

我思与怀疑的语境

张 小 星

[摘 要] “我思”是笛卡尔《第一哲学沉思集》的阿基米德点,也是当代哲学众多议题的源头。在笛卡尔看来,我思不可怀疑,而当代哲学对我思的关注也往往基于我思的确定性。根据对笛卡尔的经典解释,我思不可怀疑的原因在于其背后的自我意识结构:沉思者为追寻确定的知识而怀疑了感知、悬置了数学,并最终发现怀疑中的思想本身不可怀疑。然而,我思自我意识的经典解释并非自明,它对应于自我检验的“独白”式怀疑语境。除独白之外,怀疑也能发生在笛卡尔和怀疑论者的“公共对话”之中。本文从语境的角度探讨“我思”和怀疑之间的种种关联,并指出自我意识的经典视角对解释我思的核心特征并无显著优势。在现当代哲学的开端,我思有着难以抹消的歧义。

[关键词] 我思 怀疑的方法 独白 公共对话 语境 [中图分类号] B565.21

在《第一哲学沉思集》^①中,笛卡尔怀疑了外部世界及数学真理,并发现“我思”不可怀疑;笛卡尔从中提炼出“清楚明晰”的原则后,演绎出上帝存在和外部世界的真实。^②我思由此构成笛卡尔知识论的“阿基米德点”:它终止怀疑,也揭示了寻找确定知识的方法。不仅如此,我思也开启了现当代哲学的一系列议题。在现象学传统中,笛卡尔对我思的洞见启发了胡塞尔和萨特等人对主体性意识的研究;当代心灵哲学中的二元论立场和反物理主义倾向也往往从我思的视角出发;时至今日,知识论学者们依然对我思及“清楚明晰”的确定性进行着激烈的争论。

我思的独特性究竟来自于哪里?它如何免于怀疑,又为现当代众多哲学分支提供了基础?

对笛卡尔的经典解释认为,我思的独特性来自于“自我意识”。“我”思考,“我”存在,对意识而言极明显,无需外部经验即可证实。由此,笛卡尔通过错觉和梦境质疑了感知,经“魔鬼”悬置了数学,并得出我思——作为自我意识——不可怀疑的结论。尽管后世学者对意识结构作出了更加深入的分析,以意识解读我思的具体方法也始终存在分歧,但是人们依然默认“我思”指向意识的基本现象,并以此为讨论我思的起点。^③约翰·卡列罗(John Carriero)总结道“笛卡尔被誉为当代心灵与知识概念的引领者,而意识或主体性即由心灵承载。”(Carriero, p. 2)自我意识的解读不仅契合《沉思集》的文本,也有助于梳理我思在当代哲学中的脉络:意识的世界为现象学提供了丰富的描述资源;其自反性足以抵御外部世界怀疑论;心灵哲学中不能还原于物理状态的心灵,也被自我意识所完美示例。

^① *Meditationes de Prima Philosophia*, 以下简称《沉思集》。

^② 严格来说,“沉思者”不同于“笛卡尔”本人。为行文方便,我们将不会对两者进行区分。

^③ “意识”、“自我意识”、“主体的自我反思”等概念的哲学含义不同,但在我思的经典解释中,都指向同一类现象。由于本文的关注点是经典解释本身,对上述术语将不加区分。

遗憾的是，自我意识的经典解读尽管享有文本与历史的双重便利，它却无法满足《沉思集》关于“我思”的基本设定。本文将指出，自我意识不足以支撑《沉思集》中阿基米德点的全部特征。我们用“语境”的概念来分析自我意识经典解释的这一局限，并通过不同的语境对《沉思集》进行补救。我们将会发现，无论怎样尝试，笛卡尔“我思”的功能都很难在单一语境中实现。在现当代哲学最初的开端，“我思”有着无法抹消的歧义。

一、“我思”的经典解释及其困境

无论采用《方法谈》中“我思故我在”(*cogito ergo sum*)的经典表述(AT VI, p. 32)，还是《沉思集》的“我是，我存在”(*ego sum, ego existo*. AT VII, p. 25)，我思仿佛都因意识对自身的透明而抵御怀疑的攻击。外部的物理世界也许是幻觉，数学运算可能出错，而“我存在”则一定为真——至少当我说出或想到这个命题时(*quoties a me proseritur, vel mente concipitur*. AT VII, p. 25)。虽然笛卡尔并未在当代的意义上使用“意识”这一术语，但他对“思想”的刻画恰好符合自我意识的典型特征。“我”是思想者，即怀疑者、理解者、接受者、意愿者、想象者、感知者(AT VII, p. 28)，而能够独立于物理身体承载这一切的，应无非是单一的自我意识。

以自我意识解释我思的一个初衷，是说明它在怀疑过程中的独特。为什么物理和数学可以被怀疑，我思却无法被怀疑呢？与物理、数学等外部对象不同，我思包含了主体对自身的认知。物理世界的存在和形态不取决于我，数学真理也独立于我；而思考中的主体，正因其思考而作为思想者存在。主-客视角的这种转换完美对应了怀疑-确定的过程：物理、数学作为外部客观对象能够被怀疑；思想者自身作为怀疑的主体则无可置疑。根据经典解释，自我意识作为认知对象的独特性，也就直接构成了我思作为阿基米德点不可怀疑的基础。

遗憾的是，如果我们严格遵照第一沉思中的方法进行怀疑，则我思的“自我意识”之独特性将难以解释其“不可怀疑”的独特性。

第一沉思怀疑的初衷是寻找确定性。为此，需要彻底摧毁以往的知识结构。(ibid., p. 17) 这种怀疑的方法尽管极端，却不能随意进行。怀疑需要理性的约束——怀疑一件事情，必须有足够的“怀疑的理由”(*rationam dubitandi*. AT VII, p. 18)。之所以怀疑对远处事物的感知，是因为这些感知可能受到错觉的影响；怀疑对近处的、身体状态的感知，是因为它们无法区别于梦境。错觉、梦境，提供了恰当的怀疑的理由，让沉思者对远处物体和近身状态的感知不再确定。

每一个怀疑的理由都有其适用范围。错觉虽然可以瓦解对远处事物的感知，却无法动摇我们对自身状态的判断。当沉思者清醒地坐在火炉旁时，“我坐在火炉旁”对他而言就非常确定，不受错觉影响。(AT VII, pp. 18-19) 若要继续推进怀疑，就需要更强的理由。而梦境能够质疑“坐在火炉旁”，就是因为无论我们对自身状态的感知多么确定，梦境依然提示了出错的可能性。笛卡尔研究者们对于梦境怀疑的范围莫衷一是。但无论怎样，梦境都不影响清晰的、理性的数学运算。无论是梦是醒， $2+3=5$ 总不会错。(ibid., p. 21) 怀疑数学命题的确定性，就不得不借助骗人的上帝(*Deceiving God*)或魔鬼(*Evil Demon*)假设。^①

① “骗人的上帝”(*the Deceiving God*)和“魔鬼”(*Evil Genius*)在《沉思集》行文中的作用不同。笛卡尔以上帝质疑数学后，马上又否定了这一可能性，因为上帝至善不会骗我。为了保持极端的怀疑，笛卡尔因而提出了魔鬼的思想实验。对上帝和魔鬼带来的怀疑力量是否等同，学界观点不一，亨利·古耶(Henri Gouhier)、马歇尔·格鲁(Martial Gueroult)、安东尼·肯尼(Anthony Kenny)等人曾作出相关讨论。(cf. Gouhier, p. 163; Gueroult, pp. 37-42; Kenny, p. 34) 由于我们将主要关注第一沉思最后阶段对数学真理的怀疑，本文将不会对“上帝”和“魔鬼”的场景进行区分。

然而，我们一旦重新审视梦境怀疑中数学的确定性基础，就会发现，强如上帝或魔鬼这样的理由也很难让怀疑深入。笛卡尔在第三沉思中明确指出，我思的确定性“仅在于”（*nihil aliud est, quàm*. AT VII, p. 35）沉思者对“我在思考”这一事实“清楚明晰”的认识。换言之，我思的不可怀疑，只因为“我在思考”太清楚、太明确，使得我找不到任何理由去怀疑它。笛卡尔由此提炼出“清楚明晰认识到的必定为真”的规则。（AT VII, p. 35）在第五沉思进行上帝存在的本体论证明时，笛卡尔默认了数学证明同样可以清楚明晰。“存在”之于“上帝”，正如“内角和为180度”之于“三角形”一样不可分；如果“三角形内角和为180度”对我们的理性而言确定无误，则“上帝存在”也不可质疑。（*ibid.*, pp. 65-67）本体论证明必须是清楚明晰的，否则它无法满足第三沉思中“清楚明晰必然为真”的原则。而本体论证明如果清楚明晰，和它一样确定的数学证明也将清楚明晰。我们的问题是：既然数学知识可以清楚明晰，我思又因为清楚明晰而不可怀疑，为什么数学却能被怀疑？反之，如果清楚明晰的数学可怀疑，为什么清楚明晰的我思竟不可怀疑？从确定性的角度看，我思和数学似乎并无差别。魔鬼要么同时破坏两者，要么对两者均无效。约翰·柯汀涵（John Cottingham）曾表达过这一困惑“如果骗人的上帝能腐蚀我对简单数学概念的直觉判断，他为何不能同样瓦解我对‘我思’相关基本概念的理解呢？”（Cottingham, p. 84）卡列罗则问道“笛卡尔为何不能用数学来终止怀疑？”（Carriero, p. 78）

为了更好地说明这一点，需要注意，我思和数学所共享的确定性并不涵盖全部“可能”被清楚明晰认知的对象。在第六沉思中，身、心变得清楚明晰；借助上帝的至善，笛卡尔指出外部世界尽管常常显得模糊，却必定包含那些我们清楚明晰认知到的性质——如几何学涉及的广延（AT VII, p. 80）。这些结论是否同样会瓦解第一沉思中最初的外部世界怀疑呢？答案是否定的。清楚明晰不是事物本身的特征，而是我们的认知属性。以 $2+3=5$ 为例，我们的确可以清楚地把握其真理，但也能借模糊的心理习惯认为该等式成立。类似地，尽管沉思者最终清楚明晰地论证了外部世界存在，该结论却依赖上帝的至善；而第一沉思中的沉思者既然没有这一前提，也就不曾清晰地认识外部世界。

数学的清晰之所以带来困扰，是因为笛卡尔的怀疑覆盖了简单数学命题。只要认真思考 $2+3=5$ ，人们就总能越过符号操作的心理层面，并直视其抽象真理。诚然，沉思者可以“为怀疑而怀疑”，仅以数学符号模糊的心理层面为由悬置判断。但在第一沉思中，沉思者必须以自己“最佳”的认知资源尝试抵制怀疑。身体感知之所以能抵制基于错觉的怀疑，是因为这些感知中“最清楚”的部分不受错觉影响。类似的，数学并非总能避开梦境怀疑：那些草率的运算，无论在梦里还是现实中都可以为假。实际上，如果我们仅因某物“可以”被模糊地认知就对其怀疑，则“我思”同样可疑。毕竟，沉思者可以拒不思“我思”的具体含义，主动忽视其为何为真。^①

对于第一沉思中的简单数学是否清楚明晰，许多学者持保留意见。哈里·法兰克福（Harry Frankfurt）认为，沉思者最初只有“感性”的数学知识。当理性本身尚未被发掘，数学运算只能借感知完成，并轻易被怀疑瓦解。^②而“我思”不可怀疑，在于它是第一个能被清晰认识的真理。在与布尔曼的谈话中，笛卡尔也确实将怀疑对象总结为人们在反思之前由感官获得的模糊知识。（AT V, p. 146）可惜的是，无论以“感知”解释怀疑的范围有多少文本依据，它都难以处理梦境和数学的关系。如果沉思者最初仅有感知，梦境就足以怀疑数学。毕竟，梦可以扭曲感官、减弱我们的判断力，

① 大卫·库宁（David Cuning）曾明确提出这一论点。（*cf.* Cuning）

② 为解释数学怀疑的可能性，法兰克福与萨缪·里克雷（Samuel Rickless）均持此观点。（*cf.* Frankfurt; Rickless, p. 323）

让我在“计数”两个苹果和三个苹果后看到六个苹果，并产生强烈的心理倾向相信“ $2 + 3 = 6$ ”。因此，如果沉思者在怀疑期间只有感觉知识，数学也就无法从梦境幸存。诚然，笛卡尔对梦境另有说法：梦境改变认知基本元素的组合，却不改变这些元素本身，如时空、广延等等。（AT VII, pp. 19 - 20）对梦的这一阐释和我们“扭曲感官、改变判断倾向”的表述略有偏差。不过，笛卡尔本人关于梦境的说法也无益于将怀疑范围缩减至感知对象的策略。毕竟，根据第二沉思“蜡块”思想实验，广延等基本元素已是理性的认知对象。梦境怀疑的幸存者已然超出了感知的范围。

虽然怀疑的“感性解释”最终并不可行，但是它依然为如何怀疑主观上确定的数学经验提供了一种说明。怀疑数学的另一种流行方案，是诉诸记忆。艾吉安·吉尔松（Etienne Gilson）认为，“当下”清楚明晰的数学直觉和我思一样确定，它们因而不可怀疑。沉思者能够怀疑的，是“事后”回忆中的数学知识。（cf. Gilson, p. 237）无论对 $2 + 3 = 5$ 的直观多么清晰，我们一旦转移了注意力、并事后回忆这个等式，我们往往仅记得一个模糊的结论。而当记忆的内容不再清晰，它自然可以被怀疑。怀疑的“回忆说”有诸多文本支持：笛卡尔在第三沉思中借助了“事后判断”来说明怀疑数学的可能性（*dubitandum esse postea judicavi*. AT VII, p. 36）；第五沉思以上帝至善确保“回忆”中清楚明晰的认知为真（AT VII, p. 69）；在回应“循环问题”时，笛卡尔则直接强调当下清楚明晰的认知不被怀疑（*ibid.*, p. 140, 245 - 246）。可惜，诉诸记忆依然不能区分数学和我思。实际上，我们如果能怀疑回忆中清楚明晰的数学，也就同样能怀疑回忆中清楚明晰的“我思”——即使沉思者记得自己十分钟之前曾确认过我思的存在，这也可能是错误的记忆；也许世界在两分钟之前才刚刚诞生，而一个强大的魔鬼让沉思者误以为世界存在了很久。更为严重的是，如果当下清楚明晰的数学确定无疑，则笛卡尔不必等到我思即可用数学终止怀疑。我思之为阿基米德点的原因依旧无解。

让我们回到“自我意识”的经典解释。我们之前指出，以自我意识解释我思的一个初衷，是用自我意识在认知结构中的独特性支撑我思在怀疑进程中的独特性。的确，数学和物理是独立于我的“外在”对象，而自我意识则包含主体对自身的把握，这是我思和数学的一个核心差别，但它仅仅是本体论层面的差别，仅仅涉及我们认知的对象属于哪个范畴。然而，当沉思者怀疑数学并确认我思时，他依据的应是两者之间在知识论层面的差别。“我在思考”若要抵御怀疑的攻击，就必须比“ $2 + 3 = 5$ ”更加“确定”。而既然数学能够和我思同样清楚明晰，我们也就很难从认知的角度区分两者的确定性。自我意识和外部对象在本体论层面的差别，不能直接转换为认知辩护的差别。

二、“我思”作为怀疑的条件

如果我思不是因自我意识而确立，它最初又是如何抵御怀疑的？笛卡尔在怀疑的最后问道：“我”是否也不存在呢？答案是否定的——如果有魔鬼骗我，那我一定是存在的。魔鬼可以让我产生各种错误的想法，但也正因此，我必须存在。（*ibid.*, p. 25）

这段文本中的回答似乎和自我意识的经典解释无异。毕竟，笛卡尔已经悬置了外部世界。随着沉思的深入，他也逐渐发现“我”是一个思想者（*res cogitans*）。所以，被魔鬼欺骗的，一定也是独立于身体的自我意识。然而，我们要分清“我思”的所指及我思不可怀疑的理由。即使外部世界悬置后得以留存的仅仅是自我意识，我思对怀疑的抵御也完全可以来自其他因素。埃德温·科利（Edwin Curley）认为“我思”和“我存在”无法怀疑，是因为它们构成了怀疑的“条件”。（cf. Curley）实际上，尽管悬置物理世界后的我只能思想者，但它之所以确定，是“因为”魔鬼的欺骗必有“被欺骗者”。被欺骗者的存在，是欺骗发生的“前提条件”。

作为自我意识的我思和作为怀疑条件的我思之间，究竟有什么实质的不同？本文随后会通过

“语境”的概念展开这一问题。此处我们只需明白：自我意识和怀疑的条件分别构成我思不可怀疑的两个“理由”。这其中的差异在于，以自我意识抵制怀疑，其理由需要依托事实上独立于身体的我思；而“怀疑的条件”所需的理由则更加宽泛。“有欺骗就有被欺骗者”对思想者成立，对有身体的人也成立。实际上，在怀疑的任何阶段，沉思者都能通过这个理由得出自己的存在：

- A. 我有错觉，因而视觉感知不可靠，但至少我存在，存在才能有错觉；
- B. 我会做梦，因而判断不清自己是不是在火炉旁，但至少我存在，存在才会做梦；
- C. 我的数学判断不可靠，因为可能有神在骗我，但至少我存在，存在才会被欺骗。

怀疑至步骤 C 时，“我”的实际所指变为思想意识。但在 A、B 期间，沉思者的身体尚未被悬置。具有身体，却完全不妨碍“有出错者才能出错”这一理由的应用。

珍妮特·布劳顿 (Janet Broughton) 曾为“怀疑的条件”给出更精准的表述：某命题 P 所对应的情形构成某怀疑 D 的条件，当且仅当我们用 D 怀疑 P 时，P 必然为真。(cf. Broughton, p. 100) 比如，“我存在”是用“魔鬼欺骗”进行怀疑的条件，因为当我用“魔鬼欺骗”来质疑我存在时，我一定存在。布劳顿认为，只要我们还受理性的基本约束，就无法否认怀疑的条件。这一标准同等的适用于 A、B、C。无论沉思者担忧的是错觉、梦境，还是魔鬼，他都无法合理地质疑自己的思考和存在，因为思考和存在恰好构成了这些担忧的前提。注意，布劳顿定义中的 D 不是抽象的怀疑，也不指某个命题的“可疑性”，而是具体的怀疑行为，由沉思者本人完成。只有这样，沉思者本人的存在才能构成怀疑的条件。

让我们把科利和布劳顿对我思确定性的说明称为“条件解释”。根据条件解释，我思是否独特呢？条件解释能否说明为什么我思确定，而数学却可以被怀疑？对比如下两个论断：

- (1) “有魔鬼在骗我，所以 $2 + 3 = 5$ 。”
- (2) “有魔鬼在骗我，所以我存在。”

两个推论都成立，因它们结论为真。但尽管如此，(1) 中魔鬼的欺骗并未给 $2 + 3 = 5$ 带来任何支持，两者间缺乏足够的逻辑或因果关联。相反，(2) 不仅推论有效、结论为真，其前提和结论之间也有着恰当的关联。在实际的理性讨论过程中，(1) 显得不明所以，而 (2) 却并不突兀。换言之，数学的真命题必然为真，但它们却无法构成通常意义上怀疑的“前提条件”。无论我们以怎样的理论说明 (1) 和 (2) 的这一差别，条件解释始终有望保留我思不可怀疑的独特性。

同时，我们也需要意识到条件解释的限制。(1) 和 (2) 的差别仅仅在于它们作为论证是否“恰当”，而非作为推论是否“正确”。因此，我们无法直接通过“怀疑的条件”这一概念本身对两者进行区分。毕竟根据布劳顿的定义，只要我怀疑 P 时 P 必然为真，P 就构成我怀疑的条件。而 $2 + 3 = 5$ 本身必然为真，它也就自然满足这一条件——布劳顿对怀疑条件的解释因而并不理想。能够准确把握 (1) 和 (2) 在恰当性方面差别的理论，并非唾手可得。^①

条件解释还有更严重的短板。实际上，哪怕我们通过 (1) 和 (2) 区分了我思和数学在面对怀疑时的不同反应，条件解释也并未提供任何关于我思的“正面知识”。我们刚刚指出，怀疑的条件不光包括意识的自我呈现，也可以适用于具有身体的普通人类，甚至很多无关紧要的内容。“有人怀疑过”“我有语言”“我能听见声音”等等，都可以成为怀疑的条件。根据布劳顿的理论，这些条件或

^① 彼得·马尔基 (Peter Markie) 提议，怀疑的条件仅限于怀疑行为所蕴含的偶然命题。(cf. Markie)

许不可质疑，但笛卡尔显然不会认为它们“足够确定”。所谓不够确定，除它们事实上“可怀疑”之外，也因为“怀疑的条件”本身没有提示它们依托何种正面的认知辩护（epistemic justification）。以感知为例，当我们平时看到天在下雨时，就获得了相信“天在下雨”的认知辩护。哪怕错觉和梦境的可能性会让我们产生怀疑，对下雨的感知仍然提供了相信下雨的初步理由。对周围事物及自身的判断之所以更加不可怀疑，也是因为这些判断涉及的内容更加显然、更不可能出错。至于数学和我思，它们的“清晰明晰”正是其认知辩护的来源。尽管对我思和下雨的认知确定程度不同，它们都构成了我形成相关信念的正面理由。这也是为什么笛卡尔认为我思的确定性“仅在于”其清晰明晰（AT VII, p. 35）。

经典解释很好地说明了这点。根据经典解释，意识的透明性使“我思考”“我存在”清晰明晰；它们恰恰因此而不可怀疑。经典解释很好地融合了我思的“不可怀疑”和“认知确定性”。

相比之下，“怀疑的条件”本身无法独自“产生”正面认知辩护的原因在于：笛卡尔的怀疑只是一个测试确定性的“方法”，其目的是筛选“事先已经存在”的认知辩护——关于物质对象、数学和自我——未通过测试的，就不够确定；通过的，才有资格成为知识的基础。因此，一个对象是沉思者“怀疑的条件”这一事实并不包含任何关于该对象究竟如何被认知、其辩护为何确定的具体信息。让怀疑仅仅止于其条件，也就违背了笛卡尔的原意。毕竟，怀疑的主要初衷是寻找并揭示确定的知识基础。下述表格（表1）总结了两种解释的差别：

表1 经典、条件解释与阿基米德点

我思	不可怀疑性	辩护的确定性	认知独特性
经典解释	√: 清晰明晰	√: 清晰明晰	×: 数学同样清晰明晰
条件解释	√: 怀疑的条件	×: 条件无关于确定性	√: 数学不是怀疑的条件

表1中第一行的“不可怀疑性”、“确定性”和“认知独特性”是《沉思集》中阿基米德点的三个核心属性。它们的具体含义分别为：

- 不可怀疑性：沉思者无法恰当合理地怀疑自己在思考或自己存在这一事实。
- 确定性：沉思者有“我在思考”的正面认知辩护。
- 独特性：我思和数学在“不可怀疑”上存在差异，即数学可怀疑，我思不可怀疑。

其中，“不可怀疑性”是我思最显著的特征。在《沉思集》中，“我思考”和“我存在”不可怀疑——无论其不可怀疑的原因为何。经典解释将“不可怀疑性”与“确定性”结合在一起：我思不可怀疑，因为它清晰明晰。然而，条件解释却让我们发现两者的独立性。换言之，我思能够作为怀疑的条件而抵御怀疑，哪怕这一判断未必来自意识对自身清晰明晰的认知。关于我思之于数学的“独特性”，我们的焦点是两者在面对极端怀疑时的差别。数学可怀疑，我思不可怀疑，我思由此才得以构成笛卡尔的阿基米德点。我们之前指出：并非我思的任何独特性都能满足这点，自我意识的本体论独特性尤其无法独立支撑其不可怀疑的认知独特性。

表1显示出：不可怀疑性、确定性和认知独特性这三个核心功能无法被经典和条件解释中的任何一个完全满足。经典解释以自我意识的清晰明晰满足了我思的不可怀疑性和确定性，却无法将其区分于数学；条件解释能够支撑我思的不可怀疑性和认知独特性，但无法为我思指明任何正面的认知辩护。

三、怀疑的语境：独白自省与公共讨论

如果经典和条件解释都不能为我思提供完整的说明,《沉思集》是否会因此失败?毕竟,如果不能满足不可怀疑性、确定性、认知独特性,我思也就无法承担阿基米德点的功能:经典解释不合适,因为怀疑未必终止于我思;条件解释不合适,因为我思和清楚明晰无关,也就无法以“清楚明晰”的规则开启《沉思集》的后半段论述。或许我们最终能够找到某种关于我思的理论以化解这一困境,但我们也曾指出,在“清楚明晰”的框架下,数学和我思的区分极其困难。

不过,即使不存在我思的完美解释,我们也可以通过某种方式将经典和条件解释相互结合,为《沉思集》提供比较折中的阅读方案。我们将从“语境”的角度分析经典和条件解释各自的合理之处,并把这两种对我思的不同解释“弱化”为怀疑的两种不同语境。

“语境”的概念在当代知识论和语言哲学中有许多的含义。我们不会对此深入讨论。我们将把“语境”朴素地理解为行为主体在思考和谈话时所处的情形。就《沉思集》而言,和语境最相关的问题是:当笛卡尔的沉思者使用怀疑的方法时,怀疑究竟以怎样的方式进行?

为更好地澄清这个问题,让我们先以自我意识的经典解释进行说明。

经典解释所对应的怀疑语境是什么?答案其实非常明显。自我意识的解释之所以经典,就是因为它符合我们对《沉思集》最表层的阅读体验。而《沉思集》相应最显著的怀疑语境,是沉思者的独白自省。“沉思”首先是沉思者的独自思考,是他与自己进行的内在交流。根据第一沉思的表述,沉思者对以往的知识产生了疑问,于是用怀疑检验它们的基础。整个怀疑的过程都在沉思者的独白中完成。实际上,正是因为采用了第一人称的视角,自我意识才显得尤其独特。

对怀疑语境的这种解释过于自然,以至于读者往往把独白自省视作怀疑的唯一场景。然而,除独白以外,也有学者把第一沉思理解为“公共对话”。^①科利和拉尔莫认为:在怀疑的过程中,怀疑发生在沉思者和怀疑论者的对话之中。尽管科利和拉尔莫各自的理由不同,他们都认为怀疑的真正发起人不是笛卡尔的沉思者,而是怀疑论者。怀疑论者以各种理由攻击知识和确定性,沉思者则不断尝试进行反驳。提出怀疑和回应怀疑的,实则并非一人。

以对话理解《沉思集》或许与其第一人称的叙述视角不符,但它很好地反应了怀疑论威胁的历史来源。怀疑,首先由怀疑论者提出。尽管错觉、梦境等怀疑的理由是共通的,却只有怀疑论者坚持从中引申出“我们一无所知”的结论。^②于是,反思怀疑论,最直接的形式就是反驳怀疑论者,无论在现实的争执还是假象的讨论中。从近代哲学史的发展看,笛卡尔诞生的16世纪末正是怀疑论兴盛的时期。《沉思集》中许多怀疑的理由都来自蒙田(Michel de Montaigne)——只不过,蒙田并未把怀疑用作测试确定性的方法,而是直接得出“我们应当悬置判断”的结论。(cf. Montaigne, p. 454)由此,通过理性对话向怀疑论者提出反驳,也就成为了《沉思集》的主要任务之一。

独白自省和公共对话的语境,会给怀疑带来怎样的不同?表面看来,差异并不明显。毕竟,任何怀疑的理由都等效地适于这两个语境。我若能在独白中因梦境而怀疑身体感知,怀疑论者自然也可以在对话中诉诸梦境。类似地,怀疑论者能用上帝或魔鬼攻击对方的数学运算,而沉思者也可以在独白中质疑数学真理。

^① 明确持此观点的学者,如科利、托马斯·列侬(Thomas Lennon)和查尔斯·拉尔莫(Charles Larmore)。(cf. Curley; Lennon, p. 207; Larmore)

^② 此处,我们忽略古代怀疑论和近代怀疑论在怀疑理由和动机上的部分差异。

然而，独白自省和公共讨论对“合法论述”的预设不同。它们由此衍生出不同的反怀疑策略。

先从独白语境说起。我们刚刚提示了独白语境和自我意识的关联。正是在沉思者独白的第一人称视角下，自我意识才构成本体论上特殊的对象。不仅如此，独白语境也是沉思者最终能够有效触及“清晰明晰”认知辩护的契机。只有通过第一人称的反思，沉思者才可能发掘数学和我思的清晰明晰。我们曾对其中的缘由作过说明：清晰明晰不是事物本身的性质，而是我们认知的性质；更进一步，它们是认知辩护从主观角度展现出的确定性。 $2+3=5$ 的清晰明晰，是只有对这个等式产生清晰明晰认知的当事人才能意识到的。我思的清晰明晰同样如此。而相比之下，我的对话者不会直接获知我对一个命题的认知究竟是清楚的、还是模糊的。为说明这点，对比如下两组对话（表2）：

表2 独白自省与公共讨论

独白自省	公共讨论
甲： $2+3=5$ 是真的。	甲： $2+3=5$ 是真的。
甲：凭什么呢？	乙：你怎么知道？如果有魔鬼骗你呢？
甲：因为我清晰明晰地看到了。	甲：因为我清晰明晰地看到了。
甲：是的，这一定不会错。	乙：真的？这可能只是你的心理习惯。

两段“对话”都是恰当的。在独白的过程中，甲亲自清晰明晰地直观到了 $2+3=5$ ，他也就能够合理以此作为 $2+3=5$ 的认知辩护。而在公共讨论的语境下，乙可以拒绝甲的解释，因为乙无法知道甲的认知有多清楚。即使甲和乙各自都有对 $2+3=5$ 清晰明晰的认识，这种认识也不可能在公共讨论的语境中为两人“共有”。于是，清晰明晰认知的辩护价值只在第一人称的视角下才是恰当的。独白、自我意识、清晰明晰之间，有着非常紧密的关联。

现在不妨询问：条件解释，是否也能适用于独白语境呢？当我独自进行怀疑，并检验意识内的哪些认知辩护足够确定时，我是否可以因为怀疑的测试方法预设了某些命题，就认为这些命题是确定的？根据之前的讨论，答案是否定的。一个命题构成怀疑的条件，仅仅意味着“如果我怀疑，则它必然成立”；而怀疑本身，只是测试“已有”认知辩护的方法而已，它并不提供新的辩护。当我在怀疑的时候，我的确可以发现“自己在思考、在怀疑”，并意识到这构成了我怀疑的条件。然而，如果真想确认“我在思考”、“我存在”，就需要依据我对这些内容清晰明晰的感知——正如上述表2独白自省语境下的甲——而非它们和怀疑之间的条件关系。

尽管条件解释无法和怀疑的独白语境相融，它却适于公共讨论的语境。后者把第一沉思理解为沉思者与怀疑论者间的争论。对于理想的讨论，双方能够获得共识。不过，当存在根本分歧、对方又咄咄逼人时，我们只需指出他论证内部的漏洞。此时，哪怕我们没有论证自己正确，也能合理拒绝对方的结论。以“道德为何”的争论为例。相对主义者声称“善无非社会主流的想法”。作为反驳，我们可直接指出：若一个行为的好坏在于它所处社会中的多数人是否赞同，那么纳粹就是善的，因为二战时期的许多德国人都支持纳粹；显然，“纳粹是善”的结论不可接受。此时，就算我们尚未给“存在绝对的善恶”提供任何正面支持，也能十分合理地拒不接受价值相对主义。

在公共讨论中指出对方漏洞的方式有很多。我们关注的是“指出对方的默认条件”。条件解释认为我思是怀疑的条件。将这一想法还原至公共讨论中，我的思考和存在也就构成了对方怀疑我的前提。当怀疑论者对我说“你的数学直觉不确定，万一你被神骗”的时候，我可以回应“那至少我要存在或思考吧，否则我又怎么可能被骗呢？”为此，我无需对自己的思考和存在有多么清晰的认识，

甚至不必真的认为自己思考和存在。我只需要说明，如果对方的反驳成立，他就必须同时接受我的思考和存在。科利因而指出，条件解释完全不依赖意识对其自身的独特认知。(cf. Curley, p. 207)

对“寻找确定性”和“抵御怀疑”之间的差别，我们现在有了更加全面的理解。据此前表1的分析，两者在经典解释中重合，条件解释却只满足后者。如果从独白和公共讨论的语境角度考察，就可以将追寻确定性和抵御怀疑理解为《沉思集》中两个彼此独立、但同等重要的任务：

- (I) 寻找确定性，为自己的信念找到最强的正面认知辩护；
- (II) 抵御怀疑，合理地在公共讨论中抵制怀疑论者的攻击。

(I) 和 (II) 相互独立，因为两个任务只有在不同语境下才能理想完成。寻找确定性，需要独白的语境，因为“清晰明晰”在这个语境下才构成有效的认知辩护；抵御怀疑，源于怀疑论者在公共讨论中提出的挑战，也就需要用公共领域的规则进行回应。我们曾默认经典解释中清晰明晰的辩护也能够抵御怀疑，但根据表2，第一人称自省发现的“清晰明晰”难以在公共讨论中发挥作用。毕竟，怀疑论者永远可以质疑我们的认知是否真的清晰明晰。经典解释允许我们抵御的，仅仅是沉思者的“自我怀疑”。其效力无法扩展至与怀疑论者的外部对话中。

四、结论 《沉思集》的语境与我思

我思的不可怀疑性、确定性、认知独特性，三者难以兼得。经典解释只满足不可怀疑性与确定性，条件解释只满足不可怀疑性与独特性。两种解释又各自有其适用的语境：独白自省与公共讨论。《沉思集》的两个核心知识论目标——寻找确定性与抵御怀疑——又要分别在这两个语境中才能理想地实现。

那么，什么是对笛卡尔的正确解释？究竟哪个才是怀疑的真实语境？找到《沉思集》完美的解释或许艰难，但并非不可能。本文提供的，是更加折中的方案：也许，《沉思集》本没有“唯一”的语境，也许不同的语境其实来自于笛卡尔想要处理的不同问题，而不同的解释则对应了不同的语境。这样一来，我们就无需在确定性与抵制怀疑之间犹豫，也不必在我思的几种性质之间取舍。

我们方案的实质，是将解释的歧义缓解为语境的歧义。同一种现象的不同解释间往往是排他的。比如，日心说和地心说都是对同一组天文现象的解释；如果天文学解释可以为“真”（而不仅仅是假说），则两者中最多只能有一个为真：要么日心说为真，要么地心说为真。我思也是一样。我思确定的原因，要么是它的清晰明晰，要么是它构成怀疑的条件，两者不可兼得。幸运的是，同一个事件、同一个过程，其所属的语境不是排他性的。比如，一场交通事故，我们既可以认为是司机疏忽导致，也可以归于路况的复杂，甚至道路设计的缺陷。哪个是事故的“真实”原因，取决于我们用什么角度、什么语境去看待它。当进行交通法规的教育宣传时，可以认为司机的疏忽是事故的主要原因；而在考虑城市交通设计时，事故的主要原因就变为道路的缺陷。目标的差别，让我们处于不同的语境，也对应着交通事故的不同说明。^①

对《沉思集》而言，如果寻找确定性和反驳怀疑论者构成两个核心知识论任务，则我们自然可以根据需要而“选取”相应的视角——独白自省或公共讨论。既然这两个视角分别对应经典解释和条件解释，我思的不可怀疑性、确定性和认知独特性，也就得以完全保留。当我们寻找确定性时，我思清晰明晰；当我们反驳怀疑论者时，我思构成怀疑的条件，且和数学不同。诚然，我思的语境歧义仍旧残存，但这种歧义最终不会削减我思作为阿基米德点的功能。

^① 约翰·格里克 (John Greco) 曾对此作出详细的讨论。(cf. Greco)

《沉思集》语境的歧义，部分源于其内涵的丰富。库宁指出，笛卡尔的文本有许多潜在的对话者。(cf. Cunning , p. 124) 我们从中可以找到亚里士多德主义、经验主义、朴素实在论、怀疑论，以及柏拉图主义等不同观点。随着对话视角的选取与变换，同一个段落或论述自然可以获得不同的功能。经典哲学文本常因语境丰富而开启多义的解释空间；这种解释的开放性未必导致论证的溃败。毕竟，如果文本自身就因语境的丰富而具有歧义，也就不存在所谓必须澄清的“原义”——换言之，我思的不可怀疑性、确定性和认知独特性，未必先于独白自省或公共讨论的语境而成立；相反，阿基米德点的这三个基本特征，或许正是因不同语境的重叠而分别产生的。很可能我们从一开始就无需在单一的语境中寻找满足这三个条件的完美解释。

参考文献

- Broughton , J. , 2002 , *Descartes's Method of Doubt* , Princeton University Press.
- Carriero , J. , 2008 , *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations* , Princeton University Press.
- Cottingham , J. , 2008 , *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy* , Oxford University Press.
- Cunning , D. , 2007 , "Descartes on the dubitability of the existence of self" , in *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (1) .
- Curley , E. , 1978 , *Descartes against the Skeptics* , Harvard University Press.
- Descartes , R. , 1964 - 1975 , *Œuvres Complètes* , 11 volumes , eds. by C. Adam and P. Tannery , Vrin-CNRS. (缩写为 AT)
- Frankfurt , H. G. , 2008 , *Demons , Dreamers , and Madmen* , Princeton University Press.
- Gilson , E. , 1930 , *Les Études Sur Le Rôle De La Pensée Médiévale Dans La Formation Du Système Cartésien* , Vrin.
- Gouhier , H. , 1937 , *Essais Sur Descartes* , Vrin.
- Greco , J. , 2009 , "Knowledge and success from ability" , in *Philosophical Studies* 142 (1) .
- Guéroult , M. , 1953 , *Descartes , Selon L'ordre De La Raison* , Tome I , Edition Montaigne.
- Kenny , A. , 1987 , *Descartes: A Study of His Philosophy* , Garland Publishing.
- Larmore , C. , 1998 , "Scepticism" , in D. Garber & M. Ayers (eds.) , *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* , Cambridge University Press.
- Lennon , T. M. , 2008 , *The Plain Truth: Descartes , Huet , and Skepticism* , Brill.
- Markie , P. , 1992 , "The cogito and its importance" , in J. Cottingham (ed.) , *The Cambridge Companion to Descartes* , Oxford University Press.
- Montaigne , M. , 1957 , *The Complete Essays* , Stanford University Press.
- Rickless , S. C. , 2005 , "The Cartesian fallacy fallacy" , in *Nous* 39 (2) .

(作者单位: 云南大学艾思奇哲学学院)

责任编辑: 王 琦 (实习)