清华哲学文库

思想的立足点

维特根斯坦《哲学研究》中的一个主题

[葡]查尔斯·特拉维斯 (Charles Travis) 著

陈楚淼 马 健 译

唐 浩 审校

清华大学出版社

北京

北京市版权局著作权合同登记号 图字：01-2022-0485

© Charles Travis 2006

Thought's Footing—A Theme in Wittgenstein's Philosophical Investigations was originally published in English in 2006. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. Tsinghua University Press is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

版权所有,侵权必究。举报: 010-62782989, beiqinquan@tup.tsinghua.edu.cn。

图书在版编目(CIP)数据

思想的立足点: 维特根斯坦《哲学研究》中的一个主题/(葡)查尔斯·特拉维斯著; 陈楚森, 马健译. —北京: 清华大学出版社, 2023. 11

(清华哲学文库)

书名原文: *Thought's Footing—A Theme in Wittgenstein's Philosophical Investigations*

ISBN 978-7-302-64463-7

I. ①思… II. ①查… ②陈… ③马… III. ①维特根斯坦(Wittgenstein, Ludwig 1889—1951)—哲学思想—研究 IV. ①B561.59

中国国家版本馆 CIP 数据核字(2023)第 153795 号

责任编辑: 梁 斐

封面设计: 常雪影

责任校对: 薄军霞

责任印制: 丛怀宇

出版发行: 清华大学出版社

网 址: <http://www.tup.com.cn>, <http://www.wqbook.com>

地 址: 北京清华大学学研大厦 A 座 邮 编: 100084

社 总 机: 010-83470000 邮 购: 010-62786544

投稿与读者服务: 010-62776969, c-service@tup.tsinghua.edu.cn

质量反馈: 010-62772015, zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印 装 者: 三河市东方印刷有限公司

经 销: 全国新华书店

开 本: 170mm×240mm 印 张: 15

字 数: 276 千字

版 次: 2023 年 11 月第 1 版

印 次: 2023 年 11 月第 1 次印刷

定 价: 99.00 元

产品编号: 092187-01

Foreword ●

中译本序

如果有人调查一下自维特根斯坦死后哲学界对其后期哲学的反应,那么其核心作品《哲学研究》会显得有点像一个罗夏测验^①。对一些人来说,他令人厌恶,甚至更糟;另一些人则对他忠心耿耿,就像对一个教派一样。这里的任何一个极端无疑都是对他作品中某些东西的回应。在我看来——作为一个不在任何一个极端的人——在维特根斯坦的作品中,每一方都有一些东西可以回应。无论如何,维特根斯坦的著作都有其特殊之处,而这解释了为什么它们会引起如此多样的反响。维特根斯坦自己在《哲学研究》的序言中指出了这一点,他写道:

起先,我的本意是归拢成一本书,而对于其形式,我在不同的时候有过不同的设想。不过,根本上说,书中的思想应该以一种自然而平顺的条理从一个主题推进到另一个。

在几次将我的思想熔接成这样一个整体的失败尝试之后,我意识到这永远不会成功了。我能写出的最好的东西始终只能是哲学评论。……我们被迫在一个广阔的思想领域中纵横交错地行走,在各个方向上萦回。本书中的哲学评论就像是在一次漫长而迂曲的旅程中产生的一组风景速写。

我最常希望维特根斯坦未曾这么快就放弃写一本有条理的书。不过,他没能做成,或者索性没能去做,对我们来说或许也有好处。因为在我看来,如果事先对于自己发现什么哲学问题值得探索没有一个想法,就根本无法进入《哲学研究》。在广泛的可能选项中——至少对我来说,在哲学大部分的中心地带(广义的形而上学和认识论),我们很可能会发现切中肯綮的评论。有时人们可以为这些问题中的

^① 罗夏测验(Rorschach test)是由瑞士精神病学家罗夏(Hermann Rorschach)于1921年首先提出的一种投射型人格测试。测试首先向被试展示若干张由墨渍随机形成的卡片,然后要求被试回答他们认为卡片看起来像什么,主试继而根据其回答来诊断被试的人格特征。——译者注

某一个正是维特根斯坦所关心的问题给出一个合理的理由。当这可以做到的时候，这也是很有意思的。随着我在自己的哲学发展中进步，被我发现有吸引力的问题也有些变化。然而我仍然发现它们在《哲学研究》中以相当独特和有益的方式被谈及，即便是以我此前并未看到的方式。

2005年夏天，当我完成这本书的手稿时，我认为《哲学研究》是在处理一系列有序的、相互联系的问题，直到大约一半的地方，开始变得有点不那么有条理，但仍然充满了对**我**看到的问题的评论，而我现在看到的问题，在他的书中有所呈现。我围绕这些问题安排了**我的**这本书。我在这里简要地重述一下这些划分。

首先，众所周知，《哲学研究》以对**语言游戏**这一概念的引入开篇。正如维特根斯坦所坚持的，一个语言游戏会是一个参照物。但与什么相参照呢？我在2005年可能会更多地强调一件事，那就是维特根斯坦非常随意地使用了一个德语的摇摆词（所谓摇摆就是在小组不同的概念之间来回转换，而不对任何一个采取明确的立场）。我指的是德语词“Satz”，它有广泛的含义。至少有三种高度相关的东西，是一个“Satz”可能所是的。第一，就是一门语言中的一个句子。第二，一个言语行为（一种看法是，在一个场合中嘴里说出的话，即某个特定的历史事件），这第二个选项把我们带到了**思想表达**中的一个核心组成部分。第三，“Satz”至少可以用来指代类似弗雷格所说的“Gedanke”的东西，即既非空间亦非时间的东西。这在复合名词“Lehrsatz”，或“定理”中最为明显。现在在我看来（我想当时亦然），这三种可能性中的第二种才与维特根斯坦的关切最为相关。无论如何，我当时认为并继续认为，这个概念的主要应用不是作为构建一个语言的语义理论的工具。

接着，最初对语言游戏的讨论转入了对“家族相似性”的讨论。我现在注意到，我们可以认定这一讨论与维特根斯坦在《蓝皮书》中的一段评论有本质上的关联：

为了弄清一个通称词项的意义，人们就得在其所有应用中找到共同的元素，这一想法禁锢了哲学研究，因为它不仅徒劳无益，还致使哲学家以为具体的例子无关紧要而漠视之，而唯有它们才能帮助他理解这个通称词项的用法。当苏格拉底问到“什么是知识”这个问题时，他甚至没有将列举知识的例子作为一个初步的回答。（《蓝皮书》第19—20页）

家族相似性的概念被用来打消我们对贯穿一个“通称词项”或概念的所有应用的共同元素的想法。（在这里，或许有人也想到这个传统的观念，即一个概念可被一组“Merkmale”来定义，也就是说，给定其他的概念，满足这个被定义的概念就是满足它们。）

家族相似性的讨论又转入了大约从第 92—136 节的部分,这部分涉及逻辑的本质、其与语法的关系,以及作为语法的哲学的想法。(当然,是在某种或许是略微专用的语法概念上。)

这一系列话题中的下一个是所谓的“遵行规则的讨论”。我只想,我认为这涉及概念与“落入”它们“之下”的东西的关系。在这里,我把余下的话留给这本书本身。按照我的划分方式,遵行规则的讨论结束在第 242 节。第 243 节开始了下一个话题:用通常的术语来说,是“私有语言”的讨论。我在这篇序言中只提一点,私有性的相关想法出现在某种怀疑论论证的终结之处,而且这种论证有几种非常不同的类型。弗雷格坚称,“通过我借以为自己赢得一个环境的那一步,我将自己暴露在错误的风险之中”。这也是这样说的一种方式:公共性是有思想(或者至少是分解为可数的诸思想的思想)这种东西存在的一个先决条件。而这一点,我现在认为,直接关系到人们应当认为遵行规则的讨论所表明的东西是什么。(仍然隐晦,但不管好坏,它最好不要把我们推向关于思想或真理的观念论。)

按照我的划分,私有语言的讨论在第 309 节左右结束。这也终结了我将事情划分为我刚刚列出的那种主题的有序序列的能力。从那里开始,我们会发现一些简短的片段,每个片段都与刚刚探究过的这个或那个问题高度相关。而我甚至还没有提到《哲学研究》所处理的一些最重要的主题。例如,有一组问题,每一个都涉及一些或许符合雅克·布弗雷斯(Jacques Bouveresse)的意味深长的术语“内在性的神话”(The Myth of Interiority)的东西。而这要交给(但愿)另一部作品了。

最后,我想感谢唐浩教授组织翻译工作,以及其他,尤其是马健和陈楚森,完成了想必非常困难的翻译工作,还有出版社的编辑梁斐,为本书的出版作出了非常可观和值得肯定的努力。

查尔斯·特拉维斯

2022 年 10 月 1 日

Foreword ●

代译序

这本书讨论维特根斯坦的后期哲学,作者特拉维斯(Charles Travis)是当代国际知名哲学家,著述甚丰。书中给出了许多对维特根斯坦《哲学研究》的独特诠释,但其内容远远超出了单纯的诠释,因为特拉维斯在诠释的同时还提出了很多自己的见解,涉及语言哲学、心灵哲学、认识论等领域中的若干重要问题。

从诠释和运用维特根斯坦后期思想的角度看,此书最大的特点也许是把弗雷格视为理解后期维特根斯坦的关键人物。弗雷格对理解早期维特根斯坦至关重要,这众所周知。但认为弗雷格对理解后期维特根斯坦也至关重要,这是种比较少见的观点。这个观点是否合理,能带来什么洞见,这也许是此书读者能追问的最有意思的问题。

特拉维斯文风非常独特,甚至有些古怪,很不好读,更不好译。两位译者马健和陈楚淼运思良多,反复打磨。特拉维斯本人也提供了诸多帮助,包括就一些具体翻译问题进行沟通 and 讨论。在此一并致谢!

哲学如吃饭,味道是嚼出来的。诚愿读者从这本书中嚼出味道。

唐 浩

2022年10月

Preface and Acknowledgements ●

前言及致谢

2001年秋天,我出乎意料地被邀请在法兰西学院作几场讲座——我欣然接受了这一殊荣。碰巧的是,我当时正好觉得自己对《哲学研究》许多具体段落的解读已经有了足够多的新想法,这使我能够再次明确地就维特根斯坦写点什么。因此我提议就《哲学研究》作讲座。起初,我以为这些新想法之间并没有联系,每个想法只与文本中某个特定段落有关。然而,在我着手准备这些讲座时,它们汇聚成了对《哲学研究》及其主要论题的统一看法——它包括两个(或三个)紧密相连的主题,其中第一个使得第二个(和第三个)更为不容忽视。2002年5月和6月的讲座内容就是这样呈现的。我从这一经历中获益良多,也希望其他人能有同感。不消说,这里出版的内容并非我当时宣读的版本。本书的内容在当时甚至远谈不上成形。我在演讲时对草稿的使用一向比较随意。摆在眼前的是一项长久努力的成果,它将这些草稿的主旨整理成某种至少是融贯的,或甚至是可消化的东西。随着这个进程的推进,又有许多新想法加入进来,与最初的想法并驾齐驱。

这些讲座得以可能,许多人厥功至伟,这些功绩既有哲学方面的,也有其他方面的。我尤其想要感谢雅克·布弗雷斯(Jacques Bouveresse)、桑德拉·劳希耶(Sandra Laugier)、乔斯林·伯努瓦(Jocelyn Benoist)、让-雅克·罗萨(Jean-Jacques Rosat)、布鲁诺·安布鲁瓦兹(Bruno Ambroise)、吉姆·科南特(Jim Conant)、彼得·沙利文(Peter Sullivan)和麦克·马丁(Mike Martin)。功归于人而过在我,这一惯例亦适用于本书。

查尔斯·特拉维斯

Contents

目录

导言 /1

第 1 讲 掌握 /11

- 1.1 心理主义 /12
- 1.2 中间性 /15
- 1.3 语言游戏 /20
- 1.4 转变 /27
- 1.5 函数 /38
- 1.6 应答 /41

第 2 讲 亲知 /44

- 2.1 主题 /45
- 2.2 罗素的理由 /47
- 2.3 诊断 /50
- 2.4 终点 /55
- 2.5 相似 /61
- 2.6 假期 /65
- 2.7 结论 /74

第 3 讲 坚固 /79

- 3.1 演化 /80
- 3.2 弗雷格 /87
- 3.3 完结的观点 /90

- 3.4 单子论 /95
- 3.5 反单子论 /99
- 3.6 应用 /105
- 3.7 必然性 /110

第4讲 决定 /119

- 4.1 深渊 /123
- 4.2 我们所是的方式 /125
- 4.3 一个替代方案 /129
- 4.4 感觉与感性 /136
- 4.5 人性与谦逊 /147

第5讲 超越 /150

- 5.1 焦躁 /152
- 5.2 弗雷格 /161
- 5.3 维特根斯坦 /168
- 5.4 弗雷格式的语言者 /176
- 5.5 超越论 /178

第6讲 协调 /182

- 6.1 “尽管如此” /185
- 6.2 契合 /189
- 6.3 辨识 /199
- 6.4 真 /204
- 6.5 “经验的内容” /209
- 6.6 胜任的经验 /220

参考文献 /223

译后记 /226

导言

在对《哲学研究》的这项研究中，我从始至终都遵循了一个核心的方法论原则：如果你想理解维特根斯坦在《哲学研究》中某些特定的地方要做什么，就总要参看弗雷格——看维特根斯坦所说的如何能够回应（无论是修正还是拒斥）弗雷格所说的某些东西。除了这一原则带来的成效外，我不为它提供任何辩护。换言之，这一原则指导之下的对维特根斯坦的阐释，或许也有办法吸引那些自然地倾向于认为其哲学令人反感的哲学家们。对于一些人来说，后期维特根斯坦显得仿佛失去了对哲学的感觉或关切。他对“人类的自然史”的关心，可能在一些人听来，仿佛完全指向了其他地方——甚至可能是荷兰语中所谓的人生哲学（*levensbeschouwelijke visies*）——对人类困境的零乱的反思，或者更直白地说，仅仅是咕哝而已。维特根斯坦也可能显得仿佛只是在平白无故地蔑视弗雷格为哲学提供的那种来之不易的严谨性。然而事实上，维特根斯坦对“自然史”的关切和与之相伴的一切，所指向的其实是弗雷格的思想以及当前哲学中最为核心的东西。维特根斯坦的关切，以其自有的方式，与弗雷格及当

下的哲学相会。

弗雷格不容忽视的成就在于，他使某种有强烈吸引力的、有关思想和语言的观点变得清晰明了，使之足以承受严格的批评。维特根斯坦承担了那项唯有经过弗雷格才得以可能的任务。他从那些（偶尔出现的）对弗雷格察觉到的威胁的过度反应之中，挑选出弗雷格哲学中值得保留的东西，这些威胁最显著和经常地来自观念论。在批评这些过度反应的过程中，维特根斯坦也在批评传统的（尤其是英国的）经验论和它当下的后继者们——尽管他的批评根本不是从传统理性主义的立场出发的。当然，弗雷格并不同情经验主义。他以自己的方式对其进行了猛烈的攻击。经验主义恰恰构成了他所忧惧的观念论的威胁。如果弗雷格和经验论者之间还留有足够的相似之处，以作为维特根斯坦这一类批评的共同目标，那这本身就会是一个有趣的发现。而如果这是对《哲学研究》内容的正确看法，那么就算是那些不同情维特根斯坦的人，也有理由去关注里面说了什么。如果本书能激发一些哲学家重新审视《哲学研究》，我将非常高兴。

就我个人而言，无论是否为维特根斯坦代言，我都将更进一步。正如牛顿——在很大程度上，虽然不是一劳永逸地——为我们留下了对于力学中的许多问题在当今仍然正确的思考框架，弗雷格同样也在很大程度上，虽然不是一劳永逸地，留给了我们一种现今仍然最有成效和见地的方式，来思考许多有关语言和思想，以及它们与事物的对应关系的问题。这一点持续给我留下越发深刻的印象，因为我发现自己越发频繁地求助于弗雷格，以寻找一种方法来思考那些我发现自己被卷入其中的各种争论。正如牛顿的一个令人满意的继承者应该（而且确实）让我们看到，前者构建问题的方式在其适用之处何以仍然富有成效一样，弗雷格的一个令人满意的继承者也应该如此做。他应该将弗雷格哲学中仍然正确的那些东西置于合适的位置，即便在我们已经超越了（如果确实超越了）他之后。我认为维特根斯坦在《哲学研究》中，着实非常清晰而准确地让我们看到了弗雷格哲学的价值。我希望这一点在本书中有所体现。

在本书中，我将以思想在《哲学研究》中的发展顺序，介绍书中的一条严密思路。按其他顺序介绍也讲得通。人们可能以其在维特根斯坦本人的发展过程中出现的顺序对他现存的思想进行有益的研究。那将会是一个相当不同的方案。举例来说，如果我对《哲学语法》的看法是正确的，那么从《逻辑哲学论》通往《哲学研究》的道路实际上不仅经过，而且经由了本书第3讲中所呈现的材料。它很可能始于对什么是“命题变量”（更宽泛地说，什么是一般的变量），因而也是对什么是逻辑的一种新理解。但我在此将不再进一步追随这条历史探究的路线。就我当下的目标而言，文本现在的顺序是完全令人满意的。

那么,我所说的这一条严密思路是什么呢?我们可以从本书的书名说起。(事物是如此这般的)思想是如何获得立足点的?思想的成败如何能以一种足够确定的方式依赖于事物的状况,以至于世界(在其正常进程中)能够配合地要么正是所思想的那样,要么正好不是?首先,这样一种对事物的依赖关系可能是怎样的?它可能采取怎样的形式?

弗雷格从对象和概念的角度提供了一个答案。在最简单的情况下,思想是对一个对象和一个它在其中作为自变量的概念而言的。概念将那个自变量映射到一个真值上,后者(至少在关乎现世的情况下)取决于对象处于何种情况。在一个合作的世界中,对象要么满足概念,要么不满足。根据其状况,自变量的类型将真值映射为真,或映射为假。所以,以一种结构正确的方式对待一个对象和一个概念(也就是说,将对象作为满足概念的那种东西,将概念作为由此被满足的那种东西),就是以正确方式的一种具体形式对事物的状况负责。此外,一个人如何因此负责,恰恰决定了一个人何时能够被事物的状况所辩护;它恰恰决定了一个人如何才算是判断正确,也恰恰决定了他就此判断的是什么。

维特根斯坦在《哲学研究》最开头所提出的第一个主要观点,就是事情并非如此。就算你以这样一种方法,用一个态度或词语来为你想要命名的任何对象和概念命名,对事物状况的依赖也会有无数种不同的、正确的方法,所有这些方法都与命名那些事物相兼容。词语(借由概念和对象)所命名的东西,以及它们用于命名一事的有结构的方式,都不能唯一确定它们何时为真。缺少的东西是思考或言说某事的那种后果——所说之事为真的前提下,借助它可能完成的东西——在某种程度上,它可以通过说一个语言游戏该如何玩(通过为它提供规则)而被解释清楚。在言说(准确来说)某事时,一个人所说的何时为真并不独立于该事(在该言说的情境中)为什么,或者恰恰如何与所说的相关,具体来说,也不独立于后者如何与我们可能做的事情相关。这便是引入语言游戏这一概念的初衷。

此处有一个连接真理和后果的一般性的观点,当然,它不是维特根斯坦所特有的。它的流通范围要广泛得多。这里有一些二者的切点值得注意。在后者被尽可能认真对待的前提下,维特根斯坦的图景也很大程度上受到以下观点的驱使,即某事如何相关不能独立于它在其中相关的那个特定情境而被确定,以及与之有关地,它不能被事情的所谓无限制的具体性所确定,其差异可能关乎一个人在说事情是如此这般时,什么时候所说的为真。

这是对这一问题的其中一种回答:真理对事物状况的正确的依赖关系应当是怎样的——思想如何能够对现实情况有一种正确的把握?赋予思想这种把握的,是它在给定的场合或对其的给定表达下,在更大的事项中的参与。这一回答引发

了其他相似的问题，这些问题通向了第二个重要的母题。假设我说“猪在客厅里”，论及“某只特定的猪”和（用弗雷格的话说）“在客厅里”这一概念。如果我所说的为真，那么它可以有什么后果？应该对它有什么期望？什么能够决定这一问题的答案为何？

对于弗雷格来说，为了正确把握事物的状况，一个概念内在地受制于一种特定的依赖方式，一种这一概念在其中要紧的特定方式。对他来说，这种方式被一种特定的赋值法则(*Gesetz der Zuordnung*)所固定下来，它是一种将对象和真值联系起来的法则。事实上，为该概念命名，就恰恰是并且仅仅是调用依赖关系的那种具体形式。对于这种命名是其中一部分的整体来说，正确性的条件将是如此被调用的特定依赖关系的函数，因此对于任何与这些依赖关系结构上相同的调用来说，情况都是一样的。无论对这种构想还有什么可说的，至少，一个事情是如此这般的判断的正确性如何依赖于事物状况，一旦以这种方式被决定，其正确性所要求的东西就独立于我们或任何人特定的偏狭的能力或思想形式——某个特定种类的思考者（比如一个人）所特有的思想的特性。

在对事物状况的依赖关系采取维特根斯坦所认为的形式时，情况则不同了。如果一个人所说的为真，是什么决定了他可以如何使用说出的那些语词——在那种情况下，一个人可以或应当期待自己能够做什么呢？首先，人们可以如何使用那些（以一种给定的有结构的方式）谈论给定的概念和对象的语词，必须真正依赖于它们被说出的情境。进一步地，我们应当假定，并不存在这样的算法，借此我们可以根据（即将成为的）给定的其他有关言说的、独立于这一问题答案的事实来算出那个答案。我们可以把这当作以下这条一般规则的一个特例，即我们的概念所谈论的东西总是容许，并且有时要求，理解——这是表述维特根斯坦对弗雷格对概念功能的设想的拒斥的另一种方式。另一方面，如果我，一个特定种类的思考者，对与我同类的思考者说话，那么我们——作为那类思考者，如果适当地熟悉(*au fait*)我的言说所在的情境的话——将会对一个人可以期待的细节有广泛的共识。根据维特根斯坦的观点，这种广泛共识，作为一条规则，被等同于认识到这些事实是什么。所以，这些事实能被，或许仅仅能被一种特定的偏狭感性所触及，并且由此被塑造。我在此（以及在整本书中）使用“偏狭”一词来指称一种心灵特性或思想形式，它被一个给定种类的思考者所具有，却不必然被一切思考者所具有；它指称的是一个并非仅仅因为是一个思考者就必须具有的东西。

在我们的思想活动中，偏狭似乎起到了实质性的作用——这恰恰是弗雷格出于对观念论的恐惧而希望阻止的结果。当我说事物是如此这般时，事物何时会是如我所说的那样，如今依赖于在我正确言说了其处于那种状况的条件下，事物应当

如何相关——依赖于一个人之后可能(有权)期待什么——而这又至少部分地被我们对于这些事物的偏狭的感觉所决定——因此,它似乎依赖于那些将会或能够被我们认识,并由此与我们相关的东西。对于包括弗雷格在内的许多人而言,如果那种偏狭不能在这之前被很好地阻止,判断的崩塌或许就会降临。这种形式的立场不会**是**判断。

我将在这里展开的,也是《哲学研究》的思路中的第二个观点,反转了这一灾祸到来的方向。它可以这样说:少了那种偏狭的作用(用维特根斯坦的话来说:缺少判断上的共识这一背景),(为了承载真值)一个将事物表征为如此这般的表征无法具有判断的正确形式——无法使自己以正确的方式对事物之所是负责。为了使之成为一个判断,它的形式必须属于一个给定种类的思考者。

根据第二个观点,根本没有不由偏狭所形成的判断这回事。这与根本就没有判断这回事完全兼容。但那当然并非维特根斯坦想要的结论。是第三个观点阻止了这一结论。弗雷格对于一个概念及其在判断中的作用的构想,没有给偏狭形成判断留下余地。对维特根斯坦来说,这种构想是对观念论的一种威胁的过度反应,这种威胁仅仅**看似**由发挥作用的偏狭所导致。它看似如此,因为似乎可以问出某种问题,有关什么才是**真正的**判断、什么才是**真正地**以那个正确的方式对世界负责。第三个观点的要旨,就是没有这样的问题。

假设我说猪在客厅里。你拿起驱猪棒,把它赶出客厅。我陈述了什么吗?我说了什么要么真、要么假的东西吗?如果是这样,那么就有一种事物的状况,事物通常要么处于这种状况,要么不处于。我所说的东西的正确性正取决于事物的状况是不是那样。如果有这样一种状况,那么它将会是:猪在客厅里。但**果真**存在这么一种状况吗?你走进客厅。在你看来,事物可见地、或许清晰地如我所言,或不然。相应地,你要么感到愉快,要么恼怒。在此可以被看到的,是你会根据它是否存在,由此认为事物是否如我所说的东西。到现在为止,我们可以依靠你对它的反应——除非事情过于反常(猪在客厅里,没错,如果它被屠宰的尸体悬挂在壁炉架上,或者它的上半身卡在一扇打开的窗户中间,它也是在客厅里,抑或如果(背着圣徒悄悄说)这猪可以烤着吃,但那样就无所谓它是在客厅还是猪圈了)。这些也不都是关于你的。我们中的任何人去亲自证实我的话时,也确实会发现与你所见相同的东西。你准备认识到(承认)如下区分,即正如我所说的那样存在的事物和与之不同的事物——这一区分如果被给定,就有了一种事物的状况,使我所说的话需要对其负责。在这些方面,我们这一类的思考者都会达成共识。然而,在认识到此处我们所准备承认之事的过程中,我们是否对于事物实际上的状况有所发现?或者我们只是在赋予事物一种它们本身尚未获得的地位?

在此，在对你准备承认之事的认识中，你对何时能够说事物以我所说的方式存在的一种**偏狭**的感觉得到了援用。或至少可以怀疑有这种援用。我们的共识就肯认了这样一种感性——当然如此，因为前者就清楚显现了后者。对于一个人何时**真正地**以正确的方式对世界负责，我们想问的问题似乎是那些即便在任何这样的偏狭感性有所言说之后，仍然亟待解答的问题。如果我确实陈述了某事，那么客厅里有或者没有一头猪，就是现实情况的一部分；因此它也是一个判断的正确性可以被其决定的一件事。但是，正如面对这些事情何时发生这一问题，偏狭在我们的知觉中发挥作用时那样，当它在与上述类似的情况中发挥作用时，我在以这样日常的方式说话时是否确实陈述了某事这一问题，其实仍未获得解答。这样一来，偏狭的这种作用似乎能够造成观念论的威胁，后者正是弗雷格竭力反抗的那一种。我们原本想要的是，如果确实（真的）有一头猪在客厅里，那么即便每个人都不这样想，这也是真的。但现在看来，真的如此，或至少是否真的如此，似乎并不清楚。

对这一忧虑的回应——在那一思路中我希望在此阐明的第三个主要观点——是事实上并没有这样的问题可被问出。一个给定种类的思考者所专有的、对于——当存在一种特定的事物状况时——什么才能算是一个判断或陈述，或者何时才有某个能够被判断是否如此，并因此是或不是如此的东西的知觉，免于来自外部的批评。或者至少，它免于设想这些问题时所被预想的那种批评。因此，弗雷格在这一方面的忧虑是错置的。

如果按照时间顺序而非解释的顺序，第三个观点就成了第一个。因为这是维特根斯坦对《逻辑哲学论》的第一个决定性的背离的关键部分。这一背离中的决定性的一步，是承认不存在一个统一的命题概念——某种普遍的概念，它足够有确定性，以至于能够唯一地确定哪些东西被归入它之下，而哪些东西不能。没有一个命题概念能唯一确定一个命题（总）会是，或必须是什么，**除非**（用《哲学研究》的说法）这个概念被在某种偏狭的思想形式之内算是命题的东西所塑造。或者至少，不存在这样的普遍概念，它足够有确定性以至于允许判定一个偏狭的形式把错误的东西算作了命题。这就是一个阐述为什么不存在这样的“来自外部”的批评的方式。

这脱离《逻辑哲学论》框架的最初的一步，和维特根斯坦前期和后期著作的另一个分歧相辅相成，后者再怎么强调也不为过。这便是他对无意义会是什么，或可能是什么的构想的一个根本性转变。他的新构想源于第一个中心观点，它关乎思想如何获得其立足点以将事物表征为其所是或不是的状态。在前期的设想中，无意义是一个语法（或缺少语法）的问题。如果我不能说“给我从这头奶牛那里挤一些糖”并由此命令你做某事，那是因为不存在有效的规则（没有这样的规则被制定出来）来规定这些词语如何组合在一起使用。我们有的是一串汉语词和短语，其中

任何一个都可能扮演某个逻辑角色(确定那个承受某件事的东西、确定那件被前者所承受的事),但是在这一组合中(还)没有。

对于后期维特根斯坦来说,情况是很不同的。与真理的一个新维度(概括地说,一个以语言游戏的规则为代表的维度)相配合的,是一个无意义可能在其中出现的新维度:不在于语法,而在于使用。你说:“给我拿一些糖。”语法上一切正常。然而,在你说这句话的情境中,可能并没有东西能够确定一个对于什么能够算作你做那件事(拿糖)的充分理解——说它充分的意思是,它足以使如下问题有一个回答,即你是否按我所说的做了,这无关于你如何尝试去帮忙。拿给你溶解的糖,或某些你可以通过一个反应转化为糖的化合物,算是拿给你糖吗?不然,假设没有糖可以被拿来。在某些情境中,仅仅说你想要糖还不足以确定什么东西能够满足你所说的需要。如果我把日落时的太阳称作红色的,我说的在合适的情境中可能为真,或者同理可能为假。因为存在一种对是红色的理解,在这种理解下太阳是红色的,也存在另一种理解,在其之下太阳不是红色的。但是如果我在没有这种理解被确定的情境中说这句话,我将会没有说任何东西(是如此)。此处暗示了那种无意义的存在,并且它不仅是不好的语法所致的无意义。这一发现在抵制观念论威胁所包含的传统哲学看法,以及包括维特根斯坦在内的其他人希望抵制的、传统哲学中的许多其他看法时,是极其重要的。

为了完成对后文的介绍,我将简要地说一下每篇讲座的内容。第1讲涉及《哲学研究》开头(粗略地说,在前25节中)对语言游戏的讨论。它介绍了上文谈过的三个观点中的第一个,并为其辩护。它显示了在形成我们对于事物何时会被正确地(真实地)描述的感知中,偏狭何以有一席之地。它是通过讨论并拒斥迈克尔·达米特(Michael Dummett)的一条原则来实现这一目标的,这一原则大体上是:任何实践能力都能用命题知识来表述。该讲以如下提醒作结:为偏狭留出的空间可能召来观念论的幽灵,消除其危害必定是维特根斯坦计划的一部分。

第2讲涉及《哲学研究》的第33—64节。它处理了一个罗素于1918年前后提出的问题:一个人类思考者如何能够思考一个单称思想?罗素提供了一种解决方案。但是,该讲中的讨论显示这一解决方案无法奏效。事实上,如果这个问题以罗素的提法提出,就没有对它的解决方案。所以真正的问题在于罗素的提问方式错在哪里。通过应用上述第三个观点背后的一般性思路,我们就能用其他方式框定这一问题。我们可以问如下问题,而非问罗素提出的“何以可能”的问题。假设我们确实能思考和表达单称思想,并且我们大体能够(通过充分的反思)认识到我们是在何时何地这样做。在这一假设下,我们在什么情况下会被最合理地当成在这样做呢(尤其是,相较于被当成不在这样做更为合理)?假设通常情况下,这个问题

有一个回答,并且根据这个回答,存在足够大范围的情况,在其中我们会作单称思考。那么,在这些情况下,我们就确实如此:对这一结论的进一步挑战,如果是从那个我们由此确立的视角之外的某个视角被提出的,就不会对该结论造成威胁。

思考一个单称思想,就是以一种特定的方式思考。那就是在那一思想中,以如下一种方式来与某个个体相联系,即,是如此连接的个体,不能等价于满足任何一般概念。我们有时以这种方式思考。我们是如何能够这样思考呢?在这里,第1讲的建议就发挥作用了。从语言层面讲(不同于达米特,强调是我加的),我们对于什么才是满足一个谓述的理解,例如“是红色的”这一谓述,即便当我们完全掌握了它所属的语言时,关于什么算是满足它、什么则算是不满足它的问题,也是悬而未决的。所以当思考一个特定的个体时,情况可能也如此:我们对于什么才是那个个体的理解,在那种理解是某种一般性的东西的前提下,也使事实上(在那种方式中)所要求的是是什么这一问题悬而未决。它可能是我们对于如下事实的掌握的一部分,即谁,或什么,才是对那个特定事实的认识中成问题的东西。同样的问题也适用于我们一般而言的概念;在《哲学研究》中,这就是引入家族相似性这一主题的一个方式(这个讨论以对罗素问题的回顾作为其意味深长的结束)。

第3讲处理《哲学研究》的第89—114节。该讲的讨论对比了维特根斯坦对逻辑的前《哲学语法》观点和他在《哲学研究》中对逻辑的观点。尤其是,它为出现在第134—137节的对承载真值的讨论铺平了道路。正如我试图指出的,该讨论与《哲学语法》中的一个讨论非常类似。但是它也比《哲学语法》更进了一步。一个共同的主题是,在它能够开始获得任何类似外延的东西之前,命题这一概念需要从某个与它的一个具体应用相关的东西处获取更确定的内容。在《哲学语法》中,这个进一步的内容由其中有命题存在的(某种意义上的)一种语言提供。在《哲学研究》中,相关的单位是对某种语言的特定的使用或言说,以及由语言游戏所提供的进一步的内容,这些游戏作为“参照物”,可以模拟那种使用。此处我们有了一个与弗雷格相去甚远的观点的核心,这一观点有关逻辑法则如何与我们所思考的事物有关,从而有关逻辑法则是什么。我认为这个结果是一个远为更好的图景,用以刻画一个演算系统及它所体现的逻辑,和它可能被用来代表的那种推理之间的关系。同时,这个非弗雷格式的观点阐明了一种方式的细节,在这种方式下,一个人可以富有成效地依靠一个弗雷格式的框架来(在为了某一特定目标而将对话形式化的实践中)实现许多目的,同时对于这一框架如何框定了它所框定的东西这一问题,却不用认为弗雷格的想法真的正确。

第4讲涉及《哲学研究》中的两个对遵行规则的讨论。第一个讨论在第84—87节,第二个从第138节开始,一直到第242节。其宣称的目标是更清楚地理解意

义、理解、思想,以及在第一个讨论中,言说的本质——理解我们所参与的表征活动的本质。这一工作的中心思想是,对语词的理解是由一部分单称思想构成的:由在给定的片段中被遇到(或将被遇到)的东西构成,在该片段中,事物如此存在就是它们是如此这般的状况。理解语词的一种方式就像是言说在事物如此存在的前提下,它们会是的那种状况;另一种则像是言说事物在相同前提下不会是一种状况。第一种理解包含了单称思想:我们讨论的是这么一种状况,即如果事物如此,那么它就会是的一种状况;另一种理解也类似。这样的思想是维特根斯坦在第459节提到的翻译中的术语,他在那一节谈论的是对一个命令的“翻译”,它不被翻译成命题或者论证,而是翻译成行动。与命令不同,在给定语词中被言说之物既能被翻译为命题(篮子里有一些柠檬),也能被翻译为事物由此表征的个例(这是被如此说的那些事物)。在语词在其中有为真或为假的可能的情况下,这样单称化的翻译是那些词语所承载的理解的一部分。不过,单称思想要求亲知,即使是隔了一层的亲知。有一些拉普兰的居民,我无法对他们进行单称思考。相似地,也有一些情境,其中事物的状况如我所说(例如我说有一些柠檬),但我也同样无法思考相关的单称思想。那么,在我说“有柠檬”的那个时间和地点,我或其他人可以获得的理解如何能够确定那些当时不可获得的理解(我当时不能思考的思想)呢?可获得的理解如何能够将一些当时不可获得的理解纳入进来,而将另一些排除出去,以至于我说的话,或我说这句话想表达的意思,承载了在言说我的那些话或我想表达的意思时,语词会承载的理解呢?那些可获得的理解如何正好能有那种一般性?这些是什么样的规定?维特根斯坦指出,对这些问题的裁决出自一种对如何“翻译”到个体的(共享的)偏狭的把握。第138—242节反对了如下观点,即其他某个东西也可能确定这些,而其中并不需要偏狭发挥作用。

第5讲阐述了维特根斯坦(在《哲学研究》中)对无意义的新观点的一个应用。我已经将那一点与以下观点相联系,即我们对于什么是一个命题而什么不是的感觉——我们会准备当成命题的东西——不能受到“来自外部”的批评。除非是在特殊情况下、出于特殊的原因,不可能最终我们实际上是在把错误的事物当成命题,或认为本该是命题的东西不是。观念论,或至少据说是它的一种(“超验的”那种),其目标就是维护这样一种有关我们所准备认识的事物的外部观点。相应地,某种希望保证我们没有陷入观念论的愿望,例如弗雷格的愿望,针对的也是这种外部观点。这里两者共同瞄准的东西并不存在。

本书的一个论题是,对私有语言的讨论(第243—308节)的一个要点(并不是全部要点)就是阐明为什么事情必须如此。正如我尝试论证的,那一讨论本身就是弗雷格(1918)的观点的一个改写。但与弗雷格自己相比,维特根斯坦需要将弗雷

格的核心观点视为有更窄的范围。这里的区别与以下二者的区别对应，一是弗雷格将逻辑(或真值)法则当作对所有思想都属于其中的某个单一系统的最一般的结构的反映的设想，二是维特根斯坦的新设想，把逻辑视为如同语言游戏那样与思想有关，即被用作参照物——一旦一个人和维特根斯坦一样认为，命题或思想的概念本身并不足以确定任何这样的单一系统中的元素可能或可以是什么，那么他就需要持上述观点。这样一来，我对私有语言讨论的解读就建立在第3讲的讨论之上。

第6讲涉及《哲学研究》的第429—464节——一个关于思想与现实协调是怎么回事的讨论。此处的主题是一对互补的幻象，其一关乎表征(真理)，其二有关经验，当一个人在一个场合下没能从自己的语言中回退得足够远，以至于没能认识到任何概念都是就那些容许解释的东西而言的这一点时，这些幻象就会产生。表征这边的幻象在某种紧缩的真理观中(事实上，在大多数这样的观点中)显现自身。而在经验这一边，某种意义上，它在经验有(或甚至能够有)一个表征内容这一观点(该观点并不包含在那一经验中，其主体如何向自己表征事物)中显现自身。这一讲的课题就是说明这些观点中哪些东西是虚幻的，以及它们有哪些共同点。

第 1 讲

掌握

维特根斯坦引用奥古斯丁以开始《哲学研究》。引文的一部分是：

当他们(大人们)说出某个对象的名称,并相应地靠近这个对象时,我看到这件事并领悟到,当他们想要指出这个东西时,这个东西就是被他们发出的声音所称呼的。……这样一来,在我听到语词在各种句子的适当位置中被反复使用的过程中,我逐渐学会了理解它们指示的是什么东西,而在我训练我的嘴去形成这些符号之后,我就用它们来表达我自己的欲念。((《忏悔录》,卷一,第九节^①)

他告诉我们这“给出了……人类语言的本质的一幅特定的图景”(并且我认为也是一般而言的表征的图景),该图景是他接下来要去批评的。在这一图景中,一个语词的意义“是[它]指代的对

^① 该引文实际上出自《忏悔录》卷一第八节。此处疑似作者笔误。——译者注

象”。他所批评的是奥古斯丁实际所说的吗？如果是这样，奥古斯丁究竟错在哪里呢？或者说，是否有其他方式使奥古斯丁的话“给出”这一图景？我将表明，奥古斯丁实际上说的其实并没有错。那并不是维特根斯坦攻击的目标。奥古斯丁说的只是一些老生常谈。但这些老生常谈在哲学中会引发误读，其中有一个值得注意。这个误读才是维特根斯坦攻击的对象。

此处的情况可用维特根斯坦在第 194 节的措辞来表述：

我们在意我们用于这些事情的那种表达；然而，我们并不理解它们，而是曲解了它们。当我们做哲学时，我们就像野蛮人、原始人一样，听到文明人的表达，对之加以错误的解释，然后由此得出最古怪的结论。

在这一场景中，我们要看到，奥古斯丁不是作为一个哲学家，而是作为一个文明人在自然地说话。对他所说的话的相应的野蛮人的解读，则是在对“语词的意义是它所指代的对象”这句话的言说中，可被表达的某个东西。问题就在于找出这个不良的观点。奥古斯丁的话中无害的部分有助于我们找出它。（对于奥古斯丁所说的话的无害性，我赞同 Goldfarb 1983。）

1.1 心理主义

纵然是轶闻或外行话，奥古斯丁讲的是个心理学故事。维特根斯坦时不时也有他自己的心理学故事要讲——例如，有关一个儿童学习怀疑的故事。关于这些故事，他说道：

我是在做儿童心理学吗？——我是在教学和意指的概念之间建立联系。
（《纸条集》，第 412 节）

如果维特根斯坦提供了一个心理学假说，他就因此违背了他自己的意图。正如我们将会看到的，那些无意间这样做了的人反而是他此处所要攻击的目标。用弗雷格的话来说，他们打算区分出心灵(The Mind)的属性——对于作为一个思考者本身来说是本质性的那些属性(见 Frege 1918: 74)。然而他们实际上假定的，是那些既不需要也没有被人类心灵所具有的属性。这是一种科学主义，我在此称为心理主义。他们在以下问题上犯了错，即思考事物要求的是什么。为了表明这一点，描绘一幅关于事情能够如何的图景就足够了，也即表明这一切可能如何奏

效。如果维特根斯坦的心理学故事能达到这样的效果,便足矣。

在目前的情况下,这样一种心理主义潜藏在背景中。这是一个非常一般性的观点。但现在,我聚焦于它对意义必须是什么的影响。这个观点被迈克尔·达米特表述如下:

所以,我们的问题是:当一个说话者会一门语言时,他会的是什么,以及特别地,他就此关于这一语言中给定的任意句子知道什么。当然,当他会那门语言时,他所具有的是实践知识,即如何说那门语言的知识;但这并不构成对该知识的表述是一种命题知识这一观点的反驳,对一套规程、一种因循实践的掌握,总是能够被如此表述……因此我们所寻找的是对一种实践能力的理论表征。对于一整门语言的掌握的这样一种理论表征,就是戴维森所谓的,以及我这里亦将如此称呼的,语言的“意义理论”。(Dummett 1976: 36)

我选择达米特,是因为他清晰地陈述了相关的假设,而不是由于他对一个意义理论会是如何的设想所具有的任何特殊之处。该假设不仅支撑了他自己对于这样一种理论的观点,而且同样地,也为唐纳德·戴维森(例如 Davidson 1967)等人所阐述的“真值条件”语义学的概念提供了基础。它的核心思想是这样的。当我们精通一门语言时,我们可以(有能力)认识到无限多关于它的正确使用的事实:关于它在无限多的情景中,应如何以及应将如何使用。当我们理解彼此时,这种认识就从这种理解中体现出来。这种能力是某种能力的一个实例,后者总能被某个命题或原则的集合所表述,从中可以得出一切我们能够认识到的有关词语何时被或将被正确使用的内容。

如果我说“我今天午饭吃了黑麦面包”这个汉语句子,这个理论将提供若干原则,它们正好蕴含了那些知道这些语词的意义会使一个人有能力认识到的东西(假定这些东西的内容是确定的)。更一般地说,我们能够将这些原则看作包含了变量(参量)。如果在这样说的过程中,我言说了某事,并且你理解了它、把握了它是什么,那么我说话的场合就会提供那些参量的值。那些因此而被例示的原则将会蕴含对我所说的话的理解会使你认识到的一切东西。

从这一心理学论题中,达米特(足够可信地)得出了如下结论:

一种对意义的构想——意义理论的中心概念的一个选项——是适切的,仅当存在一种普遍的方法,从如此被给出的一个句子的意义中推导出其使用的每一个特征,后者即一个说话者要能够正确使用那个句子,他所必须知道的

一切。(1976: 93)

要把我们从对语言中句子的意义的知识……带向对说这门语言的实际实践的理解,要求非常大量的理论。……如果我们试着想象如何可能教一个火星人学习使用人类语言,我们就能够认识到一旦明确这些理论,它们的体量会有多大。……唯一的方法……来让一个火星人得以学习一门人类语言,就是学习关于那门语言的一种完全明确的意义理论。(1976: 86)

一个火星人是一个思考者,因此具有任何思考者所必须具有的东西。我们可以同时假设他能够看见和听见事物。不过,要点在于,除此之外他和我们就没有更多共同点了。所以,给定其与我们的感觉器官对相同的末端刺激敏感,任何我们能做的事情,以及任何我们能认识到的东西,火星人都都可以做或认识到——正是在这样一种情况下,我们能做的事情能以某种方式被说清楚,这种方式让火星人免于对任何具体的人类直觉的依赖。也就是说:当且仅当我们能做的事情没有不可消除地依赖于任何具体的人类能力,或更一般地说,依赖于任何仅为一种特殊类型的思考者所特有的能力。如果火星人取得成功,那么任何我们依赖的能力都必须能够被某个原则的集合所捕捉,这些原则的表述并不涉及任何需要特殊的人类能力才能认识到的东西,并且从这些原则中可以得出该特殊能力允许一个具备该能力的人看到的所有东西。达米特的观点是,这始终是可能的。其要点在于,在这种意义上,任何人类特有的能力都是可消除的。这便是此处讨论的心理主义的一般形式。刚才勾勒的关于意义的观点是它的一个特殊情况。其他各种特殊情况将会在将来的讲座中讲到。

这里的一般性观点在很长一段时间内驱动了哲学的许多方面。它也不是那么容易被放弃的(详见 Travis 2004 和 Travis 2005)。从十七世纪以来,经验主义的那个中心任务就是消除对看到或认识到特定种类的事实的那些特殊能力的依赖:说明那些事实如何可能不依赖于它们而被认识(被不具备那些能力的人认识);或者,更经常地,将这种消除的不可能性当作反对相关种类的事实的存在的一个论证(或者对那些事实不可能是它们看上去所是的那样的论证)。这就是休谟对于因果关系的方案。在更晚近的时期,就是蒯因对于他所谓的言内意义的“传统概念”以及与之相伴的同义性与分析性等概念的方案。他反对这些概念的依据仅仅是,所谓的关于意义的事实不可被还原为更被看好的一类事实,后一类事实至少能够被某个无法看出那个词语的意义的人(如果有任何能被看出的东西的话)所认识到。达米特赋予火星人的角色于是让他与蒯因式的经验主义结盟。两种情况都要求有同一种可消除性;而那些中心议题正是取决于那种要求。相应地,维特根斯坦对

达米特的观点的反对就是一种更一般的反经验主义的一部分,我们将在接下来的讨论中见到其更一般的形式。

正如达米特所见,在我们对语言的运用和对其运用的理解中,有许多东西是我们能够认识到的。为了当下的目标,我想专注于一个小的领域。一门语言包含了大量方式,所有这些方式都可以供我们利用,以描述不同场合下的事物。汉语中的谓语“是蓝色的”的一种使用是将事物描述为有蓝色的颜色。谓语“在打滚”用于将事物描述为正在打滚。句子“猪又在郁金香田里”是用于将相关的那些猪描述为处于相关的郁金香田里。如此等等。有时,说汉语的人使用不同的这类手段来描述某个个体,或描述事物的存在方式。对于某些事物,他们由此描述正确,给出了正确的描述。对于另一些,他们则没有。一个能熟练说汉语的人,对于每个这样的描述以及使用它的无限多个场合,都能够认识到这些由此被给出的描述会何时、对于何物为真。按照达米特的想法,这意味着存在一些原则,它们(无需诉诸那些需要一种特殊能力才能认识到的东西)在一般情况下决定了这些描述何时为真。

对于戴维森对一个意义理论需要实现什么观点而言,事情也是如此。对戴维森来说(撇开他对对象、时间、地点等的反复提及及不论),这些原则的内容被“满足条件”(一个有关某事物或,视情况而定,某序列的开语句为真的条件)所给予,后者会由一个语言的意义理论(或者在后期戴维森那里,由某时刻的某一个人语型)所提供。这些条件以一种不依赖于描述性的方式或手段的使用场合的方式,连接了它们与世界。例如,一条这样的原则可能如此写道:“某个东西满足谓语‘是蓝色的’,当且仅当它是蓝色的。”后一个“是蓝色的”必须被理解为用以确定何时一个个体是使那个谓语为真的东西之一。如果是这样,那么就有以那种方式存在的个体和不以那种方式存在的个体。该观点因此认为,在某个描述的一个使用中,事物是否其所描述的那样,仅仅关乎世界是如何存在的,以及被给予的是那个描述这一事实(例如,正如 Davidson 1986 中所清楚展现的那样)。

我将通过专注于我们的语言能力中的这个有限的领域,来发展维特根斯坦对我称之为心理主义的观点的回应,并且在此基础上发展《哲学研究》中对于意义和命名可能实现,以及确实实现了什么观点。

1.2 中间性

我们可以认为,掌握第一门语言的路径是分阶段进行的。一个人从起初的无知开始,经由各种中间阶段,最后到达一个成熟(并且相对稳定)的阶段。至少在哲学中,人们想要在有关无知是什么样的那一方面避免心理学的假说。毫无疑问地,

语言初学者并不以与我们分享共同的经验作为背景。但很难先验地说明这究竟有何意义。尤其是，人们想要避免这样一些假设，它们关乎什么可能会，或可能不会，被儿童自然地具有——关乎我们所自然具有的东西中，有多少是当时就已经存在了。同样不容易说明的还有如下问题：初学者或处于早期中间状态的儿童可能可以看到或做的事物，它们可能意味着什么。根据对维特根斯坦的一种常见解读，他自己对于这些问题有时也不太谨慎。我将不去追究这个文本解释方面的观点。无论如何，并没有关于无知的实质性假设在此处发挥作用。

至于成熟性，关键点在于我们就是衡量它的尺度。至少在某些特定的人际交往领域之内，我们中的一些人与其他人相比，可能更擅长理解被说出的话。但是一个和我们（我、我的读者们、我们所熟识的发育完全的人们）同样擅长运用语言与理解其使用的存在者，就是一个完全知道如何使用该语言（它如何被使用）的存在者。此外，他还大致是一个和人类一样擅长这件事情的存在者。所以如果有人想要提出一个我们未能满足的、对成熟性的先验要求的集合，他就会对成熟性是什么有一种错误的观念。他对于言说事物并理解它们所需要的那些东西，也很可能会有一种错误的观念。

在上述框架之内，我们可以将奥古斯丁看作在描述自己向一个中间阶段的发展。到了他描述的那个端点后，他就能表达他的一些欲念。但他还远未到达写出《忏悔录》的那个位置。我们可以大致认为，他的语言使用仍然是幼稚的。尽管如此，他告诉我们，在他处于这一中间状态时，他知道某些词语命名了或言说了什么，并且他能够表达自己的一些欲念。我将称这种阶段为奥古斯丁式的。为了解一个奥古斯丁式阶段可能是什么样的，我将讲述我自己的心理学故事。本着一种维特根斯坦式的精神，我将其当作一个关于事物可能的存在方式的故事来讲述。我并不打算断言事物就是以那种方式存在，尽管这个故事让我感觉足够可信。

我的故事是关于吉莱纳的，她是一个18个月大的女孩。吉莱纳接受的是通常类型的中产阶级早期教育。当她把食物散落在高脚椅和周围的地板上时，她的父母就和她玩各种各样的语言游戏。他们拿起手边的各式物品——比如一把勺子、一个碗或一只鞋子——并（也许指向它们）用——恰好是——汉语说出它们对应的词语。之后他们拿起物品，并让吉莱纳说出它们叫什么。通过这种方式，吉莱纳学会了在她父母拿起一只鞋子时说“鞋子”这个词。

现在，我的故事将对吉莱纳的部分提供一点巧合或创造。当吉莱纳在室内时，她通常光着脚走路。但是这家人的惯例是，她绝不被允许在室外那样。每当要去公园散步或逛商店的时候，她首先会被穿上鞋。在一个十分晴朗的日子，有点无聊的吉莱纳突然有了一个主意。她抬起脚，用孩子的蛮横语气说道：“鞋子！”她的父

母明白了她的意思,所以,现在就是穿鞋和散步的时间了。吉莱纳的示意很快就成了一种惯制,这是她要求出门的方式。这一计略经常奏效。但也有时不奏效。

我的意思是,事情可能是这样的;某个中间阶段可能是这样的。在我的故事中,吉莱纳对于“鞋子”一词如何使用,知道的并没有我们那样多。这一点可能在她上学的第一天显露出来,在她被告知必须穿鞋时,她拿出了她最喜欢的凉鞋。然后我们就需要解释,对于上学这一目的而言,凉鞋不算是鞋,在校方眼里,它们不算。吉莱纳于是学到了,这也是对是一双鞋的一种理解方式。但是——这是奥古斯丁式阶段的标志之一——她能够用“鞋子”一词表达自己的一些愿望。

另一个标志则是,在对于某个词语的奥古斯丁式阶段,一个人知道那个词语命名了什么。在这个例子中,一个人必须知道“鞋子”称呼的是(言说的是)鞋子。吉莱纳满足这个要求吗?可以设想,她可能令我们大吃一惊,然后显示出对“鞋子”一词的应用的无疑错误的甚至奇异的想。但在我的故事中,这将不会发生。她可能仍然对某些奇怪的鞋类感到困惑。她可能没法分清鞋子和靴子。但她并不会做类似于用“鞋子”来指勺子的事。考虑到这些她能做到的事情,对以上问题的最自然的答案(最通常来讲)是“满足”。她的父母当然会这样说。这也不仅仅是作为父母的骄傲。在这里,作如下区分是有积极意义的:区分她与“鞋子”的关系和她与,譬如,“螺丝刀”(一个她尚未见过的词)的关系;以及区分前者和米雷耶与该词的关系,后者是一个年龄稍小的女孩,她尚未玩过这类游戏,或至少还没玩过涉及鞋子的语言游戏。一般来说,吉莱纳通常能被正确地描述为知道“鞋子”言说了什么——也就是说,它意指或表示鞋子,或者(有时)意指或表示某物是一只鞋子。

我刚才说吉莱纳满足了要求。但这个说法本身必须加以限定。在《哲学研究》第13节,维特根斯坦指出,在说一个词语是指某某事物时,有许多不同的东西可能分别在某些场合被说出。相应地,在说某人知道一个词语言说了什么或知道它言说了某某事物时,一个人也可能说出许多不同的东西中的某一件。也许为了一些情势需要,对于知道“鞋子”言说了什么或知道它言说的是鞋子的那些标准是吉莱纳所没有达到的。但也存在一些情势需要或场合——事实上,它们是很常见的——以至于为了这些需要,或在这些场合中,正确的说法是她的确知道“鞋子”称呼的是什么(以及它言说的是鞋子)。在这些场合中说相反的话,就是在说并非实情的东西。这就是此处所需要的最重要的一点。

如下事实应该会使一些哲学家惊讶,即吉莱纳可以知道“鞋子”称呼了什么,同时对于它何地或何时会被正确使用,或对于(当其被)正确使用是用在什么东西上的知识,却并不是全部都清楚。这种惊讶与对于命名做了什么的一种特定观点有关。在现在这个例子中,这一观点就体现为,一个词语称呼了它所命名的东西这一

事实——此处即“鞋子”称呼了鞋子这一事实——决定了与一个人在将该词用于某物时，何时说了真话有关的一切。所以知道它称呼了什么，就等于知道它何时可以被正确地用于某物。然而正如我所描述的，处于奥古斯丁式阶段的吉莱纳知道上述内容的一部分，但并不知道全部。尽管如此，我们还是准备承认，某些时候我们可以正确地将她描述为知道“鞋子”称呼了什么。

如果有人觉得需要通过解释来消除对我们承认这些事情的准备——从而得以坚持上述对命名做了什么的观点——那么他可以沿着这条路线继续下去。而对于日常目的而言，我们把对关于“鞋子”称呼了什么一事知道得足够多（对于现有的不管什么目的而言是足够的）的人算作知道它称呼了什么。但存在某个一个人可以知道的东西——某个尚未被知道的东西——它关乎“鞋子”称呼了什么，并且知道这个东西就是知道与它会对什么东西为真有关的一切。我们这样成熟的人，大概确实知道这样一个东西。因为如果这样一个东西是可知的，而我们却不知道它，那么我们就还没有完全成熟。有一个更高的意识状态是可以达到，但尚未达到的。我们充其量只是不完美的语言掌握者。这一点可以这样表述：对于日常目的而言，我们用更低的标准来将就——在对话词称呼了什么的知识并没有真正被具有的情况下，我们仅仅是出于礼貌而容许这样一种知识。但是在这里所描述的这类中间状态下，一个人并没有达到真正知道“鞋子”称呼了什么的程度。在这一点上，奥古斯丁显然是错的。但如果维特根斯坦确实认为他错了，他指的当然不是这个错误。

需要强调的是，将吉莱纳描述为知道“鞋子”言说了什么，并不是提供一个心理学的（或任何种类的）假说。并不是说我们认为她具有某个东西，后者以某种方式解释了她做她能用那个词语所做的事情的能力；具有对某个原则或东西的某种隐性知识，剩下的一切都以某种方式从它那里得出。并不是说，当她有了她的那种掌握的时候，我们对于她知道“鞋子”称呼了什么的这一看法可能仍然是错的，理由是她对这种掌握的表现是以“某种其他方式”产生的（就好像我们指出了它们产生的一种方式）。在一定程度上，吉莱纳能够以这个词语被使用的方式来使用它。以她的幼稚的方式，她能够做某些说汉语时用这个词可以做的事情。这里的想法在于，那种被表现出来的能力就可以（至少对于某些目的而言）被重新描述为知道“鞋子”言说了什么。具有那种程度的能力就是知道它称呼了什么。我们可以用维特根斯坦本人在讨论奥古斯丁式阶段时所使用的工具，也就是语言游戏这一工具，来使这个观点更加清晰。但我将不得不一点一点地将语言游戏的重要性展现出来。当我们完成时，一个原则将被我们展现出来，它将成为《哲学研究》最中心的指导思想。接下来的每一讲都会集中于《哲学研究》中的某一部分段落，这一母题会以某种特

定的方式在其中加以阐述。

不过首先,让我们对目前为止的要点作一个总结。假设我们并没有兴趣教吉莱纳汉语。我们仅仅想要教她一个涉及“鞋子”“袜子”“手套”“帽子”“背心”这几个词语或声音的、有点无聊的小游戏。这个游戏包括两个玩家,孩子和家长。玩家1(孩子)喊出上述词语中的一个。如果喊的是“鞋子”,家长就给孩子穿鞋。如果喊的是“袜子”,家长就给他穿袜子,以此类推。(如果孩子已经穿了鞋,他就不能喊“袜子”。如果那种情况发生,每个人都会大笑,孩子就算输。)这就是这个游戏的全部内容。吉莱纳掌握了这个游戏。她可以足够经常地认识到它何时是被正确地玩了,何时不是。(她可能对做成鞋盒的样式的前卫鞋子或网眼背心感到困惑。有些这样的东西,可能是这个游戏本身也没有预料到的。)现在这里有两个要点。第一,在这个游戏中,“鞋子”称呼了(言说了)鞋子,或者这样说至少可以是真的。第二,吉莱纳知道在这个游戏中“鞋子”称呼了鞋子。或者至少,在说它称呼鞋子是说了一句真话的情况下,说她知道这个也是说了真话。

为什么我要坚持第二个要点?因为如果“鞋子”在这个游戏中称呼的确实是鞋子(在它根据第一个要点而确实称呼鞋子的意义上),那么这一点只能是由那些关于这个游戏怎么玩的事实所致。那些事实是游戏的全部内容。除它们之外,“鞋子”是否称呼鞋子一事不可能依赖于任何其他东西。吉莱纳知道这个游戏怎么玩,她掌握了它,所以她知道对“鞋子”在这个游戏中称呼什么的知识所要求的全部内容。这正是知道它称呼了什么。而在这个游戏中,它所称呼的,就是鞋子。

“鞋子”也在大量其他游戏中被使用,我们可以说,在这些游戏里,“鞋子”称呼鞋子。这其中的许多游戏,吉莱纳从未听说过,当然也不知道如何玩它们。所以她不知道“鞋子”在这些游戏中称呼鞋子。在许多这些游戏中,对“鞋子”的使用就和它在说汉语的某些场合下的使用一样多。也就是说,它会在这个游戏中被正确使用(或被应对)的情况,大致就是根据汉语中它的那些使用方式,它会被正确使用(或被应对)的情况。对于其中的某些游戏来说,如下情况是可能的,即吉莱纳不知道“鞋子”在汉语中对应的使用方式。然而,目前的观点是,如果吉莱纳能够以足够多的、汉语中现有的方式使用“鞋子”一词,并且在足够多的这些使用中认识到它是如何被使用的,那么她就知道,“鞋子”在汉语中称呼鞋子。同样地,这并不是解释性的假说。知道那么多有关在汉语中如何使用“鞋子”的东西,就是知道它称呼鞋子。当然,对于吉莱纳是否知道“鞋子”在汉语中称呼或言说的是什么而言,什么叫作足够多,在不同场合也可能有所不同。

如果吉莱纳知道怎么玩上述游戏中的一个,那么她就知道“鞋子”在那个游戏中称呼什么。那是因为对于知道“鞋子”在那里称呼什么而言,已没有什么更多的

东西有待知道了。在那个小的方面，吉莱纳并没有受制于有待克服的无知。这表
明了两个进一步的要点。第一，如果这个游戏以上述方式对应了一种在汉语中使用
“鞋子”的具体方式，并且如果吉莱纳知道如何在汉语中以那种方式使用“鞋子”，
那么她就知道在汉语里的那种使用中，“鞋子”称呼了什么。第二，如果她在汉语里
足够多对“鞋子”的使用中知道它称呼什么，那么她就知道它在汉语中称呼什么。
足够是一个场合敏感的问题。这让我们可以说：“足够就是足够，它不是一切。”

某个哲学家可能会认为，一种并非一切的足够不能真正让吉莱纳有资格知道
“鞋子”称呼了什么；它只能让她有资格在某种松散的意义“知道”这一点。但如果
一种有时让吉莱纳有资格知道“鞋子”在汉语中称呼什么的“足够”，不能让她有
资格真正知道它称呼什么的话，那只能是因为存在一种足够，它就是一切；对于知
道“鞋子”在汉语中可能的使用方式而言，它没有留下任何其他的东西去知道。这
样一种足够必须是可设想的。更强的一点是，根据我们关于成熟性的最初的要点，
它必须是一种可达到的足够，并且事实上也通常被我们所达到。要想有这么一个
东西，达米特对于一个人可以从一个意义理论中要求什么观点就得是正确的。
但我们不能只是轻易地接受存在这样一个绝对的“足够”这样一种观点。

1.3 语言游戏

我们这里所关注的语言游戏，首先是一个参照物。（见《哲学研究》第 81 节及
第 130—131 节。）它是一种被明确化的方式，连接（被说出的）语词和不必要是言语的
行动，也许还连接前者 and 一个人可能面临的情景或所有的计划。一旦被明确化，一
个游戏就可能被用来与某个实际谈话相对照，以及与后者连接进一步的行动或情
景的方式相对照。该游戏连接谈话与进一步的东西的方式可能说明——也许可能
被显明于——那个实际谈话与进一步的东西连接的方式。通过说这个游戏怎么玩，
一个人明确了这样一个参照物。他可能通过明确它的规则是什么来做到那一点。

人们可以认为，规则在其支配谈话的语言游戏中分为引入规则和消除规则。
（这样的划分并不需要唯一正确的方式。）比如，我们的第二个游戏的例子，就有针
对说出“袜子！”的规则。在目前的情况下，这一行动可能被作为孩子的玩家任意地
做出，前提是孩子必须是没有穿鞋的。以上是引入的方面。针对“袜子！”的消除规
则告诉我们，当这一声响按照规则的要求被发出时，作为家长的玩家要给孩子穿上
袜子。如果我们将该游戏中的“袜子！”视为一个命令（正如我们很可能做的），那么
消除规则就确定了对它的遵循会是什么样子（前提是这在该游戏中是确定的）。

在另一个例子中——《哲学研究》第 2 节的一个变体——一个游戏可能包含

“石板”这一步，它被如下一条引入规则所支配：某个玩家“助手”，在如此这般的场合下，会前往某个材料堆，查看其中是否有石板，然后前往另一个玩家“建筑师傅”那里，如果其中有石板，就说出“石板”。于是，消除规则可能是：建筑师傅可能开始着手进行某个需要石板的项目。给定这一规则，如果助手在材料堆中没有石板时说了“石板”，那么根据规则，他就是不正确的。“石板”在这个游戏中可被看作在陈述某事。这样看待的情况下，这一规则确定了有关什么会随之被陈述的某事。

再一次地，这里的某事不需要是——此处也确实不是——一切。假设材料堆中包含的是曾经完整的石板，但现在每个都裂成了两半。材料堆里有没有石板？从一种关于材料堆里有石板是怎么一回事的观点来看，是的；从另一种观点来看，则不是。二者中并没有一种观点是断然错误的。所以，在这个例子中，规则容许理解，但它就其本身而言并不承载两种理解中的任何一种。（两种中的任何一种都不包含在对这条规则是什么的说明中。）所以，在这个例子中，规则并不决定助手会做什么。此处我们能利用消除规则来展示一个好的引入规则是什么样的。根据这一条消除规则，建筑师傅有权开展某些特定的项目。如果断裂的石板会使这些项目告吹，并且如果石板很可能断裂（就如同刚才所说，那就是事物实际的存在方式）的话，那么此处会被玩的、在点上的游戏就会是那种相关的引入规则承载第二种理解的游戏。从这样一种意义上说，一个引入规则可能是好的。

当我们陈述了一个游戏的规则时，我们就相当于说了那个游戏是什么。正确地玩那个游戏，就是按照那些规则所指定的方式玩它。除此之外，正确性不依赖于其他任何东西。在这个游戏中，一个词语称呼某个东西——无论是一个对象、一类事物，还是事物存在的一种方式（一只特定的鞋子、鞋子，或者作为一只半筒靴存在）——就是为它是其部分的整体中的正确性的标准，作出一项特定的贡献。在这个游戏中，一个词语唯一可能作出的这类贡献，就是对标准的贡献，这些标准根据游戏规则，实际支配着游戏中的所有步骤。在整体能被分解为命名的部分的情况下，这显示了这样一个部分可以称呼什么。一旦给出分解的剩余部分，它称呼的东西必须对那种实际存在的正确性条件的施行有所贡献，正如某个被称呼的东西所会的那样。

对于一个名称而言，称呼 X 就是使某一正确性条件以一种特定的方式依赖于 X。这一条件对于该名称是其部分的那个整体的正确性而言的。这种依赖的方式被那个整体的剩余部分所确定下来。所以假设有这样一个游戏，其中一个玩家可能会说“鞋子！”仅当有鞋子（被他观察到）存在于一张特定的床下。假设在这一步中，我们将“鞋子”视作称呼了鞋子，将这一步的剩余组成部分视作规定了那种正确性以如下方式依赖于“鞋子”称呼的东西：整个这一步是正确的，仅当那张床下

存在(被观察到的)“鞋子”所称呼的东西的个例。以那种方式理解“鞋子!”这整个的一步,“鞋子”会对其正确性的适当的条件有所贡献——这里的条件,实际上是对“鞋子!”凭借玩该游戏的方式而获得的正确性而言的。因此在该游戏中,说“鞋子”称呼鞋子,就成为真理——也就是那个真理。我们会清楚,一个人在如此说时,在何种情况下,他所说的“鞋子”会以那种方式对它在其中出现的那一步有所贡献。对于某个 X,在说“鞋子”称呼 X 时,如果我们会说它对不同于前述条件的正确性条件有所贡献,那么我们因此就不是在说一个真理。在这种意义上,一个词语在一个语言游戏中称呼什么,就被那个游戏要如何玩所完全确定了——在有规则来确定的情况下,它就被那些规则所确定。

在第 10 节,谈及第 8 节中的游戏时,维特根斯坦说:

那么,这个语言中的语词指代什么呢?——除了它们具有的那种用法,还有什么能够表明它们指代什么呢?而这我们已经描述过了。

我们已经到了维特根斯坦所寻求的论点的一半了。这个位置令人熟悉。我们有一个关于语言游戏的常规论点。我们想寻求的是一个关于语言,或关于说话的论点。最直接地,我们想要有关某个人、在某个场合、在说话(通常是说某种可辨识的语言)中,对语词的言说的一个论点。该论点将与一个如此出现的表达称呼某事物是怎么一回事有关。同样地,我们感兴趣的是在其最宽泛的理解之下的命名或言说,而不仅仅是对对象的称呼。

我们通往该论点的道路,经由作为参照物的语言游戏概念。在某个场合,某人说了某些词。例如,希德在停车场找他的车时,为了寻求帮助,告诉皮娅:“我的车是蓝色的。”一个理解希德的话的人,会准备认识到一些与这些语词何时会是正确的有关的东西;如果事物正如希德所说的那样,那些东西是一个理解者会期望的。(我们中的一员,即成熟者、该语言的使用者、对希德所说的话足够精通的人,在其他条件不变的情况下,可能被推定为一个理解者。)例如,如果被漆成蓝色的是车身,一个理解者就会满意;他不会被黑色的轮胎或发动机组所影响。如果蓝色的只是红色油漆之下的玻璃纤维,他则不会满意。因此,希德所说的话的正确性条件,也差不多可被认为是某些语言游戏中听起来相似的某些棋步的正确性条件。

如此,那些语言游戏就可能以这种方式发挥参照物的功能。比方说,如果如下观点为真,即希德的“是蓝色的”称呼了是蓝色这种颜色的,那么以下观点,即在那些语言游戏中听起来相似的表达也称呼(言说)了是蓝色这种颜色的,也正好为真。所以那个论点成了:在用语言以言说某事的一个特定使用中,一个表达称呼什么,

在为语言游戏展现的方式中被详尽地确定下来,即通过被如此说出的东西的、可认识的正确性条件而确定,或者对于一个命令或问题来说,通过对其的理解所要求的回应的正确性所确定。更一般地说,它是由这样一些可认识的条件所决定的,后者关乎在那种会被理解为如此的、对语言的使用被给定的情况下,以其会被对待的方式来对言说某事的那个例的对待——例如,将其正确地视为要么为真、要么为假。在一个理解者会准备认识到的、有关一个名称在其中出现的整体的正确性的事实(将理解者视为确定的,就像将成熟的语言使用者一例中的成熟者视为确定的那样)之外,一个表达“真正”称呼的东西不可能依赖于任何进一步的事实;那些事实可能会产生与我们刚才所概述的方法所得到的结果相背离的结果。为了给刚刚所得出的论点起一个名字,我将称它为**维特根斯坦的第一原则**。

根据这一原则,一个词称呼某事物,就是这个词对某事物的一个可认识的正确性条件作一种特定的贡献。它能够以之前所概述的方式那样做,仅当它作为某个受到这一条件限制的东西的部分出现。只有在作为这样一个整体的部分时,它才发挥名称的功能。维特根斯坦在第49节注意到了这一点,以及他自己的观点和弗雷格的观点之间的相似性:

命名目前还并非语言游戏中的一步——正如将一个棋子摆在棋盘上相应的位置并非象棋中的一步。我们可能会说:当一个事物被命名了时,还没有事情被完成。如果不是在语言游戏中,它甚至没有获得一个名称。弗雷格说一个语词只有作为一个句子的部分才有意义时,说的也是这个意思。

维特根斯坦和弗雷格在这里的共同观点究竟是什么呢?他们又是从哪里开始有分歧的呢?

首先是一点准备工作——维特根斯坦和弗雷格没有分歧的一个观点。如果称呼某事物是对某一特定种类的整体作出某一特定种类的贡献,那么一个语词如何能够在语言游戏或一门语言中称呼某事物呢?比方说,“鞋子”在汉语中称呼鞋子,这一事实如何能够成立?这种贡献尤其是对于一个某事物的正确性条件所作的。但是如果在规定一个语言游戏时,我在其中说“鞋子”称呼鞋子,我还并没有提供任何可能有这样一种正确性条件的东西。为了提供那种条件,一个人会需要玩那个游戏。类似地,如果“鞋子”在汉语中称呼鞋子,那么尽管如此,仍然还不存在该词在其中出现的这么一种东西,它可以在某个相关的意义上是正确或不正确的。为了那一点,一个人会需要说一些汉语。(诚然,存在一些像“鞋子在床底下”,或者“鞋子穿在脚上”这样的汉语句子。但是,出于我马上就会解释的原因,这样的

整体将无法完成所要求的工作。它们没有正确性的条件,尽管它们是完全正确的汉语句子,或至少我希望如此。)

这里的关键点在于面相。在动词“称呼”的一个面相中,如果“鞋子”并没有出现在它可能对其正确性条件有适当贡献的整体中,它就不称呼任何东西。这就是维特根斯坦之前所要达到的观点。在这种意义上,如果我在建立我的小语言,并且宣布在其中“鞋子”称呼鞋子,那么鞋子甚至还并没有获得一个名称。但是假设(正如我所做的那样)在汉语中“鞋子”的意思是鞋子,这样说至少就等于说,这个词是被用于为在说汉语时被说出的东西作某种特定的贡献:如果在一个场合中,在正确地讲汉语时,你使用了该词,那么你会因此言说鞋子,或者言说某物作为一只鞋子而存在,等等。如果我打算对皮娅说她的袜子在床底下,但由于我不擅长汉语,说成了“你的鞋子在床底下”,那么我所说的就是她的鞋子在床底下。[如果我由于不擅长汉语,说成了“你的马路在床底下”,那么如果我既说了(正确的)汉语,又确实说了些什么的话,那我说的只能是皮娅的马路在床底下。但那就是另一回事了。]当然,所有这些仅仅粗略地是对的。我忽略了习语、口语化的用法和许多其他的东西。但是,到了这种精确程度,它就意味着动词“称呼”还有另一种面相,在其中“鞋子”在汉语中也称呼鞋子。对它以其在汉语中会被使用的方式的任何使用中,它都称呼鞋子。所以它称呼鞋子的方式,就好像洗衣剂将衬衫洗白的方式那样(尽管我架子上的那几盒,最近并没有将很多衬衫洗白)。

现在来谈谈对于维特根斯坦和弗雷格,什么是他们共同的观点,什么不是。对弗雷格来说,一个名称要成为名称,必须在某种特定的整体中发挥某种特定的功能。它能够如此做,仅当该整体的剩余部分也作了它的(或它们的)适当的贡献。如果这个名称称呼的是 X,它就使正确性取决于 X 的情况(或与 X 相关的情况)如何。但它无法那样做,除非整体中的其他某个东西确定了正确性如何因此被决定。换言之:一个给定的名称必须与整体中的其他元素联合起来发挥作用,从而产生一个该整体的正确性条件。必须存在这样一个条件。所有这些也是维特根斯坦观点的一部分。对弗雷格来说,那个相关的整体是一个思想[一串单词,但仅当它们有一个意义(Sinn)的时候——见 Frege 1918: 60]的表达。所以存在这样一个整体,仅当存在一个思想的表达。对维特根斯坦来说,相关的整体则是语言游戏中的一步,或者,同样,在一个场合中使用语言来言说某事,其中这一使用以上面规定的方式,被某个语言游戏中的某一步(作为一个参照物)所捕捉到。所以,同样,对维特根斯坦来说,一个名称可以用来称呼,仅当在整体中出现的、组成整体的剩余部分和它一起发挥作用,从而使这个整体的一个足够确定的正确性条件得以存在。

那么,维特根斯坦和弗雷格此处的不同点在哪?假设我告诉你,在给定的一个

思想的表达中，“是鞋子”言说了，或言说的是，是鞋子这回事。我告诉你了什么？从弗雷格的角度来看，我告诉你很多东西。因为你就此知道了那个整体是一个思想的表达，从而知道了它还有其他部分，它们也作了适当的贡献。假设你知道该思想的整体的表达有如下形式，“A 是鞋子”——比如，“这些东西是鞋子”。根据我所告诉你的、有关“是鞋子”（在这个整体中）称呼什么的事实，你就知道，在这样出现时，它说的是某些东西或其他什么（或者就是某些东西）是鞋子。该整体的总体形式被给定后，它的剩余部分需要做的事情，就是去确定被言说的东西是哪些。在现在这个例子中，就是通过称呼它们来做。所以被我用“A”表示的那个整体的部分将会发挥如下功能，即使得特定的鞋子成为那个整体的正确性被其以适当的方式决定的那些东西。如果你知道它们是哪些东西——“这些东西”称呼的是（称呼了）哪些东西——你就知道了“是鞋子”如此对其有所贡献的全部正确性条件。

对于维特根斯坦，情形则更加概略一点。假设你知道一个语言游戏里的给定的一步中，“鞋子”称呼鞋子。你于是就知道了，使这一步成其为这一步的东西的剩余部分（充分地）决定了整体的正确性如何取决于鞋子。但那并不意味着一旦你知道了由此被称呼的**其他**东西，你就知道了那个正确性的条件是什么。一个人可能倾向于将这里的观点仅仅看作和言内之力有关。正如我在阐释弗雷格时所说的，一个名称的贡献是对一个思想的表达所作的；然而在维特根斯坦所考虑的语言游戏中，还有命令、要求、提问，等等。但那不是此处的重点。弗雷格的观点很容易适用于这些情况。

考虑一些之前的例子，我们就能发现正确的观点。假设助手希德在某个场合对建筑师傅皮娅说：“材料堆里有一些石板。”假设我们知道某一个材料堆被称呼了。于是，从弗雷格的角度来看，我们就知道某个思想被表达了。因此“（是）石板”称呼了某事物。假设我们知道它称呼了石板，我们就因此知道了它称呼了什么。进而，假设我们理解存在量词，我们就知道该整体的**所有**部分称呼了什么。我们知道被表达的是哪个思想吗？我们因此知道了那个整体的正确性条件是什么吗？对于弗雷格来说，答案必然是肯定的。（关于这一点，见 Frege 1891。我马上就要说更多有关该文的主要观点的内容。）对维特根斯坦来说，答案又是什么呢？有多少个这样的不同语言游戏，在其中整体的那些元素可能称呼了那些东西（“石板”称呼石板、“材料堆”称呼那个材料堆，等等）呢？正如我们已经看到的，上述事实可能在有着对于相应的棋步（比如，在那些游戏中，通过说“石板！”所走的那一步）的任意数量的不同正确性条件的、任意数量的游戏中成立。举一个多样性的例子，有这样的游戏：石板在其中可能会裂成两半，也有它们不会如此的游戏。

如下例子也是类似：对于他的车，希德说“它是蓝色的”。我们可能知道他指

的是哪辆车,以及它是蓝色的指的是什么。对于那个整体的部分称呼什么,我们已经知道了那么多。但是也存在一些游戏,它们有着所有那些都对其为真的棋步,而那些棋步却在它们正确性会要求的东西上有区别。在某些这样的游戏中,一辆蓝色的车不需要有蓝色的内饰或轮胎。在另一些中它必须有,等等。适用于游戏的那些东西,也原封不动地适用于在将某人的车说成是蓝色的时,会被说出的东西。在如此说的某些实例中,即便该车没有蓝色的内饰,一个人所说的也会是真的;在另一些中,则不是;如此等等。

所以二者的分歧可以这样来表述。弗雷格可以轻易地接受维特根斯坦的第一原则,对他来说,名称称呼的是什么,可以是一个关于它们是其部分的整体何时会正确的问题。对弗雷格来说,这一点可以是完全无害的。当我们就那一决定关系的相反方向进行提问时,它的无害性就体现出来。因为对他来说,如果一个人知道一个(某个思想表达的)相关整体的所有部分称呼什么,那么他**确实**就因此知道那个整体的正确性(真值)条件是什么。如果知道这一点,一个人就知道那个整体**何时**会是正确的(真的)。如果弗雷格想要将一个语言中的一个句子当作可能有这样一种正确性条件的一类东西,从而将其当作可能是在其语境中名称有所称呼的一个整体的话,那么正是这一点——存在可被称呼的事物,并且称呼这些事物可以达到这样的效果——允许他这样做。

对维特根斯坦来说,不存在这样的反方向的观点。迄今为止的例子可以证明,只要存在关于它们称呼的东西的可辨识的事实,一个人就可能知道一个思想表达的所有部分称呼什么,同时却仍不知道那个整体的正确性条件是什么。这是因为,这些部分称呼的正好是这些事物这一事实,和许多不同的正确性条件都兼容。“石板”可能称呼石板;但是在它的这种使用中,存在着各式各样的说关于给定事物的真话的条件。在《哲学研究》中,这一点被设计成通过语言游戏显示出来:所有关于被语言游戏中给定的一步的所有组成部分所称呼的东西的事实,与它在任意数量的不同游戏中作为一步而存在,都是相兼容的。根据我在这里建议的对《哲学研究》的解读,这就是该书对语言游戏的最初讨论所要提出的主要观点。它将是《哲学研究》中随后部分中的一切其他内容的核心,这些部分将会构成之后讲座的主题。

到目前为止,这一核心观点仍然只是对事物表面状况的一个观察。我们给出语词可以称呼的事物的例子,然后看到可能有不同的游戏,在其中语词都会称呼那个事物。在一个游戏被规则所规定的情况下,是那些规则决定了何时其中的一步会是正确的。关于命名的事实,或者我们知道如何表述的那类事实,并没有强迫我们编写任何一套特定的规则。当然,一个弗雷格主义者可能用对于什么是实际上

说一个语词称呼什么的一个更严格的设想来回应。要对抗这种策略,我们需要看到的不仅是对表面现象的观察。我们对辨识语词称呼的东西的理解是否真的遵从那样一种方式,即当那一任务被完成后,对于一个给定整体的所有部分,一个该整体可能是其中一步的语言游戏只存在一套规则可被写出(至少就那些规则与该整体有关的情况而言)?这就是我们现在必须转向的问题。

1.4 转变

根据维特根斯坦的第一原则,表达所称呼或言说的东西,由它们在其中出现的整体所被看作的那类语言使用所决定(如果它确实被决定了的话)——由在产生该整体时,语言被视为被调配的那种方式所决定。换言之,它被那种算作支配它的正确性的标准所决定。那么反过来呢?有关表达所称呼或言说的东西的合适的事实,能够决定(如果确实被决定了的话)支配它们是(或曾是)其部分的整体的正确性标准的内容吗——尤其是,如果有关的话,它们能够决定该整体的真值条件是什么吗?在我们现在的特例中,有关命名的事实能否决定,一个在某个场合中以给定的词语给出的描述何时会为真?弗雷格认为能。我们可以通过回顾奥古斯丁的正确观点来接近答案。那将至少消除我们希望得到肯定回答的一个理由。它可能给我们期望一个否定回答的理由。

我们可以通过如此发问来接近这一问题:在从她的奥古斯丁式的中间阶段通往一个成熟阶段的路途中,吉莱纳将经历何种变化?在她的奥古斯丁式阶段,吉莱纳知道(汉语中的)“鞋子”言说的是鞋子。鞋子是“鞋子”在汉语中言说的东西。尽管如此,她不知道,因而也不就此知道,与如何,以及对于什么事物而言,“鞋子”能够有时被正确使用有关的一切可被知道的东西。她还没有准备好去认识到,在正确使用汉语的情况下,在短语“是鞋子”中,被给出的对事物的所有描述何时会是真的。例如,她可能尚未领会到,如何将咖啡馆窗口的标语“不穿鞋子,不予服务!”应用到她脚上的凉鞋上。^①一种观点认为,只有出于礼貌,我们才能说吉莱纳知道“鞋子”称呼什么,或知道它称呼鞋子;只有在对于语词命名这一回事,或对于知道这一点会是怎么一回事的一种放宽的观点下,才能这样说。因为对于知道它称呼的东西,还存在其他某个东西可供知道,后者会解决所有那些吉莱纳尚未知道答案的问题。处于一个成熟阶段就意味着知道这样一个东西。这预设了对我们现在提出的问题的一个回答。

^① 原文为法语,此处标语中的“鞋子”不包括凉鞋。——译者注

达米特对这样一个回答深信不疑。根据他的观点，一个成熟的汉语使用者确实知道有关“鞋子”一词意义的某样东西，后者确定了与它何时会正确描述一个事物有关的一切。他对那一点的坚持，来源于他对“实践知识”（此处指一个成熟的汉语使用者所准备认识的东西）和（对于相关参量的相关取值而言）蕴含所有成熟者准备认识的东西的命题之间的关系的一般性观点。

戴维森也对这一回答深信不疑。这是因为，在戴维森对一个语言的意义理论的设想中，“___是鞋子”这一中文开语句有一个满足条件，它大致像是，或者相当于：“事物满足‘___是鞋子’，当且仅当它们 A。”（例如，可能根据粗略的初步估计，“当且仅当它们是鞋子”。）“当且仅当”右边的表述旨在辨识事物在其之下会满足那一开语句的那些条件。也就是说，它旨在言说何时它们会如此。因此可以推测，存在这样一个事物可被言说（对这一点的详细阐述，见 Travis 1997 或 Travis 2009）。所以如果一个人知道满足条件，或者知道它说了什么，他就知道与在使用“是鞋子”意指它在汉语中所指的东西——从而关于那些个体，使用它言说它在汉语中所言说的东西——时，关于个体所说的东西何时会为真有关的、可被知道的一切。并且，如果存在这样一个东西可被知道，成熟的汉语使用者就会从对“鞋子”称呼鞋子这一事实的知道中（从他们在对这一事实的知道中所知道的东西中）知道它。[对戴维森来说，在某个场合，一个人以其在汉语中的意义使用“是鞋子”对个体进行言说时，关于个体（字面上）所说的东西，就等于那些汉语词本身关于该个体所说的东西——那些汉语词所说的东西，完全决定了使用它们时被说出的东西（以及它们对此的贡献）；这一观点导向了语词所意指的东西和一个人在（完全）知道其意义时准备好认识的东西之间的一种简单联系。]

所以对达米特和戴维森来说，在从她的奥古斯丁式阶段走向一个成熟阶段的过程中，吉莱纳将达成一个质的飞跃。她将获得对一个事实的知识，该事实蕴含了她在成熟之后将会准备认识到的一切，后者既包含她在奥古斯丁式阶段已经准备认识的东西，也包含她彼时尚未准备认识的、与（说汉语时）在对事物说“是鞋子”时一个人何时会说真话有关的东西。她对于如何使用“鞋子”的当前（奥古斯丁式的）知识，还无法被任何决定了那样多的事情的原则的集合所表征。但是她对于如何使用“鞋子”的将来的、成熟的知识将能够如此。根据达米特关于实践知识的一般原则，对于他来说，事情将会如此。对于戴维森来说，事情也将如此，因为一个满足条件将会完成那项需要的任务。

这表明了一个与之对立的观点会是什么样的。根据这一观点，在通向成熟阶段的过程中，吉莱纳并没有经历这样的质的变化。她从我们的语言方式和世界的存在方式中获取经验，直到她几乎与我们同样熟练为止。她从我们事实上以及习

惯于对于鞋子进行言说的方式中,也从我们参与的那些类型的活动中获取经验,那些活动至少能以某种方式与某物是否一只鞋子——我们对某物作为一只鞋子存在所习惯于期望的那些东西——相关。她也从判断或审慎中获取经验。在相关的实例中,她得以能够更好地看到我们所能看到的、与什么样的期望是合理的有关的东西。当她在这些方面获取的东西足够多以后,她就成为我们的一员,也就是成为一名成熟者。她的成熟性并不相当于其他任何东西,或任何一类达米特所说的那种东西。我们将需要做一些工作,以使这样一种观点具有适当的意义。不过,它是维特根斯坦在《蓝皮书》的如下段落中提出的一个观点:

语言游戏是一个儿童能凭借它来使用语词的那些语言的形式。……如果我们想研究有关真与假,有关命题与实在的一致与不一致,有关断言、假设和提问的本质的问题,我们最好着眼于语言的原始形式。在后者中,那些思想形式的出现,并不伴随着高度复杂的思想过程中令人困惑的背景。……我们看到的是那些清晰而透明的活动与反应。另一方面,我们从这些简单过程中认识到的语言形式,并不与我们的更复杂的形式截然分开。我们看到,我们能够逐渐增加新的形式,来从那些原始形式中构建出复杂的形式。

现在,让我们难以采取这种研究方式的,是我们对一般性的渴求。

这种对一般性的渴求,是一些倾向所导致的结果。……

(a) 对于被我们通常归入一个通名之下的实体,去寻找某个所有这些实体都共有的东西的倾向。……一般性概念是其特殊个例的一个共同属性这一观点,与其他有关语言结构的原始的、过度简单的观点联系在一起。它与如下观点是可类比的,即属性是那些具有该属性的事物的组成部分;例如,美是一切美的事物的组成部分,正如酒精是啤酒和葡萄酒的组成部分一样。

(Wittgenstein 1958: 17)

此处,维特根斯坦将许多东西归给了像吉莱纳那样处于中间状态的人。命名、言说某物、和真与假有所接触、说事情是如此这般,以上现象都在吉莱纳对语言的简单使用中得到了完全的体现。他利用这一事实,指向一个某种意义上有创造性的、有关成熟的语言使用的观点。吉莱纳知道如何使用某些特定语词去言说事物(或许不是所有那些在像她一样使用那些语词意指它们所意指的东西时,一个成熟者能够言说的事物)。做到那一点,并不需要她知道决定了与那些语词何时会被正确地使用在事物上有关的一切的那个事实(或那些事实)。他认为我们,即成熟者,也不需要知道这样的东西。这是因为对我们而言可用且透明,而对吉莱纳而言尚

不是如此的,对那些语词的更复杂、更错综或更精细的用法,可能从她由特定的、渐进的步骤中可获得的那些东西中被构建出来;随着这种新的、或许更复杂的使用需要的产生,这些步骤能够为我们所用。我们可以通过在新的场合中应用巧思和洞见一类的东西,恰到好处地对语词作新的使用,以此来将使用语词的新方式加入我们已经熟悉的方式中。

上文以巧思和洞见这样的概念所表示的要求,是为了与达米特和戴维森所共有的、有关成熟状态会是怎样的那一观点形成对照。如果我们能够将属性视为例示它们的东西的组成部分,正如酒精是葡萄酒和啤酒的组成部分那样的话,这一要求就不需要了。因为一旦如此,我们就会仅仅需要知道,比如说,“___是鞋子”称呼是鞋子这一属性。如果是这样的话,那么无论在什么场合,只要这一属性是那些个体的组成部分,那么我们在对个体应用“___是鞋子”、使用它称呼它所称呼的东西时,所说的都会是关于那些个体的真话。对于领悟就此(字面上)被说出的东西是什么而言,就不需要更多东西了。对于知道就此被说出的东西何时会为真(在后者被所说的东西确定的情况下)而言,就没有更多东西可被要求了。但是,维特根斯坦认为,对于此事的这样一种观点是迷信的;它阻止我们看到在语言使用中真正发生的事情。我希望给出一种简单的方式来理解此处的对照。这就意味着要看到,将开语句所称呼的东西视作事物的组成部分这一观点,其事实上的替代物是什么。我想,这是很容易找到的。

我们可以从维特根斯坦在《蓝皮书》的相关段落中(或是在《哲学研究》第65—79节对家族相似性的讨论中)所说的话的一个过度简化,但并不陌生的图景入手。这一图景省略了场合的角色。在其中,维特根斯坦承认,一个开语句——例如,“___是蓝色的”——在对其称呼的东西的称呼中——例如,是蓝色这种颜色的——因此而获得对于对象来说为真(或为假)的功能。那是它就其本身所做的事情。现在我们假定如下事实已经被确定下来,即这个开语句对于如此这般的对象为真,对其他如此那般的对象为假。我们于是假定存在一个新的对象——对于它而言,这还尚未被以往任何对“___是蓝色的”如何使用的共识确定下来。那么问题就在于,对于这个新对象,“___是蓝色的”是否应该被看作为真。现在的观点是:这个新对象可能与“___是蓝色的”已经对其确定为真的事物有着某些相似性,而与“___是蓝色的”对其无疑不为真的事物有着另一些相似性。其中的第一点可能提供承认该谓述对该新对象为真的某个理据,第二点则可能提供认为该谓述对该新对象不为真的某个理据。那么,如果最合理的做法是将第一类理据当作决定性的,那么该谓述对该新对象就为真;如果最合理的做法是如此看待第二类理据,那么就不为真。此处的想法是,这里存在一个评价的问题,即从我们的角度

出发,如何看待事物是最好的。这会给人一种感觉,即“___是蓝色的”所意指的东西,在我们遇到新的对象之前,就其本身而言还并没有迫使我们做什么。

我们可以通过回顾吉莱纳来理解这一点。在这一简化的图景中,吉莱纳已经学习到的,是“鞋子”对于某些个体为真,对于另一些则为假。由于她正处于奥古斯丁式阶段,她还尚未学习到,在**每一个**实例中,它究竟会对于哪些新对象为真。在她所知道的有关“鞋子”称呼什么的东西中,没有任何东西决定这个。假设她现在遇到了一个新的对象,对于它而言,上述问题没有被任何她知道的东西所决定。尽管如此,根据上述图景,给定她确实需要继续做的事情,对她来说更合理的做法可能是接受支持将“鞋子”算作对该对象为真的理据,而非接受那些支持相反看法的理据。或者,同样地,反之亦然。现在,从我们过度简化的模型来看,这幅替代的图景告诉我们,我们**这些**语言的成熟掌握者和吉莱纳处于完全相同的位置,只除了一个例外。吉莱纳在2岁、4岁或6岁时,还无法可靠地在这些事情中看到哪种理据是最为合理的。而我们则是更可靠的。事实上,正如我一开始所指出的,我们这些成熟者是衡量在这些事情中合理的东西的**尺度**。所以吉莱纳可能会在我们不会的地方误入歧途。尽管如此,如下一点是清楚的:吉莱纳知道的有关“鞋子”称呼什么的任何东西,都没有决定与它会对何物为真有关的一切事实。在那种意义上,我们所知道任何东西,也都没有决定它。在这里,奥古斯丁的中间状态的概念得到了运用。

但这是一幅过度简化的图景。在一幅完整的替代图景中,[在对(某物)是蓝色这种颜色的言说中]称呼它所称呼的东西时,“___是蓝色的”并没有获得对于事物为真的功能。那并不是它的功能。准确地说,它获得的功能是:当它在一个场合被用于称呼它所称呼的东西时,它在该场合说某物是蓝色的。它能在这样做的同时,充当无限多个语言游戏中的一步。这在此不过是以一种意象化的方式说,它能在这样做的同时,服从无限多个互不兼容的、被因此说出的东西的正确性(真值)条件中的任意一个。对于吉莱纳在她的中间状态所学习到的东西,我们需要一幅有相应区别的图景——不是“鞋子”对于这样那样的东西为真,而是一个人能在某些情景下(例如,出门的游戏,或者报告床底有什么的游戏),以某些方式使用“鞋子”——在一种这样的方式下,比如,被那样使用时,如果床底有一双玛丽珍鞋,它就是对卧室的一个正确的描述,而只有人字拖时则不是。她所知道任何东西都没有确定与“鞋子”可能的**另外的**用法有关的一切,也没有确定和在其他某些她尚且陌生的情景下,它事实上会被如何使用有关的一切——比如收到在上学第一天或在爱丽舍宫的招待会上的着装指示的情景。

假设在一个晴朗的日子,吉莱纳被告知她要在爱丽舍宫亮相,并且她必须穿

鞋。如果她穿人字拖,她照做了吗?如果这一问题依据她所知道的东西有一个答案,那么它能被如此表述。给定她知道的有关“鞋子”会被如何使用的一切,假定在这里被玩的是哪个语言游戏才是最合理的?也就是说,在这里采用什么样的正确性标准(此处即遵从的标准)才是最为合理的?吉莱纳的不成熟又会成为看到正确答案的障碍,这体现于以下两方面;或许她还那么理智;并且她很可能没察觉到该情景中的一些因素,而一个答案应当被视为依赖于后者。(她不知道在爱丽舍宫出席活动的礼仪。)尽管如此,从另一方面来看,当我们考察吉莱纳穿人字拖是否违反规定时,她所处的位置和我们这些成熟者并没有什么不同。

在对某事的言说中,支配对“鞋子”的一个给定使用的正确性标准(在相关的情况下为真值标准),是在该使用所在的情境下,对其的采用会是最合理的那些标准。这给以下观点留下了新的空间:关于命名的事实并没有决定一个使用的唯一正确性标准。我将借助理性和责任的概念来拓宽这一空间,具体地,我将借助期望的合理性和它所产生的责任。下面是正确观点的一个简单的例证。我们一起开车去里昂,突然一个轮胎瘪了。我下车,用千斤顶把车顶起来,取下轮毂盖。你递给我一把扳手。但当我试着拧松一个接线柱时,却发现扳手的中间是橡胶做的,直接就弯了,而没能拧松任何东西。你大笑,我十分恼火。在这里,我有权期望某个东西。一个人本会期望你是在帮助我,因为你是这样标榜自己的。否则这就不成其为一个玩笑。所以我的这一期望是对的,即你在递给我扳手的时候,递给我的是某个在你看来以被期望的方式,对当前的情况可用的东西——如果不出意外,会拧松被期望的那类接线柱的某个东西。你把扳手递给我,引起了我的合理期望,你的这一行动因此使得你对这些期望负有责任。相反,如果你递给我的是一个正常的扳手,但当我试图转动它时,它却意外断成了两截,那么虽然对一个扳手有更高的期望是自然的,但是对你有更高的期望则可能是不合理的。不可预见的失败时有发生。在我们现在的框架内,可能被(合理地)期望的东西这一概念,及其相应的责任概念,是很有用处的。

给我一个描述就像是给我一件工具。扳手有拧紧和拧松接线柱的使用,描述有支配和规范我们与世界的相处的使用。对于某个对扳手的传递,一个人可能正确地期望某些事情;一个人可能合理地期望自己就此能够做这些事情。对于一个描述的给出,一个人可能正确地期望某些事情;存在这样一种方式,使一个人有权期望自己就此能够应对他当时所面对的环境。在这两个例子中,一个人有权期望的东西,都依赖于被给予者所处的情境。在给出描述的例子中,如果如此被给出的描述是正确的话——如果在它被给出的情况下,事物被正确地描述了,一个人有权期望的就是他事实上能够期望的。期望以这种方式与正确性条件(在相关的情况

下为真值条件)相联系,从而与内容相联系,即在某个场合,以某些词项描述事物时,根据给定的那个描述会是如此的东西。

回到一个先前的例子,如果你的任务是在停车场里找到我的车,而我告诉你车是蓝色的,那么你将有权期望,它与我对其描述的相符将(在其他条件不变时)使它能够根据颜色被认识到(在停车场被看到)。所以,根据此处的核心观点,这就是如果它符合我(在将其描述为是蓝色这种颜色时)对其的描述的话,它将会存在的方式。这也就是说,我将它描述为蓝色,是基于对汽车的这种存在方式的一种理解;根据这一理解,它的如此存在是因此而可被认识到或可被看到的。所以我如此做,是基于这样一种理解:根据这种理解,只要车身被漆成蓝色就行了;而如果那辆车可能为了某些目的被算作蓝色的,而那需要用一盏黑光灯来检测,或再次地,如果你需要刮掉它表面的油漆以看到底下的玻璃纤维,那么则不行。(要是只能通过胡乱地刮掉停车场内汽车的油漆来找到我的车的话,那么如果你认为我向你提供了找到我的车的有用信息,那就会是不合理的。)再一次地,如果我的车有黑色的皮制内饰,那么,给定当前的任务,如果你就那一点抱怨我的描述有误,那就会是不合理的。所以我所说的话并不基于对一辆车是蓝色的一事的那样一种理解,那种理解要求一辆如此存在的车有其他种类的内饰。(即便的确存在那种对一辆车是蓝色的一事的理解。)

如果理性和责任与内容(与事物被如何表征为存在、表征为被创造或表征为被思考,等等)相联系,那么这就为达米特和戴维森所共有的那个图景的一个替代物留下了空间。这些哲学家都以这样或那样的方式承认如下论题:语词意指的东西,(在取定了具体对象、时间、地点等参数之后)决定了在使用它们刻画某物,或仅仅是其所是的事物时,一个人所说的将为真。根据现在对于理性和责任的观点,在给定的情境中,当一个人用某些词项(比如称一个东西为蓝色的)谈论某事物(比如我的车)时,一个人就此说了什么关于事物存在方式的东西,也就是一个人所说的何时为真,是由可从这一描述行动中被合理期望的——可以合理地认为一个人因此对其负有责任的——东西所决定的,给定该描述被给出的情境,即,由在那些情境中会合理产生出来的期望所决定。在这一框架内,意义会做达米特和戴维森认为它会做的事情,仅当对于一个描述行动所处的任意可能的情境,它都以一种有效的方式,正好决定了这些情境如何与其中从该描述中被合理期望的东西有关。它会做对于确定就此被说出的东西的真值条件所必须的事情,仅当它确定了一些原则,这些原则实际上正好决定了,对于一个描述行动所处的任意情境,这些情境如何与被就此说出的东西相关。

假设意义不做这样的事情,即假设没有这样的方式以从给定原则中计算或推

导出如何看待事物(曾)是合理的,这当然是融贯的。在她的中间状态,吉莱纳不知道任何这样的东西,它与“鞋子”意指什么有关,并确定了某些这样的原则。认为我们这些成熟者也不知道这样的东西,也并非无稽之谈。这将给如下观点赋予一种明确的意义,即关于语词的未来使用可能是什么样的,也就是它们在具体的新情景中会被如何使用的问题,意义并不提供答案。

对于理性和责任应该以上述方式与内容相关这一点,有人可能仍然要求一个论证。但这里的直接目的不在于给出这样一个论证,而是提出一个替代方案。第3—5讲将以不同的方式展示接受这一点的理由,或者,也许对我们真的能够理解不符合这一点的事物这一观点提出挑战。但是所有这些都是之后的工作。在此期间,我强调四个对于现在的替代方案的核心要点——对于现在的解读,即我正在构想的、对于《哲学研究》开端的替代解读的核心要点。第一,对语词来说,意指它们所意指的东西,就是称呼或言说它们所称呼或言说的东西。(如果你不喜欢小品词或某些其他的语言单位称呼事物这样的想法,那么就让我们说,它们的意义是对它们组成的整体言说后者所言说的东西的贡献。)称呼如此这般的东西,就赋予了词语一个具体的功能。因此,在称呼(言说)是蓝色这种颜色的时候,开语句“___是蓝色的”就会是如此:在某个场合,使用它意指它所意指的东西时,那就是一个人将言说的东西。所以如果我在某个场合说“我的车是蓝色的”,那么我将会把我的车说成是蓝色的。但是,如果以现在所说的方式,词语称呼的东西还不足以决定它们可能因此参与的那些语言游戏,那么所有那些也不足以确定被因此说出的东西何时会为真。

第二,也是从第一点得出的一个推论,是意义允许词语以任何方式被使用,只要该方式与它们言说它们所意指的东西这一点兼容;所以只要该方式由它们在其中会言说那些东西的语言游戏所模拟就可以了。对语词的任何这样的使用,都可能是将它们用以意指它们所意指的东西。所以,情境允许的情况下,我可以通过说出“我的车是蓝色的”这句话来说任何这样的东西,在对这些东西的言说中,我是用“是蓝色的”来称呼是蓝色这种颜色的。如下情况是可能的:就其本身的意义而言,我说的是真话,仅当我的车不仅被漆成蓝色,而是,譬如,里里外外都是蓝色的。或者可能当我的车有某种特定的漆面时,我说的才是真话。意义事实上并没有也不能对此处的可能性作任何实质性的限制。

第三,意义允许存在相互对立的情况。它允许给定的语词,在称呼它们所称呼的东西时,(在不同的场合以及不同的使用中)以相互冲突的正确性条件参与游戏,因此它们可以根据其中一个使用的标准是正确(真)的,同时根据另一个标准则是不正确的——因此这些游戏的标准无法共同支配任何游戏。在某个日子,我可能

会对于密歇根湖说如下一句话：“今天的水是蓝色的。”存在一种清晰(并且熟悉)地使用这些语词的方式,使得我所说的能够非常正确。但也存在另一种方式。在这种方式下,从湖里抽出的水必须看上去是蓝色的——或许就像矿物或染料可能造成的那样。“今天的水是蓝色的”这串中文词的意义,就其本身而言,同等地允许这两种用法。

第四,与达米特根据第二点所需要持有的观点相反,意义并不决定一个人会在什么场合作出词语的哪一种使用——一个人何时会玩哪个游戏。它不决定任何具有如下形式的原则:“如果一个使用所处的场合有着如此这般的特征,那么作出这个使用的正确性标准将会是如此这般”(其中,这些标准决定了在那个使用中,这些词语何时会是正确的)。

驱动这幅替代图景的想法是,对于有关词语称呼什么的任何具体事实,都存在无限种不同的语言游戏,在其中它们都会称呼那个东西;相应地,也存在无限种互不相容的正确性标准(例如真值条件),而所有这些标准都同等地与那些有关词语称呼什么的事实相容。我想,这就是维特根斯坦在整个《哲学研究》中关于命名的核心观点。我将把它上升为一个原则:

维特根斯坦的第二原则(A): 语词言说(或称呼)的东西不足以决定它们所形成的整体何时会是正确的,或正确地被回应了(是真的、是被遵从的,等等)。它们所言说的任何具体事物,都与那一问题的各种相互冲突的答案相兼容。

让我们将一个**表征形式**看作由与以下类似的特征构成:将如此这般的东西表征为以某种特定方式存在;将如此这般的**方式**表征为这样或那样的事物(或某些事物)存在的方式;将如此这般的**东西**表征为事物存在的方式。任何能够共同作为某个表征的**特征的**、这些特征的集合,就是这一概念的**表征形式**。**语词**将事物(或单个事物)表征为以某种特定方式存在,这体现在对该方式的言说中,或通过言说该方式来实现——根据我们现有的对“称呼”一词的宽泛使用,这也就是称呼它。我们刚说过,它们就此所做的还不足以决定正确性标准。将词语一般化到所有的**表征形式**(如果还有其他情况的话),就有了:

维特根斯坦的第二原则(B): 任何**表征形式**都不足以决定拥有或曾拥有该形式的东西何时会为真(被遵从,等等)。

在第 23—24 节，维特根斯坦提出了存在多少语言游戏这个问题。他的答案是：“无数。”他提供了一些用语词所做的事的例子。但举例总有终止，多样性却是无限延展的。当然，我不能仅通过说出语词命名的东西，就把范围缩小到一个游戏中——例如，在“我的车是蓝色的”中，“我的车”称呼我的车，“是蓝色的”称呼蓝色这种颜色。但我也不能通过添加某些有关我所说的词语的效力的评论来那样做，例如，它们是一个命令、一个描述，或一个报告。那种无限宽广的多样性仍然存在。也不存在任何其他、更详细的限定条件，使得我说的词语所称呼的东西将它们可以参与其中的游戏——因此也将可能支配它们的正确性条件——缩减到正好一种。那就是维特根斯坦在第 23—24 节发展的观点。我们将会看到，它是贯穿《哲学研究》其余部分的思路的核心。我们现在对这一观点的内容有了一些了解。

如果将此处的驱动想法写成一句口号，可能是这样的：内容和用意不可分离。在我们的语词中传达的东西，离不开我们对它所期望的东西。我们的语词如何表征事物，是一个有关它们对我们生活的（可被认识到的）重要性的问题，且与后者不可分离。将某物（例如我的车）称为蓝色的，就把它（在大多数使用下）置于某个范畴系统中：蓝色的，而不是红色或绿色的；蓝色的，而不是蓝绿色或黄绿色的等。如果我把我的车称为蓝色的，就产生了如下问题，即在那个场合下，将它置于这个系统的用意是什么，或者说，一个人可以合理期望的那个用意是什么，一个人应当能够如何处理这辆车如此被归类这一信息。我将我的车称为蓝色的时，我事实上所说的东西，并不独立于对这些问题的回答而被确定下来。

带着这一点，我们回到弗雷格和维特根斯坦的一个差异上来。对于弗雷格来说，如同在当时对形式“语言”的大多数设想一样，语词称呼的东西确实决定了唯一的正确性标准（如果我们对它们**确实**称呼的东西足够小心的话），而正是在这一意义上，根据维特根斯坦的观点，它并没有决定这样的标准。这就是这些观点之间的核心差异。这一差异从如下事实中浮现出来：对弗雷格，也对他的很多后继者（不过并非全部，维特根斯坦本人就是后继者之一）来说，某个表征将事物表征为的那种存在方式，是能够从其形成所处的情境中分离出来的。如果在说“我的车是蓝色的”时，我将某事物说成是如此（弗雷格可能不承认这样的例子），那么就存在某个东西被说出，后者是可以独立于任何对它的言说、通过（仔细地）参照我在我的话语的部分中所称呼的东西而被指明的；对我而言，说出我所说的，就是说出那个东西。而对于维特根斯坦来说，我们的语言表征本质上是处于情景中的。我说出我所说的东西，和我对它的言说所处的情境是不可分离的。

在这种意义上，事情就是如此。我说**我的车是蓝色的**。但是在将**我的车**说成是**那样**时，有很多东西能被说出。所以，我所说的是什么，并不仅是被那些事实，而

是被它们在我说话的那些具体情境中,对我所说的东西产生的影响所确定的。如果这个例子还不令人满意,那么就随便什么其他的、和在言说某事物时,我称呼了或可以称呼什么有关的东西吧(万一你认为我并没有说这种东西的话)。这一点仍然成立。在对那些事物的称呼中,将会有许多不同的事物能被说出。一个人必须留意我的言说所处的情境,才能领会到我在那些情境中如此说时,我所说的具体是什么。在下文中,我将把这一观点称为**情景化表征**。

现象在这里**可能**是欺骗性的。在某人称呼他所言说的事物时,我们经常可以说他所说的是**什么**。如果在说“我的车是蓝色的”时,我可以**说某物是如此**,那么一个人就经常可以在某人说“他说了他的车是蓝色的”时,说那个人说了某些东西。如果情境允许,你甚至可以通过这些手段,在我对“我的车是蓝色的”的言说中,正确地**将我**说成是说了我所说的东西。从表面上看,你所做的只是提及了我所说的东西(以及我言说它们时所用的一种特殊的、有结构的方式)而已。除此之外,你没有做任何事来促进对我的言说所处的具体情境的亲知。在这里**可能**被忽视的是,所有这些都**在一个(关于你告诉我们什么被说出的)背景下**发挥作用(在它确实发挥作用的情况下),后者中至少有两个因素在运作。第一,在这一背景下,以它被称呼的方式称呼你报告的事物,会以某种特定方式被理解。你将我报告为说了我的车是**蓝色的**。这成功地作为我事实上所说的东西的一个报告(的部分),当且仅当它在**这样的情境中被给定**:在其中,这样一些事物会被理解,它们有关一个人在言说是蓝色的时,在做你所报告的事情时,言说了什么。例如,它可能会在这样的背景下起作用:在其中,将说一辆车是蓝色的理解为是在言说这件事,会基于油漆可以使一辆车变成蓝色的这种理解,而不是基于被上漆的那个东西必须已经算作蓝色这种理解。第二,它是在这样的背景下发挥作用的:在其中,成功把握我说的是**什么**,是存在一个特定的标准的。要被算成是知道我说的是**什么**,你必须能够解决一系列问题,它们与什么时候事情会像我说的**那样**相关。这一点并不要求能够回答一切可设想的**这样的问题**。对于某些这样的问题,如果要找到一个答案的话,你可能仍要回溯到我的言说所处的情境。

于是,从这一替代图景来看,对弗雷格的指控实际上是,他被平凡的事物所误导,从而进入了哲学上令人兴奋却缺乏根据的论题。有一种完全日常,且(一般来说)并不令人兴奋的活动,它包括报告某人说了什么,以及通过提及后者在说话时所言说的事物来做到这一点。这种活动的**適切性和经常性的成功**是毫无疑问的。如果误解了它——如果误读了它发生的背景,以及它的成功所需要的背景——一个人就会在其中(或从中)读出一个哲学上令人兴奋的论题:一个整体的真值条件,可能被组成它的**部分在(每当)称呼如此这般的事物时会作出的那些贡献所(完**

全地、唯一地)决定。替代图景的一个要点是,从一开始的日常活动中,并不能推出这种令人兴奋的东西。误读平凡或日常事物的这一现象,将在本书的这些演讲中反复重现。事实上,我们将以它作为结束。以上便是我们的第一个例子。

于是到目前为止,我们有了一个原则的要点的萌芽:内容和用意密不可分。这会是接受维特根斯坦的第二原则的理由。因为对于给定的词语称呼什么,你想怎么说就怎么说。不过,从一个场合到另一个场合,在说一个人在称呼那些事物时会言说什么时,仍可能有不同的用意。在那些有关命名的事实中,没有任何东西排除了如下可能性,即一个和另一个这样的场合之间的不同可能大到足以导致内容上的实质性区别:一个人会就此表征为如此的东西之间的区别,它们大到足以导致被就此说出的东西的两个各自的真值条件之间的实质性区别。这样一来,任何关于命名的事实都为无限多的语言游戏留下了空间,所有这些游戏都与这些事实相兼容。不过到目前为止,对于这个原则的要点,我们还没有任何类似于决定性论证的东西。第3讲到第5讲将提出支持它的一些考量。其中是否有任何一个考量相当于一个**决定性的**论证,可能仍是一个悬而未决的问题。但那或许并不是最重要的。我们现在有两个可选方案,它们都足够清楚,以至于能够算作明确的方案。我们现在可以探究的是,我们能够使这两种方案具有多少真正的意义。我们可以把这看作下文的主要任务。

1.5 函数

奥古斯丁在描述学习语言时,可能将人引向对“(人类)语言的本质”的一幅错误的图景。根据现在的解读,这一图景的问题并不在于,在它之中,每个词语都称呼某事物。[正如维特根斯坦坚称的,说每个词语都称呼某事物等于什么也没说,除非我们想要就此作出的那个区分被确定下来(第13节)。]相反,这一错误图景是就词语(尤其是开语句)可能称呼的那类事物而言的,或者更确切地说,是就称呼某事物可能实现的东西而言的。该图景的原型就是弗雷格的观点。这种看法在他的如下建议中得以具体化,即概念等同于从对象到真值的函数(Frege 1891)。[概念是他对于一个开语句所称呼的东西的候选项。我更喜欢谈论的是事物的存在方式,对此弗雷格的建议同样恰当(或不恰当)。]

函数的定义性特征是,对于每个自变量,它刚好取一个值。 $[F(a) = b \& F(a) = c \rightarrow b = c]$ 所以如果“是蓝色的”所称呼的东西[蓝色的概念、是蓝色(这种颜色)的]将对象映射到真值上,那么就容不下如下观点,即在言说它(作为我的车或者密歇根湖存在的方式)时,一个人可以说许多事物中的任何一些,其中有的为真,有的则

为假。并且如果自然语言恰巧是混乱的，“是蓝色”不足以称呼任何合适的东西，那么对它的任何可能足以胜任这一任务的改进（一些适合于扩充一个弗雷格式的理想语言的改进）也都是如此。所以一个从对象到真值的函数，会实现日常的开语句似乎不能实现的东西。在像“我的车（这样一个函数的名称）”这样的一个构造中，它可以对确定一个唯一而有效的正确性条件有所贡献。就为真的情况而言，它会选择一个游戏作为在命名它时被玩的那个游戏。

我会在下一讲谈论更多有关称呼某物是怎么一回事的内容。但是，最起码地，命名的概念的一部分就是，比如，如果某个“是蓝色的”称呼了某个这样的函数，那么可以称得上是被那个“是蓝色的”所称呼，所要求的无异于恰好是那个函数。是那个函数（或与它无异）是被这种理解下的词语所称呼的条件。现在，函数就是函数所发挥的功能。所以如果某个函数将某个自变量映射到一个给定函数 F 并没有将后者映射到的值，或如果它有 F 没有的自变量（例如，如果有事实上并不存在的对象），那么它就不是 F 。所以在“是蓝色的”称呼一个特定函数的意义上，它也称呼该函数的每个自变量，或者同样地，称呼每个由一个自变量和该函数赋给它的值所组成的对。没有什么东西可以称得上是被“是蓝色的”所称呼，除非它正好对那些自变量取了那些值。对于命名所会是一切，这一点都成立。只要一个函数是被如此设想的，即它非偶然地有一个“值过程”（借用弗雷格的术语），这一点就成立。（我用了弗雷格不会允许的措辞来阐述这一点。一方面，对他来说，一个人不能将等同性的概念非法地用于函数。此外，众所周知地，这也是一个弗雷格根本难以论及太多的领域。）

当涉及的是数学时，弗雷格的建议似乎足够吸引人。而对于言说事物存在的现世的方式——某些事物实际上的，但并不需要或可能不是那样的存在方式——的开语句来说，它就不那么吸引人了。例如，假定“是蓝色的”是说事物是如此的一种方式，那么这一建议对“是蓝色的”就没有那么大的吸引力。一方面，它有如下后果，即比如，如果被制作出的蓝色衬衫比事实上被制作出的多了一件，那么“是蓝色的”就无法意指或称呼它本来意指或称呼的东西。同样地，如果我把我蓝色的车重新漆成譬如红色的，它也将不意指它本来意指的东西。我们也不能说这样的东西，比如我的车本可能是，或本可能不是“是蓝色的”所称呼的东西，也不能说它是否被如此称呼一事以某种方式依赖于它是什么样的（或它碰巧是什么样的）。所以，假设我们就此说了“是蓝色的”所称呼或言说的东西，并进一步假设我们将它说成是言说了某个具体对象可能停止是，或开始是，但不必须如此的东西等，我们也无法像我们迄今为止所做的那样，将“是蓝色的”说成是称呼或言说是蓝色的。

以这种方式，我们或许可以说“是蓝色的”以及其他关乎现世的开语句称呼了

事物。但如果我们不选择这样做，弗雷格的观点还没有完全失去希望。以我们更加日常的方式考虑“是蓝色的”言说的东西，我们可以说，我的车如其所是，使得它或以不以那种方式（是蓝色这种颜色的）存在。到目前为止，以下观点还没有任何错误，即在说我的车以那种方式存在时，所说的那种方式（被说起的那种方式）和我的车如其所是，并没有留下两件可被说出的事情，其中一件或许为真，同时另一件为假；并且那种方式如其所是，就使得这大体上如此。这是弗雷格的核心观点的另一种形式。为了使它更接近弗雷格（借助他对概念和函数的等同）赋予这一观点的形状，我们可以简单地将我的车的如其所是称为它的状态（Zustand），或它所处的其中的状态。于是，我们就可以将一个开语句说成是称呼一个从如此被设想的状态到真值的函数。某些这样的函数可能将周三时我的车的状态映射到真这个值，以及将周四时（在我给它上漆之后）我的车的状态映射到假这个值。那会在这一建议的总体框架内部，捕捉到偶然性。弗雷格的建议的另一部分也得以保留下来。如果我们认为“是蓝色的”称呼了这类函数，那么，无论它在什么意义上称呼了它，它都必须同时称呼那些具体状态（Zustände），这些状态参与了该函数的值过程的形成。在第4讲中，我将对这一观点有远比此处更多的阐述。

在弗雷格将概念与函数的等同之中得以具体化的看法，似乎使我们陷入了两个截然不同的图景的混合，这两幅图景有关在称呼一个函数时，我们与它的值过程相关联的方式——就概念而言，则是在称呼一个概念时，在事物是其所是的情况下，我们与满足它的那些事物相关联的方式。其结果可以被比作一只狺狺和一只蝶螈的合成照片。

一个人可能借助关于称呼某事的两幅不同图景来表达这件事。根据其中一幅图景，语词偶然地称呼它们所称呼的东西——正如我们可能认为“第一个读到这个人”称呼的是第一个读到这个人，无论这个人是谁。根据这幅图景，语词称呼或言说的东西，不仅由它们的意义，还——至少——由事物（它们所言及的事物）存在的方式所决定。所以词语意指它们所意指的东西（如此设想的情况下），不是称呼它们碰巧（在某个时间点）称呼的东西。这是描绘在称呼一个函数时，我们关联于那些被它映射到真这个值上的事物的一种方式。当弗雷格（1904）在论及一个函数被一个赋值法则（Gesetz der Zuordnung）（将自变量与值关联起来的一条法则）所个体化时，他提出了这一图景。一个人可以用这种方式思考函数。但它并没有提供弗雷格所寻求的保证。在它之中没有任何东西保证我们在使用开语句时，能够找到或指定要言说的事物，这些事物单纯地仅与一个真值条件相兼容。正如任何一个法学家都知道的，一条法则（Gesetz）应当容许多种理解。

根据另一幅关于命名的图景，一个名称称呼它所称呼的东西，对于它是它所是

的那个名称而言,是内在的。所以将其作为那个名称使用,在事实上就是言说如此这般的事物。在有关称呼函数的相应的图景中,根据这种方式,称呼一个函数就是称呼它的值过程。

这似乎给了我们弗雷格所寻求的保证。如果在将是蓝色这种颜色的说成是我的车的一种存在方式时,我以这种方式称呼了某个从对象到真值的函数,那么我是否就此说了有关我的车的真话,的确不能依赖于你对一辆车是蓝色的一事的理解,也不能依赖于除了该函数所称呼的值过程事实上是什么以外的任何东西。但现在,麻烦在一个不同的点上爆发了。我们现在需要但还没有的,是对如下内容的保证,即我们能够使一个词语在我们要求的意义上成为一个函数的名称,即我们能够赋予它一些意义或理解,(事物是其所是的情况下)一旦给定它们,无论一个人如何理解它所言说的东西,意指它就此意指的东西,都只会存在一种它能够称呼的函数。因此,我们仍然缺乏一个回避维特根斯坦的第二原则的方法。只有在合成照片中,一只蝶螈才可能看上去是多刺的。

1.6 应答

弗雷格所坚持的,正是维特根斯坦的第二原则所否定的。区分有关将事物表征为如此的两个不同图景,是一个明确的问题。为什么对弗雷格来说,坚持他在这里所做的事情是重要的呢?有一个非常好的理由。它是维特根斯坦的图景的一个严重问题,也是维特根斯坦重点回应的一个问题。它将伴随我们到第5讲,在那里,我将说完我想说的、有关他的回应是什么的内容。无论如何,如果现在有关命名的观点是《哲学研究》的一个核心观点的积极面相,那么也存在一个消极的方面,现在是时候来谈论它了。就语言而言,积极的方面是:无论我们如何设想,语词称呼的东西总是允许它们对其所形成的整体的正确性(真值)条件作出各种互不相容的贡献。就它们所称呼的东西而言,事物存在的一个可识别的、可指明的方式总是容许理解。[就通常所说的“对遵行规则的讨论”(将在第4讲涉及)而言,jede Deutung lasst Deutungen zu(每一种阐释都容许阐释)。]消极的方面是:这似乎正好威胁到了弗雷格所说的判断的可能性,也就是任何东西为真或为假的可能性。我将简要地对这一消极方面加以阐发。

弗雷格关心的是一种非常特殊的立场或态度,人们可以对世界(对以其所是的方式存在的事物)及其表达采取它。这种立场以一种倾向于受某种正确性或非正确性影响的方式与世界相纠缠。这种正确性被世界(被事物存在的方式)所唯一决定。仅当世界对它有着一决定的决定权时,才存在那种正确性的问题。我们讨论的

这种立场有特定的目的,而只有世界才能决定这些目标是否达到。这种立场是,世界是一种特定的方式;只有以其所是的方式存在的事物,才能决定如此看待世界是否如其所是地那样看待它(在相关的意义上,指正确地看待它)。我将把这种特殊的立场称为**可应答的**,并且根据它在现在的意义上是否正确,来说它应答了或没有应答事物存在的方式。

这只是对相关意义上的正确性概念的一个简单的开端。(进一步的讨论见 Travis 2006。)但我们可能已经注意到在这里要被排除的某些东西。对于任何这样的立场来说,它的正确性根本不应该依赖于对它的任何态度以及它对于事物存在方式的恰当性。给定这一立场,它的正确性不应该依赖于任何可能采取或评价它的思考者的心理特征。我认为这一点可以被如下观点所刻画:一旦这样一种立场对一切来说都(在相关的意义上)是正确的(视情况而定,它则可能事实上是正确或不正确的),对它的任何采取就都是正确的。这似乎将以下二者区分开,一种是认为皮娅的鞋在床底下的立场,另一种是,譬如,认为希德的猪肉灌肠(*andouillettes*)令人作呕的立场。

虽然还有更多的要说,但我们在这里所聚焦的正确性,显然就是真。所以说一个立场是可应答的,就是说可评价其真。从琐碎的方面说,任何在事物真正是那样的情况下将其表征如是的图景,必须为它留有余地。任何表征如是都是可评价其真的。对这一点的否认是没有意义的[正如弗雷格在介绍《算数的基本原则》(1893)时所指出的那样]。但假设我们认为**每一种阐释都容许阐释**(*jede Deutung Deutungen zulässt*)。这可以使事情看上去如此。希德告诉皮娅:“你的鞋在床底下。”这是真的吗?希德将皮娅的鞋说成是在床底下。但是鞋在床底下是一件容许阐释的事情。所以希德所说的是否为真,倾向于依赖一个人加诸其上的阐释。如果我们以一种方式理解他所说的,那么他就说了真话;如果我们以另一种方式理解它,他则没有。所以他是否说了真话,似乎依赖于心理方面的东西(依赖于我们倾向于如何理解事物),而在这一点上,它恰恰一定不能如此。现在,这一点似乎完全废除了真的概念,或者至少使之无法适用于我们所能采取的立场。这是将伴随我们到第5讲结束的问题的直白形式。

弗雷格告诉我们(1897),语言是心理层面和逻辑层面的东西的混合物。如果希德对皮娅说“你的鞋在床底下”,那么心理层面的东西可能无害地作用于决定就此被表达的是什么(或哪个)立场(并且在这样做时,也作用于决定它是不是一个可应答的立场)。我们(成熟的汉语使用者)对他所说的词语的态度可能决定他表达的是一个认为皮娅的鞋在床底下的立场,还是一个认为今天在埃奇巴斯顿有一场测试赛的立场。但是如果在这里可以找到任何可应答性的话,心理的这种作用必

须有某个特定的结果。必须存在一些我们或相关的成熟者准备认识到的东西,即希德说了如此这般。在这一点上,心理的工作就完成了。在决定那个如此这般的立场是否应答了事物存在的方式时,就没有任何余地留给心理层面的工作了。

弗雷格提出了在所需的点上中断心理层面工作的手段。假设希德所说的词语“在床底下”称呼了一个从对象或状态(Zustände)到真值的函数,他说的“你的鞋”称呼了皮娅的鞋。如果像弗雷格那样设想函数,那么这完全没有留下任何余地,使得在对那些事物的称呼中所表达的立场依赖于除了皮娅的鞋所处的条件之外的任何东西(即便会有如下问题,即如何使之依赖于那样多的东西)。它当然不能以非法的或其他方式依赖于任何采取或回应这一立场的人的心理特征。可应答性会在此得到清晰而确定的把握。但是维特根斯坦告诉我们,即便给定希德的词语称呼了它们可能称呼的东西——皮娅的鞋、鞋在床底下、基于如此这般具体阐述下的对其如此存在的理解的鞋子在床底下——他所说的是否为真倾向于依赖你对于鞋在床底下的理解(在那一被阐述的意义上),或者依赖你在希德对其的指称中,应当对其持有的理解——这是一个有关事物应当如何以相关的思考者(那些应当理解希德的人)的标准被理解的问题。这看上去可能恰恰在不该容许心理的地方容许了它。

如果认为可应答性必须以弗雷格的方式来确保,那会是一个错误。对我来说,要想为你指定一个可应答的立场,我必须指定这样一个东西,在它的事物存在方式的恰当性方面,其真不依赖于给定思考者的态度。我可能(如果维特根斯坦是对的)通过如下方式这样做,即言说皮娅的鞋、鞋在床底下,以及基于对鞋在床底下,或对是那些鞋的某些理解来言说后者(或许也包括前者)。在床底下本身不必是一个反对容许相互竞争的理解的证明。但是,如果认为这样就自动地消除了问题,这也同样会是一个错误。这是因为就如下问题,即根据我对这些事物的言说所基于的理解,她的鞋是否在床底下这一问题而言,事物是其所是这一点似乎也依赖于我们的,或相关的心理特征——依赖于我们如何准备理解相关情况下我的指称。这仅仅是说,维特根斯坦在这里面对的问题是深刻的,并且将伴随我们一段时间。

如果维特根斯坦关于命名的观点只是废除了真(以及与之相伴的表征如是),那么它就完全不有趣了。他旨在去除关于表征如是必须是什么的一个错误图景。退一步说,通过说不存在表征如是这样的东西来去除那一图景,这不会是令人满意的。那当然不是维特根斯坦的意图。他的意图是去除有关一个现象的一个迷信的图景,从而另一个更恰当的图景可以正确地进入视野。如果维特根斯坦废除了真或表征如是(用弗雷格的术语,就是判断),那么他就失败了——根据他自己的标准。所以对他来说,说明这并没有发生,是非常重要的。这就为接下来的讨论设下了一个议程。

第 2 讲

亲知

《哲学研究》的第 36—64 节处理了一个(似然的)问题,它在一种形式下关乎名称,在另一种形式下关乎思想。在其第一种形式下,它是一个关于任何(我们可通及的)东西何以可能是一个名称的问题——为一个整体作出名称所必须的那种贡献。在其第二种形式下,它是一个关于任何东西何以可能是单称思想的问题——像一个单称思想所必需的那样,将其真与某个个体相联。这一似然的问题随着罗素对某物只可能似乎是一个名称的种种方式的展示(在最近的思想中)出现。带着对那些方式的考虑,这一问题可被这样提出:这种单纯的似然可以停在何处?维特根斯坦对它的讨论对准的是(1918 年的)罗素和他《逻辑哲学论》时期的自己。我将聚焦于罗素。讨论的一个明确的要旨是,如果罗素的问题是真确的,那么他的解决方案并不奏效。另一个要旨是,对于任何持有维特根斯坦对语言游戏的引介性讨论(如第 1 讲所述)所攻击的那种关于语言和思想的观点的人来说,罗素的问题是真确的。仅当一个表征(或我们的表征)的正确性条件开始呈现出关于语言游戏的讨论所赋予它们的形

式——当一个人达致了一个对诸如思考、陈述或判断的思想形式而言,什么是实现其自称的思想形式(以及对其而言,具有其自称具有的思想形式意味着什么)的新观点时,问题才会终止。

第36—64节分开了两个讨论,它们在《蓝皮书》中构成了一个无缝衔接的整体。如我们所见,其一根据语言游戏的理念,讨论了有关意义(以及笼统而言的表征形式)的一些观念。其二介绍了家族相似性的观念。在第79节,该讨论的结尾处,维特根斯坦将家族相似性的观念应用于名称的情形,从而回到了罗素的问题。该讨论先前无缝衔接的本性应当表明,如此分开的两个讨论的要点大同小异。插补的事实或许暗示出其两点作用。第一,对名称的讨论的一大要点可能是要促发这一想法,即只有在维特根斯坦(在分开的讨论中)所发展的对表征的构想中,或无论如何,肯定不是在这些讨论所攻击的架构中,人们才能真正说通称呼一个个体的想法。这是我接下来试图要发展的一个提议。第二,在第1讲中,我提出,维特根斯坦对他所攻击的意义图像的不满之一是,它在一个谓述与满足它的事物的关联方式,或者说,一个真陈述与使其成真的事物的关联方式,以及一个(狭义上的)名称与其拥有者的关联方式之间错画了平行线。它把广义上的命名与狭义上的命名错误地关联起来。罗素的问题可能有助于理解这一观点。

2.1 主题

要看懂罗素的问题是什么,我们需要区分思想可能关联到世界的两种方式。为了作出这一区分,我将从存在两种不同的思想着手思考。如果这一区分到头来毋宁是一个思想可算作拥有的两种状态,倒也无碍。有一种思想是以这种方式把自己的命运拴在某个特定的个体上的:根据这种思想,某个体以某种方式存在;无论事物如何存在,只有如此这般的个体以(或不以)那种方式存在,才会(或不会)使事物如被思考那般。(在这里,一个个体是任何是或这样或那样的方式的东西,而其本身不是一种供某物存在的方式。)承担这一重担的个体,就是这一思想以单称的方式所关于的那个。(以这种方式,一个思想可以是双重地,或三重地,或多重地单称。)当然,一个思想仅在有一个个体这样拴住它时,才能以这种方式绑定自己。如果一个思想不是单称的,我就叫它一般性的。

假设只要给定某物以某种方式存在(其中以那种方式存在不要求是这样那样的个体),一个思想就为真。那么,这个思想就是一般性的。即便它为使其真而要求没有两个事物是这一所说的方式,它仍旧如此。

在“名称”在这里要紧的那个意义上,一个名称的功能是使它是其中一个部分

的那个整体以单称的方式关于某个个体。在此意义上，一个表达式是一个名称，仅当其如此发挥作用。罗素的问题是，很难看出我们如何能够使一个表达式如此发挥作用。威胁在于，无论我们如何努力，我们的尝试都会坍塌成一般。也就是说，总会有某种一般性的条件——某个本可能被那个满足它的东西之外的东西满足的条件——以至于某个东西会是名称所论及的东西，当且仅当它满足了那个一般性条件。所以，凡是某物满足那个一般性条件之处，那个名称所帮助表达的整体思想就会成真，而且，无论这一思想的表达式的其余部分说了什么，也都如此。由此，那个整体的思想就会是一般性的（除非通过其他方式是单称的）。

我们无法使一个表达式作为名称发挥作用之处，我们也就不能表达一个单称思想。罗素的断言是，我们系统性地对此无能为力。因为我们根本无法将正确的那类理解加诸我们认为名称作用于其上的那些事项之上，或让我们把它们理解成是在像一个名称所必须的那样发挥作用。对罗素而言，我们之所以系统性地失败，是因为我们系统性地试图称呼错误的那类事物——那些就其本性无法被称呼的事物。因此，我们系统性地假设在无物使其单称之处有单称思想。我们在表达任何这种思想上的无能，同样也是在思考它们上的无能。在其产生之处，没有这样的思想可被思考。这个问题有一个心理学上的侧面。当我们不能有那种使我们的思想既是单称的，又是关于那些我们认为自己所思及的事物的理解时，就没有这样的思想。（我们在这里做不到的，大概没有思考者能做到。）

威胁针对的是我们根本上思考任何单称思想的能力。这样的损失会是惨重的。单称思想对于我们与世界的联系以及对世界的推理至关重要。没有它们就不存在概括，我们就会失去经验知识的一个主要来源。那条狗会叫、会咬人。我们见到过它这样做。所以有的狗会叫、会咬人。关于这句老话就说这些。如果我们从经验中汲取知识，那么它只能由一般性的东西构成，或者说这就是威胁所在。我们也不清楚，如果局限于纯粹的一般性，我们在根本上如何能注意到一个环境中的事件和境况。无论如何，这不会是我们所依赖的那种与世界的关系。我们不能接受情况如所威胁的那样。维特根斯坦也不打算这样做。对他来说（就像对任何人一样），事情必须变成这样：我们的思想能够像单称思想那样真正关联到世界。没有任何替代品可被接受。这对于理解维特根斯坦的解决方案是至关重要的。

罗素接受了构成威胁的条件。于是，他的目标是找到一个可以说是恶化停止的地方。按照他的观点，我们几乎不可能思考单称思想；也几乎不可能将一个表达式用作名称。但是，在某个严格局限的区域内，威胁消失了。在那些特殊情况下，我们可以把一个表达式用作名称，并且可以相应地思考单称思想。这是维特根斯坦渴望打消的我们的想法。在维特根斯坦看来，一旦恶化开始，便不再有停息之

处。我们失去了思考世界的 ability；或者说，无论如何，思考其中任何个别事项的 ability。所以说，恶化最好不要开始。这就是促发我在一开始引入的主题之一的动机。如果不让恶化开始，那么我们最好放弃某种关于思想以及表征（尤其是语言中的表征）的基本观点。家族相似性将是如何做到这一点的故事的一种形式。

为了对比一个单称思想和一个一般性的思想，我需要关于事物存在的一般方式的概念：无论什么东西以那种方式存在，其他东西也都本可能如此。那么，如果无论什么东西以那种方式存在，都没有别的东西本可能也如此的话，那么事物存在的这一方式就是单称的。（为方便起见，我们不把是双胞胎中的一个算作事物存在的一种单称方式。所以，让我们加上一个条件，即正好有一个事物是那个方式。）按照这一概念，“是罗素”会是一个单称的存在方式。如果认为一个概念内在地关于它所关于的东西，那么就有两种概念：一般性的概念（事物存在的一般性方式）和单称的概念（事物存在的单称方式）。如前所述，这一分类并不是穷尽的。

弗雷格希望一个对象的名称对它是其中一个部分的那个整体所表达的东西作出的贡献，与一个开语句由此作出的不同贡献之间保持距离，单称概念的想法并未危及这一距离。如果存在是罗素这一概念，那么我们就可以谓述某人是罗素。要确切地那样做就已经是为了确保如此表达的思想将是单称的。但要做到这一点，我们还需要有别的东西起到名称的功能：如果就此被说出的是正确的，某物必定使某人是必定“是罗素”的那一个；“是罗素”这个谓词，仍然会用于挑拣出那个人必定是的那种方式。

无论如何，维特根斯坦关于命名的观点，就如在第1讲中所发展的那样，并不反对所有表达式都确实称呼了什么东西这一想法。问题在于这一想法：一个表达式（尤其是谓词）对其所称呼之物的称呼或将达成什么。在第4讲中我们将会看到，有人会倾向于认为，谓词在称呼其所称呼之物时，所做的事情相当于以一个对象的名称称呼该对象的方式称呼某物所适于的单独个例。那就会有麻烦了。不过为了看出这是怎么一回事，我们在这里首先需要聚焦于当名称所称呼的是一个对象（个体）时，名称与其承载者的情况。

2.2 罗素的理由

为什么罗素认为我们会以他所想的方式全面溃败呢？他的理由可能会让我们更好地理解那种失败究竟是什么。本节将（简要）处理他所言明的理由。但正如我们将看到的那样，他所言明的理由并不足以促动他的观点。因此，下一节将予以诊断。

罗素充分认识到,我们没能称呼一个对象的那些情况,其中的大多数以日常的标准来评判的话,我们是成功的(事实上,日常标准确实把情况可理解地分为在其中成功的情况和在其中失败的情况)。我说“希德”,意在称呼皮娅假想中的哥哥。但她没有哥哥。从日常的眼光来看,这是失败的。如果“奥迪尔”是一对双胞胎假扮的同一个人,或者如果“布什”是一位口技艺人的(货真价实的)傀儡,或许也同样失败。相比之下,如果我说,“加布这样说”,并且没有这样的讶异蓄势待发——并不是说这个所谓的“加布”实际上只不过是障眼法,或诸如此类的东西——我们通常就算成功称呼了某个人。不过,罗素拒绝这些标准。他认为我们必须接受的那些标准超脱了凡俗。它们,可以说,是超凡脱俗的。

这已然点明了维特根斯坦的回应形式中的某些东西。一般而言,对他来说,当我们运用一个概念,而我们对它的日常运用中没有可见的意外的讶异时,这个日常运用就没什么问题。按照日常的标准,当我说“加布”的时候,我就指名道姓地称呼了某个人——加布。如果我们这样假设,一切都会按照我们的预想进行;至少在这里,不会有讶异让我们的做法陷入混乱。如果我们把某个按照日常的标准不算称呼的名称(例如上文“希德”的例子)算作称呼某物,也不会顺利。对维特根斯坦来说,鉴于这一切,说我们在按日常标准会是称呼的情况中并不真正地称呼,这个说法说不通。但我们不能就此把它当成教条。我们得首先搞清楚,为什么对罗素来说,这样做似乎有意义,然后再弄明白,为什么所有这些实际上没有意义。这儿的总体想法不是一条通往廉价胜利的道路。

在表明我们的日常看法是错误的时,罗素的技法将是应用他关于分析的一个想法:要发现一个陈述实际的逻辑形式,人们应该(总体上)忽略单纯的语法(结构)上的直觉,并问在什么情况下这一陈述会是真的。这个想法有点模糊。但它指向了特定的方向。罗素认为他在限定摹状词的问题上已经取得了相当的成功。那是这样一种情况,一个仅从语法直觉来看似乎作为名称起作用的表达式,细看却会产生倒向一般性的坍塌:其所贡献于的(或者说,事后来看,仿佛贡献于的)整体表达了仅仅是一般性的思想,而不是单称的思想。或者说,罗素是这么想的。他认为同样的想法可被扩展到所有的,或几乎所有的,我们通常所认为的专名上。我们从,比方说,“弗雷格住在耶拿”开始。反思过后,我们发现,这些话恰恰在某些一般性条件被满足时才会成真。所以,我们只好坍塌成一般。(我注意到,罗素并未明确区分在其之下,给定的话将会说一些为真的东西的条件和在其之下,给定的话实际上所说的东西将会为真的条件。长远来看,这一点可能很重要,但现在还不是。)

罗素是怎么表明这样一回事的?并非通过检视案例并实际阐明相关的一般条件是什么;亦非通过指明一种可以做到这一点的方法。相反,他有理由认为事情

一定如此。他言明的理由之一涉及否定存在句。这个理由可阐明如下。假设我说：“希拉克不存在。”我说了一些可理解的话。所以我表达了一个思想。什么思想？如果我所说的“希拉克”作为一个名称起作用，那么这就是一个单称思想。那么，知道这一思想就意味着知道我所说的“希拉克”称呼了谁，所以它称呼了某个人。如果我所说的“希拉克”作为一个名称起作用，那么我所说的“不存在”就作为一个（一阶）谓词起作用。那么它所论及的关于希拉克之事，我们仅凭知道我所表达的思想是什么，就知道其为假。但希拉克不存在充其量偶然为假。如果那就是我所说的，那么我必定表达了一个偶然的思想。对于一个偶然的思想，一个人不可能仅凭知道它是什么就知道它为假。所以，我所说的“希拉克”不可能作为一个名称发挥作用。（因此，“___存在”对罗素来说是一个二阶谓词。）

这一思路不能令人信服。一方面，它表明的最多是，“希拉克”在关于存在的断言中并不作为名称发挥作用。这并不表明它在例如“希拉克送给他的朋友礼物”中作为名称发挥作用。我们可以在此回顾一下维特根斯坦和弗雷格都同意的一点：只有在一个表达式可以发挥所需功能的一个语境中，一个表达式才有可能作为或无法作为名称。或许存在性的陈述并没有提供这样一个语境。这并不表明什么都不提供这种语境。此外，如果存在性陈述的表现格外奇异，也并不那么奇怪。

不过，罗素还提出了另一个理由。考虑一个像“克洛维是第一个墨洛温人”这样的陈述。这些话说了些什么。我们中的一些人——那些理解它们的人——知道它们说了什么，也就是，它们表达了什么思想。这是否与我们的以下理解相容，即克洛维并不存在——比如说，他是后来的墨洛温人出于对英雄的需求而虚构的？虽然不大可能，但这个提议至少是融贯的。所以，是的。如果事情正是如此，那些话就不会表达一个单称思想：不会有这样一个人使这一思想与之相关。它们所会表达的思想，是一个人在理解它们时所会知道的东西，就像我们作为理解者事实上的那样。那就是一个人在拥有对它们的那种理解时着实知道的、它们所表达的思想。所以，这不是别的，而是他们所表达的思想。所以它们所表达的思想不是单称的。所以“克洛维”并不作为名称起作用。

这一点可以采取不同的形式来说明。假设我们对这些词的理解和克洛维并不存在是相容的——我们的理解并不排除这样一个历史发现。那么，我们知道它们指称的是克洛维，就不是我们如我们所对其理解的一部分。因为我们对这一点的知晓与他的不存在并不相容。如果这句话表达了一个单称思想，那么，既然我们在理解它们的时候，知道它们表达的是哪个思想，我们就会知道那是哪个单称思想。所以，我们会知道谁是其真所取决于的那个人，就像一个单称思想之真所取决于的那样。所以，我们就会知道克洛维是存在的。所以，这与我们所知道的、与我们对

这句话的理解——他不**存在**——是不相容的。但这并不是不相容的。所以这些话没有表达一个单称思想。（借用现在熟悉的术语，有人会说，把握一个单称思想、理解用来表达它的语词，以及，表达它，是在理由空间中的位置，也就是认知上的地位——一个交给后文的耐人寻味的要点。）

这些论证并非不可反驳。可就算接受它们的有效性，仍然遗留下一个问题。它们或许对克洛维的例子奏效：或许，我们不知道我们需要知道什么，才能把那些话理解为表达了关于他的单称思想。但为什么认为这种无知会像罗素认为的那样蔓延开来呢？假设我告诉一位朋友，我们共同的朋友吉姆在希腊。这当真与我们对“吉姆不存在”这一说法的理解相容吗？我和吉姆相当熟络。我知道他是谁（因此，他存在）。我（或你）对那个“吉姆”的理解当真因此独立于这些知识吗？“吉姆”不存在（我们不得不这样说）**当真**与我对那个名称的理解相容吗？假设，令人难以置信的是，情况**确实**不如刚刚所描绘的那样。人们发现，出于某种缘故（幻觉？抑或会说话的全息图？）“吉姆”并不存在。随即表明的我对那个名称的理解，是否一定要算作我事实上拥有的理解呢？如果是这样，我们需要论证来表明这一点。罗素认为，一般来说，一个人不是那种可被称呼的东西。所以对他来说，原则上，吉姆和克洛维之间没有什么区别。是什么给了他信心，让他相信正是如此？

2.3 诊断

罗素缘何如此自信于其论证如此广泛地适用？他所看到的命名问题**可能**只是由他作为背景的认识论产生的。其提议是，要理解一个表达式如何发挥名称的功能，就要知道它所称呼的是谁或什么；所以要知道如此或这般是它所称呼的。不过，根据罗素时代流传的一种认识论，这不是一人关于他自己的桌子，或者克洛西尔德姨妈，或者自己的母亲可以知道的那种东西。如果这就是全部的故事，罗素的观点就会变得比较无趣。但维特根斯坦在这里看到了一个有些不同的问题在起作用。这可以从罗素关于我们能够称呼什么的说法中看到。根据罗素的观点，有两类东西：简单物和复合物。简单物是那种可以有名称的东西，复合物则不行。所以，在大多数我们自以为将表达式用作名称的情况里，我们之所以没能这样做，其原因在于，我们是在试图称呼错误的那类东西。我们想称呼的东西实际上是一个复合物。但是却**没有**称呼一个复合物这回事。

那么，什么是一个简单物呢？假如一个事物要有名称，它究竟**必须**是怎样的呢？在第 55 节中，维特根斯坦提出，一个简单物必须是“坚不可摧的”。这里的“坚不可摧”不可能意味着**永恒**。一方面，要有一项事物来让一个单称思想（以单称的

方式)所关于这一要求,并非要求这样一项事物是永恒的。正如罗素自己所强调的,当我们说必须存在某物是一个单称思想所关于的时,这个“存在”是无时间性的。如若克洛维曾存活过,一个其真以正确的方式取决于克洛维的思想,会在其即便已经不在时,也仍然是单称的。罗素的观点是,不存在以正确的方式取决于像克洛维这样的东西这回事。(如我们将要看到的那样,是永恒的,并不能帮助克洛维适于这一角色。)另一方面,罗素自己对于简单物的候选者也很难说是永恒的。正如他所说:

你可以让“这个”保持个一两分钟。……如果你语速快,你可以在它结束前让论证小有进展。我认为事物【个体】持续的时间是有限的,是几秒钟或几分钟的事情。(Russell 1918: 203)

那么,为什么一个事物可被摧毁是要紧的呢?

在第39节中,维特根斯坦指出了不可摧毁性可能是的另一种东西:

我们倾向于反对通常被称作名称的东西。可以这样说:一个名称应当真正指代一个简单物。对此,有人或许会给出如下理由:例如,“断钢剑”一词,在日常意义上是一个专名。断钢剑这把剑由各部分以一种独特的方式构成。如果这些部分以另外的方式结合,断钢剑也就不复存在。

断钢剑可被摧毁。人们可以对它做一些事情——把它砸成碎片,用它的一部分来制作犁铧——如此就会有这种效果。从这个意义上来说,它是可以被摧毁的:它可以被改变,以至于消亡(不复存在)。所以,断钢剑可以经受两类改变:那些使它仍存在的,以及那些使它不再存在的。

断钢剑就此是脆弱的,只是因为它可能会复现。事实上,它所属的那类东西确实会复现。复现可能是时间性的:今天是断钢剑,明天还是断钢剑。它也可能是空间性的:剑柄上的某一点是断钢剑的一部分;剑尖上的某一点也是断钢剑的一部分。因此,断钢剑就在这两点之间(延展)。问题由此产生。如果一夜之间,断钢剑身上发生了一些事情(比方说,它老化了),那它还是断钢剑吗?如果在剑柄上镶一颗宝石,剑刃上的那一点还会是断钢剑的一部分吗?等等,等等。有两种情况:这些问题的答案要么是肯定的,要么是否定的。

所有这些都是一个进一步的想法的背景。凡存在两种情况,它们之间就有一个可明确的不同。如果设想中的变化具有如此这般的可识别特征,那么断钢剑就

不复存在。如果它具有如此那般的特征,那么断钢剑就依然存在。或者说,这个新想法是这样的。不那么抽象地讲,当其正确的部分仍有一个合适的布局时,断钢剑就依然存在;并且原则上,人们可以阐明这里的“合适”和“正确”是说什么。只要某种可辨识的模式被展现出来,断钢剑就依然存在。这个模式可以是几何学上的。它也可以是历史的——某个时空蠕虫的形状(用一个形象来形容)。它还可以是一组复杂的多种特征的集合。

所以说,这一想法是,对断钢剑(全部或部分)在一时或一地的存在有一个可明确的条件。这一条件会阐明,如果它是断钢剑,它会是另外什么东西。因为(对于这一想法),仅仅说在一种情况下断钢剑还存在,另一种情况下断钢剑不存在了,不能算是说出了这两种情况之间的差别。仅仅具有某种一般属性会满足这一条件吗?还是说可能是具有是如此这般的个体的属性?这个条件可能会让断钢剑与其他个体纠缠在一起。比方说,作为断钢剑可能要求具有那个剑柄。(并不是说无论什么具有那个剑柄就因而是断钢剑。)但那个剑柄是那种需要复现的东西。所以我们的故事又从头开始了。一旦我们有了这样的想法,即是别的东西使某物出现——比方说断钢剑——使那一事物出现,我们就还没有得出对于这是什么这一问题的一个完整的答案,直到我们得出一些(结构化的)会使某物出现的一般属性的集合。这就是说:如果上述思路根本上要开始,它就不能在任何缺乏一般之处停止。

灾难现在已经降临了。因为我们的结论是,断钢剑(的出现)就是如此这般的一般特征(之在场)的出现。所以,假设我思考有关断钢剑的某些事情——比如说,它是锋利的。要作为我如此所想的的东西,就是具有那些一般特征。所以我的想法要为真,就必须是某物(唯一地)具有这些一般特征,并且是锋利的。所以我这样思考时的思想是一般的,而非单称的。给定它所是的那类东西,没人能够思考关于断钢剑的单称思想。对于任何可复现的事物亦是如此。给定一个名称所必须是的东西,可复现的东西就不是可被称呼的那类东西。

因此,这里是这样一条思路,如果是它启发了罗素,就会解释他为何如此自信于,例如,弗雷格在耶拿教书这一思想实际上是一个一般性的思想——这种自信无需解释它可能是什么样的一般性思想。第39节,正如我刚才解读的,表明这是罗素式的名称观的一个关键动机;这有助于解释这一观点实质上是什么。

有一个关键性的步骤。那就是坚持,在那些是断钢剑的出现和不是的事件之间存在可明确的差别——这种差别不是以下琐屑的差别,即在一种情况下断钢剑出现,而在另一种情况下不出现。是什么在支持这个想法呢?恰恰是每个支持一个完全平行的想法的东西:第1讲中讨论过的那个关于意义理论的心理主义观

念。据假设,断钢剑是**我们可以思考的某样东西**。我们必须能够把握,至少是内隐地把握,是我们所如是思考的东西会是什么样子——从而,是断钢剑会是什么样子。我们的把握在于我们有能力识认出个别的情况:如此这般的状况是断钢剑的一次出现。这种把握可能依赖于纯粹的直觉——我们对于我们如何做到这一点无话可说。但是,无论如何,必须有一些东西要说——一些对于什么使我们能够在这些事上识认出我们所能识认之物的阐明;对我们在这些情境中所回应之物的阐明——有什么东西去回应,从而可以使我们直截了当地如此去做。它一定是某种一切我们能够看到的个别事物都可以从中衍生出来的东西。这正是达米特关于意义理论的想法,更一般地说,是关于“实践能力”的理论。这同样的想法,贯彻下去,如今就把罗素的观点加诸我们。

认为必定有这样一种阐明的一个理由是,如果没有的话,那么我们关于断钢剑之存有,能够识认我们所准备识认的东西,就会是通过魔法实现的——假定我们基本上有这种能力的话。但在这一点上,关于能力这一想法,以及识认存有和毁灭的想法,都受到了威胁。因为,想象一种在这方面与我们不同的思考者:这种思考者根本不准备识认那种我们认为自己是**对断钢剑之存有的识认**。如果我们所设想的识认这些东西的能力无法按照上述想法被阐明,那么对于这样的一个思考者来说,就没有任何认知上的辅助工具;没有任何东西可以告诉他,使他能够算出(即使是在原则上)事情什么时候以,什么时候会以,我们所声称的方式存在(断钢剑还存在,断钢剑没了)。是什么在理性上迫使这样的思考者接受我们所说的这些预想的条件——断钢剑的继续存在,以及其消亡——根本上真的是**事物之存在方式**的一部分?为什么这些思考者要认为,世界的这些方面是一个弗雷格意义上的**判断**可能会去应答的——世界对这种“判断”是否为**真**具有完全影响的存在方式?假设这些思考者碰巧不接受这一点。在他们看来,我们对断钢剑存亡的断决只是人类思考者倾向于具有的对某些情感的表达。他们凭什么会错在这一点上?弗雷格意义上的判断真的能够容许这里会有偏狭的人类能力所做的工作吗,如果这样的能力抵制了我们所设想的那种阐明的话?

从《哲学研究》开篇,维特根斯坦与弗雷格分道而行的那一刻起,就有一个问题以一种非常特殊的形式处在《哲学研究》的核心位置上。我将在第5讲中提出,这是私有语言讨论所要处理的一个问题。无论如何,对罗素的一个维特根斯坦式的回应,将是在这一特殊的设定下,对这个不可还原的偏狭能力的角色问题的一个回应。这里所产生的问题,用维特根斯坦自己的话来说,是由那个仿佛要废除逻辑的“判断上的共识”(第242节)这一角色所提出的。我们需要看到的是,为什么他坚持认为它没有废除逻辑这一点是对的。重要的是,那个问题恰恰在逻辑似乎即便

没有崩盘,也至少是在崩坏的地方出现了。如果维特根斯坦真的有办法应对罗素,我们至少可以提提士气。那么,就有希望充分回应这一挑战:不可还原的偏狭能力的观念,以及与之等价的判断中的共识这一观念——带着维特根斯坦赋予它的角色——会废除逻辑。这种关于偏狭能力的观念是《哲学研究》的思路所必定具有的。这是一条《哲学研究》看似不相干的诸部分由之连接成一个整体的线索。

反偏狭主义在当前的设定下产生了这样的想法:作为断钢剑**必定**是作为其他东西;要作为断钢剑必须满足某种一般性的条件。这种特殊形式的反偏狭主义如今看来可能是古板的,因此,如果它确实是罗素的一部分动机,并且如果它确实是维特根斯坦在这里的(一部分)目标,那么(看起来)维特根斯坦正在从事一场过时的哲学争论。但人们必须挣得说它古板的权利。而既然这种设定下的反偏狭主义并不比一般意义上的反偏狭主义更糟,那么,人们必须挣得的就是说一般意义上的反偏狭主义古板的权利。如果我们跟随《哲学研究》的思路,我希望在读完之前,我们能够做到这一点。不过我想指出,一般意义上的反偏狭主义远没有让所有当代哲学家感到古板。许多当下的哲学仍然以它为前提(如我们将在第5讲所见)。

无论如何,为何这儿的这一思路是古板的呢?是什么我们都知道了的东西使其如此?或许这一想法是:某人可能只是**看到了**断钢剑,而且,如此展露,就认为那个东西明显是锋利的。如果它当真能够是你所见之物,那么(这一想法继续道)你当然可以把它想成是那个东西。你不需要根据某种(进一步的)条件来思考它——它通过满足这些条件来是它。但当前的观点并不是要否认你可以(有时)看到剑,或者说你看到的**东西**,你可以思考,无论你是否把它认作这样或那样的东西——比如说,一把剑。但看见,再怎么**说**,也是一种**见识**。看见断钢剑就会是对断钢剑的一种**见识**,即使或许不是对它是那样存在的**见识**。有人可能会追加这样的问题:一个人需要何种能力才算得上是看到断钢剑呢?

传统的经验主义者恰恰追问了这个问题。他们非常乐意同意,凡是你能**见识到**看到的**东西**(比如“那个东西”),你都可以思考。其以这种或那种方式存在将会**确实地**是事物如何存在的一部分;因而也是真正的思想(真正的真之承载者)所要**应答**的存在之物的一部分。在看到它时所获得的对它的**见识**,将使你能够思考一些这样的真之承载者。但这一点对论战双方都有利。如果可见就够了,人们就可能(像经验主义者那样)追问什么东西能够真的被看见。这一主导思想是:如果某物真的可被看见,那么应该不需要不可还原的偏狭心智以将其视为可见的东西。以剑为例,你必须在可见的和不可见的部分的装配中看到正确的、可见的整体。(他们正确地从中看到,错觉论证表明这个条件何时会被满足)。

更一般地说,无论是什么意义上的“看”,你能看到的**东西**,由其能被看到的事

实本身即可得,也是你能思及的东西,如果需要不可还原的偏狭能力去思考如此这般的东西(例如,剑),那么也需要不可还原的偏狭能力才能看到它们。现在的哲学可能已经习以为常地把剑当作可被看见的东西了。毫无疑问,如其所是。关于使思想作为我们所能达及的不可还原的偏狭能力的观念,就没那么明显地让人安心了。否则,《哲学研究》就不会引发一些其时常引发的焦虑。如果拒斥心理主义的思路(在其罗素式的设定之下)意味着承认这种能力的功效,那么仍然要去挣得这么说的权利。

关于我的朋友吉姆的思想亦是如此。我知道他是谁。这使我有能力如此看待他。我不知道还有什么其他条件是我愿意将某人认作是他的条件。对于任何可能被提出作为这样一个条件的部分的东西,我都准备好指认出一些情况,其中最终表明他并不如此。所有这些应该是完全没有问题的。但是,说这些,就是将一种识别出何时思想会是关于他的,何时不是的能力归于我。这可能是一种什么样的能力呢?我已经勾勒出了一对于这一问题的一个罗素式的(心理主义的)答案。出于罗素说得很明白的那些原因,这个答案最好是错的。但是,如果这意味着给不可还原的偏狭能力归派一个新的角色,我们仍然需要挣得认为它错误的权利。因此,我认为,维特根斯坦在这个关头对这个话题的兴趣,根本不会使他真正过时。

事实上,这开始看起来好像(至少对某些人来说)挣得在命名和单称思想上驳斥罗素的权力将需要激进的手段。(这也恰恰是维特根斯坦对这个问题感兴趣的理由。)如果我们注意到罗素自己对他的问题的“解决方案”将不会奏效,这可能有助于为之铺平道路。维特根斯坦正是要强调这一点。这就是我接下来要谈的问题。

2.4 终点

维特根斯坦回应罗素的那种形式包含在第47节:

但是,实在所由之复合而成的那种简单的组成部分是什么呢?——一把椅子的简单组成部分是什么?——其由之制成的木块?还是分子,抑或原子?——“简单”意味着:并非复合而成的。而这里的要点是:在什么意义上“复合而成”?绝对地谈论“一把椅子的简单组成部分”毫无意义。……

如果我不加解释地告诉某人“我眼下看到的東西是复合而成的”,他就有疑问:“你说的‘复合而成’是什么意思?因为它可以意谓各种东西。”如果论

及的是何种复合性——该词的哪种用法——已然得到确定，那么“你看到的东西是复合而成的吗？”这一问题就很说得通……

我们在不计其数，又以不同的方式相关联的方式上使用“复合”这个词（“简单”一词因而也如此）。……

对于“这棵树的视觉图像是复合的吗，它的组成部分是什么？”这一哲学问题，正确的回答是：“这取决于你是怎么理解‘复合’的。”（而这当然不是对这一问题一个回答，而是对它的一种拒斥。）

这是对维特根斯坦关于命名的核心观点的一次运用。正如蓝色的概念就其本身并不解决某物何时会被认为是蓝色、何时不会的问题一样，简单性和复杂性的概念——无论“简单”和“复杂”可能被说成是称呼了什么东西——也并不解决什么是简单的、什么不是的问题。相反，是简单的和是复杂的都可以有不同的理解。什么是简单的或复杂的，对于某些理解来说是如此，并不一定对所有理解都是如此。（如果说某物是简单的，或复杂的，却没有哪个人理解其是如此，就相当于什么都没说。）（维特根斯坦认为，“简单”是某种类类似于“相似”的东西：除非一个场合以某种完全局部的方式做了一些实质性的工作——决定简单在这儿是什么，而不是它一般意义上是什么——否则，谈论简单性将毫无意义可言。）

这一点和罗素的关联一望便知。对于罗素而言，简单物是某些种类的问题无法对之提出的那类事物。如果它们可以被提出，那么，按照刚刚描绘的思路，就会有一个作为该事物的一般性条件。这样的简单物必须是绝对简单的。如果不是，那么那些扰人的问题可能出现。人们只是需要一个正确的场合来提出它们。此外，假设在某些场合之下，这样的问题对于一个事物 A 确实出现了。如果“是简单的”是场合敏感的，那么，当以其他方式来思考它时，就不会出现 A 不是简单物的情况——因此，当这样思考时，人们确实可以用名称称呼那种东西（如果人们根本上可以用名称称呼任何东西的话）。可这样一来，对 A 而言，扰人的问题确实出现了（如同对任何在某种对是简单的特定理解下是简单的东西一样）。在一个给定的场合下，考虑这样一件事物：对它来说，那些扰人的问题确实随即算得上产生。它是 A 吗？答案并不一目了然。它并不从这些问题随即产生这一单单的事实中得出。但这只是例证了关于 A 的复现的实质性问题，这些问题现在确实对其产生（以及针对任何在某个场合之下可能算作简单的东西而产生）。既然这些问题确实针对 A 而产生，那么 A 就无法成为罗素的问题的一个罗素式的解答。

所以,我们从一开始就知道,没有罗素所需要(或似乎需要)的这样的简单物。这可能看起来很奇怪。罗素意在通过规定来定位这样的简单物:凡能够复现的东西,就这一事实即可断定,不能算是一个简单物。他的候选项当然给人以满足他所施加的条件的印象。但是,通过定义使事物存在是件麻烦事。在这里也可以说:凡是人们能以一种或另一种方式判断为存在的东西,都不是绝对简单的。这是对紧接着的下文的一个暗示。

罗素的简单物的候选项是感觉与料。按照罗素对它们的设想,一个给定的感觉与料只要被关注到,就会持续存在。一旦注意力缺失,它就会消亡。按他的想法,这一点是通过他的规定而自动为真的。那么,假设有人试图问如此这般的感觉与料是不是他现在所面对的。要么他正专注于这个如此这般,如此则琐屑地是;要么他不是,如此则琐屑地否。这里不可能出现任何实质性的问题;所以无需任何实质性的标准来解决任何这样的问题。这就是这一想法的核心。

把感觉与料认作简单物,就是把简单物置于两个论证的(假定的)交叉点上,其一关于我们的所见(所听,等等),另一个则关于我们可以用单称思想思及什么。每个论证的形式会是:(前提)A是F;(结论)A不是一个人可以看到的(严格来说是一个人确实看到的)东西,或一个人可以命名的东西。F会因一个论证与另一个论证的不同而不同。在这两种情况下,想法都会是:如果A是一个感觉与料,那么前提就不是真的。所以,这一想法是,尽管这两个论证都是有效的(无论前提如何,其结论都为真),但应用到感觉与料上,它们是不可靠的。在这个意义上,感觉与料终止了这两个论证。要是我们检查另一个感觉与料意在终止的论证,这可能有助于看到罗素对于他的问题的解答错在哪里。

另一个论证从我们能够,或者说有时确实看到的东西的候选项——比如说,一个柠檬——以及一个最能算作看到这个东西的情况出发。它的前提是,在这样的一个情况下,(柠檬是这样的)一切都可能看起来恰如其所是,而一个人毕竟没有看到一个柠檬——因为,比如说,没有柠檬可看。也许一个人正在看的是一块巧夺天工的肥皂。如果一个人处在那个位置上,他就没有办法(通过看)知道那,而不是看到一个柠檬的情况,是他的处境。简言之,任何可能算作一个在其之中一个人看到柠檬的情况,都存在相应的赝品。其结论是,在这种情况下无论看到的是什么,反正都不是柠檬。如果真的有人被置于一个可以看到柠檬的位置上,那么柠檬就不是那种我们可以(严格地说)看到的東西。补全前提和结论之间的环节,人们可能说,例如,在赝品的情况下人们所看到的,和在未掺假而有柠檬的情况下是一样的(或者说人们看到的東西是一样的);因为否则事物就不会看起来一样。在赝品的情况下,人们看不到柠檬。没有柠檬可看。所以在有柠檬的地方也看不到柠檬:

它可能自行其是地在那儿,但看不到。但有很多补全前提和结论之间环节的不同方式。不同的方式给不同的人以不同的印象。

论证的要点是要定位真正的感知对象(或直接感知的对象,或某种严格意义上的感知的对象)。如果这个论证做到了这一点,那么当一个人努力使自己进入与它们相关的正确位置时,就会有东西可看,而这些东西中根本不掺假:前提对之不成立的感知对象。(人们很可能会疑惑,一个人在经历这种东西时所做的事怎么可能是感知呢?)根据定义,这样的东西会是感觉与料。但是,论证真的(以这种方式)完全终止了吗?

这一想法着实面临着困境,我将叫它皮浪式的两难。假设我现在认为自己看到了一个黄色的感觉与料。我能否真正如我所是地采取这一态度,但这样做却不正确?在我之采取这一态度和事物按照这一态度之(被认为)如其所是之间存在那种区别吗?例如,会不会仅仅是在在我看来,我仿佛看到了一个黄色的感觉与料?我是否真正地把自己与事物所是的方式以这种方式纠缠在了一起,以至于存在任何正确性的问题要由事物之是其所是所决定呢?假设如此。那么我们就没有到论证的终点。因为我的处境中有赝品存在。

但假设并非如此。那么,正如弗雷格(Frege 1918)和皮浪派都坚持的,对感觉与料的态度落在判断的领域(也就是可应答的,因而承载真的立场的领域)之外。或许我可以采取与对感觉与料一致的态度。但它们的正确性——如果说这里根本还有正确性可言——就会单单在我采取它们时就被确定下来了。如果不是,那么就会有一些表明我采取了错误态度的余地;也就是说,就会有赝品的余地。但是,正如弗雷格竭力主张的那样,其正确性因为被采取就被确定的态度将不会是判断。如此被采取的态度,其正确性完全(如果有的话)由事物之是其所是决定,而非由对其的反应(这里是我对该立场的采取)决定——这一想法会是无的放矢的弗雷格的想法将在第5讲中详述。进一步的讨论见 Travis 2004。

皮浪派为这种对事物的敏感性保留了余地:事物可以似乎,或显得是,对人们以某种方式存在。但是,他们关于这种貌似的全部观点是,他们不认为某事如此——不受那种正确性的约束。因为在他们的观念中,事物在人们看来似乎是如此这般,恰恰不是让人与世界纠缠在一起,从而使一个人作为思考者的成败,是世界可以对之有发言权的某种东西。关于真的问题无法对于似乎产生;它们不是判断。这就是弗雷格对于感觉与料[用他的话说,即观念(Vorstellungen)]意在施压的要点。

正如弗雷格所坚持的,仅当一种态度的正确性并不仅仅由其被采取而决定时,这种态度才是可应答的(其命运完全由事物之是其所是所决定)。用他的话说:

通过我借以为自己赢得一个环境的那一步,我将自己暴露在错误的风险之中。(1918: 73)

在我们两难困境的当前一端中,对一个感觉与料采取态度,不可能有那种独立于其正确性条件的独立性(假定正确性的概念基本上适用的话)。所以无论那种态度是什么,它都不是判断。但是感觉与料的本意就是感知的对象,因而与我们是同一个环境中的栖居者。感知对象是潜在的觉识对象,因而是无论如何都会被觉识到的事项。一个人能够感知到的东西,原则上就是能够被记录为在场的东西。所以注意到存在的被觉识之物之在场就是判断,如果有某种东西是的话。所以两难的这一端也走不通。感觉与料不能被排除在对其要去判断的领域之外。于是,感觉与料就不能以意在的方式终结论证。麻烦在于,没有什么可以。(参见 Austin 1962: 113n)

现在说说交叉论证。这要从我认为自己能就其思考单称思想的东西开始——比如,某个柠檬。前提是,柠檬是有可能复现的。那个柠檬是否在某个场合出现,这可能是一个经验性的问题。所以,经过补充,在是或将是该柠檬的出现和其他的出现之间,必须有一个可明确的区别——一个判定出现是第一种的可明确的条件。于是,结论是,任何关于那个柠檬的思想(以任何一个思想可以是关于一个柠檬的方式)都将是一般性的。

这一论证有一个终点吗?如果它是有效的,是否至少有其在之中并不可靠的情况?这种情况会是有关不可能复现的事项的那些。这样的事项将与某种场合内在地联系在一起:该场合中的任何不可重复的出现将由之是它;出现在其他场合的任何事项也将由之不是它。这种不可复现者是什么,取决于人们如何填补场合的概念。无论人们如何发展它,每个场合中最好都至多有一个不可复现者的余地。例如,用一个时刻来辨识一个场合是不行的。断钢剑的一个时间切片可能出现在某个时刻。它的某一点是,比如,金色的,另一点则是银色的。这些点是一个还是两个(瞬时)物体的一部分?这一切都取决于断钢剑的一部分意味着什么——在这种情况下,是它的一个空间上的复现。那个熟悉的论证抓住了这一点。(此外,根据这种对“场合”的阐发,如此这般在空间的某一点上发生,和在另一点上发生,仅当它们同时发生,它们才可能是同一个事项的发生。但什么是同时性,实质上取决于世界碰巧是如何被安排的。)

在罗素那里,如果把一个场合与一个特定的注意或觉识的片段联系起来,人们可能希望得到一个更好的结果。人们会认为,注意总是注意到某一事物。[人们会在不乞题的前提下,以某种方式需要排除(相关地)同时注意到两个事项的情况。]

那么,相关的不可复现者可能是在那个片段中一个人正在注意的,并恰恰与那个注意共存的东西。如果在一个给定的片段中,有一些不可复现者是人们所注意的,那么它不可能是,比如,一个柠檬。它会可信地是一个感觉与料(至少在一个概念上)——一个设想中的感知对象,仅存在于一个人对它的注意中。所以,如果这个论证有一个终结点,那么感觉与料似乎将是罗素所需要的简单物。

在这一点上可能已经有人反对了。认为单称思想重要的那个原本的理由是,似乎真正的经验性的思想需要它们:独立于人们对事物的如此立场,除非人们至少有时能在面对一个无论如何存在的对象时,把它当作是如此这般的,否则人们不可能对事物无论如何所是的方式是适当地可应答的。这一思想是说,特殊对象无论如何是怎样的,必须对我们要思考的东西产生影响——例如,通过存在概括的步骤——如果我们的思想根本上当真是关于事物无论如何是怎样的的话。这里的关于性是说,我们所思之物的正确性是由事物是如何的(单独)决定的;没有它,就没有可应答性,也就压根没有真之承载。这就是什么诉说了对一个对单称思想的需求。关于感觉与料的思想,无论是否单称,都不是关于事物独立于我们与它们的相遇而无论如何是怎样的的思想(这是反诘的要点)。如果要解决罗素的问题,感觉与料就不可能如此。所以,不管别的什么,它们都不能满足刚才勾勒的需求。不管它们给我们带来了什么,那都不可能是真正的可应答性。如前所述,弗雷格是这么想的。[见 Frege 1918: 67—69(1966 edn.: 40—42)]。我们将在第 5 讲考虑他对这一思想的发展。独立于这个特定的发展,也有一个合理的思路。但是,我将暂时不去追究它。

让我们回到那个皮浪式的两难上。我们现在可以把它理解为,它的第二个选项是一个不令人满意的落脚点:我们不能允许关于感觉与料的单称思想仅凭对它们的思考就是正确的,而不完全失去真正的判断。那么第一个选项呢?根据它,如果我想到了某一个简单物 S,它是,比如说,黄色,我可能就此弄错。就是说,有我弄错这回事。但是,这就是说,其他一些考虑与我是否正确有关。正如人们可能会说的那样,我的思想位于一个事实性的意义网络中,或者说是弱一些的指示关系中。[如果事物所是之方式的某一方面在事实上意味着 A,那么 A。如果供事物(或某一事物)所是之方式在事实上意味着 A,那么在事物如此之处,A。如果它通常,或一般,或经常在事实上意味着 A,那么其存在指示了 A。那个刨蹄的动作可能因此意味着,或指示着野猪要突击了。]

我关于简单物 S 的思想会是对与它相遇的反应,事实上,是对我目睹它的反应——因为 S 按照设定是与我如此给予的注意共存的。如果我错了,使得我错的会是关于 S 的进一步事实。如果这些都是可观察的事实,那么进一步的观察可能

是,或者可能已经是对 S 的观察。即使不是,如今也有了实质性问题的余地: 何时一个进一步的事实(一个我没有认识到的事实)会是关于 S 的事实。因为如果有我出错的空间,就一定有这种事实的空间。例如,这样的进一步事实可能会在我的注意力转移后的一些观察中遇到(无论是不是我所做的)。按照设定,这不是一个对 S 的观察。但它会是一个当 S 存在时,与它会是怎样的相关之物的观察。如果可能有这样的观察,或者有这样的可观察物,那么实质性的问题就会出现: 这样的进一步事实何时会成为关于 S 的事实,而罗素式的问题就会卷土重来。对于任何其他为我这一方的错误留有余地的方式——因为世界是这样的,以至于我错了——也都同样如此。(因此,说的也就是任何为可应答性留有余地的方式。)那么,在两难问题的这一端上,感觉与料不能终止论证。或许在一个很好的意义上,它们无法在经验中复现。但(在这一端上)它们必须能够作为关系项在(可达及的)理性关系中复现。这足以驳倒它们。既然我们不能指望两难的另一个项,我们就必须得出结论,这里的论证没有终点。不可能有任何东西对它来说是不可靠的。这就阐明了没有任何东西可以是绝对简单的观点。

如果说没有任何东西能够以罗素所要求的方式是简单物,就等于说他没有获得他意在获得的: 思考至少一些单称思想的可能性。这远不是说这是如何获得的。下一节就从这一点开始。

2.5 相似

在第 1 讲中,我们在《蓝皮书》中遇到了针对某种“对一般性的渴求”的怀疑,这种渴求表现为把属性(一般性的概念是对什么的概念)看作事物的成分,“就像酒精之于啤酒和葡萄酒”。维特根斯坦接着照此反对这种看法:

拿一种现象作为界定标准来定义一个词可能是切实可行的,但我们将很容易被说服来用按我们的原初用法算是症状的现象来定义这个词。……因为请记住,在一般情况下,我们并不按照严格的规则来使用语言——它也不是通过严格的规则被教给我们的。……

……因为在使用语言时,我们不仅没有想到用法的规则——定义的规则等,而且当我们被要求给出这样的规则时,在大多数情况下,我们都做不到。我们无法清楚地限定我们所使用的概念;不是因为我们不知道它们的真正定义,而是因为它们没有真正的“定义”。假设一定有,就会像假设每当孩子们玩

球时,他们都会按照严格的规则来玩游戏一样。(Wittgenstein 1958: 25)

这一想法是,我们的概念并不是限定好的。我们应该如何理解呢?

对于其核心想法,有一种看法是这样的。我们的语词,在意指其所指之物时,表达的是诸如游戏、桌子、猪,或者是蓝颜色的这样的概念。如果我们去找,我们会发现没有(非琐屑的、非同音异义的)充要条件来满足这些概念。看看那些会被或可能被算作某物是蓝颜色的无限范围的事物,就会发现这些个例没有**其他**共同的特征。这种解读似乎符合维特根斯坦对游戏的讨论。但这并不符合他对将属性视作共同成分——就像啤酒和葡萄酒中的酒精——的批判。

这种解读不可能是展示维特根斯坦全部要点的完全正确的方式。因为它预设了一些东西:对于一个给定的概念,有其(在某时的)外延这样一个东西——那些事实上恰好满足了它的东西。这就与这一想法不符:我们的概念不是被限定好的——它们当真使问题保持开放。一个因某物而保持开放的问题可能无可避免地保持开放:无论事情如何,没有什么能算作解决了它。这不符合维特根斯坦的想法:一个概念(在某种程度上)在让我们创造运用它的方式上保持开放。对于被这样运用的概念来说,这样的方式可能会敲定由概念本身所使其保持开放的问题:没有被一种考虑(谈及的是哪个概念)解决的东西可能会被其他考虑解决。蓝色概念对它是否适用于某个湖泊保持开放。我在一个阳光明媚的日子里用它来评论湖水有多蓝,可能并不使其保持开放。因此,我们的概念对之保持开放的问题,就所有这些而言,可能会被敲定——但是,就概念本身而言,可能会以各种互斥的方式被敲定。这一想法是,存在如此这般是否会满足这一概念的问题,而概念本身对这些问题是保持开放的。借由语言游戏的观念,这种解读使家族相似性的想法与维特根斯坦对于命名这样如此这般所能达成之事的界限的讨论相一致——一个人在说是蓝色时所称呼之物如何与一个人就此说的东西为真之物相关。根据第二条原则,一个人在谈论一个给定事物的存在方式时所谈及的东西势必会容许多种理解。在当前的解读中,根据家族相似性的概念,一个概念容许各种不同的运用,在一种运用上适合它的东西可能在另一种运用上不适合。是蓝颜色的这一概念在如此这般可否算作是这样的颜色的问题上保持开放。在这个意义上,它也容许多种理解。

因此,这一核心要点最好这样来说。我们有,或者可以有若干场合(若干无法明确界定其范围的场合)来判断这个或者那个事物是否满足某个概念,比如说,它是或者不是蓝颜色的。现在,选择一个概念(或事物的一种存在方式),并考虑任何一组可能会将满足该概念的事物与不满足该概念的事物区分开来的特征。假设在某些判断的场合,人们会正确地判断某物满足了该概念(比如是蓝颜色的),当且仅

当它算作具有这些特征。或许我们事实上确实借由这些特征来辨认满足该概念的东西。或许我们甚至为此对它们具有深刻的承诺——就像这些承诺一样深刻。不过在一些情况下,我们还是会,或者可能会准备承认这些特征并不标志着正确的区别——尽管它至少缺乏其中的一些特征,某物仍然**确实**算得上(在我们的判断场合)满足那一概念;或者尽管它拥有所有这些特征,它也还是**不**满足那一概念。因此,对于任何满足概念(或具有相关属性)的可识别条件,都有或者可能有一些场合,在这些场合,这不是某物会被算作符合该概念的条件。

请注意这一点与偏狭的观念何以相关:我们对于在某一场合,什么东西应当被算作符合某一概念的感觉,不能根据有无如此这般的其他可辨识特征来兑现。也就是说,在家族相似性适用的情况下,在那里,偏狭性是**不可**消除的。

根据初步的解读,同音异义需要一个例外。或许满足一个概念并没有非琐屑的充要条件。但至少同音异义的一个条件:某物满足了是蓝颜色的概念,当且仅当它是蓝颜色的。或者说,就这个解读,人们可以这么说。因为就这个解读,一个概念确实有一个独立于场合的外延。就上面推荐的读法,不要求有这样的例外,至少在一般概念或属性的情况下是如此。假设我说(当然是在一个场合),“某物满足椅子的概念当且仅当它是一把椅子”。我意在说某物是一把椅子的一些条件。什么条件呢?那取决于在我陈述那个条件的时候,如何理解我使用的“椅子”:对于会被算作是一把椅子的东西,是一把椅子被理解为它在那个用法上之会是。家族相似性的想法(在当前的解读下)是,不同的东西会在不同的场合如此算数——在不同的**可接受**的理解上是“椅子”所言及的东西,即一把椅子,“椅子”的不同用法上亦是如此。或许我对“椅子”的使用确实承载了一些理解,而这些理解足够好地固定了什么会、什么不会是他所言及的东西。所以,它固定了一些是一把椅子的条件,这实际上把满足它的东西从不满足它的东西中分了出来。但那会是一个特殊的条件。它在某些场合,以及在人们可能有的某些理解上,会把算作椅子的东西弄对;但要以把否则会如此算作椅子的东西弄错为代价。因此,如果是一把椅子就是简单地满足这一概念,那么我甚至还没说出是一把椅子的一个琐屑的(正确的)充要条件。另一方面,也许我的“椅子”并不承载这样的特殊理解。在这种情况下,我根本还没有提出任何真正的条件。我所说的一切,满足这一概念的东西全部取决于你对是一把椅子意味着什么的理解。

所以说,家族相似性意味着这样一点。考虑任何我们可能想要谈论的东西——首先,诸如是蓝色的、是一张沙发、是一只山羊这样的东西。再来考虑一下任何是我们如此谈论之物的条件——在这些例子中,是事物所是的一种方式的条件(比如说,在一个特定情境中谈到的,是一只山羊)。在有趣的情境中,其是所谈

及的那种方式的条件可能是，一个对象必须是如此这般的，从而才是所谈及的方式。比如说，它要想作为是所说的一张沙发，它就必须得是这样一个对象所是的方式：仅当它用来坐时，它才是这样的方式。〔或许，进一步说，要作为是论及的一张沙发，它就必须得是一个对象仅当在它是用来坐、用来靠、用来配给室内时才是的东西。或许，更进一步说，如果它是某物在（为了）是这些东西时所是的东西，它就会是一张论及的沙发。〕我们偶尔可能会依靠一些这样的条件或其他条件来区分那些是谈及的方式的对象和那些不是的对象——比如说，区分山羊和绵羊，或者其他野兽。我们偶尔甚至可以采取一些这样的条件，以部分或全部地辨识我们当时理解的东西，或作为它是什么。但对于任何这样的条件 C，在是一些谈及的给定之物时——特别是任何将它辨识为它所是之物的候选者，比方说，是一张沙发，我们准备承认，并且能够设想，C 对于所论及的那个事物并不成立的情景。它可能是一张被谈到的沙发，尽管被谈到的东西并不满足 C，或者也有可能满足 C 的东西并非是一张沙发。当 C 是一个对象要是一张沙发所必须满足的假定条件时，可能某物是一张沙发而不满足该条件，或者反之亦然。在这些情景中，C 不能辨识相关的事物——在这种情况下，即是一张沙发——尽管，或许在这些情况下，其他一些条件会辨识出它。这些都是我们准备承认的东西。

就迄今所说的一切而言，对于事物所是的某种方式——比方说，是一张沙发——而言，可能存在某种条件 C，可识认地被认为是恰恰是满足了它的某物会被视为（比如）一张沙发的那个条件。我们可能永远没有机会放弃这种看待该条件的方式。但是，满足 C 被认为是作为一张沙发所是的东西，这总是为发现这样的好理由留下了余地，即把一个或另一个东西叫作一张沙发，尽管它不满足 C；或者拒绝把它叫作沙发，尽管它满足 C，以至于我们发现，满足 C 毕竟不是（总是）作为沙发所是的东西。我们的思想是如此组织的，为我们概念的这种新运用留下空间。至于何时会有这样一个事物被展示出来，那是（再说一遍这个要点）我们必须依靠我们偏狭的感性来识认的事情。

家族相似性是一个关于存在什么可被谈论之物的完全一般性的概念。所以它适用于，例如，弗雷格，以及作为他而存在。什么时候它会是人们所谈及的弗雷格？什么时候它会是人们遇到的他？当涉及识认弗雷格时，在任何这种识认是被需要的情况下（例如，作为我们在这样那样的场合所读的东西的作者），我们当然通常会依靠他可能并不会具有的特征，而且，原则上，经常是其他人可能会具有的特征，例如，就如我们所知的他的长相，或者说，写出了读起来是这样那样的方式，以这样那样的方式冠名的作品。（如果不是弗雷格写的，它或许就不会是《思想》。但它读起来肯定还是会一样。）说到谁是我们理解弗雷格所是的人，或者说我们对于“是弗雷

格”是怎么理解的,一个开始就是我们把他理解为某个人。除此之外,如果我们在这个问题上还有什么可说的,它将不可避免地,至少在很大程度上是由一般性的内容组成的。我们无疑无法用其他的词项来说明“是弗雷格”会是什么,从而说明作为某个个体需要满足的一个条件——除了说用弗雷格这个说法我们意指某个人。

但之前的要点现在也适用。尽管在任何场合,在解决某个特定问题,即区分是弗雷格的那个人和不是的人时,我们所能依凭的不外乎一般性的条件,但我们由此有时依凭的任何一个一般性条件,都是一个我们准备识认为事实上并没有把弗雷格和其他人区分开来的条件——比如说,事实上,弗雷格并不是如此——如果出现了必须作出这种判断的情况。我们准备承认这样的东西是我们对弗雷格是谁,以及作为他是什么的理解的一部分——当然,这是一种这样的理解,原则上,它不能通过用其他说法说明这样一些条件来阐明:在这种情况下,这样的条件会被授权为我们可能会当作事实上将弗雷格与其他人区分开来的特定特征。

这种仅出现在我们实际面临任务时作出的识认中的对一般性的依赖,因而与对弗雷格是谁、是什么的理解是完全相容的,以至于有了它就等于把他理解为某个个体。这样的理解将使我们能够思考关于他的单称思想。在我们对一般性的依赖中,没有任何东西为我们排除了它。家族相似性的观念,在其应用于个体的情况下,使我们能够看到这可能如何。是造成弗雷格式(和罗素式)的关于命名可能达成什么的图像的断裂,允许一个真正的对罗素的问题的解决(消解)。只要我们拒绝作出这种切断,我们就仍然被罗素处理该问题的框架所束缚,也就没有解答。这就是维特根斯坦在第36—64节中关于某物作为真正的名称会是什么的讨论到目前为止的要点。

2.6 假期

开始讨论名称和个体时,维特根斯坦评论道:

命名是作为语词与对象之间的一种神秘关联出现的。——当哲学家试图把名称和事物之间的这种关系呈现出来时,你就真的得到了这样一种神秘的关联……因为当语言在休假时,哲学问题就会出现。而在这里,我们确实可以把命名想成是一些非凡的心灵行为,仿佛它是对一个对象的洗礼一样。
(§38)

这里有两件事要理解:第一,语言在休假是什么意思;第二,这如何让命名看

起来是一种神秘的关联——它如何扭曲了(思考)一个单称思想会是什么。

关于第一点,语言——比如说,汉语中的一些成分——当其不被使用时就是在休假;也就是说,当其仅仅是某种语言中的某些成分时。一个在被使用的表达式,或者说其是其中一部分的那个整体(如果那个整体实际上说了些什么的话),是由特定语言游戏中的特定动作所塑造的。在这个意义上,它可以算作这样的—一个动作。汉语中的一个表达式,就其自身却不是这样的—一个动作:它可被用在无限多样的语言游戏中——任何在其中它都会论及它在汉语中确实论及之物的游戏——但没有一个这样的游戏,在它与其他游戏不同之处,揭示了这一表达式作为这样的表达所具有的属性。语言游戏中的一个动作有一个正确性的条件,这个条件(如果世界合作的话)实际上决定了正确性——其由事物之是其所是来满足或不满足。

如果我们愿意,我们可以说一个汉语句子也是有正确性条件的。例如,人们可以说,句子“猪哼哼叫”在某一场合说的是正确的(说的是真的),当且仅当因为出于对该场合的考虑,猪算是(足够正确地被描述为)哼哼叫者。这样的一个条件并不能决定何时事情所是的方式会使这种描述为真——事物所是的哪种方式是猪在其中哼哼叫的方式。它不决定,因为没有这样的事情要去被决定。对某些情势来说,猪算是哼哼叫者(或正在哼哼叫);对另一些目的来说,猪则不算。作为像这样的哼哼叫的东西本身是什么,并不决定更多的东西。

与此相反,如果我在某个场合用一种描述来描述事物所是的方式,对于我这样说的什么时候会为真,很可能会有事实;所以,对于其是否为真,也会有事实。我在一个晴天把密歇根湖描述为蓝色。如我这样谈及它,有某个是蓝色的东西要被理解为存在。在这种理解上,密歇根湖就是我所描述的那样。如果我是作为区别猪和田鼠的叙事的一部分而说道“猪哼哼叫”,同样(很有可能)也如此。

问“猪哼哼叫”这句话何时会为真,就是对在休假的语言提出了只有在被使用中的语言才能合理地或真正地回答的问题。这就是把休假中的语言当成以工作中的语言运作的方式在运作——具有语言只有在工作时才具有的特征。因此,维特根斯坦告诉我们,哲学问题就出现了。

只有在正确的周边环境里,语词才具有或贡献于决定性的正确性条件。正如维特根斯坦所指出的,这一思想与弗雷格的语境原则之间有着亲缘关系。但这里的语境不是某个句子(或 Satz)的语境。它是某种对语词的言说对其有所贡献的、特定的人类活动的语境。(罗素当然从未放弃对弗雷格的语境原则的坚持。对他而言,一个表达式要是—一个名称,正是因为它贡献于表达一个单称思想。这就是全部的问题所在。)正是因为缺少维特根斯坦的语境原则,罗素陷入了一个难以解决的困境。这就是第 38 节的寓意。

这就是当语言休假时，哲学问题就会出现的想法。作为对它的运用，我们先来问一下名称与其拥有者之间的关系是什么。根据我们达成的共识，一个名称的功能是使借助它所表达的思想成为一个单称思想——以那种特定的方式与某个特定的个体相关联。在维特根斯坦看来，表达思想并不是由语言中的一句话来完成的事情（甚至不是“雪是白的”这样的句子）。它是某种在说出一句话时完成的事情，所以由对一句话的这样一种使用来完成。维特根斯坦的第二个原则给出了一个这样说的实质性理由。它不仅仅是语法上的细微差别。（如果是的话，那么动词“表达”就会有这样一个时体，在这个时体上，句子确实表达了思想。）所以，正是在说出它的时候，在产生了某个完整的词串时，一个词才可能是一个名称。它可能是一个名称，因为它出现在言说某事的那个例子中。例如，说到罗素的假期，我说“罗素走了路”。那么，我们需要问的是，什么时候这样使用的一个词会成为一个名称。这就是对把语言从假期中带回来的这一想法的一个应用，尽管到目前来看还是一个稀松平常的想法。

现在我们想找到名称和拥有者之间的关系，这一关系使得我的话“罗素走了路”中的“罗素”是（罗素的）一个名称。一个想法会是：我的“罗素”是一个名称，当且仅当它承载了某种理解，这种理解以某种方式把它和一个个体（比如罗素）关联起来。人们可能想这种理解仅仅因罗素（他的存在）、只有以某种方式与罗素关联在一起的人才能得到。这样的一种理解可能是什么呢？我们大多数人从来没有认识，或见过罗素。或许我们看过电影片段。但为了最鲜明地来看待这一问题，让我们假设，如其所可能的，相比笛卡尔，我们并不更熟知罗素。（感知上的接触可能会为单称思想提供特殊的方式。但对于什么是单称思想的恰当看法，应该使我们能思考关于笛卡尔的这样的思想这回事，就像我们能思考关于我们妈妈的思想一样不神秘。）那么，我们就会对罗素是谁有某些想法。我们可能会以某种方式思考他。我们可能会想，我的“罗素”所承载的理解是，人们要以某种这样的方式来思考它所称呼的人。但我们对罗素是谁的想法（似乎）由一般性内容构成。他是那个写了某些书和论文的人，等等。如果我们要以某种这样的方式来思考我的“罗素”说的是谁，那么，我们就会以罗素所清楚看到的方式，受到坍塌到一般性的威胁。所以，如果我确实表达了一个单称思想，那么我的“罗素”和罗素之间的关系就不可能如此。而现在，它可能很容易就像维特根斯坦评论的那样，看起来像是一种神秘的关系。

让我们在这里应用第1讲中已经勾勒出的一个想法，当时我们在考虑理性和责任的概念如何与真相关联。想象一下，我们正在进行一项演练。为了演练的目的，我们假设我们偶尔确实会表达单称思想，并且是借助称呼个体的词来表达。于

是,我们问:基于这一假设,在哪里我们该说表达了一个单称思想,在哪里没有,这足够明确吗?直观地说,是的。笛卡尔住在布雷达。这是一个双重的单称思想。雨把街道打湿。这不是一个单称思想。如果我们按照最好的直觉这样划分的话,我的“罗素走了路”又该怎么说呢?这是个假想的例子。但它极有可能表达了一个单称思想。现在,我在这里应用的想法就是:如果这就是演练的结果——如果至少根据台面上的这一假设,事情可被融贯地划分——那么事情就是如此:我们有时确实表达了单称思想,而且,近乎就是在人们会认为我们表达了时。那么,如果其他条件相同,这也就是我的“罗素走了路”所表达的。

把它当成是表达了一个单称思想,就相当于以一种特殊的方式看待它所承载的理解。对于任何关于我的“罗素”所称呼之物的一般观念——其拥有者可能被认为符合的任何一般概念——我的“罗素”事实上所承载的理解,必须为发现我的“罗素”的拥有者不符合该概念,或符合该概念但并不是他留出余地。这种理解必须为那些观念留有余地,才能说得通。假设我的“罗素”承载了留下了这些空间的一种理解,一定不会太愚蠢(不合理)。如果假设这一点太过愚蠢,那么我的“罗素”就不是一个名称。不过,反过来说,按照这里起作用的那个想法,如果假设这一点并不太愚蠢,假设有某个人是我的理解所符合的也不太愚蠢,那么我的“罗素”就是一个名称。(家族相似性是对一种理解可能如何起作用的一种说明,我的“罗素”所承载的理解将因而不得不如此。)

现在让我们来看看根据上述思路,某个词或其他词可算作一个名称起作用的所有情况。我们不妨寻找一下所有这些情况都具有、以使它们都能算作名称的其他东西——所有这些词所承载的理解所具有的一些其他特征,凭借这些特征,认为它们留有余地以使之具有所要求的那种意义不至于太愚蠢。例如,我们可能会在每一种情况下寻找相关设想中涉及的某种特殊的一般观念。或者我们可能会寻找类似于与被命名事项的感知接触的某种东西。但是,在这第一种对语言休假观念的应用上,任何这种事业都是一种错误。把所有情况拢集在一起的正是且仅是这一点:在每一种情况下,假定(候选)名称承载着一种理解,以使我们能够说通这一点,并不太愚蠢:对于任何一般概念,符合这种理解的东西不符合这个概念,反之亦然。使得这并非太愚蠢的假设的特殊性,在这里可能太多种多样了。如果对于名称称呼的案例,多样性在这里打败了任何进一步共同特征的候选者,那么就表明名字和拥有者之间没有神秘的联系。它表明的无非大量的平淡无奇。因此,家族相似性的观念在这里与维特根斯坦的另一个最核心的观念(如在第136—137节中所阐述的)啮合起来,即什么时候会有给定事项的事实,或者,用表征的术语来说,什么时候给定范围的表征会是命题,也就是说,会与真的观念相啮合——什么

时候会有它们真正可应答的东西。

我们哲学家必须留心我们自己的语言，而不仅仅是我们研究的语言。我们的语言也不能休假。理解一个词的一种方法是把它当作一个名称来理解。要这样做，就必须把它出现在的那个整体理解为在表达一个单称思想。一个哲学上的问题是：一个词何时会承载这种理解？

一个词可以将其自身表征为一个名称。它可被正确地理解为如此。对于以它作为一个部分的那个整体而言，加以必要的调整后亦是如此。当一个词将自己表征为发挥如此这般的功能——致力于如此——在其他条件不变的情况下，这就是一个强有力的理由认为它们的功能就是如此。不过，将某物表征为如此，本身并不能使其如此。如果我将玛丽表征为吃了一只小羊羔，尽管如此她可能并没有吃。如果我的“一只小羊羔”将其自身表征为（要求被理解为）说的是分量不多的某一种肉，尽管如此它也可能不是。这其中就有余地，使得结果表明羊羔不是一种肉，而是以某种方式加工的任何一种肉（肉贩的秘诀）。因此，据说是名称的也一样。我说：“布尔巴基一定很好色。”我认为，并致力于通过我的“布尔巴基”谈到一个伟大的数学家，并表达我的这一观点，即越是伟大的数学家，越是好色。根本就没有这样的数学家。布尔巴基（笼统地说）是一个团体。因此，我的“布尔巴基”没能做到它致力于去做的事情。它是否因而没能成为一个名称则是另一回事。在当前的案例中，无疑如此。但也有相反的情况。如果我说“布尔巴基证明了P”，而那是一个以该名发表的定理，那么我的“布尔巴基”或许确实起到了一个名称的作用——虽然是一个团体的名称。

这里有两种可能的失败（和成功）。我的“布尔巴基”可能没有称呼任何人，也可能相当无意地称呼了某个人（比方说，某位鲜为人知的法国将军）。这儿的成功和失败之间有两处需要甄别的差异。每个都可能引发一种熟悉的诱惑。有人可能会问，是什么将一种情况与另一种情况区别开来；是什么原则决定了我们何时在一种情况之中，而何时在另外一种之中。我们必须抵制。正如我们所见，“布尔巴基”这个词并不总是在做这件或另一件事。我们必须关注的是它的个别用法。（也就是说，我在“布尔巴基一定很好色”中的用法，以及我后来在“布尔巴基证明了P”中的用法。）在这些个别情况中，我们发现，认为我称呼了比如说一个团体，有时是合理的做法。有时则不然。如果我意在说某人好色，那么，或许（尽管或许不是）坚持说我曾称一个团体好色，是愚蠢的。

“他刚才说的‘布尔巴基’，没有称呼任何人。”这是一个人在某个场合描述某人，或许是在另一个场合所说的话。如此所说的事情是否正确，取决于它被说出的场合；取决于在这些情况下，那个说话人在这方面的合理看法会是什么。至此，这

已是一个熟悉的观点：在一个场合就此合理的事情，很可能无法还原为某组其他特征的有无之上，这些特征经常性地、不可避免地将一组情况与另一组区别开来。

这第一点促成了第二点。说那个说话人的“布尔巴基”称呼了(或没有)是否为真，可能要取决于说出它的情境。或许有时是；而尽管如此，有时则不是。在不同的场合这么说，可能会谈到不同的事物。那个说话人的所作所为并不总是需要这一种判断，或者总是需要另一种判断。家族相似性为这一想法留下了余地。因此，正是家族相似性在这里使我们哲学家的语言从假期中回来。

假设我们试图考虑在某些场合或其他场合下作出的所有正确判断，即某个词或其他词(在某种情况或另一种情况下)作为一个名称而起作用，我们问，在所有这些情况中，使这些判断正确的共同因素是什么。我们不应该合理地期望找到任何这样的共同因素，也许除了这一点：就涉及的那个场合而言，将有关词项视作符合了它自称命名的东西，不算太愚蠢。在每个个别情况下，名称和拥有者之间都有着明显的关系。没有任何神秘的关系暗藏其后。

如果我们允许我们的语言去休假，我们就会招致难以治疗的头痛；这种头痛必定持续到我们叫它回来。如果我们考虑忽略在蓝色的案例中的核心要点，这种头痛的形式就会变得明显。汉语的“是蓝色的”，在一种解读之下，说的是某物(被着色)为蓝色。假设我们认为，这决定了在说一个给定的湖泊是蓝色的时候表达了什么思想：“是蓝色的”由此所意味的，决定了何时事物会被如此描述。所以我们会得到阳光下波光粼粼的蓝色湖面。然后我们会注意到，一桶湖水看起来一点也不蓝。给定我们的出发点，我们就不得不问，湖水是不是蓝色的，是否真的是由第一种方式——其在阳光下的样子，或者第二种方式——通过检查湖水决定的。我们的出发点要求一个答案或另一个答案事实上必须是正确的。争论这一点，我们灌满了期刊，也成就了事业。但我们永远得不出一个满意的解答。我们试图提出的问题根本就没有正确的答案(除了仅仅指出这点)。是我们的出发点出了毛病。如果我们试图问哪些词(在用法上)确实命名了某物、哪些没有，或者，又是如何确切地决定哪些命名了某物、哪些没有，我们恰恰处于相同的处境——除了更动心于用未遂的答案去灌满期刊外。我们如此去着力于解决的问题是不融贯的。没有什么能成为这些问题的解答。

关于名称的问题是关于单称思想问题的语言上的形式。所以，如今人们应能想见，当语言在休假时，就会出现我们如何单称地思考的问题。下面是我们解决这样一个问题的一个方法。一个人去思考雪是白的，就是(尤其)要让这个想法(雪是白的)对自己准备去想的和去做的事情有重要性。就像12月的一个早晨，某人从自己卧室的窗口望去看到白色，可能会让这个人惊诧不已。无论一个人准备的具

体内容是什么,重要的必须恰恰是那个想法。所以,只有当一个人能够(充分地)把雪是白的和它并非如此区分开来时,这个人才会处于这种地位;只有当一个人能够把它是如此与它可能是或不是的不同方式——如其可能是,从冰冷的东西是白的这一观念中区分开来时,这个人才会处于这种地位。(所以,只有当一个人准备好了使这些人中的每一个都以不同的方式成为自己会做、会想的事时,他才会处于这种地位。)所以,无论如何,这是一条可信的思路。

适用于雪是白色的这一思想的,也同样适用于罗素吸烟这一思想。要我去思考罗素吸烟,必须正是那样——因此正是他吸烟的想法对我准备想和做的事情(以某种独特的方式)是重要的。何时会恰恰是他的吸烟是如此重要的呢?按照那个可信的思路,我必须能够区分是他吸烟还是别人吸烟。只是什么时候我的思维方式会具有一个被这样区分的人所具有的那些标志呢?我的思考必须具有什么特点,我才会是一个把这种单称思想和其他人们可能如此思考的东西区分开来的人?

希德读了《论指物》,确信其作者年轻气盛。这里有几个可区分之处以供思考。人们或许会想,无论是谁写了那篇论文,这个人都年轻气盛(一个一般性的思想)。人们可能会想到某个人——一个著述了《论指物》的人——那个人(在其著述该作时)年轻气盛。人们不必因此而认为罗素年轻气盛。(这是思考一个单称思想吗?)或者人们想到是罗素(在撰写《论指物》时)年轻气盛——这显然是一个单称思想。

在有些场合中,比如说,某人思考了其中的第一种,而没有思考第二种;或者思考了第二种而没有思考第三种。如果我们的(理论家的)语言在休假,我们就会感觉倾向于提出这些问题。希德肯定思考了上述第一种。在就此使他有资格的东西中,必须加上什么才算使他有资格在思考第二种,以及必须加上什么才算使他有资格在思考第三种呢?此外,在思考第一种时,希德所处理的不外乎一般性。必须加上什么才算使他有资格在单称地思考呢?当我们加了足够的东西让他思考第二件事的时候,他是否已在单称地思考了呢?还是没有?

这里的区别不可能在于希德是否与罗素有感知上的接触(也就是说,见过罗素)。我们可以在这里反思一下,如果罗素决定包括他自己在内的人都可以成为感知的(直接)对象,这何以无助于罗素看到希德如何能够单称地思考他。在他自己看来,并不是感觉与料理论让罗素是那类错误地被称呼的东西。此外,即便感知上的接触使我们处于单称地思考的特殊位置,一个对我们这里的问题的恰当回答应该使这一点不再神秘:一个人可以思考关于笛卡尔的单称思想(假设他的那些雕版画像从未存在过),就像一个人可以思考关于其母亲的单称思想一样。可以肯定的是,我们现在确实有了一幅关于单称地思考的图像,这幅图像对这样一个思考者的要求,不外乎是他对他由此而想到的那个事项的一般性知识(加之他预先准备好

的使用这种知识的方式的大致形式)。但希德何时才有足够的关于罗素的这种知识呢？在念了一年哲学硕士项目之后？在读了罗素的传记之后？在写了一篇研究他的学位论文之后？

当我们专注于必须回答这些问题的个别情况时，不难看出这些问题本身是畸形的。它们是只会在休假时出现的问题。一个真正的问题应该是这样的。在某个个别的场合，我们正在就罗素的青年时代展开讨论。我们中的一些人认为《论指物》是一个谦卑之人的作品。有些人则认为这是一个傲慢之人的作品。希德，比如说，当遇到傲慢和谦卑时，通常能识别出来。希德认为罗素是傲慢的吗？好吧，希德读过《论指物》，并认为其作者很傲慢。是的，但他认为罗素是傲慢的吗？有时把思考这两件事区分开来，还是有意义的。可这里有任何这样的意义吗？否认希德认为罗素是傲慢的意义何在呢？或许，比如说，有某种理由（在这个场合）判定对罗素的判断不能基于这种轻微的熟识。希德认为那位作者傲慢。但这一定不能算作对罗素的判定。或许如此。但或许也不是。如果否认希德认为罗素傲慢并无意义，那么，出于我们的目的，他就是这样认为的。如果有意义，那他就不是。

这种关于意义的问题是决定我们在某个场合说希德认为罗素傲慢时承诺的一部分。而我们这样承诺的，事关我们在某一场合说希德认为罗素傲慢时所说的。因此，一个人在某个场合说的话可能与在另一个场合说的不同，就像一个人在某个场合说湖水是蓝色的时所说的可能与在另一个场合这样描述时不同。

在说希德认为罗素傲慢时，会说到不同的东西，有的确有其事，有的则否。这意味着，在说希德思考某个单称思想时，会说到不同的东西，相应地，说他仅仅思考一些一般性的思想，亦是如此。并不是说希德之如其所是，把单称思想的领域分为他确实思考的和没有思考的，话就说到这儿。这就是第1讲中所阐述的非常一般的看法的一个特殊情况。相应地，并不是说，在希德思考这样那样（比如说，罗素）的方式中，存在某种可辨认的特点，从而就其本身而言，使其单称地思考他，或不是。确切地说，希德是否算作思考某个单称思想，就如他是否算作思考任何思想一样，可能取决于提出问题的场合。人并不简单地是单称思想的思考者，或一般思想的思考者。

这是思考场合的作用的一种方式。从存在的某物开始思考——比如说，那个人年轻气盛。我们现在可能会认为，思考者通常落入某些类别中的一种或另一种（而且只能是一种）之中：那些认为是这样的人，那些认为不是这样的人，那些犹疑不决的人，那些从未思考过的人，或者没有观点的人；那些根本没有能力思考这种事情的人（就像怀俄明州有的人不能想到樱花山一样）。我们现在应用一个已经熟悉的观念。假设，把思考者按上面的方法分类，在大多数情况下，至少有一个类别，

是该思考者被最合理地置于其中的。那么,那些被最合理地置于思考者类别的人,就是那些这样思考的人,也就是那些这样想的人。更确切地说,那些被最合理地归入该类别的人,是那些在那些合理的场合下算作如此思考的人。当然,什么是合理的,这取决于以某种方式进行分类的意义是什么——基于给定的依据将某人置于或拒绝置于其中。这可能会随着进行这项工作的场合而变化。

苏格拉底酗酒。摩西冷酷无情。我这样说。在我的思考中,有发现这些的余地:苏格拉底,或者摩西,是一个虚构人物,或者比如,“摩西”是给以色列人任何领袖的荣誉称号。我不相信这些中的任何一个。但在这些观点上,我想,我可能是错的。假设苏格拉底和摩西不是虚构人物。我单称地思考了他们,抑或只是一般性的?我们或许可以想象一下,在什么情况下,否认我是在单称地思考苏格拉底,认为他酗酒,会是有意义的。在那些情况下,我不会算作在这样做。在许多其他情况下,这种否认并无意义;没有什么有趣的东西从我在这里并不单称的思考中得出。在许多这样的情况下,我或许可被正确地说是想到了摩西是冷酷无情的,苏格拉底是酗酒的。要说某个人要单称地思考——这样那样的、是如此这般的——就是以一种特殊的方式把他与世界、与其是(或不是)那个个体是那种方式相联系。那是一种非常特别的方式,在思想中,我们可能被事物之所是所裹挟。但这并不需要超凡的思想力量来使我们具备这种能力。

我说,“苏格拉底酗酒”,或者“摩西冷酷无情”,等等。这些话是否表达了一个单称思想?我们现在应该说的是:它们有时可被正确地这样看待;对于所有这些,它们有时可能正确地被看成是没能做到。一个陈述不需要一个着眼于其各部分的逻辑作用的独特分析。最重要的是,在这里,它不需要有独立于任何分析它的场合而正确的分析。不需要有那些单单就是对单称思想的表达的陈述。

弗雷格提出了一个针对思想的平行观点(见 Frege 1892: 199-200)。他告诉我们,一个思想只有相对于一种分析而言才有特定的结构。他通过告诉我们同一个思想可能有时是单称的、有时是一般性的、有时是个别的来说明这一点。维特根斯坦的观点与弗雷格的共享同一种特征。对于弗雷格,逻辑形式是相对于分析而言的,尽管分析是否可接受是一个场合敏感的问题。对于《哲学研究》中的维特根斯坦来说,重要的是逻辑形式,但凡我们还能够谈论这样的东西,就是相对于锁定它的场合而言的。一个思想是单称的还是一般的问题,是这一点的一个特殊情况。

弗雷格不会乐于对他观点的这种修改。因为这是维特根斯坦最初反弗雷格想法——命名不能做什么——的另一个结果。对弗雷格来说,逻辑揭示了真这个概念,或者说,也揭示了(用维特根斯坦的话来说)命题这个概念。这一点在此不变。不过,那种揭示看起来就很不一样了。本讲在一个特殊的情况下,已经发展了

这样一个想法：逻辑形式是相对于归给它的场合而言的。下一讲将更全面地展开这一思想。

2.7 结论

这场对命名个体(对单称思想)的探讨,催生出了两个主要想法。第一个是,有一种思考一个个体的方式,或者说,同样地,思考事物之所是的一种方式,它区分了一个场合之下的识别,所以还有再识别的任务,和一个一般性的、独立于场合的涉及说到的东西(人)何时会是如此或这般的问题。第二个是,是否享有某种地位,可能是一个场合敏感的问题;是一个问题并不仅仅由一个该地位的候选享有者之是其所是就回答的。例如,出于某种目的,在某些场合,某人或许被算作在思考一个关于罗素的单称思想,而出于其他目的,或者在其他场合,他就不算。这就是当语言休假、空转时,哲学问题就会出现的那个想法;当人们坚持要找到那些条件,在这些条件下,独立场合地,某人之是其所是就会是他以单称的方式思考如此这般,或者他知道他的钥匙在他的口袋里,或者他以这样那样的方式意指、理解语词,或者他这样那样地思考,这样那样地看,等等。这些错误地成形的问题,没有解答,只能带来困惑。

第一个想法阐述如下。在一个特定的环境中,或者在特定的情况下——在一个特定的背景下——罗素或许可被辨识为是如此这般的那个人。因此,在那个环境中,某物是罗素,当且仅当某个一般性的条件被满足。同样,也可能是蓝色的,或者一个单身汉,或者一个泼妇,就是当且仅当如此这般时某物会是的东西。也可能是,在我们的情况中,这就是我们回答罗素是谁这个问题的全部依据。或者,同样,在那些情况下,在谈到某物是蓝色,或者泼妇时,除非满足了那个特定的条件,否则,什么都算不上是我们谈及的东西。而且,在一个明确的意义上,当涉及某某(在角落抽烟的那个人)是不是罗素的个别问题时,在寻找答案时,我们的依据就是我们认为是自己对罗素了解的那些一般性条件。就这一切而言,对于这种组织关于一个个体的思想的方式,或者说关于事物所是的一种方式而言,有发现这个个体事实上并不是以那些预想的方式来识别的,而是以这样那样的其他未曾预料到的方式来识别的余地,因此,他(它)不需要,或许甚至不满足相关的一般性条件。或者说,在不同的情况下,对于说到是蓝色的,或者说泼妇,即使相关的一般性条件对之并不成立,那也仍将是人们所谈论的东西。所以,至少在这个意义上,作为相关的个体,或事物所是的相关方式,与这样那样的一般性条件为真,不是一回事。而且,我们至少常常准备把我们关于如此这般思想,或关于是如此这般的思想,视作如此

组织起来的。

这种思考一个个体的方式是(对我们)可得的。这是某人有时可能堪称沉浸其中的一种方式。这就开辟了一种可能性,即正确地某人看(算)成是以单称的方式来思考一个个体,而无需用任何特别的手段来把这个个体与其他个体区分开来,即便对于这个个体而言,确实会出现再次识认的问题——所以,不需要这个个体从属于任何特别的种类。我们可以如我们实际所做的那样想到罗素,而无需如此:要成为我们如此想到的那个人,就是要唯一地符合某些一般性条件。我们可以这样做,即便我们在把罗素(我们心目中的那个人)与其他人区分开来时,我们可以凭借的不外乎一般性条件。因为我们也准备修改我们对一般性的依赖,以及我们由以依赖的一般性。我们愿意通过改变我们对我们心目中的人的思考方式,来回应我们对事物所是之方式的面对。这种改变的开放性是否使我们算作在单称地思考罗素,取决于在某个场合的问题是什么,它可能使得人们把单称地思考他与以其他方式思考(碰巧是他)区分开来。

对于我们在识认罗素时对一般性的实际依凭,我们也因而有余地算作想到罗素,是如此这般的。一旦这种可能性进入画面,那个谈到的人是如此这般的特定个体——比如,你看到的那个一小时前在角落里抽烟的人——本身就不再是把他与别人区别开来的一种特殊方式。我们能够以这样的方式将一个个体与另一个区别开来,也就不再令人惊讶了。

这提供了一个框架,在这个框架内,我们可以对罗素提出的问题作出回应。在这个框架内,我们不应该用罗素的术语来回应这个问题。也就是说,我们不应该通过试图为单称思想提供其所关于的特殊对象来回应;那些对之不可能出现再认问题的对象。因为那是一条死胡同。我们也不应该通过试图赋予自己对我们环境中所接触到的个体具有超凡的觉识或领会能力来作出回应。例如,它不应该变成当我们看到罗素在我们面前时,我们因而被定位为是单称地思考他,因为我们从知觉上保持对他的追踪的能力适于达成这一任务,而仅仅阅读他的作品,或关于他的作品,所依赖的识别能力不可能如此安置我们——仿佛在知觉上保持追踪在本质上是独立于一般性的,而通过作品的熟识则不可能如此。

这就是在阅读维特根斯坦时出现的画面。鉴于罗素的问题,或者维特根斯坦对它的回应,现在应该显得陈旧或过时了,我将简要地评论一些更为新近的作品。索尔·克里普克(Kripke 1972)曾提出,我们之所以能够思考例如关于牛顿或克洛维斯的单称思想,是因为“因果链”将我们与这些人的某种“冠名仪式”联系在一起。由于罗素式的担心,克里普克小心地坚持说,他并不认为可以有一个关于因果链的理论——一个会告诉我们,某人究竟在什么条件下被因果链与某个个体(的冠名仪

式)联系在一起,以至于在思考这个人的时候,那个思考者单称地思考。因为,如果有这样的理论,那么似乎就会有一个一般性的条件,当一个人的思考是被如此关联(到克洛维斯,比如说)时,他就是这个人所想到的;在这种情况下,或者说,罗素式的担心是这样的,一个人会具有的单称思想会坍缩到一般性的思想中去。但尽管有警示在先,克里普克还是催生出了一个小行当,试图完成他所坚持的无法达成的事情——一个按照当前的理解,是致力于解决一个只有在语言休假时才会出现的问题的行当。

因果关系不会代替理解。被如此导致如这般地思考,还不是识认出这样一个特定的个体:一个人使其单称地思考的一部分对该个体负有责任。但我们可以把克里普克的主要想法从因果关系的细节中分离出来。因果链所提供的,在不强调“因果”的情况下,是递延的,或者最好说是传递的亲知。这个想法是:某人亲知一个对象——比如说,克洛维斯——以一种允许他对克洛维斯思考单称思想的方式;这个人可能能够把这种能力传递给我们,比如,通过传递信息的普通渠道。把克洛维斯换成 G. E. 摩尔,这样的故事可能是这样的。希德亲自结识了摩尔,他认为摩尔沉着冷静。他用,或者试图用“摩尔沉着冷静”这样的话来表达这一思想。这些话旨在,或者至少希德意在让它们是对一个单称思想的表达。我们并不熟识摩尔。但我们可以将希德的话把握为是这样意指的。事实上,这些话可以被认为是这样的意思,而我们可以把握住这一点。至于这个“摩尔”意指谁,我们也可能知道些什么。例如,我们听说过剑桥使徒会,知道希德不是用“摩尔”作为罗素的古怪的绰号,等等。在合适的这样的条件下,这一想法是,我们可能把握希德想要表达的是哪种思想——被置于把它当成单称的位置上,并把它与其他的充分区别开来。要做到这一点,就是要考虑这种思想,也就是要处于思考它的位置。所以希德把思考关于摩尔的单称思想的能力传递给了我们。起初,我们对摩尔的熟识还不足以允许我们这样做。现在我们可以了。我们已经获得了对摩尔的延后的亲知——一定距离的亲知,适合于做无间距的亲知所能做的任何事情。在这里,被传递的东西可能,而且最好不次于亲知,后者正是使我们的思想取决于一个特定个体的能力,就如它在不传递的情况下可能做的那样。这样所获得的,不仅仅是把某个人当成是站在传输路径原点上的那个人的能力。

传递亲知的想法是有帮助的。我在这里有三点评论。第一,如果语言没在休假,我们就应该预想,亲知何时需要传递是一个场合敏感的问题。假设我了解摩尔仅仅是通过他的作品,而不是见过,甚至不是通过知道他的大致生卒年份。不过,人们可以说,通过他的作品,我确实熟识他。我知道他哲学风格的主旨和调性,我熟知他的思路的一贯走向。可以说,我熟识他的心灵。这难道不能算是足以思

考关于他的单称思想的熟识吗？按照现在的考量，这不一个人应该试图在语言闲置时回答的问题。我们想把这种熟识算作对单称思想而言充分与否，是出于什么目的呢？把我算作是在单称地思考摩尔，依凭的是什么呢？也许出于某些目的，我算是熟识他；而对于另外一些，我就不算。如果是这样，那在这件事上，这完全是一个令人满意的结局。

第二，接受如上的好想法，就出现一个问题：什么时候算是有充足的使接受者思考单称思想——比如，关于摩尔的——的递延的亲知。不援引因果关系，这就是那个克里普克自己认为不能有精确答案的问题。克里普克这样想是对的。一个人不需要有罗素式的焦虑就可以这样想。他这样想是对的，因为，正如已经指出的他不禁催生的行当一样，旨在回答这个问题，将是在语言不工作时做哲学。这会是在处理一个这样的假想问题，由于其被这样错误构造，不可能有任何解答。

第三，传递的，或递延的亲知的想法是有用的，前提是我们预先理解了有待传递的亲知何以将人置于思考关于其对象的单称思想的位置——某人根本上如何可能直接处于一个能够对克洛维斯或摩尔进行单称地思考（例如，对他进行冠名仪式）的位置。罗素的问题是，这样一个初始位置似乎是无法达到的。递延亲知的想法——因果链的想法也一样，并不直面**这一问题**。维特根斯坦在第36—64节中回应的正是这个问题。有了他对这一问题的解决，递延亲知的想法就有了自由发挥的余地。如果没有这个解答，它根本上如何能帮上忙就不明确了。（如果有人表示，直接的亲知是一个因果关联的问题，罗素必定对此不以为然；而且是出于克里普克承认的理由。如果那个提议意在作为这一问题的实质性回答——何时如一个思考者那样关联到一个对象，会将其算作对它的**亲知**——那么就需要说清楚是什么因果联系会做这个工作。但说出来，如果罗素的框架成立，人们就会使亲知坍塌为一般性的，而且，任何其尤其使之可能的思想也都如此。）

有些哲学家，比如加雷斯·埃文斯(Evans 1982)和约翰·麦克道尔(McDowell 1986)，通过攻击他对于感知经验的构想来解决罗素的问题。这个想法是：我们根本不会，而且不可能有感知（比如，视觉）经验，除非那是对于对象的经验，以及我们能够将其注意为如此的经验。例如，感知经验不可能仅仅是对属性例示的经验——比如说，那里有一些是蓝色，或是方形。感知经验是对一个环境和我们与之共享的一些事物的经验——比如说，对那个猪圈里的那头猪的经验。要拥有它，我们必须能够把它注意为那个东西。如果感知经验提供给我们对某些事物的觉识，其中必定包括对**那头猪**吃光了所有萝卜的觉识。但是，对圈里那头猪的感知觉识，除其他外，还必须包括在它继续在环境中过活的过程中持续追踪它的能力。追踪它，就是能够在任何对罗素的问题要紧的意义上再次识认它。因此，根本上要能够

拥有感知经验,就必须具备思考关于这种经验的对象——居于我们环境中的日常的可见者、可听者等——的单称思想的能力。

这些都是完全正确的。维特根斯坦也会同意。但这是一个关于感知经验必须是什么的故事,而不是关于感知经验何以能够是那样的故事。因此,这个关于感知经验之本质的正确故事,只有在后者不成问题之处才是合适的。它不是对任何这种问题的回应。所以它不是对罗素的回应。再说一遍,将我们的感知能力赋予超凡的力量也不是一种可以接受的回应,就好像有某种方法可以在某个场合,在一个被感知的物体在空间中经过某个特定的位移时追踪它,而不是通过对标识出该物体在其新位置出现的一般性特征的敏感性(仍然是心理学可能测绘的唯一一种敏感性)。注意物体运动的能力也不是对这一问题的一个回答,即当其一般性特征变化时,我们如何能够接受它仍然是那个物体(例如,它老化、褪色、磨损或开始发光),或者它如何能够只是那些需要注意的东西。同样,将感知赋予在相关方面与亲知某人所说或所写的东西可能产生的效果有本质不同的能力,也不会奏效。

维特根斯坦对罗素的回应不应让我们觉得古怪或过时,如果古怪或过时意味着,如今我们都知道为什么罗素提出的问题并不真的是个问题,或者说已有一个颇为独立于维特根斯坦在如此回应时不得不说的东西的解答。

第 3 讲

坚固

在《哲学研究》中，维特根斯坦这样描述他以前的逻辑观：

思想、语言，现在在我们看来仿佛是世界的唯一关联物、图画。这些概念：命题、语言、思想、世界，前后站成一排，每个概念都彼此等同。（§ 96）

思想被一个光环环绕着。——其本质、逻辑，呈现出一种秩序，实际上是世界的先验秩序，即可能性的秩序，它必须是世界和思想所共有的。（§ 97）

他把这种观点称为幻象，对此他说：

这个想法从何而来？它就像我们鼻子上的一副眼镜，无论我们看到什么都是通过它看到的。我们从没想过摘掉它。（§ 103）

我们把从属于表征事物的方式的东西归属到事物身上了。这种比较的可能性给我们留下深刻印象，所以我们认为我们是在感知最一般性的事态。（§ 104）

（《逻辑哲学论》§ 4.5）：“命题的一般形式是：事物是如此这般的。”——这就是那种人们会对自己重复无数次的命题。人们自以为是在描摹事物本质的轮廓……实则是在我们看待它的框架上兜圈子。（§ 114）

摒除这种幻象，使我们对命题是什么有了一个新的看法，也就是说，对真，以及可应答性也有了新的看法。对于弗雷格而言，那个关于真，以及可应答性的观念，以一种特殊的方式在真之法则中展开。在新的看法中，真和可应答性的观念允许多重展开。换句话说，它们容许多种理解。可应答性，以及真，并非只可能是一种东西。这不必挑战所有理解都有某种共同核心的观点。所以它不必挑战存在那种真之法则的想法（尽管它可能助长这种挑战）。但是，如果那一观念有待存留，它就必须与对这些法则对其施加作用之物——尤其是对我们所想和所说的事情——施加作用的方式的新理解携手并进。所有这些不过是透露了接下来必须更加耐心地展开的内容。

在当前的语境中，即在《哲学研究》中发展的一条思路中，真与可应答性容许多种理解的观点，似乎只是这个一般性观点的特例，即（事物存在方式的）名称只能命名容许多种理解的东西，就如该观点在第 1 讲中所发展的那样。然而，在维特根斯坦思想的历时发展中，事情的顺序似乎有些不同。它更像是这样：把命题、真、可应答性这些概念看成（实际上）容许多种理解的需要，为维特根斯坦提供了这一现象的首要和（对他而言）有压倒性说服力的例证。这一例证后来遍及《哲学研究》的整个观点。我们可以在《哲学语法》中看到这一点，这一例证在那里出现了，但不像后来那样，在完整现象的语境中。抛开这一点的任何史料旨趣，《哲学语法》因而提供了一个我们在此会需要的、对这一观点的简单前奏（对于那些从一个更多是弗雷格式的思想观出发的人来说）。因此，我将以此为起点。

3.1 演化

在《逻辑哲学论》的第 4.53 节，维特根斯坦写道：

命题的一般形式是变量。

《逻辑哲学论》的第6节为这一变量提供了一个记号。这样一个变量在什么范围内取值？会不会或许有太多的命题，以至于无法形成一个定义域？这一想法是否笼罩着一股悖论的气息？或许维特根斯坦一度为悖论担心过。或许没有。无论如何，到了《哲学语法》时期，他对一个命题变量的担心是相当不同的。那就是命题的概念不够确定——太“模糊”了——以至于无法为这类问题提供答案。这不一定意味着没有命题变量。它将意味着这些最初的问题本身是不合适的；建立在对变量如何运作的误解上。

在《哲学语法》中，维特根斯坦如是说到命题概念的不确定性：

“命题”“语言”等词的用法，具有我们语言中概念词的常规用法的模糊性。如果认为这使得它们不可用，就会像想说“这个炉子给人的温暖没有用，因为你无法感觉到它在哪里开始、在哪里结束”。（§74）

在《哲学研究》中，他又提到了这一概念中的不确定性：

我们看到，我们叫作命题的东西并不具有我曾经设想的那种严整的统一性，而是一个由或多或少的关联构造起来的家族。（§108）

在《哲学语法》中，维特根斯坦对命题的概念和数字的概念作了一个比较（关于数字的观点在《哲学研究》第67—68节中阐述家族相似性的概念时再次出现）。数字这个概念具有维特根斯坦现在赋予命题的那种不确定性。比如，实数是什么（什么东西是一个变量在对其进行遍历时所遍历的东西）可能是确定的。但这种确定性并不能固定数字的概念如何从那里扩展——扩展到虚数、超限数，等等。数字概念中的其他东西也不能决定其他类型的数字可能会变成什么样。（或者说，其他什么东西，可能被正确地叫作数字。）

对于所有这些，维特根斯坦坚称，命题概念仍像炉子一样有用。它有何用呢？要看到这一点，我们可以看看根据《哲学语法》所建议的观点，变量概念（命题变量的另一个组分）会发生什么。迄今一直在起作用的一个想法——在第2讲中非常集中地起效，即要成为一个（个体的）名称，或要成为表明了一个事物之存在方式（一个开语句或谓词）之物，就是充当一定的（逻辑）角色。就名称而言，其迄今确定的作用是使其作为其中一部分的整体成为一个单称思想，以单称的方式与某个给定的个体相联系。相应地，一个变量的作用将是在一些给定的事物领域上取值，所以，如果它被存在量化，那么，它将使它作为一部分的整体之真取决于它取值的东

西是否像其使之闭合的开语句由此说某物存在(我将情况简化为一个整体只有一个变量)。

只要我们还 在一个关于语言如何运作(或应当如何运作)的弗雷格式图景中,这种说法就很好。不过,当我们脱离那个想法时,我们就可以普遍化,从而使这种弗雷格式的表述方式成为一种(可能的)特殊情况。我暂时把视线转移到开语句上,如汉语中的“___是蓝色的”。人们可能会说,这个开语句在汉语中的作用是谈及“是蓝色的”。要做到这一点,就是让填充名称而形成的整个表达式表明某物或其他事物是蓝色的(什么取决于名称)。(我暂时不考虑由量化变量填充的情况。)考虑这样一个整体——比如,“日内瓦湖是蓝色的”。如果“是蓝色的”在这里充当了它的角色(并且“日内瓦湖”也充当了显而易见的角色),那么这个整体就表明了日内瓦湖是蓝色的。在何种意义上这句话做到了这一点?在这里,我坚持是脱离了弗雷格式特殊情况的普遍化。它这样做的原因是,这个句子在(说)汉语中是有些用处的。用它来做汉语使它做的事,你就会说日内瓦湖是蓝色的。如果弗雷格是对的,你在这样说时将会表达的永远只有一个思想——被推定为是日内瓦湖是蓝色的这一思想。(我在这里把对时间的指称问题悬置起来。)但如果第1讲中呈现的维特根斯坦对弗雷格的批评是正确的,那就不是这样。因为在说日内瓦湖是蓝色的时,有无限多不同的思想可能被表达出来。“日内瓦湖是蓝色的”容许多种理解。所以,汉语“___是蓝色的”对在说出它时所说之物的真之条件的贡献是一个比假如弗雷格是正确的更复杂的事情。不过,无论是弗雷格对还是维特根斯坦对,如果“___是蓝色的”充当了它可以扮演的任何一个角色——如果它使它是其中一部分的整体表明事物,或某件事情,或某样东西,是蓝色的——我们可以通过说在汉语中“___是蓝色的”谈论了是蓝色的,或者,如果我们喜欢,称呼了是蓝色的,来描述这种情况。

所以,一个开语句要称呼是蓝色的(或是蓝色的概念,或等等),还是要它扮演一定的逻辑角色——只有在一定的语境中才能扮演的角色。但是,现在结果表明,如果弗雷格是对的,它不必符合它会符合的那个描述。这个语境不必是对某个特定思想的表达——如果弗雷格是对的,就是一个句子;不过如果他不对的话就不是。它可以是一门语言,比如汉语。

现在,我们可以用同样的方式来看待变量的概念,或者,也这样来看待命题变量的概念。如果汉语中存在变量,那么它们就有一些用途:在域中取值。如果它们特别地是命题变量,那么它们就是在命题中取值。这意味着,如果你说一整句汉语,其中出现了一个变量,而你将你所说的语词用于其所用之处,那么这个变量,如此被说出,就会在某个域中取值。如果它是一个命题变量,那么它将(首次)遍历所

有命题。但是,《哲学语法》告诉我们,这样的命题概念太过不确定,以至于无法固定“所有命题”会是什么。所以,如果被你说出的变量有任何取值的域,那将不得不归功于你在调用它时获得的某个确定性概念。所以,这个变量的取值范围将是建立在你基于其说出的命题的理解之上的所有命题。这就预先假定你的发言确实给了这个概念一些这样的确定性。我也暂时搁置在汉语中,变量除了在域中取值外,有时还有其他用途的可能性。

所以,命题概念中的不确定性的想法,就变成了命题概念容许多种理解的想法。更一般地说,变量容许理解,同时仍是变量。它们要成为变量,就是要它们发挥一定的逻辑功能。但这种功能把它们与它们在一个场合中从中取值的事项,以一种比在一个弗雷格式的图景中更为复杂的方式相关联。它比那幅图景所允许的更为复杂,就像“是蓝色的”的作用,从《哲学研究》的观点看,比在弗雷格式的图景下更为复杂一样。当前任务的一大部分将是追踪一门语言中的(命题)变量与其在场合中所取值之物之间的这种新关系。再说一遍:在《哲学研究》的语境中,关于命题,以及关于变量的这一点,只是一个更广泛的思想的一个特例。但在《哲学语法》中,它还不具有相当的地位(尽管维特根斯坦把“命题”描述为一个“正常的概念词”)。命题变量仍然是一个有点独立的情况。当我们开始研究在《哲学语法》中,一个变量如何与它的取值范围相关联时(当它确实如此取值时),这一点就会变得清晰。或者,以其他方式来处理这一问题,命题概念承担何种理解。

在《哲学语法》中,是一门语言赋予命题这个概念以确定性。一门语言,或其中的一个装置,规定了一个命题可能是的一样事物,或者它要是是一个命题所可能的东西。它会那些作为其命题的东西所是的东西。这种想法在这样的段落中出现:

“命题是任何可以为真或为假的东西”这一定义将一个特殊的语言系统中的命题概念固定为在那个系统中可作为一个真值函数的自变量的东西。
(§ 79)

某种东西只有在一门语言中才是一个命题。理解一个命题就是理解一门语言。

一个命题是一个符号系统中的一个符号。它是符号的一些可能组合中的一个,并且与其他的可能组合相对照。就像一个指针位置与其他可能的指针位置相对照。(§ 84)

一个句子在运算中起到的作用就是其涵义。(§ 84)

是语言的系统使得一个句子成为一个思想,并且使之对于我们是一个思想。(§ 104)

这里的想法可以这样阐述。它是一门语言中的一部分,在这种语言中,其表达有的放矢。我们已经看到了这一点:它是汉语中的一部分,即在汉语中,“是蓝色的”用来说是蓝色的。对于语言,或者形成它的东西,决定了在其中它有何用。对于一门语言来说,需要如此固定的事情之一是,它的某些表达式是用来表达(除其他外,或许是)可应答的(也就是,可评价其真的)立场的。事实上,这个想法是,对于一门语言而言,要决定其表达式有何用处,是一件额外的事情。“日内瓦湖”是用来说日内瓦湖的,“是蓝色的”是用来说是蓝色的,而且,更进一步,“日内瓦湖是蓝色的”是用来说或真或假之事的;是用来说某件事情,其正确性完全由事情如何所决定;是用来承载真的。

一般而言,一门语言不会仅仅决定一个表达式是为了说出可应答之事。它一般会,当然也可能会就什么类型的可应答之事可被这样表达说很多。因此,“日内瓦湖是蓝色的”,在描述日内瓦湖是(或称其为)蓝色时,是为了说出可应答之事。当一门语言把它所要表达的所有那些在其中被指定为说出可应答之事的表达式都说出来了,它就固定了可应答的方式的一个范围。(无论如何,这都是纯粹的观念。)要成为一个命题,就是成为可应答的(或一个可应答的表征);就是可评价其真。所以,语言已经固定了一个命题可能是的东西:以那一系列方式中的某一种方式是可应答的东西;正是以恰恰是那些面向世界的方式是可应答的方式可应答。这将对可应答性,因而也是对一个命题可能是什么的一种理解。现在,命题变量可以从所有正是以那种方式、从那种理解来看是可应答的事物中取值。

但是,一门语言能否可以在这方面为所欲为呢?假设有一门语言——“翰语”,决定“香草”应该讲香草的味道,“草莓”讲草莓的味道,“好于”讲好于,这些东西要按通常的方式组成,而且,“香草好于草莓”是用来表达可应答的立场。这是否表明了可应答性或许是怎么一回事?还是说有什么事出了问题?一个人在说香草好于草莓时,不可能是在表达一种可应答的立场——可应答性的概念根本就把这种东西排除在外,这难道不是一个明显的事实吗?

如果是这样,那就得是可应答性这一概念(命题概念也是)在做排除的工作,而不仅仅是某种对其可接纳的理解之下的可应答性。因为后者缺乏必要的权威性。

认为香草好于草莓不是一种作为可应答性的方式,这得是对可应答性的所有可能理解中共有的东西,就像(人们可能仍然希望)逻辑法则在**每个**关于命题的概念上都约束所有命题一样。但在《哲学语法》中,维特根斯坦表示,这不能是这样。他说:

人们当然不能说,一个命题是可用真或假来谓述的任何东西,仿佛人们可以将符号和“真”和“假”这些词放在一起,通过实验来看结果是否讲得通。因为仅当“真”和“假”已经有了确定的意义时,才可以通过这种实验确定些什么,而仅当它们能够从中出现的语境已经确定下来时,它们才可能有意义。
(§ 79)

真与假的概念容许多种理解。如果我们采纳《哲学语法》中对命题变量的说明,它们就必须如此。那些概念就其本身,独立于任何这样的(我们在这里被告知的)特殊理解,并没有足够的内容来支配一门语言在当前方面可以做什么、不能做什么。当然,给定此处的一种特殊理解在于什么,没有对于为真的特殊理解可以支配某种其他语言(一个没有以刚才描述的方式形成这种特殊理解的语言)可以做什么或不可以做什么。所以,至少目前来看,答案似乎是,在设定作为可应答的方式时,一门语言可以做什么并无限制:它提供了它所提供的方式;这些方式,根据这一事实,无论它是如何做的,实际上都是可应答的方式(至少在可应答性所容许的**某种**理解上)。

在《哲学研究》中,这一点有细微差别。在第136节中出现了这样的观点,即真本身不能施加一种标准,使语言在决定它的一种可应答的方式应当是什么时必须遵守。在那一节中,同时出现的还有这一想法,除真之外的某种东西可能会对一门语言因而可以做的事情施加某种限制:

“真”和“假”这些词的用法可能……从属于我们的“命题”概念,但并不与之相匹配。就像我们会说,将军从属于我们象棋中的王的概念……要说将军与我们的卒概念不匹配,就意味着,在一个游戏中,卒也可以被将军,或者说,谁丢了卒谁就输了,这样一个游戏会是无聊,或者愚蠢,或者太过复杂的,或诸如此类。

它可能是一个人如何以一种特定的方式面向事物之所是来看待事物的一部分,一个人不仅把世界看成是如此这般的;而且一个人在如此看待事物时,把自己看作对于事物如何是可应答的。在讲给定的话时,一个人不仅可以说事物是如此这般

的,还可以将自己表征为因而说了一些对于事物如何是可应答的东西;可评价其真。那可能就是当希德说“日内瓦湖是蓝色的”时,他,因而他的话,所承载的那种理解。将某物表征为如此,从不会就这一事实本身使其如此。在这种情况下,仅仅将其自身表征为是在这样做,对于表达一种可应答的立场来说是不够的。我们并没有放弃这个想法。不过,我们还是可以理解希德至少致力于成为可应答的——至少部分原因是因为他讲汉语,而这正是他所使用的语词在汉语中的用途(或之一);部分原因是因为我们确实自然而然地认为,在说日内瓦湖是蓝色的时,有一些事情是可应答的。

给定所有这些,希德怎么可能最终没有表达出一个可应答的立场呢?对于希德,最好的情况会是:如果我们假定他做了他致力于去做的事情,一切就都顺理成章。我们知道如何将他的立场视为可应答的。我们知道,在有利的情况下,什么会敲定它。至于何时事情会如他所说,什么时候不会,我们达成了,或可以达成普遍的共识。事物所是的方式中没有什么迫使我们放弃这些想法。给定这一点,没有什么能表明希德的立场不是可应答的。对于希德,最坏的情况是,事情无可挽回地与顺利渐行渐远。我们要把他的话当作是在做它们致力于去做的事,即作为可应答的,这太愚蠢了,或者说太复杂了,等等。对于我们,假设事物所是的方式,或者假设人们可能遇到的任何方式会是(或不是)事情之如希德所说的那样,毫无意义,或者说意义不大。我们无法成功地把希德的立场当作可应答的(正如或许,我们无法成功地把香草好于草莓的立场当作可应答的)。在这种最坏的情况下,希德没能表达出一个可应答的立场。但问题是,只有这样的考虑,而不是对这样的真是什么的考虑,才能表明这一点。

在《哲学语法》和《哲学研究》中,维特根斯坦以稍有不同的方式提出了对语言所享有的这种巨大的自由度的担忧。他对这一点的回应与第136节中的回应异曲同工。《哲学研究》和《哲学语法》的相关段落非常接近,我在这里各取一半:

如果命题被构想为它所描述之事态的一幅图像,并且……被认为展现了被宣称的事态的可能性……它所能做的至多仍然只是一幅画作或浮雕所能做的事情;因此,它……无法表明并非如此之事。(《哲学语法》,§80)

因此,什么被叫作(逻辑上)可能的、什么不是,全然取决于我们的语法吗?——“可它完全是专断的!”——它是专断的吗?——并非每个像句子的构造我们都知道能拿它做些什么;并非每项技能都在我们的生活中有其用武之地。(《哲学研究》,§520)

这里问题的形式是这样的。一门语言告诉我们,某些事情是可设想的;至少在这个意义上,事物要么可能是、要么在最坏的情况下不是的方式。这样做告诉我们的不外乎是某些东西是命题。因为如果有一个命题意思是日内瓦湖是蓝色的,那么(我们将在第6讲中看到)事情之为如此以应答它,就叫作日内瓦湖是蓝色的。所以,那就是事物可能是的一种方式,或者在最坏的情况下不是的一种方式。可是,一门语言何以决定什么是可设想的,或者用维特根斯坦的话说,是可能的呢?假设在理解可能性上有那么大的自由度,肯定是很离谱的。

回应是,一门语言在这里不可能完全为所欲为。但为什么不能呢?因为一门语言如果什么都想做,很可能就会变成一种我们无法使用的语言。给我们一些用来表达可应答的立场的句子,比如“香草好于草莓”,我们就会茫然失措。我们何时应当使用这些东西?在何种场景下?我们应当对它们做出何种反应(与此同时承认它们所致力于做的)?我们何时应当相信,或者不相信一个告诉我们这些话的人?假设我们相信他。那么我们应当怎么做呢?如果香草确实好于草莓,我们该如何对待世界的这一配得呢?等等,等等。那种语言会配得上我们的忽视。

但这意味着什么呢?我们的出发点是这样一幅图像,在其中,真这个概念本身,或者说可应答性的概念,本身就决定了一个可应答的立场可能是什么;也就是一个可能性可能是什么。不管别的,如果什么是、什么不是命题是由这样的东西决定的,那它将是独立于任何思考者的心理而成立的事实所决定的。其实,对于弗雷格而言,真本身所要求的事实,是要独立于一切而成立的事实,这一点我们将会看到。原先的那幅图像已经被这样一幅图像所取代,在其中,一个可应答的立场可能是什么,以及一种可能性因而可能是什么,都是由我们对作为可应答的理解或诸种理解所决定的。这是由全然偏狭的东西决定的。所以,这一新的图像是:我们的偏狭能力使我们有某些方式来成为对事物之所是是**可应答的**;由此可用的是建立在**我们对可应答性会是什么的偏狭理解上的可应答性**——而不是一种根本上作为一个思考者的一部分的理解。事实上,在维特根斯坦改变了的观点中,似乎并没有这样的非偏狭的理解。这一新图景可能看起来彻头彻尾地不令人满意。这种不满将会是一个一直延续到第5讲的话题。无论如何,这里对大图景的重审是彻底的。

3.2 弗雷格

《哲学语法》已经与弗雷格的观点相去甚远。或许弗雷格的观点中最核心的思想是,逻辑法则的真不取决于任何东西。根本不存在事物之是别的样子(在维特根

斯坦的图景中,不存在外部)。这并不自动与《哲学语法》对偏狭者的援引相悖:就目前所说的一切而言,偏狭者可能(用不合时宜的话说)睁开思考者的眼睛,看到其真不取决于任何东西的思想。

这第一个想法与第二个相关的想法相结合,便得出如下结论:逻辑法则是最普遍的真理之一。坚持这一点的部分理由在于这样一个好的想法:逻辑法则适用于所有思想的实例——无论我们思考什么,我们都受逻辑法则的约束。另一部分理由可能在于这一事实:一个最一般的真理什么也不提及——不提及单身汉,不提及硫黄,而且,不提及命题,也不提及真。人们可能由于这一理由而想要这一点:如果它确实提及了某些东西,那么其真就会取决于其所提及之物事实上如何,这将危及第一个想法。如果它提到了硫黄,这一点就很明显了。但它也可能因对命题的提及而被动摇。我们怎么能够确定没有命题可能刚好以在这方面有损逻辑的完整性的方式存在呢?[或许二十世纪哲学最重要的发展正在于处理了这何以是如此。对此,我们最受惠于希拉里·普特南(例如 Putnam 1962a, b)。]

一条逻辑法则什么都不提及。因此,希德是个浪子的思想根本不着边际。要想从中得到逻辑,我们就必须通过量化到它所占据的位置来删除对希德的提及。对于是一个浪子也同理。根据我们的做法,我们会得到这样的东西:“某物是某物”或“一切是某物”或“某物是一切”等等。如果没有其他的提及因此而被抽象出来,我们至少会到达逻辑法则所在的领域。这就是说,一条逻辑法则除了其结构,没有别的东西使其为真。现在似乎会出现一个问题。如前两点所暗含的,逻辑法则是一种思想,也就是说,是一种真之承载者。因此,它必然对于某些东西是可应答的。但是,如果它除了结构,没有别的东西使其为真,那么,它又能对什么作出应答呢?相应地,它除了结构之外什么都不是,又何以承载任何东西呢?(然而,在本质上,它必须承载一切思考。)

当我们反思一个思想或命题的结构化是怎么一回事时,答案就出来了。正如《哲学语法》所强调的,只有在语言中,某样东西才是一个命题。它只是作为一个系统中的一个元素,才是一个命题。某物要成为思想的一个元素,就要成为一系列思想共有的东西。两个要素要结构化地出现,每个要素就要与它在其中出现的那个思想系列以不同的方式相关联。如果在希德是个浪子这一思想中,有一个元素使之关于希德,而另一个元素使之关于是一个浪子,那么就会有诸如麦克斯是个浪子、莱斯是个浪子等,以及诸如希德是个隐士、希德哼哼叫等思想。如果这些元素在希德是个浪子的思想中以结构化的方式相关联,那么这就反映了第一个思想系列中的共同之处与第二个思想系列中的共同之处的不同。

如果我们现在假设一个思想(命题)本质上是结构化的——也就是说,有一些

结构是它的——那将意味着有一些思想系列,因而有一个系统,这些思想系列本质上属于这个系统。其要素,以及它们在其中的结构化,标识出了系统中从它们到系统中与其有(某些)共同结构的其他成员的路径。这些路径,以及其他从结构上定义的路径,赋予系统以一种结构。因此,我们可以说:每一个思想,通过它的结构,从其自身的观点反映出了其所属系统的结构。考虑到莱布尼茨式的回响,我将称之为表征单子论。

认为结构对于一个命题至关重要的想法是《逻辑哲学论》的核心。维特根斯坦在1930年1月就持有这种观点。它仍然是《哲学语法》中观点的一部分。它包含在这样的想法中:对于一门语言,要给概念命题赋予内容,就要决定其中的命题应是什么;也即给它所承认的每一个命题在其中分配一个结构化的位置;维特根斯坦把这个位置(在上文中)比作运算中的一个位置(这个位置给命题以涵义)。正是在这一点上,《哲学语法》还没有完全转向《哲学研究》的观点。命题容许多种理解的问题仍然被当作一个孤立的情况,而不是维特根斯坦后来关于命名的一般观点的一个例证。因为如果可被命名的东西容许多种理解,那么一个命题的表达就不在语言中,而在对语言的使用中。当维特根斯坦完全领会到这一点的时候,刚刚所说的单子论就被摒弃了。它成为第89—114节所拒斥的幻象的一部分。眼下,这还只是铺垫。

如果说,每个思想都从其自己的观点反映了其所属系统的结构,那么,一条逻辑法则,如果是一个思想的话,尤为如此。这样的一条法则,作为存在的最一般的思想中的一员,反映了其所属系统的最一般性的结构。那将是(对)该系统之中所有思想的共有结构(的一种反映)。它将固定每个思想与每个其他思想的联结路径。在一个弗雷格式的观点之下,这就是逻辑法则是如何施加于思想的。这也是它们何以是可应答的。它们对那个系统的结构是可应答的。它们为真,即是这个系统事实上具有这一结构。为了使这里所说的是可识别的逻辑,我们现在需要回想一下逻辑的普遍性:所有思考都受其约束。如果逻辑以刚刚描述的方式起作用,那么仅当所有思想都只属于一个系统时,才会如此。如果应当只存在一个这样的系统是思想是什么的一部分,那么我们就有了弗雷格想要的逻辑的独立性。尽管,一方面,逻辑法则对于有些东西而言是可应答的——唯一系统的结构,另一方面,法则在系统中的位置意味着,没有事物在相关的方面是别的样子这样的事。

《哲学语法》的观点消解了这种弗雷格式的单子论——即便某种本质结构的概念仍然存在。其原因可能部分在于分配给偏狭的角色。如果如所指出的那样,偏狭决定了什么要被算作可能,那么任何逻辑法则怎么能够要求管辖所有思想呢?对于没有必要的偏狭的感性能力的思考者来说,难道不总是存在违反这些法则的

可能余地吗？这当然一直是弗雷格的忧惧之一。而如果逻辑法则确实在某些给定的思想领域中成立，那岂不是取决于相关的思考者恰好具有的偏狭的感性能力？当然，可能存在展现了我们（人类）对可能性构想的法则。其真可能不取决于其他思考者可能是什么样的。但是，那么，其真难道不取决于我们是怎样的吗？这些担忧都得认真对待。

然而，其实，麻烦在这之前就已来临。核心的想法是：需要一门语言来使命题这一概念足够确定，才能使得这里存在一个命题系统；才会有属于它的这样一个东西。这必定意味着，不管别的，不存在唯一一个所有命题都属于它的系统——甚至都不是说有这样一个系统这回事是假的；而是一个系统这一概念本身必定没有意义。这就意味着，逻辑法则不能以弗雷格展望的方式对思想或命题产生作用。这不是那条可以去免除它们提到任何东西的途径；也就不是那条途径，来同时认为它们对某物是可应答的，而且，在它们的情况下，不存在这样的事物：就在它们对之应答的方面而言，它们是别的样子。从一个弗雷格式的视角来看，这确实似乎废除了逻辑。

本讲余下部分的主要任务，是朝向一种对于逻辑如何对其产生作用之物产生作用的新观点做工作。第二项任务将是平息对偏狭的忧惧。进行第一项任务，我想，已经会使偏狭看起来不那么可怕了。但在这方面会留下工作要做。事实上，这项工作要到第5讲结束时才能完成。最后再重复一次，我们迄今所关心的《哲学语法》中的观点，还不完全是《哲学研究》中的观点。我接下来要转向将其变成那种观点的转变。

3.3 完结的观点

《哲学语法》中的观点的骨架在《哲学研究》中得到了保留，只是以不同的方式得以充实。有两个最重要的变化。第一，现在来看，表达思想明确地不是句子的作用。汉语中“猪哼哼叫”的作用仍然是说猪是哼哼叫的东西。但在这样做时，没有一个单一的思想是它纯粹表达的。表达思想的作用如今被赋予句子在诸场合的个别使用。由此，在第1讲中发展而来的、更为复杂的逻辑作用概念现在必须起到重要的作用。第二，《哲学语法》赋予语言的角色现在被归于语言游戏。理解这第二个变化的第一步，是要看清语言游戏在由此分配给它们的角色中，是如何作为比较的对象来起作用的。正如维特根斯坦所说的：

在哲学中，我们经常拿语词的用法和有着固定规则的游戏和运算作比较，

但不能说某个使用语言的人**必定**在玩这样一种游戏。……逻辑并不在自然科学处理自然现象的意义上处理语言——或思想。（§ 81）

我们清晰而简单的语言游戏并不是为未来对语言的规整的预备研究——就好像它是忽略了摩擦力和空气阻力的第一步近似。语言游戏毋宁是作为**参照物**而设定的，意在通过不仅是相似性，而且通过不相似性来向关于我们语言的事实投下光照。（§ 130）

只有通过将这种模型呈现为其所是，作为参照物——可以说，作为标尺；而非实在**必定**与之相符的先入之见，我们才能避免我们的主张中的失当和空洞。（§ 131）

由此，新的图像是这样的。汉语使“猪哼哼叫”这句话用来把猪说成是哼哼叫的东西。一个对那个句子的个别使用，在把猪说成是哼哼叫的东西时，可能会表达一种或另一种思想。也就是说，它可能是可评估其真的。如果如此，那么那种用法就有可能与某些语言游戏有可比性。何种可比性呢？我们可以想出一种语言游戏，就像维特根斯坦在第2节和别处描述的人工游戏，由其规则构成。我的意思并不是说，仅当某事物具有规则时，它才算得上是一种语言游戏。毋宁说，具有规则的语言游戏，就目前的目的而言，是那种有趣的比较对象。阐明这种人工的语言游戏是什么的规则，由此为其中的举动规定了一个特定的正确性标准。这样一个针对某些个别规则的正确性标准，可能是某种语言——比如汉语——的类似发音的使用（比如“猪哼哼叫”）应当遵守的标准。如果如此，那么该游戏规则就模拟出了要使该用法是正确的，事情该是什么样子；以及它是何以对事物如何是可应答的。根据规则，以及根据世界碰巧如何，那个使用应该受制于那些规则的结论**可能**足以决定它是否**回应**了事物如何（由此，它是否为真）。抽象地讲，这就是一种比较一方面可能看上去的样子。语词的一个给定用法可能因而被许多游戏中的许多（因此被算作）举动所模拟。现在的要点是，逻辑运算与语言游戏一样，是比较的对象；而逻辑正是通过这样的比较，对我们所说和所想的东西产生影响。

皮娅说：“希德哼哼叫。”希德是晚宴上的一位绅士，总是把他的生物噪声控制在最小范围内。另一方面，如果你痛打希德的太阳穴，他很可能会哼叫。我们应该如何评价皮娅说的话？想象一下人们可能玩的各种语言游戏吧。这里有一种两个玩家参与的游戏，我称他们为“女主人”和“助手”。在这个特定的游戏中，女主人可能会问：“我们要不要邀请希德来吃晚饭？”助手可以走的一步是说：“希德哼哼

叫。”仅当希德在吃饭时经常发出哼哼唧唧的声音时，这一步（在这个游戏中）才是正确的——经常足以成为一个不邀请他的理由。下面是另一个游戏，我称之为“田鼠”游戏。它由两个玩家参与，分别叫“提问者”和“挑战者”。提问者叫出一个人的名字。挑战者必须说出某个这个人能做，而田鼠不能的事情。“____哼哼叫”是回答的选项之一。如果被点名的人在某种理解下哼哼叫，而在这种理解下田鼠则不，那么这将是一步正确的举动。如果皮娅的发言被第一个游戏正确建模，那么她说的就是假话，如果被第二个游戏正确建模，则是真话。它被其中哪个正确建模了吗？假设皮娅被佐伊问，是否应该邀请希德，而以上是她（没有资格）的回应。那么，或许以第一种游戏的标准来要求她，而非第二种，才是合理的。正是这样的考虑决定了哪个游戏模仿了什么。

一个语言游戏现在取代了一门语言，为命题这一概念定下了一种理解——一种足够确定的理解，以之为准可以确定哪些东西是命题。在游戏中，受到真之评价的东西，就是按照由此固定的理解下的一个命题。就像在《哲学语法》中，对命题的不同理解，是对真这一概念的不同展开。所以，不同的游戏也模拟可应答性可能是的不同东西。皮娅在说“W”时表达了一个命题，就是因为她的话“W”被游戏正确地建模，在其中之一，它们（或模拟它们的举动）是（对）命题（的表达）。

将这一角色归派给语言游戏，促使我们对第136节的想法作出某种阐释——就像人们可能简而言之的，外在于我们准备将之认作可应答的事物，并无真正的作为可应答的标准（是一个命题，承载真）：当在我们的理解之下把某物当作可应答的进展顺利时。有人受到诱惑对其进行一种颇为乏味的解读。根据这种解读，任何一个社群都可以对什么是命题、什么不是设定自己的标准，并据此调整自己的语言。如果某地的某个部落把普通感冒总是由巨魔、妖精或女巫引起作为根本原理，并认为在任何给定的情况下调查是哪种引起的都不会太愚蠢，那么，就这样吧：对他们来说，某次感冒是由巨魔、妖精或女巫引起的，有其事实。或者，同样，如果某个部落出资研究发现哪种甜点的味道真的是最好的，这样他们就可以从此省去吃其他任何甜点的麻烦，那就这样吧。

但是，如果希德对皮娅说“你的鞋在床下”，而她的鞋的后跟在床架的边缘伸出，那么，事情如希德所言，当且仅当对鞋在床下的理解是，伸出的鞋跟不会使鞋的存在落空，那就是对希德的话的合理理解——这些话应当被采取的理解方式。所以，如果我们相信希德是根据这样一种理解说鞋在床下，我们就向自己承诺这是理解他的话的合理方式。如果在我们看来，这不是合理的理解，那么，在我们看来，这就不是他说话时所依据的理解。同样，如果我们把皮娅在称希德为捕食者时表达了一个命题归于她，就是把皮娅的话当作被语言游戏正确建模，在其中，称某人为

捕食者既是一步举动,也是一步要被当作一个命题的举动。我们向自己承诺皮娅表达了一个命题。如果按照我们的理解她并非如此,我们也就错误地向自己承诺。因此,第136节,透过语言游戏作为参照物的想法来看,无损于我们对那些当真认为小精灵躲藏在哪个蘑菇下有其事实的部落无动于衷的权利(至少按上述乏味的讲法)。

不过,《哲学研究》中的大量语言游戏确实体现了《哲学语法》中已有的想法,即可应答性概念有多重展开。J. L. 奥斯汀在这里抓住了这一关键洞见:

作出陈述的成功有不同的程度和维度: 陈述总是或多或少地与事实相符,在不同的场合以不同的方式达到不同的意图和目的。(Austin 1950: 130)

在任何可应答性的展开中,一条共同的线索是,可应答性是面向世界的;因此,世界——事物如其所是地存在——必定是一个可应答的立场是否已得到应答的重中之重。这与如下观点是相容的: 对语词和世界之间的关系可能有不同的理解,凭借这种理解,它是重要的;不同的理解只对于何时就其是其所是而言,得出一个定论。希德告诉皮娅,他给她做了晚餐。如果用微波炉加热一些电视套餐,以使其充饥也算是做饭的话,那么他就做了。我们可能允许它是,或者不是。在你允许世界如希德所说的那样之前,你想对世界有什么要求? 固定一个标准,然后根据它,可以肯定的是,世界和别的什么都没有得出一个定论。

只要事物所是的方式可被说成是容许多种理解的——就像根据维特根斯坦关于命名的观点,它们确实如此——原则上总会有这样的标准来去固定。为何称其为可应答性呢? 嗯,它保留了或许是可应答性(以及真理)最关键的特征。应答(为真)是一种具有这些特征的正确性: 第一,有些立场可能具有这种正确性; 第二,一个以这种方式在对它的任何采取中正确的立场,在所有采取中都会是正确的。是这一立场,而不是对它的采取,是首先正确的。(我将在第5讲中展开这一思想。)假设由我们来决定,就希德的话而言,用微波炉热饭是否算作烹饪。不过,一旦我们作出决定,其范围将是对希德所言的任何立场的采取。当我们承诺希德说的是真话时,我们也因此承诺任何人只要说了他所说的话,说的都会是真话。如果,而且只要他所说的算是真的,那么它们所做的也是真的。这就标志着定论促成可应答性的职责已经以正确的方式被分割出来。

在《哲学研究》中,逻辑运算要被视为与语言游戏以相同的方式运作——在相同的意义上作为一个参照物。这个想法是这样的。首先,一种运算提供了其中的一组步骤,每个步骤都是一串符号(其合式的公式)。继而,它提供了一些规则,这

些规则使得这些字符串的某些序列(且只有这些序列)可能是正确的。这些规则可以将这些序列中的某些序列确认为是证明。它们可以在证明的意义上使其中的某些步骤是正确的,就此打住。我们迄今所拥有的东西足以使一种运算成为一种语言游戏,尽管它如何应用于我们所说的东西——相关的参照是什么——会相当保持开放。不过,对于大多数为人所熟知的运算来说,就没有那么开放了。因为这些运算要被理解为有一个意在的解释。(这与它们意在的模型论相对应,只要有的话。)例如,在标准的命题运算的情况下,某些符号要被理解为实际上是真值变量;其他符号则是逻辑常量:人们通过赋予它们真值来阐释变量(在这种阐释的意义上);人们总是一视同仁地阐释常量(每个常量都是一个从真值到真值的指定函数)。

按照如此理解,在运算中,一个步骤(公式)表征了一种特殊的、思想可能表现出或被视作、或许正确地为了一个或另一个目的,所具有的结构。如此理解,有些公式就展现出一种结构,按照这种结构,一些如弗雷格所设想的逻辑法则将会是真的。这就是运算的特征可以表征逻辑法则的一种方式。还有一种方式。比如,在运算中,正确的步骤序列都是由保真的结构组成的,因为这些结构是由产生序列的规则所指定的;或者,更简单地说,所有的证明都是保真的(在逻辑最终表明所需要的无论任何意义上的“保真”)。于是,证明将表征从(可视为)展现出某些结构的思想到(可视为)展现出某些其他结构的思想的保真路径。于是,每个证明将表征一条贯穿共同展现出那种相关结构的思想系统的结构的路径。由此,每条路径都表征一种按照弗雷格式的构想,某些逻辑法则所意在反映的结构。

以这样的方式,一种运算可能会捕捉到一些逻辑的内容。使其这样做的阐释也使其成为一类更为特殊的语言游戏。它可能如此以作为参照物而起作用。如前所述,比照的通常原则适用。皮娅说:“如果不下雨,我就去出海。”麦克斯说:“如果你想吃薯片,我就去买。”希德说:“你敢碰我的玻璃杯,我就打断你的鼻子。”有些这样的事情可能会被运算中的特定步骤正确地建模。这样的步骤的一些集合可能会被共同正确地建模,其中每个步骤都被某个给定的步骤所模拟。它们是否正确,可能取决于它们被如此建模的目的,以及关于这样做的场合的其他一些事实。如果它们正确,那么,一方面,这就搞定了一些问题:它们何时会为真。如果希德的话是由一个合取(在标准运算中)来模拟的,那么如果他的对话者不碰玻璃杯,希德的话就是假的。建模还可以预测一些事情:说其他的话是真(或假)。如果皮娅的话被一个标准运算中的“蕴含”正确地建模,那么无论她的“我就去出海”可被怎样理解,如果不下雨,或者无论她那么说该怎么理解,基于那种理解,那都应该使她说的“我就去出海”为真。所以,这样的建模可以是有用的。如果我们无论如何都

能保证自己的某种建模是正确的,那么我们就可以转而用运算来检查关于那个被建模的东西的某些推论是不是好的推论。当然,我们必须始终对这样一个事实保持敏感:最终表明是正确的推论可能表明一开始的建模有问题。逻辑必须慎用。

由此,我们背离了弗雷格式的逻辑表达模型。按照弗雷格的构想,逻辑通过使个别的思想居于某个一切思想所属的系统来使个别的思想有意义。其法则通过它们对该系统结构的若干反映来有约束力。根据新的观点,逻辑通过详述某些使一个思想算是展现出来的结构,以及这些结构之间的关系,来使思想(因而使我们的思想)有意义。它使得我们所想和所说的给定事物有意义,正是因为这些事物出于这样那样的目的,被正确地(合理地)视为展现了逻辑表达的某些结构。至于任何给定的这种事物是否确实展现出某种给定的结构,以及何时会表现出这种结构,在这些问题上,逻辑是缄默的。事实上,除了在某些场合考虑某个给定的这种事物如何,我们对它的期待,以及我们准备用这个建模来做的事情是合理的,没有什么能决定这种问题。在逻辑中,没有任何理由不为不同的目的,或在不同的场合以不同的、互不相容的方式对同一论述进行建模。

3.4 单子论

在《哲学语法》中,一个命题依据其在某个命题系统——一种特别的语言中的位置取得涵义。它要占据这个位置,就要成为它所是的那个命题;它要还算成为一个命题,就要占据某个这样的位置。维特根斯坦告诉我们,一个命题是一个指示物的众多位置之一(《哲学语法》,§84)。最后一个想法,即一个命题的意义与反面有关——与它要被当作排除的其他可能性有关——在《哲学研究》中仍然确有其位。但是,正如在考虑弗雷格对思想单子论的依赖时已经说过的,一个命题要成为一个系统中的要素,就要本质上是结构化的。而这种本质结构的观念在《哲学研究》中被正面否定了。正如我们将要看到的,它正是维特根斯坦在第96节中所指出的幻象的一部分。为了理解这里的变化是什么,我们需要更仔细地看一看,说一个思想是本质上结构化的到底什么意思,以及在这样假设时假定了什么。

本质结构是这样的想法:每个思想或命题都以一种独特的方式分解为一些元素集。这些元素中的每一个都在其中发挥着确定的逻辑作用。每个元素都通过整体的特定结构与其他元素相关联,其中这种结构是由系统产生的规则所强加的。(这里的模型可能是一个运算的形成规则在生成公式时对其公式施加结构的方式。)这里的结构是元素的结构化。对于每个思想,都有一个将其辨识为它所是的那个思想的结构。任何以不同的方式结构化的东西,都会因而成为不同的思想。

为何一个思想要在此意义上是本质上结构化的呢？核心想法在《逻辑哲学论》和后来的著述中表述如下：

命题的本质特征是，它是一幅图画，且具有复合性。（1930年1月的谈话）（Waismann 1979：89）

对象对应到图画上，是图画中的元素。（《逻辑哲学论》§ 2.13）

图画在于这一事实：其元素以一种确定的方式相互结合。（§ 2.14）

元素以一定的方式相互结合，表征了事物如此相互结合。

图画中元素的这种关联被称作其结构，这种结构的可能性被称作图画的表征形式。（§ 2.15）

抽象地说，这里的想法是，一个思想或命题在如其所是地表征事物时，利用了其所具有的某种结构：其表征事物的方式即是将其表征为是**如此构造的**。顺着这个想法继续往下，这样做对于把任何事物表征为如此是**本质性的**。因为把任何事物表征为如此，就是把其所是的事物（世界）中的个别元素表征为以一种特定的方式被构造。要做到这一点，你必须把这些元素中的每一个都表征为被表示为如此这般的**那个元素**；你就必须把它们表征为是**如此构造的**。（但不能通过把这种结构表征为一些进而被表征为如此这般的元素，以免落入循环。）

每个命题都必须利用**一定的结构**来如其所是地表征事物。偏偏不利用那个结构，它就无法恰好将其表征为如此。它如此利用的结构是一个它所**具有**的结构。因此，那种结构必须进而对于其作为其所是那个命题是**本质性的**。正是借由那个结构它才得以辨识。所以，它必须只由那些要素、以这样的方式构成。一个以不同的方式构成的命题将不得不是一个不同的命题。这里还有第二点要说明。考虑一下，当一个给定的命题为真时——比如说，薯片在橱柜里——什么是如此。那就是命题表征为如此的东西。一个命题或任何表征，只有凭借其构造与该命题本质上所是**的相同**，才能够恰好将其表征为如此。所以，橱柜里有薯片，是某种需要一个给定的结构才能表征为如此的东西。在这种意义上，它，世界的一个方面，本质上是结构化的。对于可被表征为如此的、是其所是的事物的任何一个方面来说，亦是如此。所以，按照这个观点，世界本质上是结构化的。结构有一个属，我们可以称

之为**概念性的**，而这个属之下又有两个种：表征性的结构，例如一个命题的结构，以及世界性的概念结构。

利用形式来表征的想法，以一种过度简化的形式，可以用画画的方式来模拟。我可以画出橱柜里东西的排列方式。在我的画中，有一个底层架子的图像，其中左侧是一些杜松子酒瓶的图像，右侧是一些奎宁水瓶的图像。中间的架子上是薯片的图像，右侧是一些坚果的图像。我的画将杜松子酒放在最下面的架子上，在奎宁水的左侧，而薯片则放在中间的架子上，在坚果的左侧。因此，它利用了结构。此处的想法是：这样的一些利用对于任何对事物如何的表征都是必不可少的。我们在这儿也看到了结构这一相关概念得是多么抽象。你可能只需在页面的左边空白处画出一排图像，就能画出橱柜里的东西的排布：杜松子酒的图像、奎宁水的图像、薯片的图像、坚果的图像。你只需要让这一点得到理解：上面的图像表征了占据底层左边的东西，下一个图像表征了底层右边的东西，以此类推。你的画的物理结构可能会被应用在表征的各种方式中。但是，如果你真的像我这样表征，那么，在相关的结构的意义上，你的画的（本质上的）（表征）结构将和我的画一样。

在维特根斯坦那里，（相当正确的是）一个命题中的**本质结构**的观念与另一个观念是相辅相成的：一个命题**具有结构**，仅当这个结构反映了该命题所属的一个系统的结构。这就是《哲学语法》的观点：一个命题从它在某个语言所是的系统中的位置中获得涵义，或者，正如他说的那样，从它在一个运算中的位置中获得涵义。我将此称为维特根斯坦的反映原则。在1930年1月与石里克和魏斯曼的一次谈话中，他把它表述为：

这一一般性的问题应当以这种形式被问出：命题“ Ψa ”是否预设了其他同类命题，例如“ Ψb ”？

如果只有“ Ψa ”这个命题，而没有“ Ψb ”，那么提到“a”就会是多余的。只写“ Ψ ”就够了。……如果“ Ψa ”被当成是一个命题，那么也一定有一个命题“ Ψb ”，也就是说，“ $\Psi()$ ”的自变量构成一个系统。……

但“ Ψb ”是否也预设“ Ψa ”呢？断然是。因为同样的考虑告诉我们：如果对于“a”只有单一的函数“ Ψ ”，那么它就是多余的，你可以省略不写。命题符号将会是简单的，而非复合的。（Waismann 1979：89-90）

这个想法的一个重要部分在《逻辑哲学论》中：

如果一个符号不被需要，那么它就没有意义。这就是奥卡姆剃刀的意义。

（如果符号使用中的一切都作用得仿佛符号有意义一样，那么它就有意义）。（§ 3.328）

奥卡姆剃刀当然不是一个武断的规则，也不是一个因其实践上的成功而被证成的规则。它只是说，在符号使用中不必要的元素毫无意义。

用于同一个目的的符号是逻辑上等价的，不用于任何目的的符号是逻辑上无意义的。（§ 5.47321）

因此，一个命题要想如其所是地结构化，就要属于它所属的系统——就要正好承载它与该系统中的其他命题（说某事的其他可能性）的那些关系。如果在《哲学语法》中，一个命题所属的系统只是众多语言中的一种，那么不同语言中的命题其实并不共享结构。所以，不同的语言依据事实将不同的事物表征为如此。这标志着想要放弃本质结构这一概念的一个理由。《哲学研究》中赋予语言游戏的那种作用，决定了没有一个命题所属的**唯一**系统这样的东西。所以我们**必须**放弃本质结构的概念。

但如何做到？朝向它迈出的可疑的一步到底在哪里？考虑一下约翰·麦克道尔的这句完全无害的评论：

比如，人们可以想，春天已经开始了，而正是春天已经开始了这同一件事，就可以是事实。（McDowell 1994：27）

在这儿，麦克道尔辨识出了某种可以去想的东西：春天已经开始了。这就是根据某个想这事的人来说如此之事。而那个被如此想到的东西——春天已经开始了——可能就是如此。这体现了一种非常自然的，事实上，有时是强制性的，计数所思之物的方式——根据某个想到这些的人来说什么是如此，或者说，简而言之，根据事物来说什么是如此。如果结构在表征事物时发挥了《逻辑哲学论》赋予它的作用，那么，本质上结构化的思想仍然要根据它们来说什么是如此来计数：具有不同本质结构的思想，相应地，会有不同的事物根据它们来说是如此。但是，如果结构不需要发挥这种作用，那么我们就是在进行危险的重复计数。在坚持思想本质上是结构化的时，我们是在坚持两种不同的计数思想的方式：根据它们来说什么

如此；按照思想的本质结构。这就为这两种计数方式可能不一致的思想留下了余地。从《哲学研究》的视角，我们可以这样来检查这种怀疑。我们只需要检查我们准备承认说的或想的是同一件事就可以了。《哲学研究》的逻辑观取决于由此得出的关于同样的说(和同样的想)的观点。也就是说，它取决于对于同样的说的一种不同于从《逻辑哲学论》到《哲学语法》中的假定的构想和看法。这是理解维特根斯坦为什么会认为他在第96节中所铺陈的图像是一种幻象的一条线索。

3.5 反单子论

如果思想本质上是结构化的，那么任何思想都属于一个系统；任何两个结构上相关的思想都属于同一个系统。在这样一个系统中，可能存在结构上定义的保真路径，或者也许是树：一旦真达到路径(或树)的更高处，它同样会向下传递。这表明了一种对蕴含的构想(严格地说)。它在《逻辑哲学论》中得到了表述：

一个命题之真从其他命题之真中得出，我们从命题的结构中可以看出。
(§ 5.13)

如果一个命题之真从其他命题之真中得出，这一点就将其自身表现为这些命题的形式彼此之间的关系……这些关系是内在的，只要命题存在，由于这一事实，这些关系就存在。(§ 5.131)

命题的结构之间彼此处于内在关系中。(§ 5.2)

在一棵保真树上，较高处的事物如果是真的，就蕴含或者会蕴含较低处的事物。这就是严格意义上什么是蕴含。因此，一些思想蕴含另一些思想，就是有关系统的一个结构性的事实。既然思想**本质上**是结构性的，因而在系统中占据着它们本质上占据的位置，则如果 A 蕴含 B，那么就不存在事情在这方面是别的样子这种事。

这就是维特根斯坦关于蕴含究竟是什么，或者它当然可能是的东西的构想。这使他能够这样说：

逻辑不是一套理论，而是对世界的反映。

逻辑是超越的。(§ 6.13)

在《逻辑哲学论》中，逻辑反映了所有思想所属的那个系统的结构。因此，它反映了（例如）蕴含内在地成立的结构。因此，它反映了世界是如何着眼于（例如）蕴含而组合起来的。

当然，这种对蕴含的构想意味着，如果你站在白色地毯上，刚把你碗里的辣椒弄掉了，这并不蕴含现在白色地毯上有辣椒。《逻辑哲学论》坚持这一点。这就突出了一些上述蕴含概念中有利于上一节的单子论的东西，也就是说，反对当一个人按照根据它们来说什么如此来计数思想时，与按照具体的表征结构来计数时，是在以不同的方式计数。考虑一个例子。希德说：“猪圈里有一头猪。”佐伊流着口水说：“栏杆后面有行走的猪肉。”如果拒绝本质结构的想法，那么这就是一种人们可能想去计数，至少在某些场合下去计数为把同一件事说了两次的东西——无疑第二次更有画面感。但是，很难说希德所说的和佐伊所说的，无论如何都会相互蕴含。可以想象，有一天，猪肉将移植在羊身上生长，就像柠檬可以通过嫁接在，比如说，橘子树上生长一样。可以想象，有一天猪会被培育成不能行走，或者未来的猪会有翅膀，会飞。如果发生了这样的一些事情，那么就会有在猪舍里的猪，却没有行走的猪肉，反之亦然。但是，根据现在对蕴含的构想，要么不存在 A 没能蕴含 B 的事情，要么 A 根本就不蕴含 B。所以，佐伊所说的并不蕴含希德所说的，反之亦然。既然一切事物都蕴含其自身，这就不可能是同一个说法。（正是由于这些原因，如果希德和佐伊说了同样的话，要允许同一个说法采取它会采取的形式的话，就必须使同一个说法成为一个场合敏感的问题。）

在这里，我们看到了《哲学研究》逻辑观的一些成果。根据那种观点，逻辑并不是对一个所有思想所属系统的一种反映。首先，没有这样一个系统。这一点在《哲学语法》中已经达到了。另一件事，也是更关键的一件事是：逻辑通过在参照物中发挥作用而适用于思想。当它们其中每个都被一个在相关的参照物中相互蕴含的举动建模时，希德说的话和佐伊所说的话算是相互蕴含。当然，蕴含是一个逻辑概念。如果他们每个人说的话确实算是如此，那么所有通常的规则都适用。特别是，如果希德说的话可能是假的，那么佐伊说的话也可能是假的，反之亦然。但所有对于希德说的话和佐伊说的话在某些场合可能算得上是被正确地如此建模的，而在其他场合则不算这一点上保持开放。这就是说，逻辑无法决定它们可否算作互相蕴含，即便给定存在它们没能互相蕴含这样的事情（就像在上面那个幻想的例子中）。这也就是说，如果 A 蕴含 B，那么就不存在那是另外的情况这样的事情，这种对蕴含的构想在《哲学研究》中根本不存在。

《哲学语法》已经放弃了所有思想（命题）都属于同一个系统的想法。尽管如此，一个命题可以是本质上结构化的。但这样一来，这种结构就必须由它在某种特

定语言中的位置——无限多语言中的一种——所赋予。它是通过赋予命题概念以确定性的一种方式,而不是那种方式来被结构化的。这就提出了一个问题。考虑两种语言,L和M(在《哲学语法》的意义上,不管那是什么)。如果具有一种结构和在一门语言中占据一个位置是同一回事,那么L中的任何命题都不具有M中任何命题的结构,反之亦然。如果结构在表征中扮演着维特根斯坦在《逻辑哲学论》中赋予它的角色,那么L中的任何命题都不能如此表征M中的任何命题,反之亦然。(L中的命题和M中的命题不是仅仅在表层结构上有差异,而是或许在“深层”的某处达成了一致,就像有人——欠考虑地——坚持认为法语和英语句子会如此,如果我们是在说表征结构的话。在《哲学语法》中,一个命题的结构就是它在给定语言中的位置。它不可能与来自不同语言的命题共享它。)问题在于,如果接受《哲学语法》的观点,我们是否想把可能被说成是或不是如此——因此可能是或不是如此——的东西算作是现在所必须的那样?

回想一下那个《逻辑哲学论》中的角色的重要性:仅当结构确实发挥了这个作用,按结构来计数命题和按照根据它们什么如此来计数命题,才会得出同样的结果。所以,只有在那个逻辑哲学论式的观念在起作用的情况下,我们才能抵制一种关于相同说法的看法,这种看法容许希德和佐伊说了同样的事情。只有在这种观念起作用的情况下,我们才有权主张《逻辑哲学论》关于蕴含的观点。所以这里提出的问题是至关重要的。尽管我只能推测,或许它有助于把维特根斯坦从《哲学语法》推向《哲学研究》。我们应该怎么说呢?

在《哲学研究》中,维特根斯坦拒斥了本质结构的想法,从而选择了上文在第19—20节和第60—64节中所示意的另一种关于相同说法的看法。在第一处,讨论的是第2节游戏中的“石板!”是否应当算作“给我拿一块石板!”的缩写,或者说后者是“石板!”的扩写。哪个显露出的是真实的表征形式?答案是两者都不是。对于所提出的问题,没有正确的答案(或许,除了在某些情况下,我们对于事物是这样或那样的会有一些非常特殊的理解)。在第二处,他说:

“但你总不会否认(a)中的某个特定的命令和(b)中的某个特定的命令意义相同吧”……——当然,我也应该说(a)中的某个特定的命令和(b)中的某个特定的命令意义相同;或者,如我前面表述的那样:它们所达到的是一样的。而这意味着,如果有人展示给我(a)中的一个命令并问:(b)中的哪个命令与它意义相同?……我会给出如此这般的回答。但这并不是说我们对于“具有相同的意义”或“达到相同的效果”这些表达的用法达成了普遍的一致。

(§ 61)

相同说法的概念，就像根据《哲学语法》的命题概念一样，就其本身是不够确定的，无法确定外延。并不存在那些是和不是的对子，单纯地是相同说法的实例。相反，我们只有在某些特殊的、局部的、对于相同说法的理解——诸多理解中的一种——已经固定下来的情况下，才能可理解地谈论相同说法。

这就是那个观点。有什么能支持它呢？有一点直截了当，就是我们确实有这样一个关于相同说法的构想，工作状态良好。（尽管只有在认识到它对应用场合的敏感性时，它才会显出良好的工作状态。）根据这个运作良好的概念，相同说法并不要求说法相同者处于任何类似于《逻辑哲学论》所设想的那种严格的蕴含关系中。佐伊发表了关于行走的猪肉的言论。皮娅回答说：“希德也是这么说的。”佐伊抗议说：“不，他没有。他说的是猪圈里有一头猪，而不是说那里有行走的猪肉。”只有在特殊的（这里是反常的）情况下，佐伊的抗议才能算作对皮娅所说的话作出了质疑，甚至是严肃的反对。在正确的环境中，猪圈里的一头猪可能算是一回事，而那里行走的猪肉则是另一回事。在这些情况下，针对各行其是的情况的信息——例如，在那里，行走的猪肉可能不是一头猪——我们会作出实质上不同的事情。佐伊和皮娅说话的情况则不是这样。例如，它们不是那些有某种方式可能（算作）有行走的猪肉，但没有猪的情况。这个日常的概念在任何地方都可以供我们使用，只要它能满足我们的目的——就如逻辑哲学论式的蕴含概念最终瓦解，它肯定会如此，如果我们无权获得关于思想的单一系统概念，它就会如此。

事实上，维特根斯坦关于命名及其限度的最初观点如果成立，那么我们确实需要这个概念。因为，人们可以用同样的方式说，某人对于某种特殊的理解所说的话是如此这般的，仅当相同的理解对于如下这一点是可行的时：这个人所说的话可以在给定的情况下承载事情可能并非如此。而且，给定这一情况，按照特殊的理解说话才是规则。麦克斯正当着皮娅的面在和希德的医生谈话。希德病了。医生不知道得了什么病。一场奇怪的疾病肆虐整个大陆。它使病患无法哼叫（即便太阳穴受到重击或其他类似的打击）。疫情期间，麦克斯最近目睹了希德受到这样的打击（来自麦克斯本人）。他因此向医生保证，希德（仍然）能哼叫。后来，皮娅和佐伊正在计划一个聚会。佐伊想邀请希德。皮娅则宁愿希德不来：他知道的太多了。所以，为了打消佐伊的念头，她说：“麦克斯说希德会哼哼叫。”被给定的是，人们不会想让一个哼哼唧唧的人参加聚会。这会毁了晚餐。所以，这当然不利于邀请希德。但是，由其这样做的事实，同时也误传了希德的话。诚然，麦克斯形容希德是个哼哼唧唧的人；但并不是在那种理解上是。也就是说，不是在皮娅和佐伊的计划中，当说某人哼哼唧唧时，所会有理解。假设不管出于什么原因，皮娅确实想把麦克斯说的话告诉佐伊，并且想通过赋予希德（在“说”这个算子里面）与麦克斯

相同的条件来做到这一点。那么她就必须用其他的话来做；比如“希德没有失去哼叫的正常人类能力”。这一效果根本上要想达成，这样的事情必须算作相同的说法。若非如此，我们的生活就会大乱。

如果我们摒弃可用的相同说法的日常概念，我们的生活还会更加混乱。你想看看一个学生是否理解弗雷格。于是，你让她给你讲，比如说，弗雷格对于概念和函数的同一有什么说法。令你惊奇的是，她一字不差地背诵了《函项与概念》(Funktion und Begriff)一文的相关段落。一场令人咋舌的表演。但这不是你听到的。你希望听到的是对弗雷格所说的话的复述，用她自己的话。这样才能显示出她的理解。但除了现在谈到的那个相同说法的日常概念，没有这样的东西是可行的。同样，考虑写一篇文章。你刚才说，比如说，如实地意指并不就是如此表征。你确实是这么说的。但现在，翻看你写的东西，你想到它有可能被误解，或者无论如何，它的正确解读，或真正的含义，并没有跃然纸上。所以你再试一次。你想做的是说出你实际说过的话(因为你确实说对了)，但要让预期的读者感到豁然开朗。而这，当然，如果我们被剥夺了日常的相同说法的概念，你是做不到的。

第三，是《哲学语法》提出的问题。如果如《哲学语法》所说，一门语言固定了对命题的理解，如果英语和德语是(不同的)语言，如果翻译保留了被说成是如此的东西，那么就没有翻译。这就是说：如果说同一事物如此(就像在《逻辑哲学论》中)，就需要表征结构的同一性(大体上是说相同的概念应用于相同的事物)，如果德语和英语是相关的不同语言，那么如果我用德语说某一事物如此，你就不能用英语告诉别人我说的是什么。这是《逻辑哲学论》(严格)蕴含的高昂代价。那么，假设德语和英语并不是相关的不同语言：它们在许多方面都有不同，但在某个深的层次上——在语言给短语分配表征结构的层次上——它们是相同的。

让我们简要想想这会意味着什么。人类语言有句法。它是由一组原则组织起来的，根据这些原则，较大的短语以结构上确定的方式从较小的短语中产生出来。它有一个寄生在其句法上的语义结构——通过这个结构，(关于)较大短语的意义是由(关于)较小短语的意义来预测的。在人类语言中，句法有其服务的目的。首先，这些目的不是将如此这般表征为如此。相反，它们是为了使语言为人所用。通过掌握语言的句法，一个人可以辨别他从未遇到过的词串是不是该语言的格式良好的短语。所以，实际上，在学习汉语的过程中，我遇到了它的几种表征装置；在学会了它之后，我就有了无限多的表征手段供我支配。同样，语义结构的目的是让一个语言使用者看到，在他从未遇到过的许多短语中，至少有一系列事物是它们可能意指的，前提是他已经熟悉了它们的良构的部分。(和往常一样，习语除外。)一门语言以其特有方式完成其语法任务，所以，也完成其语义任务。人类语言以人类

特有的方式完成这种任务。

由于句法和语义结构致力于实现与早期维特根斯坦所提出的表征结构不同的目标，所以它们本身并不是表征结构——虽然，在最巧合的宇宙偶然中，它们可能正好是其镜像，如果有这样一种东西可以去映现的话。所以，认为德语和英语在深层次上是同一种语言的想法，就是说它们不仅有句法和语义结构，还有另一种结构：表征结构。也就是说，比如说，对于每个德语句子来说，就当在说这句话的时候，德语中的一些东西固定了你是如何构造实在的；什么东西被说成是以什么方式存在。并且（为了允许德语和英语之间的相同说法），这种结构化可能与德语句法和语义所提供的德语短语的结构化任意远或任意近。要强调的是，现在有三种结构在起作用，每一种结构都致力于一种不同的功能（由之定义）——即使有些结构的特征恰好看起来很像其他结构的特征。相同说法现在会是一个表征结构的同一性问题。

我们确实在《逻辑哲学论》和另外一处地方找到了这种语言观：

语言掩盖了思想；因此，从衣服的外部形式，人们无法推知其所衣蔽的思想的形式，因为衣服的外部形式之所以是如此构造的，是出于与让身体的形式得以辨识完全不同的目的。（《逻辑哲学论》§ 4.002）

无论古今语言中的术语顺序如何，作者的精神都遵循着法语句法的教学顺序。（Diderot 1751：390）

我们用法语言说事物，因为我们的头脑被迫用我们所写的任何语言来思考它们。（Diderot 1751：371）

狄德罗就是维特根斯坦在《哲学语法》第 66 节提到，并在《哲学研究》第 366 节再次提到的“法国政治家”。维特根斯坦似乎是以不赞成的口吻提到狄德罗的，尽管他所不赞成的是他自己的逻辑哲学论式观点。如果我们的语言中确实存在如前所述的三类结构，那么狄德罗提出了一个非常好的问题，一个值得探究的问题。法语、德语、日语，谁的句法结构是表征结构最接近的镜像？在《哲学研究》中，这一关于第三个层次结构的观念已经消失了。句法和语义结构（比如说德语的结构）肯定是有。它当然是我们在使用那种语言时表征事物的一种辅助手段。还有我们对语言所提供的表征装置的各种使用，以及这些使用（可理解地）唤醒的我们的期望。这就是全部。

不同的人类语言确实事实上为我们的表征目的,对供我们差遣的事物提供了不同的事物概念结构。举个很琐碎的例子,在葡萄牙语中,有三个词代表三种(不同种类的)瓷砖:telha(屋顶瓷砖)、ladrilho(地板砖,某些墙砖)、azulejo(墙砖)。如果有人用葡萄牙语告诉我,某公寓的地板用的是 ladrilhos,我可以用汉语说,他说的是:“公寓的地板是用瓷砖铺的。”对于大多数目的来说,有好的理由认为,这算得上是正确地报告他所说的是如何;是相关意义上的相同说法。如果翻译是可控的,那么最好如此。但是,假设我告诉一个葡萄牙人“这间公寓有瓷砖地板”,假设有人怀疑是那个(假定的)做室内装修的疯子用 azulejos,或者更糟,用 telhas 铺了地板。那么,如果说葡萄牙语的人被另一个说葡萄牙语的人问到,我是否说过地板是用 ladrilhos 铺的,那么答案一定是否定的。我并没有说,在那个我原本如此翻译的句子中,同样的话会与一个人用葡萄牙语所说的一样。这就表现出了狄德罗的立场实在站不住脚的一个理由。这也表现出了我们日常的、场合敏感的、相同说法的概念是用来做什么的。

3.6 应用

第2节的游戏(“石板!”“石柱!”等)建模了它恰好建模的东西。在这方面它没有特别的抱负。如果皮娅对佐伊说“希德哼哼叫”,那么第2节不太可能有任何有趣的方式来建模这个。这种缺乏应用的情况并没有什么后果。逻辑则不然。逻辑要对所有思想施加影响。(而且,我认为,不单单是思想,还有世界之所是的所有方式。)这其中既有积极的一面,也有消极的一面。从消极的方面看,对逻辑约束的任何违反都是不可容忍的。所以,凡是对给定话语或其给定局部的建模,如果正确就会导致这种违反,那么这种建模就是不正确的。从积极的方面看,逻辑应当总是能够显示出一些关于我们所说的任何真理,或我们陈述的事实所得出的东西。所以,如果逻辑对思想的影响是通过计算对思想或者其表达建模,那么就应当有某种方式使这种建模始终处于有利地位。通过这样的建模,应当总有某种方式在某个逻辑反映其结构的系统中定位任何真理或事实。在这一节,我将不会挑战这些观点中的任何一个。

至此,本讲已经发展了一个关于命题、相同说法以及其他概念的场合敏感性的想法。如迄今所展开的《哲学研究》对于逻辑之应用于思维的观点,从属于一个系统的概念本身即成为场合敏感的。这就是《哲学研究》背离《哲学语法》的主要方式。在此,我的直接目的是要看看如何根据这些场合敏感性来理解那些关于逻辑的普遍性和不可侵犯性的观念。

一次运算是一件结构敏感的事——一个琐屑的论点，因为它是用来运算的一种装置。一次逻辑运算由其对某些结构的兴趣以一种特殊的方式得到。正是通过这一点，它才有的放矢。我不想说一个运算必须是什么才算得上是逻辑的。不过，让我们把注意力局限在弗雷格心目中的逻辑上；事实上，在最简单的情况下，也就是命题逻辑。这个想法是：某些结构是从可应答性的想法本身流露出来的。如果 P 是一个可应答的立场，那么根据世界如何，它就是正确的或不正确的。这就预设了（思想是）世界可能是的两种方式。如果是某种方式， P 就是正确的；如果是另一种方式， P 就是不正确的。这就为另一种立场留下了余地： P^* 是正确的，当且仅当世界是第二种方式。如果第一个立场有值（正确或不正确），那么第二个立场亦是如此；事实上，是相反的值。所以，一个的值是另一个的函数。因此， P^* 就是我们可以称之为 P 的否定的东西。这个想法是说，如果我们要使可应答性的概念有任何意义的话，就必须存在这样的东西。

一旦这两个值就位，我们就可以说：对于任何其他从真值，或一对，或三对，或其他什么，到一个真值的函数亦是如此。所以，对于任何一组命题，都会有一组命题与它们通过某些这样或其他的函数通过真值函数关联起来，从而以真值函数的方式将其作为元素构造起来。（对于在这儿出现的任何命题这个概念，我将在本节末尾再多说一点。）这样的真值函数结构至少例示了逻辑学所关心的那种东西；逻辑运算将会处理的那种结构。既然可应答性足以确保它们的存在，那么任何命题都必须有一些这样的结构中占据位置。这就是逻辑运算的可理解的据有之物。

同样，本节也不会挑战这些想法中的任何一个，不过，把对可应答性之本质这种构想表述如下并无坏处。在使 P 作为一个可应答性立场有意义的任何方式上，世界将有（然后算作）两种确定的存在方式，如上所述：任何因而算作事物以一种方式存在并由此算作并非以另一种方式存在的东西。这样，就会有因而算作某类通过真值函数相关联的事物。我们可以以这种方式让场合敏感性进入这幅图像，而不折损这一想法：事物有两种这样的方式对可应答性来说是本质性的等等。

如果把某样东西称作蕴含，就是许可对它用于逻辑关于蕴含的所有说法，那么，蕴含不是维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所说的那样，还能是什么样呢？它怎么可能不只（或根本不）取决于它的项之间的结构性关系，而是实质上取决于这种结构中元素之间的（非逻辑）关系？如果这些是非逻辑的关系，那么，是否就不存在事物是别的样子这回事，即它们的不成立？如果如此，蕴含怎么可能是一种在它确实成立的地方无论如何都成立的关系呢？而如果它不是，那是不是说它不是真正的严格的蕴含，因为一种更严格的蕴含是可设想的？或许这就是维特根斯坦在这样说时，心怀忧虑的那种实例：

可逻辑现在变成什么了呢？其严格在这儿似乎消失了。——可这样一来逻辑难道不整个消失了吗？——因为逻辑怎能失去其严格呢？当然不是通过我们对其讨价还价。（§108）

通过看到如何不对其严格打折扣，我们可以更清楚地看到维特根斯坦在说“我们把从属于表征事物的方式的东西归属到事物身上了”（§104）时的意思。如果我们考虑一个实际上确实符合上述描述的情况，将有助于看到这一点。

在这里会有帮助的情况是事实意义的情况。如果猪衔着稻草走路，那么天就会下雨。如果皮娅睡着了，那么附近就没有猪。（它们的叫声会让她一直醒着。）第一个陈述为真（或者说，佛兰芒古老的农耕智慧是这么说的），因为天欲雨，才使得猪如此行走；猪当且仅当在天要下雨的时候才这样。这就是它们衔着的稻草的意思。（至少佛兰芒的猪是这样的。）事实意义与表征的区别这样看最明显：如果天不下雨，那么**这些**衔着稻草走路的猪就不意味着天要下雨。如果情况并不反常，那么衔着稻草走路的猪根本就不**意味着**天会下雨，虽然它可能还是一个很好的预兆。凡是在有这个意思的情况下，天就会下雨。这就是为什么我们在这里讲的是蕴含。看到稻草，对猪的自然历史有足够的了解，你就有了天要下雨的证据。对于皮娅和睡觉来说也一样。如果有猪（哑的，比如说），那么皮娅睡着不一定**总是**意味着没有猪；虽然有时可能会这样。

所以，在这里，我们有一个论述的领域——一个可以谈论的事物的领域。让我们把其中的某一组当作固定的——比如上面两个，或许还有更多。那么一般的命题演算就以明显的方式适用了。上面的第一个陈述可以用某个公式，比如说， $P \rightarrow Q$ 来建模，第二句话则可以用，比如说， $R \rightarrow S$ 来建模，把对你喜欢的任何其他事实，或者真理的建模套用进去，你可以根据该算法自由地对这些东西进行运算。再加上也可能如此的东西：猪衔着稻草走**意味着**（当其发生时）天要下雨，你就得到了谓词运算的明显应用，例如，如果皮特的猪在莫尔衔着稻草走，那么莫尔就会下雨。说你还想让逻辑在这里作为参照物如何应用，我们将坚称它就是如此。

关于事实意义，还有更明显的事实；恰恰是那种引发上述关于背离纯粹结构关系的焦虑的事实。最明显的是，猪的自然历史可能与现在不同。如果如此，猪就会对即将到来的雨更加无动于衷。我们就不会有那个关于事实意义的事实。事实上，或许这只在佛兰德斯是个事实。如果摩拉维亚的猪没有这样的行为呢？在当前的语境中，这就进一步指出了关于事实意义的东西。一个给定的关于事实意义的事实，仅在对其有利的环境中成立。首先，可能有一些关于当地的猪的行为的事实，而这些事实并不是单单关于猪的行为的事实，如果我们设法改变猪的地域分

布,那甚至不会是关于当地的猪的行为的事实。如果这是对的,那么,什么东西在事实上意味着什么也是一个场合敏感的问题——也就是说,对于在一个场合之下说什么意味着什么是敏感的。如果有人到处往猪嘴里粘稻草,猪衔着稻草就不意味着下雨。如果有人可能在这样做,那就不意味着下雨。不过,说有人可能在这样做是否为真,取决于那么说的场合。所以,说猪衔着稻草意味着下雨是否为真亦是如此。

当说猪衔着稻草意味着下雨非真时,逻辑就没有上述刚刚对其勾勒的那种应用。即便有时这样说是真的,但由于我们所处的环境,有时这样说也可能没能成真:由于在这种环境中,可能为真地说的、关于何物可能存在的东西;由于在说到我们在这样说时,我们届时所要理解的环境。有时(对它的某些说法),在陈述佛兰芒民间的说法时,奥斯特罗瓦的猪承载着对于所说之事的真,有时(对它的其他说法)则不承载。那些衔着稻草的猪有时算作意味着天要下雨,有时则不算。它们的这种意义有时算作它们如此意指的事实,有时则不算。当其作数时,逻辑关于蕴含的一切说法都适用于它。那么,逻辑的严格丝毫没有由它而打折扣。在其不适用之处,当然也没有折损。但是,如果逻辑关于蕴含的说法在不存在蕴含之处不适用,那么逻辑的严格也不会丧失。

假设,在某个给定的场合,我们想知道会不会下雨。我们已经看到了衔着稻草的猪。但在这个场合下,这不算是意味着会下雨。假设还有其他在其之中我们可以考虑这个问题的情况,而在这些情况下,衔着稻草的猪会算作意味着天要下雨。这一事实对于我们在我们的情况下可能得出的结论有何影响呢?支持这一点的原则并不属于蕴含的逻辑。决定这一点不是逻辑的唯一辖域。当然,如果我们知道有这样的场合,那么我们就知道天会下雨,因为,如果天不下雨,即便在那个场合,衔着稻草的猪终究不可能算作意味着天会下雨。那么,我们就不会出现原来所说的情况了。所有这些,我们都可以在我们的场合领会到。但这并没有什么帮助。

这里的一个寓意是:人们不能任意选择在任何场合作出的陈述,并同时把逻辑应用在被选中的陈述上。人们不能总是把这样的任意选择当作一种话语、一种语言游戏——有资格被某个参照物模拟的东西。可以这么说,人们必须把逻辑只应用于逻辑上可比的東西——用之前的术语讲,只应用于有资格形成一个思想体系的东西。如果说人们不能总是这样做,那就等于批准了不可能有一个思想系统的观点。这就是说——如果我们能提出目前的观点的话——《哲学研究》使我们处于一个位置,以一种原则性的方式,看到为什么从《逻辑哲学论》的一个系统到《哲学语法》的许多系统的前进一定是正确的。

我们现在可以用一个熟悉的案例来表明这一点。希德去了弗记餐厅用餐。弗

记的厨房出了名的反复无常：有些东西做得很好，但有些东西却让人大失所望。我很担心希德是否会喜欢他的饭菜。我听说他决定点一份炖野兔。好吧，那就好。弗记的野味很好吃。我可以这样说：“如果希德点了炖野兔，那么他就会享受这顿饭。”我说的是实话。同时，在大都市的其他地方，皮娅和佐伊也在担心希德。皮娅认为，弗记的服务有点不稳定——事实上，鉴于经理对年轻面孔的执着，其服务绝对是不专业的。皮娅这样表达她的担心：“假设一个服务员把汤洒在希德的腿上。如果服务员这样做，那么希德就不会享受他的饭菜了。”这也是真的。所以我们有两个真陈述。把它们放在一起，运用逻辑，就会得到这样的结果：没有服务员会把汤洒在希德的腿上。得知这一点，皮娅会深感欣慰。但从我们这里所知道的情况来看，真的是这样吗？当然不是。寓意是：我说了一件事来引出另一件事，并由此说了真理；皮娅说了一件事来引出另一件事，并由此说了真理。你可以运用逻辑把我说的东西建模为一个蕴含，逻辑上关于蕴含说的一切说法都因此而适用；你也可以对皮娅所说的话如法炮制。但你不能在一个建模内同时做到这两点。只有在没有任何陈述会承受皮娅的理解的情况下，我才能算是为真地陈述了一个蕴含。

这里有一个有趣的结果。维特根斯坦所探测到的命名中的限制，让我们把场合敏感的日常现象（几乎）信以为真。当我们这样做的时候，我们把这些稀松平常的现象看作意味着，不可能如弗雷格对逻辑的构想以及《逻辑哲学论》所坚持的那样有一个思想系统。问题并不是纯逻辑的——例如，存在“实在太多”命题，以至于无法形成一个涵盖“所有命题”的一致域。不可能有一个单一的系统，因为逻辑并不适用于任意的陈述集。这不是对它的反思。它确实表明了一些关于逻辑的普遍性——它对每一个思想都有约束力——以及它的不可逆性——不可能从它那里讨价还价的严格性——事实上，这些都表现在逻辑对思想的实际应用中。

一点最终的评述。假设我们无法讲通一个包含所有思想或命题的单一领域的想法，不过，我还想说一些诸如“非矛盾律是真的”，以及对于其他逻辑原则的类似的话。直觉上，我可能因而说的是真理。但是，如果我说的是真理，那么，我的“非矛盾”等等是否一定要在某个范围内取值呢？不。有（至少现在）另一种方式来理解这样的量词。我所说的可能是陈述某种规则的一种方式。假设我需要告诉你如何用算式来模拟话语，我可能会说：“永远不要用这样的方式来模拟任何陈述：它在运算中既被矛盾所模拟，又被模拟为真。”（我的规则可能只适用于应用标准运算的好规则，但这里可以悬置。）我已经给了你们一个可理解的指示，如果你们理解了 this 指示，你们就能够在你们所有对话语运算的应用中跟进这个指示。其可理解性绝不取决于有一些命题或陈述的领域，它也就是那个它要被理解为在其中取值

的范围。其可理解性不取决于对陈述或命题的任何特殊理解。你选择一个话语，你决定其中哪些东西是陈述，或命题，或对思想的表达。现在规则就适用了。如果说这里有任何取值范围的话，那只是你对逻辑的应用。你可以随心所欲地编造这个范围。我们在说诸如非矛盾律为真这样的话时想说的直观上正确的东西，可以理解为具有这种对于规则的陈述所具有的那种内容。按上面的解释，规则的可理解性绝不取决于变量有一个取值范围。一般意义上的规则亦是如此。因此，有一种方法可以理解一个变量（在使用上），而不是在某个范围内（或以致其确实在某个范围内）取值。

3.7 必然性

为什么在第2节描述的游戏里，当建筑师喊“石板！”时，拿一块石板是所要求的回应呢？没了那个规则就不是那个游戏了，除此之外这儿没什么可说的。对于为什么那个游戏包含那个规则，没有解释。对于该规则对于该游戏是正确的，没有证明。没有任何独立于该规则的东西可以让它是正确的。这条规则支配着这个游戏。游戏就是如此，不然它就不是那个游戏了。因此，在这里，没有事情之为别的样子这回事。我把这种必然性称为人为的。

一个逻辑运算充满了人为的必然性。例如，这儿的特拉维斯运算（一个众所周知的乏味运算）。其中有变量 P、Q 等（设想这些变量的取值非真即假），还有一个“常量”“&”。一个变量就是一个良构的算式。如果 A 和 B 是良构的算式，那么 $A \& B$ 也是良构的算式（我在这儿不区分使用和提及）。有一个规则可以这样说： $A, B \vdash A \& B$ 。为什么这个规则能成立呢？好吧，如果它不成立，你根本就不会有特拉维斯运算。当然，这个运算可能仍然会在它的任务上落空。（其规则渴望在这样一个运算的标准理解上是保真的。）所以，该规则在具有人为的必然性的特拉维斯运算中是成立的。

弗雷格认为，逻辑法则带着人为的必然性成立。在反对“心理逻辑学家”时，他坚持认为，试图通过诉诸关于人类的心理事实来解释逻辑法则是自欺欺人的无稽之谈。人们无法用这种方式来解释；对他来说，这是一个更普遍的观点的特例：一个逻辑法则为何成立，没有解释（或许，除了诉诸其他逻辑法则）。逻辑的真是独立于其他一切事物之真的（Frege 1893: 15）。但是，逻辑的目的并不仅仅是告诉我们在这样那样的运算中，什么是如此的——就目前所说的一切而言，我们可以自由地对这些运算感兴趣或不感兴趣。如果它是这样的，它就不会以它的方式对我们产生影响。例如，我可以这样说：“我下周二必须做一次演讲。讲稿还没写。如果我今晚

不从酒吧回来待在家里,我就没法发表演讲。”然后,我若无其事地前往酒吧,并或许说道:“根据逻辑,我要么待在家里,要么做不成我必须做的事。但那是逻辑——中产的工具。所以更糟糕的是它。”但逻辑对我的施加作用的方式并非如此。

那么,逻辑如何能带着人为的必然性成立呢?弗雷格的想法是,逻辑法则是真(或思想、判断,或可应答性)这一概念的**这种**展开。所以,正如没有陈述规则就没有特拉维斯运算一样,没有弗雷格心目中的那些对其成立的特定法则,就没有真或判断这样的东西。除非这些法则成立,否则它就不是,也永远也不可能是真理。然而,这呼吁的是对一个概念有理有据地弃置的构想,或者说是一个事物所是的方式(在这里则是成真的方式)。出于独立的理由,这种观念是不能成立的。所以,我们无论如何都需要一个对于逻辑的必然性所在之处的新观点。

保罗·费耶阿本德清晰地陈述——并采纳了——那个被弃置的对概念的构想(见 Feyerabend 1962)。它可以这样表述:对于任何候选概念,(是)F,有一组候选命题,如果真的有作为 F 这样一个东西(真的是这样一个概念),那么这些候选命题既是命题又是真的。如果有作为单身汉这样一回事,那么就有一个命题,大意是单身汉是男性,这个命题为真。用费耶阿本德的话说,每个概念都预设了某个理论,或者其作为一个概念有这样的预设。费耶阿本德把这一点与这样一个洞见结合起来,即这样的一个理论无需事实上为真。其真并不仅由某个可能的概念预设了它这一事实而得到保证。证明真的有这样一个概念,你就会证明这个理论为真。但这可能只是意味着:要证明真的有这样一个概念,就要证明该理论为真。

主要是希拉里·普特南(Putnam 1962a, b)说明了为什么费耶阿本德由以开始的那个对概念的构想是不行的。(尽管维特根斯坦在基本点上与普特南的看法一致,在第 79 节可以最明确地看出)。普特南的洞见是这样的:任取(候选)概念——以作为 F 为例——以及(候选)命题集。为了更好地衡量,让这些命题是那些具有最好的主张,仅仅凭借作为 F 是什么而为真的命题;因此,如果真的存在作为 F 这样的东西,那么这些具有最好的主张、带着人为的必然性的命题就成立。并且,让这些主张是合理的主张——我们**可能**认可的主张,除非有足够的理由不认可。我们可以考虑,比如说,作为一个狐狸精,以及一个狐狸精就是一只母狐狸这一命题。那么就有这样一件事,即发现**那些**命题对于作为 F 为假。与费耶阿本德相反,发现这些候选命题不可能是真命题(不可能对于任何东西为真),并不**一定**意味着它们不是命题,也不一定意味着不存在作为 F 这样的东西,它**可能**意味着我们关于作为 F 是什么想错了。

这儿的“发现”一词很重要。如果论及的命题,就其而言,对于作为 F 是什么有

一个很好的主张——就像狐狸精是母狐狸的命题之于是一只狐狸精的情况下——那么，就必定有一些我们不知道，或没注意到的东西，使这个命题真正站不住脚。比如说，我们从来没有注意到，狐狸本身没有性别。比如说，那些随月相而变的变化。但它们本身确实有特征，这可能使它们本身看起来有性别——比如说，有些是雄性的，有些是雌性的。照看幼禽的是雌性的。所以，如果有狐狸精，如果狐狸精是狐狸的一种——而不仅仅是狐狸的阶段——那么，狐狸精是母狐狸就不对了，没有这种东西。普特南的观点，应用在这种情况下，应该是：而正确的结论可能是：有狐狸精——她们是母狐狸。

正如普特南一向承认的那样，人类的感性在固定这里什么是正确的方面起着明显的作用。正如我所想象的情况（省略细节），如果放弃存在狐狸精的想法，那就等于放弃了太多——比如说，所有那些樵夫，就会变成这些年来谈论子虚乌有之物的人。我们以为我们知道哪些是狐狸精；如果我们改变关于狐狸精是什么的想法，我们就可以坚持那个想法。而这一想法为何需要改变也是可以理解的——我们怎么会像那样被女色愚弄呢？所以，存在狐狸精，但它们不是母狐狸，是（可能是）唯一合理的结论——当然是在我们对合理的共同理解上。

普特南也一直承认，他关于概念的观点完全是一般性的。这就排除了弗雷格的逻辑观，至少如他似乎对其所理解的。你不能陈述一些命题集，并针对它们说：这些只是真理所是之物的一部分；所以在这些方面，没有事物是别的样子这回事。你不能那么说，也就是说，如果你在对于“部分真理所是之物”和“没有这样的东西”的理解上这样说，那就排除了普特南的观点所提出的事物是别的空间。对于所有这些，那些弗雷格会认作逻辑法则的命题，仍然可以算作具有人为必然性所赋予的那些核心特征。给定它们现在算作具有的地位（作为思想或被我们怀有），没有什么能算得上是对这样一个命题何以为真的解释，或许，除了另一个这样的命题。没有任何实验或调查可算作表明某个这样的命题是假的。没有任何事物的改变——比如说，我们大脑的化学结构的改变——都可算作使这样一个命题不再为真的。（其真不取决于任何东西，所以不取决于我们大脑的化学结构。）任何思想，或对思想的表达，如果算作这样一个法则的实例，就必须因而算作为真。任何算作是一个推论实例的从某个命题到另一个命题的推移，其有效性都反映在这样一个法则的真实性上，因此必须算作有效。所以，重要的是，对于任何这样算作法则的东西，没有任何思考者可算作违反它进行思考。凡是任何思考者（人类或火星人）算作思考法则所承载的东西之处，他都算作需要按照法则来思考，如果他要真正思考的话。最后，对于这样一个法则是虚假的会是怎样，我们不知道——无法形成任何真正融贯的理解。

所有这些都算得上是逻辑法则。这就是**逻辑法则**这个概念中固有的那种必然性。在此意义上,我们在那个概念中看到的,也正是弗雷格看到的。但有一个麻烦的词——“算作”。如果皮娅说希德哼哼叫,仅当在我们对**合理共同**(和偏狭)的理解上,那是对事情之所是的合理看法时,事情算是如她所言。某物要算作逻辑法则(比如,从一个合取中可以推出其每个合取支),就要是合理的(正确的)处理方式——在我们对合理和正确的共同理解上。所以,某物是否**算是**逻辑法则,似乎在某种程度上取决于我们作为人类的特异性——偏狭。这样一来,逻辑的严格性似乎又要打折扣了。

普特南的观点在概念空间中为真理(或可应答性)这一概念的其他可能的展开留下了余地——不仅是奥斯汀所设想的方式——如果皮娅说希德哼哼叫,我们可能视我们的目的,对世界的哪些配列会使事情变得如她所说的那样有不同的理解(我们可能会让她所说的东西服从于各种不同的这样的真理标准)——而且也是在弗雷格所关注的那个展开领域——反映由真是什么赋予思想的**推论**属性的命题。在概念空间中有这样的余地;这并不是说,就目前的情况而言,存在着某种我们知道如何去理解的特殊的其他可能的展开。当弗雷格抵制这种其他可能的展开的想法时,他所表达的忧惧是,其他存在者(或许是我们未来的自我,或者是某个遥远部落的成员)可能会**违背**我们所认可的法则来思考——例如,可能会将一些矛盾式思考为真。[这个观点的经典之作是《算术的基本定律》(Frege 1893)的导言。]我们至少可以看到,这种灾难目前还不太可能发生。

为了辅助思考,我将示意一种其他可能的展开方式。出于种种理由,其中有些已经提到,我将仅仅示意。一个命题将其所有的本质属性带入它被思考的所有语境中,这可以说是我们当前对命题这一概念的理解的一部分。如果这个命题具有真值,那么,在它可能出现的所有复合物中,它就被赋予其所具有的那个真值。而且,尤其是,对于任何可应答立场的总目,由对之它们是可应答之物而算作如此,总有另一个可应答的立场,对于所有总目是一举可应答的。如果我能思考希德哼哼叫,并且我也能思考橡树下有松露,那么我就能思考希德哼哼叫,并且橡树下有松露。在另一种展开之下,情况就不尽然了。可以说,一个立场可被原子式地应答,对于大致上我们觉得我们可以应答的:橡树下是否有松露,皮娅是否睡着了,希德是否点了炖野兔,等等。但一个立场不可能一举对这些事情的任意集可应答。(这种展开的细节将阐明在何处、如何,以及或许,为何不能。这些细节不在这一示意之内。)所以,具体地说,如果说P是真的,说Q是真的,那么说P和Q也不一定是真的。在这种展开中,合取引入并不完全像对我们那样不受限制地成立。(不过凡是给定的陈述被正确地模拟为一个话语的一部分,它仍然可能成立;所以,偏离终

究可能不那么大。)

使这种东西可辨地成为对**可应答性**的另一种展开的东西，正是在维特根斯坦的论述中，可能使一些新的数学的对象可辨地成为数字的东西：它与我们已经称为可应答性的东西有着的显著、重要的核心相似性。事实上，它可能非常接近我们已经认识为如此的东西，差异微乎其微。我认为，在这些思路上的另一种展开，已被作为对量子力学中问题的回应而提出。这些都不是说，一些这样的替代展开实际上已经为我们所用了。

这里所展望的东西比听起来类似的东西更加激进，而这种东西已经近在眼前了。假设佐伊知道希德是最文雅的客人，对于皮娅说他哼叫的说法，她回应道：“希德不哼哼叫。”一小时后，在医生那里，报告希德的情况(她刚刚用一记正中命脉的重击在太阳穴上测试了一下)时，她说：“希德(还是会)哼哼叫。”我们不能通过应用一种运算同时正确地模拟她说的这两件事，根据这种运算，她将承诺某种命题，即希德哼哼叫，以及希德又不哼哼叫。她没有自相矛盾。她只是谈及了作为一个哼叫的存在者的两种不同理解。但我们仍然可以把她表征为同时对她每次使自己对之可应答的东西是可应答的。我们只需要利用同种说法的一个特征：说同一件事是如此有不同的结构化的方式。例如，我们可以正确地表征她承诺了这一命题：希德在公司通常不会哼叫，他仍然有哼叫的能力。问题恰恰在于，在“希德哼哼叫，又不哼哼叫”(通常是拒绝作为可应答的立场的一种方式)中，没有任何可应答的立场对于皮娅的上述两个评论，共同是可应答的。设想中的另一种展开比这更激进。根据它，会有这样的情况：一个人可以为真地说“P”，一个人也可以为真地说“Q”，但没有办法说要如此，那个“P”会是什么，以及说要如此，那个“Q”会是什么，从而同时对那个“P”和那个“Q”是可应答的。没有任何东西可以在这样说会是如此的情况下对其是可应答的。

现在有三种情况要考虑。在第一种情况中，我们实际上作出了一个普特南式的发现。有些东西迫使我们得出这样的结论：不加限定的合取引入是站不住脚的。(在这里，要紧的是我们认为这样一条规则说了什么；也就是说，如何把它当成是适用的。如果它告诉我们，对于任何人曾经采取过的任何可应答的立场，以及对于任何其他立场，都有一种方式可以对于二者同时是可应答的——而不承诺在这样的存在中需要怎样表达自己，那么它就是站不住脚的。)我在这里并没有提供对任何个别的这种发现会是什么的任何理解方式。但是，如果我们不能说根本就没有是这样的发现这回事——如果说没有这样的发现不是一种人为的必然性，那么就让我们这样假设吧。这里的情况很简单。如果我们发现不加限定的合取引入是站不住脚的，那么我们发现的是，它不是一条逻辑的法则；事实上，它不是我们

对可应答性和真理概念的展开中的一部分。所以，它并不支配我们的思想，事实上，它也从来没有支配过我们的思想。（尽管我们可能有过它确实如此的可以理解的错误印象，例如，因为正确的法则在几乎所有曾经进入我们视野的情况中都会产生同样的结果。）所以，我们现在的思考并没有违背任何曾经的逻辑法则。逻辑法则没有改变。这里根本就没有弗雷格担心的那种问题。

在第二种情况中，我们设法以某种方式，填补了我示意的另一种展开方式的某个版本的细节。但是，没有什么能使我们的标准展开变得站不住脚。（这与我们给其他可能的几何学填补细节，而没有什么要求我们假定我们栖居的环境是非欧几里得的是平行的。）让我们假设这些展开方式中的每一种都可以在某些场合为我们所用，使我们对于是否如此这般是可应答的：每一种成为可应答的方式都是我们**有时**可以采用的。现在让我们假设麦克斯以标准的方式使自己对于希德是否喝酒是可应答的，又以标准的方式使自己对于皮娅是否吃饭是可应答的。假设他通过**先说希德喝酒**，然后，再**说皮娅吃饭**来做到这一点。既然他是以标准的方式这样做的，那么他现在就要对另一件事是可应答的：希德是否喝酒，并且皮娅是否吃饭。因为，根据对可应答性的标准理解，当然还有这样一个进一步的东西要对之是可应答的。由此，他承诺了一个特定的命题，即希德喝酒且皮娅吃饭。此外，既然如此，这个进一步的承诺将是正确的（一个真实的立场），当且仅当其他两个也正确。现在，佐伊以另一种方式使自己对希德是否喝酒，然后，对皮娅是否吃饭是可应答的。同样，她可以通过**说希德喝酒**，然后**说皮娅吃饭**来做到这一点。不过，她要做到这一点，她的话语必须承载某种理解：她必须被理解为，在这样说时，使自己按照另外的展开方式是可应答的。我们将假设，在这种对可应答性的替代性理解上，最终表明没有希德喝酒且皮娅吃饭这样进一步的立场是可应答的（而一个人因此而对之是可应答的，正是佐伊前两次使自己可应答的立场）。

因此，从希德分别说的话中可以得出一些结论，而从佐伊说的两件事中却得不出类似的结论。到目前为止，这不足为奇，因为每个人都基于，比如说，对于希德而言作为一个酒鬼会是如何的不同理解上谈到了希德喝酒。可能令人惊奇的是，符合佐伊的例子、对于对做一个酒鬼和做一个吃货的理解，并不能使某种对事物的合取配列对其是可应答的。但这并不意味着佐伊的思维违背了逻辑法则。带着对可应答性这一概念的两种可供替代的展开——两种不同的关于可应答性会是什么的理解——我们看到，如果逻辑法则是**对真**这一概念的展开，那么仅当其基于对该概念的一种特定理解，亦即对可应答性和命题的相关特定理解，才可能如此。我们现在要看到，标准的逻辑法则，甚至并不假装在这种对命题是什么的其他理解上谈及命题。我们还将看到，这并不是，说这另一种理解不是对**命题**是什么的理解。

(或许我应该强调,我们还没有看到任何这样的东西,我也不是在预言我们很快就会看到。)

一个类比可能会有帮助。在哈克尼的屋顶上,希德对皮娅说:“太阳是红色的。”在讲授红星时,一位天文学家说:“太阳不是红色的。”要让太阳按照天文学家所说的理解是红色的,它就必须发出特定频率的光,而不仅仅是做一些只相对于哈克尼和某个时间的事情。所以,如果希德是在天文学家所讲的理解上谈论是红色的,那么他就与天文学家的法则相悖。但他不是。这里既没有违反,也没有矛盾。参照《哲学语法》中的一个例子,类似的评论也适用于某物能否在同一点既是红色又是绿色的问题。关于这一点,维特根斯坦曾说过:

如果使一个命题有意义的是它与语法规则的一致性,那么就让我们来制定这条规则,允许“红色和绿色同时在这一点上”这个句子。这很好;但不能固定表达式的语法。关于如何使用这样的句子,例如,它如何得到证实,还有待进一步规定。(《哲学语法》§ 82)

在说某物在同一点上既红又绿时,我们应当使其有(成真的)意义这一点并没有被排除。但仅仅判定这样说会有意义,并不能做到这一点。不过,假设我们确实使其有这样的意义。现在有一些雕塑,在当代艺术博物馆展出,它们在同一点上是既红又绿的,基于对它们之为如此的如下理解:在任何一个点上,它们看起来是红色的还是绿色的,非常依赖于视角、光线角度、光线质量,所以很有可能在不同的时刻发生变化:在某个时刻看起来是红色的和在那个时刻看起来是绿色的同样可能。我们现在可以这样理解是红色的:有足够好的理由把雕塑上的一个点叫作红色,尽管这不排除也有足够好的理由把它叫作绿色。按这种说法,一个点可以既是红色的,也是绿色的。当然,我们并不被强求采纳那些关于红色和是绿色的理解。我们也可以用一种保留了如果是红色,那么就不是绿色的原则的方式来理解是红色的。根据这种理解,雕塑上的点不是红色,但也不是绿色。它也不是其他颜色。按照通常的理解,它也不是无色的。

所以现在有人把雕塑上的一个点称为红色,有人说它不是红色,第一种是就第一种理解说的,第二种是就第二种理解说的,所以各自说的都为真。两人说话都没有违反“是红色的法则”,在这里,这些都是一些真命题,其真是由红色是什么本身决定的。因为作为红色是什么本身,使得两种理解都可以接受。当然,第一种说法会违反在第二种理解上成立的一个法则:如果是红色,那么就不是绿色。如果那个法则假装适用于他所说的东西,他说话就会违反。但事实并非如此。

如果发现合取引入法则这样的东西只适用于对于**命题**这一概念的某种**理解**，可能会令人震惊。因为相比之下其他种类的理解，那些目前我们不可用的理解，就必须在这里。如果那些种类理解是可用的，逻辑看起来就会不同。它将被视为具有与我们现在所认为的不同的使命。但是，这种可用性不一定会削弱思想。如此变得可用的东西也不会是违反逻辑法则的思考。

第三种情况关于火星人——一位**思考者**；但他与我们是如此不同，以至于对他可用的可应答性概念的展开对我们不可用，反之亦然。我一个火星人也不认识。但如果概念空间里有可替代展开的余地，那么人们就会期望那里也有容纳火星人的余地。或者说，我也会这么想。至此，关于火星人，已经没什么新东西可说了。说只有另外的展开对他可用，就是说他准备如何看待自己在采取可应答的立场时是可应答的；就是说他准备认识到可应答性在于什么。如果我们在这里处理的是一种真正的可替代的展开——如果如此设想的立场与我们可应答的立场之间有足够多的共同之处，使火星人的立场获得**可应答**的名号——那么，火星人的思考并不因而违反我们的逻辑法则。如果有的话，他的思考就超出了它们的范围。火星人的命题不是我们的法则赋予**命题**意义上的命题，所以不是火星人可能借以违反这些法则的手段。

但凡我们能就一个火星人真确地说，他表达了这样那样的命题，那就会是基于我们对于命题是什么的理解的一个命题；标准的逻辑法则对其适用也就理所当然了。火星人原则上没有任何理由不应当像他所做的那样看待自己，而且偶尔，按照我们的理解，算作表达了我们认为思考者参与的某种给定命题。他没有任何理由不应当算是在为了这样那样的目的，受制于我们的标准做事。他必须受制于我们的标准，才能算作在表达或思考我们当他在是在如此的任何命题。这**可能**会严重限制我们把他算作在表达或思考具体命题的能力。（也可能不。关于我们在向某人归属一个思想时所做的，还需要说更多。关于这一点，见 Travis 2000。）

当然还有一个问题。假设我致力于陈述一条逻辑法则——以弗雷格的方式，如果你坚持的话，但无论如何，是用一些话来致力于陈述一些逻辑法则的内容。我可能会说，“没有矛盾式为真”，或者，更明确地说，“没有矛盾式为真是一条逻辑法则”。在第一种情况下，我是否真的陈述了一条**逻辑法则**，或者在第二种情况下，是否真的说了某种是逻辑法则的东西？按照上面的思路，如果它是如此，我就已经陈述了这样的东西，那么弗雷格从一条逻辑定律中所期望的一切亦是如此。没有对其之为如此的解释，等等。但是，至于我是否因而陈述了真理，现在似乎取决于我第一次说的东西是否应当算作一条逻辑法则。这一点，现在看来，又部分地在于当某事物被如此正确处置时，**我们**准备承认什么；在于对何时这种处置在一切都考

考虑到时是正确的做法之时，我们偏狭的看法。这看起来好像使我们永远不可能陈述一条**逻辑法则**，尽管我们可能会说一些听上去像逻辑法则的话。这也可能使我们永远不可能说某样东西是一条逻辑法则，也不可能真正地是在说**这件事**。那么，我们也同样从来不可能把任何东西当成是一条逻辑法则。因为，那样的思想会是，逻辑法则不仅仅是按照某种偏狭的标准或其他标准算作逻辑法则的东西，而是**真正算作逻辑法则**的东西。而我们甚至不可能说某样东西是如此。

这里有一个大问题。对其的回应将大量借助《哲学研究》对于无意义的看法，对此说明一点，这一看法与《逻辑哲学论》对无意义的看法有实质性的不同。改变对于结构之作用的构想，正如本讲所描摹的，相应地迫使人们对于什么是无意义有不同的理解。这种回应将是第 5 讲的一个主题。我暂时止步于此。