

陈亚军 著

从分析哲学 走向 实用主义

CONG
FENXI ZHIXUE
ZOUXIANG
SHIYONG ZHUYI

——普特南哲学研究

59

東方出版社

CONG FENXI ZHIXUE
ZOUXIANG
SHIYONG ZHUYI

从分析哲学走向实用主义

陈亚军 著

ISBN 7-5060-1621-4



9 787506 016216 >

ISBN 7-5060-1621-4 定价：17.00元

B7

从分析哲学 走向实用主义

——普特南哲学研究

陈亚军 著

東方出版社

责任编辑:陈亚明

封面设计:曹 春

版式设计:顾杰珍

图书在版编目(CIP)数据

从分析哲学走向实用主义:普特南哲学研究/陈亚军著.

-北京:东方出版社,2002.11

ISBN 7-5060-1621-4

I. 从… II. 陈… III. 普特南-哲学思想-研究 IV. B712.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 025603 号

从分析哲学走向实用主义

CONG FENXIZHIXUE ZOU XIANG SHIYONGZHUYI

——普特南哲学研究

陈亚军 著

东方出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京建筑工业出版社印刷 新华书店经销

2002 年 11 月第 1 版 2002 年 11 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:9.25

字数:219 千字 印数:1-1,000 册

ISBN 7-5060-1621-4 定价:17.00 元

前 言

德国著名哲学家施太格穆勒在谈到普特南时曾说过这样一段话：“他也许是当代惟一具有‘综观全局’能力的哲学家。最初，他的研究方向是专门而困难的数理逻辑……无论是谁，只要读一下他关于相对论时空学说和量子力学的论文，都会把他视为物理学基础研究方面的专家。他对现代语言学和语言哲学的研究也相当深入。令人吃惊的是，他在这些方面的知识和能力并未使他成为一个‘形式化者’：他既同后期的维特根斯坦以及所有属于这个思想范围的人进行了辩论，也同乔姆斯基、卡尔纳普和蒙塔古展开过交锋。另外，他还就那些与身一心问题有关的问题写了大量精辟的、引人入胜的文章。”^① 施太格穆勒的这番话概要介绍了普特南的学术兴趣和成就，但仍嫌不够全面。普特南之赢得广泛赞誉，不仅在于他对数理逻辑、心灵哲学、语言哲学、科学哲学所做出的一系列贡献，而且在于他的哲学眼光。他不是一位满足于为众多哲学分支添砖加瓦的人，他的目光一直关注着“大的哲学问题”，关注着元哲学的命运，思维的触角也因此延伸到了伦理学、宗教（犹太教）以及其他非科学知识的领域。他是一位真正意义上的全方位的哲学家，这样的哲学家在当今英美哲学舞台上并不多见。

普特南是一位处于两大哲学路线交汇点上的人物，在他身上

^① 施太格穆勒：《当代哲学主流》（下），商务印书馆1992年版，第306页。

既折射出美国分析哲学的演变,同时也反映了实用主义的最新发展,正如巴斯摩尔所说:“他(普特南——引注)本身就可以说是新近哲学史概况。”^① 于是研究普特南的哲学便有了双重的学术意义,它可以使我们不仅对分析哲学而且也对实用主义有更深切的理解,对于它们之间的相互补充有更清晰的明察。

在哈佛园中,普特南号称“分析哲学鬼才”^②,借用胡适先生的话,普特南不仅有把握哲学方向的眼光,也有“拿得起绣花针”的工夫。他立论新奇突兀,出其不意,论证严谨周密,丝丝相扣,极善于运用各种虚构以达开拓思路之效。其“孪生地球”、“缸中之脑”、“图林机器”等模型设计,在英美哲学界无人不晓。他的哲学之所以广受好评——一些人尽管对于他的观点不尽苟同,但却仍对其充满敬意——和他这种严肃缜密的学术风格或许有重要的关联。人们尽可以不同意他的观点,但不能无视他的存在,不能绕过他的论证而继续心安理得地坚持与他相反的哲学立场。

普特南的哲学在西方学术界的地位毋庸置疑,尽管施太格穆勒早在70年代便断言“普特南与比他年长几乎二十岁的奎因已齐名多年”有些过分的夸大,但时至今日,将普特南尊为美国哲学界的顶尖人物之一,当是合情合理的公允之论。80年代之前,普特南虽已在英美哲学界名声显赫,但尚不为欧陆学术界所熟知,这不仅使施太格穆勒这样的重视分析哲学的欧陆哲学家忿忿不平^③,也让罗蒂这位偏爱欧陆哲学的英美哲学家耿耿于怀^④。20年之后,这种情况已有了很大的改观,普特南的名字不但时时出现在像

① 巴斯摩尔:《哲学百年——新近哲学家》,商务印书馆1996年版,第713页。

② 吴咏慧:《哈佛琐记》,三联书店1997年版,第17页。

③ 施太格穆勒:《当代哲学主流》(下),商务印书馆1992年版,第305页。

④ 罗蒂:《后哲学文化》,黄勇编译,上海译文出版社1992年版,“作者序”第11页。

哈贝马斯这样的欧陆哲学大家的著作里,^①而且其观点甚至也被余英时、杜维明、林毓生这样的东方学者所引用^②。他的重要著作不仅在英美哲学界脍炙人口,而且也已被某些德国大学的哲学系指定为必读的经典^③,并一版再版。

与此相应,对普特南哲学的研讨也堪称热烈。围绕着普特南的哲学,英美学术界曾举行过数次专门研讨会,出版过数种专门讨论他的哲学的论文集,其中特别值得一提的有如下内容:

1982年12月,在普特南内在实在论的代表作《理性、真理与历史》发表的第二年,美国哲学学会(APA)举办专题讨论会,对普特南的著作予以回应,这次讨论虽未形成文集,但一些重要成果,如费尔德(H. Field)的《实在论和相对主义》以及哈曼(G. Harman)的《形而上学实在论和道德相对主义》,在美国著名哲学刊物《哲学杂志》1982年10月号刊出,对普特南的内在实在论提出了商榷。普特南当即作了简单的答复,1990年他又将自己的答复扩充为长文《捍卫内在实在论》,作为《具有人的面孔的实在论》的一章发表。就笔者所知,这或许是学术界第一次对普特南哲学做出的集中回应。

1990年,由普特南过去的学生、已故的前麻省理工学院教授布勒斯(G. Boolos)主编,剑桥大学出版社出版了第一部专门讨论普特南哲学的论文集《意义和方法》(*Meaning and Method, Essays in Honor of Hilary Putnam*, Cambridge University Press, 1990, p.380),作

① J. Habermas: *Postmetaphysical Thinking*, The MIT Press, 1992, p.35, p.37.

② 余英时:《论士衡史》,上海文艺出版社1999年版,第69页;杜维明:《现代精神与儒家传统》,三联书店,1997年版,第229—230页;林毓生:《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版,第31—32页。

③ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,“译者的话”第2页。

者除达美特(M. Dummett)外,大多为一些曾是普特南过去的学生或助手的学者,如著名的福德尔(J. A. Fodor)、鲍义德(R. Boyd)、费尔德以及哈茨(J. J. Katz)等。话题涉及了广泛的领域,其中对真理问题、意义理论、心灵哲学、数学哲学、实在论问题都有深入的讨论,尤其值得注意的是,一些论文还涉及了普特南的社会政治思想,范围之广,几乎囊括了除具体数理逻辑、量子力学基础之外的所有普特南曾经感兴趣的话题。

1993年,阿肯色大学出版社所发行的《哲学话题》以“普特南哲学”为名,组织编辑了讨论普特南哲学的文集(*Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam*, Vol. 20, No. 1, Spring 1992, p. 408.)。这是一部极有学术分量的重要文献,话题主要围绕普特南的内在实在论及相关的语言哲学问题。作者包括了一些普特南哲学的专门研究者如柯南特(J. Conant)、艾伯思(G. Ebbs),以及一些对普特南思想有重大影响的著名哲学家如麦克道尔(J. McDowell)、乔姆斯基(N. Chomsky),还有普特南当年的师友、资深学者瑞本(B. DreBen)等。论文集的最后附有普特南对于所有作者的较为详细的答复,它对于了解普特南的思想演变极有价值。这部论文集中最值得一提的是艾伯思的《实在论和合理的探究》以及麦克道尔的《普特南论心灵和意义》。这两篇文章既是对普特南思想的创造性的阐释,也是对普特南思想的批判性的纠正,对此普特南后来曾经不只一次地提起并承认自己的思想发展与这两篇文章的刺激不无关系。

1994年,由克拉克(P. Clark)和海尔(B. Hale)主编,英国著名的布莱克威尔(Blackwell)出版社出版了专门讨论普特南哲学的又一本文集《阅读普特南》(*Reading Putnam*, Basil Blackwell Ltd. Oxford, 1994)。这部论文集是对普特南1990年在圣·安德鲁思大学所作的“吉福特讲座”(讲稿后以*Renewing Philosophy*为名发表)

的回响。作者多为英美著名大学教授,其中包括牛津大学的达美特、剑桥的雷德海(M. RedHead),以及布莱伯恩(S. Blackburn)、布勒斯、维金斯(D. Wiggins)、赖特(C. Wright)等。讨论的话题更加专门化,主要涉及内在实在论、数理逻辑、普特南与维特根斯坦的比较、普特南与弗雷格的比较以及普特南的“缸中之脑”论证等。对于所有论文,普特南均作了详略程度不同的答复。

1996年,为纪念普特南《“意义”的意义》一文发表20周年,由佩辛(A. Pessin)和哥德伯格(S. Goldberg)主编,纽约沙普(Sharpe)出版社出版了一部长达410页的论文集,题为《孪生地球记事:关于普特南〈“意义”的意义〉的二十年的反思》(*The Twin Earth Chronicles, Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam's "The Meaning of 'Meaning'"*, M. E. Sharpe, Inc., New Yoak, 1996, p. 410.)。它分别讨论了普特南《“意义”的意义》所涉及的“自然种类和语言哲学”,“精神内容与精神的因果性”以及“自我认识”等话题,比较全面地反映了英美哲学界近二十年来对于普特南的语言哲学和心灵哲学的讨论成果。作者包括一些著名哲学家,如戴维森(D. Davidson)、麦克道尔、福德尔、丹尼特(D. Dennett)以及塞尔(J. Searle)等。

除以上四部分量较重的专门讨论普特南哲学的文集之外,著名的《综合》(*Synthese*)杂志还专门将1991年5月的第34期辟为讨论普特南哲学的专号,而各杂志以普特南哲学为讨论对象的论文更是不胜枚举。可以说,在英美哲学界,几乎没有哪一个重大话题的讨论听不到普特南或普特南追随者的声音,没有哪一部追溯近五十年英美哲学发展史的著作会缺少普特南的名字,普特南已是英美哲学界的一个热点人物。尽管在英美哲学界,迄今为止鲜见专门研究普特南哲学的专著,但就施太格穆勒在他那本著名的《当代哲学主流》中长达122页的关于普特南哲学的介绍,以及柯南特

为普特南著作所写的分别长达 70 页及 66 页的长篇导论而言,其分量与专门的论著已经不相上下。

这些研究中的绝大部分(柯南特除外)关注于普特南 20 世纪 90 年代以前的哲学思想,焦点基本聚集在语言哲学、实在论、心灵哲学等方面,总的来说,还是把普特南当做分析哲学家来研究,相对忽略了普特南哲学的实用主义内涵。罗蒂恐怕是不多的从实用主义角度理解并高度评价普特南哲学的人,对此普特南是欣然赞同的,然而罗蒂从普特南哲学中所推出的相对主义结论又使普特南深感不快。90 年代初(以“杜威讲座”为标志)以来,普特南的思想又发生了新一轮的转变,对此,学术界的反应似不如他第一次由科学实在论转向内在实在论时来得强烈,至今鲜见有分量的研究成果,更遑论像前面所提到的专门讨论了。

在中国,普特南哲学的研究大致可分为两个阶段。90 年代中期之前,学者们的注意力基本上集中于普特南 70 年代的工作,介绍了普特南在语义学、真理论方面的一些观点。除涂纪亮的《分析哲学及其在美国的发展》,徐友渔的《哥白尼式的革命》之外,也有一些文章散见于各处。普特南的名字对于中国学术界还较陌生,他的思想演变没有受到重视,科学实在论与内在实在论的区别尚不清楚。

90 年代中期之后,这种状况有了很大的改变,普特南逐渐为学术界所熟悉,出现了一批研究普特南哲学的成果。1996 年桂林“美国新实用主义讨论会”所提交的论文,谈论普特南的热情明显高于对罗蒂的谈论,普特南已不再只具有分析哲学家的头衔,他也以“新实用主义者”的身份而受到关注。

90 年代后半期,人们对普特南的理解已经开始和“人本主义”、“实用主义”结合在一起,对于普特南“内在实在论”内涵的把握更加准确,一批论著开始以普特南作为章节(如江怡主编由中国

社会科学出版社 1998 年出版的《走向新世纪的西方哲学》；陈亚军的《实用主义：从皮尔士到普特南》，湖南教育出版社 1999 年等），专门研究普特南的论著也已开始问世（如幸强国的《语意、辩明与实用主义——普特南哲学研究》，西南财经大学出版社 1998 年）。这些论著的研究角度多种多样，普特南哲学的丰富性开始得以展露。

早在 1988 年，普特南的重要著作《理性、真理与历史》便被移译为中文，这个由李小兵翻译、辽宁教育出版社出版的译本对于传播普特南的思想起了很大的作用。1997 年，上海译文出版社又出版了由童世骏、李光程翻译的《理性、真理与历史》的第二个中文译本，这个译本比之前者，更加忠实原文。

普特南是一位“狐狸型”的哲学家，追求“多知”而非“一知”；他不在意于体系的自我圆满融贯，而是追逐问题，跳跃不定，常常以后一个普特南攻击前一个普特南，为思考的快乐不惜亲手毁灭自己曾经建造的理论大厦。他的思想如此变幻不定，以至于一些西方学者甚至发出了“写关于‘普特南的哲学’，就如同试图用鱼网捕风一样”的感叹。^① 因此正如施太格穆勒所说的，“在介绍他时采用历时法无疑要比采用共时法好得多”。^②

本书主要采用了历时性的方法，在分析阐述普特南观点内涵的同时，注重这些观点之间的发展、演变，各章的顺序基本上反映了普特南思想演变的时间顺序。全书由五个部分共十四章构成。

第一部分由第一章构成。它试图对普特南其人及其思想演变提供一幅鸟瞰式的图景，使读者对普特南思想的总体特征及发展演变的基本脉络有一个素描式的印象。

① 巴斯摩尔：《哲学百年——新近哲学家》，商务印书馆 1996 年版，第 707 页。

② 施太格穆勒：《当代哲学主流》（下），商务印书馆 1992 年版，第 307 页。

第二部分包括第二、三两章。它所讨论的是普特南科学实在论的主要内容。其中第二章是关于语义学的讨论,它在普特南的科学实在论中具有重要的地位,因为在此涉及了科学本质主义、真理符合论以及因果指称理论等科学实在论的基本主张。而第三章则讨论了科学实在论主张在心灵哲学领域中的具体表现,即普特南所创立的功能主义。这一章介绍了普特南的图林机模型,阐述了功能主义在心灵哲学方面的主要观点,同时也分析了普特南功能主义立场的一些变化。

这一部分的内容表明,70年代中期之前,普特南还是一位典型的科学实在论者,因为他既想用科学对于事物本质的揭示来确定语言的指称从而确定语言的意义,又想用科学的模型、科学的词汇来还原人的认知活动。笔者分析了这一思路的内在缺陷,并对普特南由科学实在论转向内在实在论的契机作出了解释。

第三部分共五章,由第四、五、六、七、八章构成。它所涉及的是普特南内在实在论的一些基本思想。这五章分别从不同的方面探讨了内在实在论的内涵,其中具有一种有机的联系。第四章主要介绍了普特南为建构内在实在论所做的开路工作,即对于形而上学实在论的否定。这一否定主要由三个著名的论证所组成,其中“缸中之脑论证”从指称的角度否定了形而上学实在论的可能,而“模型理论论证”和“概念框架相对性”的论证则旨在摧毁真理符合论。第五章讨论的是内在实在论的核心,即内在真理说。真理一旦无法从神的目光、旁观者的角度谈论,便只能从人类文化语言内部谈论,这种谈论势必与文化的合理性标准不可分。合理性的问题或者说理论的正当性问题取代理论的真值问题,成了内在真理论的关注焦点。对于真理的发生学的兴趣取代了对于真理的本质的兴趣。第六章是顺着内在真理说的思路进一步触及事实/价值以及科学/伦理学的问题。真理所对应的是事实而不是物自体,

事实是与合理性标准相关的,而合理性标准又是渗透了文化价值的,故事实与价值是密不可分地融为一体的。如果事实与价值融为一体,客观性不能以超文化、超语言的存在为基础,那么科学与伦理学之间的形而上的对立便要瓦解。第七章论述了普特南站在内在实在论立场上对于道德哲学尤其是对于伦理学的性质以及“民主”、“平等”概念的反思。普特南将民主看做探究的前提,伦理学的保证。他重视“平等”,试图从内在实在论的角度挽救这一重要价值。他论证了道德客观性的基础在于对自由人所组成的民主社群的预设,没有这一预设,就没有真正的道德。第八章所涉及的是普特南的反功能主义思想,它可以被看做是过渡的一章。从学理上说,它本来应该是内在实在论在心灵哲学领域的体现,但事实上,普特南一直没有意识到这一点;在坚持内在实在论的大部分时期,他一直还保留着功能主义的主张。反功能主义否定了任何意义上的将认知活动还原为科学的企图,它标志着普特南内在实在论的完成,同时也使普特南的思考开始突破内在实在论的局限,走向新的实用主义的实在论。

笔者试图通过对这一部分内容的阐释和分析,表明这样一种观点:普特南在内在实在论时期,也就是在70年代中到90年代初这段时期,已经开始了摆脱科学主义束缚而走向人文主义的努力,但是他不愿像罗蒂那样陷入相对主义的泥淖,然而又没有找到一条更好的中间道路;他的理论还处在分裂状态,科学主义的阴影仍然笼罩着他,传统的二元式的思维方式尚未真正克服,故这次超越主观/客观、相对主义/绝对主义的努力,并没有真正达到目的。

第四部分由第九、十、十一、十二章构成。它所涉及的是普特南自90年代初以来(80年代末已经隐约开始)的哲学主张。和内在实在论时期相比,普特南这一时期的实用主义倾向更加明显,思考的重心又回到了哲学史,回到了对心灵、知觉等概念的澄清。第

九章是对于内在实在论的理论困境的分析,它表明普特南之所以在理论上仍存在着罅隙,乃因为他并没有真正摒弃二元分裂式的思维方式。普特南后来对此有所意识,这是他走向生活,完成第二次超越绝对主义/相对主义对立的关键。第十章是通过“心灵”概念的重新认识纠正内在实在论的偏差。内在实在论没有真正消除科学主义的痕迹,和它仍然将“心灵”理解为一种器官、一种内在独立的实体,有着直接的关联;必须也应该将“心灵”理解为一种自然形成的与环境打交道的“能力系统”,这样才能真正克服主客观的二元分裂。第十一章是上一章所谈话题的进一步深入。内在心灵的设定导致了主客观之间“分界面”的产生,导致了我们与世界的分离。解决这一问题必须回到知觉,重新审查知觉,不把知觉看做内在的分界面,而是将它看做沟通人与环境的通道。

第十二章描述了新的哲学立场。反思心灵,改造知觉,都是在一种新的思路下完成的,这就是实用主义的思路,也可以说是詹姆斯所谓的“自然实在论”的思路,或后期维特根斯坦式的思路。按照这一思路,伦理学而不是认识论,成了哲学思考的出发点;生活实践成了解决理论困惑的源泉。这是一种没有本质主义嫌疑的实在论。与此相关,关于真理、世界、语言等哲学问题的谈论,最终都和我们的生活实践联系在一起。

笔者的分析表明,普特南第二次超越主观/客观、相对主义/绝对主义的努力,由于摆脱了传统二元论式的思维方式,摆脱了科学主义的影响,从而显得更加彻底。普特南由科学主义走向人文主义的努力至此显得更加明白确定,更加融贯自然。

第五部分由最后两章构成,它所涉及的是普特南与实用主义的关系。其中第十三章,是对普特南与詹姆斯之间关系的探讨,是对普特南如何诠释詹姆斯的介绍。通过这一章的内容,可以看出詹姆斯何以如此吸引了普特南的注意,他在哪些地方为普特南提

供了思想资源。第十四章则详细回顾了普特南与罗蒂的争论过程以及主要的争论点,以厘清两位当代著名的新实用主义者之间的同异所在。普特南既不愿回到传统的形而上学实在论,又要和罗蒂的相对主义划清界限,他试图在两者之间走出一条中间道路来。

由这一部分的内容可以看出,实用主义在普特南的后期思想演变中起了重要的作用,普特南的转变方向是朝着实用主义的;但是,它并不是罗蒂所理解的实用主义,也与流行的对于实用主义的理解有着一些非同小可的区别,普特南既受到实用主义的改造,也反过来改造了实用主义。

目 录

前 言	1
第一章 普特南其人及其思想的演变	1
一 科学实在论时期	3
二 内在实在论时期	6
三 自然实在论时期	12
第二章 改造语义学	17
一 意义不在头脑之中	17
二 语义外在论	24
三 理解语词的四个维度	35
四 回应与思考	41
第三章 创立功能主义	51
一 图林机的启示	52
二 对心灵哲学问题的解答	58
三 功能主义之修正	66
第四章 瓦解形而上学实在论	74
一 “缸中之脑论证”	75
二 模型理论论证	83
三 概念框架相对性的论证	86
四 析“缸中之脑论证”	90
第五章 真理与合理性	98

一	真理是“实质的概念”	99
二	真理与合理的可接受性	103
三	关于合理性的分析	110
第六章	事实与价值	117
一	科学并非价值无涉	117
二	事实与价值的融合	120
三	科学与伦理学之间没有本质区别	124
四	反驳威廉姆斯	129
第七章	关于道德哲学的反思	134
一	伦理学问题之不可解	134
二	民主不光是一个政治学的概念	138
三	关于平等价值的再思考	140
第八章	反功能主义	147
一	立场的转变	148
二	否定功能主义	150
三	驳功能主义之变种	154
四	拒绝“还原”	162
第九章	内在实在论的困境及其出路	168
一	关于失误的分析	168
二	摆脱困境的关键	172
三	走向实用主义	174
第十章	重塑“心灵”与实在论的修正	177
一	“心灵”史的追溯	178
二	“心灵”与近代科学	181
三	来自麦克道尔的批评	183
四	心灵是一种能力系统	188
第十一章	再论知觉与清除分界面	192
一	重谈知觉的必要性	193

二	对于传统知觉理论的反思	196
三	清除作为分界面的知觉	199
四	分界面与两种错误的思维方式	205
第十二章	没有基础的实在论	210
一	一种新的世界观	211
二	实在论与整体论的统一	215
三	再论真理	218
第十三章	重新诠释詹姆斯:	
	整体论与实在论是如何统一的	223
一	哲学思考的伦理学背景	225
二	整体论:事实、价值和理论的融合	230
三	直接实在论:对于感觉和经验的改造	234
四	澄清实用主义真理观	242
第十四章	与罗蒂的对话:	
	实在论能给我们留下些什么	252
一	普特南眼里的罗蒂	253
二	罗蒂眼里的普特南	258
三	普特南对罗蒂的再批判	265
四	反响与评论	268
	参考文献	271
	后 记	278

第一章 普特南其人及其思想的演变

普特南(Hilary Putnam),1926年生于芝加哥,其父为一犹太裔作家,热衷于马克思主义。妻子露丝·安娜·普特南(Ruth Anna Putnam)为美国著名道德哲学家,现任教于马萨诸塞州的威尔斯利(Wellesley)学院。这一家庭背景对于他的思想演变和写作风格有着明显的影响。

1944年,普特南入宾夕法尼亚大学本科,四年后,获学士学位。1949年,他前往加利福尼亚大学洛杉矶分校攻读博士学位,历时三年。学生时代的普特南兴趣广泛,除主课之外,还十分喜爱基尔凯郭尔、马克思以及弗洛伊德等人的著作。

在宾夕法尼亚大学,普特南随丘奇曼(W. Churchman)教授学习科学哲学,从怀特(M. White)那里了解了美国哲学。丘奇曼与实用主义相当接近,但普特南对此并未在意,当时他最热衷的是逻辑实证主义。通过艾耶尔(A. J. Ayer)的《语言、真理与逻辑》,他把

握了逻辑实证主义的基本思想。

在洛杉矶分校,普特南遇见了逻辑实证主义的重要代表人物赖欣巴哈(Hans Reichenbach),并在其指导下完成了博士论文的写作。^①赖欣巴哈是普特南学业上的重要引路人,他不但训练普特南哲学分析的技巧,更教给他一种哲学眼光,一种不拘泥于具体细节的哲学视野。多年以后,普特南这样说道:“我以前的一些学生(也包括一些不是我的学生的人)常常夸赞我,是因为这样的事实:我一直喜欢就‘大问题’而不是仅仅就一些技术问题进行思考和写作。但这是赖欣巴哈教给我的。赖欣巴哈教导我:……一个‘分析哲学家’并不意味着拒斥那些大问题。”^②

走出洛杉矶分校校门之后,普特南先是在西北大学任教,不久(1953年),又接受了普林斯顿大学哲学系主任伍德(L. Wood)之邀,加盟该系。著名的分析哲学家亨普尔(C. G. Hempel)当时就在该系任教,卡尔纳普(R. Carnap)一度也在这儿访学研究,普林斯顿成了分析哲学特别是逻辑实证主义的重镇,这正好与普特南当时的兴趣相吻合。伍德有心改造普林斯顿大学哲学系,他一下子聘请了四位年轻的哲学教师,除普特南之外,其他三位均来自哈佛。普特南不久发现,来自哈佛的三位年轻同事在对哲学的认识和处理上使用了一种他当时还很不熟悉的方式,即所谓“日常语言学派”的方式。这种方式在美国的登陆,很大程度上与普特南昔日的老师、后在哈佛哲学系任教并一度担任系主任的怀特是分不开的。在哈佛,怀特除了在自己的课程中安排学生阅读牛津大学的奥斯汀(J. L. Austin)、斯特劳森(P. F. Strawson)的著作之外,还鼓励

① 普特南的博士论文后于1990年发表。(H. Putnam: *The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequence, with "Introduction Some Years Later"*, Garland, New York/London, 1990.)

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 100.

研究生们去牛津大学学习,这样,来自牛津的“日常语言学派”在哈佛便有了相当的影响。它对普特南原来信奉的人工语言学说是一种强有力的冲击,普特南起初对“日常语言学派”不屑一顾,但后来在这一学派的影响下,他终于放弃了自己早先坚持的人工语言的主张。不过他并未因此投向“日常语言学派”,而是对两者均保持距离。

一 科学实在论时期

50年代至60年代,普特南的研究领域主要是数理逻辑、现代物理学的认识论问题等,他在这些高度技术化的领域中成就不凡,令人钦佩。例如,他与戴维斯(M. Davies)和罗宾森(J. Robinson)合作,解决了著名的希尔伯特的第十个难题,他的论量子力学、相对论的文章,也引来了学术界的高度重视。^①

然而从哲学的角度说,普特南在50年代末到70年代中这段时期最引人注目的是他关于“科学实在论”立场的阐述。需要说明的是,普特南在这一时期,并未特别关注实在论问题,他甚至极少用“科学实在论”这样的词。他对于实在论问题的关注是70年代中期以后的事。现在人们把他在50年代末到70年代中这一时期的哲学立场称作“科学实在论”,只是因为他这一时期的哲学著述中实际表露出了一种科学实在论的主张。这一主张主要由两个学

^① 施太格穆勒在解释他的那本著名的《当代哲学主流》为什么没有介绍普特南关于相对论、量子力学的研究时说:“读者如果知道,在受到过普特南详尽批评的著作中,仅赖欣巴哈和格林鲍姆(Grunbaum)关于时间和空间的论著就长达一千多页,而格林鲍姆又试图用一本一百多页的书来回答普特南的批评,大概就能理解这一点了。”(《当代哲学主流》(下卷),王柄文等译,商务印书馆1992年版,第309页)。

说构成,一是他的功能主义,二是他的语义外在论。

普特南很早就意识到,人工智能在解决心灵哲学问题时可能扮演重要的角色。1960年,他在一个讲座中首次提出图林机概念,^①把对于计算机的研究和对于心灵哲学的研究结合起来,创立了一种后来广为人知的“功能主义”理论。按照这一理论,人脑类似于计算机,认知活动类似于计算机的运算行为,这样,我们就可以将原本因处于“黑箱”之中而无从接触的内在认知活动外在化,将难解的认知活动还原为可以用科学语言加以讨论的大脑(计算机)的功能组织。尽管普特南后来已经放弃了这一学说,但它至今仍在心灵哲学领域中被许多人所津津乐道。

60年代对于普特南来说是一个极为重要的时期,他的学术观点和学术态度都发生了根本的转变,普特南把这一时期称作“在许多方面都是我生活的转型时期”^②。1961年,他由普林斯顿转往麻省理工学院任科学哲学教授,这时的普特南对同在麻省理工学院任教的乔姆斯基(N. Chomsky)十分欣赏,对于他的转换生成语法深感兴趣,希望从心灵的演算模型、生成语法以及语义学的角度来解决心灵哲学和语言哲学的问题。此外,他也被奎因所深深地吸引。尽管普特南当时就认为,奎因的某些观点过于简单,但奎因坚持所有哲学问题都是关于科学的性质和内容的问题,以及有关科学的哲学问题只能在科学内才能解决等主张,仍然强烈地感染了普特南。

1965年,普特南接受了哈佛大学的教授聘书,跨入了离麻省理工学院一步之遥的哈佛园,从此一直任教于哈佛,直至今日。

① 这个讲座后来以“Minds and Machines”为名发表于悉尼·胡克主编的 *Dimensions of Mind* (New York, 1960)一书中。

② G. Borradori: *The American Philosopher*, The University of Chicago Press, 1994, p. 59.

60年代后半期,普特南的思想有一重大转变,这一转变与他在哈佛的经历是分不开的。在后来的回忆中,普特南特别提到,是当时哈佛哲学系的同事们所倡导的哲学促使他改变了自己的哲学走向。^①其中,普特南首先举出了奎因的名字,认为不论是奎因对于经验论的两个教条的批判,主张自然主义的认识论,提出著名的“翻译不确定性”的理论,还是他重开探索本体论问题的先河,奎因对于自己都有很大的震撼力。普特南尤其对奎因的“本体论承诺”学说给予了高度的评价,因为奎因的这一学说,使捍卫实在论成为可能,它为普特南日后对于实在论问题的探讨开辟了道路。其次,普特南对罗尔斯(J. Rawls)的学说也印象深刻。他认为罗尔斯的学说对于分析哲学产生了非常有意义的冲击,它使得对于伦理学的谈论变得十分重要,伦理学不再被当做一种只有情绪意义的东西,它完全可以客观的。罗尔斯在阐述自己的伦理学思想时,预设了一种前提,即主张放弃对于必然真理的无谓的追求,只关注人们在生活实践中的“精妙的相互调整”过程,他把伦理学从先验领域中解放了出来。普特南在他的“内在实在论”中坚持事实与价值的不可分,反对物理学与伦理学有形而上学意义上的区别,这些与罗尔斯的启发不无关系。最后,普特南着重提到了维特根斯坦的学说。当时在哈佛哲学系有三位教授阐发维特根斯坦的哲学,普特南对卡维尔(S. Cavell)的版本尤为欣赏。他对维特根斯坦的著作,特别是《哲学研究》,作了深入的研读,受到很大启发。他开始意识到,理解一种语言,关键是要考察它在语境中的使用,而不是看它是否符合哲学家们和逻辑学家们的“精确”、“清晰”的标准;用一种标准来定义语言,以本质主义的方式来谈论语言是错

① H. Putnam: "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within", *Daedalus, The Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter, 1997.

误的。这些想法对普特南在七八十年代系统地建立自己新的语言哲学理论起了十分重要的作用。

从 1966 年开始,首先在语言哲学课堂上,然后又在讲座中,普特南提出了关于语言哲学的一些新观点,即所谓“语义外在论”的观点。他不再追求用自然科学来解决哲学问题,不再坚持他在麻省理工学院时所持的主张。他认为,从内在个体说话者的大脑出发去探讨语言意义是一种完全错误的做法;语言并不是作为个体的人所拥有的工具,而是社会共同体共同参与使用的工具;决定语词意义的不是人们的内心世界,而是他与环境以及他人的相互关系。60 年代末到 70 年代初,普特南发表了一系列文章,阐发他的新语义学理论,如《语义学是可能的吗?》(1970)、《说明与指称》(1973)等,但阐述最透彻、影响最广泛的还是他写于 1972 年底、发表于 1975 年的长篇论文《“意义”的意义》。在此文章中,他系统地阐释了自己的语义学观点。和以前相比,他的眼界更加开阔,科学主义的霸权地位在一定程度上受到限制,社会共同体的劳动分工受到重视,但应该说明的是,科学主义仍然是这篇文章的主调,科学本质主义和真理符合论构成了这篇文章的主要内容。因此,这篇文章也就成了普特南早期科学实在论的代表作之一。

二 内在实在论时期

在普特南的哲学旅程中,最辉煌的一段无疑是以“内在实在论”为标志的,尽管他在探索中不断前行,但人们的目光仍然更多地为他所留下的这段脚印所吸引,这是他最具个性的哲学阐述,是可以以“普特南”命名的学说。然而具有讽刺意味的是,普特南对于“内在实在论”这一名称一直耿耿于怀,在某种意义上说,用“内在实在论”指认普特南自 70 年代中期以来所建构的新的哲学主

张,只是出于一种粗心的误会。

“内在实在论”一词确为普特南独创,它最早出现于普氏 1976 年秋所写的《实在论与理性》一文中,^①当时的普特南确已开始背叛科学实在论并着手阐释一种新的介于传统实在论和反实在论之间的中间哲学,但“内在实在论”的最初露面并不是这一新哲学主张召唤的结果,“它毋宁是用来指我多年来一直接受的一种科学实在论的术语”。^②令人遗憾的是,当时人们没有细察普特南的用意,而是粗率地匆匆将“内在实在论”之冠戴在他的新学说的头上。普特南在发现自己无力改变这一状况之后,便“放弃抵抗”,顺应“时尚”,从《理性、真理与历史》一书开始,也用“内在实在论”标示自己新的哲学观点。

普特南对于科学实在论立场的最终放弃发生在 1976 年。这一年他先是应邀在牛津大学作“洛克讲座”,此时他已经意识到了“科学乌托邦”的虚幻,但还没有完成立场的转变。然而随后发生的两件事情在学术上直接影响了普特南并导致他明确抛弃自己原先的主张,将其称作“形而上学实在论”并予以批驳。

一是针对达美特同年在哈佛大学所作的“詹姆斯讲座”,普特南写下了《指称和理解》一文,与达美特商榷。这篇文章表明了普特南当时正试图摆脱他在前一年所发表的《“意义”的意义》中所持的立场,他把语言的理解(意义)问题和语言的指称(真理)问题分开来谈,认为对于语言的理解和使用与本体论立场并不相干。对此,达美特作出了回应,普特南在与达美特的讨论中,很快改变了自己的主张,转向一种与达美特相近而又不尽相同的立场,这就是

① H. Putnam: "Realism and Reason", *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978.

② H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 182, n. 36.

“内在实在论”的立场。关于这一点,普特南说道:“他(指达美特——引注)的评论对于我的思考非常重要,虽然我们的观点之间仍有许多分歧,但我在‘实在论与理性’中所表现出的思想转变,在某种程度上,是我们对话的结果。”^①

二是这一年的秋天,古德曼(N. Goodman)建议由奎因、普特南和他自己举办一个系列的研究讨论会,交换彼此的观点。这个讨论对普特南思想的转变来说是“最重要的事件”^②。普特南一直对奎因欣赏有加,而此时他更是对古德曼的学说更为偏爱。古德曼认为了解科学并不是认识世界的惟一方式,理解艺术同样十分重要。世界并不是现成的或可以自我描述的,适宜的描述有多种,对于它们的选择取决于我们的兴趣和目的。这些主张使普特南深受启发,正是从此之后,他才重新回过头去认真思考他最初在宾夕法尼亚大学以及加利福尼亚大学所接触到的实用主义观点,即价值判断并非没有认知意义,所有的认知都预设了价值,事实与价值互相渗透的观点。

普特南由科学实在论立场向内在实在论立场的整个转变时期,正是美国国内政治大动荡的时期,这场政治风暴改变了普特南对哲学的理解。自1963年起,他便开始关注越南战争,当时他还在麻省理工学院任教。他发起了最早的师生反战委员会。他曾冒着入狱的危险帮助年轻人逃避服兵役,充任学生组织的顾问,为学生运动出谋划策;他还亲身加入了信奉马克思主义的左派工党。尽管在今天的许多人看来,此类行为难免愚蠢之极,但普特南却不无激动地说:“我从那段岁月中所获得的一个观念是:哲学不仅仅

① H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978, “Preface”, p. viii.

② 同上。

是，也不可能仅仅是，而且也不应该仅仅是一种纯学术的学科。”^①“我曾经认为，并仍然认为，创造一个更好的世界是十分迫切的，在努力使这一世界成为现实的过程中，哲学应该有它的位置。”^②

可以说，正是社会实践经历使普特南终于摆脱了分析哲学的视野局限，不再把哲学看做是一门与人的社会实践无关的学问，一种只有上帝才能把捉的技巧。他越来越重视社会、历史、文化、价值等人文因素在人类认知活动中的地位与作用，越来越倾向于美国实用主义谈论问题的立足点，即以当事人的身份而不是旁观者的身份来观察世界、观察人自身。

或许除上述原因之外，还有一个因素我们应该注意，这就是普特南信奉犹太教的背景。1975年之前，普特南的精神世界还处于分裂状态，在学术研究领域，他是一个彻底的无神论者，而在日常生活领域，他又是一个虔诚的宗教信徒，他的科学哲学和宗教完全没有关系。^③据普特南回忆，大约在1975年的某个时候，“我开始信任我自己的宗教经验和思考，但我不能确定如何奉行这种经验和思考”^④。此后，在其长子的影响下，宗教祈祷和学习成了普特南家庭生活的一部分；也是从这时开始，普特南作为成员进入哈佛大学“宗教研究委员会”，并指导有关宗教哲学方面的博士论文。^⑤

① G. Borradori: *The American Philosopher*, The University of Chicago Press, 1994, p. 59.

② *Philosophical Topics*, Vol. 20, No. 1, Spring 1992, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p. 349.

③ 参见 H. Putnam: *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, p. 1.

④ *Philosophical Topics*, Vol. 20, No. 1, Spring 1992, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p. 351.

⑤ 在一次关于普特南的闲谈中，杜维明先生告诉我，他曾和普特南共同指导过一位学生的博士论文，该论文涉及儒家思想和维特根斯坦哲学的比较。

通过这些活动,他意识到宗教和哲学并不是分离的两个领域,宗教世界观使我们看到:“一种更加可接受的观点是,存在着多种‘获得’实在的方式。”^①诚然,普特南在80年代初积极参与犹太教活动之前,已经开始背离科学主义而走向内在实在论,但这种背离无疑由于他的越来越强的宗教情结而受到更大的鼓励和支持。

1976年在就任美国哲学协会东部分会主席的演讲中,普特南首次对“形而上学实在论”和“内在实在论”作出了区分^②。其后,普特南又于1981年发表了他精心撰写的论述其“内在实在论”的代表作《理性、真理与历史》(*Reason, Truth and History*)一书,此书在英美哲学界引起广泛的重视。普特南提出这一学说的根本目的在于对传统的二元分裂式的哲学思维方式加以改造(90年代他的一部著作的名字就是《重建哲学》)。他在这本书中详细讨论了内部主义的指称学说。用他的话说,指称意义是在我们的语言(文化)内部得到确认的;客观性并不由世界本身所裁定,而只能是“人的客观性”;真理与合理性的可接受性标准密切相关,而合理性的可接受性标准则渗透了文化的价值;事实与价值相互渗透、水乳交融,在一个不懂得文化的价值从而不懂得合理性的可接受性标准的人那里,没有任何事实可言;科学并非是人类沟通外部世界的惟一桥梁,并且就本质而言,它与伦理学并没有什么根本的差异。普特南在这本书里并没有完全放弃实在论的立场而倒向相对主义,但不可否认的是,这本书最引人注目的地方也是最精彩的地方,是他站在内部主义立场上对“形而上学实在论”这一绝对主义的批判。

① *Philosophical Topics*, Vol. 20, No. 1, Spring 1992, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p. 351.

② 这篇演讲稿1977年发表于 *Proceedings of the American Philosophical Association* (pp. 483—498)。

1985年底,普特南在华盛顿美国哲学协会的聚会上应邀作保罗·卡鲁斯(Paul Carus)系列讲座,该讲座的讲稿后于1987年以《实在论的多重面孔》(*Many Faces of Realism*)为名发表。这是普特南阐述自己内在实在论立场的又一力作。他在这本书中着重讨论了内在实在论最关注的“实在”与“真理”等问题,提出并论证了“概念框架相对性”的思想,试图从事实与价值相融合的角度,证明我们可以有多种同样真实的描述实在的方式。这本书中另一个值得注意的地方是,他在内在实在论的理论背景下对于道德哲学特别是“平等”价值的可能性进行了思考并给出了他的回答。

在早期^①谈内在实在论时,普特南的注意力主要集中在语义学以及与此相关的真理论方面,他尚未意识到自己新的哲学立场与他一直坚持的功能主义学说是相互龃龉的。大约在1985年之后,他对此有了清醒的认识,经过一段时间的沉思,他于1988年发表了《表象与实在》(*Representation and Reality*)一书,断然遗弃了自己原先所创立的功能主义学说,提出并论证了自己新的反功能主义主张。

七八十年代,普特南一直试图在反实在论和形而上学实在论之间找到一条中间道路,为此他提出了“内在实在论”。然而在这一学说刚刚问世的时候,人们还是过多的将目光投向了“内在的”几个字上,忽略了后面的“实在论”,不光罗蒂是这样认为的,即使是普特南自己,后来也承认他的阐述容易给人带来误解,以至于甚至他的学生也常常将他与罗蒂相混淆。这使他感到有必要把自己与罗蒂之间的区别讲清楚。由于罗蒂的刺激,普特南认真梳理了詹姆斯的哲学,并且也研读了杜威的著作。同时受加拿大哲学家

① 我这里的“早期”指的是1985年之前。关于这一点,参见本书第八章第一部分。

泰勒(C. Taylor)的启发,他还加强了对哲学史的研究。普特南于1990年发表的《具有人的面孔的实在论》(*Realism With a Human Face*),集中代表了他80年代的哲学观点。在这本书中,他一方面继续谈论《理性、真理与历史》一书中所谈论的话题,如实在论的问题,事实与价值的关系问题;另一方面则对一些历史人物如詹姆斯、皮尔士、奎因、古德曼的思想作分析阐释,其中詹姆斯的思想尤其受到重视。这部著作的另一个非常值得注意的内容是他对罗蒂的批判,他的批判对象开始由“形而上学实在论”转向“相对主义”。

1980年,普特南当选为美国“符号逻辑协会”主席。

1984年,普特南实现了他期盼已久的对中国的第一次访问,他在北京、武汉等地作了学术演讲。当时中国学术界的大部分学者对于“普特南”这个名字还感到陌生,对于他的学说也不甚了解,故普特南的这次中国之行并没有在中国学术界激起什么波动。

三 自然实在论时期

80年代上半期,普特南陆续发表了《重建哲学》(*Renewing Philosophy*, 1992)以及《词与生活》(*Words and life*, 1994),其中《词与生活》尤其引人瞩目。这部篇幅达500多页的重头著作集中了普特南于90年代头四年所发表的主要论文。从内容上看,它堪称《具有人的面孔的实在论》的姐妹篇,在许多论题上,如反对事实与价值的割裂、反对事实与习俗的割裂,主张真理与观念的辩明密切相关,反对相对主义、怀疑主义以及坚持哲学对善的追求等等,它与前者一脉相承。但两者之间也有一些不可忽视的区别,首先,用普特南自己的话说,最突出的一个差别是这部著作明显加强了对于哲学史的研究,众多的历史人物如亚里士多德、维特根斯坦、赖欣巴哈以及奎因等进入了研究的视野;而在实用主义的研究方面,

则进一步将杜威作为重点对象；其次，这部书虽然同样批判事实与价值的割裂，但角度与前一部著作有所不同。如果说前一部著作主要从“伦理学”、“美学”的角度展开论述的话，那么这部著作则主要是通过通过对杜威的发掘，在批判二元割裂的思维方式的同时，对于社会问题的本性做了更深入的剖析；第三，这部著作进一步对科学的意识形态化加以揭露和批判，对与所谓“认知科学”相关的一系列幻想加以戳穿，对把意向性还原为物理事实的做法加以否定。这可以说是抛弃二元分裂的哲学思维方式，坚持事实与价值相融合的必然结果。同时还值得一提的是，普特南在这本书中明确宣称，要用“实用主义实在论”取代“内在实在论”。

自90年代初起，普特南开始对自己原先的内在实在论的一些主张重新加以审视，他不仅纠正了自己的功能主义学说，同时也对一些更加基本的哲学预设予以否定。例如，受詹姆斯的影响，他深入思考传统的知觉问题，受麦克道尔影响，他否定了自己过去对心灵所持的看法。1994年普特南在“杜威讲座”中明确将自己的这些思考汇集提升为一种新的哲学立场。他从根本上放弃了内在实在论而转向了更加彻底的实用主义。这一讲座中最引人注目的是他关于“分界面”的否定，他不仅借助于詹姆斯、麦克道尔的论述，同时也广泛采纳了维特根斯坦、奥斯汀、斯特劳逊等人的主张，试图在本体论的层面上，彻底改造自近代以来，人们一直采用的二元论分割式的思维方式，重新回到常识、回到生活、回到实践、回到没有理论预设的实在论立场。他除了将这一立场称为实用主义实在论之外，也依詹姆斯的说法，称其为“自然实在论”，或“常识实在论”、“直接实在论”、“健全的实在论”等。

1995年，普特南发表了《实用主义》(*Pragmatism*, 1995)一书，自觉地站在实用主义立场上对当代哲学的一些争论给出解答，同时他还试图在实用主义和后期维特根斯坦之间找到联结彼此的组

带,在他看来,不论是实用主义还是维特根斯坦,都强调“实践优先”,都以伦理学取代认识论作为自己的哲学出发点。所有这些恰恰是普特南自己现在所青睐的主张。

站在新的哲学地平线上,普特南发现,我们不必以放弃实在论为代价而换取摆脱绝对主义的束缚,一旦“实在”的概念不再有形而上学的幽灵相伴随,则实在论作为一种健全的理论是完全立得住并应该为我们所坚持的。他在1997年发表了长文《半个世纪的哲学之我看》(“A Half Century of philosophy, Viewed from Within”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter, 1997),一方面追溯自己转向实用主义的思想历程,另一方面对自己在内在论阶段否定实在论的轻率举动表示了后悔。

普特南的最新著述是他于1999年在哥伦比亚大学出版的《三合一的绳索:心灵、身体和世界》(*The Threefold Cord Mind, Body and World*, 1999)。这一著作主要由“杜威讲座”(1994)和“罗依斯讲座”(1997)构成。“罗依斯讲座”是对“杜威讲座”的进一步深入,普特南在这一讲座中着重探论了心灵与身体的关系,从一个不同于语言哲学的新视角对心灵与世界的关系问题进行了诠释,希望由此在形而上学实在论和相对主义之间找到一条更加可行的中间道路。

自1997年起,普特南由皮尔斯数理逻辑讲座教授改任科根(Cogan)大学讲座教授,他长期在哈佛大学开设“从实用主义到新实用主义”、“非科学知识”、“四位犹太哲学家”等课程。2000年5月4日,普特南在哈佛大学爱默生楼(哲学系)的305教室作了题为“完整的思考”的演讲,这次演讲既为他的“非科学知识”的课程画上了句号,也成为他结束哲学职业生涯的告别演说。

普特南目前是“美国科学艺术学院”院士和英国科学院通讯院士。

提起普特南,学术界的第一印象是:此公善变。不同的人对此有不同的评价,有些人赞佩普特南的不断创新的能力,也有些人虽然承认普特南的转变有严肃的思考作基础,但仍然对此感到惋惜。普特南意识到自己在人们心目中的形象,他专门就这一点发表了他的看法,由于他的答辩涉及到他对于哲学的理解,因此我不避繁冗摘录如下,以此作为本章的结束语:

“我在不止一个场合批判自己早先所持的观点,奇怪的是,有些哲学家对于我的这种做法提出批评,我改变自己哲学观点这一事实已被看做是种性格上的缺点。在我轻松愉快的时候,我回应他们说,我经常改变观点是因为我犯了错误,而其他哲学家未改变他们的观点是因为他们从来不犯错误。但现在我想就此严肃地谈点看法。我一直记得我和鲁道夫·卡尔纳普在1953年到1955年间的谈话,特别是我记得卡尔纳普是如何地强调他曾有一些哲学问题上改变他的观点,而且这种改变还不止一次。……当然,还有罗素——他影响了卡尔纳普就像卡尔纳普影响了我一样——,也因为改变观点而受到批评。尽管我现在不同意卡尔纳普在任何特殊时期所持的主张,但对于我来说,卡尔纳普仍然是那种将追求真理看得高于个人虚荣的人的杰出范例。哲学家的工作不是生产出某个观点X,然后如果可能的话,以‘X观点先生’或‘X观点女士’而广为人知。如果哲学研究(使这个词著名的正是另一个‘改变观点’的哲学家^①)能对数千年古老的哲学对话有所贡献的话,如果哲学研究能使我们对于那些被称之为‘哲学问题’的谜有更深入的理解的话,那么从事这些研究的哲学家们就是在做着恰当的工作。哲学不是一个有终解的话题,最新的

① 普特南这里指的是维特根斯坦。

观点仍然不能清除其神秘性,揭示这一点正是哲学工作的特点”。①

① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, pp. xi—xii.

第二章 改造语义学

关于语言意义的探讨在普特南的哲学中占有重要位置。自 60 年代下半期开始,普特南就此发表了一系列颇有分量的论述,建构自己迥异于传统的新语义学理论,在美英哲学界激起强烈反响,由此奠定了他“著名语言哲学家”的地位。他的语义学理论在很大程度上也是他的其他哲学观点(如心灵哲学、实在论学说等)的基石。

一 意义不在头脑之中

普特南的新语义学诞生于对传统语义学的反思和批判。在他看来,传统意义理论虽有表现形式的五花八门,但其根本点却是一致的,即认为:语词的意义在于语词使用者关于这个语词所具有的观念;这种观念存在于该语词使用者的内心世界中,或者为他(她)的内心世界所把握。

■从分析哲学走向实用主义

这一主张渊源流长,甚至早在希腊哲学家的著述中,我们已经可以见到它的雏形。尽管柏拉图和亚里士多德对于观念(idea)性质的见解有重大分歧,但他们都确信,观念可以存在于心灵之中。柏拉图虽然认为观念是超心灵的存在,但又坚持人们关于观念的知识是存在于心灵之中的,心灵可以“回忆”它们;而亚里士多德则主张,观念既可以存在于心灵之中同时又可以是超心灵的,同一个观念既可以存在于事物中,也可以存在于心灵中。中世纪的唯实论者继承了柏拉图的衣钵,而唯名论者则捍卫了亚里士多德的立场。

对这一思路表述最清楚的是近代西方哲学家们,其中洛克尤为突出。他可以算作传统心理主义语义学最典型的代表。在谈到语词意义时,洛克说道:“人虽有各式各样的思想,……可是他们底思想却是在胸中隐藏不露的,别人并不能看到它们,而且它们自己亦不能显现出来。思想如不能传达,则社会便不能给人以安慰和利益,因此,人们必须找寻一些外界的明显标记,把自己思想中所含的不可见的观念表示于他人。……语言所以有表示作用,乃是由于人们随意赋予它一种意义,乃是由于人们随便来把一个字当做一个观念的标记。因此,字眼的功用就在于能明显地标记出各种观念,而且它们底固有的,直接的意义,就在于它们所标记的那些观念。

……字眼底原始的或直接的意义,就在于表示利用文字的那人心中的观念——不论那些观念是怎样不完全地,疏忽地,由它们所表象(假设如此)的那些事物获得的。”^①

洛克的上述文字包含了三层意思:第一,重要的是思想及其成分——观念,它们内在于人的心灵之中,语词不过是观念的一种随

^① 洛克:《人类理解论》(下册),商务印书馆1983年版,第385—386页。

意的外在标志；第二，语词的直接意义来自它们所标记的观念；第三，观念存在于人的心灵之中，但其来源可以是对外在事物的表象。由洛克的观点可以推出：既然语词的意义等同于语词所代表的观念，而观念又是内在于心灵中的对象(objects)，因此，语词的意义便成了一种固定的心理实体。

这一观点在 19 世纪末 20 世纪初受到以弗雷格等人为代表的西方哲学家们的强有力的挑战。他们反对近代西方哲学家们所共同表露出的心理主义倾向，强调语言的独立地位。在他们看来，意义应该具有公共性质，应该是可以相互流通的；不同的人在不同的时间、地点，都可以客观地谈论语词的意义，这和他们个人的心理意象(images)没有关系。因为“意象往往充满了情感；它的各个部分变化不定，即使对于一个人来说，同一种涵义也并不总是伴随着同一意象。”^① 弗雷格不再把意义、概念当做心理实体，而是站在类似柏拉图的立场上，把它们当做客观存在的抽象实体。但是和柏拉图一样，他认为，把握这些抽象实体仍然是个体的心理行为。所以，普特南指出，不论是弗雷格还是其追随者卡尔纳普等人，“所有这些哲学家都坚信，理解一个词(即知道它的内涵)也就是处于某种心理状态”。^② 也就是说，虽然弗雷格等人严厉而有效地批驳了传统的心理主义意义观，但在要害处并没有和心理主义拉开距离。个体的内心世界并没有瓦解，它仍然是意义的聚集地，只是现在的意义不再等同于心理意象而成了一种超个人心理的抽象实体而已。然而说到底，对于它的把握仍然是和个体的心理状态分不开的。

① 弗雷格：《论涵义和指称》，《语言哲学名著选辑》，涂纪亮主编，三联书店 1988 年版，第 5 页。

② H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. 218.

古代和中世纪的哲学家们大多认为,一个词的概念是一些谓词的合取,它决定了这个词的外延。卡尔纳普等人接受了这一传统观点,认为一个词的概念为哪些东西属于这个词的外延提供了标准。

至此,普特南得出结论:包括弗雷格等人在内的各种传统意义理论都是建立在如下两个假设^①的基础上的:

“1. 知道一个词的意义也就是处于某种心理状态;

2. 一个词的意义(在‘内涵’的意义上说)决定了这个词的外延(在内涵相同需要外延相同的意义上说)。”^②

普特南新语义学理论的目标就是要否定这两个“未经挑战的假设”。他并不是一般地否定将意义等同于心理状态,而是首先区分了两种不同性质的心理状态:一种是广义的心理状态,另一种是狭义的心理状态。所谓“广义的心理状态”是在科学意义上说的,它指的是作为心理学描述和研究对象的心理状态。从这个意义上说,“知道一个词的意义就是处于某种心理状态”并没有错;这里所说的“心理”并不构成一种具有本体论意味的独立的世界。普通心理学所谈论的心理状态是承诺了对象的存在。说甲嫉妒乙,便已经承诺了乙的存在。但传统哲学家们并不是在这层意义上使用“心理状态”一词的。他们所说的心理状态是一种“狭义的心理状态”,是一种在“方法论的唯我论”意义上所说的“心理状态”。它认为,心理状态是惟一的存在,“任何被严格地称作心理状态的东西

① 后来,在 *Representation and Reality* 一书中,普特南又将这两个假设改为三个,即:“1,说话者所使用的每个语词,都在他的内心和心理表象联在一起;2,只是在如下情形中,两个语词是同义的(具有相同的意义):它们被使用语词的说话者和相同的心理表象相联系;3,一个语词如果有指称的话,心理表象决定了它的指称是什么。”(The MIT Press, 1988, p.19.)

② H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p.219.

都没有预设除了它所属的主体之外的任何个体的存在”。^①除了直接的心理状态之外,对于任何对象存在的承诺都是不合法的;哲学的一切推论都只能从惟一真切的“我”及其心理状态出发。普特南要否定的是将意义和这种心理状态绑在一起。^②

为了更好地说明问题,扩大论证空间,普特南设计了一些科学的虚构。^③先让我们做这样的假定:你和我一样,不能辨认榆树和山毛榉;但我们知道,我们所说的“榆树”指的是榆树,“山毛榉”指的是山毛榉。这种差别是如何造成的?普特南认为,肯定不是由我们关于“榆树”和“山毛榉”的心理状态造成的,因为我们中的大多数人对于榆树的概念与对于山毛榉的概念并没有什么不同;在说到“榆树”和“山毛榉”时,我们的心理状态可能完全一样。我们还可以进一步设想:存在着一个极似地球的孪生地球,在那里,除了“榆树”和“山毛榉”这两个语词的使用是对换的之外,其他的一切和地球上的对应物完全一样,甚至我(普特南)在孪生地球上也

① H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. 220.

② 应该指出的是,早期的普特南在语义学问题上同样持“方法论的唯我论”立场,主张句法规则加语义规则决定了语词的意义;虽然这些规则并不是某个人的创造,甚至也常常不被人们所意识,但每个说话者的头脑中必定藏有这些规则,它们决定了说话者对于语言的使用。在此意义上说,这个说话者的头脑中有一套固定的意义标准。(参见“*How not to talk about meaning*”(1965), *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975.) 只是从1966年开始,普特南才着手建构他的新语义学理论,陆续发表了《语义学是可能的吗?》(1970),《说明与指称》(1973),《语言与实在》(1974)以及《“意义”的意义》等论文,其中《“意义”的意义》最为重要。

③ 普特南十分喜爱用一些虚构的事例来论证自己的观点,在回答这么做的原因时,他说:“哲学(几乎定义为)就是对探讨可能性的界限感兴趣……科学的虚构是我们常常忽视的有关各种方案、各种可能性的一种丰富的资源。”(“*Hilary Putnam: On Mind, Meaning, and Reality*,” *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1992, p. 22.)

有和自己完全一样的同形人。普特南指出：“想象他的心理状态哪怕有一点与我的心理状态不同都是荒谬的；然而他的‘榆树’一词指的是山毛榉，而我的‘榆树’一词指的是榆树。”^①因此，说心理状态决定了语词的意义是没有说服力的。

然而塞尔在此提出异议，他认为普特南的这个例子并没有达到论证的效力。因为在问到“如果你我的心理状态不能说明语词所指的话，那么我们是怎样区分榆树和山毛榉的？”问题时，普特南的回答是：依赖能够辨认榆树和山毛榉的专家。塞尔认为，即便普特南的上述分析能够成立，它最多也只是论证了“我的心理状态不能决定语词的意义”，却未能证明“所有人的心理状态都不能决定语词的意义”，比如，它起码没有证明，专家的心理状态也不能决定语词的意义。^②

普特南似乎意识到了这一点，他说：“有人可能承认某人词项的指称不决定于他个人的心理状态，但又坚持说该语言的共同体所有成员的整个心理状态决定了该词项的指称。”^③为反驳这一观点，他设计了另一个更加有名的可能避开塞尔式诘难的虚构：设想有一个和我们的地球一模一样的孪生地球，两者之间只有一点不同：孪生地球上被称作“水”的不是 H_2O ，而是一种不同的液体，其化学结构式很长并且很复杂，暂且缩写为 XYZ。在正常的温度和压力下，XYZ 和水根本无法区别，特别是它的味道和水一样，同样可以解渴；在孪生地球的河海里充满着这种 XYZ 而不是水。如果有一个太空飞船由地球出发访问孪生地球，乘坐这艘飞船的地

① Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p. 18.

② John Searle: "Are Meanings in the Head?", *The Twin Earth Chronicles*, ed. by Andrew Pessin and Sanford Goldberg, M. E. Sharpe, Inc. New York, 1996, p. 92.

③ 普特南：《理性、真理与历史》，上海译文出版社 1997 年版，第 29 页。

球人首先会以为,“水”的意义在地球和孪生地球上是一样的,但当他们后来发现孪生地球上的“水”指的是 XYZ 而不是 H_2O 时,他们会纠正原来的看法,重新发回报告:“在孪生地球上,‘水’一词意指 XYZ。”反过来与此相对应,如果太空飞船由孪生地球访问地球,他们最初也会以为,在地球上和孪生地球上,“水”的意义是相同的,后来他们也会修改原先的看法,说“地球上的‘水’意指 H_2O ”。于是“水”这个词便有了两种不同的意义,在孪生地球人使用这个词的意义上,即在水 TE 的意义上,我们所称作水的东西根本就不是水;而在地球人使用这个词的意义上,即在水 E 的意义上,孪生地球上叫做水的东西根本就不是水。在水 E 的意义上,“水”的外延是 H_2O 的集合,而在水 TE 的意义上,“水”的外延是所有 XYZ 的集合。为了说明哪怕集体的心理状态也同样不能决定语词的意义,普特南让我们把时光推回到 1750 年。当时,不论在地球还是孪生地球上,近代化学都还没有问世,地球上没有人知道水是由氢和氧构成的,孪生地球上也没有人知道水是由 XYZ 构成的,那时还没有专家可以求助。但正像上面的分析所表明的那样,“水”的意义在两个星球上实际上是不同的。集体的心理状态完全一样,而“水”这个词的意义却并不相同,这证明:即便是集体的心理状态,也同样不能确定语词的所指。于是,普特南得出他的结论:“和 17 世纪以来一直伴随着我们的学说相反,意义根本不存在于头脑之中。”^①

至此,普特南论证了心理状态(不论是个人的还是集体的)不能确定语词的意义,不是确定语词意义的充要条件,但他还没有告诉我们,心理状态是否是确定语词意义的必要条件,即语词意义的确定是否可与心理状态完全没有任何关系。应该说,普特南关于

^① Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p. 19.

这个问题的肯定回答直到 80 年代初才真正明确。在《理性、真理与历史》一书中,普特南彻底地宣称:心理状态对于理解语词来说,既不是充分的也不是必要的。“缸中之脑”论证^①已经揭示了这一点:纯粹的心理状态不仅没有任何指称,而且其自身也是不可言说、不可设想的。此外,我们可以想象,生活中或许有这样的人,他从来没有“内心独白”的习惯,说一口标准的英语。如果请他就某一话题发表意见,他会妙语连珠,滔滔不绝。但他从来不用心理意象去思考,而只是大声说话。除了自己的声音、来自周围的感觉印象以及一般的所谓“理解感”之外,他的头脑中没有其他内容。当他用打字机写信或去商店采购时,他并没有一种内在的“思想流”。如果有人走过来问他:“你在做什么?”他会给出十分融洽的回答。普特南指出:“这个人是完全可以想象的。没有人会仅仅因为他只是在大声说话时才作有意识的思考,便对他是否是有意识的表示犹豫。”^②对于这个人来说,心理状态和语词意义并没有十分“必要的”关系。

因此,普特南得出结论:“(1)构成理解的不是任何一套心理事件(意象或更‘抽象’的心理事件和性质);(2)没有任何一套心理事件是理解的必要条件。”^③这就彻底地割断了心理事件和语词意义之间的联系。

二 语义外在论

如果说意义既不是心理的对象,也不是超心理的但却可以用

① 参见拙文《论普特南“缸中之脑的论证”》,《论衡》,黄克剑主编,1999年第1期,福建教育出版社1999年。

② Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p. 20.

③ 同上。

心灵把握的抽象实体的话,那么追问“什么是意义?”便是误入歧途了。奎因由此对语义学能否作为一个话题表示悲观,他干脆否定了“意义”这个概念。对此,普特南首先持赞同的立场,他指出:“按照我的观点,意义根本不是客体。我同意维特根斯坦和奎因的观点,即认为意义是一种语词与之相连的‘实体’并决定了这个词在一切上下文中的使用,这一观点在今天就像相信荷马诸神一样是站不住脚的。”^①但普特南并不赞同奎因取消“意义”的激进态度。^②他认为,从个体的角度说,确实并不一定要谈论语词的意义,只要告知一个词的外延并描述这个词的使用者的个人信念,也就足够了,但对于语言共同体来说,情况就不同了,在此我们需要谈论意义,否则安全的交流便没有保障。问题不在于否定“意义”,而在于改变关于“意义”的谈法,“(就像许多哲学家指出过的那样)真正的问题不是问什么是意义,而是问(1)什么是知道一个词的意义;(2)在什么情况下我们说我们所谈论的两个词具有同样的意义”。^③

这样一来,话题便发生了转变,论述的焦点便由内涵的讨论(传统哲学家讨论意义的方式)转向了外延(指称)的讨论。在普特南看来,这是一种颠覆性的转变,“不是把意义看做决定指称的实体,而是开始将意义看做由指称所决定”。^④循着这一思路,普特南主张,新语义学应该由两个部分组成:第一部分是分析如何确定指

① Hilary Putnam: "Introduction", *The Twin Earth Chronicles*, ed. by Andrew Pessin and Sanford Golberg, M. E. Sharpe, Inc. New York, 1996, p. xix.

② 参见普特南:《语义学是可能的吗?》,《语言哲学》,[美]A. P. 马蒂尼奇编,商务印书馆1998年版,第600页。“Meaning of ‘meaning’”, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. 216.

③ Hilary Putnam: "Introduction", *The Twin Earth Chronicles*, ed. by Andrew Pessin and Sanford Golberg, M. E. Sharpe, Inc. New York, 1996, p. xix.

④ Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. x.

称的问题;第二部分是描述个体加入语言共同体所需的基本能力、技巧问题。前一部分涉及社会语言学问题;后一部分涉及心理语言学问题。本节将首先讨论第一部分,它包含了普特南新语义学的主要内容,如语言劳动分工以及因果指称理论等。

普特南由分析自然种类语词开始。他认为,在我们谈论“榆树”、“黄金”、“水”等语词时,并不是每个人都能对它们的指称做出明确分辨的;光是依赖说话者自己是不能理解这些语词意义的。这里有一个“语言劳动分工”问题。就拿“黄金”作例子来说吧:对于生活中的大多数人来说,了解什么是真正的黄金而不上当受骗,常常是十分重要的。但并不是每个人,也不需要每个人,都确切地知道黄金的标准是什么。我们的社会就好比一个工厂,在这个工厂里,有些人的“工作”就是戴黄金结婚戒指,另一些人的“工作”是买卖黄金结婚戒指,还有一些人的“工作”则是告诉人们某物是否是真正的黄金。戴黄金结婚戒指的人完全没有必要从事于黄金的买卖或黄金标准的讨论;在一个诚实的社会里,从事黄金买卖的人也不必要非去鉴别黄金的真伪不可,他可以很容易地找专家请教。这种社会劳动分工导致了语言的劳动分工。对于那些与黄金打交道的人来说,知道“黄金”一词的所指当然是十分必要的,但他不需要亲自掌握辨认黄金的方法,他可以依赖专家确定“黄金”的指称。他只要知道“黄金”的一些基本描述就够了,而关于什么是“黄金”的标准等问题,则是由专家讨论决定的。当然,生活中并不是所有的语词都表现出劳动分工的特点。有些词我们不需要专家就能确定其指称,如“椅子”这类的词。但是随着科学的进步,社会中劳动分工的加强,越来越多的词表现出了这种劳动分工的特点。像“水”这个词在近代化学问世之前,并没有表现出劳动分工的特点,但在今天,只有很少数的人能将水和表面上像水的液体区别开来。在有疑问的情况下,人们会寻求专家的帮助。通过他们,专家所采

用的辨别方式也为语言共同体所采用。借助于这种途径,专家们关于水所精心确定的事实便成为“水”这个词的社会意义的一部分;而这些事实并不是理解这个词的语言共同体的其他成员所熟知的。

普特南将这种语言劳动分工看做是一种普遍的现象,提出了所谓“关于语言劳动分工的普遍性假设”：“每一个语言共同体都表现出前面所描述的那种语言劳动分工;即共同体至少拥有某些语词,其相关‘标准’,在掌握这些语词的人中,只有一部分人才知道,其他人对于他们的使用依赖于在他们和相关的那一部分人之间的有条理的合作。”^①

语言劳动分工表明语言的意义不是个人所能确定的,它尤其不是存在于个体说话者的头脑之中的;对于语词的理解和使用,预设了社会成员之间的合作,是一种社会行为。和维特根斯坦不同,普特南反对简单地将语言比作工具,将语词的意义比作工具的使用。他指出,工具可以有两种。一种是像锤子和起子这样的工具,它们可以被个人所使用;另一种是像蒸汽船这样的工具,使用它需要很多人的合作。我们只能在后一种涵义上而不是前一种涵义上,将语词的意义比作工具的使用。因为在前一种涵义上的比喻会使人将语词的意义和个人的理解联在一起,这恰恰是长期以来人们谈论语言意义的失足之处。

在揭示了语言劳动分工和语言意义之间的关系之后,普特南接下去马上面临的问题就是:社会多数成员是怎样从专家那里学得语词意义的?专家又是怎样确定语词所指的?对于这两个问题的回答构成了普特南的因果指称理论。其中,对于前一个问题的

^① Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 228.

回答引出了“历史因果链”的概念；对于后一个问题的回答则导致了“环境因果作用”的主张。

在普特南看来，理解语词意义不是获得关于语词的某种知识，而是“与某些典型的情况……有一种恰当的关系。正是由于这一原因，这种理论才被叫做意义的‘因果理论’。”^① 他承认，自己的这一理论曾受益于克里普克关于专名的研究。在克里普克看来，一个人可以用一个专名给一个事物或人命名，其他人通过与他的交往而采用他的命名去称呼被命名的事物或人，这样就建立了一种“传递的链条”。后来者并不是因为知道了被命名的事物或人才使用这一名称的，他之所以使用这一名称去指称某一事物或人，只是因为历史的传递链条在起作用。举个例子：一个婴儿诞生了，父母为他取了个名字叫理察德·费因曼。“他们对朋友谈论这个孩子。另一些人看见过这个孩子。通过各种各样的谈论，这个名字就似乎通过一根链条一环一环地传播开来了。在这根链条的远端有个说话者，他在市场上或别处听说过费因曼，尽管他想不起从谁那儿第一次听说过费因曼，或者曾经从谁那儿听说过费因曼的，但他仍然指称费因曼。”^② 这个人可能根本不知道费因曼所做过的一切，如他提出过关于粒子的理论等等，“但是他不必非知道这些事情不可”。他是社会的一员，这个社会一环一环地传播着这个名称，“由于这个关系他就能建立起一根可以回溯到费因曼本人的信息传递链条”。^③ 这一分析不仅适用于专名，也同样适用于通名。克里普克说道：“种名可以一环一环地传递下去，就像在专名的情形中那样，以至于许多很少见过和根本没有见过黄金的人也能够

① 普特南：《说明与指称》，《语言哲学名著选辑》，涂纪亮主编，三联书店 1988 年版，第 341 页。

② 克里普克：《命名与必然性》，上海译文出版社 1988 年版，第 93 页。

③ 同上。

使用这个词。它们的指称是由一根因果的(历史的)链条确定的。”^①

普特南在创建自己因果指称理论时,间接地听说了克里普克的观点(当时尚未发表)并受到很大启发^②,但他同时也对克里普克的因果理论做了一些修改。他更集中于通名特别是自然种类语词和科学语词的讨论。就一般通名的情形看,专家扮演了类似克里普克例子中那位婴儿父母的角色。比如“电”,内涵的知识在此并不重要,因为这种知识在不断地改变着;关键是我们对于“电”的理解一定和某位权威性的专家对于它的最初描述联系在一起。普特南说,设想当年本·富兰克林在进行他的著名的实验时,我(普特南,下同)就站在他的旁边。假如他告诉我,“电”指的是一种物理量,它具有如此如此的性质等等,他就为我做出了一种关于电的物理量值的近似正确的明确描述。现在我自己就能使用“电”这个名词了。普特南把第一次通过上述方式获得使用“电”这个名词的能力这件事称作“引进事件”,他说:“很显然,此后我对这个名词的每一次使用只要成了我在该引进事件中所获得的能力的例证,那么,这些使用就与这个引进事件因果地联系在一起。即使我如此频繁地使用这个名词,以至于忘记了我最初是何时学到它的,但用这个词来指称我过去用它所指称的那种量值的意图却把我现在的用法与过去那些用法联系起来。实际上,这个名词在我现在的词汇中的存在是由过去那些事件构成原因的产物——最终是以引进事件

① 克里普克:《命名与必然性》,上海译文出版社1988年版,第139页。

② 但当时普特南并不知道克里普克也已将这一理论应用于通名。他以为自己关于通名的类似分析是扩展了克里普克理论的应用范围。他在《“意义”的意义》中说道:“所谓‘指称因果理论’,由克里普克为专名的研究而引入,被我们扩大到自然种类语词和物理量值语词。”(*Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 246.*)

为原因引起的产物。”^①

人们可能会由不同的途径学会对于“电”的使用,比如可能直接通过一引进事件学来的,也可能是从某个通过引进事件学到这个名词的人那里学来的,还可能更间接地从只是通过传导链与一引进事件相联系的人那里学来的,……这里的因果传递链条可以是十分复杂而漫长的。作为个人有时根本无法追究它的来龙去脉,但这并不重要。社会、历史帮助我们和这一链条联系在一起;而“一旦‘电’这个名词被引进一个人的词汇中,……那么,‘电’的指称在这个人的个人语言中也就固定了,即使并不知道这个人已固定了它的指称。”^② 专家对于某些语词的描述和使用是语言共同体其他成员接受某个语词指称的“引进事件”,然后经由共同体成员之间的历史因果链而使这一语词的指称固定下来,语词的意义于是获得了一种社会性。

如果严格按照上述的克里普克和普特南的历史因果指称理论,指称的确定和个人或共同体对于语词信念的正确与否无关。关于这一点,普特南曾经明确地说过:“事实上,我的说明和克里普克在《命名和必然性》中的说明一样,其效果就是将这类语词的指称如何得以确定的问题和关于它们的概念内容的问题分割开来。”^③但是,另一方面,普特南的科学实在论立场使得他不能不对信念内容的正确与否特别关注。在如何正确确定语词指称的问题上,普特南持的是一种强调环境因果作用的真理符合论观点,正因为如此,他又不能同意克里普克的主张。在反对传统语义学“意义决定指称”的观点时,他同克里普克站在一起,主张指称参与了意

① 普特南:《说明与指称》,《语言哲学名著选辑》,涂纪亮主编,三联书店1988年版,第342页。

② 同上书,第344—345页。

③ Hilary Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1991, p. 38.

义的确定；但在指称本身如何确定的问题上，他又和克里普克拉开了距离，坚持科学实在论立场。按照普特南的解释，克里普克认为，即使一个人对一个事物或一个人没有任何真的信念，他也可以用—个专名来指称那个事物或那个人。例如，假定有人问我（普特南）“奎因是谁？”我不老实地告诉他，“奎因是一位罗马皇帝”。如果他相信了，他以后就会用“奎因”指称一位罗马皇帝。换句话说，克里普克并不排除人们用同一名称去指称不同的事物或人。对此，普特南不能接受：“我感到就人们所允许的因果链而言，人们不应该像克里普克那样随便。”^① 在普特南看来，如果一个人在使用“奎因”这个名字时，除了“奎因是一位罗马皇帝”这种错误的信念之外没有其他的认识，那么，我们就不应该认为他用“奎因”—词指的是奎因。“除非一个人对承受这个名字的人具有某些真的或接近真的信念，否则，认为这个名字在这个人的个人语言中指称那个承受人顶多是无用的。”^② 这样，和他前面指称的确定和概念内容无关的说法相悖，他实际上是主张：历史因果链加上我们对事物的正确认识才是我们确定语词指称的基本保证。

为了说明我们对事物的正确认识何以可能，普特南提出了环境的因果作用问题，认为正是环境对于我们的因果作用，才确保了指称的可靠性。“对事物的正确认识”必须以认识者与事物的直接作用为前提。给事物命名的那位专家关于事物的描述是依据事物所造成的某种效应而实现的。譬如，当富兰克林用“电”指称某种事物时，他对电现象有一些大致正确的描述，如电是以电花和闪电的形式表现出来的等。普特南要指出的是：“这种描述通常是一种

① 普特南：《说明与指称》，《语言哲学名著选辑》，涂纪亮主编，三联书店 1988 年版，第 346 页。

② 同上。

因果描述——即把电挑选出来作为以某种方式造成了某种效应的那种物理量值的描述。”^①“这种说明强调了因果描述,因为物理量值总是通过它们的效应而被发现的,所以,最初挑选出一种物理量值的自然方式是把它作为造成了某些效应的量值。当然,‘造成’、‘引起’这些词在字面上并不必定要出现在描述中。”^②

这是一种反推。我们直接认识到的是各种效应,这是某种物理量值对我们产生的结果,我们用一个词如“电”来命名那个产生了如此效应的物理量值,它是导致我们对于电的描述大体正确的真正原因。如此一来,普特南的指称理论与他的真理符合论的立场便完全一致了。“因果指称理论”的“因果”二字不仅指的是历史因果链,更重要的是,它还指环境对于指称确定的重要性。

在说明环境如何确定指称时,普特南特别重视科学对于环境性质的解释,主张惟有科学对于事物的因果描述才真正揭示了事物的内在本质。普特南的实在论是一种科学实在论,其基本命题是:第一,指称对象是客观存在的,它对我们产生因果作用,并由此确定了我们所使用的语词的指称;第二,科学揭示了对对象的本质结构。前面所说的“水”的例子已经很好地表明了这一点。“水”这个词意味着什么,在1750年之前不可能由地球人和孪生地球人的任何知识来说明,因为此时他们关于“水”的所有知识都是相同的,但地球人的“水”指的是 H_2O ,而孪生地球人的“水”指的则是XYZ,指称实际不同。这种不同只能由客观对象本身来解释。对象本身具有内在的本质结构,语词的指称是由对于这种本质结构的正确认识固定下来的。

① 普特南:《说明与指称》,《语言哲学名著选辑》,涂纪亮主编,三联书店1988年版,第342页。

② 同上书,第344页。

普特南认为,对于对象本质结构的认识是科学的任务。尽管我们不能完成对于事物内在本质的完全揭示,但随着科学的发展进步,对于事物内在本质的认识会越来越深入、越来越精确。“黄金”的外延几千年来并没有改变,但我们对黄金内在本质的认识却在不断的精确化。我们会修正原来对黄金的认识,甚至还会把原先错当做黄金的东西从“黄金”的外延中排除出去。相对主义者把“黄金”的所指等同于满足当时的“操作定义”,认为一百年前“黄金”一词的所指也就是满足一百年前关于“黄金”的操作定义,而今天“黄金”一词的所指则等同于满足今天关于黄金的操作定义。针对这种说法,普特南指出,这是一种对于事物本质的怀疑主义;实际上,只要“黄金”的外延没变(它由历史因果链固定下来),我们和前人所谈的就是同一种黄金的意义,区别只在于对黄金内在本质的认识程度不同。他认为:“当阿基米德宣布某物是黄金(χρυσος)时,他并不是说它有黄金的表面特征(事实上,在一些特殊情况下,某物可以属于某自然种类但却没有那个自然种类成员所具有的表面特征);他所说的是它具有和任何正常的当地黄金相同的一般内在结构(也可以说是相同的本质)。”^①

这种内在结构(本质)具有经验的必然性。借助于和克里普克的可能世界理论相类似的主张(普特南独立提出),普特南进一步阐明了他的这一观点。在普特南看来,自然种类名词以及各种人造事物种类名词,都是相关于环境的(indexical),也就是说,我们只能根据“当地背景”(local context)来理解它们,并说出它们的本质属性。就具体事物而言,这种由当地环境出发的对于事物本质属性的规定,仿佛是一种先验的规定,具有一种形而上学的必然性,

^① Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p.235.

它包括了一个词在一切可能世界中的所指。在此意义上说,它就像克里普克所说的那样,是“僵固的”(rigid)。我们根据当下的环境把“水”规定为 H_2O ,这样“水是 H_2O ”便成了对于水的本质的规定,具有一种跨世界的必然性,“在一个任意的可能世界中,一实体X是水,当且仅当它和我们在现实世界中叫做‘水’的东西具有同一性关系(它被构造为跨世界关系)”^①关于这一点,德国著名哲学家施太格穆勒说得很清楚:“只要我们发现:在这个世界中的水是 H_2O ,那就没有一个在其中水不是 H_2O 的可能世界。‘水是 H_2O ’这一命题描写了一个必然真理,用克里普克的话说,一个形而上学的真理。”^②我们关于水的描述是可以有变化的,它属于认识论的范畴,所谓“操作定义”即属于这一范畴;对于水来说,这些被描述的性质是偶然的、可变的;我们甚至可以想象在不同的可能世界中,这些性质是不一样的。水和这些性质的关系不是“僵硬的”,只有“ H_2O ”才是与“水”须臾不可分的。按照这一思路,我们就不会说,水在地球上 H_2O 而在孪生地球上 XYZ ,而应该说,孪生地球上那看起来像水的东西其实不是水。

但人们不免还会有这样的疑虑:当专家或第一个命名者根据当下环境,通过对事物的描述(这种描述不一定以明显方式出现)来给事物命名时,他是否会犯错误,如果犯了错误怎么办?比如,假定我们以前的词汇中没有“水”这个词,现在某位化学家在对事物进行研究之后,错误地得出结论:这种液体是 XYZ (尽管这种可能性极小)并用“水”来命名它,宣称“‘水’指的是 XYZ ”。我们能不能因为这位化学家关于水的规定实际上指的是孪生地球上的液

① Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 323.

② 施太格穆勒:《当代哲学主流》(下卷),商务印书馆1992年版,第330页。

体,而认为他实际上对地球上的水的认识是错误的而对孪生地球上的水的认识是正确的? 普特南的回答是:我们不能这么说。应该说这位化学家关于水的认识就是错误的;但这种错误是可以允许的,在此我们应该遵守“在没有相反证据出现之前给予肯定判断的原则”(“the principle of benefit of doubt”)。根据这一原则,我们应该给专家或配名者一种预付的信任,同时也清楚地知道,他可能会犯错误;我们应该假定他会理性地对自己的错误加以修正。^①只要专家或配名者在当下环境中为我们确定了指称,并且由于历史因果链的保证,我们和他们所用的同一个语词指的是同样的对象,那么即使他们犯了错误也没有关系,后来的人们会修正他们(如果他们仍健在的话,他们也会修正自己),使我们对事物的认识更加准确深入。普特南对此十分重视,认为指称的稳定性正是由此才得以成立,科学理论与科学理论之间正是由于指称的这种一致性才具有了“可通约性”。

三 理解语词的四个维度

社会共同体和客观环境的共同作用确定了语词的指称,从而实际上确定了语词的意义。但这些对于除专家之外的语言共同体的大多数成员来说,可能并不为其所知晓;作为语言共同体的一员,我们还得对语词具有某些知识,还得知道一些应该知道的标准,以便确定自己是否把握了语词的意义。语词的意义是什么是一回事,知道语词的意义是什么又是另一回事。这是对个体如何加入语言公共体的分析,它所涉及的是心理语言学问题。

^① Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p.278.

在论述这一问题时,普特南首先要求我们把专名和通名区分开来,他认为,对于专名来说,我们可以在不了解指称对象的情况下使用它,这种使用甚至可以是错误的;^①而对于自然种类语词——如“老虎”、“柠檬”、“水”、“黄金”等——来说,除非我们对它们有一些基本的知识,对于如何使用它们有一些基本的的能力,否则,我们不能说自己理解了它们。举“老虎”为例:当我们说一个人已经掌握了“老虎”一词时,他必须具备两个条件:第一,他对“老虎”一词的使用符合共同体的交流要求,人们不会说“他不知道什么是老虎”;第二,他参与了社会共同体,社会共同体所公共确定的“老虎”一词的外延也就是他个人用语中“老虎”一词的集。^②第一个条件意味着,在某些个别场合下会使用“老虎”一词还不能说是掌握了“老虎”一词,而最多只能说是部分地掌握了“老虎”一词。第二个条件意味着,和我们具有相同语言习惯的孪生地球上的人,只有在他们的用语中“老虎”的外延是老虎的集时,才能说是掌握了“老虎”这个词。这两个条件加在一起,便要求正确使用“老虎”一词的每个共同体成员必须对如何理解“老虎”一词具有某些基本的必要知识。

这些知识的主要内容包括四个部分,即句法标志、语义标志、定型(stereotypes)和外延。它们一起共同构成了关于语词意义的

① Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 247. 注意,普特南在此(《“意义”的意义》, 1975)关于专名的看法显然不同于他在《说明与指称》(1973)中关于专名的论述。在《说明与指称》中,他认为,即便是专名,我们也应该对它的承受者有某些真的或接近真的信念,否则,“认为这个名字在这个人的个人语言中指称那个承受人顶多是无用的”。据此,他认为克里普克过于随便了。但此处他又明显是赞同克里普克观点的。

② Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 278.

“规范形式的描述”。一个人只有在了解了这个规范形式的描述特别是其前三项之后(第四项十分重要,但并非每个人可以把握,人们可通过专家来确定),才能说他理解了这个词的意义。

普特南着重分析了“定型”在个人理解语词中的作用。他指出,要了解诸如“老虎”、“柠檬”、“水”这类语词指的是什么,通常有两种方式。一种是直指定义的方式,它类似于用专名给事物命名,将语词与当下背景中的事物结成一种牢固的联系。我们说“这是水”时,我们所直指的当下的水便成了“水”的样品,今后说某物是水,对或不对取决于它和作为水的样品的事物是否有一种相同的关系,而这一点是由科学说了算的,因此这种方式常常为专家所采用。另一种方式是描述(description)。它给出了关于某一事物的“定型”,也就是说,它给出了关于某一事物特征的标准。这些标准为我们能否将某个事物当做某类事物的正常成员提供了必要条件。只要掌握了“老虎”的“定型”——食肉、有花纹、像大猫、凶猛,我们就能知道,某个动物是否可称作“老虎”。如果我们关于“老虎”的定型改变了,那么“老虎”这个词的意义也就发生了变化。为了更加清楚地说明这一点,让我们来看普特南所举的“柠檬”的例子。根据普特南的观点,如果柠檬都变成了蓝色的,“柠檬”一词不会立即改变其意义,我们原先关于柠檬的定型仍在起作用,我们这时会说“柠檬都变成蓝色的了”。说“变成蓝色”,表明我们心目中的柠檬仍然是黄色的。但是,如果柠檬真的变成了蓝色并一直这样下去,那么总有一天,我们会这样描述柠檬:“柠檬:是一个自然种类语词,与其相联系的特征有皮蓝、味酸等等。”普特南认为:“于是‘柠檬’便改变了其意义。”^①

^① 普特南:《语义学是可能的吗?》,《语言哲学》,[美]A. P. 马蒂尼奇编,商务印书馆 1998 年版,第 602 页。

作为标准的“定型”，是一个约定的概念，对于不同事物的定型，社会共同体所要求的精确化程度会有所不同。在我们这个文化中，作为共同体成员，必须知道老虎像什么，尽管不必知道老虎的精确特征，但至少必须知道老虎和豹子有什么不同。然而，我们对“榆树”的定型却更加粗略以至并不必须说出榆树和山毛榉的不同。

知道定型是语言共同体成员使用语词的最低要求，是社会交往的必要条件。但是，对于语言共同体来说，定型关于事物基本特征的描述并不分析地为真，即不是不可修改的。它是一种从经验中概括出来的可以修正的规范。它所规定的正常成员的标准是可能变动的。按照传统观点，通名的意义等同于关于通名的定义，而通名的定义则是一组性质的合取。拿“柠檬”来说，它的意义可以通过详细说明一些性质的合取给出，如：色黄、味酸、某种皮等。这些性质对于柠檬来说是“分析真理”，是不可改变的；它规定了柠檬和非柠檬的严格界限。普特南反对这种说法。他指出，如此一来，我们将无法对待自然种类中的不正常成员，如一个绿色的柠檬（在黄色为“正常描述”的情况下）仍不失为柠檬，一个三条腿的老虎仍然是老虎，处于气态中的黄金仍然是黄金。如果按照定义的方式看问题，它们将不再是“柠檬”、“老虎”、“黄金”，这显然是说不通的。按照普特南的观点：“说某物是柠檬就是说它属于一个其正常成员有着某些性质的自然种类，而不是说它自身必然有那些性质。不存在具有‘每一个柠檬都有 P 性质’这种形式的分析真理。”^①传统理论所犯的错误的错误在于将一个对诸如“单身汉”、“雌狐”这类“单一标准”概念来说是正确的解释用在了对于通名意义的解释上，结

^① 普特南：《语义学是可能的吗？》，《语言哲学》，[美]A. P. 马蒂尼奇编，商务印书馆 1998 年版，第 593 页。

果“一个正确地描述了大概三百个语词的行为的理论被断定为正确地描述了成千上万个一般名词的行为。”^① 我们可以给定型下操作定义,这是一种基于当下经验概括的对于理想化状况的描述,它只具有约定的方便的性质,不可以将它看做是对“定型”的“理论说明”即分析的说明。^②

普特南在 1970 年发表《语义学是可能的吗?》一文时,还主张自然种类语词和“定型”联系得如此紧密以至于后者的改变会影响前者意义的变化,但到 1975 年发表《“意义”的意义》一文时,他又对“定型”的内涵作了进一步的修改,从中区分出“语义标志”,认为定型的改变并不一定影响语词的意义,只有语义标志的改变才可能导致语词意义的改变。那么,什么是“语义标志”呢?按照普特南的说法,在关于事物特征的诸多描述中,除定型之外,还有一种更加稳定的、接近于不可修正的描述,他称之为关于“语义标志”的描述;要注意把事物的作为“语义标志”的特征和作为一般属性的特征区别开来,因为在确定语词的意义方面,两者的地位不同。比如,我们可以说,老虎包含了以下特征:“一种动物”、“像大猫”、“有黑黄相间的条纹”、“十分凶猛”等。在这些特征中,“动物”显然不同于其他特征,它具有“中心地位”(centrality),是“不可修正的”(unrevisability)。我们可以想象一个老虎或许没有条纹,或许由于变形的缘故而看上去不像个大猫,我们甚至可以想象老虎的整个物种都不再有条纹或严重地变形,但是我们无论如何不可想象,老虎不再是一种动物。像“老虎是一种动物”这种描述比起“老虎是有条纹的”描述,从质的方面说要稳固得多,虽然不能说它是不可

① 普特南:《语义学是可能的吗?》,《语言哲学》,[美]A. P. 马蒂尼奇编,商务印书馆 1998 年版,第 593 页。

② Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 250.

改变的,但它的改变确实是非常少见的。“动物”这类描述词和“有条纹”、“像大猫”这类描述词不同,它是“老虎”这个自然种类语词的语义标志;作为“语义标志”的描述词不仅具有更加牢固的“中心地位”,而且它也参与了对于事物的分类,构成了我们广泛使用的分类系统的一部分。因此,普特南认为,它也可以被看做是一种“范畴指示词”。^①

和“语义标志”相并列的,还有“句法标志”,它是语言学家关于语词性质的说明,如“名词”、“动词”、“形容词”等。这是人们使用语言所必须具备的最起码的知识,它和语义的讨论无关,故普特南未细加追究。

至此,普特南较为完整地阐明了自己的意义理论。他反对将意义看做某种固定的对象,反对将把握意义等同于某种心理状态;强调只能通过对意义的“规范形式的描述”来理解意义,这种规范形式的描述由四个要素构成:1. 适用于一个语词的句法标志;2. 适用于一个语词的语义标志;3. 对于定型特征的描述;4. 对于外延的描述。以“水”为例:

句法标志	语义标志	定型	外延
集合名词	自然种类	无色	H ₂ O
	液体	透明	(不纯质)
		解渴	
		等等	

前三项是语言共同体成员理解语词意义的必要条件,但它们

^① Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 267—268.

还不构成理解语词意义的充要条件,因为在很多情况下,仅仅把握事物的分类和表面属性尚不足以将事物区分开来;这时我们就求助于专家,以确定事物的本质属性即确定事物的外延。只有揭示了事物的本质属性,才真正解释了自然种类的语词究竟意味着什么。所以,虽然我们在生活中不必知道语词的外延到底是什么(专家知道),但它对我们的语词的意义却有着至关重要的制约作用。外延参与了意义的确定,这种由外延参与的意义,当然反过来又决定了语词的外延。这样,我们就可以回到前面所说的传统意义理论的两个假定。普特南彻底否定了第一个假定,即“知道一个词的意义也就是处于某种心理状态”;至于第二个假定,普特南在做了重要的修改之后保留了它,即“意义确实决定外延;但仅仅因为外延……在某种情况下构成了意义的一部分”。^①

四 回应与思考

普特南的新语义学理论甫一问世,立即引起强烈反响。有人甚至这样说:“确实,孪生地球和‘意义的意义’(首次提出孪生地球并使之出名的那篇文章)也许构成了过去半个世纪中最有影响的单个哲学事件”,并认为它“永远改变了哲学的面貌”。^②普特南自己也没有想到会有如此热烈的反应。^③

这些反响大约可分为以下四类:

-
- ① 普特南:《语义学是可能的吗?》,《语言哲学》,[美]A. P. 马蒂尼奇编,商务印书馆 1998 年版,第 605 页。
 - ② A. Pessin & S. Goldberg: “Preface”, *The Twin Earth Chronicles*, ed. by Andrew Pessin and Sanford Goldberg, M. E. Sharpe Inc. New York, 1996, p. xi.
 - ③ Hilary Putnam: “A Half Century of Philosophy, Viewed From Within”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1997, p. 196.

第一类,站在弗雷格的立场上反驳普特南。主要代表人物有塞尔,策马赫(E. Zemach)以及麦勒(D. H. Mellor)等^①。他们的主要观点是:

首先,普特南关于孪生地球例子的分析与人们的日常直观并不相符。事实上,可以设想,即使在发现孪生地球上水的化学结构和地球上水的化学结构不同之后,我们也仍然可以把孪生地球上的液体称做“水”。普特南的解释其实是种先验的规定,人们在实际生活中并不是这样(也不应该这样)使用“水”这个词的。塞尔还进一步指出,即使承认普特南的解释,也不能导出“意义不在头脑中”的结论。普特南的意义理论和传统意义理论的区别,不在于它根本否定了意向内容决定外延,它们的区别在于:决定外延的意向内容在传统意义理论那里和在普特南的意义理论那里是不同的。传统理论主张,“直接指认+特征描述”决定了语词的外延(如洛克),而普特南不过是主张“当下环境中的直接指认+事物的内在结构”决定了外延而已。普特南在某种意义上说,是比传统理论更进了一步,但他只是用“语境的意向内容”取代了“概念簇意向内容”,实际上并没有否定头脑中的意义决定了外延,只不过是现在的意义应加上“语境要素”而已。

其次,普特南主张用直指确认的方式固定自然语词的指称,策马赫认为,这种做法也是有问题的,因为很可能根本没有人知道在最初命名时,那些被命名的对象是什么;按照普特南的历史因果链的观点,第一个命名者一旦武断地确定了语词的指称,后来者就会

^① 参见:Searle: *Intentionality*(1983),特别是其中的“Are Meanings in the Head?”一部分;Zemach:“Putnam’s Theory on the Reference of Substance Terms”(1976);Mellor:“Natural Kinds”(1977)。以上文献均收入 *The Twin Earth Chronicles*, ed. by Andrew Pessin and Sanford Golberg, M. E. Sharpe Inc. New York, 1996。

由历史因果链的缘故如此这般地使用这个语词,这里没有错误的问题。^① 但实际很有这种可能:人们由于对事物性质的错误认识而错误地使用了某个语词。麦勒则认为,我们对自然语词的使用根本不一定非要有直接指认不可,有些语词的被引入就并不需要样品;而且即便运用了直接指认,某个对象之所以能被划为某自然种类,也是因为那个对象满足了关于这些对象的某种理论信念。

第三,普特南从“语言劳动分工”所推出的有关指称的结论也是站不住脚的。因为承认“语言劳动分工”并不意味着要接受普特南关于指称的观点。策马赫指出,普特南关于指称的观点和维特根斯坦关于指称的观点是相互齟齬的(因为和维特根斯坦的主张不同,普特南认为,一个人如果不是关于黄金的专家,那么他所说的“黄金”一词的意义就不由他对于这个词的使用来决定),当然更与心灵主义的指称观相对立,然而不论是维特根斯坦,心灵主义还是普特南,都可以接受语言劳动分工的假设。所以,语言劳动分工并不特别支持普特南的论证。

第二类,捍卫普特南的基本立场,批判传统意义理论。主要代表人物有戴维特(M. Devitt)和斯迪林(K. Sterelyn)等^②。

戴维特是站在普特南一边反驳塞尔的重要人物,他通过阐释发挥普特南的思想,实际上表达了他自己关于意义理论的主张。首先,他指出,塞尔把普特南所说的环境因素都化作一种意向内容是令人质疑的,塞尔似乎忽视了这样的问题:心灵是如何具有意向

① 参见 *The Twin Earth Chronicles*, p. 65. 在此,策马赫对普特南思想的转述显然是错误的。

② 参见: Devitt: "Meanings just ain't in the head" (*Meaning and Method*, ed. by G. Boolos, Cambridge University Press, 1990, pp. 79—104.); Sterelyn: "Natural-Kind Terms" (*The Twin Earth Chronicles*, ed. by Andrew Pessin and Sanford Goldberg, M. E. Sharpe Inc. New York, 1996, pp. 98—114.).

内容的？在塞尔那里，仿佛有一种魔力，一切性质都是内在于心灵的。其次，针对人们对普特南“意义不在头脑中”的提法所存在的种种误解，戴维特做了一些创造性的澄清。他指出，从普特南的这句话中，我们可以推出两个结论：1，关于意义的描述理论是不完全的；2，关于意义的最终说明不在头脑之中。但是，以下被认为是属于普特南的四种结论却并不能从他的这句话中推出：1，意义的任何方面都不在头脑之中；2，它承诺了“直接指称”理论，即认为一个名词的意义或内容完全等同于它的指称对象；3，任何特殊的描述理论都是错误的；4，接受这一口号就是接受当下流行的因果指称理论。第三，戴维特坚持并捍卫普特南的因果指称理论，认为指称是语词与世界的一种因果联系，它是一种独立于语言的不同事件之间的客观联系。

和戴维特反驳塞尔相并行的是斯迪林对策马赫和麦勒的反驳。他首先分析了策马赫和麦勒关于“水”的外延并不排斥 XYZ 的说法，认为他们的主张会导致即使在 1950 年我们仍会将 XYZ 称作“水”的结论，这与我们的日常直观恰恰是不符合的。其次，他提出了自己对自然种类语词的因果指称理论的主张，试图证明语词本身和其所指的自然种类之间具有一种直接的联系。他同意并坚持普特南的基本观点：自然种类语词通过“和种类样品的直接接触”而被引入语言，“那个语词的外延因此也就是和那些被直接给予的样品具有同样关系的所有对象的类”。但是他对这一主张做了一些修改以避免麦勒等人的攻击。例如，针对麦勒所说的有些语词的被引入并不需要样品，斯迪林指出，描述在确定某些自然种类语词时，是起了作用的，但它只是关于属性的谈论而不是关于指称的谈论；归根到底，描述和对象之间的关联还是要由描述者和被描述对象之间的一种知觉层面的关联（直接指认）来解释。最后，斯迪林对于策马赫关于用直接指认的方式确定指称可能会犯错误

的指责做出回应,指出因果指称理论并不认为指称不会出错或指称不可改变;自然种类语词的指称是以我们关于“因果力”的正确认识为基础的,如果自然种类语词的使用和一堆关于因果联系的错误信念连在一起,那么尽管它被以直接指认的方式引入语言,也仍然可能是错误的从而要予以修正的,指称是可以改变的。

第三类,既赞成普特南的观点又坚持弗雷格的主张,认为两者并不矛盾。代表人物是英国的魏金斯(D. Wiggins)。^①他的主要观点是:普特南关于自然种类语词的见解虽然表面上看和弗雷格的主张大相径庭,但实质上并没有那么大的分歧。弗雷格关于涵义决定指称的观点不应被理解为“涵义优先”的主张,而应该被理解为:通名的涵义是有对象参与的(object-invoking),自然种类语词的涵义是有外延参与的(extension-invoking),这样,它和普特南的意义理论便是十分近似的了。^②

第四类,赞同普特南的观点但认为其适用范围应加以限制。代表人物是史华兹(S. Schwartz)。^③他认为,普特南关于我们对语词的理解是与当下环境相关的(indexical)说法只适用于自然种类语词,而不使用于像“椅子”、“铅笔”这类人造物语词。他把人造物语词看做是一种“规范种类语词”,认为它们不存在“取决于环境”

① 参见 Wiggins 于 1990 年在“论普特南哲学”的吉福特(Gifford)研讨会上提交的论文“Putnam's Doctrine of Natural Kind Words and Frege's Doctrine of Sense, Reference, and Extension: Can They Cohere?”(*Reading Putnam*, ed. by P. Clark and B. Hale, Basil Blackwell Ltd. 1994, pp.201—215.)

② 但值得一提的是,普特南本人对 Wiggins 的弗雷格版本是持否定态度的,认为他对弗雷格观点的解说是令人怀疑的。(Hilary Putnam: “Comments and Replies”, *Reading Putnam*, ed. by P. Clark and B. Hale, Basil Blackwell Ltd. Oxford, 1994, pp.281—283.)

③ 参见 Schwartz: “Putnam on Artifacts”(1978), *The Twin Earth Chronicles*, ed. by Andrew Pessin and Sanford Goldberg, M. E. Sharpe Inc. New York, 1996, pp. 81—88.

的问题；人造物语词和自然种类语词不同，它所适用的对象并没有一种内在的“本质”来固定语词与对象的指称关系，要确定人造物语词的指称，我们只能凭借一些可观察的属性；所以，在谈论人造物语词时，传统理论倒显得更正确一些。这样，史华兹就得出结论：关于自然种类语词，我们应采用普特南的理论，而关于人造物语词，我们宜采用传统的理论。

人们有理由对普特南的语义学理论采取不同的回应方式，这不仅因为评判者各有自己的理论背景，而且也因为普特南的语义学确实也给人们留下了各种解说的空间，更何况他在长达十几年的关于语义学的论述中还有着种种含混模糊甚至前后不一致的地方。我以为，普特南所谓的新语义学既有其突出的优点，也有其明显的困难；克服这些困难，使普特南自 80 年代后半期开始，在哲学的立场上又有了很大的转变。

普特南新语义学理论的突出优点至少有以下三点：

第一，理清了近代哲学的失足之处，为克服贝克莱的主观唯心主义提供了更加有力的工具。近代哲学将心灵看做观念的处所，将观念和心灵影像混为一谈，于是认识成了心理学的问题，由此导致了贝克莱的结论：谈论心理影像之外或之上的观念，要么是无意义的，要么是自相矛盾的。普特南的新语义学理论较好地解决了这个问题。按照普特南的观点，心理状态根本无从说明观念的意义，意义根本不存在于心灵之中，它是社会和环境的产物；近代哲学所谈论的局限于心灵内部的所谓心理表象，不仅不能解释观念的意义，而且其自身也是无意义的，不能谈论的。他的“缸中之脑论证”有力地证明了这一点。这样，普特南就从语义分析的角度找到了一种新的反驳贝克莱主观唯心主义的方法，从根本上摧毁了贝克莱哲学的基础。

第二，避免了传统语义描述理论所面临的语义无穷倒退的窘

境。描述理论是不完整的,为了描述一个语词的指称,它只能借助于其他语词,而这些其他语词的意义又需要另一些语词来描述;因此,如果严格地坚持描述理论,我们就只能在语言的圈子里打转,把整个语言和世界割裂开来。所以,一定存在着某些基本语词,它们的指称不是由语言的描述确定的,而是直接与世界接触,通过直指确认的。普特南的新语义学继承了皮尔士、维特根斯坦的传统,走的是一条先确定外延的路子,这样就终止了传统描述理论可能带来的语义解释方面的恶性循环。而且,传统描述理论由于坚持用一个语词说明另一个语词,一切都在语词中交换,而语词的交换又只能是语词说话者的头脑。这样,它就和前面所说的贝克莱主义殊途同归了。由此可见,普特南的新语义学理论不仅在逻辑上完善了描述理论,而且更纠正了描述理论所可能导致的错误。

第三,正像普特南自己指出的,新语义学理论还解决了传统描述理论所不能解决的困难。按照描述理论,自然种类语词的意义是一些描述的合取,对于该语词来说,它是“分析的”,是它决定了该语词的指称,即决定了某个事物是否属于该语词所指的类。但问题在于,任何自然种类事物都会有不正常成员存在,描述理论不能解释这些成员的所属,这便构成了它致命的理论缺陷。只有放弃传统的描述理论,走语义外在论的道路,才能避免这一缺陷。因为按照语义外在论的观点,意义不是固定的对象,它随着社会、环境的改变而改变,因此不存在严格的界限将事物一劳永逸地归整为类;而且事物的属性有表面和本质之分,前者是偶然的、可变的,只有后者才是必然的、不变的。这样,普特南就在一定的限度内解决了描述理论所不能解决的理论难题。尽管他的解决方式并不令人十分满意,但比起传统的描述理论来,他所选择的方向是更加有说服力的。

然而同时我们也应该看到,和以上三个优点相对照的是,普特

南的语义学理论也存在着以下三个突出的困难：

首先，普特南对于“水”的意义分析与人们关于“水”的日常直观相去甚远。说在 1750 年前，人们还根本没有关于水的任何化学知识的时候，地球人和孪生地球人所使用的“水”就已经有了不同的意义，这听起来不免让人困惑。问题是，对谁具有不同的意义？是对人而言的吗？对人而言，1750 年前不论是地球人还是孪生地球人，关于水的任何理解和使用都没有丝毫的区别，对于他们来说，“水”的意义是完全一样的。普特南并不反对这一点，他要强调的是，实际上“水”在他们那里的意义是不同的，因为实际上他们用“水”指的是不同的东西，只是他们当时不知道罢了。普特南在此所持的立场显然不是 1750 年时人类所能持的立场，而是一种事后诸葛亮的立场。如果硬要扯到 1750 年，那就只能是上帝所持的立场，因为在 1750 年时只有上帝才有资格说这种话。于是，我们可以说，普特南的立场是和人的立场不相干的，是与人的直观相违背的；而语词既是人的语词，它的意义也只能是对人而言的。

况且，更进一步地说，如果我们能用当时人们所不知的化学因素来决定语词意义的话，那么同样我们今天所说的语词，其意义也可能（甚至可以肯定）是我们不知道的，因为可以合理地断定，未来的科学会在比眼下化学更深的层面上揭示事物的本质，而它是我们目前所不能知道的。譬如，当我们在地球上指着水的样品说“这是水”时，化学家分析出它的成分是 H_2O ，于是我们说 H_2O 是“水”的指称（外延），它是决定“水”的意义的最重要的因素。但我们还可以进一步作这样的设想：我们今天称作 H 和 O 的化学元素，随着科学的进一步发展，还会得到更深一步的分析，有朝一日，可能会有一位科学家指着现在认为同样是 H 的样品说，“这是 H_x ”，“那是 H_y ”，于是我们发现原先所说的 H_2O ，实际上可以分为 H_xO 和 H_yO 两种。现在假定还有第二个孪生地球，它和地球的惟一不同

在于,地球上的液体是 Hx_2O ,而孪生地球 2 上的液体是 Hy_2O 。在这位未来科学家的新发现问世之前,我们会认为地球和孪生地球 2 上的“水”的指称是一样的(H_2O),但现在只有 Hx_2O 才是水的本质,而原先的一部分 H_2O 由于不是 Hx_2O 又被排除在“水”的指称之外,这样,我们今天称作“水”的东西的一部分,尽管它是 H_2O ,也有可能在未来又不属于“水”。我们对“水”的意义又有可能做了错误的理解(就像 1750 年前人们所犯的 error 一样)。这个过程可以是无限的(因为科学的发展是无限的),于是我们就根本无法说,我们还能确切地知道“水”的意义是什么。

其次,为什么化学所揭示的 H_2O 、XYZ 成了决定语词意义的至关重要的因素?何以“无色”、“透明”、“解渴”、“液体”和“ H_2O ”就有了表面属性和本质属性的区别?普特南将 H_2O 看做水的本质属性,用它解释“水”的所指从而解释“水”的意义。但细究之下,可以发现,用这种方式可能会导致尴尬的结果。例如,我们知道,“水”、“冰”、“蒸汽”是三个不同的语词,它们的意义显然是不同的,因为否则“水”就是“冰”或者“冰”就是“蒸汽”了,这当然是荒谬的。但如果它们的意义不同,这种不同是来自哪里呢?按照普特南的观点,化学结构决定了它们的指称从而决定了它们的意义,但在此它们的化学结构都是一样的 H_2O ,所以用所谓的本质结构 H_2O 根本不能解释“水”、“冰”、“蒸汽”这些语词的意义不同。实际上,它们的意义的不同不是由所谓的本质属性决定的,而恰恰是由我们的日常使用、日常理解决定的。也许有人会说,“冰”不过是“水”的一种,故上述反驳并不成立。但这种说法没有意识到,只是在某种分类标准下,“冰”才成了“水”的一种;而从另外的分类角度说,“冰”绝不能说是“水”的一种。如果不是从先验规范出发,而是从生活出发,我们就不能不加限制地说,“冰”是“水”的一种;当我们

说“冰”是“水”的一种时,不过是因为生活中水对于我们更加常见也更加重要而已;如果撇开生活背景,这种说法毫无意义。我们完全可以设想,在北极冰天雪地里生活的某个部落可能会更加倾向于说“水是冰的一种”。

最后,用环境的因果作用说明语词的指称是难以成立的。普特南以外在对象为原因,认为它的效应决定了语词的指称,他所持的实际上是一种符合论的观点。这一学说的最大困难在于,从关于对象效应的认识无法还原到对象;如果把对象作为原因,把关于对象的描述当做结果,那么结果是大于原因的。同一物理量值,其效应对这个科学范式是“波”,对另一个科学范式则是“粒子”。水的效应对化学家来说是 H_2O ,对于登山者来说是能解渴,而对于厌世者来说则是能淹死人。同一对象作用于不同的语言使用者,所引起的效应并不一定相同。语言与对象的对应方式可以有无数种,因果关系不等于语义关系,这里加入了语言使用者的理论背景和实践背景。对此,格式塔心理学、奎因的整体论学说以及库恩的范式理论都已做过详细的论证。

普特南面临着一种自我否定:一方面他批判传统意义理论,反对将意义当做固定的客体;但另一方面,他的科学实在论立场又使他坚信,科学所揭示的事物本质在决定语词意义时具有举足轻重的地位。水的表面特征或许会有改变,但只要其化学成分 H_2O 没有变,“水”的意义就是固定不变的。这样一来,意义又成了一种固定的东西,它的稳定性是由科学保证的。于是,普特南又在某种程度上回到了传统的意义理论。

第三章 创立功能主义

早期普特南投入精力较多的另一个领域是心灵哲学,他最早提出用计算机模型来比拟人的大脑的设想,创立了著名的“功能主义”学派。对此,他后来回忆说:“我对于计算机和心灵的兴趣很早就开始了。我也许是第一个提出计算机是心灵的正确模型这一论点的哲学家。我将我的学说命名为‘功能主义’,以‘功能主义’为名称的学说已成了当代心灵哲学中占统治地位的——一些人说是正统的——观点。”^①

普特南早期的科学主义思想主要表现为两点:一是他在意义理论方面所持的科学本质主义立场;另一点就是他在心灵哲学方面所持的功能主义主张。前者,他不久便放弃了;而后者他却一直坚持,直到内在实在论已近尾声。其间他的思想虽有一些重要的转折,但在总的方向上却是一直保持不变的。我们在前一章讨论了他的新语义学理论,现在让我们来看一看

^① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. xi.

他的功能主义学说。虽然普特南后来宣布放弃他的功能主义观点,但它仍然是当今心灵哲学领域中最为活跃、最受欢迎的理论之一。

一 图林机的启示

“人有意识”,没有人会对此提出质疑,但“意识的性质是什么?”“意识与身体是种什么样的关系?”则是令人备感困惑的难题。麻烦在于,我们的意识似乎藏在一个打不开的黑箱中,所有关于它的谈论都无法与它直接照面以确定其真伪。那么,能不能找到一种办法,把内在的意识外在化,通过对外在化的意识过程的研究,揭示人的内在意识的性质及机制?功能主义就是对于这样一些问题的回答。

英国数学家、电脑科学的创始人图林(A. M. Turing)曾经在1950年就“机器能否思维?”的问题做过一个著名的“模拟游戏”。^①设想一位讯问者,以及另外一男一女,参与了一场游戏。讯问者在一个房间,而这一男一女分别在另一个房间。讯问者的目的是要通过问话(用打字机)确定两人的性别。假定那男人想要戏弄讯问者而那女人则要帮助讯问者,结果是,无论那女人怎么努力,也无法解除讯问者的疑惑,因为那男人可以伪装成女人回答所有的问题。现在,让一台机器替代那男人,它干得相当漂亮,讯问者根本不知道它是机器,当然更不用说它是男人的替身还是女人的替身了,因为这台机器能回答所有的问题,并知道帮那男人隐瞒身份。于是问:“这台机器能思维吗?”答案似乎应该是这样的:如果机

^① 参见 A. M. Turing: “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind*, Vol. LIX. No. 236, October, 1950。

器在处理一些智力问题时和人做得一样好的话，如果我们根本辨别不出机器和人的区别的话，那么我们便没有理由说机器不能思维。

而如果承认机器能够思维的话，我们就会很自然地想到，或许可以通过对机器的研究来揭示人的思维的奥秘？这一考虑正是功能主义诞生的契机。

于是机器成了追究的对象。首先要问的是，什么是“机器”？它的工作程序是怎样的？注意，图林所说的“机器”并不是一个现实的物理对象，而是一台数学上理想化的机器，它可以通过不同的物理形式实现自己。图林机是一种抽象的计算机模型，后来的形形色色的计算机正是以图林机为蓝本构造出来的。

一个图林机由以下几个部分组成：1. 一条一维的带子，它被分为许多方格；2. 一个扫描器/打印器，它在任何时候总是指向一个方格；3. 一有限的内在状态： $q_0 \dots q_n$ ；4. 一有限的字母表。

条件是：一个并且只有一个符号出现在每个方格中。

机器的一般运作机制是：1. 在每一时刻，机器一定处于某一内在状态 q ；它的扫描器/打印器同时扫描带子上的某一方格；2. 在一给定时间 t ，机器所做的事情完全由它在 t 的内在状态和它的扫描器/打印器正在扫描的那个符号所决定；3. 在内在状态和被扫描的符号的决定作用下，机器做三件事：第一，它的扫描器/打印器用字母表中的一个符号取代另一个符号。这两个符号也可能是相同的（这即意味着它擦去了正被扫描的符号并打印一个新的符号，这个新的符号可以和被擦去的符号相同）；第二，机器的扫描器/打印器逐格地移向左边或右边；第三，机器进入一个新的内在状态。

所有这一切都是由机器图表决定的，机器图表在此起了给机器发布指令的作用。让我们看下面这个图表：

	q_0	q_1	q_2
1	1R q_0	2R q_1	+ Halt
+	1L q_1	1L q_2	

图表最左边的垂直栏是机器字母表的符号,顶上边一行是机器的内在状态;中间的每一个输入都是一个指令,它指示机器应该怎么做。例如,在 1 和 q_0 的交叉点,输入的指令是 1R q_0 ,意思是:如果扫描器扫描到符号 1 并且在状态 q_0 的话,用 1 取代 1(实际上保持不变),向右移动一格,进入状态 q_0 (实际上保持不变)。图林机可以准确执行机器图表所包含的指令。^①

以上对于图林机工作的描述显然是一种抽象的描述,它涉及的只是计算机的逻辑状态(或者叫功能状态),这是计算机软件专家感兴趣的领域。这种抽象的逻辑状态可以由几乎无数不同的具体方式现实化,也就是说,这种抽象的逻辑状态可以与几乎无数不同的结构状态相对应,这是计算机硬件专家感兴趣的话题。比如,同一台图林机,既可以由电子元件构成,也可以由机械的齿轮和皮带构成,甚至还可以由纸板构成,计算机硬件专家关心的是:什么样的结构状态能使计算机更快更牢,而这些问题对于计算机软件专家来说是无关紧要的。关键是:“逻辑状态每次都是相同的,而结构状态在每次这样的实现中都是根本不同的。可以说,同一台 T- 机的各种不同的实现具有相同的功能结构。”^②

普特南由此受到启发,认为图林机模型可以在一个更广泛的

① 关于图林机工作的描述,见 J. Kim: *Philosophy of Mind*, Westview Press, Inc., A Division of HarperCollins Publishers, Inc., 1996, pp. 80—5; H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 364—6。

② 施太格穆勒:《当代哲学主流》(下卷),商务印书馆 1992 年版,第 358 页。

范围中有效。图林机不一定是机器,它完全可以是一个生物有机体,人或人的大脑也是图林机,这种假设并没有什么不妥。普特南说,尽管我们知道人不能等同于图林机,但在它们之间可以作一种逻辑描述层面上的类比,“严格地讲,一台图林机甚至不必是一个物理系统,任何事物,只要能经历时间中的状态的延续,都可以是一台图林机”。^①

如果把人的大脑看做一台图林机的话,我们在探讨心灵哲学问题时就会找到一条新的思路。传统哲学在探讨身心关系时,要么把二者看做分离的独立存在,要么把心理事件还原为大脑物质状态(如一些唯物主义者),不论持哪一种观点,其共同点在于,将大脑看做是一种物理的实体,由此出发探讨它与思维的关系。普特南由图林机模型而强调大脑的功能,认为对于大脑功能组织的探讨比对于大脑物理—化学组织的探讨更加重要,也更加有意义。对此他有一段话,解释得非常清楚:“在功能主义者看来,大脑具有某些在某种意义上讲并非物理的性质。

那么,我说大脑具有非物理性质,这是什么意思呢?我指的是可使用那些不提及脑物理学和脑化学的术语来定义的那些性质。假如一个物理系统居然会有非物理性质这一点看起来很奇怪,那就来看看一台计算机吧。计算机拥有许多物理性质。比方说,它有某个重量;它有若干集成电路块,或诸如此类的东西。它有一些经济性质。例如有一个价格;它还有一些功能性质,例如有某个程序。这最后一种性质,便是非物理的,之所以这么说,是因为它可以被另一种不管其形而上学或本体论的成分组织实际上可能是什么的系统所实现。一个游魂可以表现某种程序,一个大脑可以表

^① H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. 412.

现某种程序,一台机器也可以表现某种程序,这三者即使在原料、材料方面截然不同,它们的功能状态也可以完全相同。功能主义主张,20世纪最站得住脚的、不把心灵与物质当做两种独立实体的‘一元的’理论,是把心理性质等同于功能性质的理论。”^①

按照这种功能主义的思路,大脑黑箱的神秘性便不复存在,研究心灵问题和研究计算机的相应问题其实是一致的。在普特南看来,这虽然是两个不同的系统,但它们之间是“功能同构的”(functionally isomorphic)。所谓功能同构,意思是说,两个系统的状态可以一一对应并保留同样的功能关系。以计算机为例:如果有两个系统,其状态 A 总跟着状态 B, F 为功能同构关系,那么必定出现这种情况:在系统 I 中状态 A 后总跟着状态 B,当且仅当在系统 II 中,状态 F(A)后总跟着状态 F(B)。而且,更一般地说,如果 T 是关于系统 I 的功能活动的正确理论的话,那么在系统 I 和系统 II 之间的同构性必定使 T 以这样的方式对应于在系统 II 中所定义的每一个性质和关系:当系统 I 的所有指称被系统 II 的指称替换,并且 T 的所有性质和关系符号都根据这种对应被重新解释之后, T 仍然是真的。^②

当然,普特南并不认为眼下计算机已经和人的大脑同样复杂,他承认这一理论还很不完善,还不能真正使人满意。但他要强调的是,我们可以循着这一思路去探讨传统的身心问题。就像施太格穆勒在解说普特南时所指出的那样:“由于各种原因,最好将这个问题(或这些问题)与人分离开,而研究计算机上的相应问题。这是因为,在两种情况下出现的所有问题及所有解决问题的方案

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社 1997 年版,第 85—86 页。

② H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p.292.

完全类似。前提仅仅是,我们要使用足够复杂的系统,也就是那些对有关它们自身结构的问题也能作出回答的系统。”^①

乍一看来,这种主张与人们的直觉似乎相抵触。“大脑不可能是计算机!起码它们在生理层面上的不同是明显的”,一位德国心理学专业的研究生这样对我说。然而在我看来,这种否定是不着边际的。普特南从来就没有说过大脑和计算机在生理层面上是一致的,他要强调的是,生理层面上的分析在此不重要,因为不同的物质构造可以实现同样的功能。除非你已经分析地规定了,只有一种特定的生理物质才能被称作大脑,否则,就不能说其他具有相同功能的物质不能叫大脑。数码计算机可以被称作“计算机”,皮带和齿轮制成的计算机也是“计算机”,而塑料、纸板制成的计算机,只要它有同样的功能,即便它和前面所说的计算机在物质层面上不同,又何妨它被称作“计算机”呢?其实,只要不带偏见,我们就不应认定,一个在功能上完全一样的东西,只因为它的生理结构不同,就一定异类。生理学家们或许可以这样说,因为他们的研究就是有机体的生理结构,就像计算机硬件专家的研究对象是计算机的物质结构一样,但研究意识的心理学家们、哲学家们则不应这么说,因为他们所重视的是有机体的功能结构。人造心脏,只要它起到了心脏的功能,当然就可以被称作心脏。既然心脏可以造,那么大脑为什么就不能造?诚然,大脑的复杂性程度远远高于心脏,但原则上说,这是一个技术性问题,不是不可解决的。不要说100年前,恐怕50年前,人们也不敢想象会有人造心脏的问世。真正的难题不在于大脑和计算机在生理层面上的不同,而在于即便将来有朝一日造出了大脑,是否就充分说明了意识的发生机制?换句话说,意识这种功能是怎么由大脑产生的?这个问题功能主

^① 施太格穆勒:《当代哲学主流》(下卷),商务印书馆1992年版,第354页。

义无法回答,它所关心的只是意识的功能机制(工作机制)而不是它的发生机制,也就是说,它所关心的是逻辑结构的问题而不是发生学的问题。

二 对心灵哲学问题的解答

心灵哲学中有两个长期受到关注的问题:一是“私人感觉”问题;二是身心同一性问题。普特南的功能主义试图对此作出解答。

在心灵哲学中,私人感觉问题一直是一个晦暗难解的问题,其难点在于我们不知道当某人说“我感到疼痛”时,他所说的“疼痛”所对应的是什麼,他的“疼痛”和我的疼痛所指的对象是否一码事。完全内在的个人感觉很难用谈论宏观对象的方式来进行描述、交流。功能主义把人和图林机相提并论,将大脑的功能和计算机的功能进行类比,这为解答原先极为隐秘的私人感觉问题提供了一个新的思路。

按照这一思路,琼斯说的“我感到疼痛”,就相当于图林机在字带上打印的“我处在状态 q_1 ”。那么机器是怎么确定自己处在 q_1 状态的呢?一句话,是由图表规则决定的。机器固然是要经历了诸多状态之后才进入 q_1 状态的,但这些诸多状态并不决定机器是否处于 q_1 状态,而反过来说,当机器打印出“我处于 q_1 状态”时,对于它究竟所处的状态本身是不是 q_1 ,它并不在意。也就是说,在机器图表中,竖排和横排的交汇点是“状态 q_1 ”,那里有一指令:“打印:‘我处于状态 q_1 ’。”机器每运作到这里,它就会输出打印指示“我处于状态 q_1 ”。这里没有任何额外的中间环节,既不需要借助于其他状态来说明,也不需要追究“状态 q_1 ”是不是真正的状态 q_1 ,存在的只是一种简单而直接的因果关系。图林机处于一特殊状

态,按照指令,因此它打印出“我处于状态 q_1 ”。尽管图林机进到这一特殊状态之前必定已经经历了其他状态,但那些状态和“我处于 q_1 状态”并没有什么关系。

再让我们来看琼斯的“我感到疼痛”。当琼斯处于疼痛状态(一种特殊状态)时,他会说“我感到疼痛”,此时,琼斯并没有“想”,没有经历除疼痛之外的其他内省精神状态。就像维特根斯坦所说的那样,琼斯只是通过说“我疼痛”而直接宣告了他疼痛,没有反思,没有留意,没有有意识地对其进行描述,一切都是直接发生的,中间没有插入任何心理活动。

或许有人会问:“琼斯怎样知道他疼痛的?”对此普特南和维特根斯坦一样,认为问题本身便是不成立的。尽管哲学家们对“琼斯是否知道他疼痛”争论不休,但在普特南看来这问题是不值得争论的,因为争论的双方都没有意识到,这不是一个认识问题,不是一个证明问题。换句话说,双方所面临的共同困难在于:“‘语言报告’(‘我处于状态 q_1 ’或‘我疼痛’)直接产生于他所‘报告’的状态:回答不需要任何‘演算’或‘额外证据’。”^①用语言“报告”一种状态,完全由指令(规范)所决定,没有什么更多的话好说。我们自小就从文化语言共同体那里学会了在何种情况下说“我疼痛”,这是一种规定,与我的疼痛和你的疼痛是否在内容上完全相同没有关系。文化语言共同体的规范和图林机的图表在功能上是相似的。

由此出发,普特南提醒我们注意区分两个问题:

(1)琼斯怎么知道他疼痛?

(2)琼斯怎么知道他发烧?

这是性质完全不同的两个问题,不可混淆。第一个问题令人

^① H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. 370.

感觉古怪,但第二个问题却是合理的,在生活中我们能对两者作出区别。比如,如果琼斯说“我疼痛”,没有人会反驳说“你弄错了”。而如果琼斯说“我发烧”,刚给琼斯量体温的医生完全可能反驳琼斯说“你弄错了”,而不是“你说错了”。

两者的不同在于,一个是直接的因果关系,是由规则所规定的语言表达;另一个是经验的涉及认识的判断。关于前者的性质上而已经谈过了。现在让我们着重来看后者。这里我们仍然可以将人和计算机作一类比。一台实体化了的图林机也许没有办法确定它自己的结构状态,就像一个人在某个时刻也许没有办法确定他的阑尾的状况一样。然后,并不是说机器对于自己的结构状态完全不能“认识”,机器可以具有电子“感觉器官”,它能对机器自身进行扫描并查出哪里失灵。根据感觉器官的扫描工作,打印装置会在机器“输入带”上打印出某些符号。如可以设想机器“说”：“第 312 号真空管失灵。”“机器怎么确定‘第 312 号真空管’失灵的?”对于这一问题的回答既涉及机器的物理结构(“感觉器官”等)也涉及它的逻辑结构(“阅读”并“解释”输入带的程序)。

如果机器打印“第 312 号真空管失灵”而第 312 号真空管没有失灵的话,这一错误也许是由于“阅读”和“解释”输入带时的误算所致。但如果机器打印“我处于状态 q_1 ”的话,它之所以这样做,只是因为它的机器图表给出了这样的指令:打印:我处于状态 q_1 。因此,这里不可能有误算的问题。

机器的这种特点和人是很类似的,人也可以和机器一样对自己身体的某些部分(当然不是全部)加以检测,从而发现自己的身体哪儿出了毛病。这是一种经验的认知,就像机器可能会由于误算和错误信号而“弄错了”一样,人也会由于解释和感官的问题而在“我发烧”的判断上“弄错了”。这种错误却不会在“我疼痛”上发

生,因为“我疼痛”是一种命令式的规定。^①

普特南把人和图林机放在一起比较,将机器的逻辑状态(人的心理状态)和结构状态(人的身体状态)分开,这使得原先隐秘的私人感觉外在化,并且使关于疼痛这种涉及私人感觉的话题和关于“发烧”这种涉及“结构状态”的话题之间的性质区别一目了然。

除私人感觉之外,“身心同一性”是心灵哲学中的另一个核心问题。它关注的是能否将心理状态等同于对应的物理状态,用功能主义的话说是能否将逻辑状态等同于对应的结构状态。普特南认为,图林机模型同样有助于帮助我们解决这一问题。

这是一个古老的哲学话题,不同的哲学家对此有不同的看法。笛卡尔只承认身心相互作用,否定二者具有同一性。维特根斯坦在30年代也曾论证过同样的观点。他指出,如果我观察一个残留影像,同时又借助于适当的器具观察我的大脑状态,那么我看到的是两个东西,而不是一个东西。普特南不同意这种看法,他认为是不是具有同一性,要看对“同一性”作怎样的理解。他首先对“同一性”做了语义学的分析。可以有二种对于同一性的理解,一种是先验的,另一种是经验的,或者说,一种是分析的,另一种是综合的。前者注重的是关于谓词的意义分析。按照这种分析,身心当然不能说是同一的,因为“具有一个带某种质的特征的感觉”和“处于某种大脑状态”,显然在意义上是不同的,不可能是同一个谓词。但同一性还可以具有另一层涵义,即“性质上的同一”而不是“谓词的同一”。关于这一点,普特南解释说,当一位科学家断言温度就是平均分子动能时,他是在做一个关于性质同一性的陈述。他所断

① 上述论证见 H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 366—372。

言的实际上是具有某一特定温度这个性质和具有某种分子能这个性质是同一个性质；也就是说，温度这个物理量与平均分子动能根本就是同一个物理量。这是一种以后天认识为基础的“综合的同一性”，它不是像“谓词的同一性”那样可以通过先天分析而获得。所以，普特南说：“区别在于，表达式‘X是P’和‘X是Q’的同义性对于谓词P和Q两者的‘同一’来说是必要条件，对于性质P和Q两者相同来说就不是必要的了。与谓词相反，性质可以是‘综合地同一的’。”^①

由于奎因“经验论的两个教条”的发表，关于同一性的先验分析的理解，受到致命的打击。普特南虽然认为奎因走得过远了一些，主张在一定的条件下“先验性”概念还是可以接受的，但他在总的方面接受了奎因的主张，认为没有所谓完全超出经验之上的免于修改而又支配我们的先天判断。^② 在谈到身心同一性问题时，既然分析的“同一性”是不能成立的，故我们便不能以此为标准判断身心是否同一。“哲学已变得反先验论了。但是一旦我们承认了我们当做先验真理的东西具有依赖于情境的、相对的性质，我们也就放弃了反对身心同一性的那个惟一有力的‘论据’。”^③ 同一性只剩下了“综合性质的同一性”。如果这种对于“同一性”的理解是惟一可行的理解的话，那么身心之间具有同一性便是完全可能的了。所以普特南说：“如果‘综合的性质同一性’确有其事，那么，处于某种大脑状态这个性质和具有一种带某种质的特征的感觉这

① 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第92页。

② 普特南关于奎因主张的分析见于他的“Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine”，*Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1983。

③ 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第91—92页。

个性质,为什么就不可以是同一个性质(同斯宾诺莎的思路完全合拍)——即使这两者的同一并不是一个概念真理,即使事实上在许多人看来这个说法是先验地假的——呢?”^①

功能主义的诞生使西方心灵哲学发生了根本性的转折,在此之前,心灵哲学中占统治地位的是斯马特式的“同一性理论”。^②按照这种理论,“意识状态是大脑的物理状态。也就是说,每一个意识状态或过程在数字上都同一于大脑或中枢神经系统中的某种物理的状态或过程(它们就是同一码事)”。^③在他们看来,神经科学将来一定能找到一种关于神经状态的分类学,这种分类学可以将神经状态——对应于我们所说的意识状态。普特南认为,这种同一性理论的思路是不坏的,但是它找错了地方,意识不是和大脑的质料相同一的,即不是和大脑的神经生理结构或物理化学结构相同一,而是与整个大脑的功能状态相同一的。因此,不能把意识和某一种特定的物质结构混为一谈,它们是性质不同的两码事,其间没有必然联系。唯物主义大概只能在一种非常宽泛的意义上成立,即功能结构一定要借助某种物质载体实现自己,不能设想现实中的意识或计算机程序没有任何物质结构作基础。还原式的唯物主义理论的错误在于:认为只有一种特定的物质才能实现某种功能,只有神经细胞所构成的大脑才能惟一地具有意识,而且意识可以还原为大脑的物质构造。

为了进一步说明这一点,普特南引进了一个技术性的概念“描述”(description),由于同一个经验系统有可能是不同的图林机(概

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第91—92页。

② 这一理论的最主要的代表人物是斯马特(J. J. C. Smart)、阿姆斯特朗(D. M. Armstrong)等。

③ P. M. Churchland: *Matter and Consciousness*, The MIT Press, 1988, p.26.

率自动机^①)的“物理实现”,故有必要用“描述”来确定其系统的形式。对于系统 S 的描述,指的是 S 具有不同的状态 $S_1, S_2 \cdots S_n$, 这些状态根据特定机器图表所给定的转换概率而相互关联,并与动力输出和感觉输入相关。在此描述中所提及的机器图表就被称作相对于那个描述的系统 S 的功能组织。描述实际上就是确定一个系统的机器图表是怎样的,根据此图表在状态之间的转换是怎样的,以及怎样接受信号的输入和输出。

普特南的解释听起来很抽象,但实际上并不难理解。举例来说,同一个由碳、氢、蛋白质等所构成的实体,既可以是人的“物理实现”,也可以是动物的“物理实现”,还可以是某种计算机的“物理实现”(这是不难想象的)。但是人、动物、计算机是三种形式不同的概率自动机,尽管在最一般的层面上,它们的功能结构相近,但其状态转换的具体方式,其选择、归纳的具体方式等等肯定不同,这种不同是由各自的“机器图表”所决定的,而这些机器图表相对于每一系统就是其“功能组织”,“描述”就是要揭示这一点,每一系统都有自己的描述。所以,如果说,普特南前面所说的“功能同构”强调了不同功能系统之间在一般层面上的相同点的话,那么这里所说的“描述”则是强调了在“一般相同”之下的不同点。

在引入了描述这一概念之后,普特南指出,“疼痛是有机体的功能状态”可以更加确切地说明如下:

“(1)所有能感到疼痛的有机体都是概率自动机;

(2)每一个能感到疼痛的有机体至少具有一特别种类的描述(那就是,能感到疼痛也就是拥有一适当种类的功能组织^②);

① 普特南这里所说的“概率自动机”和“图林机”非常相似,但有两点特殊之处:第一,它的记忆能力是固定有限的;第二,它的状态转换是概率的而不是确定的。

② 概率自动机的描述确定了这台自动机的功能状态和这些状态之间的转换概率。

(3)任何能感到疼痛的有机体都不能拆解成分别具有(2)所说的那种描述的部分;

(4)对于每一个(2)所说的那种描述来说,存在着感觉输入的子集,以至于具有那个描述的有机体处于疼痛中,当且仅当它的某些感觉输入是在那个子集之中。”^①

要理解普特南的意思,有必要先了解普特南的大体思路,因为普特南上述四点不过是他原先观点的“更加确切的说明”。按照前面功能主义的思路,疼痛和有机体的功能状态而不是结构状态相同一。这一点我们可以从这样一个事实中得到解释:人和牛、羊以及鱼、虾一样,都会感到“饿”(当然也会感到“疼痛”),这种“饿”或“疼痛”的感觉不能等同于人、牛、羊以及鱼、虾的结构状态,因为这里的结构状态(质料组织)显然不同;但人和它们都有共同的图林机功能状态,“饿”或“疼痛”是和有机体的功能状态相等同的。从这一思路出发,普特南甚至认为,一个民族、一个国家,由于也具有和有机体类似(不完全相同)的功能组织,故我们也可以假定:“痛苦等同于有机体和民族都能够表现的一种合适的功能状态。换言之,假定美国宣布‘美国因……感到痛苦’,它确实痛苦。”^② 美国有它的防务组织,消化组织,它吃油和铜,它还大量排泄(污染)。在功能组织方面,它为什么就比苍蝇和哺乳动物隔得更远呢?既然我们认为苍蝇确实会感到疼痛,那为什么就不能说美国也能感到疼痛呢?

我想我们或许可以这样回答普特南:你说得的确不无道理,但不管怎样,我们总觉得在人的疼痛和苍蝇的疼痛之间具有某种差别,对此,普特南在他上述“更加确切的说明”中给出了回答。上述

^① H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, p. 434.

^② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第103页。

四点,其实最主要的是(2)和(4)两点。(2)要告诉我们的是:虽然人、苍蝇、美国都可以感到疼痛,但它们的“描述”并不相同,它们各自的“机器图表”(相对于描述而言的具体功能组织)并不相同;而(4)则要进一步告诉我们,由于描述的不同,使得人、苍蝇、美国的感觉输入的子集不同,即一个信息是否可算作疼痛的感觉输入,在不同的描述是不一样的,只有当感觉输入进入了有机体的特定的感觉输入的子集,有机体才会感到疼痛。

当然,就像普特南自己所说的,他的论述还很粗糙,(2)和(4)都有待于更加精确。但普特南认为,尽管这一假说还有着种种的缺陷,它却比将疼痛等心理状态同一于大脑的物理—化学状态要好,而对于(2)和(4)的精确化,则应该是心理学工作的一部分。^①

传统身心同一性问题曾被哲学家们认为是解决其他问题的关键,其重要性不言而喻。普特南对于这一问题的功能主义的思考提出了一个令人吃惊的观点:“心”既不是什么神秘的内在实体,“身”也不是传统哲学家们所喋喋不休的质料组织;如果把“身”理解为质料组织即物理—化学构造的话,那么身心同一性问题就根本不是一个有意义的问题,因为它实际所说的无非是有机体的功能状态和结构状态的同一性问题,而这种同一性的不成立从前面的论证中已经一目了然了:同一种功能状态可以实现于不同的结构状态,二者的同一何以可能?

三 功能主义之修正

进入70年代之后,普特南的思想有了很大的变化。他的新语

^① H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 434—435.

义学理论完全放弃了早年所追求的将理解语言还原为心灵固有的语言机制的梦想,社会、环境现在扮演了更重要的角色。与此相关,大约在1973年前后,普特南也重新反思了早先所持的功能主义学说,放弃了将认知心理状态还原为图林机状态的主张,更多地考虑了社会因素在认知心理活动中所起的作用。

普特南早期的功能主义观点主要包括两个假设:“(1)一个完整的人也就是一个图林机;(2)一个人的心理状态也就是图林机状态或图林机状态的析取。”^①这两个假设其实可以并为一句话,即(2)所说的,人的心理状态可以还原为图林机状态。

1973年,普特南同时发表了两篇论文^②,进一步分析了这一假设所可能遇到的麻烦。现在在他看来,坚持这一假设将会“面临技术上的困难”。普特南所谓“技术上的困难”主要指的是:图林机状态的孤立性不能解释心理状态的丰富性和稳定性。按照图林机的设计,机器一个瞬间只能在一个状态,记忆和学习不属于图林机状态;如果人被等同于图林机的话,那么,他的心理状态可以在任何时候独立于记忆和学习,并且完全是瞬间的。普特南认为,这显然与人的心理状态不符。举“疼痛”状态为例,当我们处于某个状态并说出“疼痛”时,是因为我们有记忆并且我们学会了使用“疼痛”,

① H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. 298.

② 1973年之前,普特南试图将心理状态还原为图林机状态,关于这一观点的论述,见“Mind and Machine”(1960),“The Nature of Mental States”(1967)以及“The Mental Life of Some Machines”(1967),这三篇文献均载于 *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975。1973年普特南发表了两篇文章,反驳了自己原先的观点,这就是“Philosophy and Our Mental Life”(载于 *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975)以及“Reductionalism and the Nature of Psychology”(载于 *Words and Life*, Harvard University Press, 1994)。

如果没有记忆参与其中,如果不是学会使用“疼痛”,则我们即使是在某一状态也不一定会仍然用“我疼痛”来描述自己的状态。假如我是一个图林机的话,假如我目前的状态是完全独立的、瞬间的,和学习、记忆不相干的话,那么它既可使我说“疼痛”也可以使我说“三”,说“我听见哀怨”等等,就人的心理状态而言,这是不可能的,原因在于人的心理状态是有记忆的。所以,尽管人的机器状态有可能决定他的心理状态,但二者是不能等同的。“我作为图林机(机器因素)的描述和我作为人(借助心理学)的描述是在两个完全不同的组织层面上的描述。”^①

如果我们再把分析的对象由“疼痛”这类几乎是生物的状态转向典型的心理状态如“嫉妒”、“爱”等状态的话,图林机状态不能等同于人的心理状态这一点会看得更加明白。普特南指出:“嫉妒当然不是一个瞬间状态,它依赖于大量的信息,依赖于许多习得的事实和习惯。但图林机状态是瞬间的并且是独立于学习和记忆的。”^②图林机状态是什么和学习、记忆无关,而在普特南看来,不论一个人处于什么状态,当明确那个状态是“嫉妒 X 对 Y 的尊敬”时,它都预设了那个人已经懂得 X 和 Y 是人,并且已经获得了关于人与人之间社会关系的许多知识。嫉妒不可能是一种机器状态。和新语义学的观点相一致,普特南认为,心理状态是不能独立于文化的,它们渗透着社会、文化的因素:“认为情感、态度等的全部固定内容可以独立于文化的观点显而易见是有问题的。”^③

早期的普特南对用机器模型解决心灵哲学的问题充满了信

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 434.

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 434.

H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, p. 299.

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 438.

心,然而他现在的看法是:“(1)几乎没有证据表明图林机模型可正确地作为大脑功能组织的模型;(2)图林机模型不可能是心理学理论的正确模型。”^①普特南现在意识到,用机器模型的方式来探讨心灵哲学问题有利也有弊,其利在于:正是与计算机的引入相关,我们更加重视功能组织而不是质料组织,“抽象结构”和它的具体实现之间并不等同;但同时它也容易使我们将问题过于简单化,忽视了问题的复杂性。^②

然而,否定机器模型等同于大脑功能组织,并不等于否定心理状态可以还原为大脑功能组织状态,因为大脑功能组织未必一定能用机器模型加以描述。普特南要改变早期功能主义的狭隘封闭的视野,还必须对后者做进一步修正。普特南确实做了努力,他经过对于感觉非常具体的分析,得出了心理状态不能等同于大脑功能组织的结论。

在普特南看来,当人们谈论一些比较抽象的心理状态,如嫉妒、愤怒这样的情绪状态时,“这些感受与整个系统的功能状态的互相同一看起来是完全可接受的”。^③但是当人们想到一种具有“当下显示”性质的具体感觉如“蓝色”感觉时,“上述同一就不可接受了”。^④

普特南引用了洛光曾经举过的“色谱颠倒”的例子来说明这一点,我们可以设想我们的色谱在某一天突然发生了改变,“蓝色”和

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.438.

② H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1975, pp. 299—300.

③ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第87页。注意,普特南在此认为,可以将“嫉妒”与“功能状态”同一,这显然比他在1973年的观点更加退步了。那时,他是明确反对二者同一的,认为“嫉妒”涉及到对于社会中人与人关系的知识,涉及到文化的因素。

④ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社,第87页。

“红色”的质完全颠倒了,功能主义关于感觉的理论是:“当一感觉(或大脑中与之相应的物理事件)具有用信号报告环境中出现了客观的蓝色的作用时,这感觉是一种对蓝色的感觉。”^① 功能主义的这一理论所强调的是我“对蓝色的感觉”,而不是我的“蓝色的质”。当我们在色谱颠倒之前和之后说“这是蓝色的”时,我的功能状态理应是同一的,因为我都用信号报告了蓝色的出现。但是实际上,这时所说的“蓝色”,其质已经是不同的了。由此可见,功能主义在解决感觉的质的问题上面临了很大的困难。按照普特南后来的观点,我们之所以能报告“这是蓝色”,或“这是红色”,不光取决于大脑的功能组织,而且取决于社会共同体对于“蓝色”一词的公共使用。^②所以,蓝色的心理状态不能由大脑功能组织充分说明。

但如果心理状态不能还原为大脑功能状态的话,那么它的性质到底是什么呢?普特南在回答这个问题时要求我们注意两个不同的相互补充的方面:“乔姆斯基说过,就我们所知,动物是根据遗传决定的程序学习的。虽然科学认识反映了在学习方面社会决定程序的发展,但几乎无疑的是,社会决定程序的可能形式是受‘遗传决定的程序’制约的,并一定预设了这种程序(指‘遗传决定的程序’——引注)在社会个体成员中的存在。”^③

大脑功能组织的研究当然是认知心理学的重要组成部分,但也还要注意社会、环境在认知心理学中所起的不可忽视的作用。语义学的改造使普特南看到了认识过程的复杂性,因而他不再像早期那样,将心理状态直接等同于大脑的功能状态,又将大脑的功

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第88页。

② 同上书,第77页。

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, pp. 439—440.

能状态直接等同于图林机模型。他否定了这种狭隘的科学主义的思路,容纳了一些人文的因素,但是从根本上说,普特南并没有放弃功能主义的基本立场,就像他在上面所说的那样,大脑的功能组织固然不能解释心理状态,但却是心理状态不可或缺的基础,决定心理状态的是大脑的功能组织加上社会文化因素,功能主义并没有被否定,只是其有效性范围受到了限制而已。^①

然而,我现在想要指出的是,与上述困难相比,塞尔的“中文屋的论证”对于功能主义恐怕更加富有攻击力:假定一个人根本不懂中文,现在被关在一个密封的屋子里即“中文屋”里,他手里只有一本有关中文符号的转换手册,根据这个手册,他可以熟练地将一行中文符号转换为另一行中文符号,这种转换只涉及符号的形式,不涉及符号的意义。每当一行中文符号从屋外递进来后,这个人都能迅速地根据手册将它转换成另一行中文符号递出去。在屋外的他人看来,这位关在中文屋里的人一定是精通中文的,因为他可以和一位精通中文的人做得一样好。但实际上,这个人根本不懂中文,在这个中文屋里,所有的一切只涉及到符号的形状、句法。我们知道,真正的理解涉及到“语义学”,涉及到了解这些符号的意义,知道它们代表什么。这位关在屋里的人的所作所为虽然和一位懂中文的人一样好,但他并不理解中文的意义。计算机里所发生的一切就像中文屋里所发生的一切一样,规则支配的符号演算是建立在符号形状基础上的,意识涉及意向性,涉及对于符号意义的理解,所以,它不能等同于在规则基础上的对于符号的句法操

① 普特南昔日的学生,后成为著名的科学实在论的代表人物之一的鲍义德(R. Boyd)曾发展出一种“社会功能主义”,将功能主义的范围扩大到全社会。社会、文化成了大的功能组织的要素,认知心理学不能用大脑功能主义来予以解释,但却可以由这一包括了社会、文化等要素的功能组织来加以说明,这一思路接近普特南是显而易见的。

作,图林测试不能等同于对于思维、意识的测试。^①

我认为,塞尔的反驳相当有力,它迫使功能主义将语义学的问题纳入思考的范围。思维所用的符号,其句法操作或许可以还原为计算机的逻辑程序,但其意义也能做这种还原吗?如果考虑到语义学问题的话,我们发现,计算机所处理的一切与人的思维是不相干的。我们不会因为猴子的某声怪叫听起来像 Hello 就认为猴子是在向我们问好。同样,我们也不应该因为计算机能打印出同样的符号串,就认为计算机能思维。关键是,不论是猴子还是计算机,都没有意向性,都没有用声音或符号去代表什么的意向。它们所用的符号或声音只涉及到形式,而没有涉及到内容。

所以,功能主义不能不考虑这个问题:意义能不能还原?如果意义也能还原为功能的话,它就必须是固定不变的,是一种类似实体的东西。但这可能吗?应该说,普特南早就意识到,答案是否定的,意义不是固定于大脑中的实体。他在 1975 年发表的著名的《“意义”的意义》一文中曾反复驳斥将意义固定化的企图,^② 但当时他没有看到,他的意义理论与他的功能主义立场是不融洽的。应该说,普特南自己后来也看到了这一点:“我的功能主义观点遇到的第一个困难就是:它们和我自己在‘意义’的意义中所提出的关于意义的说明是不相容的。”^③ 根据普特南在《“意义”的意义》一文中所提出的论证,我们的信念和愿望,其内容并不由个体说话者的内在性质所决定,而是取决于说话者所属的社会共同体以及这个社会共同体所处的物理环境。如果普特南的这一语义学理论成立,那么功能主义的做法便是行不通的,因为就像普特南所说的:

① J. Searle: *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, 1984, Chapter 2.

② 普特南的这篇文章写于 1972 年。

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.443.

“像哲学家们所说的‘命题态度’，也就是如相信雪是白的，确切地感到猫在席上等这类事，并不是孤立于社会和非人类环境的人类大脑或神经系统的‘状态’。而且，它们也不是‘功能状态’——也就是说，不是可根据构成有机体的软件描述的参数加以定义的状态。被理解为主张命题态度只是大脑演算状态的功能主义不可能是正确的。”^①

正是基于上述考虑，普特南在 80 年代后期正式宣布放弃功能主义立场，并对功能主义反戈一击，提出了反功能主义的主张。

^① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 444.

第四章 瓦解形而上学实在论

什么是形而上学实在论？普特南所说的形而上学实在论实际上几乎涵盖了近代以来西方哲学史上所有主流哲学家的学说，“根据这种观点，世界是由不依赖于心灵之对象的某种确定的总和构成的。对‘世界的存在方式’，只有一个真实的、全面的描述。真理不外乎在语词或思想符号与外部事物和事物集之间的某种符合关系”。^①

科学实在论时期的普特南将科学真理看做是惟一对应于客观世界本质的认识，因此也属于上述形而上学实在论家族中的一员。但 70 年代中期之后，在和达美特、奎因、古德曼的交流中，普特南发现自己原先所持的科学实在论立场难以成立，于是他转过来对这一形而上学实在论予以辩难。为此，他提出了一系列的论证，其中较著名的是“缸中之脑论证”、“模型理论论

^① 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社 1997 年版，第 55 页。

证”以及“概念框架相对性论证”。

一 “缸中之脑论证”^①

普特南在他的《理性、真理与历史》一书的“序言”中，曾宣告他的新实用主义的宗旨，这就是：“打破为数众多的二分法对哲学家和非哲学家思想的束缚。在这些二分法中，最主要的要数有关真理和理性的主观论和客观论的二分法。”^②

近代以来，西方主流哲学的核心主张是，知识必须建立在“符合事实”的基础上，惟其如此，它才是客观的、真实的、可靠的。笛卡尔首创二元论，自此以降，直到康德以前，“事实”均被看做来自于事物本身，它的客观品质是由外部世界保证的。康德打破了这种神话，揭示了“自在之物”（客观世界本身）的不可知。信奉康德的现代经验主义者们重新在现象世界为事实的客观中立寻找根据。尽管他们拒斥传统的形而上学，但在骨子里，他们并没有真正摆脱他们自己所要拒斥的对象，因为“符合事实”仍然是他们的理论追求，而“事实”之不依赖于人类的文化、历史、语言，对于他们来说，也是没有异议的。理论的客观性与人的参与成反比。这种关于客观性的理解对于西方文化影响深远，知识的一切部门乃至文化的一切部门均以“符合事实”作为自己的理想与追求。而科学尤其是物理学，由于最“符合事实”，最少人的污染，故最有资格摘取文化女王的桂冠。科学的方向就是文化的方向。

普特南虽然和罗蒂、德里达等人在一系列观点上分歧甚大，但

① “缸中之脑论证”首次出现在 *Reason, Truth and History* 一书中，普特南后来曾在 *Realism with a Human Face* 中重复过这一论证。

② 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社 1997 年版，“序言”，第 1 页。

在否定这种形而上学实在论以及由此而来的科学崇拜这一点上，却是与他们站在同一个阵营的。

普特南的攻击矛头首先指向了笛卡尔的观点。在笛卡尔之前，希腊人虽然已经区分了一般与个别，真知与意见，但主观与客观还没有完全分裂。是笛卡尔第一个把世界一分为二，将知识建立在内在精神与外在物质的对应上，从而为形形色色的形而上学实在论开辟了道路，为把知识理解为“符合事实”奠定了基础。普特南运用他的内部主义指称理论，剖析了笛卡尔的荒谬。针对笛卡尔“内在精神实体”与“外在物质世界”的二元划分，他设计了一种“缸中之脑”模型予以反驳。

先让我们作这样一种设想：某个邪恶的科学家将一个人的大脑切下，放在一种装满了特殊营养液的大缸中。脑的神经末梢被连接在一台超级计算机上，这台计算机能使脑的原有者产生一切情况完全正常的幻觉，使他完全不能意识到自己只是一个缸中之脑。再设想科学家本人也是缸中之脑，所有人类都是缸中之脑，宇宙中仅有的只是一台超级自动机，它管理着一个充满了大脑和神经末梢的大缸。由于这台自动机，我们有了一种集体幻觉，能“看到”“听到”世界、他人等等，彼此之间交流无误，而实际上这一切并未真正发生。现在，普特南问道：“假定上述全部说法确实是真的，如我们以这种方式成了一个缸中之脑，我们能不能‘说’或‘想到’我们是缸中之脑？”对于这个问题，笛卡尔主义者的实际回答是：能！而且我们发现，自己首先正是这样一种缸中之脑，一种与外部世界完全绝缘的纯粹精神实体（自我）。而普特南所要论证的答案却是：“‘不，我们不能。’事实上，……说我们真的是缸中之脑这样的假设……不可能是真实的。”^①

① 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第12—13页。

虽然这个假设既不违反物理规律,也不与逻辑、经验相冲突,但在普特南看来,它在某种程度上是自我否定的,也就是说,缸中之脑提不出“我是缸中之脑”的问题。

普特南反驳缸中之脑设想的论证由两个相关的步骤组成。首先,他指出,缸中之脑的假设之所以“不可能真实,因为它在某种程度上是自相反驳的”。所谓“自相反驳”,指的是一个论题的真蕴涵了它的假。“例如,‘我不存在’这个命题如果是我所想到的,它就是自我反驳的。”^①而缸中之脑的设想恰恰具有这样一种性质。用普特南的话说:“当缸中之脑认为,‘我们是缸中之脑’时,其真值条件必须是:它们是想象中的缸中之脑,或其他类似的东西。当它们这样想的时候,这个句子就似乎是假的而不是真的。”^②

我们可以将普特南的论证作这样的分解:

- 1.当我们说“我们是缸中之脑”时,我们要么是要么不是缸中之脑。
- 2.如果我们是缸中之脑,那么这句话就不是真的而只是幻觉中的。
- 3.如果我们不是缸中之脑,那么这句话当然就是假的。
- 4.所以,“我们是缸中之脑”不是真的。

上述论证的成立与否在很大程度上取决于前提2的成立与否。我们有什么理由肯定缸中之脑所说的话只是幻觉中的?这个问题将我们带入了普特南论证的第二个步骤也是他整个论证的核心。“回答将(基本上)是这样的:可能世界中的人们虽然能够想和‘说’我们所能想、所能说的任何话语,但(我认为)他们不能指称我

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第13页。

② H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.111.

们所指称的东西。尤其是,他们无法想或说他们是缸中之脑(即使通过心想‘我们是缸中之脑’)。”^① 也就是说,缸中之脑的语词和我们的语词没有共同指称。

在普特南看来,之所以认为缸中之脑能够提出“我们是缸中之脑”的问题,主要是因为人们持一种“神秘的指称理论”,以为我们头脑中发生的事件必然决定了我们想表达的意思以及我们的语词所指,以为我们的表象系统与它所表象的东西之间具有一种内在的、固有的、神秘的联系;只要我们写出或说出“我们是缸中之脑”,那么它一定指的就是缸中之脑。但这是完全错误的。他试图从几个方面来阐明这一点:

首先,内在的语词或意象并不必然指称它的对象。假定在另一个星球上进化出了人类,假定他们从未见到过树,再假定一艘宇宙飞船偶然地把一个树的图像丢落在这个星球上而没有同他们发生任何其他关系。我们可以设想会出现怎样的情形。他们可能会有一种同我们关于树的心理意象非常相近的心理意象,但显然并不指称树,因为在他们那里根本没有树。同样的情形也适用于语词。猴子们在几百万年间随机敲打打字机的键盘,有可能产生出一篇关于树的确切描绘的文字,但它并不指称任何东西。假如有个人记住这些文字,默诵它,却并不理解它,那么它即使在这个人心中被思考,也不指称任何东西。因此,普特南认为:“想到的语词和心理图像并不内在地表征它们与之有关的东西。”^② 语词或心理图像与对象的相似性并不保证它们之间的指称关系。就像蚂蚁在地上留下的足迹虽可能看上去像丘吉尔但并不指称丘吉尔一

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第13页。

② 同上书,第10页。

样。缸中之脑虽然会说“我们是缸中之脑”，“我面前有一棵树”，但这里无论是“缸”、“脑”，还是“树”，对于他来说，都是没有指称内容的，它们只是一种自在的记号而已。当缸中之脑这样说时，并没有想到实在的缸或树，因为没有什么东西能使他思想中的“缸”或“树”表象现实的缸或树。

而且，普特南进一步指出，相同的语词系列也并不必定指称相同的对象。换句话说，不仅语词本身不能保证特定指称，而且决定语词在上下文中使用的规则，也不能保证特定的特称。超级自动机或许能按某种程序、规则等使缸中之脑对于语词的安排与现实中的我们对于语词的安排完全一致，但这同样不能保证缸中之脑所说的“我是缸中之脑”与我们所说的“我是缸中之脑”具有同样的指称。普特南举“图灵测验”为例。假定我们要判断一个和我们对谈无误的伙伴是否和我们指称同样对象，能不能用图灵测验的方法来达到目的呢？即能不能说，如果交谈没有问题，如果对话伙伴与“一个事先已经确定是说相同语言、指称某些通常对象等的人”难分彼此，就表明这位谈话伙伴通过了测验，就判定这位谈话伙伴确实像我们一样地指称对象呢？普特南把这一测验称作“图灵指称测验”。他认为，这种测验尽管可能在实践上被运用，但它并不是对于共同指称的判决性测验。道理非常简单，“某人通过图灵指称测验但并不指称任何东西，这在逻辑上并非不可能（尽管其几率无疑是极小的）”。^① 我们完全可能设想这样的情景，将两台设计好程序的超级计算机耦合起来，让它们像人一样地彼此进行对话游戏，即使世界全部消失，这种对话仍会一直不断地相互“愚弄”下去。因此，就像猴子在打字机上敲击的“树”并不真正指称树一样，

^① 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第15页。

“规律、惯例,大脑的言语行为的倾向这样的‘程序’也并不因为它在语词与语词之间,或语言提示与语言对答之间建立了联系,而必然指称树或导致对树的指称”。^①

按照普特南的理论,语词指称对象的前提条件是它与对象之间必须有一种因果联系。外在世界在决定语词的指称方面起了一种原因的作用。这种因果作用在某种程度上对语词的指称构成了一种限制,它是一种来自语词外部的限制,故普特南又把以这一限制作为指称前提的理论称作“语义外在论”。他指出:“如果人们与某些事物(比方说树)根本没有因果相互作用,或者与可以用来描绘它们的东西根本没有因果联系,那就不可能去指称它们。”^②“要指称物理世界中的一个对象,或一种物理属性或关系,人们必须要么与那对象、属性或关系有一种恰当的因果联系……要么能描述人们根据这些自己与之具有恰当因果联系的对象、属性和关系去指称的是什么。”^③

按普特南的理论,这种描述不一定是由自己与对象的直接因果作用而来,它可以是由一种历史因果链条把别人对于对象的在因果作用背景下的描述传递给我们,故因果关系在此仍起决定性的作用。缸中之脑的语词由于没有这样一种因果链条,它的没有指称也就不难理解了,因此,缸中之脑所说的“我们是缸中之脑”便只能是幻觉中的而不是真的。

那么为什么人们还会倾向于认为缸中之脑的设想是有可能的呢?普特南认为,这主要是因为犯了这样两个错误:一是我们刚才

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第18页。

② 同上书,第22页。

③ *Reading Putnam*, ed. by P. Clark and B. Hale, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, pp. 284—285.

所谈到的指称神秘理论的错误,即认为语词或内在心理意象必定指称某些外部对象;二是“过于看重物理的可能性”。普特南指出,自17世纪以来,在西方文化中有一种把物理学看做形而上学的倾向,认为它就是关于“宇宙之真实而终极的底蕴”的描绘。于是产生了一种直接的后果,即“有一种把‘物理可能性’当做什么是实际上真会出现的事情的试金石的倾向。根据这种观点,真理就是物理学真理,可能性就是物理的可能性;而必然性就是物理的必然性”。^① 普特南告诉我们,这种观点显然是错误的。因为我们从前面的论证已经看到,“缸中之脑”虽然是一种“物理可能世界”,但这并不意味它有可能成为现实,即我们真的成为实际的缸中之脑。它只不过意味着对这样一种与物理学规律相容的事态的描述是存在的。显然,一种描述的存在与被描述者的现实化是截然不同的两码事。普特南特别指出,揭示这一点的“不是物理学,而是哲学”。^②

综上所述,普特南的论证表明:我们之所以能提出“我们是缸中之脑”的问题,恰恰表明了我们不是缸中之脑。而如果我们是缸中之脑的话,我们便既不能说也不能想“我们是缸中之脑”这一命题了。

如果说缸中之脑们提不出缸中之脑的问题,那么笛卡尔试图确立所谓纯精神实体的存在,再由此出发推出物质实体的整个立论方式就是误入歧途了,而笛卡尔之后的近代西方认识论的重大前提——即真理是内在的主观意识对外在的物质世界的如实对应——也就难以成立。然而不论是经验主义还是唯理主义,都没有意识到这一点,它们继续在内外如何对应的问题上唇枪舌剑。随

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第21页。

② 同上。

着历史的发展,科学的昌盛,经验主义实在论逐渐在这场争论中占据上风,自21世纪以来,它更是在认识论的舞台上独领风骚。但是,认真反思一下传统经验主义的发展史,我们就会看到,它已经走上了一条自我否定的道路,这也给笛卡尔立论方式之谬误提供了一个十分有力的历史注脚。

普特南指出,当经验主义承诺要为我们提供客观性和可靠性的答案时,它的原意是要保护我们的日常经验免受怀疑论的侵蚀,保护我们关于世界以及真理、客观性的日常信念。然而,由于世界被划分为主观精神和客观物质两部分,因此洛克不得不把我们的日常感觉相应地分为两块:一块是所谓“第一性的质”的感觉,另一块是所谓“第二性的质”的感觉。前者指“体积”、“形相”等,它们是物质实体本身所具有的,因此是客观的;后者指“颜色”、“声音”、“滋味”等,它们并非物质实体本身所具有,而是由主客观的共同参与所形成的。这是一幅著名的关于世界的图画,它的背景显然主要来自笛卡尔的主客观的二分法,它所带来的后果是灾难性的。贝克莱早已合逻辑地指出,“第一性的质”并没有不同于“第二性的质”的特权。塞拉斯(W. Sellars)也认为,既然“坚固”和“颜色”是在同一条船上,那么我们甚至都不能断言,日常世界中的“冰块”是客观存在的。这显然十分荒唐。以二元分裂为基础的传统经验主义实在论最终否定了人类日常经验的确实可靠性,而把客观真实性留给了我们常识之外的另一个世界。它的结果背叛了它的目标,它的归宿否定了它的出发点。究其原因,在于它用内与外的对应作为客观性的诠释。因此普特南说道:“二元对立根本不是构造日常感觉的实在论,而是倾向于瓦解它。”^①

① H. Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Com., LaSalle, Illinois, 1987, p.30.

二 模型理论论证^①

缸中之脑论证试图从指称分析的角度表明形而上学实在论从一开始便走入了歧途,而模型理论论证则要证明形而上学实在论的核心论点——真理是心灵对于“世界存在方式”的惟一真实的、全面的描述——的荒谬。

传统哲学(卡尔纳普等)把描述世界的语句的真和该语句的语词的所指(外延)看做是一致的,认为一旦操作制约和理论制约确定了语句的成真条件,那么它们也就同时决定了词项的内涵和外延。“所以,就所提出的任何关于这个世界的理论而言,把握正确的语义,人们就会知道,如果此理论是真的,我们的世界就该是什么样的。”^②然而普特南的模型理论论证告诉我们:操作制约和理论制约决定了一语言系统中语句的真值,但问题在于,即便我们用这些制约确定了一语言系统中任何语句的真值,这些语句所使用的个别语词的指称仍然是不确定的,对此他说:“事实上,有可能对整个语言作截然不同的诠释,其中每一个都符合这样一个要求:每个语句在每个可能世界中的真值应当是经过明确确定的,一句话,……任何仅仅确定整个语句的真值的观点都不能确定指称,即使它为语言明确了在各个可能世界中的真值。”^③

① 模型理论论证首次出现在普特南 1976 年美国哲学协会(东部分会)主席的就职演说中,这篇演讲第二年以“Realism and Reason”为题发表。这一论证还出现在普特南的“Models and Reality”(1980), *Reason, Truth and History* (1981) 一书的第二章, *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3* (1983) 一书的“导言”,以及 *Words and Life* (1994) 一书的第 12、13、16 章中。

② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社 1997 年版,第 37 页。

③ 同上书,第 38 页。

让我们来看这样一个句子：

(1)一只猫在一张席上(没有固定时态)。

按照标准的解释,在那些于某个时刻存在着至少一只猫或至少一张席的可能世界中,这个句子为真。而且外延也是固定的,即“猫”指称猫,“席”指称席。但普特南将证明,“句(1)可作重新诠释,使得在现实世界中‘猫’指称樱桃、‘席’指称树而对句(1)在任何可能世界中的真值毫无影响”。^①

普特南的整个论述简明而又清晰,首先,让我们对句(1)作重新解释,使它意指：

(2)一只猫*在一张席*上。

猫*(以及相应的席*)性质的定义可以根据三种情况给出：

(a)某猫在某席上,并且某樱桃在某树上。

(b)某猫在某席上,并且没有樱桃在任何树上。

(c)以上两种情况都不存在。

现在分别定义“猫*”和“席*”如下：

“猫*”的定义： x 是猫*，当且仅当情况(a)出现且 x 是一樱桃；或者情况(b)出现且 x 是一猫；或者情况(c)出现且 x 是一樱桃。

“席*”的定义： x 是席*，当且仅当情况(a)出现且 x 是一树；或者情况(b)出现且 x 是一草席；或者情况(c)出现且 x 是一夸克。

在归于情况(a)之下的可能世界中,“一只猫在一张席上”是真的,“一只猫*在一张席*上”也是真的(因为在这种世界里,一樱桃在一树上,并且所有樱桃都是猫*,所有树都是席*)。由于在现实世界里,某樱桃在某树上,现实世界也就是这种世界,在现实

① 普特南：《理性、真理与历史》，董世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第39页。

世界中,猫*指称樱桃并且席*指称树。

在归于情况(b)之下的可能世界中,“一只猫在一张席上”是真的,且“一只猫*是在一张席*上”也是真的(因为在这类世界中,“猫”和“猫*”是外延相同词,而“席”和“席*”也是外延相同词)。

在归于情况(c)之下的可能世界中,“一只猫在一张席上”是假的,且“一只猫*在一张席*上”也是假的(因为一个樱桃不可能在一个夸克上)。

普特南的论证表明:

“在每一种可能世界中,一只猫在一张席上,当且仅当一只猫*在一张席*上。这样,把我们刚才赋予‘猫*’的内涵赋予‘猫’,从而对‘猫’这个词作重新论释;同时把我们刚才赋予‘席*’的内涵赋予‘席’,从而对‘席’这个词作重新论释——这样做只会带来这样的后果,即使得‘一只猫在一张席上’的意义等于‘一只猫*在一张席*上’被规定具有的意义;这同每个可能世界中‘一只猫在一张席上’被赋予真值的方式是完全相容的。”^①

整个语句的真值条件不能决定语词的指称,普特南的这一论证对于形而上学实在论的真理符合论“是一个严重的挑战”。因为真理符合论主张独立于我们的客观对象(指称)决定了我们对于它的描述,因此它可以在不同的众多描述中挑选出那惟一的对于它的“真正的”描述。但普特南的论证却告诉我们,指称和真是可以分离的两码事,同样是真的描述却可以指不同的对象,如果符合论所要求的是上述所谓惟一“真正的”符合关系(即指称关系),那么我们人类是无能为力的,因为我们无法在同样成立的多种描述中选出一种作为符合论所说的对于世界的“真正的”描述。

① 普特南:《理性、真理与历史》,李小兵译,辽宁教育出版社,1988年版,第40页。

三 概念框架相对性的论证^①

如果说普特南的缸中之脑论证旨在通过指称的讨论摧毁形而上学实在论的前提之一“心”的设定,而模型理论论证是要瓦解形而上学实在论的核心论点,即心对于世界的唯一对应的真理符合论的话,那么概念框架相对性的论证则试图否定形而上学实在论的另一个前提“世界”的设定。形而上学实在论眼中的“世界”指的是业已存在的由确定的众多(尽管不可数但仍是常数)自我识别的对象所构成的整体,而概念相对性的论证恰恰是对于这一论点的反驳。

普特南指出,牛顿理论曾经以富有魅力的方式向我们呈现出关于宇宙整体的“上帝的目光”。在牛顿理论所描绘的图画中我们看到,宇宙是一架庞大的机器,人只是这个庞大机器的一个子系统,于是一切都由牛顿式的科学理论得到说明,宇宙本身用一种清晰的方式将自己的面目显示给人们。这是一种科学之梦,它自17世纪以来,一直萦绕在西方文化中。

然而,玻尔的哥本哈根解释所抛弃的恰恰是这一梦想。玻尔解释的核心是,在观察者和被观察的系统之间存在一个切面(cut),这一切面使得物理学概念对实验状态只具有一种相对性。因为观察系统需要“仪器”和“观察者”的加入,当维格纳(E. Wigner)提出“将系统和观察者分开时”,“仪器”是属于“观察者”一边的,系统只是在仪器和观察者加入时,才会显示出来,而一旦有

① 概念框架相对性的思想散见于普特南这一阶段的众多著述中,但作为一种论证,主要见于普特南的 *The Many Faces of Realism* (1987) 和 *Realism with a Human Face* (1990) 中。普特南在 *The Many Faces of Realism* 之前谈论更多的是模型理论论证,而在这之后,则更多地转向了概念框架相对性的论证。

仪器和观察者的加入,系统便是相对于观察者的显示了,“系统的每一个性质只是在特定的实验状态中与特定的测量仪器相关时才被认为是有意義的和存在着的”。^①在普特南看来,玻尔的哥本哈根解释意味着一种新的世界观的转变,他说:“甚至‘经验世界’即我们的经验世界,也不可能只用一幅图画就能完全描述的。相反,我们必须‘互补’地使用不同的经典图画——在某种实验状态下的波的图画,在其他实验状态下的粒子的图画——并放弃那种用单一图画涵盖所有状态的观念。”^②

玻尔的哥本哈根解释可以说是对牛顿式的梦想的重创,因为这个梦想要求我们离开观察者(它认为观察者也是系统内的一分子)去描述物理实在,这种描述在不从特定观察点出发的意义上是客观的,然而玻尔等人要说明的恰是这种所谓的客观性是虚妄不实的。

离开观察者的世界到底是个什么样子?普特南认为,这问题不但是没有解的而且也是不合法的。从逻辑的角度说,只要我们谈论对象(未被谈论的不能称之为对象)我们就必须使用概念、逻辑。而只要我们使用了概念、逻辑,我们就是在我们的角度谈论对象。普特南举例说:让我们设想一个世界,它由三个个体组成^③,即 X_1, X_2, X_3 。现在的问题是:这个世界有多少对象构成?人们会说,难道不是说了三个个体吗?那岂不就意味着有三个对象?普特南的回答是:“我们可以识别‘个体’、‘对象’、‘粒子’等,于是发现仅有三个对象(它们是独立的、不相关联的‘逻辑原子’)的世界并不荒谬。但是还有许多非常好的逻辑学说,它们会导致不同的

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.4.

② 同上书, p.5.

③ 严格地说,当我们说出“三个个体”时,便已经动用了概念资源。但只要说话,就不能不如此,故先让我们忽略对普特南这一谈论的追究。

结果。”^①普特南举波兰逻辑学家为例：在波兰逻辑学家看来，对于每两个粒子而言，都有一个作为它们的和的对象存在。如果我们暂时把所谓零对象(null object)放在一旁不计的话，我们会发现在三个个体所组成的世界中实际包含了七个对象。于是我们有了两个不同的描述：

卡尔纳普的描述

波兰逻辑学家的描述

X_1, X_2, X_3 $X_1, X_2, X_3, X_1 + X_2, X_2 + X_3, X_1 + X_3, X_1 + X_2 + X_3$

普特南认为，这两种描述均可以成立，它们是两种不同描述框架所产生的结果，“关于哪一种描述才是正确的，并没有事实可言”^②，世界就是通过不同的概念框架显示自己的意义和存在的。“内在实在论否定在关于对我们如此有用的诸多概念框架中哪一个是‘真正真的’方面有事实可言。这些框架中的每一个就其眼下形式而言都包含将来会以这种或那种方式出错的因素……但是‘哪一种“真”是真正的(大写)真理’的问题是内在实在论所拒斥的。”^③

形而上学实在论认定世界本身是单个确定的，它不可能意识到概念框架相对性的现象，因为这一现象取决于它不可能承认的事实，即“逻辑基本式本身，特别是对象和存在的概念，具有许多不同的使用，而不是只有一种绝对的‘意义’”。^④之所以说独立于概念框架的对象概念是错的，就在于离开所选择的概念框架，我们甚至都没有使用像存在量词这些逻辑概念的标准。一种语言就是一

① H. Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, LaSalle, Illinois, 1987, p.18.

② H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.103.

③ 同上书, p.96。

④ H. Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, LaSalle, Illinois, 1987, p.19.

种概念框架。“要谈论‘事实’而又不确定被使用的语言,就是在谈论无。”^①形而上学实在论的“有多少对象存在?”的问题,只有在给定了描述版本之后才有意义。我们只有在清楚了怎样使用“对象”,“存在”之后,才能回答“有多少对象存在”的问题。这些不同的描述版本由于有不同的本体论作基础,故看上去往往是相互不可还原的,但在生活实践中,它们常常都可以是有效的。

形而上学实在论关于世界的图画是以分割世界本身和我们用来思考和谈论世界的概念框架为前提的,仿佛离开了我们的概念框架还有世界本身的“对象”、“存在”的问题。普特南指出,在经过了戴维森对“图式/内容”分割的否定,古德曼对“世界/描述”分割的否定以及奎因对本体论的相对性的捍卫之后,我们可以更加清楚地看到:“认为有一种阿基米德式的点,或一种对世界本身所固有的‘存在’概念的使用,由此使得‘真正有多少个对象存在?’的问题有意义,这种观念是一种幻觉。”^②在普特南看来,这种幻觉来自于在谈论形而上学和认识论时的旁观者的视角,一旦放弃这种不合法的旁观者的立场,我们就必然得出结论:形而上学实在论所说的“世界”是没有意义的,不要说我们无法谈论这个世界,即便是上帝也同样无法谈论这个世界,这“不是因为上帝的全能受到限制,而是因为对什么是有意义的问题存在着一种限制”。^③

形而上学实在论的瓦解和内在实在论的确立是相互关联的。上述几个论证表明,语词指称不可能天然地对应于对象,对象不可能不依赖于概念框架而存在,语词与对象的对应不可能由外在的

① H. Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, LaSalle, Illinois, 1987, p. 36.

② H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 98.

③ H. Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, LaSalle, Illinois, 1987, p. 19.

基础所决定。一旦这些论证成立,则必然导致“内部主义哲学观”,即主张“对象”依赖于概念框架而存在,语词的指称依赖于语词的使用方式和使用者,语词和对象的对应是在语言内部完成的。既然语词的指称是在文化语言内部由语言共同体的描述框架所决定,“既然对象和记号同样是内在于此描述框架的,就有可能说什么与什么相符了”。^① 我们关于世界的谈论是在我们的概念框架内完成,是从人的立场谈论的,世界不是与人无关的世界,而是对人而言的世界。真理不能在与这种非人的世界的对应中被谈论,相反,它只能在人的世界中,借助于人的语言来谈论。关于真理的谈论也就是关于合理性的谈论。

四 析“缸中之脑论证”

普特南否定形而上学实在论的几个论证是他在学理层而上抛弃科学实在论走向内在实在论的主要依据,其中“缸中之脑论证”尤其具有广泛的影响,故特别值得关注。

应该指出的是,普特南的缸中之脑论证机智而又细腻,如果成立,将意味着彻底摧毁内在心灵的设想,从而一劳永逸地堵死形而上学实在论的通道。但遗憾的是,在一些关键问题上,普特南的论证并不像他希望的那样具有说服力。布鲁克纳(A. L. Brueckner)和赖特(C. Wright)都已不约而同地指出,普特南关于缸中之脑的设想其实可以区分为两种。一种是“标准的缸中之脑”,它指的是普特南最早设想的科学家操纵下的缸中之脑;另一种是“普特南式的缸中之脑”,它指的是普特南后来进一步扩展的自动机操纵下的缸

^① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社,1997年版,第58页。

中之脑。在他们看来,标准的缸中之脑所说的话是有指称的。因为他们所用的语词来自科学家的输入,而那位科学家并不是缸中之脑,他的语词如“缸”、“脑”、“树”等是有指称的,他和外部世界具有一种现实的因果联系。缸中之脑正是通过他和外部世界有了一种间接的因果联系。因此缸中之脑的语词便因科学家的语词有指称而成了有指称的。所以,这两位美国学者认为,我们只能说普特南式的缸中之脑所说的话是没有指称的,而不能说标准的缸中之脑所说的话是没有指称的。^①

我同意布鲁克纳和赖特关于标准的缸中之脑所作的分析。因为按照普特南自己的因果指称理论,尽管一个人并没有实际接触过对象,但只要他与确定指称对象语词的“引进事件”有一种历史因果链,他的语词就是有指称的。正像一个人也许没有接触也不了解电,但并不妨碍他说的“电”是有指称的。

缸中之脑的语词由于来自于科学家,它便与“引进事件”之间有了一条“传导链”。这样,即使缸中之脑自己不知道他的语词的指称是什么,我们也不能说他的语词是没有指称的。正像蚂蚁自己留下的线条即使像丘吉尔,也不指丘吉尔,但如果科学家操纵蚂蚁爬出那些线条,我们就可说它们指的是丘吉尔。

然而我不同意上面两位学者将普特南式的缸中之脑排除在外。因为既然宇宙中只存在着缸中之脑和自动机,而自动机又操纵了缸中之脑,那么我们便可以追问,自动机的语词是从哪里来的。如果没有进一步的来源,那么自动机还有没有一个和世界接触的问题?如果没有接触,则它实际上也是缸中之脑,于是没有必

① A. L. Brueckner: "Brains In A Vat", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIII, No. 3, March 1986, p. 152; C. Wright: "On Putnam's Proof That We Are Not Brains In A Vat", *Reading Putnam*, ed. by P. Clark and B. Hale, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, p. 218.

要再设想它的独立存在；如果有实际接触，那么它的语词就是有指称的，那么缸中之脑的语词同样通过它而获得了指称。自动机在此和科学家没有实质的不同，故没有必要将二者予以区分。

普特南实际上承认，机器不能没有设计者，机器通过其设计者和实在世界保持了一种实在的因果联系。但是他认为，“这样一种微弱的联系很难成为指称的充分条件”。因为“即使这些东西都不再存在，那机器仍然会一如既往地快活地交谈。这就是不能认为机器有什么指称的理由”。^① 为了使机器即便通过其设计者和实在世界有一种因果联系但也仍然没有指称，普特南修改了他的因果指称理论，提出了两个附加的必要条件，这就是“语言输入规则”和“语言输出规则”。前者是指我们必须有关于语词所指对象的实在经验。比如“我们从对于苹果的经验出发说出‘我看到一个苹果’之类的话”；后者指的是“我们从用语言形式表达的决定……出发作出言说之外的行为”。^② 比如“我要去买些苹果”并且我可能真的去买了。普特南认为，“语言输入规则和语言输出规则这两者缺一不可，否则就有理由认为机器的交谈……仅仅是一种句法游戏”。^③ 普特南的这一附加条件确实在一定程度上弥补了他在指称理论方面的一些漏洞，但它同时也产生了新的麻烦。它等于宣布，像“数”、“集合”、“电子”这类抽象语词以及像“苏格拉底”、“孔融之梨”之类的历史语词都是没有指称的。因为我们很难说它们有“语言输入规则”和“语言输出规则”。按照普特南原先的因果指称理论，我们可以借助于历史因果链对它们的指称作出解释。但如果“语言输入规则”和“语言输出规则”成了语词指称的必要条

① 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第17页。

② 同上书，第16页。

③ 同上。

件,我们便很难设想普特南如何对这一问题给出令人满意的解答。普特南并没有放弃因果指称理论,也不会认为“数”、“苏格拉底”之类的语词没有指称。但这样一来,一方面他的指称理论内部显出了不融贯;另一方面,他就不能说缸中之脑所用的那些被输入的语言是没有指称的。

由于不能证明缸中之脑的语词是没有指称的,故普特南认为缸中之脑所说的“我们是缸中之脑”是自我反驳的论证便不能成立,因为前提“如果我们是缸中之脑,那么这句话不是真的而只是幻觉中的”没有得到证明。

现在让我们再退一步。即使承认缸中之脑和现实世界没有任何因果联系,也同样不能推出缸中之脑所说的“我是缸中之脑”是自我反驳的。从普特南的模型理论论证中可以得出这样的结论:“即使我们具有确定一语言中任何语句在任何可能世界中的真值的不管什么性质的制约,个别词项的指称仍然是不确定的。”^①

指称与真值是分离的两个概念。一套语言符号系统,由于语义规则的不同其语词的指称不同,但并不妨碍其语句是真的。缸中之脑的语词如“树”等并不是没有对象,而只是其对象与我们所说的“树”的对象不同罢了。普特南曾经指出,缸中之脑所说的“树”,“可能指称意象之树,或指称引起树的经验的电子脉冲,或指称引起那些电子脉冲的程序的特征”。^② 按照上面所说的理论,如果在缸中之脑的语言中,“树”、“在面前”等语词的所指已定,那么当缸中之脑说“我面前有一棵树”时,它的真值条件仅在于意象之树出现在“我”“面前”,或者自动机输入相应的电子脉冲,或者,应

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第38页。

② 同上书,第19页。

产生出“某人面前的树”这个经验的机器结构正起着作用。应该说,这些真值条件都被满足了,因此我们不能说缸中之脑不能说“我们面前有棵树”,同样的道理,我们不能说缸中之脑所说的“我们是缸中之脑”是自我反驳的。

应该说,普特南并不反对缸中之脑也会说“我面前有棵树”这类话,而且我上面所作的分析的主要部分正是引自普特南自己的论述。但普特南想要强调的是:当缸中之脑说出“我们是缸中之脑”时,指的只能是意象中的缸中之脑,和我们所说的缸中之脑并没有共同指称。而当我们谈论缸中之脑时,我们当然不是在谈论意象中的缸中之脑。由于缸中之脑所说的“缸”、“脑”等和我们的指称不同,故在我们看来,它没有说出关于缸中之脑的任何有意义的话,因此缸中之脑所说的“我们是缸中之脑”是不成立的。在此,普特南显然犯了一个循环论证的错误。他实际上是先肯定了我们不是缸中之脑,我们所说的语词是指称外部世界的,然后再去论证缸中之脑设想的不能成立。威廉姆斯(M. Williams)把普特南的推理作了这样的转述:“缸中之脑所用的词或思想记号,包括‘脑’、‘缸’等等,并没有正常人使用它们时所具有的涵义。因此任何人,只要他能对自己说‘我也许是缸中之脑’并且指的是我们通常所指的意思,他就不是缸中之脑。”布鲁克纳在评论这段话时指出,“只是当我能设想我用‘我也许是缸中之脑’指我们正常人所指的意思,我才能由此得出结论我是正常人而不是缸中之脑……但只有当我有权利设想我是一个说英语的正常人而不是一个说缸中英语的缸中之脑时,我才有权利作上述设想。”^①我认为,这段评论是中肯的。普特南后来也承认了我们必须从一些共同接受的前提出

① A. L. Brueckner: "Brains In A Vat", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIII, No. 3, March 1986, p. 160.

发,否则会导致无穷倒退。要谈论缸中之脑,就必须事先肯定这里所说的“缸”指的是缸,“脑”指的是脑,否则论证将无法进行下去。普特南的苦衷可以理解,但这样一来,缸中之脑论证的力量显然要大打折扣,因为它已经把要证明的结论当做了前提。

总之,普特南既没能充分地证明缸中之脑和外部世界没有因果联系;也没有说服我们缸中之脑的话没有意义;他的最后落脚点其实是一种循环论证。因此我们有理由说,他的缸中之脑的论证并不像他期待的那样成功。

缸中之脑论证的本意是想通过摧毁内在心灵以消解形而上学二元论从而否定形而上学实在论。然而普特南在论证中并没有真正摆脱传统二元论的影响,仍然用外在对象与内在语词的对应关系来说明语词的指称(尽管他不像形而上学实在论那样,主张这种对应关系是惟一的,而是认为它可以是多元的)。普特南后来也承认了这一点,1994年,在谈到“内在实在论”时,他说:“我的描述仍然保留了这一基本前提:在认知者和部分‘外在’事物之间的相互联系。”^①普特南所用的“语义外在论”概念很清楚地表明了这一点。他试图先承认(或设定)内在心灵然后又从内外关系的角度设法反驳它。但这样一来他面临的困难甚至比传统二元论或形而上学实在论所面临的更大。因为肯定内在心灵和否定内在心灵,其理论难度并没有两样,否定一个命题无非是肯定了它的负命题而已。如果说形而上学实在论不能证明内在心灵能够“钩住”外部世界的话,那么同样地,普特南也不能证明内在心灵就不能“钩住”外部世界。何况普特南还要做一项额外的工作,即证明和外部世界没有关系的内在心灵何以不能存在。具体到缸中之脑的论证,我

^① H. Putnam: *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 18.

们看到,一方面普特南难以证明缸中之脑的语词和外部世界必然没有因果联系,他的论证并不清晰且有循环论证之嫌;另一方面,我们也看到,普特南同样不能证明和世界失去联系的缸中之脑不能有意义地谈论“我是缸中之脑”。一旦设定了内在心灵,再用语义分析的方法来铲除它,这几乎是不可能的。

普特南在《理性、真理与历史》一书中谈到自己的缸中之脑论证时曾经这样说过:“上述论证是维特根斯坦在《哲学研究》中所作论证的一个浓缩。”^①在这本书的另一处他又重复地提到这一点。但从我们上述的分析可以看出,他的缸中之脑论证和维特根斯坦在《哲学研究》中所表达的思想有着很大的差异。关键是要从语义学转向语用学。不是把语词和对象的关系看做语词获得意义的必要途径,而是从生活中对语词使用的角度解释语词的意义。缸中之脑的不能成立,不在于他的语词没有和世界发生联系(根本就没有一个自在之物似的世界静静地呆在我们之外),而在于他对这些语词的使用完全是私人的,是不能言说的。反驳缸中之脑,只能采取一条类似于实用主义的道路:生活是最基本的,语词与对象的关系只是第二级的;对象并不是站在那里逼迫我们去面对它的异在者,它本身就是实践活动的一部分,它融入在人的实践活动中并由此得到了丰富;不存在它对语词的强迫性限制,语词的惟一限制来自于人对它的使用;多种多样的使用赋予了语词多种多样的涵义。应该说,普特南后期恰恰是朝着这个方向转变的。但在提出缸中之脑论证的《理性、真理与历史》一书中他还没有意识到这一点。当普特南提出缸中之脑论证时,正是他的内在实在论理论形成时。他的意图是既保留实在论又否定罗蒂所说的“自然之镜”：“如果

^① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第25页。

……我们成功地作为一个实在者同时又放弃了自然之镜的观念，我们就会成为我所说的‘内在实在论者’”。^①但上述分析表明，想站在传统哲学立场上，从内外关系角度来达到这一目的，是行不通的。

^① *Reading Putnam*, ed. by P. Clark and B. Hale, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, p.288.

第五章 真理与合理性

从古希腊哲学直到 20 世纪初英国的罗素、摩尔，虽然在谈论真理时歧见明显，但并没有对这一概念本身产生怀疑（只是对它的内涵有不同的解释而已）；20 世纪 20 年代维也纳学派的实证主义者对真理概念充满敌意，将它作为“形而上学概念”弃之一边。在塔斯基著作问世之后，这些实证主义者（包括艾耶尔）又转过头来，借助于塔斯基的理论，认为真理的问题已经被解决。他们称自己为“去引号论者”，试图用数理逻辑来消解传统的真理问题。而另一些分析哲学家们则不满于上述做法，认为真理概念只能从哲学的角度来解释，形式逻辑的工作与之不相干，真理是个“实质的概念”。这些分析哲学家们又可以分为两类，一类是“实在论者”，认为真理就是和实际所发生的事情的符合；另一类是“证实论者”，认为真理可以被解释为在某种探究条件下的被证实。

普特南主张真理是“实质的概念”，他原先是位实

■从分析哲学走向实用主义

在论者,在与达美特讨论之后,受其影响,又转向“证实论”的立场,但他的证实论和达美特的反实在论并不完全一样,其中又保留了一些实在论的痕迹。他曾不止一次地说过:“实在论和证实论并不是不相容的。”

普特南关于真理的阐述可以分为两个部分,一部分是否定的,另一部分是肯定的。否定的部分是要表明,塔斯基的真理论并不像一些哲学家们所认为的那样,可以解决哲学上的真理问题,肯定的部分则要论证真理与合理性的关系。

一 真理是“实质的概念”

普特南认为,塔斯基的真理语义学理论的核心论点之一是“去引号”的观点。

什么是“去引号”的观点?让我们取任何一个句子,如:雪是白的,给它加上引号,于是有“雪是白的”。再连上“是真的”,于是有:“雪是白的”是真的。

这个句子只是在原先的句子是真的情况才可成立。根据塔斯基的观点,了解这种事实是理解“是真的”的关键。简单地说,要理解P是真的(P是引号中的句子),只是给P“去引号”,也就是说,擦去引号标记以及“是真的”三个字。

比如,“雪是白的”是真的这句话是什么意思?它的意思是:雪是白的。“存在一个真实的外部世界”是真的是什么意思?它的意思是:存在一个真实的外部世界。于是,“是真的”不见了,剩下的只是一种断言,“真理”从这里消失了。

但问题是,“真理”概念和谓词“是真的”是一码事吗?

“去引号”理论实际主张,对于说某事情是真的是什么意思这种问题的回答并不承诺对某事物是什么或它怎样能(或不能)被证

实这类问题的回答。“你可以对‘雪是白的’有一个唯物主义的解释；你可以相信‘雪是白的’是可证实的，或它只能被证伪但不能被证实；或者它只是在0和1之间的可确证(confirmable)；或者不是上面所说的任何一个；但‘雪是白的’仍然相等于可断言“‘雪是白的’”‘是真的’。”^①

“去引号”学说表明塔斯基的工作是建立在等价原则上的，也就是说，在塔斯基看来，关于“真的”成功定义的标准，是它为所有具有“P”是真的当且仅当P形式的句子(如(T)“‘雪是白的’是真的，当且仅当雪是白的”)提供了元语言定理。“但是等价原则在哲学上是中性的，塔斯基的工作也是如此。”^② 它并没有任何认识论的或形而上学的承诺。塔斯基本人也曾经明确表示，他的工作只是要为“真理”找到一个形式上的正确的语义学解释。他说：“语义学是一门严肃而谦逊的学科，它没有那种要成为专治人类一切想象的或真实的疾病的万能良药的抱负。”“我们可以在不放弃任何我们已有的认识论态度的情况下接受真理的语义学概念；我们可以依然坚持朴素实在论、批判实在论或者唯心论，经验主义或者形而上学——坚持我们以前所坚持的。语义学概念对于所有这些争端是完全中立的。”^③

然而塔斯基又在另一些地方认为，自己的工作是对“真理”的概念分析，是对真理符合论的重建，它阐述了古典的真理符合

① H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, pp. 9—10.

H. Putnam: *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1983, pp. 75—76.

② 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第140页。

③ 塔斯基：《语义性真理概念和语义学的基础》，《语言哲学》，A. P. 马蒂尼奇编，牟博、杨音莱、韩林合等译，商务印书馆，1998年版，第87、108页。

论中的“真理”的哲学本义。^①正是塔斯基后面的这种观点受到了一些哲学家的欢迎，认为它解决了哲学中久已存在的真理问题。

据普特南说，在当今哲学文献中，充斥了关于去引号理论的哲学意义的各种见解，例如：“(1)去引号理论是反实在论的；(2)去引号理论是对古典实在论的‘真理符合论’的一种替代的选择；(3)去引号理论确实是对符合论的替代的选择，但不是像(1)所主张的那样和实在论不相容；(4)去引号理论不是像(2)所主张的那样和符合论不相容，而是对于符合论的一种合理的重建。”^②所有这些主张均把去引号理论看做是对哲学“真理”概念的一种真正的解决，对此普特南是反对的。他坚持认为，塔斯基的真理学说(去引号理论)是中立的，没有哲学意义的；“真理”是一个实质的概念，它的解决和去引号理论没有关系。“问题不在于我们不懂‘雪是白的’，而在于，我们不懂究竟何为懂得‘雪是白的’。这是一个哲学问题，(T)等式对此未置一词。”^③

普特南认为，塔斯基所谓的谓语“是真的”和直觉的谓语(intuitive predicate)“是真的”在意义上并不相同。塔斯基并没有对真理的直觉观念作什么概念的分析。^④在他看来，“塔斯基所做的是给了我们一个非常正确的关于‘真的’概念的形式逻辑的说明。但是对这个概念的形式逻辑的说明并不就是对真理概念的完

① 参见《语言哲学》，商务印书馆，1998年版，第84页；H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 316; H. Putnam: *Realism and Reason*, *Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1983, p. 81。

② H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 60.

③ 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第140页。

④ 普特南这里所说的“直觉观念”是指我们对于真理的一种具有内容承诺的观念。

整说明,塔斯基的工作需要补充”。^①塔斯基的工作只是从形式的角度消除了在形式化语言中的谓词“是真的”,但并没有涉及我们平时所说的具有实质内容的“是真的”,因为塔斯基所谈论的对象语言的真,其性质与说话者以及语词的使用者没有任何关联。而在普特南看来,“是真的”作为一个被前分析地理解的概念,是这样的一个谓词,它的真值条件不光取决于塔斯基式的形式分析,而且取决于(更关键的)人们是否以某种方式使用这个概念,“一个其真正意义和说话者使用、理解语言的方式无关的性质,不可能作为和谓词‘是真的’具有相同的意义被严肃地提出”。^②“是真的”应该被看做是一个哲学的概念,人们在使用这个概念时是赋予了它实质内容的。“去引号”的理论只是将它作为一个逻辑学概念来处理,这就背离了人们对于这个概念的正常使用与理解。

普特南的内在实在论是在达美特的影响下问世的,达美特关于塔斯基真理学说的看法和普特南的看法极为近似,而他的一些进一步的主张则启发了普特南并在一定程度上导致了普特南哲学立场的转变。^③

据普特南的解释,达美特同样把塔斯基(包括戴维森)的工作看做是形式的,无涉于哲学的真理符合论问题。达美特认为,我们需要两种关于真理的见解,一种是所谓“内在意义的‘真’”,这就是

① H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p.4.

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.318.

③ 对此,普特南说道:“他(指达美特——引注)的评论对于我的思考非常重要,虽然我们的观点仍有许多分歧,但我在‘实在论和理性’中所表现出的思想的转变,部分地是由于我们对话的结果。”(H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p. viii.)“他对于形而上学实在论的抨击对我自己的思考有着深刻的影响。”(H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 299.)

塔斯基意义上的“真”。“它既没有告诉我们怎样理解‘雪是白的’或‘“雪是白的”是真的’，也没有告诉我们在什么情况下作出上述断言是正确的。”^①另一种是所谓“真理的外在见解”。它指的是，理解一个句子也就是知道在什么情况下那个句子被正确地断言。不能像真理符合论那样，把“正确”的含义等同于对独立于心灵的事态的符合。达美特认为，这样做的结果将是，被迫接受将记号和未被概念化的实在做直接比较。他强调，真理(或“正确”)是关于辩明(justification)的认识论的概念，“一个陈述是真的如果它的断言被辩明的话”。^②这就是达美特的外在意义上的真理，它是非实在论的，因为按照这种见解，使一个陈述为“真”的不是独立于心灵的事态，而是被感知以及被概念化的事态。

普特南基本上接受了达美特的两种真理说，和达美特一样，他主张，只有后一种意义上的真理才是哲学所讨论的真理，它既然不能被去引号的真理学说所否定，便要求我们务必对它的性质作出说明。

二 真理与合理的可接受性

这里的“合理的可接受性”(rational acceptance)和普特南在其他地方所用的“辩明”(justification)、“证实”(verification)是可以互换的。“辩明”本身就有“证明其正当性、合理性”的含义，而“证实”也只有在设定了合理性的标准之后才成立。和“真理”概念不同的地方在于，“证实”、“辩明”、“合理的可接受性”都是对某种经验行为

① H. Putnam: *Realism and Reason*, *Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1983, p. 83.

② 同上。

或经验后果的描述，“被辩明”、“被证实”、“具有合理的可接受性”，指的都是经验层面上的特性，而传统哲学所谈论的“真理”则是陈述的一种先验性质，它和证实主义所强调的经验性质不一样，更多的是一种实在论的概念，带有形而上学的意味。

在 1976 年底(即转向内在实在论)之前，普特南是不愿意在谈论真理问题时扯上证实主义的。他当时所谈的真理就是传统实在论眼里的真理(真理符合论)，它和经验中的“辩明”、“证实”没有关系。这一点在他为《数学、物质和方法》一书所写的“导言”中看得很清楚：“科学的陈述在我的眼里，要么是真要么是假(尽管我们常常并不知道是真还是假)，它们的真或假并不存在于它们那些被推导出的描述人类经验规则的方式中。”^①而在 1974 年为《心灵、语言和实在》所写的“导言”中，他仍然还在揭露并批驳“证实主义的缺陷”。^②

普特南这种实在论立场松动的信息最早在他 1976 年写成而于 1978 年发表的《指称和理解》一文透露出来。^③正是在这篇文章中，普特南首次开始将实在论经验化，^④ 并且提出，理解语言

① H. Putnam: *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge University Press, 1975, p. vii.

② H. Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge University Press, 1975, pp. vii—xi.

③ 这篇文章作为普特南 *Meaning and Moral Sciences* 一书的一部分于 1978 年发表。由于普特南说过，这篇文章是对达美特 1976 年的“威廉·詹姆斯讲座”的回应，而在读了达美特关于这篇文章的评论之后，他又于 1976 年秋写下了“实在论与理性”作为更进一步的回应(*Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p. viii.)，故可以推断，这篇文章的成文当早于 1976 年问世的“实在论与理性”；而且从这篇文章的思想内容看，它也是普特南由传统实在论向“实在论与理性”中首次表述的内在实在论的一个过渡。

④ 参见 *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p. 4.

(把握语言的意义)和语言的指称、真理问题可以分开来谈。^①理解语言可以在使用语言的经验活动中完成,但语言和对象的关系(“语言使用方案的成功”)仍然要由真理符合论来解释。普特南指出:“真理和指称的见解在解释语言对世界的关系时或许是重要的,但对意义理论并不像它们在那些把理解等同于真值条件的理论中那样,是主要的。”^②普特南的这一观点和他原先在《“意义”的意义》中所表述的观点显然有了很大的不同。在那篇文章中,意义是指称决定的而关于指称的因果理论则和真理符合论是完全一致的,环境的因果作用决定了指称,从而决定了对于语词的理解。现在,普特南要把这两者分开,这是他由实在论转向证实论的第一步。我们现在不清楚达美特是怎样评论普特南这一新的立场的,但我们知道的是,在达美特的评论之后,普特南的立场更加“证实主义”化了,实在论更加弱化,证实论成了普特南新立场的代名词,他有时甚至称自己为“非实在论者”,并把它和达美特的立场相等同。^③

达美特的证实语义学和原来的现象主义的证实不一样,它没有像感觉材料这样的硬事实做基础。按照达美特的语义学,理解一个句子也就是知道是什么构成了关于这个句子的证明(证实),事实“自始至终是软的”(达美特语)。所以,这种语义学与实在论的真假概念完全不相容。普特南接受了达美特的建议,他说:“达美特和我同意,你不可能将理解一个句子(一般地)当做知道它的

① 普特南据此认为维特根斯坦前后期观点并不矛盾。维氏前期谈的是真理问题,后期谈的是理解语言(意义)问题。(*Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p.97, p.100.)

② H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p. 100.

③ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第62页。

真值条件……我们都同意理解的理论必须以证实论的方式来做。”^①在标志着普特南思想转变的《实在论和理性》(1976)中,他还只是将证实论更多地和意义理论(理解的理论)扯在一起,并没有把它和真理问题扯在一起。^②直到70年代末,他才在《理性、真理和历史》这部书中明确阐明了自己关于真理的态度,把证实论由意义理论引入真理论,从而与达美特挨得更紧了。

达美特认为,真理要么是一种被证实的状态,要么就是对所能证实的东西的一种先验处理。如果是后者,其性质到底是什么样子就不是语言使用者所能“认清的”;而如果真理的模样是我们所不能认清的话,那么我们宣称“抓住了”真理就是神秘难解的。普特南对此说道:“事实上,达美特是要告诉我们,如果真理是不能证实的话,那么,由于未设置心灵的神秘力量,我们就不能解释我们是如何理解这个概念的。根据达美特的思考方式,对心灵神秘力量的拒斥,要求接受证实论的非常极端的形式。”^③尽管普特南说上述这番话时已经和达美特分道扬镳了,但在内在实在论的早期,他显然是被达美特的这一思考方式所吸引的——虽然不是无条件的、没有分歧的。

普特南认为,真理的谈论必须和它在经验生活中的“合理的可

① H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p. 129.

② 普特南后来曾说:“在我做这些演讲(指‘实在论和理性’以及‘模型和实在’——引注)时,我的观点还在变化中。举个例子说:我仍未决定关于真理我想说的是什么,这就是为什么在我写《理性、真理与历史》之前,我没有[就真理]提出任何正面说明的原因。”(*Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam, Vol. 20, No. 1, Spring 1992*, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas, 1993, p. 353.)

③ H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body, and World*, Columbia University Press, 1999, p. 49.

接受性”(或“辩明”)联系在一起。^① 设定和语言使用者无关的真理就是“预设了一种上帝眼光的真理观,或说得更确切些,一种没有人的眼光的真理观——把真理看成是同观察者完全无关的”。他指出:“在真理概念和合理性概念之间有着极其密切的联系。粗略说来,用以判断什么是事实的惟一标准就是什么能合理地加以接受。”“‘真理’是某种(理想化的)合理的可接受性。”“真理不是终极之物,真理本身还要从我们的合理的可接受性标准那里获得生命。”^② “宣称一个句子是真的也就是宣称它是可以被判明为正当的。”^③

在把真理和“合理的可接受性”或“被判明为正当的”联系在一起这一点上,普特南和达美特是一致的,但是他与达美特的分歧也是明显的,不可忽视的。这种分歧主要有以下三点:

第一,达美特将真理等同于“被判明为正当的”,即等同于“合理的可接受性”,而普特南则认为两者虽有密切的关系,但却是不能等同的。这是两个不同性质的话题,不能混为一谈。普特南指出:“真不能直接成为合理的可接受性,有一个根本的理由:真应当是一陈述不可或缺的一种性质,而辩明则是一陈述可以失去的性质。”^④ 普特南举例说,“地球是平的”这个陈述在三千年以前很可能可以合理地被接受,但在今天却不能合理地被接受了。但是,不能说“地球是平的”这个陈述在三千年以前是真的,因为这样说会

① 谈真理问题时,普特南用得更多的是“合理的可接受性”、“辩明”,而不是“证实”。

② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第56、2、55、141页。

③ H. Putnam: *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1983, p. 85.

④ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第61页,译文略有改动。

意味着地球改变了形状。“真”是一个句子(陈述)不可丢弃的超时空的性质,而合理的可接受性则既有时间性,又是相对于说话者的,并且还有个“程度的问题”,故它不能等同于句子的真,而只是在一定条件下对真的断言。普特南在此仍然表现出了实在论的立场,用他自己的话说:“一个陈述可能一时是合理地可接受的,但却不是真的。在我对合理性概念的说明中,我将为这个实在论的直觉保留一席之地。”^① 普特南的意思是,关于真理的谈论,超不出关于证实的谈论,实在论的直觉毕竟是没有内容的,只有上帝才能对它说三道四;但尽管如此,要看到,这是两个性质不同的概念。达美特(以及罗蒂)混淆了二者,以致滑向了相对主义。

第二,普特南不是把真当做合理的可接受性,而是把它当做“理想的合理的可接受性”。他说:“尽管达美特把真理等同于被判明为正当,我却把真理当做理想化的被判明为正当。真理不可能只是被判明为正当。”^②

按照普特南的看法,如果说一个理论 T 是理想的,那就是说,除了“客观真理”之外,它具有我们所喜欢的一切性质:比如它是完整的、融贯的、可以正确预见所有观察句子的、满足操作制约的,同时又是美的、简单的、受欢迎的等等;在这种情况下,我们不可能说理论 T 仍然会是假的,因为当我们说理论 T 对于世界来说是真的时候,我们不可能拿它和未概念化的实在进行比较,而只能是和理想的被概念化了的世界进行比较,这样,理想的理论 T,当然指称理想的被概念化的世界,对于这个世界当然是真的。这里的真完全满足符合论的要求,满足塔斯基关于“真的”定义的要求。“一陈

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社 1997 年版,第 2 页。

② H. Putnam: *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1983, p. 84.

述如果根据此类条件被证明得以成立,我们就称之为‘真的’。”^①因此普特南指出,宣称科学寻求发现真理,同宣称科学寻求构造一幅世界的图像,并使它能在理想的限度内满足某种合理的可接受的标准,这两个主张没有什么两样。^②当然,普特南承认,这种理想条件就像“无摩擦平面”一样,我们不可能真正得到它,甚至我们也不敢保证我们已经充分接近了这种条件,但它仍然是有意义的,因为我们可以逼近它。

这种“理想的条件”听起来有些模糊,在不同的理论范式下对于“理想条件”的设定不尽相同,用它来说明真理多少是把问题更加复杂化了。但普特南认为,实际上真理这个概念就不是那么明确的,除非我们只谈“雪是白的”这类形式定义,否则,在人类的实际探究活动中,“‘真’就不是那么明确了。”^③普特南谈“理想的合理的可接受性”无非是要强调两点:“(1)真理不依赖于此时此地地被判明正当,但并非不依赖于时时、处处的被判明正当。宣称一陈述为真即是宣称它被判明正当。(2)人们心目中的真理将是稳定的或‘趋同的’;如果一陈述和它的否定都可以被判明正当,即使条件的理想程度尽如人意,以为该陈述具有一真值,也仍然毫无意义。”^④

第三,达美特把合理性的条件(即判明正当的条件)看做是可以通过定义而固定的,普特南对此不予苟同,他指出“按照我的观点,……句子的被判明正当的条件随着我们知识整体的变化而变

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第62页。

② 参见同上书,第141页;H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, p.105。

③ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第62页。

④ 同上。

化,不可能是一次性地被固定。”^①普特南不同意为合理性制定一个所谓固定的标准:“并没有可资求助的中性的关于合理性的理解。”^②他的理由是:合理性的概念是个文化的概念,它渗透着价值,和人类兴盛衰亡的观念不可分割,它是受到历史条件限制的。

三 关于合理性的分析

普特南既然把关于真理的谈论转向了关于“合理的可接受性”的谈论,那么合理性的问题便成了关注的焦点。受康德的影响,在普特南看来,它甚至不仅涉及到真理的接受问题,而且更涉及到建构事实世界的问题,没有“合理性”,不要说无法谈论真理,甚至也无法谈论世界。所以,一方面合理性的内涵不能没有“实在论的直觉”,而另一方面,世界也不能离开我们的合理性概念。普特南指出:“与本体世界相反,经验世界是依赖我们的合理可接受性标准的(当然,反之亦然)。我们使用合理的可接受性标准来建立一幅‘经验世界’的理论图景,然后,由于这幅图景的发展,我们根据这幅图景来修正我们的合理可接受标准本身,如此不断,以致无穷。”^③

合理性是沟通我们和世界的中间桥梁。正因如此,它受到了当代西方哲学尤其是科学哲学家们的高度重视。

在当代西方哲学中,存在着两种流行的关于合理性的理解。一种以逻辑实证主义为代表,另一种以库恩、费耶阿本德等人为代

① H. Putnam: *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1983, p. 85.

② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第147页。

③ 同上书,第145页。

表,普特南分别考察了这两种学说,提出了自己关于合理性的主张。

普特南首先对当代西方哲学家们——特别是逻辑实证主义者——谈论合理性的方式提出异议,认为他们总希望为“合理性”一劳永逸地提出一份内容清单,这种做法是不可取的。他的理由是:想为“合理性”提供一份清单的做法,其实是一种用内涵确定外延的思路,它的荒谬性早已在《“意义”的意义》一文中便已受到驳斥。在那篇文章中,普特南主要的讨论对象是自然种类语词,他论证的结论是“语词的外延不仅仅是由‘一组语义规则’或其他习俗化的规范所决定”。^① 普特南认为,逻辑实证主义者们在合理性问题上犯的是同样的错误,即主张一个信念是否合理,取决于“一个关于合理性的理想性理论,一个为某一信念在任何可能世界的相关场合成为合理信念提供必要条件和充分条件的理论”。^②

普特南将这种以规范决定什么是合理的什么不是合理的观点称之为“合理性的唯标准观点”。^③他认为,哲学家们之所以持这种观点,动机至少有两个:一是基础主义的动机,即试图找到“公认的”规则以制约我们的实践;二是职业使命的动机,“据说只有哲学家(而不是语言学家)能够发现这些神秘之物”。^④ 遗憾的是这种

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第112页。译文略有改动。

② 同上书,第113页。

③ 在普特南看来,不仅逻辑实证主义持这种观点,而且日常语言学派中的一些人以及后期维特根斯坦也同样持这一看法,不过他此时(1981年)对自己关于维特根斯坦的诠释是否准确并无把握。(普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第119页)后来,普特南在深入研究了维特根斯坦之后认为,维特根斯坦是反对这种主张的。(H. Putnam: “Was Wittgenstein a Pragmatist?”, *Pragmatism, An Open Question*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1995.)

④ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第118—119页。

观点并不成立。

普特南指出,逻辑实证主义所青睐的合理性标准本身(“经验证实原则”)“是自相反驳的”,因为它既不是“分析的”(用于检验逻辑、数学的合理性),也不是“经验可检验的”(用于检验经验科学的合理性)。“假如果真只有能按标准得到证实的陈述才是可合理地接受的陈述,那么这个陈述本身并不能按标准得到证实,因而并不能成为可合理地接受的。”^① 在普特南看来,那些所谓的规范、标准,其实无非是社会认可的产物,是“习俗化”的结果。近代以来,科学的高度成功,公众对科学理论地位的认可,使得整个文化将知识形象、合理性规范和科学绑在一起,科学的标准成了惟一的标准。本来是文化的产物,反过来成了文化合理性的先验标准,其悖谬是显而易见的。

库恩和费耶阿本德看出了这一点,然而他们却由否定逻辑实证主义走向了另一个极端,干脆否定了合理性概念本身。当然,库恩是否这样激烈地否定合理性是可以存疑的,^② 但费耶阿本德的立场是明显的、毫不含糊的,“他提出我们的科学合理性概念的决定因素大部分是我们将其称之为非理性的东西”。^③ 对此,普特南同样给予了坚决的反驳。由于费耶阿本德等人否定合理性的主要根据是不同文化、不同理论范式之间没有“可通约性”的相对主义主张,故普特南的矛头主要指向了相对主义特别是“不可通约”的概念。

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第120页。

② 库恩的《科学革命的结构》给人以这种印象,但库恩本人并不同意这种读解,他后来也曾试图纠正并澄清这一点(参见《必要的张力》以及《科学革命的结构》“再版序言”)。

③ 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第122页。

普特南指出,如果不可通约性概念可以成立的话,那么翻译便完全不可能,不要说翻译别的文化的语言不可能,即便是翻译我们自己以前的语言也是不可能的;而如果翻译完全不可能的话,则我们不仅不能把其他种族的人类当做思想家、说话者甚至人,而且也不能把我们自己的先辈当做人,然而持这种不可通约性主张的相对主义者却是“先对我们说伽利略具有‘不可通约的’概念,然后进一步去详细描述这些概念,这完全是自相矛盾的”。^① 相对主义的原则需要论证,而恰恰在这里,它显得捉襟见肘,对此,普特南说道:“如果形式为‘x 相对于某人 p 是真的或证明为正当的’这样的陈述本身是绝对地真或者假的,那么,毕竟存在着一个绝对的真理(或证明为正当的)概念,而不仅仅是为我之真,为诺齐克之真,为你之真等等。但一个彻底的相对主义者会不得不说,x 相对于 p 是否真这本身也是相对的。在这里,正如柏拉图指出的,我们对于这观点的意图的了解,也开始动摇了。”^②

普特南的这一反驳表明,如果一切是相对的,那么相对的也是相对的。一旦相对主义走到了完全否定合理性、客观性的地步,它也就同时否定了自己。

为什么会有否定合理性的相对主义的出现?普特南分析了这一现象的原因,提出以下几点作为解答:

第一,和逻辑实证主义试图将合理性形式化的失败有关。现代逻辑对于初等演绎逻辑(“一阶逻辑”)形式化工作的成功使逻辑实证主义者们(如卡尔纳普)受到鼓舞,试图以同样的方式将科学方式(归纳逻辑)以及“值得一提的所有合理性”统统来一番形式化

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社 1997 年版,第 124 页。译文略有改动。

② 同上书,第 131 页。

的“合理重建”，但这一工作失败了。于是费耶阿本德等人便走向反面，根本否定合理重建的问题，提出了“反对方法”以及“无政府主义”的口号。

第二，和科学主义情结有关。普特南指出，逻辑实证主义的科学主义是旗帜鲜明、一目了然的。但相对主义的背后同样有着一种隐蔽的想把合理性还原为某些文化基本要素的科学主义幽魂：“认为界定合理性的是一种理想的计算机程序的观点，是一种被精密科学激发起来的科学主义理论；认为界定合理性的仅仅是本地的文化规则的观点，则是一种被人类学激发起来的科学主义理论。”^① 这也就是说，相对主义者们都从人类学家那里获得启发，试图用“本地文化”作为衡量知识客观性的标准，因此也同样没有摆脱“唯标准”的科学主义梦魇。

第三，和混淆“概念”(concept)与“观念”(conception)的思维方式有关。概念指的是被谈论对象，而观念则是关于概念的谈论。后者是对前者的理解，它总是倾向于把概念等同于自己。但普特南指出，在这样做的时候，我们应该意识到两者是不同的，故对别人的观念应该持一种“宽容性原则”。不能把“草”这个概念就等同于我关于草的基于我的认知背景下的观念，从而认为他人关于“草”的观念与“草”无关。这一混淆恰恰是相对主义“不可通约性”理论的基石。^②

第四，和相对主义者们头脑中的政治情结有关。他们，比如费耶阿本德和福柯，把我们关于合理性的现行的习俗化标准同资本主义、剥削制度甚至性压抑联系在一起。反抗这一切，使人们很容

① 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社 1997 年版，第 136 页。

② 同上书，第 126 页。

易倾向于相对主义的主张,所以普特南说:“极端的相对主义在今天所以对人们具有魅力,显然有许多不同的理由,而认为所有现成的惯例和传统都是坏的这种观点,便是其中之一。”^①

因此,在合理性的问题上,普特南既不赞成以逻辑实证主义为代表的“唯标准的”观点,也反对“怎么都行”的相对主义主张。他说:“对合理性能被一系列不变的‘标准’或‘原则’所定义这一点,我是持怀疑态度的。方法论原则与我们对世界的看法,包括对作为世界之一员自我的看法,是相互联系的,而且是随时间而变化的。因此,我赞同主观论哲学家们的观点,用来定义合理的东西的、一成不变的、与历史无关的方法论原则是根本不存在的。但是我不想从我们对理性的看法是在历史中发展的这一事实得出结论说,理性本身就可以是(或变成是)任何东西,我也不会像一些法国哲学家那样以某种文化相对主义和‘结构主义’的奇特混合体来作为我的理论归宿。要么非历史的、一成不变的合理性标准,要么文化相对主义,这种二分法我认为业已过时。”^②

普特南的辩驳确有其道理,但是,如果唯标准的方式和相对主义的方式都不能成立的话,我们该怎样谈论合理性呢?普特南的意图是要在二者之间走出一条中间道路,他的思维方式和他在《“意义”的意义》一文中谈论语词意义时所使用的外延决定论而非内涵决定论的思维方式基本一致。他把“合理性”和人类实践历史结合在一起,认为决定“合理性”的因素是多方面的,它和人们对适当性、融贯性、简单性、有效性等的看法唇齿相依,最终与人们对善、幸福、人类繁荣的观念唇齿相依。这是一种整体主义的观点,

① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第136页。

② 同上书,第2页。

合理性作为其中的一环,其内涵的确定、变更、修正、补充,均由人的实践背景、实践需要所决定。因此,我们不能说“合理性”一定是且只能是什么,也不能说根本没有合理性,一切都是相对的、主观任意的。合理性没有固定的内容但不等于没有客观的品格,绝对主义和主观主义看起来像是非此即彼的两极,其实不过是暗中相通的小伙伴,正因为对无法确定合理性内容的失望才导致了相对主义的滥觞。普特南要走的是一条与两者皆不相同的道路:“事实很清楚,在我们辩护的概念中,根本没有‘基础’这种东西存在”;“我们只能希望在我们自身的传统……之内产生一个更为合理的合理性构想。……但这决不是说,我们现在所有的构想都是完全合理的,完美无缺的。我们没有落入个体唯我论的地狱,而是被引向一个真正的人类对话之中。这个对话有一个理想终点吗?有没有一个真正的合理性构想?……我们把我们的不同构想看做是对合理性的不同构想来谈论这一事实本身,便设定了一个极限观念,一个理想真理的极限观念。”^①

理想的合理性观念是人类对话的基础,它的设定保证了人类对话的客观性,正是在这里,普特南与罗蒂分道扬镳了,同样是强调实践,同样是强调对话,罗蒂的相对主义实际上排除了对话的可能,而普特南则不愿走得这样远,他还要保留一点实在论的前提,以此与罗蒂拉开距离。

^① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第227—228页。

第六章 事实与价值

“真理”与“事实”是不可分割的两个话题,一旦真理只能在合理的可接受性层面上追究,一旦合理性标准成了一种文化概念,一种以历史、传统、习俗为背景的概念,那么事实与价值的关系问题便马上凸显了出来。

西方学术界,自韦伯提出价值判断不能从理性上被肯定以来,大多数学者认为,事实与价值是两个截然不同的范畴,科学与伦理学是两个完全不同的领域。普特南否定了事实(客观性)的形而上学基础,这就意味着他必定要否定事实与价值的分裂,否定科学与伦理学的本质区别。

一 科学并非价值无涉

坚持事实/价值二分法的人常常会说,事实与价值的根本区别首先表现在客观真理只是对事实的断言,与价值无关;科学是追求真理的学问,因而是“价值无

涉”的。普特南要否定事实与价值的分割,就必须证明这种颇为流行的说法不能成立。

普特南指出,事实与真理,就形式而言,是两个等价的概念,用事实来解释真理,无非是说:“雪是白的”是真的,当且仅当“雪是白的”是事实。它所涉及的只是真理的形式定义问题,与现实中人们把什么接受、理解为真理根本无关,因为持不同真理观的人都可以同意这一点。现在的问题是,我们是怎样看事实的,怎样理解事实的,“雪是白的”这一事实贝克莱可以承认,实证主义者可以承认,实在论者可以承认,神秘主义者也可以承认,但是由于对这个事实的理解不同,他们之间可以是南辕北辙的。仅仅告诉我们说,科学“寻求发现真理”,这只是一种纯形式的陈述,它不过就是说,如果雪不是白的,科学家们就不会断言雪是白的。但是,关键的问题在于,这里“雪是白的”判断是怎么得出的。普特南说,当一个神秘的宗教徒眨着眼睛径直跟我们说“雪是白的”时,我们未必会认为他的话是事实,他的判断是真的,除非我们自己去查看。因为我们不知道这位宗教徒的合理性标准是什么,客观性标准是什么,他是否把梦中的启示当做“真的”合理性标准?我们相信经验证实标准的合理性,我们的客观性标准是由感觉经验(或者融贯性等)确立的,我们得用亲自观察来确定事实。因此,一个判断是否为“真”,是否符合事实,和作出这一判断是否合理是一致的,我们必须首先了解合理性标准,然后才能知道这个判断是否为真。普特南指出:“将确定雪是否白的科学方法与确定雪是否白的其他方法区分开来,……需要一些合理可接受性的标准。只要我们对这个合理可接受性的标准系统一无所知,这些纯形式的陈述也将是完全空洞无物的。”^①

^① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第140—141页。

这样,真理是否价值无涉的问题就变成了合理性标准是否价值无涉的问题。由于合理性标准在不同的文化共同体有不同的内容——比如在我们(普特南意义上的)这个共同体中,它和融贯性、简单性、工具效用性等密切相关——,因此它是和价值融为一体的。

那么能不能说,像融贯性、简单性、工具有效性这些优点并不是“价值”而只是关于理论特征的事实描述呢?普特南认为不能,因为这些词和所谓典型的价值词(如“善良”、“好”、“美”)有许多共同的特征:第一,“融贯的”、“简单的”和“善良的”、“好的”一样,都是作为赞誉词使用的,“把一种理论描述为‘融贯的,简单的,辩明的’,在正确的背景下,也就是说,接受那个理论被证明是正当的;而说一个陈述的接受被(完全)证明为正当,也就是说一个人应该接受那个陈述或理论”。^①第二,我们把什么看做融贯的、简单的、证明为正当的,和我们把什么看做善良的、美的、好的一样,“都是受历史条件限制的”。^②这里没有什么超历史的中性标准可以指望。第三,关于什么是融贯的、简单的,和关于什么是善良的、好的、美的一样,“一直是处在无休无止的哲学争论之中的”。^③这里同样没有元标准。

如果用旧的主、客观二分法标准,这些词既不是主观的,也不是客观的;而如果从内在实在论的眼光看,它们都是客观的,它们和人类兴盛的观念连结在一起,是价值同时也是事实。“没有融贯性、简单性和工具效能这些认知价值,我们就没有世界,也没有事实,甚至没有某物相对于某物如此这般的的事实,因为这类事实与其

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.138.

② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第147页。

③ 同上。

他事实的处境是相对的。这些认知价值如果不看做是对人类兴盛的整体主义观念的组成部分的话,就是任意武断的。”^①

真理与合理性相关从而与价值相关,科学理论作为真理的被接受离不开这些价值。话说到这里,还只是从一个方面否定了“真理价值无涉”主张。逻辑实证主义等科学主义的捍卫者们坚持事实/价值二分法的另一个理由是:事实的陈述是可以通过经验证实的,而价值判断则是“不可证实的”。

对此,普特南指出,这是一种幼稚的想法,它设想有孤立句子的证实方法的存在,经过了奎因的“整体论”之后,这种想法已经不值得重新再提了。牛顿的引力理论本身并没有提出任何可检验的预言,科学陈述是作为一个有机整体面对经验的检验的;认为每一个科学陈述有自己所对应的证实或否证的观察经验,是完全错误的。一个陈述是否是事实的陈述并不能由“证实的方法”来确认。

二 事实与价值的融合

在普特南看来,事实并没有形而上学实在论所自诩的所谓“客观性”,这一点甚至所谓“最硬的”物理事实也不能“幸免”。举“猫在草席上”为例,从中可以看出一个最简单的事实陈述是怎样渗透了文化价值的。“猫在草席上”这个陈述包含了三个概念,即“猫”,“草席”和“在……上”。普特南要说的是:“这些资源是由特定的文化提供的,它们的出现和普遍存在展现了有关那种文化乃至几乎每一种文化的利益和价值。”我们有“猫”这个概念,是因为我们的

^① 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第148页。

需要。我们认为把世界划分为动物与非动物是有意义的,并且我们更关心某个动物属于什么种。这样,说草席上有只“猫”而不只是一个东西,这样才是贴切而合理的。同样的道理,我们有“草席”这一概念,是因为我们认为把动物以外的事物划分为人造物与非人造物是有意义的,并且我们更关心某个特定的人造物所具备的用途和性能。因此,说猫是在“草席”上而不只是在某物上,这样才是贴切合理的。普特南指出,“一个人如果不具备把这些东西视为贴切范畴的倾向,他就不会承认‘猫在草席上’是合乎理性的谈论”,从而也就不会认为“猫在草席上”是一客观事实。一个文化的贴切性标准以及与其相关的“合理性的可接受性标准”是事实得以成立的前提,也是客观性的前提。^①

逻辑实证主义者卡尔纳普认为,事实与价值的区别有其语言学根据。他把我们的语言分为两个部分:一部分具有描述的功能,它们涉及的是事实;另一部分具有表达的功能,它们只是传达了人们的主观价值、情感等,没有真假问题,因而不具有客观性。对此,普特南表示了异议,他认为,把语言的功能截然二分的做法是难以成立的。在此,他引述他的妻子安娜·普特南(Ruth Anna Putnam)的话说:“这种论证的错误在于,没有认识到许多描述性谓词是天然地获得情感力的。在我们的文化中,‘他使衬衫沾满了污渍’这个句子……字面上看虽然是个描述句,但却具有强烈否定的情感力。”^②而当我们说“好”这样一个价值词语时,也必定不只是某种主观情感的表达,同时它也表述了某种事实:“把一项行动称之为好的最一般理由就是它具有一些好的后果,其中某些后果就是最

① 以上论证见普特南《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第212—213页。

② H. Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p.209.

终引起一些自然被认为有价值的状态或情形。”^①“好”既然涉及到后果问题,它就不只是主观情感的表达了。实际上,“‘描述性的’词语可以用来赞许或责备,……而‘评价性的’词语也可以用来描述或解释”。^② 普特南并不否认,在语言的描述性用法或赞许性用法之间存在着某些区别,但按照他的理解,这只是用法上的区别,不是语言本身功能上的区别,而语言用法上的区别只有在语言共同体内部、在特定的语境中才有意义。

如果说连物理学的事实都不能免于价值“污染”的话,那么关于社会生活、人文环境的事实就更是如此了,这里甚至无法在哪怕理论的层面上分辨出事实与价值,更遑谈对二者作出区分了。

当我们说“琼斯是一个很粗心的人”时,它无疑是描述事实的,但难道这里不同样包含着一种责备吗? 能不能说,在“琼斯是一个很粗心的人”这个句子中,实际包含了两种因素,一种是事实的因素,一种是加在事实因素之上的评价的因素? 普特南认为不能,因为只要我们在我们的文化背景下将这些事实说出,它们直接就导致了评价,哪怕不说出所谓纯粹的“好”、“美”这样的评价词来。比如现在如果有三个实证主义意义上的关于约翰的“事实”判断:“约翰是一个非常粗心的人”,“约翰只想着自己”,“约翰为了钱几乎什么都干”,那么从这三个陈述的合取中,我们已经就得出评价性论断,根本不需要再加上“约翰不是个好人”这样的字眼。“当一种处境或一个人或一个动机被适当地加以描述时,关于某个事物是否是‘好’或‘坏’或‘对’或‘错’的决定自然也就随之而来。”^③实际上,只是在最抽象的层面上才有所谓价值词的出现,如“善”、“恶”

① H. Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p.209.

② 同上书, p.210。

③ H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.166.

等。这些词并没有任何内容,一旦把它们哪怕稍微具体化,我们就很难再分清哪些是描述词,哪些是评价词了。

因此,不能说评价是主观的,当我们说价值判断没有客观内容时,我们不光毁掉了价值,同时也毁掉了事实,而且不光毁掉了社会生活中的事实,也毁掉了关于物理世界的事实。因为“所有的价值都在这条船上”。^①当我们说价值判断没有真值而只是一种个人倾向的表达时,我们必须意识到:“你所给的理由……没有丝毫改变,也都直接适用于关于被证明为正当性、根据、理性的判断,即普遍地适用于认知价值的判断。所以,如果你是正确的,那么关于认知正当性(根据)的判断也完全是主观的。但关于共同所指性(coreferentiality)的判断,并且因此关于指称和真理的判断,都依赖于关于合理性的判断。”^②

普特南在此用归谬法重述了他原先所坚持的主张:如果像“善良”、“好”这些所谓的伦理价值是主观的话,那么“融贯”、“简单”这样的认知价值也就是主观的,因为就像普特南前面所说的,它们之间的共同点太多了,比如都是赞誉词,都是在历史中变化着的,都是充满争议的……等等;而如果这些认知价值也是主观的话,那么合理性标准便是主观的,因为把什么看做合理的取决于它是否具有这些认知价值所描述的特征;而如果合理性标准是主观的话,那么真理也就成了主观的了,因为我们关于真理的谈论无非是关于合理性的谈论。“真理是主观的”,显然这是主张事实与价值二分法的人所不能接受的。普特南要展示给他们的恰恰是:只要你不把真理当做主观的(如果真理是主观的,那么事实与价值的二分法便是自我否定的),那么你就不能把价值看做是主观的。事实不像

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.140.

② 同上书, p.117.

二分法者所说的那么客观,价值也不像二分法者所说的那么主观,事实与价值之间的界限于是也就不像二分法者所认为的那样清晰可见了。

三 科学与伦理学之间没有本质区别

一旦事实与价值的二分法不能成立,客观性只能是“就人类而言的客观性”,^① 则科学与伦理学的截然区分也就不攻自破了。物理学固然是客观的,但伦理学也同样是客观的。

逻辑实证主义断言伦理判断是主观的,理由是:它不是建立在中性事实基础上的,无法找到一个客观中立的标准来判断它的真伪。现在,既然传统意义上的“客观性”不能成立,既然“客观性”只能在合乎理性标准的基础上才能被理解,那么伦理判断的客观性就完全可能和科学判断的客观性一样被接受了。在普特南看来,“某物为善”如同“猫在草席上”一样,其客观性并不在于它与对象的唯一对应。不,客观性的概念无法在这种形而上的意义上理解,它只能在一个文化的内部才能得以把握,是特定的文化为“善”提供了合理的可接受的标准,从而在文化内部,“善”具有了某种和物理事实同样的客观事实性。伦理学同样是关于事实的理论,在我们的文化背景下,恐怕谁也不能否认,“帮助贫困的人的行为是善的”是一个客观的陈述,是一个不争的伦理事实。

普特南指出:“伦理学与物理学并不冲突。只是,‘公正的’、‘善的’和‘正义感’属于那类不能还原为物理学话语的话语中的概念。”^②

① 普特南《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第179页。

② 同上书,第156页。

但不能还原为物理学并不等于不是客观的。以数学为例：在数学领域中，“一个新提出的公理（比方说‘选择公理’）之所以能被接受，部分是因为它符合专业数学家的直觉，部分是因为它的成效”。^① 再比如说视觉：“一个生理学家或心理学家对视觉的描述不能告诉我们在虹里看见色带是否可称作‘正确地’看见。”^② 在道德领域中同样如此：“当一个人‘看出’一个行为不正当时，对他脑运动过程的描绘并不能告诉我们这种行为是否确实是不正当的。”^③ 不论是伦理学还是数学，视觉心理学等都是不能还原为物理学的，何以其他话语不能还原为物理学话语，但并不因此就成为不客观的，而偏偏伦理学就因不能还原而成了仅仅是“主观的投射”？我们应该一视同仁：“如果伦理学不可还原为物理学就表明价值是投射，那么色彩也是投射，自然数也是投射。就此而论，‘物理世界’也是如此。但是，在这种意义上的投射，并不等于主观。”^④

逻辑实证主义曾经认为，科学的客观性还在于它是由精确的方法指导的，而伦理学则由于是情感的投射，因而是没有方法可言的，这种科学主义的观点也受到了普特南的抨击。

在普特南看来，科学诚然是讲求方法的，但科学方法并不像人们所误以为的那样，是纯粹形式的超时空的，相反，“人们日益相信，在科学的内容和科学的方法之间无法泾渭分明地划出一条界限；科学的方法实际上如科学的内容一样，在不断地发生变化”。^⑤

① 普特南《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海译文出版社1997年版，第157页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第158页。

⑤ 同上书，第201页。

这当然不是说科学不讲方法,而是应该看到:“我们必须作出的选择并不是要么认为科学由于遵从某种精确的形式规则系统而获得成功,要么科学之成功纯属运气。”^①自15世纪以来,科学家们和哲学家们即着手提出一套新的方法论准则,这一工作至17世纪达到鼎盛。但这些准则并不是精密的形式规则,它实际上需要运用非形式的合理性因素,如理智、常识等。从关于波义尔、波普等人的方法论的探讨中,普特南得出结论:这些理智、常识不论在过去还是现在都决定着科学探究的方式,“简言之,存在着一种科学方法,但是这种方法预设了一些先验的合理性概念”。^②如果不把科学的方法视为科学所独有并且是超经验的规则,而只是说科学的推论、科学的研究必须遵循逻辑(其规则并非先验不可变的),必须杜绝个人喜好的话,那是可以成立的,然而在此意义上说,伦理学就并不是不讲方法的。普特南指出:

“我们并不把伦理学的判断只当做是趣味的问题;我们关于它们的论证是严肃认真的,我们试图使它们正确,就像几个世纪以来哲学家们一直指出的那样,我们在论证和思考中使用着客观性的语言。例如,当我们就伦理学问题作推理时,就像我们就集合论的问题,或物理学的问题,或历史学的问题或任何其他领域中的问题作推理一样,我们都使用着同样的逻辑法则。”^③

但怎么解释科学论断总是能达成一致而伦理学的论断却总是充满了争论和歧见这一事实呢?这难道不是由科学和伦理学有着不同的形而上的基础造成的吗?确实,这种差别恐怕是我们一般人最直接感受到的存在于科学与伦理学之间的差别了。但这种差

① 普特南《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第206页。

② 同上。

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.154.

别是不是像人们夸张的那么大,以及这种差别是否就证明了在科学与伦理学之间有本质的不同,这才是问题的关键。普特南认为,科学预见所要涉及的基本语句,如“天平的右秤盘下垂”,“我正站在地上”以及“猫不生长在树上”等等,关于它们之所以没有争论,并不是因为它们像一些人以为的那样,有种形而上的原因(如这些语句对应了世界本身)而是因为社会规范使然。这些规范具有习俗化的本性,是隐蔽的标准,决定了我们对于上述语句的认可。和维特根斯坦相近,普特南认为,假如没有这些社会化的公共规范,即一个共同体所共有的并且构成了“生活形式”的规范,那么语言,甚至思想都将是不可能的;这些基本语句的无争议不是由于对应了什么外部世界本身,而是社会习俗要求我们在面对外部世界时必须遵守的一些说话方式。“当一位怀疑论者非要我们‘证明’像‘我正站在地上’这样的陈述不可时,我们对他的反应的本质,证实了存在着一些要求人们在合适的场合同意这些陈述的社会规范。”^①

普特南的分析实际上告诉我们,由于都是以社会习俗化的规范为前提,故在这个层面上并不能说科学陈述和伦理学陈述有什么根本的不同。至于更高一层的科学理论,其一致性又是怎么回事呢?普特南认为,这种一致性其实只是科学家共同体内部的一致性,因为普通人并不了解这些理论。比如狭义相对论,普通人只是由于社会智力劳动分工的缘故,对专家的判断予以信任和尊重,“判断是一些权威人士作出的,而这些权威人士是由社会指定的,他们的权威被一大批习俗和风尚所承认,因而是习俗化了的”。^②

① 普特南《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第116页。

② 同上书,第117页。

所谓“社会大多数成员的一致”在此并不存在。而且,即使是科学家,也会因范式的不同而有意见的差别,想用惟一标准的方式来解决争端是行不通的。实际上,科学家们在选择理论时,充满了价值的考虑,这些考虑归根到底和伦理学关于“好”、“幸福”的判断是不可分的。

普特南并不是不承认科学和伦理的区别,他要否定的是它们之间有一种独立于人类实践、文化之外的所谓形而上的层面上的区别,排除了这一点,他承认伦理学领域“所要权衡的事复杂而且含混”,言下之意,范式的建立更加困难一些。但是,普特南指出,虽然在我们的文化中,人们在某些抽象伦理判断,如什么是好什么是善良的判断上存在着分歧,但是在一个文化内部,人们关于某些描述性的伦理判断,如什么是残酷,什么是贞洁,什么是自私等等,并没有太大的争议。而且即使是在前一个层面上的分歧,只要有民主对话的文化氛围,从长远的逐渐发展的角度看,也不是不可能达成共识的。

坚持科学与伦理学之间有一条形而上学鸿沟的人,在思想深处具有很重的科学主义情结,总认为物理学(科学主义的范例)才是真正对应于实在的,合理性只能是科学的合理性,于是其他不具有这种合理性的学科、观点便都成了主观的,伦理学就是这样被划到了与科学相对立的阵营中。所以,普特南指出,要根除这种二分法,我们必须意识到:“事实上,形而上学实在论和主观主义不是简单的‘对头’。在今天,我们对物理学太倾向于实在论,而对伦理学又太倾向于主观主义。这两个倾向是相互关联的。正因为我们对物理学实在论倾向太重,正因为我们将物理学(或某些假定的未来物理学)看做是‘惟一真的理论’,而不仅仅看做是适合某些问题和目的的合理地可接受的描述,我们才倾向于对不能‘还原’为物理学的描述采取主观主义态度。对物理学少一些实在论和对伦理学

少一些主观主义同样是相互关联的。”^①

归根到底,关于主观/客观的形而上学实在论的二分法是导致其他一切二分法的基础。

四 反駁威廉姆斯

旧的事实与价值二分法的论证今天已经被很多哲学家们所放弃,但是这并不意味着他们同样放弃了科学与伦理学的二分法。英国著名哲学家威廉姆斯(B. Williams)在他的《伦理学和哲学的界限》一书中,提出一种新的论证,认为事实与价值二分法不能成立,但科学与伦理学的二分法必须捍卫。普特南不止一次地反驳了这一观点。

威廉姆斯的观点是以一种形而上学立场为出发点的,他把真理和绝对真理区别开来,认为有两种不同的真理,一种是相对于文化、语境的真理,比如“草是绿的”。这类真理是和当下视角分不开的,是渗透了价值的,太空人可能没有我们这样的眼睛也没有我们划分世界的方式,因此他们不会用“绿”“草”来描述世界。然而不能说“草是绿的”陈述的不是事实,这里的事实与价值是互相依赖不可分离的。在此意义上说,伦理学的判断同样可以是真的,“玛丽是贞洁的”,“彼德是残酷的”,这类伦理学判断和“草是绿的”、“雪是白的”一样,都是对事实的描述,都是真理。所以,在这一层面上说事实与价值分离,伦理学判断没有真值是错误的。但是,威廉姆斯并不完全否定这种分离,他只是要把这种分离由认知领域提升到形而上的领域。他认为,上述真理由于渗透了价值,因而都

^① 普特南《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第154页。

是受认知条件限制的,除此之外,还有一种绝对的真理,它是关于世界自身的描述,独立于一切视角(*perspective free*)。威廉姆斯承认这并不是我们在某个确定的时刻可以达到的真理,它只能存在于一切关于世界的研究注定会聚的最后描述中,只有这种描述才能在“独立于视角的最大程度上”告诉了我们世界是怎样的,只有这种真理才是“绝对的”。因此,尽管伦理判断可以是真的,但它不可能是绝对的,世界本身是“冷酷的”,对于它的本来面目的揭示只能由科学的会聚来完成;价值是被投射到世界上的,而不是从世界中发现的,在绝对真理的层面上,科学与伦理学是性质完全不同的两种话语。^①

由于威廉姆斯这套主张的核心是科学能最终会聚,普特南的反驳也从这里开始:“我首先要审查支配威廉姆斯的科学图画,即科学会聚于一个单一的真理论,一个单一的关于宇宙的解释图画”。^②他重述了自己概念框架相对性的论证,由此得出结论:“根本没有任何证据支持科学会聚于单个理论的主张(这主张对于威廉姆斯相信‘关于世界的绝对见解’是至关重要的)。”^③

在此,人们不免会问:难道普特南自己不也是强调“会聚说”的吗?在《理性、真理与历史》一书的结束部分,普特南不也设定人类的对话会有一种真的“理想的结局”吗?这和会聚说有什么两样呢?罗蒂曾为此指责他“在这里无路可走之时又溜回他在其他论著中正确批评过的唯科学主义去了”。^④公正地说,普特南在这里

① 普特南关于威廉姆斯观点的转述见 H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, pp. 168—170; H. Putnam: *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, chapter 5。

② H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 170。

③ 同上书, p. 171。

④ 罗蒂:《哲学和自然之镜》,三联书店 1987 年版,第 415 页。

确有含糊其辞、不能自圆其说的毛病,他对这一困难的明确解决是多年以后的事情了。但即便如此,也不能把普特南与威廉姆斯混为一谈。两者的最大区别在于有没有外在基础的设定,普特南声称,“在我们辩护的概念中,根本没有‘基础’这种东西存在”。^① 人类当然是在努力向更好的更加合理的方向会聚,但这个方向并不是实践之外的力量所确立的,人类关于什么是“好”,什么是“合理”的标准本身也随着实践的变化而变化,因此这里所说的会聚只能是在很不确立的意义上说的;只要人类是面对共同世界,从事大体同样的实践活动,只要人类还是讲道理的(否则就不用对话了),那么我们就可以指望这种会聚的可能达成。威廉姆斯所设想的会聚与此显然不同,它是由世界本身所决定的,是一种较强意义上的会聚,是会聚于某单个科学理论;尽管这个理论我们无法设想,但在上帝眼里它是明确无疑的,只要我们努力,我们就一定能在未来达到它。所以,普特南意义上的会聚,是人类自己为自己设定目标,而威廉姆斯意义上的会聚是世界为人类设定目标。普特南说过:“我并不怀疑在科学认识中有某种会聚……我们只是没有证据证明,关于科学是否‘注定’会聚于某一确立的理论图画的思考是正当的。”^②

只要这种会聚不能证明,则我们便无法保证关于“绝对性”的设想是合理的,就像普特南所说的那样:“如果没有这一设定,即科学借助于一种独特的本体论和一套独特的理论性质会聚于一个单一确定的理论图画的话,整个‘绝对’的概念就要崩溃了。”^③ 于是用科学能通过会聚达到绝对,而伦理学则不能达到这种会聚因而

① 普特南《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第227页。

② H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 171.

③ 同上。

无法达到绝对来区分二者便也随之崩溃。“伦理学的认识确实不可能要求绝对,但这是因为绝对概念是不清楚的。”^①不光伦理学、历史学、政治学不能离开我们对于概念框架的选择,而且数学、物理也同样不能摆脱概念框架面对世界,“不论我们谈论什么,世界都不会向我们强加一种单个的语言”。^②

普特南指出,与此相关,也就不能用科学最终能符合世界,而伦理学不能符合世界来区分二者,威廉姆斯想用与世界本身的符合来解释“绝对真理”是行不通的,因为这种“符合”本身是我们无法理解和谈论的。当我们说判断符合事物的存在方式,符合独立于语言的对象时,除非我们已经有了“符合由世界强加于我们”的前提,否则这一说法并没有什么意义,在讨论塔斯基真理论时这一点已经看得很清楚,在我们的语言内部,我们可以谈论雪,我们可以谈论雪这个词,我们还可以谈论它们之间的对应,这一点持不同形而上学立场的哲学家都可以无保留的同意。但是“一种言语的符合不可能扮演解释的作用”^③,威廉姆斯肯定不是用这种符合来解释绝对真理的,他所说的符合是一种真正的符合。在他看来,符合是语言之外的符合,事物是外在于语言的,符合也是外在于语言的。但是普特南认为,这是很不明智的。他的理由主要是他过去否定真理符合论时所曾经提出的几条:第一,“对象”的概念并不是一个,不是世界固定我们对于“对象”一词的使用,而是我们的生活实践决定了对于“对象”一词的使用,因此对它的使用是有无数多的可能性的,这是一个开放的系列;第二,世界决定对象和语言之间的符合这一说法是不成立的,模型理论论证已经表明,即使我们

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.171.

② 同上。

③ 同上书,p.173。

以某种方式固定了语句的真值,语词的指称仍然是不确定的,惟一的符合是无法“挑选出的”;第三,即使我们用因果联系来说明这种符合关系也同样不能成立,因为“因果联系”这一概念是渗透着“意向性”成分的,而意向性从根本上说是一种解释性的概念,它本身也是一种视角的产物。用因果联系解释符合关系实际上是一种循环解释:因果联系是用来解释我们思想、语言的,它反过来又要由我们的思想、语言来解释。这样,谈论外在意义上的“符合”便是如普特南所说的“不明智的”,而一旦符合是不明智的,那么“关于世界的绝对见解”的概念便必定要被放弃,最终,科学与伦理学区分的形而上学基础也必定瓦解。

普特南关于事实/价值、科学/伦理学关系的论述是他整个内在实在论的一个重要组成部分,与他关于指称/意义的主张,关于真理/合理性的学说,关于道德哲学的思考等构成了一个有机的整体。普特南的立场明显地表现出他由科学主义向生活实践的转变,表现出他超越绝对主义/相对主义对立的努力,这一点也受到了哈贝马斯的好评。^①然而,普特南的内在实在论是在传统二元论的舞台上上演的一出叛逆的剧目,他对于二元分割的否定是用传统二元分割式的语言说出的。如果说事实只能在文化内部确认,那么究竟还有没有非相对的事实,有没有脱离文化价值的真理,有没有不同于认识论的本体论问题?应该说,普特南对这些难题的解决还不能令人满意,罗蒂对于他的责备不是没有道理的。然而普特南的方向是继续向前而不是倒退回去,真正的对于各种二元分割的克服有待于进一步向着生活、实践的前行。

^① J. Habermas: *Postmetaphysical Thinking, Philosophical Essays*, The MIT Press, 1992, p. 137.

第七章 关于道德哲学的反思

随着普特南由科学实在论向内在实在论的转变，关于道德哲学的思考在他的精神世界中所占的比重越来越大，“我们应该怎样生活”的问题逐渐成为他的哲学思考的出发点。他不仅站在内在实在论的立场上，论证了伦理学的客观性，阐述了自己关于科学与伦理学的性质的观点，而且还具体分析了西方传统道德价值的内涵。其中最为引人注目的是他关于“民主”、“平等”概念的诠释。

一 伦理学问题之不可解

1983年3月，普特南在堪萨斯大学作了一次关于道德哲学的题为“伦理学问题何以不可解？”（“How Not to Solve Ethical Problems?”）的演讲^①。在这次演讲中，普特南指出，受科学主义的影响，人们常常试图将科学

^① 这一讲座后收入普特南的 *Realism with a Human Face* 一书。

所采用的“问题/解决”模式用在伦理学问题的探索上,这种做法是一种错误的虚幻。伦理学问题的探究过程与其说像科学研究毋宁说更像司法判决或文学阅读一样,这里只存在在时间、语境中的对于某种相对好的解释版本的选择,而没有什么对于问题的所谓最终解决。

普特南以当年美国高等法院对于堕胎这一争论激烈的问题的判决为例,看我们应该如何对待伦理学问题的讨论。支持堕胎还是反对堕胎,争论的双方可以找出种种的理由和证据来为自己的立场作辩护。高等法院的判决是:头三个月的胎儿不受法律保护;对于四到六个月的胎儿的堕胎,虽然不禁止但有所限制,主要是考虑母亲的安全;而最后三个月的胎儿则受法律保护。普特南认为这个判决“是聪明的”,之所以说它聪明,是因为它既没有顽固地以罗马天主教神学为依据,认为在任何情形下,堕胎都是一种罪孽;也没有僵硬地坚持极端自由主义,以致于将九个月的胎儿作为自己权利的牺牲品。它与当下绝大多数理性的人的感受相一致。这个判决的聪明之处还在于:它不是关于堕胎问题的“最终陈词”,如果那样的话,它就不是对于堕胎问题的判决,而成了对于这一问题的解决。但高等法院的判决不是对于堕胎问题的解决,因为这个问题极为复杂,要解决它,我们还得弄清楚什么是人格的标准,什么是个人权利的极限等等,想用科学的论证来解决这样的问题,是不切实际也不见效果的。惟一可取的办法是在当下条件——如当下人们的合理性标准,当下的价值观、文化习俗等——的基础上,作出一种更好的选择。哲学家们往往以科学为榜样,喜欢对这类问题做推理式的论证,希图达到一种关于这类问题的理论、解决方案,一种“最终陈词”,这是行不通的。问题不在于哲学家们证明得不够,而在于他们“证明得太多了。”^①对于普通人来说,哲学家们

^① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.179.

的论证就像是一个人要一张地铁票结果得了一张飞往太空的通行证。

与此不尽相同的另一个隐喻是阅读。关于莎士比亚的戏剧，不同的观众可以有不同的阅读方式，对于同一个哈姆雷特的行为，也可以有不同的解释，它们之间当然有好坏之分，但是却不可能找到一个终极的囊括一切的解释版本。“今天几乎没有读者认为存在着某种对于哈姆雷特的‘最终’的解释，某种关于剧本的在所有的角度方面囊括一切的解释。”^①普特南指出，我们能够在一起讨论，说明不同的解释版本之间是可以进行比较的，是有高低、优劣之分的，但是这些是在实践中进行的，不能由此推出有一个绝对的最终的解释版本的存在。

普特南认为司法判决和阅读这两个隐喻有一个共同的特征，即开放性和非终极性。接受某种判决或解释版本，是基于当下的条件，不是说必定有某种更好的视角，更真实的阅读，而只是说可能会存在这样的视角和阅读。对待伦理学问题，我们也应该采取同样的态度。“我们不说在伦理学中存在着不可想象的‘绝对的视角’，一种包含和调和了关于伦理学问题的在所有角度方面的所有见解的伦理学理论；我们只是说有‘更好和更坏的意见。’”^②

这么说会不会影响到伦理学的客观性？普特南认为，要回答这一问题，首先要对“客观性”的涵义加以分析。传统哲学家们习惯以两种方式谈论客观性：一种是本体论的方式，一些哲学家们为世界所有实在的事物开出了清单，凡是不能还原为这些实在事物的基本建造材料的，如凡不能还原为近代以来的感觉材料的，都被逐出了客观性的领域。另一种是认识论的方式，一些哲学家们为

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 182.

② 同上书, p. 183.

可能的证实方式开出了清单,凡不能被科学的手段所证实的,都被逐出客观性的领域。客观性要么意味着可以还原为感觉材料,要么意味着可以被科学的证实手段所证实。按照这种对于客观性概念内涵的解释,普特南上面所说的伦理学将失去客观性,因为它既不能还原为感觉材料,又不具备科学的论证方法。

然而,在普特南看来,上述对于客观性的两种诠释都是不能成立的。关于这一点,前面已经谈过很多,传统哲学对于主/客观的二元划分已经完全崩溃,客观性既不能还原为感觉材料以及任何类似的外在基础,也不是中性的先验方法的产物。按照普特南的说法,“本体论的方式早在前批判的唯物主义那里便已经终结了,这种唯物主义……没有对于诸如指称这样的意向性关系的说明,甚至没有对于它自己所喜爱的‘解释’(explanation)和‘因果’概念的说明;而认识论的方式则会直接导致自我反驳,认识论者们自己就违背了他们所提出的‘客观性’的标准”。^①普特南想说的是,如果连指称、因果这些概念都没有说明的话,那么关于世界是什么的问题根本无从谈起,因为我们不知道自己和世界的关系是怎么样的,我们是如何谈论世界的,这样,本体论的以世界的实在事物为根据的谈论客观性的方式便是没有根据的。至于认识论的方式,它自身的客观性就不能由它所坚持的标准来保证,因为作为一种关于客观性的规范,它自身就没有被科学的方式所证实。普特南自己并没有提出新的客观性的标准,在他看来,这个标准是实践的产物,没有人也没有哪个学科能对此作出先验的规定。

普特南要告诫我们的是,不要对运用科学手段解决伦理学问题抱幻想,科学自身要经受重新审视,科学的问题/解决的模式不适用于伦理学。

^① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 184.

二 民主不光是一个政治学的概念

我们在解决伦理学以及其他社会问题时,必须抛弃科学模式而接受司法判决的隐喻,但要真正做到这一点,还须有一个前提,即社会成员的民主意识。普特南指出:“要成功地判决而不是‘解决’伦理学的问题,社会成员必须具有共同体的意识。”^①

在普特南的眼里,民主首先是一个伦理学的话题而不是政治学的话题,它和“我们应该如何生活?”这一重要话题密切相关,是我们探讨这一重要话题的必要条件。普特南对于民主的捍卫在很大程度上是对杜威思想的继承和发展,它包含了对于民主的“社会的论证”和“知识论的论证”。

所谓“社会的论证”主要针对关于民主的怀疑主义,这种怀疑主义要求关于民主的“绝对的证明”,要求在独立于我们经验的自在世界的基础上即在一种形而上学的基础上,为民主做出证明。普特南接受了杜威的观点,认为没有可能也不需要从所谓外在于人类社会的绝对的出发点来证明民主的合理性;对于民主的证明总是在一定社会背景下完成的,总是针对某个社群并建立在它的价值基础上的,它是“对于我们而言的而不是对于每一个‘我’而言的”。^②

与此相并行的“知识论的证明”和实用主义的知识依赖于探究共同体的主张十分接近,它表明,“民主不只是多种有效的社会生活形式中的一种,它是充分运用理智解决社会问题的先决条件”。^③美国学者舒斯特曼(R. Shusterman)在解释普特南的这一观

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 185.

② 同上书, p. 182.

③ H. Putnam: *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, p. 180.

点时指出,这个证明的第一个要点是:“知识论是一种假设。”^① 我们关于世界的知识不是通过先验的或权威的来源获得的,而是通过“理智的探究”获得的,它包括了假设的提出和在经验中对于这些假设的检验;第二个要点是:构成和检验这种假设的社会条件是自由合作的共同体成员可以充分地交换他们的不同观点。^②民主是这一理智探究的必要条件,关于这一点普特南说道:“对于作为思想和言论自由的基本的民主机制的需要……来自于一般的科学程序的要求:无阻碍的信息流通和提出假设与批判假设的自由。”^③

民主的概念来自于对于人类局限性的承认,我们没有办法站在先验的或外在于人类实践的位置上观察人类,观察世界;我们没有办法洞察我们人类的所谓本性;我们甚至不知道我们的兴趣和需要是什么以及我们能够做什么,除非我们实际地投身于实践之中。“这一观点的必然结果是,关于我们应该怎样生活的问题不可能有最终的答案,所以我们应该总是向进一步的讨论和实验敞开大门。这正是我们需要民主的理由。”^④

为什么不能依赖专家来解决“我们应该如何生活”这类伦理(同时也是社会政治)问题呢?杜克海默(E. Durkheim)曾于1898年发表过一篇题为《个人主义与知识分子》的文章,阐述了他对于如何解决社会问题的见解,认为政治的主张应该以专家的意见为基础,应该遵从专家特别是社会学家的权威。普特南在这个问题上与杜克海默分歧明显,他更倾向于杜威的立场。他引用杜威的

① 关于这一点,参见 H. Putnam: “Dewey’s Logic: Epistemology as Hypothesis”, *Words and Life*, Harvard University Press, 1994。

② R. Shusterman: *Practicing Philosophy*, Routledge, New York, 1997, p. 91.

③ H. Putnam: *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992, p. 188.

④ 同上书, p. 189。

话说：“专家阶层不可避免地如此偏离公共利益以至于成为一种具有其私人利益和私人见解的阶层，在社会话题方面这种见解根本不成其为见解。”^①之所以这么说，是因为私人性会不可避免地产生认识上的歪曲。普特南继续引用杜威的话说道：“所有特殊的权利都不仅限制了没有这种权利的人的发展，而且也使拥有这种权利的人的视野狭窄。真正应该重视的被当做人类固有的自私性的一部分的，产生于权利的不平等的分配，说不平等是因为它把一些人排除在引导、激发他们能力的条件之外，而又在拥有这种权利的人那里片面地增加这种权利。”^②

社会特权使拥有它和不拥有它的人都处在一种不能明智地看待事物的遮蔽状态，因此让一部分人（专家）享有特殊的权利，不仅不能解决问题，反面会使问题变得更糟。

三 关于平等价值的再思考

民主和平等是唇齿相依的两个概念，它们相互依赖，互为前提。民主着眼于社会，平等则着眼于个人。民主使我们从“最终的解决”、先验的基础和权威那里解放了出来，而平等则要告诉我们解放了的人应该自己为自己做选择。关于平等的论述是对民主概念内涵的更进一步的具体化。

据普特南的考证，近代对于“平等”价值的崇尚和思考是从卢梭开始的，然而这一价值在西方文明中的确立却始于犹太教。古希腊伦理学中，至少在柏拉图和亚里士多德那里，还没有普遍的人

① *The Moral Writings of John Dewey*, ed. J. Gouinlock, Hafner/Macmillan, New York, 1976, p. 245; see H. Putnam: *Renewing Philosophy*, pp. 188—189.

② J. Dewey and J. F. Tufts: *Ethics*, Henry Holt, New York, 1932, pp. 385—386; see H. Putnam: *Renewing Philosophy*, p. 189.

类平等的概念。只是在犹太教中,我们第一次看到了这样一幅图画:所有的人都被按照上帝的模样造出,上帝面前人人平等。与此相关,犹太法典规定,每一个以色列人的生命和任何其他以色列人的生命是具有同等价值的。在西方后来的历史发展中,随着道德价值的世俗化和具体化,人们对“平等”的理解纷繁各异。“平等”越来越成为一种模糊的只有嘲讽意味的东西。有的人把平等理解成“人人被按照上帝的模样造成”;有的人把“权利”当做平等的主要内容,认为每个人都有一些不可剥夺的基本权利,在尊重彼此权利方面人人平等;再后来,随着“幸福”价值在道德领域中的地位不断提升,“权利”让位于“幸福”,平等意味着对每个人幸福的平等尊重。由于平等这一概念如此混乱和空泛,以致某些道德哲学家们认为,整个平等概念就是一个错误,所谓“所有人类的平等”是完全没有意义的。他们转而提倡不同形式的道德精英主义,拒绝来自犹太教和基督教的道德传统。尼采就是这一主张的突出代表。^①

然而,平等概念本身不应被抛弃。普特南向我们揭示,沿着康德的思路走下去,我们能够拯救这一西方文化所信奉的基本价值。在康德以前,不论是对平等的宗教的理解还是世俗的理解,都与个人的自由不相干;康德的不同凡响在于,他把“自由”引入了平等的内容,把一种怀疑的精神引入了平等之中。^②

康德首次在道德领域作出“自律”与“他律”的区分,正是“自律”构成了“平等”的实质性的蕴涵。“他律”是指一个人或由于被迫,或由于父母,或由于不加反省而接受某种道德体系,总之,他不是“为自己而思考”(康德最喜爱的格言之一就是:“为自己面思

① H. Putnam: *Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, 1987, pp. 44—46.

② 同上书, p. 46。

考。”)。与“他律”相对的“自律”,其含义不是那样的简明清晰。康德有时又把“自律”称作“自我立法”。不论是“自律”还是“自我立法”,听起来都有“自由选择”的意味——一种在理性基础上的自由选择的意味。“自律”的人会对自己发问:我应该做什么?我应该怎样生活?他运用理性去寻找答案。

然而,(注意!)仅仅到此为止,我们还不能把康德的观点与中世纪的诸如托马斯·阿奎那的观点区别开来(阿奎那同样主张,我们自己能够凭借“自然之光”演绎出上帝,建立起我们的伦理学。)。光自由意志加理性还不足以构成“自律”的完整内容,我们有必要进一步厘清康德的“自律”与中世纪观念的不同。

在中世纪的人看来,我们具有一种才能,可以知道人的功能和人的本质;我们知道什么是大写的幸福(这里的“幸福”是极端的亚里士多德意义上的,即不仅指一种积极的情感,或一种满意的组合,而且还指“范围广泛的人类的目的”。)。如果这种中世纪的观念是正确的,如果我们知道人的本质是什么,人的目的是什么,如果我们能够运用我们的理性“证明”一切,那么运用理性加自由意志不过意味着运用一种机械程序。就是说,有一个惟一的大写的“人应该做什么”,我们运用理性去发现它,并且去实现它。然而,当这个“它”作为本质的东西存在于那里并作为我们的自由意志和理性的目的和基础时,“自律”也就成了一句空话,这种对自律的理解只能导致他律,而且是一种危险的他律,一种狂热或盲信。当一个人以为自己运用理性抓住了人的本质,抓住了道德的本质时,他所表现出的偏执将更为强烈,狂热或偏执不一定是非理性的,也不一定是错误的,但它一定是一种对于他人的“为自己而思考”的敌意和不宽容。中世纪的人们坚信,宗教的真理是具有自由意志的人在理性的基础上演绎出来的,因而是确实可信的,也是颠扑不破的。任何异端都只能是邪恶的蛊惑,都应该受到宗教裁判所的制

裁。康德对此加以抨击。他主张,宗教的内容不应该来自将某些神圣的概念实体化,不应该以诸如人的本质、人的目的为前提。它的惟一内容只能来自我们的“希望的权力”,我们只能运用自己的理性“为自己”建立起希望的内容。没有所谓惟一的大写的真理,我们只能“为自己”寻找真理。“宗教只有一个,而教会却有众多。”^①

康德的“自律”是一种否定了本质的自治,它和普特南的“内在实在论”思想十分契合。普特南敏锐地抓住了这一点,提出,中世纪的形而上学实在论认为我们可以凭着“理性的直觉”把握事物本性,康德的贡献就在于,他揭示了一个事实,我们不可能将我们的概念附加物与所谓的“客观存在”相分离,这并不是是一种灾难而是一种幸事。随着认识领域的“本质”的消失,对于所谓大写的道德本质、生活目的的“理性自觉”也宣告瓦解,人,不可能在对某种非人的、使人沉默的所谓“本质”的理性推演中建立起对于生活的理解,他只能在生活中、在社会历史中“为自己”铸就道德观念。康德的“自律”思想揭示了“平等”的真谛,即“我们只能为我们自己思考;我们都是平等的,我们都处在同样的困境中,我们有潜在的能力为我们思考如何生活的问题。”^② 平等的社会应该是这样一种社会:人们为自己思考如何生活,他们并不知道什么“人的本质”之类的东西,他们彼此尊重这种做法。

普特南认为,现在的道德哲学往往热衷于谈论善、权利、责任等等,而不是首先探讨道德世界观,尽管如此做法有着种种理由,但它却是本末倒置的。在道德哲学中,首先应该澄清我们的道德世界观。应该觉悟,我们的道德世界观不是对某种道德本质的对

① H. Putnam: *Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, 1987, p. 50.

② 同上。

应,而是人们在自己的生活中所实际形成的对于生活的道德理解;它不是一个模式,而是多种面孔。

普特南不仅借助于对康德的诠释阐明了“平等”价值的内涵,而且还借助于对法兰克福学派的评述,揭示了“平等”是一切道德之所以可能的前提。

对此,实用主义大师詹姆斯早有论述。詹姆斯曾在他的《信仰的意志》一书中指出,道德概念本身就预设了“社群”概念,它是道德客观性不可或缺的保证。在一个只有一个人的世界中,无所谓道德。这个人的价值就是一切,没有外在的批判,从而也没有真假可言。在一个虽有他人存在,但彼此漠视,互不理睬,只以自己为中心,只以自己的价值标准为标准的世界中,也没有道德可言,因为这个世界无非是前一种情形的量的扩大而已。普特南在哈佛的一次讲演中进一步补充说,在一个人们虽然彼此往来,但人人服从于某个强人意志的世界中——如专制极权社会中,同样没有道德可言,因为这里同样只有一个人的标准。^①

道德即意味着“社群”的存在,而这个“社群”只能是一种自由联结的、与任何外力无关的、平等对话的民主社群。在这个社群中,人们彼此尊重,他们为自己而思考并同样尊重他人的思考;人们也彼此在理性的氛围中相互批判,这是一种对话式的批判,人们希望通过批判而达成对道德的共同理解,然而这种共同理解并不取决于先在的约束性的基础。法兰克福学派的代表人物哈贝马斯(J. Habermas)和阿佩尔(K. Apel)就是这一观点的倡导者。在哈贝马斯、阿佩尔等人看来,我们的道德主张必须是能经受批判和检验的。如果我是一个理性的人,那么就意味着我的看法是人的看

^① 见普特南于1993年10月10日在哈佛所作的题为“实用主义与道德客观性”的演讲。

法,是可以经受理性批判的,这样,我就必然要与某种可能的检验我的社群相关联。如果我的道德观点意在追求客观,那么我就应该认识到与我相关的社群的权威性;但作为权威性的社群必须是这样组织起来的:这个社群必须是由理想的探求者所组成,其中每一个人都可以提出质疑和批评,也就是说,“它必须是尊重理智自由和平等原则的社群”。^①

批评者的诘难是可以想象的:如果平等是伦理学的核心概念,如果我们允许多元的道德世界观,而又没有一个形而上的“基础”在此充当中性标准,我们的对话岂不是失去了根据,我们的选择又以什么为理由?! 普特南的回答是,道德世界观不是对所谓大写实在的摹写,它可以有多个面孔,但这并不意味着它们之间没有好坏之分。普特南的妻子安娜·露丝·普特南(R. A. Putnam)曾有一个通俗的比喻,道德世界观是“人造的”正如刀具也是“人造的”一样。关于刀具我们没有一个由“世界本身”提供的衡量其好坏的标准,我们所能有的惟一的标准就是看它满足我们需要的程度,道德世界观的好坏也同样取决于它满足我们需要的程度。安娜·露丝·普特南强调指出,这里所说的“需要”是杜威意义上的,即它是一种真正的人的需要。和“欲望”不同,它不是主观偶然的,也不是先在的,而是在文化共同体的历史的发展中自然形成的,在此意义上说,它是客观的。普特南赞赏安娜的比喻和强调,他并且进一步提出,道德世界的衡量标准并不是恒定的。随着我们实践的发展,需要的改变,标准本身也在不断地被修正,因此也可以说,标准本身也是“人造的”。这样,普特南就彻底地否定了道德本质主义,而把道德学说坚实地建立在实用主义的基地上。

功利主义把“幸福”作为道德思考的出发点。随着世界的世俗

^① H. Putnam: *Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Company, 1987, p. 54.

化和物质化,这一观点的追随者在不断地增加。普特南在铸造“平等”的道德中心地位时,也评析了功利主义的这一主张。在他看来,功利主义的问题在于,它只在操作层面上理解幸福并以此作为生活的目的。普特南引作家赫胥黎(A. Huxley)的小说《美丽的新世界》为例,通俗地阐明了他的观点。在小说所描写的世界里,人们的生活在某种意义上是“幸福”的,人人享受高度的乐趣并且轻松愉快。通常以为,民主制度之所以好于其他制度,就在于其他制度常常把人带向战争、贫困和苦难。但在赫胥黎笔下的世界里,没有战争,甚至也没有苦难、折磨,其惟一的代价就是:人类民族的幼稚化。人民被限定在一种幼稚状态,享受幼儿的快乐和幸福。如果这个世界的公民来到当今西方世界,亲眼看到这个世界所充满的情感折磨和政治冲突,那么他们中的绝大多数会毫不犹豫地逃回他们的幼稚的快乐世界中去。功利主义无法回答这样的追问:赫胥黎的“美丽的新世界”到底出了什么问题?如果“幸福”是道德的核心内容从而是人生的主要的目的的话,那么毫无疑问,这个世界中的人们比任何现实世界中的人们都活得更加有意义,更加有道德。然而,这显然只是一肤浅而违反人的信念的对于生活和道德的理解。现代功利主义对古典功利主义作了如下修改:我们必须让人们幸福,但同时必须以不损害他们决定自己幸福的自由为前提。这里显然已经涉及到除了幸福之外的另一个价值了,那就是平等价值。人们或许会问:为什么在我们认为自己已合理地把握了幸福的时候,却还要设想每一个人都是他自己幸福的审判官?现代功利主义对此保持沉默,他们无法回答这一挑战。在普特南看来,只有“内在实在论”回答了这个问题,只有自律意义上的“平等”才是一切道德思考的基础,也才是解答上述问题的关键。

第八章 反功能主义

普特南的哲学生涯究竟有没有像人们所认为的那样,具有明显的断裂,是一个仍然可以深入探讨的问题,少数学者如艾伯思,反对将普特南前后思想分割对立,认为在基本思路方面,普特南是始终如一的。普特南本人对此很是欣赏,说“艾伯思的‘关于普特南观点的创造性的重构’非常符合我的心愿”^①。但即便如此,他还是承认,如果说自己在基本观点上有什么重大变化的话,那么这一变化就是由功能主义的创立者和捍卫者转向了功能主义的反对者。

在普特南的整个哲学思想中,功能主义问题的讨论即心灵哲学的讨论始终占据着重要的位置,它和实在论问题、语义学问题相互依赖,构成一个整体,任何一块出了毛病都会使整个理论极不协调,这一点在普

^① *Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam, Vol. 20, No. 1, Spring 1992*, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p.347.

特南的思想演变过程中可以看得很清楚；而在普特南后期的思想转变中，心灵哲学更是成了由旧而新的突破口。

一 立场的转变

普特南以功能主义的创始人而闻名，他首次提出了图林机的假设，认为人类的精神状态是大脑的演算状态，可以将人脑的思维活动和图林机的演算活动作功能的类比。当时他提出这一功能主义理论的目的是要否定心灵哲学领域中盛行一时的“同一性理论”及行为主义。

自60年代下半期开始，受奎因等人的影响，普特南对语义学的看法有了很大的改变。1972年底他完成了著名长文《“意义”的意义》，提出了“语义外在论”观点，与此同时，他对功能主义理论也作了重大修改，放弃了原先的图林机模式，提出了类似社会功能主义的主张，把认知等精神状态分为狭义和广义两种，广义的状态和社会以及相关环境联系在一起。他不再简单地从大脑的功能状态中寻找关于认知活动的解释，而是引进了社会及环境的要素，用社会、环境加大脑的功能状态来说明人的精神活动及其性质。^①

这一观点他坚持了至少12年之久。这段时间正是他创立、阐发并努力捍卫“内在实在论”的时期，他当时还没有意识到，社会功能主义作为科学主义的残余和内在实在论是相互冲突的。因为，如果否定了语言的意义来自外部世界对于语言使用者的因果作用，否定了将语言意义的谈论还原到语言共同体的实践活动以外的任何因素，那么就不应该把语言、思想和任何外在于人类实践的

^① *Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam, Vol. 20, No. 1, Spring 1992*, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p. 359.

基础——不论它是物理的或是其他性质的东西——粘在一起,不能把它们看做固定的或可以还原为固定要素的东西。然而,功能主义恰恰主张,尽管不能把语言、思想、感觉经验同一于大脑的物理构造上,但却可以把它们同一于这种构造所具有的功能上。社会功能主义并没有放弃这一基本的思路,它只是对这一思路作了一些改进,这一改进并没有否定功能主义还原论的基本主张。

内在实在论已经把价值、时间中的社会实践引入了人的认知活动,语言的指称、意义和人在实践中形成的幸福观念等归根到底是联系在一起的,这是一个开放的、不具有确定性的舞台;而精神活动的还原要求确定的、不变的功能要素,它显然是内在实在论不能满足的。普特南没有看出这一点,因此在《理性、真理与历史》中,他一方面大谈指称的不确定性,事实与价值的不可分割性、合理性的开放性等等;另一方面又仍然坚持功能主义的基本主张,这显然是极不融贯的。^①

大约在1985年前后,普特南开始纠正自己在功能主义问题上所持的立场^②,其代表作便是1988年由麻省理工学院出版的《表象与实在》。在这本被罗蒂誉为“我们至今所见的心灵哲学中对于还原主义的最彻底、最细致的批判之一”^③的小册子中,普特南驳

① 参见 H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, P. 18—19; *Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam*, Vol. 20, No. 1, Spring 1992, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p. 356.

② 这一判断的根据是:第一,普特南反功能主义代表作 *Representation and Reality* 的前三章来自于1986年发表的二篇文章,按推测,这两篇文章当成文于1986年之前;第二,普特南自己在上面提到的这本书的“序言”中曾说,这本书的最早观点来自于1985年在普林斯顿的讨论,而在此之前,未见普特南有反功能主义的观点问世。

③ H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, back cover.

斥了形形色色的功能主义主张。这本书的问世具有双重意义：它一方面否定了普特南自己过去所持的功能主义主张，使心灵哲学和内在实在论的基本观点更加融贯了；另一方面又突破了早期内在实在论的框架，走到了内在实在论的尽头。尽管它还偶尔地残留着内在实在论的科学主义痕迹，^①但其基本的思路已转向了一个不同于内在实在论的视野；可以说，在这本书中已经埋伏着普特南后来的“自然实在论”的伏笔，它是普特南由内在实在论走向自然实在论的枢纽。

二 否定功能主义

功能主义的种类形形色色，但基本主张大致相同，这就是普特南所说的：“心理状态（‘相信 P’，‘期望 P’，‘考虑是否 P’）也就是大脑的‘演算状态’。思考大脑的恰当方式是把它当做一台数字式的计算机。我们的心理被描述为这台计算机的软件，即它的‘功能组织’。”^②

按照这一思路，硬件的问题即大脑或计算机的构成质料问题并不重要，重要的是，不同的质料可以有共同的“功能组织”。这就像计算机和人脑的构成质料虽不同，但却可以将人脑的认知心理活动还原为计算机的演算状态一样。于是，传统观念所认为的质料比功能更重要，什么（what）比如何（how）更重要的主张便被动摇瓦解了。这一观点，即便在放弃功能主义立场之后，普特南仍然认

① 参见 J. McDowell: “Putnam on Mind and Meaning”, *Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam, Vol. 20, No. 1, Spring 1992*, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, pp.35—48.

② *Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam, Vol. 20, No. 1, Spring 1992*, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p. 73.

为是正确的。问题不在于用功能取代质料,而在于更进一步,在心灵哲学领域里否定一切还原主义。不仅不能将认知心理状态还原到质料上,而且也不能将其还原为功能组织。“心灵不可能被‘自然化’。”^①

早期的普特南曾经主张,每一个信念,每一个命题态度,甚至每一种情绪,都可以对应于一确定的演算状态,这种对应被认为是独立于文化的。相信“雪是白的”被认为在所有可能具有这一信念的有机体那里都对应于同样的大脑演算状态。现在他认为,这是不能成立的,理由是:自然语言的说者和听者,如果是两个机器人的话,它们之间的充分交流涉及到三个条件:第一,“相同的主观概率标准”;第二,相同的当下愿望;第三,相同的将主观概率形式化的作为基础的先验概率。在这三项条件中,至少前两项是不确定的,由于它们的不确定,即便在我们和机器人说同样的话时,意思也可能是不一致的。^②按照我的理解,普特南所说的第一个条件是指,当我说“这个桌子是白的”时,我确认这句话成立的方式和你在说同一句话时的确认方式并不一定一致。也就是说,在什么情况下可以说“这张桌子是白的”,在什么情况下不可说“这张桌子是白的”,标准并不一定一样。比如科学家的标准和日常老百姓的标准就未必一样,于是,同样说这句话,意义便可以不同。至于第二个条件“当下的愿望”,它指的是同样的语言在我这里和在你那里所引起的当下“效能”(普特南也称其为“当下的效用”(utilities)),完全有可能是 inconsistent 的。同样说“白”,我由白而引起的愿望(效能)和你由白所引起的愿望(效能)可以不一样,如果要在这种心理

① *Philosophical Topics, The Philosophy of Hilary Putnam, Vol. 20, No. 1, Spring 1992*, ed. by C. S. Hill, The University of Arkansas Press, 1993, p.356.

② H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 80; H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.451.

的层面上进行还原,那是近乎不可能的,一个语词并不对应一个大脑状态。

功能主义的前提是,把语词的意义固定化,把它看做是存在于大脑之中的固定不变的东西;于是才能设想把它还原为大脑的功能状态。但这一思路的错误早在普特南的《“意义”的意义》一文中便已揭露无遗,对此,普特南自己曾说道:“我的功能主义观点遇到的第一个困难就是:它们和我自己在意义的‘意义’中所提出的关于意义的说明是不相容的。”^①根据普特南在《“意义”的意义》一文中所提出的论证,我们的信念和愿望,其内容并不由个体说话者的内在性质所决定,而是取决于说话者所属的社会共同体以及这个社会共同体所处的物理环境。如果普特南的这一语义学理论成立,那么功能主义的做法便是行不通的,因为就像普特南所说的:“像哲学家们所说的‘命题态度’,也就是如相信雪是白的,确切地感到猫在席上等这类事,并不是孤立于社会和非人类环境的人类大脑或神经系统的‘状态’。而且,它们也不是‘功能状态’——也就是说,不是可根据构成有机体的软件描述的参数加以定义的状态。被理解为主张命题态度只是大脑演算状态的功能主义不可能是正确的。”^②

如果把两个说话者看做是两个计算机模型的话,那么这两个模型本身不能说明同义关系,这个模型说“官僚”,那个模型也说“官僚”,但两者的意义可以是完全不同的。

那么,能不能采取一种类似卡尔纳普的做法,在一个形式化的语言中,通过定义的方式将一些句子规定为分析的,如“官僚就是大机构中的官员”?普特南认为这也行不通。因为除非我已经有

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 443.

② 同上书, p. 444.

了一个同义性的标准告诉我,什么时候我说的“官员”和你说的“官员”是同样的含义,什么时候我说的“机构”和你说的“机构”指的是同样的东西,否则我们仍然不能从这个句子对于我们分析的这一事实得出结论,说我们所说的“官僚”是一码事情。

但能不能设想,存在着一些从生物学的角度说是先天固定的并且是普遍的语词,如一些基本的观察语词,然后所有的语词都可以分析地根据这些基本的观察语词加以定义,那么分析的定义加上这些词义固定的基本语词,是有可能解决说话者之间意义沟通问题的,还原是有可能实现的。但是普特南指出,“意义整体论”的事实使这一幻想破灭了,“奎因精心构造的‘gavagai’例子表明了同义性的麻烦甚至在观察语词的层面上也可能产生”。^①面对同一环境,接受同样的刺激,并不能保证所用的语词具有同样的意义,原因在于,意义取决于我们的“理论”,取决于我们看待世界、划分世界的方式,即便在说同样语言的人那里,不同的人也可能会有不同的“定型”(stereotypes)、不同的关于事物的信念,而如果在说不同语言的人那里,情况就会更加复杂,翻译永远是不确定的。

而且,普特南进一步指出,甚至在同一人种里,也没有一种对其所有成员都完全一样的“功能组织”。不同的个体,神经细胞的数目并不相同,神经学家已经指出,找不到任何两个大脑,其功能组织状态是完全一致的。大脑的运作取决于历史、环境对于大脑的刺激。^②如果普特南的这一引证成立,那么我们便可以从另一个角度证明信念、感觉等精神状态和大脑的演算状态是没有对应关系的,即对同一信念,处于同样精神状态下的人,其大脑的功能组织可以是不同的。“总之,不仅不同的人,当他们相信邻居有许多

① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 81.

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 451.

猫或任何其他东西时,处于同一演算状态这一观点是错误的,而且那些不同的物理上可能的物种的成员,他们在一系列环境下的语言行为和我们充分相似使得我们可以将他们的某些话翻译为‘邻居有许多猫’或任何其他东西,但他们都可以具有一些演算状态,这些演算状态存在于一种[和我们]不相容的演算状态的‘空间’中。”^①

既然意义不存在头脑中,说同样的话,未必具有同样的意义;而同样的意义又不一定要以同样的大脑功能为基础,因此,功能主义的缺陷便是不难看清的了。

但问题并不那样简单,许多持功能主义或准功能主义立场的哲学家们采取了种种办法挽救功能主义,提出了功能主义的各种变种,普特南对于这些变种一一进行了批驳。

三 驳功能主义之变种

普特南首先对自己的朋友也是他过去的学生福德尔的观点予以驳难。福德尔曾在麻省理工学院追随普特南,提倡一种亲近乔姆斯基的关于心灵哲学的主张。在普特南转变立场之后,福德尔成了功能主义的主要代表人物之一,因此普特南对于福德尔的反驳,在很大程度上也正像他自己所说的那样,是对“普特南(我以前的自我之一)的反驳”。^②

福德尔为躲避普特南“意义整体论”学说对功能主义的攻击,提出了一种新颖的回应。他把语言的意义或我们对语言的理解分为两个部分,一部分是所谓“个体化的成分”(或“狭义的内容”),

① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, pp. 83—83.

② 同上书, p. xiii.

另一部分是所谓“外在的成分”(指称)。福德尔认为,就语言的个体化成分而言,它的意义和某些知觉定型是连在一起的,我们可以用一种类似计算机的语言(心灵语言“mentalese”)对它进行描述,这个知觉定型是超文化、超地域的;由于狭义内容可以用计算机语言(心灵语言)描述因而是可以还原为大脑的演算状态的。但光是狭义内容还不足以决定语词的意义,因为由于语境的缘故,同一狭义内容可以和不同的指称(外在的成分、广义的内容)相联结,而只有在狭义内容和广义内容统一之后,语词的意义才得以被完整地把握。例如,我们可以说“榆树”、“山毛榉”,它们和落叶树的定型连在一起,具有完全相同的“狭义内容”,它们之间意义的不同不在于狭义内容,而在于广义内容。“榆树”、“山毛榉”的狭义内容并不能使我们能够认出哪些是榆树,哪些是山毛榉,帮助我们做到这一点的是专家(体现了社会劳动分工),然而,狭义内容也的确包含了关于榆树和山毛榉的可观察性质的一些具有实质内容的经验信息。按照福德尔的观点,社会劳动分工表明,语词的狭义内容可以包含一些关于所指对象的可观察性质的信息,但没有包含足够的信息,以使我们实际确定所指的对象。^①他实际上是软化了原先的功能主义立场,不再坚持将信念、命题态度完全还原为大脑的功能状态,而只是主张信念、命题态度中的一部分,即狭义内容部分是可以中性的的心灵语言来谈论的,是可以还原为大脑功能状态的。和普特南原先的功能主义相比较,我们不妨将福德尔的主张称为“温和的功能主义”。

但普特南并不认为这种温和的功能主义可以成立,在他看来,

^① 福德尔的论述可以看做是对普特南在《“意义”的意义》、《说明与指称》以及《语义学是可能的吗?》等文献中所阐述的语义学理论的发挥。“定型”和“社会劳动分工”的观点都是普特南理论的重要组成部分。参见本书第二章“改造语义学”部分。

这种温和的功能主义同样面临着难以克服的困难。首先,福德尔的主张如果要想成立,必须有一个先决条件,即语言中的每一个词项都有狭义的内容,而不只是那些对应于知觉定型的词项才有狭义内容。确实,福德尔自己曾经说过,除非每一个信念都有狭义内容,否则就不可能对它作出说明。^① 普特南抓住这一点,指出并非每个词项都有狭义内容,比如像“Zeitgeist”(德语:时代精神)这样的词项,它并不和什么知觉定型连在一起,然而我们对它还是可以有一种信念(如“我们眼下所见的极端个人主义是时代精神的表现”),如果还要说它有狭义的内容,那么这种狭义内容也只能是所指对象的可观察性质的函项,而不是什么超时空的可以用类似计算机语言的心灵语言加以描述的定型。^②其次,知觉定型和对于一个词的理解并没有必然的关系。比如,“知觉定型在翻译中并没有被保存,而且在某些场合下,对于翻译来说它也不是重要的”。^③我们可以设想,一个典型的泰国农民所说的“meew”是暹罗猫,他的 meew 的知觉定型是“暹罗猫”而不是我们通常所见的猫,但在翻译时,我们不会把 meew 翻译为暹罗猫,而是就直接将它翻译为“猫”。也就是说,我们把 meew 理解为指所有的猫,而不仅仅是指像泰国猫的那些猫。原先的知觉定型并没有保存在翻译中。而且,普特南进一步指出,知觉定型并不像福德尔所说的那么重要。他举“女巫”(witch)这个词作例子。传统的“女巫”概念的知觉定型是“长着大鼻子和肉赘的又老又丑的女人”,然而“女巫”这个概念的含义却不能等同于这一知觉定型,因为有一些概念内容比知觉定型更为重要,如“具有神秘的力量”等。所以“知觉定型也许在心

① J. Fodor: “Cognitive Science and the Twin-Earth Problem”, 转引自 H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 131., no.8.

② H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p.45.

③ 同上书, p.46.

理学层面是重要的,但它们并不就是意义——甚至不是‘狭义的’意义”。^①

至此,普特南既指出了并非所有的信念都有知觉定型即狭义的内容,又论证了知觉定型和词项的意义并没有直接的关联,翻译中定型既不必要也不重要。这样,狭义内容不要说对信念来讲可有可无,而且它自己到底是什么都是无法确定的。就像普特南说的那样,福德尔等人“并没有提供固定一个词的‘狭义内容’的可选择的方式”。^②于是,要把信念还原为狭义内容再把狭义内容还原为大脑的演算状态不啻成了一种天方夜谭。

和福德尔主张相近而成为福德尔思想资源之一的是乔姆斯基的学说,按照这一学说,在人的大脑深层存在着某种“语言能力模型”(competence model),这个模型决定了人类大脑的可能演算状态的“空间”。应该说如果这个理论成立,坚持还原论的功能主义将会受到很大的鼓舞,然而普特南堵死了他们的希望之路。他指出:“问题是,在两个不同人种的情况下,没有任何理由假设可能演算状态的空间是相同的或者一个空间可以‘嵌入’另一个空间。”^③就拿这种模型的“确立信念”的部分来说吧,普特南认为,即使我们假设不同的人种都具有完美的理性,仍然还有巨大的余地使得不同的人可采用不同的归纳逻辑来确立他们的信念,并没有一种共同的“能力”使不同的人用同样的方式确立自己的信念。卡尔纳普和杰夫瑞(R. Jeffrey)早已看到了这一点,他们引入了“谨慎参数”(caution parameter)概念对此加以解释。所谓“谨慎参数”指的是这样一种参数:它决定了逻辑“学习经验”的快慢。不同的归纳逻辑

① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 46.

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 445.

③ H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 82.

可以选定不同的谨慎参数,可以指定不同的相似性,可以对相似性有不同的理解。比如,假定有一人种,其成员远比现实的人健康长寿,那么他们在做出归纳概括之前就会比我们更有耐心,更为谨慎。所以普特南指出:“什么样的性质被当做‘相似性’或相似的方面是有益的,将明显取决于特殊物理环境的偶然性。”^①哪怕都使用图林机式的形式语言,也不能保证两台计算机就一定会做出同样的关于相似或不相似的逻辑归纳;因为谨慎参数的不同,使得大脑的演算状态在确立信念的过程中不可能完全一样:“状态的数目可以不同,状态的转变规则可以不同,没有理由认为一个机器可以有一个一览表,它可以被嵌入(或甚至被同形地映射为)另一个机器的一览表。”^②

以上论述表明,哪怕我们把人当做理想化的机器,也不可能找到同样的演算状态来翻译他们那些看上去一样的信念,更何况人并不是机器,不会具有所谓同样完美的理性呢?所以,“认为存在一种每一个相信给定命题 P 的物理上可能的存在者都一定具有演算状态的观点,是错误的”。^③

那么,能不能换种思路,把演算状态这一概念放大,将环境等因素包括在内,把计算机的类比扩展到一更大的系统,就像普特南所说的:“为什么不认为整个语言共同体及其环境的适当部分类似于一台计算机,而不是个体的心灵类似于计算机?……功能主义也许不能不更加复杂一些。我们也许不能不谈论有机体加环境功能(或部分功能)性质,而不只是谈论个体大脑的功能性质。功能

① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p.83.

② H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p.83; H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.452.

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.452.

主义至此并未被反驳。”^①

这种功能主义由于强调了把社会的因素包含在计算机功能组织的考虑之内,而被普特南称为“社会功能主义”(sociofunctionalism),又由于它强调了有机体—社会—环境的系统性,也被普特南也称之为“完整的功能主义”(Global functionalism),它看上去和普特南 70 年代初的语义学理论在思路十分相近,目前的主要代表人物是鲍义德。

普特南认为,如果反驳功能主义的理由只是把决定语言意义的要素由大脑内部移到大脑外部,认为意义部分由社会所决定,部分由环境所决定的话,那么社会功能主义的思路是值得欢迎的。但问题是,反对功能主义的理由还有一条,这就是他在《意义和道德生活》一书中已经提出的作为反对传统心灵哲学的核心概念的“漠视信念差别”(“discounting differences in belief”)。所谓“漠视信念差别”指的是:一般而言,当我们将意义赋予一个人的表象或语言时,我们也一定同时就将信念赋予那个具有这些表象或语言的人。但在实践中,我们知道他人的信念其实不可能和我们的信念完全相同,比如西伯利亚人在说“草”的时候,他对于草的信念和我们对于草的信念便是不同的,泰国人在说“猫”时,他对于猫的信念和普特南的信念也不会一样。我们在将西伯利亚人所说的“草”翻译成我们所说的“草”时,显然并没有特别在意这里所存在的“信念的差别”,这就是“漠视信念差别”的涵义。普特南想要强调的是:任何确定不变的因素,不论是在大脑内部还是在大脑外部,都不能充分说明什么时候我们可以忽视信念之间的差别,什么时候重视信念之间的差别;我们不能用“本质”之类的东西来统一信念,是否能将不同信念背景下的两个记号作为同义词相互翻译,这取决于

^① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, pp. 445—446.

我们的“合理性标准”，取决于实践。“什么时候我们应该将两个词看做具有相同的意义——尽管他们的信念和我们的信念有差别，什么时候我们归因于翻译结果的信念是如此的稀奇古怪以致需要对翻译作修改，这是一个‘合理性’的问题。”^①

社会功能主义试图使这种合理性形式化，这在普特南看来只是一种乌托邦式的幻想，因为没有一个元信念标准能够决定我们对于同义性的理解，在不同的社会、自然环境背景下，我们所说的同一个词可以因定型的不同而不同，这种不同有时不会影响我们把它们理解为同义的，而有时又会导致我们修改原先的理解，重新看待它们的差别，这一切是由实践需要所决定的。社会功能主义如果能成立，就必须能找到中立的元社会要素、自然要素，找到元信念，建立一种形式化的还原程序，这种无视具体社会、自然的不同，无视实践作用的企图，是完全行不通的。

然而，即便普特南的上述所有论证都充分有力，功能主义也可能仍然不为所动。他们还可以作这样的回答：这里所讨论的是一种“原则上的”可能性。也就是说，尽管人类现在还不能理解，但原则上仍然可以有一种类似代数学一样精确的方式将语言的意义、我们的命题态度还原为大脑的演算状态，或者说有一些比我们更聪明的存在物或许可以做到这一点。

对此，普特南的回答是，有两点理由使我们不能作如此假设：

第一，当我们说一个东西“原则上”可能时，它至少是我们能作经验想象的。比如像“在某些其他星系中存在着智慧的生物”，“公元1000年9月14日，在我现在的房屋所在的地方有一只兔子”等这类判断便是“原则上”可以有真值的，因为我们知道是什么决定了它们的真假。而功能主义所说的“原则上”就不同了：“如果我们

^① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 75.

问是否有一种理想的解释理论,或至少一类关于解释过程的恰当的‘合理重构’,那么,我们就不清楚是什么决定了‘是的,有这种理论’或‘不,没有这种理论’的回答。”^①什么是“理想的”?什么是“恰当的”?从规范的角度说,我们把某种合理重构看做是恰当的,乃是由于它和我们的一些实践、直觉相一致。但是,在生活中不同的文化,不同的人,会有不同的实践、不同的直觉,究竟谁的实践和直觉才有资格决定大写的理想的解释理论呢?肯定不是人的实践和直觉,因为没有人能理解对任何人类文化和语言都有效的所谓理想的解释理论,那么是比人更聪明的存在物吗?普特南说,我们当然可以这样假想,但是我们怎么能知道这些更聪明的存在物甚至在谈论像人的意向性和人类文化这样精细的问题时也从来不会犯错误呢?^②显然,普特南要说的是,我们无法知道这一点,而如果我们对其们的所作所为之对错一无所知的话,又怎么能设想它们在原则上能解决像意向性、文化这类问题,从而把与这些因素相关的信念、命题态度还原为不变的功能组织呢?

第二,功能主义是反对“人种沙文主义”的,它要将命题态度之类的东西理解为“任何物理上可能的有机体的可能的心理状态”,一种超人类的可能的心理状态,只有这样,才能保证将这种心理状态还原为超人类的功能组织状态。普特南认为,如果说我们人类根本无法构造一种可能的鸟瞰所有人类语言和文化的模型的话,那么当然那些即使比我们更聪明的存在物也不可能构造一种模型,用它解释所有非人类的语言和模型。功能主义既然反对人种沙文主义,它一定也是反对任何形式的包括物理化学沙文主义的,但如果它既反对任何沙文主义,又主张构造一种超物种的能解释

① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 75.

② 同上书, p. 92.

一切物种心理状态的模型的话,那么这一模型如何被陈述,其正确与否由何判定便是无法想象的了。因此,普特南指出:“如果有一种理论,为所有可能的理性存在者陈述了关于‘正确解释’的精确标准的话,……那么那种理论就是一种任何理性的存在者都不可能理解的理论。”^①

普特南要告诉我们的是,能够想象的一定是和种族、文化相关的,而和种族、文化相关的就不能“鸟瞰”所有的物种、所有的语言;能够“鸟瞰”所有文化、种族的必定是非种族沙文主义的,必定是超具体种族、具体文化的,但这种解释模型又是我们无法想象的。功能主义的“原则上”设想是以后者的存在为前提的,但遗憾的是我们对此根本无法想象,说它原则上可能,只是一句没有任何实质内容的空话罢了。

综上所述,普特南精心论证了功能主义的种种缺陷,他不仅论证了功能主义在实践中的无效,而且也论证了“原则上的”功能主义的虚妄。在他看来,功能主义问题其实是关于认知何以可能的问题,而认知问题的讨论和语言的指称、意义等问题是分不开的,指称不是“因果关系”的产物,它涉及到理解,而理解从根本上说是“整体的”(holistic),是和人的文化实践、人的价值、传统融为一体的。功能主义思路的错误就在于,它是因果的而不是整体的。

四 拒绝“还原”

功能主义的基本思路是还原论的,按照还原论的主张,高一级的科学可以还原为低一级的科学。尽管功能主义反对将认知心理学还原为大脑的物理化学构成要素,但它坚持,可以用这些构成要

^① H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 92.

素所形成的功能状态来解释人的认知心理状态,这就仍然陷在还原论的窠臼中未能自拔。普特南要否定功能主义,就必须论证还原论何以不能成立。^①

他首先指出:“逻辑的观点是:一个系统可以由它的被描述为基本粒子系统中演绎出来,但这一事实并不表明它可以从那个描述中得到解释。”^②如果要实现高级科学向低一级科学的还原,则不仅要从低一级科学中演绎出高级科学,同时还要能解释它,而恰恰这一点,在普特南看来,是难以做到的。

普特南举了一个例子以说明问题。设想有两个宏观物体,一个是一块木板,它上面有两个孔,其中一个是一英寸宽的方形孔,另一个是直径一英寸的圆形孔;还有一个物体是方形木钉,它的切面小于一英寸宽。事实是:木钉通过了方形孔而不能通过圆形孔,如何解释这一事实?普特南提出了两种解释方式:一种方式说,那木钉是坚固的而那木板也是坚固的,木钉只能通过比自己大的孔而不能通过太小的孔,在这种解释方式中,木板和木钉的微观结构是不相干的,必须的条件是,不论那微观结构是什么,只要它和木钉、木板的坚固性不矛盾。除此之外,还可以有一种解释,可以把木板、木钉看做一堆基本粒子,说木板是“一堆 B”,木钉是“一堆 A”,再将圆形孔描述为“区域 1”,方形孔描述为“区域 2”。然后说:经过难以想象的复杂计算,可以成功地证明“一堆 A”将通过“区域

① 普特南很早便意识到了还原论的问题。早在 1973 年,他就在 *Cognition* 杂志上以《还原论和心理学的性质》为题发表了反还原论的论文。当时他的主要批判目标是他自己早先的主张,即认为人可以被看做图林机,人的心理状态就是图林机状态或图林机状态的析取。他还没有意识到,要克服还原论,就必须彻底放弃功能主义立场,还在坚持一种经过修改了的功能主义。但在这篇文章中,他实际上已经否定了这种做法,因此,在他彻底放弃功能主义之后,他又重新将这篇文章收入他于 1994 年发表的 *Words and Life* 一书中。

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 428.

2”而不通过“区域 1”。这是一种还原论式的解释。但是,在普特南看来,它并不能真正地算作解释。

普特南指出,解释必须是对有关事物的相关特点的揭示而不是用一大堆不相干的信息将这些特点淹没。由此出发,我们可以说,第一种解释告诉了我们为什么“一堆 A”通过“区域 2”而不能通过“区域 1”,而第二种解释只是从基本粒子的位置、速度,其吸引、排斥等演绎出了要被解释的事实(何以会坚固,何以会是方的形状等),但本身并未对这一事实作出解释。

为什么不能把第二种解释也看做是一种“解释”呢?普特南提出了两点理由:第一,从逻辑的角度说,演绎和解释是不能等同的。假定:我从 G 和 I 中演绎出事实 F,这里的 G 是真正的解释而 I 是不相干的东西。在此情况下,我们不能说“G 和 I 解释了 F”,而只能说“G 解释了 F”。现在假设我们把 G 和 I 作一种逻辑的转换,产生出在数学上与 G 和 I 等值的陈述 H,从实际角度说,G 不可能由 H 中分离出来;这样,不论按照怎样的理性标准,H 都不是对 F 的解释,但 F 却可以由 H 演绎出来。在普特南看来,由基本粒子的种种性质来描述木钉和木板就类似于陈述 H。在这种描述中,相关的信息,如木板和木钉的坚固性,木钉和木板孔的相对大小,都被以一种无价值的方式淹没在了不相干的信息中。第二,“解释是不能传递的”^①。木板和木钉的微观结构可以解释为什么木板和木钉是坚固的,而坚固性又是关于木钉通过这个孔而不通过那个孔这一事实的解释的一部分,但是,这并不能推出结论,认为微观结构本身即基本粒子的位置、速度等解释了上述事实。在我们已经知道木钉、木板是坚固的背景下,木板孔的大小才是木钉所通过还是不能通过这些孔的解释,我们不会去关心木钉和木板为什么

^① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 429.

是坚固的。“木板和木钉由按某种方式排列的原子所构成,这一点本身并没有解释为什么木钉通过这个孔而不是那个孔,即便它解释了某种东西,这种东西反过来又解释了上述事实。”^①解释是相关于背景的,在一种背景下是一种解释,在另一种背景下它就不能再被当做解释而接受。普特南指出:“解释的解释(可以说是解释的‘祖先’),通常包含了信息 I,它与我们想要解释的东西并不相干,另外,它如果也在某种情况下包含了相关的信息,那也是以一种或许不可能认出的方式包含了这些信息的。这就是为什么一种解释的祖先通常不是解释的理由。”^②

由此而导致的结论便是:“某些系统可以具有一些行为表现,这些表现与它们的微观结构大半不相干。”^③

如果说,甚至关于物理事实的解释都未必能还原为微观结构的法则的话,那么社会领域中的事实就更是基本粒子的性质之类所无法说明的,甚至也是基本粒子的性质所无法演绎的。即便知道了大脑和神经的微观结构,人们仍然推不出资本主义的生产关系来,更遑论对它的解释了。“资本主义的法则具有某种对于物理学法则的自治:它们有物理的基础(人必须吃饭),但它们不可能从物理学的法则中演绎出来。它们和物理学的法则是矛盾的,但社会主义的法则和封建主义的法则同样与物理学的法则不矛盾。”^④

高一级学科对低一级学科具有一种自治,低一级学科的大部分内容对于高一级学科来说是不相干的,只有某些少数内容是相关的;是否相关不是由低一级学科决定而是由高一级学科说了算

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 430.

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书, p. 431。

的。还原论者没有看到高一级学科的这种自治性,没有看到不止一种高一级的结构可以借助低一级的实体来实现因而找不到那种惟一的还原,这是他们坚持还原论错误主张的根源。

在一般地反驳了还原论的主张之后,我们要来看看普特南的这一反驳在心理学领域或心灵哲学中,可能会导致怎样的结论。心理学问题能不能用生理学、生物学等法则来解决?甚至能不能最终用计算机功能组织来解决?普特南在回答这个问题之前,要求先对“心理学”的意义给予澄清。既然认识要通过大脑来进行,当然可以从大脑功能组织的研究中来解释某些心理现象,比如像“痛”这样的心理现象便和生物学的研究非常相关。然而更大量的心理学内容,也就是哲学家和临床心理学家所谈论的内容,如攻击性心理现象、智力、性倾向等心理学内容,却更多地或主要地和社会信念以及这种信念对个体行为的影响相关。和心灵哲学处于同一层次的心理学是不能还原为生物学、生理学等低级学科的。只要我们领会了普特南前而的论证,这里的观点当不难理解。生理学家以及生物学家当然也可以研究这类心理现象,一些哲学家也正是提倡并坚持认为可以把这类心理现象的研究还原为生物学、生理学的研究,但就像研究物理微观结构不能解释木钉何以能通过这个木板孔而不能通过那个木板孔一样,生理学、生物学的研究在此并不能解释这些心理现象,解释它们的是社会、文化。“主张独立于文化的固定的情感、态度等观点,很容易就能看出是令人怀疑的。”^①这方面的例子不胜枚举,比如“傲慢”的心理,比如“优越”的心理,再比如上面提到的“性向”、“智慧”等心理都和社会、文化紧密相连。普特南由此要得出的结论是:“心理学之不能由生物学所充分证明,就如同它不能由基本粒子物理学所充分证明一样。

^① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.438.

人的心理部分地反映了深深确立的社会信念。这种主张的一个好处是：它使人们可以否定在心理学的层面上有一种固定的人类本性，同时又不否定人类在生物学的层面是一个自然的种类。”^①

这样，普特南就既保留了人类心理的自然基础，同时又否定了人类心理可以还原为这种自然基础，而倾向于从社会、文化的角度探讨人类心理现象。普特南最早提出这一思路是在1973年^②，这和他同时期在语义学上否定语词的意义可以通过讨论人的大脑得到解释，而倾向于从社会共同体、外在的环境中寻找答案的思路，是大体一致的。

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.439.

② 见这一年所发表的“Reductionalism and Nature of Psychology”、“Philosophy and Our Mental Life”，前者载于 *Words and Life* (1994)，后者载于 *Mind, Language and Reality* (1975)。

第九章 内在实在论的困境及其出路

七八十年代,当普特南提出并阐释他的“内在实在论”理论时,他的意图是要在“形而上学实在论”和形形色色的反实在论之间走出一条中间道路。他以否定关于实在的惟一描述和瓦解事实与价值的对立摧毁形而上学实在论,以“理想的合理的可接受性”、“实在论的直觉”杜绝反实在论,既摒弃非人道的绝对主义又和不负责任的相对主义拉开距离,用心不可谓不深。

然而,客观地说,“内在实在论”虽然充满了许许多多的理论洞见并刺激了一系列理论问题的探讨,但最终并没有达到普特南自己所期盼的目标。其中的主要原因,就在于普特南的理论自身还有着明显的矛盾。克服这种矛盾,要求普特南必须对内在实在论的理论出发点重新加以反省。

一 关于失误的分析

内在实在论诞生于对形而上学实在论(科学实在

■从分析哲学走向实用主义

论)的否定,故在创立这一理论之际,普特南很自然地将矛头主要对准形而上学实在论,浓墨重彩地阐明自己与形而上学实在论的区别。“内在实在论”在人们的眼里只剩下了“内在”二字,“实在论”被遗忘了,人们于是很自然地将普特南和罗蒂相提并论,甚至连普特南的学生也难辨黑白。罗蒂则更是要把普特南拉入自己的阵营。在罗蒂看来,“普特南把这概念(即“内在论的哲学概念”——引注)描绘为放弃了对事物的‘神目观’(God's eye)的企图,即与我一直称为‘渴望客观性’的那种非人间因素(the non-human)接融的企图”。^①

公正地说,普特南从一开始就强调了不能把他的内在实在论理解为相对主义,在《理性、真理与历史》中,他曾不止一次地指出,相对主义是自我否定的。因此将内在实在论理解为相对主义实在是对普特南哲学立场的极大误解。

然而,普特南自己要对这一误解负很大的责任。这不光是因为普特南的论述重点在于抨击形而上学实在论,强调概念框架的相对性,强调认识是在概念框架内部完成的;更重要的是因为,在普特南的反形而上学实在论和反相对主义之间,还缺少一种理论的融贯性。这两种看起来截然不同的立场何以能统一?普特南没有解决这一问题,于是自然也就引起了众多的困惑。比如:

罗蒂说道:“不幸,他一方面维护我赞成的反实在论的观点,一方面却又反驳许多持有这一观点的其他人,如库恩、费耶阿本德、福柯和我自己。”^②

布莱伯恩认为:“他(指普特南——引注)把内在实在论和他所说的‘概念相对性’联结在一起,由于概念是文化的对象……因此

① 罗蒂:《哲学和自然之镜》,三联书店1987年版,第411—412页。

② 同上书,第412页。

人们不清楚为什么文化相对性是如此坏的东西。”^①

蒙斯(H. O. Mounce)指出:“在概念框架内,我可以区别真与假,但不可能站在框架外拿它和世界作比较。……它(指内在实在论——引注)似乎与唯我论不可区分。”^②

艾伯斯则评价说:“普特南不幸使用了‘内在的’一词描述他的实在论,因为这个词意味着对于内在实在论来说还有一个‘外在的’竞争者,一个合法的视野,由它看去,内在实在论像是一种随意的观点。”^③

所有这些困惑均不无道理。普特南内在实在论这一理论大厦确实还有很大的裂隙须要弥补。他坚持认为:“构成世界的对象是什么这个问题,只有在某个理论或某种描述之内提出,才有意义。……‘真理’是某种(理想化的)合理的可接受性……而不是我们的信念同不依赖于心灵或不依赖于话语的事态之间的符合。”^④ 这时他显然是把我们关于世界的认识、谈论限制在我们的描述框架之内,而由于不同的描述框架和文化传统、价值观念密切相关,认识世界实际上是在文化指导下完成的,真理的谈论自然是文化内部的事情。这里的相对主义意味十分显明。但普特南不能忍受这一结论,于是又提出:“相对主义是自我否定的。”^⑤ “一个陈述可能一时是合理地可接受的,但却并不是真的。在我对合理性概念的说明中,我将为这个实在论的直觉保留一席之地。”^⑥ 他仍要坚

① S. Blackburn: “Enchanting Views”, *Reading Putnam*, Basil Blackwell Ltd. Oxford, 1994, p. 14.

② H. O. Mounce: “Reviews”, *Philosophical Investigation*, July, 1996.

③ G. Ebbs: “Realism and Rational Inquiry”, *The Philosophy of Putnam*, *Philosophical Topics*, 20, n. 1, Spring 1992.

④ 普特南:《理性、真理与历史》,上海译文出版社1997年版,第55页。

⑤ 同上书,第128—134页。

⑥ 同上书,第2页。

持真理的客观性,坚持语义外在论,语词的意义固然是单个和对象的相对应,但它来自共同体的整体描述框架,而这个整体框架是对于世界的描述;我们固然不能用世界对于我们的因果关系来说明语词的指称和意义(像普特南自己在科学实在论时所主张的那样),但我们可以用我们对于世界的对应来说明语词的意义,尽管这种对应是多元的、开放的(受司寇伦定理的影响)。就理论证明的角度而言,普氏的这番话显得很突兀,和前面的内部主义观点很不融贯。如果一切认识只能在文化内部实现,我们便无法在超文化共同体的意义上设定一种“真”,实在论的直觉无法从理论上予以保证。因此罗蒂完全有道理说出自己的不满:“普特南接受戴维森的这个观点。他说道:‘某一解释图式的完整证明……在于它使其他人的行为按照我们的理解来看至少是最低限度的合乎情理的。’由此我们似乎自然可以进一步说,我们不能超出我们的理解范围,我们不可能站在只由自然的理性之光照亮的中立基础上。但是普特南从这个结论后退了。”“我想指出,普特南在这里无路可走之时又溜回他在其他论著中正确批评过的唯科学主义去了。”^①

内在实在论的基本思路是康德式的,它由解决我们的语言如何与世界对应入手,以静态的分析方式,把关于对象的描述和对象的建构统一起来,虽然它反对并抛弃了康德的先验范畴,把它转变为文化共同体在历史实践中逐渐凝固的合理性观念,从而使认识完全成为经验世界内的事情,但康德式的困难它同样需要面对。自在之物是普特南不能接受的,但既然接受了康德的整个思维方式,自在之物就必定成为挥之不去的阴影。普特南于是用一种诉诸直觉的方式,将我们对于世界的认识和自在之物连在一起,撕掉了它那神秘的面纱。然而这毕竟是生硬的、缺少说服力的。不改

^① 罗蒂:《哲学和自然之镜》,三联书店 1987 年版,第 412、415 页。

变思维方式,不在康德的基础上继续往前走,就不可能克服内在实在论所无法摆脱的痼疾。

90年代初,普特南明确意识到了自己的问题,他说道:“一个诠释我们语词的世界,一个似乎存在着一种从外延伸到我们大脑之中的‘理智射线’的世界,是一个不可思议的世界,一个幻想的世界。我不可能明白那幻想是怎样有意义的,但同时我又不可能明白除非那幻想有意义否则指称是怎样可能的。所以我感到我面临着一种真正的困境。我早期关于内在实在论的阐述是解决这一困境的不能令人满意的尝试。”^①“现在看来,这个方案从总体上说,是有致命缺陷的。”^②

普特南并未全盘否定内在实在论,和从科学实在论向内在实在论的转变不同,他在内在实在论中所包含的大部分内容现在仍被保留了下来,改变的只是总体思路,在新的思维框架下,一些原有的学说获得了新的涵义。所以,一方面这次转变是重大的,因为思维框架有了一次整体的更新;但另一方面这次转变又是一次改良性的,它只是在原来的内在实在论基础上更进了一步。

二 摆脱困境的关键

内在实在论之所以陷入困境,原因在于尚未真正摆脱近代以来设立分界面(interface)的二元分裂的思维方式,仍然在分界面的前提下谈论心灵和世界的关系。

传统思维方式有一个共同的特征,那就是在我们和世界之间

① H. Putnam: “Dewey Lectures 1994”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, No. 9, September 1994, pp. 460—461.

② H. Putnam: “A Half Century of Philosophy, Viewed From Within”, *Daedalus, Journal of American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1997, p. 199.

设定一种分界面,我们的认识能力只能达到分界面,而分界面和外部世界之间的连续关系则要由别的诸如因果关系之类的东西来说明,不同时期的哲学家们对分界面的定位是不一样的。近代经验主义哲学家们(不论是唯物主义者还是唯心主义者)将“分界面”定位在知觉上,这一主张影响深远,至今还有广泛的市场,因为尽管现代哲学形态各异,但大多数哲学家们是继承这一思路的。不仅逻辑经验主义、物理主义,现代认知科学及其变种仍然坚持这一立场,甚至像罗蒂这些号称改变现代分析哲学方向的人,也没有摆脱这一老套。罗蒂的分界面诚然不在我们的心灵之内,但它同样存在,那就是有待赋义的记号和声音(marks and noises)。

普特南的内在实在论同样没有摆脱这一覆辙,用他自己的话说:“我的图画仍然停留在认知者和‘外部’所有事物之间有一分界而这一基本前提下,虽然我一如既往地强烈感到需要在近代早期实在论和达美特式的唯心主义之间的‘第三条道路’,但是这种第三条道路必须像麦克道尔反复强调的那样,抛弃这里存在着的一种‘自相矛盾’的主张;不是简单地将近代早期实在论的要素和唯心主义图画的要素粘贴在一起。任何保留了像传统感觉材料这类东西的构想都不可能提供解决问题的出路;这种构想最终总是一定会使我们面对那看上去不可解决的问题。”^①

如果不彻底改变传统思维方式的出发点,仍想在二元分裂的前提下寻找一条中间道路,那么这无异于想从打碎了的鸡蛋碎片中重新拼出一个完整的鸡蛋一样,是根本行不通的。

“分界面”这一概念是二元分裂思维方式的产物,普特南的内在实在论没有意识到这一概念的深刻涵义,继续探讨语词的意义

^① H. Putnam: “Dewey Lectures 1994”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, No. 9, September 1994, pp.462—463.

与外部世界的关系,这就没有摆脱二元思维方式的束缚,在这种束缚下对于问题的回答只能有两种:要么走当代唯物主义(如福德、戴维特)的路,用外部世界对于我们的因果作用解释语言的意义,但这显然属于普特南内在实在论所摈弃的科学实在论的思路,是普特南所不愿采纳的;要么走反实在论(如古德曼、罗蒂、达美特)的路,把语言的意义看做是共同体的概念框架所决定的。普特南的内在实在论倾向于这条路,但又不愿承认这条路,这样,自我矛盾便是惟一的结局了。

早期内在实在论的另一个与此相关而又不尽相同的矛盾在于:普特南既否定了语义因果理论,同时却又保留了心灵哲学的功能主义立场,这是两种极不融洽的学说。关于这一点,前面我在介绍普特南功能主义立场的转变时,已经作过分析。^① 功能主义学说从 50 年代末便开始创构,是在科学实在论的思路下完成的,因此不论如何,它和内在实在论是无法相安无事的。

三 走向实用主义

受泰勒和罗蒂的影响,80 年代后期,普特南改变了哲学思考的方式,不再像传统分析哲学家那样只注重共时性的证明,而是把目光转向哲学史,转向实用主义;试图从哲学史的研究中发现现有思维方式的偶然性,找到解决问题的不同思路。他着重研究了亚里士多德、詹姆斯、杜威、维特根斯坦以及奥斯汀等人的著作,同时也反思了同时代的麦克道尔等人的批评。经过几年的探索,终于在 90 年代初,提出了一种新的在总体上与内在实在论很不相同的“自然实在论”(又可称作“实用主义实在论”、“常识实在论”),并在

^① 参见本书第八章“反功能主义”第一部分“立场的转变”。

1994年的“杜威讲座”以及同年出版的《词与生活》中集中阐明了自己的立场。

普特南意识到,传统形而上学实在论和内在实在论的共同困难来自于“分界面”的设定。要解决问题,就必须否定在人的认识和世界之间存在着这种分界面,否则不论从世界出发还是从人出发,都不能真正解决问题。怎样解决分界面的麻烦呢?普特南从上述哲学家那里获得启发,重新审查把我们和世界割开的知觉概念,重新审查心灵、实在等概念。“分界面”的问题之所以产生,和传统哲学对于上述概念的解说密不可分。知觉、心灵、实在在经过二元分裂式的凹凸镜过滤之后,失去了自己在前反思状态下的真实色彩。正确的方法是回到生活,回到常识的观点上来,以未分割的没有分界面的眼光重新看待这些传统概念,这样我们便能获得一种崭新的视角,即实用主义式的视角或后期维特根斯坦式的视角。在这一新视角下,形而上学实在论的意图受到了同情的理解,而形而上学实在论试图为日常信念提供基础的做法则完全被抛弃,内在实在论的“内在”两字不再提及,而内在实在论的许多论证则经过改造而保留了下来。

从科学实在论经内在实在论再到自然实在论,普特南经历了科学主义到人文主义的转变,思路不再局限于康德而是更加维特根斯坦化了。同时,这一转变,也意味着普特南在实用主义的道路上更向前迈进了一大步。内在实在论大致接受了实用主义谈论真理的方式,即把真理和合理的可接受性问题连在一起,真大约等于有根据的可断言性,但此时在本体论方面,普特南的立场和实用主义还有着相当的距离,实用主义对于传统二元分裂式的思维方式的批判尚未引起普特南的共鸣。只是到了自然实在论,普特南才在詹姆斯、杜威的影响下,皈依实用主义的以生活、实践为真正出发点的立场,对原先分裂的本体论作出重大的改造。因此,从内在

实在论到自然实在论的转变,同时也意味着普特南由不自觉的实用主义立场向自觉的实用主义立场的转变。只有到了这一步,普特南才真正配得上“新实用主义者”这一头衔。

第十章 重塑“心灵”与实在论的修正

早期内在实在论的困境使普特南回过头来重新反思泰勒的主张,现在他明确地意识到:“这些思考的产生是因为某些思维方式对我们而言似乎成了强制性的。他(指泰勒——引注)的意图是,不研究这种强制性的历史,不试图揭示使笛卡尔(或笛卡尔主义加唯物主义)成为思考心灵的惟一可能方式的概念变化的谱系,我们就不可能认识到导致我们问题的某些假设如何是偶然的;只要我们没有认识到这一点,我们就会一直纠缠在这些问题中。”^①

要走出困境,就必须对笛卡尔式的心灵何以“成为思考心灵的惟一可能方式”予以追问,对“心灵”做一番重新考察,这种考察不再是分析心灵和世界是如何合二为一的,而是追究心灵这一概念的历史,由此寻找有

① H. Putnam: “A Half Century of Philosophy, Viewed From Within”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1997, p. 200.

关心灵性质的答案。

目标的变换使哲学思考的方式也随之发生改变，普特南不再像科学实在论和内在实在论时期那样，以大量的逻辑论证、语言分析、科学虚拟来为自己的主张提供证明，而是通过追溯历史，研究他人（既包括哲学史上的人物，也包括同时代的哲学家），寻求新的哲学眼光，塑造新的哲学立场。哲学和哲学史的研究不再像过去那样泾渭分明，而是合为一体。这不禁使人想起杜威，普特南心灵改造的方式和杜威哲学改造的方式可以说是如出一辙。

一 “心灵”史的追溯

“心灵”是西方哲学的核心概念之一，它意指与外部世界相对而存在的内在精神世界，对此似乎没有人提出异议，在大多数人的眼里，“心灵”的这一含义是不言而喻的。而一旦将心灵的这一含义作为前提接受下来，则二元论的恶果便必然无法摆脱。普特南考察“心灵”史的目的就在于使人们看到，心灵的这一含义并不是强制性的，可以有不同的谈论心灵的方式。他说：“本世纪人们谈论心灵，仿佛它是个几乎自明的概念。仿佛现象本身就要求我们以我们现在的方式将它们划为精神的或物质的。然而目前的这一概念并不很古老，或至少它的霸权地位并不很古老。心灵(mind)和灵魂(soul)这两个词，或它们的古典原型，拉丁文 *mens* 和希腊文 *psyche*，自然是古老的，把这些实际很不相同的概念相等同的习惯使得我们以为，因此目前的心灵概念一定是同样古老的，但这大错特错。……我希望，不论我们对心灵有着怎样的兴趣——不论是作为哲学家或心理学家或‘认知科学家’或只是好奇的和困惑的人——我们都可以发现，这点知识史可能有助于使关于‘精神现象’

的通常思维方式显得不那么具有强制性。”^①

普特南关于心灵“知识史”的追溯是从亚里士多德开始的,因为亚里士多德的《论灵魂》(De Anima)一般被西方人看做谈论心理学的第一部著作。正是在这本书中,亚里士多德讨论了 *psyche*(通常译作“心灵”或“灵魂”)的问题。普特南试图论证:在亚里士多德那里,没有什么能对应于我们现在所说的“心灵”;*psyche* 比我们所说的“心灵”在涵义上要更加宽泛,包含了各种活动,其中既有思想活动也有一些在我们看来是物质的(如消化和生殖)活动,这些物质的活动显然不属于我们今天所说的心灵的范围。在亚里士多德那里,和身体相对的是 *nous*(理性),但 *nous* 作为理性明显又要比心灵概念窄得多,它不是实体,不包括情感、欲望这些精神要素,日常的感觉也不为 *nous* 所有。在亚里士多德的体系内部,人们当然可以提出 *nous* 如何与身体相关或 *psyche* 如何与身体相关的问题,但是,这些问题和近代的身心问题是根本不同的。

中世纪集中讨论“灵魂”的是继承亚里士多德衣钵的托马斯·阿奎那。普特南指出,阿奎那创立精致的心理学,但是他并不像我们现在这样给事物分类。和亚里士多德一样,阿奎那把感觉影像看做是物质的,这和近代英国经验论者几乎把感觉同一于心灵的做法大相径庭。不仅如此,阿奎那关于“记忆”的看法也和近代以来流行的看法不相吻合,对于我们来说,记忆似乎肯定应该属于心灵。但在阿奎那看来,记忆是在身体(大脑)之中的,在被实际唤起之前,根本就不是精神的。阿奎那基本站在亚里士多德一边,只承认 *nous* 和身体有区别,并未涉及近代以来的身心的问题。^②

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 3.

② 普特南关于亚里士多德和阿奎那学说的诠释见于他的“*How old is the Mind*”以及“*Changing Aristotle's Mind*”, *Words and Life*, Harvard University Press, 1994.

总的说来,中世纪以前,没有一个和身体、外部世界相对立的精神实体,只有作为功能的理性和身体形成对照,普特南由此看到了一种摆脱身心二元论的可能。他说:“当我思考它(指亚里士多德 nous/身体的区分——引注)时,它听起来并不比近代的[心灵/身体的区分]更糟!有一种号称心灵的东西,其内容包括我所有的记忆——不论我是否实际唤起它们——但其功能不包括消化或生殖,这种说法难道是显而易见的?还是说我们束缚于一种图画,它的起源具有某种偶然性,它的逻辑一旦审查起来,并不是强制性的?”^①

一般公认的看法是,将心灵作为一个实体独立出来以与世界相对应,是自笛卡尔开始的。例如赖尔(G. Ryle)在他那本经典著作《心的概念》中就明确地说道:“这个权威学说的主要创始人是笛卡尔。”^②他把这一学说斥为“机器中的幽灵说”^③,并认为它是“笛卡尔的神话”。^④然而普特南对于这一流行的结论并不完全同意。受赫夫曼(P. Hoffman)的影响,普特南认为,尽管笛卡尔在《论方法》以及《沉思录》中把“我”看做在本质上是一心灵,但在笛卡尔的书信中,我们可以看到,他所说的“我”不只是心灵而毋宁是心灵和身体的统一体,所以能够将上述两种说法统一起来的可能的解释是,那被当做心灵的“我”只不过是活跃着的意识;“我”作为一个有机的整体,还包括感觉等;感觉不像后来典型的身心二元论者所主张的那样位于心灵之中,而是身体中物质的影像,其性质是物质的而不是精神的。^⑤所以,我们还不能说笛卡尔就是近代身心二元论

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 6.

② 赖尔:《心的概念》,刘建荣译,上海译文出版社 1988 年版,第 5 页。

③ 同上书,第 10 页。

④ 同上书,第 5 页。

⑤ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 7.

的始作俑者,因为他在很大程度上还保留着亚里士多德的痕迹。

普特南认为,二元论的实际确立是笛卡尔以后的事情,其真正的罪魁祸首是英国的经验论者,特别是贝克莱和休谟。他说:“自从英国经验主义实际上把心灵等同于影像(或像它们在17世纪被称呼的那样——‘观念’)以来,我们也就把影像当做典型意义上的‘精神的’,并且——除非我们是唯物主义者——是非物质的……但贝克莱并不认为世界只是由‘观念’构成,……对于贝克莱来说,还存在着‘观念’的主体,……世界由‘精神和它们的观念’所构成。……然而对休谟来说,精神只不过是一堆观念,……随着休谟将心灵等同于感觉、情感以及影像的‘集合’(多么含糊不清的词!)……身心问题(在说英语的哲学家中)已经变成这些明显非物质的感觉(现在被当做‘精神的’的范例)对于物质世界的关系问题。”^①

普特南指出,尽管哲学界从总体上说并没有追随贝克莱的唯心主义路线,但是它接受了贝克莱的观点,把感觉、印象、影像看做是非物质的,在“我”和世界之间引入了分界面。承认我只能认识到观念,但又不甘于停留在观念而要认识世界,于是观念和世界的关系成了一个很大的麻烦。这一思维方式至少在20世纪的英美哲学界长期占据了主导地位,与贝克莱不同的只是在感觉的基础上增加了语言的讨论,心灵与世界的对应成了语词与世界的对应。语义学的探讨取代了心理学的探讨而成为哲学关注的重心。

二 “心灵”与近代科学

普特南曾多次说过,近代以来流行的心灵观念和近代科学即以伽利略、牛顿为代表的近代物理学对于世界的看法有着密切的

^① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. xix.

关系。人们在谴责心灵这个幽灵时,忘记了首先应该谴责的是心灵的居所,即机械化的世界。“心灵”如果被看做魔鬼的话,它也是在近代机械化的世界这个温床上诞生的。

“自然世界”这一概念在17世纪发生了很大的变化,它首次被伽利略数学化。用胡塞尔的话说,“自然本身成为——用现代的方式来表达——一种数学的集”。^①它是各种可为几何学所表达的关系的领域。凡是能用笛卡尔式解析几何语言描述的性质如广延、大小、形状、处所,都是真实的性质,而凡是不能用这种语言所描述的性质如颜色、温度都不是真实的性质,没有真正的存在,在上述“自然”概念中没有立足之地,于是只能被抛弃到主观心灵的领域。心灵处于“自然”之外,这是一个与外在自然领域相对立的内在领域。它是感觉经验的处所,但这里没有真正的桌子、椅子,是一个与外部世界相脱节的世界,贝克莱指出,说这个世界中的经验反映了外部世界的事物,是毫无意义的。

可以说,正是把实在等同于数学几何学的描述,才使得心灵变得主观孤立起来。胡塞尔对此有非常精辟的论述,他指出:“这种抽象的结果使事物成为纯粹的物体,这些物体被当做具体的实在的对象,它们的总体被认为就是世界,它们成为研究的题材。人们可以说,作为实在的自我封闭的物体世界的自然观是通过伽利略才第一次宣告产生的。随着数学化很快被视为理所当然,自我封闭的自然的因果关系的观念相应而生。在此,一切事件被认为都可一义性地和预先地加以规定。显然,这就为二元论开道铺路。”“我们现在必须弄清楚,把‘自然’理解为隔绝的、在实在方面和理论方面自我封闭的物体世界这种新观念很快引起了整个世界观的

① 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,张庆熊译,上海译文出版社1988年版,第27页。

彻底变化。可以说,世界被分裂为二:自然世界和心灵世界。”^①

普特南站在胡塞尔一边,认为这种伽利略式的做法是灾难性的,它不仅影响了近代大多数哲学家的世界观,而且即使在不谈心灵只谈语言的现代哲学家那里也仍然起着决定性的作用。关于这一点,我们可以从普特南自己早期的理论那里得到确证。作为科学实在论者的普特南认为,只有科学揭示了事物的本质即事物的真正所是;虽然不能把语词等同于心灵的观念,但实际上语词和大脑中的感觉经验是有因果联系的,并通过感觉经验和世界发生联系,心灵被安置在大脑之中,身心同一性以将心灵还原为大脑机能而完成。内在实在论时期的普特南虽然否定了科学世界观的霸主地位,否定了科学语词的指称与世界的因果联系,但是身心二元论的阴影并未消失,他仍然要在世界和语言的对立中,寻找联系二者的纽带。心灵仍然被看做存在于大脑之中,内在实在论的种种麻烦和这种身心二元论的前提有着深深的关联。

三 来自麦克道尔的批评

在普特南后期的思想转变中,麦克道尔起了十分重要的作用。这一点不仅为普特南哲学的研究者们所肯定,而且也得到了普特南自己的承认。1992年,麦克道尔发表《普特南论心灵和意义》一文,在欣赏普特南对旧语义学改造的同时,批评了他在心灵哲学方面的不足。其中的主要论点后来大多被普特南所接受。

在麦克道尔看来,普特南虽然严厉驳斥了旧语义学的孤立主义主张(即意义固定在头脑中的主张),但没有意识到他自己的关

^① 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,张庆熊译,上海译文出版社1988年版,第71页。

于心灵的见解同样陷入孤立主义的覆辙,因为普特南实际上是把心灵理解为一种器官(organ)。对此麦克道尔解释道:“我说心灵被理解为一种器官的意思是:心灵中的事态或事件……被认为具有一种内在固定的性质,它独立于心灵的所有者与环境相处的方式。”^①麦克道尔认为,普特南在内在实在论阶段对科学主义的清除并不彻底,这是导致他把心灵看做一种器官的主要原因之一。

麦克道尔的批评是客观中肯的,确实击中了普特南的要害。普特南诚然否定了心灵是一独立的内在实体,但是当他探讨心理现象时他实际上在做着双重工作:一方面考察纯粹的心理现象即狭义心理现象;另一方面考察这种狭义的心理现象与外部世界的关系。虽然他的结论是,狭义的心理现象如不和外部世界联系在一起便是无从谈论的,但这一结论毕竟预设了狭义心理现象(亦即孤立的心理现象)的存在。比如普特南认为,孤立的心理事件是存在的,这一点只要反省我们自己的内心世界便可清楚地看到。他认为:“当我们进行内省时,我们觉察到的并不是在我们心里流逝着的‘概念’本身。随时随地打住思绪,我们把握住的只是语词、意象、感觉、情感等等。……说某人有一个‘概念’或一个‘思想’,同说某人有任何心理‘表征’,任何可内省的实体,是大不相同的。”^②

普特南的一系列论证如缸中之脑论证、模型理论论证都是以内在心灵和世界这两个部分的可分割性(孤立的心理加上与外部世界的关系)为前提的。普特南要告诉我们的是,传统哲学所谈论的心灵,其一切所有(语词、意象、感觉、情感等)实际上还只是一些记号,并没有意义,还不能构成“思想”、“概念”;对于它的研究可以

① J. McDowell: "Putnam on Mind and Meaning", *The Twin Earth Chronicles*, ed. by A. Pessin and S. Goldberg, M. E. Sharpe, Inc., 1996, p. 308.

② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第23页。

- 由科学对于大脑的研究来完成。在大脑中所直接发生的一切(心理事件)并没有指称,如果认为它们有直接的指称便是犯了“指称魔力论”的错误。这些心理事件要获得指称还有赖于社会成员间的合作和外部世界的信息转入。不同的社会共同体(范式)使得外部世界的信息输入有着不同的含义。很显然,普特南并没有真正否定传统意义上的心灵,他只是去掉原先心灵的神秘性,将它转变为大脑,认为是大脑的活动(没有内容的狭义的心理活动)加上社会、环境的因素,才解释了我们的“思想”、“概念”。

麦克道尔坚决否定这一点,他认为,问题的关键不在于将心灵转换为大脑,而在于根本否定“心灵是一种器官”的思路,彻底改造心灵。他指出:“按照我的解释,认为心理生活必须被理解为发生在一器官中,以至于它的状态和事件内在固定地独立于与有机体之外的存在之间的关系,这只是一种我们应加以抛弃的偏见。”^①

麦克道尔坚持认为,心灵不是器官,而是一种能力。他并不否定存在着大脑这样的器官,其正常功能对于心理活动是必要的,但是他认为,这并不等于说大脑这一器官的功能就是精神生活本身。麦克道尔要把心理世界从一种固定的内在空间的设想中解放出来,把它和人的外在生活、人的自然发展史联系在一起,心灵并没有一个所谓的居所。他说道:“心理生活是我们生活的一个方面,认为它发生在心灵中的观点可以也应该与下面这一观点区别开来:在我们之内有一个部分,不论它是物质的还是(假设这有意义)非物质的,心理生活就发生在它之中。心理生活发生在何处,只要说它发生在我们的生活所发生的地方就够了,并不需要一任何更加精确的方式将其准确定位。于是,它的状态和事件就像我们的

^① J. McDowell: “Putnam on Mind and Meaning”, *The Twin Earth Chronicles*, ed. by A. Pessin and S. Goldberg, M. E. Sharpe, Inc., 1996, p. 309.

生活一样可以内在地与我们的环境相关。”^①

心灵不是孤立的、封闭的，而是直接和环境融为一体的，心灵无非是人类更加高级的与环境交互作用的能力罢了，它和动物的各种适应环境（同时也是环境造就的）的能力没有根本的差异。所以在它和世界之间没有一个分界面的问题，它直接表象世界但又不需要传统的“表象”作中介，于是认知活动中的“两重性”消失了。我们完全可以设想，心理状态内在直接地指称世界。

普特南攻击的目标是这样一种思维方式：它一方面把心灵理解为思想器官，思维即是心灵对表象的心理操作；另一方面又认为这种操作内在地指称世界。麦克道尔同意普特南对这一学说的批判是正确的，因为这里确实设想心灵有一种神秘的力量，可以向外抓住世界。但普特南由于承认了这种谈论问题的前提，故他在否定这种错误观点的同时自己也陷入了进退维谷的境地。麦克道尔认为自己的主张既可以挽救心灵直接指称世界的日常直觉，同时又不会陷入普特南所批驳的指称魔力论的沼泽：“我所主张的构想不需求助于神秘的指称理论，这完全因为它拒绝了人们所设想的心理符号。我的目的不是要设置心灵的神秘能力；毋宁说，我的目的是要恢复将思维理解为对已有能力的运用，这种能力不是神秘地为思维者的某个部分所具有——这个部分的内在组织独立于该思维者如何与环境相处——，而是非神秘地为思维者本身——一种在与世界的认知和实践关系中的活动的动物——所具有。”^②

普特南认为，当我们内省自己的心灵时，我们把握住的只是语词、意象、感觉、情感等等，它们都是一些心理符号，本身并没有意

① J. McDowell: "Putnam on Mind and Meaning", *The Twin Earth Chronicles*, ed. by A. Pessin and S. Goldberg, M. E. Sharpe, Inc., 1996, p. 309.

② 同上书, p. 314.

义(指称),不能内在地表象。麦克道尔则认为,普特南的这种现象学并不是不带理论偏见的内省报告,而恰恰是已经负载了的理论。麦克道尔指出:“他告诉我们的并不是他在自己的意识流中所发现的东西,而是必须在那儿的东西,给定了一种先入为主的理论,那就是:进行表象的意识,其内容就是他所说的那种表象(指只作为心理符号的表象——引注)。”^①

举个例子说,设想一个人听见滴水声这一精神事件,按普特南的分析,首先,通过反省,这个人在内心中发现某种心理影像,但它未必是“滴水的声音”,只是加上了社会和环境因素,我们才能说这个心理影像指的是滴水声。所以心理影像(麦克道尔用的是“表象性的精神状态”)是独立于它所指的东西而首先被我们内省到的。对此,麦克道尔指出,“普特南论证的关键在于:符号并不是内在地赋予了表象性质的,这一观点似乎是毫无疑问的”。^②而在麦克道尔看来,这一点恰恰是有疑问的:“对我来说,下面的主张是完全不准确的:当我想到我听见滴水声时,我的思想是关于水的这一事实不是我在自己的意识流中所能发现的,而必定是被读入我在意识流中所发现的东西。”^③

麦克道尔认为,不能把统一的表象过程分裂为两个部分,他说:“我认为,一种不带偏见的现象学会发现这种说法更准确:当我正有一些思想时,意识的内容就是这些思想本身。”^④

根据普特南内在实在论的思路,从我想我听见滴水的声音可以推出我所想的首先一定是某种心理符号,麦克道尔要把这种“符

① J. McDowell: "Putnam on Mind and Meaning", *The Twin Earth Chronicles*, ed. by A. Pessin and S. Goldberg, M. E. Sharpe, Inc., 1996, p.313.

② 同上书, p. 312。

③ 同上书, p.313。

④ 同上。

号”的想法消除掉，“心理事件是什么，这本身就涉及到对于世界的指称的直接性”。^①普特南没有看到这种可能：我们可以直接表象（指称）世界而并不需要心理影像作为中介，心理影像并没有独立的存在地位。在麦克道尔看来，完全可以有“不用表象而进行心理表象的可能”。^②

四 心灵是一种能力系统

普特南尽管不完全同意麦克道尔对自己的诠释，但对其整个思路几乎是全盘接受了的。这个思路由两个最主要的观点构成，一是将心灵看做一种能力而不是器官，二是将表象和世界之间的“分界面”彻底化解。两个观点相互支持，互为前提。这里我们首先来看第一点。

从已有的资料来看，麦克道尔的文章（《普特南论心灵和意义》）刚刚问世，便受到普特南的关注并立即做出了积极的回应。1992年，也就是麦克道尔发表文章的同年，普特南使用西班牙文发表了《实在论而不绝对》一文，正是在这篇文章中，普特南首次承认，是麦克道尔使他将心灵由“器官”改变为“能力”。他说：“心灵既不是一种物质的也不是一种非物质的器官而是一种由多种能力构成的系统，这个观点是麦克道尔在一篇题为《普特南论心灵和意义》中强烈主张的。……尽管我不愿让麦克道尔对我眼下的描述负责，但我想承认他的著作对于我的深刻的影响。”^③

同样的话，普特南在他的“杜威讲座”中几乎一字不改的又重

① J. McDowell: "Putnam on Mind and Meaning", *The Twin Earth Chronicles*, ed. by A. Pessin and S. Goldberg, M. E. Sharpe, Inc., 1996, p.313.

② 同上。

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p.292, n.6.

复了一遍。^①正是在麦克道尔的启发下,普特南放弃了原来的立场,认为:“心灵的谈论不是关于我们的某个非物质部分的谈论,而毋宁是以一种方式描述关于我们所拥有的某些能力的运用,这些能力伴随着我们大脑的活动并伴随着我们与环境的各种交互作用而产生,但是不必以还原的方式用物理学的或生物学的词汇,或甚至用计算机科学的词汇来解释它们。”^②

普特南现在清醒地意识到,一旦把心灵看做器官,则必然导致“分界面”的出现;而分界面的出现对于传统形而上学和认识论来说是不可或缺的前提。“如果一个人假设心灵是器官,并进一步把心灵等同于大脑,那么下列主张将是不可抗拒的:(1)将某些‘表象’看做类似于古典理论家的‘印象’(脑计算机或心灵至少从某些‘表象’进行推论……就像古典理论所说的心灵从印象进行推论), (2)认为那些‘表象’仅仅是因果地而不是认知地与有机体环境中的对象联结在一起(就像只是因果地而不是认知地与‘外部对象’联结在一起一样)。”^③

如此一来,直接推出的结论就是:在我们的认知能力和外部世界之间存在着一个分界面,或者换句话说,我们的认知能力不可能始终达到对象本身。我们所能直接达到的只是思想的符号,只是心理影像,或休谟所说的印象,它们和世界之间最多只有一种因果的关系(唯物主义的主张),设想它们和世界之间有一种直接的认知关系就是设想一种心灵的神秘的力量。由于反对这种神秘力量的设想,罗蒂等人走向了否定我们表象世界的可能,而普特南在“内在实在论”中的出发点也是与罗蒂相去不远的,彼时的普特南

① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 180, n.18.

② 同上书, p.37。

③ 同上书, p. 9—10。

同样主张我们和世界没有直接的认知关系。于是,这种认知关系何以可能成了他的“内在实在论”的最为棘手的问题。现在,他在对心灵做了上述改造之后,从根本上瓦解了原先的分界面的预设,提出了“不用表象而表象”的可能,避免了对于心灵神秘力量的设定,从而真正使自己与罗蒂区别开来。“心灵如何钩住世界”及其现代变种“语言如何钩住世界”的问题,从一开始便是误入歧途了。没有世界和心灵的对峙,心灵和世界的交互渗透、交互作用,是理解世界、理解心灵的关键。这种思路从来不曾把心灵与世界割裂开来,心灵是一种与世界融合作用的能力系统,它只能从实践、社会、环境的相互依赖中才能得到理解。克服传统的二元论的真正秘诀在于否定其理论预设。

普特南把自己过去探讨心灵的方式,即通过探讨大脑加环境来谈论心灵的方式称作关于心灵的“由下而上”的解释,与此相对照的是他现在所主张的“由上而下”的解释。所谓由上而下的解释是指由意向性观点出发的解释。在《理性、真理与历史》一书中,普特南曾以蚂蚁爬出丘吉尔像为例^①说明意向性在确定语词指称方面的重要。但是他当时的论证方式是要用经验科学的方式进一步追究意向性何以可能,他的结论是,纯粹心理(狭义的心理)事件本身并不具有意向性,由于社会与环境因素的加入,使得纯粹的心理事件即狭义的心理事件具有了意向内容,具有了指称和意义,这种心理事件是广义的心理事件。现在,普特南放弃了狭义心理事件的预设,没有什么纯粹心理事件,人的心理事件一定是和社会、环境直接相关的。意向性、心灵以及人类社会实践在同一个平面上融为一个整体。理解心灵的关键,是从意向和规范的角度——

^① 见普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第一章。

从上而下的角度——去看它们,而不是将其拆解开来,一部分一部分地加以拼装。普特南指出:“对于麦克道尔的图画,我要进一步说明的是,由于对象的概念是内在地可扩展的,心灵的概念也是这样。不仅仅说,如果不谈论这些能力所涉及的外在于有机体的事物,这些能力便不可能被描述。而且应该说,……它们不可能在不使用意向的和规范的概念的情况下被描述。心灵不可能被‘自然化’。”^①

麦克道尔还只是强调了心灵是一种与环境打交道的能力,而普特南要进一步补充的是,这种能力是和意向、规范的概念不可分的,这样就更加突出了后期维特根斯坦的语言游戏、生活形式的重要性,突出了在人、世界之外的社会因素的重要性,在普特南的眼里,这三者是交互作用、完全不可分离的,因此,任何自下而上的试图用经验科学的方式来解释心灵的企图都是不会成功的。

当代流行的心灵哲学往往倾向于通过将人的心理还原为物理的方式来克服身心二元论。普特南早在《表象与实在》一书中,已经花费了大量的篇幅分析这一做法的困难,对这种他自己在早期也曾坚持过的立场给予彻底的否定;但在《表象与实在》中,他尚未对传统心理概念本身提出质疑。心灵的预设仍未受到怀疑,由于这一原因,他对还原论的批判实际上还不够彻底、有力,对心灵的科学研究的追求仍占据着重要的位置。而现在普特南在汲取了麦克道尔以及亚里士多德、维特根斯坦的思想之后,重新提出否定还原论,由于他现在已经化解了传统的心灵概念,因此他的批判显然要比《表象与实在》中所主张的观点更加有说服力。

^① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 305.

第十一章 再论知觉与清除分界面

麦克道尔对普特南的批评除了否定心灵是一器官之外,还有一个相关的论点,即在我们的知觉表象和世界之间不存在分界面(interface)的问题。在上一章我考察了普特南关于心灵是一种能力系统的主张,在这一章我将着重分析普特南是如何对麦克道尔的第二个论点做出回应的。

应该说,在麦克道尔的文章问世之前,普特南已经意识到了重新审视知觉理论的重要性,虽然他没有明确“分界面”的问题,但他的一些观点实际上已经表达了同样的意思。普特南对于知觉理论的最早重视来自于詹姆斯的启发。1989年普特南发表了《詹姆斯的知觉理论》以及《威廉·詹姆斯的观念》,在这两篇文章中,他首次提出了从知觉分析入手瓦解传统二元论的主张。后来,他采纳了麦克道尔关于“分界面”的提法和分析,并回过头来,对原先曾经接触但未充分注意的奥斯汀、斯特劳逊、维特根斯坦等人的著作重新研读,并

■从分析哲学走向实用主义

给予很高的评价。尤其是奥斯汀,其《感觉和可感觉的》(*Sense and Sensibilia*)一书被普特南誉为“是哲学史上对于我所说的‘自然实在论’的最有力的捍卫”。^①它对普特南关于知觉的理解有着直接的影响。

一 重谈知觉的必要性

1992年,在一次访谈中,普特南说:“在我的一生中,我已经看到两种不同的设想心灵的方式。一种由英国经验论流传下来,认为心灵主要由感觉构成。‘感觉(或像哲学家们有时说的感觉材料)和大脑的运作过程是同一的吗?’是这一传统所谈论的‘身心问题’(这种被设想为是‘一堆感觉’的心灵也可叫做‘英国式的心灵’)。另一种方式认为心灵的主要特征是理性和意向性——是判断的能力和指称的能力(可将此称作‘德国式的心灵’)。”^②

因此,关于心灵的具体内容的讨论在英国经验主义传统和德国现象学传统那里便分别落实在关于感觉表象和意向性的谈论上。普特南对于意向性曾有过相当分量的论述,包括前面所谈到的意向性的性质以及它的不可还原性等。但在涉及“分界面”的话题时,他的注意力更多地集中在“英国式的心灵”上,因为正是这一心灵,首先割开了我们与世界的联系并导致了无穷的麻烦。研究知觉既是心灵话题的继续,也是出于消解分界面的需要。

普特南原先并没有意识到谈论知觉的重要性,他承认,在写作《理性、真理与历史》时,他谈的是指称问题,当时他还没有认识到

① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 11.

② “Hilary Putnam: On Mind, Meaning and Reality”, *the Harvard Review of philosophy*, Spring 1992, p.20.

指称和知觉有什么关联。^①他曾经有过否定传统经验主义将知觉等同于感觉材料而主张知觉直接表象事物的想法,但是他并没有对此做进一步发掘,^②当然,也就更谈不上由探讨知觉入手而否定传统二元论了。但现在普特南意识到,指称问题和古老的知觉问题是密切相连的,“归根到底,它们是同样的问题,即思想与世界的关系问题”。^③

近代哲学把知觉和观念相等同,于是知觉成了隔开心灵与世界的屏障,哲学的中心问题成了“心灵如何钩住世界”的问题;语言哲学的转向并没有从根本上改变这一点,问题只是换了种提法,成了“语言如何钩住世界”的问题。对此,普特南指出:“‘语言怎样钩住世界’的问题归根到底,是‘知觉怎样钩住世界’这一老问题的重演。于是……一个人如果从未提起知觉他就不可能弄清思想和语言是怎样钩住世界的,这还有任何疑问吗?”^④

解决知觉(语言)和世界关联这一问题的难度之大,从众多哲学家的殚精竭虑而不得其解中可略见一斑。普特南的内在实在论可以看做是他试图走出这一困境的第一次努力,它从语言分析入手,瓦解了笛卡尔式的内在心灵(缸中之脑),用社会文化共同体取代了私人的内在空间;然而语言与世界的关系问题并没有消失,而且内在心灵也没有真正得以克服;先预设了缸中之脑,再试图用论证的手法否定它,这和先预设了心灵和世界的对立,再试图用论证的手法弥合它,是一样不可能成功的。除此之外,应该特别指出的

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 281.

② H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 19.

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 281.

④ H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 12.

是,普特南在内在实在论时期仍然保留了感觉材料这一近代哲学的遗物,这在他的内在实在论的早期代表作之一的《模型和实在》一文中看得非常清楚。他说:“尽管哲学家约翰·奥斯汀和心理学家弗雷德·斯金纳都想把感觉材料逐出存在的领域,但对于我来说,似乎大多数哲学家和心理学家认为,存在着像感觉,或 qualia (可感特性)这样的东西。……这种主张似乎是合理的:它们是认知心理学和哲学的合法的素材的一部分,而不只是坏的心理学和坏的哲学所发明的虚设的实体。”^①

而在他的内在实在论的主要代表作《理性、真理与历史》中,普特南也仍然保留了感觉材料的思想,例如他说道:“我却倾向于这样的观点,即自然主义的描述是一个正确的描述,根据这种描述,思想形式、映象、感觉等等,是具有功能特点的物理事件。”^②

自然实在论时期的普特南看到了问题的症结所在:原先的出发点便是有问题的,谈论指称不能用探讨记号如何与世界对应这种方式进行,仿佛有一种有待赋义的记号在那里一样。这种记号与世界的对立从一开始便是值得质疑的,而要对此予以清算,便不能不追溯到这一思维方式的起点,即近代以来哲学作坊中流行的关于知觉表象的解释。同时普特南现在也认识到,感觉材料的观点是他走入歧途的失足点,是内在实在论的尝试失败的关键。^③于是重新检讨关于感觉材料、知觉的传统理论,便成了普特南进一步思考的新起点。因此可以说,重谈知觉,是普特南在主观/客观、心

① H. Putnam: *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1983, p. 15.

② 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社1997年版,第86页。

③ H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, pp. 18—20.

灵/世界等对立中走出一条中间道路的第二次尝试的重要一步。

二 对于传统知觉理论的反思

普特南认为,17世纪对西方哲学的发展而言是一个至关重要的时期,是一个哲学转型的时期,而“知觉理论”尤其发生了重大的改变。17世纪之前对于知觉的占统治地位的解释来自亚里士多德,这一解释有很强的直接实在论的色彩,知觉和世界并没有分开,我们可以直接感知外在的冷、热等事物的形式。但在17世纪之后,知觉和世界分离了。我们只能感知内在于心灵的事件,直接感知的只是感觉材料(近代哲学称其为观念),这种思维方式自贝克莱、休谟之后开始流行。^①按照这种思维方式,甚至在我看见真实的火时,我直接感知到的东西仍然是主观的感觉材料;真实的火和幻想中的火,就感觉材料的质而言,都是一样,区别只是生动、强烈的程度,因此贝克莱提出了“存在就是被感知”的口号。虽然大部分哲学家不愿接受贝克莱的这一口号,然而“几乎所有哲学家都同意他所说的关于什么东西被直接感知的理论”。^②这些哲学家于是提出用“因果关系”将分离的知觉和世界重新联系起来;知觉在此扮演了一个特殊的角色,成了我们和世界之间的中介,在此产生了一个“分界面”(interface),一个心灵和世界的交界点。我们不能直接把握世界,我们所能直接把握的是知觉,它是在心灵这一边的,但是它又和世界之间具有一种因果联系,故我们可以通过它与世界相对应。当我们说“我看见一张桌子”时,实际上我们所看见

① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, pp. 22—23.

② H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 242.

的只是我们关于桌子的知觉,但这种知觉是外部世界因果作用的结果,故我们说我们看见的是一张真实的桌子。

普特南指出,17世纪之前,只有认识的真实与不真实的问题,而到了17世纪,真实的观念和不真实的观念在质上并无不同,都成了精神性的东西,需要追究的不再是它们的真实性,而是它们与物质的关系,“因此传统的分割点不是在真实对象和非真实对象(它们具有某种存在)……之间,而是在心灵和物质之间”。^①尽管在语言学转向之后,哲学家们不再谈论心灵和知觉,但由近代哲学所遗传下来的分界面思想却依然保留了下来,哲学家们或许不再把“我”理解为心灵,或许不再关注知觉而只谈语言,但不论如何,“我”与世界,语词与世界仍然需要分界面,不同的只是分界面的处所,它可能是精神的也可能不是精神的,但它横在我们与世界之间充当中介角色从而割开我们与世界的直接联系这一点并没有什么不同。在奎因那里,扮演分界面角色的是我们身体表面的神经末梢,在罗蒂那里,是“记号和声音”(marks and noises),而在福德尔那里,则是我们大脑中的语言,他称之为“心灵语言”的东西(mentalese)。所有这些学说和近代哲学的共同点在于:我们的认知能力只能达到分界面,分界面和“外部”世界之间有一种因果的联系。

普特南提醒我们,哲学史上对这种分界面的主张曾经有过抨击,20世纪初否定分界面的“直接实在论”曾是一个令人兴奋的话题,詹姆斯、美国新实在论者以及摩尔等,都曾经对它作过论述。但是自30年代中期以后,将知觉理解为认知者和物质对象之间的一种分界面的思想又重新占据了统治地位,甚至原先的新实在论者如佩里(R. B. Perry)和蒙泰古(W. P. Montagne)在新实在论宣言

^① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 243.

(1910)发表多年之后,又对自己的目标产生了怀疑,以至于对他们自己的改革方案到底是什么感到了困惑。^①时隔近三十年之后,奥斯汀的《感觉和感觉的》问世,在普特南看来,它对知觉分界面的否定是最为精细的。也许奥斯汀的早逝(1960年),使他无法进一步阐释和捍卫自己的观点,英美哲学家们对他的这一思想并未做出热烈的回应。即使像斯特劳逊这样的关注这一问题并有深刻见解的哲学家,也经常将自然实在论的真正涵义和完全不相容的“知觉因果理论”混为一谈。^②而对于大多数分析哲学家来说,知觉理论几乎被排除在视野之外。

然而,正像前面所说,不解决知觉问题就不能真正认清思想、语言和世界的关系,正是基于这一点,普特南认为,自17世纪以来,西方哲学的主流走入了误区,但是这并不是说其中没有目光锐利的叛道者。普特南特别举出了詹姆斯、维特根斯坦、奥斯汀、麦克道尔以及更早的亚里士多德等人,试图从他们的学说中发掘新的思想酵母。和早期不同,普特南现在并不热衷于系统的理论建构,相反,或许受维特根斯坦的影响,他更在意的是剖析人们一再犯同样错误的根源。^③

① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 11.

② 普特南曾在课堂上要求学生仔细阅读斯特劳逊的《知觉及其对象》一文,认为他的攻击矛头和詹姆斯的完全一致。但斯特劳逊在这篇文章中所提出的“知觉是一因果概念”的观点令普特南无法接受。

③ 对此,普特南哲学的研究专家柯南特说道:普特南“哲学声调的转变是从兴奋于宣布我们处在革命的边缘上(在我们关于心灵或语言或任何其他什么的性质的思考方面)转向不再信任这种宣布并意识到那些不熟悉问题史的人是怎样重复历史的。”(H. Putnam: *Words and Life*, “Introduction” by J. Conant, Harvard University Press, 1994, pp. xii—xiii.)

三 清除作为分界面的知觉

知觉分界面理论包含了两个基本观点：知觉的对象是最基本的、直接的观念(后改为感觉材料)；这些观念或感觉材料的处所是在心灵中的。普特南对于这两点均提出反驳，他的批判矛头主要指向 20 世纪初，以逻辑实证主义为代表的将知觉等同于感觉材料的学说。

应该说，将感觉材料当做直接认识对象的观点来自西方哲学传统的基础主义思维方式，奥斯汀曾明确指出了这一点。在普特南倍加赞赏的《感觉和可感觉的》一书中，奥斯汀说道：“概括地说，关于知识——‘经验’知识——的学说是，它有基础。它是一个结构，其上层由推论达到，其基础是这些推论赖以建立的材料(因此，当然也就——如其显示的——不能不存在感觉材料)。现在，推论的麻烦在于，它们可能是错误的；……确定知识结构的上层的方式就是问是否一个人可能会出错，是否有某种东西是可以怀疑的；如果答案是肯定的，那么它就不是在底层。反过来，材料的特点在于：在它们那儿不可能有怀疑，不可能犯错误。因此，要发现材料(基础)，也就是寻找不可改变的东西。”^①

知识必须有基础，其他一切只能在此基础上建造起来。作为知识的基础，必须具备两个特点，第一是直接的、自明的。它不能是推论的结果，不能再有前提。第二是不可更改的，不可出错的。因为只有不会出错，不可更改，才是直接的、自明的。

为什么说，只有感觉材料才能充当知识的基础呢？就是因为感觉材料具备了上述两个特点，只有感觉材料才具有直接的不可

^① J.L. Austin: *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, 1962, p. 105.

出错的品质。对此,罗素、艾耶尔以及普赖斯(H. Price)等人提供的理由是:我们有各种感觉经验,其中一些是真实的,一些是不真实的,然而实际上它们的质是一样的。也就是说,只有感觉材料是最直接的,无所谓真假问题的。关于这一点,艾耶尔指出:“在我们那些描述物质事物的真实的知觉和虚假的知觉之间没有任何内在的种类上的不同。当我看见一根直的木棍——它在水中被折射因而显得是弯曲的——时候,我的经验在质上和如果我正看着一根真的被弯曲的木棍时是一样的。”^①

感觉材料是我们认识的直接对象,是认识的最直接的基础,它本身并不能告诉我们真假,故没有犯错误的问题。感觉材料本身什么也不是,而把它当做什么则是一种推论的结果。按照这些哲学家的说法,我们普通人并不知道我们直接看到的是什么,我们以为我们所看到的那些东西其实是无意识推论的产物,或者是被无意识推论所污染过了的。

普特南不同意这种说法,他认为,恰恰相反,感觉材料说本身才是推论的结果,而且其推论是建立在未经审查的前提上的。在这一点上,他很赞赏斯特劳逊在其《知觉及其对象》^②一文中所表明立场。斯特劳逊认为,普通人接受实在论的观点,把直接知觉到的东西看做是真实的而不只是他的主观的感觉材料,他这么做时并没有做任何理论的承诺。胡塞尔也有类似的观点,他把诸如桌子、椅子等生活中的事物看做是“前给予的”(pre-given),对于我们来说,是这些“前给予的”东西而不是感觉材料,才是直接的;如果说有什么东西是理论“推论”的产物的

① 转引自 J. L. Austin: *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, 1962, p. 44。

② 见 *Perception and Identity, Essays Presented to A. J. Ayer*, ed. by G. F. McDonald, Cornell University Press, 1979。

话，那么它不是别的，正是感觉材料的学说本身。普特南完全站在斯特劳逊和胡塞尔一边，他指出，这种推论只是17世纪之后哲学家们制造出来的，一个哲学外行，尽管在生活中可以是个朴素的实在论者，但只要一进行所谓的哲学思考，他就会产生出某种类似感觉材料的理论之类的东西，而在17世纪之前，他是不会这样的。^①

普特南要反驳的第二点是把感觉材料当做心灵的直接对象，其性质是精神性的，知觉所能达到的终点只能限于心灵内部。持这一主张的哲学家们从前面艾耶尔所说的例子中同样可以得出这样的结论：我看到的是一个弯曲的木棍，而真实的木棍是直的，所以我看到的只能是呈现给我的假象。感觉经验，不论其真假，都是直接对我的呈现，因此它们是属于主观心灵一边的。它们的真假取决于进一步的关于它们和对象关系的考察。然而它们本身在质上是精神的(mental)。所以，可以说，我们直接的知觉对象是感觉经验，它的性质是精神的。

普特南不同意知觉的直接对象只存在于心灵中的观点。在他看来，用木棍在水中的弯曲等例子来说明“至少在某些时候我们所观察的东西是精神的(mental)”这一观点是根本没有什么说服力的。因为“当我看到水中木棍(以及甚至当我看到镜子中的影像)时，我毕竟在感知着某种‘外在于那里’的东西；只是说它看上去像某种别的东西，这就是为什么我把它当做某种别的东西的原因。”^②

艾耶尔想用木棍在水中的弯曲为例，说明感觉经验只存在于

① 引自普特南1993年3月1日在哈佛大学爱默生楼所做的题为“一种关于真理的‘发生学’理论”的讲座。

② H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, pp. 25—26.

主观心灵领域中,而普特南的观点是,木棍在水中的弯曲同样是真实的关于世界的知觉经验,不能只把它归于精神领域。^① 在普特南看来,艾耶尔式的推论的前提是一种关于心灵的形而上学假设。这种假设认为,我们的心灵是一种内在的器官,它是私人化的,因此直接的认识都是在心灵内部发生的:“一旦一个人已经把心灵等同于一器官,不论它是大脑或者是一非物质的器官,明显的事实(总是和时髦的观点连在一起)……都好像排除了知觉是‘直接的’〔对于世界表象的〕可能性。”^② 只要否定了心灵是一种内在的器官,那么知觉也就失去了作为心灵直接对象(感觉材料)而内在于心灵中的条件。

比木棍在水中弯曲这个例子更具有挑战性的是梦的例子。艾耶尔式的哲学家们会说,梦中所直接感觉到的经验和真实的感觉经验在质上常常是无从区分的,但梦中的感觉经验毫无疑问是精神的;由于真实的感觉经验和梦中的感觉经验无从区分,因此,直接的感觉经验是存在于心灵领域中的。普特南的回答是,问题不在于梦中所感知的是不是精神的(当然是精神的!),而在于,第一,梦中所感知的经验和所谓真实的经验是否在质上同样不可分,如果是,则艾耶尔等人的论证目的便达到了,感觉材料是基础;第二,说梦中所感知的经验是精神的是否意味着它是在一个内空间领域(作为器官的心灵)中发生的?

由于梦这个例子时常被近代以来的哲学家们所采用,它似乎成了“感觉材料”的最好例证,故让我们稍为展开一些,看看普特南

① 普特南的这一观点显然受了奥斯汀的影响。参见 J. L. Austin: *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, 1962, p. 51。奥斯汀还有一个很好的论证,普特南似乎没有注意到,这就是他关于“知觉”概念模糊性的论证,关于这一论证,见 *Sense and Sensibilia*, p. 53。

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, pp. 287—288.

是怎样分析论证的。^① 他的论证可以分为两步：

首先，就一般的梦而言，我们在区分它和真实的经验时并不感到困难。我们不会认为，直接经验的是所谓同样的感觉材料。我们都有过做梦的经验，当它生动而又似乎真实的时候，它和真实的经验难道真的无从区分吗？对此，普特南指出：“确实，正如奥斯汀所强调的，梦不‘正像’我们的日常知觉经验，不只是因为梦中的事件（通常）是‘不融贯的’；从规则的角度说，梦的经验的现象学以某种方式不同[于真实的经验]，当我们说某种经验‘像一个梦’，或我们的心灵状态在某种情况下‘像梦似的’时，我们是说那经验或那心灵状态以某种方式不同于一种正常的知觉经验或一种正常的心灵状态，这种不同的方式使我们想到梦的‘质’。”^②

普特南这里实际要表达的意思是清楚的：梦的经验和正常经验，在质上是不一样的。这里没有作为二者共同基础的感觉材料，它们之间的不同不在于一个连贯一个不连贯（这当然也常常是特征之一，但并不是必要条件），而在于我们面对这两种经验分明是而对两个质上不同的东西。按照普特南的观点，是我们的实践生活为我们建立了“正常”的知觉标准，梦显然不符合这一正常标准。不是说我们首先面对一些感觉材料，然后再来判断它们是不是梦，而是说，我们直接就知道我们是不是在梦里。在生活中，对于这一点难道还有疑问吗？

其次，确实也有一些梦，它们完全不像是梦，人们甚至有时也会弄不清自己是不是在做梦。比如，我们可以设想有这么个人，他

① 应该指出的是，关于这一点，奥斯汀的分析更加缜密细致，普特南的论述在很大程度上是追随了奥斯汀的。参见 J. L. Austin: *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, 1962, chapter 5.

② H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 26.

做了个梦,这梦是如此的真实以至就像是在某个地方发生过一样,但这个地方他实际从未去过。再让我们进一步假定,这个人在一年之后确实去了他梦中去过的那地方,有着和梦中完全一样的视觉经验。于是持感觉材料理论的哲学家们似乎可以合理地逼问:难道我们不能说,在性质上作为实际物理的东西和作为精神的感觉材料的不同事物可以看上去完全相同?难道不能说,在两种情况下他所直接感知的都是他的感觉材料?对此,普特南的回答是,这种逼问是建立在一些未经审查的假设基础上的。他说:“首先,有一个无根据的假设,即做梦者是在感知着某种东西。如果没有任何物理对象被感知的话,那么有其他种类的对象被感知(或‘被经验’)。然后又有一个无根据的假设:任何不是物理的东西便一定是‘精神的’……最后,还有一种完全无根据的主张:具有根本不同‘性质’的对象不可能显得完全相似。”^①

梦中所感知的一定是一种精神的对象,作为直接被感知到的东西,这种精神的对象在性质上和真实的物理对象是一样的。由此可以看到,感觉材料既是直接的又是精神的。这些在普特南看来都是可以质疑的假设,它们本身并不是自明的,事实上,这些假定是不能成立的;而且,退一步说,正像詹姆斯和奥斯汀都曾经论证的那样,即便我们承认,梦、幻觉是对某种非物理的东西的知觉,即便做梦者的经验多少像是“真实的经验”,也不能由此得出结论,认为真实经验的对象不是对象本身而只是主观内在的感觉经验。

^① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 27.

四 分界面与两种错误的思维方式

导致把知觉看做我们和世界之间的分界面这一错误的根源是复杂的,除了上述把心灵等同于器官的错误之外,普特南还在不同的场合分析了这一错误理论的两个思维方式上的谬误:

第一,和基础主义相关,感觉材料理论的坚持者们认为,知识的出发点(基础)必须是直接的不可更改的(即不可错的)。他们的推论是,“直接的”一定就是“不可出错的”;如果我们的知觉是直接感知外部世界的话,我们就会不可更改地(*incorrigibly*)感知它,但我们不是不可更改地感知它,我们在感知它时会出错,因此我们的知觉不可能直接感知外部世界;知觉的对象只能是内在的感觉材料,惟其如此,它才是“不可更改的”、“不会出错的”。这种将“直接”与“不可更改”相等同的做法已经受到过来自詹姆斯、奥斯汀和斯特劳逊的驳难。普特南加入了他们的阵营,认为这种等同是没有根据的,他指出:“我们可以直接感知外部事物,但是我们不是不可更改地感知它们。直接性不等于不可变更性。”^①“直接的当然不意味着不可错。所以常识实在论的世界概念并没有和感觉材料相关的理论特征。”^② 根据普特南的观点,知识的直接出发点并不是纯净不染的知觉(根本没有这种东西),而是渗透着文化传统、价值态度以及思维方式等等的具体实践生活。知觉作为这种实践生活的产物,作为它的一部分,是客观的(当然不是近代哲学传统所谓的“客观的”)对于外物的知觉,同时也是“可更改的”、“可错的”。

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 242.

② 引自普特南 1993 年 3 月 1 日在哈佛大学爱默生楼所做的题为“一种关于真理的‘发生学’理论”的讲座。

第二,持分界面主张的哲学家们,不论是近代哲学家的知觉学说,还是罗素、艾耶尔等人的感觉材料学说,或者是奎因的神经末梢说、福德尔的“心灵语言”说、罗蒂的“记号、声音”说,或者普特南自己原先的模型理论论证,都犯了一个共同的错误,即“句法描述”的错误。以上这些哲学家们,可能会在分界面到底是心理的还是物理的这一点上有分歧,但他们都主张:这些分界面是可以撇开内容加以描述的,“它们被理解为具有我们可以称作纯句法描述性质的东西”。^① 比如,持感觉材料说的哲学家们认为,感觉材料是可以描述的,就像一幅图画是可以描述的一样。一幅图画可以简单地用数字化表象的方式来对它进行描述,而根本不用涉及它的内容,不用涉及这幅图画是关于什么的图画。按照这一方式,我们可以把齐白石的“醉虾”图用“某某颜色在 X, Y, Z, 某某颜色 X', Y', Z' 等等”的方式予以描述,这幅图一旦被如此描述之后,它本身似乎并不指虾,而是在某种外_·在_·的解释加上之后,它才指虾;“这种关于事物的描述其本身并无内容,这就是我称之为‘句法’描述的原因”。^② 感觉材料在这种描述之下,本身不再有意义(meaning),它只是借助于其他关系才有了表象的功能。感觉材料是这样的,知觉(近代)、作为记号和声音的句子(罗蒂)、心灵语言(福德尔)、神经末梢(奎因)也同样如此。于是导致了认知者与世界的分离。普特南认为,用“句法描述”的方式来谈论知觉显然是错误的。他提醒我们,精神图画不同于物理图画,我们不可能像描述物理图画那样,撇开内容来描述精神图画,我们所具有的知觉观念,所听到的、想到的、看到的句子等,内在地就指称它们所谈论的东西,这不是

① 引自普特南 1993 年 4 月 21 日至 26 日在哈佛大学爱默生楼所做的题为“知觉与概念”的讲座。

② 同上。

因为我们看到的或听到的“符号和声音”(罗蒂语)内在地具有意义,而是因为使用中的句子根本就不是一串“符号和声音”。按照普特南的理解,维特根斯坦在《哲学研究》中所构思的“鸭兔图”^①,矛头所指也正是这种知觉分界面的主张。

为什么不能用“句法描述”的方式来谈论知觉、感觉材料等精神图画?普特南认为,原因在于我们关于知觉(感觉材料、句子等)的谈论是渗透了理解的,知觉和观念(conception)融合在一起,完全不能分离。而观念是实践生活的产物,是不可还原的。在这一点上,他认为自己和后期维特根斯坦是站在一起的。他说:“维特根斯坦坚持观念以及在实践中与世界的相互作用是彼此依赖的,观念和实践的种类是多元化的;没有任何东西要求我们将观念看做只是关于知觉‘输入物’的句法对象的处理(像‘认知科学’所倾向的那样)。”^②

在我们与世界打交道的实践生活中,我们完全浸淫于传统与环境等多种因素的交互作用中,正是这种交互作用在前反思的意义上直接决定了我们对于世界的理解、对于知觉的理解以及对于语词的理解,这一切甚至早在我们实际学会语言之前就已经发生,它成了我们的一种原始态度,我们不可能对它进行怀疑,也不可能对它所指称的对象真实性进行怀疑。将鸭兔图理解为鸭是一个复杂的涉及众多因素的过程,它是真实的,“它就是鸭,没错!”普特南指出:“我们关于世界某些特征的精确的成人的谈论(诸如‘那些可被我们所观察的东西’)恰恰依赖于(寄生于)这种对待世界的原始的前语言的态度。”^③

普特南曾以自己的经历为例说明知觉与理解密不可分。他回

① 维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,商务印书馆1996年版,第295页。

② H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 58.

③ 同上书, pp. 57—58。

忆自己 8 岁由法国返回美国时的情景,那时的他不会说一句英语,哪怕是一句简单的 *We are going to eat in a few minutes* 也不会说。按照罗蒂或近代以来传统哲学家的观点,这句话对普特南来说只是一种噪声。但普特南认为,既然句子是对他说了些什么,他就不可能把它听作噪声。“今天我可以有一种类似的经验:如果我懂得我以前所不理解的一个意大利语句的意思的话,那么我听那个句子的方式会改变。确实我知道那声音并没有‘改变’,但是我所听见的东西并不能被正确地描述为我以前听到的声音加上一种诠释。……就像威廉·詹姆斯所说的,知觉是‘思想和感觉的融合’。”^①

听到的是待会儿要去吃饭,这个知识和声音的感觉并不是同一个知觉经验的两个组成成分。“经验是不能分成因子的。”^②事实上,除了一部分哲学家之外,没有谁会吧知觉经验分成因子。听觉经验是这样的,视觉经验也同样如此:“看见一个对象不应该被认为是两个部分的事情:作为第一个部分的是在对象、光线和眼睛之间的一种‘非认知的’交互作用,伴随它的是大脑中的‘认知’过程。整个事情就是认知的;大脑中的事件是我的认知的和知觉的能力的一部分,这只是因为我是一个生物,伴随着某种正常的环境,并且伴随着个体和种族与环境交互作用的历史。”^③

知觉不再是隔开我们和环境的分界面,不是只发生在我们大脑中的事件,而是我们和环境交互作用的诸多能力中的一种。^④如

① H. Putnam: *Pragmatism, An Open Question*, Blackwell Publishers Inc., Oxford, 1995, pp. 66—67.

② 同上。

③ H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 289.

④ 普特南说:“听见一个句子或看见一张椅子,是对来自环境的信息的利用,因此——由于它涉及有机体和环境的整个交互作用——知觉不应被看做发生在大脑中,即使它所依赖的神经机制是在大脑中的。”(H. Putnam: *Pragmatism, An Open Question*, Blackwell Publishers Inc., Oxford, 1995, p. 79.)

此改造之后,我们便仍然能谈论知觉,谈论我们关于世界的表象,不能因为近代以来的许多哲学家们的错误知觉理论,便像罗蒂那样否认表象、知觉本身,要把我们实际从事的表象活动和关于表象的理论区别开来。“放弃作为一种需要‘语义学’的分界面的表象不等于放弃整个表象的观念。”^①关键是要对知觉、表象有一个正确的理解。经过普特南的这番手术,知觉不但不再是隔开我们与世界的屏障,相反,它成了直接实在论的根据,在知觉中我们看到了自己、世界以及人类实践史融为一体,看到了我们所能看到的真实的世界。

^① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 59.

第十二章 没有基础的实在论

普特南是一位不知疲倦的探索者。科学实在论的内在矛盾使他走向了反实在论的阵营,创立了“内在实在论”学说。这一学说的初衷是试图站在人的角度(与上帝的角度相对立),在形而上学实在论和反实在论之间走出一条中间道路,既保存“实在论的直觉”,又放弃与人无关的“神目观”。然而它的内在不融贯使它的目标沦为虚幻,而它可能导致的相对主义结局又会使“实在论的直觉”化为泡影。普特南为此而深感苦恼,在经过一段时间的反思之后,他重新调整了自己的立场,放弃内在实在论的论说方式,回到实在论的立场上来,但这不是原先意义上的实在论,而是经过改造了的,没有基础的实在论,是实用主义、后期维特根斯坦式的实在论。

普特南的这一转变大约发生在 90 年代初,他在此前后关于心灵、知觉的探讨和新的实在论立场的确立是完全一致的。

■从分析哲学走向实用主义

一 一种新的世界观

90年代中后期,普特南曾不止一次地表示,他在70年代中期对于形而上学实在论的否定是轻率的,“令人后悔的”^①。他现在认为,形而上学实在论的动机是好的,目标也是正确的,错误只在于它的论证方式。形而上学实在论原本是想捍卫我们的认识与外部世界的一致性,由于恐惧实证主义的驳难,便设定了一个外在的基础(世界本身)作为保证,然而由此一来,它便要对这种在我们日常说话和行为背后的基础做出说明,从而给自己增加了一种解释的负担。

正确的选择应该是回到生活中来,不用超经验的东西来解释经验的认识,就像普特南所说的那样:“正确的替代选择是认识到,经验的陈述已经对世界做出了断言——关于世界的许多不同种类的断言——不论它们是否用了‘是真的’这样的词。”^②

传统形而上学实在论的错误根源在于它那二元分裂式的思维方式,这种思维方式在我们的经验认识与所谓真正的世界之间设置了一种分界面,它使我们日常经验只看做主观领域的事情,于是自然要作如此预设:还有一个客观的不能直接认识的世界本身。当普特南对心灵和知觉做了清除分界面的手术之后,重新谈论实在论而又不陷入形而上学的迷宫便有了可能。

经过传统哲学的多年熏陶,“实在”概念仿佛天然就有一种不同于常识的形而上学意味,哲学家们说的“实在”必定是普通人所

① H. Putnam: "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within", *Daedalus, The Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter, 1997. P. 176.

② H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, pp. 55—56.

不能窥见的真正的存在。普特南现在要告诉我们,这是本末倒置的,哲学家们对“实在”概念的理解非但没有高出普通人的理解的特权,相反,它是造作的,是应该得到改造的;实在论只能是基于常识的实在论。出于这一考虑,他除了将自己这一新的哲学立场称为“实用主义实在论”、“自然实在论”之外,也称它为“常识的实在论”。

如果传统哲学对于“实在”的理解是惟一正确可行的话,那么常识的实在论便是不能成立的,普特南要坚持常识的实在论,首先必须否定关于“实在”概念的固定的错误的理解。他认为,我们既不能接受形而上学实在论关于实在的界定,也不能像一些相对主义者那样,干脆抛弃“实在”这个词,生活既要求我们承认实在,又要求我们不把实在当做形而上学的存在物:“我们的语词和生活受到实在(它不是我们的发明)的污染,这一观念在我们的生活中有着深刻的影响并受到尊重。”“困惑的根源在于一种共同的哲学错误,即认为‘实在’一词必定指一单个的超级事物,而不是认识到,随着我们语言和生活的发展,实在概念也是在不断改变的。”^①

传统实在论之所以要预设“世界本身”,是因为它担心我们所经验的世界不可避免地受到了我们观念的污染、歪曲。所以,普特南要否定这一预设,就必须对观念(conception)的性质做出说明。实用主义认为,人和世界在实践过程中交互作用的历史是一部真实的自然史,普特南接受了这一观点,反对把所谓没有受到任何观念污染的实在看做是真正的实在本身。他指出,没有受到观念污染的实在是没有意义的实在,因为它是我们无法谈论、甚至无法想象的实在,这一点早在内在实在论时期便已明确。现在普特南更

^① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 9.

进一步认识到,观念并不是所谓对于世界本身的来自外在的附加物,它也是人类自然史的一部分,它和世界的融合是“无意识的”,我们只能在理论上把它们分为两者来谈,而实际上,在生活实践中,它们根本是不可分的。我们应该认识到:“接近常识的实在并不是要求接近某种前观念的东西。”^①传统哲学家们所认为的真正的世界是“前观念的”世界,是没有被赋予意义的世界,但在普特南看来,我们面临着的总是一个充满了意义的世界,它是自然的世界,观念本身就是客观的实践的产物,是世界不可分离的一部分。普特南认为,就此而言,自己和维特根斯坦是一致的:“维特根斯坦坚持认为,观念和与世界的实践的相互作用彼此依赖。”^②我们所面临的是观念化的世界,但同时也是真实的世界,实在的世界。这里的关键是要改变我们的思维方式,不把观念看做是由主观的人发明的整理世界的工具,而是将它看做在人类实践生活中自然发生的既来自世界又影响世界的产物。

应该指出的是,普特南的这一新观点也是对自己内在实在论中所持观点的否定,因为内在实在论时期的普特南仍然坚持分界面的主张,设想可以有一种不含意义的心理影像,由于人的(来自社会历史文化的)解释的加入而有了意义。按照这一思路,我们在看鸭兔图时,实际看到的只是一幅物理的鸭兔图(线条),只是在文化共同体的解释注入之后,它才是一幅鸭图或兔图。这样,好像世界本身和我们对于世界的解释成了分离的两个东西。现在普特南意识到这是一种错误的设想,我们不可能看到一幅没有意义的鸭兔图。我们要么把它看做鸭图,要么把它看做兔图,这是我们的生

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1995, p. 21.

② H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 58.

活实践教会我们的看世界的方式。

新的实在论意味着一种新的世界观，它和传统实在论的最大不同在于：传统实在论预设了纯净的人和自在的世界，前者是主观的，后者是客观外在的，哲学所要探讨的就是主观的人是怎样认识客观世界的。而新的实在论，继承了实用主义路线，根本反对传统实在论的预设，主张人和世界并非对立的两极，而是相互作用、相互融合，彼此依赖、彼此渗透的一体。没有传统实在论所预设的“人”，心灵无非是有机体适应环境的一种能力系统；没有传统实在论所预设的“世界本身”，或者更准确地说，传统实在论所预设的“世界本身”是个空洞无意义的概念，世界就是我们所看到的、听到的世界。新的实在论承认人的有限性，但不承认有限的人只能抓住现象，除此之外，还有一个现象背后的实在悄悄地伫立在那里。

现代哲学家们不大谈论心灵之类的心理学话题，他们更多的是谈论语言，心灵与世界的关系问题转换为语言和世界的关系问题。形而上学实在论者认为语言内在就有一种指称对象的能力，所说的也就是所指的。普特南把这种主张称作指称魔力论的观点，与这种观点相对立的是普特南自己一度十分热衷，而后又被罗蒂所竭力提倡的观点，它把语言只看做没有任何意义的记号，认为是人的文化共同体赋予了这些记号以意义。所以，语言也同样由两部分构成，形式和内容是可以分离的。普特南自己原先的模型理论论证便是这一思路的明确表达，按照这一思路，语词、句子本身是没有意义的，如果历史不是这样发展的话，我们说的“雪是白的”也可能会指“樱桃在树上”。

现在，普特南固然不赞成形而上学实在论关于语言的简单、武断的观点，但他也同样反对自己在内在实在论时期关于语言的过于复杂化、抽象化的主张。他认为这是一种关于语言的纯粹静止

的逻辑分析,它并不是生活中语言的真实状况。因为在生活中,语言的形式和内容是须臾不可分的。普特南指出:“当我们知道语言并很好地使用语言时,当语言成了传达我们思想的工具而不是某种我们必须在内心将它翻译为更加熟悉的语言的东西时,我们不是像罗蒂那样,将词和句子体验为有待赋义的‘记号和声音’。当我们在我们理解的一种语言中听到一个句子时,我们并没有将一种含义联结在记号设计上(sign-design);我们感知记号设计中的含义。我想到的那些句子,甚至我听到或读到的那些句子,就是指它们所指的任何东西;这不是因为我看见或听见的‘记号和声音’……内在地就有它们所具有的意义,而是因为使用中的句子不只是一束‘记号和声音’。”^①

语言本身就是我们生活世界的一部分,它非但不是把我们和世界割离开来的分界面,恰恰相反,我们的世界离不开我们的语言,我们的语言也离不开我们的世界,它们是在动态的实践生活中溶为一体的。普特南因此十分赞成维特根斯坦的观点:语言属于一种“生活形式”,生活形式是完整的,不可以用逻辑的方式将它分裂为“事实”、“价值”、“形式”、“意义”等要素。

二 实在论与整体论的统一

显然,普特南的新世界观是一种整体主义的世界观,它反对任何哲学意义上的二元分割。

按照普特南的观点,整体论非但不与实在论相矛盾,而且是与实在论互依互存的,只有整体主义的实在论才是真正的实在论。

^① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 46.

只要我们破除分界面的主张,破除基础主义思想,从实用主义所说的人与环境的交互作用出发,从维特根斯坦所说的生活形式、语言游戏出发,不将世界看做异在于人的生活实践的存在,那么实在论就不会与整体论相冲突。生活中的实在是充满了意义(诠释)的,是渗透了价值的,是和理论无法分割的,这一切或许并不为我们所清楚地看到,但它实际所形成的前反思构架是我们实际生活中真实的舞台。这就是我们生活于其中的世界,它是有语境的、会变化的,但也是最真实的。只有试图站在上帝的位置上,想对世界作一总体式的(不是有语境的)认识时,才会将与整体论一致的实在论看做是导致世界丧失的实在论。关于这一点,实用主义者们,特别是詹姆斯,早已做过精辟的论述,普特南认为自己不过继承了实用主义的思维方式而已。^①

确实,由于整体论的缘故,实在论没有任何形而上学基础作保证,由于是在时间中的,与实践、语境相关的,故实在论学说也总是需要调整、修改的。普特南说,我们是“可错主义者”,但不能由此怀疑我们关于世界认识的真实性的。实用主义的基本卓识之一就是,一个人既可以是可错主义者,同时又是反怀疑主义者,普特南对此很是赞赏。他特别指出,我们应该向皮尔士学习,区别两种怀疑:一种是像笛卡尔这样的哲学家的矫揉造作的“怀疑”,它完全和我们的真实生活不相干,是哲学家们为自己的理论所杜撰出来的;真正的怀疑是具有正当理由的怀疑,是从生活的真实性出发的怀疑。这种怀疑有助于我们更好地与环境相协调,而不是动摇我们对于生活中所面临的世界之实在性的信念。所以,正像皮尔士所

^① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, pp. 7—22; 另见 H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism, New Essays on Social Thought, Law and Culture*, ed. by Dickstein, Morris, Duke University Press, 1998。

说的那样：“怀疑不像撒谎那么容易。”^①对常识世界的真实性加以怀疑，这不可能是真正的人的观点。普特南完全站在实用主义的立场上，认为“认识可以——按照实用主义的观点是应该——产生对于人类可错性的健康意识；但它不应该，也确实不可能，产生普遍的怀疑主义。”^②普特南认为，我们需要的是一种方法，它告诉我们，哪些信念可以由知觉或其他因素证明为正当的，哪些信念可以被证明为不是正当的。我们不需要也不可能找到一种方法，它能帮助我们追求那不可能得到的阿基米德点。整体论以及由此导致的可错主义并不是怀疑世界真实性的借口，整体论并不像一些哲学家们所以为的那样，会导致世界的丧失。想从这里证明相对主义、怀疑主义的合法性是枉费心机的。

普特南认为，传统哲学，不论是形而上学实在论也好，还是与之针锋相对的相对主义、怀疑主义、主观主义也好，在解决世界是否丧失的问题时犯了一个共同的错误，这就是只作理论的逻辑的分析，而没有从实践、生活的角度考虑问题，这使它们根本无法找到真正解决这一问题的钥匙。在他看来，只有实用主义的方式才是真正正确的方式，那就是，“相信对于‘丧失世界’问题的解决是在行动中而不是在形而上学(或‘后现代的’反形而上学)中找到的”。^③

普特南现在完全走向了实用主义，走向了后期维特根斯坦，^④他不仅否定传统的哲学思维方式，也否定了自己原先的内在实在论的思维方式；他的内在实在论已经容纳了实践、生活等人文因

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1995, p. 68.

② 同上。

③ 同上书, p. 79.

④ 在普特南的眼里, 后期维特根斯坦和实用主义的基本思路是一致的。关于这一点, 参见他的“Was Wittgenstein a Pragmatist?”, 同上书, pp. 27—56.

素,容纳了实用主义的真理观,但科学主义的痕迹并未彻底清除,实用主义的本体论学说尚未引起重视。现在,普特南在原先内在实在论的基础上更进了一步,完全回到了生活、实践,彻底改造了传统的本体论学说。这使他的理论更加融贯,人文主义的气息更加浓厚。

三 再论真理

实在论的中心话题是围绕“真理”展开的,普特南的新实在论不可避免地要对这一话题做出自己的说明。

内在实在论时期的普特南在真理问题是充满矛盾的,他一方面把真理与合理性联系在一起,认为真理也就是有根据的可断言性,尽管他加上了“理想条件下的”限制,但这并没有改变问题的性质;而另一方面,他又一再强调真理是超出当下合理性的一种不变的性质。这两个方面在他那儿显得极不融洽,但无疑他的论说重心是在前者,这使他在真理观上和实用主义极为相近,因此,他受到了罗蒂的青睐;然而他在后一方面所保留的形而上学实在论的痕迹又使他和实用主义并未完全同一,也正因为如此,他又引起罗蒂的深深不满。普特南想走一条中间路线,但内在实在论的方式显然并不成功。

随着普特南进一步在本体论上实用主义化,随着他对维特根斯坦的越来越接近,他的世界观有了根本性的转变,“实在”概念有了新的内涵,“真理”概念也有了新的不同的诠释。由于“实在”的形而上学意味的消失,它和我们的观念、诠释等融为一体,它成了客观实践的产物,是我们的语言游戏、生活形式的一部分,这样一来,就使得真理既不用背上“对应于世界”的包袱,也不会因不能对这种对应做出满意的说明而被放弃。普特南借维特根斯坦的名义

表述了自己的看法：“充分肯定这样一个原则，即：把一个命题叫做真也就等于断言那个命题……而又不承诺[真理]取消主义者的错误，我在维特根斯坦的著述中所看到的这一可能性，是在意识到常识实在论与精致的形而上学实在论之间巨大差异时保留我们的常识实在论的条件。”^①

真理和正确是完全同一的，因为真理并没有自己的本质，它是我们生活实践的产物，关于这一点，普特南说得很明确：“把一个断言或一个信念或一个思想看做真的或假的，也就是把它看做是正确的或是错误的。”^②但这并不意味着就要像罗蒂等人那样，干脆取消“真理”，只有对形而上学实在论的真理观顶礼膜拜的人才会因不能找到对于世界本身的对应而放弃使用“真理”概念。当下被辩明的正确的信念，当然是对世界的真实符合。

普特南的真理观在此有了很大的变化，原先他极不满意塔斯基的有关真理论述，认为它只是提示了真理定义的同义反复性质，没有实际意义，在关于真理的哲学讨论中根本不起作用。现在他意识到，要“充分肯定我所说的‘塔斯基的洞见’”^③，这么说，并不是要回到“去引号的真理观”，而是表明，由于人和世界的交互作用，语言游戏、生活形式决定了世界的事实，一个断言被我们的语言所认可，无非是对应了我们所理解的事实。关于这一点，普特南说得很清楚：“对语言游戏中语词的使用，在大多数情况下，不可能不运用那个语言游戏的词汇或与那个语言游戏的词汇内在相关的词汇而得以描述。”^④

① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p. 68.

② 同上书, p. 69.

③ 同上书, p. 68.

④ 同上书, p. 14.

真理在这一意义上是一种同义反复,但这不是逻辑能充分说明的同义反复,在这种同义反复的背后,是人的社会实践、社会生活。“真”“假”并不是命题之外适用于命题的某种东西,它本身就是命题语言游戏的一部分。

基于这一点,普特南认为自己关于真理的理解和后期维特根斯坦的思想是完全一致的,他不同意克里普克将维特根斯坦看做是一位真理取消主义者。他的理由有三条,这三条理由也可以看做是普特南自己关于真理的主张:

第一,也是最主要的一点,维特根斯坦并不反对经验命题“对应于实在”,但他不同意对此作形而上学实在论的理解。不能用形而上学实在论的“真”来解释命题,“真”不是没有立足点的,真的概念和命题的概念是融合在一起的,不能说一个是另一个的基础。正如普特南所说:“我们对什么是真理的理解,在任何具体的场合,……都是由我们对命题的理解给出的,它取决于我们对于‘语言游戏’的掌握。”“在一个特殊场合下,知道什么是真理,取决于知道在那个语言游戏中记号的使用。”^①

第二,维特根斯坦认为,当我们自己要将真值函数运用于一个句子时,我们不会只把那句子当做一种“记号”的排列,我们是把它当做一个真正的句子。我们要么把它当做真的,要么把它当做假的。

第三,在维特根斯坦的意义上,一串既不真也不假的声音或记号根本就不是一个句子,一个命题。^②

值得一提的是,当普特南自觉地站在维特根斯坦一边时,他认

① H. Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999, p.67.

② 同上。

为自己在真理观上与实用主义拉开了距离。在他看来,实用主义的真理观和本体论是可以区分开来的两种不同的学说,譬如他同意罗素等人的看法,认为詹姆斯的真理论和他的“彻底的经验主义”学说就是没有直接联系的两种学说。他把实用主义的真理论理解为一种证实主义的真理论。他的内在实在论基本上采纳了实用主义的真理论,但没有注意实用主义对本体论问题的解决方案。言及自然实在论(也叫实用主义实在论或常识实在论)时,他才意识到实用主义更有价值的是它的否定一切二元分割、强调生活实践的本体论学说,这一学说和后期维特根斯坦的立场基本相同,但维特根斯坦的真理学说像实用主义的真理学说那样,是可以分离的没有直接关联的学说。所以,当普特南转向实用主义本体论学说时,他认为自己已经放弃了实用主义的真理观,比如他说:“和实用主义者不同,我不相信真理可以根据证实来定义。”^①他认为自己在“杜威讲座”中表达的真理观与这种实用主义的真理学说是根本不同的。^②

普特南的这一说法是否成立是可以商榷的。我认为他的观点是不恰当的,因为它既与实用主义的本意不符,也与普特南自己对实用主义的诠释相矛盾。詹姆斯针对把实用主义真理观只是理解为实证主义的做法明确地指出:“这似乎是最为流行的错误。……事实上,没有什么比实用主义的真理观与这一切相去更远。”^③他认为只要对实在加以改造,去掉其形而上学的吓人的外套,实用主义者完全就是一个实在论者。正如詹姆斯所说:“作为一个人,实用主义者一般来说并没有在我们关于‘实在’——他将其作为认识

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1995, p. 11.

② 同上。

③ 《詹姆斯集》,万俊人、陈亚军编译,上海远东出版社1997年版,第41页。

论讨论的基础——的信念之外,设想相反的更真实的信念,他愿意把我们的满意理解为对于实在的可能的真正真实的引导,而不是只对我们才真实的引导。在此,实用主义的批评家们有责任明确地告诉我们,为什么这些满意作为我们主体的感觉,就不可能提供‘客观的’真理?”^①

坦白地说,我看不出詹姆斯在此所作的说明和维特根斯坦的观点(或普特南所理解的维特根斯坦的观点)有什么不同。真理是和我们的经验一致的,但我们的令人满意的经验是与实在相一致的——只要不把实在理解为形而上学的先验存在物的话。

而且,普特南上述关于实用主义真理观的见解也与他自己对实用主义的阐述相抵触。既然普特南说实用主义的特点是把整体论和实在论统一起来,既然普特南说实用主义的特点是没有传统的认识论,他就不应该把实用主义的证实仅仅理解为传统认识论意义上的证实,不应该把实用主义和主观主义相提并论,从他对詹姆斯知觉学说的阐释中,我们也可以逻辑地推断,他应该得出的是这样的结论:实用主义所说的经验证实和实证主义所说的经验证实是性质根本不同的两码事,在实用主义那里,经验证实和对应实在是完全一致的。但普特南没有得出这一结论,这里的漏失不免令人感到遗憾。

^① 《詹姆斯集》,万俊人、陈亚军编译,上海远东出版社1997年版,第41页。

第十三章 重新诠释詹姆斯:整体论与实在论是如何统一的

“我认为,詹姆斯是一位强有力的思想家,和上个世纪任何一位强有力的思想家相比毫不逊色。他的哲学思考中包含了一种太长时间以来一直被我们所忽视的可能,他指出了摆脱持续困扰我们的来自旧的哲学‘束缚’的方式。”^①这是1992年2月普特南在美国科学艺术学院的一次题为“永恒的威廉·詹姆斯”的演讲中所说的一段话。

早在20世纪40年代,普特南就已结识了实用主义,当时他还在宾夕法尼亚大学就读。詹姆斯的学生、著名实用主义哲学家辛格(A. E. Singer Jr.)正好是该系的退休教授。从一些与辛格过往甚密的教师那里(主要是丘奇曼),普特南了解了詹姆斯的一些基本主张^②,但

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p.6.

② 同上书,pp.13—14.

他对此并未在意,他的哲学训练更多的是分析哲学的而不是实用主义的。虽然在后来的内在实在论时期,普特南表现出很多实用主义的倾向,但所有那些都是不自觉的,他的总的思维方式仍然是静态的、逻辑的。只是从80年代开始,由于要摆脱内在实在论的理论困难,普特南才回过头来,重新审视实用主义传统特别是詹姆斯的哲学,并确实从中找到了一条在他看来是走出传统哲学和当代哲学困境的最佳出路。

关于这一点,普特南自己有段话,说得非常清楚:“1980年,(受罗蒂的影响)我开始认真地研究威廉·詹姆斯,并立即受到他这一主张的震撼:把我们的经验当做‘内在于’我们心灵(或我们‘头脑’)的观点是错误的。更早一些时候,通过阅读奥斯汀的《感觉与可感觉的》,我已经意识到否定分界面的观念的可能性,但我没有接受这一观点。而当我在80年代重新思考这一问题时,我清楚地看到,(尽管詹姆斯的方式还有一些站不住脚的成分)詹姆斯正确地看到,传统的观念必须放弃。”^①

80年代以来,普特南不仅在自己的哲学思考中从詹姆斯那里实际汲取了大量养料,而且投入相当的精力对詹姆斯的哲学进行新的阐释。除了给学生开设“威廉·詹姆斯的哲学”课程之外,他还和妻子安娜·普特南合作撰写了一部解说詹姆斯哲学的著作^②。可以说,近20年来,詹姆斯已成为普特南的主要思想资源和皈依实用主义的精神导师,尽管普特南也对詹姆斯做了许多的修改和批评,但更多的是对詹姆斯的赞赏和推崇。

① H. Putnam: “A Half Century of Philosophy, Viewed From Within”, *Daedalus*, *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1997, p. 200.

② 该书目前尚未出版。

一 哲学思考的伦理学背景

实用主义作为传统哲学的对立面,历来反对传统哲学的思维方式,反对将认识论置于哲学思考的重心。不论是詹姆斯还是杜威,都曾经对传统以认识论为核心的哲学路线提出过严厉的批评^①。然而西方的哲学传统并没有因詹姆斯、杜威的批评而中断,它经过一番形式的转换,又在20世纪初重新受到哲学家们的青睐。心灵与世界的分离与同一问题,仍然像如来佛的手掌一般,抓住了大部分西方哲学家的思维兴奋点。普特南自己曾经是这些哲学家中的一员,他早已为这种哲学与生活相脱离的状况而深感苦恼,因此当重新遭遇詹姆斯的哲学时,他敏锐地抓住了詹姆斯哲学的基点,这就是以伦理学而不是认识论作为全部哲学思考的出发点。

美国著名的詹姆斯哲学研究专家纽约大学教授梅叶(Gerald E. Myers)于1986年发表了他的长达600多页的《威廉·詹姆斯:生平与思想》。这是一部堪称关于詹姆斯研究的权威性著作,前哈佛大学哲学系主任怀特(Morton White)称其为“过去50年间关于詹姆斯生平与思想的最详尽的研究”^②。可以说,这部著作代表了近期美国学术界詹姆斯研究的最高水平和对于詹姆斯哲学的正统理解。在这部书中,梅叶分别阐述了詹姆斯在各领域中的思想,并认为,尽管詹姆斯在诸多领域贡献卓著,但他最大的贡献、最新颖的思想还是关于知识(真理)的理论。^③梅叶的这种看法和长期以来

① 参见詹姆斯的《实用主义》、《信仰的意志》,杜威的《哲学的改造》、《确定性的寻求》以及《经验与自然》。

② G. E. Myers: *William James, His Life and Thought*, Yale University Press, 1986, back cover.

③ G. E. Myers: *William James, His Life and Thought*, Yale University Press, 1986, p. 600.

流行的对于詹姆斯的理解是一致的,但它遭到了普特南的反对。在普特南看来,梅叶关于詹姆斯的《心理学原理》和实用主义最终导致了彻底经验主义的理解是错误的,他说:“在梅叶的书中,道德的和宗教的观点,虽然论述得很详细,却没有显出有什么联系。替代的理解是,詹姆斯的真理观,也就是他的实用主义被当做他著述的关键或统一的话题。”^①普特南认为,梅叶的理解仍然没有脱去传统哲学的老套,它忽视了詹姆斯哲学中最富有生命力的因素,这就是詹姆斯哲学的伦理学的底色。

对于这一点,普特南曾不吝笔墨,多次加以强调:“和苏格拉底一样,对于詹姆斯来说,哲学的中心问题是如何生活。”^②“注意詹姆斯的伦理动机是理解他的关键……不论是早期还是晚期,詹姆斯的动机都完全是伦理学的。他的例如在《信仰的意志》中的一些文章,特别是‘道德哲学家和道德生活’,无论在理解他的实用主义还是彻底的经验主义方面,都扮演了一个关键的作用。”^③“这些伟大的实用主义者们的共同之处——这也导致了在理解他们时所产生的共同的困难——在于,他们没有表现出有一种清晰的‘认识论’。”^④

那么,以伦理学为中心和以认识论为中心的区别在什么地方?我的看法是:这是两种大相径庭的哲学路线。以认识论为中心的哲学把哲学的首要任务定为对客观真理的追求,这种客观真理指的是人的认识与世界本质的对应,只有达到了对于这一本质的认识,所有的思想、判断才有了可靠的“基础”。这种哲学以人和世界

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.217.

② H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p.22.

③ H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.217.

④ 同上书, p.218。

的分离为前提,以逻辑理性为工具,以把握超时空的世界的本质为鹄的。因此在传统哲学的框架下,认识论成了衡量其他学科是否客观、是否可靠的法官。不论是美学还是伦理学,都必须以认识论的证明作为自己是否有价值的通行证,生活实践成了认识论显示自我的舞台。这种以认识论为中心的哲学泯灭了人们对于生活的激情,同样也抹杀了哲学的生机。詹姆斯在1905年5月2日给桑塔亚那的信中曾以嘲讽的口吻回忆了当年对于认识论的学究式的追逐:“我们这些秃顶的年轻哲学博士的灰石膏式的气质,他们在研究班上互相惹厌,在《哲学评论》和其他地方撰写那些糟糕的文献报告,他们仰仗着‘参考书’,从不使‘美学’和‘知识论’混淆。”^①与此相反,以伦理学为中心的哲学从前反思的生活实践出发,将“如何生活”的问题看做哲学的首要问题,将促使人类更好地、更加有效地与环境打交道看做哲学的首要任务。它不以分离的主客世界为思考的前提,不以世界的本质作为自己的追问对象,在它看来,本质与现象的区分其实是哲学家们精心制作的产品,是静态分析的结果。它不但不把生活实践看做认识论显示自己的舞台,相反,它认为只有在伦理学的背景下,才能真正理解认识论的性质;生活实践是一个整体,认识论不过是其中的一个环节而已,它不能脱离别的环节独立存在,更不能脱离生活反过来成了如何生活的先验的审判官。逻辑理性固然是很重要的,但它决不是哲学思考的惟一方式,甚至也不是最主要的方式;而且逻辑理性并不像传统哲学家们所以为的那样中立,那样价值无涉。

普特南之所以对这种新的哲学路线如此欣赏,首先因为它与普特南自己的哲学追求是一致的。在普特南看来,以前那种漠视生活、贬低实践的传统哲学难以令人满意,而“如果说有一个首要

^① 转引自罗蒂:《哲学和自然之镜》,三联书店1987年版,第117页。

的理由使我们关注詹姆斯的思想的话,那么它就是:他是一个关心真正饥饿者的天才,他的思想,不论有什么样的缺陷,都为思想——不仅为思想而且为生活——提供了真正的食粮”。^①普特南反复指出,实用主义最主要的特点之一就是对于“实践优先”的强调。^②他将詹姆斯和维特根斯坦看做同属一个哲学阵营的同盟者,因为后者继承了前者强调“实践优先”的衣钵。^③其次,这种新的哲学路线也为普特南在学理层面上摆脱内在实在论的困境提供了一种可能。关于这一点,我们在前面已经作过分析,且后面还将提到,这里就不赘述了。

需要指出的是,普特南意识到,这两种不同的哲学其实代表着两种不同的对待世界的态度。如果说传统哲学来自于从古希腊直到今天仍在盛行的西方旁观式的“思”的哲学传统的话,那么詹姆斯为代表的实用主义则来自达尔文学说背景下孕生而出的“动”的哲学主张。达尔文具有詹姆斯所欣赏的实用主义气质,对此普特南指出:“詹姆斯所倾向的气质的一个很好的例子是查尔斯·达尔文。事实上,詹姆斯是达尔文的热情支持者,那时几乎没有实验生物学家相信自然选择。”^④“达尔文是最‘实用主义的’科学家。”^⑤达尔文与实用主义的密切关系,杜威早已有过深入的分析,那么普特南的新意在那儿呢?我认为,普特南的着眼点和杜威的不同,他不是突出实用主义与达尔文在强调“动”、“变”、“偶然”、“多样”方面的一致,而是特别注重达尔文的“反本质主义”倾向对于詹姆斯

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p. 23.

② H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 152.

③ H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p. 52.

④ H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 234.

⑤ 同上书, p. 236。

的影响。达尔文的方式和我们生活中对待事物的方式是一致的，它是一种“平面”的方式，注重在历史的演变中，在多样性的交叉重叠中，根据人类的实践，给物种加以分类。这里没有共同的本质制约着我们对于事物的认识，一切都取决于我们在人类的自然实践历史中对于事物的自然演变的实际了解和把握。和达尔文的方式相对的是本质主义的方式，它根据实验找出某一类物种的共同的本质，然后据此给事物分类。所以，普特南称达尔文等人“是自然主义者而不是实验主义者”^①。很明显，实验主义的方式是一种维特根斯坦所说的立体的方式，总试图在多样性的背后挖掘出那不变的透明的本质，用它来说明变化着的多样性事物。当实验主义这样做时，它必定对于我们生活实践中常用的思考方式加以排斥，因为要寻找那普遍化的本质，便只能借助于具有普遍性格的方法，那就是科学理性，或者叫逻辑的工具理性。并不是说，这种本质主义的方式、工具主义的理性完全没有价值，而是说，它们的价值被过于夸大了以致于成了哲学的惟一的思考方式。普特南认为：“詹姆斯想要提醒人们的是，即便理性的思考方式有它的地位——它有时也是实用主义地有效的，一旦它成为人们惟一的思考方式，人们就会失去世界的美丽。”^② 因此，千万不要忘记，生活实践的需要而不是对于“本质”的追求，才是我们哲学思考的真正动力，本质主义、理性主义，只有放在生活实践的背景下才有它的意义和价值。

普特南认为，只有理解了这一点，我们才能理解詹姆斯的实用主义和彻底的经验主义。

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 235.

② 同上书, p. 236.

二 整体论：事实、价值和理论的融合

用“整体论”(holism)这个概念来概括詹姆斯哲学的主要特征,就我所知,普特南是头一位。他说:“詹姆斯哲学的主要特点之一是它的整体论:这里有一种明显的(如果不是明确的)对于许多人们熟悉的二元论的拒斥,事实、价值和理论都被詹姆斯看做是相互渗透和相互依赖的。”“事实、价值和理论的整体论式的相互依赖是詹姆斯著述的核心论点。”^①在詹姆斯的哲学中,处处散见普特南上面所说的事实、价值、理论相互融合的精神,这本是实用主义的基本观点,也是立足生活实践谈论哲学的必然主张,但普特南的“整体论”概括将这一“明显而不明确”的特征更加突出了。

在普特南看来,詹姆斯的整体论内涵由以下六个命题构成:

- (1)事实的知识预设了理论的知识
- (2)理论的知识预设了事实的知识
- (3)事实的知识预设了价值的知识
- (4)价值的知识预设了事实的知识^②
- (5)事实的知识预设了诠释的知识
- (6)诠释的知识预设了事实的知识^③

其中,前四个命题来自詹姆斯的学生、普特南当年的老师辛格,普特南认为它们无疑表达了詹姆斯的观念;后两个命题是普特南自己的附加,它们出自普特南自己对詹姆斯学说的阐释。这里,可能引起争论的是命题(1)、(3)和(5),而(3)和(5)尤其充满了各

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p. 7, 57.

② 同上书, p. 14。

③ 同上书, p. 18。

种歧见。

应该说,在今日西方哲学界,对于事实预设了理论已经没有什么争议,除了继续倾向于逻辑实证主义的少数人之外,大部分哲学家们不再幻想所谓“不受理论污染”的事实。但对于事实预设了价值这一点,则争论一直没有停息。詹姆斯虽然提出了事实与价值相互融合的主张,但并没有对此予以细究,普特南在接受詹姆斯观点的同时,还试图对其做了进一步细致的阐释。

长期以来,一直有种误解,认为实用主义是实证主义的一种。应该说,詹姆斯自己对此已经提出过抗议,指出“这是最为流行的错误”,^①但他强调的只是实用主义的实在论立场,除此之外,并没有给出其他的反驳。普特南对此更加清晰地划出了实用主义与实证主义的分界点。在普特南看来,除了坚持真理是与实在的符合这一实在论的立场之外,实用主义与实证主义的另一个重要的区别在于:实用主义还强调事实与价值的相互渗透和依赖。比如,同样讲求“融贯”(coherence),但对于什么是信念之间的融贯,实证主义的理解和实用主义大不相同。在实证主义那里,融贯是指逻辑演绎的一致性,而在实用主义看来,仅仅逻辑演绎的一致性是不够的,“事实是,融贯作为一种需要之所以有意义,恰恰是因为我们将我们的知识系统看做不只是一种预言机器;我们的目的是Weltanschauung(世界观)”。^②融贯一定是与我们的世界观的融贯,与我们在生活实践中自然接受的渗透着我们的价值观的对于世界的感受、理解相关。就像詹姆斯曾经说过的:“一种偏离常规的古怪的解释,违背了我们的所有前观念(preconception),绝对不会作

① 《詹姆斯集》,万俊人、陈亚军编译,上海远东出版社1997年版,第41页。

② H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p.15.

为真实的说明而被接受。”^①而什么是“解释”，什么是“古怪”，本身也都充满了不同的看法，这一点甚至在所谓的硬科学中也同样如此。普特南举量子力学为例，量子力学的现在形式是30年代两次讨论会的结果，在这两次物理学的讨论会上，对于哲学问题的讨论甚至不少于对于物理学问题的讨论，而且对于在第二次讨论会中出现的量子力学世界观即“哥本哈根解释”至今仍然争论未休。一种物理学理论的是否融贯不仅涉及物理学理论本身的逻辑演绎的一致性，而且涉及哲学世界观，涉及形而上学（“物理学之后”）。基于这一点，普特南指出：“问题恰恰在于什么是解释什么不是解释，什么是融贯什么不是融贯。当这类争论发生在基础层面上的时候，它们总是要越过界限；哲学的问题与‘科学的’问题纠缠在一起，文化的甚至形而上学的前观念起了作用。”^②价值的考虑随着文化要素的作用而深深地介入其中，“什么可以算作‘融贯’，什么可以算作‘古怪’，在任何意义上，都是一个价值判断”。^③

至此，我们已经可以得出命题(5)的结论，但普特南还是对此做了进一步的说明。为什么说“事实的知识预设了诠释的知识”？因为关于事实的描述必须有“主体间性”，必须是可以公共交流的，你我关于事实所说的话必须能为对方所明白。这里预设了一个诠释共同体的存在，一个在历史中自然形成的语言文化共同体的存在。没有它们，即便是同一句话，也可以有不同的意义。詹姆斯很重视这种共同体，他指出，没有这种其成员可以相互理解的共同体，就无所谓道德，无所谓客观性，从而也就无所谓真理。普特南

① W. James: *Pragmatism & The Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1978, p. 35.

② H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p. 15.

③ 同上书, p. 16.

从自己的心得出发,对此极为重视,认为这是理解詹姆斯哲学的关键点之一,“甚至在纯粹的认识论和形而上学那里,对于人作为一个共同体中相互依赖的成员的关心,也指导着詹姆斯的每一步思考”。^①

需要特别注意的是,当普特南说事实、价值、理论、诠释相互依赖时,并不是在要素与要素相互依赖的意义上说的,而是指它们彼此融合、渗透,无法区分。因为普特南说:“我有时用‘相互渗透’这个词……以强调我所说的相互依赖不是那些总是可以被区分的——甚至在观念上的可以被区分的——要素间的相互依赖。”^②

这一点相当重要。我们很多人或许可以接受事实与价值、理论、诠释相互依赖的观点,但仍然认为它们是可以区分的,事实是中性的,是与人的实践背景无关的,只不过在是否接受一种描述为事实的描述时才有价值等因素的涉入罢了。而普特南的观点要比这更加彻底得多,在他的眼里,事实与价值等不仅在实际生活中不可分割,而且在理论上也同样是无法区分的,它们彼此渗透,浑为一体,没有所谓价值无涉、诠释无涉的事实。那种中立于人的生活实践背景的事实不要说在道德领域是一种幻想,而且即便在被实证主义当做客观性楷模的物理学领域也是不存在的。^③

但这样一来,不是会导致我们失去与世界的联系吗?如果没有来自世界本身制约的客观事实,什么是事实取决于我们的文化、语言、传统、价值、习俗等等,那么我们岂不是在我们的信念系统内打转转?岂不是要失去客观世界?真理融贯论不正是证明了这一点吗?应该说,这种危险确实存在,罗蒂从中得到启示:我们根本不必也不能对于客观世界说三道四,“真”不过是一种赞语而已,它

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 231.

② 同上书, p. 57。

③ 关于这一点,参见本书第六章。

和“好”并没有两样。但普特南不愿意接受这种唯我论的变种,他仍然要坚持实在论,坚持我们对于世界的客观谈论。他从詹姆斯那里看到,我们可以在倡导整体论的同时,不放弃实在论的基本立场。普特南指出:“那个哲学(指詹姆斯哲学——引注)的另一个特征……是过去哲学家们称作直接实在论的强烈气质。”^①整体论与实在论不但不像人们所以为的那样相互龃龉,而是正好相反,它们二者是相互依赖、互为前提的。就此普特南说道:“我坚信……詹姆斯哲学的这两个方面远不是不一致的,而是相互依赖的;彼此预设了对方,彼此在对对方做恰当的诠释时是必不可少的。”^②应该说,普特南所说的这一点不仅一般人没有看到,罗素这样的哲学大家没有看到,而且连实用主义的主要代表人物之一的席勒也同样没有看到,因为在席勒看来,詹姆斯的实在论倾向是从实用主义立场的一种倒退。

那么,普特南眼里的其发明权属于詹姆斯的实在论又是一种什么样的实在论呢?

三 直接实在论:对于感觉和经验的改造

关于直接实在论,普特南这样说道:“我理解,这里所说的‘直接实在论’一词并不是一种特殊的形而上学理论,而毋宁是我们的这样一种不明确的日常的信念:在经验中,我们直接意识到一些共同的对象,如树、楼房,更不用说还有他人。”^③

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p. 7.

② 同上书, p. 7.

③ H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, p. 37.

为什么说不是“一种特殊的形而上学理论”？我的理解是，传统实在论无一不是一种形而上学理论，不论其形态是怎样的多异，它们都试图将实在理解为某种超人的、超现象的真正的存在。如果这就是实在的本意，那么整体论是无法与之相安无事的，因为这种实在论割裂了人与实在的直接联系，人的因素（文化、价值、传统等）越多，与实在的距离越远。詹姆斯的直接实在论将这种割裂弃置一边，直接从生活出发，从前反思的日常信念出发，从关于感觉的现象学思考出发，它没有任何先验的二元分割，故它不是一种形而上学的理论。

普特南对于詹姆斯直接实在论的阐释主要包含了以下三方面的内容：

第一，论詹姆斯知觉理论的重要意义。詹姆斯的知觉理论是普特南最为欣赏的地方之一。普特南承认，也许他所捍卫的知觉理论已经和詹姆斯自己的主张有相当的距离，也许他已经按照自己的理解对詹姆斯作了过多的发挥，但是这并不重要，重要的是，正是从詹姆斯对知觉实在论的阐述那里，他意识到了一种新的解答问题的不同思路。这是一种类似于现象学的思路。^①

“现象学”可以在不同的意义上使用，但这些不同使用的共同含义在于：拒绝传统经验主义心理学关于“经验”的描述，从经验的原初状态出发，把握经验的性质。在某种意义上说，詹姆斯是西方哲学史上第一位倡导现象学的哲学家，他对胡塞尔的影响已经被

① 据普特南的考证，詹姆斯的这一新哲学问世于1890年前后，在此之前，詹姆斯尚未建立系统的哲学理论。只是在19世纪90年代，詹姆斯才在不同场合宣称，一个好的心理学理论需要一种比当时流行的形而上学更加融贯的哲学。在1895年至1896年的论“情感”的研究讨论班上，詹姆斯开始正式提出他在《彻底的经验主义》中所表达的观点。（H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, p.39.）

学术界所注意。^①普特南同样看到了这一点,指出詹姆斯处理感觉经验的方式和流行的英国经验主义心理学的方式截然不同:在传统经验主义看来,在感觉中我们只能获得“印象”,它是非物质的,完全不同于我们通常以为我们所感觉到的物质对象,二者之间有一条形而上的鸿沟;我们只是由这些内在于我们的心理印象,推导出外在物质世界的存在。而普特南认为詹姆斯的主张是:“在知觉表现出来的方式之外,在知觉的‘现象学’之外,没有任何更多的东西。”^②按照现象学的方式,我们当下就在感知桌子和椅子,这里没有任何非物质的中介。正是由此出发,詹姆斯提出了回到日常人的自然实在论的口号。在这个问题上,詹姆斯是后来日常语言学派诸如奥斯汀、斯特劳逊等人的先驱,尽管奥斯汀在分析的细腻和观点的彻底性方面超过了詹姆斯。

詹姆斯的直接实在论(或者“自然实在论”)认为:知觉就是直接关于对象和事物的,而不是私人的“感觉材料”,这是我们在生活中自然形成的信念,是先于理论,并应该高于理论的。普特南则认为:“詹姆斯的典型的实用主义主张是:我们在我们的生活经历中严肃地采取了我们的思考——也必须思考——知觉经验的方式,这一生活经历实际上将自然主义强加于人。詹姆斯十分正确地看到,在我们的生活中,我们不能不把自己当做生活在他所说的‘共同世界’中,我们每一个人都不能不这样想:他意识到其他人的身体而不只是关于它的表象;我们都不能不认为,我们意识到许多共同的对象。”^③“按照詹姆斯的观点,不存在两套‘真实’的标准

① 参见 J. M. Edie: *William James and Phenomenology*, Indiana University Press, 1987.

② H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, p. 40.

③ 同上书, p. 46, 47.

——常识的标准和哲学的标准。”

为了给普特南的解说提供佐证,我想在此引一段詹姆斯的原话:“如果我们把我们放在常识的立场上,如果我们抽象出一切说明性的发明,……一句话,如果我们老老实实看待实在,把实在看待得就像它首先呈现给我们那样,也就是拿它作为我们主要兴趣所依据的、我们的一切行动所依据的这种可感觉的实在来看待;那么这种可感觉的实在和我们对于这种实在所有的感觉,就在感觉产生的时候,二者是绝对同一的。……我们的感觉并不是事物的一些内部的小小的副本,就事物呈现给我们这个范围来说,这些感觉就是事物本身。不管人们怎么愿意想事物的不在的、隐蔽的、姑且说私有的生活,也不管人们对事物做了什么样假设性的构造,仍终归是从事物的公开生活,从事物由之而遭遇到我们的这种当前的现实,得出我们的一切理论构造,这些构造必须回到这个现实上来,必须结合到这个现实上来,否则它们就飘在空中,飘在非实在之中。”^①

毫无疑问,普特南对詹姆斯的解说掺杂了许多他自己的哲学趣好,这恐怕是很难避免的。詹姆斯的论述更为晦涩曲折,更为模棱两可,普特南使它明晰化了。曲解不能说没有,但我认为大致是不错的,而且普特南的解说,更加深了我们对詹姆斯彻底经验主义的理解。就这一点而言,普特南不愧有哲学大家的素养。有些西方学者将詹姆斯在《彻底的经验主义》中的立场仍当做一种“泛心理主义”的立场^②,没有看到它是对传统心理主义的一次彻底的改造,这种理解显然贬低了詹姆斯哲学的意义和价值。

^① 詹姆斯:《彻底的经验主义》,上海人民出版社1965年版,第114—115页。

^② 如 M. P. Ford, 参见其 *William James's Philosophy, A New Perspective*, The University of Massachusetts Press, 1982。

普特南并非无保留地赞赏詹姆斯,比如他多次指出:詹姆斯虽然首次摧毁了感觉经验的二元分割,但在观念(conception)层面上,仍然保留了传统二元论的痕迹。因为詹姆斯仍然认为我们的思想和观念是精神的(mental),是停留在私人领域的;这里需要一种外在的关系,以将思想、观念与公共对象连接起来,詹姆斯提供了两种关系,一是“引导”(leading to),另一是“替代”(substituting for)。所谓“引导”指的是我的观念如果能将我引导到外在对象,那么它就和外在对象有一种符合关系;所谓“替代”指的是如果我关于一个对象的信念工作起来畅通无阻,就和我实际感知那个对象一样,那么我关于那个对象的信念就是和那对象对应的。^①不管是哪一种关系,都以思想、观念的内在化为前提。对此,普特南极为不满,认为“詹姆斯是关于知觉的直接实在论者,但不是关于观念的直接实在论者”。^②普特南比詹姆斯更加彻底,他不仅否定了知觉的内在私人性,而且也否定了观念的内在私人性。他说:“思想、观念常常涉及语词和影像,但我们主张我们在思想中所使用的语词和影像,不是‘扁平的心理表层’(詹姆斯语——引注),需要加上我们的诠释。使用中的语词不只是噪音,精神影像也与物理影像有着深刻的不同。”^③

然而尽管如此,普特南还是高度评价了詹姆斯消除知觉分界面的功绩,并认为詹姆斯本来可以更进一步,消除观念分界面的传统主张。遗憾的是,他在此止步了,以至于在真理观上留下了后患。

① 引自普特南 1994 年 4 月 26 日在哈佛大学哲学系所作的题为“知觉与观念”的讲座。

② H. Putnam: “James’s Theory of Truth”, *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 175.

③ 同上书, p. 176。

第二,论詹姆斯的“形而上学”。现在的问题是,詹姆斯何以能对知觉做如此的改造,为什么说知觉可以直接感知对象?因为如果实在被当做一种与人无关的外在实体的话,那么知觉与它之间的裂缝就很难抹平。为了直接实在论的成立,詹姆斯对实在,也就是经验,同样作了一番改造。普特南对此十分关注,指出詹姆斯在某种意义上成了现代西方哲学两大传统——欧洲大陆哲学传统和英美哲学传统——的共同先驱,因为“通过他对罗素和胡塞尔的影响,詹姆斯为两种彼此不同的运动,即现象学和罗素的逻辑原子主义^①,开辟了空间。……然而他从未真正为此而享有荣誉”。^②

詹姆斯的主要做法是,将休谟的印象改造为经验,去掉印象的心理学色彩,将它当做最为原始的前反思状态的生活经验,这本来是回到生活的一种常识性的立足点。但正像普特南所说的,詹姆斯的经验学说走得过头了,以致于成了“某种精心制作的形而上学构造”。^③普特南并没有对詹姆斯的经验学说作详细的注释性的解说,他的侧重点在于,从詹姆斯那里找到积极的思想资源。对于詹姆斯的经验本体论学说,普特南做了如下的简单概括:“我们所经验的各种性质和关系就是宇宙的素材,不存在任何非经验的‘基础’(substratum)……这些被经验的和可经验的性质和关系(詹姆斯不幸在这个关键点上有模糊)既构成了心灵也构成了物质对象。不仅如此,心灵和物质对象在某种意义上是‘重叠的’;我所经验到的作为红的感觉的东西,在另一种背景下,也就是我所说的‘墙上

① 关于詹姆斯对罗素的影响,可参见罗素:《心的分析》第8章。关于詹姆斯对罗素影响的分析可参见 H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, p.48。

② 引自普特南 1994 年 3 月 1 日在哈佛大学哲学系所作的题为“真理的‘发生学’理论”的讲座。

③ H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, p.46.

的一块颜色’。”^①

知觉和知觉对象之所以没有分界面,是因为它们出自同一个“纯粹经验”,这同一个纯粹经验只是在不同的背景下“重复计算了两次”,于是才有了知觉与知觉对象的区别,其实就本体而言,它们并无二致。^② 普特南对詹姆斯的这套本体论学说,似乎不大看重,在他看来,问题似乎无须这么复杂,回到生活现象学便够了,用不着再来一套与常识相去甚远的哲学本体论^③,“詹姆斯的‘彻底的经验主义’包含了某些在我看来是过分的形而上学要素”。^④ 普特南对此很是不满,但这没有妨碍他从詹姆斯的这里看到他一直希望看到的東西,那就是怎么能在坚持整体论的同时不放弃实在论的立场,不陷入怀疑论的泥淖。

第三,反击怀疑论的诘难。怀疑论者会说,詹姆斯的这一套并没有证明我们对于外部世界的认识不是一种幻觉。普特南站在詹姆斯的立场上,认为“在詹姆斯看来,没有一种绝对确定的方式知道什么时候我们处于幻觉中什么时候我们不是处于幻觉中”。^⑤ 这个问题的答案只能从生活实践中去寻找,它不是一个理论证明的问题,“怀疑在实践中得到解答,诉求于实际上在我们的生活中行之有效的检验。如果我认为我所看到的是一个幻觉,我可以试

① H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, pp.46—47.

② 参见詹姆斯:《彻底的经验主义》,上海人民出版社1965年版,第一篇。

③ 比如,詹姆斯说过,纯粹经验是我们在日常生活中无法把握的,“只有新生的婴儿,或者挨了打处于半昏迷状态的人,才可以被假定为具有一个十足意义的对于这的‘纯经验’。”(《彻底的经验主义》,上海人民出版社1965年版,第50页。)

④ H. Putnam: “Pragmatism and Realism”, *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, p.48.

⑤ 同上书, p. 47.

图去触摸它,或从不同的方位看它,或请其他人来看”。^①

或许怀疑论者对这种解答方式仍不能满意,因为詹姆斯似乎仍然没有给出一个符合他们要求的确定的答案,实证主义似乎更对他们的口味。实证主义为了给知识提供一个确定的基础,把直接性作为知识的标准,把“不可错”作为直接性的标志。为什么我们对世界的日常信念不是直接的而是推导的结果?因为日常的信念是可错的,只有感觉材料才是直接的、不可错的,才是其他知识的基础。对此,普特南指出,这种实证主义的方式不仅不能解决怀疑论的问题,相反只是把问题弄得更糟。詹姆斯早已说过,这种实证主义的方式是一种唯我论的方式,它把我们的生活世界看成唯我论的聚合地,从逻辑上说,只有上帝才是宇宙的创作者,它的荒谬性显而易见。詹姆斯说:“如果你所策动的身体不就是我看见的那个身体,而是你自己的某种复制的身体,我所看见的你的身体和这个复制品毫无关系,那么你和我就是属于不同的宇宙,而对我来说,说到你那就是愚蠢的。”^②

而且,不仅如此,普特南还特别欣赏詹姆斯对于怀疑论以及实证主义错误的分析(普特南认为它和斯特劳逊的分析极为相近),那就是,把直接性与不可错性混为一谈。怀疑论的思维方式来自实证主义,在它看来,之所以说我们无法直接认识外部世界,是因为我们对外部世界的认识是可错的,因而是间接的;直接认识的只能是“我”的认识。针对这一点,詹姆斯指出,要把直接性和可错性分开,直接的不等于是不可错的;没有充分的理由,不应对我们的日常信念妄加怀疑。关于这一思想,我在前面已经作过介绍^③,普

① H. Putnam: "Pragmatism and Realism", *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, p. 47.

② 詹姆斯:《彻底的经验主义》,上海人民出版社1965年版,第41页。

③ 参见本书第十一章第四部分。

特南的相关分析实际上来自詹姆斯的启发。

当詹姆斯取消了作为物自体的实在,把它还原为生活之流即“纯粹经验”时,实在就成了前反思的存在,前给予的给予,它渗透着、包裹着我们的价值、传统等等。一旦对实在做了如此的改造,则整体论便不但不与实在论相抵牾,反而成了实在论的前提;整体论与实在论的统一便成了顺理成章的事情。

四 澄清实用主义真理观

实用主义曾被仅仅当做是一种关于真理的理论,我们已经看到,普特南在很大程度上试图纠正这一狭隘的理解,将实用主义看做一种以伦理学为核心的世界观,是整体论与实在论的统一。然而,真理观毫无疑问当然是实用主义的中心话题之一,而且正是在这里,充满了对实用主义的误解。因此,普特南不能不对此予以关注。

普特南首先要强调的是,詹姆斯的真理观并不像某些人所以为的那样,是反实在论或非实在论的;①詹姆斯一直主张,真理是与实在的符合。他指出:“和某些错误的理解相反,詹姆斯坚持认为,真理必须使我们与实在相接触……不论是前期还是后期,詹姆斯都谈论与实在的‘符合’(agreement),甚至是‘对应’(correspondence)。”②

① 如艾耶尔就认为詹姆斯的真理观是反实在论的(anti-realistic),怀特(M. White)则认为它是非实在论的(nonrealistic)。(参见 M. P. Ford: *William James's Philosophy, A New Perspective*, The University of Massachusetts Press, 1982, p. 59.)

② H. Putnam: "James's Theory of Truth", *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 170. (普特南特别提请读者注意詹姆斯在《真理的意义》一书的第八章中对于真理的实在论的说明,在此詹姆斯针对将实用主义真理观等同于主观主义的做法提出了抗议并对实用主义真理论的实在论立场予以澄清。)

然而,和传统形而上学实在论不同的地方在于,詹姆斯要进一步追问,什么才是实在?怎样才算符合?正是在这里,詹姆斯和传统真理符合论分道扬镳了。詹姆斯关于实在的观点,前面已经谈过,在詹姆斯的眼里,实在不是与人无关的躲在经验背后的存在,实在就是和人的实践融为一体的日常人所感觉到的存在,是“生活之流”。与这一实在的符合是多元的而不是惟一的。按照普特南的解释,詹姆斯所说的“符合”是不能脱离实践语境来谈论的,“詹姆斯告诉我们,如果我们实际考察实用主义的精神,我们就会看到,符合不是[只有]一种关系”。^①用詹姆斯曾经举过的例子来说,“临摹”当然是一种与对象的符合,但这只适用于我们对感性事物的表面性质的判断,如对于墙上所挂的钟的表面特征的认识。而对于稍微复杂一些的钟的工作机制和内部结构的认识,其是否符合实在,就难以用临摹作为标准了,这时就要看我们对于钟的认识是否具有一种“引导”的效果,是否能产生被实践所证实的预言。而关于宗教、道德等话题的判断,其是否符合实在,标准又与实证科学不同。^②普特南在此深刻地意识到,詹姆斯和维特根斯坦十分相近,认为不能脱离我们的生活实践来事先制定一套关于“符合”的标准;一种认识是否与实在符合,取决于当下的实践共同体在长期实践过程中所自然形成的标准。“对应是一个必须被解释的观念,而不是一个可以简单地用来解释真理的

① 引自普特南1994年3月15日在哈佛大学哲学系所作的题为“道德哲学家与道德生活”的讲座。

② 关于这一点,普特南指出:“例如,数学的观念,伦理学的观念以及宗教的观念就不适用于证实,不论是直接经验的证实还是借助于科学手段的证实;詹姆斯满足于在不同的情况下提出不同的说明,而不是妄求单个的对于所有‘与实在相符合’情况的囊括一切的理论。”(H. Putnam: “James’s Theory of Truth”, *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 176.)

观念。”^①普特南指出：“詹姆斯相信，有多种方式用来在实践中实验一些观念并看它们何以有效，这些方式对于我们都是适用的。虽然某些方式也许不得不被拒绝，但它们是在实践过程中被拒绝的，而不是因为我们在一开始就做了实证主义的决定，只有预言和预言的成功才算数。不同处在于，詹姆斯想抛弃被（大写的）‘真实’所‘决定’的观念。”^②

一旦祛除了所谓大写的实在，一旦符合成了由人类加以判断的事情，则是否符合与是否“令人满意”、是否“便利”便是一致的。只是要注意，这里的“令人满意”或“便利”是以人类实践共同体的存在为前提的，是和共同体的价值观念不可分离的。“哪种与实在的接触被当做‘有成效的’，取决于我们的美学的和实践的性质。”^③“不同种类的陈述对应于不同种类的‘便利’；不能说，如果一个武断的陈述只要以任何方式是便利的（甚至‘从长远的观点看’），那就是真的。”^④普特南反复强调，詹姆斯的真理观和他的伦理学是彼此影响，相互制约的，没有共同体、没有共同体成员的合作、没有共同体所共享的价值，就没有真理可言。

由于共同体的实践背景的多样性，导致了我们切人生活的多样性，从而导致了概念框架的多样性。詹姆斯在他的《实用主义》第七章“实用主义和人道主义”中集中阐述了这一思想。詹姆斯并没有使用“概念框架相对性”这一概念，他只是从许多现象中说明

① H. Putnam: "James's Theory of Truth", *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 170.

② 引自普特南1994年3月15日在哈佛大学哲学系所作的题为“道德哲学家与道德生活”的讲座。

③ H. Putnam: "James's Theory of Truth", *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 170.

④ H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p. 9.

了我们人类对于真理的贡献,说明了我们所使用的概念离不开我们的实践背景。比如,他指出:“一个实在,可以用各种不同的方式来形成概念,以适应我们的目的。譬如 27 这个数字,你可以当它是 3 的立方,或 3 乘 9 的乘积,或 26 加 1 的和,或 100 减 73 的差等等;每一种都是真的。再譬如一个棋盘,你可以当它是白底黑方,或黑底白方,也没有一个概念是假的。”^① 之所以如此,是因为“我们带着我们的祖宗和我们自己已经建立的信念投入到新的经验领域中去。这些信念决定我们注意什么;我们注意什么决定我们干什么;我们干什么,又决定我们有什么经验。”^②

普特南于 1985 年明确提出了概念框架多样性的学说^③,当时他已经接触詹姆斯哲学并受到很大的影响。概念框架相对性的思想可以说是普特南从詹姆斯那里最早汲取的养料,它在普特南内在实在论中扮演了重要的作用。普特南就此说道:“詹姆斯明确得出了我称作概念相对性学说的结论:科学中(因为他现在正在谈论科学)可以有许多理论,它们都是真的或正确的,但它们就其表现而言,是彼此矛盾的。”^④ 而且不仅如此,普特南还告诉我们,概念框架相对性的思想也成了哈佛哲学传统的一部分,成了爱默生楼内的哲学家们的共识;不论是奎因、古德曼,还是罗尔斯、普特南,无不在这一点上与詹姆斯一脉相承。^⑤ 在普特南的眼里,概念框

① 《詹姆斯集》,万俊人、陈亚军编译,上海远东出版社,1997年,第110—111页。

② 同上书,第112页。

③ H. Putnam: *Many Faces of Realism*, Open Court Publishing Co., LaSalle, Illinois, 1987.

④ 引自普特南1994年2月19日在哈佛大学哲学系所作的题为“实用主义意味着什么”的讲座。

⑤ 这一断言引自普特南于1992年10月20日在哈佛大学哲学系为“从实用主义到新实用主义”课程所作的演讲。据普特南在课堂上讲,古德曼有一次用开玩笑的口吻跟普特南说,他发现詹姆斯“是个可怕的剽窃者。他不断地偷窃我的观点”。

架相对性的存在实际成了真理多元论的一个有力的注解。

所有误解詹姆斯真理观的人几乎犯了一个同样的错误,那就是从传统谈真理的角度出发,以为詹姆斯在向我们描述真理的本质是什么,或者说真理的定义是什么。普特南提醒我们注意,詹姆斯只是提出了“一种关于真理的理论”,而不是“真理的定义”,两者的区别在于,前者是要探讨我们在生活实践中如何将一种认识接受为真理的,后者则要确定真理的充分必要条件。对此,普特南有段话说得十分简明精练:“詹姆斯是要试图为我们提供一种审视关于真理的问题的方式,一种他也描述为关于真理的‘发生学’理论的方式,这个修饰词常常被论述詹姆斯的人所遗忘。但我的理解是,不论真理的发生学理论是什么,它都与真理的本质主义理论很不相同。我认为,詹姆斯不是在做概念分析,不论他关于真理的观点是什么,它都一定认为,他所提供的那种理由不是‘你坐在扶手椅中所看到的来自于语词的意义分析所需要的’。”^①

罗素从本质主义出发攻击詹姆斯,可以说是近乎于无的放矢,詹姆斯晚年就已对罗素的误解作出了反驳,^② 普特南对此十分欣赏。在普特南看来,罗素与詹姆斯的分歧,类似于前期维特根斯坦与后期维特根斯坦的区别:“不是提供这种关于真理的严格的定义,而是借助于很多的事例来进行讨论。”^③借助于事例而不是定义来探讨真理问题,反映出两种极不相同的思维方式,一种是逻辑的,一种是生活的;一种追求确定性,一种重视丰富性;一种嗜好

① 引自普特南 1994 年 4 月 7 日在哈佛大学哲学系所作的题为“道德哲学家与道德生活”的讲座。

② 参见 W. James: *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1975, p. 314。

③ H. Putnam: “James’s Theory of Truth”, *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 172.

一,一种喜爱多。所有这些,归根到底,是两种不同哲学气质、两种不同世界观的产物。

怀特等人虽然对詹姆斯十分推崇,但他们对詹姆斯有个误解,认为詹姆斯实际上不是在谈真理,而是在谈确证(confirmation)。他们说,詹姆斯所提供给我们的只是关于确证的说明,但詹姆斯误以为它是关于真理的说明。普特南从詹姆斯的上述一贯立场出发为詹姆斯进行了辩护。在普特南看来,詹姆斯并不是不知道他所谈的是什么^①,而是认为,我们只能这样谈论真理,普特南说:“说真理是‘与实在的对应’并没有错,但只要我们不能对什么是‘对应’作出说明,那么它就是空洞的。如果‘对应’被看做完全独立于我们确证我们的断言的方式……那么‘对应’就是一种神秘的对应,我们对它的所谓把握也是神秘的。詹姆斯相信,真理必须是这样的东西,以至我们可以说我们是如何可能把握它的。”^②

普特南说,今天,在达美特、古德曼、罗蒂、威廉姆斯和他自己之间,虽然有种种的分歧,但他们都共同认为,詹姆斯所坚持的观点是正确的,那就是:“真理的观念一定不可被表述为仅仅是种神秘的精神行为,通过它我们把自己和一种叫做‘对应’的关系联系在一起,这种关系完全独立于我们确定什么是真什么不是真的实践活动。”^③

那么什么是詹姆斯所说的真理?普特南认为,詹姆斯关于真理的谈论可以分为两层:一层是他关于“半真理”的谈论;另一层是

① 普特南认为,詹姆斯在他的《真理的意义》中已经意识到这一点并做了回答。见 H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p.25, note 20.

② H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p.10.

③ 同上书, p.11.

他关于“绝对真理”的谈论。首先让我们来看“绝对真理”的含义。和皮尔士相近,詹姆斯也认为绝对真理是一套理想的观念,“所有的意见在长远的经验过程中将会聚在此”。^①这听起来和皮尔士的观点并无二致。普特南因此指出,在詹姆斯的真理学说中,有种皮尔士的调子,“这个调子相当强烈,但它没有被詹姆斯的批评者们所注意”。^②然而,詹姆斯又对皮尔士有所保留,“詹姆斯既拒绝真理不需要与实在的符合的观点,又拒绝皮尔士所说的信念的会聚来自于‘与人无关的东西’的强迫”。^③按照普特南的理解,在詹姆斯那里有两种不同的曲调,构成了一种张力,一方面,他同意皮尔士所说的“真理是最终的意见会聚”,但另一方面又反对共同体的信念的改变是由于大写的实在所决定的观点。詹姆斯想从皮尔士那里保留的是:一方面真理必须具有某种普遍有效性,它不是某个人,甚至不是某个群体的感受;但另一方面,他又不愿为此付出向形而上学实在论妥协的代价。詹姆斯的立场是:真理是共同体通过长期的实践过程而最终达成的意见会聚;它与人类实践之外的任何基础无关。普特南对此解说道:“詹姆斯要说的是,我们应该是共同体的成员,这个共同体承诺:在实践中尝试各种观点,以开放的胸怀看待它们的成效以考虑是否对它们加以修改,并倾听彼此的建议等等。我认为詹姆斯的‘最后意见’的观念就是这个共同体最终将会相信的或发现从长远看来是‘强迫性的’东西。”^④

这种作为“最后意见”的绝对真理,是我们人类实践的产物,但

① W. James: *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1975, p. 309.

② H. Putnam: “James’s Theory of Truth”, *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 166.

③ 同上书, p. 170。

④ 引自普特南1994年3月15日在哈佛大学哲学系所作的题为“道德哲学家与道德生活”的讲座。

它又成为制约我们人类具体实践的因素。我们是否可以达到它？普特南的解释显得有些模糊。在大部分场合，普特南指出，詹姆斯的主张是承认绝对真理，但又认为我们不可能达到它，绝对真理只是一种起范导作用的灯塔，指引着我们向它靠近。“‘我们想象着所有我们的当下的真理’都将会聚于那个理想的界限。”^①我认为，普特南的这一解释和詹姆斯的本意是一致的，詹姆斯自己确实对此有大量的论述。^②然而普特南在另一处又说道：“我们确实达到绝对真理，尽管我们不可能保证我们达到了；詹姆斯设定，实用主义本身就是绝对真的。”^③这只能被看做普特南本人对詹姆斯的诠释了，它显然与詹姆斯的主要观点不相容。

现在的问题是，如果我们达不到绝对真理，那么我们能达到的是什么呢？普特南认为，詹姆斯的观点是，我们所能达到的是我们在当下环境中对于绝对真理的认识；它由于和我们的实践背景联系在一起，和我们在经验中的认识活动联系在一起，因而总是要被修改的，总是要被超越的。这就是所谓的“半真理”，是我们具体的人所能达到的真理。在认识活动中，我们常常用经验确证的方式作为“半真理”的衡量标准。这当然不是对真理本身的谈论，在此意义上说，怀特等人的评论并没有错，但真理本身是个空洞无物的概念，我们只能从我们在生活中对于真理的接受来谈论真理问题，离开了后者，前者的存在便失去了根基。所以，普特南指出：“理解在给定情况下什么是真理和理解什么是确证，是相互交缠的能力。

① H. Putnam: "James's Theory of Truth", *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 180.

② 参见 W. James: *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1975, p. 106, pp. 308—310.

③ H. Putnam: "James's Theory of Truth", *The Cambridge Companion to William James*, ed. R. A. Putnam, Cambridge University Press, 1997, p. 171.

实用主义最早看到了这一点,即便(像任何最早描述其卓见的哲学家一样)他们对他们的观点描述得过于简单。”^①他说:“然而我同意实用主义者们的观点:真理和证实不是两个完全独立不相干的观念。”^②

普特南曾在一次访谈中说道:“随着我的更加睿智,康德、亚里士多德等也都更加睿智。”^③同样,我们也可以说,随着普特南的更加睿智,詹姆斯也更加睿智了。普特南是作为一个哲学家来诠释詹姆斯的,他仿佛在詹姆斯那里找到了知音,因此,夸大和溢美是在所难免的。这主要表现在两个方面:

第一,普特南将原本在詹姆斯那里是一些不成熟的零星思想敏感地提取出来,冶炼成为自己所需要的资源。比如,他所谓的詹姆斯的“概念相对性”的主张,在詹姆斯那里只是用来说明认识中掺杂了人的因素,而在普特南那里则成了一个鲜明的概念,成了他论述认识与世界之间关系的一种普遍的证明。再比如“整体论”,詹姆斯自己并没有用过这个概念,他的确有事实与价值不可分的思想,但这和普特南的整体论概括仍有相当的距离,因为一旦上升为“整体论”概念,则原本是一个部分的思想,便被提升为一种涵盖一切的中心主张。类似的地方还有许多,普特南的诠释或许有“歪曲”的成分,但我想说的是,这是一种深刻的歪曲,它丰富了詹姆斯的哲学,也丰富了读者对詹姆斯的理解。

第二,普特南将原本在詹姆斯那里不连贯的甚至是相互矛盾的思想按照自己的哲学框架重新加以诠释,使之不仅不相互龃龉,

① H. Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd., 1995, p. 12.

② 同上书, pp. 11—12。

③ “Hilary Putnam: On Mind, Meaning and Reality”, interview by J. Harlan, *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1992, p. 24.

反而相互依赖。这方面最典型的例子是普特南对于詹姆斯“整体论”与“实在论”统一的特征的阐述。詹姆斯的零碎的整体论思想主要见之于他的《实用主义》，在这本书中，詹姆斯的重点是在阐明他的实用主义真理观，实在论的论述并不突出。这本书的出版引起很大反响，许多人，包括詹姆斯的一些朋友，都认为詹姆斯在此宣扬的是一种相对主义的主张。詹姆斯随后又写了《真理的意义》一书，为自己的实在论立场做解释。应该说，此时的詹姆斯还处于任何一位创新的哲学家所共同面临的处境，新旧观点的左盼右顾，使他的思想充满了矛盾。但这一切在普特南那里，成了融会贯通的有机整体。詹姆斯的思想在新的视野中获得了新的意义。美国匹兹堡大学的著名哲学家瑞切(N. Rescher)对实用主义有深入的研究，在谈到普特南的詹姆斯版本时，他承认，普特南“有效地以詹姆斯的观点看当代的一些哲学争论并突出了它的创造性。”但是他认为，普特南同时也对詹姆斯做了一些改造的工作，“比如在阐述真理是一种便利的事情时……它是明显不恰当的。……但在这里，普特南提供了一种巧妙的解决方式。”^①瑞切指出，普特南在这么做时，“忽视了这一事实：詹姆斯是哲学的不多见的真正的机会主义者之一，也就是说，如果与当下一时的需要有冲突，他不会为一致性而操心”。^②瑞切的话说得过重了一些，但却不无道理。

普特南版本的詹姆斯在很大程度上打上了普特南自己的烙印，他对詹姆斯的哲学做了创造性的诠释，或许我们不应该仅仅以哲学史家的尺度去衡量他，因为更加重要的是，他的诠释丰富了詹姆斯的哲学思想，开拓了我们的哲学视野。

① N. Rescher: *Realistic Pragmatism, An Introduction to Pragmatic Philosophy*, State University of New York, 2000, p. 43.

② 同上书, p. 23.

第十四章 与罗蒂的对话：实在论 能给我们留下些什么

普特南与罗蒂是目前美国哲学界极为引人注目的两位哲学家^①，虽然他们的哲学气质很不相同，一位注重科学、逻辑，一位强调文学、艺术，但自 20 世纪 70 年代中期之后，他们的哲学立场越来越接近，殊途同归于美国的实用主义传统，并被公认为当代美国新实用主义最著名的两位代表人物。

然而，和古典实用主义者不同的是，普特南与罗蒂既是反对传统形而上学实在论的论友，又是在一些重大哲学问题上歧见明显的论敌。争论的焦点是：瓦解后的形而上学实在论还能给我们留下些什么？罗蒂认为，形而上学实在论整个是场虚幻，它几乎没有任何

① 据美国 90 年代的一次统计数字表明，在“被引用率”方面，罗蒂位于美国哲学家的首位，普特南名列第五。第二、三、四依次为库恩、奎因、罗尔斯。（N. Rescher: *American Philosophy Today and Other Philosophical Studies*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1994, p.25.）

可以称道的东西,而普特南的看法则是,形而上学实在论是人类在实践生活中自然形成的一种关于世界的直觉,我们只能改造它,而不能回避它,否则我们将陷入一种更加糟糕的相对主义。

一 普特南眼里的罗蒂

争论是由普特南挑起的。70年代末,当普特南精心撰著他的内在实在论的代表作《理性、真理与历史》时,他的主要攻击目标是形而上学实在论。在此时的普特南心目中,相对主义的威胁主要来自库恩和费耶阿本德而不是罗蒂,罗蒂的名字只是在这本书的最后一段出现过一次而已。对于罗蒂的全面批判首次出现于他1981年4月30日在加利福尼亚大学贝克莱分校所作的豪威森(Howison)讲座。在这次讲座中,普特南首先认定,罗蒂是位文化相对主义者,然后论证,文化相对主义在理论上是不能成立的。

为什么说罗蒂是个文化相对主义者?普特南的解释是:“因为他的明确的表述方式是相对主义式的(例如,他把真理等同于由文化同伴的标准所确定的正确的可接受性),因为他对于传统哲学的整个攻击是建立在这样一个基础上的:理性和表象的性质是没有问题的,因为所能追求的惟一的一种真理是说服自己的文化同伴。”^①

在普特南看来,正由于罗蒂看不到理性和表象的性质一方面是随文化—历史的改变而改变,是内在于文化—历史中的,另一方面又是一种超文化—历史的预设,所以他把理性和表象的性质固定化,把它等同于当下的文化—历史的标准,否定了还有不同于当

^① H. Putnam: *Realism and Reason*, *Philosophical Papers Vol. 3*, Cambridge University Press, 1983, p.235.

下文化—历史标准的理性存在。这当然是一种典型的文化相对主义的主张。

为什么说文化相对主义不能成立？普特南的回答是：因为它在理论上是不融洽的。按照文化相对主义的观点，不同的文化有自己的一套标准、规范，真理是相对于这些标准、规范而言的，也就是说，“当我说某事是真的时，我意指根据我的文化规范它是正确的，当一个不同的文化成员说某事是真的，他是说（无论他知道与否），那符合他的文化规范”。普特南要论证的是，这不可能，文化相对主义的惟一归宿只能是唯我论。普特南的论证大致是这样的：

设想一位文化相对主义者瑞奇说：“当卡尔说‘Schnee ist weiss’时，卡尔的意思是（无论他知道与否），根据卡尔的（德国的）文化规范，雪是白的。”

然而，“根据德国的文化规范，雪是白的”这个句子本身就是瑞奇在说明卡尔说的是什么时要使用的句子，按他自己的解释，他用这个句子所表达的意思是：“‘根据德国的文化规范，雪是白的’这句话，按照瑞奇的文化规范（美国的文化规范）是真的。”

把这一解释代入第一种说法，便是：“当卡尔说‘雪是白的’时，他的意思是（不论他知道与否），根据美国的文化规范，这种说法是真的：根据德国的文化规范，雪是白的是真的。”

对于瑞奇来说，所有其他说法是否为真，一定是根据美国的文化规范来理解的，其他文化只不过是出自美国文化的逻辑构造。因此，他不能说，从其他文化的观点看，情况恰好相反，“如果相对主义正确，则先验对称的要求就是不可理解的”。如果他不想陷入困难境地的话，就只能走向唯我论的结局。^①

^① H. Putnam: *Realism and Reason*, *Philosophical Papers Vol. 3*, pp. 237—238.

而一旦走向唯我论,则文化相对主义就彻底背叛了自己的初衷,倒向了它表面上与之势不两立的文化帝国主义。用普特南的话说,当一个人说“‘真理——我理解的真理——是由我的文化规范所决定的’,这种观点就不再是相对主义的而成了文化帝国主义的了”。^①文化相对主义和科学主义一脉相承,它把文化的规范固定化、绝对化,用它来确定一切断言的真与假。实证主义要把一切有意义的判断还原到物理学词汇,而文化相对主义则要把一切有意义的判断还原到文化的规范上,这里的思维方式都是一种还原论式的。普特南认为,文化规范不是类似机械的计算机程序一般的東西,“我们的任务不是机械地运用文化规范——好像它们是计算机程序,我们是计算机——而是诠释它们,批判它们,把它们和在它们之中所表现出的理想带人反思的平衡中。”^②普特南倾向于把我们和文化规范看做处于一种辩证的循环关系中,我们固然要受程序和规范的制约,但同时程序和规范又是随着实践生活的改变而改变的。罗蒂的错误在于只看到前半一半而忽视了后半一半。

普特南指出,罗蒂其实并没有真正贯彻他自己的相对主义主张,因为在罗蒂、普特南生活于其中的文化中,并没有关于哲学问题的一致规范,所以罗蒂式的主张并没有获得文化规范的认可,“一个陈述是真的(正确的可断言的),只是当它根据现代欧洲和美国的文化可断言时”的说法本身就不是可断言的,如果罗蒂的文化相对主义主张是真的话,那么上述说法就是假的,而如果上述说法是假的,那么罗蒂的相对主义主张就不是真的。罗蒂难逃自我否定的尴尬。

普特南对罗蒂的第二轮集中批判见于他在1987年4月的一

① H. Putnam: *Realism and Reason*, *Philosophical Papers Vol. 3*, p. 239.

② 同上书, p. 240.

个以“牛顿与实在论”为题的学术讨论会上的演讲。^① 和前一次不同的是,普特南这次论述的重点是澄清他与罗蒂的分歧。内在实在论被普遍理解为一种反实在论的相对主义学说,罗蒂更是认为自己 and 普特南有异曲同工之妙。在此情形下,普特南认为有必要讲清楚他与罗蒂的区别究竟在哪里,他从元哲学和具体哲学观点两个方面对此加以了说明。

在元哲学的层面上,普特南认为,他与罗蒂的分歧,归根到底,表现在两个基本态度上:第一,在罗蒂看来,哲学基础主义的失败表明整个文化的失败,哲学的思考不再是关于文化的一种有价值的反思,传统哲学的词汇如“认识”、“客观”、“事实”、“理性”等应该废弃,文化的方向不再是对真理的追求。而在普特南看来,哲学基础主义的失败并不意味着整个哲学事业的失败,哲学的反思具有其真正的文化价值,不能因哲学的某些野心勃勃的蓝图的虚幻性而否定在我们的实践生活和精神生活中如此重要的哲学思考。对于传统哲学的态度应该是改良而不是抛弃。第二,罗蒂拒斥传统哲学的争论如实在论与反实在论的争论,他要另起炉灶,不再谈论传统哲学问题,因为在他的眼里,这些问题不过是些伪问题而已。而普特南则认为,罗蒂这种对待传统哲学争论的态度是典型的分析哲学的态度,有着很重的卡尔纳普的腔调。重要的不是简单地拒绝实在论与反实在论的争论,而是表明争论的双方是如何误解了我们生活中所使用的概念;争论的无效不等于争论的不重要,因为“哲学的虚幻是属于人的生活本性的虚幻,是需要加以说明的虚幻”。^②

① 普特南在这次讨论会上的演讲后来以“After Metaphysics, What?”为名于次年发表,并被收入 *Realism With A Human Face* (Harvard University Press, 1990)一书的第一章。

② H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.20.

至于具体观点的分歧,普特南列举了自己的五项主张,并对罗蒂的可能的反应进行了分析。这五项主张是:

“(1)在日常环境中,关于人们所做的陈述是否有根据,通常是有事实可言的。

(2)一个陈述是否有根据,独立于一个人的多数文化同伴是否认为它是有根据的。

(3)我们的有根据的可断言性的规范 and 标准是历史的产物,它们是在时间中演变的。

(4)我们的规范和标准总是反映了我们的兴趣和价值,关于我们知识繁荣的描述是关于我们一般人类繁荣的描述的一部分,只有这样,它才是有意义的。

(5)我们关于任何事物——包括有根据的可断言性——的规范和标准是能变革(reform)的,存在着更好或更坏的规范和标准。”^①

普特南认为自己与罗蒂的分歧主要集中于第(1)、(2)、(5)项,其中第(1)(2)项谈的是类似的话题:独立于我们文化同伴的意见,是否有“根据”或事实的存在?普特南的答案是肯定的,关于一个陈述是否有根据,存在着“跨历史的标准”(trans-historical canons)。以罗蒂为代表的相对主义者无疑坚决反对这一点,然而在他们的所说与所为之间存在着悖论。罗蒂他们很清楚,他们的大多数文化同伴还没有被他们的相对主义论证所说服,然而他们还在继续论证,为什么?因为他们认为他们有这么做的根据,而这个根据显然是独立于他们的大多数文化同伴的(否则用不着继续论证了);罗蒂他们只能说,一般的日常信念不好,相对主义信念更好,但当他们这么说时,他们岂不是把好和不好的标准建立在

^① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p.21.

了某种跨文化的形而上学的基础上？所以，相对主义是有形而上学根基的，它“假设我们可以同时既站在语言之内又站在语言之外”。^①

第(5)项所涉及的是我们的认识是否有进步可言的问题。普特南指出，表面上，罗蒂对此不持异议，但实际上他不可能同意这一点。当罗蒂在谈到关于思想和行为的更好和更坏的标准时，他认为“更好不是参照于先前已知的标准，而是说它们似乎显然比它们所取代的东西更好”。^②普特南认为，恰恰在这里罗蒂有了麻烦，“似乎”更好等于否定了变革、进步。因为似乎更好的标准是主观随意的，对于不同的人来说，似乎更好的对象可以是不同的。罗蒂的这种理论会导致实践中的混乱，举例来说，在罗蒂所处的西方文化社会，有可能会出现新纳粹势力胜出的局面，在迫害犹太人、外国人、共产党人对于人们来说似乎更好的意义上，人们的所作所为就是更好的；而当善的势力胜出时，又会出现对于人们来说，似乎善的行为是更好的情况。这种“更好”的概念等于完全没有说出任何内容。所以，普特南说：“我相信，罗蒂拒绝了我的第五项原则。”^③

二 罗蒂眼里的普特南

相对于普特南 1981 年开始关注罗蒂而言，罗蒂对普特南的重视要早得多；相对于普特南对罗蒂批评大于欣赏而言，罗蒂对普特南的评价也要高得多。罗蒂曾经这样谈到普特南：“普特南是一位

① H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 23.

② R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. xxxvii.

③ H. Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, p. 24.

我在大约三十年间从其著述中获益无数的哲学家。”^①“普特南是号称实用主义者的当代最重要的哲学家。”^②在罗蒂的成名作《哲学和自然之镜》中,普特南是他引证次数最多的当代哲学家之一。罗蒂一直把普特南的哲学看做自己的重要思想资源,他与普特南的争论是被动的、不得已的。

罗蒂对于普特南批评的最早回应见于他 1982 年为《实用主义后果》一书所写的“导言”,在这篇导言中,罗蒂部分接受了普特南的观点,对自己原先的真理观做了一定的修改。普特南认为,“真理”的意义不能由“有根据的可断言性”来说明,不能像皮尔士那样,把真理的问题还原为文化语境中的各种意见的聚合,有根据的可断言性不能等同于真理。罗蒂认为,普特南在这一点上是正确的,他指出:“一个聪明的实用主义者不应该屈服于诱惑,在‘S 是真的当且仅当 S _____是可断言的’空白处填上‘在探究的终点’,或‘根据我们文化的标准’或任何其他东西。”^③罗蒂承认,包括他自己在内的许多实用主义者在这点上并不那么清醒,以为皮尔士把真理定义为探究的聚合是克服实在论的大写真理的好办法,现在在普特南的提示下,他意识到用皮尔士的办法化解实在论的真理并不比实在论的真理直觉有更多的理由。对此,罗蒂说道:“我感谢与普特南的讨论,它说服我拒绝了皮尔士定义的诱惑。”^④

罗蒂的改变受到普特南的关注和好评^⑤,但这并不意味着他

① R. Rorty: “Putnam and the Relativist Menace”, *Journal of Philosophy*, Vol. 90, September, 1993, p.461.

② R. Rorty: *Truth and Progress*, *Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, 1998, p.213.

③ R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. xxv.

④ 同上书, p. xiv, no. 25.

⑤ H. Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988, p. 109; H. Putnam: *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992.

们之间的分歧得到了弥合。罗蒂虽然同意不再将真理等同于有根据的可断言性,但他一直认为,前者是个空洞无物的概念,实用主义者不应该对这一空洞的真理概念有任何眷注,生活中的有根据的可断言性才是惟一值得探讨的话题。

1985年,罗蒂发表了《协同性还是客观性?》一文,首次较为集中地分析了自己与普特南的同异。在这篇文章中,罗蒂一方面为自己的哲学立场做辩解,一方面对普特南哲学立场的前后不一进行解剖。

针对普特南关于相对主义的指责,罗蒂的回答是,他只提倡种族中心论,不能把种族中心论等同于相对主义。种族中心论认为:“如果撇开了对于一个既定社会(我们的社会)在这个或那个探究领域中所使用的人们熟悉的辩明(justification)过程的描述,关于真理和合理性,没有任何东西好谈。”^①注意,罗蒂在此有一个微妙的修正,原先他把真理等同于辩明(有根据的可断言性),这意味着他有一个关于什么是真理的肯定的观点,现在,在接受了普特南的批评之后,他不再说真理是什么,而只是说,关于真理“没有任何东西好谈”;由于相对主义是关于真理的一种理论,而罗蒂不认为自己在提倡什么真理理论,因此他不能接受种族中心主义是一种相对主义的指责,用他自己的话说:“实用主义没有关于真理的理论,更不用说相对主义的理论了。”^②普特南对于相对主义的指责至多只适用于费耶阿本德早期的某些观点,而不适用于种族中心论。

罗蒂坦承,他看不出他的种族中心论和普特南的内部主义哲

① R. Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge University Press, 1991, p. 23.

② R. Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge University Press, 1991, p. 24. (罗蒂常以实用主义者自居,故在谈论自己的哲学观点时,他常以实用主义为招牌。)

学观到底有什么实质的区别：“我这里所说的‘实用主义的观点，几乎……相同于普特南在他最近的《理性、真理与历史》一书中所说的内部主义哲学观。”^①按照普特南内在实在论的观点，我们对于世界的认识是在我们的概念框架内实现的，概念框架可以有許多，它们是相对于语言文化的；真理的谈论离不开合理的可接受性的谈论，而合理的可接受性是文化历史的产物。罗蒂认为，这正是他的种族中心论所要表达的意思，“我们不可能站在那些光线的范围之外，我们不可能站在只由理性的自然之光所照亮的中立的基础上”。^②我们只能在我们人类之间展开对话，他将此看做普特南的内部主义哲学不言而喻的结论，因此当普特南追问“这种对话有没有理想的终点？存在着一种真正的对于合理性的理解，一种真正的道德吗——即便我们所拥有的一切都只是我们对于它们的理解？”^③时，他认为普特南半途后撤了。普特南指出，从我们对合理性的不同理解中可以预设一种关于理想的真理的极限概念。^④罗蒂对此反唇相讥，说只有从上帝的眼光看，才能说人类是否走在正确的大道上，“我想说的是，普特南在此山穷水尽时，又溜回到他在其他地方所正确谴责的科学主义去了”。^⑤

罗蒂对于普特南关于他们之间分歧的论述的最完整的答复迟至1993年才问世。这一年的9月，他在美国著名的《哲学杂志》上发表了题为《普特南与相对主义的威胁》一文，正面反击普特南对于他的批判。

① R. Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge University Press, 1991, p.24.

② 同上书, p.25。

③ H. Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p.216.

④ 同上。

⑤ R. Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge University Press, 1991, p.27.

针对普特南所强调的两个基本态度的分歧,罗蒂的答复是:第一,他并不像普特南所说的那样,因为传统基础主义哲学的失败而抛弃传统文化的一些重要概念。“我不认为我曾经写过任何东西表明我希望改变对于‘认识’、‘客观’、‘事实’和‘理性’的日常使用方式。”他的建议是:“我们继续用流行的语言说话,然而对它做一种不同于(大写的)实在论所做的哲学注释。”^① 第二,他接受普特南关于他的卡尔纳普腔调的指责,承认这是不该犯的错误;不应该说传统哲学的争论是“伪问题”,只有“不真实的区别”,而只能说这种争论是没有结果的。“对于实用主义者来说,惟一的问题应该是‘它有什么用?’而不是‘它是真的吗?’”^② 然而,罗蒂认为普特南在此走过头了,因为普特南在解释这种争论的性质时说“哲学的虚幻是属于人的生活本性的虚幻”,罗蒂对此极为反感,在他看来,“人的生活本性”与普特南的内部主义哲学观显然相互抵触。

对于普特南的五项主张,罗蒂的反应是:同意后三项主张,对于前两项主张的解释与普特南的有所不同。关于第一项主张,罗蒂指出,一个陈述在给定的环境中是否被看做“有根据的”,通常是有客观理由的。但这种客观性来自于观察自己的文化同伴,是“社会逻辑的事情”,它不同于普特南所说的“事实”(matter of fact),因为普特南所谓的“事实”是超出我们文化的东西。关于第二项主张,罗蒂的回答是否定的。他承认,也许大多数人的意见是错误的,但除了从社会—文化中寻找客观性的根据,我们没有其他办法。也许新纳粹势力会胜出,也许人们会赞

① R. Rorty: *Truth and Progress*, *Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1998, p. 44.

② 同上书, p.45。

同新纳粹势力对付犹太人的方式，在这个问题上，没有普特南所说的超文化的事实作判断的依据。就像动物的物种会由于对环境的选择不当而毁灭一样，人在这个问题上并不比动物更高明，动物无法以“事实”来作自己行动的依据，人也没有办法以“事实”来作自己判断的依据。

普特南对罗蒂的另一个重要批评是，罗蒂实际上否定了人类在合理性等问题上有进步可言，因为罗蒂的进步标准是“似乎更好”，而由于对不同的人可以有不同的似乎更好，这样罗蒂的标准便失去了客观性。对此，罗蒂辩解道，这里的“似乎更好”是指“对我们而言明白无误的似乎更好”，而这里的“我们”指的是“我们可以将其看做我们自己的更好替代者的语言使用者”。^①问题是，用“我们”作标准来判断是否进步岂不有循环论证之嫌？因为我们的替代者岂不是只有和我们共享一些核心的观念才能被我们所接受？罗蒂的回答是：“不，它毋宁意味着：我们依据理性说服的过程把他们看做是一些持有与我们的信念不相同的信念的人，我们是根据我们对于理性说服与暴力之间的区别的观念，把这个过程看做是理性说服的过程的。”^② 我们对于什么是更好的描述是从我们自己目前的认识中演变出来的。罗蒂认为，这种关于“更好”的谈论不是对于“更好”的意义分析（好像有一个不变的内涵），而是对于“你说的‘更好’指的是什么？”的回答。

罗蒂的这篇文章想要证明，理论上不融贯的不是他罗蒂而正是普特南自己。他认为普特南的问题在于，既要坚持五项主张，又抱着“作为理想的合理的可接受性的真理”概念不放。而在罗蒂看

① R. Rorty: *Truth and Progress, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1998, p.54.

② 同上。

来,所谓“理想的合理的可接受性”要么指的是“理想社群的合理的可接受性”,要么指的是皮尔士式的“最终会聚”。普特南曾明白表示他不赞成皮尔士式的解释,因此后者可以排除。但如果是前者,那么只要不承认有上帝目光,它无非等于“相对于最好状态下的我们的可接受性”,假如普特南的意思是这样的话,则他与罗蒂所说的种族中心论者并没有区别。然而普特南又对种族中心论痛加驳斥,这样普特南的立场便不免使人感到困惑。罗蒂认为,普特南在这个问题上最终倒向了直觉主义。^①但依靠直觉主义所拯救的真理并没有什么生命力,“不论是依照我们的有根据的可断言性的标准还是依照我们实践的任何其他方面,这种品格高尚的老生常谈都绝对是毫无结果的,它正是实用主义所要避免的那种空洞无物的东西”。^②

什么是罗蒂与普特南分歧的要点所在?罗蒂有一段话对此作了概要的论述:“普特南和我的真正分歧是,一旦我们肯定第一到第五项主张,实在论的传统还能保留多少。普特南认为,这些主张为某种像阿佩尔—哈贝马斯的‘普遍有效性的要求’的东西,某种与宗教和实在论哲学提供给我们非地域的、不变的正确性相似的东西留下了余地;我认为,只是在以下意义上这些主张是令人感兴趣的:它们使我们意识到没有上面所说的概念一样可以,它们使我们想到实验萨特所说的‘一贯的无神论’——实验像其他动物物种一样的仅仅是当下的变化的我们自己(即我们这些温和的知识分子)的形象,而这样做并没有什么不好。”^③

① R. Rorty: *Truth and Progress, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge University Press, 1998, p. 57.

② 同上书, p. 60。

③ 同上书, p. 62。

三 普特南对罗蒂的再批判

普特南和罗蒂在这场争论中有一个很明显的不同,罗蒂的基本立场没有太大的变化,他在普特南的影响下,对自己的某些观点有所修正,但在总的方面并没有让步;普特南则不同,他的思想变动很大,有时甚至以今天的普特南批判昨天的普特南。所以,罗蒂对于普特南的答复尽管问世于90年代,但它和罗蒂80年代的思想是一致的;而普特南在80年代末90年代初则有一个哲学立场的大转变,这就是由内在实在论向自然实在论的转变。随着这一转变的完成,普特南对罗蒂的批评有了较以往不同的内容。

1992年6月,罗蒂在美国《哲学与现象学研究》杂志上发表了《普特南论真理》一文,进一步揭示了普特南在真理问题上的自相矛盾。罗蒂的诘难是,既然普特南坚持认为“对象”是相对于语言描述框架的,他何以能同时主张外部世界决定我们的陈述的真值。罗蒂甚至认为,在这个问题上,内在实在论都是不够彻底的:“如果没有独立于我们谈话方式的对象存在,就很难清楚地阐明任何独特的实在论的非浅薄的学说——甚至是内在实在论的学说。”^①

值得注意的是普特南的答复,他试图以一种不同于以往的方式回答罗蒂的挑战。他不再接受罗蒂的提问方式,“罗蒂的词汇包含了我不可能‘买账’的哲学假设”^②,即要么把对象看做主观内在的,要么把对象看做是世界本身的,因此只要说对象不能独立于我们的描述方式,便一定意味着它是非客观实在的,这里实际上仍有

① R. Rorty: “Putnam on Truth”, *Philosophical Phenomenological Research*, Vol. LII, No. 2, June, 1992, p.416.

② 同上书, p.433。

“世界本身”的幽灵在作祟。普特南认为,如果去掉“世界本身”这一主客观的衡量标准,回到日常生活中来,我们就会发现,说对象不能独立于我们的描述方式和说对象决定我们陈述的真值并无矛盾。他指出,和罗蒂一样,他反对设定一种大写的作为所有对象的整体世界,反对设想有一种与此整体相对应的惟一正确的描述;说世界独立于我们的语言使用而自己划分为对象、事件或事实是没有意义的。但是和罗蒂不同的是,“这并不是意味着,当‘对象’、‘事件’等的用法已经被确定时,我们仍然不能说我们用特定词汇所做的特定陈述是如何相关于那些特定对象的。答案并不总是需要采用简单的去引号的方式”。^①

普特南这里的腔调与以往相比有一个明显的改变。在此之前,普特南和罗蒂在哲学话语方面并没有分歧,换句话说,他们在哲学思考的出发点上并没有区别,分道扬镳只是在中途才发生的。罗蒂认为既然我们的认识无法对应实在,我们只能退缩到我们的语言文化框架之内;而普特南则不愿放弃实在论的直觉,为此他受到罗蒂的埋怨。现在他从一开始就运用了一种与罗蒂很不相同的说话方式,剥去了实在的形而上的外衣,回到了生活世界,因此,他不再将实在论看做只是一种直觉,而径直认为我们就可以谈论实在,谈论与实在的对应。

站在新的哲学立场上,普特南对罗蒂的批判也有了新的内容,并且这一批判的矛头所指也包括早先的普特南自己。1993年2月2日,普特南在英国伦敦经济学院的孔德讲座上发表题为“实在

^① R. Rorty: "Putnam on Truth", *Philosophical Phenomenological Research*, Vol. LII, No. 2, June, 1992, p. 434. (普特南这里所说的“去引号的方式”指的是真理取消论的方式。关于这一点,参见 H. Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1978, pp. 9—10 以及 H. Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p. 129.)

论的问题”的演讲,从新的角度阐明他与罗蒂的分歧。

罗蒂和内在实在论时期的普特南在批判形而上学实在论时持同一个观点,即形而上学实在论之所以不能成立是因为它试图站在我们的思想和语言之外,拿思想和语言与世界作比较,它试图做一种它没有能力做到的事情。普特南现在看到,这种拒斥的方式已经向所拒斥的对象投降了,已经跌入了形而上学实在论的陷阱,因为它等于说形而上学实在论的要求是清楚的,只是我们达不到它而已。罗蒂认为,在此情势下,我们的选择只有两种,要么回到形而上学实在论,要么否定信念可以由外在事物所辩明,他自己选择了后一条路。在他看来,形而上学实在论既然是错误的,那么它的否定命题自然是正确的。普特南指出,这种否定形而上学实在论的方式并没有真正摆脱形而上学实在论,因为它等于承认了形而上学实在论问题的合法性。重要的不是由肯定的回答走向否定的回答,而是追问形而上学实在论是否明智。“如果我们同意‘我们有时成功地将我们的语言和思想与实在本身做了比较’这种说法是不明智的话,那么我们应该认识到,‘不可能站在思想和语言之外,拿它们和世界做比较’的说法同样是不明智的。”^①罗蒂似乎陷入了一种矛盾的境地:他既想说形而上学实在论没有意义,又想抓住形而上学实在论的思想得出具有实质意义的结论。用科南特的话说,在普特南看来,罗蒂的最主要的错误是认为“我们可以弄清胡说在说些什么”。^②罗蒂的做法表明了他还有着很重的形而上学实在论的情结。关于这一点,普特南分析道:“为什么罗蒂为无法保证我们的语言表象外在事物而如此烦恼?显然,罗蒂对这一保证的追求是如此的强烈以至于在发现这一保证是‘不可能’的

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 299.

② 同上书, p. xxix.

时候,他觉得只能得出我们的语言不表象任何事物的结论。正是在罗蒂的这一观点中,人们窥见了失望的形而上学实在论的冲动的痕迹。”^①

对于普特南的新指责,罗蒂尚未作出正面的回答。在他最近发表的著述里,普特南的名字仍然频频出现,^②但在实在论问题上,罗蒂的观点还看不出什么新的变化。他仍然认为,普特南和他是同一个阵营的,区别只是实用主义家族内部的。他说:“实用主义者以两种主要方式回应对于实用主义的批评。一些人,如皮尔士、詹姆斯以及普特南,说通过将‘真’与‘理想状态下的辩明’——皮尔士称作‘探究终点’的状态——相等同,我们可以保留‘真’的绝对涵义;而另一些人,如杜威(以及我所说的戴维森)则认为,关于真理,没有多少东西好说,哲学家们应该明确而清醒地把自己限制在辩明,限制在杜威所说的‘有根据的可断言性’上。我倾向于后一种方式。”^③

虽然我们没有普特南对于这段话的评论,但按照上面普特南的观点,可以肯定,他不会赞同罗蒂的这一概述,他既不会同意把他和皮尔士相提并论,也不会同意关于真理没有什么好说的这种主张。

四 反响与评论

普特南与罗蒂的争论在英美哲学界引起广泛的反响。这些反

① H. Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994, p. 299.

② 见 R. Rorty: *Truth and Progress*, *Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge University Press, 1998; R. Rorty: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books Ltd, New York, 1999; *Rorty and Pragmatism*, *The Philosopher Responds to His Critics*, ed. H. J. Saatkamp, Jr., Vanderbilt University Press, London, 1995.

③ R. Rorty: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books Ltd, New York, 1999, p. 32.

响可分为以下三类：第一类是站在普特南一边反对罗蒂的，如科南特、凯思(J. Case)以及杰克逊(R. L. Jackson)等^①。他们基本上赞成普特南对罗蒂的批判，即罗蒂是位相对主义者以及罗蒂还有形而上学实在论的遗痕等，并对普特南的观点作了进一步的阐释。第二类是站在罗蒂一边反对普特南的，如福斯特(Paul. D. Forster)^②。他主要认为普特南误解了罗蒂，用直觉来保留实在论，不如罗蒂对于真理的否定性论述来得明晰、有说服力。第三类认为两人都有问题，但罗蒂的问题更大，如哈茨(C. G. Hartz)^③。他看到普特南与罗蒂的哲学立场都不融贯，但他更多的是修补普特南的漏洞以驳斥罗蒂的主张。所以，总的说来，哲学界在这场争论中更多的是同情普特南，讨伐罗蒂。考虑到罗蒂对于哲学的讨伐，这种反应是不足为奇的。

我对这场争论的看法是：就学理的角度而言，在争论的第一阶段，两人都有明显的困难。普特南对罗蒂的批判是有力的，相对主义的自我反驳似乎是确凿无疑的，但是他无法向人们讲清他自己的内在实在论和罗蒂的种族中心论究竟有什么根本的不同。就此而言，罗蒂对于他的反击相当成功。普特南的内部主义哲学观与罗蒂的主张确实极为相近，因此当普特南对罗蒂大加鞭撻时，不仅罗蒂自己感到不解，而且也引起了他人的困惑。普特南试图用“实

① 参见 J. Conant: "Introduction" to H. Putnam's *Words and Life*, Harvard University Press, 1994; J. Case: "Rorty and Putnam: Separate and Unequal", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXXIII, 1995; R. L. Jackson: "Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam-Rorty Debate", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXVIII, No. 4, 1988。

② 参见 P. D. Forster: "What is at Stake Between Putnam and Rorty?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, No. 3, September, 1992。

③ C. G. Hartz: "What Putnam should have said: An Alternative Reply to Rorty", *Erkenntnis*, 34, 1991。

在论的直觉”来逃避内在实在论可能导致的相对主义结论,但在理论上并不成功,因为它不但是生硬的没有论证的,而且也与普特南曾经主张的观点相轩轻,内部主义哲学观很难为实在论留下空间。

然而,在争论的第二阶段即普特南转向自然实在论之后,普特南在这场争论中是占据上风的,并且,在我看来,他的立场也是更加可信的。此时的普特南对于实在论作了祛除形而上学累赘的手术,重新回到日常的生活实践,对实在有了全新的解释。实在不是远离我们的冷漠的与任何概念无关的存在,生活实践中自然形成的概念非但不是隔开我们和世界的屏障,相反,它们本身就是世界的一部分,我们一方面用概念思考世界,另一方面又受到渗透着概念的世界的制约,这两者并不矛盾。因此普特南现在既可以坚持他的反形而上学实在论的立场,同时又不至于否定真理符合论。他似乎找到了一条他一直在苦苦追求的中间道路。罗蒂和他相比,叛逆的色彩更重,他不顾普特南的劝告,放弃对于传统哲学的改造,回避传统哲学的概念,否定了表象的可能,就此而言,他的工作不如普特南的艰辛、深刻。因为只是强调形而上学实在论概念的无用是不能解决问题的,不能用“无用”作理由简单否定表象之类的在我们的文化、生活中如此重要的概念,应该像普特南那样,具体分析形而上学实在论是怎样表面上模仿了日常生活的说话方式而实际上则抽空了它们的内容。只有这样,才能真正克服形而上学实在论而又不至于陷入相对主义的泥淖。而且,在我看来,普特南对于罗蒂形而上学实在论情结的揭露也确实击中了罗蒂的要害,他对此一直未能给出令人满意的回答。

这场争论还会持续下去,因为它所涉及的正是当代英美哲学家所关注的问题,即实在论与怀疑论、相对主义的问题。普特南与罗蒂的对话也因为这一点,而有了不同寻常的意义。

参 考 文 献

一 英文文献

1. Hilary Putnam: *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Volume 1*, Cambridge University Press, 1975.
2. Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge University Press, 1975.
3. Hilary Putnam: *Meaning and Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.
4. Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981. (《理性、真理与历史》, 辽宁教育出版社 1988 年版;《理性、真理与历史》, 上海译文出版社 1997 年版)
5. Hilary Putnam: *Realism and Reason, Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge University Press, 1983.
6. Hilary Putnam: *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, Ill. 1987.
7. Hilary Putnam: *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988.
8. Hilary Putnam: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990.
9. Hilary Putnam: *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992.

10. Hilary Putnam: *Words and Life*, Harvard University Press, 1994.
11. Hilary Putnam: *Pragmatism: An Open Question*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1995.
12. Hilary Putnam: *The Threefold Cord Mind, Body and World*, Columbia University Press, 1999.
13. Hilary Putnam: "A Half Century of Philosophy, Viewed From Within", *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter, 1997.
14. Hilary Putnam: "Pragmatism and Realism", *The Revival of Pragmatism, New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, ed. by Dickstein, Morris, Duke University Press, 1998.
15. Hilary Putnam: "James' s Theory of Truth", *The Cambridge Companion to William James*, ed. Ruth Anna Putnam, Cambridge University Press, 1997.
16. C.S. Hill ed.: *The Philosophy of Hilary Putnam, Philosophical Topics*, 20, no. 1, Spring 1992, The University of Arkansas Press, 1993.
17. "Special Issue on the Philosophy of Hilary Putnam", *Synthese*, Vol. 34, no.3, May 1991.
18. A. Pessin & S. Goldberg ed.: *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam' s ' Meaning of Meaning'* , M. E. Sharpe, Inc., New York, 1996.
19. G. Boolos ed.: *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*, Cambridge University Press, 1990.
20. P. Clark & B. Hale ed.: *Reading Putnam*, Blackwell Publishers Ltd., Cambridge USA, 1994.

21. J. L. Austin: *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, 1962.
22. A. J. Ayer: *Philosophy in the Twentieth Century*, Random House Inc., New York, 1984. (艾耶尔:《二十世纪哲学》,上海译文出版社 1987 年版)
23. R. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Basil Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 1983.
24. R. Bernstein: *Philosophical Profiles*, Polity Press, 1986.
25. M. Boden: *Mind and Mechanisms: Philosophical Psychology and Computational Models*, Cornell University Press, 1981.
26. G. Borradori: *The American Philosophy*, The University of Chicago Press, 1994.
27. L. Wittgenstein: *Philosophical Investigation*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1968.
28. L. Wittgenstein: *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1969.
29. S. Cavell: *The Claim of Reason*, Oxford University Press, 1979.
30. J. Conant: *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press, Lewisburgh, 1989.
31. J. Dewey: *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Holt Inc. New York, 1938.
32. J. Dewey: *Experience and Nature*, Open Court Publishing Com., La Salle, Ill., 1926.
33. J. Dewey: *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*, Minton, Balch, New York, 1929.

34. F. B. Farrell: *Subjectivity, Realism and Postmodernism*, Cambridge University Press, 1996.
35. P. Feyerabend: *Against Method, Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Verso Edition, London, 1978. (保罗·法伊尔阿本德:《反对方法》,上海译文出版社 1992 年版)
36. J. Fodor: *The Language of Thought*, New York: T. Y. Crowell, 1975.
37. N. Goodman: *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1978.
38. N. Goodman: *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, 1983.
39. W. James: *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, 1976.
40. W. James: *Principle of Psychology*, Dover Publishing Com., New York, 1950.
41. W. James: *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1978.
42. W. James: *The Will to Believe and Other Essays*, Harvard University Press, 1978.
43. W. James: *A Pluralistic Universe*, Longman, Green, and Co., London, 1909.
44. S. Kripke: *Naming and Necessity*, Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1980. (克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社 1988 年版)
45. T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 1970.
46. D. Lewis: *Philosophical Papers, Vol. 1*, Oxford University

- Press, 1983.
47. J. McDowell: *Mind and World*, Harvard University Press, 1994.
 48. J. McDowell: *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, 1998.
 49. G. E. Myers: *William James, His Life and Thought*, Yale University Press, 1986.
 50. W. V. O. Quine: *From A Logical Point of View*, Harvard University Press, 1980.
 51. W. V. O. Quine: *Word and Object*, The MIT Press, 1960.
 52. W. V. O. Quine: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969.
 53. J. Rajchman and C. West: *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, 1985.
 54. N. Rescher: *Realistic Pragmatism, An Introduction to Pragmatic Philosophy*, State University of New York Press, 2000.
 55. R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.
 56. R. Rorty: *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982.
 57. R. Rorty: *Objectivity, Relativism and Truth*, Philosophical Papers, Vol. 1, Cambridge University Press, 1991.
 58. *Rorty and His Critics*, ed. R. B. Brandom, Blackwell Publishers Ltd. 2000.
 59. G. Ryle: *The Concept of Mind*, Barnes & Noble Books Com., 1949. (赖尔:《心的概念》,上海译文出版社 1988 年版)
 60. D. Shapere: *Reason and the Search for Knowledge*, D. Reidel

Publishing Com., 1984.(夏佩尔:《理由与求知》,上海译文出版社 1990 年版)

61. J. Searle: *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, 1984.
62. J. Searle: *Intentionality: An Essay In Philosophy Of Mind*, Cambridge University Press, 1983.
63. P. Strawson: "Perception and Its Objects", in G. F. McDonald, ed., *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer*, Cornell University Press, 1979.
64. C. West: *The American Evasion of Philosophy*, The University of Wisconsin Press, 1989.
65. B. Williams: *Ethics and the Limit of Philosophy*, Harvard University Press, 1985.

二 中文文献

1. 罗素:《西方哲学史》(下卷),商务印书馆 1976 年版。
2. 洛克:《人类理解论》(上下册),商务印书馆 1959 年版。
3. 埃德蒙德·胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,上海译文出版社 1988 年版。
4. 艾耶尔:《语言、真理与逻辑》,上海译文出版社 1981 年版。
5. 保罗·法伊尔阿本德:《自由社会中的科学》,上海译文出版社 1990 年版。
6. A. P. 马蒂尼奇主编:《语言哲学》,商务印书馆 1998 年版。
7. 约翰·巴斯摩尔:《哲学百年 新近哲学家》,商务印书馆 1996 年版。
8. 施太格穆勒:《当代哲学主流》(下卷),商务印书馆 1992 年版。

9. 保罗·利科主编:《哲学主要趋向》,商务印书馆 1988 年版。
10. 涂纪亮主编:《语言哲学名著选辑》,三联书店 1988 年版。
11. 涂纪亮:《分析哲学及其在美国的发展》(上、下),中国社会科学出版社 1987 年版。
12. 涂纪亮主编:《当代美国哲学》,上海人民出版社 1987 年版。
13. 徐友渔:《哥白尼式的革命》,上海三联书店 1994 年版。
14. 赵敦华:《当代英美哲学举要》,当代中国出版社 1997 年版。
15. 辛强国:《语意、辩明与实用主义——普特南哲学研究》,西南财经大学出版社 1998 年版。
16. 江怡主编:《走向新世纪的西方哲学》,中国社会科学出版社 1998 年版。
17. 陈亚军:《实用主义:从皮尔士到普特南》,湖南教育出版社 1999 年版。
18. 陈亚军:《哲学的改造》,中国社会科学出版社 1998 年版。
19. 张之沧:《论普特南的实在论的人本主义倾向》,《自然辩证法通讯》,1996 年第 1 期。
20. 童世骏:《理性、真理和实践——科学哲学中的实证论、实在论和实用主义》,《中国社会科学季刊》(香港)1998 年,夏季卷,总第 23 期。
21. 张国栋:《普特南论通名》,《论证》1999 年,夏季卷。

后 记

骄阳似火,天空除了湛蓝,不见一丝云彩。汗流浹背中完成了书稿的最后核对,依照俗规,到了该写“后记”的时候了。

写作普特南的“大道理”早已在“前言”中交代了,但我时常想,那些似乎还不是我研究普特南的全部理由。詹姆斯强调情感在认知中的地位,叔本华突出意志高于理性,仔细想想,确是睿智之见。我之所以选择了普特南,不正是和我的个人机缘,和我对普特南的个人印象以及由此而来的研究冲动有着密切的关联吗?回想9年前旁听普特南课程的情景,其博学机智、和蔼风趣,至今仍历历在目,恍如昨天。当时的普特南,正是英美哲学界炙手可热的人物,学术声誉如日中天,其学品、人品,学术界口碑载道。出于瞻仰风采的动机,我踏进了这位大师的讲堂。我决不曾想到,我是在踏入一座磁场,以至后来改变了自己的学术走向。普特南的演讲不仅将我领入了美国实用主义的大门,而且也使我初步窥见了他自己的哲学殿堂。从此,关注普特南,研读普特南,便成了我的主要学术兴趣之一,撰写一部著作,专门阐释普特南的哲学,也就成了我多年以来的学术志向和心愿。

两年前在美丽的西子湖畔参加全国现代西方哲学研讨会,其间结识了人民出版社的陈亚明女士。闲谈之余,自然问及手中的工作。当她听完我的写作构想和已经完成的研究之后,当即表示了出版的兴趣。后因我出国访学,写作进度受到影响,原定的交稿时间也往后推迟了近一年。是陈亚明女士的理解、信任和耐心,促

成了本书的问世。对此,我十分感谢。

本书是在我的博士论文的基础上完成的,我的指导老师赵敦华教授从论文的选题、论文的写作方式到论文某些观点的斟酌,都给了我很大的帮助。另外,我还要感谢涂纪亮、朱德生、徐友渔、黄克剑、万俊人、冯俊、韩震、韩水法、陈波、孙永平、韩林合以及 Beth Singer, Marjorie Miller, Lee Hardy, Gary Ebbs 等诸位专家学者,道友同仁,他们的或鼓励或批评,或建议或启发,凡此种种,都直接间接地影响了本书的写作。

饮水思源,在此我不能忘记陈修斋、杨祖陶两位先生,是他们为我打开了西方哲学的大门。二十多年前,正是受两位先生的熏陶,我和西方哲学结下了不解之缘。我同样不能忘记,是我的硕士研究生导师张澄清教授的指导,使我在西方哲学的领域中积累了学养,得到了训练,为我的进一步研究打下了基础。

最后,我还要特别感谢我的妻子陈小江,是她的一如既往的支持使我能专心致志于自己的工作。因此,这本书不光是我的成果,同样也凝聚了她的心血。

本书的部分内容曾发表于《哲学研究》、《自然辩证法研究》、《自然辩证法通讯》、《学术月刊》、《开放时代》、《论衡》等,在此,谨对上述刊物的支持表示感谢。

陈 亚 军

2002年8月于厦门大学海滨东区