

“蝴蝶梦”与“甲虫盒”之喻^{*}

——庄子 and 维特根斯坦论意识难题

王 海 东

[摘 要] 面对神秘的意识难题，历来回应者颇多，而在两千多年前的中国，先哲庄子就开启了意识的探究之旅。他以妙喻“蝴蝶梦”阐释意识之谜，旨在批判礼制文化，确立自然主义道论。而 20 世纪的语言哲学家维特根斯坦，也曾致力于这类问题。他设想“甲虫盒”的比喻，含摄语言、思维 and 对象于一体，以整体性的世界图景确立意识的可知性。虽然二人相隔千年，相距遥远，但对这一问题的看法有着惊人的相似性，并对这一难题的解决提供了独特而有益的思路。

[关键词] 意识 自我 他心 庄子 维特根斯坦

[中图分类号] B223.5/B516.5293

“意识”难题一直困扰着人类，至今没有完备的答案，同时也是最具诱惑的问题。不论脑科学家，还是哲学家，都想一探究竟——这块高度发达的“神经之肉”，到底是如何酿出“意识的美酒”来的？早在两千多年前的古中国，先哲庄子就开启了意识的探究之旅。他以精辟的比喻“蝴蝶梦”，阐释意识之谜，提供了生动有趣的解答。而 20 世纪的语言哲学家维特根斯坦也曾致力于这类问题，他预设“甲虫盒”的比喻，将语言凸显出来，并提供了极为独到的见解。虽然二人相隔千年，相距遥远，但对这一问题的看法有着惊人的相似性。本文尝试勾勒出他们的相似性，以期意识问题提供更为丰富的探索视域。

一、“蝴蝶梦”和“甲虫盒”之喻

与其他物种不同，人总是爱“发问”——追问世界的本原，也追问自身的来源，一旦反思自身，就必然要触及意识与自我意识等问题，哪怕它是一个压根儿就不存在的问题。意识这盆“神秘的火焰”，是如何点燃的，怎么燃烧的？尽管早已广为人知，却不能“端详、触摸、拆开或者品尝它”。（麦金，第 3 页）然而，不管争论如何，意识与心灵等问题俨然成为一个文化传统，还是哲学中的关键问题之一。而这一传统有着悠久的历史，尤其是经笛卡尔奠基以后，哲学家都会对自我和意识等问题作出回应。这已然成为大哲学家的标配。而中国先秦思想家庄子似乎先知先觉，很早就思索意识难题。众人耳熟能详的“濠梁之辨”，就抛出了一个旷世难题：他心可知吗？庄子与好友惠施游于濠梁

* 本文系云南省社科规划一般项目“晚期维特根斯坦哲学思想研究”（编号 YB2016009）的阶段性成果。

之上，见水中白条鱼悠游，便触景生情，言道“鲦鱼出游从容，是鱼之乐也”。没想到惠子不但不附和，反倒驳斥“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子没有正面回答问题，而是基于同样的逻辑反问惠子：“子非我，安知我不知鱼之乐？”占据争论上风的惠子，竟然一时找不到解题之法，只能循环辩解：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”（《庄子》，第279-280页）惠施还是没有给出有力的证据，依然是狡辩：我（A）不是你（B），所以我不知你；而你不是鱼（C），那么你就不知鱼的快乐。也就是说，在这一场争辩之中，引出了一个重大的心灵难题，那就是他心可知吗？显然，惠子与庄子观点向左。惠子从简单的形式逻辑进行论证：A不是B，因此A不知B；B也不是C，故而B也不知C。貌似成立，然而心灵和意识，不是“物”，不是一块单纯的“肉”。依据这样的逻辑，无法解开“意识”的谜题。在追问他心能否可知的问题时，隐含着更始基的问题，那就是自我意识存在与否的问题。只有厘清自我意识或意识问题，才能更好地解答他心问题。于是，庄子向世人杜撰了一个美妙的“蝴蝶梦”，暗指自我意识难题。“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻适志与，不知周也。”庄子梦为蝴蝶，乐而忘己，直至惊醒，才知己身“俄然觉，则蓬蓬然周也”。细思量，竟然分不清到底谁是谁——“不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？”不过，常人则以为“周与胡蝶，则必有分矣”。（同上，第42页）但庄子不以为然。

此喻隐藏着最古老的哲学之问——自我和意识的确定性问题。谁会怀疑自己的存在性问题？“我”是真实的存在吗？会不会存于他者的梦中，却自以为存在呢？我的“意识”是真实的或者是“我”的吗？庄子抛出惊人之语，并非故作高深，而是进入最深层的哲学探索——追问终极“自我”与道的存在问题。他所提供的方案是：放下我执，“吾丧我”——形如槁木、心若死灰，秉持“斋心”，消除分别与差异，才能“齐物”——“天地一指也，万物一马也”，以清净无染无别之心，观照一切，方可“道通为一”。（参见同上，第16-26页）那个最为本原的自我才会呈现出来。这一自我，庄子称之为真宰，与道相通相融，二而一也。确定自我之后，便能深入探索意识难题。

同样的难题，两千年后西方哲学家维特根斯坦以另一种形式追问。他巧妙地在语言游戏之中，以“疼痛”为例研究词的意义；当我们说“疼痛”一词时，到底意味着什么？一块石头会感到疼痛吗？毫无疑问，人们会回答“没有”，因为它没有生命。在什么情况下能够将“疼痛”说成是“石头的疼痛”？难道疼痛必定要有一个承受者？那么这个所谓的“承受者”又是什么呢？没人会对着尸体说“他疼痛”，但若对着“植物人”，却不敢如此下判断了，尽管你掐他一把，他纹丝不动。因为后者仍有生命体征，正是这个生命力和意识，或者那个名为“灵魂”的东西，使得“疼痛”得以可能。“可以说，只有那种其行为与人一样的东西才有疼痛。”（《维特根斯坦全集》第8卷，第136页）进一步设想，张三对李四说“疼痛！我牙痛！”却面无表情，还诡异地笑，李四不得不寻思张三是否真的牙痛。李四依据什么才能作出准确的判断呢？也就是说，自我如何感知他者的心理状态？即他心可知吗？如果可知，是在什么意义上知道？

面对他心难题，维特根斯坦追溯到自我意识问题，即自我如何确立？前期维特根斯坦将“自我”置于不可说的神秘之域，却肯定自我的存在——是世界的前提，是意义的源泉。而最近似“上帝”的“自我”，就是“形而上学主体”——绝对的主体。（参见维特根斯坦，§5.641）到后期，他则在具体的语境之中探究意识和自我问题，要是“我”连自己的“牙痛”都不能确定，那还谈何知晓他人的牙痛呢？然而，与自我意识密不可分的是自身感受，也就是“牙痛”这一词是和我的牙痛感受关联的，而复读机说出“牙痛”是没有意义的。因此，具身与意识是交织一体的。那么私人感觉如何与他人知觉关联？“如果我谈论的是我自己，那我只是从我自己的情况中知道‘疼痛’这个词的意义。难道在谈论别人时我也必须这样说吗？我怎么能够这样不负责任地把一种情况加以普遍化

呢？”（同上，第139页）凭什么将私人感觉推己及人，并以此断定他人与己一致呢？

然而维特根斯坦的探索更为深刻，他揭示语言在其中所起的重要作用，即在对象及其感受性的表达之中，还有不容忽视的因素——语言。在“甲虫盒”之喻中，他把语言、感觉和意识的关系呈现出来，一个装着“甲虫”的盒子，姑且就叫“甲虫盒”，人手一盒，但是都不能窥视他人的盒子；每个人只能通过观看自己盒内的“甲虫”，才能知道什么是甲虫。“在这里，很可能每个人的盒子的东西都是不同的。甚至可以想像那个东西在不断变化。”（维特根斯坦，第139页）正如“牙痛”这个盒子，虽然外形一样，但是里面的东西未必一致，每个人的“牙痛”未必一模一样。甚至这个盒子里空无一物，却也叫“甲虫盒”。“自我意识”也有这样的处境和风险，它到底存在吗？其内是否有一个对象应和呢？面临这样的永恒之谜，不论庄子，还是维特根斯坦，都没有回避，而是积极回应，给出了极具时代特色和启发性的答案。

二、道、言与世界图景：意识确定性的根据

对于惠子的狡辩，庄子并没有妥协，而是提供了另一种的思路“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”（《庄子》，第279-280页）这一简短的回答包含着丰富的内容。他反问惠子，提这样的问题，就说明他知道庄子的“心思”了，就已经表明“他心知”是可能的，不过是惠子还想得知庄子是怎样知道鱼之乐的？庄子坦言，在濠水的桥上就知道了，这是一个无须证明的回答。

惠子肯定不会满意庄子这“神秘”的答案，还是要问一个明白：为什么庄子在桥上就知道濠水中鱼儿的快乐呢？显然，这的确是一个需要详细交代的问题。庄子的回答虽然包含着感觉、经验和主体的公共性，以及常识与道的生存论之境域，但由于当时的知识论尚未形成，缺乏应有的明晰性，故而需要运用诠释学的方法，梳理其潜藏于各处的思想，使其清晰化。他反驳惠子：当你问我怎么知道鱼之乐时，其实你就已经明白我知道了。貌似诡辩，其实不然。在当时的情景中，惠子通过观察庄子的形态以及水里的游鱼，就能心领神会，不过是想知道——“庄子是怎么知道鱼之乐的”？可是，庄子不但没有细说理由，却说是“从濠水的桥上知道的”，于逻辑而言，难以自圆其说，但惠子应该能明白其理。这不仅因为二人为友，有着丰富的学识、高明的见识、精准的判断，还在于他们同时身处其境，有着类似的感官经验，看到鱼儿在水中无拘无束地游着，且还有共同的时代环境——战乱年代，政治争斗不息，灾难不断，性命堪忧，社会压抑，几无自由，因而见此景，便生此情。身居庙堂的惠子，岂能不知？

对自由的渴望，是庄子一生的追求。他试图通过阐释事物的相对性撼动既定的儒家价值观，“齐物”是他的思想策略，并不是要走向相对主义，而是要破除人们对礼制王权的崇拜与幻想。世间的一切事物都具有差异性和相对性，但也不是绝对不变的，而是一种“辩证”关系，若是以“道”而审视之，则没有根本的差别。虽然从常规的价值观看，事物有大小、轻重、美丑和贵贱之分，但如果超越这一套陈规陋俗再审视世间，则是另一种境况：最大者乃秋毫之末，最长寿者系夭亡幼子；人、泥鳅和猿三者居住习惯不一，无法同眠；人以为美的毛嫱与丽姬，而鱼、鸟和鹿却避之不及，毫无眷恋之心。（参见《庄子》，第31-35页）所以，从“道”而观，诸事诸物都无有等差。因此，人们何必执着于功名利禄，作茧自缚呢？

为了劝导人们改变礼制观念，庄子便悬设出“蝴蝶梦”的隐喻，旨在告诫人们——我们连“自我”的存在都无法确定，何须拼命追名逐利呢？岂不是空中架楼，沙上堆塔？此生，不过是一场梦，甚至是别人的梦中什物。这种空旷与豁达，直逼佛教空观“一切有为法皆如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”（《金刚经》，三十二品）此论也为道家 and 道教奠定了出世的思想基础。维特根斯

坦也有类似的疑惑，在批判弗洛伊德的思想时，他冥想——“在梦中，甚至在醒后一段较长的时期内，我们觉得梦中所说的话好像具有伟大的意义。是否我们在醒来时也有这样的幻觉？我有时觉得现在我仍然易于产生这样的幻觉。精神病患者似乎往往如此。”（《维特根斯坦全集》第11卷，第89页）连清醒和睡梦都难以确立，梦中的话是否有意义？能以“幻觉”辨别正常人与精神病患者吗？显然，这些都是有待探究的问题。但是，庄子在此并没有论证自我和意识的存在，对之存在不论，甚至倾向于否定——自我的存在，意识（尤其是欲望）不过是假象而已。然而，如果“悬隔”庄子“蝴蝶梦”之喻的现实目的，综观其整体思想，则不难发现，他并不是怀疑主义，更没有否定一切，他对流行的儒家思想不遗余力地批判，目的在于确立道家的自然主义道论思想。道才是庄子学说的指归。

庄子笔下的“道”，乃一切的宗师，宇宙的本原，世间的最高主宰“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”（《庄子》，第102页）不论在逻辑上，还是在时间上，“道”都具有优先性。宗于大道，方可摆脱已有价值观的羁绊，“窒万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地、刻雕众形而不为巧”（同上，第117页）。超拔之后，既无人设定的礼制集权，更无机心与技巧，而是自然而然的存在样态。如是而行，则近道，可得逍遥。

与庄子的玄妙论述相比，维特根斯坦的论证，不仅明晰，而且更为具体，也更充分。后期维特根斯坦，将每一个词都置于相应的语言游戏之中，根据具体的用法进行探讨，表明语言的“意义即用法”（《维特根斯坦全集》第8卷，第111页），而不是抽象地谈论某个词或者观点。而所谓的“普遍性”，并不是一个“本质”，不过是一些相似性罢了，他称之为“家族相似性”。当然，他同样反对相对主义，个体或每一事物皆有自身的特点，正如你的“牙痛”不同于我的“牙痛”，但这并不是说咱俩的“牙痛”毫无关联，不可谈论。他既要反对本质主义，又要向相对主义开火，同时还要颠覆柏拉图以来的哲学观，哲学工作在于诊治语言病“以语言为手段为反对对我们的理智的蛊惑所进行的斗争”（同上，第67页），发现“一些纯粹的胡说八道以及理性在向语言界线冲撞时留下的肿块”（同上，第69页），以便“给苍蝇指出一条飞出捕蝇瓶的途径”（同上，第143页）。经由维特根斯坦的努力，现代哲学发生语言转向，语言成为哲学的核心问题——人类的一切认知，都经过语言的浸润，不少哲学问题其实是语言误用导致的。基于他的新哲学观，一种语言实践论的角度，对自我意识和他心问题给出了新颖的回答。自我意识的确立离不开自我的感觉，语言游戏也是“从我所描述的感觉开始”（同上，第138页），我的“牙痛”总是伴随着牙齿的痛感，而时下的机器人则只有“牙痛”这只“甲虫盒”，里面却毫无内容。这种体己的感觉还能区分为意识状态和无意识状态。我在睡时梦到“牙痛”，但牙齿不会疼痛，也没有痛感，那时的我说“牙痛”，与机器人输出“牙痛”信号无别。

因此，主体的相似性是他心知的基本条件，如果李四是一个“意义盲人”，或者机器人的话，那么不论张三如何伪装都没有意义——只要向李四输入“牙痛”的指令，那么他就会接收到相应的信号——输出程序设定的信息，作出设定的反应。对他而言，不存在“欺骗问题”，你能够欺骗某位友人，甚至是一条相伴多年的犬，但你无法欺骗一台计算机或者一块石头。与此同时，在感知情感体验时，知觉、思维、语言、历史和生活世界已经“先在”，犹如存在的境域，早已在场。张三说“牙痛”，当且仅当张三牙痛——这表明他学会了汉语，并且能够正确使用；也暗含着他能够正确遵守语言游戏规则，能够理解相应的文化传统，“理解一个句子意味着理解一种语言。理解一种语言理解一种生活形式”（同上，第112页），否则，他无法正确使用，也不知如何遵守规则。“遵守规则”也是一种实践（同上，第113页），是一种自然的过程，并没有谁时刻逼迫你遵守所有的规则，而是在生活之中，在语言的使用之中，潜移默化或是通过教化学会各种规则，并按其行事。有些时候还是集体

无意识地“遵守”，盲目地使用规则。(cf. Wittgenstein, § 219)

如果深入地反思我们是如何学会语言、如何遵守规则等问题时，不难发现我们早已接受了身处其中的那个生活世界，而一切怀疑和批判都是建基于其上的。其实，整体的信念系统、世界图景、知识体系、语言游戏与经验常识，恰恰是我们赖以生存的基础。这是我们必须得承认的——它们是其他信念的根据，也是自我存在和他心知得以可能的大地。于是，晚期维特根斯坦花费大量的精力研究“确定性”难题：我们是在什么意义上谈论“确定性”的？他通过思考和回应“摩尔命题”及“摩尔证明”，探索出整体主义的思路——世间事物的确定性是由整个体系决定的，通过对整体的综观，便可确定某个对象。（参见刘畅）而确定性本身并非一成不变，他用“河床之喻”来阐释这种介于独断论和相对主义之间的相似论。他把生活世界比为河流，而将“世界图景”（轴心命题、常识、集体经验和基本信念）比为通道或河床。在我们这昼夜不舍的生活之流中，那些相对牢固的信念（即基础信念）则在信念的河流中，扮演着河床的角色，而那些相对不太牢靠的信念，就相当于信念之流中不断被冲刷变换的泥沙。正是河床使得河流得以可能，但河床身处激流，也在流变之中。

因此，从这种意义上而言，自我和意识是存在的，但并不一定是固定的“实存”；他心也是可知的，但也不表明“他心”必定“实存”。当然，与语言哲学家维特根斯坦相比较，庄子是一种寓言式的表达，缺少严格的知识论证明，就连“印证”性的内在论述也极少。然而，匪夷所思的是庄子的境界甚高，不仅在世间法的层面上，认为自我和意识的存在性，也承认他心可知，而且还能超拔到出世法，抵达佛教空观，这是西方哲学比较稀缺的部分。

三、不断抵近神秘之地

于此而观，二人虽相距甚远，在对待自我、意识和他心问题的理解与解答上，有着一定的相似性，但又各有特色，互有可鉴之处。依于文本而论，二者的相似性在于：他们持有相似的情怀，悲世悯人，却又无心于功名，希望自己解脱，获得自由，更希望他人也能自在而幸福。因此，他们努力揭示原有价值的漏洞与弊端，庄子极为厌恶政治对人身体的宰制，尤其是君主专制，故而不断地批判以儒家为主的礼制思想，进而确立自然主义倾向的道论。维特根斯坦也无意于政治，他的著作几乎与政治无关，而更多的是探究个体如何获得自由与幸福。可以说，他们都是“反哲学”的哲学家——批判，甚至消解以往的哲学体系，根治理智的疾病，倡导实践哲学，喜于革新——重估一切价值。哲学家不仅是一个“政治斗士”，还是一个“唯美主义者”，亦是“痴情郎”和“有识之士”。（参见巴丢，第15-31页）虽持他们对世间事物怀疑态度，但都不是怀疑论，他们有肯定性的立场。庄子确立“道”的终极性，维特根斯坦则认为世界图景或生活形式是具有确实性的，犹如“河床”，尽管有流变性，但其整体相对稳定，能够托起整条河流。在知识论上，他们并没有否定一切，也不是不可知论者，嵌在日常生活中的“道”，随时都在场，不是“道”不可知，而是我们缺少发现的“眼睛”。生活形式始终在场，是一切人都无法须臾可离的境域。因此，自我和意识是能够认知的，也是“存在”的，他心难题也能在一定程度上得到解答。他们所运用的思想方法与策略亦近似，先确立怀疑的合法性，进而对既定的思想进行深入的批判，攻破之，重建新的思想观念体系。更为巧合的是，他们的写作风格都极为一致，运用随笔文体，多有名言警句，犹如语言大师，营造各种比喻和寓言，巧妙讲述深刻的哲学理论。

然而，毕竟时代不同，文化、生活境遇及问题皆有别，二者的差异性也不容忽视：庄子的政治隐喻性批判较为明显，带有很强的反政治色彩，而维特根斯坦则视政治为无物，政治与他的个人世界无关，他寻求的是自我救赎与自由。毫无疑问，相比庄子而言，维特根斯坦的语言哲学理论更为成熟，知识论更为系统，他对语言的重视超乎寻常，将哲学问题归于语言问题，在某种意义上，语言具有本体的地位。而庄子

则不过是将语言当成认知的工具,认为“言者所以在意,得意而忘言”(《庄子》,第466页),一种语言工具主义态度。且庄子志不在知识论上的贡献,故而没有自觉地建构新的知识,而是投身于人生哲学的沉思,通过对政治的探究,寻找全身之道和自由之道。而维特根斯坦则倾向于提供一种新知识,以期解决哲学问题。对真理的追求,对知识的渴望,维特根斯坦无比强烈,甚于庄子;但对自由和幸福的关照,庄子更是乐而忘返,不知老之将至。在对人类命运的同情和探索上,二人都饱含悲悯之情,竭力而为,希望构建一个有意义而富含生趣的世界,这一点伟大的宗教家与哲学家都具有相似性。因此,在对意识的探究中,从知识论而言,庄子没有像维特根斯坦那样提供具体的知识,这是时代之困,不能苛责庄子,即便是时下,“意识”依然是一个没有解决的谜。尽管各种主义层出不穷,行为主义、功能主义、同一论、取消主义,或是二元论与泛心论,都未能给出“定论”。庄子在道论的视野里,为意识留有余地,而其空灵的体悟近佛,可为同一论和取消主义提供更妙的思路,即意识和心灵并不需还原为物质,或者取消,而是一种“空性”的在场。维特根斯坦所供给的新知识,为心智哲学的兴盛提供了丰富的思想“燃料”。

概览当今心智哲学的战场,新起的神秘主义,因其包容性而别具气象。麦金的神秘主义综合唯物论和二元论观点,即“同意二元论的意识非空间本质的观点,同时赞同唯物主义的心灵是物质以某种方式得到的思想”(麦金,第100页),提出我们永远无法真正地“理解”意识,原因在于人类智力的认知模式先天就有局限性,且只有承认这一前提,方可对心灵与大脑的关联本质产生新的认知;他明确表示——“彻底的概念革命是解决心身问题必要的先决条件”(同上,前言,第6页)。

成绩斐然的人类文明,面对意识和大脑难题却极为无力而无奈。而维特根斯坦的语言实践论将哲学问题归于语言问题——表达方式或命题无法真正表达清楚所要表达的;这也是一种探究意识难题的方法——“意识问题丛”中,难道没有语言的误用或者“理智疾病”?甚至能够从语言哲学的角度,取消其中的一些问题,消除伪问题。同时,晚期维特根斯坦对世界图景和轴心命题的维护,从信念、传统与常识的角度,确信意识和他心的存在,“如果一个人可以十分肯定地相信上帝,那为什么不能相信他人的心呢?”(《维特根斯坦全集》第11卷,第100页)自我、意识、他心和上帝及宇宙一样,都是谜团。为什么很多人相信上帝和宇宙的存在,却不相信意识与他心的存在呢?于逻辑而言,是不自洽的。因此,树立它们存在的信念,也是生活形式和世界图景的整体性所需。

当然,这一难题之所以至今还是一个谜,其根源在于我们人类自身认知的局限——既无知于宇宙,更无知于己身。无疑,随着天文学、物理学、神经生物学、脑科学及哲学的发展,也就是人对自身和宇宙的认识不断深入,则能够不断地掘开这个谜底。不论庄子,还是维特根斯坦,都呈现出人类智慧不断抵近神秘之地的勇气。

参考文献

- 巴丢,2015年《维特根斯坦的反哲学》,严和来译,漓江出版社。
刘畅,2011年《证明与印证》,载《世界哲学》第3期。
麦金,2015年《神秘的火焰》,刘海明译,商务印书馆。
维特根斯坦,1996年《逻辑哲学论》,贺绍甲译,商务印书馆。
《维特根斯坦全集》,2003年,涂纪亮主编,河北教育出版社。
《庄子》,2015年,方勇译注,中华书局。
Wittgenstein, 2011, *Philosophical Investigation*, tran. by G. E. M. Anscombe and P. Hacker, Blackwell.

(作者单位:山东大学犹太教与跨宗教研究中心,云南省社会科学院哲学所)

责任编辑:孟宪清