

## Reading II-B

选修部分

建议阅读内容：贝茨码36页“间接风格”以前内容

真理存在于其中的真的形式只能是它的科学体系；哲学必须是成体系的。

——黑格尔，1770—1831

成体系的意愿是一种正直的缺乏……一种狡猾的堕落，是一个哲学家试图显得比他实际的情况更加愚蠢。

——尼采，1844—1900

## 开篇问题

- 到了现在，你应该已经对你的哲学是基于哪些思想有相当程度的认识了。接下来的问题是应该如何运用它们。简要地写出（不要超过十行）你所要提出和捍卫的观点。按照重要性把它们排序，并根据排好的顺序把它们重新写出来。
- 想象你与一位特殊的读者在一起（他可以是你的朋友、你的老师，也可以完全是一个想象中的人物，比如历史上的一位大哲学家）。这次是按照这位读者可能的兴趣再列一下上面的单子，并排出顺序。你们对哪些观点的看法可能是完全一致的？哪些可能是有分歧的？换句话说，哪些观点是你可以不用费力去解释，就会被大家当作事实接受下来，

而哪些是你不得不为之辩护的?

3. 把这两张单子排在一起，草拟一份陈述方案。决定应从哪些观点开始讲起(比如从分歧较少的开始)，并对每种观点都设计出一系列论证。一定要分清哪些观点是你认为最重要的，哪些只是初步的，哪些是主要思想的推论。
4. 写一篇一页左右的摘要(即对你的计划的概括)，向你那位想象中的朋友描述你最终想要证明的是什么以及怎样证明(你需要写出若干篇这样的摘要，才能最终完成任务)。

## 写好哲学的规则

相对于哲学的内容——即某个哲学家的特殊观点——来说，哲学家们有时会更加关注哲学的形式。这是有很好的理由的。因为我们已经说过，在一个社会中，大多数人所持有的大部分观点都是一致的，因此，正是写作的形式、风格和个性赋予了哲学以独特的特征。此时你也许已经开始准备自己的写作了，所以或许想知道应当怎样着手写作，那么这篇附录的目的就是想告诉你，表述一种哲学观点应当采取哪几种形式。同时，你也将有机会领略历史上的一些大哲学家采用了哪些各不相同的风格。不过其主要目的还是为了给你自己的工作提供某些范本。

我们可以把哲学表述分为两类：一类是“标准的”，另一类是“间接的”。在标准表述中，你在最开头就把你的主要观点提出来了，然后再去论证它们，举例支持它们，表明它们是怎样联系在一起的。间接写作可以采取多种形式，它既可以仍旧非常直截了当，只是采取了一种更加微妙的技巧，把你更有争议的观点留到后面，而只从那些不大会引起争议甚至显然是平凡的观点入手来建构它们，也可以是更加困难和复杂的对话体和隐喻式的表述。像大多数区分一样，这两种风格之间的区分是有些死板的，大多数哲学家都把它们结合起来使用。不过至少在开始，让我们看看足够直接的哲学表述是什么样的。

好的哲学表述的规则也是写好一般文章的规则。

## 组织

在你动笔之前，先要对你的思想进行组织。弄清楚你的主要观点是什么，对那些首要的问题（比如“生活的意义是什么？”“你信仰上帝吗？”“什么是实在的？”等）做出回答，并对它们加以排列，这不必是以重要性为序，但要以你觉得最有把握的顺序来排列。在直接表述中，你的文章本身应当显示出这种组织。

直接一环扣一环进行组织的一个出色的例子是路德维希·维特根斯坦的《逻辑哲学论》（*Tractatus Logico-Philosophicus*）（你也许想给自己的作品起一个简单一点的标题）。维特根斯坦围绕七个要点把他的全部写作组织起来，从1到7依次把它们标记，并用小数标出论证和归属，比如1.1, 1.2, 1.21, 1.22等。他的哲学相当有技术性，但显示出他论证的某些基本轮廓也许是值得的。

1. 世界是一切发生的事情。
    1. 1 世界是事实的总体，而不是事物的总体。
  2. 发生的事情，即事实，就是诸事态的存在。
    2. 1 我们给我们建造事实的图像。
    2. 2 图像和被图示者共有逻辑图示形式。
  3. 事实的逻辑图像是思想。
  4. 思想是有意义的命题。
    4. 1 命题表述事态的存在和不存在。
- · ·
7. 对于不可说的东西我们必须保持沉默。

维特根斯坦的写作非常分析化，他极力避免那些堂皇的隐喻。这些语句中的大多数似乎相当显然，但维特根斯坦从中推出的结论却不是显然

的，它们能够给人以极大的启发。但你可以看到，这个轮廓（因此整部著作）是怎样一步步向前推进的，它从一个似乎完全无法反驳的陈述出发，一环扣一环地做出论证。

组织在结构中体现得很鲜明的一个更有想象力的、篇幅更长的著作是斯宾诺莎的《伦理学》。斯宾诺莎的大胆结论——个体性是一种幻觉，不存在自由，上帝就是宇宙本身——体现在一部很长的技术性著作中，而这部著作是从几条明显到几乎无法进行质疑的陈述出发的。事实上，斯宾诺莎是按照几何学的方法设计他的全部哲学的，他从公理和定义出发来证明出定理，就像你在高中用三角形、直线和点所做的事情一样。但斯宾诺莎所谈论的却是生活的意义、上帝的存在、实在的本性等。然而（正如我们已经看到的），所有这些都是起始于对一个技术性术语——“实体”——的定义。

你也许觉得几何学冷冰冰的严格性不合你的胃口，但斯宾诺莎的工作却给人以另一种启发。它很好地说明了第一流的哲学可以被组织得多么好。无论怎样，即使你无法写得如此清楚明白，为你所想建立的主要观点的轮廓、建立的顺序，以及你想使用的种种论证、例子和其他方面写一个概要，终归是个不错的想法。

## 简洁

许多学生似乎觉得由于自己在做哲学，所写的文章都是关于像“生活的意义”这样的“深奥”话题，所以就应该把文章写得特别夸张和难解。（尼采曾经这样评价他的某些同行：“他们把水搅混以使其显得更深。”）好的哲学就像好的新闻报道或小故事，是由简明扼要的、直截了当的句子组成的。除了少数几个专门术语，它应该使用 25 美分的词，而不是使用只有在词典中才能找到的 3 美元的词。把你所想要说的东西说清楚，以使你的读者用不着把时间花在猜测你的意思上。（尼采说：“一种理论的优点之一就是它是可反驳的。”）让你的读者知道你的想法，以使其马上就能知道怎样与你展开讨论。比如，康德的道德理论一开始是这样进行表述的：

在世界之中，甚至在世界之外，除了善良意志，不可能设想一个无条件善的东西。理解、明智、判断力等，或者说那些精神上的才能——勇敢、果断、忍耐等，或者说那些性格上的素质，毫无疑问，从很多方面看是善的并且令人称羡。然而，倘若使用这些自然禀赋，其固有属性称为品质的意志不是善良的话，它们也可能是极大的恶，非常有害。这个道理对幸运所致的东西同样适用。如若没有一个善良意志去正确指导它们对心灵的影响，使行动原则和普遍目的相符合的话，那么财富、权力、荣誉甚至健康和全部生活美好、境遇如意，也就是那名为幸福的东西，就会使人自满，并由此经常使人傲慢。大家都知道，一个有理性而无偏见的观察者，看到一个全无纯粹善良意志的人却总是气运亨通，并不会感到快慰。这样看来，善良意志甚至是不值得幸福的不可缺少的条件。

——《道德形而上学原理》，1785

### 清晰

哲学家维特根斯坦说：“一切可说的都是可以说清楚的。”在那些大哲学家当中是有一些特例的，但对那些由于某种原因而成为学生偶像的晦涩难解的哲学家来说，有许多人已经很自然地被遗忘了。花时间阅读这些作品是得不偿失。如果面前摆着一条大道，为什么还要费力地穿过一条荆棘丛呢？

你的哲学不应像下面这样：

普遍而言，每一个别存在都是“偶然的”。它如是存在着，就其本质而言它可以不如是存在……但是这种被称作事实性的偶然性的意义是有限制的，因为它与一种必然性相关，此必然性并不意味着在诸时空事实间并置关系的有效规则这种纯事实性的组成，而是具有本质必然性的特性，并因此具有一种涉及本质一般性的关系。

当我们说，任何事实“按其自身本质”可以是其他样子时，我们已经在说，每一偶然事物按其意义已具有一种可被纯粹把握的本质，并因而经验一种艾多斯（Eidos）可被归入种种一般性等级的本质真理。

没有必要使用这么多技术性的行话，而不用例子来澄清；当存在着一个现成的英文词时，用不着使用一个外语词（Eidos 是被柏拉图用来表示“理式”的词）。如果引号的唯一作用就是为了破坏它里面的词的意义，那么引号就不必使用。

可巧的是，这段话恰恰出自 20 世纪的一位非常重要的哲学家之手（埃德蒙德·胡塞尔，《大观念》）。但必须指出，如果不是已经知道这是一位深刻而重要的人写的，那么没有人会愿意花时间读它。我们中的大多数人没有那么幸运。如果我们写作不清晰，那么我们就沒有权利指望会有人读它、理解它或得到高的分数。

## 人性化

请记住，你正在试图吸引读者的注意力，试图把你的思想写得富有吸引力。这意味着他们必须首先感觉你真的相信你所说的话，他们是在分享你的思想，而不是被它们所攻击。个人的轶事和例子经常会大有裨益。让我们看一看笛卡尔的《第一哲学沉思集》的开篇：

我在好多年前就已经觉察到，我从早年以来，曾经把大量错误的意见当成真的加以接受。从那时起，我就已经断定，要想在科学上建立一些牢固的、永久的东西作为我的信念，我就必须在我的一生中有一次严肃地把我从前接受到心中的一切意见一齐去掉，重新开始从根本做起。可是这个工作的规模对我来说好像是太大了，因此我一直等待我达到一个十分成熟的年纪，成熟到我不能再希望在这以后还会有更合适于执行这项工作的时候为止，这就使我拖延了

如此之久，直到我认为如果再把我的余生不去用来行动，光是考虑来考虑去的话，那我就铸成大错了。而现在，由于我的精神已经从一切干扰中解放了出来，我又在一种恬静的隐居生活中得到一个稳定的休息，那么我要认真地、自由地来对我的全部旧见解进行一次总的清算。

下面这段广为人知的话出自大卫·休谟的《人性论》：

最幸运的是，理性虽然不能驱散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷症治愈了，或者是通过松散这种心灵倾向，或者是通过某种事务和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我谈话，并和我的朋友们谈笑；在经过三四个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。

## 使用例子

以一连串不着边际的抽象作为开篇是没有好处的。如果你讨论的是上帝参与尘世事务的可能性问题，那就使用《圣经》上的一两个例子；如果你讨论的是生活的意义，那就不要怕谈论生活；如果你谈论的是科学中的说明，那就不要害怕使用科学中的某些例子。比如，考虑康德对下面例子的使用。在此之前，他刚刚以一种非常抽象的方式完成了这样一个论证，即只有每个人都类似的行动，一种道德的行动才是有意义的（参见第八章）。他给我们举了几个证明这一论点的例子：

1. 一个人，由于经历了一系列无可逃脱的恶邪事件，而感到心灰意冷、倦厌生活，如果他还沒有丧失理性，能问一问自己，自己夺去生命是否和自己的责任不相容，那么就请他考虑这样一个问

题：他的行为准则是否可以变成一条普遍的自然规律。他的行为准则是：在生命期限的延长只会带来更多痛苦而不是更多满足的时候，我就把缩短生命当作对我的最有利的原则。那么可以再问：这条自利原则，是否可能成为普遍的自然规律呢？人们立刻就可以看到，以通过情感促使生命的提高为职责的自然竟然把毁灭生命作为自己的规律，这是自相矛盾的，从而也就不能作为自然而存在。这样看来，那样的准则不可以成为普遍的自然规律，并且和责任的最高原则是完全不容的。

2. 另一个人，在困难的逼迫下觉得需要借钱，他知道得很清楚，自己并无钱归还，但事情却明摆着，如果他不明确地答应在一定期限内偿还，他就什么也借不到。他乐于作这样的承诺，但他还良知未泯，扪心自问：用这种手段来摆脱困境，不是太不合情理太不负责任了吗？假定他还是要这样做，那么他的行为准则就是这样写的，在我需要金钱的时候我就去借，并且答应如期偿还，尽管我知道是永远偿还不了的。这样一条利己原则，将来也许永远都会占便宜，现在的问题只是，这样做对吗？我要把这样的利己打算变成一条普遍原则，问题就可以这样提出：若是把我的准则变成一条普遍原则，事情会怎样呢？从这里我们可以看出，这一准则永远也不会被当成普遍的自然规律，而不必然陷于自相矛盾。因为，如果一个人认为自己在困难的时候，可以把随便作不负责任的诺言变成一条普遍规律，那就会使人们所有的一切诺言和保证成为不可能，人们再也不会相信他所作的保证，而把所有这样的表白看成欺人之谈而作为笑柄。

3. 第三个人，有才能，在受到文化培养之后会在多方面成为有用之人。他也有充分的机会，但宁愿无所事事而不愿下功夫去发挥和增长自己的才干。他就可以问一问自己，他这种忽视自己天赋的行为，除了和他享乐的准则相一致之外，能和人们称之为责任的东西相一致吗？他怎能认为自然能按这样一条普遍规律维持下去

呢？人们可以像南海上的居民那样，只是去过闲暇、享乐、繁殖的生活，一句话，去过安逸的生活。不过他们总不会愿意让它变成一条普遍的自然规律，因为作为一个有理性的东西，他必然愿意把自己的才能，从各个不同的方面发挥出来。

4. 还有第四个事事如意的人，在他看到别人在巨大的痛苦中挣扎，而自己对之能有所帮助时，却想到这于我有什么关系呢？让每个人都听天由命，自己管自己罢。我对谁都无所求，也不妒忌谁，不过他过得很好也罢，处境困难也罢，我都不想过去问！如果这样思想方式变为普遍的自然规律，人类当然可以维持下去，并且毫无疑义地胜似在那里谈论同情和善意，遇有机会也表现一点点热心，但反过来却在哄骗人、出卖人的权利，或者用其他方法侵犯人的权利。这样一种准则，虽然可以作为普遍的自然规律持续下去，却不能有人愿意把这样一条原则当成无所不包的自然规律。做出这样决定的个人需要别人的爱和同情，有了这样一条出于他自己意志的自然规律，那么，他就完全无望得到他所希求的东西了。

——《道德形而上学原理》，1785

法国存在主义者让 - 保罗 · 萨特尤其以他举的例子而著称。你也许知道，萨特同时还是一位小说家、剧作家和报纸撰稿人。他的某些抽象论述经常极为晦涩，比如“存在本身（意识）是它所非是，而非它所是”这样的话。但他所举的例子几乎总是有洞见的，这倒与一个小说家相称。他用这些例子暂时中止抽象论述，每每能使读者领会他的意思。例如，为了说明他关于“自欺”的概念，他向我们描绘了反犹主义者。通过这个例子，一个抽象的哲学概念变成了一种极为真实的、有血有肉的问题。

反犹主义者根据自己的需要创造了犹太人。偏见不是知识不够的意见，而是一种完全自由选择的态度……反犹主义者当然不是害怕犹太人，而是害怕他自己，害怕他的良心、他的本能、他的责任，

害怕孤独、变化、社会和这个世界；害怕除犹太人以外的一切东西……他是一个不愿向自己承认他的胆怯的懦夫……一个由于惧怕后果而不敢进行反抗的心怀不满的人。通过坚持反犹主义，他不仅采纳了一种意见，而且还把自己选择为人……他选择了一个听命于上司——他其实没有上司——的士兵的一切不负责任之处……犹太人只不过是一种掩饰罢了；在其他地方它还会是黑人、黄种人……总而言之，反犹主义就是害怕……

——《反犹主义者和犹太人》，1946

关于例子的第三种用处，我们可以看看另一位存在主义者索伦·克尔凯郭尔（我们曾经在第三章中讨论过他）。克尔凯郭尔关心的是他所说的伦理生活（“不可杀人”、“不可偷盗”等）与宗教生活（献身于上帝的生活）之间的关系。大多数人会认为这两者是等同的，但克尔凯郭尔却想知道它们有时是否会相互冲突。他发现情况的确如此，并用《圣经》中的一个例子来说明这一点，这种做法要比冗长而抽象的论述有效得多。这个选自《创世记》的故事是说，上帝命令亚伯拉罕用杀掉自己儿子以撒的方法来证明自己的虔诚。什么能比杀害自己的儿子更邪恶呢？可什么又能比违抗上帝直接的命令更违反宗教？借着这个例子（尽管到最后还要加以论证），克尔凯郭尔证明了自己的论点，即这两种对生活的看法仍然可以认为是相容的。在另一部名为《非此即彼》的书中，克尔凯郭尔也提出了一种关于伦理生活与快乐的感性生活之间的对抗的类似观点。那里他所举的例子是婚姻，通过这个例子，他把握了责任与义务的道德生活与仅仅追求自我享受而不顾其他的不负责任的生活之间的全部差异。举例再一次使他的区分和论证有了分量，否则他的论述就只是一串抽象而已。

### 论证你的观点

论证并不必然是充满敌意的或气急败坏的。在哲学上，论证是指提出你自己的观点，给出你为什么要接受它，以及别人为什么也应该接受它的

理由。论证是从你认为读者已经接受的一些陈述出发，逐步推论出有的读者可能不接受的观点。斯宾诺莎就是从“实体”、“上帝”和“自由”等词项的不偏不倚的、无可置疑的定义以及几条没有人会有不同意见的公理出发，逐渐论证了关于生活、上帝和我们自身的一些极有争议的观点。

论证是多种多样的，但好的论证无一例外是有说服力的。许多同学似乎认为，只要他们自己已经接受了某种立场，那么任何论证都是可行的。但要记住，即使手头上掌握着若干条好的论证，一则坏的论证也可能把读者的眼光从支持你转向反对你。他们的通常反应是：“如果作者把这么糟糕的论证用来支持他的观点，那么这种观点本身就不可能有什么价值。”理想的论证是那种足够简明和完备，以至于能把读者牢牢限于其中不得脱身的论证。考虑我们在第五章中曾经讨论过的苏格兰哲学家大卫·休谟的那则严密的论证。休谟首先区分了两种证明陈述的方式：

1. 如果它是一则数学陈述或“理性真理”，那么它就可以通过计算（比如在算术中）或定义语词的含义而得到证明（比如“狗是动物”可以通过说明“狗”这个词部分就意味着是一个动物，而被证明为真）。

2. 如果它是一个“事实”，那么它就可以通过经验而得到证明。比如说，“澳大利亚有狗”可以通过在澳大利亚找到狗而得到证明。

休谟说，这些是证明陈述为真的仅有方式，这也为接下来要做的论证（实际上是整个一系列论证）做好了准备。（如果你不同意休谟的结论而想反驳休谟，那么这里就是出发点了。这两种论证真的就是仅有的论证类型吗？）

现在，休谟提出了这样一个问题，即我们是否有正当的理由相信，真的存在着一个我们心灵之外的“外在世界”，或者说我们是否当下正在做梦，世界只是一场梦，而不是什么外在于我们的东西。你也许会说：“这是荒谬的！”但在休谟看来，如果我们关于“存在着一个外在世界”的陈述是

有道理的，那么我们就必须能够证明它为真。我们怎样才能做到这一点呢？休谟说，只有两种方式：

1. “存在着一个外在世界”这则陈述能否像一条数学陈述那样被证明？这个问题仅仅关乎语词吗？也许有些哲学家的确会说，“世界”这个词就已经意味着“外在”了。但外在世界是否存在仍然是个问题。休谟回答说，“不能”；外在世界的存在并不单单是“理性”的事情，它也不是定义或逻辑的事情，因为我们至少可以设想（我们已经这样做了）不存在一个外在世界意味着什么，比如我们是否正在做梦。

2. “存在着一个外在世界”这则陈述能否通过诉诸经验而得到证明？你的第一反应也许是“当然可以”。但你必须问问自己：“通过什么样的经验？”有没有什么你醒的时候的经验是你在梦中不可能有的？你能否在自己身上对它们的区别进行检验？有些人认为，你可以通过捏自己来说明你是否在做梦，但毫无疑问的是，你也可能梦见你正在捏自己，而且可能梦见你会感到痛（你甚至可能梦见自己醒了，尽管与此同时你实际上仍在做梦）。因此，我们关于存在着一个外在世界的陈述不可能通过经验来证明。

休谟的结论是，我们不可能知道我们到底是否在做梦，以及到底是否有一个外在世界存在。你也许会觉得这荒谬极了，其实他也这么认为，但他的论证是如此的紧凑和有说服力，以至于两百年之后的大哲学家伯特兰·罗素依然说：

休谟的怀疑论结论……无论是要驳斥还是接受，都是同样困难的。这个结论对哲学家来说是一个挑战，依我之见，它仍未被完全解决。

——《西方哲学史》，1945

一则好的论证应当是简洁的——简短而又切题。在这以后，你可以为自己的评论做出辩护，并进一步支持你的说法，但它的力量取决于精确程度。考虑托马斯·阿奎那关于上帝存在的三则论证（我们在第五章中曾见过第二种论证，即宇宙论论证）：

第一，从事物的运动方面论证。在世界上，有些事物是在运动着，这在我们的感觉上是明白的，也是确实的。凡事物运动，总是受其他事物推动；但是，一件事物如果没有被推向一处的潜能性，也是不可能动的。而一件事物，只要是现实的，它就在运动。因为运动不外是事物从潜能性转为现实性。一件事物，除了受某一个现实事物的影响，绝不能从潜能性变为现实性。例如用火烧柴，使柴发生变化，这就是以现实的热使潜在的热变为现实的热。但是，现实性和潜能性都不是一个东西，二者也不同时并存，虽然二者也可以在不同方面并存。因为既成为现实的热就不能同时是潜在的热；它只可以作为潜在的冷。因此，一件事物不可能在同一方面，同一方向上说是推动的，又是被推动的。

如果一件事物本身在动，而又必受其他事物推动，那么其他事物又必定受另一其他事物推动，但我们在此绝不能一个一个地推到无限。因为，这样就会既没有第一推动者，因此也会没有第二、第三推动者。因为第一推动者是其后的推动者产生的原因，正如手杖动只是因为我们的手推动。所以，最后追到有一个不受其他事物推动的第一推动者，这是必然的。每个人都知道这个第一推动者就是上帝。

第二，从动力因的性质来讨论上帝的存在。在现象世界中，我们发现有一种动力因的秩序。这里，我们绝对找不到一件自身就是动力因的事物。如果有，那就应该先于动力因自身而存在，但这是不可能的。动力因也不可能追溯到无限，因为一切动力因都遵循着一定的秩序：第一个动力因是中间动力因的原因；而中间动力因，

不管是多数还是单数，总都是最后的原因的原因。如果去掉原因，也就会去掉结果。因此在动力因中，如果没有第一个动力因（如果将动力因作无限制的追溯，就会成为这样的情况），那就会没有中间的原因，也不会有最后的结果，而这显然是错误的。因此，有一个最初的动力因乃是必然的。这个最初动力因，大家都称为上帝。

第三，从可能性和必然性来讨论上帝的存在。我们看到自然界事物，都是在产生和消灭的过程中，所以它们又存在，又不存在。它们要长久存在下去，是不可能的。这种不能长久存在的东西，终不免要消失。所以，如果一切事物都会不存在，那么迟早总都会失去其存在。但是，如果这是真实的，世界就始终不该有事物存在了。因为事物若不凭借某种存在的东西，就不会产生。所以，如果在一个时候一切事物都不存在，这就意味着任何事物要获得存在，也不可能了。这样一来，就在现在也不能有事物存在了——这样的推想，是荒谬的。因此，一切存在事物不仅是可能的，而且有些事物还必须作为必然的事物而存在。不过，每一必然的事物，其必然性有的是由于其他事物所引起，有的则不是。要把由其他事物引起必然性的事物推展到无限，这是不可能的。正如上述动力因的情形一样。因此我们不能不承认有某一东西：它自身就具有自己的必然性，而不是有赖于其他事物的必然性，不但如此，它还使其他事物得到它们的必然性。这某一东西，一切人都说它是上帝。

——《神学大全》，1266—1273

## 考虑反对意见和其他可能情况

哲学并不只是对一种观点的表述，它也是一种对话和讨论，无论是否采用对话或讨论的形式。这意味着你应当总是为自己预想某位批评者（你在写作的时候，脑子里想着某个特定的人是有帮助的），他会用精心设计的反对意见和例子证明你的观点和论证是错误的。一则论证几乎总是不够的。考虑下面选自贝克莱主教的《人类知识原理》的段落，它实际上包含

着与想象中的一个对手的对话（他头脑中的对手是约翰·洛克）：

不过，你可以说：虽然观念本身并不离开心灵而存在，但仍然可以有与观念相似的东西，而观念只是它们的摹本或相似物；这些东西则是可以离开心灵而存在于一个不思维的实体之中的。我答复说：观念只能与观念相似，而不能与别的东西相似；一种颜色或形状只能与别的颜色或形状相似，而不能与别的东西相似。如果我们稍微考察一下自己的思想，我们就会发现，只有在我们的观念之间，设想一种相似性才是可能的。我要问的是，我们假设的那些为观念所描绘或代表的“原本”或外物本身究竟是能被感知的呢，还是不能被感知的？如果是能被感知的，那么它们就仍然是些观念，这正表示我的主张胜利了；但是如果说它们是不能被感知的，那么，我可以告诉任何人，看看断言颜色与某种不可触知的东西相似，这种说法是有意义的吗？其余的性质也是如此。

### 定义你的专门术语

如果你引入了一个并不常用的技术性术语，或者以某种特殊方式使用一个常用词语，那么就应该告诉读者它的含义是什么，并让他们保持这种理解。如果你把“substance”[“substance”一词有多种含义，比如既可以指“实体”，又可以指“材料”或“东西”]一词用来指称实在的最终单位，那么就明确说出（许多大哲学家并没有做到这一点）什么才算一个实体，你如何知道某种东西是否是一个实体；在任何时候都不要落入我们对 substance 的日常理解中去（比如你鞋上的橡胶，或车库的罐子里装的某种东西）。不过，在论证的每一步都进行定义也是不必要的，语言并不是这样运作的。只要你使用的是日常英语，那么你就可以想当然地认为你的读者也理解日常英语。

正如我们在斯宾诺莎的《伦理学》中所看到的，引入专门术语的一种直接的然而又稍欠灵活的方式就是，在文章开头通过一连串特殊定义来引入。另一种更加优雅的做法是当这些术语在文中出现时，把定义直接带到

你的讨论中去。例如，伊曼努尔·康德在他的讨论中是这样引入他的技术性术语“经验”和“先天”的：

有没有什么知识是独立于经验，甚至是独立于所有感官印象的？这种知识被称为“先天”知识，它与源自经验的经验知识不同。

——《纯粹理性批判》，1781

无论你在什么时候使用像“主观”、“客观”这样已经有多种不同定义方式的词（参见第五章），都要注意弄清楚你正在使用的是哪种定义，而且要固守这种定义。还有一点也很重要，那就是不要用与日常用法相冲突的方式定义日常英语中的语词，因为这样做肯定会引起混淆。比如说，艾茵·兰德只把日常语词“自私”定义为“为某人自身的利益而行事”，而它通常的含义却是“仅为某人自身而不顾他人利益行事”。因此毫不奇怪，兰德后来不得不为自己辩护，说“如果我所说的‘自私’真的不具有通常的含义，那么这就是对利他主义的最糟糕的指控之一：它意味着利他主义不允许人的自尊和自立”。不过当然，兰德自己对术语是这样定义的，所以她所提出的问题主要也是她自己的创造。

## 利用哲学史

毕竟，你现在已经是哲学史的一部分了。不要害怕引用其他哲学家的观点来为你提供支持。你可以重复他们的论证（同时要申明你这样做），引用他们的说法。你可以使用他们用过的特别吸引人的句子或描述来进一步阐述你的看法，还可以在开头引用或列出与你的意见相左的哲学家的观点。当你对自己进行论证的时候，想想那些肯定不会同意你的意见的哲学家会说些什么（或者已经说了什么）是一个好办法。当然，你在刚起步的时候不可能了解整个哲学史，但你的确知道得越多越好。你越是明确地把自己视作古老传统的一部分，觉得别人的术语和思想影响了你，你也就越会对自己所说的话有信心。那种认为我们每个人都已经具备了一种“原创

的”哲学的想法绝对是胡说；事实上，我有时让学生做的一种降格的练习就是，把那些大哲学家的思想还原到也许是你的祖母曾经对你说过的一些话——比如把康德的整个道德哲学（参见第八章）还原为“如果其他每个人都这样做会怎样”。这里面是否包含着什么新思想，这是值得怀疑的。甚至连爱因斯坦的观点都可以追溯到那些古希腊早期科学家的看法。使哲学有价值的东西不是全新，而是它在什么意义上成为一种悠久传统的一部分，以及你本人对它所贡献的个人风格和个性。

引用其他哲学家的规则很简单：当你陈述它们的时候，一定要保证你做得完全正确。如果你是在对一位哲学家做一种新的或有争议的解释，那就如实指明（“我知道这不是对苏格拉底的通常理解，但我可以基于以下几点为之辩护：……”）。如果你是在引用某位批评者的话，最好也能说出来（“按照著名的斯宾诺莎学者” S. H. 的看法……”）。无论什么时候，只要你借用了别人的观点或语句，特别是大段的引语，都要指明它的出处。你可以加一个注释，也可以在文中非正式地指出，比如你可以说，“正如黑格尔在其《精神现象学》一书中所指出的……”或者“用黑格尔所说的更富戏剧性的话来说”……除非引文出处已为读者耳熟能详，以至于无人不知、无人不晓，否则不要间接地提到大哲学家。例如，在《精神现象学》中，黑格尔在许多地方不指名地说“那位独一实体的哲学家”，但每个人都知道他所说的是斯宾诺莎。然而在其他不少地方，黑格尔又间接地提到一些身份不易辨认的哲学家，于是就导致了混乱，许多学术争论都把精力浪费在弄清楚他到底指的是谁上。

---

### 间接风格

间接表述远比直接表述困难得多，在以这种方式做论文之前，非常建议你咨询一下你的指导老师。一般来说，也许除非是作为个人实验，并不建议刚开始学习哲学的学生这样做。然而，有一种间接表述的形式是足够稳妥的，而且我们已经把它当成了“标准的”，那就是（斯宾诺莎所采用的）

把你最重要的结论留到最后，而把不大有争议的说法放在开头，诱使读者由他们肯定会赞同的说法得出他们很可能不赞同的观点。这种方法的问题，同时也是许多学生在阅读一个像斯宾诺莎这样的作者时所遇到的问题，是读者远在抵达目的地之前就已经厌倦了。这就好比写一部侦探小说，你必须从一开始就通过提出一些令人困惑的问题，让所有人相信这是值得探究的来吸引读者。老是向读者许诺一些大的东西（“我们很快就会看到激动人心的结果”）通常是不会奏效的。大多数读者（特别是批阅大量论文的教师）会远在它们到手之前就疲惫不堪了，即使熬到了目的地，也很可能会大失所望。

## 对话体

间接风格的第一种，同时也是最著名的一种类型是对话体。柏拉图对苏格拉底与朋友之间的讨论的改编用的就是这种文体，因此被称为“苏格拉底对话”。（事实上，正如我们已经指出的，柏拉图编造了其中的许多篇，苏格拉底可能根本就没有参与任何一次这样的对话。）对话的策略是让别人做出哲学陈述，以便树立靶子，经过一番你来我往之后，对话的最终结局是，苏格拉底（柏拉图）的观点突显了出来，它被证明是比其他所有意见更好的。下面一段话选自柏拉图的《泰阿泰德篇》：

**苏格拉底：**那么，让我们再次从头开始，知识是什么？我们肯定还没有想要放弃这个问题。

**泰阿泰德：**没有，除非你放弃。

**苏：**那么告诉我，我们能提供什么样的定义而自相矛盾的危险最小？

**泰：**我们前面尝试过的那个定义，苏格拉底。其他我们没有什么建议可提。

**苏：**那个定义是什么？

**泰：**知识就是真正的信念。相信真实的事物确实不会有错，结

果也总是令人满意的。

苏：当被问及这条河能否涉水而过时，泰阿泰德，人们常说，试试看你就会明白了。所以，如果继续我们的探索，我们会碰上我们正在寻找的东西。如果我们停留在原地，我们就什么都找不到。

泰：对。让我们继续前进，看看到底有什么。

苏：好吧，不过在这一点上我们不需要走得很远。你会发现有种职业完全证明了真正的信念不是知识。

泰：怎么会这样？什么职业？

苏：那些理智的完人从事的职业，人们称之为演说家和律师。这些人使用他们的技艺使他人产生信念，不是通过教导，而是通过使人相信他们想要他相信的任何事情。你几乎无法想象竟有如此能干的教师，能在计时沙漏允许的短暂时间里用那些听众并未亲眼所见的抢劫案或其他暴力的事实教导听众。

泰：我很难想象，但他们能使听众信服。

苏：你所说的信服指的是使他们相信某事。

泰：当然。

苏：陪审团正当地相信了只有目击者才知道的事实，于是他们根据传闻做出判决，并接受一种真实的信念。尽管我们可以说，如果他们找到了正确的裁决，表明他们的信念是正确的，但他们是在没有知识的情况下做出判决的，对吗？

泰：当然对。

苏：如果真实的信念和知识是一回事，那么最优秀的陪审员绝不会拥有正确的信念而没有知识。而现在我们似乎得说，知识的信念和知识一定是不同的。

一个更近的例子是乔治·贝克莱主教在“三篇对话”中关于唯心论与唯物论的对话：

**菲伦诺：**西拉，您不是取笑，就是记性太坏了。我们虽然把各种性质逐一考验过，但是我的论证，或者不如说您的让步，并不会准备来证明那些第二性质不能各个独自存在，我们原是想证明它们完全不在心外存在的。自然，在讨论形相与运动的时候，我们曾经说过，它们离了心不能独立，因为我们甚至不能在思想中把它们同一切第二性质分开，以至于设想它们可以独自存在。不过在那时候我们所应用的理由并不止此。好啦，您只要想把我们所说过的话一笔勾销，不再算数，我也愿意把全盘辩论都取决于这一点。就是，如果你能设想各种性质或可感的对象，结合以后或混合以后可以离了心而存在，那么我也可以承认事实真是这样的。

**西拉：**要是这样，问题就容易解决了。要想一棵树、一所房子独立自存，不依靠于任何心，也不被任何心所知觉，那不是再容易不过的吗？我在此刻就设想它们是照这样存在着的。

**菲：**西拉，这么说，您能看见一件同时看不见的东西吗？

**西：**那是一种矛盾，不可能的。

**菲：**那么您要说，您能设想一种不能设想的东西，那不是一样大的矛盾吗？

**西：**是的。

**菲：**您所思想的树或房子，是不是您所设想到的东西？

**西：**还有第二个说法吗？

**菲：**所设想的都是存在于心中吗？

**西：**怎么能不是这样？

**菲：**那么您为什么还说，树或房子可以独立于任何心之外，自己存在呢？

**西：**我自己承认那是我的疏忽。不过稍等一会，让我想想我何以会疏忽——这个错误真有趣。我方才只是想僻地中不被人见的一棵树，而且以为那就是设想外面不被知觉、不被思想着的一棵树；实在不晓得我自己在那时候正是设想那一棵树。不过现在我清楚了，

我所能为力的也不过是在心中形成观念罢了。我诚然能在心中设想着一棵树、一座房、一座山等观念，不过除此之外，再没有别的。这话如何能证明我能设想它们离了一切精神的心还能存在呢？

**菲：**您现在也承认，自己不能设想任何有形的可感物离了心可以独自存在了。

**西：**我承认。

**菲：**那么您何以还认真为那连设想也设想不到的真理来争辩呢？

**西：**我也明白，我真有些糊涂；不过我仍然有些怀疑。我不是分明在远处看见一些东西吗？我们不是看见，在远处有星宿和月亮吗？这不是我们的感官所明白知觉的吗？

**菲：**您在梦中，不是也知觉那些东西和别的东西吗？

**西：**是的。

**菲：**它们不是也一样似乎在远处吗？

**西：**是的。

**菲：**但是您并不因此就说，梦中的幻象可以离了心独立存在吧？

**西：**自然不会。

**菲：**那么，您便不应当根据可感物的外貌，或我们知觉它们的方式，就来断定可感物是在心之外了。

**西：**我承认这一点。不过在那些情况下，我的感官不是欺骗了我吗？

**菲：**完全不会。理性同感官都不会报告您说，您直接所知觉到的观念或事物，都是存在于心以外的。借着感官，您只知道自己被某些光和颜色等感觉所刺激。但是您不应当说它们是在心之外的。

**西：**是的。不过除此以外，您不以为视觉也暗示某种外在性或距离吗？

**菲：**我们若是走近一个距离远的物体时，可见的大小同形象是继续在变，还是在一切远近距离下都一样呢？

西：它们自然要不断地变化。

菲：那么视觉并不向您暗示，或在任何方式下向您报告，您所直接知觉到的可感对象存在于远处，或是说在您继续走近的时候，才可以被您所知觉，而在您往前走的时候只有继续不断的一连串的可感对象。

西：视觉自然不这样暗示我。不过在看到一个对象的时候，我仍然知道，经过某种距离以后，我可以知觉到什么对象，不论以后所见的同以前所见的是否真正相同。在这种情况下，仍然暗示出一种距离来。

菲：好，西拉，您可以稍想一会再来告诉我，您的意思是否只是，您借着经验，就可以从视觉所显示知觉到的观念，按照自然的定则，推知出在时间与运动继续多久以后，您将会被其他的观念所刺激呢？

西：大体上说，我认为就是如此。

菲：假如有一个生而盲者，忽然得到视觉，那么他在起初还不是显然一点经验也没有，不知道什么可以被视觉所暗示吗？

西：显然是这样。

菲：照您所说，他不是不会在他所见的物体上，附有距离的观念吗？他不是会把他所见的东西，当成一套只存在于心中的新感觉吗？

西：这是不能否认的。

菲：再说得明白一点，所谓距离不是以其一端向着眼的一条直线吗？

西：是的。

菲：那样摆着的一条直线，能被视觉所知觉吗？

西：不能。

菲：结果所谓距离不是不能被视觉凭其固有能力直接知觉的吗？

西：好像是这样的。

菲：还有，您主张颜色是在远处吗？

西：我们必须承认它们只能存在于心中。

菲：不过颜色同广延与形象，不是看见在一处共存吗？

西：它们是这样的。

菲：您既然承认，颜色不在外边，为什么能够根据视觉推知形象是在外面呢？颜色同形象两者的可感的现象都是一样的啊！

西：我不知如何答法。

菲：我们纵然承认，我们的心真正知觉到距离的存在，我们也不能因此就证明距离存在于心之外。因为我们直接所知觉的东西都只是一个观念，有什么观念能离开心而存在吗？

### 讽刺体

第二种策略比第一种更难，它叫做讽刺体，即把某种观点以一种荒谬可笑的方法表述出来，从而达到攻击的目的。比如下面一段诙谐文字选自伏尔泰的《老实人》，伏尔泰用它来嘲弄莱布尼茨的这是“所有可能世界中最好的一个”的观点：

### 飓风、覆舟、地震；邦葛罗斯博士、老实人和雅各的遭遇

船身颠簸打滚，人身上所有的液质和神经都被搅乱了：这些难以想象的痛苦使半数乘客软瘫了，快死了，没有气力再为眼前的危险着急。另外一半乘客大声叫喊，做着祷告。帆破了，桅断了，船身裂了一半。大家忙着抢救，七嘴八舌，各有各的主意，谁也指挥不了谁。雅各帮着做点儿事；他正在从舱面上，被一个发疯般的水手狠狠一拳，打倒在地；水手用力过猛，也摔出去倒挂着吊在折断的桅杆上。好心的雅各上前援救，帮他爬上来；不料一使劲，雅各竟冲下海去，水手让他淹死，看都不屑一看。老实人瞧着恩人在水

面上冒了一冒，不见了。他想跟着雅各跳海；哲学家邦葛罗斯把他拦住了，引经据典地说：为了要淹死雅各，海上才有这个里斯本港口的。他正在高谈因果以求证明的当口，船裂开了，所有的乘客都送了性命，只剩下邦葛罗斯、老实人和淹死善人雅各的野蛮水手；那坏蛋很顺利地游到了岸上；邦葛罗斯和老实人靠一块木板把他们送上陆地。

他们惊魂略定，就向里斯本进发；身边还剩几个钱，只希望凭着这点儿盘缠，他们从飓风中逃出来的命，不至于再为饥饿送掉。

一边走一边悼念他们的恩人，才进城，他们觉得地震了。港口里的浪像沸水一般往上直冒，停泊的船给打得稀烂。飞舞回旋的火焰和灰烬，盖满了街道和广场；屋子倒下来，房顶压在地基上，地基跟着坍毁；三万名男女老幼都给压死了。水手打着呼哨，连咒带骂地说道：“哼，这儿倒可以发笔财呢。”邦葛罗斯说：“这现象究竟有何根据呢？”老实人嚷道：“啊！世界末日到了！”水手闯进瓦砾场，不顾性命，只管找钱，找到了便揣在怀里；喝了很多酒，醉醺醺地睡了一觉，在倒塌的屋子和将死已死的人中间，遇到第一个肯卖笑的姑娘，他就掏出钱来买。邦葛罗斯扯着他袖子，说道：“朋友，使不得，使不得；你违反理性了，干这个事不是时候。”水手答道：“天杀的，去你的吧！我是当水手的，生在巴太维亚；到日本去过四次，好比十字架上爬过四次，理性，理性，你的理性找错了人了！”

几块碎石头砸伤了老实人；他躺在街上，埋在瓦砾中间，和邦葛罗斯说道：“唉，给我一点儿酒和油吧；我要死了。”邦葛罗斯答道：“地震不是新鲜事儿；南美洲的利马去年有过同样的震动；同样的因，同样的果；从利马到里斯本，地底下准有一道硫磺的伏流。”——“那很可能，”老实人说，“可是看上帝份上，给我一些油和酒啊。”哲学家回答：“怎么说可能？我断定那是千真万确的事。”老实人晕过

去了，邦葛罗斯从近边一口井里拿了点水给他。

第二天，他们在破砖碎瓦堆里爬来爬去，弄到一些吃的，略微长了些气力。他们跟旁人一同救护死里逃生的居民。得救的人中有几个请他们吃饭，算是大难之中所能张罗的最好的一餐。不用说，饭桌上空气凄凉得很；同席的都是一把眼泪，一口面包。邦葛罗斯安慰他们，说那是定数：“因为那安排得不能再好了；里斯本既然有一座火山，这座火山就不可能在旁的地方。因为物之所在，不能不在，因为一切皆善。”

## 格言体

最难的文体要算格言体了。像针灸一样，它命中了所有关键点，但打个比方说，它就像刺向已经很好建立起来的思想整体的成百上千的针。因此，最关键的是你的读者已经很清楚这些命中点是什么。而且同样重要的是，这些刺也应当尖锐和切题。一则含糊的格言就像一支钝头的针，它或者完全没有刺穿，或者会弄得很疼。你可以亲自做一些尝试，但不建议你的全部作业采用这种文体。

这里我们可以举两则简短的格言的例子。一则 是德国警句家利希滕贝格的针对设计论证的评论：“幸亏上帝在猫皮上弄了一条窄缝，猫的眼睛才有地方放。”另一则是尼采对他的同时代人故意把文章写得很晦涩的评论：“他们把水搅混以使其显得更深。”好的格言都是非常短的，长度很少会超过一句。它们通常极为机巧，而且必须直抵问题的核心。“问题”是什么必须很明确。例如，克尔凯郭尔的格言“站着证明上帝的存在与跪倒感恩是非常不同的”攻击了整个神学史的核心。下面一则格言选自克尔凯郭尔的《日记》：

两种方式：一种是受苦；另一种是成为他人受苦这一事实的教授。

这是对从事抽象学问而不去热情参与的谴责。下面两条选自他的《日记》的格言同样说明了这一点：

像列波来洛一样，有学问的学者开一张单子；当唐璜引诱女孩子寻欢作乐之时，列波来洛却记下了时间、地点和对女孩的描述。

或者，

人们几乎从未利用过他们所拥有的自由，比如说思想的自由；相反，他们要求言论自由作为补偿。

尼采是一切时代最伟大的格言哲学家之一，然而即使连他也承认，在他的所有格言背后，他更清楚他所憎恨的东西而不是他所要达到的东西。他的有些格言是一句尖刻的话，比如用一行字就说出关于真理的整个理论，“究竟什么是人的真理？——无可辩驳的谬误便是”。也有一些格言是一整段话，下面是一些简短的摘录：

成为道德的行动本身不是道德的——使人们服从道德的原因是多种多样的：奴性、虚荣、自私、阴郁的热情、听天由命或孤注一掷。服从道德，恰如服从一位君王，本身并无道德可言。

毁坏者——毁掉一个年轻人的万无一失的方法是教他对那些与他思想相同的人比对那些与他思想不同的人评价更高。

——《曙光》，1881

一个民族是自然的迂回，自然先是到了六七个伟人那里，然后又绕开了他们。

——《善恶的彼岸》，1886

不可或缺的事。赋予个性一种“风格”，实在是伟大而稀有的艺术！

一个人纵观自己天性中的所有的长处及弱点，并作艺术性的规划，直至一切都显得很艺术和理性，甚至连弱点也引人入胜——一个人就是这样演练并运用这艺术。这儿加了许多第二天性，那儿又少了某种第一天性，无论哪种情况都需长期演练，每天都要付出辛劳；这儿隐匿着那不愿减少的丑陋，这丑陋在那儿又被重新诠释为崇高。不愿变为有形的诸多暧昧被储备下来作远眺之用……那些有自己的准则，在强制和束缚中犹能享受快乐、闲雅的人，必将成为统治欲极盛的强人。他们看到自己具备某种风格的天性，即被战胜的、服务于人的天性，他们那强有力地意志便感到宽慰。这样的人即使修建宫殿和花园也断不会解放天性的。反之，那些憎恨风格束缚的人就是不能自制的人……一旦听任强制的役使，自己即沦为奴隶，所以他们仇视这役使。这类奇才——可能是第一流的——总是旨在把自己和周围的人塑造成、解释成具有自由天性，即粗野、专横、富于想象、混乱无序、令人惊异的天性。他们乐此不疲地追求这一宗旨，唯其如此才感到惬意。

只有一件事是不可或缺的：人必须对自己满意，否则就会落得个报复自己的下场，我们外人也会沦为他的牺牲品，总得忍受他那可憎的面目。可憎的面目使气氛变得忧郁、恶劣。

——《快乐的科学》，1882

出自一次博士考试——“一切高等教育的任务是什么？——把人变成机器——‘用什么方法？’——他必须学会厌倦自己。

利己主义的自然价值——自私的价值取决于自私者的生理学价值：它可能极有价值，也可能毫无价值、令人鄙视。

——《偶像的黄昏》，1889

最后是路德维希·维特根斯坦的后期哲学。这篇附录的前面曾经介绍过他在一战期间写的《逻辑哲学论》的大致轮廓。到了 1940 年，他的想法改变了。他这时留下的几部格言著作都假定了读者已经非常熟悉整个当代哲学特别是他自己的哲学了。比如下面这些选自《哲学研究》的精心设计的格言都是为了挑战这样一种标准哲学信念，即人人都拥有一些能够比别人更清楚地知道的感觉：

“想象有这么个人他不能记住‘痛’这个词所意指的东西——这样他就经常用这个名称来称呼不同的事物——但他使用这个词的方式仍然与痛的惯常症候及其预设一致”——简言之，他像我们所有人那样使用这个词。对此我就可能会说：一个可以自己转动而并无其他东西随之转动的轮子并不是机械装置的一部分。

关于私人经验的根本的东西其实并不是每个人拥有他自己的范本，而是没有人知道究竟其他人有的也是这个还是另外的某种东西。因此下面这个假设是可能的——尽管无从证实——人类的一部分对红有一种感觉，而另一部分人却有另一种感觉。

请看一块石头并且想象它有感觉——我们对自己说：人们怎么竟然会有把感觉归于物的想法呢？他们同样也可以把感觉归于一个数！——现在再看看一只打转的苍蝇，那么这些困难马上就消失了，看起来痛能够在这儿立住脚，而在此之前对于痛，一切可以说是太滑溜了。

想一想对面部表情的识别。或者想一想对面部表情的描述——这并不在于给出那张脸的量度。再想一想我们怎么能够不在镜子里看自己的脸，就模仿一个人的面部表情。

但是，说身体具有痛，那不是很荒谬吗？——为什么人们会感到这种说法荒谬呢？说我的手并不感到痛而是我感到我手上的痛，真正说法在什么意义上是正确的？

这是一个什么样的问题：感到痛的是不是身体？——应当如

何判定它呢？是什么使得那种不是身体感到痛的说法似乎有道理？——也许是像这样的东西：如果某人手上觉得痛，那么手并没有这样说（除非手把它写出来），而且别人也不去安慰手，而是安慰忍受痛苦的人：人们对着他的脸看。

对于作业的最终完成而言，哲学的体裁是与其中所包含的特殊观点同样重要的。然而，不论你选择哪种体裁，最重要的是你的写作能够体现出认真而清晰的思考，它可以引导读者进入你对世界的看法。大多数哲学家——甚至是那些大哲学家——都是以直接的陈述开头，至少是为了使他们的观点清晰（甚至柏拉图也写过直接的文章，但后来遗失了）。因此，最合理的开始方式是直接写出你的主要观点，以简短的（一页左右）论证对它们进行整理，然后再补充细节部分，并提供引文和例子。在这之后，如果你愿意试验一下，你也许可以使用一篇短的对话或几则短小的格言来为你的工作进行补充，但它给人留下的整体印象必须是清晰的思考和对思考的热情投入。哲学，无论它采取什么体裁，无异于此。

E/N/D

任意点击回到大纲