



- ★学习哲学家的思维方式，提高思辨能力的有趣读本
- ★以英、德、法、俄、日、韩等12种语言在20个国家出版

尼采的锤子

哲学大师的25种思维工具

〔英〕尼古拉斯·费恩 著
黄恒郁 译

第二版



新华出版社

尼采的锤子

〔英〕尼古拉斯·费恩 著
哲学大师的25种思维工具

新华出版社

目录

[封面](#)

[序言 如何像哲学家一样思考](#)

[泰利斯的井一滴水中的世界](#)

[普罗泰哥拉和猪人是万物的尺度吗？](#)

[芝诺和乌龟归谬法的使用](#)

[苏格拉底的探问借由询问发现真理](#)

[柏拉图的洞穴类比和寓言的使用](#)

[亚里士多德的目标生命的目的](#)

[卢克莱修的矛盾假设的运用与范围](#)

[奥卡姆的剃刀简单性的优点](#)

[马基雅维利的君王诉诸人类的邪恶本性](#)

[培根的鸡预言未来](#)

[笛卡尔的恶魔怀疑的限制](#)

[休谟的叉子如何串起荒谬](#)

[里德的常识显明的哲学](#)

[卢梭的契约向虚构和幻想学习](#)

[康德的眼镜将人类置于宇宙中心](#)

[边沁的计算以数学为道德指导原则](#)

[黑格尔的辩证法在冲突中发现真理](#)

[尼采的锤子打破偶像](#)

[青年维特根斯坦的镜子可以显现，但无法言说的事物](#)

[老年维特根斯坦的游戏从苍蝇瓶中逃走](#)

[波普尔的玩偶如何成为自己的最佳敌人](#)

[赖尔的大学当事物整体大于部分之和时](#)

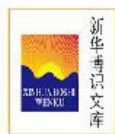
[图灵的机器计算无法想象之物](#)

[道金斯的大脑模仿病毒观念如何为人类设想](#)

[德里达和解构主义观念的拆解](#)

[参考书目](#)

封面



- ★学习哲学家的思维方式，提高思辨能力的有趣读本
- ★以英、德、法、俄、日、韩等12种语言在20个国家出版

尼采的锤子

哲学大师的25种思维工具

[英] 尼古拉斯·费恩 著 第二版
黄惟郁 译



新华出版社

序言 如何像哲学家一样思考

通范。因此，本书所谈到的方法并非巨细靡遗，许多伟大思想家也未收录其中。例如斯宾诺莎和莱布尼茨之所以未加介绍，并非由于他们的方法革新并不重要或无人继承，而是考虑到本书宗旨在于提供一般读者最有用、也最容易理解的内容。

学习如何运用伟大哲学家所倡导的哲学技巧，对于了解其学说内容帮助甚大。我们无须成为小提琴家即可欣赏维瓦尔第（Vivaldi，1678—1741，意大利作曲家、小提琴家）的音乐，但消化吸收知识的方式却与音乐欣赏之道大相径庭。作为能够思考的人类，任何知识若只是死记硬背而无法加以活用，似乎仍有不足。例如，要了解某数乘以七如何运算，问题不单是记住七的乘法表而已。许多小孩知道二乘以七等于十四、三乘以七等于二十一，等等，但除非他们能计算这些已知范例以外的各种情况，如十三乘以七、两百乘以七之类，否则便不能说他们懂乘法。学习者只有参与其中，才能获得真正的理解。不管任何事物，只有在我们能对其加以运用处理或触类旁通之后，才算真正知道，而本书的设计便是希望读者也能培养这种能力。此外，在阐明哲学家如何思考问题时，我希望一般读者注意到自己也能以类似方式加以思考。那些天才思想家有个共同特点，他们的思想具有完全的独创性，而同时也完全可

以加以复制。以专业哲学素养构筑的思想方法并不一定需要哲学大师才能重现。虽然哲学著作本身有时会显得过于玄奥而难以理解，但背后用来建立理论的工具却往往相当简单，读者可以很快地加以掌握并进而对自己的一些想法有所启发。

泰利斯的井一滴水中的世界

世上的一切，不管是金属、山脉、气体还是人类，皆可还原到单单一组属性。任何现象在经过还原后会变得更易掌握，也不再如此神秘，因为组成元素比起整个系统来说，更容易为人所理解。

1999年夏天，美国康奈尔大学发表一份研究报告，大意是说“爱情”其实只是一种药物成分。确切地说，它是血液里面多巴胺、苯氨基丙酸和催产素等三种化学成分的混合物，会让我们产生所谓迷恋的感觉。研究人员认为，爱情事实上是一种由化学成分所引起的疯狂举动，这种情况会一直持续到身体对这些化学成分产生免疫力为止；而通常到产生免疫力之前这段时间蛮长的，足以让两个人从相遇相爱而结婚生子。这种理论乍听之下，就算没那么令人反感，也总让人觉得半信半疑。一般人都觉得，爱情是发生在人身上值得称颂的最重要的情感，怎么会像是在打针一样，被注射了与爱无关的药呢。康奈尔大学的这份研究，是基于所谓“还原论”（reductionism）原则：任何事物只要简化为组成元素即可被

理解，任何复杂而较大规模的程序只要从较简单的角度切入也是如此。康奈尔大学的这项研究成果或许有一天会被推翻，但如果它终究没有被推翻，那就说明我们的错误观点已被还原论的思考方式所消除，这在历史上并不是第一次发生。

再举一个还原论的例子。医学界相信扁桃腺炎是由某种侵袭身体的细菌所引起，要对付这种疾病，最好的办法便是直接用抗生素把病菌消灭。另外还有一种观点（虽然许多西医并不建议），是把该疾病视为整个身体的问题，认定成是由于整个健康系统“失衡”所致。这种“整体性”的观点衍生出了各种有效或无效的治疗法。常见的身体不适状况，整体性观点可能最切合实际，至少也是医疗还原方法里不可或缺的重要部分。例如，如果要缓解心脏不适，有时并不需要使用药物，只要让病人戒烟、减少胆固醇吸收，再加上适当运动即可。然而，即使这种例子，也是还原论者在研究人体化学作用与生理机能后才得到的结论。

虽然还原论在现今带来了科学上的进步，但这个字眼却有点令人不悦。有些人认为，人类为了解宇宙竟不惜对其加以污蔑。凭着上帝神圣恩典才创立的一切，人类却利用显微镜闯入其中，又借粗野之口到处传扬。植物学家挟基因科学以自重，声称已解开了玫瑰的基因组。有些诗人如威廉·布莱克（William Blake，1757—1827，英国诗人和版画家），对这类科学家则冷眼以对，大力控诉科学“为解剖而谋杀”；或者如19世纪唯美主义大师沃尔特·佩特（Walter Pater，1839—1894，英国文艺批

评家，主张“为艺术而艺术”）所描写的，科学家的花园里“花朵的茎干上飘动着手写的标签”。虽然并非我们所有人对还原论都心存畏惧或厌恶，大部分人在直觉上仍会认为，还原论必然是用一种粗略的简化方式，“将自然世界降低至人类层面”。但是，人类层面是我们拥有的唯一层面，因此它应该是完全合理的。美国物理学家理查德·费曼（Richard Feynman, 1918—1988）则认为，我们对于自身能力不应过度谦虚；他说自己身为科学家，不仅能以美学的眼光欣赏花朵，还会对其复杂精细的生化结构啧啧称奇。不过弗洛伊德和马克思的理论是还原论的极端应用，前者把人类的经验过度还原到“性”，后者则是过度还原到“经济”层面。还原法这个工具固然会被误用，但我们也不应忘记，太空旅行和“人类基因组计划”都是肇因于它。

第一位还原主义哲学家——同时也是众所公认的第一位西方哲学家——是希腊人泰利斯（Thales，公元前636—前546），生于小亚细亚（今土耳其）的米利都，是人称的希腊七贤之一。希腊七贤指的是在公元前第六和第七世纪的一群人，以其作为统治者、立法者与智囊的智慧而闻名。他们的箴言往往被刻在位于戴尔菲城的阿波罗神庙的墙上。在整个远古世界，到处都有这群年长而留着胡须的人的镶嵌画像，旁边会加上诸如“认识你自己”和“凡事勿过度”等箴言。泰利斯为了从其他国家收集各种知识，足迹曾远至埃及和巴比伦王国；返乡后在各类知识领域上贡献卓著，于是希腊人尊他为科学、数学与哲学的创始者。他的名声也部分源自150年后的历史学家希罗多德（Herodotus，公元前484—前432）所

记载的这样一个传说：泰利斯利用他在东方其他国家学到的天文学知识，准确预测了公元前585年的一次日食（根据其他专家的说法，他只是运气不错猜对了而已）。就在那一天，米堤亚和吕底亚的军队正要开始打仗，因为他们将日食视为诸神的警告，很快便停止战争并签署了和平协定。现代天文学家已证实该次日食出现在5月28日，这意味着此次流产的战争是我们能确切知道其发生日期的唯一古代事件。

柏拉图（公元前428—前347）曾描述泰利斯有天傍晚在观察星象时，不慎失足落井的故事。有个美丽女仆听到这位哲学家的叫喊，于是把他从井里救上来，接着嘲讽泰利斯是一个“研究天上的星星，却看不到自己脚下的人”。这样的评语似乎不太公平，因为泰利斯也并非总是神游苍穹，还有许多故事都可以证明他具备实用的才能。他曾力促爱奥尼亚希腊城邦进行政治联合，作为遏制其对手吕底亚领土扩张意图的唯一手段。虽然当局对这个建议没有多加理会，但后来几个世纪的历史发展证明他的建议实在再恰当不过了。亚里士多德曾描述泰利斯因生活贫穷而受指责，这也被人们用来证明哲学对谁都毫无用处。为了回应这一指责，泰利斯用他自己的方法预测到下一年的橄榄将会丰收，于是购买了米利都所有的橄榄榨油机（可能经由借贷方式），后来一切如他所料，橄榄大丰收，他因此而大赚一笔。泰利斯78岁在观看一次体育比赛时热死了。他的墓碑上写着：“伟哉泰利斯，虽长眠于此窄墓之中，然其智慧之名远达天际。”

没有证据表明泰利斯曾留下任何著作，但他显然说过，如果有人传扬其思想时不据为己有，而能归功于他，他也就心满意足了。泰利斯相信宇宙由水组成，这点我想大多数人都会非常乐意让他居功。泰利斯认为，水是一切事物组成的基本材料，物质是压缩过的水，而空气则是蒸发后的水。他也坚称整个地球是浮在一座大湖上的圆盘，大湖产生的波浪和涟漪便是地震之源。根据亚里士多德的说法，泰利斯第一次萌生这种想法，是由于观察到水对于自然世界中形形色色的生命皆不可或缺。如果我们想想水的三态变化——固体、液体和气体，泰利斯的理论也算对追寻真理做了一番合理的尝试。虽然结果并不正确，但他的想法却是见诸历史记载的第一项科学假设。

泰利斯这种方法可说是一种整体式的还原法。世上的一切，不管是金属、山脉、气体，还是人类，皆可还原到单一属性——水的属性。因此，只要对事物探究得够深入、剖析得够详尽、观察得够仔细，你找不到铁、石头或是肌肉这些东西，唯一找得到的只有水。要了解某件事物竟不透过事物本身，反而经由其他事物来加以说明，这样似乎有点奇怪，但这正是还原法所运用的模式。我们若是想要了解这个世界，便意味着必须以自己可以理解的事物为基础。而对事物加以还原就好比将它翻译为一种较易理解的语言。任何现象在经过还原后会变得更易掌握，也不再如此神秘，因为组成元素比起整个体系来说，更容易为人所理解。

然而，如果简单化是还原法的唯一目的，那么现今的许多还原都将失

败。就我们目前所知，泰利斯虽然没有谈到水如何形塑自然世界各类现象的种种细节，但至少水这种物质大家都相当熟悉。可是，像当代原子理论中使用的数学，却只有一小群经过适当训练的人才懂。因此，尽管还原法使事物更容易理解，也并不必然意味着对所有人来说都较容易理解。由于少数人的“知识”经常会凌驾于多数人的“常识”，还原论因而必定引发某种程度的怀疑。再加上所谓的较简单，如果用术语加以解释，通常意味着更接近物质层次，这使得还原论者往往也是个物质主义者；这样一来，还原论遭受怀疑的程度也更加严重。此外，还原论者还因术语的选择，阻碍了原本更为深刻的含义。不管任何现象，还原法真正“还原”的只在于解释的复杂性，对于其他需要解释的这一现象的一切全然没有触及。然而，这仅限于需要还原的是某种“真正”现象，若是像灵魂或神这类还原论者可能不相信的事物，他们会很乐意抛在一边。虽然简单一点的解释因为比较接近众人所知道的基本事实，而被视为“较低等”，但我们同样也可以因为这样的解释排除了一切不相关而模糊的细节，直探事物本质，而将其视为“较高等”。如此一来，还原论在知识与理解方式的等级排列上，即可视为一个正金字塔，而不是倒金字塔。

既然还原法就是简单化，便永远存在过度简化的危险。因此，哪些部分真正被还原、哪些部分仅代表还原法所具有的解释能力，个中差异便值得留意。在还原过程中，我们必须追问，在还原某一事物时，我们是否仅将事物排除在我们对世界的描述之外。例如，杏仁的味道可以还原为人类味蕾上的味觉接受细胞与杏仁分子交互作用的结果，但如此一来，

是否忽略了实际品味杏仁时的口感？如果有人从未尝过杏仁，要了解杏仁的化学成分毕竟还是可能的。不过即便如此，排除法有时未尝不是一件好事。人类经由两种方式增进对事物的理解：收集事实发现新的现象，之后将这些现象置于还原解释的简化作用之下。但有时在对已获得的证据充分还原后，又出现了新的资料给先前的还原结论带来疑问，要求我们重新检视所有的现象。

为了解常见的自然变化过程，例如水为何会在沸腾时蒸发，就必须求助于这个世界构成系统中“较低”层级且不为我们所熟悉的事物，比如质子与电子，想来似乎有点矛盾。如果说人类一向面对的“较高”层级的事物——不管是云层、咖啡杯还是我们的眼泪，反而都是一场幻觉，未免有点奇怪。当科学还原论者声称人类“只不过是一堆原子”时，其立场离“视一切为虚幻”仅有危险的一步之遥。关键在于“只不过”这几个字。如果这里的意思如同说一本小说“只不过”是纸上油墨痕迹的集合，或者说大脑“只不过”是神经细胞的聚集，那也不算错。但若宣称人只是一堆原子，除了说明了这些看似无害的原子所具有的惊人潜力外，对于人性的诸多面貌似乎着墨不多。

然而，还原论者可能用另一种方式主张，只有最基本层次的描述才能表示真正的真实。自然界似乎在微观的层面做出大多数重大的决策。但正如美国哲学家杰瑞·弗德尔（Jerry Fodor, 1935—）所言，没有探讨“星期二”的科学，因为科学只承认四种基本作用力：重力、电磁力，以及

将原子核聚集在一起的强核力与弱核力。科学界已证明弱核力为电磁力的一种形式，他们更期待不久之后能发现，所有四种基本作用力都是某种单一统一力量的不同面向。最顽固的科学还原论者认为，世上所有发生的一切都起因于这四种作用力，绝无其他原因（尤其没有“人的意愿”这种缥缈的概念）。例如汽车这种肉眼可见之物，这些作用力因为对其组成的原子发生作用，进而对汽车本身产生影响。若要从这四种作用力运作的观点，对一切自然变化过程加以解释，唯一充分的解释是从微观世界切入。例如，我们可能会说，持续炎热的天气带来旱灾，导致庄稼歉收。然而，真正精确的解释应该要提到空气分子不断增强的震动，而不只是用“热”来说明。如果有人问我要怎么去参加宴会，我说打算开车去，我不会希望对方纠正说，真实的情况应该是我踩了油门让汽油燃烧后产生推进力，车子才能开到那里。若问我的人接着开始谈起化学反应和碳化合物之类，我想我只会更糊涂而已。越是极端的还原法，越是需要说明它如何与人类日常概念相结合，否则很难让人相信我们和还原论者所谈论的是同一事物。日常经历中的某些事情，无论是开车参加宴会的行为也好，或是品尝开胃杏仁也罢，都必须在还原过程中加以保留，才能将还原法视为对事物的一种“解释”，否则我们只是听到别人讨论另一个不相干的主题，而仍无法得知我用何种交通工具前往参加宴会这类问题的答案。不过另一方面，如果我因为车子没加油而在半路抛锚，还原论者所做的解释反而可能更具说服力。

这四种基本作用力或许为一切事物提供了稳固的说明基础，从云层的移

动到意大利面条的烹调方法都适用。但光靠理解这些作用力，物理学家并无法像气象学家那样预报天气，或者像顶级意大利厨师一样制作面团（也许将来会出现一种机器人厨师，掌握基本作用力全面知识，以及运用这一知识的超人能力。若要叫这种机器人单靠一些数字组合调制出美味佳肴也并非不可能，可是要获得生活中的这一简单快乐，实在没有必要绕这么一大圈）。再者，很会做菜或能正确预报天气这些技能，和是否了解整个宇宙实在是大相径庭。要掌握宇宙根本的面貌，还原论者的思考方式无疑是不可或缺的，但这并不是说还原论“仅仅”在解释事物的次原子物理学时才能派上用场。一般而言，经由还原后从下一层角度加以理解，往往对事物会有更进一步的掌握。例如，只要了解食谱中面粉与番茄汁的正确配比，要做出更好的意式宽面条便不难；而要懂面粉，又需往下一层进一步了解——制作面粉时所用的各种谷类应怎样调和，以便你选择最精致的硬麦当原料。你可以不断往下一层探索，直到原子与分子这一层面；不过等到你想好要用多少氢才适合时，很可能早就饿死了。要理解某个现象，通常正好处于其下一层的事物用处最大，而不是其他更基本、更深奥难解的更低层级。还原式解释还有个好处，就是你可以重新往上了解，如同舰长视察了引擎室再回到驾驶台后，对船舰性能会更加了然于胸。唯有往下探寻更基本的层级，才更能了解较高层级的差异所在。

虽然还原论有其实际用途，但运用在日常生活中却常常表现出愤世嫉俗。例如，还原论者说，某人捐款给慈善机构又自愿花时间当义工，

也“只”是出于自利的动机；或者像公司行号所推展的一些计划，表面上是改善工作环境，保障员工福利，其最终目的“只”为维护公司的长期利益。这样说起来，如果宣称公司这样做只是出于基督徒式的仁慈也符合还原论者的观点，因为要成为还原论者，只需用另一个更基本的东西来解释某件事，或者用另一个单一事物来解释多数事件即可。还原主义若只能被理解成这样，那就太无辜了。但话说回来，要找到一种东西解释力如此之强且又不能有害，也的确是难上加难。

延伸阅读：泰利斯：西方哲学的开创者

泰利斯是西方第一位著名的哲学家和科学家，被誉为哲学之父。虽然大多数古代作家都断言泰利斯没有写下他的科学和哲学原理，但至少有四篇论著归于他名下：《航海星象学》、《论起源》、《论二至点》及《论二分点》。不过这些著作今已佚失，只有题目保存下来。泰利斯的学说以传统的口述方式流传下来，直到希腊学者收集其学说和格言及轶事为止。

在数学方面，泰利斯证明了圆被直径等分；等腰三角形两底角相等；两直线相交，对角相等；内切半圆周的三角形是直角三角形等定理。在天文学方面，他最早测量了太阳从夏至点到冬至点的行程，并相当准确地估计出太阳和月亮的大小，以及太阳、月亮各自与自己运行轨道的比例。他在这个领域的最大成就是在公元前585年预测出当年5月20日的日全食。

泰利斯是哲学上爱奥尼亚学派（Ionian School）的奠基人。该学派主要探讨对物质世界的理解。泰利斯首先摆脱传统的神创论观点，提出并探讨了世界的本原问题。他说，世界可以不必求助于神而得到解释。他认为水是万物的本原，万物来自水，又复归于水。他还补充论述，大地是漂浮在水上的平板。这个关于世界存在形式的学说，古代没有人加以阐释，直到亚里士多德才猜测泰利斯把水当作世界本原的原因。亚里士多德以为，泰利斯也许是观察到万物都以湿的东西为养料，而且热本身也是从湿气中产生出来的；水维持动物的生命，万物的种子就其本性来说是潮湿的，而水则是湿性的来源。也许因为古希腊神话中把海神当作创造万物的祖先，而泰利斯将神话改造成哲学。

或许有人会问，如此幼稚的思想，怎么会使泰利斯得到哲学之父的美誉？这个命题的意义不在于指出水具有内在的价值，而是它是最早记录下来的试图用自然原理来解释宇宙的思想。更重要的是，他不仅思考了万物之所以产生的本质问题，而且试图去寻找大千世界复杂现象背后唯一的终极因素，因此他决定了希腊哲学的性质和方向。直到公元前5世纪中叶，智者派（Sophists，或称辩士学派、诡辩派）才开始抛弃对宇宙的思索，将哲学重点转移到对伦理的探索上，关注人在世界中的地位、人的生活和行为，以及人作为政治动物所具有的性质。

普罗泰哥拉和猪人是万物的尺度

吗？

人人有权拥有个人信念，某些人的观点不会比其他人更正确。普罗泰哥拉认为猪只要有能力表达出来，就有权享有自己的意见，这样一来，似乎意味着他的学生付了一大笔钱受教的“意见”，居然未必比猪的意见来得高明。

流行音乐歌手斯汀（Sting），为解救亚马逊雨林，曾于20世纪80年代积极奔走，不断为当地的卡雅布族印第安人争取保存其生活方式的权益而努力。最后终于如愿以偿，巴西总统同意设立印第安保留区，于1991年授予该部族约25000平方英里的受保护区域。然而，此项协议达成后，卡雅布族诸酋长却开始和采矿及伐木公司进行交易，并从中赚进数百万美元的财富；据说他们把这些钱都花在房子、车子和飞机上，用之于村民身上的却是少之又少。这个故事很讽刺地告诫我们不应轻信，但其中仍不乏正面的道德寓意：它阐明了人类固然有文化上的分歧，但是大家努力争取的东西其实是大同小异。虽然和人权的全球化相比，对快餐或汽车的喜爱更容易获得共识，但至少已跨出第一步。有些道德专家认为，之所以找不到使人权普及的万灵丹，原因在于没有任何普遍价值可以适用于每种文化里的每个人。相反地，他们主张任何道德系统都自成一格，一切行为对错只能依特定文化体系而定。这种学说称为“相对主义”。当代的相对主义者更进一步，宣称每个人都在建立一套自己的价

值系统。“凡事皆为个人意见”这类观点早已是老生常谈了。这种论调宣称，任何人皆有权拥有个人信念，某些人的观点不会比其他人更正确。

人称相对主义之父的是生于色雷斯（爱琴海北岸的一个地区，分属于希腊和土耳其两国）的普罗泰哥拉（Protagoras，公元前485—前410）。

古希腊时期有一群以教人智慧之学维生的旅行雄辩家，称为辩士，普罗泰哥拉是第一位。他们所推崇的智慧典型，是那种能够在辩论会场与法庭上舌战群儒的人。一个好的辩士即使站错了边仍能赢得辩论。西西里岛的雄辩家高尔吉亚（Gorgias，公元前483—前378）主张，一切辩论主题的相关知识皆无必要，因为采取任何立场皆为虚妄，用字遣词除了用来哄骗说服别人外并无任何固定意义。因此，以“辩士”这个词的真正含义来看，他们并不能算进哲学家的行列。然而，辩士不应被视为坏蛋恶棍而加以排斥，辩士的精神特质源自对所谓客观真理的不信任。这种精神本身便是一种哲学立场，而且这种立场直到今天才得以复兴。

普罗泰哥拉可说是最负盛名的辩士，而且在四十年的教学生涯中，通过收取昂贵的学费而积聚了一大笔财富。他自夸拥有诗歌、文法与法律的天赋，还亲自为位于南意大利的希腊殖民地图利起草了宪法。他第一次造访雅典时受到雅典人盛宴款待，但却在公元前415年因撰写世上第一本不可知论的小册子而遭放逐。他说：“关于诸神，我无法确信其必然是如何，或必然不是如何，也无法确信其外观为何，因阻碍确定知识的事物何其多，如知识的模糊隐晦与人类生命的短暂便是。”普罗泰哥拉

于五年后，就在他70岁生日前，在渡海赴西西里途中沉船而亡。他的书被公开焚毁，只有少数断简残篇留传下来。我们对于他的思想的了解主要来自其他思想家的著作，包括出现在柏拉图对话录中的普罗泰哥拉本人，虽然他的出现只是为了让苏格拉底对其思想加以反驳。

普罗泰哥拉最有名的主张是那句“人是万物的尺度”，意即，除了人所察觉到的部分外，真理并不存在。此观点的基础在于，世上没有事物是可以依其自身而确认其本质的；相反地，事物是借由与其他事物的互动来获取其本质。没有任何事物就“是”某件东西，每件事物都处于一种“变成”某物的过程，而“变成”某物的过程就是与其他事物发生关联的过程。例如，白色这种颜色并不在你双眼之内或之外，相反地，它是你自身与所知觉之物互动的结果。所有知觉的性质均是如此。如果我觉得风热而你觉得风冷，那么风便同时对我而言为热，且对你而言为冷。这并不是说风同时是热的又是冷的，因为温度并不存在于风本身，而只存在于风与感觉风冷或热的人之间的关系中。某人知觉某物的方式只对该物及其知觉者有意义，与其他人毫无关系。另一个人觉得风冷并不意味着风对我而言不暖。既然事物只经由被某人知觉的方式而获取其具体本质，那么我知觉某物的方式便永远不能说是错的。事物的本质无法反驳我，因为没有我的知觉便没有事物的本质；同样地，其他人的证据也无法反驳我，因为他们的知觉和我自己的知觉没有关系。

这里马上出现一个问题。确实有些人明显的精神错乱，有人可能认为自

己是拿破仑，但他并不因此就成为那个征服伊比利亚半岛的人。依照普罗泰哥拉的说法，对“这个人”而言，他可以真的是拿破仑，因为这个“拿破仑”与他的精神医师所知觉到的是两个不同之物，而非对同一物产生歧见。因为事物的本质是依该物与知觉者之间的互动而决定，而现在处于疯狂状态的我，和头脑健全的我是两个不同的知觉者。普罗泰哥拉因而断定，知觉不可能有错，而且所有错误的信念事实上都不可能存在。

关于这一点，在柏拉图对话录“泰提特斯”篇中，苏格拉底追问普罗泰哥拉为何只停留在“所有人类的意见都应一视同仁”上，这对其他生物（例如猪）而言不是不公平吗？为何猪的意见不能和人的意见一样站得住脚呢？普罗泰哥拉一开始甘受抨击，但很快便予以正面回应。他回答说：只要猪也有能力产生自己的意见，它们完全有权享有自己的意见。不幸的是，这样一来似乎意味着，普罗泰哥拉的学生付了一大笔钱受教的“意见”，居然并不比猪的意见来得高明。但普罗泰哥拉声称自己是美德专家，并教授特别的知识；他认为既然人人的知觉都同样真实，智慧必然是某种和“进行真实判断”不同之物。他又说，某些意见之所以比其他意见更好更明智，并非因其更真实，乃因其对持这一意见者的生活更有利。例如，有些想法会让你在法律或政治领域中更加无往不利，他正是因传授这些想法而收费。

然而，即使像普罗泰哥拉这样聪明的老师，也有可能犯错或引人误入歧

途。据说他曾告诉一名年轻学生，如果这名学生没有在法庭上打赢第一场官司，他就免除这名学生的学费。结果这名学生的第一场官司却由普罗泰哥拉本人控告他，要向他追讨学费。该名年轻学生最后让老师陷入两难：如果他打赢官司就无须支付学费；如果打输了，要是普罗泰哥拉遵守先前的诺言，便无权要求他赔偿学费。假设普罗泰哥拉违背承诺，那他的学生便会发现普罗泰哥拉过去的教学并无大用，甚至更有可能反过来咒骂自己如此容易上当，居然错信老师的教诲会帮自己在法庭上赢得公众赏识、漂亮地打赢官司。即使过去对此学生“自己”而言，他对普罗泰哥拉的信心都是真的，也没什么值得安慰之处。事实上，他的确是错了，因为这份信念的真实与否，并非相对于个人知觉，而是取决于老师的态度——本以为老师会遵守诺言，结果他看重的反而是学费。但我们也无须为了找寻类似的例子，进一步去打击普罗泰哥拉的信誉。人对于何者对自己有益往往会犯错。身体不舒服时，医生对于如何让我们康复所做的判断，通常比我们自己的意见更值得信赖，这是因为医生的诊断比我们的看法更有可能是真的——不只“对医生而言”为真，而且“就其本身而言”为真。

如果普罗泰哥拉不因既得利益而热衷于捍卫自己身为老师的资格，或许他会维持原先的看法而不加反对：人并不比猪更聪明，或至少没有人比其他人类更聪明。毕竟，今天有许多人摒弃“陈腐的白种欧洲男性”（Dead White European Male）的建议，将之视为狭隘政治偏见的产物。有一些人生病时偏爱替代疗法，而不是常见的西医。不过，一些较无偏见之人

则会同意合格的医生与前述的白种男性都有权拥有自己的观点。因为他们认为“真实”和其他东西一样，都是一种喜好罢了；选择如何看待世界是个人权利，无须让别人的观点强加在自己身上。然而特别的是，有一种看待事物的观点并不适用于此，那观点即是：“相对主义并不正确”。如果人人有权拥有个人意见，对于“真实不是相对的”这种观点，相对主义者能说什么呢？若此观点和其他观点一样站得住脚，说相对主义是错的便也同样是真实的。

只要主张相对主义便无法不自相矛盾。要么相对主义一定假或一定真，要么加上一些特定条件才能主张相对主义为真。但假如“真实是相对的”是一种客观事实，而不仅仅是主观意见，那在其他领域，真实为何也不仅仅是一种喜好？旅行者和人类学家的经验说，各种不同道德体系都同样能带来稳定快乐的社会。若接受他们的结论，则获致这一结论的观察方法也要一并接受。然而，这种方法若用在其他学科领域，却不一定会产生相对性的结论。20世纪80年代造访过东德西德两国的经济学家，从他们观察到的现象，可以轻易地断定计划经济在创造财富方面，不如自由市场经济有效率。只要容许“真实并非相对的”这样的论调存在，随时都可以驳斥相对主义，即使是在相对主义本身的研究系统中也不例外。相对主义者想要鱼与熊掌两者兼得，但只要同时宣称“相对主义为客观事实”以及“真实并非客观”，必然会自相矛盾。不过单是这样还算幸运，因为世上毕竟还有比相信自己是拿破仑更糟的事。我们大概不太想承认，像希特勒这类人有权拥有个人意见，或者说他的意见和其

他人一样正确。

虽然将普罗泰哥拉的结论加以引申会导致自相矛盾，但他的确发现了一个重要的见解：任何真理都需要某种衡量尺度。真理并非就其本身而言为真，它必须放在某种思想体系之中，或依某种测试它是否为真的规则而定，即使客观的衡量尺度只有一种也是一样。二加二的确等于四，但这只是因为我们正确地使用加法，才会永远得到四这个结果。另一方面，一双鞋子对乞丐或国王而言或许价值不同，但无论是乞丐或国王，鞋子价值多少都是一种“针对某人而言”的价值。在上述两个例子当中，真理的衡量尺度都外在于其所适用的范围，尺度对错好坏是另一个问题，答案也并非总是显而易见。若说衡量尺度所呈现的便是“真实”或“事物本质”也于事无补，因为如何得知事物本质正是问题所在。

这个问题放在道德价值领域则更显重要。人类依生长环境或所处文化背景的差异，对于是非善恶的判断也不尽相同。在爱尔兰，即使孕妇的生命危在旦夕，堕胎仍被认为是一种罪恶；但到了中国，因为控制人口符合大多数人的利益，堕胎被视为道德义务。于是结论很容易变成：道德责任依人类所处的特定社会而定。很多人之所以宣扬对不同文化应保持无条件宽容，正是基于这样一种想法。然而，很多不同道德体系的存在，并无法证明这种立场是对的，因为“宽容”也是一种社会价值观，其正确与否亦取决于文化差异。一旦我们推定还存在一个超越此标准的理论，便等于承认世界上种种个别文化之上，还存在着更高的判断准则。

同时这种主张也包含自我矛盾的成分在内，因为像纳粹这种文化，我们并无法对其保持宽容态度。纳粹可说是一个完全成熟的道德体系，有它自己的对错标准、实践方式和历史渊源，只是种族仇视在此体系内却被视为一种美德。就我们的了解而言，西方社会所讲的文化宽容或许相当美好，但如果只能容忍与自己文化差异不大的别种文化，谈文化宽容似乎显得空洞而毫无意义。更糟的是，对于和自己文化不同的其他文化中我们不应该容忍的某些方面持容忍态度而视而不见。虽然如此，在观察世界上各色各样文化之后，大部分人不得不认为应该对其保持宽容态度，尽量不受盲目爱国的沙文主义的影响。即使我们相信只有一种正确的道德准则（或至少是最好的准则），我们也很难肯定自身所处的文化系统刚好就是那一个。

然而，如果主张一切文化同样合理，等于在概念上否定了任何一种道德进步的可能。欧洲人在500年前曾以道德的名义，彼此把对方烧死在火刑柱上。对于这样一种恶行，我们会毫不犹豫地加以谴责。如果今天世界上某个角落的文化再度流行这类习俗，我们的反应会有所不同吗？我们之所以对这种恶行加以谴责，是基于我们有对所有有思想、有感情的生命来说何者为善的观念；虽然世界各地的文化颇有分歧，但仍不应忘记所有文化皆有很多部分相同。例如，很难找到一种文化将滥杀幼童视为善。此类行为如此罕见，一旦发现某个民族竟将任意杀婴视为习俗保留，我们该做的应是对此现象加以适当研究，而不是直接推断该民族将滥杀幼童本身视为美德。举例来说，也许他们相信众神要求小孩作为祭

品，才能使庄稼兴盛。进一步研究后或许会发现，这些人渴望的和一般人没有太大差别，诸如健康、财富和快乐等，只不过达成目的的手段相当奇特（或者说是一种悲惨的错误）。

无论何时，只要两种文化彼此交会并讨论道德观，那么它们的共同点是显而易见的。如果这两种不同文化的道德体系不具任何共通之处，道德对话根本无从开始。没有任何文化是一座孤岛，时至今日，要与新发现的社群建立道德关联，永远都有可能。就算是相互憎恨也有其共同点，因为这至少显示双方争论时想的是同一件事。同样地，如果没有彼此承认的温度度数来判定风或水是冷是热，也永远不可能产生异议。正是因为我们都了解而且同意“冷”和“热”这些措辞，才能在某一具体情况中意见不同时发生争论。不同意与同意有时是站在一条线上的。

当然，可能有些热带雨林的印第安人部族，在受到流行音乐歌手援助，也看到其他文化愿意出力后，宁愿保留其原始自然状态，以坚果和毛毛虫为生，即使遭受瘴气之苦、长期暴露于大自然的恶劣气候之中，也甘之如饴。如果他们情愿忍受这样的环境以保存自己的传统，那也是他们自己的选择。不过我们也该问问，这究竟是所有族人的共同选择，或者仅是领导者的选择（社会基本结构一旦改变，损失最大的便是领导者）。如果是族人的选择，也是世代相传的选择，那或许他们的道德规范基本上与我们的没有共同标准；假如他们的传统还包括杀婴、乱伦和习惯性屠杀，那就更是如此。或许在有些社会体系中这样的行为代表高

尚的道德，但人类学家却从未发现。一旦有哪天要是真的发现，而且这些习俗被证明也没有反映某些对神明或大地的错误信仰，那么不将这些习俗假设是该社会的道德规范，而假设在这个文化中不存在道德感，会是较为明智的做法。

普罗泰哥拉或许也会同意上述观点。他认为任何人的想法都不能与别人协调一致，因为其中的内涵差异相当大。不过他却没有想到，这样一来，人类甚至无法相互沟通，因为沟通需要以共同点为基础。虽然我们可能无法得知事物真实的、客观的衡量标准为何，但如果我们因为某些观点是别人提出的就认为不真而加以摒弃，我们将永远无法发现客观标准。这种态度不仅对他人的意见表现得毫无尊重，对于他们作为拥有思考能力的人也没有多少尊敬。

延伸阅读： 普罗泰哥拉：最伟大的“智者”

普罗泰哥拉活了大约70岁，是古希腊智者学派中最著名的一位。“智者”是以教授人们修辞为谋生手段的学者。在古希腊，修辞是希腊人参与公共生活的一个先决条件。普罗泰哥拉也教人分析诗歌，同时，他教授语法和句法，并且是将语法和句法系统化的第一人。他宣称他同样可以教人美德，这在柏拉图的对话《普罗泰哥拉篇》中有相关的记载。

据说，普罗泰哥拉本人是诚实而谦逊的，但他的一些学生就没有那么小心谨慎。他们用机敏的诡辩术赢得不公平的案子，并且使得“智者”这个

词成了“狡诈”的同义词。因此，普罗泰哥拉在当时备受指责，因为他传授“如何使坏的事情看上去是好的”。据说他晚年因“不敬神灵”被控，著作《论神》被焚，本人被逐出雅典，在渡海去西西里的途中逝世。尽管他写过很多著作，包括《论真理》、《论神》、《反逻辑》，但只留下一些断简残篇。学者们试图从两篇柏拉图的对话《普罗泰哥拉篇》、《泰提特斯篇》和亚里士多德以及恩比利克斯（Sextus Empiricus，公元前210—前160年，罗马帝国时期的希腊医生，怀疑论者。其著作记载了古代怀疑论者的主张以及他们对各派学说的反驳，是研究古代哲学的重要史料）所引述的部分文字来组合他的哲学思想。

普罗泰哥拉接受了赫拉克利特关于万物流变的思想，认为变动不居的感觉现象是真实的，万物是不断运动变化的。但是他从这种朴素的感觉论走向了相对主义和怀疑论，断言每个人的感觉都是可靠的，人们对一切事物都根据各自的感觉作出不同的判断，无所谓真假是非之分。因此他提出一个著名的命题：“人是万物的尺度，是存在者存在的尺度，也是不存在者不存在的尺度”，认为事物的存在是相对于人的感觉而言的，人的感觉怎样，事物就是怎样。由此他又断定“知识”就是感觉，主张只要借助感觉就可获得知识。他根据这种观点，对传统宗教神学提出了怀疑：“至于神，我既不知道他们是否存在，也不知道他们像什么东西”。

普罗泰哥拉的伦理思想也具有相对主义特征。他的著名命题“人是万物的尺度”强调人的作用和价值，表现出个人主义思想倾向，后来成为人

道主义的一个命题。普罗泰哥拉认为人以自身的感觉获得知识，也以感性的欲望和私利的追求作为道德的标准。因此，道德并不神秘，正如技艺一样，它是人在从事私人事务和公共事务中的智慧的表现，它能调和家庭关系，帮助人们更好地参与城邦国家的事务。他指出，公正、智慧、节制等是人们必备的品质，人和人之间应以尊敬和正义为原则。他反对苏格拉底的先天道德论，主张“德行可教”，并力图证明德行不能凭天性或自发生成，而是一种可以传授并须经过苦心修养才能获得的品性。

芝诺和乌龟归谬法的使用

阿喀琉斯跑多快都永远追不上乌龟，因为他每次赶上乌龟时，无论时间多短，乌龟都多少可以前进一些距离。归谬法不在论证某个观点是否正确，而是突显出某个论调若是成立，其结果将令人无法接受。

高级酒吧里经常流传着一种怀疑：有恐同症完全不表示自己就是彻头彻尾的异性恋，事实上，这是不知如何面对自己受压抑的同性恋倾向时，所做的一种掩饰。但如果对他人的憎恨是源于对自我的憎恨，我们同样可以举例说，三K党成员的性格中，其实藏有受压抑的美国黑人那一面。以上这种嘲讽方式即是使用了所谓的“归谬法”，字面上的意思是“归于荒谬”之意。使用此方法时，目的不在于论证某个主张不正确，

而是假设若是该主张为真，其衍生出的结论将令人无法接受。日常生活中，攻击别人的说法当然要比建立自己的立场容易，哲学里也是一样。某项政府政策或某桩操之过急的婚姻有何荒谬愚蠢之处，可能需要经过一段时间才看得出来，但若利用逻辑论证，一切过程便会加快许多。

第一位使用归谬法的哲学家是芝诺（Zeno，公元前490—前435）。根据柏拉图的说法，他是一位长得高大优雅的希腊人，约于公元前490年生于埃利亚（今意大利南部的一个城镇）。芝诺是哲学家巴门尼德

（Parmenides，公元前510—前440）的学生，巴门尼德教导他世上存在的一切“诸多”与“变化”之物，实际上是单一永恒的实在，称为“存在”。巴门尼德认为否定“存在”，以及想象“存在”会产生变化，事实上都是不可能的。芝诺著作留存下来的大约只有两百字，不过似乎他在年轻时即完成了自己不十分满意的一部哲学作品，而且在不知情的情况下广为流传，然而，他却因该书而闻名于遥远的雅典。柏拉图曾记载，巴门尼德和芝诺在大约公元前450年时一起造访该城，又在那里遇见年轻的苏格拉底。芝诺在雅典停留了一阵子，向前来听他演说的贵族收费。传说他回到埃利亚后便卷入政治圈，并策划推翻该城暴君尼亚库斯，结果阴谋尚未发动即遭逮捕，以叛国罪名被拷打致死。关于他的审讯过程有几种不同版本流传。其中一个是说，他并没有出卖同伴，反而供出了一些暴君的朋友作为共犯。也有的说，他咬掉自己的舌头吐在尼亚库斯面前，甚至还跳到暴君身上咬下了他的鼻子。不过这些故事和芝诺的哲学相比，可信度似乎还高了一点。

芝诺想要证明世界所呈现的多样性不过是一种幻觉，“现实”是由永恒不变的“唯一”所组成。他否定一切时间、运动或任何多样性的概念。为了抨击人们习以为常的时空观念，他先假设这种观念为真，再不断加以推演至各种矛盾的地步。芝诺一生共留下40个悖论，大部分都已散失，但其中有三个悖论困扰了哲学家和数学家长达2500年之久。

芝诺悖论里最有名的是阿喀琉斯与乌龟赛跑的故事。由于阿喀琉斯素有飞毛腿之称，便让乌龟先往前推进十码。表面上看来，只领先这样少的距离对乌龟很不公平，但事实上却足以让乌龟赢得比赛。比赛一开始，阿喀琉斯迅速起跑，很快便追上了十码；这时乌龟却只前进了一码，阿喀琉斯接着一步便赶上了。然而，乌龟也在阿喀琉斯赶上时又前进了三寸。阿喀琉斯虽然一下子便追上三寸，但乌龟此时又往前进了一点。等到阿喀琉斯追上后，乌龟则又往前了一点点，即使距离已相当接近。芝诺认为，无论阿喀琉斯跑得多快都永远无法追上对手，因为要追上之前得先拉平和乌龟的距离。但这永远不可能，因为阿喀琉斯要赶上乌龟先前所处的位置一定要花一点时间（不管时间多么短），而乌龟即可趁机前进那么一点。虽然两边的差距越来越小，但绝不会变成零，因此乌龟会永远领先对手。

或许阿喀琉斯会觉得泄气，但赛跑场地还有另一个悖论，可能会让阿喀琉斯的信心跌落谷底。为抵达终点，阿喀琉斯首先要跑完全部路程的一半，之后又必须跑完所剩距离的一半，而最后的那四分之一又可以分成

两半，不断细分下去，看来永无止境。为抵达最后那一点，阿喀琉斯必须经过无数个一半。既然每个一半都有一些长度，要经过也需要花些时间（无论时间多短），若要跑完全程，势必花上无限的时间。但也不知幸或不幸，阿喀琉斯其实根本不必担心要跑到何年何月，因为根据同样原理，他永远不可能起跑。前面一半的跑道同样也可无限细分，阿喀琉斯若要跑完全程的一半，必须先跑完四分之一，若要跑完四分之一，必须先跑完八分之一，依此类推，也是无穷无尽。由于无限细分的结果，他要离开起跑点就需要花上无限的时间。

如果从飞箭悖论来看，这些问题其实都可以抛在一边，因为根本没有任何物体可以移动。飞箭在空中可细分为许多“瞬间”，那是时间最小可能的测量单位。如果飞箭在任何瞬间中移动，表示它从这个瞬间的某处开始，而在另一处停止。但这样一来，我们就没有谈论这个“瞬间”的必要了。因为这段时间仍可进一步细分。一旦找到真正的瞬间——依定义无法继续细分的时间，那么它便是无法发生运动的最短时间单位。然而，这便意味着飞箭从未移动，因为“没有移动”的瞬间就算数量再多，也无法加总成为移动。既然飞箭没在任何一点移动，那么在整个飞射过程中当然也不曾移动。

飞箭悖论是众多悖论中最容易解决的一个。运动需要时间，如果抛开时间不谈，而用“瞬间”来取代，那么等于也把运动否定。这一点也就不足为奇了。虽然飞箭可能不会在某特定瞬间移动，但只要将运动定义

为“物体随着时间的推移而出现在不同地方”，它仍然可以移动。但涉及阿喀琉斯和乌龟的悖论可能稍难一些。芝诺主张，只要将可以再细分这种概念拿掉，这些悖论仍可加以避免。他认为，要是这样有违常识，那是常识自己有问题。然而，像芝诺一样用另一个荒谬取代原本的无稽，显然是不够的。幸运的是，我们可以利用公元前5世纪时，芝诺与同时代哲学家所没有的数学工具，来避开这类困境。现在大家都知道，如果一段距离由无限个有限部分所组成，这段距离本身必然为无限的假设，根本是不对的。如果我们建构一个数列从二分之一加四分之一加八分之一，一直不断往下累加，大部分数学家都会承认最后总合为一，而非无限。因此，在空间中无限细分没什么不可能。同样地，要于有限时间穿越赛跑场地的无限部分也没什么不可能。所以，在阿喀琉斯尚未被飞箭射中脚后跟之前，他就可以离开起跑点，毫无阻碍地超越乌龟。

芝诺对于归谬法的使用算是相当充分且全面的，因为他从一组信念出发，进而从逻辑上推衍出了各种不可能出现的状况。不过要合理使用归谬法，也不是一定得提出悖论才行。不充分的归谬法所衍生出的推论，或许只是令人无法接受，而不是违背常理到不可能的地步。例如，反堕胎的哲学家对于赞成堕胎的道德体系可能会加以排斥，即使从未以公开方式表示赞成。或者，某些政治理论家可能会摒弃激进的革命，因为它可能让人将无辜者的死亡视为达成目的的合理手段，即使其拥护者并未将屠杀的权利视为核心原则。就此一层面而言，归谬法仅是一种论证技巧，因为你觉得荒谬的，别人不一定也如此认为，问题反而会落在道德

偏好（如堕胎）之外的纯粹逻辑领域。德国哲学家康德（Immanuel Kant, 1724—1804）认为，偷窃之所以是错的，原因在于此类行为无法加以普遍化。换言之，如果人人到处偷取财物，就会让偷窃赖以存在的“私有财产制”因此无所立足。这个归谬法论点或许无法说服每个人，但至少可以说服窃贼。在美国作家约瑟夫·海勒（Joseph Heller, 1923）的《第二十二条军规》（Catch-22）中，故事里的英雄约瑟连也曾发表过类似言论。当他拒绝飞行，不愿再进行任何炸弹攻击时，指挥官问他：“如果大家都拒绝飞行，结果会如何？”约瑟连回答：“那么我要是和别人不同，就是该死的大傻瓜。”归谬法之所以有效，大部分取决于一些大家皆认同的可笑想法。

极端状况下才会产生的荒谬现象，是否可用来抨击一般情况下视为真实的信念？这个问题对各种归谬法而言都同样重要。例如，许多人相信偶尔使用大麻并无大碍，反毒法等于侵犯个人自由。而反毒团体一贯的说法是：如果法律允许人民可以做任何想做的事，社会便会因而瓦解。这个说法或许没错，但社会瓦解这个结果却和偶尔抽抽大麻相去甚远。日常生活中，过于极端的论点通常容易为人诟病，归谬法也因此较不具说服力。大多数情况下，归谬法越极端，结论越不易为人所重视。之所以如此，嘲讽的成分可能大于轻信，因为归根究底，似乎没有什么观点是无法被化约为某种荒谬形式的。

也有人希望抵挡归谬法到处肆虐，而宣称一般人的信念并非哲学思维——

换言之，他们想的只限于特殊的情境，而不是层级较高一点的普遍状况。因此，说明了恐同症的原因也不必然便是说明了其他各类憎恨的原因。对恐同症者为真之事，对进行种族迫害的激进分子而言或许并非如此，尽管这两类人有时可能完全是同一群人。然而，替某种观点进行辩护，也就等于在替那些用来建构此观点的方法进行辩护。在前面的案例中，“对他人的憎恨乃是源于对自我的憎恨”便是一个并不可靠的观点。总归一句话，归谬法若要成立，必须正反两方都同意哪些结论“无法令人接受”；既然如此，对于主张将不易上瘾的毒品合法化的人来说，归谬法大概永远无法说服他们。

延伸阅读：爱利亚学派

芝诺是古希腊爱利亚学派（Eleatic School）的哲学家之一。爱利亚学派是公元前6—前5世纪在南意大利城邦爱利亚形成的一个哲学派别，代表人物有色诺芬尼（Xenophane）、巴门尼德（Parmenides）、芝诺和麦里梭（Melissos）。

色诺芬尼是爱利亚学派的先驱，据说他是巴门尼德的老师。他是最早反对以神灵的名义随意对事物进行解释的人之一，并且寻求能使物理力与观察相符合的自然解释。他批判了传统神话的神人同形的看法，提出“神是一”的理论。他嘲笑人们按照人的形体、性格、容貌和语言描绘神的形象，还批评了古希腊诗人荷马（Homer）和赫西俄德（Hesiod），指责他们用人类的缺点描述神，把有违神的美德的偷盗、

通奸和欺骗的行为加在神的身上。他说，埃塞俄比亚人心目中的神都是黑皮肤塌鼻子，而色雷斯人则认为他们的神是红头发蓝眼睛。如果牛、马或狮子也能塑造神的话，它们造出的神就会是它们自己的样子。色诺芬尼的思想为巴门尼德的哲学和爱利亚学派的形成奠定了基础，并对后来的哲学和宗教神学产生了重大影响。

而巴门尼德是爱利亚学派的创始人，他的影响反映在柏拉图的《对话录》中，其中《巴门尼德篇》最为有名。他的著作只有一首标题为《论自然》（*On Nature*）的不完全的长诗留存下来。

巴门尼德说：如果我们能够思考、谈论某物，它一定是“存在”的，因为我们不能思考并不存在的事物。当我们思考过去的事物时，它们一定依然是其所是地存在着；当我们思考将来的事物时，它们现在一定存在着了。因此，巴门尼德推断说，变化是一种错觉，事物作为永恒的所是而继续存在着。宇宙一定是始终如一的，运动是一种错觉，因为在物体之间没有虚空。

作为巴门尼德的学生和朋友，芝诺捍卫巴门尼德的学说，并与之共同进行政治活动。他的著作现在仅存四则残篇，其中最重要的是否认运动的“四个悖论”，涉及运动和静止、连续和非连续性的矛盾。为了巩固巴门尼德的学说，他提出了关于空间和时间的观念。巴门尼德认为真实的存在是一和不变化的，所以芝诺否定多和运动，并试图运用归谬法来证明多和运动是不可能的。

芝诺否定多的论证大致如下：（1）如果“多”存在，那么它一定既是无穷大又是无限小；（2）它一定既是有限的又是无限的数目。在他否定运动的四个论证中，“阿喀琉斯和乌龟”、“飞矢不动”最为有名。

芝诺的论证可称为无限可分的悖论，或者按亚里士多德的说法，是芝诺发明的辩证法的一部分。辩证法的观念在芝诺的哲学体系中是重要的，就如同在柏拉图、康德、黑格尔、柏格森（Henri Bergson），以及爱因斯坦的哲学中一样。对他们来说，这种辩证法展示了我们时空观重要的内在矛盾。芝诺的价值就在于通过他的论证，为后来的哲学家首次提出了这个重要问题。

麦里梭是否到过爱利亚、见过巴门尼德，没有确切的史料记载。但他的整个思想体系属于爱利亚学派。他和芝诺一样，以捍卫巴门尼德学说为己任。不过芝诺用反证法，而麦里梭则从正面直接论证“存在”是“一”。他发展了巴门尼德的学说，否定了巴门尼德关于“存在”是有界限的、像球形的观点，提出“存在”是无限的论断。他认识到，假如说“存在”是有界限的，就得承认在它之外还有别的存在，或者还有个虚空，这就同巴门尼德的学说自相矛盾。如果说存在像球形，就得承认它有形状，有量度，也就要承认“多”。这显然不符合“存在”是“一”的观点。这样，麦里梭便将巴门尼德的“存在”学说贯彻到底了。

苏格拉底的探问借由询问发现真理

若是立论能前后一致，那么就等于找到真理了。如果我去应聘保险公司的工作，自己却喜欢披头散发或穿鼻环舌环，要符合一致的意思便是说，要么彻底改头换面，要么另谋高就。

令政治家高兴，却让哲学家懊恼的是——只要不经过理性推论，无论任何事都可以轻易说服普罗大众。然而，像普罗泰哥拉和高尔吉亚这类古希腊辩士，他们的听众接受度则更高。对活在公元前5世纪的贵族来说，没有什么娱乐比聆听伟大演说家的辩论更吸引人了。为了参与当时的民主政体，在专业辩士门下锻炼修辞之术，是年轻贵族教育必要的一环。今天的政治阶层摒弃了传统教育的优点，仅将辩论技巧加以保留，实在令人相当遗憾。目前统治英国的工党会在举办特训的周末，将想要成为竞选助选者的人送到某处，让他们学习如何避免回答过于直接的问题。进阶练习中包括一项面对面的测验，应试者只需回答“何谓时间？”这个问题。如果他就这一话题可以持续谈论15分钟而回避掉答案，他就可晋级下一轮。没有人会透露下一轮要考什么，就算有也最好不要随便相信。这群伪善者虽然可以随心所欲地练习说话技巧，但碰到苏格拉底（Socrates，公元前469—前399）可就遭殃了，因为他可说是发现，或重新发现禁锢辩士之锁的人。他提供的思想方法便是今天知名的苏格拉底方法——一连串持续不断的问题，用辩士自己的话语及其承认之事，来

瓦解辩士原本所持的立场。

苏格拉底是个天生的思想家。他可以赤脚在雪地上深思数日，或者就像有一次正要走进朋友住处之际，却停在门槛上数小时之久，安静地沉思哲学问题。由于体格强健，苏格拉底早年还是一名士兵，而且自诩酒量很好。他70岁时过世，留下两个小孩，其中一个显然仍在襁褓之中。苏格拉底也因其貌不扬而闻名。曾有一位善于相面的旅行者告诉苏格拉底，他拥有一张足以犯下任何罪行的怪兽脸，结果这名哲学家回答道：“你真是了解我啊，先生！”其他的人可能宽厚一点，像年轻美男子亚西比德，便将苏格拉底比作丑陋无比的赛利纳斯（Silenus，希腊神话中酒神狄奥尼索斯的养父，一快活的大肚子老人，是森林诸神的首领）雕像，可以像它那样公开展示其内在美。亚西比德显然认为这样说可以讨好苏格拉底，结果不过是证明了希腊人脸皮之厚令人自叹弗如。

如果有什么能弥补他的外貌上的不足的话，那就是苏格拉底不管在什么场合出现，都能充分带动谈话的效果。他会请对手考虑到他年纪已大，提问题时尽量简单扼要，以免他摸不着头绪。苏格拉底担心的倒不是自己，反而是围观的群众能否专注。一般人若要充分受惠于他的思想，必须学会如何倾听。该全神贯注的是答案与问题的内涵，而非仅对其华丽的辞藻赞叹不已。对今天的辩论家而言，如何借问题表达个人立场已是一种为人熟知的辩论策略；但苏格拉底之所以被公认为西方哲学的创立者，并不是因为他的修辞之术。苏格拉底的目的不仅在于赢得辩论，更

在于发现事物的绝对真理。他认为人活着应该不断追求真理，即使犯错而输掉辩论亦不能改变初衷。苏格拉底并不习惯输掉辩论，但有几次他的确承认进退两难，虽然辩论到了最后，苏格拉底像一开始那样极力宣称自己的无知，但对手也同样感到困惑不已。

像苏格拉底这种只手即可推倒传统观念华夏之人，说也奇怪，做人处世竟如此谦虚。他和辩士不同，不仅不收取学费，甚至还宣称自己无法胜任教学工作。现今，质问时单单批评他人想法，却拒绝表达个人立场者居多。这方面苏格拉底则相当直率，毫不隐瞒个人的观点——一种他所声称的无知。正因这种直率承认自己无知的态度，戴尔菲宣称他是整个希腊最有智慧的人。倘若如苏格拉底所言，他唯一所知之事即是他的一无所知，但这并未使他放弃陈述自己的意见。他的谦虚态度常带有讽刺意味，对他人才智的赞扬通常是挖苦居多。然而更深一层来看，苏格拉底的谦虚反而显露其为人正直之处。既然主张我们应“依循论证的推论脚步前进”，那么对于未加论证前的任何想法，若提醒自己不要过分武断，也完全说得通。这表示对于某项意见的支持或批评，完全保持客观的态度。不过，苏格拉底最后还是难逃政治圈的诬陷。

苏格拉底当然有自己的行事风格，也信奉一套复杂的哲学体系，但他并不因而认为真理只属于个人——好比可随意传授的独创论点一样。更恰当地说，真理乃内在于世界和人心，只要经由合理的询问即可抽丝剥茧加以取出。因此，苏格拉底并不像其他辩士一样，把自己吹捧为智慧的大

宝库，反而自比为催生真理的助产士。实际上，他经常询问一些公认的专家有关正义、勇敢或善等概念的定义。过程中，我们这位哲学家不断添加一些无关痛痒的评论，然后和他交谈的人也如念咒般不停回答：“没错，的确是这样，苏格拉底。”每次论证就这样一步一步地建构起来，细节既冗长又沉闷。接着，苏格拉底会增加问题的含金量，直到找出某个对方会接受的想法——这个想法本身并没有错，但却和交谈者原本立场不一致。然后他又会进一步提问，直到某个可以接受的定义成为彼此共识为止。对于这种质疑方式，一般人的反应通常会惊讶于苏格拉底的智慧，而不会因其玩弄语言伎俩而发怒。这里有两点必须承认：一是希腊人谦恭有加，另外则是苏格拉底并未留下任何成文作品——他的思想都是通过他的优秀学生柏拉图的对话录才得以流传下来。

对方的论点一旦出现错误也无法重来，因为苏格拉底从不让别人暂时接受某个论点，或对不相信的话题加以争论。根据苏格拉底的说辞，这是由于他的方法包含了一种道德成分在内。他关心的不是别人“可能”怎么想，而是他们的真正想法是什么。哲学的目的在于提升心灵层次，而不只是锻炼形而上的思考能力。实际上，他更希望对方不要只会复述事先准备好的答案，生搬硬套那些从所谓专家那里学到的知识。他说：“书本，无法回答任何问题。”无论专家或书本，苏格拉底的态度完全一样——死记硬背毫无作用，必须学会独立思考才行（或许唯有如此，苏格拉底论证时才更容易说服他们）。苏格拉底的方法不仅试图发现人类“本质上”应如何生活，它更要大家牢记足以指引生活的正确方法。

每个有思想的人，经常会自问其行动目的、动机为何，甚至包括背后有哪些信念支持。苏格拉底进行的这种询问会导出一种最为普遍的真理——它可以被称为“较为整体的认识”。然而在日常生活中，自问我们自己的整个世界观的基础为何，对实际的人生帮助其实并不大。对自我与人生方向的掌握是一种渐进过程，生命中任何改变也都立足于过去的种种经验。比方说，如果我问朋友面试时仪容方面该注意些什么，我会希望听到他告诉我去买条新领带或弄个好发型之类，而不是叫我整套衣服换掉或干脆试试别的工作，等等。但另一方面，苏格拉底方法立基的论点在于：真实无误的世界观不应该会有他所发现的矛盾。若是立论前后能完全一致，那么就等于找到了真理。或许我们已不再相信只有一种“正确的”世界观，而且大多数人也认为，各类信念间之所以存在某种程度的不一致性，这并不意味着无知，而表明世界并不必然存在绝对真理。然而，如果我参加面试是为了应聘一份保险公司的工作，但我个人却喜欢披头散发或穿鼻环舌环，要符合一致性的要求便是说，要么彻底改头换面，不然就另谋高就。如果心存侥幸依然故我，却奢望面试成功，无论结果如何至少也都显示出了我对世事的看法具有偏颇的那一面。

雅典人虽渴望自我提升，但终究无法忍受苏格拉底的所作所为。苏格拉底追寻一切高尚美善的真理，也经常当众羞辱别人，其行为被视为有破坏希腊社会根基的威胁，也是其来有因。像克里底亚和查米德斯这种贵族，就被苏格拉底指出不知适可而止为何物，大将军拉凯斯和尼西亚斯也被苏格拉底指出不懂勇敢意义为何。最后，苏格拉底还抨击雅典民主

政体的基本原则，主张一切决议不应经由投票产生，而要靠智慧过人的哲学家国王加以裁决。他认为唯有如此，才能防止暴民统治之弊，像统治者为了选票而迎合全体选民狂热激情的这类恶行，也能消弭于无形。最后，雅典政府以不敬神和腐化青少年之名，判苏格拉底服毒的死罪。当他饮下鸩酒那一刻，朋友都聚集在侧，聆听他临终智慧之言。他沙哑地说：“不要忘了，还欠爱斯古拉比一只鸡。”

延伸阅读： 苏格拉底：我只知道我什么都不知道

苏格拉底出生于雅典一个普通公民的家庭。据说他的父亲是石匠，母亲是助产婆。他早年继承父业，从事雕刻石像的工作，后来研究哲学。他在雅典和当时的许多智者（或称辩士）辩论哲学问题，主要是关于伦理、教育、政治方面的问题。当时有人将他看作智者，但他自认为与智者不同，智者是以各种虚假的知识教授青年，而他所要寻求的则是真正的知识。他被认为是当时最有智慧的人。而他自己说，他之所以比智者强，不是因为他有知识，而是因为他承认自己无知识：“自知其无知”。

苏格拉底从来不作公开演讲，他认为若要探讨真理，获得真正的知识，应该由两个人进行对话。两个人有各自的立场，一个代表正方，一个代表反方，谈到最后变成“合”。“合”表示各自吸取了对方的优点，再往上提升。然后再以其为“正”，寻找另一个“反”，继续谈下去。这种对话就像是辩证的方式，不断向上提升。

苏格拉底在对话中常使用反话、辩证、归纳的方法。反话法就是在对话中不断反问，不断追问。辩证法则是当别人提到一个观点的时候，请教他此观点的反面是否成立，正反两面综合起来再往上提升。如此不断提升，到最后发现，真正的结论往往是有所保留的，因为不可能找到一个完全客观超然的立场或角度，可以作为最后的结论。

苏格拉底的这种方法是由爱利亚学派的逻辑推论和爱利亚学派的芝诺的反证法发展而来的，是西方哲学史上最早的辩证法的形式。

苏格拉底的学生柏拉图后来参考他的对话方式，有时也以苏格拉底为主角，写出了《对话录》。但《对话录》中所叙述的哲学思想，有些是苏格拉底原来的思想，有些则是柏拉图自己的思想，只是借苏格拉底之口加以阐述和发挥而已。在柏拉图的对话中，很难将柏拉图思想和苏格拉底的思想区别开来。现在，许多学者是以柏拉图早期以及部分中期的对话，并根据亚里士多德的记载，将讨论到的伦理道德和有关知识问题的内容，当作苏格拉底的哲学思想。

据亚里士多德记载，苏格拉底放弃了对自然世界的研究，把哲学从研究自然转向研究自我，想在伦理问题上求得普遍真理，开始为事物寻求定义。他反对智者学派的相对主义，认为“意见”可以有各种各样，“真理”却只能有一个；“意见”可以随各人以及其他条件而变化，“真理”却是永恒的，不变的。在柏拉图早期对话中，讨论的主题几乎都是如何为伦理道德下定义的问题，如什么是勇敢，什么是美，什么是正义等。对

话者都以这种或那种特殊的事例来回答，均被苏格拉底所否定。他说，我不是要你回答这一种或哪一种美，而是要你说明美之所以为美，即美自身。所以，苏格拉底所追求的，不是关于“美的事物”、“正义的事物”这类具体的知识，而是要求认识“美自身”、“正义自身”，这是美和正义的普遍定义，是真正的知识。苏格拉底所寻求的“美自身”、“正义自身”，也就是柏拉图所说的“美的理念”、“正义的理念”。这是西方哲学史上“理念论”的最初形式。

柏拉图的洞穴类比和寓言的使用

有人主张黑猩猩等动物具有人类婴儿般的认知能力，所以应该享有我们给予孩童的同等权利。可是，重度智障者的心智功能不过如此，我们也未因此而将他们当作动物一般看待。适当的比喻有时能更轻松快速地掌握住重点。

1998年6月，美国司法部对微软公司提起诉讼，他们认为微软决定在新的Windows 98 PC机操作系统中加入互联网浏览器，违反了反垄断法。在1997年11月10号的《华尔街日报》上，微软首席执行官比尔·盖茨使用了一个被广泛报道的比喻，说明为何微软公司不应被强制移除该浏览器功能。他说：“我不相信《纽约时报》会允许报摊撕掉自己的商业版，只因为报摊想卖掉更多的《华尔街日报》；我也不相信福特汽车公

司会让汽车经销商用丰田的发动机换掉福特的发动机。”

但问题在于比尔·盖茨所作的比较是否公平。在司法部看来显然并非如此——他设想的方式并不适用于报纸或汽车，因为这些行业里并不存在着实质上的垄断。减少《华尔街日报》的张数或许会降低它与同业的竞争能力，但另一方面，针对微软的反托拉斯诉讼重点在于，将浏览器与微软产品整合会让其他浏览器制造商丧失与微软竞争的能力。比尔·盖茨的类比乍听之下很公平，其实未必经得起事实的检验。这种将两件事错误相比的简单比喻有时很容易引人掉入陷阱，单是听起来合理当然无法保证其为真。因此，西方哲学传统（更不用说司法制度）一直强调逻辑论证的重要性大于类比法，认为类比仅能扮演辅助说明的角色。换言之，经由逻辑和手边事实即可加以充分证明的事情，并不需要使用类比法。

文字说明力有未逮时，哲学家便会诉诸类比、寓言和隐喻等。因为适当的比喻有时反而能更轻松快速地掌握重点。好比说明问题时，一张图可胜过千言万语，同样地，一项类比可胜过千百个论证。例如，当代哲学理论中，论证最有力、心理上反而最令人难以置信的一种想法是，人类思想和情感可以用大脑的运作来加以解释。无论意识为大脑产物，而不是一种非物质性灵魂的论证说服力有多强，对于大脑里的有形物质如何形成无形的思想和情感这一点，大家仍会感到困惑。这也许是我们用了错误的“意象”而不是“观念”。如果将大脑产生思想想象成机器制造器

具，我们一定会问产品和生产装置的差异为何如此之大。但假如将大脑运作设想为某种特殊机器——电脑，问题便会清楚许多。美国哲学家希拉里·普特南（Hilary Putnam，1926—）便主张大脑这类“硬件”运行意识这类“软件”时，就像电脑硬件运行程序一样。此类比本身并无法证明什么，大脑是否真如电脑般运作仍需加以说明，但至少让我们对原本难懂的大脑运作过程，有了更进一步的理解。

然而，类比法最大的好处不只是帮助理解而已。“类比”这个词

（analogy/analogia）原来的意思是指同样比率或比例。用类比法说明事件时，我们虽然拿两个不同物件或过程来互相比较，但它们却拥有某种共同结构、形式或其他特征。用这种方式将两者加以联结后，我们会先从第一件事物引申出某种特性，再经由两件事物所共有的其他特点，推断出第二件事物也同样拥有此一特性。例如，英国哲学家兼英国国教教士威廉·佩利（William Paley，1743—1805）便利用自然界所展现的美和秩序吸引众人目光，试图证明上帝存在：自然界如此繁复，一切应出自一位设计者之手。佩利论证的核心便是著名的手表类比：如果你在海滩上发现一只手表，绝不会把它当成是被海水冲上岸的某种奇怪小圆石，因为没有一种手表可以自然形成，你会推断它必然由一钟表匠所制造。既然整个自然界的进程也展现出同样复杂和精确的特性，便也隐含设计者的存在。此类推论永远不能说完全正确，因为我们无法直接目睹其推测过程，但除此之外，至少类比法可以指出答案可能存在的方向。佩利的类比的确引人注目，反对者无不加以严肃回应。无可否认地，谁都可

以将手表外壳打开，找出刻在上面的“瑞士制造”文字，但自然界中却没有可立即识别的天国标记。然而，自然界中所明显展现的秩序却和任何机械构造一样令人印象深刻，同样不太可能由纯粹偶然而来。由于此一共同特性，自然界显然需要经过“设计”才能说明一切，不管那位设计者是否称为上帝。结果后来的达尔文（Charles Darwin，1809—1882）却能证明，地球上物种的错综复杂，并没有神刻意介入，一切只是自然淘汰的过程。进化生物学家道金斯（Richard Dawkins，1941—，请参阅本书“道金斯的大脑模仿病毒”），便以此写了一本名为《盲目的钟表匠》（The Blind Watchmaker）的著作。

如果自然淘汰在手表发明之前被发现，推论的结果就有可能变成：海滩上找到的手表也是以和动植物同样的方式进化而成的。我们可以设想有个怀疑论者，对于是否存在技巧娴熟、足以制造计时器的工匠抱持着否定态度。他可能会说：“既然人类和万物的创造并不需要一种具有意识的智慧，同样不应设想是有人制造了这个奇怪的金属物品。”这个例子告诉我们，一定要以暂时性眼光看待从类比推得的结论，这些结论应视为进一步探究的起点，而非结束。

在哲学领域中，类比法一方面可用来证明某种论点，另一方面又仅能用于说明，之间的差别通常不易分辨。柏拉图的对话录算是内容十分通畅的哲学经典作品，部分原因即在于书中包含相当丰富的明喻和隐喻。柏拉图（Plato，公元前428—前347）是一个雅典名门望族中的幼子。据说

柏拉图原名亚里斯多克（Aristocles），后因肩膀或前额宽大而被称为柏拉图。他青年时代受过年轻贵族所享有的标准教育，后来成为角力好手，同时也是技巧卓越的音乐家和诗人。由于体格强健魁梧，他在雅典对抗斯巴达的伯罗奔尼撒战争后期，公元前409至前404年间，于雅典军队中服役。战后他加入了所谓的“三十僭主”执政团——公元前404年于雅典建立的寡头政治。虽然其中一位主政者是他的舅父查米德斯，但这个团体的种种暴行，不久即让柏拉图深感厌恶而离开。一年后雅典恢复民主政体时，柏拉图已放弃从政的念头，而这个想法在老师苏格拉底于公元前399年被处死后更加坚定。后来柏拉图游历西西里岛、意大利和埃及等地。接着他又参加战役，期间更传闻因英勇作战而被授勋。公元前378年，柏拉图认为要发挥其政治影响力唯有通过教育而非参政，于是在亚加德牧士的小树林中设立“学院”（Academy）——一个致力于科学与哲学研究的学校。柏拉图希望该校以培养比前人更优异的政治家为宗旨。虽然柏拉图创立学院后于80岁去世，该学院却维持了近九个世纪，直到后来基督教皇帝查士丁尼谴责其为异教徒结社，学院才因此而关闭。柏拉图在世时，原本有机会实现他的政治理想——当叙拉古统治者狄奥尼修斯一世驾崩时，柏拉图接受其妻弟狄昂的提议，负责教育狄奥尼修斯二世（虽然柏拉图认为这项安排并不妥当）。后来新统治者将狄昂放逐，这个计划也宣告失败，柏拉图并因而入狱，随后被出卖为奴，幸而朋友将他赎回才没有死于非命。

公元前408年，柏拉图20岁时第一次遇见伟大的苏格拉底之后，便公开

焚烧自己写的诗，立誓追求哲学人生。为了证明他奉献哲学之心，有一次还宣称已决定搬到住满金匠的街上，这样一来，即使思考时睡意袭来，金匠的敲打声也可将他吵醒。柏拉图不久即成为苏格拉底最能干的学生，不仅学习老师的思想观念，还在对话录中详细阐明老师的学说。由于这些对话录的主角并不是柏拉图，而是苏格拉底，因此，要分辨里头阐述的观点究竟属于苏格拉底或柏拉图有时并不容易。有迹象显示，苏格拉底对于柏拉图的表述感到困惑茫然。他有一次梦见自己的学生变成一只乌鸦，然后跳到他头上，啄他秃掉的部分。一般认为柏拉图的对话录中，作为许多论证基础的“理型论”，主要是柏拉图而非苏格拉底的学说。理型论利用类比法则，认为影像和印象所形成的物质世界，相对于较高层次的知识与真实世界，仅是一种粗糙的模仿。根据它的说法，我们无法认识像树木或动物这些事物，因为它们所在的表象世界并不能提供真正的知识。柏拉图认为，只有真实的事物才能被人真正认识，而唯有完美与不变之物才符合真实无误的标准。比如，世界上存在一棵“完美”的树，以这棵树为标准，所有的树都源于它。至于公园和森林里常见的橡树和无花果树，我们根本不了解它们，或者说我们仅仅感觉到了它们的存在而已。然而，受过适当的哲学训练后，我们便能获得存在于永恒真实世界之中关于树木和动物的知识。知觉可能模糊或错误，但任何此类较高层级的知识不仅完美，而且永无犯错之虞。

柏拉图利用洞穴比喻描述人类和真实世界的关系，这个比喻是西方哲学史上相当著名的一个类比。在其名作《理想国》（*The Republic*）中，

柏拉图要我们设想一群人居住在洞穴中，他们有如囚犯，从未见过外面的世界。他们背向洞口而被锁缚，无法转头看到彼此，也看不到背后的阳光。有一把火炬在洞口外燃烧，在火炬前面经过的人和他所携带物的影子就会投射到囚犯对面的墙壁上。如果有过路人开口说话，声音会从墙上发出回音，囚犯便很自然地会以为听到的声音是由阴影所发出。由于这些囚犯一出生即受困于洞穴之中，他们便将这些闪烁摇曳的阴影视为唯一的真实。现在，假如其中一名囚犯突然挣脱锁缚，然后转头面向光明，双眼将会因火光和阳光而感到晕眩疼痛。由于尚未习惯光明，他将无法清楚看见那些经过洞口的人，也不会立刻相信他所看到的世界，比原来自幼所接触的更为“真实”。他需要先看看如夜空星辰或水中倒影等较微暗之物，才能继续在光天化日下注视其他事物。最后，他将得见太阳本身，并了解到正是太阳决定了四季，也让他能够察觉一切。柏拉图的洞穴理论今天经常拿来和电影院相比，就像我们在白天看完电影后会感觉周围事物闪烁摇曳一样。

柏拉图希望摒弃对于日常事物的一般信念，将其地位降为只和完美的知识相类似，但铺陈此观点最为生动的洞穴寓言，本身却是一种类比，这未免有点说不通。虽然看似自相矛盾，但我们不要忘了，一个好比喻的价值不在于它能提供多少证明力量，而在于是否能指出真理的大概方向。利用类比法，柏拉图的洞穴带领大家从众所皆知之地走向另一片未知的领域，柏拉图更希望那是不再需要使用类比的境界。洞穴故事也说明了为何以苏格拉底为主角的柏拉图学说，可能无法立即让听众信服，

因为假如先前的囚犯回到洞穴，告诉其他仍被囚禁而见不到外面世界的同伴，他们可能会笑他是个疯子。现实世界中，许多试图追寻表象背后真实的思想家，也经常受到这种待遇。伽利略将望远镜对准木星时，找到了木星的卫星，并发现一个天体可以绕着另一个天体运行，即使另一个天体并非宇宙中心。他用类比法推论地球本身可能也是如此。虽然此说在当时被大众视为无稽，但其论点对今天了解太阳系仍然功不可没。

太阳在柏拉图的故事中地位相当重要。柏拉图否认知识等同于知觉，因为知觉并不可靠，而真实的知识应该要绝对正确。然而，他把心灵比作眼睛，正显示他认为知识运作机制和知觉相类似。对柏拉图而言，理解是一种“A借由B了解C”的过程。一定先有理解者和被理解之物，最后经由某个媒介，理解才得以发生。好比太阳引发人类知觉，是由于其所发射的光线，让我们能够知觉到事物。同样地，也有一种事物引发知识的产生，经由某种理性之光，对心灵产生作用。柏拉图将此诱因称为“善”，它是真实与理性之源。哲学的任务便在于教导众人如何正确使用这个诱因——智性之“眼”，专注于那些原本处理起来可能相当困难，或甚至令人不悦之物。洞穴理论和太阳对柏拉图来说，既是比喻又是论证。首先，我们看到一个人类如何对真理视而不见，又看到理性之光的故事。其次，如果我们同意理解能力类似看或听的能力，那么它就像视觉的产生需要光线作为媒介一样，需要这种媒介的参与。若缺乏此一重要元素，理性之光就会被信念或空想所掩盖。那么就知识而言，人类便真正处于黑暗之中了。

柏拉图的观点听起来相当合理，但他同时也相信“善”——发出理智之光的物体和太阳一样真实（或者比太阳更真实，因为它其实位于永恒不变的理型界）。要一般人相信这样一种超自然的神秘实体，除了类比外，还需要更多证据才行。虽然知识至少有许多方面与知觉（或视觉）很相像，但似乎不需要依赖另一个世界的力量才能运作，而且也不是所有知觉都真的需要媒介。视觉需要光源，而听觉需要空气来传播声音，但是像触觉则不然，有了手和物体便已足够。此外，太阳并非唯一的光源。像灯、火把和蜡烛等都能提供看得见的照明。因此，理智之“光”本身可能除了“善”之外，还有别的来源。要推翻某个理论，只需找到一些互相矛盾的事实即可，同样地，像这里所列举的概念彼此冲突，也能让类比效果大打折扣。虽然柏拉图的比喻让我们想进一步探究“善”为何物，但同样强而有力的反类比让人不用劳费心神。

太阳之光和理性之“光”的对比很讨人喜欢，也难怪柏拉图抗拒不了诱惑。类比论证试图说明的是，两种事物在某方面相类似，也必然会在另外一方面相类似。换言之，我们会认为已发现的两种类似特性相当重要而不可或缺，这些特性会决定一物是否具有必要探究的其他特征。然而，人类视为必要之事，自然界却未必如此认为，这也是为何类比论证经常失败的原因。例如，自然界中即使有一种莓果很有营养，但有一些与它外观相似的莓果，其本身却是有毒的。食物是否有毒对人类可能相当重要，但对植物而言似乎无关痛痒。植物不会在乎是否要在可被人类食用时，看起来鲜美多汁。对找寻食物者来说，以外观作为判断标准相

当有用，只要仔细观察，再加上一些相关知识，通常即可分辨出黑莓树和致命茄属植物的不同。然而，即使专家有时也会出错，如果期望每一种小小的、看起来又黑又亮的水果都美味可口，未免过于鲁莽轻率。

因此，类比可以提供未来探究自然世界真理的方向，而非证明真相本身。然而，类比有时不只是通往真理的路标。如果我们已断定何者为真，但却疏忽了它带来的衍生结果，类比的效果便可见一斑，这种情形在道德领域中屡见不鲜。例如，动物权概念的建立便是基于人类与其他生物间的类比。黑猩猩具有如人类婴儿般的认知能力，因此动物保护主义者主张，黑猩猩应该享有和我们给予孩童的同等权利，或更进一步的，应享有各种和成人一样的生命权利。在这个例子中，我们已经先决定个人享有权利之必备要件为何，如果此要件是指某种意识能力或能够感觉痛苦，那么至少“较高等”的动物和人类一样有资格享有权利。无可否认地，大猩猩或海豚的心智有限，其发展程度无法超越人类孩童，可是，那些重度智障者的心智也是如此，我们并未因此而将他们当作动物一样看待。相反地，今天社会对于残障者权利的维护，可以说更甚于那些健全人。因此，否定动物权其实包含了双重标准在内。

人类种种立场不一致的行为，在类比法面前即无所遁形。自然世界乃依其自身法则而运作，然而一旦谈到伦理学，当家做主的却是人类自己。如果说将权利赋予生命的是认知能力，那也是人类决定的，而不是我们还未发现的事实。因此，道德领域的类比论证即在呼吁大家，作决策时

要求其公正一致。但另一方面，自然界无疑是不公正的，我们既无法加以控制，更不能期待它会始终一致。

延伸阅读：柏拉图式爱情

在西方哲学史和文化史上，柏拉图是一位有着举足轻重地位的人物，他的老师是苏格拉底，学生是亚里士多德。这三个人对西方的文明和思想有着深远的影响。

有一天，柏拉图问苏格拉底：“什么是爱情？”苏格拉底微笑着说：“你去麦田里摘一株最大最好的麦穗回来，在这过程当中，只允许摘一次，并且只能往前走，不能回头。”柏拉图按照苏格拉底的话去做，很久才回来。

苏格拉底问他摘到没有，柏拉图摇摇头说：“开始我觉得很容易，充满信心地出去，但是最后空手而归！”

苏格拉底继续问道：“什么原因呢？”

柏拉图叹了口气，说：“很难得看见一株不错的，却不知道是不是最好的，因为只可以摘一株，无奈只好放弃；于是，再往前走，看看有没有更好的，可是我越往前走，越发觉不如以前见到的好，所以我没有摘；当已经走到尽头时，才发觉原来最大的最饱满的麦穗早已错过了，只好空手而归咯！”

这个时候，苏格拉底意味深长地说：“这就是‘爱情’。”

又有一天，柏拉图问他的老师什么是婚姻，他的老师叫他到树林里，砍一棵全树林最大最茂盛、最适合放在家作装饰用的树，其间同样只能砍一次，以及同样只可以向前走，不能回头。柏拉图于是照着老师的话去做。

这一次，他带了一棵普普通通，不是很茂盛，也不算太差的树回来。老师问他，怎么带这棵普普通通的树回来。他说：“有了上一次的教训，当我走到大半路程还两手空空时，看到这棵树也不太差，便砍下来，免得错过了后悔，最后又什么也带不出来。”老师说：“这就是婚姻！”

再有一天，柏拉图问苏格拉底：“什么是幸福？”苏格拉底就叫他到田园里去摘一朵最美的花，其间同样只能摘一次，而且同样只可以向前走不能回头，柏拉图于是照着苏格拉底的话去做了。这一次，他带了一朵美丽的花回来，苏格拉底又问了他同样的问题。

柏拉图回答说，我找到一朵很美的花，但是在继续走的过程中发现有更美的花，我没有动摇，也没有后悔，坚持认为自己的花是最美的，事实证明花至少在我眼里是最美的。苏格拉底又说：“这就是幸福！”

人生就正如穿越麦田和树林，只走一次，不能回头。要找到属于自己的最好的麦穗和大树，你必须要有莫大的勇气和相当的付出。柏拉图认为：当心灵摒绝肉体而向往真理的时候，这时的思想才是最好的。而当

灵魂被肉体的罪恶所感染时，人们追求真理的愿望就不会得到满足。当人类没有对肉欲的强烈需求时，心境是平和的，肉欲是人性中兽性的表现，是每个生物体的本性，人之所以是所谓的高等动物，是因为人的本性中，人性强于兽性，精神交流是美好的、道德的。柏拉图认为人们生前和死后都在最真实的观念世界，在那里，每个人都是男女合体的完整的人，到了这世界我们都分裂为二。所以人们总觉得若有所失，企图找回自己的“另一半”（这个词也来自柏拉图的理论）。柏拉图也用此解释为什么人们会有“恋情”。在他的理论中没有哪一半是比较重要的，所以，男女是平等的。而且，在观念世界的你的原本的另一半就是你最完美的对象。他/她就在世界的某个角落，也正在寻找着你。

柏拉图式的爱情，只是站在爱人的身边，静静地付出，默默地守候，不奢望走近，也不祈求拥有，即便知道根本不会有结果，却仍然执迷不悔，也就是这种不求回报的原因，注定了它悲剧的结局。

亚里士多德的目标生命的目的

一切事物都在朝着它的最终目的前进。眼睛的目的在观看，猎豹的目的在捕猎瞪羚，而橡树子只会长成橡树，绝不会变成枞木或苹果树。

亚里士多德（Aristotle，公元前384—前322）并没有一种单一方法，可适用于他所有的哲学思想。他认为每个研究领域各有其探究程序和精确

标准。正如他对伦理学的描述：

讨论的主题材料只要足够清楚即可，因为不是每一种讨论都要求同样精确，正如同不是每一种工艺品都要求同样精致一样。

然而，亚里士多德的确有一套见解，自认为对解释宇宙万物——从天体运行一直到人类行为，都可以派得上用场，那就是目的论。这是一种“现在可以从未来的角度来加以理解”的概念。一物的本质——无论是橡树子或人类——皆紧紧和其目标或最终目的相联结。一物的最终目的赋予其本质，而本质又驱使该物朝其目标前进。例如，橡树子的目标便是成为橡树，而我们唯有透过橡树子未来可能变成的东西，才能了解橡树子。此外，尽管栽种橡树子的水和土壤与栽种其他种子的相同，橡树子也只会长成橡树，绝不会变成枫树或苹果树。依照亚里士多德的说法，正是橡树子的构造决定它的目标，从而造成这种差异。人类也有其最终目的，一旦了解真相，我们便更有能力达到目标。

亚里士多德于公元前384年生于色雷斯沿海的希腊小殖民地斯塔基拉。在亚里士多德幼年即过世的父亲是马其顿国王的御医，这也因此让这位哲学家与该地结下不解之缘。他18岁时赴雅典求学，成为柏拉图学院的学生长达20年之久，并且是其中最杰出的学生（虽然不是最听话的）。柏拉图于公元前347年去世时，亚里士多德原本有可能接管学院，但是外邦人的身份却让他依法不准拥有雅典财产。无论如何，亚里士多德的观点从那时起，便与柏拉图的正统学说分道扬镳。他说：“吾爱吾师，

吾更爱真理。”和老师不同点在于，亚里士多德喜欢研究事实，胜过沉思崇高的理型，至少一开始是如此。学院后来由柏拉图的侄子史伯西普士继续主持，亚里士多德则离开学院，与朋友及同事德奥佛斯特和赞诺克拉特一起游历小亚细亚。他在那里娶了阿塔努斯（Atarneus）统治者的侄女琵狄雅，而她的叔父则在一场叛乱中遇弑。于是，这位当时最伟大的智者亚里士多德应马其顿国王菲利普之邀，前往首都佩拉，负责教育年仅13岁的国王之子，也就是未来的亚历山大大帝。亚里士多德对这项任务相当喜爱，和柏拉图不同，他认为这种幕后角色才符合哲学家的身份。正如他在其佚散的著作《论王权》残篇中所言：

国王成为哲学家不仅没有必要，甚至反而有害无益。国王应该采纳真正哲学家的建议，那么他在统治期间即能行善，而不只是空谈美好的愿景。

姑且不论后来亚历山大的行为是否称得上“善行”，至少他曾试图征服当时的世界。亚里士多德负责教育期间，除了灌输亚历山大“荷马史诗般荣耀”这类梦想外，对他的影响似乎不大。例如，他曾建议亚历山大，要让战败的蛮族顺从希腊人，最好的办法就是抵制异族通婚。结果老师说一套，学生做一套，亚历山大不仅和波斯贵族之女联姻，还强迫底下将领加以仿效。亚历山大成年后，亚里士多德仍然私下提供建议，但彼此关系已逐渐淡薄。后来皇帝的编年史官，也是亚里士多德的侄子——奥林索斯的卡里斯蒂尼，在公元前328年以涉嫌叛国而遭皇帝处决，真正

触怒了亚里士多德。

亚里士多德在马其顿宫廷待了三年之后，曾返回故乡斯塔基拉，而于公元前335年近50岁时重返雅典。这时史伯西普士已经过世，学院则推举亚里士多德的老朋友赞诺克拉特为新院长。亚里士多德于是在雅典郊外创办了另一所称为利西翁（Lyceum）的学院。往后13年间，亚里士多德都会事先替身边小部分的学生上课，到了傍晚时分再于大庭广众前讲课。这位哲学家如今所存留的著作，有很多都是属于这个时期，且大部分以上课笔记方式流传下来。这些为数47册的著作，大约只占他总著作的四分之一多些。从天文学和逻辑一直到解剖学和地理学，所有知识领域他都堪称是当时最顶尖的专家，这种成就可谓空前绝后。公元前323年，亚历山大大帝崩逝，希腊随即掀起反对亲马其顿政府的风潮，而亚里士多德由于曾与亚历山大关系密切，于是也连带遭殃，竟被控以捏造的“不敬神”罪名。他随即逃离雅典（据闻亚里士多德曾说，他这样做是为了不让雅典人像对待苏格拉底那样，再一次地危害哲学），退隐到地中海半岛的埃维亚，一年后因胃疾去世。

在亚里士多德卷帙浩繁的著作中，“最终目的”理论只占了一小部分，不过却持续不断地被提出。他认为之前的科学家，如德谟克利特

（Democritus，公元前460—前370），都过分注重过去的“推动力”，而较少关注未来的“吸引力”。他提出引发事物的四种不同因素—质料、形式、动力和目的。例如，使雕像形成的材料因素即是制成它的大理石或

青铜，这些原本呈块状的物质具有成为雕像的潜能。形式因素则是雕像据以制造的构想或图像，它是雕刻家心中的蓝图。雕刻家同时也是动力因素，换言之，他是改变大理石或青铜的原动力。目的因素则是雕像制造的目的，可能是为了取悦赞助人或只是艺术家谋生之道。依照亚里士多德的说法，一切行动都是在目的因素指引下，让材料中的某项潜能得以释放的过程。蛋是鸡的潜能，经过孵化即可变成鸡。水则具有变成水蒸气的潜能，锅子下面的火即可让水的潜能释放。一切事物都是从潜能被激发到实现的过程，直到最后的完美状态才会停止。运动和改变为通往目的之道，目的或目标则提供明确方向。例如，石头一丢会往下掉而不会往上飞，因为它由物质构成，会致力奔向最低之地。另一方面，火焰带有几分天界之气，故会往上蹿升。其他事物也会依其特殊本性，各自寻求不同的栖身之处。

虽然雕像的最终目的须借助雕刻家释放其潜能才能实现，但自然界中的事物本身即包含实现其潜能的原动力。亚里士多德认为，自然界中的任何事物都包含一个“最终目的”，并因为这个目的而千姿百态，即使是火焰和石头也都有其最终目的。动物学研究为亚里士多德提供了最清楚的说明。让他印象深刻的是，生命世界的千姿百态似非偶然形成，而是经过刻意安排，方式既复杂又神乎其技。例如，眼睛的构造如此复杂，使得视觉成为可能。猎豹的目的在于捕猎瞪羚，因此双腿强而有力得以追赶猎物；而瞪羚则致力于躲避猎豹，故其奔跑速度亦不遑多让。这两种动物和人类一样，都有用来咬东西的前齿和用来咀嚼的臼齿，两种牙齿

功能不同，同时又各司其职。不过也有人运气较差，生来臼齿长在嘴巴前面，而前齿却长在后面。为何这种情况很少发生，同样也可从目的角度加以解释，不过亚里士多德并不认为这里的目的是借助智慧创造者之手方能自圆其说。世界由慈爱的上帝为人而设，这种宇宙观是后来基督教评论者对亚里士多德思想刻意衍伸后才有的。亚里士多德心目中的上帝是绝对现实而且完美的，一切任务均已完成，一切潜能均已实现。换言之，它不可能和凡人俗事有任何瓜葛。

牙齿尖利、腿脚强健这类特性并非偶然在任一物种中出现，在这一点上亚里士多德是对的。然而，他却不了解产生这些特性背后的“自然淘汰”机制——这一理论直到1895年达尔文发表《物种起源》（*Origin of Species*）一书才为人所知。天生腿弱的猎豹还没来得及将此类基因传给后代前，很多就先饿死了，最后当然会被腿强的同类所取代。强而有力的腿也不能说是猎豹“找到的”最终目的，因为这种特性，即其飞快的奔跑速度，只不过是对外部环境的适应。一旦瞪羚因不断进化而生出尖牙利爪来自我防卫，而不再倚赖强腿而逃跑时，原本只靠速度取胜的猎豹便会沦为少数，另一种进化更强的猎豹便会出现。几千年之后，或许情况真会如此演变。速度这项特性让猎豹得以捕猎瞪羚，因此在目前的基因库中居功厥伟，并不难明白。但追捕猎物这个目的，严格来说，并不是猎豹腿强壮的目的。同样地，眼睛亦不是“为了”观看而存在，它们只是具备“观看”能力而已，一种确保眼睛能继续繁衍下去的能力。用亚里士多德的话来说，自然淘汰并非自然界由潜能走向实现的内在过程，更

确切地说，它是一种盲目的机制，而不为任何最终目的的实现。大环境是会改变的，而更能适应特殊环境的物种特性会出现并繁衍下去，如同三叶虫和恐龙因自然淘汰而消失，或许有一天也会轮到我们。

目的论这种宣称宇宙万物皆有其目的的说法，对当代的进化生物学家而言，犹如眼中钉一般。早在达尔文和孟德尔（Mendel, 1822—1884，奥地利遗传学家，发现遗传基因原理）之前，物理学领域的科学家便已扬弃了目的论，转而寻找动力因素即作用于事件之前，并使事件发生的原因。例如，石头之所以滚落向地面，是由于地心引力对其作用的结果。20世纪的英国哲学家罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）曾于书中写道：“自从17世纪初以来，人类知识发展的每一步都以抨击某项亚里士多德学说为其开端。”然而，却没有人和达尔文一样，承认亚里士多德对生物学贡献最大。不幸的是，亚里士多德的方法论并未被继承他思想的人所采用。在《动物生成论》（On the Generation of Animals）中，亚里士多德自己也承认并不了解幼蜂如何变为成虫，他写道：

事实仍未充分确立。一旦确立，必归功于观察而非理论，理论只适用于事实已被观察证实的部分。

亚里士多德死后2000年的大部分时间内，可以说哲学家多半放弃观察事实，大部分研究反而仅限于“观察”亚里士多德。教会极力维护亚里士多德的学说，将新的研究视为对神的不敬。英国女王伊丽莎白一世时代的哲学家弗朗西斯·培根爵士（Sir Francis Bacon, 1561—1626）曾讲述这

样一则故事：一群中世纪修道士聚在一起讨论一匹马有多少颗牙齿。由于在任何亚里士多德的著作中都找不到答案，其中一名较年轻又较天真的修道士便建议，他们应该到马厩找匹马数一数。结果他被其他人赶走，不准参加聚会。这则逸闻谈的不是亚里士多德犯了什么错，而是批评那些只想得到亚里士多德的结论而不肯花苦功运用其观察方法的人。和一个世纪以前相比，近代评论家对这位哲学家反而没有那么严格，这或许是由于许多他较为武断的观点都已遭否定之故。敌人一旦战败，我们也会变得较为仁慈，换句话说，亚里士多德的目的论思想并没有如乍看之下面临被全面推翻的命运。在生物学中，要了解眼睛与其他器官的构造与作用，必须先知道其用途为何才行。最重要的是，无论眼睛是为了观看或者只是具备观看能力，若否定其天生功能，它们当然就变得一无是处。一个长期囚禁在黑暗洞穴中的人，一旦被释放，双眼将无法在阳光下看清事物；同样地，如果他只靠一些液体维生，牙齿最后将会变弱而脱落。

同样的分析也可以适用在人类身上。亚里士多德认为道德上的堕落是人类放弃自身功能的表现，等于否定了人类本质与最终目的。另一方面，能实现自身功能的人便是好人，好比能切割的小刀便是好的小刀。但我们人类如何发现自身功能？亚里士多德将其定义为人类本性中特有的那个部分。因此，这种功能不可能是生长能力，因为植物和我们一样也具备此种能力，也不可能是感觉能力，因为动物也拥有此种能力。那些以享乐为人生唯一目的之人，其所作所为也和野兽无异。然而，其他生物

却不具备人类特有的分析能力。知道小刀的功能在于切割，才算对小刀有所了解，知道橡树子的目的在于长成橡树，才算对橡树子有所了解；同样地，对人类特有能力和因这份能力而有可能达成之目标有所认识，才算对我们自身有所了解。亚里士多德称这个目标为eudaimonia——由理性支配的积极生活所带来的幸福，所有其他的目标只是为实现它的手段而已。对亚里士多德而言，eudaimonia在于合乎理性的活动。理性活动其中一种形式便是道德实践，指那些涉及勇气或慷慨等品德的活动。生命的目的在于为善，即充分彰显人性价值。然而，即使一个人正确展现了一切美德，各种逆境仍可能将其幸福加以剥夺。亚里士多德认为，真正幸福之人同时也需要健康和财富，而且身份不是奴隶（或女人）。

幸运的是，亚里士多德又补充说，有另一种理性活动可让我们摆脱浮沉的人生。思考能力是人类最值得称颂的一面，所带来的幸福层次比美德更高，那便是哲学沉思的活动。一天到晚从事这项活动是不太可能（人总得要吃饭），但是，一旦进行哲学沉思，我们便是在运用自身最为卓越的特点。亚里士多德认为，这正是人类与上帝共通之处。这种结论听起来颇为惊人，一般人常觉得，生命中充斥太多的哲学会带来不幸。不过额外一提的是，在亚里士多德身上看不到这种现象，据说他个性开朗，总是与人为善。“幸福”（happiness）这个词只能粗浅地传达亚里士多德所说的eudaimonia，它和满足的含义差别很大。eudaimonia不是一种像行动后得到回报一般的安静状态。人类的最终目的本身便是一种活

动形式，实现此一活动形式即可造就美好人生，正如我们去一家餐厅享受丰盛的晚餐后，并不会期待吃完甜点后还会上什么东西。Eudaimonia——通过理性支配的积极生活所获得的幸福，虽然很难达成，但比起一般常说的幸福（happiness）却容易理解得多。我可能在拥有一栋大房子、两部车子、一份好差事，再加上一个美满家庭之后，仍然会问我自己：“我幸福吗？”但一个人是否达到eudaimonia则不难判断，因为衡量标准在于客观事实而不是主观情感。依亚里士多德的观点，只要随心所欲地实践知性品德，即可迈向生命极致之境。

延伸阅读： 亚里士多德论幸福

亚里士多德的《尼各马可伦理学》是西方伦理学史上第一部系统论著，相传由亚里士多德的儿子尼各马可编订，成书后为亚里士多德的弟子收藏、传习和校勘而得以保存。

《尼各马可伦理学》的核心概念是理性、幸福和节制。正如雕刻家的卓越取决于他在艺术中运用的技能，人的卓越也取决于他作为人的功能的实现。人特有的功能是理性的生活。人应当过一种完全实现其理性能力的生活，依据能够最好地表达作为人意味着什么的原则。

根据亚里士多德的说法，人的行动应当追求其固有的目的。人们处处以快乐、财富和荣誉为目标，这些目标尽管有价值，但没有一个能够充当我们应当追求的最高的善。要想成为一种终极目的，行为必须是自足的

和最终的——“那种本身就是可取的而不是为了其他某种东西的行为”——它还必须可以实现。亚里士多德似乎确信，所有人都同意幸福是能够满足对行为终极目的的要求的唯一目的。的确，我们选择快乐、财富和荣誉只是因为我们认为“通过这些手段我们将会幸福”。事实证明，对人来说，幸福是善的另一个名称；与善一样，幸福是我们作为人的独特功能的满足——我们的自我实现。最高的善是eudemonia——由理性支配的积极生活所带来的幸福。

亚里士多德强调，“自我实现”并不是自私自利，而是要在更高的动机和目的的推动下，为促进他人和城邦的公共福利牺牲个人利益。社会的目的应是使个人能过有道德和幸福的生活，而个人却应该服从整体，在城邦法律和公共职责中实现自我。他指出，人生应该思想高尚，为友谊和正义事业采取行动，追求不朽，尽力遵循理性而生活，直至达到对真理的沉思，实现神性的生活，成为“人中之神”，这才是最高的幸福。

卢克莱修的矛盾假设的运用与范围

“二十年后我还爱她吗？”“如果他变老又变丑呢？”这类的假设情况不禁让人怀疑，我们是否改变了与那个人关系的变数，或者讲的根本不是同一个人。如果爱人变成完全不同的另一个人，问自己是否依然爱他显然毫无意义。

提多·卢克莱修·卡鲁斯（Titus Lucretius Carus，公元前94—前55）是位拉丁诗人，曾写过一篇哲理诗《物性论》（On the Nature of Things）。他约生于公元前94年，除了前述最著名的作品外，其他的鲜为人知。公元前55年，在因服用春药而发疯自杀以前，他曾设想了一种试验，可借此判断宇宙为有限或无限，而无须对整个宇宙进行探索。卢克莱修问道：假设宇宙有边际，那么如果有人到达了真正的尽头，然后将矛用力投掷出去，会发生什么事？只有两种情况：矛不是继续往前飞，就是被弹回来。不管哪一种情况，都表示宇宙边际之外仍有东西存在——不是某种物体挡住了矛的路线，就是有更多空间让矛可以穿过去。因此，卢克莱修断定空间不会有边界，它必定为无限。

卢克莱修进行的是一种思想实验，和科学家所从事的实验不同，它是在头脑里头运作而非实验室。不过和实验室实验相同的是，这种哲学实验也试图将所要探究的性质加以隔离。例如，若要查明移动电话是否会对脑细胞造成损害，研究人员必须记得，许多其他因素同样也会造成损害，例如自然老化、外伤或酗酒等等。如果他们要证明移动电话有危险（或者完全无害），便需要确保这些其他因素在实验过程中，不会造成比平常更多的损害。思想实验，或者说假设性方案，其运作过程相当类似：先将重要变量加以隔离，然后观察当一因素改变而其他因素未改变时，会发生什么事。然而，隔离却会对思想造成意想不到的效果。

在杰克·勒蒙（Jack Lemmon）的喜剧《宝树下》（Under the Yum Yum

Tree, 1963) 中，萝苹和大卫即将成为夫妇，却开始怀疑他们结合后是否能长长久久。由于不确定他们是否真心相爱，于是待嫁新娘想到一个简单方法来解决心中疑问：禁欲一段时间，看看能否继续维持关系。这里的实验原则是根据一项断言：真爱可战胜一切，包括分床在内。这对夫妻推想，如果他们无法在这样的安排下继续相处，那么他们便不是彼此真心相爱。房东勒蒙（新郎不知道他垂涎萝苹的美色）在剧中向大卫提供克制性欲之道。最后，勒蒙的阴谋得逞了。这对恋人开始争吵，到了分手的边缘。这样的结果并非验证了他们先前的疑虑；反而应该说，这样的实验背后隐藏着一个陷阱。要看看两人是否真心相爱，尝试一段时间的同居可能还比较有用。将性排除于实验之外，便已经改变了实验对象的本质——恋人关系。如果这对年轻夫妻想要平息或确认其忧虑，应该建议他们同居一阵子而不是分房睡。否则到最后，实验唯一成果便只是考验了他们对禁欲的忍耐力而已。

虽然爱情常是这类实验的对象，但是一般人通常不会和这对夫妻一样付诸行动，而只会在脑子里空想。人对自己的情感经常没有把握，会去思考诸如“20年后我还会爱她吗？”“如果他变老又变丑呢？”“如果她遭遇重大意外呢？”这些问题。偶尔这样想其实无妨，不要庸人自扰即可。但这类假设情况不禁让人怀疑，我们是否改变了与这个人的关系，或者讲的根本不是同一个人。如果爱人变成完全不同的另一个人，问自己是否依然爱他显然毫无意义。然而，一般人常会觉得真爱定能克服情况的改变。要对一种想法进行实验，很难拿捏得恰到好处，稍一不慎便会弄

得面目全非。

这种问题对哲学家而言是极其相关的，因为处理普遍性与一般性概念正是他们的家常便饭。任何主张或理论若要加以普遍化，必须通过任何特殊情况的考验。哲学在讨论“人格同一性”（personal identity）时，特别喜欢考虑一些特殊情况。人格同一性是指：是否有一个自我在时间中持续存在，让50岁的朱利·史密斯和家庭相簿中婴儿时的朱利·史密斯是“同一个人”。

人格同一性的争论源于忒修斯战舰的古老传说。这艘船在远航途中，船身木材因受损而不断更换，最后返航时，所有木材皆已换过，没有一块和当初起航时一样。于是问题来了。这艘船和当初起航那艘船是同一艘吗？如果木材是一块一块慢慢更换的，我们一般而言会认为，从两艘船过去的关系来看，不难判断它们是同一艘船。不过用“连续性”来证明同一性很容易让人混淆不清，举个简单的例子即可明白：假设这艘船航行途中，后面跟着另一艘有木匠的船，然后木匠收集前一艘船的废弃木材，用它们建造另一艘一模一样的船，会变成什么情况？现在忒修斯战舰出现了竞争对手——新造的船可以合理宣称它才是忒修斯战舰，因为船身每一块木材和多年前起航那艘船完全相同。这艘船是否只是出于想象并不重要，只要这件事有可能发生，我们便需要加以正视。对于同一性的连续性理论而言，复制船的确构成一个反例，因为返航的忒修斯战舰，虽然本质上并未因另一艘一模一样的船而有所改变，但第三条船的

出现却改变了它的本身状况的变数。

事情往往会越想越复杂。很多人脑部重创后只剩一个脑半球，但仍然可以正常生活。英国哲学家大卫·威金斯（David Wiggins，1933—）便会针对这些案例站在未来学观点提出假设：如果自己的大脑被切成左右两个脑半球，再移植到两个不同的身体，他的“自我”将会如何？

威金斯的假设质疑了“自我”存在于头脑之中的说法。现在想象一下自己生了重病，身体和一个脑半球都报销了，不过未来科技长足发展，已有能力将剩下的脑半球加以保留并移植到新的身体。虽然必须动手术，但由于过去曾有成功案例，你自然会认为动完手术醒来时，将躺在医院的恢复室里。你会看到陌生的身体，不过那仍然是你，因为新身体装的还是原来的大脑。一开始周围朋友会难以适应，但终究会习惯你新的样子。现在再想象另一种情况：外科医生告诉你，其实两个脑半球都可以保存，不过必须分别移植到不同捐赠者的身体里才行。在麻醉药发挥药效前，或许你有时间想一想自己会从哪一个身体里醒来。一个人显然无法从两个身体里醒来，因为那等于同时出现两个人，但两个身体都不会醒来也有点奇怪。威金斯的问题是：如果先前只有一个脑半球存活才算手术成功，那么“两个”都成功算是手术失败吗？未来的患者若看到数据，大概只有失望的份。

尽管在手术后“自我”可能继续存在，但对于自我的理解可能不会存在。我们早已习惯将自我想成一个整体，或至少相信，如果未来的自我和过

去一样，那么无论何时，这样的自我只能有一个。然而威金斯似乎要说明，至少在理论上，2001年名叫朱利·史密斯的人可以和2051年两个不同的人人是“同一个人”。这表明一件事：这个思想实验的对象并非病人的自我，而是人类对所谓“自我”的概念。原本企图找出一种极端状况，让两个不同个体可以是同一个人，结果最后反而改变了所谓“同一个人”的定义。要反对威金斯的论调也可以言之成理，只要强调在这个假设情况中根本不涉及我们平常所认知的自我，因此谈不上有什么人格同一性的问题可言。日常概念本是为了方便日常生活使用，哲学家虚构了一堆异想天开的思想实验，即使日常概念因此经不起考验也不是它们的错。如果前述设想引不起任何回响，而又不会改变我们对传统的同一性概念的想法，这样说或许还算公平。然而，仅仅让它在赞同它的环境下应用，无疑是让情感喧宾夺主，置真理于其后而不顾。

既然我们不太可能发现自己陷入威金斯所讲的困境中，那么即使面对这类质疑，也无须过分担心。不过像“爱情”这种概念，可就没那么容易通融了。这种假想的实验，有一部分问题在于：要分辨可变因素止于何处，或者我们所实验概念的基本属性是什么，往往相当困难。很多时候，两者间并无清楚的分界。不过可以确定的是，一旦我们开始思索与情感有关之事，很容易就会忘记原本的出发点。对某人的爱成为假设性实验的对象时，人往往不易察觉焦点已从爱情身上转移到想象情境之中，但当我们的感情与假设情况矛盾时，便会错认情感已接受过公平的考验。某种概念、想法或情感通不过假设性实验时，就像前述萝卜、大

卫和杰克·勒蒙的故事一样，是我们的实验对象已经改变了。如果窃贼打不开锁而将整扇门打破，去指责打造“牢不可破”之锁的人显然没有道理；同样地，我们不该将概念混淆，将一个概念加入到别的概念的争斗中去。

延伸阅读：《物性论》

卢克莱修的哲学长诗《物性论》共6卷，7000多行，1473年整理出版，是现在唯一保存下来的系统阐述古希腊罗马的原子唯物论的著作。

全书依据德谟克利特开创的原子唯物论，以大量事例阐明了伊壁鸠鲁的学说，批判了灵魂不死和灵魂轮回说及神创论。

第一卷批判了宗教和神创论，论述原子与虚空。书中认为宗教的产生是由于愚昧的原始人惧怕自然的威力，不正确地解释梦境以及不了解某些自然现象的原因造成的，神的形象只是人们幻想的产物。卢克莱修从“无物能由无中生，无物能归于无”原理出发，论证了物质的永恒性和无限性，驳斥了神从无中创造世界的观点。他说，要不然一切生物不需要种子就可以出生了；人就可以从海中来，鱼就可以从土中生，大小牲畜就可以从天而降，每一棵树上就可以长出各种各样的果子。

在第二卷中，他阐述了原子运动的规律性，把原子运动归结为3种形式：（1）由碰撞产生的运动；（2）由重量产生的向下的直线运动；（3）在极不确定的时刻和地点原子自动脱离垂直下降线而产生的偏

斜。他还说明了世界和万物形成的原因，指出了为德谟克利特所忽视的偶然性的存在。

第三卷论述灵魂的本性，区分了灵魂与精神。他认为灵魂是生命的本原，精神是意志和理智，二者都是物质的，由极其精细的原子构成。生命是灵魂原子与肉体的结合，死亡则是二者的分离，这是新陈代谢的自然现象。所谓死后生命和死后报应都是空洞的虚构。

第四卷阐述了感觉主义的认识论，发展了德谟克利特的影像说，主张感觉是一切知识的基础和本源。第五卷描述了宇宙、生物和社会的形成过程，并着重描绘了人类与社会发展的图景。第六卷研究了当时的各门学科，并用原子唯物论观点解释了各种自然现象。书中表现出了生物进化论的思想，认为自然界最初曾产生许多奇形怪状的生物，后来由于没有适合生存的条件而被淘汰，只有那些能够保护自己或因对人类有用而受到人保护的才生存下来。

《物性论》一书对研究原子唯物主义有重要的参考价值，并对以后唯物主义的发展产生了深远的影响。

奥卡姆的剃刀简单性的优点

某人再三推辞和你约会，可能是因为太忙，或太紧张而不敢见你。然

而，最简单的解释，就是那个人对你没兴趣。如果有两种对立理论可以同时解释某一已知现象，较简单那个会略胜一筹。

遇到两个哲学家讨论复杂的哲学问题时，听众可能经常会疑惑他们究竟在争论些什么。听众或许会自问，为何他们不干脆同意最简单的解释即是最好的解释，然后就此打住。事实上，大部分哲学家对这点颇有共鸣。“奥卡姆的剃刀”此一知名原则是以威廉·奥卡姆（William of Ockham, 1285—1349）命名，他是中世纪的修道士，笃信此一原则。奥卡姆的名言便是：“除非有必要，存在无须增多。”他有一种“剃刀”法则深受现代科学家和一般人的喜爱，那就是：如果有两种对立理论可以同时解释某一已知现象，较为简单的那个会略胜一筹。

奥卡姆于公元1285年生于萨里的奥卡姆小镇，或是约克郡的奥卡姆。早年生平不详，不过他曾进入圣方济修会，随后又于牛津大学研究神学。他对彼德·朗巴德（Peter Lombard, 1100—1160，意大利神学家，巴黎主教）编撰的标准神学教材《教父名言集》（Sentences）的注释引发了不少争议，不久即触怒了牛津神学院。基督教哲学家、拉丁教父的主要代表圣·奥古斯丁（St. Augustine of Hippo, 354—430）认为“基督教的圣事”只是神无形恩典的有形象征，而朗巴德却将圣事地位提升为神恩典的实际原因。奥卡姆则站在奥古斯丁这边，他无法接受上帝需要凡人参与方能遂行其旨意的这种看法。当时众人谴责他为异端，因此被迫离开大学而未取得硕士学位。他在巴黎完成学业，但其主张又在当地引来反

对的声浪，更受到教育当局警告。教皇约翰二十二世视其为麻烦人物，于是召唤奥卡姆前往阿维尼翁（法国东南部城市），差不多等于是把他囚禁在修道院达四年之久。即使在那里，奥卡姆仍继续引来争议。他主张方济会修士应获准放弃俗世财产。1328年，奥卡姆和两名修道院成员一起逃到慕尼黑，于是教皇便因这项反抗行动立即将他们逐出教会。奥卡姆在慕尼黑受到同样对教宗不肯顺从的皇帝路易四世的保护，他曾对皇帝说：“你用刀剑保护我，我将用笔保护你。”接着他进一步地卷入教会政治圈，在皇帝与教宗之间的斗争中全力支持皇帝的论点。奥卡姆可能在1349年死于黑死病，但在此之前，他曾彻底研究教皇二十二世所颁的各项勒令，并自认有充分理由宣称其为异端和伪教皇。

奥卡姆最有名的一项论点是：万事万物并不具有其独立存在的本质。一般认为他这项论点乃经由推理，而非简单性原则而来。当时盛行的观点（源自柏拉图）是除了每一条具体存在的狗之外，还存在一种所谓“狗”这种普遍之物，世上一切外形与大小不同的狗，皆以此普遍之“狗”为典型。即使此“狗”不存于世上也无所谓，因为它和其他一切本质，皆居于上帝心灵之中，它在那里可以快乐地追逐“猫”或是啃“骨头”。将这些各别存在的本质拿掉，的确可以简化宇宙原本复杂的样貌，但奥卡姆真正关注之处却在于，这些本质会妨碍上帝的创造自由。他认为，上帝创造世界之初并不需依赖这些预想观念，而是全凭己意来形塑万物。然而，一群事物仍会在多方面彼此相似，于是人类才会在心中形成诸如“人”、“猫”或是“橡树”这类的普遍概念。剃刀原则在这里发

挥了作用，因为我们谈及这类普遍性时，其实无须诉诸上帝心中的观念。奥卡姆认为，普遍语词只是一种符号，代表着心灵将诸多一般事物加以归类的意念。既然无须诉诸额外之物——如“橡树”这个词所指涉的“橡树本质”，此物便确实不存在。这种被称之为“唯名论”（nominalism）的观点，是奥卡姆剃刀在理论上最大的成就。不幸的是，奥卡姆并未因此而满足，他同时也用剃刀否定了运动，认为运动可以适当地描述成一物在另一地出现。从这件事看来，至少我们可以说，奥卡姆宣传这项原则的手法实在是不怎么高明。

纯粹从形式来看，“剃刀”只是一种有效的方法，而非对世界本质的洞见。就其本身而论，剃刀原则不可能被某种“最简单的解释被发现是错误的”情况驳倒。由于可以解释任何一组事实的可能假设无穷无尽，如果没有特别的限制，先检验最简单的假设可以省下许多时间。例如，某人再三推辞和你约会，可能是因为过去六个月以来都很忙，或是因为太紧张而不敢见你，也或许是因为你提议的约会地点不够吸引人。然而，最简单的解释——也是遇到这种情况时一般人的假设，就是那个人对你没兴趣。除非对方明确表达相反的意思，否则这样想会比较聪明，可以省点力气。

还有一种情况争议性更大，使得奥卡姆剃刀不再是基本原则而已。正如哲学家维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889—1951）所说：“车轮转动时，并不需要知道是否有其他机械装置和它一起转动，只要自己在转

就够了。”换言之，没有必要用某物来了解已知情况时，即可宣称该物在此情况中无足轻重。例如，行为主义哲学家主张，人类的一言一行皆无须通过意欲、渴望、感觉等心理经验来加以解释，若没有这些东西，要说明人的行动反而简单得多。奥卡姆剃刀这一剃特别无情，心理经验就因此立刻烟消云散。结果，行为主义者被指责为“假性麻醉”，因为他们实际上等于否定了意识的存在。最顽固的行为主义者面对指责仍扬扬得意，而稍微温和的行为主义者则主张，意识（无论意指什么）在解释人类行为上并没有什么作用。因此，对于那些“在必要之外仍然增多”的存在，不一定非用剃刀将其摒弃不可，剃刀在这里就像刀片一样，只是将这些存在切割后分开，放至适当位置而已。例如，进化论者认为，进化已足以解释人类的存在，引进上帝概念只是多余的。他们同时也声明，其主张并非为了否认上帝存在，而是认为，虽然上帝可能存在，但在人类的创造中并没有扮演直接的角色。将上帝降格是否能安抚信徒不得而知，不过一旦使用剃刀，便不能保证信徒对上帝这种新地位的反感程度，不会低于将上帝完全摒弃的情况。

如果是仅想除去解释性理论中可有可无的元素，即那些对解释现象派不上用场的元素，必须小心使用奥卡姆剃刀，以免反而用剃刀剃掉了原本要说明的现象。它不应被用作谴责解释现象的工具。就算是最极端的行为主义者在这一点上也没有犯错，他们可以说自己并未否定人类的行为本身。然而，将理论加以简化的结果，另一个值得思考的现象，如想象或感觉痛苦等个体心灵状态的本质，反而被牺牲了。行为主义者所否定

的心灵状态，即使在行为中未扮演相关角色，仍有说明的必要。他们为求说明简单，所付的代价也未免太高了。

必须注意的是，奥卡姆原则隐含了“其他一切条件均相同”这个前提。解释力强弱无分轩輊时，最简单的解释才会胜过较复杂的解释。如果后者的解释力比前者更强，我们会宁愿选择后者。奥卡姆并未将简单性凌驾于一切之上，他只是认为，若两种解释都同样适当说明某一现象，则可依简单与否来加以选择。令那些不切实际的历史学家惊讶的是，奥卡姆从未用他的剃刀来解决下列这个既恶名昭彰又出处不明的经院哲学难题：一根针尖上可以有多少天使站在上面跳舞？如果使用剃刀原则，最简单的答案（也因而是“正确”的答案）当然是一只只有一个天使。

延伸阅读： 如无必要，勿增实体

奥卡姆是一位在政治和宗教上特立独行的异议份子，大半生都因为他的学说而不断与教会发生冲突。他是天主教方济会的修士，曾到牛津大学学习但并没有完成学位。在那里他表达了原创性的想法，遭到牛津大学校长的激烈反对，并被斥责为异端。他被传唤到阿维农接受教皇二十二世的问话，并被投入监狱。他越狱逃往慕尼黑，寻求巴伐利亚皇帝路德维希四世的保护，后来死在那里，可能是感染了当时肆虐的黑死病。

奥卡姆是唯名论的代表人物。唯名论和实在论是中世纪围绕个别与共相的关系之争而形成的两个对立派别。唯名论否认共相具有客观实在性，

认为共相后于事物，只有个别的感性事物才是真实存在的。实在论断言共相本身具有客观实在性，共相是先于事物而独立存在的精神实体，共相是个别事物的本质。

奥卡姆认为，共相“只是人心中的一种思想对象”，是人们用来标识许多相似事物并作为概念存在于人们心中的东西，但又不是人心的虚构或任意创造。也就是说，共相只存在于人们的认识当中，实际上所有事物都是独特的。比如，“种类”、“红色”，或者甚至“人”这些概念用于指称一群具有某种相同形态和特征的事物，其实只是人类认知所发明出来的东西：为了心理上的简约，而把许多个别事物集合在一起。

奥卡姆说：个别事物是感官的第一个对象，就知识的来源来说，个别事物才是首先被认识的东西。人类的全部知识都是从对个别事物的感性知觉开始，思维的头脑从中抽象出共同性或相似性，由此形成概念。

在反对实在论的论战中，奥卡姆提出了著名的“思维经济原则”，即“奥卡姆剃刀”。正统经院哲学依据实在论的观点，提出了无数的“实体形式”、“本质”、“隐秘的质”之类的东西，把它们加于事物的一切现象之上，以为这就是对事物的“科学”的解释。但奥卡姆认为所有这类东西都是无用的赘物，妨碍人们正确地认识事物，因而必须统统抛弃，用“经济原则”这把“剃刀”把它们剃掉。这个原则被总结为“如无必要，勿增实体”，实际上奥卡姆本人并没有说过这句话。

马基雅维利的君王诉诸人类的邪恶本性

许多伟大哲学家认为世人多半愚蠢，但马基雅维利反而认为，统治者应该假定民众是邪恶的，运气好一点的话才会同时又是愚蠢的。

马基雅维利（Niccolo Machiavelli, 1469—1527）给统治者的建议是：“让众人惧怕胜过让众人喜爱，为人残酷比为人慈悲更加精明。”此言一出，“马基雅维利”一词在几世纪以来已成为恶行的代名词。然而，更恰当的说法是，这个词意味着实际目的的考量。另一方面，像“幻想”和“理想主义”这些词，虽然没有受到人们对“马基雅维利主义”这个词一样的轻蔑，然而平心而论，反而是这些词在面对20世纪历史时将难辞其咎。写于1513年，献给佛罗伦萨统治者罗伦佐·梅第奇的《君主论》（The Prince）这本书，里头阐述的观点正是让马基雅维利恶名昭彰的原因。这本书基本上非关道德领域，它既不是在论述政府主权的正当性，也不阐释统治者所应追求的道德目标。相反，它以道德中立的立场详述该如何取得并维护政权。它主张应该以人的真实表现为基础，而不是他们会成为什么样的人。正如马基雅维利所言：“人们现实的行为方式与他们应该的行为方式相去甚远。任何人如果以理想代替现实，必定自取灭亡。”毕竟任何政治价值，若无权力将其付诸实行又有何用？

从当代民主政治选举中，政治人物的买票行径来看，此一观点则更加显而易见。或许这些政治人物不会承认买票，但此类行为却可以在《君主论》里找到支持的证据。

虽然许多伟大的哲学家认为世人多半愚蠢，但马基雅维利却倾向于视其为邪恶。他认为，统治者应假定民众为邪恶，运气好一点才会同时又是愚蠢。马基雅维利所说的邪恶，一般认为是放纵与自利——自由主义与资本主义所分别容许的两件恶行。在今天看来，马基雅维利对普罗大众的行为的论断显得严厉；若以16世纪初的哲学风气而言，这样的评判也是严厉的。文艺复兴时期人文主义的精神在于试图解放人类的美德意向，并让这类意向促使国家更加进步，而大半自学的马基雅维利在早期求学生涯中，并不接受这种流行观点。不过，他一方面不像其他人一样重视道德价值，一方面却又与伽利略等人持相同意见，认为人终究可以了解上帝对宇宙的设计。马基雅维利的方法论充满人文主义色彩，和其结论截然不同。

书本似乎是马基雅维利年轻时代唯一的消遣娱乐。他于1469年生于某个有钱有势的佛罗伦萨家族中较为穷困的一个旁支。非正规的学习过程似乎无碍于他出类拔萃，1498年便以29岁之龄被任命为佛罗伦萨的大臣。当时意大利正陷于政治动乱中，统治下的四个城邦均不敌外来势力。

《君主论》最后一章标题为：“告诫：从野蛮人手中解放意大利”，这里的野蛮人指的是法国人和西班牙人。虽然马基雅维利在书中写道，野蛮

人占领意大利“让人人闻之都觉其臭”，但1500年当他因外交任务而出使法国宫廷五个月后，却看到一个国家在强而有力的中央集权统治下，人民生活所呈现的另一番面貌。马基雅维利认为，法国和佛罗伦萨的人民差别其实不大，都有一样的情感，对一个民族有效的统治之道，也可以拿来用在另一个民族身上。然而他却相信，如果治国之道要诉诸民众的善良本性，一切将徒劳无功，因为假设人民“善良”完全是一种幻想。相反，统治者可以利用最恶毒的手段来维护权力，因为和在他统治下人民的恶行一比，其手段之恶根本微不足道。马基雅维利甚至对残暴的博尔吉亚加以称赞，此人曾在意大利中部据地为王数月之久。权力取得正当与否并非马基雅维利主要关心之处，《君主论》一书强调的是手段，而非目的。

马基雅维利的劝诫相当清晰简明，不像当代一些教人如何经营成功人生和企业的建言，经常语焉不详。统治者最希望如上帝一般受到人民敬畏与爱戴，但通常两者很难以兼得，故应该选择受敬畏方为上策。因为民众是：

.....忘恩负义、反复无常、狡猾诡诈、既软弱怕事又贪得无厌。只要你有利用价值，全部会站在你这边，奉献生命财产，亲生子女亦在所不惜，只求危难能够远去.....但是一旦危险再度逼近，又会寻求你的庇护。

尽管民众生性卑劣，利字当头时，情爱靠两边，但因刑罚威胁而产生的

恐惧，却往往使他们对统治者乖乖顺从。如果马基雅维利所说不虚，那么听起来如此统治人民也是理所当然。

虽然让人民敬畏成效显著，但应避免使其心生怨恨。美德不该是统治者的主要目的，但恶行也不应该是。相反，“统治者需尽可能为善。然而若有必要，邪恶手段也需随侍在侧”。正如历史上那些专制君主所发现的，一旦让人民对自己心生敬畏，即可佯装受人民爱戴。虽然马基雅维利的确将欺骗视为有效的统治手段之一，但此举在他看来却相当冒险。如果遵守承诺对领导者不利，则万万不可如此，不过至少表面功夫要做到，不要露出马脚。好的统治者必精于撒谎之道。同样地，让企业看起来工作环境友善或体恤员工会是个好主意，但如果对员工好过了头，则未必会符合全体股东的利益。百姓（顾客或员工亦然）或许真的很坏，但依马基雅维利的说法，如果他们也很迟钝，对统治者而言，事情便好办多了，“因为民众永远只会记得事情的表象和结果，而世界就是由这些人组成的”。因此，若要有效统治人民，隐藏一些事实或许是必要的。正如今天许多讽世者惯常的批评，如果民众真的欣赏诚实的政治家，就不会一直投票给那些流氓恶棍了。

然而，统治者应要求其身旁顾问提供实情，但要牢记这些顾问比起一般民众，其邪恶和自利之心却毫不逊色。只要情况允许，惩罚、降职或诸如此类手段应立即彻底执行，因为这些惩戒时间越短，后遗症也越少。另一方面，德政之类的善行应长期分批少量施与人民，效果才会更加持

久。从政者近来已学会对同一件正面信息，如公共支出增加，在不同场合时候用不同字眼不断加以宣传，以求事半功倍之效。

精明狡猾的统治者若要保持中立，必须特别小心谨慎。依马基雅维利的说法，果断的行动最可体现统治者的深谋远虑。如果有人夹在两个敌对朋友之间，对于这一建议可能颇觉惊讶。因为不管支持哪一方，一旦双方化解歧见，往往会同时惹来两边的不悦。但是，即使马基雅维利的建议很有帮助，所带来的也不是圆满的友谊，而是成功的权力关系。对于真正的朋友，友谊本身就是目的，我们不会像统治者对待同伴般，把他们看作达成目的的手段。另一方面，从政者必须随时准备牺牲友谊，正如朋友随时准备牺牲权力一样。以马基雅维利的立场而言，真正的意思应该是，政治界没有真正的朋友。至于治国方略，他主张战争时应与别国结盟，因为不管战争结果如何，你都必须欠别人人情。这项建言受到后来意大利独裁者墨索里尼的信奉，结果却让他付出了生命的代价。如果他够聪明，就该跟随西班牙独裁者佛朗哥的脚步，后者仅和希特勒保持友好，结果维持统治权长达30年之久，直到83岁去世为止。一般说来，马基雅维利极力主张统治者对于周围的邻国，应领导并捍卫较弱的一方，而努力削弱较强的一方。一旦弱国彼此对立，较明智的做法是帮助其中一方打压另一方，而不要冒险让他们未来有机会联合打击你。马基雅维利在这里似乎对人性有所误判，否则就应看出，干预有时候反而会导致对立双方的结合。

1992年，美国发动“恢复希望行动”（Operation Restore Hope）来帮助饱受战争蹂躏的索马里。此计划后来迅速变质，未能实现初衷，结果反而是索马里人和美国人互相残杀。美国外交使者霍尔将军才刚刚慷慨提供25000美金给军阀穆罕默德·艾迪德将军，后者却在数小时后悬赏100万美元要捉拿“畜生”霍尔。面对当时日益增加的死亡人数统计，克林顿的态度和书本上的马基雅维利式作风没有两样，他宣称：“我们又不是来强加痛苦在这些混蛋身上的，那些杀我们的人，会死得比我们还多。”对美国与克林顿，还有其他马基雅维利追随者而言，这个计划的结果可说是彻底失败。正如联合国发言人大卫·史塔克威尔少校所言：“我们人来了，还给他们带来了食品，结果他们竟反咬我们一口。”

即使美国从一开始就让索马里人自主他们的命运，也会招致批评。美国一旦干预，“帝国主义”恶名则不胫而走，要是不闻不问，又会被冠以“冷酷无情”的标签。西方世界一般民众观点之多变，由此可见一斑。视人民为卑鄙之徒，不应对其有所期待的马基雅维利，也曾语重心长地说：

不要存有总是可以找到安全方案的心态，相反，统治者应了解任何选择必然会有风险。世事本是如此，避开一种危险时，一定会招来另一种危险。衡量各种选择可能带来的损害后，“两害相权取其轻”，方为择善的审慎之道。

这并不是说行动不会让事情越变越复杂。1993年12月，索马里首都摩加

迪沙的部落长老聚会讨论和平之道时，美军直升机却包围该处并用飞弹轰炸，结果造成50人以上的死亡。这次行动对美国的目标毫无助益。然而，如果美国抽身再度采取孤立主义，让世界贫弱国家自寻出路，可别说是马基雅维利没有提出过警告。没有哪一个明智的君王，想补偿损失却反而让损失变得更大。

延伸阅读： 既做狮子，又做狐狸

在《君主论》第十五章中，马基雅维利提出了他撰写这本书的基本意图。他谴责较早的政治学作者们讨论“那些在现实中人们从未了解的共和国和原则性”，而他们自己却只关心“人们应当怎样生活”。对于马基雅维利来说，一位政治领袖的指导原则必须建立在人们实际如何行为的基础之上。

《君主论》写于1513年，即梅蒂奇重返佛罗伦萨一年之后，而该书就是献给梅蒂奇统治者的。马基雅维利说，该书“应当受到君主的欢迎，且是特为一位新君主而写的”。

在这本书中，马基雅维利阐述说，“一个好人必定在如此众多的不是好人的人中间毁灭”，一个希望维持自身权利的君主的首要任务，便是学会“如何变坏”、“被人畏惧比被人爱戴更安全”。然而，《君主论》的政治观念并不止于向人们推荐一种肆无忌惮的使用强力。根据马基雅维利的观点，政治行为要求有可变性。在某种环境下，信赖臣民的爱，或遵

守自己的责任，也可能是合适的行动。一个统治者必须知道怎样既做狮子，又做狐狸。君主在考虑采取何种行动时，永远无须考虑行动的伦理道德，唯一的标准是它是否管用。

过去的作家很少盛赞马基雅维利，在16、17世纪时也没有多少人肯公开承认他们是马基雅维利的信徒。然而，我们可以从他所遭受的猛烈抨击看到其影响力的重要性，历史上甚至还出现过一个反马基雅维利的政治派别。自从17、18世纪政治专制主义出现后，其学说的重要和有效性才被广泛承认。到了19世纪，他的观点更备受瞩目，尤以德国、意大利两个国家为甚。平心而论，马基雅维利并非认为政治没有道德，而是认为政治有自己的道德。有一段时期，民族统一和民族国家的独立被当作最高目标，一切必须服从这一目标，马基雅维利的“目的能证明手段的正确”的观点备受推崇。

尽管人们自《君主论》问世以来，不断在其中发现不同的意义，它的重要性远远超过了它被应用的特殊领域。在政治学领域，它已经成为一部里程碑式的经典著作。

培根的鸡预言未来

有天早晨咖啡喝起来怪怪的，我们会认为是把糖误加为盐，而不会以为糖让咖啡变甜的能力在一夜间改变了。人类日常生活绝大部分事情，都

有赖归纳性假设在运作。可是，凭什么我们相信太阳明天必然会和昨天、前天一样依旧升起呢？

狗会希望主人定时带它们出外散步，而且抗拒更改自己走惯了的路线。人类也一样，无论竟日奔忙为了何事，都会预期昨日为真之事，在明日依然为真。早晨依旧有日出，物体也会落到地板上而不会飘到空中。一般来说这些事件受制于自然规律，可以确实加以预测，但我们的一般性预期，有时却显得让人困惑。利用过去有限的例子来归结一种规则，然后可以适用于未来可能发现的“所有”例子，这种方法称为“归纳法”。当人类思维从特殊跳至普遍，从已经验之事跳至未经验之事时，归纳法便派上用场。严格来说，归纳法无法真正证明任何事物。无论我们观察过多少次某种情况下会发生某件事，都无法绝对肯定同一件事在每次出现该情况时都会发生。正如罗素（Bertrand Russell，1872—1970）所言：“天天喂小鸡长大的人，最后却扭断了它的脖子，这表示对小鸡而言，把对自然界一致性的观点做一番修正可能帮助更大。”的确，过去不断重复发生的事会让人和小鸡一样，预期同样的事未来也会发生。依罗素的说法，人类基于直觉相信太阳明天依旧会升起，但难道我们事实上不会和待宰家禽的处境相同吗？自然规律虽看似如过去般强而有力，迄今毫无改变迹象，但若因而主张，自然既然在过去是统一的，未来也会是统一的，则犯了循环论证的谬误。如果自然是统一的，当然只能在未来是统一的。日常生活绝大部分都有赖于归纳性假设，说它们荒谬不合理是很奇怪的，然而对许多哲学家而言，这才是事情的真相。

第一个详细论述归纳法的人是近代哲学家弗朗西斯·培根（Francis Bacon，1561—1626）。他出生于伦敦。由于父亲为英国掌玺大臣，培根从小便生活在权贵中，长大后受教于剑桥三一学院—20世纪哲学家罗素的母校。培根早期职业并非哲学。他16岁时成为律师，23岁那年开始从政，后来于1584年进入议会，在那里待了30年之久。他曾在议会上向伊丽莎白一世女王建议如何治理国家，但女王却完全不予理会。1593年，当培根反对利用皇室津贴继续支援与西班牙作战时，最后仅存的一点儿影响力也因而荡然无存。

到了詹姆士一世继位后，培根开始平步青云，备受重用。詹姆士一世于1603年登上王位，并于同年册封培根为爵士，后来英王认同他对皇室特权的观点，于1613年升他为检察官作为奖励。1618年培根晋升大法官，且册封为弗鲁明男爵，三年后又册封为圣亚尔邦斯子爵。培根一向秉持和研究哲学同样的精神来面对这些生命历程。他相信，经由仔细的观察即可轻轻揭开自然的神秘面纱，轻率鲁莽绝对无济于事。至于国家大事，他则扮演取悦上位者的谋士角色。培根有一本笔记本留传下来，他在里面兢兢业业地提醒自己，不要忘了奉承可能的赞助者，同时也研究竞争对手的弱点。以现代眼光来看，他所做过最恶劣的事大概要算是：在极度为难下，参与了调查被控以叛国罪名的教士。然而，培根是一个对皇室忠诚、对朋友慷慨、对仆人仁慈的人。他的权位之路蜿蜒曲折，成果辉煌，但失势竟在弹指之间。子爵长袍还来不及多穿几次，他就被指控在任大法官期间曾收受贿赂。培根坦承了这项指控，但声言他的判

决并没有因为收受礼物而有所偏袒。这份声明可能是真的，因为培根虽然接受了指控，两名原告却抱怨本案可能对自己不利。1621年，培根被拘禁在伦敦塔中数日之后，连官职及议会席位也一并遭到撤销。尽管当时这项罪行在司法界中相当普遍，但培根却很有雅量地评论这样的处罚既适当又公正。他的政治生涯从此画上句点，往后便隐退而专心撰述哲学著作。

培根志在恢复人类自从被逐出伊甸园以来，所未曾享有之对自然的支配力量。他觉得哲学家的抽象沉思（他称其为“徒劳无益”）对此派不上用场，唯有细心观察大自然及其运作方式方为成功之道。培根认为问题的症结在于，过去哲学家对自然界所抱持的信念若非充斥独断假设，便是从少数个例粗略加以普遍化的结果。他主张，普遍事实应从小范围拾级而上，直到具备较大程度的普遍性才能算数。因此，既然一只黑色乌鸦无法证明所有的乌鸦都是黑的，我们便应着手检查如伦敦塔中的乌鸦是否都是黑的，然后是伦敦的乌鸦，再来是世界各地的乌鸦。他希望人类最后对世界所达成的信念能适用于任何情况，再无合理怀疑之处。培根将他的观察结果编制成表，运用排除法找出哪些特性在一定情况下总是出现，哪些只是暂时的。运用这种方法，他正确地推测出热来源于微小粒子的振动。

培根方法的优点在于，它所立足的世界我们既看得见又摸得着，也不会对各类事物的起源凭空冥想。不过此方法有一个问题：如果培根所言无

误，在达成范围较大的理论之前，先从小范围的普遍化着手，那么这项工作可能冗长乏味而令人厌烦。世上各样理论的证据何其繁多，起点在哪里，终点又在哪里，实在令人无所适从。单单一项自然律，或许人类终其一生，都无法观察到足够证据来加以证明。一味盲目的观察是不够的，科学同时需要假设——一种理性直观，来指引研究方向——这些假设乃源自科学家的想象，不单来自周遭的现实世界。直到19世纪，以及达尔文于加拉巴哥群岛上进行研究之时，科学界才运用培根这种严谨而实在的方法，取得各项丰硕成果。

虽然作为一种科学研究方法有其缺点，但人类日常生活仍经常依赖归纳法：例如咖啡加糖时，我们会期待它变甜而不是变酸。此一信念根深蒂固。如果有天早晨咖啡喝起来怪怪的，我们会以为把糖误加成盐，而不会认为是糖让咖啡变甜的能力一夜之间改变了。几乎没有人会觉得这样的推想过于轻率鲁莽，仿佛世上一切规律性都有如谜样难以说明一般。如果拿砖块向窗户砸去，窗户会被打破是因为玻璃易碎而且砖块很硬，而不是由于丢的动作神秘地造成玻璃碎裂。假如砖块碰到窗户时变成一束花，没有人会立刻断定是丢的动作导致这项转变，一般会认为，若非砖块是假的，不然便是里面藏着花，或者自己产生幻觉该去看医生了。正如怀疑论者大卫·休谟（David Hume，1711—1776，英国哲学家，不可知论的代表人物）所言：“我衡量某件奇迹与另一件奇迹，总是拒绝较大的奇迹。”要一般人相信丢砖块的确会生出花来，除非能仔细观察所有的变化细节，看清楚一切究竟如何发生，而不能容许任何“魔术”藏

身的可能。只要能用慢动作看清假砖块的外壳如何碎裂，露出里面的花，观察一次即能消除我们的疑虑。人类或许依赖归纳法了解世界，但同时也依靠一些对事物所坚信的理解（如砖块和花）预期未来。

有时候，常识告诉我们，通过归纳法得出的结论并不可靠。如果某事每发生一次，其再发生的可能性便跟着增加；那么，只要我们活得越久，经历苏醒后的早晨次数越多，活着看到另一个早晨的机会也会随着每多活一天而增加。顺着这样的逻辑，我永远不会比我真正死亡那天更有可能死亡。此一结论不合于一般对生死的理解，要推翻它实在轻而易举。然而，在背后支撑这种生死观念的始终是归纳法和自然统一性。我不仅观察到自己早晨醒来的规律性，也观察到某些年纪的人会在睡梦中死亡也有其规律。这样一来，一种归纳法却被另一种不同的归纳法所推翻。如果对生死观寻根探源，便会发现，人类对自然统一性有一种盲目的信念，而很自然地假定其为真。

只有心智失常的人才不相信自然统一性。作为一种在习惯支配下的生物，人们相信习惯似乎也是理性的表现。有些原则无法用逻辑加以证明，但必须相信才能活下去。例如，我们相信从高楼跳下去会致命，因为过去一向如此。虽然我无法证明未来也是如此，但如果我亲自试验从高楼往下跳，一定会被视为精神错乱。如果期待未来和过去相似，并不符合严格意义上的逻辑，那么期待未来和过去不相似当然也不合逻辑。罗素所说的那只某天早晨被扭断脖子的小鸡，并不能因为它期待那天仍

有人喂食就说它比较笨。但说到低估小鸡这件事也不只有罗素一个人。早在1626年，培根做了一个实验，往一只母鸡的肚子里塞进雪，希望将它冷冻。没想到，他却因此感染风寒而死去。

延伸阅读： 知识就是力量

培根一生中的大部分时间都在官场度过，但他从没有放弃推进人类知识的伟大志向。他以知识论作为自己哲学的中心问题，把改造人类的知识，实现科学的“伟大复兴”，建立一个能促进生产发展和技术进步的新哲学，当作自己理论活动的目的。这一伟大志向的成果反映在他未完成的巨著《伟大的复兴》中，其主要部分是著名的《新工具论》。

在《新工具论》中，培根首先分析了当时的哲学状况。他认为，当时流行的两种哲学观点都极不利于人们获取知识。一种观点认为自然法则早已为人们所认识，无须再作进一步的探求。这种哲学将一切问题都确定为人心中符合逻辑的思维产物，如此，事物就变成了被确定、被决定的了，这便压制了理解力，给“哲学以及各门科学带来很大的损害”。另一种观点则认为没有任何事物是可理解的，人不能有真正的知识，感觉知识是不确定的，靠不住的，因此，自然事物是不可理解的。

传统哲学、经院哲学都是培养知识的哲学，所采用的方法都是人心的冒测，因为这些哲学的认识论基础是建立在逻辑之上而不是建立在实践基础之上，因而是不可靠的。培根提出了他的哲学的两个新原则：其一是

感觉的验证原则；其二是思维活动的循序渐进原则。其目的是要找出自然的法则，对自然作出说明，达到统治自然的目的。培根认为，从因果关系上看，只有当人们认识到自然的原因时，才能在行动中产生结果。而对于原因的认识便是人类的知识，在实践中产生的结果便是人类权力的证明。在这种意义上，后人将培根的这一思想概括成一句名言：知识就是力量。

培根在对流行哲学加以批判的同时，进一步揭露了人类认识产生谬误的根源，提出了著名的假象学说，认为妨碍人们正确反映客观世界的障碍有四种：族类假象、洞穴假象、市场假象、剧场假象。人们在认识过程中往往把自身的感觉作为事物的尺度，而不以宇宙的尺度为根据，因而常把人类的本性混杂到事物本性中，从而歪曲了事物的真相，即族类假象（*idols of the tribe*）；个人具体的境遇也会构成认识自然的一种假象，即洞穴假象（*idols of the cave*）；语言对于人的支配所造成的认识歧义，即市场假象（*idols of the market*）；各种哲学教条以及从错误的证明法则移植到人心中 的假象，即剧场假象（*idols of the theatre*）。

因此，在培根看来，科学的知识来源于感觉经验，经验是认识的出发点和一切知识的源泉。但他接着指出，人的认识还必须依靠理性能力逐步上升到公理原则，揭示出事物的规律，因此应该将感觉经验与理性能力结合起来。他认为，真正的哲学家应该像蜜蜂一样，既要采集材料，又要消化材料：“实验家像蚂蚁，只会采集和使用；推论家像蜘蛛，只凭

自己的材料来织成纺织品。而蜜蜂却是采取中道的，它在庭园里和田野上从花朵中收集材料，而用自己的能力加以变化和消化。”

培根在经验的基础上建立起他的科学主义认识论：感觉经验是认识的起点，也是一切知识的来源，在此基础上，直接面对自然，面对事物本身，通过理性的作用，逐步地、逐渐地达到中间公理，最后上升到最普遍的原理。

笛卡尔的恶魔怀疑的限制

我梦见我自己在做梦，在梦里我从梦中醒来，我如何分辨是“真的”在做梦，或者只是“梦见”在做梦？如果清醒时的一切都还是恶魔在欺骗我们，那我们对于“真实世界”的无能为力便与做梦时如出一辙。

16世纪的法国散文家蒙田（Michel de Montaigne，1533—1592）曾说：“当对自己的观点相当看重时，便会严厉批评他人对此观点的看法。”西方人因捍卫自身的信念而痛斥别人也非一朝一夕之事。人类之所以还能互相宽容对待，乃由于我们相信凡事皆无必然的确定性。虽然这类怀疑让人们彼此相安无事，但却可能给个人带来损害。相信大家都有这样的经验：原本坚信的看法后来发现竟是错的，然后怀疑自己的判断力。如果同样的经验经常发生，甚至冲击人类最重要的信念，接踵而来的怀疑洪流可能会成为严重问题。例如，曾经被爱人背叛，便可能不

再信任未来的伴侣。大多数人不得不以降低确定性的重要性而继续生活在怀疑之中。对于许多观念，一般人宁愿姑且信之，或至少在面对质疑时会这样承认。然而，有些哲学家却不愿如此妥协，便转而抨击“怀疑”这件事本身是否可靠。

抨击怀疑论最有名的是笛卡尔（Rene Descartes，1596—1650）。他生于法国的拉海镇，它是位于图尔和普瓦泰之间的一个小镇，该镇后来也因笛卡尔而重新命名为拉海-笛卡尔镇。八岁时，笛卡尔被送至安茹省的拉·弗谢耶稣会学院，在那里研读当时最具权威的亚里士多德哲学，以及古典文学和数学。由于笛卡尔身体虚弱、面色苍白，众人并不指望他能活很久。但其中一位学校老师查莱神父，十分同情这个瘦弱的小男孩，便允许他早上多睡一会儿，于是笛卡尔终其一生都保有这个晚起的习惯。这种怠惰并未换来懒散的恶名，反而显露他早期习于沉思的倾向。笛卡尔自己从未试图扭转此形象，反而宣称这些于床上度过的早晨时光催生了他最重要的哲学观念。1619年，为了把握到世界各地旅行的机会，他决定加入巴伐利亚军队。服役期间他游历了欧洲各地，1618年三十年战争（Thirty Years' War，1618—1648年间在欧洲以德意志为主要战场的国际性战争）爆发后，他似乎未曾参加任何战役。然而，笛卡尔从未停止谴责军队生活，认为其无益、愚蠢、既残酷又不道德。

笛卡尔于1628年定居于荷兰，在这里，他当时饱受争议的哲学和自然世界观得到容许（或者至少为人所忽略）。相比之下，巴黎最高法院却在

1624年通过一项法令，对抨击亚里士多德者判处死刑。笛卡尔原本已开始撰写一本有关物理学的书，但听到伽利略在1633年，因为想证明哥白尼以太阳为中心的太阳系理论模型而被软禁时，很害怕遭遇同样命运而不敢冒险出版。但笛卡尔并不只求自保，他终其一生都希望能获得哲学与科学界同侪，以及天主教教会的肯定。作为一个虔诚的宗教信徒，他希望自己的著作能让信仰更为可信，但教会对他的虔诚却从不相信。从事后看来，教会的怀疑态度是对的。当时流行一种探究事物的新运动，引发了后来把宗教打入冷宫的启蒙运动（Enlightenment，18世纪欧洲以推崇“理性”、怀疑教会权威和封建制度为特点的文化思想运动），这件事笛卡尔也有一份。他在哲学和科学方面的著作助长了不可知论，而他尝试为宗教信仰建构理性基础的努力，结果却只是证明了这一工作的艰巨性。笛卡尔相当确信自己会很长寿。1639年时，他还夸耀自己已19年没有生病，未来一定能活到一百岁。10年后，他应瑞典19岁女皇克里斯蒂娜之重聘，前往斯德哥尔摩，因为女皇觉得，一位世上最伟大思想家的哲学可以在闲暇时作为一种消遣。她同时也希望能让他成为瑞典贵族，赐给他辖下的日耳曼领土当作财产。结果笛卡尔很快便后悔做了这样的决定。他原本习惯于在有壁炉的房间里沉思，边享受熊熊炉火，边发展具有创新性的哲学思想，现在不仅无法晚起，还得在清晨五点钟起床教授女皇哲学课程—因为女皇公务繁忙，只有这个时间可以上课。笛卡尔不断抱怨瑞典冬天天气严寒，就像冻结水一样，可以冻结人的思想。1650年的某天早晨，他不幸感染风寒，后来便因肺炎而过世。

笛卡尔为近代哲学开启了新的一页。年轻的心灵总带点傻劲，他早年便希望替人类关于世界的普遍知识找到如几何学和数学般坚固的基础。大部分人面对年轻时的错误，总是在日后改变意见，但笛卡尔决定改变的却是形塑其观点的“方法”。如果所谓哲学上的“确定性”其实可加以怀疑，那么他便暂时将这些信念存而不论，直到发现无可怀疑的信念为止。假如能进一步辨明是什么原因造成此信念无可怀疑，他便希望通过同样的方法重建整座知识大厦。笛卡尔在书中写道，其哲学研究方法乃以建筑师为仿效对象。建筑师若要在沙地上盖房子，要先挖好壕沟，清楚里面的沙子，在坚固的地面上打地基。同样地，笛卡尔的哲学之路便从一切可怀疑之物出发，任何对象只要可稍加怀疑，便如沙子一样予以清除。他这里不是用鹤嘴锄，而是用一种怀疑方法来清理知识的地基。

笛卡尔先从人类大部分信念的最终来源——看似微不足道的感官知觉着手，来进行知识的肃清工作。视觉和听觉有时会欺骗我们，正如笛卡尔指出的：“对于欺骗过我们一次的，谨慎的做法是，永远不要再相信。”然而，物体太远或太小导致无法看清时，通常会犯此类错误。另外有些事物虽然同样源自感官知觉，但却明显无法怀疑。例如，他自己此刻正穿着冬用斗篷坐在炉火旁。除非有人心智失常，否则无法怀疑这些事实，而他并不想将这类人纳入考量的范围。但是也有可能他原本躺在床上，处于睡梦之中，醒来后发现根本没有坐在火炉旁。在未醒来之前，做梦时似乎没有方法可以分辨自己究竟是梦还是醒。相信大部分人都有过这样的经验：梦境有时过于生动鲜明以致信以为真，直到醒来才

恍然大悟。对于这个问题，笛卡尔假设自己的确在做梦：因为即使处于睡梦中，仍有一些事物他不可能犯错。就算最荒唐的幻想也不会是全新的，例如想象中的独角兽，还是由真实之物——触角和马所组合而成。当然，触角和马也可以是虚构的，但它们身上仍会有真实的颜色。此外，无论清醒与否， $2+3$ 永远等于5。然而笛卡尔却认为，或许有一位全能的上帝让这一切全都不存在，没有大地苍穹，也没有形状、大小、颜色或空间，这些都只不过看似存在而已。既然如此，上帝也可以让笛卡尔自己在每次计算 $2+3$ 时犯错。不过上帝大概不会开这种玩笑。于是笛卡尔设想有一个恶魔，居心邪恶、极端强大又狡猾诡诈，用尽各种手段误导其感官、混淆其理智来欺骗倒霉的哲学家。笛卡尔这里用了一种完全“夸张式”的怀疑来打破既有的一切，每一个他所抱持的信念其实都可能是错的，每一种知觉也都可能虚幻不实。

质疑此一恶魔是否存在即可轻松化解所面临的困境，但笛卡尔决心要与之较一较长短。他假设自己受制于恶魔，却仍有一事无法被欺骗，那就是：他，笛卡尔自己，是存在的。此主张即哲学上的名言：“我思故我在”（*Cogito ergo sum. I think, therefore I am*）。要怀疑自己的存在是不可能的，因为怀疑者必须先存在才能加以怀疑。

不幸的是，笛卡尔并未从此基础成功地重建知识体系。他坚称“自我思想活动”是真实的，因为此观念“既清晰又明白”，但他对于如何定义是什么让观念清晰明白却相当含糊。笛卡尔的意思似乎是说，有些观念其

真实性如此明显，必然是由于上帝将其放进人类心灵中所致，而且上帝不会欺骗我们。例如，我们可以确定物质必有大小，三角形永远有三个角，等等，没有大小的物质，以及没有三个角的三角形，是无法想象的。但假如上帝要将这类“清晰明白的观念”写进人类心中，必先证明上帝存在。对于这一点笛卡尔则认为，正如同三角形观念里包含了其具备三个角一样，上帝的观念本身便证明了其必然存在。这和众所皆知的“本体论证”（ontological argument）有异曲同工之妙，它的推论基础在于：如果设想上帝不存在，那么所设想的对象便不是上帝，而是次于上帝的东西，因为对完美之物而言，“不存在”是一种很大的不完美。假如要认真设想一位全知全能的不朽永存者，也必须同时设想其必然存在，此论点可谓既清晰又明白。本体论证因许多理由而遭到驳斥，其中一点是，此完美之物非仅限于上帝不可。例如，若设想有一个完美之人，如此他的特性中也应该包含“存在”，但这并不表示这个完美之人就因而存活于世上某处。即使抛开此问题不谈，笛卡尔的论证也是一种循环论证，因为人类清晰明白的知觉乃系于所谓的上帝，而上帝观念本身却又系于清晰明白的知觉。

若进一步检视怀疑的基础，我们将会了解更多。笛卡尔的“我思故我在”方向是对的，任何怀疑均需立足于本身不容怀疑之物。例如，如果我怀疑买到的“毕加索画作”是一幅赝品，是因为我相信它和悬挂在艺术收藏馆中那幅真迹不同；同样地，我若怀疑餐厅账单上的金额有误，是因为我相信所点的菜都是最便宜的，不然就是服务生弄错了。怀疑不仅

需要基础，而且这个据以怀疑其他事物的基础本身不能同时被怀疑，换言之，如果对怀疑加以怀疑，等于什么都没有怀疑。无论怀疑任何事，必有某件事无法同时被怀疑。合理的怀疑不能是全面性的，这大大限制了恶魔欺骗人类之能。某些事我们可能犯错，但不可能全部犯错，否则不仅无法更正错误，恶魔一旦揭示真相时，当初我们认为可能犯错之处皆荡然无存。笛卡尔虽怀疑恶魔迷惑其心智，但恶魔却更胜一筹，它没有让笛卡尔对其所知过分高估，反而让他低估自身作为认知主体的能力。

恶魔若要欺骗我们，必须处于某一真实世界，而一旦揭开知觉之幕，此真实世界必能为人所辨识并加以承认。然而，若要区分真假世界，确定不移的知识系统便不可或缺。笛卡尔设想的恶魔世界里，既不会有毕加索的真迹，也不会有餐厅老板或顾客把账单算对这类事情发生。然而即便如此，真迹或正确账单这类事物依然存在，只不过它们出现时我们可能无法认出罢了。这类真实事物必然存在是不容置疑的，否则根本不存在错误判断背后的正确答案。一旦否定了正确的可能性，谈论恶魔及其所处的真实世界便毫无意义。

恶魔对人类所隐藏的真正世界，其“真实性”好比与梦境对比的“真实性”一般。恶魔控制下的受害者，和那些有时在梦里“醒来”，却发现原来自己在做梦（此时仍在梦中）的人，处境相当类似。如果我梦见我在做梦，即使在梦里从梦中醒来，也仍然未摆脱睡梦状态。那么我如何分

辨是“真的”在做梦，或者只是“梦见”在做梦？更进一步，即使做梦时自己问自己这个问题，也不会有什么差别，因为一切都在梦里发生。当我在做梦时，无论想什么、说什么、做什么，都在梦中发生，任何意识都不会是“真实的”。如果梦里一切想法均无法穿透到真实世界而判断其为真或假，清醒时的一切想法如果均是恶魔欺骗我们的结果，那么清醒时的想法也无法判断其为真为假。我们的思想将无法真正地指向真实，真实的隐秘世界只有欺骗我们的人知道。对此“真实世界”而言，人类一切想法都不可能是错的，因为那些想法和真实世界无关，也永远不可能有关。

此种探究知识可能性的方式似乎远离了我们的日常生活，而显得遥不可及，但这样的思考逻辑却对平日任何怀疑或关注之事至关重要。例如，要是有一个世界，在那里所有情人背叛对方却永远都不会被发现，那它绝不会是我们目前这个世界。怀疑一旦超过相信理性证据的能力，这样的怀疑不仅值得商榷，而且显得可笑。当然，人有时会倒霉透顶，对方每回都暗结新欢。然而，只要背叛可能曝光而证明确有其事，便表示我们不应对彼此忠诚感到绝望。任何一项怀疑（认为其可能为真实而非谣传）都预设了背后有一个值得相信的基础，如果我们相信自己有能力揭穿骗局，也应同样对美善之路充满信心。

延伸阅读： 我思故我在

勒内·笛卡尔是法国哲学家、数学家、科学家。他曾在一所耶稣会学院

受教育，但很了解当时大部分科学知识。他强调把理性用作哲学研究的主要工具，其哲学体现了中世纪与文艺复兴时期的精神之间愈演愈烈的冲突。他擅长数学，其哲学方法大量借用了几何学中使用的证明方法。他经常被誉为“现代哲学之父”。

在其最著名的著作《第一哲学沉思集》中，笛卡尔声称，他不会接受任何事物为真，除非能够证明它是确切无疑的，或者可以用几何学方法从确切无疑的原理中将它推导出来。就这样，笛卡尔开始用或许可以被称为方法论怀疑法进行反思，即对一切可以怀疑的事物加以哲学怀疑，不论这些事物在现实生活中是否真的被怀疑。

因此我假定凡是我看见的东西都是假的，我的记忆提示我所有发生过的事都不曾存在过，我什么感官都没有，物体、形状、广延、运动和地点都不过是在我心里虚构出来的东西。那么有什么东西可以被认为是真实的呢？除了世界上根本就没有什么确定的东西而外，也许再也没有别的了。

可是我怎么知道除了我已经列举的所有东西而外，还有我们不能丝毫怀疑的什么别的东西呢？难道就没有上帝，或者别的任何我们称之为“他”（Him）的存在，把这些想法放进我的头脑里吗？但为什么假定这样一个存在？难道不可能我自己就能够产生这些想法？难道我自己至少不是什么东西吗？可是我已经否认了我有身体和感官。这确实引发了难以解决的问题。由此会导致什么结论呢？难道我就是那么非依靠身体

和感官不可，没有它们就无法存在吗？可是我曾说服我自己相信在我之外世界上什么都没有，没有天，没有地，没有精神，也没有物体；我不是因此相信连我也不存在吗？绝对不行。如果我正说服我自己相信什么东西，那么毫无疑问我是存在的。可是如果有一个我不知道是什么的非常强大、非常狡猾的骗子，他总是用尽一切伎俩来骗我，会怎么样？再次，同前面一样，如果他在骗我，那么毫无疑问我是存在的；让他想怎么骗我就怎么骗我好了，只要我想到我是一个什么东西，他就绝不会使我成为什么都不是。所以，在对上面这些很好地加以思考，同时对一切事物仔细地加以检查之后，最后我们必须得出结论说，这个论断——有我，我存在（Ego Sum, ego existo），必须是真的，无论何时我说出它来，或者在我心里想到它的时候。

笛卡尔的论证通常用他在其他地方表述过的简明扼要的形式来表达：我思故我在。用这寥寥几个词，他就终结了他的怀疑，并由此出发展开探索，以揭示自身本质的真相，证明上帝的存在，并提供指导心灵探求真理的标准。

休谟的叉子如何串起荒谬

苹果落下而打破树下的人的额头，只告诉了我们某件事是跟着另一件而来，并未透露出前一件事“必然”导致后一件事发生。人类对于“必然”的

信念根本不是推论，而只是一种不断观察后的习惯。

自以为聪明的人最喜欢的娱乐便是性格研究。这种流行的性格学认为，你可以从一个人的穿着方式、握手姿态、因何而笑，或是遇到紧急事件时的反应，来判断他的“真实性格”。不管这行为多么微不足道，比如点香烟的姿势或折叠手帕的方式，总有人声称可以由此看出此人的人生轨迹。对这些说法的信心是盲目的且常常被误用，而要是认为通晓此道即代表具有智慧也相当可笑。那些宣称以此法即可“认识他人”之人，认识的其实不过是一些虚构的东西罢了。要建构人类性格这门科学之所以前途暗淡，原因不只在于——正如哲学家麦金泰尔（Alasdair MacIntyre，1929—）所指出的——人类一方面希望自己可以看透他人的行为，另一方面又不希望别人看透自己。依照麦金泰尔的说法，每一个个体之所以对他人而言显得难以理解，原因在于某个更深层的理由——这个理由所带来的冲击远大于前述的人类行为模式，那就是：“任何事物只能证明自身，无法进一步证明其他事物。”一个人如何处理危机只是显示出了他如何处理危机，如何折叠手帕也只是显示如何折叠手帕，仅此而已。

苏格兰哲学家休谟（David Hume，1711—1776）便以此种观点为其哲学思想基础。休谟相信科学有能力理解世界，但不认为这种理解可以发现事物之间任何逻辑上必然的关联性。虽然苹果从树上落下，打破了在树下睡觉的人的前额，但我们不能因而证明第一个事件“必然”是第二个事件的原因。休谟认为，必然性仅存在于数学和几何学的世界，一旦涉及

感官对象，一切皆为偶然，任何其他的说法均为不适当的推论。我们虽可探究并记录新的现象，但这些现象本质上即完全独立、自我说明，换言之，除了其自身的特性，无从再获悉其他任何内容。它们无法“指向”自身之外的事实，以省掉我们进一步进行实验研究的麻烦。依休谟的说法，追求知识并无捷径。

休谟于1711年生于爱丁堡。父亲是苏格兰丘恩塞德村庄的一个小庄园主，在休谟三岁那年便与世长辞。他和兄弟姐妹在母亲凯瑟琳的细心照顾下长大成人，并接受良好教育。休谟12岁时进入爱丁堡大学，在那里读了三年书。他早期研读商学与法律，对休谟而言，这根本是一个错误。他自己就说，法律这个行业令他“作呕”。法律界或许少了个人才，但哲学界却因而多了一位大师。1734年，休谟认定他这一生除了在哲学领域，别的方面不会有更好的成就。于是他前往法国，在那里花了三年建构一套完整的哲学体系——《人性论》（*A Treatise of Human Nature*）。本书刻意要引起争论，休谟也准备好要对出版后可能引发的批评加以反驳。然而依作者所述，本书“印制之后便发现胎死腹中”，激不起大家的兴趣，更遑论有什么争议了。后来休谟花了更多时间阐明原有论点，利用引人注目的全新风格重新包装，果然大获成功。

休谟的母亲曾描述年轻的大卫性情和蔼敦厚，但稍嫌优柔寡断。她指的是休谟的性格而不是智商，因为休谟18岁时便曾因用脑过度而导致精神崩溃。母亲对儿子的描述没有错，休谟一生除了个性“偏执无耻”的卢梭

（Jean-Jacques Rousseau，1712—1778，法国思想家，著有《社会契约论》）外，似乎没有别的敌人。然而，休谟的哲学生涯却完全不同，异端邪说和亵渎神明的指控可谓如影随形、挥之不去。有段小故事曾如此描述：一位老妇人碰巧遇到休谟掉进泥沼之中，很快深及腰际。她最后同意，只要这位哲学家背诵一遍使徒信条和主祷文，就把他拉上来。

休谟个性随和、平易近人，很多神职人员虽然不同意其思想观点，却仍与他为友。然而，休谟的宗教观却让他无法在爱丁堡大学教授道德哲学。失望之余，他于1744年离开爱丁堡，成为一位英国贵族的家庭教师。这份工作看来不错，不幸的是，“患有精神病”的安南达侯爵不仅无法接受教导，甚至接近完全疯狂的地步，于是休谟一年后便自己抽身走了。1746年，休谟成为詹姆士·圣克莱尔将军的秘书，这份工作报酬较佳，也让他跟随将军亲历不列塔尼的战争，并以大使随员身份游历维也纳和都灵。休谟那幅最有名的肖像画里面所穿的耀眼猩红色制服，就是在担任此项工作期间得来的。后来得以晋升为英国驻巴黎大使的秘书，任期三年。巴黎文学界对这位哲学家赞誉有加，他也因而结识卢梭，甚至还把卢梭带回英国，免得卢梭的“敌人”（卢梭曾陷入被迫害妄想之中）找到他。开始卢梭对休谟心存感谢，但在狂躁症影响下，后来竟和他断绝往来，并指控休谟企图谋害他。不过，像休谟这种个性温文儒雅，遭受背叛仍忠诚对待朋友的人，根本不可能是杀人犯。也许卢梭有点精神错乱，而且特立独行，更偏爱以貌取人。查尔蒙特伯爵詹姆士·高菲尔德，曾如此描述休谟：

他的脸宽大肥胖，嘴巴很大，看起来很憨。他的眼神空洞无神，当我们瞥见他那肥胖的身躯时，甚至会相信我们见到的是一位吃甲鱼的市府参事，而不是素养深厚的哲学家。他说英语时苏格兰腔调很重，听起来很可笑，而且他勉强能说的几句法语更加可笑。智慧从未以如此奇特怪异的身躯装扮过自己。

休谟最后回到了爱丁堡。他说欧洲没有其他城市，可以在几分钟内随手找出50个有学问的人。折磨休谟多年的胃病终于在1776年发作，他说：“我正在像我的敌人——如果我有敌人的话——所希望的那样快速死去；或者说，我正像我最好的朋友所希望的那样，轻松而愉快地离开人世。”

在个人事务方面，休谟对人对事相当宽容，但在哲学领域里却一点都不妥协。他认为，不可知的事物无须花太多时间进行抽象思考，因为真正值得认真探究的对象只有两类：“观念的关系”（relations of ideas）与“事实”（matters of fact）。第一类是关于几何学和算术。2乘以6等于12表达了一种数字间的关系，这种关系仅靠思维即可得知，无须依靠任何外在经验；同样地，欧几里得三角形的三个内角之和仅靠证明即可得知为180度，无须检查画在黑板上的是哪一种三角形。数学答案可视为确定的，一旦否定即导致自相矛盾。这类真理只要舒适地坐在椅子上即可加以证明。另一方面，我们用来证明“事实”的方法则大相径庭，任何偶然事实均有可能主张反面结果而不致自相矛盾。太阳明天不再升起的可能

性正如平常每天日出一样可以理解。要解决事实问题，必须走入世界，诉诸自身经验。对于某些无法通过数学推理或经验观察加以解决的事物，休谟提出一项简单的准则，此即著名的“休谟的叉子”：

当我们在图书馆里学习时，我们拿到一本神学或哲学的书籍，就必须问道：这本书是否涉及量与数的抽象研究？没有！这本书是否涉及事实与存在的经验阐述？没有！那我们就将它丢到火堆里，因为这本书可能只包含了诡辩和欺骗。

休谟把我们一箩筐的常识性推论丢到火堆里，比如“人的内心里存在一个自我”、“可以经由观察发现自然律”，或是“世界上有因果机制存在”等等。这些都是一般认为包含必然性的推论，好比知觉作用需要知觉者、规律性需要定律、结果需要原因一样，但休谟却认为这些描述中都加进了未经证明的元素。人类确有知觉，但我们看不到事物“被知觉”；人类可以观察到自然界的规律性，但观察不到“自然规律本身”；人类可以看到某一事件后面跟着另一事件，但看不到某一事件“导致”另一事件的发生——亦即，另一事件不得不发生的“必然性”。同样道理，我们虽举起手准备叫计程车，但却观察不到意志对手臂的作用。我们可能想要向经过的计程车招手，但此意图并不会导致手臂举起来，因为我们可能在最后一刻改变主意。最后那一刻我们一点都不想把手举起来，只是举起手罢了。然而，人类却总是从一堆既有事实进一步推导出更多事实。我们看到母球撞击红球让红球入袋，于是认为第一个事件导致第二

个事件的发生。所谓的“导致”，意即结果的发生有其必然性，然而，这个必然性本身并非由观察而来。我们看到第一个球撞击第二个球，接着第二个球入了袋，我们所观察到的仅此而已。因此，必然性并非可直接加以观察的一般事实。另外，必然性在这里也不是观点的联系。例如，假设红球停在原点，然后把母球向后撞，并非无法理解。只要斯诺克或花式撞球赛中经常出现这种情况，我们便可据此进行不同的“因果”推论。休谟的结论是，人类一般对于必然性的信念根本不是由推论而来，而只是一种不断观察到某一事件紧跟着另一事件发生所养成的习惯。

母球例子的经验解释了一般人对于事件的预测，但严格来说，这类经验并不能构成一种证明——习惯并非可以加以证明之事。习惯可以因不断重复而越来越根深蒂固，但并不因其所带来的预测每次皆成真便具有更强的证明力量。休谟认为，经验仅仅告诉我们某一事件如何经常紧跟着另一事件而出现，并未透露出有什么神秘联结让两件事密不可分。即使从某个角度看确实存在这类联结，则此联结也不过是另一件新事实罢了，它和前面两个事件一样缺乏自发性，需要另一个隐藏的联结来和其他事件加以结合。例如，假设母球撞击红球时我们仔细观察，结果发现红球表面先收缩，再以膨胀的力量把球往前推；那么我们仅发现了一个新事件，而不是什么必然联结。如果可以目击母球的运动“导致”红球的运动，等于是说第二个事件若不发生将难以理解，然而事情并非如此（世上任何事也永远不会如此）。

若将必然性归于数学真理则是可行的，因为数学真理和世上一切实在的事物并无交涉。例如，2乘以6永远等于12，与实际事物的多寡毫不相干。数学之所以包含必然性，是因为问题本身的意义即可推得答案；同样道理，单身汉一定是独身男子，而太太一定已结过婚。“所有的单身汉都是独身男子”为恒真句，因此必然为真，任何人要是反对，一定是误解了句子里的字词意义所致。休谟认为数学真理也是一种经过修饰的恒真句。不幸的是，如果要判断陌生人的个性或预测足球比赛结果，恒真句实在派不上用场。

上述一切讨论并不意味着人类所坚信的世界运作法则终将落空。无可否认，它们通常是正确的，否则我们不会形成普遍共识。然而，这里真正的意思是说，人类一切预测的基础仅在于习惯，而非理性论证。

延伸阅读： 原因与结果

休谟是一位早熟的哲学家，他的代表作《人性论》写于他二十几岁的时候。这本书风格矫揉造作，行文曲折繁复，出版后并未引起社会的关注，用他自己的话说，“一从印刷机中生出来就死了”。后来他将这本书的内容重新改写为两部更为流行的著作，即《人类理解研究》和《道德原理研究》。

《人性论》最著名的部分是第一卷的第三章，重点讨论因果关系问题。

我们相信特定原因具有特定结果的根据是什么？我们如何从一个推知另

一个？休谟断言，我们因果推理的实际成分是当下的感官印象或记忆印象，相关事件的想象观念，以及它们之间未知的联系。我们听到某种声音，会想到有人在按门铃。我们为什么和如何从印象推断出假设的原因呢？许多其他的信念也可能涌现于心灵。当我们听到声音时，不可能同时经验到它的原因，然而我们绝对相信，上述原因必然出现，产生我们所感知的结果。休谟坚持认为，这种推理过程不是逻辑过程，因为当一种特定的经验发生时，我们没有任何理由想起这一个观念而不想起那一个观念。

如果理性无法使实践发生因果联系，我们发现或许经验可以。当一组连续事件在我们的经验中不断重复出现，当这些事件结合在一起时，我们就会在心灵中将它们的观念连接起来。于是，我们倘若只经验到一个事件，也就会想到其他的事件。我们把其中的一个称为原因，把其他的称为结果。休谟指出，假如这个过程是合理的，那么我们就得假定自然的同一原则是真实的。该原则断言：“我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子，而自然的进程是永远一致地继续同一不变的。”

休谟接着提出问题：我们是否有什么证据证实这个原则是真实的，或者必然是真实的？因为我们很容易想象，世界在未来有许多方面都会发生变化，要证明自然必定同一是不可能的。到目前为止，我们的经验没有证据表明自然的未来进程是什么或必然是什么。仅仅因为太阳到现在每

天升起，并不能证明太阳明天一定会升起。只有当我们知道自然是同一的，我们才能判断。但是关于这一点，我们所获得的知识内容仅仅是，迄今为止，自然始终是同一的。经验不能给我们提供任何线索揭示将来的状况必然是什么。

休谟坚持认为，接受这个原则是人性的基本特征。人类有一种习惯，它作用于我们以代替未知或不可知的理性。我们经验了几次结合事件的相同顺序之后，我们知觉到其中的一个事件，习惯便驱使我们想起另一个事件，而且是通过一种活跃而强烈的方式。

休谟发现了我们相信自然同一的心理起源，并用此解释我们确信事件之间具有必然联系的基础。多次感知到事件的恒常联结之后，我们便觉得其中的一个联结物引起或产生了另一个。让我们相信这一点的，不是什么事件的可察事实，而是我们对事件的心理态度。

简而言之，休谟认为，因果联系只存在于我们的心中，而不存在于事件中。

里德的常识显明的哲学

常识绝不会叫人跳下悬崖，闯入蛇洞，或是纵身火窟。如果人类祖先抱持怀疑论的思想，在看到饥饿的狮子时，先停下来确定这头野兽的客观存在，而不是拔腿就跑，下场如何当然可想而知。

没有哲学家是以探讨常识而闻名的。罗素曾说，哲学的特色在于一开始总是从某些简单到看似没有讨论必要的事物开始，最后的结论却往往似是而非，让一般人难以相信。思想家若探讨显而易见的事物，恐怕很难名留青史。这话听来虽有点讽刺，但有些哲学家却偏偏打破常规，主张日常生活中一些有用的直观，在说明存在这类大问题上亦不遑多让。这些哲学家应该在哲学史上占有一席之地，因为他们提出的用以支持常识的论点绝不是什么了无新意的陈腔滥调。

第一位为常识挺身辩护的大师是苏格兰哲学家托马斯·里德（Thomas Reid, 1710—1796），他出生在金卡丁郡，他的家族成员都相当杰出，例如他的兄弟亚历山大是国王查理一世的医生，而他的舅公格利高里则发明了反射式望远镜。家族里很多人都担任过长老派教会牧师，而里德也在阿伯丁郡的玛利雪学院念完哲学后承袭了家族传统。身为一个牧师，虽然里德不曾给会众带来惊喜，但由于他智慧出众、待人得体，赢得人们发自内心的尊敬与钦佩。苏格兰哲学史家詹姆斯·麦考什（James

Mccosh, 1811—1894) 曾于1875年如此描写里德：“他在各方面都是典型的苏格兰人：精明、谨慎、外表冷静而内心澎湃，充满热情，言谈不算风趣诙谐，但骨子里却隐藏着一种幽默。”这种澎湃之情在里德每次主持教会圣事时即可见一斑，尤其谈到基督之爱时，更是经常泪流满面。除了宗教职责所在之外，他还自认有责任守护一般人（里德常用“世俗的”来形容）在哲学上的直觉，相当反感同胞休谟的怀疑论哲学。依休谟的观点，我们无法确定某事件会导致另一事件的发生，也无法确定自然律会依此而行，甚至不能肯定外部世界是否能独立于人的感官而存在。1752年，里德在阿伯丁的国王学院教授哲学，并开始重建休谟一手粉碎的常识信念。

里德在阿伯丁及后来在格拉斯哥大学，其教学天分崭露头角，哲学的“常识派”也应运而生。他的学生曾如此描述老师：

他在课堂上的言谈及教学风格并无特别引人之处。很少发表热情的即兴演讲，也不刻意调整语音语调来提高写在黑板上的文字的讲解效果。然而，正是由于这种简单明了的作风、这种严肃而颇具权威的个性，再加上年轻学子普遍对其学说充满兴趣，因而尽管课堂上学生众多，却总是鸦雀无声，人人毕恭毕敬地专心听讲。

里德经常要求学生凭直觉探究真理。他认为我们人类的本性让我们不得不持有这些常识信念，个人尽管可以对直觉加以否定，但势必在心理上引起一番挣扎。然而，在很大程度上，这也许将是对的，并不表示引起

不安的信念便是错的。有些人在当时被视为疯狂（也有些人有时是真的疯了，例如哲学家尼采），而后却被公认为伟大的天才。休谟在构建怀疑论思想时正经历精神崩溃。这有利于里德的观点，与让人精神崩溃的观点相比，让人神智健全的思想更可信。如果一切直觉皆愚蠢得无可救药，人类根本活不到今天。基本上，直觉可以引导我们明智合理地行动，常识绝不会叫人跳下悬崖，闯入蛇洞，或是纵身火窟。再从另外的角度看：如果人类祖先抱持怀疑论的思想，在看到饥饿的狮子时，先停下来确定这头野兽的客观存在，而不是拔腿就跑，下场如何当然可想而知。

里德用人类看到狮子的反应这个例子来印证一般常识，他认为，只要观察人类行为具有哪些共同特性，即可得知一般常识为何。遗憾的是，甲地的“常识性”观点到了乙地可能完全变质。特定时空背景下的特定文化习俗，往往形成了当地特有的“常识”，和普遍人性反而关联不大。对西非国家赤道几内亚的未开化的芳族而言，把敌人当晚餐吃掉便能获得其精神与体力，根本就是基本常识。

常识也可能随时代而改变。20世纪初期，哲学系学生的伦理学课本总是以讨论“道德价值”为客观事实这一观点是常识的一章来开头。当代伦理学依然从常识性观点谈起，不过此观点已变成“道德价值为主观意见”。要辨认某个观念是否包含于人类本性之中，唯一的办法是，看看此观念是否对任何时代所有人而言，皆是显而易见的。然而，即使自古皆然，

也不能保证未来亦如是。人类历史曾充斥许多错误的常识，如昆虫由肮脏尘埃所产生，人类身体经不起以蒸汽机所产生的速度运动，或者世界是位于宇宙中心的扁平圆盘，等等。里德另外还认为，两种被确认为常识的观点永远不可能互相冲突，但事情似乎没有如此简单。以经济学“常识”为依据而主张低税收的人，同时认为公共交通的建设将有助于创造财富，因此应该增加资金支持。这个两难问题就是由常识而来，若要解决冲突，常识本身根本无能为力。

同时，人类也因不断累积许多违反自然直觉的知识与信念，文明才有了长足的进步，如量子论的发展，或者发现地球是圆的而不是平的、是它绕着太阳转，而不是太阳绕着它转，等等。或许常识对于维持自己的存在而言相当有效，然而，在某些较为深奥的现象中，常识却不见得那么可靠。例如，物理学家薛定谔（Erwin Schrodinger，1887—1961，奥地利物理学家，因建立量子力学的波动方程荣获1933年诺贝尔物理学奖）曾想象有一只箱子，里面放了一只猫和一部机器，而这部机器由一个原子的放射性衰变来控制是否放出氰化物毒气。根据量子理论，原子是否衰变并放出毒气完全是随机而无法加以预测的，除非我们打开箱子并检查机器，否则将无法确定事实为何。然而这意味着，在打开箱子之前，这只可怜的猫既不是活的也不是死的，而是处于一种未确定之“既是活又是死”的状态中。这种结论目前很难为人所接受，但不久的将来，或许它和地球是圆的一样，不再有人会大惊小怪。

里德又进一步主张，虽然仅为直觉，地位却不必然落于理性之后。他说：

怀疑论者问我：为何你相信所知觉到的外在对象是存在的？我则回答：此信念并非我自己凭空想象，它源于自然，且展现自然的形象和印记。如果它不正确，也不是我的错：我甚至因信任而不加怀疑。怀疑论者又说：理性是真理唯一判断准则，任何不以理性为基础的意见或信念都该加以摒弃。我又回答：为何我该相信理性之能大于知觉之能？它们来自同一家店铺，且出自同一位艺术家之手；如果他将一件赝品给我，什么能阻止他不给我另一件赝品？

按照这样的逻辑，里德抨击洛克的观念理论（休谟的怀疑论有部分来自洛克的思想）。约翰·洛克（John Locke，1632—1704，英国哲学家，反对“天赋观念”论，论证人类知识起源于感性世界的经验学说）所开创的经验主义论，认为人类从未直接知觉到外在世界的对象，所接受到的仅是我们对外在对象的观念或印象。因此，知觉实际上是心灵对于“心中对象”的理解。既然一切与认知有关之事皆于心灵领域发生，那么，要么我们永远无法区分心中观念是否符合外在对象，或者如唯心主义哲学家贝克莱（George Berkeley，1685—1753，爱尔兰哲学家，认为“存在即被感知”，存在的只是我的感觉和自我）所主张的，我们能够区分，是因为外在事物本身也是心中观念。里德认为这种说法，不过是拿另一个同质性问题取代原先的问题罢了。洛克原先质疑人类心灵状态如何与

外在对象发生联系，问题后来却变成：人类心灵状态如何与心中观念发生联系。若观察整个哲学史脉络，我们可以发现第二个问题的提出与处理方式使它与第一个问题的相似之处。在里德看来，第二个问题更加让人困惑不解。如果洛克所引进作为新的知觉对象之观念，比旧有的观念还要更清晰的话，他的理论才有助于我们的理解。

即使没有读过洛克艰深的哲学著作，一般人也可以看出情况并非如此。无论知觉多么不可靠，直接假设我们知觉到的是外在对象，而非知觉到可能与外在对象相关或无关的观念，这样不仅简单些而且与常识相吻合。套用奥卡姆的观点，引进“心中对象”等于成倍增添了多余的要素。再者，即使引进“心中对象”也无法让这个理论的知识基础更加稳固，因为洛克所建立的理论可说是一场导向怀疑论的零和游戏：我们越确定知识的对象，就越不能确定知识的重要性。换言之，虽然可以确定知觉到观念，但仍无法确定这些观念与外在世界有任何相关之处。如果此种理论的建构基础不能胜过常识观点，在里德看来，在直觉与怀疑两者之间的选择，答案可说再清楚不过了。

里德的论点的有力之处并不在于证明一般常识观念如何可靠，而在于逼迫反对常识之人拿出反对证据。有句古老哲学谚语说得好：“每项结论都是其前提的反证。”结论越荒谬，其所据以推论的基础越让人怀疑——即使开始推论之前，这些基础看似多么合理而毫无争议。如果常识让人感觉最为确定，要否定它便难上加难，因为比起其他任何可能带来进一

步质疑的主张，常识更能令人信服。因此里德认为，我们无须证明对外在世界的信念如何可靠，需要大力证明的反而是“实在界可能是幻觉”这种听起来就荒唐可笑的观点。20世纪初的英国哲学家穆尔（G.E. Moore，1873—1958，伦理学家，实在论者）就持这种观点。他有一个著名的论点：任何声称他没有双手的怀疑论主张，永远无法和眼前所看到的双手一样，具有同等的说服力。

里德的苦口婆心至少提醒我们，如果要与常识信念背道而驰，最好能确保背弃直觉后的收获有一定的价值。四个世纪以前的奥卡姆建议大家，只有复杂化比起简单化更能说明事情的原委时，复杂化才是有必要的。同样地，里德也提议当常识以外的解释明显比直觉证据更能让人信服时，应该摒弃常识。如果说服他人拒绝常识成果不彰，我们便应认真看待常识信念，一种现成的理论（可能由来已久）若能足以说明经验，便应对相反意见心存警惕。要是日常信念轻而易举被迅速推翻，我们也会开始心生疑惑，这是由于随着反对某个常识观点的证据越来越多，另一个全然不同的问题也接踵而至：如果新的理论如此简明，证据充分，阐述内容也正确无误，那为何我们竟会笨到去相信过去的想法，甚至视其为常识？有一种说法是，任何反对常识的新理论若争议性越大，对于人类过去为何会相信常识的解释力也越强。

这里以喝酒有益健康这种医学界新说法为例。牛津大学的Bandolier期刊收集全世界医学试验结果，将信息合并，力图建立一个最大的医学实验

资料库。这个杂志2000年1月根据其研究成果发表了一份养生保健的建议，共包含十点摘要。下面是其中第五条：

定期喝酒。喝哪一种酒不重要，只要能一天喝上几杯等量的葡萄酒或啤酒之类，都相当不错。隔天喝也无所谓。把它当作吃药一样就可以了。

多少年来，酒一向被视为穿肠毒药。每次有爱喝酒的人得了肝硬化，就加深一次这种看法，更不用说自己喝酒喝到宿醉了。即使只是一小杯伏特加，医生都告诉大家那会杀死成千上万的脑细胞。不过，那些提倡适量小酌的人并不是要否定这些事实，如果他们真的否认酗酒所带来的伤害，反而会受到医学专家的嘲笑；相反，他们所主张的是，即使酗酒有害的常识性观点无误，适量酒精仍然对身体有益。如果这些人不同意酗酒有害的普遍看法，我们也看不出有什么理由去相信他们所谓的小酌有益。喝进两瓶伏特加的确会要了你的命，但这就像服用过量的止痛药，而不是吃了太多的砒霜。这也说明了为何喝酒的正面效果一向为人所忽略：因为只有生化研究机构才能进行这种众多个案的大型研究，得到喝酒有益的结论，一般个人仅靠常识是办不到的。

为了不失偏颇，研究人员有必要指出，过去基于各类强而有力的证据而认为饮酒有害健康，是一种合理的看法。不过这样说，并不能增加反对常识观点的论据的正确性，只是让它貌似有理。里德认为，貌似有理不会让我们的自觉得到提高。或许未来人类会发现，许多大家视为牢不可破的信念其实都是错的；但如果有人主张毒瘾对精神有益，或者稳固的

婚姻并不是抚养子女的良好环境，各类证据必然会倒向传统立场，并对新观点施以猛击。

延伸阅读： 里德：把哲学带回常识

托马斯·里德的名字并不为人熟知，很多西方哲学史导论的教材、介绍主要哲学家的通俗读物都没有提到过他的名字。但他在西方哲学史研究方面和在苏格兰启蒙运动中的影响是毋庸置疑的。

在很长一段时间里，西方哲学史的教科书在讲到英国经验主义哲学的时候，都会勾勒出这样一条大致的发展逻辑：从洛克奠基开始，经贝克莱，至休谟而达致极端怀疑主义。虽然深入的研究发现实际情况远非如此简单，不过这条线索还是会在我们脑海里留下难以磨灭的印象。

而“整理”出这条线索并对之进行深入阐释的，正是里德。这种哲学史理解方法一度是欧洲及北美哲学史教科书的标准版本，影响极其深远。

在哲学史之外，里德“常识哲学”的伦理思想也极大地影响了英国及北美的社会道德。人心中自然且有普遍性的道德观念，通过常识哲学的理论阐述，被上升到信仰和宗教的层面，人们于是可以凭借自己的“良心”，对是非善恶作出有理有据的判断，从而反对非道德论和道德不可知论，这为北美社会占据主流的新教伦理提供了强有力的社会心理支撑。

里德的哲学，基本上是反对休谟的学说而来的。休谟接受洛克和贝克莱的理论，主张我们绝无可能觉知到独立的物理事物，只能觉知到通过某

些外部事物作用于我们而在心灵中产生的观念。休谟认为由于这个原因，我们永远不可能知道外部力量是什么，因而信仰怀疑主义。在里德看来，如果休谟的前提是正确的话，那么这个结论就是必然的了。但因为它轻视哲学和科学，所以看上去又是不可忍受的，因此他着手在休谟的前提中发现一些错误。

里德在他的著作《按常识原理探究人类心灵》的前言中，这样说：

我严格考察了这种怀疑论赖以建立的原则。在我发现它的整个根基就是一条假说时，我一点也不奇怪。实际上，这条假说古已有之，被哲学家普遍接受了，但是我找不到有力的证据支持它。我所指的这条假说就是，只有在用于知觉的心灵中的东西才能被知觉到：我们其实没有知觉到外部事物，而只是知觉到它们印在心灵上、被称作印象和观念的某种意象和图像。

如果这条假说是正确的，假设某些印象和观念存在于我的心灵之中，那么我不可能从它们的存在推导出任何其他事物的存在；我的印象和观念是我能获得有关知识或概念的唯一存在物；而且它们转瞬即逝，我来不及意识到它们，因此根本就不会存在。因此，根据这个假说，我所处的整个宇宙、身体和精神、太阳、月亮、星星、地球、亲朋好友以及所有的事物（我认为，无论我是否想到，它们都是永远存在的），都无一例外地消失了一如梦如幻，无影无踪。

在我看来，这条假说颠覆了所有的哲学、所有的信仰和美德、所有的常识。当我发现，我所熟悉的所有人类理解体系都是建基于这条假说之上时，我就决定重新探究这个主题，而不关心任何其他假说。

里德从人的日常感觉——嗅觉、味觉、听觉、触觉、视觉——出发，批驳了休谟的假设，提出了直接知觉的理论，把哲学带回到常识的领域中。

卢梭的契约向虚构和幻想学习

英国的税收员会依“他被赋予的权力”，拿走你的部分所得，然后交给“女皇陛下的政府”，这种填写盖有国家印章的官方表格来缴税的方式，和一群人拿着棍棒闯入你家要钱，在本质上并没有太大差别。

哲学要让清晰的思维变得更加容易，而我们周围的世界并不总是那么配合。当我们寻找价值观念和习俗的基础，有时什么都发现不了。人类的创造实际上可能武断，甚至在某种程度上，具有不理性的色彩。在英国法庭上，那些戴着假发、穿着长袍的男男女女，以所谓“法律”和“英联邦”之名，将为非作歹之徒的自由“合理地”加以剥夺。虽然所据为神圣之法律或圣经教诲，实际状况却是一群人在审判别人，然后强行监禁处罚（无论被告是否罪有应得）。如果一切以居高临下的“正义”之言为最终依归，法律体系势必会受到损害。英国的税收员会依“他被赋予的权力”，拿走你部分所得后交给“女皇陛下的政府”；既然你别无选择，这

种填写盖有国家印章的官方表格来缴税的方式，和一群人拿着棍棒闯入你家要钱，本质上并没有太大的差别。不过，用后面这种方式征税不仅效率差，而且看起来一点也不像文明国家之举。如果我们想要保持理性，维护社会制度运转良好，我们行为的基础就得完全不同——仿佛我们的价值观与习俗是来自上帝的旨意或自然法则的规定。

用这种方式弃真相于不顾，当然有加以说明的必要。否则，人类的生活几乎不可能继续。但这并不意味着，背后的事实真相因为令人困窘而只好无视其存在。我们可以假设我们的行为完全依据某种纯粹虚构的法则，而且所有虚构的法则都同样正确。物理学家建构了一套以夸克和电子为基本粒子的理论，过程耗时费力，且比过去的理论更能解释宇宙世界；但这套理论只是现阶段的产物，科学家们并没有止步，仍然致力于寻找更为基本的物质成分。事实上，人类最重要的理论虚构的历史进展和追求科学真理一样，都是不断艰苦努力的成果。例如，法国哲学家卢梭建构了“社会契约理论”，将公民与政府的权利义务加以结合。在这种体制下，个人放弃部分自由——如将全部所得归为己有的权利，以换取国家所提供的其他利益，例如警方对其财产安全的保护。这种社会契约不仅在博物馆或图书馆里找不到，也没有谁记得曾在上面签名，然而它的观念，正是人民期待政府，以及政府期待人民背后的基础。

卢梭于1712年生于日内瓦，是启蒙运动时期具有重大影响力的思想家。由于母亲分娩时不幸过世，卢梭便由父亲单独抚养。父亲原本是名钟表

匠，因与上层阶级联姻而社会地位陡升，日子过得相当惬意。老卢梭为人残酷而放荡，对自己的儿子经常不闻不问，少有关爱。虽然卢梭后来在著作中大力提倡关爱儿童，但他自己的子女所受到的待遇，竟比祖父对待父亲的还要糟糕。卢梭10岁时，有次和父亲吵架，父亲竟拔出剑对着他，结果因可能会遭监禁而逃离日内瓦，于是卢梭被寄养到母亲那边的家庭。他受到的待遇比不受欢迎更加糟糕，往后6年只能在别人轻蔑的眼光下完成教育。16岁时，卢梭离家前往意大利，替某户有钱人家工作来养活自己，后来雇主去世，卢梭竟被控偷窃女主人的东西。他将过错归咎于一个女仆，并使她因而受罚；卢梭似无内疚之意，还说他对这个女孩有一种特殊感情，才会在受质询时第一个想到她。最后卢梭无罪获释，并在萨瓦假装皈依罗马天主教而结识一位宫廷妇人德·瓦伦夫人。他后来成为她的秘书和情人。虽然卢梭宣称对德·瓦伦夫人的品性感到厌恶，但她却是卢梭心目中权谋之术的好老师。她同时也是一位很有学识的妇人，卢梭在与其共处的8年期间，学习到许多原本缺乏的哲学、文学和音乐知识。当德·瓦伦夫人不再对卢梭感兴趣时，也是他准备在巴黎年轻激进分子圈中发迹之日。

1741年卢梭来到巴黎，不久便结识单纯而无知的洗衣店女侍特蕾莎。他们关系维持甚久，还生了5个小孩，不过全部被卢梭送进了孤儿院。卢梭后来居然说：“我很清楚没有一位父亲像我一样周到温柔。”他的画家朋友德拉克洛瓦（Delacroix，1798—1863，法国浪漫主义画家，代表作有《自由引导人民》）有一次看到卢梭走在杜伊勒利宫（Tuileries，法

国旧王宫，1871年焚毁），有个小孩踢球无意把球踢到了他的腿上，结果这位自称儿童的捍卫者竟勃然大怒，拿起拐杖便追打这个孩子。尽管卢梭品行上有瑕疵，但却因创作歌剧而在音乐界占有一席之地，且在18世纪40年代初期，因结识狄德罗（Denis Diderot，1713—1784，法国启蒙思想家，唯物主义哲学家和文学家）和其他百科全书派的哲学家，而进入法国的文化界。这群人谈吐不凡，文思泉涌，致力提倡打破旧习，而卢梭很快成为其中的佼佼者。

卢梭早期的政治思想来自前往文森堡途中所引发的“灵感”，他正要去探望因攻击正统宗教而被监禁在那儿的朋友狄德罗。卢梭认为，人类现代的进步，不仅没有提升，反而败坏了人的心灵。人类不是天主教教义里所谓堕落的受造物，而且情况恰恰相反，在文明之前的“自然状态”中，人类是快乐而心地善良的“高尚野蛮人”。但是从那时起，透过社会强加于自由身上的“人为”约束，全人类即开始走向痛苦之中，而艺术和科学完全没有增进人的自由，不过是让国家的压迫力量更为强大而已。英国哲学家霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）认为，自然状态下的生活是“孤独、贫困、恶劣、野蛮而短暂”，卢梭虽同意那时的生活的确孤独，但却认为一切纷争乃始于人类开始共同生活。男女共组家庭所形成的情感枷锁孕育了猜忌和愤恨，私有财产这种“文明”观念又让情况更加恶化——为了保护个人财产，甚至将贫富之间的物质不平等加以神圣化。那些富者也不会感到快乐，因为他们所重视的物质主义价值观注定他们永远不会满足于已经拥有的。于是大家便拿自然权利来交换虚假的公民

权，签下了诈欺人民的社会契约。

卢梭在1762年所完成的名著《社会契约论》（The Social Contract）里，呼吁重新起草这份契约。他开篇就说：“人类生而自由，但却处处受制。”他认为，在一个较好的社会里，人民不再胆怯地屈服于法律，而是欣然放弃原本为所欲为的权利来交换真正的自由。这种真正的自由是指人们按照自己加诸自身的法律，而不是按照权利制定的法律，开展生活。然而，这并非某个人个人意志的结果——因为每个人的个人意志可能相互冲突，而是全体人民以社会名义所呈现的“普遍”意志。普遍意志旨在为多数人谋福利，而不是为少数人服务，因此偶尔会违反某个人的个人意志。人民在参与过程中放弃的权利并不值得难过，因为不加约束的自由实际上只会导致强者的统治——这点正是卢梭希望撕毁原有的社会契约后，能加以消除的。虽然这份新共和政体的社会契约和过去一样，不过是人为的虚构产物，但只要“签名人”同意，又能增进全体人民福祉，这份契约便具有合法性。任何政府若无法保证此种自由，将形同毁约并丧失其统治权。卢梭这种观点很适合美国独立战争和法国大革命。1776年的美国独立宣言，就好比市民和统治者双方共同制订的法定契约。而且，违法之人便等于“拒绝”签署契约，他将会为自己的冲动和不理性行为而受到惩罚，唯有这样方能点醒不知其自身真正需求之人，契约中的惩罚是一种“迫使你自由”的方法。如此一来，社会契约虽为虚构，但却以人民所需为其实在性基础。

然而对卢梭而言，虚构的社会契约并不是到此为止，因为他相信普遍意志未必可靠。卢梭认为，大多数人并不聪明，而需要一位贤明的领导者来指引他们了解自己真正的利益所在。这样，问题就出现了，卢梭的思想在这里发生了重大转变。在卢梭的思想中，人民如果不能完全顺应自然，就得完全顺服国家。卢梭接着说，为了效率起见，也为了利用民众对其“真正”本性的服从，统治者宣称其君权为神授，也有可能是最佳选择。不用说，君权神授在历史上所造成的黑暗面有目共睹，不过卢梭试图找出的是一种实际上能让人类命运更好的可行之道，而非只是宣扬虚无缥缈的乌托邦世界。至少，他内心关怀的是有益的虚构世界，而非纯然幻想。当然，今天虽然大部分人都不是傻瓜，但是统治者还是在宣称一种类似君权神授的理念。政治人物喜欢说他们是人民的公仆，人民则经由民主机制委托他们执行民意。即使受到舆论攻击，这些政治家仍披上民主外衣，伪装得有模有样。不过到了下一次选举，选民即有机会裁决统治者是否破坏了契约。

卢梭后来得了妄想症，除了特蕾莎外，谁也不信任。他和特蕾莎在1768年结婚，虽然卢梭宣称他从未爱过特蕾莎，不过卢梭的生活和思想中矛盾之处太多，对此说法无须过于认真看待。卢梭可说是个伪善者，但若因伪善而剥夺一个人教导别人的资格，人类的知识将无法传承。虽然他所主张的平等主义伦理观一个人应“将自身一切权力移交给集体”——有助长纳粹主义及斯大林主义之嫌，但社会契约的准合法地位也预示了民主政体的到来。但如果我们照搬他的理论，卢梭思想里所隐藏的危险就成

了现实。社会契约若仅作为一种为达目的（确保自由）而想象出来的方便手段，人类历史上许多苦难或许可因而避免。然而，太多革命家却把社会契约本身当成目的——或许他们相信人们的确想要完全顺服于权力之下。的确，社会契约这种想法强而有力、充满诱惑，令人难以自拔。要化解困境，除了更加关注现实外，还应该把我们的虚构当作虚构来尊崇——感谢它为我们所做的，而不苛求它从来没有承诺的。

延伸阅读： 公共利益与个人自由

“人生而自由，却无往不在枷锁之中”，这是卢梭的《社会契约论》开篇的第一句话，这句话在过去的200年里让很多革命者热血沸腾。但在本书中还有一个令人不安的思想：那些没有为国家公共利益而行动的人应该被“强行剥夺自由”。虽然很难断定什么是对国家公共利益最好的行动，但是这个观点给政府的镇压行为找到了理由。这两个观点都传达了卢梭哲学的强硬特点：他从来不害怕表达有争议甚至是危险的观点。按照那个时代的惯例，发表这样的观点都要匿名，但是卢梭从来都写上自己的真实姓名。结果，卢梭的很多作品都遭到查禁，他始终生活在被处死的恐惧中，也有好几次不得不逃离自己的家，投奔一个更安全的地方。在这种环境的影响下，卢梭在晚年得了妄想症，认为自己是国际迫害的牺牲品。

卢梭的《社会契约论》的核心目的是解释合法权威的来源和限度。他相信我们对国家应该承担的职责来自社会契约，或者说是社会协约，通过

这种方式，个人组成的群体转变成了一个国家：这是一个整体，它有自己的自由意志，这种自由意志不是构成国家的那些人的自由意志的简单相加。

卢梭把社会契约当作历史事件来描述，但是他这么做不是要揭示真实的国家是怎样缔造出来的，只是把这种描述当作引出国家的基层机构的手段。他也并不是说在历史上有一个时刻，大家都走到一起彼此签订契约，而是说如果思考假设人们都能够彼此联合，那么就可以更容易地理解公民和国家之间的关系。

乍看起来，卢梭似乎调和了两种不相容的理念，因为他支持所有人所拥有的自由，甚至社会之外的自由，同时也强调人们在社会生活中所拥有的巨大利益。我们的自然自由是我们人性的必要组成部分：如果我们完全放弃自由，或者成为奴隶，那么我们就不再是完整的人。如果社会要完全夺走我们的自由，那么我们就没必要加入这个社会，因为在这个过程中我们可能丧失掉自己的人性。卢梭给了自己一个任务，那就是解释我们怎样在不牺牲自由的前提下组成一个国家。这似乎是不可能的，因为社会生活的本质就是放弃大部分自然自由以获得“保护自己”的利益。但是，卢梭相信他的社会契约理论提供了一种方法，这种方法可以把“真正的自由”与“社会收益”结合起来。他的描述的核心信条是“普遍意志”。

一旦所有的个人都通过社会契约的方式转变成了一个国家，那他们就由

共同目标结合起来。普遍意志是整体国家的愿望：普遍意志追求普遍的善。

当与所有人的意志作比较的时候，“普遍意志”的概念可能更容易被人理解。组合在一起构成国家的所有个人都要求有一个特定的结果，因为他们想通过国家获得个人想要的东西。因此，所有的个人意志是降低税负。但是，如果整个国家想提高税负，那这就是一个普遍意志，即使有的个人从自己的私人利益出发不希望遵循这个政策。对于普遍的善来说，税负应该提高，任何想阻止这个政策的人都应该被“强迫剥夺自由”。类似的，我可能有一个强烈的愿望，我希望计划中新修的公路不要穿过我的后花园。但是，如果这条路对大众来说是最好的路线，那么作为国家一分子，我必须接受这条路线。

卢梭的哲学把“带有自我利益和欲望的个人”与“作为国家一分子的个人”作了明确的区分。从后者的公共角色来看，他们不应该对普遍意志持有异议：普遍意志也是为了让个人过上更好的生活。作为个人，他们获得自我利益的欲望要服从于普遍意志这个更高的目标的需要。普遍意志是为了公众的利益，因此，国家要想继续存在，它就要依赖于国家中的个人在自己的私人利益与国家利益发生冲突时，放弃自己的私人利益。

这似乎没给自由留下什么余地。如果你为了国家的更高利益不得不牺牲自己的个人欲望，那么，似乎你的行动自由会经常受到限制。卢梭提倡

当人们拒绝实现普遍意志的力量时国家就要强迫他们。但是，他坚持认为，这种组织国家的方法远不是消除了自由，而是提供了自由。按照普遍意志的要求去做事，这是自由的最重要的形式。这就是公民自由，它与在社会之外的单纯的欲望满足是相反的。对于卢梭来说，通过强迫手段获得这样的自由并不具有矛盾性。

对《社会契约论》的普遍批判是，这本书似乎把极端类型政府的镇压合理化了；它不是给自由提供了条件，而是给极权主义政府提供了一个合理的理由去清除自由。这不是说卢梭有意为镇压行为提供理论支持，他的真实目的是描述一种既能提供自由又能带来社会利益的情形。但是，正是他的理论体系的薄弱之处起到了支持镇压行为的作用。

即便我们退后一步，承认我们应该为了普遍意志牺牲自己的个人利益，但是还存在一个问题：怎么确定什么是普遍意志。卢梭建议说，如果人们没有彼此商量就对任何问题进行投票，那么，大部分人的投票就符合普遍意志的方向，微小的差别会被抵消。但是，这就要求每个人都完全了解事件的信息，这个要求似乎是不可想象的。此外，期待人们不达成协议就投票，这种做法也不现实。因此，我们面临着一个实践方面的问题：决定什么是公共利益。不知道什么是公共利益，卢梭的整个理论体系也就崩溃了。

康德的眼镜将人类置于宇宙中心

我们看到的花园，是经过眼睛筛选后所接收的影像，不是真正的花园。我们永远无法了解物体被知觉前的“物自体”，人这种生物天生就戴着有色眼镜。

音响发烧友对于音乐唱片的音色清晰度，能够听出许多一般人所听不到的细微差异。他们把大量时间和大笔金钱，投注在扩音机和扬声器上，为的就是尽可能原音重现，但即使是最先进的高保真音响也无法做到十全十美。从录音到播放的过程中，任何一点可能出现的瑕疵，都可以让下一代电子企业找到进步的空间。然而，或许有一天音响技术已达完美之境，音响发烧友必须忍受的唯一限制反而不是音响系统，而是人类自己的耳朵。若真有那么一天，哲学家对高保真音响也会有意见。无论耳朵从非常清晰的声音里，捕捉或遗漏了多少细节，都不会构成声音“品质”的差异，一切只是所听到声音的“种类”不同而已。由于耳朵的特殊构造，人类有人类自己的聆听方式。例如，蝙蝠的听觉系统所能听到的声音频率和人类不同，所以听到的声音很可能就与人类差别甚大。耳朵构造不同，听到的声音也不同，好比不同照相机拍出不同照片一样。当我们描述所听到的音调时，不仅在描述声音本身，同时也是在描述人耳的聆听方式。这一点别无选择，若摒弃现有的聆听方式，听觉将成为不可能。既然同样情况适用于人类其他感官，结论将会是：我们理解世

界的方式，在某种程度上受限于我们为获得理解所用的各类官能。

感觉不全然是被动地单单坐着等待接受而已。人们品尝味道或聆听声音时，同时也在“主动出击”，只不过大脑对于外在世界的安排处理相当熟悉，我们才没有察觉到感官的活动。感知世界便等于改变世界——这正是德国哲学家康德（Immanuel Kant，1724—1804）的中心思想。17世纪英国哲学家洛克有一个著名的论断：人类思想天生为一块“白板”，其上一遍空白，在学习和长大的过程中，世界不断在其上留下印记。这种思想后来导致了休谟怀疑论哲学的出现，他认为，人类天生拥有的知识皆属自我指涉而毫无价值，因为有意义的知识只能经由实验和观察加以发现。然而，对于可纯粹通过思想而获得的真实知识，人类并未放弃追寻。第一个质疑休谟的哲学家便是康德，他认为，人类可能具有某种固有知识。

康德于1724年生于东普鲁士的科尼斯堡。据他自己说，父亲是苏格兰裔的马具商，而母亲是个未受教育却相当聪明的德国人。康德的家庭信仰的是严格的路德教派虔敬主义，教义要求严守道德规范，遵从简单生活。康德于1740年在科尼斯堡大学研读神学，20岁时开始撰写一部物理学方面的著作。6年后因无法顺利取得教职，不得不为富裕的家庭做家庭教师。15年下来，康德似乎也过得不错，不仅可以接触城市社会，更有机会外出旅行（以他的标准而言）。他出游最远只到过距他的出生地60英里外的安斯朵夫镇，这是他所有旅行中最远的一次。旅行并非康德

开拓心灵视野之道，广泛阅读才是他心灵充实良方。由于胸部畸形，康德体格并不强健，身高仅有五尺，然而，他在课堂上却口才出众，自然流露出一股演说家的魅力。除了言谈满是各种笑话和文学比喻之外，从牛顿物理学到地形研究、从烟火到重要的公共盛会，他都能如数家珍，无课不教。柏林大学曾愿意提供康德关于诗文的教职，但由于他更喜欢稳定的故乡生活，因而婉拒了这项邀聘。不过，他平静安详的生活，总是会被仰慕其智慧而前来科尼斯堡拜访的年轻哲学家和政府官员所干扰。尽管如此，康德仍设法保持其每天健身散步的生活规律，居民们甚至根据他出现在街道上的时间来校对钟表。他最喜欢的街道在他死后被重新命名为“哲学家小道”。居民们注意到康德只有一次没有出来散步，后来据他解释，由于卢梭的《爱弥儿》（Emile）实在令人着迷，所以只好待在家里把整本书读完。

1755年，康德回到科尼斯堡大学完成学位，隔年便开始在那里担任教职。由于读到休谟的哲学，康德大受启发，他说休谟哲学让他从“一成不变的睡梦”中醒来，激发了他的创造力。1781年，康德创立了他称为“先验批判”的新哲学，结果和许多哲学家一样，因为宗教信念饱受争议而惹来麻烦。1793年出版了《纯粹理性限度内的宗教》（Religion Within the Boundaries of Pure Reason），书中对传统基督教教义提出质疑，国王腓特烈·威廉二世便下令，只要和宗教有关的课题，一律禁止他继续写作与授课。康德一直严格遵守这项命令直到国王驾崩为止，不过那时他已年迈体衰，不久就退休着手重编自己的著作。康德于1804年

去世，留下两句墓志铭：“在我头上的是众星的天空，在我心中的是道德的法则。”他曾于书中写道：对于这两样事物，“越是经常不断地思考它们，心中越是充满全新而满溢的赞叹与敬畏。”

康德试图在18世纪两派对立哲学之间开创新路。理性主义认为，人类理性可以不借感官之助而理解世界；而经验主义却主张，一切知识必须以经验为坚实基础。这两派哲学皆有其不足之处。仅靠理性而得的知识或许真实性不容置疑，但对世界的诸般面貌则着墨甚少；而经验知识虽着眼于世界实相，却付出了牺牲知识确定性的代价。康德的成果无异于一场哲学的革命。当哲学家仍在争论外在事物抑或人类对它们的知觉时，康德认识到这两者如何连接尤为重要。康德主张，形而上学企图以哲学角度探究现实本质，完全走错了方向，才让休谟抓住大力抨击的机会。休谟认为，感官是认识外在世界唯一之道，然而自柏拉图以来，哲学家多半主张，现实世界中有一部分事物是感官永远无法企及的，唯有思想方可加以领略——例如灵魂、上帝本质，或整体宇宙等。

康德认为这类思想进路过于“神秘”而加以摒弃，自己另外发展出一套新的形而上学体系。他主张，人类仍透过感官来知觉外在事物，但如果因而认为眼睛和耳朵便可以感觉到事物的本质，便是大错特错了。任何经由感官感知而进一步理解的内容，都在其被感觉后经过了感官的加工。感觉器官作为中介，将某种特性施加到我们的经验上，这种特性本身并不是我们所感知的事物内在的一部分。任何人类知觉到的对象，均在特

定时空条件下呈现在我们面前，但我们确实由经验了解时空，因为我们无法感知不在时空之中的事物。以具体存在的苹果为例，我们可能看到许多不同种类的苹果，如史密斯奶奶苹果（澳大利亚的一种青绿色苹果）、考克斯苹果（英国的一种橙黄色苹果）之类，进而形成“苹果”这个普遍概念。然而，空间这个概念，并不是从世界上各种个例抽象而来，因为一切可能抽出空间概念之物，早已预设了空间的存在；除非先了解空间，并以空间角度思考，否则根本无法谈论某物“位于某处”，或是它在其他事物的“上面”或“下面”，等等。我不能在想象存在于空间中的事物时而不同时想象到空间。这种经验的“形式”必然在我们第一次睁开眼睛之前已经发展成我们的直觉并被我们了解，有如我们一出生即戴着时空底色的眼镜而永远无法拿下来一般。

康德提出几种——准确地说是12种——思维如何整理经验的方式，其中最重要的假设是因果律。根据因果律，任何事件的发生，都是某件前面发生的事件所造成的结果，这个前面发生的事件决定了它的特性。在康德看来，正因过去哲学家试图将这些普遍现象，应用于超越我们经验的事物上，传统形而上学才会白费功夫，无益于了解真相。例如，认定上帝是第一推动者，以此来证明上帝的存在，就是一种错误的“证明”。第一推动者是一切事件的原因，而这个原因本身不能再有其他原因。康德认为第一推动者的存在是永远无法证明的，但尝试证明它不存在亦属枉然。最好结束这种推测，放弃了解先验事实的希望。柏拉图主张我们生来即认识事物（虽然要从头脑里找出这些事物相当困难），康德却认为人们

生来即认识现实世界所依循的普遍形式。经验主义者宣称，任何先天知识皆毫无意义，但康德所认定的先天知识却大不相同，因为人类可能运用了不同的方法来处理经验。眼睛和耳朵的本质和它们所知觉的世界一样，是依经验而定的。

康德进一步推论事物的真正本质是不可知的。人类知识或许暗示了物体本身——康德称之为“本体”（noumena，指离开意识而独立存在的不可知的自在之物），但其内在特性却无法为人所认识。例如我们看到花园时，所见并非真正的花园，我们接收到的是经过我们眼睛过滤后、适合我们口味的影像。工蜂因为眼睛能够察觉出紫外线，故眼中可能自有另一番不同景象，但它对花园本身仍会一无所知。感官媒介的作用意味着，我们永远无法了解物体被知觉以前的“本体”，而只能认识经过“人化”了的版本。知识虽源自感官对外在对象一系列的处理过程，但也伴随着感官先天上的限制。人类知识领域没有存在绝对真实的伊甸园，但这也不表示人理解世界的能力因此而失去光彩，只不过我们所有的知识都受了感官媒介作用的影响罢了。一切知觉系统都存在着类似的限制。

对这些观点的一个反应是，干脆放弃任何突破偏见与成见看清世界本来面目的理智念头。康德倒也没那么极端，他主张人类对世界的理解具有不同的纯粹性等级。例如，康德认为，对艺术美的准确的理解只限于对物体的纯粹形式的欣赏。也就是说，除了纯粹的审美标准，没有受其他任何目的影响。这样说来，当男人觉得女人性感迷人时，脑子里主要想

的并不是她的“美”（听来有点奇怪）；而道德高尚的行为也不是出自好的情感（如扶老妇人过马路的意愿），而是源自纯粹、不带感情的义务。然而，康德所强调的“纯粹”动机并非以道德为基础，相反，他认为纯粹动机诉诸人类最纯粹的官能——理性，来决定道德行动内涵为何。在人与人的关系中，这意味着去服从不为个人喜好所扭曲的普遍法则。不过，如果根据奥卡姆的剃刀原则，方法的取舍只和理性程度有关，与道德似乎沾不上边。

康德主张人类的知觉天生就具有偏见，这给人类设置了相当高的标准。他认为，我们不应期待能观察到世界不为人类的范畴所影响的真正面貌。因而，最好不要将世界设想成被人类“污染”，康德虽然没有这样说，不过从他的思想脉络即可看出这一点。康德看待本体不只是本体，它还是纯粹真实闪耀而令人垂涎之珍宝。因此在康德的思想中，人类一方面永远无法掌握纯粹本质，另一方面又试着不断向纯粹本质靠近，两者之间存在一种无形的张力。或许康德在详细论述感官和世界之交互作用时，违背了本体不可知的大原则，但或许起媒介作用的人类感官自身便是永远无法认知的本体也说不定。从康德的角度来看，人类这种生物天生就戴着有色眼镜，知识因而必然受到扭曲，但不能拿来当作我们习惯于将事物表象视为真实的借口。例如，一首新的流行单曲让很多人听过后，有人觉得好，有人觉得差，因为除了歌曲本身外，不管是听歌时的背景、对乐团的印象，或是乐团过去唱过的曲子，都会影响新单曲的好坏判断。有时换个环境再听一次（比如有些曲子可能适合夜总会，而

不适合居家播放），不去管艺人发型穿着如何、个人主张为何，或许感受会大大不同。完全客观的看法是不可能的，因为听歌一定有其“背景”，换个背景，就有可能让人体会歌曲另一番风貌。如果是朋克和重金属音乐，乐器可能和曲调一样重要，聆听此类乐团表演时若希望传来和谐美声，大概失望的可能性居多。这类有关个人品味的问题，康德仍不改其志：纯粹知识只是纯粹的“关于人的”知识，因而研究我们的感官至少和直接研究世界本身一样，也是探究事物本质的有效途径。

延伸阅读：用理性批判一切偏见

1746年，康德在他的第一部著作《论对活力的正确评价》中宣布：“我已经给自己选定了道路，我将坚定不移。”这条道路就是用理性来批判一切偏见，不管这些偏见来自何方。康德终其一生没有偏离它。

康德一生著述颇丰，主要代表作有：《宇宙发展史概论》、《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》、《道德形而上学基础》。

康德把自己的研究方法描述为哲学上的“哥白尼式的革命”。哥白尼提出了“日心说”，认为地球围绕太阳转，而不是太阳围绕地球转。康德的革命性理论是，我们所居住的、认识到的这个世界取决于认识者的思想的特点，而不仅仅取决于我们经验到的事物。

如果我们透过粉色眼镜看这个世界，那么整个世界会显示为粉色。在康

德以前，很多哲学家认定我们在绝大多数情况下是各种信息的被动接受者，而康德认为，作为这个世界的认识者，我们会把特定的特点加进我们的经验之中。我们体验到这个世界包含着因果关系，有时间顺序，我们所认识的物体在空间上都彼此相关，所有这些都是人们获得经验的条件。因果、时空是“认识主体”赋予“客体”的特点，而不是独立于我们存在于外界的。我们所戴的各种有色眼镜扭曲了我们的经验。如果进一步进行类比的话，我们就会知道：如果摘掉了眼镜，我们就不能体验到任何事情。

康德区分了我们所体验到的世界（现象的世界）与这个世界背后的潜在现实。潜在现实由本体（即物自体）组成，对于本体我们无话可说，因为我们无法接触到本体。我们仅限于现象方面的知识，本体对我们来说永远是神秘的。因此，人们对于现实的最终本质所作出的大部分形而上学的思考是具有误导性的，因为这些形而上学的思考用于描述“本体的世界”的特点，而我们的重心则完全落在“现象的世界”上。

但是，我们不仅仅是这个世界感知信息的被动接受者。感知不仅仅意味着接受信息。感知到的东西应该先被认知和组织起来。在康德的术语中，直觉在概念之下。没有概念，经验就没有意义。就像他所说的那样，“没有内容的思想是空洞的，没有概念的直觉是盲目的”。没有直觉（关于事物的感觉经验），我就没有关于我面前事物的任何知识，但是我也需要认清这个事物到底是什么，这就要求把这个事物置于一个概念

之下。我大脑中处理直觉的是感性，处理概念的是理解。正是感性和理解的协作使知识成为可能。

康德确定了包括本体、因果等在内的12种范畴，就是这些范畴使我们把直觉置于概念之下。它们是“先验”概念，是感知者对经验施加的影响。例如，我们所有的经验都能通过因果来理解，这不仅仅是个事实，还是获得经验的必要条件，也是我们作为感知主体所施加的影响，而不是从世界中发现的世界本身的特性。范畴和直觉（时空）的各种形式都是有色眼镜，如果我们想获得经验，就要戴上这些眼镜。但它们不是作为世界的属性独立于人类经验之外的，它们是由有意识的主体造就的，不是物自体或者本体世界的真正属性。

边沁的计算以数学为道德指导原则

你答应处决一个无辜村民，便能救另外九个村民，碰到这种情况究竟该不该开枪？要是不愿意的话，只要把能够获救的人数不断往上加，我们终会在某一点放弃坚持，并接受“不可取人性命”并非绝对的道德准则。

根据美国有线电视新闻网和《今日美国报》在1995年10月3号所做的民意调查显示，有56%的美国人相信辛普森谋杀了前妻妮可和她的朋友高德曼。然而，陪审团却宣判他“无罪”，成为轰动一时的社会案件。无论辛普森有罪与否，若判决有罪很可能会引发抗议性的街头暴动。为避免

造成无辜死伤，只要辛普森“不再犯罪”，或许宣判无罪才是最佳解决方案。现在假设有另外一种情况：在陪审团即将宣判的前夕，出现了足以排除任何合理的怀疑、能将辛普森定罪的证据。然而，就在陪审团准备投票时，团员获悉一旦辛普森的罪名成立，将有一群武装狂热分子（不是指洛杉矶市警局）会在洛杉矶发动暴力攻击活动。陪审团虽然有责任依据真相作出判决，但他们难道没有责任在能力范围内避免无辜民众的死伤吗？面对这种道德上的两难，答案恐怕要看不顾后果而坚持“对”的事是否值得；换言之，一切取决于道德本身是否就是目的，或者道德只是让世界变得更好的一种手段。大体来说，功利主义（utilitarianism）伦理学家主张后者。对功利主义者而言，陪审团所面临的困境其实不难解决，因为这只是数学问题，只要稍加计算便知道，宣判辛普森无罪来避开可能的后续灾难，比起判他有罪而引发流血事件要好得多。

第一个功利主义者是边沁（Jeremy Bentham，1748—1832），他出生于伦敦一个律师家庭，在成为合格律师之前就读于牛津大学。父亲原本希望他成为英国大法官，但边沁却从未真正做过律师工作。他觉得整个法律体系中充斥着“诡辩之徒”，于是选择钻研理论而非实践它，一般律师眼中的法律工作非其所好，法律背后的精神才是他的终极关怀。边沁致力于探究在法律背后支配人类行动的道德基础，发现这种基础在于它们的功用（utility）。他将功用定义为“任何事物都包含的属性，有助于带来愉悦、利益或幸福，或者避免灾害、痛苦、罪恶或不幸的发生”。他创了一句后来的功利主义者以各种方式不断加以引用的口号：“最大多

数人的最大幸福”（the greatest happiness for the greatest number）。

从这一标准出发，边沁发现许多现成的机构或制度都不合格。无论是教会运作，大英宪法的滥用，还是效率不彰的刑事体系，都成了他讨伐的对象。刑事体系尤其让他觉得挫败，边沁也因此于1785年待在俄罗斯那段期间，设计出他有名的“环形监狱”——一种新式的监狱，形状呈环形，看守室设在中央，可以监控犯人而且不被犯人看到。很不幸地，凯瑟琳大帝没有接受这种想法，而她的后继者更愿意用犯人来挖盐矿而不是把他们囚禁在环形监狱中。不过，边沁仍然不屈不挠，往后20年不惜耗费重金到处宣传他的设计，结果却徒劳无功。到了19世纪初，边沁的主张因时代变化而初露生机。1815年拿破仑战败后，欧洲急需法律专家对如何建立新体制提供建言。俄国、德国和西班牙的法律界人士，这段期间都从边沁的睿智思想中获益匪浅。边沁对立法影响广泛，触角甚至到达南美洲和美国本土，连美国总统亚当斯及麦迪逊都曾参考他的意见。1832年边沁去世时，依照他的遗愿，遗体被做成木乃伊、穿上他的衣服，装在玻璃橱柜中于伦敦大学展览。时至今日，展览依然存在。

虽然功利思想给政治家提供不少想象空间，但边沁对于如何实现功用的精密计算却和他发明的环形监狱一样，很是古怪。他认为，政府立法和个人行动都需进行“快乐计算”，它们所产生的快乐或痛苦，由承受结果的人数来加以量化并累加。如果一种法律或行动所带来的快乐多于痛苦，而且用别的办法也不会有更好的结果，那么这种法律或行动便是对

的而且是公正的。快乐计算法便是经由简单的加减，来解决一切道德难题。

边沁主张的道德体系一切以功用为唯一标准。正直与否的道德判断，重点在于产生的诸般后果能否将某种品质最大化，而非履行义务或遵行上帝的旨意，等等。然而，功用本身可以用不同方式定义，实际应用之前有必要加以厘清。边沁以快乐主义原则来定义功用：“幸福”等于“快乐”。他认为，任何人都尽可能追求快乐而避免痛苦，因此，只要能让多数人感到快乐，或给他们带来最大快乐之事，在道德上便是对的。虽然他如此主张，边沁自己却生活简单、工作努力，为人正直而受人尊敬，他所认为的快乐似乎是一天12小时埋首于为司法改革写建言的工作，而这个工作据说能使边沁狂喜入迷，但这似乎不太可能。从边沁个人生活方式也可以看出，把幸福定义为快乐实在过于狭隘，直到后来约翰·密尔（John Stuart Mill，1806—1873，英国哲学家、经济学家、逻辑学家，实用主义和功利主义的著名代表）——边沁的学生詹姆斯·密尔之子——对幸福所下的定义才较为合适。密尔仍沿用幸福和快乐的概念，但区分了较高与较低层次的快乐，前者甚至包括边沁个人喜好的工作在内。

无论人们追求什么，也无论计算法所重视的品质为何，道德行动都必须通过将这种品质最大化，来设法让世界变得更好。的确，从表面看，实在很难想象“做对的事”会让世界变得更糟。边沁的计算法仅是一种衡量

好结果与坏结果的机械过程，他希望这种方法能让人类在面对道德困境时，免于不知所措而有所依据。要预测法律和各类行动会在未来产生什么效果的确很难，但没有人会认为预测道德在将来产生的结果会是容易的，“将最大多数人的最大幸福最大化”这样宏大的道德工程是多么艰巨。最典型的非功利主义哲学家康德，主张在道德的本质中“应该暗示着能够做到”（Ought implies can）。换言之，你没有道德上的义务去做你根本做不到的事。从功利主义角度来看，人人都能无比幸福的这种最佳状态，或许是渺小如世人所无法达成的，但却是最终完美目标。即使在追求最大幸福的过程之中遭遇挫败，功利主义者也会说，那只是运气太差而已。任何一项行动，只要能比其他可能的行动带来更多功用或减少更多痛苦，便有义务加以实践，以便维护并增进公众福祉。

无论环境如何艰难，功利主义计算法总有办法告诉你何事该为。由于此种计算法范围过大、变数无穷，若要从道德情境中稍加喘息，几乎不太可能。不管你现在做什么事，道德上都有可能是错的，因为就在这个时候永远有个第三世界的孤儿正等着你捐赠食物给他。就算你真的正在这样做，别处也极有可能有另一个饥饿孩童，将会因你所提供的援助而受益更多。面对这样的道德要求，即使是圣人也会力不从心。不过遇到这种情况，道德计算法便会修正为：不断实践道德行动可能不一定那么好，而且产生的幸福总和可以重新调整，有时不妨允许仅达到次好之境。我们原本无法接受他人的道德动机源自“冰冷”的计算，而非“温暖”之情；然而，功利主义却耍了个花招，将此项指责消弭于无形。如

果你送丈夫一件生日礼物，他心里原本认为你是因为爱他才送他礼物。如果你告诉他“送你礼物会让整体社会的利益最大化”，他大概会觉得你“不太正常”。再举另一个例子：如果政府犹豫不决，不知该不该对地震灾民提供援助，结果可能导致更多不必要的伤亡，因为此时该做的是在第一时间运送救济物资，而不是问问题。因温暖的感情而采取行动的结果，若比冷静计算的还要好，功利主义者便会说：行动者如果进一步细想，便会发现只要计算速度够快，仍会采取同样行动，只是当时没想罢了。功利主义便是用这种方式避开大部分的抨击。一旦事态没有达到最理想的状态，便重新定义方向以针对该情况加以说明，让问题自动解消。

另一个较大的问题是：好与坏无法客观地加以量化，故功利主义算法所希望的功利总数永远难以正确估算。例如，东西被偷的痛，如果用其他痛苦来衡量究竟该值多少？指头断掉的痛苦的一半？还是被虫咬的痛苦的一百倍？死亡真的可以用较轻微的痛苦累加来抵消吗？某个人的快乐与痛苦如何与另一个人的相比较？这些问题不得不让人进一步质疑，在功利计算法则里，没有任何事物是神圣而不可侵犯的。的确，功利主义并不承认绝对道德价值的存在：没有绝对禁止之事，依当时环境不同，一切行为都有被容许的可能。英国哲学家伯纳德·威廉斯（Bernard Williams, 1929—）曾在他的《功利主义：赞成与反对》

（Utilitarianism: For and Against）一书中，设计了一项思想实验来解释这些道德难题。想象一下你在某个没什么人权概念的国家旅行，中途经

过一个丛林中的村庄，刚好看到一群行刑队正瞄准十个惊吓不已的农夫。队长看到了你，因为担心外地人目睹这一切而迟迟没有下令开火，于是你问队长到底怎么回事。他说村民涉嫌藏匿已下令追捕的反对党领袖，但至今仍不肯透露该名领袖藏身之处，于是他认为射杀其中十个村民或许能收杀鸡儆猴之效，进而逼其他村民就范。他还说这并非什么新鲜事，不过既然你来到本地做客，可以特别为你破例一次，只要你答应亲自处决其中一个村民，他便饶恕其他九个村民的性命。但他也保证，如果你想充当英雄冒险救人，行刑队会立刻将你射杀，而村民当然也难逃一死。现在，你无端被卷入纠纷，还被要求谋杀别人。这是个艰难的道德抉择，但功利主义计算法却可以“轻松”解决。由于死一个人比死十个人所造成的痛苦要少，因此遇到这种情况，你可以射杀那个无辜的村民，而且你被要求这样做；如果不这样做，还要遭受道德上的谴责。或许情况非你所愿时，要你为十个村民的性命负责似乎不太公平，因为当时的情况并不是你造成的。但功利主义者会再强调一次：碰到这种事只是运气太差，并不表示你无须负责。

碰到这种情况究竟该不该开枪？如果面临的抉择是一条人命换一百条、一千条，甚至一万条人命，决定可能变得容易些。这个例子也让人不得不承认，生命其实是可以衡量轻重的，如果予以否认，功利主义只要一直不断把人数往上加，我们终会在某一点放弃坚持，并接受“不可取人性命”并非绝对的道德准则。同时，我们也等于承认了不同个体的痛苦和快乐，毕竟是可以相互抵消的。然而，要完全摆脱绝对的道德准则并

没有那么简单。

功利主义的目的不仅在于避免不幸和伤害，还要积极增进幸福才行。不过，一旦大家用不同方式来定义功用，特别是有人把自己的快乐建筑在别人的痛苦上时，问题就来了。例如，有个多达500人的三K党（Ku Klux Klan，美国南北战争后不久成立于美国南部的白人秘密组织，蒙面行私刑，迫害黑人等少数民族，主张白人霸权，于19世纪70年代渐趋消亡）分会，很想用传统方式庆祝周年庆。他们希望最好能把某个人以私刑处死，不过由于他们所在州的法律允许死刑，若滥用私刑，他们将被处死。于是他们采取了折中方案，只是找个无辜的人，把他浑身涂满柏油并黏上羽毛。事后他们告诉法庭，这样做带给大家难以形容的满足和快乐，让他们付出多大的代价都值得。根据边沁的快乐计算法，他们这样的说辞可以成立。整体而言，500个共犯的快乐很容易超过一个受害者的痛苦，若站在功利主义立场，无可否认，此项罪行的确值得。然而，真正认同这种逻辑的人大概寥寥无几。

看来绝对的道德准则必须存在于价值体系中。当我们考虑行为的后果时，行为本身的道德本质便内在于产生的结果当中。例如，对你的伴侣撒谎来隐瞒外遇的真相或许会让对方快乐，但这样一来只会让关系更加恶化。体育比赛时用药物来打破世界纪录，只要不被揭穿，会让你闻名于世，而且某种意义上，也让你快乐。然而，如果你永远忘不了自己是一个骗子，这种名气就不值得获取了。在道德计算中，诚实、尊重人权

这类道德，必须和快乐、幸福一并计算，因为牺牲了道德上的自尊，我们无法获得真正的幸福。

延伸阅读： 功利主义

把幸福最大化，这仅仅是对功利主义的一个讽刺性描述，但它抓住了该理论的核心，也是功利主义真正的内容。这个理论由边沁提出，后来被他的学生约翰·斯图亚特·密尔所继承和发展。

在边沁看来，道德上正确的行为在任何环境下都会把幸福总量最大化。他认为幸福就是极乐的的心理状态：欢愉和没有痛苦。这种状态在世界上发生得越多越好。快乐是怎么产生的，这无关紧要。边沁声称图钉（酒店中的一种小游戏）与诗歌一样有价值，因为两者都同样能产生快乐。每个人都能同样地计算出一个行为能产生多少快乐，然后再计算快乐状态的总量，人们可以据此决定应该怎样行动。这是功利主义的最直接的形式。

因此，如果一个功利主义者要决定是把他的钱留给穷亲戚，还是分给20个比较富有的朋友，那么他应该计算一下这两种做法分别能产生多少快乐。虽然遗产可能使得穷亲戚非常快乐，但是快乐总量还是少于“让20个比较富有的朋友感到的快乐”。如果这是事实，那么这个人就应该把钱分给富有的朋友而不是留给穷亲戚。

密尔和边沁有很多共同的观点。例如，密尔的“最大幸福原则”其实就

是“如果某些行为是正确的，那它们会倾向于提高幸福度；如果某些行为是错误的，那么它们就会倾向于造就不幸福的事情”。边沁和密尔的伦理学研究方法都建立在追求快乐（但不是追求私人的快乐，而是追求最大的总体快乐）的基础上。对这两位哲学家来说，行为要依照可能发生的后果来进行判断，而不是依照任何宗教信条或者一系列束缚性的原则。

人们有时用短语“最大多数人的最大幸福”来描述功利主义的伦理学研究方法，但这会误导人。边沁和密尔两个人都感兴趣的是获得最大的整体幸福（也就是幸福总量的最大化），而不管幸福是怎样分配的。这与如下的研究方法是一致的：认为“让少数人极其快乐”比“让更多的人稍微快乐”更好，如果前者的幸福总量比后者的幸福总量更大。

密尔的功利主义与边沁的不同，因为密尔更详细地描述了什么是“幸福”。对密尔来说，不同类型的快乐性质根本不同：高级的快乐与低级的快乐。我们应该更多地选择高级快乐而不是低级快乐。相比之下，边沁把所有的快乐一视同仁。

对功利主义简单版本——例如边沁的理论——的一个常见批评是，这些版本的功利主义把人类生活的细微之处简化了，用以粗略地计算动物式的快乐，而不关心这些快乐是怎样产生的。作为一种信条，这种功利主义只适合于卑贱的人，因此它是荒谬的。

密尔划分了高级快乐和低级快乐，这种划分法也遭到了同样的抨击。密尔说：身为人而不满足，胜于身为猪而满足；身为苏格拉底而不满足，胜于身为笨蛋而满足。就是说，宁愿做一个不知足的人，也不要做一只知足的猪；宁愿成为苏格拉底那样不知足的人，也不要做一个知足的傻瓜。人类不仅能享受没有理性的肉体的快乐，更能享受精神的快乐；猪不能享受精神的快乐。密尔说精神的快乐——他称之为高级快乐的那些东西——本身比肉体上的低级快乐更有价值。对此的论证方法是，已经感觉到了两种快乐的那些人会当然更倾向于精神的快乐。这给密尔留下了一个尴尬的事实，那就是：能够感受到高级精神快乐的某些人会纵情于声色、沉湎于感官刺激之中。密尔对这种情况作出的解释是：人们因为片刻的感官刺激的诱惑而误入歧途，他们心里非常明白，高级快乐更有价值。

虽然功利主义者声称我们有充足的理由把功利主义的研究方法运用到伦理学上，但仍然有很多反对意见。一个实践上的困难就是，无法计算哪种可能发生的行为可能会产生最多的幸福。当你必须迅速作出一个道德决策——如果你面对一个两难的境地，比如在燃烧的大楼中救人，你只能救出一个人，但是当时有3个人被困在大楼中——这可能是一个特别棘手的问题。在这样的情形下，你可能没时间坐下来计算可能产生的各种后果。

严格地把功利主义原则运用到某些情形下，可能会产生很多人无法接受

的后果。比如，发生了一件可怕的谋杀案，警察发现了一个嫌疑人，即使警察知道这个嫌疑人并没有实施谋杀，他们也可能有功利主义方面的理由去陷害和惩罚他。假设公众中大部分人都为能抓到犯人、惩罚犯人而感到非常高兴，他们会一直感到幸福，因为没有人会发现这个犯人实际上是无辜的。这个无辜者的痛苦对自己来说是巨大的，但是在计算行为所造成的后果时，几百万人看到犯人被抓捕、被惩罚而感到伸张了正义，他们会感到很高兴；两者相比，众人所获得快乐的总和远远大于一个犯人自己遭受的痛苦。但是，在很多人看来，功利主义道德的这个结果是无法接受的：惩罚无辜的人是不公平的，无论这种做法会带来什么样的有益后果，都应该被制止。

黑格尔的辩证法在冲突中发现真理

事物由于不完美，迟早会遭遇对立面的挑战，然后包含在正反两方中的部分真理，就会因对抗而体现出来。

正如奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde，1854—1900，爱尔兰作家、诗人，19世纪末英国唯美主义的主要代表）所说：真理很少是单纯的，也永远不会是简单的。出现两种对立的观点时，很少有一方会完全对或错。几乎千篇一律地，所争论的事情的真相同时包含了相对双方的一部分。或许哪一天，晚报上会出现这种消息：“剑桥大学的一流哲学家已经找

到.....答案.....而且.....嗯.....答案就在正反两方意见当中。”学习用这种方式互相迁就、妥协，或许可以让人际关系更加圆滑，但却无法满足我们绝对主义者的本性。追求真理并非是要缓和对立局面，而是渴望获悉混沌表象背后所潜藏的真实。有时候，看似已掌握的真相却只是暂时尚有效，它原是另一个更大真相中的假象。两国之间可能因为边界问题而争吵不休，最后终于彼此妥协达成共识，签订协议来规范新边界，并出现在新出版的地图中。然而，不到几年光景，边界争端可能再度死灰复燃。历史重演，曾经清晰的真实竟又模糊难辨。根据哲学家黑格尔（Georg Hegel, 1770—1831）的说法，这种循环在人类知性的历史中随处可见。一种信念，体系，或生活方式，都存在着与其冲突的对立面，最后融合了两方最好的因素的事物，便会在两者的对抗中出现。不久之后，此一综合体又会遭遇到它的对立面与之抗衡，然后再形成一连串文化对立过程中的另一个里程碑，不断推动人类的历史向前迈进。黑格尔称这种过程为“辩证法”，其目的在于达成完美的自由。

黑格尔于1770年出生于斯图加特，父亲是税收公务员。他生活相当平静，不过却有段令人吃惊的相关逸事：他曾在某个礼拜天早上种了一棵“自由”树，来支持法国大革命的精神。他的安定的生活中充满了重大的历史事件，他自己也曾宣称，如果发现拿破仑有任何成功的希望，便会拿起步枪，前往巴黎加入其队伍。其实他若想跟随拿破仑，根本无须长途跋涉。当拿破仑进入普鲁士时，黑格尔并没有投身于军旅。这位哲学家甚至因为赶稿，而未能参与庆祝他心目中的英雄于1806年在耶拿的

胜利。黑格尔最伟大的作品《精神现象学》（The Phenomenology of Spirit）带给他一大笔预付稿酬，但如果不能于10月13号前交付手稿，违约的代价会相当严重。法军刚好于那天攻占耶拿，但黑格尔很幸运，他的这部皇皇巨著的唯一一份手稿在战乱中安全到达出版商手中。不过接下来就没那么好运了，接踵而来的“恐怖统治”迫使大学关门，他担任教职的工作也因而终止。或许这些不愉快经验影响了他的政治倾向，让他往后岁月里成了一名坚定的普鲁士爱国者。黑格尔认为拿破仑为他落后的祖国带来了现代化、建构于理性的各种制度，而后来也坚信在他的一生中，德国真的改变了。他的确宣称其祖国比历史上任何时期都更接近真正的自由。当时的普鲁士专制政府对于此种说法的惊讶程度大概不亚于现代历史学家，不过统治阶层很感谢黑格尔的肯定，一些高级政府官员也在他生命的最后几年中不断予以资助。黑格尔实际上已成为普鲁士的官方哲学家，为激起德国民众的民族主义贡献良多。

有些哲学系学生研究哲学，就是为了让他们的观点得到赞同与尊重，而不是自我批判或学习新的思想。这和黑格尔完全不同。黑格尔的著作中有很很大一部分所做的就是整理他青年时期的神秘直觉。这些直觉包括宇宙的统一性的观点。世界组成元素只能在与整体的关系中存在，逐步认识这种依存关系后，我们便能理解世界为单一而完美的统一体。由于我们自身亦是宇宙的一部分，所以人类也使世界认识它自己。人性过去曾遭启蒙运动大力诋毁，但黑格尔的学说却因重新赋予人类生命不凡的意义，而受同代人热烈欢迎。许多启蒙运动思想家企图用理性来论

释宗教，而非取代宗教，黑格尔虽是其中一分子，却视宗教地位次于理性。他认为，宗教和理性均欲表达同样的真理，但宗教却以各种寓言为管道，而不直接依靠理智力量。然而，只要我们越了解“绝对精神”，就越能对过去仅能靠感觉来接近的事物加以思考，而不再需要神话、寓言或象征等。这是哲学开化后的特权，好比古希腊人对美学的观点一般。不过，并不是人人都对这种洞见产生共鸣。黑格尔同时代的大哲学家叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860，德国哲学家，唯意志论的创始人，认为意志是人的生命的基础，也是整个世界的内在本性），便形容黑格尔是一个“庸俗、无聊、恶心、令人反感、无知的江湖郎中”，而且鄙视他对年轻学子的掌控支配。为了对抗黑格尔的气焰，叔本华故意将讲课调到和黑格尔的课同一时间，结果课堂上空无一人，最后只好被迫停课。黑格尔的口才并不出众，他会一边讲课一边在他那叠厚厚的笔记中找来找去，并不断地清嗓和咳嗽，似乎这样才能正确念出每个字词，但他的课堂上总是人头攒动。黑格尔以狂风暴雨之势席卷全世界——如此形容一点都不为过，而叔本华只能在一旁孤军奋斗。

虽然黑格尔的著作出了名的艰涩难懂，但由于他最重要的观念并不难掌握，因此其学说仍深具影响力。他的辩证法本质上并不困难，可以用来诠释个人经验，也可以用来说明国家历史，它是以人类生活不同领域中都能发现的对立或内在冲突为基础。黑格尔认为，一切进步都通过对立面的冲突而实现，冲突的解决引导人类向前向上直至达到完美的统一体——绝对精神。辩证法的三阶段是：正题、反题、合题。“正题”可以是某

个观念、态度、文明，或历史上的运动，等等，由于本身不完整，每个正题迟早会遭遇其对立面——“反题”。包含于正题与反题中的部分真理，会体现于因彼此冲突对抗而产生的更高一层的“合题”当中。

再看一个例子。正题：有个年轻的新兵第一次上战场，当他靠近前线时，一听到枪炮声便惊慌失措。就在他神经面临崩溃之际，一股羞愧感涌上心头压住了恐惧，结果“反题”出现：他变得鲁莽轻率。他发狂般从掩蔽处冲出来，盲目地向敌人发动攻击。如果他能侥幸逃过一劫，事后以经验为师认真反省，即可走向“合题”——胆小与鲁莽之间的中间道路，简单说就是“勇气”：一种能够沉着面对危险，并冷静思考前进与隐蔽时机的能力。自由——这个在黑格尔辩证法中的常用词汇，就会在这名士兵的行为中更好地体现出来。遇到危险时，他不会像从前那样被情绪所左右，而是能够控制自己，理性决策。他的内心一直潜藏着勇气，不过需要恐惧与羞愧的冲突才能激发出来。现代军队会要求士兵在训练场上解决这种内心的争斗，而许多士兵或许也都能做到。然而，黑格尔绝对会对此抱持怀疑态度，除非训练项目危险而艰巨，负责训练的教官也凶神恶煞。

黑格尔可能喜欢用这种激烈的战斗做例子，但辩证法中的冲突对立不一定剧烈。许多人自我理想实现时，绝望苦恼也会如影随形，这也是正反合的好例子。如果将受压抑的同性恋者作为“正题”，那么“反题”就是当他们了解性欲可借由意志力加以抑制。因为自我解放力会伴随自我控制

力而来，欲望和自我克制间的冲突会导向“合题”——自由表达欲望而非对本能做出反应。这样一来，一种可以顺应性取向而不致感到羞愧的全新自尊便建立起来。黑格尔构思他的辩证法理论时，大概不会想到这个例子，但方法若不能灵活应用便不叫作方法。

尽管可应用于个人事务，辩证法主要用来说明历史的来龙去脉。黑格尔看到辩证法首先将人类由自然状态解放出来，进而形成国家。“正题”指的是野蛮人的任意妄为，一切跟着情绪行动而不计后果。然后，野蛮人放弃无所限制的自由，屈从在法律与习俗传统面前，这个“反题”给他带来他视作专制的统治。而在这些对立情况导致的“合题”之中，人类成为法律规范下的公民，在此种新环境里，人类既脱离了野蛮状态亦非专制下之臣民，生活世界宽广了许多。人类终于理解，自由不是粗野的许可证，而法律也不是扫人兴致的工具。然而，无可否认地，黑格尔所在的普鲁士实在很难让人看出辩证法是如何印证的，但他本人却认为自由之路仍未到达终点。黑格尔的自由概念相当奇特，竟将国家的重要性远远置于个人之上，这点不得不让人提防。正如罗素所指出的，不要奢望这种自由能让你逃离集中营。

黑格尔于1831年因流行性霍乱死于柏林，而辩证法后来的发展也和他所梦想的“绝对精神”渐行渐远。他有个年轻学生利用这套方法，站在唯物主义立场重新铺陈演绎。这套新辩证法取代了过去的精神进步，而以人类社会的经济状况来回溯历史并预测未来。不用说，这个学生就是卡尔

·马克思。

延伸阅读：辩证法的历史

辩证法是关于自然、社会和思维发展的最一般规律的科学。“辩证法”这个术语，在哲学史上曾在各种不同意义上被使用，在不同的历史时期和不同的哲学家那里，有不同的含义。

公元前6世纪，在古希腊奴隶制城邦形成时期，一些哲学家围绕世界的本原问题进行争论，产生了辩证的方法。爱利亚学派的芝诺认为存在是“不动的”，“只有唯一不动的存在”才是真实的。他作了“飞矢不动”的论证，把有限与无限、连续性与非连续性加以割裂，夸大运动的间断性，否认运动的不间断性，从而否定了运动。他还用类似的方法作了其他论证。这种论辩方法就是最初意义的“辩证法”。亚里士多德称芝诺是“辩证法的创立者”。

约公元前5世纪，古希腊哲学各派争论之风盛行，哲学家们都比较注重争论的技巧和方法。这时，人们把论证或分析命题中的矛盾，以及在谈话中揭露对方论断中的矛盾并克服这些矛盾以求得真理的方法，叫作辩证法。苏格拉底把辩证法看作通过对立意见的争论而发现真理的艺术。柏拉图除秉承苏格拉底的观点之外，还把辩证法看作认识“理念”过程中由个别到一般、又由一般到个别的方法。他认为，借助辩证法可以由个别理念上升到普遍理念，又从普遍理念回到个别理念，因此他把辩证法

作为“理想国”中教育的最高阶段的内容。亚里士多德除了把辩证法看作“研究实体的属性”、“揭露对象自身中的矛盾”等方法外，还把辩证法作为形成概念、下定义和检查定义是否正确的方法。从此，“辩证法”经常在逻辑学的意义上被使用。

18世纪末19世纪初，自然科学的发展和社会历史所显示的辩证性质，为德国古典哲学家对辩证法的探讨提供了条件，辩证法的含义也日益丰富起来。在康德的哲学中，辩证法主要指理性自身包含的矛盾。康德认为，当人们用有限的范畴去把握“世界”时便会陷入矛盾，即“二律背反”。这种矛盾，不是可以纠正的逻辑错误，也不是来自感觉经验中的假象，而是理性在进行认识活动时必然产生的假象，是不可避免的矛盾。所以，研究和论证这种假象的客观性和矛盾的必然性，揭示先验假象的逻辑，也就是辩证法。

黑格尔丰富和发展了辩证法概念的含义。他不只是把辩证法看作一种思维方法，同时认为它是适用于一切现象的普遍原则，是一种宇宙观。他第一个全面有意识地叙述了辩证法的一般运动形式，系统地阐述了辩证法的质量互变规律、对立统一规律、否定之否定规律以及本质与假象、原因与结果、同一与差别、可能与现实、必然与偶然、必然与自由等诸多辩证法范畴，建立了庞大的辩证法的体系。他第一次把世界描写为一个过程，认为“一切事物本身都自在的是矛盾的”，无论是自然的、历史的和精神的世界都是充满矛盾的过程，并且正是矛盾引起了运动、变化

和发展。

马克思和恩格斯在19世纪40年代总结了自然科学的新成就和无产阶级斗争的历史经验，批判地继承黑格尔的辩证法，创立了唯物辩证法。马克思和恩格斯反复论证了辩证法的规律是从自然界和人类社会的历史中抽象出来的，不是像黑格尔那样把思维的规律强加于自然界和社会的，是客观辩证法决定主观辩证法，而不是相反。

在中国古代的哲学中，也有着丰富的辩证法思想。早在公元前11世纪，人们在同自然作斗争的丰富经验的基础上提出了早期的阴阳学说，用相互对立的阴阳二气的交互作用来说明天地万物的产生和变化。《易经》、《老子》、《孙子兵法》等著作中集中反映了中国古代哲人的辩证法思想。这些著作反复阐明了对立面相互关联和相互转化的思想。除了阴和阳之外，还列举了有和无、生和死、损和益、美和丑、智和愚、强和弱、难和易、攻和守、进和退等一系列对立面，说明它们是相互依存的，留下了“祸兮福所倚，福兮祸所伏”、“物极必反”等辩证箴言。

尼采的锤子打破偶像

尼采打造了一把哲学“锤子”，用来“试探”各种偶像，“用锤子敲打，好比音叉一般”，直到发出的回响证明它们不过是尘土为止。人类建构的至高无上真理——“偶像”，其背后基础不过是历史的产物。

德国哲学家尼采（Friedrich Nietzsche，1844—1900）在《偶像的黄昏》（*Twilight of the Idols*）这本总结个人思想的小册子中，一开头就写着：

这篇小文章是“战争的伟大宣言”，更是为试探偶像而作；这一次偶像不只是某时代的偶像，而是“永恒的”偶像，用锤子或音叉敲都行：没有比这更古老、更令人确信、更神气的偶像——也没有更空洞虚伪的偶像。

尼采试图告诉世人，我们建构至高无上的真理的基础——我们的偶像——只不过是历史的产物。他认为这个历史，只是一段自欺欺人的可悲故事。他主张人类不应透过理性来理解生命与本质，而应诉诸意志之力。原因并不在于我们可因而更加了解世界（虽然事实上的确如此），而在于如此行动乃是忠于自我本性与“权力意志”（*will to power*）之道。尼采形容“权力意志”为“表现权力的强烈欲望、权力的行使与运作、一种创造性驱动力”，他认为现代人普遍缺乏这种能力。此外，尼采更相信，权力意志堕落如此之甚，必须将我们的道德体系完全摧毁，才能唤醒权力意志的往日荣光——世界到那时便是“超人”。

尼采于1844年生于德国洛肯镇的一个新教家庭中。父亲是路德教派牧师，甚至祖父及往上几代都是，可是到了尼采这一代，这个家族职业却戛然而止。尼采四岁时父亲与世长辞，六个月后弟弟也跟着离开人世，于是举家搬迁到南姆堡。那时家中女性成员有五人，而尼采是唯一的男性。他14岁时拿到德国最有名的舒尔霍塔寄宿学校的奖学金，就读该校

时在古典文学方面的表现出类拔萃。1864年，尼采进入波恩大学攻读神学和哲学，但却对后者情有独钟。由于和两名教授意见不合，一年后便转学到莱比锡大学，跟随古典派学者里奇尔（Friedrich Wilhelm Ritschl）治学。尼采在那里遇到作曲家瓦格纳（Richard Wagner，1813—1883），后来声名大噪，并在瑞士的巴塞尔大学取得教授职位，虽然那时他只有24岁，而且还未拿到博士学位。这种上升的势头被兵役中断，他被派遣到普鲁士炮兵团的骑兵连服役。尼采有一次试图跳上马鞍时，因不慎摔落地面而导致胸部严重受创，但这还不是服役期间最糟的事。1870年普法战争时，他自愿充当医务兵，结果却在几周内连续感染痢疾和白喉，后来一生都未曾根治。1879年，尼采因健康原因被迫放弃教职，此后即开始独居生活，在意大利、瑞士阿尔卑斯山，和法国海滨度假胜地都曾短暂居住。

尼采退休后饱受剧烈头痛和日益恶化的视力之苦，然而，离群索居的前十年，也是他最多产的十年，写出了包括《查拉图斯特拉如是说》

（Thus Spake Zarathustra）、《反基督》（The Antichrist），以及《偶像的黄昏》三本书。尼采悲叹同时代人中少有人能理解他的伟大之处，因而无所顾忌地大力替自己宣传。1888年完成的《瞧，这个人》（Ecce Homo）当中，其中三章的标题便是“我为何如此聪明”、“我为何如此充满智慧”，以及“我为何能写出这么好的书”。1889年1月3号，尼采在都灵看到一匹马被马车夫鞭打，便伸手抱住马脖子要保护它，他痛哭流涕，还当场昏了过去。这种同情心显然和尼采的哲学风格不符。这也标

志着他长达11年发疯岁月的开始，一直持续到1900年去世为止。将尼采的精神崩溃归因于他在推广其哲学思想上的挫败和两次的爱情失败，看似言之成理，但或许他因为有三期梅毒症状而用水合氯醛作为镇静剂也是一个原因。但无论如何，尼采死后又因身兼护士的妹妹伊丽莎白而蒙受更大的羞辱。她早期和她反犹太人的丈夫柏纳·佛斯特一起工作，要在巴拉圭建立雅利安人的殖民地。身为哥哥的遗稿管理人，她重编了尼采各类笔记，还伪造了一些笔记来反映她自己的观点，并且不让公众看到尼采笔记的原稿。后来希特勒掌权时，她将其公之于众，并使它成为纳粹统治的工具。不过，尼采的“超人”仍具有人性，而且没有种族主义倾向，尼采不是个反犹主义者，而且他还因无法忍受瓦格纳的反犹太主义思想而和这位作曲家断交。他还赞扬阿拉伯人和日本人的高贵精神，却鄙视德国人，认为自己民族的堕落程度，仅次于“愚蠢”的英国人。那些爱国的、民族主义的、种族主义的纳粹分子肯定会遭到尼采的鄙视。当代一致公认尼采是德国最好的散文作家，阅读他的任何一部著作都是在领略天才的思想与疯子的狂语。

尼采认为我们所发现的真相绝对不是这个世界的本质，而是个人的真相意志（will to truth）强加给它的，因为这个世界本质上是混乱无序的。当个体的自我追求不变之时，即将秩序强加给混沌的世界。人类理解世界的体系不过是哲学家们的意志的纪念碑。这样的系统不是依逻辑而建构，反而更像是一种艺术创造。超人不仅能面对四周的混沌，更能通过其权力意志在混沌中加上秩序。尼采认为，如果这看起来是一种突发奇

想的观点，那所谓“客观”真理的概念也好不到哪里去。既然像上帝爱万物这样的虚妄观点能在痛苦的现实中为世人带来安慰的话，那么科学家无条件地选择偏好“真理”而不是“虚妄”只不过是一种道德上的偏见而已。它甚至是一种自我毁灭的偏见，因为在尼采认定的历史发展过程中，人类对独立于我们的知觉的“真实”世界的信念，转向内部并否定了自身赖以存在的基础。这个过程从柏拉图就开始了。柏拉图曾构想一个由智慧和美德所掌控的“真实”世界，后来这个“真实”世界和基督教相互融合，以上帝的形式给世人以希望。到了康德的哲学里，理想世界的性质超出了人类理解能力之外，但它至少是存在的。然而，后来的哲学家仍继续追问，人类怎样才能期待从不可知的事物身上得到指引。于是，正如尼采所言，所谓“真实”世界根本是“无用而多余”的，它需以“表象”世界为呈现媒介，而这样一来，事物便不可能“在自身之中”呈现真理，即使最明显的“事实”亦是一种解释。尼采也承认，他自己这种观念，本身只是一种诠释。

然而，尼采并不认为各种诠释都无分轩輊，因为他用道德的量作为真理衡量的标准。快乐、健康、强壮的个体的真理和诠释，要比脆弱、卑贱的个体的更为可取。令尼采厌恶的是，他发现西方世界的普遍价值似乎源于后者。弱者如何办到的呢？面对具有不屈不挠的“权力意志”的勇者，他们不是完全无法匹敌吗？尼采的回答是：平庸之辈以多数取胜。犹太信仰将这些追随耶稣基督的“奴隶们”聚集在一起，他们推翻了“主人”的道德，并用憎恨替代了高贵的品德。基督教将高尚完美的一群罚

入地狱，而把世界留给懦弱残缺之徒。奴隶们的这个创造性的行为，并非为了庆祝其新发现的自由，而仅仅是对其先前主人的价值观的反动。这些价值观业已腐化，甚至倒置：例如，自信成了“傲慢”，无力向敌人加以报复成了“宽容”的美德，“谦逊”替代了该有的骄傲，有益的竞争让位给“慈爱”。

道德时代于是开始，因为高贵的人不需要规则来加以约束，更不需要处罚来加以胁迫。道德不是用来约束“个人”的，而是用于“平庸大众”的，他们将自己的善恶观灌输给我们，不让个人创造自我价值。少数仅存的个人主义则饱受众人的抨击。群众的反抗激起内心的罪恶感和良心的折磨，进而压抑了人类本性的自由挥洒。罪恶横行，摧毁了人类的自尊，生命更和驮着重物的骆驼无异，丝毫没有自在悠闲的状态。然而，我们却幻想所过的日子既轻松又舒适，相信“和平时代，好战之人只能攻击自己”。希腊的柏拉图主义这种堕落哲学，先否定“自然的”美德，再进一步否定了感官世界。甚至连自我也被加以分离，在意志直接表露之前，就将个人与他所做出的行动分开，揭示其行为是出自“善”或“恶”的动机。尼采告诫世人，面对敌人要全力毁坏其价值，进而创造忠于自身权力意志之新价值，其中关键在于创造性意志，而非逻辑思维。

尼采并不担心他用来攻击其他哲学家的方法，会被拿来攻击他自己的哲学观点，他对和别的哲学家进行逻辑辩论可说是毫无兴趣。在尼采哲学中，我们一般所理解的“真理”这个词，严格来说并不是重点。因为他认

为，创造与毁灭真理的能力，高于辨别真理的神秘能力。于是尼采的思想便高于其对手的思想，根本无须与他们争辩。他打造了一把“锤子”，用于哲学思考。他用它来试探各种“偶像”，“用锤子敲敲打打，如同音叉一般”，直到发出的回响证明它们已经变为尘土为止。当我们寻找真理的意志的体现伪装成为世界的客观真理时，观念就变成了“偶像”。这种态度不仅是一种自欺，同时也侮辱了人类塑造真理的创造性驱动力，这样等于拿贬低自我来换取观念的地位提升。相较之下，“健康的”哲学家乐于穿越表象以开创自身的真理，并相信本能的力量——因为自我怀疑不会使他为自身的真理寻求自我肯定之外的任何状态。

尼采在书中写道：“创造者是坚硬的。把你们的手印按在将来的千年上面，像按在蜡上面。你们必须把此事当作你们的万幸；把你们的万幸留在千年的意志上面，像刻在青铜上面——不，它比青铜还坚硬，比青铜还高贵。只有最高贵的，才是完全坚硬的。”用物质作比喻的话，权力意志看来便是如此坚硬，而没有任何更坚硬之物可以用来打造它。由于意志的力量显然无法征服一切事物，因此尼采的告诫代表一种对于人类处境的态度，而不是改变人类处境的可行计划。正如他那句著名的宣言：“无法击败我的，将使我更加强大。”然而，即使同意痛苦有时对我们有益，如果因其无法避免而去欲求痛苦本身，仍然相当不理性。尼采宣称要将每件“它就是这样”转变成“我就是想要这样”。他要我们成为“对人生抱积极态度之人——对一切已发生和将发生之事予以肯定”。然而，如果有个奴隶在主人殴打他时，高兴地宣称这正是他一直想要的，

那么这也是对待世界的积极态度吗？幽默感不失为击退仇敌的好手段，但尼采实际上却是要我们加入仇敌那一边，这和攻击敌人完全不同。

尼采表示：“我并非指责存在的不幸与痛苦，而是对于生命可能有朝一日，会比过去任何时候更加不幸、更加充满痛苦怀抱着希望。”以此种方式肯定生命实在相当奇怪。尼采教我们面对困境绝不可屈服，而他对于苦难的大力颂扬更像是与敌人合作，而不是反对或击败它们。就算是“躲藏”到崇高的道德领域，也比像尼采一样宣称道德在深渊难寻好得多。如果危机本身不是一种恶，谈“克服”它便没有意义。即使苦难是用来“锤炼”我们的，一般人大概会认为唯有解决苦难才会觉得高兴。阅读尼采作品时，我们须诚实地自问：自己真的会以痛苦为乐吗？禁欲主义或“对人生抱积极的态度”或许让人变得高贵，但没有理由认为强烈地反抗命运不能达到同样的目的。这并不是说遭遇挫折时抱怨发牢骚，或是否定尼采对人性的指责就是高贵，而是说，虽然我们必须接受逆境，随遇而安，但不一定非得喜欢它不可。如果你因车祸失去双腿，学习面对伤残后的生活的确值得赞赏，但那仅仅对你来说是如此，当然不会要你去感谢撞断你双腿的醉酒司机。尽管你可以天天笑脸迎人，绝不因残废的打击而灰心丧志，但并不表示你不能抱怨，更不用说控告肇事者了。我们完全可以决定如何面对事实，但事实一旦发生，其前因后果显然往往与个人的态度无关。尼采式的妄自尊大和其他各种的疯狂性格一样，对人类处境实在助益不大。

在告诉我们一切逆境都可以转化为对我们有利的时候，尼采本人陷入一个由强者而非大众创造的虚构观点。在生命旅途上，失败者往往遇事推卸自己的责任，将自身失败过度归咎于运气太差，这点尼采是对的。不过他并没有承认，那些成功之人乐意认为成功是他们应得的，而很自然地低估了运气对他们的成功所起的作用。反对认为人们只要把握机会就能成功，这只不过是强大而富有者为缓和内心的罪恶感而采取的观点而已。而这绝对不适用于那些拥有大房子和跑车的高薪阶级。对他们来说，相比对第三世界工资微薄的工人表示真切的同情，更适合他们内心的想法是认为这些工人只要努力就能改善自身的境遇，或者他们的子孙后代将从他们的努力中获益。这类人事实上一直在人群中穿梭往来，告诉人们他们的苦难将在天堂中得到解救。如果基督教信仰是一种道德上的奴役，那么这种枷锁便是由“超人”灌输给奴隶的，而不是奴隶们自己建造的。既然尼采说上帝“已死”，而我们也不再无条件地相信天国，那么一切便都改变了吗？答案显然是否定的。尼采告诉世人，悲剧没那么可怕，因为终究是可以克服的。因此，尼采完全没有打破偶像，只是帮助维持现状。导致人类自我压迫的最大源头才刚粉碎，结果尼采立刻又造了一个新的——不是向灾难和困境屈服，而是让我们与其合作。

延伸阅读： 尼采：一个不合时宜的人

20世纪末期，尼采成为有史以来被人们谈论最多的哲学家之一。但遗憾的是，他却一直都是一个最不被人们所理解的哲学家。而且，流言蜚语

在他的身后绵延不绝，其中涉及他的性生活，他的政治立场，他的精神健康，据说很多方面都与他哲学的核心内涵——“强力意志”——有直接的关系，还有他对宗教及道德的攻击，以及那个恶名昭彰的“超人”。尼采到底说了些什么，一切都淹没在由谎言、误解和夸大其词交织的雾水之中。

然而，要弄清楚尼采到底说了些什么，绝非一件轻而易举的事情。他和别的哲学家不一样，他没有一个精心制订的计划，也就不可能一丝不苟地按照自己的设计完成这个计划。他不是一个有系统设计的哲学家：他猛烈抨击将哲学变成一个体系的努力，并称之为“缺乏正直与诚实”。我们做不到将尼采千变万化的观察与思考融进一个统一的模子而又不损害他的迷人色彩和他所追求的精神本质。尼采用格言警句的形式写作，只言片语，隐喻象征，虽细心组织，但又杂乱无章，故意云里雾里，迷惑读者。他想吓唬我们一下，想让我们惊得目瞪口呆，让我们从多个不同的角度思考，让我们有不同的看待问题的视角，让我们使用不同的思维方式。他像一个游击战士，用大量的文字向已经确立的各种各样的立场观点开战——道德的，形而上学的，社会的，宗教的，他的攻击也没有避开他之前时代以及他同时代的开拓性的人物。尼采的攻击方向变幻不定，刚刚还攻击这个方向，一转身就攻击相反的方向了。这样的战术看起来自相矛盾，但其实不然。这些看起来没有章法的作战形式却代表着“一个不合时宜的人的小规模战斗”的多样化战术——他在《偶像的黄昏》中这样描述他的突然进攻。

尼采写了很多本书。读者选择其中的哪一本来强调都将严重影响他对尼采的理解。比如，尼采早期的《悲剧的诞生》中关于语言学和美学的的内容，《道德的谱系》中煞费苦心的论争，以及尼采后期故意亵渎神灵的作品《反基督徒》，这些都呈现出截然不同的尼采。“尼采到底说了些什么”的问题部分依赖于读者阅读了什么以及对所阅读的内容如何进行解释。（尼采认为：“只有解释。”）

尼采还记了很多笔记，其中大多数他从没有发表，他也没想发表。如果有谁把关注的焦点放在这些未出版的笔记上，那他就会得出一个完全不同的尼采，一个与尼采所要通过他的著作呈现给大家的自我完全不同的尼采。尼采的学术思想经过了一代又一代人的解读，范围从散落在各处的他对女人的评价，到看起来完整成篇的关于“强力意志”的专门阐述。

尼采的生活，与早期“存在主义者”索伦·克尔凯郭尔一样，其丰富多彩只体现在他的灵魂中，在他的内心世界中，在他创作的作品中。他的生活，日复一日的生活细节，他的生活方式和苦乐悲欢，会让每一个读者唏嘘感叹，望而却步，甚至用“悲惨”二字形容也不为过。

尼采的父亲在他只有四岁的时候就离开了人世，他是在母亲、祖母和两个对宗教非常虔诚的未婚姑姑的共同照料中长大的。上学以后，尼采显得聪明过人，甚至可以说是一个天才少年。24岁时，他成为巴塞尔大学语言学（古典文学）教授，1870年普法战争中还当了很短一段时间的勤务兵。但由于糟糕的身体，在做了十年多的教师之后，辞去了大学里的

教职。他剩下的大部分时间是一个人度过的，居住在欧洲风景最为壮丽的一些地方。

尼采遭受头疼病及长期失眠的折磨。尽管如此，他在19世纪70年代早期就开始写作，并出版了一些杰出的著作。在35岁以后，燃起了名副其实的创作狂热，在他最后的创作年代里完成了好几部作品。1889年的一天，在意大利，他因为精神失常跌倒在大街上，第一次中风发作，出现精神分裂现象，身体每况愈下。这结束了他的写作生涯。他当时44岁。随后，他又活了十年，开始是在他母亲的细心呵护下，但后来就被他的纳粹姐姐伊丽莎白管控起来。1900年8月，这个新世纪的第一个夏天，尼采离开了人世。

总体看来，尼采的生活就是他的著作。正如一位评论家所说：他的生活就是文学。确实，尼采这个人创造了尼采这个作家，对我们而言，作为作家的尼采更为真实。

青年维特根斯坦的镜子可以显现， 但无法言说的事物

当我们说“那只猫在垫子上”时，会知道是“那只”猫在“那张”垫子上，于是这种理解形成了语言与实在间的共同结构。这好比用尺把说的话与世

界量一量，如果彼此相符的话，说的话便是真的。

差劲的小说家只会讲故事，但优秀的小说家却能将故事展现给我们看。小说如人生，当情感展现出来，才能最好地发挥它的威力，单纯的叙述会使它的价值失去。哲学家维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889—1951）在年轻时便认为，思想家企图寻求的一切真理，无论是理智上的或道德上的，都适用于上述原则。哲学是反映世界之镜，不是来清晰地说明世界。他相信，世界和人类思想的本质都无法被言说，而只能加以呈现。20世纪初期，哲学家将哲学问题重新归纳为语言问题，而早在100年前，康德便明白，唯有先理解感觉器官，以及以感觉器官作为媒介的思维过程，才有可能理解世界。维特根斯坦则更进一步，认为既然一切理解均需透过语言，那么研究语言即能掌握世界最精确的样貌。哲学问题必须架构于字词中，因此，如果你发现了语言的局限，等于发现了哲学世界中问题与答案的限制。

维特根斯坦于1889年生于维也纳，他的家族是欧洲最富有的家族之一。他在家中八个小孩中排行老幺。父亲卡尔是钢铁业巨子，更是奥匈帝国重要的工业巨头。14岁以前，维特根斯坦都是在家中接受教育。他的家可说是一个音乐和文化的中心，经常有宾客往返，如作曲家勃拉姆斯（Johannes Brahms, 1833—1897）便是其中之一。维特根斯坦的兄弟姐妹都很有天分，然而他们性格中的不稳定因素和聪明才智一样突出，四个兄弟中有三个以自杀了结一生。1908年，他前往英国曼彻斯特大学研

究航空学，在这期间引起了他对数学，然后是哲学的兴趣。后来又离开曼彻斯特和工程技术研究，在剑桥找到了哲学家罗素，并成为他的门生。不到两年时间，罗素便明白这个学生有一天终将超越自己。维特根斯坦宣称，罗素对他才华的肯定，让他免于因自觉无用而走上自杀一途。然而，这样可能还不够，因为第一次世界大战爆发时，维特根斯坦从军加入奥匈帝国军队；他认为，战争这种极端的经历会让他“变成不一样的人”。军队安排他负责行政工作，但是他一再申请上前线作战。最后如愿以偿，还在前线因英勇作战而被授勋多次。维特根斯坦在战壕中仍不忘研究哲学，当时写下的笔记成为日后唯一一本在生前出版的著作《逻辑哲学论》（*Tractatus Logico-Philosophicus*）。

维特根斯坦对于贵族式的物质享受有点嗤之以鼻。他继承了一笔遗产，却将大部分赠予姐妹，因为他认为她们已经够富有了，多这一笔不会对她们有什么伤害。他曾鼓励他来自工人家庭的学生放弃哲学，继续原来的劳力生活。有一次他甚至申请苏联公民权，希望在那里以务农为生，结果苏联当局告诉他国内农夫已经够多了，不过如果他愿意在大学教书，倒是非常欢迎。他婉拒了这项邀请，自己过着简朴的生活。1920年，也就是《逻辑哲学论》出版前两年，维特根斯坦归隐到阿尔卑斯山当小学老师，当时他才31岁，不过他认为75页的《逻辑哲学论》已经把哲学问题统统解决了。九年后，维特根斯坦回到剑桥，又重新开始解决这些哲学问题。

在东部前线服役时，维特根斯坦听说有个法庭案件，当庭展示了一条街道的模型，用来说明导致车祸事件发生的原因。他由此获得灵感，认为语言字词的功能便如同模型里的玩具车和玩偶一般，被组织起来建构一幅现实世界的景象。他接着又主张，一切表述系统，必定是以此类比喻方式加以运作。虽然语言里使用的字词和其所指涉的对象并不相似，只是大家一致同意用来代表特定对象的任意符号，然而，当我们比较语句里字词与实际事物间的关系时，相似性就出现了。叙述与事实的关系，就像是比例尺地图与其所代表的实际地域的关系。虽然地图理所当然比实际地域小得多，但重点在于，地图上所标示的地点间的距离，模拟了实际世界中对应物之间的距离。

维特根斯坦又继续推论，语句的结构或形式必须和世界的现实事物所显露的事实相同，语言才能发挥功能，世界所包含的各类结构必须反映在我们用来谈论这些结构的语言的结构中。正如复杂的事实可以拆解成更小的部分一样，语言也可以分解成更简单的元素。名词代表世界上的简单事物，而名词在语句中的结合方式，则代表名词所指涉的对应事物彼此之间的关系。事物间存在着空间关系，而字词间则存在着逻辑关系。当我们说“那只猫在垫子上”时，会知道是“那只”猫在“那张”垫子上，我们理解了这一陈述，就确认了语言与实在间的共同结构。这好比用尺或透明格网把说的话与世界量一量，看看彼此是否相符，如果是的话，说的话便是真的。

真实世界事物彼此间的关系，本身并非额外的独立事物。猫坐在垫子上时，存在的有猫、垫子，以及猫和垫子的关系，但并没有第三件称为“猫正坐在垫子上”这样的事物。同样地，语句中字词间的逻辑关系并非额外的字词，而是仅展现于所谈论之事物的结构中。了解这点相当重要，因为这意味着语言和其所描述的世界之间的关系，本身无法在语言中加以陈述。世界上有一样东西是图所无法描述的，那就是图本身，它无法借由自我描述来说明自己是幅图。如果我们画了一支烟斗，然后在画上面写着：“这是一幅烟斗的画”，那么这句话必须立足于整幅画之外才有意义，如果将这句话视为画本身的另一部分，那它的地位便和画中其他事物一样，需要加以解释说明。于是我们必须在画上再加进另一段话，以便说明之前那句话所指为何，这样一来，问题便又回到了原点。这是因为“实在”并不内在于画作之中，更确切地说，画作须通过与其他事物——在它“之外”的事物——的关系，才能获得它的实在，也就是它代表的事物。无论画作之中包含些什么，数量多少，都只是画作其中的元素而已，这些元素我们可以拿来和世界相比，看看是否精确。而“这是一幅烟斗的画”这句附加的话当然也不例外。不用说，我们不能拿画和画本身来比较，因为要拿画和画自身比较，就是看这幅画。

既然语言是一种描述，那么上述局限性也适用于字词。字词可能可以表述任何实在物，但无法表述字词与实在物的共同点，这种共同点是字词表述实在物所必需的。如果试图用字词来表述字词与其所代表的实在物的共同点，结果只是会让字词变多罢了，就好比前述直接在画作上写字

一样，仅让画作元素变多而已。如此一来，哲学家一直认为必须做的工作——确定字词的意义，根本不会出现。然而，如果语言是人类用来理解世界的工具，设想一种更好的语言似乎很合理。维特根斯坦的理论不仅适用于英文或法文，也包括其他任何可能存在的语言在内。任何语言只要依靠描述才得以理解，他所建立的规则都适用。因此，如果我们想要知道字词与世界对应程度如何，或是哲学概念描述实在的正确性如何，终将无能为力。因为唯有立足于描述系统之外，才有可能左手看系统，右手观世界，然后进行比较。遗憾的是，当人类使用语言时，这样的立足点并不存在。

地图上无法标识的地方无法讨论，同样地，语言不能表述的事实也无法讨论。相反，地图上找不到的地方不代表任何实际的地域，而无法指涉世上任何事物的话语也毫无意义。正如维特根斯坦同时代的数学家弗兰克·拉姆齐（Frank Ramsey，1903—1930）对《逻辑哲学论》的评论：“不能说出的便不能说，连用哼的都不行。”《逻辑哲学论》的结语为：“对于不可说的东西，必须沉默。”然而，作为一本描述语言本质的哲学著作，《逻辑哲学论》本身显然没有对这些无法论述之物保持沉默。日常语言在运用时，语言本身与世界之结构就已同时显露。同时《逻辑哲学论》试图明确陈述此结构为何。用《逻辑哲学论》自己的观点来看，这样做等于自打嘴巴，根本毫无意义。于是维特根斯坦这样解释他的立场：

我的命题由下述方式而起一种说明的作用：即理解我的人，当其既已通过这些命题，并攀越其上之时，最后便会认识到它们是无意义的。（可以这么说，他攀越其上之后，必须扔掉梯子。）

他必须超越这些命题，才能正确认识世界。

维特根斯坦承认，他无法告诉我们任何有意义的事物——他什么都没有“告诉”我们，不过这样一来，他反而证明，或“展示”了相当重要的观点：

当答案无法用语言表达时，问题也同样无法用语言表达。

“谜”并不存在。

只要问题能够适当表达，便有可能加以回答。

既然《逻辑哲学论》认为哲学问题的答案无法用语言表达，便等于证明哲学问题本身其实是一种误导。维特根斯坦又说：

当人生问题消失时，它便得到了解答。

（这难道不是那些长期怀疑生命意义之人，在清楚发现生命意义时，反而无法说清楚该意义从何而来的原因吗？）

从前述画作理论来看，事物的意义永远在事物之外才找得到，好比画作显然位于其所描述对象之外一样（如果是内在于它的对象，那么画作便

是对象本身，根本不是什么画作了）。因此，假如我们将存在视为人生具有意义的象征，那么人生的意义也必须在人生之外才找得到。而试图谈论人生、伦理价值，或美学价值等问题时，横在眼前的便是语言这道墙。不过维特根斯坦却暗示，要了解笼子内部的构造，从外面反而更清楚。在一封写给作家路得维希·冯·菲克（Ludwig von Ficker）的信中，他表示：

我想把我的著作写成两部分：书中所写的是第一部分，而没有“写”的便是第二部分，而重要的恰恰是这第二部分。因为道德问题可以说已被我的书划定了界限，而我确信，它严格来说“只能”以此方式加以限定。简言之，我认为今天许多人喋喋不休的主题，我已经在书中经由保持沉默的方式而加以深究了。

日常生活中，任何明确的语言的局限可谓显而易见。比如，如果我承诺下班后早点回家，我不能只是一再表示我是讲真的，好让别人来相信我说的话，好像在做出下班后早点回家的承诺之外，还必须陈述我的诚实。而且，我也不是因为回到家时宣布“我回来了！”才表示遵守了我的诺言。准时回家时，我便已向伴侣“表示”我“说”的是真话。我的诚信也不是一种意念，就像给我的大脑写张便条做个提醒。如果我今天一路向车站方向闲逛，这种意念也毫无作用。信口说说时，想法也就无足轻重。当维特根斯坦将这套分析用在重视思想价值的哲学身上时，对于企图表达诸如上帝本质或生命价值等“伟大”真理的陈述，他同样揭示了类

似的限制。只要存在表达，任何至高无上的真理只能显现而无法陈述。然而，正如维特根斯坦自己在他哲学生涯第二阶段所发现的，除了表述外，语言还包含了更多东西。

延伸阅读： 他创造了两种不同的思想体系

20世纪很少有哲学家的影响超过维特根斯坦，也很少有人比他更关心语言问题。他生于维也纳，在奥地利和英国剑桥大学受教育，受到了伯特兰·罗素与G.E.摩尔的影响。1930年，他接任摩尔在剑桥教哲学，在那里影响了许多英国和美国的思想家。他罕见地创造了两种不同的高度原创性的思想体系：一是在《逻辑哲学论》中，这是1922年发表的一篇简短作品；二是在去世后出版于1953年的较长著作《哲学研究》中。后一作品对《逻辑哲学论》中许多核心思想进行了批评与拒斥。他的思想经历了巨大转变，以至于有时会认为他提出了两种思想体系：第一种是在《逻辑哲学论》中，其中他与逻辑实证主义站在同一立场上；第二种是在《哲学研究》中，其中他强调了语言的运用及语言学问题。

《逻辑哲学论》解释了语言在何种条件下有意义且能作出真理陈述。有意义的句子是事态的图像。一个命题就是一幅“实在的图像”，但在任何图像中，图像与它声称表示的事态之间必须一一对应。命题的图像理论（picture theory）是维特根斯坦早期思想的核心。要理解一个句子，我们必须知道它将我们的注意力所引向的所指或事态。能够有意义地应用于世界的陈述必须满足某些严格条件，否则就毫无意义。维特根斯坦指

出传统形而上学家、神学家以及神秘主义的许多言论是无意义的。他的早期思想影响了维也纳学派的逻辑实证主义者，并为后者所发展。从这种观点来看，哲学并不以思想发现为目标，而是一种澄清语言混淆的方法，这种混淆会导致许多不同种类的伪问题。

如果哲学主要是一种语言研究，那么我们应当如何做这样一种研究？早期的维特根斯坦与罗素、卡尔纳普及其追随者都不相信日常语言能作为哲学表达的工具，他们更喜欢构造一种类似于符号逻辑的理想的人工语言，它具有比日常语言更为精确的记号与符号。一种人工语言，一个能在特殊领域（量子理论、学习理论等）发挥作用的有语义规则的逻辑系统被认为具有精确性与明晰性的优势；英语、法语、德语等自然语言在意义上似乎是有歧义的、模糊的、不精确的。

随着维特根斯坦《哲学研究》一书的问世，分析哲学调整到一种新的视角。它仍关注语言，但维特根斯坦换了一个角度来看待语言的本性。他否定了《逻辑哲学论》的大部分内容，认为它们所基于的假设是，语言只有陈述事实这一种功能。现在维特根斯坦认识到语言有许多功能，应把注意力从逻辑和构造一种“完美”语言转移到对语言的日常用法的研究中去。后期的维特根斯坦偏离了罗素和卡尔纳普的路线，转向了摩尔对“常识”的强调：任何表达的意义就是它的用法。语言有许多用法，我们需要考察关键词和表达在日常语言中是如何起作用的。通过语言我们做各种不同的游戏，从一种话语转移到另一种。在“语言游戏”中，语

词可以被用来描述、命令、指导人和物，或表达某种想象的游戏。人工语言无法解决使用中产生的问题，甚至会导致严重歪曲和片面的观点。对日常语言可以应用一种严格的拓展的分析程序。

由于认识到语言的多种功能，维特根斯坦改变了哲学的任务。与实证主义者不同，他并不彻底拒斥形而上学陈述。我们把语词从其形而上学用法带回到日常使用中。“在哲学中我们不下结论……哲学只陈述所有人都承认的东西。”因此哲学并不为我们提供新的或更多的信息，而是通过仔细描述语言来增加明晰性。

老年维特根斯坦的游戏从苍蝇瓶中 逃走

语言游戏开始之前，人类因为有“生活形式”的共通性，所以能够轻易地彼此沟通，这是一种其他生物可能不熟悉的生活形式。因此正如维特根斯坦所说的：“如果狮子会说话，我们也无法理解。”

年纪渐长之后，维特根斯坦便放弃建构哲学理论。的确，他整个后期思想都致力于如何利用各种工具和方法来摆脱哲学理论。他不再相信哲学的目的在于追寻真理（即使是，那也是徒劳的），而认为哲学应专注于厘清其所造成的困惑。哲学思考或是带领我们从荒谬回归理性，或是告

诉我们一切都行不通了，应该停止追问。哲学的目的在追求明晰，而非试图揭示人生与世界的新真理。用维特根斯坦的话来说，哲学旨在“指给苍蝇飞出苍蝇瓶的道路”。他认为理论化或发现新事实都不是哲学的任务，因此，就像医生研发牛痘疫苗一样，哲学家应朝“不需要哲学家”的方向努力，一旦事有所成，哲学便能“让一切自行其是”。维特根斯坦这种方法不是在建构理论，而是在分析与精确描述人类使用语言时的各种状况。他的建议是：“不要想，要看。”

20世纪20年代，维特根斯坦在奥地利担任小学老师，这是一段令他失望的经历。他鼓励学生自我超越，但总是因学生家长对子女的期望不高而受到挫败。他在班上对学生严格管教，那些数学不能达到高标准的男女学生，甚至经常“挨耳光”。即使这样，对他的提振学生的目标也没有什么帮助。幸运的是，维特根斯坦在这段时期孕育了一种新的哲学观。

1929年，39岁的维特根斯坦回到剑桥，在三一学院教书。当时伟大的经济学家凯恩斯（John Maynard Keynes，1883—1946）是他的仰慕者，还特别写信给太太说：“上帝真的驾临了，我在五点十五分的火车上遇见了他。”维特根斯坦居住和教学的房间只有一张床、一个洗脸槽，和一张折叠式躺椅，如果学生上课想要找座位，还得自己带椅子来才行。

1947年，他辞去教授一职以便专心写作，并且在爱尔兰乡村归隐期间完成了大部分著作。他被当地人视为怪人。曾有个农夫不让维特根斯坦进入他的农地，因为怕他会“把奶牛吓跑”。而他也在这段时间似乎学会了如何逗停在树上的小鸟。1951年，维特根斯坦60岁生日两天后，在剑桥

死于前列腺癌。他生前最后一句话据说是：“请你告诉他们，我度过了美好的一生。”

和年轻时一样，维特根斯坦晚年仍继续主张哲学问题应从语言研究入手，不过现在的任务不在于揭示语言如何反映世界并传达真理。真理并非信念中存在或缺乏的一种品质，而是执行与否的一种行动。行动和叙述不同，没有真或假，而取决于当下采取这样的行动是否适当。然而，在维特根斯坦的后期哲学中，即使是叙述也被视为行动。叙述之所以正确，并不是因为它们和试图反映的实在界彼此相符，而是因为我们正确地使用语言。换言之，当叙述中的字词和所属之“语言游戏”这个系统的规则及惯例互相一致时，叙述便是正确的。理解一个字词或概念，便表示能够依适当规则加以使用，如果你违反这些规则，就其本身而论并没有“错”，但表示你并未参与该特定游戏。例如，在道德的语言游戏规则中，如果你认为某事是对的，便会从内心发出行动要求（或至少认为应该如此）。如果打网球时有人说你打得很差，你可能回答说你不介意，而且也并不很想打得更好。但如果有人说你行为偏差，你不会同意他的说法然后说你并不想改进。如果你这样回答，便表示你并不是真的了解“对”与“错”这些用词的含义。你不仅对道德真理无知，对道德陈述之所以具道德色彩所据以成立的规则，也同样无知。依维特根斯坦的说法，知道某件事便等于知道“如何”做这件事，而不只是知道这件事“是什么”。

然而，要参与语言游戏，也必须游戏可以成立才行。所有可以成立的语言游戏，即那些可以参与的语言游戏，都必须符合某些条件，例如，它们必须是分享的活动。规则必须是公开共享的，否则我们永远无从了解这些规则，连一般所认为极度个人化事件的语言也都要适用，因为孩童只能从自己察觉到的语言和行为来加以学习。例如，我们或许会认为痛不痛只是个个人问题，不过孩童对于“痛”这个字，是因为听到别人烧到手指或踢到脚趾时会喊痛，并观察他们使用这个字时如何反应才学会的。另外一方面，如果“痛”纯粹只是一种感觉，和表情扭曲、喊叫或咒骂等动作没有必然关联，那么假设有个名叫“玛莎”的成年人，在一般情况下使用这个字时，可能终其一生误用此字而不了解其真正含义。或许每次她看到有人说自己觉得“痛”而跳来跳去时，那个人其实只是为博得同情而装痛罢了。就算玛莎没那么精明，并不知道别人使用这个字时并不诚实，她仍然学会了如何使用“痛”这个字。假设装痛作弄她的人闹够了，现在想要让玛莎不再觉得不安（或让她觉得不安），他要怎么做呢？他不能把痛的感觉告诉玛莎，因为痛的感觉在本质上只有自己知道（这也是为何装痛之人可以骗得过玛莎的原因）。他也不能拿一根尖尖的棍子往玛莎身上刺，然后告诉她“痛就像这样子”，因为除了她的外在行为之外，他无法得知玛莎被棍子刺到时，是否有和他被棍刺到时相同的感受。

既然外在行为（反应和言语）是唯一着力点，要教导别人如何使用某个字也只能通过它们。即使是心灵感应存在，相信多数人都会说这并不是

他们学习词汇的方式。我们也不是生下来便认识各种词汇，因为世上有上千种语言，每一种都需经由长时间观察才可能学会。语言游戏的规则不但必须为使用它的群体所共用，而且不能只是一群所谓哲学家的专职领域。对维特根斯坦来说，“公众”便意指普通群众。这些日常语言使用者早已掌握语言关键所在，因为他们可以毫无困难地使用语言中的各种词汇，唯有误用语言时才会变成哲学家，且需要维特根斯坦的治疗来带领他们走出“苍蝇瓶”。

任何游戏都存在着可以遵守或违反的规则，而且当我们违反规则时一定会知道，否则参与游戏与否便无法分辨了。根据维特根斯坦的“个人语言论证”，一个人是否依规则参与游戏，必须从外部加以界定，否则很容易无意中违反规则而不自知。如果正确遵守规则仅在于“感觉”自己遵守了规则，那么即使实际上违反了规则，也可能感觉自己遵守了规则。事实上，遵守规则和仅“认为”你遵守规则之间，并没有什么差别。当然，在真实世界里，如果你在足球比赛时把球捡起来带球跑，很快会有人提醒你这样是犯规的，而就算你提出抗议，认为自己这样做是对的，裁判也不会加以理会。你可能觉得很困惑，以为自己在打橄榄球，但即便如此，你仍在“遵守”某些规则，虽然此规则和球场上队友所遵守的规则不同。语言和行动之所以具有意义，以及它们必须依循规则的事实，都预设一个存在于个人心灵之外的世界，且规则不能由个人决定，而必须独立出来。虽然真实可能只是一种约定俗成，但它不能专属于某个人。

虽然每种语言游戏的规则是公开的，但不必然表示要学会规则很简单。所有的规则都需经过诠释，而且无论教的有多好，误解规则的可能性永远存在。尽管规则可以经由观察而学习，但不可能观察到规则的每一种应用情况——好比下国际象棋时，国王可能走的每一步一样。初学者虽然学会棋子如何从这里走到那里，但他可能不了解棋子不可以走到棋盘外。我们不要奢望能向初学者解释他可能犯下的每个错误，况且大部分人学习国际象棋或其他游戏的规则时不会有太大困难。这一方面是由于规则是公开的，因此当我们犯错时，别人会知道并纠正错误，但一方面也由于某些错误比另一些错误更常见。有些错误，譬如把棋盘上吃掉的棋子真的吃进肚子里，发生的概率实在太低，因此通常不需要对初学者事先说明。而其中的关键在于，语言游戏开始之前，人类早已拥有许多共同经验，之所以能够轻易地彼此沟通，便在于“生活形式”的共通性。这是一种其他生物可能不熟悉的生活形式，比方说猫，即使有可能和它们沟通，难度也会很高。正如维特根斯坦在《哲学研究》

（*Philosophical Investigations*）中所指出的：“如果狮子会说话，我们也无法理解。”

这并不是说相同的规则不会导致不同的结论。例如某人相信自己被外星人绑架，当我们清楚知道他只是头部受到撞击，因而在医院昏迷了一个礼拜时，他有可能根据我们所用的同样的特征来得出自己的结论，例如，头上有个奇怪的疤，而且丧失了这段时间的记忆。如果我们告诉他疤是因为动手术缝合伤口所造成的，而丧失记忆也是镇静剂所引起的正

常反应，他可能会接受我们的论点，否则这一场证据游戏他便不再参与其中。在这个例子中，我们不能说他的想法是错的，因为这不属于对错范围。“被绑架者”当然会认为他是对的，提出关键性证据来抱怨众人的怀疑眼光也属合理，但这一切并非由他自己决定。这并不是说多数人的意见永远是对的——语言游戏不是政治力量的舞台，因为我们可以想象，许多所谓的“被绑架者”真的让很多人相信外星人绑架地球人的事件存在（的确，根据目前的统计资料，确实有很多人相信）。

正如维特根斯坦所言，当“语言放了假”，哲学问题也随之而来。人很容易受自己谈话方式所“迷惑”。当我说我“头脑”中有个计划时，我便会开始将头脑视为一个具有内容的盒子，于是像“这些内容藏在哪里”或是“我的头脑位于何处”等这些无意义或“令人困惑”的问题便很容易出现。维特根斯坦所发现的其中一个长期的哲学困惑，来自这样的假设——字词的意义便是其所指涉的对象。由于这是《逻辑哲学论》的基本立场，它也是维特根斯坦自己最长期的困惑。“布塞弗勒斯”（Bucephalus）这个词指的是亚历山大大帝所骑的骏马，而“黑贝丝”（Black Bess）指的是迪克·特平（Dick Turpin，1706—1739，英国伦敦近郊的拦路强盗，在约克郡被处死刑）所骑的马，那么“马”这个字指的又是什么生物？柏拉图会告诉你，它指的是奔驰在更高世界完美国度中那匹完美的马。另外一些思想家较为冷静，认为它指的是头脑而非真实世界中的物体，那便是马的“概念”。然而，如果意义仅在于使用而非指涉，那么只要不妨碍人类日常生活使用，便没有必要用“马”这个词命

名任何事物。打个维特根斯坦式的比方：当建筑师在地下铺钢管为房子打造地基时，并非一定得多牢固才行，只要地基稳固程度足以支撑建筑物即可。建筑物能屹立不摇，地基便够好。如果不影响结构的整体功能，稍加更动地基也是可行的。事实上，我们所用的语言在时间的长河中不断变化。新的语言游戏出现，而一些旧语言游戏有的因过时而淘汰，有的则为人所遗忘。正如维特根斯坦所言：“人类语言可以看成一座古老城市：不同阶段所发展形成的狭窄街道、广场、房屋，外围被大量新开发区所围绕，举目所见皆是笔直规则的街道，加上整齐划一的房屋.....设想一种语言便意味着设想一种生活形式。”

意义既不是固定也不是单一的。我们可以将很多不同的事物用“马”这一名称集合在一起，即使这些事物并没有共同的特性。无论是布塞弗勒斯、黑贝丝、特洛伊木马，甚至是体操选手训练用的鞍马，将其联结的不是什么不变的本质，而是某种“天然的相似性”。这种分类集合没有正确与否的问题，反而是众人在日常语言中是否加以使用才是关键。字典编纂者需要考虑到各种不同的马才能给马下定义，但一群养赛马的人自有一套对马的定义。看来，真假概念只能在马的语言游戏中建立，不过游戏本身无所谓真假，只有参不参与的问题。这和小说类型很像，无所谓好或坏的小说类型，只有好坏作品的区别而已。说科幻小说比推理小说更好没有什么意义，只能说这本科幻小说或这本推理小说好或不好。每一种小说类型皆有其足以判别价值的内在标准，因此我们能对某部作品是好是坏作出判断。若标准不存在，如今天的视觉艺术之流，好坏便

无从判定。这并不是说像当代艺术这种活动没有价值，只不过这里的价值（无论存在与否）并不能用来判定作品的好坏。

维特根斯坦认为理性在行动中消解，而阐释必须止于描述，否则阐释将永远不会结束。例如，我们做决定时，我们的抉择基于我们没有选择的因素。当我们为行动寻找理由时，不能一直用另一个理由来解释前一个理由，否则永远没完没了。我们终究要停在某个点上，让事情看起来“就是那样子”，或者说“已充分反映现况”。然而，语言游戏的实际情况并不像维特根斯坦所想的那样反复无常。人类的语言活动和其他各种活动一样，都是为了帮助我们更能适应周遭环境，让行动更自由、生活更美好。既然语言一直不断发展改良以适合人类的需要，便应追问另一个游戏是否更加符合这些需求。这些需求不在维特根斯坦认为人类所受制的语言之内，因此重点便在于这些需求是否和我们自身息息相关。答案显然是肯定的。而这样的需求更表现在哲学史当中，哲学家确实有理由设想，某种更真实的生命本质凌驾于语言之上。然而这属于经验范畴，并非维特根斯坦所认为的哲学家的领域。不过1951年维特根斯坦去世后，哲学仍不断向前发展，大部分也是因为维特根斯坦所主张的语言限制，并未被人过分认真看待之故。

延伸阅读： 独特的写作方式

维特根斯坦的著作很难于理解，至少乍看之下是这样。甚至它们的格式也是非同寻常的。《逻辑哲学论》由被逐级编号的命题组成。有7个主

要命题，被编号为1—7。对编号为n的命题进行解释、说明或辩护的那些命题被编号为n.1, n.2.....像这样以至更多的十进制数字。对于任何这些命题都没有明确的论证，而且著作的论证结构——如果有的话——也不是清楚的。

维特根斯坦死后出版的书典型地由很短的段落构成。有时是被维特根斯坦本人、有时是被编者编上号，没有章或节的标题，没有一般意义上的哲学主题，也很少有明确的论证。人们广泛相信在维特根斯坦的著作中没有论证性的体系，而且认为他是有意选择了这种格言式的写作方式。实际上并非如此。维特根斯坦曾经花了很多年来尝试以循序渐进的论证形式清楚地说出他的想法，最终却发现自己无能为力。

为什么会有这种困难？这可能要归因于他的读写困难症。这种症状使他极难在口头上清楚地说出较长的语言或其他符号体系，他所能做的最好的表达就是以一种个别的令人难忘的比较或比喻来概括别人的一个成体系的论证。我们从下面选自他的《哲学评论》的文字中能领会他的这种风格。

57. 我们语言中的一个引起歧义的表达方式，是“我”这个词的使用，特别是在表达直接经验的地方。如果这种经验不借助于人称代词来表达，会怎么样呢？

58. 大概是这样：如果我牙疼，就说“牙疼”。另一种情况是：“当牙疼

时，A的表现同L.W.的一样。”语言可以把任意一个人作为中心。语言的以我为中心，在于它的使用。这种特殊地位是不可表达的。无论我说，被表述物不是许多事物之一；或者我不可能说出我的语言的优点——这二者都会导致同一结论。

59. 你不可能相信你无法通过某种方式证实的东西。如果我认为某人在悲伤，这我能做到。而我却不能认为，我在悲伤。

60. 说两个人有同一个身体，这有意义吗？

61. 如何区别他的和我的牙疼？

62.“如果我说，他牙疼，那么我的意思是指，他现在有我曾经有过的感觉。”但是，这是不是一种关系，即牙疼曾经与我有过的、而现在与他有的关系？

63. 在似乎有可能感觉到他人嘴中的牙在疼这一意义上，我或许可以谈论别人的牙的牙疼（感觉事实）。

64. 当我说“A牙疼”时，我使用的是疼痛感的想象，其方式正如我说电流的流动时使用流动这一概念一样。（1）其他人有牙疼，（2）其他人与我有同样的举止但并不牙疼，这两种假设就其意义来说可以是一致的。

从上面的引文中，我们可以发现，维特根斯坦的作品中并不是没有论证性的结构。维特根斯坦的典型做法是，在著作的第一页或开头几页提炼

出本书的主要观点，以此作为理论框架来运用，为它提供理由。通过想象反对意见并以反驳的方式捍卫它，通过应用于不同问题寻找解决途径来扩大它的可读性，归根结底是以不同方式来填充这个框架。这种独特的方式既体现在他一本书长度的著作中，也常常体现在他的论证片段中。

波普尔的玩偶如何成为自己的最佳敌人

主张天鹅皆白的动物学家，应该把时间花在寻找黑天鹅上，因为一旦找到一只黑天鹅，不管之前找到十只或一万只白天鹅，原本的理论都是错误的。理论必须冒着被驳斥的危险，才称得上言之有物。

小孩有一天问妈妈，全家人睡着之后，他的玩具会不会醒过来。虽然妈妈告诉他这是不可能的，但他却不死心，并计划要在玩具醒来玩耍时逮住它们。他一开始先躺在床上紧闭双眼，仔细倾听任何可疑的声音。尽管屏息以待，结果任何一点点的塑胶玩具脚步声都听不到，更不用说什么“胡桃夹子组曲”（胡桃夹子组曲是俄国作曲家柴可夫斯基创作的二幕芭蕾舞剧。此处指带此剧音乐的玩偶）里的木琴声了。假装睡着后，他迅速从床上一跃而起，猛然把灯打开——“抓到你们了吧！”男孩大喊一声，

不过布娃娃和玩具士兵仍然动也不动。嗯，他心里想着，这些玩具可能动作太快了，于是男孩叫他的小狗充当夜间哨兵，只要有任何玩具动一下，就赶紧吠叫。小狗乖乖地守夜到天亮，结果小主人睡了一夜好觉，什么事也没发生。男孩不信邪，决定改用现代科技。第二天晚上便把家里全新的摄录像机设定好，摆在玩具盒前面。隔天早上他又大失所望，摄录像机里面玩具士兵动也没动，而玩偶的表情也丝毫未变。吃早饭时，男孩向妈妈要求更先进的监测设备，可是妈妈告诉他家里不可以装设像“安全网”这类东西，如果要安装红外线感应器，也必须等到圣诞节才行。男孩不情愿地说，既然如此，他从现在开始就要把玩具盒锁起来。

哲学家卡尔·波普尔（Sir Karl Popper, 1902—1994）倒是可以给这个小男孩一些不错的建议。当然，要是在成人世界里遇到类似的事，他肯定会很不耐烦。波普尔出生于维也纳，学生时期对马克思的观点，以及弗洛伊德和阿德勒等人的精神分析理论相当热衷。不过他在1919年上了爱因斯坦的相对论课程后，对学问的兴趣也跟着发生转变。波普尔发现马克思和弗洛伊德的思想中，完全缺乏爱因斯坦所秉持的批判精神。前两人致力于证实自己的理论正确无误，而爱因斯坦却有勇气冒着被“证伪”（falsification）的危险来建构假说。相对论不像一般理论要从大量的文献中找到实例来证实其为真。相反，它的推测相当清楚，不仅可用实验检验，而且结果若不正确还可以加以推翻。波普尔将这种批判精神注入其理论冒险中，钻研如量子力学和进化论等不同学科领域，最后在

1945年，出版了他那本经典名著——《开放社会及其敌人》（The Open Society and Its Enemies）。不过人性的弱点总是屡见不鲜，波普尔的政治观点和他平常对别人的态度似乎格格不入。他在与人讨论问题时毫不避让，而总是咄咄逼人。当代哲学家布朗·麦基（Bryan Magee，1930—）曾说，他对波普尔的第一印象中，最鲜明的莫过于其过人的攻击性，这是他过去从未遇见的。麦基还说，这个伟大的人让他想起“火焰喷灯”这种装置，至少在波普尔随着年龄增长而变得脾气温和之前是这样。连波普尔最亲近的朋友也承认，虽然他主张自由主义的政治观点，但似乎无法接受不同意见。在伦敦经济学院教授“逻辑与科学方法”期间，学生和同事也给了他“极权主义式的自由主义者”这样一个绰号。不过波普尔可能会反驳说，如果他没有做到自己所宣扬的多元与容忍精神，是由于为了和他更广阔的哲学主张相一致。他告诉我们，不应该追求自己的观点能否被证明为真，而应追求证明自己的观点为假。这与他的行为相一致：他的凶猛、咄咄逼人，是要驳倒反对者的观点，而不是盲目固执地支持自己的观点。

波普尔发现，那些为自己的理论寻找证据之人，似乎永难摆脱证据不够的宿命。然而从传统观点来看，科学的运作机制——归纳法，正是如此。科学家观察周围的世界，指出其模式和规律性，接着便建构理论来解释相关的现象，并预测其他类似事物。到湖边游玩时，动物学家可能会注意到他看到的每只天鹅刚好都是白色的，于是他便假设所有的天鹅都是雪白的，每次多观察到另一只白色天鹅，其理论便多一分证实。不幸的

是，为证明其理论正确无误，他必须观察所有现存的天鹅才行。依波普尔的说法，这名动物学家其实应该把时间花在寻找黑天鹅上，因为一旦找到一只黑天鹅，不管之前找到十只或一万只白天鹅，原本的理论都是错的。因此，一个科学的理论的标志不应该是其是否已被证实（因为这根本不可能），而应在于其能经得起严格的证否。如果一直没有发现黑天鹅，那么动物学家便可暂时将其理论视为正确。科学理论因此都是实验性的，在出现决定性的反证之前，它们才是正确的。

虽然科学家对其理论最自豪之处在于其未出现反证，不过波普尔认为，像弗洛伊德的精神分析学说这类不易被否定的“伪科学”反而更令人担心。例如，占星术对未来的预测本质上就模棱两可，不管实际结果如何，都很难证明其为假。有个老掉牙的笑话是说，有个人去调查一个国际阴谋集团，当别人问他调查结果时，他回答：“什么都没发现，很抱歉，他们实在太狡猾了。”然而，如果一个理论与真实世界有关，那么这个理论能成立的世界和它不能成立的世界原则上应该不同。假如我们询问某个被迫害妄想症患者，国际阴谋集团若不存在，世界会是什么样子，他会不得不承认世界看起来没有任何差别。被迫害妄想症患者清醒程度之所以受人怀疑，不在于其想法不真实，而在于其想法不具实质内容。我们甚至可以容许被迫害妄想症患者所言实际上是真的，然而重点是，他到底说了些什么？或许我们会期待真有某个阴谋分子出现来堵住他的嘴，但他若从未遭人攻击或贿赂，他可能会认为那是因为阴谋分子藏在暗处。通过窃听嫌疑犯的电话，在他们企图扰乱金融市场时抓住他

们，是一个办法。但如果窃听到的内容皆为一般性对话，被迫害妄想症患者可能会猜想，嫌疑犯是用了别种方法来进行破坏。不管用的是什麼方法，反正他们一定用了“某种”方法。假如被迫害妄想症患者怀疑调查方法有瑕疵，他便必须具体说出有哪种替代方案可以执行。

到最后，嫌疑犯可能进行阴谋活动的各种方法，我们都需一一加以探究。如果没有任何观察结果能改变被迫害妄想症患者的想法，那么，不管患者个人的理论是否正确，这个理论似乎没有描述他头脑所想之外的任何事物。这个例子告诉我们，一种理论可容许证否的余地越少，其能够传达的世界真相也越少。这意味着理论必须进行预测并经受被驳斥的危险，才会被尊重。理论本身越不允许出现证否情况，其内容越有可能崩溃瓦解。许多常识性观点确实无法加以证否，但大部分情况都无须担忧。例如，我们实际上无法判定，太阳系之外没有其他生命存在，无论人类发现多少无人居住的星球，我们永远无法探索到宇宙的每一个角落。相信外星生命存在仍有其意义，尽管看来希望不大，但仍有可能会有确凿的证据。如果一种观点甚至不能从理论上加以证伪，那么它将肯定无法表述真实世界的任何事情，反而会像弗洛伊德一样，谈论的总是那个提出这个观点的人的事。

前面例子中那个男孩对于他的玩具的想法便很接近上述理论，无法证伪。男孩可以坚称玩偶很聪明，可以躲过任何检测方法。但是玩具不可能活过来却完全不露痕迹。每当它们躲过一种监测方式，其对周围环境

的影响力便越来越小，同样的过程一直进行下去，最后玩具虽然完全躲过监测，但实际上根本没有活动。如果玩具会移动的想法不具证否的可能性，那么我们便可以问：玩具若要活动，需包含哪些条件？不发出声音，相机或其他录影装置都无法捕捉到的活动，其实并非我们所理解的“活动”。

同样的观点也可用来回答这样一个知名的哲学难题：如果森林里有棵树倒了，但无人听到它倒下来的声音，那么请问它倒下来时有发出声音吗？只要进一步加以追问，问题即可迎刃而解：如果没有人看到树倒下来，那么它倒下来的景象存在吗？如果没有人感觉到树倒下来，那么它倒下来时有对四周产生撞击吗？如果每个答案都是否定的，那么我们很快便会怀疑树实际上究竟是如何倒下来的，毕竟树倒下来时总会发出撞击声之类。这好比有人尝试描述“鸭子”时，说它虽然是只鸭子，不过它连嘴巴、羽毛、脚，还有翅膀统统没有。如果身上该有的都没有，走路也不像鸭子，叫声也不像鸭子，那么它根本就不是鸭子。同样地，既然我们同意树倒下这件事，我们必须同时接受树倒下时发出声音、做出动作、造成对周围的影响这些事实。

延伸阅读： 归纳问题

奠定波普尔在世界哲学史上重要地位的是《科学发现的逻辑》一书，他后来的著作实际上只是对这部著作的发展与补充。这部著作的出版使得他对当代西方科学哲学的发展起到了承上启下的历史性作用。此书写作

之初曾以“知识理论的两个基本问题”为题，这点明了它的主题是“知识理论”，而“两个基本问题”是指归纳问题和分界问题。

下面的文字摘自该书第一章的第一节“归纳问题”：

按照流行的观点（本书反对这种观点），经验科学的特征是它们运用所谓“归纳方法”。按照这种观点，科学发现的逻辑等同于归纳逻辑，即这些归纳方法的逻辑分析。

一般把这样一种推理称作“归纳的”，假如它是从单称陈述（有时也称作“特称”陈述），例如对观察和实验结果的记述，过渡到全称陈述，例如假说或理论。

从逻辑的观点来看，显然不能证明从单称陈述（不管它们有多少）中推论出全称陈述是正确的，因为用这种方法得出的结论总是可以成为错误的。不管我们已经观察到多少只白天鹅，也不能证明这样的结论：所有天鹅都是白的。

归纳推理是否证明为正确，或者在什么条件下证明为正确，被称作归纳问题。

归纳问题也可以被表述为如何确立根据经验得出的全称陈述真理性的问题，经验科学的假说和理论系统就是这样的全称陈述。因为许多人相信这些全称陈述的真理性是“根据经验得知的”，但显而易见，观察或实验

结果的经验的记述，首先只能是单称陈述，不能是全称陈述。因此，人们说从经验得知一个全称陈述的真理性，意思常常是这样：我们能用某种方法把这个全称陈述的真理性还原为一些单称陈述的正确性，而这些单称陈述根据经验得知是真的；这就等于说：全称陈述是以归纳推理为基础的。因此，问是否存在已知是真的自然定律不过是用另一种方法问归纳推理在逻辑上是否证明为正确。

然而，如果我们要设法证明归纳推理是正确的，就必须首先确立归纳原理。归纳原理是我们借以能把归纳推理纳入逻辑上可接受的形式中去的陈述。在归纳逻辑拥护者的眼里，归纳原理对科学方法来说是极其重要的。赖兴巴赫说“.....这个原理决定科学理论的真理性。从科学中排除这个原理就等于剥夺了科学决定其理论的真伪的能力。显然，没有这个原理，科学就不再有权利将它的理论与诗人的幻想的、任意的创作区分开来了。”

.....

归纳原理易于产生矛盾，这在休谟的著作里已经说清楚了，那里还说道：即使有可能避免这种矛盾，也是很困难的。因为这个归纳原理本身也必须是一个全称陈述。假如我们试图认为它的真理性由经验而得知，那么，导致引入归纳原理的同一个问题就再一次产生了。为了证明这个原理，我们就必须运用归纳推理；而为了证明这些归纳推理，我们就必须假定一个更高层次的归纳原理；如此等等。这样，想把归纳原理建基

于经验之上的试图就破产了。因为这样做必定导致无穷后退。

康德试图摆脱这个困难，办法是他把归纳原理（他称作“普遍因果性原理”）看作“先验地正确的”。但是我认为他为综合陈述提供一个先验的证明的这种试图，虽则机敏但并不成功。

我自己的观点是：这里概述的归纳逻辑的各种困难是不可克服的。现在很流行这样一种学说：归纳推理虽然“严格地说”是“不正确的”，但能达到某种程度的“可靠性”或“概然性”。我认为，在这一种学说里，同样存在着不可克服的困难。按照这种学说，归纳推理是“概然推理”。赖兴巴赫说：“我们将归纳原理描述为科学借以判定真理性的手段。更确切地说，我们应该说：他的作用是判定概然性。因为科学并不能到达真理或谬误……科学陈述只能达到一系列不同程度的概然性，这种概然性不可达到的上限和下限就是真理和谬误。”

……现在我可以这样做，因为求助于概率甚至并未触及上面已经提及的那些归纳原理所遇到的困难。因为，假如我们对根据归纳推理得来的论述给予一定程度的概率，那么为了证明它就必须援引一条新的经过适当修改的归纳原理，而这条新原理本身也必须被证明，如此等等。而且假如这条归纳原理本身也被说成不是“真的”，只是“概然的”，也得不出什么结果。简言之，与归纳逻辑的其他任何一种形式一样，概然推理的逻辑，或“概率逻辑”，不是导致无穷后退就是导致先验论的学说。

赖尔的大学当事物整体大于部分之和时

报纸上的布什照片是由小黑点所组成，在小黑点中寻找布什毫无意义，即使是个别小点本身也并非缩小的总统，但整体小点却可构成总统图像。

德国哲学家莱布尼茨（Gottfried Leibniz, 1646—1716），在1714年的著作《单子论》（*Monadology*）中主张，人类思想不能单单以物理或机械观点来加以说明：

设想有一部机器，其结构组织让它具备思考与感觉能力，而且具有知觉，现在想象它以同等比例放大，让人可以像走进风车一样走进机器里面。那么当人在里面观察时，只会发现各部分零件互相产生作用，而永远找不到知觉是从哪里产生的。因此要寻找知觉，只能从整体的实体中去找，而不能从组成的部分或机器中去找。

同样地，我们也可以设想大脑膨胀到莱布尼茨所说的风车般大小，而细胞和血管亦如磨石与房间般大小，若要在其中的组成部分或“通道”中找到赋予我们生命的灵魂，可能也会徒劳无功。但灵魂会不会实际上不多不少，就存在于复杂的统一结构中呢？英国哲学家赖尔（Gilbert Ryle，

1900—1976）在20世纪40年代便提出这种思想。

赖尔出生于布莱顿，家中有九个兄弟姊妹。父亲是个医生，也是个业余哲学家。和莱布尼茨不同，赖尔对数学简直一窍不通。虽曾自修意大利文、德文和法文，但他所受的教育主要以古典文学为主。除了第二次世界大战期间曾从事情报工作外，赖尔几乎都待在牛津大学。20世纪20、30年代，有很多哲学家（尤其是英国哲学家）都认为，传统的哲学问题都是语言问题。以此而言，哲学问题便需由严格的文法分析来加以拆解。作为牛津大学的学生和讲师，赖尔好像就是身着粗呢衣服，口衔烟斗的古罗马军团，动身前往20世纪中叶，致力于拨开文法混乱之迷雾，并破解据说已研究透彻的形而上学。经过多年刻苦钻研，分析工具渐趋成熟。到了20世纪40年代，赖尔认为该是解决哲学“疑难杂症”的时候了。他最后致力于探究意识的本质问题，相关思想都阐述在其1949年的独创性作品《心的概念》（*The Concept of Mind*）中。哲学家奥斯汀（J.L.Austin, 1911—1960）在看完全书后写道：“本书不仅读起来过瘾，乐趣无穷又新颖独特，而且几乎大部分都说得没错。”

赖尔认为笛卡尔创造了一种意识的“官方学说”——人人皆有身体和心灵。根据笛卡尔的理论，身体是空间内的物质，受统辖一切此类物质的机械法则所规范。然而，心灵（mind）却不在空间，其运作也不受机械法则所辖制。但这并不阻止心灵对物理世界发生影响力。通过自由意志，非物质的心灵可以影响身体行为。笛卡尔认为，物质身体不能解释思想，

而后世的笛卡尔学派更主张，大脑内的生化运作过程也无法用来解释思想。相反，人类意识是一种有别于一般物质的独特非物质实体。赖尔讥讽这种观点为“机器中的幽灵论”。

赖尔发现，笛卡尔的观点和某些与他敌对的物质主义者基本上没什么不同，他们都是采取可还原的方法，只不过笛卡尔希望将心灵运作还原成缥缈的精神实体，而非物质实体罢了。然而试图解释心灵时，我们不一定非得诉诸精神体或是像化学元素周期表中未被发现却等着放入的元素不可。不管哪一种还原法都犯了赖尔所说的“范畴错误”。他用了好几个例子来说明这种谬误。想象有个外国人第一次参观牛津大学，于是导游带他游览校园。他看完了各学院校舍、运动场、图书馆，还有行政大楼，接着却问：“可是大学在哪儿呢？我看到了各学院学生和教职员的住处，也看到了教务主任的工作场所和科学家的实验室等，但是我并未看到全体师生工作和居住所在的大学。”导游必须向他解释，除了他所看到的学院、实验室和办公大楼之外，大学并不是某种另外的组成部分，而是所有这些部分所构成的整体。这个外国人所犯的错误在于，将大学与他所参观的个别机构放在同一个范畴或组织层级当中。

赖尔又举了另一个外国人第一次看到板球运动的例子。他想要知道投手、打击手、外野手、得分手，还有裁判的作用，结果没想到他研究清楚后有件事居然无法确定：“可最重要的团队精神在哪儿啊！我看到了投球的是谁，也看到打击手和后卫，但是我没有看到哪个人负责发挥团

队精神。”此时该有人向他解释，团队精神并非如打击或投球般的特定活动，而是实践这些活动背后的一种态度。比方说，“热衷于打击”所指的就是一件事而非两件事。而这里的重点在于，虽然发挥团队精神和单纯打击或投球不同，但它也不是另一件可以单独执行的事。同样地，认为心灵是一种非物质之物也犯了范畴错误，因为心灵严格来说根本不是一种“东西”，更确切地说，它是从事物的组织之中出现的一种现象。

赖尔指出的是一种语义上的错误而非哲学错误。但几乎没有人会承认他们所珍视的那些观点由曲解他们的本意而得来。甚至当我们改变我们的观点时，我们也不愿意在改进语言的基础上加以改正。我们通常认为，语言错误是错误观点的结果，而非错误观点产生的原因。赖尔例子中的外国游客所犯的错误很快就能被当地人纠正，但是要让笛卡尔的信仰者相信这个假设是错误的似乎不太可能。没有一个笛卡尔主义者会拍拍自己的脑门儿然后说“啊！我错了”。告诉他们犯了这样的“范畴错误”，等于侮辱了他们的智慧。然而，赖尔在这个例子中的洞见是不可或缺的。

心灵的复杂性与其较简单的组成元件之间毫不相干，将这些部分视为精神而非物质，并不会带来真正助益，还不如采取科学家和哲学家所说的“浮现”观点来得有用。“浮现的属性”指的是当某物的复杂性达到一定程度时，才会发生的特性或状态——不管是化学元素、生物有机体、社会，或甚至一幅图画都有可能。报纸上的照片，如果你很近看的话，会发现其由小黑点所组成。比方说这些小点所浮现的布什总统图像，便是

其组织架构下所产生的属性，在个别小点中寻找布什总统毫无意义。即使是个别小点本身也并非缩小的总统，但整体小点却可以构成总统图像。同样地，大多数神经科学家并不在个别脑细胞中寻找意识，意识和其他系统包含了脑细胞元件本身所没有的属性。换言之，系统整体大于部分之和，各部分的组成方式才是关键所在。组织一旦崩溃，浮现的属性也将荡然无存，如同各学院假如彼此没有联系，牛津大学也不复存在。

科学界有种观念曾风靡一时，那就是当时的科学家普遍设想，每一种现象背后都可以用不同物质实体加以解释。17世纪后期的德国化学家兼医生约翰·贝歇尔（Johann Becher, 1635—1682）主张，火是物质燃烧后所释放出来的“燃素”。到了18世纪，英国化学家兼物理学家约瑟夫·布莱克（Joseph Black, 1728—1799）主张，热是导源于“热素”：流进物体时，物体会变热，流出时便会变冷。其他科学家则试图借由“生命之液”来解释生命现象，像笛卡尔便认为，生命之液是利用水压作用在身体里流动。火焰的热能移动手上的皮肤，拉动直接通向大脑松果腺的线状结构，接着瓣膜便会打开，将生命之液释出到血管并作用于肌肉，使手臂远离火焰。今天很少有科学家仍然相信生命之液这类物质的存在，因为这些科学家试图解释的现象，无须这类物质帮助，依然可充分加以说明。一切只需包括原子、分子、神经元、接收器等在内的自然运作过程，即可解释上述各种现象。

如果我们同意意识是大脑浮现的属性，便必须面对另一个笛卡尔在其二元论中试图避免的问题：假如心灵的存在终需依赖一般物质，那么它似乎就无法行使自由意志。这是由于因果作用仅发生在微观层次，而非意识浮现所在的宏观层次。如果整体状态，如布什总统的照片，让你想起他的某场演说，这只是因为照片表面的原子将光子反射到你的视网膜，然后再传送一连串神经冲动到你大脑中。物理定律只承认原子和光子这类单元，并不承认如照片的这种组织状态。应该这么说，宇宙本身并不会察觉到哪些空气分子振动代表布什的智慧之语，或甚至布什是否存在。思想是自下而上的因果作用，换言之，微观层次的事件可以借由骨牌效应进一步向上影响组织层级，但上层事件却无法导致任何较低层次事件的发生。这里没有贬低总统言谈力量之意，只是要指出，总统说的话只能借由其较简单的物理属性来导致其他事件发生。任何因果关系皆有赖原子这类物质，若是如此，那么意识由原子特定排列而成，便只是一种附带效果。哲学家称这类状态为“附带现象”，意即这类状态可以被引发，但本身无法反过来引发其他事件。这种缺乏主动性的形式相当奇怪，好比某人受到周围环境的折磨，但却对此无能为力一样。若情况如此糟糕，像意识这种浮现状态，便无法真正扮演如选择能力这类人类所托付的重要角色。相反，思想就像无法参与演出（其实是自己的演出）的观众一样。用赖尔的类比来说，牛津大学个别学院的活动可以影响整体大学，但大学却能反过来影响学院活动。

这种观点是另一种实体还原主义的变形，也是赖尔所要舍弃的。尽管不

诉诸灵魂或类似不重要的事物，但现在却出现了一种更神秘的物质形式，是包括意识在内的一切事物最终还原的基点。这第三种实体和我们所知的身体或石头这类物质形式相当不同，甚至连原子也和它不同，因为原子本身仍可细分为次原子粒子。这个实体实际上是虚构的。虽然机器中的幽灵已遭驱除，但现在又来了一种“原子中的幽灵”。根据量子论，粒子根本不存在，更别说可供更复杂之物还原的实体了。物理学家告诉我们，那些看似粒子之物，应更适当地描述成量子场中的激发模式，这些场域及其活动以模式姿态存在，无法进一步加以还原，除自身的排列方式外别无其他，其组态构成了自身的唯一存在。

然而这并不意味着，一切我们视为浮现属性皆可如此说明。当19世纪哲学家约翰·密尔讨论浮现属性时，他便将化学反应视为大于个别反应物总和的过程。时至今日，人类对化学更加了解，也能完全用原子到原子间的电子运动来解释化学反应。我们无法知道，和浮现现象同样的命运会不会哪一天降临到思想观念的头上，不过这问题实在无须过分担心。到了最后，日常语言仍照样运作，情感和自由意志等也无须加以哲学化。以音乐为何让人感到愉悦为例来说明：有人认为抽象的声音类似人类襁褓时期记忆中母亲声音的韵律。也有人认为节奏类似从事如性爱或打猎之激烈活动时的身体运动。还有人认为，音乐让人想起在天国前厅等待降生时，经常播放的天堂之音。不管这些说法为何，它们都将音乐欣赏形容成依赖某种组织层级的浮现属性。不过在还原唯物论者或新笛卡尔主义者眼中看来，这些都是无稽之谈。唯物论者会说，对音乐的喜

爱只是某种空气分子振动所引起的特定大脑状态，而相信灵魂的人则会用偏好的精神实体提供类似的说明。

问题是，这两种立场的人如何看待本章一开始所陈述的观点？聆听交响乐时的愉悦经验可能由空气振动所引起，但这不表示那些振动并非同时是交响乐。站在交响乐这一层来说明音乐欣赏同样有效。相反，如果欣赏音乐的愉悦经验真的能还原到大脑中的神经模式，那么主张愉悦是一种和大脑运作方式不同的附带现象，便不正确。假如情感和某种神经模式实际上完全相同，那么恐惧、怒气和欲望等便完全能主宰我们的行动。再进一步地来看，任何因情感而起的自由选择，只要和主宰四肢动作的神经细胞运作相同，自由选择便同样具行动关键之效。讽刺的是，为了保护情感的完整性而将情感视为浮现的属性，正好让情感变成了附带现象，只能被动地产生而缺乏主动影响力。还原唯物论长久以来，一直被视为自觉的情感与思想重要性的一大威胁，不过思想一旦可以还原成自身组成要素，也等于具备了所有的主动力量。只要不被还原唯物论所引诱，自由意志地位仍将屹立不倒。

最后的结论是，真正“整体大于部分之和”的浮现属性可能不存在，人类不可能从组成部分身上了解事物。对于人类尚未了解的各种现象，浮现属性只是一种加诸现象身上的品质。不过直到现在，正因为浮现属性的存在，人类才需要在物理学之外，求助化学、生物学和心理学等，来理解生命更为深刻的面貌。

延伸阅读：驳身心二元论

在赖尔的全部著作中，《心的概念》一书篇幅最大，论述最为系统，也最为哲学界所重视。这本书的宗旨在于运用一种用以确定概念的逻辑地理学，批驳笛卡尔的身心二元论，并对心灵哲学的一些基本概念进行评论。

赖尔把笛卡尔的身心二元论看作严重混淆逻辑范畴的一个最显著的典型。在他看来，笛卡尔的主要错误在于认为那些表示心理活动的词语表现出“心”或“心灵”这样一种稀奇古怪的实体，这种实体不同于肉体，因为它是私人的，不占据空间，只能通过反思被认识。他强调说，不论这些词指称什么样的实体，那都犯了“范畴错误”，这就是从我们关于心灵的力量与活动的语句的语法形式中，错误地推导出在物质事物的日常世界之外还有一个私人的精神事物的世界。他认为这些词语并不是任何实体的名称，而仅仅被用于表达人的意向或倾向。如果我们接受笛卡尔及其追随者的观点，认为人是由“心”和“肉体”这两种实体组成，那就会碰到一系列无法解决的问题：非物质的精神怎么能影响物质的肉体的活动？精神如何能通过肉体观察周围的世界？我们又如何能了解别人的思想感情？如此等等。他把笛卡尔的身心二元论贬斥为关于“机器中的幽灵”的神话。

赖尔认为，笛卡尔的身心二元论之所以犯混淆范畴的错误，在于笛卡尔主义者把心看作与肉体处于同等地位的实体，把心理活动看作与肉体活

动处于同等地位的活动。在范畴方面所犯的这种错误，类似于把牛津大学看作与它所管辖的各个学院处于同等地位。他认为某些人虽然能在自己熟悉的语境中对一些概念应用自如，可是在进行抽象思维时却易于将那些概念归于错误的逻辑类型，也就是把不同层次的概念混淆起来。可以看出，他所说的“范畴错误”主要指的是把一个事物看成隶属于与它本来隶属的范畴不同的另一范畴，或者说，用适合于表述另一类范畴的词来表述这一类范畴的事实，也就是把概念归属于它们所不归属的逻辑类型。赖尔的这种范畴理论与罗素的类型理论有许多相似之处，可能他在这一点上受到罗素的影响。

图灵的机器计算无法想象之物

某人和电脑分别处于不同房间，然后让那人在看不到对方的情况下提出问题。当然，他们只能用电子邮件互相沟通。假如询问者无法分辨谁才是真人，那么这部电脑便通过图灵测试，证明其拥有思维能力。

英国报纸专栏作家麦尔斯·基顿，过去在学校听牧师讲道时，有一次牧师请他想象下面这则故事：第二次世界大战期间，德国的空中防御武器很可能给英国皇家空军的轰炸机编队造成重大伤亡，于是轰炸机指挥部想出了一个妙点子——在真飞机后面加挂一架假飞机。这些假飞机虽然外壳是夹板，但在夜空中很容易被误认为真的兰卡斯特轰炸机，而诱使高

射炮来打它们。这项计划起初果然奏效，不过后来德军炮手学会了由外形来区别真假飞机，计划也跟着泡汤。为了对抗德军，英国皇家空军于是建造了更多外形惟妙惟肖的假飞机，但直到后来德军又发明一种新方法，可以从飞机引擎热度来判别飞机真假，计划又再次碰壁。英国皇家空军接着把假飞机装上引擎，但不久又被识破，因为假飞机无法收发任何无线讯号，德军地面的无线电接线员由此可以判断飞机的真假。到最后，英国皇家空军不得不把假飞机改造得更加逼真，结果假飞机也可以携带炸弹加入战斗。不断改良的假飞机过于真实，实际上已不再是假飞机，而是真正的兰开斯特轰炸机了。

哲学家会说：如果A能惟妙惟肖地模仿B，那么A其实已变成B。一般人则会说：如果某物走路像鸭子，叫声像鸭子，那么它就是鸭子。这些说法背后的思想在于“功能决定一切”——一物乃由其所为，或其所能为来加以定义。然而，哲学家和普罗大众虽乐于将此定义应用于鸭子，但谈到以这种方法来分析人类时，却经常不敢正面回应，因为我们不能光从外在行为来界定人类，内在生命更是重要的一环。人类可以走路和说话，理论上僵尸和机器人也可以，让我们和它们有所分别之处在于我们拥有意识的思维。不过，这样说可能对竞争对手不太公平。假设现在谈的不是二流科幻片里那些极尽夸张之能事的食尸鬼或笨拙的机器人之类，而是一种实质上难以与真实人类加以区分的生物，那情况会如何？电脑科学家图灵（Alan Turing, 1912—1954）便曾针对这个问题提出有趣的见解。

图灵出生于伦敦，他的父亲是大英帝国驻印度的行政官。在父母居留国外期间，他和哥哥在不同的寄养家庭中长大成人。他早年读到一本书叫作《每个小孩都该知道的天然奇景》（*Natural Wonders Every Child Should Know*），对科学的兴趣便在那时显现萌芽，可是似乎并没受到什么鼓励，特别是他母亲还担心图灵对科学的兴趣会引起英国公立学校的不满。后来舍伯恩中学校长定期向图灵母亲回报，她儿子在学校实在是“浪费时间”，长期担心之事终于成真。不过，图灵在舍伯恩中学结识了一位大他一年的学长克里斯多夫·莫尔康姆，两人成为思想上的好伙伴。莫尔康姆于1930年因结核病早逝，让图灵痛失这段友谊，也因此图灵心中种下了哲学的种子，因为他想要一探人类灵魂的奥秘，看看他的好朋友在身体死亡后灵魂是否继续存在。图灵在物理及数学中寻求答案，而不是哲学思考。

图灵在剑桥大学时开始探究计算的本质。他的结论是：计算相对而言属于较不花脑筋的思考过程，只要有一台和人类一样（甚至更好）的机器，依循特定的规则即可实现其过程。例如，机器可以设定用来计算某数的因素，或是制定下棋规则等。图灵认为，不同的机器不需要再制定不同的规则，可以设想一台有头脑的“万能机器”，而那个头脑里面有条记录零和一的二进位系列的带子在运转。头脑可以读写这些数字，然后根据程式的规则移到带子上。理论上，只要时间够久，带子够长，机器便能计算任何能以二进位表示的问题的答案。如果该机器无法解决某个问题，那么此问题便不可能在任何依循机械逻辑规则的机器上得到解

答。万能机器在理论上，可说是今天电脑的先驱。

图灵的研究对第二次世界大战同盟国的胜利可谓居功厥伟。德军当时使用有名的“谜语”（Enigma）密码机为传送的电讯加密，这些机器外表看似粗陋的打字机，但却可以用德文为信息加上很难破解的密码。1943年，图灵和同事在布莱奇利公园隐蔽的密码破解中心，建造了“巨像”（Colossus）——唯一可破解“谜语”密码的机器。它由真空管构成，而不是今天电脑使用的那种电子电路。它以二进位运算方式，每秒可以固定扫描加密信息25000个字元，来找出解密之钥。这部机器后来又经过改良，几分钟内即可破解一份加密的外交公报。当英军在第二次世界大战因海军溃败而可能吃下败仗时，“谜语”密码的破解让同盟国能够追踪到德军部署在大西洋上的每艘潜艇，进而大获全胜。

为同盟国的胜利立下赫赫战功的人并不算多，图灵便是其中一个。然而，当纳粹战犯在南美逍遥法外时，“巨像”的发明人却在家中被捕。1952年，图灵因为和一名来自曼彻斯特的年轻男子发生同性恋关系而遭逮捕，他不但没有否认，还认为自己的所作所为并没有错。于是图灵经审判定罪，强制接受激素药物治疗来代替一年牢役，以调整他的性向偏差。由于同性恋不符合安全调查标准，他也被迫辞掉替政府破解密码的工作。虽然图灵生活作风开放，却在两年后被人发现死于氰化物中毒。他母亲认为这是一场意外，因为从图灵床边吃到一半的苹果可以看出，他在进行化学实验时不慎把毒液留在手指上。这或许是图灵故意要让母

亲这样想的，因为验尸官判定图灵乃自杀身亡。图灵在布莱奇利园所做的工作，带来了20世纪后半叶全球的电脑革命。

图灵认为，“巨像”的下一代产品有一天会拥有和人类同样的思维能力。只要机器够精密，再加上适当规则的程式设计，便能用僵硬的电脑程序来模拟人类思维。图灵认为反过来看也是如此：“给某人一张纸、一支笔和一块橡皮擦，并严格遵守规范，实际上和万能机器没有两样。”他主张，思想过程和思想自身本质并无差别，关键在于，只要找到方法，思想便等于计算。他曾设计一项简单的意识测试（著名的“图灵测试”），认为只要机器够精密，问题即可迎刃而解。图灵测试后来经过许多改良，但基本原则并没有改变——电脑必须让人相信它是另外一个人。某人和电脑分别处于不同房间中，然后让另一人在看不到双方的情况下提出问题。当然，他们只能用电子邮件互相沟通，而不能用电话，否则电脑的合成声调可能立刻穿帮。假如询问者无法分辨谁才是真人，那么该电脑便通过了图灵测试，拥有思维能力。图灵写道：“到本世纪末，语言用法和大众观点将产生巨变，谈论机器如何思考会成为家常便饭。”时值21世纪，即便以一般标准来看，仍没有任何一部机器可以按正规的标准哪怕接近于通过图灵测试。电脑或许可以击败世界顶尖的国际象棋选手，但获胜的“深蓝”程式仍无法和别人进行简单对话。不过这并不表示，将来不可能有机器可以通过图灵测试。

问题在于，机器通过图灵测试便具有意识吗？图灵自己曾写道：“我觉

得‘机器能否思考’这个问题毫无意义，不值得讨论。”图灵在剑桥大学上过维特根斯坦的讨论课，讨论的主题是数学哲学。维特根斯坦提到，个人内在思维需要外在标准，换言之，如果思想无法公开表达，则根本失去了探讨思维的意义。既然如此，图灵测试所设的意识思想之标准不仅足够，也是实际上判断具有意识与否的标准——理智的语言行为。因此，机器一旦通过测试，便没有进一步讨论的必要。日常生活中，我们之所以相信他人具有意识而不只是机器人，乃因对方不断通过图灵测试之故，如果在观察他人行为言谈后还继续追问：“但是他们具有意识吗？”我们将无进一步标准可资判别。理智行为与言语等同于意识，根本就是人类语言和思想法则的其中一部分。

这个论点否定了语言使用时表象与现实之间的差异。然而，在美国哲学家约翰·希尔（John Searle, 1932—）的“中文房”（Chinese Room）论证中，这种差异似乎确实存在。希尔设想一个房间内有个完全不懂中文的人坐在里面，他从信箱收到用中文字写下的问题后，先查阅符号对照表，再以表上对应所指示的适当答案加以回复。本质上来说，这正是一部看似“懂”中文的电脑所会做的事。依此推论，既然房间中的人不懂中文，电脑也不会懂中文，其中关键在于，两者都只是不需动脑筋的符号处理者。

希尔可能把“理解”用错地方了。房间中的人可能不懂中文，但或许将该房间中的人加上符号对照表视为一整个系统时，即具备理解中文的能

力。如果要和处理符号的电脑进行适当类比，便应将整个房间视为语言使用者。正如同我们不会从某个中国人的头脑中寻找答案一样，我们也不能期待在电脑的CPU里找到答案。虽然以整体而言，不管人或机器，都可能懂中文，但他们个别的组成部分可能并不懂。希尔后来做了修正：设想房间中的人已经背下符号对照表，于是整个系统已内在化，但他仍然不懂中文。

这种情况对于很多说第二或者第三外语的人而言并不陌生。中国小孩可以说一口流利的母语，但其他后来才学会中文的人在开口说中文之前，可能需要在脑海中用自己的母语将中文句子架构一遍。虽然存在这样的差异，但若说他们一点也不懂中文并不公平，因为他们拥有某些中文房里面的人所欠缺之物，那就是用中文所理解的世界各种事物的知识。封闭的“中文房”增强了希尔主张的说明效果，它还告诉我们，认知不只是图灵机器所能进行的单纯符号处理而已。然而，这并不是说电脑永远无法思考，只不过电脑若要进行思考，它们必须设法运作，让所处理的符号对自身产生意义才行，而不仅是利用语言规则来设计电脑程式那么简单。更确切地说，电脑亦需透过和人类相似的方法来学习周围世界的一切。不过这已超出图灵测试的范围，机器要通过测试并无须符合上述条件。只要我们记得，“能够做什么”会受“该如何进行”的影响，整个测试的完整性并没有因上述说法而遭破坏。一旦机器通过图灵测试，又能在学习过程中经得起严格考验，否定它具有思维能力似乎说不过去。一味坚持不妥协，正好比重视心灵的人过去鄙视肉体那样，反而可能暴露自

己对电子硅晶片的偏见而已。

延伸阅读： 计算机能思考吗？

1950年，图灵来到曼彻斯特大学任教，同时还担任该大学自动计算机项目的负责人。就在这一年的10月，他又发表了另一篇题为“机器能思考吗？”的论文，成为划时代之作。也正是这篇文章，为图灵赢得了一项桂冠——“人工智能之父”。在这篇论文里，图灵第一次提出“机器思维”的概念。他逐条反驳了机器不能思维的论调，作出了肯定的回答。他还对智能问题从行为主义的角度给出了定义，由此提出一个假想：即一个人在不接触对方的情况下，用一种特殊的方式和对方进行一系列的问答，如果在相当长时间内，他无法根据这些问题判断对方是人还是计算机，那么，就可以认为这个计算机具有同人相当的智力，即这台计算机是能思维的。这就是著名的“图灵测试”。

图灵采用“问”与“答”模式，即观察者通过控制打字机向两个测试对象通话，其中一个是人，另一个是机器。要求观察者不断提出各种问题，从而辨别回答者是人还是机器。图灵还为这项测试亲自拟定了几个示范性问题：

问： 请给我写出有关“第四号桥”主题的十四行诗。

答： 不要问我这道题，我从来不会写诗。

问：34957加70764等于多少？

答：（停30秒后）105721

问：你会下国际象棋吗？

答：是的。

问：我在我的K1处有棋子K；你仅在K6处有棋子K，在R1处有棋子R。
轮到你走，你应该下哪步棋？

答：（停15秒钟后）棋子R走到R8处，将军！

图灵指出：“如果机器在某些现实的条件下，能够非常好地模仿人回答问题，以致提问者在相当长时间里误认它不是机器，那么机器就可以被认为是能够思维的。”

从表面上看，要使机器回答按一定范围提出的问题似乎没有什么困难，可以通过编制特殊的程序来实现。然而，如果提问者并不遵循常规标准，编制回答的程序是极其困难的事情。例如，提问与回答呈现出下列状况：

问：你会下国际象棋吗？

答：是的。

问：你会下国际象棋吗？

答：是的。

问：请再次回答，你会下国际象棋吗？

答：是的。

你多半会想到，面前的这位是一部笨机器。如果提问与回答呈现出另一种状态：

问：你会下国际象棋吗？

答：是的。

问：你会下国际象棋吗？

答：是的，我不是已经说过了吗？

问：请再次回答，你会下国际象棋吗？

答：你烦不烦，干吗老提同样的问题。

那么，你面前的这位，大概是人而不是机器。上述两种对话的区别在于，第一种可明显地感到回答者是从知识库中提取简单的答案，第二种则具有分析综合的能力，回答者知道观察者在反复提出同样的问题。“图灵测试”没有规定问题的范围和提问的标准，如果想要制造出能

通过试验的机器，以我们的技术水平，必须在电脑中储存人类所有可以想到的问题，储存对这些问题的所有合乎常理的回答，并且还需要理智地作出选择。

还没有计算机能成功通过图灵测试，但已有电脑在测试中“骗”过了测试者。最终会出现能够骗过大多数人的电脑吗？1997年，IBM公司研制的超级计算机“深蓝”与国际象棋世界冠军卡斯帕罗夫进行人机大战，最终战胜了卡斯帕罗夫。2012年6月，在英国著名的布莱切利庄园举行了一场国际人工智能机器测试竞赛。俄罗斯专家设计的“叶甫根尼”电脑程序脱颖而出，其29.2%的回答均成功“骗过”了测试人，取得了仅差0.8%便可通过图灵测试的最终成绩，使其成为目前世界上最接近人工智能的机器。

道金斯的大脑模仿病毒观念如何为人类设想

大脑模仿病毒会像“疾病病毒”一样“感染”人类的心灵。当我听到某人用口哨吹一段动听的曲调时，这个曲调便“寄生”于我大脑中，然后传到别人脑中继续繁衍。

当哥白尼于1530年提出太阳才是太阳系中心的说法时，人类初次明白，

宇宙不只为人类而生。而当达尔文于1859年发表《物种起源》后，人类又不得不承认，统辖自然界并非与生俱来的权利。到了1953年，弗朗西斯·克里克（Francis Crick）和詹姆斯·华生（James Watson）发现了DNA，更意味着连人类身体的主宰亦非人类自身，而是基因。进化生物学家理查德·道金斯（Richard Dawkins，1941—）在1976年出版的《自私的基因》（The Selfish Gene）中，除了大力宣扬基因学说外，更雪上加霜地宣称：连人类思想能力也不是针对人类的利益而设。道金斯探究的不只是人类如何以及为何发展与沟通观念，他还认为，根据达尔文学说的原则，观念可以不借外力而自行繁衍。

道金斯是牛津大学的科普教授。他于1941年生于肯尼亚，因为其父亲第二次世界大战时驻扎在那儿。在他九岁时，全家迁回英格兰。1959年，他前往牛津研究动物学。50年代初期，克里克和华生发现了DNA的双螺旋结构，从那时起，微生物学家便接替动物学家和博物学家，成为自然世界的代言人。道金斯虽然也从动物学家转变成进化生物学家，但却将动物学中研究合作与竞争行为的方法套用到微生物学主题——基因当中。从《自私的基因》开始，道金斯便在一系列清晰易懂的作品中，介绍他称之为“伊甸园外的生命长河”的自然历史——在生物基因组之中世代流传的信息河流。

道金斯支持美国乔治·威廉斯（George Williams）、罗伯特·特拉弗斯（Robert Trivers），以及英国威廉·汉弥尔顿（William Hamilton）、梅

纳·史密斯（John Maynard Smith）等人的观点。这些科学家认为，物竞天择（最能适应环境的生物才能在生态系统中存活并繁衍）并非展现在生物种类或种类中的个体身上，而是展现在更底层的基因之中。理由如下：假设某类生物必须促进全体成员利益方能壮大自己，例如，累积足够的食物让集体渡过寒冬。那么，如果其中某个成员破坏规则并尽其所能抢到更多食物，而其他成员却一致遵守共同规范，将对该成员特别有利。假如换成人类，虽然利他行为经常只是一种开明的自利或畏惧惩罚的表现，但人类所拥有的合作与共同利益这类高尚观念，会让个人避免自利行为。不过这类情感不能放在低等生物身上，因为他们的自利动机并没有“启蒙”的人情世故包袱来束缚。这类生物个体无法以集体的共同利益为考量来加以行动，因为如此一来，就违背了自私的个别成员的自身利益。这并不是说个别细菌、寄生虫或蚂蚁等无法无私地行动，只是利他行为会使自己很快死去，而让其他自私的成员享受存活的好运。

这样的分析可以套用在个体上。事实上，舍弃自身生存利益的生物例子多如繁星，例如云雀为了保护雏鸟而不顾自身安全。这里究竟是谁的自利因子在作祟？不是雏鸟——就我们所知，雏鸟不会威胁母亲离开并以鸟巢引诱捕食者前来。但显然也不是母鸟，母鸟不会从雏鸟那边收到任何信息，让自己可能死于饥饿野狼之口来自找麻烦。道金斯认为，母鸟的行为是一种源于自身基因的本能（同样基因也出现在雏鸟身上）。如果母鸟会保护雏鸟而自我牺牲，基因将更有可能生存下去，而在下一代云雀身上更加繁衍。值得注意的是，这种过程是完全无意识的。基因并没

有“驱使”或“要求”母鸟如此行动（它们甚至没意识到母鸟存在），只不过能影响“主人”行为的基因，比起自己飞走而让雏鸟被吃掉的基因，更有存活和繁衍世界各地的机会。如果有更小的复制基因单位，它们无疑将决定基因的复制。然而，既然基因是最基本的复制单位，自然由其扛起繁衍之责。严格来说，基因并不基于自身或其他基因利益而运作，它们只是自然地运作。而自私运作的基因——亦即那些在各种可能情况下还能继续自我复制的基因，才是能继续繁衍下去的基因。

至于人类，并不会如此受到基因的约束。正如道金斯所说，每次人类使用避孕法时，都在危害自身基因。人类的思维伴随其意志与想法，实际上可以为所欲为。的确，虽然“设计出的宝宝”（designed baby）和优生学怪物仍令人畏惧，但我们已有能力经由基因工程来直接改变DNA结构。不过，道金斯更进一步认为，他所理解的基因真相同样适用于任何有能力自我复制的物品身上——观念也同样具备着这种可复制性。你可能会发现自己哼着某个曲调，然后才想起原来是五分钟前在收音机上听到的，就在你不再继续哼唱时，却注意到同事也开始哼起同样的曲调。如果是动听易记的曲调，你会发现自己反复哼唱，而每次都会把道金斯所称的“大脑模仿病毒”传播给更多的人。

各种观念、流行语、标语和技术都是可以传播的。本书所介绍的哲学工具——包括大脑模仿病毒在内——都可以用同样方式设想成大脑模仿病毒。身为人类，我们似乎性喜模仿他人，在教育之初，也是借由模仿别人的

思想言论才得以有成。模仿学习成功人物的观念与作风，不管是黛安娜王妃的服饰，或是管理名著《高效能人士的七大习惯》（The Seven Habits of Highly Effective People），都会让人觉得是明智之举。模仿对生存如此重要，人类自然沉浸其中无法自拔。道金斯认为，大脑模仿病毒和基因一样，都是人类进化面貌中不可或缺的一环。人类以最适者姿态存活至今，不只是因为基因所赐的强壮体格加上可弯曲的拇指而已，更是因为我们的大脑模仿病毒让自己能够利用工具和技能来改变环境之故。正如同蜜蜂筑蜂巢、鸟类筑鸟巢一般，人类也制造各种人工制品来改善生活。不过和蜜蜂或鸟类不同的是，人类的人工制品并非内建于基因结构里。鸟类显然无须学习如何筑巢，但人类制造汽车的能力却非与生俱来。人类基因经过数十亿年进化，大脑模仿病毒也在世代传递与适应过程中自行发展。有些大脑模仿病毒，例如某些有机体，繁衍速度相当快但存活时间不长。而有些发展需要很长时间，但却能永世长存。前者可举根据四季的不同而改变服装颜色，后者则颇具争议性，可举宗教运动为突出例子。

仔细一想，虽然人类观念千奇百怪，运用巧妙各自不同，但观念本身只有一个目的，那就是自我繁衍，想来不免令人不寒而栗。它们和自私的基因一样自私，道金斯更用强烈的措辞来描述观念这种运作模式——他说大脑模仿病毒会像“疾病病毒”一样“感染”人类思想。当我听到某人用口哨吹一段动听的曲调时，这个曲调便“寄生”于我大脑中，然后在别人脑中继续繁衍，好比病毒寄生生物细胞在不断自我复制一样。而且，正如

会让人致癌的基因一般，善于自我繁衍的大脑模仿病毒不一定总是对主人有利。例如为了让理论能自圆其说，中世纪时有无数人怀抱同样的想法，认为只要定期用自罚和斋戒来惩罚自己，上帝便不会降下“天罚”。这么做除了降低自身对致命疾病的抵抗力外，根本一无所获。同样愚蠢的例子还有欧洲的反犹太传统，不仅让大约600万犹太人死于大屠杀之中，也在第二次世界大战结束时杀害了反犹太的主要支持者。有些大脑模仿病毒则是太过糟糕，自己斩断了繁衍之路，很明显地，像“自我了结”这种观念，不会在大脑模仿病毒中存在。

另一方面，像懂得开车或让自己冷静下来的这种大脑模仿病毒便对我们有益，就如同让视力变好或让腿变强壮适合短跑的基因一样。一方面由于我们考虑各种观念的时间有限，一方面也由于有些原则彼此互斥，故所有的大脑模仿病毒便须竞相吸引人类的注意。在病毒用以达成目的的各类方法中，其中一样特质便是对人类有所助益，让他们能在特定环境中成长茁壮。这个标准得到确立后，也难怪像火、保暖衣物或天花解药等发明，能拔得头筹，和人类思想相伴。不过对大脑模仿病毒本身而论，它们能为主人带来好处只是巧合罢了。如果好处意味着能让更多思维接纳，那也无可厚非。但大脑模仿病毒的第一要务却是尽可能感染更多思想，不管结果如何。为了达到目的，大脑模仿病毒需要说服人类将其传播出去，而带来生活的好处仅是其中一种方法而已。另一种方法则是，一旦它们为人所接受，便很难加以改变；道金斯认为，宗教信仰便是这样一种大脑模仿病毒。由于“多马的怀疑”（《圣经》里的使徒多

马，非要亲手摸到耶稣肋骨才愿意相信耶稣复活）备受挞伐，信仰病毒便让人丧失了原本可以对宗教加以质疑进而摒弃的重要能力。阴谋论病毒也是其中一例，它们避免被消灭的武器就是：指证阴谋的证据越少，表示阴谋者越强大、越狡猾。相信飞碟存在也可以算是一种偏见病毒，于20世纪40年代发迹于美国，从那时起便扩散至全世界。

有些病毒让人类心灵中毒至剧，偏见根深蒂固，连其他类似病毒接近时也跟着失去戒心，像妄想症便是这类产物。一旦我们开始猜想伴侣可能发生婚外情，便会把对方所作所为诠释为一种掩饰，接着会自问为何对方要发生婚外情，然后开始丧失自信，陷入对自我的怀疑。道金斯将这些大脑模仿病毒视为控制主人思想的精神病毒，正如同电脑病毒控制个人电脑的操作系统一样。以宗教为例，他认为这种病毒乃是趁我们年幼无知且抵抗力较弱时，侵入人类的心智长河。

由于上述主张，使道金斯的无神论观点和其生物学理论一样闻名。平心而论，宗教信徒未曾认真思考他们有可能罹患了某种精神疾病。例如，他们主张宗教观点并非一无是处，宗教可以让人更快乐、更乐观地面对人生，同时宗教显然也激发了伟大的艺术作品，深化人类的文明之路。然而，这样并不意味着宗教便是真的。它实际上呈现的是，那些有用的大脑模仿病毒的繁衍，并非针对人类生存。例如教会的什一课税会让人收入减低，不管是吃住或是任何我们觉得重要之物，都需跟着减少花费。其实不只是宗教病毒如此，过去以来，从攀岩运动到政治改革等，

人类对自身情感与观念投入之热切，并不下于自保。过去的一个世纪，意识形态病毒便让人类所储备的核子武器，足以毁灭全世界好几次。和基因一样，大脑模仿病毒的适应繁衍，依其生存环境而不同，如果周围环境相当疯狂，此类病毒也会不断累积增多。换言之，环境的“正常”与否，可能大部分有赖于大脑模仿病毒在其中所建构的文化背景。

这种讨论角度刻意造成了“它们”和“我们”之间的区别。当我们问到底是谁在当家做主时——我们或我们的大脑模仿病毒，必须记得某些病毒乃内在于自我，而不能视为外来的影响。让我们可以区别好或坏的大脑模仿病毒之理性思考过程，本身也是大脑模仿病毒，但我们不会视其为试图感染人类心灵的外星人。这种病毒的自我发展太完美了，它们和人类的关系，就好比数十亿年前侵入人类祖先的细胞以产生能量的线粒体般，少了它们人类将无法生存。有些大脑模仿病毒，如善恶或真假概念等，已不只是精神生活的额外选项，而是人之所以为人的一部分。

虽然大脑模仿病毒的相关研究很早便展现惊人的爆发力，但迄今仍未成为思想领域中的一部分。大部分研究大脑模仿病毒的书籍（甚至更多网站），论点皆浮夸不实，相当令人失望。一些自称哲学家的极端分子，和那些一心只想在个人后现代用语大杂烩中添上一笔的专家学者，都曾在数字或平面媒体上探讨过这个主题。不过大脑模仿病毒研究作为一门科学之所以有所不足，不单是因为众多研究者的个人素养问题而已。大脑模仿病毒和基因的比较，大部分只是一种类比，不能用同样模式生搬

硬套。大脑模仿病毒可以互相融合，粒状的基因却办不到。大脑模仿病毒也可以跟随主人的一生而适应周围环境，并在改良后原封不动传给主人下一代。相反，基因无法因主人任何行动而有所改变，只能存活着，然后不确定其能否传给下一代。最重要的是，在基因工程问世前，新的基因只能经由偶然突变而出现，而有些大脑模仿病毒虽然也是透过“灵光乍现”出现的，但许多大脑模仿病毒都是人类刻意思考与论证下的意识产物。

早在基因工程诞生前，人类便有能力直接改变所接收的观念与各种本能。大脑模仿病毒工程，或是一般人常说的理性思考，赋予了人类对抗病毒的力量。在与物质相对的精神领域中，在得知自身拥有大脑模仿病毒前，我们早已学会了如何操纵这种复制单位。然而很不幸地，操控的技术和基因工程一样仍非完全可靠，我们从历史上各类战争苦难和意识形态的迫害即可见一斑。

延伸阅读：道金斯：最直言不讳的无神论者

理查德·道金斯是当代最著名的无神论者之一，他崇尚科学与理智并批评世界上所有的宗教都是人类制造的骗局。他引用哲学家罗素的比喻，认为信仰上帝就如同相信有一把茶壶在绕火星飞行，虽然我们不能证明上帝和茶壶都不存在，但是它们存在的概率却是微乎其微到基本上不可能。而对于“智能设计论”的创建者声称其论点为“科学”，道金斯表明没有证据显示上帝的存在。达尔文的进化论是至今为止唯一能够解释物

种起源的科学理论，创世论与智能设计并不是科学，因为它们缺乏证据；说上帝创造了万物并不能解决任何问题，因为我们无法解释上帝的存在。

下面是道金斯在一次国际无神论者联盟年会上接受采访的谈话摘录：

问：进化又一次受到了攻击。进化的有效性有任何问题吗？

道金斯：有人常说由于进化发生在过去，而我们没有看到它的发生，所以进化没有直接的证据。这当然是胡说。这更像一位侦探来到犯罪现场——显然是在犯罪发生之后——然后通过查看遗留的线索，找出哪些事情必然发生了。对于进化而言，这样的线索不计其数。

进化的线索来自分布在整个动植物界DNA代码、蛋白质序列和已经得到了非常详细的分析的形态学特征。每件事都符合一个观念，即存在一个简单的分枝（进化）树。如果进化是一个事实，你会发现全世界岛屿和大陆上物种的分布正是符合进化论的。如果进化是一个事实，你会发现化石的时空分布正是符合进化论的。无数事实全都指向同一个方向，没有任何一个事实指向错误的方向。有人曾问英国科学家霍尔丹哪些证据可以否定进化论，他的回答很著名：“前寒武纪的兔子化石。”从来没有发现过前寒武纪的兔子化石，从没发现过类似情况的化石。如果存在这样的证据，进化论早就被否定了。但是人们发现的所有化石都出现在正确的地方。当然，化石记录有很多缺口。这毫无问题。为什么要没有缺

口？我们发现化石根本是走运。但是没有在任何错误的地方发现过化石，例如没有发现能否定进化事实的化石。进化是一个事实。

问：仍然有很多人拒绝相信进化论。这种抗拒从何而来？

道金斯：遗憾地说，这种抗拒来自宗教，而且是来自坏宗教。你不会从老练的、受过教育的神学家那里听到任何对进化观念的反对。这种抗拒来自一种极度智力迟钝的原始版的宗教。不幸的是，这种宗教在美国正在流行。不是在欧洲，不是在英国，而是在美国。我的美国朋友告诉我，你们（美国人）正在滑入一个神学的黑暗中世纪。美国众多受过教育的、有才智的思想健全的人们讨厌这种情况。不幸的是，如今那些投票选出布什的无知、没受过教育的人们，在数量上稍微超过了他们。但是历史的大方向是朝着启蒙前进的，因此我认为今天美国正在经历的，将被证明是一个暂时的倒退。我认为未来的希望很大。我的建议是：不要失望，这些东西终将过去。

问：你在《祖先的故事》里深入研究了疑神论。它和无神论有什么不同？

道金斯：据说唯一理性的姿态是疑神论，因为你既无法证明也无法否定超自然造物者的存在。我发现那是一个缺乏说服力的立场。确实，你无法否定任何事，但是你可以给它赋一个概率值。有无数你无法否定的事物：独角兽、狼人和绕火星运行的茶壶。但是我们根本不关心它们，除

非有什么积极的原因让我们认为它们确实存在。

问：相信上帝就像相信有一把茶壶绕火星运行？

道金斯：是的。长期以来，所有人似乎都认为这个世界的美与优雅是一位神圣造物者存在的初步证据。但是哲学家大卫·休谟在3个世纪以前就已经意识到这是个坏的论证。它会导致一个无限的回溯。你不能通过声称像生命这样不太可能的事物是被设计而成的，从而在统计学意义上解释它们。因为你还得解释设计者，而设计者如果存在的话，它必须是一个在统计学意义上更不可能和更优雅的东西。设计从来不能成为任何事的终极解释。它只有资格成为一个近因的解释。一架飞机或一辆汽车可以用设计者来解释，但是那是因为设计者本身，也就是工程师可以用自然选择解释。

问：那些信奉“智能设计”——一种认为活细胞太复杂了，无法由大自然单独创造出来的观念——的人们说进化与上帝的存在相矛盾。

道金斯：没有证据表明上帝的存在。通过自然选择的进化是一个从简单的开端逐步发展的过程，而一个简单的开端很容易解释。而工程师或者任何其他生物（的存在）很难解释——但是这可以用通过自然选择的进化来解释。因此进化生物学与无神论的相关性在于，进化生物学给了我们唯一已知的机制，解释了为什么设计的幻觉或者说表面看来像是设计的现象可以出现在宇宙的任何地方。

问：那么为何我们坚持信仰上帝？

道金斯：从一个生物学的观点来看，有许多不同的理论解释为什么我们特别倾向于信仰超自然事物。一个理论认为，由于一些很有益处的达尔文主义的原因，儿童的头脑容易被感染，这与计算机被病毒感染的方式相同。为了能派上用场，一台计算机需要可编程，服从所有的指令。这自然让它也容易被计算机病毒感染。计算机病毒程序说：“传播我，复制我，把我传下去。”一旦一个病毒程序启动，就没有什么可以停止它。类似地，自然选择为儿童的大脑预先编写了程序，让大脑服从和相信父母和其他成年人告诉它的话。儿童的脑容易接受成年人教给它的应该做和应该相信的东西，一般说来这是件好事。但是这必然带来负效应，即坏的观念、无用的观念、浪费时间的观念——诸如祈雨舞和其他宗教风俗——也会一代一代传下去。儿童的大脑容易被这类东西感染。当一位魅力超凡的传教士来来去去把那些此前尚未感染的新头脑感染的时候，这些观念就会通过交叉感染而一边倒地传播。

问：人类可能不是一个智能设计者的产物，但是考虑到如今的遗传技术，我们的后代可能是设计者的产物。这对于进化的未来意味着什么？

道金斯：这是一个很有趣的想法，在未来某个遥远的时刻，人们或许会把20世纪和21世纪看作进化的一个分水岭——进化在这个时候不再是一个非定向的力量，而变成了一个设计的力量。在过去的数个世纪甚至在过去一千年里，农学家已经在某种意义上设计了像猪、牛和鸡这类家养动

物的进化。这种设计进化正在增加，通过不仅仅操纵进化的选择部分，还操纵突变部分，我们在设计进化的技术上更加聪明。这将是不同的；迄今为止生物进化的一个最重要的特征是进化没有远见。总之，进化是一个盲目的过程。那就是我把我的书取名为《盲目的钟表匠》的原因。进化从不展望未来，它从不根据未来将发生的事情控制目前发生的事情，而人类的设计毫无疑问会这样做。但是如今有可能培育出一种新的猪或者鸡，它们有这样和那样的品质。我们甚至可能让猪经过一个阶段，这个阶段猪的用于生产的品质——用来制作火腿或什么东西——确实不如我们所期望的，但是我们可以坚持下去，因为我们知道最终它将会物有所值。自然选择从不会发生这样的事情；从没有“为了让我们变得更好，让我们暂时变差，为了爬过对面的坡，让我们走下山谷，然后爬上对面的山”这样的事。因此，是的，我认为我们确实很可能生活在一个进化突然开始变成被智能设计的时代。

德里达和解构主义观念的拆解

情人眼里出西施，所以未婚妻在我心中当然是“完美女人”，我的概念虽不可能是完美的，可是，这个不完美的概念却是我唯一拥有的概念，因此在这种意义下，我的未婚妻是完美女人，也同时“不是”完美女人。

1938年，美国插画师肯恩（Bob Kane）创造出蝙蝠侠这个在纽约市打击

犯罪的著名漫画角色。他和同样受欢迎且拥有超能力的超人不同点在于，蝙蝠侠仅靠身上的多功能皮带徒手打败敌人。然而，两者最大的差异却在于蝙蝠侠行事背后的动机。超人主要关心真理、正义等美国文化所标榜的理想，而蝙蝠侠却是在双亲为强盗所害后决心复仇，才开始以打击犯罪为职。1986年，弗兰克·米勒（Frank Miller）在《骑士归来》

（Knight Returns）中以此为焦点，将蝙蝠侠描写成一个冷酷无情的治安维持会成员，在心理上其实和他对付的坏蛋一样邪恶。用法国哲学家雅克·德里达（Jacque Derrida, 1930—2004）的话来说，蝙蝠侠“解构”（deconstruct）了英雄的概念。整部故事突显出我们视为清晰确定的概念，是如何与其对立概念纠缠不清的。当蝙蝠侠用暴力击败对手“小丑”时，即可看出，灾难与邪恶不仅催生了英雄主义，这两个元素更与侠义行为互相纠结。解构主义大体上来说，是一种用来揭露隐藏在人类惯常信念与概念中之矛盾的方法。少了小丑，蝙蝠侠就不会是超级英雄，而只是身穿奇装异服的普通人罢了。

德里达于1930年出生于阿尔及尔的一个中下阶层犹太家庭。1940年法国政府垮台后，虽然法属阿尔及利亚未遭德军占领，纳粹却煽动当地人民对犹太人进行迫害。犹太儿童被隔离到特定学校，老师遭解雇也没什么人抗议，虽然后来同盟国解放了犹太人，但据说“自由”的法国政府半年后才废除了种族歧视的相关法律。有一整年的时间，德里达都没有书可以念。他曾梦想当个足球运动员，后来发现自己心有余而力不足，于是在19岁时搬到法国读书。1952年获准进入巴黎高等师范学院大学后，德

里达加入极“左派”的政治阵营，又因为从收音机里听到作家加缪

（Albert Camus，1913—1960，法国小说家、戏剧家、评论家，作品反映世界的荒谬与人的孤独和无能为力，代表作有《局外人》、《鼠疫》，获1957年诺贝尔文学奖）的节目而接触哲学课程。虽然德里达过去参加考试并不顺利，1947年的大学学位考试第一次没通过、巴黎高等师范学院的入学考试也考了两次，第一次教师考试也失败，但后来还是顺利地在巴黎大学文理学院和美国的耶鲁大学教授哲学。德里达曾参与过一些重大活动，如推翻南非的种族隔离政策，或是像瓦茨拉夫·哈维尔在1989年当选捷克斯洛伐克总统前为当地人民争取言论自由等。1982年游历捷克斯洛伐克时，虽然他仅参加了由反对党主持的“非正式”研讨会并造访卡夫卡墓地，却遭当局趁机逮捕，卑鄙地控以私拥毒品的罪名。

然而比起德里达的政治主张，他的哲学观点才真正是饱受争议。例如1992年，剑桥大学几位资深成员反对授予他荣誉学位时，英国新闻报刊还大肆报道了一番。后来进行投票表决，虽然德里达以336票对204票获胜，但却是剑桥大学29年来第一次为这种事进行投票。这样的摩擦也透露出英美哲学和欧洲大陆传统哲学间的互相猜疑从未停止。虽然自己的哲学被人指责为骗子行径和蒙昧主义，德里达却仍志得意满，对这类批评不以为意。1983年接受法国《观察家周刊》访问时，他宣称自己并非故意让哲学变得难懂。相反，他认为那些认为他的著作难懂的人往往早已全部了解。他抱怨道：“没有人会和一点也不懂哲学的数学家或医

生，还有外国人生气，为何我们总要求哲学简单易懂，而不去要求那些有同样读者群的难以接近的学者们？”然而，希望德里达言之有物的人并非只是普罗大众，反而经常是那些数十年来从事研究的哲学家们。他们认为德里达难以理解的冗长文体只是为了掩饰其论证在精确与深度方面的不足。英国医生兼哲学家雷蒙德·泰利斯（Raymond Tallis）便曾说过：“如果皇帝要重新添购全部服装，他通常会去巴黎逛逛。”

德里达的著作显然相当模糊晦涩，而他也不肯把个人观点用简单的方式加以说明，因为他不认为意义可以经由随手可得的概念“突然”掌握住。既然如此，任何为解构所下的定义永远都不够。在1983年7月10号写给日本井筒教授的信中，他写道：

解构不是一种方法，也不能转换成一种方法.....的确，在某些圈子（学界或文化界，特别是在美国）中，由“解构”这个字眼而来的技术性或方法论的“隐喻”，已足以诱人误入歧途.....光说解构不能还原为某种方法论的方式或一组规则与可移转程序是不够的，主张每个解构“事件”独立存在，或者尽可能接近惯用语或标志等也是一样不够。解构甚至不是一种“活动”或“运作方式”，这点也要说清楚才行。

为了排除这些说法，德里达说“解构主义”一词像其他词语一样，它的意义只在一系列可能的替代中才能显现，我们可称之为“语境”，我们如果要理解它需要看到其实际运作过程。

德里达用《散播》（Dissemination）这本书中所提到的哲学史例子来说明何谓解构。柏拉图在对话录《斐多篇》（Phaedrus）中，曾谈及托特（Thoth）和泰姆士（Thamus）的神话故事——文字之神托特要将自己的发明献给埃及法老王泰姆士。泰姆士拒收这份礼物，认为它为人类带来的危险将超过利益。文字虽然可以提供一种新的文化记忆方式，其远比口述传统更能保存大量知识以代代相传。但是，如果众人因为可以随心所欲地从书中查到相关的知识，便不会再用心学习，那么记忆能力将会日趋衰退。书本同时也扼杀了老师的教导地位，没有老师把关，学生很可能误解所学内容。另外泰姆士也担心，父权结构和家庭伦理这些社会秩序，会因此而崩溃瓦解。这些关系可以确保老师传授给学生的是真实的知识，因为稳重而明智的老师比纸张和墨水权威更大。老师可以让学生学到生活的知识，而文字却是一种产生知识影像的机械装置，只能让人死记硬背。时至今日，西方世界也经常对那些以书本为宗的人嗤之以鼻，好像从书中得来的知识该打个折扣，或是光看书无法真正理解知识一样。德里达认为，言语优于文字，是西方哲学与宗教传统特有的偏见。

德里达注意到，每当柏拉图在《斐多篇》提及语言和记忆的“好处”时，他会求助于从文字世界衍生而来的隐喻。故事中被赋予正面价值的事物——如言语、活生生的记忆和老师地位等，都是与对其具威胁性事物相比较后才加以定义的。例如，言语并非与文字完全不同之物，而是一种更“好”的文字——可以“写在学习者心灵上”的文字。同样地，保存在个人

记忆而非文字中的信息，也用雕刻和刻印文字之喻来加以描述。使用比喻对文字主要用途或意义而言，可能会被视为次要或多余。柏拉图会使用不同的比喻，或根本不用比喻。但德里达认为，要让文字达到更佳阅读效果，比喻是不可或缺的一环。

根据从柏拉图到瑞士语言学家索绪尔（Ferdinand de Saussure, 1857—1913）这些思想家所使用的文字定义，文字效果离真理有两步之遥。人类经由言语为指意对象建立了符号，而文字又依次以言语所转换的字词，为原来的符号进一步建立新的符号。德里达却认为，任何表达都面临和文字同样的困境，因为在沟通过程中，意义之传达永远有不可靠的一面。依传统说法，比喻会偏离文字字面的指意过程，但德里达则追问，文字能拥有与指意对象相符合的神奇能力吗？他并非唯一否定“意义在于口头语言声音与其所表达意义一致”的思想家。声音与意义的关系是反复无常的，会随时间而有所改变。解构的方法可深入文字字词，故能揭露隐藏于文字字面下的比喻。

解构试图说明字词和概念其实相当隐晦不清。维特根斯坦在《哲学研究》第六十六节探讨游戏时，早已预先说明了，当我们尝试说明某个概念时，不足为何永远存在：

先看看棋盘游戏的例子，还有它们之间的各种关系。现在看看纸牌游戏，你会发现和第一组游戏很多地方很像，但也有许多一般特性不见了，而一些其他特性却跑出来。接着再看看球类游戏，共同点很多，不

同点也很多。这些游戏都“很好玩”吗？比较一下国际象棋和圈叉游戏就知道了。这些游戏一定会有输赢，或一定要彼此竞争吗？想想“单人纸牌戏”吧！球类游戏总有输赢，但如果有个小孩把球往墙壁丢，等反弹时接住，这项输赢特性便消失了。再看看游戏中技术和运气的差别，然后看看国际象棋和网球所需技术的差异何在。现在想想“ring a ring a roses”（小朋友手牵手围成圈圈的戏）。这类游戏，除了娱乐之外，其他游戏的特点都不见了！我们可以用同样方式一一检视各种不同的游戏类别，便会发现相似性是如何突然出现又突然消失。

我们可以用无限多种可能方式描述某个概念，且任何一种说明都会省略或排除另一种。解构的目的并非要填补这些缺陷，好让描述更加完整精确，而是要指出，缺陷是无可避免的。这并非诉诸外在于文字和言语的完整性标准而来，而是细察其内涵才有的结论。假设我判定我未婚妻是个“完美女人”。如果我是情人眼里出西施，那她在我心中当然是完美的，但我对完美概念不可能是完美的。不过，这个不完美的概念是我专有的，因此在这种意义下，我的未婚妻是完美女人，也同时“不是”完美女人。

根据德里达的说法，任何概念永远不可能精确加以描述，不仅哲学概念如此，甚至一般的概念也不例外。当我们详细分析一般事件时，事件似乎反而消失不见，只会剩下前因后果。例如，当火灾发生时，我们探讨其原因和结果，设想“火灾”发生在原因和结果之间。不过一旦找出事

件“之前”和“之后”的其他事件，我们却发现这些其他事件也各自有其前因后果，没有火灾“事件”的容身余地。这个事件本身并非独立存在，因为它包含太多一样可分割成“之前”和“之后”的一连串事件。同样地，一个不太熟悉的字词看似意义丰富，查完字典后却又了无新意，因为其意义已被“挤进”其他同义的说明文字里面去了。

然而即便如此，人类彼此沟通的能力却丝毫不受影响。如果我通知消防队我家着火了，他们抵达火灾现场前对情况早已了然于胸。当我告知保险公司火灾约六点发生，起火点在厨房时，他们也知道我的意思。这是因为日常语言并不需要解构所要求的精确性。如果说苹果是红的，即使苹果外皮上有部分是绿色也不表示我说错了。我的描述可能“不完整”，但我们仍有权追问为何德里达对完整性如此执着。的确，细节越多会让整体面貌不再清晰可辨，好比录音室的背景杂音会破坏音响工程师工作一样，但大部分的意见交流正好建立在语言的不完整上。但即使如此，不完整也只是从“整体”描述观点切入时才会产生。假设我在找一种图案，我可能只需要完整描述图案本身，而不一定非得“加上”周边条件不可。如此一来，关键便剩下事物是否无法与周边条件分开而已，而这也是德里达所主张的论点。他认同意义必须在环境中产生，亦即符号所代表的意义依其所在整体符号系统之位置而定。此外，他认为环境是可变的——人类的语言变动过于快速，很难为了说明而把字词从中隔绝并赋予不变的意义。语言拥有“可复制性”，换言之，一段话可以在不同脉络下重复使用而仍然具有意义。德里达的想法是，正是这种无所

不在的能力，让语句拥有听众完全了解的确切意义。然而，尽管概念的可复制性造成了不完整，但少了复制性，任何人所说的话除了自己外，将无人可以理解。

德里达哲学的价值在于，让人看清概念与叙述中到底遗漏些什么，因为这些漏洞皆是概念与叙述的一部分。例如，手足之情这个概念便隐含着，有些不是我兄弟的人便不适用这种情谊（任何人皆可成为成员的俱乐部不叫作俱乐部）。为了把我的兄弟加进这个概念底下，就必须排除其他人。一旦有了这样的理解，我们就需要做一个道德选择：保留原来的概念或是加以改变。正如德里达所言：“基于道德或政治理由，而非自我挑战——我们必须研究典范并深入其历史，才能改变典范并创造多元文化，而不是纯为破坏而加以推翻。”解构激励我们重新思考习惯、概念与价值的基础，或许事后选择不变，但也出现寻找新价值与新社群观念之契机。然而，就在发现遗漏之处（并思考该如何将之涵盖进来），仍须记得新社群观念，必然将特定人群排除在外，而新概念系统也必然将特定概念排除在外。无论结果如何，任何观点一旦经过解构，都将少一分独断而多一分真诚。

延伸阅读：德里达：最富争议的思想家之一

人们给德里达的哲学冠以各种名称，如“解构主义”、“差异哲学”、“德里达主义”、“后现代主义”等，他的核心理论是对于结构本身的反感，认为符号本身已能够反映真实，对于单独个体的研究比对于整体结构的

研究更重要。在海德格尔看来，西方的哲学历史即是形而上学的历史，它的原型是将“存在”定为“在场”，借助于海德格尔的概念，德里达将此称作“在场的形而上学”。“在场的形而上学”意味着在万物背后都有一个根本原则，一个中心语词，一个支配性的力，一个潜在的神或上帝，这种终极的、真理的、第一性的东西构成了一系列的逻各斯（logos），所有的人和物都拜倒在逻各斯门下，遵循逻各斯的运转逻辑，而逻各斯则是永恒不变，它近似于“神的法律”，背离逻各斯就意味着走向谬误。

德里达及其他解构主义者攻击的主要目标正好是这种称之为逻各斯中心主义的思想传统。简言之，解构主义及解构主义者就是打破现有的单元化的秩序。当然这秩序并不仅仅指社会秩序，除了包括既有的社会道德秩序、婚姻秩序、伦理道德规范之外，而且还包括个人意识上的秩序，比如创作习惯、接受习惯、思维习惯和人的内心较抽象的文化底蕴积淀形成的无意识的民族性格。反正是打破秩序然后再创造更为合理的秩序。

解构主义是对现代主义正统原则和标准批判地加以继承，运用现代主义的语汇，却颠倒、重构各种既有语汇之间的关系，从逻辑上否定传统的基本设计原则（美学、力学、功能），由此产生新的意义。用分解的观念，强调打碎，叠加，重组，重视个体、部件本身，反对总体统一而创造出支离破碎和不确定感。

德里达的思想一直以来都有很大争议。由于它的思想和英美哲学主流的

分析哲学格格不入，因此他从来不被美国的哲学系所重视。他的思想影响非常广泛，被用作女权主义运动、同性恋抗争、黑人运动、动物权利等的理论武器。而他的思想也不被许多传统学者所接受，认为他破坏了西方文明。也有人认为他的著作没有什么价值，不过是巴黎产生的时髦而已。1992年，剑桥大学授予德里达荣誉学位引起了英国数位知名思想家的公开抗议，声讨德里达“对理性、真理和学术价值的攻击”。

参考书目

编辑在整理本书“延伸阅读”部分的内容时，参考了如下图书的内容。在此，对这些图书的作者、译者和出版社表示衷心感谢：

1. 《中国大百科全书·哲学卷》，中国大百科全书出版社出版
2. 《西方哲学名著提要》，黄颂杰主编，江西人民出版社出版
3. 《科学发现的逻辑》，卡尔·波普尔著，查汝强等译，中国美术学院出版社出版
4. 《按常识原理探究人类心灵》，托马斯·里德著，李涤非译，浙江大学出版社出版
5. 《维特根斯坦》，（美）贾可·辛提卡著，方旭东译，中华书局出版

【关注公众号】：**奥丁读书小站（njdy668）**

- 1.每日发布新书可下载。公众号首页回复书名自动弹出下载地址。
- 2.首次关注，免费领取**16**本心里学系列，**10**本思维系列的电子书，**15**本沟通演讲口才系列，**20**本股票金融，**16**本纯英文系列，创业，网络，文学，哲学系以及纯英文系列等都可以在公众号上寻找。
- 3.我收藏了**10**万本以上的电子书，需要任何书都可以这公众号后台留言！看到第一时间必回！
- 4.也可以加微信【**209993658**】免费领取需要的电子书。
- 5.奥丁读书小站，一个提供各种免费电子版书籍的公众号，提供的书都绝对当得起你书架上的一席之地！总有些书是你一生中不想错过的！上千本电子书免费下载。