门科学的研究对象的不错定义的命题。如今，第二意向是被认为是表象的知性

的对象，而其处理的第一意向则是这些表象的对象。被认为表象的知性的对象，即是记号，那就是说，起码潜在意义上一般的符号。但是逻辑规则对于任何记号都适用，不仅对书面的或口头的记号适用，而且对那些作为思维的记号也适用。逻辑规则并不直接适用于肖像或标指，因为任何论证都不能单独由这两类表象构成，但的确适用于所有记号。事实上，所有记号某种意义上说都相关于知性，但只是这种意义上即所有事物也都相关于知性这种意义上而言。因此，根据这一解释，与知性的关系无需表达于逻辑学研究领域的定义中，因为对这一领域它并未确定任何界限。但是在被假定为除了就其实际上呈现于知性之外就不存在的概念，与只要其仅能得到理解就一直保持其记号特点的外在记号之间，可以作出一种区分。而由于逻辑规则，跟适用于前者一样，也适用于后者（尽管唯有通过前者，然而这个特点，既然属于所有事物就没有限制），由此可知逻辑学以所有记号而不单单是概念作为其研究对象。[8] 因此，我们得到这样的结论，即逻辑学研究一般记号指代其对象。按照这种观点，它是可设想的三科之一。第一门学科将研究有意义的记号的形式条件，那就是说，研究一般记号指代其根据或归予的特点，而这门学科可以称为形式语法；第二门学科，逻辑学，将研究记号真值的形式条件；而第三门学科将研究记号的效力，或者其感召心灵之力量的形式条件，那就是说，研究其一般地指代解释元，而这门学科可称为形式修辞。[9]

将存在一种为这三门学科所共有的对于记号的一般区分；即，分为，

1°：仅仅直接地规定其根据或归予性质的记号，因而无非标记（marks）或词项（*terms*）的总和；

2°：既借助于另一个或一些其它词项同时又独立地规定其对象，因而表达其本身的客观有效性，可能成真或成假的记号，那就是说，作为命题；

3°：既借助于设定这样一个心灵将承认的一个命题或多个命题，同时又独立地规定其解释元，因而规定其所感召的心灵的记号。这类记号便是论证。

而值得注意的是，命题的一切定义——比如，定义为直陈语句（oratio indicativa），定义为将对象归置于概念之下，定义为表达两个概念之关系，定义为指示现象之可变根据——中间，或许不存在任一定义，其中指代对象或关联项的概念是无足轻重的。同样，指代解释元或第三的概念，在论证的定义中总占据突出地位。

在一个命题中，单独指示记号之对象的词项称为主词，而指示根据的词项称为谓词。为主词（总是潜在意义上的复数，——起码，各个方面或各种现象的复数）所指示的对象，因而被命题陈述为基于谓词所指示的特点而相互关联着。而这种关系可能要么是共现的，要么是对立的。共现的命题是通常在逻辑学中考察的；但在一篇论论证分类的文章里，[10] 我业已表明同样有必要单独考察对立的命题，假如要解释如下这种论证的话：

——

凡为一物之一半的东西都小于它为其一半的那个东西；

A是B的一半：

∴ A小于B。

这类命题的主词被分为两项，一个“主格主词”（subject nominative）和一个“受格宾词”（object accusative）。

论证中，各前提形成结论的表象，因为它们指示这一论证的解释元，或者将结论表象为表征着其对象的表象。前提可以提供结论的肖像、标指或记号。演绎论证中，结论为前提所表象犹如为一般记号所表象，而结论就包含于这个一般记号中。假说论证中，某种像结论一样的东西得到证明，那就是说，前提形成结论的肖像。比如，拿下述论证为例：

——

M是，比如，P′，P″，P‴和P^{iv}；
S是P′，P″，P‴和P^{iv}：
∴ S是M。

这里第一个前提等于这么说，“P′，P″，P‴和P^{iv}”是M的肖像，因而前提要么即是结论的肖像，要么表象着结论的肖像。另一个例子将表明这与归纳的差异。

S′，S″，S‴及S^{iv}是被取为集合M的几个样品；
S′，S″，S‴及S^{iv}是P：
∴所有M都是P。

因此第一个前提等于“S′，S″，S‴及S^{iv}”是M的标指这一说法。因此前提是结论的一个标指。

词项、命题和论证的其它一些区分源于外延和内涵的区别。我打算在后续的一篇论文里讨论这个主题。[11] 但是我将某种程度上预先提一下，仅谈几点，有这样几个区分，第一，一个记号直指其对象，或者其外延；第二，通过其对象，这个记号指代其根据，那就是说，对其对象的共同特点的指代，或者内涵；第三，通过其对象指代其解释元，那就是说，指代其共同对象为主词或者谓词的所有综合命题，我将此称为它所体现的信息。而由于对其外延或对其内涵的每一个附加，都借助于这种明确的命题实现，据此可知，一个词项的外延与内涵处于反比关系，只要信息保持同一，而且信息的每一次增加都伴随着这两个量的一个或另一个的增加。可以注意到外延和内涵还很经常地用于其它意义上，在那些意义上讲，最后这个命题不真。

这只是有关概念应用的一种很不完善的观点，根据我们的分析，这些概念便是在逻辑学研究领域中所发现的最基本概念。然而，相信这就足以表明，按照这种观点来考察这门科学，起码可能有助于暗示某些有益的东西。

[1] 指康德《纯粹理性批判》《先验分析论》第一部分。——译者

[2] 这就是亚里士多德的实体定义，见《范畴篇》。——译者

[3] 格里芬（griffin），希腊神话中狮身鹰头有翼怪物。——译者

[4] 关于prescision的词源及用法参见《实效主义结论》（1905），CP5.449。——译者

[5] 在/On a Method of Searching for the Categories/§4里，这一句为：“但注意是明确的概念；因此，忽视一个将其还原为统一的基本概念，各种印象（或者各种更直接的概念）就无法得到明确关注。”W1：519。——译者

[6] 这符合于《论属与种》作者的观点，参见《阿伯拉尔散佚作品集》（*De Generibus et Speciebus*，*Ouvrages Inédits d'Abélard* ）［《圣安瑟伦哲学—神学著作选》（Sancti Anselmi Contuariensis opuscula philosophico-theologica selecta），由卡罗勒斯·哈斯编辑（图宾根，1863年）］，第528页。

[7] Reference to是皮尔士在这篇论文里定义每一范畴时都用到的短语，莫雷·莫非在《皮尔士哲学的发展》一书中认为：对皮尔士所用的这一概念的唯一恰当的解释似乎是“指代”（“to stand for”）。参见Murray Murphey，*The Development of Peirce's Philosophy* ，Harvard University Press，1961，p.84。——译者

[8] 赫尔巴特说：“我们的所有思维均可以从两种观点来考察；部分作为我们心灵的活动，部分关系到通过这些所思维的东西。在后一方面，称之为概念，这一术语，借意指所设想之物，要求我们从我们可能接受、产生或者再生产思维的方式和方法中进行抽象。”约翰·弗里德里希·赫尔巴特，《哲学入门教科书》（Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie），《著作集》第1卷，由哈尔滕施泰因编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1850年）。但是概念与外在符号之间的全部差别，按照赫尔巴特的观点，在于逻辑应该从中进行抽象的这些方面。

[9] 形式语法（后来又称思辨语法），逻辑（后来又称思辨批判）与形式修辞（后来又称思辨修辞）就是皮尔士本人对符号学（即广义的逻辑学）研究范围的界定，后来查尔斯·莫里斯在《符号理论基础》中所提出的句法学、语义学与语用学三分与此既有联系又有区别。——译者

[10] “On the Natural Classification of Arguments，”The American Academy Series，April 9，1867，W2：23-48.

[11] “Upon Logical Comprehension and Extension，” The American Academy Series，November 13，1867，W2：70-86.

4.对于据称为人所具有的某些机能的质疑

这篇论文和随后两篇组成通常所称的皮尔士认识论论丛。

上一篇论文，“论一个新范畴表”中，皮尔士曾提请注意这一事实，他的论证并非基于内省。他当时或许已经得出了他对于以下问题4的否定回答，在问题4那里他否定人类具有内省能力——那就是说，对于其思维的无中介地或者直接地（非表象地）认识的能力。对内省知识的否定开启了通向这一论断的道路，即，根据对回答问题5的回答，一切思维均用符号，这些符号并没有直接的内容，而要求一个后续思维，一个解释元，将其解释为表象而赋予其意义。

这可能有助于理解，假如我们仔细研读以下他对问题2的否定性回答的话，皮尔士在紧随这篇的下一篇论文中，宣称人类是符号这一论点。皮尔士既否认人是实在，也否认存在这样一种感觉，根据这种感觉，可以说人有自我意识。毋宁说，他所要肯定的是，自我感觉，即作为有别于宇宙的其他造物的个体意识，并不在于一种直接已知的“观念”（在洛克的意义上），而在于一种推论，一种对符号的解释。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**2**卷：第**193—211**页。
原文发表于《思辨哲学季刊》第**2**期（**1868**年）：第**103—114**页。

问题**1**．通过简朴的认识之思，既独立不依于任何先前的知识，又无需以符号进行推理，我们是否就能够正确地判断这一认识是为先前的认识所决定的，还是直指其对象。

贯穿这篇论文，直观一词将被理解为意指这样一种认识，这种认识既然不由对于同一对象的先前认识所决定，因而便由意识之外的某物所决定。[1] 我恳请读者注意这点。直观在这里将跟“自身非结论的前提”近乎同义；唯一的差别在于前提和结论是判断，然而直观，就其定义所陈而言，却可能是任何一种认识。但是正如一个结论（不管有效的还是无效的）在推论者心灵中为其前提所决定那样，并非判断的认识也可以为先前的认识所决定；而如果一种认识并非如此被决定，因而直接为先验对象所决定，即可名为直观。

如今，显然具有一种直观是一回事，而直觉地认识到其为一种直观却是另一回事，而问题在于，这两回事，虽然在思维中可能加以区分，但实际上，却总是恒定地关联着的，以致我们总能直觉地区分开直观与一种为另一认识所决定的认识。每一种认识，作为某种呈现之物，自然都是对自身的一种直觉。但是一种认识为另一认识或为先验对象所决定，起码就初看起来显而易见的那样，却并非这一认识的直接内容的一部分，尽管它将显现为先验自我的行为或激情的一个因素，这一因素，或许并非直接意识到的；然而这种先验的行为或激情可能恒定地决定对其自身的认识，以至事实上，这一认识不论为另一认识所决定还是不为其所决定，都可能是这一认识的一部分。在这种情况下，我应该说我们具有一种区分直观与另一种认识的直觉能力。

但是，除了隐约觉得似曾有之，却并无任何其它证据证明我们确有这种机能。而这一证据的分量却又完全依赖于在这种感觉中所假定的我们具有进行区分的能力，无论这种感

觉是教育、古老联想等等的结果，还是一种直观认识；或者，换言之，依赖于预设了恰恰有待证明的问题。这种感觉绝对无误吗？以及对这种感觉的这一判断绝对无误吗，如此等等，以至于无穷？假定一个人真能自囚于这样一种信仰，那么，自然，他就会不受真理影响，“证据证明”。

但是且让我们将这种理论与历史事实作一比较。直觉地区分直观与其它认识这种能力并未阻止人们非常热烈地争论究竟哪些认识算是直观的。在中世纪，理性与外在权威被认为是两个并列的知识源泉，正像理性与直觉的权威在今天被认为如此一样；只不过认为权威的阐释本质上不可证明这种巧计（happy device）尚有待灵机。所有权威，跟所有理性一样，都不被认为是绝对无误的；但是当贝伦加里说任何特殊权威的权威性都必须基于理性时，这一主张却被嘲笑为冥顽、不恭、荒谬。这样，权威的可靠性就简直仅被那个时代的人们视为一种最终前提，视为不为对同一对象的先前认识所决定的一种认识，或者，用我们的术语说，视为直观了。奇怪的是他们本该这么认为，即假如，像目前讨论中的理论所假定的，仅仅通过沉思权威的可靠性，像托钵僧沉思其上帝那样，他们本来能够明白那不是一种最终前提！而今，在观念（opinions）的历史中，假如我们的内在权威将遇到同样命运，就像外在权威曾经遭到的那样，该怎么办呢？还能说已经遭到众多心智健全、见识广博、思维缜密的人们怀疑的东西是绝对确定的吗？ [2]

每一位律师都知道，在证人们看来，区分其所眼见的东西与其所推断的东西是何其困难。这种情况在一个描述宗教巫师或职业魔术师表演的人那里，尤为明显。困难竟然如此之巨大，以致魔术师本人也常常惊异于实际事实与不理解其法门的机智证人之陈述间的差别。中国环这种非常复杂的魔术 [3] 的一部分在于，拿两个环扣在一起的结实的环，说它们好像是分开的——简直可以说，当然如此——然后假装将它们链接起来，并立即递给观众，这位观众可以看到两个环是结实的。个中技巧在于，首先激起强烈的怀疑，其中一个是破裂的。我曾经看过麦卡利斯特将这个魔术表演得如此成功，以致一个贴近着他坐的人，尽管挖空心思探察虚幻，也马上会发誓说他看到这两个环被拼起来，而且，也许，假如魔术师不曾声称实施过骗术的话，原本反而会对此质疑，就像质疑其本人的真诚一样。此事确似表明并非总能轻易地区分前提与结论，表明我们并没有作此区分的绝对无误的能力，表明事实上，在困难的情况下，我们唯一的保证乃在于一些符号，由这些符号我们才能推论出一个既定事实必为亲眼目睹，还是必为推想所得。试图解梦时，每个精细的人都必然经常感到，要想厘清梦本身的破碎意象与觉醒后的种种解释和补充，是件毫无希望的事情。

谈到梦也就提出了另一个论证。梦，就其本身内容而言，确似一种现实经验。梦被误认为一种现实经验。然而全世界的人都相信，梦是由先前的认识，根据观念联想律等等决定的。假如有人把梦说成是直观性的认知直观机能处于睡眠状态，那么我的回答是，这种说法是一种纯粹假设，没有其它依据。此外，即使我们醒来之后，除非借助某些标记，如黑暗与碎片之类，我们也并未发现梦与实在有别。并非不常见的情形是，一个梦如此鲜活，以致将它的记忆误认为一次现实事件的记忆。

如我们所知，儿童具备成年人的所有知觉能力。然而稍微问一点有关他如何知道他所做之事这样的问题。多数情况下，他将告诉你他从未学过母语；他生而知之，或者一有感觉便知之。因此，看来他并不具备借助于单纯的沉思，便可区分直观与为其它认识所决定的认识这种机能。

毫无疑问，在贝克莱论视觉的著作出版以前，一般都相信空间的第三维是直接地直观到的，尽管，目前，几乎所有人都承认，那是由推论得知的。自从人类初创以来，我们便一直沉思着这一对象，但是直至我们开始推论之，才做出了这一发现。

读者知道视网膜上的盲点吗？拿出这份杂志的一期，翻开封面，这样就露出空白页，斜放在你面前的桌面上，在页面上放两枚硬币，一枚靠左手边，另一枚靠右手边。用左手蒙住左眼，右眼牢牢地盯住左手边的硬币。然后，用右手将右手边的硬币（现在你明明白白地看到它）向左手边移动。当这枚硬币到达接近于页面中间的位置时，就将消失——不转动眼睛就无法看到它。将它推得更接近于另一硬币，或者将它移得更远一点，它就将重新出现；但在那特定的点上，却无法看见它。由此可见，接近视网膜的中央，有一个盲点，而这一结论已由解剖证实。由此可知，我们直接看到的空间（当一只眼被蒙上时），并非如我们曾经想象的那样，是一个连续的椭圆，而是一个环，对这个环的填补必然是理智的工作。借助单纯的沉思，不可能区分理智结论与直观材料，论证此点，还能希求更惊人的例证吗？

一个人可能用感觉区分布料的不同质地；但并非直接地，因为他需要在布料上面移动手指，这表明他不得不比较一个瞬间的感觉与另一瞬间的感觉。

一个音的音高取决于传到耳朵的连续振动的速率。这些振动的每一个都产生一个对耳鼓的脉冲。让单独一个这样的脉冲产生出来，冲压耳鼓，实验上讲，我们知道我们能感知到这一脉冲。因此，很有理由相信构成一个音的每一脉冲都可以感知到。其反面则没有任何理由。这样，这就是惟一可接受的假设。因此，一个音的音高取决于这样的速率，种种特定印象以此速率连续不断地传达到心灵。这种种印象必然先于任一音而存在；因而，音高的感觉由先前的认识所决定。然而，单纯沉思这种感觉，却绝不会发现这一点。

关于二维空间的感知可能急需一个类似的论证。这好像是一种直接的直观。但是假如要直接地看到一个广延的平面，我们的视网膜就必须在一个广延的平面上摊展开来。并非如此，视网膜由指向光的数不清的光针（needles）构成，而这些光针相互间的距离无疑大于最小可视量。假设这些神经点的每一个都传送一点有色平面的感觉。即使如此，我们直接所看到的仍然不是一个连续的平面，而是一个点的集合。仅凭直观，谁能发现这一点？但对神经系统的所有类推都反对这样的假设，即一个单独神经的兴奋就能够产生像空间这样复杂的观念，无论多么微小的空间。如果一个神经点的兴奋不可能直接地传送空间印象的话，那么所有神经的兴奋便也无法做到这一点。因为，每一神经的兴奋产生某一印象（根据神经系统的类推），因此，这种种印象的总和是由所有神经兴奋所产生的任一感知的一个必要条件；或者，换一种说法，所有神经的兴奋所产生的感知取决于每一个神经兴奋产生的心理印象。这个论证为如下事实所证实，即空间感知之存在可由已知其存在的各

种机能的活动而得到充分解释，无需将其设定为一种直接印象。为此目的，我们必须牢记如下几个生理心理学事实：1.神经的兴奋自身并未告知我们这一兴奋末端位于何处。假如借助外科手术，某些神经被移植开来，来自这些神经的感觉却并不告知我们这种移植。2.一个单独的感觉并未告知我们有多少神经或神经点被兴奋起来。3．我们能够区分由不同神经点的兴奋所产生的种种印象。4．由相似神经点的不同兴奋所产生的各种不同印象是相似的。令一瞬间形象形成于视网膜上。根据第2点可知，由此产生的印象与可想象的某个单独神经的兴奋所可能产生的印象将无法分辨。单独一个神经的瞬间兴奋将产生出空间感觉，这是不可想象的。因此，视网膜上所有神经点的瞬间兴奋也不可能，不管直接还是间接，产生空间感觉。同样的论证也将适用于视网膜上任何不变的形象。然而，设想一下，这一形象在视网膜上来回移动。那么，特别的兴奋在一瞬间影响一个神经点，而在后一瞬间则影响另一个。这些特别的兴奋将传送非常相似（依4可知此点）然而可区分（依3可知这点）的印象。因此，认知这些印象间关系的各种条件是存在的。然而，如果存在着为数极其巨大的连续兴奋所影响的为数极其巨大的神经点，那么由此产生的种种印象间的种种关系却几乎难以想象的复杂。如今，这是一个著名的心灵规律，即当一种极端复杂的现象出现，然而有待用一个特定概念将其还原为秩序或相对简单的现象时，那么，这一概念迟早会出现以适用于那些现象。正在考察的这一事例中，广延概念会将这些现象还原为统一，因而，其起源就得到了充分解释。唯一留待解释的是，决定它的先前的种种认识为何并未得到更清楚地领会。为了这种解释，我将援引一篇论一个新范畴表的论文，第5节，[4] 仅仅加上这么一点，正如我们能借某些现象认出我们的朋友，尽管我们或许无法说明那些现象究竟为何，而且完全意识不到任何推理过程，同样，在任何情况下，当推理在我们看来容易而又自然时，那么无论有可能多么复杂的前提，便都陷入无关紧要和默默无闻的状态，正好与基于这些前提的理论的满意度成比例。这一空间理论得到下述这种状况的确证，即有关时间的事实迫切要求一种严格相似的理论。要想直接感觉到时间的进程，显然是不可能的。因为，在那种情形下，每一瞬间都必然有这种感觉的一个因素。但是一瞬间没有绵延，因而没有直接的绵延感。因此，由于这些基本感觉中没有一个是直接的绵延感；因而，所有感觉的总和也没有。另一方面，任一瞬间的各种印象却是十分复杂的，——包含着所有感觉和记忆的形象（或者这些形象的各种要素），其复杂性可以借助于时间概念还原为相对简单的现象。[5]

因而，我们具有种种事实，而基于我们没有任何区分直观与间接认识的直观能力这一假设，所有这些事实都很容易得到解释。某种任意的假说或可以其他方式解释这些事实的任一种；而这是唯一一种使种种事实相互支持的理论。进一步说，没有任何事实要求假定质疑中的这种机能。那么，凡研究过证明本性的人，都将看到这里有不信任这种机能之存在的很强理由。而当拒绝这种机能的种种结论——在本文以及随后一篇论文中——更充分地追寻出来时，这些理由将变得更强。

问题**2**．我们是否具有直觉的自我意识。

这里所用的自我意识这个术语，既有别于一般意义上的意识，有别于内感觉，也有别

于纯统觉。任何认识都是对所表象的对象的意识；所谓自我意识意思则是自我认识。不单单是对于意识的种种主观条件的感觉，而且是对于我们个人自我的感觉。纯统觉是对于这个自我的自我断定；自我意识这里的意思是对于我的私人自我的认知。我知道我（不单单是这个我）存在着。问题在于，我如何知道这一点的；凭借一种特别的直觉机能，还是由先前的认识所决定？

如今，我们具有这么一种直觉机能这一点并非不证自明，因为刚刚已经说明，我们并没有区分直觉与由其它认识所决定的认识这种直觉能力。因此，这种能力存不存在是由证据确定的，而问题在于，在已知存在的条件下，根据已知机能的活动，自我意识即可得到解释，还是有必要为这种认识设定一个未知原因，而在后一种情形下，可以设定的最可能的原因又是否是一种对自我意识的直觉机能。

首先要注意的是，在年龄极幼小的儿童身上，并没有已知的自我意识需要解释。康德已经指出过，[6] 小孩子很晚才使用“我”（I）这个极普通的词这一事实表明，在他们身上自我意识还处于一种不完善的状态，因而，对于更年幼儿童的心理状态，就允许我们可以得出的任何结论而言，都必须否定他们身上存在任何自我意识。

另一方面，儿童表现出思维能力却早得多。事实上，几乎不可能指定一个时期，其时，在思维对其健康快乐必不可少的各个方面，儿童不曾表现出明确的理智活动。复杂难懂的图象三角学（trigonometry of vision），协调运动的精准调适，显然早已熟练掌握。没有理由怀疑，其自我思维也达类似程度。

总可以看到幼儿极其留心地观看自己的身体。有十足的理由说明为何就应该如此，因为用儿童的眼光看，这个身体是宇宙中最重要的东西。唯有它触及之物才有现存感；唯有它面见之物才有真实色彩；唯有舌端之物才有实际味道。

无人质疑这一点，当儿童听到声响时，他并不认为自己在听，而是认为钟或其他东西在鸣响。当他决意搬动一张桌子时怎么样呢？其时他认为自己有欲求，还是不过认为桌子适合搬动？他具后一种想法，这一点是无疑的；而要说他有前一种想法，则直到存在一种直觉的自我意识这一点得到证明时为止，必定一直是一个任意而无根基的假设。认为他不像一位否认自己处于激动状态的盛怒的成年人那样茫然无知于本身的特殊状态，这种想法并没有充分的理由。

然而，在跟那个名叫威利或者约翰尼的特别重要的身体接触之后，这个小孩子必然通过观察很快发现，这种适于得到改变之物实际上倾向于受到这一改变。这种想法使这个身体更进一步具有重要意义并处于中心地位，因为这就在事物之适于改变与在其得到改变之前这个身体倾向于触摸之这二者间建立了一种联系。

小孩子学着理解语言；那就是说，特定音响与特定事实之间的联系在他的脑子里逐渐建立起来。他先前已经注意到这些音响与身体——多少类似于处于中心地位的这个身体——上的嘴唇活动之间的联系，而且曾经做过这样的实验，将手压在那些嘴唇上，结果发现，在那种情况下，这种音响就窒息了。这样他就将语言与多少类似于这个中心身体的那些身体联系起来了。通过各种努力，这种种努力如此不劳费神以致与其说是试探性的，不

如说乃是出乎本能，他于是学会了发出那些音响。由此他便开始会话了。

必定大体也正是这个时候，他渐渐发现他周围那些人所说的事情乃是事实的最佳证据。如此之佳，以致证据甚至是比事实本身，或者毋宁说比如今必定认为现象本身的东西更强的事实标记。（顺便可以说，终生依然如此；证据会令身心发疯者信服。）孩子听到人说火炉是热的。但他却不以为然；的确，这个居于中心地位的身体并未触及火炉，而唯有这个身体所触及的东西才有冷热。而一旦他触摸火炉，便发现证据以一种惊人的方式得到了证实。由此，他逐渐意识到无知，而且有必要假设一个自我，这种无知可能为这个自我所固有。这样，证据就催生出自我意识的第一缕曙光。

但是，进一步说，尽管通常看来现象要么唯有由证据证实，要么不过为证据所补充，然而也有一类引人瞩目的现象，不断为证据所否定。这类现象即是那些我们知道带情感色彩，但他却由其与那个居于中心地位的人，即他本身的活动的联系（桌子想要移动，等等）而予以区分的各种谓词。这类判断一般为其他人所否定。与此同时，他有理由认为，其他人同样具有这类为所有其余的人断然否定的判断。于是，他就在作为事实的现实化的现象这个概念上，又加上了作为某种私人的、仅对一个人有效的东西的现象概念。简言之，错误出现了，而唯有假设一个可错的自我才能解释之。

无知与错误便是一切区分我们的私人自我与纯统觉的绝对自我的东西。

现在，为简明起见，到此为止一直以一种特殊方式表述的理论，可以总括如下：在我们知道儿童有了自我意识的那个年龄，我们知道他们已经明确意识到了无知和错误；而且我们还知道在那个年龄他们也有了足以使他们从无知与错误中推知自己存在的理解力。由此我们发现，已知机能，在已知其存在的条件下发挥作用，就上升为自我意识。对问题的这种解释的惟一重要缺陷在于，尽管我们知道儿童运用了如这里所假定的那样多的理解力，但我们却并不知道他们确实以这种方式运用之。然而与假设心灵具有一种完全奇异的机能相比，假定其如此远更得到事实的支持。

直觉的自我意识之存在的惟一值得注意的论证如下。与对任何其它事实的确信相比，我们更确信我们自己的存在；前提不可能决定比其自身更确定的结论；因此，我们自己的存在不可能从任何其它事实推出。虽然第一个前提必须承认，但第二个前提却基于一种已被驳倒的逻辑理论。结论不可能比支持它的某一事实更确定这一点当然是真的，但是却很有可能比那些事实中的任一个更确定。比如，让我们假定十二个证人为一件事情作证。那么，我对这件事情的信念依赖于这么一种信念，即一般而言，由于誓词，这些人中的每一个人都应相信。然而最终得到证明的事实却比一般相信的那些人中的任一个所说事实更加确定。同样，对于发展成熟的人类心灵来说，既然其自己的存在为每一其它事实所支持，因而，就比这些事实中的任一个更加无比的确定。但却不能说它比存在着另一个事实更确定，因为在两种情形下，无疑都存在可感知之物。

因此，结论就是，没有必要假定一种直觉的自我意识，既然自我意识很有可能是推论的结果。

问题**3**．我们是否有区分不同种类认识之主观因素的直觉能力。

每一种认识都涉及所表征的某物，或者我们意识到的某物，以及此物由以得到表象的自我的某种行为或感情。前者称为认识的客观因素，后者称为认识的主观因素。认识自身是对于其客观因素的直观，因而也可以将这种客观因素称为直接对象。主观因素并非必然地得到直接认识，但是有可能对于具有其特点的认识的主观因素的这样一种直觉，无论是对梦想、想象、构思、信仰等等的直觉，将伴随每一种认识。问题在于是否果真如此。

乍看起来，好像有一连串势不可挡的证据支持着这种能力的存在。看到一种颜色与想象一种颜色，这之间的差别是巨大的。最鲜活的梦与实在之间，也存在巨大的差别。而假如我们没有区分所相信的东西与仅仅构想的东西的直觉能力的话，那么，似乎我们就绝对不能以任何方式区分二者了；因为，假如说我们是借推理区分二者的话，那么问题就出现了，这一论证本身是我们所信的还是构想的，而这一问题必须先行予以回答，否则结论便不可能具任何效力。而这样就会陷入无穷倒退。此外，假如我们并不知道我们所相信的东西，那么，从这一特例的特性来看，我们就并未相信。

但是请注意，我们并不直觉地知道存在这种机能。因为这是一种直觉认识，而我们却无法直觉地知道一种认识是直觉的。因此，问题就在于，是有必要假设存在这种机能，还是无需这种假设而后种种事实仍可得到解释。

那么首先，所想象或梦想的东西与现实经验到的东西之间的差别，决非支持存在这么一种机能的证据。因为呈现于心灵的东西中存在区分，这一点并无疑问，问题在于，独立于意识的直接对象中的任何这样的区分，我们是否有任何直接的能力来区分不同的意识形式。如今，在感觉与想象的直接对象中存在巨大差异这一事实本身，就为我们区分那种种机能作出了充分说明；就感觉与想象的差别而言，这一事实不但不是支持存在一种区分意识的各种主观要素的直觉能力的论据，反而强有力地回应了任何这样的论据。

过渡到信念与概念的区分，我们遇到这样一个命题即：信念知识是其存在的本质。现在，大多数情形下，借助于一种特殊的确信感，我们无疑能区分信念与概念；而我们是将信念定义为由这种感觉伴随的判断，还是定义为人们据以行动的判断，只是一个纯粹语词问题。我们可以方便地称前者为受动的（*sensational*），称后者为能动的（*active*）信念。这两种信念定义的任一个都不必然涉及另一个，这一点无需引证任何事实就将确认。以感受意义上的信念为例，认知[7]这种直觉能力无非等同于伴随着判断的感觉能力。这种感觉，跟任何其他感觉一样，是意识的对象；因而这种感觉能力并不意味对意识的主观因素的直觉认识。假如取能动意义上的信念为例，那么，由对外在事实的观察、由从通常与之相伴的确信感进行推论，便可发现这种信念。

于是，支持意识的这种特殊能力的证据就消失了，而预推（presumption）也再次反驳了这样一种假说。进一步，由于必须承认任何两种机能的直接对象都是不同的，因此，事实并未赋予这样一种假设以任何程度的必要性。

问题**4**．我们有某种内省能力，还是我们关于内在世界的全部知识都是从对外在事实的观察引申而来的。

这里并不打算假定外部世界的实在性。无非是说，有一组特定的事实，日常视为外在

的，而其他事实的则被视为内在的。问题在于，后者是否以有别于通过从前者进行推论的其他途径而得知。我所谓内省，意思是对于内在世界的直接知觉，而并非必然将其感知为内在的。我的意思也不是将这个词的意义限定于直觉，反倒将其意义引申至并非得自外在观察的任何内部世界的知识。

某种意义上讲，任何知觉都有一个内在对象，即是说，每一感觉都一定程度上由内在条件所决定。这样，红的感觉之所以如其所是，是因为心灵的构造；而在这种意义上红就是某种内在之物的感觉。因此，我们可以从对这种感觉的考察引出心灵的知识，但是这种知识，实际上，将是从作为某种外在之物的谓词的红色而来的推论。另一方面，还有另外一些感觉——比如，情感——第一次出现时，好像根本不是作为谓词，而是仅仅与心灵相关。因此，经由这类感觉，似乎便可获得一种心灵的知识，这种知识并非从外在事物的任何特点推论出来的。问题在于是否果真如此。

尽管内省并不必然就是直觉，但我们具有这种能力却也并非不证自明；因为我们没有区分意识的不同主观样式的直觉机能。这种能力，假如存在的话，也必须由缺少它种种事实就不可能得到解释这种状况方可得知。

至于上述来自情感的论据，必须承认，假如一个人生气发怒的话，那么，一般说来，其怒气意味着对象身上没有明确恒定的特点。但是另一方面，几乎不容置疑的是，外部事物中有某种相关特点，使他恼火的正是这种特点，而稍作反思将足以表明，其怒气就在于自言自语道，“这事真恶心、真糟糕等等”，而这毋宁说就是一个标记，表明他回归理性，说“我在生气”。同理，任何情感都是对某个对象的表述，而这种表述与客观的理性判断的主要差别就在于，后者与人的本性或普遍精神相关，而前者则与特定时间、特定人物的特定环境及性情相关。这里就一般情感所述观点，对美感和道德感尤其真。善与恶都是首先作为谓词而出现的情感，因而要么是非我的谓词，要么就为先前的认识所决定（因为并不存在区分意识的主观因素的直觉能力）。

这样，唯一还有待探究就只剩下这个问题，是否有必要为了解释意志感而假定一种特殊的内省能力。如今，区别于欲求的意志无非就是集中注意力，抽象的能力。因此，抽象力的知识可从抽象对象推论出来，正如视力知识可从有色对象推论出来一样。

因此，看来没有理由假定一种内省能力；由此可得出结论，探究心理学问题的唯一途径便是通过从外在事实进行推论。

问题**5.**我们能否不用符号思维。

这是一个颇为熟悉的问题，但是时至今天，肯定一方并不比思维必然先于每个符号一方有更好的论据。这个问题假定着一个无穷数列的不可能性。但是事实上，阿基里斯却将赶超乌龟。这种情况如何发生，是一个眼下不必回答的问题，只要肯定其的确发生就可以了。

假如我们寻求外在事实之光，那么我们可以找到的唯一思维论据就是以符号思维的事例。显而易见，外在事实不可能为其它思维提供证据。而我们业已看到，唯有通过外在事实思维方可得到认识。因此，唯一可能得到认知的思维便只有符号中的思维。而无法认知

的思维并不存在。因此，一切思维必然都要用符号。

某人自言自语，“亚里士多德是人；因此，他是可能犯错的。”那么，难道他不曾想到他未曾自语的句子，即一切人都可能犯错吗？回答是，就这个句子在他所用的因此一词里已然说出而言，他已经这么想了。据此，我们的问题其实与事实无关，而仅仅在追问思维的明确性。

从每一思维都是符号这个命题，可推知每一思维都必然对某另一思维有所说，都必然决定某另一思维，因为这就是符号的本质。说到底，这不过是那个熟知公理的另一种形式，即在直观中，亦即在直接的呈现中，没有思维，或者说，一切得到反思的思维业已逝去。Hinc loquor inde est（由此我如是说）。自任一思维算起，都必然已经存在过一个思维，这一点在以下事实里有其类比，自任一过去时间算起，都必然已经存在过一个无穷的时间系列。因此，思维不可能瞬间发生，而需要一段时间这一说法，不过是每一思维都必然在另一思维那里得到解释，或一切思维都需要用符号这一说法的另一种方式而已。

问题**6**．一个符号是否可能具有任何意义，假如根据定义它便是某种绝对不可知之物的符号的话。

好像能，而全称与假言命题便是例证。因此，“所有反刍类动物都是分蹄的”这个全称命题，就述说数目可能无限的动物，而无论可能有多少反刍动物业已考察过，仍有其它反刍动物尚未得到考察这种可能性必然依然存在。在假言命题的例子中，同样的事情就更加明显；因为这种命题所述说的不单单是事物的现实状态，而且是事物的每一种可能状态，所有这些状态都是不可知的，因为最多唯有一种可能状态能够存在。

但另一方面，我们的所有概念都是由对首先出现于经验判断中的各种认识加以抽象与组合而获得的。据此，便不可能有绝对不知之物的概念，因为没有那种东西出现于经验中。而一个词的意义即是它所表达的概念。因此，语词不可能有这种意义。

假如说不可知（uncognizable）就是一个由概念不（not）和可知（cognizable）复合而成的概念，那么可以回应说，不仅仅是一个非自足词项（syncategorematic term），而本身并非一个概念。

假如我想到“白色”，我虽不至于像贝克莱那样过分地说我所想到一个人的视觉，但是我会说我所思之物与认识同类，因而也与任何可经验之物同类。因此，我们可由抽象从经验判断达到的最高概念——因而，根本上我们可能达到的最高概念——就是与认识同类某物的概念。那么，不，或者异于（what is other than），若是概念，便是可知之物的概念。因此，不可知，若是概念，便是一个“A，非A”形式的概念，因而，起码是自相矛盾的。这样，无知与错误只能设想为真知与真理的关联项，而后者与认识同类。相对于任一认识，都存在一未知而可知的实在；但是相对于一切可能的认识，则仅存在自相矛盾。简言之，可知性（最广义上的）与存在（being），不仅形而上学上同一，而且就是同义词。

对于来自全称与假言命题的论证，回答是，尽管其真理不可能以绝对的确定性得到认识，却或可由归纳认识。

问题**7**．是否有不为先前认识所决定的任何认识。

似乎恒有或总有；因为，既然我们具有各种认识，这各种认识都由先前的认识所决定，而这些先前的认识又由更早的认识所决定，所以在这个系列上必然有一首项，因为否则的话，按照逻辑规律，我们任一时间的认识状态，就都完全由任一先前时间的认识状态所决定。但是有许多事实却与最后这个假设相反，因而支持直观认识。

另一方面，既然无法凭直觉知道一所与认识并非由一先前认识所决定，因此这点可由得知的唯一途径就是通过来自观察事实的假言推理。但是援引一所与认识所以得到决定的认识即是解释这一认识的各种规定。而且这就是解释各种规定的唯一途径。因为可假定为决定它的绝对超出意识的某物，严格说来，只能眼下所论的这种确定的认识中得到认识、引为证据。这样，假定某一认识唯独由绝对外在的某物所决定，就是假定其各种规定不可解释。如今，这是一个任何情况下都无法保证的假说，因为对于一个假说之合理性的唯一可能的证明，就是它解释着种种事实，而一方面说这种种事实得到了解释而同时又假定其无法解释，这是自相矛盾的。

假如有人反对说红色这种特点就并不为任何先前的认识所决定，那么我的回答是，这种特点并非作为一种认识的红色的特点；因为假如有一个人，在他看来红色的事物看起来像蓝色的事物在我看来一样而且反之亦然，那么，这个人的双眼就教给他同一事实，就像假如他像我时我的双眼将会教给我的事实一样。

而且，我们知道，并没有什么直观可由以得知的能力。因为，当认识正值开始，因而处于变化状态中时，唯有在第一瞬间才会是直观。因而，对其领会必然立刻发生，因而作为一不占用时间的事件。[8] 此外，我们所知道的所有认识机能都具有关系性，因此其产物就是各种关系。但是对于关系的认识是由先前的认识决定的。因此，不为先前认识所决定的认识绝对不可知。那么，这样的认识之所以不存在，首先，因为其绝对不可知，其次，因为一种认识仅就其可知而言才存在。

对于必然存在一首项这种论证的回答如下：在我们从结论到前提，或者从受决定的认识到那些决定它们的认识的回溯之途上，无论如何，我们最终会达到一个点，越过此点，在受决定的认识中的意识比决定它的认识中的意识更鲜活。我们在决定着我们对第三维的认识的那一认识中的意识，不像对第三维的认识本身中的意识这么鲜活；在决定着我们对一个连续平面的认识（没有盲点）的那一认识中的意识，不像对这个连续平面的认识这么鲜活；而对决定着音调感觉的种种印象的意识，不像对音调本身的感觉的意识鲜活。事实上，当我们足够接近外在世界时，这是一个普遍规则。如今，令任一条水平线表征一个认识，而令这条线的长度作为度量（不妨这么说）这个认识中的意识鲜活性的尺度。如果是一个点，那么因为没有长度，因此按照这一原则，将表征一个完全在意识之外的对象。令位于另一条水平线之下的一条水平线表征一个认识，这个认识决定由那另一条线所表征的认识而且与后一个认识有同一对象。令这样两条线间的有限距离表征二者是两个不同的认识。以此帮助思维，让我们看看是否“必然有一首项”。设一个倒立的三角形▽逐渐没入水中。在任一时刻或瞬间，水平面都造成横过这个三角形的一条水平线。这条线表征一个认

识。在随后一个时刻，在三角形上较高处，有一条如此造成的截线。这条线表征对同一对象的另一个认识，这一认识由前一认识所决定，因而有一个更鲜活的意识。三角形的顶点表征外在于心灵的对象，它决定那两个认识。入水前这个三角形的状态，表征着不包含任何东西的认识状态，这一认识决定随后这两个认识。因此，假如有这么一种认识状态，对某一对象的所有随后认识都不受这一认识决定，那么，随后必然有对这个对象的某一认识不由对这同一对象的先前认识决定，这种说法就等于以下说法，即当这个三角形没入水中时，必然有一条由水平面形成的截线，低于这条截线，不曾有一条以此方式造成的水平线。但是在随你所愿的地方画出这条水平线，那么，在这条水平线下以及相互的每一条线下，在有穷的距离上，都可以指派随你意那样多条水平线。任一条这样的截线都在顶点之上的某段距离，否则就不是一条线了。令这段距离为a。那么在顶点之上$\frac{1}{2}$a，$\frac{1}{4}$a，$\frac{1}{8}$a，$\frac{1}{16}$a，如此等等随你所愿，那么远的距离上已有类似的一条条截线。这样，必然有一首项这一点就并非真实了。以你可能找到的所有方式解析这个悖论的逻辑困难（这些困难与阿基里斯悖论的困难相同）吧。只要你的原则充分适用于相互决定的种种认识这样特殊的情形，那么，我就满意于其结果。否定运动吧，假如这么做看来合适的话；只是这样的话也就否定了一个认识为另一个所决定这一过程。说瞬间与线条都是虚构吧；只是，同时要说各种认识状态和判断也是虚构。这里所坚持的要点并非对困难的这种或者那种逻辑解决办法，而仅仅在于指出，认识是通过一个起始过程产生的，就像任何其他变化之产生一样。

随后一篇论文中，我将追究这几个原则的一些结论，关系到实在性问题、个体性问题以及逻辑规律的有效性问题。

---

[1] Intuitus这个词作为一个专业术语首次出现于圣安瑟伦《独白》（Monologium）【《圣安瑟伦哲学—神学著作选》，由卡罗勒斯·哈斯编辑（图宾根，1863年），第1卷，第89—90页，第95页】。他希望区分我们关于上帝的知识与我们关于有限事物的知识（并且，同时，在次一级世界里，关于上帝的知识）；思考圣保罗“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清；到那时，就要面对面了”（《哥林多前书》，13：12）这一说法，他称前者为思辨 而称后者为直观 。对“思辨”的这种用法并未取本义，因为这个词已经具有另一个确切而大为不同的意义。在中世纪，“直观认识”一词有两个主要意思：第一，相对于抽象认识，其意思是作为呈现的呈现知识，而这就是其在安瑟伦那里的意义；但第二，因为任何直观认识都不允许为先前的认识所决定，它开始被用作推论认识的反义词［参见司各脱，《论灵魂》（In sententias）【Scriptum in quatuor libros Sententiarum，2卷（威尼斯，1477年）】，同上，第2卷，区分3，问题9］，而这就近于我使用这个词的意思。这也近乎是康德用它的意思，前述区分用感觉的与非感觉的表达。（参见《全集》，出版者罗森克朗茨【《伊曼努尔·康德全集》，由卡尔·罗森克朗茨与弗里德里希·威廉·舒伯特编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1828—1842年）】，第2卷，第31、41、100、713等页。）对直觉的六种意义的列举可在汉密尔顿的《里德》【《托马斯·里德著作集》，5卷版，由威廉·汉密尔顿编（爱丁堡：马克拉克伦和斯图尔特出版社，1858年）】中找到，第759页。

[2] 贝伦加里的命题包含于如下从他的《论圣餐》（De Sacra Cœna）所作的引文中：“很清楚，一个伟大灵魂的特征是在所有情况下均求助于辩证法，因为求助于它就是求助于理性，而既然正是在理性方面他才被造于上帝的形象中，因此无论谁，若不到那里求助，便是放弃他的尊严；他也不可能一日之间再生于上帝的形象中。”［皮尔士对贝伦加里的这段引文的来源是卡尔·普兰特，《西方逻辑史》（Geschichte der Logik im Abendlande），3卷（莱比锡：S·希策尔出版社，1855—1867年，第2卷，第72—75页）。］中世纪推理最惊人的特征，一般来说，就是恒久地诉诸权威。当弗里德基斯（Fredegisus）以及其他人希望证明黑暗是一种事物时，尽管他们明显从唯名论—柏拉图主义的冥思中导出，他们却这样论证此事：“上帝叫黑暗，于是就有了夜”【引自普兰特，《西方逻辑史》，第2卷，第17—19页】；那么，当然，它就是一物，因为否则在它具有名称以前，就将无物存在，甚至是一个虚名。阿伯拉尔认为，当他说空间具有三维，以及当他说一个个体不能同时在两个位置时，值得引证波爱修［《阿伯拉尔散佚作品集》，载《法国经院哲学

史》，维克托·库赞编辑（巴黎：皇家印刷局，1836年），第179页］。《属与种》这本一流著作的作者，在反驳一个柏拉图的学说时，说假如凡是普遍的东西都是永恒的，那么苏格拉底的形式和质料，既然都分别是普遍的，那就都是永恒的，而假如那样的话，就可以说因此，苏格拉底不是被上帝创造，而只不过是被拼起来的，“何时偏离真理，一目了然”。权威是诉讼的最终法庭。同一个作者，在这本书的一处地方怀疑波爱修的一个命题，觉得有必要归因于一种特殊理由，因为在这种情形下，这么做才不荒谬。例外显示出非例外情况中的规则（《阿伯拉尔散佚作品集》，第517，528，535页）。在12世纪，著名的权威们肯定时有辩论；他们相互的矛盾便证实了这一点；而且哲学家们的权威被认为低于神学家们的权威。然而，要找到一个段落，直接否定亚里士多德在任何逻辑问题上的权威却是不可能的。索尔兹伯里的约翰说，“尽管在亚里士多德那里存在许多错误，如从基督教和异教的同类作品中显而易见的那样，但他在逻辑上的对手尚有待发现。”“但是没有东西反驳亚里士多德”（《散佚作品集》，第293页），而在另一处，阿伯拉尔说，“但是假如我们吹毛求疵于亚里士多德，这位逍遥学派的王子，那么在这门艺术中我们还能信任什么呢？”【《散佚作品集》，第204页】没有权威也行的观念，或者使权威服从于理性的观念，对他来说不可能出现。

[3] Chinese rings，又叫中国连环（Chinese Linking Rings），中国魔术师朱连魁（1854—1922，艺名“金林福”）发明的一种魔术。——译者

[4] 《美国艺术科学研究院学报》，1867年5月14日。

[5] 上述时空理论并不像表面看起来那样与康德的理论有那么大的矛盾。事实上，两者是对不同问题的解决办法。确实不错，康德使空间和时间成为直观，或者毋宁说直观形式，但是直观的意思将超乎“个体表征”这一点并非其理论的本质。在他看来，对时空的领会是一种心理过程——“直观中领会的综合”——的结果。（参看《纯粹理性批判》，1781年版，第98及随后各页。）我的理论只不过是对这种综合的一个解释。

康德的“先验感性论”的要点包含于两条原则中。第一，普遍而必然的命题并非经验给与的。第二，普遍而必然的事实由一般经验的各条件所决定。所谓普遍命题的意思不过是，一个断定一个领域中所有事物的命题，——而并不必然是一个所有人都相信的命题。所谓必然命题，意思是这样一种命题，即断定它所断定的东西，不仅属于事物的现实条件，而且属于事物的每一种可能状态；其意思并不是说这种命题是一个我们不得不相信的命题。按照康德的第一原则，经验不可用于客观知性的产物，而必须理解为与意识相结合的感官第一印象，想象力激发出来形象，以及可由此从逻辑上演绎出来的一切。在这个意义上，可以承认普遍而必然的命题不是经验中给与的。但是，在那种情形下，可能从经验中引出的任何归纳结论也不是经验中给与的。事实上，归纳的独特功能就是产生普遍而必然的命题。的确，康德指出，科学归纳的普遍性和必然性不过是哲学之普遍性和必然性的类比；而就从绝不允许接受一个没有某种不确定缺点的科学结论而言，这种看法是真的。但这是由于例子数目上的不充分；而每当可能有如我们所愿的那样大数目，以至于无穷的例子时，一个真正地普遍而必然的命题就是可推出的。至于康德的第二个原则，即普遍而必然命题的真实取决于一般经验的条件，这不多不少正好就是归纳原则。我到一个游乐场，从“摸彩袋”里摸出十二个袋子。打开这些袋子后，发现每一个袋子里都装着一枚红球。这就是一个普遍事实。因此，它取决于经验的条件。而这一经验条件是什么呢？独一无二的条件便是这十二个球是从彩袋里摸出的袋子的内容，那就是说，决定这一经验的唯一事情，就是从袋子里掏摸。因此，我根据康德的原则推论，从这个彩袋里摸出的袋子里将装着一个红球。这就是归纳。将归纳不仅应用于任何有限的经验，而且应用于所有人类经验，而由此你就得到了康德哲学，就其正确地得到展开而论。

然而，康德的后继者并不满意于他的学说。他们也不应该满意。因为，还有这样一个第三原则：“绝对的普遍命题必然是分析的。”因为凡绝对普遍者都缺乏一切内容或规定，因为一切规定都借助否定。因此，问题并不在于普遍命题如何可能是综合的，而在于显现为综合的普遍命题如何可能仅由思维从纯粹无规定中展演出来。

[6] 《全集》，第7卷（2），第二章。

[7] 原文为“reorganizing”（重组、调整），应为“recognizing”。——译者

[8] 然而，这种论证仅仅涉及问题的一部分。它并未进而表明，除了为另一个像它一样认识之外，就没有不受决定的认识。

5. 四种机能缺失之结论

认识论论丛的第一篇论文里已经论证了一切思维都是对符号的推论性解释，现在皮尔士转向他对笛卡儿的思维模式之否定的种种结论，笛卡儿的思维模式是将思维视为对内在于心灵或灵魂中的观念的直接感知。假如思维不是心灵或精神内的非物质的感知，那么问题就出现了，思维是由什么东西构成的呢？皮尔士这里回答——而且这是他从未否认过的回答——思维具有一种物质的属性。人的思维是一种肉体的、或者说生理的过程。

理解皮尔士思想的一块绊脚石在于这个问题：假如思维用符号，那么符号是如何为自我或心灵所把握的呢？问题的这个前提便是错误的。思维或符号不必为我们把握，因为它就是一种生理的或肉体的状态。这就是这里皮尔士可以宣称“直接的东西……以连续之流流过我们一生”的原因。然而即便符号是一种无需中介的身体状态，其作为思维的意义却只能间接地、通过一种解释行为方可得知。思维是感觉，但直至将这种感觉解释为一个对象的符号时才具有意义，正如这里皮尔士根据其对情感的讨论所表明的那样。

在这种生理学的语境里，无论皮尔士将自我描述为符号，还是脚注4中他关于自我不包含思维反倒是自我包含于思维的命题，就都没有任何玄妙之处。其它姑且不论，这种自我符号具有一种物质属性，乃是一种有机的身体状态，正是这种属性或状态被解释为构成着我们自我。

思维或感觉直到被解释为指代某物时才具有意义这一事实意味着，与皮尔士那时的哲学成见相反，“最高级、最形而上的概念”是复合的。这类概念具有三元关系——对象，符号，解释元——形式。将最高的形而上学概念描述为符号关系，这就为皮尔士在接近这篇论文的结尾处抨击唯名论者关于每一实在之物都是个体这种信念提供了基础。皮尔士反而坚持认为，真实的实在概念不仅是一般的，而且蕴涵着一个研究者的共同体的存在。

第77页括号内的文字是皮尔士的原文。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**2**卷：第**211**一**242**页。
原文发表于《思辨哲学季刊》第**2**期（**1868**年）：第**140—157**页。

笛卡儿乃现代哲学之父，而笛卡儿主义的精神——主要区别于它所取代的经院哲学的精神——可以简明扼要地陈述如下：

1.它教导说哲学必须始于普遍怀疑；而经院哲学则绝不质疑各种基本原则。

2.它教导说确定性的终极检验标准要到个人意识那里寻找；而经院哲学则立足于历代圣哲与天主教会的证据。

3.中世纪多种多样的论证方法为一条单独的推理之链所取代，这种推理常常基于不引人注意的前提。

4.经院哲学虽有其种种神秘信仰，但承诺解释一切被造之物；但是有许多事实，笛卡儿主义不但不予解释，而且，除了用将视为一种解释的“上帝使其如此”这种说法之外，使这些事实绝对无解。

在以上所述某些甚或所有方面，大多现代哲学家，事实上，都是笛卡儿主义者。如今，虽说并非希望回归经院哲学，但在我看来，现代科学和现代逻辑却要求我们站在一个与此十分不同的立场上。

1.我们不可能始于彻底的怀疑。当我们着手进行哲学研究时，我们必须与我们实际上

怀有的所有偏见一起开始。这种种偏见并不是靠一条准则就驱除得了的，因为它们并非令我们想到可予置疑的事物。因此，这种开端的怀疑论将是纯粹的自我欺骗，而非真实的怀疑；而且直到正式恢复那些形式上他曾放弃的所有信念为止，追随笛卡儿方法的人谁也不曾满意。因此，这俨然一幕毫无用途的序曲，犹如去往北极目的是到达君士坦丁堡，却频频借道子午线一样。的确不错，在研究的进程中，一个人可能发现有理由怀疑他由相信而开始的东西；但是在那种情况下，他之所以怀疑，是因为有一种实证的理由，而并非由于笛卡儿的准则。在哲学里边，让我们不要假装怀疑心底里并不怀疑的东西。

2.同样的形式主义也表现于笛卡儿的真理标准中，这一标准等于说：“凡我明白确信者，都是真实的。”假如我真的确信了，那么我的推理也就完成了，因此就应不再要求确定性的检验标准了。但是如此使单数的个人作为真理的终审法官是贻害无穷的。结果是，虽然形而上学家们都将一致同意形而上学已经达到了远远超出自然科学那种确定性的高度；——只不过他们就任何其它问题却无法达成任何一致意见。就人们达成一致意见的各门科学而言，当一种理论引入时，直至这种一致意见达到为止，这一理论总被认为处于试验阶段。而当一致意见达到之后，确定性问题就变成一个无聊的问题，因为没有一个人还会呆在那里怀疑它。作为个人，我们不大可能希望达到我们所追求的终极哲学；所以，我们只能为了哲学家的共同体而追求之。因此，假如训练有素而又真诚坦率的学者们审慎地检验过一个理论之后却拒绝接受它，那么这就应当在这种理论的创立者本人心中造成怀疑。

3.在其方法上哲学应该仿效各门成功的科学，就仅仅从可触知的、能够接受仔细审查的种种前提开始，且就宁愿信任其论证的繁复多样也不信任一论据的结论性而言。其推理不应该构成一条链锁，这整条锁链并不比其最脆弱环节更强劲一点，而应该构成一条缆绳，尽管这条缆绳的每一条纤维可能都十分纤细，但只要数目足够且连接紧密就行。

4.每一种非唯心论哲学（unidealistic philosophy）都假定着某种绝对不可解释、不可分析的终极原理；简言之，来自中介的某物自身却不允许中介。而今作为如此不可解释的任何事物都唯有通过用符号进行推理才可知。但是用符号进行推理的惟一合法证明就在于结论解释着事实。而假设事实绝对不可解释，就是不去解释这一事实，因而这样的假设是绝对不可允许的。

这份期刊的上一期里可以发现有一篇标题为“对于据称为人所具有的某些机能的质疑”，那篇论文就是本着这一与笛卡儿主义相对的精神写就的。那里对某些能力的批判得出了四个否定结论，为方便起见这里可以重述如下：

1.我们没有内省能力，一切有关内在世界的知识都是由假说推理从对于外在事实的知识中引出的。

2.我们没有直观能力，每一认识逻辑上都由先前的认识所决定。

3.我们没有不用符号进行思维的能力。

4.我们没有绝对不可知之物的概念。

不可将这几个命题视为确定无疑的；而为了进一步检验之，现在拟追究出其结论。我

们可以首先单独考虑第一个命题；然后追究第一个加上第二个命题之后会有什么样的结论；而后看看由于又设定了第三个命题将得到何种其它结论；最后，在我们所假设的各个前提上再加上第四个命题。

接受第一个命题时，我们必须撇开得自某种哲学的一切偏见，这种哲学将我们关于外部世界的知识基于我们的自我意识。除非作为一种必要的假说以解释发生于我们通常称为外部世界的东西，我们绝不可承认有关我们内心所经历的东西的任何命题。而且当我们在这样的基础上业已假定了心灵的一种机能或者行为方式时，自然，我们也就不能采取其他假说，用以解释可由我们的第一个假设解释的任何事实，而必须将我们的第一个假设推到极致。换言之，在无需额外的假说即可做到这一点而言，我们必须将一切种类的心理活动都还原为一种一般的类型。

我们必得由以开始我们研究的那种意识样式必然属于这么一类，即其存在不容置疑，而其规律又最为熟知，因而（既然这种知识来自外在）最紧密追随外在事实；那就是说，必然是某种认识。这里我们可以在假说意义上承认前一篇论文中的第二个命题，根据那一命题，并不存在关于任何对象的绝对意义上的第一认识，认识由一个连续的过程产生。由此，我们必须始于一个认识过程，始于其规律最易理解而且最靠近外在事实的那一过程。这就无异于有效推理的过程，这一过程之所以从其前提A起步，而达到结论B，仅当，事实上讲，当如A这么一个命题真时，则如B这么一个命题就总是或者常是真的。因此，这正是我们要追寻出其结果的前两个原则的一个结论，即我们必须，尽我们所能，不用除心灵在进行推理这一假定之外的任何其他假定，将所有心理活动还原为有效推理的公式。

但是事实上心灵真的经验到了三段论推理过程吗？一个结论——像独立地存在于心灵中的某物，如一个意象——是否突然取代以类似方式存在于心灵中的两个前提，这一点确实非常值得怀疑。但是，假如某人已经在他将据以行动并称其为真这一意义上，坚定地相信了两个前提的话，那么，在适当的条件下，他便也将准备依据结论行动并称此结论为真，这一点却是一个恒定不易的经验事实。因此，等值于三段论推理过程的某种事情的确在有机体内心里边发生了。

有效推理要么是完全的要么就是不完善的。不完善推理是这样一种推理，这种推理的有效性有赖于某种并不包含于各前提里的事实问题。这个蕴涵的事实原本可以作为一个前提陈述出来，而且无论它是否被明确地设定，其与结论的关系都是同样的，因为它起码实际上被认为理所当然；因而每一种有效的不完全论证其实也是完全的。完全的论证分为简单的和复合的。复合论证是这样一种论证，这种论证来自三个或三个以上的前提所得出的结论，这一结论本可由每个简单论证通过连续的推理步骤得出。这样，一个复合推理最终将达到像一系列简单论证那样的同一结论。

一个完善、简单而且有效的论证，或称三段论，要么是定然的（*apodictic*），要么是或然的（*probable*）。定然的或演绎的三段论是这么一种论证，其有效性无条件地取决于所推出的事实与各前提中所设定的事实之间的关系。其有效性不单单取决于其各个前提，而且还取决于某种其他知识之存在的三段论，将是不可能的；因为要么这种其他的知识将

被设定，在这一情形下这种知识就将是各前提的一部分，要么这种知识就要在蕴涵意义上被假定，而在这种情况下，这一推理就将是不完全的。但是其有效性部分取决于某种其他知识之非存在的三段论，便是或然的三段论。

举几个例子将使这点变得清楚明白。如下两个论证是定然的或演绎的：

1.第一天与最后一天是一周的不同日子的一系列日子都不超过七天的一个倍数余一；而今任何闰年的第一天和最后一天是一周的不同日子，因而闰年不由大于七的一个倍数余一的天数构成。

2.元音字母中不存在双音字母；但是双音字母之一（w）却由两个元音合成：因此，由两个元音合成的字母其自身不必然是一个元音字母。

这两个例子里，显然，只要前提为真，则无论其他事实可能如何，结论就将是真的。另一方面，设想我们推论如下：“某人得了真性霍乱。他头晕眼花，脸色死灰，异常寒冷，而且脉搏细沉。他大量失血了。在此过程中，他渐渐从昏晕中醒来，而次日早晨便康复得可以四处走动了。因此，出血常常能医治霍乱。”这是一个有相当大概率的推论，假如这些前提表征了我们对问题的全部认识的话。但是，比如说，假如我们知道霍乱倾向于突然康复，知道报道这个病例的医生已经知道上百例其他医治的实例而未告知结果，那样的话，这个推论就会失去其全部有效性。

对任一或然论证的有效性都至关重要的这种知识的欠缺，关系到由这种论证本身所决定的某一问题。这一问题，跟每一别的问题一样，就是某些对象是否具有某些特点。因此，这种知识之缺乏要么在于，根据前提，除了这些对象具有某些特点之外，任何其他对象是否也有这些特点；要么在于，根据前提，除了这些特点属于某些对象之外，任何其他的并不必然包含于这些特点之中的特点是否也属于同一类对象。在前一种情况下，推理开始于好像具有某些特点的一切对象已知，而这就是归纳；后一种情况下，推论开始于好像对规定一特定对象或类所必需的一切特点已知，而这便是假说。这种区别，同样可由例子使之更明了。

设想我们在某一本可称为A的英文著作中计算不同字母的出现次数。自然，加进我们所计数的每个新字母都将改变这些不同字母的相对出现次数；但是如我们继续进行计数，这个变化便会越来越小。设想，当我们增加所计算字母的数目时，发现e的相对次数接近于总数的11¼%，t的出现次数近于8½%，a的次数接近8％，s的次数近于7⅐％，如此等等。设想我们用半打其他的英文著作（可称为B，C，D，E，F，G），重复同样的观察而得到相似的结果。那么，我们就可以推论说，在每一本有一定篇幅的英文著作中，不同的字母都以接近于这种种相对的频率出现。

如今这个论证的有效性取决于我们并不知道除了A，B，C，D，E，F以及G之外的任何其他英文著作中字母的比例。因为假如我们知道关于H书中的字母比例，而这一比例并不接近其他著作中的同一比例的话，那么我们的结论立即崩溃；假如也是同一比例的话，那么这个合法的推论就是从A，B，C，D，E，F，G和H，而不是单从前七本书而来的。因此，这就是一个归纳。

下一个例子，设想交给我们一本用密码写成的作品，没有解码密钥。设想我们发现这部作品包含大约不到26个字符（characters），其中一个字符在整个出现次数里大约出现11％次，另一个字符出现8½％次，另一个出现8％次，再一个7½％次。设想当我们分别用e，t，a和s替代这些字符后，我们就能够明白一个个单独的字母如何可代以每个其他字符，如此在英语中就产生了意义，不过，假定我们允许某些情形下的拼写错误。如果这部作品有相当长篇幅的话，那么，我们就可以极大的概率推论说，这就是密码的意义。

这个论证的有效性取决于这部用密码写成的作品中没有其他已知字符会对问题有任何重要性；因为假如有——比如，假如我们知道是否有其他解决方法——的话，那么，就务必允许这一点在支持或削弱结论上有其效力。因此，这就是假说。

所有有效推理要么是演绎，归纳，要么就是假说；不然便是综合这些特征的两个或多个。演绎在许多逻辑教科书中业已得到很好的论述；但有必要就归纳与假说稍作论述，以便使下文更明白易懂。

归纳可以定义为基于这样一种假设而进行的论证，这一假设就是：一个类或集合的所有元素都具有为这个类的那所有元素同具的所有特点，对于这一点已知，无论它们是否具有这些特点；或者换言之，这种论证假定，从集合中随机抽取的几个事例为真者，对整个集合也为真。这种论证可以称为统计论证。长期来看，从种种真实的前提出发，一般而言，这种论证必然能够给出相当正确的结论。如果我们有一袋豆子，一部分黑，一部分白，通过查点不同的几把里边两种颜色的相对比例，我们就可大体估算出整个袋子里豆子颜色的相对比例，因为足够数目的一把把豆子就将构成袋子里的所有豆子。归纳的中心特征和关键在于，通过将如此达到的结论作为三段论的大前提，而将陈述从所论的这个类中抽取的如此这般的对象的命题作为小前提，则归纳的另一个前提就将演绎地由此推出。这样，在上述例子里，我们所得出的结论是，所有英文著作中字母e大约占11¼%。用这个结论作为大前提，结合A，B，C，D，E，F以及G都是英文著作这个命题，就演绎地推出A，B，C，D，E，F以及G有大约11¼%的字母e。因此，归纳曾被亚里士多德定义为从小前提和结论开始对三段论的大前提的推论。归纳的功能在于将一系列众多主词替换为一个单独的主词，这个单独主词包括这众多主词以及数目不定的其它主词。因此，归纳是一种“多归于一”。

假说可以被定义为基于这么一种假定开始的论证，这一假定就是：一已知必然包含一特定数量的其他特点的特点，或许可以述说具有所知的这一特点包含的所有特点的对象。正如归纳可以视为对三段论的大前提的推论一样，假说也可以视为由其他两个命题出发对小前提的推论。这样，上述所举例子就由对如下三段论的小前提的两个如此的推论构成：

1.其中有如此这般的字符（characters）表示e，t，a和s的每一本一定长度的英文作品，都有大约11¼％的第一种符码，8½％的第二种符码，8％的第三种和7½%的第四种；

这本神秘作品是有一本一定长度的英文作品，其中如此这般的字符分别表示e，t，a和s：

∴这本神秘作品有大约11¼％第一种字符，8½％的第二种，8％的第三种和7½%的第

四种。

2.当如此这般的字母分别替代如此这般的字符时，用这样一种字母表书写的一段文字就有意义。

这本神秘作品是用这样一种字母表书写的。

∴当作出如此这般的替代时，这本神秘作品就有意义。

假说的功能是将一大列本身无法形成统一的谓词，替代为单独一个（或少数几个）谓词，这个谓词包括所有那一系列谓词，（也许还要）加上数目不定的其他谓词。因此，这也是一种化多为一。[1] 每一演绎三段论都可置入公式

如A，则B；
今A：
∴ B。

而当这个公式里的小前提显现为假说命题的前件或缘由时，假说推理就可称为从后件到前件的推理。

来自类比的论证，一位通俗逻辑学者称为从特称到特称的推理，其有效性源于结合着归纳与假说的特征，可分析为要么一个演绎或一个归纳，要么一个演绎和一个假说。

但是尽管推理属于这样三个本质上不同的种，却又归于一个属。我们已经看到，由一系列每个都有两个前提，而又未蕴涵任何未曾断定的事实的论证，如果本来就无法达到结论，也就不可能合法地引出任何结论。

两个前提的每一个都是一命题，断定着某些对象具有某些特征。这样一个命题的每个词项要么指代某些对象，要么指代某些特征。结论可视为以一个替代的命题取代了两个前提之一，这种替代的合法性可由另一前提所陈述的事实证明。因此结论就得自两个前提的任一个，其途径是，要么由一新主词替代前提的主词，要么由一新谓词替代前提的谓词，要么主词与谓词都替代。如今一词项替代另一词项的合法性只能就替代的词项仅仅表征所取代的词项所表征的东西而言才能得到证明。因此，假如结论以公式表示为，

S是P；

而这个结论得自——通过变换主词——一个前提，按照这种解释，这一前提可以公式表示为，

M是P，

那么另一前提必须断定凡由S表征之物都由M所表征，或者

每个S都是M；

然而，假如结论S是P，是通过变换谓词而得自两个前提之一的话，那么，这个前提就可写为

S是M；

而另一前提就必须断定凡蕴涵于P中的特征都蕴涵于M中，或者

凡是M者都是P。

因此，两种情况下，三段论必然能以公式表示，

S是M；M是P：
∴ S是P。

最后，假如结论不同于其两个前提的任一个，主词与谓词都不同，那么结论与前提的命题形式可如此变动，使其将有一个共同词项。这一点总能做到，因为如果P是前提而C是结论，则两个命题可这样陈述：

表征于P中的事物状态是实在的，
且
表征于C中的事物状态是实在的。

在这种情形下，另一前提必然实际上以某种形式断定诸如C所表征的每一事物状态都是P所表征的事物状态这一点。

因此，所有有效推理都属于一个一般形式；而寻求将所有心理活动都还原为有效推论的公式，即是寻求将其还原为一种单独的类型。

把所有心理活动还原为有效推理类型的一个明显障碍是谬误推理的存在。每一论证都蕴涵着推理程序（无论是牵涉到有关论证主题的某个事实问题，还是单单与符号系统相关的准则）的一般原则的真实性，据此它才是一个有效论证。假如这种原则是虚假的，那么论证就是一种谬误；但是无论来自虚假前提的有效论证，还是极弱但并非完全非法的归纳或假说，无论其效力可能如何得到高估，无论其结论如何虚假，都并不是谬误。

而今恰如其本义来理解的语词，假如用于论证形式的话，便由此确实意味凡可使这一论证必然得出确凿结论的任何事实；这样对于逻辑学家来说，由于他们所必得关心的仅仅是按照规范的解释原则而来的语词的意义，而无须关心由其它现象（indications）猜测而

来的说话者的意向，因此唯一的谬误便将是像纯粹的荒谬和矛盾这样的谬误，其原因要么在于结论与前提绝对不融贯，要么在于用一种在任何情况下都无法得到有效联结的推理联结词来联结各个命题。

但是对于心理学家来说，一论证是有效的，仅当这一心理结论由以得出的各个前提将充分地——如果也是真实的话——证明其合理，要么由其自身，要么借助于先前已经持以为真的其他命题。但是易于表明，人所作出的一切在此意义上无效的推理，归属于四类，即：1．那些其前提虚假的推理；2．那些确有那么一点，尽管也就仅此一点效力的推理；3.那些产生于将一命题与另一命题相混淆的推理；4.那些产生于对推论规则领会不明、错误运用或者虚假不实的推理。因为，假如某人所犯错误不属于这四类中的任一类的话，那么，他就将由以完善的明晰性构想出来的真实前提引出一个实在不具有起码相关性的结论，而不为用作推论规则的任何偏见或其他判断引入歧途。假如有可能发生这种情况的话，那么冷静思考与谨慎小心于思维可能用处不大，因为谨慎只用于保证我们将所有事实都考虑在内，用于使那些我们确乎考虑到的事实清楚明白；而冷静，除了使我们小心谨慎，同时使我们不致受激情影响，在推理时将我们希望为真或担心可能为真者，推论为真，或者遵循其他某种错误的推论规则之外，也难有更大作为。但是经验表明，对于种种同样明确设想出来的前提（包括偏见在内）的冷静而仔细的思考，将保证所有人作出同样的判断。而今如果谬误属于这四类无效推理的第一类，推理的前提为假，那么，就要假定，从这些前提到结论的心理程序，要么正确，要么错在其他三种方式之一；因为不可能设想，当一种虚假不为理性所知时，单单前提的虚假就会影响推理的程序。假如谬误属于第二类，推理具有某种效力，无论多么小，那么这就是一个合法的或然论证，属于有效推论类型。假如谬误属于第三类，产生于一命题与另一命题的混淆的话，那么这种混淆必然由于这两个命题间的类似；那就是说，正在进行推理的人，看到一个命题具有一些属于另一命题的特点，就作出结论说这一命题具有另一命题的所有本质特点，并与之等值。而这就是一个假说推理，这种假说推理，尽管可能很弱，尽管其结论间或为假，却属于有效推论类型；因而，由于这种谬误的症结在于这种混淆，所以这第三类谬误的心理程序符合于有效推理的程式。假如谬误属于第四类的话，那么这种谬误要么产生于错误地运用或误解了推论规则，因而乃是一种混淆的谬误，要么产生于采用了一种错误的推论规则。在这后一种情形下，这种规则事实上被采用为一个前提，因而虚假的结论仅仅由于一个前提的虚假。因此，在人的心灵所可能犯的每一谬误里，心理程序都符合于有效推论的程式。

我们必须演绎出其种种结论的第三个原则是，每当我们思维时，我们就呈现给意识某种作为符号的感觉、意象、概念或其他表象。但是由我们本身的存在（这种存在由无知与错误的出现证明）可知，呈现给我们的每一事物都是我们自身的一种现象显现。这倒并不妨碍其作为外在于我们的某物的现象，正如彩虹同时既是太阳又是雨的显现一样。因此，当我们思维时，我们自身，如我们彼时所是，显现为一个符号。如今，一个符号，作为符号，具有三种所指：第一，它是一个指向某一思维的符号，这一思维解释着它；第二，它是一个指代某一对象符号，在那个解释的思维中，这个符号与这一对象等值；第三，由于

某一方面或某一性质，它才成为一个符号，这一方面或性质将其引入与其对象的关联中。让我们问，思维符号所指的这三个关联项为何。

1.当我们思维时，即为我们自身的这个思维符号将自身引向何种思维呢？这一思维符号，通过外在表达的中介——或许只有经过相当长久的内部发展之后它才能达到这一点——可能逐步将自身引向另一个人的思维。但是无论这种情况发生与否，这一思维符号总要由我们自己的一个后续思维解释。假如，任一思维之后，观念之流都自由地流淌的话，那么这一观念之流所遵循的是心理联想的规律。在这种情形下，每一居前的思维都给跟随着它的思维提示某种东西，亦即，作为这个后续思维的某种东西的符号。的确，我们的思路可能被打断。但是务必记住，任一时刻，除了思维的主要因素之外，我们心中还有千百种只予以轻微关注和意识的事物。因此，由此并不能推出，因为一个新的思维成分达到极致，所以这一思维成分所取代的思绪便完全中断了。恰恰相反，由我们的第二条原则，即并不存在直觉或者说并没有不为先前认识所决定的认识，可知，一种崭新经验的闯入绝非转瞬即逝的事情，而是一个占用时间、通过一个连续的过程而发生的事件。因此，这一经验之凸显于意识中，很可能是一个成长过程的圆满完成；而假如果真如此的话，那么适才曾经领衔的思维就没有充分理由突然地顷刻消失。但是假如一条思路通过逐渐地淡出而消失的话，那么只要它尚且延续着，就自由地遵循着其本身的联想规律，而并不存在这样一个时刻，在这一刻有一个属于这个系列的思维，其后却没有一个解释或重复它的思维。因此，除非出现一切思维因为死亡而来的猝不及防的最后终结状态，则这一规律，即每一思维符号都由一个后续思维来翻译或解释这一规律，概莫能外。

2.下一个问题是：这个思维符号代表什么——命名什么——其指代（suppositum）是什么？毫无疑问，外在事物，当一个实在的外在事物为所思时。然而，因为这一思维由一个同一对象的先前思维所决定，所以，它只能通过指示这个先前的思维而指称该事物。比如，让我们设想，杜桑（Toussaint）[2]为所思，而首先思为一个黑人，但并非明确地思为一个人。假如后来加上了这种明确性的话，那是通过这样一种思维，即黑人是人；这就是说，这个后续思维，人，通过述说那个先前的思维，黑人而指称外在事物，而黑人曾经也述说过这一事物。假如随后我们认为图森是个一般概念，那么我们便也认为这个黑人，这个人，是一般概念。而在后续思维指示先前思维之所思的每一种情形下，都是如此。

3.思维符号在作为思维这一方面指代其对象；那就是说，这个方面是这一思维中的意识的直接对象，或者，换言之，这就是思维本身，或者起码说，是这个思维在后续的思维中被认为的东西，而这个思维是那个后续思维的符号。

我们现在必须考察符号的另外两个属性，这两个属性在认识论中十分重要。既然符号不同于所意指之物，而在某些方面与后者有别，因此很显然符号必然有某些属于其自身而无关于其表征功能的特征。这些特征我称为符号的物质性质。举几个例子说明这种性质，单词“人”（“man”），由三个字母构成——在一张图片上，则平滑而无浮凸。第二，一个符号必须能够与同一对象的另一符号，或者对象本身相联系（并非理性上的联系而是实在的联系）。这样，除非借助于一个实在的系词——这个系词将同一事物的各个符号结合起

来——使各个语词在语句中联系起来，语词就没有任何价值。某些符号——如风向标，赊欠牌，诸如此类——的用途完全在于其与所意指之物本身的实在联系。在图片的例子中，这样一种联系虽不十分明显，但是也存在于将图片与标示它的大脑符号联系起来的联想能力中。符号与其对象的这种实在的、物理的联系，要么直接地要么通过与另一个符号的联系，我称为符号的纯粹指示性应用（*pure demonstrative application*）。如今符号的表征功能却既不在于其物质性质也不在于其纯粹指示性应用；因为它作为符号所是的某物，既不在于其本身也不在于其与对象的实在关系，而在于它乃是指向一个思维的，而刚才所定义的两个属于符号的特点却都独立不依于其指向任何思维。然而假如我拿来具有某些性质的一切事物并在物理意义上将其与另一系列的事物一一对应地联系起来，那么这些事物就变得适于为符号了。假如不将其视为如此的话，那么这些事物虽不是现实意义上的符号，但却是，比如说，可以称一朵未曾看见的花朵为红的——这同时也是一个相关于心理情感的词——这种意义上的符号。[3]

让我们考察作为概念的心理状态。由于具有意义，即逻辑内涵，它才成为概念；而假如它可应用于任一对象，那是因为这个对象具有包含于这个概念的内涵中的种种特征。如今通常说来一个思维的逻辑内涵由包含于其中的种种思维构成；但是种种思维即是种种事件，种种心灵活动。两个思维即因时间而分割开来的两个事件，因而一个思维不可能真正地包含于另一思维之中。可能有人要说，所有严格相似的思维便都被视为同一个思维；而说一个思维包含着另一个，意思是说它包含着一个与那另一个严格相似的思想。但是两个思维如何能够相似？两个对象只能被视为相似的，假如二者在心灵中进行比较并归于一体的话。除了存在心灵中，思维并没有存在；只有当其受到注意时，思维才存在。因此，两个思维不可能成为相似的，除非在心灵中二者被归于一体。但是，至于其存在，两个思维却为时间的间隔分离开来了。我们太过倾向于这样想象，即我们能够构思出一个与过去的思想相似的思想，构思的途径是将这一思想与过去的思想匹配起来，好像这个过去的思想仍然还呈现于我们心中一样。但是显然，一个思想相似于或以任何方式真实地表征着另一个思想这样的认识，不可能来自直接的感知，而必然是一个假说（无疑可由事实充分证明），因而这样一种表征性思维的形成必然依赖于意识背后的一种实在的有效的力，而非仅仅依赖于心理上的比较。因此，一个概念包含于另一个概念之中这种说法的意思，必然是我们必然意味的东西，是我们规范地将一个概念表征于另一个概念中；那就是说，我们形成一种特殊的判断，[4] 这一判断的主词意指一个概念，而谓词意指另一个概念。

因此，自在的思维，自在的感觉，不仅不包含任何其它的思维与感觉，而且绝对简单且不可分析；而说它由其它的思维与感觉构成，就如同说沿着一条直线的一个运动由两个运动构成，而这一运动是那两个运动的合力一样；那就是说，是一个隐喻，或者虚构，与真理似是而非（parallel to the truth）。每一思维，无论多么精巧，多么复杂，就其直接地呈现而论，都是一个没有部分的单纯感觉，因而，就其自身而言，与任何其他思想都没有相似性，反之，与任何其他思想都不可比较，都绝对独一无二。[5] 凡是完全与任何其他事物不可比较的东西都是完全不可解释的，因为解释就在于将种种事物置于一般规律或者

自然门类之下。因此每个思想，就其为一类独特的感觉而言，都无非是一个终极的、不可解释的事实。然而这并不与我的如下公设相矛盾，即不应容许任何事实显现为不可解释的；因为，一方面，我们绝不能这样想，“这个呈现于我”，因为，在我们有时间作出反思之前，这一感觉已经逝去，而另一方面，一旦逝去，我们就绝不可能将如其自在自为的这种感觉的性质带回来，或者认识到其自在地像什么，甚至即使发现这种性质的存在，除非通过由一般的自我理论——而这样就不是因其独特性，而不过是作为某种呈现之物——进行推论。但是，作为呈现的某物，种种感觉都相像，无需解释，因为这种种仅包含普遍之物。这样，我们可真实述说感觉的东西就没有任何无法解释的剩余了，而唯有某种我们无法反思地认识的东西。因此我们并没有陷入使中介者不可中介的矛盾。最后，现实呈现的思想（作为单纯的感觉）并没有任何意义，任何理性价值；因为意义与理性价值并不在于现实的所思，而在于表象中后续的思维可能使这一思想与之联系起来的东西中；因此思想的意义就完全是某种具有实际效果的东西。有人可能反驳道，假如思想没有任何意义，那么所有的思想就都没有意义。但这是一个与如下说法类似的谬误，即假如在一个物体充满的连续空间的一个里边没有运动的场所，整个空间就都没有运动的场所。我的心灵状态里的一个瞬间不存在认识或表象，但是不同瞬间的心灵状态的关系中却存在认识或表象。[6]简言之，无中介的直接性（因而自在不可感的中介——不可分析，不可解释，不可理喻）以一种连续之流流过我们的生活；这就是意识的总和，其中介，即其连续性，由意识背后的一种实在的效力产生。

这样，思维中我们有三个要素：第一，表征功能，这一功能使其成为表象；第二，纯粹指示性应用，或实在的关联，这一要素使一个思想与另一个思想发生关系；第三，物质性质，或者它如何感觉，这一要素赋予思想以性质。[7]

感觉未必是一种直觉，或者感官的第一印象这一点，在美感的事例中非常明显；而且在前文音响的例子里也曾经表明了。如果美感是由先前的认识所决定的，那么它便总显现为一个谓词；那就是说，我们认为某物是美的。每当一种感觉如此作为其他感觉的结果而出现时，归纳就表明那些其他的感觉或多或少是复杂的。这样，一种特殊的声音感觉作为对各个耳神经所造成的种种印象的结果而出现，这些印象以特殊方式结合起来，并以特定速率相互追随。一种颜色感觉则取决于对眼睛造成的种种印象，这些印象以规则的方式、特定速率相互追随。美的感觉有赖于杂多的其他印象而出现。而我们将发现这一点在所有事例中都有效。其次，所有这些感觉就其自身而言都是简单的，或者比起产生它们的感觉来较为简单。因此，一个感觉取代了一组复合谓词的一个简单谓词；换言之，它履行着一个假说的功能。但是如此这般的一个感觉所归属的每一事物都具有一系列如此这般复杂的谓词这种一般原则，并不是由理性决定的（如我们已经看到的那样），而具有一种随意性。因此，一种感觉之产生与之类似的这类假说推论，属于那种从定义到所定义项的推理，这种推理中的大前提具有任意性。只有在这种形式的推理中，这一前提才由语言的约定所决定，并根据一个词所使用的场合而表达出来；而在感觉的形成中，这一前提由我们天性的结构所决定，并根据感觉，或称自然的心理符号所出现各种场合而表达出来。这

样，感觉，就其表征着某物而言，是由先前的认识按照逻辑规律所决定的；那就是说，这些认识决定着将有一个感觉。但是，就感觉（sensation）作为一类特殊的纯粹情感（feeling）而言，它仅由一种不可解释的、神秘的力量所决定；而就此而言，它尚不是表象，而仅仅是一个表象的物质属性。因为正如在从定义到所定义项的推理中，逻辑学者并不关心这个所定义的词如何发音，或者含有几个字母一样，在这种结构性语词的例子下，也并不由内在规律决定其自身如何感觉。因此，感觉，作为一种感觉，仅仅是一个心理符号的物质属性。

但是并没有任何感觉不同时作为某物的表象、某物的谓词，逻辑地由先于它的种种感觉所决定。因为假如有任何这样的并非谓词的感觉的话，那就是情感。而每一情感都有一个主词。假如某人发怒的话，他就自言自语，这东西、那家伙实在十恶不赦、刁蛮无礼。假如感觉快乐，他就说“这事妙不可言”。假如疑虑重重，他就说“这事好生奇怪”。简言之，每当某人有所感，他便有所思。即使那些没有确定对象的感情——如忧郁——也只有通过感触所思对象才能明确意识到。较其他认识而言，使得我们更多地将情感视为自我感受的原因，在于我们发现，比起其他认识来，情感更多地取决于我们在某个瞬间的偶然状况；但无非说明情感乃是太过狭隘以致派不上什么用场的认识而已。稍作观察就将表明，情感产生于我们的注意力被强烈地吸引到各种复杂而难以想象的境况。恐惧产生于难以预测我们的命运；喜悦，产生于某种无以言表、百感交集的场合。假如某一些迹象表明，对我利害攸关一件事情，我预料将会发生，却不可能发生了；假如，估算各种概率，设计各种保护措施，为进一步的信息殚精竭虑之后，我发现自己无法达到有关未来的任何确定结论，以取代我所寻求的理性的假说推理，于是，焦虑感便产生了。我无法解释的一件事情发生时，我感到疑惑。我努力争取自我实现我从未能实现的一种将来的愉悦时，我满怀希望。“我真弄不懂你，”一个怒气冲冲的人这么说。难以描述的东西，无以言表的东西，没法把握的东西，通常激发情感；但是没有像科学解释那样令人如此冷静的事物了。这样情感总是由心理作用以一个简单的谓词替代一个高度复杂的谓词。如今假如我们认为一个非常复杂的谓词需要用一个假说来解释，那么，这个假说必然是替代了那个复杂谓词的较简单谓词；而当我们怀有一种情感时，一个假说，严格说来，几乎是不可能的——情感与假说所扮演的角色非常惊人地类似。的确，情感与理性假说之间存在这样一种差别，即在理性假说的事例中，我们有理由说，凡这个简单的假说性谓词可能适用于的任何东西，那个复杂谓词对它亦真；然而在情感的事例中，这却是一个命题，对这个命题，我们无法给出理由，纯粹由我们的情感结构所决定。但是这跟假说与定义到所定义项的推理之间的差别完全相符，因而好像就表明了情感无非感觉。然而，情感和感觉之间却显现出一种差异，我将这一差别表述如下：

有某种理由认为，对应于我们大脑内部的每一种感觉，身体上都会发生某种运动。思维符号的这种属性，既然并没有明显地依赖于符号的意义，因此可以与我所谓符号的物质属性相比较；但是它之所以不同于后者，是由于，应该感觉到它方应有任何思维符号这一点，本质上并无必要。在感觉的情形里，先于并决定这一感觉的杂多印象并不属于同一

类，与之相应的身体上的运动来自任一大神经中枢或大脑，而或许由于这个原因，感觉并没有在身体器官上产生巨大的骚动；而这一感觉本身，除了可借以用来提供信息之外，对思维之流并没有非常强烈的影响，因此并非是一种思维。另一方面，情感，在思维的发展中则来得相当迟晚——我的意思是，距离对于其对象的初始认识较远——而且决定着这一情感的思维已经有了与其相应的大脑，或者主要神经中枢中的运动；结果，独立于其表征价值，情感在身体上产生剧烈运动，强烈地影响着思维之流。我提到的动物运动，首先且显见者，有面红耳赤，畏畏缩缩，目光凝滞，呆呆傻笑，蹙额凝眉，愤然努嘴，狂笑不禁，泪如泉涌，啜啜泣泣，蠕蠕爬行，进退无据，颤颤巍巍，麻木僵直，连声叹息，吸鼻嗤鼻，耸动双肩，呻呻吟吟，表情沮丧，痉痉挛挛，心肌膨胀，等等。除了这些身体运动，或许还可以再加上，其次，其他更复杂的活动，然而这些活动仍然发自直接的冲动，而非深思熟虑。

既将本义的感觉又将情感跟思维的感觉区别开来的标志在于，前二者的情形中所彰显的是物质属性，这是因为这一思维跟决定它的那些思维尚没有理性关系，这种理性关系存在于后一种情形，并将投入单纯感觉的注意力转移开来了。所谓跟那些决定性思维没有理性关系，我的意思是，在这一思维的内容里边并没有任何东西可以解释为何仅当那些决定性思维出现的情况下这一思维才会产生。假如有这么一种理性关系，假如本质上看这一思维限于应用于这些对象的话，那么，这一思维就综合着一个与其自身不同的思维；换言之，其时它就是一个复合思维了。因此，一个非复合思维，只能是感觉或情感，没有理性特点。这与通常的学说大相径庭，按照这种学说，最高级和最玄妙（metaphysical）的概念是绝对简单的。有人要问我，像存在这样一个概念将如何分析呢，或者如果不用循环定义法的话，我是否能定义一、二、三呢。如今我将立刻承认，这类概念无一可分裂为较其本身更高的两个其他概念；因而在这种意义上，我坦承某些非常玄妙而又著名的理性观念都是绝对简单的。但是，尽管这些概念无法用种加属差来定义，但却存在另一种方法能够定义之。一切规定都通过否定；我们能够认识任一特性的第一步，都唯有通过将具有这一特性的对象与不具有这一特性对象放在一起进行比较。因此，一个在每一方面都十足普遍的概念将是既不可认识也不可能有的。通过观察我们可想象的一切事物都具有某种共同的东西，我们无法得到蕴涵于系辞中的那种意义上的存在概念，因为这样的东西有待观察。我们通过反思符号——语词或者思想——而得到它；——我们观察到不同的谓词可能归属于同一主词，而且每一谓词都使得某种概念可适用于主词；然后我们想象，某个主词之所以有某种真正属于它的东西，只是因为一个谓词（不管为何）归属于它，——而我们便称其为存在。因此，存在概念是一个关于符号——一种思维，或语词——的概念；——而既然它并非可适用于每一符号，因此它就并非根本意义上普遍的概念，尽管就其间接适用于种种事物而言的确如此。因此，存在可以得到定义；比如，可以将其定义为包含于任一类中的各个对象，以及不包含于同一类中的各个对象共同的东西。但是形而上学概念是首要而基本的关于语词的思维，或关于思维的思维这一说法并没有任何新颖之处；这既是亚里士多德的学说（他的范畴表是言语的组成部分），也是康德的学说（他的范畴表是不同种

类命题的各种特点）。

在某种意义上，可以将感觉与抽象能力或者注意力视为一切的唯一成分。前者已经考察过了，现在让我们试着对后者作出某种分析。借助于注意力，着重点置于意识的客观一个要素上面。因此，这个着重点本身并非直接的意识对象；而在这一方面与感觉完全不同。因此，既然这一着重点就在于对意识所产生的某种效应，因此唯有就其影响我们的认识而言方可存在；既然不可能设想一行为决定着时间上先于它的行为，因此这个行为便只能在于这种得到强调的认识要么为了产生对记忆的效应，要么为了影响后续的思维所具有的能力中。这一点可由这一事实即注意力是一个连续的量所确证；因为就我们所知，连续的量分析到后，就将自身还原为时间。相应地，我们发现注意力，事实上，的确对后续思维产生一种极其巨大的效应。首先，注意力强烈地影响记忆，一个思想，原初赋予的注意越大，记住的时间就越长。第二，注意力越大，思维的联系便越紧密，逻辑序列也越精确。第三，已经遗忘的思想可借注意力得到恢复。由这些事实，我们总括出这样的结论，注意力是这样一种能力，借助这种能力，一个时刻的思维与另一时刻的思维不仅得到联结而且形成关系；或者，应用思维为符号这一概念，注意力是思维符号的纯粹指示性应用。

当同一现象在不同场合，或者同一谓词在不同主词反复地呈现时，注意力就被唤起了。我们看到A有某种特点，B有同样的特点，C也有同样的特点；而这就引起我们的注意，因而说道，“这些东西都有这个特点。”这样注意力即是一种归纳行为；但这是一种并不增加知识的归纳，因为我们所说的“这些”所涵盖的无非经验过的事例。简言之，这是一种来自枚举的论证。

注意力对我们的神经系统产生种种效应。这些效应即是习惯，或者神经联络。当如果已经有了在数个场合a，b，c实施某种行为m的感觉，然后每当a，b，c为其特例的一般事件l出现，我们就开始这样行动，那么一种习惯就产生了。这就是说，由这一认识

每一例a，b，c，都是一例m，

就决定了下列认识

每一例l都是一例m。

这样习惯的形成乃是一种归纳，因而必然与注意或抽象相关。志愿行为源于习惯所产生的感觉，正如本能行为源于我们的原始天性一样。

这样我们就看到，每一种意识变式——注意、感觉及知性——都是推理。但是可能有人提出这样的反对意见，即推理仅涉及一般词项，因而意象，或者绝对单独的表象，就无法推出来。

“单独”与“个别”都是有歧义的词。单独可以意味着只在一时一地才可能存在之物。在这种意义上它并非与一般相对。在这种意义上，太阳虽是单独的，但是，犹如每一部优秀

的逻辑论著里所解释的那样，却是个一般词项。我可能有一个对于埃尔莫劳斯·巴尔巴鲁斯[8]的非常一般的概念，但是我仍然只能将他想象为可能存在于一时一地。如果人们称一个意象为单独的，那意思是说这一意象在一切方面都是绝对确定的。每一可能特点，或者其否定，必然都对这么一个意象为真。用这种学说的最著名的解释者的话说，一个人的意象“必然是肤色要么白，要么黑，要么黄；身材要么笔直，要么屈曲；身量要么高，要么矮，要么中等的人”。人的意象必然属于一个嘴巴张开或紧闭，头发确呈如此这般的颜色，身形确有如此这般的比例的人。洛克的任何命题都没有像如下命题那样受到所有论述意象的朋友们的嘲笑，他否定三角形的“观念”必然要么属于钝角，要么属于直角，要么属于锐角的三角形。事实上，三角形的意象必然属于其中之一，其每一角具有特定的度、分、秒数。

既然如此，那么显而易见，任何人都没有到他办公室的道路，或者任何其他实在事物的真实意象。事实上，除非他不仅能够认识，而且能够想象其（真的或假的）一切细枝末节，他便根本没有什么事物的意象。实情既然如此，那么在我们的想象中是否曾有任何像意象这样的东西就大可怀疑。读者，请看着一本鲜红色的书，或者其他色彩鲜亮之物，然后闭上双眼说你是否看到了这种颜色，鲜亮也好暗淡也罢——事实上，那儿是否有任何像视线那样的东西。休谟及贝克莱的其他继承人都认为，除了“其不同力度和鲜活性”之外，在视觉与红色的书的记忆之间不存在差异。“记忆所见颜色，”休谟说，“与我们原初感知中所含的颜色相比，是黯淡而呆滞的。”假如这确是这一差异的正确命题的话，那么我们就应该记得这本书不像它实际上那么红；然而，事实上，尽管我们并没有看到任何像它一样的东西，我们却极其确切地记住了这种颜色好一段时间［读者，请验证这一点］。除了我们能够认识它这种意识之外，我们绝对没有带走这种颜色的任何东西。为了进一步证明这一点，我要请求读者做一个小实验。让他唤出，假如能的话，一匹马——并非曾见过的一匹马，而是想象中的一匹马——的意象，——进一步阅读之前让他用沉思[9]在记忆中凝视这个意象……读者按照要求做了吗？因为我抗议未做此实验进一步阅读不是公平游戏。——现在，读者大概能够说那匹马是何种颜色了吧，不管灰色、栗色，还是漆黑。但是读者或许无法确切说出其色泽为何。他无法像刚刚看见这么一匹马之后所可能的那样确切地说出这一点。但是，假如他的头脑中曾经有这么一个意象，这个意象之有特殊色泽一点不少于有一般颜色的话，那么，为什么这种特殊色泽如此迅速地从记忆中消失，而那种一般颜色却仍然留存？有人可能这么回答，在忘记更一般的特点之前，我们总忘掉细节；但是，我认为，这个回答之不充分可由如下两种现象间的极端失衡来表明，即与想象之物的确切色泽之迅速遗忘相比，观看之物的确切色泽却长期记得，而与想象之物的记忆相比，看见之物的记忆却只不过有稍微优越的鲜活性。

我怀疑，唯名论者混淆了如下两种现象，即无需思维其要么等边、要么等腰、要么不规则而思维一个三角形，与无需思维其为等边，等腰，还是不规则而思维一个三角形。

重要的是要记住这一点，我们并没有区分一种主观的认识形式与另一种的直觉能力；因而通常某物作为一个图像呈现给我们，而其实那是由知性从细微的材料构造出来的。梦

的现象亦是如此，犹如如下事实所表明的那样，若不添加某种我们觉得并非梦本身的东西，通常就不可能对一个梦作出明白的解释。许多梦，虽然醒来的记忆编织着有关它们的精巧而连贯的故事，事实上，原本却很可能只是一团种种感觉的乱麻，这种种感觉能够认识到我刚才提到的彼此。

如今我甚至要说，即使在现实的感知中我们也没有意象。这一点足以以视觉为例证明；因为假如观看一个对象时都未见到图像，那么就不能声称听觉、触觉以及其他感觉在这方面优于视觉。假如，像生理学家告知我们的那样，视神经均呈指向光线的针尖状，且相距远远大于最小可视量，那么，图像并未描画于视网膜神经上，这一点就是确定无疑的。我们并不能感知到靠近视网膜中央存在一个大的盲点这一点，也表明了同样的事实。因此，假如观看时，却有一幅图画呈现于我们眼前，那么这幅图像便是由心灵根据先前感觉的提示构造出来的。将这些感觉设想为符号，借助于推理，知性就可由此获得我们从视觉得来的所有外部事物的知识，而这些感觉却绝对不足以形成绝对确定的意象或表象。假如我们有这么一个意象或图像的话，那么我们心中必然有一个平面的表象，这个平面仅仅是我们所看到的每一平面的一部分，而我们必须看到那每一部分，不管多么小，有如此这般的颜色。假如我们间隔一段距离看一个斑斑点点的平面的话，那么看来好像并不能看到这一平面上是否有斑点；但是假如我们眼前有一幅肖像的话，那么这幅肖像却必然对我们显现为要么有斑点，要么没斑点。再则，通过训练，眼睛逐渐能分辨细微的颜色差异；但是假如我们仅仅观看绝对确定的意象的话，那么必然将每一种颜色视为特殊的如此这般的色泽，眼睛得到训练之前跟训练之后一样。这样，观看时，我们眼前有一幅肖像这种设想，就仅仅是一个假说，这一假说不仅没有解释任何东西，而且实际上造成许多难题，而这些难题又需要新的假说，以便通过解释将其消除。

这诸多难题的一个来自这一事实，即细节比一般环境更难于辨别，更先忘记。根据这种理论，一般特征存在于细节中：事实上，种种细节就是整个图面。因此，看来非常奇怪，图画上仅仅次要存在的东西却应该比图画本身造成更强的印象。确实不错，在一幅古旧的油画上，细节不易辨认；但这是因为我们知道这种黑色是岁月侵蚀的结果，而并非图画本身的组成部分。现场观看时，分辨图画的细节并没有困难；困难仅仅在于猜测其曾经为何。但是假如我们的视网膜上有一张图画的话，那么最最细微的细节都在那里，与其总体轮廓与意义一样多，甚至更多。然而实际上必然看到的东西极难认出；而仅仅是从所见之物抽象出来的东西反而非常明显。

但是，反驳感知中有任何意象，或绝对确定的表象的决定性证据在于，在那种情形下，在每一种这样的表象中，我们都有种种质料，需要无穷量的自觉认识，然而尚未明白意识到。如今这样一种说法毫无意义，即我们心灵中有某种事物，对我们自觉认识的东西却没有一点效果。所能说的顶多是，当我们观看时，我们处于这样一种状态，在这种状态中我们能够获得非常大或许是无限量的关于对象的可见性质的知识。

而且，种种感知之并非绝对确定、并非独一无二这一点，可从每一种感官都是一种抽象机制这一事实明白看出。由视觉本身仅仅告知我们颜色和形式。谁也不敢妄称视觉的意

象对于味觉也是确定的。因此，就此而言它们都是一般的，以致既非甘甜又不失甘甜，既非苦涩又不脱苦涩，既非美味亦非寡淡。

下一个问题是，除了判断之外，我们是否有任何一般概念。在感知中，在我们知道某物存在着，很显然这里有这样一个判断，即此物存在，因为某物的纯粹一般概念绝非对于其存在的认识。然而，经常听人说，无需作出任何判断我们也能唤出任一概念；但是，似乎在这种情形下我们不过是任意地设想自己有这么一种经验。为了构想数目7，我设想，那就是说，我任意地作出假说或判断，在我眼前有一些点，而我判断这些点共7个。似乎这就是对这个问题的最简单而又合理的观点，而且我可以补充说，这也是最优秀的逻辑学家业已采用的观点。假如事实如此，那么以意象联想的名义通行的观点实际上是判断的联想。据说观念的联想按照三条原则——相似性原则，相近性原则和因果性原则——进行。但是，这么说同等真实，即符号依据相似性，相近性和因果性这三个原则指示其所指。毫无疑问，任一事物都是与之相联系的任何事物的符号，这种联系是通过相似性、相近性和因果性：而任一符号都唤醒所意指之物，这一点同样不可能有任何疑问。那么可以这样说，观念的联想就在于此，即一个判断引出另一判断，而它即是这另一个判断的符号。而这就是不折不扣的推理。

每一事物，只要我们感到起码的兴趣，便在我们心中产生其本身特殊的情感，无论多么细微难察。这种情感是这个事物的一个符号和谓词。现在，当一个与这个事物类似的事物呈现于我们面前时，一种相似的情感就产生了；因此，我们立即推论说，后者像前者。一位古典学派的形式逻辑学者可能要说，在逻辑中，不包含于前提中的词项不可能进入结论，因而某种新事物的暗示本质上必然不同于推理。但是我的回答是，逻辑规则仅仅适用于那些技术上所谓完全的论证。我能够而且的确如此推理——

伊利亚是人；
∴他会死。

而这个论证正如完全的三段论那样有效，尽管其之所以如此，仅仅是因为后者的大前提正好也是真的。假如无需实际上告诉自己“所有人都会死”，即从“伊利亚是人”这一判断过渡到“伊利亚会死”这个判断，就不是推理了，那么“推理”一词就只能在如此狭隘的意义上使用，以致逻辑教科书之外推理便难得一见了。

这里有关由于相似性的联想所说的对于所有联想都是真的。所有联想都用符号。每一事物都有其主观的或情感的性质，这些性质要么绝对地，要么相对地，要么由于约定俗成的归属，归诸任一事物，而这一事物便是其符号。因而我们作出如下推论，

符号是如此这般；
∴符号是这个事物。

然而，考虑到其他种种原因，这个结论要接受某种修改，这样就变为——

符号近乎（表征着）这个事物。

现在来考察我们将追究其结论的四项原则的最后一个；这一原则就是，绝对不可认识者即绝对不可设想者。根据笛卡儿的这一原则，即便最低程度上看，事物的根本实在性也绝对无法得到认识，此论必然久已令大多有能之士信服。因此唯心论才喷涌而出，在每个方向上，无论在经验论者中间（贝克莱，休谟），还是唯理论者[10]中间（黑格尔，费希特），唯心论本质上都是反笛卡儿主义。而今所要谈论的原则即是直言不讳的唯心论；因为，既然一个词的意义就是这个词所表达的概念，因此，绝对不可认识者这个词就毫无意义，因为没有概念附着于这个词。因此，这是一个毫无意义的词；结论因此就是，凡意思为“实在”的、为任一词项所指者，都在某种程度上可认识，因而具有一种认识——就这个词的客观意义而言——的特性。

任一时刻我们都掌握某种信息，那就是说，具有种种认识，这种种认识业已通过归纳与假说逻辑地从先前的认识推出，这些先前的认识较乏一般性，较缺明晰性，我们对其不大有那么生动的意识。这些先前的认识转而又从更加缺乏一般性、更加不够明晰、更少生动活泼的其他认识中推出；如此后推直到理想的[11]初始认识，这个初始认识绝对独一无二，而且绝对在意识之外。这个理想的初始认识就是特殊的自在之物。这个初始并非自在的存在。那就是说，在不与心灵相关的意义上，并没有什么自在的事物，尽管与心灵相关的事物，离开这种关系，无疑仍存在。如此通过这一无穷系列的归纳和假说（这一系列尽管无穷地先于逻辑【a parte ante logice】，然而作为一个连续的过程时间上并非没有一个开端）达到我们的种种认识属于两类，真的与非真的，或者说那些其对象为实在的认识与那些其对象为非实在的认识。而所谓实在，我们的意思是什么呢？当我们发现存在一种非实在，一种幻象；那就是说，当我们初次自我纠正时，这是我们必须首先已经具有的一个概念。如今逻辑上所称的单单对这一事实所作的区分，乃是在相关于私人的内部规定、相关于否定隶属于个体差异的存在物，与诸如将会长期持住的存在物之间的区分。因此，实在就是那种，或早或晚，信息与推理终将产生，因而独立于你我的奇思异想的东西。这样，实在性概念的根源表明这个概念本质上涉及一个社会（COMMUNITY）的观念，没有明确的界限，能够无限定地增加知识。因而那两个系列的认识——实在的认识与非实在的认识——就由这样两个系列构成：一个系列是，在足够久远的未来时间，社会总要连续地重新确证；而另一个系列则在于，同样的条件下，终将被否定。如今，一个命题，假如其虚假绝对无法发现，因而其错误绝对不可知，那么根据我们的原则，就绝对不包含错误。因此，这种种认识里所思的东西就是实在，如其实在所是。于是，任何东西都不妨碍我们如其实在所是那样认识外界事物，而且很有可能，在无数的事例中我们的确这样认识了外部事物，尽管在任一特例中，我们绝不可能绝对确定地做到这一点。

而由此可知，既然我们的认识都不是绝对确定的，因此一般概念必然有一种实在的存

在。如今这种经院实在论经常被视为根据形而上学虚构的信仰。但是，事实上，一个实在论者无非是这样一个人，他所知道的深奥实在不过就是真实表象所表象的东西。因此，既然“人”这个词对某物为真，所以“人”所意味的东西就是实在的。唯名论者必然承认，人可真实地适用于某物；但是他认为，在这一某物之下，还有一个自在之物、一个不可认识的实在。他的实在才是形而上学的虚构。现代唯名论者大多是浅薄之辈，他们并不知道，如更彻底的罗瑟林和奥卡姆所知的那样，一种没有表象的实在就是一种既没有关系也没有性质的实在。唯名论者最伟大的论证就在于，除非有某个特殊的人，否则便没有人。然而，这一论证并不影响司各脱的实在论；因为尽管没有一个其所有进一步的规定都可能被否定的人，然而却有这样一个人，抽象构成了一切进一步的规定。在不管其他规定可能为何的人与具有种种特殊系列的规定的人之间，有一个实在的差别，尽管这种差别无疑仅仅相关于心灵而无关于现实。司各脱的立场就是如此。[12] 奥卡姆的伟大的反驳论证在于，不可能有任何不在现实中，不在自在之物中的实在区分；但这是循环论证，因为其本身仅仅基于这一观念，即实在是独立于表象性关系的某物。[13]

一般实在的本性就是这样，那么心灵的实在性在于何处呢？我们业已看到，意识内容，心灵的全部现象显现，都是来自推理的符号。因此，根据我们的原理，既然绝对不可认识者并不存在，因此一个实体的现象显现就是这个实体，由此我们必然得出这样的结论，即心灵是一种按照推理规律而发展的符号。将人与语词区别开来者为何？无疑有一种区分。物质性质，构成纯粹指示性应用的各种效力以及人的符号的意义，与语词的这些方面的特点相比，所有这些特点都极其复杂。但是这些差别只是相对的。还有其它的差别吗？有人可能会说，人有意识，而语词却没有。但是意识是一个非常模糊的词。这个词的意思可以是与我们具有动物生活这种反思相伴随的情感。这是这样一种意识，当动物生命因年老或睡眠时而处于低潮时，就变得暗淡，但是当精神生命处于低潮时却并不黯淡；意识越活跃，人就越是一个动物，越不活跃，他就越是一个人。之所以并不将这种感觉归诸语词，是因为我们有理由相信它依赖于拥有一个动物的身体。但是这种意识，作为一种单纯的感觉，只不过是符号人（man-sign）的物质属性的一部分。再者，意识有时用于意指我思，或者思维中的统一性，但是这种统一性无非是融贯性，或是对它的再认识。融贯性属于每一符号，就其为一个符号而言；因而每一符号，既然原本就意指其乃一个符号，因此便意指着其本身的融贯性。符号人获取着信息，由此达到比其从前更多的意思。但是语词也是这样。电流一词如今的意思不是比富兰克林时代的意思更多吗？人制造语词，而语词的意思无非是人使之具有的意思，而这仅仅对某个人而言。但是，既然人只能借用语词或其他外在记号思维，因此这些语词或记号就可能转回身来说道：“你的意思无非是我们曾教给你的东西，因而你只有讲出某个语词作为你思想的解释元。”因此，事实上，人与语词互利互惠地教学相长；人的信息的每一次增加都包含着并包含于语词信息的相应增加。

无需过远地延长这种心物平行论令读者感到疲乏，这已足以说明，人的意识的没有任何元素，在语词中没有与之对应的某物；而原因是显而易见的。人所使用的语词或符号就

是人自身。因为，由每一思维都是符号这一事实，连同生命乃是一条思维之链的这一事实，就证明了人是一种符号；同样，由每一思维都是一外在符号，就证明了人是一种外在符号。这就是说，人与外在符号是同一的，这种同一的意思与homo与man这两个词同一的意思同样。这样我的语言就是我自身的总和；因为人即思维。

人之所以难以理解这一点，是因为他坚持将他自身与他的意志，他的动物机体之上的能力，与本能的力量同一起来。如今机体仅仅是思维的工具。但是人的身份却在于其所行与所思的融贯性，而融贯性在于事物的理智特征；也就是说，在于其表达着某物。

最后，犹如任何事物之实在所是，乃在于完善信息的理想状态下其最终可能达到认识为何，因而实在性取决于共同体的终极决定；同样，思维是其所是，仅仅由于其指引着一个将来的思维，这个将来思维就其作为思维的价值而言与之同一，尽管更加成熟。同样，思维现在的存在，取决于今后为何；因此思维只有一种潜在的存在，取决于共同体将来的思维。

个体的人，既然其分离的存在仅仅由无知和错误显现，因此就其离开同伴，离开他与其同伴所将为何之外，他还算什么的话，也无非一个否定。这就是人，

骄傲的人，
最无知于其自己明明知道的，
他的脆弱本质。[14]

---

[1] 数个精通逻辑的人士反对说我这里完全误用了假说这个术语，而我如此称谓的东西是一种来自类比的论证。我以如下说法作为回答，即密码的例子已由笛卡儿（规则10《著作选》：巴黎，1865年，第334页），由莱布尼茨（《人类理智新论》用拉丁语、法语和德语写成的哲学著作［柏林：G·艾希勒出版社，1840年］，第4卷，第12章，§13，由埃德曼编辑，第383页b），以及（如我从斯图尔特那儿知道的；《著作集》［《杜格尔德·斯图尔特选集》，由威廉·汉密尔顿编辑（爱丁堡：托马斯·康斯特布尔出版社，1854年）］，卷3，第305页及其后）由格拉韦桑德、博什科维奇、哈特莱、G·L·勒萨热作为假说的适当例证给出，这样的回应就已足够。假说一词曾经用于下列几种意义：——1.用作构成话体（subject of discourse）的论题或命题。2.用作一种假定。亚里士多德区分无需任何理由便被纳入定义的论题或命题与假说。后者是陈述某物之存在的命题。这样几何学就说，“令存在一个三角形”。3.用作一般意义上的条件。据说我们追求与εξυποθεσεωζ，即有条件的幸福有别的其它事物。最好的国家是理念上完善的，其次是地球上最好的，再次是εξυποθεσεωζ，即在一定条件下最好的。自由是民主的υποθεσιζ（前提）或条件。4.用作一个假言命题的前支。5.用作假定种种事实的修辞问题。6.在佩洛斯（Psellus）的《史纲》里，用作一主词对它指示着的事物的指称。7.现代最通用的，用作从结论与后承到前承的论证的结论。这就是我对这个术语的用法。8.用作这样一个结论，因为太弱而不足以成为一个理论被接纳进科学体系中。

我给出几个权威以支持第七种用法：

沙文——《逻辑词典》（Lexicon Rationale），第一版。【艾蒂安·沙文，《逻辑词典或哲学宝库》（Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus）（Rotterdam：Petrus vander Slaart，1692年）】——“假说是假设一个命题以检验尚未知其真实之物的真实性。许多人要求为了识别一个假说为真，无论它以前显得多么真实，其他事情必须可从它演绎出来。但是其他人说，为了假说是真实的，只要求这么一件事情；即必须可由它演绎出诸如符合于现象并解决所遭遇到的所有困难（一方面，在事情本身中的，另一方面，在诸如由它引起的）这样一件事情。”

牛顿——“迄今我用引力解释了天空与海洋现象，但尚未指派引力的原因……我尚未能由现象演绎这些引力属性的缘由，而且我尚未创设假说。凡不能从现象演绎的东西将称为假说……按照这种哲学观念，命题从现象演绎而来并由归纳使之一般。”伊萨克·牛顿，《自然哲学的数学原理》，2卷，由托马·莱泽尔与弗朗西斯库斯·雅基埃编辑（格拉斯哥：T·蒂格和J·蒂格出版社，1833年），第2卷，第201—202页。

威廉·汉密尔顿爵士——“假说，那就是，以概率假定的命题，目的在于解释或者证明不能以其他方式解释或证明的其他东西。”——《逻辑讲演录》（美国版），由亨利·曼塞尔与约翰·维奇编辑（波士顿：古尔德与林肯出版社，1859年），第188页。“假说之名更强调给与临时性的假设，用于解释迄今观察到的现象，但仅仅被断定为真，假如由完善的归纳最后确证的话。”——同上书，第364页。

“当一个由经验提供的原则不能解释的现象出现时，我们感到不满和不安；产生一种努力去发现某种原因，起码暂时能解释这种显著的现象；这种原因最终被认识到是有效和真实的，假如，通过它，发现所与现象得到充分而完善的解释。一种现象归于这样一种成问题的原因的判断，就称为假说。”——同上书，第449、450页。同时参看《形而上学讲演录》，由亨利·曼塞尔与约翰·维奇编辑（波士顿：古尔德与林肯出版社，1859年），第117页。

J·S·穆勒——“假说是我们作出的任何假设（要么没有现实证据，要么依据公开承认不充分的证据），目的是努力按照我们已知为实在的事实从中演绎出结论；根据这种观念，即假如假说导出的结论是已知的真理，则假说自身要么必然，要么起码很可能是真实的。”——《逻辑》［《一个逻辑体系，推论和归纳的：作为证明原理的相关观点以及科学研究的方法》，2卷（伦敦：朗曼格林公司，1865年）］（第6版），第2卷，第8页。

康德——“假如认识的所有后承都是真的，那么认识自身就是真的……因此，可以允许从后件到理由作出结论，而无需确定这一理由。单独从所有后件的组合我们便可以得出一个确定理由的真实性这一结论……这种实证而直接的推论方式（modus ponens［肯定式］）具有的困难是诸后件的总体不可能必然地得到认知，因而由这种推论方式我们仅能导出一个或然的、假说意义上真实的认识（假说）。”——《逻辑》，由戈特利布·本亚明·雅舍编辑；《著作集》，由罗森克朗茨与舒伯特编辑【《伊曼努尔·康德全集》，14卷12部分，由卡尔·罗森克朗茨与弗里德里希·威廉·舒伯特编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1838—1842年）】，第3卷，第221页。

“假说是根据后件的充分性对理由的真实性的判断。”——同上书，第262页。

赫尔巴特——“我们可以作出假说，由之演绎后件，而随后看看这些结果是否符合于经验。这种假设就命名为假说。”——《入门》；《著作集》【约翰·弗里德里希·赫尔巴特，《哲学入门教科书》，载《全集》，由G·哈尔滕施泰因编辑（莱比锡：利奥波德·福斯出版社，1850年）】，第1卷，第53页。

贝内克——“从后件到前件的肯定推理，或者假说。”——《逻辑体系》【弗里德里希·爱德华·贝内克，《作为思维艺术的逻辑体系》，2卷（柏林：费迪南德·迪姆勒出版社，1842年）】，第2卷，第103页。

极大地增加这些引证没有困难。

[2] 应该指Toussaint-Louverture（1743—1803），海地革命领导者。

[3] 意即潜在意义上的符号。——译者

[4] 判断涉及最小的信息量，有关这种理论参看我的论文《内涵与外延》（这是简称。原文标题为《论逻辑内涵与外延》——译者），载《美国艺术科学院学报》，第7期，第426页。

[5] 注意我说的是就其自身而言。我并未如此失去理智，以致否认我今天的红的感觉跟我昨天的红的感觉一样这一点。我不过是说，这种相似性仅仅存在于意识背后的生理学能力中，——这致使我说，我认识到这个感觉与前一个感觉同样，因而并非在于感觉的共有。

[6] 因此，正如我们说一个物体在运动中，而不说运动在物体中一样，我们应该说我们在思维中，而不应说思维在我们中。

[7] 论性质、关系与表象，参看《美国艺术科学院学报》，第7期，第293页。

[8] Hermolaus Barbarus （1454—1493），意大利诗人，亚里士多德著作的译者。——译者

[9] 无需告知以英语为母语的人，沉思本质上是（1） 长时间的，（2） 志愿的以及（3） 一种行为，这个词从不用于在这种行动中向心灵展示的东西。外国人可通过专门研究英语作家的作品相信这一点。这样，洛克（《人类理解论》，第2卷，第19章，§1）说，“假如它［一个观念］在专注性考察时长久地保持在那儿［在视界里］，那么这就是沉思”；又说（同上书，第2卷，第10章，§1），“保存着这个观念，将其引入［心灵］一段时间，现实地在视界中，此即所谓称为沉思。”因此这个术语并不适合于翻译Anschauung（直觉，直观）；因为这后一个术语并不意味着一种必然长时间的或志愿的行为，而最经常的是指一种心理呈现，有时则指一种机能，不常指心灵对一个印象的接受，而罕见，假如曾如此用过的话，指一种行为。以直觉翻译Anschauung，起码不存在这种难以应付的反对意见。从词源学上看，这两个词严格对应。直觉的原始哲学意义是对在场的杂多就那种特点的一种认识；而它现在普遍地用于，如一位现代学者所说，“包括所有感知的（外部的或内在的）和想象力的产物；简言之，直接对象是一个个体、事物、行为或者心灵状态，时空中明确存在的条件下呈现出来的每一意识行为。”最后，我们有康德本人用Intuitus翻译他的Anschauung这一例子作为权威；而实际上这就是德国人书写拉丁文的普遍用法。而且，Intuitiv频频取代Anschauend或Anschaulich。假如这造成一种对康德的误解的话，那么这就是一个他本人以及他的几乎所有同胞都分有的误解。

[10] 原文为noologists。这里皮尔士仿照了康德的用法。《纯粹理性批判》中，康德将这个词用作唯理论者

（Rationalist）的同义词。——译者

[11] 所谓理想的，我的意思是可能无法达到的极限。

[12] “同一种自然，虽然就其个体存在而言在程度上是确定的，而在知性中，就是说，作为对理智的所知与能知的关系而言，则是不确定的。”——《形而上学精细问题集》（Quœstiones Subtillissimœ），第7卷，问题18。

[13] 参看他的论证《逻辑大全》（Summa logices）【《逻辑大全》（巴黎：若阿内斯·伊格芒出版社，1488年）】，第1部分，第16节。

[14] “对于皮尔士而言，莎士比亚的比喻‘脆弱本质’是指我们没有本质。”——Cornelis De Waal，*On Peirce* 。莎士比亚的比喻见《恶有恶报》第二幕第二场：“……but man，proud man，/Drest in a little brief authority，/Most ignorant of what he's most assur'd，/His glassy essence……”这里参考了梁实秋的翻译（《莎士比亚全集》［中国广播电视出版社］第4卷第69页）。因为皮尔士未引用第二句“一旦有权在手”，故略作调整。——译者

6.逻辑规律有效性的基础：四种机能缺失的进一步结论

认识论论丛这第三篇也是最后一篇论文中，皮尔士尝试去调和在前两篇论文中似乎本身即是一个逻辑矛盾而又与逻辑之可能性相矛盾的东西。在那两篇文章里，他曾坚持认为每一实在之物都是可知的。然而他同时持议，人类并没有对于其思维的直觉性意识或直接知识，而只能从符号进行推论。那么，人类如何可能知道存在任何实在之物，基于此来奠定思维科学——那就是说，逻辑——无论演绎的、归纳的，还是假说的（外展的）逻辑的有效性呢？

皮尔士论证道，演绎推理是三段论式的。对于任何足够诚实地承认他们并不怀疑假如两个符号（“词项”，用形式逻辑的语言说）表征同一对象，这两个符号就可以相互换位的人来说，其作为达到真理的一种推理形式的有效性就是不可否认的。这样，假如“S是M”并且“M是P”，那么“S就是P”。

归纳与假说，在皮尔士看来，属于统计推理类型。他为这两种推理形式的有效性所作论证的基础，是第二篇论文中论证过的符号实在论；实在本质上具有表象的特性，因此，最基本的形而上学概念就是符号学关系而非简单的统一性。我们之所以可以从特殊到一般进行推理，乃是因为“部分造就并构成整体”。虽然任何单独的归纳或假说都不可能是绝对确定的，但是一般地说或者长远来看，皮尔士论证道，此类推理必然不断地日益逼近于真理。

前一篇论文里，皮尔士首次表述了这一观点，即实在性概念与研究者共同体的观念不可分离。一些论者曾据此论证说，皮尔士因此认为逻辑本质上是一个社会过程。希望他们仔细考察这篇论文近乎结尾处的论证，正好相反，“社会原则实质上扎根于逻辑中”。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**2**卷：第**242—272**页。
原文发表于《思辨哲学季刊》第**2**期（**1869**年）：第**193—208**页。

假如，像我在本季刊上一期的一篇论文中所坚持认为的那样，每一判断都来自推论，那么怀疑每一推论即是怀疑每一个事物。经常听到论证说绝对怀疑论是自相矛盾的；但这是一个错误：而且即使并非如此，也没有任何论证来反驳绝对的怀疑论者，因为他并不承认无矛盾的命题是真的。事实上，说动这样一个人是不可能的，因为他的怀疑论就在于斟酌每一论证而从不判定其有效性。因此，对于那些拿来反驳他的论证，他也将以这种方式行动。

但是，因此就不存在诸如绝对怀疑论者这样的存在者。因为心灵的每一种活动都在于推论，因而，尽管存在无需信仰的无生命对象，但在那种条件下却不存在任何理性存在者。

然而一个人会怀疑每一条推理原则，这一点却完全可能。他可能不曾学习过逻辑，因而尽管一个逻辑公式他听着可能十分显然地真实，但依然感觉有点不能确定，是否有某种狡诈的骗局潜伏其间。的确，我确信，养尊处优的读者中间，就会有人否认人们一般承认具有普遍有效性的那些逻辑规律。但同时我也自荐于那些没有这种怀疑的人，因为即使对于他们，考察一下这些原则如何成为真实的，也可能是一件有趣的事情。最后，这一季刊的前几期上曾经提出过一些相当异端的哲学研究原则，其中之一就是，不可承认绝对不可解释的东西，我理应接受提出的挑战，去表明，按照我的原则，逻辑规律的有效性如何可能是并非不可解释的。

一上来，一股横扫我整个承诺的反对意见将使我目瞪口呆。人们会说，我对逻辑原则的演绎，因为自身就是一种论证，因此其整个效力就取决于正在追问的原则本身的真实性；这样无论我的证明可能为何，这种证明都必然把有待证明的事物本身视为理所当然。但对此我的回复是，我既不是在跟绝对怀疑论者讲话，也不是在跟处于无论何种佯装的怀疑状态的人们讲话。我恳请读者要坦诚；假如他开始信服了一个结论，那就承认之。没有任何东西妨碍某人感知某些特殊论证的效力，尽管他尚未认识到某种论证的一般规律是有效的；因为一般规则可能在某些情形下有效而在其他情形下却无效。一个人无需理解种种推理原则就可以很好地进行推理，正如他无需理解分析力学就可以很好地玩弹子球一样。读者朋友，假如你们实际上发现我的论证对你们具有说服力，那么称其不合逻辑就纯粹属于矫揉造作了。

假如一个符号一般地指示着由第二个符号所指示的每一事物，而这第二个符号又一般地指示着由第三个符号所指示的每一事物，那么，第一个符号就一般地指示着由第三个符号所指示的每一事物，这一点不会为清楚领会着这些语词的意义的任何人所怀疑。因此，对一般形式的三段论的演绎，将仅仅由对suppositio communis（一般指代）[1]的解释构成。如今形式逻辑学家用这种形式的表达式，“每一M都是P”的意思，是可用M述说的任何东西都是P；如此，假如S是M，则S是P。因此，虽然可以否定“每一M都是P”这一前提；但是假如毫不含糊地在所意向的意义上承认之，那么就要承认如下推论是有效的，即假如S是M，则S是P。因此，不否认S是P——M，S，P，作为任何这样的词项，使得S是M而且每一M都是P——的人，就没有否认形式逻辑学者关于这个问题所坚持的任何东西；而否认这一点的人，只不过是为语言的模糊性所欺骗。我们如何能够作出上述“每一M都是P”这一意义上的任何判断，可从上一期上那篇论文中所提出的实在性理论得到理解。正是在那篇文章里，我们表明了实在之物具有认知因而意指的本性，因此实在就是那种意指着实在之物的东西。因此，表述任何实在之物的任一特性都是表述其所属的那个主体［实在］自身得到表述的特性；因为表述另一事物的某一特性就是陈述这一特性是另一事物的一个符号。

这番考察表明了下列公式有效性的理由，

S是M；M是P：
∴ S是P。

无论S和P可能为何，只要二者中间可以发现任何中项，上述公式便总有效。因此，不管P会一个否定词项，还是S会为一个特称词项，都丝毫无损于这个公式的有效性。因而，下述公式同样有效：

S是M；M不是P：
∴ S不是P。

有些S是M；M是P：
∴有些S是P。

有些S是M；M不是P：
∴有些S不是P。

而且，因为凡取决于引进关系词项的那类推理都可能还原为这种一般形式，因此它们同样表明为是有效的。这样，如此推理被证明为是正确的：

一个主词与其谓词的每一种关系都是关系项与其关联项之间的“并非具有X的，除非因为某些X”这样的关系，这里X是我随意的任一关系项。

“人”与“动物”的每一种关系都是主词与其谓词的关系。
∴“人”与“动物”的每一种关系都是关系项与其关联项之间的“并非具有X的，除非因为某些X”这样的关系，这里X是我随意的任一关系项。

每一关系项与其关联项之间“并非具有X的，除非因为某些X”这样的关系，这里X是我随意的任一关系项，都是关系项与其关联项之间“并非有头的，除非因为某些动物有头”这样的关系。

∴“人”与“动物”的每一种关系都是关系项与其关联项之间“并非有头的，除非因为某些动物有头”这样的关系。[2]

同时，犹如从这个例子中将会看到的那样，这些推理之有效性的证明取决于与关系项有关的某些一般命题的真实性的假定。这些公式都可从如下原理演绎出来，即在一个符号系统中，如果没有任何符号取两个不同意义，那么两个仅仅在表象对象的方式上有别、意义上却等值的符号，便总可以相互替换。证伪这一原理的任一情形都将是所表象事物的存在方式取决于此事物的此一或彼一表象方式的情形，这种情形，如上期论文中已经表明的那样，是与实在的本性正好相反的。

下一个有待考察的三段论公式如下：

S并非P；M是P：
∴ S并非M。

“非”（not）或“并非”（other than）的意义似乎极大地困惑了德国的逻辑学者，因而

可能将其用于不同的意义上。如果这样的话，我建议，仅当并非用于一种特殊的意义上，才能维护上述公式的有效性。所谓某一事物或类并非第二个事物或类，我的意思是，任何第三个事物或类都同一于同时由这个第三的事物或类与第一与第二个事物或类所构成的类。比如，假如我说，大鼠非小鼠，我的意思是，任何为狗的第三类都同一于狗加上为小鼠的大鼠；那就是说，任何事物或类，虽然加上了为小鼠的大鼠，但仍然使得这一事物或类还跟从前一样。[3] 这就是我用S并非P的全部意思，当我说S并非P时，我的意思与我说P并非S时意思完全一样；而当我说S并非M时，跟我说M并非S时意思也一样。因此上述公式只是下述公式的另一种写法：

M是P；P不是S：
∴ M不是S。

而我们已经看到这一公式是有效的。
一个与上述公式非常相似的公式如下：

S是M；有些S是P：
∴有些M是P。

说一个类中的某些元素具有任一特点，我的意思无非是，蕴涵着这个类中没有任何元素具有那种特点的命题都不是真的。但是说这个类中没有任何元素具有那种特点，如我所用的“非”这个词的意义，就是说有那种特点的任何东西都不属于这个类。因此，说有些A是B，如我所理解的这些词的意思，并仅就我维护这个公式的意义上而言，就是说有些B是A。以此方式将公式还原如下，业已表明这是有效的：

有些P是S；S是M：
∴有些P是M。

唯一未包含于上述公式中的演证式三段论就是狄奥佛拉斯特式，但也都易于借简单的换位予以还原。

现在让我们考察据说可能反驳这一切的论证，让我们接受实际上已经提出的针对三段论公式的反对意见，从那些具有一般性的意见开始，而后审查那些一度声称由普通逻辑规则不可解决的诡辩。

有一个非常古老的观念认为，任何证明都不可能有任何价值，因为证明基于各前提，而这些前提本身同样需要证明，而这一证明又必须基于其他前提，而如此倒退以至于无穷。这一观念的的确确表明，除了怀疑的可能性之外，任何东西都无法得到证明；表明任何论证都不能合法地用来反驳绝对的怀疑论者；表明推论仅仅是从一种认识向另一种的转

换，而并非创造认识。但是这种反对意见却企图走到远逾于此的地方，企图表明（如其确实似乎表明的那样）推论不仅不能产生可错的认识，而且根本就不能产生任何认识。确实不错，既然某一判断先于每一推出的判断，因此，要么这些首要前提不是推出来的，要么便不曾有什么首要前提。但是由此并不能推出，因为一个系列不存在首项，因此这个系列就不曾有时间上的开端；因为这个系列可能是连续的，因而可以逐渐地开始，犹如这份季刊第3期上的一篇论文所表明的那样，那里这个难题已经得到解决。

一个大体类似的反对意见由洛克及其哲学家提出，大意是说普通的演绎三段论是一种循环论证，因为结论已经蕴涵于大前提的陈述中。拿这个三段论为例：

所有人都会死；
苏格拉底是人：
∴苏格拉底会死。

据说，这种意见试图证明苏格拉底会死这一结论回避了问题，因为假如这一结论为任一人所否定的话，那他就会因此否定所有人都会死这个大前提。但是，这样一番考察实际上所证明的只是这个三段论是演绎的。称其为循环论证只不过是一种语言的混淆。令人奇怪的是，哲学家们，如此存疑于实质的与潜在的这类词，却竟然让“蕴涵的”这个词畅行无阻。循环论证在于从未知到未知的推理。因此，一个无非忙于陈述哪些论证的一般形式有效的逻辑学者，至多，也只能像注意到从一般的逻辑原则来看，一种特定形式的前提不可能比相应形式的结论更好认知这类事例那样，考察一下这种谬误。但是，凭借天性洞察、神灵启示、归纳或者证据，去探究，无需包含其中的特称命题的知识，人们是否可能具有全称命题的知识，这显然超出了这位逻辑学者的研究领域，因为此公仅仅致力于陈述何种形式的事实涉及何种其它形式的事实。因此，此公可能注意到的惟一的循环论证就是结论本身在前提中这个假定；而无疑，那些称三段论为循环论证的人们相信在上述公式中出现了这种情况。但是“所有人都会死”这个命题自身并不包含苏格拉底会死这个陈述，而仅仅包含“凡人对其真实地有所述说者都会死”。换言之，结论并不涉及前提的意义，而仅仅涉及三段论的有效性。因此，这种意见只不过等于争论说，三段论之所以并非有效，是因为它是演绎。 [4]

一个有趣得多的反对意见说，三段论纯粹是一个机械过程。它按照光秃秃的规则或公式行事；而我们可以制造一台机器，这台机器也会如此置换前提中的词项。既然如此（而的确如此），就有人论证说，这不可能是思维；因为其中没有生命。斯威夫特在“拉普他之旅” [5] 中曾经通过描述一台制造科学的机器，嘲笑过三段论：

> 凭借这种发明，一个最无知的人，只要合理付费，几乎无需体力劳动，便可写出哲学、诗歌、政治、法律、数学和神学方面的著作，无需起码的天分与研究之助。

这种反对意见中所包含的观念似乎在于需要心灵来运用任何公式或使用任何机器。那么，假如这个心灵自身仅仅是另一种公式，那么，就需要其后的另一个心灵使其运作，而如此以至于无穷。这种反对意见所犯过失大体上与我们所考察过的第一种反对意见所犯过失如出一辙。这就好像一个人会对一位土地测绘员说如下这番话：——“你并未作出对土地的真实的表象；你无非丈量了点到点——那就是说，线的长度。假如你观察各种角度的话，那不过是解三角形而得到其各边的长度。而当你开始绘制地图时，你又用的是只能画线的铅笔。这样，你所做的唯独与一条条线相关。但土地却是个平面；而直线，无论数目何其巨大，也构不成一个平面，无论其面积多么微小。因此，你绝对无法表象土地。”那位测绘员，我想，将会回答道：“先生，你已经证明直线无法构成土地，因而，我所绘的地图并非土地。我从未妄称它是土地。但是这并不妨碍其真实地表象土地，就其所能而言。的确，它不可能表象每一片草叶；但是它也并不将有草叶的地方表象为没有草叶。从一个环境中抽象并非否认之。”设想反对者，会就此反驳道，“从环境中抽象就是否认之。你的地图无论哪里都没有表象草叶，它表象着没有草叶。让我们就其自身的量值（valuation）领受事物。”测绘员不是会这样回答吗：“这张地图是我对国土的描绘。其自身量值无非我所说的，以及全世界的人都理解的我由以表达的意思。我应该要求按照我的意思来理解，难道不十分地合情合理吗，尤其当我已成功地使自己的意思得到理解时？”反对者对这个问题将作何回答，我留给认为自己采取了适当立场的任何人去评说。如今这条反对意见所采取的路线类似于用来反对三段论的那条。我们业已表明，任何数量的三段论也不可能构成任一心理活动的总和，无论这一心理活动多么有限。尽管可以无保留地承认这一点，然而由此却并不能推出，三段论并未真实地表象心理活动，就其声称表象的那点而言。有理由相信，心灵活动是，比如说，一个连续的运动。如今体现于三段论公式中的学说（就其适用于心灵方面而言）在于，假如在这一运动中为心灵所占据两个连续的位置得到领会的话，那么我们就会发现这两个位置具有特定的关系。的确，任何数量的连续位置也不可能构成一个连续的运动；而这，我设想，就是所谓三段论乃僵死的公式，而思维却是生动的过程这一说法的意思。但是回答是，三段论并不打算就其生死，而仅仅就其对同一事情的不同判断间的关系来表象心灵。还应该加上说，三段论与思维之间的关系并非萌生于形式逻辑的考察，而是萌生于心理学的考察。形式逻辑学者要说的一切是，假如能够以如此这般的语词形式表达的事实为真的话，那么其表达以某种方式与这些其它事实之表达有关系的另一事实同样为真。

黑格尔教导说日常推理是“片面的”。他的部分意思是说，由于所推论出来谓词的一般性或抽象性，用这种推理只能得到对于一个对象为真的所有谓词的一部分。因此，这种反对意见大体上类似于上一个意见；因为其要点在于，任何数量的三段论也不会给出对象的完善知识。然而，这个意见呈现着一个其他意见所不曾呈现的困难；那就是，假如任何不可知的事物均不存在，而且一切知识又都是借助于心理活动的话，那么借助于心理活动，每一事物都可认识。这样，假如借助于三段论每一事物并非皆可认识的话，那么三段论就

没有穷尽心理活动的形式。但是姑且承认这个论证的有效性，而它证明的也太多了；因为它不但使三段论这种特殊意义上的认识，而且使一切有限知识都变得毫无价值。无论我们所知何其多，总还有更其多者有待于发现。因此，总体绝对不可知。这似乎跟任何事物都并非绝对不可知这一事实相矛盾；而假如我们的知识是某种绝对有限的事物的话，就会实实在在地如此矛盾。因为，总体绝对不可知，这么说的意思是，信息可能超越任一可指定点地增加；那就是说，所有知识之增加的一个绝对的终点是绝对不可知的，因而并不存在。换个说法，这个命题的意思不过是说，达致无论多么遥远的未来的任一时间将会认识到的一切的总和有一个比率，这个比率小于可指派给一更遥远的未来时间可能认识的一切的总和的比率。这并不跟每一事物皆可认识这一事实相矛盾；而仅仅跟这样一个没有人能够坚持的命题相矛盾，即在某些年后的某一未来时间，每一事物都将得到认识。然而，可以非常公正地说，困难仍然保留着，在每一未来时间，无论多么迟晚，何以依然可能有某事发生。这不再是一个矛盾，但是一个困难；那就是说，这个困难表明时间长度并不足以给出关于一般未来的适当概念；而问题于是就出现了，我们将以何种其它方式构想一般未来概念呢。或许，公平起见，我实际上可以把这个问题丢在这里不管，理由是困难已经完全从三段论的特定领域移开，因此形式逻辑学者无需感到有人要求他专门负责考察之。然而，解决方法其实非常简单，那就是我们把未来构想为一个整体，通过考察未来这个语词，就像任何其他一般语词，如“圣路易斯的居民”一样，既可以取个别意义也可以取集合意义。因此，我们构想无限，并非直接地或就其无限性方面，而是借助于对语词或者第二意向的考察。

对三段论的另一个反对意见是其公式中的“因此”仅仅是主观的；因为尽管根据三段论公式某一结论跟随一个前提，但由此并不能推出结论所指事实真实地取决于前提所指事实，因此三段论并非表征着如其实在所是的事物。但是业已充分地表明，假如种种事实如前提所表征的那样的话，那么它们便亦如结论所表征的那样。而既然这是一个纯粹客观的命题：因此，在前提所陈述的事实与结论所陈述的那些事实之间便存在一种实在的关联。确实经常有从结果到原因进行演绎推理的现象。这样我们可能推理如下：——“有烟；如果没有火就绝对不会有烟：因此，曾经有火。”然而烟并非火的原因，而是其结果。确实，很明显，在许多事例中一个事件是某个先前已发生事件的指示性符号。因此，我们可以从相对未来到相对过去进行演绎推理，而因果关系却实在地决定着以直线的时间顺序发生的各种事件。然而，假如我们能够这样逆着时间之流进行推理的话，那是因为实际上存在着如“假如有烟，就曾有火”这样的事实，在这类事实中随后的事件是前件。其实，假如我们考察这样一个命题为我们所知的方式的话，就会发现，其意思实则是“假如我们发现有烟，那么大体上说就将会发现曾经有火的证据”；而假如实在就在于整个社会终将达成的一致意见的话，那么这就跟实在曾经有火之说完全是同一件事。简言之，目前的整个困难之所以转眼之间就由这种实在性理论解决了，是因为这一理论使整个实在成为某种由一个不确定的未来事件所构成的事物。

另一个反对意见是说，有时，尽管前提和三段论形式都是正确的，结论却是假的。这

个意见，我非常愿意归全功于一位伟大的德国哲学家。[6] 对此他给出以下例子。从一堵墙曾被涂成蓝色这个中项，可以正确地作出墙是蓝的这个结论；但是尽管有这么一个三段论，这堵墙却也可能是绿色的，假如曾经在上面刷过一层黄色涂料的话，而从最后这种情况自身又会推出这堵墙是黄色的。假如从感受机能这个中项作出人既不好也不坏这一结论，因为二者都不能述说感受的话，这个三段论是正确的；但是结论却是假的，因为就具体的人而言，精神性同样是真的，而且可以作为一个相反的三段论的中项。从行星、卫星以及彗星趋向太阳的引力这个中项，可以正确地推出这些星体落入太阳；但是它们之所以并未落入太阳，是因为（！）它们同等地引向其自身的中心，或者，换言之（！！），它们受到离心力的支撑。现在要问，黑格尔的意思是说，这些三段论满足那些维护三段论的学者所给出的三段论规则呢？还是意谓承认其并未满足那些规则，而他本人要为三段论制定一些规则，这些规则将保证其从真的前提产生假的结论呢？如果是后者的话，那他就忽略了实质问题，实质问题在于，作为形式逻辑规则所定义的三段论是否正确，而不在于黑格尔所表象的三段论是否正确。但是假如他的意思是说上述三个例子满足了真实三段论的通常定义的话，那么他就错了。第一个例子，以三段论形式陈述，如下：

凡曾漆成蓝色者都是蓝的；
这堵墙曾漆成蓝色的：
∴这堵墙如今是蓝色的。

今“漆成蓝色的”的意思既可以是用蓝色的漆漆过，也可以是这样漆过，所以是蓝色的。在这个例子中，假如是前一个意思，那么大前提就是假的。由于他已陈述其为真，所以“漆成蓝的”后一种意义必然是所要表达的。再者，“蓝色”的意思既可以是某时是蓝的，也可以是此时是蓝色的。假如意思为后者，那么大前提显然为假；因此，意思为前者。但是他说结论与这堵墙是黄色这一命题矛盾。假如蓝色在这里取更一般意义的话，就没有这样的矛盾。因此，在结论中，他的意思是，这堵墙现在是蓝色的；那就是说，他如此推理：

凡曾漆成蓝色者都曾经是蓝色的；
这堵墙曾经漆成蓝色的：
∴这堵墙现在是蓝色的。

今用字母替换主词和谓词，我们得到如下形式，

M是P；
S是M：
∴ S是Q。

无论就三段论这个词的日常意义看，还是就坚持三段论有效的任何人所理解的任一意义而言，这都不叫三段论，。

黑格尔所给出的第二个例子，完整地写出来，如下：

感受性既不好也不坏；
人有（而不是）感受性：
∴人既不好也不坏。

或者，同一论证可以陈述如下：

感受，就其本身而言，既不好也不坏；
人有感受：
∴人既不好也不坏。

如果以字母替换这两个论证的任一个里边的主词和谓词，便呈如下形式，

M是P；
S是N：
∴ S是P。

这也不过非常貌似三段论而已。

第三个例子，详尽陈述出来，如下：

凡趋向太阳者，大体上说，都落入太阳；
行星趋向太阳：
∴行星落入太阳。

这是类似于上一个论证的谬误。

我奇怪这位鼎鼎大名的逻辑学家为何不曾将如下这个论证添加到其所谓正确三段论例子表单：

天要么下雨，要么没下雨；
天没下雨：
∴天下着雨。

这像他所举的任一例子一样完全值得严肃的考察。首先，雨天和晴天，都是天气。第二，每一种情形都是天气的否定。哪一种情形视为肯定无关紧要。晴天是雨天的对方，而雨天同样是晴天的对方。这样，两者都同等地作为对方。两者互为对方，或者每一方都自为地作为对方。这样作为异于雨天的天气，即对于作为对方的天气是其自身。但是这种天气异于自身。因此，这天自身有雨。

然而，多由爱利亚学派与诡辩论者曾经引证过的一些诡辩，却实在极难用三段论规则解决；而根据某些现代学者的看法，这是实际上不可能解决的困难。这些诡辩分为三类：第一，那些与连续性有关的诡辩；第二，那些与假设事物的存在并非其实在所是的种种结论有关的诡辩；第三，那些与蕴涵其本身虚假性的命题有关的诡辩。关于第一类，最著名的是芝诺关于运动的几个论证。其中一个论证是，假如阿基里斯在任一有限时间里追赶一只乌龟，而这只乌龟却比他有一段可称为a的距离的优先权的话，那么阿基里斯不得不经过由如下多项式所表征的距离之和：

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a+\frac{1}{8}a+\frac{1}{16}a+\frac{1}{32}a,\text{等等}$$

以至于无穷。尽管这个多项式的每一项都是有穷的，但它却有无穷数目的项；结果，阿基里斯必须在一有穷时间里经过一段等于一无穷数目的有穷距离之和的距离。今这段距离必然是无穷的，因为任何有穷距离，无论多么短，乘以一无穷数目，都不可能不给出一无穷距离。这样，即使这些有穷距离无一大于最短的距离（这一距离是有穷的，因为所有距离都是有穷的），但总和却依然将是无穷的。但是阿基里斯不可能在一有穷时间内经过一无穷距离；因此，无论多么漫长的任一时间之后，他都不可能赶上这只乌龟。

这一谬误的解决方法如下：结论取决于这一事实，即若不经过这一有穷距离数列的无穷数项，阿基里斯就不可能追上乌龟。那就是说，他追上乌龟的任何情形都不会是未经过一非有穷（non-finite）数项这种情形；那就是说（借简单换位），他未经过一非有穷数项这种情形都不会是追上乌龟这样的情形。但是假如他未经过一非有穷数项的话，那么他要么经过一有穷数项，要么他未经过任一项；反之亦然。结果，所说过的无非是，他仅经过一有穷数项每一情形，或者他未经过任一项的每一情形，都是他未追上乌龟这一情形。结果，可能作出的结论无非如是，他经过了这样一段距离，这一距离大于上述各项的数列的任一有穷数目之和。但是因为一量大于某一数列的任一量，并不能由此推出这一量就大于任一量。

事实上，这个诡辩中的推理可以展示如下：——我们从级数开始，

$$\frac{1}{2}a$$

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a$$

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a+\frac{1}{8}a$$

$$\frac{1}{2}a+\frac{1}{4}a+\frac{1}{8}a+\frac{1}{16}a$$

如此等等。

那么，所蕴涵的论证是

这个级数的任一数目都小于a；
但是随意所举的任一数目都少于这个级数的项数：
因此，随意所举的任一数目都小于a。

这涉及明显混淆了项数与最大项的值。

芝诺提出的另一个反对运动的论证是说，一个物体占据着一个不大于其自身的空间。在这一空间里，没有运动的场所。因此，在其所在的空间里时，这个物体并不运动。但是这个物体又绝不可能不在其所在的空间。因此，这个物体便绝不会运动。用公式表示，这一论证将读作：

在不大于其自身的空间中任何物体都不运动；
而每一物体都是在不大于其自身的空间中的物体：
∴无物运动。

这个论证的错误在于这一事实，即小前提仅在这样一种意义上为真，在一段相当短暂的时间内，一物体所占据的空间是如你所想的那样几乎不大于其自身的。由此可推出的一切无非是，若不经历一段时间，一个物体就不会运动一段距离。

芝诺的所有论证都取决于假定着连续统有最终的部分。但是连续统确切说恰恰正是，每一部分都含有同一意义上的各部分。因此，只有通过设计一个自相矛盾的假设，他才能炮制他那几个矛盾。在日常用语与数学语言中，允许我们谈论这样的部分——一个个点——而一旦由此陷入矛盾，我们便只好更精确地表达自己的意思来解决困难。

设想一片玻璃放在一张纸上，盖住纸的一半。那么，这张纸的每一部分都盖住了，还是未盖住；因为“未”（not）的意思无非界外，或者说并非。但是玻璃边缘下面的这条线被盖住了没有？这条线既不在边缘的这一侧也不在另一侧。因此，它要么两侧都在，要么两侧都不在。它并非不在任一侧；因为假如那样的话，它就不会在任一侧，因此不在盖住

的一侧，因此未被盖住，因此在未盖住那一侧。它并非部分地在这一侧，而部分地在另一侧，因为线并没有宽度。因此，它整个地在两侧，或者说既盖住了又未被盖住。

对此的解决办法是，我们假设了这样一个部分，这个部分如此狭窄以致不可能部分地未盖住而部分地又被盖住了；那就是说，这样一个部分，它在一个连续平面上并没有部分，依定义就没有这样的部分。因此，这一推理无非用于使此假设归于荒谬。[7]

有人可能要说，像一条线这样的东西实际上是有的。假如一缕阴影落到一个平面上，那么光与影之间便真有一条分界线。这确乎不错。但并不能由此推出，因为我们给被遮住的这部分平面指派了一种确定的意义，因此我们就知道当我们说一条线被遮住时我们的意思是什么。我们既可以将一条遮掩的线定义为这么一条线，这条线分开两面都被遮住的平面，也可以将其定义为那样一条线，那条线仅分开两个被遮住的平面的任一面。在前一种情形下，边缘下的这条线未遮住；后一种情形下，则遮住了。

到此为止所考察过的几个诡辩中，矛盾现象大多取决于语义歧异；而在眼下将要考察的这类诡辩里面，两个真实的命题则确实形式上相互冲突。我们倾向于认为形式逻辑禁止这种命题，然而一种熟知的论证，归谬法，却立足于表明，相反的几个谓词对于一个主词都是真的，因而那个主词并不存在。的确，许多逻辑学者使肯定命题断定其主词的存在。[8] 对此持反对意见的学者则认为，这不可沿用于假言命题。试看这个命题

如A则B

通常可以认为等值于如下命题

对A真的每一情形都是对B真的情形。

但是假如后一命题断定其主词的存在；那就是说，断定A真的发生了，那就不可这么认为。然而，假如认为直言肯定式断定着其主词的存在，那么归谬法的原则就是具有这两种形式的两个命题，

如A为真，则B将非真，
与
如A为真，则B将为真，

可能同时都真；而假如两个命题都真，则A就非真。或许，还是举例证明一下这点为好。任何有常识的人都不会故意地打翻墨水瓶，假如瓶里有墨水的话；那就是说，假如会有墨水流出来的话。因此，借助简单换位，

假如他故意打翻墨水瓶的话，没有墨水会溅出来。

但是设想一下瓶里有墨水。那么，如下命题也真

假如他故意打翻墨水瓶的话，墨水就会溅出来。

这两个命题都是真的，而仅仅断定任何事物都没有相矛盾的谓词这一点并不违反矛盾律：只是，从这两个命题可推出这人将不会故意打翻墨水瓶。

欺骗性诡辩可以从这种情形下产生的途径有二。第一，两个矛盾的命题绝不同真。因为全称命题在主词并不存在时也可以为真，由此可知在主词并不存在时，全称命题的矛盾命题——那就是说，特称命题——是不可能在这么一种意义上被理解为真的。但是特称命题无非断定位于其上的全称命题中所断定的东西的一部分；因此，位于其上的全称命题断定着主词存在。所以，有两种全称命题，即那种并不断定主词存在的全称命题——这种全称命题并无特称命题位于其下——与那种的确断定主词存在的全称命题——这种全称命题严格说来并没有什么矛盾命题。比如，像“有些格里芬将是可怕的动物”这么一种形式的命题，作为位于“格里芬将是可怕的动物”这种有效的命题形式之下的特殊命题是完全无效的；而显而易见的一对矛盾命题“约翰·史密斯家里的所有人都病了”与“约翰·史密斯家里的有些人没病”却同时都是假的，假如约翰·史密斯并没有家的话。这里，尽管从全称到位于其下的特称的推论总是有效的，然而与此极其类似的一种程序却会沦为诡辩，假如这个全称命题属于那种并不断定其主词存在的命题的话。以下诡辩便有赖于此；我称其为真实的高尔吉亚篇：

> 高尔吉亚：关于黑的，苏格拉底，你有何高论呢？任何黑的，都是白的吗？苏格拉底：不，宙斯在上！
> 高：那么，你是说无黑为白吗？苏：绝无。
> 高：但每一物要么为黑，要么为非黑？苏：当然。
> 高：而且每一物要么为白，要么为非白？苏：是的。
> 高：而且每一物要么粗糙，要么光滑？苏：是的。
> 高：而且每一物要么实在，要么非实在？苏：噢，见鬼！是的。
> 高：那么，你是说一切黑要么为粗糙之黑，要么是光滑之黑？苏：是的。
> 高：而且一切白要么为实在之白，要么非实在之白？苏：是的。
> 高：然而无黑，为白？苏：绝无。
> 高：亦无白，为黑？苏：绝对。
> 高：什么？难道无光滑之黑，为白？苏：没有；你无法证明这一点，高尔吉亚。
> 高：亦无粗糙之黑，为白？苏：亦无。
> 高：亦无实在之白，为黑？苏：无。
> 高：亦无非实在之白，为黑？苏：无，我告诉你。绝对无白为黑。
> 高：若黑为光滑者，如何，这岂非为白？苏：丝毫不然。
> 高：而若最末者为假，则最初者亦为假？苏：可推知。
> 高：那么，若黑为白，难道可推知，黑非光滑吗？苏：的确。
> 高：黑白（black-white）非光滑吗？苏：你何意？
> 高：任何死人能说话吗？苏：当然不能。
> 高：而任一说话的人死了吗？苏：我告诉你，没有。
> 高：而任一善的国王专横吗？苏：不然。

> 高：而任一专横的国王善吗？苏：我刚说过不然。
> 高：而你还说过，无粗糙之黑为白，难道你未曾说过？苏：说过。
> 高：那么，任一黑白，为粗糙？苏：不然。
> 高：而任一非实在之黑，为白？苏：不然。
> 高：那么，任何黑白均非实在？苏：不然。
> 高：无黑白为粗糙？苏：绝无。
> 高：那么，一切黑白均非粗糙？苏：然。
> 高：而且一切黑白，均非实在？苏：然。
> 高：那么一切黑白均光滑？苏：然。
> 高：且均实在？苏：然。
> 高：那么，有些光滑为黑白？苏：当然。
> 高：而且有些实在为黑白？苏：似乎如此。
> 高：有些黑白之光滑为黑白？苏：然。
> 高：有些黑之光滑为黑白？苏：然。
> 高：有些黑之光滑为白？苏：然。
> 高：有些黑之实在为黑白？苏：然。
> 高：有些黑之实在为白？苏：然。
> 高：有些实在之黑为白？苏：然。
> 高：而且有些光滑之黑为白？苏：然。
> 高：因此，有些黑为白？苏：我本人都认为如此了。

归谬律还会以另一条途径产生种种欺骗，那是由于这一事实即我们有许多语词，诸如可能，可以，必须，等等，这些词都或多或少模糊地暗含着否则便无法表达出来的条件，因此这些命题事实上是假言命题。相应地，假如这一无法表达的条件是某种并未现实发生的事物状态的话，那么这两个命题就可能显得相互矛盾。这样，伦理学家便有这样的说法，“你应该做此事，而且你能够做到。”这个“你能够做到”主要是以其效力予以鼓励：就其作为一个事实命题而言，意思无非是，“假如你尽力而为的话，你会做到的”。如今，假如这一行动是一种外部行动而且这一行动并未履行的话，那么科学家，根据物理世界中的每一事件唯独取决于物理前件这一事实，便会说，在这种情况下自然规律阻止了事情的完成，因而，“即使你曾经尽力而为，你也无法做到”。然而鞭策的良知仍然会说你本可以做到的；那就是说，“假如你曾经尽力而为的话，你原本会做到的”。这就是所谓自由与命运的悖论；而通常的假设是，这两个命题中的一个必然为真，而另一个为假。但是既然，事实上，你不曾尽力而为，那么就没有理由说你曾经尽力而为这个假定何以不应归于荒谬。同样，假如你曾经尽力而为并履行了这一行为的话，那么，良知可以说，“假如你未曾尽力而为的话，你原本做不到的”；而知性却会说，“即使你不曾尽力而为，你本来也会做到的”。这两个命题都是完整融贯的，而仅用于将你不曾尽力而为这个假定化归于荒谬。[9]

第三类诡辩由所谓无解问题构成。这里列举其一及其解决办法：

这个命题非真。
其是否为真？

设其为真。

则，

这个命题为真；

但，其非真即是这个命题：

∴其非真为真；

∴其非真。

此外，

其为真。

∴其为真为真，

∴其非真非真；

但，这个命题却是其非真，

∴这个命题非真。

设其非真。

则，

其非真。

∴其非真为真。

但，这个命题却是其非真。

∴这个命题为真。

此外，

这个命题非真。

但其非真即是这个命题。

∴其非真，非真。

∴其为真，为真。

∴其为真。

∴无论其是否为真，都既真又非真。

∴其既真又非真，

而这是荒谬的。

结论既然为假，故要么推理无效，要么两个前提并非同真。但是这一推理是一种两难推理；因此，要么其或真或非真这一选言律为假，要么一支或另一支之下的推理无效，要么推理完全有效。假如其要么真要么非真这一选言律为假，那么它就既有别于真又有别于非真；那就是说，既非真亦非不真；也即，既非真又真。但这是荒谬的。因此，选言律是有效的。两难推理的左右每一方下面都有两套论证；其一或另一支之下的两套论证必然都为假。但是，在每一种情况下，第二套论证都含有第一套论证中所含的所有前提和推理形式；因此，假如第一套论证为假，则第二套论证也必然如此。因此，我们可以将注意力限于两支中的第一套论证。包含于其中的论证形式有二：第一，Barbara格中的简单三段论；第二，从一个命题之真到命题本身的结论。这两者都是正确的。因此，整个推理的形式都是正确的，而除了前提之外没有留下任何东西为假。但是因为重复一个选择性的假定并非一个前提，因此，严格地说，整套论证里仅有一个前提。即这个命题是与这个命题非真同样。因此，这个前提必然为假。因此这个命题所意指的要么不及要么不止于此。如其所意指者不及此，那么就空无所指，因而它非真，因而另一命题即述说着就其本身所述说者为真。但是假如所讨论的命题意指着不止于其自身非真的某物，那么这个前提即

凡此命题里所说者都是其非真，

非真。而因为一个命题为真仅当凡命题中所说为真，而为假则仅当命题中所说的任一事物为假，因此，这个两难推理右侧的第一套论证包含一个假的前提，而第二套论证则包含一个不周延的中项。但是左侧的第一套论证仍然有效。因此，假如这个命题的意思不止于其非真这一点的话，那么它便不真，而另一命题即重述着此点的命题就为真。因此，无论这个命题的意思是否在于其非真，它都不真，而重述此点的命题则为真。

既然这种重述命题为真，因此就有意义。今，当一个命题的任一部分有意义，这一命题就有意义。因此原命题（因为其得到重述的部分有意义）本身也有意义。因此，原命题必然蕴涵着除了其明确陈述的东西之外的某种东西。但是对任一进一步的蕴涵却都没有特殊的规定。因此，其所意指的更多东西必然由根本上作为一个命题意指。这就是说，每一命题都必然蕴涵与此蕴涵者类似的某种东西。而今，重复这个命题并不包含这种蕴涵，因为否则的话，它就不可能为真；因此，每一命题所蕴涵者都必然为关涉其本身的某种东西。每一命题所蕴涵关乎其自身者都必然是对于眼下所论命题为假的某种东西，因为，既然这个命题明白陈述的一切都是真的，因此其全部虚假便都在于此。假如命题为真，则其必然为某种不会为假的东西，因为在那种情形下，某个真命题就会是假的了。因此，它必然是其自身为真。这就是说，每一命题都断定其本身的真实。

因此，所论命题，除了蕴含其本身的真实之外，所有其他方面均为真。[10]

表明演绎推理之规律如何为真的困难取决于我们不能设想其非真。在或然推理的情形下，困难却属于非常不同的另一类；这里，在我们确切地看到程序为何的地方，我们却感到奇怪，这样一个过程究竟如何可能具有任何有效性呢。通过考察一个类的一部分，我们便可知何者对整个类都真，通过研究过去便可知未来；简言之，我们可能认识未曾经验过的东西，这是多么神奇的一回事啊！

此岂非一种理智直观！岂非说明，除了日常经验——这种经验依赖于我们的各种器官与所经验之物之间有某种物理联系——之外，还有第二条真理通道，这条通道仅取决于我们先前的认识与以此途径所习得的东西之间有某种理智联系？是的，此言不谬。人有这种机能，正如鸦片有催眠效果；然而尽管如此，仍然可以问一些进一步的问题。如何解释这种机能之存在呢？无疑，在某种意义上，可以用自然选择予以解释。既然自然选择对于保存像人这样脆弱的有机体是绝对重要的，因此任何具有自然选择的物种都无不能够自我保存。这解释了这种机能的普遍性，假如这是唯一一种可能的解释的话。但这如何能有可能？何物能使心灵认识种种物理事物，既然这些事物并不在物理意义上影响心灵而心灵也不影响这些物理事物？这个问题不可能用任何关于人类心灵的命题来回答，因为这等于问，犹如从真的前提到归纳或假说的结论表征种种事实之所是那样，何物造成种种事实之经常存在？属于某一类的事实通常为真，当与其有某种关系的事实为真时；个中原因何在？这才是问题所在。

通常的回答是自然处处合规则；一如事物之曾在，其亦将在；一如部分自然之在，每一其它部分亦在。但是这种解释将行不通。自然并不合规则。比起现存的条理来，无序丝毫不少其序。不错，特殊的规律和规则不可胜数；但是没有人考虑无规则，而无规则乃是

无穷地更其频繁的。对宇宙中的任一事物为真的每一事实，都与对每一其他事物为真的每个事实相关。但这些关系的绝大多数却是偶然而无规则的。一个格陵兰人打过喷嚏三天零五分钟之后，一个人在中国买了一头母牛。这种抽象的情形与规则性有任何关联吗？而这种关系岂不比那些合规则的关系无限地更其频繁吗？但是假如巨量的属性将以几乎任何方式分配于巨量的事物中间，那么就有机会出现某种规则性。比如，假如，在一个有众多方格的棋盘上，涂上各种颜色，然后掷出无数个骰子，那么，几乎难免发生的情形是，如此众多的颜色中，某种颜色，或者色度上，任一骰子上的六个点数之某一点数不会最多。这是一种规则性；因为，这种颜色上这个点数绝不出现为真这个全称命题将为真。但是假定取消这种规则性，那么就会造成远更显著的规则性，那就是说，每种颜色之上，每一点数都将出现。因此，任一情形下，规则性都必然出现。事实上，稍作反思就将表明，尽管这里我们仅有颜色与骰子点数的变化，但许多规则性必然出现。而对象的数目越多，其变化的方面越广，而每一方面的变数越大，则规则性的数目也就越大。如今，在这个宇宙中，所有这些数目都是无穷的。因此，无论混沌多么无序，规则性的数目也必然是无穷的。因此，宇宙的有序性，假如存在的话，也必然存在于呈现规则性的种种关系与完全无规则的种种关系的极大的比例中。但是在这个现实的宇宙中，这种比例，如我们所见，小得不能再小；因而，宇宙的有序性就像任何条理之有序性一样微乎其微。

但是即便种种事物那里确有这么一种有序性，那也绝对难以发现。因为这种有序性要么将在集合意义上要么就在分布意义上归属于种种事物。如其在集合意义上归属于事物，就是说，如各种事物构成一个体系，那么困难在于，一个体系只能由观察整体的某个极大比例才能得到认识。而如今我们却绝对无法知道我们已经发现了整个自然的多大一部分。假如这种秩序是分布意义上的，就是说，只能通过归属于每一事物才能归属于一切事物，那么困难就在于，一个特点只能通过将具有这一特点的某物与不具有它的某物相比较才能认识。存在、性质、关系及其他共相，除了作为语词或其他符号的特点，由修辞格归给种种事物之外，都不可认识。因此，在这两种情形下，事物的秩序都无由得知。但是，除非我们知道事物的秩序所要求的从已知原因到被推出的未知原因之间的关系为何，事物的秩序就将无助于我们推理的有效性——那就是说，无助于我们正确地推理。

但是，即使这种秩序既存在又已知，这种知识，除了作为一般原则，可由之推演出事物之外，也毫无用途。它既然无法解释知识如何可能增长（与使其更加明确相对），因而同样也无法解释其本身是如何得来的。

最后，假如归纳和假说的有效性取决于宇宙的特殊构造，那么我们就可以想象这样一个宇宙，其中这两种形式的推理无效，犹如我们可以想象这样一个宇宙，其中没有引力，而种种事物将仅仅四处飘荡一样。因此，用自然的齐一性（uniformity）来解释归纳有效性的密尔，[11]就认为他能够想象一个没有任何规则性的宇宙，使得任何或然推理在其中都失效。[12]在这个实际所显的宇宙，不仅或然论证有时失效，而且其有效的任何确定比例的事例也无法陈明。所可言的一切无非是，长期看来，或然推理将证明日趋正确。能想象一个并非这种情形的宇宙吗？那必然是这么一个宇宙，在这个宇宙里，或然论证为了可

以大半失效，可能有某种适用。因此，这必然是一个经历过的宇宙。对这么一个宇宙的有限数量的经验为真的有穷数目的命题，没有一个具有全称形式，除非其主词为一个个体。因为假如有多元的全称命题的话，那么借类比从一个特称到另一个特称的推理就对这个主词永恒地有效。这样，这些论证可能并不比有关这一宇宙的其他部分的猜测更好，但却在其一个有限部分里恒常有效，因而总体上说会多少比猜测强点。同时，这个宇宙中也不可能有个体，因为这里必然有某种一般的类——那就是说，必须有或多或少相似的事物——否则的话，或然论证在那儿就找不到前提；因此，必须有两个相互排斥的类，因为每个类都有一剩余于其外；因此，假如有任何个体的话，这一个体就会从这两个类的一个或另一个中完全排除。因此，如下全称多元命题将为真，即某一类中的任一个都不是这种个体。因此，任何全称命题都不会为真。相应地，在这样一个宇宙中，各种特性的每一种组合都会出现。但是这将不是无序，而是最简单的秩序；这并不难以理解，正相反，可设想的每一事物都会以同样频率见到。因此，或然论证将在其间既常常有效又常常失效这样一种宇宙观念，是荒谬的。我们虽然可以一般词项假设之，但却无法表明其如何会有别于自相矛盾。 [13]

既然不能认为或然推理并非普遍有效，既然没有任何特别的假定用来解释其有效性，于是许多逻辑学者就尝试将这种有效性基于演绎的有效性之上，而这种尝试采取了各种各样的方式。然而，这类尝试唯一值得注意的是，试图从一定数目的类似事件已经观察到这一事实出发，用概率论确定一将来事件的概率。这一点能否做到，取决于指派给或然性这个词的意义。但是假如这个词要取这样一种意义，即一种或然的结论形式之所以有效，是因为一个推理的有效性（或者其与事实的符合）仅仅就在于此，即当如此的前提为真时，如此的结论一般而言也为真，那么或然性可能的意思无非就是一特定事件与在其上的一般事件之出现频率之比。在这个词的这种意义上，显而易见，一个归纳性结论的概率无法从前提演绎出来；因为从归纳性前提

S′，S″，S‴是M，
S′，S″，S‴是P，

除了凡是S′、S″或S‴的任一M都是P；或者，不太明显地，某些M是P之外，任何东西都无法演绎地推出。

这样，我们似乎被逼到这一点。一方面，任何事物的规定性，任何事实，都无法产生或然论证的有效性；而另一方面，这种论证也不可能还原为有效的论证形式，不管事实可能如何。这似乎非常像是将这种推理的有效性化归为荒谬；而一个最最困难的悖论呈现出来以待解决。

这个问题的重要性毋庸置疑。根据康德的观点，哲学的中心问题是“先天综合判断如何可能？”但是先行于这个问题出现了一般综合判断如何可能，以及更其一般地，综合推理究竟如何可能这样的问题。一旦获得了一般问题答案，那么特殊的问题就相对地比较简

单了。此乃哲学之门上的铁将军。

一切或然推理，无论归纳还是假说，都是从部分到全体的推理。因此，本质上与统计推理同样。从一只装着黑白豆子的口袋里我抓出几把豆子，而由这几把样品我就可以近似地判断出整个袋子里黑豆与白豆的比例。这与归纳相同。如今我们知道这种推理的有效性取决于什么了。它取决于这一事实，即长期看来，任一粒豆子都会像任一别的豆子一样经常地从袋子里抓出来。因为若非如此，则对袋中所装之物的这类试验的大量结果的平均值，就将不是袋子中两种颜色豆子数的精确比例。现在我们可以将归纳的有效性这一问题分为两个部分：第一，为什么对于所有归纳，如果前提出现，则一般性就将有效，第二，为什么人类并非命定总要遭遇少量毫无价值的归纳。那么，这两个问题的第一个易于回答。因为既然任一类的所有成员都像所有有待认识的成员一样；既然一个归纳能从那些有待认识的任一部分推论到其余部分，因此长期看来，一个类的任一成员都将像其他任一成员一样经常地现身为可能的归纳推理的前提的主词，因而，归纳的有效性无非取决于部分造就并组成全体这一事实。而这转过来又无非取决于存在（there being）这么一种事物状态，即任何一般词项都是可能的。但是第82页（即本书第51—52页）上业已表明，存在根本上即一般意义上的存在。因而归纳有效性的这一部分无非取决于任何实在之存在。

由此好像我们并不能说归纳的一般性为真，而只能说，长期看来，逼近于真实。这就是如下这一命题的真实，即来自归纳的推理普遍性仅仅是真正普遍性的类比。因此，同样，也不能说我们知道归纳性结论为真，无论我们多么不严格地陈述之；我们仅仅知道，由于接受了一个个归纳性结论，长期看来，我们的错误相互抵消。事实上，各家保险公司都基于归纳运作；——他们并不知道何种风险将会落于这个或那个被保人身上；而仅仅知道，长远地看，他们是安全的。

与归纳有效性相关的另一问题是，何以人类并非命定总要碰上那些具有高度欺骗性的归纳。我们业已看到，对这个难题前一个分支问题的解释在于有某种实在之物。现在，既然假如有任何实在之物的话，那么（由于这种实在在于一切人的最终一致，由于从部分到全体进行推理乃是人类具有的唯一一种综合推理这一事实）由此必然可推出，足够长的一连串从部分到全体的推理将引导人类达到关于这种实在的知识，因此在这种情形下，总体上看，人类不可能命定在其归纳推理中彻头彻尾地背运。这一难题的这第二个分支问题事实上等于问，何以有任何实在之物，因而其解决将把前一个分支问题的解决推进一步。

这个问题的答案既可以置入一般抽象的形式，也可以采用特别细节化的形式。假如人们不能从归纳中学到东西的话，那必然是因为，作为一条一般规则，当他们作出一个归纳时，事物的秩序（如其在经验中显现的那样），就会因此经历一次革命。这样一个宇宙的非实在性恰恰就在于此；那就是说，宇宙的秩序将取决于人对这一秩序认知多少。但是这条一般规则能够由归纳发现自身；因而它必然是这样一个宇宙的一种规律，即当这点得到发现时，它就将停止发挥作用。但是这第二个规律自身也将能发现。因而在这么一个宇宙里不会有任何事物不会或迟或早得到认识；它有一种秩序，这一秩序能由足够长的推理程序发现。但是这跟假说相反，因而这个假说是荒谬的。这是特殊的回答。但是我们同样可

以以一般形式这么说，假如没有实在之物存在的话，那么，既然每一问题都假定着某物存在——因为这是问题所必需的——因此，就假定着唯有虚幻之物存在。但是即使虚幻之物的存在也是一种实在；因为虚幻之物或影响着所有人，或不影响。在前一种情形下，按照我们的实在理论，它是一种实在；在后一种的情形下，它独立于任何个人的心理状态，除了那些它碰巧影响到的个人之外。因此对为什么有任何实在之物？这个问题的回答就是：这个问题的意思是，“假定任何事物存在，为什么某物实在？”回答是，根据定义，这个存在本身即是实在。

如上所说的一切，特别是就归纳所说的一切，适用于所有从部分到全体的推理，因而适用于假说，因而也适用于所有或然推理。

这样，我自度已经表明，首先，有可能坚持一种融贯一致的关于日常逻辑规律有效性的理论。

但是，现在让我们假定唯心论的实在理论，本文中我理所当然地认其为谬论。在那样的情况下，除非世界如此构造，使得每一对象都像其它任一对象那样经常地呈现于经验中；而且，除非我们如此构造，使得我们倾向于作出跟有效归纳一样的无效归纳，否则归纳就不会为真。这种种事实可以由造物主的仁慈来解释；但是，犹如已经论证过的那样，非但无法解释之，而且为以下事实断然驳斥：无法设想论证将不导向真理的任何事物状态。这就提供了一个最重要的证据，既论证了我们提出的实在理论，因而也论证了这一实在理论由以演绎出来的对某些机能的否定，同时还论证了那四个否定由以达致的哲学活动的一般风格。

根据我们的实在与逻辑理论，可以表明，若无对并不直接关心任一种推理的个人心灵的某种规定，就没有任何个人推理能够彻底地合乎逻辑；因为我们已经看到那种形式的推理，唯有这种形式的推理可能教给我们任何东西，或者终究将我们引向超出前提中所蕴涵的东西——事实上，并不给予我们任何多于先前已知的认识；只不过，我们知道，由于忠诚地坚持那种推理形式，总体上看，我们将一步步接近于真理。简言说，我们每个人都是一家保险公司。但是，现在，设想一家保险公司，在其所有风险之中，要冒险在总量上超过其他所有保险公司的总和。很显然，那时将没有任何保险可言。如今，每一单独的个人不都要冒这么一种风险吗？即使赢得了整个世界的财产但却丧失自己的灵魂，那么一个人有什么利益可言？假如一个人有一种无限地凌越于其他一切人的超验的个人兴趣，那么，根据这种刚刚得到展开的推理有效性理论，他就缺乏任何保险，不可能作出任何有效推理。由此可得出什么结论？先于一切其他的东西，逻辑严格地要求，任何确定的事实，任何可能发生于个人自我的事情，对他来说，都并不比其它每一件事情更为重要。不愿牺牲自己的灵魂以拯救整个世界的人，在一切推理——集合意义的——上都是不合逻辑的。[14] 因此，社会原理本质上植根于逻辑之中。

既然如此，探究一下这一理论实际上如何与人相关就颇令我们感觉有趣。有一种心理学理论认为，若不考虑自己的快乐人就不可能行动。这种理论基于一种荒谬设定的主观主义。这种理论不可能基于我们的知识客观性原理；而且假如我们的原理正确，这种理论就

将归于荒谬。在我看来，人的自私性这种常见很大程度上就基于这种荒谬的理论。我并不认为事实证实了这种常见。极端任性的人经常做出巨大的自我牺牲，这就表明任性与自私是大为不同的一回事。人们操心死后之事，这不可能是自私。而最终且最主要的是，“我们”这个的惯常用法——如当我们说我们拥有太平洋时那样——我们命定为一个共和国——即使在不涉及丝毫个人利益的情况下，结论性地表明，人们并非将其个人利益作为其唯一利益，因而，起码可以使个人利益从属于社会的利益。

但是正是人身上这种完全的自我牺牲的可能性的启示，以及对其拯救能力的信念，将用于赎回一切人的逻辑性。因为，坦承本身利益与社会利益乃完全自我等同这种逻辑必然性的人，坦承这种逻辑必然性潜在于人身心的人，即使本人并不具有之，也会感知到唯有那些具有它的人的推理才是合乎逻辑的，因而仅仅就其推理为那种接受而言，才视为有效。而就他具有这种信念而言，他逐渐与那种人同化。而我们已经看到，实在由以构成的那种知识的理想的完善状态必然属于一个这种同化趋于完全的社会。

这将用来完全确立私人逻辑性，舍此，则人类或社会（可能比人类更广大）将达到一种比某一确定的有穷信息更大的信息状态这一假设，就全然于理性无据。无法拿出丝毫证据表明，某一时间一切生物不会同时灭绝，自此以后遍及宇宙还有任何理智。实际上，这个假定本身就涉及一种超验终极的趣味，因而由其本性便与理据无关。我们一切人都具有的这种无限希望（因为甚至无神论者也常常流露出最好者即将到来这种静静的期待）是某种如此令人敬畏而又至关重要的东西，以致一切有关这种希望的推理都显得琐屑不足道。我们并不想知道赞成与反对的理由的分量各为几何——那就是说，长期看来，就这样冒险我们希望得到多少差额——因为在这种情形下，并没有什么长远；这个问题是单独而绝对的，而一切都与之利益攸关。我们置身于一个生死挣扎的人那样的处境；如其力有不足，那与其如何行动全然无关，因此他能合理行动所立足的唯一假定就是成功的希望。因此这种情感是为逻辑严格要求的。假如其目标是任何明确事实，任何私人利益，那就可能与认识的结果因而与其自身相矛盾；但是如果其目标具有社会所可能显现的那么宽广的本性，那么，这就总是一个假说，既不与事实矛盾，又由于其必然使任一行为具有合理性这一点而得到证明。

---

[1] Suppositio（指代）一词是为文艺复兴时期的语文纯正学者谴责为不正确中世纪的颇有用处的技术术语之一。早期逻辑学家在significatio（意指）与suppositio之间作出区分。意指被定义为“rei per vocem secundum placitum representatio”（约定的表象的音响）。它只是一个词典编纂的事情，取决于一种特别的习惯（secundum placitum），而非取决于一般原则。指代，并不直接地属于vox（音响），但属于作为有着这种或那种指示的vox。“这样意指先于指代，而二者的区别在于意指属于语词，而指代却属于已经由语词与其意指组成的词项。”彼得·西斯班《逻辑小论文概要，包括极为有用的彼得·西斯班前六个研究与有名的哲学家马西里的辩证法汇编》（Compendiarius Parvorum logicalium continens perutiles Petri Hispani tractatus priores sex & clarissimi philosophi Marsilij dialectices documenta），由康拉德·普施拉克编辑（维也纳，1512年），宗教论文6。多种多样的指代，可能属于带有一个意指的语词，那就是这个语词按照语言或逻辑的一般原则可能被采用的不同意义。这样，Table一词虽然在短语“table of logarithms”（“对数表”）和“writingtable”（“写字台”）中具有不同的意指；但是在下列句子中，man一词却具有一个而且是同一个意指，而只有不同的指代：“A man is an animal”，“a butcher is a man”，“man cooks his food”，“man appeared upon the earth at such a date”，如此等等。后来的一些作者曾经努力使“acceptio”（“通用意义”）服务于“指代”；但是在我看来似乎更好是，如

今科学的专门术语不再禁止恢复指代。我应该补充说，由于逻辑和语言的原则对于语言的不同部分的不同用法是不同的，指代必须被限定于一个实体名词的公认意义。术语copulatio（联结词）被用作一个形容词或动词的公认意义。

[2] “假如任何人要用普通三段论证明，因为每个人都是动物，因此每个人的头都是动物的头，那么我将准备——给他安排另一个问题。”——德·摩尔根：“论三段论No.Ⅳ与关系逻辑”【《剑桥哲学学会汇刊》第10期（1864年）：第337页】。

[3] 这段意思是想说明A并非B，但是却借助于C来说明，用数学语言来说就是，对任一集合C，有（A∩B）∪C=C，由此可推出A∩B=□，即A并非B。后面借用A=大鼠，B=小鼠，C＝狗来具体说明。——译者

[4] 穆勒先生认为，三段论只不过是一种为了回想起遗忘事实的公式。他的意思是否认，自康德以来所有逻辑学者都坚持，三段论用于使混乱的思想清晰，还是不知道这是常用的学说，并不清楚。【约翰·斯图尔特·穆勒，《逻辑体系，推论的与归纳的：作为证明原则以及科学研究方法的相关观点》，2卷，第6版（伦敦朗曼格林公司1865年），第1卷，第204页】。

[5] 即斯威夫特的《格列佛游记》（初版名为《漫游世界几个遥远的国家》）中的第三部。——译者

[6] “由此可见那最后一个句子是错误的，尽管前提以及结论本身都完全正确。”——黑格尔，《著作全集》【Werke（遗著编辑协会所编辑的全集），18卷，由菲利普·马海内克等人编辑（Berlin：Duncker and Humblot，1832—1840年）】，第5卷，第124页。（译者按：1831年11月17日，黑格尔葬礼举行后的次日，他的朋友和学生甘斯、亨宁、马海内克、舒尔茨、霍托、米歇勒、费尔斯特7人组成黑格尔遗著编辑协会，准备编辑出版黑格尔全集，这是他的著作的第一个全集，共18卷，1832—1840年出第一版，1840—1847年出第二版。1887年又由卡尔·黑格尔增补了第19卷《黑格尔通信集》。）

[7] 即归谬法。——译者

[8] 日常语言的用法在这个问题上没有相关的表达。

[9] 在我看来这似乎是自由与命运的主要困难。但是这个问题与许多其他问题相交叠。宿命论者现在似乎并不坚持每一物理事件都完全由物理原因决定这一观点（在我看来这似乎是不可否认的），而是认为意志的每一行为都由最强的动机决定。这一点从未得到证明。其提倡者似乎认为这一观点是由普遍的因果作用推出来的，但是行为的原因何必潜藏于意识之内呢？假如我根本上依据一个理由而行动的话，那么我便是自愿地行动；但是在一种特殊场合，两个理由的哪一个将对我显现为最强者，却可能是由于我曾吃过什么饭。除非对于何者为我最强的动机这一点有一种完全的规则性，否则，说什么我的行动依据最强的动机，就不过是同语反复而已。假如除了考虑外部事实，并没有计算一个人将如何行动，那么其动机的特点就并不决定其如何行动。因此，密尔及其他学者并不曾表明人总是根据最强的动机行动。霍布斯认为，人总是根据何事将最令其愉快这样一种反思而行动。这是一种非常粗俗的意见。人并非总为自己着想。
克己（self-control）似乎是一个实践主体抛开鼠目寸光达到远见卓识的能力。这是人有理由自豪的唯一自由；而这是因为对总体上所有人为善的东西的爱，最为博大的可能原因，正是基督教的本质，有道是基督的服侍乃完善的自由。

[10] 这就是那个最经常地用作解决不可解问题之基础的原理。比如，参见，《威尼斯的保罗的智者金库》【Sophismata aurea et perutilia（帕维亚，1483年）】，诡辩命题50。这种解决方式声称据亚里士多德的权威。《驳诡辩》（Sophistici Elenchi），第25节。对这种解决方式所提出的主要反对意见——即每一命题蕴涵着其本身为真这个原理，无法得到证明，我相信我已排除。反对这个原理之真实的唯一论证基于种种关于modales（样式）与obligationes（规则）的不完善学说。其他解决方法要么假定一个命题的一部分不可能表示整个命题，要么假定任何思维作用都不是正式的自身认知。属于此类的一个解决办法可参见奥卡姆的《逻辑大全》（巴黎：若阿内斯·伊格芒出版社，1488年），第3章的第3部分，第38节。认为其解决“非常容易”的现代学者并没有理解其难点所在。参见曼塞尔的奥尔德里奇【亨利·奥尔德里奇，《逻辑艺术基础》（Artis logicrudimenta），第4版，由H·L·曼塞尔编辑（伦敦：里文顿斯出版社，1862年）】，第145页。

[11] 《逻辑》，第3卷，第3章，第1节。

[12] 同上书，第3卷，第21章，第1节。“我确信，任一习惯于抽象和分析，将为此目的合理地竭尽其机能的人，一旦其想象力一度学会了怀抱这种观念，那就不难设想，比如说，恒星天文学将宇宙区分成的无数苍穹中的某一个上面，种种事件可以随机地相互接续，无需任何确定的规律；我们的经验或心理特性里边的任何事物也都不可能构成充分的，或者事实上，任何理由认为这一点绝对不会为真。”
“假如我们设想（完全可能如此想象）目前的宇宙秩序归于终结，而混沌继续，在这种混沌中，不存在事件的确定的连续，而过去也不会给将来以任何保证，”等等。

[13] 布尔（《思维规律》，第370页）【乔治·布尔，奠定逻辑与概率的数学理论基础的《思维规律的研究》（伦敦：沃尔登和马伯利出版社，1854年）】曾经以一种非常简单而又精巧的方式证明，一无穷数目的球可能具有以如此方式分配的特点，即从业已掏出来的球的特点，我们不可能推出关于下一个球的特点的任何东西。这对于一有穷数目的球

的某些排列来说同样为真，假定推理产生于确定次数的掏摸之后。但是这并未否定上述推理的效力，尽管无疑是一个重要的事实。

[14] 皮尔士认为，推理是一种行为，因而属于伦理学，尤其是自我克制的伦理规范；而伦理之善又隶属于审美理想，因而逻辑的基础最终在美学中。参见1903年哈佛实用主义演讲5。——译者

7.［弗雷泽版《贝克莱著作集》］（书评）

除了其作为大半中世纪和现代哲学[1]的一部简明历史令人感兴趣之外，皮尔士的贝克莱书评因系统阐发了其反唯名论立场而著名，这一立场他在认识论论丛里业已明确表达。在抨击唯有个体事实才是实在的唯名论立场时，皮尔士表明了他的符号学与19世纪已几近科学同义词的唯物决定论的根本对立。大多数科学家因而是根深蒂固的唯名论者；他们根据第二性，或者二元关系——成对的个体对象之间的反应——来解释自然现象。但是皮尔士论证了另一种实在的关系——第三性，或者一个对象通过一个第三的表象、通过一个符号与第二个对象的关系。因为符号关系是实在的，所以唯名论的错误就在于假定不存在像“一般观念”这样的东西。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，
第**2**卷：第**462—487**页。
原文发表于《北美书评》第**113**期（**1871**年**10**月）：
第**449—472**页。

《乔治·贝克莱（神学博士，前克罗因主教）著作集：包括其许多迄今未发表的作品》。附有前言、注解、生平与书信以及对于其哲学的解说。由亚历山大·坎贝尔·弗雷泽（艺术硕士，爱丁堡大学逻辑与形而上学教授）编辑。4卷。牛津：克拉伦登出版社，8卷。1871年。

这一新版贝克莱著作集远优于先前任一版本。不但收入了一些不见于其他任一版本的作品，而且其余作品也以更精的编排文本呈现。编辑工作值得赞赏。数篇作品的引言含有对作品内容的分析，显然极有裨益于读者。另一方面，有损页面整洁的评注在我们看来则似乎全不必要、毫无用处。

贝克莱的形而上学理论初看起来带有一种悖谬轻浮之气，与主教身份殊不相宜。他否定物质的存在，否定我们有观看距离的能力以及构成最简单的一般概念的可能性；然而他却承认柏拉图理念的存在；而且所论一切都极其巧妙，每位读者都不得不承认，但信服者寥寥。其信徒似乎认为目前乃是一个有利时机，可以使其哲学得到较往日更为耐心的倾听。不错，今天的我们具有怀疑精神，不盲从于形而上学，而这，据其信徒所说，正是贝克莱所要宣讲并选择其写作风格的一代；同时有望现在几乎一度成为时尚的严肃而彻底的探究精神，将把这种理论从其先前所遭受的种种意在攻讦的恶意曲解中拯救出来，而引向对其论证的公正检验，如此一来，根据其信徒的想法，这一理论的真理便再不容置疑。但是，至关紧要者是期盼，贝克莱对人类知识与科学归纳过程的有效性这个如今得到如此深广研究的问题是如此论述的，因此要求科学家们关注唯心论体系。在我们看来这种种希望似乎要落空。真实情况是，焕发着时代精神的心灵目前对形而上学曾佯称解决的唯一问题

不感兴趣。对于上帝、自由与灵魂不朽的抽象认知，除了唯独可能赋予这种认知以生命的其他宗教信仰（这些信仰不可能基于形而上学）之外，如今看来没有任何实践效果。这个世界日渐认识到，这些形而上学造物，跟亚里士多德眼中的柏拉图理念一样：τερετισματα γὰρ καὶ εἰ ἔστιν οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν。（“它们不过是无稽之谈，即使存在，也无关紧要。”）归纳有效性的基础这个问题，的确不错，曾经激起一度的兴趣，而且有可能持续下去（尽管论证如今变得很难为大众所理解）；但是无论曾有多大兴趣，那都是由于怀抱这么一种希望，希望这个问题解决会为有关乎归纳逻辑的确定而有用的公理提供基础，——一个一旦表明这个问题乃是一个纯粹的形而上学问题，就会立即破灭的希望。这是进步心灵间的普遍情绪。可以说这种情绪不公正，但却存在着。而其存在对于普遍地接受贝克莱的体系是一个有力的障碍（假如没有其他障碍的话）。寥寥几位还确实关心形而上学的人也不像这位忠诚的主教那样具有那种勇敢的心态，乐于坚持一个如此不受常识成见所庇护的立场。

然而，作为一个历史问题，哲学必然总是令人感兴趣的。哲学是每一时代精神发展的最佳表征。即使对于我们这个时代也是如此，假如我们深究我们的哲学究竟为何的话。形而上学史是历史的主要分支之一，应该与社会史、政治史、战争史一起，相互参照地加以阐释；因为在形而上学史与这种种历史分支的关系中，我们可以追踪各种历史事件对人类心灵的重要意义。不列颠群岛的哲学史是一门比通常所认识到的更具统一性与完整性的学科。在英国，笛卡儿的影响从来不像传统概念的影响那么大，因而在这里我们能追寻现代与中世纪思维之间的连续性，这种连续性在法国历史中是缺乏的，而在德国历史中，假如有可能探寻的话，这种连续性就更为缺乏了。

远自上古时代，英国人的主要智力特征便是希望用最质朴率真最直截了当的手段完成每一件事，无需不必要的谋略。比如，战争中，他们比其他任何欧洲民族都更依赖于纯粹蛮勇，相当鄙视军事科学。其法律体系的主要特性源于这一事实，即每一种恶，一旦变得不可容忍，就会得到纠正，无需采取任何彻底措施。使与亡妻的姊妹结婚合法化的议案年年力争通过，因为这提供了一种现实上感觉不便之事的补救办法；但是却没有任何人提出一个议案使与亡夫的兄弟结婚合法化。哲学上，这种民族倾向表现为强烈偏好最简单的理论，而只要有以较简单的方式解释事实的起码可能性，就抵制任何复杂理论。因而，不列颠哲学家们总想要清除掉哲学中的一切无法使其完全明确而又易于理解的概念，并且从爱德华一世，甚至更早时代起就表现出强烈的唯名论倾向。贝克莱既是这种民族性格又是那种唯名论与柏拉图主义奇怪结合的极佳例证，这种结合在历史上反复出现，已经成为哲学史家们的一块特殊绊脚石。

中世纪形而上学虽说已然遗忘得如此干净，但却与现代英国哲学有如此密切的历史联系，因而对贝克莱学说的真理产生着如此重大的影响，所以或许读者可以谅解我们占用几个页面，谈论一下有关共相的著名争论这一问题的性质。首先让我们确定几个日期。正是在11世纪最末期，先前曾以模糊形式存在的关于唯名论与实在论的争论，才开始达到异乎寻常的程度。12世纪期间这是逻辑学家最感兴趣的问题，当时香蒲的威廉、阿伯拉尔、索

尔兹伯里的约翰、普瓦捷的济耳贝尔等许多逻辑学家，为各自不同意见辩护着。但是这种争论与那些本义的经院主义，即阿奎那、司各脱与奥卡姆的经院主义的争论之间并无历史联系。因为大约12世纪末期，一场伟大的思想革命在欧洲发生了。何种力量的影响导致了这场革命，请新的历史研究去评说。无疑，部分是由于十字军东征。但是一场伟大的理性觉醒的确发生在那个时期。确实不错，需要某种考察将这种特殊运动与一个世纪以前已经开始，而从此以后逐渐增强的一场普遍的觉醒区分开来。但是如今有了一种加速的冲动。商业正在获得新的重要性，而且正在创造她的一些主要便利条件与保护措施。迄此还一直全然野蛮的法律，开始成为一种职业。民法在欧洲得到采用，教会法规得到汇编；习惯法采取了某种形式。罗马教会，在英诺森三世的领导下，正在裁定长老会高于国王们的职权。那些托钵僧教团建立起来，其中两个为经院哲学的发展做出了相当重要的贡献。艺术感觉到了新时代的气息，而几乎不可能有比从12世纪富丽堂皇的圆形拱顶建筑到13世纪相对简朴的哥特式建筑更大的转变了。实际上，假如有人想知道经院哲学的注释像什么，以及其思想格调为何的话，那么他只需去凝思一座哥特式教堂。二者的首要品格都是宗教的虔诚奉献，真正的史诗。人们感觉得到创作这些作品的人们确确实实地信仰宗教，犹如我们信仰虚无。我们很难理解托马斯·阿奎那何以如此深入地思辨天使的本性，一万个天使是否能在一枚针尖上舞蹈这样的问题。但是这无非是因为他坚信天使是实在的。而假如其为实在，那么为何不比博物学家们所研究的令人眼花缭乱的种种昆虫更有趣；或者为何双星轨道应比神明（spiritual intelligences）引起更大的注意？[2] 有人会说我们无由得知任何有关天使之事。但是，这就跟责难牧师将种种问题归诸《圣经》和教会的权威一样。如其真的信仰其宗教——他们的确表里如一——他们还能做什么呢？而假如他们在这些权威那里发现了天使的证据，他们又怎么可能回避承认之。实际上，诸如此类的反对意见不过使得信仰时代价值几何这一点显得更加清楚了。而假如说这种精神并非完全值得羡慕，那仅仅是因为作为理性特征的基础，信仰本身有其缺陷。那个时代的人们的确充分相信，的确这么认为，为了全副身心地投入其伟大的建筑或创作事业，完全值得舍弃一切生活乐趣。想象一下邓斯·司各脱必然具有的创作精神，不到34岁，他便写出了对开本印制的十三卷著作，风格之严谨一如亚里士多德著作的最严谨部分。在那个时代的伟大的理智作品中，最惊人的特点莫过于在艺术家或哲学家身上完全看不到丝毫的自满自足。任何有价之物可以其个人趣味而加进其神圣普世的作品，那是他绝对不曾设想的事。他的著作并不打算体现他的观念，而是为了体现普遍真理；著作中不会有一件事物，无论多么微不足道，你不能发现他自有他所据的权威；而凡是表现原创性的东西均属天赋，这种东西已经如此浸透一个人的身心，以致他无法自知。与其事业相比，个人感觉自身毫无价值，不敢将其虚荣引入创作。当时还没有机械制造，没有不经心地复制事物。每一部分都作为一个独立问题自为地解决，不管一般意义上看它可能与另一部分多么类似。不论一个细节可能多么隐微，也都得到一丝不苟的研究，犹如要带到上帝眼前审视。与此特征密切相关的是厌恶反衬或刻意地使一物与另一物形成对称，以及过多的几何分类，——憎恨矫揉造作，这不仅是艺术等方面的特质，而且是一个重要的道德特质。最后，当研究者学会欣赏经院哲学与

哥特式建筑的实在维度与价值时，会发现二者给心灵留下深刻印象的相似点莫过于一种逐渐增长的无限感。十分不幸的是，13、14和15世纪竟与其它几个世纪混淆起来，统一归入中世纪名下，而其实无论哪一方面，这三个世纪与中世纪的其它时期之不同都堪比文艺复兴时期之与现代时期。逻辑史上，12世纪到13世纪之间的突破是如此巨大，以致在13世纪得到征引的唯有一位12世纪逻辑学家的著作。假如将这一现象的出现归因于对亚里士多德著作的较充分的了解的话，那么，我们要问，这种更深入的研究本身又何所归因呢，既然如今已经得知对亚里士多德著作的认识并非是从阿拉伯世界引进的？13世纪虽然是实在论占主导地位，但是关于共相的问题还没有像其他几个问题那样得到十分热烈的争论。直至那一世纪末叶，经院主义还是多少有些含义模糊、未得充分展开的，而且尚未意识到其自身的力量。经院主义最辉煌的时期是14世纪前半叶。那时邓斯·司各脱，[3] 一个布雷顿人（Briton）（因为究竟是苏格兰人，爱尔兰人，还是英格兰人，有争议），首次连贯一致地表述了实在论立场，并且极其充分地展开了这一立场，将其应用于一切不同问题，这些问题有赖于实在论。或许除了黑格尔的逻辑学以外，他的“形式型”理论是曾经提出过的最精细逻辑，而他仅以毫发之差区别于唯名论。因此，唯名论立场不久即为几位学者所采纳这一点并不令人惊奇，尤其是著名的奥卡姆的威廉，他因以详尽而精辟的方式论述这一理论，并将其与一种当时相当新颖但如今已被忘却的逻辑词项学说这种附加理论结合起来，占据了这一派的领袖位置。由于奥卡姆，他故于1347年，经院主义可说已达顶点。其后，经院哲学表现出将自身与本身即可显示尊贵的宗教因素分离开来的倾向，首先陷入极端的形式主义和空想，然后陷入受到所有人鄙视的地位；正如哥特式建筑于大体同一时间，因为大体同样的理由，所具有的那种十分相似的命运一样。

当前关于实在论与唯名论之争的种种解释无一例外地虚假难解。据说这些解释最终源于培尔的《辞典》；[4] 不管怎么说，都不是基于对各位学者作品的研究。“数百年过去了，”哈勒姆感叹道，道出了实情，“鲜有，罕有人打扰经院学者浩瀚著作的沉睡。”[5] 然而却完全可能如此表述问题，使得任何人都不失于领会这一问题为何，以及对这一问题何以可能有两种意见。共相是实在的吗？只需我们停下来思考一下实在这个词是什么意思，整个问题就立即变得明白易懂。各种对象被划分为，一方面，虚构物、梦想等等；另一方面，实在之物。前者是其存在仅仅因为你、我或某个人想象着它们的那些对象；后者则是那些独立于你、我或任何数目的人的心灵而有其存在者。实在是那种并非我们偶然想到的东西，而是不受我们对它的思维影响的。因此共相问题就在于，人、马以及其他种种自然物类的名称，真的就符合于一切人、一切马所真真实实地共同具有的、独立于我们思维的某种东西呢，抑或这些物类无非由一种相似性确立，而之所以有这种相似性，是因为我们的心灵受到了个体对象的影响，就其自身而言，这些个体对象并没有任何类似或关系。而这就是一个真实的问题，不同的心灵自然而然地将以对立的方式予以回答，这一点，当我们想到可以有两种大为不同的观点来看待适才所定义的实在性时，就变得清楚明白了。实在，独立于我们如何思之的事物，何处去找？必然存在这么一种事物，因为我们发现我们的意见是受限的；因此，存在某种事物，影响着我们的思维，而并非为思维所创造。不

错，除了思维，并没有任何东西直接地呈现于我们面前。然而，这些思维总由感觉引起，而那种种感觉则由外在于心灵的某物制约。这种心灵之外的事物，直接地影响着感觉，并通过感觉影响着思维，因为它是在心灵之外的，所以就是独立于我们如何思之的，因而简言之，就是实在。这是一种实在观，一种非常熟悉的观点。而由这种观点，很清楚，必然对共相问题作出唯名论的回答。因为，尽管从这种观点看可以承认一个人像另一个人这么一个粗略的命题为真，但确切的含义却是外在于心灵的种种实在产生各种感觉，这些感觉可以涵括于一个概念里边，然而却绝不可能承认两个实在的人真的有任何共同点，因为说两位都是人只不过是说，“人”这一个心理词项或称思维符号漠不相关地指代着由两个外在实在所引出的两个可感对象的其中一个；这样甚至这两个感觉自身都没有任何共同点，更不用说要推出那两个外在实在有什么共同之处了。这种实在概念是再熟悉不过，因此无需多言；但是另一种实在观，或者说实在论的概念，假如不那么熟悉的话，却可说更为自然而显见。所有人的思维和意见都包含着某种任意、偶然的因素，依赖于环境、能力以及个人性向的限制；简言之，某种错误因素。但是长远来看，人类意见普遍地趋向于一种确定形式，那就是真理。令任一人就任一问题，信息足备、竭尽思维，那么结果就会是，他将得出某一确定的结论，这一结论跟其他任一心灵在充分有利的环境下所要得出的结论同样。设想两个人，一聋，一盲。盲人听到一人扬言要杀死另一个人，听到枪响声，听到受害人的惨叫；聋人则目睹了杀害经过。两人的感觉极大程度上受到其个体生理缺陷的影响。种种感觉给予两人的初步信息，两人的初步推论，会非常相似，但仍有差别；比如，盲人有一人喊叫的观念，而聋子则有威胁一边的观念；但是两人的最终结论，即离感官最远的思维，却会是同一的，没有其个体差异的片面性。因此，对于每个问题，都有一个真实的答案，一个最终结论，每个人的意见都恒定地趋向它。某一段时间，这个人可能远离这一结论，但是给他更充分的经验、更充裕的时间思考，他最终将趋近之。单个人可能活不到达至真理的那一天；每个个人的意见中会有错误的残余。不要紧；总体上说、长远来看，依然会有一个人类心灵正在趋向的确定意见。在许多问题上最终的一致业已达至，在所有问题上这种最终的一致意见也将达至，只要给予足够时间。不计其数的心灵的任意意志或其它个体特性可能不定期地延宕这一意见上的普遍一致；但是这一情形并不能影响达到一致时这一意见将具有何种特点。因此，这个最终意见事实上并非独立不依于一般思维，而是独立不依于思维中的一切任意与个体因素；即，是完全独立不依于你、我或任何数量的人们如何思维的。因此，将会在这个最终意见里认为存在的每一事物都是实在的，除此无它。影响各种感官的外物的力量 为何？说人们之所以吸食鸦片之后睡觉，是因为鸦片有一种催眠力量，这里除了说人们之所以吸食鸦片后睡觉是因为他们吸食鸦片后睡觉，难道还说了世间任何其他事情吗？断言一种力量或潜能的存在，是断言任何现实之物的存在吗？或者，说一事物具有一种潜在的存在，这是说它具有一种现实的存在吗？换言之，除了与被认为要提前考虑的一个因素的某一事物相关的将来事件的规则性之外，在这一事物的概念中，一种力量的当前存在，难道还是任何别的东西吗？如其不然，则断言存在着仅仅作为施加一种力量于我们的感官才能得到认识的外在事物，就无异于断言在人类

思想的历史中存在一种一般趋向，这一趋向将引导人类思想达到一种一般的一致，一种普世的同意。而任何比这种命定的结论更完善的真理，任何比用以思维的东西[6]更绝对的实在，都是形而上学的虚构。显而易见，这种思维方式与一种绝对无误的教会信仰多么和谐，而其存在于中世纪而非新教与实证主义时代又何其自然而然。

这种实在理论立刻危及自在之物——一种独立不依于心灵关于它的概念的所有关系之物——这一观念。然而这一理论非但决不会禁止，而且毋宁说将鼓励我们，将感官现象仅仅视为实在的符号。只不过，这些感官现象所表征的实在将不是感觉的不可知原因，而是noumena（本体），或者说作为感觉所启动的心理活动之最终产品的可理解概念。感觉的质料是完全偶然的；分毫不差的同一信息，实际上却能通过不同的感官交流。而构成真理的普世同意，也绝不仅限于在这个地球上生活的人们或者人类，而是延伸到我们所归属的全部心灵的联合体（communion），包括某些其感官或许与我们的感官殊异的心灵，因此在这种普世的同意里，任一有关可感性质的判断都不可能进入，除非作为一种特许，如此种种特定的感官受到影响。这种理论同时高度有利于对外在实在的信念。诚然，这种理论将否定有任何这样的实在，其自身绝对不可知，因此无法进入心灵。但是请注意“外在”无非意味着那种独立于现象所直接呈现的东西，就是说独立于我们可能如何思维或感觉的东西；正如“实在”意味着那种独立于我们可能如何对它思维或感觉的东西；必须承认有许多外在的真实的科学对象，因为有许多思想对象，假如这些思想对象尚且独立于它们由以得到思想的思维过程（那就是说，假如它们是实在的），那就毋庸置疑也独立于所有其他的思想和感觉。

显然这种实在观必然是实在论的实在观；因为一般概念既然进入了一切判断，因而便进入了真实的意见。结果，以一般形式存在的事物一如以具体形式存在的事物那样实在。一切白的事物都有白性于其中这种说法是完全真实的，因为换一种表达方式，这不过是说，一切白的事物都是白的；而既然实在的事物具有白性这一说法为真，因此白性就是实在的。这是一种仅仅由于认识着它的思维活动而存在的实在，但是这个思维并非一个依赖于任何奇异特性的任意的或偶然的思维，而是一个将在最终意见里持以为真的思维。

这种理论包含一种现象主义。但这是康德的现象主义，而不是休谟的现象主义。其实，康德所称的他的哥白尼步骤确切说正是从唯名论的实在观过渡到实在论的实在观。他的哲学的本质就在于认为实在对象由心灵所决定。这无非就是认为，必然进入关于对象的经验的，而且并非瞬间即逝并非可有可无的每一个概念每一种直观，都具有客观有效性。简言之，这就是将实在视为心理活动的规范产品，而非视为其不可知的原因。

这种实在论因此就是一种十分切合实际而又符合常识的立场。凡普遍一致达成之处，实在论者就不会是一个用种种无聊、杜撰的怀疑搅扰一般信念的人。因为在他看来，正是意见一致或共同承认构成着实在。因此，他所乐见的乃是种种疑问得到平息。而假如一个坚定不移的一般信念，可以任何途径产生出来，即便为此历经磨难也罢，那么再谈论什么这样的信念有任何错误就完全荒诞不经。实在论者将坚持这一观点，即经验中直接呈现于我们心灵内的同一些对象是真实存在的，犹如它们在心灵之外经验到一样；那就是说，将

坚持直接感知的学说。因此，他不会把心灵之外的存在与心灵之内的存在分隔成两种全然不相称的存在方式。当一事物处于这种与一个认知着它的个体心灵的关系中时，它就在心灵之中；而其如此存在于心灵之中丝毫不会减少其外在存在。因为他并不认为心灵是一个容器，假如一事物在其内，就不会在其外。他要说，区分事物的真实概念与事物本身，这么做无非是从两种不同观点看待同一事物；因为在一个真的判断中的思维的直接对象即是实在。因此，实在论者相信一切必然概念——空间、时间、关系、原因等等——的客观性。

或许，任一位实在论者或唯名论者都不曾如此明确地表达过其实在概念，像这里所表述的这样。若不夸张其差异，便难以给出一过去时代的意见的清楚观念。但是，仔细考察经院学者的著作将表明，这两种实在观的区分——其一作为人类思维之流的源泉，另一作为思维之流所流向的不变的形式——才是真正导致两派在共相问题上各持己见的原因。将会发现，一切唯名论者的论证要旨都相关于一个res extra animam（外在于灵魂的事物），而实在论者则唯有设定真的判断中思维的直接对象是实在的来捍卫其立场。实在论与唯名论之争与柏拉图的理念有任何关系这种观点只是想象的产物，稍微考察一下原著即足以证伪之。但是要证明这里所给出的关于这两种立场的本质的命题乃是历史上真实存在过的而非一幅出乎想象的素描图画，那么最好是加上对于司各脱和奥卡姆的意见的简要分析。

司各脱看到在通常的utrum universale est aliquid in rebus（事物之间是否存在某种共性）这种说法里边，几个问题全然混淆了。首先，有关于柏拉图的形相（form）问题。但是即使将柏拉图主义作为起码无法证明的、作为一种自相矛盾的意见——假如原型（archetypes）被设定为严格普遍的话——抛开不论，依然还有这么一个亚里士多德主义者中间的著名争论：共相是实在地在各种事物之中呢，还是仅仅从心灵推出其存在。共性（universality）是一个谓词与它所述说的各个主词的关系。这种关系只能存在于心灵中，只有在心灵里，主词与谓词的结合才会发生。但是共相这个词也用于指由诸如一个人或一匹马这样的词项所命名的东西；这些东西之所以被称为共相，是因为一个人并非必然是这个人，一匹马也并不必然是这匹马。在这么一种意义上，共相显然是实在的；实在地存在一个人，而且实在地存在一匹马。整个困难在于现实地不确定的共相，即那种非但不必然是这个，而且，虽然作为思维的一个单独对象，却可表述许多事物的共相。对于这种共相可以问，首先，其存在应该在心灵内，这一点是必然的吗？其二，它存在于事物中吗？一个东西可以有两种方式在心灵内，——habitualiter（习惯性的）与actualiter（现实性的）。当一个观念现实地得到构想时，它便现实性地在心灵中；当它可能直接地产生一个概念时，它就是习惯性地在心灵中。（我们现代人会说）只是由于心理联想，种种事物才习惯性地在心灵中。在亚里士多德的哲学中，理智被认为相对于灵魂而存在，正如眼睛相对于身体而存在。心灵知觉到种种感官对象中的相似性以及其它关系，于是正如感官提供事物的可感形象那样，理智提供事物的可知形象。司各脱所设定的作为习惯性的而非现实性的在心灵中存在的概念，正是作为这样一个species intelligibilis（可知的种）。这个种在心灵中，意思是作为认识的直接对象，但其于心灵中的存在却是独立于意识的。如今对共

相的现实认识于其存在是必要的这一点，司各脱否认。科学的对象是共相；但是假如共相的存在取决于我们偶然想到的东西的话，那么科学将无关于任何实在之物了。另一方面，他承认共相必然是习惯性地在心灵中，这样假如认为一个事物被独立于被认知的，那么这个事物身上就没有任何共性。因为在外在事物中，并没有一个归诸不同事物的可知对象。因此，他认为，像人与马这样不仅实在而且其自身并不必然属于这个人或这匹马的自然物（就是说各种事物），尽管若不作为某个特殊的人或马就不能存在于事物中，但却总在实证意义上不确定地表象于这种可知的种中，如此表征事物乃是心灵的本性。因此，任何这样的自然物都被视为某种其自身既非共相亦非单一，但在心灵中是共相，而在心灵之外的各种事物中却是单一的事物。倘若在就其自身而言乃是单一的不同的人或马身上没有任何东西的话，那么除了种种单一之物的数字上的统一性之外，就不会有任何实在的统一性了；这就会导致这样一些荒唐的结论，比如，唯一的实在的差别只是一种数字上的差别，事物之间并没有实在的相似性。因此，假如要问共相是否在事物中，那么回答就是，在心灵中作为共相，而自在非单一的自然物，存在于诸事物中。正是完全同一个自然物在心灵中是共相而在事物中是单一；因为设若不然，那么在认知具有共相的任何事物时，我们将认识不到事物的任何东西，而仅能认识到我们本人的思想，而我们的意见也不会因事物的改变而从真转变为假。仅仅就其在心灵中而言，这个自然物在现实上是不确定的。但是说一个对象在心灵中，这不过是下述情形的一种隐喻说法，即在所知与能知的关系中，这个对象面对理智伫立。因此，真实情形是，脱离所有理智的活动，存在于事物中的这个实在的自然物，尽管如果脱离其一切关系，就其自在而言，是单一的，然而当其存在于与心灵的关系中时，现实上却是共相。但是这种共相仅仅就其得以设想的方式而言（formaliter，形式上）而非就其存在方式而言（realiter，实际上）有别于单一。

尽管这只是对司各脱的实在论的轻描淡写，并留下了许多重要之点未予注意，然而这已足以表明他的思想的一般方式，足以表明他的学说是多么精细、多么困难。关于作为存在上单一性的等级，而在心灵中普遍性的等级的同一个自然，产生了有关各种同一与差异的广泛学说，称为形式型（formalitates）学说；而这正是奥卡姆直接抨击的一点。

奥卡姆的唯名论可说是英国思想的下一个阶段。犹如司各脱的心思总在形式上打转那样，奥卡姆的心思专注于逻辑词项；而司各脱以其形式型所作出的一切精细区分，奥卡姆均用词项里蕴涵的非自足词项（syncategorematics）［或副词短语，诸如per se（本身），等等］来解释。奥卡姆总认为心理概念即逻辑词项，这种逻辑词项，并非存在于纸面上，或者声音里，而是存在于心灵中，但是同样具有一般性，就是说，是符号。概念与语词在两方面有别：第一，语词是任意强加的，而概念却是自然符号；第二，语词仅仅间接地意指其所意指之物，要通过直接地意指这同一事物的概念。奥卡姆宣布他的唯名论如下：

> 应该知道单一可取两种意义。在一种意义上，它意指那是一而非多的东西；而在这种意义上，那些坚持共相是心灵的一种性质，可述说多，然而在这种述说中，并非指代自身，而是指代那些多的人（就是说，唯名论者），不得不说每一共相都是真实不虚的单一；因为正如每一语词，无论我们可以同意多么一般地思考它，都是真实不虚的单一，而且在数目上是一，因为它是一而非多，同样每一共相都是单一。在另一种意义

> 上，用来指示凡是一而非多的东西的单一这个名称，则是在第一种意义上为单一的某物的符号，而并不适于作为多的符号。由此，用共相一词指数目上非一的东西，——相信多归属于它，——我说不存在共相；除非偶尔你误用这个词，说人（people）并非数目上是一而是共相。但那将是无聊的儿戏。因此，要坚持，每一共相都是单一之物，因而不存在共相，除非由于意指，那就是说，由于其作为多的符号。

他用以支持这种立场的种种论证并没有提供任何有趣的东西。[7] 针对司各脱的如下学说，即共相在乎外在于心灵的诸个体中，但是并非真正有别于诸个体，而仅仅形式上如此这一学说，他反驳道，除了在真实有别的事物之间，不可能有任何区分会存在心灵之外。然而他并不想否认一个个体由质料与形式构成，因为此二者，尽管密不可分，却的确是明确有别的两个东西；尽管一个现代的唯名论者或许要问，像质料与形式这样密不可分而又独立不依于任何心灵活动的事物，何种意义上可称明确有别呢。但是至于关系，他却明白无误地断然否定其作为有别于相关的诸事物而存在；而且他显然将这种否定不仅引申到一致与相似关系，还延及对立关系。因此，尽管他承认性质的实在存在，但他却否认这些实在的性质在于事物之一致或不同这两个方面；但是一致或不同的事物自在地一致或不同，而不在乎超越灵魂（extra animam）方面。他承认心灵之外的事物是相似的，但是，这种相似性只存在于这样一个事实，即心灵能从对于这些事物的凝思抽象出一个观念。因此，相似性仅在于心灵这样一种属性，心灵由于这种属性自然地将一个心理符号加诸相类似的诸事物。然而他承认诸事物间存在某种东西，这个心理符号与之相符合。

就单独的一个段落中所能草描勾勒而言，这就是奥卡姆的唯名论，而没有探及艰深难解的亚里士多德心理学和逻辑小著作（parva logicalia）。他并未像他所可能做到的那样彻底，然而相比于迪朗杜，相比于同时代的其他唯名论者，他似乎相当激进相当深刻。他不愧为新的哲学探求途径的令人尊敬的初始者（venerabilis inceptor），这种哲学探求途径如今业已推广，或许还深化进了英国经验论。

英国人从未曾遗忘这些教诲。文艺复兴时期，当人们认为人类知识可由运用西塞罗的常见（commonplaces）而得到推进时，我们自然难得一见其效应；但是现代哲学最早期的著名人物之一，却是一个将唯名论精神灌输到每一门学科——宗教、伦理学、心理学和物理学——之中的人，此人就是更极端的唯名论者（plusquam nominalis），马尔姆斯伯里的托马斯·霍布斯。他的剃刀不仅剃除了实体形式，而且剃除了一切无形实体。至于共相，他不仅否认其真实的存在，甚而否认存在任何共相概念，除了我们可构想各种名称这一点而外。在他的逻辑的每一部分，名称和言语都扮演极端重要的角色。他说，真与假，除了在使用言语的动物之间，没有任何位置，因为一个真命题无非就是这样一个命题，其谓词是主词作为其名称的每一事物的名称。“由此，如下观点同样可以推演出来，即第一批真理是由那些首先将名称加诸事物，或者接受了他人所加诸事物的名称的人们，任意制造出来的。因为（比如），人是一种生物为真，只是由于这个缘故即这个命题使人乐于将两个名称[8]都加诸同一事物。”真正宗教与鬼神迷信之间的差别无非在于国家认可前者而非后者。

唯名论者对于素朴理论的爱好同样可见于他这样的观点，每一事件都是运动，可感性

质仅存在于可感存在物中，也可见于在他这一学说，人的行动根本上是纯粹自私的。

他的物质观值得注意，因为如今已知贝克莱曾经是霍布斯的学生，正如霍布斯坦承自己曾经是奥卡姆的学生一样。以下段落给出了他的观点：——

> 而至于那个为所有事物所共同具有，而哲学家们，遵从亚里士多德，通常称为materia prima，那就是说，原初之物的物质，它并非一个有别于所有其他物体的物体，也不是种种物体之一。那么它是什么呢？名字而已；然而并非一个毫无用途的虚名；因为它意指着这样一个物体概念，只需考察量度或广延，除此而外无需考察任何形式或其他偶性，而有接受形式和其他偶性的倾向。这样每当我们使用物体一般（body in general）这个名称时，假如我们用原初之物这个名称的话，那我们就算用词得当。因为如果有人，不知道是水还是冰何者在先，而要弄明两者中的哪一个是两者的物质（matter）的话，他就会乐于假定这两者均不是的某第三种物质；同样，要弄明一切事物之物质为何的人，也应该假定这种并非任何存在之物的物质。故而原初之物乃是虚无；因而除了量，他们并不归给它形式或任何其他偶性；而所有单一事物却均有其形式和确定的偶性。
>
> 因此原初之物即是物体一般，那就是说，普遍考察的物体，不是作为既无形式也无任何偶性的物体，而是除了数量，既无形式亦无任何偶性得到考察——那就是说，并不将其引入论证——的物体。（第118页）

英国哲学史上下一个伟大名字是洛克。他的哲学虽属唯名论，但绝对不是从逻辑观点看待事物。然而，在心理学中唯名论表现为感觉主义；因为唯名论就产生于采取这么一种实在观，即将思维中的任何东西都视为由感觉中的某物引起，而感觉中的任何东西又都由心灵之外的某物引起。而人所周知这就是洛克哲学的特点。他相信每一观念都萌生于感觉，萌生于他那（解释得相当模糊的）反省。

贝克莱无疑更多地承袭了洛克而非任一位其他哲学家的遗产。然而，霍布斯对他的影响是十分显著而又巨大的；而马勒伯朗士无疑也有助于他的思想。但是，他本性上是一个激进分子和唯名论者。他的整个哲学立足于一种感觉主义类型的极端唯名论。他从这样一个（假定已由洛克所证明的）命题，即我们心灵中的所有观念均无非内外感觉的复制出发。而且，他坚持认为，感觉只能像在直接感知中本可能被给予的种种结合中那样得到复制。我们能想象一个没有头的人，因为在感官的本性里没有任何东西妨碍我们看到这样一个东西；但是我们不能想象一种没有任何音高的声音，因为在感知中此二者必然结合在一起。根据这一原理，他否认我们可能有任何抽象的一般观念，那就是说，否认心灵中可能存在共相；假如我想到一个人，那必然是个要么短，要么长，要么中等身量的人，因为假如我看见一个人，他必然属于此三类之一。在如今首次出版的《人类知识原理》导言的初稿中，他甚至如此激进，以致责难奥卡姆承认我们心灵中能够有一般词项；奥卡姆的观点是，在心灵我们有种种概念，这些概念自身都是单一的，但是许多事物的符号。[9] 但大概贝克莱仅仅通过道听途说而知道奥卡姆的理论，而且或许认为他持有类似洛克的立场。洛克对于一般概念这个问题持有一种颇为独特的见解。他说：——

> 假如我们谨慎地反思之，就会发现一般观念都是心灵的虚构和发明，发现与其伴生的困难，而且并不像我们倾向于想象的那样招之即来。比如，构成一个三角形的一般观念（这绝不是最抽象、最概括、最困难者），难道不需要耗费某些心神，使用某种技巧；因为这样一个三角形必然既非菱形亦非矩形，既非等边、等腰，亦非不规则，而是同时既具有又不具这数种形状？实际上，这是某种不完善的、不可能存在的东西，是由数个既不相同又不连贯的观念的某些部分拼凑起来的一个观念。

对此贝克莱回应道：——

这里谈到了许多与抽象观念伴生的困难，以及其形成所需的心血与技巧。而举世公认需要心灵付出巨大的艰苦劳作才能将我们的思维从特殊对象身上解放出来，而使其升华至精于抽象观念的崇高思辨。从自然结果似乎将表明的一切看，像构成抽象观念这么困难的事情并非为交流所必须，因为形形色色的人对此都驾轻就熟。但是有人告诉我们，假如在成年人看来似乎显而易见，那仅仅是因为恒久而熟练的使用使然。如今，我欣然愿闻何时人们专心于克服这个困难。那不可能是他们成年之后的事情，因为那时似乎他们尚意识不到这样的艰难困苦；因此，剩下的可能性就是，那是他们童年的事情。而在那么幼小的年纪从事架构抽象观念这样艰巨而又繁复的劳作，无疑会感到难以胜任。一对小伙伴，不能相聚嬉戏，吃糖果，夸饰物，聊趣事，却要首先将无数风马牛不相及之物连缀起来，以此在头脑中构想出抽象的一般观念，并将这些观念添加到他们所用的每一个普通名称——此岂非难以想见之事？

在他的私人笔记本里，贝克莱记着下面的话：——“备注：将致命打击进行到底，比如，在抽象问题上将洛克的一般三角形贯彻到底。”

这里确有精彩一击的机会，他果断出手。

从这种唯名论，他推演出了他的唯心论学说。而且他将如下一点表述得不容有任何怀疑的余地，即假如这个原理得到承认的话，则物质的存在必须予以否定。我们所可知甚或所思的任何东西都不可能存在于心灵之外，因为我们仅仅能思各种感觉的复制品，而这些感觉的复制品之esse（存在）就在于percipi（被感知）。换言之，我们无法思维一个未得感知而存在的事物，因为我们无法在思维中分开在感知中无法分开之物。的确不错，我能想到公园里有一棵树，四顾无人；但若无人想象到这棵树，我便无法思之；因为我清楚地意识到我总在想象之。以三段论表示：树木，山川以及所有可感之物都是被感知到的；而被感知的任何事物都是感觉；今若未被感知，则感觉便不可能存在；因此，任一可感之物都不可能存在于感知之外。心灵之外也不可能有相似于可感对象的任何事物，因为相似性这个概念无法分离于观念之间的相似性，因为观念间的相似就是感知中可给予的唯一相似性。观念只能是观念，而说什么可听之物可能与声音相似，可见之物可能与颜色相似，都是谬论。心灵之外的存在物既无法听到也无法看见；因为我们只能感知到心灵之内的感觉。据说物质存在于心灵之外。但是何谓物质？据说仅知其为物体的种种偶性的支架（supporting）；而“支架”这个词在这种联系中是个毫无意义的词。也没有任何必要假设外在物体。我们所观察者是我们有各种观念。如果设定外在事物有什么用途的话，那就在于说明这个事实。但是姑且承认物体存在，也没有人能说这些物体如何可能影响心灵；这样非但不曾祛除困难，这一假说反而不过又制造出一个新的困难。

但是，尽管贝克莱认为我们不知道心灵之外的任何事情，他却绝不认为我们的所有经验都仅具魔幻性质。并非一切都是梦；因为有两样东西将经验与想象区别开来：其一是经验较优的鲜活性；另一且最重要的是其相互连贯的特点。经验的各个部分亲密无间、难分彼此、和谐一致，结果是我们能从过去推出将来。“正是这两样东西，”贝克莱说道，总而言之，“构成实在性。因此，我并不否认共同经验的实在性，尽管我否认其外在性”。这里我们似乎有了第三种崭新的实在概念，有别于我们曾认为分别具有唯名论与实在论特征的

任一种实在概念，或者假如硬要将这一概念等同于其中之一的话，那么它便等同于实在论的观点。这样一种实在概念竟然出自如此极端的一个唯名论者之口，岂非某种完全出乎意料之事？依我们看，起码说，似乎确实需要这么一个概念以赋予贝克莱的理论一种常识神色，但这却是一派与其理论的其他部分全然不类的气色。这好像是从外边输入其哲学中的某种东西。我们立即会再来审视这一点。他接着说观念完全是懒惰而被动的。一个观念并不造就另一个，观念里没有动能和作用力。因此，由于观念之连续必须有某种动因，因而这一动因必然是精神。虽说并没有什么精神的观念。但是我却有对于我的精神作用的意识，他称之为随意唤出观念时我的主动性的意念（notion），因而就有了一种对作为主动存在者的自我的相对知识。但是有一种不依赖于我的意志的连续观念，那就是感知的观念。实在之物并不依赖于我的思维，而具有一种判然不同于被我感知到的存在；但是每一事物的存在（esse）都在于被感知（percipi）；因此，必然有实在之物存在于其中的某个异样的心灵。“因此，一如可感世界真实存在着这一点确定无疑一样，的确也有一个无限的全能的精神包容并支撑着这个可感世界，这一点同样确定无疑。”这就安置了一块通向贝克莱唯心论拱顶的拱心石，并提供了一种心灵与外界自然之间关系的理论，相较笛卡儿的神助说，这一理论令人满意得多。曾经有人很中肯地评论说，一旦我们承认了笛卡儿的二元论，那么任何神的助理都既不能使事物影响心灵也不能使心灵影响事物，而是神力必须包揽这全部工作。贝克莱的哲学，跟众多的其他哲学一样，一定程度上说便产生于试图避免笛卡儿二元论所引起的困难。上帝，曾经创造了我们的精神的上帝，有能力直接在我们的精神中产生观念；而且出于他的智慧和仁慈，他以如此的规则性做此事使得这些观念彼此作为符号。因此，就有了自然规律。贝克莱虽未解释我们的意志如何作用于我们的身体，但是或许他会说，在某种有限的程度上，我们也可能在上帝的心灵中产生观念，犹如他在我们心灵中产生观念一样。但是仅仅作为观念的有形事物，仅就其在某个心灵中而言才存在。假如每一心灵都停止思考这一事物一段时间的话，那么在这段时间内它就会停止存在。其永恒存在因其作为上帝心灵中的一个观念而得以持续。至此我们便看清了刚才提到的实在理论是何其浮皮潦草地披挂在他思想的主干之上。假如一个事物的实在性就在于其与各种实在的总体相协调的话，那就完全无需夸张地说，只要不再想到此物，它就停止了存在。因为一个观念与经验一般的连贯性，压根不取决于它一直都现实地呈现于心灵。但是显而易见，当贝克莱说实在性就在于经验的关联时，他简直是根据他本人的意思来使用实在性这个词。一个对象之独立于我们关于它的思想是由它与经验一般的联系构成的，这一点他从未设想过。正相反，按照他的看法，那是由它在上帝心灵中的存在而实现的。因此，根据实在性这个词的通常意义，贝克莱的学说即是，可感事物的实在性仅仅栖居于上帝心灵中的这些事物的原型里。这是柏拉图主义的实在，并非实在论的实在。恰恰相反，既然这一学说将实在性完全从心灵中移出而置入感觉的动因中，既然就可感事物之为可感而言，这一学说否认其实在性（根据这个词的真正意义），所以，这显然是唯名论的实在论。历史上看，唯名论与柏拉图主义之间结盟曾经有突出的例子。都有著作留存至今的阿伯拉尔和索尔兹伯里的约翰，大争论时代唯有的两个唯名论的维护者，都是柏拉图主

义者；以及罗瑟林，著名的《流动的声响之警句》的作者，中世纪第一个带头关注唯名论的人，据说并据信（他的所有作品均已遗失）曾经是司各脱·埃里金纳的追随者，而埃里金纳乃是9世纪伟大的柏拉图主义者。两种学说的这种奇异结合的原因或许可以猜测一番。唯名论者，由于，如其所倡导的那样，将其实在如此绝对地与心理影响隔离开来，于是就使之成为某种心灵无法想象的东西；唯名论者造成了常常谈论的“心灵与自在之物之间的失衡”。而正是为了克服由此引起的种种困难，唯名论者才假定这么一个本体（noumenon），这个本体，因为完全不可得知，所以想象力就可能随意遨游，使其作为原型理念的流溢。实在由此重新获得了一种可知性，而唯名论所特有的种种困难也在某种程度上得到避免了。

在我们看来，贝克莱的唯心主义作品不曾备受欢迎，似乎不足为怪。这些作品含有大量健全性值得怀疑的论辩，这种论辩有点让人摸不着头脑，这一特点尤其令我们防不胜防。它们好像出自一个绝顶聪明、无比原创、活力四射但却完全缺乏训练的心灵。贝克莱倾向于从一类狂放极端的命题起论，而当这类命题将他引向他不愿承认的结论时，他又缓和之，却没有看到他的种种特许具有何其重大的意义。他直截了当地以如下假定开始他的人类知识原理，即除了各种内外感觉以及想象中对这些感觉的复制之外，我们的心灵中一无所有。这一假设远远超出了洛克；只有借助于哈特莱所创立的“心理化学”方可得到辩护。[10] 但是不久我们就发现他承认种种意念（notions），而非观念（ideas），或感觉的复制，其中最令人惊异者是原因这一意念，对此他并没有为自己预留任何经验上予以解释的途径。再者，他虽然制定了这一原理，即我们不可能有这样的观念，在这种观念中，各种感觉以有别于经验中本可能出现的秩序或结合方式而得到复制；因而我们并没有任何抽象概念。但是他立即又承认，我们可能思考一个三角形，不必在意它是等边的、等腰的还是不规则的；而并未反思一下，这种排他性的注意便构成了一种抽象。他之缺乏深入研究这一点还表现在，像他那样如此彻底地误解了物质假说的功能。他认为这一假说的唯一目的就在于说明我们心灵中观念之产生，他的思想为笛卡儿问题所盘踞。但是物质实体必须扮演的真正角色却是解释（或系统阐明）各种偶性之间的恒常联系。在他的理论中，这一任务由智慧而又仁慈上帝的完成，上帝以如此的规则性激动各种观念从而使得我们能够知道何所期待。这就使各种偶性的统一性成为一种理性的统一，而物质理论却使其成为一种不具有直接理性起源的统一。那么，问题在于，经验决定赞成哪一个，科学决定赞成哪一个？难道看来好像如此，即，在整个自然界，一切规则性均直接合乎理性，一切原因均属目的因；抑或好像乃是这样，即，种种规则性超越理性目的的要求，而由机械原因造就？而今，众所周知，科学普遍地敌视目的因，其作用要限定于特定的领域之内，而且科学还决定性地发现了宇宙中有不同于直接的理性规则性的另一种规则性。因此，科林斯·西蒙先生、弗雷泽教授和阿切尔·巴特勒先生为贝克莱主义所作的辩护，说什么贝克莱主义尤其适于与科学思想的融合，远远不可能是真实的。贝克莱的唯心主义要促进的那种科学将是这样一种，这种科学就在于说明每一种自然产品均为之而造。贝克莱本人关于自然哲学的评论表明他是多么难于同情自然科学家。这些评论应该全文引述；但限于篇幅我们只能

摘引不连贯的一两句：——

> 劳神费力地用图形、运动、数量等等解释颜色或者声音的产生，定然是白费苦功……就引力或相互吸引这回事而言，因为它出现于许多事例中，一些人便由此马上宣布其为普遍的；宣称吸引与被每一物体所吸引是内在于所有物体中的本质属性……在这一情形里并没有什么必然而又本质的东西，而是完全取决于统治者的精神的意志，这一精神按照种种规律使某些物体相互分开或趋近，而与此同时使其他物体保持着固定的距离；而对某些物体，只要他看着便利，他则赋予一种完全相反的趋向，令其灰飞烟灭，……首先，当哲学家们探究任何有别于心灵或精神的自然的动力因时，显而易见，他们是在徒劳地自娱。其次，一旦考虑到全部的创世过程都是一个智慧而善良的作用者的手艺这一点，那么，这似乎应该适宜于哲学家们利用其有关事物的目的因的思想（与某些哲学家所持观点正好相反）；而且我务必坦承，我看不到任何理由，为何指明自然事物所要适应的、当初以无言的智慧为其所设计的种种目的，不应该被认为是一条完全值得哲学家尝试的解释自然事物的有效途径。（第Ⅰ卷，第466页）

阅毕此节，他的信徒们何以还能说出“物理学的真实逻辑是由他的体系所得出的首要结论！”这样的话呢？

至于那个如此经常地为贝克莱及其他哲学家所使用的论证，即如此这般的一个事物之所以不可能存在，是因为我们甚至连构成一个事物的观念这一点也无法做到，——比如，物质之所以不可能存在，是因为物质是一个抽象观念，而我们并没有任何抽象观念，——在我们看来，好像是一种需要极其谨慎运用的推理形式。假如我们能够具有一个正在追问的事物的观念，我们就将推出其存在，事实难道真是这样的吗？抑或并非如此？如若不然，那么直至发现了某种事物使得我们怀疑其存在为止，任何论证都并不必然反驳其存在。但是假如我们应该推出某物存在的话，假如我们仅仅可能构成某物的观念的话，那么我们为何要让心理之不足妨碍我们承认这个逻辑所要求的命题呢？假如这种论证曾在数学中（而贝克莱在数学问题上也同等不遗余力地倡导之）行之有效，假如有关负量、负数的平方根以及无穷小数的一切论证，都以我们不能构成这种事物的观念为由而被排除出这个学科的话，那么这门科学无疑就被简单化了，因为根本无法推进到更困难的问题而被简单化了。避免语言欺骗的较好规则是：诸事物实践上发挥着同一功能吗？那么便令其为同一语词所意指。其功能并非同一吗？那就令其区分开来。假如我曾学到一个莫名其妙的公式，总是触动我的记忆使得我在每一种特定的情形下行动，就跟我有一个一般观念一样，那么，将这样一个莫名其妙的公式与一个观念区别开来，能有什么益处呢？为什么要在这样一种意义上使用一个一般观念这个词，致使对于一切经验目的而言都相同的事物分离开来呢？ [11]

贝克莱理论显著的前后不一遮掩了其唯名论原理现出其真实面目的，这种前后不一就在于他没有用同一方式对待心灵和物质。他所说过的所有反驳物质存在的话都可以用来反驳心灵的存在；而唯一妨碍他看到这一点的东西，就是洛克的反省，或内感知机能的模糊性。直到他出版了对其学说的系统阐述之后，才想到这种反驳。他在一篇对话中提到了这一反驳，但回答非常疲弱。休谟抓住了这一点，而且，予以展开论述，同时否认了心灵与物质的存在，坚决主张唯有现象存在。休谟的哲学无非就是贝克莱的哲学，加上所作的这一改变，并由一个更具怀疑论倾向的心灵付诸笔端。这位清白的主教生育了休谟；而正如

休谟引发了每一派现代哲学这一点无人置辩一样，哲学史上，贝克莱在也应该占据一个远比通常指派给他的更加重要的地位。他的学说是洛克与休谟学说之间的中转站，或者必要的停靠点。

休谟的伟大之处在于这一事实，即他是那个敢于将其原则贯彻到其最终结论的人，而不管他所达到的结论的特点。但是他不曾任何其他哲学家也不曾以一种绝对彻底的方式阐发唯名论原则；而且可以有把握说，永远不会有人如此彻底，除非要将其归于荒谬。

我们应该就贝克莱的视觉理论置一词。这无疑是一篇精辟的推理佳什，而且本可能用作现代科学的基础。历史上看，那样的好运并未眷顾它，因为现代科学主要产生于德国，在那里贝克莱的名字鲜为人知、思想广受误解。我们可以公允地这样说，贝克莱教给了英国人这一视觉假说的一些最根本原理，这种假说如今逐渐普及，一个世纪之前其基本原理才为英国之外的世界其他地方所知。这就足矣；而其某些信徒所声称者却着实令人吃惊。一位作者说什么贝克莱的理论业已为一切思想流派的领袖们所接受！弗雷泽教授虽然承认贝克莱的理论在德国不曾引起注意，但是认为那是因为德国人精神太过先验以致不喜欢贝克莱的推理。然而，使经验主义理论备受欢迎者乃是赫尔姆霍茨而非其他任何人，他却这样说：“我们关于视觉现象的知识尚未如此完善以致只允许一种理论而排斥其他理论。在我看来，不同学者在不同视觉理论之间所作出的选择，迄今为止更多是由其形而上学倾向而非种种事实所具有的任何有限能力支配的。”然而，最最优秀的权威们偏爱经验论假说；其基本命题，犹如贝克莱视觉论的基本命题一样，就在于，我们在视觉中所具有的各种感觉都是事物间关系的符号，需要通过归纳来发现对这些符号的解释。就对这些符号及其运用的详尽阐释而言，贝克莱表现出在这一项研究上的相当能力，尽管很自然地，在对这一问题的解释上，他与现代学者并没有太多的相似性。现代生理学家无不认为，贝克莱过分夸大了肌肉感觉在视觉中所扮演的角色。

贝克莱的视觉理论是联想主义心理学发展史上的重要一步。他认为我们有关身体与空间的一切概念都无非触觉（包括肌肉感觉）在想象中的复制。假如这一想法为真的话，那就将是心理化学的一个最最惊人的案例，那就是说，对于一个虽被感到但却与其他感觉混合在一起的感觉，我们无法通过一种简单的注意活动认知之。无疑这一理论曾影响了哈特莱体系的创立。

休谟的现象主义与哈特莱的联想主义大体上约于1750年前后同时产生。两者包含了当前英国“实证主义”的诸基本观点。从1750降至1830年——八十年——间，并没有任何特别重要的东西为唯名论学说添砖加瓦。这一时期之初，休谟降低了其早期激进主义的调门，斯密的《道德情感论》出版了。其后出现了普里斯特利的唯物主义，[12] 但其中毫无新意；而正值这一时期的末尾，布朗的《人类心灵演讲录》出版。[13] 那八十年里，最大的哲学团体乃是苏格兰常识学派。这一学派是一种虚弱的实在论反动，对此哲学史研究领域尚未有令人信服的解释。探讨一下，社会历史中是否发生了某种变化可以用来解释这一运动，将是一件令人好奇的事情。1829年出版的詹姆斯·穆勒的《人类精神现象分析》，着实又是一部伟大的唯名论著作。随后于1843年出版了斯图尔特·穆勒的《逻辑》。自此以

后，这个学派再未产生任何名人名作；而且由于逐渐与一种较少形而上学色彩而更多属于研究方法类型的经验论融合了起来，目前这段时间，这一学派很可能将会丧失其明辨性特征。其实，在斯图尔特·穆勒的著作里，唯名论色彩已经比古典作家黯淡了许多；尽管还明确无误地属于唯名论。

我们由此看到，今天的形而上学观念有多么大一部分乃是从很久远的早期时代遗传给我们的，而作为先哲之一的贝克莱，为这份遗产的增值，付出了与其他任一位先哲一样的劳苦。上一世纪的实在论哲学如今已丧失了其全部声望，除了最保守的心灵。而科学，一如哲学，也是唯名论一统天下。力的相互作用说，赫尔姆霍茨的发现，李比希与达尔文的假说，都有通过引申朴素机械论原理的作用来解释显然属于异类的熟知现象的这一特点，而机械论原理属于唯名论。要么，假如说这种种学说本身的唯名论特点尚不易察觉的话，那么起码要承认，我们可以注意到这些学说与唯名论的子女们——感觉主义、现象主义、个体主义和唯物主义——携手同行。必然与具有贬低道德倾向的种种学说相关的物理科学难以取信于人。但是假如我们持议，这些学说不会对一个真正理解它们的心灵产生这么一种效果的话，那么，我们就正在认可这一信念，并非基于经验，因为经验毋宁说在反驳它，而是基于我们的一般信念——实在为真者，信之为善，拒之为恶——的力量。另一方面，科学好像与某些哲学观日益密切地联系起来，但是其实二者之间并没有任何本质的类同关系，这样的假设也是可以容许的。不能认为历史排除了这种假设；而如今现存的科学实则远非唯名论者想当然认为的那样，其唯名论要素实则少之又少。威怀尔（Whewell）对科学的表象跟穆勒一模一样。[14] 然而要找一个进入当今科学思想领域而不带唯物主义倾向的人，日渐成为一件不可能之事。只要尚存在唯名论与实在论之争，只要在我们这个问题上所持立场尚未由某种无可辩驳的证明所决定，而多少仍是一个倾向性问题，那么，一个人，若是他尚未丧失最起码的做人标准，一旦逐渐意识到这两种倾向的深远的历史纠葛，就将择一而信，而不能兼从两者，犹如不能同时侍奉上帝与玛门（Mammon）一样。[15] 假如这两种冲动在他心里中和了，那么其结果无非是他不复怀有任何理智动机了。事实上，并没有理由假定，就其本性而言，这个逻辑问题不易解决。但是走出困难的路径在于穿越像数学一样枯燥的荆棘丛生的科学迷宫。如今有了一种对数学的需求；数学有助于架设桥梁、驱动机械，因而专门研究数学成了某些人的业务。而拥有哲学则是奢侈的事情；哲学的唯一用处在于令我们感觉舒适安逸。哲学是打发时光的研究；而我们需要它以优雅、惬意、够味的形式供给。自然选择规律，作为供求规律在另一王国中的精确类比物，在培育知性的其他种种机能的过程中获得了最直接的效果，因为有心理能力的人们在生存竞争中获胜了；但是哲学活动的机能，除了以文艺形式，并无需求；因而一个困难问题，直至其呈现某种实践形式为止，便无望得到解决。假如某人有幸找到了解决办法，其他人便不再费神理解之。但是，尽管唯名论与实在论的问题植根于逻辑学的各种专业技术，其枝叶却遍及我们的日常生活。除了作为众多的个体，人类（*genus homo*）是否还有某种存在这个问题，乃是这样一个问题，即是否有某种比个人幸福、个人灵感以及个人生活更有尊严、更有价值、更有意义的东西。人们是否真有某种共同的东西，因而共同体

要被认为即是目的本身，而设若如此，这两个因素的相对价值若何，乃是事关我们有能力影响其构成的每一公共机构的最根本的实践问题。

---

[1] 指培根、笛卡儿以来的近现代哲学。——译者

[2] 双星（double stars），又称binary star，在空间中视位置比较靠近的两颗恒星。由于两颗恒星彼此引力作用而围绕公共重心运动的，称为物理双星。远看彼此很靠近，实际上在空间相距很远，并不互相环绕的两颗恒星，称为光学双星。——译者

[3] 死于1308年。

[4] Pierre Bayle，*Le Dictionnaire historique et critique*， 1697.——译者

[5] Henry Hallam （1777—1859），英国历史学家。引语见View of the State of Europe during Middle Ages，第4版（伦敦，1869年），第684页。——译者

[6] What is thought in it.结合前文All thoughts are in signs，即指符号。——译者

[7] entia non sunt multiplicanda prœter necessitatem【“除非必要，勿增实体”】是圣普尔桑的迪朗杜［Durand de St. Pourçain（约1270—1334），法兰西主教、神学家及哲学家。中世纪神学家托马斯·阿奎那的学说已成为多明我会的正统时，迪朗杜却主张，哲学家除了对教义真理外，对任何权威都应该依靠自己的推理得出结论。这种把推理与信仰严格分离的理论，动摇了经院哲学。迪朗杜还认为，世界上只有个别事物，无所谓类。——译者］的论证。但是有关经院主义的任一条给定的流行信息都可以确认为错误的。

[8] 应为人（man）与生物（a living creature）。——译者

[9] 奥卡姆与霍布斯之间的惟一差别在于，前者承认心灵中的普遍符号是自然的，而后者却认为它们仅仅遵循约定的语言。这一差别的结果在于，奥卡姆认为一切真理都依赖于心灵自然地将同一符号加诸两个事物，而霍布斯却持议，第一批真理由习惯确立。但是无疑两人都承认，现实中有某种东西，这种真理与之符合。但是贝克莱未明言的意思却是，根本上就不存在什么普遍的思想符号。由此将推出，既没有什么真理，也没有所谓判断，而只有口头或书面的命题。

[10] David Hartley （1705—1757），英国物理学家，哲学家。——译者

[11] 从“避免语言欺骗”到这一节末尾，研究者认为是实用主义原理的雏形。——译者

[12] Joseph Priestley （1733—1804），18世纪英国神学家、自然哲学家、化学家。——译者

[13] Thomas Brown，*Lectures on the Philosophy of the Human Mind* ，John Grigg of Philadelphia，1824.——译者

[14] William Whewell （1794—1866），英国科学家、哲学家。Max Fisch认为，威怀尔的科学逻辑思想对皮尔士有终生的影响。见Peirce，Semeiotic，and Pragmatism，第120、122等页。——译者

[15] Mommon指财神或贪婪之神。语出《马太福音》6.24。——译者

8.论符号特性

在下面这个写于1873年的简短手稿里，[1]皮尔士像在其作品的任何地方一样，清楚地表明他并非一个强调符号任意性的符号学家。每一符号，甚至对未来事件的预测，都与其所表象对象有一种“物理联系”。他在文中归给符号的三个特点——物质性、纯粹指示性应用以及诉诸心灵——同时符合1867年“新范畴表”中的三个范畴，他最终将这三范畴概括为第一性、第二性与第三性。手稿结尾再次肯定了皮尔士1868年《对于据称为人所具有的某些机能的质疑》一文中的主要观点，在那里他持议，即使我们的思维（“观念”）也具有符号的特点。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**3**卷：第**66—68**页。

符号是这样一种对象，这种对象对于某个心灵而言指代着另一对象。我希望描述一下符号的特征。首先，跟其他任何事物一样，一个符号必须有属于它的一些性质，无论将其视为一个符号与否。所以，印在纸面上的词是黑色的，有几个字母拼写而成，而这些字母又有特定形状。符号的这种特点我称为其物质属性。其次，一个符号必须与其所意指之物有某种真实的联系，使得当这一对象呈现，或者正如这个符号意指其所是的那样时，这一符号将如是意指之，否则则不然。我的意思最好通过例证来理解。风向标是风向的符号。除非风使其旋转，否则它就不是风向的符号。每一符号与其对象间都会有这样一种物理联系。举一幅人物肖像为例。这幅画是其想要描画的那个人的符号。它之所以是那个人的符号，是由于它与那人相像：但这还不够——不能说任何两个相似的事物，其一就是另一个的符号，但这幅肖像之所以是那个人的符号，是因为它是仿照那个人画的而且表现着那个人。这一例子里的联系是一种间接的联系。那人的模样在画家的头脑里形成了某种印象，而这一印象成为某种动力，促使画家画出这样一幅如其构思描画那样的图像，因此这幅肖像的模样实际上是其所要描画的那个人的模样所产生的效果。一个模样通过画家心灵的中介产生了另一个模样。再以就任一事实问题所作出的命题为例。这个命题由这个事实产生或决定。事实业已被观察到了，由此产生了对这一事实的感知，而这一感知转而使我们作出这个命题。然而这个事实或许并非是直接被感知到的。命题也可以是一个预言。在那种情况下就不能说随后的东西产生了先于它的东西，即这个预言，但是假如事件已经得到预言的话，那就说明对此事件的原因已经有了某种认识，而先于此事件的这同一个原因同时也先于产生这个预言的心灵的某种认知，因此在这个符号与其所指事物之间也存在一种实在的因果联系，尽管这种联系并不在于一个是另一个的结果，而在于两者都是同一原因的结果。我将符号的这种特点称为其纯粹的指示性应用。第三，一个符号要成为符号所必需的是，它应该被视为一个符号，因为只有对于那个如此考察的心灵而言它才是一个符号，而假如对于任何心灵而言它都不是符号的话，那它就根本不是一个符号。它必须首先以其物质属性，但同时也以其纯粹的指示性应用为心灵所知。这个心灵必须设想它是与其对象

相联系的，如此才有可能从符号到事物进行推理。现在让我们看看符号之诉诸心灵意味着什么。它在心灵中产生某一观念，这个观念即是它乃所指之物的符号的观念。而观念本身也是一个符号，因为一个观念既是一对象又表象着一个对象。观念本身有其物质属性，这个属性就是思维中存在的感觉。这样，红与蓝仅在感觉中有差别。这种差别与外部世界里被称为红的事物与蓝的事物之间的区分毫无类似之处。那些外在事物之间的差别仅仅在于其粒子震动的速度。感官为了辨明这两种情形，在感觉中必然应该有某些差别，但是就感觉的差别而论，红的事物所产生的特别感觉之震波长点还是短点，完全无关紧要。凡看起来红的东西也可能看起来是蓝的，反之亦然，然而表象却会同等地忠实于事实。因此纯粹的感觉只是被认为符号的观念的物质属性。观念与其所表象的事物还有因果关系，否则，便不会有真正的知识。乍看起来，就必然诉诸某个心灵而言，我们的观念与其符号相类似这一点并不十分明显。产生出某些其他的观念，在这些观念中，第一个观念事实上得到复制，除此之外，诉诸心灵便毫无意义，而且根据通常的心灵概念，观念一旦达到意识，这种相关性就完成了。然而我认为这是一个非常严重的错误。 [2]

---

[1] 这是一组手稿里的一篇。这组手稿一部分见CP7.313-358。《皮尔士作品集》第三卷以“Toward a Logic Book，1872—1873”为题全部收入，见W3：14-108。可以将这组手稿视为1878—1879年《科学逻辑例说》六篇论文的底稿。其重要性不言而喻。——译者

[2] 这里所说“错误”的最简明而总括的说明见Max Fisch，*Peirce*，*Semeiotic*，*and Pragmatism*， pp.342-344。简单说，使符号学（即最广义的逻辑学）诉诸（个人的）心灵，犯了与心理主义逻辑类似的错误。从哲学基本立场上说，违背了皮尔士所坚持的实在论原则，有唯名论的倾向。——译者

9.确立信念

本文是皮尔士最著名的论文之一。“科学逻辑例说”六论的第一篇，文中并未直接谈论符号。然而论文却基于符号学。由于读者乃是普通大众，皮尔士没有深入论证支持其观点的理由。不太熟悉皮尔士其它作品的读者，或许会认为皮尔士这里之所以拒绝“内在的理性之光”作为一种确立信念的方法的动机，无非因为其在科学史上的糟糕记录。然而十年前在其青年时代论述符号学和心灵哲学的作品中，皮尔士即已不但怀疑了内省的用途，而且怀疑内省本身的可能性。皮尔士相信，借外在事实检验各种假说的科学方法，之所以已证明为是成功的，是因为其与符号实在论相一致，而这种实在论是他在科学史之外得出的结论。那就是说，思维或符号关系之所以是客观实在的，之所以可有效地用于理解自然，乃是因为这种关系具有与自然界的实在统一性。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**3**卷：第**242—257**页。
原文发表于《大众科学月刊》第**12**期（**1877**年**11**月）：
第**1—15**页。

I

专心研究逻辑者之所以少之又少，乃是因为人人都自认为业已精通于这门推论的艺术了。但据我观察，这种满足仅限于人们自己的推理，而不能推及他人的推理。在我们的所有机能中，我们最后达到充分掌握进行推论的能力，因为这种能力不大像自然的天赋而更像长期而艰苦的艺术。其实践史会成为一部巨著的课题。中世纪的经院哲学家们，追随罗马人，将逻辑列为继语法之后小学生们所要学习的最早科目，因为非常容易。如他们对逻辑的理解，逻辑的确就是如此。在他们看来，逻辑的基本原则就是，一切知识要么基于权威，要么基于理性；而任何由理性所演绎出来的结论都最终取决于引自权威的前提。因此，只要一个孩童精熟了三段论方法，那么，就可以认为其理智元件已经完备了。但是，对于一位13世纪中叶已具有近乎科学家的非凡思想的罗吉尔·培根来说，经院哲学家的推理概念好像只是获得真理的障碍。他看到，经验本身教给了我们一切——这一命题在我们看来之所以好像很容易理解，是因为一个明确的经验概念业已世代相续地传给了我们；而这一命题在他看来之所以也好像十分清楚，却是因为其种种困难尚未展现出来。他认为，林林总总的一切经验里边，最有教益者乃是内在启示，它教给我们许多外部感官绝对难以察觉的有关自然的事物，比如面包之化体（transubstantiation of bread）。[1]

四个世纪之后，更著名的培根，在其《新工具》一书的第一卷里，清楚地将经验解释为某种必须经受证实和反复检验的东西。尽管培根爵士的这一经验概念远远优于较早的种种经验观，但一个不敬畏于其冠冕堂皇之词的现代读者，却首先惊诧于其科学方法观之不足。只须做一些粗糙的实验，在某种空白表格里列出简要的结论，按规则浏览一下这些结论，划去被证伪的一切，填入备选项，如此，数年之后物理自然科学便大功告成——多么妙的想法！“他著论科学，俨然一位大检察官，”确乎如是。

早期科学家，哥白尼、第谷·布拉赫、开普勒、伽利略和吉伯，[2]采用了更像其现代同道的方法。开普勒所用方法是沿着火星经行的一系列位置画一条曲线；[3]而他对科学的最大贡献就在于，在人们心灵中造成了这样的印象，即如果他们希望改进天文学的话，这才是要做的事情；人们不要满足于探究一个本轮[4]系统是否比另一个好点，而要从各种图形入手并找出，事实上，这条曲线属于哪一种。他以无比的精力和勇气成就了这一点，循着（在我们看来）万难想象的途径在黑暗中摸索，从一个无理性假说到另一个，直至尝试了二十二个这样的假说以后，只因技穷，他倒在一个现代逻辑全副武装起来的心灵当初就会尝试的轨道上。

同样，每一部足以世代流芳的科学巨著，都提供了某种例证，证明其写作时代推理艺术之失足状态；而科学发展中的每一重要步骤也都是逻辑史上的经验教训。当拉瓦锡及其同时代科学家着手研究化学时，情况就是这样。老化学家的格言一直是，“lege，lege，lege，labora，ora，et relege。”（阅读，阅读，阅读，辛勤劳动，朗读，接着再阅读。）而拉瓦锡所用的方法则不是阅读和祈祷，不是梦想某种漫长而又复杂的化学反应过程会产生某种结果，木然地耐心付之于实践，终归失败后又梦想如果作出某种修正便会产生另一种结果，而将这最后的梦想当作事实公之于世：他所采取的方法是将他的想法带到实验室里去，用蒸馏器皿作为思想工具，通过操控实在之物而非言词幻想，从而提出了一个全新的推理概念，推理是一件人们眼睁睁可明见其进行的事情。

达尔文主义之争，根本上讲，乃是一个逻辑问题。达尔文先生主张将统计方法应用于生物学。在一门与生物学相距遥远的分支学科，气体分子运动理论里，也曾发生过同样的事情。尽管我们无法根据某种关于气体之构成的假说来说明任一特殊的气体分子的运动将会是怎样的，然而克劳修斯与麦克斯韦，通过应用概率论，却能够预测到，长期来看，如此这般一定比例的分子，在给定条件下，将获得如此这般的速度；预测到，每一秒钟，将会发生如此这般次数的碰撞，等等；而且还能由这些命题演绎出气体的某些属性，尤其是与其热量关系相关的属性。与此类似，达尔文，尽管无法说明在任一个案中，变异与自然选择的作用如何，却证明了，长期来看，这种作用将使动物适应于其环境。现存的动物形式是否由于这样的行为，否则的话这一理论又应该采取何种立场观点，这两点构成了一个事实问题与逻辑问题奇妙地相互交织的争论主题。

II

推论的目的在于，从对所已知之物的考察，发现我们尚未知的另一事物。因此，设若其为诸如从数个真实的前提产生出一个真实结论，而非相反的话，那么，推论就是有效的。这样，推理的有效性问题就纯粹是一个事实问题而非思想问题。设A为数个前提而B是结论，那么问题就在于，这数个事实是否真的如此相联系，使得如A在则B也在。如然，则推论有效；否则，无效。这里的问题绝对不在于一旦前提为心灵所接受的话，我们是否同样感到有一种接受结论的冲动。不错，一般而言，我们的确也能凭天性正确地进行

推理。然而那是一种偶然情况；真的结论将依然为真，即使我们没有任何接受它的冲动；而假的结论依然为假，尽管我们无法抵抗信仰它的倾向。

无疑，我们主要是逻辑动物，然而并不完全如此。比如，我们中间的大多数人，生性即较逻辑所可证明者更加容光焕发、满怀希望。造化似乎如此弄人，以致若无任何事实可依，我们便快乐而自足；于是经验的效果就是连续不断地约束我们的希望与灵感。然而一辈子运用这种矫正措施也并不总能根除我们乐天的性向。希望未受任何经验遏制之处，我们的乐观主义就可能恣意生长。事关实践问题的逻辑性是一个动物所可能拥有的最有用的品性，因而，或许来自自然选择的行为；但是超出这些实践问题，于动物更有益者大概就是使其心灵充满令人愉悦而又欢欣鼓舞的景象，独立不依于其真实；因而，在不切实际的问题上，自然选择也许造成了一种谬误的思想倾向。

那决定着我们从给定前提进行一种而非另一种推论者，乃是某种心理习惯，无论这种心理习惯是与生俱来的还是后天习得的。这种习惯之好坏，要依其是否从真实前提产生出真实结论；而一个推论是否视为有效，并无关乎其特定结论之真假，而要依决定着这一推论的习惯是否是那种产生一般的真实结论者。支配着这种那种推论的特殊心理习惯，可以用命题表达，这一命题之真取决于这个习惯所决定着的种种推论的有效性；而这样一个表达式就被称为推论的指导原则。比如，假定我们观察到一只旋转的铜碟子，当被放置到磁铁的两极之间时，便迅速趋于静止了，那么我们便由此推论说，对于每一只铜碟子，这种情况都会发生。这一推论的指导原则是，对于一片铜为真者对于另一片也真。这样一个指导原则对于黄铜比对于其他许多物质——比如，青铜——或许会更可靠一点。

或许可以写一本书来彰显这些推理之指导原则的极端重要性。但我们必须承认，这本书对于那种一门心思只想着实际事务，而行动又总是按部就班的人，或许无所帮助。这种人的头脑里所萦绕的是陈规俗套，而这些俗套，他于习练自家事务的过程中早已一劳永逸地学会应付了。然而假令某人冒险进入了一个不大熟悉的领地，或者进入了一个其行为结果并不总能得到经验检验的地方，那么，整个世界历史都分毫不爽地表明，值此时，处此地，即使最最精明的智谋之士也常常晕头转向，没头苍蝇般四处乱撞，然而非但无法找到接近目标的方向，甚至反而完全会缘木求鱼。此人就像一艘船驶入了公海，甲板上却无一人懂得航行规则。而当此情景，肯定会感到对推理之指导原则的某种一般研究很有用途。

然而，如果不首先作出某种限定的话，这个课题实在难以探讨；因为几乎任一事实都可以用作指导原则。但是事有凑巧，种种事实之间竟然现存有一条分界线，分界线这边全都是本质上绝对作为指导原则的一类事实，而在界线的另一边则全都是作为其他某种兴趣之研究对象的另一类事实。这条分界线位于，在我们提出某一结论是否由某些前提推出这样一个问题的过程中，必然要理所当然地予以承认的那些事实，与并未蕴涵于这个问题当中的那些事实之间。转念之间就会明白，当这个逻辑问题第一次提出来时，一类事实就已经被设定了。比如，这一问题蕴涵着，有怀疑与信念这样两种心理状态——从一种心理状态过渡到另一种心理状态是可能的，而思维对象保持同一，还蕴涵着，这一转换服从于一切心灵都一律要遵守的某些规则。既然这些事实是我们能有任何清晰的推理概念之前就必

须预先已经知道的，因此，就不能设想探究其真假还会有多大益处。另一方面，从这一过程观念本身所演绎出来的那些推理规则即是最本质的一些规则，这一点我们也易于信服；而的确，只要遵守这些规则的话，起码说，就不会从真的前提得出假的结论。事实证明，可从包含于这个逻辑问题里的种种假设演绎出来的结论的重要性，要比我们原来设想的更大，而这是由于一开始尚难以充分展现出来的种种原因。这里我要提到的唯一原因是，尽管不易看出，但实际上却是作为逻辑反思之产物的种种概念，与我们的日常思维纠缠在一起，常常是严重混淆的原因。比如，性质概念便是如此。性质就其本身而言绝对不是观察到的对象。虽然我们能看到某种事物是蓝的或绿的，然而作为蓝的性质、作为绿的性质却并非我们看见的事物；二者都是逻辑反思的产物。事实是，常识，或者刚刚从狭隘的实践层面浮现上来的思维，浸透了这种绰号为形而上学的学科通常要应用的糟糕的逻辑性质；而除了严格的逻辑训练之外，任何办法也无以清除之。

III

一般来说，我们知道何时想提问题而何时要下判断，因为在怀疑与相信这两种感觉之间有某种异样。

但是这种异样并非区分怀疑与信仰的全部。还有某种实践上的差异。信念指导我们的欲求并塑造我们的行动。阿萨辛教派，山中老人的追随者，[5] 之所以常常奉其最轻微的命令就慷慨赴死，乃是因为他们相信，服从他便可保证永恒的幸福。假如怀疑一点的话，他们就不会那样行动了。虽然程度有差别，但每一信念都是如此。信仰感或多或少是某种可靠的指标，指明我们的天性有某种习惯确立起来了，而这种习惯将决定我们的种种行动。怀疑绝不会具有这样的效果。

我们务必也不可忽视第三点差异。怀疑是一种不安而又不满的状态，我们尽力使自己摆脱这种状态，并过渡到信仰状态；而后者是安详而又满足的状态，我们既不愿躲避这种状态，也不愿转而信奉其他任何东西。[6] 正相反，我们坚执不放的，不但是要信，而且只要信我们此刻确乎信奉者。

由此可见，怀疑与信仰都对我们产生实证效果，尽管是非常不同的效果。信仰不仅使我们立即行动，而是将我们置于这样一种状态，即当时机出现时，我们就将以某种方式行动。怀疑则丝毫不具有这类效果，而是直至其毁灭为止，总刺激我们行动。这使我们想到神经刺激以及由此产生的反射行为；而为了与信念类比起见，我们必须注意神经系统中所谓神经联系——比如，注意桃子的气味会产生令人垂涎的结果这一现象中的神经习惯。

IV

怀疑的刺激促发了一种达到信念状态的努力。我将这种努力称为探究，尽管必须承认这有时并不是一个非常贴切的称呼。

怀疑的刺激是努力达到信念的唯一直接动机。当然，对我们来说，信仰最好应该是这样，真的可以指导我们的行动，从而满足我们的欲求；而这种反思将使我们拒绝似乎并非如此形成因而难以保证这一结果的任何信仰。但是要做到这一点，唯一的途径就是创造一个怀疑以代替那个信念。因此，由于怀疑，努力开始，怀疑终止，努力结束。所以，探究的唯一目的就是排解意见。我们可以想象这一目的在我们看来还不够，我们所寻求的，不单是意见，而且是真的意见。然而将这种想象付诸检验，就会证明毫无根据；因为只要一个坚定的信念达到了，我们也就完全满足了，不管这个信念是真还是假。而显然，在我们的知识领域以外，任何东西都不可能成为我们的对象，因为任何东西，若不影响心灵，便不可能成为心理活动的动机。我们顶多只能坚持，我们所寻求的乃是一种我们将认其为真的信念。然而每一个信念，我们都认其为真，事实上，这样说不过是同语反复。

意见之排解是探究的唯一目的，这是一个非常重要的命题。这一命题一举扫荡了各种各样模糊而又错误的证明概念。这里可以注意到其中几个。

1.一些哲学家曾经想象，要开始一项探究，只需提出或写下一个问题，甚至建议我们以普遍怀疑开始研究！但是仅仅将一个命题改写成疑问式，并不能刺激心灵做任何努力去追求信仰。必须有一种真实的、活生生的怀疑，舍此一切论述都是无聊的胡扯。

2.一种十分普遍的观念认为，演证必须基于某些终极的、绝对不可怀疑的命题之上。这些命题，根据一个学派的说法，是具有一般性的第一原理；而按照另一学派的看法，则是第一感觉。然而，事实上，一项探究，要想具有那种完全令人满意的结果即所谓演证，就唯有从完全免受任何实际怀疑的命题开始。假如前提事实上根本未受到怀疑的话，那么，它们就无法比其实际上这样更令人满意了。

3.有些人似乎热衷于争论举世久已信服的观点。但是无法前进一步。怀疑一旦停息，集中于此问题上的心理活动也戛然而止；而假如心理还要继续活动的话，那就似无的放矢了。

V

假如排解意见是探究的唯一目的，假如信念的本性属于习惯，那么，我们为什么不该这样——采取我们所可能想象到的问题的任何答案，不断地反复念叨之，一门心思只想着可以促成这个信念的一切，并养成习惯，对可能打搅这一信念的其他一切都以轻蔑愤然的态度置之不理——来达到所欲求的目的呢？这种简单易行而又直截了当的方法确实为许多人所追求。我记得有人曾经劝我不要读某家报纸，以免其改变我对自由贸易的看法。“免得我陷入其谬误报道及不实之词的陷阱”，表达方式如是。“你不是政治经济学专家。”我的朋友说，“因此，极容易为这方面的谬论所骗。所以，如果读了这家报纸，就很可能被误导而信奉贸易保护。但是你承认自由贸易才是正确的学说；而你并不希望信奉不正确的学说。”我业已十分清楚，这种制度是经过民主协商后采用的。更清楚的是，对犹豫不决的心理状态出乎本能的厌恶，膨胀为一种模糊的对怀疑的恐惧，使人们歇斯底里地紧紧抓

住他们已经接受的观点。人们感觉到，只要毫不动摇地坚持其信念，就会心满意足。坚定不移的信仰还会令心灵极其平静，这一点也不可否认。的确，这种方法也可能引起某些不便，比如，如果某人执意相信火不会烧伤他，或者相信要是不用胃唧筒（stomach pump）进食的话，他就会下十八层地狱，就是如此。虽说会有不便，但是采用这种方法的人不会让这种不便大于其便利。他会这样说，“我毫不动摇地坚持真理，而真理总是有益的。”而多数情况下也确乎很可能是这样，此人由其平静的信念所获得的快乐超出此信念之欺骗性所引起的任何不便。这样，假如死亡真的是灵与肉之毁灭的话，那么相信死后肯定会直接进入天堂的人，假定他在今生遵行了某些严格戒律，就享有一种不会有丝毫失望追随的廉价的快乐。谈论宗教话题时，类似的权衡似乎对于许多人也有其分量，因为我们经常听到有人说，“噢，我不会相信这个，因为如若我相信的话，我会受天谴的。”当一只鸵鸟，因为危险迫近，便埋头于沙地之中时，很可能就采取了这种最满意的做法。它躲避危险，然后平静地说，没有危险；而且，假如它完全确信地感到没有一点危险的话，那它何必伸出头来张望呢？终其一生，一个人可以始终如一地对有可能促使其改变意见的一切视而不见，只要因此而成功了——其所采用的方法，基于两条基本的心理学规律——那么，我就看不出有什么论证能反驳他如此行事。如果反驳说，其程序乃是非理性的，那将是自我中心主义的文不对题，因为那无非是说，他确立信念的方法不同于我们的方法。他并不自诩其理性，而且，实际上，还常常以轻蔑的口气谈论人类的虚弱而空幻的理性。因此随他想好了。

但是这种可以称为固执己见的确立信念的办法，在实践中将不能坚守其阵地。社交的冲动反驳之。采用这种方法的人会发现，其他人与他的想法不同，而且在某一神志较为清醒的时刻，易于猛然醒觉，那些人的意见完全跟他自己的意见一样好，而这种突然的觉醒会动摇他对其信念的信心。其他人的思想、感情可能与他自己的思想、情感等值这样一个观念，不但是崭新的一步，而且是极其重要的一步。这一观念发自人心中一种难以抑制的强烈冲动，即不能冒毁灭人类种族的危险。除非自己做隐士，我们的意见必然相互影响；于是问题就变成不单单是在个人心中，而且是在共同体之中，如何确立信念。

那么，令国家，而非个人的意志活动起来。令我们创立一种制度，将这一制度的目的设定为保证正确的种种学说于人民的注意面前，永远重复这种种学说，用这些学说教育青年人；同时有权力防范教导、提倡或表达种种相反的学说。驱除人的认识里一切可能导致心灵改变的原因。令人们蒙昧不化，以免他们学会某种理性从而以不同于目前的思维方式思维。令人们的激情成为应征入伍的战士，从而可能以愤恨与恐怖的目光看待隐秘、反常的意见。然后，再令所有拒不相信这种已确立信念的人们因惊恐而沉默。令人民驱逐并严惩这种人，对嫌疑人士的思维方式予以裁判，而一旦发现其犯有违禁信仰的罪过，便施以严惩。如果完全的一致无法以其他途径达致，则杀尽所有不按某种方式思维之人，历史已经证明这种做法是一个国家排解意见的非常有效的措施。假如缺乏这样做的权力，那就拟出一份意见表，尽管任何有起码独立思想的人都不会赞同这份表格，但可以要求充满信仰的人们接受这一切命题，以便其尽可能彻底与世界上其他人的影响隔离开来。

这种方法，自远古时代起，就一直是支撑正确的神学与政治学说，维护其普世或正统性的主要手段。在罗马，尤其如此，这一方法自努马·庞皮利乌斯时代一直实行到庇护九世时代。这是历史上最完美的例子；然而凡有僧侣之处——而没有僧侣便没有宗教——就或多或少总要使用这种方法。哪里有贵族，哪里有行会，哪里有某一阶级的人们的任何性质的协会，只要其利益取决于或假定取决于某些主张，哪里就不可避免地会发现这种社交感之自然产物的踪迹。暴行总伴随着这种制度；而当这种制度得到贯彻实行，在任一位有理性的人眼里，暴行就演变为最恐怖的暴政。也无须吃惊于竟会发生这样的事情，因为一个社会的官吏并不感到为仁慈之故而放弃这个社会的利益——犹如可以放弃其自己的私人利益一样——这种行为是合法的。因此，很自然的，同情与友情于是产生了最残酷无情的权力。

在评判这种可称为威权的确立信念的方法时，首先，我们务必承认其相对于固执己见方法之无比的精神与道德上的优越性。其成功是无比巨大的；而且，事实上，它曾经一再产生最辉煌的结果。仅就其所造就的将石头垒在一起而形成的建筑——比如，在暹罗、埃及、欧洲等地的建筑——而言，其中许多建筑之雄伟壮观，自然界的最伟大杰作都难与媲美。而且，地质纪元年代除外，任何时期都没有像用这种集体信念度量的时期这么漫长久远。假如更仔细地考察这个问题，我们会发现，其种种信条无一永久不变；然而这种改变是如此缓慢，以致个人的一生难以察觉，因此个人感觉上看，其信念乃是确定的。所以，就人类集体而言，或许没有比这更好的方法了。假如做理智的奴隶就是人类最高尚的动力，那么，他们就该当世代做奴隶。

但是任何制度都无法掌控每个国民的意见。只有数位要人的意见可得关注，而对于其他人的心灵，则必须听任自然原因发挥作用。只要人们身处这样一种文化环境即一种意见并不支配另一种意见——那就是说，只要不捕风捉影、妄加推断的话，那么，这种缺陷就未必成为失势之源。但是在完全由僧侣统治的国家里，会发现某些人被推举到那种状况之上。这些人具有一种眼界更广远的社交感；他们看到，其他国家及其他时代的人所持有种种的学说，与他们自己生来信奉的学说大相径庭；于是猛然醒悟，只是由于他们所受教育以及囿于其中的生活习俗与社会联系这种种偶然情况，才导致他们具有差别不大的信念。而坦诚使其无法抵御这样的反思，没有理由认为自己的观点比其他国家、其他世纪的人们的观点有更高价值；于是心中开始产生了怀疑。

这些人还会进一步感到，诸如此类的怀疑必然涉及到其心中的每一信念，这些信念好像要么是由他们自己，要么就是由那些创造流行意见的人随心所欲决定的。因此，固执地坚持一种信念，任意地将一种信念强加于他人，这两种做法都必须放弃，必须采用一种崭新的排解意见的方法，这种新方法不仅将产生信的冲动，而且要确定要信的是何种主张。幸勿阻遏自然偏好的作用，而后，在自然选择的影响下，让人们经过充分商讨，从而兼顾问题的各个方面，逐渐发展出与自然动因相协调的信念。这种方法类似于艺术概念由以发育成熟之路。其最完好的例子可见于形而上学的历史中。这类体系通常不基于任何观察到的事实，起码对事实的依赖程度不太高。这种体系之所以得到采用，主要是因为其基本命

题似乎“合乎理性”。这是一个很贴切的说法；其意思并不是说那符合于经验，而是说我们感到自己倾向于相信之。比如，柏拉图觉得天球相互间的距离要与产生和弦的琴弦之不同长度成比例这一点合乎理性。许多哲学家通过类似考察得出了其哲学的主要结论；但是，这只是这种方法所采用的最低级、最不发达的形式，因为很清楚，另一个人可能觉得开普勒的理论，即天球与有不同的正多面体内接外切的球体成比例，更合乎他的理性。然而各种意见的冲撞不久就将引导人们立足于远更具普遍性的偏好。比如，试以人仅仅自私地行动——那就是说，以一种而非另一种方式行动将给予人更大的快乐——这一学说为例。此说虽并非基于世上的任何事实，但却已广为接受为唯一合乎理性的理论。

从理性观点看，这种方法远比我们前文所述的两种方法更明智、更高雅。但是其缺陷也最明显。这种方法使探究变成某种类似于趣味发展的东西；然而不幸的是，趣味或多或少总是一个时尚问题，故而形而上学家们从未曾达到过任何一成不变的同意，而是自古至今，一直像钟摆一样，在更富唯物色彩与更具精神气息的两种哲学间前后摇摆。因而我们便从这种一向称为先验的方法而被迫转向，用培根爵士的说法，一种真实的归纳。虽然我们已由考察得知，这种先验的方法乃是某种有望使我们的意见摆脱偶然无常因素的东西。但是发展变化，尽管是一个消除某些随机条件之影响的过程，却也不免强化了其他随机条件的影响。因此，这种方法与权威方法并无实质差别。政府可能对我的信念放手不管；表面上看，可以听任我，比如说，完全自由地在一妻制与多妻制之间做选择，而如果只诉诸我的良知的话，我本也可以得出结论，后一种做法就其自身而言是淫荡的。但是，当我看到，在一个像印度那样具有高度文明的民族中间，传播基督教的主要障碍竟然是确信我们对待妇女的习俗不道德，我不禁明白，尽管政府并不干预，情感的发展却极大程度地由偶然原因决定。如今，有些人（我必须假定，本文的读者里边就会发现这种人），一看到他们的任一信念乃是由某种无关乎事实的条件所决定，打那一刻起，便会不仅口头上承认这一信念可疑，而且会体验到一种对于此信念的真实不虚的怀疑，因此这就不再是一个信念了。

因此，为了消除怀疑，就有必要找到一种方法，以此方法，信念便可能由绝不带有人类性情的东西，而是由某种外在的永恒之物——由某种绝对不受我们的思维所影响的东西所产生。某些神秘主义者想象在其从天而降的灵感中有这样的方法。但那无非是固执方法的一种形式，据此方法，作为某种公共之物的真理概念尚未展露。如果按照我们所理解的外在一词的意义，那么，我们所谓外在的永恒之物就不是外在的，假如将其限定于对个人的影响的话。外在的永恒之物必须是某种要么实际影响着，要么可能影响每个人的东西。而且，尽管这些影响必然像个体条件那样是多种多样的，然而这种方法却必定如此，即每个人的最终结论都是同样的。这就是科学的方法。其基本假说，若以更熟悉的语言转述的话，就是：有实在之物，其特点完全独立于我们关于它们的意见；那些实在性按照固有规律影响我们的感官，而且，尽管我们的感觉如同我们与对象的关系一样千差万别，然而，通过对感知规律的运用，我们就可以借助推理而确定事物实际上如何，而任何人，假如对此有充分经验与足够理性的话，就会得出一个真实的结论。这里所涉及到的崭新概念是实

在概念。或许有人要问，我何以知道有某种实在之物呢。假如这个假说就是我这里所提倡的探究方法的唯一依据的话，那么，我就不能反过来用我的探究方法来论证我的假说。所以。我要这么回答：1.假如说并不能认为科学研究证明了有实在之物存在的话，起码也不会得出相反的结论；然而这种方法与其所立足的概念却依然谐和。因此，其实践必然不会引起对此方法的任何像其他三种方法那样的怀疑。2.产生任一种确立信念的方法的感觉，都是不满于两个对立的命题。但是这种感觉已经含有一个模糊的承认，即承认有某一事物，一命题与之相符。因此，要么任何人实际上都不能怀疑有实在之物，要么，假如有人怀疑的话，那么，怀疑就不会是不满之源了。因此，这种假说就是每个心灵都承认的假说。这样，社交冲动并不会使我怀疑之。3.每个人都将科学方法运用于极其众多的事物上，而仅当不知道如何应用时才不用。4.不仅这种方法的实践经验从未令我对其产生过怀疑，而且恰恰相反，科学研究在排解意见方面业已取得了极其辉煌的胜利。这四点就解释了我不但不怀疑这种方法，也不怀疑这种方法所预设的那一假说；既然不但我没有任何怀疑，而且相信我所能影响的其他任何人也都不会有什么怀疑，因此，在我看来，就此再多说什么，就纯属废话了。如果有人对此真有一种生动的怀疑的话，那么，就留给他考察好了。

描述科学研究方法是这一论丛的目的。眼下，我只有篇幅谈一下科学方法与另外几种确立信念的方法之间的几点差别。

这是四种方法里边唯一一种表明对错之分的方法。假如采取固执的方法，自我关闭以免受到任何影响，那么，凡是我认为必须去做的任何事情，据此方法，就都是必须的。用权威的方法亦然：为达到其目的，国家可以尝试用一些手段扑灭一段，而这些手段，从科学观点来看，却似乎十分不划算；但是对那种方法的唯一检验标准就是国家所想的，所以不可能错误地采取此方法。用先验的方法亦然。先验方法的实质就在于如人们所倾向于思维的那样而思维。所有形而上学家肯定都会这么思维，然而却可能倾向于相互判断为悖谬倒错。黑格尔的体系承认每一种自然的思维倾向都是合乎逻辑的，尽管肯定要被相反的倾向所扬弃。黑格尔认为，这种种思维倾向的连续系列形成一个规则的体系，其结果是，长时期地左右摇摆之后，意见最终将归于正确。而形而上学家们的确终于获得了正确的观念；黑格尔的自然哲学体系宽宏大度地表现着当时的科学；我们可以肯定，凡科学研究已经消除怀疑的一切，目前都会在形而上学家那里得到先验的演证。但是如果采用科学方法，情形就并非如此。尽管我可以由所知所见的事实开始，推进至未知；然而我这样做所遵循的规则，却可能并非如探究将要证实的那样。是否真的遵循了这种方法的检验标准，并不是直接诉诸我的感情与目的，恰恰相反，这个检验标准本身即涉及这种方法的运用。因此，标准在于，无效推理与有效推理一样可能；而这一事实就是逻辑之实践方面的基础。

这并不是说相对于科学方法而言，前三种排解意见的方法就显不出任何优势。正好相反，每一种方法本身都有其某一方面的特殊便利。先验的方法以其满意的结论著名。这一方法的本性就是采用凡我们内心向往的任何信念，而且也真有某些满足人类虚荣心的阿谀

奉承之词，我们大家都生而取信，直到一个又一个铁的事实将我们从美梦中唤醒为止。权威方法总能统治人类群体；而国家里握有各种操控权的人们，绝不相信危言耸听的推理不该以某种方式予以镇压。假如言论自由要摆脱更严厉的限制的话，其时意见的齐一性就将由道德恐怖主义保全，而社会名流都会衷心拥护这种道德恐怖主义。遵循权威方法乃和平之路。某些不从可以允许；而另一些（被视为不安全的）则须严禁。这类做法在不同的国家、不同的时代虽有所不同；但是无论身在何处，要是让人知道你真的持有一种违禁信仰的话，那就可以肯定你会受到虐待，这种虐待虽不像追捕一只狼那么野蛮，但更处心积虑。这样，人类最伟大的理智恩师过去不敢，现在也不敢，表达其全部思想；于是一缕怀疑的阴影潜滋暗长笼罩在被认为对社会安全极端重要的每一主张上。匪夷所思的是，困扰并非全都来自外面；而是一个人自我折磨，而且常常极其痛苦地感到自己竟然开始相信一些从小以厌恶之情视之的主张。因此，平安为念同情为怀的人们，又会感到这样一种难以抵御的诱惑，要将其意见托付给权威。然而我最羡慕的是固执的方法，因为其力量，因为其简朴，因为其直截了当。追寻这种方法的人以其决断的性格著称，而这种性格与这样一种心理习惯非常协调。这种人不会浪费时间决定需要什么，而是像闪电一样攫住首先出现的任一选择，坚持到底，无论发生什么事情，都没有一刻的优柔寡断。这是一种辉煌的品性，通常伴随着流星一般的功名。谁也不可能不嫉妒这么一个能够抛开理性的人，尽管我们知道最终的必然结局如何。

上述就是其它三种排解意见的方法所具有的胜过科学研究的优点。一个人应该充分考察这些方法；而后却又应该考虑到，他所希望的毕竟还在于其意见符合于事实，而没有理由认为这三种方法的结果何以能达到这一点。产生这种效果是科学方法的特长。他必须基于这种种考虑而做出选择——这一选择远远不止于采纳任何理智的意见，这一选择是判决其一生的决定之一，这一选择，一旦做出，他要忠贞不渝。习惯的力量有时会使人坚守种种旧的信念，即使时过境迁，人们已经看到这些信念并没有任何健全的依据。然而对这种情形的反思将克服这些习惯，因而应该充分重视反思的力量。人们时常畏于这么做，畏于抱有这么一种想法，他们总感到毫无根基的信念竟会是健康的。但是让这些人设想一种虽与其自身不同然而类似的情形。让他们自问，对于一个迟疑于放弃其关于两性关系的陈腐观念的改革派穆斯林，或者对于一个仍然畏于阅读《圣经》的改革派天主教徒，将作何评论呢。这些人应该充分全面地考虑问题，清楚理解新学说，然后全心全意地拥护之——难道他们不要这么评论吗？然而，至关重要的是要考虑到这一点：比任何特殊信念更健康的是信仰的诚实，而出于害怕其可能最终被证明为陈腐就避免寻找任何信仰的根据，这种做法既毫无益处也有违道德。一个人，尽管承认却有真理这样的事物，尽管承认真理与谬误的区分无非在于这一点，即如果依真理行动，我们就将达到目的而不会迷失，而后，尽管信服了这一点，却又不敢认识真理，反而试图逃避之，这确乎是一种很可怜见的精神状态。

是的，其他方法确实有其优点：清醒的逻辑良知确实使我们有所牺牲——正如任何美德，正如我们珍爱的一切，都会使我们做出巨大的牺牲那样。但是我们不该企望其为异样

之物。一个人的逻辑方法的天赋应该像他百里挑一的新娘一样得到热爱、得到敬重。他无需蔑视他人；正相反，深深地尊敬他人，更显出对她的尊敬。然而她是他的唯一选择，而且他知道他做了正确的选择。既经选择，他就要为她工作，为她奋斗，无怨无悔地承受打击，希望可以做出同样绵密而又猛烈的还击，并从这种战斗的腾腾烈焰中汲取灵感与勇气，努力做一个配得上她的骑士和勇士。

---

[1] 面饼与葡萄酒经祝圣后变成基督的体血。——译者。
皮尔士由此提出了一种有别于集中注意的另一种抽象法，即化体抽象。

[2] 吉伯（William Gilbert，1544—1603），英国物理学家，磁学研究的先驱。主要著作有《论磁石、磁体和地球大磁石》。——译者

[3] 不尽如此，然而用寥寥数语概括起来近乎如此。

[4] 本轮（epicycle）。古希腊的天文学是用几何系统来表示天体的运动。柏拉图创立了同心球宇宙体系；而亚历山大学派则发展出本轮、均轮或偏心圆体系。本轮、均轮学说由托勒密发展完备，根据其地心说，地球是不动的中心，太阳和行星绕地球转动，每个行星在一个小圆上作等速运动，这个小圆叫做“本轮”。又假设本轮的中心在一个大圆上绕地球作等速运动，这个大圆叫做“均轮”。这一学说统治天文学界一千四百余年，直到哥白尼学说出现后，才被逐渐抛弃。——译者

[5] 阿萨辛教派（Assassins），在阿拉伯语中原意为服用“阿萨辛”（即大麻叶）的人。一称“尼查尔派”。伊斯兰什叶派的伊斯玛仪派的一支。11世纪末，哈桑·本·萨巴所创的一个宗教恐怖团体。因该派人员经常在暗杀前服用大麻叶，故称。后亦有“暗杀派”之称。埃及法蒂玛王朝哈里发穆斯塔西尔（1035—1094在位）去世时，次子穆斯塔尔里（1094—1101在位）在宰相阿富达尔（1066—1121）的支持下，取得王位，长子尼查尔逃亡亚历山大举兵反抗，战败被俘，据说被毒死狱中。以哈桑·本·萨巴为首的叙利亚和波斯的伊斯玛仪派，仍效忠尼查尔，并在波斯西北部的阿拉穆特山建立城堡要塞（公国），组成“菲达伊”（意为奉献生命者）。哈桑秘密抚养尼查尔的幼子以为旗号，创立此派。首领称为“谢赫”，因据有山中城堡，故又称“山中老人”。1094年此派首领哈桑·萨巴攻占伊朗的阿剌模忒城堡，他以此为大本营，指挥一群狂热的恐怖分子以及潜伏在敌人营垒中的无数特务。这些人暗杀阿拔斯王朝的许多文武官员和几个哈里发。12世纪初，他们的恐怖活动扩展到叙利亚。1256年旭烈兀率蒙古军攻陷阿剌模忒，将阿萨辛派的巢穴捣毁。其在叙利亚的城堡亦被马木路克苏丹拜巴尔斯一世攻占。该派告衰。但在叙利亚、伊朗和中亚地区，现在仍有一些信徒。——译者

[6] 我这里所说的并非由于种种其他冲动的介入而偶然产生的各种次要效果。

10.如何澄清观念

“科学逻辑例说”六论的这第二篇（第三篇到第六篇可见《查尔斯·皮尔士作品集》，第3卷：第276—338页）中，皮尔士表述了其后来著名的实用准则：思维的意义唯有通过考察这一思维的可设想的实践效果才能澄清。跟上一篇论文一样，尽管“符号”一词并没有出现，但论述却基于其符号实在论，基于其这一观点，即一切思维都在需要推论性解释的感同身受的（visceral）符号中，而不是在笛卡儿所说的那种只要假定其在心灵中足够“清楚明白”、其意义便直接可知的脱离体质的观念中。这样，皮尔士就将思维比作由一系列音符组成的乐曲，虽然每个音符都瞬间直接地呈现于意识。然而旋律却是间接得知的。旋律并非一下子呈现，而是依赖于对不再显现于意识的各个音符间关系的解释。犹如间断的音符之于音乐，身体感觉之于思维亦然。大部分已逝去因而并不直接显现于意识的种种感觉，要通过一种解释关系才能获得意义。

资料来源：《查尔斯·皮尔士作品集》，第**3**卷：第**257—276**页。
原文发表于《大众科学月刊》第**12**期（**1878**年**1**月）：第**286—302**页。

I

凡研究过普通现代逻辑论著者，无疑都会记得清晰的（clear）与晦涩的（obscure）概念之间以及明确的（distinct）与含混的（confused）概念之间所作的两个区分。这两个区分沉睡于书本中至今已近乎两个世纪，既无所改进也无所修正，逻辑学家们一般将其视为其学说中的珍宝。

一个清楚的观念被定义为这样一种观念：已得到如此深刻的领会以致每当遇见都会认出来，而不至于将其它观念与其弄混。而如果缺乏这种清晰性的话，那就要称为晦涩的。这是颇带点技术性的哲学术语；然而，既然这里所定义的正是清楚性，因此我希望逻辑学家将其定义下得稍微直白点儿。无论其可能以多么深奥的面貌出现，也绝不会认不出一个观念，而且在任何情况下都不会将其与另一观念相混淆，这确乎意味着这个世界上难得一遇的神奇能力与清晰理智。另一方面，不过时常与这个观念碰面，故而熟悉，故而在日常事务上毫不犹豫地认出之，却又似乎不大配得上清楚领会这么亮的称谓，因为那终归不过意味着一种可能完全错误的主观感觉上的熟练。然而，据我看，当逻辑学家谈论“清晰性”时，意思也不过就是如此熟悉于一个观念，既然他们认为这一特征价值并不太大，还需要补充以另一特征，他们称为明确性。

一个明确的观念被定义为一个无处不清楚的观念。这是技术性语言；逻辑学家所理解的观念内容，乃是凡包含于此观念之定义中的任何东西。因此，在他们看来，如果我们可以抽象术语给出一个观念的严格定义，那么这个观念就被明确地把握了。到此，专业逻辑学家们留下了这个课题不再论述；而假如这不是这么一个惊人的例子，说明他们如何虚度理智活动的光阴，如何冷漠地无视现代思想机制，而从未梦想过用其经验教训以来改进逻

辑的话，我本来也不愿用他们必然要说的东西麻烦读者。易于表明，熟悉的使用与抽象的明确产生完美的理解这一学说，仅仅在久已绝迹的哲学中有其实际地位；而如今却到了这样的时代，需要阐明获得进一步完美的思维清晰性的方法，犹如我们见贤思齐的现代思想家们所使用的方法。

当年，笛卡儿着手重构哲学，其所采取的第一个步骤就是（理论上）允许怀疑论，由此摒弃了经院哲学家们将权威奉为真理之最终源泉的做法。这一步走完之后，他开始寻找真理的更自然的源泉，并声称在人类心灵中找到了这一源泉；于是，他便以最简捷的途径，如我在前一篇论文中所描述的那样，从权威方法过渡到了先验方法。自我意识将为我们提供根本的真理，并决定何种信念合乎理性。但是显然，由于并非一切观念都是真的，因此他指出，观念之不谬的首要条件在于必须清晰。貌似清晰的观念与真正清晰的观念两者之间的区别，他则从未考虑过。既然像他那样信赖内省，甚至信赖对外在事物之知识的内省，因此勿怪，他何以会质疑有关我们自己心灵的内容的证据呢？然而，我想，由于见到看起来头脑非常清醒、态度非常自信的人们，却就一些基本原则持完全相反的意见，因此他不得不进一步主张，单是清晰还不够，观念尚需明确，就是说，我们对其无任何不清楚之处。所谓明确，他的意思或许是（因为他没有严格地解释自己的意思），观念必须经受辩证考察的检验；观念必须不仅初看起来好像清晰，而且无论论证进行多久，也绝不会表明其与晦涩有关。

这就是笛卡儿的区分，而且我们看到这一区分正是其哲学之真谛。这一区分多少由莱布尼茨加以发展。这个伟大而怪异的天才，洞见与失察一样耐人寻味。一套机械，若不供给某种形式的动能便无法永远工作，这在他看来是一件显而易见的事情；然而他却不理解，心灵这台机器只能转换知识，绝对不能创造之，除非供以观察事实。这样他就不曾击中笛卡儿哲学的要害，这一要害在于，承认在我们看来完全自明的命题，乃是一件我们情不自禁的事情，不管这么做合乎逻辑还是不合乎逻辑。莱布尼茨并不以这种方式看待这个问题，而是试图将科学的第一原则还原为若不陷入自我矛盾就不可否认的公式，因而显然未意识到其立场与笛卡儿的立场之间的重大差异。这样他便退回到旧逻辑学的俗套，而首要的一点就是，抽象定义在其哲学中扮演了重要角色。因此，很自然就出现了这样的结果，虽然看到笛卡儿的方法难以应付这一困难，即我们自认为似乎很清楚地领会的观念，事实上却非常朦胧，他也想不出更好的补救策略，只能要求为每一重要术语下一个抽象定义。因此，在采用清楚的与明确的观念这一区分时，他把后一特征描述为对于定义中所包含的每一概念的清楚把握；而从此以后教科书便都复印他的这一描述。即使今后，一再褒扬他这种幻妄的体系也无虞。因为反正通过分析定义永远也不可能学到任何新东西。话虽如此，但我们现存的种种信念却可以借此程序而整齐有序，而秩序是思维经济的一个本质因素，犹如是一切其它事物之本质要素一样。因此，可以承认，教科书如此写是正确的：熟悉一个观念是达到清楚把握的第一步，而定义之是第二步。但是，因为完全略而不谈任何更高层级的思维明晰性，这些教科书只不过反映了一种百年前已被推翻的哲学体系。这个交口称赞的“逻辑装饰品”——清晰与明确学说——可能足够漂亮，然而现在该是将这种

古玩丢进奇趣柜，而穿戴上某种更适宜于现代功能的服饰的时候了。

我们有权要求逻辑学教给我们的入门第一课就是，如何澄清观念；而且这也是最最重要的一课，仅仅为急需这一课的人所轻忽。知道我们之所想，做自己所表达的意义的主人，才能为更伟大、更有力的思想打下牢固的基础。这一课最易于为那些观念贫乏有限的人们学习；而且他们远比无助地在丰富的概念泥潭中打滚幸运。的确，一个国家，在其代代相续中，有可能超越过剩的语言财富这种不利因素及其自然伴随物，一个浩瀚无际、深不可测的观念深渊。我们可以看到这个国家，在历史上，缓慢地完善其文艺形式，最终蜕掉其形而上学，而且，凭借通常作为一种补偿的不倦的耐心，在每一门精神科学领域都取得卓越的成就。告诉我们，这样一个国家，长期看来，能否战胜一个观念（犹如其语言所用语词）虽然微不足道，但对于其所具有的这微不足道的几个观念却有着惊人把握的国家，如此的历史篇章尚未揭开。然而，对于个人来说，则毫无疑问，寥寥数个清晰观念，其价值远大于无以计数的含混不清的观念。很难说服青年人牺牲其大部分思想以拯救其余；而整日浑浑噩噩度日之人则最不易于看到这种牺牲的必要性。对这种人，我们通常只能表示怜惜，视之为一个有先天缺陷的人。时间虽然会帮助他，但清晰性这一方面的理智成熟来得相当迟晚，这是大自然的一个不幸的安排，因为与一个正要创业的人相比，清晰性对一个生活已经安定的人，用处不那么大，因为其过错很大程度上已经有了结果。某个模糊不清的观念，某个毫无意义的公式，潜伏于青年的脑海里，有时会像僵死物一样堵塞血脉流通，阻滞大脑的营养，招致其牺牲者在理智生命的盛年，理智发育的中途，日渐憔悴，目睹此情此景，好不令人害怕！许多人多年珍藏着当作珍宝的某种影像模糊的观念，毫无意义因而也无法证伪；然而，他已经满怀激情地爱上了它，已经与其成为昼夜不分的伴侣，已经将自己的活力与生命都给了它，因为它而放弃职业与娱乐，总而言之，已经偕之以生，为之而在，直至其成为，比如说，他肉中的肉，骨中的骨；[1] 而后某一清明的早晨，当他醒来，却发现它已消失，消失得无影无踪，就像童话里美丽的梅露西娜一样，而其生命的精髓业已随之而逝。我本人就认识这样一个人；而谁能告诉我们究竟有多少化圆为方者、形而上学家、占星者的历史逸闻，而在那个古老的德国故事里还有什么未曾讲、不可讲呢？

II

此论丛的第一篇论文里所阐述的原则，立即将我们引向一种获得远比逻辑学家所谓“明确性”更高程度的思维清晰性的方法。我们在那篇文章里发现，思想活动乃是由怀疑的刺激所激发的，而当信念达到时便终止了；因此产生信念即是思维的唯一功能。然而这一切词都重于我的用意。就好像我是将这些现象放在心灵的显微镜下来描述一样。怀疑与信念，犹如这两个词日常使用时那样，关系到宗教或其他严肃论题。但是在此，我用这两个词表示任一问题的起始与解决，无论这一问题事关重大还是微不足道。比如，在一辆出租马车上，我掏出钱包，翻出一枚五分的镍币和五个一分的铜币，[2] 手要伸进钱包时，

我决定以何种方式付费。将这么一个问题称为怀疑，这么一个决定称为信念，肯定是用词不适宜于场合。说什么这么一种怀疑产生一种刺激，需要安静下来，流露出一种令人尴尬的近乎精神失常的情绪。然而，若从细微处着眼看待这个问题，那就必须承认，假如在决定是付这五个铜板呢还是付这枚镍币呢这一点上有稍微的迟疑（肯定会有这种迟疑，除非在这个问题上我按照某种先前约定的习惯去做），那么，尽管刺激是如此重的一个词，然而我却为也许有必要决定如何行动这么微不足道的心理活动所激动。最常见的情形是，怀疑产生于我们行动上的某种犹豫不决，不管多么短暂。偶尔并非如此。比如，我不得不在火车站等车，为了消磨时间，便浏览墙上的各种广告，比较不同车次以及行车路线的优点，我这么做绝不是打算乘坐这些车次，只不过设想自己处于一种迟疑状态，因为闲着没事做而感到无聊。伪装的迟疑，不管这种伪装仅为消遣还是怀着高尚的目的，在促生科学探究的过程中都扮演着一种极其重要的角色。不管怀疑可以何种途径发端，它都刺激心灵活动，这种活动可能舒缓轻淡，也可能雄壮有力，可能波澜不惊，也可能狂飙突进。各种意象飞快地穿过意识，一个意象融入另一个，连续不断，直到最终，当所有意象都逝去之后——也许在片刻之间，也许一个小时，也许长年累月之后——我们发现自己决定了在引起我们迟疑的种种情形下应该如何行动。换言之，我们获得了信念。

在此过程中我们观察两类意识要素，两者间的区别我们最好借助于例证弄清楚。一首乐曲有间断的音符，有曲调。一个单独的音可以延续一个小时甚至一天，而这个音在这段时间的每一秒里都像在加起来的整个时间里一样完整地存在着；因此，只要这个音此刻鸣响着，它就可能呈现于感官，逝去的每一个音就像未来本身一样完全离感官而去。但是曲调则不然，曲调的演奏占用一定时间，在这段时间的各个部分里边只能演奏曲调的一部分。曲调存在于不同时间敲击耳膜的连缀而有序的音响；而要感知之，就必须有某种连续的意识，使得种种随时间流逝的事件呈现于我们。我们当然只能通过倾听一个个间断的音符而感知曲调；然而却不能说我们直接地听到了音调，因为我们只能听到一个瞬间所呈现的东西，而一个连续的序列不可能存在于一瞬间。这两类对象，即我们直接意识到的东西与间接意识到的东西，可见于一切意识中。某些元素（种种感觉），只要延续着，就完全地呈现于每一瞬间，而另一些元素（如思维）则是有开始、中间与结尾的活动，因而存在于流经心灵的连续感觉之叠合。这些元素无法直接呈现于我们，而必然涵括一部分的过去或者未来。思维是一首流经连续感觉的旋律。

我们还可以补充一点，犹如一首音乐作品可能分部分谱曲，每一部分都有自己的曲调一样，具有前后相续关系的各种各样的系统也将同样的感觉维系起来。这些不同的系统由于具有不同的动机、观念或功能而区别开来。思维只是一个这样的系统，其唯一的动机、观念及功能，就在于产生信念，而凡与这一目标无关的东西则属于其它某一关系系统。思维活动偶尔也可能有其他结果；比如，可用于愉悦我们，而艺术爱好者中间不乏那么一种人，他们如此滥用思想于种种娱乐目的，以至于如下想法要令他们着恼，他们乐于据以操练其思维的问题有朝一日竟然会达到最终解决；而将某个心爱的主题驱逐出文艺竞技场，这样的实证发现会遭到难以掩饰的反感。这种倾向是思维的腐败。然而，尽管可能有意志

的阻挠，但从与之相伴的其他种种要素中抽象出来的思维的灵魂与意义，除了产生信仰，绝不可能被迫而趋向别的东西。活动的思维以达到宁静的思维为其唯一可能的动机；而但凡不指称信仰的东西，都不是思维本身的组成部分。

那么，何谓信念？信念乃是结束我们理智生活交响曲之乐章的半终止式（demi-cadence）。[3] 我们已经看到信念仅有三个属性：第一，它是我们清楚意识到的东西；第二，它平息怀疑的刺激；第三，它涉及到在我们的天性中确立一种行为规则，或者，简而言之，一种习惯。思维的动机就在于平息怀疑的刺激，而尽管信仰达到之时，思维就轻松了，就暂时处于静止状态了。但是，既然信念是一种行动规则，这一规则的应用涉及到进一步的怀疑、进一步的思维，因此，成为终点的同时，信念又成为思维的新起点。这就说明了何以我姑且将信念称为静止的思维，尽管思维本质上乃是行动。思维活动（thinking）的终极效果在于训练意志，对于这一终极效果，思想（thought）不复构成其一部分；但信念不过是心理活动的运动场，是由于思想而对我们的天性所产生的效应，而这一效应又会影响未来的思维活动。[4]

信念的本质在于确立习惯，而不同的信念以其所引起的不同行为方式而区别开来。假如几个信念在这方面并无差异，假如这些信念由于产生了同样的行为规则因而平息了同样的怀疑，那么，对其意识方式上的差异并不能使其成为不同的信念，犹如不同琴键上弹奏的曲调并非演奏着不同的曲调一样。只是表达方式上不同的信念之间，常常会做出种种虚假的区分；——然而，随之而起的争吵实在足矣。相信任何对象排成如图1所示的形状，与相信这些对象排成如图2所示的形状，这两个信念实际上完完全全是同一个信念；然而可以想见某人会肯定其中一个命题而否定另一个命题。

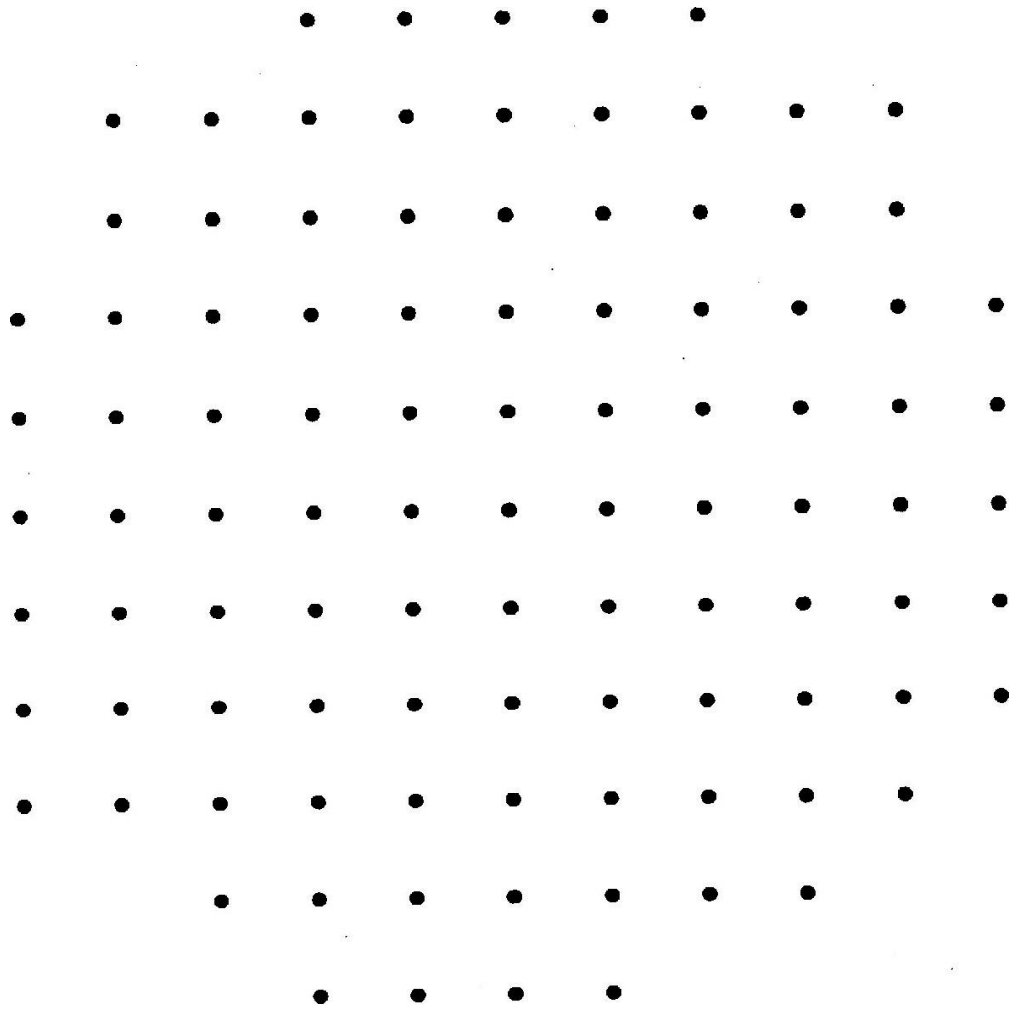


图1

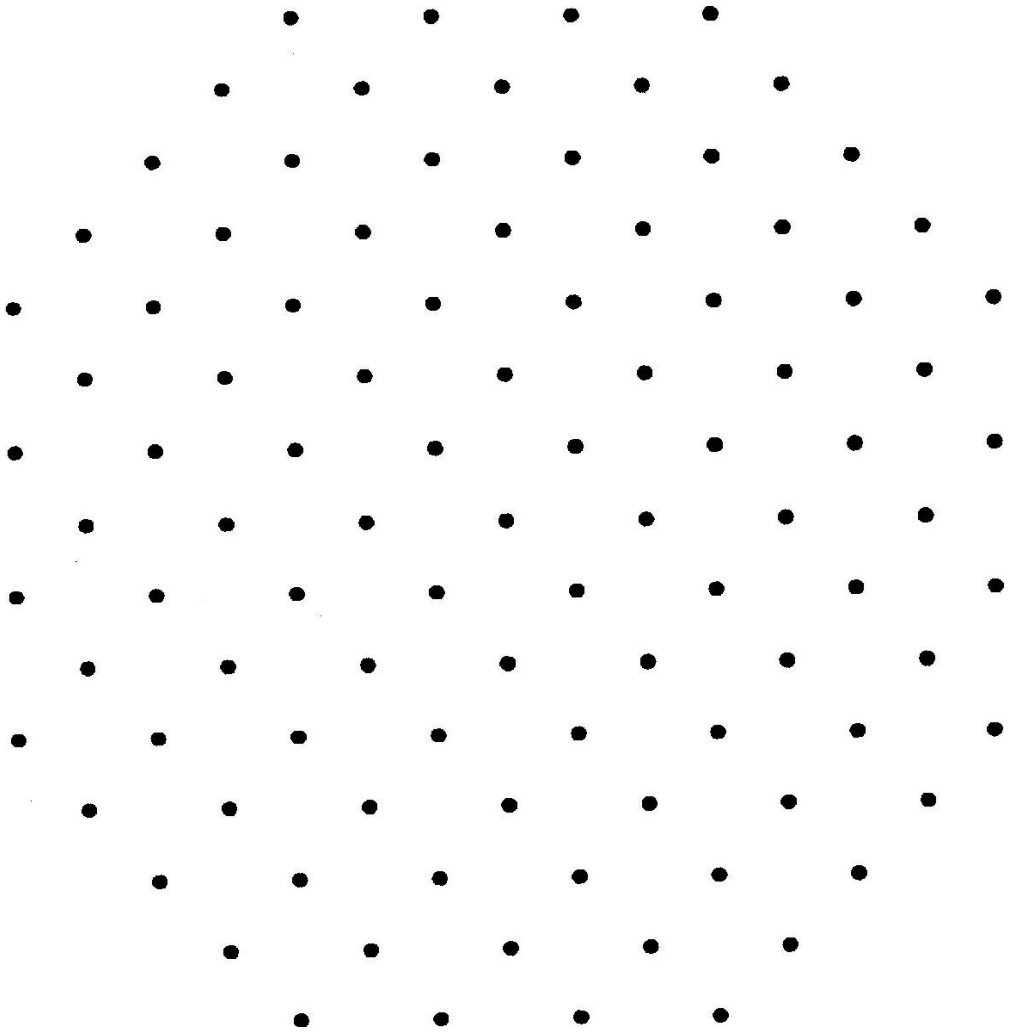


图2

如此种种的虚假区分危害之大，不亚于混淆真正不同的信念，因而是我们永远应该留意提防的一个陷阱，尤其是当我们涉足于形而上学的基地时。这类陷阱中，一个颇为独特的骗局在于，将我们自己思想的不清晰性所产生的感觉误认为我们当时所思的对象的特点。不是将这种模糊性感知为纯粹主观的，反而幻想我们在思辨某种具有神秘本质的对象身上的某种性质；假如随后这个概念清晰地呈现出来了，我们也并不认为这是同一个概念，因为这种晦涩感不在了。只要这种骗局持续存在，那么显然，就在明晰思维之路上设置了一个无法通行的障碍；因此，同样为了自身的利益，理性思维之敌要固守之，而理性思维之友则要抵御之。另一个这样的骗局在于，将两个词纯粹语法结构上的差别误认为这两个词所表达的观念之间的区分。在这个学究气十足的时代，当大众作家如此注重于语词而非事物之时，这种错误可谓蔚然成风。我刚才说思维是一种行动，又说思维在于一种关系时，尽管一个人实施着一种行动而非关系，因为关系只能作为行动的结果，然而，我这么说并没有什么前后不一之处，只不过有一点语法上的模糊而已。

只要我们反思一下思维的整个功能全在于产生行为习惯，那么就会安然无虞于这一切诡辩之论；而凡是虽与一思想有关，却与其目的无关的东西，均属这个思想的增生物，而非其有机成分。如果各种感觉间存在着某种统一性，这种统一性虽与特定情形下我们将怎样行动无任何关系，就像当我们倾听一首乐曲时那样，那么，我们为何不称这种统一性为思维呢。因此，为展现其意义，我们只需确定思维所产生的习惯为何，因为一个东西的意思为何无非就是其所涉及的习惯为何。而今，习惯之为习惯取决于其可能如何引导我们行动，不仅仅在很有可能发生的情况下，而且在或许可能出现的情形下，无论这种情形的反面概率会有多大。习惯为何这个问题取决于其何时与如何促使我们行动。关于何时，每一种行为刺激都源于感知；关于如何，每一个行动的目的都在于产生某种可感的结果。这样，我们就追根究底至可感触的、实际可行的东西，作为思维之每一种真实区分之根本，不管这种区分可能会多么精微；而绝没有什么意义的区分会如此细微，竟然会存在于某种可能的实践差异之外。

为了看清这个原则的指导意义，让我们据以考察诸如变体论（transubstantiation）这样一种学说。新教教会一般认为，只是在比喻的意义上圣餐的原料才是肉和血；这些原料滋养我们的灵魂犹如肉与果汁滋养我们的身体。然而天主教会却坚持圣餐的原料恰恰就是本义上所说的肉与血；尽管其具有薄饼与淡酒的一切可感性质。但是我们所可能具有的任何酒的概念无非涉及信念的东西，因此，要么——

1.这个，那个，或其他东西，是酒；要么，

2.酒有某些属性。

这两个信念无非就是告诉自己：根据具体场合，我们将按照我们相信酒所具有的各种性质，对我们相信是酒的事物采取行动。这种行动的场合会是某种可感的知觉，其动机是产生某种可感效果。于是，我们的行动完全指涉影响感官的东西，我们的习惯具有跟我们的行动一样的效果，我们的信念具有跟我们的习惯一样的效果，我们的概念具有跟我们的信念一样的效果；因而，我们所谓酒，意思无非是对我们的感官产生某些直接或间接效果的东西；而说什么某物虽有酒的一切可感特点，但实际上却是血，不过是毫无意义的昏话。这里，我的目的并不在于追究神学问题；而既然已经将其用作一个逻辑例子，我便就此打住，不介意神学家的回应。我只是想指明，我们头脑里竟会有某种与事物的可想见、可感知的种种效果无关的观念，那是多么不可能的一回事。任何事物的观念都是其可感效果的观念；而假如我们幻想还有任何其它观念，那就是自我欺骗，就是将伴随思想的纯粹感觉误认为思想的一部分。思想还有某种与其唯一功能无关的任何意义，这种说法纯属荒谬之论。假如天主教徒与新教徒在一切可感效果——包括今生的及来世的——方面取得了一致，竟然还幻想各自关于圣餐原料的看法有分歧，那就愚不可及了。

因此，看来，达到理解的第三级清晰性的规则如下：试考察我们所设想的概念的对象有哪些可想见的实践效果。那么，此类效果的概念，就是这一对象的整个概念。[5]

让我们用一些例子来证明这个规则；先从一个最为简单的例子开始，让我们提出这么一个问题，称一物硬，这是什么意思。显然，意思是它不会被多数其它物质[6]磨损。跟一切其它性质一样，这个性质的整个概念，就在于其可想见的种种效果。只要未进行测试，硬东西与软东西就没有差别。因此，让我们设想，一块钻石可结晶于一团软棉花垫子内，而且直至棉垫最终烧掉为止一直呆在里边。如果说这块钻石是软的，这么说就是假的吗？这似乎是一个荒唐可笑的问题，而且实际上，拿到逻辑王国之外，也的确如此。在逻辑王国里，诸如此类的问题，由于可用来将逻辑原理置于比实际讨论更加突出的位置，因而常常可派上极大用场。进行逻辑研究时，我们决不可以草率的回答将此类问题搁置一边，而必须留神细心地考察之，以弄清楚所涉及的各种原理。在目前这个例子里，我们可以转换一下角度来看这个问题，让我们问：有什么东西妨碍我们说吗：一切硬物均保持完全柔软状态，直至与它物接触为止，其间其硬度随压力而增加，直到磨损为止？反思将表明，回答如是：这种说法并无任何谬误。这类说法会涉及到我们目前语言用法上的改变，这种语言用法的改变只与硬、软这两个词有关，而与两个词的意义无关。因为这种说法并不表现有别于实际所是的事实；而仅涉及对各种事实的处置，尽管这种处置极端笨拙。由此我们可以做出如此评判：在实际上并不会出现的情况下会发生什么事情这样的问题，并不是一个事实问题，而仅仅是一个最明白无误的事实处置问题。[7]比如，自由意志与命运这个问题，根据其最简单形式，褪去冗言赘语，大略如此：我做了件至今感到羞愧之事：我原本能够，凭借意志的力量，抵制住诱惑，而以其他方式行事么？可以哲学方式这样回答这个问题：这并非一个事实问题，而只是对各种事实的处置问题。如此处置之，以便彰显切中问题的关键点——那就是说，我应该为做了错事而自责——假如我当时决意不像曾经发生的那样行事的话，我原本就以其他方式行事了，这么说完全真实。另一方面，这样安排事实以便彰显另一层重要考虑：同样真实的是，一旦允许某种诱惑发挥作用，如果这种诱惑有某种力量的话，那么，它就会产生效果，无论我可能如何努力也于事无补。没有理由反驳从一个谬误的假设得出的含有矛盾的结论。归谬法就在于表明，相互矛盾的结果会从一个最终将会判断为谬误的假说中推出来。自由意志的讨论中牵涉许多问题，而我绝不愿意说双方同等正确。正好相反，我所持的意见是，其中一方否认了一些重要事实，而另一方则否。但是我确乎要说的是，首要的唯一问题在于整个怀疑的起源；假如不是因为这个问题，争论就绝不会产生；而这个问题以我所指出的方式得到了彻底的解决。

接下来让我们试着寻找一个清晰的重的观念。这也是一个非常容易的例子。称一物体重，意思无非是说，在缺乏反向力的条件下，此物会下落。显然这（忽略关于它将如何下落等特定的细节描述，那存在于使用这个词的物理学家的心中）便是整个重的概念。某些特殊事实是否也能解释重力概念，这虽然是一个很公允的问题；然而，我们所谓力本身这一概念的意思完全包含于其效果中。

这便引导我们着手解释一般的力这个观念。这是一个伟大的概念，于17世纪早期由粗糙的动力因观念发展而来，此后又不断得到改进，这一概念业已为我们表明如何解释各种

物体所经历的一切运动的变化，如何思考一切物理现象；这个概念产生出现代科学，改变了地球的面貌；而且，除了种种更具体的应用，这一概念在指导现代思想之进程，推进现代社会的发展中，都发挥了主导作用。因而，颇值得我们付出一些精力理解之。按照我们的规则，我们必须以这样一个问题开始：探究力有何直接的用途呢；答案是，我们以此解释运动的变化。如果没有各种力的介入，让物体保持其自身状态，那么，每一种运动，无论其速度还是方向，都将永远不变。而且，运动的变化绝不会突然地发生；如果运动的方向改变了，那总是经过一条无角度的曲线；假如其速度变化了，那也总是一步一步的。这种不断发生的逐渐变化，几何学家认为是根据力的平行四边形法则合成的。假如读者先前未曾学过力的平行四边形法则的话，那么我希望，你们会感到，用心理解下面的解释不无益处；不过，如果哪位读者觉得数学实在不堪忍受的话，那么，恳请这位跳过三段，而不要就此丢开。

路径[8]是一条起点与终点有所区分的线段。起于同一点、延伸到同一点的两条路径被认为相等。因此，两条路径，ABCDE与AFGHE，就是相等的。两条路径，虽然并不起于同一点，但只要移动其中任一条而不旋转之，使之总平行于初始位置，这时，当其起点重合于另一条路径的起点，而终点同样重合时，就也被认为相等。当一条路径起于另一条的终点时，这两条路径被认为几何上相加；因此路径AE就被认为是AB、BC、CD与DE之和。在如图4所示的平行四边形中，对角线AC是AB与BC之和；或者说，因为AD几何上等于BC，因此 AC也是AB与AD的几何和。

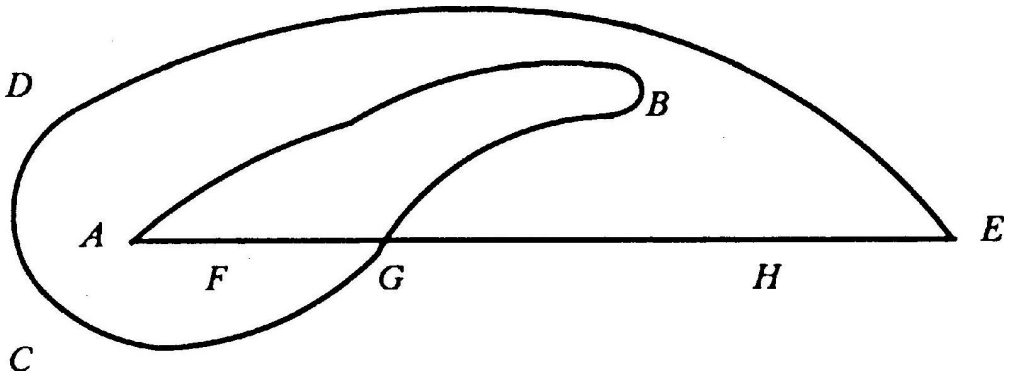


图3

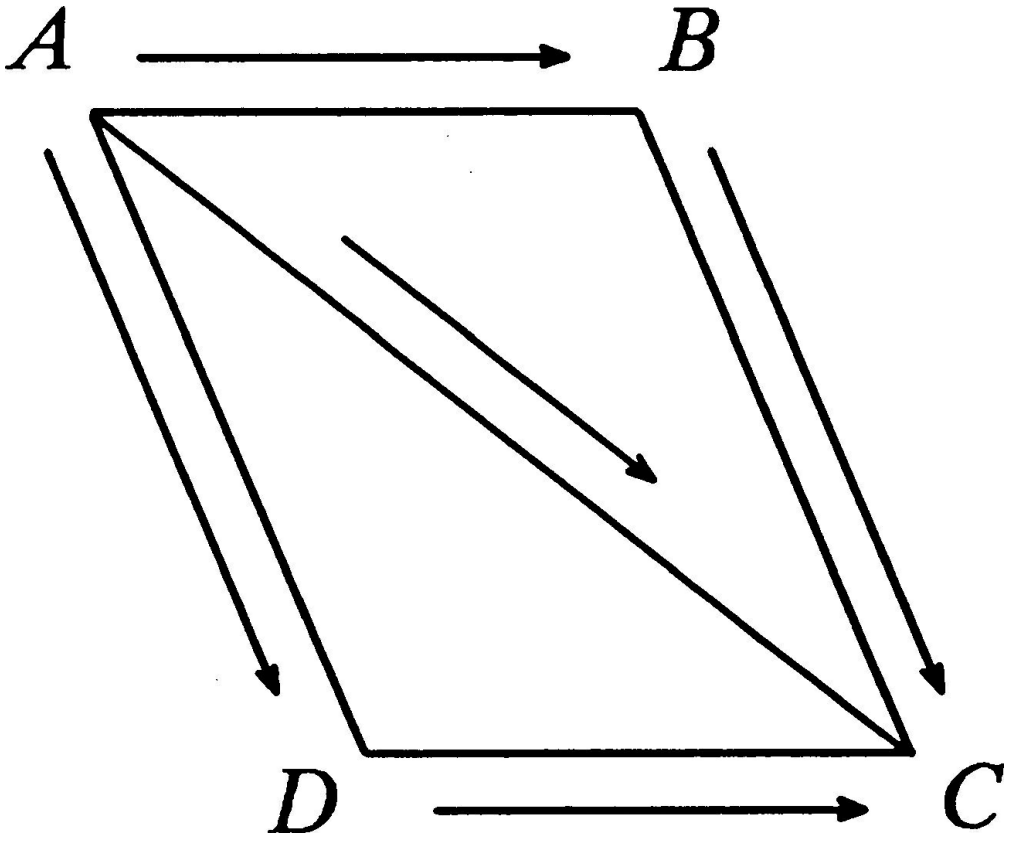


图4

这一切都纯属约定。无非意味着：我们愿意称路径具有我所描述的相等或相加关系。然而，尽管是一种约定，却是一种很合理的约定。几何加法则不仅可应用于路径，而且可应用于可以路径表现的任何其他事物。现在，正像路径是由变化的方向与从起点开始在这条路径上面移动的点的距离所决定那样，由此可知，由变化的方向与变化的度量所决定的自这条路径起点到终点间的一切都能用线段表现。因此，速度可以用线段表现，因为各种速度都只有方向和比率。这一点对于加速度，或速度的变化同样真。就速度来说，这一点显而易见；而假如我们考虑速度与位置——那就是说，其变化的各种状态——的关系严格意义上说就是加速度与速度的关系的话，那么，对加速度而言，这一点就也显然了。

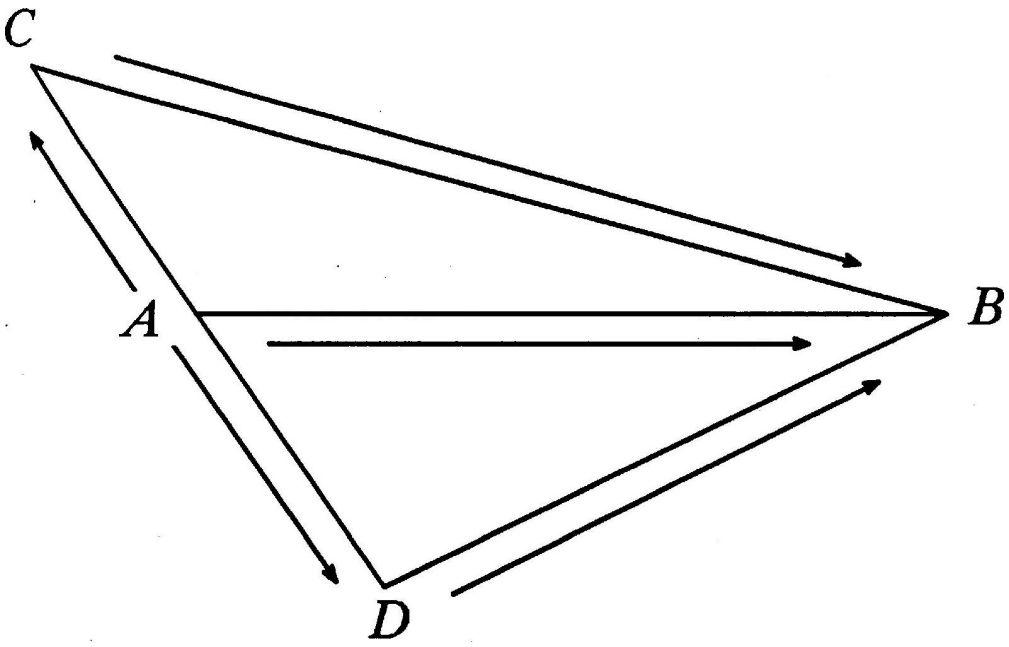


图5

所谓“力的平行四边形”无非就是复合加速度的法则，这个法则就是，首先用路径表现加速度，然后对各条路径进行几何加运算。然而，几何学家们不仅用“力的平行四边形”去复合不同的加速度，而且还用来将一个加速度分解为数个加速度之和。令AB（图5）为表征某个加速度的一条路径，——比如说，物体运动中的这样一个变化，即在某一秒钟结束时，由于这一变化的影响，这个物体将处于一个不同于假如其运动保持不变，这一物体原本所处的位置，于是一条等值于AB的路径将由后一位置延伸到前一位置。可以认为这一加速度是由AC和CB所表现的两个加速度之和。也可以认为是由AD和DB所表现的两个十分不同的加速度之和，这里AD几乎是对等于AC。很清楚，还可以有不计其数的方式将AB分解为两个加速度之和。

这番解释尽管单调乏味，但鉴于对力这个概念的极大兴趣，我想，读者的耐心尚未失去，因此，最后我们来说明这个概念所体现的重要事实。这个事实就是，假如物体的不同粒子所经历的每一种实际的运动变化都以其适当的方式分解了的话，那么，每一个合成的加速度就严格地如某种自然规律所规定的那样，根据这一自然规律，处于相对位置上的各种物体，所研究的物体当时实际上就处于这种位置，[9] 总得到一些加速度，而这些加速度，因为是由几何加复合而成的，所以又产生出物体实际上所经历的加速度。

这就是力这个观念所表现的唯一事实，而无论何人，只要不惮其烦地清楚理解了这一事实是怎么回事，那就完全理解了何为力。我们应该说，力就是一种加速度，还是说力产生加速度呢，那纯属用语上的小节问题，与真实意义毫无关系，一如法国习语“Il fait froid”与其英语对应语“It is cold”毫无差别一样。然而令人惊奇的是，我们发现，这么简单的事竟然搅浑了不少人的头脑。那么多深奥的论文里，力不是被说成为一种“神秘的实

体”吗，这种说法似乎只是迂曲地承认，作者对获得这个词的意思的清楚观念，已经绝望！在一部新近出版的备受赞赏的“分析力学”论著中，作者声称，我们确乎理解力的效果，然而力本身为何，我们却并不理解！这简直是自相矛盾。力这个词在我们心中所激发出来的观念，除了影响我们的行动外，并没有任何其他功能，而这些行动，除了通过其效果，也不可能有其他途径指称力。因此，假如我们知道了力的效果为何，我们也就熟悉了力存在着这个说法里所蕴涵的每一事实，而再没有更多的东西需要知道了。真实情形在于，有某种模糊的漂浮观念，认为一个问题可能意味着某种心灵无法设想的东西；而当某些吹毛求疵的哲学家们面对这样一种荒谬的观点时，就发明了一种在肯定与否定概念间的空洞区分，试图赋予其非法观念（non-idea）一种外观，以掩饰其荒诞不经的特点。这种做法的无效性由前文所作的考察已足以证明；而且，除了那些考察，这种区分的双关特征也必然令每一个习惯于实在思维的心灵感到震惊。

Ⅳ

现在让我们接近逻辑主题，考察一个特别与其相关的概念，即实在概念。若取熟悉意义上所谓的清晰性，那么任何观念都不会比这个概念更清楚了。每个孩子都信心满满地使用之，做梦也不认为不理解之。然而，谈到第二级意义上的清晰性，或许大多数人，即使那些具有反思倾向的人们，也会茫然于如何给实在下一个抽象定义。然而这样一个定义或许可以通过考察实在与其反义词，虚构之间的种种不同点而获得。虚构之物是某人想象的产物；它具有这样一些特点，这些特点乃是其思想在它身上留下的印象。那种其特点独立于你、我如何思维的东西则是外在实在。然而，有一些现象，虽然在我们心中，依赖于我们的思想，但与此同时，在我们实在地思维着它们这种意义上，又是实在的。然而，尽管其特点取决于我们如何思维，但却不取决于我们认为那些特点为何。这样，梦作为一种心理现象便具有一种实在的存在，假如某人实在地梦见它的话；他梦见如此这般，并不依赖于任何人认为是梦的东西，而是完全独立于有关这一问题的一切意见。另一方面，试思，不是做梦这一事实，而是所梦见的东西，那就依然保持其奇异性，这是因为除了梦见拥有它们之外，并没有任何其他事实。于是我们可以将实在定义为那种其特点独立于任何人可能认为其为何的东西。

但是，无论这样一个定义可能令人感到多么满意，如果认为这就使实在这个观念完全清晰明白了，那就大错特错了。于是，在此，让我们用上我们的规则。根据这些规则，实在，跟其它每一种性质一样，在于分有它的事物所产生的独特的可感效果。实在之物所具有的唯一效果就在于产生信念，因为它们所激发的一切感觉都以信念的形式浮现于意识。问题因而就在于真信念（或称信仰实在）如何区别于假信念（或称信仰虚构）。现在，如我们在上一篇论文中所看到的那样，真理与谬误这两个观念，充分展开之后，专属于排解意见的科学方法。一个人，随心所欲地选择他所愿意采取的主张时，可能只是用真理一词以强调其决心固守其选择。当然，固执的方法从未独断专行过；与生俱来的理性使人类不

至于那样行事。但是黑暗时期的文献里，却也能找到记述这种方法的某些精彩事例。有一个颇有诗意的章节记载说藜芦（hellebore）毒死了苏格拉底，当司各脱·埃里金纳评注这一章节时，却不假思索地告诉研究者，赫利布鲁斯（Helleborus）与苏格拉底是两个著名的古希腊哲学家，因为苏格拉底曾在论辩中为赫利布鲁斯抓住要害而驳倒，故郁郁而死！若不限制如此完全随心所欲地采用的猜想、意见，一个人可能具有、可能接受、可能教导什么样的真理观念啊？真实的苏格拉底精神，我希望原本将会乐于“在争论被驳倒”，因为他将由此而学到一些东西，这种精神与这位评注作家的粗鄙观念形成了奇特的对照，在他看来，讨论简直就是争战。当哲学开始从长眠中苏醒过来之后，而又尚未完全为神学所掌控以前，每位教授的做法似乎就是：占据他认为尚未被占领而且好像颇为坚固的哲学阵地，森严壁垒于其中，并且时时向其它阵地发动突袭。因此，即使我们所掌握的那一场场论战的记录材料少之又少，但也足以知道，一时之间，在唯名论与实在论这个问题上，不同的教师们竟然持有不少于十二种意见。阿伯拉尔自然如其任一位同时代作者一样堪称哲学家，请阅读一下他的“我的苦难史”（“Historia Calamitatum”）的开篇，看看这部著作中洋溢的战斗气息。在他看来，真理简直就是他独自据守的堡垒。权威方法横行时，所谓的真理几乎就是天主教信仰。经院博士们的一切努力均以调和其对亚里士多德哲学的信仰与其对天主教会的信仰为宗旨，而即使我们可以查遍其卷帙浩繁的著作，也找不到一个越此雷池一步的论证。值得注意的是，不同信仰丛生繁茂的地方，叛教者却甚至遭到他们所信奉教派的冷眼；由此可见效忠的观念彻底取代了追求真理的观念。笛卡儿以后，真理概念的缺陷已不太明显。然而，仍然常常令科学家感到吃惊的是，哲学家们并不大在意调查事实为何，反倒十分关心哪种信念与他们的体系最谐和。要列举种种事实来说服一个先验方法的追随者，是件难事；但是向他表明这一点，即他眼下所力主的意见与他在其他地方所说的不尽一致，他却很可能撤步。这些人似乎不相信争论会有宁日；他们似乎认为：对于一个人很自然的意见，对于另一个人就并非如此，因而信念永难确立。用一种方法决定了自己的意见，然后自觉心满意足之际，却发现他人用这一方法得出了迥然不同的结论，这就暴露了他们那种自以为固若金汤的真理概念，实际上不堪一击。

与此相对，所有科学的同道者都坚信，各种科学研究方法，只要推进得足够远，就将对这些方法可能适用的每个问题都给出一种确定无疑的解决办法。一个人可以通过研究金星凌日 [10] 与星体的光行差 [11] 来探讨光速；另一个人可用火星冲日 [12] 和木卫掩食的方法； [13] 第三人可用斐索的方法； [14] 第四人可用傅科的方法； [15] 第五人可用利萨如的曲线运动方法； [16] 第六人，第七人，第八人以及第九人，可以采用对静电与动电的度量进行比较的各种方法。他们可能首先获得各个不同的结果，但是，当每个人都完善了其方法与程序之后，这种种结果就将稳定地移聚到一个命定的中心。一切科学研究皆然。不同的人虽然可以从最敌对的观点起步，但是研究的进程却由一种外在于其自身的力将他们推向同一个结论。我们由以被推向，并非主观希望之地，而是预定目标的这种思维活动，就跟命运的作用一样。修正原来的观点，选择其它研究事实，甚至心灵的自然倾向，凡此种种，都无法使人避开意见的宿命。这种伟大的规律就体现于真理与实在这两个概念中。一

切研究者命定[17]最终赞同的意见，就是我们所谓真理一词的意思，而这种意见所表象的对象就是实在。这就是我解释实在性的方式。但是有人或许会说这种观点正好与我们一直以来给实在所下的抽象定义相反，因为它使实在的特点取决于最终思之为何。对此，我如此回答，一方面，实在性之独立，并不必然是独立于思维一般，而是仅仅独立于你、我或任何有限数目的人们可能思之为何；而另一方面，尽管最终的意见对象取决于这一意见为何，然而这一意见为何却并不取决于你、我或任何人思之为何。我们的偏执、他人的乖张，会或长或短延宕意见的确立；甚至可以设想，只要人类会继续存在下去的话，这种情形有可能导致一种随心所欲的主张得到普遍承认。然而，即使那样，信念的本性也不会改变，而唯有信念才是行之久远的研究的结果；而假如，我们这个种族灭绝以后，另一个具有研究机能与意向的种族产生出来的话，真实的意见也必然是他们最终将达到的那一个。“撞碎在地球上的真理将再生”，[18]而最终将从研究中得出来的意见并不取决于任何人实际上会如何思之。但是实在之物的实在性又的确取决于这一实在的事实，即假如进行得足够长久的话，最终，研究命定会导向对实在的信念。

然而有人或许进而要问，对于万难复现的、遗忘在历史深处的琐事，对于散佚的古典文献，对于掩埋的神秘，我有何高论呢。

世界上多少晶莹皎洁的珠宝
埋在幽暗而深不可测的海底；
世界上多少花吐艳而无人知晓，
把芳香白白地散发给荒凉的空气。[19]

难道这些东西，就因为令我们无奈地超乎了认识范围，就不实在地存在？再者，（根据一些科学家的预言）这个宇宙死亡以后，一切生命都永远停止之后，一个个原子，尽管不会再有心灵认识之，就不继续振动了？对此，我的回答是，尽管在任何可能的知识状态下，都不可给出某个数目大到足以表达剩余未知的量与业已认知的量之间的关系，然而作出如下假定却是与哲学思辨精神不符的：对于某个给定的问题（这个问题要有某种清楚的意义），如果展开充分的研究，竟拿不出其解决办法。几年前，谁敢说，我们竟能认识其光线比人类存在的历史还要久远才能达到我们的恒星由什么物质构成？谁能断定数百年之后我们所不知之物？谁能猜出这一百年的科学活动，竟能产生出科学连续不断地追求了一万年的成果？而假如继续探求百万年、亿万年或者随你的任何年数的话，怎么还能说，会有某个最终不可能解决的问题呢？

但是也许会听到这样的反驳，“为什么总考虑这些渺无踪影的事情，特别是既然根据你的原则，唯有实践的区分才有意义？”好，我必须承认，无论我们说，在一团漆黑的海底，一块宝石光芒四射还是不这么说，几乎没有区别——那就是说，或许没有区别，但不要忘了，那块宝石明天有可能打捞上来。但是，海底有珠宝，不见人迹的沙漠里开满花朵，诸如此类的命题，都跟未承受压力时称钻石坚硬那样的命题一样，主要关乎语言的约

定，而非观念的意义。

然而，依我看，通过应用我们的规则，我们好像不仅相当清楚地理解了我们所谓实在性究竟何意，而且也理解了这个观念所立足的事实，因此，假如我们打算在那些运用确立信念的科学方法的人们中间提出一种希望普遍接受的形而上学的存在理论的话，我们不应如此冒失地妄言，好像这是什么非凡之举。然而，由于形而上学乃是一门十分离奇古怪而又没有多大用处的学科，对这门学科的认识，犹如对暗礁的认识一样，主要用于使我们远离之，所以这里我就不再谈论什么存在论给读者添麻烦了。我业已情非所愿、被迫深入那条小径；而且还给读者灌输了足够剂量的数学、心理学，这一切都极其枯涩，我担心读者或许早已抛之不顾，而我这篇文章专为打字员、校样员写作了。我相信这个问题的重要性。没有坦途达致逻辑，而唯有付出密切注意的代价，才能拥有实在有价值的观念。但是我知道，在观念的问题上，大众更喜爱廉价而低劣者；下一篇论文，我将回到易于理解的问题，而且不再离开这样的问题。坚持不懈地阅读了这期论文的读者，将在下一篇论文那里得到回报，将会看到以这种烦人方式发展的东西，也可以很好地用于确定科学推理的规则。

到此为止，我们尚未跨过科学逻辑的门槛。知道如何澄清观念固然重要，但是观念可能十分清晰但却不真。如何使其为真，我们下次研究。如何创造种种生动活泼的观念，而这些观念又繁衍出数以千计的形式并自我散播到世界各地，推动文明的发展，造就人类的尊严，这虽然还是一门尚未简约为规则的艺术，但是科学史却提供了一些探寻其秘密的线索。

---

[1] 语出《圣经·创世记》第2章第23句及24句：“那人说，这一次这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称这为女人，因为这是从男人身上取出来的。因此，人要离开父母，与妻子联合，二人成为一体。”——译者

[2] 美国货币单位，一个五分的镍币（Five-cents）等于五个一分的铜币。——译者

[3] Cadence，终止式（又称收束），源于拉丁文cadere，在音乐中，表示整首作品、乐段、乐句或半句结束的程式。随着17世纪功能和声的出现，终止式获得了以前从未想到的结构意义，尤其主调音乐，可以说是从一个终止式移到另一个终止式。从单纯和声角度看，终止式有3种基本类型：完全（最后）终止式，半终止式和假终止式。半终止式出现在乐句或乐段的一半处，它只完成终止式的一半任务；因为它停在属和弦而不是主和弦上，它不能使前面产生的和声紧张度全部松弛。实际上，正是原来主音和半终止间保有的紧张度为余下的乐句或乐段进一步提供了动力，直到它安顿在最后的主调终止式上。——可见皮尔士这个隐喻相当精致和准确。——译者

[4] Max Fisch认为皮尔士区分了思维（thinking）与思想（thought），这里即是明显一例。——译者

[5] 这就是著名的实用主义原理的原始表述。这里三次出现的概念（conception）与两次出现的想象（conceive及其副词conceivably）都来自拉丁语词根concipere，见哈佛版《皮尔士选集》第5卷第402节注3。1902年皮尔士为鲍德温《哲学与心理学辞典》（1902）中所写的“实用主义”条目中，指出了这一表述中所包含的困难，见《选集》第5卷第3节。1903年哈佛实用主义系列演讲及1905—1906年《一元论者》杂志上的实用主义系列文论中有其他表述，最值得注意的是《实效主义结论》（1905）中将实用主义原理置于符号学语境中的重述。——译者

[6] substance，在哲学中指实体，但在现代科学中译为物质为宜。——译者

[7] 这个钻石的例子，典型地表明了皮尔士原始表述的这一实用原理的局限性。皮尔士后来做了自我批评。错误的关键在于，皮尔士此时尚未承认第一性（性质）的实在性。参见《实效主义结论》（1905）。——译者

[8] Path，或译为迹线，轨迹。——译者

[9] 速度很可能也必须考虑进去。

[10] 凌日（transit），地球内行星经过日面的现象。水星和金星距离太阳比地球距离太阳近，在绕日运行过程中有时会处在太阳与地球之间，这时地球上的观测者可看到一小黑圆点在日面缓慢移动，这就是凌日现象。水星和金星的轨

道分别与黄道有7°和3°4′的倾角，所以并不是每次合日都发生凌日，只有当水星或金星和地球同时都很接近升、降交点时才发生。金星凌日发生于12月9日和6月7日前后。水星凌日发生在11月10日和5月8日前后。参见《中国大百科全书·天文学卷》。——译者

[11] 光行差（aberration），在同一瞬间，运动中的观测者所观测到的天体的视方向与静止的观测者所观测到的真方向之差。光行差现象是英国天文学家布拉德利（James Bradley，1693—1762）在1725—1728年发现的。参见《中国大百科全书·天文学卷》。——译者

[12] 冲（opposition），天文学名词，指两个天体出现在天空的相反方向。当地球在外行星（轨道距太阳比地球更远）和太阳之间通过时，就出现外行星冲日。行星冲日时，它离地球最近而且正好是满相，因而是观测行星的好机会。金星和水星的轨道位于地球轨道以内（称为地内行星），这两颗行星永远不会出现冲日。参见《不列颠百科全书》。——译者

[13] 木星的卫星（至少有16颗）在运行中会发生下列现象：1.木星在太阳照射下，背太阳方向有一影锥，当木星的卫星进入影锥时，卫星无法反射太阳光，变得不可见了，称为木卫食。2.当木星的卫星进入木星圆面的后面，我们从地球上观测木星卫星的视线便被木星挡住，称为木卫掩。3.木星的卫星通过木星的前面，从地球看去在木星视圆面上投下一圆形斑点，称为木卫凌木。4.当木星的某一卫星的影子投在木星视圆面上而它本身又不在木星视圆面上时，称为木卫星凌木。5.从地球上看去，当木星的一个卫星挡住另一个时，称为木卫互掩。6.当一个木卫进入另一木卫的影锥时，称为木卫互食。——这些现象合称木卫掩食。参见《中国大百科全书·天文学卷》。——译者

[14] 斐索（Armand Hippolyte Louis Fizeau，1819—1896），法国物理学家，和傅科一起研究太阳光谱的红外部分，并对热和光做了其他观测。他未注意到多普勒1842年发表的著作，于1848年对来自恒星的光的波长偏移作了解释，指出了利用这一点来测量在同一视线上各个恒星的相对速度的方法（多普勒斐索效应）。1849年求得第一个相对精确的光速值。1851年进行了一系列实验，企图探测出光以太。实验结果没能证实以太的存在，以致以太理论在20世纪初被抛弃。参见《不列颠百科全书》。——译者

[15] 傅科（Jean Bernard Léon Foucault，1819—1868），法国物理学家，参与发展了高精度测量绝对光速的技术，又为地球绕轴旋转提供了实验证明。1850年，确证光在水中的传播速度比在空气中慢。同年测量了光速，得到的数值与精确值相差不到1%。1851年，通过解释悬在67米长金属丝上的质量为28千克的重铁球的摆动（傅科摆），证明了地球绕轴旋转。这样的傅科摆总是在同一垂直面上摆动，但是在旋转的地球上，这个垂直面是缓缓变动的。变动的速度和方向，由摆的地理纬度决定。傅科发现在强磁场中运动的铜盘存在涡电流（傅科电流），并为反射望远镜制造了改良的镜面。1859年发明了一种简单而极精确的方法来检验望远镜镜面的缺陷。参见《不列颠百科全书》。——译者

[16] 利萨如（Jules Antoine Lissajoux，1822—1880），法国物理学家。Lissajoux figure，利萨如图形，又称鲍迪奇（Nathaniel Bowditch，1773—1838）图形，由其轴互相垂直的两族正弦曲线的交点所产生。美国数学家N·鲍迪奇于1815年首次研究这种曲线，法国数学家利萨如在1857—1858年也独立研究过。他用复摆底部流出的沙子的细流来描绘这种曲线。在两条曲线的频率和相位一致的情形下，所得到的是同坐标轴成45°（和225°）角的直线。在其中的一条曲线的相位比另一条曲线超出180°时，产生另一条直线，比上一条直线偏转了90°（即135°和315°）。在振幅和频率一致而有不同的相位关系时，除了相位差是90°（或270°）时产生中心在原点的圆外，都形成具有不同角位置的椭圆。在曲线呈异相且频率不同的情形，产生复杂的网状图形。这种曲线在电子学中有特殊意义，它可以在示波器上显示出来，根据曲线的形状可以辨识未知电子信号的特性，这时，两条曲线之一是已知其特性的信号。参见《不列颠百科全书》。——译者

[17] 命运的意思不过是那种肯定将变为真实的，而且无论如何不能避免的东西。假定某一类事件是永远命定的则是迷信，另一个假定是命运一词从不可避免其迷信色彩。我们都命定要死。

[18] 引自威廉·布莱恩特（William Cullen Bryant），“战场”（“The Battle-Field”）。——译者

[19] 出自托马斯·格雷（Thomas Gray），“乡村墓地哀歌”（“Elegy Written in a Country Churchyard”）。这里采用的是卞之琳的译文。——译者

11.一、二、三：思维与自然的基本范畴

这篇与下一篇选文，皮尔士生前未发表过。两篇文章展开了相关的论题，而且值得共同研究。这一篇，虽然未像下一篇那样得到充分的展开，但由于先写出（于1885年），因此先刊于此。但是如果读者不能确信理解了第一、第二和第三这三个范畴的话，那么最好在阅读这篇论文前先读一下下一篇选文的第一节。这里，皮尔士解释了其逻辑学与符号类型学之间的范畴关系。然后他根据“意识”，或心理现象解释逻辑和符号学，接着根据认识论解释心理现象，并根据神经病理学解释认识论，以此论证其一元论。神经病理学的讨论此处从略，因为下篇选文里皮尔士更清楚、更详细地探究了这一问题。

资料来源：手稿**901**。

康德，现代思想之王，正是他首先注意到三分法（trichotomies）或三重区分在逻辑分析中的频繁出现。确实如此；尽管长期以来，我一直努力试图说服自己，这不过是幻想，然而种种事实却不容许排除这一现象。举任一普通三段论为例：

所有人都会死，
伊利亚是人；
因此，伊利亚会死。

这里有三个命题，即，两个前提和一个结论；还有三个词项，人、会死和伊利亚。假如我们将其中一个前提与结论换质，两个命题都否定，我们就由此得到所谓三段论的间接格；比如

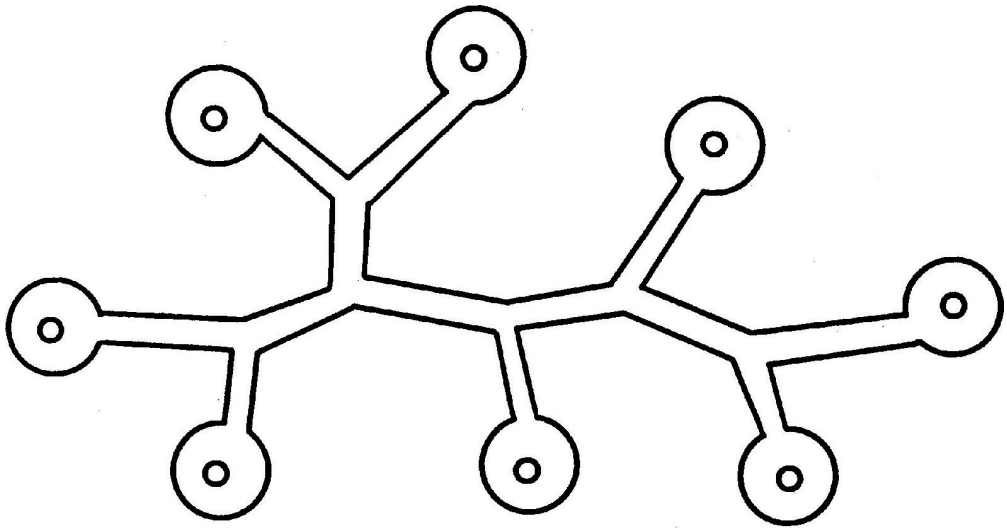
所有人都会死，
但伊利亚却不会死；
因此，伊利亚不是人。

伊利亚不会死，
但伊利亚是人；
因此，某些人不会死。

这样，就有了普通三段论的三个格。的确，还有其他推理形式，并不归于这里所举的任一项下；但那并不抹杀我们此处有三分这一事实。其实，如果我们就其自身来考察某些逻辑学家所谓第四格的三段论，就会发现这第四格，像普通三段论的三个格一样，也有相互联系的三类。有一种完全不同的设想三段论几个格之间关系的方式；即借助于命题的换

位。然而从那种观点看，同样的分类保持不变。德·摩根曾经添加了为数众多的新的三段论的式，那些式在这种分类中找不到位置。用那些式进行推论有点怪异，而且引入了两难推理原理。然而，若就其自身来看这些两难推理的话，它们也以严格相似的方式分为三类。再者，我已经证明科学的概率与近似推理，必须根据完全同样的原则分类，要么是演绎、归纳，要么是假说。逻辑学中其它三分的例子有现实、可能与必然三类命题；三种形式，名称、命题与推论；一个问题的肯定、否定与不定答案。一个非常重要的三元如下：业已发现有三类符号在所有推理中都是必不可少的；第一类是图标式（diagrammatic）符号或者图像，这类符号显示出与话语主体相似或类同；第二类是标指，这种符号像一个指示代词或关系代词那样，强迫注意所意谓的特殊对象而无需描述之；第三类符号是普通名词或摹状词，这类符号借这个名词与所指特点之间的观念联想或习惯联系而指示其对象。但是尤有一种三元关系，对说明其它一切三元关系之本性极其重要。就是说，我们发现有必要在逻辑中认出三种特点，三种事实。第一，有可述说单个对象的独特的特点，如当我们说某一事物是白的、大的，如此等等时那样。第二，有与成对对象有关的二元的特点；这些特点蕴含于一切关系词如“爱人”、“类似”、“对方”等等里边。第三，有均可化简为三元特点但不能化简为二元特点的多元特点。因此，我们不可能通过分别描述A和B来表达A是B的恩人这一事实；我们必须引进一个关系词。不仅仅在英语里，而且在可以发明的每一种语言里，都必须如此。甚至对于像A比B高这样一个事实，这也是真的。假如我们说，“A是高的，但B是矮的，”连词（conjugation）“但”就有一种关联的效力，而假如我们省略这个词的话，这两个句子的单纯并列还是一种关系性或二元式的意指。然而，我们必须认出两种关系的特点，其一是那种可能蕴涵于这样一种简单并列关系中的特点，与其二，那种，如A之有恩于B这样不可能蕴涵于这种并列关系中的特点。数学家们说，两条直线构成一条退化的二次曲线（degenerate conic）。借用这种表达法，我们可以说，对A和B这两个事实的单纯并置，构成一种退化的关系。在这个例子里，心灵看到这两个事实有相互关系。犹如古代逻辑学家们所说，关系可分为实在关系或理性关系。现在让我们来考察三元特点，比如说，A把C给B。[1] 这并不单单只是一个二元关系特点的堆积。说A放弃了C，而B得到了C，这还不够。必须综合这两个事实，使其成为单独的事实；我们必须表达出C之被A放弃就是为B所得这一事实。另一方面，假如我们取一个四元事实，那就易于表达为两个三元事实的复合体。因此，假设A为交换D而把B给了C。那么，假如我们用“交易”一词来概括在交换中，放弃一物不单单是为了钱，而且也是，像在易物贸易中那样，为了交换任一物品的话，那么，我们就可以这样表达所讨论问题中的事实：“A与C做一笔交易E，而这笔交易E是为了交换D而卖出B。”这里我们之所以能表达出两个事实综合为一个事实，是因为三元特点包含着综合概念。分析包含着跟综合同样的关系；因此我们可以用这种方式来解释这个事实，即所有多元事实都可以化简为三元事实。一条分岔的路是三元事实的类比，因为它将三个端点引入相互关系中。二元事实则像一条不分岔的路；它仅联系两个端点。如今，无岔口的路的任何组合也不可能有多于两个的终点；但是任何地方也不会有多于三道岔口之节点的道路，却可以将任何数目的终点连接起来。请看

下面这一幅图，这里我将端点画为自反路上的终点，以免引进任何超出路自身的东西。这样，道路网络的三个本质要素就是：有一个终点的道路，路线对接以及叉形分布；而与此类似，事实的三个基本范畴是，有关一个对象的事实，有关两个对象的事实（关系），有关数个对象的事实（综合事实）。



我们业已看到两个单独事实的简单共存就构成一种退化的二元事实；而类似的，在多元事实那里，有两阶退化，因为多元事实要么在于最高为二元的各种事实的简单综合，要么在于各种单独事实的简单的综合。这就解释了为何应该有三类符号；因为有符号，所指事物，产生于心灵中的认知这么一种三元关系。符号与所指事物间可以仅有一种理性关系；在这种情形下，这个符号就是图像。也可以有一个直接的物理关联；在这种情形下，这个符号就是标指。还可以是这样一种关系，这种关系在于心灵将符号与其对象联系起来这一事实；在这种情形下，这个符号是名字。[2] 现在来考察逻辑词项、命题与推理之间的差异。词项只是一种普通摹状词，而因为图像与标指均不具一般性，因此，词项必然是名字；仅此而已。命题同样是普通摹状词，但是与词项的差别在于，它声称与事实有真实关系，声称为事实所决定；因此，命题只能由名字与标指的合取构成。推理，同样，含有普通摹状词而且声称真实地表现着事实；但是其作用尚不止于此，推理宣称，其两个前提里提供了对事实的这样一种表象，通过深思这两个前提，就可以学到有关这一事物的某些新东西；只有通过呈现这个事实的类比或图像才能做到这一点；由此我们就明白了为何这三种符号都为推理所必需。

通过这种综合，整个逻辑有机体便都可以在心理上从第一、第二、第三，或者更精确点说，从一、对方、中介这三个概念引出。

但是如果真如我们所见，这三个概念成为由推理所联系起来的一切概念的构成要素的话，那么当推理起步时，这三个概念必然实际上存在于心中。起码，在这种意义上说，这三个概念必然是天赋观念；因而必然能够在心理学上得到解释；——意识中必然存在三种机能对应于这三个逻辑范畴。如今，我们知道，内省心理学家早已告诉我们，心灵有三种根本机能：苦乐感、意志与欲求，认知。那么，让我们看看，假如我们无法改变这个命题

因而一点不少地忠实于种种内省意识现象——甚至有可能更为忠实的话，——那么，可以将其置入这样一种形式，其中这个命题将用作对我们从逻辑研究中所得到的新事实的心理学解释，这种解释必然潜藏于某处。

日常学说遭到种种反对，而反对观点的视角与描绘日常学说的视角同样。第一，欲求无疑含有完全与意志等量的快乐因素。希冀（wishing）并非决意（willing）；它是决意的一种思辨的变种，混合了一种思辨性的、先行而至的快乐感。欲求因而应从第二种机能的定义中划掉，只给它留下意志。但是无欲求的意志（volition）就不是志愿的（voluntary）了；它只是一种活动。因此，一切活动，不管志愿与否，都应该归入第二种机能。这样，注意就是一种活动，时而志愿时而非志愿。第二，快乐与痛苦只能在判断中才能被认为如此；二者都是被归属于感觉的一般谓词而非真实的感觉。但是纯粹被动的感觉，既不活动又不判断，具有一切性质，但自身又不认识这些性质，因为它既不作分析也不作比较——这是所有意识的一种因素，对于这种因素，应该给予一个明确的称号。第三，心理生活的每一现象都或多或少像认知一样。每一种情感，每一次激情的迸发，每一番意志磨练，都好像认知。但是相似的意识的诸变式（modifications）也有某种共同因素。因此，认知，既然不具有任何明确性，因而就不能被认为是一种根本机能。然而，假如我们问，认知中是否有一种既非感情、感觉，也非活动的因素，那么我们又确实发现某种东西：求知、技艺、回忆-与-推理、综合的机能。第四，再次看一下活动，我们注意到我们具有这种机能的唯一意识就是抵抗的感觉。我们意识到主动出击或遭受打击，意识到遭遇一个事实。但是活动是内在的还是外在的，这一点我们只能通过次生的符号而非通过认识事实的原始机能得知。

那么，看来，意识的真实范畴是：第一，感觉，可以一个时间瞬间囊括的意识，被动的性质意识，无需认识或分析；第二，介入意识场中的意识，对于外在事实、对于它物的抵抗感；第三，将时间结合在一起的综合意识，求知感，思维。

假如我们承认这些范畴就是根本上基础的意识形式，那么它们就提供了对性质、关系与综合或中介这三个逻辑概念的心理学解释。性质概念，虽然自身绝对简单，然而从其关系中来看，就显得充满变化，每当感觉或单独的意识凸显时就会出现。关系概念来自二元意识或者作用与反作用的感觉。中介概念则从多元意识或求知感中萌生出来。

---

[1] 原文为A gives B to C，但与下文解释不一致，据下文解释改译。——译者

[2] Name，皮尔士通常称第三类符号为记号（symbol），偶尔有其他称呼，这里是一种，有时还称为类型（type）。——译者

12.试猜这个谜

下文摘自皮尔士为一部终未完成的著作所准备的笔记，这部著作的初衷在于通过证明其可以如何解释逻辑学、心理学、生理学、生物学、物理学、社会学和神学的基本原则，从而捍卫他的形而上学范畴表——第一性、第二性和第三性。假如这部著作得以完成的话，那就将是，如皮尔士以下所说，“一个新时代的诞生”（“one of the births of time”）而且无疑将是19世纪美国哲学的杰出成就。不过，皮尔士生前发表的论文中，的确论及许多原来设想的论题，其中一些论文再版于本卷。

以下选文刊印部分包括皮尔士为全书所写大纲、他所完成的第1节的全部，第5节的一部分。第1节是对其三范畴，尤其第三性的清楚描述。第5节，皮尔士力图为作为第三性的思维给出一种神经学的解释。这是一种激进的选择，习惯上对思维的神经学解释，通常要么从笛卡儿的二元论，要么从朴素唯物论的传统视角来写。二元论者允许对作为身心平行论的身体方面的思维作神经学描写。唯物论者则将思维视为一种完全的神经学过程，但根据二元关系或蛮力，一对象打击第二对象的行动来描写这一过程。皮尔士认为，这样描述就不切实际地否定了思维中的自发性因素。这一过程还涉及一个中介性的第三对象，这一论断使得皮尔士能够把思维描述为一个具有三元关系的过程，这一三元关系包括为符号（第三）所表象的第一对象和解释元（第二）对这个符号所作的解释。在皮尔士看来，这种模式的优越性在于，它容许切合实际地认识到，尽管思维是一个物质的、神经学的过程，但不能按照二元关系来解释，那就是说，不能将其解释为一种作用与反作用的机械过程。

第5节从略的那部分，根据原生质（protoplasm）的属性来解释思维，由此推进到一个更基本的生理学层面，这是选文14，“人的脆弱本质”里所探讨的一个课题。

资料来源：手稿**909**。

第1章．一、二、三。完稿。

第2章．推理之三元。尚未动笔。将由如下部分组成。1.三类符号；如我在《美国数学杂志》上一篇论文中很完善地证明了的那样。2.词项、命题与论证，在我的论新范畴表中已提到。3.三种论证，演绎、归纳、假说，如《逻辑研究》所载我那篇论文所表明的那样。[1] 同时三段论的三个格，如在同一篇论文以及我的论证分类那篇文章里所表明的那样。4.三类词项，绝对的、关系的和共轭的（conjugative），如在我论“关系逻辑”的第一篇文章中所表明的那样。还有多种多样其他的三元可以提到。逻辑的二元区分源于绝对地看待事物的虚假方式。这样，除了肯定的和否定的，实际上还存在着或然的表述，这种表述是中介。同样除了全称与特称之外，还有一切带量词的命题。比如，特称命题某些A是B，意思是起码有一个A是B。但我们同样可说起码有2个A的是B的。同样，除了一个以外，所有A的都是B的，如此等等，以至无穷。我们从二元量词，或像布尔代数那样仅有两个值的量词系统，过渡到多元量词。

第3章．形而上学中的三元。这一章，最好的一部分，讨论认知理论。

第4章．心理学中的三元。大部分已完稿。

第5章．生理学中的三元。大部分已完稿。

第6章．生物学中的三元。这节要表明达尔文假说的真实性。

第7章．物理学中的三元。基本的一节。1.自然规律之自然历史的必然性，由此我们可以得到期望什么的某种观念。2.解释的逻辑公设禁止设定任何绝对。那就是说，这一公设要求引进第三性。3.形而上学是几何学的一种模仿；而数学家已宣称反对公理。形而上学公理也命定衰亡。4.绝对机遇。5.习惯原则的普遍性。6.陈述全部理论。7.结论。

第8章．社会学中的三元或者我要称为圣灵学（pneumatology）。意识是神经细胞之间的公共精神。人作为细胞的共同体；化合动物与混合植物；社会；自然。感觉蕴涵于第一性中。

第9章．神学中的三元。信仰要求（我们）毫不退缩地成为唯物论者。

一本书的笔记，将题名为：《试猜这个谜》，标题下面用一个斯芬克司小插图。这本书如果写出来的话，而假如我处于创作状态的话，不久就会写出，那将是一个新时代的诞生。

第**1**章.三分法

也许我可从评述不同数目如何得到其拥戴者起论。彼得·拉莫斯颂扬二，毕达哥拉斯则独尊四，托马斯·布朗爵士称道五，[2] 如此等等。对我来说，任何无辜的数目都不是我的死敌；我尊崇一切数目，尊崇那些人赞美各自心仪的数字的理由；然而我务必承认，哲学上我偏爱三这个数。事实上，因为我经常用三重区分进行思辨，因此好像最好是从一切三分必然立足的几个概念做一番简短的预备性研究开始。我的意思无非第一、第二、第三这三个观念，——这些观念如此宽泛，以致与其视之为确定的概念，毋宁视之为思想的基调，然而尽管如此，依旧极其重要。假如只是视之为要应用于我们所喜欢的任何对象的数字的话，那么，这三个概念确乎不过思想的单薄骨架，即使不是纯粹的语词。如果只想用来计数，那么询问我们必将应用的数字的意义便有点多此一举；然而哲学区分却被认为是某种远逾于此的尝试；哲学区分意图深入到事情的真正本质，而假如我们打算哪怕只是做出一个三重的哲学区分的话，也理应务必事先问一下第一、第二、第三的各类对象为何，并非作为如此计数的，而是就其本身的真实特性。既然有真实不虚的第一、第二与第三这样的观念，那么目前我们就来寻找承认的理由。

第一是那种其存在无非自在的东西，既不指称任何事物也不潜藏于任何事物背后。第二是那种借助某物之力而是其所是者，而它之所以为第二，就是由于此物在先。第三是那种由于它所中介并使其发生相互关系的各种事物而是其所是者。

绝对第一这个观念必须完全与对一切它物的概念或指称分离开来；因为包含第二的东西，其本身就是那个第二的第二。第一因此必须是当场的、直接的，如此才不至于沦为一个表象的第二。它又必须鲜活而新颖，因为如果陈旧的话，它就成为其先前状态的第二。它必须是创始的、原初的、自发的和自由的，否则就会成为某种决定原因的第二。它同时还要是活泼而有意识之物；只有这样才能避免成为某种感觉的对象。它先于一切综合、一切分化：它既无统一也无部分。它不可能是清晰连贯的思想：断定它，它就已经丧失其特

征化的无知无辜；因为断定总意味否定某种别的东西。静心思之，而它早已飞逝！亚当睁开眼睛观看的那一天，在他作出任何区分，或逐渐意识到其自身存在之前，世界是什么样子，——那就是第一，当场、直接、鲜活、新颖、创始、原初、自发、活泼、有意识，以及转瞬即逝。只是，记住每一种对它的描述对它来说必然都是假的。

正如只要思想伴随一个第二，第一就不是绝对的第一那样，就其完善性来思考第二，我们必须抛开一切第三。因此第二是绝对的最后。但我们不仅无需，而且不可，将第一这个观念从第二这里抛开；正相反，第二恰是那种不可没有第一的东西。第二在如对方、关系、强迫、效果、依赖、独立、否定、事件、实在、结果这样的事实中与我们相遇。若无一个第一，一事物便无法作为对方、否定或独立不依之物，因为正是相对于或者说由于这个第一，它才会作为对方，否定，或独立不依者。然则，这尚不属于那种深奥非常的第二性；因为第一可能在这种种场合里遭到破坏，但却留下实在特性丝毫不变的第二。当第二因为第一的作用而遭受某种变化，并依赖于它时，第二性反倒更本真。但是这种依赖性不可太过分，以致第二仅仅是第一的意外或事变；否则第二性又要退化。本真的第二遭受着而又抵抗着，像无生命的物质，其存在正是在于其惰性。同时还要注意，第二性要具有我们业已看到那种归属于它的终极性的话，就必须毫不动摇地为第一所决定，由此得到确定；因此不变的稳定性成为其属性之一。我们在事件里发现第二性，因为事件正是这样一种东西，其存在即在于与我们对撞。铁的事实亦属同类；那就是说，铁的事实是这样一种东西，就挺在那儿，无法视而不见，反而要被迫承认为我自己、主体或第一身边的对象或第二，铁的事实乃是磨练意志的材料。

必得承认第二这个观念是易于理解的一个观念。第一那个观念太过娇嫩，一碰就弄坏了；而第二这个观念却是显著地结实而富有质感。这个观念又非常熟悉；每天都逼迫我们：它是生活的主修课。在年轻人眼里，世界是清新活泼的，而我们也好像无拘无束；然而界限、冲突、制约以及一般意义上的第二性，造成经验与教训。由于所谓第一性

那挂满旗帜的帆船从港湾出发；

由于所谓第二性

可是船回来时，
船身破损船帆也褴褛了。[3]

但是尽管这个观念是如此的熟悉，尽管蛮横地要求我们时时刻刻都要承认之，然而我们却绝对无法认识它；我们绝对无法直接意识到有限性，绝对无法直接意识到任何事情，除了在其自身原始第一性状态下不知任何界限的神圣自由。

第一与第二，主动与受动，是与否，这些便是能使我们粗略地描述经验事实的范畴，而长期以来这些范畴也满足了心灵的要求。但是终于发现仅有这些还不够，而第三就是那

时所要求的概念。第三是架设于分隔绝对开始与最后那条鸿沟上的桥梁，使二者有了关系。我们知道，每一科学都有其定性与定量阶段；如今，其定性阶段是当二元区分——不管一给定的主词有一给定的谓词与否——充分足用时；而一旦不再满足于这种粗疏的区分，一旦我们需要就其所具有的由谓词所指明的属性而在主词的每两种可能状态之间插入一个可能的中介形式（half-way）时，定量阶段就来到了。古代力学认识到力是产生作为其直接结果的运动的原因，实质上，所见不远于原因与结果的二元关系。那就是其何以不能使动力学取得进步的原因。伽利略与其继承者的研究成果则在于表明，力是加速度，速度的状态就是由这些加速度造成的。虽然“原因”与“结果”这两个词仍然阴魂不散，但机械哲学已经抛开了陈旧的概念；因为现在已知的事实是，在特定的相对位置上，物体经历特定的加速度。而今加速度，并不像速度那样是两个连续位置间的关系，而是三个位置间的关系；因此，新学说就在于适时地引进了第三性这一概念。基于这个观念，整个现代物理学才得以建立。同样，现代几何学的优越性，无疑不在其它方面，而主要是由于在无数孤立的论证间架设联系的桥梁，因为这些孤立的论证曾经妨碍古代科学发展；而且我们可以矫枉过正地这么说，每一门科学分支，每一种科学方法所取得的一切重大进步，都在于使先前离散的论证发生某种关系。

我们可以很容易地认识到其思想大体处于二分阶段的人主要是由于无规则地使用语言。在先前，当他处于自然中时，所遇见的每一事情都是纯粹的，绝对的，难言的，惊异的，无匹的，卓越的，无限制的，完全彻底的；[4] 但既然这种时尚如今受到嘲笑，他显然明白其表达之荒诞不经了。矛盾原理是这种人的陈词滥调；[5] 为了证伪一个命题，他们总要试着证明其中潜伏着一个矛盾，虽然这个命题可能像青天白日一样清楚明白。可以打趣地评论说，这一现象如同数学不可一世的冷漠，自从发明了微积分，数学就走着自己的路，而毫不在意矛盾贩子的频频发难，就像装甲舰船毫不在意美国堡垒一样。

我们已经看到，正是直接的意识才是最显著的第一，外在的无生命的事物才是最显著的第二。类似的，显而易见，中介于此二者之间的表象才是最显著的第三。然而，其他例子也不应忽略。第一是施动者，第二是受动者，第三是作用，借此作用，前者影响后者。在作为第一的开始与作为最后的结束之间，过程过来引导第一到达最后。

按照数学家的说法，当我们测量一条线段时，假如我们用标刻于一无穷长的钢条上的一尺码刻度取代码尺，那么，在我们为了测量那条线段的连续部分而做出的整个位移的过程中，那条钢棒上的两点将始终固定不变。那一对点，数学家冠以绝对的名号；它们作为一无穷距离上的两点，由那尺码以一种或另一种方式测量。这两点要么是实际上分开，要么重合，要么是虚构的（在此情形下那条线的首尾不过一有穷距离），根据测量的方式与在其上进行测量的线的性质之间的关系而定。这两点是绝对的第一与绝对的最后或第二，而那条线上的每一可测量的点则属于第三。我们业已看到，绝对第一这个概念躲避任何把握的企图；而在另一种意义上绝对第二这个概念也一样；但是没有任何绝对的第三，因为第三的本性就属于关系，而这就是我们总在考察的东西，即使当我们的目的在于第一或第二时亦然。宇宙的始点，创世者上帝是绝对第一；得到上帝完全启示的宇宙的终点，是绝

对第二；在每一可测量的时间点上宇宙的每一状态都是第三。假如你认为可测量的点便是所有的一切，而否定其有任何确定的何来何往的倾向，那么，你就是认为那一对点使绝对成为虚构，这样你就是个伊壁鸠鲁主义者。如果你认为作为一个整体的自然进程虽然有一种确定的走向，但仍然相信其绝对终点无非是从其出发地的涅槃，你就使绝对的两点重合了，这样你是个悲观主义者。但如果你的信条是整个宇宙在无穷远的未来趋近于一种状态，这一状态具有不同于我们回顾无穷远的过去的一般特点，那么你就使绝对成为两个真实分离的点，这样你就是个进化论者。[6] 虽然这是人只能从其自己的反思学到的一件事情，但我相信假如我的建议得到贯彻的话，读者就会承认一、二、三，不只是像“eeny，meeny，miny，mo”[7] 那样的简单数数词，而且还传递着大量观念，尽管这些观念相当模糊。

然而可能有人要问，何止于三？何不继续寻找体现于四、五等等至于无穷大的数目里的新概念呢？理由是尽管通过任何成对的变更也无法构成一个本真的三，然而无需引入某种本性上不同于单一和成对的某种东西，四、五以及每一更大的数却都能仅由三的简单复合构造出来。为了弄明这一点，我将首先用一个例子表明之。A赠送给B一件礼物C这一事实，是一个三元关系，因此不可能分解为任何二元关系组合。事实上，组合观念本身就包含第三性观念，因为组合就是这样一种由于它带入相互关系的诸部分而成其所是的东西。但是尽管可抛开这种考虑，但我们却依然无法由A与B，B与C以及C与A之间二元关系的任何累积而构造出A赠送礼物C给B这一事实。A可充实B，B可接受C，而且A可卖掉C，然而A并不必然要把C给B。为此，这三个二元关系不仅必须要共同存在，而且要融合为一个事实。这样，我们看到一个三元不能分析为数个二元。但现在我将用一个例子表明，一个四元却可分析为数个三元。拿A卖C给B价格为D这个四元事实为例。这是两个事实的复合：首先，A用C做某一笔交易，我们可称为E；第二，这个交易E是B的买入，价格为D。这两个事实的每一个都是三元事实，而两者的组合则构成【为】【一个】本真的四元事实，如我们所见这样。这一惊人的差别的解释不难找。二元关系词项，诸如“爱人”或“仆人”，[8] 是这样一类空白格，这类空白格只有两个地方留下空白。我的意思是围绕爱人造句时，作为谓语的主干词，我们可随意填入任一我们看来适宜于主语的词，而后，除此之外，随意填入任一词作为爱的行动的宾语。但是像“给予者”这样的三元关系词项却有两个关联项，因而就是有三处地方留下空白的空白表格。因此，我们可拿这三元关系词项中的两个，每个空白处填入同样的字母，X这个字母只有一代词或辨认标指（identifying index）的力量，而后把两个合在一起就构成一个具有四处空白位置的整体；而由此我们可以类似方式继续到任何更大的数目。但是如果我们试图用二元关系词项来模仿这一程序，用一个X组合其中两个时，我们发现这种组合中仅有两处空白，正如取其自身来看任一关系词项中所有的空白格一样。一条仅有三个岔口的路可有任何数目的终点，但无论多少条直路对接起来也不会给出多于两个终点。于是，任何数目，不管多大，都可由数个三元构成；因而，包含于这样一个数目中的任何观念，也不会彻底有别于三这个观念。我无意否认更大的数目可以呈现有趣的奇特形状，由这些形状可以引出或多或少具有

一般适用性的概念；但是这些数目却无法像我们上文考察过的三个数目那样，上升到那么根本的哲学范畴的高度。

本书的论证在作者头脑中展开，大致如所呈现的这样，以一种“学样游戏”的方式，从一个思想领域进入另一个思想领域，作为这三个概念的贯彻。最初在逻辑研究中我意识到这三个概念的重要性，在逻辑学领域，这三个概念发挥了如此非凡的作用，因此我又到心理学领域寻找之。心理学那里又发现了它们，我不禁自问这三个概念是否也进入了研究神经系统的生理学领域。通过沿用一点基于假说的推理，我又成功地在这个领域察知之；而后这个疑问自然浮上来了：这三个概念如何会出现于一般原生质理论中。在此我似乎突入进一个趣味盎然的反思通衢，既通向原生质的本性又通往这三个概念本身，对二者都给予获益匪浅的洞察；尽管那是直到我构思出如在第5章 [9] 所描述的在那个主题上的思想之后的事。我无阻地追随向导进入自然选择的领域；而一旦达到那一点，我不可阻挡地开始进行关于物理学的思辨。一个大胆的跳跃（saltus） [10] 使我踏入充满丰硕果实与美妙猜想的花园，在这个花园里的探察，长期以来阻碍了我的视线。然而，一旦目光放远，开始考察这三个观念之应用于灵魂、自然与上帝这类最深刻的问题，我立即看到，它们必定引我深入到那些原始神秘的心脏。这是这本书在我心灵中的成长历程：同时也是我写作的顺序；只有这第1章或多或少是一种事后的回顾，因为在我研究的较早阶段，我原本会将这里写下的东西视为太过模糊以致毫无价值。我原本觉得其中有与曾为我嘲笑为精神错乱的众多著作有类同之处。较深入的研究教导我，即使出于乳臭未干的婴儿之口的话也可能产生力量，而虚弱的形而上学废料有时也包含着能够成长为重要的实证学说的概念胚芽。

这样，既然整本书无非就是这三元观念的连续例证，因此我们无需再流连于对这三个观念的序幕性展示。然而，其中有一个特征，却务必予以深思。那就是有两个明显不同等级的第二性和三个不同等级的第三性。几何学中有与此十分近似的类比。二次曲线要么是通常所谓曲线，要么是数对直线。一对直线称为退化的二次曲线。同样，平面三次曲线要么是真正的三阶曲线，要么是带成对直线的二次曲线，要么只由三条直线构成；因此就有两阶退化的三次曲线。 [11] 几乎同理，除了真正的第二性，还有一种退化的第二性，这种第二性本身并不存在，不过是如此设想的。中世纪逻辑学家（遵照亚里士多德的一个暗示）区分了实在关系与理性关系。实在关系由于这样一个事实而存在，即假如相关的两个对象中的任一个被破坏的话，这一事实就完全不可能了；而理性关系则由于两个事实而存在，即如果两个相关项中的任一个消失了，只有其中一个事实消失。一切相似性就是这样：因为自然中任意两个对象都相互相似，而且事实上恰如任何其他二者之相似一样，自身即相似；只是参照于我们的感觉与需要，一种相似性才被视为比另一种更为重要。拉姆福德和富兰克林相互相似，因为都是美国人；然而假若对方不曾出生过，这一个还同样是美国人。另一方面，该隐杀死亚伯这一的事实，就不能被陈述为如下两个事实的简单总和：一个关于该隐，另一个关于亚伯。 [12] 相似性并不是唯一的理性关系，尽管它们最明显地具有这种特征。对比与比较同属此类。相似性是种种特性的同一性；而这跟心灵将各种相似的观念采集进一个概念这种说法一模一样。其它理性关系产生于心灵以其他方式联

系起来的各种观念；这些理性关系在于一个复合概念的两个部分之间的关系，或者，我们也可以说，在于一个复合概念与其自身——就其两个部分而言的自身——的关系。这就使得我们要考察一类退化的第二性，这类第二性不满足理性关系的定义。同一性是每一物所具有的与其自身的关系：卢库卢斯与卢库卢斯共餐。[13] 还有，我们以力的语言谈论诱惑与动机，犹如某人遭受到来自内心的不可抗拒的冲动一样。良知的声音也一样：而我们以反思感观察我们自己的感情。回声是我自己的声音返回来应答自身。同样，我们谈论事物的抽象性质，好像这种抽象性质是某一第二事物，为第一物所有。但是理性关系与这类自我关系在如下这一点上相似，二者均产生于心灵将概念的一部分置入与另一部分的关系中。一切退化的第二性都可以方便地称为内在的第二性，以对比于外在的第二性，这种外在的第二由外在事实构成，属于一事物对另一事物的真实作用。

第三性之间，有两级退化。第一级退化是在事实本身中虽没有第三性或者中介，然而那里却有真正的二元性；第二级退化是事实本身中甚至也没有真正的第二性。

首先，考虑第一级退化中的第三。一枚大头针，因为穿透一个同时也穿透另一个而钉牢两样东西：这两样东西中的任一个东西都可能遭到毁坏，而大头针依然会穿透留下的那样东西。一种混合物因含有每一种原料而将各种原料搅拌在一起。我们可以将这种退化的第三性称为偶然的第三性。“我何曾杀过你的儿子？”商人辩解道，而魔鬼回答，“当你扔那颗椰枣核时，枣核尖正巧刺入我儿子的胸膛，我儿子当即丧命。”[14] 这里有两个独立的事实，第一个事实是商人扔那颗椰枣核，第二个事实是椰枣核击中并杀死魔鬼的儿子。假如商人曾拿椰枣核瞄准魔鬼的儿子，情况就不一样了；因为那样的话，就会有一种瞄准的关系，这种关系将瞄准者、用以瞄准之物、瞄准的目标联系于一个事实。那个魔鬼坚持要那位可怜的商人为这样一个偶然事件负责，这是多么荒谬、多么不公平、多么不人道啊！我记得我曾怎样为之悲泣，当我伏在父亲的双臂间，第一次听他给我讲这个故事时。一个人，尽管毫无恶意，也应该为其行为的直接后果负责，这当然是对的；但不是应为如此这般这里那里随时可能突发的情况下的行为后果负责，而仅仅是应当为本可能由实践智慧的合理法规防止的行为后果负责。自然母亲本人于造设本真而非纯属偶然的第三性时，经常提供了理性作用者的意向的地点；就像当星星火花，作为第三，落进一只火药桶，作为第一，导致一场爆炸，作为第二时那样。但是自然是如何做到这一点的呢？凭借她据以行动的可知规律。假如两个力按照力的平行四边形法则被结合起来了，那么二者的合力就是一个实在的第三。然而任何力，根据力的平行四边形法则，也都可以无穷多种不同方式，在数学上被分解为另外两个力的和。然而，这类分力，仅仅是心灵的创造。差别在哪里？就一个孤立的事件而言，并没有差别；实在的力不出现于合力中，就跟数学家可能想象的任何分力一样。但是，使实在的力实在地在那里的东西却是一般的自然规律，一般的自然规律要求实在的力，而并不要求合力的任何其它分力。因此，可理解性，或者客体化的理性，才是造成本真第三性的东西。

我们而今来看第二级退化中的第三。剧作家马洛[15] 有某种莎士比亚与培根共同具有的措辞风格。这虽是一个无足轻重的例子；然而这种关系形式却相当重要。自然史里，间

介类型（intermediate types）用于显示种种其相似性，否则要么可能得不到注意，要么难以得到重视的形式间的类似。肖像画中，照片介于原物与肖像之间。科学中，所观察到的事实的图表和模型引向进一步的类比。可以形成这么一种三元关系的理性关系无需都是类似。华盛顿显然没有互相类似的最伟大的士兵身上的缺点。人首马身怪是人与马的合体。费城位于纽约与华盛顿之间。这类第三性可以称为间介的第三性或者比较的第三性。

考察三元在哲学中的重要性这一点，恐怕任何人都不会认为我想要声称什么原创性。黑格尔之后，几乎每个富于想象力的思想家都已这么做了。原创性是最不值得推荐的基本概念。恰恰相反，人的心灵总是倾向于三重区分这一事实才是支持三元的一个原因。虽然其它数目曾经成为这个、那个哲学家的偏爱，然而三这个数才是一切时代、一切学派出类拔萃的偏爱。大家会发现我的整个方法与黑格尔的方法有深刻的差异；我全盘拒绝他的哲学。但尽管如此，我却对其哲学又抱某种程度的同情，而且设想假如其作者哪怕稍稍注意一下外在环境的话，他本人原本会着手变革其体系的。外在环境之一就是属于这种三元的第二性观念的二重区分或者二分法。他经常完全忽视外在的第二性。换言之，他犯了忘记还有一个存在实在的作用与反作用的实在世界这样的小小疏漏。确切说，严重地疏漏了这一点。其次，黑格尔又很不幸地不精于数学。在其推理的十分基本的特点上，表明了这一点。更糟的是，尽管其歌曲的整个基调在于强调哲学家们一直忽视了第三性，尽管对于神学一类而言，这么说的确真实不虚，他唯一熟悉的领域便是神学（因为我不把阅读一本书却不理解之称为熟悉），但不幸的是，他并不知道，对于他要认识者本将具有最重要价值的东西，数学分析家在很大程度上已经避免了这个重大缺点，而完全追求微分的观念和方法准保根治之。黑格尔的辩证方法仅仅是微弱而基础性地将微分原理应用于形而上学。最后，黑格尔通过辩证程序从最抽象的概念演绎出一切这一计划，尽管远非如经验论者所认为的那样荒谬，而是相反表现了科学进程中不可或缺的一个部分，然而却忽视了个体人的弱点，个体的人无力挥舞像科学这样的重型武器。

第**5**章**.**生理学中的三元

既然已经承认有三种根本不同的意识，[16] 那么自然就可推知在研究神经系统的生理学中必然有某种三分以解释之。心理活动密切地依赖于身体，这一点是研究这一课题的每个人都必然承认而今也确实都承认的，与之相比，这里并不意味着任何更进一步的唯物论。这种理论再一次做出了一个，不妨说，预测；那就是说，某些结论，虽然这些结论并非是由深思这一理论的结构就必然可从中获得的；而且这些结论有这样一个特点，可以独立研究其真假。假如我们发现这些结论令人吃惊而且确定无疑地为真，那就会提供这一理论的明显确证。然而，如此之多的收获，我倒不敢承诺；我只能说这些结论并非必假；而我们眼下必须满足于追寻出这些结论，看看其究竟为何，而把判断的任务留给未来的生理学家们。

其实，这三种意识中的两种，简单意识与二元意识，立即就获得了一种生理学解释。

我们知道每个神经细胞的原生质内容都有其主动与被动状态，而且证据也并不必然表明感觉，或直接意识，产生于神经细胞的主动状态。切除神经的实验结果表明，在与中枢神经细胞的交往被切断之后，就没有感觉了，因此这种现象肯定与神经细胞有某种关联；而正是如很可能将原生质投入主动状态这样的刺激源才使感觉激动起来的。因此，尽管我们还不能说处于主动状态中的每个神经细胞都有感觉（然而，我们也不能否认），然而，神经细胞活动是意识的主要的生理学上的先决条件，这一点几乎没有怀疑余地。另一方面，互动感，或者用我们一致同意的称呼，极感（polar sense），显然与通过神经纤维释放神经能有关。外在意志力，极感的最典型例子，涉及这样一种能量释放到肌肉细胞。极感处于较低强度的外在感觉中，则有一种从终端神经细胞经过传入神经向一个或多个脑细胞的能量释放。在内在意志力，或者自我抑制中，有某种神经的抑制作用，同样已知，这种作用涉及神经力的运动；而在内在观察，或者内脏感觉（visceral sensation）中，无疑有种种从一个中枢细胞到另一个中枢细胞的能量转换。如果我们记得极感乃是对一个分开的瞬间以前的东西与以后的东西之间的差异感，或者说好像有两个侧面的一瞬间的感觉话，那么，就会清楚地看到，这种感觉的生理学伴生物必然是某种发生得非常快而又留下更久效应的事件，而这样描述又如此完美地适合于通过神经纤维的神经释放渠道，因此，认为这一现象即是二元意识状态，对此我们无需再犹豫不决。

综合意识虽然提出更困难的问题。然而对于这种意识的本真形式，或者求知感的解释，却很容易；只是其两级退化形式，相似性感实在关联感，令我们感到迟疑。关于这两种退化形式，我被迫作出假说。

如果两个观念互为相似，我们便说两者有某种共同的东西；说一个观念的一部分与另一观念的一部分同一。这种同一性何在？闭上双眼之后，我首先睁开一只眼睛，然后再闭上，而睁开另一只眼，于是我说这两种感觉相似。两种神经印象如何可被判断为相似呢？在我看来好像是这样，这一判断要成为可能，这两种细胞或许必然将释放自身到一个共同细胞里边。无论如何，在我看来，为了科学观察去证实或者拒绝，似乎首先要作出的假设就是，就这个同一类细胞而言，那两个观念在其产品中相似。简言之，这个假说就是：相似在于一种共同因素的同一性，而这种同一性在于一个观念的一部分与另一观念的一部分作为特别对于一个或多个神经细胞的兴奋的感觉。

如果我们发现自己迫于压力而这么认为，即并不特别互为相似的两个经验要素实际上却联系着，那么，我认为，这种联系，从某一方面看，必然是由于神经能量的释放；因为整个实在感就是极意识（polar consciousness）的一种规定，而极意识本身就是由于这种释放。比如，我认识到某个平面，在某一边界的一侧是红的，而在另一侧是蓝的；或者认识到任意两种性质时空上直接相邻。假如这种邻近是时间上的，那么正是直接凭极感我们才意识到一个两侧有别的分开的瞬间。假如这种邻近是空间上的，那么我认为我们首先具有一个，既未分析亦未综合的、完全混作一团的整体感，但是随后，作出分析之后，我们发现，在重组各种要素时，自己被迫直接从界限一侧的东西过渡到另一侧的东西。而后我设想，我们不得不认为这两个感觉是邻近的，因为其兴奋产生一个被记起的感觉的感觉的神

经细胞将自身释放入其兴奋造成另一个被记起的感觉的感觉的神经细胞。

作为理性之杰出原料与精华的本真的综合意识，或者求知过程这种感觉，显然在神经系统的最具特征化的属性，即采取习惯的能力中有其生理学基础。这取决于如下五个原理：第一，当一个刺激或骚动持续一段时间后，兴奋就从直接受影响的细胞传播到与之相联系的细胞，再从那些细胞传到其它细胞，如此一直传播下去，与此同时增加强度。第二，一段时间之后，疲劳来袭。而今除了完全的疲劳，这种疲劳在于细胞之丧失所有可兴奋性，以及根本不再对刺激作出反应的神经系统之外，还有一种较温和的疲劳，这种疲劳在使大脑作为一个理性器官的调适过程中扮演着十分重要的角色，这种形式的疲劳存在于反射行为或者神经元的释放停止继续沿着一条路径，而要么开始沿着那儿尚不曾有释放的路径，要么沿着原先仅有轻微释放的路径增强释放的强度。譬如，人们可能有时看到一只青蛙，其脑或大脑已被切除，后腿因为洒上了一滴酸而骚动不安，在重复不断地用另一只脚摩擦这地方，好像要擦去那滴酸液一样之后，可以观察到最终跳跃几下，神经释放的最初途径变得疲劳了。第三，当出于任何缘由对于一个神经细胞的刺激去除时，兴奋很快消退。兴奋并非立即消退这一点是众所周知的，而这种现象在物理学家之间以感觉的持存之名流行。所有能注意到的感觉片刻之间消退，但是一个非常微弱的剩余感觉却持续很长时间。第四，假如同一个细胞，曾经一度得到兴奋，而且由于某种机遇曾经碰巧沿着一条特定路径或数条路径释放自身，那么当它再度得到兴奋时，就更可能再度沿着某些或所有先前曾经释放自身的路径释放自身，而不是沿着先前原本不曾如此释放自身的路径。这是习惯的中心原则；而其样式鲜明对比于任何机械规律的样式，这一最具重要意义。物理规律不知任何倾向性与或然性；凡这种规律所要求的东西，都绝对而万无一失地要求，从不许违命。假如采取习惯的倾向被绝对的要求所取代，细胞将总以同一途径，或者根据任一硬性确立的条件释放自身，那么，所有习惯发展到理智的可能性将一开始就被切断；第三性的优点将不出现。应该存在某种意义上而言的偶然因素这一点，对于细胞如何释放自身这个问题至关重要；而那样的话，这种机遇或不确定性将不会被习惯的原则完全抹去，而仅仅是以某种方式受到影响。第五，当一段相当长的时间流过而不再有任何细胞以任何特定方式作出反应时，就出现一个遗忘原则或者否定的习惯使之不大可能以那种方式作出反应。现在让我们看看这五个原则结合起来，结果将是什么。当一个神经受到刺激时，假如反射活动不首先具有驱除刺激源的正确方式，那么这个神经就将一再改变其特点，直到刺激的原因被驱除，那时这种刺激活动将很快消退。当这个神经第二次以同样方式受到刺激，或许第一次受到刺激时产生的某种其他运动将重复出现；但是，无论这个运动可能如何，那种种运动中的一种必然最终重复，因为反射活动将继续到这个运动出现为止，我的意思是驱除刺激源的那种运动。在第三种情况下，遗忘的过程将开始倾向于重复第二种情形下未重复的第一种情形下的任何行动。那些曾经重复过的活动，一些或许将再次重复，另一些则否；但是在反射活动达到结束之前，总留下一个必然重复的活动。这一活动的最终效果必然将是以驱除刺激源的方式立即反应以确立一个习惯；因为唯有这个习惯将在每一次重复的实验中得到强化，而其他习惯将以加速的比率变弱。

我曾经用扑克发明了一种小游戏或者实验以演示这五个原则的作用；我可以承诺读者，如果将这一游戏做上六次，便能很好地评估这里所提出这种习惯解释的价值。这个游戏的规则如下。取许多四色纸牌，比如说一副52张，尽管少一点也行。假定这四色牌表示细胞可能做出反应的四种形式。设其中一色，比如说黑桃，表示那种驱除刺激源并使活动结束的反应形式。为了容易地找到所需的任一色牌，你最好将牌面朝上放着并将其分为四小副，每一小副只含一色牌。现在取2张黑桃，2张方块，2张梅花，2张红桃，表示神经细胞的原始倾向，这种倾向被假定为同等可能地以四种方式的任一种作出反应。你翻转这8张牌使其面朝下合上，然后彻底洗开。[17] 然后从这副牌的顶端翻转牌，一张接一张直到黑桃。这个过程表示细胞的反应。拿起刚刚分好的牌，给手里拿着的那副牌添一张刚刚出现（代表习惯）的那色牌，而从不出现（表征遗忘）的每色牌里去掉一张牌。洗牌，进行这种操作13次或者直到黑桃穷尽为止。那时一般来说就发现你手中拿着清一色的黑桃。

如此我们就看到这五个原则何以不仅导向习惯的确立，而且导向指向确定目的——那就是说，驱除刺激源——的习惯。而今正是根据目的因的活动，才将心理作用与机械作用区分开来；而我们一切欲求的一般公式可以表达如下：驱除刺激源。每个人都正匆匆工作着以使目前激励他工作的那种事物状态归于结束。

---

[1] Peirce，A Theory of Probable Inference，载Studies in Logic，by Members of the Johns Hopkins University，ed. C. S. Peirce，Boston：Little，Brown，and Company，1883，pp.126-203。

[2] Thomas Brown （1778.1.9—1820.4.2），英国哲学家和联想主义心理学家。——译者

[3] 引自莎士比亚，《威尼斯商人》，第2幕，第6场，第15—18句。这里采用梁实秋的译文（《莎士比亚全集》第9卷，第73页。中国广播电视出版社，2001）。——译者

[4] 以上诸词原文都有绝对完全彻底之义。——译者

[5] Shibboleth，《圣经》中基列人用以辨认逃亡之以法莲人所用考验用词，因为后者不会发“sh”音，而读作sibboleth者，必是逃亡的以法莲人，即被杀死（见《旧约·士师记》第12章第6节）。后引申为行话，暗号语等。——译者

[6] 最后观点本质上也是基督教神学的观点。神学家坚持认为物理宇宙是有限的，但认为他们将承认的宇宙存在自所有时间，终点状态将显得不同于开始状态，整个精神创造被成就，而且恒久不变。

[7] “Eeny，meeny，miny，mo／Catch a tiger by the toe／If he hollers，let him go／Eeny，meeny，miny，mo.”是教小孩子数数的儿歌。——译者

[8] 原文为“Tservaut”，据EP（作servant）改。——译者

[9] 原文为Chapter IV，应为第5章。——译者

[10] Saltus，拉丁语意为跳跃（leap）。逻辑学里指跳跃判断，即省略一些关键步骤的直接判断。这里皮尔士显然兼取这个词的双关意思。——译者

[11] 《世纪辞典》中皮尔士如此定义“二次曲线”（圆锥曲线）：“由一平面与一直立圆锥相交构成的曲线。假如平面更近于圆锥的轴而不是圆锥的边（图3），那么相交部分是椭圆形的，称为椭圆。圆是椭圆的一个极限——那就是说，在此平面垂直于圆锥的轴（图2）。假如平面更近于圆锥的边而不是圆锥的轴，它将同时切割位于顶点另一边的圆锥的第二面（图5），而由此产生的两层曲线就是一条双曲线。双曲线的一种特殊情形，当平面相切于圆锥的表面时就会产生，就是两条相交的直线，称为退化的二次曲线（图1）。介于椭圆与双曲线之间的情形，在此平面平行于圆锥的边（图4），而这样产生的曲线是一条抛物线。椭圆的退化形式是一个点，抛物线的退化形式是一条直线。退化的形式不是真正的二次曲线，因为它们属于第一阶，而双曲线属于第二阶。”——译者

[12] 该隐（Cain）和亚伯（Abel）是《圣经》中的人物。该隐是亚当和夏娃的长子，亚伯是次子，被其兄该隐所杀。见《圣经·创世记》。——译者

[13] 卢库卢斯（Lucius Licinius Lucullus，约公元前117—前56），罗马大将，战功显赫，曾任将军和执政官。晚

年，他沉浸于吃喝玩乐之中。有一次，仆人为他准备了一顿十分丰盛的晚餐，有人问他今晚请谁的客，他回答说：“今晚卢库卢斯与卢库卢斯共进晚餐。”因此，该句表示“暴饮暴食的人”。——译者

[14] 参见《一千零一夜》（第1卷第14页，李唯中译，宁夏人民出版社）第一夜（《商人与魔鬼的故事》）。——译者

[15] Christopher Marlowe （1564—1593），英国诗人、剧作家，翻译家。——译者

[16] 原文上一章（第四章）讨论心理学中的三元，故有此言。——译者

[17] 牌几乎绝对无法彻底洗开以公正地演示概率原理；但是假如以任一通常方式洗过之后，将其分成三副，再拿起来，然后一张接一张地从一只手交到另一只手，每隔一张放在牌的顶端，每隔一张放在底端，如此集聚于第二只手中，最后切牌，这样洗牌便可认为充分达到了这种游戏的目的。每当目的在于洗牌时，如此彻底地洗，才能尽意。

13.詹姆斯的心理学

皮尔士与威廉·詹姆斯是终生的朋友，然而皮尔士认为詹姆斯的实用主义因过于素朴的经验论而有缺陷。两人之间的这种差别的基础在于皮尔士的符号学，而在其为詹姆斯的名著《心理学原理》（1890年）所写的这个书评里得到了澄清。詹姆斯论证说知觉根本上是一个经验的或者体验的过程。因而，意识恰恰就是其看来所是的那样——按照詹姆斯的说法，对于思维的连续之流的知觉。詹姆斯因此既抨击了像洛克那样将思维描述为一种原子式观念的联想过程，也抨击了后来将知觉描述为一种无意识的推论过程，认为这类描述都是非经验的、非科学的。这些论证与皮尔士自1868年的论文《对于据称为人所具有的某些机能的质疑》起就一直坚持的观点根本对立，在那里他论证道，我们关于思维的意义的知识就像对于外在对象的知觉一样，都是间接的、中介性的知识。思维是符号，需要后续思维的解释以获得意义。因而，与感觉不同，具有形式或意义的知觉必然包含推理。尽管在某种程度上知觉并不显现为推理，但它必然是无意识的推理。由于皮尔士将思维不可能异于其所显现的样子这种看法与笛卡儿那种心灵直接认识其思维的信念联系起来，故而皮尔士称詹姆斯是一位笛卡儿主义者。

资料来源：《民族》第**53**期
（**1891**年**7**月**2**日与**9**日）：第**15**页与第**32—33**页。

对于这样一部巨著，长期也难以作出结论性的评判；然而称其为多年来对这一学科所做出的最重要贡献，或许是可靠的。这肯定是美国思想界最有分量的成果之一。我们将提出几点异议，所用言辞的率直与严厉务必理解为表示尊敬的献礼。

我们从几个最外在、最无关紧要的特点开始，首先，我们不敢十分恭维它作为一部编辑出版的著作；因为它既缺乏单篇论文的单一性，也大体上不具备那种相互关联的系列文论的统一性，而又没有达到前后一贯的文论的整体性。这是一部将多少有点异质的、险险四散开来的文章松松垮垮地扎进一个袋子里的杂论集。

以一种异常泼辣而又健劲的风格，詹姆斯教授不断地将语词和短语的确切意义扭曲到既不规范又不贴切的用法。他以萌生于天才家庭环境的奇僻措辞与戏谑语言自恣。为了例证我们的意思，我们随手翻开其中一卷，我们看到这样一句：“私人命题意思是部分的归谬。”而今归谬法是一类演证，因而其本身不可能含有任何私人论证（argumentum ad hominem），因为这种论证仅仅是一个人由于其个人兴趣被迫承认的某种东西。下一页上，我们读到：“表现知识的这种动力学（dynamic，我们基本上总写作dynamitic）方式。”再下一页：“听他们谈论的口吻，就好像以这种神奇的联结（tying）或‘联系’（relating），好像自我的职责已尽似的。”心理学的专业术语亦然。谈到某些理论时，我们的作者说，这些理论“将我们带回到当灵魂作为意识的载体（vehicle），尚未，如今天这样，与控制身体构造的生命原则区分开来的时代”。凡是知道载体（vehicle）一词的专业意义的人，怎么可能这么写呢？同一页上，出现这样的短语，“若未延展开来，那么谈论其有任何空间关系就是荒谬的，”听起来像是对点状几何学发起总攻一样。

詹姆斯教授的思想是高度原创的，或者起码说是新颖的，但属于那种解构性的原创。

众所周知我们确已认识之物，他却证明并不认识；举世的思想家们公认，给定前提确保结论的正确，他却证明不然；这是他的特异功能。为此缘故，这部著作本该前置一篇导论，讨论一下其一切论证所立足的奇怪逻辑立场。甚至提出新理论时，这些理论也是基于类似的否定或怀疑考虑，而詹姆斯教授所信赖的唯一事物似乎就是事物之普遍不可知性。就像传言所说的那个老妇死守其全部恶习那样，他充满激情地固执于这一信念。当然，实质上他是个唯物主义者——那就是说，在方法论意义上，而非宗教意义上，既然他既不否认一个可分离的灵魂，也不否定来世；因为唯物主义就是这样一种哲学，人们可以安全地赖以离开这个不可知——如其所发现的那样——的宇宙。詹姆斯教授可能要抗议我们这样刻画其思维定式。在一个雄辩的、某种形式的斯韦登伯格主义——根深处、内心里就是唯物主义——信徒的引导下长大成人，[1] 又受教以唯物主义为业，因此，只能以伟大自然的宽广胸怀，通过体验一些非唯物主义思想，他才能认识唯物主义为何物。他倾向于笛卡儿的二元论，这种二元论具有不可知论的纯正血统，而且是现代唯物主义的生身之母。任何形式的唯心主义他都无心理会。即使进化论，因为与唯心主义有些亲缘关系，故而似乎也是将信将疑。他的专长（métier）就在于，严查哪怕带有一点可知性的学说。

序言里，就以如下言辞奏出了这一主调：

> 贯穿全书，我一直紧密靠近自然科学的观点。每一门自然科学都无批判地假定某些材料，而拒绝质疑其自身“规律”所获得的原理与其演绎由以进行的原理这两者的区分。心理学，有限个人心灵的科学，假定其材料为（1） 思想与感觉，（2） 这些思想与感觉与之共存的时空中的物理世界，以及（3） 思想与感觉有知。当然这些材料本身是可以讨论的；但是由于这种讨论（犹如关于其它原理的讨论一样）即是所谓的形而上学，因而超出本书的研究领域。本书，既然假定思想与感觉存在，而且是知识的载体，由此主张，心理学，一旦她已经确定了各种各样的思想、感觉与大脑的特定状况之间经验上的相互关系，便就此止步——就此止步，就是说，作为一门自然科学。假如还要前进，她就会变身为形而上学。一切将我们现象上所给予的要素解释为种种更深藏的实体（不管这些实体被称为“灵魂”，“先验自我”，“理念”，还是“意识的基本单元”）之产物的企图，都属于形而上学。因此本书既拒绝联想主义也拒绝唯灵论；而以这种严格的实证主义观点作为其唯一特征，以此我想要声称原创性。

演奏得真是漂亮——跟变戏法一样。但是如果我们想到自然科学并不是人，因而并不会“拒绝”做任何事情的话，这番论证就干瘪了。只有科学研究者才能“倾向于”，而他们并不会联合起来压制任一种研究。每个研究者只做其内心深信的研究；而拒绝做成千上万与这一课题密切相关的研究。将研究的某一分支称为“形而上学的”，这只是一种非难，无非表明作者本人讨厌其主题的那一部分而已。那丝毫也不能证明，那类考察对他所必须考察的问题不能有某种启发。事实上，我们觉得，以任何方式或许都难以证明我们应该承认知识的任何两个分支绝不会互有启发。将一个问题称为科学问题而将另一个问题称为形而上学问题这样的做法，就更无法证明詹姆斯教授“因此拒绝”某些结论有根有据，假如他找不到更好的理由反驳这些结论的话。物理学家自限于这种“严格实证主义的观点”这一说法，也绝不是真实的。热的研究者并不因为无法直接观察到分子就拒不考察、拒不承认运动学理论；光的研究者并不给思辨发光的以太贴上形而上学的标签；而物质自身的实体性是涡

动理论要研究的问题，然而这种理论被认为跟物理学绝对相关。这一切研究都是“将现象上所给予的要素解释为种种更深藏的实体之产物的企图”。事实上，这个短语，就像不严密的语言所能为的那样，描述的乃是科学假说的一般特征。

同时请注意，詹姆斯教授建议逐出心理学领地的，既不单单地亦非主要是“灵魂”与“先验自我”，因为对于这些不可知之物，他尚有些恋恋不舍，而尤其是其鼓吹者坚持认为作为意识的直接材料的各种观念。简言之，他不仅建议，以宣称某些研究超出心理学领域这种简单的权宜之计，在许多重要观点上颠倒了科学的结论，而且还以同样否定的手段决定其材料的特点。实际上，如果我们来细读这部著作，就会发现作者对其新原理的主要运用恰恰正是这一点。自然科学无批判地接受其材料这一观点，我们认为乃是一个严重的错误。确实不错，科学家们并不使其观察经受高飞远扬的哲学家们所做的那种批判，因为他们不相信那种批判方法是健全的。但假如他们真的信奉唯心论（idealism）的话，则会尽可能使之影响物理学。但事实上他们发现唯心论乃是一种空谈的学说，不敏于任何科学的应用。然而，当一个物理学家不得不去研究，比如说，像星体的闪动这样一个课题时，他所做的第一件事就是使这类现象经受严格的批判，以发现这些现象是客观的还是主观的，是在光本身里呢，还是出现于眼睛里，是在心理作用的初始原则中，还是在奇特的想象里，等等。詹姆斯教授紧抓不放的无批判地接受材料这一原理，实际上等于要求一种新的思想自由，这种自由将会使所接受的心理学方法与一般科学的方法完全割裂。这一点之真，见于他对这种新方法的主要应用，即作者的空间感知论中。他以轻松的心情走进如此具有革命性的科学方法的创新事业中，并未就其一般性对其新逻辑作任何精心审查，仅仅依赖权宜之计。他明确不鼓励对方法的独立研究。“没有任何规则可预先定下。要明确，通常必须用对比观察检验某一先在的假说；然后唯一的事情就是运用你所有的一切智慧，做到尽可能的诚实。” [2]

我们没有篇幅对这部著作的内容做任何分析，也没有必要那样做，因为对这一学科感兴趣的每个人必然都会拜读本书。书中讨论大多数心理学课题，尽管笔墨极不均衡，但总是饶有风趣、声情并茂。我们最好取一个精当的标本来显示作者的批判方法（因为这部著作实质上就是一种批判，一种批判原理的阐发），夹叙夹议，以助判断。为此目的，我们挑选出一个简短的段落，题目是“感知是无意识的推理吗？”，感知的最鲜明特征，当然是一个最广义联想问题。假如两块光斑投射在一间暗室的墙壁上，因此连在一起，假如其中一块光斑因此呈红色而另一块光斑仍然呈白色，那么，由于反差，白色的那块光斑会呈现为淡绿色。如果透过一根细管观看，并移动之使那块红色光斑淡出视野，那块白色光斑看起来仍呈绿色。但是如果现在看不见的那块红色光斑消失了，而后我们将那根管子从眼前移开，以便看一下，不妨说，新景象，明显的绿色将突然消失。这是上千种现象中的一个例子，曾经使数位德国心理学家由此宣称，感知过程是一种最一般意义上的推理。

一些较早的学者可能要坚持这就是严格意义上所说的推理。但是大多学者曾称之为“无意识推理”，而无意识推理本质上有别于狭义上的推理，我们对于这种推理的一切控制取决于此，即尽管可能不那么明确，但它的确包含一种有意识地指涉一类论证。同时也

不能这样理解这些德国学者的意思，即感知过程是比英语世界里长期以来用心理联想——直到最近，这种理论在德国心理学界所起的作用也微乎其微——所解释的其它过程更像推理。德国学者还谈到将日常能产生信念或者等同于信念的认知这种心理暗示（suggestion），解释为有意或无意的推理，乃是理所当然之事。由于德国学者一般弱于形式逻辑，因此很易于错误地表达这个推论；而正确的形式如下：

> 一类公认的对象，M，有其日常谓词P^1 、 P^2 、P^3 ，等等，为其未明确认识的普通谓词。所暗示着的对象，S，同样有这些谓词，P^1 、 P^2 、P^3 ，等等。
>
> 所以，S属于一类M。

这一推理在形式上属假说推理。第一个前提实际上并未想到，尽管它习惯性地藏在心里。这一点，就其自身而言，并不会使这一推理成为无意识推理。而它之所以是无意识推理，乃是因为它并不被认为是一种推理；无需我们知道为何，结论就被接受了。在感知中，结论具有这样一种特性，即不是抽象地想到的，而是实际上看到的，因此它并非一个严格意义上的判断，尽管等同于一个判断。可以这样设想用这种方法来解释这一过程的优点：解释任何不理解的过程无非就是要表明，这一过程乃是某种更可知的、更宽泛描述的过程的一个特例。而今任何东西也不会像推理过程这样可知的了。这一点可由以下事实表明，一切解释均同化于要被解释为推理的过程。因此，解释心理联想过程的这种逻辑方法就被看作一切可能解释中的最完善的解释。这一方法当然并不排斥英国人用神经特性所作的唯物主义解释。现代多数心理学家所归属的一元论学派，认为推理的理性思维过程与机械的因果作用过程不过是同一过程的内外视角。但是，久已感染了一切德国思想的唯心主义倾向，却基于如下假定，即唯物主义的解释本身最终还是要根据推理过程才能得到解释，因此，会视逻辑解释为更加完善的解释。但是詹姆斯教授生来讨厌逻辑解释。那么，让我们看他如何论证这一点。他首先评论如下：

> 假如每当一个在场的符号向心灵暗示了一个不在场的实在时，我们就作出一种推论（inference）；而假如每当我们作出了一种推论，我们都运用了理性（reason），那么感知无疑就是理性推理（reasoning）。

当然，虽然每个心理学意义上的暗示都被视为属于一般推理，然而只是在较所谓感知这种推理远更一般的意义上才如此。这一点，詹姆斯教授应该是很清楚的，而假如他不曾隐瞒的话，他原本会更令人满意地与读者探讨之。那就是说，感知完成一个实际上的（virtual）判断，它将某物归于一个类下，非但如此，而且实际上（virtually）还给这个命题盖上了同意的印章（seal）——两个与推理最明显的相似点，而这两个相似点却为日常暗示所缺少。然而，詹姆斯教授又承认这个过程的确是广义上的推理。那么，他要反对所考察理论中的哪些观念呢？

> 不过，人们看到其中没有为无意识作用留任何余地。二者，在场的符号与其所暗示的比邻的事物，都在台面上，而不需要任何中介性观念。

这里有两处错误。第一处，“无意识推理”，无论对于其他逻辑学家还是对于正在考察的这一理论的提倡者来说，意思都不是指这样一种推理，其论证的任一命题或者词项都是无意识的，就像“有意识推理”也并不意味着两个前提都清楚意识到一样。无意识推理的意思是这样一种推理，在这种推理中推理者未意识到在做出一个推论。他可能意识到前提，但没有意识到他之承认结论这一点属于推理。他并未形成那种介入一切严格意义上所谓推理的边际思维（side-thought）：“而且在每一种类似情况下（或者在大多数情况下）亦然。”因而，毫无疑问，被视为推理的日常暗示，属于无意识推理。但在詹姆斯教授随即便更清楚地表达出来的观点上，却又忘记了他的逻辑，因为他暗示，这种推理应被视为纯粹的“直接推理”，因为它没有中项。我们可以设想他从未听说过肯定式，[3] 这种推理形式是，A和B为任何命题，

如A，则B；
而A，
所以，B。

认为通过使暗示同化于推理就可说明日常暗示过程的人所谓同化，就是使暗示同化于肯定式。“如A，则B”，这个命题由心理联想本身表象，它虽不呈现于意识，但却以习惯形式存在于心中，犹如一切信念与一般命题那样。第二个前提A是暗示性观念，结论B是得到暗示的观念。

业已全然误入歧途，我们的作者如今又这样陷入沼泽：

> 然而，那些支持所述论题的大多数人作出了一个更复杂的假定。他们的意思是感知是一种间接推理，中项是无意识的。当感到我所谓“这个”这样一种感觉时，他们认为某种类似如下的过程穿过心灵：
>
> “这个”是M；
> 而M是A；
> 因此“这个”是A。

那些支持此论题的人们中间并没有这里所表现的争执。他们始终也没有作出任何不为举世公认的假定。将任何推理过程时而表示为一个肯定式，时而又表示为一个带中项的三段论，并不必然就意味着采取了敌对的观点。至于所给这个三段论，这是支持这个论题的最弱式，远较上述所给的第一种形式易遭攻击。然而即使反驳这一形式，詹姆斯教授也没有取得成功。他说：

> 而今心灵中似乎没有坚实的基地支撑这套附加的齿轮装置。将“这个”归类为M本身就是一种感知活动，

> 因而应该，如果一切感知都是推理的话，为其运转而要求一个更早的三段论，如此倒退以至无穷。

我们曾经请教过的学者中并没有一个人说这个M是完全无意识的；但是詹姆斯教授却硬要说他们这么说过。既然如此，当他坚持说“这个是M”是一种感知活动时，他的意思必然是某种超莱布尼茨式的（ultra-Leibnitzian）无意识感知！他在何处曾经发现那些德国学者认为这类感知是推理吗？如果没有，那么他的无穷倒退又在哪里？那些学者实际上要说的是，M，与两个前提一起，都被投入到了意识的背景和阴影里边了；称“这个是M”是一种感知，有时在严格的意义上，有时则不过是在感知包括每一感觉那种意义上。他们并未坚持感觉都是推理，因而并未假定一种无穷倒退。但是即使他们坚持这一点，也没有什么归谬法，既然数学家们很清楚，任一有穷间隔都包含无穷多个有穷间隔；因此假定思维过程所需要的短暂时间并没有有穷的界限，每个占据着一个有穷的时间的无穷数量的短暂时间都可能挤进无论多么短暂的任一时间。

教授做出如下结论：

> 那么，到此为止，从感知是一种本义上所谓推理这一观点可知，感知与推理同样都是心理学已知为观念联想的那种较深过程的变异，而且——

我们打断这个句子，因为接下去谈论别的东西，以便评论“一种本义上所谓推理”这句必然是一个笔误。因为否则的话，就会有一个不相关论证；[4] 任何人也不曾声称感知是推理这一命题是在有意识推理那种严格意义上说的。并非“一种本义上所谓推理”，我们必须读作“一般化意义上的推理”。同时因为詹姆斯教授开始时坚持将争论延伸到一般的观念联想，因此我们可以用联想代替知觉，于是结论就是，“到此为止，从联想作为一般化意义上的推理这一点可知，推理是一种特殊的联想”。谁还看不到，说感知与推理同为联想的变种，即是说某种与詹姆斯教授正竭力反对的论题绝对协调的东西呢？接下去：

> 心理学上已知为大脑中的习惯规律。将感知称为无意识推理，因此就要么是一个无用的隐喻，要么是一个在两种不同事物间绝对引起误导的混淆。

这一段落到此结束，而在最后这段话里，整个论述中第一次，终于触及到了所争论的实质问题，却又以武断的方式打发了。感知，以及更一般地说，联想性暗示，真的可以被认为一般化意义上的推理这一点没有任何质疑的余地；唯一的问题在于，如此考察之是否有什么用途。假如詹姆斯教授成功地确立了他的无穷倒退的话，那他就会卓有成效地反驳自己，因为那样的话，就会表明一个从那一理论引出的、否则难以认识到的重要后果。事实上，无论赞成还是反对，他都没有什么切中肯綮的论述。但是稍早一点，当一个无意识的述谓被称为感知时，这个感知是“本义上所谓”的吗？而假如不是，又当用哪一个名称称之，是称之为“无用的隐喻”呢，还是“在两种不同事物间绝对引起误导的混淆”呢？

[1] 指威廉·詹姆斯之父，亨利·詹姆斯（Henry James Sr.，1811—1882），据说随身带有斯韦登伯格的著作。著有*Substance and Shadow*； *or Morality and Religion in Their Relation to Life*（1863），*The Secret of Swedenborg*，*Being an Elucidation of His Doctrine of the Divine Natural Humanity*（1869）等。皮尔士为《神秘的斯韦登伯格》写过书评，载《北美书评》第110卷（1870年4月），第463—468页。Emanuel Swedenborg（1688—1772），瑞典科学家，哲学家，神秘主义神学家。——译者

[2] 1891年7月2号的书评到此为止。以下是7月9号的书评。——译者

[3] 肯定式（modus ponens），一种从假言命题出发的推理形式，如果前件得到肯定，后件就也得到肯定。——译者

[4] 不相关论证（ignoratio elenchi），以与命题无关之事物作为证据。——译者

14.人的脆弱本质

一元论者断言，二元论者的错误在于将心理现象归给一种实体而将物质现象归于另一种。一元论者认为，毋宁说，心灵与物质是同一个实体的不同方面。这篇论文中，皮尔士的一元论表现得很清楚。他分析了19世纪晚期对于物质的理解，以此表明其行为并不受严格的决定，或者说并非严格服从机械原理。传统上认为与心灵相关的感觉与自发活动这种种性质因而可能是所有物质都有的一种“固有”特点。反过来说，物质行为的规则性则是由于一种通常认为与低强度的感觉或心理相联系的原理——习惯。当一种习惯被打破时，心灵或感觉便会增强，犹如像原生质这样化学性质不稳定的物质身上很易于发生的情形那样。

迄此，皮尔士的论证中还谈不上多少全新的东西，因为19世纪晚期的许多科学家都会赞同他的这种观点，思维是感觉，而感觉可用生理学来解释。但是身为一个逻辑学家，皮尔士不能就此止步。仅仅把思维称为感觉还没有解释思维是如何获得意义的。这个问题的答案并不在（日常意义上的）自然科学中而在符号学中。符号（感觉）间三元的、解释性关系使一般观念成为可能，这种一般观念不仅构成人的人格或自我，而且，皮尔士这里做出结论，即使当其与组织和建制相关时也有人格。

资料来源：《一元论者》第**3**期（**1892**年**10**月）：第**1—22**页。

在《一元论者》1891年1月份那一期上，我尝试表明了哪些概念应该构成哲学体系的砖瓦木石。其中主要的是那个绝对机遇概念，去年4月份那一期上我又论证了这一概念。[1] 7月份，我将另一个基本观念，即连续性观念，应用于心理规律。[2] 下一步，我需要从所选择的观点出发，阐明实体的心理与物理方面间的关系。

走向这一点的第一步，我认为，应该是建构一个原生质的分子理论。但是在此之前，似乎必不可少要浏览一眼一般的物质结构。这样，我们难免将绕行长长的弯路；但是，无论如何，我们的辛苦不会白费，因为这一论丛随后的论文所要论证的几个难题，也需要考察同一问题。

所有物理学家都合理地同意，压倒性的证据表明，一切可感物质都是由分子构成的，这些分子处于快速运动状态，并且进行着强烈的相互吸引，或许也相互排斥。甚至威廉·汤姆森，即开尔文男爵，这个希望驳倒超距作用而回归充实空间（plenum）学说的人，也不仅谈到分子，而且着手为其指派确定的量。才华横溢的斯塔洛法官，[3] 一个接受批评时并不总能正确评价其自身品德的人，在一本颇值得细细一读的书中向原子理论宣战。对于他在费希纳的专著中找到的赞成原子的古老论证，他能够作出相当有力的回应，尽管并不足以摧毁那些论证。但是在反对现代证据方面，他却没有取得任何进展。这些证据从热的机械理论出发。拉姆福德[4] 的实验表明热并不是一种物质。焦耳证明热是一种形式的能。在体积不变的条件下加热气体的实验，以及由兰金[5] 列举的其它事实，证明热不可能是一种张力能。这迫使物理学家们做出结论，热是一种形式的运动。然后有人记起约翰·伯努利曾经证明，气体的压力可由假定其分子沿线性轨道做齐一的运动来解释。[6] 如今看来，同一假说也能解释阿伏伽德罗定律，[7] 即在同一压力与温度下，体积相等的不同

类气体包含等量的分子。稍后，人们发现这一假说可以解释气体的扩散与黏性定律，以及这些性质间的数量关系。最后，克鲁克斯的辐射计[8]为支持任何物理假说的最强证据链补充了最后一环。

气体的结构就是如此，很显然液体必然是各个分子以曲线的路径漫游其中的物体，而在固体中，分子以轨道或准轨道的轨迹运动。（参看我写的固体定义，载《世纪词典》Ⅱ，Ⅰ。）我们明白可感物体间对压缩与相互渗透的阻力，根据分子理论的一个主要命题，一般说来，大部分是由于粒子的动能，必须假定这些粒子相距遥远，即使在固体中亦然。这种阻力无疑受分子间有限的吸引与排斥影响。因而，我们可观察到的物体的一切不可入性都是一种由于动能和位能的有限的不可入性。情形既然如此，我们在逻辑上就没有权力假定绝对的不可入性或者排他的空间位置，属于分子或者原子。那是一个未证实的假说，不是一个vera causa（真实原因）。[9]除非我们要放弃能量理论，否则便必须承认分子间有限的位置上的吸引与排斥。绝对的不可入性就意味着某一距离上的无限排斥。不存在任何与此类似的已知现象可以维护一个如此随意破坏连续性原理的假说。简而言之，我们逻辑上被迫采用博什科维奇的观念，一个原子无非就是遍布空间的分力势能的分配，（这种分配绝对是刚性的）伴随着惯性。这种势能属于两个分子，而且被设想为在分子A与B之间不同于分子A与C之间。能的分布并不必然是球形的。不仅如此，而且可以设想一个分子有不止一个中心；这个分子甚至可能有一条回归自身的中心曲线。但是我不认为有任何观察到的事实表明这种多元的或者线性的中心。另一方面，许多与晶体有关的事实，尤其是福格特所观察到的那些事实，[10]逐渐表明能的分布是球谐的而不是同心的。我们可以很容易地计算出这些原子必然相互施加的力，因为这些力等于无限地相互接近的一对对带正负电的点集。[11]这样一个原子的周围，将存在正负的电位区域，而这些区域的数目和分布将决定这个原子的原子价，易于看到，这一数目在许多情况下多少难以确定。目前，我不能进一步详述这一假说。另一篇论文中，将进一步考察其结论。

我无法确定阅读这本杂志的哲学研究者都完全精通现代分子物理学，因而妥当的做法是首先谈一下这门科学分支里的主导原理即克劳修斯的维里（virial）定律。[12]我首先陈述这个定律，然后解释这个定律里边的专门术语。这个定律是处于稳定运动状态中的粒子系统的总动能等于总维里。这里所谓系统意思是一定数目的发生相互作用的粒子。[13]相对静止的运动是在一个粒子系统间的一种准轨道运动，因此其中没有一个粒子能移动至无穷远的距离，也不能获得无穷大的速度。粒子的动能是独立于任何可能作用于这一粒子的力而使其静止所要做的功。一对粒子的维里是实际上作用于这对粒子之间的力所做的功的一半，而假如不受距离影响的话，这个力就将使这对粒子合二为一。维里的方程式是

$$\frac{1}{2}\sum mv^2 = \frac{1}{2}\sum\sum Rr。$$

这里m是一个粒子的质量，v是速度，R是两个粒子间的引力，r是这两个粒子间的距离。左手边的符号∑表示mv^2的值是一切粒子相加的和，而右手边的∑∑表示Rr的值是一

切成对粒子相加的和。如果有一个对系统的外界压力P（如来自大气的压力），而在这个压力的界限内的空隙的体积是V，那时这个维里就必须理解为包括$\frac{3}{2}PV$，因此方程式就变为

$$\frac{1}{2}\sum mv^2 = \frac{3}{2}PV + \frac{1}{2}\sum\sum Rr。$$

有很强的（如果不是确定无疑的话）理由认为在绝对零度（-273℃）以上的任何物体的温度，与其分子的平均动能成正比，或者说αθ，这里α是一常数而θ是绝对温度。因此，我们可以写作方程式

$$\alpha\theta = \frac{1}{2}\overline{mv^2} = \frac{3}{2}P\overline{V} + \frac{1}{2}\sum\overline{Rr}。$$

这里不同式子上的粗线表示取单个分子的平均值。1872年，莱顿大学的学生，范德瓦尔斯，[14]在其博士论文中提出后来颇受关注的维里公式的改进。就是说，他写作

$$\alpha\theta = \left(P + \frac{c}{v^2}\right)(V - b).$$

数量b是一个分子的体积，他假定这个分子为一个不可入的质体，而这一方程式的一切优点在于使等式含有V的立方这一项，解释特殊等温线的形状时需要之。[15]然而如果说不可入的原子这种观念不合逻辑的话，那么不可入的分子这种观念就近乎荒谬了。因为物质的动能理论告诉我们，一个分子就像一个微型的太阳系或者星团。除非假定在对气体及蒸汽的整个加热过程内部是对分子做功的，这意味着这些分子的原子相距甚远，否则，整个气体的动能理论就要归于失败。至于所加上的P这一项，不过只有一种片面的粗略近似的理由。就是说，让我们设想两个被描述为环绕一个核心粒子的球体，较大球的半径是如此之巨以致包括一切可感到对于核心的作用的粒子，而较小的球的半径也是如此之大以致内部包含着许多分子。有可能把这样的球描述为一个远离核心的球意味着在一定距离上粒子的引力与这一距离的更高次幂而非三次幂成反比变化，或者，更清楚地说，随这一距离的立方而倍增的引力当距离增加时变小；因为在与任一粒子处于给定距离的粒子的数目与那个距离的平方成正比变化，而这些粒子的每一个都给出维里的一项，这一项是引力与距离的乘积。因此，除非随这一距离的立方而倍增的引力与这个距离一起如此之快地变小以致马上便无法感知，否则，便无法描述如所假定的这种远离核心的球体。然而，日常经验表明这种球体是可能的；因此必然存在一定的距离，在这一距离上引力的确跟距离增加一样快速地变小。那么，如此描述的这两个球体，就考虑到了由于其间的粒子而形成的核心粒子的维里。设物体的密度增加了，比如说，N倍。那么，对于凝缩之前的维里的每一项Rr，凝缩之后将有同一大小的N项。因此，每个粒子的维里将与密度成正比。而维里方程就变为

$$\alpha\theta = P\overline{V} + \frac{c}{v}。$$

这里略去了接近核心的那个球里的维里，其半径如此取值使得在这一距离内粒子数目与一个大球里的数目不成正比。对于范德瓦尔斯来说，这个半径就是其硬分子的直径，这一假设给出了他的方程式。但是显然，分子间的引力必然在某种程度上改变分子的分布，除非某些特殊的条件得到满足。因此范德瓦尔斯的方程式可能只是对于气体才近似真实。在固体或液体状态下，因为去除少量压力对体积影响甚小，因而在那里维里必然远大于 $P\overline{V}$ ，所以维里必然随体积增加。因为假设我们在临界条件下有一种物质，在这种条件下体积的增加将比增加 $\frac{3}{2}P\overline{V}$ 时减少更多的维里。假如我们强行缩小这种物质的体积，那么当温度变均衡时，它所能承受的压力就将小于以前的压力，而它还会进一步被压缩，如此无限继续下去直至达到这样一种状态，在此状态下，体积的增加将比增加 $\frac{3}{2}P\overline{V}$ 时减少更多的维里。起码，在固体状态下，P可能为零；这样所达到的将会是这样一种状态，在此状态下，维里随体积增加，或者粒子间的引力随距离减小的增加，将不像假如引力与距离成反比时那样快。

几乎与范德瓦尔斯的论文同时，另一篇值得注意的博士论文由阿马伽 [16] 提交于巴黎。这篇论文关系到气体的弹性与膨胀，而对于这个课题，这位一流的实验者，即论文的作者，贡献了此后的整个余生。尤其令人感兴趣的是他对温度从20℃～100℃，压力变化从每平方英寸一盎司到5000磅的乙烯和碳酸的体积所作的观察。阿马伽一得到这些结果，就谈论称谓颇为荒唐的“恒定体积的膨胀系数”，那就是说，压力随温度变化的比率，对于每一体积都十分接近常数。这符合维里方程，它给出

$$\frac{\mathrm{d}p}{\mathrm{d}\theta}=\frac{a}{\overline{V}}-\frac{\mathrm{d}\sum\overline{Rr}}{\mathrm{d}\theta}。$$

如今，维里必然几乎与温度无关，因而最后一项几乎不会出现。但维里也不会完全与温度无关，因为如果温度（即分子速度的平方）降低，而压力也相应地降低，因而使体积保持不变，分子的引力就有更多时间产生其效应，那么，结果就是，最紧密结合的成对分子将结合得更长久、更紧密；因此，一般而言，维里将随温度的降低而增加。如今，阿马伽的实验的确表明这一类现象的极其细微的效应，起码说，当体积不是太小时。然而，由于假定“恒定体积下的膨胀系数”完全由第一项 $\frac{a}{\overline{V}}$ 组成，因此这些实验结果得到充分的满足。这样，阿马伽的实验就能使我们确定a的值因而计算维里；而我们发现碳酸气的维里变化接近反比于 $\overline{V}^{0.9}$ 。因此，大略近似于满足范德瓦尔斯方程。但是，阿马伽实验的最有趣的结果，无论如何就我们的目的而言，乃是a的量，尽管对于任一体积都近乎不变，却随着体积的变化相当不同，当体积减小五倍时接近增加一倍。这可能仅仅表示，气体越受压缩，给定温度下给定质量的气体的平均动能就越大。但是动力学规律好像规定，一运动着的粒子的平均动能在任何给定温度下都是恒定的。那么，避免矛盾的唯一办法便是假设一运动粒子的平均质量在气体压缩时减少。换言之，许多分子分解，即被分解为原子或亚分子。分解将由体积变小所支持这一观点，乍一看，将被物理学家宣布为与我们的一切

经验相悖。但是必须记住我们所说的情况，即对于一种五十或更高的大气压下的气体，同样是不正常的。随体积倍增的“恒定体积下的膨胀系数”会随体积的变小而增加，这同样非常有悖于日常经验；然而在巨大压力下，这一现象无疑发生于所有气体。再者，阿伦尼乌斯的学说[17]如今一般地得到承认，一种电解质的分子传导性与离子的分解成正比。如今一种被溶化的电解质的传导性通常优于其溶液的传导性。那么，这就是一个例子，证明体积的变小伴随着分解的增加。

真实情况是必须区分几种不同的分解。首先，有根据化学定律的规范作用形成各种化学分子的化学分子分解。这既可以是双重分解，比如，当氢碘酸按照如下方程式被分解时，

HI+HI=HH+II；

也可以是简单分解，如当含磷氯化物按照如下方程式被分解时那样：

$PCl_5 = PCl_3 + ClCl$。

根据热化学定律，这一切分解都要求升高温度。其次，有一种物理聚合物分子的分解，这就是说，由物理引力结合起来的数个化学分子的分解。我倾向于认为这种分解是固体和液体加热过程的共生物；因为在这些物体中，相比于膨胀性而言，根本不存在压缩性随温度增加的可能。但是，其三，有我们现在关心的那种分解，这种分解必须被设定为分子中失去不饱和亚分子或原子。如我上文曾经说过的那样，分子可以被粗略地比喻为太阳系。既然如此，分子就可能产生相互间内部运动的扰动；而在这种状态中，一个行星，那就是说，一个亚分子，将偶然地被抛出而自我游离，直到找到另一个可能与之结合的不饱和亚分子。这样，由扰动产生的分解自然地将由分子相互间的接近所支持。

现在让我们过渡到对那种特殊的物质，或毋宁说一类物质的考察，其属性构成植物学与动物学的主要课题，就像矽酸盐的属性构成矿物学的主要课题一样真实：我指的是生命黏液（lifeslimes），或者原生质。让我们从对这些黏液的一般特点予以归类开始。每一种黏液都存在于两种聚合状态中，固体或近于固体的状态和液体或近于液体的状态；但是并不通过正常的溶解从前者过渡到后者。黏液易于受热分解，尤其在液态下；黏液也不能承受任一种相当程度的冷却。其一切生命活动都出现于略低于分解点的温度下。这种极度的不稳定性是证明原生质的化学复杂性的无数事实之一。每一个化学家都会同意原生质远比蛋白质复杂。如今，据估计蛋白质每一分子中大约包含一千个原子；因此假设原生质包含数千个原子是自然的。我们知道它们虽然主要由氧、氢、碳和氮组成，却有大量其他元素以很小量进入生命体；而且很可能这些元素的大部分介入原生质的构成。如今，既然化学种类的数目随每个分子的原子数目大量增加，因此肯定存在成百上千其分子包含二十个原

子或稍少的物质，我们最好假设原生质的数目达到数万亿或数百万兆。凯利教授[18]曾提出一种“树”的数学理论，他的观点对这里的问题颇有启发；而按照那种解释数百万兆（在英国的意义上）的估计似乎极端适度。确实曾经有人表露过一种意见，而且得到生物学家们的拥护，即只存在一种原生质；但是生物学家们自身的观察结果，已经几乎粉碎了那种从化学观点看显然完全不可信的假说。化学家们的推测确定无疑地将是，我们可能构成具有原生质特点的相当不同的化学物质，不仅说明神经黏液与肌肉黏液，鲸鱼黏液与狮子黏液之间的差异，而且同样说明那些赋予不同物种和单独个体以特点的细微遍布的变异。

原生质，静止不动时，大略说，是固态；但是当它以适当方式，或者有时甚至没有外在扰动，自发地扰动时，就变成液态。在这种状态中的无核原生物（moner）放在显微镜下观察，可见其物质内有液流；黏液菌因重力缓缓流动。液化从扰动点开始并流贯整体。然而，这种扩散并非在所有方向都是齐一的；相反，在某一时间采取一条路线，而在另一时间则采取另一条路线。以一种似乎有点神秘的方式，贯穿同质的整体。如果扰动的原因排除了，这些运动就逐渐地（对于较高级种类的原生质，快速地）停止了，于是黏液便回复到固体状态。原生质的液化由一种机械现象相伴随。那就是说，某些种类的原生质表现出一种倾向，将自身缩成球状。这尤其发生于肌肉细胞内部。流行的意见（基于科学史可能表明的某种最精密的实验研究）毫无疑问主张肌肉细胞的萎缩是由于一种渗透性的压力；而且我们必须承认那是产生这种效应的一个因素。但是在我看来，那种意见甚至都不能满意地说明肌肉萎缩现象；此外，甚至赤裸的黏液也经常以同样方式排列。在这个事例中，我们似乎辨认出表面张力的增加。在一些事例中，同样，反向的活动出现，生出奇异的虚足，好像表面张力以点状减少。事实上，这样一种黏液总有一层皮肤，那无疑是由于表面张力，而这层皮肤似乎在一个虚足伸出的地方褪去。

原生质连续不断或者频繁重复的液化导致原生质固执地保持固态，我们称这种现象为疲劳。另一方面，安于这种状态，假如不是太久的话，就会恢复可液化性。这些都是重要的功能。进而，生命黏液有生长的独特属性。晶体同样生长；然而，晶体的生长仅仅在于从周围的流体吸引与其自身一样的物质。假设原生质的生长也属同类，那就要假设凡溶液中有食物的地方，这种物质就将以丰富的供应量自发产生出来。当然，必须承认原生质无非是一种化学物质，因而没有理由说为何它不会像其他任何化学物质那样被合成出来。实际上，克利福德已经清楚表明我们有压倒性的证据证明原生质就是如此构成的。但是说这种构成就跟消化食物一样规律而频繁，完全是另一回事。假设受到已经现存的原生质的影响，被消化的原生质与消化过程同时构成更符合观察事实。因为每一黏液在其生长中以惊人的真实性保留其区别特点，神经黏液生出神经黏液，而肌肉黏液生出肌肉黏液，狮子黏液生出狮子黏液，而在生长中一切种类的物种甚至个体的特点都得到保留。现在假设存在数万亿种不同的原生质漂游于每处有食物的地方是言过其实了。

原生质的频频液化增强其消化食物的能力；事实上，增强得如此之甚，以致可疑问在固体状态中，它是否也有这种能力。

生命黏液既生长也消费；而这也同样主要地，假如不是独有的话，出现于其液态阶

段。

与生长密切相关的是繁殖；而且尽管在较高级形式的原生质中这是一种专门的功能，然而普遍真实的情况却是，凡存在原生质的地方，就存在，将存在，或已存在繁殖以分离开来的机体形式存在的同种原生质的能力。繁殖似乎涉及两性的结合；尽管不能证明这总是先决条件。原生质的另一物理属性是产生习惯。由此，过去曾经采取过的液化扩散路线便更有可能成为将来采取的路线；尽管没有绝对的确定性将循着同一途径。

的确，原生质的所有这些属性都十分奇妙，如其不容置疑一样奇妙。但是将要提到的下一个属性，尽管同等地不可否认，却更令人惊奇。那就是，原生质有感觉。我们没有直接证据证明这对于原生质普遍地都是真的，而且确定无疑某些种类的原生质远比其他种类有更多感觉。但是有一个合理的类比推理推出所有原生质都有感觉。原生质不仅有感觉而且实施着心灵的所有功能。

这就是原生质的属性。问题在于找到一个关于这种化合物的分子结构的假说，以说明所有这些属性。

其中一些属性很明显是原生质分子极端复杂的结构的结果。所有非常复杂的物质都不稳定；而且显而易见一个带有数千原子的分子可能以许多种方式被分为两部分，每一部分中极性化学力都非常接近于饱和。在固态原生质里，像在其他固体里一样，分子必须被假定为好像沿着轨道运动，或者，起码如此运动以致不会无限地游离。但是这种固体不可能被溶解，与淀粉不可能被溶解同一理由；因为不足以使全部分子游离的一定量的热却足以使之完全分解并使之构成新的更简单的分子。但是当这些分子中的一个受到干扰时，即使一开始它不会完全被抛出轨道，但或许每个带有几百个原子的亚分子却会被抛离出来。这些分子将立即获得像其他分子同样的平均动能，因而速度增加几倍。它们自然地将开始游离，而且在游离中将干扰大量其他分子并使那些分子转而像原初被扰乱的那个分子同样运动。这样许多分子将如此被分解，以致甚至那些未受触动的分子也将不再被限制于轨道上，而是将自由地游荡。这是液体的正常状态，如现代化学家所理解的那样；因为在所有电解质溶液中都存在着大量的分解。

但是这一过程必然使物质冷却，不仅因为化学结合的热量，而且更主要的是因为分离的粒子数目极大地增加，平均动能必然变小。这种物质作为不良导体，热量不能立即得到恢复。如今粒子的运动更慢，它们之间的引力有时间产生效应，于是就接近平衡状态。但是可以发现它们的动态平衡处于恢复固体状态的过程中，假如不保持干扰的话，这种恢复就会因此发生。

当一物体处于固体状态时，其大多数分子必然以同一速度，或者，起码以某种规律的一组速度运动；否则轨道运动将难以维持。相邻分子的距离必然总保持于某个最大值与某个最小值之间。但是，假如没有吸收热量，物体便被抛进液体状态，那么相邻分子的距离将远远不均衡地分布，而且将产生一种对于维里的效应。原生质的冷却对于其液化过程的效应也必须考虑在内。通常的效应无疑将增加内聚力与表面张力，以致质量将倾向于自身排列。但是在特殊情况下，维里将增加到如此之大，以致在温度首先得到恢复的地点，表

面张力将减小。在那种情况下，外部黏膜将褪去，而其它地方的张力将帮助使整个液体流出那些地点，构成伪足（pseudopodia）。

当原生质处于液态时，而且仅当此时，食物溶液就将能够通过扩散渗透其质量。那时原生质大量地分解；而且食物也同样如此，像一切被溶解的物质那样。假如那时分离的不饱和食物亚分子碰巧属于跟原生质分子同样的化学种类的话，那么它们就可能与原生质的其他亚分子结合构成新的分子，以这么一种方式即当固态重新恢复时，将可能有比开始时更多的原生质分子。这就像那种水手刀，在其刀刃和手柄分别丢失并置换以后，会被找到并组装起来，成为一把新刀子。

我们已经看到，原生质由液化被冷却，这样又使其回到固态，此时热量得以恢复。这一系列活动在神经黏液甚至肌肉黏液的事例中必然非常快，因而可能说明其活动的不稳定或振荡特点。当然，假如发生同化的话，就将获得结合的热量，尽管微不足道。另一方面，假如做功，无论由神经还是由肌肉，就必然发生能量的丢失。在肌肉的事例中，带来转瞬即逝的部分疲劳的方式很容易查出来。假如当肌肉收缩时正处于紧张状态，那么它收缩的幅度将小于在其他状态下收缩的幅度，而且将有热量丢失。这就像一台机器，通过将盐溶入水做功，在溶解过程中利用收缩作用举起重物，而此后盐因蒸馏作用得到恢复。但是疲劳的主要部分与力的相互作用无关。一个人务必辛勤一刻钟去做排除他体内过多热量的功，以使身体冷却一度。同时，他的身体会越来越热，会排出氧化、汗液等多余产物，会以极高的代价通过毛细血管以一种加速度推动血液流动。然而所有这些活动都与疲劳无关。他可以安静地坐在桌前写作，实际上根本没有做任何体力工作，然而几小时之后却极其劳累。这似乎是由于被扰乱的神经黏液的亚分子没有时间安置回正常的化合中。如果这种亚分子被抛出，如其必然时常经历的那样，就有相当大量的物质消耗。

一个食物亚分子为了能完全而又牢固地同化进一个已被分解的原生质分子中，其必要条件是，这个食物亚分子不仅应该有严格正确的化学结构，而且应该在严格正确的地点，严格正确的时间，同时还应该以严格正确的方向，严格正确的速度运动。假如不能满足所有这些条件，这个亚分子就将比这个分子的其他部分更自由；而每次当它绕到被吸入的位置时，相对于那个分子的其他部分，相对于诸如足够接近做功的元素部分而言，就将有再次被抛出的特殊危险。这样，当原生质的部分液化在大约同等程度上发生许多次时，每一次都将十分接近于上次被吸入而现在被抛出的同一些分子。在位置、运动方向、速度等方面，它们也将以被吸入时大体同样的方式被抛出；而且这次被抛出也将循着从前被抛出的大约同一条路线。然而，并不完全如此；因为它们如此易于被抛离的根本原因在于它们未满足保持稳定的严格条件。如此，习惯规律就得到了说明，与此同时也说明了这种规律不以绝对精确的方式发挥作用的原因。

在我看来，对习惯的这种解释，抛开其真与假问题不论，对于我们少量的与习惯类比的机械活动的例子，似乎具有额外的价值。所有其他解释，就我所知，要么是静态的要么涉及力，都仅仅考虑到了可感的运动，违背了能量规律。这就像河流侵蚀自己的河床那样。这里，沙子被冲刷到其最稳定的位置并被留在那里。能量规律禁止这样；因为当任何

事物达到一种稳定平衡的位置时，其动能将处于最大值，以致按照这个规律，它只能在一种不稳定状态中静止。在所有静态的例证中，同样，事物被带入特定状态而留在那里。衣物起皱并留下皱褶；那就是说，超过了其弹性极限。这样不能弹回又明显是对能量规律的违反；因为这种物质将不仅自身不能弹回（可能是由于达到一种不稳定平衡），甚至当给它一种推力时，依然不能弹回。据此，詹姆斯教授说“习惯现象……是由于……质料的可塑性”。如今，质料的可塑性意味着具有一个低度的弹性极限。（参看《世纪词典》，“固体”条目。）但是这里提出的原生质的假说的构件除了引力和斥力之外，不涉及别的力，严格地服从能量规律。这里的活动，就是说，一个分子里一原子抛出其轨道和一个新原子进入接近但不完全同一的轨道，大体类似于可能假定为发生于接近超出其弹性极限的固体内的分子活动。那就是说，在那种情况下某些分子必然被抛出其轨道，之后立即定于新轨道。简言之，可塑固体类似于由于一个轻微的机械力而部分、暂时液化中的原生质。但是一种固态物体采取一种样态，只是有限地类似于采取一种习惯，因为后者的标志性特征，其非精确性与缺乏完全的确定性，在前者中并不如此显著，假如根本上还可能说出现于那里的话。

真实情况是尽管对习惯的这种分子解释在数学方面十分模糊，然而具有极性力的原子系统实质上将以那种方式活动却无疑是可能的，而且这种解释甚至非常令人满意地适合于偶然论[19]提倡者的方便。因为可以公平地主张，既然习惯现象可能如此产生于一种纯粹机械的安排，那就没有必要假设习惯的采取是宇宙的一个原初原则。但是有一个事实仍然不能用机械规律解释，这一事实不仅关系到习惯的事实，而且关系到明显违背能量规律之作用的所有事例；那就是在同一条件与相邻环境下，所有这些现象都取决于百万兆分子的集合；而那些分子如何都可能由守恒的力带进并离开同一位置和状态这一点也完全不清楚。但是令机械解释如其可能的那样完善，它所假设的事物状态就提供了原初采取习惯倾向的证据。因为这种解释向我们表明，相似的事物之所以以相似的方式活动，就因为它们是相似的。如今，那些坚持必然性学说的人大多将坚持物理世界是完全个体的。然而规律包含一般性因素。而今说一般性是原初的，但一般化不是，就像说多样性是原初的，但多样化不是一样。这种说法把逻辑颠倒了个儿。无论如何，很清楚的是，只有习惯原理——其自身就是由于倾向于采取习惯的具有无穷小的偶然性的习惯而萌生出来的——才是唯一可能跨过混沌的机遇混成曲与既有秩序又有规律的宇宙之间的桥梁。

我不尝试对于繁殖现象的分子解释，因为那将要求一个辅助性假说，因而偏离我的主要目的。这种现象，尽管它们可能普遍地扩散，却好像取决于某些特殊条件；而我们并未发现所有原生质都有繁殖能力。

但是关于感觉的属性有何话说呢？假如意识属于所有原生质，那么，用何种机械构造去说明这一现象呢？黏液无非是一种化学化合物。在实验室里，用黏液化学元素，将其合成出来没有固有的不可能性；而假如它被如此构造出来了，就将呈现自然原生质的一切特点。那么，无疑，它将有感觉。犹疑于承认这点将比稚气还要愚蠢。那么，分子结构的何种元素将导致那种感觉呢？这个问题不可回避或一笑置之。原生质确实有感觉；而除非我

们承认一种弱的二元论，就必须表明这种属性产生于机械系统的某种特殊性。然而试图从力学三定律演绎出这一点，应用于从未如此精巧的一种机械发明，显而易见将是徒劳无益的。除非我们承认物理事件只不过心理事件的退化或不发达形式，这一点就绝对无法解释。但是一旦承认物质现象不过是作用于心灵的习惯可感地完全偏离的结果，那么留待解释的就只有为何在原生质中这些习惯在某种轻微的程度上被打破了，这样按照心理规律，在有时被称为适应性原理[20]的打破习惯的特殊条件下，感觉就变得鲜明强烈了。如今，一般来说，习惯被打破的方式如下：反应行为通常终止于刺激的除去；因为只有刺激出现时兴奋才会继续。据此，习惯是与刺激的去除相关的一般行为方式。但是当预期的刺激的去除并未出现时，兴奋就继续而且增强，发生非习惯反应行为；而这些反应倾向于弱化习惯。那么，如我们假设物质从不以绝对精确性服从其理想规律，而是存在着几乎感觉不到的偶然的从规律性的偏离，一般来说，这些偏离就将产生同等的微小效应。但是原生质总是处于一种极端不稳定的平衡状态；而不稳定平衡的特征恰恰在于，在接近于平衡点时，极其微小的原因却可能产生令人吃惊的巨大效应。那么这里，规律性的正常偏离将由其他非常巨大的偏离跟随；而如此产生的巨大而又偶然的偏离规律，将倾向于更进一步打破规律，假设这些偏离都属于习惯的本性的话。如今，以这种习惯的打破与更新的偶然的自发性，根据心理规律，将伴随以感觉的强化。神经原生质，毋庸置疑，是种种物质中处于最不稳定状态的；因此，那里产生的感觉也最明显。

这样我们就看到唯心论者没有必要担心一种机械的生命理论。正好相反，这样一种理论，充分发展的话，必定召唤一种偶然论的唯心论作为其不可或缺的附属物。凡发现随机自发性的地方，那里，以同一比例存在着感觉。事实上，机遇不过是自身之内有感觉之物的外在方面。很久以前我已经表明，实在存在，或者物性，就在于规律性。这样，其中没有规律性的原始混沌不过是虚无，从一种物理侧面来看。然而，它并非一个空白的零；因为相比于我们曾经感觉到的一切不过作为一两个分子力争摆脱规律的一点点力以获得绝对无尽且无数的多种机遇而言，那里存在着强烈明显的意识。

但是当原生质的一些原子如此部分地开始从规律解放出来以后，下一步将发生什么呢？为了理解这个问题，我们必须记住，没有任何心理倾向像采取习惯的倾向这样如此易于为习惯行为所强化的。如今，尤其在较高级种类的原生质中，所谈原子不仅久已属于这种特殊黏液体的一个分子或另一分子的一部分；而且在那以前，它们就是原生质结构的食物成分。整个这段时间，这些原子已经易于丢掉一些习惯而后又重新恢复那些习惯；以至于现在，当刺激去除，而先前放弃的习惯倾向于重新抬头时，那些习惯就极其迅速地在这类原子身上恢复作用。实际上，回复是如此迅速，以至于除了感觉之外，没有任何东西能够结论性地表明规律的枷锁一度放松过。

简言之，多样化是机遇自发性的遗迹；而凡多样性增加之处，机遇必然也在那里运作。另一方面，凡齐一性增加之处，习惯也必然运作。但是凡在一种已确立的齐一性之下活动发生之处，那里就有如可能存在采取反应感觉形式那么多的感觉。这就是指导我定义意识的基本要素与其物理等值物之间关系的方式。

仍然有待考虑的是一般观念的物理关系。这里最好反思一下，假如除了作为心灵的特殊化之外，就没有物质存在，那么由此就可推出，凡根据日常规律影响物质的东西自身也是物质。但是所有心灵都直接或间接地关联于物质，并以或多或少规则的方式活动；因此所有心灵就都或多或少分有物质的本性。因此，将物质的心理与物理方面想象为截然不同的两个方面将是一种误解。从外部观看事物，考虑它与其他事物的作用与反作用关系，这个事物显现为物质。而从内部观看这个事物，看到它直接作为感觉的特点，这个事物就显现为意识。当我们记得机械规律无非获得的习惯，就像所有的心理规则性，包括采取习惯的倾向本身那样时，这两种观点就结合起来了；这种习惯行为无非就是一般化，而一般化又无非感觉的扩散。但是问题是，一般观念如何出现于原生质的分子理论中呢？

习惯的意识涉及一般观念。在那种习惯的每一活动中，都有某些原子被抛出其轨道，而由另一些原子取代。在所有不同的情形中，都有不同原子被抛离，但是从物理观点看，这些原子又都是类似的，而且有一种它们都是类似的原子这种内部感觉。每当种种相连的感觉中重现一种感觉时，就会有一种多少模糊的感觉，模糊地感觉到有其他感觉，模糊地感觉到那种重现的感觉有一种一般特点，而且模糊地感觉到这种一般特点是什么了。我认为，我们不应该认为在原生质中，习惯除了像上述提到的那种特殊方式活动之外，就从来不会以其他方式活动了。正好相反，假如习惯是心灵的一种属性的话，那它必然也同样是作为一种心灵的物质的原始属性。我们几乎不能拒绝承认这一点，即凡随机运动具有一般特点之处，就都存在这种一般性蔓延并完善自身的倾向。在那种情形下，一般观念就是意识的某种变式，这种意识伴随着随机活动之间的任何规律性或一般关系。

一般观念的意识中具有某种“自我统一性”，当这种意识从一个心灵过渡到另一个心灵时是同一的。因此，这种意识完全类似于一个人；而且，事实上，人仅仅是一种特殊的一般观念。很久以前，在《思辨哲学期刊》（第2期，第156页）【本书第五篇论文】中，我已指出，人无非是包含一般观念的记号；但那时我的观点还包含太多的唯名论因素，以致不能明白每个一般观念都具有人的统一的生命感。

根据这种理论，对于人的存在所必需的一切就在于造就人的各种感觉应处于足够紧密的联系中以相互影响。这里我们可以引出一个或许可能交付实验检验的结论。那就是说，假如这种观点为真，那么，在亲密无间情同手足的共同体的人的躯体里，就将存在某种像个体意识一样的东西。确实不错，当感觉的一般化已经推进到如此之远，以致包括内在于个人的一切时，一个休憩地，在某种意义上说已经达到了；而进一步的一般化将很少具有生命特点。但是我们不能认为一般化就此止步。团体精神（esprit de corps），民族情感，同情感，并非只是隐喻。我们每个人都不可能充分认识到集体的心灵为何物，犹如我的每个大脑细胞都不可能知道整个大脑在想什么一样。但是心理规律清楚地指明了这类人格的存在，而且存在许多日常的观察结果，假如这些观察结果得到批判考察并由专门实验补足的话，就有可能，犹如乍看之下预示的那样，提供这种更伟大人格影响个体的证据。经常评论说，某一天六个彼此陌生的人，一时心血来潮，决意共同去做一件奇事，无论是物理实验，犯罪行为，还是一桩善行。当基督徒勉励会 [21] 的三万年轻人会集纽约时，那么在

我看来那里似乎将有甜蜜与光明的神秘散播。要问何处能够造就这样的事实，那就应该是在教会。基督徒总是甘冒生命危险，为了共同的祈愿，为了团结起来以极大的能量同时祈祷，而尤其为他们共同的身体，为“这个尘世里战斗的基督教会的全部国家”，如同弥撒书所说的那样。这种实践他们已经保持了许多世纪，在每个地方，每周一次。无疑，一个人格应该在那个教会里，在那个“基督的新妇”[22]身心里，如他们称呼的那样——成长，否则心灵活动就会奇怪地中断，而我将不得不承认我的观点难以自圆其说。心理研究协会在寻找这种集体人格的过程中，难道不会比在寻找心灵感应——根据同一理论，那将是更微弱的现象——的证据中，更有可能冲破云雾吗？

---

[1] 我高兴地发现，自从我的上一篇论文发表至今，一个像埃德蒙·蒙哥马利博士那样明辨而又深邃的哲学家也曾长期为宇宙中的同一因素作论证。其他世界知名思想家，如雷诺维叶先生与德尔伯夫先生似乎也分有这种意见。

[2] 这里提到的三篇论文分别指《理论建筑术》（The Architecture of Theories，1891年1月，《一元论者》第1期，第161—176页），《必然说考察》（The Doctrine of Necessity Examined，1892年4月，《一元论者》第2期，第321—327页），《心理规律》（The Law of Mind，1892年7月，《一元论者》第2期，第533—559页）。加上本文及《演进的爱》（Evolutionary Love，1893年1月，《一元论者》第3期，第176—200页）合称皮尔士的《一元论者》形而上学系列文论（Monist Metaphysical Series）。——译者

[3] 斯塔洛（John Bernard Stallo，1823—1900），生于德国。1839年移居美国。1849年获律师资格。圣约翰学院物理、化学和数学教授。科学哲学问题上，斯塔洛是“俄亥俄黑格尔主义”代表人物之一，深受康德和黑格尔的影响，认为物理学家虽声称反对形而上学，但他们的理论体系中却保留了许多隐蔽的本体论前提。认识论问题上，提出了认识对象的“双重相对性”理论，即一方面相对于认知主体，一方面相对于其他认识对象。主要著作有：《自然哲学的一般原理》（1848年）、《现代物理学基本概念》（1874年）、《现代物理学的概念和理论》（1882年）等。——译者

[4] 拉姆福德（Sir Benjamin Thompson，Count Rumford，1753—1814），生于美国的英国物理学家，政府官员和伦敦大不列颠皇家协会的创立者。建立现代热理论。——译者

[5] 兰金（William John Macquorn Rankine，1820—1872），苏格兰工程师和物理学家，热力学特别是蒸汽机理论的奠基人之一。主要著作有：《应用力学手册》（1858）、《蒸汽机及其他原动机手册》（1959）、《有限纵向扰动波的热力学理论》等。1859年他设计出一种热力学循环，被称为兰金循环（Rankine cycle）。——译者

[6] 伯努利（Johann Bernoulli，1667—1748）。瑞士数学家，伯努利家族中的重要成员，欧拉的老师。他研究当时的新数学——微积分、微分方程和力学问题。他用微积分计算了等速降线、等时线等曲线的长度和面积。他提出的求一个分数当分子和分母都趋近于零时的极限的方法，后由其学生洛必达收编进《无穷小分析》里，现在通称洛必达法则。他与其兄雅各布·伯努利（也是著名数学家）最激烈的争论之一即求最速降线的问题——一个仅受重力作用的质点无摩擦地由一点下滑到另一较低点，沿何种曲线所用时间最短——标志着变分法这一新学科的诞生。——译者

[7] 阿伏伽德罗定律（Avogadro's law），理想气体的重要定律之一。1811年由意大利科学家阿梅代奥·阿伏伽德罗（1776—1856）根据J·L·盖吕萨克气体化学反应的倍比容积定律首先提出。1858年意大利化学家S·坎尼扎罗建立了基于此定律的化学逻辑系统后，始得到普遍接受。其表述为：同一压力与温度下，体积相等的所含任何气体的分子数（或摩尔数）相等。在理想气体的假定下，可由气体分子运动论导出此经验式。在足够的低压和高温条件下，此定律对真实气体近似正确。1摩尔分子的物质含有的分子数为6.0221367×10^{23}，此数称为阿伏伽德罗常数。在标准温度和压强（0℃，1大气压）条件下，1摩尔分子气体占有的体积约为22.4升，且根据阿伏伽德罗定律，1摩尔的一切气体均具有这一相同体积。参见《中国大百科全书·物理学卷》。——译者

[8] 克鲁克斯（Sir William Crookes，1832—1919），英国化学家和物理学家。因发现元素铊以及对阴极射线的研究闻名。阴极射线研究是原子物理学发展的基础。因研究稀薄气体中的放电现象而观测到阴极周围的暗区（后称克鲁克斯暗区）。他证实阴极射线以直线传播，在撞击某些物质时产生磷光和热。在研究铊时发现克鲁克斯辐射计即把光辐射转变为转动的器械的原理，这一原理以后在发展灵敏的测量仪器时广泛应用。——译者

[9] 在科学逻辑中，vera causa指这样一种事物状态，已知在一些情形下存在，故假定在另一些情形下也存在，因为这样就会说明所观察到的现象。

[10] 维德曼，《编年史》（Annalen）［《物理化学编年史》（Annalen der Physik und Chemie），古斯塔夫·海因里

希·维德曼编］，1887—1889年。［这里指19世纪末W·福格特关于晶体结构与性能关系的研究。他从宏观现象的观点用张量表示来描述各向异性连续介质的物理性能。］——译者

[11] 参看麦克斯韦论球谐函数，载《电与磁》中［Oxford：Clarendon Press，1892年］。

[12] 或称维里定理（virial theorem），统计物理学中较为重要的定理之一，又称均功定理，由R·克劳修斯1870年创立。其内容是：若粒子i受力F_i的作用，在某时间的位移为r_i（r_i为有限），则在外力长时间（$t\to\infty$）的作用下，所做功的平均值等于粒子平均动能负值的两倍，即$<r_i \cdot F_i>=-2<E_i$动能$>$r·F就叫维里。——译者

[13] 在数学里，系统一词有三个特定意义。（A） 指天文学真理的有序解释，因此指星体运动的理论；如托勒密体系，哥白尼体系。这很像我们谈论加尔文的神学体系，康德的哲学体系，等等那种意义。（B） 指被认为均以大体相同的方式运动的星团，如太阳系；因而也指在相互作用力条件下运动的任何粒子团。（C） 指同时作用于一定数目粒子的一定数目的力。

[14] 范德瓦尔斯（Johannes Diderik van der Waals，1837—1923），荷兰物理学家。主要靠自学，曾就读于莱顿大学，后任阿姆斯特丹大学物理学教授（1877—1908）。他将玻意耳和查理的经典性理想气体定律加以引申，用以描述真实气体，从而得出范德瓦尔斯均匀气体物理状态方程（1873）。这项工作使其他科学家得以液化各种普通气体，并为物理化学提供了新的基本概念。他还研究了分子间的弱吸引力（范德瓦尔斯力）。1910年获诺贝尔物理学奖。——译者

[15] 但事实上，对这些曲线的仔细观察足以表明这些曲线有比三次更高的次数。因为有直线V =0，或者某一直线V对于一条渐近线为常数，而对于P的较小值，d^2 P/（dV）^{2} 的值是正的。（译者注：原式可能不易看出含立方一项，但如展开原式，就可见有PV^3 一项。）

[16] 阿马伽（Émile Hilaire Amagat，1841—1915），法国物理学家。19世纪末创建活塞式压力计并打下压力计量基础。以发现阿马伽定律闻名。这一定律是：在确定的温度、压力条件下，混合气体的体积等于所含各种气体的分体积之和。该定律对理想气体的混合气严格成立，对实际气体混合气仅在压力较低时才近似准确。——译者

[17] 早在1857年就由克劳修斯预先提出。【这里指克劳修斯于1857年对电解通电使化合物分解理论做出的贡献，他提出分子是由连续更换位置的原子组成，电力并非这种位置更换的原因，而只是起导向作用。这种观点后来成为电离理论的基础。——译者】；而且1851年又由威廉姆逊提出。【阿伦尼乌斯（Svante August Arrhenius，1859—1927，瑞典化学家）于1883—1887年间提出电解质电离的经典理论，这一理论可以解释弱电解质溶液的性质，包括电导、渗透压、冰点降低等。1903年获诺贝尔化学奖。——译者】

[18] 这里指的是凯利发表于《美国数学杂志》1881年第4期第266—268页上的论文，“On the Theory of the Analytical Forms Called Trees”。凯利（Athur Cayley，1821—1895），19世纪享有盛誉的英国数学家，近代纯数学不列颠学派的奠基人。其研究几乎涉及纯数学的各个课题。他是不变量理论的奠基人之一。对n维几何学的发展，对相对论的思维（时空）概念的形成以及不依赖于点和线作为构成几何空间的元素的研究做出了重要贡献。他所发展的矩阵代数，被用于量子力学的研究。他设计了一种把投影几何和度量几何结合起来的方法，为将欧氏几何和非欧几何看作是同一种几何的特殊情况的思想铺平了道路。1881—1882年受聘到美国约翰·霍普金斯大学期间，和皮尔士同过事。曾经发表过900多篇数学论文，刊登于1889—1898年期间剑桥大学出版的14卷《数学论文汇编》中。——译者

[19] 偶然论（tychism）、连续论（synechism）、爱情论（agapism）是皮尔士由其三范畴说发展而成的三论。——译者

[20] “生理学上，……适应性意味着打破一种习惯……心理学上，它意味着使意识得到复活。”鲍德温，《心理学》【詹姆斯·马克·鲍德温，《心理学手册》，2卷（纽约：亨利·霍尔特出版社，1891年）】，第三部，第1章，§5。

[21] 国际基督徒勉励会（International Society of Christian Endeavor），加、美、墨青年信徒的跨教派团体，1881年由美国牧师克拉克发起。宗旨是“勉励会员过严肃的基督徒生活，增进相互了解，培养他们从事教会工作并能以种种方式为上帝和人类服务。”总部设在俄亥俄州哥伦布市。——译者

[22] “基督的新妇”，指教会（或信众）。参见《新约·启示录》第21章等处。——译者

15.精密逻辑

皮尔士认为，符号学与广义上的逻辑学是同义词，犹如以下这节从其1901年的一份颇为冗长的论逻辑手稿摘选出来的文字所显见的那样，这是一本拟以《精密逻辑》为书名的著作的第一节。假如一切思维都是来自符号的推理，如皮尔士所坚持的那样，而且每一种符号关系都具有心理性或第三性的属性，那么逻辑——健全思维的科学——就是符号关系的科学。当皮尔士论证说人类的推理类似于计算机械的活动时，他并不是像霍布斯那样在论证自我的物质性，而无非是否认逻辑性为人类或大脑所独有。因此逻辑既不应该基于心理学也不应该基于据称对心理作用本性的内省性知识立论，而应该基于自然的逻辑性——那就是，基于外在实在中的逻辑属性。这不仅意味着符号关系的客观实在性，而且意味着真理的客观实在性（皮尔士与当今某些符号学者之间的一个不同点）。因而他为第三性作为一种存在形式草拟出一个论证，这就解释了如何可能有像“符号中的生命”这么一回事。

资料来源：手稿**425A**。

……当我们完成了一种思维过程，转而开始对这一过程进行逻辑批判时，我们要向自己提出的第一个问题就是：“我做出了何种结论？”对这一问题，我们以某种语词形式回答，或许如此。然而我们或许不曾用任何这样的形式来进行思维；——当然不是，假如我们的思想有点实质内容的话。整个逻辑批判就在于研究，对于部分大体上与其得以思维的那种形式极为不同的形式表达出来的知识，我们能够冒无需犯严重错误的危险，增加部分知识。思维过程可能为何，与此问题毫无关系。对于我们认识或关心的任何事物，总有上百种思维方式可以从这么一个前提过渡到这么一个结论。然而问题在于，如果承认有像真理这样完全可以确定的东西的话，那么，像目前正在考察的这样将结论添加到前提上去的方式，是否会以最便捷的路径导向真理的确定。整个逻辑研究关系到真理；而真理的基本观念就在于它完全独立于你或我可能思之为何。因此，我们如何思维，全然无关于逻辑研究。

见谅，我务必详论这一点，因为在整个逻辑学里，再也没有其他问题如此难于明白了，尽管逻辑学是一门充满精微之处的科学。混淆嵌于语言中，没有留下任何语词可用以警策这种错误。如今不独对于头脑简单的人，而且对于思想界（thinking world）的较大部分人来说，语言就是金钱。【霍布斯所著】名论即标题为“逻辑，或计算”，尽管并非一切推理都是计算，然而无数的计算都是推理，这一点却真实不虚。但是计算机器天天使用；而且巴贝奇的解析机器会进行许多精妙的数学运算。[1] 其它逻辑机器也已经建造出来。所有这些工具都进行推理；而这些推理都服从逻辑规则。假如这些机器总能从真的前提得出真的结论，那我们夫复何求呢？然而我们知道这些机械没有灵魂。它们绝未表现出任何心理学意义上的思维；而即使我们有一天发现其能够如此思维，那一事实与其运算的逻辑正确性也毫无关联，我们仍须自己来弄清楚这一点，与现在的做法一般无二。

我此时尽力表达的观念本就难以把握。而如果某位读者，又抱着非但不愿把握，而且

决意敌视之的心态的话，那就根本无法把握了。此君想明白我的意思吗？若然，那就请暂缓批判，直至清楚理解了要批判者为何。许多人脑海里所充满的异议，会完全遮蔽我所强调的观点的意义。这些人激辩称，那些机器绝对不曾进行任何推理；恰恰相反，是我们，即懂得那些机器如何建造（是具体地知，还是一般地知，由证据而定）的人，才作出如此推理：显示于过程终端的数据必然与决定机器的配置与运行的数据有某种算术关系。

这些人还会进一步辩称，如果要认为这些机器在进行推理的话，那就还有其它机器会以高级得多的方式进行推理。因为这些计算机器只能成功演算1+1＝2这样的变量，然而，同样公允地说，有些机器可以解决从前一代代才智非凡的数学家都被难倒的问题。比如，游艇设计者在水中拖拽不同形状的球体，由此得到了流体力学的神秘知识，便属这样的问题。因此，根据我的原理，一块块木头好像都应该成为比高斯与斯托克斯[2]等数学家的脑袋还要好使的推理机了。而且岂止这些？凡用于实验的任何器材，按照同一原理，都会成为逻辑机器。一台蒸汽机，每转动一下，都要解决其热力学上的问题；普普通通一根火柴，在火柴盒上一擦，就是一个问题，我们竟然连用公式将这个问题表达出来这样的小事都难以胜任。

这听来真是粉碎性的反击。对于这一切异议，我该何言以对呢？只能说，绝对合理。逻辑机器与其他机器的差别，仅仅在于它根据一个虽然极其简单但却可以多样而复杂的方式应用的原理运作，而不是根据一个尽管玄妙超凡却只能以单调乏味的方式应用的原理运作。如果有人希望我承认，逻辑机器之推理并不强于任何其它机器，那么我想没有理由拒绝他的要求。在我看来，这似乎是一个语词问题。逻辑机器所产生的结果与输入其中的材料有这样一种关系，这一关系可以从只要输入的材料为真，所产生的结果是否可能为假这样一种观点予以考察。这就是这个事例中的全部事实；而是否称之为推理，我并不介意。我所坚持的一切在于：与此类似，人也可被视为一台机器，这台机器之所以产生出一个，比方说，表达结论的书面语句，那是因为这台人机（man-machine）曾经被输入一个关于事实的书面命题，作为前提。既然这番表现无过于一台机器所可能经历的过程，因此就与机器碰巧用齿轮工作，而人却碰巧用配置的难以理解的大脑细胞工作这一条件没有本质关系；而假如可以比较一下哪一个关系更小的话，那么人的思维与这一条件的关系更小。愿意的话，就说思维与推理的生命密切相关吧；我仍然坚持那与逻辑批判毫无关系，这种逻辑批判同等地可适用于机器的表演和人的表演。这无非就是如果前提为真，结论是否可能为假的问题，以及这一问题的各种变形。假如这是一个人是否有可能推理错误的问题，那倒是最好检查一下其思维过程与机制。但是毫无疑问，人的确经常推理错误；而这就是何以我们要批判推理、何以探究一种给定的从前提到结论的推理途径是有助于真理的确定呢还是相反的缘由……

逻辑必须假定（但无需断定）不仅存在以某种形式具体化的知识，而且存在推理，意思是，一种具体化知识影响另一种具体化知识。逻辑甚至连像假定存在意识这一点，都不必要。笛卡儿曾持议，动物是无意识的自动机。他倒不如这么想：除了他自己，所有人都是无意识的。假定人类无意识并不会废止逻辑规则。如此这般一个实际的知识库为另一个

知识库所决定的习惯将导致行动的专注以产生确定的目的，这一点依然为真。合理性的本质在于这一事实：理性存在物将要如此行动以达到明确的目的。阻止他以一种方式如此行动，他就会以某种完全不同的方式行动，而以这种方式行动将产生同样的结果。合理性受目的因支配。意识，稍纵即逝的感觉，就其本身而言，并没有为合理性预留空间。认为逻辑以任何方式与意识相关这种观念，是一个与伦理学中的享乐主义同属一类的谬误……

在这一点上，我插入一个心理学的章节，并非为了将心理学问题引进逻辑，而是为了使其不相关性彻底清楚。我们的一切思想都是符号，而我这里考察思想何以如此，以表明正是由于其作为符号这一特点，逻辑才可应用于思想。而且，逻辑可应用于一切符号，无论其为直接的心理符号与否……

但是现在我必须考察是否有一种对应于黑格尔客观逻辑的符号学说；那就是说，符号中是否有一种生命，使得，——一旦必需的载体出现，——这些符号就会经历某种次第的发展，而设若如此，这种发展只是属于此类，即无论思想的质料为何，同一个形式变化的圆圈就会作循环往复的运动呢，还是除了这样一种反复的次第，还有一种更伟大的生命历史，每一配置了生命载体的记号都要经历这种历史，而这种生命史又属何类。一些高明之士定要嗤笑这类观念，鄙夷之神态想必跟往日嗤笑谈精论怪的理论一样。如果是批判性嗤笑的话，我绝对不反【对】嗤笑精怪；但是我希望得暇写一部著作，题为《嗤笑史》，面呈这些绅士先生。我想这部著作会令他们顿开茅塞；想再读一部《嗤笑逻辑论》。请注意，假如某天，时近正午，我正在写作“精密逻辑”最重要的一章时，外面传来敲门声，走过去打开门，发现两个人要进来跟我讨论一下摩门教或者基督教科学的原理，我将立即推荐他们另寻高明。我这么做，是基于当其创立时我谢绝加入美国心理学研究协会同样的理由；那就是说，我认为【去】做这种事情将既要浪费大量时间，也许还要某些人做出妥协。与此类似，假如哪位读者，虽然认为颇值得听听我关于规范逻辑所作的论述，却发现客观逻辑索然乏味，无心再听这方面的任何讨论的话，那么我将充分赞许他准许我论述这个主题的章节保留不删。但是我本人的立场是不同的。批判地考察这个问题是我的职责所在。

那么，假定这么一回事为真，我要问的首要问题就是，我应要求何种证明使我确信其真实性呢？难道我只是以我本人的思想——这些思想就是记号——经历了记号发展之实际过程，难道我是在一个思想紧跟另一个思想之必然性与明证性的意义上去寻找充分的确信，即所遵循的途径就是思想发展的必然路线吗？迄今为止，这就是通常表述这个问题的方式，黑格尔派如此，反黑格尔派亦然。但是，即使我发现黑格尔逻辑中的概念序列不容抗拒地将我的思想携裹进其洪流，那却还不足以使我确信其普遍有效性。但另一方面，尽管无论在黑格尔逻辑里，还是在就我所知的那些取代黑格尔逻辑的其它逻辑里，我都未发现哪怕一个独特的论证或入理或合情，但单是这个事实却也不足以使我确信就没有这样一种历史。在我看来，如下假定自然而然，即相较而言，令人满意地回答是否有生命史这么一回事这个问题要比令人满意地找出这种生命史采取何种特殊形式——如果其实在的话，容易得多；——这一假定不仅自然而然，而且可由坚实的理据使之确定，犹如证明任何这

样预测所能为。

我并非一位先验的药剂师，这是我对先验大师们的称呼，他们如此娴熟于开药方，要求大量的重要特设，作为不可或缺的逻辑前提（Voraussetzungen）。我不会像【莫里哀的】阿巴贡那么宽厚大度，[3] 不要以为他们有望获准需求的一半。他们那些不可或缺的种种公设，我要化简的远不止于一半，那就是说，无论是具有普遍性者还是偶然出现的个案，全部化简；而且即使这样，我也并不承认不可或缺性算什么信仰的根据。我应该有500美元存在银行里，这可能是不可或缺的；因为我曾开出一张500美元的支票。但是我绝未发现这种不可或缺性对我的账户余额会有丝毫的直接影响。玩惠斯特牌时，当一圈牌到了每个玩家手里只剩三张牌的那一刻，率先攻牌的那位之所以通常仍然假定牌是以某种方式分发的，是因为只有根据这个假定，额外才能赢回。这无疑是合乎逻辑的；而且在一个更严肃的类似场合，或许还可以为“信仰意志”找到某种心理学上的借口，甚至依据，证明的确如此。但是逻辑所保证的一切都是希望，而非信念。然而，必须承认，这种种希望在逻辑中发挥着相当重要的作用。比如，讨论一个烦人的问题时，我们就希望，这个问题有某种可确定的真理，希望讨论不会永远进行下去，不会毫无目的。先验论者会声称，每一可理解的问题都有一个可确定的真实答案，此乃不可或缺的“预设”。过去我本人也经常如此谈论；因为当时我还是哲学界的婴儿，奶瓶里灌满了从康德乳房里挤出的奶汁。但是如今，我却开始想要某种更有实质性的东西了。

但是，我们逻辑上确信有某个实在的世界，不管是外在的，还是内在的，无论这一逻辑确信属于何种性质，程度多高，我们无疑都具有属于同一性质、达到同样高度的确信：不仅可能有一种体现于一个记号的完满理念中的活的记号，而且甚至现实中就有这样一种有生命的记号。

我从这一视角来考察这个问题。看起来，这当然就好像如记号这么一个东西的纯粹假说就足以演证出这么一种生命历史似的。而且，一个谬误要受到质疑。一个纯粹的假说，即使能证明什么东西的话，又如何能证明像这里似乎要证明的这么多东西呢？我召集经验材料，——并不仅仅是迄今已经足够的分分秒秒的经验，而且是大多数人们的经验，结合以思想史。结论似乎同样。然而，证明依然不能令人满意。真实情况是，这个假说涉及到与生存事实的存在方式不同的存在方式观念。这种存在方式似乎要求直接承认为明见于其纯粹观念中。人们会问，用日常的种种逻辑方法要么支持这一点要么反驳之，是否有误。

亚里士多德主义承认两种存在方式。这种立场受到威廉·奥卡姆的抨击，根据是，一种就足以说明所有现象了。多数现代哲学家，尤其是黑格尔主义者，在这个问题上，赞同奥卡姆的观点。但是现在这个问题摆到我们眼前希望重新考察，何为存在方式？人们可能预期，泛毕达哥拉斯式范畴要求三种存在方式。但是稍稍考察一下我们就会看到，也可以使这些范畴与只存在两种，甚至一种存在方式【这样的】理论大体一致。不能以这种方式来解决这一问题。再者，依靠范畴来决定一个如此根本性问题也不合逻辑。唯一可靠的办法是进行一种全新的研究。但是我们要用何种方法来研究这一问题呢？在这种抽象问题上，如我们马上就会看到的那样，第一步，通常是成功的一大半，就在于确定提出这个问

题时，我们的意思是什么，——提出它，我们的意思大概可能是什么？我们已经知道，我们必须如何进行才能确定这个问题的意义是什么。我们的唯一指南必然在于考虑问题的答案要派上何用，——不必然是实践的应用，而是这一答案会以何种途径促进summum bonum（至善）。何为存在，因而其方式必然为何，这个问题的答案就包裹在这个原理里。除了指向summum bonum，“存在”一词绝对不可能有任何意义。这一点对任何语词都是真的。但在一个方面对一个语词为真，在另一方面对另一个语词为真，在某一或另一方面对每一语词都真，这样的东西，恰恰正是“存在”一词想要表达的意思。构想存在还有一些其他方法，——它是显现自身者，它是产生效果者，——这些方法都必须考虑到；而且要确定其关系。

既已如此得出了一个差强人意的存在概念，我们转向存在方式。但是这些概念都属于形而上学概念。让我们首先探讨一下任一形而上学概念的有效性要如何确定。为此目的，我们只有应用思辨修辞（speculative rhetoric）的种种原理。我们草拟出这种方法并将其应用于几个形而上学概念，诸如实在性、必然性等等。在此过程中，我们发现所有这类形而上学概念均无非范畴的规定，因而形成一个规则的体系。我们还发现形而上学概念仅在近似性的、不完全的意义上才能被认为有效。

但是这似乎与我们的存在概念相左，尤其从记号观念导出的那个存在概念；然而，这一概念也是根基牢固的。现在我们开始看到谈论存在方式的意思了。存在方式是通力合作共赴至善的各种因素。现在诸范畴参与进来给予我们实质性的帮助，因而我们清楚地辨明了存在的三种方式或要素，我们接着还要澄清这些要素。

到此，我们就可以构造出一种Weltanschauung（世界观）了。由于有了这个平台，伦理学便获得了一种崭新意义，如我们将要表明的那样。逻辑，同样因其一切天生的高尚而闪耀光芒。普通人胸中怀抱着这种世界观；而且与那些最热诚的公民，柯蒂斯派、[4] 爱默生派、莫里哀主教派[5] 等人相比，或许皮条客、掠夺成性的教士、杰伊·古尔德，[6] 可能透过他们堕落的重重阴影，偶尔捕捉到其更纯粹的光芒。它是优美的共相；而且人们必须承认在信仰的哲学中有某种健康的东西，伴随其对逻辑的无礼怨恨。只不过，它还非常年幼。我们最终的逻辑观点将展示，它（在它的一个方面）将像信仰一样达到成年。

---

[1] Charles Babbage （1791—1871），英国数学家、哲学家、发明家、机械工程师。1834年发明的解析机一般认为是现代计算机的雏形。——译者

[2] 斯托克斯（Sir George Gabriel Stokes，1819—1903），英国物理学家和数学家，因对黏性流体特性的研究，尤其是描述固体小球在流体中运动的黏度定律和作为矢量分析基本定理的斯托克斯定理而著名。——译者

[3] Argan，莫里哀喜剧《无病呻吟》中的主人公，以吝啬著称。——译者

[4] 应指George William Curtis，1824—1892，美国作家与演说家。同情超验主义运动。1845年左右曾到康科德，拜访爱默生。曾与其弟James Burrill Curtis积极从事于社团实验。——译者

[5] 指雨果小说《悲惨世界》中的莫里哀主教，全名Bishop Charles-François-Bienvenu Myriel。——译者

[6] 杰伊·古尔德（Jay Gould，1836—1892），原名Jason Gould。美国铁路公司总经理、金融家和投机商。既是一位重要的铁路创建人物，又是19世纪美国最肆无忌惮的资本主义“强盗贵族”，以掠夺致富的大亨。——译者

16.符号

皮尔士作品中有许多“符号”定义。[1] 这一定义具有代表性，尤其就其将第三性称为“理性意识”而言。

资料来源：《哲学与心理学辞典》，詹姆斯·马克·鲍德温编，**3**卷（纽约：麦克米伦出版社，**1901—1905**年），第**2**卷，第**527**页。

符号【拉丁语：signum，标记，象征】：德语：Zeichen；法语：signe；意大利语：segno。（1） 任一事物，决定某一其它事物（其解释元）指称一对象，而其本身也以同一方式指称这一对象（其对象），解释元转而又变为一符号，如此以至无穷。

无疑，理性意识必然介入这个系列。假如一系列连续不断的解释元达到一个终点，那么起码，由此就会致使这个符号不尽完善。假如，某一曾在一个人意识中得到规定的解释元观念，并未规定任何身外的符号，而这个意识却死掉了，或者由于其它原因而丧失了对这个符号的一切记忆或者其它有重要意义的影响，那么，就绝对难以再次发现这个意识里曾经有过这么一个观念；而在这种情况下就难以明白，这个意识曾经有过这一观念这种说法还会有任何意义，既然这种说法也会是这一观念的一个解释元。

符号要么是图像，标指，要么是记号。图像是这样一种符号，这种符号要具有使之有意义的特点，即使其对象不曾实存；比如表示几何线条的铅笔画线就是如此。标指是这样一种符号，这种符号，一旦其对象被移开，就会立即丧失使之成为符号的特点，但如果没有解释元，就不会丧失这一特点。比如，一块上面有作为射击符号的弹孔的模板即属此类；因为若没有射击，就不会有弹孔；但上面却有一弹孔，不管是否有人有意将其归因于射击。记号是这样一种符号，如果没有解释元，就会丧失使其成为符号的特点。任何话语，之所以意指其所意指之物，只是由于将其理解为具有那种意义。这样的话语，即属此类。

---

[1] 见Robert Marty，*76 Definitions of The Sign by C. S. Peirce* 以及Alfred Lang，*12 Further Definitions or Equivalents* 。——译者

17.实用主义演讲 [1]

在我们从其“精密逻辑”选来的那篇文章的后一部分里，皮尔士以坚持我们可以构成其实在性假说的能力便同时是其证明这一点，为符号关系或第三性的实在性作出论证。一年有半，1903年，皮尔士应邀到哈佛演讲，在那里他作了实用主义系列演讲，如下选文就摘自这一系列演讲。这里他再次论及第三性之实在性这一问题，不过这次采用了一种不同的、尽管并非矛盾的论证，那就是我们有许多第三性作为世界里的实在力量在发挥作用的客观事例。比如，自然规律就不单单描述着二元关系，而且其本身就是在自然界发挥着作用的实在的三元关系。有关自然规律的知识有助于对自然客体之未来行为的预测，这一事实表明自然规律在某种程度上支配着自然界。或者说再次表明了，语词之产生物理效应的力量几乎不能按照二元关系来解释。无疑，一句辱骂和一声恭维之间纯粹声波上的物理差异本身并不足以解释何以一者令人皱眉而另一却引发微笑。不如说，不同的脸部（物理）效应是由于这一事实，即语词是符号，或第三，表达着第一个人对第二个人的意思。假如我们记得1903年美国正在军事镇压菲律宾独立运动的话，那么皮尔士所举帕特里克·亨利 [2] 演说的潜在效果这个例子就不会显得那么怪僻了。

资料来源：手稿**309**号。

我开始论证第三性在自然界的有效运作。

让我们以实验着手此问题。这里有一块石头。现在我把这块石头放在与地板间没有任何障碍的地方，我将满怀信心地预言，一旦我放松对这块石头的把握，它就将落在地板上。你愿意的话我将用现实的实验证明我能够做出正确的预言。但是我从你们脸上的神情看到你们都认为那将是一个十分傻气的实验。何以如此？因为你们都非常清楚我能够预言将发生什么，而事实将证实我的预言。

然而我如何可能知道将要发生的事情呢？你们肯定不会认为这是借助于特异功能，似乎将来事件能够以其存在的反作用直接影响我，好像在对于它的经验中那样，好像刚刚过去的事件可能影响我那样。你们非常清楚在此情形下断无此理。然而，我确实知道只要我松开手，石头就将落下，这作为一个事实依然是真实的。如果我真实地知道任何事物，我所知的那个事物就必然是实在的。如下说法将是十分荒谬的，虽然我有能力知道事件如何得以决定，我却无法控制这些事件，就像这块石头从我手中落下之后我便不能控制它一样，如此我就只能根据熟悉一些纯粹虚构之物的能力窥视未来。

我知道如果我松手这块石头就将落下，因为经验已使我确信这类对象总要下落；而假如在场的任何人就此问题尚有任何怀疑的话，我将乐于做此实验，而且我敢百分之九十九地肯定其结果。

然而所有固体在缺乏任何向上的力或压力时下落这个一般命题，我要说这个公式，属于表象。只有我们的唯名论朋友对此尚有异议。他们将如此过分竟然说这个命题是个纯粹表象，——纯粹这个词的意思是所表象者与实在所是者是两样非常不同之物；而这个公式除了一种表象的存在外没有任何存在。它当然属于表象。那是不可否认的，我同意。而同

等不可否认的是属于表象的事物事实上（ipso facto）并非实在。在这方面，一个反作用的对象与一个表象的对象之间存在巨大的反差。凡是反作用的东西事实上就是实在的。但是一个表象的对象事实上并非实在。假如我预测一旦我松开这块石头它将飞上天空，那将是纯粹的虚构；而简单地做出实验，其为虚构这一点即可得到证明。这是很清楚的。另一方面，并且基于同样理由，我知道一旦我松手，这块石头就将落在地板上，如你们所有人都必定承认的那样，假如你们不为理论所蒙骗的话，我确实知道，——而我注意到你们没有人愿意跟我打赌，——这一事实就证明了为预测提供可靠基础的那个公式，或者齐一性，就是，或者假如你们更喜欢的话，就符合于实在。

或许在这一点上有人会提出异议说：你承认，实在地所是是一回事而得到表象却是另一回事；而你进一步承认自然规律的本性在于得到表象。那么由此可推出自然规律不具有实在的存在方式。对此我的回答是，这种推论是基于一种语义模糊。当我说每当一定条件可得到满足就将发生何事这个一般命题属于表象时，我的意思是它指称将来的（*in futuro*）经验，我并不知道所有这些经验都正被经验着而且绝不可能知道都已被经验过了。但是当我说实在的存在不同于表象的存在时，我的意思是实在所是者最终在于经验中将强加于我们的事物，事实中存在一种原始的强迫因素，而这一事实不单单是一个合理性问题。这样，假如我说：“只要我活着，我会每天给我的表上发条，”我绝不可能有一种确定地涵盖所有这里承诺的实证经验，因为我绝不会确切地知道我的末日已到。但是实在的事实将是什么并不取决于我表象着什么，而取决于经验的反作用将是什么。我的断言即我生活的每一天都要给表上发条可能证明符合事实，即使我是最无常的人，夜幕降临以前就将死去。

假如我们称之偶然为真（being true by chance），那么，这就是一个一般命题在其所有一般性中偶然完全为真的一个例子。

每一一般命题都被限定于有穷数目的情形，在这些情形下，它可以在想象中被证伪，倘若它是一个限定于人类可能经验的东西的断定的话；因而可以想象，尽管它将无例外地为真，但它之证明为真仍然仅仅由于偶然。

但是假如我看到一个人，生活习惯非常规律，因此我率先提出打赌，这个人下一月不会忘记给他的表上发条，那么你只能在两个选择性的假说间选择：

第一，你可以设想某种原则或原因实在地起作用使得他每天给他的表上发条，能动的原则可能或多或少地具有力量；或者

第二，你可以设想他的行为迄今为止有规律纯属偶然；而在那种情形下，过去的规律性并不提供丝毫理由以期待其在将来的连续性，这就跟假如他曾经连续三次掷出六点，这一事件将提供既不多也不少的可能性，他下次还会掷出六点这种情形一样。

自然的运作也是同样。以令人信服的齐一性，在我们直接或间接的以往经验中，自由下落的石头落地了。就此只有两个假说摆在我们面前。要么

第一，那些石头下落所具有的齐一性只是由于偶然而并不提供任何根据，哪怕最微弱的根据以期待下一次松开手，石头仍将下落；要么

第二，那些石头下落所具有的齐一性是由于某种能动的一般原则，在这种情形下，我根据这一原则做出预言时，它却停止发挥作用，那倒是件蹊跷事。

先生们，这种立场经得起批判。它是不可辩驳的。

当然，每个理智健全的人都将采纳后一个假说。假如他可能在这块石头的例子中怀疑它，——那是不可能的——而我也可以最终丢下这块石头，——我告诉你们就这样！——假如任何人尚且怀疑这一点，那么每天仍然会有上千次其它的归纳预言得到证实，而此人将不得不设想那些预言的每一个都仅仅是侥幸，以便合理地逃避这种结论，即一般原则实在地作用于自然界。此即经院实在论的学说。

或许，你们可能要问我为何将一般性与第三性联系起来……

如今，第三性无非是以其最简单和最基本的形式体现着中间性（Betweenness）或中介对象的特征；而我用第三性作为凡中介占支配地位之处就占支配地位，并且在表象中达到其完满性这一现象因素的名字。

第三性，当我用这个术语时，只是用作表象的同义词，对于表象我喜欢较少色彩的术语，因为其含义不像表象一词的含义那么狭窄和专业。如今说，运作于实在世界中的一般原则属于表象和记号，可谓名副其实，因为其运作方式（modus operandi）与语词由以产生物理效应的运作方式是同样的。没有人能否认语词确实产生这种效应。拿帕特里克·亨利在我们革命时期的名言为例，这一名言曾被他的每个同胞反复征引，广为传颂：

> 三百万人民，以自由的神圣事业武装起来，而且在如我们所拥有的这样一个祖国，是敌人可能引来反对我们的任何力量都难以征服的。

这些词句呈现着一般自然规律的这种特点，［即］它们本来可能产生的效应，无穷地超越环境允许它们产生的任何效应。比如，可能一度发生过这样的事情，某个美国学生，作为游客航行在太平洋上，本来漫不经心地在一片纸上写下这几句话。这片纸可能丢在水中并被吕宋岛海岸上的某个他加禄人捡起；而假如他曾经译出这些词句的话，那么这些词句就可能很容易在那里到处传诵，就像曾经在我们祖国传诵过一样，并具有类似的效应。

因此语词确实产生物理效应。只有疯子才会否认这一事实。正是对这一事实的否认包含着对它的信仰；而没有人能够坚持一贯地拒不承认这一事实，直到他陷于完全的精神麻痹为止。

---

[1] 这是皮尔士1903年哈佛实用主义系列演讲的第四演讲的第二部分。——译者

[2] 帕特里克·亨利（Patrick Henry，1736—1799），美国革命领袖之一，演说家，曾任大陆会议代表，参与起草《人权法案》。——译者

18.“实用主义”定义

以下定义选自皮尔士为赫伯特·尼科尔斯《宇宙论》（1904年）所写二十二页书评的手稿。以大师般简洁凝练的语言，皮尔士解释说，实用主义并非一种实践效果的哲学，而是一种逻辑方法。基于符号关系是思维之本质这一命题，实用主义倾向于促成对日常的、常识经验世界的实在论的而非唯名论的承诺。

资料来源：手稿**1476**号。

对于这样一部著作的批判，对于其特征的刻画，即便像这里尝试为之的那样微不足道，直到批评者评论所取的立场观点得到认识为止，都不可能有任何意义。我们的立场是实用主义；然而由于这个词一直以来都用得很不严谨，因此大有必要就其本性作出部分解释，同时指明维护它的人由以确信其真理的复杂过程。假如哲学想望变成一门健全科学的话，其学者就必须服从化学及分类生物学研究者所遵守的同样的术语学规范；而一旦声称一个词是为了表达一种精确地被定义的目的而发明的，那么哲学学者就必须放弃每一种用于其他目的的习惯用法，虽然这些用法可能在一瞬间偶然引起注意。实用主义一词被创造出来是为了表达一个确定的逻辑准则，这一准则，如其初次宣布时所表明的那样，涉及一整个哲学体系。这一准则意在提供一种概念分析的方法。概念是某种具有一般类型之存在方式的东西，这种类型就在于，或可构成，一个语词之意义的理性部分。这里不可能尝试一个更严格或更贴切的定义。这一准则中规定的方法是在想象中追寻出这一概念的可想象的肯定的或者否定的实践结论，——也即，深思熟虑的、自我克制的行为的结论；而这个准则所断定的就是这里潜存着那个语词、那整个概念的全部意义。所有对感觉的指称都极力排除于这个命题之外，这一点尤其应予注意。诸如红与蓝之间的区分，被坚持认为并不构成概念的部分。提出这个准则既非作为顺手工具，就其可以发现的有用性而言提供服务，亦非作为自身明证的真理，而是作为牢牢奠基于对符号本性之精深研究之上的意义深远的定理。每一思想，或认知之表象，都属于符号。“表象”与“符号”是同义词。一个符号的全部目的就在于它将在另一个符号中得到解释；而其全部意义就潜存于它授予那种解释的特殊特点。当一符号决定着在另一符号中对其自身的解释时，这个符号便产生一种外在于其自身的效应，即一物理效应，尽管产生这种效应的这个符号自身可能并不是一种实存的客体而仅仅是一种类型。符号产生这种效应，不是在这种或那种形而上学的意义上，而是在一不容置辩的意义上。关于这一点，要注意的是超出自我控制能力的行为不是可以归咎的对象。思维是一种行为，而推理是一种深思熟虑的行为；称一论证非逻辑，或一命题虚假，是一种特殊的伦理判断，因而不可适用于我们情不自禁的行为。这并不否认今天不可设想的东西明天可以设想。但是只要我们情不自禁地采取一种思维方式，我们就必须全心全意地承认其为真。对它的任何怀疑都是无聊的空想和不可兑现的支票。而今我们都确

乎认为，而且情不自禁地认为，符号影响着其解释元符号。正是通过耐心地考察符号解释的各种方式（其中一些非常怪异），并考察这些方式之间的关系（一次探险，探险中，我们应该，可能的话，为自己配备一位向导，或者假如不可能做到这一点的话，就鼓起勇气去看一个必须被掌握的概念窥视着另一个的脑袋，其后另一个窥视着这一个，如此等等，直到他逐步认识到这一过程没有终点或者终生不足以完成这一研究为止），实用主义者才最终怀着极大的惊讶，手拿这个简单的准则从令人沮丧的迷宫走出。因为难以相信如此令人惊讶的结果，他曾经寻找其方法的某些疏漏，寻找将会驳倒它的某种事例，然而在长期艰辛的创造力能够设计的为证伪它的每一精密计划反冲回他自己的头脑，而他能够开始的所有怀疑穷尽之后，他最终被迫承认其真理。这一准则一旦接受，——理智地接受，在其真理之证据的光照下，——他便立即从房间里清扫出所有形而上学的垃圾。每一抽象概念要么被宣布为胡言乱语，要么给予一个平易的、实践的定义。这些结果的一般倾向是近乎唯心论者所谓朴素的东西，近乎常识，近乎神人同形同性论。这样，比如说，实在就变为诸如不管你或我还是我们的任一同伴可能认为其所是的东西。外在就变成诸如何所思、何所感、何所为的元素，无论其所思、所感、所为是有关外在对象的，还是有关别的东西。因此，外在的必然是实在的，而实在的却可以是也可以不是外在的；也没有任何东西是绝对外在的或绝对缺乏外在性的。每一断言性命题都指称外在的某物，即使一个梦使我们证明对它的一种描述为真，而另一种描述则否。实存是那种反作用于其他事物的东西。因此，外在世界，（也即，相比较而言外在的世界）并非仅由实存的对象构成，也非单单由这些对象与其反作用构成；恰恰相反，其最重要的实在具有唯名论者称为“纯粹”的语词，也即，一般类型与将在者（wouldbes）的存在方式。唯名论者说它们实质上与语词同类是正确的；然而其所谓“纯粹”则暴露出全然误解了我们的日常世界由以构成之物。

19.为实效主义申辩序

下文选自皮尔士发表于1905—1906年三篇实用主义丛论的最后一篇。这里所刊印的一段中，他论证说三段论可用图像来表象和研究，因为逻辑主要关心形式。图像（diagram）是各种可能关系的形式或图标。进一步，他认为图像（这里没有篇幅包括他所举的许多例子）不仅可以表象逻辑真理，而且是其存在的实例，由此就证明了逻辑呈显于“整个纯粹的物理世界”。

选文中，除了脚注部分，括号内的话都是皮尔士的原文。

资料来源：《一元论者》第**16**期（**1906**年**1**月）：第**492—497**页。

读者，让我们建构一种图像以例示思想的一般过程；我的意思是可精确表象任何思想过程的图标化系统。

“然而既然思想本身已经呈现于我们，何必还要多此一举呢？”实质上，这便是不止一两个卓越的有知之士曾经提出的疑问式反驳，其中我挑出一位名声赫赫的将军。

我乃隐逸之士，故不准备以如下反问反唇相讥，“将军，我相信，你作战中要使用地图。但是你何必多此一举呢，既然地图所表象的国土就在那儿？”对此，假如他回答说，他在地图上寻找如此远离于“就在那儿”的敌人战线里的具体情况，我就要进一步追问：“那么，我这样理解是否正确，假如你完全彻底地熟悉这个国家，比如，就像你的童年往事历历在目那样，那么，在制订详细计划时，这个国家的地图对你就没有一点用途？”对此他只好回答说：“不，我说的不是那个意思，因为我或许可以希望用地图确定位置，以便标明双方部队阵地的每一预期日子的变动。”对于这种说法，我的第二个辩驳就该是，“很好，将军，那恰恰符合于目前所论图标的优点。事实上，正是在你如此清楚指明的地方，存在图标一般的优点。那就是说，如果我可以尝试仿效你那样陈述问题的方式的话，人们可以在同一图标上做精确的实验；而当人们做这种实验时，必须清醒地注意到因此在图标的不同重要部分相互关系间所产生的未曾意想、未尝预期的变化。对图标的这类操作，不管外在的还是想象的，代替了化学和物理研究中实行的对实在事物的实验。我无需说，化学家们此前已经描述了作为把问题放置进自然的实验。同样，对图标的实验是把问题放置进有关相互关系的自然。”到这里将军会提出（假如我可以模仿著名的战士在事后回想中评论我的遭遇战的话）在像化学家的那些实验——这些实验是对于正在探讨其行为的物质本身而做的——与对于图标所做的实验——这后一种实验与它们所表象的事物间没有物理联系——之间存在很多差异。对此的正当回答，而且是唯一正当的回答构成逻辑新手易于忽视的一点，将是这样：“你说化学家的实验是对于研究的客体本身完全正确，然而实验做过以后，他操作于其上的特定样品很可能就抛弃了，因为已经没有进一步的用途。化学家所研究的并非特定样品；而是分子结构。如今他久已掌握充足证据证明，

同一分子结构的所有样品以完全同样的方式进行化学反应，以致一种样品与另一种完全一样。但是化学研究的对象，他实验于其上者，并且与他放进自然中的问题相关者，正是这一分子结构，所有样品中这一分子结构所具的身份与分子结构本性上所具身份一般无二。因此，你说得对，他的确是在研究对象本身上做实验。然而假如你停下来考虑一下的话，我认为你就会承认，你说对于图标所做实验与此不同是错误的。因为在那里所研究的对象是什么？正是关系形式。而这一关系形式正是图标的两个对应部分之间的关系形式本身……”

通过对某种图标的实验性操作，即可从任何所与的诸前提的联结得到每一必然结论的实验证明，不仅这一点为真，而且，更重要的是，从实验性操作可随意（ad libitum）倍增的时刻起，就没有什么“必然的”结论较归纳推理的结论具有更大的必然性，而倍增实验性操作所需要花费的功夫不过就像召唤想象那样。对此我可以提供规范的证明，而此时此地我被劝阻这么做只是由于篇幅限制……在这样的情况下，我将满足于对我的证明的匆匆草描。首先，对符号本质的分析，（引申符号一词至其最宽泛的极限，为一对象所决定的任何事物，又通过这一事物，决定着为同一对象所决定的解释），这一分析引出每一符号为其对象所决定的证明，要么第一，由参与到对象的特性中，此时我称这种符号为图像；要么第二，由实在地并以其个体存在与个体对象相联系，此时我称这种符号为标指；要么第三，由于或多或少近似的确定性，作为一种习惯（我所用的这个术语包含一种自然倾向在内）的结果，它将被解释为指示着对象，此时我称这种符号为记号。[1] 下一步我考察这三类符号在帮助确定真理中是否有功效。记号具体表现一种习惯，而且起码，对任何理智习惯的运用都是必不可少的。进而，记号提供关于思想的思维方法，在否则我们就不可能思考它们的那些方面。比如，记号使我们能够创造抽象概念，而没有抽象概念我们将缺乏一个重要的发现动力。这些抽象概念使我们能够计算，教导我们集合是个体（个体=个体对象），而且在许多方面作为理性的真正经纬。然而既然记号独独基于业已明确形成的习惯但甚至并不提供对其自身的观察，而且既然知识即习惯，因此它们无法使我们为知识增添哪怕一个必然结论，除非借助明确的预先形成的习惯。另一方面，标指则提供其对象之实在性与切近性的实证确信。但是具有这种确信却并不能洞察那些对象的本性。然而，同一可感之物可能双重地发挥符号的功能。鲁滨逊所发现的沙滩上的脚印，以及印在著名的花岗岩上的脚印，对于他是一标指，在他的岛上有某种动物，而与此同时，作为一个记号唤起一个人的观念。每一图像都分有其对象的某种或多或少的明显特征。图像，个别意义上的也好，集合意义上的也罢，都分有所有谎言与欺骗的最明显特征，——图像的明显性。而且它们比记号或标指具有与真理的生动特征更多的关系。图像并非毫不含糊地指代这个或那个存在着的事物，像标指那样。至于其存在，其对象可能是纯粹的虚构。其对象必然是一类惯常遇见的事物这种情况甚少。但是图像可以最高程度地提供一种确信。就是说，展现于心灵的凝视之前的东西——图像的形式，这种形式同样是其对象，——必然是逻辑上可能的……我们可以从这种区分学到的东西在于，哪一类符号必然表象与推理相关的那类对象。而今推理不得不使其结论明白可见。因此，推理必然主要关心形式，这些形

式是理性洞察的主要对象。因此，图像尤其是推理的先决条件。图标主要是图像，而且是可知关系的图像。确实不错，必然所是者由简单的考察任一东西学不到。然而当我们说演绎推理是必然推理时，我们的意思当然并不是说它不可错。但我们的意思严格说来就是结论可从前提中所陈述的关系形式推出。而今既然图标，尽管通常具有记号的特点，同时又具有接近于标指本性的特点，然而在其对象结构中却主要是关系形式的图像，因此，图像表象必然推理的贴切性便易于看出……

思想并不必然与大脑相关。它显现于蜜蜂的劳作中，于晶体的活动中，并遍及整个纯粹的物理世界；而人们不能否认思想实在地在那儿，就像不能否认对象的颜色、形状等等实在地在那儿一样。始终一贯地坚持那个不可证明的否定，你将被驱入近乎费希特的某种形式的唯心主义唯名论。思想不仅存在于有机世界，而且在那里发展。但是就像不可能存在无需实例具体化的一般一样，同样不可能存在无需符号的思想。无疑，这里我们必须给“符号”一种非常宽泛的意义，但又不能过宽，以致超出我们的定义域。

---

[1] 1867年，首次宣布这种区分时【本书第三篇论文】，“表象”这一术语用于符号一般的意义上，而“符号”被作为标指的同义词，图像称为“肖像”。

20.实效主义的基础[1]

本书好几篇选文中，皮尔士都说对象决定符号，而且在“导论”中我们也强调指出，与当代一些符号学家不同，他绝非一切意义都具有任意性的信奉者。然而他又是一个非决定论者，犹如以下从其1906年的一份长篇手稿所节选的一段文字所表明的那样。在三元符号关系

对象　符号　解释元

之中，对象决定符号。但符号并不决定解释元。毋宁说，解释元也参与了对象对符号意义之规定。解释元（或符号的意义）的部分的非决定性，使符号关系成为逻辑发现的有力工具，这与笛卡儿传统中“那一群愚钝而懒散的现代逻辑学者”正好相反，他们持议只有直接呈现（而非表象）于心灵中的观念才是真理的可靠向导。

资料来源：手稿**283**号。

费迪南德·C·S·席勒先生告知我们，他和【威廉·】詹姆斯已经决定，真理无非就是满意。毫无疑问；然而说“满意”并未完成任一谓词。满意于何种目的呢？

真理作为表象与其对象的符合，如康德所说，仅仅是对真理的名义定义。真理专属于命题。一个命题有一个主词（或一套主词）和一个谓词。主词是符号；谓词也是符号；因而命题就是，谓词是主词所是符号的那个符号的一个符号。设若如此，命题就是真的。然而这种符号对于其对象的符合或指称存在于何处？实效主义者回答此问题如下。他说，假设天使加百列将要下凡并从全知全能者心中告知我这个谜语的答案。这是可设想的事情吗，或者说，这一答案将送给人类理智这一假定含有本质的荒谬？在后一种情形下，这种意义上的“真理”乃是一个无用的词，绝对无法表达人类思想。如果你愿意的话，可以说这种真理是实在的；它属于那个完全脱离人类理智的宇宙，我们认为那是一个毫无意义的世界。既然“真理”一词在这个意义上无用，我们最好在目前就要描述的另一种意义上用这个词。但是，另一方面，假如秘密将为人类理智所揭示这一点是可以设想的话，那么它就是某种思想可以领会的东西。而今思想本质上属于符号。那么，在这种情况下，如果我们能找到思维的正确方法——变换符号的正确方法——并贯彻到底，那么真理可能不多不少正是贯彻这一方法最终将使我们达到的最后结论。在这种情况下，表象应该符合的东西就是本身属于表象，或符号的某种东西——某种实体的、可知的、可想象的而全然不像自在之物的东西。

真理是表象与其对象，——其 对象，其对象，如果你不介意的话——的符合。作者手边的《国际词典》，日常研究用的《世纪词典》[2]，和有时乐于参考的《规范用法》，都收有是的（yes）这个词；但是这个词不仅因为他询问1906年元月8日这一天在宾夕法尼亚的派克郡是否正在下雪而为真。必须有对象作用于符号的行动以使得后者为真。

没有那种作用，对象就不是表象的对象。如果一位上校交给一位传令兵一张纸并说道，“你立即去将这个交给汉诺上尉，”如果传令兵这样做了，我们并不说上校告诉了他真理；我们说传令兵服从了，因为不是传令兵的行动决定了上校所说的话，而是上校的话决定了传令兵的行动。这儿是作者房子的一幅风景画：什么东西使得这幢房子成为风景画的对象呢？肯定不是外表的相似性。在这个乡村有一万幢跟它一模一样的房子。不，是摄影师以符合光学规律的方式安置胶片，胶片被迫接受这幢房子的肖像。为了指示其对象——并使之成为它的对象——符号实际上必须做的事情，它必须做的一切事情只是攫住其解释者的眼睛并迫使那双眼睛转向这个对象所意指的东西；那是敲门所做的事情，也是一声警报或钟声，一声口哨，一声炮击等等所做的事情。那是纯粹的生理强迫，舍此无他。

那么同样，一个符号，为了履行其职责，实现其潜能，就必然受到其对象的强迫。显而易见这便是真假二分法的原因。因为它迫使二者发生争执，而强迫包含激烈的争执，犹如没有抵抗的强迫是完全不可能的一样，那是一个前提条件。因而存在双方，强迫者与抵抗者。好像有某些腐儒，他们从不曾领悟到认识一个实在对象的行动就在变更着其真理。他们是奇怪的人性标本，而既然我也是其中之一，看一看我是如何思维的或许颇为有趣……

符号是什么？……我们都有我们所谓符号是什么的轮廓模糊的观念。我们希望由一个明确定义的概念取代这一观念，这一概念可能排除通常称为符号的一些东西并将几乎肯定地包括通常不称为符号的一些东西……而今通常理解的符号是一种相互交流的工具……读者或许将注意到“交流媒介”这个短语比名词“符号”意义更宽，比如包括祈使语气的句子，这种祈使句具有“信号”而非“符号”的特征。

……两个分离的心灵并非符号操作的先决条件。因此论证的前提便是结论的真理的符号；然而对于论证至关重要的东西是，如其本身思维着结论的同一心灵应该同样思维前提。事实上，交流中的两个心灵，迄此是“合一的”，就是说，在二者交流的那一部分严格说就是一个心灵。理解了这一点，对【是否每一符号都联系于两个心灵】这个问题的回答将继续到认识每一符号，——或者，无论如何，几乎每一个符号，——都是对于属于一般心灵的某物，我们可以称为“准心灵”的决定。

……似乎最好将符号视为准心灵的一种规定；因为如果我们将它视为外在对象，并视为将它自身引向人的心灵，那个心灵必须首先将它理解为自在对象，然后才就其所示意义思维之；而如果符号将自身指引向任一准心灵，相似的情况也必然发生。必须由构成对于那个准心灵的规定开始，而视这个规定为符号将不会失去任何东西。

然后，同样，正是一种规定实在地作用于作为一种规定的东西，尽管本真的行动属于一物或另一物的作用。这个问题使我们困惑不解，而一个相似现象的例子将很好地服务于此……

令一群准心灵由许多瓶子里的液体构成，这些瓶子由注满液体的试管紧密联系。这种液体是复杂的，并有点不稳定的混合的化学合成物。它同时具有如此强的内聚力以及由此而来的表面张力以致每瓶溶液具有自我规定的形式。

偶尔可能产生一种或另一种分解作用，开始在一个瓶子的一点产生一种特别形式的分子，而这种作用可能通过试管扩散到另一个瓶子。这种新分子将是第一个瓶子的溶液的一种规定，如此这种溶液将由于连续性作用于第二个瓶子的溶液。由分解作用产生的新分子然后可能化学作用于原始溶液或作用于由另外某种分解作用产生的某种分子，而这样我们就将有这种溶液的一种规定，这种规定能动地作用于作为一种规定的东西，包括同一主体的另一规定。

然而确实到了通过规定我们指派给规定（determination）这个词[3]的严格意义，并确定其在心灵附近的术语学中的位置，以确保我们不落入陷阱的时候了。去年十月《一元论者》上（第15卷，第187—490页）曾就此写了几页［“实效主义结论”］；但是那些评论需要补充。一般意义上所说的规定根本未曾定义；而尝试就其特点定义一个主词的规定也仅仅涵括（或看起来仅仅将涵括）明确表达的命题的规定。一个附带的评论（第488页）大意是说，那些意义将会确定的词“留不出解释的余地”就更为满意，既然语境使之明白可见，即不论对于解释者还是言说者，都必然没有这种余地。语词之明确性将不给言说者留下解释其意思的余地。这个定义具有可适用于一个命令、一个目的、一个中世纪的实体形式的优点；简言之，适用于能具有非决定性的任何东西。[4]即使一个将来事件也只能就其作为一个后承而言才是确定的。而后承概念是一个逻辑概念。它从一个论证的结论的概念引申而来。而一个论证是其结论之真理的符号；其结论是符号的理性解释。根据康德学说的精神，形而上学概念是逻辑概念之多少有点不同于其逻辑运用的运用。然而这一差别，实际上，并不像康德所表述的那么大，而他之所以不得不将这一差别表述得这么大，是因为他几乎在每一种情形下都错误地将逻辑与形而上学对应起来。

这个定义的另一优点是使我们避免犯如下思维错误，即一个符号之所以是不确定的，只是因为有许多东西它没有提到；比如，说“C·S·皮尔士写了这篇论文”，这么说之所以不确定，是因为它既没有说所用墨水为何种颜色，谁制的墨水，当其儿子出生时墨水制造者的父亲贵庚几何，也没有说父亲出生时星球的方位何在。通过使定义依赖于解释，所有那类事情都可略去。

与此同时，颇为明显的是，这个定义，如其所示，并非足够明白可解，而且进一步说，在我们研究的目前阶段也不可能使其完全令人满意。为什么提到解释？要令人信服地回答这个问题将是要么证实要么拒绝实效主义学说。然而还是可以作出一些解释的。每一符号都有一个单独的对象，尽管这个单独的对象可能是一个单独的集合或者一个单独的对象连续统。任何一般描述都不可能确认一个对象。但是符号解释者的常识将使他确信那个对象必然是一有限的对象集合中的一个。比如，设想两个英国人在欧洲大陆的一列客车上相遇。存在任何可估计到的概率，一个人对另一个人所说的主词总数或许不超过一百万；而在意识的浅表之下每一个或许有那个百万的一半，以致每一单元都准备暗示自身。假如一个人一提到查理二世，另一个人无需考虑查理二世的意思可能为何。毫无疑问是英国的查理二世。在不同时代英国的查理二世是完全不同的人；可能要说没有进一步的专门化，主词就未被确认。然而这两个英国人交谈中不会故意吹毛求疵；而构成符号之非确定性的

解释的自由必然被理解为可能影响达致目的的自由。因为其意义对于所有可能的目的都等值的两个符号就是绝对的等值的。诚然，这是极端的实效主义；因为目的就是对行为的影响。

对于主词所说的东西对于谓词同样真实。设想那一对英国人的闲谈转到查理二世头发的颜色。由不同视网膜所看到的颜色十分不同，这点是已知的。比起实证的所知，颜色感觉远更多变是完全可能的。不大可能的是这两个旅游者要么对于观察颜色训练有素要么是命名科学的专家。然而如果一个说查理二世有黑赭色头发，另一个将就其所有可能的意向非常确切地理解之，那么这就是一个确定的表述。

十月份的评论在两类非决定性，即不确定性（indefiniteness）与一般性（generality）之间做了适当的区分，前者在于符号未充分地表达自身，因而不容许不容置疑的确切解释，后者则将权力移交给解释者，随他意愿完成这种规定。当人们开始沉思它的时候，符号将让解释者赋予其部分意义，这似乎是件奇怪之事；然而对这种现象的解释在于如下事实，即整个宇宙，——不单单是现实存在的宇宙，而且所有更广阔的宇宙，包括现实存在的宇宙，即我们习惯上称为“真理”的宇宙作为一部分——所有宇宙都充满了符号，假如不是专门由符号构成的话。让我们注意随口提到的这一点与实效主义问题的关联。

十月份的评论，为了简略起见，没有提到不确定性与一般性，二者根本上说都可能影响它们所属符号的逻辑外延与内涵。现在注意这点就变得适切了。当我们说一个符号的内涵，或意指时，我们诉诸化体抽象（hypostatic abstraction），借此过程我们将思想视为一物，使一个解释元符号成为符号的对象。[5] 莫里哀去世那一周，这种化体抽象一度成为笑料，[6] 哲学作家的内涵可由其取笑自愿克制的基础这一倾向很方便地听出，而自愿克制是人类的主要特征。因为谨慎的思想家将不会鲁莽地嘲笑明显基于观察——即，基于对符号的观察——的一类思维。无论如何，每当我们说到一个谓词时，我们就正在将一个思想表象为一事物，为一实体，既然实体与主体的概念是同一的，其伴随物仅仅在两种情形下不同。在目前的关系中评论此点很有必要，因为，假若不是由于化体抽象，就不可能有谓词的一般性，既然将使其解释者作为代理，随他的意决定其意指的符号将不意指任何东西，除非一无所指。然而化体抽象（可称为化体论的产物），以一群愚钝而又懒散的现代逻辑学家未能充分，更不必说彻底研究的方式，使一般谓词的类成为可能，以及那些类的类，以及如此等等。噢，它使人发疯地想到多么无知，——而且在许多方面，无疑，比无知更糟，——他们留给我们罪恶的疏忽。只能认为，数不清的无用饭桶曾经写下逻辑书籍，这些逻辑书籍没有为这门科学添加一句新的真理，以此激励他们自己回馈古希腊和中世纪博士的赠赐！

---

[1] 皮尔士手稿中有多篇题为《实效主义基础》，这篇是《实效主义在规范科学中的基础》。——译者

[2] Century Dictionary and Cyclopedia，规模最大的美国英语词典之一。第一版（1889—1891）共6卷；1894年又出版一卷续篇——《名称百科词典》，其中包括人名、地名、著名的艺术作品和文学作品名称。全部编纂工作由耶鲁大学语言学教授W·D·惠特尼（1827—1894）主持。由后文可知，皮尔士负责其中的哲学部分的编纂。1897年出版地图集。1911年版为12卷。该书对于词源学家，词典编纂家和历史学家确为最有价值的工具书之一。——译者

[3] 注意这个词的另一意义即决定。——译者

[4] 每一非决定之物都具有符号本性，这点可由想象和分析无理可循的描述的实例由归纳证明。这样，将由无原因的纯粹偶然而发生之事件的非决定性，自然发生，如罗马神话学上所说，法语中的本能的（好像出乎自己动机所作的事情肯定是非理性的），不属于事件，——比如说，爆炸，——本身论，或者像爆炸之事。二者无一是由于任何实在的关系；它是由于理性的关系。而今由于理性关系为真的东西属于表象，那就是说，属于符号。一个相似的考虑也适用于肯塔基自由之战之不可分辨的枪弹与爆炸。【译者注：肯塔基自由之战是1890年7月19日夜发生于肯塔基州诺克斯县（Knox County）的一场流血斗殴事件，见《纽约时报》1890年7月20日第2版上的报道。】

[5] 化体抽象，一种区别于“辨析”抽象（precisive abstraction，即产生于集中注意某一因素而忽略其他因素在心理上分离出一项）的抽象法，简单说就是将一种性质化为实体。见Don Roberts，The Existential Graphs of Charles Peirce，1973，Mouton，pp.64-67。——译者

[6] 莫里哀死于1673年2月17日，刚主演过《无病呻吟》后数小时。剧中（第三幕）有一位即将开业的年轻医生，对“鸦片为什么能让人睡觉”这个问题的回答是“鸦片中有一种睡眠力。其本性就是让感官睡眠”。这一回答一时成为笑料。皮尔士对此有评论（见《选集》5.534）。——译者

21.上帝实在性的一个被疏忽的论证

宗教观上讲，皮尔士终生都大体上属于泛神论那类的信徒，如由以下论文所表明的那样，文中他论证道，种种事物的内在关联性即是上帝实在性的证据。文中所谓三个“宇宙”，皮尔士指的是其第一性、第二性和第三性这三个范畴。通过“冥思”（Musing）自发的思维或“纯粹游戏”（Pure Play）于其内在关联性，我们即可逐渐相信第三性，或精神性的实在。没有第一（比如说，大脑细胞）和第二（比如说，大脑细胞间物理的，或二元的关系）就不可能有第三这一事实，并不足以证明没有第三。毋宁说，符号（比如说，语词）影响第一和第二的能力指示着第三性，或精神的实在性。上帝是终极符号，最后的第三或一般理念，关系到每一现象，不管其为第一、第二，还是第三。即使非“现实”，上帝仍然“实在”。

之所以有资格占据压卷之作这一特殊位置，是因为这篇论文具有反观纵览皮尔士的一些早期作品的优点。复杂难懂的术语，他赋予某些词项外延上的大幅度变换，曾经引起了对其哲学——其哲学的演化伴随着其生命历程——不一致性的指责。他承认在几个问题上观点的改变，而无疑未能认识到许多其他观点的变化。然而皮尔士晚期的“实效主义”哲学根本上看乃是与其早期观点一致的演进，这一点可以通过比较这篇论文中他在“实在”与“现实”之间所作的区分与1871年弗雷泽版贝克莱《著作集》书评以及在“如何澄清观念”（1878年）——本书第七篇和第十篇选文——中有关实在的论述而得到确定。

作为掩卷文选，这篇论文的最后一个优点在于，它提醒我们在一个单卷本选集中不可能充分强调的东西——皮尔士的符号学是这么一个逻辑命题：推理——无论演绎、归纳，还是假说（“倒引”【Retroductive】）——的有效性能够建立于完全客观性的基础之上，而无需参照任何据说非表象的或直接来自心灵的自我认识。

资料来源：《希伯特杂志》第**7**期（**1908**年**10**月）：第**90—112**页。

I

“上帝”（“God”）一词，这样“大头开始的”（如我们美国人的说法），是这种（the）可定义的专名，意指必然存在者（Ens necessarium）；我所信仰的全部三个经验宇宙（Universes of Experience）的实在创造者。

本文里，一些词用到时要大写，不是作为专门术语，而是作为得到定义的词项。这样，“观念”就是一种现实的统一的思想或幻想的实体；而更近乎柏拉图之ἰδέα那一观念的“Idea”，则指其存在纯粹在于其能够获得充分表象的任何东西，不管某人有无能力表象之。

“实在”是一个发明于13世纪的词，用以表示具有足以识别其主体的种种属性，即特点，而无论这些属性为任何单个的人或者成群的人以任何方式归属于其主体与否，总具有这些属性。这样，一个梦的实体就并非实在，因为梦之所以是其所是，只是因为一个做梦者如此梦见它；但是梦这一事实却是实在的，假如这一事实被梦见的话；因为设若如此，其日子，做梦者的名字，等等，就构成一组足以将它与所有其他事件区别开来的环境；而这些环境属于它，就是说，假如述说它的话，就将是真的，无论A，B或者C现实地确定这些环境与否。“现实”是那种过去、现在或未来遇见的东西。

“经验”是一种蛮横地产生出来的意识效力，促成一种习惯，一种虽须自我抑制，然而深思熟虑之后却又十分令人满意，因而不论施以多大的内部压力都无法解构的习惯。我所用的“自我抑制”一词意思是“受思维者自我抑制”，而并非除了因其本身自发的，亦即自主的自我发展之外，就“不受控制”，如J·M·鲍德温教授使用这个词语时所取的意思。一个小孩将食指伸进一团火焰，由此获得一种习惯，使其所有手指远离所有火焰，这个小孩由此经受的感觉可举以为例，证明这一点。无法抗拒的冲动是“蛮横的”，其直接的功效绝对不在于符合规则或理性。

对于这三个经验宇宙，我们大家都颇为熟悉，第一宇宙囊括一切纯粹理念，诗人、纯数学家以及其他一些人的心灵可能在其心灵的某个角落为其空幻虚无提供居所与名字。其空幻虚无性本身，即其存在纯粹在于能得到思维，而不在于任何人现实地思维之这一事实，成全了其实在性。第二宇宙是事物与事实的蛮横现实性的宇宙。我确信其存在在于反作用于蛮横的力，尽管直至其得到公正而密切的考察为止，总有不可忽视的异议。第三宇宙包括其存在于能动的力量在不同对象间，尤其是在不同宇宙的对象间建立联系的一切事物。一切本质上作为符号——不只是符号的躯体，那本质上并非如此，而且是，不妨说，符号的灵魂，符号的灵魂之所以有其存在就是因为有能力作为其对象与一个心灵之间的中介——就是如此。生动活泼的意识也是如此，一株植物的生命、生长的力量，亦然。运作的机构——一家日报、一笔巨资、一种社会“运动”，亦然。

“论证”是合理地趋于产生一种明确信念的任何思维过程。“立论”则是基于明确表达的前提进行的论证。

假如上帝实在存在，而且是仁慈的，那么，鉴于这样一种普遍承认的真理，即宗教，如若得到证明的话，将是胜过所有其他事物的一种善，因此，我们很自然地期待，应该有某种对于其实在性的论证，这种论证应该对热切地探寻这一问题之真理的一切心灵，无论高低贵贱，都显而易见；而且，这一论证所呈现的结论，不应该是一个形而上的神学命题，而应该有这样一种形式，即不仅直接可用以指导生活，而且充满对人类最高级成长的营养。我将称为疏证——the Neglected Argument（被疏忽的论证）者——在我看来，似乎最好地满足了这一条件，而假如那些因自省业已收获了信仰上帝之硕果的信众也必为那笔财富而承谢这一疏证之光芒，我也不会惊诧莫名。其劝服力丝毫不亚于其非凡性；而任何人其实也并非不熟知之。然而，所有神学家们（限于我狭隘的阅读范围），虽然以其可称可贺的刻苦勤勉，搜集到一切或可找到或须炮制的一切健全的理由以证明神学的这一首要命题，却几乎无人提到这个论证，而且即使提到也过于简略。或许他们也分享了种种流行的逻辑观：根本不承认有什么异于立论的其他论证。

有某种颇为惬意的心灵活动，以其尚无独特的名称，我就可以推断这种活动并不像它值得的那样得到普遍实践；适度地消遣于——比如说占用一个人醒来时间的大约5%～6%，也许散步之余——这种心理活动，会令人神清气爽，远超所值。由于除了抛开一切严肃目的这一目的之外，这一活动漫无目的，因此有时我曾经有心称之为幻想曲，附以某些限定；但是对于这样一种正好与空虚梦幻相对立的心境，这样一个称呼之不当无疑犹如

文不对题。事实上，它是纯粹游戏。如今，众所周知，游戏是对一个人的能力的生动操练。纯粹游戏没有规则，除了这个根本的自由法。风随着意思吹。[1] 除了娱乐，它没有目的。我所指的这种特殊的活动——浅尝三宇宙之甘露——既可以采取审美直观的形式，也可以采取神游的建造空中楼阁（无论到西班牙还是到人们自己的道德修养那里）的形式，还可以采取考察某一个宇宙里的某种奇迹，或者考察其中两个宇宙之间的某种联系，思辨其原因这样的形式。正是这最后一种形式——我将总称之为“玄思”（Musement）——是我要特别推荐的，因为这样就将适时地绽放疏证之花。一个静坐的人，目的在于深入信仰宗教真理，显而易见就不是在以科学的专心致志从事研究工作，而且必然总要不公平地、发自身心地怀疑推理。这样他便绝对无法达到甚至像物理学家之信仰各种电子那样的整体性，尽管声称这只是暂时的。但是请允许宗教冥思无违任何连续性、自然而然地从纯粹游戏中生长出来，这样玄思者才能保持适于玄思的诚心诚意。

假如一个人，已打定主意尝试玄思，以此作为一种有益的消遣，前来请问我的劝勉，那么，我将回答如次：虽然说拂晓与薄暮时分最引人玄思；但是我觉得，对于这一活动来说，昼夜之钟无时不有其独具的优点。它始于完全消极地接饮三个宇宙其中一个的某处角落的印象。但印象立即转入悉心观察，观察入于思玄，思玄入于自我与自我之间交流的生动活泼的授受。假如容许我们的观察与反思太过专业化的话，游戏就会转变为科学研究了；而那种研究是不可能在闲暇的一时半会儿从事的。

我要补充一句：遵守游戏的唯一律令，自由法。我能够证实，起码说，半个世纪以来，哪里都从不曾缺乏祭祀大师这一族类，四处兜售禁止一条或另一条探究之路的天机；需要一个拉伯雷再世，抖搂出掩藏于其绝对无误神态里的一切秘事。奥古斯特·孔德，虽然显然曾创造过某种不容置疑的天才思想，但长期以来却一直是这帮人物的首领。其每一特殊准则的时尚必然是昙花一现。因为总是拾人牙慧能获得什么声誉呢？过时的时尚之滑稽一如老生常谈神气。我还记得有一个时期，其时一个风靡全球的告示称：任一门科学都不得借用另一门科学的方法；地质学家禁用显微镜，天文学家禁用分光仪。光学严禁插足电流，逻辑不能干预代数。但是20年后，如果你想要被视为大师的话，你就必须拉长脸宣告“寻求起源可不是科学的事”。这条准则之所以成为杰作，乃是因为性情怯懦的人，由于担心被笑为土气，便都不敢再探究“起源”为何了，尽管这位神秘的忏悔者在内心深处被迫充满恐惧地坦诚，人能探究什么异乎现象（在这个模糊词语的某种意义上）之“起源”的东西，他对此一无所知。人类理性能理解某些原因是不可否认的，而一旦我们被迫要辨明经验中的一个既定因素的话，那么，在我们以种种限定使我们的确认复杂化之前，合理的做法是等待实证证据。否则，为何要冒险超出直接的观察？这个原理的例证充满物理科学。因此，既然人能够理解某些现象的规律与原因这一点是肯定无疑的，由此就可合理地认为，对于任一给定的难题，只要投入足够的时间与精力，都将为人类正确地解决。而且，一些初看起来好像完全无解的问题，正是在同样的环境中，如爱伦·坡在其《摩格街谋杀案》中所描述的那样，得到轻松满意的解决办法。这个例子特别适合拿来劝人一试玄思游戏。

四十到五十分钟精力充沛而毫不懈怠的分析思想投入其中之一，[2] 通常便足以从中引出所要引出的一切，其一般的解决办法。在玄思中，任一种推理我都不希望劝阻；而且假如有人只限于像逻辑分析这样一种只有中等繁殖力的方法的话，我会感到不胜遗憾的。不过，游戏者应该牢记在心，思想武库中的这种较高级武器并非玩具而是利器。在任一种纯粹游戏里，这些武器都可以通过单独演练的方式来使用；而逻辑分析在玄思中也可能发挥其充分的效能。因此，如果继续曾经请问过我的劝诫的话，那么，我要说："坐上你玄思的轻舟，荡入思想的湖泊，唯留天堂的气息鼓足你的风帆。张开你的双眸，警觉你身边或心灵深处的东西，并开始自我对话；因为这些都是沉思。"然而，这不仅是单纯用言辞的对话，而且是，像讲课那样，要用图标与实验给予例证。

不同的人有如此惊人的不同思维方式，因此要让我说玄思不可采取何种程序远非我力所能及；但是天赋具有自主控制力的大脑，如人类大脑经由进化也可具有这种能力一样，是如此自然而又合理地感兴趣于其自身的机能，因此一些心理学及准心理学的问题无疑将要触及；比如，后一类问题里有这样一个问题：达尔文主义者，曾经以着实令人惊奇的创造力杜撰了，而且还曾以甚至令人震惊的自信承认为已经得到证明了，一种对花卉的多样而优雅的美的解释，另一种对蝴蝶的美的解释，如此等等；但是为什么整个自然——树木的形态、落日的构图——到处都充满这种美，而且还不止自然界，另外两个宇宙亦然？在更为纯粹的心理学问题之中，苦与乐的本性问题很可能将引起注意。苦与乐是纯属感觉的属性呢，还是身体运动的本能，将我们吸引到某些感觉而排斥其他感觉？苦与乐是有同样的构造呢，还是两者在这样一个方面形成对照，快乐基于一种由于类比联想的形成或强化而产生，而痛苦则基于这样一种习惯或概念的削弱或瓦解而产生？

心理学上的思辨将自然地导向对本义上的形而上学问题的玄思，对于具有严格思维性向的心灵来说，玄思这些问题乃是有益的操练。正是在这里，我们发现了一些初看起来似乎无法为理性所把握的问题，却易于屈服于逻辑分析。但是，形而上学问题终将现出其自身为逻辑分析不足以解决的真容。几个最典型最难解的问题受这样一种欲望驱动，即想要综合理解遍及整个宇宙的、虽未明确表达出来但部分业已经验到的现象的集合体。我愿建议玄思者不要因为太过心急而对这些问题不予分析，除非在分析过程中失去了某种重要的成分；而是要从每一个视角深思之起步，直至感觉从现象下面读出某种真理为止。

在这一点上，一个疲惫的心灵会要求对这样解释的真理作出检验；而这类检验的第一步必然是对这种理论的逻辑分析。但是严格的检验对于一时片刻的玄思会是一项略显过于严肃的任务，而即使根据因为没有时间检验这样的建议，假如推迟一下再检验的话，也会有丰厚的报酬；尤其是因为其中几个将吸引理性，万般皆备，只欠确定。

比方说，让玄思者，就其深度与广度，很好地欣赏了一番每个宇宙无以言表的种种现象之后，转向每一个宇宙里都具有的种种属于连贯的同质性现象；而何样的奇观将展露自身呢！作为这类现象的一个纯粹暗示，我可以指出，空间的每一微小部分，无论多么遥远，都为恰如其他每一部分——无一例外——的相邻部分所限制并及无际。自然的物质在每一个星球上都属于同一基本种类，而且（除了环境的变化）更加奇妙的事情是，大约同

一比例的各种化学元素遍及整个可见宇宙。尽管只是已知的碳水化合物的纯粹目录就能编成一部庞大的著作，而且，假如真理得到认识，氨基酸本身的数目更大，然而总数不大可能超过大约600种元素，其中500种如此迅速地疾驰过空间以致无法为地球的引力拉住，日冕（coronium）是其中运动最慢的。尽管这么微小的数目预示了相对简单的结构。然而数学家无不承认，即使试图理解氢原子的结构，目前也毫无希望，须知，氢原子是可被地球吸住的最简单元素。

由对每一宇宙同质性的思辨，玄思者自然将过渡到对两个不同宇宙，甚至所有三个宇宙之间的同质性与连贯性的考察。这一切同质性与关联性之中，我们特别发现了一类事件，即生长事件，其自身就在于微小部分的同质性。在移动进入位移的生长中，以及力进入移动的生长中，这一点显而易见。在生长这一点上，我们同样发现三个宇宙协调一致；而生长的一个普遍特征就是较早阶段乃是较后阶段的预备。这是某种反思进程的一个样本，这一反思进程终将提出上帝实在性这一假说。这倒不是说，这种现象不可以，在某种意义上，用可想象的极微量较高级元素的偶然作用来解释；因为假如上帝一词指的是必然存在者的话，那么这个假说本身就要求这种解释应该为真。但关键在于，这种解释仍然要保留跟先前一模一样的心理解释。如果有人能告诉我，基于足够的权威性，一切脑力活动都依赖于严格服从某种物理规律的神经突的运动，因而，一切思维的表达，不管外在的还是内在的，都接受一种物理解释，那样的话，我马上相信你。但是假如你仍要说什么，这就驳倒了我与我周围的人都由理性支配，因而都是思维存在物这一理论的话，那么，我必须坦承，我认为你智商不高。但是无论可能如何解释，在玄思的纯粹游戏中，上帝实在这一观念肯定会或迟或早地显现为一种诱人的想象，玄思者可以各种方式发挥这种想象。越是沉思默想之，就越会发现它在心灵的每一角落回响，因为它的美丽，因为它提供了一种生活的理想，因为它完全满意地解释了他的整个三重环境。

II

上帝这个假说是一个奇特的假说，因为它假设着一个无限地无法综合的对象，尽管每一个假说，正因为是假说，都假设了其对象根据这个假说是真实地得到设想的。这就只留给假说唯一一条理解自我之路；即，理解为虽然模糊，然而就其肯定，就其连续不断地趋向于越来越明确地自身界定而没有极限而言，又是真实的。这个假说，因为由此便使自身不可避免地服从于生长规律，因此就以其模糊性好像将上帝表象为如此，尽管于其初始阶段这一点在这个假说里是直接相互矛盾的。但是这样明显地将生长归于上帝，由于这一点不可从这个假说根除，因此，根据这个假说，就不可能绝对为假。其宇宙的含义将在假说中保留下来，而其上帝的含义虽然部分地会被推翻，然而与全盘否定必然为假相比，这样仍然可认为并不虚假。这样这个假说将导致我们认为每一宇宙的特征都是有目的的；而且这一点将与这个假说共存亡。然而目的本质上涉及生长，因而无法归诸上帝。然而进一步看，按照这个假说，与其将上帝表象为毫无目的，这么说虚假的程度还是要小一点。

我由自己的个人经验确信，每一个人，如果能够如此控制一下注意力，从而进行一点确切思维的话，一旦要检验芝诺的阿基里斯与乌龟之辩，就将会逐渐地像我这样认为，这一论辩无非是一个可鄙的陷阱，我认为我既不会当真也不应当少点确信，从就我所知的玄思对自己及其他人的效果来看，任何根据上帝实在性这一假说来考察三个宇宙，而且以科学的专心致志紧紧遵循这一反思线索的正常人，都将由于这个观念的美、由于其威严的实践性而发自身心的激动不已，甚至达至这样的高度，热烈地爱戴且敬畏其严格假设的上帝，达至这样的欲望，首先要塑造整个生活行为以及一切行为的动机，以与这个假说和谐一致。如今，深思熟虑地、彻头彻尾地打算塑造我们的行为以符合于一个命题，这不多不少就是所谓信仰这一命题的心灵状态，无论要拖延多久才能有意识地将其归类于这一名目之下。

III

以上便是我对这个疏证的糟糕素描，极大地删减了，因为要使之限于指定给这篇论文的篇幅。下一步应该来讨论其逻辑性；但是一时半会儿随兴而至所读到的东西或许难以使读者清楚明了我所做的这样一种检验之要点的充分证明。我只能希望将这篇论文的剩余部分做成一种目录，由此某些人或许可能猜出我要说的内容；或者，希望列出一系列合理可信的观点，读者必须通过这些观点自己建构出推理的连续进程。在我本人心中，这一证明是精心设计的，而且我现在正殚精竭虑使之接受公开审查。目前的摘要分为三个不等的部分。第一部分将给出每一种有序进行、完整无缺的探究的不同步骤的标题，而至于是否有可能偏离规范，则未予注意。我必须提及某些与疏证完全无关的步骤，以表明这些步骤并未给真理增添分毫，真理一如疏证产生之那样，是确定无疑地要产生出来的。第二部分将非常简要地陈述，虽然没有论证（因为没有篇幅），但恰恰在这里潜藏着推理的逻辑有效性，而探究的每一主要阶段正是以这种逻辑有效性为标志的。第三部分将指明疏证在探究上帝实在性的整个过程中的地位，而且要表明它多么适合于占据这一位置，以及假设探究限定于此的话，其逻辑价值何在；最后我还要补充几句以显示这一证明可以如何得到增补。

每一种探究均源于观察，三个宇宙之一或另一个里边，某种令人惊异的现象，某种或者另一种预期失落，或者使某种期待审查（inquisiturus）的习惯中断的经验；而每个貌似违反这一规则的反例都只不过确证了这一规则。虽然惊奇之物于不同情形之下会显出种种明显的差异，但是这幅探究的素描将完全不顾此类细节，这尤其是因为逻辑教科书里对此已有详论。这项探究起步于深思这些现象的一切侧面，目的在于找到惊异由以将得到解决的某种观点。收尾时一个猜想闪现出来，这一猜想提供了一种可能的解释，我所谓解释，意指这样一个三段论，将令人惊奇的事实展示为其产生环境与这一可信猜想之真——作为大、小前提——的必然后承。[3] 据此解释，探究者开始以赞与态度看待其猜想或假说。我如此表述这一过程，探究者暂时地持之为“合理可信 （Plausible）”；这种承认涵盖种种

不同的情形——而且理应如此——从以纯粹疑问语气将其表述为一个值得注意与回答的问题，经过对合理可信性（Plausibility）的一切评鉴，直至不可控制地倾向于相信。从注意到奇异现象到承认这个假说之间的整个一系列心理活动，其间通常温驯的知性似乎非但不服管教，反而对我们颐指气使——寻找相关环境并牢牢把握之，有时无需我们认知，明察细审之，黑夜中的分娩，令人惊诧的猜想的闪现，评述其稳妥适用于反常现象，犹如钥匙在锁孔中插进抽出，以及对其合理可信性的终审，我算作形成了探究的第一阶段。其标志性推理公式我称为倒引，即，从后件到前件的推理。某一方面看来，这一称呼好像不太合适；因为在无数事例中，猜想达到合理可信性——而且实际上最值得信任——的极致，探究者要么确实无法明确表达所要解释的奇迹究竟为何；要么只有根据这个假说才能表达之。简言之，这是一种论证而非立论。倒引并不提供担保。假说必须接受检验。

这一检验过程，要想成为逻辑上有效的，就必须诚实地开始，不是像倒引那样，始于对现象的明察细审，而是始于对这个假说的审查，并且搜集将由此假说之真推出的所有种类的经验条件结论。这构成探究的第二阶段。其标志性的推理形式，两个世纪以来，我们的语言已十分贴切地为其取了演绎这一名称。

演绎有两个部分。其第一步必然是以逻辑分析解析（Explicate）假说，那就是说，使之尽可能完全明确。这个过程，跟倒引一样，是非立论的论证。而与倒引所不同的是，它不可能由于经验的缺乏而出错，而是只要正确地进行，就必然达到真的结论。解析之后是演证，或称演绎的立论。最好是从欧几里得的《原本》第一卷学习演绎的程序，《原本》是一部杰作，真知灼见远超亚里士多德的《分析篇》；而其中的不少谬误使之对于细心的研究者格外富有教益。其程序一定需要某种属于图标的东西；那就是说，“图像”，或者说因为与其相似而表象其对象的符号。通常也需要“标指”，或者说因为实际上与其关联而表象其对象的符号。但是它主要由“记号”，或者说本质上因为其将得到如此解释而表象其对象的符号组成。可能时，演证应是引理性的（Corollarial）。一个引理性演证的精确定义需要一个冗长的解释；但是称这类演证将自身限定于考察或者已经引入或者已经包含于其结论的解析中的因素就足够了：然而定理性演证则需求助于一种更为复杂的思想过程。

演绎的目标，即收集这个假说的后件这一目标，既然已经充分实现，因此探究就进入到了其第三阶段，即确定这些后件多么远地一致于经验，因而判断这个假说是可感地正确呢，还是需要做某种非本质的修正，抑或必须完全被拒绝。其标志性的推理方法是归纳。这一阶段分三部分。它必须始于分类，这是一种归纳性的非立论的论证，由此一般观念被归属于经验对象；或者毋宁说由此经验对象被附属于一般观念。随之而来的是检验性立论，试验（Probations）；而整个探究将以第三阶段的判决部分结束，这就是用归纳推理，单个地鉴别不同的试验及其组合，然后对这些根本的鉴别自身做自身鉴别，而后过渡到对总体结果的最终判断。

试验，或直接的归纳性立论，分为两类。第一类是那种曾为培根糟糕地描述为“inductio illa quœprocedit per enumerationem simplicem（通过简单枚举进行的归纳）”。因此他只是起码地理解了。事例的枚举对于这种论证并非事关紧要，比如，没有如神仙这

样的存在物，或者没有诸如神迹这样的事。关键在于没有广为接受的例子这么一回事。我称这种归纳为粗糙归纳。这是唯一一种以逻辑上的全称命题为结论的归纳。这是最弱的论证，因为易于顷刻即被推翻，如19世纪末期发生于科学界的这种意见即没有石头从天空落下来那样。另一种是逐步归纳，这种归纳是用每一个新发现的例证对假说中真实性的比例作出新的评估；而给定任一度误差，某时将会有一评估（或总会有，如果试验坚持下去的话），这一评估将成为绝对最终的评估，染满大量的谬误。逐步归纳要么是定性的，要么是定量的，而后者要么取决于度量，要么取决于统计，要么取决于计数。

Ⅳ

有关演绎、归纳与倒引所具有的逻辑有效性的本性问题，由于这个问题仍然是一个争论的竞技场，我这里将限于陈述我准备用实证证据捍卫的意见。演绎的有效性已由康德正确地，虽然还不算十分清楚地，分析过了。这种推理仅讨论纯粹观念，这种观念原本归属于记号，而在引申意义上也属于我们自己创造的其它符号；而人类有能力解析其本身意义这一事实就使演绎有效。归纳是一种可能使我们犯错的推理；但是如果坚持不懈地遵循一种方法的话，就会具有归纳意义上的确定性（我们有这种确定性，一枚完整的硬币，屡次经常地掷出的话，常常会出现正面）将误差降低到低于任何预先指定的度数，这一点由人类感知到归纳确定性这种能力保证。凡此种种我请读者仔细观察；大量的相关细节此处必须略去。

最后出现逻辑批判这个根本问题，何种有效性可以归诸探究的第一阶段呢？请注意无论演绎还是归纳都无法为探究的最终结论贡献哪怕一丝一毫的实质内容。二者使不明确者明确；演绎解析；归纳评估：那就完了。虽然当人类尚在远古森林中漫游之际，自然环境就围上来了，然而其时他对错误这个根本观念丝毫不懂，他尝试与某个同伴交流，在科学的最终目标与诸如此类的人类环境观念之间张开着的鸿沟之上，我们正在建造一座归纳的悬臂桥，由科学的支柱和绳索维系起来。然而其前进的每一条板材，都首先独由倒引，那就是说，本能理性地自发猜测铺设；而无论演绎还是归纳都无法给这架桥梁提供哪怕一个单独的新概念。对于那些自我利益驱使的探究，这一点也同样真实、同样重要。

我们自然而然会给这个问题这样一个初步答案，我们之所以不得不接受这个猜测，正是基于我们的确接受了它这样一种估价；无论接受为一个简单疑问，还是接受为多少有点合理可信性，还是，偶尔，接受为一个不可抗拒的信念。但是，像它成为了一种有待提出的理性存在物之类这样的诉求，即我们不得不听从于这种猜测，就其自身而言，非但远远不足以构成一个逻辑证明，反而恰恰等于招认了自己未曾训练如何控制思维。然而，这一答案更为切中肯綮之处在于，力主冲动的力量在于其作为本能的征兆。一切种类的动物在那些为其所特有的功能方面的活动，诸如常见鸟类之飞行与筑巢活动，表现得远远超乎其一般智力水平；而如果不是在艺术创造、公益事业，特别是理论认识活动中具体表现一般观念的话，人类的独特功能为何呢？要反驳其本人的意识有预测种种现象之原因的能力，

这种做法对一个人来说其愚蠢就像一只习羽的雏鸟之所以拒不相信张开双翼离开巢穴，是因为这个可怜的小家伙曾拜读过巴比内[4]的著作，因而根据流体力学原理判断出浮空飞行是不可能的。是的；假如我们已知驱使我们喜欢一个而非另一个假说的冲动的确类似于鸟类与黄蜂的本能的话，那么就必须承认不让其在理性的界限内发挥作用就是愚蠢的；尤其因为必须有某种假说，否则的话，除了我们借助于同一手段已经获得的知识之外，就必须弃绝一切进一步的知识。但是，人类竟然有这样神奇的机能，这是事实吗？我回答，这是一个事实，既不是在第一次猜对这一意义上，也不在第二次或许也猜对了这一意义上；而是在精心准备的心灵一直都神奇地立即猜出每一个自然的秘密，乃是历史的真理这一意义上的事实。一切科学理论均由此获得。然而，难道这些科学理论不会是因侥幸，或者像达尔文主义者所主张的那样，由于某种机会的改变而得来吗？我的回答是，三、四种独立的计算方法表明，主张我们的科学如此产生乃是十分荒唐的。然而，假定可以如此“解释”之，一如我的任一有目的行为均由唯物决定论者假定为如此产生的那样。即便可以这么解释，那又怎么样呢？难道这种唯物主义解释，就算得到承认了，就表明理性完全与我的行为无关吗？甚至心物平行论者也要承认，一种解释同样需要先前所作出的其他解释；而这才是确定无疑的健全逻辑。在科学前进的行程中，存在一种原因、一种解释、一种逻辑，而这便不容置疑地向具有理性或意义关系之感知的人类证明，人类的心灵必然本来就和谐于事物的真理，以便发现业已发现的知识。这是逻辑真理的根本基石。

现代科学大厦是仿照伽利略的模式建造起来的，伽利略的模式基于il lume naturale（自然之光）。这位真正通灵的先知曾说，两个假说之中，较简单的更受偏爱；但是从前我也是那些以不敏的自负想象自己比他更灵异的众人里边的一位，将这个准则的意思曲解为逻辑上较简单，即为所观察到的东西增加最少的假说，尽管有这么三点明显的异议：第一，这样的话，任何假说便都没有依据了；第二，同理，我们应该满足于简单地表达实际上已做出的特殊观察；第三，进一步为我们的眼界开示真理的每一个科学进步都绽放了一个出乎意料的复杂世界。直到长期的经验迫使我承认，随后的发现每一次都表明我理解错了，而那些像伽利略一样理解这个准则的人们，早已解开了这个秘密时，我才眼前一亮、豁然开悟：正是在唾手可得、自然而然这个意义上较简单的假说，那种本能提示的假说才必然更受偏爱；原因在于，除非人类有一种与自然界的倾向相符合的自然倾向，人就根本没有机会理解自然界。对这一根本而又实证的事实的许多次检验，既与我本人的研究有关也与其他人的研究有关的检验，确证了这个意见；而一旦我将这些检验付诸文字，其阵列会令每一个人都信服。噢不！我逐渐遗忘了那副裹着心智的普通士卒、不可为精确思维穿透的甲胄！他们可能得到这种观念，比如说，我的主张含有对联想规律之严格性的否定：这一观念完全等价于大多数正在流行的观念。我的意思并不是说逻辑简单性是一种绝对毫无价值的因素，而只是说，与另一种意义上的简单性相较，其价值十分次要。

然而，假如这个准则在伽利略的意义上是正确的话，那么据此即可推出，在某种程度上，人类有一种原生的或派生的预测能力，与黄蜂或鸟类的能力相似，然后，种种实例蜂拥而至以表明，某种不可混淆于率尔自信的、全然奇特的信服于一个假说，有一种非常值

得欣赏的作为这个假说之真的符号的价值。我惭愧无法对某些生动有趣而几近令人折服的事例予以说明。这个疏证在绝对最高的程度上激动着这种奇特的信念。

V

现在我们必须将这些原理应用于对疏证的评价。假如留给这篇文章的版面还够的话，我将如此布局谋篇，想象一下三种人可能会如何思之：第一类人所受教育不多，与此相应的是天性豁达，这种人虽然很熟悉这个疏证，但若论逻辑，则言必称希腊；第二类人，虽然满脑子流行的逻辑观念，但是得知这个疏证却惊诧莫名；第三类人，一个受过科学训练的人，受现代精神熏陶，除专业知识之外，又补充了严格的理论与实践方面的推理研究以及思维原理，因此一位心理学家将自己归入心理学家，而一位数学家将自己归入数学家。

继而，我应表明第一类人如何本将会知晓，任何事物自在地都没有任何价值——无论美学的、伦理的，还是科学的价值——而处于其所属的整个生产过程的位置上才有价值；知晓个人的灵魂，虽然充满喧哗与骚动，但除了占据其无穷小的位置、承认其近乎无用为其全部财富之外，不过是一个零。他将看到，尽管其心中的上帝并不会真正地（在某种意义上）使手段适应于目的，然而现象间确有各种关系，有限的理智不但务必，而且真的将这种种关系解释为这种适应，那却完全是真的；他将以内心最苦涩的悲哀为福音，并为了生长的规律与这一规律强加于他的——罪恶战斗，那就是说，人的义务就是战斗，此乃宇宙的一种圆满，为此祝福上帝。在这场战斗中，他仅仅竭力履行规定给他的义务，别无所求。尽管他奋不顾身的斗争将以其溃败的惨状告终，他将看到他深心挚爱的无辜者遭受痛苦，疯狂而绝望，命定为丑行玷污，并妨碍其智力发展，然而他仍然希望这样对于他们最好，而且告慰自己，无论如何上帝的神秘设计将通过他们的作用得到完善；甚至当平息了战斗的激情之后，也要以敬畏之情屈服于他的神圣（His Holy）意志。他不会为此担忧，因为宇宙并不是为适应某个愚蠢的泼妇的方案建造的。

我必须请读者想象其语境。我仅仅补充一点，第三类人，考虑到自我控制的复杂过程，将会看到这个假说，尽管对于第一意向是不可抵抗的，然而仍然需要试验；尽管一个无限的存在者并不受任何一致性的束缚，然而人类，跟其他任一种动物一样，有天赋的足以理解生命行为的能力。这就使他，为了检验这个假说，立足于实效主义，实效主义意味着信仰常识与本能，尽管仅当常识与本能出于慎重的批判主义的坩埚熔炉时才是如此。[5] 总而言之，他要说这个疏证是科学探究的第一阶段所产生的一个具有最高度合理可信性的假说，其终极检验必然在于其在人类的自我控制的生存行为之进化行程中的价值。[6]

既然我使用了实效主义一词而且有机会再次使用之，也许最好解释一下。大约40年前，对贝克莱、康德以及其他哲学家的研究，使我自信一切思维均要用符号来进行，自信沉思采取对话的形式，由此方可真正谈论概念的“意义”之后，得出结论，要获得对这种意义的充分掌握，就必须，首先，通过外延性地熟悉这一概念的各种实例，知道在一切伪装之下认出这个概念。但是，无论怎么说，这还并不意味着对这一概念有了任何真正的理

解；因此就进一步要求，我们应该对这个概念做一番抽象的逻辑分析，直至分析出其最终因素，或者做出尽可能完全的逻辑分析。但是即使如此，我们或许依然缺乏对这一概念的任何生动理解；而实现我们对其本质意义的知识的唯一途径，就是发现并认出对这个概念（对于任何可想象的对象，而且在任何可想象的环境下）之真的信念将合理地发展出哪些一般的行为习惯；这就是说，哪些习惯最终会成为对这种真理的充分考察的结果。这里，必须在最广义上理解“行为”一词。比如，若一所与概念的谓词将使我们承认一种给定的关于这一谓词所肯定的那个主词的推理有效，而否则便无效的话，那么，承认我们推理过程中的这一效应就绝对是一种行为习惯。

1873年，在马萨诸塞州坎布里奇的形而上学俱乐部里，我常常将这个原理鼓吹为一种逻辑真理，表示为贝克莱所遵循但未曾详尽表述的方法，而谈论它时我则称之为“实用主义”。1877年12月和1878年1月我在《大众科学月刊》上正式表述了这一学说；而两篇论文还以法文转发于《哲学评论》第6和第7卷上。当然，这个学说并未引起特别的注意，因为，正如我在开篇句子里曾经评论的那样，很少有人关心逻辑。但是1897年，詹姆斯教授重塑了这个问题，并将其改造为一种哲学学说，其中一些部分我非常赞成，而其他更突出的部分我当时就认为，而且现在仍然认为，是违反健全逻辑的。[7] 此后，帕比尼教授又发现这个学说无法定义，[8] 一个好像的确使其卓尔不群于任一科学学科之所有学说的发现，一个令实用主义学派不胜惊喜的发现，约当此时，我逐渐得出了这一结论，我这个微不足道的准则应该用另一个名字来称呼了；因而，1905年4月，我将其更名为实效主义。[9] 此前，除了应鲍德温教授请求，我在他主编的《心理学与哲学辞典》里写了一个实用主义定义外，在正式发表的文字里，我从未曾用任何名称尊称它。我并未在《世纪词典》里插入这个词，尽管我曾负责那部著作的哲学定义部分；因为我或许有一种过于夸张的对虚名（réclame）的厌恶。正是产生了这个假说并最终产生了这个信念，即这三个宇宙，或者起码说其中的两个，有一个独立于它们的创造者这一沉思三个宇宙的过程，才是贯穿这篇论文我所谓疏证者，因为我认为神学家们原本应该认识到这是一条可合理地产生信仰的思维线索。这是“卑微的”论证，这组论证的核心。在形而上学家的心中，这一论证会带一点形而上的色彩；但是依我看，那样与其说给它增了光添了彩，倒不如说减损了其力量。这恰如一个论证一样有效，假如不更加有效的话，它采取着庄稼汉心中所采取的形式。

神学家们之所以原本就不可能提出这个疏证，是因为这是一个多姿多彩、生动活泼的思想过程。但是他们原本应该可以描述之，还应该尽其所能捍卫之，无需进行原创的逻辑研究，期待他们做这种研究有欠妥当。他们习惯于使用这一原理，即必须假定能使正常人信服的东西即是健全的推理；因而他们应该说，凡可能真实地推出来以表明这个疏证的东西，假如足够发展的话，都会使任何正常人信服。不幸的是，偏巧已确立的事实很少能用来表明确乎如此。我并不曾妄言，除了这个我们每个人都会做出的假设，即我的理智倾向是正常的之外，我之信仰其如此，还有任何其他根据。我务必坦承没有一个悲观主义者会与我一致。同时，我也并不承认悲观主义者全都神智健全，除了以正常标准被赋予的理智

活力之外；而我持这样的想法有两点理由。首先，悲观主义与乐观主义的心灵之间的差异，对于每一种理智功能，而尤其是对于生存行为都有如此的支配性，因此根本无法承认二者都是正常的，而且人类的绝大多数都是自然的乐观主义者。如今，每一种族的大多数只不过稍稍偏离那个种族的常规。为了提出我的另一点理由，我务必识别出三种类型的悲观主义者。第一种类型常见于敏感而高贵的性格中，具有原创思维的伟大力量，由于某种生理疾患，他们的个人生活成为一部部可怕的苦难史。列奥帕蒂就是一个著名例子。[10] 尽管可能遭到他们的强烈抗议，但我们不得不相信，假如这种人具有普通人的健康体质的话，生活就会向他们绽放跟我们其他人同样的色彩。与此同时，人们难得一遇这种类型的悲观主义者，因此不影响目前问题。第二种是厌世型，这种类型的悲观主义者顾名思义。这种著名的悲观主义者的行为，如犬儒学派的第欧根尼、叔本华、卡莱尔，以及与他们血脉相通的莎士比亚的雅典的泰门，足以使人认为他们心理有毛病。第三种是慈善型，这种人富于同情，易于激动，对他们认为愚蠢不公的生活怒不可遏。由于对一切都感兴趣，却无法承受任何严格的思维，他们是littérateurs（文学家们）的绝佳素材：有伏尔泰为证。这类人中间，任何人都难以企及莱布尼茨的才华。

囊括并维护着那另外两个论证的第三个论证，在于这些逻辑原理的展开，按照这些逻辑原理，卑微论证是进入三个宇宙之起源的科学探究的第一阶段，但是这种探究并不单单产生只有暂时性的科学信念，而且还产生生动活泼的、具有实践性的信念，这种信念在破釜沉舟的决断中，以奔赴永恒的一切代价而得到逻辑上的证明。显示这一论证需要确立几个逻辑学家做梦都难以想到的逻辑原理，而尤其是对实效主义准则之正确性的严格证明。我当初为一家大众月刊所写的论文，因为除了假定直至一种实在的怀疑状态产生为止，真正的探究无法开始，而一旦获得信念即告结束之外，找不到更好的理由，于是假定“信念的确立”，或者换言之，满意状态，就是一切真理，或探究目的之所在。既然我为此提出的理由是如此脆弱，而这种推论又如此接近于实效主义的要旨，因此我必须承认，有人说那篇论文的论证是循环论证，或许不无道理。然而，那篇论文的第一部分却意在表明，如果说真理在于满意的话，这种满意却不可能是任何现实的满意，而必然是这样一种满意，即当探究推进到其最终和不可取消的结果时，终将感到的满意。我务必指出，这是一个跟席勒先生与今天的实用主义者大相径庭的立场。我坚信如果我这么说众人会相信，即只是想要避免由于我与实用主义的关系而被误解，而绝不是说我独具某种超群的对错误的免疫力，我有相当充分的理由知道我不具这种能力，才促使我表达我对其信条的个人情感。他们那种公开声明的不可定义的立场，假如那是说不可能具有逻辑特征的话，那么，在我看来却可用对严格逻辑的愤怒仇恨来标明其特征，而且甚至某种倾向于插入他们学说的任何确切思想也只能评定为全是欺人之谈。与此同时，在我看来似乎很清楚，他们之接近于承认实效主义原理，甚而抛弃困难的区分本身（尽管我不可能赞成之），业已有助于他们极其清楚地辨明一些基本真理，这些真理，其他哲学家只不过雾里看花，而其中的大多数压根儿一无所见。这些真理——当然全都古老，然而还有少数人承认——中间，我点出他们对宿命论的否定；拒不承认有别于内在或其他外在感觉的任何“意识”；他们承认，有实用

主义意义上的实在的习惯（这种习惯实在地将会产生效果，在不可能碰巧得以现实化的环境下，这就是实在的一般观念）；以及他们坚持根据其将会或者可能（不是现实地即将）以具体方式达到的东西解释化体抽象概念。但是，在我看来，在诸如一切无限性观念的非实在性与真理的无常性这类意念中，以及诸如能动意志（控制思想，怀疑以及权衡理性的意志）与不发挥意志的意志（信仰意志）这种种思想混淆中，他们竟让一种如此具有生命本能的哲学逐渐感染上死亡的种子，似乎是桩令人遗憾的事情。

---

[1] 《新约·约翰福音》3：8：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去；凡从那灵生的，就是这样。”——译者

[2] 这里的one of them指代不明，应该为三个经验宇宙之一。——译者

[3] 此即外展（abduction）或倒引（retroduction），即以结论和一个前提作为前件，推出另一前件的三段论。按照艾柯的看法，外展推理和解释元是皮尔士符号学中最具特色也最为重要的两个概念，这里我们看到二者其实是统一的。——译者

[4] 巴比内（Jacques Babinet，1794—1872），法国物理学家。在衍射理论气象光学和光学器械方面开展了多种研究，最早提出光的波动理论。——译者

[5] 承诺批判常识论（康德批判哲学与苏格兰常识哲学的综合）与经院实在论是实效主义的两个结论，见《实效主义结论》。——译者

[6] 译者注：正文到此结束，以下为增补。1908年4月底，应《希伯特》杂志编辑吉克斯（L. P. Jacks）的请求（请求更确切地解释一下所谓被忽略的论证究竟是什么），皮尔士写了两个增补，这里只选了第二个，因为有些部分与第一个增补相关，所以这里也译出如下：

而今业已草描了对上帝实在性的一套三个论证，尽管限于单篇论文的篇幅，任一个也不能得到很好的显现。第一个论证是，诚实，坦然，不动情感——因为未谋划——地沉思于上帝的理念，玄思的游戏迟早终将引向这一理念，而通过深化对那个理念的崇敬感，就将产生对上帝之实在性与切近性的真实的宗教信仰。这是一个合理的论证，因为它自然地导致这种结果，即最深刻最生动地决定（Bestimmung）灵魂趋向于将玄思者的整个行为塑造成符合于上帝之实在而又贴近这个假说；而就任一命题如此决定灵魂正是信仰这一命题的实质。这是那种“卑微的论证”，对每一个诚实的人都敞开胸怀，我猜测这种论证比任何其他论证造就更多信奉上帝的人。

这套论证的第二个，在我看来似乎为自然神学作家们“忽略的”论证，在于表明这个论证是自由沉思的自然结果，既然每个心灵，一旦追求，都将为这个理念的美与崇高而销魂。假如神学家们能够感知这一论证的力量，他们就将使之成为普遍的人性的这样一种显示以至于表明一种潜在地趋于信仰上帝的倾向是灵魂的一个基本要素，而且，远非作为一种邪恶或迷信的要素，简单说，这种要素就是沉思三个宇宙之起源的自然积淀。当然，就像任一其他的神学理论一样，这种论证也不可能具有“卑微论证”的价值或宗教活力；因为它将仅仅作为一种对卑微论证现实上并能动地实践的心理运作的申辩，——一种辩护性描述。尽管这是本义上的被忽略的论证，然而我有时用简写“忽略论证”（“the N.A.”）代表由三个论证构成的一整套。

这套的第三个论证在于研究逻辑方法学，由直接亲熟于真正的科学思想之光照亮，——这种思想，其工具本来就不仅包括数学精确性的理念，而且包括熟练的机械师实际上在使用的器材。研究者，通过将逻辑分析的艺术，——一种像化学分析一样复杂而有条理的艺术，——应用于他本人经过培养的研究习惯，将玄思者就三个宇宙的思维过程与科学发现工作的某些部分相比较，就会发现“卑微论证”无非所有这类科学发现工作的第一阶段，在这一阶段里，观察事实，反复多样地安排这些事实，静心思考这些事实，直到由于以先前科学经验结果的反作用，有了“演化出来的”（犹如化学家所命名的）一个解释性假说。然而，他将注意到，倒引的这个例子，尽管不可否认具有这个特点，却与通常的众多例子大为不同，尤其是在三个方面。首先，这个假说的似真性在深思熟虑地构成的假说中达到几乎无与伦比的高度。当上帝之实在性这个理念从玄思中迸发出来时，人们如此难于怀疑之，以至于因玄思者对任何进一步的证明漠不关心，研究将停在第一阶段，有巨大的危险。同时，这个似真性本身毫无疑问是赞成这个假说之真的一个具有不小分量的论证。

其次，尽管一个解释性假说的主要功能（有些哲学家说唯一功能）就在于在心灵中激发一个清楚的意象，由此可以预测可确定条件下的实验结果，然而在这个例子里这个假说只能如此模糊地得到理解，以至于在单单例外的情形里就可能从其日常解释作出任何确定直接的演绎。比如，我们如何竟能期待有能力预测即使任何仅仅统治一个可怜的太阳系大约一百万年的全能存在者的行为将是什么？假如，作为同样的全能者，由此脱离了所有经验、所有欲求、所有意向的话，他

的能力又更不足道！既然上帝，按照他的必然存在者这一本质特点，是一个无实体的精神，而且既然有很强的理由认为，我们称为意识的东西要么不过是大脑或大脑之某部分的一般感觉，要么无论如何就是某种体内或身体上的感觉，因而上帝或许没有意识。我们大多数人都有这种思维习惯，即认为意识与精神生活是一回事，否则便过高估价了意识的功能。（参见詹姆斯的论文“‘意识’存在吗？”载《哲学，心理学与科学方法期刊》第1期【1904年9月1日】：第477—91页。但是否定性回答，就其本身而言，并不新颖。）

这个假说的第二个特性的效果为第三个特性所抵消，这第三个特性在于其对信仰者一生的整个行为的决定性影响【……】

[7] 这里指詹姆斯的《信仰意志》（初版于1897年），而不是1898年的伯克利演讲《哲学概念与实践效果》。——译者

[8] 原文为Papirie，要么是印刷错误，要么是编者读错了手稿。帕比尼（Giovanni Papini，1881—1956），意大利实用主义者，于1903年创立佛罗伦萨实用主义学派及期刊《列奥纳多》（Leonardo）。皮尔士这里指的是帕比尼的论文“实用主义导引”（“Introduzione al Pragmatisno”，Leonardo，1907年2月），由凯瑟琳·罗伊斯（Katharine Royce）以《实用主义像什么》（“What Pragmatism Is Like”）译为英文，载《大众科学月刊》第71期（1907年），第351—368页。——译者

[9] 见《何为实用主义》（“What Pragmatism Is”），载《一元论者》第15期（1905年4月）。这篇论文是皮尔士在《一元论者》杂志上发表的论实用主义系列论文的第一篇。——译者

[10] 列奥帕蒂（Giacomo Leopardi，1798—1837），意大利诗人、学者、哲学家。由于其出色的学术和哲学著作以及优美的抒情诗而成为19世纪伟大作家之一。——译者

参考文献

关于深入一步的皮尔士作品集，犹如在导言中指明的那样，读者应该转向《查尔斯·桑德斯·皮尔士选集》，8卷，由查尔斯·哈茨霍恩与保罗·韦斯（第1—6卷）和阿瑟·伯克斯（第7—8卷）编辑（坎布里奇：哈佛大学出版社，1931—1958年），而更好是转向《查尔斯·皮尔士作品集：纪年版》，迄今已出版5卷（布卢明顿：印第安纳大学出版社，1982— ）。

这里提供数种论述皮尔士哲学与符号学的建议性的进一步读物。因为有汗牛充栋的论述皮尔士思想作品和卷帙浩繁的论述符号学的文献，因而绝不打算囊括无遗。这里所列出的研究成果无非是那些在这一或那一方面证明对本书编者有所助益以及对其他感兴趣于皮尔士哲学和符号学的学者看来可能会有所助益者。

对皮尔士思想之总体概述有兴趣的初学者最好从研读胡克韦的著作开始。有关皮尔士生平的生动有趣的详尽记述以及其广博研究领域与所取得的各项成就的观点，参见费什的著作。对于皮尔士在符号学史上所处地位的更一般导论，迪利的著作值得高度推荐。

Apel，Karl-Otto. Charles S. Peirce：From Pragmatism to Pragmaticism. Amherst：University of Massachusetts Press，1981.

Buchler，Justus. Charles Peirce's Empiricism. New York：Harcourt，Brace，1939.

Colapietro，Vincent. Peirce's Approach to the Self：A Semiotic Perspective on Human Subjectivity. Albany：State University of New York Press，1989.

Conkin，Paul. Puritans and Pragmatists：Eight Eminent American Thinkers. NewYork：Dodd，Mead，1968.

Culler，Jonathan. The Pursuit of Signs — Semiotics，Literature，Deconstruction.Ithaca：Cornell University Press，1981.

Deely，John N. Introducing Semiotic：Its History and Doctrine. Bloomington：Indiana University Press，1982.

Derrida，Jacques. Of Grammatology.Translated by Gayatri Chakravorty Spivak.Baltimore：Johns Hopkins University Press，1976.

Eco，Umberto. The Role of the Reader：Explorations in the Semiotics of Texts. Bloomington：Indiana University Press，1979.

——.Semiotics and the Philosophy of Language. Bloomington：Indiana University Press，1984.

——.A Theory of Semiotics. Bloomington：Indiana University Press，1976.

Fisch，Max. Peirce，Semeiotic，and Pragmatism：Essays. Edited by Kenneth Laine

Ketner and Christian J. W. Kloesel. Bloomington：Indiana University Press，1986.

Freeman，Eugene，ed. The Relevance of Charles Peirce. La Salle，Ill.：Hegler Institute，1983.

Gallie，W. B. Peirce and Pragmatism. Harmondsworth，Middlesex：Penguin Books，1952.

Goudge，Thomas A. The Thought of C. S. Peirce. New York：Dover Publications，1969.

Hardwick，Charles S.，ed. Semiotic and Significs：The Correspondence between Charles S. Peirce and Lady Victoria Welby. Bloomington：Indiana University Press，1977.

Hookway，Christopher. Peirce. London：Routledge and Kegan Paul，1985.

Hoopes，James. Consciousness in New England：From Puritanism and Ideas to Psychoanalysis and Semiotic. Baltimore：Johns Hopkins University Press，1989.

John of St. Thomas. Tractatus de Signis：The Semiotic of John Poinsot. Translated and presented by John N. Deely in consultation with Ralph Austin Powell. Berkeley：University of California Press，1985.

Ketner，Kenneth Laine. A Comprehensive Bibliography of the Published Works of Charles Sanders Peirce，with a Bibliography of Secondary Studies. Bowling Green，Ohio：Bowling Green State University，Philosophy Documentation Center，1986.

Kuklick，Bruce. The Rise of American Philosophy：Cambridge，Massachusetts，1860-1930. New Haven：Yale University Press，1977.

Moore，Edward C.，and Richard S. Robin，eds. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce.Second Series. Amherst：University of Massachusetts Press，1964.

Morris，Charles William. Foundations of the Theory of Signs. Chicago：University of Chicago Press，1938.

Murphey，Murray G.The Development of Peirce's Philosophy. Cambridge：Harvard University Press，1961.

Savan，David. An Introduction to C. S. Peirce's Semiotics. Toronto：Toronto Semiotic Circle，1988.

Sebeok，Thomas Albert. The Sign and Its Masters. Austin：University of Texas Press，1979.

Thompson，Manley. The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce. Chicago：University of Chicago Press，1953.

Wiener，Philip H.，and Frederick H. Young，eds. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce. Cambridge：Harvard University Press，1952.

译后记：皮尔士的符号学设想与文本

胡普斯先生编选的这本皮尔士符号学文集出版于1991年。此前，哈德维克（Hardwick）曾于1977年编辑出版过一本《符号学与意指学——皮尔士与维尔柏夫人通信集》。[1] 哈德维克的这个文集实际上是利布（Lieb）1953年编辑出版的《皮尔士致维尔柏夫人书信集》的增订版。[2] 加上了维尔柏夫人的回信和几个附录。这一文集相当成功。成书之后即成为皮尔士符号学研究必须参引的著作之一。但这个集子只限于皮尔士生命的最后期（1903—1911），故难以看到皮尔士符号学思想的发展脉络。1983年，德国艾森大学的学者艾克巴赫（Achim Eschbach）开始主编一套名叫“符号学基础”的丛书（共25卷），将皮尔士100年前（即1883年）编辑的、由他本人与约翰·霍普金斯大学几位逻辑学研究生合作的研究成果《逻辑研究》[3] 作为丛书的第一卷（只是在前面加上了麦克斯·费什所写的导论《身为科学家、数学家、历史学家与哲学家的皮尔士》和艾克巴赫本人撰写的前言《符号学史与皮尔士》）。虽然皮尔士本人主编的这唯一一部著作是当时美国逻辑研究的最重要成果，[4] 而且其中所收入的马奎德（Allan Marquand）与米切尔（O.H.Mitchell）所写的两篇论文[5] 对其符号学思想的发展也的确产生了不小影响，但作为符号学的基础，恐怕远不及《试猜这个谜》（本书节选了一部分）重要。除了这两部分别代表皮尔士中、晚期符号学思想的文集之外，哈佛版《文选》（即Collected Papers of Peirce）第2卷（1932年出版），虽未以符号学命名（以逻辑学总论为名，但《序言》谈到了皮尔士的符号理论），尤其是以《思辨语法》为题的第2部分（第219—444节），主要内容实际上就是符号学（广义的逻辑学）。这一文集从皮尔士的全部手稿原件摘出，而且起码其中一位主编保罗·怀斯乃是皮尔士研究名家，收集的资料是相当翔实的。但除了《文选》整体上为学者所诟病的剪切粘贴式编辑方法外，还有一个很大的问题就是，对皮尔士的符号学重点把握不够，主要集中于皮尔士的符号分类。

要编选一本合格的皮尔士符号学文集，必须首先明确上下两个界线。上一条界线在于符号学与皮尔士的整个哲学：虽然一度有人主张皮尔士的符号学就等于其哲学，但很快就受到了批判。下边的一条界线在于符号学（设想为广义的逻辑学）与其逻辑学（本义上的逻辑学）的界线。

而要明确这两条至今依然模糊的界线，又需要首先对皮尔士的符号学设想有一个明确的概念。而由于皮尔士符号学研究开始时，符号学界就有了两个先行的符号学观念，人们很容易以这两个符号学观念来理解皮尔士所设想的符号学，这一情形就使得这一困难显得更加突出。

一个观念是20世纪30—50年代美国符号学家查尔斯·莫里斯（Charles Morris）的符号学观念。

莫里斯的符号学观念主要见于其两部著作中。其一是发表于著名的《统一科学百科全

书》第一卷上的《符号理论基础》。[6] 另一部是《符号、语言与行为》。[7] 莫里斯无疑受到皮尔士符号学观念的影响，但将这种符号学观念与米德的行为主义和逻辑实证主义结合起来。米德行为主义的影响见于将意指活动解释为有机体的刺激反应活动。逻辑实证主义的影响在于强烈的唯名论、经验论倾向。

莫里斯的符号学观念可以归结为以下几点：

1.以行为主义的刺激反应模式解释意指关系与意指过程。

2.符号学是一种（统一科学的）普遍语言。

3.符号学包括三部分：语义学，研究符号与对象间的关系；语用学，研究符号与解释者的关系；句法学，研究符号与符号的关系。

可以看到，与皮尔士符号学表面上的相似，实际上却存在着基本精神上的差异。虽然这一差别一开始就被杜威指出来了，[8] 但由于美国符号学界的重要学者都是莫里斯的学生，其中更有著名的西比奥克，因此，莫里斯的符号学观念至今仍然有很大影响。

从本书的《导论》即可看到，胡普斯先生其实也未能避免这种解释。而这种解释严重地影响了他的选文。

另一个当然就是索绪尔的符号学观念。典型的做法就是用能指-所指关系解释皮尔士的符号-解释元关系，而排除皮尔士的对象一项。典型的代表就是意大利符号学者埃科。

索绪尔的符号学国内已经相当熟悉了。大体说，有这么几点：

1.符号学是一门有待产生的科学。

2.符号学这一概念来自符号概念。研究符号的生命。即能指-所指的动态关系。

3.符号学是语言学的种，语言学是符号学的属。符号学减去其它符号关系（属差）就是语言学。

4.倒过来说，符号学是一种普遍语言。

上述两种符号学观念与皮尔士的符号学观念有何区别呢？

学界一般将皮尔士的总体思想分为早期与成熟期（以1884—1887年为界）。[9] 其符号学观念也大体可以如此划分，前后期的观念明显不同（虽然并不像其实用主义思想那样，前后期明显对立），因此需要分别论述。

皮尔士前期的符号学观念

皮尔士文本里最初出现符号学（Semiotic）一词，是在其1865年春天在哈佛大学所作系列讲座的第一个讲座里（因此，即使仅仅从文献角度考虑，一本符号学文集也应该将这一讲座收入）。[10]

这一时期（即前期）的符号学观念来自洛克。洛克在《人类理解论》末尾《论科学的分类》一节里，提出了物理科学与实践科学之外的第三种科学，即符号学。[11] 皮尔士采用了洛克的这一观念，将符号学定义为研究表象的一般科学。[12]

虽然提出了符号学，区分了三类符号即图像、标指与记号，并将符号学的研究领域区

分为思辨语法、批判（即狭义的逻辑）与思辨修辞，但皮尔士早期所设想的符号学并不是为了符号学本身，而是为了界定逻辑学的研究领域。这样的设想多少与索绪尔所设想的符号学类似，索绪尔是为了界定语言学而设想一门符号学的。其基本想法大概是：符号学是种，符号学减去属差即其它的表意手段，就是语言学。皮尔士更明确地指出了这一点，符号学是逻辑学的种概念，属差在于去掉图像、标指两类符号（此时用的是表象，后来所用的一般意义上的符号，此时则与第二种符号即标指等同，见《新范畴表》）。

此时的符号学文本主要有1867年的《新范畴表》与1868—1869年《思辨科学季刊》上的三篇论文。最基本的理论是《新范畴表》中所阐发的五个范畴。推出这五个范畴所用的抽象方法是辨析（prescision），就是现在一般所说的抽象（abstraction），用皮尔士的特殊术语，最好称为辨析抽象。以与后期的化体抽象（hypostasis）形成对照。

1878—1879年发表于《大众科学月刊》上的总名为《科学逻辑例说》的六篇论文，无疑是皮尔士平生最为人所熟悉的论文（因为首次公开表述了后来所谓的实用原理）。但这六篇论文（本书选入了前两篇）与符号学既无明显联系，也无实质联系，倒是为这一论丛所写的准备性的《1872—1873渐趋成型的逻辑学著作》一套手稿里，可以看出符号学与实用主义的本质联系。[13] 其中有多章论表象与符号。本书只选了一篇《论符号的特性》一篇手稿。其实，倒不如选入其中另两篇《作为符号研究的逻辑》两章与《思维的意义在于其指向未来》那两篇，根据莫里·莫非的看法，正是在后一篇手稿里，皮尔士首次表达了实用原理。[14]

皮尔士成熟时期的符号学观念

1887—1888年《试猜这个谜》中修正的范畴表（皮尔士的现象学）标志着皮尔士思想的成熟。就符号学而言，上文提到的那本皮尔士于1883年编辑出版的、他本人与约翰·霍普金斯大学学生合著的《逻辑研究》里的第一篇文章即《伊壁鸠鲁派的逻辑》对皮尔士影响很大。

根据麦克斯·费什1878年论文《皮尔士的一般符号理论》，这一影响大略如此：

1865年，迪奥多罗·高穆皮茨（Theodor Gomperz）出版了一本由伊壁鸠鲁派哲学家菲洛德莫（Philodemus）所著论归纳逻辑的古希腊论文的赫库兰尼姆（Herculaneum）草纸本遗稿。草纸稿本虽缺标题，但经常加上的标题是拉丁语De signis（“论符号”）。

约翰·霍普金斯大学的逻辑学研究生阿兰·马奎德（Allan Marquand）翻译了高穆皮茨的论文，题目是“论归纳符号与推理”并加写了一篇导言。这篇导言，以“伊壁鸠鲁派逻辑”为题，收入皮尔士1883年编辑的那本《逻辑研究》中。

菲洛德莫乃伊壁鸠鲁派后学，其论文的一个显著特征是文中高频率地出现了semeiosis一词。古希腊语后缀-sis义为行动、行为、活动或过程。皮尔士从两个方面来理解semeiosis：（1）从符号方面，理解为符号行为、符号功能；（2）从解释元方面，理解为符号解释或用符号进行推论。菲洛德莫主要在后一种意义上运用semeiosis，甚至更为狭

义地用作从归纳符号引申出归纳推理。但在皮尔士看来，符号行为与符号解释并非两类不同的semeiosis，而是从两种观点所考察的同一个semeiosis：符号活动就在于规定解释元。

皮尔士进一步认为，符号并非事物。世界不是由两类相互排斥的事物，即符号与非符号所构成的。没有不可能成为符号的事物；而每一事物又都是符号："宇宙充满了符号，如果不是唯独由符号构成的话"。根本的分界并不在于作为符号的事物与不作为符号的事物之间，而在于三元的符号活动与二元的或动力学的活动之间。因此，符号学的根本概念并不是符号，而是符号活动；而且符号学应该根据符号活动而不是根据符号来定义，除非符号已先行根据符号活动而得到定义了。

可以说，只是到了此时，皮尔士才有了明确的符号学观念，符号学才有了明确的研究对象，即意指活动（包括意指关系与意指过程）而不是符号及其分类，相反，符号要根据意指活动来定义，符号分类是为了说明意指活动而不是相反。对比一下本书第8篇选文《论符号之特性》与第16篇选文即为《心理学哲学词典》所写的"符号"定义，即可看到后期，符号完全是根据关系与意指活动来定义的。但一般认为更具代表性的论文应该是1894年所写的《何为符号？》（What Is a Sign？）。

为了证明意指活动即意指关系与意指过程的无限性，皮尔士引入了数学里的连续统思想。因此，一篇重要的文论，即1892年皮尔士在《一元论者》杂志上发表的《心理规律》，无论如何应该选入的符号学文献。在这篇文章里，皮尔士首次阐发了其连续论思想。如果我们要说皮尔士符号学的原则的话，那么，连续论就是皮尔士符号学的首要原则，而实用原理与偶然论可列为其第二、第三条原则。

唯有第三性范畴、第三种符号即记号才是本真的符号，即作为中介的符号，第二性范畴、第二种符号是一阶退化的符号，第一性范畴、第一种符号即图像是二阶退化的符号。这里，皮尔士引入了数学中三次曲线的两阶退化与二次曲线的一阶退化来说明三类符号的关系。

关于皮尔士成熟时期的根本哲学倾向，有两种说法，一是司各脱式的实在论，另一种是黑格尔式的客观唯心论。其实，这两种说法并不矛盾：实在论是用的中世纪说法，意在与英国经验主义的唯名论相对；客观唯心论，同样是与英国经验主义相对，但是从近现代哲学的角度，因为英国经验论主要是主观唯心论，而皮尔士所采取的实际上是康德的先验论立场与黑格尔的客观唯心论立场。皮尔士本人则将自己的思想归结为批判常识论与经院实在论。

从实在论或客观唯心论的观点看，皮尔士的符号学就并不仅仅是一种普遍语言（好像将语言学的范围扩大即等于符号学，犹如后来罗兰·巴特所做的那样），而且是一种高阶（也可以称为共相）语言，无论语言学如何广远的扩展其研究领域，也无法成为符号学。两种科学的区别是性质上的，而非数量上的。因为符号是第三性范畴，即一般、共相，因此，这种语言是一般（中世纪所谓共相），而不是个体语言。

皮尔士的后期符号学思想藏着一个秘密，那就是，作为他后期思想整个基础的三范畴思想是如何引出来的。我们知道前期范畴是用辨析抽象得出来的，因此可以合理推想，后

期范畴是用化体抽象得出来的。但是正是这个根本概念，除了罗伯茨在《皮尔士的存在图》一书中有几页谈到之外，几乎没有任何研究。[15] 但熟悉弗雷格数的理论与胡塞尔范畴直观的学者可能感到似曾相识。

The Categories （MS 403 of 1893）

What is a Sign？ （MS 404 of 1894）

Logic，Regarded as Semeiotic：MS L75 （Carnegie application of 1902）

皮尔士符号学的核心与原则

虽然将符号学的研究范围分为普遍（形式、思辨）语法、逻辑（批判）与普遍（形式、思辨）三个部分，但皮尔士真正展开论述的却只有意指活动论与符号类型学。必须清楚的是：只有前者才是皮尔士符号学的核心（符号学之名Semeiotic即由意指关系Semeiosis而来），后者包含于并服务于前者。

为了说明意指关系与意指过程，皮尔士从数学连续统概念发展出了更普遍的、具有形而上意味的连续论（Synechism），这也可以说就是皮尔士符号学的第一原则。

实用主义与偶然论（Tychism）是皮尔士符号学的另两个原则。

Semiology与Semeiotic：普遍语言还是共相语言

一般认为，索绪尔并未将符号学等同于语言学，将两者等同起来甚至认为符号学只是语言学一部分的是罗兰·巴特。但是索绪尔的确认为符号学只是与语言学更普遍，既然如此，如果将语言学的范围扩展，就像后来罗兰·巴特等人（所谓语言学唯心主义）所做的那样，反过来的确也未尝不可。

但事实与表达事实的手段（语言或者逻辑）之间的中介也可以包括于后者之中吗？这就是皮尔士（起码后期）所设想的符号学，是一种在第一性（感觉）与第二性（外部事实）中间架桥的第三性（中介，或者联系皮尔士的实在论思想、共相、一般）语言。

继承近代英国经验论的唯名论传统的分析哲学，因为不相信共相、一般、先验，因而要用所谓元语言（相对的共相）来谈论（表述原初事实的）对象语言。只是如果要再来谈论这一元语言，又要有更高一级的元语言。

因此，皮尔士反复说，他的观念相当难以理解，因为近现代以来是唯名论占统治地位的时代。

这么解释可能与皮尔士的符号定义相矛盾，因为根据他的定义，一切事物均可成为符号。但如果考虑到他说只有第三类符号即记号才是最一般、最本真的符号，而前两种符号则是记号的蜕变，或称蜕变意义上的符号时，这一点就不难理解了。另两种符号分有了记号的一般性，故也可称为符号。

实际上，皮尔士的对象-符号-解释元这一结构本身就是一种共相的、一般的或者（起

码比经验论好）先验的结构、

皮尔士符号学与索绪尔符号学另一个可能引起兴趣的问题是：两者有无影响？

其实这个问题，皮尔士本人已经回答过了。皮尔士并不知道索绪尔的符号学观念，但他却知道维尔柏夫人的意指学（Siginfics），而且有如下评述：“从其名称看，‘意指学’好像是符号学的那一部分，即研究符号与其解释元之间关系的那一部分……”[16] 按照通常将皮尔士的符号-解释元解释为索绪尔的能指-所指关系看，那么显然，索绪尔的二元符号结构就是意指学。

由此可以说，索绪尔的符号学（维尔柏的意指学亦然）只是一种意义论，无关乎真理。

皮尔士符号学三元结构中的第一项对象始终决定符号及其解释，意义并不是目的，目的在于获得真理。因此，皮尔士的符号学又是一种真理论。

胡普斯先生开篇的《致谢》同时也不无抱怨：因为主客观原因，这部选集实际上并不是自己原来设想的样子。所提到的印第安纳大学出版社正要出版的一部文集应该指《皮尔士精选》第一卷。[17] 如果按照设想的样子应该是什么样子呢？

---

[1] Semiotics and Significs — Correspondence Between Charles S. Peirce and Lady Victoria Welby，ed. Charles S. Hardwick，Indiana University Press，1977.

[2] Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby，ed. Irwin C. Lieb，Whitlock's. 1953.

[3] Studies in logic.By members of the Johns Hopkins university.Ed. C. S. Peirce，Little，Brown，and Company，1883.

[4] Hilary Putnam，Peirce the Logician，in Historia Mathematica，vol. 9，1982，pp.290-301.

[5] 两篇论文分别是The Logic of The Epicureans （by Allan Marquand）和On A New Algebra of Logic （by O.H.Mitchell），前一篇论文对皮尔士的符号学思想的发展产生了重要影响，后一篇论文对符号学的影响是间接的，主要是对其逻辑思想有重要影响。

[6] “Foundations of the Theory of Signs.” International Encyclopedia of Unified Science，ed. Otto Neurath，vol. 1 no. 2. Chicago：University of Chicago Press，1938.

[7] Morris，Charles W.：Signs，Language and Behavior. New York：Prentice-Hall，1946.中文译为《指号、语言与行为》，译者罗兰、周易，上海人民出版社，2011。

[8] Dewey，John. “Peirce's Theory of Linguistic Signs，Thought，and Meaning.”The Journal of Philosophy，Vol. 43，No. 4 （Feb. 14，1946），pp.85-95.

[9] 还可以细分。具体见Nathan Houser：Introduction to The Essential Peirce，vol. 1。

[10] 见Writings of C. S. Peirce，p.174。

[11] 中文译本译为“标记之学”。见《人类理解论》第2卷第191页。英文本正是符号学说（Αημιωτικη，doctrine of signs），vol.2，p.461。

[12] W1.174.

[13] 见W3：14—108。

[14] 见Murray Murphey，The Development of Peirce's Philosophy，Harvard University Press，1961，p.98。

[15] Roberts，Don，The Existential Graphs of Charles S. Peirce，The Hague：Mouton，1973.

[16] SS.80.

[17] The Essential Peirce，Selected Philosophical Writings，（1867-1893），vol. I，ed. Nathan Houser and Christian Kloesel，Indiana University Press，1992. Houser 与Kloesel两人只编出了第一卷，第2卷则由Peirce Edition Project集体完成。

目 录

封面页

版权信息

Digital Lab简介

中译本序

序言

第二版序

导论

论知识和无知的来源

猜想

一、科学：猜想和反驳

附录：科学哲学的若干问题

二、哲学问题的本质及其科学根源

三、关于人类知识的三种观点

1. 伽利略的科学和对它的新背叛

2. 利害攸关的问题

3. 第一种观点：终极的对本质的解释

4. 第二种观点：理论是工具

5. 对工具主义观点的批判

6. 第三种观点：猜想，真理和实在

四、关于一种理性的传统理论

五、回到前苏格拉底哲学家

附录：历史上的猜想和赫拉克利特论变化

六、谈贝克莱是马赫和爱因斯坦的先驱

七、康德的批判和宇宙学

1. 康德和启蒙运动

2. 康德的牛顿宇宙学

3. 批判和宇宙学问题

4. 空间和时间

5. 康德的哥白尼革命

6. 自主性原则

八、论科学和形而上学的地位

1. 康德和经验逻辑

2. 哲学理论的不可反驳性问题

九、逻辑演算和算术演算为什么可应用于实在

十、真理、合理性和科学知识增长

1. 知识的增长：理论和问题

2. 客观真理论：合乎事实

3. 真理和内容：逼真性与概然性的对立

4. 背景知识和科学增长

5. 知识增长的三个要求

附录：可能错误但形式上却高度概然的非经验陈述

反驳

十一、科学与形而上学的分界

1. 引言

2. 我自己对这个问题的看法

3. 卡尔纳普最早的无意义理论

4. 卡尔纳普和科学语言

5. 可检验性和意义

6. 概率和归纳

十二、语言和身—心问题 ——相互作用论的重述

1. 引言

2. 语言的四种主要功能

3. 一组命题

4. 机器论证

5. 命名的因果理论

6. 相互作用

7. 结论

十三、身—心问题的一个说明

十四、日常语言中的自我涉及和意义

十五、辩证法是什么？

1. 对辩证法的解释

2. 黑格尔的辩证法

3. 黑格尔以后的辩证法

十六、社会科学中的预测和预言

十七、公众舆论和自由主义原则

1. 公众舆论的神话

2. 公众舆论的危险

3. 自由主义原则：一组命题

4. 关于自由讨论的自由主义理论

5. 公众舆论的形式

6. 一些实际问题：新闻审查和宣传垄断

7. 政治事例简表

8. 总结

十八、乌托邦和暴力

十九、我们时代的历史：一个乐观主义者的观点

二十、人文主义和理性

附录　若干技术性的注释

1. 经验内容

2. 概率和检验的严格性

3. 逼真性

4. 数值的例子

5. 人造语言和形式化语言

6. 对逼真性的一个历史注释（1964）

目 录

封面页

版权信息

Digital Lab简介

译者序

序言

第一部分　字母产生之前的文字

　　题记

　　第一章　书本的终结和文字的开端

　　　　计划

　　　　能指与真理

　　　　写下的存在

　　第二章　语言学与文字学

　　　　外与内

　　　　外延 内

　　　　接缝

　　第三章　论作为实证科学的文字学

　　　　代数：奥秘与透明

　　　　科学与人名

　　　　字谜与各种起源的协同性

第二部分　自然、文化、文字

“卢梭时代”导言

第一章　文字的暴力：从莱维-斯特劳斯到卢梭

专名的战争

文字与人对人的剥削

第二章　“这种危险的替补……”

从盲目到替补

替补之链

过度。方法问题

第三章　《语言起源论》的起源与结构

1．《语言起源论》的地位

文字、政治堕落与语言学堕落

当前的争论：关于怜悯的结构

最初的争论与《语言起源论》的写作

2．模仿

间隔与替补

版画与形式主义的模糊性

文字的循环

3．发音

“指挥棒的运动……”

起源的铭文

圣歌

“手指的简单动作”。文字与乱伦禁忌

第四章　从替补到起源：文字理论

原始的隐喻

历史与文字系统

字母与绝对的再现

定理与戏剧

起源的替补

目录

封面页

版权信息

Digital Lab简介

知识论中的反传统——《客观知识》中译本序

致谢

前言

第一章　猜想的知识：我对归纳问题的解决

1. 归纳法常识问题

2. 休谟的两个归纳法问题

3. 休谟成果的重要影响

4. 我对归纳问题的处理方法

5. 归纳法的逻辑问题：重述与解决

6. 我对解决逻辑问题的意见

7. 优选理论与探索真理

8. 确证：不可几性的优点

9. 实用上的优选

10. 我对休谟归纳法的心理学问题作重述的背景

11. 对归纳法的心理学问题的重述

12. 归纳法的传统问题与一切归纳原理或规则的无效

13. 归纳问题和分界问题以外的问题

第二章　常识的二重性：赞同常识实在论和反对常识知识论的理由

1. 为哲学辩护

2. 不可靠的出发点：常识和批判

3. 与其他研究的对比

4. 实在论

5. 赞同实在论的理由

6. 论真理

7. 内容、真理性内容和虚假性内容

8. 论逼真性

9. 逼真性与探求真理

10. 作为目标的真理和逼真性

11. 关于真理和逼真性概念的评论

12. 错误的常识知识论

13. 常识知识论批判

14. 主观主义知识论批判

15. 常识知识论的前达尔文特征

16. 进化认识论梗概

17. 背景知识和问题

18. 包括观察在内的所有知识都渗透了理论

19. 回顾主观主义认识论

20. 客观意义的知识

21. 探求确定性和常识知识论的主要弱点

22. 对确定性的分析性评论

23. 科学方法

24. 批判性讨论、合理优选以及我们的选择和预言的分析性问题

25. 科学：知识通过批判和创造而增长

26. 休谟的因果问题和归纳法问题

27. 为什么休谟关于归纳的逻辑问题比他的因果问题更深刻

28. 康德的干预：客观知识

29. 休谟悖论的解决：理性的恢复

30. 与归纳问题有关的混乱

31. 错误的归纳证明问题中遗留了什么？

32. 动力论的怀疑论：同休谟对抗

33. 关于偶然事件的不可几性论证的分析

34. 总结：常识的批判性哲学

第三章　没有认识主体的认识论

1. 认识论的三个论点与第三世界

2. 对第三世界的生物学探讨

3. 第三世界的客观性和自主性

4. 语言、批判和第三世界

5. 历史的评论

6. 对布劳威尔认识论的评价和批判

7. 逻辑、概率论和物理学中的主观主义

8. 发现的逻辑和发现的生物学

9. 发现、人本主义和自我超越

精选的文献目录

第四章　关于客观精神的理论

1. 多元论与三个世界的论点

2. 三个世界之间的因果关系

3. 第三世界的客观性

4. 作为人工产物的第三世界

5. 关于理解的问题

6. 思想的心理过程和第三世界客体

7. 理解与解决问题

8. 一个极其平常的例子

9. 客观历史的理解一例

10. 问题的价值

11. 人文科学中的理解（“Hermeneutics”）

12. 与科林伍德的主观重现法比较

第五章　科学的目的

第六章　关于云和钟——对理性问题与人类自由的探讨

第七章　进化与知识之树

1. 关于问题与知识增长的一些看法

2. 关于生物学方法，特别是进化论方法的看法

3. 一种推测：“遗传二元论”

补遗　有希望的行为怪物

第八章　实在论者的逻辑观、物理观和历史观

1. 实在论和多元论：还原对突现

2. 历史上的多元论和突现

3. 物理学上的实在论和主观主义

4. 逻辑学上的实在论

第九章　对塔尔斯基真理论的哲学评述

补遗　关于塔尔斯基真理定义的笔记

附录　水桶和探照灯：两种知识论

目 录

封面页

版权信息

Digital Lab简介

再版译序

初版译序

中译本作者序言

导言

第一章　心身问题

第二章　计算机能思维吗？

第三章　认知科学

第四章　行动的结构

第五章　社会科学的前景

第六章　意志的自由

附录