

20 条“哲学史研究规则”

彼得·亚当森 (Peter Adamson)

赵越 译

本文译自 Peter Adamson 的播客 [History of Philosophy without any Gaps](#) 文章。

不久之前我有了一个想法，那就是将我在学习哲学史时好的实践方法压缩成一份指导大纲，当做建议提给大家。如果一切顺利，这些规则都是能由播客内容来作为实例佐证的，而不是仅举些干巴巴的反例。这些当然并非真正的“规则”，而只是基于我有限经验中那些优良实践的建议而已。我很愿意听听其他的想法，并在这个网站里进行更深入的讨论。

这些“规则”基于这几年间非常不定期的博客更新，最终我凑足了 20 条。有了这个一网打尽的清单，读者就不必翻阅博客过去的文章了。

规则 1：同一个思想是可能不止一次地独立出现的

哲学史研究中的一个通病提醒我列出了这一条，那就是认为两个人物或传统提出了同一个思想，并立即在二者之间建立历史关联。比如说，原子论或单子论 (atomism or monism) 同时出现在古希腊和古典印度哲学中；或者，安萨里¹与休谟都探讨过因果性。的确，二者之间的相似性十分显著，它们之间也 *有可能* 存在历史关联，但相似性既不在这种关联中起作用，其本身也不展示这种关联。毋宁说，相似性只是引起我们追问，二者之间是否存在某种方向的影响。一般来说，最简单的解释只不过在于，人们对特定主题的思考会自然而然地导向特定的、彼此相近的一系列立场（比如关于物体是否能够无穷再分的问题，否认这一观点的就会成为原子论者）。

规则 2：尊重文本

这是我对所谓“宽容原则”²的个人理解。这一规则的最小版本需要我们假设，如果没有强有力的质疑理由，我们阅读的哲学文本应当是有意义的。这一点不仅对杰出的知名思想家成立，也适用于名气稍逊的人物：即便他们不是改天换地的创新者，他们也总不会一直

¹ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (约 1058 - 1111)，波斯裔伊斯兰哲学家、神学家、教法学家、逻辑学家和神秘主义者，逊尼派穆斯林思想史上的重要人物，被认为是怀疑论的先驱。其主要著作有《哲学家间的矛盾》(Tahāfut al-Falāsifa)。（文中注释均为译注。）

² principle of charity，由 Neil Wilson 于 1958-59 年命名的方法论原则，即在哲学与修辞学中要求尽可能理性地表达论者主张，并在论证中考虑其最好、最大化的表达，以此避免某一主张在表达时可能出现的非理性或逻辑混乱。

在写垃圾作品。同样，我们也需要意识到，除非是最近为止（上个世纪）的文本，任何留存下来并被你捧在手里的文本，都经历过被早期读者选择的过程，因此它们很有可能是颇为出色的。但即便不这么考虑，（至少对我来说）看来很明显的一点是，有用的哲学史并不包含搜寻矛盾和谬误，而是全力试着从文本中得出一条连贯有趣的论证线索。这当然并不是说历史人物从不自相矛盾或不会犯错什么的，但我们的阐释应当避免集中在这些失误上，除非我们已经努力过，却仍无法解决这些明显的失误。

规则 3：怀疑文本

就像我在播客里经常强调的那样，文本通常有漫长复杂的传承史。比如说，一部亚里士多德的著作最初于两千多年前被写下来，但很有可能在最原始的一份或一批抄本中就已包含了错误，这也许是由于抄写员听写的失误。而在传到我们手上之前，它又经历了一次次手工传抄，现存最早的抄本也已是抄件的抄件的抄件……这些现存最早的抄本来自拜占庭时期，也即亚里士多德死后很多世纪。当然，对一些更晚近的著作而言，情况还不至于令人如此丧气，但在印刷术诞生前的任何作品都涉及手工抄写，甚至在早期印刷著作里也存在着有待解决的语文学问题（philological issue）。这意味着，如果你真的想穷究某个近代以前的哲学文本细节，就需要意识到文本中存在的变异，因为它们可能造成文意的巨大改变。抄写员会犯下错误，将注释并到正文里去，又用他们自己的校订去修正在其抄件里发现的问题（不过这些抄写员也不至于太蠢：他们的校订也有可能完全正确！）。这还没考虑到直接篡改原文的可能性。当我特别提及有关阿维森那私生活放荡，并死于疝气疼痛这一情色故事时，就曾在播客里纠结过这个问题。后来我才通过最近一篇文章意识到这一点。该文推测认为，这个故事可能是后来被恶意掺加到阿维森那的一个弟子为老师所写的传记里的（见[相关那一期的评论](#)）。此事的教训在于，哲学史家需要同时也是语文学家，只有这样他们才能处理这类问题，我们还需要严肃对待那些研究文本传承的学者所写的著作，甚或与这类学者合作。

规则 4：尊重语境

播客的听众知道我经常会强调哲学产生的广阔历史语境。某种程度上，这一做法很明显是有必要的：举例而言，如果不了解雅典当时的政治处境，我们怎么理解柏拉图或亚里士多德的政治哲学？或者，如果不懂英国历史，怎么理解霍布斯呢？但历史语境能从更令人惊讶的角度与哲学产生关联；我最喜爱的一个例子就是早期伊斯兰哲学中对宇宙永恒性的争论，与当今关于《古兰经》永恒性或受造性的争论之间的并列对比³（虽然我在包括播客在内的很多地方都提过这种对比，不过事实上我还没发现有人同意我的观点，尽管我想它是对的）。

³ 伊斯兰教传统认为，《古兰经》是真主通过天使吉卜利勒启示给先知穆罕默德的，但经书内容是否与真主一样永恒存在，抑或如穆尔太齐赖派（al-Mu'tazilah）主张系出自真主后天创造，则存在教义上的重大争论。

在这里，我们或许会产生两种担忧。首先，哲学史的形态有可能变得偏重历史而忽视哲学。有些人谈起所谓“思想史”（history of ideas）时总是很轻蔑，因为其中的哲学理论不过是历史事件的一些反映而已。但我强烈感到哲学史既是一种历史也是一种哲学。理解哲学语境会帮助我们理解哲学论证，但浏览并评价这些论证同样也是一项哲学事业。另一种担忧在于，这条规则使哲学史研究变得几乎不可能了。我们是否真要成为专家，不仅了解全部这些哲学家，还要掌握他们生活的全部语境，包括从政治事件到社会环境，甚至经济生产的方方面面呢？基本上，我认为的确如此。因为并没有一个限度让你可以停下来：“好的，我已经学习了足够多的历史语境，再学下去也不会有什么帮助，也没有相关的东西了”。原则上讲，无论你对历史语境理解得多么透彻，它总值得我们去更仔细地观察。我们在特定时间和专业知识方面所能处理的对象才构成了我们的限度。就像我建议的其他规则，这条规则是一种永无止境的勉励，驱使我们朝向实际无法到达的理想目标前进。

规则 5：认真对待“小”人物

有了“不留任何缝隙”这条口号（即播客名中的 without any gaps），我想任何人都不会对这条规则感到惊讶。我试图在这个播客里澄清的关键一点就在于，如果你想理解哲学史，就不能只从一个伟大思想家跳到另一个，而忽视这中间发生的任何事。当然，著名的名字是吸引我们进入学科的第一个落脚点：我不会是唯一一个因为接触到柏拉图而爱上哲学的人。但即便你只是想理解著名的思想家，你也必须牢记他们是在回应他们之前或同时代的那些名气较小的人物。我们在播客里已见过大量这样的例子。更何况，如我们同样看到的，所谓“小”人物其实有着了不起的贡献。

先前被忽视的作者是被学者们例行公事地“发现”出来并推向前台的。举例来说，在中世纪哲学的播客系列里，我们发现先前颇为默默无闻的约翰·布里丹，如今却在二手文献中得到了不少关注。另一个需要思考的点在于，当你想到“伟大思想家”的时候，第一时间跃入脑海的都是男人。因而忽视“小”人物，就意味着漏掉了哲学史中女性作者所做出的贡献。在历史上，社会对女性的态度导致她们与男性同行相比，总是被视为无足轻重的人物。这其中的一些人，如沃斯通克拉夫特⁴已被当做重要思想家得到严肃对待，但在发掘那些不应被忽视的女思想家这方面，我们还有很长的路要走。

以上这些并不是说一个哲学史家花时间阅读柏拉图或笛卡尔这类名人的著作就是不合理的。他们都是艰深复杂、富有教益的思想家，也还将不断引起我们的注意。但作为一门学科，哲学史将得益于对第二梯队的更多研究工作。

规则 6：识记一些日期

⁴ Mary Wollstonecraft (1759 - 1797)，英国作家、哲学家、反蓄奴主义者及女权主义者。著有多篇小说和论文，《女权辩护》（*A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects*, 1792）为其最著名的作品。与无政府主义者威廉·戈德温育有一女，即作家玛丽·雪莱。

这一条看上去很浅显，但我提到它主要是由于记住一些日期真的十分便利。就像我有时在播客里提及的，我并没有对日期的敏感头脑，所以我就试着记住一些特别时间点当做标志——比如杰出哲学家的忌辰。这样你至少能对另一个哲学家究竟在此人之前还是之后出现有一个大致印象（一个不错的记忆点是苏格拉底逝世于公元前 399 年，因为你可以朝前推出前苏格拉底哲学的年份，也可以向后推出柏拉图和亚里士多德）。学习一些哲学界以外的日期也是个好主意，这能帮助你了解哲学家著作的语境是什么（参见规则 4）。

既然我是在讨论这个话题，别忘了在这个网站里提供的时间线（在上方的菜单栏里），它能给你提供至今为止我在播客里提到的所有哲学家的日期，还有链接指向包括他们的集数。

规则 7：问问你自己，为什么他们关心这些

这一条，以及后面几条规则都是为了避免时序误植（anachronism）。虽说这一点看起来很明显，但令人惊异的是，时序误植在哲学史研究中真的很难避免，所以我认为有必要把这个问题分成几个方面来谈。其中第一点，在我看来就是眼光过远。我们需要理解自己所研究的历史人物为什么关心他们各自提出的问题，而不是假设驱使他们思考的也正是困扰我们的哲学忧虑。通常来说，他们是由于某些历史语境中的原因才关心各自的问题（依然参见规则 4），比如前人所持的见解，或是他们哲学体系中的其他问题。考察究竟是什么将他们引导到了特定的哲学论证或讨论中，将有助于我们理解这些论证或讨论。

我最喜欢的例子是中世纪对世界永恒性的论争。由于现代物理学早已将之弃为陈迹，所以我们甚至会受此诱惑，将全部论争当成无趣的讨论。但如果我们深挖这场论争的动机（就像我在第 [144](#)，[161](#) 和 [252](#) 期里试着做的），我们会看到所谓永恒性论争其实并不止局限于永恒性。它关涉了上帝与世界之间的联系，以及更为抽象的，我们如何理解必然性与因果性的概念。

规则 8：阅读全部文本

我本来不需要再提到这一点！但我还是提了，因为事实上将单独段落、论证或观点从文本语境里提出来的做法非常普遍。也许最好的例子是我在 [第 205 期播客](#) 里提到过的，关于安瑟伦的本体论证明：这个论证本身可被容纳在一两页纸里，人们也总是只阅读这一处段落，却跳过这一论证出现的其余文本（也就是他的《宣讲篇》[*Proslogion*]）。事实上这个论证只是他把握上帝的漫漫尝试的第一步，如果不读完整本书，我们是不可能正确理解安瑟伦想做的的工作的。这个例子比较极端，但我认为它也很典型。

当然，多少还是有一些独立成篇的短文本，可以从其所出现的著作里摘出来单读阅读——比如有些用警句体写作的哲学家。但即便是这种情况，我们也不能假设（举例来说）诸如尼采的警句和断篇合集这类作品完全就是堆在一起的，没有考虑过结构或主题架构。另一类极端情况则是，人们经常只读一小段柏拉图对话，好像这些部分完全可以孤立地来理解；这种做法令我很震惊——尽管再明显不过，柏拉图在每一篇对话的统一性和结构上

都倾注了极大的心血（他甚至在《斐德若篇》[*Phaedrus*]里直接谈及了好演说的有机统一）。

不过毕竟，我们并不总是容易、甚至有机会将作品当作一个整体来读。有很多文本只有残篇保留下来，比如前苏格拉底哲学和早期斯多亚派；这一问题对中世纪手稿里那些佚名注解和笔记也同样成立，我们没法确认这些笔记作者还写过其他什么文字（如果有的话）。而当阅读整部作品成为主要任务，你就需要做很多工作；我不会告诉别人读《理想国》（*Republic*）的时候只读一卷是完全没用的，除非他们很快打算读完剩余九卷。相比起其他规则，要实践这一条是更理想化的。任何时候只要可能，我们就要考虑到作品其他部分的文本证据，例如考虑作者在作为整体的作品中试图做的工作，以及文本的这个特定部分在整个作品中起什么作用。

这也正好是避免时序误植的另一种方法。更加关注作品整体的目标和计划，我们就不太会基于独立篇章直接得出结论，并将不同时代的哲学关切强加到篇章上。

规则 9：学习术语

或许这也是一条很明显的规则，但还是值得再提。并不是所有的哲学家都发展了自己技术化或半技术化的一套语汇，但大部分人还是有的（有时候也有不仅不担心术语问题，还从中发展出一套理论的人，比如说柏拉图）。当阅读任何哲学家作品时，你都需要知道哪个词有其特定技术含义，以及这个含义是什么——显然这至少需要足够了解作品的第一语言，好在问题中追踪这些术语（其实我本考虑过要列一条更宽泛的规则，指出“要学习文本的第一语言”这项任务，但我担心这一条会挫伤人积极性：就算不懂古希腊语，还是请读读柏拉图吧！当然无需多说，如果你不懂希腊语就不能真正阅读柏拉图，这一点还是不言自明的）。

这也是一条能使人避免时序误植的规则。我们越了解某位哲学家的语言（不仅包括在他/她的时代一般的术语用法，也包括这个哲学家独有的术语用法），我们就越能避免将自己对这些术语含义的假想强加进来。有很多已被学者指出的例子，那些阐释者错误地选取了某个词语在我们今天的意思，而这些词在当时却有另外不同的含义——我能想到的一个例子就是亚里士多德的“原因”⁵。防范这类错误产生的最好方法，就是贯穿哲学家的作品去寻找这个词的用法，并利用这一作品和同时代其他作品的语境，来更好地把握这个词确切的含义。

规则 10：沉默并不比言语更响亮

当你在读哲学家文本的时候，最有诱惑力的事情之一就是假定，如果你读的哲学家并没有提及某些你期望他提到的东西，那么他们就是刻意把这些东西略去了。当对前人的暗指，暗含的前提，对历史或宗教背景的指涉等等这些东西缺席时，都会导致看似响亮的沉

⁵ 近代哲学，如笛卡尔以来谈论的“原因”更偏向机械的外在原因，而亚里士多德的“四因说”则包含了形式因、质料因、目的因这三个超出近现代哲学承认的“原因”。

默。当然了，每个历史学家的工具箱里都该有一份警惕，那就是一个哲学家总是有可能刻意不提某事的。但这一工具需要非常小心地加以使用。我们期望某个哲学家说的东西，将在很大程度上是由我们的兴趣和哲学世界观决定的，所以打破这条规则也是导致时序误植的根源之一。这在我们理解哲学家的智识和历史语境时同样成立，因为我们的理解无可避免地是片面的。我们也许会想，一个哲学家怎么能不提这个历史事件呢，在我们看来它分明是如此关键……他们一定是刻意避开不谈这件事的！最糟的情形是，这种阅读方式允许我们在蛮横的狂热状态下，将自己的思考关切投射到文本上去。

究竟需要多么确切的证据，才能让我们论证的确存在响亮的沉默，这是一个有趣的问题；一类这样的许可或许是哲学家确实告诉过你，他有些论点是被迫隐藏起来的（比如迈蒙尼德⁶在其《迷途指津》[*Guide*]的著名导言中所做的）。但一般来说，相比其哲学家已经说过的东西，从他们未曾说过的内容里挖掘其首要考虑和观点更容易犯错误。

规则 11：批判思考

从上面那些对时序错乱的担忧中，你可能会得出印象，觉得我只是担心无法“正确地贴近文本”，的确，我认为这是处理任何历史材料的第一步。然而，就像我在上面说过的，哲学史固然是一种历史，但它也是一种哲学！哲学不仅出现在你重构观点的时候（因为你需要将文本的观点“从中抽离出来”并使其具有意义，而这是一项哲学的任务），也在于评估你读到的论证，而且最好就其全部复杂性和历史语境来加以理解，等等诸如此类。

我想在这里提到在英国教学时我们经常强调的一点（我发现在德国强调的少一些）：从哲学教育的最开始，学生在文章或班级讨论中就不应仅仅总结并呈现文本，还要说出自己对文本的思考，考虑可能的反面论证等。当然，这经常意味着学生会尚未完全理解的前提下，就被要求批判地评价某个论证或观点，但无论如何这是一条好的进路，因为它训练了学生批判地思考他们所读的东西。

这么做明显的一条理由在于，归根结底我们恐怕还是有兴趣搞清这些哲学见解是否为真

（ture）的！但即便你的动力是纯粹历史性的，你也需要经常下苦功去批判思考某个哲学家的观点，好理解为什么随后的哲学家（甚或是这位哲学家本人在反思后）会以特定方式批驳或发展这些观点。

规则 12：考虑读者

一个好的作者、教师和演讲者总会考虑到他写作的对象听众；考虑什么会引起它们兴趣，他们会关心什么，他们已经知道和想学到的又是什么。显然不是所有的哲学家都是好的作者、教师和演讲者，有一些哲学文本看起来写作时也没有考虑特定读者（甚至带着“听众就该下地狱！”的态度）。但一般而言，文本在写作时多少会对读者群至少有一个概念。这可以成为我们阐释文本时的重要指引。比如说，了解哲学家假定他们指向的听众具有什

⁶ Moses ben Maimon，或称 Maimonides（1135-1204）。出生于西班牙的犹太哲学家、法学家、医学家。《迷途指津》（*The Guide for the Perplexed*）为其重要哲学与神学作品，融合了亚里士多德主义与拉比传统。

么背景知识，或者这些听众可能知道什么其他文本，这都是至关重要的。一个具体的例子，就像对于古希腊人来说，荷马和赫西俄德在他们心中的地位，无论我们怎么高估都不过分，同样，圣经在中世纪读者那里也是这样——这些文本甚至只需要一个词或一个模糊的暗示，就能令人心领神会，就像我们能通过一个词或一句话想起一部电视剧或电影那样。相同地，在思考作者如何针对听众形成论证时，考虑如下因素是很有用的，比如，一个读者心中可能具有的首要神学关切，或是其首要政治观点等：为什么这些论证间接暗示了三一论，或者隐含了君主制的合法性？

结论在于，哲学史家需要尽可能多地知道文本的读者可能是什么样的人，也需要尽可能多地了解这些读者的所读、所知和所想。显然，这一点与更广泛地了解历史语境有关，但这是一项比了解历史语境更具体，某种程度上也更具挑战性的任务，一个人甚至不可能充分考虑到这些，因为就大多数时代而言，我们很少有希望能踏入当时的读者群，并完全与之契合无间。因而，这也是一条理想化的奋斗目标。

规则 13：认真对待隐喻

哲学史中充斥着隐喻，类比和明喻——从柏拉图的洞穴到新柏拉图主义的“流溢”再到罗尔斯的“无知之幕”。总的来说，我非常支持将这些哲学文本中的“文学性”特征加以认真看待，比如结构、角色塑造或是戏剧编排。隐喻是一个特别有趣的个例，因为人们需要决定这些隐喻如何具体地加以应用。显然很多哲学隐喻都被极细致地解读和分析过了——没人会说柏拉图的洞喻未曾得到过足够关注。尽管如此，我认为还有很多这类隐喻需要更深层的思考。举例而言，我以前写过一篇文章，探讨了古代哲学中一个广为传播的倾向，即将下列事物相互进行类比：个体（或灵魂）、家庭、城邦以及宇宙。描述这些隐喻具体如何变现、以及它们在哲学家思考方式中如何起作用是很有用的。将城邦或其他社会与宇宙加以类比导向了对君主制的论证，因为宇宙也像城邦一样被单一的神圣原则所主宰（或者是否有其他方式，能让它们从头展开类比并为其政治上的先入之见加以辩护？）。而随之而来的问题则是，一个隐喻如果具备论证分量，那么它究竟有多大——一个哲学论点是否仅因其被隐喻的修辞力量所阐明，我们就更容易被其说服？还是想想柏拉图的洞喻，如果只是如下的平铺直叙而非隐喻，是否会减弱其共鸣：“我认为人们在日常生活中所关注的只是真实事物的影像，而不是真实事物本身”。不过共鸣本身并不会使哲学立场更具有说服力……抑或的确如此？无论如何，这只是一个例子，可用来佐证一条更为普遍的规则，即我们需要注意文本的文学性特征；我会很有兴趣听到你有什么其他的例子。

规则 14：认真对待宗教

好吧，这一条可能会有争议。但自从我开始写中世纪哲学的播客稿以来，已经对此考虑了很多，因为我浏览的所有中世纪哲学文本中几乎都深深牵扯了宗教。我在写稿时会反复考虑如何呈现材料，好让它们既有趣，又能与不太关心宗教一类东西的听众产生关联，而不至于错误呈现材料，或者让对宗教不感兴趣的听众感到无聊。无论如何，对我来说看来重要的一点就是要牢记，哲学史中绝大多数可供我们研究的人物都曾是宗教信仰徒。这不

仅在中世纪拉丁基督教徒中成立，同样也涉及古代多神教思想家。我们可以设想在这 100 期播客里提到的几乎全部思想家（也就是在早期基督教来临之前）在生活实践中都是多神教信徒，这里面还包括苏格拉底、柏拉图和亚里士多德这类顶梁柱人物。他们或许对当时的宗教有过文化上与众不同的诠释，但某种意义上这些诠释自身也是宗教性的（我的意思是说他们相信神圣实体[sacred entities]存在，并且很有可能参与了崇拜行为）；对我们而言更重要的是，他们认为有必要将宗教引入他们的著作当中。因而，宗教问题就（在不同程度上，但总在某种程度上）被编入了我们所读的那些古代作品的脉络之中，这一点在中世纪时期和近代早期不同门类的文化中当然也同样如此。而如我们在印度哲学的播客系列里所见的，宗教也在其中扮演了重要的角色。据我所知，现在大多数欧洲与美国的职业哲学家似乎都是无神论者，但这不过是很晚近的发展结果，就算能在较早时期偶尔找到一个无神论者（常举的例子是休谟），这一点也无法改变。

这一点对历史学家意味着什么？首先，这意味着我们需要像学习历史语境的其他方面那样，对宗教语境有所了解。这一点并不令人意外。但这也意味着更具挑战性的任务，即对哲学家的信仰抱有客观开放的态度。既然我们是哲学史家，我们的目标就不该是在自身有宗教信仰的前提下，寻找宗教启迪，也不该在自己没有信仰的时候，揪出伟大的宗教性作者的错误，并用来强化自己信仰的缺乏。相反，我们应该理解宗教观点如何与哲学观点相互作用，并对后者产生影响——比如，奥古斯丁对恩典的思想是如何被[自由意志的观点](#)所影响的。事实上，我还愿意进一步指出，我们其实不必将思想家世界观中“宗教的”方面与“哲学的”方面对立起来，并担忧哪些方面才是“哲学的”。多数情况下，二者间的界线都是模糊甚至不存在的，我们也无须对此感到紧张。我从这个网站的留言评论中看到，有些听众认为哲学是与宗教背道而驰的；无论如今拥有这样的哲学立场能有什么益处，这都绝不是开始哲学史研究好的起点。

当然，这并不是说一个人的宗教信仰就是无关宏旨的。如果你是一个无神论者，当你尽全力去理解了安瑟伦关于上帝存在的本体论证明之后，你最好能指出其中存在哪些错误！只是正如我之前讨论的规则中讨论过的，第一步也是最具挑战性的一步，就是去理解你所阅读的文本，并将宗教当做其中的一部分加以认真对待。

规则 15：对于什么算是“哲学”保持宽容态度

某种程度上说，这一条是对上一条认真看待宗教规则的一个概括。我想在这条规则里指出的一点，也是常被人注意到的明显起点，那就是直到很晚近的时代（约在最近两个世纪）之前，“哲学”这个词包含的内容都比我们今天多得多。直至启蒙时代，我们现在所称的“科学家”还自称为“自然哲学家”。当然，这件事也可能只意味着词语的含义改变了。但我们需要记住，历史上的人物常把一些如今看来早就不“哲学的”研究主题当做“哲学”的一个部分或重要题目；他们并没有我们这样的学科边界意识，所以他们常随意地从认识论与形而上学这类题目转到类似天文学、数学或医药学的题目上去。所以我在播客中常花精力去留意“科学的”甚至“伪科学的”主题，并谈到诸如医药学、天文学和占星学这类主题。但还不仅仅是科学：这只是历史上与哲学相邻的一条边界；另一边，在哲学与神学及神秘主义之间，边界同样模糊甚至不存在。我不会再强调神学这一点，只是想提一下谈伊斯兰

世界的那几期，我们在那里谈到的哲学都呈现在凯拉姆⁷（系统神学）之中。我们也在[苏菲派](#)⁸和[卡巴拉主义者](#)⁹那里见到了一些哲学上非常有趣材料，它们共同受到否定神学¹⁰的影响并重新利用了其观念，比如对灵魂的论述等等，都经过了从哲学到神秘学或者反过来的历程。就连[伊斯兰教学法](#)¹¹这样的题目也深受伦理学与认识论的作用。

从以上这些可以看出，历史学家不应将视野局限在我们认为是“哲学”的那些文本、人物和思潮上。哲学材料不因其所出现的时代而成其为哲学的，而是（长话短说来讲）因其哲学趣味。

规则 16：尊重有关文本的文本

有一整类传统上饱受拣选的哲学文献，即评注作品。这实际上是一大堆有关另一些哲学文本的文本，其中既包括评注，也有术语汇编（glosses）和摘要（epitomes）等等——我实际上是指所有这类作品，但为简明起见，我主要只讨论“评注”作品。一个好的例子，也是对它们的偏见如今基本上被战胜了例子，就是那些古代晚期¹²那些数量庞大的、针对柏拉图、亚里士多德和其他哲学作品所写的哲学性评注。感谢 Richard Sorabji 的[古代评注者计划](#)（我在伦敦时曾为之工作过几年），这些评注现在大都有了可靠的英文译本，并被出色地整合到了哲学史当中。同样，在中世纪拉丁哲学和伊斯兰传统中也有大量评注。事实上，有一个广为人知的谜题就是，为何伊斯兰世界的哲学活动在十二世纪后走向衰微，原因之一就在于那之后的哲学作品总是采取术语汇编和评注的写作形式，而这样的形式总是有被人轻视的危险（关于这个问题，我在播客里我[采访了 Robert Wisnovsky](#)）。

至少有三个理由促使我们认真对待此类作品，并将其纳入哲学史之中。首先，这些作品依然能够履行其最初的任务，即阐明其所评注的文本。[阿芙罗狄西亚的亚历山大](#)¹³不仅自己是一个超凡的哲学家，同时更对亚里士多德作品有着透彻详明的理解（更不必说他的母语就是古希腊语！）。因而当亚里士多德原文中出现文本或哲学义理问题时，他就成了一位极有益处的领路人。——这当然不是说他的诠释总是对的，但他的评注的确总是值得参考。老实说并非所有评注者都达到了他那样的水准；也许[阿威罗伊](#)能够与之匹敌，他也写有富于洞察力且引人入胜的亚里士多德作品评注。但最简单的事实是，一部评注能够留存至今，总是意味着许多代读者都认为它的确不无裨益。

⁷ Kalam，或译认主学。教义学。本义为“言论”，“对话”，引申为辩证。伊斯兰信仰的基本学科之一，阐述伊斯兰信仰的总纲。

⁸ Sufis，苏非主义是伊斯兰教中广为传播的神秘主义实践，相信能够通过冥想、诵经等手段接近真主，其教义理解，崇拜仪式及学说上与一般穆斯林有一定区别。

⁹ Kabbalists，卡巴拉指犹太教哲学中的生命树，是犹太教神秘主义中的重要象征。

¹⁰ Negative Theology，广泛分布于亚伯拉罕系宗教及古代多神教中的一种思想倾向，即否定对神圣对象的具体描述，将其视为对神圣物的人为限定，而强调超越外在形式，通过内心感受并亲近神圣对象。

¹¹ 伊斯兰教学法中既包含教法沙里亚（sharia），即根据《古兰经》与圣训确立的宗教义务，也包括菲格海（fiqh），即教法学家根据前者创立的新法。为了使后者符合教义，教学法上往往需要运用很多原则与论证。

¹² 这里大致指罗马帝国中期及其后，约 3-6 世纪时期。

¹³ Alexander of Aphrodisias，盛年在 3 世纪的漫步派哲学家，曾被罗马皇帝塞维鲁任命为雅典漫步学派的掌门，著有相当多高质量的亚里士多德作品评注及原创作品。

第二，评注者自己也是哲学家，并且经常在评注的文本中加入有趣且原创的东西——有时这一做法与评注的原意是相左的，但你仍可以在一篇文章的评注中找到吸引人的内容。这一点尤其经常在评注者遇到原文本中的疑难时发生，他们不得不脱离文本开始创新——比如当一个柏拉图主义者评注亚里士多德的时候就是这样——这样的创新可能以非常细微的方式呈现出来，比如在复述原文本时，一个轻微但关系重大的词语替换。

第三，哲学评注活动本身就有某种哲学的成分。过往的评注者们所做的，与我们今天阅读历史哲学文本时所做的十分相似：我们都试图弄清文本的意义，并找出其中真的东西。一个评注者对待文本时采取的方法和预设也能给我们的实践带来启迪。比如，这些评注者是否也应用了“宽容原则”，以提供能使原文显得真确，或至少融贯可信的读法？如果确实如此，他们又是怎么做的？读到这里你会明白，我确信研究哲学史本身就是一种哲学事业，而除了前人那些关于文本的文本以外，没有什么文字能更好的说明这一点。

规则 17：关注原始文本，而非二手文献

我经常告诉我的学生：“我永远希望你们多读一遍原始文本，而不是去读一篇二手文献。”这样说的重点在于鼓励学生形成自己对历史文本的印象和分析，而不是重复学者针对文献所写的研究文章。这并不是说二手文献毫无价值。由我来说这话颇有些虚伪，毕竟我自己也写这些文章！但一个研究者的确需要细心考虑如何使用这些二手文献，并在阅读原始文本和学者的文献之间取得平衡。我想这对所有人来说都是很好的经验法则——从刚入门的学生到专业的哲学史家——那就是努力关注原始文本，并在将视线转向二手文献时，对自己想要搜寻的东西有一个清晰的概念。二手文献的一些用途是有益无害的，比如：

·它有助于提供原始文本的历史语境，比如作者想回应的其他文本，一般来说只读原始文本是不可能知道这些的（编者注释会指出其他文本来源或提供对比，当然它们本身也是“二手的”插入说明，而非原始文本的一部分）。

·如果你要写关于某个原始文本的新研究文章，显然需要知道别人已经说了什么，这样就不至于白费力气重新发明车轮。

·宽泛的二手作品（如这一播客和基于此出的那些书）能给人一个大致感觉，知道有什么原始文本存在，又有哪些值得进一步研究。用我以前打过的一个比方，这个播客就像一本旅游指南，它能告诉你哪些城市和名胜值得一游；但你不能只读旅游指南，而是应该实地走一遭。

用二手文献帮助你理解原始文本时会出现一些陷阱，它能在你自己还没想到的时候，替你做出区分或给出观察。这一点当然也是很有用的，事实上这也总是我们阅读出版的哲学史著作的目的所在。但这也是十分有害的。因为阅读它们就等于冒了风险，不去用“新鲜眼光”亲自阅读原始文本，而只能看到别人已经提出的问题和给出的解答。因此，我对学生

的建议在于：当遇到疑难问题，先整理自己的想法，再去拿别人的研究和你自己的理解进行对比。

规则 18：不要过度本质主义

在为了播客阅读印度哲学的书时我曾卡过壳，尤其是在一些比较老旧的二手文献里，你总会遇到这类断言，诸如“对自我的兴趣在印度世界观中是很基本的”，或“非暴力精神深深根植于印度文化的人道主义之中”。这些断言同时来自印度学者与非印度的学者，总是变成一种恭维之词。对我的思考而言，这些话不仅过分还原，老实说还很蠢。有一个例子就确实启发了我提出这条规则，当时我读到一位作者说非暴力（ahimsa/不害）在印度世界观中非常基本，所以 20 世纪中叶印度史上声势浩大并以悲剧收场的暴力行为，必定是对印度人原本天性的某种褻渎和逾越！那些看似可疑的理论总是对反面的事实真相视而不见。人们也可以在其它文化中发现这类现象。我经常看到类似说法（不只是在老旧文献里），指出伊斯兰教是“和平的宗教”，是“宽容的”，或反过来说它“偏狭固执”等等。

事实上，包括宗教文化在内的各类文化，总是复杂并充满了种种争论，且是随着时间不断发展的。所以我们应该将其视为一种历史现象，而不是仅仅停留于某种过分本质主义的特性，像是一切接受既有宗教的信徒或某一给定文化的成员那样。或许在对待文化或地理区域时做到这点，要比在看待宗教时更为容易。设想印度人从《奥义书》（*Upanisads*）时代至今，总体上都对某种特定哲学观点甚至伦理准则有什么认同甚至倾向，实在是十分滑稽可笑的。而这种想法的背后，是我们对刻板印象的强烈需求在作祟——就如同说意大利人是情绪化的，而德国人喜爱规章制度一样，印度人也被想象为执迷于探求自我，并一致赞同非暴力观念。

而当看待宗教时，问题就变得更为棘手了。我想我不得不需要承认，一个真实的穆斯林可能会对什么是伊斯兰教“真正承认的东西”深信不疑，比如那些建基于《古兰经》和圣训诠释之上孰正孰误的东西¹⁴。但我看不出一个非穆斯林，甚至一个穆斯林哲学史家在以其历史学家身份写作时，有什么理由在这些框架里进行思考。相反，问题应该这样提出：“真实的穆斯林在这么一段时期内信仰他们宗教中的什么内容？”任何一个深入了解过本播客关于伊斯兰教那几期的人，都知道这个问题的答案就和里面谈及的思想家数量一样多，更何况是我没有涉及到的那些人。

这一点对哲学史来说尤其关键，因为存在一种世界范围的趋势，即期望某种特定的哲学传统（特别是那些所谓“非西方的”）能具有某些别具一格的，本质性的特性——更“具灵性的”，更有“宿命论的”，或者其他随便什么特征。这是一种很坏的理解途径。在任意一个重要历史视域的传统中，我们更有可能发现的是张力和争论，而不是能够将这一传统内全部思想囊括其中的什么总括特征。假设某种文化中经常重复出现的思想从某种程度上源于

¹⁴ 在基于《古兰经》与圣训建立的伊斯兰教法学中，关涉人的行为方面有五种分类，即五判决或艾哈卡姆·赫姆赛（al-Ahkmal-Khamsah），其中包含法里则（fardh），即义务或天命、穆斯泰哈卜（mustahabb），即值得嘉许的行为、穆巴哈（mubah），即中性的许可行为、买克鲁海（makrooh），即小禁或受谴责的行为以及哈拉姆，即被禁止的行为（haram）。

该文化懒惰的固有特性，确实是一条捷径；它回避了这个更有趣的问题：这类思想的泛滥背后究竟有什么历史的或智识的原因？

*

规则 19：对行话保持警惕

我认为这一条对所有人文学科的写作都是良好的建议，但尤其关系到哲学家和哲学史家。现代哲学，无论是分析的还是大陆的（姑且用这些本身就成问题的术语），都高举令人生厌的行话，和诸如用于缩略的逻辑符号以及标了序号的命题这类技术工具。这么做当然有其原因：哲学在诸学科中，特别关注精确性和严谨性，而形式化语言与术语则可以十分精确。但分析哲学家总是在能用日常语言说清楚的前提下使用技术记号，给他们的读者带来不必要的麻烦，或者指望读者们能时时记住那些标了数字的玩意都代表什么（最近为了做播客我读了一本书，里面充斥着标了序号的命题，以至于需要好几页附录来单独列出来，逼着读者不断在正文和附录之间来回翻来翻去）。而在“大陆”哲学那里的丑闻，则是同行阅稿人接收那些用他们那一套说话的雷同文章。每一次当你引入一个新的术语、简略形式或者标签的时候（比如“参见前文某个代号为 P 或 4* 的命题”），你都是在给读者制造障碍，而这样的障碍累积下来就会使你的文章几乎无法供人阅读。当然，这些用法总是能得到辩护的，因为对一些听众而言不可理解的东西，总会在另一些特殊读者那里简明易懂。但我们还是应该提出这样一条规则：不要形式化的语言，或使用行话，除非这样能使文章更清楚严谨，值得读者忍受你加给他们的这些负担。

之所以这一条特别关系到哲学史有两个理由。其一在于当代技术工具和术语的应用有导致时序误植的风险（你已经知道我对时序错乱是什么态度了）。我最喜欢用的例子就是“反过来的 E”或存在量词 (\exists)，比如 $\exists x$ 就读作“存在一个 x”。你可以很快在那些讨论古代哲学的书里找到这个符号的应用例子。古代人当然没用过这个符号，但这不是问题关键所在。问题在于人们可以花很长时间争论古代思想家是否拥有能与这个量词用法一致的存在概念，是否一切都可以放到这个“x”的位置上。只需想象一下，如果你坚持上帝、一个受造实体或一个受造偶性必须是在同一个意义上“存在”或“是”的，只因为它们都可以被 $\exists x$ 中的同一个 x 所替换，那么阿奎那会对此作何评论？同样地，使用某些现代哲学的术语会掩盖一个有趣的事实，那就是早期思想家并不具有这些术语所代表的精确概念或预设。再次强调，我并不是说这一点是绝对成立的，我自己也会使用像“折衷主义者”（compatibilist）或“物理学家”这类术语来称呼 [斯多亚派](#)。但你必须在头脑里清楚知道这些术语的含义，以及它的使用是否正确。

第二个原因则是历史文本通常有自己的术语（参见规则 9：识记术语）。当然使用这些术语不会造成时序误植，除非你把一个历史时期的术语用到另一个时期上去。但无论如何，这都是读者理解的阻碍。我很讨厌有人在写关于亚里士多德的文章时使用未翻译的古希腊语，或者讨论阿维森那时用未翻译的阿拉伯语。这就像是在文章开头注明“不通此门语言者不足与之交流”。同样还有不加解释地使用行话（比如在讨论中世纪哲学时用了 "supposit" 这个词代表自立的个体实体却不 [加以解释](#)）。当然在这里，规则也不是绝对的。你可以写一篇详尽探讨某个原始术语的文章，而这就不得不假设读者已经懂得术语的原本语言。又或者你写的东西只打算给中世纪哲学的专家们阅读，如果你再提一遍他们早就知

道的东西只会惹人厌烦且十分无趣。总而言之，我的经验建议是，尽量避免为理解树立不必要的障碍。

规则 20：事情总是远比你想象的更为复杂

我给最后一条规则考虑了几条备选项，比如“识记一些地理”绝对是个好主意（与规则 6 对比：识记一些日期），或者鼓励人们不要只从一类文化或一个哲学分支里探索哲学（比如不要只局限于伦理学，也要了解认识论等等）。但最后我决定了这条最好的建议来作结：“事情总是比你想象的更为复杂”。某种意义上，这句话囊括了上述所谓“规则”的核心信息。与一般意义上的往日历史一样，哲学史也是非常复杂的，如果你真的想要理解观点是如何又为何发展的，那么你想要或需要知道的东西就没有什么真正的界限。所以我在上面提出要探索历史文本的语境，以及要去了解不太知名的作者等等。

但我也站在哲学史家的核心任务这个角度上提出最后一条建议的，这一任务就是阅读哲学文本。多年来我参与过不同的哲学阅读团体（不仅是和 M.M. McCabe，她是我在伦敦国王学院多年的同事），并从中学到了一件事：凡是优秀的哲学文本，你越是长期仔细地阅读，就越能持续从中获得洞见。当然从实践角度上，你不可能一直只对着一页书翻来覆去地读，即便这一页是柏拉图或康德写的。但人们总要和下面这种想法作斗争，比如“好，我基本上把握文本的重点了”或“我已经知道作者在这个问题上是怎么想的了”，然后就迅速跳到下一步去。慢慢读，反复读，这是至关重要的。而当读到结尾，提醒自己你所读的文本比你所认为的更为复杂也是十分有用的。最好假设你还没有完全读明白文本。当然不是每一个文本都值得这么小心谨慎；也许即便是柏拉图的著作里也有不用细读的部分（尽管我还没有找到）。但当你面对任何文本的时候，以及面对作为整体的哲学史的时候，假设前方还有更多值得探索之处总是有益无害的。