

北京师范大学

博士学位论文

论文题目：经验之为直观与概念的统一

——以“匹兹堡学派”为中心的探讨

作者：黄如松

导师：李红 教授

系别年级：哲学学院 2011 级

学科专业：外国哲学

完成日期：2016年4月

北京师范大学研究生院

北京师范大学学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的作品成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律结果由本人承担。

学位论文作者签名：

日期： 年 月 日

学位论文使用授权书

学位论文作者完全了解北京师范大学有关保留和使用学位论文的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属北京师范大学。学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许学位论文被查阅和借阅；学校可以公布学位论文的全部或部分内容，可以允许采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。保密的学位论文在解密后适用于本授权书。

本人签名： _____

日期： _____

导师签名： _____

日期： _____

经验之为直观与概念的统一

——以“匹兹堡学派”为中心的探讨

摘要

本文旨在为麦克道尔(John McDowell)的“概念性经验”作辩护。英国经验主义、大陆理性主义与逻辑经验主义都建立在“笛卡尔式图景”(Cartesian Picture)这一基础之上。“所予”(the Given)是“笛卡尔式图景”用来解释心灵与世界关系的核心要素，塞拉斯(Wilfrid Sellars)对“所予神话”的批评是对整个“笛卡尔式图景”的一种颠覆。避免“所予神话”的经验主义是否可能？塞拉斯本人试图寻找某种“基础主义”与“融贯主义”(Coherentism)的中间方案。布兰顿(Robert Brandom)与麦克道尔分别在两个方向上对塞拉斯的方案作了推进。布兰顿的出路是推理主义语义学。在推理主义语义学体系中，取代“经验”的是“表象”(representation)。布兰顿试图从语义的推理维度来理解语义的表象维度的做法既是推理主义语义学的最大贡献，也是推理主义语义学的最大挑战。布兰顿哲学的实质是消解经验主义。弱版本的“丧失世界”批评指责布兰顿的推理主义语义学对语义的说明只不过是语言内部的“空转”，与外部世界没有关系。弱版本批评并不成立。我将麦克道尔强调经验本身的规范性维度的批评，称之为对推理主义语义学的强版本的“丧失世界”批评。强版本批评指出，布兰顿虽然没有完全割裂语言与世界，但是布兰顿对语言与世界之间关系的说明是不充分的。为了避免塞拉斯“所予神话”的批评，麦克道尔拯救经验主义的方案是“概念性经验”。对“概念性经验”常见的四种批评并不成立。“概念性经验”的关键问题是：该如何理解“概念性”的内涵？本文认为，“概念性经验”真正的困难在于麦克道尔对它的“命题性理解”，而且，“命题性理解”也是我们难以区分麦克道尔的“最低限度经验主义”与戴维森(Donald Davidson)的“融贯论”(Coherence Theory)、布兰顿的“推理主义语义学”的根源。麦克道尔后期放弃了“命题性理解”，转向了“直观性理解”，但是我们不能把“命题性”与“概念性”划等号，也就是说，放弃“命题性理解”并不等于放弃“概念性理解”。我们应当把麦克道尔对经验的想法理解为“经验之为直观与概念的统一”。而且，若从这个视角来看康德哲学，相对于阿利森(Henry E. Allison)对康德“先验观念论”的辩护，斯特劳森(P. F. Strawson)等坚持的“分离论”是正确的，即“先验分析论”不需要“先验观念论”的支撑也能成立。至于经验与世界的关系问题，只要我们坚持“经验之为直观与概念的统一”，麦克道尔的“析取论”就是成立的，在此意义上，麦克道尔的“析取论”是一种独特的“析取论”，泰勒·伯奇(Tyler Burge)从感知心理学的角度对麦克道尔“析取论”的批评并不成立。

关键词：经验主义，匹兹堡学派，所予神话，推理主义语义学，丧失世界，概念性，直观性，析取论

EXPERIENCE AS A SYNTHESIS OF THE INTUITIONAL AND THE CONCEPTUAL: AN INVESTIGATION ON THE PITTSBURGH SCHOOL

ABSTRACT

The main idea of this thesis is to defend John McDowell's conceptual experience. British empiricism, continental rationalism and logical empiricism are all based on the "Cartesian picture" in which the given is the core element to explain the relationships between mind and world. Wilfrid Sellars's critique of the Myth of the Given overturns the "Cartesian picture". Is empiricism possible to avoid the Myth of the Given? Sellars himself tries to find a middle way between foundationalism and Coherentism. Robert Brandom and McDowell improve on Sellars's strategy in two directions, respectively. Brandom's way out is his inferentialism in which he replaces the concept of experience with the concept of representation. It is both the greatest contribution and the biggest challenge for Brandom to understand the dimension of representation from the dimension of inference. The essence of Brandom's strategy is to dismiss empiricism. The weak version of the critique of Losing the World which says that Brandom's inferentialism is only the intra-linguistic idling spinning, having nothing to do with the external world fails. I refer to McDowell's criticism which emphasizes the normative dimension of experience itself as the strong version of the critique of Losing the World. The strong version points out that while Brandom does not sever language from world completely, Brandom's interpretation about the relationships between language and world is not sufficient. To avoid the Myth of the Given, McDowell's strategy to save empiricism is conceptual experience. The common four kinds of critiques to the conceptual experience are unconvincing. The real question to the conceptual experience is how to understand the meaning of the conceptual. I will argue that the main difficulty for the conceptual experience is McDowell's propositional understanding which also makes us difficult to distinguish McDowell's Minimal Empiricism from Donald Davidson's Coherence Theory and Brandom's Inferentialism. McDowell later gives up the propositional understanding and turns to the intuitional understanding, but we cannot equate the propositional with the conceptual, that is, giving up the propositional understanding is not equal to giving up the conceptual understanding. We should understand McDowell's experience as a synthesis of the intuitional and the conceptual. Moreover, from this

point of view, for Kant's philosophy, compared to Henry E. Allison's defense of Kant's Transcendental Idealism, the Separability Thesis, which is held by P. F. Strawson, etc., that is, Kant's Transcendental Analytic can be separated from Transcendental Idealism, is correct. As to the relationships between experience and world, as long as we hold to experience as a synthesis of the intuitional and the conceptual, McDowell's Disjunctivism, in this sense, a special kind of Disjunctivism, which can escape from Tyler Burge's criticism from the point of view of perceptual psychology, is established.

KEY WORDS: empiricism, the Pittsburgh School, the Myth of the Given, inferential semantics, losing the world, the conceptual, the intuitional

目录

引言	1
问题由来	1
文献综述	3
内容提要	5
第1章 经验主义的困境	8
1.1 塞拉斯对“所予神话”的批判	8
1.1.1 笛卡尔式图景	8
1.1.2 “感觉资料”之为“所予”	10
1.1.3 “是” vs. “看来是”	14
1.1.4 “所予”之为神话	16
1.2 塞拉斯的方案	17
1.2.1 基础主义与融贯主义	17
1.2.2 内在主义与外在主义	19
1.2.3 新型分析框架：“琼斯神话”	20
1.2.4 对塞拉斯的不同解读	25
第2章 推理主义方案及其困难	27
2.1 布兰顿对塞拉斯的解读	27
2.1.1 经验的双层结构	27
2.1.2 经验的权威性问题的	30
2.1.3 布兰顿的反驳	31
2.2 推理主义语义学	34
2.2.1 表象主义的问题	34
2.2.2 强推理主义与实质推理	36
2.2.3 道义计分模型	37
2.2.4 语义问题的解决	41
2.3 挑战、批评与回应	44
2.3.1 经验的客观性问题	44
2.3.2 表象 vs. 推理	45
2.3.3 弱版本的“丧失世界”批评	47

2.3.4 布兰顿的辩护	48
第3章 概念性经验	51
3.1 经验之为法庭	51
3.1.1 经验能力	51
3.1.2 最低限度经验主义	52
3.1.3 概念性经验	54
3.1.4 强版本的“丧失世界”批评	56
3.2 困难及回应	58
3.2.1 信息系统	58
3.2.2 动物的经验	60
3.2.3 经验的精细性	62
3.2.4 信念的独立性	63
3.3 经验的交互依赖模型	64
3.3.1 古普塔的批评	64
3.3.2 “交互依赖”的含义	67
3.3.3 交互依赖模型	70
3.3.4 批评与回应	71
第4章 经验之为直观与概念的统一	74
4.1 “概念性”的内涵	74
4.1.1 推理主义诘难	74
4.1.2 戴维森的反驳	75
4.1.3 直观性经验	78
4.2 康德的经验概念	81
4.2.1 康德文本的模糊性	81
4.2.2 先验观念论	84
4.2.3 康德的“推论性论题”	85
4.2.4 对阿利森的反驳	87
4.3 经验与世界	89
4.3.1 析取论	89
4.3.2 泰勒·伯奇的反驳	90
4.3.3 自然 vs. 规范	94

参考文献.....	97
附录：“匹兹堡学派”简介.....	103
后记（致谢）.....	107

引言

问题由来

“经验问题”是麦克道尔(John McDowell)《心灵与世界》(McDowell, 1996a)的核心议题之一，也是麦克道尔与布兰顿(Robert Brandom)争论的焦点。在某种意义上，布兰顿试图消解经验主义，与此相反，麦克道尔则认为，经验主义对于我们思考心灵与世界之间的关系有着不可替代的作用，不可能简单地被消解。与布兰顿相反，麦克道尔认为，我们要做的哲学工作应当是寻求某种对经验主义的恰当理解。本文认为，从“经验”的角度，我们可以更清楚地看到“匹兹堡学派”¹内部的张力。同时，以“经验之为直观与概念的统一”为题，反映了康德在本文中的重要地位，但是对“经验”的思考，本文并非简单地回归到康德。

谈论“经验”，免不了要谈论“理性”。在布兰顿的哲学体系中，我们可以看到经过分析哲学洗礼之后的理性主义。谈论布兰顿，我们也不能不涉及塞拉斯(Wilfrid Sellars)与麦克道尔，他们的哲学体系之间有着极为密切的联系。本文对“经验”的讨论以“匹兹堡学派”为中心，但并不限于“匹兹堡学派”。另外，值得注意的是，在哲学史上的各个阶段，经验主义和理性主义都呈现出极为不同的理论形态。罗蒂在《哲学与自然之镜》的序言中曾说：“……我学会了把哲学史不是看作对一些相同问题所作的一系列交替出现的回答，而是看作一套套十分不同的问题。”(理查德·罗蒂，2004)¹³经验主义也好，理性主义也好，许多相去甚远的议题都被归于它们的名下。那么，本文所谈的“经验问题”指的是什么呢？

众所周知，动物与人一样，也有“经验”，那么动物的“经验”与人的“经验”有何区别？按照通常理解，这里的区别并不表现在“经验”本身上，而表现在人的“概念性能力”上。也就是说，由于人有语言，人除了“经验”，更有对“经验”的理解。但是，这相当于默认“理性能力”才是人与动物的真正区别，就“经验”本身来说，人与动物是一样的。这样一来，经验主义似乎就站不住脚了，因为除非借助“理性”的力量，“经验”不可能为我们的知识奠基。²经验主义主张，我们的知识来源于“经验”。问题是，该如何理解“源于”的说法？如果动物与人一样拥有“经验”，那么动物的“经验”为何不能转变成知识？在传统哲学认识论领域，“经验问题”是个康德式的问题：经验知识何以可能？对这个问题的回答将会涉及“经验”与“理性”的关系，进而需要阐明“感知”、“直觉”与“所予”(the Given)等概念。

¹ “匹兹堡学派”的提法可参见(Maher, 2012)。“匹兹堡学派”由塞拉斯(Wilfrid Sellars)、麦克道尔(John McDowell)与布兰顿(Robert Brandom)三位成员组成。对“匹兹堡学派”的介绍，参见本文附录《“匹兹堡学派”简介》。

² “经验问题”还会因为我们如下的想法变得更为严峻：“为什么非得将人与动物区分开来？人无非就是动物的高级形式罢了。”关于“人与动物的区别”，这是一个极为有意思的话题。按照布兰顿所说，这里的困境可表述如下：（1）人与动物是极其不同的，也就是说，人是独特的；（2）人是从动物进化而来的，动物与人之间具有连续性；（3）过于强调（1），则与（2）相矛盾，过于强调（2），则与（1）相矛盾。另外，我们也可以来思考如下问题：在东西方思想家那里，何以作为其思想预设的，是人与动物（所谓“禽兽”）的本质区别，讨论的根本问题则是人与世界或存在的关系，即天人关系？

不过，二十世纪西方哲学的“语言转向”给哲学带来了深刻的变化，分析哲学家更多地谈论“语言”、“意义”、“分析”、“逻辑”、“真理”与“指称”等，较少地谈论传统哲学认识论所谈论的“感知”、“理性”、“直觉”、“观念”与“感觉资料”(sense data)等。(江怡,主编,2005)¹但是，不同的谈论方式并未消解“经验问题”，在语言哲学领域，“经验问题”以另一种方式呈现：我们该如何理解经验内容的意义？或者说，经验内容的意义在多大程度上来源于我们的“经验”？这时，我们需要阐明“经验”与“意义”的关系，进而需要对“语言”、“概念”与“表象”等概念作出分析。

当然，“经验问题”取决于我们如何理解“经验”这一概念本身。这时，我们就要谈到塞拉斯。在《经验主义与心灵哲学》(EPM)中，塞拉斯有力地批评了“所予”³这一观念。以经验主义为例，该观念指的是：所有知识都来源于“经验”，“经验”中被给予的内容（“所予”）是一项知识，而且，获得该知识不必有相应的“概念性能力”的参与。显然，这个观念自相矛盾，既然获得的是“知识”，那么必然涉及我们的“概念性能力”。塞拉斯把这种“所予”观念比作一种神话。值得注意的是，塞拉斯的批评并不仅仅针对英国经验主义，它对大陆理性主义与逻辑经验主义同样有效。“所予神话”使得经验主义的困难暴露无疑：“感觉经验”是经验主义的“所予”形式，因此，我们对“感觉经验”的获得就是一个谜（神话）。

布兰顿认为塞拉斯的这一批判十分成功。在此基础上，布兰顿进一步认为，“经验”中所必须的“概念性能力”是一种“推理能力”；塞拉斯所理解的“经验”实际上拥有一个“双层结构”，一层是“刺激-反应”式的“因果性”结构，另一层是理性能力参与其中的“规范性”结构。第一层意义上的“经验”鲜见哲学家反对，第二层意义上的“经验”已然是“理性”的了。因而，根据布兰顿的理解，“经验主义”的称号名存实亡，我们好像没有理由要在“经验”后面加上“主义”二字。

不过，同是“匹兹堡学派”的成员，麦克道尔在《心灵与世界》中指出，“经验”对“理性”的制约力量如果仅仅是“因果性”的，那么“经验”就不能真正为“理性”作辩护，就不能真正发挥“作为理性的法庭”的作用。充其量，这只是在我们需要辩护的地方提供了“开脱”(exculpation)⁴。当然，在《心灵与世界》中，麦克道尔提出“作为法庭的经验”，其主旨并非针对布兰顿，而是针对戴维森(Donald Davidson)。但是，从本文可以看出，布兰顿与戴维森在一些方面极为相似，麦克道尔对戴维森的批评同样适用于布兰顿。

这样，就有一个两难处境。一方面，如果接受布兰顿对“经验”的解释，那么“经验维度”其实隶属于“理性维度”，“经验”也不能为“理性”作辩护；另一方面，如果拒绝布兰顿对“经验”的解释，那么我们看不到避免塞拉斯“所予神话”的批评的经验主义的可能性。于是，我们不禁要问：“布兰顿与麦克道尔对‘经验’的理解孰对孰错？经验主义是否真的站

³ 涂纪亮翻译成“所与”，参见(涂纪亮,2007,第623页)，该书最早由中国社会科学出版社出版于1987年。

⁴ 麦克道尔的术语，对它的详细解释参见第3.1.2小节。

不住脚？在我们获取对外部世界的知识的过程中，‘经验’究竟起到了什么样的作用？”这些问题互相勾连，力图回答它们则是本文的主要任务。

文献综述

大致而言，国内对塞拉斯、麦克道尔和布兰顿的研究始于2005年，在这之前，只有极个别的人关注到他们，而2010年之后，国内对他们的研究越来越多。

颜鸿(2011)研究了塞拉斯与布兰顿在“观察报告”这一问题上的区别，认为在塞拉斯那里，“观察报告”问题并不会导致“语言是不够的”从而需要对经验如何制约语言做出说明的担忧。颜鸿在参考文献中引用了麦克道尔的《心灵与世界》，但在正文中并未提到麦克道尔。从维特根斯坦那里得到启发，颜鸿所持的见解是“观察报告作为语法规范”，但这并非塞拉斯本人的观点。本文将表明，塞拉斯本人的观点存在诸多困难，而且，麦克道尔与布兰顿对塞拉斯的解读正相反对。事实上，在塞拉斯那里，这些问题远没有在布兰顿与麦克道尔那里那么清晰，正是布兰顿与麦克道尔的争论突显了“观察报告”、经验世界的制约等问题。

陈亚军(2012)认为，布兰顿推理主义语义学的问题在于：“在布兰顿那里，语言表达式的语义内容来自于它在推论中所扮演的角色，推论是在‘规范’空间展开的，和‘自然’世界没有任何关系。”在本文中，我将与陈亚军类似的批评称之为弱版本的“丧失世界”批评。李红与黄如松(2015)以“推理”与“表征”的关系为切入点，研究了布兰顿推理主义语义学，并认为，布兰顿的推理主义语义学能够免于“丧失世界”批评。本文在此基础上作了进一步的推进，将“丧失世界”批评分成强弱两个版本，并认为布兰顿真正免于批评的只是弱版本的“丧失世界”批评。在陈亚军(2010)对布兰顿的访谈中，布兰顿专门提到了他与麦克道尔在经验主义问题上的分歧。陈亚军(2012-02-13)后来介绍“匹兹堡学派”时，也提到了布兰顿与麦克道尔的这一分歧。或许更多地受到布兰顿的影响⁵，陈亚军(2012-02-13)认为麦克道尔与布兰顿之间“重合要大于分歧”，“旗号大相径庭，但内容相去并不遥远”。孙小龙(2011)¹⁵⁶谈及这个问题的时候，似乎有些犹豫，他先谈到：“在某种意义上，两者（指布兰顿与麦克道尔）的区别在很大程度上是使用的术语的区别。”在紧接的下一段，他又谈到：“当然，两者的区别并不仅仅是用词的区别。”关于这一点，本文想要突出布兰顿与麦克道尔之间的区别，并试图论证，布兰顿与麦克道尔的相似只是表面的，他们的分歧折射出他们对哲学的不同态度，从而使得他们各自的哲学图景迥然不同。

对于麦克道尔的“概念论”，王华平与唐热风有几个回合的争论(Tang, 2010)，(王华平, 2011a)，(唐热风, 2013)。根据本文，王华平的“共存论”与唐热风的“信念论”皆不能成立。本文坚持麦克道尔“概念论”的说法。麦克道尔与戴维森有关“经验”性质的矛盾不可能通过引入“信念性经验”的说法得以消除。从麦克道尔后期放弃“命题性经验”的说法看，麦克道

⁵ 布兰顿认为他与麦克道尔之间的重合大于分歧，麦克道尔则相反，参见本文附录《“匹兹堡学派”简介》。

尔本人决不会同意“信念性经验”的说法。目前，国内对麦克道尔《心灵与世界》的译本有两种：刘叶涛版本(2006)与韩林合版本(2014)。对比这两个版本，始知哲学翻译的困难，这里仅举一例：discursive一词，刘版译成“不着边际的”，韩版译成“话语性的”，这都是未能将麦克道尔视作“匹兹堡学派”的核心成员之一的结果。韩林合基于自己对维特根斯坦《哲学研究》第95节的研究，否定麦克道尔对维特根斯坦的解读(2012, 2014)。事实上，这是个很大的话题，关涉到麦克道尔的“析取论”问题，本文第4章将为麦克道尔的“析取论”作辩护。

国外对塞拉斯、麦克道尔与布兰顿的研究特别多。本文综述将着眼于“匹兹堡学派”内部的分歧以及与此相关的经验主义问题。

形成于20世纪20年代中叶的逻辑经验主义是传统分析哲学的顶峰，20世纪50年代后，越来越多的哲学家对逻辑经验主义提出了批评。其中，最著名的当属蒯因与维特根斯坦。蒯因的《经验主义及其两个教条》(1951)对逻辑经验主义的两个基本原则进行了猛烈的批判。维特根斯坦的《哲学研究》(1953)批评了自己在《逻辑哲学论》中的思想，而《逻辑哲学论》曾被逻辑经验主义者视为自己最重要的理论来源之一。⁶在这股强劲的批评潮流之中，塞拉斯的经典之作《经验主义与心灵哲学》(1956)却没有得到蒯因与维特根斯坦的作品那般礼遇。一定程度上，塞拉斯的作品是通过他的学生及其追随者的推崇与传播才慢慢被人们所熟知。在《经验主义与心灵哲学》中，塞拉斯对逻辑经验主义的批评集中体现在他对“感觉资料经验主义”的批评上。根据塞拉斯，“感觉资料”是“逻辑经验主义”的“所予物”。“感觉资料经验主义”在二十世纪上半叶盛极一时，在英国，直到奥斯汀出版了《感觉与可感物》(1962)，“感觉资料经验主义”最终才被大多数哲学家放弃。在《感觉与可感物》中，奥斯汀以艾耶尔的《经验知识之基础》(1940)为靶子，对“感觉资料经验主义”进行了相当全面的批判。据罗蒂所说(Rorty, 1997)^{2. n.1}，在美国，虽然许多美国哲学家对奥斯汀也非常崇拜，但是在《感觉与可感物》出版之时，大多数美国哲学家因为塞拉斯的《经验主义与心灵哲学》，已经放弃了“感觉资料经验主义”。

麦克道尔与布兰顿都认为塞拉斯对“所予神话”的批评具有划时代意义，但是麦克道尔与布兰顿在如何避免“所予神话”这一点上存在分歧。麦克道尔(1996a)提出了一种“最低限度的经验主义”，这种经验主义既能解释心灵与世界之间的关系问题，又能抵挡塞拉斯对“所予神话”的批评。麦克道尔的挑战是说明这种经验主义是如何可能的。布兰顿(1994)建构了一个完整而宏大的推理主义体系，提出了推理主义语义学理论。但是，我们该如何理解推理主义体系中的经验维度？布兰顿试图通过推理维度来理解经验维度，具体的做法是从社会化的角度对经验“表象”做出解释。那么，布兰顿的策略是否成功？

关于经验主义以及与此相关的话题，布兰顿与麦克道尔之间的争论从未停止。布兰顿(1996)批评麦克道尔的《心灵与世界》缺失社会化维度，并认为，正是这个原因使得麦

⁶ 值得一提的是，江怡认为“逻辑经验主义者”并未从《逻辑哲学论》中学到维特根斯坦真正的思想，参见(江怡，2009，第111页)。

克道尔转向“最低限度的经验主义”。麦克道尔(1996b)回应称,自己所做的事情与布兰顿完全不同,并坚持某种形式的经验主义必须成立。⁷根据麦克道尔(1997),布兰顿的推理主义使得“经验”概念无法理解。布兰顿(1998)回应了麦克道尔的批评。后来,麦克道尔(2005)再次批评布兰顿的推理主义,认为布兰顿的推理主义想法没有权威可以诉诸,完全是孤立无援的。布兰顿(2005)对此也作了回应。同是对塞拉斯关于经验主义的解读,麦克道尔与布兰顿正相反对。布兰顿认为塞拉斯试图消解经验主义,针对这种理解,麦克道尔(2009)指出,塞拉斯的目的决非消解经验主义,而是试图为某种新型的经验主义留出地盘,这也是塞拉斯以经验主义作为书名的原因之一。布兰顿(2002)将塞拉斯对“经验”的解读概括为“双层经验”。麦克道尔(2010)则明确反对布兰顿对“观察报告”的解释,并将布兰顿解读的“observation”戏称为“bob-servation”。布兰顿(2010)则对麦克道尔做了极为详细的回应。与该话题类似,麦克道尔(2011)以维特根斯坦式的精神批评我们对“可错性”概念的理解,消除我们对于知识的怀疑主义,同时把感知看成是我们获取知识的一种能力,该能力不能化归为我们的推理能力。人类感知与动物感知有相同之处,但是我们可以在某种特殊意义上谈论人类的感知,即人类感知渗透着理性,与语言、自我意识联系紧密。由此可见,麦克道尔与布兰顿之间确实有很大的不同,如果仅仅着眼于作为整体的“匹兹堡学派”,而忽视“匹兹堡学派”成员内部的分歧,那么我们很难真正把握“匹兹堡学派”的思想。

内容提要

本文主体部分共分4章。

第1章划定经验主义的范围并详述经验主义的理论困境。本文所说的经验主义应当理解为塞拉斯批评的“所予神话”的一个范例。经验主义的困境既是英国经验主义与逻辑经验主义的困境,也是大陆理性主义的困境。本文将它们所共享的图景称之为“笛卡尔式图景”。笛卡尔提出“心物二元”之后,心灵与世界的关系凸现出来,它们大致都在笛卡尔勾勒的这个框架下构思。塞拉斯对“所予神话”的批评是对“笛卡尔式图景”的一种颠覆。由于“所予神话”的重要性,本章细致论述了塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中的论证。拒绝“所予神话”与认识论上的“基础主义”,塞拉斯自己的出路绝非简单地回归到认识论上的“融贯主义”,而是试图找到一条中间道路。同样,拒绝认识论上的“内在主义”,塞拉斯也不是简单地采用认识论上的“外在主义”。但是,塞拉斯的中间道路如何可能?这是一个颇有争议的问题。塞拉斯对经验主义的批判,不同学者有不同的解读,布兰顿与麦克道尔分别从两个方向上发展了塞拉斯的理论。对于心灵与世界的关系问题,塞拉斯建构了一个新型分析框架(“琼斯神话”),将心灵的概念类比于理论实体的概念,塞拉斯坚持的

⁷ 这一次讨论的简化版发表于1998年专题讨论麦克道尔《心灵与世界》的《哲学和现象学研究》(Philosophy and Phenomenological Research)期刊上。(Brandom, 1998), (McDowell, 1998)

“自然主义”主张试图结合“笛卡尔式图景”与“行为主义”双方的长处，这是塞拉斯在心灵哲学上的贡献。

第2章论述布兰顿对塞拉斯“经验”概念的解读并指出布兰顿方案的困难之所在。布兰顿将塞拉斯对经验的理解概括为“经验的双层结构”。本文认为，可以把布兰顿的“双层经验说”看成是开启布兰顿推理主义大厦的一把钥匙。而且，沿着“双层经验说”，我们很快能够发现布兰顿与塞拉斯之间的不同之处。塞拉斯认为，对经验报告权威性的理解，仅靠“给出理由与追问理由的游戏”是不够的，但是布兰顿反对这一点。布兰顿认为，“可靠主义”坚持的“经验报告的权威性可以从他人的维度来理解”这一点是正确的。避免塞拉斯的“所予神话”，布兰顿的出路是他的推理主义语义学。在推理主义语义学体系中，取代“经验”概念的是“表象”概念。布兰顿看到了表象主义路径的困难，试图另辟蹊径。推理主义语义学的最大贡献，当然也是最大挑战，是布兰顿试图从语义的推理维度来理解语义的表象维度。推理主义语义学的独特之处不在于它反对表象主义，而在于它反对的彻底性。本章详述了作为推理主义语义学之核心的“道义计分模型”。章末则聚焦于对布兰顿推理主义语义学的批评。我把对布兰顿推理主义语义学的“丧失世界”的批评分成两个版本（强版本与弱版本），并指出，通过“双层经验说”与“可靠性推理”，布兰顿能够应对弱版本的“丧失世界”批评。弱版本的“丧失世界”批评指责布兰顿的推理主义语义学对语义的说明只不过是语言内部的“空转”，与外部世界没有关系。

第3章紧接第2章末对布兰顿推理主义语义学的批评，从麦克道尔处获得启发并提出了强版本的“丧失世界”批评。不过，本章指出，麦克道尔避免塞拉斯“所予神话”的方案同样遇到了难以克服的困难。麦克道尔在《心灵与世界》中提出了“作为法庭的经验”，即“最低限度的经验主义”。根据“最低限度的经验主义”，经验不能仅仅是“因果性”的，因为心灵与世界之间（心灵指向世界）的关系只有在“规范性语境”中才能得到理解。麦克道尔利用“最低限度的经验主义”批评戴维森的“融贯论”(Coherence Theory)，但是，我们可以看到，布兰顿的推理主义语义学在这一点上与戴维森的“融贯论”极其类似，因此，麦克道尔对戴维森的批评同样适用于布兰顿。我将麦克道尔强调经验本身的规范性维度的这一批评，称之为对布兰顿推理主义语义学的强版本的“丧失世界”批评。弱版本的“丧失世界”批评强调布兰顿的推理主义语义学割裂了语言与世界，强版本的“丧失世界”批评则强调，布兰顿虽然没有完全割裂了语言与世界，但是布兰顿对语言与世界之间关系的说明是不充分的。弱版本的“丧失世界”批评要求布兰顿提供一种有关语言与世界之间关系的说明，强版本的“丧失世界”批评则要求布兰顿提供某种特定意义上的有关语言与世界之间关系的说明。避免塞拉斯的“所予神话”，麦克道尔自己的解决方案是“概念性经验”。本章第2节从四个方面阐释了“概念性经验”这一解决方案的困难以及麦克道尔的辩护。章末则引入匹兹堡大学另一位专研经验主义的教授阿尼尔·古普塔(Anil Gupta)的有关经验的“交互依赖模型”。根据“交互依赖模型”，麦克道尔对“概念性经验”的“命题性”理解是站不住脚的。本文接受古普塔的结论，但提供了另外的原因。

终章继续追问本文最重要的问题：该如何理解“概念性经验”？紧接第3章末麦克道尔对“概念性经验”的“命题性”理解，本章进一步从布兰顿与戴维森的角度反观麦克道尔“概念性经验”的困难。布兰顿与戴维森都认为很难将麦克道尔的观点与他们各自的观点区别开来。意识到了这些困难，麦克道尔后来在《避免“所予神话”》一文中声明放弃对“概念性经验”的“命题性”理解，转而坚持一种“直观性”的理解。经过这一转变，麦克道尔能更好地反对戴维森的“融贯论”以及布兰顿的推理主义语义学，并且指明他的观点与后两者的观点之间的差别到底何在。值得注意的是，“直观性经验”仍然是“概念性”的，因此，我们应当把经过修正之后的麦克道尔的观点理解为“经验之为直观与概念的统一”。这个术语引导我们进一步考察康德的“经验”概念，其中一个问题是，康德到底是不是“概念论者”？本章以康德研究专家亨利·阿利森(Henry E. Allison)为例并指出，即使同是“概念论者”，麦克道尔的观点仍然独树一帜。阿利森试图为康德的“先验观念论”作辩护，但是根据麦克道尔的“经验之为直观与概念的统一”，斯特劳森(P. F. Strawson)、保罗·盖耶尔(Paul Guyer)和瑞伊·朗顿(Rae Langton)坚持的“分离论”是正确的，即对于康德哲学来说，“先验分析论”不需要“先验观念论”的支撑也能成立。章末继续发挥这一点，探讨“经验”与“世界”（“实在”）之间的关系。麦克道尔认为“经验”与“世界”之间并不存在本体论意义上的鸿沟（两者之间也并不存在任何中介），这就是他的“析取论”。泰勒·伯奇(Tyler Burge)站在感知心理学的角度批评了麦克道尔的“析取论”，指明麦克道尔的“析取论”不可能独立于感知心理学对“感知状态”的理解。本文指出，伯奇的批评并不成立。另外，伯奇与麦克道尔的争论表明了他们在“哲学与科学之间的关系”这一重大问题上存在分歧。从“匹兹堡学派”对“自然与规范”的区分的角度，本文最后将论证我们不能将哲学与科学混为一谈，两者有交集但又各司其职，不可能相互替代。

第1章 经验主义的困境

1.1 塞拉斯对“所予神话”的批判

1.1.1 笛卡尔式图景

在哲学史上，十七八世纪的大陆理性主义与英国经验主义往往被看作是两个对立的流派，塞拉斯则敏锐地指出，“所予”概念是这两个流派共同的内核。不仅如此，当代早期分析哲学中的逻辑经验主义继承了这一内核。本文将大陆理性主义、英国经验主义与逻辑经验主义的共同基础称之为“笛卡尔式图景”(Cartesian Picture)。⁸可以看到，塞拉斯把“所予”看成是一种“神话”，这是对“笛卡尔式图景”的根本颠覆。

何谓“笛卡尔式图景”？作为近代哲学之父，笛卡尔的“心物二元”理论为近代哲学思考提供了一个大框架。“心物二元”，从本体论方面讲，指的是，世界上有两类全然不同的东西：心灵与物质。物质界受物理世界的因果律支配，占据一定的空间，有广延或形状，是被动的；心灵界则受理性原则或规范辖制，不占空间，是能动的。从认识论方面讲，心灵与物质之间的区别是，心灵实体按其本性必然表象(represent)其他实体，具有表象内容(representational content)。物质实体，如地图、语词和图象等，虽然也能表象其他实体，但是这并非物质实体的本质特征，因为物质实体的这种表象必须依赖于一个心灵主体的活动（比如心灵主体把它们看成具有某种表象功能）。在“心物二元”这个框架下，心灵与世界的关系凸现出来：心灵如何认识外界、如何获得知识？知识最终来自理性（心灵）还是来自经验（世界）？大陆理性主义者、英国经验主义者与逻辑经验主义者大致都在笛卡尔勾勒的这个框架下构思他们的哲学。比如，他们都同意我们对自己的心灵状态具有最为确定的认识：笛卡尔认为最清楚明白的东西就是最为确定的认识；休谟认为我们的所有观念全都来自印象，而印象则是最为鲜明的认识；艾耶尔认为我们对“感觉资料”的把握是不可能出错的。除此之外，他们都认为，其他的认识只有根据这种最为确定的认识才能被我们所认识。可以看到，笛卡尔的“阿基米德支点”与“知识大厦”的比喻为整幅“笛卡尔式图景”奠定了基调。

在“笛卡尔式图景”里，一个人最清楚明白的或最确定的只能是自己的心灵状态；其他任何东西，无论是一个物质实体还是另一个心灵实体，都只能靠自己对自己心灵状态的认识才能知道，因而，比起对自己的心灵状态来说，它们的确定性没有那么高。对“确定性”的追求是“笛卡尔式图景”最重要的特点。这里，“确定性”的高低，常常是根据“直接

⁸ “笛卡尔式图景”的说法可参见(DeVries & Triplett, 2000, p. xvi), (Gupta, 2006, p. 13); 可参见布兰顿对笛卡尔的分析(Brandom, 1997c, p. 121); 可参见昌西·梅尔 (Chauncey Maher) 所说的“洛克式图景”(Maher, 2012, p. 32)。

性”⁹这一概念来理解的：最清楚明白的东西也是直接知道的东西，它们具有最高的确定性，是“阿基米德支点”，其它知识的基础；间接知道的东西，它的确定性最终要追溯到直接知道的东西的确定性。那么，何谓“直接知识”？大致而言，“直接知识”指不必通过推理、思考、其他证据、记忆、比较数据或使用其他建构性的认知过程等手段或中介得到的知识。它们只需要我们把我们的注意力(awareness)转向它们，或者只需要我们意识到它们的存在即可。从这种意义上说，它们仅仅是“被给予”（“所予”）我们的。“所予”概念，因塞拉斯之故，广为所知。正因为有了“所予”概念，谈论“笛卡尔式图景”才是有意义的。那么，在“笛卡尔式图景”中，“所予”概念到底有什么样的作用与特征呢？

首先，“所予”通常充当着知识大厦“地基”的作用。不仅如此，按照通常理解，“所予”应当是一个暂时的起点。比如，婴儿刚开始学习知识时，尚不知道任何别的事情，但是，对于经验给予他的东西，他多多少少会吸收一些，也就是说，从原则上讲，知识源于经验“所予”。

其次，“所予”的作用是支持该想法：如果存在知识的话，那么“直接知识”就是必要的。笛卡尔在这一点上的想法是，如果有任何东西是间接被我们知道的，也即，是通过对它的表象而被我们所知道的，那么，总有某种东西（表象）是直接被我们所知道的，否则这就会陷入无限倒退。这里，按照布兰顿对笛卡尔的解读(Brandt, 1997c)¹²¹，笛卡尔坚持，心灵的领域是“直接知识”的领域，该“直接性”不仅是在“非推理”意义上的，而且还是在比这强得多的意义上的，它排除了无知与错误的可能性。

最后，根据麦克道尔的《心灵与世界》，在某种意义上，“所予”所发挥的作用与戴维森“融贯论”(Coherence Theory)所发挥的作用异曲同工。它们虽然在很多方面正相反对，但却都根源于对“心灵如何指向世界”这一哲学问题的忧虑。戴维森认识到了“概念图式与内容”二元对立的经验主义教条是个错误，并提出心灵与世界的关系只能是“因果性”的；“所予”观念则是不满于戴维森的方案，它认为戴维森的“融贯论”有割裂心灵与世界之间关系的危险，“所予”的提出是为了补救这一关系；两者都对“心灵如何指向世界”这一问题忧心忡忡。麦克道尔的这一解读将“所予”概念置入了一个更为广阔的哲学背景之中。

“所予”概念是塞拉斯最重要的贡献，对于“笛卡尔式图景”导致的两大老问题——身心关系问题、认识者与被认识者之间的关系问题——它有助于我们认清它们背后的逻辑矛盾，并找到解决的方法。

根据蒂姆·特里普利特与威勒姆·德弗里斯(Timm Triplett & Willem A. deVries)，塞拉斯的“神话”意义上的“所予”必须具备两个特征：

⁹ 注意有两种理解“直接性”的方式。其一，S直接知道f，指S与f之间没有因果性的中介，比如没有使用助听器直接就听到了，没有使用吸铁石直接就分出了铁块等。其二，S直接知道f，指S与f之间没有辩护性的中介，此时，可以说f是自明的，我们知道f不需要通过能够为f辩护的证据。在“外部物理对象-心灵状态或感觉经验-心灵”的三元关系中，前两者之间的直接性是一种因果性的直接性，后两者之间的直接性则是一种辩护性的直接性。对这一点的混淆是“笛卡尔式图景”的问题之一。

- (1) 认识上独立；
- (2) 认识上有效。(DeVries & Triplett, 2000)^{xxvi}

以笛卡尔为例，“我们不能怀疑我在怀疑”或者说“我思”是一个“直接知识”，是确定不移的“阿基米德支点”，通过它，我们可以建立起整个“知识大厦”。也就是说，其他知识都是通过该“支点”间接地被我们认识到的，该“支点”本身是“非推理性”的，它在认识上也不需要其他知识作为中介。因此，笛卡尔的说法确实满足“所予”概念的两个特征。实际上，存在认识上是独立的直接知识是“笛卡尔式图景”的一个必然结论。设想命题p是间接知识，即p的获得取决于另一命题q的获得，假如q也是间接知识，那么q的获得又取决于另一命题f，由此就有一个无限循环，直到我们找到一种直接知识为止。而且，这种直接知识可用来为其它知识辩护或为其它知识提供认识上的支持。

塞拉斯的“所予”概念辐射面较广，正如塞拉斯所言，许多东西¹⁰都被说成是“所予”，其中，“感觉经验”是最为典型的例子。心灵通过“感觉经验”获取对外部物理世界的知识，在这里，心灵被设想成一个自足的领域，外部物理世界则是另一个自足的领域，外部物理世界以“足迹”或“印象”的方式在心灵中起作用。此时，“感觉经验”在沟通两者时所发挥的正是“所予”的作用。另外，在“笛卡尔式图景”中，对于大陆理性主义者来说，某些原则常常充当了“所予”的作用：如笛卡尔在《第一哲学沉思集》第三个沉思中的因果原则，斯宾诺莎在《伦理学》中的公理；对于逻辑经验主义者来说，“感觉资料”则充当了“所予”的作用。

1.1.2 “感觉资料”之为“所予”

在《经验主义与心灵哲学》中，塞拉斯对“所予神话”的批评是以“感觉资料(sense data)经验主义”为例达到的，“感觉资料”是“逻辑经验主义”的“所予”形式。何谓“感觉资料经验主义”？这里引用另一位“感觉资料经验主义”的批评者奥斯汀(J. L. Austin)的概说：

我们从来不曾看到或以其他方式感知（或“感觉”）到物质对象（或物质事物），至少我们从来不曾直接感知或感觉到它们，而是只感知到感觉资料（或我们自己的观念、印象、感觉项、感官感知、感知项，等等）。¹¹

¹⁰ 如“感觉内容、物质对象、共相、命题、真实的联系、第一原则，甚至所予性本身”。(EPM, §1)

¹¹ 转引自(陈嘉映, 2014)，其中，陈嘉映站在日常语言的角度对“感觉资料理论”进行了深入细致地批评。同是对“感觉资料理论”的批评，无论是角度还是引向的结论，塞拉斯与陈嘉映都殊为不同。有兴趣了解陈嘉映这一思路还可参见陈嘉映翻译的奥斯汀的《感觉与可感物》(奥斯汀, 2010)。

可以看到，“感觉资料理论”争论的问题是我们直接感知或感觉到的东西到底是什么？通常情况下，当我们说“我看到前面有一张桌子”，那么，“桌子”这一“物质对象”是直接被我看到的。但是“感觉资料理论”否认这一点，它认为直接看到的并不是“桌子”这一“物质对象”，而是有关桌子的证据，我们通过推论才知道那是桌子。“感觉资料理论”坚持这一想法的一个重要原因是为了规避知识论上的怀疑主义，若直接看到的是“桌子”这一“物质对象”，那么我们就永远无法排除出错的可能，但是，如果看到的是有关桌子的证据，那么即使是在做梦或出现了幻觉，这些证据仍然是真真切切存在的。¹²

在《经验主义与心灵哲学》中，塞拉斯深入剖析了“感觉资料经验主义”。塞拉斯对“所予神话”的批评就是通过对“感觉资料经验主义”的批评而达到的。而“感觉资料经验主义”在《经验主义与心灵哲学》中只是“所予神话”的一个例子，是塞拉斯对整个“所予”的概念框架作出批评的第一步。¹³

塞拉斯首先指出，“感觉资料理论”本身蕴含矛盾。“所予”作为一个认识论的范畴，它试图解释经验知识是建立在关于事实的非推理知识的基础之上的。在“经典感觉资料理论”中，“感觉资料”就是一种典型的“所予”形式。但与此相矛盾的是，“经典感觉资料理论家”经常声称，我们感觉到的是殊相。比如经验主义者罗素就认为我们可以直接知道一些殊相（如“感觉资料”或“颜色板块”）而不需要知道关于它们的任何事实。罗素称这种知识为“亲知知识”(Knowledge by Acquaintance)，这种简单的、直接的、非概念性的和非事实性的关于殊相的知识可以构成经验知识的基础。根据塞拉斯，这之所以是矛盾的，是因为只要是知识，它们都是关于事实的，而不是关于殊相的，作为殊相的“感觉资料”不可能为经验知识奠基。(EPM, §3)这里是“殊相”与“事实”的区分，按照塞拉斯，“殊相”是指那些可以为之命名的东西，“事实”则相当于命题。主要的争点不是我们是否能够认识“殊相”，而是认识“殊相”必然要求认识与之相关的一系列“事实”。因此，塞拉斯反对罗素的不需要认识任何相关事实的“亲知知识”。对比维特根斯坦，维特根斯坦认为我们的世界是由事实构成的，而不是由事物构成的。“经典感觉资料理论”的矛盾之处在于，它一方面坚持认为“感觉”是一种“非推理”的知道，也即可以为经验知识奠基；另一方面又坚持认为被感觉到的只是殊相。

面对塞拉斯的批评，“经典感觉资料理论家”可以辩护称，所感觉到“感觉资料”虽然是“殊相”，但是该“殊相”必然有某种特定的特征（如“红色”），如果我们感觉到了某种“感觉资料”，那么我们必然也感觉到了该“感觉资料”的特征，从这个意义上说，“该感觉资料具有这种特征”这一事实就是被“非推理”地知道了。该事实也是我们得到的关于该“感觉资料”的“非推理知识”。但是，塞拉斯认为，这种看法的成立，依赖于以下条件：“感觉资料

¹² 对于怀疑主义者的这一“错觉论证”的进一步探讨参见本文第4.3节。

¹³ 参见(EPM, §1)；事实上，1956年，塞拉斯在英国伦敦大学作讲座时的题目是“所予神话：关于经验主义与心灵哲学的三次演讲”，“所予神话”是主标题，不过，后来正式出版时，塞拉斯去掉了“所予神话”，将题目更名为“经验主义与心灵哲学”。

被给予我们”是根据“关于该感觉资料的事实的非推理的知识”来定义的。如果“经典感觉资料理论”没有注意到这一点，把“感觉资料”的所予性当成是“经典感觉资料理论”的基本概念或原初概念，也即把感觉看成是独特的、不可分析的行为，那么前面这个条件也就不成立了。因此，“经典感觉资料理论家”必须承认，感觉是可分析的事实，而且必须把对“x是一个红色感觉资料”的分析结果等同于对“x被非推理地知道是红色的”的分析结果。

不过，塞拉斯认为，这是把“感觉到感觉资料”与“有意识的”混为一谈的结果。“感觉到感觉资料”必然需要“概念性能力”的参与，在这种意义上，它是后天习得的。经验主义者一般都承认这一点，即所有“分类性意识”，所有关于某物如此这般的知识，或用逻辑学家的行话，所有把殊相归于共相之下的归类都涉及到习得的问题。而要保持住前面所说的两种分析结果的等同性，“经典感觉资料理论”必须承认具有“非推理知识”，如“一个红色感觉资料是红色的”，这是非习得的。因此，根据塞拉斯，经典的感觉资料理论面临一个不融贯的三元组：

- A, x感觉到红色感觉内容s意味着x非推理地知道s是红色的。
- B, 感觉到感觉内容的能力是非习得的。
- C, 知道x是 ϕ 这种形式的事实的能力是习得的。(EPM, §6)

以上三者，任意两者与第三者都不相容。经典的“感觉资料”概念好像是如下两种观念的杂交：

(1) 存在某种内在片断——如对红色或C#的感觉，可以没有任何先前的学习或概念成形，而发生于人类（或野兽）；在某种意义上，没有这种内在片断，则不可能看到（例如）一个物理对象的表面是红色的和三角的，或听到某种物理声音是C#。

(2) 存在某种内在片断，它们是一些非推理性的知道——某种事项是（比如）红色的或C#；这些片断是为所有别的经验命题提供证据的经验知识的必要条件。(EPM, §7)

鉴于以上难题，艾耶尔等人提出一种建议，把“感觉资料话语”看成另一种语言，这种语言不会给平常我们所使用的描述性话语（如“X在S看来是 ϕ ”）的内容增加任何东西。换句话说，我们可以设计出一种新的语言，使得

X呈现给S一个感觉资料 ϕ ，相当于
X在S看来是 ϕ 。

该建议的实质是，我们可以通过反思关于“X在S看来是 ϕ ”这种经验，使得“感觉资料框架”令人信服。根据该建议，“X在S看来是 ϕ ”这种观察语言的形式是被我们“直接知道”的。这种“直接知道”的事实可以为经验知识奠基。从这种意义上说，“X在S看来是 ϕ ”可以被看作是一种新形式的“所予”。塞拉斯认为这种新形式的所予仍然是不成立的，这一点我们将在下一小节讨论。现在，我们先来考察一番引入这种“新语言理论”的问题。

引入这种新的理论语言之后，“感觉资料句子”之间的逻辑关系取决于观察语句之间的逻辑关系，也即，“感觉资料句子”之间没有独立的逻辑关系，之所以看上去好像有独立的逻辑关系，是因为这些“感觉资料句子”看起来就像一般语句一样。确实如此，如果对于“感觉资料”的谈论是另外一种语言的话，那么这种语言也很容易被错误地看成是一般语言本身。例如，初看起来（从一般语言的角度看）：

- A，西红柿呈现给S一种红色的感觉资料。意味着：
- B，存在红色感觉资料和
- C，西红柿呈现给S某种具有特定红色色调的感觉资料。

但是，事实上（从“感觉资料话语”看），“感觉资料句子”A、B和C之间并没有独立的逻辑关系，我们需要把它们转化成观察语句之后，根据这些观察语句之间的逻辑关系来确定A、B和C之间的逻辑关系。

根据“新语言理论”，“感觉资料句子A”相当于

α ，西红柿在S看来是红色的。

A若能“推出”（指“感觉资料句子”之间的推出关系，下同）B，也就是说， α 若能“推出”B，除非“感觉资料句子B”相当于

β ，某物对某人看起来是红色的。

并且 α 可以“推出” β 。

同样，A若能“推出”C，除非“感觉资料句子C”相当于 α 。

另外，我们必须注意，“感觉资料句子”中的部分并不具有一般语句中的部分的地位。“感觉资料句子”的各个部分只扮演记忆工具的角色，用来提醒我们记住“感觉资料句子”的一些特征。比如，（“感觉资料句子”）“X呈现给S一个感觉资料 ϕ ”中“感觉资料”这四个字

的作用只是提醒我们，该句子包含着“……看来……”这样的上下文。忘记了这一点，我们就容易把以下两个恒等式理解成具有相似的关系：

(1) X在S看来是红色的 \equiv 有一种红色的感觉资料，它属于X，而且它被S感觉到了。

(2) g施压于w \equiv 有一种分子，由g构成，它弹向w。(EPM, §7 Bis)

(1)的恒等关系是被规定的，两者并不是澄清与被澄清、解释与被解释的关系，毋宁说两者属于同义反复。(2)的恒等关系却不是这样，两者是澄清与被澄清、解释与被解释的关系。换种方式说，(1)属于分析关系，后者对前者并没有增加任何东西；相反，(2)属于综合关系。

理清了这种“新语言理论”的内涵与注意事项之后，我们可以来看看，它在哲学上是否能够做出什么贡献。在一般语言中，语句“X呈现给S一个感觉资料 ϕ ”是想说明物理对象X与我们对它的感觉之间的逻辑关系，现在根据“新语言理论”，把“X呈现给S一个感觉资料 ϕ ”看成“X在S看来是 ϕ ”，那么该理论的实际价值也必然在于说明上述的逻辑关系。因此，该理论指的是，一般语言中关于观察者与观察的物理对象的谈论，在原则上可以根据“X在S看来是 ϕ ”这种形式的句子构造出来。换句话说，观察者与观察的物理对象都是对“看来是的东西”(lookings)的逻辑构造。但是，我们将在下一小节看到，根据塞拉斯，这种“看来是的东西”是一种新形式的“所予”，以这种新形式的“所予”为基础的逻辑构造在逻辑上仍然是行不通的，因此，艾耶尔等人引入的“新语言理论”并不成立。

1.1.3 “是” vs. “看来是”

简单地说，塞拉斯认为，比起“看来是红色”，“是红色”是一个逻辑在先的概念，也是一个逻辑上更简单的概念。(EPM, Part III)事实上，对话语“看来是”的谈论预设了对话语“是”的谈论，因此，“新语言理论”的逻辑构造方式是失败的。不过，如果“看来是红色”本身构成一种经验且它不需要再用“感觉资料”作进一步的分析的话，那么，这种经验与“是红色”的经验之间的区别是什么？显然，“是红色”的经验是在报道一个客观事实，而“看来是红色”的经验却不是这样，既然如此，“看来是红色”的经验所报道的又是什么？

按照塞拉斯的解释，这两种经验，除了“看来是红色”的经验预设了“是红色”的经验之外，它们还有一个更重要的区别，而这个区别恰恰是问题的关键之所在：某人经验到某物“是红色”的，他做出了一个断言或者主张（他并不仅仅在描述该经验）并且认可(endorse)该断言或主张；某人经验到某物“看来是红色”的，他同样做出了一个断言或者主

张，但他并没有认可该断言或主张。¹⁴塞拉斯对这两种经验所作区分的实质是，经验“X在S看来是红色的”包含某种“命题性主张”，如果有人认可该“命题性主张”，那么他就会把它描述为“S看到X是红色的”。也就是说，经验“X看来是红色的”与经验“X是红色的”两者包含相同的“命题性主张”，不同之处只是前者认可该“命题性主张”，而后者不认可该“命题性主张”。因此，“感觉资料理论”把“X是红色的”分析为“X看来是红色的”，并把后者分析为“X具有红色的感觉资料”，这条路是行不通了。按照塞拉斯，对“X在S看来是红色的”这种经验的分析并不能让人相信“感觉资料理论框架”是正确的，对该经验的分析并没有揭示出任何有关“感觉资料”的东西。而且，“X是红色的”也不能根据“X看来是红色的”进行分析。但是，如果“感觉资料理论”是站不住脚的，那么我们该如何解释“X在S看来是红色的”这种经验呢？也即，如果不是因为在某种情况下，一个物理对象X本身就是红色的，S确实经验到了某种“红色感觉资料”，S通过经验到的这种“红色感觉资料”来说明该物理对象X是红色的，那么该物理对象X在该情况下在S看来又怎么会是红色的呢？

塞拉斯必须对这个问题做出解释，这就需要我们解释这些经验中的“感觉”、“印象”或“直接经验”的作用和逻辑地位。因为这个问题也可以表述为，我们是否应该把“X在S看来是红色的”或“在S看来那儿有一个红色的X”解释成“S具有对于X的‘感觉’（‘印象’或‘直接经验’）”？如果我们按照塞拉斯，把经验“X在S看来是红色的”称作“性质上的看来”(qualitative looking)，把经验“在S看来那儿有一个红色的X”称作“存在上的看来”(existential looking)，那么以上问题还可以表述为，我们是否应该把“性质上的看来”或“存在上的看来”解释成“S具有对于X的‘感觉’（‘印象’或‘直接经验’）”？(EPM, §17)对于这个问题，塞拉斯认为，如果我们可以在不涉及“感觉”、“印象”或“直接经验”的情况下，对“性质上的看来”与“存在上的看来”做出一种合理解释，那么我们所担忧的这个问题就会自行消失。可以说，从《经验主义与心灵哲学》的第17节开始，塞拉斯都在讨论该问题。该问题之所以有如此重要的地位，是因为该问题试图解决的是：在我们拒斥了“所予神话”之后，我们该往哪里走？塞拉斯的《经验主义与心灵哲学》之所以具有划时代的意义，原因之一就是《经验主义与心灵哲学》中，塞拉斯并非只是简单地批评了“经验主义”与“所予”，他还提供了自己的解决方案。我将在第1.2节论述塞拉斯的解决方案及问题。

¹⁴ 在这里，我们可以看到塞拉斯如何实质性地影响了布兰顿与麦克道尔。布兰顿推理主义语义学的核心概念是“承诺”(commitment)与“资格”(entitlement)，承担某个断言或者主张的承诺，赋予某人拥有某个断言或主张的资格，其实就是自己认可该断言或者主张，或者自己认可别人作出该断言或者主张。而且，根据塞拉斯，“看来是红色”的概念预设着“是红色”的概念，而“是红色”的概念还包含着更多的意思，比如，作出断言“某物是红色”的人需要具备辨别颜色的能力，这种能力还包括，他应该知道“在什么情况下某物呈现它本来的颜色”。当然，他还需要知道“红色是一种颜色”，“红色不是绿色”等等一系列事情。要想拥有一个概念，必须拥有一整套概念。塞拉斯在这里体现出来的整体论的思维方式，在布兰顿那里则被充分利用并且发扬光大了。麦克道尔的“最低限度经验主义”认为，经验已然已经具有了“概念性内容”。这与塞拉斯“经验包含着命题性的主张”的观点也是一致的。关于布兰顿与麦克道尔的理论以及他们与塞拉斯之间的关系，是本文的工作重心之一，以后各章还会详加讨论。

本小节的主要目的是通过对比“是”与“看来是”这两种经验来澄清“看来是”的逻辑结构。联系上一小节，我们可以得出结论，艾耶尔等人的“新语言理论”并不能成立，因而“感觉资料经验主义”并不能成立。

1.1.4 “所予”之为神话

我们先来对“所予神话”作个小结。

“所予论者”认为，我们关于世界的知识或信念，是建立在我们对“所予”的认识的基础之上的，而且，我们对“所予”本身的认识既非“信念”，也非“命题”，而是某种更为基本的东西。我们在第1.1.1小节曾提到“所予”的两个特征：

- (1) “所予”在认识上是独立的；
- (2) “所予”在认识上是有效的。

也就是说，

- (3) “所予”必然同时满足 (1) 和 (2)。

但是，塞拉斯认为，不管我们对“所予”的认识是否是“信念”或“命题”，“所予”这一观念都不能完成我们希望它能完成的任务。根据特里普利特与德弗里斯，我们可将塞拉斯的论证概括如下(deVries & Triplett, 2000)^{xxx-xxxii}：

(4) “所予”本身要么是“命题性”的，如一个“第一原则”、“感知命题”或“对表象的陈述”；要么是“非命题性”的，如一个“物理对象”、“感觉资料”或“感觉事件”。

(5) 若“所予”是“命题性”的，那么它满足 (2) 却不满足 (1)。因为一个人认识体系中的任何命题相互之间都不可能是完全独立的，它要么是一个推理的结果，要么不是一个推理的结果。如果它是“推理性”的，那么它必然依赖于推出它的前提；如果它不是“推理性”的，那么只有在这个人的认识体系中存在支持它的命题，它才具有认识论上的地位。比如，如果一个人只是能够在某种条件下可靠地作出“这是红色的”观察报告，那么他并不能真正理解该观察报告。塞拉斯反对外在主义在这一点上的观点，可靠性条件并不是拥有知识的充分条件。除此之外，这个人自己必须知道他的观察报告是可靠的。这样，这个人的这种“知道”就能够用来支持他的观察报告，他的观察报告也就不可能在认识上是独立的了。

(6) 若“所予”是“非命题性”的，那么它满足 (1) 却不满足 (2)。因为任何“非命题性内容”都不能在一个论证中充当前提或理由。

综合 (4) - (6) 可得：

- (7) “所予”不可能同时满足 (1) 和 (2)。

而 (3) 与 (7) 相矛盾，故：

- (8) “所予”是一种神话。

由此，我们也可以看到，经验主义陷入了困境。根据塞拉斯，经验主义者谈论的“感觉经验”属于他所批评的“所予”形式之一，它存在不可解决的矛盾。“感觉经验”本身是“对象”或“事件”，不是“判断”：“判断”具有“命题性内容”，“感觉经验”并没有“命题性内容”。因此，在论证中，“感觉经验”本身并不能充当前提或理由，不能发挥“辩护”的功能，因而并不具有认识论上的地位。当然，“感觉经验”可以是知识的“因果性”的必要条件，但是，塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中特别区分了“自然的逻辑空间”与“理由的逻辑空间”：

把一个片断或一个状态刻画为认识的一个片断或一个状态，我们并非给予该片断或状态一个经验描述；而是将之置入理由的逻辑空间，辩护和能够辩护一个人所说东西的逻辑空间。(EPM, §36)

塞拉斯认为，归派知识就是把一个片断或一个状态置入“理由的逻辑空间”，而且他把“理由的逻辑空间”等同于“辩护和能够辩护一个人所说东西的逻辑空间”。根据这一区分，“因果关系”应当属于“自然的逻辑空间”，因此，“因果性条件”并不能解释经验的“辩护”功能，也即，“因果性经验”不足以解释经验主义的立场，经验主义者混淆了塞拉斯所区分的两个逻辑空间。那么，塞拉斯本人对经验主义的态度如何？

1.2 塞拉斯的方案

1.2.1 基础主义与融贯主义

经验主义与一种基础主义的主张纠缠在一起：我们的所有知识皆源于经验，而感知性“所予”是经验知识的基础。以经验观察为例，经验观察由一系列的非言语片断构成，所谓“非言语”，指我们尚未用语言表述我们的经验观察。当我们作出观察报告“这是红色的”时，我们已经运用了我们的语言能力，将本身是“非言语”的观察“语言化”了。现在，为保证我们所得到的观察报告是一种知识，我们需要保证该观察报告是可信的，但是我们如何能够做到这一点呢？经验主义者的答案是，作为经验知识的基础的“非言语片断”本身必须是能够自我确证的，也就是说，“非言语片断”的可信性是不言而喻的。当我们根据语言的语义规则“语言化”“非言语片断”之后，“非言语片断”的可信性就会传递给观察报告，因而观察报告也会是可信的。经验主义就是建立在以“非言语片断”的“所予”作为基础的基础主义之上的。可以看到，塞拉斯批评的正是这种形式的经验主义。

与经验主义的“基础主义”¹⁵相对的观点是“融贯主义”。“融贯主义”以戴维森为代表。戴维森在1983年发表的《关于真理与知识的“融贯论”(Coherence Theory)》一文中提出了“融贯主义”的说法。根据戴维森，“融贯主义”区别于其它理论的根本点在于，“融贯主义”坚

¹⁵ 关于基础主义与反基础主义的论述，还可参见(Triplett, 1990), (Rockmore & Singer, 1992)。

持能够辩护一个信念的只能是另一个信念。(Davidson, 1983)³¹⁰, (唐纳德·戴维森, 2012)³⁴¹也就是说, 一切能够充当一个信念的证据或对该信念作出辩护的东西, 都必须来自这个信念所属的同一个信念整体。(Davidson, 1983)³¹⁹, (唐纳德·戴维森, 2012)³⁵⁹

但是, 拒绝“基础主义”, 塞拉斯并非简单地回归到“融贯主义”。在塞拉斯看来, “基础主义”与“融贯主义”各有优劣。先谈“基础主义”, 知识的经典定义是“受到辩护的真信念”(Justified True Belief, JTB), “基础主义者”可以根据“辩护”, 而不是“直接知识”来重述自己的观点。“辩护”有程度之分, 有些命题可能具有一定程度的“辩护”, 但仍不能构成知识。根据JTB, 如果考虑了所有的可用证据之后, 一个命题仍然有一定程度的“辩护”, 那么, 它就具有正向的认识性地位; 如果可用证据显示, 它很有可能是错的, 那么它就具有负向的认识性地位; 当然, 也有中立的认识性地位。

“基础主义者”的观点是, 对任何人的经验命题集合来说, 它们的“辩护”程度会有一个层级结构, 其中, 任何命题的“辩护性”要么是“基本的”, 要么源于“基本命题”的“辩护性”。“基本命题”具有正向认识性地位且在认识上是独立的, 因为“基本命题”的“辩护性”并不来自其它受到辩护的命题。“基础主义者”认为, 在认识上, “基本命题”必然存在, 也就是说, 经验中为其它知识奠基的“所予”必然存在。因此, 对于“基础主义者”来说, 他们需要回答“基本命题”的正向认识性地位由什么得到保证? 或者, 我们是如何获得“基本命题”的正向认识性地位的? 比如, 是否“基本命题”这种“命题类型”就能使得“基本命题”“内在地”具有正向认识性地位? 还是“基本命题”与我们的信念之间有一种独特关系, 因而使得“基本命题”的正向认识性地位不证自明? 除此之外, “基础主义者”还需要回答, 其它命题是如何从“基本命题”那里获得“辩护性”的呢?

可以看到, “基础主义”的价值是“基础主义”试图从“辩护性”的角度保留我们对“直接知识”的观念, 但是, “基础主义”难以解释“基本命题”的“辩护性”源于何处。

与“基础主义”相反, “融贯主义”否定任何“基本命题”的存在, 也否定一种线性的和层级性的“辩护性”传递的过程。“融贯主义者”主张, “辩护性”完全源于一个融贯的命题网络中的命题的互相支持, 没有任何命题的认识性地位是独立于其它信念的。而且, “融贯主义者”还主张, 没有任何经验命题在认识上是确定的、不可错或自明的, 即使存在这样的命题, 这些命题也不足以成为其它经验命题的基础。一旦一个人的信念集合发生改变, 任何经验命题都可能面临修正。也就是说, 根据“融贯主义”, 命题的“辩护性”力量完全源于它与信念集合是融贯的这一点; 信念集合越融贯, “辩护性”越强。

直到20世纪中叶, “基础主义”都是认识论中的主导理论。究其原因, “融贯主义”存在两个难题: (1) 如果“融贯性”是一个命题是否具有“辩护性”的唯一因素, 那么只有具有命题结构的状态, 如信念, 才能影响任何信念的“辩护性”地位。这一想法似乎使得经验对于经验信念的“辩护性”成为不可能, 因为经验并不同于信念。经验看上去并不具有命题性结构。但是, 经验命题难道并不建基于经验吗? 知识或辩护的“融贯主义”看上去割裂了信念与可经验的世界, “融贯主义”承认任何最大限度的融贯的信念集合是受到辩护的, 但不

管它与经验或世界的任何联系。(2)“融贯主义”本身内在的是否是融贯的?根据“笛卡尔式图景”,我们需要假设某东西,它们是受到辩护的命题的基础。否则,就会导致两种情况:一是受到辩护的命题的无限倒退;二是圆圈式的循环的“辩护性”(“融贯主义”就是如此)。但是,这两种情况都不令人满意。

因此,塞拉斯虽然批评了以“基础主义”为特征的“笛卡尔式图景”,但是,塞拉斯不能完全向“融贯主义”回归。在《经验主义与心灵哲学》中,塞拉斯试图兼顾“基础主义”与“融贯主义”。塞拉斯谈到,在“经验知识到底有没有基础”这一问题中,“基础”这一隐喻式的说法是具有强烈误导性的,它误导我们以一种建筑式的、层级式的方式看待这个问题,以为知识大厦是自下而上线性式地建立起来的。塞拉斯指出,假如从某种逻辑视角看,一些经验命题确实是建立在观察报告的基础之上的,那么,从另一种逻辑视角看,相反的情况也是可能的,即后者确实是建立在前者的基础之上的。换种方式说,经验主义的整副图景并非是静态的,我们并非在以下两种方式中作选择:一是“站在乌龟上的大象”式的图景(那么,支撑乌龟的又是什么东西呢?);一是首尾相衔的“知识巨蟒”的黑格尔式图景(那么,从哪里开始呢?)。塞拉斯主张,经验知识的独特性并非是因为它具有一个基础,而是因为它同科学一样,是一个“自我校正”的事业——任何经验命题都可能受到挑战。(EPM, §38)

根据以上论述,我们看看塞拉斯分别保留与摒弃了“基础主义”与“融贯主义”的哪些方面。对于“融贯主义”的第一个难题,塞拉斯同意保留“基础主义”的一些洞见。根据塞拉斯,心灵与对象之间存在一种因果关系,这种因果关系对于知识来说是最基本的。在这种意义上,我们也可以说经验对于获取知识来说是一个基础。只不过,我们不必像“基础主义者”那样,将这个基础理解为一个认识的“所予”。虽然它在某种意义上是“非推理性”的,在认识上是简单的,但是,它并不是像“基础主义者”或“所予论者”所坚持的那样,是独立的、在辩护上是直接的。根据塞拉斯,我们只有通过繁琐的学习才能掌握这种因果关系。对于“融贯主义”的第二个难题,塞拉斯可以通过如下方式解决:拒绝“辩护性”是信念到信念的线性关系。信念之中的“辩护性”关系可以是整体性的,或者是多维度的。那该如何理解?这与戴维森有什么区别?

1.2.2 内在主义与外在主义

我们还可以从“内在主义”与“外在主义”的角度来看塞拉斯的方案。¹⁶塞拉斯区分“内在主义”与“外在主义”,但他本人试图兼顾“内在主义”与“外在主义”。(EPM, Part VIII)传统认识论与塞拉斯同时代的认识论占主导的是“内在主义”的路线。大致而言,“内在主义”与“外在主义”这一争论关注的是:若某人(记作S)要为某个命题作辩护,这个人在多大程度上需要认识到或理解到他自己的辩护?“内在主义者”认为,对S来说,信念(记作B)受到辩护,S本人必须意识到以下两者:(1)用来辩护B的前提或证据都是真的;(2)

¹⁶ 对不同类型的内在主义与外在主义的研究,参见(Alston, 1989)。

它确实辩护了B。也就是说，根据“内在主义者”，所有B的辩护条件必须是内在于S的，因为S本人必须知道这些辩护条件。由此看来，“内在主义者”的主张比较强，它要求S要意识到任何受到辩护的信念的所有辩护性条件，或者说，它要求我们在拥有任何一个信念之前就拥有无数受到辩护的信念。不过，我们可以弱化该主张：只要S根据自己现在的意识与记忆，通过完全的反思，能够弄清楚B的整个辩护，那么，对S来说，对B的辩护就是成立的。

与“内在主义者”相反，“外在主义者”认为，对S来说，对B的辩护是成立的这一点，不需要S对B的辩护条件的任何把握。也就是说，即使S不知道或通过反思也无法知道对B的辩护的条件，对B的辩护仍然能够成立。例如，“外在主义者”可能会主张，只要S对一个命题（记作P）的信念是由正确的方式由P这一事实所导致的，我们就可以说，S知道P。根据这一观点，S是否知道或相信他的信念P是由P的事实以正确的方式所导致的，或者是否能够注意到这种“辩护性”源于一种“因果性”，这些都是无关宏旨的。相比“内在主义”，“外在主义”的优点是能够对人类知识提供一种科学化的解释，因为它限制了在辩护和知识中的主体性的作用：一个信念是否得到辩护，这可以通过科学的方式来研究和决定。

前面提到，传统认识论主要是“内在主义”的，塞拉斯则试图兼顾“内在主义”与“外在主义”。首先，塞拉斯批评“所予神话”，但是，“所予神话”并非只会出现在“内在主义”理论中，它也会出现在“外在主义”理论中。比如，对于“某人经验到某种感觉并获得某种知识”的解释，罗素的“亲知理论”是塞拉斯所批评的一种“所予神话”，但是这种“所予神话”就属于一种“外在主义”理论。因为在罗素的“亲知理论”中，经验者可以没有任何“概念性能力”，也可以不理解有关知识的“辩护性”概念，经验者仍然能够获得某种知识，这与“外在主义”的观点是一致的。“外在主义”只需要保证所获得的知识是可靠的即可，比如只要经验者的感觉与经验者的信念之间的关系是可靠的，经验者的信念就可以成为一种知识。因此，塞拉斯批评“所予神话”，并没有彻底走向“外在主义”。其次，根据塞拉斯，虽然心灵与世界之间的可靠关系确实是辩护直接知识的一个重要因素，但是，经验者本人也必须知道这一点。¹⁷

1.2.3 新型分析框架：“琼斯神话”

塞拉斯批评“笛卡尔式图景”，不能不重新思考心灵的性质问题。在心灵与世界的关系方面，“行为主义”与“笛卡尔式图景”正相反对。行为主义者否定心灵具有独立的地位，进而否定“心物二元”。通过研究人类的行为，行为主义者试图把心灵还原为行为，主张我们意指心灵的任何话语都可以通过我们真实的或可能的外显行为来解释。不过，塞拉斯并

¹⁷ 塞拉斯试图在“可靠主义”的“外在主义”维度上增加“内在主义”维度，以此寻求某种中间道路，布兰顿反对塞拉斯的做法。对于塞拉斯的详细策略及其布兰顿的反驳请参见本文第2.1节。虽然塞拉斯有意识地想要兼顾“基础主义”与“融贯主义”、“内在主义”与“外在主义”，但是我们从本文随后的阐释中可以看到，想要真正融合它们困难重重。

没有就此采取行为主义者的策略。根据塞拉斯，行为主义的错误是它完全取消了任何指向心灵的东西，这是将小孩与洗澡水一同倒掉了。¹⁸塞拉斯试图寻找某种结合“笛卡尔式图景”与“行为主义”双方长处理论，这就是他的“自然主义”主张。

在塞拉斯看来，人类心灵的主观性也是自然中的事项。人类这样的自然存在物的独特之处在于，人类通过建构世界的表象与自己的表象来规范自己的行为。但是，与“笛卡尔式图景”不同，即使人类所拥有的自我知识确实是使自己区别于其它存在物的要素，但是，自我知识并不像笛卡尔所认为的那样，具有本质上的优先性。根据笛卡尔，知识由内而外产生，我们最先知道的是自己的心灵状态，以此为基础，我们才知道其它事物。与此相反，塞拉斯的观点是，知识是由外而内产生的，一些中等大小的物理对象处于我们认识的中心。通过自然进化与发展，自我知识才慢慢得以产生。人类拥有心灵，这并非指人类拥有某种特殊的东西，如灵魂或别的非物理事物，而是指相比其它存在物，人类拥有某种特殊的能力。

塞拉斯是一位自然主义者，因为他相信任何存在物都处于自然的因果关系网之中。塞拉斯也是一位唯名论者，因为他认为我们对抽象实体（如“集合”或“正义”等）的指称并不意味着我们承认抽象实体是实际存在的。塞拉斯否认任何超自然的领域或独立于因果关系的领域的存在。塞拉斯还是一位科学实在论者。塞拉斯认为，我们通过科学来描述与解释自然。所谓科学，根据塞拉斯，它是由语言和概念所构成的一个体系性的、理性的空间，它不断地校正着自己。自然是什么？自然如何工作？自然包括哪些实体？回答这些问题就是科学的任务。

事实上，塞拉斯反对“所予”观念的另一个原因正在于此，我们已经看到，用来解释自然的科学结构不断改变着，或者说，用来概念化世界的范畴结构不断改变着，而且，我们可以预见，将来这种改变仍然会持续下去。但是，如果“所予”观念是正确的话，这意味着，在解释我们的经验本质时，至少有一个概念范畴会是固定不变的。(deVries, 2005)⁸

塞拉斯与同时代的许多哲学家一样，认为语义学与语言哲学会对探讨心灵的性质问题带来极大帮助。塞拉斯同意，对意义的还原性分析是行不通的，但是，不像蒯因的《经验主义及其两个教条》，塞拉斯并不认为对意义的分析在整体上是行不通的。根据塞拉斯，意义的“融贯论”在如下要点上是正确的：没有任何概念是本身具有意义的，所有有意义的东西，都依赖于它们在有意义的事物的复杂体系中的作用。

塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中对心灵的探讨，一方面，他坚持自然主义主张，把行为主义的洞见转变成一种对心灵的因果性的或功能性的分析；另一方面，他试图纠正行为主义的错误，建构一个关于心灵的分析框架。根据塞拉斯，这个分析框架必须能够解释心灵的显著特征（如私人性、意向性与主体间性等），同时又不能偏离他的自然主义主张。换句话说，如何一贯地坚持自然主义，同时又不落入行为主义的误区？这是塞拉斯所面临的挑战。塞拉斯的策略是把心灵的概念类比于理论实体的概念，这就是塞

¹⁸ 塞拉斯对各种类型的“行为主义”理论的讨论请参见(EPM, Part XIV)。

拉斯在《经验主义与心灵哲学》中提出的第二个“神话”——“琼斯神话”。值得注意的是，“琼斯神话”虽然也是一种神话，但却是一种塞拉斯精心构造的神话，塞拉斯的目的是用“琼斯神话”消灭“所予神话”。(EPM, §63)

在第1.1.3小节末，本文曾提到，塞拉斯区分两种经验：“性质上的看来”与“存在上的看来”。根据塞拉斯，这两种经验的地位是相同的。比如，当S说：

- A, 在那儿的X是红色的, 或
- B, 在那儿的X看来是红色的, 或
- C, 在那儿似乎有个红色的X

对于A, S认可该经验的命题性主张, 即X存在而且X是红色的; 对于B, S认可该经验的命题性主张的一部分, 即X存在, 但S并没有认可该经验的命题性主张的其余部分, 即X是红色的; 对于C, S完全不认可该经验的命题性主张。根据定义, 经验A既是“性质上的看来”又是“存在上的看来”, 经验B是“性质上的看来”, 经验C是“存在上的看来”。塞拉斯这样做的好处是, 经验A、B和C之间的差别可以用“认可度”作区分。但是, 那种把话语“看来是”的谈论看成是对于经验到的某种特定殊相的报告的经验主义却不能解释它们之间的差别。

这里的要点是, 经验A、B和C的命题性内容可以是相同的, 比如它们的命题性内容都是“X存在而且X是红色的”。除此之外, 根据塞拉斯的说法, 这三种经验的其余部分(塞拉斯称之为“描述性内容”), 即涉及到在何种程度上它们的命题性内容得到认可的部分, 也可以是相同的。比如, 如果这三种经验的命题性内容为真, 那么它们就都相当于看到在那儿的X是红色的这种情况, 这时它们的描述性内容就是相同的。而且, 它们所共有的这种描述性内容, 恰恰是被哲学家称之为“感觉”(“印象”或“直接经验”)的东西。

因此, 第1.1.3小节末提出的问题, 在这里就更加清晰了。这个问题要求我们解释“我们何以会有关于一个‘感觉’或‘印象’或‘直接经验’的观念?”连带着的是这样的问题“我们何以会有关于X看来是红色的(即‘性质上的看来’)的观念?”或者“我们何以会有看到X是红色的(即‘存在上的看来’)的观念?”这些问题又可被看成是一个更一般性的问题的子类, 即我们该如何理解哲学家所谓的“内在片断”?

塞拉斯批评了两种对于“内在片断”的典型说法。一种是赖尔在《心的概念》中提出的, 认为存在着这样的片断, 这是一个范畴错误, 是“机器中的幽灵”, 因为我们关于我们自己和我们的心灵的概念(“内在片断”的概念)全都可以被分析为关于我们的行为的概念。通过这种逻辑行为主义的解决方式, 赖尔认为我们的“内在片断”是不存在的。另一种则是, 这种内在片断即使存在, 也无法在主体间表达出来, 因为我们用来表达的话语是在公共场景中习得的。塞拉斯的观点是, “内在片断”是存在的, 不是范畴错误, 而且它还

可以在主体间表达出来。应该说，这是塞拉斯的贡献，把看起来是相互矛盾的两者的融合起来。

先来看看与“感觉”或“印象”或“直接经验”极为不同的一类“内在片断”：思想。经验主义者对“思想”的看法有两种。第一种是把“思想片断”等同于外在的“言语或语言片断”和内在的“言语意象”。“言语意象”可以包括那些口欲言而难言的东西。但是，塞拉斯认为，“言语片断”和“言语意象”并不足以解释思考的所有情形。第二种则否认第一种想法，而把思想还原为各种复杂的行为，认为与“思想”有关的“片断”包括所有形式的“智力行为”，无论言语或非言语。但是，由于通过这些“智力行为”所显现出来的“思想片断”其实并不是真正的“片断”，而是关于这些行为与其他行为的假定事实，这就有一个问题，若我们需要解释当我们把一个非惯常行为看做具有智力的是什么意思时，我们就不得不诉诸“思想”一词，这里就有一个循环。

经验主义者对“思想”的这两种看法表明他们并不把“思想”视为“言语意象”或“智力行为”本身，而是视为它们所表达的东西，即表达本身并不是言语的东西。塞拉斯认为这是一种错误，并把它归因于混淆了“思想”与“‘感觉’或‘印象’或‘直接经验’”。经验主义者认为，如果存在“思想片断”，那么它们必定是“直接经验”，因而把它们看成同属一个范畴。塞拉斯自己的观点则是，“思想”确实是“内在片断”，但它并不是“直接经验”，它也不是不可错的与私人性的。

既然如此，如果“思想片断”并非“直接经验”，那么在什么意义上，它是“内在”的呢？如果它既非外显的语言行为，也非内含的言语意象，那么在什么意义上，它是“语言”的呢？塞拉斯构造了一个“琼斯神话”来回答这些问题。

假设在史前时期，人类只限于使用赖尔式语言，该语言不包括关于我们自己和我们的心灵的概念，只包括关于物理世界以及我们自己行为的概念。该语言可描述时空中的公共对象的公共性质。虽然基本资源有限，却有很完善的表达力。它不仅表达合取、析取、否定和量化等基本逻辑关系，而且还能表达虚拟条件式。可以看到，塞拉斯之所以选择这类语言，是因为如前所述，我们困惑于我们如何学会指涉“内在片断”和“直接经验”的语言，而并不困惑于掌握指涉公共对象的公共性质的语言。我们的问题是：“如果要让赖尔式先辈们认识到他们自己是能够思考、观察、有情感和有感觉的，那么我们需要往赖尔式语言中加入什么资源？”可以看到，一种语义术语资源肯定是必需的。该资源可以用来描述如“red”意指“红色的”、“Snow is white”为真当且仅当雪是白的等等。如果赖尔式先辈们拥有该资源，我们就可以比较容易地认为他们能和我们一样谈论“思想”。因为意向性、指称或相关性是思想的特征，言语表达式的意义或指称的语义谈论与表达思想的精神性话语具有相同的结构。这将使人认为思想的意向性可追踪到外显言语行为的语义范畴，并且认为对前者的谈论可以还原为对后者的谈论，也即前者可由后者来分析。但是，在这一点上，传统的观点与此相左，传统观点认为既存在可由意向性词汇来刻画的“内在片断”，也存在能以语义术语来刻画的外显言语片断，而且，后者是由前者来分析

的。通过“琼斯神话”，塞拉斯的目的是融合以上两种观点：一是作为“内在片断”的思想既非外显行为，也非言语意象，而是根据意向性词汇来指称的；另一是意向性范畴归根结底是与外显言语行为相关的语义范畴。实现这一点的关键是塞拉斯认为如下两个想法是一致的：所有概念都应根据与外显行为相关的基本词汇引入；一些行为的概念是以理论概念的方式引入的。

“琼斯神话”的要点是，在赖尔式先辈们中出了一位天才人物，名叫琼斯。为了解释他的同胞们不仅能在伴有外显言语片断时行动，而且也能在不伴有它们时合理地行动，他发展出了一套理论。根据这套理论，外显言语行为只是始于某种“内在片断”的一个过程的终点。合理的非惯常行为的原因可归结为此“内在片断”。

对“琼斯神话”的理解需要注意以下几点：

(1) 假设琼斯将该“内在片断”称做“思想”，那么该“思想”的框架是一个“非观察的”、“非经验的”“内在片断”的框架。“非观察的”，不可由此推出它们有可能不存在的结论；“非经验的”，是因为它是“理论性的”，但是“理论性的”说法并非根据观察术语定义的。

(2) 不可将“内在片断”混淆于“言语意象”；“思想”被作为“内在片断”引入，却不是被作为“直接经验”引入的。此时，琼斯尚无“言语意象”与“直接经验”这些概念。

(3) 可用语义术语来刻画“内在片断”。正如赖尔式先辈们能够使用语义术语来谈论外显言语意指某事某物或关于某事某物，琼斯也能够使用语义术语来谈论“内在片断”意指某事某物或关于某事某物。

(4) 用语义术语来谈论外显言语片断，这是语义术语的最初用法，因此，虽然可用语义术语刻画的外显言语片断是根据同样可用语义术语刻画的“思想”来解释的，但是前者并不是根据后者来分析的。

(5) 不必把“内在片断”设想成一个独立的实体，即使赖尔式先辈们有极好的理由相信如此。

(6) 虽然琼斯假设外显言语是始于“内在片断”的一个过程的终点，但是我们不应当采用工具式的理解，即不应当把外显言语看成是“内在片断”的表达工具。另外，拥有思想的能力是在掌握外显言语的过程中掌握的，而且，只有外显言语被确立起来之后，“内在片断”才能独立存在。

现在我们可以看到，假如“琼斯神话”是可能的，那么塞拉斯就可以用它来解释“内在片断”如何既是存在的，又是可在主体间表达的。

明了塞拉斯对“内在片断”的解释之后，我们就可以来解释我们对于“感觉”或“印象”或“直接经验”的观念了。在“琼斯神话”中，对于“内在片断”的解释，完全没有涉及“感觉”或“印象”或“直接经验”这类东西，因此，我们应该把它们看成是理论实体。同时，只要在“琼斯神话”中加上如下说明，就可以解释该理论实体了：琼斯把“内在片断”中的其中一类称之为“印象”，这一类“内在片断”可以理解为是物理对象和物理过程作用于人的躯体的各部分（如眼睛）的结果。

1.2.4 对塞拉斯的不同解读

塞拉斯的立场有一定的模糊性，他对经验主义的批判，不同学者有不同的解读。学者们都同意，塞拉斯拒斥经验主义，但是，对于塞拉斯拒斥的彻底性，他们存在分歧。大致而言，欧内斯特·索萨(Sosa, 1997)、罗蒂(Rorty, 1998)^{Chapter 6}和布兰顿等人认为塞拉斯完全拒斥经验主义，布鲁斯·昂(Aune, 1996)和麦克道尔等人认为塞拉斯试图重建经验主义。而且，双方似乎都有塞拉斯的文本为证。

一方面，从《经验主义与心灵哲学》第VIII部分看，如本文第1.2.1小节所指出的，对于“经验知识到底有没有基础”这一问题，塞拉斯的回答不是完全否定性的：

如果我拒绝传统经验主义的框架，这并非是因为我想说“经验知识没有基础”。因为这种方式隐含着，确实有某种“所谓的经验知识”，而且将它置入了一个充满谣言与骗局的魔方里。显然，在某种程度上，人类知识的图景是建立在某一类命题——观察报告——之上的，这些命题不像其它建立其上的命题那样的方式建立在另一些命题之上。此外，我确实愿意强调，“基础”这一隐喻是有误导性的，因为它会阻碍我们看到，如果存在某个逻辑维度，其中，其它经验命题建立于观察报告之上，那么，也存在另一个逻辑维度，其中，后者建立于前者之上。(EPM, §38)

塞拉斯拒绝使用“基础”这样有误导性的隐喻，基于同样的原因，塞拉斯也不愿意使用与“基础”隐喻相关的“经验知识”的概念。相比“经验知识”，塞拉斯更愿意谈论“观察报告”。但是，要说“观察报告”可以是某类基础性命题，塞拉斯也不完全否认。

另一方面，从《经验主义与心灵哲学》最后一部分(Part XVI)看，塞拉斯利用“琼斯神话”消灭“所予神话”，将心灵“内在片断”看成是理论性实体，塞拉斯似乎又暗示“经验主义”的提法在整体上是失败的。

除《经验主义与心灵哲学》中的例证之外，塞拉斯后来的作品同样支持学者们的不同解读。比如，塞拉斯在《定言式、意向与“应该”的逻辑》(1963)一文中写道：

虽然严格说来并不是本文论证的一部分，但是存在某种关于意向及其表达的考虑，它表明了它可能会如何适用于某种更大的经验主义者的心灵哲学框架。(Sellars, 1963)¹⁹⁵

……

对于该框架的阐明，参见我的《经验主义与心灵哲学》(Sellars, 1963)²¹⁷……

塞拉斯明确表示他的《经验主义与心灵哲学》是为了阐明“某种更大的经验主义者的心灵哲学框架”。不过，塞拉斯在十年后的《自传性反思》(1973)一文中似乎又没有给经验主义留出空间：

我们所需要的是某种概念的功能理论，概念在推理中发挥作用，而不是在作为它们的基本特征的假定的经验源头中发挥作用……通过否定感官印象（即便对认知来说是不可或缺的）本身是认知性的，康德与他的前辈们（无论是经验主义者还是理性主义者）彻底决裂。感觉之物（of-ness）甚至并非最为基础的思维之物。感官并不把握事实，即使是像某物是红色的和三角的这类简单的事实。(Sellars, 1973)²⁸⁵

无论如何，塞拉斯关于“经验主义”的思考为后来者提供了一座资源丰富的宝库。沿着这一思路，本文继续布兰顿与麦克道尔的探讨。

第2章 推理主义方案及其困难

2.1 布兰顿对塞拉斯的解读

2.1.1 经验的双层结构

布兰顿认为，塞拉斯的《经验主义与心灵哲学》是二十世纪最重要的哲学作品之一，但是，部分源于塞拉斯本人晦涩的写作风格，很少人真正意识到了塞拉斯“所予”概念的革命性意义。在布兰顿看来，塞拉斯对经验主义的批判是致命性的。我们可以从分析“经验”这一概念入手。

经验的一个范例是“观察”，布兰顿认为，塞拉斯所理解的观察具有一个双层结构：第一层指的是对于不同种类的刺激物可以在行为上可靠地区别开来的能力，布兰顿常常称之为“可靠的有差别的反应性倾向”(Reliable Differential Responsive Disposition, RDRD)；第二层指的是把观察报告纳入到“给出理由与追问理由的游戏”(Game of Giving and Asking for Reasons, GOGAR)中的能力。(Brandom, 2002)根据布兰顿，不仅仅是动物，甚至连一些非生物也具备第一层意义上的“能力”。前者的例子如鹦鹉，会对出现在面前的红色物体说“那是红色的”，这可以看成是鹦鹉对红色物体的RDRD；后者的例子如铁，会在一些环境中生锈，而在另一些环境中不会生锈，这说明铁能够对一些环境做出可靠的有差别的反应，可以看成铁对于环境的RDRD。

我们可以把这个理解称作布兰顿的“双层经验”。根据布兰顿，“双层经验”可以很好地帮助我们理解塞拉斯，这体现在以下三个方面：

(1) “双层经验”可用来透视塞拉斯对“看来是”与“是”关系的讨论。该讨论的核心问题是：“看来是”与“是”何者具有概念上的优先性？从实用主义的角度看，由于塞拉斯是根据一个词的用法来理解一个词的概念的，那么，问题转变成：我们是否能够在未学会使用“是”的说话方式之前，先学会使用“看来是”的说话方式？我们在第1.1.3小节已经指出，塞拉斯的回答是否定的。塞拉斯通过寓言“领带店里的约翰”证明了这一点。(EPM, §14)布兰顿可以从“双层经验”的角度来理解塞拉斯的这一证明。

在第一个阶段，约翰掌握了“绿色”和“蓝色”这些概念的非推理性用法。因此，约翰对于“绿色”领带和“蓝色”领带等具有RDRD。换句话说，通常情况下，约翰对这些领带的颜色的判断都是正确的。在第二个阶段，电灯被发明出来了，领带店里也安装上了电灯，这时，约翰发现他对领带颜色的判断出现了系统性的错误——他在店里认为是绿色的领带其实是蓝色的（当他或他人把这领带拿到店外阳光下时）。也就是说，约翰在店里时，对一种领带的RDRD是“绿色”，而在店外阳光下时，对同一条领带的RDRD是“蓝色”。当然，约翰还有一些信念，比如，领带本身不会仅仅从店里拿到店外就改变了颜色。此时，约翰在判断领带的颜色时就会变得谨慎起来。在有电灯的非标准情况下，约翰会抑制自

己称这条领带为“绿色”的RDRD，转而称这条领带是“蓝色”的。约翰会作出如下说明：“要不是我已经知道了自己在这种情况下的RDRD是不可靠的，我会说这条领带是‘绿色’的。”在最后这个阶段，约翰学会了“看来是”的说话方式，他可以用“这条领带看来是绿色的”来代替他前面对自己的RDRD的抑制。可以看到，使用“看来是”的说话方式其实是在做两件事情：其一，它表达了在其它情况下，某物“是”什么的RDRD；其二，抑制自己称这条领带为“绿色”的RDRD，也即，不认可“这条领带是绿色的”这一主张。根据“双层经验”，我们可以说，在第一层经验上，约翰是认同自己当时对领带的RDRD的，只是根据第二层经验，约翰并不认可这一RDRD。

(2) “双层经验”可用来理解塞拉斯对“经验”概念的理性化解释。布兰顿认为，塞拉斯批评的经验主义有两个特征：其一，这种经验超越了单纯的RDRD，具有某种能够充当知识的认知内容，比如，一个人经验到了（看到了）一个红色三角形，这种经验同时就是一项“这有一个红色三角形”的知识，或者说，就是这项知识的一个证据。其二，这种经验是“前概念性”的：拥有该经验的能力是先于或独立于运用概念的能力的。满足这两个特征的经验就是塞拉斯所说的“所予神话”。布兰顿归纳的这两个方面与第1.1.1小节中特里普利特与德弗里斯(Triplett & deVries)归纳的“所予”的两个特征是相一致的。不过，布兰顿之所以谈到这两个方面，是想要通过他的“双层经验”来解释塞拉斯对“经验”概念的理解。对于“经验”概念，塞拉斯需要回答一个问题：如果我们不是通过看到绿色的东西而学会了“绿色”这个概念（因为为了能够让我们自己注意到“绿色”，我们必须已经拥有了“绿色”这个概念，这样，我们才能把这个概念运用到我们所看到的東西上），那么，我们是如何学会使用“绿色”这个词，并掌握“绿色”这个概念的呢？布兰顿认为，我们可以用“双层经验”来解释。最初，我们每个人都是通过训练才学会了一系列的RDRDs，这个训练过程类似于鹦鹉学舌，当出现绿色的东西的时候，被训练说出“绿色”。除此之外，我们还必须掌握与“绿色”这一概念相关的一系列推理关系，而这个就是“双层经验”中的第二层GOGAR。

(3) “双层经验”可用来弄清塞拉斯在“琼斯神话”中所说的“理论性概念”。塞拉斯设想，我们的“心理事件”（“思想”和“感觉印象”）最初可能纯粹是以理论性的形式出现的，只是在后来才变得可观察的。根据塞拉斯，“理论性对象”与“可观察性对象”只是一种方法论上的区分，而非本体论上的区分。它们的区别在于我们认识它们的方式的差异，对于“理论性对象”，我们只拥有关于它们的推理性知识；对于“可观察性对象”，我们还拥有关于它们的非推理性知识。“理论性对象”与“可观察性对象”，随着时间的推移会发生转换，比如随着新工具的发明等。布兰顿最喜欢举的例子是冥王星的发现，起先为了解释海王星轨道上的扰动，冥王星的存在只是一个理论推理的结果。(Brandom, 2002)³⁶²塞拉斯否认存在那种永远都不可观察的理论性实体，因为所谓“可观察”，指的只是可被非推理性的报告。非推理性的报告，要求的是在某种情况下，报告者能够可靠地把概念运用到某种对象上，或者说，报告者能够对某种对象作出RDRD。因此，根据塞拉斯，若我们对“把某

个概念非推理性地运用到某种对象上”具有RDRD时，我们就直接观察到了有关该对象的事实。可以看到，布兰顿的“双层经验”有助于我们深入理解塞拉斯对“理论性对象”与“可观察性对象”的区分。

另外，我把布兰顿的“双层经验”看成是开启布兰顿推理主义大厦的一把钥匙。同样，“双层经验”的重要性可归结为如下三个方面：

(1) 对于经验知识的可靠主义说明是不充分的。可靠主义是为了弥补传统知识定义“受到辩护的真信念”(JTB)的不足而提出来的，可以防止把碰巧猜对的情况当作知识。但是根据布兰顿，可靠主义，即满足“双层经验”中的第一层，只是经验知识的必要条件。比如鹦鹉能够很可靠的对红色对象做出反应，但我们不能说鹦鹉具有对红色对象的知识。另外，这个条件是最低要求，这种意义上的经验主义连理性主义者或观念论者都不会反对，因而实际上也称不上经验“主义”。

(2) “双层经验”中的第二层区分开了作为智性的存在物 (sapient creatures, 如人) 与作为感性的存在物 (sentient creatures, 如鹦鹉)。智性存在物拥有经验知识，他们不仅仅对环境做出RDRD，更重要的是，他们通过运用概念来对环境做出RDRD。根据塞拉斯，掌握一个概念就是掌握它的用法。掌握它的用法指的是能够把它置入GOGAR中，也即置入一个“理由的空间”当中。“理由的空间”是“规范的空间”，这就需要引入“认可”与“可信”等规范性维度，做出一个经验报告，是认可该经验报告，同时，该经验报告必须具备某种程度上的可信性。在布兰顿的推理主义体系中，“认可”与“可信”这两者分别对应着“承诺”与“资格”，而后两者是整个推理主义体系的基石。¹⁹

(3) 根据布兰顿，“双层经验”中双层之间的关系在某种程度上是正交的。我们可以先被训练掌握第一层，然后慢慢掌握第二层；反之亦然。但这只是就局部而言的，就全局而言，我们不可能在完全没有第一层或第二层的情况下掌握经验知识。也就是说，经验知识的获得既需要第一层，也需要第二层。对于布兰顿推理主义体系来说，第二层容易解释，困难的是解释第一层。布兰顿从未否定过第一层，他的策略是区分“清晰”与“隐含”，把第二层看成是清晰表达出来的，第一层是隐含在清晰表达之中的。我们可以通过清晰的第二层使得隐含的第一层清晰化。如何从推理的维度解释“双层经验”中的第一层内容，这对应于如何从推理的维度解释表象的维度，该问题是布兰顿推理主义体系的一个重要任务，也是一个最大挑战，我将在第2.2节详加论述。

我们可以看到，虽然布兰顿不怎么使用“经验”这个词，例如，“经验”一词并未出现在布兰顿《使之清晰》的索引之中，但是经验维度确实提供了一条我们进入布兰顿推理主义体系的捷径。

¹⁹ 麦克道尔提到，布兰顿推理主义真正的起点是承诺与资格的道义结构以及它们两者之间的理性关系。参见 (McDowell, 2005, p. 114)。

2.1.2 经验的权威性问题的权威性问题

布兰顿对塞拉斯的解读是否正确？沿着“双层经验”这个方向看，我们可以发现布兰顿的解读与塞拉斯对“可信”(credibility)的理解不尽相同，布兰顿本人注意到了这个问题并对塞拉斯提出了批评。

首先，经验报告的“可信性”（布兰顿那里的“资格”）问题如何会成为关注的焦点？“可信性”问题（“资格”问题）其实就是“权威性”问题。这里，先引一句布兰顿的话：

在交流中，断言的作用依赖于某种特有的权威，这种权威只有在断言者具有某种相应的责任的背景下才能得到理解，即断言者有责任证明自己对该话语行为所表达的承诺是有资格的。(Brandom, 1994)^{xii}

一方面，在语言实践中，如果一个断言者做出一个断言，那么在某种程度上，该断言者自己肯定承认自己所作的断言，这一点，布兰顿称之为“承担了一个承诺”，也即，承担了一个对自己的断言所表达的东西的承诺。另一方面，语言实践中所作的断言，如果毫无“可信性”——布兰顿在这里称之为“权威性”——可言，那么这种断言就是无意义的（因为没人相信）。那么，该如何来理解这种权威性呢？布兰顿认为，“权威”与“责任”是相互联系的概念，只有把它们结合起来，才能更好地理解它们之中的任何一方。²⁰根据布兰顿，断言者要让自己所作断言具有某种权威性，就必须承担起某种相应的责任，即有责任证明自己对自己的断言所表达的东西是有某种资格的。该责任的内容包括，为自己的断言提供理由并回答语言实践中他人的追问。

“权威”与“责任”的这种关系，对于非经验报告来说，比较容易理解，断言者可以援引其它断言来为自己的断言提供理由。它的权威性来自其它断言，因为它与其他断言本身处于一种推理关系之中。但对经验报告来说，情况就比较复杂。若我们追问经验报告的权威性，报告者只能援引自己的经验，这里存在一种循环。（比如我问张三：“你为什么说铃响了？”张三只能回答：“因为我听到铃响了。”）用推理关系来说，因为经验报告是非推理性的，所以它的权威性就不可能来自别的断言。（类比，张三自己并没有听到铃响，而是通过看到同学们走出教室推断出来的。）

那么，我们是不是能够说，经验报告的权威性来自经验自身呢？可是，这并没有解决问题：经验自身为什么具有权威性呢？

一种方案是不管经验报告与“分析陈述”有多么不同，而把它们看成是在本质上相同的，即把经验报告的权威性理解成类似“分析陈述”的权威性。在这种情况下，经验报告与“分析陈述”相类似的地方在于，通常的经验陈述可以在不需要它是真的情况下被正确地作

²⁰ 布兰顿把这一点归于黑格尔，黑格尔认为如果不是因为存在交互的责任(reciprocal responsibility)，权威性将不能被理解。

出，正确地作出是它为真的充分条件，同时也是必要条件。何谓“正确地作出”呢？正确地作出观察报告“这是绿色的”，就是指遵守“这”、“是”和“绿色的”这些词的用法规则。但是，根据塞拉斯，这种方案是一种典型形式的“所予神话”。

在该方案中，“正确地作出经验报告”，这是一种“注意力的行动”，经验报告的正确性是根据“注意力的行动”的正确性来理解的。因此，经验报告的权威性也是建立在该“注意力的行动”的权威性之上的。对于“注意力的行动”的非言语片断，比如“注意到某事如此这般”（“这是绿色的”），它们具有内在的权威性（自己可以证明自己为真），这一点又通过经验报告被表达出来。“注意力的行动”的非言语片断的权威性可以积累并传递给经验报告。在这种理解中，自己可以证明自己为真的“注意力的行动”的非言语片断相当于最初的“所予”（它满足“所予”的两个特征），其上作为言语片断的经验报告，再其上是我们的整个知识大厦。

对于经验报告的权威性的理解，我们可以把塞拉斯的方案归纳为三个部分²¹，它们缺一不可：

(1) 一个人可以从某人做出一个经验报告“这是绿色的”推断出一个绿色对象的在场。布兰顿把这一点称作“可靠性推理”。通过它，非推理性的经验报告能够进入“理由的空间”，可以用来替其它断言作辩护。

(2) 经验报告“这是绿色的”是一个绿色对象在标准条件下在场的征兆或标志。采用布兰顿的术语，即“这是绿色的”是经验者“在标准条件下”的RDRD。

(3) 经验者本人对(2)必须有充分的认识。这意味着如果经验报告“这是绿色的”要成为一种知识（具有某种权威性），那么它预设了经验者知道它是自己在标准条件下的RDRD这一点。

可以看到，根据布兰顿区分的“双层经验”，塞拉斯这一方案的实质是，对经验报告权威性的理解同时需要RDRD与GOGAR的参与。这就与布兰顿要从GOGAR来理解RDRD的企图背道而驰。他们的分歧表现在(3)上，塞拉斯认为(3)是必需的，布兰顿则否认这一点。布兰顿之所以必须反对(3)，是因为(3)不可能通过推理关系来解释。

2.1.3 布兰顿的反驳

布兰顿认为塞拉斯自己也强调，在任何时候，推理的实质恰当性都不可换作隐蔽性前提(suppressed premises)，那么，为什么RDRD会是这样的隐蔽性前提呢？RDRD确实保证了推理的恰当性，但是这并不表明RDRD要作为一个前提出现在该推理中。布兰顿认为塞拉斯是走过了头。塞拉斯强调RDRD是重要的，因为它保证了某种形式的推理，这没有错；但他强调这种保证必须根据对一个清晰的能在推理中充当前提的断言的认可来理解，这一点却是错的。布兰顿写道：

²¹ 参见(EPM, Part VIII)。

事实上，塞拉斯关于推理性辩护起到的不可还原的作用的洞见，并不要求坚持只有在非推理报告者们能够为他们的主张(claim)作辩护时，他们才拥有对他们的主张的权威性资格。正如所表明的，从作为RDRD的结果的一个承诺的非推理性承担到对由此所作主张的认可推理，可能是隐含在实践态度中的，而不是清晰地由作为那个认可的辩护所提供的主张中的。即使是在这种隐含的实践意义上，一个观察报告的报告者也不必认可该推理的恰当性。即使该报告者甚至没有隐含地认可该对可靠性的权威性的实践承认的推理，可靠性也可能把知识主张的资格赋予给该报告者，该主张也可能称得上是知识。相对于塞拉斯例示的辩护性内在主义，这是站在可靠性认识论的辩护性外在主义背后的主要洞见。(Brandom, 1994)²¹⁹

比起在《使之清晰》中布兰顿给出的能够区分出鹅耳枥这种植物的莫妮卡这个例子(Brandom, 1994)²¹⁹，布兰顿在《清晰地说出理由：推理主义导论》中有两个更好的例子：雏鸡鉴定师与超级盲视者(Brandom, 2000)¹⁰²。布兰顿希望通过这两个例子来说明，即使经验者本人不能为自己的经验报告的可靠性作辩护，他们的经验报告仍然可以是一种知识。

在雏鸡鉴定师这个例子中，雏鸡鉴定师能够可靠地将雌性雏鸡与雄性雏鸡区分开来，但是他们却不知道自己是如何做到的。有研究表明，虽然这些雏鸡鉴定师一致认为他们是通过观看区分出雌性雏鸡与雄性雏鸡的，但是他们其实是依赖于嗅觉的。不过，这个例子的关键点是，雏鸡鉴定师对雌性雏鸡与雄性雏鸡具有RDRD，但是由于他们不清楚自己是如何实现的，因而他们也就不可能为自己能够这样做提供理由。超级盲视者的例子与此类似，盲视者在正常的意义上是盲的，但他们有时能够对视觉中的一些刺激作出RDRD。比如在一些情况下，他们能够可靠地猜对一些对象的形状与颜色。对于这种盲视现象，我们一般不认为盲视者拥有真正的知识，因为如果问他们的话，他们会说是猜的。不过，我们可以在这个基础上，设想一种超级盲视者，他们比一般盲视者更可靠，而且拥有对自己判断的信念——虽然他们无法解释这个信念。这样，超级盲视者就与雏鸡鉴定师很相似了，他们都表明了经验者自己可以不用归派给自己对于经验报告的可靠性资格，却仍然可以拥有对于经验报告的知识。

布兰顿认为，经验报告的权威性通过(1)来理解已经足够了。当经验者做出经验报告“这是绿色的”时，他人会遵从(defer)该经验者，这种遵从以一种“可靠性推理”的方式体现出来，同时也说明了经验报告的权威性。经验者对于作为RDRD的经验报告的权威性是隐含在他人的依从之中的，这一点在理解经验者的经验报告的时候并不需要被清晰的表达出来。相反，它是后来才被清晰化的。

因此，使得报告者的观察报告成为知识的是该报告者的可靠性这个事实，而不是该报告者对于可靠性的态度。这里的关键是观察报告是不是知识是从计分者的角度来看的，

只要计分者把观察报告这一承诺归派给报告者，并自己承担了该承诺即可。一个主张(claim)是不是知识，这是外在于报告者的态度的。塞拉斯坚持认为在报告者没有能力为自己的主张作辩护时，不能归派给报告者知识，因而不同意可靠主义者的以上看法。但是，布兰顿认为在这一点上，可靠主义倒是对的。

根据布兰顿，一个断言实践即使不包括具有观察报告意义的主张，也即，不包括具有经验内容的主张，它仍能被理解成具有意义的断言实践，因而也能够赋予特定的命题内容。比如数学实践领域即是如此。当然，我们的语言实践一般不会是这样，若完全没有具有经验权威性的主张的支持，我们所作的主张就毫无内容。塞拉斯在《对语言游戏的一些反思》一文中把语言行为类型分成三种：(1)语言输入型(language-entry)；(2)语言输出型(language-departure)；(3)语言内部转换型(intra-linguistic)。(Sellars, 1954)⁴⁵, (Sellars, 1974)⁸⁷⁻⁸⁸其中，“语言输入型”所“输入”的内容即为非推理性的经验报告。

阐明了布兰顿对经验报告的权威性的理解之后，对于如何理解经验报告的意义问题，就比较容易回答了。布兰顿在语言实践的“道义计分模型”（参见第2.2.3小节）中提出的“资格的默认与挑战结构”对经验内容仍然适用，而经验内容的意义要根据它们在该结构中发挥的作用来理解。根据该结构，当经验者作出一个经验报告，该经验报告的权威性由经验者的可靠性得到保证，对经验者作出的经验报告的资格问题，除非经验者受到来自他人的挑战，否则我们是采取默认态度的。也就是说，非推理性的经验报告可充当未受辩护的辩护者，在资格问题上，它们拥有默认地位。从这个意义上说，经验是一个对于“知识无穷倒退论证”的制止者，而且是经验知识的基础。

但是，如果经验报告的权威性只需要通过(1)来理解，那么该如何理解经验报告的客观性呢？第2.1.1小节曾提到，如何从推理的维度解释“双层经验”中的第一层内容，这可以说是布兰顿推理主义体系的一个重要任务。客观性问题处于该任务的核心，本章第2.2节将致力于回答这个问题。

通过反对塞拉斯对经验报告权威性的理解，布兰顿将塞拉斯对经验主义的批评更推进了一步。事实上，布兰顿相信，塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中对经验主义的批判十分彻底，以至于没有任何形式的经验主义是值得坚持的。(Brandom, 1997c)¹⁶⁸, (陈亚军, 2010)¹⁷²

根据塞拉斯所说的“理由的逻辑空间”，布兰顿提出了GOGAR的说法。根据布兰顿，处于“理由的逻辑空间”中，指的就是我们在进行着GOGAR，而且，“理由的逻辑空间”是一张巨大的“推理关系网”。即使是对“非推理性”的观察报告本身的理解，我们也不得不诉诸我们的推理能力。(Brandom, 1994)¹¹⁹也就是说，即使是“非推理性”的观察报告，也只有被推理地阐明之后才能被人所理解和掌握。顺着这一思路，我们已经可以通向布兰顿推理主义体系的大门了。

2.2 推理主义语义学

2.2.1 表象主义的问题

由于塞拉斯对“所予神话”的批评，布兰顿认为“经验主义”的称号名不副实，布兰顿本人也很少用“经验”一词。在推理主义体系中，替代“经验”概念是“表象”²²概念。语义的表象主义路径存在无法克服的困难，这是布兰顿转向推理主义的重要原因之一。布兰顿认为，历史地看，“表象”这一概念是启蒙运动的重要成就之一。²³但是，在解释语义问题的过程中，表象主义路径似乎越来越捉襟见肘了。不过，值得注意的是，布兰顿将“推理”与“表象”对举，绝不是为了将语义的表象维度一网打尽，而只是指出“表象”概念在语义问题方面并不具备解释优先性。正如布兰顿认为经验主义站不住脚，但是布兰顿并非没有提供任何对于语义的经验维度的说明一样，布兰顿只是认为，经验主义作为一种认识论理论是不成立的。事实上，布兰顿“双层经验”的第一层就对应于布兰顿所说的表象维度。布兰顿《使之清晰》最重要的任务之一就是如何从语义的推理维度解释语义的表象维度，从而说明语义的表象维度在这种意义上是隶属于语义的推理维度的。我们先来看看传统语义表象主义路径的缺陷。

在布兰顿那里，表象主义指的是一种语义解释策略，即语义最终可以一层层还原到最基础的“表象”。(Brandom, 2000)^{205, n.3}根据布兰顿，表象主义与推理主义试图回答同样的问题：如何在解释语义问题的过程中，清晰阐释那些作为基础的概念，同时根据这些基础概念来解释其他的所有概念？表象主义在解释前半问题的过程中遇到了不可逾越的障碍。某东西具有“表象内容”，这究竟指什么？说话者又如何把握“表象内容”？(Brandom, 1994)^{xvi}维特根斯坦在《哲学研究》开篇引用的奥古斯丁的例子与“感觉资料理论”提供了两种典型回答：奥古斯丁认为，“桌子”一词表象世界中的桌子；“感觉资料理论”认为，我们经验到的是一系列有关桌子的“感觉资料”，通过这些“感觉资料”，我们推论出桌子的存在。但是，我们如何得到“桌子”或“感觉资料”这些基础概念？表象主义路线无法回答，它们只是一些未被解释的解释者(unexplained explainer)。

²²我把布兰顿使用的术语representation翻译成“表象”，理由如下：在汉语中，我们其实可以用“指”一词涵括represent, designate, stand for, refer和denote等词的意义，但是这样一来就无法区分它们在英语中的细微差别。“指称”一词在翻译refer与denote之时就已经被讨论得太多了，现在如果再用来翻译represent就容易产生更多混乱。有人把represent翻译成“表征”（表现出来的特征），但是“表征”一词在诸如化学、材料学中早已被普遍运用，表示用物理或化学方法鉴定物质的物理或化学特性，而且它是英文characterization的翻译。除此之外，还有一个更重要的问题，“表征”这一翻译不能传达出布兰顿想要表达的意思，即与inference相对的representation的最大问题是它不能解释究竟是什么东西使得某东西具有representational content。本文采用“表象”这一翻译，它是康德用语Vorstellung的标准翻译，而Vorstellung的标准英译是representation。另外，考虑到布兰顿思想与康德思想的亲缘关系，这一翻译也是更为恰当的。

²³ 启蒙运动之前支配我们思考的概念是“相似”(resemblance)，但是这一概念在笛卡尔创立的解析几何中没有任何解释效力，比如 $X^2+Y^2=1$ 与圆形之间又有什么相似之处呢？

布兰顿认为，根据布伦塔诺、塞尔、斯托内克(Robert Stalnaker)对“意向性”的阐发，“意向性”必须包含表象维度，而理解“意向性”是如何具有内容的，就必须理解“表象”概念。(Brandom, 1994)⁶⁸表象主义策略即始于对“表象”概念的理解，然后，在此基础上，解释辖制语言用法与理性行动的实践恰当性。但是，问题是，在理解语言的正确用法与意向状态在解释行动方面发挥的作用之前，我们又怎么可能对“表象”概念有一个清晰的理解呢？

一种尝试是通过“指称”概念来理解“表象”概念，但是布兰顿认为这并不成功。对该方式的批评有两个方面。其一，它假定了，我们可以先行理解单称词项和对象的关系，“贴标签”这种概念能够在我们使用该“标签”来表达某东西之前被理解。这违反了命题的语用优先性原则。其二，它假定了，通过“指称”概念得到的“表象”概念能够轻易地从单称词项和谓词扩展到句子上。与单称词项指称对象、谓词指称对象性质一样，句子被理解成指称“事态”(state of affairs)。“表象”概念试图通过“对象”与“事态”在本体上的区分来解释“单称词项”与“句子”在语法上的区分。但是，即使单称词项确实指称对象，也很难说句子在相同的意义上指称“事态”。而且，对于“事态”的本体论范畴的理解，也不可能在先于对句子的用法的理解之前就得到理解。此外，当牵涉到“事态”时，我们就需要区分两种意义上的“表象”概念，对“句子的表象”也可有两种理解：(1) 句子所指称的东西；(2) 句子所表达的东西。(1)与(2)不一定重合。一方面，如果我们对“表象”概念的使用仅限于指称实际存在的东西，那么对不存在的东西的表象可称之为“意欲表象”(purported representation)；另一方面，如果我们对“表象”概念的使用既可指称实际存在的东西，也可指称不存在的东西，那么对实际存在的东西的表象可称之为“表象成功”或“表象正确”。现在，表象主义策略就必须解释这两种意义上的“表象”以及它们的相互关系。

布兰顿认为，对“表象”的“意欲表象”与“表象成功”的区分，显示出在理解“表象”概念之前，我们必须有一种将表象纳入到表象者之中的概念，因为只有通过这种纳入，该表象才能成为表象者的表象。而纳入表象涉及到“规范性”问题，比如是否纳入得恰当或正确。如果对表象的纳入是恰当的，那么，这就是前面所说的“表象成功”，否则，这种表象就只是一种“意欲表象”。表象主义策略并不能包含对纳入表象的解释。例如，在笛卡尔那里，对“表象成功”的理解先于对纳入表象的理解。“表象者纳入表象”是怎么一回事？“把一个观念看成是关于或有关某东西的”又是怎么一回事？笛卡尔并没有解释。

实际上，“表象的纳入”的说法已经反映出布兰顿所坚持的一种实用主义的思路：对表象的理解要求我们解释，在实践中，我们是如何把一样东西看作、称作或用作表象的。

2.2.2 强推理主义与实质推理

拒绝语义的表象主义路径，布兰顿的目的是转向语义的推理主义路径。²⁴我们来看看布兰顿对“推理”概念的界定。根据维特根斯坦，语言的用法决定语言的意义。布兰顿发展了这个观点，认为我们只有知道了怎样推理，才能知道怎样使用语言。(Brandom, 1994)⁹¹语言的使用与推理密不可分。对于布兰顿，推理是一件我们所做的事情，通过推理关系，我们也就知道了语言的意义。可以说，布兰顿在语用决定语义的基础上，提出了推理决定语义。根据布兰顿，推理实践的核心是“给出理由和追问理由的游戏”，这种游戏是“规范性”的，因为它必然包含游戏参与者对于游戏每一步的正确与否、恰当与否的评估。这些评估是游戏参与者所做的事情，如发出声音、做出记号等等的意义的最终来源。

按照布兰顿，推理决定语义，有三种方式：

- (1) 弱推理主义：推理阐明是概念内容的必要条件；
- (2) 强推理主义：广义上的推理阐明是概念内容的充分条件；
- (3) 超推理主义：狭义上的推理阐明是概念内容的充分条件。

其中，广义与狭义的区别主要包括三点：

(1) 广义推理包括概念运用的非推理性的条件与结果。比如通过感知得到的非推理的经验概念内容可以作为推理的条件，通过行动得到的非推理的实践概念内容可以作为推理的结果，两者都属于广义推理的一部分。

(2) 广义推理包括断言之间的不相容性(incompatibility)关系。

(3) 广义推理包括替换(substitution)与复指(anaphora)。因为替换承诺（可以得到单称词和谓词）与复指承诺（可以得到指示词、索引词和代词）可以通过推理承诺来定义。(Brandom, 1994)¹³¹⁻¹³²

布兰顿持有“强推理主义”立场，即广义的推理阐明完全决定语言的意义。此外，布兰顿所说的推理，指的不是形式推理，而是实质推理(material inference)。“实质推理”最初是塞拉斯所使用的概念，布兰顿沿用了这一概念。“实质推理”指的是，推理的正确与否，必然与推理的前提和结论的概念内容相关。(Brandom, 1994)⁹⁷⁻¹⁰², (Brandom, 2000)⁵²掌握这些推理依赖于对概念的掌握，而不依赖于逻辑能力。我们可以直接根据“苏格拉底是人”推出“苏格拉底终有一死”，这取决于我们对“人”与“死亡”的概念的理解，一旦我们掌握了这些概念，我们就能做出这种推理。当然，对这些概念的掌握，又必然需要掌握与它们相关的别的概念，由此得到的是一种语义整体论的解释。(Brandom, 1994)⁸⁹, (Brandom, 2000)¹⁵按照实质推理的理解，传统的逻辑三段论之所以有效，是因为它是根据无数的实质推理的有效性定义出来的。(Brandom, 2000)⁵⁵也就是说，形式推理只能根据实质推理来解释，推理的形式恰当性是从推理的实质恰当性中推导出来的。

²⁴ 布兰顿认为，推理主义语义学是他的核心观点。参见2009年，Silvia Panizza在热那亚大学艺术学院对布兰顿的一次采访。

布兰顿的“强实质推理主义语义学”贯通了语言的使用（推理）维度与语言的意义维度，并把后者建立在前者的基础之上，为后者提供了一个语言实用主义的解释。但是，紧接着的问题是，布兰顿所说的推理实践的充分性标准是什么？或者说，社会实践需要满足什么条件，才能被看作是（语言）推理实践？这就是布兰顿的“道义计分模型”。

2.2.3 道义计分模型

布兰顿的问题是要把社会实践看成是一种语言实践，需要有什么样的结构？也即，“为了把一系列社会实践恰当地理解成包含了把行为视为具有断言或主张的意义的实践态度，这些社会实践必须呈现出什么样的结构？”(Brandom, 1994)¹⁴¹⁻¹⁴²这是一个康德式的“语言实践如何可能”的问题。这个问题也等价于，由于社会实践中包含实践者的意向、信念、欲望和态度等等，我们何以能够统统将它们看成是一种语言实践？

要回答这个问题，首先必须说明布兰顿对“语言”的理解。在“意向性”与“语言”的关系问题上，从笛卡尔到康德，都是通过心灵的信念和其他意向状态来理解语言概念的使用的。哲学经历了“语言转向”之后，许多哲学家将“语言”提高到最基本的位置上（“语义上行”策略），如达米特就认为，“判断”与“意向性”是语言的断言行为的内在化，思想是一种内在的言说。但是，戴维森则反对前两者，认为“语言”与“意向性”必须结合起来才能得到理解，不能单独用一方来解释另一方。这是一种关于概念的关系论。按照这种关系论，布兰顿认为实践者的意向状态就不能离开语言行为而得到理解，实践者的信念与断言也就无法分开，“相信”与“断言”变成同一块硬币的正反面。因此，社会实践就与语言实践互相纠缠在一起。

那么，这种社会实践的结构是怎么样的呢？根据布兰顿，在GOGAR中，最基本的一步是做出一个断言。为说明社会实践的结构，布兰顿需要解释断言活动，而且，这种理解不能依赖于语义术语（如“意指”、“指称”或“是真的”）和推理性术语（如“关于”），因为布兰顿需要表明，我们如何能够在理解意义之前理解推理实践，而断言或主张的意义则是之后由这种推理实践所赋予的。

布兰顿“规范语用学”的目的就是试图解释断言活动。²⁵在社会实践中，把一个行为看作一个断言，在这里承担了某种承诺，即信念的或断言的承诺。²⁶同时，断言者被默认拥有对该断言的资格。“承诺”与“资格”是布兰顿的推理主义语义学的一对核心概念，它们是GOGAR的基础。它们连同“权威”与“责任”这对概念，都属于规范性概念，更具体地说是道义论上的概念。同时，它们都被理解成是社会性的概念，因为在人们相互被看作具有

²⁵ 参见(Maher, 2012, pp. 67-75)。

²⁶ 根据布兰顿，对这种信念或断言的承诺的承担，也具有道义地位，也会有资格的问题。但是，对这种信念或断言的承诺的推理阐明可以通过布兰顿本身的推理主义体系得到说明，即它仍然可以通过某种信念或断言的承诺和资格进行阐释。这其实就是布兰顿所说的表达平衡问题，具体可参见(Brandom, 1994, p. 114)。

权威、要承担责任、能做出承诺、能赋予资格之前，世界上并没有这些东西存在。为了说明社会实践的结构，布兰顿根据“承诺”与“资格”这两种道义地位建构了所谓的“道义计分模型”²⁷。布兰顿认为，语言实践之所以可能，是因为我们在社会实践中在进行着推理性的计分活动。

断言者断言某东西，这时，断言者承担了一个辩护性的责任，需要为自己所断言的东西作辩护。同时，断言者也给了GOGAR中的其他人（玩家）重复自己所断言的东西的权利。游戏中的各个玩家可以对该断言提出挑战，当然也可以接受该断言。如果该断言受到其他玩家的挑战，那么断言者有责任用另外的断言为自己辩护或者指向另外可以为之辩护的玩家或者自己直接收回该断言。

在这幅图景中，断言本质上是规范的和主体间的，因为对断言的理解取决于玩家在把它与其它断言相联系时所做的事情。下面，我将简要介绍一下布兰顿的“道义计分模型”。在GOGAR中，当一个玩家作出一个断言时，我们可以看作在该玩家前面摆出了一个筹码。假设筹码的颜色有很多种，如“红色”、“绿色”与“蓝色”等。游戏中的所有玩家既给自己计分，也给他人计分，我们可以想象所有分数都记录在计分卡上，每个玩家都有给自己的计分卡，也有给他人的计分卡。现在，我们来看最简单的情况，当玩家P主张某东西（记作筹码“红色”）时，每个玩家会把它记在给P的计分卡的承诺一栏中，代表着把承诺“红色”归派给P。某个计分者Q可能认为承担承诺“红色”就意味着承担承诺“绿色”，后者是前者的“承诺性结果”(committive consequence)。此时，Q必须在给P的计分卡的承诺一栏中也记上该“承诺性结果”。但是，P本人有可能并不承认该结果，因此，该“承诺性结果”应被记为P未承认的承诺。

承担承诺与归派承诺在游戏中极为重要，它们代表着玩家之间不同的视角。在计分卡上，存在P本人所承诺的东西，也存在其他人认为P承诺的东西。Q关于P的计分卡显示如下：

玩家P	
承诺	
承认的	未承认的
“红色”	“绿色”

前面提到，当断言者作出一个断言，该断言者被默认拥有对该断言的资格。因此，当P承诺“红色”时，游戏中的每个玩家必须默认P拥有对它的资格。他们要在对P的计分卡

²⁷ “计分”只是一种比喻性的说法。布兰顿从刘易斯《语言游戏中的计分》(Lewis, 1979)中得到启发（刘易斯用棒球游戏作例子来说明语言中的计分活动），用来说明自己的语言推理实践。

的资格一栏中记上“红色”。正如计分者Q可能认为承担承诺“红色”就意味着承担承诺“绿色”一样，Q也可能认为拥有对“红色”的资格就意味着拥有对“蓝色”的资格，后者是前者的“允许性结果”(permissive consequence)。此时，Q必须在给P的计分卡的资格一栏中也记上该“允许性结果”。像前面所说的承诺一样，Q也要区分承认的资格与未被承诺的资格（仅仅是被归派的）。这样，Q关于P的计分卡变为：

玩家P			
承诺		资格	
承认的	未承认的	承认的	未承认的
“红色”	“绿色”	“红色”	“蓝色”

在道义计分模型中，虽然玩家被默认拥有对自己承诺的资格，但是随着游戏的进行，该资格的默认地位会受到来自其他玩家的挑战。这就是布兰顿所说的资格的“默认与挑战结构”。(Brandom, 1994)¹⁷⁶

玩家可以通过主张一个自己认为与筹码“红色”的承诺不相容的承诺（如筹码“紫色”），对P拥有的对“红色”的资格进行挑战。如果游戏中的其他计分者也认为筹码“红色”与筹码“紫色”不相容，那么，他们就会在他们对P的计分卡上去掉P对“红色”的资格。根据布兰顿，所谓两个承诺“不相容”，指的就是一个计分者认为对其中一个的承诺排除了对另一个的资格。

P有三种方式回应一个挑战。第一种是直接收回承诺“红色”（比如把自己面前的筹码“红色”移掉）。此时，计分者要把该回应记录到给P的计分卡上，即删去计分卡上的承诺“红色”——除非承诺“红色”也是P所承担的其它承诺的（承诺性）结果；同时也删去计分卡上承诺“红色”的资格——除非该资格也是P所拥有的未受挑战的一个资格的（允许性）结果。

第二种回应一个挑战的方式是主张另一个承诺，如筹码“黄色”，而具有“黄色”的资格会导致具有“红色”的资格，也就是说，它们处于一种允许性结果的关系之中。如果其他计分者也认为确实如此的话，那么，他们将在给P的计分卡上恢复承诺“红色”，同时，在P的计分卡的承诺一栏中也记上承诺“黄色”。

注意P主张的承诺不能与他原有的承诺相矛盾（不相容）。假设P在主张“黄色”之前已经主张了“青色”，而如果其他计分者认为“黄色”与“青色”不相容，那么计分者就要在给P的计分卡的承诺一栏中记上“黄色”，在资格一栏中删去“青色”。而且，因为“黄色”的资格的默认地位已经被已经存在的承诺“青色”破坏了，所以计分者也不应该在给P的计分卡的资格一栏中记上“黄色”。这就是把两个承诺看作是不相容的在实践层面上的体现。

可以看到，当一个玩家承担一个承诺时，他被默认拥有对该承诺的资格，除非之前存在着与该承诺不相容的承诺。而且，计分者默认每个玩家都同意对该承诺的资格，除非某个玩家拥有与它不相容的承诺。因此，当P承担了一个承诺“红色”时，计分者要在给每个玩家的计分卡的资格一栏中都记上“红色”。通过这种方式，玩家之间继承着资格。承担一个承诺也可被理解成开出了一张“重申许可证”，拥有这张许可证的同时也要承担一种责任，即有责任回应对该承诺的挑战。

第三种回应一个挑战的方式是依从。玩家可以依从他从某个玩家那里继承来的对于受挑战承诺的资格（如指向那个玩家）。

综上所述，我们在进行一个承担承诺和归派承诺与资格的游戏，一个玩家的每个主张都会影响到他与其他玩家的分数。也就是说，所有主张在本质上都有改变分数的潜能。一个主张如何影响分数，这取决于主张者还承诺了什么，对什么拥有资格，而这些又取决于主张者和其他玩家之前所作的主张。而且，一个主张如何影响每个人的分数还取决于是谁在计分，不同的计分者不一定都以相同的方式对待同一个主张。值得注意的是，每个玩家的分数都不是唯一的，而且也不存在“超级计分卡”（如上帝的计分卡）。

布兰顿的“道义计分模型”是用来说明断言的语用意义的。根据该模型，作断言就是改变自己和他人的分数。该模型对分数的说明依赖于“承诺”与“资格”这两种道义地位。由此得到的分数函数决定了在游戏的每一阶段上，道义分数（由许多对话者的承诺与资格组成）是如何决定什么行为是合理的以及各种行为的结果是什么（这个结果反过来又会决定下一阶段的道义分数）。

根据计分活动，语言行为的意义由语言行为与道义分数的交互作用的方式所构成：当前分数会如何影响当下语言行为的恰当性，反过来，做出这种语言行为又会如何影响当前分数。(Brandom, 1994)¹⁸³

因此，要理解或把握语言行为的意义，就需要在实践中掌握这种不断演变着的分数，并且能够根据这些分数，来判断在什么情况下，一种语言行为是恰当的（应用的条件），以及如果做出这种语言行为，它反过来又会如何改变分数（应用的结果），而且这个改变了的分数又会成为下一阶段交流的标准，如此反复进行。布兰顿认为，所谓理性，指的是能够不断追踪这个分数，所谓谈话和思想，指的是在给出和追问理由的游戏中保持这个分数。

如果不用“分数”作比喻，作出一个断言就是承担某种辩护性责任，并开出一张“重申许可证”。每个断言都有改变一个人的认识地位的潜能，该认识地位的改变取决于一个人还断言了什么，有些什么是已经得到辩护的，这些同样取决于其他人所断言的东西。而且某个断言会如何影响一个人的认识地位，这是视角性不同的，因为说话者不会完全一样地对待同一个断言。

布兰顿的这种“道义计分”的语言实践活动，在不涉及对语言意义的理解的情况下，成功地解释了如何把社会实践看成断言（语言）实践。对布兰顿的推理主义语义学来说，这只是第一步。接下来，布兰顿就试图用断言的推理性作用来理解断言在改变一个人的认识地位方面的潜能。

2.2.4 语义问题的解决

在语言实践中，所谓“语义问题”指的是在GOGAR中所作的断言是如何具有意义或概念性内容的？布兰顿的回答是：断言的意义来源于它们在改变一个人的认识地位方面的潜能，而对这种潜能的理解需要诉诸它们的推理性作用。布兰顿对语义的说明包括两个部分，一是句子的意义问题，二是子句(sub-sentence)²⁸的意义问题。注意这里所说的推理是我们前面提到过的“实质推理”，而不仅仅是形式推理。

传统对推理有效性的理解依赖于“保真”的概念。例如，一个推理是有效的，当且仅当前提的真保证结论的真。但是，由于布兰顿试图根据推理来解释语义，那么，他就不能诉诸像“指称”或“真”之类的语义关系来解释推理的有效性。布兰顿能够使用的是语用的或非语义性的术语。大致而言，布兰顿对推理有效性的理解依赖于“保地位”的概念。所谓“保地位”，指的是保持一个人对一个承诺的资格的地位。例如，当承诺Y受到挑战时，断言X是有效的，当且仅当对X的资格保住了对Y的资格。

根据布兰顿，断言的作用由它的恰当性条件与恰当性结果（其它断言）构成。断言的恰当性条件指的是该断言的充分条件，断言的恰当性结果指的是该断言的必要结果。例如，断言“张三在中国”的恰当性条件可以是“张三在北京”，恰当性结果可以是“张三在亚洲”。断言“张三在中国”的意义（概念性内容）是由它的这些恰当性条件与恰当性结果所赋予的。在该例中，断言“张三在中国”的意义的一部分就来自于“张三在亚洲”和“张三在北京”。说是“一部分”，因为这样的恰当性条件与恰当性结果有许多。

而且，前面已经提到，布兰顿的推理主义是一种“强推理主义”。一个断言的恰当性条件与恰当性结果可以不是其它断言，而是像塞拉斯所说的语言的“入口”与“出口”，如感知与非言语的意向性行动。(Brandom, 1994)¹¹⁹仍以断言“张三在北京”为例，李四可能在电视上看到张三在游故宫爬长城吃烤鸭，这已经足以让李四断言“张三在北京”了。“看到”这一行为充当了李四所作断言的前提。又假设李四和王五原本约好要去张三的浙江老家拜访他，这时，李四有理由打电话给王五取消这个计划。“打电话”这一行为充当了李四所作断言的结果。通过这种方式，断言“张三在北京”的作用就包括了这些非言语的部分，它们也部分地构成了断言“张三在北京”的意义。

我们很自然地会对断言的这种扩展起疑。虽然“打电话”这一行为是合理的，但是这个行为似乎并不是断言“张三在北京”的意义。因为我们完全可以在没有认识到它与取消拜访

²⁸ 另有翻译成“次句子”、“小句子”等。

计划之间的联系，而理解该断言的意义。换句话说，对断言的这些扩展似乎是外在于该断言的意义的。而且，如果回应说，对断言的这些扩展只是一个人所理解的意义的一部分，并不是所有人，那么，这样一来，所有断言的意义都像索引词（如“我”、“这里”、“现在”等）一样依赖于断言者，而这是颇为可疑的。若果真如此，人与人之间的交流就变得不可能了。同一个断言在一个人听来是这个意思，在另一个听来却是完全不同的意思。用另一种方式来说这同一个问题，给出理由和追问理由的游戏的一个重要特点是同一个断言在不同的计分者那里会被不同的对待；一个断言如何改变玩家的分数，这依赖于谁在计分，而且存在许多计分者，并没有“超级计分卡”。任何一个断言不只有一种改变分数的潜能，而布兰顿的推理语义学是根据断言的推理作用来解释断言改变分数的潜能，因此，任何一个断言的推理作用也不是单一的。这似乎排除了任何一个断言在交流者之间具有一个意义的可能性。

布兰顿对这个问题的解决是诉诸规范。断言的意义既不是由实际上发生的推理关系所决定的，也不是由断言者的推理倾向性所决定的，它本身受到规范的辖制。也就是说，断言的意义取决于对玩家来说是恰当的推理关系，“恰当的”一词表现了规范的维度。交流者之所以能够互相理解同一个断言，是因为该断言受制于同样的推理规范。对于布兰顿来说，给出理由和追问理由的游戏中的玩家一直在争辩规范到底是什么，一个断言的意义到底是什么。这种争辩部分地体现在玩家对一个断言的挑战与辩护上，计分者之间的意见也常常不一致。这种挑战与辩护涉及到的核心问题是：断言者是否拥有对所断言的东西的资格？这个问题部分地体现了辖制该断言的推理规范。

推理规范隐含在语言实践中，但是我们可以通过断言的方式使得推理规范清晰化(explicitation)。条件式是一个范例：它让我们能够以断言的方式说出推理的恰当性。根据布兰顿，条件式“如果苏格拉底是人，那么他必有一死”并非一个省略的三段论，而是使得从前者到后者的推理恰当性清晰化。条件式断言体现了玩家挑战与辩护一个推理规范的独特能力。同样，关于一个断言意指什么的断言、关于什么与什么是同一的断言也是如此。这些断言发挥着使得推理规范清晰化的独特作用。

布兰顿进而认为逻辑所发挥的作用正是“清晰化”的作用：逻辑词汇以断言的方式使得推理恰当性清晰化。因此，布兰顿对逻辑词汇的理解是，它包括任何能够充当清晰化功能的词汇。在《使之清晰》中，布兰顿把命题性态度的词汇（如“相信”）、意向性词汇（如“关于”）和规范性词汇（如“应该”）都看作是逻辑词汇。逻辑的作用不再是证明而是表达（逻辑表达主义）。布兰顿因而把逻辑看成是“语义自我意识的器官”。(Brandom, 1994)^{xix}这指的是逻辑使得我们所断言所意指的东西、所承诺的东西、有资格拥有的东西清晰化。逻辑的独特作用表现在逻辑能够让我们做些什么上：使得交流者之间的理性评估变得容易，而不是表现在对某一类特殊事实的描述。

综上所述，布兰顿认为一个断言的推理作用既包括它可以正确推出的断言与可正确推出它的断言，也包括支持它的感知与它所支持的行动。玩家之所以使用同一个断言意

指同样的东西，是因为它们受制于辖制它们的推理规范，虽然他们对该推理规范的理解存在异议。以断言的方式说出推理规范（清晰化）使得我们直接辩护或挑战一个推理规范成为可能。某些词汇具有清晰化的功能，它们就是布兰顿所理解的逻辑词汇，逻辑词汇使得推理性评估变得容易起来。

以上就是布兰顿对断言意义的推理性理解。接下来，我将简要叙述布兰顿对子句（单称词项与谓词）意义的推理性理解。正如断言具有推理性意义，布兰顿认为，子句也具有推理性意义，只不过，子句所发挥的推理性作用是间接的。子句的意义取决于它们在它们所在的句子的推理关系中所发挥的作用。具体地说，子句的意义应该根据它们在“替换推理”中的作用来理解。考虑如下句子：

- A、莫言是山东高密人
- B、莫言是中国人
- C、《红高粱》的作者是中国人

从A到B的推理，就是用“中国人”替换“山东高密人”，从B到C的推理，就是用“《红高粱》的作者”替换“莫言”。它们都属于“替换推理”。

但是，这两种“替换推理”有一个重要区别，前者是不可互换的，后者是可互换的。也就是说，从A到B的推理成立，但从B到A的推理不成立；从B到C的推理成立，从C到B的推理也成立。采用布兰顿的术语，前者是非对称的，后者是对称的。单称词项与谓词就是根据这一点来定义的：单称词项是只出现在“对称替换推理”中的词汇；谓词则是出现在“非对称替换推理”中的词汇。

根据布兰顿，两个子句具有相同意义，当且仅当它们具有相同的推理意义，也即，当且仅当它们之间的替换不会改变句子的推理潜能。子句的意义由包含该子句的句子的替换推理关系决定。例如，“莫言”的意义部分地来自于从B到C的推理的有效性。与句子一样，子句的推理作用也受制于规范。断言者认为一个替换推理是有效的，相当于承担了一个“简单的实质替换推理承诺”(Simple Material Substitution-Inferential Commitment, SMSIC) (Brandom, 1994)³⁷²。SMSIC体现了子句所在句子的替换推理规范的一个视角。正如其它推理规范，SMSIC也能以断言的方式被清晰化。对于单称词项来说，这可以通过有关数量同一性的表达式（如“是”）做到，如“莫言是(=)《红高粱》的作者”；对于谓词来说，这可以通过普遍性命题做到，如“每个山东高密人都是中国人”。

2.3 挑战、批评与回应

2.3.1 经验的客观性问题

在布兰顿推理主义体系中，所谓经验报告的客观性问题，也即根据推理维度来解释的表象维度的客观性问题。对该问题的解释依赖于布兰顿对两种命题态度的区分：命题态度的从物归属(*de re ascription*)与命题态度的从词归属(*de dicto ascription*)。

首要的问题是，我们是如何谈到表象维度的呢？布兰顿认为，这就与表达者的表达意向相关，同样的表象词汇，表达者可以在两种意义上使用它们。一种是用它们来表达语义的表象维度，布兰顿称之为命题态度的从物归属，另一种是仅仅在字面的意义上使用它们，布兰顿称之为命题态度的从词归属。在日常会话中，这两种命题态度的归属方式是比较模糊的。因此，在语言实践中，谈话者就需要能够识别它们。要对表象维度进行说明，我们首先就要先将“命题态度的从物归属”方式识别出来。在这里，布兰顿需要回答的问题是，“为了要让一个表达式发挥出命题态度的从物归属的功能，这个表达式应该如何被使用？”(Brandom, 1994)⁵⁰⁰, (Brandom, 2000)¹⁶⁹或者说，命题态度的从物归属的表达作用是什么，我们应当怎么做才能实现这种表达作用？

上节曾提到，根据布兰顿，做出一个断言就是承担或者承认一个承诺，而承担承诺就是在做某事，它使得他人在把这个承诺归派(*attribute*)给断言者的时候是恰当的。如果把归派的命题化称之为归属(*ascribe*)，那么归属（因为它本身是命题）既包含一个承诺，也包含一个对他人承诺的归派。比如，当检察官做出断言：辩方律师相信一个说谎成性者是可靠的目击证人。(Brandom, 1994)⁵⁰⁵, (Brandom, 2000)¹⁷⁶这个断言包含检察官本人的一个承诺，即辩方律师相信的那个人是一个说谎成性者。同时，这个断言归派给辩方律师一个承诺，即那个人是一个可靠的目击证人。

布兰顿认为，我们可以通过命题态度的从物归属方式把以上例子中的责任划分清楚。

命题态度的从物归属的表达作用是使得以下东西清晰起来：所作断言的哪个方面表达了被归派的替换承诺，哪个方面表达了所承担的替换承诺。
(Brandom, 1994)⁵⁰⁵

布兰顿通过将*S claims that $\phi(t)$* 改写成*S claims of t' that $\phi(t)$* 把这一点清晰地表达了出来：*that*从句是从词归属的部分，指S会承认的他所承诺的东西的表达；“*of t'*”是从物归属的部分，指断言者（上面例子中指的是检察官）的承诺，但并不必然是S的承诺，也即S并不一定会承诺*t'*是自己表达式所表达的归属目标。

如果还有别的任何人对S所作的命题 $\phi(t)$ 做出自己的陈述，那么，这其实是再承认一个替换推理的承诺。我们由此可以看到，命题态度的从物归属与从词归属两种方式，在布兰顿那里就可以完全根据推理承诺与替换承诺进行说明。

根据以上对命题态度的从物归属方式的分析，我们可以看到，命题态度的从物归属方式具有一种社会性与视角性的特征，这种特征的结果其实解释了语义内容的表象性质，由此，我们就可以来解释语义的客观性了：

这种客观性呈现的形式是对某种推论结构的详细说明。为了建立客观规范，社会计分实践必须要有这种推论结构。根据这种规范，对一个概念的正确性应用就能够回应该概念所应用的对象事实，这种回应以如下方式进行，即在语言共同体里的任何人（确实是每一个人）对于概念的应用都有可能是错误的。
(Brandom, 1997a)¹⁵¹

可以看到，布兰顿对表象维度的客观性的理解与传统对它的理解十分不同。传统的理解把世界看成是一种客观的存在，这里所说的“客观”并不会受到不同人对它的不同态度的影响。但是布兰顿所说的“客观”则完全是从社会性的视角来看的。即使存在一个真正的本体世界，我们对该本体世界的谈论也仍然是从社会性的视角来看的。不过，就算有此说明，对布兰顿的批评仍然主要集中在布兰顿对表象问题以及与之相关的客观性问题的处理上。

2.3.2 表象 vs. 推理

第2.2.1小节提到了表象主义路径存在的问题，但是，许多学者认为，即便如此，我们也大可不必像布兰顿那样，完全拒斥从表象维度解释语言的意义的可能性。

麦克道尔最早对布兰顿“推理”与“表象”的关系作了批评。(McDowell, 1997)麦克道尔认为，布兰顿所树立的推理主义的靶子表象主义只不过是那个不堪一击的稻草人。布兰顿所说的表象主义的错误在于它“假设表象直接性的概念可以独立于推理关系而得到理解”。但是，修正这一点并不意味着必须采用布兰顿的策略。根据麦克道尔，“表象直接性”与“推理融贯性”是相互依赖的，我们只有把两者结合起来才能理解语义。八年后(McDowell, 2005)，麦克道尔再次撰文谈到这个稻草人，并更为犀利地指出，所谓的表象主义传统纯属布兰顿自己的虚构，布兰顿对维特根斯坦、康德、弗雷格的推理主义式解读全是错误的。我们并不能从布兰顿表象主义与推理主义的对比中得到多少启发。而且，布兰顿有什么理由相信“推理”与“表象”之间的关系非得是线性的呢？(McDowell, 2005)¹⁰⁹迈克尔·克雷默(Michael Kremer)站在康德的角度，对布兰顿作了相似的批评，他认为布兰顿对表象维度的说明是失败的，因为推理主义没能给康德称之为“直观”的经验维度留下空间。(Kremer, 2010)²²⁷对

康德来说，仅仅依靠推理所认识到的对象是一种理性的幻相。对于对象的认知，我们不仅需要判断和概念，而且也需要直观。克雷默认为，根据康德的观点，布兰顿推理主义的从上至下的语义策略犯了与表象主义从下至上的语义策略相同的错误。换句话说，我们只有把“推理”与“表象”结合起来才能得到真知。

布兰顿对麦克道尔的回应是，把“推理”与“表象”结合起来，这当然是一条可行的路径，但是，他自己的方法更大胆、更易被证伪。(Brandom, 1997b)¹⁸⁹, (Brandom, 2005)²¹⁵而且，如果我们可以做到完全用一方来解释另一方的话，对于它们两者的关系就会有更深刻的理解。《使之清晰》的目的不是要证明，从推理开始的解释路径是唯一的，而是想要表明这条解释路径是否行得通，通过这种解释，我们可以学到些什么。因此，对布兰顿来说，真正的问题是：“完全通过推理来解释表象的方法在多大程度上是成功的？”(Brandom, 1997b)¹⁹⁰

对于克雷默的批评，布兰顿认为他并未忽视康德的直观维度。克雷默像康德一样，把经验的对象视为对象的范例，故有此批评。(Brandom, 2010)³⁴⁷但事实上，布兰顿所理解的对象是在弗雷格意义上的，它比康德所说的对象概念更加一般与抽象。弗雷格在研究数词是否是对象的时候，他所使用的方法是看数词能否作为单称词出现。弗雷格对对象的这种理解是先验的、纯粹形式化的。有了这种对象概念之后，我们再把它运用到经验世界中，这样做的一个好处是，我们就能够弄清楚，直观需要发挥什么样的作用才能把经验的对象给予我们？因此，在布兰顿这里，推理的概念是最基本的，对象的概念要通过推理的概念来理解。这样，直观在把对象给予我们的时候就必须发挥某种作用。通过推理主义语义学，布兰顿可以将康德所说的“直观”概念清晰化。

对“表象”与“推理”关系的争论，其核心是这样一个问题：如何理解概念的意义？按照通常看法，与概念相关的推理关系只不过是理解该概念的意义的必要条件，布兰顿的推理主义语义学则试图承诺更多，认为与概念相关的推理关系也是理解该概念的意义的充分条件。这难免让人起疑，而且，“非推理性的经验概念内容要通过推理性关系来理解”听起来总有些悖论的性质。首先，根据布兰顿的解释，对经验概念内容的理解岂不是完全隶属于人的理性推理活动了？经验主义的说法是不是要全盘放弃？其次，经验概念内容指涉的是非概念性的外部世界，如果我们对经验概念内容的理解只需要理性能力的参与，那么外部世界的贡献又表现在哪里？最后，经验概念内容其实涉及到语言与世界的关系问题，语言（如观察报告“西红柿是红色的”）应当是对外部世界实际存在的东西（如西红柿）的回应。如果对语言的理解依赖于我们的推理关系，那么世界对语言的制约力量又该如何理解？简言之，布兰顿的推理主义语义学有“丧失世界”的危险。

2.3.3 弱版本的“丧失世界”批评²⁹

对推理主义体系的批评，最可能出现在对以“观察报告”为代表的经验内容的理解上。因为观察报告是“非推理性”的，而根据布兰顿的推理主义体系，对观察报告的意义理解又只能是“推理性”的，这是让人最为困惑的地方。

布兰顿对“观察报告”意义的理解是建立在塞拉斯对“所予神话”的批评这一基础之上的。根据本文第1章的阐释，神话意义上的“所予”指的是我们对于经验中被给予我们的东西的认识是可以独立于我们的概念性能力的，也即，我们关于“所予”的知识是被我们非推理地认识到的，而且这种认识不需要事先假定其他任何知识。“所予神话”反映在“观察报告”上时就是这样一种观念，例如当一个红色物理对象出现在我的眼前时，我就非推理地知道了“该物理对象是红色的”，它是我所获得的一种经验知识，而且，这种经验知识可以作为我整个知识大厦的基础。该“所予”之所以只能是一种神话，是因为如果我们的“观察报告”是一种经验知识，那么这种经验知识必定处于与别的知识的推理关系之中，因此它不可能独立于我们的概念性能力，任何一种经验知识的获得必定预设着别的知识。采用布兰顿喜欢举的例子，比如，观察报告“那是红色的”要成为一项知识，我们还必须掌握“那是有颜色的”可以从“那是红色的”推出来，“那是猩红的”可以推出“那是红色的”，同时我们还要知道“那是绿色的”与“那是红色的”处于不相容关系之中等等。从这个角度看，虽然“观察报告”本身并非是我们推理的产物，但是它一旦被报告出来，就必然处于一种推理关系之中，“观察报告”的意义由与之相连的推理关系决定。不仅如此，根据布兰顿的“强推理主义”，推理关系是理解“观察报告”意义的充分条件。

布兰顿的反对者则坚持认为，推理关系不可能是理解“观察报告”意义的充分条件。他们指出，观察报告指向“非概念性”的外部世界，其内容涉及到“语言”与“世界”的关系问题，语言（“观察报告”）“西红柿是红色的”是对外部世界实际存在的东西（如西红柿）做出反应的结果。任何一种语言如果并不指向世界，纯粹只是一种文字间的游戏，那么这种语言就毫无吸引力，更谈不上在解释世界方面能有什么样的贡献。如果布兰顿的推理主义体系不能充分解释指向世界的经验概念内容，那么该体系也就没有多大的价值。许多研究者都对布兰顿提出了这方面的批评。陈亚军认为在布兰顿推理主义语义学中，“语言和世界是分离的”，而由于“语言表达式的语义内容来自于它在推论中所扮演的角色，推论是在‘规范’空间展开的，和‘自然’世界没有任何关系。”（陈亚军，2012）⁷⁶福多与勒普认为“对推理主义的批评是老套又明显的：你不能够依赖推理的概念从意义理论中抽象出世界来。因为你不能够从推理概念抽象出‘真’概念；‘真’是好的推理所维护的领域，‘真’是符号-世界之关系。”（Fodor & Lepore, 2001）⁴⁸⁰麦克道尔认为，符合布兰顿所说的语言推论实

²⁹ “弱版本”是相对于本文第3.1.4小节的“强版本”而言的。“丧失世界”批评可参见(Wanderer, 2008, chap. 8); 国内可参见(孙小龙, 2011, 第五章第三节)。本小节与下一小节的内容还可参看(李红, 黄如松, 2015)。

践有可能只是一个游戏罢了。在这个游戏中，任何一个行为都没有指向游戏外的世界，因此根本不涉及任何真的断言或推理，对事物是怎样的也并没有做出任何说明。³⁰

我们可以把这一类对于布兰顿的批评称之为弱版本的“丧失世界”批评。可以看到，面对该弱版本的“丧失世界”批评，布兰顿有着从容答辩的余地。

2.3.4 布兰顿的辩护

根据布兰顿，推理主义体系并未丧失语义的经验维度，只不过，经验维度有两个层次（参见第2.1.1小节布兰顿的“双层经验”），与世界发生碰撞的是经验维度的第一个层次。另外，在推理主义体系中，经验维度始终作为该体系的“入口”发生着作用。也就是说，经验维度始终是推理体系中的一个前提，我们在经验中观察到如此这般（用P表示），那么P就进入了推理体系，它可以作为体系中其他命题的前提起作用。我们当然可以想象没有这种经验维度的推理体系（如没有P的推理体系），可以称之为纯粹由理论性概念组成的推理体系。但是布兰顿明确表示，他决不是仅仅在这种意义上使用推理的。这种推理布兰顿称之为“超推理主义”，而布兰顿的推理主义则是“强推理主义”。对布兰顿来说，重要的是，一个概念有可能只有推理性的用法（如纯粹的理论性概念），但是它决不可能仅仅只有非推理性的用法。非推理的概念内容本身必然处于一个推理网络之中，它的意义是由这个推理网络决定的。

根据布兰顿的“双层经验”，语言与世界的接触体现在第一层关系上。这层关系是一种因果关系。布兰顿需要回答的是第一层关系如何能够被纳入到第二层关系之中？这与戴维森的“融贯论”有相同的问题意识：

一个感觉与一个信念之间的关系不可能是逻辑性的，因为感觉既非信念也非其它命题性态度。那么，这是种什么关系呢？我认为，答案很明显：这是一种因果关系。感觉因果地产生一些信念，并在这种意义上，它是这些信念的基础或根据。但是，对一个信念的因果性解释并未表明该信念是如何以及为何能够得到辩护的。³¹(Davidson, 1983)³¹¹

³⁰ 参见(McDowell, 2005, p. 115)。麦克道尔在文中引用达米特的一个例子来说明这一点。假设火星交流信息的方式与我们完全不同，但是火星人会玩一种游戏，这种游戏与外界无关、但其中的行为仍由规则所辖制。火星玩这种游戏只不过是为了取乐，乐趣有可能在于一种理智上的挑战，即需要在游戏中时刻追踪玩家当下所处的状态。再假设我们人类所发出的声音、所做的事情，在火星看来就是这样一种游戏，因而在他们看来，并无什么意义。火星会发现，人类实践包括从别的玩家那里获得资格，并遵从那些有责任证明所获资格的人们。但是火星并未从中看到它们与真实事物有何关系，他们看到的只不过是一个概念在游戏中是如何运作的。

³¹ 译文可参见(唐纳德·戴维森, 2012, 第344页)，有改动。

戴维森认为，能够充当一个信念的理由的，只能是另一信念。感觉经验与信念之间的关系是因果关系，而信念是一个辩护体系。紧要问题是，因果关系如何能够融入辩护体系中？布兰顿在这个问题上的策略是诉诸他从塞拉斯那里归纳出来的“可靠性推理”（参见第2.1.2小节）。所谓的“可靠性推理”，指的是，一个人可以从观察者做出一个经验报告“这是红色的”推断出一个红色对象的在场。通过它，经验报告就能够进入“理由的空间”，可以用来替其它断言作辩护。根据布兰顿，使得观察者的经验报告成为知识的是该观察者的可靠性这个事实，而不是该观察者对于可靠性的态度。观察者本人甚至可以怀疑自己所作的经验报告，但是这并不妨碍他人把观察者的经验报告接受下来，成为自己推理的起点。采用布兰顿的术语，这里的关键是，观察报告是不是知识是从“计分者”的角度来看的，只要“计分者”把观察报告这一承诺归派给报告者，并自己承担了该承诺即可。一个声称是不是知识，这是外在于观察者的态度的（布兰顿对于这一点的证明，参见第2.1.3小节）。

可以看到，因果性的经验报告（对观察者本人而言），通过“可靠性推理”，就能转变成一种可以用作辩护的理由（对计分者而言）。弱版本的“丧失世界”批评认为布兰顿的推理主义语义学只不过是语言内部的“空转”，与外部世界没有关系，但是，正如前面所说的，我们可以看到，在布兰顿的推理主义语义学中，经验维度始终作为推理体系的“入口”发生着作用，在这种意义上，并未“丧失世界”。

更细致地讲，布兰顿推理主义语义学的策略是先用“规范性词汇”阐明社会实践，然后说明社会实践必须满足“道义计分模型”（“承诺”与“资格”的计分模型）才能成为给出和追问理由的语言推论实践（即“断言实践”，这种实践的特征是“命题性内容”的“生产或消费”，而“命题性内容”是由推理进行阐明的。）布兰顿希望说明，当我们证明了由“承诺”与“资格”组成的“道义计分模型”是语言推论实践的必要条件之后，结果（通过《使之清晰》第二部分的阐释）会表明，它也是语言推论实践的充分条件。（Brandom, 2005）²¹⁵同时，布兰顿认为，由于最初的规范性社会实践必然已经隐含地包括了语义的表象维度，因此符合“道义计分模型”的语言推论实践必然也已经隐含地包括了语义的表象维度。³²推理阐明的作用不是创造表象维度，而只是指通过它，原本隐含着的表象维度能够被清晰化。另外，布兰顿的推理其实指的是塞拉斯所谓的“实质推理”(material inference)，即这种推理必然涉及到前提与结论的概念内容，而根据布兰顿，前提与结论的概念内容也已经隐含地包括了表象维度。这种“清晰”与“隐含”的区分对布兰顿来说极其重要，按照我的理解，这也是书名《使之清晰》的要义之一，根据布兰顿，推理维度可以使得隐含的表象维度清晰化³³。

³²参见(Wanderer, 2008, chap. 8); 万德勒把布兰顿的推理主义语义学解释成由三个步骤组成：第一步是对推论实践的解释，第二步扩展到对语义内容的解释，第三步才是对语义内容的表象维度的解释。万德勒认为第一步已经隐含地包括了世界的维度，因此不能把推理主义语义学看成是丧失世界的。

³³这也是布兰顿自称“表达主义”的原因之一，通过推理让原本没有表达出来的东西表达出来。

对于“清晰”与“隐含”的区分，有两点值得补充：

(1) “清晰”与“隐含”的区分源于布兰顿实用主义³⁴的初衷，所谓“清晰”，指的是“知道如此”(know that)，是可以说出来的，或者说是具有命题性形式的；所谓“隐含”，指的是“知道如何”(know how)，是在实践中知道如何做的，或者说并未具有命题性形式的。根据实用主义原则，“知道如此”（语义学）最终必须回应“知道如何”（语用学）。(Brandom, 1994)⁸³一般来说，实用主义者都会接受这种区分。根据这种区分，推理维度与表象维度本来都是属于“知道如何”的范畴，本来都需要被清晰化，但是由于推理是断言与断言之间的行为，根据布兰顿，断言是语义的最小单位，因此较之表象，推理已经清晰化了。(Brandom, 1994)⁷⁹至于隐含的表象维度，由于从表象维度开始的语义学已经失败了(Brandom, 1994)^{xvi}，布兰顿就反过来，试图从推理维度出发，使表象维度清晰化。这一点的可能性体现在，断言本身已经隐含着表象维度，只要通过适当的方法（“替换推理”与“复指推理”）就能够把断言的表象维度揭示出来。布兰顿这种做法的实质是，我们可以在不涉及语义表象维度的情况下进行推理。³⁵

(2) 在布兰顿推理主义语义学中，“隐含”概念其实是根据“清晰”概念得到界定的。尽管布兰顿试图区分出不同层次的“隐含”概念，但是它们无一例外都需要通过“清晰”概念才能得到理解。比如观察报告“西红柿是红色的”作为一个清晰的断言，一方面，它是对一个隐含的非推理事实（即西红柿是红色的事实）的报告；另一方面，它也是对其它隐含的推理结论（如西红柿是有颜色的）的报告。此时，虽然这两种“隐含”处于不同层次，但是它们都是通过“清晰”的观察报告得到理解的。根据前面提到的，“清晰”指的是具有命题性形式，因而能够发挥推理的作用，所以归根到底，布兰顿仍然是从推理意义上来理解“隐含”概念的：“这些有关隐含性的概念是有关清晰性的基本推理模型的直接产物”。(Brandom, 2000)¹⁹

弱版本的“丧失世界”的批评之所以是弱版本，因为它没有深入布兰顿推理主义体系之中去，没有充分考虑布兰顿在试图把“表象维度”纳入到他的推理主义体系的过程中所作的诸多扩展。在某种程度上，通过推理主义体系，布兰顿建构了自己的“世界”概念，此时，若谈论“丧失世界”，我们就要多做一些工作，看看布兰顿的“世界”概念是否合适。在本文的语境中，连着“世界”概念的是“经验”概念。

³⁴ 布兰顿认为这是他与传统实用主义者的重要区别，布兰顿的实用主义是理性主义的实用主义。

³⁵ 对比布兰顿对“理性的存在”与“逻辑的存在”的区分，“在不涉及语义表象维度的情况下进行推理”的存在就是“理性的存在”。相比“逻辑的存在”，“理性的存在”指的是尚不能把隐含着的维度清晰化的存在，因为他们尚缺乏必要的逻辑词汇。那么，“理性的存在”如何才能掌握逻辑词汇，因而转变成“逻辑的存在”呢？布兰顿的回答仍然是推理，也即，形式（逻辑）推理源于实质推理。

第3章 概念性经验

3.1 经验之为法庭

3.1.1 经验能力

麦克道尔认为，经验（观察）知识的获得，源于我们自身的经验（观察）能力，而且，这种能力不能化约为我们的概念推理能力。(McDowell, 2010a)

根据麦克道尔，布兰顿对经验观察报告的理解是错误的。在塑造我们的感觉意识的意义上，布兰顿的“双层经验”并不认为经验对于我们的观察来说是重要的。布兰顿认为，感觉意识至多涉及RDRD，这是一种“刺激-反应”意义上的机制活动。但在麦克道尔看来，在经验观察中，使我们拥有经验知识的正是我们的感官意识。麦克道尔否认布兰顿所说的雏鸡鉴定师拥有真正的经验知识。首先，虽然雏鸡鉴定师能够以很高的概率鉴别出雌性小鸡，但是他们其实并不真正地看或闻，因为他们并不能区分不同的看或闻。其次，雏鸡鉴定师只能从他人那里得知自己是可靠的，但是对于为什么是可靠的却一无所知。类比报告“西红柿是红色的”经验者，他拥有该经验知识是因为他看到了，他能够援引自己的观察，为自己的经验知识作辩护。但是雏鸡鉴定师却不能如此，因为虽然他能够分出雌雄，但是雌雄在他的经验上是无法区分的（他说不出两者之间有什么区别）。最后，在认识论的意义上，我们并不能说雏鸡鉴定师的经验知识是非推理性的，但是经验知识应当是非推理性的。从认识论的意义上看，所谓推理性知识，指的是证明知识的唯一方式是诉诸独立于它的知识与它之间的推理关系。显然，雏鸡鉴定师的观察报告属于推理性知识。

另外，经验观察报告既可在标准条件下作出，也可在非标准条件下作出。对于前者，RDRD的结果就是一种知识；对于后者，我们可能会拒绝接受RDRD的结果³⁶，这时，我们可能会说“看起来情况如此这般”，“看起来”的说话方式代表着经验者拒绝接受RDRD的结果。布兰顿的“双层经验说”无法解释后者的经验观察报告，它并非一种单纯的因果关系。

当然，面对麦克道尔的批评，布兰顿也为自己作了一定的辩护。布兰顿认为，我们不应该把“看起来”的陈述当作一种经验观察报告(Brandt, 1997c)¹³⁹，他认为在这种情况下，经验者只是具有作出“情况如此这般”的倾向性，但这并不是对一种经验的报告。另外，布兰顿追随塞拉斯，认为理论性报告与观察性报告的区别不是本体论上的，而是认识论上的。比如冥王星的存在本来是理论性的，后来被观察到之后才成为观察性的，但是从理论性到观察性的转变并未在本体论上改变冥王星的性质。布兰顿对理论性报告与观察性报告的区分是，前者只有推理性的用法，而后者既有推理性的用法，又有非推理性的用

³⁶一个例子是缪勒-赖耶尔 (Müller-Lyer) 错觉，由于加上了箭头，等长的线段看上去不一样长。如果你知道这类错觉，当你看到不一样长的线段时，你会拒绝接受你所看到的。

法。对于观察知识诉诸观察者的能力这一点，布兰顿认为，观察知识的获得还必须通过人与人不同视角之间的碰撞之后（即社会性维度）才能最终确定下来。在布兰顿那里，经验报告作为一种知识，其权威性不是像麦克道尔所声称的，来源于观察者自身的观察能力，而是来源于社会共同体中的其他观察者。³⁷

布兰顿的辩护是否成功？我们难以立刻得出明确的答案。而且，麦克道尔与布兰顿的争论涉及如下一系列复杂的哲学问题：经验主义的称号是否名存实亡？经验报告与非经验报告是否有本质的区别？我们应该如何理解概念性内容？经验知识的权威性来自经验者本人还是其他人？要澄清这些问题，最重要的是要找到一种对于“经验”的合理解释。

3.1.2 最低限度经验主义

由第2.1.1小节可知，布兰顿提出用“双层经验”来理解塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中对经验主义的批评，并把“双层经验”中的第一层看做是“最低限度的经验主义”。(Brandom, 2002)^{349, n.1}由于这种“最低限度的经验主义”毫无争议，“经验主义”这个名称也就毫无内涵。

麦克道尔在《心灵与世界》中提出的“最低限度的经验主义”比布兰顿的具有更多内容。麦克道尔认为布兰顿所说的第一层经验根本不是真正意义上的经验。事实上，麦克道尔认为布兰顿所说的“经验”是不可理解的。³⁸与戴维森一样，布兰顿也把经验理解成因果性的，即经验因果地促成我们的信念和判断。布兰顿认为经验的权威性通过“可靠性推理”来理解就够了，经验主体不必给自己的经验报告归派资格，资格是从第三方计分者的角度来看的。这样，布兰顿就把经验的用法限制到“双层经验”第一层的内容上了，而这一层内容体现的正是一种因果关系。经验是因果性的，这意味着经验对于我们的信念和判断并没有辩护的作用，它不能充当我们信念和判断的证据。这样，布兰顿对经验的理解看上去割裂了我们的思维（如信念和判断）与世界之间的关系。同时，也能帮助我们理解，为什么布兰顿会遭遇“丧失世界”的批评了。

更细致地说，经验不能仅仅是因果性的，因为心灵与世界之间（心灵指向世界）的关系只有在规范性语境中才能得到理解，即我们对于“事物是如此这般”的想法（思维）是

³⁷ 为证明该结论，布兰顿(Brandom, 1995, p. 903)还举了一个例子，当一个人在黑暗中看到他的前面有一枝点燃的蜡烛，他会做出观察报告“我的面前有一枝点燃的蜡烛”，这时该观察报告尚不能被宣告为是一项知识，因为另一个人可能看到当事人所看到的只是镜子中的影像，那枝点燃的蜡烛其实是在那个人的背后。对于这一点，麦克道尔(McDowell, 2002a, p. 99)则认为，在这种情况下，那个人确实是弄错了，他误以为他的前面有一枝点燃的蜡烛，而事实上只不过是一面镜子，但是这并不能说明即使在他没有被误导的情况下，或者说在正常的情况下，那个人所做的观察报告仍然可能是错误的，或者说仍然不是一项知识。

³⁸ 参见(McDowell, 1997, p. 161)；麦克道尔写道：“我认为，布兰顿对观察报告的处理使得经验内容不可理解。”

可对可错的，否则，关于世界的想法（思维）本身也将会是不可能的。没有了关于世界的想法，世界对心灵的影响就无法理解了。“规范性语境”，用麦克道尔的表达则是：

旨在促成判断或坚定信念的思维，就自己是否实行得正确这一点，要向世界——事物是怎样的——作交代(answerable to)。(McDowell, 1996a)^{xii}

这里，“世界”指的是“经验世界”，也即思维要向经验世界作交代；“作交代”的另一种表达则是“负责任”，指我们能够为我们的经验思维提供辩护或理由。³⁹现在，如果经验仅仅是因果性的，那么我们的经验思维（经验内容）就是世界强加给我们的，我们别无选择，也就谈不上为之提供辩护或理由了。根据麦克道尔，这里是“辩护”与“开脱”(exculpation)⁴⁰的区别，前者是规范关系，后者是因果关系。为了说明什么是“开脱”，麦克道尔给了一个例子，假设有个人被发现他在一个他已经被驱逐的岛上，这时，如果他是被龙卷风卷到那里的，那么他就可以为自己的行为开脱，证明自己无罪。(McDowell, 1996a)⁸。n.7在该例子中，虽然他出现在他不允许进入的岛上，但是这属于不可抗力，并不在他要负责的范围之内。现在，如果经验是因果性的，那么世界对经验主体的影响就类似于这种不可抗力，经验主体无需为自己的经验负责。这样，“思维要向经验世界作交代”这一点也就不成立了，这里有的不是“交代”，而是像机器人那样的“输入指令-输出应答”的模式，或者是像一些生物那样的“刺激-反应”的模式。在该模式下，经验主体的思维无所谓对错，上面所说的“规范性语境”不复存在，经验思维进而也就变得不可理解了。麦克道尔“最底限度的经验主义”就是在这个背景下提出来的，所谓“最底限度的经验主义”，它指的是：

经验必须构成一个法庭，调解我们的思维对事物是怎样的作交代的方式，因为如果我们要理解作为思维的经验的话，经验就必须如此。(McDowell, 1996a)^{xii}

问题是“最底限度的经验主义”何以可能？特别地，如果我们接受塞拉斯对“所予神话”的批评，这个问题就变得更加尖锐了。第1.1.4小节曾提到，塞拉斯认为，归派知识就是把一个片断或一个状态置入“理由的逻辑空间”，而且他把“理由的逻辑空间”等同于“辩护和能够辩护一个人所说东西的逻辑空间”，也即“规范性的逻辑空间”。可以理解，该“规范

³⁹ 在第2章中，我们曾提到，布兰顿把“权威”与“责任”看成是一对概念。因此，按照麦克道尔在这里的表述，我们可以推知，经验思维因其对世界负责这一点，而使自己变得有权威性。在麦克道尔看来，布兰顿对经验权威性的理解（经验权威性源于社会维度）并不正确。

⁴⁰ “Exculpation”这个词比较难翻译，刘叶涛将它翻译成“辩解”，韩林合将它翻译成“无罪证明”。联系麦克道尔使用该词的语境，“Exculpation”是与“辩护”相区别的，前者属于因果性的领域，后者属于规范性的领域。“辩解”与“无罪证明”皆难以显示这里的区别。我试译成“开脱”。

性的逻辑空间”也是“概念性的逻辑空间”。根据康德对“接受性”与“自发性”、“感性直观”与“知性概念”的区分，知性概念是“自发性”的。我们的理性并不与自由相悖，相反，理性的领域正是自由的领域。⁴¹

那么，我们就难以想象，经验知识作为知识是如何可能的？一方面，根据塞拉斯，知识必定处于“理由的逻辑空间”，该空间是“自发的”或“自由的”空间；另一方面，经验又必须是“接受性的”或“被动性的”。经验涉及到康德所说的“感性直观”，“感性直观”是一种对环境作出有差别的反应性的能力，这种能力之可能，有赖于我们的感官系统。感官系统是“接受性”的，不属于理性，因而也不属于前面所说的“理由的逻辑空间”。感官系统是我们与非理性动物共享的。在经验思维中，我们越强调前者，就越弱化经验作为“接受性”的一面，以至于最后，若排除作为因果性的经验，我们就不能理解，世界对经验主体的影响是通过何种渠道进入经验主体的思维空间的？经验主体的经验思维又如何才能受到来自世界的制约？

事实上，麦克道尔认为，用“概念图式与所予二元”更能标识戴维森的“概念图式与内容二元”，并表明这种二元何以如此具有吸引力。一方面，经验知识如果要成其为知识，就要被置入“概念图式”之中；另一方面，如果没有作为与“概念图式”相对的“所予”，那么经验知识就无法受到来自世界的制约。“所予”要求“理由的空间”并不与“概念的空间”相等，而是大于“概念的空间”。这里的想法是：在辩护的过程中，当我们穷尽“概念空间”里的每一步之后，我们还可以通过指向仅仅从经验里接受的某东西来为自己辩护。后者在“概念空间”之外，但仍属于“理由空间”。

但是，本节已经指出，经验若能起到辩护的作用，就不能仅仅是因果性的，或者说，该辩护作用不能仅仅通过“指向某东西”来实现。看来，塞拉斯在这一点上是正确的，“所予”的想法不可能实现，只不过是个神话罢了。无怪乎，戴维森认为我们要破除“概念图式与所予二元”。因为找不到其它出路，戴维森还认为“概念图式与所予二元”是经验主义最后的一个教条，破除了这个教条，我们就要彻底放弃“经验主义”的称谓。

3.1.3 概念性经验

让我们先来回忆一下塞拉斯对“所予神话”的批判。什么是“所予”？我们又是怎样陷入“所予神话”的呢？麦克道尔写道：

神话意义上的所予将会在对一些主题的认知中找到，这些认知获得被假定为所予的东西，却不必动用考虑中的该认知所必需的能力。……如果一个人没有意识到，某些知识需要某些能力，那么他就可能陷入该神话。(McDowell,2008)²⁵⁶

⁴¹ 参考(Brandt, 1979)。

因此，“所予神话”的主要问题就是它预设了“所予”的获得可以独立于我们所必需的“概念性能力”，纠正这一点，麦克道尔认为，并不必然要彻底放弃经验主义，也并不必然要采用布兰顿的策略。根据麦克道尔，塞拉斯宣告破产的是传统经验主义，但是，传统经验主义并不是经验主义的全部。塞拉斯为什么把自己的著作称为“经验主义与心灵哲学”？麦克道尔的回答是，塞拉斯想要提出一种能够避免传统经验主义缺点的新型经验主义。(McDowell, 2009)²³⁸

与布兰顿相反，麦克道尔认为，当塞拉斯提出“理由的逻辑空间”，并把知识的获得与该空间紧密结合起来时，塞拉斯想要反对的，恰恰是布兰顿所赞同的，关于认识论中的一个外在主义的观点。该观点认为，经验者拥有对自己经验报告的知识，而不需要知道到底是什么让他拥有该知识。另外，从对“所予神话”的批评得到的启示是，知道某事或获得某项知识，必须动用属于“理由的逻辑空间”的理性概念能力，该理性概念能力包括能够为自己所说的、所获得的知识作辩护。把这两者结合起来，对于感觉经验来说，存在一种可能，即把我们与非理性动物区分开来的理性概念能力，即使在我们被动的感官感知中就已经起作用了。⁴²根据该想法，麦克道尔提出了“概念性经验”一说(McDowell, 1996a)⁴⁷，强调我们的经验本身就是“概念性”的。⁴³

麦克道尔认为，康德提出“思维无内容则空，直观无概念则盲”的说法，其初衷是想把“概念”与“直观”紧密的糅合在一起，并不存在所谓的“无直观的概念”或“无概念的直观”，存在的只是“直观与概念”的统一体。“概念性经验”的内涵应该是“经验作为直观与概念的统一”。⁴⁴这与康德的想法“经验知识来自接受性与自发性的合作”相契合。属于自发性的概念能力在作为接受性的经验中就已经起作用。该概念能力不是附加在接受性能力之上的，而是在接受性能力之中起作用。换句话说，在经验中，接受性与自发性是合二为一的。康德的“感性直观”所获得的东西并非是概念空间之外的“所予”，而是已经具有概念内容的东西：

⁴² 因为，如果在经验中，我们可以不需要任何属于理性的能力，而能直接获得经验知识本身，那么，这就是一种塞拉斯所批评的“所予神话”。

⁴³ 江怡在《经验与真理》一文中类似的想法(2010)：“由于对经验概念的混乱理解，我们错误地把经验与理性对立起来。根据哲学家们的论述，任何被称做经验的东西，都不是指存在于我们每个人身体中或意识中的最初感觉，也不是我们对某种印象或刺激的反复回忆，而是经过了或知性（康德）或观念（洛克）或推理（休谟）等整理后形成的一套知识系统。”

⁴⁴ 这样，我们也就理解麦克道尔(2008)后来的转变，即把“概念性经验”又称做“直观性经验”。我将在本文终章阐释麦克道尔的这一转变。在我看来，这两种提法之间的转换至少告诉我们以下两点：（1）麦克道尔在《心灵与世界》中对“概念性经验”的理解尚存在一些困难，“直观性经验”的提法可以大大缓解乃至解决这些困难；（2）为突出不同的争点，麦克道尔强调了“经验”概念不同的方面。值得注意的是，在这种转变中，麦克道尔的核心观点没变，经验仍然是“概念性”的，因而要说这是麦克道尔观点的“重大变化”则有可能误导读者。

在经验中，一个人纳入（比如看到）情况如此这般。这正是一个人也能（比如）判断的东西。(McDowell, 1996a)⁹

经验内容与判断内容可以是同一的。虽然我们并不一定按照经验所显示给我们的那样下判断，但是，经验内容已经适合于充当我们的判断内容。经验内容是“概念性”的，指的就是经验中的“概念性能力”可以被运用到“自发性”的思维中去，经验内容本身也能够被利用来下判断。

3.1.4 强版本的“丧失世界”批评

根据麦克道尔对“最低限度的经验主义”的阐释，可以说，在推理主义语义学中，布兰顿取消了作为“法庭”的辩护性经验，代之以“生产”报告的因果性经验。这就导致“心灵指向世界”的关系无法理解。思维由于不对世界负责，便也取消了自身的存在。

沿着该思路，我们可以发现如此多的学者批评布兰顿“丧失世界”的深层原因。相对于上章末提出的弱版本的“丧失世界”批评，我把本小节所谈的深层原因称作强版本的“丧失世界”批评。在“强版本”中，“丧失世界”的思考联系着“思维何以可能”的思考，“思维的可能”必定是任何理论的一个限制性条件。也就是说，对“弱版本”的回应要求说明世界在推理体系中起着作用（布兰顿提供了这个维度），对“强版本”的回应则要求说明世界起作用的方式足以使得思维是可能的（布兰顿没有提供这个维度）。或者，用另一种方式说，“丧失世界”批评的实质是指任何一个理论体系，归根到底都需要经验世界的支撑。⁴⁵弱版本“丧失世界”批评认为，布兰顿推理体系脱离了经验世界，因而没有经验世界的支撑；强版本“丧失世界”批评认为，布兰顿推理体系不是没有经验世界的支撑，而是这种支撑是不够的。

我们可以从布兰顿的一个方法论承诺来进一步看看布兰顿“丧失世界”的原因。在布兰顿的推理主义语义学中，其中一个贯穿始终的原则是“语言的实用主义原则”，即从语言的用法来看语言的意义。但是，值得注意的是，“语言的实用主义原则”在维特根斯坦那里，并不是一个教条：

在使用“意义”一词的一大类情况下——尽管不是在所有情况下——可以这样解释“意义”：一个词的意义是它在语言中的用法。而一个名称的意义有时是由指向它的承担者来解释的。⁴⁶(Wittgenstein, 2009, §43)

⁴⁵ “经验世界的支撑”是我从陈嘉映那里得到的表述，参见(陈嘉映, 2014, 第38页)。

⁴⁶ 译文来自(陈嘉映, 2012, 第25页)。

维特根斯坦特别强调了“不是在所有情况下”，而且，名称的意义有时也能用指称来解释。但是，布兰顿彻底贯彻了该原则，他彻底否定了由指称来解释意义的路径，语言的用法与语言的意义被隔离成了两个世界。隔开之后，该如何描述语言的用法呢？布兰顿采用了规范性词汇。为使规范性词汇不至于变得神秘不可解，布兰顿提供了两点说明：一是规范性词汇是由社会实践活动所构建的；二是说明语言应当如何使用才能表达规范性概念。(Brandom, 1994)^{xiii-xiv}对于第一点，前面已经提到，根据“概念性经验”，规范性不能完全从社会性的角度予以说明，因为经验本身必须构成规范性的一个维度。对于第二点，布兰顿认为这并非将规范性概念还原到非规范性概念，也就是说，用来解释规范性概念的仍然是规范性概念，这就有了一个循环。联合这两点，“规范性空间”在布兰顿的推理主义语义学中是一个独立的领域，世界一方的影响无法进入。

另外，布兰顿试图完全根据“语言的实用主义原则”来解释语言的意义，这在麦克道尔看来，布兰顿试图提供一种“纯血统的”(full-blooded)意义理论(Maher, 2012)⁷⁶，而这是站不住脚的。所谓“纯血统的”意义理论，指的是在不涉及任何有关语言意义的概念的情况下，解释语词和句子的意义。比如为了把握“红色”一词的意义，我们需要详述一个人必须能够做些什么才算真正理解它。而且，对一个人必须能够做些什么的说明不能依赖于任何先在对语言意义的理解。“意指”、“指称”、“代表”等等这些词是不能出现在解释当中的，因为它们本身已经包含了对语言意义的理解。

“纯血统的”意义理论预设了，在我们不能完全用别的术语来阐明语言的意义之前，我们并不真正理解语言的意义。该理论假定了语词与它们的意义之间存在着一道鸿沟。采用达米特的话说，这样的理论好像是想从“外面”来解释意义。(Maher, 2012)⁷⁶“纯血统的”意义理论表明，一个语词并不必然与它的意义相联系，也即，使得一个语词成为该语词而不是其它语词的东西，最终并不涉及该语词的意义。这样一来，以下问题就会一直存在：一个语词的用法怎么就能真正代表着该语词的意义？语词的意义问题就变得神秘不可解了。麦克道尔认为，我们应当拒绝“纯血统的”意义理论的预设。具体地讲，我们不能假定，真正理解语言意义的唯一途径是完全用别的术语来解释它。我们对日常语言的意义理解，本身就是一种真正的理解形式，并不需要用别的术语来置换我们的理解。

布兰顿把语言的意义独立出来之后，由于语言与世界的关系是因果性的，因此，语言的意义也独立于世界。结合前面“思维要向经验世界作交代”的思想，布兰顿所独立出来的语言的“意义空间”并不向经验世界作交代，因而违反了麦克道尔“最低限度经验主义”的原则。“意义空间”与世界的分离，使得世界对“意义空间”的贡献变得无法理解。

弱版本的“丧失世界”批评强调布兰顿的推理主义语义学割裂了语言与世界，对此，布兰顿的回应是指出语言与世界之间的因果关系，表明在他的推理主义语义学中，语言与世界之间是有关联的。强版本的“丧失世界”批评强调布兰顿的推理主义语义学对语言与世界的关系的说明是不充分的，来自世界的影响本身（经验本身）必须能够发挥辩护性作用。布兰顿对语言意义的阐述没能正确对待这一辩护性作用，在布兰顿的推理主义语义

学中，语言的意义独立于世界，它的意义是人为加上去的，这样，世界的影响消失了，这种意义上的“丧失世界”批评是为强版本。

3.2 困难及回应

3.2.1 信息系统

自从麦克道尔提出“概念性经验”的说法之后，“概念性经验”与“非概念性经验”之争愈演愈烈。“概念论者”的代表有麦克道尔、比尔·布鲁尔(Brewer, 2002)；“非概念论者”的代表有加勒思·埃文斯(Evans, 1982)、皮考克(Peacocke, 1998)。

早在《心灵与世界》(1996a)中，麦克道尔就已经对“非概念性经验”的支持者——以埃文斯为例——提出了反驳。毫无疑问，埃文斯在《论指称的多样性》(1982)中最早提出了这一重要问题，但不知为何，直到麦克道尔在《心灵与世界》中强调了埃文斯的重要性之后才广为人知。⁴⁷

埃文斯认为，感知经验的内容是“非概念性”的。当我们基于经验进行判断时，“概念性内容”才起作用。在某种重要意义上，我们人类是信息的收集者、储存者与传递者。人类之所以能够这样做，是因为人类拥有一套复杂的信息系统(informational system)。根据埃文斯，该“信息系统”由三部分组成：(1)通过感官(感知)得到的信息；(2)通过与别人的交流(他人的证词)得到的信息；(3)通过时间与记忆积累起来的信息。相比理性的概念体系，埃文斯所说的“信息系统”更为基本。采用麦克道尔的术语，这句话可以表述为，相比“自发性”的运作，“信息系统”的运作更为基本。因此，由“信息系统”产生的“信息状态”(informational states)还不是“概念性”的。当我们以该“信息状态”为基础进行判断时，我们才涉及“概念化”的过程。“概念化”的过程使一个人从一种非概念性的“信息状态”过渡到另一种概念性的“认知状态”。

可以看到，埃文斯的观点与麦克道尔的观点针锋相对。在埃文斯看来，感知经验属于“信息系统”的一部分，其内容是非概念性的。而在麦克道尔看来，感知经验的内容应当已经是概念性的了。经验判断并不产生一种新的内容，而只不过是认可了该概念性内容，或认可了一部分概念性内容。也就是说，经验判断都已经被经验包括了，它们建基于经验。

当然，埃文斯认为“信息系统”是非概念性的，这有三个重要考虑：(1)动物的经验问题。“信息系统”应当是人与动物(或婴儿)共有的；(2)经验的精细性问题。我们的

⁴⁷ 麦克道尔曾谈到，对埃文斯如此重要的著作的冷落，足以表明当今哲学界的堕落。参见(McDowell, 1996a, p. 107)。

概念不足以把握“信息系统”的精细性；（3）信念的独立性问题。⁴⁸对于这三方面的考虑，下面会分小节作专门的讨论。提前说来，我的结论是它们并不对“概念性经验”的说法构成实质的威胁。不过，我也将指出，麦克道尔对“概念性经验”的理解并非完全没有问题。眼下，先让我们聚焦于埃文斯“信息系统”这种说法的问题。

简言之，麦克道尔认为，埃文斯对经验的看法是一种特殊的“所予神话”。我们接下来会看到，所谓“特殊的”，指的是埃文斯的观点有一定的复杂性，不像一般陷入“所予神话”的观点。一方面，埃文斯已经认识到感知经验需要人的“自发性”的参与，但另一方面，埃文斯又不能放弃感知经验的内容本身是“非概念性”的说法。大概是为了同时保有这两个方面，埃文斯才不得不引入了“信息系统”的说法。

前面提到，根据埃文斯，经验是“信息系统”的状态，所以是“非概念性”的。但值得注意的是，在这里，埃文斯并没有直接把感知经验等同于由感知得到的“信息状态”。根据埃文斯，由感知得到的“信息状态”是由“信息系统”产生的，独立于“自发性”，但是，感知经验则是一个有意识的主体的状态，两者不能相等同。只有当由感知得到的“信息状态”对于思维、概念运用和推理体系是一种可用的输入项时，由感知得到的“信息状态”才是经验，也即，只有“非概念性”内容对于“自发性”官能是可用时，该“非概念性”内容才能算作我们的经验。因此，对于那些缺乏“自发性”的生物，其“信息系统”的感知元素并不是感知经验。在这一点上，埃文斯与麦克道尔异曲同工。

由此，我们要警惕一些简单回归到“信息系统”的“非概念论者”。首先，若这些“非概念论者”将“感知经验”等同于“信息系统”，那么埃文斯并不是他们的同盟。其次，若这些“非概念论者”支持动物的经验与人的经验是相同的，那么同样，埃文斯也不是他们的同盟。因此，更确切地说，若要把埃文斯归入“非概念论者”的行列，他也是一位特殊的“非概念论者”。

埃文斯与麦克道尔的区别主要在于，在埃文斯看来，经验的“接受性”表现在“信息系统”的感知元素上，由感知所得到的内容独立于任何“自发性”官能。这样，埃文斯并不同意麦克道尔关于“自发性”必须在“接受性”中起作用的说法。埃文斯只在某种意义上有该想法，即，当感知“信息系统”的内容对于“自发性”是可用时，“接受性”与“自发性”两者才合二为一。可以看到，埃文斯把经验与“概念性能力”相联系的处理方式，与康德把“直观”与“概念”相联系的方式颇为类似。而且，正是因为埃文斯与麦克道尔的这点区别，才使得埃文斯对经验的看法成为一种“所予神话”。因为根据埃文斯的解释，虽然感知经验指的是由

⁴⁸ 布鲁尔在此基础上又增加了两个(Brewer, 2002, pp. 169-183)：（4）非传递性；（5）概念状态的循环性。其中，（4）与“经验的精细性问题”关系密切，我将在“经验的精细性”小节中一起讨论。对于（5），“非概念论者”认为，如果我们的感知经验是“概念性”的，那么我们就不可能有令人满意的概念理论。因为一方面，要解释感知经验概念，我们需要指向该经验；另一方面，指向该经验已经预设了对某种经验概念的把握。因此，若感知经验是“概念性”的，那么对感知经验概念的解释就会是一种循环解释。布鲁尔对（5）的回应是，我们不必接受这种“还原式”的与“非循环式”的概念理论。因为这种概念理论必然不能解释经验概念。布鲁尔认为，如果我们的感知经验能够为我们之所以拥有某种信念提供理由，那么，我们的感知经验必然是“概念性”的，因为提供理由要求感知经验具备“概念性内容”。

感知得到的且不独立于“自发性”的信息状态，感知经验似乎并没有与自发的概念性能力相分离，但是由于埃文斯坚持认为感知经验的内容本身是非概念性的，这样，这种“非概念性”感知经验的内容与“概念性能力”如何能够相容就变成了一个问题。所谓“所予神话”，指的就是我们可以在没有“概念性能力”参与的情况下把握到感知经验的内容。

在这里，我们也能看到，试图简单地承认经验既是“概念性”的，又是“非概念性”的，这也是行不通的。⁴⁹

3.2.2 动物的经验

对“概念性经验”的反思很容易在动物的经验问题上踌躇。上一小节已经提到，埃文斯坚持认为经验是“非概念性”的，其中一个重要原因是，“信息系统”应当是我们与动物共同拥有的东西。广义地理解起来，动物好像确实也具有上一小节谈到的“信息系统”的三个方面。显然，动物也像我们那样能够看、听和闻，而且已经证明，有些动物的感知能力比我们敏锐得多。因此，动物与人在一个基本层面上应当是相通的，埃文斯保留的“信息系统”刚好可以被用来解释这种相通性。麦克道尔的“概念性经验”的说法，把“概念性”作为经验不可分割的组成部分，看上去完全割裂了人的经验与动物的经验。

进一步，对“非概念论者”来说，如果对于经验概念的解释只能预设主体对该概念的把握，那么，看起来，在理论上就不能对“前概念性”的婴儿向成熟的“概念性”思维的转变作出完全的解释，而这却是人类正常的认知发展过程。根据“非概念论者”，“非概念性状态”对于“概念性状态”来说应当是构成性的。只有这样，我们才能解释获得一种“概念性能力”是怎么一回事；也只有这样，我们才能解释婴儿的“前概念性状态”。

柯林斯(Arthur W. Collins)最早撰文批评麦克道尔。(Collins, 1998)柯林斯同意麦克道尔，我们在经验的问题上不能退回到“所予神话”，但是情况也可以是这样：人类同时拥有感知能力与概念性能力，而动物只拥有感知能力；在感知能力层面上，动物与人类是一样的。根据柯林斯，要解释经验的辩护性特征，没有必要否认人的经验与动物的经验的共同性。表面上看，人的“概念性能力”使得我们的感知能力完全不同于动物的感知能力，但是，如果动物与人的主要区别是语言，那么在感知经验方面，我们就可以说，动物与人都能（比如）看见前面的树林，其区别在于人还能把它描述出来，而动物却不能。若某人看到了前面的树林，他能够描述出自己的视觉经验，比如“那儿有一片树林”，除此之外，我们也可以代表他作出这样的描述。也就是说，他的经验内容可以通过我们来概念化。因为我们与他处在“理由的空间”中，我们对他的经验内容的概念化并不是外在于他的经验的，也不是我们强加于他的经验之上的（比如，他若不同意我们的描述，他完全可以提出异议）。

⁴⁹ 王华平即坚持一种“共存论”，参见(王华平, 丛杭青, 2009, 第95-102; 129页)。

与一些反对者不同，柯林斯虽然反对麦克道尔对人的经验与动物的经验的区分，但却不反对麦克道尔整体的构架。柯林斯认为，人的感知与动物的感知是相同的，经过“教化”，人的感知才变成“概念性”的。

柯林斯的说法有一定代表性，但是，这却是对麦克道尔的误读。需要澄清的是，麦克道尔并没有否认人的经验与动物的经验的共同性。相反，麦克道尔思考的是，如何能够在不坠入“所予神话”的基础上，最大程度地坚持这一点。麦克道尔的解决方案是赋予“经验”概念更多一点内涵，让这个概念能够指示人与动物的区别。人的经验与动物的经验在柯林斯批评的那个意义上是相同的，即人与动物对于环境具有相同的感受性（如感觉到前面有树林）；但人的经验与动物的经验在另一个特殊的意义上又是不同的，即人是以一种特殊的形式拥有这种感受性的。麦克道尔想要坚持的是，动物感知到的东西不必是人感知到的东西的一个成分。

根据麦克道尔，经验自身是“概念性”的，指的是，在人类的感官意识中，经验自身就是“概念性能力”的现实化，该“概念性能力”同样能够在人类“主动性”的、自我批评性的思维中发挥作用。也就是说，该“概念性能力”不仅在我国的“主动性”思维中发挥作用，而且也在外在于我们控制的、感觉的“接受性”中发挥作用。

柯林斯之所以坚持人的感知与动物的感知是相同的，不同的只是人有语言，是因为柯林斯觉得如果不是这样的话，我们好像就不能说动物也能看到、听到或闻到了。麦克道尔反对柯林斯的地方是，人与动物的区别是人具有语言这一点没有错，但是人有语言这一区别对于人的感知经验来说是具有构成性作用的，而不是仅仅像柯林斯认为的那样，是附加在感知经验之上的。

事实上，如果动物的经验问题是麦克道尔“概念性经验”的一个难题，那么这个难题同样也属于整个“匹兹堡学派”。一些批评者一思考动物的经验问题，就认为“概念性经验”是行不通的，但这其实是一种错觉。麦克道尔写道：

由于塞拉斯的格言（指归派知识就是把一个片断或一个状态置入“理由的逻辑空间”，笔者注）否认非理性动物有知识，以此为基础来反对该格言是有诱惑力的。当我们说非理性动物的感性能力是如何使得它们卓有成效地与它们的环境打交道时，谈论知识——该反驳继续——是完全自然的事。但是，不必认为塞拉斯或康德会否认这一点。我们可以接受它，但也仍然接受塞拉斯的格言，以及对与该神话相关的反驳，以便来表达一个洞见。塞拉斯的格言刻画了一种独特的知识，只能归派给理性动物。按照我所介绍的版本，神话指的是这种观念：感性自身就能得到动用主体的理性力量的认知所能得到的东西。(McDowell, 2008)²⁵⁷

也就是说，对于“匹兹堡学派”来说，日常谈论动物“看到前面有一片树林”、“主人回来了”或“食物很好吃”等等是完全正常与正确的。同样，引证科学实验等证据来证明动物有一定的“智力”，这并不能否定“匹兹堡学派”的主张。正如没有哪个唯心主义哲学家会否认我们前面的房子确实实是存在的一样，“匹兹堡学派”也不会否认有些动物在某些方面确实比人类“聪明”。只不过，正如约翰逊博士靠踢石头不能证伪巴克莱“存在即被感知”的结论一样，靠指着“猫娴熟地抓老鼠”也不能证伪“匹兹堡学派”的“概念性经验”的说法。换种方式说，在“匹兹堡学派”那里，为了揭示某种“洞见”，“经验”这一概念有了不同的层次与用法，反驳需要在同一层面上进行才有效。

3.2.3 经验的精细性

经验的精细性是对“概念性经验”的又一重要反驳。设想我们将颜色从最浅排列到最深，通过视觉，我们可以轻易地经验到颜色的变化，但是我们并不拥有如此多的概念。埃文斯反问道：“我们拥有与我们在感觉上能够区分出来的颜色色调同样多的颜色概念，我们当真理解这种提议吗？”(Evans, 1982)²²⁹埃文斯认为，我们的感觉超越了我们的“概念性能力”，因为比起后者来说，前者更加的精细。如果这是成立的，那么像“这比那更红”这样的判断就没有相应的颜色概念，因而这种判断必然建立在“非概念性”的感知状态之上。

面对这一难题，麦克道尔认为，虽然我们现有的颜色概念不足以涵盖所有我们能够经验到的颜色，但是我们没有必要把我们的“概念性能力”局限在我们现有的颜色概念上。事实上，只要我们愿意，我们就能发明出一个概念来指某种特定的颜色。麦克道尔提议，在实际操作中，我们可以使用“指示性概念”，比如“那种色调”来指经验到的某种颜色。

“非概念论者”的反驳是这样的：假设颜色A与颜色B在经验上是无差别的，颜色B与颜色C在经验上也是无差别的，但是颜色A与颜色C在经验上却是有差别的。如果像指示性概念所强调的那样，对颜色的经验是概念性的，也就是说，用同一个指示性概念来指在经验上无差别的颜色，那么，按照假设的内容，就会出现矛盾：颜色A与颜色B的指示性概念是同一个，颜色B与颜色C的指示性概念也是同一个，但颜色A与颜色C的指示性概念却不是同一个。因此，对颜色的经验不可能是“概念性”的。

布鲁尔的辩护是，采用以上方式来理解“指示性概念”，这只是其中一种方式。事实上，我们可以采用另一种方式来理解“指示性概念”，并不会出现所谓的矛盾：根据定义，用指示性概念“A那种色调”来指颜色A，这指的是，称作“A那种色调”的颜色与颜色A在经验上无差别的。但是，这并不意味着：如果称作“A那种色调”的颜色与颜色B在经验上无差别的，那么，我们就可以用“A那种色调”来指颜色B。现在，颜色A与颜色B在经验上无差别的，故可用“A那种色调”来指颜色B；颜色B与颜色C在经验上无差别的，故可用“B那种色调”来指颜色C。不过，我们由此并不能推出：可用“A那种色调”来指颜色C。

3.2.4 信念的独立性

信念的独立性问题也是埃文斯提出来的(Evans, 1982)¹²³, 指的是, 信念的内容与感知经验的内容之间是有距离的, 后者有时并不能解释前者。如果感知经验是“概念性”的, 那么信念与感知经验之间的距离就消失了。因此, 感知经验不可能是“概念性”的。

以错觉为例, 即使我们不相信错觉(信念改变了), 但是错觉之于感知经验仍然保持不变(经验没有改变), 这说明信念是独立于经验的。我们可以借助在3.1.1小节注中谈到的缪勒-赖耶尔错觉讲得更细致一些, 在这个例子中, 无论主体是否相信其中一条线段比另一条线段长, 主体的感知经验保持不变。但是与感知经验不同, 主体的判断与主体的信念联系紧密, 判断两条线段的长度是否一样, 这取决于主体是否相信它们的长度一样。这样看来, 感知经验与判断(因而信念)在类型上是有区别的。一般认为, 判断(因而信念)是主体“概念性能力”实施的一个范例。因此, 与判断(因而信念)不同, 感知经验应当是“非概念性”的。

埃文斯的论述更为复杂一些, 但其主旨与上面的论述相差无几。埃文斯不满意经验内容是信念的“初步倾向性”(Evans, 1982)¹²⁴的说法。这一说法试图同时保有如下两个观点:

(1) 经验与信念是不同的, 比如在错觉中, 我们的信念内容可以独立于我们的经验内容; (2) 经验与信念又是能够相互联系的, 因为作为信念的“初步倾向性”的经验内容可能变成真正的信念内容。看上去, 这一说法有一定的诱惑力, 而且这一说法支持埃文斯的“非概念性经验”的说法。但是, 虽然埃文斯与麦克道尔的结论相反, 埃文斯与麦克道尔一样也不接受这一说法。与麦克道尔一样, 埃文斯也试图保有“信念”概念的特殊涵义。根据埃文斯, 经验与信念是不同的, 因为“信念”概念联系着“判断”概念, 因而联系着“理由”概念。用麦克道尔的话说, 信念应当属于“自发性”范畴, 其中, 主体对其思维有着理性上的控制。诚然, 不是所有信念都是理性思考的结果, 但是在一种重要意义上, 信念是一种在本质上与“理性”联系紧密的状态。即使对于有些信念, 我们只是单纯地发现我们相信它, 并无什么理由, 但是对于“为什么相信它”的资格问题始终是可以被提出来的。因此, 根据埃文斯, 经验内容不可能是信念的“初步倾向性”, 经验与信念有着本质的不同。信念必然涉及我们的“概念性能力”, 但是经验却是“非概念性”的。

当然, 麦克道尔反对埃文斯的这一结论。麦克道尔认为, 埃文斯之所以会认为经验是“非概念性”的, 并不是因为埃文斯反对他的提议, 即我们的“自发性能力”不是额外地运用于经验的“接受性”之上, 而是运用于经验的“接受性”之中的提议, 而是因为埃文斯压根儿没有考虑到这种可能性。⁵⁰

埃文斯所考虑的是, 若承认我们的经验是“概念性”的, 那么我们就必须为经验的“概念性”与我们下判断时涉及的“概念性”两者之间的关系提供一种解释。借用前面所说的“倾

⁵⁰ 这一点在麦克道尔批评戴维森与布兰顿时也提到了, 与埃文斯一样, 戴维森与布兰顿也不反对麦克道尔的提议, 他们只是没有往“概念性经验”的方向上思考。

向性”概念，这种解释可以是：经验内容是判断的“倾向性”，也就是说，若“其它条件均相同”，判断的“倾向性”就会成为现实，经验内容就会等于判断内容。(McDowell, 1996a)⁶¹这种解释方式并不违反经验独立于信念的原则，它可以给前面所说的经验内容不等于判断内容的错觉经验提供一种解释：错觉经验并不满足“其它条件均相同”的条件。但是，埃文斯认为，这种解释是错误的。根据埃文斯，一方面，这种解释与前面所说的经验内容是信念的“初步倾向性”一样，没有给予判断内容应有的地位。与“信念”类似，“判断”更是我们运用“概念性能力”的结果，完全属于我们“自发性”的领域。另一方面，这种解释也没有给予经验内容应有的地位。经验应当能够为我们的判断作辩护，现在，若“其它条件均相同”，经验内容等于判断内容，我们就看不出经验的辩护作用如何才能得到发挥。换句话说，若判断的作出只是源于作出判断的“倾向性”，那么经验的作用其实并未发挥。

如前所述，麦克道尔同意埃文斯对“倾向性”解释的反驳，但是，麦克道尔认为，这种解释只不过是其中一种解释。埃文斯并没有考虑到还有另外的解释，也即，麦克道尔提供的解释：“概念性能力”已经在经验自身中起作用了。这样，经验不再只是一种“倾向性”，“概念性能力”的实际运作也并不只是体现在判断的“倾向性”的实现中。根据麦克道尔，经验中的“概念性能力”的特殊之处在于，它是“接受性”的，但是这并非只是玩弄文字游戏，因为经验中的“概念性能力”同样也能被运用于判断。与经验内容是判断的“倾向性”的解释不同，“概念性经验”则是判断的理由，因而能够真正发挥辩护判断的作用。

3.3 经验的交互依赖模型

3.3.1 古普塔的批评

上一节，我已经从四个方面辩护了经验应当是“概念性”的。但是，匹兹堡大学的另一位教授古普塔(Anil Gupta)却不这么看。古普塔在《经验主义与经验》一书中认为，如果经验像麦克道尔在《心灵与世界》中所坚持的那样是“概念性”的，那么麦克道尔的观点必然是自相矛盾的：本文第1.1.1小节所说的“笛卡尔式图景”其实与麦克道尔所坚持的“概念性经验”是等价的。(Gupta, 2006)^{36, n.34}说来奇怪，麦克道尔认同塞拉斯对“经验主义”的批判，绝不可能回到“笛卡尔式图景”，那么，麦克道尔的观点怎么可能与“笛卡尔式图景”相同呢？

与本文第1章的做法类似，古普塔也将“感觉资料理论”看作“笛卡尔式图景”的一个范例。(Gupta, 2006)¹⁸古普塔认为，麦克道尔的“概念性经验”必然导致“感觉资料理论”。(Gupta, 2006)^{Part 2C}古普塔试图通过两个步骤来说明这一点。第一个步骤是证明他所谓的“幼稚的认识实在论”(Naive Epistemological Realism)是错误的；在此基础上，第二个步骤是证明若接受“概念性经验”，“感觉资料理论”就是无可避免的。

先说第一个批评性的步骤。经验向我们展示了有关世界的一些事实，这是极为自然的想法。举个例子，我走进教室看到张三穿着一件红色外套，那么很自然，我的经验向

我表明了张三外套的颜色是红色的，我因此也有权作出像“张三的外套是红色的”这种感知判断。若有人问我：“你怎么知道张三的外套是红色的？”除了指向我自己的经验之外，我没有比这更好的方式来为我自己的感知经验作出辩护。也就是说，在知识论上，我们通常的感知判断好像就是无法继续追问的底部。如果不允许我们诉诸我们的经验，我们就不知道该如何为自己的经验判断作辩护。由经验提供的、我们通常的感知判断看上去是我们更为复杂的探究的起点。

古普塔认为，以上的简单反思有一些道理，但以此为基础的知识理论却包含致命的错误。方便起见，可以把这一知识理论称之为“幼稚的认识实在论”，指的是“经验给予我们的东西”⁵¹产生了我们通常的感知判断。根据古普塔，“幼稚的认识实在论”之所以是错误的，是因为它没有办法同时遵守有关经验理论的两个基本原则：（1）经验理论的等价性原则：主观上相同的经验在认识上是等价的；（2）经验理论的可靠性原则：“经验给予我们的东西”不应产生错误的命题。(Gupta, 2006)^{22, 27}

根据“幼稚的认识实在论”，若以e指当我看到张三的外套时所具有的经验，以e'指与e在主观上相同的做梦的经验或幻觉，那么按照“等价性原则”，“e'给予我们的东西”所产生的感知判断应当与“e给予我们的东西”所产生的感知判断相同。但是这样一来，“e'给予我们的东西”就违反了“可靠性原则”。另一方面，如果“e'给予我们的东西”遵守“可靠性原则”，那么“e给予我们的东西”就不可能产生我们通常的感知判断。因此，“幼稚的认识实在论”是错误的。

再说第二个建构性的步骤。我们引入麦克道尔对经验的看法。在《心灵与世界》中，麦克道尔把“概念性经验”的内涵理解为“命题性”的。“经验对现实的布局是开放的”(McDowell, 1996a)²⁶，经验具有“概念性内容”⁵²，这种“概念性内容”能够给经验思维提供理性上的限制，而且，这个限制是有实质性内容的，因为经验的“概念性内容”指的就是“情况如此这般”：

在某人某个并未被误导的经验中，这个人所吸收进来的就是情况如此这般。情况如此这般就是经验的内容，它也可以是一个判断的内容：如果这个人认为他的经验如其所是，那么它就变成了一个判断的内容。因此，它具有概念性内容。但是，如果一个人未被误导，那么，情况如此这般就是有关世界的布局的一个方面：它是事情之如其所是。(McDowell, 1996a)²⁶

⁵¹ 接下来，我将区分“经验给予我们的东西”与塞拉斯所说的“所予”。“经验给予我们的东西”只是一个笼统的说法，或者说是广义上的，这一说法本身可以是毫无问题的；而塞拉斯所说的“所予”在理论上是有特指的，或者说是狭义上的，是站不住脚的。

⁵² 麦克道尔认为，经验具有丰富的“概念性内容”，这是康德教导我们的，根据康德，在经验中，“接受性”与“自发性”（如“概念性能力”）同时起作用；这样，我们的信念、有关世界的看法也塑造了我们经验的内容（McDowell, 1996a, pp. 29-34）。

古普塔认为，麦克道尔的图景十分吸引人：他保留了有关经验的常识，在塑造经验知识的过程中，他也赋予了经验一个理性的作用，他还拒斥了“所予神话”等等。但是，很遗憾，要保留所有这些好处必然要付出昂贵的代价：自相矛盾。古普塔的论证如下：

根据麦克道尔，“经验给予我们的东西”包含一些命题。这些命题大多具有“这个K是F”或“这个K与那个K有R的关系”等形式。在这个命题中，“这个K”，“那个K”等必然部分地依赖于经验的主观特征。现在，根据第一步骤所论证的东西，“经验给予我们的东西”不可能产生我们通常的感知判断。那么，“这个K”（或“这个K’”）不可能是“人”、“外套”或“外套的表面”等东西。实际上，“这个K”不可能是任何与外部对象有关的东西。那么，“这个K”指的可能是什么呢？根据前面所说的经验理论的两个基本原则，“这个K”必然是e与e’共同具有的东西。也就是说，“这个K”是在梦中或幻觉中也存在的东西，即我们通常所说的“感觉资料”。因此，如果“经验给予我们的东西”是“命题性”的，那么“感觉资料”必然存在，经验必然涉及“感觉资料”。如果我们把我们“经验到X”理解成经验本身让我们有权作出有关X的感知判断，那么，我们就能够说，不存在对外部对象的直接经验，我们直接经验到的东西一定是“感觉资料”。一旦我们接受经验在认识论上的作用是揭示了有关世界的事实，那么，我们就得承认“经验给予我们的东西”是“命题性”的，而这就会让我们不得不承认“感觉资料理论”。

事实上，古普塔认为，“命题性所予”与“笛卡尔式图景”其实是等价的(Gupta, 2006)⁵⁶：一方面，麦克道尔对“概念性经验”的“命题性理解”必然推导出经验的“笛卡尔式图景”；另一方面，根据“笛卡尔式图景”，“经验给予我们的东西”属于主观性领域，它与通常的感知判断之间存在一道逻辑上的鸿沟，接受“笛卡尔式图景”也就意味着接受“经验给予我们的东西”是“命题性”的。⁵³

根据古普塔，麦克道尔的“概念性经验”要么违背经验理论的“等价性原则”，要么违背经验理论的“可靠性原则”。如果一个幻觉经验与在主观上相同的真实经验具有不同的概念性内容，那就违背了“等价性原则”；如果承认它们的概念性内容是相同的，那就违背了“可靠性原则”。麦克道尔的“概念性经验”认为“经验给予我们的东西”是“命题性”的，这样，就不可能不通过“笛卡尔式图景”来保有经验理论的这两个基本原则了。

我同意古普塔的结论，麦克道尔对“概念性经验”的“命题性理解”是错误的，而且，我将会在第4章指出“命题性理解”更多的问题。接下来，我们先来看看古普塔的解决方案：有关经验的“交互依赖(interdependent)模型”。

⁵³ 古普塔指出，“感觉资料理论”脚踏两只船：一只船是自然的逻辑性观点（“命题性所予”），另一只船是有关经验的现象学。一旦接受前者，必然接受“笛卡尔式图景”，如果一个人又接受后者，那就必须坚持“感觉资料理论”。

3.3.2 “交互依赖”的含义

古普塔给自己设定的问题是：经验对知识有什么贡献？除经验对知识的因果贡献之外，经验对知识应当有辩护贡献，这一点，本文前面已经讨论得比较充分了。但是，经验的辩护贡献到底指什么呢？这绝非一个简单的问题。古普塔认为，一种具有启发性的思路是换种提法，把“经验给予我们的东西”看作是经验所作的辩护贡献。

变换了说法之后，经验主义的问题变成了：“经验给予我们的东西”到底是什么？我们可以把这个问题形式化。我们用K指我们的所拥有的信念集，用X指“经验给予我们的东西”，这样问题就是：X对K有什么贡献？X有什么性质？在上一小节中，古普塔否定了麦克道尔认为的X是“概念性”（“命题性”）的说法。古普塔本人的回答则是：X具有一种“交互依赖性”的特征。那么，什么是“交互依赖”呢？古普塔在《经验主义与经验》一书第三章中给出了详细说明。简单地说，若A与B“交互依赖”，那么，我们不可能单从一方推知另一方。要知道A，必需先知道B；反过来，要知道B，必需先知道A。也就是说，A与B在认识上存在一个圆圈或循环。考虑一下古普塔给出的如下（有关数学方面的）例子：

- (1) x 是G = x 是一个偶数且 x 是H
- (2) x 是H = $x > 3$ 或 x 不是G

(1) 和 (2) 等号后面的部分是用来定义等号前面的部分的。可以看到，根据(1)，要知道G的值，必须先知道H的值；根据(2)，要知道H的值，必须先知道G的值。G与H是“交互依赖”的。现在，假设 $x \in \{1, 2, 3, 4, 5\}$ ，那么，根据(1)和(2)，我们就能排列出G与H所有的可能性。比如，(1)的（不完整）排列如下（表一）：

Antecedent Extension of G	Consequent Extension of H
{}	{1, 2, 3, 4, 5}
{1}	{2, 3, 4, 5}
{2}	{1, 3, 4, 5}
{1, 2}	{3, 4, 5}
{1, 2, 5}	{3, 4, 5}
{1, 2, 3, 4}	{4, 5}

(2) 的（不完整）排列如下（表二）：

Antecedent Extension of H	Consequent Extension of G
{}	{}
{1}	{}
{1, 2}	{2}
{1, 2, 3}	{2}
{2, 3, 4, 5}	{2, 4}
{1, 2, 3, 4, 5}	{2, 4}

结合表一与表二，我们可以把排列结果一对对的表示出来，如下（表三）：

Pair of Antecedent Extensions for G and H	Pair of Consequent Extensions for G and H
$\langle \{\}, \{\} \rangle$	$\langle \{\}, \{1, 2, 3, 4, 5\} \rangle$
$\langle \{1\}, \{\} \rangle$	$\langle \{\}, \{2, 3, 4, 5\} \rangle$
$\langle \{\}, \{1\} \rangle$	$\langle \{\}, \{1, 2, 3, 4, 5\} \rangle$
$\langle \{\}, \{1, 2\} \rangle$	$\langle \{2\}, \{1, 2, 3, 4, 5\} \rangle$
$\langle \{1, 2, 5\}, \{1, 2, 3\} \rangle$	$\langle \{2\}, \{3, 4, 5\} \rangle$
$\langle \{1, 2, 3, 4\}, \{1, 2, 3, 4, 5\} \rangle$	$\langle \{2, 4\}, \{4, 5\} \rangle$

可以看到，对于（1）和（2）的求解，给定一对G与H的初始值，就能得到另一对G与H的值。这个过程可以不断循环下去。古普塔把一对对G与H的值之间的转变，称作“修正规则”。古普塔认为，它是“交互依赖”系统透露给我们最重要的信息。在“交互依赖”系统中，任何一方都不足以决定另一方，对“交互依赖”系统有用的只是它的“修正规则”。修正规则并不赋予系统范畴性（必然性）的意义，而只赋予系统一个假设性的意义，也即修正规则只能够告诉我们系统中的哪些东西与该假设相关。

古普塔认为，当我们要理解某种包含“交互依赖”关系的现象时，最重要的事情就是找出修正规则。如果我们对自已的观念依赖于我们对世界的观念，反之亦然。如果它们中的任何一方都不能决定另一方，那么这就是一个“交互依赖”的系统。要跳出这个认识上的循环，就要找到修正规则。但是，修正规则到底有什么作用呢？

前面提到，对于（1）和（2）的求解，“修正规则”可以不断运用下去。假定 $D=\{1, 2, 3, 4, 5\}$ ，现在我们给定一对G与H的初始值为 $\langle \{2, 4\}, D \rangle$ ，运用一次“修正规则”，可以得到G与H的另一对值为 $\langle \{2, 4\}, \{1, 3, 4, 5\} \rangle$ ，再运用一次“修正规则”，又可以得到G与H的一对值 $\langle \{4\}, \{1, 3, 4, 5\} \rangle$ ，依次类推，我们可以把这个序列表示如下：

$\langle\{2, 4\}, D\rangle, \langle\{2, 4\}, \{1, 3, 4, 5\}\rangle, \langle\{4\}, \{1, 3, 4, 5\}\rangle, \langle\{4\}, D\rangle,$
 $\langle\{2, 4\}, D\rangle, \dots\dots$

可以看到，运用了五次“修正规则”之后，这个序列就开始出现循环，这就表明我们找到了（1）和（2）这个“交互依赖”系统的某种范畴性特征。

分解上面的序列，G的序列（每一对的第一个值）即为：

$\{2, 4\}, \{2, 4\}, \{4\}, \{4\},$
 $\{2, 4\}, \dots\dots$

可得，G中必然包含4，必然不包含1，3和5等等的范畴性特征。

H的序列每一对的第二个值）即为：

$D, \{1, 3, 4, 5\}, \{1, 3, 4, 5\}, D,$
 $D, \dots\dots$

可得，H中必然包括除2之外的所有数字。

根据古普塔，“交互依赖”的定义包含以下五个方面(Gupta, 2006)⁷²的特征：

（1）“交互依赖”定义的体系能够产生“修正规则”。根据该“修正规则”，一个假设性的初始值，可以产生另一个假设性的值。对于“交互依赖”体系来说，后者至少与前者一样好。

（2）对一个假设性的初始值不断重复运用“修正规则”会产生一个“修正序列”。对任何一个假设性的初始值重复操作，可以得到所有的“修正序列”，它们构成了由“修正规则”产生的“修正过程”。“修正过程”具有广度：它包含许多假设性初始值的修正结果。“修正过程”也具有深度：它包含“修正规则”迭代运用的结果。

（3）“修正过程”通常会给出一些元素的明确的结论，但不是所有元素。“修正过程”是否会给出明确的结论以及这个结论是什么，则取决于“修正过程”的广度与深度中的元素的行为。

（4）对于“稳定性”与“收敛性”的元素行为，“修正过程”能够给出明确的结论。在一个“修正序列”中，如果一个对象d最终在一个谓词G的所有后续的“修正扩展”中都出现，且d在所有“修正序列”中表现方式都一样，那么，这个“修正过程”就能够给出一个明确的结论：d是G。同样，如果在所有“修正序列”中，在某个阶段之后，d在所有后续的“修正扩展”中都没有出现，那么，这个“修正过程”就能够给出一个明确的结论：d不是G。

(5) 对于“不稳定”与“不收敛”的元素行为，“修正过程”没法给出明确的结论。不同类型的“不稳定”与“不收敛”对应着不同类型的“病理行为”。这是在某种情况下展现出这种行为的“交互依赖”定义的典型特征。

3.3.3 交互依赖模型

古普塔试图建构一个关于自我与世界的“交互依赖模型”。(Gupta, 2006)^{Part 4A}前面已经论证，传统经验主义建立在“笛卡尔式图景”的基础之上。“笛卡尔式图景”始于一个真实且完整的“自我”概念，“自我”对“感觉”、“感觉资料”或“观念”等等具有直接意识。而且，“笛卡尔式图景”建立在一个逻辑论点之上：经验对知识的贡献的形式是“命题性”的。根据古普塔，一旦接受该逻辑论点，某种形式的“笛卡尔式图景”将不可避免。因此，对于“交互依赖模型”来说，我们必须放弃该逻辑论点。古普塔试图表明，即使经验对知识的贡献的形式不是“命题性”的，经验仍能发挥实质性的理性的限制性力量。

在“交互依赖模型”中，经验对知识的贡献并不属于我们通常所认为的“对象”、“概念”或“命题”的范畴，而只是“假设性”的或“条件性”的：假定我的“看法”(view)受到辩护，我的“感知判断”就受到了辩护。“看法”与“感知判断”之间的关系可以表示为：

(1) 看法+经验 \Rightarrow 感知判断

对于经验的贡献，根据传统方案，是通过“提纯过程”来理解的：将那些可疑的或不确定的判断全部剔除出去，剩下来的，由绝对确定的命题所组成的，就是经验对知识的贡献（即“经验给予我们的东西”）。古普塔认为，如果“经验给予我们的东西”是“命题性”的，那么我们就无法否认提纯过程。但是，我们可以放弃“命题性”的假定。可以简单认为，经验的贡献是有条件的：只有与一个“看法”相结合，才能产生判断。这样，经验的贡献不是有关命题的，而是有关函式的。例如，我们可以把(1)写成 $\Gamma_e(v)$ ，用来代表经验的逻辑贡献（一个“感知判断”），其中， e 代表“经验”， v 代表“看法”。这样，对于任何“感知判断”，“经验”不可能产生绝对的资格，它产生的只是条件性的资格：给定“看法”，一个人有资格拥有这个“感知判断”；孤立的“经验”不会告诉我们事物的情况，它只告诉我们如何填入“看法”。

可以看到，“经验给予我们的东西”在我们的“看法”与“感知判断”之间建立了理性联系。值得注意的是，无论主体是否接受该“感知判断”，这种理性联系都存在。也就是说，假定 $Q \in \Gamma_e(v)$ ，此时，一个人有“看法” v ，并有“经验” e ，通常该人就接受 Q ，但也有可能，他不接受 Q ，转而修正他的 v 。也就是说，一个拥有“看法” v ，并“经验” e 的理性人，并不自动对“感知判断” Q 拥有资格。 $Q \in \Gamma_e(v)$ 这一限制，会迫使理性人根据 Q 来调整自己的

v ，因而调整 $\Gamma_e(v)$ 中的其它判断。 v 修正为 v' 之后，理性人有可能会否定 Q ，换句话说， e 与 v 的结果是让理性人否认对 Q 的资格。

另外，在古普塔看来，“看法”也不是“命题”或“判断”，“看法”包含“判断”，但它并不就是“判断”的集合。(Gupta,2006)⁸²拥有一个“看法”(Having a view)与对某种（产生判断的）信念的态度是不同的：信念自身，无论多么复杂，都无法使得我对当下某个特定经验的回应是理性的，因为我的回应与我当下的经验是有距离的，信念无法消除这个距离⁵⁴；但是，“看法”却能够充当从经验转变成“感知判断”的媒介，需要注意的只是，仅靠“看法”所包含的判断本身并不能实现这种转变。根据古普塔，尽管“看法”所包含的判断可能很少（例如孩童的“看法”），但是“看法”却可以实现很多这种转变。而且，我们的“感知判断”会随我们的“看法”的变化而变化。因此，为更精确地刻画“看法”与“感知判断”之间的关系，我们可以把（1）改写成：

(2) 看法 $v \Rightarrow$ （经验 $e \Rightarrow$ 在“看法 v ”下得到的“感知判断” $\Gamma_e(v)$ ）

在（2）中，为解释“经验 e 给予我们的东西”，我们没有预设任何传统经验主义中预设的“直接意识”与“亲知”等概念，也没有预设任何有关自我的本质以及自我与世界之间的关系看法。有了（2）这个模型，我们就可以看看，从中可以得出什么样的范畴性信息。

假设一个理性人有一初始“看法” v_0 ，经历了一系列的事情（“经验”） $E = \langle e_0, e_1, e_2, \dots, e_n, \dots \rangle$ 。他会根据这些“经验”不断修正他的“看法”。若我们把根据由 e 得到的感知判断 $\Gamma_e(v)$ 修正 v 的结果记为 $R(v, e)$ ，那么，经历 e_0 的结果为 $R(v_0, e_0)$ ，经历 e_1 的结果为 $R(v_1, e_1)$ ，依次类推。我们可以得到 v 的修正序列： $V = \langle v_0, v_1, v_2, \dots, v_n, \dots \rangle$ 。由此，我们就有可能把握到我们的“看法”的范畴性信息。

3.3.4 批评与回应

古普塔建构了关于经验的“交互依赖模型”，自然会想到要对潜在的反对者予以回应。(Gupta,2006)^{Part4C,Chapter5}一种反驳认为古普塔的“交互依赖模型”割裂了“看法”和“经验”：“经验”并不独立于“概念”、“观念”或“信念”（古普塔称之为“看法”的东西），我们的“看法”塑造了我们的“经验”，即使是一个“看法”的细节成分也能影响“经验”；更一般地说，康德所说的“经验是感性和知性的结合”的观点应当是正确的，但是古普塔并没有接受这个观点。假如我们的“经验”部分地由“看法”组成，一个“看法”编织在我们的“经验”中，那么古普塔所说的“经验”与不同的“看法”产生不同的“感知判断”的说法就不能成立。

⁵⁴ 在古普塔看来，认为我们关于外部世界的判断必须以一个信念作媒介，这正是“笛卡尔式图景”的一个特征；“笛卡尔式图景”假定了我们的感知判断是有关经验的特征的，但这却是错误的，感知判断只是给我们提供了有关我们经验的众多可能描述中的一种描述。

古普塔的回应是，他的“看法”和“经验”的分离只是在认识论的意义上说的，而不是在因果意义上或形而上学意义上说的。(Gupta, 2006)¹⁰⁶认识论意义上的独立性与因果意义上的依赖性、形而上学意义上的依赖性是不相冲突的。“看法”也许是“经验”的一部分，但这不妨碍“经验”在认识上有一定的自治性，因为有可能，“经验”的某个方面与它的内容并不相同，而且这一点在认识上是显著的。事实上，也应当有这个方面，因为一个“经验”在认识上的意义不能由它的内容标识出来：如果“看法”构成内容，那么，在我们接受一个“经验”的内容之前，我们必须先要接受构成内容的“看法”，这样一来，让我们接受一个“看法”的“经验”的理性力量就不能来自于内容，而来自其它方面。古普塔认为，在“经验”中，向我们呈现的不是内容，而是某种加上不同的“看法”就能产生不同的“感知判断”的东西。假如我知道了远处的灯光其实不是真正的灯光，而只是个影像，或者，只是我的错觉或幻觉，我所知道的事实并不改变我所“经验”到的东西，我所“经验”到的东西加上不同的事实就会产生不同的判断。

对于古普塔的回应，反对者可能会说，古普塔对“看法”与“经验”作认识论意义上的区分并不能真正解决问题。通常认为，在“经验”中，我们直接注意到一个对象或某种特定的性质（如“红色”）。在我们引入一个有关世界的“看法”之前，我们的“思维”必定是有内容的，而且它们必定是关于这个世界的，而这一点是因为“经验”才成为可能；同样，我们的“语言”与“思维”之间的联系也是因为“经验”才成为可能，通过“经验”，我们得知对象、性质和关系等。古普塔的“交互依赖模型”并未解释这些事实。古普塔谈论“经验”对知识的贡献，但是我们首先得谈论“经验”对内容的贡献。没有“经验”，就没有内容，也没有思维。“经验”必然先于“看法”，它并非由“看法”充当媒介，也不是内在于“看法”的。

古普塔将以上反对者的观点归结为：由于“经验”即“经验到一个对象或某种特定的性质”，那么“经验给予我们的东西”必然是“命题性”的；反对者的观点建立在一种“唯我论”的观点之上。(Gupta, 2006)¹⁰⁸⁻¹⁰⁹简言之，反对者认为，我作为一个心灵，对我的“感觉资料”具有直接意识。我的经验让我有权确认我的前面存在一个红色的椭圆形“感觉资料”、一种发出嗡嗡声的“感觉资料”或一种特殊气味的“感觉资料”等。我所相信的任何其它东西必须以我对“感觉资料”的判断为基础，也只有通过它们，我所相信的东西才能得到辩护。根据古普塔，如果接受这种“唯我论”，那么传统经验主义的所有困难就都回来了。古普塔的“交互依赖模型”正是反对这种“唯我论”的。

但是，在我看来，古普塔对反对者的概括并未触及反对者真正担心的问题：“经验”本身是“思维”的可能性的条件。麦克道尔提出“概念性经验”，强调的也是这一点。古普塔将“看法”从“经验”中分离出来，任何“经验”的作用是“假设性”或“条件性”的，这样一来，真正发挥辩护性作用的其实是“看法”，而不是“经验”。通过“交互依赖模型”，古普塔本人试图最大程度的保留“经验”的辩护性作用：看法 $v \Rightarrow$ （经验 $e \Rightarrow$ 在“看法 v ”下得到的“感知判断 $\Gamma_e(v)$ ”）；除非有“经验 e ”的帮助，“看法 v ”单独不能产生“感知判断 $\Gamma_e(v)$ ”。但是，这里的问题是，在“交互依赖模型”中，“经验 e ”不是作为“接受性知识”发挥作用的，而“接受性”

是“经验”的重要特征，“经验”若要发挥辩护性作用，这个辩护性作用必须来自作为“接受性知识”的“经验”。可以说，如何既否定对“经验给予我们的东西”的“命题性理解”，又解决反对者提出的（关于世界的）“思维”的可能性问题？这是古普塔面临的重要挑战。⁵⁵本文对这一挑战的回应是：（1）保留麦克道尔的“概念性经验”的说法，区分“概念性”与“命题性”——“经验”是“概念性”的，不是“命题性”的——以回应古普塔的批评；（2）论证“经验之为直观与概念的统一”。

⁵⁵ 进一步了解对于古普塔这一思路的争论，还可参考2009年发表于期刊《哲学与现象学研究》(Philosophy and Phenomenological Research)第二期上的若干讨论古普塔《经验与经验主义》一书的论文。此外，从本文第4.3节的讨论可以看出，虽然本文接受古普塔作出的麦克道尔“命题性理解”是错误的结论，但是，本文并不赞同第3.3.1小节为古普塔论证奠基的“等价性原则”与“可靠性原则”（由第4.1节可知，麦克道尔“命题性理解”是错误的另有原因）。

第4章 经验之为直观与概念的统一

4.1 “概念性”的内涵

4.1.1 推理主义诘难

回到第3.1.2小节麦克道尔提出的“最低限度经验主义”这一概念，这一概念既指出了困难之所在，也提示了解决困难的方向。麦克道尔对“最低限度经验主义”何以可能的简要回答是：经验必须是“概念性”的。但是，我们该如何理解“概念性”的内涵？第3.3.1小节曾提到古普塔对麦克道尔批评，根据古普塔，麦克道尔对“概念性经验”的“命题性理解”自相矛盾。通过对比麦克道尔与布兰顿、戴维森，本章试图论证，虽然古普塔借以论证的前提存在问题，但是古普塔的结论却是正确的。本章接下来的两小节将分别从布兰顿与戴维森的视角继续探讨麦克道尔的这一困难。麦克道尔认为布兰顿与戴维森对“经验”的理解不太令人满意，但是麦克道尔本人是否提供了更好的理解呢？我们先来看布兰顿推理主义的诘难。

从布兰顿的推理主义语义学可以看到，布兰顿对概念本质的理解与麦克道尔十分不同。在布兰顿那里，概念的本质是它处于一系列推理关系之中，概念的意义也要通过推理关系来理解；麦克道尔则认为“概念性经验”是“非推理性”的，因而推理关系必然不能完全解释概念的本质。不过，我们不禁要问，这个推理关系不能解释的部分是什么呢？由于麦克道尔把“概念性经验”视为“命题性”的，即所谓“经验”，就是“经验到事情如此这般”，这个问题就更难回答了。因为既然经验是“命题性”的，那么就很难坚持认为对经验的理解是“非推理性”的了，出路似乎只剩下布兰顿的推理主义方案了。

根据布兰顿，我们的经验当然也是“非推理性”的，但是经验的“非推理性内容”只包括经验者的RDRD。为了避免陷入塞拉斯所批评的“所予神话”，我们不能把经验者的RDRD视为一种“所予”，而应该把它置入“理由的逻辑空间”，也即一种推理关系之中。这样，即使是经验中的“非推理性内容”，我们也只能“推理性”地来理解。布兰顿的推理主义方案主张，“命题性内容”只有在一种推理关系中才能得到理解。现在，麦克道尔既坚持“概念性经验”是“命题性”的，又坚持该“命题性内容”是“非推理性”的，那么，有可能，麦克道尔在这里所说的“非推理性”指的只不过是布兰顿所说的RDRD。换种方式说，根据布兰顿的“双层经验”，布兰顿也可以同意“概念性经验”的说法。麦克道尔与布兰顿不同的地方只在于：布兰顿认为“经验”与“概念性能力”是分开的，麦克道尔则否认这一点。但是麦克道尔对“概念性经验”的理解又难以使他在其它方面与布兰顿的理解区分开来。

对于该推理主义诘难，麦克道尔的回应是“将经验视为一种‘邀请’”：

我认为我们需要一种观念，将感知看成是某种根本不具有接受或认可的态度东西，而仅仅看成是一种采用这种态度的（正如我所说的那样的）邀请，在最好的情况下，这种邀请由一个使之显现给某人的事实组成。(McDowell,2002b)²⁹

有人认为，这种回应是有效的。例如唐浩在《麦克道尔哲学访谈录》一文中曾写道：“把主体的经验视为类似于邀请主体相信（情况如此这般）或者向主体请愿下相同的判断（即情况如此这般）。似乎也足以避免不得不认为知觉判断是推理性的，因为接受一个邀请或者应允一个请愿显然不应该被认为涉及任何推理活动或者哪怕只是准推理活动。（我们可以这么说：接受一个邀请或者应允一个请愿是我们意志力的一种行动，而做推理是我们理解力的一种行动。）”（麦克道尔，唐浩，等，2014）⁶⁴而且，麦克道尔本人似乎认可唐浩的这种说法。（麦克道尔，唐浩，等，2014）⁶⁵不过，唐热风在《概念主义和“新所予神话”》一文中批评了麦克道尔“邀请”的说法。唐热风认为，麦克道尔的说法不能真正完成“为信念作辩护”的任务。唐热风坚持，戴维森“为一个信念作辩护的只能是另一个信念”的说法是正确的。因此，唐热风试图在麦克道尔“概念性经验”的说法上更进一步，坚持“信念性经验”的说法。⁵⁶我同意麦克道尔“邀请”的解决方式并不充分，但是其原因并非唐热风所指出的——“邀请”的说法不足以“辩护信念”。

在我看来，诚然，“接受一个邀请”或“应允一个请愿”是“非推理性”活动，但是该如何理解这里所说的“非推理性”呢？一种方式是，这里的“接受”或“应允”可能类似于经验者的RDRD，它们本身虽然是“非推理性”的活动，但是要理解它们的话就必须借助于推理；另一种方式是，作出“接受”或“应允”本身就基于一些“推理性”的考虑，否则又该如何理解它们呢？无论哪一种方式，我们似乎都不能逃脱对经验进行“推理性”的解释，也就是说，无法回应布兰顿的“推理主义诘难”。这里的关键是，主体的经验被设定为“命题性”的，那么经验的“邀请”或“请愿”也是“命题性”的，虽然“接受”或“应允”似乎是主体自己的自由，但是我们对这种自由的理解也不能离开“理由的逻辑空间”。

4.1.2 戴维森的反驳

我们先来看麦克道尔与戴维森的区别。戴维森提出的“图示与内容的二元论”刻画了现代哲学的一个核心问题：心灵的框架与其在自然中的位置问题。戴维森试图反对这种二

⁵⁶ 参见(Tang, 2010)。我认为，唐热风的“信念性经验”的说法是站不住脚的，她试图融合麦克道尔与戴维森的理论，但是，麦克道尔与戴维森有关“经验”性质的矛盾不可能通过引入“信念性经验”的说法得以消除。另外，麦克道尔本人决不会同意“信念性经验”的说法，我们将会在本文第4.1.3小节看到麦克道尔放弃了“命题性经验”的说法。（唐热风的文章提交于2007年，麦克道尔在2008年才撰文放弃“命题性经验”的说法，这说明唐热风那时尚未得知麦克道尔的转变）也就是说，王华平对唐热风的批评有一点是正确的：一般认为，“概念论的问题并不在于它太弱了，而是太强了”（王华平，2011）。当然，根据本文，王华平坚持的“非概念性经验”的说法是不成立的。

元论，给哲学以崭新面貌。麦克道尔认为戴维森的刻画没能抓住问题的实质，因而戴维森的解决方法是错误的。(McDowell, 1999)⁸⁷

前面已经提到，按照麦克道尔的理解，戴维森所说的“图示”与“内容”，分别指的应当是“概念图示”与“所予内容”。“概念图示”与“所予内容”之间不能是“二元”的，这有许多原因。

首先，“图示与内容”的区分原本是想要解决信念集合或理论的意义问题：它们的意义源于“概念图示”与“经验感知”两者的交互作用。如果“图示与内容”的区分是“二元”的，那么，它们两者之间的交互作用就无法理解了。其次，有人可能认为“图示与内容”的区分是“形式与质料”的区分的一个子类。“概念图示”与“形式”相对应，这是因为（1）概念之间的关系属于理由之间的关系；（2）相比“质料”，理由当属“形式”一方，因为理由与“经验感知”是相对的。照此理解，“图示”与“内容”是“二元”的，但是，麦克道尔认为，就（2）而言，即使理由与“形式”相对应，理由也不可能与“质料”一方完全无关。最后，类比于康德的“概念无直观则空”的说法，无“内容”的“概念图示”也是空的，即它们完全没有涉及“事物在世界中是怎样的”内容。

可以看到，根据麦克道尔，这个二元论本身是自相矛盾的，“图示与内容的二元论”不能完成它想要完成的任务。“所予内容”本来应该充当“概念图示”与世界之间的桥梁，但是，由于“图示与内容二元”，“概念图示”与“所予内容”被隔绝开来了，“概念图示”与“概念图示”之外的东西没有联系，“所予内容”就不可能实现“桥梁”的作用。因此，在麦克道尔看来，戴维森所提的“图示与内容的二元论”并不恰当，我们需要否定戴维森这一提法本身。“图示与内容的二元论”不能成立，因为“图示与内容”不应该是“二元”的；戴维森之所以认为它是“二元”的，是因为戴维森在理解经验主义问题上出现了偏差。

当然，戴维森提出“图示与内容的二元论”也是为了批判它。戴维森认为“图示与内容的二元论”是站不住脚的，它是经验主义的第三个教条，我们应当放弃它。而且，一旦放弃了它，我们就能避免认识论上的怀疑主义。但是，与麦克道尔不同的是，戴维森并不认为“图示与内容的二元论”的提法本身有什么问题，也不认为“图示与内容的二元论”本身是自相矛盾的。戴维森理解的“经验主义”指的是，“经验感知”在认识论上是有意义的，它能够为我们对世界的看法作辩护。戴维森批评“图示与内容的二元论”这个经验主义的教条，目的是为了否定“经验感知”在认识论上的辩护作用。而麦克道尔批评“图示与内容的二元论”，是认为它本身有问题。“经验感知”在认识论上的辩护作用正是麦克道尔极力支持的一个观点。

对于麦克道尔的质疑，戴维森明确表示，他不是很清楚麦克道尔与他的分歧到底在哪里。(Davidson, 1999)¹⁰⁷戴维森认为，如麦克道尔所言，他确实认为，我们的感知信念除了要与其它信念保持融贯之外，就不需要更多的理性方面的支持了，但是麦克道尔只对了一半。因为除此之外，戴维森还解释了到底有多少感知信念具有内容，为什么接受这些内容是受到辩护的。麦克道尔推测戴维森可能受到以下事实的诱导：我们的感知经验由环境因果性导致，因此，我们必须把它看成是外在于“相互联系的理性领域”。戴维森则

认为，麦克道尔的这一指责不成立。在戴维森的《行为、理由与原因》一文中，戴维森解释了因果性是如何融入我们的心灵概念之中的。(Davidson, 1963)而且，对感知、记忆和意向性行动的解释，对以心灵术语描绘的事件与以物理术语描绘的事件之间的相互作用的解释，以及对推理的解释都要依赖于“一些信念因果性地产生另一些信念”这一事实。戴维森认为，他所谈论的经验感知也具备辩护性的作用，只不过，他并不认为世界与我们对世界的经验感知之间还有任何认识上的中介。戴维森不承认麦克道尔所说的，如果我们的感知信念只是因果性地由世界导致，那么，我们对世界的看法就是受到世界的强制的，“没有任何自由”。因为根据我们对世界是如何运作的一般知识，要修正我们的感知信念这一点总是可能的。

可以看到，麦克道尔与戴维森之间的区别表现在我们应当如何解释“经验”概念的内容这一问题上。对于这个问题，戴维森认为，他已经提供了一个极为详细的解答。“经验”概念的内容来源于世界对人的因果性作用，这是通过两个或更多人与一个共享的环境之间的相互作用而达到的。对于一个对象、对象性质或对象的改变的把握，必须伴随着交流的协同发展，否则就不可能产生命题性态度。戴维森认为，根据他所提出的“三角测量模型”(triangulation)⁵⁷，我们就可以来解释经验内容。“三角测量模型”缩小了相关的感知信念的原因的范围，并使得对于“客观性”概念的把握成为可能。在交流中，不断被选出作为同意一个给定的感知句子的原因的这种原因就构成了这个句子的内容，比如在实指教学的过程中即是如此。

戴维森认为，麦克道尔谈论的我们“纳入”事实，除非这指的是世界存在的方式因果性地使我们拥有思维，否则，这种“纳入”过程就是神秘不可理解的。麦克道尔认为因果性地导致的东西并非一个信念，而是一种我们无法再进一步分析的命题性态度，信念是在这之后才产生的东西。但是，麦克道尔既没有解释世界存在的方式怎么就能因果性地产生我们所拥有的某种命题性态度，也没有解释这种态度怎么就能为我们的信念提供理由。而且，麦克道尔好像承认世界与我们对世界的看法之间存在着一种认识上的中介，这种中介即他所谓的我们“纳入”的命题性内容。这样一来，麦克道尔似乎无法摆脱怀疑主义的指责。

戴维森与麦克道尔的争论让我们不得不再次思考“概念性经验”的内涵。戴维森提出的有关“概念性经验”是“命题性”的这一困境，麦克道尔本人后来也承认了它的有效性。(McDowell, 2008)²⁶⁸如果经验是“命题性”的，那么经验的东西只能是“经验到情况如此这般”，它必然属于我们的信念系统，这与戴维森所说的环境对我们的感官系统的影响（因果影响）是绝然不同的。而且，戴维森的“融贯论”体系包含了对经验的这个过程的详细解释。也就是说，戴维森的“融贯论”体系好像并不缺少什么东西，站在推理主义者的角度看，“融贯论”体系完全能够解释麦克道尔想用“概念性经验”解释的一切。

⁵⁷ 戴维森的“三角测量模型”将交流情境中的解释者、说话者与对象三者关联了起来，这个关联是从“解释者”的角度出发的，参见(Davidson, 2001, pp. 95-122)。

4.1.3 直观性经验

或许是意识到了以上这些困难，在《避免“所予神话”》一文中，麦克道尔明确提出放弃在《心灵与世界》中坚持的两个观点：其一是要把经验构想为“概念性能力”的实现，我们需要把判断所具有的“命题性”内容归于经验；其二是一个经验的内容需要包括该经验能让经验主体非推理性地知道的一切东西。(McDowell, 2008)²⁵⁸也就是说，麦克道尔开始放弃“概念性经验”是“命题性”的说法。同时，为了深入理解“概念性经验”的内涵，麦克道尔又提出了“直观性经验”的说法。

对于第二点，麦克道尔举的是红衣凤头鸟的例子。比如，两个人在同样情况下看到红衣凤头鸟，其中一个认出它是红衣凤头鸟，另一个则没有（也许他根本没有红衣凤头鸟的概念）。这时，我们完全可以说这两个人的经验是相同的，只不过其中一个的认知能力让他认出了红衣凤头鸟，而另一个的认知能力则没有。可见，红衣凤头鸟这一经验内容不必包含在他们的经验之中。

但这是不是意味着对象被给予我们的时候，我们的概念能力并没有起作用，而只是在我们下判断的时候，概念能力才起作用？我们是不是就要抛弃理性动物的感知经验具有概念内容这一观念呢？

麦克道尔认为这就太极端了，如果彻底抛弃《心灵与世界》中关于“概念性经验”的说法，那么我们就只能陷入“所予神话”。这里需要看到的是，虽然有一些概念内容排除在经验自身的内容之外，但并不是所有的概念内容都可以这样。

对视觉经验来说，视觉的“正当可感物”(proper sensibles)和“共同可感物”(common sensibles)等概念内容就属于经验自身的内容。(McDowell, 2008)²⁶⁰与它们相关的概念能力属于经验自身的一部分，在经验中，这些概念能力已然起作用了。只不过，我们不必像在《心灵与世界》中所坚持的那样，经验必须包含与“正当可感物”、“共同可感物”相关的命题性内容。我们需要的是回到康德的说法，经验内容不是“命题性”的，而是“直观性”的。麦克道尔写道：

“直观”是康德“**Anschauung**”的标准英译。“直观”的词源符合康德的概念，康德用拉丁文写作时，他用了一个同源表达式。但是我们需要忘掉该英文词在哲学上的大部分联想。一个**Anschauung**是一种映入眼帘(having in view)（像平常在哲学中一样，康德也把视觉经验看作典型）。(McDowell, 2008)²⁶⁰

在这里，麦克道尔把“直观”理解成“映入眼帘”，这是一个非常重要的想法，英文view既有“看见”、“视线”之意，又有“看法”、“态度”之意，十分准确地表达了麦克道尔的经验

概念：既是“概念性”的，又是“直观性”的。⁵⁸那么，我们应该如何理解“经验之为直观与概念的统一”呢？

麦克道尔引用了康德的这段话⁵⁹：

赋予一个判断中的各种不同表象以统一性的那同一个机能，也赋予一个直观中各种不同表象的单纯综合以统一性，这种统一性用普遍的方式来表达，就叫做纯粹知性概念。(McDowell, 2008)²⁶⁰

麦克道尔认为，在这段话中，康德正确地指出了用来解释判断内容的统一性的能力也可用来解释直观内容的统一性。也即我们在进行判断时所运用的“概念性能力”与我们在进行直观时所运用的“概念性能力”是同一种能力。只是我们不必像康德那样，进一步认为一种命题的统一性形式必然对应于一种直观的统一性形式。如在红衣凤头鸟这个例子中，不仅像“红衣凤头鸟”这个概念不必是经验内容的一部分，而且“鸟”这个概念也不必是经验内容的一部分，余者可类推。当然，我们不可能做到把所有的概念都从经验内容中排除出去，否则“概念性经验”的提法就是空洞的了。比如在该例中，我们可能可以说在经验中，我所看到的是一种动物。此时需要注意，“动物”这个概念并不是我把我的“概念性能力”运用到我所看到的的东西之上的结果，比如在我的概念系统中有“动物”这个概念，当我看到红衣凤头鸟时，我“搜索”我的概念系统，找到它并把它运用到我所看到的的东西之上。这种理解相当于把“概念性能力”从我的经验中分离出来了，而事实上，经验本身是“概念性”的，这种分离不可能成功。另外，“动物”这个概念也并不是根据某种直观统一性形式，对统一在经验中的部分内容的表达，而应该是对直观的范畴形式（直观所特有的统一性形式）的直接表达。在经验中，视觉的“共同可感物”是各种占用了空间的模式：形状、大小、位置、运动或缺席等。由“动物”这个概念所表达的直观的范畴形式隶属于这些占用了空间的模式。

根据对“直观性经验”的这种理解，我们就可以来更好地回应来自推理主义的诘难。即使从广义上理解，直观也是非“推论性”的。广义上，指的是比如我们可以把内在的判断类比于外在的断言，因而可以间接地说明判断也是“推论性”的。但是，与“推论性”内容不同，直观内容是未被清晰阐明的。而且，在直观中，有些内容甚至是没法“推论性”阐明的。比如，视觉经验给予我们的关于对象的某些特征，我们尚无任何方式在断言或判断中谓述清楚。如果我们要把直观中的这部分内容表达清楚，那么我们就需要付出努力，把该内容从统一性的、未被清晰阐明的直观中“雕刻”出来，以使之成为某种表达式的意义。

⁵⁸ view对于本文第3.3.3小节提到的古普塔的“交互依赖模型”来说也是十分重要的概念。在那里，我直译为“看法”，但是，古普塔指出，在他的模型中，view也不是“命题性”的，就这一点来说，古普塔与麦克道尔的新观点是一致的。事实上，我认为，古普塔“交互依赖模型”的困难确实在于古普塔对view与“经验”的切分。

⁵⁹ 康德的这段话出自康德《纯粹理性批判》A79/B104-5，本文对康德的引用皆出自邓晓芒译本(康德, 2004)。

既然直观内容是非“推论性”的，那么又怎么理解直观内容是“概念性”的呢？因为虽然直观内容还没有真正成为某种与“推论性”能力有关联的内容，但是它已经适合于成为这样的内容了。如果一个直观主体尚不具备某种能够阐明直观内容的“推论性”能力，那么为了掌握这种“推论性”能力，他所需要做的事就是给自己配备某种阐明该直观内容的方法，并用言语或判断的方式将其清晰地展示出来。我们可以把康德所说的“给予直观以统一性的机能就是给予判断以统一性的机能”理解为，直观主体能够把直观到的内容分析成适合于某种与“推论性”能力有关联的内容，无论是否需要先掌握某种新的“推论性”能力，以便能够阐明该直观内容。

我们一定要区分“概念性”与“推论性”。在视觉直观中，“概念性”能力已然在其中起作用，但这并不是说视觉直观是“推论性”的。我们能够根据直观中被给予我们的内容，为自己配备上相应的或新的推论能力，但是对于我们直观中的许多内容而言，我们从未这样做过（比如，对于视觉经验中呈现给我们的各种精细的形状或色调）。不过，虽然直观内容不是“推论性”的，但从我们能够使得直观内容成为推论活动中重要的组成部分这个意义上说，它却完全是“概念性”的。也就是说，直观内容具有成为某种与“推论性”能力有关联的内容的潜能。我们可以把康德所说的“统觉的我思必然能够伴随我的一切表象”（康德，B131）理解为，无论“我思”是否伴随我的任何一个直观内容，但是任何一个直观内容都必然能够为“我思”所伴随。“我思”伴随我的一个直观内容，比如说一个视觉直观，这指的是，直观主体作出了“我看到了该对象具有如此这般的特征”的判断。

由此可以看到，根据麦克道尔，“直观性经验”要成为知识性判断，有两种方式。一种是努力掌握某种“推论性”能力，以便能够把直观内容“雕刻”出来。另一种是在红衣凤头鸟这一例子中所表明的，我们可以直接根据直观内容得到“这是一只红衣凤头鸟”的判断，这时，我们的判断超越了该直观内容。

值得注意，布兰顿提出的“双层经验”本来就是为了解释塞拉斯对“所予”的批判，根据“双层经验”，“最底限度的经验主义”指的是第一层经验。布兰顿的方案实际上是拒斥经验主义。现在麦克道尔认为“经验必须构成一个法庭”，“最底限度的经验主义”必须包含更多内容，那么他就得指出在不落入“所予神话”的前提下，这更多内容究竟是什么。“直观性经验”也可以看作是麦克道尔在这方面的一种努力。

可以看到，在布兰顿的“双层经验”中，“经验”与“概念性”能力是分开的，麦克道尔则明确否认这一点：

该观点不只是经验产生诸事项——诸经验——判断是对它们的理性反应。这将会是与假设理性能力只在诸经验的反应中，不是在诸经验自身中起作用是一致的。根据这一想法，理性能力的参与是完全处于诸经验的下游的。……在经验自身中，我们获得感知地被给予我们的作为知识的东西。对神话的规避

要求属于理性的能力在经验自身中起作用，而不只是在我们回应经验的判断中起作用。(McDowell, 2008)²⁵⁸

麦克道尔将“概念性经验”修正为“直观性经验”，但是他并没有就此放弃“概念性经验”的说法。因此，我们应当把“概念性经验”的内涵理解成“经验之为直观与概念的统一”。这样，麦克道尔的这种转变并非一个“重大变化”，只不过，为了突出不同的争点，麦克道尔的侧重点有所不同。在这种转变中，核心观点没变，经验仍然是“概念性”的，但是在论述方面，麦克道尔作了一些微调。

另外，在《心灵与世界》中，麦克道尔虽然没有直接提出经验是“概念性”与“直观性”的统一，但是，我认为，在许多篇章中，麦克道尔想要支持的却是这种观点。比如，麦克道尔开篇即谈“概念与直观”，并马上引用康德关于“概念”与“直观”的著名论断。麦克道尔认为，康德的“思维无内容则空”当然不是要我们注意一类特殊的思维，即“空”的思维，而应当指的是“空”的思维事实上就不是思维。另外，康德并不是想借此表达一个套套逻辑，即“无内容=空”，而是试图用“无内容”来解释“空”。那么什么是“无内容”呢？结合康德后半句“直观无概念则盲”可以得出，所谓“无内容的思维”，指的是玩弄不与直观相结合的概念。因此，前半句中的“内容”当指由“直观”与“概念”相结合产生的东西。又比如，在提出用“指示性概念”来解决经验的精细性问题中，麦克道尔谈到，“概念”与“直观”的二元论可能是导致反对者没有看到“概念性经验”的可能性的一个原因。(McDowell, 1996a)⁵⁹

4.2 康德的经验概念

4.2.1 康德文本的模糊性

“经验”一词，含义众多。从较为宽泛的意义上看，经验可以是“思想、感觉、欲望以至意识的全部内容以及心灵或精神生活各个方面的总和”。(陈嘉映，主编，2008)³⁷⁶但是，一个概念，外延越大，内涵越小，“经验”概念越包罗万象，对它实质规定性也就越少，既然没有对这个概念承诺什么东西，那么也就不容易引起什么冲突。本文的“经验”概念是较为狭窄意义上的，专指“感官感知”。值得一提的是，日常生活中，我们常常用“经验”来指某项实际的技能（如“工作经验”，某人在某个行当里待了很多年，我们会说他对这个行当“经验丰富”），这是从实用的角度看的。但是，这个角度与本文所谈论的“经验”概念只有一个间接的关系，我们通过我们从经验中获得的知识来指导实践，此时，经验是知识的一个源泉。但经验是如何成为知识的源泉的？我们仍然要回到对“感官感知”的分析。即便经验并不就是“感官感知”，但要说经验必定始于“感官感知”则是正确的。接下来，我们进一步分析康德对“经验”概念的说明。单从《纯粹理性批判》的文本看，我们似乎既能将康德看成经验的“概念论者”，也能将康德看成经验的“非概念论者”。

康德在《纯粹理性批判》导言中提到，我们拥有两种认知来源，一种是“感性”，通过它，对象被给予我们，一种是“知性”，通过它，对象被我们所思维。(康德, A15/B29) 虽然康德提到，“感性”与“知性”可能有一个共同的基础。(康德, A15/B29) 但是，康德对它们的讨论也常让人觉得，它们属于不同的官能，各自负责认知的不同方面。“感性”提供给我们对象的直观，即与对象直接相关的单独的表象。“知性”使我们能够思考这些对象，将对象统摄于一般概念之下，因而能够对它们下判断。康德在“先验逻辑”中说到，“这两种能力或本领也不能互换其功能。知性不能直观，感官不能思维”(康德, A51/B75)。康德在“先验逻辑”中表示，他对认知的先天因素的解释对应于他对“感性”与“知性”的区分。在“先验感性论”中，他专门处理了单独源自“感性”的认知因素（“时空的纯粹直观”）。另外，他提到，“在先验逻辑中我们把知性孤立起来，并且从我们的知识中只抽取出仅在知性中有其起源的思维的部分”。(康德, A62/B87) “先验感性论”中讨论的纯粹直观与“先验逻辑”中讨论的知性的纯粹概念可以是相互独立的：一个是关于“感性规则”的，一个是关于“知性规则”的。(康德, A52/B76)

按照康德的区分，本文的经验是属于“感性”的，如果“感性”与“知性”可以区分开来，那么，经验与“知性”也可以区分开来。但是，康德并没有在这里止步。为了解决“感性”与“知性”的关系问题，康德又引入了“综合”的概念，这就使得情况变得异常复杂。

“综合”指融合感性杂多的行为，康德把它归于“想象力”的结果(康德, A78)。但是，什么是“想象力”呢？一方面，康德认为，“想象力……属于感性”(康德, B151)。为了形成有关对象的感知图象，我们需要想象力的综合。(康德, A120) 因此，“想象力是感知本身的一个必要的成分”。(康德, A120n) 而且，根据康德，无论是经验直观，还是纯粹直观，“综合”都要派上用场。“我所理解的综合在最广泛的含义上是指把各种表象相互加在一起并将它们的杂多性在一个认识中加以把握的行动。如果杂多不是经验性地、而是先天地被给予的（如空间和时间中的杂多），这样一种综合就是纯粹的。”(康德, A77/B103) 但另一方面，康德好像也常常仅仅将“想象力”看成是“知性”的显现。例如，就在他说了“想象力”属于“感性”之后，他又表示，“综合是在行使自发性，是进行规定的而不像感官那样只是可规定的，就此而言想象力是一种先天地规定感性的能力，并且它依照范畴对直观的综合就必须是想象力的先验综合，这是知性对感性的一种作用，知性在我们所可能有的直观的对象上的最初的应用（同时也是其他一切应用的基础）。”(康德, B152)“一切联结，不论我们是否意识到它，不论它是直观杂多的联结还是各种概念的联结，而在前一种联结中也不论它是经验性直观杂多的联结还是非经验性直观杂多的联结，都是一个知性行动。”(康德, B130)

由以上分析可以得出，康德对于“感性”、“知性”以及两者之间关系的阐述，存在诸多模糊之处。就单从康德的名言“思维无内容是空的，直观无概念是盲的”(康德, A51/B75)来看，康德应当提倡“思维与内容”、“直观与概念”的不可分割性。但是，从以上的引文可以看到，康德在阐明“感性直观”与“知性概念”时，很多时候也常常认为，这两者是完全可分

的。哲学家一旦完全区分两个概念，就会面临如何“综合”这两个概念的难题。康德有时认为“想象力”属于“感性”，有时又认为“想象力”属于“知性”，究其原因，自然是因为如果“想象力”与“感性”、“知性”完全异质，那么“想象力”又怎么能够“综合”它们呢？

麦克道尔认为，单就康德的论述看，对于“感性”的“接受性”与“知性”的“自发性”是否可分的问题，康德的回答既可以是“是”也可以是“否”。(McDowell, 1996a)⁴¹一方面，从麦克道尔所说的“经验”的角度看，康德应当认为“感性”的“接受性”与“知性”的“自发性”是不可分的，否则就会陷入塞拉斯所说的“所予神话”；另一方面，康德的“先验哲学”除了以上讨论的康德称之为“先验分析论”的部分之外，还包括“先验观念论”，下一小节将会谈到，从“先验观念论”的角度看，康德又无法坚持“经验之为直观与概念的统一”的说法。我认为，正确理解“经验”的方式应当是“经验之为直观与概念的统一”。麦克道尔后来提出了“直观性经验”，与此同时，麦克道尔并没有放弃“概念性经验”的说法，因此，这种理解方式也可归于麦克道尔。

容易想到，当麦克道尔提出经验应当是“概念性”的，并把这种理解归于康德之后，许多康德研究者自然地分成了两队：一队赞成麦克道尔，认为康德是“概念论者”；一队反对麦克道尔，认为康德是“非概念论者”。相应地，两队都不同程度地在康德原著中找到了支持自己的观点。(段丽真, 2015)认为康德是“非概念论者”的代表人物有罗伯特·汉那(Hanna, 2005, 2008)与露西·艾莱斯(Allais, 2009)。他们强调康德对“感性”与“知性”的区分，并将“想象力”等同于“感性”。认为康德是“概念论者”的代表人物有塞拉斯与汉娜·金斯博格(Ginsborg, 2008)，他们把康德所说的“想象力”等同于“知性”。

塞拉斯认为，康德的想象力是一种“以某种特殊方式运作的知性”。(Sellars, 1968)⁴根据这一进路，对象在感知上被给予我们的直观，“构成了一类特殊的知性表象”(Sellars, 1968)⁹故而具有概念性内容。根据塞拉斯，我们应将非概念性的“完全是接受性的印象”(Sellars, 1968)⁸归于独立于“知性”的“感性”，这些印象“提供了原始事实或感知经验的限制性因素”(Sellars, 1968)⁹，但是我们应将它们与前面所说的直观表象区别开来(Sellars, 1968)⁴⁻²⁸。通过这种方式，塞拉斯保留了康德“感性”与“知性”的区别，但是直观既属于“感性”也属于“知性”。在这一点上，麦克道尔提出的“直观性经验”与塞拉斯类似，把直观看成是具有“概念性内容”的表象。但是，与塞拉斯不同的是，麦克道尔更为彻底地否定“完全是接受性的印象”对表象会有任何限制。因此，对麦克道尔来说，就“经验”而言，不存在独立于“知性”的“感性”：“知性已经蕴含在了感性自身的表达之中了”(McDowell, 1996a)⁴⁶。塞拉斯与麦克道尔的区别告诉我们，同样是“概念论者”，麦克道尔却是与众不同的。麦克道尔所谈的“概念性经验”，其真正内涵是“经验之为直观与概念的统一”。

4.2.2 先验观念论

上一小节提到，康德的“先验哲学”属于一种“先验观念论”，而且，认为康德是“概念论者”与支持康德的“先验观念论”之间并不是互斥的关系。接受康德“先验观念论”的“概念论者”反对同是“概念论者”的麦克道尔的“经验之为直观与概念的统一”的说法。

通常认为，“先验观念论”作为一种形而上学的理论，建立在康德对“感性”与“知性”、“物自体”与“现象”的区分之上，认为我们不能认识“物自体”，只能认识“表象”。根据“先验观念论”，从“经验”的角度看，我们经验到的东西只能是事物的表象，因此，我们的“经验”与“世界”之间是有隔膜的。这样，“先验观念论”就存在诸多令人不解的问题。首先，“物自体”好像是纯粹出于理论的需要而假定的，除了知道我们有表象的原因是背后有个“物自体”之外，我们对“物自体”一无所知。其次，既然我们只能认识“表象”，那么我们所知道的无非就是属于自己心灵的东西，这与巴克莱的“存在即被感知”又有什么本质不同呢？最后，我们难以理解康德的“空间观”，事物到底本身就占据着空间，还是只对我们而言才具有空间？

可以看到，支持康德的“先验观念论”的“概念论者”对“经验”的理解必然与麦克道尔对“经验”的理解不同。根据麦克道尔的“经验之为直观与概念的统一”，“一个人能够思维的东西与事物实际之所是之间不存在本体论上的间隙”(McDowell, 1996a)²⁷。麦克道尔认为，这种说法用了夸张的手法，但是却表明了一个自明之理。在实际经验中，我们当然有可能会被误导，或者作出与实际情况不相符合的判断(McDowell, 1996a)^{9, 111-114}，但是当我们没有被误导，我们的经验应当就指“事物实际之所是”。这就是麦克道尔在认识论上著名的“析取论”。(McDowell, 1982)我们经验到的事物要么是事物的表象，要么是事物本身，两者必居其一。这是一个很大的话题，我将在第4.3节作专门论述。

麦克道尔的“经验之为直观与概念的统一”主张，我们的经验本身并非只是直观。当我们经验某事某物时，某种“概念性内容”必然在经验本身中起作用了。这种“概念性内容”与康德所说的“知性概念”的内容有一定的区别，因为在经验中，“概念性内容”并不完全属于“自发性”范畴。我会经验到什么，这并不取决于我自己。经验中的“概念性内容”不像是我们在作判断时的那样，我们可以自主断定事物呈现的样子，而是经验本身“激活”了这些“概念性内容”，或者说经验本身使得这些“概念性内容”成为现实。前面提到，麦克道尔并没有认为我们的经验是不可错的，他的观点只是“在经验中，我们可以领会事物实际之所是”(McDowell, 1996a)²⁵那么，在这些领会了事物实际之所是的经验中，“经验”与“世界”就是合二为一的。

沿着麦克道尔的思路，我认为，对康德“先验观念论”的困难的正确回应是把康德在《纯粹理性批判》中的“先验分析论”与这里所说的“先验观念论”分离开来。不需要“先验观念论”的支撑，“先验分析论”也能成立，这样，我们就可以在拒绝“先验观念论”的情况

下仍然坚持“先验分析论”。在康德的研究者中，这种回应的代表有斯特劳森(P.F.Strawson)、保罗·盖耶尔(Paul Guyer)和瑞伊·朗顿(Rae Langton)。

但是，亨利·阿利森(Henry E. Allison)在《康德的先验观念论》中认为以上说的“分离论”必然是错误的，康德的“先验观念论”可以成立。根据阿利森，我们不应该把康德的“先验观念论”理解为一种形而上学的理论，“先验观念论”对“物自体”的讨论可以避免前面所说的困难。在《康德的先验观念论》第三章中，阿利森试图证明三个结论：（1）我们应当把“物自体”理解为“如同物自体”的省略形式；（2）“经验性对象”与“先验客体”之间的区别类似于“（如同）物自体”与“现象”之间的区别，它们并不是“本体论”上的区别；（3）我们得到的表象背后需要有“（如同）物自体”的刺激，但是，对这种刺激的理解不必假设超经验性的东西。可以看到，阿利森拒绝对“物自体”作在本体论意义上的解读，以此为基础，阿利森试图为康德的“先验观念论”作辩护。

根据阿利森，康德的“先验观念论”与一种他称之为“先验实在论”的观点是两种互相对立且穷尽无遗的元哲学立场。(亨利·阿利森, 2014)⁴¹康德坚持“先验观念论”，反对“先验实在论”。“先验实在论”的根本标志是，它混淆了“物自体”与“现象”。(亨利·阿利森, 2014)⁴³这样，按照阿利森的解读，康德之前的英国经验主义者与大陆理性主义者全都属于“先验实在论者”，康德的《纯粹理性批判》是划时代的，这正表现在康德对“现象”与“物自体”的先验区分上。如前所述，阿利森认为，只要我们按照他的方式理解“物自体”，“先验观念论”对“物自体”的讨论就能成立。除此之外，为了更好地理解康德的“先验观念论”，阿利森还提出了关于康德的“推论性论题”(Discursivity Thesis)。

4.2.3 康德的“推论性论题”

阿利森《康德的先验观念论》一书的目的是试图为康德的“先验观念论”作辩护。上一小节提到，阿利森反对“分离论”，他认为，康德的“先验观念论”仍然是一条走得通的道路，而且，他试图论证，康德的“先验观念论”与《纯粹理性批判》的其它部分是不可分割的。阿利森的策略是赋予康德的“先验观念论”一种新的解读。阿利森认为，“先验观念论”与他所说的“推论性论题”联系紧密。

所谓“推论性论题”，指的是人类的认识是“推论性”的，也即，“人类认识既需要概念也需要感性直观。”(亨利·阿利森, 2014)³²没有概念就没有思维与认识，没有感性直观就没有任何东西被思维。这样，阿利森就把“推论性论题”与康德名言“思维无内容是空的，直观无概念是盲的”(康德, A51/B75)挂了钩。“推论性论题”规定了对象能够以“表象”的方式被给予我们的必要条件，没有这个“认识条件”，我们的表象就不会与对象相关，就不会具有客观实在性。根据阿利森，这个“认识条件”与“心理条件”、“本体论条件”都不同。(亨利·阿利森, 2014)³⁰“心理条件”指的是约束信念的心灵的倾向与机制，以休谟的“风俗或习惯”为代表；“本体论条件”指的是事物存在的可能性条件，而且这些条件独立于人类的心灵，

以牛顿的“绝对时空”为代表。“认识条件”各自吸收了“心理条件”与“本体论条件”一方面的内容，“认识条件”与“心理条件”在主观性方面是相同的，它们都反映了人类心灵的结构及运作方式，它们不同的地方在客观性方面；“认识条件”与“本体论条件”在客观性方面是相同的，不同的是“认识条件”的客观性指的是事物表象的客观性，而不是事物自身的客观性。通过这种方式，“认识条件”既是主观的，又是客观的。

阿利森进而区分“直观性的认识论”与“推论性的认识论”，并认为，前者是“以神为中心”的认识模型，后者是“以人中心”的认识模型。康德的哥白尼式革命标志着一种“范式转换”，从前者转向了后者。(亨利·阿利森, 2014)¹³ 这里，与“推论性”相对的“直观性”，当指“非感性直观”或“理智直观”，康德否定人类能够拥有这类直观，这类直观只有神才具有。⁶⁰“以神为中心”的这种“直观认识”指的是，对认识对象的把握是一种直接的、非概念性的把握。根据阿利森，我在第1.1.1小节中谈论的“笛卡尔式图景”的问题正在于它对经验的理解其实依据的是“以神为中心的认识模型”。也就是说，无论大陆理性主义者还是英国经验主义者，他们都否定“推论性的认识论”。阿利森认为，从康德的视角看，“传统理性主义者与传统经验主义者共享一个底层假设：人类认识必须对照一种推定的神的认识的规范来衡量，这种神的认识，按其本性来说，必定是‘非概念性’的。大陆理性主义者与英国经验主义者的差别主要是一个程度问题：在何种程度上，这种直观的认识可以由人类心智所获得。”(亨利·阿利森, 2014)¹⁴ “以人中心”的认识模型表明人类的认识总是有限的，而且，与“理智直观”不同，人类的“感性直观”必定是“接受性”的，“感性直观”不能创造对象。因此，对“推论性的认识论”来说，“现象”与“物自体”之间的区分是必要的。

那么，“推论性论题”如何就能为康德的“先验观念论”作辩护呢？根据“推论性论题”，“感性直观”与“知性概念”对于人类认识而言，缺一不可。因此，“感性直观”与“知性概念”必然能够以某种方式（通过“想象力”）结合在一起。而且，“感性直观”作为一种单纯的“接受性”，必然是以某种适于与“知性概念”相结合的方式被接受的。不过，这并不意味着通过“感性直观”接受到的东西可以完全通过“知性概念”重构出来，否则，“感性直观”的作用就被架空了。我们必须承认“感性直观”对人类的认识有一种自主的、先天的贡献。“推论性论题”保留了康德的“感性”与“知性”、“物自体”与“现象”之间的区分，但是给出了一种理解它们关系的途径。“感性直观”给予我们的东西，一方面，确实来自“物自体”，但另一方面，它也属于我们本身的“感性直观能力”。由于我们的认识必须由“感性直观”与“知性概念”共同组成，我们的认识就不是与“物自体”完全无涉的。也就是说，“物自体”与“现象”之间的区分并不是如传统理解的那样，分属“两个世界”。康德的“先验观念论”通过“推论性论题”得以保存。

值得注意的是，阿利森所说的“物自体”当指“如同物自体”，这样，“物自体”与“现象”不再分属“两个世界”才是好理解的。可以看到，本文所说的“经验之为直观与概念的统一”的说法与阿利森的“推论性论题”存在显著区别。“经验之为直观与概念的统一”否定康德

⁶⁰ 参见康德《判断力批判》第76、77节。

“感性”与“知性”、“物自体”与“现象”之间的区分，根据麦克道尔，我们的“经验”并非只能与关于世界的“表象”打交道。相反，我们的思维要涉及世界，“经验”必须充当知识的“法庭”，而且“经验”必须能够发挥“辩护”的作用。与“推论性论题”一样，“经验之为直观与概念的统一”支持康德的“人类认识既需要概念也需要感性直观”的说法，但是，“经验之为直观与概念的统一”反对康德的“先验观念论”。“经验之为直观与概念的统一”与“推论性论题”的区别表现在它们各自对“经验”的不同理解上。

4.2.4 对阿利森的反驳

概括地讲，阿利森对康德“先验观念论”的辩护建立在两个基础之上：（1）应将康德的“物自体”理解为“如同物自体”；（2）“先验观念论”的反面就是“先验实在论”，两者之外没有其它选项。事实上，（1）与（2）是互相支持的，不能抛弃“物自体”的说法正是因为我们不能落入“先验实在论”；坚持“先验观念论”就不得不对“物自体”作重新的解读。在这两个基础之上，阿利森进一步用“推论性论题”来解释何以康德的“先验观念论”与康德哲学体系的其余部分不可分割。

但是，我将论证，阿利森的这两个基础是不成立的。对于（1），康德关于“物自体”的学说历来备受诟病。按照通常理解，“物自体”是神秘的、不可知的，对它的假设是可疑的、多余的。阿利森从格罗德·普劳斯(Gerold Prauss)那里获得启发，认为我们应当把康德的“物自体”及其各种变体都理解为“被当作如同本身自在的物”这个说法的省略形式。（亨利·阿利森，2014）⁸¹ 其中，“本身自在”是用来修饰“物”的，而不是用来刻画“物”的实存方式的。根据阿利森，我们不应把“物自体”作本体论意义上的理解，而应作认识论意义上的理解。通过这种理解上的“转换”，阿利森既能维护康德的“物自体”学说，又不会陷入通常对“物自体”的诟病。但是，根据麦克道尔的“经验之为直观与概念的统一”，“物自体”的问题并非阿利森所说的康德在本体论意义上预设了它的存在，而是康德认为我们除了推断“物自体”是存在的以及“物自体”引起“表象”之外，别无所知。阿利森的解决方式并未触及“物自体”的这个问题，毋宁说他回避了该问题。按照阿利森，康德的“物自体”其实并非我们谈论的本体论意义上的存在物，而只是一种认识论意义上的说法，即“如同物自体”。也就是说，阿利森承认“物自体”与“如同物自体”之间是有区别的，康德的“先验观念论”关注的不是前者而是后者。因此，我们先前对“物自体”的问题仍然存在。阿利森认为康德对“物自体”（不是“如同物自体”）与“现象”的区分是一种突破性的贡献，这建立在“人类的认识是有限的”（人类不是上帝）这一基础之上。只有这一点是成立的，阿利森才能把“物自体”解读成“如同物自体”，而“物自体”说法的症结恰恰在于我们不当区分“物自体”与“现象”。对于（2），阿利森认为“先验观念论”与“先验实在论”是两个穷尽无遗的元哲学方案，而且“先验观念论”是“先验实在论”的唯一替代方案。根据麦克道尔的“经验之为直观与概念的统一”，这却是错误的。阿利森所说的“先验实在论”确实是不可接受的，但与其

说它的原因在于“先验实在论”是“以神为中心”的认识模型，预设了某种类似于上帝之眼的视角，还不如说它的原因在于塞拉斯所批判的“所予神话”。“先验实在论”把经验给予我们的东西看成是独立于我们的“概念性能力”的，而这是无法成立的。另外，“先验观念论”也不是“先验实在论”的唯一替代方案。(McDowell, 1996a)^{43, n.18} “经验之为直观与概念的统一”就是第三种方案。这种方案与“先验观念论”相同的地方在于“推论性论题”（在“人类认识既需要概念也需要感性直观”的意义上），与“先验实在论”相同的地方在于拒绝“物自体”与“现象”的区分。

事实上，只要我们拒绝康德的“先验观念论”，并对康德的其余部分稍加调整就能较好地符合“经验之为直观与概念的统一”的说法。康德哲学主张我们对理性的使用不能超越经验，我们的知识必定始于经验，而且必定需要“知性概念”的参与。一方面，康德在《纯粹理性批判》第一版序中就已经指出了理性超越经验的使用所带来的问题，即如果理性不需要经验这块“试金石”，那么理性就容易陷入“二律背反”，对理性先天原理的争论就会永无止境。但是另一方面，根据康德，理性如果仅限于经验，如洛克在《人类理解论》中所做的那样，那么结果必然会导致休谟式的“怀疑论”，来自经验的认识无法达到理性所要求的确定性。这样一来，科学的地位就无法通过经验得到保障。为了解决这个矛盾，康德诉诸“先验的知性概念”，把传统认识论的“观念符合对象”倒转为“对象符合观念”，把主观符合客观变成了客观符合主观，这就是康德的“哥白尼式革命”。康德的“哥白尼式革命”是区分“物自体”与“现象”的根源。因为“对象符合观念”，所以我们所得到的只是对象的“表象”，而真正的“对象自身”，我们却无法认识。除此之外，康德的“哥白尼式革命”还产生了一个棘手问题：“知性范畴如何能够运用于经验性的材料之上？或者，主观观念又如何能够必然具有客观效力呢？”对该问题的回答，是《纯粹理性批判》最为重要的部分之一，即康德题为“纯粹知性概念的先验演绎”的部分。所谓“演绎”，指的是“阐明权限或合法要求的证明”。(康德, A84/B116) 也即，阐明纯粹知性概念的权限问题与如何将之合法地运用到经验性的材料之上的问题。大致而言，康德认为，经验性的东西，只有经过先验范畴的整理和规范，才能凝聚为一个“对象”。只有这样，它们才能具有客观性，成为有关客观对象的知识。也就是说，客观效力源于先验范畴。这就是康德所谓的纯粹知性概念的“客观演绎”。但如此一来，康德就不可能给予“经验直观”这一方面以应有的地位。虽然根据康德，知识的获得既需要“经验直观”，又需要“知性概念”，但是由于康德坚持“对象符合观念”，观念的客观效力又归于“先验范畴”，那么，我们就无法理解“经验直观”所发挥的作用。根据麦克道尔的“经验之为直观与概念的统一”，康德的困境可以通过如下方式化解：让我们的“概念性能力”直接在经验的“接受性”中起作用。这是麦克道尔在《心灵与世界》中一再强调的论点。

4.3 经验与世界

4.3.1 析取论

我们的经验是可错的，这样说本没有错。但是围绕经验的可错性，有一系列的哲学论证试图表明，我们经验到的只能是世界的显象而不是世界本身。这些论证可称之为“错觉论证”(The Argument from Illusion)。根据“错觉论证”，在经验中，我们可能受到欺骗，事物只不过是在我们看来是那个样子，事实上却不是。因此，通过经验（例如“看”）来确定事物本身是怎样的这一点是不可行的。可以看到，“错觉论证”建立在如下基础之上：欺骗性的情况与非欺骗性的情况在经验上是无法区分的。麦克道尔把这一点称作“最高程度的共同因素”(Highest Common Factor) (McDowell, 1982)³⁸⁶。根据“最高程度的共同因素”，既然在欺骗性的情况下，我们所经验的事物只是一个显象，那么在非欺骗性的情况下，我们所经验的事物同样只是一个显象。如果我们的知识来自我们的经验，那么我们的知识就是可错的。

麦克道尔反对“错觉论证”，“错觉论证”坚持即使在非欺骗的情况下，我们经验到的也不是事实，而只是某种与事实相关的可被推翻的显象，也就是说，显象充当了经验者与事实之间的中介。但是，根据麦克道尔，情况有可能是：

一个有关情况如此这般的显象要么仅仅只是一个显象要么是一个有关情况如此这般的事实，该事实本身在感知上显现给了某人。如前所述，在欺骗性的情况下，经验的对象只是一个显象。但是，我们不接受在非欺骗性的情况下，经验的对象也只不过是一个显象因而自身并非事实的东西。相反，在这些情况下呈现给某人的显象自身就是一个事实，该事实被展现给了经验者。这样，显象不再被视为通常所说的经验主体与世界之间的中介。(McDowell, 1982)³⁸⁶⁻³⁸⁷

这就是麦克道尔著名的“析取的显象概念”(The Disjunctive Conception of Appearances)，简称“析取论”。但是，我们该如何理解“最高程度的共同因素”？难道欺骗性的情况与非欺骗性的情况在经验上不是无法区分的吗？对于这一困难，“析取论”可以通过以下方式容纳“无法区分”的说法：在它们都是关于一个“情况是如此这般”的显象的意义上，欺骗性的情况与非欺骗性的情况在经验上是相同的，但是我们不必进一步推论在这两种情况下经验到的都只是显象。正因此，有人强调麦克道尔版本的“析取论”是“认识论意义上的析取论”(Epistemological Disjunctivism)，它与许多其它版本的“析取论”不同，其它版本否定“最高程度的共同因素”。(Byrne & Logue, 2009)^{xvi}

不过，“认识论意义上的析取论”将“最高程度的共同因素”理解为“在显象意义上”的“无法区分”，但是，“最高程度的共同因素”也可以是指“在显象与事实意义上”的“无法区

分”。给定任何一个经验，我们并不能“在认识上显著的意义”上区分该经验到底是一个显象还是一个事实。而且，除非我们能够知道有关事实的知识对我们来说是可获得的，否则我们不能支持在经验中我们能够获得有关事实的知识的想法。对于这进一步的困难的回应，我们就要诉诸本文所说的麦克道尔对经验的独特理解——“经验之为直观与概念的统一”。而且，只有诉诸“经验之为直观与概念的统一”，我们才能正确理解麦克道尔的“析取论”。

根据“经验之为直观与概念的统一”，在经验中，当某一事实显现给我们，我们对该事实的把握既是“直观性”的，也是“概念性”的。也就是说，我们对该事实的把握直接具有“认识论上的意义”，该事实不是纯粹从“外部”强加给我们的，不是完全“外在于”我们的主观性的。事实能够直接将自身展现给我们，这一点不会因为“最高程度的共同因素”变得不成立。在经验中，我们无法区分显象与事实，但是，除非我们同时设定我们的经验纯粹是“接受性”的，否则我们不能得出“即使在非欺骗性的情况下，我们所经验的事物也只是显象”的结论。麦克道尔对“错觉论证”的批评并非建立在否定“最高程度的共同因素”的基础之上，即使在经验中我们确实无法区分“成功的表象”与“误导性表象”，这种无法区分也不必使我们接受“错觉论证”。可以看到，在正确理解“经验”概念的基础上，麦克道尔的“析取论”就能够成立，而且，相比其它版本的“析取论”，麦克道尔的“析取论”确实是一种独特的“析取论”。

4.3.2 泰勒·伯奇的反驳

泰勒·伯奇(Tyler Burge)是“析取论”强劲的反对者。在《析取论与感知心理学》一文中，伯奇对各种版本的“析取论”提出了批评。根据伯奇，“析取论”主张：

对一个对象的感知和对另一个对象（即使这些对象对于感知者来说不能通过感知进行区分）的感知，或对一个对象的感知和对一个（感知者无法在情境中将之与成功感知区分出来的）感知上的指称性错觉之间不存在任何共同的、具体的感知状态。(Burge, 2005)²

这是伯奇对各种版本的“析取论”的一般刻画，更具体地说：

它（指“析取论”）主张一个真实的感知（所特有的东西）和一个指称性感知错觉之间不存在任何共同的、解释性相关的心理状态类型。它还主张对一个对象的感知（所特有的东西）和对一个冒充的副本（该副本替代了在情境中对感知者来说在感知上无法区分的对象）的感知之间不存在任何共同的心理状态类型。同样的主张也适用于相应的感知信念。“析取论”持有这些主张，因为它坚持

认为对于识别所有解释性相关的感知状态类型和感知信念类型来说，与感知相关的特定环境的对象（或没有对象）是本质性的。(Burge, 2005)²⁵

可以看到，无论是对“析取论”的一般刻画，还是对“析取论”的具体刻画，伯奇都是以麦克道尔所说的“最高程度的共同因素”来定义“析取论”的：“析取论”不承认“最高程度的共同因素”。伯奇认为，这与我们在感知心理学中所确立的科学知识不符。根据感知心理学，欺骗性的情况与非欺骗性的情况涉及同样类型的感知状态，它们的不同之处只在于它们发生的方面。感知心理学能够区分并解释这一点。详细地说，感知心理学诉诸“最高程度的共同因素”，因为感知状态类型依赖于三个方面：（1）最邻近刺激的输入；（2）个体先在的心理状态与物理状态；（3）“最邻近刺激的输入”与形成的感知状态之间的准决定性的转换法则。(Burge, 2011)⁴⁴在欺骗性的情况与非欺骗性的情况中，感知状态类型是相同的，因为它们“在最邻近刺激的输入”（即（1））上是相同的，它们的不同则在于与具体情境相关的“末端输入”——从环境到同样的“最邻近刺激的输入”之间的因果链。感知心理学能够清晰地区分“共同因素”与“非共同因素”，而且感知心理学对感知状态的形成的解释以“共同因素”为核心。

伯奇认为，他对“析取论”的批评包括麦克道尔版本的“析取论”，而且，在《析取论与感知心理学》一文的“附录”部分，伯奇还对麦克道尔版本的“析取论”作了专门批评。(Burge, 2005)⁴³⁻⁵⁰但是，上一节已经提到，只要我们坚持“经验之为直观与概念的统一”，麦克道尔版本的“析取论”并不需要完全否认“最高程度的共同因素”的说法。因此，伯奇的批评并不适用于麦克道尔。⁶¹根据麦克道尔，感知心理学并不是有关个体有意识的感知或者错觉性感知的，感知心理学描述的东西完全属于不同的感知状态类型。麦克道尔写道：

至于我的经验概念，它并不是一种伯奇意义上的“析取论”形式。我并不否认在这些情况下存在共同的状态类型。相反，在它们之间存在一种共同的状态类型——看上去与一个对象处于具体的意向关系之中的状态——属于我的经验概念的一部分。我的经验概念并不蕴含任何有关感知体系的东西。(McDowell, 2010b)²⁵²

其中，“感知体系”指的是伯奇所说的感知心理学建构的“感知体系”。面对伯奇的质疑，麦克道尔的策略是将他的“析取论”形式与伯奇诉诸的感知心理学区分开来，认为两者是“不相干”的，由此表明伯奇的批评并不成立。但是，伯奇对于麦克道尔的回并不满意，他认为麦克道尔否认“感知心理学描述个体的感知与错觉性感知并为之提供法则”的做法是不可接受的，麦克道尔的“析取论”不能独立于他所说的感知心理学。(Burge, 2011)⁴³

伯奇认为，麦克道尔的错误在于他未能理解感知心理学的主张并否认感知心理学与人类感知状态的分类的相关性。在伯奇看来，归于感知心理学的感知体系的感知状态与

⁶¹ 麦克道尔认为伯奇的靶子只不过是一个稻草人，参见(McDowell, 2010b, p. 243)。

感知者的感知状态是同一的，这一点是不言自明的。感知心理学的法则与基本的方法论可直接运用于人类的感知状态和其它动物真实与非真实的感知状态。已经得到确立的感知形成的基本原则既在原因上也在结果上引证了个体感知者的表象的感知状态，这些感知状态还包括许多可反省的有意识的状态。例如，感知心理学能够解释远近不同却看到同样大小的物体的感知或者在“青色”、蓝色或红色的幻觉下看到“青色”的物体的感知等。(Burge, 2011)⁶⁷这些感知状态像我们的感知经验一样是可反省的。虽然感知心理学利用许多很复杂的方法来处理这些感知状态究竟是怎样的，但是感知心理学也诉诸这些感知状态的可反省性。事实上，感知心理学能够区分有意识的与无意识的感知，并解释支配它们的不同模式。感知心理学中有关“试验”和“证据”的概念依赖于个体对世界的感知。根据伯奇，感知心理学的方法论是，只要有可能，感知心理学就会不断将自己的成果与人类个体的反省性的有意识的感知报告相匹配，同时，也会不断澄清与细化自己对感知报告的理解，当然，这常常是通过不断证实甚至修正自己的理论做到的。感知心理学还根据可区分的行为将这些感知状态归于（非人类的）动物。感知心理学将个体通常的、有意识的感知和错觉性感知整合成一个体系，该体系包括非感知状态及过程；感知心理学以体系性的、数学化的方式解释感知状态的形成过程以及该感知状态对其它状态的影响方式。伯奇认为，与麦克道尔的主张相反，个体的感知与错觉性感知属于感知心理学的中心话题。对于这一点，麦克道尔回应分两个方面(McDowell, 2010)²⁴⁹⁻²⁵⁰, (Burge, 2011)⁶⁷⁻⁷⁰：（1）从认识论的角度看，我们应该将感知心理学对感知的处理，包括对感知表象状态的归属的处理，看成是“隐喻式”的；（2）他的认识论框架与感知心理学在“概念性架构”(Conceptual Apparatus)方面是不同的。

对于（1），伯奇认为，感知心理学在信息（作为一个统计学概念而非表象概念）提取的归属上或有关环境的表象内容的状态的归属上，不存在任何隐喻。我们很容易将感知心理学理论的阐释与隐喻区分开来。感知心理学以数学化的方式，用法则式的术语解释了“从感官输入到感知状态”的转换模式，其中，感知状态表象的是环境中具体的殊相与属性，该感知状态是属于包括人类在内的个体的感知者的。感知心理学理论根本不依赖于隐喻。

对于（2），伯奇承认在感知心理学与麦克道尔的认识论框架之间确实存在一些不同的词汇与概念，比如“担保”(warrant)概念只出现在麦克道尔的认识论框架中，“过滤”(filters)与“对立过程”(opponent processes)等概念只出现在感知心理学中，但是，也有一些词汇与概念是相同的，比如“看见”、“相信”与“有意识的感官注意力”等。伯奇认为，麦克道尔主张的“他的认识论框架是独立于感知心理学的”是错误的。伯奇从三个方面详细地批评了这一点，分述如下：

(A) 伯奇认为，麦克道尔对感知心理学感知体系中的感知状态的理解是错误的。麦克道尔将该感知状态理解为类似于解决问题的主体，或者类似于具有（像感知者拥有经验那样的）状态的实体，只要我们否定麦克道尔的这种理解，麦克道尔所说的他的认识

论框架与感知心理学具有范畴性的差异就不成立了。根据伯奇，感知心理学的感知体系是有关感知者状态的体系，感知心理学成功地把这些状态分成一个个单元进行研究，这种研究方式预设了作为个体的感知和错觉性感知的感知状态。因此，感知心理学与认识论研究只不过是研究同样的状态的两种不同的方法，两者之间并不存在麦克道尔所说的范畴性不同的概念图式。

(B) 伯奇承认，麦克道尔所说的“将动物的感知体系看成是动物注意到了环境的特征是无意义的”有可能是正确的，但是，伯奇反对这种说法可以平移到感知心理学的感知体系上，这种说法并不能支持感知心理学与认识论研究属于不同的概念框架。感知心理学不需要预设感知体系是注意到了环境的，它只要把有意识的感知状态归属于个体感知者即可，个体感知者才是注意到了环境的。个体感知者通过有意识的感知状态（经验）表象环境而注意到了环境。感知心理学的任务是描述与理论化个体感知者的有意识的感知状态。

(C) 麦克道尔认为，一个感知体系要假设它可能处于一种它所表象的事物只能是事物本身的状态这一点是无意义的，重要的是要认识到即使是可错的感知能力，也能给信念提供不会被推翻的“担保”。但是，伯奇认为，主张一个感知体系中的状态可以是永远不会犯错的这一点是完全可理解的，而不是无意义的。

伯奇认为，以上三个方面是麦克道尔用来为自己辩护的所有考虑。但是，我们将看到，事实并非如此。麦克道尔在《泰勒·伯奇论“析取论”(二)》一文中为自己的观点作了更为清晰的阐释，并论证了他所说的“析取论”与感知心理学是相容的，因而伯奇的批评并不成立。麦克道尔对“析取论”更为细致的概括如下：

在感知经验中，主体的经验显示了，事物在主体的环境中是某种样子的。在一些情况（“好的”情况）下，经验显现给主体的是事物是那个样子的；在另一些情况（“坏的”情况）下，事物是那个样子的显象只是一个显象。在“事物是那个样子的显象只是一个显象”的经验中，主体并不能将它与第一种情况区分出来。我的认识论上的“析取论”的要点是，这种不可区分性并不蕴含一个在认识论意义上的匹配物。(McDowell, 2013)²⁵⁹⁻²⁶⁰

根据麦克道尔，这个版本的“析取论”对经验的刻画与感知心理学对经验的刻画不同，但是两者并不矛盾。感知心理学将感知状态解释成对不同环境的有差别的、反应性的结果。这种解释是有缺陷的：个体能够处于一种状态，这种状态确实是个体对环境的有差别的、反应性的结果，但是，这种环境其实并未真正出现，感知心理学难以解释这种情况。感知心理学对感知状态的解释并不能区分它是一个真正的感知，还是一个错觉性感知。但是，真正的感知与错觉性感知这两种情况当然是不同的：真正的感知中的“反应性”是以它应有的那种方式起作用的；错觉性感知则不是。对将感知状态解释成对不同环境

的有差别的、反应性的结果的感知心理学来说，一个状态是处于真正的感知这种情况，还是处于错觉性感知这种情况是不重要的。因此，在感知心理学那里，这两种情况就并到了一块。这正是伯奇所坚持的，在感知心理学的层面上，它们属于同样的解释性相关类型。

但是，麦克道尔认为，感知心理学对感知状态的解释并不排除他的在认识论意义上的解释方式：将感知状态解释成一种让自己处于该状态下的能力的行为，在该状态下，相关类型的环境的实际情况在感知上呈现给了主体。这种解释就可以区分真正的感知与错觉性感知。给定对这种能力的描述，一个真正的感知指的是相关类型的环境的实际情况在感知上呈现给了主体，而一个错觉性感知呈现给主体的只是看起来的相关类型的环境的实际情况。对感知状态的这种解释对于认识论来说是基本的，它与感知心理学的解释并不互相冲突。

可以看到，伯奇与麦克道尔的争论反映了他们在如下问题上的重大差异：哲学与科学的关系问题。这是个很大的话题。本文最后希望从“匹兹堡学派”对“自然与规范”的区分的角度谈谈哲学与科学的关系。

4.3.3 自然 vs. 规范

“匹兹堡学派”通过区分“自然与规范”得到了一系列重要的哲学成果。第3.1.2小节曾提到，塞拉斯认为，经验“所予”要成为一种知识，它必然处于“理由的逻辑空间”或者“规范的逻辑空间”之中。这里，与“理由的逻辑空间”相对的是“自然的逻辑空间”，“所予”不能仅仅发生于“自然的逻辑空间”，否则“所予”不可能成为一种知识，这就是塞拉斯对“所予”的批评。麦克道尔与布兰顿都区分“感性”(sentience)与“智性”(sapience)，这也是动物与人类的主要区别。(McDowell, 1996a)⁷⁰, (Brandom, 1994)⁴⁻⁶ 动物受到“法则领域”(the realm of law)的束缚，人类受到“理由-规范”的约束。麦克道尔由此论证人类的“经验”与动物的“经验”在本质上是不同的，人类的“经验”是“自成一格”(sui generis)的；布兰顿由此发展并完善了塞拉斯的“理由的逻辑空间”并提出了建立在“给出理由与追问理由的游戏”的基础上的推理主义语义学。麦克道尔与塞拉斯、布兰顿的不同之处在于，麦克道尔认为，只要我们能够正确理解“所予”概念，“所予”概念就能免于塞拉斯的指责。根据本文，“正确理解”的含义即为将“经验给予我们的东西”理解成“直观与概念的统一”。塞拉斯与布兰顿都不反对这种理解，他们只是没有看到这种理解的可能性。他们将“自然”与“规范”看成是“二元的”，“经验给予我们的东西”属于“自然”范畴，因而就不属于“规范”范畴。从这个角度看，“经验给予我们的东西”确实是一种塞拉斯所说的“神话”。麦克道尔并不反对这一点，他的策略是另辟蹊径，将“自然”范畴进行切分，使之包括“第一自然”与“第二自然”(McDowell, 1996a)⁸⁴；塞拉斯、布兰顿意义上的与“规范”范畴相对的“自然”范畴只是“第一自然”；支配“第一自然”的是“法则领域”。但是，“经验给予我们的东西”显然不仅仅属

于“法则领域”的范畴，它还属于包括“规范”范畴的“第二自然”。通过“第二自然”，我们就能无矛盾地理解“经验给予我们的东西”，“经验给予我们的东西”不必等价于塞拉斯所说的“所予”概念。

麦克道尔将“法则领域”归于“第一自然”，目的是区分“法则领域”与“因果律”领域。根据麦克道尔，与“理由的逻辑空间”的“规范性”相对的不是“因果律”，而是“第一自然”的“法则”⁶²；“因果律领域”的范围比“第一自然”的“法则领域”的范围更大，后者属于前者，前者不仅仅包括后者。通过这种方式，麦克道尔就能毫无矛盾地坚持以下两者：（1）“经验给予我们的东西”受到“因果律”的支配；（2）“经验给予我们的东西”属于“规范性”范畴。因此，塞拉斯所说的“所予神话”不复存在。塞拉斯与布兰顿的错误在于他们将“第一自然”的“法则领域”等同于“因果律领域”；在他们看来，“经验给予我们的东西”只受“因果律领域”（=“第一自然”的“法则领域”）的支配，因而不可能成为“知识大厦”的基石，“经验给予我们的东西”只能理解为塞拉斯的“作为神话的所予”。但是，根据“经验之为直观与概念的统一”，“经验给予我们的东西”确实受到“因果律”的支配，只不过，由于“因果律”的内涵已经扩大，“经验给予我们的东西”仍然可以是“规范性”的。

我们可以将“匹兹堡学派”对“自然”与“规范”的区分运用到上一小节伯奇与麦克道尔的争论上。伯奇谈论的“感知心理学”属于科学范畴，在“自然”与“规范”的区分中，属于“自然”；更准确地说，“感知心理学”研究的是“法则领域”。麦克道尔对“感知经验”的认识论研究属于哲学范畴，在“自然”与“规范”的区分中，属于“规范”。因此，伯奇对感知的科学认识与麦克道尔的“析取论”并不矛盾，两者可以并存。

哲学与科学作为一个整体源于伟大的古希腊传统。最初，哲学与科学本是一家，我们可以用“哲学-科学”标识。近代科学的出现使得科学作为一个专门领域从“哲学-科学”这一“母体”中分离出来，这虽是十分晚近的事情，但却对哲学的自我理解产生了极大的影响，甚至威胁到哲学本身——哲学是否仍有必要存在。麦克道尔指出，对“自然”与“规范”的二元理解与近代科学的出现在时间上是吻合的(McDowell, 1996a)⁷⁰，也就是说，这种理解有着深厚的基础，对它的拒斥不可能是轻而易举的事情，因为我们不能也不可能回到科学革命之前的蒙昧世界中去，想要重新为自然世界赋魅(re-enchant)的尝试是疯狂与愚蠢的。麦克道尔提出的“第二自然”概念，一方面保住了科学革命的成果，与“规范”相对立的是“第一自然”；另一方面也为哲学开辟了一个可以免受科学侵扰的领域，对自然世界进行了部分赋魅。(McDowell, 1996a)⁸⁵由此，对于哲学与科学的关系，两者既有联系又有区别。科学革命之后，科学不再过问事物的目的与理由（规范），按照前面的区分，科学试图寻找“法则领域”，“法则领域”作为一种客观存在，剥离了人类的喜怒哀乐，不再探讨与人类切身相关的意义问题。在已经被“祛魅”的科学世界里，事物之间的联系是一种必然联系，宇宙被设想成一台自行运转的机器，人类作为世界一份子，有科学所描绘的所有属性，这是科学对于人类来说之所以是重要的原因。但是，科学并未穷尽人类所有的领域，

⁶² 理由可以是原因，参见(McDowell, 1996a, p. 72, n. 2)。

相比自然界中的其它创造物，人类的独特之处在于人类是寻求意义的存在物，正如布兰顿所强调的，人类必然处于“给予理由与追问理由的游戏”中，因而必然处于“规范性空间”之中，而对于“规范性”的研究却是哲学的任务。“经验主义”不可能被放弃，因为“经验”是防止人类所创造的“规范性空间”成为一个空中楼阁的唯一办法。

参考文献

- 奥斯汀. (2010). 感觉与可感物[M] (陈嘉映, 译). 北京: 商务印书馆.
- 陈嘉映. (2011). 说理[M]. 北京: 华夏出版社.
- 陈嘉映, 主编. (2008). 西方大观念(第一卷)[M]. 北京: 华夏出版社.
- 陈亚军. (2010). 德国古典哲学、美国实用主义及推论主义语义学——罗伯特·布兰顿教授访谈(上)[J]. 哲学分析(01): 170-177.
- 陈亚军. (2012). 将分析哲学奠定在实用主义的基础上——布兰顿的语言实用主义述评[J]. 哲学研究(01): 69-77, 127-128.
- 陈亚军. (2012-02-13). 值得关注的匹兹堡学派[N]. 中国社会科学报, 第B01版.
- 段丽真. (2015). “概念论者”还是“非概念论者”——对康德知识论的两种解读[J]. 哲学动态(01): 57-62.
- 韩林合. (2012). 维特根斯坦《哲学研究》第95节释疑[J]. 世界哲学(03): 77-87; 161.
- 韩林合. (2014). 麦克道尔论心灵事项的客观意蕴[J]. 世界哲学(02): 94-99; 145; 160.
- 亨利·阿利森. (2014). 康德的先验观念论: 一种解读与辩护[M] (丁三东, 陈虎平, 译). 北京: 商务印书馆.
- 江怡 主编. (2005). 西方哲学史(学术版)第八卷: 现代英美分析哲学(上)[M]. 南京: 凤凰出版社, 江苏人民出版社.
- 江怡. (2009). 维也纳学派究竟从维特根斯坦那里得到了什么?[J]. 科学技术与辩证法(01): 8-15; 111.
- 江怡. (2010). 经验与真理[J]. 社会科学辑刊(01): 19-23.
- 康德. (2004). 纯粹理性批判[M] (邓晓芒, 译). 北京: 人民出版社.
- 李红, 黄如松. (2015). 推理优先于表征——布兰顿推理主义语义学研究[J]. 自然辩证法研究(06): 44-49.
- 理查德·罗蒂. (2004). 哲学和自然之镜[M] (李幼蒸, 译). 北京: 商务印书馆.
- 路德维希·维特根斯坦. (2012). 哲学研究[M] (陈嘉映, 译). 上海: 上海世纪出版集团.
- 麦克道尔, 唐浩, 等. (2014). 麦克道尔哲学访谈录[J]. 现代哲学(03): 57-65.
- 孙小龙. (2011). 规范、推论与社会实践——罗伯特·布兰顿语言哲学研究[D]. (博士), 南京大学. 来自中国知网.
- 唐纳德·戴维森. (2012). 真理、意义与方法[M] (牟博, 译). 北京: 商务印书馆.
- 唐热风. (2013). 经验、概念与信念——兼答王华平先生[J]. 哲学研究(08): 95-103; 129.
- 涂纪亮. (1980). 当代美国哲学的发展趋势(续)[J]. 教学与研究(05): 73-76.
- 涂纪亮. (2007). 分析哲学及其在美国的发展[M]. 武汉: 武汉大学出版社.
- 王华平. (2011a). 所予的新神话?——与唐热风商榷[J]. 自然辩证法通讯(02): 1-6; 121-122; 126.

- 王华平, 丛杭青. (2009). 概念内容与非概念内容[J]. 哲学研究(09): 95-102; 129.
- 威尔弗里德·塞拉斯. (2005). 经验论和心灵哲学[M]. 李绍猛, 李国山, 译. // 陈波, 韩林合, 主编, 逻辑与语言——分析哲学经典文选. 北京: 东方出版社.
- 颜鸿. (2011). 语言为什么是不够的?——以观察报告为线索[J]. 自然辩证法研究(11): 14-18.
- 约翰·麦克道威尔 著、刘叶涛 译. (2006). 心灵与世界[M]. 北京: 中国人民大学出版社.
- 约翰·麦克道威尔 著、韩林合 译. (2014). 心灵与世界(新译本)[M]. 北京: 中国人民大学出版社.
- 周靖. (2015). 趋同还是存异: 麦克道尔与戴维森的思想对话[J]. 自然辩证法研究(01): 16-21.
- Allais, L. (2009). "Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space". *Journal of the History of Philosophy*, 47(3): 383.
- Alston, W. P. (1989). "Internalism and Externalism in Epistemology". In W. P. Alston, *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge* (pp. 189-226). Ithaca: Cornell University Press.
- Aune, B. (1996). "Sellars, Wilfrid Stalker". In D. M. Borchert (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Supplement*. New York: Macmillan Reference, pp. 527-528.
- Brandom, R. (1979). "Freedom and Constraint by Norms". *American Philosophical Quarterly*, 16(3): 187-196.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandom, R. (1995). "Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4): 895-908.
- Brandom, R. (1996). "Perception and Rational Constraint: McDowell's *Mind and World*". *Philosophical Issues*, 7: 241-259.
- Brandom, R. (1997a). "From Truth to Semantics: A Path Through *Making It Explicit*". *Philosophical Issues*, 8: 141-154.
- Brandom, R. (1997b). "Replies". *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(1): 189-204.
- Brandom, R. (1997c). "Study Guide". In R. Brandom (Ed.), *Wilfrid Sellars: Empiricism and the Philosophy of Mind: With an Introduction by Richard Rorty*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandom, R. (1998). "Perception and Rational Constraint". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2): 369-374.
- Brandom, R. (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Brandom, R. (2002) "The Centrality of Sellars's Two-Ply Account of Observation", in *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002, pp. 349-353.
- Brandom, R. (2005). "Responses". In P. Stekeler-Weithofer (Ed.), *The Pragmatics of Making It Explicit*. Amsterdam, The Netherlands; Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 2008.
- Brandom, R. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. New York: Oxford University Press.
- Brandom, R. (2010). "Reply to Michael Kremer's 'Representation or Inference: Must We Choose? Should We?'". In B. Weiss & J. Wanderer (Eds.), *Reading Brandom: On Making It Explicit*. London and New York: Routledge, 2010.
- Brandom, R. (2015). *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brewer, B. (2002). *Perception and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Burge, T. (2005). "Disjunctivism and Perceptual Psychology". *Philosophical Topics*, 33(1): 1.
- Burge, T. (2011). "Disjunctivism Again". *Philosophical Explorations*, 14(1): 43-80.
- Byrne, A. & Logue, H. (Eds.). (2009). *Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Collins, A. W. (1998). "Beastly Experience". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2): 375-380.
- Davidson, D. (1963). "Actions, Reasons, and Causes". *The Journal of Philosophy*, 60(23): 685-700.
- Davidson, D. (1983). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". In D. Henrich (Ed.), *Kant oder Hegel?* Stuttgart: Klett-Cotta; reprinted in E. Lepore ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York: Blackwell, 1986.
- Davidson, D. (1999). "Reply to John McDowell". In L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court, 1999.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- deVries, W. A. (2005). *Wilfrid Sellars*. Montreal; Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- deVries, W. A. & Triplett, T. (2000). *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind"*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference* (J. McDowell Ed.). New York: Oxford University Press.

- Fodor, J. & Lepore, E. (2001). "Brandom's Burdens: Compositionality and Inferentialism". *Philosophy and Phenomenological Research*, 63(2): 465-481.
- Ginsborg, H. (2008). "Was Kant a Nonconceptualist?". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 137(1): 65-77.
- Gupta, A. (2006). *Empiricism and Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanna, R. (2005). "Kant and Nonconceptual Content". *European Journal of Philosophy*, 13(2): 247-290.
- Hanna, R. (2008). "Kantian Non-Conceptualism". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 137(1): 41-64.
- Kremer, M. (2010). "Representation or Inference: Must We Choose? Should We?". In B. Weiss & J. Wanderer (Eds.), *Reading Brandom: On Making It Explicit*. London and New York: Routledge, 2010.
- Lewis, D. (1979). "Scorekeeping in a Language Game". *Journal of Philosophical Logic*, 8(1): 339-359.
- Maher, C. (2012). *The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom*. New York: Routledge.
- McDowell, J. (1982). "Criteria, Defeasibility, and Knowledge". In *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, pp. 369-394.
- McDowell, J. (1996a). *Mind and World: With a New Introduction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1996b). "Reply to Gibson, Byrne, and Brandom". *Philosophical Issues*, 7: 283-300.
- McDowell, J. (1997). "Brandom on Representation and Inference". *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(1): 157-162.
- McDowell, J. (1998). "Reply to Commentators". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2): 403-431.
- McDowell, J. (1999). "Scheme-Content Dualism and Empiricism". In L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court, 1999.
- McDowell, J. (2002a). "Knowledge and the Internal Revisited". *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(1): 97-105.
- McDowell, J. (2002b). "Responses". In N. H. Smith (Ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*. London and New York: Routledge, 2002.
- McDowell, J. (2005). "Motivating Inferentialism: Comments on *Making It Explicit* (Ch. 2)". In P. Stekeler-Weithofer (Ed.), *The Pragmatics of Making It Explicit*. Amsterdam, The Netherlands; Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 2008.

- McDowell, J. (2008). "Avoiding the Myth of the Given". In J. Lindgaard (Ed.), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Oxford: Blackwell; reprinted in *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- McDowell, J. (2009). "Why Is Sellars's Essay Called 'Empiricism and the Philosophy of Mind'?". In *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.
- McDowell, J. (2010a). "Brandom on Observation". In B. Weiss & J. Wanderer (Eds.), *Reading Brandom: On Making It Explicit* (pp. 129-144). London and New York: Routledge.
- McDowell, J. (2010b). "Tyler Burge on Disjunctivism". *Philosophical Explorations*, 13(3): 243.
- McDowell, J. (2011). *Perception As a Capacity for Knowledge*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press.
- McDowell, J. (2013). "Tyler Burge on Disjunctivism (II)". *Philosophical Explorations*, 16(3): 259.
- Peacocke, C. (1998). "Nonconceptual Content Defended". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2): 381-388.
- Reider, P. J. (2012). "Normative Functionalism in the Pittsburgh School". *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2(1): 16-28.
- Rockmore, T. (2012). "The Pittsburgh School, The Given and Knowledge". *Social Epistemology Review and Reply Collective*, 2(1): 29-38.
- Rockmore, T. & Singer, B. J. (1992). *Antifoundationalism Old and New*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rorty, R. (1997). "Introduction". In R. Brandom (Ed.), *Wilfrid Sellars: Empiricism and Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1998). *Truth and Progress*. New York: Cambridge University Press.
- Sellars, W. (1954). "Some Reflections on Language Games". In K. A. Scharp & R. Brandom (Eds.), *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- Sellars, W. (1956). "Empiricism and the Philosophy of Mind". In H. Feigl & M. Scriven (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science (Vol. I)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956; reprinted (with some added footnotes) in W. Sellars, *Science, Perception, and Reality*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963; reprinted as monograph, with an Introduction by R. Rorty, and a Study Guide by R. Brandom. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997; reprinted in T. Triplett & W. A.

- deVries, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's Empiricism and the Philosophy of Mind*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.
- Sellars, W. (1963). "Imperatives, Intentions, and the Logic of 'Ought'". In H.-N. Castañeda & G. Nakhnikian (Eds.), *Morality and the Language of Conduct*. Detroit: Wayne State University Press, 1963.
- Sellars, W. (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Sellars, W. (1973). "Autobiographical Reflections". In H.-N. Castañeda (Ed.), *Action, Knowledge, and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (1st ed.). Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Sellars, W. (1974). "Meaning as Functional Classification: A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics". In K. A. Scharp & R. Brandom (Eds.), *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- Sosa, E. (1997). "Mythology of the Given". *History of Philosophy Quarterly*, 14(3): 275-286.
- Tang, R. (2010). "Conceptualism and the New Myth of the Given". *Synthese*, 175(1): 101-122.
- Triplitt, T. (1990). "Recent Work on Foundationalism". *American Philosophical Quarterly*, 27(2): 93-96.
- Wanderer, J. (2008). *Robert Brandom*. Montreal & Kingston • Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophische Untersuchungen = Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans., Rev. 4th ed.). Malden, MA: Wiley-Blackwell.

附录：“匹兹堡学派”简介

“匹兹堡学派”的称呼来自昌西·梅尔。(Maher,2012)梅尔曾用“规范功能主义”来概括“匹兹堡学派”的特点，后来，这一点引起了帕特里克·赖德(Patrick J.Reider)更多的讨论。(Reider, 2012)汤姆·洛克莫(Tom Rockmore)也曾使用“匹兹堡学派”的称呼，并对作为“黑格尔主义”的“匹兹堡学派”提出过质疑。(Rockmore, 2012)

“匹兹堡学派”仅由塞拉斯(Wilfrid Sellars)、麦克道尔(John McDowell)与布兰顿(Robert Brandom)三位成员组成。一方面，这反映了他们彼此之间哲学观点极强的互补性与融贯性，也反映了他们哲学观点的原创性与深刻性。另一方面，这也表示该学派尚处于起步阶段，其影响尚未充分发挥。那么，在观点上，“匹兹堡学派”与别的哲学家有什么区别呢？是什么使得他们有资格被称为一个学派呢？

塞拉斯、麦克道尔与布兰顿同属“匹兹堡学派”，这首先是因为，多少年来，他们都执教于匹兹堡大学哲学系。塞拉斯在匹兹堡大学哲学系执教长达二十五年以上，直至1989年，在匹兹堡去世；布兰顿博士毕业即追随塞拉斯到匹兹堡大学，如此已近四十年；麦克道尔相继在那里执教，也近三十年了。其次，也是最重要的，虽然作为独立的研究个体，塞拉斯、麦克道尔与布兰顿不是也不可能任何东西上都持有一样的看法，但是他们确实有着一些共同的关注点，并共同分享着一些独到的观点。

首先，“匹兹堡学派”追随塞拉斯，认为“所予”确实是一种神话。不但如此，匹兹堡学派对“所予神话”的理解非常广泛，只要满足“认识上独立”与“认识上有效”这两个条件的，都可列入“所予神话”。对于本文谈论的“经验”，“匹兹堡学派”认为，我们不能把“经验”看成是塞拉斯所批判的“所予”，因此，“经验”在这种意义上就不可能充当知识的基础。但是，这并不表示“经验”对于我们的思维没有什么作用了，我们仍然能够援引“经验”来支持自己进一步的信念与想法。

其次，“匹兹堡学派”认为，意向性行动可类比于感官感知。我们不能把通过感官感知获得的知识还原为事物对我们感官的单纯的作用力。也就是说，我们思考着事物，而不仅仅被动地为事物所影响。思考要求一种“概念性能力”或“推理性能力”⁶³，一种知道什么可以和什么不可以从一个想法推出来的能力。同样，我们也不能把意向性行动简单还原为我们对事物的作用力。意向性行动也要求一种“概念性能力”或“推理性能力”，借此能力，我们时刻保持着对推理规范或评估标准的敏感性。

再次，“匹兹堡学派”同意，从根本上说，“概念”或“推理”都是“类语言”的(language-like)。人之为人，正在于人有语言。要进入塞拉斯所说的“理由的空间”，我们必须进入自然语言（如汉语、德语、和英语等）的空间。对感官感知和意向性行动的理解都离不开对语言的掌握。可以说，在强调语言方面，“匹兹堡学派”秉承分析哲学的传统。

⁶³ 本文在阐释麦克道尔与布兰顿的区别时将区分对待“概念性”与“推理性”（事实上，这是本文十分重要的观点），但是将他们看作一个整体，以区别于其它哲学学派时，本文也会将它们视作意思相近的说法。

最后，对“匹兹堡学派”而言，由于语言的公共性，语言规范，特别是推理规范就非常重要。我们使用概念或文字，必然涉及到对于与该概念或文字相关的推理规范的掌握。而且，这种掌握并不是“因果性”的，而是“辩护性”的。所谓“因果性”，指的是像“太阳晒，石头热”这种强制性的关系，在这种关系里面，人的主动性并没有发挥出来。另外，根据布兰顿，为了避免无穷倒退，对规范的掌握不能诉诸某些清晰的规范。这里，“清晰”与“隐含”相对，如果对规范的掌握诉诸某些清晰的规范，那么，我们又是如何掌握这些清晰的规范的呢？倒退下去，最终只能有一个“隐含”的规范，即“隐含在实践中的规范”。它们与一个人的外部行为的“规则性”(regularities)是两回事。而且，我们对规范的理解不必还原为非规范性的事实，也就是说，规范术语不必以非规范术语来理解。

以上几个方面十分简略地勾勒了“匹兹堡学派”的特点。当然，前面提到，“匹兹堡学派”成员之间不是也不可能在任何东西上都持有一样的看法。在各个具体问题的阐释上，“匹兹堡学派”成员之间确实存在极大的不同。正因此，对“匹兹堡学派”内部张力的研究本身也可以是一个单独的课题。

首先，“匹兹堡学派”认为，如果我们能够援引“经验”来支持自己进一步的信念与想法，那么，“经验”只能是“概念性”的。但是，他们对于如何理解“概念性”这一概念上存在较大分歧。塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中首先提到我们应当把“经验”理解成“命题性”的，麦克道尔与布兰顿都接受了塞拉斯的建议，并且他们都（往不同的方向上）推进了塞拉斯的这一观点。麦克道尔的推进，按照本文的阐释，应当理解为“经验之为直观与概念的统一”。布兰顿的推进则是他的推理主义语义学，通过推理关系网，把“经验”维度统摄进来。本文详细阐释了“匹兹堡学派”成员在这方面的异同。这里的基本问题是：经验必须是“概念性”的吗？是否还有其他方式能够同时避免“所予神话”与怀疑主义？由于“匹兹堡学派”成员总是对称性地理解“经验”与“行动”，相应地，在“行动”这一边，他们全都认为我们的信念与想法必然能够为我们的意向性行动作辩护。问题也是类似的，意向性行动本身必须是“概念性”的吗？因此，如何理解“概念性”这一概念是把握“匹兹堡学派”成员内部的张力的重中之重。而且，麦克道尔前后对“概念性”的理解经历了从“命题性”到“直观性”的转变，但是，我们又该如何理解“直观性”呢？

其次，“匹兹堡学派”认为，语言的意义或思维的内容要根据推理的规范来理解。塞拉斯与布兰顿都认为，传统的“关系的”和“表象的”语义理论是失败的，我们需要构造一种更好的语义理论。塞拉斯通过深入分析有关“意义”谈论的话语，建立了一种有关语词推理作用的理论。布兰顿继承了塞拉斯在这方面的工作，进一步发展出了十分完善的推理主义语义学体系，详细解释了语义如何可能通过某种由规范所辖制的“给出理由和追问理由”的社会实践来理解。麦克道尔在构造理论体系方面，与塞拉斯和布兰顿的看法相反，麦克道尔在这一点上继承了维特根斯坦，从根本上怀疑理论体系在哲学上的适用性。

最后，也是与对“哲学性质”的总体看法相关的，塞拉斯与布兰顿不同意麦克道尔的这种对哲学的“静默式”(quietism)理解。根据麦克道尔，哲学的任务应当是消解哲学问题，

这些哲学问题往往是哲学家自己假定出来的，正面迎敌往往适得其反，我们应当仔细考察这些哲学问题背后的假定，只要认清了问题产生的根源，我们就能从根本上消解它们。比如，规范是否存在？语言的意义来自哪里？心灵如何指向世界？等等，我们要做的不是千方百计构造理论去回答它们，我们也不可能实现这一点。与麦克道尔相反，塞拉斯和布兰顿则认为，我们的日常概念在哲学中并没有特殊的地位，相反，它已经受到了来自科学的概念的严重威胁。用塞拉斯的术语，这是“人类的显明意象”(The Manifest Image of Man-in-the-World)与“人类的科学意象”(The Scientific Image of Man-in-the-World)之间的冲突，如何化解这种冲突，这才是哲学真正要做的工作。粗略地说，“匹兹堡学派”内部在这一点上的争论可以归结为：我们该如何理解“人类的显明意象”？或者，哲学的任务到底是什么？

同样，以上对“匹兹堡学派”成员内部的张力的概括也是极为简略的。接下来，我们来谈谈“匹兹堡学派”三位成员之间的关系。

从布兰顿的视角看，布兰顿认为，他与麦克道尔在观点上的重合率高达95%。布兰顿提到，麦克道尔和他在许多核心话题上观点一致、彼此相通，而关于这些话题他们和几乎所有其他人都有分歧，属于这些话题的局外人，也是当代分析哲学的局外人，他们的道路在95%方面都是一致的，“是手挽手并行走向同一个方向的，但是在某一点上，”布兰顿说，“我向左转，他向右转，在那旅途的5%的地方，我们走向了相反的方向。”“比如，麦克道尔和我都是关于世界的概念实在论者。我们认为，世界实际上是独立于人的，但已经被概念塑造。这是我们赞同康德、黑格尔的地方之一。我们也都更加被这个学说的黑格尔版本而不是康德版本吸引。”“在非人类实在(non-human reality)的概念性质方面，我们都继承了伟大的德国唯心主义。”

但是从麦克道尔的视角看，这个“重合率”恐怕要颠倒过来（只有5%）。麦克道尔本人并不太喜欢“匹兹堡学派”这一称号。麦克道尔提到，他与布兰顿之间少有重叠，“布兰顿和我的共同之处是我们都受到塞拉斯的启迪，而且（与此相关地）我们都对黑格尔感兴趣。但我们之间的共同之处基本到此为止。的确有人谈论‘匹兹堡学派’，但我并不太喜欢这类谈论。”麦克道尔写了许多文章反对布兰顿，这些文章被布兰顿自己称之为“布兰顿错在哪里系列”，这个系列包括：为什么布兰顿对康德、黑格尔、弗雷格、维特根斯坦和塞拉斯的解说都是错的。麦克道尔对布兰顿洛克讲座（即后来布兰顿出版的BSD）的评论几近刻薄：“将完全健康的实用主义器官，一反常态地移植进正在腐烂的分析哲学尸体中，以致人为地，当然也是暂时性地，将分析哲学恢复成一种弗兰肯斯坦式的怪物。”⁶⁴同样，麦克道尔对布兰顿的黑格尔解读的批评也是毫不留情面：“就像一个自己左手打自己右手的木偶。”

⁶⁴ 原文为“perversely transplanting perfectly healthy pragmatist organs into the rotting corpse of analytic philosophy, so as artificially, and no doubt temporarily, to revive it as a kind of Frankenstein monster.”(Brandom, 2008, p. 202)

至于布兰顿与塞拉斯之间的关系，在布兰顿最新出版的《从经验主义到表达主义：布兰顿对塞拉斯的解读》(Brandom, 2015)的引言部分有比较详细的说明。布兰顿把塞拉斯看成是二十世纪中叶最伟大的美国哲学家之一。当布兰顿还是一个研究生的时候，他的导师理查德·罗蒂(Richard Rorty)曾经开过一个有关塞拉斯的《经验主义与心灵哲学》的研讨班。在二十多年之后的1997年，布兰顿在那次研讨班的基础上写成了有关研读《经验主义与心灵哲学》的小册子《学习指南》，附在《经验主义与心灵哲学》之后，以单行本出版。这是第一本比较系统的介绍《经验主义与心灵哲学》的著作。布兰顿博士毕业之后，追随塞拉斯，来到了匹兹堡大学，成了塞拉斯的同事。但是，布兰顿自己说，做塞拉斯的钦佩者是一回事，做塞拉斯的同事又是另一回事。他与塞拉斯之间的交往常常以塞拉斯的粗暴态度告终结。一次，布兰顿从学生那里得知塞拉斯在课上要求学生读一篇布兰顿写的论文，当布兰顿向塞拉斯提及该事时，塞拉斯回应道：“我在我课堂上讲什么关你屁事。”⁶⁵另外，当布兰顿请教塞拉斯问题的时候，塞拉斯惯常的回应是让他去读他写的某篇文章，通常情况是布兰顿已经读过了，但是塞拉斯总能找到一篇布兰顿没有读过的文章以打发布兰顿。而且，在与布兰顿的对话中，塞拉斯常常以他在他已经发表的文章中写过的话作为回应。布兰顿谈到，许多年之后，他才慢慢理解了塞拉斯不满的根源。塞拉斯有一个非常成功且多产的哲学家父亲罗伊·塞拉斯(Roy Wood Sellars, 1880-1973)⁶⁶，这给了塞拉斯很大的压力。塞拉斯自己四十岁之后才发表令自己满意的论文，虽然很快(四十五岁)就写出杰作《经验主义与心灵哲学》(1956)，并受到哲学家的广泛关注，如日中天，但是九年之后(1965)在久负盛名的牛津洛克讲座上却一败涂地，后面的几次讲座，偌大的讲坛只零星的坐着五六个学生，塞拉斯受到沉重的打击，一蹶不振，甚至在他临死前，布兰顿前去医院看望他的时候，他自己还主动向布兰顿提起了这件令他蒙羞的往事(虽然布兰顿自己认为，凡写出过《经验主义与心灵哲学》这样著作的人就可以死而无憾了)。布兰顿提到，当他认识塞拉斯的时候，正是塞拉斯万念俱灰的时候。

⁶⁵ 原文为“It’s none of your damn business what I talk about in my seminar.”

⁶⁶ 涂纪亮早在1980年曾研究过罗伊·塞拉斯，参见(涂纪亮, 1980, 第73-76页)。

后记（致谢）

2010年下半年，经李红老师介绍，我参加了人大哲学系韩东晖老师开的读书会，阅读塞拉斯的《经验主义与心灵哲学》。那是我第一次接触塞拉斯，理解起来十分困难。那时，我从未想到将来有一天，我会研究塞拉斯。读书会让我结识了韩老师的一个博士生王鹏，我后来看过他写的有关塞拉斯的博士论文，很受启发，可惜他未能整理出版。

次年，李老师成了我的导师。李老师给了我布兰顿的主要著作并让我研究布兰顿。我还清楚地记得李老师当时跟我说的话：“罗蒂说布兰顿的哲学是试图将分析哲学从康德阶段推进到黑格尔阶段，这是什么意思？”于是，我开始啃读布兰顿的《使之清晰》。我的同门师姐高丽当时正苦苦钻研麦克道尔，她时常与我谈麦克道尔，我则与她谈布兰顿，慢慢地，我意识到两者应该对照研究。于是，我又开始阅读麦克道尔。

李老师颇有远见，敦促我前往匹兹堡大学访学。出国前，李老师开了一个读书会，阅读布兰顿的《清晰地说出理由：推理主义导论》，我知道李老师是在为我践行。这一读书会为我理解布兰顿打下了一定的基础，而且，正因为这个读书会，我开始怀疑布兰顿的“推理主义语义学”的可行性，这个问题后来一直伴随着我。

访学期间，我曾以“丧失世界？——对布兰顿推理主义语义学的一个批评”为题写过一篇论文，并译成英文让布兰顿过目，在这篇文章中，我开始区分强弱两个版本的“丧失世界”批评（我作此区分主要得益于李老师对我的批评，李老师认为我对布兰顿“丧失世界”的批评是不成立的）。布兰顿约见我并给了我意见。这次博士论文中的论述是在此基础上写成的。

两年访学生涯，我不仅从布兰顿与麦克道尔那里学到了实实在在的知识，更重要的是，我被他们对于哲学的那种专注精神所感动，我慢慢意识到，美国哲学的繁荣离不开美国各代学人孜孜不倦的努力。布兰顿如今早已闻名遐迩，我时常见他像个学生那样背个鼓鼓的大书包，而且，他每天保持着高强度的写作，有一次听讲座，布兰顿也去了，照样背着大书包，我看到他在讲座开始前的间隙不停地写着。布兰顿的《使之清晰》写了整整十八年，他关于黑格尔的书至今已经写了三十年了。布兰顿曾引述他老师对他说过的话：“一个人若非看完黑格尔本人所写的所有文字以及写黑格尔的所有文字就不能写好黑格尔。”

我对博士论文最初的规划是只写布兰顿，由于之前已经有了孙小龙的“布兰顿语言哲学研究”的博士论文，我试图将重点聚焦于布兰顿“推理主义语义学”的问题上来。后来，对“丧失世界”批评的思考与对麦克道尔的阅读，我逐渐意识到“经验主义”应当是一个突破口，而且，我发现沿着这条线很容易将整个“匹兹堡学派”的思想串联起来。于是，我的关注点就转移到“经验问题”上来了。当然，在实际的写作过程中，我也逐渐意识到“经验主义”这条线对布兰顿来说其实并不太公平，只说一点，布兰顿不愿意使用“经验”这一概

念。不过，即便如此，我相信，“经验主义”仍然提供了一条较为便捷的理解“匹兹堡学派”思想的路径。



我在北师大经管学院读硕期间，常感人生意义的虚无，也一直想极力弄清“人生的意义到底是什么”这个问题，我那时还不知道哲学到底能不能给我答案，只觉得哲学应当是最为高深的学问，所以我做了一个现在看来极其正确的决定：去哲学系听课。邓晓芒老师来做讲座了，我也去听，我问：“邓老师，什么是信仰？”那时，我还没有学会问“信仰到底是什么意思”这样的问题。在哲学系，我几乎什么课都去旁听，印象比较深的有：廖申白老师讲的伦理学、李绍猛老师讲的政治哲学、章伟文老师讲的周易、朱红文老师讲的社会学、李祥俊老师讲的熊十力与强昱老师讲的道家。大部分课都跟下来了，也有一些课听了一两次就没去了，记得有一次去听强昱老师给研究生讲的炼丹学，一整节课下来，我一句也没听懂。

后来考哲学博士，廖申白老师给我建议过要看的书。思考没有出路，快要走火入魔，我曾写信求救于朱红文老师，我约见朱老师，问：“思想有什么用处？”朱老师与我谈孔子、谈冯友兰。李绍猛老师曾让我上台讲“政治哲学与经济学的关系”，那是我第一次感到我可以make a difference。

我最终被田平老师讲的“西方哲学原著选读”与李红老师讲的“康德哲学”所吸引，读了笛卡尔的《第一哲学沉思集》、休谟的《人性论》与康德的《纯粹理性批判》。可以说，田老师与李老师是我在哲学上的启蒙老师，这三本著作也成了我在哲学上的入门书。我的人生后来因为李老师的赏识而彻底改变了，我感到我在哲学上或许可以有所为。人生充满际遇，江怡老师转到北师大哲学系来了，也为哲学系带来了“分析哲学的盛宴”。江老师消除了我对分析哲学的偏见，“分析哲学专题”与“维特根斯坦读书会”给我打开了哲学的另一扇窗，一个全新的世界。



转眼之间，已过而立之年。年轻时曾立下过很多誓言，也常常告诫自己将来千万不要成为连自己都鄙视的那类人。现在愈来愈觉得，立志固然重要，然而，若非有幸得到各位老师、朋友、亲人的支持、鼓励与理解，我自己也决难坚持下来。感谢导师李红！感谢本系老师江怡、王成兵、田平、李绍猛与瞿旭彤从开题到答辩给我的各种批评与建议！感谢廖申白老师与朱红文老师！感谢师姐高丽与董英英，师弟石伟军，师妹王静与宗文奇。感谢同班同学：王振、肖杰、刘溪、李敬峰与张宗岱。感谢因旁听结识的好友：彭荣、黎浩、王红标、王喆、胡维平、乔雁冰、钟世军与叶斌。感谢我在经管学院时结

识的好友：刘洪波、田志磊、李斌、杨杰、杨晋、颜庭吉、冯涛、向铁生、张丽娜、徐琰超、张子楠、王勇与熊亮。感谢国家留学基金委的资助。感谢匹兹堡大学的老师同学。感谢我的父母。感谢爱人冯欢。