

感觉观念也是天赋的吗？

——论笛卡尔对外部世界存在的怀疑论

梁议众

(北京大学 外国哲学研究所 哲学系 北京 100871)

[摘要] 笛卡尔断言 感觉观念也是天赋的(innate)。这个思想凸显了笛卡尔认识的直接对象是观念的认识论原则和心物二元论之间的紧张关系。由于观念完全是内在于心灵的对象,对心灵的认识又是完全不需要任何外部资源,这样,外部世界的存在就是一个从观念到实在的推论。除非有上帝的保证,外部世界的存在就是可疑的。因此,笛卡尔哲学逻辑上有走向怀疑论的可能。

[关键词] 天赋观念;感觉观念;二元论;怀疑论

[中图分类号]B017 (文献标识码)A (文章编号)1005-3492(2012)05-0016-05 [收稿日期] 2012-03-18

[作者简介]梁议众,男,河南舞阳人,北京大学哲学系博士生,主要研究方向为康德哲学。

[基金项目]“联校教育社科医学研究论文奖计划”资助课题“康德对经验唯心论的驳斥——以形式唯心论对质料唯心论的批评”的阶段成果。(项目编号:ZS11002)

在“第三沉思”中,笛卡尔将观念分为三类:天赋(innate)观念,外来观念和虚构观念。^{[1](P26)}天赋观念是来自上帝的,与生俱来的。从内容上看,天赋观念中包含了关于外部事物的广延、形状、运动和静止的等后来哲学家称之为第一性质的观念。天赋观念是知识的来源和基础。外来观念主要是关于声色嗅味的观念,这些观念即后来哲学家称之为第二性质的观念。外来观念是感觉和知觉的观念,笛卡尔承认它们是来自外部世界的,但是感觉观念是不可靠的。虚构的观念完全是心灵自身创造的,如想象中构成的观念。但是在一个评论中,笛卡尔明确提出像疼、色彩、声音等观念和关于运动的观念一样是天赋的。文章对这个问题做初步的分析。第一部分分析笛卡尔这个思想的基本内容,第二部分结合笛卡尔哲学方法和基本原则分析这个观点产生的原因,第三部分说明笛卡尔式思想的怀疑论后果。我们将表明笛卡尔这个令人困惑的思想的根源在于他哲学的基本结构,因而是一个不可克服的困境。

一、感觉观念也是天赋的吗？

在一个评论中,^①笛卡尔指出,感觉观念如疼、

色彩、声音等观念和关于运动的观念一样,是天赋的。^{[2](P304)}这个说法推翻了他关于观念的三分法吗?当然并非如此,这反而是笛卡尔观点一贯性的要求,然而深入的分析表明,这个观点反映了笛卡尔思想的一个重要的内在困境。

从关于外部世界的认识来看,广延、运动等天赋观念(第一性质)是有客观的对应物的,而感觉观念(第二性质)则是没有现实的对应物的,这是两类不同的观念。但是观念作为心灵的直接对象,都是内在于心灵的。笛卡尔尤其要反对的是外部对象通过感官把观念传递给心灵而为心灵所认识这种认识论的解释。我们关于外部对象的清楚明白的观念仅仅是形状(广延)和运动的观念,这些观念是内在于心灵自身的天赋观念,不是外部对象把这些观念通过感官传递给心灵,而是外部对象提供了我们运用天赋的能力形成具体的广延和运动等观念的机缘(occasion)。笛卡尔对外部世界的解释完全是机械论的,客观存在的只有广延和运动,当感知时,心灵所知的只是运动,但是我们对运动和形状的认识却不是来自于外部对象对感官的刺激,而是来自于内在

于心灵的天赋观念。既然我们关于运动和形状的观念都是天赋地内在于心灵的,那么,我们关于疼、色彩和声音的观念同样只能是天赋地内在于心灵的。因为客观存在只是运动,感觉观念没有客观的对应物,感觉观念和对象的运动也毫无任何相似之处,感觉观念只能存在于心灵之中。因此所谓感觉观念同样是天赋的,只不过是说感觉观念和天赋的观念一样只能处于心灵之内(in)。

笛卡尔的这种解释初看令人困惑,却是他认识论原则的一贯性所要求的。天赋观念、感觉观念和虚构观念仍然是可以区别的,它们分别对应着心灵的理智、感觉和想象能力。虽然它们有的有现实的对应物,有的仅仅是思想的状态,没有现实的对应物,但是观念之为观念的本性在于它们是心灵的直接对象,它们是心灵之内的东西。笛卡尔当然承认天赋观念和外部对象之间的“表象”关系,也要承认感觉观念和外部对象的自然联系,甚至可以说他的诸多论证都只是为了解释观念和对象之间的关系。问题在于,天赋观念和外部对象之间的关系根本上是建立在观念和实在相符合的形而上学原则之上,而要说明感觉观念和实在之间的关系对笛卡尔就成为一个非常棘手的任务。他不可能否定感觉和人的身体、外部世界之间的关系,但是借助于运动、神经和大脑的机械论解释是没有用的。因为实体二元论在心灵和外部世界之间形成了一个不可跨越的鸿沟,笛卡尔必须把感觉观念在心灵和世界二者之间选择其一。因此,当笛卡尔强调感觉终究属于心灵或思维的范畴时,就产生了感觉观念同样是天赋的此类费解的说法。非此即彼的选择使感觉观念之所以产生的原因也只能是内在的,因为感觉虽然和外部对象相关,但是它并非是来自于外部事物。正如威廉姆斯所说,对于笛卡尔,原则上一切观念的产生都不能依赖于形体的原因。^{[3][P119]} 根据他的研究我们可以构造这样一个例子说明笛卡尔的立场:设天使是纯理智的心灵的存在物,天使在认识时以观念可以认识世界的全部本质又完全不依赖于外部的刺激。对于人类的有限的心灵,才有感觉和感觉观念,然而感觉观念同样不是从外部对象传递给心灵的,而是心灵内在地产生的。所谓感觉观念也是天赋的,意义不过如此。从认识论来看,反对观念是从外部实在传递到心灵之内的,就是反对用外部的东西来说明认识的内容,这样就迫使笛卡尔强调一切认

识的内容,不管是天赋观念还是感觉观念,都不是来自于外部实在的。但问题恰恰出在这里,观念都是内在的,那么如何说明观念和外部实在之间的关系?观念之外还有没有实在?

感觉观念也是天赋的观点暴露了笛卡尔哲学的内在困境。对于笛卡尔,除非承认一个上帝作为本体论和认识论的保证,否则笛卡尔一方面不能合理说明心灵和世界的关系,另一方面无法解释天赋观念何以可以运用到外部对象上去并具有客观性。心灵和物体的二元论使所谓第一性质的观念和外部世界的关系就是可疑的一个问题,当笛卡尔说关于广延的观念有实在对应物时,就有独断的嫌疑。对于这些没有客观性、毫无认识论价值的感觉观念,要说明它们和世界的关系,从根本上也要依赖于上帝的保证。坚持一切观念都要以心灵为条件乃是笛卡尔的基本原则,他反对用外部世界对心灵的刺激以及物体和心灵之间的因果关系说明观念的产生,但是笛卡尔的特殊困难是,还有没有外部世界,还能不能以及是否需要建立观念和世界的联系?

下面我们结合笛卡尔哲学的方法和基本结构,分析笛卡尔在说明观念和外部对象之间的关系上的内在困难,以及由此带来的怀疑论的后果。

二、怀疑的方法与“我思故我在”

我们知道,怀疑在笛卡尔那里是方法论上的,笛卡尔要用普遍怀疑的方法,为知识寻求一个确定的基础。在“沉思”的次序中,首先通过普遍怀疑的检查,找到了一个绝对的不可怀疑的东西——作为我思的我在,在论证了上帝的存在后,笛卡尔最终肯定了外部对象的存在。但是,正是笛卡尔在运用怀疑的方法以及打破怀疑找到确定性的过程中,提出的一系列论证,为怀疑论提供了丰富的甚至是完备的理论资源。下面,我们对笛卡尔的论证做简要的分析,考察怀疑的方法如何可能带来怀疑论的结论。

普遍怀疑的理论动机,是为了排除成见,找到知识的真正基础,在新的可靠的基础上重建知识。当然,我们可能永远面对的事实是,现有的知识根本没有如此坚实的基础。我们所谓的知识包含着常识、教条和在各种具体情况下所犯的各种各样的错误。因此,必须对现有的各种成见进行一次清算。对旧见解的清除和对真知识的建立是类似的,追求真理就要找到完全可靠的原则,而要从成见中解放出来,首要的是撼动成见所根据的原则。我们不仅无法一

个个地证明成见是错误的,而且我们无法证明成见所据的原则是错误的。笛卡尔的策略是,从一个个具体情况下的错误,推出所有情况都是错误的可能性,提出对这些见解所依据的原则的质疑。笛卡尔首先就把怀疑的矛头指向了我们关于外部对象的知识。

我们关于外部对象的知识是来自感官的,但是,感官当然不是绝对可靠的,感官有时是会“骗人”的,笛卡尔告诉我们,“为了小心谨慎”,我们就不能对感官完全信任。感官的欺骗包含了视错觉、幻肢、精神病人的幻想、梦等等可能性,而且还包含了狡猾的魔鬼之类的可能性。^{[1][P15]}由视错觉、幻肢到精神病还有某种从特殊到一般的意味,但是精神病人的幻想、梦和狡猾的魔鬼就都是高度一般化的论证了。原则上,我们缺乏判定的标准,我们不知道我们是不是在做梦、发疯,所以我们就应当信任我们的感官。我们的一切感觉都可能是疯狂的梦幻和一个狡诈的魔鬼的牺牲品。这样,怀疑已经从方法转化为结论,我们对外部世界的知识原则上可能都是假的,也许根本就不存在世界。

笛卡尔认为有些东西可以通过普遍怀疑的检验,这就是“我在”,或者是“我思故我在”。这里我们把“我在”理解为“作为我思的我在”,我思与我在是同义反复的关系。而“我”或心灵也就是“在思想”。在此没有必要涉及关于我思和我在以及两者关系的大量争论,让我们抓住笛卡尔对确定性的绝对要求和沉思的“次序”来讨论这个问题。对确定性的要求使我们必须排除一切关于外部对象的认识内容、悬置一切数学和形而上学的原理。笛卡尔的“次序”提醒我们,现在我们需要的是第一个无可置疑的东西,其后的一切东西都是以此为根据才能推演出来。这样看,实体和属性的关系、三段论的推理形式等等,统统都在被怀疑之列,它们是有待论证的东西,不能用做论证的根据。假设我们把论证看成是由前提、原则和推理构成的,在普遍怀疑之后,笛卡尔还无法形成任何意义上的论证。其实,笛卡尔需要的是第一个确定之点。笛卡尔明确指出“我思故我在”不是一个三段论的推理。^{[1][P100]}只有如此,我们才能理解笛卡尔能要求的基础是何其彻底。笛卡尔所能论证的不过是:我们的一切所思、所想,思想的一切内容,都是可以怀疑的,但是我们在进行思想时我们不能怀疑我们的思想本身。怀疑本身是思

想的一种形式,对思想的怀疑是自相矛盾。感觉属于思想,但我思不同于感觉,否则就会被怀疑。我思要是确定的,就必须是超感觉的,或者说是理智的。这是思想或者意识在当下对自身的确定,虽然笛卡尔对思想的理解是非常宽泛的,包括了理智、意志、想象和感觉等活动,但是首先获得确定性的我思只能是作为一个能承载起所有这些思想形式的意识一般,这个意识是所有思想活动或认识活动之所以可能的一个必要条件。所有的思想形式只有被意识到才能被我们所知道,而一切意识的内容,不管是否有客观的对应物,都最清楚明白地证明了思想自身。

我们现在触及到了笛卡尔哲学的结构特征:对心灵的认识具有认识论上的优先性。一切其他的认识都是建立在我思之上的,建立在对心灵自身的认识的基础上的。我思不仅仅是认识的必要条件,更重要的是我思在认识论上,在确定性和明证性上是在先的、第一位的。与之相比,我们对形体或外部对象的认识就要建立在心灵的基础上,因而是第二位的、可疑的,就没有绝对的确定性。

“第二沉思”的标题是“人类心灵的本性和心灵如何比形体更容易被认识(better known)”^{[1][P16]}。我们要注意这两者的联系。心灵的本性是思想,笛卡尔要通过我思的第一确定性来说明我们对心灵的认识比对外物的认识更容易。“更容易”的特殊内涵是“关于我们心灵的知识比关于我们形体的知识不仅在先(prior to)和更确定,而且更明证”。例如,如果我从触摸和看的事实来判断大地存在,这同一个事实无疑可以更能支持我的心灵存在的判断。^{[2][P196]}对外部世界的质疑,引出了我思的不可怀疑的确定性,而对外部世界的证明,再次陪衬了我思在认识上的特权。笛卡尔的论证是:我感觉这是一棵树,但是完全可能根本就没有树,但是我感觉这是一棵树作为思想,自明地确证了思想本身。问题是,承认自我认识在认识中的必要性和特殊性,不同于赋予自我认识在认识中以高人一等的特权,而且这两者是非常不同的。那么在什么样的背景下我们才可以有意义地说一种知识比另一种知识更确定、更明证?这种论证的必然性何在?其实,唯有怀疑论才能对论证心灵优先性提供实质上的支撑,因为不打破人们对外部对象的知识信念,就休想建立心灵在认识论上的特权。

理智性的东西和物质性的东西的区别,不是在

普通的意义上说两者是有差异的,更重要的在于借此区别了两个互相独立的领域,两个完全不同的范畴。在笛卡尔那里,对心灵或我思的自我确定是在完全排除物质领域的一切东西之后才得到的,而且唯有如此才能得到最大的确定性和明证性。这样,虽然我思的绝对确定性和认识论上的优先性只是论证的一个起点,笛卡尔的目的在于论证知识的客观性,虽然从我思到心灵实体,从广延到物质实体,还有一段论证的道路要走,但是一旦我们接受这个起点,就会带来一系列严重的后果,这其中包括形而上学的实在论,心物隔绝的二元论以及怀疑论。坚持心灵的自足、纯粹和优先是有代价的。

我思的自明是仅仅建立在清楚明白的知觉上的,随着对我思的确定,笛卡尔还确定了一个一般的规则:任何我清楚明白感知的都是真的。^{[1](P24)}笛卡尔要在我思的清楚明白的感知的基础上,在新的原则上重建知识的确定性。那么,哪些感知是清楚明白的呢?笛卡尔认为,如果我们仅仅限制在我们的心灵的范围内,我们只关注在心灵之内呈现出来的观念或思想,不承诺心灵的对象和外部世界的对应关系,这样我们就不会犯错。^{[1](P24-25)}例如,我感觉这是一棵树,但是完全可能根本就没有树,但是这是一棵树的观念作为我心灵之内的东西,也是清楚明白,不会出错的。

我们可以把笛卡尔认为认识时我们直接认识的是观念的理论,称之为“知觉观念论”。最简明的是笛卡尔的这种说法:“观念,我将这个术语理解为指所有被给定的思想的这样一种形式,由于这种形式的直接知觉,我才觉知这个思想。”^{[1](P113)}观念是思想的直接对象,观念本质上是思想(心灵或意识)领域之内的东西。心灵以理智的能力对自身的洞察是明证的,思想和心灵之内的对象的联系是直接的,是可以直接穿透的、清楚明白的。让我们把这样几对关键概念联系起来:心灵与形体、内在与外在、异质与同质、直接与间接、绝对确定与可疑。一切属于心灵领域的东西,都是内在的,而一切属于形体的东西都是外在的。观念是思想形态的东西,它和思想是同质的。与之相对应的是直接和间接问题。一切在心灵之内的对象和思想的关系都是直接的,而我们关于外部世界的知识,就是借助于心灵直接知道的观念的中介指向了一个超越心灵的异质的存在。这样,外部世界就是一个从已知的观念到形体的推论,

这往往是可疑的,缺乏我们关于心灵及其内部对象的知识的那种绝对确定性。

我思和心灵之内的观念的确定性对于笛卡尔有两重意义:第一,对感觉的怀疑与对理智的确信;第二,对物质的东西的怀疑与对心灵以及心灵内部观念的确信。在笛卡尔那里存在着对感觉的根深蒂固的蔑视和误解。他坚持感觉和理智的对立,理智的认识是清楚明白的,来自感觉的认识是模糊混乱的,前者是确定的,后者是可疑的。认识就是要从感官里解放出来,或者说要排除得自感官的东西。但是这一点并非必然需要坚持。问题的关键不是感官的不可靠,而在于我们对通过感官获得的知识做出了超越心灵范围的解释,做出了错误的判断。这体现了典型的认识论上的内在主义的思路:认识的所有直接对象都在心灵之内,假如我们把认识限制在心灵之内,我们就是如其本然地认识,我们的认识就是绝对确定的,而一切超越心灵领域的认识都是冒险,都可能出错,在认识论上都是不明证的,都只能在确定性上屈居第二位。但是,这个新的原则真的能抵御怀疑论的冲击吗?是否有外部对象,我们的知识能否把握外部对象的本来面目呢?

“沉思”展示了笛卡尔建构形而上学的道路。普遍怀疑的方法是彻底的,它打破了我们对外部世界的知识的信念,同时建立了我思的绝对确定性和清楚明白的认识标准,似乎在悬置了外部世界后,再添加上帝这个条件,我们又重新肯定了外部世界的存在。心灵(思想、意识)的优先性和知觉观念论构成了笛卡尔哲学的结构框架,但是上帝在他的形而上学中占据了一个必不可少的地位。我们这里不具体分析笛卡尔关于上帝存在的证明和上帝在形而上学中的必要作用,我们只需指出,缺乏上帝这类超越的实在的保证,笛卡尔就不能实现从我思领域到形体领域的过渡。把观念锁闭在心灵的领域之内,再要建立心灵和世界的现实联系就变得困难重重。对上帝的要求与其说是解决了这些困难,不如说是展示了这些困难。问题在于,一旦不承认上帝的保证,怀疑论就会像决堤之水一样泛滥开来。

三、笛卡尔能证明外部世界的存在吗?

笛卡尔既赋予了我思以认识论上的特权,他需要服从思想的纯粹性和自足性的约束,但是他同样需要论证我们关于外部世界的知识的客观性,这样他又超越心灵的领域。心物二元论往往可以带来

理论的平衡 因为自我意识以及外部对象的存在是任何理论都不能有意义地否认的,而且它们的区别也不是可以随意否认的,关键是如何解释它们。但是在笛卡尔这里特殊的困难是:一方面他企图建立心灵和形体在认识论上的表象关系,沟通心灵和世界;另一方面,坚持心灵在认识论上的优先性,又使他除非诉诸一个上帝,就无法在两者之中建立恰当的关系。在第二个方面,他的困难是双向的,他既不能用外部实在来说明认识的内容,如唯物论等客观主义那样,也不能合理回答天赋观念何以可以运用到外部对象上去并具有客观性。

外部世界的存在似乎具有强制性,一个重要的理由是,感知是不以我们的意志为转移的,我们既不能决定感知与不感知,也不能决定我们感知的是什么。似乎感官提供了联系人和外部世界的通道,自然就是这样告诉我们外部对象的存在。但是由于笛卡尔的知觉观念论,这种论证明显是可疑的。虽然观念不以意志为转移,但是完全可能观念只是心灵的一个隐秘的能力自造的一个东西,心灵才是观念的原因,更何况还有梦的论证这类怀疑论的威胁。因此感觉和感觉观念的证据都只能使我们“推测”形体“或许”存在,但是没有能必然推论出形体存在的证据。

要完成论证外部世界的存在,笛卡尔需要一个仁慈的上帝。我们认识的只是观念,那么这些观念的原因是什么?有三种可能,上帝、心灵或形体。首先,我们可以清楚明白地感知思想和广延是不同的,它们是分离存在的东西,因此心灵不可能是我们关于广延的观念的原因。其次,观念的原因不可能是上帝。在两种情况下上帝都是骗子:或者上帝直接在我们心灵中产生广延物的观念,但是并无广延的东西存在;或者上帝使缺乏广延、形状和运动的事物产生这类观念。但是上帝是仁慈的,不是骗子。所以我们广延的观念是来源于外部事物的,并且和外部事物完全相似,我们关于外部世界的知识是确定的。^{[1] (P82-84) [2] (P223)}但是,笛卡尔思想的融贯需要上帝在本体论和认识论上的保证,而一旦不承认个条件,怀疑论就成为对笛卡尔的一个严峻的挑战。

心灵优先性和认识论上的内在主义,造成了笛卡尔思想的内在困境。在实在和心灵之间存在一个认识论上的中介(观念),这样说明观念和外部世界之间的关系就需要特殊的论证。但是由于第一,我

们认识时不可能超越心灵去认识;第二,我们认识时直接感知的只有观念,而观念是心灵之内的东西;所以,所谓外部世界也许仅仅就是观念。这正是怀疑论者乐于看到的结果。认识的直接对象是观念的理论和怀疑论存在内在的关系,一旦坚持了这种原则,我们就可以问观念产生的原因是什么?上帝、心灵还是物体?不必在这三个备选项中犹豫不定,单是提出这个问题就已经为怀疑论敞开了大门。笛卡尔曾用一个狡猾的魔鬼来打破人们对外部世界存在的信念,后来又用上帝的仁慈来保证外部世界的存在。笛卡尔式的怀疑论者当然不满意笛卡尔的这种解决,而且这种不满是合理的,因为笛卡尔的思想逻辑上有走向怀疑论的可能。笛卡尔式的怀疑论认为:我们知道的只是心灵之内的观念,我们不知道如何在观念和超心灵的东西之间进行对比,只能既不肯定,也不否定。

在此,我们只限于指出,所谓感觉观念也是天赋的,不过是反映了笛卡尔哲学的内在困境。笛卡尔式的心灵优先性和知觉观念论在勾画了一幅扭曲的心灵图画的同时也勾画了一幅扭曲的世界图画,而任何对笛卡尔式图画的反驳归根结底都必须追溯到这些前提和原则上来。

注 释

①这个评论即 *Comments on a certain Broadsheet*, 原文为拉丁文。这是笛卡尔为了更精确地说明自己的哲学思想,在对 Henricus Regius (1598-1679) 的批评中提出来的。Regius 本来是笛卡尔哲学的追随者,但是正如经常发生的那样,笛卡尔认为一方面 Regius 未能明言其思想来源,因而剽窃了自己的思想,另一方面 Regius 严重地误解和歪曲了自己的思想。关于这个评论的历史背景的分析可见科廷汉姆写的译者序言(Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Volume 1, Cambridge University Press, 1985. 第 293 页)。

②这里对我思的理智和反思性的分析参考了科廷汉姆的研究(Cottingham, John, *Descartes*, New York: Blackwell, 1986, p39-42)。进一步的研究可以参看威廉姆斯结合 *evidence* 和 *incorrigibility* 的说明(Williams, Bernard, *Descartes: the Project of pure Enquiry* Routledge, 2005. 第 57-86, 第 111 页)。

参考文献

[1] Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, [M] translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Volume 2, Cambridge University Press, 1984.

[2] Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, [M] translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Volume 1, Cambridge University Press, 1985

[3] Williams, Bernard. *Descartes: the Project of pure Enquiry* Routledge, 2005. (责任编辑: 贺永泉)