

后现代交锋丛书

Wittgenstein
and
Psychoanalysis

把精神说清楚是一个巨大的诱惑。

——维特根斯坦

[英] 约翰·希顿 / 著

维特根斯坦与心理分析
Wittgenstein and Psychoanalysis



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



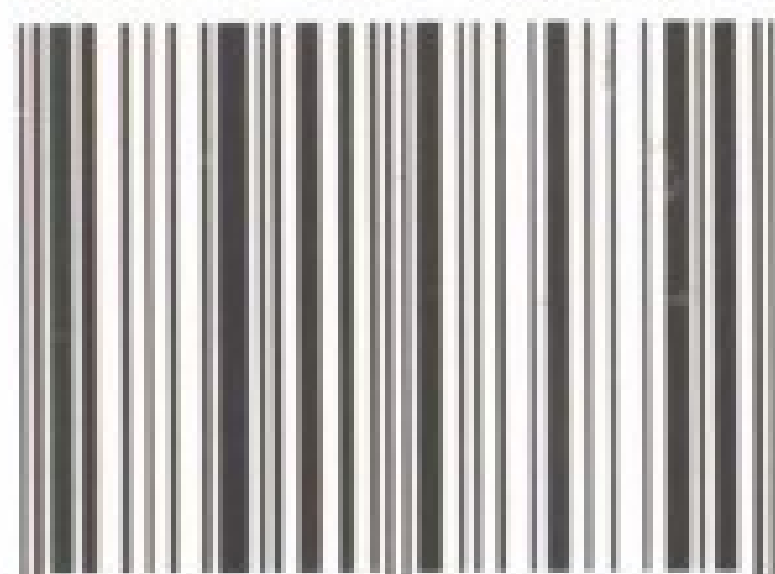
弗洛伊德和维特根斯坦是同时代人。弗洛伊德创建了心理分析，维特根斯坦则可能是20世纪最伟大的哲学家。

这两位思想家基本上所关切的均是人类根深蒂固的自欺倾向。弗洛伊德从精神病学的角度探索这一问题，以求治疗神经症、精神病和倒错等疾患。

弗洛伊德设想读者能够识破他描绘的神经官能症患者的自欺现象。另一方面，维特根斯坦则对他自己和读者均采取了反讽的态度，认为我们肯定都会受到欺骗，即使被正统的心理分析家分析也是如此。他使我们觉得，语言、理解和知识只不过是深渊上的一张薄网。

《维特根斯坦与心理分析》将这两位拥有巨大影响力的维也纳大思想家置于后现代的竞技场上。该书所讨论的问题是：对今天的我们而言，这两种哲学中哪一个是较好的“治疗术”？抑或只是这两者间的一种“竞争”？

ISBN 7-301-08485-4



9 787301 084854 >

ISBN 7-301-08485-4/G · 1376

定价：12.80元

后现代交锋丛书

postmodern encounters



维特根斯坦与心理分析

*W*ittgenstein ~~and~~ Psychoanalysis

[英] 约翰·希顿 / 著

徐向东 / 译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

著作权合同登记图字:01-2004-2922 号

图书在版编目(CIP)数据

维特根斯坦与心理分析/(英)约翰·希顿著;徐向东译.
—北京:北京大学出版社,2005.3

(后现代交锋丛书)

ISBN 7-301-08485-4

I. 维… II. ①希… ②徐… III. ①维特根斯坦, L.
(1889~1951) — 精神分析 IV. B561.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 135809 号

Wittgenstein and Psychoanalysis

Text copyright © 2000 John M. Heaton

The author has asserted his moral rights.

No part of this book may be reproduced in any form, or by any means, without prior permission in writing from the publisher.

书 名: 维特根斯坦与心理分析

著作责任者: [英]约翰·希顿 著 徐向东 译

责任编辑: 刘 军

标准书号: ISBN 7-301-08485-4/G·1376

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电子信箱: zyl@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62767346

排 版 者: 兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者: 北京大学印刷厂

经 销 者: 新华书店

787 毫米×1092 毫米 32 开本 5.125 印张 70 千字

2005 年 3 月第 1 版 2005 年 6 月第 2 次印刷

定 价: 12.80 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。
版权所有,翻版必究

后
现
代
交
锋



王岳川序

王岳川

(北京大学中文系教授)



后现代主义文化思潮在西方出现了半个世纪，进入中国已经 20 年了。如今，这一思潮的发展已经从哲学美学和文化领域进入经济法律、日常生活领域，甚至进入了国际政治和科学领域，从而使上世纪诸多争论不休的问题，变得更为复杂。面对这些深层次和表层次问题，需要从根源上弄清问题的实质，厘定不同思想家的后现代精神走向，从而给人一种较为清晰的后现代谱系学脉络。

后现代主义的源起与文化意向

一般而言，学界在后现代、后现代主义、后现代性几个关键范畴上存在着理解的偏差，并引发一些无谓的争论。其实“后现代”(postmodern)是一个历史概念，指“二战”以后出现的后工业社会或信息时代；而与此相关，“后现代主义”(postmodernism)是这一社会状态中出现的一种文化哲学思潮；“后现代性”(postmodernity)则是一个社会理论概念，指后现代社会结构的功能性转型和知识话语转型问题。后现代是后现代主义产生的时代土壤，后现代主义是后现代社会的文化哲学表征，后现代性是后现代转向的话语系谱和结构模式。后现代思潮在世界文化意识



领域掀起了一阵话语转型风，在人们的思维方式和价值信仰上，造成了传统与现代话语(discourse)的断裂。而文化美学转型则波及整个艺术和批评领域，引发了前所未有的知识话语紧张。

“后现代主义”这些年在学界热了起来，不管是强烈的批判者，还是积极的支持者，对“是不是有后现代”，“什么是后现代”这类常识问题已经不再感兴趣，而是面对后现代社会，认真思考一些更为深层的问题。如今，后现代与现代性问题、后现代文化和传媒问题、后现代与后殖民主义问题的论争，形成了后现代文化与其他学科类型的复杂关系。人们达成了普遍共识：后现代主义思潮是后现代社会或后工业社会、信息社会、晚期资本主义的产物。它孕育于现代主义母胎(20世纪30年代)中，并在“二战”以后与现代性绝裂，而成为一个对西方现代性加以质疑的文化思潮。

后现代主义与现代主义在若干问题上既针锋相对，又具有共同的话语论争平台，因而又被人看成是共属“现代性”问题这一框架中。大致上说，有三种现代性话语：“高度现代性”(表征为马尔库塞、哈贝马斯等对卢梭、马克思所强调的解放、救赎与乌托邦精神的继承)，“低度现代性”(表征为福柯、德里达、罗兰·巴特对尼采、波德莱尔、西美尔、本雅明的颠覆性思维方式的继承，强调揭露现代性的负面效应)，“中度现代性”(表征为布迪厄和吉登斯等以

一种反思性态度和实践性策略对现实加以冷静剔解和分析)。后现代主义正式出现于20世纪50年代末到60年代前期,其声势夺人并震慑思想界是在70年代和80年代。这一阶段,欧美学术界引起一场世界性的文化哲学家之间的“后现代文化哲学论战”。到了90年代,后现代主义以一种多元边缘的后现代性特征渗入当代文化肌体,成为言人人殊的当代文化症候。进入21世纪,后现代主义“原创性”思想家大多谢世,一些“阐释性”后学家成为普世化播撒的主要力量。

宽泛地说,后现代主义是一种汇集了多种文化、哲学、艺术、社会学、传媒学思潮的庞杂问题丛。就文化哲学而言,解构主义、西方马克思主义、女权主义、后殖民主义、文化研究构成了当代后现代主义论争的文化景观。但是,这些流派的观点是互相渗杂甚至是互相对立的。如果说,解构主义、女权主义是广义的后现代思潮的积极推进力量的话,那么,西方马克思主义就是后现代中一股激进的批判力量。而且,对后现代主义的不同观点,构成思想家不同的身份认同:积极推进后现代主义的人,往往以做一个后现代哲人为荣,可以称之为后现代主义者,如德里达、利奥塔尔、斯潘诺斯、伊哈布·哈桑、格里芬等;严肃批判、抵制后现代主义的思想家,则以后现代批判者的身份出现在思想论坛,如哈贝马斯、杰姆逊、伊格尔顿等;以学者的身份对后现代主义进行客观研究,无意于做一个后现代



主义者,对后现代主义保持清醒的认识的学者,如理查德·罗蒂、佛克马、赛义德等。正是这种“推进”、“批判”、“研究”的合力,构成了起伏跌宕的后现代文化思潮。

后现代主义张扬一种“文化批评”精神,力图打破传统形而上学的中心性、整体性观念,而倡导综合性、无主导性的文化哲学。后现代性的显著标志是:反乌托邦、反历史决定论、反体系性、反本质主义、反意义确定性,倡导多元主义、世俗化、历史偶然性、非体系性、语言游戏、意义不确定性。具体阐释这些思想和语境,是专门研究家的事情。但可以化约化理解:后现代主义是一种禀有“后工业社会哲学精神”的新哲学,它意味着不再追求永恒不变的终极真理,也不贬斥历史的、变化的、偶然的因素,不再把文化美学看作反映现实的镜子。相反,后现代重视解释学精神,通过对整体性的瓦解走向差异性。文化哲学家不再是那种声称能解决或解释文化领域何以并如何对实在具有一种特殊联系的形而上学者,而是一些能理解各种事物相关方式的专家。

后现代主义者表现出一种叛逆性和价值选择性。这种选择性指涉出一种存在状态的多元性和文化审美的宽泛性。因此,后现代主义超出了语言艺术的界限,并对各类艺术的界限和艺术与现实的界限加以超越。这样一来,高雅文化与通俗文化的界限模糊了,艺术与非艺术的对立、小说与非小说的对立、文学与哲学的对立、文学与其他艺术的对立统统消解了。后

现代文化美学走向价值空场的“反文化”、“反艺术”、“反美学”倾向,使其自身抵达平面游戏的边缘。

后现代主义文化症候是在与现实主义、现代主义相比较的“差异性”中呈现出来的。就精神模式而言,现实主义注重“理想模式”(典型),现代主义注重“深度模式”(象征),而后现代主义则追求“平面模式”(空无);就价值观而言,现实主义讲求代永恒价值立言的英雄主义,现代主义讲求代自己立言的反英雄(荒诞),而后现代主义则讲求代“本我”立言的非英雄(凡夫俗子);就人与世界的关系而言,现实主义强调历史发展的必然性和人的社会性,现代主义强调世界的必然性与人的偶然性相遇中的个体存在状况,后现代主义则强调存在的偶然性(生命与艺术是偶然的)和生命的本然性;就艺术表现而言,现实主义以全人观物,叙事人无所不知,无所不晓,并具有一种求雅的审美趣味,现代主义以个人观物,具有一种雅俗相冲突的审美取向,而后现代则强调纯客观的以“物”观物,讲求无个性、无感情的“极端客观性”,并表征出一种直露坦白的求俗趣味;就艺术与社会的关系而言,现实主义认为艺术是超功利的审美欣赏,具有一种提升读者的功能(教化大众),现代主义认为艺术是对社会异化压抑的一种反抗,艺术表现为反抗性反弹的痛苦与丑,而后现代主义则认为艺术是一种商品,是日常生活中解魅化、大众化的消费品。



事实上，从现实主义到现代主义再到后现代主义，精神模式、价值观念、人与世界的关系、艺术趣味、艺术与社会的关系等，都发生了一系列的精神降解。这主要是由于在现代化的设计蓝图中，人类理性出现了危机，而后现代主义则以游戏的方式去解构危机中的理性，而最终出现了精神价值体系中的“危机共振”——社会、科学、哲学、美学、艺术、信仰的危机综合爆发症候。对此，不妨通过德里达“解构”策略的后现代意向、拉康的无意识话语理论、哈贝马斯的重振现代性设想、利奥塔尔的后现代叙事话语、鲍德里亚的后现代大众传媒理论等，去看看后现代思想家的意识问题，以及面对当代问题的人思角度和解决问题的深度。

后现代话语与后殖民文化身份

后现代主义的发展最终在政治维度上成为后殖民主义理论的来源之一。我们可以通过“后学”研究发现后现代、后殖民主义对西方现代性霸权的批判，使“边缘话语”得以获得某种发声的可能性，使西方中心主义的合法性受到质疑，使第三世界同第一世界对话和互动成为可能。

后现代理论为全球化的出场奠定了基础。全球化并不是全球“同质化”，也不是全球“一体化”，而是要让人类将尊重差异作为精神生态的信条，作为“人

类性”的底色，让东西方学会正确理解对方，让东西方变成人类的集合体。或许可以说，传统是一元的，有时甚至有封建专制独断性；现代则成为二元对立的文化——传统与现代、东方与西方、先进与落后、经验与超验等，将一切看成二元对立的，从而维护西方中心主义的话语权；后现代主义提出多元，使任何东西都只能多元性地加以理解，人们变得更宽容，心态更平和。开放社会扩大了人的内在空间，缩小了外在空间。人的精神自由和尊重这种自由成为人的本质规定性——无论是东方人还是西方人，都毫无例外。后现代后殖民主义倡导的多元文化主义不再是纯粹的理论探讨，而是对文化差异尊重的当代实践，已然进入文化、族群、阶级、性别、教育、文艺、政治的诉求中，从而获得不同文化体系之间趋向平等式的认同和共识——在文化战略方面日益消除西方中心主义。

多元文化的发展伴随着人类历史而发展。几千年来，人类多种文化并存互动：中国文化传统、希腊文化传统、希伯来文化传统、阿拉伯伊斯兰文化传统、非洲文化传统等多种文化不断消长，此起彼伏地影响着人类社会的进程。今天在美国，黑人文化、印第安文化、西裔(Hispanic)文化、亚裔(Asian)文化等少数话语，形成不同于主流白人文化特色的新文化声音，种族间的冲突层出不穷，黑人民权运动、新左派运动、同性恋运动、女权运动、反文化运动等此起彼



伏,社会正在发生大分裂。世界在全球化中出现了多元文化的吁求,表明世界在后现代的洗礼下正在走向新的多样化。

可以说,当今世界在全球化的浪潮中,整个地球已演化成为一个地球村,经济一体化和热核战争的威胁使整个人类荣辱与共。霍金说人类也许活不过这千年,因为地球环境在恶化,在百年左右海平面将升高而使众多的岛国和沿海城市淹没。因此,人类的未来应该是东西方所共同来思考的未来。现代人在无穷扩张自我,当扩张到极限时就丧失了“自我”。自我的消失使得人们成为“非我”,这在本质上是对生态文化和文化生态美学的违背。因而,在德里达解构西方中心主义和赛义德提出“东方主义”之后,中国学者所提出的“发现东方”与“文化输出”从根本上说,意味着“人是目的”,表明“东方”思想在东西方对话中有其不可忽视的特性。

后现代主义文化研究决非要重新树立后现代大师,相反,应该在发自西方内部的对西方中心主义批判之后的“后思想”平台上,展开以中国为代表的东方文化价值重建的工作。即坚持以我为主,东西互动,和而不同,重建中国形象,保持文化生态。让世界认识到中国文化不是西方人眼中的那种扩张性文化,而是有深刻历史感和人类文明互动的大文化。近些年来,西方学界提出“生态美学”或“生态文化”的新理论,其实吸收了东方尤其是中国文化

中诸多思想精髓,如绿色和谐思想、辩证思想、综合模糊思想、重视本源性和差异性的思想、强调“仁者爱人”等思想。这些思想是走出现代中心主义之后的中国思想对西方的一种滋养或者互动。因而,在后现代时期,人类不再可能再造现代性神话,不再可能维护西方中心话语,而只能走出东方主义与西方主义的二元对立状态,立足于全球化语境中的东西方语境,重释中国问题并阐释文化输出的思想,从而走向东西方文化整合的新景观——“人类之体,世界之用”。

需要说明的是,北京大学出版社推出这套全新的《后现代交锋丛书》,文字浅显,领域广泛,知识新颖,话题众多,几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述(福柯、德里达、库恩、霍金、拉康、鲍德里亚、麦克卢汉、利奥塔尔等),触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。尽管书中有的问题并非是完全意义上的后现代“主义”问题,有的问题理解还存在某些文化盲点,但无论如何,这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题,仍然丰富和拓展了后现代多元文化论域,具体化了后现代多维理论层面,使人能开拓文化视野,深化问题意识,获得阅读广度,进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

是为序。

2004年冬日于北京大学

后
现
代
交
锋



汉 译 前 言

王 浩 河

(中国后现代发展研究院常务副院长)



作为当代西方最重要的一股文化思潮,后现代主义的影响已经遍及西方社会的方方面面。它的声势之浩大,波澜之壮阔,立意之尖新,分析之犀利,触角之多元,内涵之丰富,理论之复杂是当代任何一个思潮所无法比肩的。也正因此之故,任何一个研究后现代的学者无不跃跃欲试,试图把它说清楚。即使不能擒获全豹,至少也要获得一个关于后现代的明晰概念。这些努力都是值得欣赏的。然而如同任何一个美丽的诱惑后面都有一个丑陋的陷阱在等待一样,把后现代主义说清楚的背后所隐藏的危险就是:将后现代主义简单化,进而妖魔化。看一看下面这些对后现代主义的评价,就知我所言非虚。

妖魔化后现代

有学者在国家级哲学刊物上撰文,说后现代主义“视人本主义为大敌”,反对“理性主义”、“理想主义”,以混淆黑白、颠倒是非为乐事。其结论是:“后现代主义的实质是学术商业主义。”也有人称今天社会发生的一切丑陋现象为“后现代乱象”。据说后现代世界是一个虚无的世界,没有意义,“凡生于意义者,已死于意义”。还有哲学界老硕学接着鲍德里亚讲:在后现代世界里,理论已经穷尽了自身,世界已经摧毁了自身,剩下的只有碎片,而“玩弄碎片,就是后现代”。



一些人据此对后现代大加讨伐，似乎后现代带给人们的除了“虚无主义”，就是“无政府主义”，除了“玩世不恭”，就是“绝望”。更有台湾地区作者将“后现代”与“癌症”连在一起，发明了“后现代癌症”一词。其对后现代之憎恨，之厌恶，由此可见一斑。

这种简单化的态度显然无助于对后现代作认真的学术研究，其背后浓郁的“大批判”色彩也令人忧虑。

简单化对于解说一般事物固然存在着某种便利。但对于阐释后现代主义这样一种异常复杂、深刻的思想运动，简单化则是研究者应该极力抵制的一种诱惑，因为它会将我们引入歧途。建国后发生在实用主义和存在主义身上的悲剧，足够惨痛，希望不要在后现代主义身上重演。

因此之故，写这篇前言的此刻，我有一种如履薄冰的感觉。虽说这十多年来自己一直从事后现代研究，来美读书后研究方向依然是后现代，所师从的又是美国当代著名建设性后现代主义的代表人物柯布(John B. Cobb, Jr.)和格里芬(David R. Griffin)，但对有些后现代思想家如勒维纳斯和德勒兹的原著所读不多。没读原著，心里便不免发虚。此外，由于浸淫后现代研究这些年，对这些后现代思想大家不免多少有一种感情上的偏爱，我很怕由于一己之好恶影响了读者的判断。因此我更愿意读者把这篇前言看作我一己学习心得之分享，看作一个邀请，邀请读者与我一起深化对后现代思潮的研究，邀请读者贡献出自己的视角。对于后现代思想家来说，一个人能够获得的观察事物的视角越多，他(她)的解释就越丰富、深刻。

后现代的故事还没完

尽管后现代主义特别是解构性的后现代主义存在着不少有待克服的理论困难,但我不同意“后现代已经终结”的说法,更不同意把后现代主义当作“死狗”来处理。这方面我比较倾向于这样一个说法:虽然后现代主义不可能解决我们所面临的所有问题,“但公平地说它值得一听,它内涵着许多值得深思的教训”。结论是:“后现代的故事还没有完。”^①

后现代的故事没有完不是因为讲故事的人赖着不愿退场,而是因为后现代思想家所提出的问题依然没有得到解决,因为现代性依然很强势,现代世界观或现代思维方式依然占统治地位。作为对现代性的全线抵抗,后现代自然就还有话要说。

如同后现代一样,现代性也是一个充满歧义的概念,可以从不同角度加以界定。按照格里芬的理解,现代社会中存在的“个人主义、人类中心主义、父权制、机械主义、经济主义、消费主义、民族主义和军国主义”,都是现代性的重要理论内容。而我更愿意把现代性界定为以二元对立思维为特征的现代思维方式。个体与群体,精神与肉体,人类与自然,男性与女性,科学与精神,理性与价值,理性与情感的分离与对立,都是现代性的表现。

后现代主义所要超越的,后现代思想家所要抵抗的,就是这种现代性。按照著名生态哲学家盖尔的

^① 参见《国际宗教哲学杂志》Vol.50(2001),p.26。



界定：“后现代主义应该被理解为一种传统，这种传统与现代性的占统治地位的思想传统相对立，试图追问现代性的各种假定，在此基础上发展一种人与世界，人与人之间的新型关系。”^①一般说来，解构性的后现代主义侧重前者，即侧重“追问现代性的各种假定”，而建设性后现代主义则侧重后者，即侧重“发展一种人与世界、人与人之间的新型关系”。可惜的是，或许由于地域所限，这套丛书的编者对建设性后现代主义鲜有论及，希望后来者在编辑一套新的《后现代交锋丛书》时能弥补这一缺憾。

现代性的典型态度是“霸道”

现代性的典型态度是什么呢？概言之就是“霸道”。求道，闻道，得道都是值得称许的事。唯独这“霸道”，让人难以接受。顾名思义，霸道者之所以霸道，是因为自以为自己是道，也就是真理的唯一拥有者。也就是说，由于霸占着道，所以霸道。

这种霸道的一个核心表现就是“唯我独尊”，表现在人与自然的关系上是剥削自然，表现在男女关系上是压迫妇女，表现在理性和感性关系上是蔑视感性，表现在科学与非科学的关系上是科学沙文主义，表现在人我关系上就是容不得不同意见，表现在国家关系上就是霸权主义。

从一种多元宽容的立场出发，后现代向形形色

^① Keller, Catherine and Anne Daniell ed. *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernism*. Albany: State University of New York Press, 2002, p.32.

色的现代性霸权进行了挑战。

以挑战科学的霸权为例。面对世人数百年来对科学的顶礼膜拜，后现代思想家和科学家向我们证实：“西方科学在许多至关重要的方面出了错。”^① 爱因斯坦说：“我们切莫忘记，单凭科学与技巧并不能给人类的生活带来幸福和尊严。”伽达默尔说：“中国人今天不能没有数学、物理学和化学这些发端于希腊的科学而存在于世界。但是这个根源的承载力在今天已枯萎了。科学今后将从其他根源寻找养料，特别是从远东寻找养料。”^②

对科学霸权的反思不仅发达国家的有识之士在做，发展中国家、第三世界国家也在做。印度出版的《科学、霸权和暴力：现代性的挽歌》一书就谴责后殖民国家对科学家和工程技术专家的过度推崇。作者质问道：“有谁能对邪恶的政治家、军事家和跨国公司滥用现代科学不痛心流泪，进而不去审视现代科学的哲学和主流文化呢？难道暴力的根源就不能在科学的本性里找找吗？现代科学是否有某种东西使其成为一项向权力和金钱开放的人类事业？”^③ 捷克总统哈维尔在题为《现代时期的终结》的演讲中也指出，现代科学由于“不能与现实最固有的本性和人类经验最固有的本性联系在一起”，而正在被后现代科学所超越。读者通过本丛中彼得·科尔斯的《霍金与上帝的心智》、《爱因斯坦和大科学的诞生》和蔡汀·沙达

① 斯普瑞特奈克. 真实之复兴. 北京: 中央编译出版社, 2001.24

② 洪汉鼎. 百岁西哲寄望东方. 中华读书报, 2001-07-25

③ 斯普瑞特奈克. 真实之复兴. 北京: 中央编译出版社, 2001.75



的《库恩与科学战》可以体认后现代对科学局限性的揭示与超越。正是库恩埋葬了许多科学流行的旧观念,为人们提供了许多新概念,如范式、不可通约性、科学共同体、常规科学、收敛式思维、发散式思维,等等(见本丛书蔡汀·沙达著《库恩与科学战》)。

不难看出,后现代思想家实际上帮助我们捅破了“科学万能”的气球。他们并非像一些批评家指责的那样,是“科学的谋杀者”。后现代主义既不反对科学,也不反对理性,它所反对的是对科学的迷信,是科学沙文主义。这种科学沙文主义把科学看作认识他人和世界的唯一可靠模式,同时否定一切不能实证的人类价值及精神活动。可以肯定的是,这种科学沙文主义倘若存在一天,中医就一天没有出头之日。

如同科技狂欢时代的守夜者,后现代思想家对科学万能的挑战,使我们避免在科学的颂歌中彻底迷失,对此我们应该心存感激。

从一种复杂性思维出发,后现代挑战了现代“非此即彼”的二元对立思维,挑战了现代简单化思维。这套丛书虽然只选取了若干后现代思想家的思想,但其对现代思维的挑战是一目了然的。哈拉维的“赛博格”概念不但隐喻着范畴的模糊化,而且也隐喻着各种过去在现代思维模式下鲜明对立两极的模糊(见本丛书乔治·迈尔逊著《哈拉维与基因改良食品》)。鲍德里亚的“超现实”概念则挑战了我们传统的“现实”概念,以及建立在物质/精神,主体/客体两分思维基础上的镜式反映论(见本丛书克里斯托夫·霍洛克斯著《鲍德里亚与千禧年》)。尼采的系谱学则有助于克服人类理性主义的“自鸣得意”(complacency),它并非要摧毁

理性,而是旨在提醒我们:笛卡尔以来的现代理性关于自己具有必然性和普遍性的假定可能是一个幻觉,因为它忽略了理性在过去的历史形态,在现在的不确定性以及在未来的脆弱性(见本丛书戴维·罗宾逊著《尼采与后现代主义》)。与此同时,弗洛伊德“使人们注意到表面的确定性和真实性之下的那些不可捉摸的流沙般的东西”(见本丛书菲尔·莫伦著《弗洛伊德与虚假记忆综合症》)。维特根斯坦则通过做梦和口误提醒我们,我们生活的许多方面都是很神秘的(见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》)。企图一劳永逸地把握某种真理是一种需要治疗的“独断症”。

后现代对他者持一种开放的心态

与党同伐异、态度霸道的现代思维方式的闭锁相比,后现代主义持一种对他者开放的心态。这里讲的“他者”不仅包括其他人、其他文化、其他民族,而且包括女性与自然。这也就是为什么女性主义运动和生态运动在后现代主义这里找到了理论支持。用柯布博士的话说就是,“后现代主义者使差异拥有了立足之地”。^①

事实上,几乎所有后现代思想家对他者和差异都持一种开放的态度。德里达对“分延”、“不在场”和“踪迹”的强调事实上是对他者的开放。用他自己的话说,“对逻各斯中心主义的批判首先是对他者(the other)

^① John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, Albany: State University of New York Press, 2002, p.50.



的追求”。^①德里达之所以如此推重他者,是因为在他看来,“对他者的尊重”是“唯一可能的伦理律令”。^②其实,德里达的后现代解构主义之所以要颠覆形形色色的现代霸权和现代占统治地位的二元对立思维,其目的是为差异,为他者,为弱小争取生存的空间。德里达个人的生活经历无疑深刻地影响着他的这种尊重他者的哲学立场。德里达曾经坦承,童年时代作为一名犹太儿童,在犹太人遭受迫害和种族暴力(包括犹太儿童被驱逐出学校)时所感受到的极端孤立感。^③虽然日后成为后现代大家的德里达强调他童年的经历与他的哲学没有因果关系,但是这段经历对他思想形成的深刻影响应该是毋庸置疑的。

“他者”在后现代另一个掌旗人罗蒂那里也被放到十分重要的位置。罗蒂促请人们提升对不熟悉之人群的关注,以避免将他们边缘化。对维特根斯坦的治疗方法来说差异也“具有至关重要的意义”(见本丛书约翰·希顿著《维特根斯坦与心理分析》)。

不难看出,推重开放构成后现代思维的一个重要特征。所谓“开放”,按照海德格尔的理解,意味着“不阻塞”,也就是“不设界”。^④它让存在物无碍地“相互依

① Derrida, “Back from Moscow, in the USSR”, in *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Peggy Kamuf, ed., New York: Columbia University Press, 1991.

② Derrida, *Writing and Difference* (1978), pp.95-96

③ Le nouvel observateur, “An Interview with Derrida” in *Derrida and Difference*, ed. David Wood and Robert Bernasconi, Evanston: Northwestern University Press, 1988, p.75.

④ Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, trans. A Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971, p.106



靠,相互团结”。这种后现代的开放态度是对现代闭锁心态的否弃。诺斯若波写于20世纪40年代后期的一段话清晰地表达了部分先觉的西方知识分子对这样一种态度的呼唤:“我们必须使自己的直觉、想象力甚至灵魂向与我们自己的视野、信仰和价值观不同的视野、信仰和价值观开放。我们必须使学术界将世界问题作为一个整体来思考,从与整体的关系的角度看待区域性问题的。”^①著名过程思想家苏哈克则将“开放”界定为“存在向新价值的取向”。^②

对于向他者开放的后现代转折,柯布有着明确的理论自觉:“今天,由于欧洲文化优越论不再统治我们,我们更做好准备向其他文化学习。”^③在柯布看来,“后现代思想的一个主要原则是包容,是让不同的社群和团体发出声音”。^④事实上,“设身处地”和“换位思考”一直是所有后现代思想家所推崇的原则。在这个意义上,后现代主义与多元主义走到了一起。用柯布的话说,“成为后现代的,也就是成为多元论的”。

后现代与虚无主义无缘

后现代思想家在挑战现代性的霸权中或许有激

① F.S.C. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York: Collier Books, 1966, p.10

② Suchocki, Marjorie. “Openness and Mutuality in Feminism and Process Thought and Feminist Action” in *Feminism and Process Thought*. Ed. Sheila Greeve Davaney. New York: Edwin Mellen Press, 1981, p.63.

③ John B Cobb, Jr., *Transforming Christianity and the World*, p.31

④ John B Cobb, Jr., *Postmodernism and Public Policy*, p.190.



进、偏颇之处^①，但他们绝对不是一群唯恐天下不乱的造反派，更不是一群虚无主义者，因为他们始终“怀有乌托邦的梦想”，始终坚持着某种价值，守护着某种理想。在2004年8月《世界日报》发表的生前最后一篇访谈中，德里达强调他的解构主义是站在“肯定生命的一边的”。这使我想起不久前金惠敏先生在《中华读书报》发表的《“后现代帝国”的扩张》一文中介绍的罗蒂与德里达的对话。按照罗蒂的说法，德里达是个真正意义上的“人本主义者”。这话我相信。尽管德里达一生大多数时光是在形而上的思想王国里翱翔，但他并未将自己囚禁在学术的象牙塔中。“为人类操心”依然是他的宿命。他曾为捍卫法国阿尔及利亚裔移民的权利挺身而出，也曾为反对种族隔离政策进行过顽强的斗争。“9·11”事件后，他也曾写了《9月11日的概念》和《流氓》两篇评论文章。他也十分关心中国的命运。^②他曾大声疾呼：“不能没有马克思。没有马克思，没有对马克思的记忆，没有马克思的遗产，也就没有将来。无论如何得有某个马克思，得有他的才华，至少得有他的某种精神。”

也正是这个“很难对一致性感到激动”的德里达与美国著名后现代哲学家罗蒂和欧洲其他五位思想家哈贝马斯、艾柯、瓦提莫、穆希格、萨瓦特一道于

① 我在《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》(中国社会科学文献出版社,1993,1996,1998)中对此有所分析。

② 值得注意的是,几乎所有后现代思想家(不管是解构性的还是建构性的),都对中 国有一种天然的亲近。我在《后现代主义与中国》(载于《求是学刊》)一文中对这一现象有专门的讨论。

2003年5月31日发出反战强音《战争之后：欧洲的重生》，制造了“当代欧洲思想界的轰动之举”。众所周知，德里达和哈贝马斯是理论宿敌，两人有长达几十年的恩怨。德里达在解释他和哈贝马斯的不计前嫌的联合行动时说，不管他和哈贝马斯之间在理论上有多大分歧，“现在都是共同发出声音的时候了”。因为他们都担忧世界的前途和人类的命运。^①显然，这样的后现代思想家与反理性主义、反理想主义、反伦理主义无缘。用霍伊的话说，后现代并非“无方向感”，它不仅与“什么都行”(anything goes)的无政府主义无缘，而且也与“一切都无意义”(nothing matters)的虚无主义无缘。^②

尽管用一个共同认可的概念来界定后现代很难，但一个不争的事实是：几乎所有后现代思想家都有一双饱含忧郁的眼睛，骨子里都对人类的命运和前途有着浓重的忧患意识。

简单化是后现代研究上的误区，因此而导致的妖魔化不仅不利于学术的发展，而且不利于吸收养分，实在是误人误己的双输局面。即使以反解构性的后现代主义为旗帜的建设性后现代主义，也对它的对手采取了极其慎重的分析态度。如著名建设性后现代主义思想家柯布就曾充分肯定解构性的后现代主义的长处，认为解构性的后现代主义对人类社会内

^① 夏榆.德里达：我很难对一致性感到激动.南方周末,2004-10-21

^② David Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, p.231.



在的假定的解构“有助于揭露和克服给人类带来众多灾难的根深蒂固的‘同化癖’(homophobia)”^①

抵抗“齐一性思维”

看一看现代“同一性思维”，“齐一化”概念，“同质思维”在我们现实生活中的猖獗，例如现代非持续的经济模式的横行，消费主义、拜金主义在华夏大地的肆行无忌，掠夺性的全球化的“压路机”，以一元吞并多元，对多元文化、本土文化、边缘文化的疯狂碾压，我们没有理由不对后现代的抵抗心存钦佩。德里达对福山所欢呼的自由资本主义大合唱和“全新的世界秩序”的拒斥就是这一抵抗的一部分（见本丛书斯图亚特·西姆著《德里达与历史的终结》）。

按照建设性后现代哲学的奠基人怀特海的分析，“划一的福音(uniformity of gospel)”是“危险的”。^②后现代提醒我们不向“齐一化”的霸权屈服。这使我们怀想起 2000 多年前的庄子，因为正是庄子“从不把自己的观点强加于万物之上，从不人为地强求千篇一律，万人一面。他非常反对这种违背天下的常然，违背万物的性命之情的做法”。^③或许因此之故，庄子的哲学被后现代思想家引为同道。

① Cobb, John. B, Jr. "Responses to Relativism." in *Soundings* (Winter 1990), p.73

② Whitehead, *Science and the Modern World*. New York: The Free Press, 1967, p.206.

③ 樊美筠. 中国传统美学的当代阐释. 北京: 中国社会科学出版社, 1997.76

也正是通过对现代“齐一性”思维方式的全面抵抗，后现代思想家捍卫了人类的自由。按照霍伊的分析，抵抗与自由是天然地联系在一起，抵抗的动力来自“争取自由”。^①与“辞职”不同，抵抗并未抛弃可能性，它导向希望，也就是导致向无限的可能性开放。关于为什么要抵抗，朱迪丝·巴特勒提供了一个令人信服的心理学区解释：人们之所以要抵抗，不仅仅因为自己受到了限制，而且因为自己体认到自己成为这些限制的一部分，自己已经与这些限制自由的东西同流合污。

针对资本主义对人的麻醉化、机械化，后现代思想家德勒兹和夸塔里强调与那些要求僵硬的中心性、权威、稳定性的偏执狂和顺从性人格（也就是霸道之人）进行对抗的重要性。因为这种人格不能容忍别人与他的不同之处，而且很容易成为法西斯运动的一分子。在为德勒兹和夸塔里的名著《反俄狄浦斯》英译本所写的序言中，福柯提出了这样的问题：如何在反抗的时候不成为你所憎恨的体制的翻版？如何抗击我们自己身上的法西斯主义？这种法西斯就深藏在我们所思所想和日常行为中，它“使我们迷恋权力，对那些支配我们、剥削我们的东西反而充满了欲望”。^②在德里达看来，尽管海德格尔是后现代的一个重要思想来源，但海德格尔身上“仍然存留着形而上学的残余”。或许正是这些残余导致他对纳粹主义的青睐（见本丛书杰夫·科林斯著《海德格尔与纳

^① David Hoy, *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*, Cambridge: The MIT Press, 2004, 231.

^② 米歇尔·福柯.反法西斯主义的生活艺术.天涯,2000(1)



粹》),从而铸成千古之恨。所谓“形而上学”在后现代的辞典里系指对“同一”的迷恋。

后现代主义是一剂 不可多得的“药石”

抵抗孕育着希望。作为一股健康的力量,后现代主义对于疗救现代病,是一剂不可多得的“药石”。后现代对“齐一性思维”的抵抗,对人的自由的捍卫有助于把我们从“非人”的状态中解放出来,使我们免做各式各样的机器和动物,如“生产机器”、“欲望机器”、“经济动物”和“消费动物”。当我们打好行囊准备跟着感觉走的时候,当我们孤注一掷意欲与邻居拼消费的时候,后现代提醒我们三思而后行。

作为一个国家,面对列强的霸权,中国敢于说“不”;作为一个人,面对消费主义的猖獗,面对横流的物欲,你是否敢于说“不”?是否敢于依然坚守浪漫?这是后现代主义向我们提出的另一个挑战。

后现代主义者虽然不完全等同于浪漫主义者,但他(她)身上显然流淌着浪漫主义的基因,因为它坚信每个人都有其独特的价值,都是唯一的和不可替代的。一味仿效他人在浪漫主义者和后现代主义者看来是件可笑复可悲之事。这就是为什么浪漫主义者和后现代主义者不仅一直拒绝参加风靡全球的现代经济主义、物质主义、消费主义、拜金主义以及进军自然的大合唱,而且大唱反调。他们看重精神生活,主张过一种崇尚自然的简朴生活,懂得欣赏大自然抒情而生动的意蕴。因此他(她)们是天然的生态主义者。他们相信梭

罗在瓦尔登湖畔悟出的真谛：“一个人的富有与其能够做的顺应自然的事情的多少成正比。”^① 这，也是一种抵抗，一种高贵的抵抗，因为它需要过人的胆识。

后现代对现代性的抵抗是否能成功，在多大程度上能成功，尚是个未知数，但它捍卫自由的卓绝努力，它对生命的奇异与丰盈的守望，对浪漫的坚持，是永远令人钦佩的。

展望未来，后现代的一些纯属刻意标新立异的东西注定会随风而逝，然而它的许多富有生命力的思考毫无疑问将会化为经典，作为一种“别思”、“别眼”，在未来的岁月里“启发我们去思，去想，去发明，去创造”。^②

后现代主义或许有一万条不足，但在倡导“尊重他人，倾听他人”这一点上它绝对值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。这实在是个利人利己的双赢结局。

现在，摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

2004年圣诞夜于小城克莱蒙

① 艾伦·杜宁.多少算够.长春:吉林人民出版社,1997.113

② 王治河主编.后现代主义辞典.北京:中央编译出版社,2004.13



康定斯基·构成第七号



康定斯基·无题



《后现代交锋丛书》文字浅显，领域广泛，知识新颖，话题众多，几乎收罗了西方现代和后现代思想家的主要论述，触及到当代世界性的重大理论问题和热点问题。这些有趣而新颖的后现代“时期”的话题，丰富和拓展了后现代多元文化论域，具体化了后现代多维理论层面，使读者能够开拓文化视野，深化问题意识，获得阅读广度，进而有可能在全球化问题框架中思考新世纪的中国立场和文化身份问题。

——王岳川（北京大学教授）

后现代主义在倡导“尊重他人，倾听他人”这一点上值得引起我们的深思。如果我们在尊重他人上多一点诚意，许多悲剧可以消除；如果我们在倾听他人上多一点耐心，许多空疏的批判和误解可以避免，我们的灵性与思维也可以因此得到滋养。

现在，摆在读者面前的这套《后现代交锋丛书》就提供了这样一个倾听他人的机会。相信有心人自会惜缘。

——王治河（中国后现代发展研究院常务副院长）



《后现代交锋丛书》是一套题材和角度罕见的作品。

“后现代”可以说是人文社科界和科学界等领域的时髦用语。不过与学术和科学有关的后现代话题往往意味着学术的前沿领域和古奥的词汇，而这套丛书则大胆尝试将前沿学术与大众生活结合，是对前沿学术与科学的普及化，是可读、时尚、前沿的完美结合。

——刘兵（清华大学教授）

《后现代交锋丛书》篇幅精练，但内容的涵盖面却相当广大，涉及西方近十多年来在知识文化界中所产生的许多重大争论。令人惊讶的是，丛书中有几种将当代科技发展的重大发明，如因特网、移动电话，乃至全球化，与直观上毫无关系的哲学家、思想家、语言学家联系了起来，真令人有豁然开朗之感！

这套丛书一定会吸引很多读者，使他们在繁忙紧张的工作之余，在饭桌上，或在自己的汽车内，或在就寝前阅读和议论。

总之，欢迎您到后现代世界来！

——金吾伦（中国社会科学院研究员）

后现代交锋丛书

译审委员会

· 主 任 靳希平 金吾伦 王文华

· 委 员 (按姓氏笔画排列)

于奇智 王文华 王岳川 王治河 丛 中

刘 钢 刘 军 李建会 李醒民 张祥龙

尚 杰 金吾伦 靳希平

· 丛书主持 周雁翎

· 责任编辑 刘 军

· 绘 图 王恩健

目 录

- 王岳川序 / 1
- 汉译前言 / 11
- 导读 维特根斯坦的哲学之旅 / 1
- 幻觉 / 23
- 教学 / 29
- 自由联想 / 39
- 清晰表达 / 55
- 怀疑论 / 63
- 知识 / 71
- 理论 / 83
- 原因和理由 / 97
- 宗教仪式 / 103
- 自我 / 111
- 注释 / 119
- 参考文献 / 124

■ 文献缩略表 / 126

■ 致谢 / 128

Wittgenstein and Psychoanalysis



在《回忆录》中，罗素告诉我们维特根斯坦年轻时候的一个故事：“他通常深夜来到我的房间，几个小时就像一只笼中的老虎不停地走来走去。在到达的时候，他会告诉我，当他离开我的房间时他就会自杀。所以，尽管睡意蒙眬，我还是不愿意把他赶走。在这样一个夜晚，在一两个小时的沉默之后，我对他说：‘维特根斯坦，你究竟是在思考逻辑还是在思考你的罪过？’他回答说‘两者都是’，然后又陷入沉默。”这个故事形象地抓住了维特根斯坦的个性特征。他对哲学的投入，或者对任何他试图理解的其他东西的投入，都高度严肃，毫不松懈。

导读 维特根斯坦的哲学之旅



路德维希·维特根斯坦 (1889—1951), 20 世纪最重要和最伟大的哲学家之一。他的毕生行事也充满传奇色彩, 他的学生诺曼·马尔康姆在《回忆维特根斯坦》一书中对此作了精彩隽永的描绘。



导读 维特根斯坦的哲学之旅

徐向东

(北京大学哲学系副教授)

可以毫不夸张地说,维特根斯坦是20世纪最伟大和最重要的哲学家。维特根斯坦对20世纪分析哲学的影响已经毋庸置疑:他鼓舞了两个重要的思想流派——逻辑经验主义(或逻辑实证主义)和所谓的日常语言哲学。前一个流派在第二次世界大战爆发之前的时期占据主导地位,而后一个流派则统治了今天的英国哲学,并逐渐扩展到整个英语世界。现在,哲学家们已经普遍承认,这两个流派在分析哲学的创立和发展中扮演了决定性的角色。维特根斯坦的哲学对这两个当代哲学思潮的影响明显可见:一方面,他的早期著作《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)以及他与维也纳学派的一些成员的交谈,在该学派的思想纲领的形成中起着决定性的作用;另一方面,除了《逻辑哲学论》之外,他在剑桥大学的讲座以及他生前尚未正式出版的一些著作,重要地影

响了语言分析运动。确实,维特根斯坦部分地抛弃了他的影响的一些结果,但在分析哲学的各个领域,在逻辑哲学、语言哲学、心灵哲学和知识论等方面,他的思想继续对当今的哲学思维产生深远的影响。

一、早年生活

路德维希·维特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 1889年4月26日生于维也纳。在14岁之前,他在家庭中接受教育。从14岁开始,他在奥地利北部的林茨(Linz)学校接受教育。他本来希望中学毕业后跟随路德维希·波尔茨曼(Ludwig Boltzmann)在维也纳研究物理学。但波尔茨曼在维特根斯坦毕业的那一年(1916年)就去世了,所以,维特根斯坦只好选择去柏林的一所技术学院学习工程。

虽然维特根斯坦的知识生涯主要是在英格兰度过的,他早期的生活环境对其思想的影响仍明显可见。对他的思想产生比较重要影响的维也纳人是物理学家波尔茨曼,哲学家恩斯特·马赫(Ernst Mach)和莫里茨·石里克(Moritz Schlick),心理学家西格蒙德·弗洛伊德,文化哲学家奥托·魏林格(Otto



Weininger), 政治和文化讽刺作家卡尔·克劳斯(Karl Kraus)。在这些人身上,维特根斯坦发现了一种令人愉快的新鲜感,这种新鲜感以维也纳特有的方式与一种既彻底又广泛的悲观主义和怀疑论联系起来。维特根斯坦在年轻的时候就读过叔本华的《作为意志和表象的世界》(*Die Welt als Wille und Vorstellung*)。对维特根斯坦自己以及对那些影响他的早期思想的人来说,这个世界是按照叔本华的浪漫的悲观主义来塑造的,由此就产生了一种保守主义与先锋主义的奇特组合,产生了一种怀旧情绪,试图把一个正在消解的过去的理想与对新形式和新思想的寻求联系起来。在维特根斯坦那里,这种做法就典型地体现在:他把对语言和心灵、对数学和科学的预先关注(这是维也纳的新思潮的一个特征)与一种格外阴暗的生活观念和一种“存在主义式”的自我概念结合起来。维特根斯坦确信,我们是生活在一个黑暗的时代。这个信念重要地影响了他后来的一个想法:对哲学问题的理解和澄清要求一种新的哲学思维方式。

然而,维特根斯坦的哲学思维不仅仅是在维也纳的背景下形成的。1908年,维特根斯坦来到英国,原

来计划在曼彻斯特大学工程系继续他在柏林已经开始的航空工程研究。在这方面,首先吸引他的注意力的是发动机,但不久他就关注推进器的设计,而那本质上是一项数学任务。从那时起维特根斯坦的兴趣就开始发生转变:他开始关心纯数学的问题,进而转移到关心数学基础的问题。在与贝特兰·罗素(Bertrand Russell)的接触和商量后,1912年开始,维特根斯坦进入剑桥大学的三一学院,首先是注册为一位本科生,然后注册为一位“高级学生”(advanced student)。在剑桥大学,从1911年到1913年期间,维特根斯坦与罗素就逻辑基础的问题展开了几次交谈,通过这些交谈,他们相互间产生了一种非常强的情感联系。在此期间,维特根斯坦也结识了剑桥大学的其他一些领先人物,但总的来说,在这个时期,对维特根斯坦的哲学思维影响最深的还是罗素和弗雷格。他们两人创造了我们现在称为“数理逻辑”的东西,而且试图运用那个新的工具来分析数学命题,以便表明整个数学(对罗素来说)或者至少算术(对弗雷格来说)能够被处理为纯粹逻辑。他们也发现,有必要利用那个新的工具来重新思考基本的逻辑和哲



学概念。这样，弗雷格和罗素的工作就提出了一个全新的哲学议程，激发了维特根斯坦的哲学思维。

二、《逻辑哲学论》

1913年秋季开始，维特根斯坦与他的密友平森特(David Pinsent)一起访问挪威和冰岛。10月份，他陪平森特回到英国，短暂呆了一段时间之后，又孤身返回挪威，居住在卑尔根东北部一个地方农场里，直到1914年第一次世界大战爆发。维特根斯坦与罗素的亲密合作随着那次世界大战的爆发而告一段落，因为作为一个敌方国家的公民，他无法继续呆在英国。在只身一人回到挪威后，他花费了几个月的时间来思考弗雷格和罗素开创的哲学问题以及他们提出的解决方案。

1913年，在返回奥地利之后不久，维特根斯坦以志愿者的身份加入奥地利军队，并在几个职位上服役。1918年11月，维特根斯坦所在的军队战败，他沦为战俘，被关在意大利军队的战俘营里，直到第二年8月份才被释放，得以回到维也纳。在战俘营中，利用战争结束前的几个月时间，维特根斯坦继续思考那

时占据他头脑的哲学问题，写下了大量的笔记和手稿，这些东西成为他的第一部重要的哲学著作《逻辑哲学论》的基础。

《逻辑哲学论》脱胎于维特根斯坦在1914至1916年期间的笔记以及他与罗素、摩尔和凯恩斯的通信，在某些地方显示出叔本华的影响以及其他的文化影响。但本质上说，这部著作既是维特根斯坦对罗素和弗雷格的工作的继续，又是对他们的工作的反应。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦试图表明，传统的哲学完全立足于对“我们语言的逻辑”的误解。跟从罗素和弗雷格的地步，他论证说，每一个有意义的语句必须有一个精确的逻辑结构。但那个结构是隐含在语句的表面语法之下的，因此需要靠仔细的分析才能揭示出来。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦的主要目的就是借助于他的图像理论来阐明语言和世界的逻辑结构。然而，对维特根斯坦自己来说，通过这种分析，他对哲学本身所达到的否定性的结论才是最重要的。尤其是，他论证说，一切语句，如果不是一系列对象或事态的原子图像，或者如果不是那些图像的真值函项的组合，那么就是无意义的。所以，对维特



根斯坦来说,伦理学和美学的一切命题,关系到生活之意义的一切命题,一切逻辑命题,甚至一切哲学命题,严格地说,都是无意义的,唯一有意义的命题就是自然科学的命题。然而,既然自然科学无法触及人类生活中真正重要的事情,那些东西就只能加以沉思:“凡是不能言说的,就只能保持沉默。”

第一次世界大战是维特根斯坦生活中的一个危机时期。我们很难断定这段骚动的岁月以及他对战争和被俘的体验在多大程度上造成了他的危机意识。不过,重要的是,我们现在知道,在那段时期,他开始了解托尔斯泰的伦理和宗教著作,后者对他的生活观念产生了重大影响,并促使他研究福音书。纵观维特根斯坦的一生,我们发现,他对哲学经典并没有作过任何系统的阅读,他只是阅读那些他能够全心全意地吸收的东西。相比较而言,维特根斯坦从一些介于哲学、宗教和诗歌之间的作者那里得到的印象则更加深刻。这些作者包括圣奥古斯丁、克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基以及托尔斯泰。圣奥古斯丁的《忏悔录》的哲学片段与维特根斯坦自己从事哲学的方式非常相似。在维特根斯坦与帕斯卡之间,我们也

可以看到某种明显的相似性。

三、哲学思想的转变阶段

大约在1919年,维特根斯坦认为他的《逻辑哲学论》已经解决了所有的哲学问题,所以就“告别”了哲学,自己去追求几个“职业”:先是在奥地利的一些乡村小学里教书,试图实现他过一种简单隔绝的生活的愿望,然后在靠近维也纳的一所修道院里当园丁助理。1926年秋天,维特根斯坦结束了他在修道院的服务工作,因为那时他接受了一项不仅占据了他两年时间并且也确实展现了他的天才的任务:在维也纳为他的一位姐姐建造一所公寓。这栋建筑从整体设计到最小的细节都是维特根斯坦一手操劳的,并且体现了其建造者的审美趣味,表达了维特根斯坦在《逻辑哲学论》中的逻辑、美学和伦理思想。不过,在这段时期,维特根斯坦并未完全割断他与哲学界的联系:他不仅发展了他与维也纳学派的关系,而且发展了一些对于他的晚期哲学格外重要的兴趣。他在小学的教学经验使他注意到小孩学习语言的方式以及文化适应的过程。他也对心理学产生了兴趣,读



弗洛伊德等人的著作,对心理分析实践兴趣盎然,致使他后来认为哲学工作本质上就是一种治疗。1929年早期,维特根斯坦重返剑桥,一年之后被遴选为三一学院的研究员(Fellow)。

维特根斯坦在1930年左右的哲学观点可以在两部篇幅巨大的打印稿中来加以研究。其中的一个打印稿是他本来计划为申请博士学位而撰写的论文,另一部打印稿称为《哲学评论》(*Philosophische Bemerkungen*)。这两部打印稿处理的题材极其广泛,但焦点主要放在数学哲学上。到大约1930年为止的这段时期代表了维特根斯坦思想发展的一个转变阶段,因为正是在这个时期,在放弃他在《逻辑哲学论》中所表达的基本信念上,维特根斯坦迈出了关键的一步。现在维特根斯坦意识到:《逻辑哲学论》所表达的观点实际上构成了一种毫无根据的形而上学,因为它假设我们的语言具有一个共同的根本结构,那个假设本身就是对人类语言的误解,而《逻辑哲学论》原来的意图恰恰就是要反叛对语言逻辑的误解。先前,维特根斯坦认为有可能把形而上学建立在逻辑的基础上,但现在他认识到,形而上学把哲学家引入完全

的黑暗之中。所以他就认为,如果我们仔细地考察一下我们实际上是如何使用语言的,那么他在《逻辑哲学论》中所说的一切都是错误的,因为具有不同结构的语言能够满足不同的特殊需要。语言,严格地说,不是由逻辑结构统一起来的,而是在于各种各样的更加简单的子结构,也就是后来他称为“语言游戏”的东西。借助于这些反思,维特根斯坦开始思考人类心灵的本质。大约从30年代中期开始,他也恢复了对数学哲学的兴趣,认为数学应该被描述为人类自然史的一个部分,是由各种各样的语言游戏构成的。

这个新的语言理论是理解维特根斯坦晚期哲学的关键,因为正是这个理论促使维特根斯坦在哲学方法上做出了一个激进的转变。现在,维特根斯坦认为,人类语言,作为人类生活的一个部分,应该在其具体的使用场合中来加以考察。而且,他把这项新的任务看作是反对知性的迷幻力量的一场斗争。在他看来,哲学理论是想象力的产物,它们向我们提供了看似简单但实际上非常深刻的图景,使我们对语言的实际复杂性视而不见。新的哲学就是对哲学理论的那种迷幻力量的一场有组织的抵抗,其方法是要



使我们回到语言现象本身。如果对哲学理论的痴迷就像一种疾病，那么我们就需要首先治疗那种疾病。在我们能够获得真正的哲学理解之前，我们需要回到语言本身，以便弄清楚我们是如何受到那种诱惑的，而那种诱惑又如何导致我们误解了我们语言的本质。因此，维特根斯坦的思想的转变，暗示了他与那时流行的哲学思维方式的根本决裂。在1929年返回剑桥之后，维特根斯坦就逐渐把哲学看作是一种描述性的、分析的以及根本上是治疗的实践。在维特根斯坦看来，哲学不是一个学说，不应该以一种教条的方式来加以探讨。按照这个新的哲学概念，哲学问题和哲学难题之所以产生，是因为哲学家没有充分注意到我们对日常语言的具体使用。因此，只有通过仔细地追溯产生它们的语言步骤，我们才能消解那些问题和难题。这样，哲学的任务就是要对语言的各种各样的使用得到一个清晰的看法。只有通过分析语言的迷幻力量，哲学家才能揭示无意义的哲学命题的陷阱，从而消解我们所面临的哲学问题和哲学难题。

在维特根斯坦的新观念的形成中，具有重大意

义的是他的两位朋友对他的早期观点的批评。一位朋友是英年早逝的弗兰克·拉姆齐 (Frank P. Ramsey), 他在1930年的不幸去世成为当时思想界的一个重大损失; 另一位朋友是在维特根斯坦返回剑桥不久之后来到剑桥的意大利经济学家皮罗·斯塔法 (Piero Straffa)。1923年, 年仅19岁、当时还在剑桥大学读本科的拉姆齐就在《心灵》杂志上发表了他们对《逻辑哲学论》的评论。尽管拉姆齐高度赞赏那部著作, 但他也对它的表象理论以及它对命题态度的处理提出了严厉的批评。不过, 正是斯塔法的尖锐有力的批评强使维特根斯坦放弃了他的早期观点, 提出了新的出路。维特根斯坦说, 他与斯塔法的讨论使他感觉到自己像是一棵被砍去了枝叶的树。当然, 那棵树完全是因为自己的生命力才又重新变得绿叶葱葱。

四、晚年岁月

从1930年开始, 除了偶有间断之外, 维特根斯坦都在剑桥大学讲授哲学。他在三一学院的研究员的任期是五年(事实上扩展到了六年), 在期满之后, 他回到挪威, 开始撰写一部他打算出版的著作, 即我们



现在熟知的《哲学研究》。1937年，维特根斯坦恢复了在剑桥大学的授课工作，继任了摩尔的哲学教授席位，直到第二次世界大战爆发。随着战争的爆发，维特根斯坦结束了他在剑桥的工作，去伦敦的一所医院充当一位勤杂人员。1944年秋季，在战争基本结束后，维特根斯坦返回剑桥，继续担任哲学教授的职位。到了1947年夏季，维特根斯坦决定辞去教授席位。辞职后，维特根斯坦在爱尔兰生活了一段时间，除了对奥地利和剑桥作过几次短期访问，其他时间都生活都柏林的一家旅馆里，继续从事哲学思考。1949年7月，维特根斯坦应他的学生、时任康奈尔大学哲学教授的诺曼·马尔康姆(Norman Malcolm)的邀请，跨过大西洋来到美国，直到10月份才离开。就在预定的访问即将结束之际，维特根斯坦觉得自己的身体垮掉了，所以急于返回欧洲。回到英国后，剑桥的医生诊断他患了前列腺癌，但向他保证没有生命危险。1950年春天维特根斯坦是在维也纳度过的，他开始编辑后来以《论确定性》为标题出版的笔记。4月份，他返回英国，居住在他的学生在牛津大学的房子里，直到1951年4月为止。到了1951年春季，维特根斯坦的健康

状况恶化,他返回了剑桥。4月27日,在散步回来后,他觉得自己病得很厉害,两天之后,这位伟大的哲学家与世长辞。

在《回忆录》(*Portraits from Memory*)中,罗素告诉我们维特根斯坦年轻时候的一个故事:“他通常深夜来到我的房间,几个小时就像一只笼中的老虎不停地走来走去。在到达的时候,他会告诉我,当他离开我的房间时他就会自杀。所以,尽管睡意蒙眬,我还是不愿意把他赶走。在这样一个夜晚,在一两个小时的沉默之后,我对他说:‘维特根斯坦,你究竟是在思考逻辑还是在思考你的罪过?’他回答说‘两者都是’,然后又陷入沉默。”^①这个故事形象地抓住了维特根斯坦的个性特征。他对哲学的投入,或者对任何他试图理解的其他东西的投入,都高度严肃,毫不松懈。我们可以借用赖特的评论作为这篇简短介绍的结束语:

确定无疑的是,维特根斯坦的著作和个性在未来都会激起各种各样的评论和解释。他曾经说过,“谜并不存在”,“凡是能够言说的东西

^① 转引自 A. J. Ayer, *Ludwig Wittgenstein*, 第 16 页。



都能说得清楚”。但是这两句话的作者本身就是一个谜，他的话的实际含义经常是隐含在语言的表面下。在维特根斯坦这里出现了许多对比。有人说他同时是一位逻辑学家和一位神秘主义者。但这两种说法没有一种完全合适，每个说法都只是暗示了一点点正确的东西。那些试图研究他的著作的人有时候在一种理性的、事实性的方面来寻求它的本质，有时候更多地以一种超验的、形而上的方面来寻求它的本质。在有关维特根斯坦的现存文献中，这两种观念都有例子。但这些“解释”并没有多大意义。对那些努力在维特根斯坦的丰富多彩的复杂性中来理解他的人来说，那些“解释”看来都是虚假的。只有当我们表明维特根斯坦的影响已经在如此之多的方向扩展开来时，我们对他的解释才是有趣的。有时候我想，使得一个人的著作成为经典之作的东西往往就是它的多重性，而那种多重性既要求我们寻求清晰的理解，同时又抵制那种理解。^②

^② Georg Henrik von Wright, "Biographical Sketch of Wittgenstein", reprinted in Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, p. 22.

五、关于本书

《维特根斯坦与心理分析》一书以维特根斯坦的晚期哲学思想为中心线索，通过对比心理分析的理论 and 实践，来阐明维特根斯坦的哲学思维的本质。本书深入浅出，在短小精练的篇幅中恰当地把握了维特根斯坦的哲学思想以及他对哲学的重要贡献，颇值一读。

参 考 文 献

1. A. J. Ayer, *Ludwig Wittgenstein*, New York: Penguin Books Ltd, 1985.
2. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, New York: Free Press, 1990.
3. David Pears, *Wittgenstein*, London: Fontana/Collins, 1971.
4. Hans Sluga, "Ludwig Wittgenstein: Life and Work", in Hans Sluga and David Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.



5. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1958.

6. Georg Henrik von Wright, "Biographical Sketch of Wittgenstein", reprinted in Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford: Oxford University Press, 1958.

导读

维特根斯坦的哲学之旅

经验的代价为何？可以一曲易之？

或者是临街一舞即可换得的智慧？不，

它是用一个人所有的一切，

他的房子，他的妻子，他的孩子

来加以换取。

智慧出售的地方，

就在那无人光顾的人迹寥寥的市场，

就在那农夫徒然为生计而耕耘的凋谢田野。

威廉·布莱克 《瓦拉：夜曲第二》

Lies nicht mehr—schau!

Schau nicht mehr—geh!

[别再读了——去看吧！

别再看了——行动吧！]

保罗·策兰 《亲密领袖》

西格蒙德·弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1939) 和路德维希·维特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889—1951) 都是维也纳人：弗洛伊德大半辈子在维也纳度过，但是在伦敦去世；维特根斯坦在维也纳长大，但是在英国生活多年，在剑桥大学任教，直到

他在那里去世。

弗洛伊德开创了心理分析，而维特根斯坦则大概是 20 世纪最伟大的哲学家。维特根斯坦不仅熟悉弗洛伊德的早期著作，尤其是《梦的解析》(*Interpretation of Dreams*) 和《笑话及其与无意识的关系》(*Jokes and their Relation to the Unconscious*)，而且还经常引用这些著作。其实，维特根斯坦的姐姐曾经在弗洛伊德那里作过一段短期的心理分析，并且还鼎力帮助他逃脱纳粹的追捕。生活在 20 世纪 20 年代的维也纳，这段经历使维特根斯坦得以熟悉心理分析的实践。他的朋友和亲戚一度指望用心理分析来解决他们的个人问题。

维特根斯坦受到了弗洛伊德著作的影响，而且也把自己的著作看作是一种治疗。当第一次读到弗洛伊德著作时，他就留下了深刻的印象，尽管这种印象是批判性的。他写道：

如果你思路不够清晰的话，那么心理分析就是个既很危险又很肮脏的职业，它只会产生无尽的危害，而且相对来说几乎没有多少好处。^[1]

维特根斯坦的治疗以及它与心理分析的关系就是本书的主题。



维特根斯坦发现，我们是语言的欺骗性力量下的俘虏。语词的虚幻力量能够非常逼真地模仿真实的事物，以致没有任何辨别性的语词的力量允许我们将真理和谎言区分开来。当语词单单把我们挑选出来作为传授真理的对象的时候，我们就已经受到了欺骗。

幻 觉

Illusion



维特根斯坦的一生是理智上高度紧张的一生。他不知疲倦地思考，常常只有靠看电影才能放松思考的紧张。他说，哲学就是一场战斗，它以语言为手段来抵抗我们理智上的困惑。

幻 觉

维特根斯坦和弗洛伊德最为关心的就是幻觉及其危害。弗洛伊德是一位医生,并且是以经验科学家的身份来从事自己的工作的。人们带着各种各样的麻烦和问题来找他,希望他能解决这些问题。就像一位医生那样,他“发现”无意识的东西就是造成幻觉的原因,并且按照无意识冲突的类型(神经衰弱、心理变态、性别倒错、歇斯底里等等)对他的病人进行分类,并由此发展出一套治疗技术和术语,如,“本我”、“超我”、“情感投射”和“移情”等。为了推广他所创造的这门技术,他还建立了一所学校,开设培训课程,并制定一套入学和毕业的要求。

比较而言,维特根斯坦则是在治疗术的哲学传



统中开始工作的，这个传统包括苏格拉底以及一些希腊化时期的哲学家，例如伊壁鸠鲁学派、怀疑论学派和斯多葛学派的哲学家。一些现代哲学家，例如斯宾诺莎、黑格尔和马克思，也都关心幻觉及其带来的不幸。

维特根斯坦发现，我们是语言的欺骗性力量下的俘虏。因为持有这个看法，他就格外留心哲学和文学。语词的虚幻力量能够非常逼真地模仿真实的事物，以致没有任何辨别性的语词的力量允许我们将真理和谎言区分开来。当语词单单把我们挑选出来作为传授真理的对象的时候，我们就已经受到了欺骗。

维特根斯坦努力使我们明白，究竟是什么东西困扰着我们。根深蒂固的思想方式和说话方式控制着我们。这些方式不是分离的东西，而是我们思考和表达自我的完整风格的一部分。因此，当我们执著地寻求答案、解决方法和治疗方案时，我们遇到的困惑就影响我们看待自己的方式，这种执迷本身就是一种幻觉。我们抬高某些类型的话语，尤其是科学话语和医学话语，使它们成为解决一切困难的典范。但是



87

骄矜、贪婪、愚昧和野心不是心理病理上的失常，而是一种幻觉，那种幻觉统治着一个努力寻求自身目的的世界。

维特根斯坦并未发展一套技术性的词汇，也不声称要去治疗一个特定的人群，而且，对于建立一个学派他也毫无兴趣，因为在他看来，所有这些活动只能导致进一步的幻觉。

觉

一个时代的疾病只能通过改变人类的生活方式来治愈，而哲学上的疾病，很可能只有通过改变一种思想和生活方式，而不是靠一个人创造出来的一门医学，才能得到治愈。^[2]



治疗对维特根斯坦来说是一种由两个人来分享的思想活动,在那种思想活动中,将愚昧和无知暴露无遗的勇气比小聪明要重要得多。维特根斯坦向别人显示了他与语言的斗争,而这有助于我们去感触我们自己的思想运动。

教 学

Teaching



维特根斯坦把哲学看作是特殊的“治疗术”。他认为，一个时代的疾病只能通过改变人类的生活方式来治愈，而哲学上的疾病，只有通过改变一种思想和生活方式才能得到治愈。

教 学

维特根斯坦的写作和教学方式与弗洛伊德及大多数心理分析学家颇有不同。他们的教学方式揭示了他们的治疗概念。

我必须让自己只做一面镜子，通过这面镜子，我的读者能够看到他自己的思想，看到其中所包含的种种缺陷，借助于这个认识，他就能够将自己的思维调理得井然有序。^[3]

维特根斯坦认为，只要谬误依然存在，那么就算别人已经告诉我们事情的真相，亦无助于事。我们必须发现那条从谬误通向真理的途径才行，为此，我们就必须一再地跳入怀疑的深渊之中。

倘若我们尚未战胜自己的话，我们是无法

谈论真理的。我们无法谈论真理——但那不是因为我们还不够聪明。只有对真理已经了如指掌的人才能谈论真理；如果一个人仍然生活在虚假中，那么，他就没有资格谈论真理，而只能从虚假中向真理伸出手去。^[4]

维特根斯坦并不是在添加什么新知识，或者矫正什么错误——那些事情仅靠上演讲课、提供信息和撰写论文就足以达成了。他所关心的那些混乱来自于迷惑、幻想和幻觉。要想解决那些混乱，就必须转变态度，顺应感觉而非听从理智，以深思熟虑来取代一时的聪明伶俐。他就是这样来写作和教学的。

在我们能够深思熟虑之前，我们是无法强迫思想产生的，那样做的结果只会导致精神崩溃。劝人苦思只会导致烦躁和不悦，但是不会产生思想，因为思想是不能被生产出来的。思维并非一条生产线。强制性的“思考”——通常在头脑当中被体验到，而且往往模糊不清——根本算不上是深思熟虑。

任何人都不能替我思考，就像任何人都不能代替我戴上我的帽子一样。^[5]

在他一生当中的最后二十年里，维特根斯坦撰



写大量的哲学评论。他发现,如果他试图违背自己的思想的自然倾向,试图强迫自己在一个指定的方向上去进行思考,那么他的思想就会被削弱。他还发现,这个看法与他的研究的本质息息相关。很有意味的是,他经常在这些评论之间留下很大的空白,有意避免一种连续的散文风格。他不使用章节标题或者内容目录。他不报告结果,或者详细描写结果。他的评论使人有如在一片广袤的思想领域中漫步,在每一个方向上自由跨越,从不同的方向来探索同一个问题。这种做法可以为我们研究的问题提供一个 *übersicht*(概观,纵览),防止我们以一种固定的方式来看待那些问题。他不使用技术术语,而且明确地意识到,他做出的任何哲学断言都具有一种非精确性的、悬而未决的特点。他的评论对用来解决各种混乱的方案提供了暗示,但不是令人眼花缭乱的技术性洞见。他拒斥确定性,认为它不是真理的标准,而偏爱于洞见的精确性。

当我说“人们确实应该像写一首诗那样来写哲学”时,我相信我已经总结了我对哲学的态度。^[6]

维特根斯坦是德国语言的一位大师，一位伟大的文体学家。他的写作风格直截了当，简单明快，没有词藻华丽的段落，但是因为在节奏上富有变化，在语句长度上保持均衡，并大量使用贴切的例子，因而显得生动活泼。这种风格邀请读者直接参与文本的制作，因为文本就是一出自我审问的戏剧，希望读者通过自问自答来分辨出其中的愿望、诱惑和纠缠，而不是一种论证性的文章，只是希望读者消极地接受其中的论点。

用正确的风格来写作就像把火车车厢准确地放到铁轨上去。^[7]

在教学上，维特根斯坦采取了同样的方式；他的讲课不是在作演讲。学生们围着他坐成一圈，他面对他们思考，不断地显示出与自己思想的斗争。他经常感到困惑，坦诚地告诉学生们他感到困惑。聚会经常是交谈性的，他会从他自己的头脑中引出一个思想，并且帮助其他人也这么做。在寂静无声的关注和极端严肃的气氛中，经常会有长时间的沉默，这种气氛可能会使一个人从通常毫无思想深度的陈词滥调中解脱出来，但同时也有可能遭到狂热分子的极力模仿，



教

学

而有其危险性。

他并不强迫人们去表达自己。那会导致毫无意义的谈论、滔滔不绝的胡言乱语和想象,结果就把真正的思想淹没起来。沉默不语可以成为一种宽慰,因为只有在那个时候才可能有深思熟虑的机会。有时候,根本没有必要说什么话。相关性、必要性以及一个观点,比倾诉知识和说明要重要得多。他的目的本质上是实践的目的:通过示范来教会一种技能,避免那种不与一个人的生活方式的变化相伴随的理解。

哲学家奋力发现那个解放性的词语,借助于那个词语,我们就能够最终把握迄今为止一直纠缠不清地压迫着我们的意识的东西。^[8]

另一方面,大多数心理分析学家的写作和教学,则是要使我们进入一个可安全停靠的世界。它们是由各种事实、意义、解释和理论(由他们自己或者由他们的老师发现出来)组成的报告,但却构成了一种对我们进行抚慰和调整的永无止境的支配性话语。弗洛伊德是位大师级的演说家,在他的《心理分析入门讲座》(*Introductory Lectures on Psychoanalysis*)^[9]中,他坚定地告诉我们他的发现,宛如自己是一位物理学

家,正在向本科生讲授他对物质本质的发现一样。他声称,他的知识是基于他自己及其同事得出的无数次的观察与经验,一旦我们自己进入心理分析,我们就可以确认那个知识,就如同一位物理学家的知识可以通过实验来得到确认一样。

弗洛伊德替人们思考。他向他们提供他们的精神内容的知识,但是从来不曾过问那个知识的本质。他自以为他的同事是一群不受幻觉干扰的人组成的团体,那些人或多或少都在自己的心中发现了他在自己心中发现的东西。

心灵在本质上表里不一、图谋不轨,这种本性已经远远地超出了神经官能症的范围,而且也体现在其他方面,对此,弗洛伊德并未多加注意。倘若他的某些同事自鸣得意,难道他们就没有受到幻觉的干扰吗?

随着时间的流逝,心理分析学家们逐渐对心灵的本质提出了不同的解释,对神经官能症的原因提出了不同的说明。每种说法都有其信徒,而且还可细分出众多的派系和学派,每个学派都声称从弗洛伊德那里找到了根据。不过,它们的主要共同点就是对



无意识的信仰。

很少有人鼓励我们对自己的心灵做出判断，并对这些判断担负责任。相反，我们被要求站在老师的肩膀上，这种姿态对学习一门科学也许是合适的，但在心理治疗中却毫无用处，因为在那个地方，我们需要一种特殊的注意力，需要对我们所做的事情承担责任。治疗对维特根斯坦来说是一种由两个人来分享的思想活动，在那种思想活动中，将愚昧和无知暴露无遗的勇气比小聪明要重要得多。维特根斯坦向别人显示了他与语言的斗争，而这有助于我们去感触我们自己的思想运动。

在他的探求中，他经常谈及自己的直观、趣味、感受和诱惑：“在我看来……”，“我有一个感觉……”，“某个东西告诉我……”，“现在我们想……”，这些是他经常使用的表达式。他还会提问、讲笑话、暗示、比喻以及举出格外荒谬的例子。

天啦，不要害怕谈论胡言乱语！不要忽视你自己的胡言乱语就行了！^[10]

他倒是为机智留下了余地。他很欣赏弗洛伊德的机智。弗洛伊德能够诙谐地把金钱与粪便、对仪式

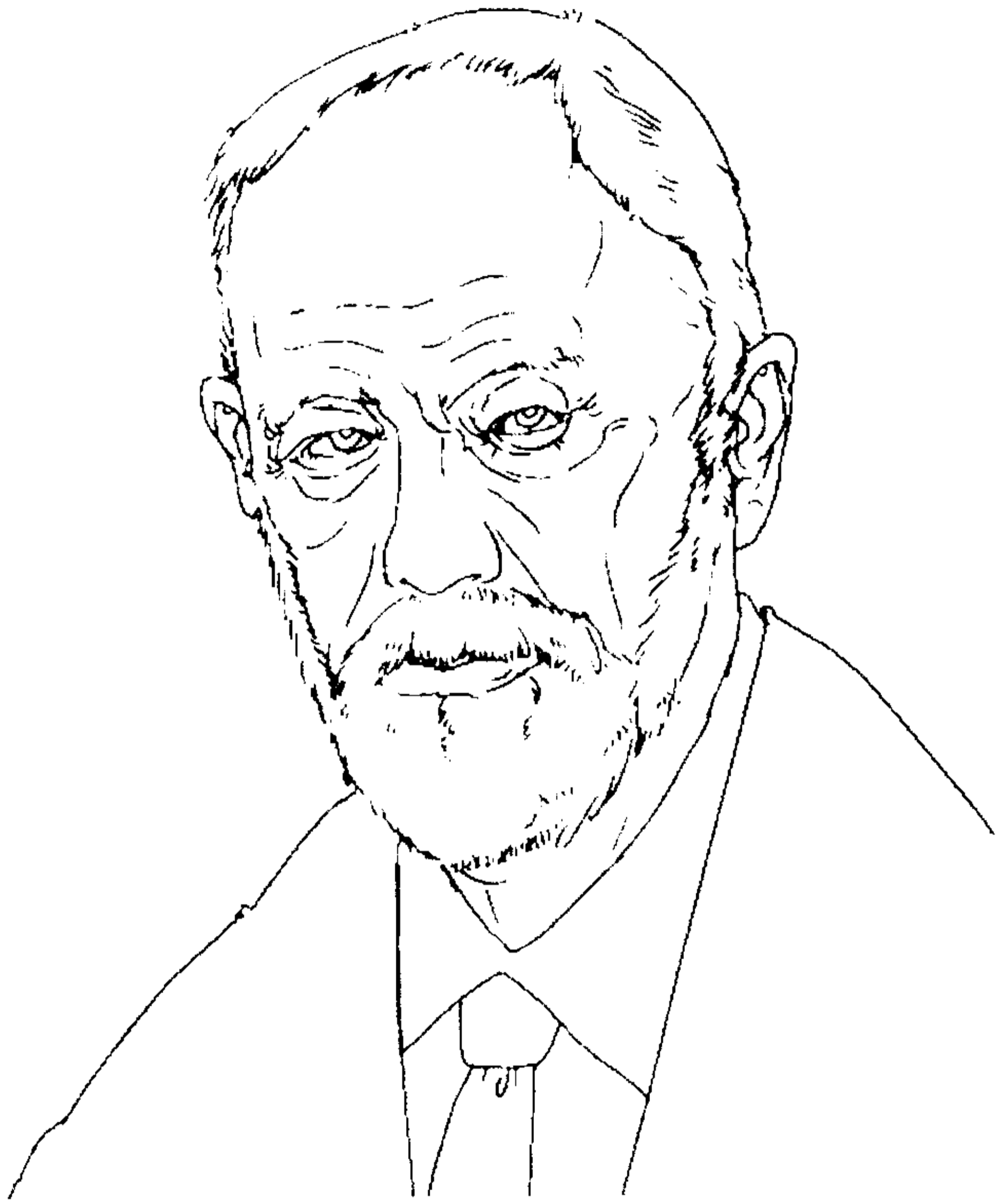
的痴迷与某些宗教活动、伤残与阉割放在一起来进行比较；在断言“我们是因为自己的性压抑才抵制心理分析的真理”时，他就展现了一种机智，而那种机智绝对是一种可以使我们马上同意他的观点的做法；他的写作颇有说服力，尽管他也同时声称，他的目的不是要说服别人而是要谈论真理。



维特根斯坦试图教导我们的耳朵去适应胡言乱语，去倾听声音和意义的演唱，所以他也试图通过揭示胡言乱语在一个民族的各种实践中的根源——也就是说，通过表明包含在我们语言中的明喻和意象是怎样轻而易举地欺骗我们的——来使语言获得新生。

自由联想

Free Association



弗洛伊德(1856 —1939),伟大的心理学家,精神分析的创始人。

自由联想

然而,心理分析除了它的诸多“发现”、理论和学派外,还有另一个方面,那就是它自己的实践,正是在那个地方,弗洛伊德与维特根斯坦的亲密关系深刻地显示出来。

自由联想是心理分析的根本原则。它允许人们想到什么就说什么,不作任何取舍,并且在面对问题时要求放弃任何批判的态度或者避免去正面处理。至于心理分析学家,他们就必须采纳“一概不予理会”的互补姿态——也就是说,把注意力完全集中到目前的状况。在这两个方向上,那个根本的原则都多少适用。

在我们进行自由联想的时候,我们将涌现到心

中的任何东西都说出来。这里所谓的“任何东西”不能理解为一种关于知识的陈述。心理分析学家并不检查它们是否是真的。那些东西所打开的种种可能性,属于感觉的领域,而不属于真理和谬误的领域。它们也不是个人难以言说的东西,而毋宁说是这样一种东西:这种东西出奇地不具有这种或那种可以将其归为某一类别的特性。心理分析学家对这些东西的具体性质不感兴趣。

自由联想就像做梦,因为梦是可以通过报告来交流的,而对断言式的真理和谬误的通常说明对那种报告并不适用。我们无法直接指出一个正在发生的梦究竟具有什么内容。一般来说,只要被报告出来的东西都会被接受,因为我们无法单独去加以检验。对一个人说他并未梦见他所报告的东西,一般来说是没有意义的,尽管自由联想有可能会改变那个梦。既然梦往往看似荒谬,它们就可以强迫我们去追问有关语言是如何表达以及如何产生意义的问题——而这两个问题都是弗洛伊德和维特根斯坦的关注焦点。但在如何理解这个问题上,他们却迥然有别。

弗洛伊德希望构造一门可与物理学相媲美的心



灵科学。他相信，一切精神活动都是被决定的，而自由联想则会引导出一个受压抑的欲望，那个欲望存在于不断引起联想枯竭的无意识之中，因而他就可以推断出使联想受阻的原因。从事心理分析的学者或医生的任务，就是观察这个过程，解释那个使联想受阻的欲望。弗洛伊德认为，这个欲望处于一个比实际联想更深远、更真实的层次上——“处于”无意识当中。自由联想对他来说就成为一种根据，用来发现处于无意识之中的各种原因。

永远得从荒芜的聪明高地上走下来，进入愚昧的绿茵山谷。^[11]

另一方面，维特根斯坦则希望消解不清晰性 (unclarity)，而不是建造理论和发现原因。我们就像被关在瓶子中嗡嗡乱叫的苍蝇。我们必须留心我们是如何被关进去的。建造理论的那种强制性的冲动，会把我们困在那个瓶子里。我们必须重新发现知性与情感的视域，它们就隐含在我们对语言的使用中，并且在感到困惑、出现病症时才被遗忘。当我们能够把自己引向那个相关的视域，开始有意义地说话的时候，那种困惑就消失了，瓶子也就渐渐消失了。

在这里,重要的是有意义和无意义,而不是一个理论的真实性的。在我们无意义地谈论的时候,我们就无法让自己的表达具有任何意义,而只是相信(往往是被迫相信),我们是有所意指的。这种无意义与(比如说)刘易斯·卡罗尔(Lewis Carroll)、爱德华·李尔(Edward Lear)或者詹姆斯·乔伊斯(James Joyce)在《为芬尼根守灵》(*Finnegans Wake*)中所谈论的无意义很不相同,因为那些作家是在探究荒谬的诡异之处,是在探究意义的极限。维特根斯坦就经常做这种事情,例如,他写道:“即便狮子能够说话,我们也无法理解它。”^[12]

如果在生活中我们被死亡所包围,那么,在我们健康的知性中,我们就被疯狂所包围。^[13]

意义的失败需要治疗,这个说法是一种空洞的陈词滥调。我们陷入缺乏思想的陈词滥调。维特根斯坦试图教导我们的耳朵去适应胡言乱语,去倾听声音和意义的演唱,所以他也试图通过揭示胡言乱语在一个民族的各种实践中的根源——也就是说,通过表明包含在我们语言中的明喻和意象是怎样轻而易举地欺骗我们的——来使语言获得新生。



我们之所以产生诸种难题，是因为我们没有意识到我们对语言的思考和运用是如何把那些问题产生出来的。我们希望达成一个想望的状态，于是就直奔向那个状态，那就变成了一个问题。我们没有意识到，语言使用上的混乱所产生的冲突和矛盾如何导致了问题，产生了绝望。相反，我们设法强制自己把那些冲突和矛盾放进一个特定模式中，以便获得一个想望的结果，获得一种经验以回避另一种经验。

重要的是，不仅要去发现在一个困难面前应该说些什么，而且要去发现一个人应该如何谈论它——因此维特根斯坦使用的哲学评论与自由联想非常类似。说话的方式决定了说话的内容——因为说话的方式也显示了思想。自由联想鼓励一个人把注意力集中在说话这个活动上，集中在我们使用语词的方式上，集中在我们对语词的感觉上。我们的语词的音调和姿态揭示出来的东西，有很多是语言无法表达出来的。

就让语词的使用来告诉你它们的意义吧。^[14]

在自由联想中，人们正在玩一个语言游戏，那个游戏显示了正在被使用的语言，但是这时语言并非

为了任何具体的目的而被使用。衡量一个语言游戏是否成功的标准就是：所有参与游戏的人都可以各行其是。

困难在于，我们无法轻易地允许自由联想发生，因为在通常情况下，当我们面临一个问题时，我们觉得不得不采取最短的途径来达到我们的目标，并往往把那条捷径设想为直线，所以我们就压制了自由联想。

告诉我你是如何进行搜寻的，我就会告诉你，你要搜寻的是什么。^[15]

这个“搜寻”事物的隐喻，是用来谈论解决问题的最古老的一种表达方式。我们在一个问题“空间”中彻底搜寻，而我们最终得到的见识就是对我们不懈努力的奖赏。那个隐喻有许多特征类似于在物理空间中进行搜寻活动，所以它才会被描绘为在一种概念空间或精神空间中进行的搜寻——一个人在自己的心灵中搜寻！于是就会有人猜测在个人的心灵空间中究竟发生了什么事情。自由联想把我们从这个搜寻的隐喻中解放出来。在自由联想的过程中，我们可以记住、想象、注意、考虑、搜寻和重复无意义的



思想和活动,等等。那是一种语言的斗争,而不是我们心灵中的各种过程之间的斗争。

自由联想没有固定的方法。它允许我们的心灵自由地创造意义,进行联想,以各种各样的方式来组合和划分那些联想,并对此都有所留意。它有助于我们破除自己固定不变的同—性,而那种同—性就构成了我们认为自己所是的那个人。自由联想就是一场与我们自己、与心理分析学家的斗争,在那种斗争中,没有外在的证人、原告和法官。就像心理分析一样,它是一种交谈式的治疗方法,但是,与心理分析不同的是,在那里没有外在的权威,也没有必须与它相对应的理想。在自由联想中,重点被放在语词的使用上,因为那显示了我们研究问题的方法,而正是那种显示使我们看到那些扭曲我们思想的畸形物。

在从事哲学思考时,我们可能无法从根本上消除思想的疾病。哲学思考必须顺其自然,慢慢治疗才是最重要的。^[16]

围绕这些他所关心的题材,维特根斯坦开始了他那“漫长而艰辛的旅程”,在这个过程中,他进行了一些澄清,目的在于让我们从一个不同的角度来看

待一些现象。那些评论包括暗示、描绘、笑话、隐喻和反讽式的评注。他避免使用说明来澄清混乱,而是采取了这种方式:利用一些类比和反类比来向我们表明,我们曾经是如何产生各种统一体和假象的。他通过语言来寻求理解的清晰性。

心理分析学家在实践中经常做类似的事情,但是,在理论上,当他们并不与实际的病人相接触时,他们喜欢公式、因果法则和机制。谈到弗洛伊德,维特根斯坦写道:

那些都是非常精彩的明喻,比如,拿梦来跟画谜作比较。^[17]

注意到一个面相(aspect)是我们熟悉的经验,那种经验是维特根斯坦的心理治疗术的一个重要特点。

我凝视着一张面孔,接着突然意识到它与另一张面孔相似。我看到它还没有发生变化,不过我却用不一样的方式来看它。我把那种经验称为“注意一个面相”。^[18]

这听起来像是诡辩,因为我们以一种崭新的方式所看到的那张面孔竟然与另一张面孔相似,但同



时我们却又知道那张面孔本身未曾改变。当我们看到一个新的面相时，我们就对它产生了一个自发的反应。那个反应既不是由意志所决定的，又不是由推理所决定的。我们只是突然间产生了那种反应。

心理分析学家经常要求那些接受心理分析的人注意各种面相，虽然他们把那种注意称为解释。因此，大多数移情性的解释与注意各种面相就是一回事。如果一位接受心理分析的人描述了一个发生在某个场合之外的特定行为，那么心理分析学家就可以指出该行为在那个场合中所呈现出来的面相。例如，心理分析学家认为他们可以表明，在一段治疗时间之外发生的性虐待狂和受虐待狂的行为，也许实际上是在那段疗程中“秘密地”进行的。

这种困惑究竟是如何开始的呢？心理分析中那个原始诱惑的情景就是这样一个例子。如果有小孩目睹到性交的场面，或者有些成年人向他施以具有性含义（尤其不光是在表达爱意）的肢体动作，而他或她却理解不了；那么那就会对那个孩子产生一种无法弥合的隔阂。那个孩子就无能为力地陷入一种怪异的性情境中，并获得一种被诸般思绪和情感



缠绕的悲剧体验。他或她既无法理解那个状况,也无从记忆,因为记忆已被压抑,或者更确切地说,已被译成某种密码,因此借以表示和记住那个经历的语法也就受到了歪曲。

用语言来表达一个错误类比的后果:它意味着一场无休止的战斗和不安(就像是一种不断的刺激)。就像一个东西从远处来看像是个人,因为我们无法察觉到任何确定的东西,但走近一看我们就会发现它其实是个树桩。当我们离开片刻,不再注意这些解释,就会有个体出现在我们眼前;如果我们再仔细审视一下,我们就会觉得它又变成了另一种样子;现在,我们再度走远……^[19]

通过注意到所说的和所做的东西,这些特殊的冲突就被消除了。各种虚假类比的约束是通过显示感觉的条件得以破除的。在我们本来应该看到差异的地方,我们却往往看到相似性,于是我们说的话就没有什么意义了。分析的场景是一个“运动场”,在那里,语言和思想的含混都可以得到理解,也都可以用名字来加以称呼。



我们成了一幅图像的俘虏。我们无法从它那里脱身出来，因为它贮藏在我们的语言之中，而语言似乎总是冷酷无情地对我们不断重复那个图像。^[20]

如果我们只是注意自由联想，只是注意它用来揭示出我们如何使用语言的方式，那么我们就得不出什么结论。与自由联想在心理分析中被使用的方式相反，在这里，它根本无法推导出这样的主张：心灵“必定是这个样子”。自由联想不是像我们探索月球那样去探索心灵，我们也无法描述我们的发现。即使人们经常使用信息的语言来谈论自由联想，但是它不是在提供信息的语言游戏中被使用的。弗洛伊德声称，他已经发现隐藏在他的大多数病人的行为背后的性动机。维特根斯坦不会否认，当病人在弗洛伊德及其学派的成员面前自由地联想时，他们会产生性意象和性观念。但是他指出，人们特别着迷于用性来解释许多活动和行为，尽管那并不意味着性是一个普遍的或根本的原因。

在心理分析中，有一种对意义进行盲目崇拜的倾向。因此，在梦的解释中，梦中的所有材料都可以

为了意义的范畴而被复原出来。另一方面,维特根斯坦认识到,有一些现象只是显示出意义,而不是特别地意指某个东西。他为这种现象留下了可能性。所以,一个梦可以显示某些东西,但又无法说出某些东西。我们可以对其进行思考,却无法对其进行解释。^[21]

在从事自由联想的时候,这项活动以及各种澄清就指向那个活动本身。自由联想与写作并非仅仅是某种交流的方式,用来传达那些要被心理分析学家加以说明的心中之物。而是,这些活动本身就揭示了某种东西。

我确实是用我的钢笔来思考的,因为我的头脑经常不知道我的手所写的东西。^[22]

维特根斯坦的作品充满了一些小型素描和草图,因为跟语词相比,那些东西具有更好的显示能力。他争辩说,语言具有一种图像的性质。^[23]语言产生各种图像,但是,另一方面,它会转化成某种类似音乐的东西。^[24]油画、素描和音乐艺术可以是显示问题的各种方式,而且并不需要来自外面的解释。心理分析学家很少在心理治疗中使用它们,



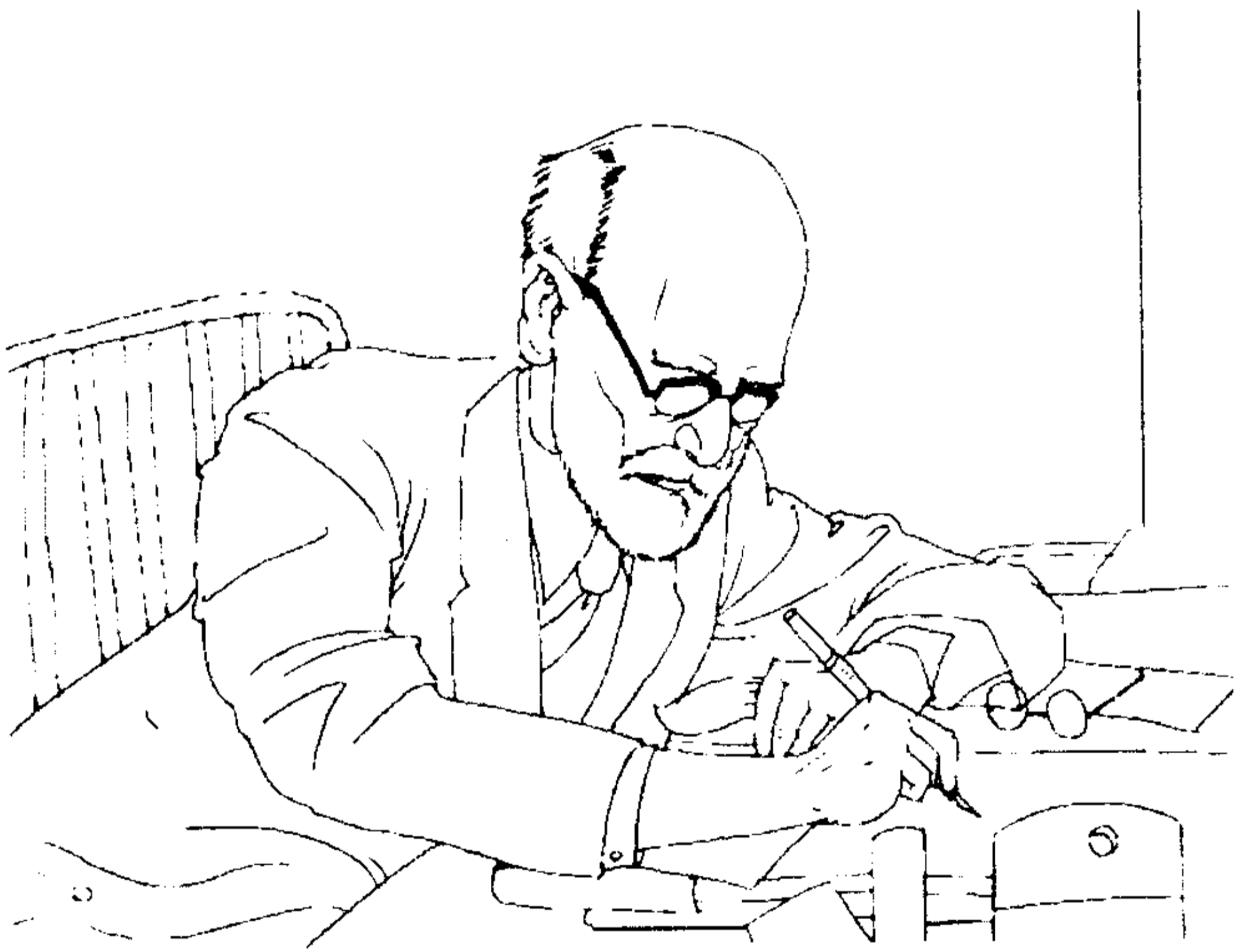
因为按照他们的理论，只有言语的解释才富有变化。然而，温尼科特(Winnicott)发明了一种称为“胡写乱画”的游戏，在那种游戏中，他和一个孩子在一张纸上轮流乱写，这些胡乱写的字唤起重要的意义。作为一个例子，这个游戏表明这种类型的活动是如何把意义显示出来的。^[25]



清晰明晰并不意味着井然有序,也不要求使用专门的技术词汇。它的目的在于澄清纠缠不清的各种关系。唯有通过清晰的言语,通过表达式的那种直达意义深处(作为一个不可言说的背景)的力量,才能获得简洁明了。语言从那种沉默示意的背景出发,穿越在无休无止、令人困惑的事件历程中,并通过无数的途径得以重新组合,使自己变得清晰纯净。

清晰表达

Perspicuous Representation



弗洛伊德在工作。

清晰表达

维特根斯坦使用一些独特的概念来描述心理治疗，其中的一个概念浓缩在他的清晰表达 (*übersichtliche Darstellung*) 的概念中。在这点上他大概受到了布鲁尔 (Breuer) 和弗洛伊德的影响，因为他们发现，当一个病人能够把歇斯底里的原因表达出来，而且承认那是一种合适的表达时，歇斯底里的症状就消失了。这里的关键是：它需要得到病人的亲自认可才行，而不是由寻求原因的观察者提出的假说。

清晰性对心灵的宁静来说至关重要，因为它使我们意识到在语言的误用和误解中我们是如何产生问题的。在一个冲突中我们发现那个解放性的词语，



因为只有当我们想到那种状况的“面貌特征”(physiognomy)时,我们才能继续前进。这种观相术(physiognomy)是要对一个状况把脉,而不是抽血来进行化验,然后提出一个说明。人类使用的任何一个恰当的词都具有一个相貌。它类似于面貌“这类东西”——它既非普遍亦非个体。我们需要对语词的使用有一个清楚的了解,这个看法是一种习惯,但是既非由规则来制约的,亦非基础性的,而是一种产生言语的习惯。发现正确的表达方式并不意味着精确地表示一个预先设想的思想,而是说那种表达方式所提供的思想令我们感到满意和放心。

一个清晰的表达不是从一个脱离具体实际的旁观者的角度或者通过俯视鸟瞰得出来的。它不是立足于观看(look),而是立足于扫视(glance)或者一系列的扫视。^[26]它更像一幅日本的水墨画,在这样一幅画中,在表面上标记出来的一切东西依然可见,我们能够清晰地意识到画面是如何展开的。这个表达式的生机和活力,是从完成那项工作的那一系列劳动中凸现出来的。只有借助于合适的表达方式,这种生机和活力才会产生,这需要花费时间。维特根斯坦是



在他的笔记中尝试了众多的表达方式后，才最终找到恰当的表达式，让自己的表达切中要害。在心理治疗中，人们的做法也一样。我们无法跨越本来就错综复杂地交织在一起的生活和语言。一切区分都必须在这种交织中展现出来。通过突出我们使用语词的一个新方面，一个清晰的表达就产生了一个格式塔转换。这驱散了现存的迷雾，抵制了这样一种诱惑：创造出用来进行说明的理论和理论实体。

不可表示的东西（即我觉得既神秘又无法表述的东西）也许提供了这样的背景，在那个背景下，凡是我能够表示的东西都会获得意义。^[27]

清楚明晰并不意味着井然有序，也不要求使用专门的技术词汇。它的目的在于澄清纠缠不清的各种关系。唯有通过清晰的言语，通过表达式的那种直达意义深处（作为一个不可言说的背景）的力量，才能获得简洁明了。语言从那种沉默示意的背景出发，穿越在无休无止、令人困惑的事件历程中，并通过无数的途径得以重新组合，使自己变得清晰纯净。

清晰性意味着使建筑的真正基础变得透明，使它的非建设性的基础变得突出鲜明。我们这个时代

执迷于“进步”这个观念，在我们考虑那种具有建设性的技术时，那个观念显得非常有意义了。但在我们思考人类的幸福和繁衍时，建设在我们生活中的地位就变得颇成问题了。心理分析，作为这个时代的一个孩子，必然要去建立一幢理论大厦来解释精神病。在这个建设中，进步的概念是关键性的。人们以为，心理分析应该是在不断发展。

我会这么说：如果只有靠梯子我才能爬上我希望到达的那个地方，那么我就会放弃试图到达那里的念头。因为我真正得去的地方，其实就是我必定现已立足的那个地方。^[28]

进步假设了一种解决方案，一种不断前进的解决方案。所以它是建设性的。为了说明事物，我们制造出种种越来越复杂的结构。我们从简单、清晰的东西开始，也就是说，从我们认为构成事物的那些简单“原子”开始。于是我们就把事物和人还原成为各种物体和力，从那些东西中我们再制造出各种越来越形式化、越来越复杂的结构，那是一种至关重要的生产力。

哲学就是一场战斗，它以语言为手段来抵



抗我们理智上的困惑。^[29]

这里的关键的字眼是“手段”(means),它是从德文的 *Mittel* 这个词翻译过来的,而那个词也可以翻译为“治疗”或“资源”。正是通过求助于语言这个资源,我们获得了一种治疗我们困惑的方法。语言不仅仅是一种手段。维特根斯坦利用了这个词的魔力,因为语词就是潜在的魔法,它具有一种能够使经验发生转变的能力。这种魔法可以是创造性的,就像在文学中那样,但同时也具有一种欺骗性的力量。

无需理论的指导,即可寻求方向。对于寻找到最终的出路来说,怀疑和绝望具有至关重要的意义。因为所面临的困难不是一个知识上的困难,而是一个转变态度和抑制情感的问题。我们必须时刻留心,不要受到使人抚慰的说明的诱惑,因为这是一种在交流之外来寻求制约思想和行为的必然要素的声音。话语的自主性及其辩证特征需要受到尊重。正是这种无根性允许主体“成为自己”。

治疗中的清晰性具有像阳光刺激马铃薯的生长那样的效应——在一个黑暗的地下室中长出的芽就会很长。清晰性能使治疗学家更加意识到语词的魔

力，更少地关心那些自认为发现了真理的新的方法和理论。

总之，我不确定的是，我是希望有人来继续完成我的工作呢？还是希望去改变我们的生活方式，好让所有这些问题成为多余？（出于这个理由，我绝不会去创建一个学派。）^[30]



古希腊怀疑论的主要长处在于它使用了力量均等的方法,也就是说,让同样有力的两个命题或论据对立起来,成为争论的对立面,因此就产生了一种双方势均力敌的平衡。这样,这种平衡就可以导致判断的悬搁,而争论的悬搁就会使争执平息下来,从而不致蜕变为某种教条化的东西。这样就避免了对信念产生实质性的依赖。瓦解一套信念,但却并不依靠另一套信念,这当中当然也包括对怀疑论的“信念”!

怀疑论

*S*cepticism



维特根斯坦在剑桥大学三一学院。

怀疑论

维特根斯坦是一位批判性的思想家。他对教条主义的思想方式提出疑问，所以就有人认为他属于怀疑论的哲学传统。^[31]但是这需要一些区分，因为他接近于古希腊的怀疑论者，而不是接近于他常常批评的那种现代学院派的怀疑论。古希腊的怀疑论者首先都是治疗学家，而且，在某些方面，他们的治疗实践与心理分析非常接近。

古希腊怀疑论的主要长处在于它使用了力量均等 (*isothenia*——字面上意思为双方力量均等) 的方法，也就是说，让同样有力的两个命题或论据对立起来，成为争论的对立面，因此就产生了一种双方势均力敌的平衡。这样，这种平衡就可以导致判断的悬搁

(epochē),而争论的悬搁就会使争执平息下来,从而不致蜕变为某种教条化的东西。这样就避免了对信念产生实质性的依赖。瓦解一套信念,但却并不依靠另一套信念,这当中当然也包括对怀疑论的“信念”!这样就不会导致任何具有命题特征的论点。

倘若有人想在哲学中提出一些论点,那么他就永远无法就那些论点进行辩论,因为人人都会赞成它们。^[32]

不难看到,“判断的悬搁”有几分类似于弗洛伊德在心理分析实践中所倡导的那种“一概不予理会”。弗洛伊德建议我们不要试图确定所说的东西的真假,也不要试图记住我们所说的东西,或者记下看起来是重要的东西。^[33]维特根斯坦的做法也很类似。他并不提出论点,也不试图增加我们的信念。他的任务是要消除哲学上的错误,就像一块方糖溶解在水中那样把问题消解掉。

只要哲学家尚未发现其困惑的根源,他就会无助地(就像真的那样)大喊大叫,夸大其词。^[34]

这不就是我们在精神混乱的时候所做的事情



吗？

哲学所能做的一切就是去摧毁偶像。而那意味着不去创造新的偶像——例如，哪怕是去创造一个“缺乏偶像”的偶像。^[35]

不过，弗洛伊德在提出他的理论的时候确实创造了某些“偶像”，那些偶像依附于在现代怀疑论中呈现出来的那种意识形态，而且已经被反馈到了心理分析实践当中。人们往往从我们自以为知道的关于某种题材的某些命题过渡到另一个题材，并认为，后一个题材是有问题的。而现代怀疑论就对这种做法的合法性提出了质疑。所以，一个普遍的问题就是我们对外在世界和对他人的知识。一些人已经以一种教条主义的方式假设，我们知道自己目前的精神状态，但对那些独立于心灵而存在的事物的陈述，我们则无法加以辩护。弗洛伊德认为，我们本质上是原子化的个体，理性和知识只能从每个分离的个体所能得到的资源中产生出来。所以我们就不得不推出无意识的状态和过程的存在，推出他人和外在世界的存在。^[36]他认为，新生婴儿和原始人就像被关闭在他们自己的心灵内部的单子(monads)，只能借助于魔

术般的思维把自己与他人和外在世界联系起来。

维特根斯坦表明,人类关系是一种实践性的和有限性的东西。它是某种需要我们在生活中体验的东西,它需要的是承认而不是辩护和证明。弗洛伊德试图证明我们对他人的存在的意识。他从事理论活动,并因此断言,我们只能推出具有情感和思想的人的存在,在那个时候,他所采取的是一种纯粹抽象的研究方法。但是我们对他人的承认比理论要深刻得多。肯定或否定他人在这个世界上的存在是无意义的,因为“承认”这个概念本身比任何一种肯定或否定都要深刻得多。婴儿在生命早期就承认其他人的存在。

“我们看到情绪”——这是相对什么而论的呢?——我们并不是看到面部肌肉的扭曲,然后(就像一位医生下诊断那样)从中推出快乐、悲伤、烦闷。甚至在我们还不能对一个人的面部特征给出任何其他描述的时候,我们就已经直接地把一副面孔描绘为悲哀的、容光焕发的,或者无聊厌烦的。——我们宁愿说,悲伤就体现在脸上。这属于情绪的概念。^[37]

身体是表达情感的,但身体的运动并非情感。我



怀

们所回应的是那个人 (person), 而不是那个身体 (body), 而一个人是在与其意义交织在一起的情景和时刻中被看见的。

疑

维特根斯坦指出怀疑论的各种剧本, 借以对怀疑论的怀疑提出质疑。他不无嘲弄地写道, 怀疑论者总会上演一幕幕非常荒唐的戏剧, 例如把注意力转向自己的意识。^[38]当弗洛伊德声称“我们的意识的行为”就是直接的数据时,^[39]他要让我们做的也是同样的事情。我们开始怀疑其他人是否处于疼痛之中, 或者当我们坐下来从事理论研究, 切断我们与外部世界的联系, 放弃我们对语言的自然使用的时候, 怀疑是否世间万物实际上都存在于我们的心灵之中。然后我们不禁会转而关注我们头脑内部, 关注我们自认为是对主观经验可靠的知识的东西。当我们进行这种思考的时候, 我们的语词就不再具有任何意指, 我们就需要有人来向我们提醒这些语词的日常用法。

论

小孩相信牛奶存在吗? 或者, 他知道牛奶存在吗? 猫知道老鼠存在吗? ^[40]

怀疑论向我们表明, 我们与世界的基本关系并不是通过知识而获得的。



维持特根斯坦跟索福克勒斯一样对知识有诸多疑虑,就像索福克勒斯一样,他寻求的是理解而不是知识。他的很多晚期著作都是在批评那种“自称掌握了知识”的做法,表明知识并非我们生活的基础。

知 识
Knowledge



1936年7月维特根斯坦在前往法国的途中。

知 识

人们经常对某个词语感到困惑不解,例如,
“知道”这个词语。^[41]

弗洛伊德是现代性的产物,尽管他有处理神经病患者的实际经验,他还是强调知识的积累是解决问题的方式。他把自己视为一位科学家,于是就认为,通过发现无意识,发现引起精神病的种种精神机制,他就能够使知识得到增长。他创造了一门真正的工业,专门生产如何医治各种人类痛苦的知识。但是知识是欺骗性的。

俄狄浦斯情结就是弗洛伊德最著名的“发现”之一。在他看来,这个情结在个性的构造中扮演一个关键角色。按照他对索福克勒斯的戏剧《俄狄浦斯王》

的读解，俄狄浦斯实现了我们在儿童时代都具有的一个无意识愿望，那个愿望就是，占有双亲之一，将另一位杀掉。在弗洛伊德看来，这个事实就是这出戏剧对我们具有如此吸引力的原因。不幸的是，更细致的读解表明，弗洛伊德的解释毫无根据。^[42]弗洛伊德并没有表明，俄狄浦斯杀死他的父亲，娶了她的母亲，是因为他具有“恋母情结”。他提不出任何证据说明，俄狄浦斯是出于恋母情结的幻想而行动，而不是从别的幻想来行动。

实际上，这出戏剧是一出关于“认知”(knowingness)有多么危险和复杂的戏剧。^[43]在希腊语中，“俄狄浦斯”这个名字具有“肿脚”和“认识”两个含义：俄狄浦斯双脚无力但意志坚强。整出戏剧强调的都是他的“认知”。正是因为他的聪明才智而不是因为他的身份，他成为底比斯的君王。斯芬克司在他的难题遭到破解之后，接着就离去并自我了断，但是却施展了可怕的报复行为，在底比斯造成一场瘟疫。俄狄浦斯并不像平常的英雄那样自己亲手杀死斯芬克司。

俄狄浦斯总是一再地匆忙下结论，好似过于焦



虑以致无法把握自己行为的全部意义。他认为,对人类理性来说,意义是透明的,而且他自己知道问题之所在。人家已经告诉过他,他会杀父娶母,然而他却仓促杀掉一位老得足以当他父亲的男人,娶了一位老得足以当他母亲的女人,而且还引以为自豪!只要一听到一个神谕——神谕都以模棱两可、含糊其辞而恶名昭彰——他就立即认为自己已经知道了它的意思。

索福克勒斯对这种“聪明”加以批评。俄狄浦斯被其双亲所遗弃,所以他也就放任于自己的“聪明”。他赞美自己心智的能力,因为承认自己的丧失对他来说过于痛苦。他的一生展现的就是自己的这种放纵。

维特根斯坦跟索福克勒斯一样对知识有诸多疑虑,就像索福克勒斯一样,他寻求的是理解而不是知识。他的很多晚期著作都是在批评那种“自称掌握了知识”的做法,表明知识并非我们生活的基础。

我们宣称知道很多东西。例如,我知道乘法口诀表,知道谁是首相,对解剖学颇有了解。在所有这些情形中,我都可以通过诉诸某个独立于我的东西,来

为自己的说法辩护,其实人们很可能证明我是错的。假设有个人向我显示一个红色的斑点,我说它是红色的,那个人接着问:“你怎么知道?”一个回答是:“我已经学会英语。”但是我是如何认识到那个斑点是红色的呢?难道在我自己的心灵中我有一个红色的意象,然后当我看见红色的时候,我就看到它与那个意象相匹配吗?但是,我又是怎么认识到我的红色的意象就是红色的呢?是人家教会我的吗?我又是怎么知道我将我的红色意象与那个红色的斑点正确地匹配起来了呢?

当我们指着红色的时候,我们实际上是指着某种红色的东西,所以我们不可能只是通过指示来确定红色,因为也许我们指的是那个红色的东西的形状或表面。

对这一点的反思表明,一个人对自己的母语的基本要素非常了解,在正常的情况下是不会犯错误的,但是这种能力不可能被真正地称为知识。^[44]在我们能够指向事物、知道事物之前,我们就必须具有使用语词的能力。你怎么知道长笛如何发出声音?你怎么知道咖啡的味道?你怎么知道游戏是什么?



知

识

我并不确切地了解那些我认为坚信不疑的命题。我随后可以发现那些命题就像被一个物体围绕着旋转的轴。但是，说那个轴是固定的，并不是说有什么东西将它牢牢抓住，而是说围绕着它的那种旋转运动决定了它的静止性。^[45]

有许多东西不是人家明确地教会我的，例如：我的双手在我并不注意它们的时候并不消失；地球在我出生很久之前就存在了，而且在我去世之后将继续存在；存在着物理对象；我有一个身体；我出生在地球上而不是月球上。我们的生活就在于我们满足于接受很多东西。知识和理性都依赖那些基本的东西。只有当一个人信任某个东西时，它们才是可能的。

在患精神病的时候，这种信赖可能就不存在了。因此一些人并不“知道”自己是活着还是死了，因此试图通过自杀来证明他们是活着的。对一般的人来说，他们活着不是一个关于知识的问题。如果人家对你说你死了，你会说什么？“喔，我可以活动，可以说话。”但是假设你被告知你是一台自动运转的机器，那又怎么样呢？

“我相信他不是一台自动机”，这种说法对于我们来说没有任何意义。我对待他的态度是对待一颗灵魂的态度。我并非主张他有一颗灵魂。^[46]

通常我们对待他人和对他人做出反应的方式，与我们处理自动机的方式判然有别。这很自然，不是一个信念、假设或知识的问题。一个很小的婴儿对他人的反应与他对物体的反应是不同的。我们的行为和话语，我们的健全和疯狂，我们的团体感，都依赖于一种信任，一种我们大家共有的生活形式。我们有共同的反应——对于幽默和悲哀，对于意义感和满足感，对于什么叫反驳，什么叫求助，什么叫惩罚，对于什么是这样的，什么不是这样的，都有相同的反应。这种协调不是任何绝对的东西。我们的思想和理解部分地是由日常实践这个背景决定的。什么是正常的，什么是不正常的，对这些问题都有一个容忍的限度，而那些限度就是人类生活的语法规则的一部分。

人们一般都是靠本性才知道某种事情的。^[47]

知识归根结底是以承认为基础的。^[48]



心理分析有一个吸引人的地方，就是它声称能够认识内心的世界，而那个世界对许多人来说似乎是一个神秘的隐蔽场所。弗洛伊德试图以当时物理学描述客观物质世界的方法为典范，来描述这个内心世界。他创造了某种机械论的图景，认为那个图景构成了有意识的精神状态的基础。然而，人并不表现为一个物理机器，我们也不将他们当作是一个物理机器来对待。但是，在弗洛伊德看来，在“深层次”上，人就是一部物理机器。

为了使内在世界重新获得生机，维特根斯坦努力化解内在世界的神秘。^[49]内在世界是隐秘的，这似乎是一个无法否认的事实。我们经常不知道人们在感觉什么或者在思考什么。我们都能够保守自己思想和感情上的秘密，事实上，礼俗规范也鼓励我们这样做。进一步，我们可能也不怎么确定我们自己对某些事情的想法或感觉，而且我们做事也常常不知道所以然。还有，即使一个人努力地想让别人理解自己，我们依然会对他产生误解。当然，做梦和口误同样向我们表明，我们生活的许多方面都是很神秘的。

我认为，不可预测性必定是精神世界的

一个本质属性。就像表达方式是无穷无尽的一样。[50]

我碰见一位朋友，他向我微笑，说很高兴见到我。我是怎么知道这一点的呢？如果我问他，那么我怎么知道他不是在撒谎呢？问题的关键是：那不是知识问题，而是一个理解问题，因为我们是在用一些必须通过判断才能理解的概念来玩一个游戏。我们只能说我们知道何时不会犯错误，或者在什么地方有清楚的证据规则。在日常生活中，我们更关心的是让我们的言行具有意义，而不是去认知事物。只有当我们熟悉了周围的人们，觉得自己与他们具有某些共通的东西时，这一切才是可能的。如果我们身处一个国家，对它的传统感到非常陌生，那么，就算我们知道他们的语言，他们对我们来说也只能是一个不解之谜。

当然，假装亦有其外在可见的迹象，否则我们就不能去谈论它。但一个孩子只有长大之后才会学会假装或说谎。只有在具有相当复杂的生活模式的时候，我们才会谈到假装。我们大概是在什么时候才会第一次说一个孩子是在假装呢？在我们能够看到



知

假装之前,我们必须具有一种真实性的意识。

为了对人们的思想和感情的真实性进行判断,我们就需要对人们具有一种感觉,而那不是一个知识积累的问题。

在这点上,是否有人能有资格充当别人的老师呢?当然可以了,总有人不时地向别人提供正确的建议。——这就是所谓的“学”和“教”。在这里,这个人学会的不是一种技术,而是正确的判断。^[51]

识

我们必须按照无法明确解释的证据来行事,那些证据包括各种微妙的眼神、手势和语调。

问问你自己:人是如何学会对某事具有“嗅觉”的?还有,那种嗅觉是怎么被使用的?^[52]

不幸的是,心理分析学家在面对鲜活的内在世界时,很少会提出这样的问题。当然也有个别的例外——例如,在比昂(Bion)的晚期著作中^[53]——他们才觉得,必须靠创造“知道”的神话来缓解自己的焦虑。培养一个能够体察人类理智的“嗅觉”的最佳方式,是否就是对这些假想的内在机制积累一定的知识?人们提出了各种各样的解释,好像是在增加

对内在世界的知识，但那些解释几乎都是一种偏执，因为偏执狂患者丧失了与其他人的共同基础，所以急切地希望对事物有所了解。当他徒劳地努力希望知道别人心灵的内容时，他就处于无休无止的怀疑之中。

从事哲学思维的人通常会对口语表达采取错误的、不合适的姿态。^[54]



行为的各种精细特点提供了用来刻画内在世界的标准。因此人们经常认为爱情是一种独特的情感，一种我们不可能认不出来的非理性情感——毕竟我们都“在自己的内部”感受到那种情感。但爱情不是以那种方式来刻画的。它得接受考验。因此，感觉只维持一两个小时的爱情只是一时的迷恋。爱情的语法规则不是一种强烈情感的语法规则，我们如何理解爱情，反映了我们生活中许多别的东西。

理 论

Theory



伯特兰·罗素(1872—1970),英国哲学家、逻辑学家和数学家。1911年当选为亚里士多德学会会长。1918年因反战被监禁。1920年应邀来中国讲学一年。1950年获诺贝尔文学奖。1964年创立罗素和平基金会。

罗素对早期的维特根斯坦影响很大,但后期的维特根斯坦逐渐脱离罗素的影响,开辟了自己的思想道路。

理 论

在创立理论的时候，弗洛伊德提出了一些传达出科学主义的意识形态的假定。这种立场宣称是站在各门科学之外，把它们视为一个整体，并认定它们就是唯一合法的说明和真理模式。^[55]这种立场的主要标志就是还原论（reductionism）与决定论（determinism）。弗洛伊德相信一切精神事件都是被决定的，所以在他在场的时候，学生们在他面前不得不对他们所做的每件事情都要说明原因，例如为什么一个学生没有用恰当的方式拿勺，或者为什么一个学生以如此这般的方式做如此这般的一件事情。^[56]维特根斯坦认为，这与其说接近于理性，倒不如说接近于迷信。为什么每件事情都必须有一个解释和说明呢？

科学的发展实际上表明，科学是各种寻求知识的人类实践的一个家族关系概念，这些实践之间存在某些共同的特点，但没有任何一套特点对所有实践都是确定的。我们就拿数学物理学与古生物学作比较吧。

使人误入歧途的类比：心理学处理的是心理活动领域中的过程，就像物理学处理的是物理活动领域中的过程。^[57]

弗洛伊德的理论大多立足于这种使人误入歧途的类比。那个理论使理论家能够把人们的各种活动还原为他们心灵中的过程。那个理论认为，心理领域中存在着各种心理对象、事件和精神过程，与物理领域中的物理对象相类似。意识使得我们每个人仅仅意识到他自己的精神状态。^[58]这些状态被报告给心理学家。就像物理学家一样，心理学家的工作就是要发现事物的“真实状态”，而那些东西就是深深地隐藏在无意识之中的各种抽象的对象和过程。

维特根斯坦希望改变这种看待和设想人们的方式。通过详细描述我们是如何进入语言之中以及语言如何使用的，他取代了理论。



我们想静静地权衡有关语言的各种事实，
以此来取代蛮横无理的猜测和说明。^[59]

他抵制那种为了“看透现象”而寻求某种终极的
原因的冲动。^[60]他并不寻求任何隐藏的东西，因为一
切东西实际上都已经“摊开来摆在了面前”。事物看
起来像是隐藏起来的，但那不是因为它们处于表面
之下，而是因为它们非常熟悉、非常简单，一直就摆
在我们眼前。^[61]我们理想化的凝视目光迫使我们寻
求某种神秘的事物，但其实我们需要去看的恰恰就
是实际上存在的东西。

我们并非先要审视我们自己的意象、思想和感
情，才能理解那些东西究竟是什么。它们不是与语言
相分离的，因此，我们只有看看概念是如何被使用
的，才能理解那些东西。

在这里，最困难的事情就是正确无误地把
那种不确定性用语言表达出来。^[62]

尽管弗洛伊德把理想化描述为某种抵制其爱欲
对象的防御方式，^[63]心理分析学家在构造其理论时，
还是把他们的理论设施理想化了，例如，把“心灵”或
“无意识”设想为某种幽灵般的实体，就是一种理想

化的做法。

说也奇怪,对哲学家来说,最危险的一个观念就是,我们是用头脑或者在头脑中思考的。这种观念把思考看作是在头脑里面,在一个完全封闭的空间内运作的过程,而这个想法就向他提供了某种神秘的东西。^[64]

维特根斯坦指出,我们的一个典型特征就是我们能够“在头脑中”进行计算。在头脑中进行计算看起来像是某种在内部发生的事情,也就是说,“在我们的的心灵中”发生的事情,这样来看问题,我们就可以通过注意内部发生的事情来澄清那种东西。但是,在我们能够把握头脑中进行的计算是什么之前,我们首先必须能够在纸上进行计算,或者出声地进行计算。“内在的”东西就是一个心灵的过程,这个过程只有通过向内观察才会具有意义,这其实是个错误的想法。^[65]

尽管弗洛伊德思想敏锐,但在进行理论创造的时候,他还是三番五次地回到这个庇护所:我们在头脑中进行思考。然而,当我们以某种姿态来表示爱情或悲伤时,我们的动作是指向我们的内心,而不是



指向我们的头脑，因为爱情和悲伤不是我们心灵之中的过程。思想是在头脑之中发生的，那个图景已经深入心理分析，成为它的理论建设的特征。

我们怎么去比较愤怒、欢乐、希望、期待、信仰、爱情和理解这些行为呢？——就像一个愤怒的人那样表现出来吧！那太容易了。或者就像一个快乐的人那样表现出来吧——这里的关键取决于我们是因为什么而感到快乐。是因为再次看见某个人，还是因为正在欣赏一段音乐……？——希望呢？那就困难多了。为什么？因为希望没法通过肢体动作表现出来。^[65]

行为的各种精细特点提供了用来刻画内在世界的标准。因此人们经常认为爱情是一种独特的情感，一种我们不可能认不出来的非理性情感——毕竟我们都“在自己的内部”感受到那种情感。但爱情不是以那种方式来刻画的。它得接受考验。因此，感觉只维持一两个小时的爱情只是一时的迷恋。爱情的语法规则不是一种强烈情感的语法规则，我们如何理解爱情，反映了我们生活中许多别的东西。

我们在心理学中看到的東西，就像我们在日常

生活中看到的东⻄那样，是主体的表达行为，是主体对其思想、信念和欲望的显示。他的话语是在表达而不是在报道他的经验，而且，他的话语也不仅仅是一些标记在主体内部进行的心理过程的符号。如果我们感到悲哀，那么我们就表达我们的悲哀。悲哀就写在我们的脸上，就体现在我们的姿态中。它是“真实的”。它不在我们的心灵之中，因此就不需要去观察它们，也不需要报告在心中发生的任何精神过程。只是因为我们的语词就表达了我们的生活，心理学家才去观察这些有关观看、相信、思考、希望的现象。^[67]

我们的语言可以被看作一座古老的城市：一个由窄小的街道和广场，新旧房屋，以及各个时期扩建的房屋所构成的迷宫。而这一切又被一大堆笔直规则的街道和整齐划一的房子所围绕。^[68]

逻辑和语法无处不在。笔直规则的道路和整齐划一的房子就是科学理论和数学。事实断言、情绪和情感、感觉和姿态则处于市中心，我们的大半生都是在这里度过的。

心理治疗中的日常对话主要发生在这座古老城



理

论

市的语言之中。心理分析依赖于理论,所以具有专门的技术语言,而那种语言现在需要专门的词典。这门技术语言的目的是就是要取代日常语言,那种从日常生活的需要和实践中已经产生出来的语言。但是,通过把理论运用于治疗,我们把一个预先设想的假说推向前去,一个人及其行为就是按照那个假说来进行评价和说明的。好的理论是整洁的,具有笔直规则的街道。如果我们用它来作一个标尺,作为一个比较的对象,帮助人们从新的角度来观察问题,那么,理论是有用的。但如果它变成教条,变成某种要求现实与之相符的东西,那么在这个时候它就会导致新的问题。我们逐渐被理论所困惑,对它加以理想化,并按照理论来进行解释。这就有点像是一个望远镜,我们通过它来观察事物,但是镜头总会把实际上的景物扭曲。

在心理分析中,为理论提供原动力的那种普遍化的冲动无所不在。弗洛伊德最善于寻找一些漂亮的故事来解释事物:所有的梦都是欲望的实现,快乐是我们欲望的主要对象,每个人都忍受俄狄浦斯情结的煎熬,等等。

任何一个怀着理解的心情去倾听一个孩子的哭喊的人都会知道,各种心理的力量,各种可怕的力量,都沉睡在这哭喊之中,与我们一般认为的情况完全不同。这是一种深层的愤怒、痛苦和对毁灭的渴望。^[69]

这种叫喊只能显示而不能言说,因为它没有语法。我们不能说那个孩子是害怕被残杀和迫害,因为他没有这些概念。在我们最初学习语言的时候,我们并不需要明确的指示就可以理解语言。这是人类的一种自然能力。训练产生稳定的结构,意义按照那种结构逐渐呈现出来。只要我们还不能娴熟地使用语言,意义就无法得到解释和说明。

语词和感觉之间的联系是如何确立起来的呢?我们需要描述一下孩子是如何学会这种联系的。小孩并不需要被教导如何去哭,他也不需要“为某个理由而哭”。婴儿无法解释或理解自己的行为。但是他的行为对他的保姆却是有意义的。所以如果他摔倒了,哭叫起来,保姆就会安慰他说“没关系,等一会儿就没事了”,“站起来吧”,等等。就像维特根斯坦所说:



语词是与感觉的那种原始的、自然的表达相联系的,并且被使用得恰到好处。^[70]

最终则是以言语来表达疼痛,而不再是喊叫了,而且那种语言表达并不是在描述喊叫。这样外在的表达就提供了用来表征内在世界的标准。小孩子学会把疼痛表达给自己,以各种各样的方式来使用疼痛的概念。因此他就获得了进入逻辑空间的途径,而那个空间对于掌握某些更加复杂的概念(例如希望或意图)是必要的。

我们无须设定两个心灵——一个有意识的心灵和一个隐藏在它后面、具有隐含规则的无意识的心灵——我们可以说,孩子从前概念式的思维或者从早期的思维过渡到概念式的思维,从而能够按照那些适合于与他人共同生活的语法规则来说话。

所以,无需采纳弗洛伊德的心灵模型,我们就能够理解他的实践。考虑小汉斯的“小鸡鸡”的问题。年仅五岁的小汉斯有一种恐惧症,害怕马会去咬他,弗洛伊德治愈了他的病症。^[71]现在小汉斯对他自己的“小鸡鸡”产生了浓厚兴趣,认为他的小妹妹以及他父母都有一个小鸡鸡,母牛的乳房是一个“小鸡鸡”。

弗洛伊德认为,所谓“小鸡鸡”,小汉斯指的就是阴茎,就像所有的小孩子一样,小汉斯是位小科学家,试图去发现有关性的事实,他只是错误地解读了他的观察数据,但却没有放弃自己的理论。

但是他的理由是什么呢?^[72]关于他自己的小鸡鸡,关于动物园中各种动物的阴茎,小汉斯的想法是正确的。然而,他认为母牛的乳房也是小鸡鸡,他也认为,万一他自己的“小鸡鸡”被割下来,他就会用他的屁股来小便。小汉斯能够具有界定这些对象的概念吗?他能够指着阴茎说“这是小鸡鸡”吗?显然他不能。

我们不清楚他会把诸如大象或者食蚁兽的鼻子叫做什么。这些各式各样的“小鸡鸡”之间仅有一种家族相似性。他还没有能力发展出一套理论,因为那样的理论要求一些复杂的语言背景知识和概念运用能力。

小汉斯不能思考,他的“思想”是原始的。他只能去愿望,也就是说,对那些能够使他(比如说,在梦中)得到满足的情况进行图像式的表达。他的联想对他来说不是松散的,只有那些从成年人的角度进行



判断的人,才会认为他的联想是松散的。对他来说,把乳房称作小鸡鸡说不上是个错误。“小鸡鸡”的意义必须由他做的事情和他称为一个“小鸡鸡”的东西来界定,而不是由他心灵中的某个意象来界定。他的松散的联想代表着儿童对相似、差异和相关的原始感觉。

小汉斯尚未发展出阴茎的概念。经过一场创伤后,他在情感的压力下感到焦虑。然而,那种焦虑并不是对任何确定的东西的焦虑:它缺乏一个对象,是被作为一种紧张感觉到的,无法用语言来表述。弗洛伊德的解释有助于完成一个精神发展的过程。他认识到原始心灵的各种松散联想之间的家族相似性,他的解释使小汉斯能够发展出一个阴茎的概念。然后他就可以表达和例示这个概念,并从焦虑过渡到恐惧。那种恐惧具有一个确定的对象,所以是有意义的,既可以欲求也可以避免。于是,他的精神发展就可以继续下去,而他的愿望也就能够发展成为欲望了。

原始思维继续进入成人的生活中,并可以使其陷入混乱的局面。但是我们无须遵从弗洛伊德的说

明。因此,弗洛伊德曾经认为恋物(fetish)是母亲阴茎的替代物,是对受阉割的恐惧的战胜。^[73]但实际上,恋物最好被理解为一种具有原始意义、关乎愿望的东西。恋物癖者(fetishist)希望有一个“阴茎”,但从成年人的观点来看,恋物癖者既非渴望有一个阴茎,亦非对阉割有所恐惧。



理由是一个人内在生活的表达，所以我们就需要依靠诚实和诚恳的态度来评价它。当一个人行动的时候，我们就假定他的行动是有意图的，所以如果有人问他，他就会告诉我们为什么要那样行动。这与如下假定相关：行为是有意的。理由与行动本身发生在同样的维度上，因为理由可以领先于行动。我想泡一杯茶，所以我就从椅子上站起来。没有任何理由了。我为什么这样做，我自己也给不出进一步的理由来。另一方面，原因形成了一个无限的链条，原因无法把握决定和选择这样的思想，而决定和选择对于我们理解自己和理解他人则是至关重要的。

原因和理由

Causes and Reasons



弗兰克·拉姆齐(1903—1930),英国天才的数学家、逻辑学家和哲学家。他 26 岁去世时已经在数学、逻辑学、经济学和哲学领域做出了大量开拓性的工作。

1923 年,还在剑桥大学读本科的拉姆齐发表了对《逻辑哲学论》的评论,在高度赞赏这部作品的同时,也对它的表象理论及对命题态度的处理提出了批评。

原因和理由

据报道,维特根斯坦认为,理由(reason)和原因(cause)的混淆已经使弗洛伊德的追随者陷入一种“讨厌的混乱局面”。^[74]弗洛伊德相信心理决定论。他相信,无意识的过程确实存在,所以,那个过程不仅构成了心理决定的原因,而且还包含了行动的一些有待说明的真实含义。

如果一个事件 A 是另一个事件 B 的原因,那么我们就需要通过足够数量的案例来证明,A 有规律地随着 B 发生。为了确定一个原因,我们就需要用实验来进行数据统计,或者观察到一个物理机制,例如,我们看到,一颗台球撞击另一颗台球,然后引起第二颗台球运动。

确立理由的方式则不一样。理由是对行动的辩

护,所以行动者通常就是权威。“为什么你从椅子上站起来呢?”“想泡一杯茶。”那就是理由。但是也可以有其他的理由,视具体的情况而定,例如,“想打你”,“因为我听到了火警”,“因为坐久的话我就会感到焦虑”,等等。我们不需要向内审视我们自己,然后说出一个理由来,因为我们没有独立的办法寻找那个理由,所以也就没有那个理由是对是错的问题。理由的必然逻辑就是,行动的发出者应该知道其行动的理由,因为我们感兴趣的東西就是:行动的发出者自己是如何描述自己的行为的。理由的语法规则是与动机、欲望和意图的语法规则联系在一起的。

如果一个理由对应于人们为一个好的理由设定的标准,那么它就是一个好的理由,而那个标准则与文化、讨论和约定有关。在某些文化中,丈夫打老婆恰恰是因为爱她。而在西方文化中,人们不会认为那是一个好的理由,但这并不意味着在其他文化中那是个糟糕的理由。

理由是一个人内在生活的表达,所以我们就需要依靠诚实和诚恳的态度来评价它。当一个人行动的时候,我们就假定他的行动是有意图的,所以如果



有人问他,他就会告诉我们为什么要那样行动。这与如下假定相关:行为是有意的。理由与行动本身发生在同样的维度上,因为理由可以领先于行动。我想泡一杯茶,所以我就从椅子上站起来。没有任何理由了。我为什么这样做,我自己也给不出进一步的理由来。另一方面,原因形成了一个无限的链条,原因无法把握决定和选择这样的思想,而决定和选择对于我们理解自己和理解他人则是至关重要的。

当然,我们可以对自己的理由感到困惑。我们能够欺骗自己和他人,而其他人也许比我们自己还了解我们的理由,但是只有在诚实的情况下那些能力才有意义。如果一切理由都是不诚实的,那么,所有有关理由的想法也就丧失了任何意义。

把理由与原因混淆起来就会导致这个观念:科学知识的确定性已经扩展到理由上面。那种混淆给予心理分析一种虚假的确定性,结果,心理分析所宣称的东西就显得无可争议。我们不能与一位专家去辩论原因,但如果一个人告诉我们,我们的行动是因为某个理由,而我们自己觉得他说的那个理由实在是毫无道理,那么我们就可以去跟他辩论。



对宗教仪式进行理论化的处理就是无视它的意义。宗教仪式可以有許多用途——表达感情,创造意义和信念,成为一个团体的粘合剂,一出戏剧,一种加强和约束某些人的办法,一种治疗方法,一种传递文化知识的方式。它是人类自然史的一个重要组成部分,也是日常心理分析实践的一个重要组成部分,它还能使我们了解我们自己的本性。

宗 教 仪 式

Ritual



皮罗·斯塔法（1898—1983），英籍意大利裔著名经济学家。他出生于意大利都灵。1927年转居英国，在剑桥大学任教。

在维特根斯坦的新观念的形成中，拉姆齐和斯塔法对他的早期观点的批评具有重大意义。正是斯塔法的尖锐有力的批评使维特根斯坦放弃了早期观点，提出了新的思路。

宗教仪式

弗洛伊德和维特根斯坦都对宗教仪式和神话感兴趣,但他们的看法却截然不同。弗洛伊德认为科学是一种至高无上的知识,所以就认定宗教仪式和神话是种错误。在这点上,他是个极端的沙文主义者,相信我们在西方文化中看到了人类精神的累累硕果,看到了“不太发达的文明”最终会从它们的不幸道路上解脱出来的那个最终目标。他认为神话是原始的科学理论。鉴于他是生活在一切东西都要按照效用来说明和评价的时代,他也按照那个观念来解释和评价宗教仪式和神话。相比较,在描述和公正地对待这些事情上,维特根斯坦就格外小心,避免按照“存在着一个普遍的人性”这个当代的信念来解释和

说明那些东西。

为了感到惊讶，人类——也许各个民族——都必须清醒过来。而科学则是一种把人们再次送入迷梦的方式。^[75]

“原始”民族和儿童对他们周围的一切都充满惊奇，而我们却很少对什么东西感到惊奇了。如果我们真的对我们周围的东西感到惊奇的话，那么科学家和心理分析学家就会插手进来，跟我们解释说，为什么我们无须对那些东西感到惊奇。

拘泥于形式是人类的一个典型特征。几乎一切社会行为在某种程度上都被形式化了。所有文化都规定出各种形式的礼貌行为。集体行动也有许多礼节，例如召集和举办聚会的各种方式。也有许多关于出生、结婚和死亡的礼俗，各种各样的血缘制度也被形式化。一切“动物性”的活动，例如交配、排泄、猎食和吃饭，都受到各种规则和象征用法的制约。语言在声音和语法上都有一定的形式结构。我们怎么说话，什么时候说话，都有固定的形式规定。同样，写作也有不同的写作形式——新闻、散文、小说、诗歌、科学论文。



宗教仪式是形式化在社会行为中的一种表达，所以具有象征的特点。它并不依赖意见。参与仪式的人们对它的意义会有自己的看法，但是那些看法也经常被仪式化。大多数的仪式活动都没有真实的理由。有的风俗习惯毫无意义可言，但那恰恰是风俗习惯的本质之一。而且，正是那个特征使其具有了某种深度和某种惊异感。诸如悲哀或欢乐这样的内心态度，也可以在形式化的行为中表现出来。但同样的态度也可以通过截然不同的行为形式而被全面地表达出来。因此，丧礼就随着不同的文化而有巨大的差异：唱歌和跳舞，甚至吃死者的肉体，可能会跟闷闷不乐的脸色和哭泣一样，都表达了对死者的极端尊重。

对此进行任何解释都是不合适的。起源式的解释，例如求助于进化规律、人类发展和历史重建的规律，用处也非常有限，因为一个仪式的意义并不只在于它的发展。一些仪式（例如圣餐）开端非常明显，但是大多数仪式则并非如此。“很久很久以前”和“从前”这样的表达方式可以唤起人们的记忆，而且切中要点。仪式并不必然具有清楚的含义。参与者通常给

出迥然相异的意义,或者干脆就说“就应该这么做”,“我们一直这样做”,等等。这样做既非合乎理性,亦非不合乎理性,因为仪式都是自我维持的和自然合理的,因为人是仪式的动物。

截然不同的生活方式会产生一些我们很难理解的仪式。曾有很多人认为,勇敢和荣誉比寿命长短还要来得重要。在阿兹特克人那里,当一个孩子出生的时候,产婆就会吟唱一首祝愿那个孩子的歌:“死在黑曜石匕首下”——这就是说,这孩子如果幸运的话,在20岁出头就会以战士的身份战死沙场,或者在攻打敌方的城市时被黑曜石砸死。西班牙人注意到,阿兹特克人的父母对他们的孩子非常温柔和慈爱。

把精神说清楚是一个巨大的诱惑。^[76]

解释的简单匀称本身就有一种魅力,这有助于我们理解为什么弗洛伊德和荣格的解释会如此受欢迎。然而,只要仔细观察一下,我们就会发现,对宗教仪式是没有任何统一的解释的。对宗教仪式进行理论化的处理就是无视它的意义。宗教仪式可以有許多用途——表达感情,创造意义和信念,成为一个团



体的粘合剂,一出戏剧,一种加强和约束某些人的办法,一种治疗方法,一种传递文化知识的方式。它是人类自然史的一个重要组成部分,也是日常心理分析实践的一个重要组成部分,它还能使我们了解我们自己的本性。



没有任何单一的东西能够构成我的身份。“我”不是一个具有一系列性质的实体。对身份的要求和鉴定它的标准是随着语境而变化的。当我们觉得有人认出我们来的时候，重要的是对方的自发反应，是他们对我们的熟悉，而不是他们对某个本质（这个真实的我）的具体特性的正确认同。认同是一个不停地转动的轮子，它使我们永远无法摆脱神经质般的痛苦。“我”的含义被语言的重重浓雾包围着，使我们几乎无法有清晰的思想，认识到“我”不是我。

自 我

The Self

Aben von der Welt auch in solchen
Fällen nicht ihren Kampf zu Ende
bringen, dass ich in der Natur bin.
Wann ist es ein, + wenn die Natur
seiner der Bewusstheit raubt, kann
sich nicht zu Ende ist jetzt nicht Wirk-
lich. Die Traum nicht im Traum
wachen ist können jetzt. Die
Traum sagt "Ich träume" hat
noch wenn er dabei ~~ist~~ nicht
hat ~~noch~~ sagt, wie wenn er in
seinem ~~traum~~ ~~traum~~ ~~traum~~, während
er ~~traumt~~ ~~traumt~~ ~~traumt~~. Auch wenn
sein Traum wirklich hat den
Geräusch des Regens ~~hören~~
Hörst.

维特根斯坦最后的手稿

自 我

善恶本质上在于“我”，而非在于这个世界。

这个“我”，这个“我”是什么，则极为神秘！^[7]

弗洛伊德和维特根斯坦都非常关心理解“自我”，在心理分析中也有众多的文献论述这个问题。但是这两位思想家探究这个问题的方法却非常不同。

心理分析提出了种种关于“自我”的理论，那些理论五花八门，而且在很多情况下异常复杂。作为理论，心理分析都会把研究的对象对象化，都会试图描述和解释在心灵“之中”发生的事情。它们创造实体，例如本我(ego)和自我，描绘它们的行为以及它们之间的关系。对心理分析来说，身份认同是构建人类主

体的过程。小男孩对其父亲的认同,在各个群体中发生的认同,对侵害者的认同,对理想本我以及对自己性别的认同,等等,都是这样的例子。本我被理解为一种身份认同的中介和产物。

这些都是理论,与心理分析学家本人如何生活毫无关系。没有经验证据表明,持有一个理论的人会比持有一个相反理论的人对人们的帮助更大,虽然人们认为心理分析就是一门经验科学。

维特根斯坦关心的是我们如何使用“我”这个词,并不关心讨论理论实体。在《哲学研究》的每一页中,“我”这个词大约出现八次,“我们”这个词大约出现四次。^[78]很少有哲学文本会如此频繁地使用这些词。他使用那个词是想向我们显示,他如何沉迷于语言中隐含着的各种图像,又是如何从那种沉迷中解脱出来。他格外留心,避免对自我进行任何正面的论述,他并不想再重新创造出一个“自我”来。^[79]一个人可以明白自己说的话,但是对他自己却依然非常迷惑。

我们可以这样来总结维特根斯坦的一些思想:维特根斯坦指出,“我”并不指称或者命名任何实体;



自

我

作为主语的“我”不是作为宾语的“我”。^[80]思想过程确实发生，但并不是被一个锁在心灵之中的某个中介激发起来的，虽然在行动和思想中我们似乎就是那样表现出来的。假设我说我已经在一些事情上面失败了，那么，在语法上我是在阐述一些事实，表示我的烦恼，自发地谈论作为主语的“我”，但这与说“我是一个失败”全然不同，因为后面这个说法意味着把作为主语的“我”与失败等同起来。后面这个说法要求我们把“我”设想为指称某个实体，而且我自己需要把那个实体想象为是在我的内部。这样，我们就成了自己的想象的奴隶。类似地，如果我认为我是一个成功，那么在语法上我可能是在阐述一个事实，例如，我是一家重要的公司的老板。但是这样“在我的头脑中”也许会有一个想法，我会认为“我”等于成功。这并不是在表示我的喜悦，而是，我“在我的头脑中”认为成功是作为主语的“我”的一个性质。这会使我变得“狂躁”、自负等等，从而丧失了“我”的自发性。

“我”经常被认为等同于我们的“真实的自我”，我们的身份，这就跟认识到一个人到底是谁

联系起来。我们所谓的“身份”是什么意思呢？有许多办法可以确定鉴定一个人的身份——外表，历史，姓名，指纹，DNA，身份证，等等。但是这一切似乎都没有回答我“实际上”是谁。存在不存在一个内在的本质——真实的我——它一直到现在为止持续存在着，只不过是隐藏在一切外在特性的背后而已？^[81]我怎么发现这个我呢？毕竟，一位患健忘症的人会说“我不知道我是谁”，他的意思是说他已经忘记了他的名字，忘记了他住在哪里，等等。一些人会继续说“我死了”，或者“我并不存在”。但是请注意，他们都会使用“我”这个词，而且用得很正确。

没有任何单一的东西能够构成我的身份。“我”不是一个具有一系列性质的实体。对身份的要求和鉴定它的标准是随着语境而变化的。当我们觉得有人认出我们来的时候，重要的是对方的自发反应，是他们对我们的熟悉，而不是他们对某个本质（这个真实的我）的具体特性的正确认同。认同是一个不停地转动的轮子，它使我们永远无法摆脱神经质般的痛苦。“我”的含义被语言的重重浓雾包围着，使我们几



乎无法有清晰的思想，认识到“我”不是我。但是，显示差异对维特根斯坦的治疗方法来说具有至关重要的意义。

“我感到非常喜悦。”——哪里在喜悦呢？——那听起来毫无意义。不过还是有人会说“在胸中我感到喜悦洋溢”。——但是，为何快乐没有确定的位置呢？是因为它散布在整个身体里吗？实际上，只要唤起喜悦的那种感觉不被限制在某个确定的地方，快乐也不存在了：比如当我们对一朵花的气味感到欣喜时。——快乐是在面部表情中被显示出来的，是在行为中被显示出来的。（但是我们不说我们在脸上感到喜悦。）

“但是我真的有一种喜悦的感觉呀！”不错，在你感到高兴的时候，你真的是在高兴……

“但是‘喜悦’确实指称一种内在的东西呀。”错了。“喜悦”并不指称什么东西，它既不指称任何内在的东西，亦不指称任何外在的东西。^[82]

自我在何处？自我又是什么？自我既不是一

种稳定的统一体，在喜悦中亦没有任何具体的实体。

在他的所谓心灵中，总是有如此这般的躁动，接着往下，还有更多的如此这般的躁动，直至最后，内心深处除了越来越稀薄的一些东西外，就不存在什么东西了。不论以何种方式，不论在何处，所谓的时间、悲哀和自我。噢，一切都结束了。^[83]

注 释

- [1] N.Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, 2nd edition, Oxford University Press, 1984, p. 101.
- [2] RFM2, para 23.
- [3] C&V, p. 25.
- [4] C&V, p. 41.
- [5] C&V, p. 4.
- [6] C&V, p. 28.
- [7] C&V, p. 165.
- [8] PO, 1993, p. 165.
- [9] S. Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis (1916-17)*, Penguin, 1973.
- [10] C&V, p. 64.
- [11] C&V, p. 86.
- [12] PI, p. 223.
- [13] C&V, p. 50.
- [14] PI, p. 220.

- [15] PR3, para 27.
- [16] Z, para 382.
- [17] PO, p. 107.
- [18] PI, p. 193.
- [19] PO, p. 163.
- [20] PI, para 115.
- [21] L&C, pp. 45-48.
- [22] C&V, p. 24.
- [23] TLP, pp. 19-25 (4-4.0621).
- [24] PI, paras 527-529.
- [25] D. W. Winnicott, *Therapeutic Consultations in Child Psychiatry*, London: Hogarth Press, 1971.
- [26] N. Bryson, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*, London: Macmillan, 1983, pp. 87-131.
- [27] C&V, p. 23.
- [28] C&V, p. 10.
- [29] PI, para 109.
- [30] C&V, p. 70.
- [31] R. J. Fogelin, *Wittgenstein*, 2nd edition, London: Routledge and Kegan Paul, 1987, pp. 226-234.
- [32] PI, para 128.
- [33] S. Freud, *Recommendations to Physicians Practising Psychoanalysis* (1912), S. E. 12: 109-120.
- [34] PO, p. 181.
- [35] PO, p. 171.
- [36] S. Freud, 'The Unconscious' (1915), in *On Meta-psychology: The Theory of Psychoanalysis*, Penguin, 1984, p. 170.



注

- [37] Z, para 225.
- [38] PI, para 412.
- [39] S. Freud, 'An Outline of Psychoanalysis' (1940), in *Historical and Expository Works on Psychoanalysis*, Penguin, 1993, p. 376.
- [40] OC, para 478.
- [41] OC, para 435.
- [42] J. Lear, *Open Minded*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, pp. 33-55.
- [43] J-J. Goux, *Oedipus, Philosopher*, trans. C. Porter, Stanford University Press, 1993.
- [44] OC, paras 526-531.
- [45] OC, para 152.
- [46] PI, p. 178.
- [47] OC, para 505.
- [48] OC, para 378.
- [49] H. L. Finch, *Wittgenstein*, Rockport, Mass.: Element Books, 1995, pp. 73-90.
- [50] LW2, p. 65.
- [51] PI, p. 227.
- [52] PI, p. 228.
- [53] W. R. Bion, *Attention and Interpretation*, London: Tavistock, 1970.
- [54] Z, para 450.
- [55] J. Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*, trans. C. Cosman, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

释

- [56] Ibid., p. 91.
- [57] PI, para 571.
- [58] S. Freud, 'The Unconscious' (1915), in *On Meta-psychology: The Theory of Psychoanalysis*, Penguin, 1984, p. 170.
- [59] Z, para 447.
- [60] PI, para 90.
- [61] PI, para 129.
- [62] PI, p. 227.
- [63] S. Freud, 'On Narcissism' (1914), in *On Meta-psychology: The Theory of Psychoanalysis*, Penguin, 1984, p. 65.
- [64] Z, paras 605-606.
- [65] PI, pp. 216, 220.
- [66] LW1, para 357.
- [67] Z, para 471.
- [68] PI, para 18.
- [69] C&V, p. 4.
- [70] PI, para 244.
- [71] S. Freud, 'Analysis of a Phobia in a Five Year Old Boy', Little Hans (1909), in *Case Histories 1*, Penguin, 1977, p. 169.
- [72] J. Lear, *Love and its Place in Nature*, New Haven and London: Yale University Press, 1998, pp. 98-119.
- [73] S. Freud, 'Fetishism' (1927), in *On Sexuality*, Penguin, 1977.
- [74] PO, p. 107.
- [75] C&V, p. 7.
- [76] C&V, p. 11.



- [77] NB, p. 80.
- [78] J. F. Peterman, *Philosophy as Therapy*, State University of New York Press, 1992, pp. 45-47.
- [79] H. Sluga, "Whose House is that?" Wittgenstein on the Self' in H. Sluga and D. G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, 1996.
- [80] PI, paras 398-411.
- [81] PI, paras 390-411.
- [82] Z, paras 486-87.
- [83] S. Beckett, 'Stirrings Still' in *As the Story was Told*, London: John Calder Riverrun Press, 1990, p. 128.

注

释

参 考 文 献

维特根斯坦的《哲学研究》是他关于心理学和治疗的思想的主要源泉。麦克金(M. McGinn)的《维特根斯坦与〈哲学研究〉》(*Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London: Routledge and Kegan Paul, 1997) 对这部著作作了非常优秀的评注。其他资料来源包含在这本书的注释中。

有许多讨论维特根斯坦的哲学思想的著作。与治疗和后现代主义相关的著作如下：

Freud and Wittgenstein, B. McGuinness, in 'Wittgenstein and His Times', ed. B. McGuinness, Oxford: Blackwell, 1982.

Freudian Repression, M. Billig, Cambridge University Press, 1999.

Insight and Illusion, 2nd edition, P. M. S. Hacker, Oxford: Clarendon Press, 1986.

Love and its Place in Nature, J. Lear, New Haven and London: Yale University Press, 1998.

The Danger of Words and Writings on Wittgenstein, M. O'C.



Drury, Bristol: Thoemmes Press, 1996.

Wittgenstein and Derrida, H. Staten, Oxford: Blackwell, 1985.

Wittgenstein on Freud and Fraser, F. Cioffi, Cambridge University Press, 1998.

Wittgenstein on Mind and Language, D. G. Stern, Oxford University Press, 1995.

Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious, trans. C. Cosman, J. Bouveresse, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Wittgenstein's Art of Investigation, B. Savickey, London and New York: Routledge, 1999.

文献缩略表

- C&V *Culture and Value*, revised 2nd edition, ed. G. H. von Wright, trans. P. Winch, Blackwell, 1998.
- L&C *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett, Blackwell, 1966.
- LW1 *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, trans. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue, Blackwell, 1982.
- LW2 *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 2, trans. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue, Blackwell, 1992.
- NB *Notebooks: 1914-16*, 2nd edition, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1979.
- OC *On Certainty*, trans. D. Paul and G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1979.
- PI *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1958.
- PO *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. J. C. Klagge and A. Nordmann, Hackett Publications, 1993.



- PR *Philosophical Remarks*, trans. R. Hargreaves and R. White, Blackwell, 1975.
- RFM *Remarks on the Foundations of Mathematics*, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1978.
- RPP1 *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, trans. G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1980.
- TLP *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. Mc Guinness, Routledge and Kegan Paul, 1961.
- Z *Zettel*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edition, Blackwell, 1981.

致 谢

承蒙布莱克韦尔出版社允许摘录维特根斯坦的著作和牛津大学出版社允许摘录马尔康姆(N.Malcolm)的《回忆维特根斯坦》(*Ludwig Wittgenstein: A Memoir*), 谨此致谢。

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文