

# 麦克道威尔论知觉知识

何松旭

(华东师范大学 马克思主义学院, 上海 200241)

摘要: 麦克道威尔关于知觉知识的结构有两条线索。第一条线索包含了三个层次: 析取主义、习能的自证式运作和无分别性。第二条线索挪用了亚里士多德的自然主义所提供的潜能 - 实现。尽管这种方案所遭遇的反驳并没有真正撼动其核心思想, 但仍然存在一些根本性的缺陷。

关键词: 麦克道威尔; 知觉知识; 无分别性

中图分类号: N031 文献标识码: A

哲学家的文字中总会蹦出几句看似无知却又充满智慧的诡谲之词。麦克道威尔在 2011 年的“阿奎那讲座”临近结尾处说道“我们要承认, 信念的保证, 给该信念为假留下了一种开放可能性。承认这一点, 不同于承认所有持信念者知道她的信念可能为假, 对于如何搞清楚两者的不同, 我知道没有任何令人信服的解释”<sup>(1)54</sup>。随后, 他自嘲式指出, 通过这两者之间的区分来抵御对知觉知识的怀疑论, 只不过是哲学家特有的一种奇思妙想(fantasy)。但是, 这两者当然是不同的, 甚至可以说麦克道威尔所有哲学上的努力都是围绕这个奇思妙想而展开的。前者是麦克道威尔本人的主张, 刻画了一种具有纯粹可错性的知觉状态, 作为“法庭”为知识提供完备的保证; 后者则是一种典型的怀疑论, 主张信念主体的知觉状态只能提供不完备的保证, 必须添加一个另外的东西才可能获得知识。

本文的首要目的就是尽可能完整而清晰地勾勒出麦克道威尔关于知觉知识的结构。这个结构不仅具有迷人的“水晶般透明”的开放性特征, 还试图一劳永逸地解决困扰人类理性数千年的怀疑论难题。因此, 有人甚至说, 如果麦克道威尔的方案成功了, 那么无疑将铸就一座在认识论上得以永生的圣杯。<sup>(2)</sup>为此, 我们选用一条论辩式策略。首先沿着两条线索展示出这个证成结构本身。一条线索是从错觉论证出发, 探讨知觉结构中所包含的渐次深入的三个层次(或真或假、知真知假和无真无

假), 另一条线索是亚里士多德的自然主义所提供的潜能 - 实现。然后我们将讨论麦克道威尔方案所遭遇到的一些攻击。我们认为, 麦克道威尔的方案尽管已经弥补了大多数的漏洞, 但这种理论还存在着一些根本性的缺陷(缺乏去假存真), 而且这种缺陷是维特根斯坦式的, 而非亚里士多德式的。

## 一、从错觉论证到析取主义

### 1. 错觉论证

错觉论证告诉我们认识事物的一个很朴素的道理: 事物看起来如此这般并不总是意味着事物实际上就是如此这般。错觉论证的目标是反驳一种朴素的直接实在论。后者主张, 我们在认识世界的过程中, 可以在无需借助任何“媒介”的情况下, 直接接触乃至通达实在。既然错觉论证在直觉上是可行的, 那么就算是在真实的情况下, 也只不过是“看起来”的表象和外部实在之间在某种意义上的符合。因此, 主体在进行认识活动的过程中不可能绕开这种“媒介”而获得知识。这种“媒介”可以是印象、感觉材料、表象、知觉、感知场等等。

在我们处于错觉状态时, 我们体验这个世界的“媒介”缺少某种事实性的认知要素, 从而只是一种纯粹表象。但在真实状态时, 我们直接接触这个世界本身, 世界对我们开放, 为了我们而在那里。错觉论

收稿日期: 2016 - 09 - 02

作者简介: 何松旭(1982—), 浙江奉化人, 哲学博士, 华东师范大学马克思主义学院讲师, 主要研究方向: 知识论、道德哲学、政治哲学。

证告诉我们,实际上有时候是无法区分自己处于哪一种情况。我们可以设计一个现象上无缝对接的例子。比如,在某种灯光的场景下,看某个事物的颜色。你所看到的颜色会受到这种灯光的影响,但在现实中你根本就没有被告知这种灯光是否打开,从而对所看到的颜色是否真实茫然无知。在主观上无法区分的情况下,这种颜色有可能是在错觉状态下被看到,也有可能是在真实状态下被看到。

在以往的知觉理论中,为了描述我们真实的认识活动,很多学者把上述两种可能发生的情况以合取的方式结合起来,得出一种最大共因素(highest common factor):这个最大共因素是在两种情况中共同具备的。不论我们处于哪种可能性,在认识过程进行判断真假之初,都会经历这样一种共同的状态。比如,在颜色的识别中,这种共同状态可能在一开始就通过某种光线在视网膜上产生了印记。这个因素,也即这两种情况的合取,似乎成为了我们认识活动中一个必备环节,甚至起到拱顶石的作用。从这一必备环节出发,在添加了某个外在因素之后,可能就走向了真实的认知,就如同等待某种东西的降临一般。当然,这很有可能会失败,这样我们就会意识到自己处于一种错觉的状态之中。

对露骨的自然主义来说,这个拱顶石只是我们经验的一个纯粹对象,独立于我们的知觉活动,也独立于任何理性的运作。由此,近现代意义上的自然科学是理解知觉必不可少的一个环节。麦克道威尔认为,这种方案在规范和自然之间造成了人为的断裂,因而不可避免会陷入所予的神话之中。而另一方面,很多理性主义者会把这个拱顶石视为外在于我们的一个理性对象,独立于任何感性上的经验,如从现象世界中抽离出来的笛卡尔式心灵。这种方案拒绝“所予”,从根本上否认了经验对知识具有某种证成作用,从而陷入“无摩擦的空转”之中。

## 2. 析取主义

析取主义者认为,合取方案存在一些不可克服的困难。困难的源头就在于试图构造一个“扬弃”两个选择项的复杂中间状态。析取主义者对描述知觉提供了另一种所谓的析取方案<sup>(3)</sup>:

或者(1)主体S,处于真实的情形中,觉知到一种颜色;

或者(2)主体S,觉知到一种对S来说看起来的颜色(S在主观上和(1)无法区分);

或者(3)主体S,处于已承认的不真实的情形之

中,觉知到一种错误的颜色。

在(1)中,主体觉知到了颜色,并且知道这种觉知是真实的。在(3)中,主体并没有觉知到真实的颜色,并且知道这种觉知是不真实的。在(2)中,主体觉知到颜色,但是不知道自己的觉知是否是真实的,也就是说,在主观上无法区分真实的觉知和不真实的觉知。合取方案之所以可行,只不过是把(2)和(3)混淆了起来,实际上这两者是不同的。前者(2)尽管在知觉内容上和(1)一样,但却不知道自己的觉知是否真实。析取主义者由此主张(2)和(1)是完全不同的两个东西。而且,在错觉论证中,析取项(2)所描绘的主观上不可区分的情形只是一种偶然出现的情形,并非一个确定的情形。后者(3)已然知道自己的觉知不是真实的,从而和(1)也有根本的不同。析取方案区分了这三者,从而就在根本上解决了错觉论证所产生的需要有一个“第三者”负担。也就是说,所谓的“错觉”,一部分的确就是主体已承认的错误觉知,而另一部分“既是又不是”、“看起来似乎是”的“错觉”,只不过是知性机能还未发生作用时,在主观上无法区分这种真实的觉知,也就是说在客观的外在视角来看,无法判断这种觉知是否正确而已。

但这种析取主义,并没有比合取方案增加什么实质性内容,无非以另外一种方式表达了同样的意思,依然无法有效应对怀疑论带来的种种挑战。麦克道威尔汲取了析取主义的优点,对这种方案做了重新诠释。

## 二、麦克道威尔的方案

### 1. 塞拉斯的理由空间

麦克道威尔不止一处援引过塞拉斯《经验主义和心灵哲学》当中的这段话“在刻画诸如知道(knowing)这样一个片段或状态时,我们并不是对该片段或状态给出一个经验(empirical)的描述:我们是在将其置于理由的逻辑空间之中,证成并有能力证成一个人所说出的东西的逻辑空间之中”<sup>(4)</sup>。在较早的论文中,他也曾说过“至少对于理性动物来说,理由空间之中一个令人满意的立足点就是知识的必要条件”<sup>(5)</sup>。知识就是我们有能力在理由空间中找到一个立足点。我们能够证成所要证成的知识。也就是说,置于其中的主体的体验(experi-

ence) 构成了知识的法庭。从错觉论证中产生的事物所处的可能不同情况出发,如何理解经验充当一个法庭,成为解开麦克道威尔方案的关键。

麦克道威尔理论的关注要点是对经验地位的安置。一方面,经验由印象堆积而成,是外部世界对感觉习能的拥有者所造成的冲击,只是发生在主体和自然之间的一个交互活动,因此,经验不可能就事物所处的情况作出裁决判断。另一方面,经验又是一个被放入规范性语境中的一个片段,必须为事物所处的情况作出判断。经验的双重地位所造成的紧张关系,被认为是近代哲学焦虑的源头。而要解开这一无休止的“摇摆”,一劳永逸地消解这种紧张关系,就需要引入另一种“看待事物的方式”。

我们通过对麦克道威尔不同时期知觉知识论述的考察,可以分析出为知识做出裁决的经验法庭在结构上有三个层次,除了之前提及的两个析取项组成的第一个“或真或假”析取层次之外,接下来还有两个不同的层次——“知真知假”之习能(capacity)①的自证式(self-consciously)运作②和“无真无假”之无分别的(indiscriminable)习能。

## 2. 知真知假之习能

麦克道威尔借用了一种康德式的表述“经验知识产生自接受性和自发性之间的某种合作”。然而,他并没有为这一充满隐喻的表述提供一个类似康德在《纯粹理性批判》中“先验演绎”的过程,从而使得这一“合作”更加晦涩难解。

我们认为,被动的接受性和主动的自发性之间的合作背后,作为“隐秘共同根”而贯穿于其间的是主体的一种习能。麦克道威尔引入主体习能的概念,旨在为这种合作做出解释。在自发性的知性领域,这种习能具有一种自由的构造功能,不仅如此,在经验中被动的接受性领域,同样的习能也已经开始运作。比如在颜色判断中,尽管主体并不能区分当前的灯光是否正常,但一旦光线对视网膜造成冲击,知性官能还没有开始运作,但这种习能已经以一种非常微弱的方式把这些冲击整合进对世界的理解网络之中。

也就是说,在我们知觉体验的过程中,的确会

有或真或假的情况发生,但一个完整的知觉描述,必然会携带主体运用自己的习能对于这个体验过程进行把握。在知觉知识的形成过程中,这种习能不仅在知性阶段发挥了作用,而且在被动的接受性阶段也已然渗透进入了印象的产生过程之中。这是麦克道威尔对上述塞拉斯那段引文的一种诠释:“证成并有能力证成一个人所说出的东西”。

因此,在麦克道威尔的画面中,经验不单单如自然主义者所看到的那样是一段露骨的自然片段,也不是如戴维森所说的那样对于知识的证成不起作用,而是构成了主体的习能在理由的逻辑空间之中对于世界的一个体验过程。只有这样一种体验才真正构成一个法庭,能够保证一个人所相信的以及所说出的东西,比如这种颜色是如此这般,并且,还能够保证为什么这种颜色是如此这般,也即主体体验这种颜色的方式。正是在这个意义上,麦克道威尔把这种经验凭证称为自证的。

## 3. 无真无假之无分别的习能

主体的习能在进入知觉体验过程中时,依然会面临可错性的问题:也即,我们的知觉有可能在不真实的情况下进行有缺陷(defective)的实践活动(practice),也有可能在不真实的情况下进行无缺陷(non-defective)的实践活动。无分别性一般是指没有能力做出区分(tell),主体在主观上无法区分当前这种知觉状态是不真实的还是真实的,也无法区分当前的实践活动是有缺陷的还是无缺陷的。但麦克道威尔的无分别性似乎有点不同,他把它等同于主体习能的可错性。

我们在不真实的情况下,当然不知道自己处于这种情况,也不知道当前的情况如何区别于真实的情况,因为若非如此,我们就不是处于不真实的情况。但就算是在真实的情况下,我们不仅无法分别当前情况和不真实的情况,甚至也不知道自己是否处于真实的情况,也就是说,我们无法把自己从真实的情况中分别出不真实的情况。因为在这种情况下,我们只是在运作认知的实践活动,而非分别彼此。麦克道威尔说道“接受这种习能是可错的,就是接受该习能的有缺陷的运作,至少在那个时

① 麦克道威尔所用的习能(capacity)不同于作为主体官能(faculty)的能力(ability)。按照亚里士多德对灵魂的三分法(能力、情感和品格),此处之习能类似于亚里士多德的品格概念,而非能力范畴。因为习能可以通过教育不断习得而改正错误,并提升自己,只不过亚里士多德的品格一般用于道德实践的领域,而习能则不限于此。

② 麦克道威尔强调知觉作为一种习能,其运作过程是self-consciously。这里译为自证,自证的觉知不仅指对觉知主体的自我意识,而且还包含对知觉知识的保证是自证的,也即知道在某个场合下以某种方式知道这种知觉知识。

候,无法区别于无缺陷的运作。而且我们似乎可以推出,即便当前运作是无缺陷的,该主体也不可能知道它是无缺陷的。”<sup>(1)40-41</sup>换言之,在麦克道威尔对习能的可错性的论述中,这种无分别性似乎超越了主体的自我意识所能断定的范围。

因此麦克道威尔所强调的是,主体习能的这种纯粹可错性并不妨碍另一层面的主体的自我意识通过自己的习能契入(get into)到无缺陷运作的真实知觉状态中——触碰乃至通达实在世界。在这种状态下,主体不仅知道事物的本来面目,还知道自己知道事物是如此这般的方式。主体的这种习能不仅是自证式的,而且是单一的、无分别的、可错的。在主体处于不真实的情况的时候,这种可错性也可与之并行不悖。

我们认为,从消极的面向看,这种无分别性迫使主体的习能超越分别思虑层面的“自我”。但从积极的面向看,这种无分别性则保留了在真实的知觉状态中进行无缺陷运作的“自我”。当这种“自我”契入到这种知觉状态中,并与这个世界共在时,习能的可错性和如此运作的主体完全可以不相妨碍。

#### 4. 习能的亚里士多德式实现

麦克道威尔认为,这种知觉运作的实践活动的起源要上溯到亚里士多德的实践理性当中。这是他自己对知觉保证结构的第二条论证路线。在这条路线上,有时候伴随着维特根斯坦的只言片语,有时候又以反驳康德的面貌出现。但不论如何,麦克道威尔似乎在亚里士多德的论述中找到了自己理论的依托。接下来简要考察一下这条论证路线。

麦克道威尔在《心灵与世界》中借用了亚里士多德伦理学中的自然主义,即把这种自然视为一种第二自然“这个观念(第二自然)几乎明确地包含在亚里士多德有关伦理品格形成的方式的说明之中。因为伦理品格包括实践理智的诸倾向,而当品格形成之时所发生的事情的一个部分就是这种实践理智获得了一个确定的形态,因此,对于其拥有者来说,实践智慧就是第二自然。”<sup>(6)115-116</sup>在亚里士多德的伦理学中,实践智慧或者明智和思辨智慧一道共同构成了全部的智慧学说,而实践智慧牵涉到灵魂的运动过程,并集中体现在灵魂中的品格上。一旦通过教化(Bildung),逻格斯支配了灵魂,其拥有者自然就会形成一个确定的形态。而且在亚里士多德的理论谱系中,这种实践智慧可以后天习得,也即“圣人可学而至”。因此,麦克道威尔认为,

“第二自然不能游离于那些属于一个正常的人类有机体的潜能之外”<sup>(6)116</sup>。也就是说通过教化,完全可以把主体的这种潜能给实现出来,这便是亚里士多德所谓的“第一种实现”。

如果把伦理学领域中的上述论点挪用到认识论的领域,那么作为通过教化而被引领进具备某种生活模式的理由空间中的第二自然,也就成为了具有一定确定形态的知识的可靠保证,而且这种可靠性完全是处于主体可通达的习能之中。对伦理品格的塑造和转化,构成为理解主体的知觉习能可错性的一部分。而原先在实践智慧领域中的灵魂的实现,则转变为作为有理性动物的人类的潜能的实现,而且在认识论的领域中,这种实现被“伪装成”理性运作之下知觉习能的“第二种实现”<sup>(1)10</sup>。

我们之前通过三个层次的分析刻画了习能的运作过程,但不管是被动的还是主动的过程,在这里都被理解为一种潜能的实现。它是我们人类第二自然中自然能力的实现,也是灵魂的一种实现。麦克道威尔似乎在亚里士多德的这种实践智慧中找到了维特根斯坦毕生所追求的“那种让哲学平静下来的发现”。不仅如此,他还反过来把这种通过教化习得第二自然的实践智慧,也即自然化的柏拉图主义,视为理解维特根斯坦的一条值得称道的路径“理性的训令无论如何就摆在那里,不管人们的眼睛向其张开与否;而人们的眼睛之向其张开是在一种适当的教化中发生的事情。”<sup>(6)125</sup>

### 三、一些反驳

#### 1. 赖特对习能的自证式运作的反驳

赖特认为在知觉理论当中采用析取主义的进路并没有更有效地解决怀疑论的问题,因此,他对知觉经验的析取式概念并不以为然。他认为,的确如析取主义者所主张的那样,只要其中一个析取项得到证明,整个析取式“或者我正在感知到如此这般的情形,或者我处于某种错觉状态中”也得到了证明,但这并没有为另一个析取项提供任何证据。也就是说,只要处于错觉状态这个析取项有可能成立,这种析取主义就没有有效地反驳怀疑论。

为此赖特借用对摩尔外部世界证明的反驳而获得的灵感,设计了一个论证<sup>(7)</sup>:

(I) 或者我正在感知我面前的一只手,或者我

处于某种错觉状态

(II) 这里是一只手

因此

(III) 存在一个物质世界(因为任何手都是存在于空间中的一个物质对象)

在赖特看来,与摩尔的论证类似,这里知觉证据 I 显然是不完备的,从 I 到 II 的推论还需要补充其他的信息。因此从 I 出发,然后经过 II,来证明物质世界的存在 III,这个论证的传递不可能成功。如果不依赖于另外独立的证据,结论 III 就不可能得到保证。因此,赖特在文中总结到“关键在于,析取主义者做了一个不太公平的假定来设想:把知觉经验构想为一种对实在的直接触碰的形式,这就自动取消了这个观念,在知觉陈述的证成中,存在某个比知觉陈述更加弱的主张……简言之:我们的知觉能力是否直接参与到物质世界中是一个问题,而知觉主张的权威证成是否需要通过一个可废止的推论性基础是另一个问题。”<sup>(7)</sup>

析取主义者的优势在于设定我们的知觉经验可以直接触碰乃至通达实在。但赖特认为就算如此,“证成”或者“保证”一个知觉陈述仍然是另一回事儿。这两者之间永远都会有一个不能弥合的沟壑,由此,怀疑论的悖论总是可以在“证成”的推论中找到自己的位置。

麦克道威尔对此的回答看上去多少显得有点独断。他重新解释了赖特的“证成”:从某个知觉经验出发要“证成”一个知识片段,无需“祈灵(invoke)”于外在的某个知觉状态或信息,主体通过习能的自证式运作就可以可靠地保证这个知觉片段。麦克道威尔认为这并非是一种过度理智主义。一个人通过习能直接触碰乃至通达实在的时候,不仅证成了其所处的知觉状态,而且还“治疗”了怀疑论带来的哲学焦虑。他断言“当一个人的知觉能力直接参与到这个物质世界的时候……这个结果就构成了他对所关联的知觉主张的证成。我们很难看到任何其他的证成是如何还能有更强的‘权威’。并且这个证成是不可废止的。”<sup>(8)</sup>

在麦克道威尔看来,一旦主体契入到一种无缺陷运作的实践活动中,怀疑论上的种种顾虑自然就消散一空。他的目标并不在于建构一座体系化的反击怀疑论的堡垒,而仅仅只是“治疗”或者“诊断”怀疑论带来的焦虑,让心灵重新恢复“宁静”而已。这一目标在赖特看来,不仅没有认真对待怀疑论在

认识论上带来的挑战,而且看起来似乎在真正的困难面前止步不前。因此,如果我们要摆脱对麦克道威尔“独断”的印象,就必须进一步理解麦克道威尔哲学当中颇为特殊的作为“无分别”的习能。但恰恰正是这一概念,引起了学界更多人的争议。

## 2. 普理查德对无分别的习能的反驳

麦克道威尔在对无分别性的表述上,强调主体不论是在真实的情况下还是在不真实的情况下,都无法分别自己处于哪一种情况,也无法把一种情况从另一种情况中分别出来。我们很容易可以把这种表述理解为主体对这两种情况不能做出区分(indistinguishable)。既然如此,那么知觉主体为什么又不断谈论着在某种情况下是如此这般,在另一种情况下又是如此这般?如果这两种表述的行动者是同一的,那么这两种表述之间显然存在一个不可克服的矛盾。

普理查德质疑道“那么,有人知道他有两只手,而非(没有手的)钵中之脑。但倘若争议各方都同意,他没能分辨出好的情形(他在其中真实看到他的手)和相应的坏的情形(他在其中是钵中之脑,仅仅似乎看到他的手),那么这一点又何以可能?”<sup>(2)</sup>普理查德把麦克道威尔的这种无分别性理解为没能分辨出(is unable to tell)两种相关情形,理解为缺乏相关的分别能力(lack the relevant discriminative ability)。很明显,在没有这样一种分别能力的情况下,行动者当然无法从一种坏的情况中分辨出好的情况。麦克道威尔的理论在这里似乎遇到了难以逾越的困境。普理查德认为,要克服困境就必须弱化甚至放弃在两种不同情形之间做出“分别”的要求,但又不能一股脑儿倒向赖特提出的为证成某种知觉状态而“祈灵”于外在信息的方案。

为此,他提出了一种折中的方案,把这种在两种情形之间做出“分别”的要求替换为“有利(favouring)”的要求,也即,有较好的理由来选择某种情形的要求“只要有人愿意承认,就算是在缺乏相关分别能力的情况下,他仍然有较好的理由来相信获得了一种情形,而非所谓的不匹配的情形,那么,他就不会在麦克道威尔式的知觉知识的这个方面找到任何令人费解之处”。<sup>(2)</sup>在这一方案中,就算行动者没有这样一种分别能力,也不妨碍他通过自己的背景性信念,依照较好的理由来选择好的情形,而非坏的情形。依照较好的理由能够选择好的情形,不仅可以和缺乏分别能力相容,而且同样可以

和可错性相容。

但我们认为这种认识论上折中的方案,事实上错误地理解了麦克道威尔的无分别性。麦克道威尔的无分别性是指行动者一旦契入到某个真实的知觉状态之中,就无法从中分别出自己处于真实的状态还是不真实的状态。而不是说,行动者一方面主张缺乏分别两种情形的能力,另一方面又主张“分别”这两种情形。后者是一种矛盾,而前者则是对行动者契入真实知觉状态的一种刻画。主体的习能在这种知觉状态中具有无分别性,也具有可错性。无分别性并不是对于契入真实的知觉状态的习能本身的单纯否定,而且,恰恰正是由于这种无分别性,才使得行动者能够超越或者抛弃思虑过多的“自我”,而进入到无缺陷运作的实践活动之中。在这种知觉运作中,主体通过知觉所凝聚的习能被动态地实现出来,从而构成一种知识。因此,在麦克道威尔的知觉知识中,无分别性和契入真实的知觉状态是一体两面,缺一不可,两者相互勾连起来使得怀疑论的顾虑消散一空。

### 3. 我的反驳——缺乏去假存真之习能

麦克道威尔对知觉知识的论述尽管在表述上颇为独断,但在结构上却自成一统。我们可以看到,上述种种反驳并没有真正撼动其核心思想。面对怀疑论的挑战,与各种合取式的辩证路线不同,麦克道威尔选取了析取主义的路线。在现实的知觉经验中,行动者或者可以契入真实的知觉状态,或者也会不幸落入错觉之中。我们在实际情形中当然会遭遇到错觉的情形,但这完全不妨碍行动者也能够好的真实的情形之中触碰乃至通达实在。不同于一般的析取主义,麦克道威尔为知觉片段证成为知识,提供了一个行动者可以反思性通达的经验法庭。在这个证成结构中,无需依赖于从一个内部的印象或信念出发到可靠确定的知识之间的推论过程,也无需依赖于外在的知觉信息片段。在主体契入到真实知觉的无缺陷运作过程的时候,不仅知道这种知觉状态就是如此这般,还知道主体如何体验这种知觉状态。另一方面,主体在这种知觉的运作过程的时候,并不能从中分别出另一种情形,由此,主体的习能在其实现过程中不仅是无分别的,还具有纯粹的可错性。在麦克道威尔看来,上述知觉知识的运作结构与亚里士多德所描绘的作为理性的人的潜能—实现过程有异曲同工之妙:理性的潜在在进入语言实践的过程中被实现出来,这个过程被伪装成,通过体验周遭环境所凝聚的知觉的习能,在进行知觉运作、行

动的过程中被实现为知觉知识。

亚里士多德在《论灵魂》中对此有过一个类似的表述“所以,灵魂,作为潜在地具有生命的自然躯体的形式,必然是实体,这种实体就是实现(entelekheia, 隐德莱希)。灵魂就是这一类躯体的实现。实现有两层意义,其一类似于知识,其二类似于沉思。在这里,类似于知识这层意义十分显明。”<sup>(9)31</sup>作为理性的人自身的实现,事实上就是真正明白人之所以为人的那种东西。亚里士多德明确表示,在这种意义上的人的灵魂就类似于知识。麦克道威尔在解释行动者的习能是可错的,也即没能契入到一种真实的知觉状态时,也有一个相对应的表述“如果一种习能是可错的……那么这就意味着能够存在这样一种习能的运作:在运作中,它的拥有者并没有做这种习能被规定为一种习能所要做的东西”<sup>(1)37</sup>。换言之,主体真正承担起自己的习能之所以为一种习能应该要做的东西,也就是通过一种无缺陷的运作契入到一种真实的知觉状态中,在这个状态中世界为了他而在那里,“把客观环境的某个特征以知觉的方式呈现给一个人的自证式理性觉知之中”<sup>(1)37</sup>。这么看来,麦克道威尔援引亚里士多德第二自然观念来安置自己的洞见,就不足为奇了。麦克道威尔正确地看到,亚里士多德并不忧虑近现代科技革命下的自然主义构想——这一点当然不值一提。但我们认为,亚里士多德的这种“无知”并非一个历史问题。在《尼各马可伦理学》第十卷中,亚里士多德花了不少篇幅论述了灵魂的第二种实现活动,也即沉思。与第一种实现不同,沉思和实践行动无关,而且还被认为是灵魂中最高部分的实现活动。而麦克道威尔在对知觉习能的实现过程的表述中,明确是一种知觉运作、一种行动。这当然与此处所言之沉思不同,亚里士多德所论述的沉思是神的实现活动,或者说是人身上具有神性东西的生活。但人的幸福不同,其实现活动不仅是一种道德实践的行动,还需要外在的东西。因此,就属人的实现活动而言,麦克道威尔舍此取彼也在情理之中。

因此,如果说麦克道威尔对知觉知识的处理方案存在一些不足之处,那么这种缺陷与其说是来自于亚里士多德,倒不如说更接近于维特根斯坦。

维特根斯坦在《哲学研究》中,讨论过感觉印象在我们经验过程中的地位“在语法中,标准(criteria)和表征(symptoms)之间的摇摆,造成了一种假象,似乎好像除了表征之外没有什么了。比如我们说‘经验教导我们……当我们具有湿和冷的所感物,或者如此这般

视觉印象的时候,天会下雨。’为了捍卫这一点,人们可能会说,这些感觉印象可能会欺骗我们。但是,他们在这里并没有反思,错误的显现恰恰就是属于雨的一个东西(one of rain),这个事实是奠基在定义上的。”<sup>(10) § 354</sup>“这里的问题不在于这些感觉印象可能欺骗我们,而在于我们理解它们的语言。(这种语言与任何其他语言一样都建立在约定的基础之上。)”<sup>(10) § 355</sup>维特根斯坦在这里区分了标准和表征,所感物或者感觉印象作为表征,可能会欺骗我们,但这并不是“雨”的意义。这些可能会欺骗我们的东西,比如感觉印象,恰恰只有奠基在定义(或者约定)的基础上,也即作为标准,才从属于“雨”,成为“雨”的意义。也就是说,我们理解了述说感觉印象和“雨”之间关联的语言。麦克道威尔对于维特根斯坦的这段话也从两个层面做出解释:“作为‘定义’(或‘约定’)我们以某种方式所看到的事物,就是我们所看到的好像‘天在下雨’这个事物;设想这一点就是一个错误‘感觉-印象’纯粹表征式地产生‘天在下雨’这个判断——通过一个经验(empirical)理论来获得这个判断”。<sup>(11) 388</sup>麦克道威尔继承了维特根斯坦对于错觉的处理方式,也就是说一旦进入“定义”或“约定”这一语法层面,感觉印象似乎自动脱去了自己的经验身份,改头换面成为了语言意义的一部分。作为表征的感觉印象似乎成为了把我们引入歧途的东西,成为了种种可能会欺骗我们的东西,然而这些实际上并非真正问题所在。怀疑论带来的顾虑似乎刹那间消散一空。

麦克道威尔在评论赖特的一个注释中曾谈及自己反驳怀疑论的方案“并没有对怀疑论的挑战抛出一个好的回答;更像是拒绝和它们搅和在一起的一个证明”<sup>(5) 408</sup>。这当然并非泛泛谦逊之词,而是似乎通过无分别之习能,一切都言语道断归于“寂然”

之境。但我们仍然可以很朴素地追问,这一切何以可能?我们认为,与亚里士多德孜孜不倦于合德性的实现活动不同,灵魂在认识论战场上要“去假存真”获得确定性,特别是超越知觉而获得命题知识,无疑需要付出更为艰辛的努力。

### 参考文献

- (1) John McDowell. Perception as a Capacity for Knowledge [M]. Milwaukee: Marquette University Press, 2011.
- (2) Duncan Pritchard. Wright contra McDowell on Perceptual Knowledge and Skepticism [J]. Synthese, 171: 467-479, 2009.
- (3) Jonathan Dancy. Arguments from Illusion [J]. The Philosophical Quarterly, 1995, 45(181): 421-438.
- (4) Wilfrid Sellars. Empiricism and the Philosophy of Mind [M] // Science, Perception, and Reality. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1991.
- (5) John McDowell. Knowledge and Internal [M] // Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- (6) [美]约翰·麦克道威尔. 心灵与世界 [M]. 韩林合,译. 北京: 中国人民大学出版社, 2014.
- (7) Crispin Wright. (Anti-) Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell [J]. Philosophy and Phenomenological Research, 2002, LXV(2).
- (8) John McDowell. The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument [M] // A. Haddock & F. Macpherson (eds.). Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2008: 376-389.
- (9) 亚里士多德. 亚里士多德全集第三卷: 论灵魂 [M]. 秦典华,译. 北京: 中国人民大学出版社, 1992.
- (10) [德]维特根斯坦. 维特根斯坦全集第8卷: 哲学研究 [M]. 涂纪亮,译. 石家庄: 河北教育出版社, 2003.
- (11) John McDowell. Criteria, Defeasibility, and Knowledge [M] // Meaning, Knowledge, and Reality. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

## John McDowell on Perceptual Knowledge

HE Song - xu

(School of Marxism, East China Normal University, Shanghai 200241, China)

**Abstract:** There are two approaches in McDowell's structure of perceptual knowledge. The first includes a three-level structure: disjunctivism, self-consciously exercise capacity and indiscriminability. The second appropriates potentiality and actuality theory from Aristotle's Naturalism. Though some debates about McDowell's project does not at all touch his key thought, there remain some fundamental deficiencies.

**Key words:** McDowell; perceptual knowledge; indiscriminability

(本文责任编辑: 费多益)