新实用主义译丛
New Pragmatism Series

主编：陈亚军

# The Last Word
# 理性的权威

[美] 托马斯·内格尔 著　蔡仲 郑玮 译

上海译文出版社

特约编辑／江宇靖　责任编辑／衷雅琴
装帧设计／张志全工作室
上海译文出版社／ www.yiwen.com.cn

世纪出版

上架建议：外国哲学
ISBN 978-7-5327-6345-0
9 787532 763450 >
定价：30.00元
易文网：www.ewen.cc

新实用主义译丛
New Pragmatism Series

主编：陈亚军

# The Last Word
# 理性的权威

[美] 托马斯·内格尔 著　蔡仲 郑玮 译

上海译文出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

理性的权威/(美) 内格尔(Nagel, T.)著;蔡仲,郑玮译.
—上海: 上海译文出版社,2013.10
(新实用主义译丛)
书名原文: The Last Word
ISBN 978-7-5327-6345-0

Ⅰ. ①理… Ⅱ. ①内…②蔡…③郑… Ⅲ. ①理性主义-研究
Ⅳ. ①B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 171359 号

**The Last Word**

© 1997 by Thomas Nagel
Oxford University Press
The Last Word was originally in English in 1997. This translation is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the Mainland of The People's Republic China only.
《理性的权威》英文原版出版于 1997 年,在牛津大学出版社的安排下,该书中文版由上海译文出版社出版,发行仅限中国大陆地区。

图字: 09-2007-589 号

本书中文简体字专有出版权
归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制

**理性的权威**
〔美〕托马斯·内格尔 著
蔡 仲 郑 玮 译

上海世纪出版股份有限公司
上海译文出版社出版
网址: www.yiwen.com.cn
上海世纪出版股份有限公司发行中心发行
200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc
上海书刊印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 5.5 插页 2 字数 86,000
2013 年 10 月第 1 版 2013 年 10 月第 1 次印刷
印数: 0,001—3,000 册
ISBN 978-7-5327-6345-0/B·371
定价: 30.00 元

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T: 021-36162648

# 总　　序

不论赞成也好，反对也好，人们不能不承认这样一个事实，那就是，“实用主义”从不久前还是一个不无贬义的哲学名号逐渐变成了西方思想学术界广为接受、影响深远的哲学思潮。

自上世纪70年代以来，随着越来越多的西方哲学家们自觉地倡导实用主义学说，实用主义在整个西方的思想学术舞台上，终于占据了举足轻重的地位。它已经越过了美国的疆土，在古老的欧洲哲学的殿堂里激起了强烈的共鸣。实用主义在20世纪末的表现，仿佛重现了19世纪末的壮丽景观，普特南、罗蒂和哈贝马斯、阿佩尔以及福柯、德里达的遥相呼应让人们不禁想起了当年詹姆斯、杜威和尼采、柏格森并肩讨伐西方传统哲学的情形。哲学需要一种范式的转换，实用主义为这一转换提供了丰富的资源。

在当今西方哲学重镇美国，实用主义从来没有失去过它的生命力。分析哲学的如日中天并没有真正使实用主义成为历史，相反，正是在实用主义的渗透下，分析哲学进入了一个新的发展阶段。所谓的“后分析哲学”其实就是实用主义背景下的分析哲学。实用主义已经成为美国哲学的一种独特气质，一种视野，至于哲学家们是否把自己称作“实用主义者”，其实并不重要。

我们在此所使用的“新实用主义”是一个十分宽泛的概念，它不仅包括那些自称为实用主义者的哲学家如罗蒂、普特南、韦

斯特、布兰顿等，也包括了那些没有承认自己的实用主义身份但被公认为属于新实用主义阵营的哲学家如刘易斯、塞拉斯、奎因、戴维森、古德曼、伯恩斯坦等，同时甚至还涵盖了那些既没有承认自己的实用主义身份也没有被公认为实用主义者，但却以这种那种方式与实用主义发生关联，并具有某些实用主义“家庭相似性”的美国当代哲学家如卡维尔、麦克道尔、内格尔、塞尔等。我们认为，正是上述这些哲学家们构成了当代美国哲学的主要特色，而这一特色和美国的实用主义传统是分不开的。

本译丛的宗旨是尽可能地将上述美国哲学家的主要哲学著述介绍给中国读者，以帮助国人了解当今美国哲学现状乃至当代西方哲学的重要哲学走向，有助于深化我们的哲学思考。

由于奎因和罗蒂的哲学著作已大部被移译为中文并集结出版，本译丛将不把他们包括在内，这不能不说是一种欠缺。另外，还有一些重要的哲学家的重要哲学著作已经被国内其他出版社买走版权，尽管至今尚未见其问世，但我们无法将它们列入本译丛的选题范围，这也是令人叹息的遗憾。

本译丛的译者们主要来自相关领域的专家学者和正在对相关人物进行研究的青年才俊。虽然我们尽了最大的努力，但由于理解力和水平所限，一定还会有这样那样的问题，我们热切地期待着来自各方的不吝赐教。

上海译文出版社为译丛的出版提供了大力的支持，做了大量细致而烦琐的工作。对此，我们表示衷心的感谢！

丛书主编：陈亚军

# 前　言

这本书的主要思想来自于我的两位朋友，在此我将这本书献给他们。

20 世纪 70 年代的后期，我参加了由克里普克在普林斯顿主持的一次研究生讨论课，在这一课程中，他对各种形式的有关逻辑的相对主义、怀疑论、主观主义及其各种变种进行了批判。他论证说古典逻辑不可能具有上述任一观点的特征，它就是直接正确的，对于任何可能的替代（例如量子逻辑）的唯一回应就是从古典逻辑的内部去进行反驳。他指出，在任何情况下，所有的怀疑就其思维本身而言也都依赖于逻辑。

从 1987 年起德沃金常常与我在一起教学，我也就有机会了解他对于这样一种观点的坚持，即对关于道德的怀疑论、相对主义与主观主义作出回答的唯一方法是用一阶的道德论证去应对。他认为怀疑论的立场本身就必须被理解成道德的主张——像其他的任何东西一样，它们也是不可理解的。我并不会走得这么远，但由此而被引向了这样一种观点，即对于它们的回答必须来自道德内部，而不可能从元伦理的层次找到。

上述两种实在论的观点，尽管源自不同的哲学领域，但又有很多的共同点，并使我获得了这样的普遍性结论：就任一思想形式的客观性的哲学争论而言，理性的权威必定存在于某些关

于事物是如何的无限定的思想之中——不管我们如何努力地尝试着从其外部获得它们，或仅仅把它们看成是偶然性的心理学倾向，这些思想仍将得到保留。

我曾向不同的听众表达过书中的部分内容。就像我近期的大多数著作一样，在纽约大学关于法则、哲学和政治理论的学术讨论会上对它的讨论中，我获益匪浅。书中的部分内容被用于1995年在普林斯顿所作的亨普尔讲座、哈佛的怀特海讲座、斯坦福的康德讲座，以及哥伦比亚的特里林研讨会。十分感谢保罗·博戈西昂、罗纳德·德沃金、科林·麦金尼与德雷克·帕菲特对此所给予的特别关注。我在这一写作过程中的研究得到了纽约大学法学院菲洛缅·达戈斯蒂诺和马克斯·E·格林伯格研究基金的资助。

托马斯·内格尔

1996年4月于纽约

# 目　录


001　　一　引言

013　　二　我们为什么不能从外部来理解思想

041　　三　语言

061　　四　逻辑

087　　五　科学

113　　六　伦理学

143　　七　进化的自然主义和宗教的恐惧

# 一

# 引　言

# 1

本书①的讨论将涉及一个贯穿于几乎每个探究领域的问题，它甚至已经侵入了大众文化——这个问题就是理解和辩护在何处终结。它们是终结于其有效性独立于我们看法的客观性原则，或是终结于我们的观点——个人的或共享的——从而，归根结底地说，甚至那些看上去最客观和最普遍的原则，其有效性或权威性也只是来自于那些遵循它们的人的视角和实践吗？我的目的是对这一问题进行澄清和探究，并且在一定的思想领域内，试图捍卫我称之为理性主义者的回答，而反对我称之为主观主义者的答案。概括地说，这个问题就是第一人称，单数或复数，是否隐藏在我们所说所想的一切事物的基础之中。

理性，如果存在这种东西，不但对于我们社会公认的意见和习惯，而且对于我们个人观点的独特性，都能够作为一个可诉诸的法庭。它是每个人在其自身内都能发现的某种东西，但同时它也具有普遍的权威性。理性不可思议地提供了一种使人自身得以与公共意见和公认的惯例保持距离的方法，这种方法不是纯粹的个性的提升——不是为表示自己与众不同并不愿附和其他人的一种决定。无论谁诉诸理性，就是为了在自身之中发现这样一种权威，它不仅仅是个人的或社会的，而是普遍的——而且也能使那些愿意倾听它的人信服。

如果这个描述听起来有些笛卡儿式的甚或柏拉图式的，那并不意外：这个话题也许是古老的、陈旧的，但它在今天仍充满了生命力，部分是因为我所称之为对于理性的怀疑论(但我通常

不是它的支持者)的不同形式的盛行,无论是就其一般意义而言,或是指它的某些特殊形式而言都是如此。这种怀疑论的一个庸俗版本在我们文化中较为薄弱的范围之内流行,但它同时也得到了某些严肃哲学的支持。促使我去探究这个问题部分是因为周围非理性主义的氛围,而且还因为真不知道当非理性主义由于其不相容而遭到拒斥之后我还能说些什么——因为在此仍存在一个真正的问题:像理性这种事情是如何可能的。像我们这样的生物,所具有的只是作为纯粹机遇存在的一种生物种类所偶然具有的能力,又如何接触到关于客观思想的普遍有效的方法呢?正是因为这个问题看上去无法回答以致各种精致形式的主观主义持续出现在哲学文献中,但我认为它们并不比"粗糙"的主观主义更为可行。②

让我们从这种粗糙的形式开始:相对主义的修饰词"就我而言"或"就我们而言"——已经几乎变成了一种本能的反应,并且得到某些含糊的哲学支持,它经常被推广到对信仰或方法最深层的分歧的解释中,诸如由于存在不同的参考系、不同的思想或实践方式、不同的生活方式,在它们之间并不存在客观的判断方法,而只有对权力的争夺。(有关一切事物都是"被建构的"这

---

① 本书的英文名为 *The Last Word*。在英语中,我们称某人或学派在一场争论或论战中具有"the last word",意指他或他的观点、看法最终解决了这场争论。因此,称你对某件事情具有"the last word",就是指你拥有"权威"。而本书的中心思想是理性在语言、逻辑、数学、科学与伦理学的事实性与实践性问题中具有无可争议的最终发言权,因此把本书名 *The Last Word* 翻译为《理性的权威》。对书名的这一翻译,译者曾征求过本书作者 Nagel 教授的意见,他表示完全赞同。——译者

② 一般来说,我将使用"主观主义"这个词而不是"怀疑论",以避免与那种实际上依赖于理性的客观性、而不是质疑它的认识论的怀疑论相混淆。

一观点也属于此类。)既然所有的辩护归根结底地说在于那些接受它们的人认为它们是可接受的,并且不需要进一步的辩护,因此人们认为,没有一个结论能够主张具有超越共同体——正是共同体的接受使其获得确证——之外的有效性。

与此相对照,理性的观念所涉及的是非局部和非相对的辩护方法——正是这种方法将普遍合理的推断与不合理的推断区别开来,并以达到一种非相对意义的真理作为自己的目的。这些方法也许会失败,但那就是它们的目的,并且,即使理性的辩护在某处终结并必须要作出某种主张的话,这种主张也不会带上“就我而言”这样一个修饰词。

推理的本质特征是它的普遍性。如果我有理性去断定、相信、期待或做某件事,它们不能仅仅对我而言是理性——它们将对任何处于我的位置的人起到同样的确证作用。对于“处于我的位置”的其他人来说意味着什么,这是完全开放的。但是任何主张对我而言是理性的东西对于其他人去得出相同的结论未必是理性,这种主张本身必须有进一步的理性来支持,以表明这种对于普遍性的明显背离能够用某些其自身就具有普遍性的术语加以说明。理性的普遍性意味着它们不仅适用于完全相同的情况,也适用于类似的情况——并且那些被视作相似或不同的情况也能用具有相同普遍性的理性来解释。最理想的目标就是得出普遍的和无例外的原则。

推理就是以这样的一种方式系统地进行思考,以致审看我的观点的任何人都会认为我是正确的。这种普遍性也正是相对主义者和主观主义者所否认的东西。即使他们以在语言的、科学的或政治的共同体中的共识为条件引入了普遍性的某种幻

象，它也是一种错误的普遍性——因为在这种共同体的外部它是统计学的，而不是理性的。

最糟糕的是，主观主义并非仅仅是一个无关紧要的智力表演，或是理论上时髦的象征。它被用于使争论转向，或用于贬低别人争论的权利要求。主张某种事物并不具有相对主义所限定的真或假、对或错、好或坏，就会冒着被嘲笑为狭隘观点或狭隘生活方式表现的这样一种风险——不是作为一种开端，以表明一些事物是错的，而同时其他一些事物是对的，而是作为一种方式，以表明没有任何一种事物是对的，相反，我们都是在表达我们个人或文化的观点。实际的结果是导致了当代文化中已日趋严重的智力懒惰进一步恶化，以及整个人文和社会科学中严肃争论的衰退，还伴随着拒绝严肃对待除第一人称公开宣布之外的其他人的客观论证。我将不会直接去谈论这种态度的表现，但这种态度作为刺激物确实存在于背景之中——尽管我并不真的期望关于理性何以可能这个问题的研究将会多少减缓相对主义的流行。

许多形式的相对主义和主观主义坠入自相矛盾或是流于空洞——自相矛盾是因为它们最终声称没有任何东西是真实的，空洞是因为它们归结起来是这样一种断言，即我们所说或相信的任何事物不过是我们所说或相信的一些事物。我认为所有那些没有陷入上述情境的一般的或大多数受限制的形式的主观主义也都是相当明显地错误的。

我自己的观点是，存在着理性这样一种东西或思想范畴，并同时适用于理论和实践，包括信仰与愿望的构成，以及意图和决心的构成。这并不是说在每种情况下理性是唯一的东西，只是

我们关于所有这些非常不同事件之观念的某些决定性方面都可被视为理性的实例，这是由于它们的普遍性和它们在辩护和批判的等级中的地位。我要指出这是理性主义的立场。我的目的是想看能否给它一个看上去合理的形式。人们将如何对以下两方面作出协调：即我们希望通过推理过程来达到无限定的结果，而这恰恰又正是我们所做的事情的这一事实？

每一位重要的哲学家都对这个问题有话可说。我自己倾向于笛卡儿和弗雷格，并将试图抵制关于那种人类理性存在无法超越的限制的观点，后一种观点在休谟和康德的论述中可以以不同的方式看到，而且，按一般的解读，在维特根斯坦的论述中也有。更近以来，这种观点在奎因、古德曼、普特南、威廉斯和罗蒂那里也能发现。这些形式的主观主义从对人类思想十分大胆的权利要求退缩下来，并倾向于将其内容压缩到其基础之中，以致这种权利要求并没有像看起来的那样远远地超越了我们。[①] 就绝大部分而言，我所争论的不是反对特定哲学家的立场，而是反对这样一种降低理性的客观权利要求的普遍倾向，一种在很多哲学争论——粗俗的或精致的——中表现自己的倾向，这对于那些试图弄懂这一现象的人来说始终是一个诱惑。我所反对的就是这种我将对它的诱惑作出解释的主观主义形式——假定我们就是我们自己的话，那么这种立场时常会被视为对主体的

---

① 这句话的意思是：这些形式的主观主义依据人类的感觉与态度来分析道德经验，或用人类的经验来分析科学真理，从而放弃了真理的真实的客观内容，因为这些真理超越了我们的情绪，超越了我们的主观经验。有关物理世界的一个陈述是不能依据主观经验来进行分析的，因为即使主观经验为我们提供了有关一个陈述的证据，但这一陈述的内容却超越了这一证据。——译者

唯一解释。但我相信这种立场不能被视为是可理解的。

## 2

我们必须将对理性的客观性之普遍哲学质疑与对推理的特定例子之普通质疑区别开来，后者没有对理性表示怀疑。为了拥有它所主张的权威性，理性不能有超越其自身的诉求，它必须是这样的一种思想形式或范畴——理性的有效性是无条件的，因为它必然被用于传说中对其自身的每一个质疑。这并不意味着对任一理性特定运用之结果都不存在反对的诉求，而是因为在推理中很容易犯错误，或我们茫然不知理性允许得出什么样的结论。但是相应的纠正或质疑又必然源自于理性本身的进一步运用。我们因此能够区别对推理的批评与对理性的质疑。

如果推理就是我们一直在做的事情，那么对其结果的批评就会揭示出推理过程中的错误，这些也是一些普遍性的错误。无论何时我们通过指出别人的错误来质疑其结论，无论这是算术的或逻辑的，或是没有考虑到某种并未被证据所排除的可能性，或者未能认识到被混为一谈的两件事的不一致性，我们仍然处在理性的辩护与批判的范围之内，并且我们并没有对我们的对话者是否使用了一种普遍有效的方法以达到客观真理产生怀疑。这种内在的批判和评价不会导致任何主观的东西。

另一方面，存在着一种外在的批判形式，它恰恰通过质疑作为其基础的客观性来破坏其结论。从外部对理性产物提出质疑的一个重要方法就是，无论其有效与否，都声称它根本不是推理的结果，而是别的什么东西：一种缺少普遍有效性的特定的个

人观点或文化观点的表达，或许只是在智力的自欺行为中被人为地理性化或客观化了。有时人们在不考察某种类型的理性是否可能的情形下，就对这一特定的公开的推理提出质疑。对“理性化”的普通质疑，就像对推理中的错误进行曝光，不会对理性自身的主张表示怀疑，反而是以其作为先决的条件。在这种情况下，信念的来源与另一种为它们提供了实际的辩护或是证明了它们的真理性的依据形成了对比。

但是这种诊断也能采取更普遍的形式，并能被用来形成一种哲学观点。在这个情况下，批评的目的或者是怀疑假定的以理性主义为基础的主张，或者仅仅是表明存在另外一些不同的东西，尽管其较少普遍性，却比理性主义的解释更可信。如果目的是要表明，对在讨论中所要达成或支持的结论来说，推理是一种错误的方法，那么人们将不会把恰当的替代方法的使用描绘成理性化，而将认定把它称为理性是一个误解。当目的不是批驳伦理学而是揭示它的真实基础时，后一种策略常常被用于对作为伦理学基础的组成部分的理性进行攻击。①

另一方面（为包含所有的可能性），这种诊断，有时既不是作为批判也不是作为一种替代物，而是作为理性究竟是什么的一种还原论解释，也即理性仅仅是一个特定文化或生活方式的偶然，但又是基本的特征。在此我们看到哲学中无处不在的实在论、怀疑论和还原论之间的变换：如果实在论（一种强的普遍主义立场）看上去太过于困难以致难以维持，还原论（一种主观主

---

① 此例可参见 Philippa Foot, “Morality as a System of Hypothetical Imperatives”(1972), 载 *Virtues and Vices* (Blackwell, 1978), 或者 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard University Press, 1985)。

义或相对主义的对理性的重新阐释)就似乎为远离怀疑论提供了可能的庇护。① 作为理性的实在论者,我把这些还原论的“拯救”等同于怀疑论;这也就是指,它们是关于我自己所认定理性的实在性的怀疑论方式。还原论的支持者们会以不同的方式描述它们——作为对我关于理性本质是错误的这一理解的否定。

无论这些诊断是坦率的怀疑论的,还是随和的还原论的,它们对强理性主义的——柏拉图主义或笛卡儿主义的——理想提出了质疑。它们也许会指向某个种特定领域,如法律的、伦理的或科学的理性,或者采取更为普遍的形式。另一更具理论兴趣的进一步特征涉及这种批评性诊断显示出在理性标签下,什么正在真实地发生着变化。理性声称提供了一种不仅超越社会,还超越个人的方法。对这种理性主义概念的批评则认为这种双重超越是不可能的,或者认为那些被诉求的东西事实上只是社会的、智力的或道德的共同体所共享的实践的一个方面(也许是一个特别深刻的方面),或者认为它是一种相当深刻、但却又只是个体反应的一种特征。无论就哪一种情况而言,这种无条件的普遍权威性的主张都是没有依据的。

正如我已指明的,这种批评也能在理性主义的框架内提出来。这时人们将仅仅指出对于一种结论的特定的所谓的理性辩护实际上是不成立的,但同时又假定理性辩护之类的事情确实是可能的。这一策略在目标逐渐扩大时仍然是适用的。即使某人对某一完整思想领域中理性化的主张表示怀疑,他仍可对此

---

① 我在 *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986)一书中探讨了这一三角关系,pp. 68 - 69。

主张赋予普遍的有效性，甚至在他批评的过程中依赖它。但是我也想探讨由这种最广泛的攻击而引出的问题，我探讨是基于这一立场：即在我们身上，不可能发现这样一种具有普遍应用性与有效性的功能以检验和支持我们的判断。

我将论证，尽管在很多情况下的确可以通过指明其真正的来源在于别处（在于愿望、偏见、偶然事件和当地的习惯、未经检验的假设、社会或语言的惯例、非自愿的人类反应等等），从而否定对于理性客观性的诉求。这种“视角性的”（perspectival）或“目光短浅的”解释迟早将不可避免地失效。不管人们质疑的是一个特定判断的理性资格，还是整个论述领域的理性资格，他不得不在某种程度上依赖于判断和论证的方法，对这些方法他相信同样的质疑不再适用：这反映了某些更基本的事情，尽管他们可能是错误的，但这也只有通过更进一步的同类的程序才能得到纠正。

然而，那理性何以可能仍然是模糊的：无论它是否存在和不存在都提出了可理解性的问题。出于理性，我们必须对我们的思想负起责任，而同时认为它们并非只反映了我们的观点。困难在于形成一种关于我们自己的概念，以使得这种主张真正成为有意义的。

# 二

# 我们为什么不能从外部来理解思想

# 1

由于对理性出现存在各种怀疑的方式，这些怀疑直接与我们试图从外部来理解自身的过程遭遇到的局限性有关。

通常，如果不是依据推理过程的错误，而是依据理性化本身而对理性的某一诉求提出质疑时，我们指出，这种想法有其来源，而不是来自某种人们没有理由去接受的论证：在这种情形下，导致这种想法的东西没有得到合理的辩护。换句话说，我们处在心理学解释的模式之中；一旦我们认识到这一原因，我们就会看到其他一些反应也是同样合适的，或许更为优越。

在给其他人提供这样一种诊断时，我们对他的信念、态度、行为或者别的什么提供了一种他也许会、也许不会接受的解释。如果他接受了这一解释，那么他也许会发现有必要放弃已有的想法，或者会坚持这一信念但收回先前对它的说明——例如，认定这只是一个合理地表达某种特定的和非普遍性观点的习惯判断。我们所提供给他的是关于他自身的一种外在观点，或者至少是关于他的一些判断和态度的外在观点。

我们也能将这种批判运用于我们自己的判断的某些特殊领域，对此我们一直认为这些判断是基于那些其有效性是无限定或普遍的推理之上的。有时我们可能会断定，归根结底，毕竟不是那么回事。我们以这种方式逐渐认识到某些道德或政治的信念比我们先前所认为的在起源上更具个人或社会的主观性，这也就是十分自然的事。无论是否导致那些信念的修正，这都是自我意识的一种重要形式。

然而，如果我们试图将这种关于我们自身的外在的心理批判扩展到极限，如果我们接受这样一种可能性，即在人类思想中没有什么东西真正具有我希望捍卫的那种强意义上的理性的资格，那么对自我意识的追求必将失败这件事情就一定会发生。因为我们接下来就会考虑这样一种完全一般的可能性，即存在着对所有我们的信念之根源的偶然和局部的解释，而这并不能提供像理性那样的强有力的辩护，如果后者真的存在的话。问题在于：这是哪一类的思想呢？它被认为是一种来自于外部的关于我们自身的观点，作为一种生物，我们会受到各种各样的心理影响并遵守某些习惯，但在自身之中形成这种观点时，我们又被假定依赖于什么东西呢？

举个极端的例子，假设我们被要求相信关于逻辑的、数学的和经验的推理过程反映了历史性的偶然的与文化性的局部的思想习惯，并且不具有比这更强的有效性。一方面这看来像是关于事物真正是怎样的一种思想，而另一方面又否认我们有能力去把握这种思想。任何这种极端性与普遍性的主张都必须以强有力的论证来支持，但这种主张就其自身而言，看上去并没有给我们留下获得这种论证的能力。

或者该判断被假设适用于其自身？我相信这将根本不会给我们留下思考任何事物的可能性。主张一种判断代表了一种局部观点，其内容在本质上是客观的：这暗示着这些判断的真实根源将其置于一种无条件的语境中的图景。相对的或有条件的判断不能被运用于相对性判断自身。简要地说，“所有的事物都是主观的”这个主张一定毫无意义，因为这句话本身也必定要么是主观的，要么是客观的。但它不能是客观的，因为这句话如果

为真，那么它就是错的。但它也不能是主观的，因为那样它将不能排除任何客观的主张，包括那些在客观上是错误的主张。可能有一些主观主义者，或许自称为实用主义者，提出主观主义可以应用于它自身。但这并不能引起别人的回应，因为它只是主观主义者自圆其说的一个报告。如果他也邀请我们加入，我们不需要任何理由就可以谢绝，因为他没有提供给我们任何可接受的理由。

这种类型的反驳应当说十分古老，但它们看上去有必要不断地加以重复。普特南曾富有洞察力地评论道："这是所有不协调的思想似乎都有的一种诉求。"尽管他曾长期与主观主义调情，普特南却又非常有力地重申了这一评论对于相对主义的不协调性也是适用的。① 询问是关于真理的还是关于意义的普遍意义的主张适用于它自身，这通常是一个很好的策略。许多理论，如逻辑实证主义，经过这种检验将会立即被排除。尽管相对主义的自我驳斥是一个熟悉的论点，但却仍然是有效的：不采用理性，我们就不能批评某些我们自己的理性主张，而在另一情形下，这种理性也同样阐述和支持着那些所提出的批评。这或许将导致理性上可辩护的判断领域的缩小，但不会导致其消失。那些假定的理性的信念服从于外部的诊断和批判的过程将必然会使某些一阶推理实践的形式支配这一过程。主观主义的概念总是需要客观的框架，在其中主体被定位，它的特殊观点或回应

---

① "Why Reason Can't Be Naturalized"，载 Hilary Putnam，*Realism and Reason: Philosophical Papers*，vol. 3 (Cambridge University Press，1983)。关于不协调的思想的评论出现在同一著作的第 194 页。也可参见 Peter van Inwagen，*Metaphysics* (Westview Press，1993)，pp. 65 - 68。

得到描述。我们不能完全脱离辩护的立场，它促使我们去寻找客观的基础。

在批判我们信念系统的每个部分的过程中，我们必须依赖于其他的东西，无论它可能是什么。进行这种批判的思想需要追求一种在被批判的思想中所缺少的普遍性。某些这类标准尚待被发现；其余的正是体现在所有可能的批判之中的那些基本和必然的推理形式——即使后者的某些实例也是批判的对象：任何试图在自己的思想中清晰界定出什么是主观和特殊的，或什么是相对和公有的，都不可避免会走向客观性和普遍性。无论我们审视的对象是伦理学、科学，或甚至是逻辑，情况都是如此。

概括言之，这只是关于我们如何思考的一个事实吗？或者我们能够声明理性权威的独立性，而我们思维层次正是对此的一个适当的反映？我确信第一种选择是难以理解的，第二个选择则一定是正确的。

这个主张有两个方面。首先，所有思想最外部的框架一定是关于客观事实是什么的一个概念——在没有主观的或相对的限定下事实是什么。其次，把我们的思想置于这样一种框架中的任务意味着要依据某些思想去规范和抑制其他思想，这就确认了普遍的理性，因而确认了高层次的客观性。在此引入了一定的层次，其中理性提供了规范性的方法和原则，感知和直觉则为理性提供了工作时所需要的初始材料。

我们不断地以这种方式从现象转到实在。例如，假设你认为看见一个去年已辞世的朋友正在一座国外城市中过马路。逻辑告诉你如果他死了，就不可能在那里，以下几个假设则将消除

这种不一致性：

（a）你将另一个人误认为他；

（b）关于他的去世是一个错误的信息；

（c）你见鬼了。

如何在这些假设中进行选择将依靠其他证据，对前后一致性或不一致性和或然性的进一步判断——连同关于自然如何运转的普遍信念，后者本身也正是类似的推理过程的形式的产物。目的是要在一个世界中为你的可怕经历找到一个落脚点，而不仅仅是依据你自己的观点去理解。

这暗示着一种填充理性领域的熟悉的方式，但却是对这一事业进行抽象描述的目的，就在于达到客观正确的思想和信念，这就打开了各种可能性大门。理性的内容也许非常丰富，包含了各种对信念作出经验辩护的强有力方法，各种各样的实践理性与道德判断；但也可能十分严格，仅仅局限于逻辑原则。相对于仅仅是我们观察世界的视角，我们的思想或多或少会涉及客观的框架。理性辩护的实际内容取决于自我批判这样一种努力究竟产生了什么，以及我们所发现的东西不能被重构成相对的或主观的。我们不能期望所有这些事情可以永久地得到解决，因为总是有这样的可能，即有人提出一种新假设，以对某些迄今为止始终被认为无懈可击的推理过程的视角性质进行解释——或者，正相反，有人会提出一种可信的方式将推理过程的形式扩展到一个新的领域，如美学。

如何作出区分的最为严格的方式之一是康德的思想：我们

大部分推理过程的形式属于主观方面，这些推理仅仅适用于呈现在我们面前的世界，在另一方面则是物自体（*Ding an sich*）这一纯粹的概念，关于它的客观性质，理性不能告诉我们任何东西——这也包括我们自己，正如我们在自身之中。① 这个世界，如果说我们对此还能理解些什么的话，那就是**我们的**世界，这就是关于这个世界的所有理论的模式。但即使这种观点实际上把一切事物都主观化了，仍然保留了一个非主观的框架这一观念，即事物以一种方式存在于其自身之中，我们也以一种方式存在于我们自身之中，这两者，尽管我们对此不具有任何知识，但最终还是决定了事物是如何呈现在我们面前的。我并不打算讨论康德实际的观点；例如，这在我看来就是一个有待解释的地方——即使在我们假设理性知识只是我们自己看法的基本特征，应将之归于我们的本性以及所有人类经验的可能性的条件的情况下，我们如何可能具有关于现象世界的必然性质的先天的理性知识？这是否就像了解我们自己的意图一样？但这个理论提供了关于视角性与非视角性思想之间区分的一个有限情况，将所有具有内容的推理形式归入视角性的一边，而非视角性一边则只有关于事物如何存在于自身之中的方式——对此我们一无所知——的纯粹观念。

在我看来，即使是作为支持超验唯心主义的所谓的现象的确定性的一个客观框架，这一理论也实在是太弱了。但我认为如果我们将理性的观念与那种认定其结果必然具有绝对的确定性——强调追求普遍性的意图——的观念相区分，则就有可能

---

① 我所讨论的是 Kant 的认识论。他所坚持的实践理性告诉我们更多东西。

超越康德，使理性更能摆脱相对主义与主观主义的限定。尽管存在对确定性的放弃和其他一些明显的差异，我所希望捍卫的人类理性的权威性的概念是与笛卡儿的非常相似的。

## 2

我将以这种方式来解释笛卡儿关于**我思**(*cogito*)的观点。[①]它揭示了当人们从外部看自己，并认为人的信念本应该是由那些不能对它们进行辩护或确认的原因所产生时，就会限制那种自我批判。这种渐进的破坏性的批判的过程所揭示出来的是对于这样一种能力不可避免的依靠，这种能力产生并理解所有怀疑论的可能性。认识论的怀疑论，就像选择性的相对论，不可能不隐涵地依赖于理性思想的能力：它借助于与证据相容的各种逻辑可能性的理性界定得以继续，对此理性并不允许我们作出选择。这样，怀疑者逐渐达到了关于自己的这样一种概念：他处于一个无法看穿与其自身关系的世界之中。但作为争论产物的怀疑论不可能是全部。在**我思**中通过揭示出对此类疑问的限制，对理性的依靠得到了清楚的指明。真正的哲学观点不存在于笛卡儿关于他存在的结论(一个比他后来所依靠的要狭窄得多的结论)之中，甚至也不存在于某些绝对确定性的发现之中。毋宁说，这里的关键在于笛卡儿揭示出某些我们不可能超越我们自身来进行思考的思想。我认为他是对的——但我同时认为

---

① 尽管"思"是一个哲学的罗尔沙赫测验(Rorschach test)，由此人们可看到自己的迷恋。

他还可以比他所做的更一贯地去支持这一原则。

以一种允许将某些判断重新归类为纯粹显现的方式去超越我们自身，就必须存在我们可以直接思考的他者。这一过程最终又会把我们带到这样一种推理的层次，在此可以认定某些思想也许是错的，但只能对它们进行特定修正，而不是将其看成一种错觉或是一组狭隘的回应，进而彻底否定这种思想形式。就其采取关于自我的外部观点而言，将理性的普遍性主张仅仅贬低成主观的或相对的，这种做法无可逃避地具有一种内在的局限性，因为，这种外部观点其自身并不能容纳一种更强的外部观点，以致无穷而陷入无限倒退。我们不得不接受这样的想法——即仅仅从外部去思考严格地说是不可能的，因为，它们不可避免地会直接进入从外部思考我们自己的过程之中，并允许我们建构起这样一种关于世界的概念，我们与我们的主观印象都作为一种客观事实被包含在这个概念之内。

而且一旦我们不能超越自身这一思想的存在得到了认可，我们就会清楚地意识到此类思想在数量和种类上可能会很大。不仅“我存在”在我们身上不断出现，以对任何一种相关的怀疑做出回应：对于其他一些思想我们也可引出类似的结论，即使后者并不总是具有相同的确定性，但我们仍将拒绝由于自身构成的偶然、受蒙骗的可能以及其他各种原因而去贬低它们。例如，简单的逻辑和数学的思想就构成了这样一个框架的一个部分，如果人们想提出任何贬低或限定这些思想的东西，它们将肯定被置于这一框架之中——同一类型的思想也不可避免会在贬斥自己的论证之中扮演着一定的角色。我们并不能得出这样一种观点，即所有此类的思想都有可能被认为是心理表征，而无须

实际地去思考其中的一些。尽管这并不十分明显，但我相信对实际推理过程，包括道德推理过程我们也可作出类似的结论：如果一个人试图完全从外部去得出一个观点，他是注定要失败的。

如果试图对理性提出全面的质疑的话，思想总是将我们带回到对理性的无条件运用，因为人不能无所依据地批评某些东西，也不能用不那么基本的东西去批评更为基本的东西。逻辑不能被人类学所取代。算术也不能被社会学或生物学所取代。就我的观点而言伦理学也不能。我们不能超越自身去把握思想范畴，我相信一旦这种想法得到了认可，这种例子的范围就将被证明是相当广泛的。

文化对于算术的或道德的信念具有影响，这促使我们对此重新进行检查，但这种检查必须由一阶的算术或伦理的推理过程着手进行：我们不能把这些领域简单地抛弃，并用文化人类学取而代之。这也就是指，我们必须质疑所提及的“外部”解释能否合理地使我们放弃对任一这样的命题的赞同，或以某种方式使其变得合格。同样，人们是否可以认为外部的观点足以说服我们放弃一个一阶的判断，或是承认它的主观性质（或整个领域的主观性质）而无须改变它的内容。这些是算术或伦理学内部的问题，是关于论争中的算术或伦理学相关性的问题。

举某些粗糙但较为熟悉的例子，针对如下一些指责，如个体权利的道德不过是资产阶级的意识形态的一个体现，或是男性统治的一个工具，或者要求你去爱你的邻居其实只是你对邻居的恐惧、敌意和不满的表达等，唯一回应是按照这些建议去重新进行考虑，这些建议包括如尊重个体权利或关爱他人的理由是

否站得住脚，或者它们是否隐瞒了某些根本不是理由的东西。这是一个新的道德的问题。人不能仅仅从道德反省这样一个领域中**退出**：问题就在这里。人所能做的一切就是按照可能提供的历史学或心理学的证据继续前行。对任何领域来说都是同样的情况。对科学的客观性的质疑只能通过进一步的科学推理过程获得，对历史的客观性的质疑只能由历史作出，等等。

这并不意味着相关的结论是不能修改的，毋宁说，所说的修改必须通过这一过程自身的延续得以实行。主观主义的任何建议都必须作为对于我们信念系统的一种补充，在与其所试图取代的信念的竞争中才能得以生存：它不能主张自发地具有优先权。由于始终存在部分地从外部去看待我们自己的这样一种企图，因此，如果要求我们放弃或重新解释某些从内在的角度看仍然是合理的不可还原的思想，它就必须为我们提供这样一种理由。

人们习惯于作出这样一种较为广义的区分：即对知识进行辩护的笛卡儿式的、基础主义的途径与被认为更好体现了真实科学特征的更松散、更整体性的途径之间的区别，后者放弃了自明性、无可怀疑性这样一些前提。但我认为这种区分只是表面性的，科学的日常方法基本上就是笛卡儿式的。他们离开笛卡儿之处是放松了对确定性的要求：在一个阶段发挥基础作用的理性原则可能在后来的阶段被理性批判的结果所取代或修正。但全部进程又具有这样一种基本的理性主义的结构：它朝着在经验信息基础上追求普遍有效性的方法而前进，并努力去建构一幅我们自己置身于其中的世界的理性图像，并使相应的数据具有意义。无论这一过程具有怎样的整体性，特定的经验观察

总不能推翻普遍原则，除非在此还有其他更好的普遍原则，它们为所说的观察提供了必要的手段。

像笛卡儿那样的科学纲领，将素朴的印象作为纯粹的现象置之一旁，直至最终能够将它们重新引入到一个建立在坚实基础之上的整体性概念之中，而这一基础则又需要对这些印象是如何从我们与世界的相互作用之中产生进行分析。从而，就如笛卡儿所已看到的，科学要求我们尽可能地超越我们自身，但在超越自身，以及决定是什么构成了产生如此结果的数据时，它也必须用到理性；我们并没有超越我们自身去获得这些思想。在我们探索的任何一个阶段，总有这样一些思想，即使我们承认它们自身在某种意义上是世上所发生的事件的一个部分，但其并不能成为没有采用这些思想的某种外部的心理学解释的对象。在建构人类知识时，没有什么比进入由可利用的证据所暗示科学假说的产生与消解的过程中的推理过程更为基本。

笼统地说，这就是笛卡儿关于知识的概念——它是通过主观现象与非主观的推理过程之间的相互作用产生的，以形成有关客观存在的世界的一个可信的图像。单凭经验并不能产生科学理论，产生科学理论的推理过程也不能被我们仅仅视为一种更为详尽清楚的主观印象。为了对此作出思考，我们必须采取从一个更加超越自身的视角，而任何这样一种视角的构造则又必须依靠某些被认为具有客观有效性的思想。这种重要的概念革命是可能的，①但它们必须奠基在我们所实际使用的那些推

---

① Einstein 的狭义相对论就是一个例子。它表明牛顿物理学的时空都只是主观现象。

理过程之上。正如我已指出的，这一图像与笛卡儿图像的区别主要在于前者较少依赖无可怀疑的判断——在科学推理过程中我们做得愈仔细，所获得的确定性就愈接近，就其数学方面而言，这一目标是可以达到的。

笛卡儿的一般论点仍然是正确的：正是通过发现当我们探究我们的信念、价值观等是否是主观的、与文化相关的，或者本质上是视角性的时候，我们遇到了某些限制，从而使我们发现了客观的理性。某些思想形式无可避免会直接出现在对这些假设——揭示出它们本身在内容上是客观的——的思考之中。如果我们试图设想这样一种可能性，即最终将它们看成是主观的，这必然地就意味着我们将它们当成了另外一些其有效性是真正普遍的思想的关注对象。理性的观念就源自对主观与客观作出区分这样一种企图。在我看来，如果一个人试图认真地对待主观主义的建议——试图弄清是否它们真的可以被相信，而不只是随口说说时，必然会遇到这样的情况。

对于主观主义的这种回应也许看上去只不过是回避问题实质。毕竟，如果依据对茶叶的进一步的咨询，某人就能反驳所有把茶叶读物视为判断事实或实际问题的一种方法的质疑，这将被认为是十分荒谬的。为什么对理性的质疑的推理过程会不同呢？

对于上一问题的回答是：对理性的诉求已经被质疑本身隐涵地假设为具有权威性，从而这事实上是表明这种质疑是无法理解的一种方式。指责以假定作为论据来辩论暗示了别的可能性的存在——这就是指，检查所质疑的主张的正面或反面的理由，而同时悬置对它的判断。然而，就推理过程本身而言，并不

存在这样的替代物，因为，对于某类推理过程的客观有效性的任何批判性思考，都无可避免地会试图提出反对它的理由，对此必须进行理性评估。在这种回应中对理性的应用并不是由其捍卫者毫无理由地强加的。这是质疑者所提供的反对意见的性质所必然要求的。与此不同，对茶叶权威性的质疑其本身并没有把我们重新引向茶叶。

我们又再次回到笛卡儿的研究领域。笛卡儿常常因为以下论证的循环性而遭到批评，即通过对不会欺骗人的上帝的存在的理性论证来捍卫理性的权威性。但是，如果不去追究笛卡儿关于上帝存在的实际证明的不足之处，我认为他所采取的这样一个方法是无可指责的，即是以一个更为理性的论证去回击对推理过程的质疑。对推理过程的任何质疑都必然地包含着其自身的推理过程，对此也只能理性地加以评价——这也就是指，借助于追求普遍有效性的方法去进行评价。①

如果要求我们对这一建议进行认真思考的话，这就是无可避免的结论；那么，什么是其他的可能性呢？那些试图通过论证在每一阶段我们诉求的事实上都是偶然的，也许是局部性的直觉、实践或习惯，以此来对理性主义立场提出挑战的人，或许可以尝试着完全地去应用这一分析，即使在进一步的推理过程中会遇上对理性的质疑的情况。但我并不认为他们可以用一个其本身并没有采用理性评估的质疑去终结这一过程。

这样一种结构不断在我们思想的实际过程——也可这么

---

① 参见 Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (Penguin, 1978), pp. 206 - 207。如果确是如此，我认为 Descartes 给予质疑过多的信任，可见第三章的进一步讨论。

说,在它的现象学中——显现出来。问题是:这意味着什么?我们对此的态度应当是什么?我们又如何把它与这样一种认识(即我们是生物、是极易受我们所不能理解的众多因素、许多我们无法控制的原因的影响而犯错误的生物)相协调起来呢?如果我们聚焦于人们是如何真实地进行思考的,就会发现到处充塞着关于客观内容的主张。甚至在美学判断里也能发现这种主张,但其(尽管它不是一种理性形式,因为它不遵循普遍原则①)作为整体是不能被作为其根源的社会学的、心理学的、历史学的或经济学的解释所取代的。但我将关注逻辑的、经验的和实践的推理过程。我相信,这不能被仅仅看成是一种心理的或社会的现象——因为那将意味着尝试从其外部去理解它们,而这是我们不能做到的。问题是,人们如何能把它当成别的什么东西?什么样的一种自我理解能使我们有能力透彻地对此作出思考?

## 3

我认为对这一问题不存在真正有内涵的普遍性回答,因为,那些最基本的思想类型的权威性只能在其内部展现自身,而不能用某个思想家的某一理论来担保。自我理解的优先权恰恰就是必须反驳的东西。

在指责理性的无限定的权威性时有一种不对称性。它的攻击者,在某种版本中,满足于不断重复地去说某件同样简单的事

---

① 参见 Mary Mothersill, *Beauty Restored* (Oxford University Press, 1984)。

情，它的捍卫者则必须就理性所应用的每种情形去反驳不同的、更加复杂的东西。尽管已经存在着并非所有事物都是主观的这样一个一般性的论证，但这种反驳仍必定是零碎的；因为所说的论证并没有告诉我们在认知网络的什么地方可以找到普遍有效性或理性权威（事实上，作为推理过程的结果，它的边界可能发生变化）。我们必须通过找出实质性的论证，使它们超越其自身的一种视角性的解释，从而才能给出回答。不存在着其他的途径，让我们考虑另外的可能性，并判断这些可能性的相对优点。

主观主义者所全力提倡的评论，是指它不过最终是无需进一步辩护的偶然倾向的一个表现。它被用于我们所说或所做的任何事情，包括任何辩护或批评的程序。辩护只是在这些倾向所支持的那些实践中进行——这些实践反映了我们的文化中，或我们这一人种的生活的共同形式，而不具有任何更大的普遍性。这一论证，不管它有什么价值，却可以被用于任何事物。在给出了最终的辩护以后，我们总可以说："这件事只能满足你的要求，你可以确信某事而不需要进一步的辩护：你所说的一切都只是表明了你个人的、社会的与生物构造的偶然性。这一路径的终点并非是你推理过程的内容，而是对你而言的事实，辩护在这里终结；那是一个十分自然的事实。"

对于它的答复不可能是同样普遍的，因为更具普遍客观性的主张时常可以通过这一过程的另一种解释而被表明是虚假的。从而，理性的拥护者就必须分别在思想的各个领域中去进行辩护，即力图从一种推理过程形式的内部去表明理性的各种方法是无可逃避的，其一阶的活动反驳通过实践的解释，也即通

过不采用这些方法的其他术语的方式来取代它。在元层次上的普遍质疑则必须被重新解释为表面推理过程的特定形式的主观性的一组主张，从而才能用基础层面上的多重特定的回应去应付。就数学、伦理学或自然科学的情况而言，这些回应必须表明内在于探索形式的方法在本质上具有这样一种不可穷尽的权威性，从而它们的结果就不可能用上述方法去归纳或相对化。必须表明*在这种情形下*，没有客观性我们就不可能有主观性。

这意味着对普遍理性主张的一个足够流畅和持续的批评要比对它的捍卫轻松得多。前者只需反复地去说同样的事情；而捍卫伦理学的客观性唯一的方法就是借助基础层面的伦理学论证——去指明我们不可能将它完全抛弃或放在一边。为了扭转局面，我们必须认真对待主观主义的主张，不要把它视为适用于任何事物的空洞公式，而是关于某一思想领域的特殊主张，其绝对的权威性正在受到挑战。只有这样，思想的实质性内容与其外在的相对主义观点之间的冲突才能得到展现。

以下是两个臭名昭著的把理性解释成共识的例子，它们都源自哲学家。我承认这两者是不难驳倒的，但它们所表达的思想却是十分普通的。萨宾娜·拉维庞德谈到：

> 我们没有办法对那些事实上为真的信念与仅仅被我们认为是真的信念作出明确的区分。一旦我们清楚地意识到在对任何命题的真实主张作出判断时，我们必须用到某种人类的权威性——相应地，任一断言或论证的客观有效性同时也是人类（即是那些将此称为“客观地有效”的人）主观

地说服的结果——所有这样的区分就都无法坚持了。①

她并对维特根斯坦进行了赞扬：

> 从而维特根斯坦的语言概念包含了一种非基础主义的认识论，后者表明客观性（有效的判断）和理性化（有效的推理）都建立在共识之上——乍看起来是理论性的，但最终则是实践性的。②

罗蒂则用以下的方式提出了同样的论点：

> 我们不可能找到一个天钩把我们从诸如对“按照其本来面貌与实在相对应”之类观念（something）的纯粹一致——纯粹赞同——中解脱出来……实用主义者会倾向于用愿望去代替客观性——一种与超越我们自身所处的共同体的实在相接触的愿望——并伴随着追求与那个共同体关联性的这样一个愿望。③

如果不仔细审视的话，这类观点就具有一种自明的气氛，这或许也就说明了为什么这种观点在哲学圈子外要比在哲学内部

---

① *Realism and Imagination in Ethics* (University of Minnesota Press, 1983), p. 37.

② 同上书，p. 40。

③ 参见 Rorty 的一篇文章，“Science as Solidarity”, in *Objectivity, Relativism and Truth* (Cambridge University Press, 1991), pp. 38 - 39。

要更为流行。但如果我们认真去看待它们的话，人们就会发现它们与这些哲学家打算“奠基”客观性的这种共识是不一致的。那些形成科学或数学信念的人们所一致同意的是那些真实的东西，它们的真实，与我们是否同意它们是真实的无关——更进一步说，使它们为真的东西，并不仅仅是因为我们同意说它们是真实的！对付这种普遍主观主义口号的唯一方法就是将它们转变成关于算术、物理学或别的什么的特殊的、实质性的主张，并看它如何能够成立。我相信它常常会与所考察的话语中的表述的内容相矛盾，从而其可信性就要比在直接争论中所显示出来的小得多。

主观主义者对于这一论证的通常回应是，他并没有提到任何与普通数学的、科学的或伦理学的判断或论证相冲突的事情。毋宁说，他只是对这些判断或论证如何实际运行作出解释。以下是罗蒂的另一段话（我一点也没编造）：

> 那些喜欢库恩、德里达和我的人认为，要问及是否真的有山，或这仅仅是使我们在谈论山时方便一些，是无意义的。
>
> 我们认为要问及，例如，中子是否为真实的实体或仅仅是一种有用的启发性虚构，也是无意义的。在论及实在是否独立于我们谈论它们的方式而存在是无意义时，这正是我们的所指。既然谈论山是有益的，情况也确实是这样的，关于山的一个明显事实就在于当我们在谈论它时，山就在我们面前。如果你不相信这样一点，你可能就不知道如何去进行其中用到了“山”这样一个词的通常的语言游戏。但这些语言游戏的有用性与实在是否独立存在这样的问题无关，除

非人们在易于描述山的方式中就包含有山在其中。①

但他并不能如此轻松地得到逃逸。你的语言共同体的关联性超越了客观性的这样一种主张，是与它所认为的范畴性表述（如有无数多个质数，种族歧视是不公正的，水是一种合成物，拿破仑身高不到 6 英尺等）直接相冲突的，甚至这种主张被扩展到了你的语言共同体所谈论的东西，无论其是否被提及，这种主张也还是真的。

矛盾源自加上了这样一个限定，这与原来的不加限定的性质是不一致的。对这些思想最有力的批判是十分明显的。主观主义者可能会坚持他并没有否认如下一些常识，但他实际上无法对此给出一个有意义的解释：

（1）这个世界有许多我们永远不会知道、也根本不知道如何去发现的真理。

（2）我们的一些信念是假的，但这却永远不会被发现。

（3）如果一个信念是真的，那么，即使没有一个人相信这一点，它也仍然是真的。

简单而言这些表述都是我们力图寻求的关联性的“语言游戏”的一个部分，并不会使它们变得更可理解。这就像一个人说“就错误而言，除去与我的共同体的法则相对立这样一点外，并没有更

---

① “Does Academic Freedom Have Philosophical Presupposition?” *Academe*, 11—12 月号，1994，pp. 56 - 57。

多的其他意义”,然后又补充道“当然,我的共同体的法则表明并非所有错的东西都是非法的”。

这些形式的主观主义是一些极端的,但还是值得肯定的主张,而并非像其倡导者所表达的那样,仅仅是对于形而上学泛滥的一种拒斥。为了认真地对待这样一个主张,人们必须尝试着将其解释为一种真实的可能——即要求我们相信它揭示了我们与世界之间的关系——这也就不可避免地进入到了理性评价的机制之中。这样一种打算无法逃脱可理解性与可信性的要求:这归根结底是一个表述,并被假设是真的。除去对此进行思考以外,我们又如何能够决定是否应当接受它呢?在大多数情况下我们将会断定,理性与客观性并非建立在共识之上,恰恰相反,如果共识存在的话,它源自不同个体之间的趋于一致,他们都希望通过推理过程以获得真理。关于实数不可数性的共识就是由于相关的推理证明是有说服力的,而不是相反的情况。

主观主义者的立场并不能通过以下的做法得到挽救,即承认某些客观性的思想形式必然出现在我们实际推理的过程之中——承认这种出现是一个心理的事实——而同时则又坚持这并不意味着这些推理过程的目标是将我们引向独立于我们信念而存在的真理。这是行不通的,因为,这种“现象学还原”又将企图超越这些思想去理解它们,并将它们仅仅看成是现象——这是根本不可能做到的。

出于同样的原因,将客观性相对化为概念框架的努力也是不可能成功的。假设某人承认在一定意义上并非所有的事情都是主观的——在任一思想系统中必定有一些东西发挥客观的和非相对意义的有效性——而且当我们企图把我们的其他一些回

应归为主观类别的时候就必然地会遇到它。假设这时他又提出了这样的看法，即这是不同概念框架或不同的思维类型中的不同东西，因而无论如何似乎都属于推理过程的偶然性认知心理学。对此的答复是因为推理过程产生信念，而信念总是那些所相信的东西的真理性的一种信念，因此对理性的纯粹现象学的认可与对它的客观有效性的认可之间的区分是难以理解的。例如，我们不可能从局外人的观点去观察逻辑如何为我们的思想提供了一个无条件的框架。我们当然可能基于很好的理由去放弃一个曾经具有说服力的错误形式的论证。但如果反思与论证确实使我们相信某些事，那么同时又将其仅仅看成是思想的现象学的一个深刻事实就是不可能的。这有一个实例，它表明不可能存在这种思考："我的确相信 P；但这只是有关我的一个心理事实，但对于 P 自身的真理性，我并没有作出任何承诺。"

替代性概念框架的观念在此也帮不上任何忙。有些类型的思想我们是不可以或缺的，即使作为一种思考的动物，当我们力图从外部对自己作出思考时，也是如此。在对其他可能的思考的动物作出思考时，我们同样也摆脱不了这些思想。所以替代性的精神或者概念框架这一观念在使我们远离这些思想方面是没有任何用处的：它们的内容会挫败任何一种将它相对化的企图。①

---

① 这与 Davidson 关于替代性概念框架的观念的批评并无本质的不同。尽管 Davidson 的结果是由解释的条件引出的，这并不仅仅涉及用我自己的精神去看其他人的精神——这听上去要更加主观性一点。毋宁说，这是某些关于世界的思想与作为解释的条件的推理形式的实际内容：如不符合这些条件，任何东西都不能被看成思想。见 Donald Davidson，"On the Very Idea of a Conceptual Scheme"，载于他的 *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, 1984)。

最后，我相信在智力空间中将不会给视角主义者留下任何地盘。

## 4

无论一个人多么努力地试图用自然主义的看法去解释自己的概念和思想，把它们视为偶然的生活形式的一种表述，这种努力的逻辑总会产生出对此而言过于基本的思想，这一思想无法以这种方式从外部获得，而且当我们从外部去看待任何其他的东西时也一定会用到这一思想。① 对于这些思想，我们是不可能以某种方式给出第一人称的解释或者限定它们：每当我们试图将它们从属于心理学、社会学或自然史时，它们又会以未经限定的方式重新浮现出来。我并不是说所有这些都是不可纠正的终结物；有时它们被更好的理性所驳斥或取代。但是它们构成了一个兴趣并非相对的外部边界。我的目的是依据某些特殊形式的推理过程，更为详细地论证这一点。

在此我还想提及一个更为普遍的回应，一个萦绕在所有理性主义与实在论哲学家心头的回应。或许现在可以这样提问：即便同意你关于我们如何思考的描述，为什么它不是仅仅表明我们不能说，比如逻辑或伦理学，是植根于我们自然的、无可置疑的实践中；而是表明这只不过以一种终止论证和辩护的方式，

---

① 当我们从外部，如从社会学、历史学与生物学的角度来分析或解释我们的思想时，我们仍然必须对产生这样一种分析或解释过程进行更深层次的实际思考，也就是说，当从外部来分析与解释思想时，我们实际上同时在思考着这一分析或解释过程，而这种更深层次的思考是以理性为基础的。这就是贯穿于本书的主线——“理性的权威”的涵义。——译者

在我们自然同意的判断中，显示了它自身？我们不能说逻辑依赖于这种实践，因为这种说法本身就违背了这种实践，逻辑在其中就具有理性的权威。但这些实践的终极权威性难道不正是体现在以下的事实中吗，即所说的理性的权威不正是在我们的争论、思想和推理之中的理性的权威吗？

这个提议可以从维特根斯坦的学说中引出来，即唯我论的真理不能得到直接的表述，但却毫无疑问地表现于以下的事实中，即无论我如何客观地去对世界作出描述，这仍是在用我的语言进行描述的。我不能用这种语言真实地去称这个世界是我的世界，因为在我的语言中这是不成立的：世界在我之前已经存在，而且即使我从未出生它仍将存在。但所有这些都是在我的语言中言说的，从而就以一种更深刻的方式显示出世界是我的世界，即使这不能被言说。①

这为什么不能被看成对于我的以下主张的一个合适的评论，即逻辑的、算术的甚或是伦理学的思想都不具有任何第一人称的成分，并不能允许第一人称的限定？为什么不说我们这些最深刻的回应、实践和习俗的表达本身都会体现在实际的推理过程中，尽管这不能被言说？

我真希望这种回答已经足够了，就像据称弗兰克·拉姆齐曾对维特根斯坦所说的那样，“不能说的就不能说，即使嘀咕也不行。”但我还想强烈地指明以下的事实并没有表明唯我论的真理性，即我用以描绘世界的语言是我的语言，某些

---

① Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge, 1922), 5.62，和 *Notebooks, 1914—1916* (Blackwell, 1961), p.85。

其他形式的主观主义也并未由于以下的事实而表明其真理性，即辩护终止于判断中产生自然的一致性这一点上。这些事实并没有表明关于思想框架的任何事情，因为思想自身支配着自己。

所有的一切都取决于对理性的权威所进行的这一特定争论的结果。主观主义者希望能赋予它这样一种认识，即辩护将在我们的语言与实践之中终结。我则希望将它给予辩护本身，包括某些被包含或隐涵于这一认识之中的辩护，这一认识从属于这些辩护，就像一个符号对思考算术是基本的这样一种认识从属于算术本身一样。某些人所试图采取的某个额外步骤只会造成思想的一种错觉，这是一条行不通的途径：当一个人附加上以下一些话时，“这正是我所做的”，或“这是我的生活方式”，或“这恰是我所关注的事”，对那些本身不是第一人称的表述来说，他没有增加任何新东西——甚至某些只能被“表明”、而不能言说的东西。从人们在任何一个事物前面都加上这样一个空洞的限定词这一事实中，我们看到了上述情形。如果是非主观的思想的话，人们就必须对此作出思考。从而，仅仅表明这一点的表述并不能被用于证明所有一切都建立在我们的回应之上。陷入某一争论之中的所有学派都必须同意的重言式不可能表明其中的某个学派是正确的。

把理性的权威归结于某些普通的表述或推理形式是很难令人满意的。如果人们拒绝所有相对化的限定，就很难不受诱惑在其中加上某些东西：“2＋2＝4、残忍是恶的，这些不仅对我们而言是如此，而且绝对是如此。”但如果这试图超越对于限定的否定的话，那么这就可能是，用伯纳德·威廉斯的不朽的话来

说，一种思想都太多了①——并附带一个不合宜的暗示，即除非可以在那一位置中加入某些肯定的东西，否则我们最终就将只能与主观主义相伴。我们最好还是应当停留于某些类型的判断或论证之中，对此不允许也不需要进一步的限定。但这似乎是在要求一种我们中的大多数人都不能达到的哲学的意志力的层次。

加以限定的冲动非常难以抑制。抵制把理性的权威——甚至是不能言说的理性的权威——赋予第一人称（无论是单数还是复数）的做法的持续的诱惑的唯一方法，就是弄清关于世界的一阶推理是如何不可避免地支配这些思想的，如果我们认真地对待这些思想的话。

---

① 这句话的基本意思是指人们完全没必要对本身就很清楚的事情加上更进一步的限制。它来自于 Bernard Williams 在一篇论文中对道德辩护的著名论证。在这一论证中，Williams 称当某人的妻子与一位陌生人同时陷入危险之中时，这人去挽救他的妻子而不是那位陌生人。在进行相关的道德辩护时，这人只需要说“这是我的妻子”，而无须长篇累牍去谈思想，在这里，哪怕只有一种思想也会显得多余。——译者

# 三

# 语　言

# 1

导致贬低理性的一个原因是对语言之于哲学的重要性的一种误解。由于语言是人类的一种实践，相互不同的文化产品，并有着复杂的历史，因此，那种对我们的知识、思想和理解的深层分析必须借助语言分析的观念，就逐步导致了这样一种关于什么是最基本的心理学主义，后者则又常常导致相对主义。[①] 这是分析哲学的一种堕落，从它的原点掉了下来，其原点主要表现在弗雷格对于逻辑基本重要性的坚持，他把逻辑视为是对独立于精神的概念的分析，对一种较纯粹理解的发展的考查，并对它们作出更为清楚的表达。

语言本身就是哲学的一个重要主题，语言的研究常常可以被看成对我们最重要的概念作出澄清的一个最好场所。对确证与证实的条件我们也可作出同样的论断。但在此所真正涉及的并不是作为偶然性实践的语言，而在更广泛的意义上，是指逻辑这样的概念系统，它使得思想成为可能，对此，任何有思想的人所能使用的语言也都必须与之相符合。人们偶尔提及的特定的偶然性语言本质上只是思想的一种工具：就与基本问题的关系而言，它的功能就像是几何中的图像，算术中的数字；这对于思想的陈述、回忆与传播都有着明显的帮助。理解它是思想的一种形式，但这并非是思想借以得到构造的那种材料。就像图像对于几何的不可或缺性一样，语言对于许多类型的思想也是不可缺少的；但其与我们思想内容的关系却常常是相当含糊的。任何一个人都可依据他自己的经验证实这一点；但这一点在哲

学中显得特别明显，即思想常常是非语言性的，表达不过是事后诸葛亮。

由于语言是因思想及其交流的需要而产生的，因此它将反映出它所表达的东西的性质：但这里的解释次序是从事物的基本性质到语言，尽管某些条件下理解的次序也可能完全相反。尽管确实存在这样一些概念，它们仅仅是某种特定语言的产物，从而就带有纯粹地域性的根源，但对于哲学中所使用的最重要的概念而言，情况并非如此。特别是，对于最普遍的推理过程形式，情况也并非如此。它们并不依赖于任何一种特定的语言，任何一种适用于理性思维的语言，它必须提供一种表达它们的方式。

我知道这些都是异端邪说。但在我看来比起那种认定语言的社会现象是任何事情的基础这样一种观点来说，它更为合理，即使没有关于思想是什么的肯定性理论，这种否定性的论题也是可以接受的。我们不可能用关于语言实践的一种自然主义的描述去解释理性，因为，就语言充当推理过程的载体这方面而言，它并不允许自然主义的，或心理学的，或社会学的分析。就语言的实践向我们展示的推理过程的原则，或是向我们表明，如，算术命题的性质而言，这并不是因为逻辑是一种语法，而是因为语法必须服从逻辑。② 没有任何一种在其中三段论并不是

---

① 对于这一倾向的一个很有意思的反驳是(Jerrold Katz)的以下主张，即认为这是对于语言的一种误解，因为，语言不仅仅是一种心理学的偶然，毋宁说，更像是一种柏拉图式的抽象对象。见 *Language and Other Abstract Objects* (Rowman and Littlefield, 1981)和 *The Metaphysics of Meaning* (MIT Press, 1990)。

② 更不用提及这样一个事实，即语法规则是由逻辑所决定的。参见 W. V. Quine, "Truth by Convention" (1936), 载 *The Ways of Paradox* (Harvard University Press, 1976)。

有效的推理,或在其中等同关系不具有可传递性的语言,可以被用于表达思想。

用偶然性语言实践解释思想类型的又一实例是 R·M·黑尔将伦理学奠基于道德语言的分析之上的努力。他发现普遍规范主义原则的最终基础在于这样一个偶然的事实,即"应当"这一词语是以一个特定方式得到应用的。① 这不仅使我们超越伦理学的范围去寻找伦理学的最终基础,也把我们引向一个不那么基本的层面——引向偶然性的、经验的可确定的语言实践。就此而言我认为最一般的回应是:无论黑尔的实质的道德理论有何种价值,就基础问题而言他完全是找错地方了。但伦理学中对于解释性价值的其他一些形式的颠覆正在变得流行起来——如社会学的、文化人种学的和进化生物学的种种观点。

在一个语言共同体的实践之中去寻找逻辑必然性的最终解释,无论这是多么的根本和自发,恰是用不那么基本的东西去解释更为基本的东西的一个重要实例。这种颠倒性的普遍模式正是我所希望加以批评的;就这一模式借助于不同的社会因素作为最终解释的各种各样的表现而言,它已经变成了一种文化的范式。我并不是想否认语言是一个惯例的系统,或语言用法的正确性需要与相应的语言共同体的用法相一致。我所否定的仅仅是这样一点,即语言使我们能够表述,甚至说拥有的思想的有效性取决于这些惯例和用法。

毫无疑问,纯粹的习俗可能引发关于客观正确性的强烈信念,但这看来要与那些处于它的真实渊源之中的偶然的惯例区

---

① R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford University Press, 1981).

分开来。任何一位经历过英语语言的变化，看着它戏剧般地从错误到滚雪球般增长直至演变成为规范这一过程的人对此都会有清楚的认识。用“无偏见的”(disinterested)去代替“无私利的”(uninterested)，以及用“极度”(enormity)去代替“巨大的量”(enormous size)，就我而言，这或许将永远是实质上的错误，即使我活到这样一个年代，此时已不会再有人将这看成是错误的。但就用法的这些实例而言，这是与有效性直接相对立的，我们必须认识到客观性实际上并不能与共同体的实践相分离。

然而，就与词语的意义相对立的思想的内容而言，却并非如此。用法的偶然性使得“和”(and)这一英语词汇被用作了联结词，这一事实暗示着它与“p 和 q 蕴涵了 p”的真值状态没有任何关系。一组语句的意指关系到了惯例，但一组前提能推出什么则与此无关。这恰恰是相对主义与所分析的判断的内容不相一致的又一实例。

我也不想否认共识有时对于决定一个概念的外延有着重要的作用——但这只是一些特殊情况。在“加二”这样一个指令与“捡起所有成熟的草莓”，或“不要邀请任何没有幽默感的人”这样的指令之间存在着区别。的确存在一些概念，就像幽默这个概念，它的外延是由其在某些人中所引起的反应的共识所最终决定的(这并不必然地局限于同一种语言的使用者)——但我们不可能以同样的方式去考虑“加二”。当我们考虑自己与这样一个人的区别时，后者在被告知持续加二的时候，他所说的是，“996，998，1000，1004，1008，1012……”正确的做法并不仅仅是称我们只需要机械地和不加思考地进行加法就行了，

或者说在这里,我们只需要按照每次加二来无穷地扩展这一数列就行了。正确的说法应当是:如果这个人并没有以一种明显的方式简单误解我们的话,那么他的做法就是可以得到纠正的,否则他就是有毛病,或只是在发出一些声音而并不是在表达思想。

语言的可能性的确会要求某一层面上的关于判断与语言实践的自发的一致:对语言的用法与他的对话者有很大差异的人根本就没有这个概念。但并非所有的概念存在于这样的一致,就像我们借以去识别某个对象的感性经验并不能穷尽这一对象的概念一样。毋宁说,就人们学习算术而言,他们必须在一定的时候去把握"加"与"二"等概念,这就表明它的正确性并不取决于共识——这与诸如发音的规律正相反。他们的语言实践将会表明他们是否真的掌握了这些概念,但这并非存在于这种实践——换句话说,意义并不仅仅是用法——除非我们以一种已经暗含着意义的规范去理解"用法"。

## 2

我之所以有上述信念的一个重要原因,也许听上去有点奇怪,正是来自维特根斯坦关于规则的论证。不管他的观点可能是什么(对此我将在以下作出论述),我认为他的观察非常清楚地表明了思维是不可能仅仅通过在纸上画出记号、发出声音、操纵物体,甚至个人头脑中的某些想象得以确定的——无论对这种解释又添加了多少情境性的内容(包括共同体的实践)。维特根斯坦的杂货商,如果仅仅具有那个标为"苹果"的箱子、彩色曲

线图与一系列的数字，那只是一个空的外壳。[①] 这些描述并不能解释“词语具有意义”是什么。在此也许还可提及另外一个经典的例子：任一关于“加二”的思维是由什么组成的还原论解释，无论它是行为主义的、人类学的，或是其他什么的，都不可能是正确的，因为它们都不可能单纯凭自身去指明在无穷多的案例中，哪些是符合的，哪些是不符合的。

换句话说，意向性不可能得到自然主义的分析，也不可能被赋予自然主义的充分条件。它是不能用物理学或现象学的描述所完全捕获的。但是，谈及当我听到“加二”这一指令时什么都没有发生，即确定对任意一个整数实行这一指令的正确方法，取决于我们把关于“发生了什么”这一观念限制于从它的意向性的内容所能抽象地得到描述的东西，然后再要求从这一被剥光了的素材中重新恢复相应的意向性内容——而这当然是不可能的。这一谬误在于就思想而言，我们不可能超出“加二”这一思想“之外”，并将这看成一个自然地得到描述的现象。但这是不可能的。思想要比任何关于心智活动的图像或我们所发现的它是如何自然地进行的事实都要更为基本。这是一个错误，即通过对“加二”这一思想本身去提出问题，观察相应的词语或与其内容相分离的相伴而生的心智活动的图像，然后再去问它们的意义是由什么构成的。这是这一魔术中的关键一步。

从而，在我看来，就如其他的一些著名论证——例如，芝诺悖论，或休谟的关于没有任何一种其倾向会与理性相对立的论证——一样，维特根斯坦的论证也具有归谬这样一种作用。但

---

① *Philosophical Investigations* (Blackwell, 1953), Sec. 1.

是,又和芝诺一样,在此归谬的对象不是立即就能认识到的。问题就是要找出那个应对不可接受的结论负责的关键性假设。就维特根斯坦的情况而言,那个不可接受的结论,在我看来就是指思想的不可能性。我认为,那个错误的假设等同于认为思想或言说是在某些适当的场合与适当的环境之中去做某些事,对此我们无须详细地涉及它的意向内容就可加以描述。

任一关于意义的自然主义解释都是与这一概念直接相冲突的这一结论,就是克里普克所论及的维特根斯坦的悖论[①]的一个结果。当我依赖于克里普克论证时,我现在怀疑维特根斯坦关于意义的正面观点的正确性结论。依据克里普克的分析,维特根斯坦不仅相信没有任何有关我的自然事实能使我意指的某些事成为真的——他也进一步认为这一概念根本不能依据真理的条件,而是应该依据可断言性的条件来解释。我现在也倾向于认为这一论证也要比维特根斯坦本人所愿意的具有更强的还原论的色彩。也许这一论证所确立的仅仅是这样一个负面的结果:即任何一个依据非意向而对意向作出的分析都不可能获得成功——事实上,任何关于思想的分析都是不应尝试的。

这一论证可以简单地表述成,我用一个表达式去意指一个特定的数学函数——例如,用"加"去意指加法——都不可能由任一关于我的行为、我的思维状态或我的头脑的某个事实所组成,因为,任何这样的事实都一定是有限的(我也是一个有限的存在),从而就不可能具有这一数学函数的无限的规范性意涵。

---

① 参见 Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Harvard University Press, 1982), pp. 73 - 87。

无论我们在这一单纯的词语之中再加上些什么,即如关于某个像我这样的物理和心智的人的更多的事实,都不足以指明任何两个整数的和的正确与错误解答之间所存在的区别。

克里普克最初是就过去的情况提出这一问题的:就我在过去的某个场合用"加"去意指加法而言,对我而言发生了什么?结论是:没有任何事情。从而就我用"加"意指什么而言,没有任何的事实。但就过去而言没什么特别的,因为相关的结论完全是普遍性的:

> 如果说在过去不存在像我意指"加"而不是 quus(一种替代的功能)这样的事情,那么在今天也就是同样的情况。当最初给出悖论时,我们必然会使用语言,并将其现在的意义作为一种前提。正像我们所希望的那样,现在我们看到这种假设性的退让事实上并无必要。在任何时候,就我用"加"或别的什么词语意指什么而言,都不可能有任何的事实。我们最终必须踢开这一梯子。①

这表明这一论证是一个真正的悖论——这即是指,它的结论是完全不可接受的。我们并不能将这一特殊的梯子踢开;而如果真的这样做了,我们就不可能表述出这一悖论式结论的论证。

这一问题事实上早已包含于最初关于过去的论证之中,就在克里普克以下的论述中:"我们必然会使用语言,并将其现在的意义作为一种前提。"但这在某种意义上仍可由结论中看出,

---

① *Wittgenstein on Rules and Private Language*, p. 21.

这时我们可以认为,就我用“加”或别的什么词语意指什么而言,都不可能有任何的事实。因为在这一思想背后仍然隐藏着这样一种观念,即关于我的任何事实都不足以决定在各种可能的意义之中究竟何者是真的。对于“事实”、“词语”、“意指”与其他的一些词语又是什么情况呢?我们仍然“必然”需要应用语言以“表明”它的不可能性。这并非是一个自洽的立场:这一悖论是非常极端的。

我认为关于我用我的词语来意指这些事的这一思想是一个笛卡儿式的思想——这种思想就是,如果没立即发现这个怀疑是不可理解的话,那么我就不能试图去怀疑。正像我无法怀疑我是否存在,我也无法怀疑我的任何一个词语是否具有意义,因为,为了使我产生怀疑,为此所使用的词语就必须有意义。实质上,这一论证使我得出了我可能并没有想到的这样一个结论——但这显然是对于笛卡儿式的思想的一个不可能的否定。

发现我所习惯使用的某些词语事实上没有任何意指,这并不是不可能;但是,为了对这一可能性作出思考,我必须用到其他的一些词语,如“词语”等,它们确实是有所意指的。从而关于维特根斯坦的悖论的论证就是完全普遍的:如果其有效的话,则就不会留下任何东西,包括它自身。从而这就不可能是有效的。这当然并没有向我们表明其中究竟是什么错了。这正是它们为什么是悖论的原因。

我的回应并不是针对关于意义的哲学问题的解决方案。但我认为,由于我现在用“加”意指加法,我无疑也可在过去作出同样的意指,而且,如果在过去不存在这样的关于我的事实,在其中并不包含关于我的意指的具体说明,可借此表明我在此所意

指的是加法的事实，我们也就可以由此而引出这样一个结论，即关于用“加”去意指加法是由什么构成的这样一个问题不存在任何非循环的解释。任何复杂的意义可以用较简单的意义去分析，但不存在用普遍意义的自然主义的词语——行为主义的、倾向性的、心理学的或生理学的——所作出的非循环的解释。

关键的问题并不仅仅在于物理的或心理学的状态的有限性与意义的无限意涵之间的不一致性，而且也像克里普克所指出的那样，在于非规范性与规范性之间的间距。① 意义暗示了在正确与错误的答案或应用之间的不同。行为主义的、倾向性的或经验性的事实并不具有这样的意涵。从而前者就不可能存在于后者之中。这正是休谟关于“是”与“应当”之间间距的一个直接例子。②

关于规范的自然主义说明在伦理学中也是不可能的，对此我们将在之后作出适当的讨论。在此则仅限于主张这样一点：维特根斯坦的悖论已经清楚地揭示了以下做法的错误性，即是认为一个人用一个词语去意指某个东西可以被看成关于他的一个自然的事实，并且这一事实可用非规范性、非意向性的词项去作出分析。“意指并不是一个伴随有某个词的过程，因为没有一个过程可以具有意指的结论。”③我确实用“加”去意指加法；这在一个十分确定的意义上是关于我的一个事实。但在回应“什么事实？”这一问题时，除去为某个可能不很熟悉“加法”的人进一步去指明它的定义以外，任何解答的企图都是一个错误。试

---

① *Wittgenstein on Rules and Private Language*, pp. 22 - 23.

② *A Treatise of Human Nature*, book 3, part 1, sec. 1.

③ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 218.

图逃离规范与意向的习语而遁入另一在不同的、还原的意义上是“事实性的”的空间是错误的。

在我看来由真值性条件的领域进入可断言性的条件的领域也不是进步。就这些是自然主义的描述而言,也即借助于人们是何以发现它是自然地得以前进的,以及什么是他们不需要作进一步辩护而一致同意“盲目地”去做的,我无法理解它们何以能够被视为是对意义的现象提供了一个充分的说明。作为对于一个有限的存在何以能够理解像“加法”这样的具有无限意涵的概念这样一个问题的解答,这明显是不够的,即声称这仅仅是这一词项的公共用法的一个部分,对此我们只是通过将这一无限性的概念归结到了一个与公共实践相一致的方式,在有限的适当场合对此进行使用的做法而得到了保证。我不相信这就是维特根斯坦的观点;在我看来这就与关于意义的有限的、自然主义的真值性条件的相应理论一样是还原论的。就真理超越可断言性的可能性而言,赖特清楚地强调了这一立场的极端性质:

> 除非在真理的内容中所体现的规则——为了赋予它真值,世界必须满足的条件——可以被允许,这么说吧,想象为将自身延伸到我们不可能遵守它的领域,在那里,它在没有任何来自我们或我们反应本性的附加物的条件下,决定了遵守它的某个确定的事态,否则一个语句怎么可能是不可检测地为真?①

① *Truth and Objectivity* (Harvard University Press, 1992), p. 228.

P·F·斯特劳森也曾十分有效地表明了对于“维特根斯坦式”的故事的反对：这是关于我们语言的一种“外在主义”的观点，从而就是与现象不相符的。

> 作为思想者和言说者的我们，面对着关于维特根斯坦式的图像穷尽了现象，已经说尽了所有可说的这种主张，我们会发现它是难以相信的：我们会禁不住说：对我们最为明显的经验来说它完全不是真的；因为，我们所经验的并非仅仅是一种强制的力量，而只是感到这样说十分自然，其他人通常也是这样说的（对此我们可以观察到），或是对此表示同意或是提出异议；恰恰相反，我们对我们所说的和听到的意义有着充分的理解，以致至少在某些时候，在人们的言说中能对相矛盾的地方以及对被认为应当仅仅归结于所说的意义的各个结果，作出识别。①

## 3

我希望能以这样一种坚决的反还原论的方式去理解维特根斯坦的立场，从而就不会给此类的反对意见留下任何余地。麻烦则在于他的某些被经常引用的评论似乎鼓励我们超越这样一点，对此他认为已没有任何更多的话可说；从而我们就必需对这为什么是一种误解作出解释。例如：

---

① *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (Columbia University Press, 1983), pp. 90 - 91.

“我如何能够遵守一条规则?”——如果这不是一个关于原因的问题,那么它就是关于我以我的方式遵守这一规则作出的一种辩护(justification)。

如果我已穷尽了所说的辩护,我就到了尽头,已亮出了我的底牌。这时我就倾向于说:“这就是我所做的事。”

“所有这些步骤事实上都已采取了”意味着:我不再有选择的余地。规则,一旦被赋予了一个特定的意义,就反映了它如何被遵守的全部过程。——但是,如果事情真的就是这样,它又有什么帮助呢?

不;我的描述只有在象征性地理解时才有意义。——我本来应当说:**它在我看来就是这样的。**

**当我遵守一条规则时,我并不作选择。**

**我盲目地遵守规则。**①

这是真的,即辩护必定在某一点处终结,在此我会直接引出结论而不再作进一步辩护。我不需要进一步的辩护,因为我已被告知做什么。但是,“这就是我所做的事”与“我盲目地遵守规则”这样两句话提供了一个错误的图景,我认为它是与维特根斯坦的意向不相一致的。② 这暗示说,例如关于我在做加法时究竟在做什么的一个最终和正确的概念是,我只是在以一种就我而

---

① Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Secs. 217, 219.

② 关于类似观点的一个很有启发性的表述可见 Stanley Cavell 的“The Argument of the Ordinary”,载 *Conditions Handsome and Unhandsome* (University of Chicago Press, 1990)。他特别强调了这样一个容易被忽视的事实,即 Wittgenstein 只是说他倾向于说:“这就是我所做的事。”他没有直接这样去说。

言最为自然的方式作出回应，这是这一场合下我不得不这样做的(包括我以某种方式被教着这样做的场合)。但这样想就是以一种与之相矛盾的方式超越了我的算术思想。我最终的判断必定仅仅是算术的，而并非“这就是我所做的事”的这样一个思想。

关于“我盲目地遵守规则”这句话也许可以这样去理解：它可能是说，如果我认为所做的事是我不得不做的，我就并不真的在盲目地遵守**加法**的规则。盲目地遵守这一规则可以被理解成简单地去引出它所规定的结论，但除去这是正确的解答以外并没有提供进一步的解释。

这使得维特根斯坦不再具有关于意义或蕴涵的一个正面理论，但考虑到其关于哲学目的的大量言论，这也许并不是什么坏事。我们可以理解他的这一主张：在用法与判断上一定程度的赞同正是意义以及能够作出关于正确与错误的区分的一个**必要**条件——但这不能变成一个**充分**条件——或是真值性条件或可断言性的条件。这事实上就是接受了维特根斯坦在第 242 节中所提供的如下保证：“如果语言是交流的一种手段，就必须不仅在定义上的一致，而且也在判断上的一致(尽管后者听上去让人感到奇怪)，**这似乎要废除逻辑，但事实上并非如此。**”

这使得这一观点更加平凡，但这确实要求我们拒绝这样一个问题：“用‘加’去意指加法究竟是什么?”因为对此我们无法给出一个不平凡的解答。如果真是这样的话，利用维特根斯坦这一名字去支持相对主义的立场也就是徒劳的了。

巴里·斯特劳德曾十分有效地谈到了这样一点，即所有失败的意义理论，包括那些也许是错误地归于维特根斯坦的理论，都是对于这样一个根本不可能的要求的回应：

我们认为我们必须找到某些事实，对它的认识无须要求我们已经在谈论和理解一种语言，以及这样一些规则，后者将告诉我们，在掌握了所说的事实以后，说什么就是正确的。我们所熟悉的关于一个特定表达的意思的日常表述不可能起到这样的作用。它们实质性地用到那些已经“具有了生命”的词语，它们已经有了意义，从而它们就不可能以一种正确的方式去解释任何一个词语是如何获得意义的，或是如何被理解的。①

我们应当找出某种办法去克服想要超出我们的思想这样一种永久的愿望，十分清楚的是，对维特根斯坦的最好的诠释已经为我们提供了这样做的某种途径。科拉·戴蒙德是提出过这样一种主张的一个诠释者，她对维特根斯坦关于传统的哲学研究的立场作了如下的解释：

促使我们作出哲学解释的要求源自这样一种立场，在此我们似乎是居高临下地去看待我们与某种实在，某种事实或真实的可能性之间的关系。我们认为我们用关于它的问题意指某些事。我们的问题是用日常生活中的记号构造起来的，但我们通常提出与解答问题的方式、我们的实践、我们的兴趣、我们的推理与探究的形式所采取的都是一种

---

① “Wittgenstein on Meaning, Understanding, and Community”, R. Haller and J. Brandl, eds., *Wittgenstein — Towards a Re-Evaluation: Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium* (Hölder-Pichler-Tempsky, 1990), p. 35.

"破布"(rags)的立场。我们自己的语言构造,在摆脱了它们的日常功能的限制之后,欺骗了我们:这种错觉的一个标准形式就是将哲学看成是一个探究的领域,并对此按照我们所熟悉的意义去加以理解。①

但是,如果这正是维特根斯坦的意向,那么他用以观察语言实践的详细情况的方法在我看来就不具有他所希望的效果。至少我感觉到在此必定有多得多的东西——一种关于这些实践远远超出它们自身的认识。

这也许看上去并非自洽的。我如何能够形成关于我们的语言实践超越"它们自身"这样一个思想?这看上去就像我将我的词语从它们的日常功能中分离了出来,并认为它们仍将继续有效——例如,我有了**加法**这样一个概念,它独立于关于这一词的应用的普通条件,而且关于这些条件如何能使我们把握它仍是一件神秘的事。这并非是一个荒谬的问题:"像我们关于'加法'这一词的日常应用这样的有限实践能使我们赋予**加法**无限的功能吗?"后者归根结底地说也只是我对于这一词的一个应用。我不可能应用一个概念去怀疑其应用的规范性条件!

但事情要比这复杂得多。当应用的规范性条件看上去不足以支持一个强有力的概念的内容时,我们就可能对这一概念作

---

① *The Realistic Spirit* (MIT Press, 1991), pp. 69 - 70. 所谓的"破布"是在 *Philoscphical Investigations* 第 52 节中所提及的:"如果我倾向于假定老鼠是从灰破布与灰尘(rags and dust)中自发生成的,我将对这些破布作十分仔细的考察,以发现老鼠如何可能隐藏于其中,它是如何钻进去的等等。但我如果确信老鼠并非是由这些东西产生的,这种研究也许就将是完全多余的。但我们首先必须学着理解,是什么东西在哲学中阻碍着这种对细节的考察。"

出错误的诠释,但也可能是我们误解了应用的条件。我想这很可能就是在我们用人类学的观点去看普通的计算实践如加法时,所发生的情况。它们丧失了自己的意义。但当我用“加法”这一词时——当我在算术之中——它的范围很明显属于与维特根斯坦看来想推荐的那类关于语言实践的详细观察(他希望借此克服那种超越性的哲学冲动)所揭示的完全不相同的另外一个层次。这一明显荒谬的问题清楚地揭示出,从语言内部去看与从语言外部去看这两者之间存在着巨大差距。

当戴蒙德在说“什么是必须接受的,给予(the given)是——从而人们可以说是——一种生活形式”时,我确实在很大程度上信服于他的主张。① 维特根斯坦并不打算建议一个传统意义上的“给予”,借助于它,我们必须尝试着去理解其他一切东西的哲学意义。但是,对于我们生活形式的详尽关注如何能使我们从这样一种信念中解脱出来呢,即:我们的生活形式是如何使我们有可能谈及所有并非是我们生活形式的组成部分的那些事情,这是一个有待解释的问题(即使我们无法对此作出解释)?

一个表达式的意义的普通解释并没有说明意义是如何可能的。戴蒙德相信维特根斯坦已经表明我们必须将这种解释看成是一种想入非非而加以放弃——而并非仅仅看成是某种不可能达到的东西。

哲学中的实在论最困难的,就是要清醒地(open-eyedly)去放弃这样一种说明的追求,即关于我所意指的是

---

① *Philosophical Investigations*, p. 226.

什么的哲学说明将会指明如何去确定它，确定在所有可能的延续中、在某些真实的语义中，什么是我意指的。清醒的，这即是指，不只是停止，而且认识到这种追求依赖于想入非非。①

也许除去在我们对这些表达式的普通理解中已包含的东西以外，并不存在关于意义边界更为深刻的理解。但这样一来，理解就无法在维特根斯坦推荐的作为去神秘化工具的关于我们的实践的事实性描述中得到充分的表述。我倾向于说数学语言的无限边界只能通过参与这种生活形式从它的内部去理解。这意味着甚至就生活形式而言我们也不能通过从外部去描述它的实践从而达到理解。这种解释的次序与维特根斯坦通常的诠释(或误解)的次序恰好相反：我们语言共同体的遵从规则的实践只能通过我们思想的实质内容得到理解——例如，算术的实践。不然的话，这就是无用的仪式。我们不能通过将其看成自然的历史中的对象来理解它们。

---

① *The Realistic Spirit*, p. 69. 她所暗示的是 Wittgenstein 在 *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Blackwell, 1956)第 325 页上的一段话："哲学中没有经验主义和实在论，这是最困难的事。"

# 四

# 逻　辑

# 1

我们所从事的大多数推理过程并不是演绎的，而是经验的、道德的，更为广义地说，是实践的；但我就想以前面有关维特根斯坦观点的讨论中已经有所涉及的逻辑与数学的类型，作为我讨论特殊类型的推理的开端。如果存在着理性这类东西的话，那么逻辑与算术思想就是其典型的代表，即使人们很难准确理解这些思维是如何运行的，它们是能够进行思考的人们的思维中的普遍因素。如果我们能够理解它们如何排除了相对主义化外部观点的可能性，这对于更复杂的情况就可能有所启示，但我所有的讨论都将是完全一般的：这一章并不涉及逻辑的具体内容。

这些思想中的最简单者是无可怀疑的。其他的事情我们都可想象成不同的，包括我们自己甚至可能无法相信 2＋2＝4 的可能性，人们确信这一命题不为真，或是认为它只是在某些特定的意义下为真。① 如果我们能对此作出思考，它就不可能为任何其他命题所排除，无论后者是多么地强有力。

例如，如果有人对我说；“你之所以相信 2＋2＝4，完全因为你喜欢你二年级时的算术老师”，这并不能限定为一种真正的质疑。我也许能想起曾长期存在于我头脑之中的加特鲍姆小姐的形象：她的柔软秀发、令人注目的胸部，沾满了粉笔灰的深蓝色裙子，可以承认我喜欢她并愿意相信她告诉我的每一件事情——但这种回顾并不足以使我去重新思考自己关于 2＋2＝4 的信念，因为它超出了他们的范围，而且不依赖于他们可能怀疑

的任何一件事情。我不能把它看作仅仅是一个过去记忆的显现,哪怕是暂时的。

逻辑和数学推理过程的范围是广泛的,它的任一特定的例子对于某些人而言可能是无可怀疑的,但对其他人则不。一个好的例子是换质位律(否定后件律):“如果 p,那么 q”,并且“非 q”蕴涵了“非 p”。并不是每个人都能自觉认识到这一推理过程的意涵,有些人甚至还可能难以习惯这一观念。② 但对此我们也不可能提出异议,或是通过它是如何被把握的以及它在不同群体中被接受与应用时所发生的变化的心理观察,给出一个主观的解读。即使某人对它的应用仍有一点迟疑,也必须认识到它是这样的一个原则,即如果它是真的话,就是普遍有效的,而不只是某些局部或视角性的变化。把它仅仅当作一种实践或思想习惯会误解它:这是一个逻辑法则。当然它也是一个思想习惯(就某些人而言),而且对此也有一些十分有趣的问题,考虑到时间和心智能力的局限性,我们思维中实际上合理地,或甚至可能采用了哪些有效的法则。③ 但如果将理性看成是对人类推理过程的偶然的心理现象的一种抽象,这就是将事情搞颠倒了。证明是真的,结论是错误的预设依赖于我们是否有能力去想象

---

① 当然,对于用二进制记数法表示的同一命题的真理性我可能就不那么有把握了;但这主要是因为我对于这种记数法并没有熟悉到可以对此直接进行思考而无需进行转译的地步,例如,我们搞清楚“10+10=100”在此究竟代表了什么。

② 事实上,在一些心理学家所从事的关于某些常见的错误推理过程形式的研究中就包含了对于这一法则的错误应用。对此可参见 Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason* (MIT Press, 1990),第一章。

③ 对此可参见 Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*,以及 G·哈曼, *Change in View*(MIT Press, 1986)。然而,Stich 同时也提出了这样一个无益的建议,即我们应当放弃推理的目的在于真理。

不同的可能性，这一判断是不可能的，或是不可信的。但这并不是关于这些能力的判断，其对象也并非是依赖这些能力的东西。

当我们追随某个具有说服力的演绎推理过程的实际过程时，这就会变得十分清楚。这正是使得柏拉图在《美诺篇》中那个小厮何以无法抗拒的理由。当苏格拉底引导他去看一个面积是给定正方形面积的二倍的正方形必定是对角线上的那个正方形，他是用一个十分具有说服力的论证证明了这一点，我们会意识到这个小厮所赞同的正是论证有效性的一个结果，他与我们都有着同样的理解：在此不存在任何相反方向上的解释。

还可考虑欧几里得关于存在无穷多个素数的证明：如果我们假设只有有限多个，我们就会陷入矛盾：因为所有这些素数的乘积，再加上一，不可能被所有这些素数所整除，这时的余数都将是一。从而，或者这个数就是素数，或者它可以被其他并没有包含在原来集合中的素数所整除。在此不存在任何的空间使得任何人可以不“沿着同一条路往前进”。如果当面对这样的论证时，还有人断言所有这些有限多的素数的乘积加上一将被其中的某个素数所整除，我们只能说这个人智力有问题或者是在胡说。

在我们关于什么是可以想象的与什么是不可想象的判断中，其中有些当然可能是错误的。但必须在做出这些判断的同一层次上纠正这些错误。这就是指，我们必须达到这样一种先前所不具有的正确理解，即理解了我们没能想象到错误的命题是如何出错的。而且，这种理解是通过这一命题本身而获得的：使我们如何相信这一命题的纯粹外部信息、或使我们如何不相信它的情境，都是不足的。

对那种可以设想事物的判断，我们也可作出同样的分析。我们可能认为我们已经设想出某件事，但后来却发现我们错误描述了我们的所做，也即我们事实上设想了另一件不同的事。[①] 但所说的纠正也必须在与所说的概念本身的同一层次上进行。而不能仅仅局限于说："你是否有能力设想这一命题为假，仅仅是关于你的一个文化或心理学的事实。"这是一个普遍的真理，即怀疑论不可能完全由"外部"所产生。在外部的假设能使我们放弃它之前，我们必须具有或已提出了关于这一信念可能为假的可能性的某种内在的理解。[②]

我们在此具有某类思想在权威性上优于它者的一个明显例子：当我们把一些简单的逻辑或数学的思想与其他思想并列在一起，那么逻辑与数学思想仅仅服从于它们自身的标准，而不会成为外部的、纯粹心理学的评价的对象。在逻辑之中，我们无法把对象的语言放在一边，哪怕是暂时的。我们也许会承认我们是生物性的发展与环境影响的产物，由偶然性的心理因素随机构成，用带用偶然性的符号的偶然性语言来说话和思想，并由偶然性文化所养育。我们也许会承认在很多方面，我们很可能会很不相同，也完全有可能根本不存在像我们这样的生物。但比起 2＋2＝4，或关于换质位律来说，所有上述这些思想都不可能是一个更有效的意涵形式，或比任意有限多个素数的乘积加上

---

① Saul Kripke 曾利用这一技术来论证某些同一性命题的必然性，尽管后者初看起来是偶然的。参见 *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1980, 第三讲。

② 外部因素有时可能促使我们去寻找这样一种理解（就像在 Einstein 与绝对时间上所发生的那样）。但这种理解并不能由外部因素自身所提供。

一不可能被这些素数所整除的思想更为基本;或者更准确地表达是,所有这些经验的思想都不可能使我们超越逻辑思维,即对它作出思考而同时又无须涉及它的内容。我们甚至不可能将换质位律是有效的这一基础层面的思想暂时地“搁置”起来,并用那种我们发现无法想象这一命题为假的纯心理学的观察去取代它。这构成了我们思考我们自己的所有事情的框架的一个部分。

## 2

笛卡儿自己(在第一沉思中)拒绝承认这种优先权。我认为他哪怕就是暂时地接受这样一个假设也是错的,即一个恶魔可能钻进了他的头脑中以致他错误地认为 2+3=5,或一个正方形有四条边。那将会要求他进行以下的思考:“在以下两种可能性之中我不能作出决断:(a) 因为它是对的,所以我相信 2+3=5;(b) 我相信它仅仅是因为恶魔操纵了我的精神。后一种情况下,我的信念也许是错的,2+3 也许等于 4 或 3 或其他任何东西。”

基于两个原因,这种想法是难以理解的。首先,它包含了也许 2+3=4 这样一个“思想”,后者并没有被赋予一定意义,而且也不可能通过恶魔可能操纵了他的精神这一外部的、非算术的思想而获得一定的意义。① 其次,认定存在这样两种相互排斥的可能性,并且他不具有如何在其中作出选择的必要基础,这一

---

① 对此作出一定的限定是必要的。“2+3=4”并不是无意义的。它具有足够的意义以致必定是假的,并可作为一个归谬法的前提或结论进入到推理之中。然而,尽管一个人出于论证的目的可以**假设** 2+3=4,或从某些假定可以推出 2+3=4,我们仍无法去**思考**(也许)2+3=4。

判断本身就是一个理性的活动。通过对此进行思考，笛卡儿事实上已经隐涵地表明了他对于一阶逻辑思想的坚定不移的依恋，对此，即使是他的思想处于被操纵之下的这样一种可能性也无法加以动摇。换句话说，如果不隐涵地对此予以排除，他甚至都无法去思考这种可能性的意涵。

笛卡儿同样坚持认为上帝能够使得永恒的算术真理显出差异——例如，我假设，可能使 2+3=4，——但出于同样的理由，这也是难以理解的。（见关于《沉思录》的反驳与答辩五和六。）他将这种可能性奠基于他关于上帝的万能及其对万物的责任的观念之上，这一观念要比他关于数学不可设想性的判断更为可靠：

> 在此也没有必要去询问上帝如何能够从永恒中带来这样一个结果，即二四得八并不是真的，等等；因为我承认这对于我们而言是难以理解的。但作为问题的另一方面，我同时又确实认识到，这是十分正确的，没有任何一类实体不依赖于上帝；我也认识到上帝要对某些事情作出不容更改的预先规定，这是十分容易的，除此规定外，我们不能想象这些事物还会有其他存在方式的可能性。从而就我们而言，仅仅依据存在某些我们不理解的事情，而且就我们目前的认识而言，不存在理由去解释为什么我们应当对此有所理解，就去对我们所确实正确地理解的东西提出怀疑，这种做法是非理性的。①

---

① *Objections and Replies* VI, sec. 8. *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge University Press, 1984), vol. 2, p. 294 (vol. 7, p. 436, in the Adam and Tannery edition).

这暗示着在无说服力的先天判断之中存在有一个层次。这个观念是这样的：如果我们相信上帝 G，并且 G 提供了为什么我对我们而言看来是不可设想的一个解释，即使这并非是事实，那么将我看成是一种可能，这就是合理的，尽管我们并不能设想这是如何发生的。这也使得我们如何会怀疑情态直觉的普遍解释成为有意义的。这一情况下的麻烦在于，我的不可设想性是如此地坚定不移以致(通过换质位律)削弱了对 G 的信念：认为上帝应对算术的真理性负责是不可能的，如果这暗示着二四得八可能是假的。(附加上上帝也可能使换质位律不再有效，这也没有什么帮助！)从结构的角度看，笛卡儿的这一论证恰恰是与那些试图将逻辑奠基于心理学或生活形式的人所提供的论证完全一样的，两者的错误也是一样的。①

无论对此提出怀疑是如何合理，就如同对在推理过程的名义之下人们进行活动的有效性进行怀疑一样，这些怀疑自身肯定包含某些推理过程。而且当我们力图使自己与越来越多的思想保持距离时，我所谈到的优先权就将从我们所依赖的基础中显现出来。从策略的角度看，我觉得作为对怀疑论的一个恰当回应，笛卡儿是正确的，尽管他在那些值得我们怀疑的东西的范围上定得太宽了一点。② 思想的某些形式是不可能被可理解地怀疑的，因为它们渗透到了关于任何事物的每一个思考之中。

---

① Derek Parfit 向我指出同样的批评也可用于关于上帝是道德真理的渊源这一思想。对此提出批评的论证应当来自道德内部。

② 一个保持持久兴趣的论题是：他的以下思想是否正确：我们可以合理地去怀疑所有关于外部世界的经验性命题。参见 Donald Davidson，“A Coherence Theory of Truth and Knowledge”，载 Ernest LePore, ed., *Truth and Interpretation* (Blackwell, 1986)。

每一个假设都是关于事物的一个假设，其中内含了逻辑。这同样适用于每一个怀疑或反命题。驱除一个信念需要作出论证，这种论证则必须证明某个不相容的替代至少也是同样地合理的。

作为一个有限的情况，假设某人作出了如下的论证（多少有点类似笛卡儿关于恶魔的天才假设）：

> 如果我的头脑被搅乱了，我就不能信赖我的任何思想，包括基本逻辑的思想，由于它们的无效性对我而言是如此的不可设想，以致看上去使任何事情都成为不可能了，包括被搅乱的头脑，但这将暗示着它们的无效性——对此可能的解答永远是，“这很可能就是您那被搅乱的头脑所说的。”
>
> 因此，我不可能安全地接受关于我的思想的任一层次的客观有效性。

但这一论证方式是行不通的，因为这被认为是那类意在削弱的论证的一个实例。这一论证提出了一种可能，认为是表明这是不可被排除的，并由此而得出进一步的结论。这些事的完成依赖于关于哪些事是可设想的与哪些事是不可设想的判断。并不存在对基本逻辑的怀疑论的任何空间，因为如果存在这样的一个立足点，在此我们可以对基本逻辑作出表述或思考，但同时又要依赖于它，这样就会使自己立即陷入自我矛盾，因此，这样的空间并不存在。设想“如果我的头脑被搅乱了，那么换质位律也许是无效的，或 2＋2 不等于 4”的不可能性，正是设想“如果我的头脑被搅乱了，我的任何一个推理都是无效的，包括这一

个”的不可能性的一种特例。我不能把我的头脑被搅乱了当作一种可能性,因为我不能把我不能思考作为一种可能性。我也不能诉求在哪些是我不能思考的与哪些是不可能是真的这种如此简单的情况之间存在着分界线的可能性。

## 3

不可能的逻辑怀疑论不同于普通认识论的怀疑论,因为后者依赖于这样一种并没有受到质疑的能力,即可以去设想一些不同的可能性并由此而引出进一步的意涵。认识论的怀疑论认为,如果我们完全陷入了幻觉或是做白日梦,或世界仅仅是在5分钟之前开始了它的存在,我们仍可处于一个认识上相同的情形之中。即使是在一个人被恶魔或科学幻想的头脑介入者操纵之下这一假说的前提下,这些关于什么是可能的思想其自身常常不会被假设为受到了威胁。

但就对于逻辑的怀疑论而言,我们就永远不能到达这一点,在此我们会具有两种不同的可能性,对所有的“证据”都相容,从而我们也就不可能在其中作出选择。任何建立这样一种替代的尝试都必须用到思想形式,这些思想形式将会使自己成为最终的裁决者。例如,我不能设想如果2+2等于5,但我的头脑被搅乱了,是一个认识上相同的情形——因为我不能设想2+2等于5。认识论的怀疑论依靠理性,从而使我们能够超越作为怀疑论批判对象的思想的层次而达到一个中性的地点。逻辑的怀疑论不能提供这样一个外部的平台。

这一论证当然不能被用于所有的逻辑命题或算术命题。对

一个数学家而言这是可能的，即相信一个像连续统假说这样的具有争议的命题，他既不能发现它是自明的，又不通过一个证明来确定其中哪些因素本身是自明的。在更日常的层次上，如果我经过5分钟的计算就相信了一个适度复杂的算术命题，那么就可以设想我可能是错了。如果我被告之有人事先在我们的咖啡中渗入了酒或是在计算中写错了，我就会怀疑这一判断。因为就对于一个更复杂的算术信念的支持而言，所有关于我的计算的非算术的信念都是本质性的。但就换质位律或“2＋2＝4”而言，并不包含任何外在于逻辑或算术的东西。假如我们已经有了对形成这样一个思想所必需的各个概念，任何关于它与任何经验的假设之间的冲突都必须被视为不真实的。

在此我们所具有这样一个层次，其中某些思想处于支配的地位。关于换质位律是一种有效的意涵式的思想支配着所有心理学的、历史的或生物学的命题——范畴的、假说的或情态的——对于后者可以加以限定、使之相对化，或是对于它们的真理性提出怀疑。特别是，它也支配了这样一些命题，即我们是以某种方式把握这一思想的，或我们不得不相信它，或我们无法设想它不是真的，或如果情境不同的话我们很可能就不会想到它。换句话说，这一思想本身支配了所有被认为是有关其自身的心理学现象的思想。正像我思(*cogito*)的情况一样，我们不能超越它，任何外在于它的东西也不会引起对它的怀疑。

简单的逻辑思想支配其他的一切而不为他者所支配，因为不存在这样一个智力的立场，据此我们可以对于这些逻辑思想作出深究，而同时又无需预设它们。这也就是它们何以可能避开怀疑论的原因：对此不可能通过一个本质上依赖于它们的想

象过程去提出怀疑。所有我们能够想象的其他可能性，无论是何等的极端，都必需遵从简单的算术真理与逻辑真理，从而即使我们在某些方面将自己或他人想象成如此不同，以致未能认识到这些命题的真理性，但我们必须得想到的一个部分就是我们也许是无知、谬误和错误的。（如果这一命题是如此的简单，我们就无法设想任何人会认为它是假的，因为我们无法将对它的理解与不信任同时归于同一个人。）

但是这种支配性的结论不只是怀疑论的不可能性，还包括任何类型的相对主义的、人类学的或“实用主义的”解释的不可能性。断言我们不可能超越自身意味着就这些信念而言，理性的权威属于这一思想内容本身而不是任何关于谈论它的事情。任何关于它的渊源或心理特征的评论都不能以任何方式对此作出限定，特别是对我们所不得不相信的某些事，或在我们的信念系统中占据了一个层次性的支配地位的事物而不能作出这样的评论。所有这些都从属于这一判断本身。

正如我已经指明的，不是所有我们相信必然地为真的命题都处于这一状态。我们可能发现我们关于某一特定命题的假是不可设想的这一想法是错误的——我们无法设想其为假是由于逻辑的、或概念的、或理论的想象的缺乏。某些最为重要的人类发现——时空的相对性、超限数、算术的不完全性、受宪法限制的政府——都属于这一类型。但为了得出这样的结论，我们仍然必需依靠最基本的逻辑，其有效性我们认为是普遍的和非主观的。我们必须发现这些新发现的可能性是一致的，如果我们认识到它们并非仅仅是一种可能性、而是真实的，那将是因为我们有很好的理由相信正是与其他可能性相比，它们与其他事情

更加一致。并非所有的事情都可能被修正，因为我们必需有某些理由来判断某一修正是否可靠——即使所涉及的命题是非常基本的。我在此所主张的并非仅仅只借助了纽拉特①的想象之船。毫无疑问，正如奎因所说的，“我们关于外部世界的表述面对的不是个体的，而只是一个共同体的感觉经验的检验”②——但指导者不能成为攻击的对象。

思想自身优于其描述，因为它的描述必然地包含了思想。语言的使用优于其分析，因为语言的分析必然地包括了它的应用。一般而言，有关我们自身的任一外部观点，任一关于我们的组成以及对于我们作为世上的生命的回应的偶然性的理解，都源自关于这个世界的直接的一阶思想。无论我们如何在某些方面成功地超越自身，从而使自己成为怀疑、批评与修正的对象，但这一切都必须借助于我们自身内部的某些东西才能得以完成，后者就包括思想，进行推理，构成信念，做出表述。

## 4

如果我试图超越我的逻辑或算术思想，把它们仅仅看成是我的属性的一种表现，那么我就将会把生物学、或心理学、或社会学看成一阶思想的最高水准。这样做显然不会取得任何的进

---

① 纽拉特(Otto Neurath, 1882—1945)，科学家、哲学家、社会学家及经济学家，逻辑实证主义维也纳学派的创始人之一。——译者

② “Two Dogmas of Empiricism” (1951), in his *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, 1953), p. 41.

步，因为它不仅包含有很多比算术要浅薄得多的材料，而且同样也会将逻辑与算术作为不可或缺的成分包含在内。当我试图将这样的思想看成纯粹现象时，我也无法避免对它的内容进行思考——例如，无法把它们仅仅看成通过我的头脑中的词语或图像。这种内容是一个逻辑的命题，即使我不存在或不能思考它，它也仍然是真的。从而这一思想就是有关独立于我的思想、我的概念能力和我的存在的某些事情的；我也不可能超越它，因为，任何一个可能引起对它的怀疑的假设都将向我重复它。

主观主义者无疑会答复，称他未必要违背共识，因为，他仅仅是在分析我们通常所说的，而不是劝说我们改变它。例如，他可以同意换质位律是有效的，即使我们不这样认为，因为它正是来源于其自身的有效性，这也正是我们大家准备说的，从而也就是准备谈及其为真。理性主义者的所有关于独立于精神的主张都在主观主义者所准备赞同的表述系统中得到了保留，并且，主观主义者把这看成是我们基本回应的一种表达。但这种回答并没有任何用处。

这不起作用的理由在于主观主义者总还有一些事要说，而这些事并不能被纳入这一框架，而应被认为是有关整个事情的意义与(在人类实践之中的)最终基础的一个评论。这一评论同时将与原先的理性表述的真实内容相矛盾，如果它被仅仅理解成并非奠基于我们无可逃避的回应之上的一个客观主张的话，就将与自身相矛盾。

从这些观察中可引出一个普遍性的教训，这一教训可被用于与我们迄今所考虑的简单的、自明的原则很不相同的一些推理过程的形式，这就是指：有关任何事情的反思都无可避免地

会将我们引向某些思想，在其中“我”并没有发挥任何作用——即是完全摆脱了第一人称内容的一些思想。（这里所说的第一人称另外也可被理解成复数形式。）任何断言其真理性或必然性的真正基础在于我们不可能不具有它们，或者称这是我们最为基本的一种回应或实践，从而也就不再需要进一步的基础——也即以一种个人的或公共的形式重新对此作出解释或诊断这样的企图，都是对于这种“非个人”的思想的一种完全错误的表达。① 人们无法通过承认这样一种诊断无法在其所应用的语言实践中得到表述而同时却又可以被认为还是正确的来逃避反对意见。恰恰相反，我们可以看到这不可能是正确的。

许多缺乏第一人称内容的思想都部分地依赖于另外一些具有这种内容的思想，后者被看成是这种非个人思想的一种证据或基础。但在解释它们何以能用作基础时，我们将用到更多的其他思想，包括关于逻辑与算术的思想，后者是完全自主的。当我们把握了这些思想时，它们并不以任何方式与我们有关，甚至是暗示的。正是在这种不依赖于任何个人的非个人思想的领域中，理性的活动得以施展。依据这样的理解，理性允许我们去发展起这样一种关于世界的观念，其中包含了我们、我们的印象、我们的实践，因为这并不依赖于我们的个人视角。

除非从一种非个人的立场出发，我们不能认定任何一种思

---

① 这是真的，即笛卡儿在通向一个客观的、非个体的实在这一方面的第一步就是**我思**，即他认为具有客观意蕴的第一人称思想。但**我思**的哲学点并不是第一人称的：这是指你不可能**存在**于第一人称之中。我认为即使至此他仍然是正确的。但请见 William 在这一点上对他的批评：*Descartes: The Project of Pure Inquiry* (Penguin, 1978)，第 100 页。

想仅仅是个人的。将所有的事情都置于一个非第一人称的框架——关于事情是如何的一个概念——之中，其目的是因为不存在任何其他的可能性。但这并没有告诉我们何种特定类型的思想属于所说的最终的非个体的领域。我迄今所说的与康德的唯心主义、物理主义的实在论或很多别的观点是一致的。这没有事先说明是否几乎所有客观的东西都奠基于一个相对狭窄的逻辑基础，所有其他的东西又是否都源自特定的观点，或大量的判断，包括伦理学的判断以及关于经验实在的偶然性表述，是否其本身都必然依赖于非第一人称的思想。

这正是关于理性的范围的议题的焦点所在，包括了非个人思想的那些普遍形式或方法，无论它们是什么，总是指那些在每一条探究与寻找辩护的道路上我们所最终到达的东西，以及那些我们最终不能仅仅认为是我们观点中最为可靠的方面。我一直在讨论特定的逻辑的和算术的例子，但理性的真实性质并不能在关于“基本”命题的信念之中、甚至也不能在如何进行推断的一组程序或规则之中去寻找，而是存在于任何一个不能被替代的思想形式之中。①

这不意味着“对我来说没有其他选择”，或“对我们而言没有其他选择”。这意味着“没有其他选择”的时期。这暗示着**普遍**有效性。那些不能被替代的事情可能包含了某些特定的信念，但就一般而言它并不具有这种性质。毋宁说，这即是指关于方

---

① 参见 David Wiggins 关于如下思想的祈求：“除去 P(例如，7＋5＝12)以外，事实上无须想到任何其他的事情。”“Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 91 (1990—1991), pp. 66f.

法与思想形式的这样一个框架，只要我们对特定命题提出疑问时，这种框架会反复地出现。甚至对被认为是心理或社会现象的我们智力与语言实践的最普遍思想而言，这一框架也是其中一个组成部分。与其说逻辑是建立于共同体成员对判断和用法的赞同之上，还不如说，这种赞同，只要存在，必须依据我们大家都认可的逻辑的有效性来解释。

应当再次强调的是，我在此所论及的并非是一组不可推翻的信念(尽管我相信最简单的逻辑规则是不可推翻的)。普遍有效性的目标是与这样一种意愿相容的，即总是去思考其他的替代物与反驳——但这些替代物与反驳必须被看成关于客观有效的替代物和论证的可能选择。接受理性主义的形式同时又没有把自己局限于一组封闭的自明的基础真理之中，这是可能的。

## 5

对理性的现象而言，一个永远的疑问似乎在于它在特殊与一般之间所建立的关系，这也正是我们难以获得一个对理性的令人满意态度的原因所在。如果真有像理性这样的东西，那么正是有限生命的地域活动使得他们多少(somehow)地能够接触到普遍性真理，后者常常具有无限的范围。对此又始终存在这样一种强有力的冲动，即认定这是不可能的，并认为必须找到关于理性的这样一种解释，这种解释将会把理性还原为更加局部与有限的东西。因此，对给予我们无限的知识的理性应用本身作出直接的反思就将是有益的。

关于逻辑与算术的推理过程的思想中的一个部分是，我们

以这种方式所认识的真理只是这种真理的无限的一个很小的范例。已知实例位于其中的无限的逻辑空间是作为揭示它们的思想系统的一部分而被给出的——这是思维独立性的一个强有力的例子。例如,我们知道(x)(y)(∃z)(x+y=z),但这是有关无限领域的一个理性判断,我们的推理过程的程序是无法同时详尽覆盖这一领域——尽管这又是关于理性的一个进一步的事实,即只要重复足够多的次数,这些推理过程的程序总能达到任何具有“a+b=c”这一形式的真命题。数学中的真理的存在同时超出了判定过程与证明过程的范围,但即使有了一个判定过程,我们也不能将此应用于无穷多个实例:我们的能力不仅有限,而且是十分贫乏的。即使在没有判定过程,或我们不具有一个这样的过程的情况,我们仍可受限于这样一种思想,即认为有一个正确的解答,并有可能获得这种解答的方法,尽管后者未必一定能够成功。

自然数的无限是通过这样一种认识而逐步获得理解的,即在一定意义上我们是不可能把握其整体的,但同时我们又明白其中有些是我们无法理解的东西。从而我们给这个集合以一个名称,尽管我们不可能触及到其中的所有的数。一旦我们能够进行计数,人们就有了认识这样一件事的基础,即每个数都有一个后继,比它大一的数。如果我们已经用了一个可重复的符号去进行计数,如十进制,其本身就是一个无限序列,这就将更加容易;但如果一个人的数的语言是有限的,就像英文字母,也能看到每个数都有一个比它大一的后继,尽管他开始只有 26 个字母的名称(我想无穷的可重复的数的符号是这一观点的产物,而不是它的渊源)。

无限的思想不会从任一确定的符号序列中产生，诸如用以表明一个舞蹈步骤的次序，或建造一间屋子的步骤的符号等。这些并不会产生关于每一步都有一个后继这样的思想。为了获得这一思想，我们必须以集合的尺度来操作数的概念，集合的元素可以是任何东西。从而我们可以理解到，我们在日常生活用以对事物进行点数的数字仅仅是永无终止的序列的开始部分。

这一思想正是理性如何使我们能够大大超越我们自身的方式的一个范式。局部的、有限的计数的实践自身之中包含了这样的含义，即这一序列是不可能由我们所完成的：可以说，它具有一种对还原的企图的内在的免疫力。尽管我们所能直接熟悉、并予以指定的特定的数字是十分有限的，但除非将它们，以及我们自己，同时置于一个更大的、一个其存在是独立于我们关于它的零星经验的语境之中，否则我们就不能理解它。然而，我们又是通过我们明显有限的计数能力、借助于它的明显的不完全性，去接近对无限的认识。当我们思考有限的计数活动时，我们逐步认识到这只能作为某些无限的东西的部分才能得到理解。从而，将明显的无限性还原成有限性的思想就被排除了：恰恰相反，明显的有限性只能借助于无限性才能得到解释。

理性的不可还原性的一个模型的这一理由是它指明了这样的一种模式，在其中某些概念的内部应用要比从外部去理解这种应用、并将其描述成有限的和局限的实践更有力得多。从外部看这可能较小、“较自然”，但如果我们进入其内部，它将冲破这一外部的、自然主义的观点的局限。这就像是步入到了一个很小的、没有窗户的小屋之中，突然发现自己正处于一个无止境地扩展视野的状态之中。

正是通过提出还原性的问题我们看到了这一点。当我们问我们所能命名的数字是否包括了所有的已有数字，我们又是否可以将计数看成这样的一个有限的人类实践，在其中这种语言的使用者达成了较为容易的共识时，我们发现了无限。从这种实践本身的内部引出了一个否定性的解答：内在的观点支配着外部的观点，除非后者进行了扩展，以包含前者的某个版本。（在此可以看到与精神哲学的某种类似性：一种关于精神的外部观点不可能是充分的，除非它扩展到与某种形式的内在观点相结合。）

## 6

我们很自然地会想理解我们自己、包括我们的推理能力，但我们对我们自己的理解必须是我们对世界的理解的一个部分，并且我们是这一世界的组成部分。这意味着这种理解不能是完全封闭的：我们必须居于其中，我们也不能讲出这样一个关于我们自己与我们理性能力的故事，这一故事与对任何有关我们自己的故事所属的世界的理解不相容。从而，对我们自身，包括我们理性能力的描述必须服从于对世界的描述，而正是这些能力的实践向我们揭示出这一世界。特别是，当我们在计数时究竟发生了什么的描述必须包括这种行动与自然数的无穷序列之间的关系，因为，这正是我们对数的概念的运作所揭示的一个部分。

从而，对于计数，哪怕是少量的范例，都必须被理解成产生无穷序列的一种后继关系的应用。因此，从实践的内部的明显

的标准来看，任何不考虑这一点，或是使之成为不可理解的实践的外部观点都是不充分的。从内部看，任一自然数的有限序列的不完全性都是自然数概念的一个明显的逻辑结论。这种内部的观点必须以某种方式成为任何充分的外部观点的组成部分。

这就是还原论的所有错误的一种普遍形式。一种从其内部去还原话语或思想的范围的视角，向我们揭示了某些并没有被这一还原过程所捕获的东西。行为主义的还原及其派生物在精神哲学中并不管用，因为，在只有外部的观点才能与科学的世界观相容的这样一种错误印象之下，从精神的内部看，现象学和意向性的特征是自明的，它们永远不可能依靠这些还原论理论所限定的单纯的外部观点得到充分的解释。这种意识的内部视角支配着任何一个使其从属于生理学和行为的外部视角的努力，因此，关于精神的“外部”解释必须以某种方式与从内部看是自明的东西进行整合。

此类最强反驳表明，即使是还原性话语本身也必须预设表面上被还原的话语的独立性视角。例如，以下的观察就是对于现象主义——依据实际或假想的感觉经验对所有有关物理世界的表述作出分析——的一个驳斥，如果(例如)观察冰箱的内部，我们会获得什么样的感知经验这样的条件性表述(现象主义关于冰箱的不可感知的内容的表述的分析就建立在这种条件性表述之上)，这是难以理解的，除非能用关于外部世界的无条件性的事实、用它们的真实情况对此作出解释。

更具决定性的是哥德尔的不完全性定理的例子，这在任何时候都是对于反还原论最好的论证。数学的真理不能被还原成一个公理系统中的可证明性，因为，首先，一个语句在一个给定

的公理系统中可能或不可能得到证明这一事实本身就是一个数学真理(从而,这一还原论的论题自身就预设了数学真理这样一个在先的思想),其次,在这样一种系统中,还可以建构起这样的句子,它们所断言的就是它们在其中是不可得到证明的这样的数学命题。

教训在于:在我们的世界图像中,任何试图依据其他部分对其中的一个部分作出解释的努力都必须使我们具有一种整体的世界图像,后者与我们拥有它是相一致的。它不能包含与我们的已知——例如,有无穷多个自然数——相矛盾的对我们自己的描述。同样的检验对于任何学科,从心理学到物理学再到伦理学,也都是适用的。在这些领域中所推出的任何一种还原都必须足以容纳或者克服我们认为是从其内部来理解的东西。不能仅仅因为像我们这样的有机体总是能够假定外部观点比内部的观点更加客观,它就不能流行起来。事情并不是这样的。就我们的知识而言,那些看来是源自外部的经验观察的东西并不必然地比先验的数学推理过程或道德判断,或对一个句子的意指的理解更为基本。任何将这些东西还原为其他东西的做法都必须为我们提供一个世界图像,这一图像要比不作还原并保留这些东西的图像更可信。

我们在此看来遇到了这样一个没有可想象的答案的问题:像我们这样的有限存在如何能够去思考无限的思想——而且,即使它们相对于任何可能的外部观点而言占据了优势的地位,那么我们又能采取什么样的至少是与其内容相一致的外部观点呢?对于还原论的持久迷恋——用某种不那么基本的东西去对理性作出解释——源自把我们介入其中的能力视为导致事物本

来面貌的一个最初线索。康德的纲领，它试图以一种最终依赖于精神的形式来解释理性与世界的独立于精神的特征，是这种诱惑的最重要的里程碑。我认为克服这种主观主义的唯一途径就是证明这种解释在某种意义上是循环的：即它对我们思考这些事情的能力作出解释时，就预设了它们的独立的有效性。这时的问题就不再是，如果我们实际介入其中，理性如何能是有效的，而是，如果它是普遍有效的话，我们如何能介入其中。

对于这一问题并不存在很多可能的解答。就当前而言，最为普遍的非主观主义的解答可能就是进化的自然主义：我们能以这些方式进行推理，因为这正是一个更为原始的信念形态的能力的结果，后者在人脑的进化过程中幸存下来。在我看来，这种解释总觉得十分可笑且是不充分的。① 在第七章中我还将对此作出更多的论述。

另一个熟悉的答案是宗教的：宇宙对我们来说是可理解的，因为它与我们的智慧是相互设计的。我们不仅可以在作为对怀疑论的一种驳斥的笛卡儿哲学中，而且也可以在相对立的方向上看到，即在关于上帝存在的“认识论的”论证中发现这种观点——这些假说为我们何以可能通过我们的理性实践来理解宇宙提供了最好的解释。② 当我想到这些论证为当代的世俗哲学所不公正地忽视时，我始终不能理解上帝的观念为何足以将这样一种理论看成是真正的解释：毋宁说，它看来代表着一个

---

① 基于我在 *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986)，第78—81页中的理由。

② 关于这一立场的一个较好的最新表述可见 John Polkinghorne, *Science and Creation* (New Science Library, 1989)。

至今未能得到详细说明的意图，这种意图自身仍然有待解释。不过，或许这源于我对宗教概念在理解上的不充分性。

除了主观主义、进化论和上帝之外，还有哪些可能的选择？一种可能性就是有些事情是不能得到解释的，因为它们必然地会进入到每一种解释之中。“人类如何可能进行加法？”这一问题与“电子计算器如何进行加法？”是不同的。在将这种能力归于某个人时，我是依据我自己的能力来解释他的所做。正因为我不能超越它，我又怎么能够指望超越并对其他人具有这种能力作出解释呢？遵从一个规则不同于服从于自然规律。也许期望达到对这个世界的这样一种完全的理解，包括对我们自己作为其中的存在、并具有这种理解能力的一个理解，这件事本身就有一定的错误。

我认为必定有某些这样的事情是对的。就把我们的理解程序应用于其自身所能达到的界限而言，必定存在有一定的极限。如果真是这样的话，那么，关于我们理解的外部边界就将存在于关于真实世界的不加限定的、客观的推理过程之中，而不是存在于关于我们自身视角——个人的或社会的——解释与表达之中。从事这种推理过程就是试图将一个人的个体的思想带到这样一个普遍性的标准的控制之下，这一标准为每个人规定了这样一些在他看来是可行的信念，而这种信念可以成为存在于所有理性个人之中的一个相一致的客观信念系统的一个部分。这使得我们大家都能生活在部分的真理之中。

# 五

# 科　学

# 1

除逻辑和数学外，理性还可应用到更多学科之中。关于逻辑学的主观主义明显是自我否定的。相对于其他类型的推理过程的主观主义，只需表明它是与内在于这一推理过程的主张直接矛盾就能被驳斥，并且在公平的竞争中，它失败了。就科学、历史或伦理学而言，对于外部观点的抵制来自被挑战的领域内部，尽管就像逻辑学一样，这不是因为它们被挑战本身所预设。

逻辑与算术中的最为基本和简单的推理过程的形式无疑引起了深层次的哲学问题，但我们不能把这样一个思想当真，即认为它们仅仅是偶然性的与局部性的实践的一种表现。我们不能想象将它们看成是不那么普遍有效的，这不仅因为我们无法将它们想象成无效的，而且我们也无法想象能这样理解的人，他们能够理解它们但同时却又不能发现它们的自明的有效性：任何事情都不会使我们接受人们对构成式假设三段论（modus ponens）或 2＋2＝4 这一命题的怀疑。

然而，几乎所有我们试图通过理性以获得答案的有趣问题都要比这困难得多。我们无法找到自明的解答，或者说即使我们这样做了，也不得不承认表面上的确定性很可能是一种假象。正像我先前已说过的，即使我们在此是对必然真理作出推理，这种承认往往是恰当的。一种先天的知识或信念无须是确定的，尽管与后天的知识相比，其确定性有着更为广泛的来源。但在逻辑和数学以外，非确定性是常态。在几乎所有情况下，推理过程所提供给我们的并不是证明，而是可能相信某一结论，或更加

倾向于它而不是其他可能性的理由。

在科学和其他的经验学科与伦理学中这都是真的。支持一个结论的理由并不能排除其为假的可能性，即使这些理由很有说服力。有时存在着足够的理由支持其他相一致的选择，但对于我们必须引出的结论是否真的被占优势的论据所支持，我们可能没有确实的把握：我们承认理性的人也可能会有分歧，时常，我们想象自己能得出的结论与我们实际得出的结论不同。严格意义上说，推理过程通常不能直接支持我们的结论，而只是为我们相信或不相信一些在我们看来十分自然、或是经验的结果的更为特殊的判断和直觉提供了理由。在这种情况下，我们相信我们所思考的东西有一个非相对或主观的答案，我们的推理过程的程序，尽管是易谬的，也力图在这个或那个方向上捕捉接受那一答案的理由。

正是这种对于理性的求助，最易于受到其他判断的攻击，最容易被谴责为自欺欺人，或是错误的一般化。这种指责时常是正确的，意识到这种可能性会使我们的自信心不会过于强烈——考虑到推理过程中出现错误的明显可能性以及可利用的证据的局限性，这种自信心无论如何都必须相当审慎。但它们并非必然地为真，问题就在于要对相应的解释过程作出说明。即在逻辑的、经验的或实践的推理过程都并非是毋庸置疑的情况下，我们又如何能够声称在某种很可能是不完全或不准确的形式下，我们所使用的方法的观念有效性是普遍的，并与关于我们或我们社会的任何偶然的和特定的因素无关？

就此类考虑而言，对于普遍性的寻求其本身就是一个规范性的原则。这正是康德主义的道德推理过程的观念所清楚地表

明的，但它在其他方面也是真的，因为我们正是通过寻问它们是不是普遍有效的原理的一种应用、寻找反例，以及通过这一过程中真实的或想象的案例，来对我们的理性作出部分的检验。至少就此而言是真的：除非我们认定任何人依据相同的前提都会引出相同的结论，否则我们就不能认为这一结论已经得到了理性辩护。理性依据定义就是普遍的，我们也总是希望能不断扩大它们的普遍性。问题的部分在于，对这种方法的依赖本身会不会就是我们不能超越的东西，作为评估我们信念的最终形式——包括什么是、什么不是推理过程的合法对象的信念，以及普遍和非普遍之间的界限的信念。

这个过程是从客观实在这样一个最为简单的概念起步的，其中包含有更具主观性的观点，包括我们自身的观点。至少作为一种可能性，这是无可逃避的。尽管要详细地对此过程作出描述却是特别困难的，在某些方面甚至是不可完成的，这仍然驱使我们在此过程中寻找某些非局部的有效方法，因为这是使我们个人的出发点接受检验以判定其主观程度的唯一途径。此外，更为冒险的是，我们把我们自己与我们的经验看成世界的一个范本，在某种程度上，我们希望能够发现这一世界到处都是同样的(无论就时间或空间而言)，从而在对试图解释我们的观察时所发现的规则也就有着更为广泛的意义。这并非仅仅对我们而言是这样的，换句话说：我们中的每一个人都只是宇宙的一个部分。从而，对这种推理的维护就要求我们使下面说法成为可信的：即对规则的寻找，某些确定那一规则的方法将会经受住所有将它们解释成仅仅是主观的企图的考验——因为所有这些解释都被它们所力图削弱的其权威性的一阶判断所粉碎了。这

种论证将在结构上类似于逻辑的情形，但其结果则不具备同样的必然性。

这种极为一般的观点迄今而言是与这样一种立场相容的，即不能得到清楚解释的合理的基础是很小的——也许仅限于逻辑——其他的任何事物都可以被理解为某一更为特殊的观点的一种特征。它也与这样一种观点相容，即理性在逻辑、数学和经验科学中都具有基础的作用，但实践或伦理的理性的所有表面例证最好被理解成特殊的心理倾向的表现。这些事情的明确结论依赖于更具实质性的调查，以确定在以上各领域中对于普遍性的追求是否都有意义，而且有意义，又是否有理由相信我们在这一方向上的实际的、不确定的努力表明某些事情有待进一步完善。本章中，我仅仅讨论在最为一般的意义上的事实的和科学的推理过程。此章的题目(就像前一章一样)也许会令人产生误解。我不会谈及关于归纳和确证的形式理论，也不会论及它们与经验的和科学思想的实践之间的关系。我的兴趣在于这些理论到底是哪种类型事物的理论。

## 2

对理性的依赖可以与对有关结果的非常实质性的怀疑共存，甚至还可以与极端的怀疑论共存。事实上，传统的认识论的怀疑论就依赖于理性的客观性：以下的结论总是推理过程的一个结果，即各种彼此不相容的选择的可能性都同等地与人们的实际认知情形相容，从而我们就不可能在理性的基础上对它们做出选择。因此，极端的怀疑论必须依赖于某些不容置疑的，被

假定为具有客观内容的思想。但这同样适用于那些并非极端形式的不确定性——人们对其大多数信念通常持有的那种有限的信心，包括那些在科学理论中得到认定、并在当时被作为最佳选择而得到接受的信念，尽管我们知道它们最终将被取代。支持这些信念的推理过程在某些层面上必须是无条件的，不然的话，它就不能向我们展示事物，在客观上，可能是什么样的。

这种推理过程的一般性目标就是使我们弄清世界的意义，正是在这个世界之中我们发现了自我，以及这个世界对我们和其他人看来是怎样的。我们通过产生、比较与排列世界的各种可能版本而取得进步。正是这些比较构成了这一过程的实质。但作为我们出发点的则是这样一个观念，即世界是以某种方式而存在，而且，我相信，这种观念不可能为其他合理的可能性所取代，它也不从属于别的东西，或由别的什么东西衍生出来。我旨在说明即使一个主观主义者也不能逃避或超越这种思想。即使他希望能以主观的或共同体相关的术语对此进行分析，他的建议也必须被理解成关于世界是怎样的一个解释，从而也就与其他的解释不一致，而对理性化而言，它能与其他解释进行比较。

我们不能从表象中获得关于世界是怎样的观念；毋宁说，我们正是以这种观念作为出发点，因为，我们以此出发的现象正是世界向我们显示**它自己**的方式。我们在反思与进一步的观察之后很可能认定其中那些**仅仅**是表面现象，世界毕竟并非如此。但这总代表了我们的世界观的一种修正，这种世界观是基于各种可供选择的可能性以及为什么选择其中的一些而不是另外一

些的理由。我们所无法回避的正是事物的确如此的这种观念，即使我们不清楚它究竟是什么。对于我们的感知和判断的可靠性或客观性的怀疑必须基于对我们世界观的不断修正；它们不可能完全避免它。我们从关于事物是何种状态的某些印象出发，通过进一步的思考（包括关于对我们自身的本性以及我们与世界其他部分之间相互作用的思考），对其中某些事物的客观性提出质疑，并拒斥支持事物是何种状态的其他信念的某些显现。所有这一切，包括对我们自己的观察，都牢固地被嵌入关于世界的思想的一个非第一人称的框架之中。

但这是如何产生那些使人们感到有一定信心的特定方法的呢？毕竟，仅仅认识到表象与实在之间的差异并不能提供一种发现实在的方法。

真实过程的一个重要特征在于一种高度的认知惯性，这暗示着我们真实的世界观在相当大的程度上正是一种视角的表达。我们以一种关于世界的自然观念作为出发点，然而如果发现这种观念以这种或那种方式与我们的观察相冲突，这就促使我们逐渐离开原先的观念。这就出现了空白，对此我们力图通过想象出其他的可能世界，如果它们存在的话，将与我们的观察更加一致，来填补它。关于一致性的判断本身包括了逻辑，但它们并不能产生任何这样图像的真理的逻辑证明，除非能够证明这是与观察一致的唯一图像——由于数据的零散性，这种情况可能永远不会出现。我们的态度必须是："就证据而言，事物可能就是这样的。"其他情形的则取决于是否还存在其他的可能性，如果有的话，我们又如何对它们做出比较。

在所有经验性的推理过程背后都有这样一种推动的力量，即是对规则的探索。这可以是十分简单的形式，就好比我从一条狗身上的标志推断出它就是我昨天见到的那只狗。但当我们寻找在由观察而推断出的各个特殊规律背后更为普遍的规律时，这就把我们引向越来越高的层次。我们并非总在现象中发现规则，而寻找秩序却是扩展我们的世界图像并填充观察数据之间的空隙的唯一方法。对规则的探索经常会让人们误入歧途——有时甚至是十分极端的，就像占星术或其他的迷信。但通过本质上统一的标准，而不是放弃那一标准，纠错的方法就会对错误的系统作出严格的检验。

我相信可以将对规则的需要看成独立于特殊的观察与观察者的客观实在的观念的一个直接结论。人们的观察可能不同，但是所观察的事件和支配它们的法则必定是相同的。即使是某一物体在两种不同的场合由同一观察者所观测到，这一观念就已暗示了某些形式的自然规律；如果是两个观察者，则要求更进一步的规律；关于一个尚未观察到、但却类似的事件的观念暗示得更多。这个过程还可继续下去。关于自然规则的彻底的实在论概念将必须尝试以这样的立场对规律作出解释，即它们独立于任何特定的观点和观察立场——不然的话，它们就可能仅仅是系统化我们的观察的方式。要真正做到独立于精神，规律——而不仅仅是它们所支配的事件——必须独立于视角，并必须解释为什么从世界中各种不同的优势观点来看，事物为何会显示出它们所表现的那样。

在现代物理学中，这种观点通过**对称性**的要求限制了理论的发展——对真正的自然规则的界定，应当依赖于对所有观察

者的视角而言是不变的东西，从而，无论他们处于什么样的情形，都能达到对其所处的共同实在的相同描述。这个要求不仅适用于事物的特定状态，也适用于普遍性的法则。正是这种自然的描述中的对称性或不变性的要求将爱因斯坦首先引向了狭义相对论其后又引向了广义相对论，并明显地在量子理论的发展过程中发挥了主导的作用。① 从我非专业的观点看，对规则和自然规则的探索看来是由这样一种更为广泛的观念所驱动的，即我们局部的经验与观察，以及我们由此而发现的规律，都是另外一些事情的表现，这些事情也将我们包括在内，但是我们中没有任何一个人会对此具有一种优势的视角。我们中的每一个人都将自己的经验看成是宇宙通过随意的、偶然的事例向我们呈现的。②

就这一方法而言，存在有两种潜在的主观主义的指责。首先，对规则的需求本身不能合理地得到辩护，也不能与一种自明的必然性，如算术和逻辑，相对应。从一种主观主义者的观点看，科学与通常的经验推理过程所共同依赖的自然统一

---

① 参见 Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory* (Pantheon Books, 1992), pp. 136 - 147。Ban van Frassen *Laws and Symmetry* (Oxford University Press, 1989)一书中也突出强调了对称在科学理论形成过程中的作用。但他认为它们的目的仅仅是经验的充分性，而不是关于自然的客观地为真的法则的表述。我仍然认为他相信我们所追求的经验的充分的理论就是**可能**客观地为真的理论。

② 关于这一论题的一个具有吸引力的讨论可见(Gerald Holton)的"Mach, Einstein and the Search for Reality"，载 *Thematic Origins of Scientific Thought* (Harvard University Press, 1988)。Einstein 最终拒绝了 Mach 的现象主义而接受了 Planck 的实在论。Planck 将科学的目的描述成"物理学图像从独立智力的个体性中的彻底解放"(转引自 Holton, *Die Einheit des physicalischen Weltbildes*，第 245 页)。

性的假设，只不过反映出我们对于某种世界图像的心理需要，而不是一个可以被用来获取“独立于精神”的真理的本质上可靠的工具。

其次，就连关于什么构成了秩序的定义看来也依赖于我们。因为，这意味着在某种描述的层面上，相似的原因在不同的场合会产生相似的结果，如此等等——但我们可利用的判别类似性的唯一方法就是我们认为什么是类似的，或是通过知觉，或是通过更为技术化的探测和度量的方法。① 如果确是这样的话，那么通过寻找最佳的、全面性的解释或理论来解释证据、从而达到事实性结论的方法就是双重主观的——首先就其目标、其次就什么被认为是成功的而言。

我确信反驳这种指责的唯一方法是指明这样一点：如果这些心理学的分析被严肃对待为假说的话，其自身就将被他们意图挑战的标准所驳倒。但是，我们能否回避问题实质而作出反驳呢？

我认为我们可以做到，在这一方面，认识论的怀疑论与我所希望驳斥的主观主义之间存在一种有趣的差别。当摩尔用他两只手来反驳关于外部世界的怀疑论时，他是在回避问题实质；因为，如果没有物质对象的话，他就没有两只手，从而也就没有为反驳怀疑论的论证作出任何工作，无论是在不存在物质对象这样一种可能性，还是在任何反对其真理性的论据的不可能性方面。一种非回避问题实质的反驳应当在怀疑论得到其结论的过

---

① 这是 Nelson Goodman 的关于归纳的“新”问题。参见 *Fact, Fiction, and Forecast* (Harvard University Press, 1955; Bobbs-Merrill, 1965 年重印)。

程中将其驳倒。

另一方面，在反驳主观主义方面，我们所涉及的并不是有关不可排除的可能性的一个提议，而是涉及对我们思想的一个正面的解释。为了被接受，任何这样的解释都必须经受其他主张的挑战，包括被解释的思想，只要后者尚未被取代。如果主观主义者不能说服我们停止思考那些思想的客观内容，他就失败了——正如怀疑论者如果不能使我们怀疑我们有双手他就失败了一样。这就是为什么我相信对于主观主义的反驳可以来自于客观思想本身的内容，而毋需回避问题实质。如果我们依靠思想本身，而不是有关它们必须客观地得到解释的二阶的主张，那么这就不是回避问题实质。

主观主义者并非提议我们并不知道我们关于世界的信念是否正确，也并非主张把它们解释成独立于精神的自然规则的信念是错误的。毋宁说，它们应当被理解成我们的视角、我们的语言实践或观点的一般性特征。我主张这是另外一种替代性的世界图像——其核心的要素就是一组人类的视角——这对其意图取代的客观性判断构成了直接的挑战。仅仅提出这样一种解释并不能自动地使那些判断改变它们的特征。相反，它只是产生了两种假说之间的一种对抗：例如，以下两种假说之间的对抗，一是指所有物体都以一种力相互吸引着，这种力与它们的质量的乘积成正比，与它们之间的距离的平方成反比，另一则认为它们以一种力互相吸引，这只是对象向我们呈现（或是我们语言游戏中）的一种性质……如此等等。除非能够依据其他一些理由来排除第一种假说，否则它仍然比第二种假说看起来要更加可信。

无限定的一阶主张与相对化的重新解释之间的对抗未必总是以前者的胜利而告终。一位从小就被教育要相信女人露胸是不应当的人,可能在某一时候会意识到在某种程度上,这只是他的文化的一个约定,而不是一个无限定的道德真理。当然,在检查了人类学、历史和社会学的证据之后,他可能仍然会坚持女人露胸本身就是一个错误,那种未能意识到这一事实的文化则是错误的。但是这种反映未必能经得住对抗;其背后没有足够的支撑(例如,缺乏露胸为什么是错误的宗教的解释)。

相比之下,天文学的无限定的判断则是世界图像的一个部分,后者与康德主义的图像相比,是非常强有力(robust)的。就像康德所设想的那样,除非这是一种被排除了先天性的图像,否则就没有理由说明为什么这些判断自身不能与康德主义对它们的解释相抗衡。同样地,某些一阶的道德判断其本身就足以反驳情感主义的解释。

在每一种情况下,我们都面对着世界及我们在其中的地位这两种观念的冲突。这两种观念在很多方面都是不全面的。不存在可以对此作出评估的中性立场,因此这两者必须直接进行竞争。结果有时可能是平局,但将一个熟悉命题的一阶可信性看成是拒绝有关它的相对主义或主观主义的解释的理由,这并非是回避问题实质。当然人们可能犯错,但这种错误随处都是可能的(如果两个证人相互矛盾,每个人都坚持称另一个人在撒谎,你仍然可以依据第二个人的证词认定第一个人在撒谎;尽管你可能错了,但这并非是回避问题实质)。在此不存在考虑其他的选择并由此而作出自己的决定的可能性。

# 3

主观主义者对经验主张的解释的吸引力之一，就在于它总能使激进的怀疑论成为不可能，因为怀疑论依赖于对于经验主张——科学的或更加普通的——的内容的客观的解释，从而感受到了在它们与其经验基础之间的逻辑缺口。主观主义的一个新近例子，通常被视为超越过时的主客区分的一种途径，就是被称为“内在实在论”的观点，依据这种观点，我们那看似客观的世界图景应当被理解成本质上是我们语言和观点的一种创造性产物，而且我们信念的真理应被理解为这种观点的观念发展中的幸存物。正如普特南所主张的，如果真理只是“理想化的理性的可接受性”，[①]如果“可接受性”意味着“对我们来说的可接受性”，那么在推理过程和世界之间的逻辑缺口也就消失了。

这种立场为我们的经验主张增加了一种限定，对此我相信这是与经验主张的内容不一致的，就像逻辑的主观主义与逻辑的内容不一致一样。进而，使这种限定具有本义的唯一途径就是借助于这样一种有关世界以及我们在其中的地位的观念，其本身并非是主观的，但按照它，作为一种对照，我们真实信念的整个系统却是主观的。如果我们希望采纳将我们自己的思想置于其中、并能对自然规则的需求作出回答的这样一

---

① 参见 *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press, 1981)，Putnam 对于数学和逻辑明显地也持有同样的观点，但我们在此仅限于经验理性的讨论。

种世界观，这就必须不带有这样的限定，并服从于能够应用于别处的事物究竟是怎样的推理过程——而不仅仅是一个“内在”的观点。

内在实在论不能通过它自己关于理性的可接受性的检验。我们实际上认定为理性上可接受的东西就是这样一种世界观，依据它，我们位于世界之中，并得到了有关它的某些信念，这些信念是由我们对发生的事物的观察所证实或所驳斥。即使我们像某些物理学家研究量子理论那样，概括出对所观察的对象的最好的系统说明并不能被给予实在论的解释，这仍然是关于世界是怎么样的一种信念——但这并非是一个借助“内在主义”的解读就能证明其正确性的信念。理性被用以达到它，并且推理过程不仅仅是我们观点的一种发展，而且是关于事物究竟是怎样的客观思想。

更准确地说，我们的观点——我们基于理性所接受的东西——是关于事物究竟是怎样的一组信念，同时还广泛地承认存在着许多我们不知道以及许多也许我们永远不会知道它们究竟是什么的东西。正如逻辑和算术的情形，在此我们也不可能超越我们关于这究竟是什么样的思想，并将它们仅仅看成是一种观点的表达，而其内容必须位于后者之中。它们的内容，包括一个独立于精神的实在这样一种观念，支配着任何这种自我意识的心理学或社会学的想象。对此或许可以表述如下：除非思考这是否为真——对证据与论证作出思考，以及对任何人认为相关的东西都保持开放的思考空间——否则就没有任何的方法可以被用于判定一个信念是否理性地可接受的。认定它的真理就是它的理性可接受性，这不仅剥夺了真理的概念，而且也剥夺

了所有内容的可接受性的概念。①

我们关于这个世界是有规则的信念,以及我们关于什么构成了规则(在法则与推理的陈述中,什么样的性质是可用的)的感觉表明了世界是如何组成的,在某些领域中已经得到了很好的证实,在那里我们发现那些被我们所引导而至的假说——关于不可观察物的理论以及制约它们的法则——预言了其本身不可能依据我们关于这些假说的信念而得到解释的观察。在我看来观察具有"理论负载"这一事实不具有任何这样的意义,即通过观察去证实理论的过程包含了循环或非客观性。为了解释光线由于太阳的引力场而发生扭曲的天文学的照片,需要某些关于望远镜或相片的理论,但相应的关键性观察——靠近太阳的星体的景象发生了上移——并不依赖于它所确证的理论,即广义相对论。

非循环的确证的可能性,在我看来,也是对于这样一种怀疑

---

① 在 *Representation and Reality* (MIT Press, 1988)中,Putnam 断言内在的实在论并没有被假定为将真理还原成认识论的概念——真理与理性的可接受性被认为是相互依赖的。(第 115 页)但他并没有将这一立场表达清楚。另一方面,就更近而言,他看来又已离开了这一立场,尽管对此他事实上并没有说明。试考虑以下关于 Wittgenstein 为什么不是一个相对主义者的论证:"断言某个东西在一个语言游戏中为真是超出这一语言游戏、并作出一个评论,这不同于从事一个语言游戏。不管促使我们希望能用'这在我的语言游戏中是真的'或'这在我的语言游戏中是合理的'或'这在我的语言游戏中是有根据的'去取代'这是真的'或'这是合理的'或'这是有根据的'这些说法(或是促使我们在认识到语言游戏本身并没有奠基于理性之上时希望这样去做)的是什么,这正是促使我们与我们的语言游戏保持距离的东西。这就像认识到了我们的语言游戏并不具有一个超越的证据就会促使我们更为谨慎地去对待它,或是从元语言的角度去处理它一样。但这种元语言为什么更为可靠呢?"(*Renewing Philosophy* [Harvard University Press, 1992], p. 176)

更近一些,Putnam 在他的"Dewey Lectures"中指出,"在某种程度上,我还是不是一个'内在实在论者',我猜想,是与我在这一令人不快的名称之下包含了多少东西一样地不清楚的。"(*Journal of Philosophy*, 91 [1994], p. 463, n. 41)

的回答,即怀疑在判定对我们而言什么可以被看成是规范或法则时,我们关于相似性的自然感觉具有重要的作用。事实是,只有当这被表明并非是与其他所观察到的规范系统地相关时,我们才能将一种或一类相似性降格为仅仅是一种现象,或是对我们而言的相似性。而如果我们所观察到的某些规范,包括那些通过测量得到揭示的规范,已被证明是与其他的由不同类型的观察或测量中浮现出来的规范系统地相关的,这时最可信的假说就是这并非是我们关于世界的视角的人工产物,而是世界与我们的系统的相互作用的结果。正是以这种方式,物理世界的科学形象取代了更具联想和意义负载的图景,而后者正是我们文化的发展中较早阶段的主要特征。作为理解无生命的自然的一种方式,它们已被证明是循环的,因为,其所能产生的唯一"理论"或者就是现象的简单总结,或者就是导致与此相对应的现象的妄想系统。①

但必须承认,对于世界是有规则的与特殊现象可以用一般性法则得到解释的假设进行经验证实,不可避免会包含着关于它的一种循环。因为,当我们在观察的基础上陈述某种法则,然后再通过实验对此加以证实时,这种证实,就像原来的陈述,依赖于这样一种判断,即原先的观察与新的实验结果之间关系的最系统的解释就是把它们系统地联系起来的解释——按照这样一种解释,根本不存在偶然性。如果在任何场合中,某人都断言明显地证实了法则的实验结果都完全是一种巧合,他无疑是疯

---

① 这一描述适合于许多在后现代主义的文学的与文化的讨论中对于"理论"这一词的应用。

了,但他并非是自相矛盾的。一个由规律所统治的世界的观念不仅是指在我们的实际观察之中存在一个确定的系统,而且还指这个系统可以用支配可能性与现实性的一种规则来解释,这种规则不能被直接观察到。我们需要依赖同样的普遍观念去引出关于这种规则的最初的假说,以及判定这一假说是否得到了证实或反驳。

但确实不存在其他的选择。将有规则的世界图景重构成我们思想的反映的尝试建立在这样一种需要之上,即将我们自己置于如此规则化了的世界之中。为了理解这样一种关系,我们将不可避免地去利用基于对规则的探究的同类推理过程。即使我们认定我们关于规则的某些理解是虚假的和错误的,那将是因为,依据同样的标准,一个更好的理论能够解释它们。最终,我们所做的一切就是思考世界是怎么样的,包括我们自己,包括我们和世界其他部分的关系;这样做的唯一途径就是将我们自身的经验置于一个由通常的经验推理过程所暗示的更大的背景之下。世界是有规则的当然不是一个必然的真理,更不用说我们能够理解它的规则。实在的实质性方面可能永远不会被这种智力所把握。但是我们所能知道的任何事情必定至少是以一种有规则的方式与我们相关联的,而且有相当数量的东西已被证明是我们力所能及的;想到我们所已取得的成绩,尝试着继续下去就是合理的。

## 4

真正的问题在于如何去理解客观实在这一观念的无可逃避

性，正是这一观念促使我们去分析对我们思想的相对主义者或主观主义者的解释，并把它视为与作为替代的客观主义者相对立的有关世界的一种说明。这也就是说，如果我们被要求从某些方面对我们实际概念的客观性提出怀疑，那么，这就会促使我们去考虑是否有关于实在的另外一种版本，已知或未知的，可能会更为真实。从而，关于理性的主观主义解释就成为了关于世界以及我们人类与它的关系的另一种假说，并最终使它服从理性的评价，这样对于我们信念的理性评价的目的也就变得无法回避。有关人类理性的主观主义必定会自我毁灭，因为它必定会被评价为一种我们与世界的关系的假说。

如果可以选择一种纯粹的视角性的概念——在这种概念下，视角根本不再被置于任何客观的实在之中——那么这就不再是必然的。但是我认为并不存在这样的选择。基本上，我认为笛卡儿的**我思**是正确的。除非将其视为世界之中的某些东西——无论世界包含的其他东西有多么少——否则就不可能对自身作出任何思考。但是为了驳回康德提出的对理性范围的限制，还必须要有更多的主张。

康德承认我们不得不把自己视为一个独立存在的世界的组成部分，但是他否认理性或知觉会告诉我们关于这一世界自身是怎么样——甚至作为世界组成部分的我们自身究竟如何。事实上，根据康德的观点，我们甚至无法形成任何有关世界就像其自身所表现的那样的概念，因为，我们的能力每一次应用于理性，客观实在的理论的形成，以及发现关于表象的最佳解释，都被限制在它对现象世界的应用之中——事物如何呈现在我们面前。

尽管这并非是严格的相对主义的，因为它将理性奠基于一种对人类是普遍的视角上，这是哲学史中最为著名的关于理性的主观主义的形式。如果这一观念是合法的，它将阻止把有关世界的通常推理过程方法应用于其自身：它将被排除在我们用以评价关于事物是怎样的提议的常规的评价形式之外。从而，对这种状态提出疑问就是十分重要的，因为在某种方式上，它可被视为使所有主观主义的观点免于客观评价的一个范例。

康德式的超验唯心主义并不是关于现象界的、而是关于现象界与世界本身之间关系的一个论题。但由于这一理论主张通常的科学推理过程只能被运用于现象界，它就将自己排除在了评价的通常条件之外。超验唯心主义的论题其本身并不是一个先天综合判断，后者的有效性正是这一论题所希望解释的，但它仍然是一个先天的主张，它是基于这样一种信念，即事物不可能不是这样的——即是认为我们能用经验性的证据去发现事物自身究竟是怎样的，这是不可思议的。

现在，如果这真的是不可思议的或自相矛盾的，我们的故事也就彻底结束了。正如康德所指出的，这就暗示着：如果认定空间属性是属于物自身，贝克莱的唯心主义将无法回避。[①] 但坚持认为我们能够直接理解(bare idea)我们在独立于精神的世界中的位置、而同时又否定任何其他更多的逻辑可能性，这是值得怀疑的。我相信一旦我们认同了这样一种直接理解，我们就无法排除构造这一世界的各种假说的可能性。进而，我们也就必然会把超验唯心主义本身解释为这些假说中的一个——即解

---

① *Critique of Pure Reason*, B 274.

释为这样的一个假说：我们对于我们与造成表象的世界之间的关系一无所知。

如果不把这一提议与我们在世界中的位置，我们与世界的其他事物之间的关系的更为世俗化的观点相对立，与理性的评价和解释的通常方法所支持的观点相比较，我看不出我们如何能理解这一提议。康德哲学的立场将这些方法看成是表象的一个方面，对此我们不具有任何的解释，但这种解释为什么优于直接的解读呢？这两种解读确实是彼此不相容的，因此，如果康德主义的观点是正确的，那么通常的推理过程的方法就不能被用于对此作出评价。另一方面，如果我们坚定地坚持着去思考事物究竟是怎样的，那么康德主义的观点就将变成另外一种假说，且不能免于理性的评价与拒斥。

我相信我们不能无条件地放弃关于事物究竟是怎样的思考。康德对本体世界的直接理解的承认，实际上就是承认了这样一个事实：如果没有它，我们就不能理解超验唯心主义。但这种直接理解并不足以缓解对一种世界的概念的追求。为了接受超验唯心主义，我们必须停止把我们通常的思想形式看成是关于世界的存在，但我认为我们不能这么做。我们不得不将超验唯心主义看成是关于实在的一种最弱主义者(minimalist)的理论，这因而会促使我们去思考它是否为真的。

在对这一问题进行思考时，我们有资格采用这样的一些推理过程的形式，而这些推理过程的形式被理论声称为不能被用作判定世界事实上像什么的方法——我们将不可避免按照理论所禁止的方式去看待这些推理过程的形式。我们会问，就证据而言，这一假说是否比别的可能性更加合理。尽管这仍然可能

作为一种值得怀疑的可能性而继续存在，而不是被彻底地驳斥，但它将不会自动地获胜——而这事实上也就意味着它将被驳斥，因为它并不是被假设为一种纯粹的可能性，而是一种确定性。

在这里，如同在其他场合一样，推理过程凭借其自身的权利挫败了那些将其描述成从属于其他的一些东西、从而剥夺其优先权利的各种企图。它自豪地将这一为把它置于适当位置而特别设计的假说置于判断之下。[①] 它必然会再次出现，因为任何这样的假说都会提出这样的问题："我们有什么理由去认为世界事实上就像那样？"各种替代的方案都不得不与这样一种可能性相竞争，即事情或多或少地就像它们所呈现的那样——这是一个经常被击败的可能性，但仅仅是基于那些使它比替代方案之一更不可信的理由。

这就使得排除自然规则的思想，以及相关的对于我们所观察到的东西背后的规范的探索变得十分困难。就我们看上去所发现的规则只是我们加于经验之上的一个框架这样一种提议而言，一个不可避免的、然而又是乏味的回答是：这看上去并不像是对所观察到的事实的一个特定可能的解释——另一似乎更加合理的解释是：在相当大的程度上，我们在经验中所发现的规则是独立于我们的精神的一个规则的产物。如果将其应用于自然规则的任一真实的方面，康德主义的解释看上去有点古怪。例如，元素周期表本身就具有把存在于时间(无论是同时的或相

---

① 这句话的意思是指："理性自豪地宣布自己为最后的权威，也就是说，只要人们试图使它服从于任何其他东西或将它相对化，它就必然反过来作为这类方案的评价标准。"——译者

继的)中的事物作为对象的可能性的条件,它所概括的化学规律的详尽体系就不能被合理地视为是一种人类经验要求的结果。①

这种相反的判断当然依赖于我们正在进行讨论的有关自然规则的某种思想,但这是无法回避的,从而也就不是一种使相关主张变得空洞乏味的回避问题实质。科学推理过程并不能告诉我们关于实在的任何事情这一提议本身就是有关世界的一个假说,它也不可能轻易地阻止我们去进行思考,正如关于数学或伦理学的心理学的还原论理论不可能阻止我们思考算术的对与错一样。不存在我们可以进行这一论证的一个纯粹的元层次:这种二阶理论必然会与它们力图还原或消除的内容相竞争。

## 5

一旦我们超越了纯动物性的状态,并反思我们自身的印象,我们就面临着两种可能。或者我们能够判定这些印象是正确的,或至少是值得保留的,或是我们可以判定它们在某些方面是不正确的,并需要修改。但是,无论上述哪种情况,只有从一个我们置身于其中的世界的新近发展出来的概念出发,我们才能进行这种判定。我们具有这样的一种可理解的选择,即从某些不包含世界概念的观点出发来反思我们先前关于世界的概念。任何我们自身的见解的外部框架,不管它是多么的复杂和自觉

---

① 参见《纯粹理性批判》中的"经验类比"(Analogies of Experience)。Kant 认为科学理论向无法观察现象的扩展同样受到可能的经验的条件的指引,因为它表明如果我们的感觉更加精妙的话将会感知到什么。参见 B 273 他对于磁力学的讨论。

的,都必须由被直接采用的非主观的思想所组成。除了完全空洞的胡话——这是随时都可见到的,没有任何其他的办法可用。

一旦将我们置身于世界之中、并将我们所能观察到的看成是整体的一个样本,我们或许能够,或许不能够发现一个规则,它能用普遍性的术语来对这一样本作出解释。这是如下一种观念的客观性的一个十分重要的标志,即我们对于这样一种规则的不可抗拒的智力上的渴望并不能保证它的存在,而且如果它确实存在的话,我们可通过感知与思考的结合来发现它。但当我们确实发现它时,正如在自然科学的各分支中所已经发生的那样,就认为这是由我们自身的经验的条件所强加的,更不用说是达成一致,这完全是不合理的。

如果经验受到了先天或后天的一组范畴的不可抗拒的影响,那么这样的情况是有**可能**发生的①——但当这确实发生时,那就是一个可以通过更深入的思考和观察加以研究的有关世界的事实——一个引起某些表象的原因的事实,而不是其可能性的一个先验的条件。如果没有任何理由让我们相信这种错误途径的影响,这样的假设就将是十分自然的,即我们从观察中推断得出的规则正是我们处于其中的真实世界的一个规则。随着我们作出更多的发现以及消除进一步的曲解,它将服从开放式终结的(open-ended)精炼——但无论我们如何淡化外部世界以及我们自己的视角所起的作用,结果总是一个包含我们自身的关于世界是怎样的一个概念。

这是优势现象的另一例子,即经验推理过程的一般形式优

---

① 托勒密天文学的长期统治或许就是一个例子。

于任一特殊的心理学、乃至形而上学假说对这种推理过程的解释。不管提出了什么样的提议，我们都有权利去问——我们不得不问——这一提议是否得到了证据的支持。即使这一提议是专门设计来去怀疑由证据导出结论的某些方法的解释，它本身也不可能因此就逃脱这些方法的评价。

这种挑战完全有可能成功摧毁我们对某些推理过程方法的信心，因为这些方法没有成功地击败这一提议，即使它们看来已经表明拒斥了这一提议。但是这只有在这样的情况下才会发生，即在考虑这个提议时，我们正面临着某些论证，我们被迫依据其自身的理性化而采用的其他推理过程方法，并且这些方法为我们提供了一些新的思考内容，这就会使我们信服了这一提议的真理性。

我认为康德的超验唯心主义并没有经受住这一检验，因为，与它的意图相反，当我们问及在所有证据的基础上，这能否被看成关于世界以及我们关于世界的知识的性质的一个可信观点时，我们会发现我们难以驯服的经验的和科学的推理过程仍全力坚持自身的适用性，并在面临这一挑战时丝毫不减轻其实在论的主张。它继续为我们提供良好的理由以支持那些并不仅仅是关于现象世界的信念，这些信念，其内容直接对立于康德那种理性所控制的先验分析的信念——而且，如果这些信念不能被合理地驱逐，它将会击败他的分析。

要对这种对立的逻辑性质作出说明并不容易。参加争论的各方恰恰都使用了受到对方质疑的方法来驳斥对方的质疑，从而看上去似乎哪一方都不能真正取得胜利。但事实并不是这样。面对着这种明显地势力均衡的情况，我们所要做的只是继

续对此作出思考，并判定哪条推理过程路线更胜一筹。只有在那些本身不能被拒绝——应该指出，这并不在于它们不能被拒绝这样一个事实，而是在于它们的内容——的论证之中才能找到论证的结论。就已有的证据而言，康德关于经验推理过程只能告诉我们关于现象世界的事情的主张在经验上是不可相信的——那些在经验上是不可相信的东西就是不可相信的。

在这里，如同其他场合一样，如果要质疑理性的普遍性主张，就必须提议一个可以成为某些像信念一样的事物，或至少是可接受性的对象的替代方案；但没有一个是可行的。归根结底地说，当一个人提出一个观点并希望获得人们赞同时，除去他们应对此作出思考以外，在此不存在任何可以求助的东西；而思考在最后则又常常导致这样的推理过程，后者就其最终目标而言希望能成为普遍有效的，以及对于非相对性的真理的发现。尽管我们可以作出尝试，但我们无法逃避人类理性这样一种抱负。如果我们想以一种更审慎的方式来重新诠释理性，那么，在这一过程中，我们就会发现自己将不可避免地被指责为形成了关于世界以及我们在其中位置的某些信念，而这一切又只有通过介入不受约束的思想才能实现。

# 六

# 伦理学

# 1

现在让我转向道德推理是否也具有根本性和必然性这样一个问题。与逻辑或算术推理过程不同，道德推理过程通常无法产生确定性，无论其是否得到了证实。并且它很容易受到各种与道德相关的因素、社会的和个人的乃至完全错误的扭曲。但就其不可能被还原成一系列自明的步骤而言，这与经验的理性是类同的。

我认为这是无可怀疑的，即道德推理过程的客观性并不是因为它具有外部的参照。外在世界不存在任何道德的类比物——一个因果性地作用于我们的道德事实的世界。即使这一假设是有意义的，它也不支持道德推理过程的客观性。科学，被这种具体化的实在论视为典范，其客观有效性并非来源于这样一个事实，即科学开始于感知，开始于有关我们和物理世界之间的其他因果关系。真正的工作在这以后，在积极的科学推理过程的形式之中，而如果没有后者的话，外在世界对我们的因果影响就不会产生诸如牛顿或麦克斯韦或爱因斯坦的理论，或元素和化合物的化学理论，或分子生物学等信念。

如果我们满足于外在世界对我们产生的因果影响，我们就将仍然停留于感官知觉的水平。我们之所以会将我们的科学信念看成是客观的真，并不是由于外在世界使我们有了这些信念，而是我们能够通过可靠的主张达到这些信念，而后者之所以被认为是可靠的则是因为它们在以下方面的成功，即是在相互对立的假说之中作出了选择、并经受住了我们可能加在其上的最

有力的批评与诘难。经验的证实在这一过程中起到了至关重要的作用,但是如果没有理论的话,这也是不可能做到的。

道德思想并不涉及关于发生了什么的描述和解释,而只涉及决定和辩护。这主要是因为在思考关于主观主义立场在此要比在科学中更为可信的道德性时,我们没有任何相对较少受争议和较成熟的方法可以利用。但是,就像宇宙学与科学探究之初我们无法保证人类有能力超越感官知觉而达到客观真理一样——在追求客观真理的过程中,我们所做的并不仅仅是围绕着共有的空想打转——因此,当我们在对道德性作出反思和论证时,也无法事先去判定我们是不是在谈及一个真正的对象。答案必须来源于结果本身。只有以道德性为对象进行理性思考的效果才能告诉我们这是否可能——告诉我们,通过思考做什么与如何生活,我们能否找到这样的方法、理由和原则,其有效性无须具有主观的或相对的资格。

由于道德推理过程是一种实践推理过程,所以它的结论是愿望、意向和行动,或是能够激发愿望、意向和行动的感觉或信念。我们想知道如何去生存,以及为什么要生存,而且在可能的情况下,并能用一般性的词语去作出解答。正如人们所熟知的,休谟认为,由于免于理性评估的“激情”必然地潜伏在每个动机的背后,因此就不存在特殊的实践理性那样的东西,也不存在特殊的道德理性。这种观点是错误的,因为,尽管“激情”是某些理性的源泉,但其他的激情或愿望本身就是由不依赖于更为基本的愿望的理性所激发并(或)证明的。我所主张的是,无论是人们是否都应当具有某种愿望的问题,或是他是否应当按照自己的愿望——假设他具有那样的愿望——去行动的问题,都需要

经受理性的思考。

问题在于：我们在这种推理过程中所使用的辩护或批判的程序，无论其是道德的或仅仅是实践的，最终是否都可被认为是我们要做的事情——一种文化的或社会的，甚至是更广义的人类共同实践，理性终止于其中。我认为，如果我们严肃地要求自己应当如何去对语境化和相对主义化的分离性提议作出回应，那么这两种立场通常都不能使人感到信服。虽然这并不像我们所讨论的其他一些领域中那么清楚，那些试图完全摆脱实践理性的客体语言，无论是好的与坏的、对的与错的，并将所有这些判断都视为偶然的、非客观的视角的表达的努力，最终都将在一阶判断自身的独立力量面前彻底地崩溃。

## 2

设想有人说，例如，“你只相信平等的机会，因为你是西方文明社会的产物。如果你在等级社会或是男女权利极端不平等的社会中长大，你就不会有你现在所持有的道德信念，或者不会把你现在所认同的道德论证视为是具有说服力的。”上面这段话中的第二个假设可能是真的，但是第一句话——尤其是“只”——又如何呢？一般而言，如果我没有学习过某件事就不会相信它这一事实，就信念的状态或是其依据而言，并没有证明任何东西。如果不求助信念本身的内容以及关于其真实性的理由的话，可能就无法对相应的学习过程作出解释；而且这一点可能是非常清楚的，即我们学到的正是这样的事情，即使我们没有学习它，它也仍然是真的。生成性的谬误(genetic fallacy)之所以是

谬误的原因在于：对于信念的解释有时候能够起到确证该信念的作用。

为了具有一定的内容，一个主观主义的立场必须说出比我的道德信念就是我的道德信念这种说法更多的东西。毕竟，这是一个我们大家都能同意的东西。一个有意义的主观主义必须说它们仅仅是我个人的道德信念——或是我的道德共同体的信念。它必须使用某种方法去限定通常的道德判断的理性化，必须赋予这些道德判断以一种自觉的、第一人称（单数或复数）的解读。这是唯一的一类值得予以批驳的反客观主义的观点，甚至是唯一可能对此表示异议的观点。

但是我相信停留在这样一种观察是不可能的，即将关于机会平等的信念，以及消除天生的不平等性的愿望，都仅仅归结成我们文化传统的一种表达。无论对错与否，这些信念就其意图而言都是本质上客观的。也许它们是错误的，但是这种认定同样也是一种非相对性的判断。当面这样的事实，即这些价值观只是在最近才开始流行，并且不具有普遍性，人们仍然必须尝试去判断其是否正确——我们是否应当继续坚持这种观点。这个问题不会被偶然性的信息所取代：在道德内涵的层面上，这个问题仍然存在，无论这样做是不是一种错误，即我认为等级社会、或一个相当严格的阶级体系的不公平性，或者传统的女性从属地位是十分自然的、从而也是能被证明的。这可以作为附加的事实以作为反思的材料，但这些事实的相关性不可避免地也是一个道德问题：文化和历史的这些变化以及它们的原因是否已经表明我与其他人并没有原先所认为的那样多的理由来支持机会的平等？将历史与文化限定的态度，包括我自己的，罗列出

来，并没有消除一阶的道德判断，而只是提供了更多的东西去研究——包括影响我的信念形成的诸多影响的信息，它们可能导致我改变我的信念。但是这些信息的相关性本身就是一个道德推理过程的问题——就道德信念而言，哪些是、哪些不是好的依据。

当某人面对这些在实践与信念方面的真正的不同类型时，在评价社会制度时——这正是可普遍性(universalizability)的一个版本——应从别人的角度和立场去考虑问题，这种要求并没有丧失它的说服力，因为这种要求并没有得到普遍的认同。它统治着历史的和人类学的资料：面对着传统的等级社会的各种描述，我不得不问自己这种天生的不平等究竟是不是合理的，而且，在尝试回答这一问题时，没什么合理的替代方案能去考虑所有人的利益。如果别人有不同的看法，他们就必须回答为什么会认定这些文化事实是相关的——为什么会对客观的道德主张进行某些限定。就双方而言，这都是一个道德问题，维护可普遍性和平等机会以免受主观主义限定的唯一方法是继续道德论证。这关系到确切地了解主观主义者到底要我们放弃什么，然后再依据他的观察询问这些判断的基础是否真的消失了。

在我看来，如果有人仅仅依据历史的或人类学的理由而放弃自己关于道德推理过程的基本方法，或是对此加以限定，那么他就是与那些依据其他的非数学的理由而放弃一个数学信念的人几乎同样非理性的。即使带有其所有的不确定性以及易于引起的争议和扭曲，道德考虑仍然在人类思想的体系中占据了这样一个位置，以致将其完全从属于其他事情是不合理的。各个特定的道德主张不断地由于各种理由而受到怀疑，但是道德考

虑就自身的权利不断起来质疑任何试图取代、削弱或主观化它们的企图。

这是如下的更为普遍的真理的一个例子，即规范性不可能被描述性所超越。就像“我应该相信什么?”这个问题一样，“我应该做什么?”这一问题始终是适当的。对于这一问题始终可以按照规范性的条件来进行思考，而且任何不同类型的事实——任何愿望、情感或感觉，任何习惯、实践或约定，任何偶然性的文化或社会背景——都不会使这一过程成为无意义的。这些事情可能事实上指导着我们的行为，但我们又总可以将它们与行为之间的关系作为进一步的规范性反思的对象，并且自问：“假定这些事情对我或我的处境而言是真的，我又应该怎么去做?”

产生对于这一问题的解答的思想类型是实践理性。但是，进一步说，这一问题又总可以采取一种特殊的道德形式，因为它所导致的后续问题之一是：“任何处于我的处境的人应当怎么做?”——对于这一问题的思考又会产生每个人应该怎么做的问题，而这不仅仅是指处于这一处境，而且也指处于更为普遍的处境。

这种普遍性的问题并不总是必须提出的，通常会有一个很好的理由去发展这样一种生活方式，后者将使得提出此类问题成为没有必要的。但是一旦提出了此类问题，就像它们通常会被提出一样，它们就需要获得一个适当种类的答案——即使答案可能是：在类似的情况下，每个人都可根据自己的喜好来做。它们不可能通过指向某些更基本的东西——心理学的、文化的或生物的——而被从规则中排除出去，从而使得关于辩护的要

求走向终结。只有一种辩护才能使关于辩护的要求走向终结。规范性问题通常不会被任何事物削弱或归结为无价值的东西，尽管特定的规范性的答案是可能的。（甚至当某些假定的辩护被表明是理性化，这意味着可以对已做过的事情的可辩护性或不可辩护性发表其他的意见。）

## 3

作为对实践的和道德的理性的实在性的捍卫，其所要求战胜的观点在本质上是休谟式的。即使休谟认为理性只适合当作激情的奴隶这一观点是错误的，但这仍然是正确的，即在理性之前有愿望和感情，对此用理性去评价是不合适的——必须将这看成是判断作出的原始材料的一部分。从而接下来就可提出关于此类非理性的动机性材料有多强渗透力的问题，其中的某些材料又是否不能被等同于行动依据的真实来源——它们通常被称为理由。休谟关于“平静的”激情的理论正是为了这种扩展而设计的，要对之进行反驳也不是一个容易的事——即使将其置于一个稍强于休谟所能接受的、关于实践理性化的一个最小框架这样一个语境之中。

如果实践理性真是存在的，它并不是简单地规定特定的行动，而是支配着行为、愿望和信念之间的关系——正如理论理性支配着信念之间的关系，并要求某些特殊的材料去发挥作用一样。审慎的理性化，要求在衡量人们一生之中不同时间的欲望和兴趣时应当保持一致性，就是一个例子——就此而言，当休谟在认定如下的论述并没有违背理性时，“选择我所认为不那么好

的而不是更好的，并对前者持有的情感比后者更强”，①他的怀疑论也是最不合理的。然而休谟的立场似乎又总是一种可能性，因为，只要这种一致性要求的或类似的模式对于我们的决定具有一定的影响时，似乎都可将这种影响重新阐述为一个系统的、二阶的愿望或平静的激情的表现，它以这种一致性作为自己的目标，而且如果没有它的话，我们也就不容易受这种类型的“理性的”动机的影响。从而休谟就只需声称，尽管这种愿望（为了满足个人将来的利益）十分普遍，缺少这种愿望，并不会与理性相悖，不像缺少性欲，就违背了理性。问题在于表明这种主张如何曲解了事实。

基本的论题在于解释的规则，因为否认人们具有这种二阶的愿望是没有任何用处的：问题在于它们到底是不是动机的真正来源或只是我们的这样一种动力的表现，即是对于某些理性的要求的认可。可以对理论的理性也可作出类似的观点。例如，我们关于构成式假设三段论的信念显然不是决定我们接受依赖于构成式假设三段论的演绎论证的一个未经理性考验的假设：毋宁说，这只是对于这种论证形式有效性的一种认可。②

问题在于：在处理不同时间的愿望和兴趣时，对关于审慎的一致性的“愿望”，我们是否可以说出类似的事情？我认为这

---

① *A Treatise of Human Nature*, book 2, part 3, sec. 3 (L. A. Selby-Bigge, ed., Oxford University Press, 1888), p. 416. 我担心在实践理性的讨论中，不可避免地要再次谈论这个谨慎的主题。

② 见 Barry Stroud, “Inference, Belief, and Understanding”, *Mind* 88 (1979), p. 187: “就每一个命题或一系列命题而言，关于它的信念或接受包含于一个人以另一信念为基础而相信一个命题，就一个信念建立在另一个信念之上而言，这并不只是所接受的一个进一步的命题，而必须有另外一些东西。”

是可以的，而且，如果人们试图将审慎仅仅看成是一个人偶然产生的愿望，也即是众多愿望中的一个，那么，关于这一愿望适当性的问题就不可避免地会再次表现为一个规范性的问题，其答案也只能借助于原则本身而得出。规范性不可能被心理因素所取代。

例如，如果我思考："如果我不关心将来在我身上将发生什么，那会怎么样？"对于这一问题的适当回答与在"如果我不关心电影"这一假设下就会发生什么是不一样的。确实，如果我不关心电影，我就会错掉一些东西，但是有着很多种形式的艺术和娱乐，我们并不需要把所有的形式都享受一下。注意：即使这是这样一种情形的**理性的可接受性**的一种判断——我们没有理由为这种情形感到遗憾。但我们不能用类似的容忍态度来对待这样一种假设，即我可能并不关心我自己的未来：这是一个真正失败的假设——某些令人遗憾的事情的一个范例——而且我对这种失败的认可又不仅仅反映了我自身内部事先存在着偶然性的二阶愿望，毋宁说，它反映出在特定的事实性背景下，哪些事物与行为的辩护有关、哪些事物是无关的一个判断。

当我们依据包括我们自身条件在内的总体性环境而采取决定的立场时，相关性和一致性都获得了一定的立足点。这种立场在愿望和行动之间引入了一个微妙、但又意义重大的间距，而理性的自由实践就将进入这一间距。它使我们关注着做正确的事与做错误的事之间的差异的这样一种观念（在此并不具有任何特定的伦理含义）——就我们的总体情况，**包括**我们的愿望而言。一旦我将自己视为某些愿望的主体，并处于客观情形中，我仍然必须去决定应该做什么，包括决定赋予那些愿望以什么样

的辩护上的重要性。

这一后退的一步，在倾向与决定之间开启了一个细微的空间，正是允许理性在信念和行为方面发挥作用的一个条件，这种条件并提出了一般化辩护的要求。这两种推理过程在这一方面是相似的。只有当我们不是简单地为印象、记忆、冲动、愿望或别的什么所驱动，而是停下来问“我应该做什么?”或是“我应该相信什么”的时候，推理过程才变得可能——而且，在变成可能之后，又进一步变成必要的。通过提出决定的可能性从而停止冲动的直接作用，一个人只有通过在特定情境下自己应该做什么的思考时，才可能使得自己的信念与行为再次付诸行动。

就像任何地方一样，在这一主题的讨论中具有争议的、但又是关键的一点是：在这后退的一步之后，用于评价一个人的选择的观点并不仅仅是第一人称的。一个人突然陷入了这样一种判定的立场，即以所有个人的愿望和信念为背景，并以一种并不仅仅源自这些愿望和信念而是作用于其上——通过让任何的其他人也都能够了解在这种背景下做哪些事情是正确的这样一个评价——的方式，去判定自己应当做什么。

仅仅找出一个人所偶然拥有的、某些更高阶的愿望并不足以解决这一问题：必须将这些愿望与其他各个事物一起置于作出决定的背景条件之中。毋宁说，即使就一个纯粹的自利的选择而言，人们也是在寻找正确的解答。人们尝试着去决定，在既定的内部和外部环境下，自己应当做什么——这不仅意味着我、而且意味着这个人应当做什么。对于具有相同资料的任何人来说，无论其是否处于你的处境、或是否具有与你相同的愿望，面对这个问题都应给予同样的解答。这正是赋予实践理性以它的

普遍性的东西。

正如其他的情况一样，在此所必须回答的一个反对意见是：这种无条件的、非相对性的判断只是一种假象——我们无法仅仅通过后撤，并将自己作为沉思的对象而找到一个可靠的平台，以做出可能的判断。按照这种观点，不管我们做什么，在从事了这种智力的仪式之后，都仍将不可避免地只是我们个人或社会属性一种表现，而不是非个人的理性的一种判决——因为根本就不存在这种事物。

但是我不相信这种结论可以先验地得到建立，也几乎没有理由可以相信这能够经验地得到建立。主观主义者将必须表明所有所谓的有关人们有理由做某些事情的理性判断，实际上都是理性的无动机的愿望或是作出这种判断的个人倾向的一种表达——对于这些愿望与倾向，规范性评价是不适用的。动机性解释必须具有能够取代规范性解释的作用——表明规范性解释是表面的、带有欺骗性的。必须就许多此类的实际判断作出这样的说明，并提供理由以使人们相信这对于所有的情况都是真的。主观主义包含了关于经验心理学的一个肯定主张。

这样一种论证能否被想象为成功的吗？从某种意义上说，必须表明我们所有的假设的实践推理在一定限度内都是理性化的一种形式。但是，实践理性的捍卫者们对所有这类心理学的主张都有着一个普遍性的回应。即使当他的某些实际推理过程已被很有说服力地分析为仅仅是狭隘的或个人倾向的一种表现，就其而言采取以下的做法一般说来仍是十分合理的，即在将这一新的信息加入到他关于自身的信念之中的同时，并退后一步问："在这种情况下，什么是我有理由去做的？"从逻辑的角度

看,主观主义者的战略或许能够通过详尽无遗的论述而获得成功;理性主义者在想到他的理性主张将再次遭到削弱时也会感到非常沮丧,从而不得不放弃回答不断出现的规范性问题的尝试。但以下的情况则是更加可能的,即这一问题将始终存在,并继续被看成是有意义的从而也就要求对此作出回答。放弃的只不过是道德的懒惰。

更重要的是,就实质的方面而言,我并不认为主观主义者的计划能够合理地得以实行。无论如何,对于审慎的理性化作出一个批驳的心理学解释是不可能的。有人这样假设(这似乎相当合理),提供未来的倾向有其维持生存的价值,它在我们之中的出现则是自然选择的结果。正如任何其他的本能一样,我们在此仍然必须决定按照这种方式去行动是否合理。就某些生物学上的自然倾向而言,无论它们是动机性的还是智力的,有充分的理由对此加以抵制或限制。就这看上去并非是对审慎的动机的正确反映(除非我们将其局限于道德理性)而言,这表明它们不能仅仅被视为没有任何理由的愿望。如果它们真是这样的话,它们就不能像它们所明显地做到的那样给我们以行动的理由。① 对理性主义者来说,承认这样一点将永远不会是理性的,即认为审慎只是行为一致性的一种形式,对此他碰巧给予关注,尽管这并没有任何理由,而且,如果他并没有实际地加以关注的话,也没有理由这样去做。

这种空洞的假说——即在这种无条件的意义下不存在理

---

① 关于情感化的愿望或偏好其本身永远不可为行动提供理由的一个十分有说服力的论证可见 Warren Quinn, " Putting Rationality in Its Place", 载他的 *Morality and Action* (Cambridge University Press, 1993)。

由——只有从优于其他可能性的分离的自我观察的观点看才是可接受的;正如在其他地方一样,我认为它也无法通过这样的检验。

## 4

伯纳德·威廉斯是当代持反对意见最为著名的一个代表。在《伦理学与哲学的限度》(*Ethics and the Limits of Philosophy*)①一书的第四章中他争论道,与反思性的理论理性不同,反思性的实践理性总是第一人称的:人总是在试图回答这样的问题"我将要(或应该)做什么?"而答案又必定来自内在于他称之为人们的"动机集合"(motivational set)中的某个东西。与此相对照,威廉斯指出,在理论的推理过程中,这点是真的,即尽管人们总是试图去判定应该相信什么,一般地说"我应该相信什么?"这一问题却是可以用一个并不牵涉第一人称的实质性问题所取代的:就像"瓦格纳曾经遇到过威尔第吗?"或是"锶是金属吗?"这样的问题。这意味着,就理论的情况而言,通过对自己的信念所造成的影响进行理性的、反思性的评价以追求自由,将导致客观的、非第一人称的标准的采用。要确定相信什么,我必须根据可供采用的证据,并使用对任何人在根据这些证据去引出结论时都同样有效的标准,去判定什么可能是真的。

但威廉斯坚持认为,在决定做什么时,即使我力图通过对其影响作出反思,对于其作为行动的理由的恰当性作出评价,以使

---

① Harvard University Press, 1985.

自己尽量不受自己的欲望和本能的盲目压力，这种反思也永远不可能使我跳出第一人称思考的范围。即使我的反思最深入之时，这还是关于**我**应该做什么的一个决定，并必然地基于**我**关于自身动机和理性的反思性评价。相信自己在某一点上将达到这样一种反思的水平，以致可以去思考真正的客观的理性，后者对任何人都是有效的，也即表明一个人在这样的情境**应该做什么**，但这只是自欺欺人。在实践的领域不存在这样的评估标准。①

必须承认，从现象学上来说，与理论理性相比，主观主义观点在伦理学中是更加合理的。当我从自己的实践推理过程中后撤并反问自己是否可认为它们是正确时，就可能把这体验为进入到了关于我自己的一个更为深入的领域，而不是进入到了一个更高的普遍性立场。但与此同时，似乎又没有什么可以限制我们去问：我所赖以决定做什么的第一人称的推理过程是不是客观地可接受的？如果不去考虑问题中的那个人是自我，以下的问题似乎就总是适合的："什么应当发生？在这种情况下做什么才是正确的？"

这个问题之所以会以此形式出现，不仅仅是因为人们总能够从自己当前的意图和动机后撤并思考是否希望对此作出改变。"我应该做什么"这一问题始终是开放的，或是可以重新开

---

① 事实上，Williams 在这一点上的观点有些模糊不清，因为，基于他所谈到的"动机集合"的内容，他有可能相信对于一个特定的个人应该做什么这一问题存在一个任何人都可发现的客观的答案。见他的论文集 *Moral Luck*（Cambridge University Press，1981）中所收的论文"Internal and External Reasons"，pp. 103 - 105。

放的，这一事实与相关问题的解答总是第一人称的说法在逻辑上是一致的。可能正如威廉斯所相信的那样，我所能够期望的最大的自由就是上升到更高阶的愿望和价值，而这仍然是不可还原地属于我自己的——这种价值决定了我作为个人希望成为哪种类型的人——而且对于这一问题的所有看似客观的回答实际上就像是装扮成第三人称的第一人称。但是，当我们接受了这种外部观点以后价值真的消失殆尽了吗？由于我们能够到达这样一种描述性的观点，就此而言第一人称完全消失了，个人可借此不带感情色彩地去看待自己，关键就在于这样一点描述是否就避开了评价？若答案是否定的，即某种类型的评价仍与之相伴，那么我们最终就必须从一种非第一人称的角度来评价我们的所作所为。

显然描述可以避开某些评价。如果我不喜欢吃虾，我们就完全无法对这一偏好做出任何更高阶的评价。我所能做的只是承认自己有这样的偏好；而且当这种偏好使我不去点一个含有虾的菜肴或是婉拒鸡尾酒会上开胃菜中的虾，其中似乎也不涉及任何更高阶的价值。无论我对这一偏好采取了怎样的外部观点，我无需为其辩护，也无需对此表示赞同：我只需接受这样一点。但与此不同，也有其他的评价，对此一种外部的、描述性的观点看上去至少潜在地是有问题的，而问题是这些问题最终是否又总会将我们引向第一人称的解答。

假设我正在反思我的政治偏好——例如我希望候选人 X 能在下一届总统选举中落败。什么样的关于这一偏好的外部的描述，也即将其看成是一种心理状态，才是与这种偏好的稳定性相一致的？我能否将自己持这一选择的理由仅仅看成是关于我的一个事实，就像是我不喜欢吃虾这一事实一样？或者说，关于

这种事实的任何纯粹的描述性观察是否会引出一个进一步的评价性问题——如果我们仅仅通过反复确认我就是这样的人，这一问题是不可能有解答的吗？

正像任何其他地方一样，我想我们在这里也不能期望关于这样一点的决定性证明，即我们正在寻问客观性的问题并寻求客观性的解答。我们可能的确在欺骗自己。但避免这一可能的唯一方法就是进行思考，而且我们必须通过权衡两种理性化来进行思考，是批驳解释更为合理还是以伦理推理过程为目标更为合理。在最客观的层面上，我们应该做什么这一问题将变成毫无意义的这一主张，应当与我们事实上应该做什么的具体主张及其基础作直接的竞争。从而，最后的竞争就是实质的伦理学的可信性与对于这种活动的外部的、心理学的还原的可信性之间的竞争。

## 5

关于退后一步并对自己的行为或信念作出评价的能力有一个深刻的哲学问题；就是自由意志的问题。

假设你深信你所作的**一切**选择、决定和结论都是由你的理性上任意的心理结构的特征或是由外部的运作所决定的，并且向自己提出了这样一个问题：依据这些信息，你应该做什么和相信什么？你肯定无法对这一问题作出回答，因为你所深信的任意的因果控制将适用于你所说的和所决定的一切。① 你无法

---

① 请回忆第四章中提到的“被搅乱的头脑假说”（scrambled-brain hypothesis）。

一方面相信关于你自己的这一点，同时又尝试着做出自由的、理性的选择。不仅如此，如果关于因果的控制系统的信念其本身也是你所认定的推理过程的产物，那么它也将失去它作为自由信念的地位，从而你对它所采取的态度也不得不随之改变。（即便那是一个理性的论证，你也不再适合由此去表明任何立场！）

对自身理性的怀疑是不牢靠的；这会使你没有任何东西去进行思考。因此，尽管关于非理性的控制的假说看上去是一种偶然的可能性，但就你本人而言采纳这种观点就相当于认为你根本不作思考。我从来就不知如何去回答这一难题。

但是，如果仅就实践理性而言，我们则可提出一个更为特殊的问题。实践理性并不存在的这一假说并不是自相矛盾的。不管我讲了什么，你仍可合理地假设，并毋需放弃自己的所有推理过程：所有关于行动的决定最终都是由任意的愿望与倾向所决定的——可能是更高阶的，并且部分是无意识的——它们超出了理性评价的可能性。考虑到以下这个假说：无论我们何时让自己从事实践推理过程，这种由愿望与性情，而非理性所决定的行动是特别真实的。若有人真的相信这一假说，他就无法提出这样的问题："面对这些我应该做些什么？"若提出这样一个问题，即是希望对各种选择做出真正的理性评价，就将与非理性的决定的假设相冲突，而后者被假设是适用于包括这一特例在内的所有选择的。从而，如果有人真的接受了这样的假说，他就必须放弃理性评价的实践——所有所考虑事情都将被看作是一种幻觉，并将理性的实践活动局限于工具的作用。

但这是否真的可能呢？我认为不；恰恰相反，我认为所说的幻觉是在另一方面，即是在于试图把自己看成是被非理性地决

定的。我们在此所面临的是两种态度的一种对抗——并不是像关于理论理性的主观主义的情况，而是关于事物究竟是如何的两种理论之间的对抗。这里的对立是在关于事物究竟是如何的理论和实践——如果事物果真如此存在，这种实践就是不可能的——之间的对立。如果我们继续坚持将我们关于做什么的决定奠基于最好的理性之上，我们就隐涵地拒绝了关于我们做什么的最终的非理性的决定的假说。（我认为这仍然是可能的，即存在有因果性决定的这样一种形式，它是与理性相容的；而如果真是这样的话，我们就可同时从事理论和实践的推理过程，并相信我们就是如此地被决定的——包括被决定以致相信我们就是这样的。）

不论发生何种情况，都应该由我自己来决定我应该做些什么——对于这一信念的难以抑制的坚持，就是康德所说的**理性的事实**(fact of reason)。[①] 这从我们所做的决定、而非沉思中可见其端倪——体现在我们用以对动机环境的所有个人的、偶然的特征作出思考的永久能力中，并再次提出这样的问题："我应该做什么？"——还表现在我们力图对此作出解答的永恒的努力中，尽管这十分困难。自由的意义取决于决定并非仅仅源自**我**的观点。我们不仅需要弄清楚我自己视角的意涵，而且要求使我们的行为符合普遍适用的标准，后者使它们成为一个协调的、整合的体系的潜在部分。从而我就在自身之中发现了普遍标准，它使我能超越我自我。（在康德的例子中，当暴君威胁着要

---

① *Critique of Practical Reason*（Lewis White Beck 译，Bobbs-Merrill，1956），最先收录于 Kant 著作普鲁士学院版第五卷，pp. 31，42。

处死我，除非我能提供虚假的证据陷害无辜，我就直接意识到了什么是理性的事实：我知道我能够拒绝作假证——无论我是否有足够的勇气——因为我知道我应当这样做。)①

此处可以与理论理性的作用作一直接的类比，后者应用了关于信念形成的普遍标准以使我的思想能够与客观信念的相一致的体系相协调，这一体系其他人也是可以共享的——这也就是通常所说的真理。理性就是努力使自己成为真理的地区代言人、并依此正当地行动。自由要求自己把握自己，并从外在于我们自己的角度，在思想和行动中，为像我们这样高度的偶然的、特定的个人选择这样一个方向，这是从我们内部永远无法达到的。

这一图景与休谟的以下论点直接相悖：将理性局限于思想、并认为它不能直接应用于行动。按照后一观点我们可能超越自我而发展出关于世界是怎样的一种较为真实和较为客观的概念，但这一超越对于我们的行动仅仅具有工具性的影响——表明我们如何能够更加有效地依据始终完全是视角性的动机去采取行动。即使当关于事实的客观性观点将我们引向了与其他人的实际的协调性，相应的动机也完全是个人的。

但是我相信休谟的这种观点是站不住脚的。即使是像霍布斯所提出来的那类的道德体系，它建立在对共有的自我利益(collective self-interest)的理性建构的基础上，肯定了作为其支撑点的自我利益的理性化。这也就使其卷入了与什么是理性的其他概念的竞争之中。

---

① *Critique of Practical Reason*, pp. 30, 155 - 159.

我们无法回避自身的自由。一旦我们发展出能够认识自己的愿望和动机的能力，我们就面临这样的选择，即是否像这些愿望或动机所驱使我们那样去行事，而且在面对这样的选择时我们也不可避免地面对着评价的问题。即使我们拒绝对此作出思考，对于这一拒绝本身也可作出评价。在这一意义上我相信康德是正确的：道德的概念对于我们的适用性是我们自由的结果——这种自由是来自这样一种能力，即通过这种能力加于我们之上的新选择，我们能够客观地看待自己。①

## 6

甚至对于这一问题的看似“主观”的解答——诸如回答说，世界上不存在可以用以决定我们应该做什么的普遍标准，每个人都可以按照自己的意愿行事——其本身也是一个客观的、普遍性的主张，从而也就是一种有限制的道德立场。但是这种立场显然具有很多竞争者：而且那些要求无偏见地考虑每一个人的这样或那样的道德观念似乎都要比它合理得多。现在让我用一系列大致的步骤勾勒出熟悉的主观实践推理过程如何导致这一结论以及对于休谟主义还原论的反驳。

走向伦理学的第一步就是承认实践判断中的普遍性。这事实上就等价于承认理性的存在，因为所谓理性就是只有其他人在同样的情境中（内在的和外在的）具有时，他才能具有的东西。

---

① 关于这一主题的一个颇有启示的论述，可见 Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge University Press, 1996)。

当以客观的角度看待我自己时，第一个要回答的问题就是，就上述的普遍意义而言，我是否有任何理由做某件事情，而且，对于这一问题的否定性解答，就像是对于“我是否有理由相信某件事情”这一类似问题的否定性解答一样，几乎同样是不合理的。这两个问题就其本质而言都不是第一人称的——尽管它们都以“我”作为开头语——因为，它们的答案被认定是独立于我正在提出这些问题的这一事实的。

与理论理性的相关问题相比，对实践理性的问题给出否定性的解答也许并不是如此的不可能。（请记住：我们所说的否定性解答，是指根本不存在理性这样一种立场，而不仅仅指我没有任何理由去相信或去做某件事情而不是其他的事情——这是一种怀疑论的立场，其基础或意涵也都是普遍的。）若某人，在达成了一种反思性的观点后，决定不承认理论理性，再谈论信念就毫无意义了，尽管他可能无法阻止信念的继续。但如果某人否认实践理性的存在，行动却不会同样地变得毫无意义：人仍然可能为冲动或习惯所驱使，而不去思考他所做的在某种意义下是正当的——甚至为自己的倾向所驱动——以一种可以予以普遍化的方式。

然而，这似乎是非常不合理的一个选择。例如，这暗示着无论是你的喜好或厌恶，欢乐或苦难、生存或死亡，都不能给你以任何普遍化的理由去做某件事情——我们站在客观的立场上唯一所能做的就是观察，或者可能尝试着去预测，你将做什么。将这一观点应用于我自身将是十分古怪的：我无法真的相信我没有理由躲开大街上正在向我冲来的一辆卡车——我的行动是一种并不从属于理性认同的、纯粹的心理反应。很显然，我有理由

躲开,而且这一理由是可以予以普遍化的。

通向熟悉的道德领域的第二步是很大的一步,即如何在与能动者相关的(agent-relative)、本质上利己主义的(egoistic)(但仍然是普遍的)理性与某种承认与能动者中立的(agent-neutral)理性之间作出选择①,或是以其他方式承认每个人都有一种非工具性的理性以考虑其他人的利益。可以将这一选择部分地看成是人们用以对自身及自我利益作出评价的方式的一种选择。就这一方面而言它有着很强的意涵。

道德仅适用于那些能以这种方式看待自身的人:即是将自己看成在各种普遍性方面多少是相似的人群中的一个——换句话说,就是能够以他人看待自己的眼光看待自身。当我们认识到尽管我们仅仅持有自己的、而不是其他任何人的观点,这种天底下司空见惯的事情时,我们面临着一个选择。这一选择与价值(我们根据我们自身以及从我们自身的观点来看的命运时自然地认为有价值的东西)和态度(我们从非个人的观点,即我们不把自己看作与其他人相比有任何独特地位,对同样的事情所采取的态度)之间的关系有关。选择之一是:不要将这些从个人立场看与我们相关的价值"转移"到任何形式的非个人的立场。这也就意味着,非个人立场将永远是纯粹的描述性的,而且,我们的生活,以及生活中与我们有关的一切(包括我们所在乎的其他人的生活),除去它们是我们自己的、或与我们个人相关,其余的一切都无关紧要。这样,我们中的每个人都将有一套

---

① 关于这一术语见 *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986), pp. 152 - 153。

以自己的视角为中心的价值体系，并认识到其他人也处于完全相同的情境之中。

另一种选择就是赋予每一个人的生活以及生活中所发生的一切以某种非个人的和纯粹视角性的价值，后者与我们自己的视角完全无关的。这暗示着每一个他人同样是同类的非个人的价值的主体。

那种个人的所有理由都源自他自己的利益、愿望以及其他的附属物的与能动者相关的立场意味着我没有理由去关心他人身上发生了什么，除非发生在他人身上的事情直接的或工具性的与我有关。这一观点与这样一点是相容的：存在有强烈的衍生理由——诸如接受普遍权利的系统的理由等等——去考虑他人，但它并不包括那些作为依据的理由。当然，这也意味着其他人也没有理由去关注在我身上发生了什么——除非这也以某种方式在情感上或工具性地与他们有关。按照这一理论，我们中的每个人所具有的所有的实践理性都取决于什么对我们而言是有价值的。

由此可以推出我们中的每个人所具有的价值都仅仅是对我们自己以及那些关心我们的人而言的。从非个人的角度去考虑，我们是无价值的，而且不存在任何为他人考虑的内在理由。从而，对于存在有哪些类型的理由这一问题的利己主义(egoistic)的回答，就相当于将一个人，以及其他所有的人，都看成是客观上无价值的。在某种意义上，在我们身上究竟发生了什么是完全无所谓的(除去对我们自己而言)：每个人所具有的价值都仅仅就他自身而言的，而并非是他内在的。

尽管这一判断符合关于理由的普遍性条件，并是完全自洽

的,但在我看来却是高度的不合理,并且是很难欣然接受的。难道你真的能够相信,客观上说无论你渴死与否是无关紧要的——而且你倾向于相信这样一点,这只是你的自恋情结的一种错误的客观化?人们当然可以就其他任何人的渴死提出同样的问题,但只有集中于你自己的情况才会激发这样的想象,这也正是基本的道德论证何以会采取这样的形式的原因:"如果别人那样对你,你会作何想?"行动的理性这一概念使我们面对这样一个问题,其内容而言是很难用一种自洽的利己主义的中心的或与能动者相关的方式作出解答的。

## 7

这一步将我们带到与他人相关的(other-regarding)道德思考的基本平台上,进一步前进的道路更加难以辨认了。我们可以承认,一个理性的体系应当给予各个个人以及他们的利益某种既是客观的、同时也是主观的价值;但为了做到这样一点仍有多种不同的途径,并且其中没有一个是明显地正确的;肯定还有其他的尚未发现的途径,它比所已发现的还要更好。作为发现客观的实践理性的努力的最终解释,我想再讨论一下作为客观性价值的解释的两种主要途径之间的熟悉对比,这分别是以功利主义与契约主义(或以权利为基础的)道德理论为代表的。我必须承认,这也正是关于理性的客观性的怀疑论最为合理的地方,根本上是因为实质性的论证并不是决定性的。

问题就在于:如何能对人们不仅具有*为*其自身、而且也内*在于自身之中*——从而也就为所有人——的价值这一观念给出

更为具体的内容。这意味着我们都具有某种用于相互考虑对方的理性,但这究竟是什么呢?从一种客观的立场去对由众多个体的生活所产生的非利己主义(nonegoistic)的理性体系作出思考,什么是正确途径呢?

这两种解决途径都试图通过给每一个人以相同的价值来解答这一问题;不同之处在于他们所各自采纳的平等的类型。功利主义对每个人的切身经历,无论是正面的或负面的,都一视同仁:每个人的善都被看成是平等的,都是应当加以发展的。功利主义所分配给每个人的平等的道德价值等同于其价值总体的任一组成部分。这样就有了功利主义道德推理过程所特有的聚合性(aggregative)和最大化的属性。每个人都作为价值增值的一个来源得到了同等的待遇,但这样做了以后,是总体价值而不是平等性成为了最终的目标。功利主义可能并不能被用作衡量相对于组合性目的而言的幸福的一般性尺度,但这肯定是道德推理过程的一个可行方法。若将功利主义看成关于道德的全部真理,那么,权利、义务、平等与其他的道义的因素就都必须得到衍生的解释,也即应当依据它们从长远的角度看能最终提升人类最大的总体性善的工具性价值来解释。规则功利主义(rule-utilitarian)对于这些题材的处理已经得到了很好的发展,并是为大家所熟悉的。

另一个途径是与社会契约的传统以及康德的绝对命令(categorical imperative)联系在一起的。它赋予每个人的并不是作为增加价值总量的平等性,而是地位与待遇在某些方面的平等性。它用以承认个人的客观价值的方法是给予每个人某种普遍的实质性保证——免受侵犯,并能提供基本需求。从而,与

功利主义的道德认同相比，道德地位中的平等性就更接近于契约主义。契约主义用优先等级体系取代总体幸福的最大化作为化解利益冲突的方法。它也能够允许将权利、义务、分配平等看成是道德理性体系中的根本性特征，而并非只能通过其工具性价值而得到确证的衍生性特征。最终形成的体系将包括对于每一个人的某些得到保证的保护，这是以个人权利不受侵犯这样的形式得到体现的，以及最迫切的需要应当最先得到满足，然后再普遍满足不那么迫切的兴趣，尽管其可能涉及了较大数量的人。

优先性理论或者说以权利为基础的理论与最大化、聚合性理论之间的矛盾冲突，事实上就是在关于什么是解释无偏见的个体间关注的最普遍要求的最佳方法这一点上的冲突。① 这一论题在当前异常令人注目且颇多争议，我不打算进一步讨论它。我之所以介绍它，仅仅是作为道德理论的更大的实质性问题的一个例子，一个坚决反驳主观主义或相对主义的解释的实例：这一问题要求我们去寻找正确答案，而不是依赖于我们的情感或我们的共同体的共识。

一旦我们承认存在某些在应用中是十分普遍的、与他人相关的理性，我们就必须寻找一种能限定其内容及其组合原则的方法。这不是一种第一人称的事业。既然已经认定肯定存在有一些，就一个较大的范畴而言，我们就应努力去找出这些理性——这也正是回答以下问题的一个普遍适用的方法，即“在这

---

① 另一可能的选择见 Christine Korsgaard 的论文“The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-relative and Agent-neutral Values”，*Social Philosophy and Policy* 10，No. 1，1993。

样的情境下，怎么做才是正确的？”这只是原先我们所面临的客观判断这样一个任务的继续，即我们从非个人的观点出发，去询问我们是否有任何理由去做任何事情这样一个问题，从而做出了最初的反思时所面临的一个任务。为了回答这一问题，仅仅询问自己的倾向是不够的；我必须尝试着去得出一个判断。这种判断常常采取道德直觉的形式，但这并非仅仅是主观的反应，至少就意图而言：它们是关于什么是正确的一种信念。

这里的情形与其他任何基本领域是相同的。关于其内容的一阶思想——对象语言所表达的思想——作为对于所有关于它们的心理特征的二阶思想的回应，再次上升成为决定性的因素。可以这样说，它们开始回望观察者，无论多元论、甚至是相对主义显现出它们有多少（客观的）内容的成分，这些一阶思想仍希望成为无限定地有效的。如果是这样，就这样的意义而言，伦理学正是理性领域的一个部分。这就是我们何以只能通过放弃实质性伦理学的元理论以捍卫道德理性的原因。只有一阶的道德思想的内在力量才足以抗衡主观主义的质疑。（它的力量越弱，主观主义就显得越合理。）①

---

① Ronald Dworkin 关于这些论题的十分相关的论述可见他的论文 “Objectivity and Truth: You'd Better Believe It”, *Philosophy & Public Affairs* 25, no. 2(1996)。

# 七

# 进化的自然主义和宗教的恐惧

# 1

查尔斯·桑德斯·皮尔士通常被称为实用主义的奠基者，但这并不比将维特根斯坦称为逻辑实证主义的奠基者更为准确。实证主义者将维特根斯坦在其《逻辑哲学论》(*Tractatus*)中对有意义命题的论述转化成了一个有关万物的理论，尽管维特根斯坦自己曾明确声称在这种意义下不可言说的内容要比可言说的重要得多。类似地，皮尔士关于信念的恰当基础的论述也被实用主义者转化成了一种普遍性的真理理论，尽管皮尔士认为信念仅有实践的意义，而且认为单纯的信念在科学中并没有一席之地——恰恰相反，信念还需得到理性以及认知本能的指引。下面就是他的较后期的一本精彩著作中的一段话：

> 我们**相信**我们准备依照它来行动的命题。**充分的信念**就是在重大危机的紧要关头依据所说的命题去行动的意愿。**意见**(opinion)则是在相对不那么重要的事件中依照它去行动的意愿。但是纯科学与**行动**并无任何瓜葛。它所接受的命题，仅仅是被写入它所建议使用的一系列前提中。①

> 在科学中，正确的做法就是避免以信念的方式去坚持任何命题(我发现“信念”这个词用在这里多少有些奇特，但其意思应当是清楚的)，不管就实际事务而言这是多么的必要。若存有任何接近真理的希望，唯一的途径就是永不满足于我们的意见，随时注意各种反对的意见，而在出现反面的证据、反面的论证或有

更好理由的其他选择的情况下，准备放弃或改变自己的理论。只有愿意改变自己的思想，才能为这样一种思想提供一定的基础，即那些并没有理由去改变自己的思想的观点可能是正确的，或至少是在正确的方向上。

然而，如果信念并非一个人所准备依据它去采取行动的东西，那么，依据皮尔士的观点，什么又是科学的真正目的呢？与现今普遍认为的实用主义者相对照，皮尔士不如说更像是一个柏拉图主义者：

> 信念就是依据一个命题去冒极大的风险的意愿。但这种信念并不是科学的关注，短暂的冒险是与科学完全无关的，科学追求的是永久不变的真理，而非真理的类似物；这种追求并不应被看成一个人一生的工作，而是一代接一代的无终止的努力。②

这里似乎可以嗅到人们所熟悉的皮尔士的这样一种思想的味道，即在探索的尽头趋于一致，但如果真的是这样，这也肯定不是作为真理的定义而提出的，而只是表明了这样一种希望：理性的探索最终将把我们引向真理，但这依赖于自然而非我们的思想：

> 像这样，科学的唯一目标就是学习宇宙所必须传授给它的课程。在归纳法中，它完全屈服于事实的力量。但它

---

① Peirce，*Reasoning and the Logic of Things*，Kenneth Laine Ketner 主编，并附有 Ketner 与 Putnam 所写的介绍与评论（Harvard University Press，1992），p. 112。这是他 1898 年在马萨诸塞州的剑桥所做的八场演讲的内容。

② Peirce，*Reasoning and the Logic of Things*，p. 177.

发现……这还是不够的。在失望之中，科学被迫依靠它与自然的内在统一及它的求助本能，正如我们发现伽利略在现代科学拂晓之时恳请**自然的启示**（*il lumenatura le*）一样。**事实对于它**的价值，仅仅在于这样一点，即它们是从属于**自然的**；自然是伟大的、美丽的、神圣的、永久不变的和真实的——这是它顶礼膜拜并孜孜以求的对象。①

最后的一点柏拉图主义的色彩：

> 要到达灵魂的最深处只能经由表层。如此一来，那些永久不变的形式，正是通过数学、哲学与其他一些科学帮助我们逐步掌握的东西，将会通过慢慢地渗透逐渐到达一个人的内心，并逐渐影响到我们的生活；而且它们之所以能这样做，不是因为它们中仅仅包含了至关重要的真理，而是因为它们[本身]就是理想的永久不变的真理。②

现在我发现这些宣言不仅雄辩有力，而且也是完全相宜的；只是它们具有一种与当今的潮流格格不入的极端的反还原论和实在论的倾向。而且，就其认为纯粹的探究的规划③是由与自

---

① Peirce ,*Reasoning and the Logic of Things*, pp. 176 - 177.

② 同上书，pp. 121 - 122。遗憾的是，在 Peirce 撰写这些演讲稿时，William James 促使他较少关注逻辑，而更多地谈及“各个具有不可或缺的重要特征的独立主题”。（参见简介，第 25 页）

③ 这是 Bernard Williams 为 Descartes 式的发现真理的努力，而不掺杂任何实际考虑的规划所起的名称；见他的 *Descartes: the Project of Pure Inquiry* (Penguin, 1978)。

然的“内在统一”所支持的;我们并由此而引出了可以用事实加以检验的假说这一主张而言,它们更是惊人的柏拉图主义的。某些同类的东西就理性本身而言也必须是真的,也即如皮尔士所说是与“我们如何思考”并无关系的。① 如果我们能够理性思考,则是因为我们的思想可能遵从于命题之间逻辑关系的规则——从而,在此我们又一次依赖于柏拉图式的和谐。

我之所以说这种观点是惊人的,是因为很难知道与此相联系的是怎样的一个世界图景,并很难不去怀疑这一图景将是宗教的或是准宗教的。理性主义与经验主义相比,总是具有更强的宗教色彩。即使没有上帝,关于在自然的最深刻的真理与人类思维的最深层次之间的自然的统一的观念——它的阐明将使关于实在的一个越来越真的概念得以逐步地发展——将使我们在宇宙之中要比世俗的舒适更加自在。② 思维与世界之间的关系是更为基本的,这种思想令我们这个时代的许多人都感到不安。我认为这正表现了一种对于宗教的恐惧,后者对现代的智力生活有着十分巨大、并常常是有害的影响。

谈到对宗教的恐惧,我并不是指基于其令人讨厌的道德教条、社会策略或政治影响而对某些公认的宗教或宗教机构所持有的完全合理的敌对情绪,也不是指许多宗教信仰与迷信、对于明显的经验性谬误的接受等联系在一起。我所谈论的是某些更深层的东西——即是对宗教本身的恐惧。我是依据自己的经验来谈论的,因为我本人就强烈地遭受着这种恐惧:我希望无神

---

① *Reasoning and the Logic of Things*, p. 143.

② 在较小的程度上,对于关于人类可以获得客观或普遍的价值的观念也可作出同样的论述。

论是真的，但为以下的事实而感到不安：我所知道的一些最聪明、最博学多才的人都是宗教的信仰者。这并不只是指我不信上帝，从而就自然希望我的信念是正确的，而是说我希望上帝并不存在！我并不希望存在着上帝，我不想要有这样的一个宇宙。①

我猜测这一关于宇宙的权威的问题并不鲜见，也正是应当对我们这个时代的许多科学主义和还原论负责的权威。② 它所支持的一个倾向就是进化的生物论，后者被可笑地过度应用于对生命的一切作出解释，包括关于人类精神的一切。达尔文通过明确地提供消除作为世界基本特性的目的、意义与设计的一种方法，使现代的世俗文化具有了一种共有的伟大解脱。相反，它们都变成了这样的一种附生物，它们是经由这样一个过程偶然地产生的，通过用物理学的非目的论的法则作用于我们与我们环境得以构成的物质，我们可以对这一过程进行充分的解释。就物理学法则本身的存在、事实上就任何东西的存在而言，都仍然可能存在宗教的威胁——但对大多数无神论者来说这已经不那么惊人了。

这情形多少有些可笑。首先，人应当努力抵制这样一种恐

---

① 我不想对此欲望或其对立面的恋母情结或其他来源进行思考。（关于后者已经有了足够多的思考——例如 Freud 的 *The Future of an Illusion*。）但我很好奇的一点是，是否真的有人对于世上有无上帝漠不关心——这样的一个人，无论在这一方面的实际信仰是什么，他并不**希望**其中的一个答案是正确的（尽管可能他还是希望**知道**哪一个是正确的）。

② Colin McGinn 在 *Problems in Philosophy*（Blackwell，1993）一书中曾对导致许多现代的通货紧缩理论的神秘事物的恐惧的促成因素提出过一条相关的建议。但他认为神秘性正是我们自身认知局限性的一个功能，但在我看来这一提法本身，至少就理性的情况而言，是过于去神秘化了。

惧所产生的智力效果(如果不是抵制恐惧本身的话),因为这种希望上帝不存在对人的信仰的影响,就像希望上帝存在对人的信仰的影响一样,两者都是非理性的。在指出了这样一点以后,我还想提供这样一个多少可能有点自相矛盾的再保证:就像非基本的、不可还原的物理学法则一样,无神论者没有任何理由为基本的、不可还原的思维-世界关系而感到惊奇。接受一种并不能用量子场理论来解释一切的世界观而不会必然地信仰上帝,这完全是可能的。如果自然规则可以包括我们已发现的那类普遍的、数学上美丽的基本物理学法则,那它为何不能包括那些我们还未发现的、但却是同样基本的法则与限制,它们与物理学法则是相一致的,并能使有意识的机体的发展成为可以理解的,后者中的某些具有了这样的能力,即通过持续的共有的努力能够发现关于自然规则的一些基本真理?(我对"物理学"这一概念的解释是如此的局限,以致单纯凭借物理学法则无法对这种有思维的生物在自然可能性的空间中的存在作出解释。当然,如果"物理学"所指的正是关于万物的最为根本的科学理论,它就将包括任何这样的法则,只要它们存在的话。)

这并非就是一种人类中心说的观点。我们只是思维的简单的实例,而且,如果说不是真实的、至少也只是此星球或其他星球上无数多个可能的理性物种中的一个。但思维的存在无疑构成了构建任何一个世界图景的一种**基本素材**:至少,我们必须对它的**可能性**作出解释。而且这看上去实在令人难以置信,即它的出现只是自然的意外,正如存在有哺乳动物这一事实一样。

我承认这样一种观念——即宇宙有能力生成具有能够理解宇宙自身的思维的有机体,这正是宇宙的一个基本特征——具

有一个准宗教的“光环”，并大致地是斯宾诺莎主义的。而且，从我所引用的那几段皮尔士的话中，可以看出他所赞同的也正是这一观念、或其他与之相类似的东西。我相信人们可以接受对自然规则根本要素的这种丰富扩充，而无需进一步过渡到任何就其字面意义而言将被归结为宗教信仰的东西。无论如何，其中的任何一点都没有蕴涵一个圣人或世界灵魂的存在。

事实上，我发现宗教的建议并不比以下的假说更具解释力，即使得思维的显现与所期望的宇宙相和谐的自然规则的某些系统方面的假说。上帝的观念，不论是在此处或是在其他任何地方，都只是占据了一个解释者的位置，在这一位置上，当某件事看来需要解释但又没有任何一个解释是真正管用的。这也就是为什么会有如此多的人欢迎达尔文式的帝国主义的原因。但的确没有任何理由去假定能够代替进化论去解释万物的只能是宗教的可能性。但这或许仍难令人心安，因为那种我称之为宗教的恐惧的情感可能远远超出个性化的上帝的存在，并包括了任何这样的宇宙规则，对此人类思维构成了一个不可还原和非偶然的部分。我怀疑在现代的“祛魅的”世界观中深植了对于任何一种尚存的最终准则的嫌恶——这即是指，努力避免对于生命或意识的可能性的任何涉及。

我们不知道一个不排斥思维(mind-friendly)的宇宙论将包括哪些内容。即使自然包括了可以解释智力生活的可能性的法则，但如果没有表明正确的最初条件，这些法则仍然不可能对它的实际存在作出解释。这是我们宇宙的原始状态的特定条件，在具有了普遍性的法则的情况下，将会导致分子、行星、有机体、意识以及智力的形成。我的假说仅仅是指，它是这样的法则，只

要给定了导致这种或那种有机体的发展的初始条件，就可使得这些进化从最初的到最后的都成为可理解的。

## 2

诺奇克在他新的著作《合理性的本质》(*The Nature of Rationality*)①中表达了对于人类理性的进化的解释。他所说的属于自然化认识论的范围，但他却用进化的假说来解释理性的某些局限性及其成功性。他打算将康德关于事实对于理性的依赖性颠倒过来。

> 理性是随事实而变的一个变量，它是依靠事实而得到塑造，它对事实的依赖性解释了它们之间的相关与对应。我们的进化假说所提出的正是这样一种选择。理性之所以能够表明实在就是因为实在塑造了理性，选择了那些看上去是“显而易见的”的东西。②

尽管这一论点的进一步发展是特别有趣的，但我不想谈及其中的细节，而是希望谈一下这个假说所处的地位。以下是诺奇克的元评论：

> 进化的解释其本身部分地就是应用理性去支持一般的

---

① Princeton University Press, 1993.

② *The Nature of Rationality*, p. 112.

进化论以及这一特定应用的结果。从而，这就未能为理性提供一种其本身是独立于理性的辩护，而且，尽管其将理性奠基于不依赖于理性的事实，但若是不依靠我们的理性，我们就无法接受这样一种奠基的工作。从而，这一解释就并非第一哲学的一个部分，而是我们当今的流行的科学观点的一个部分。①

诺奇克在此所谈及的是关于事实和实在独立于我们的思想所想的事物这样一种观念，在这一点上我将追随他。他坚持认为，我们发现某件事情是自明的并不足以保证它是必然地真的，或是绝对地真的——因为，发现这是自明的可能只是对其自身的一种近似的进化的适应，并就是偶然地真的。

这一建议被认为只是对于理性的一种解释而非对它的证实。虽然它已将理性“奠基于”某些进化的事实，这又只是一种因果性的奠基：这些事实并未被假设成为我们接受理性的有效性和可靠性提供了基础。因此，这一解释并不循环。但什么是它所希望提供的呢？这看上去是这样的一个建议，即是关于理性存在的这样一个可能的自然主义解释，如果它是真的话，这就会使得我们对于理性的依赖成为“客观地”合理的——这也就是说，这是一条可靠的获得真理的途径（承认理性在纠正与改进其自身的方法这一方面有着同样重要的作用）。

但这一假说是否真的与关于理性的这样一种持续的信心相容呢，即是将其看成关于世界的非明显特征的知识的源泉？就

---

① *The Nature of Rationality*, p. 112.

其本身而言，我认为进化的故事是与所说的信心相对立的。如果没有更多理由的支撑，关于我们的理性能力是自然选择的产物这一观念将使推理过程，除去它原先的“竞争”功能以外，并不像诺奇克所认为的那样值得信任。例如，我们将无任何理由去相信它在数学和科学中的结果。（而且，就进化的假说本身对于理性的依赖而言，它将是自我削弱的。）①

除非伴随有关于理性可信的一个**独立的**基础，否则进化的假说就是威胁性而非保护性的。只有在以下的情况这才能与持续的信心相一致，即它相当于这样的一个假说：进化导致了具有推理过程能力的生物，也即我们人类的存在，而且就这种能力的有效性而言，我们具有比仅仅依据它是以这种途径产生的这一事实所提供的保证还要更**强**的信心。我必须能够相信进化的解释是与这样一个命题相一致的，即我服从逻辑的规则因为它们是正确的——而**不仅仅**是因为我是如此生物性的构成。但要相信这样一点，我必须首先独立地去证实它们是正确的。对此我又不能仅仅停留于我的偶然性的**心理倾向**，以及关于这是自然选择的结果这样一个假说。我不能相信我作为自然选择的结果而具有的推理过程的能力，除非我被保证是依据其本身而相

---

① 我不能肯定自己是否完全理解了 Nozick 的观点。他承认：“包含性的适应(inclusive fitness)的强化产生了关于近似真理、而非严格真理的选择。”(p. 113)但他接下去又说，当意识到这样一点以后我们可以有意识地去改进我们的方法。我的问题是：就这种知识和对它们的修正而言，什么是我们被假设为可依赖的东西？

Alvin Plantinga 在 *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 1993)的第 12 章节中对进化的认识论的困难作了十分透彻的分析。他认为接受进化的自然主义是不合理的，因为，如果这一理论是真的，我们将没有任何理由去依靠我们所借以获得这一理论与其他任何科学理论的方法。

信它的——这即是指，依据它所传递的论证的**内容**而相信它所**告诉**我的东西。

如果理性按照这一方式进行自我辩护，这也为我们开启了这样的可能性，即推测自然选择在那种能够理解并从事理性活动的物种的进化与延续的过程中所起的作用。但是承认逻辑论证的独立有效性是接受关于这种认识的进化的故事的一个**前提条件**。这意味着仅在理性无需它的支持的情况下，进化的假说才是可接受的。这充其量只能表明为何理性的存在无需在生物学上是神秘的。

真正的推理过程所能采取的唯一形式只是在于依据它的论述内容去判断这一论证的有效性。如果一个人试图超越这些思想，他就将立刻失去与它们的真实的内容的接触。而且，一个人不可能同时处于它们的内部与外部：如果一个人在逻辑之中**进行思考**，他就不能同时将这些思想看成仅仅是心理倾向，不管这是如何因果性的、或是如何生物学地奠基的。如果一个人认定，作为偶然性的事实，自己的心理倾向中有一些可以用作获取真理的可靠方法（例如，就如感知的情况），那么，在这样做的时候他就必须依赖于他所实际**思考**的另外一些思想，而不能将它们仅仅看成一些倾向。一个人不可能将所有的推理都置于一个心理学理论之中，其中包括了引出这一心理学理论的推理过程。认识论的转移必须在某个地方停止。这并非是指必定存在一些永远不可能被推翻的前提，而是指在任何推理过程或论证的过程中，必定存在我们只能从内部去进行思考的某些思想——而不是将它们看成生物学上设定的倾向。

从而，这就是我关于理性化的进化的解释的结论：这种解释必定是不完整的。即使有人相信它，他也必须相信作为其结

果的推理过程的独立的有效性。

所有这些论述并非否定我们的理性能力具有维持生存的价值(尽管上帝知道,但有很多不具有这种能力的物种也照样存活下来了)。不管怎样,这种能力确实使我们成为地球的主宰,并清除了大部分的竞争对手或敌人,也包括不少无辜的观望者。至少就我们的情况而言,理性化并没有消失,并可能由于自然选择的机制而有所发展。(但也可能由于自然选择而被歪曲:试比较诺奇克关于欧几里得几何学为什么在我们看来是自明的假说,尽管后者对于物理空间而言并非严格地为真的。①)我所否定的只是对于理性化是什么,这可以通过自然选择的理论得到理解的这样一种观点。理性化是什么,能告诉我们什么,什么又是它的局限性?这些都只有从它的内部才能得到理解。

但在此还有这样一个问题:我们如何能将对于理性的这样一种态度与这样一个事实整合起来,即我们是这样一个种群的成员,它的进化是由自然选择的偶然性所决定的?对此我没有一个恰当的正面解答,而只有一个防守性的解答:自然选择必须作用于已经现实化了的生物可能性之上,而且我们真的不理解这些可能性以及它们的可能的现实化是如何由自然的基本法则所限制的。尽管存在这样的证据,即整个生物的创造,包括人类自身,是偶然性的化学事件的一个惊人而漫长的过程的产物,②但这

---

① *The Nature of Rationality*, pp. 109 - 110.

② 与大多数门外汉一样,我关于现代的进化理论的了解也都来自普及性读物,特别是 Richard Dawkins 的著作:*The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976, *The Blind Watchmaker*, W. W. Norton, 1986,以及 *River out of Eden*, Basic Books, 1995。

一故事在两个方面是极端地不完整的。第一，考虑到早期宇宙的物理状态，某种属于一个十分广泛的类型的途径将得到选择，但关于物理化学的可能性空间中为何包含了这样一条途径，以及这究竟是怎样的一条途径，除去纯粹的思辨以外，我们迄今为止仍然一无所知。既然这确实发生了，这就必定是可能的，但这可能是由于我们尚不理解的原因。也许宇宙与生命的进化只能在一个比我们现有的物理学知识所允许我们想象的要更加受限制得多的集合之上运作的。其次，若无更多的东西，仅靠物理学的故事是无法对心智的故事作出解释的，包括意识与理性。

我假设这是可能的，即理性化——对客观地有效的理由与论证的认识能力——是诸多生物可能性中可以清楚地加以辨别的一个因素，是在生物复杂性发展到了足够高的水平以后成为可能的——这种可能性要比建立在随机变异与自然选择基础之上的预测大得多。正如分子的可能性或者意识的可能性，理性化的可能性也许同样是自然规则的最为基本的一个特征。① 因此，在这样的意义上将我们自己看成既是理性的、同时又是通过达尔文主义的进化而得到创造的一种生物就并非是**不一致**的。另一方面，正如我先前已经说过的，就一般理解的进化论而言，这绝不能为这一关于我们自己的概念提供任何**支持**，恰恰相反，这甚至在一定程度上使人对这一概念产生了怀疑。②

---

① 但正如 Mark Johnston 向我所指出的，如果有人问，“自然规则**为什么**会使理性生物的出现成为可能的?”对此就很难想象出任何非目的论的解答。

② Philip Kitcher 同样也反对关于推理过程的进化论辩护；见 *The Advancement of Science*, Oxford University Press, 1993, pp. 300 – 301。此书主要是反对 Kuhn 所引发的(Kuhn-inspired)相对主义，值得肯定的是它超常的耐心以及关于科学进步的历史实例的详细研究。

相反方向上的论证将需要这样两件事。首先，它必须对人类的这样一种理性化作出分析，后者使得科学与数学知识的创造与理解成为可能。什么是抽象、推理以及对于复杂的逻辑结构的理解的构成过程(当这些被应用于十分广泛的不同主题时，通过组合而产生了人类智力的各种结果)？也许可以作出这样的一般分析，即是将现象分析为能够被操作的功能性因素的有限组合，但我假设这种分析也有可能不存在。其次，还有必要对这些能力与思维的这样一些更为简单的习性之间的组合关系作出分析，后者可能在人类头脑的进化过程中很合理地利用了选择的优点。虽然乍看之下不太可能，但这仍然是可以设想的，即第一组的运作可以被看成仅仅是第二组的各种运作的聚集、重新组合与重复，也即仅仅是将同样的基本思维工具成功地应用于先前运作的结果。

但是，即使这样的思考可以缓和理性化与自然选择之间明显的冲突，我们对理性的应用也不能由此而获得担保。无论理性提供了什么样的辩护，这种辩护都必须来自它所发现的理性本身。它们不能从自然选择来获得它们的权威性。

于是，我们就面临着这样一个深刻的问题。我们能否以这样一种不可避免的方式去从事推理过程，而完全不用去考虑人类以及其精神极端的生物上的偶然性？我觉得这里仍有一个冲突始终未能得到解决。我们对于理性的信赖隐涵这样一个信念：即使人类自身、包括我们的存在是一系列物理与生物的偶然事件的结果，即使可能根本没有任何智力的生物的存在，我们所使用的基本推理过程的方法无论如何并不仅仅是人类的，而是属于精神的一个更为普遍的范畴。当前人类的精神是它的一

个实例，但同样的方法和论证将必然地从属于任何一个通过进化而最终能够思考的物种的能力范围——即使没有脊椎动物，软体动物或节肢动物的文明也可统治地球。

## 3

那么伦理学以及更为一般的实践推理过程又如何呢？就此而言，关于我们最深层的倾向以及那些我们认定为自明的或者说不需要进一步辩护的东西的还原论的进化的解释并不会直接地自我削弱。仅仅依赖于我们的理论推理过程的能力以跳到我们的伦理的和实践的判断“之外”，我们可以这样去思考它。这看上去是真的，尽管至少就做决定所必须的程度而言，我们仍必须停留在实践理性的立场之内。从而我们在此就遇到了两个真正相互竞争的假说：进化的与理性主义的。但就此而言，我们并不存在比下列情况更大的压力，即要么接受一种已经被揭示了真相的进化的说明，要么否认我们人类是自然选择的产物。实践理性与理论理性一样，可能也属于自然选择作用于其上的基本的生物可能性，而我们则可能就是它的一个例子。

在这种情况下，我们所能做的就仅仅是看一看外部的观点是否比关于实际与道德的论证的内在内容更为可信。例如，即使我们直觉地相信种族是与种族歧视有关的，并认为这使得为此提供进一步的辩护是必要的，那么断言种族并非种族歧视的一个基础是否仍有意义？如果我们说种族并非种族歧视的一个基础，并相信这一回答本身并不能被看成其最终原因完全是生物的这样一种倾向的表现，我们就是选择了理性主义的观点。我们

将依赖于道德推理过程本身,借助于它的内容而非其生物渊源。

应对社会生物学观点的拙劣建议的最好方法,我认为就是对这种或那种动机倾向的所谓的生物渊源作出思考,而且,如果这些是事实的话,那么我们是否有理由继续按照它去行动。例如,也许就种族主义而言,的确存在一个天生固有的、生物上可解释的倾向,但这并不能使种族主义免受道德的批评。

但是,如果那些使我们认定种族与人们应当被如何对待这两者之间在客观上是无关的无偏见性与相互可辩护性的检验,就它们对我们的应用而言,其本身能通过进一步的进化故事而得到自身的解释吗?这些论断是否会因此而被剥夺其作为对种族主义的批评的立场——除非可以主张它们多少也是客观地正确的?我们又是否可以满足于这样一个发现,即对于我们而言,它们比我们对它们的感觉要远远重要得多——将这看成关于我们自己的纯粹的心理事实,后者显然有着它自己的进化(或者是文化的)的解释的。

我的实践推理过程正是为了得到关于我应当做什么的客观正确的努力,而并非是这样一种生物性选择的倾向的表现,它并不比关于糖的味觉具有更多的客观有效性,那么这种断言意味着什么?关于思想与实在之间统一性的观念在此并无帮助,因为实践理性与伦理学的实在论根本不是关于自然规则的一个论题,而只是一个纯粹规范性的主张。看起来在这一领域中对于进化的自然主义的回应必定几乎完全是否定性的。关于行动的理由,我们所能说的就只是从实践推理过程的内容中去寻找,而且,我们接受这种论证的倾向的进化的解释,就可能削弱我们对这些论述的信任,但却不可能为我们提供任何接受它们的理由。

从而，如果进化的自然主义就是我们认定为是实践推理过程的东西的全部故事，那么，这样的东西事实上根本不存在。

这也许不会使很多人感到担心；相应的回应也许是：我们就将如此真正成为我们自己。[①] 但这是对于决定和评价的这样一种态度，它与我的（自然的）康德主义的直觉相冲突。而且我怀疑对大多数人来说，这也是与他们所做的不一致的——即使就像其他领域中的反实在论一样，与实质性的实在论的思想和判断的发展相伴随的是这样一种仪式性的元评论，即表明自己对于主观主义、相对主义或其他什么的忠诚，这完全是可能的。另外，在某些方面，不存在任何客观的价值这样一个假设似乎是可以理解的，而不存在任何类型的事实这样一个假设则不是——这似乎也就是人们可能将自己看成，不管这是如何错误的，仅仅是生物性产物的一个可能的方面。

然而，一旦我们不再如此地天真并具有了反思的意识，我们就无法回到关于自身的普遍性思想的一种单纯生物的观点——也无法回到单纯的心理的、或社会的、或经济的、或政治的观点。所有这些有关理解的外部形式本身也都是思想的例子，而且，归根结底地说，任一我们所能达到的对于我们愿望、印象与直觉的偶然性、主观性和任意性的理解（不论是否被接受）都必然地依赖于并没有被如此地界定的思想——这些思想的有效性是非个人的，其所以能得到我们的认同也完全是由于它们的内容。

对于这样一种方式的寻求是十分自然的：借助于它，我们

---

① 这句话的意思是：由于不存在客观上正确的生活方式的限制，我们也就只有按照我们的自然倾向的意愿来进行生活。——译者

对世界的理解将通过将我们自己、将我们的思想与理解方法包括在其内部而得以彻底地完成。这正是促使我们去寻求推理的自然主义解释的东西。但同样清楚的是，这样一个愿望是不可能实现的，因为主要的立场将始终为我们对理性与理解的应用所占领，即使在我们将推理过程作为自己的研究对象时也是这样。从而，将理性仅仅看成是另外一种自然现象——例如，一种生物性产物——的外部理解是不可能的。理性正是我们必须用它来理解任何事物、包括它自身的任何东西。如果我们试图将其仅仅理解成一种自然(生物的或心理的)现象，其结果将是与我们对它的应用不一致的一种说明，与在应用它时对它的理解不一致的一种说明。因为我不可能信赖一个自然的过程，除非我能明白它为什么是可靠的，正如除非我能理解一个机械算法为什么是可靠的，否则就不能信赖它一样。但为了弄明白我就必须依赖理性本身。

一旦我们进入这个我们所暂时居住的世界，除去努力去决定相信什么和如何生存以外，就不存在其他的可能性，而这样做的唯一方法就是通过尝试着去决定什么是恰当的以及什么是正确的。即使我们使自己与我们的思想和冲动保持一定的距离，并从外部去看待它们，但尝试将我们自己置于世界之中的过程最终也会把我们引向这样一些思想，对此我们不能仅仅看成是“我们的”。如果我们进行思考，就必须将自己，个别地或共有地，看成是从属于理性的规则而不是创造理性。