

哲学命题、习俗与共同体

李大强 陈莉莉

〔摘要〕 哲学命题缺乏判定真假的可靠依据,通过比较哲学命题与日常语言中的语句,可以发现哲学命题的独特之处。我们在使用语言时,成功地遵守某种规则,这是何以可能的?通过比较维特根斯坦的早期哲学和晚期哲学中的经典论述,可以发现某些重要的结论。遵守规则依赖于特定的习俗—共同体,从这个视角出发可以说明哲学命题的独特性。

〔关键词〕 哲学命题; 维特根斯坦; 习俗; 共同体; 观点; 观者

〔中图分类号〕 B0 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2018) 02-0130-10

哲学最受诟病的一个特点是,哲学家对同一个问题有许多不同的看法,很少建立一致的答案。“一致”未必意味着“正确”,但是“不一致”一定意味着“不正确”。如笛卡尔所言,“我看到它(哲学)经过千百年来最杰出的能人专研,却没有一点不在争论中,因而没有一点不是可疑的……我考虑到对同一个问题可以有许多不同的看法,都有博学的人支持,而正确的看法却只能有一种,所以我把仅仅貌似真实的看法一律看成大概是虚假的。”^{〔1〕}这是一种令人不安的状态,如果哲学问题注定始终处于争论,哲学作为一门“理论”学科的合法性就岌岌可危。

20世纪以来,在精英哲学家社团内部,对哲学的这种缺点的厌弃逐渐达到顶峰。维特根斯坦在《逻辑哲学论》序言中大胆地宣布,一切哲学问题都已经在这本小书中得到解决^{〔2〕},而他所提供的这种解决方案是彻底否定哲学作为一种“理论”的可能性。简单地说,维特根斯坦认为哲学

只能作为一种“活动”,而不能作为一种“理论”。^{〔3〕}这种“暴力拆迁”式的解决方案立足于一个简洁笃定的推理:理论由命题构成,而所谓的“哲学命题”都是“伪命题”,即伪装成命题的无意义语句,因此,不存在哲学理论。早期维特根斯坦的体系以“图像说”和“真值函项理论”为基础,通过划定“命题”的范围而把“哲学命题”(以及“哲学问题”)排斥在有意义的语句之外,从而彻底消解了哲学作为一种“理论”的可能性。显然,维特根斯坦的立论根据在于对“命题”的基本规定——“命题是真值函项”。^{〔4〕}通俗地重述以上主张,命题即可以确切地断定真假的语句。从这个角度说,维特根斯坦的观点其实是笛卡尔对哲学的抱怨的精致化。维特根斯坦断言,所谓的哲学命题无法判断真假,因而不可说;而笛卡尔断言,哲学争论无法达成一致的看法,因而这些貌似真实的看法是虚假的。双方的共同看法是,哲学处于可疑的境地;而二者的立场殊

〔基金项目〕 吉林省社会科学基金项目“同一性理论研究”(2013B39)

〔作者简介〕 李大强, 吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院教授, 博士生导师;

陈莉莉, 吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院博士研究生, 吉林大学公共外语学院讲师, 吉林 长春 130012。

在于，维特根斯坦彻底抛弃了“理论”形态的哲学，而笛卡尔依然希望在方法革新的基础上推进理论化的哲学探寻。

无论如何，哲学面临的根本困境在于，哲学命题缺乏判定真假的可靠依据。然而，这种困境是否为哲学所特有？通过比较哲学命题与日常语言中的命题，会发现某些有趣的结论。我们从罗素与摩尔之间的一场争端入手。

一、罗素 PK 摩尔

1944 年，《罗素的哲学》一书出版。这是一部总结和颂扬罗素哲学成就的著作，近二十名一流学者撰文对罗素进行建设性的批判。罗素的摹状词理论是分析哲学领域公认的最重要的贡献之一，理所当然地居于醒目位置。摩尔为该书撰文，对罗素的摹状词进行了全面的介绍和批判，而罗素就摩尔的批评进行了回应。与通常的学术批评不同，这场交锋具有明显的“抬杠”性质。

罗素摹状词理论的要旨在于，利用一阶逻辑重述一个包含摹状词的日常语句，从而使摹状词在新的表述形式中消失，藉此解决某些哲学疑难。以“司各特是《威弗利》的作者”为例，这个语句被重述为“至少有一个人写了《威弗利》；并且，至多有一个人写了《威弗利》；并且，这个写了《威弗利》的人是司各特”。以上重述相当于对“《威弗利》的作者”一词提供了一个定义，广而言之，以上重述方法相当于对“作者”一词提供了一个定义。也就是说，如果我们想要检验某人（例如司各特）是不是“《威弗利》的作者”，只需要核实此人是不是唯一的写了《威弗利》的人。于是，检验某人是不是“《威弗利》的作者”的问题被转化为（用分析哲学家的术语说，被“还原”为或被“分析”为）判断此对象是否满足某个特定属性——“_____是唯一的写了《威弗利》的人”。

针对罗素的如上方案，摩尔提出了一个令同行瞠目的——虽然在日常“抬杠”中空见惯的——反例：设想司各特本人并非《威弗利》一书的执笔者，他聘请一名秘书，他口述而秘书手书了《威弗利》一书，那么，谁是该书的作者？而谁写了该书？我们会说，司各特确实是作者，但是他并不满足“_____是唯一的写了《威弗利》的人”这个特定属性，他的秘书才是满足这个特定属性的人。^[5]

虽然没有任何文献证据，我们猜想，罗素面

对摩尔的如上反驳时一定哭笑不得。在寥寥数语的对摩尔的回应中，罗素感谢摩尔对摹状词理论的耐心细致的梳理和批评，承认自己在应用日常语言时的粗疏和含混，并坦诚对摩尔指出的问题无法反驳。但是罗素强调，任何应对日常交流目的的语言都不可避免地具有模糊性和含混性，而这正是他诉诸人工语言的原因。^[6]简单地说，罗素的态度是“认怂不认错”：在论辩态度上，罗素服输；但是在论辩内容上，罗素不服。

罗素规避了直面这场哲学争论的义务，我们却需要对摩尔的反例进行透彻的考察。实际上，摩尔的反驳击中了人工语言学派的立论根基。人工语言学派研究纲领的核心在于：日常语言中的语句可以凭借一阶逻辑的方法重述，从而使语句的真值条件凸显；以这种重述方法处理哲学命题，可以发现哲学命题找不到真值条件，于是理应拒斥哲学命题。以“司各特是《威弗利》的作者”为例，这个语句重述之后获得明确的真值条件，即司各特是否满足“_____是唯一的写了《威弗利》的人”这个特点属性。罗素摹状词理论的根本价值在于，一个含有摹状词的语句原本是真值条件不明确的，而重述之后真值条件明确了，摹状词被转化为（分析为）一个表示属性的谓词。

而摩尔反驳的犀利之处在于，罗素提供的重述方案与我们对日常语句的正常理解并不契合，因而重述已经曲解了日常语句的原初涵义。摩尔反例不是仅仅适用于“《威弗利》的作者”，而是适用于一切“作者”；进一步说，“作者”不是一个哲学词汇，而是日常语言中的平凡词汇，既然在这样一个平凡词汇上人工语言的研究纲领失败了，在哪个词汇上这个研究纲领会获得成功呢？罗素原本为我们提供了某种希望：凭借逻辑学和哲学方法论的进步，某些含混的语言现象可以得到重述，从而得以澄清。而摩尔的反驳说明，这种希望不切实际，这种方法不堪实用。罗素（及其人工语言学派的同道）相信，澄清语句涵义的工作是有希望的，这种研究纲领是建设性的；而摩尔的反驳说明，虽然我们对于日常语句的涵义确实有理解，但是澄清语句涵义的工作是没有希望的，摩尔的立场是破坏性的。

摩尔反驳之所以特别值得关注，原因在于，“作者”是一个平凡的词汇。如果我们就“真理”“正义”“权利”等词汇发生争端，不会引起任何不安。我们司空见惯的事实是，哲学家就这些“大词”争吵了两千多年，从未建立共识，甚至

看不到建立共识的趋势。我们自然地相信,就这些词发生纷争是最正常不过的,哲学本应如此,不足为怪。然而,当纷争发生于“作者”这样的平凡的词汇时,情况就严重了。如果“作者”是有争议的词,又有哪个词是安全的呢?以“母亲”为例。设想某女士A无法生育,她聘请B女士作为代孕母亲,采用C女士的卵子人工受孕,产下婴儿D,那么,谁是“D的母亲”?^①“D的母亲”是一个典型的摹状词,根据罗素的摹状词理论(或者任何一种严格化的“理论”),一定可以找到一个特定属性(由一个特定谓词表达),谁满足这个属性(这个谓词),谁就是“D的母亲”。当然,这个特定属性是找不到的,任何一个候选属性都会遭到反驳。于是,鉴定谁是母亲的问题不得不诉诸“主观”判断。在理想的局面下,我们可以建立一个合乎程序正义的鉴别机制,在当事各方的诉求之间建立均衡。这种处理方案达成何种判断结果,依赖于裁决者,依赖于当事人,依赖于具体情境和情节,依赖于我们的传统、习俗、功利、先例、直觉和偏好,但是并不由哲学家建构的某种哲学理论所决定。

摩尔的反驳把语言哲学家置于无可回避的两难境地:一方面,我们必须承认,关于日常语言中的语言现象我们有某种确定的理解。如果否认这一点,就意味着“说话”是一件完全随心所欲的事情,随你怎么说都行,随你怎么说都对——这当然是难以接受的;另一方面,当哲学家试图对日常语言中的语言现象予以理论化的阐述时,我们绝望地发现,任何一种理论都是行不通的,我们竟然无法建立一种行得通的理论。

如上两难的第一支说,必须有某种规定、规范或规矩限制我们说话的自由,如果我们完全自由地说话,说话本身就不可能了;而这个两难的第二支说,当我们试图精确地表述这种规定、规范或规矩时,我们竟然做不到。这个两难其实就是维特根斯坦的诠释者在《哲学研究》中引申出的“遵守规则悖论”。在细致考察这个两难之前,我们先反过来设想:如果这样一种理论(即对“规则”和“遵守规则”的精确表述)行得通,将会怎样?

二、从“真值函项”到“遵守规则”

规则意味着对自由的限制。为了避免我们对

“自由”这个“大词”的情感反应干扰我们的审慎探寻,我们把“自由”限定于如下情况:设想两个人就某一确定命题的真假发生分歧,如果我们视分歧为常态,不再追求某种严格的“理论”或“算法”以统一双方的观点,则称双方拥有“自由”。显然,早期维特根斯坦的“图像说”和“真值函项理论”就是这样的理论和算法。“图像说”保证了世界中的以及我们生活中的每一个事实是可说的,而“真值函项理论”保证了言说事实的每一个命题都有严格确定的成真条件。如果这样一种理论行得通,就意味着我们说出的每一个语句都有确定的真假,分歧不再可能。

早期维特根斯坦哲学以“命题”为核心。世界是事实的总和⁽⁷⁾,语言是命题的总和。⁽⁸⁾命题可以确定真假,而命题的真假不依赖于判定者,这意味着,就一个确定命题的真假,你我之间是不能发生分歧的——如果发生分歧,必有一方是错误的。判定真假的机制即“函项”(或“函数”)方法,弗雷格把“函数”的概念从数学引入语言哲学,而维特根斯坦继承和发展了弗雷格的方法。直观地说,一个函数可以视为一台机器,对于确定的输入,这台机器总是给出唯一确定的输出。函数之为函数,要点在于,一个输入仅有唯一的输出。正是这种唯一性使得,当我们把命题视为函数时,命题的真假是确定的,因此是独立于判断者的。简单地说,人不能决定命题的真假,函数决定命题的真假。复合命题是原初命题的真值函项,即原初命题的真假决定复合命题的真假;而原初命题是事态的图像,事态之发生与否决定原初命题的真假。

早期维特根斯坦的理论无法成功,这是因为,这种以“函数”概念为基础的理论有其先天缺陷。弗雷格已经发现了这种方法无法处理的大量例句,例如,“哥白尼相信行星轨道是圆的。”⁽⁹⁾行星轨道事实上是不是圆的,不能决定哥白尼是否相信行星轨道是不是圆的,我们必须承认,“哥白尼相信行星轨道是圆的”这句话的真假不能由函数机制确定,如果我们坚持真值函项理论,就必须把这句话排除在命题的范围之外。当我们面对日常语言时,我们发现,在全部的语言现象中,只有极小的一个子类适用于真值函项理论,而早期维特根斯坦的理论仅仅适用于这个小子类。然而,早期维特根斯坦果断地采取了“削足适

^① 这个例子基于发生在美国司法史上的真实案例,为免引入不必要的枝节,我们满足于采用虚拟的案例。

履”策略，断定这个子类之外的一切语句都不属于语言，即在“不可说”之列。

“可说”范围之内是命题，而“不可说”范围之内的是什么呢？维特根斯坦没有给出称谓，为讨论方便，我们称其为“观点”。通过对比“命题”与“观点”，可以显示早期维特根斯坦思想在哲学史中的渊源。命题有真假，而观点无所谓真假。我们在日常语言中确实会说某观点是“真的”或“假的”，但这只是方便的近似，严格说来，我们只能说观点是“正确的”或“错误的”，而“正确”和“错误”反映了我们作为一个观者的态度（“支持”或“反对”）；命题的真假独立于判断者，因而是客观的，而观点的正误依赖于观者，因而是主观的；命题的真假由某种机制（真值函项理论）决定，而观点的正误不受某种确定的机制制约，当我们断言某种观点是错误的，我们仅仅以另一个观者的身份对先前的观者进行判断；最后，面对命题时，真值函项理论（或其他类似理论）剥夺了我们裁定命题真假的自由，而面对观点时，观者是自由的，每个观者可以主张自己的观点。

由此可见，“命题”与“观点”的二分法显示了哲学家主动限制观者自由的趋向，这种趋向贯穿于哲学史，早期维特根斯坦是这条绵延的漫长链条中的一环。这个链条的开端至少可以追溯到巴门尼德对“真理”与“意见”的区分。巴门尼德所谓的“真理”对应于我们所说的“命题”，而巴门尼德所谓的“意见”对应于我们所说的“观点”。后世哲学家对真理的追求和对意见的贬低显示了这样一种传统：拓展命题的范围，压缩观点的疆域，尽量把人类的语言和思想纳入某种客观性的机制的规范之下。在这个传统之下可以列举许多大哲，我们不做详尽的考据，仅以孔德为例。孔德认为，“我们的每一核心概念和每一知识分支都依次经过三个不同的理论阶段：神学的（或虚构的）理论阶段，形而上学的（或抽象的）理论阶段，科学的（或实证的）理论阶段。”^{〔10〕}第一个阶段是没有真理可言的，第三个阶段是没有意见可言的，第二个阶段是居间的过渡，三分法显示的整体趋势即命题之域扩张而观点之域收缩。在孔德看来，自然科学已经率先进入第三阶段，而社会科学正在走入第三阶段。他问道：“既然在化学或生物学中，我们不容许自由思想存在，为什么在道德与政治中，我们就必须允许它的存在？”此处的自由，即留给“观点”（或

“意见”）的疆域，在这个疆域中，每一个观者可以自由选择自己的观点。孔德的反问不是对道德与政治的真实现状的描述，而是对它们的未来的期待和规定：道德和政治将进入第三个阶段，即观者的自由选择消失的阶段。

当然，从20世纪哲学的背景看，尤其是从后现代主义兴起的背景看，孔德的预言落空了，哲学依然是意见的领域，哲学研究依然是观点的事业。值得注意的是，晚期维特根斯坦抛弃了以命题为基础的研究纲领，建立起一种以“语言游戏”为基础的新的研究纲领。

以命题为基础的早期维特根斯坦哲学具有明显的优点和缺点。其优点是，这种理论为判断命题真假提供了简洁明确的规范；其缺点是，这种理论在与我们对日常语言的实际使用接轨时遇到巨大障碍，绝大部分语言现象只能被排除在命题的范围之外。相比之下，以语言游戏为基础的晚期维特根斯坦也有明显的优点和缺点。其优点是，这种理论在与我们对日常语言的实际使用接轨时不会遇到障碍；其缺点是，当我们试图从语言游戏的解释背景出发判断我们实际使用的语句时，这种理论拒绝提供明确的规范。

如前所述，如果我们完全自由地说话，说话本身就不可能了。早期维特根斯坦哲学的失败在于，对语言提出了过分严苛的规定，从而使绝大多数的语言现象成为不可说的；而晚期维特根斯坦哲学面临相反的危险：如果不能对语言现象进行必要的规范，也会使语言本身不可能。这种对比说明，一种行得通的语言哲学必须在自由和规范之间建立均衡，既给说者（观者）留下必要的自由，又给使用语言的活动提供必要的规范。换言之，使用语言的活动（即语言游戏）既是自由的，又是遵守规则的，惟其如此，语言本身才是可能的。那么，这种恰到好处的“遵守规则”何以可能呢？

在《哲学研究》中，维特根斯坦提出一个难解的问题——“遵守一条规则类似于执行一条命令。我们被训练这样做，我们以一种特定方式对命令做出反应。但是，如果面对同一条命令时，某人被训练得以这种方式反应，而另一人被训练得以另一种方式反应，那么，哪个人是正确的呢？”^{〔11〕}这里出现了一种无解的不确定性。我们不能说这两种方式都是正确的：如果两种方式都正确，就意味着任何一种反应都可以算成遵守规则（执行命令），规则就不成其为规则了；然而，当我们

试图鉴别出一种正确的方式时，我们如何取舍呢？如果我们说，依靠“规则”取舍，这当然是行不通的，因为规则无法与行动直接参照，每一种行动（或行动过程）都可以说成与规则相符合（或相冲突）^{〔12〕}；如果我们说，依靠“阐释”取舍，每一条规则对应于特定的阐释，而由阐释出发鉴别行动是否与规则相符合，这也是行不通的，因为阐释本身也是需要阐释的，我们立刻陷入无穷倒退^{〔13〕}；如果我们说，依靠“先例”取舍，与先例相符者是正确的，与先例不符者是错误的，这也是行不通的：先例的数目是相当有限的，而我们需要面对大量的新的情景，从理论上说，情景的数目可以是无穷多的，有限多的先例如何能覆盖无穷多的情景？

维特根斯坦发现了一个悖论（下文称为“遵守规则悖论”）：我们在使用语言时必须遵守某种规则，而这种规则没有清晰严格的表述，对于规则是否得到遵守没有稳定可行的标准，那么，遵守规则何以可能？维特根斯坦的阐释者对此悖论的讨论集中于语言哲学和心灵哲学领域，而实际上，这个悖论的破坏性可以辐射到各个哲学分支。由于维特根斯坦一贯地轻视哲学史，这个悖论的辐射性被普遍忽视。下面简述几例：

例一：如何遵守伦理规则？当我们面对一个伦理抉择时，并不是每一个选择都是正确的。如果每一个选择都是正确的，伦理规则就不成其为规则。然而，我们希望遵循的伦理规则通常是默会的，每个人对于伦理规则的理解经常是不同的甚至是矛盾的，在某些情况下伦理规则对当事人提出的要求是相互冲突的，那么，遵守伦理规则是如何可能的？

例二：如何判断我是否知道？知识论面对的基本问题是，如何判断一个型如“A知道p”的语句的真假，其中“A”表示某个认知主体（*agent*），“p”表示某个命题。对于确定的A和确定的p，这个语句的真假必须是可以判断的，否则，“知识”这个词就变成全然无用的。然而，现代知识论在探寻某种确定的判断依据时遭受挫败，我们找不到可靠的依据。那么，知识的鉴别是如何可能的？

例三：如何鉴别伪科学？某人提出一种关于“引力波”的“理论”，我们如何判断这种理论是不是“科学的”？这个问题的要紧之处在于，如果“科学与否”的判断是没有标准的，科学就变成了“怎么都行”的事业。然而，我们基于什么

标准判断呢？既不能诉诸理论的提出者的身份（例如是否任职于某个研究机构或者是否拥有科学家的声望），也不能诉诸理论的某种特征（例如是否应用足够复杂的数学公式或高深的科学术语）。那么，科学理论的鉴别是如何可能的？维也纳学派的工作一度使我们相信这个问题已经得到回答，但是科学哲学的后继发展使我们再次失去信心。

当然，在我们的实际生活中，这些问题是有答案的。面对种种具体情境，我们确实可以鉴别某种行为是否道德，某个命题我是否知道，某种理论是否科学，等等。遵守规则悖论所造成的困难不在于种种实际情境，而在于普遍化的理论建构：我们如何能够建立一种普遍性的标准，从而严格地区分遵守规则和违反规则？如果能够找到某种“客观性”的标准，这个问题就得到了解决——客观性蕴含普遍性。当然，对这个悖论的历史稍加推敲即可发现，所谓的客观性标准不值得追求。早期维特根斯坦已经提供了某种客观性的标准（图像说和真值函项理论），但是这种标准对于日常语言的实际使用来说是无效的。我们最好退而求其次，放弃标准的客观性，转而寻求标准的社会性和公共性。我们在种种实际情境中可以解决遵守规则的问题，这说明规则的社会性和公共性是实际上成立的。遵守规则悖论对哲学家提出的挑战是，在客观性缺席的前提下，如何解释这种实际上成立的社会性和公共性？

三、习俗，共同体与观者

社会性和公共性不同于客观性。社会性和公共性附着于观点，而客观性附着于命题。我主张某个观点，就我目力所及，其他人也主张此观点，于是，这个观点具有社会性和公共性。然而，这个观点之所以被大家（诸观者）普遍接受，依赖于一个背景（前提）：所有观者共享同一套习俗，所有观者属于同一个共同体。在我们应用语言时，这个背景恒常地支持我们，我们难免对这个背景的存在习焉不察，甚至误以为这个背景根本不存在。简单地说，这个观点之所以是共识，是有条件的；而一旦我们无视这个背景的存在，就误把有条件的视为无条件的，于是，“共识”就升格为“真理”，社会性和公共性就升格为客观性，观点就被误作命题。

显然，作为背景的习俗和共同体至关重要，观点的社会性和公共性以这个背景为保障。然而，

习俗和共同体是如何建立的？观者使用语言的行为如何受习俗和共同体的制约？如上两个问题成为理解“遵守规则”的关键。这两个问题的玄妙之处在于：习俗是不可见的，仅仅呈现在观者遵循习俗的言行之中；共同体的边界是不确定的，某一个观者从属于某一个共同体不能由观者本身的属性——年龄、血缘、收入、居住地等等——所决定，而仅仅呈现于他的言行之中。习俗与共同体相互依存，相互界定：共同体的凝聚力来自习俗，共同体成员共同接受同一种习俗，由此建立共同体的模糊边界，而习俗以这种方式获得载体。这意味着，对于习俗和共同体的一切讨论均内嵌于一种三角关系之中：某个观者主张（或反对）某个观点依赖于对某种规则的遵守；这些规则依附于特定的习俗和共同体；习俗和共同体由每一位观者主张（或反对）某些观点所塑造。^①

讨论习俗和共同体是困难的，造成困难的根本原因在于，习俗和共同体都是“不成文”的。所谓不成文，不是指无法言说，而是指无法以“命题”表达。上文介绍的从“真值函项”到“遵守规则”的转变即反映了这种根本性的局限。如果习俗和共同体可以用命题表达，就意味着“遵守规则”获得了客观性，而非社会性和公共性，于是，习俗和共同体就不再必要。基于如上原因，我们满足于以某些例子和评论阐释习俗和共同体的三个重要特征：隐蔽性，竞争性和流变性。

隐蔽性。以“柠檬”为例，我们如何学会使用“柠檬”这个词的？如果我们把“柠檬”视为一个客观的概念，则答案在于寻找一个特定的属性，一个对象是柠檬，当且仅当此对象满足这个特定属性。显然，此时我们的解题思路从属于“真值函项理论”的研究纲领。这种思路总是招致失败，因为无论我们诉诸于什么属性，总会遇到反例。如果我们放弃客观性，转而寻求社会性和公共性，会得到与我们对语词的实际使用相契合的答案。威金斯（David Wiggins）描述了如下过程。某人（传授者）已经掌握了“柠檬”这个词，而另一人（学习者）尚未掌握。传授者出示三个样品（三只柠檬），对学习者的说：这是一只

柠檬（指着第一只柠檬），与这个东西或者与这个东西（指着第二只柠檬）或者与这个东西（指着第三只柠檬）以某种相关方式相似的东西就是柠檬。^{①④}这个过程即指物定义（ostensive definition），我们在学习语言时大量地依赖这种方法。

值得特别注意的是，在这个定义过程中没有提到习俗和共同体，但是习俗和共同体对于这个定义的成功至关重要，它们作为指物定义得以成功的必要背景被我们视而不见，它们是隐蔽的。传授者之所以已经“掌握”了“柠檬”这个词，是因为他已经从属于某种习俗和某个共同体（这种习俗和这个共同体规定了某些对象被视为“柠檬”）；学习者之所以学会了“柠檬”这个词，是因为他从属于大致相同的习俗和大体同一的共同体，而学习的过程使得学习者和传授者进一步趋同。什么因素导致了学习过程的成功？不是什么逻辑原则或客观规律，而是质朴的奖惩原则。如果学习者接受这个指物定义，则传授者（以及他所代表的习俗和共同体）给予鼓励（即进一步接纳学习者）；如果学习者拒绝这个指物定义，则传授者（以及他所代表的习俗和共同体）给予惩罚（即排斥学习者）。习俗和共同体的力量使得“柠檬”这个词的定义得以传承和延续，社会性和公共性由此得到保障。

这个过程无客观性可言，因此，真值函项理论（或类似理论）在说明如上过程时无法成功。前文提到的“作者”和“母亲”的例子也是如此，除非诉诸习俗和共同体，语言学习的过程是无法解释的。

为什么我们会对习俗和共同体视而不见？这是因为，虽然学习者在学习过程中确实可以选择“接受”或“拒绝”，但是出于教学效果的考虑，传授者希望学习者只能看到“接受”的选项。传授者通常具有“父母”“教师”“专家”等身份，这种身份附着“权威”的力量，另一个选项——“拒绝”——被权威的力量所遮蔽。习俗和共同体需要把自身隐蔽起来——如果学习者意识到权威仅仅是相对于特定的习俗和共同体而言的，权威的力量就大打折扣。这也说明，“这个对象是柠檬”毕竟是观点，而非命题，因为每一个观者

① 晚期维特根斯坦在讨论遵守规则时，频繁地诉诸“生活形式”“用法”“习俗”之类的术语，但是关于这些术语的涵义，在《哲学研究》中没有进一步的解说。从上下文判断，“生活形式”“用法”和“习俗”充当判断某种活动是否符合游戏规则的依据，并且呈现于遵守游戏规则的活动之中。维特根斯坦似乎没有意识到“共同体”的重要性。《哲学研究》的叙述有晦涩和零散的缺点，本文并不特别在意在维特根斯坦的文本中寻找支持。

——包括传授者和学习者——确实可以选择“接受”或“拒绝”。如前所述，观点之为观点，在于观者可以选择。然而，教学机制使得习俗和共同体隐而不显，于是学习者会把有选择误判为无选择，把观点误判为命题，因而把社会性和公共性误判为客观性。从阴谋论的角度说，这些误判有利于习俗和共同体的稳定与发展，这为习俗和共同体的隐蔽性提供动机。^①

竞争性。选择导致竞争。习俗和共同体本身没有繁殖能力，不能独立地复制自身，必须以个体的人——观者——为中介传播和增生。全人类分属于不同的习俗—共同体，每一个习俗—共同体通过成员之间的家族相似关系构成一个边界模糊的子域，每一个观者通过对观点的选择而从属于某一个子域。在诸子域之间，存在着激烈的竞争关系，通过争夺观者，某些子域胜出，某些子域消亡，某些子域分裂，某些新的子域诞生。

每一个观点均呈现为“A主张p”的形式，其中A是一个观者，p是一个命题。每一个型如“A主张p”的语句同时行使两种分类功能。其一，从观者的角度出发，全部命题被拆分为两类，一类被观者所主张，另一类未被观者所主张（未必反对）；其二，从命题的角度出发，全部观者被拆分为两类，一类主张此命题，另一个未主张此命题（未必反对）。第二个分类功能是习俗—共同体之间竞争的战场。

在“柠檬”的例子中，不会产生明显的竞争关系。虽然每一个观者可以选择接受或拒绝“这个对象是柠檬”，但是在实际生活中，观者找不到拒绝这个观点的实际动机。在“作者”和“母亲”的例子中，选择真实地出现。某些当事人会竞争“某部著作的作者”或“某人的母亲”的身份，竞争导致当事人的观点分歧，这种分歧可以对其他观者发生影响，进而导致习俗和共同体层面的改变。用传统哲学的术语说，语句可以大致分为“事实判断”和“价值判断”，就事实判断而言，观者之间发生分歧的可能性较低。在下面的例子中，“选择—分歧—竞争”的关系更加明显。

1858年，美国两位总统候选人林肯（Abraham Lincoln）和道格拉斯（Stephen Douglas）就奴隶制进行了七场辩论。林肯主张：除非所有州都许可奴隶制或所有州都废

除奴隶制，否则，美国将不复存在。请问你是否赞同林肯的主张？

从语法角度说，林肯的主张是一个“反事实条件句”，这种语句无法以实证方式证实或反驳。换言之，这个语句不是真值函项，并不存在某种逻辑上的或事实上的证据强迫我们接受林肯的主张——事实无法推出价值。每个观者面对这个观点时，确实受到观者自身某些因素的影响，例如，他本人是不是奴隶主或奴隶，他的种族，经济状况，宗教信仰，教育背景，家庭和社会关系，情感经历，等等，然而，所有这些因素都不能充分决定他的立场。根本而言，观者是自由的，他必须选择支持或反对林肯的主张。而一旦他做出选择，他的选择——而非他自身的某些因素——决定了他从属于某种习俗和某个共同体。

最有趣的是，这个问题是美国中学生的作文题目。从表面看，学生被鼓励独立研究和批判性思考，依靠自己的判断做出选择，但实际上，教育体制在这个问题上不是价值中立的，只有一种选择受到教育体制的鼓励和强化。习俗—共同体确实通过观者对观点的选择进行竞争，但是这种竞争不是自由竞争，而是处在体制性的干预之下。“从娃娃抓起”是教育的基本原理，社会的团结以此为根基。

流变性。习俗—共同体的功能是保证语言游戏的社会性和公共性，在同一个共同体内部，每一位观者使用语言的行为受到特定习俗的约束，观者通过遵守习俗而遵守规则，社会性和公共性由此建立，遵守规则由此可能。语言游戏是流变的，而语言游戏和游戏规则是相互定义的，因此，语言游戏的流变等同于游戏规则的流变。进一步说，遵守规则由遵守习俗实现，因此，语言游戏的流变呈现于习俗—共同体的流变中。

上述林肯与道格拉斯的辩论反映了这种流变的一个剖面。在这场辩论发生时，美国社会分裂成两个共同体，二者之间的边界是模糊的。在一个共同体内部，习俗保证奴隶制是正当的；而在另一个共同体内部，习俗保证奴隶制是邪恶的。一百年后，我们发现第一个共同体连同附着于它的习俗消失了。我们确切无疑地知道，习俗—共同体在流变中，但是清楚地阐释这种流变是做不到的。这里我们面临一个无解的困难。每一个观点不是单独存在的，而总是与数量巨大的其他观

^① 关于隐蔽性的论述与福柯的相关理论类似，阐释角度有差别。

点纠葛在一起，编织成一个复杂的网络。我们理解一个观点时，需要参照这个网络。这个网络必须大到什么程度，我们不甚清楚。如果我们说，这个网络包括全部的观点，未免牵强；如果我们说，这个网络仅包括全部观点的一个子集，却无法确定这个子集的边界。习俗—共同体依附于观点，但并不是依附于每一个观点，对于习俗—共同体来说，并非每一个观点都同等重要。然而，如何区分开重要的和不重要的？对此我们一筹莫展。我们既不能说我们面对着全部观点构成的整体，也不能说我们面对这整体的某个子部。

无论如何，我们借用维特根斯坦在《论确实性》中关于“河床”和“河流”的比喻⁽¹⁵⁾描述这种流变。某些思想（相当于本文所讨论的“观点”）构成了检验其他思想的背景，这些思想被我们直接接受，不受检验；另一些思想是被检验的。这两类思想之间的关系是河床与流淌于其上的河流的关系：河床决定河流，河床稳定而河流变动。在河床与河流之间，没有明显的界限。河岸由坚硬的岩石和泥沙构成，岩石是不变的或变化微小的，泥沙则随时被冲走或淤积下来。在岩石和泥沙之间，也没有明显的界限。河床的一部分会变成河流，河流的一部分会变成河床。河床的变迁不同于河流的流动，但是二者没有明显的界限。以上比喻当然不足以构成理论，它只是说明，一种确切地描述习俗—共同体流变的理论是难以建立的。

值得注意的是，以上关于习俗—共同体的讨论关涉到一般语句，而非仅仅关涉到哲学命题，那么，哲学命题有何特殊之处呢？

四、哲学命题

与日常语言中的和科学理论中的语句相比，哲学命题的独特之处在于，哲学命题恒常地处于争论之中。对于一个哲学命题，总有一些哲学家信心饱满、理由充分地坚持，也总有另一些哲学家同样信心饱满、理由充分地反对。如果我们超越每一个具体的哲学争端，抽象地检查这些争端的一般性质，我们最关心的是，究竟是什么因素导致哲学命题总是面临争端？

对于这个问题，我们有两个醒目的现成答案。第一个答案是，哲学本身处于发展成熟的过程中，在成长途中，出现了种种部分地包含合理内核的片面性的理论，因而哲学总是处于争论之中；而终于有一天，一种真理性的、作为基本原理的哲

学会诞生，这种终极样态的哲学真理将终结这种众神喧嚣的状态；历史上的哲学是复数的“理论”，而真实的哲学是单数的“科学”，所谓的“哲学革命”就是真实的作为科学的哲学战胜历史上的作为理论的哲学的过程，因此，哲学争端既是合理的和现实的，又是不合理的和需要被超越的。这种答案的基本困难在于，它的全部力量依托于某一个特定的习俗—共同体，在这个习俗—共同体内部具有社会性和公共性，但是这种社会性和公共性永远无法升格为客观性，而这种答案的全部魅力就在于自命的客观性。用罗蒂的术语说，这种答案是本土化的（localized），仅仅自命为通用性的（universal）。

第二个答案是，哲学命题所面对的对象是抽象的，缺乏与经验的稳定关联，而日常语言中的和科学理论中的语句生根于经验，有可靠保障，这个差别导致哲学命题总在争端之中。孔德和早期维特根斯坦所代表的研究纲领属于这种思路，维也纳学派拒斥形而上学的主张是这种思路的激进表达。这种答案的不妥之处在于，日常语言中的和科学理论中的大量语句同样缺乏来自经验的可靠保障，且不说科学理论中的“集合”“电子”等抽象概念，就连日常语言中的“作者”“母亲”“柠檬”等等，都不是建立于经验观察的充分保障之下的。

那么，是什么因素使得哲学命题如此特殊呢？让我们重回罗素和摩尔关于“作者”的争论。关于“作者”的争论可以发生在三个不同的层次。其一，在全部事实清楚的情况下，我们就哪一个确定的人是某一部确定著作的作者发生分歧；其二，独立于具体的事实、确定的个人和确定的著作，我们就如何判断某人是不是某部著作的作者发生分歧；其三，独立于具体的判断标准，我们就这样一种判断标准是否可以建立，这样一种标准是否具有社会性、公共性和客观性发生分歧。罗素与摩尔的分歧显然不是发生在第一个层次，他们确实论及一个具体的人（司各特）和一部具体的书（《威弗利》），但是双方都不关心谁应当被视为此书的作者；二者的分歧部分地发生于第二个层次，罗素确实提出了一种判断标准，即摹状词理论，但是摩尔对于建立这样一种标准缺乏兴趣，热衷于证明这样一种标准不会成功；二者的分歧集中于第三个层次，罗素认为追求一种确切可行的判断机制是有希望的，而摩尔否定这种希望。

由此可见,哲学命题之为哲学命题,并不在于所论的对象或材料特殊,而在于讨论的方式特殊。讨论如发生在第一个层次,则表现为一个日常生活中的具体争论;如发生在第二个层次,则表现为一个关于规范的争论(例如关于法律规范或伦理规范的争论),部分地具有哲学争论的性质;如发生在第三个层次,则表现为一个哲学争论。用维特根斯坦的比喻来说,日常生活中的争论发生于河流之中,而哲学争论发生于河床之上,河床——而非河流——才是哲学家的战场。河床为河流提供依据,而河床自身是无依据的。当争论发生于河流之中时,以河床为依据可以解决分歧;当争论发生于河床之上时,找不到解决分歧的依据——这就是为什么哲学命题恒常地处于争论之中。这个比喻的深刻之处恰好在于,河流和河床之间没有明确的分界,因此,在哲学命题与一般而言的语句之间,同样的界限模糊。一个没有哲学兴趣、缺乏哲学背景的普通人,每每不经意间陷入哲学困惑,根源于此。

哲学命题、哲学问题和哲学争论总是指向某种习俗和某个共同体。习俗和共同体是无形的,无法以命题表达,只能以某些观点为载体和依托。基于这个原因,哲学争论总是呈现为针对某个具体观点的论战,然而,论战双方的旨趣总是超越于具体的观点。直观地说,哲学家们就某种无形之物进行竞争,但是无形之物无可着力,所以他们只能就具体的有形之物发力。如果我们不能洞察这种竞争的深层机理,就会误判他们所竞争的标的,从而彻底误解哲学。

当一名哲学家面对某个确定的习俗—共同体时,可以选择两种施力方向。他有选择,因此,哲学家也是一名观者,他的全部哲学工作的对象是观点的网络,而非由命题编织而成的理论。

一种施力方向是正向的,是维护和强化这种既成的习俗,为这种习俗所团结的共同体提供根本性的支撑力量。当托马斯·阿奎那、莱布尼茨、笛卡尔等人从事神正论工作时,他们在正向发力。作为回报,共同体赋予这些哲学家及其哲学产品崇高地位。在浩瀚的哲学文本内部,存在着残酷激烈的竞争关系,某些哲学家在哲学史中存留,部分地基于其哲学产品的独特魅力,部分地基于共同体的选择倾向。习俗—共同体之间的竞争部分地依赖于为其出力的哲学家,哲学家之间的竞争部分地依赖于为其出力的共同体。这种施力方向的特点在于,哲学家需要隐藏作为其出发背景

的习俗—共同体,他们所建立的是社会性和公共性,但是社会性和公共性被伪装成客观性。当共同体成员(观者)面对习俗中的某些核心观点时,他原本是有选择的,但是他误以为自己是无选择的,这种误判部分地源于哲学家的正向工作,哲学家建构的客观性遮蔽了观者的选择。

另一种施力方向是反向的,是破坏和削弱这种既成的习俗,为这种习俗所团结的共同体提供必要的反省和怀疑。当苏格拉底、休谟、罗蒂等人从事牛虻事业时,他们在反向发力。没有哪个习俗—共同体可以永续,没有哪条河流可以保持河床的恒久。一个习俗—共同体可以期待的最好的命运不是固定不变的自我复制,而是顺畅的变迁。在这种变迁中,哲学家能发挥得最好的作用是,为共同体成员(观者)提供观点的参照,这种参照即观者的自由与规则的社会性和公共性之间的均衡。反向的哲学工作之所以必要,根源于此。这种施力方向的特点在于,哲学家需要彰显作为其出发背景的习俗—共同体,把伪装的客观性还原为社会性和公共性,通过抵偿共同体的选择偏好,使每一位观者重新面对自己的选择。

哲学家对同一个问题有许多不同的看法,这不是哲学的缺陷,而是哲学的价值所系。正是哲学家之间的无止无休的喧嚣争论,使得哲学工作可以嵌入习俗—共同体的变迁。若非如此,哲学就没有理由存在。

20 纪以后,哲学工作发生了一个深刻的变化。人类社会积累了丰富的财富,使得社会可以供养一大批职业哲学家,他们远离世俗生活而专事高深玄奥的理论批判;高等教育的普及造就了一大批哲学文本受众,林林总总的哲学理论可以脱离人类生活而仅仅以文本受众为扎根的土壤。这种局面导致了 20 世纪哲学的“学院化”,一个脱离于日常生活的哲学共同体诞生。哲学共同体的独立性造成双重效应:一方面,哲学工作超越于世俗生活中的纷争,于是,强大的世俗力量没有兴趣干扰抽象的理论工作,职业哲学家获得了空前的学术自由;另一方面,职业哲学家在行使学术自由时,总是把研究指向与真实生活无关的纯抽象领域。哲学研究以艰深晦涩的经典文本为生长点,以难以理解的抽象术语为载体,以同行学者和哲学专业研究生为目标读者。研究成果经过遴选之后进入经典文本之列,目标读者经过遴选之后进入职业哲学家之列,如此往复循环。在

日常生活和哲学研究之间，出现一道牢固的防火墙，防火墙闭合，围出一座独立自足的哲学之城，城内的学者不屑于理解凡俗生活，城外的众生无法理解城内的玄谈。

在哲学之城内部，哲学问题同样处于无止无

休的争论之中，但是这种争论的唯一目的是使争论延续，从而使哲学事业延续。为争论而争论，为哲学而哲学，这种哲学确实没有存在的理由。笛卡尔和维特根斯坦所厌弃的哲学，正是这种哲学。

〔参考文献〕

- 〔1〕 笛卡尔. 谈谈方法 (M). 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 2008: 8.
- 〔2〕 〔3〕 〔4〕 〔7〕 〔8〕 Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* (M). London: Taylor & Francis e-Library, 2002: 4, 29, 43, 5, 22.
- 〔5〕 Moore, G. E. Russell's "Theory of Descriptions" (M) //Schilpp, P. A. (ed.). *The Philosophy of Bertrand Russell*. Evanston and Chicago: Northwestern University, 1944: 180.
- 〔6〕 Russell, B. *Reply to Criticisms* (M) //Schilpp, P. A. (ed.). *The Philosophy of Bertrand Russell*. Evanston and Chicago: Northwestern University, 1944: 690.
- 〔9〕 Frege, G. *On Sense and Reference* (M) //Geach, P. & Black, M. (ed.). *Translations From the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Basil Blackwell, 1960: 66.
- 〔10〕 Comte, A. *The Essential Comte* (M). New York: Barnes & Noble, 1974: 19.
- 〔11〕 〔12〕 Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations* (M). Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997: 88, 87, 45.
- 〔13〕 Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations* (M). Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997: 45; Kripke, S. A. *Wittgenstein on Rules and Private Language* (M). Boston: Harvard University Press, 1982: 81.
- 〔14〕 Wiggins, D. Putnam's Doctrine of Natural Kind and Frege's Doctrines of Sense, Reference, and Extension (M) //Moore, A. W. (ed.). *Meaning and Reference*. New York: Oxford University Press, 1993: 195.
- 〔15〕 Wittgenstein, L. *On Certainty* (M). Oxford: Basil Blackwell, 1969: 29.

(责任编辑: 颜 冲)