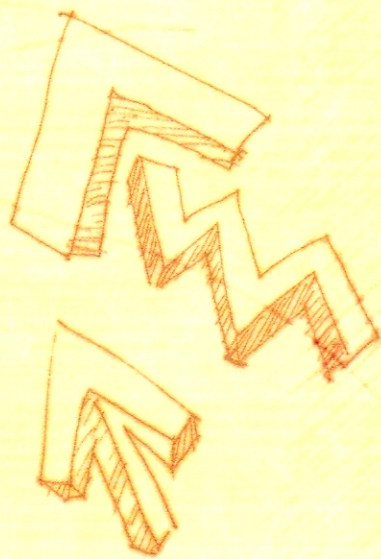


当代世界学术名著·哲学系列

意向(第2版)

Intention (Second Edition)



[英] G.E.M. 安斯康姆(G.E.M. Anscombe)/著
张留华/译

中国人民大学出版社



[作者简介]

G.E.M. Anscombe

G.E.M. 安斯康姆(G.E.M. Anscombe, 1919—2001), 英国著名哲学家。生前为剑桥大学教授。对于古典哲学(尤其是亚里士多德)、天主教哲学(尤其是阿奎那和安瑟伦)以及分析哲学的发展均作出了杰出贡献, 研究领域主要涉及伦理学、心灵哲学、行动哲学、逻辑学、形而上学、政治哲学以及语言理论。主要著作除本书以外, 还包括《维特根斯坦〈逻辑哲学论〉导读》(1959)、《三位哲学家》(1961)、《就职演说: 因果关系与决定》(1971)、《安斯康姆哲学文选》(第一卷: 巴门尼德到维特根斯坦, 第二卷: 形而上学与心灵哲学, 第三卷: 宗教与政治学)(1981)、《人生、行动及伦理: 安斯康姆论文集》(2005); 另有译著《哲学研究》(1953, 英文版)、《关于数学基础的评论》(1956, 英文版)等。

目 录 **y**

引 言	1
1. 从三个方面分别介绍本书主题：未来意向表示、意向性行动以及行动时意向。	3
2. 驳斥对于“预言”与“意向表示”之间差别的直觉认识，并以此为基础对意向表示进行哲学解说。如此界定预言，使得它不仅包含未来估测，而且包含指令和意向表示。一般将来时态下的意向表示如果出错，如（a）谎言和（b）虚假，是因为意向不被实行。	3
3. 为避免各种死胡同而考虑未来意向的言语表达，是无用的。对于意向进行内省性说明，是无用的。根据对于它们所给出的可能辩护，将意向表示区别于未来估测。	7
4. 存在形如“A 意向 X”并能被相当确定地作出的陈述吗？对于一个人行动的摹状，经常就是可正确替换“A 意向 X”中“X”的摹状。说明理由：为何我们认为一个人是其自	

- 身意向的唯一权威。 9
5. 意向性行动被定义为特定意义上的“为什么?”问题得以适用的那些行动。界定其相关意义的困难,以及我们说明“行动理由”和“行动”时陷入循环论证的危险。“我惊动之下将杯子从桌子上碰掉了”,对关于所做某事的“为什么?”问题给出了一种回答。 11
6. 面对“我当时并不知道我在做那件事”这种回答,“为什么?”问题遭拒绝适用。同样的行动可能具有多种摹状,其中的一些,行动人知道;而另一些,他却不知道。 13
7. 当行动为无意识时,此问题也遭拒绝适用;但是这个概念不能被引入,如果它不能解决我们正在讨论的那一种问题的话。“无意识”这一概念的困境。 14
8. 引入“非观测知识”,譬如,一个人所具备的关于他自己某个动作的那种知识。也有关于动作起因的非观测知识,正如当我说出为何我受惊动时。在不回避问题的情况下,我们可以将一类无意识动作定义为不用观察就可知道的动作类,但那样的话,就不可能存在关于因果性之非观测知识了,譬如,人有时在睡觉中所产生的肌肉痉挛。 15
9. 某种意义上的“为什么?”问题,其回答说到的是证据;而对关于行动的“为什么?”问题的回答,如果没有说到证据,并非由此必然要给出行动理由。那种难以区分开原因与理由的情形,证明就是存在关于因果性之非观测知识的情形。 17
10. 这种因果性被称为“精神因果”。精神因应该同行动动机和情感对象区分开来。 18
11. 还要同一个人行动时带有的意向区分开来,即使这些意向可能以“我希求……”的形式表达。精神因果本身并不重要,而重要的是作出这些区分。 19

12. 动机被哲学家同意向明确地区分开了，而且被当作原因。
一般的，动机与意向并非如此分明；只是“动机”这一概念较“意向”更加宽泛。动机根本就不是原因。…………… 20
13. 在不属于未来意向的动机中间，我们能区分出回顾动机如复仇（我杀他是因为他杀了我兄弟）与一般动机（他出于友谊才做的）。一般动机也可被称为“解释性”动机。…………… 22
14. 是什么将回顾动机同精神因区分开？利害概念包含于其中。…………… 23
15. 在某些情形下，精神因同理由的区分并不明显——譬如，“我记下它，是因为他告诉我的”。…………… 25
16. 对于至此所达到结论的概括。…………… 26
17. “为什么？”问题未遭拒绝适用，当回答为譬如“没有什么特别理由”或“我不知道我当时为何那样做”时。对于后一回答进行考察。…………… 27
18. “没有什么特别理由”是对于行动的“为什么？”问题的一种可能的回答，这一事实并不表示：此回答总是具有意义。当我们说其不具有意义时，我们的意思是，我们不能够理解说这话的人，而不是“一种语词形式在语言中被禁止”。“为什么？”被确定为这样一个问题：它要求在我们所描述的范围内有一种回答，那种范围正是我们界定意向性行动类时所用的。…………… 29
19. 我们称一行动在做时为意向性的，我们并未提到任何附于行动之上的外在特征。通过假定有这样一种特征，来证明这一点。…………… 30
20. 讨论意向性行动是否仍旧具有意向性之特征，虽然并没有如同未来意向表示或一个人行动时带有的深层意向之类的东西。假如仅有的回答是“没有什么特别理由”，那就不会有像我们的“为什么？”问题或意向性行动之类的东西了。…………… 32

21. 对关于人行动之终极目的的亚里士多德式证明的批评。尽管如此, 我们现在可以看到, 要是有任何意向性行动之类的东西的话, 某些行动理由链必定出现。…………… 36
22. 讨论所带有的意向, 其中提到了未来某事。为了有可能说行动人做 P 以便 Q, 他必须将对“但如果 P, Q 将不会发生”的承认视作与其具有这个行动时意向是相互矛盾的。…………… 37
23. 有这样的摹状吗, 它是在意向性行动出现时对于意向性行动的唯一摹状? 设计了一个例子, 在其中考察这一问题: 一个人, 挥动手臂, 正在向一栋房屋抽水以毒害居民, 而这同时也是他手拿抽水机把柄在做其他事情。任何满足我们标准的对于他所做之事的正确摹状, 都是对于意向性行动的摹状。有这么多摹状, 同样也有许多的行动和意向吗? …………… 39
24. 困境。如果“他正在毒害居民”是这中间的一种摹状, 那他是何时做这事的? 上下挥动手臂何以成了一种毒害居民的行动? …………… 44
25. 假定此人知道水将会毒害居民, 但他说“我不在乎这个, 我只是在做我的抽水工作”, 这种回答不属于我们借以定义意向性行动的那个对“为什么?”的回答范围。我们能仅仅根据他所说的意向情况, 来确定其意向吗? 一个人意向的重要性, 除了他实际上所做之事以外。…………… 44
26. 对于第 23 节问题的回答。A—D 序列: 对于一意向性行动的摹状序列, 此序列中的每一项都可被说成是由前一项所摹写的行动之时的意向, 而最后一项是关于由第一项或任一中间项所摹写的行动的意向。…………… 48
27. 内部的意向性行动存在吗? 它实际上决定了什么可以, 什么不可以被称作“如此这般一种行动”。…………… 50

28. 进一步探究非观测知识。对于人自身意向性行动的知识——我不用去看就可以说出我正在做之事。 52
29. 但是难道必定不会有两种知识对象吗——我正在做的即我的意向，与实际上所发生的只能根据观察来表明的？源于此问题的关于意志和意向的哲学观点。 54
30. 举例证明，试图将真实意向或意志行动推回到某种启动过去所发生之动作的东西，这是错误的。 56
31. 通过将可证伪一种意向性行动陈述的事实同可令一指令落空的事实进行比较，尝试提出解决方案。这种方案的不妥。 57
32. 举了一个带有购物清单的人的例子：这份单子同他所购买东西的关系，他所买东西同尾随其后的一位侦探所做的一份清单的关系。在两种情况下，清单同所买东西之间所存在的差异方面的特征。存在古代和中世纪哲学意义上的“实践知识”这样一种东西吗？ 58
33. 这一概念只能通过首先理解亚里士多德所谓的“实践推理”才能得以理解。实践三段论并非一种关于我应该做什么的演证形式。它是一种不同于证明式三段论的推理类型，但这在现代一直遭到误解。 60
34. 实践三段论并不限于同证明式三段论相对应的那种。每一条实践推理的出发点都是某种所希求之物，而且第一前提提到了所欲求的某种东西。 66
35. 亚里士多德给出的实践三段论第一前提中的评价词的出现。并非每一种关于行动理由的陈述都表示实践推理。“我希求”并非正好出现在前提中，而是第一前提必须提到某种所希求之物。 67
36. 在“希求”的相关意义上，“A 希求 X”中的“X”并未全部覆盖所有可摹写的对象或事态。意志力和感觉知识不

- 可能彼此独立地进行摹写。希求一位妻子,以及一般地说,希求甚至连行动人都认为尚未存在的东西的问题。…… 70
37. 如果一个人希求某东西,他可能经常被问起:为了什么,或者它在什么方面是令人渴求的,直到他给出了渴求度特征描述。…… 73
38. 一旦达到了一种渴求度特征描述,“为了什么”问题就不可能以系列类似问题的连续形式被有意义地问起。示例阐明这一问题:“在最后时刻消除犹太人,这符合纳粹党人的做法。”这并不意味着实践推理只要不是错误的,就不可能受到攻击。…… 76
39. 需要有一种渴求度特征描述,这一事实并不表示任何事情在关于希求上都是被迫的。Bonum est multiplex (善是多种多样的)。…… 78
40. 对照“希求”与“善”的关系问题同“判断”与“真”的关系问题。…… 79
41. 实践推理的标志是,所欲求之物远离特别行动。…… 81
42. 当实践推理被全部展示出来时的“荒谬性”。问题的关键是,所要摹写的不是(在心理学上)所发生之事,而是一种系列;在讨论何谓“意向性行动”时说到过同样的系列。…… 82
43. 对比“炉子正烧着”与“这个人正付燃气账单”:后一情形下的“做”具有极为显著的复杂性。…… 83
44. 考虑一下行动所遵循的“如果我这样做,这就会发生,如果我那样做,那个就会发生”:在其中属于“实践推理”的情形,以及在其中不属于“实践推理”的情形。…… 84
45. 考虑把实践知识作为一个人对于所做之事的知识,这个人不用观察就能指导一项任务。问题:如果他的指令没有得到实行,这种知识会怎样呢?…… 85

46. 对于某种事情譬如建造房子或在黑板上写字的摹状，运用了“人类行动”这一概念，我们已看到这一概念是借助于我们的“为什么？”问题来界定的。…………… 86
47. “意向性的”一词与对于事件的摹写形式有关。动物的意向。…………… 88
48. 许多对于人类所引起的事件的摹状，在形式上都是对于所执行意向的摹状。阐明“实践知识”这一概念。…………… 90
49. 对于“有意识”行动的解说。…………… 92
50. 回到未来意向表示。对于当下行动所谈到的，也适用于未来意向。预言是一种意向表示，当我们的“为什么？”问题适用于其上时。…………… 93
51. 关于未来意向表示，考虑一下“我就是想要，没有别的”。…… 94
52. “我不打算——”作为一种意向表示，与“我打算——”作为一种信念表达，它们同时发生的情形。…………… 95
- 附录：安斯康姆主要作品目录…………… 100
- 译后记…………… 109



引 言 *y*

本书所发表的大多是我于1957年春季学期在牛津大学所作的系列讲演。其中的摘录，略加修改，包括对于“动机”、“意向”和“精神因”之间差异的讨论，构成了我于1957年6月3日在亚里士多德学会上宣读的一篇论文^①。十分感激学会允许我将该部分内容基本上重印。就这一特殊论题来说，本书汇集了我在萨默维尔学院担任玛丽·萨默维尔研究员以来的

^① 即 *Intention* , in *Proceedings of the Aristotle Society* , 1957 , pp. 321-332. ——译者注（本书所有脚注均为译者注，以下不一一注明）

研究成果。因此，我希望借此表达我对于研究基金捐赠者的感激。最近我一直受洛克菲勒基金的支持，因此我也应对其表示感谢。

重印注

我做了几处改动；改动主要涉及第 29 页、第 58 页、第 59 页及第 61 页。

再版注

本修订版，我在第 2 节、第 6 节、第 17 节、第 33 节以及第 34 节略做了几处改动。

1. 通常,当一个人说“我打算去做如此这般 (such-and-such)”时,我们会说这是一种意向表示 (expression of intention)。我们有时也谈起一个行动 (an action) 为意向性的 (intentional), 而且我们可能会问一件事情是在何种意向下被做出来的 (with what intention the thing was done)。在每种情形下,我们都使用了“意向”概念。如果我们打算刻画这一概念,而将这三种陈述之一简单地视为包含了我们全部的论题,则很有可能,我们关于“意向”的意谓在其他情形下说时就是错误的。譬如,我们可能说“意向总是关于未来的”。但是一个行动可以是意向性的却又完全不涉及未来。意识到这一点之后,我们可能会说,存在各种不同意义上的“意向”,或许甚至认为,“意向性的”一词应同“意向”一词相联系完全也是误导,因为一行动可以是意向性的,其中却不带有任何意向。或者另有一种情况,我们会倾向于认为,只有那带着某种深层意向 (further intentions) 被完成的行动才应被称作意向性的。我们也可能愿意这样说,当我们无条件地讲起一个人的意向即他意向所做 (intends to do) 之事时,与当我们讲起他在做事情或计划某事之时的意向即他于其中的目标所指时,“意向”有着不同的意义。但事实上,要说该词出现于这些不同情形之下时具有歧义性,这令人难以置信。

对于显然并不具有歧义性的一个词,我们却倾向于讲起它的“不同意义”,这时我们可以推断:我们事实上对于它所表现之观念的特性完全不知晓。然而,分成几部分来论及某一话题,这并没有错。因此我在探究一开始将先考虑意向表示。

2. 意向表示与预言 (prediction) 之间的区分,一般都被当作直觉上明晰的某种东西提出来。“我要生病了” (I am going to be sick) 通常为预言,“我要去散步” (I am going to take a walk) 通常为意向表示。这里所做的区分在以下意义上是直觉上明晰的:如果说“我将通不过这次考试” (I am going to fail in this exam), 而某人说“你

这门课肯定不至于差到那种地步”，那么通过解释道我在表达一种意向而不是在对我的运气作估测 (estimate)，我可以使我的意思明晰化。

然而，如果我们在哲学上问：譬如通常所说的“我要生病了”与通常所说的“我要去散步”之间的分歧何在，那么，告诉我们一个为预言而另一个为意向表示，这并没有解释清楚。因为我们实际上是在问它们每一个是什么。假设有人说“预言是对于未来的陈述”，这暗示着，意向表示却不是。或许它是对于一种当下心灵状态的摹写 (description) 或表达 (expression)，这种状态所具有的特性正好可将其刻画为一种意向。这些特性是什么，大概仍有待发现。但接着就难以明白：为何它们必须同未来相连，正如意向所看似的那样。没有人会去相信：那些作为意向的心灵状态往往同未来有关，这是一种偶然，仅仅是一种心理学事实，正如有人可能说大多早期历史传统均关注英雄人物也只是在一个种族心理学事实一样。而如果你试着令相连于未来成为意向的一种规定性，你可能会被问及是用什么来区分这种对于未来的关注与那种预言式关注的。

接下来我们试着对预言作出某种解说 (account)。下述似乎是可望的：一个人说到某事时其语句中动词带有一种词尾。之后，这同一语句，只是动词词尾有了改变，可以依照后来所发生之事，被称为真 (或假)。

现在根据这一标准，命令 (commands) 和意向表示也属预言。鉴于上述困境，这可以不构成一种异议。借用维特根斯坦的一种提示 [《哲学研究》(Philosophical Investigations) 第 629~630 节]，于是我们可以首先以这样的某个方式界定一般预言 (prediction in general)，然后，在预言中区分开命令、意向表示、估测、纯预见 (pure prophecies) 等等。结果，我们谈到的那种“直觉上明晰的”区分，就变成了意向表示与估测之间的一种区分。但是简单的一句话可以起到不止一种此类预言的作用。譬如，一位医生当着位护士的面，对

一位病人说“护士会带你去手术室”，这可以同时作为他的一种意向表示（如果他关于将发生什么的决定在其中得到了表达的话）和一种指令（order），而不仅是对于病人来说的信息。并且它作为后者所谓的信息时，绝非基于证据对未来的一种估测，也非一种猜测（guess）或预见。更不是说，病人从医生如此说这一事实自然地推出了该信息，他总是会说医生告诉了他。这一例子表明，直陈式（描述式、信息式）特征并非就像我们初看时所倾向于认为的那样，是“预言”相对于“意向表示”而言的区别性标志。

祈使（imperative）是对于某未来行动的摹写，是说给预期行动人（the prospective agent）听的，在表现形式上其言语要义是令此人去做所描述（described）之事。我说这是其言语要义，而没有说这是说话人的意图（purpose），部分原因在于说话人可能是自然地给出了一种指令，他所带意图显然不是“它应得到执行”那种（而是，譬如，“以便它不能得到执行”），但这却丝毫不影响其作为一种指令。

命令的执行条件（execution-conditions）对应于命题的真值条件。不根据被服从或违背来称命令为真或假，这除了作为一种非必要用法，还有什么其他理由呢？

指令被给出时通常带有某种意向或别的什么，但其本身不是意志力（volition）的表达。它只是以特定形式表现的一种行动摹写。这种形式有时为一种特殊的词形变化，有时为同时具有其他用法的一种将来时态。

指令通常被评判为合理的或不合理的（being sound or unsound），而非实现的或未实现的（being fulfilled or not fulfilled）。但并不能以此将指令同未来估测（estimates of the future）区别开来，因为同样的情况对于未来估测也可以成立，当这些估测是科学的时。（非科学的估测当然是因为被实现而非因为有根有据才被称赞的，由于没人知道非科学的譬如政治上的估测有什么好的依据。）但我们用以称一指令与称一未来估测为合理的根据，却有着类型上的不同。证

明一指令为正当的理由，不是说它提出了什么事是可能的或有可能发生的，而是说譬如它提出了：考虑到一目标或考虑到一合理目标，发生什么事是合适的。在这一点上，命令和意向表示相类似。

自然的，可以既反对称命令为预言，又反对称意向表示为预言。关于命令，理由就在其表层语法上，而且正是因为这一点更容易得到处理。至于意向，表层语法倒是容易使我们接受那种结论，因为通常形式的意向表示是一般将来时态，而且实际上这种将来时用法必定在儿童认识意向的过程中扮演着支配地位。但我们的异议有着更深的根基。

如果我不去做我说过我要做的事，并不意味着我就是犯错了，或甚至是必定撒谎了。因此，似乎是：意向陈述之真，并非我言行一致的问题。但为何我们不可说，这不过是表明除了撒谎和犯错，还有其他方式来表达不真实之事呢？

然而，这里可能有一个谎言。如果我撒谎，是因为现在而非未来的某种东西，我所说的才成为一个谎言。我甚至会在我说打算要做某事时撒谎，虽然我后来做了此事。对此的回答是，谎言是与人所思(one's mind)相反的话语，而人的所思可以或者是一种意见，或者是令某事成真的一种想法。谎言是与人所思相反的话语，这并不意味着它就是对于人思想内容的一种错误报告，正如有时一个人对于“你呆呆地在想什么呢”这样的询问可以撒着谎回应一样。

一个人可能并不具备与发声讲话(uttering the words)截然不同的一种去做某事的“所思”。于是，如蒯因(Quine)曾经(在一次哲学会议上)所指出的那样，一个人可以去做事情以便对于他所说过的话“作出一个诚实命题”。因为如果我不去做我所说过的，我所说过的就不是真的(虽然在我说话时尚无真实性问题)。但蒯因的说法之所以不严肃的理由在于，这种虚假并不必然驳斥我所说过的话。在某些情形下，可以说，事情由于没有与所言相符而受到非难，却非相反。在我改变主意时，有时就是这样。但另有一种情形也是如此，譬

如当我在写某个东西时我却不认为我在写，如西奥弗雷特斯（Theophrastus）所说〔《大伦理学》（*Magna Moralia*）^[1]，1189b 22〕，这里的错误是施行上的（of performance），而非判断上的（of judgment）。也还有其他情形，譬如，圣彼得^①在否认基督方面未曾改变过主意；然而说他承诺诚实是说了谎，就并不正确。

命令本质上是一种信号（或符号），而意向可以没有符号而存在。因此我们讲到命令时，并不是对下达命令（commanding）的表示，而是对意向的表示。这就是为何有人很自然地认为，为了解解意向表示，我们应该去考虑某种内在的东西即它所要表达之物的另一个原因。这样的考虑使得我们不愿将其称作预言——对于未来某事的一种摹写。即便“我将做如此这般”实际上看起来就是那个样子，即便“我想要去散步但将不会去散步”听起来的确有点自相矛盾。

意向似乎是我们能够表达的某种东西，而畜生（譬如它们不发出指令）虽然能够拥有它，但缺乏明显的意向表示。因为一只猫潜近一只鸟时的动作很难被称为意向表示。我们也可称一辆车的熄火表示它即将停下来。在这方面，意向跟情绪（emotion）不一样，即对于它的表达纯粹是约定性的；我们可以说是“语言性的”，如果我们允许那些具有约定性意义的肢体动作包括在语言之中。依我来看，维特根斯坦在说到“意向的自然表示”（《哲学研究》第 647 节）时已经出错了。

3. 比起去考虑意向的言语表示（the verbal expression of intention），或试图考虑它所表达之物是什么，我们需要一条更加成熟的探究路线。因为如果我们只去考虑意向的言语表示，我们就只能停

^① 圣彼得是耶稣基督最钟爱的门徒。在被捕前的晚餐上，耶稣预言自己将被一个门徒出卖，并向忠诚的彼得预言：“你要三次不认我。”在耶稣被抓到公会受审时，彼得连续三次被人认出，却都否认耶稣。由于自己的胆怯行为，彼得一辈子不能原谅自己。耶稣死后，他把整个生命都倾注在耶稣留下的事业上。

留于：它属于一种——奇特的——预言；而如果我们试图寻找它所表达之物是什么，我们有可能令自己走进某个死胡同，譬如，关于“内驱力”（drives）和“预感”（sets）之类的心理学术语；或是将意向归结于渴求（desire）的一种，即一种情绪；或是对于“我意向”（I intend）之意义的最简单直觉。

看看意向的言语表示，的确有益于避免这些特定的死胡同。它们的造成都是由于将未来估测和意向表示之间的区分简单地视为直观显明的。一个人说“我打算去散步”，我们说“这是意向表示，而非预言”。但我们是怎么知道的呢？如果我们问他，无疑他会告诉我们；但他知道什么，又是如何知道的呢？维特根斯坦已指出，通过说“他自认具有或已具有去散步的意向，或者他说这些话所意谓的就是意向表示”是不可能回答此问题的。如果这是正确的话，那就一定有可能是他误以为了。进一步讲，当我们记得意欲（having meant to）去做某事时，记忆所显示出的在我们意识中所发生之事，至多不足几项，合起来根本达不成这样一种意向；或者讲，它只是促使（prompts）我们去采用“我想要（meant to）……”这一句式来说话，至于我们断定这些话所正确摹写的那个东西，脑海中根本没有什么印象。于是，这种区分不可能成为直观显明的，它只是被用来回答这样的问题：在特定情形下，一个人对于“我打算……”这种言语形式作何种意谓。

为了解这种区分，我们可以试着说：意向表示是对于未来某事的一种摹写，其中说话人是某种行动人，他通过行动理由，也就是为何如果此种摹写实现，它就会有用或有吸引力的理由，而不是通过它属真的证据，来为这种摹写作辩护（如果他的确要为之辩护的话）。但迄今为止，我尚未在任何其他地方看到过有沿用此路线的，而且这里的话题仍旧相当迷人。我曾看过维特根斯坦讲演的某些笔记，他在其中设想了一些树叶被风吹得到处都是，而且在风吹它们时说“现在我要这样走……现在我要那样走”。这种类比不能令人满意，因为

它对于这些预言，除了作为树叶运动的非必要的伴随物以外，显然未赋予其任何地位。但人们可能会反问：你的“非必要的”伴随物是什么意思？如果你的意思是，在没有它的情况下，树叶运动仍旧保持原样，那么这样的类比当然就是糟糕的。但你如何知道树叶运动会是什么样子，如果它们没有伴随这些思想的话？如果你的意思是说，你只是通过了解风的速度和方向以及树叶的重量和其他属性就能计算出它们的运动，那么你是在坚持认为：这种计算结果不可能包括对于它们的思想的计算吗？——当维特根斯坦作出这样的类比时，他是在讨论自由意志。现在提出的异议，不是说它赋予了我们的意向一种错误角色，而只是说它根本就没有对其角色进行描述。然而这原非其意图。其意图显然是对自由意志的某种否定，无论我们将风视为作用于我们的物理力的一种符号，还是视为上帝或命运的一种符号。故而可能是这样：一种对于意向在我们行动中的角色的正确描述，无关于自由意志问题。无论如何，我怀疑这就是维特根斯坦的观点；因此在给出这种反自由意志的图像时，他不过是随意地使意向角色模糊不清。

现在我们对于意向表示以及它如何与未来估测相区分的解说，使我们处于同风吹树叶这一图像极为相似的境地。事实上，人们对于他们在其中作为某种行动人的未来事件，确实予以解说。他们对于这些解说的辩护，不是通过提出它们为何得到相信的理由，而是（如果有的话）根据一种不同类型的理由，而且这些解说常常是正确的。这种类型的解说，被称作意向表示。它确实仅仅发生于人类语言之中。如果“意向”观念是我们所追求的目标的话，那么这种探究所产生的结果实际上并不是错误的，而毋宁说是迷惑人的。“理由”在此作何意谓，这显然是一种富有成效的探究路线，但我宁愿首先联系意向性行动来思考这一问题。

4. 因此我要转向一种新的探究路线：我们如何说出某人的意向？或者，关于人们的意向，我们可以肯定地作出哪一种真命题，我们又

如何知道它们是真的？也就是说，有可能发现我们认为具有高度确定性的形如“A意向(intends)X”的陈述类型吗？好吧，如果你想说出至少是关于一个人意向的某些真实内容的话，那么通过提到他实际上做了什么或正在做什么，你就极有机会做到。因为无论他可能意向别的什么，也无论他去完成他所做之事时带有什么意向，你所当即(straight out)说出的一个人已做或正在做的绝大多数事情，都将是他所意向的东西。

我所指的是你会在法庭上说的那种事情，如果你是一位目击者，被问到当你看到那个人时他正在做什么。也就是说，在绝大多数情形下，从关于他的众多不同真实陈述中你所可能作出的挑选，会跟他多半甚至还未思考时当然也未留意观察时对其所做之事的说法相符合。我正坐在一把椅子上写东西，任何在同一世界上成长至理性年龄之人，只要一看见我，他都会知道这一点，而一般地那也是他对我所正在做之事的第一解说。假若那是他辛苦获致的某种东西，而且他所当即知道的东西恰好是我如何影响了房间的声音特性(对我来说，这是一条非常深奥的信息)，那么，我们之间的交流就会被大大削弱。

以此方式，考虑到要粗略表示出这里都有哪些东西需要揭示，我在此可以选择最简捷的办法，既不讨论如何在我所能作出的关于一个人的众多真实陈述中进行挑选，也不讨论存在“他正坐在一把椅子上写东西”这样一种当即摹状(straight-off description)意味着什么。[并非这样就提不出很有意思的问题。参看《哲学研究》第59页，(b)：“我看到一幅照片，它显示一个人拄着一根手杖，正沿着一条陡峭山径向上走。怎么？难道这看起来不像是，他正在那一位置往山下滑行？或许一位火星人就会给出这样的摹状。”还有其他各处。]在此我所关心的只是指明这样的事实：我们可简单地说“看看一个人，说出他在做什么”——说出即刻呈现于你心灵中的东西是什么，并将其作为一种报告，说给不能看见他却想知道在此位置可看到什么的某个人听。在大多情形下，你所要说的，这个人自己也都都知道；但同样

在大多数而实际却比较少的情形下，你将不仅报告他正在做什么，而且报告他要做此事的一种意向。进一步的，那即使不是他的意向，一般也是明晰的，而用不着去问他。

此时我们容易看出：一般的，一个人的意向是什么这一问题只有他才能给以权威解决。这样说的一个理由是，通常我们感兴趣的并非只是一个人要完成他所做之事这样的意向，而是他在做事过程中的意向，而这常常不能根据看到他在做什么来判断。另一个理由是，一般来说，关于他是否意向去做他所做之事这样的问题根本就不会出现（因为答案是显然的）；而且即使它真的出现了，常常也可通过询问他而得以解决。最后一个理由是，一个人可以形成一种意向，随后却根本不去实行，或者是因为他遭到阻止或者是因为他改变主意，但是此意向本身可能是完整的，虽然它仍然是纯粹停留于内部的一种东西。所有这些促使我们相信，如果我们想知道一个人的意向，我们必须探究他心中所想内容，而且也只能探究这些。因而，如果我们希望理解意向是什么，我们一定要研究完全存在于思想领域中的某种东西。虽然意向导致了行动，而且其发生方式也提出了有趣的问题，但物理上所发生的事情，即一个人实际上所做之事，仍旧不是我们在探究中所需要考虑的。然而我倒希望指出，它是我们首先需要考虑的。以此作为导言，进入我在第一节中分出的第二类：意向性行动。

5. 是什么将意向性行动同非意向性行动区分开了？我所给出的答案就是“为什么？”这一问题的特定意义得以适用的行动。所谓特定意义，当然是说，对于它的肯定回答，给出了一种行动理由。但这种说法并不够严谨，因为“何谓‘为什么？’问题的相关意义”这一问题与“‘行动理由’是何意谓”这一问题完全是同一问题。

为了明白此处的困境，考虑一下“为什么你将杯子从桌子上碰掉了”这一问题，它由“我以为我在窗户里看到一张脸，把我吓了一跳”

跳”来回答。至此，我对于行动理由 (reason for acting) 的刻画只是将其同推想事情将会发生的证据 (evidence) 作对比——而这里的“理由”并非我将要把杯子从桌子上碰掉的证据。我们也不能说：既然这提及了先于行动的某种东西，它就是原因而不是理由；因为如果你问“你为什么杀他”，“他杀了我父亲”这样的回答肯定是一种理由而非原因，但它所提及之事却先于此行动。确实，当我们讲到行动理由时，通常我们不会想到像惊动这样的情形。有人会说，“惊动” (giving a sudden start) 不是“行动理由”这种表达所要求的那种意义上的行动 (acting)。因此，虽然我们的确容易说，譬如“你如此激烈地行动，理由是什么”之类的话，但这完全不像“你坚决排斥某某事情的理由是什么”或“你叫车的理由是什么”，可是其差别何在？在每种情形之下，其回答都不是一条证据。为什么惊动或惊吓不是“行动”，而叫车或横穿马路就是？答案不可能是“由于在后一情形下对‘为什么？’问题的回答可以给出一种理由”，因为在前一情形下的回答也可以“给出一种理由”。而且我们不能说“啊，那不是行动理由”，我们会是在绕圈子。我们需要在不讨论行动的情况下，去寻找这两类“理由”之间的差异；而如果我们找到了，或许我们就会发现以这种特有强调所说的“行动”作何意谓。

就惊动来说，其“理由”是一种原因 (cause)，这样去讲会让人明白。因果关系 (causality) 问题处于一种极为混乱的状态。我们只知道，在这样一个地方我们确实使用“原因”一词。但我们同时也清楚，这是一个相当奇特的因果关系统子。主体能够给出一种思想或情感或肌体运动 (bodily movement) 的原因，其所凭借的方式就如他能够说出他的痛处或肢体位置一样。

我们也不能说：“——那么，当运动为无意识时，运动的‘理由’就是原因，而不是‘行动理由’意义上的理由；当这种运动为有意识和意向性的时，它就是理由，而非原因。”部分原因在于：整个探究的目标实际上就是要描绘有意识的 (voluntary) 和意向性的这些概

念；还有一部分原因在于：人们对于有意识的和意向性之事所给出的“理由”，也可能仅仅是一种“原因”。譬如，“你为何这样来回走动？”——“那是因为军乐曲，它让我很激动。”或者“是什么使你最终签署了这份文件？”——“‘这是我的职责’这一想法一直萦绕在我心头直至我对自己说‘我别无选择’，于是便签署了。”

常常听到说如此这般就是我们所谓的“行动理由”，而且怀着理由去行动（act for reasons）就被视为“理性的”或“我们所谓理性的”；但这些说法通常多半具有说教的意味（而且如布拉德雷所言，说教对于思想是有害的）。此外，它们不去涉及我们的概念问题，却佯装给出了一种聪明的解说。无论如何，这种伪装一点也不可靠，因为这样的说法丝毫没有提到怀着理由去行动是什么意思。

6. 为澄清我们所提出的解说，即“意向性行动是指‘为什么？’这一问题的特定意义得以适用的行动”，我将解释这种特定意义，同时指出显示此问题不可适用的情形。我将分两步完成这第二项工作，因为我在第一步所讲到的可用以帮助解释“为什么？”问题的相关意义。

如果是回答：“我没有意识到我正在做此事”，此种问题就遭到拒绝适用。这样的一种回答实际上并不是证明（因为它可能是说谎）而只是主张：问题“为何你那样做了（为何你要那样做）”在所要求的意义上不具有适用性。它不大可能处处发生，譬如，如果你看到一个人在锯木板，问道：“你为何锯这块木板？”而他回答“我当时并不知道我是在锯木板”，那么你就不得不好好想想他是什么意思。或许此前他不曾知道“木板”一词，而在此选择了这种方式进行表达。但这种关于他意谓什么的问题，根本不必提出——譬如，假若你问某人为何要站在软管上面，他却说“我当时并不知道我站在上面”。

由于单单一种行动就能具有多种不同的摹状，譬如“锯木板”、“锯橡木”、“锯史密斯的一块木板”、“拿锯吱吱作响”、“制造大量锯

末”等等，而一个人可能知道他是在一种摹状下做事，而不知道是在另一种摹状下做事，记住这一点是重要的。这样并非总是在说，他知道他在做他所做之事的一部分，却不知道是在做另一部分（比如，他知道他在锯东西，却不知道他是在拿锯吱吱作响）。他可能知道他在锯木板，却不知道他是在锯橡木板或史密斯的木板；但是锯橡木板或史密斯的木板，并不意味着，他在锯他所正在锯的那块木板之外，还在做着其他某事。正因为这一点，说一个人知道他正在做 X，并不意味着：谈到任何事情，如果也算是他在做 X，他都知道他正在做这件事。因此说一个人知道他在做 X，也就是对他所做之事给予一种摹状，在这种摹状之下他知道此事。从而，当一个人说“我没有意识到我在做 X”并因此声称“为什么？”问题不具有适用性时，通过说他事实上是在关注自己做 X 时所包含的那些事项，不能总是驳倒他。

7. 这一点也是明晰的：如果一个人说“它是无意识的 (involuntary)”，那他就是在拒绝“为什么？”问题的适用性（在其相关意义上），即使此行动在某种程度上是他所意识到的。可我不能在此照搬，因为“无意识”这一概念很显然正属于对意向进行哲学探究时应加以阐明的概念类型。

这里暂且扯远一点，我想驳斥一种关于“有意识”与“无意识”术语的流行观点。这种观点认为，只有当一个人做完不顺心的某事时，它们才被恰当地运用。要是有人被这种观点吸引，他就应该考虑一下：生理学家们对于有意识行动感兴趣，他们却没有对于这个词给出特定的技术意义。如果你去问他们其标准是什么，他们会说，如果他们面对的是一位成人，他们就去问他；而如果面对的是一只动物，他们就依据此动物比方说试图得到某东西如食物时的运动。换句话说，一只狗突然听到响声而竖起耳朵的运动，将不能被当作示例。

这并非意味着，对于被认为具备有意识性 (voluntariness) 的行

动，它的每一种摹状都是生理学家们所感兴趣的。他们当然只对肌体运动感兴趣。

我们也容易为这一事实所困惑，即“无意识”既不是简单地指非意识 (non-voluntary)，也不具有它自身确切的一种意义。事实上，这两种观念全都很容易搞混。看看下列四个无意识示例：

(a) 肠蠕动。

(b) 当人睡着时，整个身体有时所产生的一种奇怪的抽搐或惊跳。

(c) “凭着一种无意识的畏缩运动，他收回了手。”

(d) “我本打算伤害他的一个动作却无意识地令他受益。”

对于像 (c) 和 (d) 这样的例子，我怎么能引入“它是无意识的”这一形式，以此来拒斥在我所要阐明——阐明的全部目的就是要对“意向性的”概念给予解说——的那种特定意义上的“为什么？”问题呢？显然我不能。然而有一类情况正属于“无意识”概念，不需要回避问题，也不必假定我们理解了我所声明正在研究的那一类概念，就可能引入它们。例 (b) 属于这一类，这是一类纯粹从物理上摹写的肌体运动。其他的例子包括痉挛、膝部的反射踢、在人倚靠墙壁时手臂从一侧抬起 (the lift of the arm from one's side after one has leaned heavily with it up against a wall)。

8. 我们要求不使用像“有意向的” (intended) 或“有意志的” (willed) 或“有意识的”和“无意识的”这样的任何概念来刻画该种类。这可以按如下步骤完成：我们首先指出对一个人来说属实的一类特殊事情，即他不用观察就知道 (knows without observation) 的那类事情。譬如，一个人通常不用观察就知道他的肢体位置。这是不用观察的，因为没有什么东西向他展示 (shews) 其肢体位置。这并非说他好像是依照一种膝部刺痛，以其作为其肢体蜷曲而非伸直的信号。具有可分别进行描述之感觉 (sensations)，在某种意义上就是一

种标准：表示我们说出了某事，如果我们在什么地方可以说起这种感觉，于是我们便可说观察到了这件事；但在我们知道我们的肢体位置时，一般并非如此。尽管如此，我们不用提示就能说出。然而我说的是我们知道，而不是仅仅能说出，因为还有一种其为正确或错误的可能性：只有在“他知道”与“他（仅仅）认为他知道”之间存在差异的情况下，讲到所知晓之事（knowledge）才有意义。这样，虽然在指出人的肢体位置与指出人的痛处之间存有相似性，但我希望表达的是一个人通常不用观察就知道其肢体位置。而不是说，能够说出一个人感到疼痛之所在就意味着已知道某事。这并不是因为疼痛（是感触，而非损害）之处需要由我告诉的某个人来认可，因为我们能设想其不被认可的情况。譬如，如果你说你的脚而不是手非常疼痛，但你看护的却是你的手，你不害怕或不反对轻率对待你的脚，然而你却指着你的脚为疼痛部分，诸如此类。但在此我们要说，要猜出你会是什么意思是困难的。反之，如果有人在他的腿伸直的情况下却说它是蜷曲的，这可能令人吃惊，但并非特别晦涩。他所说的话，是错误的，却并非无法了解。因此我把这称作一定程度上能够说出“所知晓之事”而并非仅仅“能够说出”。

这类不用观察就知道的事情，对于我们现在的探究具有一般意义，因为意向性行动就是其中的一个子类。我已经说过，“我没有意识到我在做那事”是对于我们正努力弄明其意义的“为什么？”问题的一种驳斥。这里我进一步说，“我知道我在做那事，但仅仅是因为我观察到了它”也是一种对它的驳斥。譬如，一个人注意到他在横穿马路时开启了交通灯。

但是，这类不用观察就知道的事情，在我们这一部分的探究中还具有特别的意义，因为它使我们有可能对于这一类特殊的“无意识行动”进行刻画。我到现在只是举了几个例子来显示无意识行动，这些行动类似上述的例（b），而我们的任务是要划分出这样的类，却不诉求于我们正试图回答的那些问题。像肠蠕动那样的肌体运动是无意

识的；但这些不是我们的兴趣，因为一个人不知道其肌体在那样做，除非通过观察、推断等等。我们所感兴趣的那些无意识仅限于不用观察就知道的那类事情。虽然你甚至闭上眼睛都能知道当医生敲击你膝盖时你就踢了一下，但不可能分辨出你是通过哪一种感觉才知情的。如果你说是“当人膝盖被敲击后他在反射踢时所产生的感觉”，那这也不同于例如“乘电梯下楼时的感觉”。因为虽然一个人会说“我以为我已做了一次反射踢，而我却不曾动过”，但他永远不会说譬如“听到惊人的消息时，就给人这种感觉”：这种感觉是不可分的，就如“像乘电梯下楼时一样的”感觉。

现在，在不用观察就知道的事情中间，必定包括有某些运动的原因。譬如：“你为什么突然这样吓得后退？”“这只鳄鱼跃起大叫，把我吓了一跳。”（我不是说没有观察到这只鳄鱼在叫，而是说我没有观察到那样使我吓了一跳。）但在（b）那样的例子中，动因（cause of motion）只能通过观察才可知道。

于是，这类无意识行动就是指这样一类肌体运动：它纯粹从物理上被摹写，不用观察就可知道，但在此没有任何“原因”能不用观察就可知道。（因而，我由于鳄鱼跃起大叫而被吓得后退，并不属于这里的无意识行动子类。）我们用不着首先澄清“无意识”概念，就可刻画这一子类。一种运动归于这一类，将拒斥“为什么？”问题。

9. 我最初在考虑意向表示时说过，它们是得到辩护的预言，这种辩护是通过一种行动理由，而不是通过认为它们属实的理由。因此我这里已经识别出了一种意义上的“为什么？”，其中的回答提到的是证据。“明天将有日食。”——“为什么？”“因为……”——这里的回答是认为其如此的理由所在。或者“此处是古代的一个英军兵营”。“为什么？”——这里的回答正是如此认为的理由。但正如我们所指出的，如果一种对于“为什么？”问题的回答没有给出认为事情属实的理由，那么它因此就没有给出一种行动理由。它提到的可能是一种原

因，但那远非我们所想要的。然而我们注意到，在某些语境下，要对原因和理由之间的区分作出描述，有些困难。譬如，我们对于“为什么你将杯子从桌子上碰掉”这一问题随口回答——“我看到了如此这般，它把我吓了一跳。”

现在我们能看见，在这种困难出现的那些情形下，作为原因之原因本身〔或者我们毋宁说：起因（causation）本身〕恰好属于不用观察就知道的那类事情。

10. 我将把所提到的这一原因类型称作“精神因”（mental cause）。精神因不仅对于行动（“那支军乐曲让我很激动，这就是为何我来回走动的原因”）而且对于情感（feelings）甚至思想都是可能的。在考察行动时，重要的是区分开精神因和动机（motives）；在考察情感，例如畏惧或生气时，重要的是区分开精神因和情感对象。为了明白这一点，看看以下示例：

一小孩在楼梯拐角处看到一块红色东西，就问那是什么。他以为保姆告诉他那是一块撒旦（Satan），于是感到非常畏惧。〔无疑她说的是，那是一块绸缎（satin）。〕他所感到恐惧的是那块东西，他恐惧的原因是他保姆的话。畏惧的对象可以是畏惧的原因，但如维特根斯坦所指出的^[2]，并非同样的畏惧原因。（一张出现在窗前的丑脸当然同时是原因和对象，因而二者容易混淆。）再或者，你可能对于某人的行动表示生气，这时使你感到生气的是因为某种东西使你想起了它，或者是因为某人告诉过你关于它的事。

情感或反应的这种原因可以由此人自己报告，也可由其他某个人认识到，即使它同其对象不一致。注意，这种因果关系或“因果”感远不符合休谟的解释，那些相信休谟非常圆满地处理了因果关系论题的人们，根本没将其考虑在内。如果他们注意到了它，他们可能就坚持认为“原因”一词是不适当的或相当模糊的。或者可以设想：就局外观察者对于其原因的认识来说，他们会试图对问题给出一种休谟式

解说；但对于受者本人 (the patient's) 的认识来说，他们却很难。

11. 现在有人可能认为：当对于“为什么？”问题的回答是通过给出一个人行动所带有的意向，例如通过提及未来某事时，这也算是精神因。因为它难道不能被改为“因为我当时希求 (I wanted) ……”或“出于一种渴求……”的形式吗？如果一种吃苹果的渴求感影响到了我，我起身走向我认为存有苹果的一个食橱，那么我可能提及促使我……的那种渴求，以此回答“是什么导致了行动”这一问题。但并非在所有情形下，“我如此这般做以便 (in order to) ……”都可由“我感到了一种渴求……”来得到支持。譬如，我可能只不过是听到了敲门声就下楼开门，却未体验到任何这种渴求。或者假设我突然对某人产生了敌意，就去破坏了他所收到的一张便条，使得他错过一次约会。如果我在描述这一点时说“我希求让他错过那个约会”，这并非必然地意味着，我有“如果我做此事，他将会……”这种想法，于是一种实现它的渴求影响了我，导致我如此做事。这可能会发生，但并不是必需的。有可能所发生的只是这样：我看到了便条，产生了“这个坏透了的家伙”这种想法并带有憎恨感，撕碎了便条，然后大笑。于是，如果问题“你为什么做了此事”由某个人提出，他明确表示他想要我说出精神因——譬如，我心中在想什么导致了这样的行动——或许我就应该给出这样的解说；但正常来说，答复不会是这种内容。这样特殊的询问并不怎么经常被提出。我希望说的也不是，只要它被提出，就总有一种回答。有人可能耸一下肩或者说“我不知道曾有过你所指的那种明确经历”或者“我只是刚好想到了……”。

当然，“精神因”不必是精神事件即一种思想或情感或想象 (image)，它可能是敲门声。但如果不是精神事件，它必定是受到影响的那个人所觉察到的某种东西——譬如一定是敲门声被听到了——因此如果任何人希望在这种意义上说它总是一种精神事件，我并不反对。精神因是某人被问起特定问题时所描述的内容，这个问题即：是什么

产生了你的这种行动或思想或情感，你看到或听到或感觉到了什么，或者说突然出现于你心头并导致了此行动的是什么观念或想象？我将精神因的这种概念独立出来，是因为有诸如此问题的一个东西，它带有这类的回答；同时也是因为我想将其同通常意义上的“动机”和“意向”区分开来，但不是因为它本身具有非常大的重要性，我认为其重要性很小。但对其抱有一种明晰观念，却是重要的，这部分是因为一个非常自然的“动机”观念是说：它是起促动作用（move）（就是这个词暗示了“动机”）的东西——可简单解释为“促成”（cause）一个人行动等的东西。于是，“促成”它们的東西或许可被视作导致效果发生的事件——但这如何导致，即是否认为它略微还通过另一种媒介或以某种别的方式推动——当然还是十分含糊不清的。

12. 哲学有时在我们的动机和我们行动时的意向（intentions in acting）之间作了区分，似乎它们是极其不同的东西。人的意向是他所针对（aims at）或选择的東西，他的动机是决定（determines）其目标或选择的東西。我认为，这里的“决定”必定是“促成”的另一种表达。

通俗来讲，动机和意向并非在意义上如此截然不同。譬如，我们听说过“利润动机”。一些哲学家曾想过说，这样的表达必定是省略式，利润必定是意向，而对于利润的渴求才是动机。在要求给出动机时，一个人可能会说“我当时希求……”，这正中这类哲学家的意思；或者“我这么做是为了……”，但这就不是这类哲学家的意思了。然而，这两个短语的意思在此是相同的。当一个人的动机被称作好的时，这根本没办法同称其意向为好的相区分开来——譬如，他只是想使他的亲人讲和。

然而甚至通俗来讲，在“动机”的意义和“意向”的意义之间也有一种区分。譬如，如果一个人杀死了某人，他可以被说成是出于爱和怜悯才去做的，或者是由于憎恨才去做的。这些实际上可表述为

“为了使摆脱这可怕的痛苦”或“为了清除这个卑贱的家伙”。可是虽然这些表达形式暗示了目标 (objectives), 但它们可能只是表达了此人杀人时的心境, 而没有对杀人作为其手段的目的本身 (the end) ——由杀人所产生的一未来事态——进行描述。这向我们显示了存在于通俗意义上的动机和意向之间的部分区别。我们要说, 通俗地讲, “行动动机” (motive for an action) 比起“完成行动时所带有的意向” (intention with which the action was done) 来说, 具有更为广泛和多样的适用性 (application)。

通俗来讲, 在“动机”与“意向”不可互换的意义上, 当一个人说他的动机是什么时, 他所给出的“精神因”不是我赋予此短语的意义。——其精神因事实上为如此这般, 这的确有助于弄明白其主张。而且, 虽然他可以说出他的动机是这个或那个, 当即地而不带任何谎言——没有说他所知道的或甚至是部分知道的不真实的东西, 然而考虑一下包括精神因在内的各种不同情况, 就有可能致使他以及别的人作出判断: 他对于其自身动机的宣称是错误的。但在我看来, 在那些需要合理加以考虑的事情中间, 精神因顶多只是极为普通的一项。至于说考察行动动机 (与考虑意向相对照) 的重要性, 非常庆幸我不是在写这一问题所归属的伦理学或文艺批评。

动机可向我们说明 (explain) 行动, 但这并不是说它们在“促成”的意义上“决定”了行动。我们确实说“他对于真理的爱促成他……”以及类似的话, 而且无疑这样表达容易使我们认为: 动机必定就是产生或引起选择的东西。但这毋宁说是意味着“他做此事是因为他爱真理”, 这解释 (interprets) 了他的行动。

对于从根本上区分动机和意向以及将动机明确界定为选择的决定因素, 有人在看到其中包含着混乱之后, 无疑会倾向于既否认存在诸如精神因果 (mental causality) 这样的东西, 又否认“动机”意味着意向之外的某种东西。但这两种倾向都弄错了。如果我们没有注意到以下几点, 我们将造成混乱: (a) 可称得上精神因果的现象存在, 因

为我们能把“为什么?”问题转变成对于我在此名下所考察的那类回答的一种要求 (a request)。(b) 精神因果不限于选择或有意识的或意向性的行动,而有着更为广泛的适用性;它包括行动人无需观察也能知道的更广泛领域的事情,因此也包括了某些无意识行动。(c) 动机并非精神因。(d)“动机”的适用,不同于“一个人行动时所带有的意向”的适用。

13. 复仇和感激是动机。如果我杀死一个人是作为复仇行动,我可以说我行事是为了向人复仇,或者说复仇是我的目标;但复仇并不是通过杀他所获得的某种深层东西,毋宁说,杀他就是复仇。如果问我为什么杀他,我回答“因为他杀了我兄弟”。我们可以将摹写过去具体事件的这种回答,同我们间或在陈述目标时所得到的摹写未来具体事态的回答进行对比。具体展开于感激、懊悔和怜悯,同样如此。这些动机不同于比如爱或好奇或失望的地方只在于这一点:提出已经发生(或目前正在发生)的某事作为根据,以发起或克制对于事情所针对的那个人(这可以是某人自身,比如在懊悔时)有益或有害的一种行动。而如果我们想对譬如复仇进行说明,我们就应该说:那是因为某人伤害过他而他又要伤害这个人。对此,我们不必再另外摹写激起行动的那种情感或是摹写与其相伴的那种思想。然而说某人出于譬如友谊做某事,却不能以这种方式进行解释。我将把复仇、感激、懊悔和怜悯都称为回顾动机 (backward-looking motives),以同一般动机 (motive-in-general) 形成对照。

一般动机是个非常棘手的问题,我不想过多讨论。考虑一下这个说法:签署一份请愿书的一个动机是我对其促进者 X 的钦佩。如果问“你为什么签署它”,我肯定会说“唔,首先,促进它的人 X 做了……”,并且会描述他如何令人钦佩地做事情。我可能补充:“当然,我知道那不能作为签署依据,但我确信它是对我影响最大的一件事情。”——这不必意味着:“我在签署前曾明确地想到这一点。”我

说“考虑一下这个”，实际上是打算说“这里我们不要考虑它了”。它太复杂了。

由赖尔 (Gilbert Ryle) 教授所推广的那种对于动机的解说，看起来并不令人满意。他建议将“他出于虚荣心而自夸”解释为“他自夸……并且他这样做满足了一种似法则 (law-like) 命题：他一有机会获取别人的钦佩和嫉妒，就去做他认为会产生此种钦佩和嫉妒的无论任何事情”^[3]。这段话在表达上相当奇怪和迂回。它似乎是说，并且除非它意味这一点否则我无法理解：一个人不能被说成是出于虚荣心而自夸，除非他一向都是自负地行事，或者至少经常这样做。但这似乎不真实。

给出一种动机 (我标明“一般动机”的那一类，与回顾动机和意向相对)，就类似于说“从这样的观点来看行动”。通过一种解说指出一个动机，以此来对人自身的行动进行说明，就是将其置于特定的观点之下。这一类说明经常是由“为什么？”问题引起的。一个人用以看待其行动的观点是否就是正确观点，这个问题极为棘手。

钦佩、好奇、敌意、友谊、畏惧、爱真理、绝望以及大量其他动机，或者是属于极为复杂的这一类，或者是属于前视的 (forward-looking) 或混合型的。如果动机是一种意向，我就称为前视动机。例如，说某人做某事是因为怕 (for fear of)……通常就如同说，他这样做以免 (so lest)……或是为了使 (in order that)……不会发生。

14. 接下来，我们撇开一般动机或“解释性” (interpretative) 动机的话题，重新回到回顾动机。为何在复仇和感激、怜悯和懊悔那里，过去事件 (或当下情境) 是行动理由，而不仅是一种精神因？

现在关于这四者最显著的东西是它们涉及善恶好坏 (good and evil) 时的方式。譬如，如果我对某人心存感激，那是因为他已给予我某种好处，或至少是我认为他给了，而我不能通过我意向伤害他的某种东西来表达感激。对于懊悔，我是因为我自己而厌恶某些好的东

西，而通过让自己获得大量欢乐，或者对于某种我未曾发现有损的东西，我不可能表达懊悔。如果我做某事是出于复仇，事实上它却对于我的敌人有利而非有害，则我的行动，就其被描述成对他有利来说，是无意识的。

这些事实可以作为我们当前问题的线索。如果为了使过去之事成为行动理由，行动一定得被行动人视为产生了某种利处或害处，而且过去之事也一定得被视为好或坏的话，那么这里的理由表示的并非精神因，而是动机。这一点在行动人详述他对于“为什么？”问题的回答时将会真相大白。

看起来，这并非最重要的一点，而最重要的一点是：可以对所计划的一种行动 (a proposed action) 提出疑问，而且其回答只需提及过去的某事。“我打算杀了他。”——“为什么？”——“他杀了我父亲。”但如果我们这样认为，表明我们忘记了我们的探究路线。我们尚不知道什么是所计划的行动。到目前为止，我们只能将其描述为行动人所预言的一种行动。或者他根本没有为其预言进行辩护，或者他在辩护时只提到了一种行动理由。而表达式“行动理由”的意义正是我们现在要努力加以阐明的东西。一个人不会预言精神因及其效果吗？甚至或者，由这些原因而来的结果发生过吗？譬如，“这将会使我生气”。这里值得我们注意：认为一个人不能选择是否根据动机来行动，这是一种错误。柏拉图对奴隶说“我将处罚你，要不是生气的話”，就是一个例子。或者一个人可能坚持一种原则：从不对某个人发表评论，因为他讲到这个人时不可能不带嫉妒或钦佩。

现在我们已经区分开了回顾动机和精神因，并发现：无论怎样，行动人在回答“为什么？”问题时所报告的就是行动理由。如果把它作为一种理由，他将其视为某种好的或坏的东西，而且将自己的行动视为产生利处或害处。如果你能指出，譬如，或者他为自己复仇所针对的行动 (the action for which he has revenged himself) 或者他为自己复仇所采取的行动 (that in which he has revenged himself)，是完

全无害或有益的，则他就再也提不出理由了，除非是以“我曾以为”作开场白。如果这是所计划的复仇，他要么放弃复仇要么改变其理由。这种发现却不会影响对于精神因果的断定。一般来说，利害 (good and harm) 在意向观念中是否扮演着必不可少的角色，这仍旧有待探明。就目前来说，引入它们只是为了在回顾动机和精神因之间作出明晰区分。当对于当下行动 (a present action) 的“为什么？”问题是通过摹写未来事态来回答时，这仅仅根据它涉及未来就已经同精神因区分开来了。因此，现在似乎还没必要说，这样的意向就是关于利处或关于害处的意向。

15. 不过，现在我们来考虑一下这个例子：

你为什么这样做？

因为他告诉我这样做。

这是原因还是理由？它似乎完全取决于行动是什么或者其场景如何。在某事是理由与某事是所讨论的那种原因之间，我们常常根本不愿意作任何区分。因为如果有人问行动人：是什么最终导致和引起 (led up to and issued in) 了行动，这要根据他是在探求什么来进行说明。而他被给予了一种行动理由并且接受了它，可能就是这么一回事。他将帽子挂在了一根钉子上，因为主人说“把你的帽子挂在这根钉子上”。在这样的情形下，我们该如何区分原因和理由呢？我认为，根据对所听到的话理解进而接受建议，便说这是理由而非精神因，并不正确。这里，有人会尝试将这种情形同譬如一听到某人发出嘘声就掉头走进行对比！但这样的情形实际上并非断然地支持一方或是另一方。如果非要在将此声音作为理由还是作为原因之间作出选择，有人可能就会根据其反应如何突然来决定。进一步，要理解下列情形中的每句话也是不成问题的：“你为什么在你太阳穴边晃动你的两个食

指?”——“因为他正在那样做 (he was doing it)。”而这与有人因为主人说了“挂起你的帽子”而将他的帽子挂起，并无什么特别不同。粗略讲来——如果有人被迫进一步作出区分——行动越是被描述为纯粹的回应 (a mere response)，人们就越是倾向于使用“原因”一词；而它越是被描述为对行动人在其解说中加以详述的具有重要意义的某事的一种回应，或者被描述为伴随有思想和疑问的一种回应，人们就越是倾向于使用“理由”一词。但在许许多多情形下，这种区分毫无用处。

然而这并不是说，它永远没有用处。我们最初据以建立起这种区分的那些情形可被称作“典型的”(full-blown)，也就是这样的情形：一方面譬如复仇，另一方面譬如人受了惊动并将杯子从桌子上碰掉的事情。粗略地讲，如果有人提出反对，某种东西就被确立为理由。这不是说当有人说“响声不会使你吓成这样的，你是不是最好去看一下医生”时，而是说以这样的一种方式试图将它同动机和意向联系起来：“你那样做是因为他告诉你的？但你为什么要做他所说的呢？”诸如“他为我做了很多”、“他是我父亲”、“如果我不那样，情况对我会更糟糕”这样的回答，给予原回答一种理由的地位，“理由”在此当然符合我们一般的说明。因而这些典型例子，正是为了明白理由、原因之间的区分所应该考虑的情形。但值得注意的是，通常所说的理由与原因概念处处都截然不同，是不对的。

16. 在本阶段，总结一下至此所达到的结论是有用的。意向性行动是在一个人经历过的并非仅仅因为观察他才知道的那些事件中的一个子类。在更宽泛的那个类中，包含一种类型的无意识行动，区分它的标志是，事实上精神因果并不包含于其中；而精神因果本身的特征是，不用观察就可知道。但意向性行动的区分标志，并不只是从属于精神因果，因为有些无意识行动并不排除精神因果。然后，意向性行动是特定意义的“为什么？”问题得以适用的行动，其特定意义到现

在为止可以这样来说明：如果对于问题的回答是作为证据或是对于包括精神因在内的一种原因的陈述，则这就不是此意义上的问题。正面来说，其回答可以（a）只是提到过去的经历（past history），或（b）给出对于行动的一种解释，或者（c）提到未来的某事。在（b）和（c）情形下，其回答已经被刻画为行动理由，即作为对所要求意义上“为什么？”问题的一种回答；而在（a）情形下，它也是对此问题的一种回答，如果利害观念包含在其作为回答的意义之中的话，再或者如果进一步地探究的话就能得出：它同“解释性”动机或所带意向（intention with which）相连。

17. 现在，我可以完整地解说一下：我们的“为什么？”问题何时表明不能适用。我们看到，如果行动人的回答是“我并未意识到我在做那件事”，或是如果其回答隐含着“我观察到我正在做那事”，它便遭到拒绝适用。也有第三种情形，其中此类问题根本不适用，即这时以某种方式对于行动的刻画是，其中根本不存在我所谓的精神因果。如果例如处理原因问题的唯一方式就是对其进行推测（speculate about it），或是对于为何如此这般应被视为原因给出理由时，这将会真相大白。譬如，某人刚刚突然产生了人们偶尔在睡眠时所出现的那种痉挛，如果有人说“什么使你惊吓成这个样子”，则他可能会忽略掉这个问题，或者是说“这是无意识的——你知道，人们有时就是会被惊吓成这个样子”。现在关于拒斥“是什么使你这样”这个特殊问题的一种标志就是，有人说了类似的“我不知道是否有人知道原因”或“这种东西难道不是跟放电有关吗”，而且这是在此对于“原因”所能给出的唯一意义。

在这种情况下，对于“为什么？”问题当然可能有一种回答像“我就是认为我会”或“那是一时冲动”或“没有什么特别理由”或“这是无聊的行动——我只是心不在焉”。我不把这类的回答称作对于问题的拒斥。问题并没有遭到拒绝适用，因为当其回答提到根本就

什么理由时，这差不多就像“我口袋里有多少钱”这个问题并不会由于回答“没有”而遭拒绝适用一样。

一种特别有意思的回答是“我不知道我为什么去那样做”。这样可能具有一种意义，它在其中并不是说或许存在一种不为人知的因果解释。它伴随有“我当时发现自己在那样做”、“我当时听到自己说……”，且它适合于这样一种其中似乎要求有某特殊理由但他却又没有的行动。它暗示着惊讶于某人自己的行动；但这并非就有充分条件去那样说，因为人们可以略感惊讶却不希求运用这样一种表达——例如，如果有人说的是并非其一贯风格的一种俏皮话。

人们或许更经常地在犯小过失时说起“我不知道我为什么去那样做”，然而那时它往往伴随有“这是一时冲动”的意思。我不考虑这种用法，因为它已经完全变成了一种固定形式；而且，不为任何事情而犯下了小过失，这实际上并不稀奇 [如果有什么稀奇的话，那只是由于未被显而易见的考虑事项 (obvious considerations) 所阻止，而不是想起了做这样一件事]。有时一个人可以说：“那为什么我那样去做？”——当他已经发现譬如他刚刚把某种东西放在一个相当偏僻的地方。但说出“我不知道我为什么去那样做”的也可以是并没有发现那样做的某个人。在他那样做时他完全意识到了，但他提出这样的表达，似乎是在说“似乎这是一类必须要有理由的行动”。好像是有一种理由，真希望他知道。但是这在相关联的意义上当然并非事实，即使心理分析促使他接受了某种东西作为其理由，或者即使他发现理由就是神意或魔鬼的设计或灵感，或者即使他找到一种因果说明证明他先前已被催眠过。

我自己从未想着要以这种方式使用这些话，但这不会使我假定它们无意义。它们是令人好奇的中间情形 (intermediary case): “为什么?” 问题具有但尚未有适用性 (has and yet has not application)。它具有适用性，意思是说，它被认可为适当的问题；它缺少适用性，意思是说，其回答就是没有回答。后面我将讨论到意向性行动与有意

识行动之间的差别。而一旦作出这样的区分,我们将能够说:这类行动是有意识的,却不是意向性的。而且我们将(在第25节)看到,有更多其他的情形,“为什么?”问题并不能声称(made out)不可适用,但也不能承认其有适用性。

18. 像“没有特别的理由”、“我就是认为我会”等等这样的回答,经常很容易理解。但有时显得奇怪,有时又难以理解。就是说,如果某人从他房子中搜寻出所有的绿皮书,将它们铺在屋顶上,然而对“为什么?”问题给出了这些回答中的一个,则他的话难以理解,除非是开玩笑或故作神秘。它们之所以难以理解,不是因为人们不知道它们的意义是什么,而是因为在这里说那样的话,人们弄不清这个人作何意谓。不可理解性(unintelligibility)的这些不同类别,值得简单论述一下。

维特根斯坦说过,当我们称某种东西为无意义时,无意义的(senseless)并非好像就是其意义(its sense),而是说语言中禁止一种语词形式。譬如,“或许先天的盲人具有可见的图像(visual images)”。但要论证“语言中禁止这种语词形式”,显然就是论证“其意义是无意义的”。论证有点类似这样:它的意义是什么?——他们具有在我拥有一种可见的图像时所具有的东西。而我有什么呢?——有点像这样。——这里,维特根斯坦会进一步反对私人化实指定义(private ostensive definition)。下一步是,看看用“拥有一种可见的图像”或“在某人心目中(in one's mind's eye)看见”这些说法所进行的语言游戏是什么。它并非就是要表达那些东西(saying these things)——也不是说要以正确的指称(the right reference)来表达它们(这一点已被反对私人化实指定义的论证所表明)。其结论是,用“看见”这一说法所进行的语言游戏是用“在心目中看见”所进行的语言游戏的必要部分;或毋宁说,一种语言游戏只能被看作后者,如果前一个语言游戏也是以所运用过的语词来进行的话。这种论证如

果成功的话，其结果就是：我们就不再想着说“或许盲人……”。这便是维特根斯坦所谈到的“治疗”。要实现“从语言中禁止”，不是通过立法，而是通过说服。“无意义之意义”(sense that is senseless)属于我们的表达方式所暗示的那类意义，这种暗示源自一种“对于游戏的错误同化”(false assimilation of games)。

但我们目前所处的情形全然不同。如果我们说“这个人说做此事并没有什么特别理由，这不具有意义(it does not make sense)”，我们就不是在“在语言中禁止一种语词形式”，我们说的是“我们不能理解这样一个人”。(随着《哲学研究》一书逐步展开，维特根斯坦的兴趣似乎已从第一类的“不具有意义”转向了第二类。)

同样，“我并未意识到我在这样做”有时可以被理解，有时显得奇怪，而在有些情形下又会难以理解。

要运用这类经常难以理解的语言，需要相当的技能。其困难就如同训练自己要流利地说出长久没背过的词语色拉(word-salads)。

于是，适用于“为什么？”问题的回答，在范围上要比提出行动理由的回答更为广泛，而“为什么？”这个问题可被界定为要求作出该范围内回答的问题。由此，我们已经粗略地勾勒出了意向性行动的领域。

19. 通过将其摹写为意向性的，我们对完成之时的行动，没有增加任何附属东西。称它为意向性的，就是将其归到意向性行动类，以表明：我们应该在我所描述的意义考虑相关的“为什么？”问题。我暂时不会去问：为何这种“为什么？”问题适用于某些事件，却不适用于别的事件。

一行动被称为“意向性的”，并非根据执行过程中所存在的任何外在特征，这一点从下面来看是显然的：我们假定有这样一种特征，我们且称之为“**I**”。现在，由于同样的行动可以在一种摹状下是意向性的，而在另一种摹状下却是非意向性的(unintentional)，所以如

果没有给出意向性行动的摹状，此行动就不能被断言具有意向性特征。然而，作为意向性的也是实际上所作出的某种事情，即便有什么意向性行动的话。一个人在捡起一把锤子时，无疑收缩了某些肌肉；但称他所执行的意向性行动就是其肌肉收缩，通常是错误的。这并非意味着，他收缩肌肉是非意向性的。我们且称之为“前意向性的”(preintentional)。我们应该说，所假定的这种特征 I (他所做之事由此而成为意向性行动)，就是伴随前意向性行动或其肌体运动的某种东西吗？如果是这样，那么前意向性行动 + I，保证了一种意向性行动(an intentional action) 得到执行，但究竟是哪一个保证的呢？显然，我们的符号“**I**”必定被解释为对于一种行动的摹状，或者是同对于行动的摹状具有一种内在关系。但是，此人在收缩肌肉之时对自身所考虑到的任何东西，以及肌肉收缩过程中的任何东西，都不可能决定这种摹写的内容。因此它可以是任何一个(any one)，如果我们仅仅考虑此人此刻关于自身可以确定什么的话。于是，同此宽广语境和深远推论(the wider context and further consequences) 相关的一种 I，总是伴随一个人执行指定意向性行动时所具有的前意向性运动，这纯属巧合。是什么确保了此人的运动就是他执行如此这般行动时所采取的运动，这绝对不会同 I 的出现有任何关系，除非我们假定：适于情境(the situation) 的 I 能够由于此人知道此情境而出现——譬如，他猜测其肌肉收缩将致使他抓住锤子，因而正好有 I 出现——这其中有着一种机制。但这不会很准确，因为一个人很可能不是这样意识到他的前意向性行动的。此外，我们肯定希望 I 在所发生之事上产生某种效果。他于是注意到在 I 之后，其摹状经常得以实现，于是因此唤起 I 了吗？但这样唤起 I，本身就变成了一种意向性行动，为之我们将不得不寻找另外一个 I。因而，假定行动之时的某个特征构成了意向性的行动，这将我们带进了纠缠不清的混乱，我们必须抛弃它。

在如此摹写意向性行动时，寻求对于所发生之事——诸如肌肉或分子的运动——的那种基本摹状，然后将意向视为符合摹写要求的某

种或许非常复杂的东西，这是一种错误。唯一需要考虑的事件是意向性行动本身。称一行动为意向性的，就是说，它在我们所给出（或可能给出）的某个摹状下是意向性的。

一个人的活动事项 (proceedings) 是否是意向性的，这个问题正常来说是不出现的。因此这样称它们，经常显得“怪怪的”。譬如，如果我看到了一个人，他正沿着人行道步行，然后转身朝向了车道，到处看了一下，在他认为安全时穿过了公路，则我通常不会说他意向性地 (intentionally) 穿过了公路。但由此推断我们不应该把这类行动作为意向性行动的典型示例，是错误的。然而，如果说由于这个人穿过公路属于意向性行动的例子，那就让我们来考虑这种行动本身，并让我们试着在此行动中或在行动之时的这个人自身中去发现使之称为意向性行动的那个特征性东西，这同样是错误的。

20. 如果没有未来意向表示 (expression of intention for the future) 或行动时深层意向 (further intention in acting) 这类东西，意向性行动仍旧具有“意向性的”特征吗？也就是说，“意向性的”作为被指行动的一种特征，它在形式上独立于在其他地方所出现的那些意向概念吗？为检验这一点，我将作出两个更为精细的假定：(a) 假定“意向”仅仅出现在“意向性行动”中；(b) 假定对于“你为什么要做 X” (Why are you X-ing) 问题的唯一回答（假设此问题不拒绝适用的话），是“我就是要那样，没别的”。

(a) 我们会说，这个假定带有一种暗示，即“意向性行动”意味着好像是“有意向的行动” (intentional action)。也就是说，行动是意向性的，这就像面部表情是忧伤的。当然，它不会毫无结果 (without consequences)， “为什么？”问题的可适用性仍旧存在。但对于忧郁表情的诊断当然也具有结果，并且是以类似的方式：“你对什么感到悲伤呢？”可能被问起，而可能会得到或者肯定的回答或者是“没什么”的回答。后者反过来意味着：一个人是悲伤的，但并不

关于任何事情；或者是，他并不悲伤。根据对我们的假定(a)的这种解释，意向已变成可观测的人类活动(observable human proceedings)的一种同“为什么?”问题相连的型式特征(style-characteristic)。然而这正与意向概念相反，因为完全一样的人类活动，可以同时摹状 X (“你为什么要做 X?”) 下和摹状 Y (“你为什么要做 Y?”) 下被询问。第一种询问被认可适用，而第二种询问却被拒绝适用。结果，完全一样的活动在一种摹状下为意向性的，而在另一种摹状下却是非意向性的。显然，不承认这一点的概念就不是意向概念(a concept of intention)。如果我们提出指定摹状下的活动(the proceedings-in-a-given-description)就是带有意向标记(bears the stamp of intention)的东西，以设法令其保有这种特征，我们将不得不假定：当我们清楚地看到一个人被问起“你为什么做 X”时，如果他事实上是在做 X，他就永远不会说没有意识到他正在做 X，除非甘愿说谎。但这样的假定引起了根本改变，使得我们不可能说出：是否还能找到什么地方能运用意向概念或者诊断同我们的“为什么?”问题意义部分相同的“为什么?”问题。我们将仅仅拥有一个问题，其可能答案是：“我就是要做，没别的”，或“我不是那样的”(I wasn't)，或提及过去的某事譬如“他杀死了我父亲”，或者是对于行动的一种感情描绘(sentimental characterisation)。因为提出深层意向的回答，根据假说，当然都要被排除在外。因为如果它们被包括在内，对于“A意向 X”中“X”的可能置换将超出这里的假定所允许的范围。

然而我们可试着对于假定(a)给出一种不同解释。意向仍旧只出现在当下行动(present action)中。也就是说，仍旧不存在一个人做其所做之事时所带有的深层意向这类东西，而且也没有未来意向这类东西。但意向不是行动或摹状下行动(action-in-a-description)的标志性风格。因为有可能一个人认为他在做一件事情，可这时他正做的却不是此事而是另一件事情。因而当被问起他为什么做某事时，他

可以说他当时并不知道他在做此事。然而，我们一定不能过于笼统地将一个人做事时所带有的意向排除在外。因为我们必须假定允许他在做 X 时带有深层意向如 Y，只要可以合理地说他在做 X 的同时在做 Y。譬如，如果当一个人手握玻璃杯移向嘴唇的时候，他正准备喝东西，那么可以说：他手握玻璃杯移向嘴唇，带有（至少是）喝东西的意向。此假定所禁止的是这样一种深层意向 Y，由之我们能提出反对意见：他还没有开始做 Y，只是为做 Y 起见而做 X，比如一个人为了射杀兔子起见而将他的枪取了下来。

在此情形下，意向性行动将被划归为这样的行动，即一个人对其具有非观测知识（non-observational knowledge）的行动，而且对于关于它的一个问题的回答不超出以下范围：（a）“我就是做了”；（b）回顾动机；（c）感情描绘。（a）是毫无意义的，因此我们的问题必定是：动机足以构成一类特定的意向性行动吗？有人可能反驳动机——批评一个人基于这类动机而行动——但如果我们想到，根据我们的假定，未来意向表示是不存在的，这种批评大部分都会失去意义。这就解释了为何根据这种假定，提出一种解释性动机就变成了感情描绘。似乎可以合理地说：如果意向的唯一出现就是做其所做之事的意向，意向性行动概念本身就会显得非常单薄无力。我们还不清楚，为何要把它作为特殊的一类，并从一个人不用观察就知道的他所有的那些行动和运动中划分出来，就像是我们把情绪表示（expressions of emotion）作为独特且重要的一类事情（happenings）从运动中划分出来一样。

（b）根据第二种假定，虽然意向被认为同时出现于当下意向性行动和未来意向表示之中，但对于“为什么？”问题的唯一回答是“我就是要做”（I just am）。（当然，一个人行动时“所带有的深层意向”被这种假定排除在外，因为用以表达它的那一类对于“为什么？”问题的回答被排除在外。）如果事情是这样的话，那么也就不存在什么特定意义上的“为什么？”问题，也根本没有什么独特的意向性行

动概念了。也就是说，将不再可能在不用观测就知道的行动类内部作出区分了。因为对于一个问题，如果其唯一回答就只是说“他就是要做这件事”，那它就不可能等同于我们的“为什么？”问题，即使关于它的措辞在人们要求证据和探究因果时也会被运用。因而，根据目前的假说，在惊吓和喘息之类的事情与通常意义上的有意识行动之间，就不存在什么区分了。

可以自然想到，我们能从事情本身看出这种区分。的确，就我们得知它们发生的方式来说，所有这些事情都是相似的——但在无意识的喘息和有意识的呼吸动作之间，难道就没有一种内省可辨的（introspectively discernible）区分吗？——噢，一个会显得比另一个更为突然。尽管如此，我可以有意识地做极快速的呼吸动作，因此这并不是区分所在。——我们能说有意识的那种可以被预见（foreseen）、预言吗？——但是无意识的那种也能被预言。——但预言之根基（basis）不会是一样的吧！——的确如此。但预言根基之间的区分也正是证据和行动理由之间的区分。虽然“我就是做了，没别的”是对于“你为什么那样做”问题的一种回答，但它并未给出理由；而对于未来的相应的回答“我就是打算做，没别的”并没有给出预言之根基，它只是在重复。

我们来试试另一种区分方法。有意识行动是可以支配的（subject to command）。如果某人说“发抖”，于是我发抖了，那我也不是在服从他——即使我发抖是因为他以可怕的声音说话。将其视作顺从，会是一种（马克斯兄弟^①所特有的）玩笑式诡辩（sophisticated joke），这可被称为“语言游戏错误”（playing language-games wrong）。现在我们可假定，不能根据行动人知晓方式来进行区分的人类行动，要么易于支配要么不易于支配。如果它们易于支配，它们就可作为独立

^① 马克斯兄弟热衷于塑造或癫狂或装傻充愣的人物和表现荒诞不经的内容，并凭此独步 20 世纪 30 年代的美国喜剧电影界，他们被誉为电影史上最成功的喜剧团体之一。

一类被区分出来；但是这种区分似乎是无用的，只是为区分而作的区分。不要说“但这种区分同某些行动的一个显然有用的特征相联系，即我们可以通过支配来让一个人完成这些行动”，因为如果我们已经抛弃了“意图”（purpose）观念，“有用性”也就不再是我们所能假定予以保留的了。

尽管有些行动易于支配，但难道“为什么？”问题因此就没有一席之地了吗？“你为什么那样做？”“因为是你告诉我的。”这是一种回答。而且就算是一些行动易于支配，参与之人也会产生问题：某种事情是不是由于服从一项命令去做的。但在这里，由“是否受支配”就可产生“为什么？”问题。如果说说话人坦率地说“你命令了，而且我做了，但并不是受支配的”（“我没有按照你所告诉我的去做”），这将是相关问题“为什么？”的一种形式，可是，从其自身来看——不考虑个人的理由和目标，这样做的意义何在？由于这些都被禁止了，在我们所设想的这一情形下，“为什么？”问题于是被假定为不具有任何这类适用性。那样的表达可能仅仅是一种粗蛮（rudeness）形式。

因而，对于“为什么？”问题，在诸如“我就是做了”之类的回答以外，还存在着其他的回答，这一点对于意向或有意识行动观念的存在是不可或缺的。

21. 古代和中世纪哲学家——或他们中的任何一些——视之为显然的、可演证的（demonstrable）是人类必定总是为了某种目的而且甚至是为了某一个目的而行动。要论证这一点，会令我们显得怪怪的。在大多数的时间，一个人难道就不能只是做其所做之事吗？他可能有或可能没有一种理由或意图。而且如果他有一种理由或意图，那反过来可能只是他碰巧所希求的东西。为什么要求有关于它的一种理由或意图呢？为什么我们最终一定要达到某一个意图，给予它一种内在的定局呢？过去曾设计论证来显示，这样的链条不可能永远继续下去。我们认可了这样的论证，因为我们甚至并不倾向于认为它必定得

有个开始；它当然可以在它能停下的任何地方停下来，它没有必要一定得停在一个看起来具有内在定局性、对于所有行动都完全一样的意图上。事实上，这似乎就是亚里士多德的一种不当转换：从“所有链条都必定在某个地方停下来”到“有某个地方，所有的链条都必定在那里停下来”。

但是现在我们能明白为何某个链条必定有个什么开始。正如我们所看到的，这并非意味着，除非行动人是为了一个目的，行动就不能被称为有意识的或意向性的。它意思是说，如果“为什么？”问题以及给出行动理由的回答不存在，有意识或意向性行动的概念就不会存在。假设“为什么？”问题确实存在的话，可能发生回答为“没有什么特别理由”等等的情形；但那都是无关紧要的，而且一定不能认为：由于可能发生那样的情形，此类回答将处处都能得到理解，或者说，它将是所能给出的唯一回答。

22. 在这整个讨论中，当我说对于“为什么？”问题的回答只是提及一种意向时，所指意向当然就是一个人做其所做之事时所带有的那种意向。我们现在必须回过头来更为缜密地考察这一点。到目前为止，我只是说了“如果对于‘为什么？’问题的回答只是提及未来某事，那么它就表达了意向”，而关于原因与理由的问题，在关于提及过去之事的回答方面一直困扰着我们，但在此却完全未出现。我的意思当然不是说，每一种回答，如果告诉你一个人在做他所做的无论任何事情时带有什么样的意向，它就是对于某未来事态（future state of affairs）的一种摹状；而是说，如果对于某未来事态的一种摹状只有在本身充当了对于问题的一种回答时才具有意义，那么它就是一种意向表示。但是，对于一个人做某事时所带的意向，还有着其他的表达。譬如，对于他所做之事进行更宽泛的摹写。譬如，某人进入一房间，看到我躺在一张床上并问“你在做什么”，而我回答说“躺在床上”，只会令听者生气；而像“在休息”或“在练瑜伽”之类的回

答，作为对于我躺在床上时所做之事的一种摹状，就会是意向表示。

不过，我们暂时先专注于一般未来时的回答（the simple future answer）。我已经说过，一种回答，如果是“仅仅根据其自身”对未来某事进行摹写，它就是对于一个人行动时所带意向的一种表达。其中的限定是必要的，这可以从以下例子中看出：“你为什么在这条公路上架起相机？”“因为玛丽莲·梦露^①要路过这里。”这不过是对于未来某事的一种陈述，而丝毫没有表达出：我在架起相机时的意图是，玛丽莲·梦露将要路过这里。另一方面，如果你说：“你为什么横穿马路？”而我回答：“我要去看看那个橱窗”，这就表示出了我横穿马路时所带有的意向。那么这里的差别是什么呢？

看看这样一个例子：“你为什么横穿马路？”——“因为七月份会有日食。”在目前情况下，这样的回答需要补充。而且没有任何一种我们会毫无异议地接受的补充，能够赋予此种回答一种意向陈述（a statement of intention）的地位。（我的意思是，譬如类似的“在日食前的六个月内，这家橱窗有大量的说明性图片和模型在展示”。）但某原始人为了促成一次日食，很可能就去做某事。而且我认为“七月份有日食”这种回答或许会被都柏林的群众视为一种意向表示，他们曾经聚集起来观看日食，直到斯威夫特^②教长吩咐他的管家带来一个口信，说按照教长的口谕，日食结束了，他们才散去。

这就是说，所提及的未来事态，必须使得我们能推定：行动人认为它将会或可能由他正被质问的那个行动所引发。

但是，这样就意味着为了具有行动时意向，人们一定得拥有因果观念吗？考虑一下：“你为什么上楼”这个问题由“去取相机”来回答。我上楼，这并不是某人能由之推导出“我取相机”这样结果的一种原因。然而，难道它不属于将要（is going to be）由我的上楼行动

① 玛丽莲·梦露，美国20世纪最著名的女电影演员之一。

② 乔纳森·斯威夫特，爱尔兰人，18世纪著名讽刺作家和政论家，在1714—1745年间担任都柏林圣得立克教堂教长，他的《格列佛游记》成为不朽的讽刺杰作。

所引发的一种未来事态吗?可谁能说它将会引发呢?在此情形下,只有我本人。并非上楼通常都引发取相机,即使楼上有一部相机——除非实际语境已包含一种命令下达给我,“取你的相机”,或者我自己说的“我打算去取我的相机”。

另一方面,如果有人说“可你的相机是在地下室”,而我说“我知道,但我仍旧要上楼去取”,那么我这样说话就显得神秘难懂了。至少,有一个缺口需要填补。或许我们想到有一架电梯,我能从楼顶启动,去楼底把相机取上来。但如果我说:“不,我完全同意,一个人要在楼顶取相机绝无门路,但我仍旧打算上楼去取”,那么我就开始让人不可理解了。为了搞清楚“我做P是为了Q起见”的意思,我们必须明白,何以要认为行动P是前阶段的活动事项,而未来事态Q可能就是后阶段的活动事项。确实,一方面有科学知识的例子,另一方面有神巫习惯或关于斯威夫特教长之类的伟大力量和权威的模糊观念的例子,它们全都归在这个非常模糊而概括的程式下。实际上,所有我说过的只是,“对于任何未来事态的摹写都可回答关于当下行动的这个问题的,这并非实情”。一个人行动时的意向并非是如此私人和内在化的一种东西,使得他有绝对的权威来说其意向是什么——犹如他有绝对的权威来说他梦到了什么。(如果一个人所说的他梦到的东西不具有意义,这并不意味着,他说他梦到了这些没有意义。)

我不准备竭力详述这个模糊而概括的公式,即如果我们能够说“我们做P以便Q”的话,我们必须认清,何以行动P是前阶段的活动事项而事态Q就是后阶段的活动事项。因为,为了说“我做P以便Q”,当然没必要去运用这些一般概念。有必要予以理解的只是:如果以这种或那种形式指出“但Q不会发生,即使你做了P”或者“不论你是否做P,Q都会发生”,这在某种程度上就驳斥了意向。

23. 试问:倘若有意向性行动存在,存在某种摹状是意向性行动

的唯一摹状 (the description) 吗? 让我们来考虑一个具体情境。一个人正在往供给一栋房子饮用水的水塔里抽水。有人发现了一种办法能以一种累积致死的毒物 (deadly cumulative poison) 来系统地污染水源, 而且其效果难以受到注意直到中毒者不治而死。而这栋房子里经常有一小批政党领袖及其直系亲属居住, 他们控制着一个强大政府, 他们参与消灭犹太人这一事业, 可能还计划世界战争。——污染水源的这个人考虑到了, 如果这些人被消灭掉, 一些好人会掌权, 并且会统治得很好, 或甚至会构建起人间天国, 为全体人民谋取幸福生活。同时, 他将这种考虑连同关于毒物的事情, 都告诉了抽水之人。当然, 房子里居民的死亡会产生各种各样的其他结果。譬如, 许许多多不为这些人所认识的人会继承他们毫无所知的遗产。

此人手臂来回挥动, 上上下下。有些肌肉 (医生知道它们的拉丁语名称) 收缩又放松。有些物质在某些神经元中产生——产生于有意识运动过程中的物质, 这是生理学者们的兴趣。这挥动着的手臂在一座假山上投下了阴影, 此时, 站在某个地方从某个位置来看, 产生出一种奇特效果, 好似一张脸正从假山那儿往外看。还有, 抽水机连续地发出了咔嚓声, 事实上这一响声敲打出明显的节奏。

现在我们来问: 此人在做什么呢? 对于他行动的唯一摹状是什么呢?

当然, 首先是, 他作为主体对于所发生之事的任意摹状, 事实上都是真的。譬如, 他在挣工资, 他在养活一个家庭, 他在磨损鞋底, 他在扰动空气; 或他在出汗, 他正在其神经元中产生那些物质。如果通过因政党领袖死亡而掌握政权的那些好人的努力, 好的统治或者人间天国与每个人的幸福生活都得以实现了, 那么他将是在一直帮助形成这一事态。然而, 我们在探究“为什么?”问题时, 可以把我们对他所做之事的摹状限定在一个范围之内, 只考虑他所有的意向性行动。如果 (a) 它是真的, 而且 (b) 在我已界定的范围内有这样一种对于“你为什么做 X”问题的回答, “他正在做 X”就是关于意向性

行动的一种摹状，也就是说，“你为什么收缩那些肌肉”之中的摹状被排除掉了，如果对于“为什么？”问题仅有的那种回答显示出此人关于他正在收缩那些肌肉的知识（如果有的话），是从他的解剖学知识推断而来的。而“你为什么在你的神经元产生那些物质”问题之中的摹状，根据这些标准，事实上也都会被排除掉，除非我们认为：此人计划要产生那些物质（如果这可能的话，我们可假定他希望聚集一些这种物质），因而有力地挥动手臂以便能产生出物质。但“你为什么要让那张脸在假山中来回地动”和“你为什么要把敲打出那样奇特的节奏”这些问题之中的摹状，将根据风格各异的回答显示为是或不是对于意向性行动的摹状，其中有一种包含某种东西表示此人注意到了他在做此事，而另一种将处在我们所界定的那个范围内。但在某些设想的情形下，有大量的 X，对其我们都很容易认为：对于“你为什么做 X”问题的回答，正属于那个范围。譬如，“你为什么上下挥动手臂？”——“我在抽水。”“你为什么抽水？”——“我在给房子供水。”“你为什么敲出那样奇特的节奏？”——“噢，我弄明白了如何随着抽水机的咔嚓声去做，而我这样做不过是为了好玩。”“你为什么要把抽水？”——“因为这所房子急需（needed up at the house）。”而且（低声地）“要杀掉这批人。”“你为什么要把毒害这些人？”——“如果我能除掉他们，另一批人会到来，并且……”

在我们提出的对于这类问题的回答系列中，有一处破绽。假如回答包含了一种深层摹状（a further description）Y，那么有时候我们就可以正确地说，不仅此人在做 X，而且“此人在做 Y”——换句话说，如果观察不到任何东西能证明“他在做 Y”这一陈述为假的话。譬如“你为什么抽水？”——“为了补充水。”如果这就是回答，那么我们可以说“他正在补充水”，除非实际上他并没有在做。这看似一个同语反复的断言，但有着远大于此的意义。因为，如果在他说完“为了补充水”之后，我们可以说“他正在补充水”，那么在通常情况下，这本身足以将那刻画为意向性行动。（其中的限定是必要的，因

为所意向的效果有时仅仅是偶然才发生的。)这就是说,正如我们已确定下来的,同样的“为什么?”问题反过来将适用于此行动。这并非空洞的结论:它意味着,有人已经这样回答说“为了补充水”,他又被问起“你为什么要补充水”时,就一定不能说譬如“噢,我当时并不知道我在做那件事”这样的话,或者拒绝此问题具有因果之外的任何其他意义。或毋宁说,如果他那样说的话,他的回答也毫无意义。

一个人可能在做他却并没有做成的某种事情,如果说那是要花费时间才能完成的某个过程或工作,却在某个时刻突然被打断,因而对此,我们可以说,他在那样做 (was doing it), 但并未做成 (did not do it)。然而,这一点绝非意向性行动所特有,因为我们可以说某物摔落了 (was falling over) 但并未摔倒 (did not fall) (由于某物的阻挡)。因此,我们并不求助于意向的出现来确证“他正在做 Y”这一摹状。虽然在一些情形之下,在活动事件的特定阶段,其他人会要求他自己说出他正在做 Y, 以便他们能够说他正在做 Y, 这是因为这一点还不足够显明,正如我们看到一个人在用大批的电线和插头等来做事情时的情形。

可笑的是,我们有时喜欢说一个人“他正在做如此这般”,而这时他显然不是那样。譬如,“他正在补充水”,而这并没有真的发生,因为我们能看到但他不能看到:在通往水塔的管子上有个洞,水从那里喷涌而出。同样的,我们会说到某个相当可疑或遥远的目标,譬如“他正在证明费马大定理”,再或者我们可以说一个疯子“他正带领着他的胜利之师”。然而我们很容易把这些情形排除在考虑之外,并且指出有两种情形要分离开:一个是,当他为回答“你为什么做 X”问题而提到 Y 时,我们能说“他正在做 Y”;而另一个是,我们毋宁说“他正打算要做 Y”。我并不认为这里有多么严格的分离。譬如,在“她正在泡茶”(She is making tea)和“她正提起壶泡茶”(She is putting on the kettle in order to make tea)——“她正打算泡茶”(She

is going to make tea)——之间, 有很大的选择余地吗? 显然没有。因此, 通常使用当下行动来描述未来行动, 后者绝非仅仅是总体上具有一个名称的活动的后一阶段。譬如“我正要看牙医”(I am seeing my dentist), “他正要参加特拉法尔加广场示威”(He is demonstrating in Trafalgar Square) (它们每一个都能被说出, 如果是某人此刻譬如正乘火车旅行的话)。把目标的实现作为当然之事, 越是显得不正常, 目标就越是只能通过“以便”来表达。譬如“我正去伦敦以便令我叔父改变遗嘱”(I am going to London in order to make my uncle change his will); 而不说“我正令我叔父改变遗嘱”(I am making my uncle change his will)。

在某种程度上, 在第1节对于本书主题所区分的三个类, 几乎是等同的。也就是说, 作为对于当我上楼时被问起的“为什么?”问题的回答, “我正打算去取相机”、“我去取相机”以及“以便取相机”三种回答可以互换。

现在如果这全都成立的话, 对于所有这些关于意向性行动的多种摹状, 我们该说些什么呢? 我们要说, 正如有许多不同的行动一样, 我们能以X作为出发点, 产生出不同的摹状吗? 我的意思是: 我们说: “你为什么做X?” 而得到回答“为了Y”或者“我正在做Y”, 其中的Y使得我们可以说“他正在做Y”; 然后我们问: “你为什么做Y?” 可能会得到回答“为了Z”, 而且我们仍旧可以说“他正在做Z”。譬如“你为什么上下挥动手臂?” “为了操作抽水机”, 而他是正在操作抽水机。“你为什么抽水?” “为了补充水”, 而他是正在补充水。“你为什么补充水?” “为了毒害居民”, 而他是正在毒害居民, 因为居民正在中毒。到此, 出现了破绽。因为虽然在我们所描述的这种情形下可能有进一步的回答, 而并非“只是为了好玩”, 但同样的, 这进一步的摹状(譬如, 拯救犹太人, 培植好人, 争取人间天国)并不至于使得我们现在可以说: 他正在拯救犹太人, 他正争取人间天国, 他正培植好人。因此让我们在此停下来, 说: 这里有四种行动

吗？因为我们已发现有四种不同的摹状满足我们的条件，即上下挥动手臂，操作抽水机，补充水，以及毒害居民？

24. 然而在我们试图回答这一点之前，必须提到一些困境。因为有人可能提出反对意见：抽水很难被当作一种毒害行动。当然律师们会说它是一种投毒行动，而且如果此人投了毒且居民中了毒，那么有人会竭力回答说他毒害了居民。但是，毕竟，我们说过那是一种累积性毒物。这意味着，没有什么单个的投毒行动本身能构成毒害行动。此外，难道其他人就没有“投”毒吗？假设我们问：“咱这个人何时毒害了他们？”有人会回答：他们中毒的全部期间。但是在那种情形之下，有人可以说：“他毒害他们，这并非行动；因为在他们饮用毒物期间，他或许根本未做任何相关之事。”通过全部指定他投毒的无数时刻，“他恰好在什么时刻毒害了他们”这一问题就会得到回答吗？可它们中任何一个，本身都不能被称作毒害了他们。因此，我们何以能称此人当下的抽水就是一种意向性的毒害行动呢？或者，我们一定能得出结论：他从未毒害他们，因为在他们中毒的那些时刻，他并未进行毒害吗？我们不能说，既然他在某个时刻毒害了他们，所以必定有我们能标以“毒害他们”的行动，而且我们在其中可以发现到底是什么毒害了他们。因为在抽进有毒水的行动中，并不必然要发生在抽进无毒水的行动中不会同样地发生的任何特别之事。即使你设想此人头脑中出现有关死去的居民躺在那里的图像，并且这令其高兴——然而没有毒害过他们的某个人，他头脑中同样也会出现这类图像，况且这个人也不必要有这类图像。差别似乎只是环境上的，而不涉及发生在那时的某件事情。

25. 而进一步的困境源自这样的事实，即此人的意向可能并非要毒害他们，而只是挣取工资。也就是说，如果他不见得能保密，而被问起“你为什么向这房子补充了带有毒物的水”时，其回答不是“为

了消灭他们”，而会是“我不关心这个，我想拿到工资，我只是做了我平时所做的工作”。在那种情形之下，关于他的一个意向性行动——因为，根据我们的标准，向房子补充水是意向性的——虽然他知道那也是向房子补充有毒的的行动，但要是说：他向房子补充带有毒物的水的行动是意向性的，根据我们的标准，将会是不正确的。我并不怀疑这种结论的正确性，它似乎表明我们的标准相当好。另一方面，假定这就是他意向性行动的所指，我们看起来的确难以找到毒害那些人的那个意向性行动。真的毋庸奇怪：如此多的人们都把意向视为一种特殊的内部运动，于是，标志着此人毒害那些人的活动为意向性的那种东西，将只不过是，这样的内部运动发生于他的身上。但是（且不论我们已经考虑过的对于这种想法的反对意见），这种内部运动的概念容易产生极具灾难性的荒谬结果。因为，毕竟我们能形成（form）意向，现在如果意向是内部运动的话，似乎我们可以选择拥有特定一种意向而不是另一种，仅仅通过我们默默说道“我想要（mean）做的事情是争取工资，而不是毒害家族”，或者“我想要做的事情是帮助那些好人掌权。我将我的意向同毒害家族的那个行动分开，因为即使其中没有我的意向，它照样会发生”。认为一个人可以通过这样简单的自语来确定其意向，这显然是胡说。但是，“我无论怎样都丝毫没去关心有人已对水下了毒这一事实，我只是希望像平时做工作一样轻松争取工资——我所要知道的是房子，明白吗？至于谁在里面，这对我并不重要”，在这个真实情形下，似乎确实很难在一个人的思想——而它们当然是内部的——之外找到任何东西能够将意向性的毒害区分于明知的但却不为此人意向的毒害。

那么，有人会说，我所提出的标准在某种程度上不就是以思想为准（a criterion by thoughts）吗？如果对于“你为什么以有毒水向房子补充水”问题的回答是“为了消灭他们”或此范围内的任意回答，如“我当时就是认为我应该”，那么根据我的标准，此种摹状下的行动就被刻画成了意向性的，否则就不是。但是，这难道不正假定了，

回答是或将会是给定的 (given) 吗? 一个人当然能虚构出他所喜欢的那种回答! 因此, 看起来我只是提出了类似内部运动的某种东西, 一个人可以令其成为他所喜欢的随便任何东西, 不过, 如果一个人 (或许出于对证实主义的爱慕) 实际上更倾向于一种外部回答 (事实的或假言的), 他同样也可以令其成为他所喜欢的随便任何东西——至少是在适度可靠的回答范围之内。当然, 我意思肯定是说, 真实的回答 (the truthful answer) 是或将会是其中某一个, 但这里能确立起哪一类的真实性基准 (control of truthful) 呢?

对此的回答一定是: 关于回答之真实性的基准, 有一定的数量。譬如, 以丝毫不在乎的那个人为例, 我们设想: 他所给出的解说, 部分在于, 他只不过是在继续做他的平时工作。因此, 如果其回答可接受的话, 那必然应该是他的平时工作, 而且, 在他平时所做工作以外, 他一定不能做他不能给出可接受性解说的任何协助毒害的事情。譬如, 假定他分散了一位居民的注意力, 这位居民正做着有关水源的事情, 原本可以揭露真相的。“你为什么把他从那边叫开”这一问题, 除了“为了不让他看到”, 必定有一种可信的回答。许许多多这类需要说明的问题, 必然会对他所声称的“没有为便利毒害起见去做任何事情”提出质疑。——可是, 这时我们还可能碰到下列说明: 他不想由于某个人的注意而带来无数的麻烦, 并盼望着在下毒之后全都安全无事。沿着这一思路, 他考虑到了如果让他自个儿待在那里, 而很少遇到麻烦, 会有什么样的情景, 而且他认为, 如果不让人觉察任何事情, 就可以达到那样的情景。这是极有可能的。

于是, 在某种程度上, 对于我们所认为的他或许能给出的解说的真实性, 有一种检验标准 (check), 但在有些地方根本就没有。以下两种情形之间的差别并不属于所必然带有的那种, 即关于他公开做什么或他如何表现方面的某种差别: 一种情形下, 他不关心那些人是否实际中毒了; 另一种情形下, 他非常高兴地意识到, 如果他继续做他的平时工作而参与合作, 他们就会中毒。他在思考问题时的差别, 或

许仅仅是当他明白水下过毒时，所发出的咕啾声的意义差别。也就是说，当被问起“你为什么以有毒水向房子补充水”时，他或者回答“我根本不关心这个”，或者说“我乐意协助消灭他们”，而如果能够说当时在他身上实际发生了什么（作为这两种想法之一的媒介）的话，他或许不得不说，他只是咕啾了。这就是在说“只有你能知道你是否具有如此这般的意向”时所具有的那种真实性。在一定程度上，唯有此人本身所说的话才可作为信号。这里，对于其真诚度（genuineness）存在着诸多争论，需要精细辨别。

另一方面，如果譬如说这并非其正常工作，他是受了下毒者雇用才来抽水的，而且知道水是下过毒的，那么情况就不同了。他可以说他根本不关心，说他只想拿到钱；但他为拿到钱而接受和执行的那个委命——不论它可能多么含蓄——就是抽进有毒的水。因此，除非他采取措施欺骗其雇主（譬如他可能将他误解为解毒剂的东西放进了水中），否则如果说“我并没有打算抽进有毒的水，仅仅是想抽水后拿到佣金”，那就不是一种可接受的解说，因而，他以我们所界定范围内的一种回答——譬如以“为了拿到工资”这种回答——来拒绝回答问题“你为什么抽进了有毒的水”时所采取的形式，是不可接受的。所以，虽然我们可以找到“只有此人本身能说是否具有特定意向”的情形；但它们得进一步地这样被限制：对于当作实现其目的之手段的一种事情，他不可能声称并未具有做此事的意向。

我认为，这整个都有助于说明维特根斯坦在《哲学研究》第644节中所说的话：

“我对我刚才所做之事并不感到惭愧，只是对我曾有过的意向感到惭愧。”意向难道不也存在于我所做之事之中吗？是什么确证了这种惭愧？事件的全部历史。

依据我们所引入的限制条件，我们可以把其大意概括为：大致看

来，一个人意向去做 (intends to do) 他所做之事。当然这只是非常粗略的说法。然而，作为一种方法来矫正有时所主张的那个荒谬论题，即一个人所意向的行动只有通过描述其目标才能得到摹写，这样表述是正确的。

问题产生了：我们所描述的这个人，譬如只做他的平时工作等等，他的意向有何重要性呢？当然其重要性不是伦理学上或法律上的；即使他所说的是真的，那也不会令其豁免谋杀罪名！我们现在所感兴趣的仅仅在于：以这种方式看，关于一个人的真相是怎样的。这里，维特根斯坦再次说到了相关的某种东西，在他对于“我打算要”的讨论中：

为什么我告诉了他我所做之事后，还要去告诉他意向呢？……因为我想告诉他关于我自身的某种东西，它已超出了当时所发生之事。当我告诉他我打算要做什么时，我对他透露了关于我自身的某种东西。——然而，这并非是基于自我观察，而是借助了一种回应 (response) (也可将其称为直觉)。(《哲学研究》第 659 节)

维特根斯坦所想起的大概是对于“当时”印象的一种回应或反应 (reaction)。就我们的兴趣而言，我们可将其视为对于我们特定的“为什么？”问题的一种回应。

26. 我们现在回到第 23 节结尾时的那个问题：一个人 (意向性地) 挥动手臂、操作抽水机、补充水、毒害居民，我们能说他是实施四种行动吗？或者说，仅仅是一种行动？我们对于“为什么？”问题所设想出的回答显示出：这四种摹状组成了一个序列 A—B—C—D，其中所引入的每一摹状依赖于前一摹状，却独立于后一摹状。那么，B 是 A 的一种摹状吗，C 是 B 的一种摹状吗？如此等等。如果

这里的意思是，我们能看到，“他正在操作抽水机”是对此处同时由“他正在上下挥动手臂”所摹写之事的一种摹状——以这样一种方式，即在此情形下，凡证实后者的同时也都证实前者，那么答案就是否定的。另一方面，如果我们说有四种行动，我们将发现：B在此所包含的唯一行动，就是A，如此等等。只是说，A成为B，比起A就是A，要求有更多的细节（*circumstances*）。而A成为D，比起A成为B，要求还要多的细节。但这些细节不必提到那位被认为做A、B、C、D之人新近的某个行动（虽然我们所谈的是累积性毒物，但就当前用途来说，我们可以认为，单单抽水就足以达到预期目的）。简言之，所论及的他那个唯一的独特行动，就是这个A。因为，在这类情况下，用手指握住抽水机把柄，上下挥动手臂，就是在操作抽水机；在这类情况下，那也是在向房子补充水；在这类情况下，那还是在毒害那个家族。

因此有一个行动具有四种摹状，每一种都依赖于更广泛的细节，而且每一种同下一种的关系，就如同摹写手段之于目的一样。这意味着，我们完全可以无差别地谈论四种相对应的意向或者一种意向——在那个序列中我们所最后引入的那一项。通过使其成为至此所引入的最后一项，我们已经赋予了它一种特征，即它正是（至此发现）此行动在其他摹状下实施时所带有的那个意向。因而，在我们谈到四种意向时，我们所说的就是意向性之特征（*the character of being intentional*），它属于以这四种形式各自进行摹写的那个行动。但在我们谈到一种意向时，我们所说的都是所带有的意向。我们在这类序列中所最后引入的那一项，给出了此行动在其他每一摹状下实施时所带有的那个意向，而这个意向可以说全部囊括了此序列中前面几项在实施时所带有的前述意向（*the preceding intentions*）。这种“囊括”的标志是，用D作为关于A的“为什么？”问题的回答，并不为错。A在实施时以B作为意向，并不意味着，D只是间接地作为A的意向，正如当我按压正在按压某物……（这最终的某物又在按压墙壁）的某种东西时，我只是在间接地按压墙壁。如果D被当作对关于A的“为

什么?”问题的回答,那么B和C的出现就是回答一个“如何”的问题。当各项之间以如此方式相连时,它们构成了一个手段系列(a series of means),其中的最后一项,只是由于最后才被引入,就此而言可被视为目的。

处在A—D序列之外的一项可以是其中带有部分A、B、C项的另一序列中的一项。譬如,如果此人在操作抽水机发出咔嚓声时,奏出了《上帝拯救国王》的旋律。他这样上下挥动手臂所带有的做事意向,没有被D的意向所“囊括”(奏出那样的旋律并非说明他如何抽水)。而其标志是,即使问题“你为什么上下挥动手臂”得到了“为了敲打出《上帝拯救国王》的旋律”这个回答,这样一个对于此行动所提出的“为什么?”问题的回答,也不会导致D。

我所谓“囊括”的另一种含义是,至于我们在A、D之间提出多少项,并不一定得是确定的。譬如,设想有一种情形,我们并没有插入“使水沿着管子流”这一项,然而如果有人想要去问关于它的“为什么?”问题,它就会出现在该序列之中。

27. 存在内部的意向行动(an interior act of intention)吗?假定,我所设想的说过“我只是在做我平时的工作”(I was only doing my usual job)的那个人,会以现在时态的这种惯用语来表达处于某个活动阶段的他自身。然而,他如果这样的话,我们注意到,便即刻产生了问题:他是在以什么意向做的?对于作为“意向性行动”(act of intending)而被有意识执行的任何事情,都会产生出这样的问题。在此情形下,回答可能是“以便我不去考虑要站在哪一边”。这样,内部的施行活动并不保证就是你所可能想到的那样,即此人在抽水时的行动只是在做他平时的工作,它本身就是一种全新的行动,如在抽水机上奏出《上帝拯救国王》的旋律。事实上,只有当“我正在做我平时的工作”这种想法是自发而非故意时,它的出现才同“此人意向到底如何”这个问题具有某种表面上的相关性。当它为自发时,它容

易接受那些真实性检验（我们看到，这类检验适用于被作为事件解释所给出的同种形式的语句）；如果它侥幸通过了所有这种外部检验，它就面临着最后的那个判决（determination）：“最终，只有你能知道这是否就是你的意向”。这意思只是指：此刻，一个人可以说“这是我的意向”，而其他任何人都丝毫解决不了这个问题。[不是指，当他说“这是我的意向”时，他所表明的知识只有他自己知道。即，这里“知道”（knows）仅仅是指“可以说”（can say）。除非实际上我们设想在一种情形下能够说：他那时认为这就是他的意向，可显然他是弄错了。]唯一新颖的可能性会是这样的，即为了引起某种明显真诚的反应而借助于说出诸如此类的事情（举些简单的例子）：“好，那你不会有多大兴趣得知毒物过期不能起作用了”；或者“那你不会要求分享有人希望得到的巨额策划酬金了”。这类事情当然是揭露伪装的常用办法，经常在文学作品中碰到——譬如，一个聋子，清晰地听到了他不应能听到的东西——而在生活中，无疑是由老练的心理侦探来识破伪装的。但现在的问题是，心理侦探技巧对于其自己的成功并不具有标准度。因为，毕竟，为探明问题，一个人会伪称某种新东西，而不是去揭示已经存在那里的东西。因此，从侦探的断语中，或许不能得出任何完全可检验的关于事实问题的具体推论。有人会觉得，那断语是正确的，下断语的那个人具有“洞察力”。但如维特根斯坦所言（《哲学研究》第128页），这里的结论是属于散乱的那种。“一个人所具有的态度上的差异”就是一个散乱的结论（a diffuse consequence）。或者如果你要把“结论”当作“推论”（inference），在故事情节中你认为此人以后所具有的同其他人关系上的细微差别，也是的；他与他们之间的氛围差别以及诸如此类的东西，都是的。

我们可以设想有一种意向，它是一种纯粹内部的东西，然而却改变了某些事情的整个特征。一种轻蔑性的思想可能进入一个人的头脑，结果他在特殊场合对于某人礼貌而有感情的行为（behaviour）

仅仅具有讽刺性的用意，却不带有任何外部标记（因为或许他不敢给出任何外部标记）。那不必是某个特定经历或某些结果，据此一个局外观察者就能看出那个感情形式具有讽刺性用意。因为就经历来说，在此场合下总有可能在人们那里找到可轻视之物，而根本不需要任何特别故事来引起轻蔑。而且后来他可能改变主意，认为这件事只是偶然失常，绝不会把未来场合视为由之发展而来。我们假定他头脑中的想法是“你这个愚蠢的小傻瓜”，现在这里同样不能够说他应该想到这些话。他得对它们有所用意。这再一次表示，你不可能把任何施行活动（performance）（即使是内部施行）本身都当作意向行动。因为如果你描述了一个施行活动，它事实上已发生，这并非就证明其有意向。譬如，话语可能发生在某个人的头脑中，而他对它们并无用意。因此意向从来都不是头脑中的施行，虽然在某些事情上，头脑中严肃意谓的一次施行，可能对于正确解说人的行动——譬如拥抱某人——具有重要意义。但所谈论的事情必然是这样的：其中，外部行动在某个方面是“重大的”。

28. 我们现在必须更为严格地审视本书研究中所经常出现的一个惯用语：“不用观察就知道的”。这首先应用于人肢体的位置以及诸如熟睡时肌肉痉挛的某些动作。通常不可能找到什么东西，能向人显示他的腿是弯曲的。实际上可能是因为他具有感知，他才知道这一点；但这并非意味着，他是通过识别他所具有的知觉而知道的。利用外部感觉，这通常是有可能做到的。我意思是说，如果一个人说他看到一个人站在某个地方，或者听到某人在来回走动，或者感到他上头有个昆虫在爬动，我们至少有可能去问：他是否错误判断了现象、声音或情感，即我们可以说：“瞧，这难道不就是你所看到的吗？”而且我们在脑海中重现出一种形象化的效果，对此他可能说：“不，那就是或可能就是我的所见，而且我承认我对那确信无疑。”对于声音或情感，同样如此。^[4]但是，对于譬如说人肢体的位置，这就不同于外部感觉

了。如果一个人说他在直躺时腿是弯曲的，而事实上他所看到的是他的腿伸直了，那么就不能说：他将内在的一种动觉现象错误地判断为腿弯曲的现象了。（这一话题当然是棘手的，值得进行更充分的讨论，但在这里讨论会是不合适的。）假定这种考虑是正确的，我们将有足够正当的理由说：正常情况下，人们不是“通过观察”来知道其肢体位置或动作的。

然而，在探究意向性行动时，我已经相当普遍地运用了这一惯用语，而且很可能有一位读者提出下列反对意见：“不用观察就知道的”可能正好是关于人肢体位置和动作的知识的一种合理用语，但是你却把所有意向性行动都归在了这一观念之下。譬如，有这样一个例子：一个人把墙壁漆成黄色，有意这样做的。但是，有理由说他“不用观察就知道”他正在把墙壁漆成黄色吗？类似的还有各种各样的行动，任何从肌体动作以外的方面所摹写的行动，都是的。

我的答复是，意向这一话题可能属于这样的问题：关于它，存在着基于观察、推理、传闻、迷信及其之上的知识或意见；或者也属于这样的问题：关于它，一种意见被提出却没有任何根据。当所提到的知识或意见是关于实际情况如何和将会发生什么时，比如说 Z，如果一个人做某些事情如 ABC，那么他有可能在做 ABC 时具有做 Z 的意向。而如果这种情况属于知识的话，或者如果这种意见正确的话，那么实施或促成 Z 就是一种意向性行动，而且他并不是通过观察才知道他在做 Z 的。或者就他观察到、推断到 Z 的实际发生而言，他的知识就不是一个人所具有的关于其意向性行动的知识。我所谓的一个人所具有的关于其意向性行动的知识是，如果当一个人被问起比如说“你为什么按铃”，而他回答说：“我的天哪！我当时不知道我在按铃啊！”这时他所否认具有的那种知识。

这一点是难的。比如我走到窗前打开窗。有人听到我走动，嚷道：“这么嘈杂你在做什么呢？”我回答：“开窗。”我一直把这样一种

陈述叫做知识，就是因为在这种情形下我所说的是真的——我的确在开窗。这意味着，窗户的打开是通过说出这些话的人的肌体动作。但是，我不说这样的话：“让我看看，我的肌体引起了什么？啊，对！窗户打开了。”或者甚至也不会这样说：“我来看看，我的动作引起了什么？窗户打开了。”如果还尚未清楚的话，为了明白这一点，可以将此种情形同以下情形相对照：我打开了窗，它在墙壁上聚射了一个光点。没有看到我的某个人，看到了墙壁，会说：“你做什么把光照在了墙壁上？”而我会说：“啊，是因为打开了窗”，或者“在阳光灿烂的中午打开窗，都会发生这样的事”。

29. 然而，困境是这样的：除了作出了如此这般动作并带有如此这般结果，开窗还能是什么？此外，在那种情形下，所谓知道一个人开窗，除了说知道发生了开窗之事，还会是什么？而如果这里有两种认知方式，其中之一我称为对于他意向性行动的知识，另一种我称为借助于观察对于所发生之事的知识，那么难道一定不会有两种知识对象吗？对于完全一样的东西，我们怎么能谈论它的两种不同知识呢？并不是说，对于同一东西有两种摹状，它们都被人知道，正如一个人知道某物是红色，而且知道它是有颜色的。不，这里的摹状即打开窗户，是同一的，无论它是通过观察而被知道，还是因为它作为一个人的意向性行动才被知道。

我认为，正是此问题所带来的困境，才致使某些人说：一个人所知道的意向性行动的那个东西不过就是意向，或者也可能就是肌体动作；而其余的，根据观察知道，就是结果，它们也在意向中被意志所规定 (willed)。可这是一种愚蠢的说法。因为我能给予“意志” (willing) 的唯一意义是，在其中，我凝视某物，决意使它运动 (will it to move)。人们有时说，他能通过意志行动 (act of will) 令其手臂移动，但不能使火柴盒移动。但如果他们的意思是说“决意使火柴盒移动而它却不会动”，回答就是“如果我也那样令手臂移动，

它将不会”；而如果他们的意思是“我可以移动手臂却不能移动火柴盒”，那么回答就是，我可以移动火柴盒——再容易不过了。

另一种错误的逃避方法是，说我实际上在意向性的意义上“做了”我认为正在做的任何事情。譬如，如果我认为我正移动脚尖，但它实际上并未动，那么在特定的意义上我是“在移动脚尖”，而至于说碰巧发生了什么，当然我对此毫无干涉，除非是在偶然的意义上。问题的精髓只在于在我身上发生了什么，而如果碰巧发生的事情跟我在意向方面所“做”之事相一致，那只不过是命运的恩惠。我认为这正是维特根斯坦的想法，他在《逻辑哲学论》(*Tractatus*)中写道：“世界独立于我的意志力”，而且

即使是我们所希望的总会发生，那也不过是命运的恩惠，因为保证这一点的并非意志力和世界之间的某种逻辑关联，而至于所假定的那种物理关联，那肯定不可能是我们所能决意的。
(6. 373, 6. 374)

也就是说：假若它不存在，你决意(willing it)也没用。我认为，这种推理适于说明任何意志行动的效力。所以，这个时候，维特根斯坦在他的笔记中写道：“我完全无能为力。”

但这也是在胡说。因为如果没有什么能保证当我“开窗”时窗户被打开，那么同样也不能保证当我“移动脚尖”时我的脚尖在动。因此唯一的确曾发生的事情只是我的意向，但这又要在哪里找到呢？我意思是说：它的媒介(vehicle)是什么呢？它用语词表述吗？如果是的话，又由什么来保证我正好组织了我所想要的语词？因为语词的表述其本身就是意向性行动。而如果意向没有什么媒介来予以保证，那么余下的它就只不过是空空作响？

在考虑这些问题时，我自己以前提出了一种用语：我做所碰巧发生之事(I do what happens)。这就是说，当对于所碰巧发生之事的

摹状正好是我说我正在做的那件事，那么在我做事和事情发生之间就没有什么区分。但每一个听到这种用语的人，都发现它极其矛盾与含糊。我认为理由是这样的：所碰巧发生之事必定由观察给出；但我已经说过，我对我所做之事的知识不是通过观察的。对此，一个非常明晰且有趣的例子是，我闭上眼睛写东西。我可以说出我在写什么。而且我所说正在写的东西几乎总是如实呈现于纸上。这里很显然，我们之所以能够说出所写的东西并不是源自于任何观察。在实践中，当然，如果我不运用眼睛，我所写的很有可能字迹不是很清楚。但是，我们所有观察类知识（observation-knowledge）对于知晓我们所做之物的作用，难道不跟眼睛对于成功写字的作用一样吗？也就是说，对于我们在其中施行意向性行动的事情，一旦假定了我们具有知识或意见，那我们的观察就仅仅是辅助，犹如眼睛辅助写字一样。有人不用眼睛，可能会照样拿着一支其中不再有墨水的笔写字；或者可能不会意识到，他写的字超出纸张边界到了桌子上或者写的字覆盖住已经写好的字。此时，眼睛是有用的。但他所做之物的本质即写如此这般的字，是不用眼睛完成的。所以，他不用眼睛就知道他所写的东西，但眼睛帮助他确保他所写的东西实际上能字迹清楚。面对这种情况，我怎么能说：我做所碰巧发生之事？如果有两种认知方式的话，必定也有两种不同的东西得到了认知。

30. 在我提出最后的困境之前，我将拿一个例子来显示：这样的努力是一种错误，即把作为意向内容所知道的东西一直往后推。首先是肌体动作，然后或许是肌肉收缩，再后是一开始就有的做这件事情的企图（attempt）。对于我正在做之事，我所明确知道的唯一摹状可能是关于与我相隔的某种东西的。并不能说：我清楚地知道我所作出的动作，而且意向只不过是按计划和希望将紧跟这些动作而来的一种结果。

有人可能会表达我所反对的一种观点，他说，考虑一下“我正把

这条船推出来”(I am pushing the boat out)这句话。这里，话中真正表达出此意向性行动中间已知行动的那部分只是，“我正在推”。词语“这条船”，对于正在我面前的一个对象表达了一种意见；而且它由感官予以证实，即它是一个观察问题。“出来”一词表达了我推时所带有的意向，因为它对于我在这些场合下推船的一种效果表达出了一种意见，此意见伴随着来自于我的一种渴求。而这想必就是分析每一种关于意向性行动的摹状的模式了。

我用来驳斥这种观点的例子是这样的。假设提出以下这个相当新奇的问题：在丢下一个人的手臂与以其下落速度放低一个人的手臂之间，有什么差别吗？我能故意地以其下落速度放低手臂吗？我将发现，要照那样的描述去行动，是困难的。但是，假设有人就是想引起效果使得我事实上以其下落速度放低手臂——他是一位生理学家，想看看在我这样做时神经元中是否产生什么不同的东西。因此他构造了一套装置，在使用它时，如果我以手臂握住把手，执行打气动作，而且在做向下动作时以下落速度将其放低，运转着的某种东西就可以保持平稳。现在我的指令是：保持平稳，而我稍微练习一下，学会了这样做。我对于我所做之事的解说是，我正保持这个东西平稳。我根本没去考虑我的手臂运动。对于我相隔着所做的事情，我能够给出一个比对我手臂所做之事远为严格的解说。因此，我保持东西平稳这种事，根本不是我考虑作为我实际和直接所做之事效果的，所以也不是从“我对于自身行动的知识”就可直接知道的。一般来看，如亚里士多德所言，一个人不会对一种获得性技巧进行深思熟虑。一个人完全理解对于他所做之事的摹状，但对与之相隔的动作细节，他毫无考虑。

31. 在提出了足够多的困境之后，我们试着来勾画一种解决方案，我们首先问：对于一个人自己意向性行动的摹状的否定命题是什么？是“事实上，你不是那样”吗？——譬如，是“你不是在向房子

补充水，因为水从管子上的一个洞跑出来了”吗？我想不是的。为明白这一点，考虑一下以下的故事，它很受读者欢迎，曾发表在《新政治家》的《我们英格兰》栏目中。有一个士兵被军事法庭（或类似的某种机构）指控有不服从行为。看样子，他曾在医学检查时有侮辱行为。检查医生告诉他要咬紧牙关，他于是把牙齿取出来，把它们交给医生，说“你来咬紧它们”。

现在，陈述“水正从拐角处的管子跑出”同陈述“我正向房子补充水”的关系，就好比“我的牙是假的”同“咬紧牙关”这一指令之间一样。因而（基于观察的）陈述“你不是在向房子补充水”同意意向性行动摹状“我正向房子补充水”的关系，就好比有充分根据的预言“此人没打算咬紧牙关，因为它们是假的”同指令“咬紧牙关”之间的关系一样。正如指令“咬紧牙关”的否定并非“下述证据表明，此人没打算做任何咬紧牙关的动作，至少没打算做你所指的那类”，而是“不要咬紧牙关”一样，因此“我正向房子补充水”的否定并非“你不是的，因为管子上有个洞”，而是由某个人所说的“噢，不，你不是”，并且他即刻出发譬如用镐在管子上开了个洞。类似的，如果一个人说“我要在午夜睡觉”，这话的否定也不是“你不会的，因为你从未这样决定过”，而是“你不会的，因为我要去阻止你”。

但是，回到那个指令和行动人对其当下意向性行动所作的摹状，难道不会有一种情况根本就不存在这种对应（parallelism）即就在我们一开始谈起知识的地方？因为我们说行动人的摹状是一条知识，但指令并不是一条知识。因此，虽然这种对应是有趣的，并且照亮了问题的外围，但在问题的中心，它就不管用了，仍令我们处于漆黑之中。

32. 我们试想，一个人在镇上四处走动，手里带着一张购物单。现在知道，无论是他妻子给了他这张单子，还是他自己的单子，这张

单子同其实际所要购买东西的关系是同样的一个；而如果这张单子是尾随他的一位侦探列出的，那么就会有一个不同的关系。如果是他列出了单子本身，它就是一种意向表示；如果是他妻子给他的，它就具有指令的地位。它作为指令与作为意向同所发生之事的关系是等同的，而作为记录却不是等同的，那么，这种关系是什么呢？它完全是这样的：如果单子与此人实际所购买的东西不相一致，并且如果这样而且仅仅这样就构成了一种错误，那么这种错误并不在于这张单子，而是在于此人的施行（要是他妻子说：“瞧，上面写的是黄油而你却买了人造奶油”，他就很难回答说：“弄错了！我一定把它纠正过来”，然后把单子上的单词改写成“人造奶油”）；然而如果是侦探的记录同此人实际所购买的东西不一致，那么错误就在于记录。

关于购物单与此人所购买东西之间的偏差，我不得不引入限制条件：如果这样而且仅仅这样就构成了一种错误。因为偏差可能源于一些东西并没有卖的，而如果一个人已经知道了它们没有卖的，我们可以说错误（一种判断误差）在于对单子的制作上。如果我在牛津外出带着一份购物单，上面写有“捕捉鲨鱼的装备”，那么如果我没有把那个装备带回来，没有人会认为这是一种施行上的错误。于是在购物单与此人所购买东西之间又有了一种偏差，因为他改变了注意，决定去买某种别的替代品。

当然这上一种偏差只是源于：摹状是关于未来行动的。我们现在要考虑的一个例子是，关于一个行动人说他当下正在做什么。假定他所说之事不是真的。它不真实，有可能是因为行动人不知道某种事并非实情，而要令其陈述为真，这种事又必须为实情。譬如，那个抽水的人不知道，拐角处的管子上有个洞。但正如我所言，这同他说他正在补充水的关系，好比此人自己没有牙齿这一事实同“咬紧牙关”这一指令。即我们可以说，面对这样一种情况，他的陈述落空了，犹如在那种情形下指令落空一样，但此并非绝对否定（a direct contradiction）。难道就不可能有另外一种情形吗，其中一个人完全没有去做

他所说之事？比如我对自己说“现在按下按钮 A”——按下的却是按钮 B——这种事情当然可以发生。我把这个称作对于我所说之事的绝对证伪。这里，再次借用西奥弗雷特斯的说法，这种错误不是判断上的，而是施行上的。即我们不说：你说的是错误的，因为它本应摹写你所做之事却未摹写，而是要说：你所做的是错误的，因为它跟你所说的不一致。

这完全类似于错误地服从指令——我们应该铭记事实上有这样一种事情，而且它不同于忽略、无视或不服从指令。如果说发出了指令“向左转”而这个人向右转，可能有迹象表明：这并非一种不服从行动。而是说，在语言与语言所摹写的东西之间有一种偏差。但这种偏差并不把过错归于语言——而是归于事件。

有没有可能是近代哲学全然误解了某种东西，即古代和中世纪哲学家们所谓的实践知识 (practical knowledge) 呢？当然，在近代哲学中，我们有一种根深蒂固的沉思性知识观念 (an incorrigibly contemplative conception of knowledge)。知识一定得是被判断与事实相符合的某种东西。事实、实在是先验的，并且规定了要成为知识应该说些什么内容。而这就说明了为何我们曾发觉自己完全无知。因为如果有两种知识——一种根据观察，另一种通过意向——那么似乎也必定有两种知识对象；但如果一个人说对象是同一种，他就没办法在行动中找寻到别的沉思性知识模式，好像在行动过程中有一种非常奇特的导盲犬一样。

33. 我们只有首先理解“实践推理” (practical reasoning) 才能理解“实践知识”这一概念。“实践推理”或“实践三段论” (practical syllogism)，它们所指一样，是亚里士多德的著名发现之一，但其真实特征已被遮蔽了。通常认为是普通推理导致了诸如这样的结论：“我应该去做如此这般”。我认为“普通推理”的意指是哲学中经常所唯一考虑的那种推理：朝向命题真实性的推理，它被认为根据前提就

显示为真。例如：“每一个带有钱的人应该给向他乞讨的乞丐钱；向我乞讨钱的这个人是一个乞丐；我有钱；因此我应该给这个人一点钱”。这里，结论由前提所推致（entailed）。它由前提得到证明，除非它们是可疑的。或许，这类前提从来都不可能是确定的。

如果想想近代评注家们所给出的解说，我们很有可能会感到奇怪：为什么从没有人指出过那种肉馅饼三段论。这种三段论的奇特之处在于它是关于肉馅饼的，有一个例子是“所有肉馅饼都有板油在其中——这是一个肉馅饼——因此，等等”。当然伦理学对于人类来说是重要的，而且这种重要性是肉馅饼所没有的，但是这种重要性并不证明我们就有理由来谈论特定的一类推理。每一个人都把这种实践三段论当作对于结论的证明——假若前提成立，同时又不考虑它们在应用中必然具有的不确定性或可疑之处。情况都是这样的，无论是采用亚里士多德本人的例子：

干的食物适合任何人
如此这般的食物是干的
我是人
这是一块如此这般的食物

产生结论：

这食物适合我

还是接受一些近代学者所提出的处理风格，即把第一前提用祈使句形式给出。需要指出，学者们总是运用术语“大”（major）和“小”（minor）来形容实践三段论的前提。如果注意到这些术语的定义，我们可以看到，它们并不适用于亚里士多德的实践三段论，虽然如果我们把“做”吸收来作为命题谓词，它们可能适合祈使句形式。考虑以

下例子：

做有益于阻止撞车事件发生的事情。

如此这般将有益于阻止发生撞车事件。

因此：做如此这般。

这个和前面给出的亚里士多德的例子都能得出必然结论。有人如果宣称接受了那个祈使句例子中的开端指令和事实前提，就必定接受其结论，正如有人如果相信了直言句例子中的前提，就必定接受其结论。除开结论不算，第一个例子的优势在于它实际上是亚里士多德的例子，但就其作为实践性的而言，其缺点在于，虽然结论是必然得出的，但关于要做什么事情，似乎没有推导出任何东西。许多学者都指出了这一点，但通常都说得相当含糊，譬如，说此推理没有驱使任何行动，但亚里士多德设想的似乎是有一种行动跟随其后。对于我所提到的这些含糊解说，可以给出一种非常清晰的意义。显然，一般来说，根据上色或其他，我可以决定橱窗里的某一件衣服会非常适合我，而这不是说，如果我没有因此走进买下它的话，在随后我将被指责跟我所决定之事有点不一致，即使完全不存在任何障碍譬如说缺钱。祈使句形式的三段论避免了这种缺点。有人如果声称接受了前提，而且如果其间没有什么阻碍，他却按照论证结尾时的那个特殊指令行事，那么他就会是矛盾的。但这种三段论也有缺点，即其第一个、全称的前提是过度的 (insane)^[5]，如果想通了它的意思，没有人能继续接受。因为通常会同时有上百种互不相容的不同事情，都有益于阻止发生撞车事件。譬如，或许，开到紧挨你左边的独立通道然后把车丢弃在那里，以及开到紧挨你右边的独立通道然后把车丢弃在那里。

这种缺陷的原因在于亚里士多德本人，虽然这并非完全是他的过错，因为他本人依据主题将推理区分为科学的与实践的。“演证”

(demonstrative) 推理是科学的，而且涉及的是不变的东西。就好像一个人对于某个将要发生的特殊的非必然东西，不能进行推论，除非是为行动起见！“约翰将驱车从沙特尔^①到巴黎，平均每小时 60 英里，他大约 5 点钟起程，巴黎距离沙特尔 60 英里，因此他会在 6 点钟左右到达”——这不是亚里士多德所谓的“演证”，因为如果我们问“约翰将会做什么”这样的问题，那结果肯定可以是这样或那样的。虽但如此，这个推理属于某东西为真的论证。它不是实践推理：它的形式不是考虑要做什么，虽然就像其他每一条“理论”论证一样，它能在这样一种考虑中起作用。因而我们可以同意亚里士多德：实践推理本质上所涉及的是“其结果能够呈现各式各样者”（what is capable of turning out variously），而不去考虑其主题要足以使得关于它的推理为实践的。在导致行动的推理和为结论真实性所进行的推理之间，有一种形式上的差别。然而亚里士多德喜欢强调两种推理之间的相似性，他说^[6]所“发生”之事在两者中是一样的。实际上有三类情形。有理论的三段论，也有空的实践三段论^[7]，它只不过是一种用在教室里的示例。在这两种推理中，结论都是由从事推断的心灵所“说出”（said）。还有真正的实践三段论。在这里，结论是一种行动，其要义由可以说正在服役的前提所指示。当亚里士多德说所发生之事相同时，他的意思似乎是说，引出结论的总是同一种精神机制（psychical mechanism）。他列出实践三段论，也是为了使得它们看起来有可能与证明式三段论（proof syllogisms）相对应。

我们来仿造一个他的教室用示例，赋予它一种看似现代的内容：

维他命 X 有益于所有超过 60 岁的人

猪内脏富含维他命 X

我是一个超过 60 岁的人

① 沙特尔，法国北部城市，位于巴黎西南方。

这是些猪内脏

亚里士多德很少陈述实践三段论的结论，而有时将其说成是一种行动。因此我们可以认为，沿着这些思路的人会吃他所看到的这盘中的一些猪内脏。但是，当然他并不反对去发明一种伴生行动的语言形式，我们且称之为言辞形式的结论（the conclusion in a verbalised form）。我们可以这样描写：

- (a) 因此我会吃一些
- 或者 (b) 因此我最好吃一些
- 或者 (c) 因此吃一些对于我将是一件好事情

当然没有人会试探着把 (a) 视为由前提所推致的一个命题，而 (b) 和 (c) 也都不会，虽然初看起来，它们大致相似于评注家们通常所给出的那种结论：

这里的東西对于我有益。

但当然，在他们所意指的“这是由前提所推致”的意义上，它仅仅意味着：这里的東西属于对我有益的一类食物；而远非意味着：我最好吃一些。现在，我们为何不能从前提中推断出“我最好吃一些”的原因，根本不是说，我们在任何情形下都不能构造出如果得到认同就可产生这种结论的前提，因为我们可以轻松地构造出。我们只需要稍微改动全称前提，将其变成：

所有超过 60 岁的人都有必要去吃他们所碰到的任何含有维他命 X 的食物。

这同其他前提一起，将圆满地推致形如“我最好吃一些”的结论。唯一的反对意见是，此前提是过度的，就如对于亚里士多德的全称前提所作的相应改动一样：

每个人都需要吃所有他曾看到的干食物。

简单来说，亚里士多德全称前提中的“普遍性”根本不适于通过推致形式 (by way of entailment) 产生结论。

只有否定的一般前提才有希望避免这类过度性，但这些即使是作为实践前提来被接受，也不会导致任何特殊行动（至少，由它们本身或由任何形式过程，是不会的），而只会导致不要去做某些事。可亚里士多德所指的实践推理肯定包含了导致行动而并非导致疏忽的推理。现在有一个人经历了对于维他命 X 的那些考虑，结果吃了他所看到的这个盘中的一些东西，说了譬如“因为我认为我最好吃一些”的话，他当然可以被认为是在推理；另一方面，显然这是不同于由前提到所证明结论的推理的另一种类型的推理。我认为甚至可以可靠地说（除非说譬如是在凭着技巧或艺术即亚里士多德所谓的 *τέχνη*），做算术题或跳舞，对于“总是要做 X”或“做 X 总是有益的——必要的——方便的，是一件有用的——适宜的——等等的——事情”的形式（X 在这里所摹写的是某特定行动），并不存在什么确定的一般规则，让神智健全者可以将其作为出发点来推断出在特殊情形下要做什么。（除非，它实际上是带有类似“如果具体环境并不含有某种东西令其显得荒谬”的保留条款。）因而，虽然类似“维他命 X 对人们有益”（这当然是医学事实）的一般考虑很容易发生在正考虑要吃什么的个人身上，但是形如“在如此这般环境下做如此这般极为特定的事情，总是适宜的”的考虑，严格来看，对于神智健全者从来都是根本不可能的，除了特定的艺术。

34. 但是, 我们可能问, 即使我们想遵循亚里士多德, 我们有必要把“实践推理”一词限定为看起来正与证明型推理 (proof-reasoning) 相对应的实践推理式样吗? 因为, “我现在要一头泽西种乳牛; 在赫里福德市场有好的, 因此我将去那里”似乎也是实践推理; 或者是“如果我同时邀请 X 和 Y, 考虑到 X 最近对 Y 有所批评和 Y 的感受, 会有紧张的气氛——因此我将只邀请 X”, 再或者是“上次我们相遇时如此这般是非常高兴的, 因此我将去拜访他”。而亚里士多德可能会指出, 在上一例子中驱使行动的只是特定意义上的“渴望” (ἐπιθυμία)。这样说的标记是, 前提把某种东西仅仅当作是令人高兴的。然而, 他在这里所说的意思完全跟我们不相关, 因为我们不在一类渴望与另一类渴望之间作过多区分, 而且我们会说: 在所有情形下, 难道不都是由某种意义上的渴望——希求——驱使了行动吗? 而“所有情形”当然包括这样的, 即它们具有最强大装置来概括道德、医学、烹调术、研究方法、获取选票或保障法律与秩序的方法, 而且还对不同情形进行辨别。

当然是这样的, 而且这也是亚里士多德本人所坚持的: ἀρχῆ (出发点) 就是 τὸ ὄρεκτόν (所希求之物)。譬如, 当前学校里的几何课本全都对于有关等腰三角形底角的定理给出了错误证明, 这样的事实并不会致使一位教师丢弃它们; 或者如果他不想仅仅传授正确的几何证明的话, 也不会重视帮助其班级解惑这件事。他会说, 这不重要, 欧几里得的证明, 驴桥定理, 这太难了。毕竟, 欧几里得开始于 (他可以说) 那个未经证实的假定即特定的两个圆会相交, 而你要向学校儿童显示出对于平行公设的忧虑, 并教给他们非欧几何吗? 类似的还有很多。所有这些掩盖了本质的一点, 即无论正当还是不正当, 他不想仅仅传授正确的几何推理。于是, 问他真正想做什么, 就显得贴切了。我们假定他比较坦率, 说他想保住工作, 从事于“教书”, 并挣取工资。

“你想要什么”这个问题并非一种完全出于意外的问题, 就像在

炉边一般所问起的“你生命中想要的东西是什么”那样。根据上下文，它是“你做 X、Y、Z（这些都是他正在做之事）是出于什么考虑”这个问题。也就是说，它是我们的“为什么？”问题的一种形式，只是表面上略有改动。如果一个人被问起关于他所正在做之事的这类问题，则“他那样做所基于的考虑”往往超出了我们在第 23 节所止步的那种破绽。因为即使一个人，如我们所设想的那位教师，“正在做”他所“希求”之事，他永远不会完全实现，除非是将他的希求期（这可能是他的生命期）终止。

35. 在亚里士多德所给我们的四种实践三段论中，出现了“它适合”（it suits）、“应该”（should）和“合意的”（pleasant）这些表达法。所讨论的四种全称前提分别是：

- (a) 干食物适合任何人
- (b) (我) 应该品尝每一种甜东西
- (c) 任何甜东西都是合意的
- (d) 这样一类人应该做这样一类事

前三个出自《尼各马可伦理学》，第四个出自《论灵魂》（*De Anima*）。亚里士多德在《论灵魂》中讨论的是，什么令一个人处于物理运动状态，而这个全称的（d）只不过是全称前提的一种形式。其中“应该”的出现无疑助长了这样的观点，即实践三段论本质上是伦理性的。但此观点并无合理性，这不是伦理事件，亚里士多德从未指出：出发点可以是所希求之外的某种东西。在思考出现在亚里士多德那里对应于“应该”、“应当”（ought）等等的词语（即 $\delta\epsilon\iota$ ）时，我们应该考虑它是在日常语言中出现（譬如，它刚出现在这类句子时），而不是仅仅出现在道德哲学家们所给的那些“道德说教”的例子中。运动员应该保持训练，孕妇应该查看体重，电影明星应该注意

公众形象，一个人应该刷牙，一个人（不）应该苛求自己的乐趣，一个人（不）应该说“必要的”谎，主持讨论的人应该巧妙地制止偏离正题，学习算术的人应该做些整洁练习，机械需要润滑，用餐应当准时，我们（不）应该看亚里士多德哲学中的“语言分析”方法。随意选取的这些例子，如果我们细细想想的话，应该能说服我们：“应该”在无限多应用语境中是如此松散的一个词。可以推测，正是因为这一特征，亚里士多德才选择了一个大致对应的希腊词作为置于其实践三段论形式全称前提中的那个用语。例（b）似乎预设了一个人被给予这种前提时的一个情境——譬如，在特定的可能性上（in a special eventuality），它是在厨房中对一位炊事下手所给出的指示。亚里士多德在此^[8]给了我们一种无用的机械论来说明前提何以能产生结论。譬如，已知这一新奇前提以及“这是甜的”这一信息，如果没有什么障碍的话，品尝它的行动就会机械地得以产生。我们注意到，这种前提具有使接受它的某人承认这一结论的必然性所要求的那种普遍性。正是由于这个原因，它是荒谬的，除非将其限制于一特殊情境——或者除非我们设想，某个人喜好甜食至疯狂的程度。

因此，对于出现于实践三段论全称前提中的“应该”一词，至少就发明此概念的亚里士多德所作的评论而言，没有什么必然是伦理上的。但我们在他给出的全部示例中，都发现了“应该”、“适合”、“合意的”（或某别的评价词），因而可以合理地问为什么。如果实践三段论的出发点是某种所希求之物，那么为何第一前提不是像“我要一头泽西种乳牛”一例中的“我想要……”？我所设想的那个情形必定是一种实践推理。

但如果我们是在对实践三段论作正式解说，那么，把“我想要”放进前提中，就是误导了。为理解这一点，我们需要意识到：并非我放在“行动理由”范围内所摹写的每一种东西，都能在实践中三段论前提中占据一个位置。譬如，“他杀了我父亲，因此我要杀他”根本不是一种推理形式；“我如此仰慕他，我要在他发起的请愿书上签字”

也不是的。所不同的是，在这些之中都没有考虑分析 (calculation)。连接词“因此”并不必然就是考虑分析之标记。

有人会说：“如果‘他曾非常令人愉悦……因此我要去拜访他’可称为推理的话，为何‘我仰慕……因此我要签字’就不能呢？”回答是，前者也不是一条推理或考虑分析，如果它暗示了譬如说，我要报答他的友善 (pleasantness)，并为此理由而采取这种拜访行动的话；但如果其暗示是“再次看到他可能会令人愉悦，所以我要去拜访他”，那么它就是的。而且当然仅仅在这一方面，限制意义上的“渴求” (ἐπιθυμία) 才被认为驱使了行动。类似的：“我仰慕……而且表达此情的最佳方式就是签字，因此我要签字……”就是一种考虑分析的情形，而如果这就是其中的思考，我们就可再说它是实践推理。当然可能出现“他曾经令人愉悦……我怎么作出回报呢？……我要拜访他”，因此这种情形也采取了考虑分析的形式。这时，此种摹状下的回报，成了希求对象。但“回报”的意义是什么呢？此原始的、自发的形式位于“回报”计划的成形背后，该计划一旦成形就能成为希求对象；但在这种原始的、自发的情形下，其形式就是“他对我友好——我要拜访他”。对于复仇，同样如此，虽然一旦“复仇”计划存在，它就可能成为对象，就如哈姆雷特一样。我们必须始终记住：对象并非就是那种被指向 (aimed at) 之物，它被指向时的摹状 (the description under which it is aimed at) 是说，在这种摹状之下，它被称为对象。

于是，“我想要这个，因此我将去做”也不是一种实践推理形式。“希求”在实践三段论中的作用，远不同于前提的作用。它是说，在作为论证出发点的命题中所摹写之物必须是所希求的，以便此推理能导致行动。因此，“我想要一头泽西种乳牛；他们在赫里福德市场有好的，因此我将去那里”这种形式，在形式上不妥：实践推理只应以这样的形式给出，即“他们在赫里福德市场有泽西种乳牛，因此我将去那里”。同样的，“干的食物 (不论亚里士多德是用来指什么，它听

起来像是古怪的饮食理论) 适合任何人, 等等, 因此我要吃一点” 作为一条推理, 仅仅发生于想吃适宜食物的人那里。也就是说, 它无论如何将得出那样的结论, 但只对想吃适宜食物的人而言。没有这种希求的人, 可能实际上考虑到或推断出了这种结论, 但予以忽略了, 或是将其改成了——“因此吃这东西会是一个好主意 (如果我想要吃适宜食物的话)”。粗略来讲, 我们可以说, 最终导致行动的推理总能使我们能够推断出如此推理的这个人希求什么——譬如他或许是想看、买或偷一头泽西种乳牛。

对照一下“他们在赫里福德市场有优良的泽西种乳牛”与“干的食物适于每一个人”两命题, 假定它们都作为实践前提 (practical premises) 出现, 即采用一前提的那个人起程到赫里福德, 而采用另一前提的那个人吃了他所看到的那个盘子中的一点东西, 相信它就是某种干食物。在第一种情况下, 会产生问题“你要一头泽西种乳牛是为了什么”。而“你要适宜食物是为了什么”意味着 (如果有什么的话) “务必放弃将食物视为适宜与否的想法”——这样说的人, 譬如, 推荐人们就是要享受食物, 否则就是忧郁症患者。

36. 有种熟悉的学说认为人们可以希求任何东西, 即在“A希求X”中“X”的范围涉及所有可摹写对象或事态。这是站不住脚的, 譬如, 其范围限于现在或未来对象与未来事态; 因为我们这里不关注空愿望 (idle wishing)。空愿望的主要标志是, 一个人什么都不做——无论他能做还是不能做——来实现此愿望。或许, 通过将其限定为愿望, 我所提到的这种熟悉学说可以得到矫正。最基本的愿望表达法是, 譬如“啊, 但愿……”——但愿 $\sqrt{2}$ 是可通约的, 或者海伦仍旧活着, 或者我能把月亮握在手掌中, 或者太阳爆炸, 或者特洛伊没有陷落, 或者我是一位百万富翁。这种特定的表达形式有一种特征语调适合于它。问一问这样的形式如何识别 (譬如, 在一种边用边学的语言中), 可能是有益的, 但它不是我们这里所关心的。

“希求”(wanting)当然可应用于一想到或看到某一对象就产生的渴求痛(the prick of desire),即使一个人那时并没有做什么来获致此对象。如果激起某种渴望(longing)感的对象是其中至少有某种前景的某未来事态,则希求(如果渴望得到维持,它就可以被称作希求)就几乎不能区别于空愿望了。事情越是被想象为盖然的,愿望(wishing)就越是能转变为希求——如果这种或然性不消失的话。这样的希求就是希望(hope)。但在渴求痛意义上的希求,容许一个人根本不做什么事去获致他所希求之物,即使他能够做些什么。当希望其有能力尽力予以实现的某事发生时,却不做什么予以实现,这种希望有点退化变质。或者“希望它能发生”,但我却不做我知道我可以做的那些事情来实现它,这毋宁说是“希望不用我做任何事情予以实现,它就能发生”。这一对象不同于第一种希望之对象。

然而,我们所感兴趣的希求,既不是愿望,也不是希望,也不是渴求感,而且不能认为它存在于一个不做什么事去获致他所希求之物的人身上。

希求的基本标记是竭力获致,这当然只属于富有感受力的生物。因而,它并非仅仅是朝向某物的动作或伸手,而且这是就那些被认为知道这种东西的生物而言的。另一方面,知识本身不能独立于意志力(volition)进行摹写,感觉知识(sensible knowledge)与意志力的归属是并行的。一直暗藏于现象主义的一种观念是,譬如,关于色彩词(colour-word)意义的知识,只是对于对象间特定的感知差异和相似进行挑选与命名的一种事情。这种观念并没有死亡,即使现象主义已不再流行。一位受认识论者影响的现代萨姆提克(Psammetichus)^①,他可能有一个孩子被人们照看着,这些人的教育是:在与孩子接触时不向孩子作任何信号,而是不断地发出他们认为处在其知觉域内之对

^① 萨姆提克,埃及国王,公元前664—前610年在位。据希罗多德《历史》卷二记载,萨姆提克曾做实验,把两个刚生下来的婴儿交给牧羊人,让他把婴儿放到羊群中养大,而且下命令不许任何人和孩子说一句话。这可能是世界上第一例语言学实验。

象和属性的名称，以便探明人们最先学会命名的是哪一种对象或属性。但是，譬如，由色彩名 (colour-names) 所提供的这种辨识，事实上，主要不是对于色彩的辨识，而是借助于色彩对于对象的辨识；这样一来，色彩鉴别 (colour-discrimination) 的根本标志也就是根据其色彩来处理对象——把它们取来，拿走，又放好。因此，掌握感受鉴别力与掌握意志力是不可分开的。一个人对于一生物的摹状不可能说，只是拥有感受力，却不同时依照所看到的感觉差异去行事。（自然地这并非意味着，每一种感知必定伴有某个行动；因为那样并不是说，就有可能形成一种认识论，据此感知对象的名称只是通过某种实指定义给出的。）

希求的基本标记是**竭力获致**，我们这样说，是根据动物当前所做之事以外的东西来摹写动物活动的。当一只狗闻到门后的一块肉时，他的竭力获致表现为使劲地抓门边，沿门底下嗅着找，等等。因而有两个特征出现在希求中：朝向一事物的动作与关于“此事物在那里”的这种知识（或至少是意见）。当我们来考虑人类行动时，虽然它远为复杂，如果所希求之物是某种已经存在的东西，也会出现同样的特征，譬如，一种特别的泽西种乳牛被认为在赫里福德市场有销售，或者在婚姻方面渴求一位特别的妇女。

但是一个人可以希求一头乳牛，而不是某种特别的乳牛，或是一位妻子。这产生了一种困境，可以从摹状理论的观点充分表达。因为我们不能把“A 希求一头乳牛”翻译为“对于 x 并非总为假，x 是一头乳牛且 A 希求 x”。通过把信念引入我们的分析，然后运用罗素关于信念的说法：“A 相信一头乳牛在公园里”意思不是“对于 x 并非总为假，x 是一头乳牛且 A 相信 x 在公园”，而是“A 相信，对于 x 并非总为假……”，但这样也不能令我们摆脱困境。因此，很显然，希求一头乳牛不必包含一种信念“某头乳牛是 (some cow is) ——”，而希求一位妻子就更不必包含一种信念“我的某位妻子 (some wife of mine is) ——”。类似的困境实际上也会出现在动物那

里。我们说，猫在老鼠洞口等待一只老鼠，却假定那里没有老鼠？然而，这里有充分理由引入信念来说，猫以为有老鼠。我认为这类表达很自然地会被说起。虽然将罗素的分析应用于一只猫的“思想”，似乎有点滑稽，但实际上很难拒绝。因为我们的困境是逻辑上的，是关于“那只猫正等待一只老鼠”中的指示短语“一只老鼠”的地位的，而不是关于猫的灵魂中发生了什么；因此罗素的分析可以用来消除困境。当我们说“这只狗希求一根骨头”时，也没有太大困难；因为我们可以说，这只狗知道口袋中有骨头，并感到了兴奋，等等；或者说，它在此时总会得到一根骨头，并且在它得到之前总会处于兴奋和不满的状态。但在一个人希求一位妻子时，似乎就有更大的困境。我们必须说：他想要“对于 x 并非总为假……”成为真的。（这里，我认为命题在真值上是可以变化的，这同罗素不同。我非要这样做，是基于其他的理由。但由此“总为”一词就显得有点误导了，因此我将替换成更为常见的形式：并非对于所有 x ……不属实情。）

如此一来，同不确定摹状词相连的特定问题，结果并未对解说希求造成特别的困境。这里的困境是一般的，即当希求对象不存在或行动人认为它不存在时所产生的那种。因为我们谈到有两个特征出现在“希求”中：朝向某事物的动作与关于“此事物在那里”的这种知识或至少是意见。但在比如当所希求之物是一未来事态时，它甚至未被假定存在，这时我们就不得不说是一种想法（an idea），而非知识或意见。而我们的两个特征就变成：（至少是行动人认为）有助于朝向某物的某种行动或活动与关于此事物的想法。

我们已经注意到的“希求”的其他意义对于行动及意向的研究毫无影响。

37. 对于希求的可能对象，当关于（实际）所希求事物的想法被表达在实践三段论第一前提中时，除了我们已经提到的，还有什么进一步的限制吗？我们可以说，没有什么进一步的绝对限制了，但有一

些相对限制。因为，如我所指出的，如果“在赫里福德市场有优良的泽西种乳牛”被用作前提，那么就可能被问到“你要泽西种乳牛做什么”。暂令回答为：“一头泽西种乳牛很适合我的需要。”——而事实上，按照他所选定的形式，亚里士多德用作推理第一前提的会是这样的或类似这样的：(1) 任何拥有像我的农场一样的农场主都会需要一头具有如此这般品质的乳牛；(2) 譬如一头泽西种的。这里不可能再进一步地问“你要‘你所需要的东西’(what you could do with)做什么”。也就是说，现在所给出的前提已把所希求之物刻画为令人渴求的(desirable)了。

但难道不是任何东西都可希求(wantable)吗，至少就任何或许能得到之物来说？对于任何这样认为的人，向他提出说“我想要一盘泥巴”或“我想要一支花楸”是有益的。他有可能被问起为了什么，对此，且令他回答：他想要它并不为了任何事情，他就是想要它。有可能，其他人于是会注意到这里所谈论的是一个哲学问题，从而使这一问题不再继续；但假使他没有意识到这一点，也没有把咱们这个人作为无聊的喋喋不休的废物不予考虑，他难道不会尽力探明：所渴求对象在哪方面是令人渴求的呢？它能充当符号吗？关于它有什么令人愉快的东西吗？这个人想要把某种东西称作他自己的，仅此而已？现在如果答复是“哲学家已经告诉了我们，任何东西都可以成为渴求对象；因此我就没有必要将哲学对象刻画为某种令人渴求之物了。我想要它们，这仅仅是碰巧的”的话，那么这完全是胡扯。

但一个人难道不能竭力获致任何可得到(gettable)之物吗？他当然可以追求他所看到的对象，拿到它们，并将它们留在他身边，或许之后他会有力地保护它们以免被移走。于是，这样已经开始产生意义：这些是他的财产，他想要拥有它们；他可能是白痴，但他的“希求”本身是可以被认可的。因此或许他可以说“我想要一盘泥巴”。而说“我想要”常常是某种东西得以给出的一种方式；因此当突然地有人说“我想要一个别针”并否认要它是为了某事时，我们且假定我

们把那个东西给了他，并看看他用它来做什么。我们且说，他接受了它，他微笑着说“谢谢你，我的希求得到了满足”——但他用别针做了什么呢？如果他把它放下并忘掉了它，那么在何种意义上我们可以真实地说他是想要一个别针呢？他运用了这些语词，其效果是他被授予了一个别针；但我们有什么理由说他是想要一个别针，而不是：要看看我们是否会不嫌麻烦给他一个别针？

这个问题并非仅仅关于：什么是通常的希求方式，什么不是通常的希求方式。对于“这个人只不过想要一个别针”到底想说什么，根本不清楚。当然，如果他总是在其后细心地把别针拿在手里，至少是一会儿，我们或许可以说：看来他是真的想要这个别针。于是，对于“你想要它来做什么”的回答或许是“把它随身携带”，就像一个人可以想要一根棍子一样。但这里还需要进行进一步的特征描述（characterisation）：“没有它我就感觉不舒服，带上一个，令人快乐（pleasant）”等等。说“我仅仅想要这个”而不带任何特征描述，将使说话失去意义。如果他坚持要“拥有”这个东西，我们想知道“拥有”意味着什么。

所以，亚里士多德的词语“应该”、“适合”、“合意的”就是他们当作令人渴求之物的东西的特征描述。这样的特征描述，其结果是：与出现在前提中的这种特征相连，就没有什么进一步的“为了什么？”问题需要被回答了。我们已看到，至少在有时，对于所希求对象的一种摹状容易遭遇这类问题，即关于此摹状的这样一个问题确实需要作出回答。于是，这就是为何亚里士多德的实践三段论形式给予我们这类第一前提的原因。

当亚里士多德说“一个人可能知道清淡食物易消化而且卫生（wholesome），却不知道哪些食物是清淡的”^[9]时，他给了我们又一种实践三段论。这里的摹状词“易消化而且卫生”似乎不是纯粹的渴求度特征描述（desirability-characterisation）。但由于卫生意味着对健康有好处，而且健康根据定义是指身体机能良好的一般状态，所以

这种特征描述适于真正的第一前提，而不必通过说譬如“健康是人的一种好东西”（一种同义反复）来补充。

38. 现在我们考虑一种实际情形，其中的一种渴求度描述对于所产生的有关行动“为了什么？”的系列问题给予了最终回答。在现今的哲学中，似乎有必要选出一个未因作者或读者的道德评价（moral approbation）发生实际作用而遭遮掩的例子；因为这样的评价事实上同实践推理的逻辑特征不相干，但一旦被唤起，它似乎就能产生重要作用。几乎普遍被憎恶的纳粹党人似乎为我们提供了合适的素材。我们假定有些纳粹党人困在他们确信要被杀死的一个陷阱中。在他们附近，有一个集中营，满是犹太儿童。他们中的一个人选择了一个位置，开始架起迫击炮。为什么是这个位置？——任何具有如此这般特征描述的位置都可以，而这只是其中之一。为什么要架起迫击炮？——这是杀光犹太儿童的最好办法。为什么要杀光犹太儿童？——如果必定死的话，在最后时刻消灭犹太人，这符合纳粹党人的做法。（我是一位纳粹党人，这是我最后的时刻了，这里又有一些犹太人。）至此，我们已经达到了终结“为了什么？”问题的一种特征描述。

亚里士多德似乎认为，由理性行动人所做的每一行动都能够在包含渴求度描述的前提中提出其理由（grounds）。正如我们所看到的，这样的观点有充分的基础，无论是对于实现目标的途径的考虑分析，还是对于做其想做之事的办法的考虑分析。当然，“好玩”（fun）也是一种渴求度描述，或者“令人快乐”也是的：“如此这般的一种事情是令人快乐的”是一种可行的第一前提。但是快乐（pleasure）难道不可以在于任何东西吗？这一切似乎都取决于行动人如何去感受！但它可以是任何东西吗？设想说“我想要一个别针”，而被问起为什么时，说“就是好玩”或者“因为它所带来的快乐”。一个人会被要求进行解说：至少是朦胧可信，这里的确有一种快乐。霍布斯^[10]相

信，或许他是错误的，没有纯粹在于残忍或仅仅在于别人痛苦的这类快乐；但他并没有我们可能认为的那样的错误。他错误地认为残忍一定得有一种目的，但它的确得有一种指向（one point）。为了描绘这种快乐，人们唤起了权力的观念，或许有报复世人的想法，或许有性兴奋的观念。没有人需要这样来说明饮食快乐。

亚里士多德对于理性行动人的行动的规定说明（specifications），没有包括“我只是做了，没有什么特别理由”这种情形。但在这种回答为真诚时，其中就没有考虑分析，因此也就没有需要对之提出“为了什么？”问题的中间前提（像“任何具有如此这般特征的位置都适合架起迫击炮”以及“这是杀光犹太儿童的最好办法”）。因此我们可以注明，如我们已经做的那样，存在这类“不为什么特别理由”的行动。这里当然不存在渴求度描述，但这并不表示，对于渴求度描述（只要是有意图的话）的要求就是错误的。

通过“如果必定死的话，在最后时刻消灭犹太人，这符合纳粹党人的做法”，我们对亚里士多德以“实践的”命名的那一特殊系列的理由的探询，于是到达了一个终点站。或者说也可以说：我们已经到达了原始出发点，再不能往前看。（“为什么做一位纳粹党人”问题不是此系列的延续，它所说的是一种特殊前提。）任何前提，如果真正作为一条“实践推理”的第一前提，就包含了对于某种所希求之物的一种摹状；但对于中间前提，“你想要这个做什么”问题就产生了——直到我们最终达到了这样的渴求度描述：对于它，“你想要这个做什么”这一问题就不再产生，或者即使是被问起，却具有同我们在“适宜食物”一例中所看到的不一样的意义。

但这样说时，我的意思丝毫不是指，根本就没有什么东西能对此第一前提或对其作为第一前提构成例外或提出反对。我这里所考虑的并不是在道德上不赞同它，我宁可对那不作说明。但存在其他方式可对它构成例外或表示不赞同。第一个是认为前提为假，正如一位营养学家可能会认为亚里士多德关于干食物的观点是错误的。消灭犹太

人确实符合纳粹党人的做法，但反对者可能说，纳粹党人的死亡宣誓才真正符合纳粹党人的做法，如果他即将死亡，而且有时间进行宣誓的话。再或者，反对者可以根本否认这样消灭犹太人就符合纳粹党人的做法。然而，这两种否定都可能是不正确的，因此我们紧接着来看其他形式的反对者。他们全都承认此命题为真，而且除一个人外所有人都反对所提到的那个渴求，即去做一个纳粹党人在临死时所应做之事。不反对的那个人说：“是的，这符合纳粹党人的做法；但如此这般同样也是符合的，何不取而代之地做此摹状下的某种事情，即……”另一个人说：“一点不假，但此刻我对做一个纳粹党人所应做之事完全失去兴趣。”还有另一个人说：“虽然这确实符合纳粹党人的做法，但并不怎么必然地要他这样做。纳粹主义并不总是要求一个人拼杀到底，它并没有这么不人道。没有，作为一个好的纳粹，你完全可以沉迷于有关你的小家庭、你的家族、你的朋友温和思想，并同我们一起歌唱，向我们所爱的那些人祝福身体健康。”如果这些考虑中的任何一个发生在他身上，我们原来关于纳粹的那个特殊实践三段论就错了，但并不是由于前提中的任何错误，即使是根据他本人，也不是由于其实践考虑中的任何失误。

39. 对于纳粹的一个（正式的）伦理反驳可能会把关于“一个人所应做之事”^[11]的观念同纳粹党人的最初前提相对照；并提出一种立场，由之可能得出：成为一个纳粹，不符合一个人的做法，因为一个人就不应该去做纳粹人所应做之事。当然，这样认为，仅仅是学理上的。在道德上提出异议的这个人，要是机灵的话，他会采用前面提到的三种反驳方法之一，而其中第一种很可能是最好的。但下列（含糊的）问题经常以某种形式被问起：如果渴求度描述最终为有意图行动（purposive action）所要求，那么，同人的善（human good）本身（相对于电影明星和店主们的那种善）相连的那种描述，在某种不明显的意义上，难道就不会不由自主地被相信吗？因此，正好得到这

种描述的人必定是善的，或者至少（在逻辑上）必定采取一个在某种被许可范围内的办法，否则会感到羞愧。在“实践三段论是伦理上的”这一观念背后，也有某种这样的想法。

“恶，你是我的善”（Evil be thou my good）经常被认为在某种程度上是无意义的。现在我们这里所关心的只是，类似的“它的好处（the good）是什么”总能被提出，直到一种渴求度描述已经达到并得到理解。假设某阶段对这种问题的回答是“它的好处是，它是坏的”，这未必就是难以理解的。一个人可以接着说“那它为坏的好处是什么”，对此，回答可能又是将善指责为虚弱的、奴性的、不光彩的。因此，将恶作为我的善的好处就是，我使我的不顺从意志得到完全的自由。Bonum est multiplex：善是多种多样的，而对于我们的“希求”概念唯一所要求的就是，一个人应该在某种好的方面看到他想要什么。这里收藏了许多块三寸长的骨头，如果作为一个人的对象的话，在我们能将其理解成一种对象之前，它就是我们要听到赞许的某种东西。说“一个人可以希求任何东西而我碰巧想要这个”，会是假装的；而且事实上一位收藏家是不会那样讲的，没有人会那样讲，除非是生气了，而且是为了驱除令人厌倦的提问。但当一个人指向健康或快乐时，“它的好处是什么”这样的询问就不再是明智的了。至于反对一个人将它们视为其主要目标之一的理由以及人之善是否有次序，即是否有些就比其他的大，而如果真的这样的话，是否一个人需要优选大的而放弃小的^[12]，违反的话又会怎样，这样的问题将属于伦理学，如果有这样一种科学的话。我在此所要主张的只是，“某种渴求度描述是必需的”这一事实丝毫不是要表示，任何东西都同希求具有某种必然关系。但仍旧属实的是，以我们所形容的那种方式说“恶，你是我的善”的那个人犯了思想错误，这个问题属于伦理学。

40. “希求”（在我们所分离出的那种意义上，因为我们所谈的当

然不是小孩喊叫着要某种东西时的那种“我想要”)与“善”之间的概念联系,可以同“判断”与“真”之间的概念联系相对比。真是判断的对象,而善是希求的对象;但由此并不能得出每一被判断之事物都是真的,也不能得出每一被希求之事物都是善的。而在这些概念组之间也形成了某种对照。因为如果没有把理智或判断或命题作为主体引入,就不能对真进行解释,真值存在于它们同被认知或判断之事情之间的关系中。“真”属于这种关系所具有的东西,而不属于那些事情。至于“善”和“希求”,完全是另一种情况。正如我们所看到的,在解说“希求”时将善作为其对象,这种或那种的善性(goodness)主要是归于对象,而不是希求:一个人希求一把好的水壶,同时具有关于一把水壶的一种真实观念(这不同于,希求一把水壶(wanting a kettle well),或者具有关于一把真水壶的观念)。借助于所希求之物的善性(而非现实化),善性被归于希求;而真直接归于判断,却是借助于现在情况实际上如何。再一次,解说希求时所必须引入的“善”这一概念,并非指实际上如何好,而是指行动人所设想的那种好处。行动人所希求之物必须能够被他描述为好的,如果我们假定他没有表达障碍的话。然而当我们把真解释为判断、命题或思想的一种谓项时,我们必须谈到同实际事态的关系,而不能仅仅是同由判断者所看似的那种情况的关系。但同样在另一方面,被行动人(或许是错误地)认为描述了实情的那种好处,必须真正是各式好处中的一种。

长期以来,我们都熟悉关于从哲学上阐明判断、命题和真时的困境;但我相信近代哲学并没有怎么注意到,同样的问题也存在于“希求”与“善”的联系上。结果就有了大量荒谬的哲学,既有关于这种概念的,也有关于与之相连的问题的。

无视这些困难的原因似乎全在于洛克以及休谟所特有的那种认识论上。按照这些哲学家的说法,任何一类希求都是内部印象。他们认识论的糟糕结果最为明晰地显现出来,如果我们考虑一下显著事实的

话,即关于快乐的概念在近代哲学家们看来几乎是不成问题的,直到赖尔在一二年前将其作为论题重新提起。^[13]古代人似乎一直为之困惑,其惊人的困境令亚里士多德言语模糊,因为有充分的理由认为,他既想把快乐等同于又想区别于其中有快乐的活动。如今都习惯于通过指责其“自然主义谬误”来驳斥功利主义,但我怀疑这种指责的效力。能对这种哲学即刻宣告不予考虑的应该是这样的事实,即它总是预设了“快乐”是一个完全不成问题的概念。无疑是有可能具有这种设定的,因为认为快乐是一种特殊的内部印象,这不加批判地继承自英国经验主义者。但无论是接受这种思想,还是将快乐非常普遍地当作做事之意义所在,都显示了不可思议的浅薄。我们可以改编维特根斯坦关于意义的一种说法,说“快乐不可能是印象,因为没有印象能产生快乐的结果”。他们所说的却是,在他们看来如同一种特殊的发痒的东西显然就是无论做任何事情的意义之所在。

在本书的探究中,我且不管“快乐”概念的模糊不清;那本身^[14]需要专门的探究。一个未加考察的论题“快乐是好的”(不论这意味着什么)也不应归于我。就当前目的来说,我所要求的只是“它是令人快乐的”适当地回答了“它的好处是什么”或“你想要那个做什么”,即“为什么?”链条终止于这一回答。像“它是令人快乐的”的这种说法,事实上可能受到质疑或者要求有一种解释(“那它的快乐是什么呢”);但这是另一回事,是关于作为一种回答的庄重性,任何考虑分析也都如此,它完全属于伦理学。

41. 有一点将得到明确:实践三段论本身并非伦理学上的话题。一位伦理学家或许对之有兴趣,如果他采取的是不大可信的立场的话,即一个好人根据定义只不过是明智地指向善之目的的人。我称之为不可信的,因为人之善性是在其他事情中显出德行的,而且一个人并不把选择获致目的的手段当然地视为全部的勇气、节制、诚实等等。那么,实践三段论同伦理学有什么关系呢?它进入伦理学研究,

只是在需要有一种恰当的哲学心理学来对伦理学进行哲学系统化时。这种观点，如果我所考虑的是要努力构建这样一个系统，我想我会坚持的；但我相信它并不怎么通行。我并不是说，就不可能有任何诸如一般道德前提之类的东西，譬如“人们有责任及时支付雇员工资”，或者哈克贝利·费恩^①没有预设为前提的信念：“白人孩子应该送交逃亡的奴隶”。显然是可能有的，但可以明确的是，这类一般前提作为实践三段论的前提，仅仅出现在想要履行其职责^[15]的人那里。这一点显而易见，但已经被此类观念搞得模糊了，即实践三段论本质上是伦理的因而是关于一个人应该做什么的证明，它以某种方式自然地体现在行动上。

当然“我应该做这个，因此我将去做”并不比“这是美好的，因此我要来一点”更像是一条实践推理。实践推理的标志是，所希求之物远离即时行动（the immediate action），但即时行动被认为是达到或完成或获取所希求之物的唯一途径。可以以各种方式来远离即时行动，譬如，“休息”仅仅是对于我躺在床上时可能正做之事的一种比较广泛的摹状。用以履行道德律令的行动通常会以这种方式同绝对训言相联系。尽管进入好的政府在时间上远离抽水行动，而向房子补充水，虽然在时间上并不怎么远，但在空间上却远离该抽水行动。

42. 至此我们只考虑了一组特殊的实践推理，而通常所表达的“实践三段论”也限于这种。可是，希腊语中“实践三段论”的意思当然就是指实践推理，这些包括在内的推理是从一目标出发，经由多种步骤，执行眼下一种特殊的行动。譬如，一位亚里士多德式医生想消除肿胀，他说这可以通过产生特定条件的血液来做到，而那又可以通过应用一种特定治疗来产生，如此这般的一类药就是这种治疗，这

^① 哈克贝利·费恩，美国作家马克·吐温著名小说《哈克贝利·费恩历险记》中的主人公，一个白人穷孩子，他在蓄奴制盛行的年代曾帮助黑奴吉姆逃亡。

里就是一些这类药——服下它。

当实践推理，尤其是当被近代评注家们称作实践三段论的那组特殊的实践推理，完全展示出来时，看起来是荒谬的。在好几个地方，亚里士多德讨论它们仅仅是为了指出：当一个人满载相关的普遍知识却错误行动时，他可能忽略掉了什么。从其文本来看不清楚：是否他认为前提为了能“被运用”必定得是出现在心灵面前的（“沉思性的”），去澄清他到底是否这样认为，也没有太大意义。一般来说，一个人极少会历经一条实践推理所列出的符合亚里士多德模型的全部步骤之后，才说譬如“我通人情”和“躺在床上是休息的一种好办法”。有时这的确出现，在类似他的“干的食物”例子的情况下，想想一位孕妇决定去吃某种含维他命的食物。但如果亚里士多德的解说被认为是描述了实际的精神过程，通常会很荒谬。其解说的意义在于：它描述了每当行动被有意向地执行时都会有的一种次序；这同样的次序，在我讨论当一个人在抽水时其“意向性行动”是什么时，也被发现了。直到我得到了我的结果，我才意识到这种等同；因为我探究的出发点不同于亚里士多德，这对于在不同时间写作的一个人来说是自然而然的。在某种程度上，我们自己的构造跟亚里士多德的一样，都是人为的；因为我所描述的“为什么？”系列问题及其适当的回答，都不可能经常出现。

43. 考虑一下问题“这个炉子在做什么”（What is the stove doing）及其回答“烧得很旺”，与问题“史密斯在做什么”（What is Smith doing）及其回答“休息”。难道关于史密斯的相应回答真的不会是“平稳地呼吸”或可能是“伸展着躺在床上”吗？有这种想法的人可能认为，值得注意，同样的表达式“……在做什么”应该在不同的意义上被理解。这里的一个例子正是维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所说的，关于我们理解日常语言时所伴有的那种“极度复杂的默会约定”。“休息”很接近于躺在床上。诸如“支付他的燃气账单”这类

摹状，如果他所做的全部事情就是手拿两张纸片给一位女工作人员，提问者可能会说：“对于人类行动进行摹写是极度复杂的某种事情，如果有人要问其中实际上都包括什么的话——然而，这样的报告，小孩都能给出！”对于“准备一次大屠杀来说”，同样如此，那是对于当纳粹党人拖着金属物或从盒子里取弹药时他所正在做之事的摹写。亚里士多德的“实践推理”或我的“为什么？”问题系列可被视为一种设计 (device)，揭示了存在于这种混乱之中的秩序。

44. 现在我们来考虑某人说“如果我这样做，这就会发生，如果我那样做，所发生的就会是另一种；因此我将这样做”。这有三种情形要考虑。

(a) 此人没有考虑目的。譬如，假设他正考虑两种不同的食物：一种富含维他命，另一种富含蛋白质，因此两者都是好的（即有益健康的）。但他并不具有实践前提：“富含维他命和富含蛋白质的食物对于一个人是好的”，他只是要吃他所想要吃的，而并没有考虑这类问题。现在某人说：“如果你吃了这个盘子中的一些，你将得到维他命；而如果吃的是另一盘，你将得到蛋白质”，而他说：“好吧，我将吃第一盘中的一些。”问他为什么选择那个，他可能说：“噢，我是认为我应该补充一些蛋白质。”现在这个例子并不是“实践推理”。如果在考虑完“如果我这样做，这就会发生”后他决定去做，并因此将“这个”确定（此前尚未确定）为他所希求的结果，而且如果他希求“这个”并不考虑任何进一步目的，那么，他就根本不是在“为一目的起见而进行推理”。他可能只是不愿费神地去吃东西，或者相反地就是要吃某种很不适宜的食物，并且没有放弃任何目的。“噢，我只不过是想我要吃富含维他命的某种东西”或“噢，我是想我要吃某种完全不适宜的食物”这样的解释，属于我们已经熟知的“我就是觉得我要” (I just thought I would) 的一种拓展形式。

(b) 一个人考虑了一种目的，譬如，要只吃有益健康的食物，

他总是遇到只有一盘是有益健康的，而在认识到它是某种有益健康的食物后，他就吃下了它而没吃任何别的。

(c) 同样一个人每当想要吃东西时，总要选择不同种类的健康菜肴，他选择了它们中的一些，但没有吃别的。现在，他选择哪一种，这并非由其目的决定。但他的处境并不同于第一种人，虽然他正在决定他想要哪一种（我们且说是蛋白质或维他命）——这一点并非是先定的——他仍然必须在它们中间进行选择，或者是放弃他只吃有益健康食物的目标。

(c) 这个平常情形例示了任何追求目标之人迄今最为普通的情境。譬如，假设某人正在建造房子，他的计划可能没有定下他是要上下拉窗还是要门式窗；但他必须决定要选哪一种窗，至少当他想到它时，或者房子没法完工时。而他的考虑分析“如果我选了这个，这将是结果，如果选那个，那将是结果；因此我将选这个”考虑到了一种目的——完成后的房子，即使两种选择都能适合其计划。他正在做一种适合的选择，即使那并不是唯一适合的。

45. 我们现在可以考虑“实践知识”了。设想某人纯粹通过发布指令来指挥一项工程，如建造一幢他不能看到也没有获得其报告的建筑物。他的想象力（显然属于超人类的）代替了此类工程指挥通常所运用的感知力。他这并不像一个人仅仅思辨地考虑一件事情如何得以完成，这样一个人可以留下许多问题不用处理，但此人必须以一种妥善的方式处理每一件事情。他关于所做之事的知识，就是实践知识。

但这种“关于所做之事的知识”是什么呢？首要的，他可以说出这个房子像什么。但可能对这一点提出异议：他只能说“这就是这个房子的样子，如果我的指令都得到服从的话”。但他这难道不是像有人说“这——我的想象力所显示出的样子——就是如果我所设想的为真时的情况”一样吗？

我闭上眼睛在黑板上写下了“我是一个傻瓜”。现在当我说出我

写了什么时，我应该会说：这就是我正在写的东西，如果我的意向得到执行；而不是简单地说：这就是我正在写的东西？

然而，指令可以不被服从，而意向可以没有得到执行。譬如，如果粉笔或面板出现了某种问题，结果没有出现那些话，那种意向就没有得到执行。而即使这真的发生了，我的知识仍旧不变。如果我的知识因此独立于实际所发生之事，它如何可能是关于所碰巧发生之事的知识呢？有人也会说，它是稀奇古怪的一类知识，即使它作为知识所描述的并非实情，它仍旧是知识！另一方面，西奥弗雷特斯的说法仍旧有效：“错误是在于施行，而不在于判断。”

因而，我们可以理解像威廉·詹姆士这种人被诱使将意志的真正对象仅仅当作一种想法。因为那当然成立；或者如果不成立的话，便没有意志，也就不存在问题了。但事实上我们可以找出一种情形：某人仅仅说某种东西是如此，就对它产生了影响，因而尽善尽美地符合了意志行动 (an act of will) 的理想。这种事情会发生，如果某人羡慕我的一份财产而我说“它是你的了”，由此就把它给了他。但当然，这是可能的，仅仅因为财产是约定性的。

46. 可谁说：所发生之事就是建造一所房子，或者在黑板上写“我是一个傻瓜”？当然，我们全都说，但我们为什么说呢？我们注意到世界上的许多变化和运动，但并没有对它们给以同等的解说。树在风中摇摆，树叶的运动就如我在黑板上写字时我的手的运动一样，是细微的；但对于被挑选出的树的一组运动或外观，并没有任何类似于“他在黑板上写下了‘我是一个傻瓜’”的摹状。

当然，我们对于人类行动有着特别的兴趣，但这里我们特别感兴趣的地方是什么呢？并不是说，我们特别感兴趣于这些分子——人身上的分子，或者甚至感兴趣于特定物体——人体。对于我们所感兴趣之处的摹状是这样的一类摹状，即如果我们的“为什么？”问题不存在，它也就不会存在。并不是说，特定事物即人的运动，由于某个未

曾发现的原因，易于提出“为什么？”问题。因此，也并不只是说，粉笔在黑板上的特定外观易于提出“它写的是什么”这样的问题。我们所问的“它写的是什么”是关于词语或语句的；在词语或语句实际具有意义之前，不可能将某种东西摹写为一词语或语句。因此在“为什么？”问题存在以前，也不可能将某种东西摹写为人类行动；不过这种摹状充当了一种表达，借此，我们那时隐约受到促动，才提出这样的问题。这就是为何在第19节我没有敢说为什么某些东西易于提出这种问题的原因。

为什么我们说，抽水机把手上上下下的运动是那些人因此停止走动的那个过程的一部分呢？它是以前家人中毒而结束的一条因果链条的一部分。但另一方面，旅行到这所房子的一位居民所乘坐火车上的一个轮子的某种转动，也是的。为什么抽水机把手的运动比起火车轮子的转动，具有更为重要的位置呢？那是因为它对某种有毒物质得以进入人体起着作用，而一种有毒物质进入人体，这是我们在其所感兴趣的对于所发生之事的摹写形式；而且仅仅是因为它令我们感兴趣，我们甚至才要考虑去思考车轮转动对于此人命运降临所起的作用。毕竟，除了这些人死亡之外，必定还有着无数其他关头（crossroads）。正如维特根斯坦所言：“概念指引我们做研究，它们是我们兴趣的表达，并指导着我们的兴趣。”（《哲学研究》第570节）

所以，将发生于世间的某种事情摹写为“建造一所房子”或“在黑板上写一个句子”，这样的摹状运用了有关人类行动的概念。即使所写的字出现在墙壁上像在伯沙撒王^①宴会上一样，或者矗立起的一所房子不是由人建造，它们也会被视作笔迹或房子，因为它们明显相似于我们所创作的笔迹和房子。

^① 伯沙撒，巴比伦最后一位国王。《旧约》中记载，他曾在宴会上亵渎神灵，突然空中伸下神秘的隐形大手，在墙壁上写下奇怪的文字。丹尼尔破译了墙上的手写文字，说它们预示着伯沙撒王很快要死亡。

47. 因而，有许多对于发生之事的摹状，它们直接依赖于我们所拥有的对于意向性行动的摹写形式。很容易忽视掉这一点，因为完全有可能，其中有的是对于非意向性完成之事的摹状。譬如“冒犯某人”，一个人可以非意向性地做此事；但如果那不是对于一意意向性行动的摹状的话，就不会有这类事情了。“倒贴一份广告”，这或许在大多情况下都是非意向性的；但它作为一种摹状所指向的广告，实质上却是意向性的；况且，在“张贴”时完成的那类行动是意向性的，除非是梦游。或者“倒车进入”，这可以是意向性的或是非意向性的；但如果不存在引擎，也就不会有这一概念，对于它的摹写引起了意向。如果一个人只注意到：许多行动事实上可以或者是意向性的或者是非意向性的，那么就会很自然地认为：凡刻画为意向性的或非意向性的事件（events）都属于某自然类，而哲学家所竭力描述的“意向性的”则是一个特别属性。

事实上，“意向性的”术语涉及的是对于事件的一种摹写形式。这种形式的要点展示在我们询问“为什么？”问题的结果之中。当“为了”或“因为”（在某种意义上的）被加到它们的摹状之中时：“我在溜冰因为我感到高兴”，事件都典型地以这样的形式进行摹写。“溜冰”本身不属于摹状，就像“冒犯某人”，它直接依赖于我们所拥有的对于意向性行动的摹写形式。因而，我们可以说到“意向性行动”的摹写形式，说到以这种形式出现的那些摹状。并且要注意，在这之中，就它们自身意义而言，有一些依赖于而另有一些不依赖于这种形式的存在。

非常具有依赖性的这一类摹状，是一个非常庞大且最为重要的部分，属于那些对由人类运动所产生的事情的摹状（它们构成了一个人一天或一生的记录）。简短地列出这类摹状的示例，可以显示这一点。我假定人整个身体作为主体，将列表分为两栏：左栏包含的摹状，其中所发生之事可以是意向性的或是非意向性的；右栏所包含的摹状，其中所发生之事只能是有意的或意向性的（除了前面几个可能像梦游）。

闯入	打电话
冒犯	喊叫
占有	摸索
踢(以及特指动物运动的其他摹状词)	蹲伏
放弃、不管	问候
落下(及物动词)、握住、捡起	签名、发信号
旋(开、关)	支付、卖、买
放置、安排	雇佣、解雇
	召唤
	结婚、订约

意向在右栏摹状词中的地位，是显而易见的；唯一有可能引起疑问的是“蹲伏”。左栏给人的印象会是非常混杂的集合。两栏中均包含能由动物完成的事情和不能由动物完成的事情。牵涉到与人工品打交道的某种事情，像旋开或旋关，当然可以由无生命对象引起；但只是因为使我们使开关旋开和旋关，才存在摹状。

我们有什么权利把不同成员囊括在此列表中呢？它们都是超出物理学的摹状：人们可以称它们为至关重要的摹状。一条狗卷曲的尾巴可能有某个东西粘在其中，但这本身并不会使我们说这条狗用其尾巴握着那个东西；但如果它是用牙齿咬住了某个中等大小的东西，并一直留在那里，那么它就是在握着它。将风说成是捡起了东西又把它们放下，这是在用我们的语言使其动物化；而如果我们说到岩石裂缝握着某东西，同样如此；但如果我们说某东西在那里被裂缝夹着，就不是这样的了。我们可以说，树落下叶子或果实（犹如奶牛产下小牛）。这是因为它们是生命体（我们从来不能说水龙头在落下它的水滴），但这对于我们无非是说，叶子或果实从上面落下。这些摹状基本上至少都是有关动物的。“动物所特有的运动”是在动物的有感觉的并因此有食欲的生命中具有标准地位的运动。其他摹状暗示了特有事

情——譬如，对于闯入者的反应——得以完成时的背景。

由于我根据语言——“为什么？”这一特殊问题——来界定意向性行动，我又引入意向依赖型 (intention-dependent) 的概念，特别涉及它们对于并不具有语言的动物的适用性，这似乎是不可思议的。然而，我们当然是把意向归于动物了。其理由正在于，我们摹写它们所做之事，是以一种完全为意向概念的使用所特有的方式：我们摹写它们在做某事时正进一步做的事情（后一种摹状更为直接，更接近于纯自然的）。这只猫蜷缩潜行正向一只鸟移动，它的眼睛紧盯这只鸟，胡须抽动着。对于这只猫所做之事的扩展摹状 (enlarged description) 并非都是作为意向所特有的（因为扩展摹状对于任何具有可描述效果的事件都是可能的），而是在此之外增加了猫对于鸟的感知以及如果捉到它这只猫会做什么。知识和扩展摹状，这两特征完全为对于行动时意向的摹写所特有。正如我们自然地说“这只猫认为有一只老鼠来”，我们也可自然地问：为什么这只猫要那样蜷缩潜行？却得到回答：那是潜近那只鸟；看哪，眼睛都盯在它身上了。我们这样做了，但这只猫不能表达任何思想，而且不可能表达任何有关其自身行动的知识或也不能表达任何意向。

48. 现在我们可看到，我们对于由人类引发的事件的大量的摹状，在形式上都是对于被执行意向 (executed intentions) 的摹状。很显然，对于右栏中的一类摹状是这样的。但对此的解释可能是说：根据所运用概念的定义，是要求有意向（作为一额外特征）的。可能有人说，这只是一个准法律问题，或者甚至是一个实际的问题，如在结婚的例子中。但即使是在这里，有人可能好奇地想到，通常是需要有特殊的意向证明的；关于缺少它（因为譬如有一方当时并不知道仪式的本质）的特定证明，会令一次结婚无效。

不能执行意向必然是极少的例外，这看起来是不可思议的。这看似不可思议，是因为不能达到一个人最终想要达到的东西是常见的，

特别是在要实现第一前提中渴求度描述下的某种东西时。对于人们，所碰巧发生的经常是：为了快乐做事情，却或许没有得到或很少；或者为了健康却没有成功；或者为了德行或自由却完全失败了，但这些失败令我们感兴趣。必然属于极少例外的是，一个人的施行，在其更多的即时摹状下，却并非他所设想的那种。进一步讲，是行动人对于他所做之事的知识，给出了这样的摹状，即在这种摹状下的所发生之事就是对于意向的执行。

如果我们把所有这些考虑汇总在一起，我们可以说，如果（a）对于事件的摹状属于形式上对于被执行意向的摹状类，（b）事件实际上就是对于意向的执行（根据我们的标准），那么阿奎那^[16]所给出的关于实践知识本性的解说就成立：实践知识是“它所理解之物的原因”，不同于“源自被认知对象”的“思辨”（speculative）知识。这所意味的不仅是：实践知识被视为产生各种不同结果的一个必然条件；或者，关于以如此这般方式去做如此这般事情的一种想法，是这样一种条件。意思是说，没有它的话，所发生之事就不会归入到我们一直在研究其特征的那种摹状中，即对于意向的执行。这看起来可以仅仅是事件的附加特征（不然对于它们的摹状会是一样的），只有当我们专注于一小部分的行动以及发生在它们之中的事故（slips）时。

当然，“实践知识”是日常语言中的一个普通词语，它无疑继承自亚里士多德哲学。因为这种哲学比起任何其他哲学授予了日常语言更多的词语，在或多或少接近于亚里士多德本人用语的意义上：“内容”、“物质”、“原则”、“本质”这些都很容易想到，而“实践知识”就是其中之一。具有实践知识的一个人，他知道如何做事情；但这是一种不充足的摹状，因为他可能被认为知道如何做事情，只要他能对其讲出些什么（give a lecture on it）的话，但在遇到任务要完成这样事情时，他就无助了。通常当我们说到实践知识时，我们心中具有特殊领域内的某类一般能力（general capacity）；但是，如果听到一种能力，我们有理由问一下是什么构成了对于这种能力的实践。譬

如，如果我们死记硬背而来的关于字母表的知识是一种能力的话，当我从任一字母开始重复这些声音时，这种能力就得到了实践。就实践知识来说，关于这种能力的实践只不过是执行或指导一个人拥有其实践知识的那种操作；但这并非仅仅是像背诵字母表或其片段一样的某种效果的出现，因为它所引发的东西，在形式上表现为易于提出我们的“为什么？”问题，这种问题的适用显示出我们所发现的 A—D 序列。

在我设想的情形下，一个人指挥着他所看不到的某种操作，并对操作情况毫无所知，这自然是极不可能的一种情形。通常的，某人做或指导任何事情时，全部的时间都在运用其感觉，或利用所给予他的报告。譬如，他不会继续发布下一个指令，直到他知道前一个已被执行，或者如果他是操作者，他的感觉告诉他正在发生什么事情。当然，这种知识往往是“思辨的”，与“实践的”相对。因而，在任何操作中，我们实际上都能谈到两种知识——一个人不用留心观察就能够给出的关于他所正做之事的解说，以及对于在指定时刻（譬如说）一个人正工作于其上的那种材料所碰巧发生之事的解说。其中一个实践的，另一个是思辨的。

虽然“实践知识”一词的运用在很多时候都同专业技能相联系，但没有理由认为这一概念仅仅适用于这类语境。“意向性行动”往往预设了所谓的“知道怎样处理”摹状语（由之，一行动才被称作意向性的）中所被描述的问题，而这种知识在该行动中得到践行，就是实践知识。

49. 有意识行动与意向性行动之间的区分似乎如下：(1) 纯粹的物理运动，我们的“为什么？”问题可适用于其摹状，它们被称作有意识的而非意向性的，这时 (a) 其回答是，譬如“我那是在不经意地做”，“它是一次偶然的运动”，或甚至“我不知道为什么”，(b) 这样的运动没有被行动人考虑，但是如果他考虑的话他就能说出它

们为何物。似乎这是一个经验发现的过程。譬如，当一个人想要详细说出他做了什么运动时，为了探明，他可能会经历一下那些动作。这样获得的知识，难道不是观察性的吗？可以看到它不是的，如果我们记住他为了能说出并不必然譬如要看着他的手；而且甚至有可能是，他在想象中经历这些动作（譬如打一个结）时就获得了这种发现，但想象从来都不能权威地告诉我们一个实验的可观察结果是什么。（2）某种东西是有意识的但并非意向性的，如果它是早先所知道的一个人意向性行动时的相伴结果，因此若是他已经放弃这种行动，他可能就阻止了它；但它不是意向性的：他拒绝关于它的“为什么？”问题。然而，从另一种观点来看，这样的事情可以被称作无意识的，如果一个人对它们表示了极大遗憾，尽管这样却又感到“被迫”坚持这些意向性行动的话。（3）事情可以是有意识的，它们根本不是一个人自己所做的事，但碰巧令其高兴，结果他同意而且不抗拒或设法反对它们。正如当岸上某个人把一平底船推向河里，结果一个人被推了出来（carried out），而他是高兴的。——可能会问起“为什么”，“你是顺着山坡滑进这伙人的吗？”对此的回答可能是“我是被推着，结果沿河岸滑了下来”。但可能会有一种反驳：“难道你没有留心，你没有喊叫，或者没有试图滚到一边，没有吗？”（4）每一个意向性行动也都是有意识的，但再一次地如同在（2）那里，意向性行动从另一观点看也能被视为无意识的，譬如，当一个人对于“不得不”做那些感到遗憾时。而“勉强的”应该是更为常用的词语。

50. 我已经完成了对于意向性行动与行动完成时所带意向的研究，现在要回到我在第4节时留下的话题：未来意向表示。我对于行动时意向所说的，同样适用于所计划行动中的意向（intention in a proposed action）。而实际上非常普遍地，“为什么？”问题对于预言的适用性正好将其作为意向表示区分出来，而不同于未来估测或纯预见。但它怎样同希望区分开来呢？希望甚至有可能是关于一个人自己

的未来意向性行动的：“我将对他客气些——我希望。”希望之根据，混杂有希求理由以及相信所希求事情会发生的理由；而意向之根据仅是行动理由。

51. 对于有关未来行动的意向表示的“为什么？”问题，一种可能的回答是“我就是想要，没有别的”。这种形式的话语，对于当下行动，当然也是可能的。但根据它所说的是当下行动或是未来行动，其意义似乎是变化的。在说到当下行动时，它暗示了不愿意被问题所困扰：这就是我正在做之事，而我没兴趣让它受到质询。但这并非意味着，“那，至少来说，它有什么令人高兴或感兴趣的呢”这个问题表明不具有适用性。此人在做他“就是想做”的那件事情时，他所指何物？消磨时间？就是要看看是否他能完成某个无结果之事，他开始做此事就是为了打发一会无聊的时光——正如一个人可能坚持要看他是否能在一小块报纸上找到字母表上的所有字母？“我想要的”并不是对于一个人正在做的某种事情的解释。

至于所计划行动，就不同了。我在第37节对于“希求”对象或事态的说法，并不必然适用于希求去做某事。比如，我在墙纸上注意到一个斑点，就从椅子上起身。问我在做什么，我回答“我要看看我站起来后能否够得着它”。问为什么，我回答“我想要，没有别的”或者“我就是有这样的想法”。这里，我可能要排斥这样的观点，即只要还有更进一步的问题，我都会有更多的回答；而且没人能够说：但有一个地方需要某类型的一种回答，这个地方需要被填补上。可是如果我待在那里，手指放在斑点之上，或者保持伸向它的姿势，而且当被问起为什么时，我说“我想要，没有别的”，那么似乎确实有一个缺口需要填补。我正在做什么呢？譬如，我正在看我能坚持多久吗？它并非仅仅是一件反常的事情。所要解决的问题是，“我想要去那样做，没有别的”给了你什么信息，除了我事实上正在那样做以外：在“没有特别的理由”所告诉你的之外，它还告诉了你什么。因为它当然不是

报告说，关于我正在做之事，有一种渴求感正驱动着我。

但如果关于我可能去做的某事的一个想法激发了我计划去那样做，或者下定决心那样做，并没有考虑任何目的，而且仅仅涉及它本身，那么这“仅仅是想要”去那样做；而说“我就是想要，没有别的”就是要说明那正是这种情境。

“我当时想要的，没有别的”可能告诉我们：当我做某事时一直就有这种情境。而一个人也可以对当下行动说“我当时想要的”。

我们可以设想一种特殊语气的动词（较之于希腊语中的“祝愿”语态），其中未来时态专门用于表达做某事仅仅是因为一个人想要时的意向，而仿佛同样语态的“过去未来时”用于“我当时想要的”。但是并不会出现这种语态，要是这就是其功能的话。

这个“我想要，没有别的”仅仅适用于做事（doing）。

52. 我们来考虑一下作为一种意向表示而言的“我打算去那样做”以及作为一种基于证据的信念而说的“我不打算去那样做”——这里的“那样”是同一个。

“我打算去散步——但将不去散步”属于某种自相矛盾，即使句子第一部分是意向表示，而第二部分是对于将要发生之事的评估。假设此人去散步并不存在什么困难呢？他怎么能同时说成两样，且称并不存在矛盾，因为一部分只不过是意向表示而另一部分是对于实际将发生之事的判断？

其中的矛盾在于这样的事实，即如果此人的确去散步了，第一个预言就得到证实，而第二个得到证伪；反之亦然，如果他的确没去的话。而我们仍旧觉得这不能说是直接的矛盾，就跟成对的矛盾指令、矛盾假说或对立意向那样。

如果我说我打算去散步，其他某个人可能知道这是不会发生的。说他所知道不会发生之事跟我所说过的即将发生之事并不是同一件事情，这是荒谬的。

我们也不能说：可是，在意向表示中，一个人所说的并非某种事情将要发生！否则，在我已说过“我就是打算要起床”时，然后再问“你为什么没起床”就会是不合理的了。我可能回答：“我那不是在谈论未来发生之事，因此你为何要提到这些不相干的东西呢？”

一个人当真总是应该说“我打算去……除非我受到了阻碍”吗？或者至少说，在每一意向表示中都有一种暗含的“除非我受到阻碍”（一种暗含的“若承天意”）吗？但“除非我受到阻碍”通常并不意味着“除非我不那样做”。假设某人是说“我打算去……除非我受到阻碍或者我改变主意”呢？

在日常生活的琐碎活动中，说“我打算去，除非受到阻碍”会显得荒唐，如同把“除非我的记忆欺骗了我”放在一个人对于发生之事所给出的每一份报告之后。可是，的确在一些情况下，一个人的记忆欺骗了他。因此一个人可能认为：在那些情况下，他如果向报告补充道“除非我的记忆欺骗了我”，会是更为准确的。但是没有办法来选择合适的情形，因为当由于特殊原因对于报告存在某种疑问时，一个人实际上总会将其选出来的。好，我们可以假定一个人凡具有怀疑理由时从不作狂妄自信的报告，但对于他有信心地报告的内容，这个人仍旧有可能偶尔说错。我们知道这一点，是因为我们全都偶尔说错。但这种一般依据可能只会令人向每一份报告补充道“除非我的记忆欺骗了我”。于是这无非是承认：“在每种情况下，一个人都可能是错误的。”——意思并不是说“一个人可能在每种情况下都是错误的”。在一个人考虑一特殊情形时——譬如，“我昨天碰到了如此这般之事”——他倾向于说“我不可能出错的”。但即使一个人在胆敢报告之前，习惯于问“我能以这种方式说‘我不可能出错的’吗”，他在以后可能不得不承认有时他是说错了；至少他不会说，这种可能性对任何接受这一习惯的人来说都被排除了，因为人们对于他们所深信不疑的东西有时是错误的。因此他真正要说的是：在这种情况下我目前没说错——那是碰巧的。他有时是错误的，但大多时候都是正确的。

类似的，当一个人说“我打算要”时他可能总是受到阻碍；但不必考虑这一点，大多情况下，一个人是不受阻碍的，而且试图将“除非我受到阻碍”附加于合适的情形——在这种情形下，一个人实际上受到了阻碍但并没有理由预期这种阻碍——是没用的。在说“我打算要”时，一个人真正要说的是：如此这般之事将要发生……它可以不是真的。

但是如果一个人正考虑这样的事实，即一个人不去做他下决心要做的事情，那么实际上所说的真正东西是“我打算要做这个……除非我不去那样做”。甚至“我打算（或不打算）去做这个，除非我受到阻碍或改变了主意”也是不合适的。这可从圣彼得的例子看出，他对于否认基督没有改变过主意，而且其贯彻不否认基督的决心没有受到阻止，然而却的确否认了基督。

“我打算要……除非我不”不同于“这是实情，除非它不是的”。它在对于未来的评估上相似于“这即将发生……除非它不”。（有人可能阻止它。）这甚至可以对日食而言，因为对于预言的证实有待事件的发生——而太阳可能在出现日食前就爆炸了。

正是因为这个理由，在某些情形下，一个人可以尽可能确信他将去做某事，然而打算并不去那样做。因此，一个人用手指悬挂在悬崖上，他可以尽可能地确信他必定放开，落下去，却决心不要放开。然而，在此我们可能说：“最终是他的手指放开了，而不是他。”但一个人可以尽可能地确信他将在折磨下垮掉，然而决心不要垮掉。而圣彼得或许已经考虑到了“既然他那样说，它就是真的”，然而却说“我将不那样去做”。这种情形之下的可能性源于对启示（prophecy）实现方式的无知；因而圣彼得可能做他打算不去做的事情，他并没有改变主意，却是在意向性地那样做。

【注释】

[1] 假定我们正确得知西奥弗雷特斯便是其作者。

[2] 《哲学研究》第476节。

[3] 《心的概念》(*The Concept of Mind*), 第89页。

[4] 我认为, 这些事实应该使人们减少多年来所流行的对于现象主义的轻蔑。我听到过人们讥笑“看到一种现象 (appearance)”这样的表达, 理由是这样讲话不正确。这样讲话是否不正确, 在我看来是不重要的。事实仍然是: 我们可以在实际上看见一个人与表面上可以说正看见或已看到一个人之间作出区分。而且我们可以描述或辨别在如此场合下的“所见”, 而不用知道譬如我们真正看到了我们自己的一个映像或挂在钩子上的一件上衣。现在如果我们的确这样描述或辨别了“我们的所见”, 那完全有理由称之为: 描述或辨别一种现象。

[5] 当然没有学者提出过这样的三段论。关于它的想法, 我得益于黑尔(R. M. Hare)先生在《道德的语言》(*The Language of Morals*)中的一段话(第35页)。

[6] 《动物的运动》(*De Motu Animalium*) 第七章。

[7] 《尼各马可伦理学》(*Ethica Nicomachea*) 1147a, 27-28。

[8] 《尼各马可伦理学》1147a, 28。

[9] 《尼各马可伦理学》1141b, 18。

[10] 《利维坦》(*Leviathan*) 第一部分第六章。

[11] 难道不是完全有可能说“在此刻我对于做一个人所应做之事完全失去兴趣”吗? 如果亚里士多德不是这么认为的, 他必定是错了。我怀疑: 他认为一个人不可能失去这种兴趣, 除非是受过度热情的影响或是由于“粗笨”(ἀγροικία) 即不灵活。

[12] 遵照休谟的思路, 虽然我并不具有他的意图, 我当然否认这种优选在某种程度上是某种“理性需要”。

[13] 《亚里士多德学会增刊》(*Aristotelian Society Supplementary*) Volume XXVIII, 1954。

[14] 亚里士多德采用了一个人为概念“选择”(这里, 我用的是“意向”)来描述“行动”, 这同本论题的困境有关联。

[15] 值得注意的是, “职责”(duty) 和“义务”(obligation) 的概念, 以及我们现在所谓的“道德”意义上的“应该”, 是伦理学中法则概念的残存物。近代意义上的“道德上的”(moral) 本身是从这些残存物中新派生而来的。所有这

些概念在亚里士多德那里都没有出现过。一个人如果要遵照正义和其他德行就必然有的行动，是神圣的法律所要求的，这种思想出现在斯多葛学派那里，后通过基督教（他们的伦理观念来自《圣经》）获得广泛流行。

[16] 《神学大全》(*Summa Theologica*), Ia IIae, Q3, art. 5, obj. 1.

附录：安斯康姆主要作品目录

y

一、著（译）作

Translation: *Wittgenstein, Philosophical Investigations* (《维特根斯坦：〈哲学研究〉》), Oxford: Blackwell, 1953.

Translation: *Descartes, Philosophical Writings* (《笛卡儿：〈哲学作品选〉》), co-translated with Peter Geach, London: Nelson, 1954.

Translation: *Wittgenstein, Remarks on the Foundation of Mathematics* (《维特根斯坦：〈关于数学基础的评论〉》), Oxford: Basil Blackwell, 1956.

Intention (《意向》), Oxford: Basil Blackwell, 1957, 1963.

An Introduction to Wittgenstein's Tractatus (《维特根斯坦〈逻辑哲学论〉导读》), London: Hutchinson, 1959.

Translation: *Wittgenstein, Notebooks 1914—1916* (《维特根斯坦:〈1914—1916年笔记〉》), Oxford: Blackwell, 1961.

Three Philosophers (《三位哲学家》), co-authored with Peter Geach, Oxford: Basil Blackwell, 1961.

Translation: *Wittgenstein, Zettel* (《维特根斯坦:〈字条集〉》), Oxford: Basil Blackwell, 1967.

Translation: *Wittgenstein, On Certainty* (《维特根斯坦:〈论确定性〉》), co-translated with Denis Paul, Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Causality and Determination: An Inaugural Lecture (《就职演说:因果关系与决定》), Cambridge: University Press, 1971.

On Transubstantiation (《论圣餐变体》), London: Catholic Truth Society, 1974.

The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe (《安斯康姆哲学文选》), vol. 1-3, Oxford: Basil Blackwell; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe (《人生、行动及伦理:安斯康姆论文集》), edited by M. Geach and L. Gormally, Imprint Academic, Exeter, 2005.

二、期刊论文

A Reply to Mr. C. S. Lewis's Argument that "Naturalism" is Self-Refuting (《对 C. S. 路易斯先生关于“自然主义”自相矛盾的论证的回复》), in *Socratic Digest*, vol. 4 (1948).

Note on the English Version of Wittgenstein's Philosophische

Untersuchungen (《〈哲学研究〉英文版注解》), in *Mind*, vol. 62 (1953).

The Principle of Individuation (《个体化原则》), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 27 (1953).

Misinformation: What Wittgenstein Really Said (《误传: 维特根斯坦真正的说法》), in *The Tablet*, 17 Apr. (1954).

Tenth Problem (《第十问题》), in *Analysis*, vol. 16, n. 6 (1956), and vol. 17, n. 3 (1957).

Aristotle and the Sea Battle: De Interpretatione, Chapter IX (《亚里士多德与海战》), in *Mind*, vol. 65 (1956).

Intention (《意向》), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957.

Report on "It is Impossible to be Told Anyone's Name" (《论“不可能被告诉任何人的名字”》), in *Analysis*, vol. 17 (1957).

Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth? (《牛津道德哲学腐蚀青年吗?》), in *The Listener*, 14 Feb. (1957).

Names of Words: A Reply to Dr. Whiteley (《词名: 答怀特雷博士》), in *Analysis*, vol. 18, n. 1 (1957).

Modern Moral Philosophy (《现代道德哲学》), in *Philosophy*, vol. XXXIII, n. 124 (1958).

On Brute Facts (《论天然事实》), in *Analysis*, vol. 18, n. 3 (1958).

Pretending (《论伪装》), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 32 (1958).

Mr. Copi on Objects, Properties and Relations in the "Tractatus" (《柯彼先生论〈逻辑哲学论〉中的对象、属性和关系》), in *Mind*, vol. 68 (1959).

On Sensations of Position (《论位置感》), in *Analysis*, vol. 22,

n. 3 (1962).

Two Kinds of Error in Action (《两类行动错误》), in *Journal of Philosophy*, vol. 60 (1963).

Substance (《实体》), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 38 (1964).

Before and After (《之前与以后》), in *Philosophical Review*, vol. 73 (1964).

Retraction (《收回》), in *Analysis*, vol. 26, n. 2 (1965).

Necessity and Truth (《必然性与真》), in *Times Literary Supplement*, 14 Feb. (1965).

Contraception and Natural Law (《避孕与自然律》), in *New Blackfriars*, vol. 46 (1965).

Mechanism and Ideology (《机械论与意识形态》), in *New Statesman*, 5. Feb. (1965).

The New Theory of Forms (《形式新论》), in *Monist*, vol. 50, n. 3 (1966).

On the Grammar of "Enjoy" (《关于“享受”的语法》), in *Journal of Philosophy*, vol. 64 (1967).

Who is Wronged? Philippa Foot and "Double Effect" (《是谁被冤枉了? 菲利普·富特和“双重效果”》), in *The Oxford Review*, vol. 5 (1967).

On Promising and its Justice, and Whether it Need to be Respected in *Foro Interno* (《论允诺及其正义, 以及它是否需要在内心受到重视》), in *Critica*, vol. III, n. 7—8 (1969).

Parmenides, Mystery and Contradiction (《巴门尼德、神秘及矛盾》), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 69 (1969).

Causality and Extensionality (《因果关系与外延性》), in *Journal of Philosophy*, vol. 66 (1969).

Contraception and Chastity (《避孕与贞节》), in *The Human World*, vol. 7 (1972).

On the Nature of Justice in a Trial (《审判正义的本质》), co-authored with J. Feldman, in *Analysis*, vol. 33, n. 2 (1972).

Hume and Julius Caesar (《休谟与恺撒》), in *Analysis*, vol. 34, n. 1 (1973).

Times, Beginnings and Causes (《时间、开端及原因》), in *Proceedings of the British Academy*, vol. 60 (1974).

“Whatever has a Beginning of Existence Must have a Cause”: Hume’s Argument Exposed (《“凡具有存在之始者必定都有其原因”: 休谟论证之揭示》), in *Analysis*, vol. 34, n. 5 (1974).

Subjunctive Conditionals (《虚拟条件句》), in *Ruch Filozoficzny*, vol. 33, n. 3-4 (1975).

The Question of Linguistic Idealism (《语言唯心论的问题》), in *Acta Philosophica Fennica*, vol. 28, n. 1-3 (1976).

On Frustration of the Majority by Fulfilment of the Majority’s Will (《因实现多数人意志而带来的多数人受挫》), in *Analysis*, vol. 36, n. 4 (1976).

The Subjectivity of Sensation (《感知的主观性》), in *Ajatus*, vol. 36 (1976).

On the Source of the Authority of the State (《论国家权威的来源》), in *Ratio*, vol. 20, n. 1 (1978).

Rules, Rights and Promise (《规则、权利与承诺》), in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 3 (1978).

Under a Description (《摹状下的》), in *Nous*, vol. 13, n. 2 (1979).

Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder: The Illegal and the Unlawful (《谋杀界定之前提: 违法的与非违法的》), in *Di-*

alectics and Humanism, vol. 6, n. 4 (1979).

Understanding Proofs, “Meno”, 85d9–86c2, continued (《理解〈美诺篇〉证明》), in *Philosophy*, vol. 54 (1979).

Medalist’s Address: Action, Intention and “Double Effect” (《获奖演说：行动、意向与“双重效果”》), in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 56 (1982).

Sins of Omission: The Non-treatment of Controls in Clinical Trials: II (《疏忽之罪：对于临床试验控制的不处理之二》), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 57 (1983).

Paganism, Superstition and Philosophy (《异教、迷信与哲学》), in *The Thoreau Quarterly*, vol. 17 (1985).

Why Anselm’s Proof in the *Proslogion* is not an Ontological Argument (《为何说安瑟伦在〈宣讲〉中的证明不是本体论证明》), in *The Thoreau Quarterly*, vol. 17 (1985).

Truth: Anselm and Thomas? (《真理：安瑟伦与托马斯?》), in *New Blackfriars*, vol. 66 (1985).

Gradualness in a Law and a Law of Gradualness (《法的渐进性与渐进性之法》), in *Anthropos*, vol. 2 (1986).

Existence and Truth (《存在与真》), in *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 88 (1987–1988).

The Simplicity of the Tractatus (《〈逻辑哲学论〉的质朴》), in *Critica*, vol. 21 (1989).

Wittgenstein, Whose Philosopher? (《维特根斯坦，谁的哲学家?》), in *Philosophy*, n. 1 (1990).

Why have Children? (《为什么要有孩子?》), in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 63 (1990).

Practical Truth (《实践真理》), in *Ruch Filozoficzny*, vol. 49, n. 1 (1992).

On Wisdom (《论智慧》), in *Acta Philosophica*, vol. 2 (1993).

Russell or Anselm? (《罗素抑或安瑟伦?》), in *Philosophical Quarterly*, vol. 43 (1993).

Grammar, Structure and Essense (《语法、结构及本质》), in *Arete*, vol. 12, n. 2 (2000).

三、参与撰文

The Reality of the Past (《过去之实在性》), in *Philosophical Analysis*, edited by Max Black, New York: Ithaca, 1950.

War and Murder (《战争与谋杀》), in *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, edited by W. Stein, London: Burns & Oates, 1961.

Authority in Morals (《道德规则的威信》), in *Problems of Authority*, edited by J. Todd, Baltimore: Helicon Press, 1962.

Thought and Action in Aristotle: What is Practical Truth? (《亚里士多德论思想与行动: 何谓实践真理?》), in *New Essays on Plato and Aristotle*, edited by J. R. Bambrough, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature (《感知的意向性: 语法上的特征》), in *Analytical Philosophy—Second Series*, Oxford: Blackwell, 1965.

You can Have Sex without Children: Christianity and the New Offer (《你可以要性爱而不要孩子: 基督教与新意愿》), in *Renewal of Religious Structures: Proceedings of the Canadian Centenary Theological Congress*, Toronto, 1968.

On the Form of Wittgenstein's Writing (《论维特根斯坦的写作形式》), in *Contemporary Philosophy: A Survey*, vol. 3, edited by R. Klibansky, Firenze: La Nuova Italia, 1969.

Comments on Professor R. L. Gregory's Paper on Perception (《对于格雷戈里教授知觉论的评论》), in *Philosophy of Psychology*, edited by S. C. Brown, London: Macmillan, 1974.

Memory, Experience and Causation (《记忆、经验与因果性》), in *Contemporary British Philosophy, fourth series*, edited by H. D. Lewis, London: Allin & Unwin, 1974.

The First Person (《第一人称》), in *Mind and Language*, edited by S. Guttenplan, Oxford: Clarendon Press, 1975.

Soft Determinism (《温和决定论》), in *Contemporary Aspects of Philosophy*, edited by G. Ryle, London: Oriel Press, 1976.

Will and Emotion (《意志与情绪》), in *Die Philosophie Franz Brentano's*, edited by R. M. Chisholm, Amsterdam: Rodopi, 1978.

What is it to Believe Someone (《何谓相信某人》), in *Rationality and Religious Belief*, edited by C. F. Delaney, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1979.

A Theory of Language? (《语言理论?》), in *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Cambridge: MIT Press, 1981.

On the Notion of Immaterial Substance (《论非物实体概念》), in *Substance and Things: Aristotle's Doctrine of Physical Substance in Recent Essays*, edited by M. L. O'Hara, Washington: University of America Press, 1982.

On Private Ostensive Definitions (《论私人实指定义》), in *Language and Ontology: Proceedings of the 6th International Wittgenstein Symposium*, edited by W. Leinfellner etc., Viena: Holder-Pichler-Tempsky, 1982.

The Causation of Action (《行动的因果性》), in *Knowledge and Mind: Philosophical Essays*, edited by C. Ginet, New York: Oxford University Press, 1983.

Were You a Zygote? (《你是受精卵吗?》), in *Philosophy and Practice*, edited by A. Griffiths, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Knowledge and Reverence for Human Life (《知识与对人生的尊敬》), in *Linking the Human Life Issues*, edited by R. Hittinger, Washington: Regnery-Gateway, 1986.

Descartes and Anselm (《笛卡儿与安瑟伦》), in *Essays on Philosophy and Logic: Proceedings of the XXXth Conference on the History of Logic*, Cracow: Jagiellonian University Press, 1987.

Von Wright on Practical Inference (《冯·赖特论实践推理》), in *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, edited by P. A. Schilpp, Chicago: Open Court, 1989.

Truth, Sense and Assertion, or: What Plato Should Have Told the Sophists (《真、意义与断定, 抑或: 柏拉图本应告诉智者什么》), in *Logic Counts*, edited by E. Zarnecka-Bialy, 1990.

Knowledge and Essence (《知识与本质》), in *Wittgenstein Symposium, Girona 1989*, edited by J. Terricabras, Amsterdam: Rodopi, 1993.

The Origin of Plato's Theory of Forms (《柏拉图型相论的源起》), in *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, Boulder: Westview Press, 1993.

Murder and the Morality of Euthanasia (《谋杀与安乐死道德》), in *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, edited by Luke Gormally, London: The Linacre Centre for Health Care Ethics, 1994.

Making True (《成真》), in *Logic, Cause & Action: Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, edited by R. Teichmann, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

译后记 **y**

从2005年着手翻译本书到现在，已有近三年时间了。这部分是由于各类琐事的拖沓耽搁，但更多是由于译者一直经受着原作本身艰涩难读所带来的挑战，还有是由于受到作者安斯康姆思想特征与传奇生活的吸引，因而经常“转移论题”，花费不少时间在其他方面的阅读上。

1919年3月18日，安斯康姆出生于爱尔兰的利默里克。1937年进入牛津大学学习，皈依天主教。1941年，与彼得·吉奇（后成为著名的逻辑学家）结为夫妻。大学毕业后，先后在牛津大学圣休学院、

剑桥大学纽纳姆学院、牛津大学萨默维尔学院担任研究员职位 (research fellowship)。1970 年被任命为维特根斯坦生前曾在剑桥大学的教授席位,直到 1986 年从教学岗位退休。在学校里,她是一位容易给人留下难忘印象的教师,经常身穿裤子和长罩衫(这在 20 世纪五六十年代的女性中是罕见甚至是不允许的),工作时常常托首皱眉苦思,长时间静默,接连抽着烟。她还会对她认为自命不凡的同事出言不逊,因此有时被称为“Dragon Lady”(严厉而有警觉性的女人),但对于学生特别是认真思考的学生,她却显示出极大的耐心,学生们可随时跑进她的房子里讨论哲学,她能连续数小时予以指导,足以让每一个人筋疲力尽。在学术界,人们一般都称她为“安斯康姆女士”,即使在她结婚生子以后。

作为职业哲学家,安斯康姆的名字经常与维特根斯坦联系在一起。40 年代,安斯康姆初识维特根斯坦,其才华受到维特根斯坦赏识,二人很快成为密友(要知道,这对维特根斯坦绝对是例外,因为他通常并不怎么喜欢学院里的女性)。她被指定为维特根斯坦文学遗产执行人(还包括 R. 里斯和 G·H·冯·赖特)之一,并被委托翻译《哲学研究》等重要著作。在维特根斯坦 1951 年去世前,她被特意安排长期留在维也纳强化德语,特别是学习他自己的维也纳方言。就其个人来看,安斯康姆的许多论著也都是关于维特根斯坦思想的,甚至她的许多创见也表现在对于维特根斯坦留下的某些问题所给予的补充或修正说明上。她在 1953 年翻译完成的《哲学研究》堪称 20 世纪英语思想史上的里程碑,目前全世界都在引用着这部经典译著,很多论者认为那似乎不是翻译,而是原原本本的维特根斯坦。

除此之外,在国际上,安斯康姆是一位令人敬畏的著名政论家。1939 年,当还是一个不满 20 岁的学生时,她与朋友一起撰写小册子《当前战争正义性之考察》,公然谴责英国参加第二次世界大战,认为它虽然是一场明显反对非正义的战斗,却不是一场正义的战斗。1948 年,她同著名基督教文学家 C. S. 路易斯进行辩论,以锐利的批评彻

底驳斥了路易斯对于神迹的论证，致使路易斯从此放弃严肃的神学论证转而从事儿童文学。1956年，她在一篇名为《杜鲁门先生的学位》的文章中公开反对牛津大学当局授予杜鲁门总统荣誉学位。她指出，杜鲁门对于向广岛和长崎投下原子弹负有责任，即使作为实现结束战争之目的的必要手段，由此而带来的无辜者的死亡使得它仍然是一场谋杀。她甚至提出愿付100英镑，要是杜鲁门的支持者能在国际法则下为此次原子弹爆炸作出合理辩护。她还是一位激进的反堕胎、反避孕、反安乐死活动家，并因此多次被捕甚至入狱。

2001年1月5日，安斯康姆在英国剑桥逝世，享年82岁。她在一生中获得了许多荣誉，包括英国科学院院士、美国文学与科学院荣誉院士、亚历山大-冯-洪堡研究奖（1983）、美国天主教哲学家协会阿奎那奖章（1984）、罗马教皇教会与教宗勋章（1999）等。1987年至1988年期间，她还曾担任亚里士多德学会会长。

安斯康姆的作品纯粹而又凝练，对于读者常常有严格的要求。就像是一份份不带面团的节日果包（panforte），全是些水果和坚果，非常坚韧，但很耐嚼。打开她的书以前，读者有必要做好准备。为了能够理解，我们可能需要慢慢朗读，因为她处理问题时通常都要扫除许多先入之见。根据一则或许为杜撰的故事，她曾经向A. J. 艾耶尔直言：“如果你讲得不是如此快的话，人们就不会认为你如此聪明”；而艾耶尔回答道：“如果你讲得不是如此慢的话，人们就不会认为你如此深刻。”

《意向》一书实现了安斯康姆在1939年那本反战小册子中所提到的目标：“在考虑是否不会有人在战争中受害之前，我们必须设法阐明关于人的意向的学说。”凭借自己高超的理性思维能力，她全面分析了意向性行动的意义，深刻揭示了推理在人类行动中的重要地位，特别是她以怀疑主义的积极式探究精神，层层表明常识中关于意向的看法如何成问题，并通过在常识却步的地方作出概念区分和语言限制，从而在主客观之间、心物之间、思想行动之间建立起一种可通达

关系, 试图对行动哲学、心灵哲学作出一定贡献。^① 这是一部推理严谨而又极富想象力的著作, 作者对于意向性行动的刻画精致而又复杂, 常常在论证中作出意料之外的转向和联系, 并向人们显示: 我们尚未看到的永远还有很多很多。不少时候, 她没有告诉我们该怎么做, 只是通过大量示例和建议, 提出发人深省的问题, 进而激发我们自己寻找论证线索, 但“即使作者尚未最终解决有关‘意向’概念的棘手问题, 安斯康姆女士的这本书仍值得细细研究”^②。因为提出前人未曾意识到的问题并能令人深陷其中, 这本身就成就非凡。正如朱迪思·贾维斯在《哲学杂志》上的一篇评论中所指出的, “可能会有读者说, 现在我们读过了所有这些, 我们得到了什么呢? 安斯康姆女士所做的就是, 突破一大堆哲学上的陈词滥调, 为我们提出关于行动以及行动理由等相连概念的一种清新而细致的图景——这样做时, 她清晰地揭示了我们在处理这些概念时陷入诸多哲学泥潭的根源所在。做到这一步, 就已经对于哲学作出了重大贡献”^③。她精细尖锐的思想经常以看似迂回的方式涉及问题, 甚至有时我们不知道该继续读下去还是该回到前面才能弄清她的意思, 对此有论者中肯地提到: “虽然有时看起来拐弯抹角、颠三倒四, 本书却有特殊的价值: 它以一种颇为清新、不落俗套的方式处理了一个真正的难题。如果结果有点令人失望的话, 这主要是因为该项工作还未走出初创阶段。”^④ 不过, 或许安斯康姆本人对于导师维特根斯坦的作品所给出的评价, 在很大程度上更适用于本书: “这是一本容易捕获人们心灵的著作, 但同时

① 此外, 在安斯康姆对“意向”这一基本概念的剖析梳理中, 我们似乎可以看到分析哲学家处理现象学、存在主义等所谓大陆哲学的相关论题的独特进路。

② Irving M. Copi, “review of *Intention*”, in *Philosophy of Science*, Vol. 26, No. 2 (1959), p. 149.

③ Judith Jarvis, “review of *Intention*”, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 56, No. 1 (1959), p. 41.

④ P. L. Heath, “review of *Intention*”, in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 10, No. 40 (1960), p. 282.

在许多地方它看起来又是极其模糊的。一旦有人读得进去，在某些部分感到了豁然开朗，他们就再也不会因无望理解而将其抛弃了。”^①“他本人的写作极其精简浓缩，为了理解他的语句，往往有必要深思每一个词。当有人这样做时，它们常常就变得相当易懂，而决不再是一直所认为的神谕式格言。不过，很少有作者去要求读者进行如此高度的审视与积极的合作。”^②

尽管如此，对于这位维特根斯坦式的哲学家，恐怕误解的风险在所难免。译者在翻译处理时，也遇到了诸多困难。由于《意向》比较侧重于语言分析，所以希望尽可能从汉语上体现出原书中所强调的用语区分，但中英文之间的差异似乎决定了某些地方的不可翻译性，譬如英文中的时态变化、词性活用、词缀变化、代词频用等等，这些往往不得不求助于增加一些或许不怎么重要的英文译注，以期避免将其中的误解可能性转嫁给中译本读者。

除了《意向》，安斯康姆于1958年发表在《哲学杂志》上的《现代道德哲学》一文同样在现代哲学中占有重要地位，它据理驳斥西方道德哲学中的康德主义和功利主义传统，被认为是改变了20世纪现代道德哲学。文中引入的“consequentialism”（效益主义）术语被广为沿用，而且提出了对后世影响深远的三大论题：第一，“我们现在来做道德哲学是无用的，那得搁置一下……直到我们拥有了我们当前明显缺乏的一种心理学哲学”。不研究心灵哲学，特别是全面考察“行动”、“意向”、“快乐”这些概念的非道德意义，就不可能研究道德哲学了。（她本人在《意向》中所做的部分工作正是为了弥补这种缺失。）第二，关于道德义务和道德责任以及何谓道德上正确与错误的观念，还有“应该”的道德意义，都应该被抛弃掉；因为它们都是一种早期伦理学的遗留物，这种伦理学概念基于现已不存在的神法。

^① G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London: Hutchinson, 1959, p. 18.

^② *Ibid.*, p. 19.

第三,“从西奇威克(1838—1900年)到今天(1958年),众所周知的英语道德哲学作家之间的分歧几乎没有任何重要性”,因为它们本质上均为效益主义论者,都认为特定情境下的正确行动就是有可能产生最好结果的行动,因而也都否认存在总是为错的行动。这与希伯来—基督教伦理学是相冲突的。她发表于1972年的另一篇论文《避孕与贞节》深入分析了传统性伦理学,极力维护家庭价值,再次显示了她道德推理的严格性。此外,著名的还包括《战争与谋杀》、《论国家权威的来源》、《就职演说:因果关系与决定》等等。

但与她所有的工作相关,安斯康姆的主要哲学兴趣在于逻辑哲学,譬如《第一人称》、《摹状下的》、《之前与以后》、《因果关系与外延性》等也都具有重要意义。她终生捍卫天主教所支持的亚里士多德—托马斯观点,即人是一种能进行推理的生命体,拥有一种理性的灵魂,作为伦理学核心概念的德性仅指人以理性指导激情而养成的习惯。《意向^①》一书也是主要论述两种推理如何产生两种知识进而出现两种哲学的。她对于哲学中逻辑问题的关注使得她对于许多问题的论述带有崭新的视角和可贵的价值,也令她本人可以毫无犹豫地按照信念行事,而且更加敢于公开为自己的信仰而战。另外,安斯康姆的作品特点与她同时作为分析哲学家、天主教哲学家^②、女性哲学家(她被认为是新女性主义中颇有影响的一位代表)的三重身份不无关系。尽管她在作品中所表现出的坚定信念在今天不会得到人人认同,但由于那是一位拥有坚强智识者的深刻信念(profound faith of a powerful mind),要真正拒绝她的这些观点,必须先超越她所给出的理性论证。作为一位追求真理的哲学家,安斯康姆较好地做到了言行

① 原本,“意向”一词在中世纪阿奎那的著作中就主要是一个逻辑学上的概念,他区分了第一意向概念与第二意向概念,在现代逻辑中演变成一阶逻辑与二阶逻辑的区分。

② 作为一位分析哲学家,安斯康姆曾写道:“分析哲学的特征,与其说在于学说内容,不如说是其论证和研究的风格。因此,各种不同信仰的人都可以从事这种哲学。不应该感到奇怪,一位虔诚的天主教徒也会做分析哲学。”

一致。一位评论家形容她的一生见证了一个“活出真性”（living the truth）的生命^①，这颇为恰当。因为她最后的一次重要讲话即在列支敦士登公国国际哲学院被授予教授席位时的就职演讲，也正是以“与真理为伍”（Doing the Truth）为题。

无疑，安斯康姆是一位值得慎重对待的学者，甚至可以说是现代史上最伟大的女性哲学家和 20 世纪最伟大的哲学家之一。由于她的大量作品以分散的论文形式出现，为方便感兴趣的读者进一步阅读，译者在附录中列出了其主要作品目录。事实上，要完全理解《意向》中各个主题，也很有必要掌握其更多相关的思想，甚至她的生活遭遇也会为我们提供必要的提示。她不仅以智识的原创和力量而著称，而且以其生活和思想的高尚伟大而著称。最后不能忘记，除了作为哲学家，她还是一位备受尊重的妻子和一位有着七个孩子的母亲。在她临终前的最后时刻，家人在她床前悲痛地诵读完最后的《玫瑰经》，她最后的意向性行动是亲吻她的丈夫吉奇。

在今天的普林斯顿大学有一个名为安斯康姆学会的组织，以纪念安斯康姆在生活和工作中对于精神世界、对于婚姻家庭毫无掩饰的献身。与安斯康姆一样，该学会拥有分析哲学家的“人文主义式”关怀，致力于确证家庭、婚姻及真爱之益（confirming the goods of family, marriage, and faithful love），促进一种社会氛围：性是高贵而有尊严的美好物；人际关系是值得肯定和支持的；女性主义与母爱并无冲突。通过密切关注社会学、心理学、医学、哲学、神学研究成果以及人类经验，开展智力活动，进而在家庭、婚姻、性伦理等方面采取一定的立场，他们坚信这样的立场能保护人之尊严，实现个体和公共福祉，有利于社会健康和繁荣。

在翻译期间，步入而立之年的我经历了人生最重要的事情：妻子

^① John M. Dolan, “G. E. M. Anscombe: Living the Truth”, in *First Things*, May 2001, pp. 11–13.

怀孕，儿子诞生，抚育孩子。这些经验增长了我对于安斯康姆人格的尊重。对于安斯康姆思想的认识，也增进了我对于婚姻、生命、家庭崇高性的感同。或许不仅仅是安斯康姆，其他许多哲人及其生命体验都能告诉我们：严肃的东西，值得我们真诚坚守，值得我们为之精细争辩，为之严格论证，即使这样做有时会是艰辛的。我要感谢家人对于我的理解，感谢他们所给予我的欢乐。

最后，特别的感谢要送给目前正在英国牛津大学做访问学者的北京大学哲学系教授陈波先生，在接受并完成本书翻译这一艰难任务的过程中，他给予了热情的指导帮助。其实，2000年以来，译者一直有幸得到陈波先生的无私关爱与坚定支持。他促进了译者本人的思想成长，也促成了本书中译本的出版。无论如何，本译著的出版与他的工作密不可分。

张留华

2007年11月

于上海浦东

Intention by G. E. M. Anscombe

Copyright © 1957, 1963 by G. E. M. Anscombe

All rights reserved.

本书中文简体字版由中国人民大学出版社在中国境内独家出版发行。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

意向/[英] 安斯康姆著; 张留华译. 2版.
北京: 中国人民大学出版社, 2008
(当代世界学术名著·哲学系列)
ISBN 978-7-300-09274-4

- I. 意…
- II. ①安…②张…
- III. 行为-研究
- IV. B848.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 058836 号

当代世界学术名著·哲学系列

意向 (第 2 版)

[英] G. E. M. 安斯康姆 (G. E. M. Anscombe) 著

张留华 译

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511398 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	北京新丰印刷厂		
规 格	155 mm×230 mm 16 开本	版 次	2008 年 5 月第 1 版
印 张	9 插页 3	印 次	2008 年 5 月第 1 次印刷
字 数	118 000	定 价	18.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

策划人/李艳辉

责任编辑/李 旻 吴冰华

封面设计/形式书籍设计·刘大毛

版式设计/赵星华

[内 容 提 要]

《意向》是一部20世纪英语哲学名著。自1957年首次出版以来，它已获得了现代哲学经典的地位，正如匹兹堡大学的罗伯特·B·布兰德姆所说：“安斯康姆的这部经典之作是所有后来关于行动的哲学思考的源泉。”

本书试图详细表明，我们关于何谓意向的那种普通的、广为接受的描绘产生的难以克服的问题必须予以抛弃；同时明确，意向性行动都是在某摹状下的，至少必须在摹状下进行判定。



《意向》为哲学探究开辟了一片思想领地，同时布下了沼泽和荆棘，能够设陷不经意的哲学家。尽管如此，它是一位不可或缺的向导。

——科拉·戴阿蒙德，弗吉尼亚大学

安斯康姆对亚氏传统和分析传统的融合是20世纪哲学的制高点之一；它不遗余力地捣毁哲学的自鸣得意，并激发新的哲学思想。

——迈克尔·汤普森，匹兹堡大学

《意向》是一部现代哲学心理学的经典。它在结构和文体上无愧为维特根斯坦式的——而且其对新领域的开拓，对崭新的问题、对被忽略的联系、对未加考察的假定的准确无误的把握，这也是维特根斯坦式的。这种写法的清新和深刻仍旧非常令人难忘。

——克里斯宾·赖特，圣安德鲁斯大学

