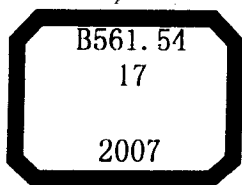


哲学问题

[英] 罗素 著



商务印书馆



哲 学 问 题

〔英〕罗素 著
何兆武 译

商 務 中 書 館

2007年·北京

图书在版编目(CIP)数据

哲学问题 / [英] 罗素著; 何兆武译. 北京: 商务印
书馆, 2007

ISBN 7-100-05175-4

I. 哲... II. ①罗... ②何... III. 哲学理论—英国—
现代 IV. B561.54

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 090503 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

ZHÉXUÉ WÈNTÍ

哲 学 问 题

[英] 罗 素 著

何 兆 武 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京市白帆印务有限公司印刷

ISBN 7-100-05175-4/B·699

2007年4月第1版 开本850×1168 1/32

2007年4月北京第1次印刷 印张5½

印数5000册

定价:10.00元

Bertrand Russell

THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

©First published 1912. Second Edition 1998. Introduction ©John Skorupski 1998

The Problems of Philosophy (with new introduction) was originally published in English in 1998. This translation is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the Mainland (part) of The People's Republic of China only.

英文本《哲学问题》(含新的序言)最初出版于1998年。中译本《哲学问题》经与牛津大学出版社商定出版,只限于在中华人民共和国大陆销售。

中译本新版序言

本书作者罗素是中国读者所熟知的当代西方最负盛名的哲学家、数理逻辑学家、作家和社会活动家，曾获得诺贝尔奖。20世纪50年代以后热心于世界和平运动。

本书原由伦敦 Williams & Norgate 于1912年出版。中译本于1959年由商务印书馆出版。1998年本书又由英国圣安德鲁斯大学哲学系教授 John Skorupski 编订后，由英国牛津大学出版社出版。书中增加了 Skorupski 所写的一篇导言，附录有罗素本人于1924年为德文译本所写的序言以及进一步阅读的书目和索引。牛津版的版权最近已由商务印书馆取得。现根据牛津版将增补的部分译出，原中译文的个别字句亦略有改动，作为中译本的新版，以供读者参考。

译者谨识

2005年 北京清华园

导 言

vii

约翰·斯科鲁普斯基

伯特兰·罗素(Bertrand Russell)于1910年写了这部著名的哲学导论,于1912年1月出版。此后,它曾经被各个大学内外好几代的哲学学生所阅读。本书属于罗素最为丰产的哲学时期作品之一。1910年他已经完成了他与A. N. 怀特海(Whitehead)合作的巨著、也是现代数理逻辑的奠基石之一的 *Principia Mathematica* (《数学原理》)所需要的冗长而又烦人的技术性工作。他说他的“心智始终没有从这场紧张之下完全恢复过来”;然而在一般的哲学问题上,他显然经历了一番新的生气勃勃的解脱。虽然本书的写作是作为一种通俗性的导论,——罗素称它是他的“廉价本的惊险小说”,——但它却提出了明确的观点并引入了各种崭新的观念,例如论真理。它写得是如此之明晰,毫不武断而又流畅,清澈得光彩照人。它肯定值得永远不断地流传。

罗素并没有探讨所有的哲学问题。正如他在“前言”中所解说的,他把自己仅限于他认为自己可以肯定而且能有所建设的那些问题。及时确定了自己的兴趣之后,其结果便是这本主要是涉及知识论的书,即考察我们能说知道或有理由相信的那部分哲学分支。罗素在这一钻研的基础之上,还得出了一些令人瞩目的有关

所有事物的终极类别的结论。他并不探讨伦理学以及有关心灵和行为的范围广大的各种经典问题，诸如自我的本性或意志自由的问题。然而他的某些伦理观却表现在他所必须要谈到的有关哲学的特性和价值之中，——这个论题在本书之中反复出现过，而在书尾则自成一章。

感觉数据、物理学与本能的信仰

罗素从对知觉的分析入手。表象乃是相对的：一张桌子从不同的角度和不同的眼光看来就是不同的。但是我们并不认为桌子在变化。于是罗素就设定了他所谓的“感觉数据”。它们乃是“在感觉中直接被认知的事物”，“我们对它们有着直接的认知”（第4页）。它们在变，尽管桌子并不变。在引入它们时，罗素也就区分了感知的一种行为（或状态）和它的对象。一种感知状态乃是心灵的，而它的对象则可以是或者不是心灵上的。这就导致了第一个重要的转折点。因为掌握了这一区别（而这一点在全书中都将是重要的），罗素便可能得出结论说：当你从不同的角度或不同的视线感知到这一张桌子时，你的感知对象乃是同一个，尽管构成其为你对它的觉察的那些经验是不同的。他很可能主张，你感知的对象乃是桌子，而不是看上它去的那种方式。但是他却并没有采取这种观点；他使得它以你所看到它的那种方式而成为了你的感知的对象；而且他在它对你的心灵乃是私人所有、而且假如你不存在的话它也就不会存在的这种意义上，就把这一对象，亦即感觉数据，当成了是你的心灵

所所有的。假如你不存在的话，它也就不会存在。

那么，感觉数据和物理的客体是什么关系呢？物理的客体形成感觉数据，物理学的目的就是要告诉我们，我们对于它们所能知道的一切。罗素终于在第三章中结论说：我们所知道的一切有关它们以及它们所占有的物理上的空间和时间，只不过是它们在关系上的结构，而并非他们内在的性质。但是首先，他提出了一个更为根本的问题，——“如果真实并非就是它所呈现的那样子，那么我们有没有任何办法知道究竟有没有任何真实的存在呢？而且如果是这样，我们有没有任何办法来发见它究竟是什么样子呢？”（第6页）他认为这一点在逻辑上是可能的：即我和我的经验与思想就是全部的存在。但是对物质的常识上的信仰乃是本能，并且导致了最简单的系统化的观点，所以我们就可以接受它，哪怕我们承认它成为错误在逻辑上的可能性（第10—11页）。

罗素继续引出了一项教诫：

“我们发现，一切知识都必须根据我们的本能信仰而建立起来，如果这些本能被否定，便一无所有了。但是我们的本能信仰中，有些信仰比起别的要更有力得多；同时其中许多信仰由于习惯和联想又和其他信仰纠缠在一起，这些其他信仰其实并不是本能的，只不过被人误认为是本能信仰的一部分罢了。

“哲学应该为我们指明本能信仰的层次，从我们所最坚持的那些信仰开始，并且尽可能把每种信仰都不相干的附加物之中孤立出来，游离出……一种本能信仰，除非和别的信仰相抵触，否则就没有任何理由不被接受；因此，如果发现它们可以彼此和谐，那么整个体系就是值得接受的。

ix “当然，我们全部的信仰或其中的任何一条都是可能错误的，因此，对一切信仰至少都应当稍有存疑。但是，除非我们以某种别的信仰为根据，否则我们便不可能有理由拒绝一种信仰。”（第11—12页）

关于此处所列举的罗素的方法，突现了两点：

1. 它在本质上是诉之于本能的信仰之合理的权威性的。罗素并没有简单地诉之于最简单的假定，无论是本能的或是其他的。在第六章中，他讨论了归纳法，他根本没有提到最简单的假说（或者“最好的解说”）之作为一种推论的方法。在第37页他所说的归纳原则，并不能就让我们从感觉数据推论到物理的客体。它只能允许我们推论到感觉数据之间的各种关系。

在这方面，他的方法属于哲学中的一种非常之英国式的传统，即十九世纪特别是以汤玛斯·莱德^①以及由穆勒^②（他活得恰好足以做罗素的祖父）为代表的一种非常之有英国特色的传统。所以注意到罗素的立场——与他的方法相反——是怎样地与他们不同，是很引人入胜的。像罗素一样，莱德肯定了本能的信仰以及对于物质信仰的本能特性的权威性。然而他也非常深刻地批判了知觉“当前的”对象就是感觉数据，或者用他的话来说就是“观念”的这一提法。他所采取的观点就是我说过的罗素所可能采取的观点，——只要假定了他对观察行为与其客体之间所做的区别的话。莱德对知觉的分析是非常之有力的，很多哲学家在这一点上都会

① 莱德(Thomas Reid, 1710—1796), 英国哲学家。——译注

② 穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873), 英国哲学家。——译注

倾向采取他的观点而反对罗素那一方的。

穆勒也同意本能信仰的权威性。也像罗素在本书(第十一章)以及更早的莱德一样,他认为记忆信仰乃是本能的,于是就接受了它们当作是权威性的。但是与莱德和罗素不同,他论证说,对物质的信念并不是本能的。它出自罗素在上引的那段话里所认可的那种“习惯与联想”。根据这些道理,穆勒就否认有任何理由可以认可物质的存在,假如它被设想为是各种感觉的一种非精神的原因的话。反之,物质却应该被分解成为感觉的永恒可能性,——这一立场非常之有似于罗素本人后来(尽管只是暂时)所采取的立场。

2. 但是我们为什么就应该同意罗素(以及莱德和穆勒)说,如其一种信念是本能的,它就合理地是权威的呢? 罗素并没有提出这个问题,尽管他同意这一事实:一种信念是本能的,并不必定就是真的。他的态度和莱德的与穆勒的一样:如果我们不接受本能信念的合理的(哪怕被宣告是无效的)权威,那么就全然没有任何信念可以被认为是有效的了。对于一个绝对的怀疑派,是没有什么可说的或者需要说的。

就此而言,这一点可能是对的,但是它却留下了一个哲学的秘密。假设 P 是某种操作,是罗素可以接受的,可以用来提炼我们本能的信念并加以系统化。那么他就要接受这一论点,即凡是一种延续 P 的本能的信仰的,就是一种合理的信仰。又是什么使得那种信仰成为合理的呢? 难道那仅只是由于我们本能地相信它吗? 人们确实可以希望对“本能性”与合理性之间显然是至关重要的这种联系再加以进一步的阐明。但是罗素也像在他以前的穆勒和莱德一样,并没有尝试要这样做。

唯心主义：认识的知识 and 描叙的知识

对唯心主义的批判(罗素在第 19 页曾界定过它),是《哲学问题》中一个反复出现的论题。唯心主义在贝克莱、康德和黑格尔的书中是多次提到过的,——对这些大不相同的哲学家,罗素是以大为不同的方式加以处理的。某些贝克莱的论据,在第四章中是解决得很有效的。罗素又回到了他对于心灵行为及其对象二者的区别,而且(或许是令人惊奇地设定了他本人对“感觉数据”的认可)运用它来反对贝克莱,那大抵上也就是莱德所采用的方式(第 21—22 页)。此外,贝克莱对唯心主义的中心论据之一是说:“我们并不知道我们所不知道的任何事物的存在”(第 22 页)。但是,正如罗素指出的:“‘知道’一词在这里是用在两种不同意义上的”(第 23 页)。有的知识乃是说某种情况,即有关真实性的知识,例如我对巴黎是法国的首都这种知识;但也有有关与真实性相对立的各种事物的知识。罗素称这后一种知识为认识(acquaintance)。例如,我知道巴黎,那就是说我认识它,而我并不知道巴西利亚,哪怕我知道它是巴西的首都。正如罗素所说的,我们肯定能知道而且确实也知道存在着有某些客体是我们所不知道的,也就是说,有些客体是我们所不认识的。

这是对唯心主义所做出的一个很好的论点,正如罗素所说它只是探讨了维护唯心主义的许多论据之中的一种,而且它也并不特别新颖。然而在以下的一章(第五章)中,探讨却有了一个新的

转折。罗素引入了描叙的知识这一概念。我可以说是由于描述而知道了一个客体的，假如我知道它是唯一无二地满足了一种描述的话。例如我之知道唯有巴西利亚才是满足“巴西的首都”这一叙述的，所以我之知道它乃是由于叙述，哪怕我由于认识(acquaintance)却不知道它。由叙述而得的知识不同于由认识而得的知识，它是不能归本于认识了真相的。罗素说，我们只是认识“我们所直接感知的那些客体，而无需有任何推论过程的中介或者任何有关真相的知识”(第 25 页)。这一点是他那知识论的一个重要部分，——可以称之为 X 论。根据以上的分析，我们便可以严格地说来是所体会到的，并且从而可以说是可知悉的，乃是我们的感觉数据和我们自身(第 27—28 页)。所以我就不可能真正认识(acquainted)巴黎，而只不过是认识有关它的感觉数据而已。于是罗素就又增添了另一条重要的论题是有关认识与理解二者之间的联系：

我们所理解的每一个命题，都必定是全然是由我们所获知的各种成分所组成的。

这个论题可以称之为 Y。由此可见，我们只能是对我们所熟悉的客体、从而迄今为止也就是只对有关我们自身和我们的感觉数据作出判断。然而哪怕这一点也是不可能的，假如它们乃是我们所认知的唯一选项的话。因为要对一个选项作出一项判断，就是对它给定某种谓语；而要做到，我就必须熟悉某种所被称谓的东西。罗素把这些被称谓的东西叫作共相。他那洞见之中有着一个非常重要而新颖的部分，即共相可以是任何数目的各方之间的各种关系。各种性质只不过是某一方面关系的特例。也可能有双方

的各种关系,像是 a 爱 b;三方的关系,如 a 把 b 给了 c;四方的关系,如 a 距离 b 比 c 距离 d 更远,如此类推。

由 X 可见,我们必须是直接地感受到共相。所以罗素对我们直接所感知的一切的全部清单之中,就包含着我们自身、我们的感觉数据和共相。而其中唯有共相才是公共的,只有它们才可能是超出某一个个人的认识以外的客体。这一客体以及 X 和 Y 就把罗素引到了我们可以谈到的一些非常奇特的结论。例如,这就引导他达到了这一结论,即我们不可能肯定任何有关俾斯麦^①的问题。因为考虑一下“俾是一个狡黠的外交家”,这里的“俾”就是成其为俾斯麦的那个客体。唯有俾斯麦本人才可能判断这一点。而我们所能做到的,最多就只是去描述这类的命题——例如,“有关其实际的对象乃是德帝国的宰相的这一命题就是说:这一对象是一个狡黠的外交家”(第 31 页)。既已作出了这样的一番描述,我们就可以判断唯有能使它得以满足的那个命题才是真的。仅只因为在这些描述中的共相乃是公共的,我们才能传达。我们认识的任何其他客体,对于我们来说都是私有的。

我们不可能得出这样奇怪的结论,即唯有俾斯麦才认识俾斯麦,假如我们放弃无论是 X 还是罗素那限制性的学说的话(即我们所能说的就是直接被觉察到的)。一个与俾斯麦对话的人,难道不是“直接觉察到”俾斯麦的吗?再者,关于任何通常说我可能认识的那种意义上,我所认识的乃是巴黎而不是巴西利亚。当然这与
xii 我觉察到的某种事实有着某种联系。我熟悉巴黎是因为我曾经

① 俾斯麦(Otto von Bismarck, 1815—1898),德国宰相。——译注

到过那里，不是睡着而是意识到了我周围的环境。Y也有某些值得称道的地方，假如我们把它和通常有关认识的概念联系到一起的话。例如，让我们考虑一下这一陈述：“最长寿的人还没有出世呢。”我可以断言这话是真的。然而在一种很重要的意义上，它却并不是一项有关确实对象（也就是活得最长寿的人）的判断。因为假设我很知道腓德烈事实上将要成为寿命最长的人，那么我的判断就是错误的；然而它确实并非是一个有关腓德烈的判断，——也就是我并没有以一种显然是谬误的方式在判断腓德烈，说他还没有出生。另一方面，我肯定能够作出有关腓德烈的各种判断，乃是在这种意义上的，——即其他在若干世纪以前出世的人是不能做到的，尽管他们可以判断说，最长寿的人还不曾出世呢。然则究竟是什么才能使一个人可以作出有关腓德烈的判断呢？那个人必须熟识腓德烈吗？假如是如此，那么又是在哪种意义上呢？这些问题以一种惊人的方式蔓延开来，并且一直在困扰着哲学家们。

自证、先验与共相世界

（第六十一章）

从第六章以下，罗素就考察我们是怎样知道普遍原理的。首先他论证了归纳原理本身既不能被经验所证明，也不能被否定；如其被人认知，它也必须是被它那“内在的证据所认知”（第38页）。归纳法也并非就是以这种方式而为人所知的唯一的普遍原则。第七章又补充说，基本的逻辑原则也内在是清楚明白的，或者说是“自明的”，——确实，罗素的看法乃是它们要比归纳法有着更大程

度的自明性。罗素使用了传统的 a priori [先验或先天]一词来指纯粹基于其自明性的,或者说我们由之而演绎出它们来的那种原理的自明性的普遍原则而具有的知识。他的意思是说,我们先于,或者说独立于由经验所提供的证据,就可以认识它们;虽说他同意经验可能是必要的,使得我们觉察到了它们。逻辑的原则也并非是我们先验地所知道的唯一原则。伦理学(即关于什么是其本身就值得愿望的学说)的原则和数学的原则也是先天的。

在罗素的用语里,“先验的”并不就等于“自明的”。因为一方面,某些先验的原则并不是自明的。它们只是从那些成其为先天的原则之中推导出来的。另一方面,他也把仅只是陈述所赋给认识者的都是些什么感觉数据,归入为自明的。此外,因为他认为记忆乃是对过去的感觉数据的直接感知,所以这些自明的真理也要包括记忆中所给定的有关感觉数据的各种真理。对这类真理的知识以及对逻辑、算学和伦理学的自明原理的先验知识,也可以说是“直接的”或“直觉的”。其余的一切知识都是由“推导”而来的。

这种“当下的”、“直觉的”或“自明的”知识的观念,有着很多艰深的难点,而罗素却从来不曾很好地澄清过,尽管他在第十一和第十三章中做了一些尝试。他提示说:

“在‘自明的’之中结合了两种不同的概念……,其中之一符合于最高度的自明,确实是真理之不可动摇的保证,而另一种则在其余的各种程度上与之相适应,但却并不能给出不可动摇的保证,只不过或多或少是一种推论而已。”

后来,他解释说:

“当我们认识到事实是符合于真理的,我们就可以说一个真理

在其最初和最绝对的意义上乃是自明的。”

可是当罗素使用 acquaintance [认识] 一词时，我们只能说是认识到了一个客体或事实，——假如客体存在或者是事实已经得出了的话。所以如果我肯定是认识到了我的信念与之相符合的事实，那么当然就由此可见我的信念就是真确的。可是我又怎么能够说，究竟我是认识了它，还是仅只似乎是呢？

现在考虑一下我对我目前感官-经验的知识。以下各点是说得通的。(1)它不是由我对其他事物的知识所推论出来的，而仅只包括对那种感官-经验的“当下”的觉察。(2)如果我觉察到有了某种感官-经验，那么我就有了那种感官-经验。(3)如果我似乎觉察到有某种感官-经验，那么我就觉察到有了它。这对于罗素就是“当下的”或“直觉的”知识在第一种意义上的典型例子。但是现在就来比较一下记忆的情况。(1)我对我过去的感官-经验的知识并不需要从我对其他某种事物的知识中推论出来。(当然，在某些情况下，它也可以是那样。例如，我可以忘记了曾经有过某种经验，但是从日记中推论我确实有过它。)(2)如果我记得有过某种感官-经验，那么我就确实有过那种感官-经验。如果我没有那种经验，那么我就仅只似乎记得有过它。但是恰好是在这一点上，这种比拟就坍塌了。我们不能说：(3)如果我似乎记得有过一种感官-经验，那么我就确实是有过。我可以满怀真挚和诚意地似乎记得某件事而又并不确实记得它。罗素在第 66 页上承认这一点。xiv

关于先验知识的情况又怎样呢？这样一种先验的知识是怎样成为可能的呢？这是康德提出来的一个有名的问题。与经验主义派相反，罗素同意康德，认为并非一切知识都是“分析的”(第 46

页)。而且他还隐然比康德走得更远,他主张不仅是数学而且还有逻辑本身都不是分析的。因为他同意纯逻辑的演绎也可以得出新知识(第 44 页——这点小穆勒已经强调过)。但是罗素反驳了康德之企图解释对非分析的先验知识的可能性。实质上他是在论证:当康德的解说是在表明(比如说)何以我们有必要相信 $2+2=4$, 它却并没有解说何以 $2+2=4$ 是必然的(第 49 页)。

排除了康德和经验主义之后,便为罗素自己的答案扫清了道路。即,我们先验的知识乃是我们对共相以及其间所存在的关系之当下的或直觉的知识(这些关系当然也是共相)。他带着一种无辜的神情说道,他的理论就是柏拉图的理论,“只不过加以时间已经表明了有必要进行的修订而已”(第 52 页)。在第 54—55 页上罗素明确地论证说,任何试图否认共相存在的人,至少都必须承认相似性在关系上的共相。所以每一个命题都必定包括有若干共相,但却并非每一个命题都包含有个体。有关共相之间的各种关系的命题,都仅只包含着共相,从而我们对它们的知识就可以是先验的。“一切先验的知识都断然仅只是探讨共相之间的关系”(第 59 页)。

然而有一件事,经验主义者却是正确的。任何事物的存在都不可能先验地为人所知(第 41 页)。所以“我们一切的先验知识都是有关乎严格说来乃是并不存在的实体,无论是在精神世界中还是在物理世界中”(第 50 页)。罗素也像世纪之交其他哲学家们一样,是被引向了要区别开存在和“潜存”(subsistence)或者“有”(being)(第 56—57 页)。

这肯定是一幅既与经验主义者又与康德不同的画面。但是它