

导 论

所有系列性哲学讲座，无论是原初发表的，还是尔后出版面对更广大的、也常常是更混杂多样的听众而作的，都因特殊演讲者对两类问题的介入而不可避免地体现一种立场：这两类问题中一类，是演讲中明确谈到的问题；另一类则是由演讲者与他或她和第一批、第二批（有时还会有随后的第三批和第四批……）听众的关系所产生的新问题。当然，在作为一种学术风格的演讲史中，很长时期内都不一定有人明确留意这后一类问题。在这期间，演讲者与听众之间的关系被双方都当作是理所当然的，这种关系的社会预制、道德预制和智识预制均不必予以解释，或许从来也无法对之作出充分解释。无论是对人们习惯上设计作为其演讲风格的演讲主题；还是对作为一种学术活动的演讲之要义与目的；双方都有着广泛而基本的一致。

然而，也还有这样一些时期，在此期间，这种一致不得不在很大程度上受到挑战或否认；人们到目前为止所接受的主题界定也成了问题；听众已成为异质性的、相互分化的和零散的；演讲也不能以同一种方式来看待或进行，而是以某种新的、也许是人们尚未认识到或尚未充分认识到的争论与冲突形式，使自身转化而进入另一个时期。当我在撰写这些吉福德演讲稿时，我无法回避评论这类问题，因为正是这类问题给我提供了演讲的主题；在吉福德爵士生前时代，他给他的演讲者们所规定的义务是前一类问题，而在这次演讲中，我却把后一类问题作为我履行这些义务

的工作。而且有关这种对立的信息在许多演讲中都出现过。但是，即使在这类撰写演讲稿的过程中，我也没有充分推断到听众可能慷慨地向我提出一些疑问和问题的方式或程度，而是常常搜寻我在爱丁堡和耶鲁演讲时我的听众们所作出的各种反应。

许多听众在大多数情况下都是把一次演讲作为对他们已在某种程度上熟悉的且他们有可能作为参与者或作为一个派别而介入其中某种更为广泛的探究或者某种持续的论战或冲突的有益贡献来聆听或阅读的。当然，有时候某位听众也可能发现他或她自己已被某次特殊的演讲引入到某种全新的探究形式之中，或是被引入某种不熟悉的争论之中，以至这次演讲就成了他或她的一个新的起点，而不是某种他或她已经从事的探究或争论中的一个阶段。然而，在爱丁堡和耶鲁，我清楚地看到，听众们是把这些演讲中的绝大多数当作某种「探究或争论」的继续而非开始来听的。然则，在每一次演讲中，观众都各有不同并分化为两种听众类型，以至不同的听众群体都出于各种极为不同的立场，将这些演讲理解为殊为不同的已制定的探究与争论之叙述的不同阶段，并由之对其作出解释和评价。在某种程度上，正是某些仿佛是由某个站在三个迥然不同群体的交叉点上并介入这三种不同对话的人所作出的评论，被这三个群体中的每一个群体之成员都理解为是对其谈话主题和论证的一种贡献和继续。然而，如果说这种相似沟通了人们对这些演讲的歧义性理解和评价（或是在小组讨论上出现的；或是在随后的许多私人谈话中出现的）的话，那么，由于它无法说明各种解释和评价样式之间在某一关键方面的相互冲突程度，以至不同的人把这些演讲理解为一系列的干涉——不仅是在一组连续的会谈中，而且也在一组连续的争论中的系列干涉。

这些差异是什么？答曰：它们具有两个维度。在这些演讲中，我探讨了三种判然不同且相互颉颃的道德探究概念，每一种

都源于 19 世纪晚期尚未充分展开的文本：它们是，《大英百科全书》第九版；尼采的《论道德的谱系》和教皇利奥十三世颁布的《永恒通谕》。当我谈到道德探究时，我的意思是指某种比人们习惯理解——至少在美国各大学里——为的道德哲学更为宽泛的东西，因为道德探究扩展到了历史的、文学的、人类学的和社会学的问题。而且，在我所关注的三种道德探究对之产生分歧的那些问题中，最基本的是道德探究的本性和范围问题。所以，那些带着一种评价性立场——这立场是通过忠实于这三种探究中的某一种而形成的——来听这些演讲的人们，会在一些可以预知的方面围绕着如何按照每一种观点自身的历史来刻画其特征的问题产生他们相互间或他们与我之间的分歧——我把福科作为尼采的忠实理解者是否正确？德洛兹是福科的忠实解释者还是尼采的忠实理解者？我忽略加里戈一拉格朗的托玛斯主义或耶佛斯·西蒙的托玛斯主义有正当理由吗？——而且，这些分歧还会扩及如何理解这三种探究观点间的冲突问题。

惟一稍微难以预知的是各种传统的进一步发展范围；各种探究和争论的进一步延伸范围；在听众中间，其他一些人正是根据这些争论来理解和评价这些演讲的各种论证的。这些人中，有些人有着更为狭隘的哲学立场：黑格尔式的；现象学的或分析哲学的。有些人尽管在关键方面有其哲学的先人之见，但也表现出更为广泛的文化的先人之见。令人高兴的是，在爱丁堡仍有一些人对由他们的城市生活所创造的苏格兰智识史和社会史持有文化认同；以至我的演讲也就处在了一种仍在继续着的争论之中，这场争论中较遥远的参与者包括但巴、休谟和斯图亚特，乔治·埃德勒·大卫在《民主的智识》、《民主智识的危机》和《苏格兰启蒙》中已经为我们的时代重新界定了这场争论的术语，而在这场争论中，大部分争论都是针对苏格兰一般人文科学的，而不仅仅是针对哲学的。同样，在类似方面，我于耶鲁的演讲已无法避免让听

众将之作为各种关于应当如何追求人文科学的探究和施教的继续讨论的贡献来听，在这些讨论中，国家人文科学基金会的历任主席都对耶鲁大学教职员中某些较为杰出的新教员的理论和实践提出了批评，而这些批评本身根本就不是对这些问题的直接研究

对我的演讲所产生的探询和反应上的分歧程度与深度，本身就足以给我们提出这样一些尖锐的问题：当今在各学术共同体内部所存在的差异和分化难道就如此之大，以至任何有关这类学术共同体本身以及更广泛的知识共同体本身的演讲的观念——一种不仅具体体现在亚当·吉福德的吉福德讲座概念中的观念，而且也是许多其他人捐资设立公共讲座的人们所共享的观念——已经成为洞空无物的虚设了吗？难道情况真的是相互沟通的事实上的失败——这一点现在有时候是明显的（尽管人们仍未充分意识到），只要我们注意到哲学探究的各种不同类型和传统就会感觉到这一事实——不仅是当代大学的社会结构之专业化的不幸的偶然性副产品，而且也是某种更为基本的东西的基础吗？然而，这些并不只是在我所描绘的有关差异范围的事件出现之后才被人们提出的问题。因为那些参与爱丁堡和耶鲁两大学讲座讨论的人，已经用他们各自不同的表述这些差异的方式和他们对这种表述所导致的各种分歧与冲突作出相应反应的方式，预先设想到或者明确论证了对这两个问题的各种对立答案，并且通过他们各自不同的和相互冲突的答案揭示了他们分歧的第二维度。刻画这种第二分歧维度所需要的关键性概念是不可公度性和不可译性。在这些演讲中，我对前一概念谈得很少（但我希望已足以应付我的论证所需），而我在别的地方（《谁之正义？何种合理性？》，圣玛丽，1988年，第九章）对两个概念及它们之间的关系要谈得多一些。出于眼下的目的，我只想大致谈谈在这些概念所提出的问题上形成的两种对立观点。

一方面，有些人坚持认为，在某些情形下，两种范围广泛的思想和实践体系存在着根本的分歧——人们已经列举了各种各样的例子，如：亚里士多德的物理学与伽利略或牛顿的物理学之间的分歧；某些非洲民族所信仰的巫术实践与现代科学宇宙论之间的分歧；以及荷马世界关于正当行为特征的概念与现代个人主义的道德之间的分歧；没有也不可能有任何人们可以诉求的用以判断这些对立主张的独立标准或尺度，因为每一种主张都有自身内在的基本判断标准。这些体系是不可公度的，每一种体系用以提出和借此提出其判断的术语都是具体而具有独特特质的，以至于它们相互之间无法在没有严重曲解的情况下相互翻译。一些哲学家、科学史家、社会人类学家和文化人类学家一直持有这种观点。

另一方面，有些人（主要的还不仅仅是哲学家）则认为，这种所谓的不可公度性和不可译性事实永远只是一种幻觉。要想能够像认识自己的信仰体系那样来认识某种陌生的信仰体系，永远需要有一种将其术语和习语翻译成自己的术语和习语的能力，并需要承认其论点、论证和程序，将这些看作是可以与自己相同的标准来进行判断和评价的。每一种立场的信奉者在认识到存在各种与之对立的立场时，也都含蓄地（如果说不是明确地）认识到，这些立场是在共同的可理解性和评价之规范内并根据这些规范来系统阐述的。

我这样直接明了地概述以上两种观点的要旨，既未能充分公正地展示它们发展细节的复杂性，也未充分公正地展示人们对待这两种观点的态度之多样性。更为重要的是，这种简化的解释可能会使某些读者得出这样的结论：即认为，若两种对立的思想和实践体系在某种重要的程度上真的是不可公度的和不可译的，那么两种体系的信奉者之间的合理争论也就在相同程度上成为不可能的。而且某些哲学家当然会作出这样的结论。但是，这些演讲

的目的之一是表明下述情况并非事实：即，承认两种对立思想和实践体系之关系的高度不可公度性和不可译性，可能不仅是合理争论的序幕，而且也可能是这样一种争论的序幕，这就是，如果仅仅因为暴露这种争论可以揭示出两种论争立场中的某一种不能以其自身的术语和标准来取得争论的胜利，就认为某一方可以毫无疑问地成为这场争论中合理而优越的立场（见《谁之正义？何种合理性》,第 17、18、19 章）。

然而，我所关注的并不是对这个问题上的各种相互争论的观点作出详细而公允的判决，而无宁是想对下述问题作出评论：这就是，在这两种有着原则对立的观点之间、以及在人们所提出的各种选择中，它们在实质性问题上所存在的首要差异是如何迟迟得不到解决的。因为在不可公度性和不可译性问题上所存在的各种对立观点，提供了有关人们如何系统阐述这些首要差异的对立解释，有关为何阐释对立双方关键性文本的对立解释；以及有关如何进一步推进争论的对立主张。所以，有关分歧的分歧是复杂多样的。

这种情况的一种影响——在爱丁堡和耶鲁的讨论中，这种影响在某些关键问题上表现得很明显——是，在各种根本对立的观点围绕一些基本问题所进行的争论中，各种不成熟的尝试均毫无结果。细节问题倒可以或已经得到有益的探索。但用一种可以很快澄清基本问题的方式来利用在讨论中所学知识的能力却普遍不行，然而，这种无能性还不只是由于对待不可公度性和不可译性问题的姿态之多样性缘故。

使智识观点的结果不至与制度安排的结果混为一谈，这一点总是很重要的。由于介入争论的那些人的理论承诺所导致的表面僵局，有时候可能是由制度安排和社会习惯所导致的僵局。而且，尤为重要的是要记住，后面这些因素什么时候会强化那些源于理论承诺和哲学承诺、且由这些承诺所规定的态度，一如在今

天的大学里所出现的情况这样。

无论这些态度的根源如何，情况肯定都十分复杂。在今天的大学里，再也没有什么比全部人文学科的探究内部所明显存在的不可消除的持久分化与冲突的程度更让人触目惊心了，而这些分化和冲突还不仅仅表现在我演讲中所提出的这些问题上。在心理学中，精神分析学家、斯金纳式的行为主义者和认知理论家们同从前一样，还远未克服他们的差异。在政治学探究中，斯特劳斯主义者、新马克思主义者和反意识形态的经验主义者至少还处于深刻的对峙之中。在文学理论和历史学中，解构主义者、历史主义者、I·A·理查兹的后继者和哈罗德·布鲁姆的读者与误读者们同样还在唇枪舌剑。而在我的这些演讲中，我已经谈论了当代哲学所呈现的相应的冲突局面。

当然，我们也不时地听到各种力图综合或调和两种或多种对立立场的呼声，但从来就没有过为所有争执各派所接受的条件，有时候只有大家都不接受的条件。而且更一般地说来，人们对所有这些持续的分化感到惊讶的是，每一种观点的信奉者往往都只是在与那些他们已经与之达到根本一致的人进行漫无边际的讨论，无论是在发展他们自己的探究的过程中，还是在批判他们的对手时，都是如此。这样做的一种结果是，在每一派别阵营内部，人们对各种不同情境中的不同理由的重要性形成了大致而既定的一致，但在整个学科内部，对这一点却没有形成任何普遍的学术共识，更不用说在两种学科之间形成普遍的学术共识了。然而，与此同时，人们对于什么才应至少被算作确立或发展某一特殊结论的某种形式的相关理由这一点，在某一学科内部和各学科之间也同样能形成一种大致而既定的普遍学术共识。

因此，各种根本对立的立场之间的争论便在所难免，但不可避免地难以归宗。每一种参与论战的观点在其信奉者看来似乎都具有不可辨驳的特征；而且以其自身的术语和论证标准来看，它

在实践中也的确是无可辩驳的。但在其对手看来，每一种参与论战的观点似乎都是没有得到充分合理论证的。具有讽刺意味的是，20世纪晚期的整个世俗人文学科也因此想再造那些曾导致它们的19世纪世俗化先驱们抛弃神学想要成为有价值的学院学科之要求的那些极为相同的条件。

我们可以把这种结果概述如次：我们一起创造了一种大学，在这种大学里，人文学科的教学和探究具有（在社会科学中也常常具有）四个特征。首先，把握各种限制性具体问题的技巧已达相当高的层次：确定这样或那样的文献之可能性解释的范围；评价这样或那样的论证预设之有效性或确认这些论证预设；总结那种与确定某一事件之发生时间相关的历史证据，或确立某件艺术作品的出处；等等。第二，我们有了一种方式——该方式有时可以以为这些职业化技术的实践提供一种方向指导和背景，通过这一方式，大量普遍不相容的学说（它们常常是通过间接而隐含的方式传达出来的）得到了传播，而这些学说界定着每一门学科中主要的竞争性立场。第三，只要这些学说之间的论战成为公共争论和公共讨论的一部分，那么，它们共享的论证标准就只能是：一切争论都是永无结论的。然则，第四个也是最后一个特征是，我们在绝大多数情况下仍然期待着，仿佛大学过去仍然构成了一个单一而宽容的统一化的知识分子共同体，这种行为方式证明了百科全书学派的探究之统一性概念还在继续发挥着它的持续影响。

所以，对于是否允许我们的分化达到如此深刻的程度、以至我们要面对各种真正对立的合理性概念的主张，人们尚存一丝犹豫，在爱丁堡和耶鲁两地的一些讨论中，这一点表现得很明显。然而，这些讨论所表明的是，在人文科学所关切的所有这些探究主题方面，我们的冲突现在所提出的恰恰是什么是合理的问题。在这些演讲中，我力图达到的目的，不仅是提出并论证这样一些冲突中的一种特殊观点，而且至少要对争论各派的整体看法和冲

突区域提出某些见解。在我最初撰写这些演讲时，我未能给予应有的充分估价的（而且也是我从爱丁堡和耶鲁两校对这些演讲的反映中学会更好地理解），是我之所以无论如何也无法达到这一目的的原因所在和距离所在，就像我们无法确保普遍趋同一样。

因此，两次参与这些演讲讨论的经验大大强化了我的下述结论：我再也不能在预设一致的基础上或者是带着确保普遍一致的目的来作这些演讲了。人们能够寄予希望的最大可能，是使我们的分歧更富有建设性；正是抱着这一目的，我才作了这些吉福德演讲，也正是出于同样的目的，我才将它们付诸刊印。

第一讲

历史脉络中的吉福德谋划

有一个问题让我适感有趣，希望对你们也一样。这个问题就是：我所准备进行的这一系列讲座实际上是否是吉福德讲座的继续答案只有在很久以后才能揭晓，但一开始提出这个问题的意图则是明显的：吉福德讲座的演讲者应是努力实现吉福德遗愿的人。但吉福德的遗嘱却立于一个与我们所处殊为不同的文化环境，因而如何忠实于他的意图就是个颇费思量的问题。早先的一些演讲者明确地顾及到了他的意图，如缪勒、斯特林、凯尔德和普弗雷德尔。但对他们而言，作出响应并不困难。尽管他们的观点各自相异，但他们在一定程度上分享着吉福德的预设，这只是因为他们与吉福德处于相同的文化氛围。然而在那些最早的演讲者之后，除了值得尊重的少数几个人之外，大都对吉福德的意愿极为草率，也许，另起炉灶比忽略这些意愿更令人尴尬罢。

吉福德在其遗嘱中写道：“我希望讲座者们能以一种严格的自然科学的方式来对待他们的论题……我希望能像天文学和化学一样来讨论问题。”缪勒和凯尔德均留意到了这个问题，他们知道若要如此意味着什么。显然，自然科学的特征之一，就是其历史是一个探究的理性过程，而在吉福德死后的百余年来，天文学和化学均展示了这种连续的进程。因此，我们可以相对一致地说出 1988 年的天文学和化学在哪些方面优于 1886 年的，以及这种优越性是如何获致的。但对吉福德讲座者们而言，情况就完全不同了。因为规定给这些人的主题是一种在其自身之内探究伦理学

基础的自然神学。如此一来，不仅在这种通常公认的探究结果上没有进展，甚至在那种理性进程的标准是什么这一问题上也无法取得一致。

这种论断可从百余年来的吉福德讲座记录中读出。它向我们展示了一系列根本性的分歧，简直就像个冲突的博物馆。仅列举以下讲座者的名字就对此可见一斑：如鲁一士、威廉·詹姆士和杜威；索利、泰勒、W·D·罗斯和麦克贝思；A·C·弗雷色、卡尔·巴特和鲁道夫·布尔特曼；吉尔松和马塞尔。再往这个名单中增加些名字也只能强化我们的一种印象：那就是几乎每个讲座者在任何未被他人否定的主要论题上均未能达成一致的结论。这种尚未解决或无法解决的分歧根源何在？我想，至少有三个层面。

首先，在这些讲座者中对此项事业没有一个通常为人们所接受的出发点，没有一套作为共识的基本前提或原则。因此，当人们进行讨论时，每个人均从自己特定的立场出发，他们的结论只不过是那些在开始时已包含于某种认定中引申出来的强制性理性赞同。这种分歧的特定根源在于那些讲座者植根于不同的智识传统与智识背景。我们可以从中发现太多的哲学与神学立场：理想主义、经验主义、虔敬派、存在主义、托玛斯主义、加尔文主义。所以，所有努力只是一种矛盾，没有任何趋于决定性结果的进展。

第二个分歧的根源在于吉福德讲座那些各具特征的讲座之组织方式。引出一套相关的考虑不只是像某个希望有所建树的讲座者那样需要某种结论。这些考虑是互相关联的，而且，如果它有某种重要意义的话，则无疑会给结论提供支持。但是，这些重要性为何属于这套特定的考虑而非别的考虑，讲座者通常对此缄默无语。而在此，就像在他们的种种分歧中一样，他们只是其所属文化的典型代表，作为某种文化类型的成员而说话。在那种文化中，大范围异类相关性和通常对结论的互相无公度性考虑，被视

为自然神学和伦理学的基础而为人们所认可。但是，其中却并未就如如何确立这种考虑的重要性等级建立某种一致性，在实践中重要性的等级大部分是个人偏好之事。在诸种偏好之中，分歧的程度则反映出具有不可公度的结论之争论范围。

此外，有一点对提醒我们自己很重要，那就是，即使最严格的逻辑分析也只能在有限的结论上获致强制性的认同。因为当其被如此这般地加以阐释时，也可以逻辑地被如此那般地确认。而这种结果是否属于那种有足够根基而无需必要前提的类型，则仍有疑问通过一套既定的论述而发现什么是必需的，我们就能发现肯定这套论述所需付出的额外承诺，无法学到的则是如何去估计其代价或相应的利益由阅读百年来的吉福德讲座可见，讲座者们并未分享一种价值标准，而只有通过这样一种共享的价值标准，方可估价那种智识代价和利益。

然而，这当然不仅限于那些吉福德的讲座者们，而更是 20 世纪中后期学院哲学的通常状况。这种哲学资源使我们能够阐释各式各样的逻辑与概念关系，以致于我们能够根据连贯性与否而制定出基于另一种基础之上的一套信仰的意义，并且在如此做的过程中，展示作为学院哲学所享遗产的最低的合理性概念。但是，无论何时，在哲学家们力求达到某种更本质的结论范围内，他们是通过乞灵于一大堆相互冲突对立的合理性概念来达到的。而在这些概念上，他们却无法挽救哲学，使其专业内部达到合理性的一致，就像吉福德讲座者们在自然神学和伦理学基础问题上各自阐述其主张时所显示的冲突与对立一样。

就如如何理性地推进信仰的批评和构成而言，无法在哲学中确保最起码的一致性，这种无能植根于三个因素，也正是这三个因素成为吉福德讲座者们缺乏共识的根源。那就是：一致性的缺乏在于信仰的合理性应从何处开始；事实上，关于各种相关类型的考虑的不可消除的冲突，应作为支持特定信仰系列的理由而确立

其重要性等级，并且，有限资源甚至由最精微严密的继承关系的分析而为有关信仰的正当性提供推理

这当然不意味着每个对立哲学流派和团体的哲学家们无需通过能使其超越最起码的共同限制的讨论计划，来补充一种共享的起码的合理性的足够资源。科学唯物论者、海德格尔派、可能世界的理论学者、维特根斯坦派以及大批其他类型的人都是这么做的。但是却并不存在一种通常共许的方式去解决区分不同选择的拥护者和不相容论点的问题。他们之间的差异是如此广泛，不仅在那些彼此对立论点的各自支持者之间，也存在于那些观点内部对立的阐释和论题之间。这些差异的主题包括：适于哲学探究的方法与风格问题；何种观念应被作为建构哲学理论的基础和中心问题；对意义的说明；指称问题；语言在自然和社会中的地位；理解身心关系的方式以及通过何种标准来判定某种理论、探究、说明和程序优于其他理论、探究、说明和程序的问题。

这些冲突与分歧实际无法消解的特征所支持的结论，倒与一些历史学家、科学哲学家及人类学家在其他主题方面所遇到的情况相类似。正如一些历史学家和科学哲学家所认同的那样，在不同历史时期，支配人们在彼此对立、互不相容的各种理论之间进行理性选择的标准是不同的。因而在这些对立的主张之间就不能通过诉诸一些较为中立的标准而取得某种理性裁决的方式。也正如一些社会人类学家指出的那样，各种对立的道德宗教体系是不可公度的。在现代哲学中这种不可调和的分化和无穷尽的分歧依然存在，而这只能由不可公度性这一概念方可解释。至少，这些分歧的特征是如此系统化，其范围是如此常见，以致我们可以毫不过分地指出存在着种种对立的合理性概念，既有理论上的，也有实践上的。

这种思想在最近法国关于观念史的写作中一点儿也不陌生，但却很少为英语世界的哲学家们就其自己的学科所接受。专业化

教育的结果之一就是，哲学家们通常上为，每一种哲学上的分歧最终均可得到合理的解决，而不去考虑距离这个目标尚有多远。他们的注意力大部分集中在那些特定问题的直接进展上，这些进展则是在某些局部一致的框架内获致的。对那些众多的明显分歧，他们总是要么持轻视态度（“那不是真正的哲学”），要么混淆同化差别所在（“海德格尔实际上不过说了维特根斯坦说过的东西”）。当然，不可公度性本身开始成为标准哲学讲座的一个重要问题，它刚产生就遭到了一些哲学家的否定。因此，这些系统且难以处理的分歧一方面对我们是如此的熟悉，另一方面在实际中却又被人们轻易地忽略了。这就是当代哲学的状况，其中，基于根本问题的系统分歧延伸到了如何表达和刻画这些分歧的差异之上，更不必说在如何解决这些分歧的方式上的差异了。很明显，也正是这种情况已开始在自然神学和伦理学的基础领域表现出来了。在吉福德讲座开始的百年来，所有那些早先的系列讲座均可作为这一情况的充分例证。

理解这一点就已经认可了一个主要方面，其中，就吉福德讲座的后继者们能否实现吉福德的遗愿而言，他们及我们所处的文化氛围迥异于吉福德本人的时代。对吉福德和几乎他所有爱丁堡的同代人来说，认为本质上的合理性是一元的，这是一个指导性预设。这些人认为有一种即便复杂、然而却是单一的关于合理性的标准和成果为何的概念，每个受过教育的人均可轻易接受并认可这一点。而这种一元的概念，对任何特定区分的主题来说，其方法与目标的应用，便产生了科学。自然神学和对伦理学基础的研究在这个意义上也成其为一种科学，就像天文学和化学一样。对此，吉福德及其绝大多数受过教育的爱丁堡同代人总是深信不疑。

如此一来，详细阐释这种科学概念和它如何在思想上支配吉福德所处的社会，便非常重要。而要进行这种考察，我们就得将

这种概念置于其所处的社会 and 智识脉络之中。关于吉福德自己的观点和立场，我们三个来源。一个是他兄弟约翰·吉福德的回忆录；另一个是他死后由其侄女和儿子编纂的《各类场合下的讲座》（回忆录和讲座选集参见斯坦利·L·杰基：《吉福德勋爵及其演讲》，爱丁堡，1986年）。如果再加上遗嘱，我们就可以面对一幅吉福德的思想肖像，尽管是其个人，却仍可作为其时空条件下的文化代表。比方说，直到1881年被麻痹症击倒之前，吉福德一直在当地的社团中就文学和哲学论题发表演讲，就像他许多法律、学术和宗教界的同代人所必须做的那样，对19世纪由广泛的讨论和对常识的尊重所形成的文化而言，这些社会及其集会是很重要的。苏格兰并非惟一具有这种文化氛围的地方。类似的智识生活和社会生活在法国的一些地方城镇也可以找到。在苏格兰，这些社团代表了一种特别的心灵习惯的广泛民主化，经过大学教育的培养，其中，学生就哲学和文化问题的讨论和争辩，构成其所受教育的关键部分。尤为重要的是，这些社团延续到了大学以后的生活，在律师、教授以及教师和牧师们之间依然保持同样的思想经历，这在爱丁堡尤为突出。在吉福德成年时，最重要的典型是建于爱丁堡的“新思考协会”，但圣·安德鲁斯的哲学教授威廉·赖特记载：“它后来分成了三派，分别在爱丁堡、格拉斯哥和安德鲁斯。”其成员“希望人类生存的终极问题应在哲学的基础上得到自由的讨论”。“自由的”力量是很显然的。英格里斯，这位议会会长和1858年使苏格兰大学法案得以通过的委员会主席，曾于1868年责备其乡人直至1852年废除排斥异端于大学教职之外的审查制度之前，一直误信哲学在苏格兰只是宗教偏好的牺牲品。但是，如果英格里斯对以往自由的提示可以证实，则他的许多同代人就显然有理由确信，不仅只有他们自己在他们那一代中最终才摆脱了以往强加的教条，而且那种自由仍需人们一代代地去争取、获得。

只是，消除宗教审查制度的运动却使独立教会的麦克道戈尔这种在哲学上无足轻重的人占据了爱丁堡的道德哲学讲席，这可是件怪事。不够格的麦克道戈尔凌驾于在资格上绰绰有余的费雷尔之上。这种偏向完全因前者是福音派正统。1881年，一场对威廉姆·罗伯特森·史密斯关于圣经的据说是异端思想的长达五年的调查，随着他离开阿伯丁独立教会学院旧约讲席方告结束（见J·S·布莱克和G·W·克里斯托的《威廉姆·罗伯特森·史密斯的一生》，伦敦，1912年）。并且马克斯·缪勒在格拉斯哥所作的第一次吉福德系列讲座，其结果之一就是在苏格兰教会教务评价会之前导致相同指控的不成功尝试，也是缪勒归于当地罗马天主教士们对宣传的不成功行为。

在所有这些行为及随之而来在关于摆脱宗教审查制度的坚持中——我们在吉福德遗嘱的条款中可以发现这种例证，有两类不同的问题至关重要，认识到这一点很重要。那些特定的行为，包括安置麦克道戈尔的教席、赶走罗伯特·史密斯，以及试图对吉福德讲座施以教会控制，实际上均是些不良行为。束缚且损害探究并无好结果，只是些不难获得一致的东西。但是，进一步设定宗教审查的压制本身、某种义务的要求以及对某种权威的接受，并将其作为人们进行探究的先决条件，显然是不合理的。如果我们打算理解吉福德和他那个圈子的文化，则当时爱丁堡实行的两年度税制所采取的原则就不仅能够质疑，且必须加以质疑。

在对罗伯特森·史密斯的谴责中，人们所乞灵的恰恰是正统，目的是排除某些特定探究中的武断结论，以决定旧约前五卷的年代和作者。但是，伴随这种正当反驳意见的是一种无争议的信仰，这种信仰认为，在所有探究中，无论是道德、宗教或其他的，均无需充分认同刻画和区分与之相关的材料，也的确可将基于某种特定理论立场的优先义务排除在外，也就是说，材料本身会显示自身并为自己说话。当然，这也导致了人们的一种错误信

仰，即强行检验那些想要考察这些材料的人对某种理论或学说立场的服膺。

现在，我们对此间问题之所在的认识，要比吉福德及其同代人来得更为容易。他们确实受到了来自里德、斯图亚特和康德继承者们的哲学影响，尤其受到了汉密尔顿的教导，了解到了给予知觉和观察的东西总是经由概念和判断而来。他们并非休谟和密尔类型的经验主义者，也不信塞拉斯所谓“给定”的神话，但是，对我所指的他们关于合理性的一元概念，以及他们视为当然的理性心灵来说，这还只是一部分。他们承认，不仅所有理性存在都以同样的方式将材料概念化，因而任何细心的观察者，只要不被信仰承诺的先人之见左右，就能道出同样的材料和事实。并且，正是这些被道出和刻画的材料为探究提供了主题。

我们从加斯顿·巴克拉德、托玛斯·库恩等人那儿却可以得到相反的看法。他们认为，相对任何特定的探究方式，至少总有两种将构成主题的材料概念化和特征化的模式。一种是前理论（尽管未必是前概念化的）优先于探究的模式；另一种包含特定的探究方式，该探究方式已预设了某种理论姿态和承诺。因此，以库恩为例，当某一简单探究发现并报道一根绳悬挂着石头摆动时，理论上服膺亚里士多德的人会发现一种约束运动的例证；而赞同伽里略的人则会发现一个钟摆。衡量日常人或物的标准的确是前理论的，以致于我们可以确定，亚里士多德主义者和伽里略式的物理学家们所观察到的是同一事实，却无法以一种带有理论探究目的的方式去验证、刻画、分别那些特定的材料，除非根据某些优先于理论或学说承诺的方式（见库恩：《科学变革的结构》第2版，芝加哥，1971年，第10章）。

物理探究的真实性同样适用于神学和道德的探究。采取何种相关材料以及如何鉴定、刻画和分别它们，取决于谁来从事这些工作以及他或她的神学与道德立场为何。这一点的重要性表现在