

波普尔哲学著作集 范景中主编

Karl Popper

猜想与反驳

CONJECTURES AND REFUTATIONS
THE GROWTH SCIENTIFIC KNOWLEDGE

科学知识的增长

[英]卡尔·波普尔著

傅季重 纪树立 周昌忠 蒋弋 译



中国美术学院出版社

波普尔哲学著作集 范景中主编

猜想与反驳

CONJECTURES AND REFUTATIONS
THE GROWTH SCIENTIFIC KNOWLEDGE

科学知识的增长

[英]卡尔·波普尔著

傅季重 纪树立 周昌忠 蒋弋译

中国美术学院出版社

Karl R. Popper

CONJECTURES AND REFUTATIONS

THE GROWTH OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

First published 1963 by Routledge & Kegan Paul plc; Fifth edition (revised) 1989

Reprinted 1991, 1995, 1996, 1998, 2000 by Routledge

原据 Harper & Row 1968 版译出, 现据 Routledge 2000 年增补本修订

TO F.A.VON.HAYEK

献给 F.A. 冯·哈耶克

奥斯卡·王尔德[OSCAR WILDS]:

经验是每个人给自己所犯错误取的名字。

约翰·惠勒[JOHN WHEELER]:

我们所要做的一切,是尽可能快地犯错误……

目 录

序言

第二版序言

第三版序言

致谢

导 论

论知识和无知的来源 3

猜 想

1 科学:猜想和反驳 43

附录 科学哲学的若干问题 76

2 哲学问题的本质及其科学根源 84

3 关于人类知识的三种观点 124

1. 伽利略的科学和对它的新背叛 124

2. 利害攸关的问题 128

3. 第一种观点:终极的对本质的解释 132

4. 第二种观点:理论是工具 138

5. 对工具主义观点的批判 142

6. 第三种观点:猜想、真理和实在 146

4 关于一种理性的传统理论 154

5 回到前苏格拉底哲学家 173

附录 历史上的猜想和赫拉克利特论变化 195

- 6 谈贝克莱是马赫和爱因斯坦的先驱 213
- 7 康德的批判和宇宙学 225
 1. 康德和启蒙运动 226
 2. 康德的牛顿宇宙学 228
 3. 批判和宇宙学问题 229
 4. 空间和时间 230
 5. 康德的哥白尼革命 231
 6. 自主性原则 233
- 8 论科学和形而上学的地位 236
 1. 康德和经验逻辑 236
 2. 哲学理论的不可反驳性问题 247
- 9 逻辑演算和算术演算为什么可应用于实在 258
- 10 真理、合理性和科学知识增长 276
 1. 知识的增长:理论和问题 276
 2. 客观真理论:合乎事实 285
 3. 真理和内容:逼真性与或然性的对立 292
 4. 背景知识和科学增长 305
 5. 知识增长的三个要求 308
- 附录 可能错误但形式上却高度或然的非经验陈述 318

反 驳

- 11 科学与形而上学的分界 323
 1. 引言 323
 2. 我自己对这个问题的看法 326
 3. 卡尔纳普最早的无意义理论 329
 4. 卡尔纳普和科学语言 337
 5. 可检验性和意义 348
 6. 概率和归纳 357

-
- 12 语言和身 - 心问题 374
 - 1. 引言 374
 - 2. 语言的四种主要功能 376
 - 3. 一组命题 377
 - 4. 机器论证 377
 - 5. 命名的因果理论 379
 - 6. 相互作用 381
 - 7. 结论 381
 - 13 身 - 心问题评注 382
 - 14 日常语言中的自我涉及和意义 388
 - 15 辩证法是什么? 399
 - 1. 对辩证法的解释 399
 - 2. 黑格尔的辩证法 412
 - 3. 黑格尔以后的辩证法 420
 - 16 社会科学中的预测和预言 427
 - 17 公众舆论和自由主义原则 442
 - 1. 公众舆论的神话 442
 - 2. 公众舆论的危险 445
 - 3. 自由主义原则:一组命题 446
 - 4. 关于自由讨论的自由主义理论 448
 - 5. 公众舆论的形式 449
 - 6. 一些实际问题:新闻审查和宣传垄断 449
 - 7. 政治事例简表 450
 - 8. 总结 450
 - 18 乌托邦和暴力 452
 - 19 我们时代的历史:一个乐观主义者的观点 463
 - 20 人文主义和理性 479

补 遗

若干技术性的注释 489

1. 经验内容 489
2. 概率和检验的严格性 493
3. 逼真性 498
4. 数值的例子 505
5. 人造语言对形式化语言 507
6. 对逼真性的一个历史注释(1964) 507
7. 对逼真性的进一步看法(1968) 511
8. 对前苏格拉底哲学家尤其是对巴门尼德的进一步评注(1968) 515
9. 前苏格拉底哲学:统一性还是新颖性?(1968) 527
10. 由马克·吐温给出的一个反对天真经验主义的论据(1989) 528

箴言索引 529

人名索引 530

主题索引 540

新版说明 561

序 言

组成这本书的文章和讲演各不相同，但都论及一个十分简单的论题，即我们能够从我们的错误中学习。它们形成了一个关于知识 [knowledge] 及其增长的理论。这是一个理性的理论，它规定理性论证的适度的但却重要的作用，即批判我们在尝试解决问题时常犯的错误。它还是个经验的理论，规定我们的观察的同样适度和几乎同样重要的作用即检验，通过检验可能有助于我们发现自己的错误。虽然这个理论强调了我们的易错性，但它并不屈从于怀疑论 [scepticism]，因为它也强调了知识能够增长、科学能够进步的事实，而这正是因为我们能够从我们的错误中学习。

知识，特别是我们的科学知识，是通过未经证明的（和不可证明的）预言，通过猜测，通过对我们问题的尝试性解决，通过猜想而进步的。这些猜想受批判的控制；就是说，由包括严格批判检验在内的尝试的反驳来控制。猜想可能经受住这些检验而幸存；但它们决不可能得到肯定的证明：既不能确证它们确实为真，甚至也不能确证它们是“或然的”（在概率演算的意义上）。对我们猜想的批判极为重要：通过指出我们的错误，使我们理解我们正试图解决的那个问题的困难。就这样我们越来越熟悉我们的问题，并可能提出越来越成熟的解决：对一个理论的反驳——即对问题的任何认真的尝试性解决的反驳——始终是使我们接近真理的前进的一步。正是这样我们能够从我们的错误中学习。

由于从我们的错误中学习，我们的知识在增长，尽管我们决不可能知道——即决不确实地知道。既然我们的知识能够增长，就没有任何理由对理性感到失望。既然我们决不可能确实地知道，就不可能存在有权声称是权威的权威，有权为我们的知识沾沾自喜或者自命不凡的权威。

在我们的理论中,那些证明对于批判有强大抵抗力的理论,以及那些在某一时刻在我们看来比其他已知理论更接近真理的理论,连同对这些理论的检验的报道,可以描述为那个时代的“科学”。既然没有一个理论能肯定地得到证明,所以实质上是它们的批判性和不断进步性——对它们声称比各个竞争的理论更好地解决我们的问题我们可进行辩论这个事实——构成了科学的合理性。

iii 简而言之,这是本书提出的基本论点,它适用于许多主题,从哲学问题、自然科学史和社会科学史问题到历史和政治问题。

我依靠我的中心论点来统一本书,又依靠我的论题的多样性使某些篇章衔接上的重叠可为人接受。我已修订、增订和重写了它们中的大部分,但我遏止自己没有改动这些演讲和广播讲话的特色。祛除演讲者那种讲叙故事的语调是很容易的。但是,我想,我的读者宁愿接受这种语调,而不愿感到他们没有被作者当作知音。我保留了少许重复,这样本书每一章都能独立成篇。

作为对预期中的评论者的一个提示,我也收入了一篇评论——一篇严格批判性的评论;它构成本书的最后一章,并且包含了本书其他地方没有提到的我的论证的一个必要部分。我没有收入那些预先假定读者熟谙逻辑、概率论等领域专门知识的论文。但在“补遗”里,我放进了一些专门的注释,对于那些恰好对这些问题感兴趣的人,它们可能是有用的。“补遗”和正文中的四章是初次在这里发表的。

为了避免误解,我想澄清一下,我使用的“自由主义者”、“自由主义”[liberalism]等术语始终是在它们现在仍在英国普遍使用的那种意义上使用的(但在美国或许不是这样使用):说一个自由主义者,我不是指一个同情任何一个政党的人,而只是指一个珍视个人自由和懂得一切形式的权力和权威所蕴藏的危险的人。

K.R.P.

1962年春于加利福尼亚,伯克利

第二版序言

这一新版除了对正文作了一般的修订外，还包含了相当数量的历史材料，它们是自从第一版印行以来积累起来的。我尽可能不改动页码，这样，第一版的参考文献在绝大多数情况下就都和第二版一致了。在第五章的末尾作了增补，全书末增加了一个新的补遗(6)。艾伦·马斯格雷夫对索引作了全面修订，对本书正文的改善也给了我许多帮助。

在第一版的序言中，我曾力图用一句话总括我的论点：我们能够从我们的错误中学习。现在，我或许要增添一、两个词。我的论点的不可缺少的组成部分是，我们的一切知识都只能通过纠正我们的错误而增长。例如，今天所谓的“负反馈”只是从我们的错误中学习这个一般方法——试错法的一个应用。

现在看来，为了应用这个方法，我们必须先有**某个目标**：如果我们偏离了这个目标，我们就会犯错误。（一个反馈[feedback]恒温器依赖**某个目标**——某个确定的温度——而它必须事先就选定。）但是，虽然这样一来某个目标必定先于任何试错法特例，这并不意味着，我们的目标本身不从属于这个方法。任何特定的目标都可通过试错加以改变，而且有许多目标就是这样改变的。（我们能改变我们恒温器的调定值，通过试错选择一个能更好地满足某个目标的值——一个满足不同标准的目标的值。）我们的目标体系不仅在**改变着**，而且也能以酷似我们知识增长的方式来增长。

K.R.P.

1965年1月于白金汉郡的佩恩

第三版序言

除了大量的细微修订和几处增补已置于此版正文之外，我还对塔尔斯基[Tarski]的真理论的看法作了更清晰的陈述(第 223、224 页)。另外还有一些新添加的补遗。

K.R.P.

1968 年 4 月于白金汉郡的佩恩

致 谢

本书所收论文首次发表的出处和日期已在每章首页地脚处注明。我要感谢惠允我把这些论文收入本书的各种出版物的编者。

理查德·贡布里希[Richard Gombrich]、兰·弗雷德[Lan Freed]和朱利乌斯·弗雷德[Julius Freed]博士、J.W.N. 沃特金斯[J.W.N. Watkins]、威廉·W. 巴特利[William W. Bartley]、伊恩·贾维[Ian Jarvie]博士、布赖恩·马吉[Bryan Magee]以及 A.E. 马斯格雷夫[A.E. Masgrave]，在内容修订、校样审读和索引准备方面，一直在帮助我。我对他们的襄助深表谢意。最为感激的是我的妻子，她为本书所作的努力甚至比我还要多，她的敏锐批评更令本书增色。

K.R.P.

导 论

INTRODUCTION

但是,我将让我的一点点学识留传下去,为的是使某个比我高明的人能够猜测真理,用他的工作证明和改正我的错误。为此,我将欣喜不已:我是用以揭示这个真理的一个工具。

阿尔布雷希特·丢勒[ALBRECHT DÜRER]

我现在甚至能为一个我所钟爱的理论遭到证伪而感到高兴,因为甚至这也是一项科学成就。

约翰·卡鲁·艾克尔斯[JOHN CRAEW ECCLES]

论知识和无知的来源

由此可见,真理是显现出来的……

本尼迪克特·德·斯宾诺莎[Benedictus de Spinoza]

人人都有一块试金石……用以区分……真理和假相。

约翰·洛克[John Locke]

……我们不可能思考任何我们事先没有通过外部或内部感觉到过的东西。

大卫·休谟[David Hume]

我担心,这篇演讲的题目可能使一些批评者感到刺耳。因为,说“知识的来源”是正常的,说“错误的来源”也还顺理成章,“无知的来源”这种用语则当别论了。“无知是种否定的东西:它就是指没有知识。可是,‘没有什么’究竟怎么会有来源的呢?”¹当我向一位朋友透露我为这篇演讲选定的题目时,他提出了这个问题。我为此感到有点震惊,因为坦白说,我对这个题目一直颇为自得。由于追逼回答,我感到自己得临时找一些理由来辩护,向朋友解释说,这题目产生的奇特的语言效果正是我所

1960年1月20日在英国学术院宣读的年度哲学演讲,初次发表于《英国学术院汇刊》[*Proceedings of the British Academy*], 1960年,第46卷,单行本由牛津大学出版社于1961年出版。

1 笛卡尔[Descartes]和斯宾诺莎甚至更进一步断言,不仅无知而且错误都是“否定的东西”——知识的“缺乏”,甚至也是对我们的自由“缺乏”适当运用。(见笛卡尔的《原理》[*Principles*],第1部分,33—42,以及《沉思录》[*Meditations*]第三和第四;斯宾诺莎的《伦理学》[*Ethics*],第2部分,命题35及附释),以及他的《笛卡尔的哲学原理》[*Principles of Descartes' Philosophy*],第1部分,命题15及附释。然而,他们也谈论(例如《伦理学》第2部分命题41)谬误(或错误)的“原因”。亚里士多德[Aristotle]也曾如是谈,《形而上学》[*Met.*]1046a30—35;参见1008b35、1009a6、1052a1,147b29上方;《后分析篇》[*An. Post.*]79b23;以及《范畴篇》[*Cat.*]12a26—13a35。

企求的。我告诉他,我希望左右注意力,借助于这个题目的措辞让人注意一些具有重要历史意义但未见诸记载的哲学学说(除了**真理是显现的**的这种学说),尤其是注意其中关于**无知的阴谋理论** [*conspiracy theory of ignorance*],它不是把无知解释为单纯的知识缺乏,而是解释为某种作恶力量的作用、肮脏和邪恶影响的根源,而这些影响腐蚀和毒害我们的心灵,使我们养成反抗知识的习惯。

我拿不大准,这解释是否减轻了我朋友的疑虑,但它的确使他沉默了。你们的情形不同,因为你们根据这期演讲的规则而缄口不语。因此,我只能希望,我已减轻了你们的疑虑,因而我可以暂时先从另一端——从知识的来源而不是无知的来源——来开始我的叙述。不过,我将很快回到无知的来源上来,也回到关于这些来源的阴谋理论上来。

I

我想在这次演讲中重新加以考察、并且希望不仅考察而且还予以解决的问题,或许可以说是英国和大陆哲学学派之间古老论争的一个方面。这论争就是培根[Bacon]、洛克、贝克莱[Berkeley]、休谟[Hume]和穆勒[Mill]的古典经验主义[empiricism]同笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨[Leibniz]的古典理性主义或理智主义之间的论争。在这论争中,英国学派坚持认为,一切知识的最终源泉是观察[observation],而大陆学派则坚持认为,知识的终极源泉是对清晰明确的观念的理智直觉。[intellectual intuition]

这些争论问题至今仍大都存在,而且还很尖锐。今天,在英国仍为支配学说的经验主义,不仅占领了美国,甚至在欧洲大陆也广为人们接受,公认它是关于**科学知识**的正确理论。笛卡尔的[Cartesian]理智主义[intellectualism]则每每被曲解为形形色色的现代非理性主义[irrationalism]的一种。

我在这次演讲中试图说明,古典经验主义和理性主义两者其实是大同小异,并且都是错误的。虽然我自己勉强算得上既是经验主义者

又是理性主义者,我仍认为,它们是错误的。不过,我相信,虽然观察和理性各有其重要作用,但是这些作用并不像它们的古典的倡导者所描述的那样。尤其是,我将试图表明,无论观察还是理性都不能说成是知识的源泉,这是指时至今日它们一直被说成是知识之源泉这个意义而言的。

II

我们的问题属于知识理论或者说认识论,后者以纯粹哲学的最抽象、最间接而且最不着边际的领域而著称。例如,这个领域最伟大的思想家之一休谟曾经预言,由于他的某些结论的间接性、抽象性和同实际漠不相关,他的读者中没有一个人会相信这些结论超过一个小时的。

康德[Kant]的态度则不同。他认为,“我能认识什么”这个问题是一个人所能提出的三个最重要问题之一。伯特兰·罗素[Bertrand Russell]尽管在哲学气质上更接近休谟,但在这个问题上似乎站在康德一边。我认为,罗素把科学、伦理学甚至政治的实际推论都归之于认识论,是正确的。因为,他说,认识论的相对主义即认为不存在客观真理之类东西的观念,以及认识论的实用主义即认为真理等于有用的观念[ideas],⁵都是同独裁主义和极权主义观念息息相关的。(参见《让人们思考》[*Let the People Think*],1941年,第77页以后。)

当然,对罗素的观点是有争议的。有些近代的哲学家提出了一种学说,认为一切真正的哲学因而也可以说一切认识论根本没有用处,同实际毫不相干。他们说,哲学由其本质所决定,不可能产生任何有意义的结果,因此它既不能影响科学,也不能影响政治。但是,我以为,观念是危险而又强有力的东西,即使哲学家也不时产生观念。实际上,我毫不怀疑,事实足可驳倒这种声称一切哲学均属无能的新学说。

事情实在是非常简单的。一个自由主义者相信法律原则、平等正义、基本权利和自由社会的可能性。这种信念容易使人认识不到:法官并不是无所不知的,可能把事实搞错;实际上绝对公正在任何一个案件

中都不可能实现。但是,这种对法律原则、正义和自由的可能性的信仰却不大可能使人避免接受一种认识论,这种认识论教导说,没有客观的事实;不仅在这个特定案件中,而且在任何别的案件中,都是如此;法官不可能犯事实的错误,因为对于事实他不可能弄错,就像他不可能弄对一样。

III

发端于文艺复兴[Renaissance]的伟大的解放运动,历经宗教改革[Reformation]、宗教战争[wars of religion]和革命战争的变迁,导致了操英语民族独享其权地生活在其中的自由社会。这个运动始终受到一种空前的认识论[epistemological]乐观主义的激励,这种乐观主义对人察明真理和获致知识的能力持一种十分乐观的态度。

这种对知识可能性所抱的新的乐观主义态度的本质在于主张**真理是显现的**[*truth is manifest*]这种学说。真理可能蒙上面纱。但是,它能够显露它自己。²如果它不显露自己,我们可以揭露它。扯去面纱可能不容易。但是,一旦赤裸的真理显露在我们眼前,我们就有能力认清它,把它同谬误区别开来,知道它是真理。

近代科学和近代技术的诞生正是受这种乐观主义认识论的激励,它的主要倡言人是培根和笛卡尔。他们教导说,在真理问题上,任何人都**不必求助于权威**,因为每个人自身拥有知识的源泉;他具有感官知觉的能力,可用以仔细观察自然界,也具有理智直觉的能力,可用以区分

2 见我引用的箴言:斯宾诺莎,《简论神、人和人的幸福》[*Of God, Man, and Human Happiness*]第15章(类似段落有:《伦理学》,第2部分,命题43附释:“实际上,像光明显示自身也显示黑暗一样,真理也是如此:它是其自身的标准,也是谬误的标准。”);《理智改进论》[*De intell. emend.*], 35, 36;第74封信,第7段末尾);洛克:《人类理解力论》[*Conduc Underst.*], 3。(并参见《罗马书》[*Romans*], (i, 19, 并见下面第17章。))

真理和谬误；其方法是拒绝接受任何未为理智所清晰而确定地察觉的观念。

人能够认识：因而他就能是自由的。这就是解释认识论乐观主义⁶和自由主义观念之间的联系公式。

这一联系同相反的联系相对应。不相信人类理性的力量，不相信人察明真理的力量，几乎总是同不信任人相联系。因而，认识论悲观主义同一种关于人类堕落的学说历史地相联系，它倾向于要求建立强有力的传统，牢固地树立强大的权威，而这将从愚昧和野蛮中拯救人类。（陀思妥耶夫斯基 [Dostoevsky] 的《卡拉玛佐夫兄弟》[*The Brother Karamazov*] 中的“大审问官”[*The Grand Inquisitor*] 故事里鲜明地勾勒了这种极权主义理论，描绘了当权者所负的重担。）

认识论悲观主义和乐观主义的对比可以说跟认识论传统主义 [traditionalism] 和理性主义 [rationalism] 间的对比基本相同。（我在较广意义上使用后一术语：它同非理性主义相对立，它不仅包括笛卡尔理智主义也包括经验主义。）因为，我们可以把传统主义解释为这样的信仰：在不存在客观的可察明的真理的情况下，我们面临在接受传统的权威与浑沌之间作出抉择；而理性主义当然总是主张理性和经验科学有权批判、拒斥任何传统和任何权威，因为它们以十足的非理性、偏见或偶然性作为根据。

IV

令人不安的事实是，甚至像纯粹认识论这样一门抽象的学问也不像人们所想象（如亚里士多德所相信）的那样纯粹，它的观念在很大程度上受到政治希望和乌托邦梦想的鼓动和无意的激励。这对于认识论者来说应当是一个告诫。他对此能做些什么呢？作为一个认识论者，我只有一个兴趣——找出关于认识论问题的真理，而不管这真理是否符合于我的政治观念。但是，难道我就不会在无意之中受我的政治希望和政治信仰的影响吗？

事情正是如此：我不仅勉强可以算是经验主义者和理性主义者，而且也是自由主义者（在这个术语的英国意义上）；可是，正因为我是自由主义者，所以我感到，对于一个自由主义者来说，没有什么事情比让各种自由主义理论承受彻底的批判考察更加重要的了。

我们进行这种批判考察的时候，发现了某些认识论理论，尤其是各种形式的认识论乐观主义，在自由主义观念发展中所起的作用。并且我发现，作为一个认识论者，我必须拒斥这些认识论理论，因为它们站不住脚。我的这种经验能够说明这样一点：我们的梦想和希望并不一定必然地支配我们的结果，在探索真理时，从批判我们所钟爱的信念开始，这可能是我们的最佳方案。有人可能觉得这种方案同常理相悖。但是，那些想望发现真理并且不怕真理的人，却不这样看。

V

7 在考察某些自由主义观念所固有的乐观主义认识论时，我发现有许多学说，虽然它们常为人们隐含地接受，但就我所知，尚未为哲学家或历史学家明确讨论过，甚至未被他们注意到。其中最基本的就是我已提到过的主张真是显现的那种学说。其中最奇怪的是无知的阴谋理论，它是显现真理学说所衍生的怪胎。

你们会记起来，我说的真理是显现的这种学说，是指这样的乐观主义观点：真理如果袒露在我们面前，总是可以认出它是真理的。因此，如果真理不显示出来，那它只是有待于揭示或者说发现而已。一旦揭示或发现了，就无需进一步论证。我们赋有一双眼睛去认清真理，还赋有理性的“自然之光”去洞察真理。

这个学说是笛卡尔和培根两人的学说的核心。笛卡尔把他的乐观主义认识论建基于 *veracitas die* [神之真理] 的重要理论之上。我们清晰而确定地看到是真的那些东西实际上必定是真的；因为，不然的话，上帝便是在欺骗我们。因此，上帝的诚实必定使真理显现出来。

在培根那里有类似的学说。它可以说成是关于 *veracitas naturae* [大自然之真理] 即自然的真实性的学说。大自然 [Nature] 是一本打开的书。心灵纯洁的读者不可能误读它。只有当他的心灵为偏见所毒害时，他才可能陷入错误 [error]。

这最后一点意见表明，主张真理显现的学说产生了解释谬误的需要。知识，即对真理的占有，是无需加以解释的。可是，如果真理是显现的，那么我们怎么会陷入错误呢？回答是：由于我们自己邪恶地拒绝认清显现的真理；或者因为我们的的心灵包藏着教育和传统所灌输的偏见，或者其他的邪恶影响，它们腐蚀了我们原先纯洁无邪的心灵。无知可能是那些阴谋使我们陷于无知的力量的恶作剧，通过灌输谬误毒害我们的心灵和蒙蔽我们的眼睛，使它们看不到显现的真理。因此，这种偏见和这种力量就是无知的根源。

马克思式的无知阴谋理论相当出名，它认为资本主义报刊阴谋歪曲和压制真理，并用荒谬的意识形态充塞工人的心灵，其中最突出的当然是宗教学说。令人惊讶的是，我们发现，这种马克思主义 [Marxist] 理论实在不算首创。让人民保持无知的刻毒狡诈的牧师在 18 世纪是一个陈腐的形象，我恐怕这还是自由主义的灵感之一。这可以追溯到新教徒关于天主教会的阴谋的信念，也可追溯到那些对英国国教抱类似看法的不信国教者的信念。（我已在别处把这种信念的前史追溯到柏拉图 [Plato] 的伯父克里提亚斯 [Critias]；见我的《开放社会》第 8 章第 2 节。）

这种对阴谋的奇特信念是下述乐观主义信念的几乎不可避免的结果：只要赋予真理相当的机遇，真理因而还有善良就必定胜利。“让真理和谬误格斗，谁曾见过在一场自由和公开的冲突中真理被击败的呢？”（《雅典最高法官》[*Areopagitica*]。比较法国成语 *La vérité triomphe toujours* [真理总是胜利]。）因此，当弥尔顿 [Milton] 的真理被击败时，必然的推论是：这种冲突不是自由的和公开的；如果显现的真理没有获胜，那么它一定是被人蓄意地压制了。可以看出，以真理必胜这个乐观主义信念为根据的宽容 [tolerance] 态度很容易动摇。（见 J. W. N. 沃特金斯

[J.W.N.Watkins] 论弥尔顿, 载 1959 年 1 月 22 日的《听众》[*The Listener*]。因为它很容易转变成一种阴谋理论, 而后者同宽容态度很难相容。

我不断言这种阴谋理论之中没有一个真理的颗粒。但是, 它基本上是一个神话, 正如它所由产生的显现真理论是一个神话那样。

因为, 简单的真理是: 真理往往很难达致, 并且一旦发现, 也很容易得而复失。错误信念可能有令人惊奇的生命力, 它无视经验, 也无需任何阴谋的帮助而能延续千万年。科学史, 尤其是医学史, 可提供我们许多范例。实际上, 一般阴谋理论本身就是一个例子。我是指这样的错误观点: 每逢发生邪恶的事物, 那一定是由于一种邪恶力量的邪恶意志所使然。这一观点以各种形式一直流传到了今天。

因此, 培根和笛卡尔的乐观主义认识论不可能是真的。然而, 这里最令人奇怪的也许是, 这种虚妄的认识论是一场史无前例的理智和道德革命的主要激发力量。它鼓励人们为自己思考。它给人带来希望: 他们借助于知识能争得自己和他人的自由, 免受奴役和痛苦。它使现代科学成为可能。它成为反对审查制度[censorship]和压制自由思想的斗争的基础。它成为英国新教徒的良心、个人主义[individualism]和新的人类尊严观的基础; 成为普遍教育的要求和向往自由社会的新梦想的基础。它使人感到要为自己和他人负责, 使人渴望不仅改善他们自己的状况, 而且也改善他们的同胞的状况。它是一种错误观念激起许多好的观念的一个实例。

VI

然而, 这种虚妄的认识论还导致了一些灾难性的后果。主张真理是显现的理论, 也即只要想望看到就人人都可看到真理的理论, 乃是几乎一切盲信[*fanaticism*]的基础。因为, 只有最堕落的邪恶才会拒绝看到显现的真理; 只有那些有充分理由害怕真理的人才会否定真理, 并阴谋压制它。

然而，主张真理是显现的这种理论不仅培育了盲信者——那些深信所有看不到显现真理的人一定是给邪恶迷住了的人们——而且也可导致极权主义 [authoritarianism]，尽管不像悲观主义认识论那样直接导致极权主义。事情之所以如此，只是因为真理通常并不是显现的。因此，据说是显现的真理就不仅始终需要解释和证实，而且始终需要再解释和再证实。需要一种权威几乎日复一日地来宣布和规定什么是显现的真理，而这权威可能学会随心所欲地、玩世不恭地做这事。许多灰心丧气的认识论家将脱离他们自己以往的乐观主义，而在悲观主义认识论的基础上建立一种辉煌的极权主义理论。我觉得，最伟大的认识论家柏拉图就是这种悲剧发展的范例。

VII

柏拉图在笛卡尔的神之真理学说的前史中起着决定性的作用。神之真理学说认为，我们的理智直觉不会欺骗我们，因为上帝是真诚的，不会欺骗我们；换句话说，它认为，我们的理智是知识的源泉 [a source of knowledge]，因为上帝是知识的源泉。这学说有漫长的历史，至少可以追溯到荷马和赫希俄德。

在我们看来，一个学者或历史学家习惯于引证原始资料，那是很自然的。然而，发现这种习惯发端于诗人，这也许使人感到有点意外，但是事实如此。希腊诗人都提到他们的知识的来源。这些来源是神圣的。来源是缪斯。吉尔伯特·默里 [Gilbert Murray] 说：“……希腊史诗作者总是不仅把我们所称的灵感，而且把他们关于事实的实际知识都归功于缪斯。缪斯‘无所不在，无所不知’……赫希俄德……总是解释说，他的知识仰赖于缪斯。别的知识来源实际上是认识到的。……但是，他常常请教缪斯。……荷马写作希腊军队大观这类题材，也是如此。”（《希腊史诗的兴起》[*The Rise of the Greek Epic*]，1924年，第3版，第96页）

像这段引文所示，这些诗人不仅习惯于要求灵感的神圣源泉，而且要求知识的神圣源泉——故事真实性的神圣保证人。

哲学家赫拉克利特和巴门尼德 [Parmenides] 提出的正是这两个要求。赫拉克利特似乎以先知自命,他“口若悬河,……受神的支配”,这神就是一切智慧的源泉宙斯 [Zeus] (DK, ³ B92, 32; 参见 93, 41, 64, 50)。至于巴门尼德,我们几乎可以说,他是荷马或赫西俄德同笛卡尔之间的缺失环节。他的指路明星和灵感源泉是女神狄克 [the goddess Dikē], 赫拉克利特 (DK, B28) 说她是真理的守护神。巴门尼德说她是真理钥匙的保护者和掌管者,他的所有知识的源泉。不过,巴门尼德和笛卡尔两人的共同点不仅仅是神的真理学说。例如,巴门尼德的真理保证神告诉他,为了区分真理和谬误,他必须只依赖理智,而不能依赖视觉、听觉和味觉。(参见赫拉克利特, B54, 123; 88 和 126, 暗示了不可观察的变化 [change] 产生可观察的对立物。)甚至他的物理理论(像笛卡尔一样,他也把它建立在他的理智主义知识理论之上)的原理也同笛卡尔所采纳的相同:虚空 [void] 是不可能的,世界必然是充满的 [necessary fullness of the world]。

在柏拉图的《伊安篇》中,把神之灵感——诗人的神之冲动和神之真的知 [true knowledge] 源泉或起源截然区分开来。(《斐德罗篇》中尤其从 259e 起进一步阐发了这个问题;在 275b-c 中,正像哈罗德·彻尼斯 [Harold Cherniss] 向我指出的,柏拉图甚至坚持区分起源问题和真理问题。)柏拉图承认诗人有灵感,但否认他们所说的事实知识有神性的权威。然而,我们知识的神之源泉学说在柏拉图的著名的 *anamnēsis* [回忆说] 中起决定性的作用,而这个理论在一定程度上承认每个人都具有神之知识源泉。(这个理论中考虑的知识,是关于一事物而不是一特定历史事实的本质 [essence] 或本性的知识。)按照柏拉图的《曼诺篇》(81b-d),在我们出生之前,没有什么东西是我们的不死灵魂所不知道的。因为一切自然物都是同宗同类的,所以我们的灵魂必定和一切自然物同类。因此,它知道它们全部:它知道一切事物。(关于亲缘关系和知识,参见《斐多篇》, 79d;《理想国》, 611d;

3 DK = 第尔斯 - 克兰茨 [Diels-Kranz]:《前苏格拉底残篇》[*Fragmente der Vorsokratiker*]。

《法律篇》，899d。)在出生时，我们就忘却了；但是，我们能够恢复我们的记忆和我们的知识，尽管只是部分地：只要我们重又看到真理，我们就会认识它。因此，一切知识都是再认识——回忆或回想我们曾经知道的本质或真谛。(比较《斐多篇》，72e 以下；75e)

这理论意味着，只要我们的灵魂在我们出生之前就居留和加入观念、本质或本性的神圣世界，它就处于神性的全知状态。人的出生是他的堕落；是他从自然的或神的知识状态堕落；因此，这就是他无知的起源和原因。(可能是从这里萌生了无知是罪恶的想法；比较《斐多篇》，76d。)

显然，这种回忆说和知识的神之起源或源泉的学说之间有密切联系。同时，回忆说和显现真理学说之间也有密切联系：甚至在我们堕落的健忘状态下，如果我们看到真理，我们也不可能不认识到它是真理。因此，作为回忆的结果，真理恢复到未被忘却也未被隐藏(*alēthēs*)的状态：它就是显现的真理。

苏格拉底[Socrates]在《曼诺篇》的一个精采段落中论证了这一点，他帮助一个未受过教育的青年奴隶“回忆”毕达哥拉斯[Pythagoras]定理的一个特例的证明。这里实际上是一种乐观主义认识论，也是笛卡尔主义的根源。看来，柏拉图在《曼诺篇》中意识到他的理论是非常乐观的，因为他把它描述为一种使人渴望学习、探索和发现的学说。

然而，柏拉图最后必定感到失望；因为我们在《理想国》(以及《斐德罗篇》)中看到一种悲观主义认识论在露头。在那个关于洞穴中的囚徒的著名故事(第 514 页及以后)中，他表明，我们的经验世界仅仅是实在世界的一个阴影、一种反映。他还表明，即使有一个囚徒从洞穴中逃出来面对实在世界，那他在认识和理解这个世界时将遇到几乎无法克服的困难，更不必说使那些滞留在洞穴里的囚徒们理解这世界的困难了。为了理解实在世界所遇到的困难几乎是超人的，很少有人(如果有的话)能达到理解实在世界的神之状态——真的知识、*epistēmē*[真知]的神之状态。

这是一种有关几乎一切人的悲观理论，虽然还不是关于一切人

的。(因为它教导说,真理能为少数人——上帝的选民——所达致。可以说,对于这些人来说,它甚至比显现真理的学说还要乐观。)《法律篇》中详尽无遗地阐发了这种悲观主义理论的种种极权主义和传统主义的推论。

可见,我们在柏拉图那里看到了从乐观主义认识论到悲观主义认识论的最早转变。这两种认识论各为两种关于国家和社会的截然对立的哲学奠定了基础:一方面是反传统主义、反极权主义、革命的和乌托邦的笛卡尔式理性主义,另一方面是极权主义的传统主义。

这种发展很可能同下述事实相关:人类认识论的堕落的观念,不仅可从乐观主义的回忆说的意义上加以解释,而且也可从悲观主义的意义上加以解释。

在后一种意义上,人的这种堕落宣判一切凡人——或者几乎一切凡人——都是无知的。我认为,在洞穴故事中(或许还在缪斯和她们的神圣说教遭到漠视时城邦陷落的故事中;见《理想国》,546d),人们能够辨认出这种观念的一种有趣的古老形式的回复。我现在想起巴门尼德的学说:凡人的意见是错觉,是一个错误的选择——错误的惯例的结果。(这可能导源于色诺芬[Xenophanes]的学说:一切人类知识都是猜测,而他自己的理论充其量也只是类似于真理。⁴)像卡尔·莱因哈特[Karl Reinhardt]所指出的,人类认识论的堕落的观念可以从这些女神的话里看到,这些话标志着从真理之路到虚妄的见解之路的过渡。⁵

4 这里间接提到的色诺芬残篇是,DK,B35,后面第5章第xii节有引证。关于似真理性的观念——同事实部分相符(因此还可能“像是真实的”或“可当做真实的”,像巴门尼德在这里所说的)的学说,尤见以下第236页以下(那里把逼真性同或然性相对比)和补遗3、4、6与7。

5 见卡尔·莱因哈特,《巴门尼德》[*Parmenides*],第2版,第26页;参见第5—11页,巴门尼德的话,DK,B1:31—32,它们是这里引文的第一、二两行。我的第三行是巴门尼德,DK,B8:60,参见色诺芬,B35。我的第四行是巴门尼德,DK,B8:61。

但是,你们也会知道,虚妄的见解
怎样强行闯入一切事物,注定要被当做真的……

现在我告诉你们,这个如此安排的世界完全像是真理,
你们以后就可以不再被凡人的观念带入歧途。

可见,虽然这种堕落影响一切人,但真理仍能通过神恩向上帝的选民昭示,甚至关于凡人的错觉和意见、惯例的观念和决定的非实在世界的真理,也即关于注定要被接受、被认可为实在的那个非实在现象世界的真理,也是如此。⁶ 12

巴门尼德接受的这个启示和他关于少数人既能把握不变的永恒实在世界,也能把握非实在的变化的似真的和欺骗的世界的信念,是柏拉图哲学的两个重要灵感。他总是回到这个主题上来,在希望、绝望和厌弃之间踟躅徘徊,摇摆不定。

VIII

然而,我们这里感兴趣的是柏拉图的乐观主义认识论,《曼诺篇》中的回忆说。我认为,它不仅包含了笛卡尔理智主义的胚芽,而且还包含了亚里士多德理论的胚芽,尤其是培根的归纳理论的胚芽。

因为,曼诺[Meno]的奴隶在苏格拉底的明智提问的帮助下,回忆起或重新体验到了他的灵魂在出生前的全知状态中曾占有过的现已忘却了的知识。我认为,当亚里士多德说(《形而上学》,1078b17-33,参见987b1)苏格拉底是归纳方法的发明人时,他暗指的正是这种著名的苏

6 把这种关于错误必然性的悲观主义观点同笛卡儿或斯宾诺莎的乐观主义加以对比,是很有意思的。斯宾诺莎在他的第76[74]封信(第5[7]段)中嘲笑一些人,“他们渴望一种用类似真实的虚妄观念鼓舞我们的不纯的灵魂”;参见下面第10章第xiv节和补遗6。

格拉底方法，这种方法在《泰阿泰德篇》中称为助产的艺术或 *maiertic* [接生术]。

我想指出，亚里士多德以及培根说的“归纳”[induction]，与其说是指从特殊观察事例得出普遍定律的推理，还不如说是一种引导我们能直觉或知觉一个事物的本质或真谛的方法。⁷但是，如我们所已看到的，这正是苏格拉底接生术的目标：它旨在帮助或引导我们去回忆；而回忆是看出一事物的真谛或本质的能力，这种本性或本质我们在出生前、在堕落之前是知道的。可见，接生术和归纳两者的目标是一样的。（顺便说一下，亚里士多德教导说，一次归纳的结果——对本质的直觉——要用对该本质下的一个定义[definition]来表达。）

现在，让我们更仔细地来考察这两种程序。苏格拉底的接生术本质上在于提出一些问题，它们旨在摧毁偏见、虚妄的信念（通常是传统的或13 时行的信念）和以无知的骄横态度作出的错误回答。苏格拉底自己并不假装已经懂得。亚里士多德这样描述他的态度：“苏格拉底提出问题，但不作解答；因为他承认，他也不懂。”（《论智者的辩驳》，183b7；参见《泰阿泰德篇》，150c-d, 157c, 161b。）可见，苏格拉底的接生术不是一种旨在教授信念的艺术，而是一种旨在净化或洗涤（参见《泰阿泰德篇》160e 提到的潮汐；参见《斐多篇》67b, 69bc。）灵魂中的虚妄信念、表面知识和偏见

7 亚里士多德说的“归纳”(*epagōgē*)，至少指两种不同的东西，他有时把它们连在一起。一个是一种方法，把我们“引向直觉一般原理”（《前分析篇》[*Anal. Pr.*] 67a 22 以下，《曼诺篇》中论回忆；《后分析篇》(71a 7)。另一个（《正位篇》[*Topics*] 105a 13, 156a 4; 157a 34; 《后分析篇》78a 35; 81b 5 以下各页）是引出（特殊的）证据——肯定的证据而不是批判的证据或反例。我认为，第一种方法似乎较古老，可以较好地同苏格拉底及其批判的和反例的助产方法联系起来。第二种方法似乎发端于试图在逻辑上把归纳系统化，或如亚里士多德所说的（《前分析篇》，68b 15 以下各页），构造一种有效的“产生于归纳的三段论”；作为有效的三段论[syllogism]，这当然必定是一种完善的或完全归纳（完全枚举事例）的三段论；而这里提到的第二种方法意义上的普通归纳则只是这种有效三段论的一种弱化的（不正确的）形式。（参见我的《开放社会》，第11章注33。）

的艺术。这种艺术通过教导我们怀疑我们自己的信念来做到这一点。

基本相同的程序是培根归纳法的不可缺少的组成部分。

IX

培根归纳理论的框架如下所述。他在《新工具》[*Nov. Org.*]中区分真方法和假方法。他称真方法为“*interpretatio naturae*”,通常译为“自然的诠释”,假方法称为“*anticipatio mentis*”,译为“心灵的预期”。这两个译名显然很不恰当。我以为,培根说的“*interpretatio naturae*”意指阅读,更确切地说,意指仔细琢磨大自然之书。(伽利略[Galileo]在他的《实验》[*Il saggiaiore*]第6节一个著名段落中说到“我们眼前的那本伟大的书——我指的是宇宙”,马里奥·邦格[Mario Bunge]诚恳地给我提醒过这段话;参见笛卡尔的《方法谈》[*Discourse*]第1节。)

“诠释”这个术语在现代英语中带有明显的主观主义或相对主义的色彩。当我们说到鲁道夫·塞金[Ruddf Serkin]对《皇帝协奏曲》[*Emperor Concerto*]的诠释时,我们是指存在着各种不同的诠释,而这是塞金的诠释。当然,我们并不想说,塞金的诠释不是最佳的、最忠实的、最接近于贝多芬原意的诠释。不过,虽然我们可能无法想象还有一个更好的诠释,但我们用“诠释”这个术语还是意味着尚有别的诠释或读法,至于别的读法中能否有一些同样真实的读法,这个问题可以暂不管它。

我在此把“读法”用作“诠释”的一个同义词,不仅因为这两个词意义十分相似,而且还因为“读法”和“阅读”经过一种同“诠释”和“解释”相似的修饰;只是就“读法”而言,两种意义全都用上了。在“我阅读了约翰的信”这句话里,我们看到的是普通的非主观主义的意义。但是,“我读约翰信中这段话的方法判然不同”或许还有“我对约翰信中这段话的读法很不同”,都可以说明“读法”这个词的后一种主观主义或相对主义的意义。

我断定,“解释”的意义(但不是在“翻译”的意义上)以完全同样的

方式变化,只是那个原始意义——也许是“给那些自己不能读的人高声朗读”——实际上已经失去。今天,甚至连“法官必须解释法律”这句话也意味着,他在解释法律时有一定的自由;而在培根时代,它的意思则是,法官有责任照本宣读法律,并以唯一正确的方式阐释和运用它。

- 14 *Interpretatio juris* (或 *legis*) [法律诠释] 的意思就是这样或那样地向外行阐释法律。(参见培根《广学篇》[*De Augmentis*] VI, xlvi; 以及 T. 曼利 [T. Manley], 《解释者: ……我国法律中所用的含糊语词和术语》[*The Interpreter: …… Obscure Words and Terms used in the Lawes of this Realm*], 1672 年。)它不给法律解释者一点儿自由;无论如何只容许盟过誓的解释者说明法律文件。

可见,“自然的诠释”这一译名是令人误解的;它应代之以“自然(真实)的读法”之类用语;同“法律的(真实)读法”相类似。我认为,“如实阅读大自然之书”,或者更准确地说,“仔细琢磨大自然之书”,正是培根的意思。关键在于,这个用语意味着避免一切现代意义上的诠释,它尤其不含有用非显现的原因或假说来解释自然中显现的东西的意图;因为这一切将成为培根意义上的 *anticipatio mentis*。(我认为,认为培根曾教导说假说——或猜想——可能从他的归纳法产生,那是错误的;因为培根归纳法的结果是确实的知识而不是猜想。)

至于“*anticipatio mentis*”的意义,我们只须引证洛克:“人委身于他们心灵的最初预期”(《人类理解力论》,26)。实际上,这是从培根翻译过来的;这一清二楚地表明:“*anticipatio*”意指“偏见”甚或“迷信”。我们还可参照“*anticipatio deorum*”这个用语,它的意思包藏着对神的朴素的、原始的或迷信的看法。但是,为使事情变得更加明白,可以指出:“偏见”(比较笛卡尔:《哲学原理》[*Princ.*] I, 50)源出于法律术语,根据《牛津英语辞典》的说法,是培根在英语中引入了“预先判决”^{*}这个动词,其意义是“预先滥判”,那是亵渎法官的职责。

^{*} “预先判决”原文为“to prejudge”,派生的名词为“prejudice”即“偏见”(或“成见”)。——译者

可见,这两种方法是(1)“仔细琢磨打开的大自然之书”,导致知识或 *epistēmē* [真知], (2)“心灵的偏见,它不适当地预先判断也许还是错误地判断大自然”,导致 *doxa* [见解] 或纯粹猜测,导致误读大自然之书。这后一种的方法为培根所拒斥,实际上是一种解释的方法(就解释这词的现代意义而言)。它就是**猜想或假说的方法**(顺便提一下,我正好是这种方法的一个虔诚倡导者)。

我们怎样做好准备去正确地、忠实地阅读大自然之书呢?培根的回答是,清除我们灵魂中一切预期、猜想、猜测或偏见(《新工具》, i, 68, 69 末)。为了净化我们的心灵,需要好好办各种事情。我们必须摆脱一切“偶像”即普遍抱有的虚妄信念;因为这些偶像歪曲我们的观察(《新工具》, i, 97)。但是,像苏格拉底一样,我们也必须找出各种反例,用以打破我们对我们想弄清其真谛或本性的那类事物所抱的偏见。像苏格拉底一样,我们也必须通过净化我们的理智,让我们的灵魂面对本质和本性的永恒之光(参见圣奥古斯丁 [St. Augustine]: 《论上帝之城》[*Civ. Dei*], VIII, 3): 我们的不纯的偏见必须通过援引反例来被除(《新工具》, ii, 16ff)。

只有如此净化我们的灵魂之后,我们才能开始勉力琢磨打开的大自然之书即显现的真理。

鉴于这一切,我认为,培根(以及亚里士多德)的归纳法和苏格拉底的接生术基本相同;就是说,心灵通过清洗偏见而做的准备,为的是使心灵能够认识显现的真理,即阅读打开的大自然之书。

笛卡尔的系统怀疑方法基本上也是如此:它是破除心灵的一切虚妄偏见,以便得出自明真理的不可动摇的基础的方法。

我们现在可以更清楚地看到,在这种乐观主义认识论中,何以知识状态是人的自然的或纯粹的状态、能看到真理的纯真之眼的状态,而无知状态的根源则是人失去天恩堕落时纯真之眼所受的伤害,这种伤害通过净化的过程可以部分地治愈。我们还可更清楚地看到,为什么这种笛卡尔式的和培根式的认识论本质上都仍然是一种宗教学说,它认为,一切知识的源泉都是神性的权威。

人们可能会说,培根是受柏拉图的神之“本质”或神之“本性”的鼓励,受希腊传统上自然的真实性和人为惯例的欺骗性之间的对立的鼓励,在他的认识论中用“大自然”取代了“上帝”。也许正是由于这个原故,我们在接近自然女神之前必须先净化自己:当我们净化了心灵之后,甚至我们的有时不可靠的感官(柏拉图对它们的不纯洁已绝望)也将变得纯洁。知识的源泉必须保持纯洁,因为任何不纯都可能成为无知的根源。

X

尽管他们的认识论带着宗教性质,培根和笛卡尔对于偏见,对于我们漫不经心地接受的传统信仰的抨击,显然是反极权主义和反传统主义的。因为,他们要求我们抛弃一切信仰,只接受那些我们自己发觉其真理性的信念。他们的抨击无疑是针对着权威和传统。它们是当时风靡的反权威斗争、反亚里士多德权威和经院传统的斗争的组成部分。人们不需要这种权威,如果他们自己能够识别真理的话。

但是,我认为培根和笛卡尔并未成功地使他们的认识论摆脱权威;而这与其说因为他们诉诸宗教的权威——诉诸自然或上帝,还不如说是出于一个更为深刻的原因。

他们尽管有强调个人的倾向,却不敢诉诸我们的批判判断——诉诸你们的判断或我的判断;也许这是因为他们感到,这可能导致主观主义[subjectivism]和武断。然而,不管可能出于什么理由,他们无疑未能放弃根据权威进行思维,虽然他们想要放弃它。他们只能用另一种权威来取代一种权威即亚里士多德和《圣经》的权威。他们都诉诸一个新
16 的权威;一个诉诸感觉的权威,另一个诉诸理智的权威。

这意味着,他们没能解决那个重大问题:我们怎能承认,我们的知识是人的——一切人的——事情,而同时又不意味着它纯属个人的狂想和武断呢?

然而,这个问题很久以前就被人看到并加以解决了;似乎首先是色

诺芬,然后是德谟克利特 [Democritus] 和苏格拉底(《申辩篇》中的而不是《曼诺篇》中的苏格拉底)。这种解决在于认识到,我们可能并且常常犯错误,有个别犯的,也有共同犯的,但正是这种关于错误和人的可错性 [fallibilism] 的观念包含着另一个观念——**客观真理**的观念:这个我们可能达不到的标准。因此,可错性学说不应看作为悲观主义认识论的一部分。这个学说意味着,我们能够探索真理,探索客观真理,尽管我们更可能错过真理。它还意味着,如果我们尊重真理,那我们必须通过坚持不懈地寻求我们的错误即通过不倦的理性批判和自我批判来寻求真理。

鹿特丹的伊拉斯谟试图复活这个苏格拉底学说——虽不引人注目但却重要的学说:“认识你自己,从而承认你之所知微乎其微!”然而,这个学说被真理是显现的这种信仰以及路德 [Luther]、加尔文 [Calvin]、培根和笛卡尔以不同方式作为例证和教海的新的自信所扫除。

这里重要的是要认识到笛卡尔的怀疑和苏格拉底、伊拉斯谟或蒙田的怀疑之间的区别。苏格拉底怀疑人的知识和智慧,并始终坚定地拒斥任何自称的知识或智慧。笛卡尔怀疑一切——但不怀疑最后能占有**绝对确实**的知识;因为他发现,他的普遍怀疑将导致他怀疑上帝的真实性,而这是荒谬的。在证明了普遍怀疑是荒谬的之后,他得出结论:我们能够确凿地认识,我们能够变聪明,其途径是仰赖理性的自然之光,区分源于上帝的清晰明确的观念和其他一切源于我们自己的不纯想象的观念。我们看到,笛卡尔的怀疑仅仅是一种接生工具,用于确立一种真理标准以及一种获取知识和智慧的方法。然而,在《申辩篇》中的苏格拉底看来,智慧在于意识到我们的局限性;在于明白我们(我们每个人)的知识非常贫乏。

库萨的尼古拉 [Nicolas of Cusa] 和鹿特丹的伊拉斯谟 [Erasmus of Rotterdam] (他提到了苏格拉底)所复活的正是这种人本质上可错的学说;尼古拉和伊拉斯谟、蒙田 [Montaigne]、洛克和伏尔泰 [Voltaire] 以及后来的约翰·斯图亚特·穆勒和伯特兰·罗素正是把这种“人文主义”学说(同弥尔顿所依据的乐观主义学说即真理必胜学说相对立)作为宽

容学说的基础。伏尔泰在他的《哲学辞典》[*Philosophical Dictionary*]中问道：“什么是宽容？”他回答说：“它是我们人性的一个必然结果。我们都是会犯错误的，并且动辄犯错误，因此，让我们彼此原谅对方的愚蠢。这是天然权利的第一原则。”（晚近还把可错性学说作为政治自由也即摆脱高压统治的理论的基础；见 F. A. 哈耶克[F. A. Hayek]的《自由政体》[*The Consitution of Liberty*]，尤见第 22 和 29 页。）

XI

培根和笛卡尔把观察和理性树为新的权威，并把它们树立在每一个人之中。但是，在这样做的时候，他们把人割裂为两部分，一个是具有真理权的高级部分，即培根的观察和笛卡尔的理智，另一个是低级部分。正是这个低级部分构成我们通常的自我即我们的原罪 [the old Adam]。因为，如果真理是显现的，那应对错误负责的就只有“我们自己”了。由于我们的偏见、我们的轻心、我们的愚顽，该受责备的正是我们；我们的无知的根源正是我们自己。

因此，我们被割裂成一个人的部分和一个超人的部分。人的部分即我们自己，这个部分是我们的可错见解 (*doxa*)、我们的错误和我们的无知的根源；超人部分，如感觉或理智，是真知 (*epistēmē*) 的源泉，对我们具有近乎神圣的权威。

可这是不行的。因为我们知道，笛卡尔的物理学是错误的，尽管它在许多方面值得称道；它的根据仅仅在于他认为是清晰和鲜明的因而应当是真实的那些观念。而感觉也是不可靠的、没有权威 [authority] 的，甚至巴门尼德之前的古人，像色诺芬和赫拉克利特 [Heraclitus] 以及德谟克利特和柏拉图就已知道。（参见后文第 164、165 页。）

奇怪的是，古人的这个教诲竟被现代经验主义者，包括现象学者和实证主义者忽视了；它在实证主义者和现象学者提出的大多数问题中和他们提供的解答中都遭到漠视。原因如下：他们认为，犯错误的不是我们的感觉，而总是“我们自己”在对我们的感觉“给予”我们的东西作

解释时犯了错误。我们的感觉告知我们真理，但我们可能犯错误，例如当我们试图把感觉告诉我们的东西转换成语言——惯例的、人造的、不完善的语言的时候。是我们的语言描述有缺陷，因为它可能带有偏见。

（因此，我们的人造语言有过错。但是，这时又发现，在某种重要意义上，我们的语言也是“给予”我们的：它包含许多代人的智慧和经验，因此如果我们误用了语言，那不应当责怪它。这样，语言也成为一种绝不欺骗我们的真实的权威。如果我们受到诱惑，轻漫地使用语言，那么，由于造成麻烦而应该责怪的正是我们。因为语言是个严厉的上帝，不会宽恕轻慢地对待他的话的人，而是将其投入黑暗和混沌之中。）

责怪我们和我们的语言（或对语言的误用），这有可能维护感觉（甚至语言）的神圣权威。但是，这种可能需付出一定的代价，那就是扩大这种权威和我们自己之间的隔阂，我们能由之获得忠实的自然女神的权威性知识的纯粹源泉和我们的不纯洁的有罪的自我之间亦即上帝和人之间的隔阂。如前所述，我认为，这种大自然的真实性的观念可能是培根发现的，导源于古希腊人；因为，它是 *Natura* [自然] 和人类惯例之间那种古典对立的一部分，这种对立按照柏拉图的说法，是品达 [Pindar] 提出来的；这可以在巴门尼德那里看出；并且巴门尼德、某些智者（例如希庇阿斯）以及（在一定程度上）柏拉图本人把这种对立同神赐真理和人的错误甚或谬误间的对立相等同。在培根之后，也在他的影响下，那种认为大自然是神圣的和真实的，而一切错误或谬误皆源于我们人类自己的惯例的欺骗性的观念，不仅在哲学史、科学史和政治史中，而且在形象化的艺术史中始终起重大作用。例如，E. H. 贡布里希 [E. H. Gombrich] 的《艺术与错觉》[*Art and Illusion*] 中所引用的康斯特布尔 [Constable] 那些关于自然、真实、偏见和惯例的极令人感兴趣的理论。这种观念在文学史甚至音乐史中也有其作用。

XII

认为一个陈述的真可通过探索其源泉即其**起源**来判定的奇怪观点,能否解释说是由于某些可清除的逻辑错误呢?或者说我们能否用几乎就是宗教的信仰或心理的因素——或许诉诸双亲的权威来解释它呢?我认为,这里我们确能看出一个逻辑错误,它跟我们的语词、词项或概念的意义同我们的陈述或命题的**真理性**之间的相似有关。(见表格。)

显而易见,我们的语词的意义同其历史和起源确有关系。从逻辑上看,一个语词是一个惯例符号;从心理上看,它是一个其意义由使用、习惯或联想确定的符号。从逻辑上看,它的意义实际上由一种初始判定确定,这初始判定有如一个初始定义或惯例、一种初始社会契约;从心理上看,它的意义在我们最初学会使用它、在我们第一次形成语言习惯和联想的时候得到确定。例如,学童抱怨法语不必要的人为性,因为法语中“pain”意味着面包;他感到,英语是那么自然和直截了当,痛苦[pain]就叫“pain”,面包[bread]就叫“bread”。他可能很正确地理解用法的惯例性,但他表达了这样的感情:原始惯例(在他看来是原始的)没有理由不具有约束力。因此,他的错误可能仅仅在于忘掉了可能存在几种同样具有约束力的原始惯例。但是,谁没有隐而不见地犯这种错误呢?当我们发现,在法国甚至幼儿也能说一口流利的法语时,大多数人会感到惊奇。当然,我们对自己的天真会置之一笑;但如果有个警察发现,那个叫“塞缪尔·琼斯”的男子的**真名**是“约翰·史密斯”时,我们不会报以一笑,虽然这里无疑还有着那种不可思议的信仰的最后一点痕迹,那就是以为我们获知一个人或一个神的**真名**,就获得了控制他的权力。

可见,实际上存在一种熟悉的和逻辑上可辩护的意义,在这个意义上,一个词项的“真正的”或“恰当的”意义就是它的原始意义;因此,如果我们理解它,我们就这样理解它,那是因为我们正确地即从一个真

正的权威、从知道这种语言的人那里学到它的。这表明,一个语词的意义的问题实际上同我们的惯用法的权威性的来源或起源问题相联系。

观念		
即		
名称或词项或概念		陈述或判断或命题
可以被表述成		
语词		断定
它们可能是		
有意义的		真的
并且它们的		
意义		真理性
可通过		
定义		推导
还原为		
未定义概念		原始命题
试图用这些手段去确定而不是还原其		
意义		真理性
导致无穷后退[<i>infinite regress</i>]		

一个事实陈述、一个命题的真理性问题就不同了。因为任何人都可能犯事实的错误,甚至在那些他本当是权威的问题上,例如他自己的年龄或者他此刻刚刚清晰而又鲜明地知觉到的一个事物的颜色等问题上,也是如此。至于起源,一个陈述在最初作出和第一次得到恰当理解时,很可能已经是虚假的了。另一方面,一个语词一旦被理解,就一定具有特定的意义。

如果我们这样来思考语词意义和陈述真理性同它们的起源的关联方式上的差别,那么我们不大会认为,起源问题对知识或真理的问题有很大关系。然而,意义和真理之间存在深刻的相似;并且还有一种哲学

观点——我称之为“本质主义”——试图把意义和真理密切地联结起来,以致用同样方式对待它们的那种诱惑几乎成为不可抗拒的。

20 为了简单地说明这一点,我们可以再次思考一下前页上的表,注意其两边之间的关系。

这表的两边是如何联系的呢?如果我们看表的左边,便发现“定义”这个词。可是,一个定义是一种**陈述**、**判断** [*theory*] 或**命题**,因此也就是列在表右边的那些东西之一。(顺便指出,这一事实并不破坏这表的对称性,因为推导也超出了列在出现“推导”这个词的那一边上的那类事物即陈述等:正如一个定义是由一种特殊**语词序列**而非一个语词来表述一样,一个推导也是由一种特殊**陈述序列**而非一个陈述来表述。)出现在表左边的定义不过是陈述,这一事实意味着,定义能以某种方式联结表的左右两边。

定义的这种作用,实际上是我称之为“本质主义”的那种哲学学说的一部分。按照本质主义(尤其是亚里士多德的那一种),一个定义就是关于一事物的固有本质或本性的一个陈述。同时,它还表明了一个语词即指称该本质的名词的意义。(例如,笛卡尔和康德都认为,“物体”这一语词指称某种本质上广延的东西。)

此外,亚里士多德和所有其他本质主义者都认为,定义是“原理”;这就是说,它们产生初始命题(例如“一切物体都是广延的”),这些命题不可能从其他命题推导出来,它们形成每个论证的基础或其基础的一部分。这样,它们也成为每门科学的基础。(参见我的《开放社会》,尤见第 11 章的注 27—33。)应当指出,这个特殊信条尽管是本质主义信条的重要部分,却没有诉诸“本质”。正因为这样,某些反对本质主义的唯名论者,例如霍布斯 [Hobbes] 或石里克 [Schlik] 也接受它。(见后者的《知识论》[*Erkenntnislehre*],第 2 版,1925 年,第 62 页。)

我认为,我们现在已经占有了一种手段,可用以解释下述观点的逻辑:起源问题可能解决事实真理的问题。因为,如果起源能决定一个词项或语词的**真正意义**,那么,它们也就能决定一个重要观念的**真正定义**,因此也至少能决定一部分基本“原理”,后者是对事物本质或本性的

描述，它奠定了我们的论证因而也奠定了我们的科学知识的基础。所以，于此可见，我们的知识有其权威性源泉。

然而，我们必须认识到，本质主义认为定义可以增加我们的事实知识这是错误的（尽管作为对惯例的判定，它们可能受我们的事实知识的影响；尽管它们创造一些工具，这些工具又可能反过来影响我们的理论的形成，因而也影响我们的事实知识进化）。一旦我们看到，定义从不给出任何关于“本性”或“事物本性”的事实知识，我们便也会看到，某些本质主义哲学家试图在起源问题和事实真理问题之间建立的逻辑联系破裂了。 21

XIII

这一切基本上都属于历史回顾。我现在将它们撇开不论，转而讨论这些问题本身及其解决。

我的演讲的这一部分，可以说是对像休谟下述经典陈述所表述的经验主义的抨击：“如果我问你，你为什么相信任何特定的事实问题……那么，你一定告诉我某个理由；这个理由将是与之有关的某个其他事实。可是，因为你不可能依此方式无限地进行下去，所以你最后必定终止于某个呈现于你的记忆或感官中的事实；或者你必须承认，你的信仰毫无根据。”（《人类理解研究》[*Enquiry Concerning Human Understanding*] 第1部分第5节；塞尔比-比格[Selby - Bigge]，第46页；参见我摘自第1部分第7节的箴言；第62页。）

经验主义正确性的问题大致可表述如下：观察是我们关于自然界知识的终极源泉吗？如果不是，那么，我们知识的源泉又是什么呢？

不管我可能对培根说过些什么，即使我已设法使培根哲学的那些我已加以评论的部分变得不怎么受培根派和其他经验主义者欢迎，这些问题还是存在。

我们知识的源泉的问题最近已被重新表述如下。如果我们作出一断定，那么我们必须证明它是合理的；但这意味着，我们必须能够回答

下述问题。

“你怎么知道的?你的断定的源泉是什么?”

经验主义者认为,这又等于这样的问题:

“你的断定根据哪些观察(或观察记忆)?”

我觉得这一连串问题完全不能令人满意。

首先,我们的断定大都不是根据观察,而是根据各种别的源泉。对“你怎么知道的”这个问题,回答说“我在《泰晤士报》[*The Times*]上读到它”或者“我在《不列颠百科全书》[*Encyclopaedia Britannica*]上读到它”,要比回答说“我观察到过它”或“我从去年做的一次观察得知它”更为可信也更加明确。

经验主义者将回答说:“可是,你对《泰晤士报》或《不列颠百科全书》获取其信息是怎么看待的呢?无疑,只要你进行足够的探究,最后一定以亲眼目睹的观察的报道(有时称为‘记录句子’或像你自己所称的‘基本陈述’[*basic statements*])而告终。”经验主义者将继续说:“大家知道,图书基本上都是根据别的书写成的。大家还知道,例如,一个历史学家愿根据文献撰著。可是,归根结底,这些以前的书或这些文献必定以观察为根据。否则,就必须把它们说成是诗歌、发明或谎言,而不能说成是陈述。正是从这个意义上,我们经验主义者断言,观察必定是我们知识的终极源泉。”

22 这里我们看到了经验主义的实例,正如我的有些实证主义者朋友今天所提出的一样。

我试图表明,这种实例同培根的一样,很少有正确性可言;其次,对知识源泉问题的这种回答是违反经验主义的;最后,关于终极源泉——人们可以诉诸这一源泉,如同向更高级的法院或当局上诉那样——的整个问题必定因其以错误为根据而遭拒斥。

首先,我想表明,如果你真的继续向《泰晤士报》及其记者询问其知识的来源,那么你事实上绝不会得到经验主义者相信其存在的那种亲眼目睹的观察。相反,你倒会发现,你每前进一步,就需要前进更多步,其数目的增加就像滚雪球那样。

现在举这样的断定作为例子，通情达理的人可能认为对于这个断定，回答“我在《泰晤士报》上读到过它”已经足够；试看断定：“首相决定提前几天返回伦敦”。暂且假定：某人怀疑这个断定或感到需要研究其真实性。他将做什么？如果他有一个朋友在首相办公室，那么最简捷的办法是打个电话给这位朋友；如果这朋友确认了这消息，那么，就没什么可说了。

换言之，只要可能的话，这位调查者总是试图去核对或考察**这被断定的事实本身**，而不是追溯这信息的来源。可是，按照经验主义理论，“我在《泰晤士报》上读到过它”这个断定仅仅是追溯终极源泉的证明程序中的第一步。下一步是什么呢？

接下去至少有两个步骤。一个步骤是想到，“我在《泰晤士报》上读到过它”也是一个断定，我们可以问：“你是在《泰晤士报》上而不是在一家与其十分相似的报纸上读到它，你这个知识的来源是什么呢？”另一个步骤是向《泰晤士报》询问其知识的来源。对第一个问题的回答可能是“我们只订阅《泰晤士报》，我们总是在早上收到报纸”，而这又引起了一连串有关源泉的问题（这些我们就不深究了）。第二个问题可能从《泰晤士报》编辑那里得到如下回答：“我们接到首相办公室的电话。”现在按照经验主义的程序，我们在这阶段应当接着问：“接这电话的是哪位先生？”然后得到他的观察报告；但是，我们还必须问这位先生：“你听到的是首相办公室一位官员的声音，你这个知识的来源是什么？”如此等等。

这一连串冗长乏味的问题不可能达致一个令人满意的结论，其原因十分简单。原因如下。每个证人在报道时总是充分运用他有关人物、地点、事情、语言惯用法、社会习俗等等的知识。他不可能仅仅依据他的耳目，当他的报道将用于证明值得作证的断定时，就更其如此。不过，这一事实当然总是引起新的问题，即关于他知识的那些不可直接观察的 23 因素的源泉的问题。

因此，追溯一切知识的终极观察源泉的纲领在逻辑上是不可能贯彻到底的：它导致无穷后退。（显现真理的学说截止这种后退。这是令

人感兴趣的,因为它可能有助于解释该学说为何如此吸引人。)

我在括号里想指出,这论据同另一个论据密切相关,也即一切观察都包含按我们的理论知识所作的解释,⁸或者说,未搀杂理论的纯粹观察知识(如果可能的话)将是极其贫乏和毫无用处的。

关于这种探询源泉的观察主义纲领,最惹人注目的,除了它的冗长乏味之外,就是它完全违反常识。因为,如果我们对一个断定发生怀疑,那么,正常的程序是检验它,而不是探询它的源泉;如果我们找到独立的确证,那么,我们往往会接受这个断定,丝毫不为源泉操心。

当然,在有些场合,情况就不同了。检验一个历史的断定,始终意味着追溯源泉;但是对于目击者的报道,通常都不是这样。

显然,历史学家不会不加批判地接受文献的证据。有真诚的问题,有偏见的问题,也有像重建早先的源泉之类的问题。当然,还有这样的问题:当这些事件发生时,这作家在场吗?但是,这并不是一个历史学家的特有的问题。他可能为一个报道的可靠性操心,但他不大会为一个文件的作家是不是该事件的目击者操心,更不可能去假定这事件本质上是一个可观察事件。如果一封信上说“我昨天在这个问题上改变了主意”,它可能是最有价值的历史证据,哪怕主意的改变是不可观察的(哪怕我们鉴于别的证据,可以猜想这作家在撒谎)。

至于目击者,他们在法庭上的重要性几乎是独一无二的,法庭上可能反复查问他。像大多数律师所知道的那样,目击者常常犯错误。这已作过实验研究,结果十分惊人。渴求如实描述一个事件的证人很容易犯一连串错误,尤其当某些激动人心的事件匆匆发生时;如果一个事件使人联想到某种诱人的解释,那么,这解释往往会歪曲实际看到的情形。

休谟对历史知识的看法则不同:他在《人性论》(第1册第3部分第4节;塞尔比-比格,第83页)中写道:“……我们相信,恺撒[Caesar]于
24 三月十五日在塞纳特宫[the Senate-house]被杀死……因为这一事实为

8 见我的《科学发现的逻辑》[*Logic of Scientific Discovery*],第25节最后一段和新的附录*x,(2)。我在《泰晤士报》上所做的论证,已有马克·吐温[Mark Twain]开了先例,见后面第414页。

历史学家们的一致证明所确立，他们一致地确定这一事件的确切的时间和地点。这里是呈现在我们记忆或感觉面前的一些符号和字母；我们也记得这些印刷符号用作标示某些观念；这些观念是在进行某活动时立即出现在头脑中并从这活动存在时起就被接受的；或者，它们是从其他人的证明推导出来，而那个人的证明又来自另一个证明……直到我们达到该事件的目击者和旁观者。”（参见《人类理解研究》，第 10 节；塞尔比 - 比格，第 111 页及以后。）

在我看来，这种观点必定导致上述的无穷后退。因为，这问题当然在于“历史学家们的一致证明”是否被接受，或者说，它是否可能被看作他们依据一个普通的然而假造的源泉得出的结果而遭拒斥。诉诸“呈现于我们的记忆或我们的感觉中的字母”，对于有关编史工作的这个问题或任何其他问题都没有什么关系。

XIV

那么，什么是我们知识的源泉呢？

我以为，答案是这样的：我们的知识有各种各样的源泉；但是，没有一种源泉有权威性。

我们可以说，《泰晤士报》或者《不列颠百科全书》可能是一个知识源泉。我们可以说，《物理学评论》[*Physical Review*]上关于一个物理学问题的某些论文，比《泰晤士报》或《不列颠百科全书》上关于这个问题的文章，更权威性，更带知识源泉的性质。但是，如果说，《物理学评论》中的这篇论文的源泉必定全部是观察甚或部分观察，那就大错特错了。这源泉很可能是发现另一篇论文中的一个漏洞，或者是发现另一篇论文中提出的一个假说可用某个实验加以检验；所有这些非观察的发现全都增加我们的知识，就此而言，它们都是“源泉”。

当然，我并不否认，一个实验也可能增加我们的知识，而且还是在相当大的程度上增加。但是，它不是任何终极意义上的源泉。它总是有待于核实：像《泰晤士报》那则新闻的例子一样。我们通常不会对一个实

验的目击者提出疑问,但当我们对这结果发生怀疑时,我们可能重复这一实验或者要求别人去重做。

关于我们知识的终极源泉的这种哲学理论的根本错误是,它没有十分明确地区分起源问题和正确性问题。大家知道,就编史工作[*historiography*]而言,这两个问题有时可能重合。一个历史断定的正确性的问题可能只可用或主要用某些史料的起源来检验。但是一般说来,这两个问题是不同的;我们一般不通过追溯一个断定或信息的源泉
25 或由来去检验它的正确性,而是通过批判考察所断定的东西也即被断定的事实本身直接地检验它的正确性。

可见,经验主义者的问题——“你如何知道?你的断定的源泉是什么?”——在提法上就是错误的。这不是表述得不精确或者太马虎,而是它们的构想根本不对:它们是些企求独裁主义回答的问题。

XV

传统的认识论体系可以说是对我们知识源泉的问题作肯定或否定回答的产物。这些体系从来不对这些问题提出质疑也不怀疑其合理性;这些问题被认为是合情合理的,谁也没有看出它们的危害。

这是饶有兴味的,因为这些问题在精神上显然是独裁主义的。它们可以同那种传统的政治理论问题即“谁应当统治”相比,这问题企求一种独裁主义的回答,例如,“最好的人”、“最聪明的人”、“人民”或者“大多数人”。(顺便指出,它使人联想到像“谁应当是我们的统治者:资本家还是工人”这样的愚蠢抉择,类似于“知识的终极源泉是什么:理智还是感觉?”)这个政治问题提得错误,引出的回答似是而非(像我在《开放社会》第7章里所试图表明的那样)。它应当被一个截然不同的问题取代,例如“我们怎样组织我们的政治机构,使得坏的或无能的统治者(我们应当避免他们,但我们还是很可能碰到他们)不能造成太大的危害?”我认为,只有如此改变我们的问题,我们才有希望达到一种合理的政治制度[*insitutions*]理论。

关于我们知识源泉的问题也可以相似的方法取代。人们总是本着这样的精神问：“我们知识的最好的源泉——最可靠的源泉，那些不会导致我们犯错误的源泉，我们在有疑问的时候可以并且必须像去最高法庭上诉那样求助于它的源泉，是什么？”可是，我认为这种理想的源泉同理想的统治者一样根本不存在，一切“源泉”都很容易引导我们不时地陷于错误。因此，我提议，对我们的知识源泉的问题，应当代之以一个截然不同的问题：“我们怎样才能有希望发现和消除错误？”

我们的知识源泉的问题，像那么多独裁主义的问题一样，是个遗传的问题。它询问我们知识的起源，本着这样的信仰即知识可以其谱系证明为合理的。这问题的背后有着这样的（常常是不自觉的）形而上学观念：纯种知识、未玷污的知识和导源于最高权威、（可能的话）导源于上帝的知识的高贵性。我的修改过的问题“我们怎么可能有希望发现错误？”可以说导源于这样的观点：这种纯粹的、未玷污的和确实的源泉是不存在的，起源或纯粹性问题不应当同正确性或真理性问题相混淆。这种观点可以远溯到色诺芬。色诺芬知道，我们的知识是猜测、见 26
解解——*doxa* [见解] 而不是 *epistēmē* [真知]，像他的诗句所表明的那样（DK, B, 18 和 34）：

神并没有从一开始就为我们把万物昭示；
但是随着时间流逝，
通过探索，人们发现了什么是较好的东西。

可是，至于确实的真理，没有人知道过它，
将来也不会有人知道它；既不知道关于众神的
也不知道关于我所说的一切的真理。
即使他偶尔说出终极真理，
他自己也并不知道它；
因为一切只不过是猜测织成的网。

然而,关于知识的权威性源泉的传统问题,甚至今天仍有人反复提出,并且往往是实证主义者和其他自以为是反权威的哲学家们提出来的。

我认为,对我的问题——“我们怎样才能有希望发现和消除错误?”——的正确回答是:“通过**批判**其他人的理论或猜测以及——如果我们能学会这样做的话——通过**批判**我们自己的理论或猜测。”(后一点是非常合乎需要的,但并非必不可少的,因为如果我们未能批判我们自己的理论,那也会有别人来替我们这样做。)这个回答概述了我打算称为“批判理性主义”的立场。这是我们得之于古希腊人的一种观点、一种态度和一种传统。它迥异于笛卡尔及其学派的“理性主义”或“理智主义”,甚至也迥异于康德的认识论。然而,在伦理学、道德知识的领域,康德以他的**自主原则**[*doctrine of autonomy*]接近了它。这原则表达了他的如下认识:我们不必接受一个权威的命令作为伦理学的基础,不管是如何赞赏它。因为,每当我们面临一个权威的命令时,都要我们去批判地判断,遵从它是道德的还是不道德的。这权威可能有权强加它的命令,而我们则可能无力抗拒。但是,如果我们有选择的确实力量,那么最终的责任还在我们身上。是否遵从一个命令,是否服从一种权威,都要我们自己去批判定。

康德大胆地把这个观念带进宗教领域,他写道:“……无论如何,应当使上帝为你所知,即使……他显露于你,也得由你……去判断:你是否要相信他和崇敬他。”⁹

从这个大胆声明来看,康德在他的科学哲学中并未采取同样的批判理性主义态度、批判地探索错误的态度,那是令人奇怪的。我确信,妨碍康德这样做的,只是因为他接受了牛顿[Newton]宇宙论的权威性,而这是牛顿宇宙论令人难以置信地成功地通过最严格的种种检验的一个
27 结果。如果对康德的这种解释是正确的,那么我倡导的批判理性主义

9 见康德,《纯粹理性范围内的宗教》[*Religion Within the Limits of Pure Reason*]第2版(1794年),第4章,第2部分,第1节,第一个脚注。本书第7章有关22的正文更完整地援引了这段话未见于第1版,1793年。

(以及批判经验主义) 仅仅是对康德自己的批判哲学作了最后一点润色。是爱因斯坦[Einstein]使我作的这种润色成为可能,他教导我们,牛顿理论很可能是错误的,尽管它取得了压倒一切的成功。

因此,我对“你如何知道?你的断定的源泉或基础是什么?哪些观察引导你作出这断定?”等问题的回答是:“我不知道:我的断定仅仅是一个猜测。不用考虑它可能由之产生的那个或那些源泉——存在许多可能的源泉,我可能对它们有一半不知道;起源或谱系在任何场合都同真理没什么关系。但是,如果你对我试图用我的尝试性断定加以解决的那个问题感兴趣,那么,你可以通过尽可能严格地批判它来帮助我;如果你能设计出某种你认为能反驳我的断定的实验检验,那我将高兴地、竭尽全力地帮助你反驳它。”

严格说来,仅当这问题针对某个区别于历史断定的科学断定提出的时候,这个回答¹⁰才适用。如果我的猜想是一种历史的猜想,那么,源泉(在非终极的意义上)当然将进入对该猜想的正确性的批判讨论之中。然而,我的回答基本上仍将与前面已看到的回答相同。

XVI

我认为,现在该是提出这场讨论的认识论结果的时候了。我将把它们表述为九个命题。

1. 不存在终极的知识源泉。每个源泉、每个提示都是值得欢迎的;每个源泉、每个提示都有待于批判考察。除历史学领域以外,我们通常都是考察事实本身,而不是考察我们信息的来源。

2. 真正的认识论问题不是关于源泉的问题;我们要问的倒是所作的断定是否真——就是说,它是否同事实一致。(阿尔弗雷德·塔尔斯基[Alfred Tarske]的工作表明,我们可以在同事实相符这个意义上运用

10 这个回答和本节的几乎全部内容,采自我最初发表于《印度哲学杂志》[*The Indian Journal of Philosophy*]1959年第1期上的一篇文章,只作了稍许修改。

客观真理观念,而不陷于二律背反。)我们试图尽可能地通过考察或检验这个断定本身来查明这一点;这种考察或检验或者直接对断定本身进行,或者对其推论进行。

3. 对于这种考察,一切形式的论证都可能是恰当的。一个典型的程序是考察我们的理论是否同我们的观察相一致。不过,我们也可以考察比如我们的历史源泉是否相互一致和内在一致。

4. 量上和质上都最重要的知识源泉——除了先天知识而外——是传统。我们的知识大都是通过事例、通过别人讲述、通过读书、通过学习怎样进行批判、学习怎样容纳和接受批判、怎样尊重真理而获得的。

28 5. 我们知识的源泉大都是传统,这一事实表明反传统主义是无益的。但是,切不可认为这个事实支持一种传统主义的态度,因为我们的每一点传统知识(甚至我们的先天知识)都可加以批判考察并且都可能被推翻。然而,没有传统,就不可能有知识。

6. 知识不可能从无——从 *tabula rasa* [白板] ——开始,也不可能从观察开始。知识的进步主要在于对先前知识的修改。虽然我们有时(例如在考古学中)可能通过一次偶然的观察而进步,但发现的意义一般都取决于它修改我们以往理论的力量。

7. 悲观主义的和乐观主义的认识论差不多同样错误。柏拉图的悲观主义的洞穴说是真实的,而他的乐观主义的回忆说则不然(虽然我们应当承认,像一切其他动物乃至一切植物一样,一切人都具有先天知识)。不过,虽然现象世界的确仅仅是我们的洞穴的墙上的那些阴影的世界,我们却全都一刻不停地超越它;虽然像德谟克利特所说的,真理隐藏在深处,但我们能够探索深处。不存在可供我们依据的真理标准,这一事实支持悲观主义。但是,我们具有这样的标准:如果幸运的话,它们允许我们认识错误和谬误。清晰性和明确性不是真理的标准,但隐晦和含混之类的东西却可能象征错误。同样,连贯性不能确立真理,但是不连贯性和不一致性却能确立谬误。当认识到了它们,我们自己的错误便提供暗淡的红光,帮助我们在洞穴的黑暗中摸索出路。

8. 观察和理性都不是权威。理智的直觉和想象极端重要,但它们

并不可靠：它们可能非常清晰地向我们显示事物，但它们也可能把我们引向错误。它们作为我们理论的主要源泉是必不可少的；但我们的理论大都是虚假的。观察、推理甚至直觉和想象的最重要功能，是帮助我们批判考察那些大胆的猜想，我们凭借这些猜想探索未知。

9. 对一个问题的每一种解决都引出新的未解决的问题；原初的问题越是深刻，它的解决越是大胆，就越是这样。我们学到的关于这世界的知识越多，我们的学识越深刻，我们对我们所不知道的东西的认识以及对我们的无知的认识就将越是自觉、具体，越有发言权。因为，这实际上是我们无知的主要源泉——事实上我们的知识只能是有限的，而我们的无知必定是无限的。

10. 每一种问题的解决都提出了新的未解决的问题；被提出的问题越多，原来的问题就越深刻，解决的办法就越大胆。我们对这个世界了解得越多，我们的学识越深刻，我们就越是能清晰地认识到我们的所知 29 知是何其之少，懂得我们是多么无知。的确，这就是我们的无知的主要来源——事实上，我们的知识只能是有限的，而我们的无知则是无限的。

当我们沉思天空的广阔无垠时，对我们的无知之无边无际可见一斑：虽然单纯的宇宙大小不是我们无知的最深刻的原因，但它是其原因之一。F. P. 拉姆齐 [F.P.Ramsey] 在他的《数学基础》[*Foundations of Mathematics*] 的一个精采段落（第 291 页）中写道：“我同有些朋友的分歧，似乎在于我很不重视体积。我在无垠的天空面前丝毫也不自惭渺小。星星可能很大，但它们不能思维不能爱；而这些特性给我留下的印象远甚于体积。我丝毫不为自己体重将近 240 磅而自喜。”我想，拉姆齐的朋友在单纯的体积无关重要这一点上大概会同他一致的，如果说他们在无垠的天空面前感到渺小，我想这是因为他们从中看到了他们无知的一个象征。

我认为，尝试了解这个世界是值得的，即使在尝试这样做时，我们所获知的仅仅是自己所知不多。这种认识到无知的状况可能有助于解决我们的许多麻烦。尽管我们各人所有的各种点滴知识大不相同，在

无限的无知上却全都一样,记住这一点对我们所有人都会是有益的。

XVII

最后我还想提一个问题。

在一个必须作为假理论加以拒斥的哲学理论中,只要我们去寻找,就往往能找到一个值得保留的真实观念。在关于我们的知识的终极源泉的那些理论中,我们能否也找到一个这样的观念呢?

我相信是能够找到的;我想,构成我们全部知识的源泉是超自然的这一学说的两个主要观念中的一个观念是值得保留的。我认为第一个观念是虚假的,而第二个是真实的。

第一个即虚假的观念是,我们必须用肯定的理由证明我们的知识或理论是合理的,所谓肯定的理由也就是能确立它们的理由,或至少使它们成为高度可能的理由;总之,用比它们迄今一直经受住批判这个理由更好的理由。我认为,这个观念意味着,我们必须诉诸某个终极的或权威性的真知源泉;至于这种权威的性质的问题,即它是人的(如观察或理性)还是超人的(因此也是超自然的)这个问题仍然悬而未决。

第二个观念(罗素强调过它的极关重要)是,人不具有用律令确立真理的那种权威;我们应当服从真理;真理超越人的权威。

这两个观念合在一起几乎立即就产生这样的结论:我们的知识由
30 之导出的源泉必定是超人的;这个结论倾向于鼓励人洁身自好并用强力反对那些拒绝认识神之真理的人。

不幸的是,有些正确地拒斥这个结论的人并不拒斥第一个观念——相信存在终极知识源泉。相反,他们倒拒斥第二个观念——真理超越人的权威这个命题,因而危及知识客观性的观念和一般批判标准或理性标准的观念。

我认为,我们应当做的是放弃终极知识源泉的观念,承认一切知识都是人的知识;承认知识同我们的错误、偏见、梦想和希望混在一起,我们所能做的一切就是探索真理,尽管它是不可企及的。我们可以承认,

我们的探索常常为灵感激发,但我们必须提防这样的信念(尽管我们深刻地感受到它):我们的灵感带有权威性、神性或类似的性质。如果我们因而承认,在我们知识的整个范围内找不到任何不能批判的权威,无论它怎样深入未知的范围,那我们就可以毫无风险地保留真理超越人的权威这一观念。并且,我们必须保留它。因为没有这种观念,就不可能有客观的探索标准,不可能有对我们猜想的批判,也不可能有对无知的探索以及对知识的追求。

