



徐景亮 著

语言与人生

*Yuyan yu
Rensheng*

沿着维特根斯坦之路

山东大学出版社

语言与人生

——沿着维特根斯坦之路

徐景亮 著

山东大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

语言与人生:沿着维特根斯坦之路/徐景亮著. — 济南:
山东大学出版社, 2011. 6
ISBN 978-7-5607-4320-2

I. ①语…

II. ①徐…

III. ①语言—关系—人生观—研究

IV. ①H-05②B842.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 104998 号

山东大学出版社出版发行

(山东省济南市山大南路 27 号 邮政编码:250100)

山东省新华书店经销

山东英华印刷厂印刷

880×1230 毫米 1/32 9 印张 238 千字

2011 年 6 月第 1 版 2011 年 6 月第 1 次印刷

定价: 22.00 元

版权所有,盗印必究

凡购本书,如有缺页、倒页、脱页,由本社营销部负责调换

自序

维特根斯坦在其《哲学研究》第123节写道：“哲学问题具有的形式是：‘我不知道出路何在。’”而康德的四个问题也许恰好回答了这个问题：

1. 我能知道什么。
2. 我应当做什么。
3. 我能够期待什么。
4. 人是什么。

如果允许我稍稍概括一下，这四个问题即为“人生是什么”。因此，哲学问题就是人生问题，哲学问题的形式也即人生问题的形式。如果我们看到，在“哲学”，即“爱智慧”的名义下，古希腊人所做的全部工作恰好正是关于人生知识的探求的话，人们也就不会反对我的这一概括。

我们生而被某种文化传统所包围。这意味着，一个人做什么或不做什么总是被这种文化传统所制约，而这种制约并非总是令人舒服的。你为什么不舒服？是一个叫做“不许说谎”的规则妨碍了你的利益吗？有些人的回答是肯定的。也许伦理学对这种提问和回答的

方式感兴趣,但这却不是真正哲学所感兴趣的,因为这种传统伦理学关心的事情和给出的答案并未真正给我们以出路。如果你看到那么多的伦理学著作说出了那么多的认识和方法却显然并未解决这类问题的话,你也就不会对它们给予更多的关注,因为这些认识和方法也不过只是些形而上学的东西。真正的哲学要对这种提供“说谎”的背景的东西给予关注,即为什么人们能够说谎?

什么是“说谎”的背景?一种道德法则的存在。假如我们规定了一方是对立面,那么,我们也就规定了一种允许说谎的背景。但人本来却是真诚的呀!人们的困惑正是对这种道德规则的存在的困惑。现在,人们不知道自己该做什么。因为他不清楚他要做的这件事是否符合了一条人们长久以来确定的规则,因为要是不符合,他将遭受惩罚。他之所以能够遭受惩罚是因为那些规则不仅对人们的行为进行了正确或错误的判定,同时也因为这种判定将一种惩罚的权力交给了某些人——他们依据这些规则裁定这个人的行为。

我个人正是被这些困惑封在一只瓶子里,像一只无头苍蝇反复撞击着瓶壁却找不到出路。因而,我开始走进书本,试图在前贤那里找到答案。从《论语》、《孟子》、《礼记》中,我稍有收获,但仍不清楚,因为我不明白为什么“大人之德风,小人之德草”的论断,也不理解为什么“人性本善”的说教。读《老子》和《庄子》让我似乎有些介入到问题,但那些神秘的语词让我终不能彻悟,因为“无中生有”的判断显然没有给出“无”和“有”的清晰图画,“无待”的仙风作风也不能令我摆脱吃穿日用的牵累;我还习读过王阳明的著作,但“知行合一”说并不能说服我,因为有不同的知——恶恶臭与知孝弟是本质上相同的“知”吗?把本质上不同的东西拢到一起说是明智的吗?我的困惑在读过《金刚经》和《坛经》之后得到了部分的解决。现在我认为,佛学也许是东方人思想领域最好的成果,但由于其语言的概括性,要理解这样写就的著作对于普通人而言的确有困难。最终,我走向了西方哲学。我读过柏拉图、亚里士多德、休谟、黑格尔等的著作,但都没有得到我要的答案。应当说,从康德的著作中,我的确理解了一些东

西，它的先验认识论为我们回归自我开辟了道路。然而康氏理性的悖论不能说不是一个问题，并且理性的本质又是什么呢？把人的行为交给一个存在悖论的理性是否是安全的呢？这就要求我继续寻找。在现代哲学中，我终于找到了海德格尔和维特根斯坦。我得承认，由于对现象学和解释学并无认识，因此我不能说读懂了海氏。我的全部困惑的解决完全得益于维氏。他的日常语言式的论述仿佛一个亲切的长者向我娓娓道来，这里没有什么难解的专门概念，任何一个学过语文的人，只要愿意研读，就能进入他的世界。

事实上，我的这本著作完全就是一本阅读维氏的心得笔记。这样一种研读的过程是：努力把他走过的路再走一遍，看看在思想的丛林里，他到底看到了什么，并且他是如何通过这种“看”解决掉那些曾困扰着他的问题，当然同时也是我的问题。我不可能以一种求知的态度去阅读他，因为我们上面说过，有不同的“知”，那种浅层的“知”不可能替代理解。理解就是知道如何“知”。你告诉了我北京怎样怎样，我也就从而“知道”了北京的情况；但这种“知”只是一种语言之知，语言之知只提供出一幅关于北京的地图，而北京的真实情况我依然一无所知，要自己去认识北京，你就得亲自去一趟北京。我对维氏的研读就是一种类似“去一趟北京”式的研读。我的意思是说，不能仅要求知道维氏说了什么，还要弄懂他这样说是基于什么样的人生体验，即在思想的丛林里，他都看到了什么。同时，如果你确实是沿着他的道路在走，那么至少你也能看到相同或类似的东西，就是说，你事实上是在使用着他的方法解决你的问题，因为人生的问题是一样的：我不知道我的出路。我有一个感觉，阅读维氏不是在进行一种知识的考察，而是在进行一幅幅风景的浏览。当然，在这种浏览中，也许在相同的地点我却看到了某些不同的东西，得出不同的结论。或许也存在着这样的情况，即虽然是在同一条路上，我却到不了他去的地方，比如他翻上的一道坎或越过的一条沟，我却因为力弱的原因不能到达。但我的目标却是尽力沿着他的路前进，因为我认定了这是一条正确的道路，因为从我行进的过程来看，我的困惑解除了。而

这也就是最终的目的。

一旦困惑解除，我突然发现，原来并不存在哲学的问题，因为这些问题只是文化和传统强加给我们的，是些幻觉中的东西。它们并不在真理中占一席之地。现在我接受这样一种认识，有天生不哲学的人，他们生而率性，生而不困惑，生而走在一条完全属于自己的道路上。这样的人，我要说，是不需要哲学的，因为他们并不存在哲学的困惑。对这些生而不哲学的人，我的意见是，你不必读维氏或我后面写下的这本书。哲学的存在是因为依然有成千上万的想哲学的人，他们困在一只自己找不到出口的瓶子里，需要一种解除哲学的哲学。

坦率地讲，一个人为着解决自身的困惑是没有必要写一本书出来的，尤其不必要出版它。因为我们已经明白，哲学解决的问题并不是一个比如“怎样建一座桥的问题”。说明怎样建一座桥是说明一种方法，这种方法大家都使用，而且效果良好，那么，学习这种方法的人只要相信它并照着做就可以了；这里并不存在态度的问题，因为人是在确定了自己要建一座桥之后才去学习建桥的，在学建桥之前态度的问题已经解决了。而哲学的问题却表现为：我如何才能令自己幸福？如果你学会如何建桥并付诸实施，你就最终得到一座桥（一个有形的东西），但我如何才能告诉你一种方法，从而在你学会了它、并付诸实施之后就必然地表现出幸福呢？幸福是看不见的。幸福或者不幸只是人生的态度问题，它并不是一个实在的问题，因而哲学之所为只在于扭转一种人生的态度，因而在这种意义上，哲学的确是一种形而上学。不存在一种确定的方法能够让我们“制造”出一个幸福的“结果”，虽然这并不意味着哲学没有一个成果，只是这种成果不是如制造出一张桌子、一把椅子、一座桥那样的实在的成果。“哲学的成果是使我们发现了这个或那个明显的胡说，发现了理智把头撞到语

言界限上所撞出的肿块。”^①正是这些肿块让我们烦恼和不幸。但烦恼和不幸并不是如桌子椅子那样的实在物，它们充其量只是一些仅存于语言中的空符号，是一些错误地赋予它们意义的态度。因此，哲学如果确实要解除这些错误的话，就应如治病般向他们指出这些症状，并告诉他产生这些症状的原因：你没有正确地为你的语言赋予意义。真的有不幸福吗？如果你认为有，那就有。但你是怎样认为的呢？也像你认识一张桌子那样认识了不幸吗？真正的哲学就是把一切都摆在那里，从而最终让你承认，你所说的不幸并不存在，从而你所说的幸福也因为不幸的消解而自动放弃了它的位置。一种理想的生活态度也许就是平静，因为只有在平静中人才不会起伏。如果仍有人不能平静地生活，为烦恼和不幸所困扰，那么，我把自己解除困惑的过程和方法介绍出来，或许能激发读到它的人们思考自身的生活并为治愈自身思想的疾病找到一条有效的途径。而这，也正是我出版这本书的目的所在。

需要说明的是，我绝不是在写一本学术著作，因而那些试图从学术的角度评价这本书的人也许感到失望：这本书显然不合学术规范。但这并非是企图为本书中明显的错误引用或错误观点寻找借口，假如任何一个谨慎的读者或专家发现了这类错误，那么笔者当然会怀着感激的心情接受批评。

附带说明，本书引用原版英文著作时，其汉译皆由笔者自己完成，如有任何错译、误译，责任由我个人承担。

徐景亮
2010年3月

^① [奥]维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，商务印书馆1996年版，第73页。下引此书，版本均同。

目 录

第一部分	思想与世界	(1)
第二部分	语言与观念	(43)
第三部分	命题与意义	(99)
第四部分	经验与科学	(163)
第五部分	艺术与人生	(226)

第一部分 思想与世界

1. 维特根斯坦说：“没有人会诚实地说 he 自己是废物。”^①然而，当一个人顽固地拒绝承认这一点时，他就开始为自己“是有用的”而去寻找支撑。我们在哪一点上是有用的呢，——如果我们清醒地认识到，所有的“用”只是一种顽固地虚妄？那种坚持“文明进步”的理念好像是看到了世界有一个目的似的，——更聪明的愚蠢是用一种华丽的服装为自己作一番打扮。这种“有用”的观念告诉人们，你们很无聊，你们很愚蠢，你们很落后，你们很野蛮，让我来解救你们吧！让我告诉你们艺术，告诉你们道德，告诉你们知识与科学。知道这些，你们就不再有痛苦、悲伤和眼泪。之后，这个“有用”的人就与他的听众一起落入陷阱。

而一旦我们认识到自己的无用，我们就真的走向思想——怀疑

^① Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Edited by G. H. von Wright, Revised Second Edition with English Translation, Blackwell Publishers Ltd., 1998, p. 37. 下引此书，版本均同。

是思想的动力。从这里，我们几乎必然地走向信仰，因为说上天制造了一些废物是毫无意义的——我们无权替代上天说话。因而，探寻自身生存的使命即成为我们全部生存的意义。显然，我们没有权利说“我们是有用的”，但我们可以凭着上天的名义说，我们是“被有用的”。以此，我们的意义就确定下来，而对于这全部意义的思考才有权利被称为“思想”。

2

· 就汉字“思想”这个词而言，思想似乎总是与心有关。许慎《说文解字》“思”字条把思释作“容”，并称“思与容双声也”，意思是说，“思”和“容”是一个意思，只是写法不同。这样，我们就不得不去看看容是什么意思。“容者，深通川也。引容畋汇巨川也。引申之，凡深通，皆曰容。”这似乎就应了维特根斯坦的看法：“任何解释总会到头的时候。”^① 我们的定义总会到达不能定义的地方。你理解了巨川么？那你也就理解了思：很深，且通畅无阻。再来看看“想”。“想，颡思也。颡思者，颡望之思也。”看起来，想和思的确有些不同，由于是“颡望之思”，因而，想就有些涉及未来的意思。这样，中文中“思想”的意思基本上就涵盖了“广大、深邃、对未来有所预测”。但显然，我们并不能具体说清这些词所表达的清晰意思，因为“广大”是多大？“深邃”有多深？“未来”又是个什么东西？

人能思想难道不是一个真正的奇迹么？但这奇迹的产生看上去仍然是一个秘密。任何对这一秘密的揭示都不可能不或多或少带有臆测的成分。是什么使得人类突然地就将整个自然（包括其自身）放在认识的对立面——即把自然当作了对象了呢？对这样的问题诉诸沉默要比毫无意义地回答它好得多。

^① [奥] 维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海人民出版社 2001 年版，第 4 页。我觉得陈译此句更加亲切，就用了他的译本。

某个时刻，一块扁而有刃的石片突然成了他们的石刀或石斧；一根原来只能刺伤他自己的树枝，突然成了他们用来射杀猎物的武器；那可以毁灭一切的天火由于一个不可思议的灵感，竟然成了他们灶下的炉火。从此，人类进入一个能够将自然放在对面，并可以对其改造和利用的崭新时代。这个时刻是值得纪念的。因为正是从此刻，人类学会了思想，即他可以通过把对象符号化来重新看待或对待那个对象。我们把整个自然放在对象的位置的过程，恰恰就是一个完美的符号化过程。符号化的过程就像是：石片=S，而S可以等于任何我们认为可用的东西——石斧、奠基石、铺路石等等。对象的符号化让人的手用不同的方法对待事物，最终，当他用一个符号表示与他相关的一切时，他拥有了世界。

3. 我感到，工具意识是人类全部思想的属性。因为工具意识使得思想者成为思想的主体——即他意识到自己在思想，从而使思想超越自身，能够在一个更高的层次上“思想思想”。动植物也许能够思想，却不能“思想思想”。

人类思想的本质是它可以对我们的感觉进行处理（相对于简单的直接反应），即进行反思。这种处理因人的价值观的不同而不同。一些人在被打后，由于恐惧而屈服；另一些被打后，却可以凭着由反思而得的判断坚持自己的行为，因为他的被打可以解除另一个他所爱的人的被打，或者，他的被打正表明了某种更深处真理的坚硬。人可以通过思想而最终回归信仰，信仰者不再为利害所左右。

4. 工具意识无疑是一种创造意识，它把感觉到的东西置于思想之中，并对它进行使用意义上的转换。这种转换可以视作人类全部文明的开端和结果。工具意识几乎必然就是艺术思想的根源。

前面已经提到，我们不能说明工具意识形成的原因，这跟动植

物对感觉的直接反应一样，也是某种神秘意志的结果。应该说，我们的整个世界都是一个奇迹。这当然是维特根斯坦的结论，但我有同样的感觉。当我们试图用所谓的科学来解释世界时，我们事实上是想摆脱那种神秘意志的控制。不过，很明显，我们“无法走出自己的皮肤”。

5 . 工具意识让我们成为人，让我们拥有世界。拥有世界和简单地生活于世界似乎有本质的区别。动植物不拥有世界，它们生活于世界。拥有世界的感觉就是说，一个人有了“我”的意识。

当我们有了世界感的时候，我们的思想就自然地分成了两种。一种是我们关于世界的“样子”的思想——这产生于我们的感觉以及我们对于这一感觉的规范化倾向——人类的科学由此产生。一种是世界应该是什么样子的思想——这产生于人类的艺术想象力。我们对世界的样子感到不满，我们想象出一个世界的别种样子，并照我们的想象去实践。在前一种情形下，我们为自己的思想找到一个标准，即我们通常所说的客观实在。在后一种情形下，没有哪个人有权说他找到了一个标准。如果他非要说那是一个标准，那么它只能是他自己的标准。

6 . 世界在给予我们的那一刻，是抽象的。但这种抽象只是瞬时的，它的作用只是让我们拥有世界感（顿悟）。由此，我们也抽象出一个“自我”——一个事实上并不存在的自我，因为它只是人与世界对立起来时所产生的一个幻觉而已。这个认识也表明，本来并不存在抽象。因为对世界抽象的过程好像是：假如什么都没有，“（ ）” 又是个什么样子呢？此处，这个里面什么都没有的括号恰恰就是“世界”——只能是个词，又因为这个空括号刚好来

自这个思想者，它恰恰也就是“我”，——“我是我的世界”^①。

认识的“我”不在世界中，或按照维特根斯坦，“没有思考着或想象着的主体这种东西”^②。当一个人（如笛卡尔）说“我思”时，事实上存在的只是思，而“我”又哪里找得到呢？但是反过来，因为前面提到的缘由，世界却是我的世界，因而，“我”也就构成了“我的世界的界限”。^③这就暗示，每一个人的世界的规模（不是指世界中的具体事物）都是不同的，决定这一点的，是一个人能在多大程度上定义他的“自我”或“世界”。一个将整个人类与自然纳入其视野的人事实上就是一个纯粹的人，一个纯粹的人事实上也是一个彻底地无我的人——他化入他的整个世界。我以为，只有一个纯粹人的思才配得上叫做“思”，这种思不再带有心理倾向。维特根斯坦说：“如果我连一个人都不是，我又怎么能成为一个逻辑学家呢？”^④

但是，一个纯粹的人的思将是什么样子的呢？

7. 人类理解世界的历史，差不多就是从对表象的信赖到实在的寻找的过程。泰勒斯说世界是水，阿那克西美尼说是空气，赫拉克利特说是火，基留波与德谟克里特甚至还走到了原子论，毕达格拉斯把世界看作数，塞诺芬尼认作“太一”，巴门尼德斯则走向“存在”。佛家体认世界是“四大”（地、水、火、风），中国人则说是“五行”（金、木、水、火、土）——竟与恩培多克勒的认识接近（土、水、火、空气）。无疑，他们都对万千世界有所抽象，但

① [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，商务印书馆 1996 年版，第 85 页。下引此书，版本均同。

② [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 85 页。

③ [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 86 页。

④ [美] 诺尔曼·马尔康：《回忆维特根斯坦》，李步楼、贺绍甲译，商务印书馆 1984 年版，第 93 页。下引此书，版本均同。

我并不认为他们找到了世界的本质。不过，他们当然不是无所获益的，注重现象一路的，开启出科学的道路，注重理性一路的，最终走向逻辑。

维特根斯坦所发现的世界乃是“一切发生的事情”^①，而且，“世界是独立于我的意志的”^②。因此，“太阳在明天出来是一个假设：这意味着我们不知道它是否会出来”^③。这似乎是教导我们，世界是其所是，一切关于外部世界的言说充其量只能说它已经发生的事情，而与“明天的”世界无关。世界的“逻辑”或说“自然律”——如果有的话，也不在人的认识之内。“要是有因果律，也就可以说‘有自然律’。不过，这当然不可说，而是自己显露出来。”^④ 这就是说，我们只能在世界之中看世界，而没有权利超出世界看世界。“相信因果联系是迷信。”^⑤

到维特根斯坦，我认为，我们已经比较清晰地（对人而言）找出世界之相对于人的存在样式（镜子——如果它可以思维的话，只能通过照出他物来思维自己，但这种思维的表达只能通过对他物的描述来完成——显然，它不能说出它自己）。这一样式即是，世界是其所是，人无权对世界下指令。

8. 思想总要有有所依托才能进行，虚无中不存在思想。当巴门尼德斯说“存在者存在”时，他是否也是在警告人们，不要做无意义的思想。思想的图画到底是些什么东西，它难道仅仅是些语词的排列么？但如果人们确实想把思想安置在某个坚实的地基上，那这地基到底是什么呢？就是说，这个思想的支点选择何处？把思想

① [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 25 页。

② [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 101 页。

③ [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 100 页。

④ [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 99 页。

⑤ [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 65 页。

总放在现象表面，无论怎样，我们都不会找到世界的本质，因为它们不是世界的整体。科学总是关于某个种类的现象的学说，但对于整体的世界，我们是否也找到了这样一门学科呢？大概还没有，即使相对论也还不能解释一个人的生死。科学将人浮在表面上。

另一条路就是抽象，这一点哲学家们已经做到极致，即将世界中的一切抽象为存在。但存在仅仅是物的存在么？是什么使得物的存在成为可能？难怪海德格尔还要追问：“究竟为什么在者在，而无反倒不在？”^① 如果不把感觉本身（生命）包括在内，那么，把事物称为存在者或它的抽象——存在，对我们理解世界又有何关系呢？——我们将永远游离于真实的世界之外。如果我们认可死人不思想，那我们就得承认：存在就是我们的生命本身。对物的抽象——不管是对具体物的抽象（理论科学），还是对一般存在物的抽象（形而上学），都不可能是一种完整的思想，虽说它们确实具备了思的形式。假如我们的生命在行动，那么，激发这个行动的东西才是思。思是具体的、行动的、紧贴着世界的。把思看作外在于生命的东西，是令我们陷入二元论的根源所在。

9. 我有一种感觉，即，任何性质的抽象都是对事物的本质的一种破坏。任何事物是其所是。当我们说一张桌子是存在者，而存在者是存在的时候，我们已经离桌子很远了。在存在中，我们不再看得到世界的多样化。向上的抽象不好，向下的抽象同样有问题。我们常说，桌子是由桌面和支撑组合而成，但无论桌面和支撑都不是桌子。水是由水分子组成，水分子是由两个氢原子和一个氧原子结合而成，但水分子跟我们常见的水是完全相同的么？我们也许会提取出一个水分子，还会说它是水的最小单位，但它显然不具备湖水、河水等常见的水的外在性质；至于抽象到氢氧原子的时

① [德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟译，商务印书馆 2005 年版，第 3 页。

候，我们甚至连水的内在性质也找不到了。维氏在他的《文化与价值》中警告说：“在学校里，我们的孩子已经学会：水包括氢气和氧气，或者糖包括碳、氢和氧。任何不理解这一点的人都是愚蠢的。这一最重要的问题被隐瞒了。”^①

我感到，从人的角度言，所见即世界——它是其所是。向上的抽象，我们把世界简单化；而向下的抽象，我们则并不是发现一个新世界，而是把世界复杂化，或者说，是发现世界的无限多样化。但无论怎样，我们并未改变世界，在其多样化的意义上，我们也不过只是把沉在世界深处的东西翻上来，重新摆布一番，但它显然没有添加或减少世界的内容。正如《旧约·传道书》1：9中所说：“已有的事，后必再有。已行的事，后必再行。日光之下并无新事。”

10 . 但是，不抽象就没有世界感、没有工具意识，从而人也就丧失掉一切属于人的独特本性。在一定意义上讲，人的无限制的欲望正是发端于这种抽象，因为正是这种人的特有的抽象能力为欲望打开潘多拉的盒子。这样，上天在赋予人以抽象能力的同时，也把一个难解的矛盾交给了人类：你怎样将一种闭区间式的无限抽象限定在适合于你的可能性的范围之内呢？

进入抽象的领域，就是进入矛盾的领域。但我不相信存在这样一种可能，即，因为某个重要哲学家的劝诫，人类可以停止继续抽象，就像清洁工不能阻止人们继续制造垃圾一样，任何思想家的担心也都不会阻止人类“前进”的脚步。也就是说，即使我们已经隐约感到，科学中不存在本质，但那种要求“新知识”、“新生活”的欲望仍将激励人类继续从事科学，从事关于人生的未来的规划。

但是，那种抽象的疯狂让人远离了事实，让人不再生活在其自

^① Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 81.