

## 第 一 章

### 基本的形而上学：实在与真理

启蒙运动的见解：  
实在及其可理解性

从 17 世纪的科学革命时代直到 20 世纪的头几十年，对于受过教育的人来说，可能都相信自己应该知道并理解关于宇宙如何运作的一些重要的事情。从哥白尼革命，通过牛顿力学、电磁理论和达尔文的进化论，人们意识到宇宙有一种意义，有一种可理解性，而且通过知识和理解的稳定持续的增长，它会变得越来越容易了解。对于受过教育的人来说，甚至可能感到科学知识同他们的宗教信仰完全一致，甚至成为宗教信仰的附加物。这种信念要求区分两种形而上学领域：一方面是心灵的或精神的领域，另一方面是物理的或物质的领域。宗教拥有精神的领域，科学则拥有物质的领域。心物两个领域的这种区分似乎可以独立地得到证明；事实上，它已经历了一个漫长的历史过程，并且在勒内·笛卡尔这位对 17 世纪科学革命作出很大贡献的哲学家的著作中获得了最著名的表述。就连 19 世纪末和 20 世纪初的伟大的“颠覆性”的革命者西格蒙德·弗洛伊德、卡尔·马克思也认为他们的工作是自 17 世纪以来所得到陈述的科学发展的组成部分，尽管他

们都拒绝笛卡尔的二元论。弗洛伊德认为他在创造一种心灵科学，而马克思则认为他在创造一种历史和社会科学。

简言之，在西方文明发展中，有一个相当长的时期人们设想宇宙是完全可理解的，我们能够系统地理解它的性质。由于这两个设想是在欧洲启蒙运动的一系列经典陈述中得到表达的，所以我建议把它们称之为“启蒙运动的见解”。这种乐观主义的见解，在 19 世纪末达到了高潮，特别是在俾斯麦时代的德国和维多利亚时代的英国——其中两个最具说服力的例子是德国数学家和哲学家戈特洛布·弗雷格及英国逻辑学家和哲学家伯特兰·罗素。

在 20 世纪初的几十年，理智方面和其他方面的许多事件使有关事物本性以及我们理解这种本性的能力的传统的乐观主义受到了挑战和削弱。在我看来，对于 19 世纪的理智乐观主义最大的一次心理打击根本不是理智本身的发展，还不如说是第一次世界大战的灾祸。然而，对于启蒙运动的见解也有一些纯粹的理智方面的挑战。无论是实在世界的可理解性，还是我们理解这个世界的的能力，似乎都受到了来自各个方面的攻击。第一，相对论对我们关于空间和时间、关于物质和能量的最根本的假设提出了挑战。例如，按照爱因斯坦的理论，假设我们以接近光的速度到达一个星球又返回来花了 10 年时间，我们的年龄长了 10 岁，但是地球上的一切事物却会增长 100 岁，那么我们怎样来理解这个宇宙呢？第二，集合论悖论的发现似乎对作为合理性的堡垒——数学的合理性提出了挑战。如果数学的基础中包含了矛盾，那么看来就没有什么东西是可靠的了。正如弗雷格本人在面对罗素悖论时所说的那样，“你所发现的矛盾使我感到难以形容的惊奇，我几乎要说，它使我有晴天霹雳之感，因为它已动摇了我打算据以建立算术的那个基础。”它似乎“不仅削弱了我的算术的基础，而且削弱了算术本身的唯一可能的基础”<sup>①</sup>。

第三，弗洛伊德的心理学不是被当作通向改善了的合理性的途径，而是被看作对合理性之不可能的一种证明。按照弗洛伊德的学说，理性的意识只是非理性的无意识之海中的一个岛屿。

第四 库特·哥德尔对不完全性的证明似乎对数学发起了另一次进攻。在数学系统中有许多真的陈述，我们都能够知道它们是真的，但在那些系统中又不可能证明其为真。而在哥德尔之前，数学中的“真”的意义似乎就意味着“在数学上是可证的”。

第五，最糟糕的是，按照某些解释，量子力学似乎与我们传统的决定论的概念以及物理宇宙独立存在的概念完全不相容。量子力学似乎表明，在最基础水平上的物理实在是非决定论的，而且，有意识的观察者就在其观察活动之中，也在一定程度上创造他（或她）正在观察的那个实在。

第六 在 20 世纪后期，科学本身的合理性受到来自像托马斯·库恩和保罗·法伊尔阿本德这样的作者的攻击，他们争辩说，科学本身受到任意性和非理性的影响。人们认为库恩已表明，一场大的科学革命不仅是对同一实在的新的描述，而且创造了不同的“实在”。他说：“在革命以后，科学家们是在一个不同的世界中工作的。”<sup>②</sup> 而且许多人认为，路德维希·维特根斯坦这位 20 世纪最具影响力的哲学家，已指出我们的话语是一系列相互不可翻译、不可公约的语言游戏。我们不是在从事一个有着普遍合理性标准、对每个人来说一切都是可理解的大的语言游戏，而是在从事一系列比较小的语言游戏，其中每一个游戏都有各自的不可理解性的内在标准。

我还可以把这个枯燥无味的列举加以扩充。例如有几位

① G·弗雷格：《哲学和数学通信》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1980年），第132页。

② T·S·库恩：《科学革命的结构》第2版（芝加哥：芝加哥大学出版社，1970年），第135页。

人类学家宣称，没有普遍有效的合理性，只有不同的文化具有不同的合理性。类似的几种相对主义已成了被总称为“后现代主义”的理智运动中的共同的东西。后现代主义者们认为自己正在向启蒙运动的见解发起挑战。

我首先把我的想法亮出来：我接受启蒙运动的见解。我认为，世界完全独立于我们的心灵而存在，在我们的进化着的天赋所确定的范围之内，我们能够达到对于世界之本性的理解。我相信自 19 世纪以来的真正的变化不是世界以某种令人兴奋的和天启的方式变得不可理解；而是这样，由于令人烦恼和单调乏味的原因这个世界很难理解所以你必须变得更聪明些知道更多一些。例如，要懂得现代物理学，你就必须知道大量数学知识。我不打算回答所有这些对启蒙运动的见解的挑战。那需要好几本书。相反，由于我的主要目标是建设性的，所以我将简短地陈述我为什么对刚才所介绍的那些论点不感到担忧，然后将比较详细地从各个方面回应“后现代主义者”的挑战。

第一，相对论并不是对传统物理学的拒斥，而是对它的推广。它要求我们以反直观的方式来思考空间和时间，但这并不对宇宙的可理解性构成威胁。值得回顾的是：牛顿力学在 17 世纪似乎也是悖乎常理的。第二，逻辑悖论，无论是语义悖论还是集合论悖论，在我看来除了我们可能犯的哲学错误以外，并没有表明别的什么东西。正如芝诺关于空间、时间或运动的著名悖论并不表明时间、空间和运动的非实在性<sup>①</sup>一样，逻辑悖论也并不表明在语言、逻辑和数学的核心存在着任何矛盾。第三，弗洛伊德的心理学区，不管它对人类文化有什么样的最终贡献，但它

芝诺的论证，举例来说是这样的，为了通过这个房间，我们首先必须通过房间的一半，但要做到这一步，我们又必须通过这个一半的一半，如此以至无穷。芝诺由此得出结论说，任何运动都是根本不可能的。

不再被严肃地看作是一种科学理论。它作为一种文化现象继续存在，但极少严肃的科学家会认为它对人类的心理学发展和病理学提供了一种能用科学方法充分予以证实的说明。第四，哥德尔的证明对于传统的将本体论（何物存在）与认识论（我们如何认知）分开的理性主义观念来说，是一种支持。真理是一个与事实相符合的问题。如果一个陈述是真的，那么必定有某种事实使之据以为真。事实属于何物存在的问题，是本体论的问题。证明和证实属于寻找真理的问题，因而是认识的概念，但不能把它们与我们所要寻找的事实混淆起来。哥德尔无可争辩地表明数学真理不能与可证明性相等同。第五，我也同意按照某些解释，量子力学是对启蒙运动的见解的一种严肃认真的挑战，而我在专业知识上也没有资格对它的意义作出严格的评价。然而，我想把两种不同的主张区别开来：一种主张认为量子力学在微观层次对宏观层次的关系上表现了一种非确定性；另一种主张认为量子力学表明实在并没有不依赖于观察者的独立存在。就我所知，在作为一种关于实在的事实的微观—宏观关系上 我们就是要接受一定程度的、统计学意义上的非确定性。然而，在我看来，在量子力学的实际结果中，并没有什么东西迫使我们作出这样的结论：有意识的观察者在部分地创造被观察的实在。这种悖乎常理的东西并不存在于实验的实际结果之中，而是存在于对这些结果的不同解释<sup>①</sup>之中，并没有什么东西迫使我们作出这种悖于常理的、反直观的解释，尽管有些物理学家已接受了那种解释。其次，企图证明关于合理性的相对主义——即认为一切合理性的标准都是文化上的相对的标准——的一切努力始

关于物理学家不接受对量子力学的这种悖理的说明的一个例子，见 P·R·华莱士：《悖论的消失 量子的形象》（纽约 斯普林格出版社，1996 年）。

终都以表明了相反的东西而告终。例如，为了证实文化的相对主义，人类学家告诉我们，努埃尔人把孪生同胞看成是鸟，而在某些仪式中黄瓜就是牛的头。然而，当人类学家告诉我们，努埃尔人是怎样理解这些说法的意义时，问题就不可移易地变成了这样，即：他能够告诉我们，努埃尔人如何按照我们的标准理解这些说法，从而这些说法对于我们来说如何能够具有意义。<sup>②</sup>事情原来是这样：在一种部落文化中显得不合理的东西能够借助于普遍的合理性标准变成可理解的东西。

关于库恩和后现代主义者对启蒙运动的见解的挑战，我在后面还要详加论述。

在本书中，我想利用当今的混乱时期作为一种机遇来从事一次非常传统的哲学探险活动，即对某些表面看来很不不同的现象作出一种说明，以便表明它们在根本上是统一的。我并不认为我们是生活在精神的和物理的两个世界之中，更不认为我们是生活在三个世界——精神的、物理的和文化的——之中。我相信我们是生活在一个世界之中，而且，我打算对这一个世界的诸多组成部分中的某些部分之间的关系进行描述。我想对实在的几个在哲学上最令人困惑的部分的一般结构予以解释。特别是，我想解释心灵、语言和社会的某些结构特性，然后指明它们是怎样结合在一起的。因此，我的目的是对启蒙运动的见解作出一种适度的贡献。

① 努埃尔人(Nuer)，非洲苏丹南部尼罗河两岸草原地区的居民。——译者

② E·E·埃文斯·普里查德：《努埃尔人的宗教》（牛津：克拉伦登出版社，1956年）第128—131页 引自阿拉斯代尔·麦金太尔“理解宗教与信仰是一致的吗？”载布赖恩·R·威尔逊编：《合理性》（牛津巴兹尔·布莱克韦尔出版社，1974年）第65页。

## 入门性的哲学

本书的这个计划听起来可能显得雄心勃勃，不自量力，然而，至少在一个重要的意义上来说，这是一本哲学上的“入门书”：它不要求读者事先具备专门的哲学训练或哲学知识。

这一意义上的哲学入门书通常采取以下两种形式中的一种，而本书却不采取其中的任何一种，因此，我想很重要的事情是：一开始就把这本书同其他入门性的哲学书区别开来。第一种、而且或许也是最普通的一种类型的入门书就是让读者浏览一系列著名的哲学问题，诸如自由意志、上帝存在、身心问题、善恶问题或者怀疑论问题和知识问题等等。这种书最近的一个很好的例子就是托马斯·内格尔的《它到底是什么》。<sup>①</sup>第二种入门书是有关一个主题的简史。读者读到的是对许多主要哲学思想家和哲学学说的简要说明，从前苏格拉底的希腊哲学开始，到最近时期某些杰出人物（如维特根斯坦）或运动（如存在主义运动）结束。也许属于这一类型的最著名的书就是伯特兰·罗素的《西方哲学史》<sup>②</sup>。罗素的这本著作在学术性上显得有所不足，但是我觉得它在促进哲学思想的传播方面所起的作用要比那些比较精确的历史书大得多，因为任何人都能够轻松愉快地阅读它，而且至少有一定的理解。我在十几岁的时候就读过这本书，它给我留下了很深的印象。据说吉米·卡特当了总统以后，还总是把这本书放在他床边的桌上。

我的这本书既不是大问题的概览，也不是一部哲学史。事实上它属于那种已不合时尚、而且在许多一流哲学家看来是不

托马斯·内格尔：《它到底是什么：哲学简介》（纽约：牛津出版社，1987年）。

伯特兰·罗素：《西方哲学史》（商务印书馆，1976年）。

可能的类型。它是一本综合性的书，因为它力图将有关那些乍看起来毫不相干、或者只有不明显的联系的主题的许多说明综合起来。由于我们生活在同一个世界，所以我们应当能够确切地解释这一世界的不同部分是怎样相互联系起来的，它们又是怎样结合成一个融贯的整体的。我之所以着重强调综合和综合的这几个字，是因为我是在一群认为自己在搞所谓“分析哲学”的哲学家的培养之下成长起来的，而且我自己通常也被认为是属于这一群体。分析哲学家把各种哲学问题分开，并把它们分解为其构成要素。他们在进行所谓“逻辑分析”。这本书包含了许多逻辑分析，但也是一本把许多东西结合在一起的书。它是一个分析学家所进行的综合。这本书建立在我早先著述的基础上，我想说明心灵、语言和社会实在的某些基本部分是如何起作用，它们又如何形成一个融贯的整体的。

我有三个容易辨别的目标。第一，我想把有关心灵、语言和社会的性质以及有关它们之间相互关系的一系列理论主张向前推进。第二，在达到第一个目标的基础上，我想展示某种哲学分析的风格。哲学的探究与其他形式的探究——例如科学的探究——既有许多重要的相似之处，也有许多不同之处。我想在本书的讨论中把它们弄清楚。第三，我想对哲学困惑的本性和各种哲学问题进行一系列可以说是粗略的考察。把这三点说得更直率一点就是：我想做某种哲学。在做这种哲学时，我想阐明怎样做这种哲学，我还要就做这种哲学的一些特殊问题进行某种考察。在本书的最后，我要陈述关于哲学性质的某些一般的结论。

如果我成功地实现了上述目标，那么，我所说的几乎每一件事的正确性听起来都是再明显不过的了。的确，它的正确性是如此的明显，以至于非哲学专业的读者——本书就是以他们为读者对象——有时会感到惊讶：他为什么要劳神费力地对我们

讲这些东西？我的回答是，我所提出的每一个断言，即使是最明显的断言，将会是，而且一般地说几百年来已经是争论、乃至愤怒攻击的对象。为什么是这样？为什么当我们一开始搞哲学时，就几乎不可抗拒地被驱使着要去否定众所周知为真的事物——例如，有一个实在的世界，我们能够对这一世界有某种知识，如果陈述与这个世界中的事实相符合，则一般地为真，如不符合则为假——呢？维特根斯坦认为，导致哲学错误的冲动起初来自对语言运作的误解，还来自我们对科学方法的过分普遍化并将之推广到它们所不适合的领域中去的倾向。我想，这些的确是产生哲学错误的某些根源——但仅仅是某些根源而已。我将在下面指出另外一些根源，它们比维特根斯坦所指出的根源更为严重，例如自欺和权力意志这样的根源。

无论如何，值得谈论的是那种听起来显而易见的东西，因为显得明白的东西通常只是在你这么说过以后才显得是那样。因此，在你把它说出来之前，你需要说的东西是什么，这并不是显而易见的。因此，这本书可能会给人一种印象，即：我在带领你们走一条平坦而又开阔的道路。那是一种假相。我们是在走一条穿过丛林的狭窄道路。我的阐述方法是先指出那条道路，然后再指出我们需要避开的那些丛林地带。或者用一种似乎比我的意图更为夸张的方式来说，那就是，我试图陈述真理，然后陈述与之相对立的错误，从而使真理的陈述具有更多的哲学意味。

### 默认点

在大多数重大哲学问题上都存在着一些观点，这些观点，我们可以用计算机语言中的一个比喻来称之为默认点（default positions）。所谓默认点就是那些不假思索就持有的观点，因而任

何对这些观点的偏离都要求有意识的努力和令人信服的论证。下面就是在某些重大问题上的默认点。

● 有一个实在世界，它不依赖于我们，不依赖于我们的经验、我们的思想和我们的语言而独立存在。

● 我们通过感官，特别是通过触觉和视觉，获得了直接进入那个实在世界的感知途径。

● 我们的语言中的语词，如兔子、树之类的语词，一般都具有可被理解的清楚意义。由于它们具有这些意义，我们才能够使用它们来指称和谈论实在世界中的真实对象。

● 我们的陈述为真或为假一般地取决于它们是否与事物本来的样子相符合，也就是取决于是否与世界上的事实相符合。

● 因果性是世界上的对象之间、事件之间的真实关系。由于这种关系，一种现象成为原因，它引起另一种现象，即结果。

在我们的日常生活中，这些观点被人们当作不言而喻的当然之理，甚至使我觉得把它们说成是“观点”——或者假设、意见——竟是一种误导了。例如，我持有关于实在世界存在的意见并不像我持有关于莎士比亚是一位伟大的剧作家的意见那样。这些不言而喻的前提构成被我称作我们的思想和语言的“背景”的那个东西的组成部分。我用大写字母来表示“背景”一词，从而表明我是把它作为一个准专门用语来使用的，对它的意义我将在后面详加解释。

哲学史的很大一部分是由对这些默认点的非难所构成。一些伟大的哲学家往往由于反对别人认为是不言而喻的东西而出名。他们的独特攻击始于指出某个默认点之令人困惑、有悖常理之处。显然，我们如果坚持默认点就不能同时还相信其他我们想要相信的整整一大套东西。所以，必须放弃默认点，代之以某种革命性的新观点。著名的例子是戴维·休谟对因果性是世

界中的事件之间的真实关系的观念的驳斥；乔治·贝克莱主教对物质世界不依赖于我们对它的感知而存在的观点的驳斥；以及笛卡尔和其他许多哲学家对我们能够对世界具有直接的感性知识的观点的驳斥。比较近期的例子是，许多人认为威拉德·蒯因的观点是对那种认为我们语言中的词具有确定意义的观点的驳斥。还有一些哲学家认为他们驳斥了真理符合论——即认为，如果一个陈述是真的，而它之所以如此，是因为在一般情况下，这个世界上存在着某种事实、情景或状态，它们使得它为真。

我相信，一般说来，默认点是真的，对于它们的攻击是错误的。我觉得，我刚才所举的所有这些例子都的确如此。如果这些默认点像哲学家们认为的那样都是错误的话，那么它们就不可能在经历了几百年、有时甚至是几千年的人类历史的风风雨雨之后还保留了下来。但并不是所有的默认点都是正确的。也许最著名的默认点就是这样的默认点，即认为，我们每个人都由两个分开的实体——一方面是肉体，另一方面是心灵或灵魂——所构成，这两者在我们的有生之年是结合在一起的，但它们是彼此独立的，以至于我们的心灵或灵魂能够脱离我们的肉体，甚至在我们的肉体完全毁灭之后它们仍然能够作为有意识的实体而继续存在。这种观点被称为“二元论”。我认为它是错误的，我将在第二章中说明理由。然而，一般来说，默认点要比作为其替代物的观点更有可能是正确的，而跟我的职业有关的一个可悲而又令人惊叹的事实就是：最著名的、受到敬仰的哲学家常常是持有最为怪诞离奇的理论的哲学家。

一个有吸引力的想法是认为我所称之为默认点的东西乃是通常称为“常识”的东西。我觉得这是错误的。“常识”并不是一个很清楚的概念，但就我的理解，常识绝大部分是被广泛持有的、通常没有受到挑战的信念。虽然不存在截然分明的界线，但

我所称之为默认点的东西乃是比常识更为根本得多的观点。我想，如果你想让人们对你有礼貌，你最好是对他们有礼貌，这就是一个常识问题。这样的一种常识对于诸如外部世界的存在或因果性的实在性等基本的形而上学问题并无任何见解。总的来说，常识是普通意见的问题。而“背景”则先于诸如此类的意见。

哲学中的某些最有意义的问题是那些产生于两个默认点之间的直接冲突、甚至是逻辑不一致的问题。例如，在我看来，人们通常都在谈论着和思考着，好像他们都设想我们具有一种排斥因果决定论的自由意志，但同时又设想我们的所有行为都有决定论的因果解释。在这本书中我们由始至终都要考察各种各样的默认点，并且对于诸如此类的默认点的冲突给予特别的注意。在这一章中我所讨论的一连串默认点都集中于实在与真理的概念。

### 实在与真理 默认点

在构成我们的认识“背景”的默认点中，也许最最根本的观点就是有关实在和真理的某些预设前提了。通常当我们行动、思考或者谈话时，我们总把某种情况看成是理所当然的，即：我们的行动、思想和谈话与我们之外的事物相关联。我把这种情况用一套陈述表示出来，但是，如果以为当我们实际上在谈话、思考、要不就是行动时，我们也持有一种理论的话，那就错了。我向你提出的关于实在和真理的这一套陈述可以被当作一种理论、甚至被当作一套理论来看待，但是当某种“背景”在起作用时——也可以说当它在做它的事的时候——我们并不需要一种理论。诸如此类的预设前提先于理论。

无论如何，当我们以下列各种方式来行动、思考或谈话时，

我们是把许多东西都当成不言而喻的事情了。当我钉钉子时，从餐馆订顿饭时，做一次实验时，或者在考虑到哪里去度假时，我们把以下的事情当作不言而喻的东西：有一个实在的世界完全不依赖于人类，不依赖于人们对它怎样想、怎样说而独立存在，有关这个世界中的对象、事态的陈述是真的还是假的有赖于世界中的事物是否真的像我们所说的那样。所以，例如，如果当我在思考度假计划时不知道希腊的夏天是不是比意大利的夏天更热，我就直接把下面这些当作不言而喻的事情：存在着一个实在的世界，它包括诸如希腊、意大利等许多地方，这些地方具有不同的气温。进而，如果我在一本旅游书上看到希腊夏季的平均温度比意大利的平均温度高，那么我就知道，当且仅当希腊夏季的平均温度真的比意大利的平均温度高时，这本书所说的就是真的。这是因为我把下面的东西当作不言而喻的了，即：只有存在着不依赖于某陈述的某种东西——依据它或者由于它，此陈述才得以真——诸如此类的陈述才是真的。

这两项“背景性的”预设前提具有漫长的历史，而且有好几种著名的名称。第一个预设前提认为有一个不依赖我们而独立存在的实在世界，我想将之称为“外部的实在论”。称它为“实在论”是因为它断定实在世界的存在，而“外部的”是把它与其他种类的实在论——例如有关数学对象的实在论（数学的实在论），或者有关伦理事实的实在论（伦理的实在论）——加以区别。第二个预设前提认为，如果世界上的事物就像一个陈述所说的那样，那么，这个陈述就是真的，否则这个陈述就是假的。这种观点被称为“真理符合论”。这一理论有许多不同的形式，但基本观点是：如果陈述符合于、或描述了、或适合于世界上的事物的真实状况，那么陈述就是真的，否则就是假的。

世界上有独立于心灵的许许多多的现象，其中有诸如氢原

子、地壳运动的板块、病毒、树木、银河等等东西。这些现象的实在性是独立于我们的。在任何人或其他有意识的生物出现之前，宇宙早就存在了，我们统统在世上消失以后，它还长期存在。

并非世界上的所有现象都独立于心灵。例如，货币、财产、婚姻、战争、足球赛、鸡尾酒会等等，都依赖于有意识的人类，正如山峰、冰川、分子的存在不依赖于人类一样。

我认为，外部实在论的基本主张——有一个实在世界，它完全地、绝对地不依赖于我们所有的表象、所有的思想、情感、意见、语言、论述、文本等等而独立存在——是如此地明显，并构成了合理性、甚至可理解性的一个如此基本的条件，以至于使我感到对这个观点提出异议、并讨论有关它的各种挑战真有点为难。为什么竟有人发自内心地希望攻击外部实在论呢？噢，事实上，这是一个相当复杂的问题，对此我在后面将详细地加以讨论。然而，在这里我要指出的是，对外部实在论的攻击并不是孤立的。这些攻击在哲学上往往与对我们的那些也构成默认点的“背景”前提之其他特征的挑战相并行。我们一般总是与实在论站在一起，设想我们的思想、言谈和经验是与实在世界直接关联的。也就是说，我们设想，当我们看着诸如树木、山峰之类的对象时，我们通常总感知到它们；当我们谈话时，我们通常总是使用语词来指称不依赖于我们的语言而独立存在的世界中的对象；当我们思考时，我们常常想到实在的事物。而且，如我前面已经提到的那样，我们关于这些对象所说的话是真的还是假的，取决于它是否与在世界上事物的情况相符合。因此，外部实在论成为其他一些常常遭到否定的、基本的哲学观点——思想和语言的指称理论，真理符合论——的基础。而想要否定真理符合论或思想和语言指称论的思想家们通常总感到必须承认外部实在论是一件十分尴尬的事。他们常常是宁可压根不谈论

它，或者提出一些多少有点巧妙的理由来反对它。事实上，很少有思想家会直截了当地说根本不存在像绝对地、客观地、完全不依赖于我们而独立存在的实在世界这样的事情。有些人是这样认为的。有些人则直截了当地说，所谓实在世界只不过是一种“社会的构造”罢了。但是，像这样直接否定外部实在论的人非常少。反实在论者的比较典型的一着是先提出一种似乎是向我已描述过的默认点进行挑战的论据，然后声称这种挑战证明了他们想要维护的某些其他观点，有些种类的观点就叫做社会构造主义、实用主义、解构主义、相对主义、后现代主义等等，不一而足。

反实在论者所面对的情况的逻辑结构是这样的：

1. 假定外部实在论是真的。那么就有一个不依赖于我们以及我们的兴趣的实在世界独立存在着
2. 如果存在着一个实在世界，那么就有一种这个世界真实存在的方式，有一种事物在这个世界中存在的客观方式。
3. 如果有事物真实地存在的方式，那么，我们就应当能够说出事物是怎样的。
4. 如果我们能够说出事物是怎样的，那么我们所说的东西在客观上是真的还是假的取决于我们能否说出事物是怎样的情况的那一程度。

各种形式的主观主义或相对主义的维护者想要拒斥第四个命题，却受到第一个命题的困扰，而这第一个命题是他们感到必须予以拒斥，或者像他们有时说的那样，“表示存疑”的。

对外部实在论的攻击并不是什么新的东西。它们可以被追溯到好几百年以前。也许最著名的就是贝克莱主教的主张，即：

我们当作物质对象的东西实际上只是“观念”的集合。他所说的“观念”指的是意识的种种状态。这种有时候被称之为“唯心主义”或“现象主义”的传统的确一直延续到 20 世纪。这个观点之所以被称之为“唯心主义”是因为它断言唯一的实在就这个词的特定意义而言，就是“观念”的实在。或许有史以来最有影响的唯心主义者是乔治·弗里德里希·黑格尔。唯心主义的基本原则认为，实在归根到底不是什么不依赖于我们的知觉或其他表象而独立存在的东西，而毋宁说实在是由我们的知觉和其他各种表象所构成的。唯心主义认为，我们所断言的知识不是与独立存在的实在相符合，而是相反，我们要使实在符合于我们自己的表象。我相信，在伊曼努尔·康德的哲学中可以看到一种最深奥玄妙的唯心主义观点。康德认为，他称之为“现象世界”——由椅子、桌子、树木、星球等等组成的世界——的东西完全在于我们的表象。他还认为，实际上还有在我们的现象世界背后的另一个世界：“自在之物”的世界，但这一世界是我们完全不可认识的；我们甚至不可能富有意义地谈论它。经验世界——也就是我们大家都经验到的、并在其中生活的世界——实际上是由系统的现象所构成的世界，由事物向我们显现的样子而构成的世界。所以，和其他形式的唯心主义一样，在康德看来，由桌子、椅子、山、流星以及空间、时间和因果关系等等组成的世界事实上只是一个现象的世界。康德与其他唯心主义者（如贝克莱）之间的区别在于，别的唯心主义者认为现象——用贝克莱的说法，“观念”——是唯一的实在，而康德则认为，除了现象世界以外，还有一个在现象背后的自在之物的实在，对于这个实在我们无论怎样都不可能有任何知识。

为什么会有如此之多的杰出哲学家觉得不同形式的唯心主义具有吸引力？大概唯心主义的优势之一就是它能够使我们回

答怀疑论的挑战，即认为我们实际上不可能知道世界是什么样子的。事实上，从历史上来看，唯心主义是由于人们无力回答笛卡尔所提出的那种怀疑论的问题才发展起来的。一切形式的怀疑论都基于这样的断言，即认为我们对任何断言尽管能够有——切可能的证据，但仍然是根本错误的。对于外部世界的存在我们可以有尽可能最完全的证据，但仍然可能是受到一种巨大幻觉的欺骗。你可能受到恶魔的欺骗，或者你只是“桶中之脑”<sup>①</sup>，或者你正在做梦，如此等等。唯心主义者解决这一问题的办法是取消证据和实在之间的鸿沟，以便使证据与实在相重合。那样一来，要把诸如错觉、虹、幻觉等非实在的情况与那些构成“实在世界”的东西区分开来就成为一件非常简单的事情了。错觉仅仅是一种与我们的其他现象没有适当地一致起来的现象。但是，无论是在错觉的知觉还是在非错觉的知觉中，并不存在什么超出我们的表象以外的东西。总之，唯心主义的吸引力在于：实在与现象之间的鸿沟，也就是使怀疑论成为可能的那条鸿沟取消了。实在被存在于系统的现象之中。

然而，我必须承认，各种各样的反实在论之所以有着持续不断的吸引力，是因为存在着更加深刻得多的理由，而这一点在20世纪已变得明显起来：它使一种基本的权力冲动得到满足。不知为什么，以下一点恰恰似乎特别令人讨厌，即：我们竟然应当受“实在世界”的支配。似乎非常令人可怕的则是我们的表象竟然应该与任何我们以外的东西相符合。这就是持有现代类型的反实在论观点、并拒斥真理符合论的人之所以常常嘲笑与之相反的观点的原因。例如，理查德·罗蒂以讥讽的口气提到“作

<sup>①</sup> “桶中之脑”是一位哲学家的想象，按照这一想象，一个人可以具有他的全部经验，尽管他只是由一个放在装满营养液的大桶里的脑子所构成。这种经验是通过人工的方法用电刺激脑子而产生的。