

前言

維根斯坦可說是一位跨領域的哲學家，他的思想立場，似乎存在著一種「模糊性」，讓我們很難為其找出一個明確的定位，其主要原因有二：首先，就整體的發展觀之，他的思想可被分為前期、中期與後期三個階段²，而前期與中後期之間，在思想型態上存在著相當大的差異；其次，就個別的時期而言，他的思想通常會跨越兩種以上的哲學立場，舉例來說，他的前期思想，似乎一方面宣揚著實證的科學精神，一方面卻也透露出強調「體驗」存在主義與神秘主義；至於後期思想，更是採取「多元」的立場，認為在不同的脈絡與前提下，各種型態的「主義」，皆有成立之可能性。除了「模糊性」之外，維氏思想還具有很大的「影響性」，他常被譽為是二十世紀最具影響力的哲學家之一，特別是在英美分析哲學的領域中，他似乎扮演著一位導師的角色，用他洋溢著啟發性與開創性的思想，引導分析哲學的發展路線。

然而，正是由於同時存在著「模糊性」與「影響性」，使得學者們在詮釋與發展維根斯坦的思想時，出現了許多的分歧。就前期思想來說，有些人認為在《邏輯哲學論》(Tractatus Logico-Philosophicus)中，維根斯坦明顯地是在拒斥形上玄思，主張「實證」是語言意義的唯一來源，而唯有科學才是有意義的學科³；有些人則認為，在《邏輯哲學論》中，維根斯坦旨在說明實證科學對生活而言是「不重要」的東西，真正重要的，是形上、倫理或宗教等神秘的領域⁴。就後期觀之，分歧的情形變得更為複雜，有些學者認為，就「意義來源」的問題上，維根斯坦持有特定的立場，如懷疑論(skepticism)、約定論(conventionalism)或基礎論(foundationalism)等等⁵；然而，有些學者卻認為，維根斯坦所重視的是「實踐」

¹ 在此所謂的「領域」，可以有種的區分方式，例如：(1)按「流派」區分，如柏拉圖主義(Platonism)存在主義(existentialism)或實用主義(pragmatism)等等，那麼，無論是處於哪一時期的維氏思想（特別是後期），都是「跨領域」的；(2)若按「地域」區分，如傳承英國經驗論的「英美哲學」，以及談論理性論、現象學(phenomenology)或存在主義的「歐陸哲學」，那麼，由於維氏思想的「跨流派」，因此也必然地「跨地域」；(3)若按哲學的「特質」區分，如「唯科學主義」與「人本主義」，或「理性主義」與「非理性主義」，那麼，維氏的任何一時期皆同時具有這些「特質」。除了上述三種分法之外，還可有其他的區分標準，可參見趙敦華《現代西方哲學新編》(北京：北京大學出版社，2000) p.4-8。

² 維氏思想可區分為：(1)前期：1921年之前，以《邏輯哲學論》(Tractatus Logico-Philosophicus)為代表作；(2)中期：1921-1930年，此為前後期之間的過渡階段，或說是後期成熟之前的蘊思階段，以《哲學文法》(Philosophical Grammar)、《藍皮與褐皮書》(The Blue And Brown Book)等書為代表作；(3)後期：1930年之後，以《哲學研究》(Philosophical Investigations)為代表作。詳細內容請參見 Hans Sluga, "Wittgenstein" in *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*, ed. by Robert Audi (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 1999) p.976-80。

³ 可參見本文第一章第三節，或見 A. J. Ayer, *Language, Truth And Logic*. (New York: Penguin Books, 1971) p. 136-58。

⁴ 可見本文同上章節中之說明，或見范光棣，《維根斯坦》(台北：東大圖書公司，1994) p. 51-61。

⁵ 如克里普齊(Kripke)，可參見本文第三章第一節之說明，或見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. (Oxford: Blackwell, 1982)、John McDowell, 'Wittgenstein On Following A Rule' (1984), *Synthese* 58: 325-63、C. Wright, *Wittgenstein On The Foundation Of Mathematics*

的精神與「批判」的方法，並未企圖發展（甚至排斥）任何預設的理論或立場⁶。就前後期整體觀之，有學者認為維氏前後期的思想是「互斥」的，換言之，後期是對前期的「推翻」或「革命」；然而，有人則認為，他的後期並未「推翻」前期，而是一種「延續」與「擴充」⁷。

想要釐清上述種種的歧異，不但是一項艱鉅的任務，而且恐怕將會是無法達成的任務，這是因為當我們在詮釋維根斯坦的思想時，可以有許多不同的切入角度（例如：分析維氏對知識論的、形上學的或科學等議題的看法），而在不同的進路下，便會出現不同的結論。然而，在眾多的分歧意見中，有一點是眾所公認且毫無異議的，即維根斯坦始終是在對「語言」作思考⁸，更詳細地說，便是維根斯坦極力於劃清「可說/思」與「不可說/思」的界限⁹。在掌握了這個共識之後，我們可以進一步地追問，維根斯坦為何要致力於劃清語言的界限？對於這個問題，最直接的答案是，維根斯坦想要藉由劃清界限，篩除掉因為對語言誤用和誤解，而導致出的哲學問題與理論。不過，在研讀維氏思想的過程中，我們發現，他的「劃清界限」，似乎還透露著另外一層意涵，即是在突顯出語言與思考的「侷限性」，他之所以要這麼做，是因為他認為在語言與思考能處理的領域之「外」，尚存在著一個更遼闊，並且更崇高的領域。在此篇論文中，我們便企圖以這個「思想之外的領域」做為主軸，說明四件事情：（1）在維根斯坦前、中和後期的思想中，都認為確實存在著一個「思想之外」的領域；（2）在他想法中，思想之外的領域與「倫理」有密切的關係；（3）他認為，「倫理」的問題，是生活中最重要也最基礎的問題；（4）因此，從「倫理」的角度觀之，維根斯坦的前後期思想是處於持續發展與擴張的型態。

在本文第一章中，我們探討的領域是前期維氏思想，他的前期代表著作為《邏輯哲學論》，這本書中最廣為人知的名言之一，便是「凡是能夠說的事情，都能夠說清楚，而對於不能說的事情，我們便應當保持沈默」¹⁰，所謂「能說」的事情就是指「能被思考」的事情，而想要知道什麼樣的事情能被思考，首先得

(London: Duckworth, 1980), chapter 2 and 11 等處。

⁶ 如貝克(G. P. Backer)與黑克(P. M. S. Hacker)，請參閱 Backer & Hacker, *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988)。

⁷ 此部分之內容，可參閱劉福增教授之「一個還是兩個維根斯坦？」，以及其譯作「麥吉與皮爾士談維根斯坦的兩個哲學」、「麥吉與昆頓士談維根斯坦的兩個哲學」等文，皆收錄於劉福增《維根斯坦哲學》(台北：三民書局，1987)，p. 227-55。

⁸ 亦即為所謂的「語言學的轉向」(linguistic turn)。

⁹ 「劃清可說/思與不可說/思的界限」的說法，是在《邏輯哲學論》中所提出的，前期的維氏認為，語言是對思維的表達，因此，他常將「說」與「思」視為同義（可參見 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness, (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), p. 3 之說明），故本篇論文中將以「說/思」的方式作表達。此外，雖然在後期的著作中，維根斯坦並未再提出「劃清界限」的說法，但事實上，他卻始終持續著類似的工作，關於此點，在本文第二章第三節中，我們將會有說明。

¹⁰ *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) p. 151, 7.

必須釐清「思考」的本質；至於所謂要「保持沈默」的事情，是指宗教、倫理或美等等的領域，這些領域維氏稱之為「神秘的」(the Mystical)領域¹¹。換言之，為了避免矛盾，在這本書中他不能說明倫理是什麼¹²，他只能採取反向的方式，將能說的（能思考的）事情都說清楚，藉此說明倫理「不是」什麼，這也就是所謂「劃清界限」的工作。因此，若要說明《邏輯哲學論》中的倫理觀，就必須得先說明思想的本質，在此文第一節中，我們分別從「世界」、「命題（語言）」和「圖像（思想）」三個主題，來瞭解他如何定位語言與思想，以及他又是如何地建構出一個「邏輯原子論」(logical atomism)¹³的形上學。在第二節中，我們對《邏輯哲學論》作了更深入的詮釋，說明它是傳統「本質主義」(essentialism)下的產物，並說明在此背景下，前期的維根斯坦將會如何地看待「遵循規則」(rules following)¹⁴的問題。從第一與第二節瞭解了「可說」的部分之後（也就是掌握住「不可說」的界限之後），我們便可以進一步地探討「神秘」領域的內容，對於這一部份，由於無法從《邏輯哲學論》中獲得足夠的訊息，因此我們還參考了維根斯坦的《1914-1916 筆記》(Wittgenstein Notebooks 1914-1916)¹⁵、維根斯坦的倫理演講 (Wittgenstein's Lecture On Ethics)¹⁶，以及若干學者的詮釋，藉由對這些內容的說明，我們除了能夠瞭解到他的「神秘領域」中的倫理面向，更將會看到他認為倫理的問題，是生命中最重要也最基礎的問題。

本文第二章為「對前期的修正與發展」，所處理核心是「遵循規則」的議題，

¹¹ 在此我們必須特別說明，維根斯坦所謂的「神秘領域」，並不是指怪力亂神式的超自然現象，而是指具有超越與神聖意涵的領域，葛拉克(Glock)便曾說到，維氏所說的神秘，「是與上帝或宇宙合而為一的經驗」，可參閱 Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1996) p. 251-3。

¹² 在《邏輯哲學論》中，維氏雖然有提及倫理的問題，但他的談論內容恰恰都是在說明「倫理不能被討論」。請參見 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 6.42-6.423。

¹³ 「邏輯原子論」的說法是羅素於 1918 年所提出，並言明自己是由維根斯坦的想法中習得的，雖然維根斯坦從未將自己的想法冠上「邏輯原子論」的稱號，但邏輯原子論卻貼切地點出了《邏輯哲學論》中的「結構」想法，故一般介紹維氏的書籍中皆以「邏輯原子論」冠稱其前期思想。關於此部分可參閱趙敦華《維根斯坦》(台北：生智出版社，1996) p. 47。

¹⁴ 在第二節中，我們之所以要引入「規則」與「遵循規則」這兩個概念，是為了便於釐清與比較維氏前後思想之轉變。但我們必須說明，在維氏前期的思想中，並未出現「規則」(rules)與「遵循規則」(rules following)這兩個概念，這是他在中、後期思想所提出的概念，不過，縱然他在前期並未說明這兩個概念，我們卻可以明確地推測出他所預設的立場。

¹⁵ *Notebook 1914-1916*, ed. by Von Wright and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1961)。《邏輯哲學論》是構思於 1911-1918 年間，其中的 1914-1916 年，維根斯坦參與了第一次世界大戰，根據傳記記載，在面對殺戮與死亡的前線戰鬥中，維根斯坦曾多次對倫理與宗教感受到「神秘」的體驗（可參閱 Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: Penguin Books, 1990) Chapter 1.），他對於這些體驗的想法記載於《1914-1916 筆記》之中，從這些筆記中，我們可以直接看到他對倫理問題的看法，並且，從發展的年代來說，其中的想法應與《邏輯哲學論》中的想法一致。

¹⁶ 這是 1929-1930 年間所做的授課演講，演講內容之後以「維根斯坦的倫理演講」(Wittgenstein's Lecture On Ethics)為標題，整理出版。收錄於 *The Philosophy Review*, Volume 74, Issue 1 (Jan., 1965) 3-12。

此議題在維根斯坦的中、後期有大量的討論¹⁷。在此議題中，維氏主要是在探討人類「規範性行為」(normative behavior)的成立基礎或有效性來源，「規範性行為」所涵蓋的範圍非常廣，舉凡遵循著既定的準則而進行的活動，例如：下棋、打球、開車、算數、言談以及倫理行為等等，皆可稱之為「規範性行為」。在此，我們以「遵循規則」作為切入點，並不是一個隨意的選擇，而是我們認為「遵循規則」在維氏思想中佔有極為重要的地位，理由如下：(1)從《哲學研究》(Philosophical Investigations)一書的結構上來說，維根斯坦先研究了關於「意義」的部分(該書1-184節，包括語言遊戲(language-game)、家族類似(family resemblance)等想法)，之後再引進「遵循規則」的議題，我們認為，這種結構上的安排，有其特定的意圖。因為，維氏的後期思想重心之一，便是要修正傳統哲學中的「理論化」(theorization)傾向，這種傾向認為思想可以理解事物的本質，而理論則是對「事實」的描述；反之，他非常重視「不要想，要看」的「實踐」精神，認為從實際行動中所獲得的理解，將會比純粹的思考來的更為切實¹⁸。在此前提下，如果維根斯坦只是從理論(如「語言遊戲說」)來解釋「意義」的問題，那麼，便會出現自我矛盾的狀況，因此，他必須將「理論」與「遵循理論的行為」結合在一起，形成為一種「動態的」(dynamic)說明。換言之，「遵循規則」是將「靜態」導入「動態」的關鍵樞紐。(2)在維根斯坦看來，他在《邏輯哲學論》中的若干想法(如「邏輯原子論」與「圖像理論」(picture theory))，正是上述「理論化傾向」下的產物，因此是需要修正的。在此情形下，如果我們用一個「遵循規則」的實例，來比較他前後期的差別，將更能夠清晰地看出他認為自己前期犯了何種錯誤，以及他又是如何地修正。(3)在維氏後期的思想中，「遵循規則」是與「倫理」關係最為密切的議題。因為，遵循規則的行為是規範性的行為，維根斯坦透過對「遵循規則」的分析，強調出他重視「實踐」的立場；而倫理的行為不只是一種「規範性的行為」，在哲學中，「倫理」與「實踐」更是兩個密不可分的概念¹⁹。因此，從「遵循規則」的議題來探索後期維氏的倫理觀，可說是一條最直接的路徑。

第二章的第一節為「規則、理解與命令」，在此節中，我們舉出《哲學研究》

¹⁷ 就中期來說，如《哲學文法》(Philosophical Grammar, ed. Rush Rhees (Oxford: Blackwell, 1974))、《藍皮與褐皮書》(The Blue and Brown Book (Oxford: Blackwell, 1958))等書中多有討論；在後期中，《哲學研究》(Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn., (Oxford: Blackwell, 1963))的185-242節皆是在探討「遵循規則」的問題。

¹⁸ 此部分在第二章中我們會有更詳細的說明。

¹⁹ 在哲學中，「倫理」、「善」、「幸福」與「實踐」皆為密不可分的概念。我們可以從兩方面作簡單的說明：首先，「倫理」是指善惡的標準，而幸福的生活，如亞里士多德所言，「不過就是善的生活與善的行為」；換言之，「倫理」不能只是「概念」，若想要過幸福的生活，必須在現實的生活中實現這些概念，這是第一種意義下的「實踐」。再者，亞里士多德也曾說到，「倫理德行是由風俗習慣薰陶出來的，因此把『習慣』(ethos)一詞的拼寫方法略加改變，就形成了『倫理』(ethike)一詞」，這段話說明了，倫理德行不是從「思考」得出的，而是要在一定的文化背景下逐漸培養而成的，這是第二種意義下的實踐。詳文可參見，亞里士多德《尼各馬科倫理學》，苗力田譯(北京：中國社會科學出版社，1992)。

185 節中「小學生算數」的例子，藉由對這個例子的分析，我們可以瞭解在傳統哲學的立場下（包括維氏的前期思想），將會如何地解釋「算數學」的過程。此外，我們必須說明，「算數」只是規範性行為的一種，維根斯坦的本意是企圖用「算數」這個「例子」，來說明規範性行為的特徵與本質²⁰。第二節為「『文法』的治療」，「文法」(grammar)是維氏在中期所提出之概念，維氏所謂的「文法」，並不僅限於「句法學」中所研究的語句規則；維氏採取廣義的文法概念，在廣義的概念下，除了句法學的規則之外，日常的使用習慣或概念的內涵等等的條件，皆隸屬「文法」的概念之中²¹。「文法」這個概念的出現，標示出了維氏在思維立場上的轉變。在前期，維根斯坦的研究對象是「邏輯語言」，「邏輯語言」所遵循的是「邏輯規則」，這套邏輯規則無法由感官觀察得知，是隱藏在現象背後的本質；至中後期，他的研究對象轉變為「日常語言」，認為語言和思想所遵循的是「文法規則」，這些文法規則是在文化風俗中約定俗成的產物。換言之，他之所以會提出「文法」的概念，顯示出他已經警覺到自己的前期思想與現實有所脫節，展現出過於強烈的理論化傾向，如果說哲學是用來釐清語言謬誤的工具，那麼，他發現到，自己的前期思想正是需要被釐清的對象。在修正自己前期的思想時，「文法」也是他使用的工具，他認為哲學中許多的難題，可以透過對文法的釐清而獲得解答，舉例來說，若要回答「物自身是否可知？」這個問題，我們不必預設存在著一種名為「物自身」的對象，然後設法去瞭解此對象之性質；他認為，要回答這種問題，我們只需要探討「物自身」這個概念的文法內涵，也就是說，在使用此概念時具有哪些規定與限制，便可得出答案。此外，在從事文法釐清時，也同時是在對穿鑿附會之說進行排除與治療，在第二節中，我們便是說明此「文法治療」的方法。

第二章的第三節為「『使用』的意義」。在經過「文法的治療」之後，我們接著說明後期維氏的創新之處—即「語言遊戲」的想法。在本節中，我們從三個特質：「脈絡性」、「動態性」以及「技術性」，來說明「語言遊戲」的意涵，從這些內容中，我們企圖指出兩件事情：第一，後期的維氏認為，「意義」唯有在實際的使用中才能被掌握，換言之，他是在強調著「實踐」的精神。(2)「語言遊戲」是後期維氏的核心問題，而這個核心問題，在某些特點上可以與前期相互呼應，從這些線索中，我們可以看出維氏思想「持續發展」的端倪。

乍看之下，「語言遊戲」的想法，似乎是後期維氏所創新的「意義理論」，然而，這是很大的誤解，因為：(1) 如上所述，後期維氏不再認為「思想」能夠全然地解釋清楚事物的意義與本質，在此立場下，如果他提出一個新的意義理

²⁰ 這個看法並非是我們的臆測，而是一種公認的詮釋，可參見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. (Oxford: Blackwell, 1982), 'Introduction', p. 1-6 或 G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988) p. 81-107 等處。

²¹ 詳細內容可參見 Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1996) p.150-5.

論，將是自相矛盾的作法；(2) 後期維氏認為，哲學的目的不在於「發現」事物的本質，而是對現有的實況作蒐集、整理與描述²²，基於此精神，「語言遊戲」不是一種新的理論，而是對於語言實況的描述。然而，雖然維根斯坦不「解釋」語言的本質與基礎，並不表示他認為語言行為沒有基礎²³，事實上，在《哲學研究》中，維根斯坦曾經提及過語言基礎的問題，只不過他並未作出詳盡的敘述，這個「基礎」，他稱之為「生活形式」(form of life)。

第三章的第一節中，我們將說明克里普齊(S. A. Kripke) 的想法，他先從「算數」的例子進行分析，並逐漸地將分析的範圍拓展至語言，以及所有「遵循規則」的活動，進而推論出，「生活形式」是一個帶有社會性與約定性色彩的「社群」(community)概念。在第二節中，我們介紹了貝克(G. P. Backer)與黑克(P. M. S. Hacker)兩位學者對「生活形式」的詮釋。他們的看法，可說是對克里普齊的想法所作的批判，從批判的內容中我們可以瞭解到，克里普齊的想法是作為一種「代表」，代表著一種仍然企圖以「理論」解釋生活基礎的傾向，換言之，他所犯下的錯誤並不是他的理論內部不夠周延，而是在基本立場或思維型態上，皆悖離了維根斯坦的本意。貝克與黑克本著「不立理論」的態度來研究「生活形式」，他們認為，我們可以從不同的立場與角度來解釋「生活形式」，然而卻沒有任何一種解釋能夠窮盡「生活形式」的意涵。在第三節中，我們對「遵循規則」與「生活形式」的問題作出一些總結，重申它們之間的密切關聯，並且指出，它們皆表現出了後期維氏強調「實踐」的精神。

最後，在第四章「結論」中，我們將對第一章所探討的「神秘領域」與第三章所討論的「生活形式」作一對比，指出這兩個分處前後期的議題，不但是在內容尚可相互呼應，而且在強調「倫理」的基本精神上更是一致而連貫的，因此我們可說，至少在「倫理」的問題上，維氏的思想發展是處於持續而擴張的情形。

²² 可參見 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn., (Oxford: Blackwell, 1963). 109, 以及 Zettel, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1981). 273 等處之說明。

²³ 在此必須申明，雖然我們用到了「基礎」一詞，但這並不表示我們認為維氏持立著「基礎論」(foundationalism)的立場，其理由本文第三章中會有說明。

第一章 維根斯坦的前期思想

前期的維根斯坦區分出「可說/思」與「不可說/思」這兩種領域，本章第一與第二節，是從《邏輯哲學論》一書之內容，來說明「可說/思」的部分，也就是說明前期的維根斯坦是如何創造出一套形上的邏輯規則，並且又如何運用這套規則來解決「所有的哲學問題」。第三節中，則是參考他的筆記、講稿與學者的詮釋，來釐清「不可說/思」的部分（即「神秘領域」）中的內容與意涵。

第一節 《邏輯哲學論》的架構

從「系統哲學」的角度來看，《邏輯哲學論》不但有系統，而且是一種濃縮精華式的系統，然而這個系統卻未必每個部分都有論證的支持²⁴。從該書的前言中可知，維根斯坦相當自信地認為，透過對語言邏輯的分析，他解決了所有的哲學問題，解決完這些問題的同時，也為思想可處理的領域劃下界線，在明確地定下界線的標樁之後，便可信心滿懷地說「凡是能夠說的事情，都能夠說清楚，而對於我們不能說的事情，我們便應當保持沈默」²⁵。我們可將這本書概分為三個部分：(1) 分析世界的邏輯結構；(2) 分析語言的邏輯結構；(3) 只包含了一句話的結論。

《邏輯哲學論》由七個大命題組成，第七命題是結論，其餘的六個命題分別是：

- 1：世界是一切發生的事情(case)。²⁶
- 2：發生的事情--事實(fact)--是原子事實(state of affairs)²⁷的存在。²⁸
- 3：一個事實的邏輯圖像(logical picture)就是一個思想。²⁹

²⁴ 若與傳統哲學中要求各論證之間皆有精密的結合與相互支持的「系統哲學」(如康德或黑格爾之著述)相對照，《邏輯哲學論》恐怕尚不符合系統哲學的標準。但就《邏輯哲學論》具有明確主題以及分明層次的特徵來說，它確實具有一定之系統結構。

²⁵ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness, (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 7.

²⁶ 同上，1。

²⁷ 在 2.01 中維根斯坦將 state of affair 等同於 state of things。在中文譯名方面，朱侃如(John Heaton, 朱侃如譯《維根斯坦》。台北：立緒，1998) 劉福增等學者(Robert J. Fogelin, 劉福增譯《維根斯坦》。台北：國立編譯館，1994) 將 state of affair 譯為「事態」；而洪漢鼎(洪漢鼎，《語言學的轉向》。香港：三聯書店，1992。P.126) 譯為「基本事態」；趙敦華(趙敦華，《維根斯坦》。台北：生智，1996。) 郭英(維根斯坦著，《邏輯哲學論》郭英譯。台北：唐山，1989) 等學者則譯為「原子事實」。根據郭英先生在其《邏輯哲學論》譯本(P.3 之註釋)中之說明，「該詞德文原意為事態；但公認的英文譯本譯為原子事實(atomic fact) 這個譯法現在已在新實證論者文獻中通行」，故本文採用「原子事實」之譯法。

²⁸ 引自 Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), 2.

²⁹ 同上，3。

4：思想是有意思(sinnvolle)的命題。³⁰

5：基本命題(elementary proposition)是命題的真值函項(truth-function)。³¹

6：真值函項的普遍形式. 就是命題的普遍形式。³²

這六大命題分別涵括了許多的子命題，就整體而言³³，我們可將之區分為世界、命題（語言）與圖像（思想）三個主題。這三個主題，分別探究了人之外的客體世界結構，人類主體的語言形式，以及使得主、客之間得以相互對照的圖像理論。

在一般介紹維根斯坦的書籍中，以「邏輯原子論」冠稱其前期思想，已經是一種公認的說法，簡單來說，我們可以將「邏輯原子論」拆解為「邏輯」與「原子」兩個部分來說明。首先，在原子的部分，維根斯坦受到羅素描述詞理論(the description theory)的啟發，認為世界與語言都具有單位組合成整體、整體可分析為單位的原子式結構。在邏輯方面，就個別而言，世界與語言分別具有自己由橫向（如事實與事實之間）與縱向（如命題與基本命題之間）所架構出的邏輯網絡；就整體而言，語言與世界之間具有相似的邏輯形式，並且透過「圖像」的方式，世界與語言可以相互搭接。在此章中，我將以邏輯與原子論來說明《邏輯哲學論》中世界、命題與圖像這三個主題。

一、世界

在「世界」的原子結構部分，維根斯坦將世界區分為「事實」(Fact)、「原子事實」(state of affair)與「客體」(objects)三個層級。這三個層級之間有著上對下的包含關係：世界是事實的總和³⁴，一個事實是原子事實的存在狀態³⁵，一個原子事實是客體的組合³⁶。這三個命題，解釋了世界存在的層級結構，世界可以分解為

³⁰ 同上，4。在此我們必須說明，在中文的翻譯中，對前期維根斯坦所使用的德文“Sinn”與“Bedeutung”這兩個詞彙（大多數的學者，如 D. F. P. Pears 和 B. F. McGuinness，對此二詞彙的英譯分別為“sense”與“meaning”，可參見 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961)。不過也有些學者不贊同這種英譯，可參閱 P. Carruthers, *The Metaphysics of the Tractatus*, (Cambridge: Cambridge University, 1990) Ch. 1), 皆可譯作「意義」。因為“Sinn”(sense)一詞的意涵，是指一個命題「本身」的邏輯結構所展示的意義，換言之，它只是思維所構作出的可能狀態，實際上並未直接指涉或對應於真實的世界。而“Bedeutung”(meaning)一詞，則是指命題的「邏輯結構」指涉或對應到世界中的實際狀況。由上可知，“Sinn”與“Bedeutung”，無論是在「意義」的有無，或是在「真假」的判斷上，都存在著極大的差異，為避免混淆，本文第一章中，我們將“Sinn”譯為「意思」，“Bedeutung”譯為「意義」，並分別附上德文。

³¹ 同上，5。

³² 同上，6。

³³ 在此文中，礙於主題與篇幅，我僅對《邏輯哲學論》之內容作要點式之說明，若欲瞭解深入之討論，可參閱 Robert J. Fogelin, *Wittgenstein* (London: Routledge & Kegan Paul, 1976). Baker & Hacker, *An analytical commentary on the Philosophical Investigation Volume 1: Understanding and Meaning*(Oxford: Blackwell, 1980).

³⁴ *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 1.11.

³⁵ 同上，2。

³⁶ 同上，2.01。

許多的事實，事實由種種的原子事實組合而成，原子事實又是客體的結合。接下來，我們依著由小而大的順序來說明這三層結構³⁷的細部問題。

首先，在客體方面，我們必須瞭解客體與事物(things)之間有所差別。就一般的想法中，事物是指獨立存在的各種東西，如桌子、椅子等；但維根斯坦並不採用這種一般意義下的說法，他不認為事物可以獨立存在，因此他提出「客體」的概念。客體具有下述三種的邏輯特性：第一，客體必定存在於邏輯的結構之中³⁸，客體就像是幾何座標中的一個點，點必定存在於座標之中，否則它便無法成為一個點。事實上，在世界具有邏輯結構的想法下，維根斯坦似乎認為獨立存在（不落在邏輯關係中）的事物根本不可能也不存在，因此，在某些命題中他直接將「事物」等同於「客體」³⁹。第二，客體本身具有某些「內在性質」⁴⁰，這些內在性質決定了客體自身的可能性，換言之，「客體」與稍後會提到的「簡單名稱」(names)不同，客體本身就是邏輯結構的潛能與要素，這也再次地說明了客體不是獨立於邏輯之外的存在⁴¹。第三，客體具有邏輯上的不可再分析性。從存有論的角度而言，如果一個東西已經是最小的單位，確實不可再進行分析，那麼，我們便不需再加以論證⁴²。然而，「客體」是無法由感官驗證的東西，甚至是人類從未發現到的東西，我們要如何確定其「不可再分性」呢？維根斯坦在命題 2.02—2.0212 中做出了一個令人費解的推論，經趙敦華先生整理如下⁴³：

1. 大前提：如果客體是複合的，那麼我們將不會有關於世界的圖式⁴⁴。
2. 小前提：我們確實有關於世界的正確的或錯誤的圖式。
3. 結論：客體不可能是複合的。

這個論證能夠成立嗎？我想大多數的人都會持否定的態度。那麼維根斯坦為什麼

³⁷ 就廣義而言，維根斯坦所言之「結構」與「形式」是同一種意義，指的都是邏輯的結構或形式，其重點在於「邏輯」；但狹義來說，在 2.032 和 2.033 中，維根斯坦說明了形式是結構之可能性，此說旨在區別出現實世界與可能世界。由於此章重在說明前期維根斯坦的邏輯意涵，故採取廣義之說法。

³⁸ 可見 Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 2.0123、2.013 等命題。

³⁹ 同上，如 2.01、2.0123、2.013、2.0122 等命題。

⁴⁰ 同上 2.0122—2.0124。

⁴¹ 關於「客體已經包含其自身的可能性」之觀點，我們還可以有另一種詮釋，用以推測維根斯坦為何會設計此一說法。在語言的層面上而言，簡單名稱可以獨立存在而不立於邏輯脈絡中，換言之，簡單名稱本身無意義（下一節中會有更詳細的討論）。如果就世界與語言是一一對應的關係而言，客體本身亦應無意義可言，然而，就存有論的觀點，如果我的前方有一部電腦，單就「電腦」此對象而言，我不能否認它的存在的真實性，因此，維根斯坦必須設計客體本身便具有潛在的邏輯性，藉以維護經驗的真實。

⁴² 這就如同「石頭是硬的」，似乎不需要人類的論證，即便我們可以從物理學的角度去解釋之，但這種解釋會陷入無限後退，最後的答案必定是「世界就是這樣子的！」。

⁴³ 趙敦華，《維根斯坦》。（台北：生智，1996）P.45。

⁴⁴ 趙敦華先生所言之「圖式」是指 picture 一詞，即本文中所用的「圖像」一詞。

會提出這種論證呢？我們留待本章最後再來探討。

在世界的結構中，事實、原子事實與客體之間並無孰重孰輕的問題；但若考慮到世界與語言的關係時，原子事實便成為世界上最為重要的一個環節，它的重要性來自於兩方面：第一，我們無法直接由客體來斷定語言之真假，客體必定結合於原子事實之中，而原子事實的總和不但組成了世界⁴⁵，也是我們在判斷語言時最精確的度量衡；第二，「正確思想的總和是世界的一幅圖像」⁴⁶，但是，我們無法直接認識到所有正確思想的「總和」，換言之，我們無法直接認識「世界」；「所有一切存在著的原子事實的總和就是世界」⁴⁷，因此，若要認識世界，若要用語言描述世界，先描述原子事實是必經的中介橋樑。

與客體的情形一樣，原子事實也存在於邏輯的網絡之中，一個原子事實在標記出自己邏輯地位的同時，也確定出其它原子事實的地位⁴⁸。原子事實結合成為事實，也構作出一個邏輯的空間，一個包括了各種可能性的世界。

在《邏輯哲學論》的主題 1 中，便已經出現了類似結構主義中「整體大於部分之總和」與「結構先於要素」的想法。「世界是事實的總和，不是事物（的總和）」⁴⁹，從經驗中，我們感受到種種具體的事物，但是這些事物的集合不等於世界，這就好像我們分別將人類的肢體器官整合起來，並不等於一個活生生的人。維根斯坦認為，世界中的事物必須處在一定的關係或結構之「中」時，才會形成整體的世界，這種結構或關係，維根斯坦稱之為「邏輯空間」(logical space)⁵⁰，換言之，事物加上「邏輯空間」才形成整體之世界。在《邏輯哲學論》的主題 1 中，維根斯坦並沒有直接地釐清邏輯空間的概念，福吉林 (Fogelin) 認為，邏輯空間是從物理空間而來的一種「類比」⁵¹，然而，若從福吉林所下的「原子存有論」⁵²這個標題來說，「邏輯空間」的意義，恐怕將不僅只是一種類比或比喻，而必須是一種最基礎，也最真實的「可能架構」。在此所謂的「可能」，並不是指邏輯空間具有或然性，有可能存在或不存在；反之，邏輯空間必然存在，「每個東西可以說是處在一個可能的事態空間。這個空間我可以想像為空，但是我不能夠想

⁴⁵ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 1.11。

⁴⁶ 同上，3.01。

⁴⁷ 同上，2.04。

⁴⁸ 同上，2.05。

⁴⁹ 同上，1.1。此段話之英譯為“The world is the totality of facts, not of things.”，若從字面翻譯，應譯為「世界是事實的總和，不是事物」，但此譯法易引生誤解，故在此我們譯為「世界是事實的總和，不是事物（的總和）」。

⁵⁰ 同上，1.113。

⁵¹ 見 R. J. Fogelin, *Wittgenstein*. (London: Routledge, 1987). p.4。

⁵² 「原子存有論」(ontological atomism)，是福吉林在其著《維根斯坦》中的章節標題之一。請見 R. J. Fogelin, *Wittgenstein*. (London: Routledge, 1987). p.5。

像沒有空間的東西」⁵³，在此，「可能的」是指邏輯空間具有多樣的形式，而世界只呈現為多種可能性中的一種。

由邏輯空間，維根斯坦再推出「世界」與「現實」(reality)的概念。邏輯空間已經決定了所有世界存在狀態的可能模式，而每一種可能的模式，也都可再分為兩種可能性--可能存在或不存在，「原子事實的存在或不存在就是現實」⁵⁴，「現實的總和便是世界」⁵⁵，乍看之下，這兩句話似乎與之前所提到的 2.04 (存在著的原子事實總和便是世界) 以及 1 (世界是一切發生的事情) 有所矛盾。但事實上，我們只要將世界理解為「可能世界」與「實存世界」這兩種型態，而實存世界又是所有可能世界中的一種情況，便不難理解上述的說法並不衝突。

至此，我們已經瞭解維根斯坦對世界 (包括了可能世界與實存世界) 的想法，而我們所要強調的重點是，這個世界是由邏輯 (邏輯空間) 的概念所構作出來的，我們必須先預設或承認了這個邏輯架構，才能夠解釋這個世界以及其中的種種問題⁵⁶。總而言之，此時期之維根斯坦認為世界是一個邏輯的世界，世界的規則也就是邏輯的規則。

二、 語言 (命題)

在原子式的結構上，語言與世界有異曲同工之妙，若能理解世界的邏輯結構，命題的結構便不難掌握。命題同樣區分為三種層級：命題 (propositions) 基本命題 (elementary propositions) 與簡單名稱 (names) 或簡單記號 (simple sign)，它們之間的層次與世界的結構相似。「語言是命題的總和」⁵⁷，「一個命題是基本命題的邏輯函項」⁵⁸，「一個基本命題是簡單名稱連貫式的排列」⁵⁹。若用平常的語言來說明這三個命題，即一個複雜的語句 (含有連接詞的語句)，可以至少被拆解為兩個簡單的語句 (不含連接詞的語句)，而一個簡單的語句中必定有主詞或受詞，這就是命題、基本命題與簡單名稱的概念。

若考察語言的邏輯結構，我們可以發現，命題與基本命題之間的關係，基

⁵³引自 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) , 2.013。

⁵⁴ 同上，2.06。

⁵⁵ 同上，2.063。

⁵⁶例如：為什麼事實是由原子事實構成？或者，為什麼客體不能夠再繼續分解為更小的單位？等等的問題。在此我們並打算詳述這些問題的論證，關於這些問題，研究前期維根斯坦思想的書籍中皆會有所討論，如趙敦華，《維根斯坦》。台北：生智，1996。P. 46；Peter Carruthers, *The Metaphysics of the Tractatus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)等。

⁵⁷ *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 4.001。

⁵⁸ 同上，5。

⁵⁹ 同上，4.22。

本上與事實和原子事實的關係十分類似；然而，簡單名稱與客體，卻在特質上有所差異，要解釋此種差異的出現，我們必須回顧一下弗雷格(F. L. G. Frege)的想法。在弗雷格與維根斯坦的語言觀中，「邏輯的優位性」或「脈絡原則」(context principle)是關鍵的概念。我們可以用如下的說明來理解脈絡原則的意涵：「瞭解一個命題就是瞭解其構成物之意義，並加上其邏輯形式，也就是，它的組成方式」⁶⁰。基本上，弗雷格認為語句中的「專名」(proper name)具有雙重的意涵，一個是它的意義(sense)，一個是它的意謂(meaning)⁶¹。「一個專名的意謂是我們以它所表達的對象本身」⁶²，但是「一定還有些東西與專名結合在一起，它們與被表達的對象不同，並且對於含有這個專名的句子的思想至為重要。我們稱這樣的東西為專名的意義」⁶³。簡言之，專名的意義必須在語句中成形，然專名的意謂卻獨立於語句，直接聯繫到實在界中的一個對象，而聯繫（或確定）的方式便是所謂的「實指定義法」(ostensive definition)。質言之，如果我們要檢定一個由專名組成之語句的意義真假，便必須先透過實指定義法，理解其意謂的對象，對象是斷定意義時最終極的基礎。弗雷格的想法的確不失為語言哲學中之創舉，但在數學哲學上，他卻踢到了一塊絆腳石，即關於「數」的問題。

身為一位數學家，弗雷格亟欲證明數學是真實而客觀的一門學科，因此，他必須賦予「數」真實而客觀的地位。他不認為數（或數學）只是人類約定俗成的概念與規則，也就是說，數字確有其意謂的對象；但不可否認，數不是可由經驗感官直接接觸並歸納而得的東西。因此，為了與他的意謂理論一致，他必須區分出「客觀的事物」（由直接感官經驗而得）與「客觀的東西」（通過思維而認識把握的東西）；換言之，人類跨足於三種領域世界之中，除了概念世界與經驗世界之外，還有一個神秘的第三領域，他認為：

必須承認第三種範圍。屬於這種範圍的東西在它們不能被感官感覺這一點上是與表象一致的，而它們不需要它們屬於其意識內容的承載者這一點上是與事物一致的。譬如，我們以畢達哥拉斯定理表達的東西就永遠是真的，無論是否有人認為它是真的，它都是真的。⁶⁴

由此引文可知，弗雷格認為，這種領域無法由感官經驗到，然而，卻又獨立於人

⁶⁰ Han-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1996.) p.87.

⁶¹ 「意謂」的德文為 *Bedeutung*，*Bedeutung* 一詞在英文有多種譯法，如 *denotation*、*nominatum*、*reference* 等，這導致中文亦有多種譯法，如「所指」或「意謂」。本文採用王路先生「意謂」之譯法，原委可見其著《弗雷格》（台北：東大圖書，1995）p. 96 是所指還是意謂。而關於「專名」、「意謂」與「意義」的內容，請詳見王路《弗雷格》（台北：東大圖書，1995），第五章 意義和意謂，或洪漢鼎《語言學之轉向》（香港：三聯書店，1992），第二章 弗雷格的意義和所指理論。

⁶² 王路，《弗雷格》。（台北：東大圖書，1995）p. 85。

⁶³ 同上。

⁶⁴ 同上 p.124。

類的意識之外而自存，因此可說，他對數學抱持著一種「神秘實在論」的立場。

弗雷格想要證明數學的真實客觀性，但卻在其意謂原則的限制下，不得不將數學引向神秘的世界，一個他始終無法說清訴明的世界。此外，實指定義法與脈絡主義本身也有相衝突之處。因為在弗雷格的立場下，實指定義擔負了最基礎而重要的任務，但是當人們使用實指定義法時，必須得知道被指明的大概是哪一類的東西，最起碼，我們得知道實指的動作是在「指明一個東西」，這似乎說明著，實指定義法也必須在一套既定的規則之下才能運行。

維根斯坦似乎想要解決這些困難，不過他解決的方式並不是支持弗雷格的想法，並去釐清神秘領域的內容與規則⁶⁵，而是修正理論，避免在可說的邏輯世界中出現不可說的難題。於是，他放棄了「語言中的簡單名稱，是透過實指定義而與客體相連結」的想法，而採取了更強勢的脈絡主義，認為唯有在命題中，我們才能談論事情，也就是說，簡單名稱唯有在命題中才具有意義，我們只能解釋或理解命題中的簡單名稱，獨立的簡單名稱無意思或意義可言⁶⁶，「我只能命名客體。記號代表它們。我只能談到它們，我不能論斷它們。一個命題只能說一個事物是如何，而不能說它們是什麼」⁶⁷。如此一來，我們便不必去找「數」的對應物，更不用假設一個神秘的第三領域，更重要的是，要瞭解命題之意思或意義，我們必須具有相關的先驗邏輯能力，這再次地確立了邏輯的優位性。由此可知，維根斯坦承襲了弗雷格的「實在」精神，不過，維根斯坦並未將數學賦予實在的性格，而是將實在性加諸在數學的基礎—邏輯—之上。

在介紹「命題」的這一節中，我並未細述命題與基本命題的細節問題，反而主要是論述了簡單名稱的部分性質。我之所以這麼做只是想突顯如下的問題：在關於「世界」的部分中，維根斯坦並未對邏輯空間作詳細的內容說明，我們只能透過一些論述而瞭解到，邏輯空間是一個必然的預設⁶⁸，那麼，我們必須問，世界和語言的邏輯空間是否是同一種空間？換言之，世界的規則與語言的規則是否相同？再者，這兩種邏輯空間之間處於何種關係？關於這些問題，必須從「圖像」中尋找答案。

⁶⁵ 此「神秘領域」是指上述弗雷格所言之「數」的領域。

⁶⁶ 可見 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), 3.3-3.314, 4.431, 5.02 等處。在 3.3 中，維根斯坦的「意義」是用“Sinn”，在 3.314 中，則用“Bedeutung”，這表示，無論在何種「意義」（“Sinn”或“Bedeutung”）下，簡單名稱皆必須在命題中才具有意義。

⁶⁷ 同上，3.221。

⁶⁸ 在有關「世界」的部分中，我們並未發現維根斯坦對邏輯空間的型態作分析或歸納，只有在 2.013、2.0131、2.0231、2.025 及 2.026 等段落中，發現一種類似康德論證時間和空間時，所使用的「形上底說明」（*metaphysical exposition*），認為客體一定具有某種的性質或形式，因此，必須預設它已經處在某種脈絡關係之中，而脈絡與關係的結構即是邏輯空間。

三、 圖像（思想）

「命題是現實的圖像」⁶⁹，「正確的思想的總和是世界的一幅圖像」⁷⁰。不過維根斯坦所說的圖像並非如照片一般的寫生畫，而是描繪出邏輯關係的形式的投影圖⁷¹。這種圖像「是由圖像的元素與事物之間的同格⁷²所構成」⁷³，命題圖像使人類的語言和實在界鉤接起來，發揮了有如觸角或比例尺一般的功效。至於維根斯坦為何會確定圖像的存在，以及其描繪功能呢？他如此論道：

任何一種圖像，不管是何種形式，為了要能夠描繪現實（正確地或錯誤地），便無論如何都得具有某種與現實共通的東西，這個東西是邏輯形式，換句話說，是現實的形式。⁷⁴

在此，我們又再一次看到了類似於康德論證時空存在的方法，也就是說，維根斯坦不是用先驗推演的形式，而是用一種「描述」的形式來論證，他首先認定了我們的語言確實描繪出外界實在，基於這個已存的事實，進而推想為何會有這個事實。

至此我們已經瞭解，維根斯坦將語言與世界一分为二，它們各自形成一個空間，而這兩個空間因為具有相同的形式（即邏輯結構），因而得以相互比擬，由此人類可以用語言描述和理解世界，並用世界斷定語言命題之真假。但在此出現一個問題，在上節中我們發現「簡單名稱」與「客體」的結構不同，換言之，語言的邏輯空間和世界的邏輯空間，在基礎結構上有所差異，若它們的邏輯結構不同，那麼，如何可以說它們之間有共通的成份，並因此得以相互關聯呢？關於這個看似衝突之點，也是《邏輯哲學論》最重要也最具創意之處，從這一點上，我們可以更透徹地看出維根斯坦對語言的想法。

⁶⁹ 同上，4.01。

⁷⁰ 同上，3.01。

⁷¹ 維根斯坦所使用的「圖像」一詞，並不僅止於一般而言的「圖畫」意義，維氏在下述三種意義下使用「圖像」：（1）德文 Bild，即一般所謂的圖畫或繪畫；（2）德文 Abbildung，數學意義下的抽象或模型(models)；（3）赫茲(H. Hertz)電磁學意義下的「模型」，此種意義的模型具有實在論的色彩，認為理論所構作出的模型，反映出現實物理界的樣態。詳細內容可參閱 Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1996) p.298。

⁷² 「同格」一詞是郭英先生對德文 "Zuordnung" 一詞的翻譯（見其譯著《邏輯哲學論》。唐山出版社，1989。P.28），而 D. F. Pears 與 B. F. McGuinness 之英譯為 "correlations"（見其譯著 *Tractatus Logico-Philosophicus*. (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1961) p. 15），而韓林合先生則譯為「對應」（見其著《維根斯坦的哲學之路》（台北：仰哲出版社，1994）p. 37）由於在本文上節已述，簡單名稱與客體之間有「代表」而無「確立」之關係，為避免誤解並強調邏輯形式之意義，「同格」之譯比較貼切。

⁷³ *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness, (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 2.1514.

⁷⁴ 同上 2.18，此外，2.16-2.172 也有相關說明。

從邏輯結構上來說，語言和世界有相同的本質，但是，此兩者的本質卻在「描述性」與「被描述性」的性質上有所差異。所謂的「描述性」，是指我們「不可能單從圖像本身便知其正確與否」⁷⁵，語言命題一定得描述了外在的世界，才能夠判斷其意義(Bedeutung)⁷⁶。不過，無法判定意義(Bedeutung)並不等於無意思(Unsinn)⁷⁷，因為從邏輯形式來說，命題本身便已經展現出可能世界的邏輯圖像，因此具有意思(sinnvoll)，只不過此種意思(Sinn)並未與外在世界有所對應。圖像必須描述外界事實才能有正確與不正確可言，圖像之意義(Bedeutung)勢必得依附於世界，換言之，圖像的本質要求之一就是它的「描述性」，若不論及命題之描述性，命題將只是分析命題或套套邏輯⁷⁸。然而「世界」卻不同，若排開認識論之觀點（也就是排開人類的認識）而言，世界就是如其所是地存在，它並無任何的「意義」問題，它之所以有「意義」可言，完全是因為圖像描述了它，換言之，它的意義來自於可被描述性。這兩種性格上的差異，可以從簡單名稱與客體的性格而推出。

「描述性」強調出了圖像之依賴性，若無世界，圖像無意義(bedeutungslos)；然如前所述，維根斯坦將世界一切為二，思想語言是一個獨立的領域，它雖然是以認識論為倚重，卻亦有獨立之存有論性質，它的獨立性正是因為其邏輯性而獲得。然而圖像只能描述世界，不能描述自己（否則便失去了「圖像」的功用），那麼我們如何得以知道圖像本身之邏輯結構呢？如果我們用一個圖像來描述另一個圖像，一方面，我們已經違反了圖像的描述世界的原則；另一方面，描述其它圖像的圖像本身又需要被描述，這將使我們陷入無限後退。

為了同時圓善命題圖像之依賴性與獨立性，維根斯坦提出了「可顯」(showing)而不「可說」(saying)的創說。在 4.12—4.1212 中，維根斯坦直接地談論到命題「可顯」而「不可說」的特性。扼要地說，當語句在描述事實時，語句可分為兩個層次，一是它的邏輯結構，另一則是在邏輯的架構下而論及的內容。圖像之所以可以描述世界，並不是因為它論及的內容敘述出世界的某種性質，而是因為它與世界有相似的邏輯結構，相似的邏輯結構並不是（或不能是）透過其它圖像的描述才被得知，因此，它是（必須是）自我顯示出來的。

在第二節中，經由分析邏輯原子論，我們瞭解命題、基本命題與簡單名稱的基本特性，以及它們構成了如何的邏輯空間；此節中，藉著說明圖像的「描述性」與「可顯而不可說性」，我們已經瞭解了圖像的特徵。更進一步地，我們可

⁷⁵ 同上，2.224。

⁷⁶ 請見同上，4.461。

⁷⁷ 請見同上，3.24、4.003、4.124 等處。

⁷⁸ 見 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 6.1、6.11 與 4.461 等處。

以將上述的概念串聯起來，「我們用命題表現思想」⁷⁹，而「正確的思想的總和是一幅世界的圖像」⁸⁰。因此，我們可說，組織命題的邏輯空間就是思想的結構，而且圖像所具有的特質（描述性與可顯性），也就是思想必須具有的特質，如此一來，維根斯坦十分明確而清晰地描述、定義了思想。不過在此定義下的思想究竟成為了什麼樣的思想？它的限制為何？功能為何？我們將繼續探討這些問題。

第二節 思想的限制與遵循規則

維根斯坦原本是航空工程科系的學生，在航空工程的課業學習中接觸到許多數學的問題，誘發了他研究數學的興趣，並於 1911 年前後拜羅素為師，投身數理哲學的領域，七年後(1918)維根斯坦完成了《邏輯哲學論》從 1911 至 1918，維根斯坦正式投入哲學領域不但只有短短的七年，而且這七年中約有三分之一的時間，他投身於第一次世界大戰，在如此的環境條件下，他還能撰寫出震撼哲學界的著作，「哲學天才」這個名號對他而言確實受之無愧。但若從另一角度觀之，考量一下前期維根斯坦在思考時所立足之基礎，以及所使用之工具，我們便可發現，這個時期的天才在想法上不得不有極大的限制。

在此所說的「限制」可以從三個相關聯的要點來說：(1) 思維基礎的限制：維根斯坦是一位半途出家的工程師，他因對數學之熱愛而放棄工程，雖然許多傳記中皆提及，此時期的維根斯坦已有接觸若干哲學思想（如叔本華），並且在《邏輯哲學論》中，我們也看到許多哲學家的影子，但與後期創新的思維模式相較之下，可看出此時他尚處於吸收、反芻與修正的階段；(2) 思維工具的限制：此時期的維根斯坦，最為熱衷也最能掌握的工具是數學與邏輯，因此，他很自然地使用最熟習的工具來解決哲學的問題，但是維根斯坦為何會認為邏輯能夠解決所有的哲學問題呢？這個問題恐怕與下面一點相關；(3) 思維態度的限制：早期維根斯坦深受其兩位哲學(嚴格說，是數理哲學)啟蒙老師—弗雷格與羅素—的影響，概要地說，這兩位數學哲學家的理論，皆是企圖為數學找尋一個「實在」的基礎，縱使維根斯坦修正了他們許多的想法，但是「排斥心理式解釋」與「追尋實在」的特徵，卻依然深刻地傳承在《邏輯哲學論》之中。此外，我們一再地提到，此時期的維根斯坦，比較像是具有工程師背景的數學家，雖然不必然，但我們的確不難想像，一位數學家或科學家很可能不會去質疑自己研究對象之「真實性」，至少，在初期的階段，他們似乎不可能懷疑自己的研究，否則他們將很難會有畢盡職志的研究動機。因為這些限制，《邏輯哲學論》不得不啣負著實在論與形上學的色彩。

在明白了邏輯存有論以及其「限制」之後，前期維根斯坦的語言觀將更為

⁷⁹ 同上，3.12。

⁸⁰ 同上，3.01。

清晰。明白地說，有意義的語言就是「自然科學語言」，在所有的學科中，自然科學語言是純粹處理世界現象的語言，如果語言表達思想，而思想圖像又唯有發揮其描述性才具有意義的話，那麼，自然科學將是唯一有意義(bedeutungsvoll)的學科，「所有真命題的總和就是自然科學（或者一切自然科學的總和）」⁸¹，在此基礎下，思想彷彿成為了一位奴工，它的誕生，就是為了擔負描述世界的任務，除此之外，它不被允許做任何其它的工作。至於哲學，特別是牽涉到心靈、精神或上帝等議題的形上學，因為並未描述可被檢證的經驗世界，所以將再也不能被視作是一門學科，它們之所以會出現，完全是因為過去的哲學家不瞭解世界和語言的邏輯結構，並且摻雜了許多對語言的誤解而造成的結果。在維根斯坦看來，「哲學不是一種自然科學」⁸²，經過他的釐清修正之後，「哲學的目的是要使思想在邏輯上明晰。哲學不是理論，而是活動。哲學工作主要是由解釋構成的。哲學的結果不是某些哲學命題，而是使命題清晰」⁸³。換言之，哲學只是一個工具，一個批判和治療思想誤解的工具，它就像一張意義(Bedeutung)的篩網，我們將之置於自然科學之上或之下，將無意義(bedeutungslos)的雜質語言篩除捨離。

除了形上學之外，還有一門重要的哲學領域—認識論—也被維根斯坦忽略了。不過認識論的不被討論，並非是因為它如形上學一般地流於誤解或虛幻；恰恰相反，認識論是因為其太過「真實」而不得被預設，甚至不需要被討論。「心理學不比任何其它自然科學更為接近哲學。認識論是心理學的哲學」⁸⁴，若順著上面對「自然科學」以及「哲學」所做的區分來理解這句話，它具有兩層意思：第一，心理學是一門自然科學，它以人類之心理為研究對象，也就是說，它描述著既定而客觀的心理規則事實，心理學與其它自然科學的性質相同，並不具有任何特權；第二，認識論是心理學的哲學，這表示認識論本身是哲學的一個支流，它並不是用來描述任何事情，而是用來批判或治療心理學中的語言訛誤。在這種意義上，我們可以推問，維根斯坦的想法中，類似洛克(Locke)與休姆(Hume)等哲學家，對於「認識理解過程」所做的研究，究竟是哲學、心理學還是形上學？

很顯然的，洛克與休姆等人的「哲學」，並不符合維根斯坦對哲學所下的定義，那麼，只剩下心理學與形上學可供選擇。就人類必定且已經能夠理解語言與世界的這個「事實」而言，「認識的過程」不可能是空想或假設而已，因此，他們的認識論是心理學；但就他們所論述的「認識過程」的內容而言，既非是先驗的邏輯，也不是可被經驗檢證的東西，因此，是形上學。在此，認識論似乎成為一個很曖昧的議題，認識的過程必定真實存在，至於它是如何地存在，那是自然科學家的研究工作，與哲學家無關。因此在《邏輯哲學論》中，維根斯坦說明了

⁸¹ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 4.11。

⁸² 同上，4.111。

⁸³ 同上，4.112。

⁸⁴ 同上，4.1121。

世界與思想有相同的結構，認為人類能夠理解與掌握這種結構，卻並未論述到瞭解和掌握的過程。維根斯坦未有研究認識論，或許可以表示他不關心此議題，但卻不表示他沒有預設的立場。事實上，他認為認識論是「理所當然」的想法，在西方哲學中由來已久，這是「本質主義」的特徵之一。

自從柏拉圖的理型論誕生之後，本質主義便成為貫穿兩千多年哲學思想的神經中樞，縱然它在型態或細部內容上不斷有所變革，但基本精神卻始終如一。扼要地說，本質主義者認為，宇宙中存在一套客觀的規律與機制，這套機制無法由感官直接察知，而是隱藏在流變現象的背後，並且是主宰著變化的不變規律，它們的規律性是理性的表現，也是人類所欲追求的「真理」。這一套宇宙的規律，決定了世界的運行，同時也主宰著人類，人類的體內也有著理性的本質，人類的理性遵循著既定的思考法則，並且以「直覺」的方式掌握對象，因為有了這種理性的力量，人類得以接觸、掌握住貫穿在宇宙中最基礎的規律原則。在近代哲學中，這種力量是所謂的「理解力」(如休姆與洛克的稱法)或「心靈能力」(如笛卡爾的用法)，並且一脈相承地發展至當今各式各樣的心理學之中⁸⁵。

如果我們將人類理性的法則視為一種「規則」，並將「思考行為」視為遵循著規則的行為，那麼，前期的維根斯坦，無論是在「規則」與「遵循規則」的想法上，都可說是本質主義的結晶。特別是在遵循規則的議題上，維根斯坦已經不將其當作是思想的問題，而是事實，「我們可以理解命題記號的意義而無須將之解釋」⁸⁶。理解邏輯形式的能力，人類生而有之，只要經過教育的啟發，便可在剎那間，一現永現、一成永成地擁有這種能力，根本上，這是存有論的，而非認識論的問題。

至此，我們已經能夠瞭解到，在《邏輯哲學論》中，維根斯坦為何並未詳細探究「認識論」這個領域。簡要地說，我們可將認識論分為三種型態：(1) 如果認識論是在描述一種無法被驗證的過程，那麼，它便是「形上學」；(2) 如果認識論是研究人類生理或心理的過程，那麼，認識論將成為一門自然科學；(3) 若根據維根斯坦對哲學的定義，「哲學的認識論」並不以心理或生理過程為研究對象，而是作為一種反思性的「元認識論」(meta-epistemology)，以自然科學意義下的認識論作為研究對象。對於這三種型態的認識論，維根斯坦皆不作討論，因為：(1) 就算形上學式的認識論存在，它也將是「不可被言說的」，更何況，維根斯坦不會認同「形上式」的說法；(2) 雖然科學意義下的認識論確實存在，但它不是哲學的研究對象，維根斯坦自然不會討論；(3) 《邏輯哲學論》的主要任

⁸⁵ 當代心理學發展出許多不同之路線，其中不乏已經不再解釋「心靈實體」與「心靈歷程」的理論，如以斯肯納(Burrhus F. Skinner)為代表的「極端行為主義」(radical behaviorism)。然而，不再「解釋」未必等於不承認或不預設。

⁸⁶ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 4.02.

務是為「可說」與「不可說」劃清界限，並且解決層面較廣的哲學難題（如「形上學是否成立」），因此，維氏並未討論認識論的內部問題。

基於上述之緣由，前期維氏並未從「遵循規則」的角度去探討思想的問題，然而，由這個特徵，我們可以看出前期維氏思想所受到的嚴重限制。首先，思想的表達可以是很清晰的，但「思想行為本身」卻確實有「不可言說」的成分；其次，唯有在圖像理論的前提下，我們才能認為，認識論能夠「描述」思想的過程，然而，當後期維氏發現到圖像理論的限制性之後，「描述思想行動」的想法也受到了挑戰；最後，由於前兩個理由，維根斯坦警覺到，他自己的前期哲學正是需要「被治療」的對象，並且在《哲學研究》之「遵循規則」的議題中，修正了對「思想」的看法。關於這些部分的詳細內容，在下文中還會有詳述，在此我們只是想要指出，從「遵循規則」入手，將能夠讓我們貫穿地掌握住維氏前後期的思想變化。

第三節 《邏輯哲學論》的神秘意涵

在上文，我們已經介紹了《邏輯哲學論》中邏輯原子論與圖像的部分，至於一般被稱之為「神秘」的部分則尚未討論，此部分囊括了宗教、倫理、美學與形上學等領域，被維根斯坦歸之為是「不可說」之境，在本章中，我們將釐清「不可說」與「神秘」的意涵，並說明此部分乃是前期維根斯坦思想之關懷中心。

維根斯坦一再強調，他的哲學目的是要為思想標界，畫出「可說/思」與「不可說/思」的界線，但是他這麼做的動機究竟為何呢？動機之一當然是他在《邏輯哲學論》的前言中，已經明言指出的「解決哲學問題」。但除了這個動機之外，維根斯坦是否還有其它的目的呢？關於此問題，我們可以參考一些學者的看法。艾爾（A. J. Ayer）在談論到神秘的「直覺」時，曾如此寫道：

除非直覺活動提出了一些可被證實的命題，否則這種活動就不能夠被認為是顯示出有關任何事實的真理。但是，所有可證實的命題都應當被包括在構成科學的經驗命題體系中。⁸⁷

卡納普（Rudolf Carnap）則如此論到：

我們並不希望做有關信仰或直覺的消極的或積極的價值判斷。...它們當然能成為科學的對象（因為沒有事物無法成為科學的對象），但就它們的內容而論，它們全部不同於科學。那些非理性的領域以及科學一

⁸⁷ A. J. Ayer, *Language, Truth And Logic* (New York: Penguin Books, 1971) p.158.

方面既無法彼此證實，另一方面也無法否認。⁸⁸

乍看之下，他們完全是依循著維根斯坦的理路而思考，並認為，維根斯坦的「界限」，更明確地說，實證原則，就好比是一位裁判，判定出理性/非理性，或有意義/無意義的領域。但是從它們的論述中，特別是當卡納普將「直覺」稱之為「非理性」的時候，我們可以發現，他們是以思考與實證作為真理的度量衡，能被實證者方為真，「真」只有一種標準。此種標榜「理性優位」的精神，難道就是《邏輯哲學論》的核心宗旨嗎？

雖然他們言之鑿鑿，但若按「常理」判斷，我們實在很難想像，一位深受叔本華、祁克果、托爾斯泰的思想感召，具有虔誠基督教信仰，經歷浴血的世界大戰，為了節欲而放棄成為富豪，甚至，將治學當作一種責任，當自覺責任無法完成時，常會有自殺念頭的哲學家，竟會認為理性是「真」的唯一標準，而他成書的主要動機，竟會是為了推崇「實證原則」？在艾爾與卡納普等學者之詮釋下，前期維根斯坦似乎是對科學採取積極的肯定態度，而對神秘之境則抱持消極的存而不論的立場，但這種詮釋有可疑之處，我們可以從下列幾個命題看出端倪。

眾所皆知，基於強調「分析」與「釐清語言誤用」的精神，《邏輯哲學論》在用詞上有嚴謹的結構與清晰的定義，在瞭解了此點之後，我們可以注意到，在《邏輯哲學論》的 6.4 中，維根斯坦說道：「一切命題都是同等價值的」，此處的「等價」是何意涵呢？維根斯坦接著說：「在世界中一切東西都如本來面目，所發生的一切都是實際上所發生的。其中沒有任何價值」⁸⁹，這句話說明了在存有論之立場，世界如其所是，無「價值」可言，而作為描述世界的命題，當然亦無價值的問題。如此一來，我們不禁會想問，描述世界與語言本質（邏輯結構）的命題，是否有價值可言？如果維根斯坦對世界與語言的本質採取了實在論的看法，那麼《邏輯哲學論》這本書本身將無「價值」的問題；如果它「有價值」可言，那麼它將不是一本「科學」書籍，它所闡述的內容將是在世界之外，進而可說，是一本在凸顯「神秘」的書。然而，在《邏輯哲學論》的前言中，維根斯坦談到了這本書的「價值」為何⁹⁰，這是因為疏忽或歧義而出現的矛盾嗎？就如維根斯坦說《邏輯哲學論》是「無意義」一樣的矛盾嗎？當然，我們可以承認這是疏忽與矛盾，並且依循卡納普等人之詮釋，用實證原則將生活界分為兩個相互不可跨越的領域。

⁸⁸ Rudolf Carnap, 蔡坤鴻譯，《世界的邏輯結構》。（台北：桂冠。初版，1995）。P.341。

⁸⁹ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul. 1961) 6.41。

⁹⁰ 《邏輯哲學論》的前言中的末兩段，皆有提到「價值」一詞，分別是「這本書若有價值的話，它由兩件事構成。第一是在此書之思想中已表達出來，而思想表述的愈好，它的價值就愈大，... 因此問題基本上已經最後解決了。第二，如果在這一點上我沒有弄錯的話，則這本書的價值，就在於它表明當這些問題已經解決時，所做的事情是多麼地少。」

但是，《邏輯哲學論》真的做了這樣的界分嗎？我想在基礎的層次上，維根斯坦並未做出這樣的二分，而是「表現」出神秘之境是思想的基礎，換言之，《邏輯哲學論》是以形上學做為基礎，在此意義下，「神秘」與「思想」是一個整體的概念，而非不可跨越的二分概念。這一點其實是非常明顯的，因為「邏輯原子論」本身就是一個形上學，維根斯坦自己不可能忽略了這一點，他在《邏輯哲學論》中的精密論證，最後都必須以「不可說/思」的基礎作為預設，我們可用第一節的「論證」做為例子：

- 1.大前提：如果客體是複合的，那麼我們將不會有關於世界的圖式。
- 2.小前提：我們確實有關於世界的正確的或錯誤的圖式。
- 3.結論：客體不可能是複合的。

在此論證中，如果前提無法成立，那麼結論將無法得出；而若前提要成立，我們必須先接受世界的被描述性和語言的描述性，特別是其小前提必須預設整個圖像理論。故此論證與其說是用思想在論證世界，倒不如說是用世界保證思想，而這個保證思想的世界是神秘的（「神秘的不是世界是怎樣的，而是它是這樣的」6.44）。如此一來，若用實證原則做判準，而分隔出不可橫越的兩個領域，不正是抽掉大廈的地基嗎？

至此可知，若認為《邏輯哲學論》的成書動機是為了推崇「實證」，會讓該書陷入失根的矛盾難境，我們必須探尋其它的可能動機。在《邏輯哲學論》的6.42中，維根斯坦說到：「不可能有倫理的命題，命題不可能表現更高的東西」，在這句話中的「更高」，一定不是指邏輯意義下的高低，因為命題可以表現出邏輯形式；因此，「更高」應當是指「價值」上的高低，如果是價值的高低，那麼，維根斯坦是在比較「倫理」（神秘領域之一）與「思想」的價值高低嗎？這要如何比較呢？一旦提到「比較」，就不免進入了「可說/思」之域，但若不比較，又如何可以說高低呢？這實在是一個「不可思議」的問題。但無論如何，維根斯坦做出了比較，而且是在做出了精確的思想界線之後，說出了何者比較「高」，若再配合一些其它的話做為參考，如「我們覺得即使一切可能的科學問題都能解答，我們生命的問題仍然沒有被觸及到」⁹¹，我們似乎便能夠明白，前期維氏認為，在可被實證的經驗世界之外，還存在著價值更高的，也與生命更為貼近的另一個領域。

在此我們尚不足以武斷地說，《邏輯哲學論》的核心動機，是企圖藉由釐清實證原則，進而彰顯出倫理或宗教的重要性與基礎性；但是，由上述之說明，至

⁹¹ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul. 1961) 6.52.

少我們可以明白地說，維根斯坦絕非以推崇實證原則為唯一宗旨，並以「存而不思」的態度面對神秘領域，因為他不但「思」了，更做出了價值上的高低判斷，而這使得維根斯坦的思想，出現了矛盾的張力。我們可以用比喻的方式說明這種矛盾：假如維根斯坦的心中有一把天秤，那麼實證的原則與神秘之境，究竟孰輕孰重？也就是說，《邏輯哲學論》到底是要強調經驗實證的精神，抑或是欲突顯出實證或思想的神秘基礎？學者對這類問題的解答，演變成為一場羅生門。若照邏輯實證論者的說法，維根斯坦旨在以實證的方式解決哲學問題，換言之，雖然維根斯坦獨立出了「不可說/思的領域」，並給予了一定的「尊重」，但神秘領域畢竟因為不可思議而必須存而不論，因此，《邏輯哲學論》的重心與價值是在於「可說/思」的部分。然而，有些學者的看法卻全然相反，如范光棣先生便言：

我想維根斯坦對傳統精神生活的態度已經再清楚不過了。對他來講，事實與科學不重要，而對他重要的與科學毫無相關。可以說的東西並不重要，重要的不可以說。..這樣他就把形而上學以及其他一切對人生最重要的東西放在科學碰不到的不可說的而只能顯示的神秘的境界。⁹²

這兩種立場形成強烈的對立，他們有相同的前提（維根斯坦畫出了「可說/思」與「不可說/思」的界線），但他們的結論（即為什麼他要畫出這條界線）卻完全背道而馳。這種對立之所以會出現，主要的原因是因為在《邏輯哲學論》中，維根斯坦既沒有對「神秘」作出清晰的敘述，也沒有明白地論證自己對「科學」與「神秘」的價值判斷。不過，在其他的文獻中，我們可以找到一些解決對立的線索。

1929年9月至1930年12月這段期間，維根斯坦曾就「倫理」的議題作過授課演講⁹³，在演講中，他對「科學」與「神秘」的價值，作出了明確的說明。在該篇演講中，維根斯坦將語言的意義分為兩種型態：第一種他稱為「平常」或「相對」的意義(trivial or relative sense)；第二種是「倫理」或「絕對」的意義(ethical or absolute sense)。舉例來說，「這是一張『好』椅子」，這裡所謂的「好」，是針對特定的標準而言，這種標準見仁見智，並可能因時空的轉換而改變，因此是「相對」的價值意義。在維根斯坦看來，與其將「相對的價值」說為是一種價值，倒不如說它是「事實的表述」(statement of fact)。此外，他也認為，在「絕對」的意義下，沒有任何一種相對命題是崇高、重要或平凡的⁹⁴。與相對的價值不同，「絕

⁹² 范光棣，《維根斯坦》（台北：東大圖書公司，1994）p. 50。

⁹³ 這篇演講，無論從年代或論述風格來說，皆應當是屬於「中期」的思想；但就內容觀之，此演講卻是在解釋《邏輯哲學論》中的「神秘」意涵，這對我們而言有兩層意義：第一，我們可以從這篇演講中，理解《邏輯哲學論》中的「神秘」意涵；第二，這讓我們瞭解到，維氏前期的思想有持續地發展至中期。

⁹⁴ 此意涵與《邏輯哲學論》6.41（在世界中一切東西都如本來面目，所發生的一切都是實際

對意義」的語言，具有普遍必然的特徵。若以「絕對的善」做例說明，他說到：

如果它（絕對的善）是一種可被描述的原子事實(state of affairs)，那麼任何一個人，在不具個人的喜好與傾向之下，都將會必然地想要完成它，或在無法完成時感到罪疚。⁹⁵

這段話解釋了何謂「絕對的善」，也說明了絕對意義的普遍必然性。但他立即接著說：「然而我要說，這種原子事實只是妄想，因為沒有一種原子事實本身，能夠被稱為是使人做下絕對判斷的強制性力量」⁹⁶。從上述引文中可以看出，維根斯坦肯定了「絕對意義」與「絕對價值」的存在，但是，他也明白地表示，絕對價值是無法由思想和語言來描述的原子事實⁹⁷。然而這種想法會導致出兩個問題：第一，難道我們所說的倫理語言皆「無意義」嗎？第二，我們又要如何地掌握到絕對的價值呢？

對於第一個問題，維根斯坦認為，我們的確有對倫理的經驗或感受，也可以用語言表達它們，「但是，有一件重要的事情我必須要說，這些經驗的詞語表達是無意義的！」⁹⁸，對上述之說法，他提供了一個論證，首先，維根斯坦舉出一個有關倫理的命題：「我驚嘆於『世界存在』這個奇蹟！」⁹⁹；接著，他分析「驚嘆」一詞的用法：

1. 使用「驚嘆」一詞時，必須有一驚嘆之對象。
2. 我想像該對象處於某情形(case)中。
3. 實際的情形與我想像的情形不同。
4. 因此，出現「驚嘆」。

然而就上述的例子而言，由於我們無法想像「世界不存在」，因此，「世界存在」不可能被驚嘆。此外，他對「奇蹟」一詞也作出類似的分析。他認為，當我們用到「奇蹟」一詞時（例如某人長了一顆獅子的頭），是指我們面臨了一個「出乎意料」的狀況，而所謂「出乎意料」，則是指實際上的狀況，與我們意想的狀況有差距，不過，這種差距是能夠被我們理解或解釋的。然而，由於我們既無法想像，也無法理解或解釋「世界不存在」的狀況，因此，「世界存在」不能稱為「奇蹟」。

藉由這些分析，維根斯坦展示出下述之想法：「語言無法表達倫理意義」。

上所發生的。其中沒有任何價值）相互呼應。

⁹⁵ Wittgenstein's Lecture On Ethics, in *The Philosophy Review*, Volume 74, Issue 1(Jan., 1965), p.7.

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 此想法亦與《邏輯哲學論》6.42（不可能有倫理的命題，命題不可能表現更高的東西）立場一致。

⁹⁸ Wittgenstein's Lecture On Ethics, in *The Philosophy Review*, Volume 74, Issue 1(Jan., 1965), p.8.

⁹⁹ 這個例子，乍看之下，並不是一個倫理的命題，但他強調，倫理經驗是一種感受，一種面對壯闊、崇高或不可思議的事物時的感受。他在此舉的例子只是一個「個人經驗」。他建議我們可以透過類比的方式，回想一下自己在生活中的類似經驗。詳文請參閱，同上。

針對此想法，他提出下述四個重要的觀點：(1) 相對命題與倫理命題，雖然在形式上相似，但本質上卻全然不同。相對命題用以描述「事實」，倫理命題卻無描述之「事實」¹⁰⁰；(2) 語言無法描述出倫理價值的真實意涵，這是語言的界限，更是語言的本質；(3) 倫理的意義能意會，不能言傳。換言之，倫理或絕對的意義，只能由體會得知；(4) 雖然語言之「中」無法表達出奇蹟，但是，語言本身展示出了奇蹟；換言之，語言雖然無法表達出「絕對意義」，但語言本身便顯示出絕對意義¹⁰¹。在我們看來，維根斯坦這篇演講中所說出的觀點，扮演了很重要的角色，因為，一方面，這些觀點讓我們更能掌握《邏輯哲學論》的立場；另一方面，在下文中我們將能看到，這些觀點持續地在後期思想中出現。

對於第二個問題，即「如何掌握絕對價值？」的問題，韓林合先生曾做了詳細之探討¹⁰²，筆者歸納整理為如下幾點¹⁰³：

1. 「經驗主體」和「事實世界」：「在世界之內只存在著一種我或主體，即特定的身心統一體；而這樣的身心統一體是由一系列心理的、生理的和物理的(身體的)事件、狀態或過程複合而成」¹⁰⁴，這種主體，稱之為「經驗主體」；而經驗主體的感官所接觸的、語言所描述的世界是「事實世界」。經驗主體生活在事實世界之「中」或之「內」，只是事實世界的一個部分。在事實世界中，人們總是在特定的價值標準之下斷定是非或好壞，故其標準都是相對性的，而非絕對性的；從另一角度來說，事實世界中的事物關係皆是偶然的¹⁰⁵，具有絕對價值的東西卻是必然的，因此，在事實世界中無法尋獲絕對的價值，「事實都只屬於任務，而不屬於解答」¹⁰⁶，而對於絕對的善與美等等生活意義的問題，經驗主體也無法做出回答，若要解決這些問題，人必須不是「經驗主體」，並且要立足於世界之「外」。
2. 設立形上主體與神秘之域：在本章第一節中，我們已經介紹過維根斯坦的「邏輯世界」，接下來，我們可以看一下《邏輯哲學論》5.6 與 5.61 之內容：

我的語言的界限意味著我的世界的界限。(5.6)

¹⁰⁰ 在該文中維氏有說明，就「描述」的意義而言，倫理命題的背後並不存在著一個事實；然而就「倫理的體驗」而言，體驗到的感受確實有發生，因此是「事實」。請見同上 p.10-11。

¹⁰¹ 此觀點與 4.12-4.1212 中，「可顯」而「不可說」的概念相呼應。

¹⁰² 關於維根斯坦前期的「神秘主義」，維氏在《邏輯哲學論》中只有簡扼而曖昧的敘述，若只參考《邏輯哲學論》之內容，我們將很難做出定論。然而韓林合先生除了《邏輯哲學論》之外，還參考了赫爾辛基大學「維根斯坦檔案室」中許多的維氏筆記，並做出較明確的敘述。因此本文中我們援引韓先生之想法。

¹⁰³ 此部分是對韓林合先生《邏輯哲學論研究》第六章 神秘之域 所做之摘錄整理，詳文請參閱韓林合《邏輯哲學論研究》(北京：商務印書館，2000) p. 441-526。

¹⁰⁴ 同上 p. 443。

¹⁰⁵ 可參見 Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul. 1961) 5.1316、6.3 與 6.37。

¹⁰⁶ 同上，6.4321。

邏輯充滿世界；世界的諸界限也是它的諸界限。

因此，在邏輯中我們不能說：世界中有如此這般的東西，而沒有如此那般的東西。

因為這樣說似乎假定了我們將某些可能性排除在外了，而這不可能是事實，否則邏輯就必須超越於世界的諸界限之外；因為這樣它便也能夠從另一邊來視察這些界限了。(5.61)

這兩段話是一個小型的論證，說明了思想本身的界限，也就是世界的界限。這就像是我們戴著墨鏡看世界，因此世界是黑色的，並且，除非我們能夠摘下這副墨鏡，否則便不能夠說世界不是黑色的（或者是其他顏色的）。在此，維根斯坦論證了「思想(邏輯)的界限就是世界的界限」，然而我們必須注意，這種意義下的界限是「世界之內」的界限（因為我們不能夠從「另一邊」來視察這些界限），這些界限雖然必然，但並未超出事實世界之外，因此，仍不足以作為絕對之價值。

那麼，究竟在何種情形下，人類才能夠跳脫出事實世界呢？維根斯坦用眼睛與視野的關係作一比喻¹⁰⁷。我們必須有眼睛，才能夠看到世界，但是，眼睛看不到自身，而且，我們也無法從眼睛所看到的任何事物中，推論出眼睛的性質，換言之，眼睛在世界之外；同理，在面對事實世界時，我們必須預設一個主體，此主體不在世界之內（即不是經驗主體），維根斯坦稱此種主體為「形上主體」(metaphysical subject)¹⁰⁸。「主體不屬於世界，而是世界的一種界限」¹⁰⁹，在此可以明顯地看出，維根斯坦使用了另一種意義的「界限」¹¹⁰，此種「界限」是劃分事實世界「之內」與「之外」的界限，而世界之外的領域，韓林合先生稱之為「神秘之域」。「神秘之域」具有兩項特質：(1) 不可言說（不能被思考）；(2) 站在「神秘之域」的主體，超越了經驗世界，不再受限於經驗世界中的邏輯空間（如時空性），因而是在永恆的形式下，將世界看做有限的整體¹¹¹。

3. 形上主體與意志：在瞭解了「經驗主體」與「形上主體」的差別後，我們必須問：一個人要如何從經驗主體超越為形上主體呢？維根斯坦認為，人若是能夠「徹底放棄他欲影響或改變世界中的事實的任何願望（即他的意志），無條件地接受所發生和將要發生的一切，.如果他以善的方式行使其意志，那麼便會自動地升格為形上主體」¹¹²。這段話具有豐富的意涵：首先，我們必

¹⁰⁷ 見同上，5.6331。

¹⁰⁸ 見同上，5.633。

¹⁰⁹ 同上，5.632。

¹¹⁰ 即 5.632 與 5.62 中所使用的「界限」一詞有不同之意涵。

¹¹¹ 同上，6.45。

¹¹² 請參見韓林合《邏輯哲學論研究》（北京：商務印書館，2000）p. 464。

須瞭解，「意志是主體對世界的態度」¹¹³，而「徹底放棄他欲影響或改變世界中的事實的任何願望」這句話是表示，我們的意志完全獨立於事實世界之外，不會受其影響，因此我們的生活態度不會因為滿足而愉悅，也不會因為失望而痛苦，更因此「體驗」到絕對的解放與自由¹¹⁴；其次，我們「無條件地接受所發生和將要發生的一切」，這句話表示，形上主體不以有差別的眼光看待世界，而是無條件地接受一切發生的事實。此種型態下的形上主體與「世界」是一致的，因為世界中無論發生了何種事情，世界皆無條件地接受下來，換言之，形上主體的意志與世界的合而為一，即「我的意志瀰漫於整個世界」¹¹⁵。或者說，因為意志的超脫，使得世界也隨之超升（由事實世界昇華為無差別的世界）。最後，維根斯坦認為，只要人升格為形上主體，他的意志便是善的意志，因為只要超越了事實的世界，人就不會有對任何對象的悔恨、恐懼或失望，並因而永恆地沈浸在至福的生活中。

4. 形上主體與倫理：從上述之內容中，我們明顯地看到「神秘之域」與「形上主體」的設立，是為了追求幸福的生活，質言之，形上主體的意志即是「倫理擔當者」(subject of ethical attributes)的意志¹¹⁶，由於倫理的意志，使得「幸福的世界完全不同於不幸福的世界」¹¹⁷。在維根斯坦看來，語言與思想所能處理的「意義」，皆是「不幸福」世界中相對而短暫的意義；真正的人生意義，必須是在「思考」之外的「幸福」世界尋獲¹¹⁸。

從上述之內容中，我們已經明白「神秘之域」中濃厚的倫理意涵，並瞭解到，在前期維氏的想法中，追求幸福的生活，比尋找「真知識」來的更為重要。然不可諱言的，維氏在此仍然犯下嚴重的矛盾之處：維氏強調「神秘之域」不能被說/思，人們應當要保持沈默¹¹⁹，但他依然進行了論證；換言之，他一方面強調人生的絕對意義必須是要用「體會」的，另一方面，卻同時論證絕對意義「如何」與「為何」成立。這不但導致他被冠上神秘主義的稱號，更致使他必須承認《邏

¹¹³ Wittgenstein, Notebook 1914-1916, ed. by Von Wright and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell 1961) p. 86, 4.11.16.

¹¹⁴ 「體驗到世界是有限的整體是神秘的」(6.45)，在此我們必須注意，幸福是一種「體驗」，而非一個概念。

¹¹⁵ Wittgenstein, Notebook 1914-1916, ed. by Von Wright and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell 1961) p. 86, 4.11.16.

¹¹⁶ 見 Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul. 1961) 6.423.

¹¹⁷ 同上，6.43。

¹¹⁸ 可參考《邏輯哲學論》6.41、6.42、6.421 與 6.521。為了避免誤解，我們必須再次說明，從事實上來說，世界只有一個，但若人改變了自己的意志或心境，這「一個」世界將會成為兩種不同的境界，一為「事實世界」(無法獲得絕對價值、意義或幸福的世界)，二為「神秘之域」(絕對價值與意義的所在)。

¹¹⁹ 見 Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul. 1961) 7.

輯哲學論》是一本「無意義」的書¹²⁰。

第一章結論

在此章中，我們主要做了三項工作：(1) 介紹《邏輯哲學論》中語言、思想和世界的概念，並藉此說明其邏輯原子論，以及圖像理論；(2) 說明前期維根斯坦在個人背景上，以及思想內容上所受到的限制。並說明在這些限制下，他對「遵循規則」這個議題的看法；(3) 藉由對《邏輯哲學論》中「神秘」概念的釐清，說明前期維根斯坦強調生活倫理的優位性。在下面的篇幅中，我們將藉由「遵循規則」的議題，說明後期的維氏思想，依然延續著前期的關懷重心，探討著生活倫理的問題。不過在後期，他發現到自己傳承著本質主義的前期思想，不但無法解決許多哲學上的難題，反而因為誤解與誤用而使得問題變的更複雜。因此，他本著以「語言解決哲學問題」的精神，由「文法」來釐清和治療自己前期的想法，而這也是對傳統哲學的挑戰與革新。在下一章中，我們將會說明「文法治療」的方法，以及在治療之後，他又提出了何種創新的語言意義觀。

¹²⁰ 同上，6.54。

第二章 對前期的修正與發展

在完成了《邏輯哲學論》之後，維根斯坦一度認為自己已經完成了哲學的任務，解決了所有傳統哲學的難題，於是便離開了哲學界，從事若干與哲學無關的工作。然而在這段時間中¹²¹，維根斯坦並未停止哲學的思考，常與一些好友進行討論，並獲得許多啟發¹²²，也因而發現到自己先前的哲學思想犯有嚴重的錯誤。不過在論及其前後期思想的差異時會面臨兩個困難的問題，其一是它涉及到一種創發性思維模式的轉換，對這些內容的闡述恐怕不是一篇論文甚至一本書所能負荷；其二是當我們從《哲學研究》中對後期思想進行探究時，其中各議題之間縱橫交錯的關係使我們很難斷定出明確的區隔。因此在此章中，我將以《哲學研究》中「遵循規則」的例子做為楔引，說明前期維根斯坦的基本特徵，以及他自己又如何地修正。

第一節 規則、理解與命令

在《哲學研究》185 節中，維根斯坦重舉 143 節「小學生算數」的例子，不過維根斯坦加入了新的情節。在例子中，小學生以+2 的方式正確地進行至 1000，卻在 1000 之後寫下 1004，此時，老師立刻制止學生，並向學生說明他犯下了錯誤。我相信，無論誰是這位學生的老師，都會有相同的反應，因為學生已經違反了「公式」。但是，我們必須進一步詢問，我們如何知道在+2 的公式中，1000 之後便是 1002？又是什麼能力讓我們判定小學生寫下 1004 是錯誤的？現在，我嘗試著用《邏輯哲學論》中的觀點來解答上述之問題。同樣地，關於一個人算數的問題，我們可以從「規則本身」、「主體的理解」以及應用時的「命令」這三個部分來探討。

在小學的課程中我們都學過加法的運算，也知道運算時必須依循一定的規則，這些規則我們稱之為「公式」，照著公式運算便可得出正確的結果，反之則否。換言之，「公式」這個外在而客觀的東西，決定了我們所要進行的運算步驟以及結果，因此公式是算數時一個具有決定性的「原因」。但它究竟是什麼？從《邏輯哲學論》的立場，我們可以歸納出幾個公式（規則）的特徵：

1. 以邏輯為基礎。數學本身只是一套符號系統，就符號的層次而言，這是一個任意約定的系統。但是數學命題的背後隱藏著邏輯的結構，「邏輯命題在套套句中所表明的世界的邏輯，透過數學在方程式中顯示出來」¹²³，因為這個結構的基礎，使得數學具有絕對的客

¹²¹ 這段時間大約是 1938-1936 年，也就是「中期」階段。

¹²² 在這段蘊思期中，維根斯坦常與 Frank Ramsey 與 Piero Sraffa 等友人進行哲學對話。可見《哲學研究》之前言。

¹²³ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul. 1961) 6.22.

觀性。

2. 獨立性。如第一章所述，在《邏輯哲學論》中「邏輯空間」是一個存有論，而非認識論的問題，這說明了雖然邏輯空間可以被認知，但是它是一個自在的客體，能夠獨立於人類的認知而存在，因此可說，人類的認知是一種「發現」。
3. 真實性。根據圖像理論，思想的邏輯與世界的邏輯結構之間是一種「映射」的關係，思想的邏輯（包括數學）因為反映出「實況」而真實。

從這些特徵（特別是第三點），可以讓我們瞭解到，前期維根斯坦對於「規則」是持「實在論」的看法。

其次，在「主體的理解」，也就是認識論的問題上，他認為認識論（心理學的哲學）與自然科學處於同一個層次¹²⁴，一方面它不是《邏輯哲學論》所要處理的問題（或者說《邏輯哲學論》所要處理的是更為「基礎」的問題）；另一方面，認識論也是很「自然」的事情。基本上，「理解規則」預設人類有特殊的理解能力，只要受到一定的訓練或啟發，便能夠掌握住公式或規則。若用算數的例子來說，小學生只要經過特定的訓練啟發，就能夠掌握住黑板上的符號背後所蘊含的意義。除此之外，理解力具有一種「機械論」的形式，彷彿人類的理解就像是一部複雜的機械，而教育和啟發就像是電源開關，只要開關一開啟通電，理解力便源源不絕地運作。舉例來說，如果一個人理解了「 $n+2$ 」這個公式，那麼在正常的情況下，他可以「瞬間而全面」地掌握住這個公式，只要意識清晰，或許在他有生之年，無論 n 帶入什麼樣的數目，他都可以以一種「直覺」的方式算出正確的結果。

至於第三個「命令」或「指導」的部分，在《邏輯哲學論》之中也不是討論的重點，僅能找到一些模糊的敘述，如「人在解決數學時需不需要直覺的問題，必須回答：語言本身就提供了必要的直覺」¹²⁵，「演算的過程恰好促進了這種直覺」¹²⁶。從這兩句話中我們無法瞭解維根斯坦所謂的直覺有什麼內容，若考量一下他看待認識論的立場，我們應當也就不會期待他會仔細探究「演算的過程」，畢竟，在他看來，那是生物學與心理學的研究領域。但是我們可以基於《邏輯哲學論》的基本精神，並參考《哲學研究》185-200 節中，維根斯坦所駁斥的那位「對話者」的想法，推敲出維根斯坦前期可能的想法。

首先，學生會理解到黑板上公式背後所意指的正確意義，並且是一個「普

¹²⁴ 請參照 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul. 1961) 4.1121 及前文第一章第二節之說明。

¹²⁵ 同上，6.233。

¹²⁶ 同上，6.2331。

遍」的正確意義，它不只可以應用在幾個或幾十個例子上，而是無限的應用。再者，在之後的每一次運算時，學生都會依循正確的意義而有一種新的洞見—直覺—來決定運算的行為與結果。換言之，這些運算的正確步驟或過程已經被公式決定了，這使得「公式」本身具有某種神秘的力量，維根斯坦說到：

那種意指命令的行為已經以其自身的方式貫穿於所有的步驟之中，你在心裡意指它，就像它在向前飛舞一般，在你實際到達某一步之前，你已走過了所有的步驟。..甚至在我寫下、說出或想到它們之前，我確實已經採取這些步驟了。¹²⁷

在加入了「命令」、「決定」或「指導」的性質之後，外在的客觀規則與內在的主體意志之間便有了聯繫的橋樑。此時，如果再進一步地問「意義」（也就是那個命令我們的神秘力量）是什麼時，我們會給出一個「詮釋」（interpretation），維根斯坦接著說：

無論如何，我希望能夠構作出一個「詮釋」（很類似於我們過去所稱的「命題」），該詮釋決定了整個系列，如同貫穿了所有步驟的精準機制。在此方式下，只有這個系列能符合這個詮釋。¹²⁸

這個詮釋不但描述了意義，也描述了我們遵循規則的過程。嚴格來說，在整個理解的過程中，外在的客觀意義還是處於領導的地位，人們形同一部理解的機器，在理解之後，客觀的意義便形成了行為的藍圖與動源，所有的正常人都會不由自主地遵循同樣的規則，並表現出同樣的行為與結果。

總而言之，規則、理解與指導是一體的三面。首先，世界中存在著客觀的邏輯結構；其次，人類也有普遍之「理解結構」，此結構如同一「鏡面」，反應世界之結構；最後，世界與人類之理解之間不但相對應，更具有一種特殊的力量，促使人類必定依照某種方式理解。「柏拉圖主義者、康德主義者與實證論者共同具有一個概念：人有一個本質，即他必須去發現各種本質。..我們的主要任務是在我們自身的鏡式本質中準確地映現出周圍世界」¹²⁹，根據上面所述，我們可以有足夠之理由，認為《邏輯哲學論》完成了這個任務。

第二節 「文法」的治療

對於上述立場的修正，維根斯坦採取兩種併行的策略。第一種策略是指對

¹²⁷ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 187, 188.

¹²⁸ 同上，165。

¹²⁹ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (New York: Princeton University Press, 1980) p.357.

語言本身的分析，我們可以將之理解為一套「方法論」，針對「語病」做出治療與釐清，而治療的結果，便是用約定性的「文法」(grammar) 取代了實在性的邏輯觀。第二種策略，則牽涉到「意義理論」的修正，這是後期維氏思想中最為重要且複雜的內容之一，因為在「修正」的同時，維根斯坦不但發展出一套新的意義理論，更開拓出一種新的思維模式。關於第二種策略，我們留待下一節再做討論，本節先介紹「文法的治療」。

「哲學的雲霓可以凝結成文法的水滴」¹³⁰。關於這句話，維根斯坦並非單純地認為所有的哲學問題都可以從文法的釐清來解決，而是認為某些傳統哲學理論之所以會形成，是來自於對語言的誤解與誤用，這些理論因為誤會而成為思想的迷宮，透過概念文法的說明，可以為這類的問題找到出路，而上述之「理解過程」正是這一類的問題¹³¹。順著上文之脈絡，我們可以從兩方面來示範治療的方法。第一方面是釐清「規則」的意涵，也就是分析外在客觀意義的「必然性」由何而來；第二，「遵循規則」的問題，我們可以探討外在規則如何能夠指導、決定人類的行為。

哲學追尋真理，傳統哲學中，真理具有必然、永恆的特性，而數學與邏輯始終是真理的典範之一，在此我們便先來探討它們的必然性來源。在《邏輯哲學論》中，維根斯坦認為數學與邏輯之必然性來自於自身所「顯示」出邏輯的結構；但它們本身都是「偽命題」(pseudo-propositions)，因為就系統本身而言，它們並未描述外在的實況，而且命題之間是等值的套套邏輯，並未提供出新的內容，故它們是「缺乏意義」的¹³²。由此立場我們可以歸納出三個要點：一，數學邏輯等學問與經驗無關；二，它們具有必然性；三，它們是一個無法自我驗證的系統。在中後期，維根斯坦持續發展這套想法，「文法」同樣具有上述之第二與第三個特點。而前後期的差別在於，「文法」不囿於邏輯的領域，並取消了形上的實在論色彩。

必然真理之必然性來自於文法，若從文法之角度觀之，我們可以發現「經驗命題」與「先驗必然命題」具有一種絕對的差異性。從日常之使用中可以發現，正反對立的經驗命題之間，可以處於「非此即彼」的關係，舉例來說，「今晚寒流會來」這個命題，可以被否定為「今晚寒流不會來」這個命題，這兩個命題都是對今晚天氣狀況的描述，並且只有一個會正確。然而，若稍加不慎，我們很容易將經驗命題的特性，不當地類比到必然命題之上，而造成一個假象，彷彿在十

¹³⁰ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) p. 222.

¹³¹ 維根斯坦的文法治療，不單只運用於「理解力」的問題上，對「感受力」他也多有批判。廣泛來說，文法治療的主要對象是笛卡爾式的「私人心靈」，只要是以私人心靈「實體」做為基礎而發展出的理論，皆可接受治療。

¹³² 請參照 Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 4.1217、5.534、5.535、6.2 等處之說明。

進位的運算中，「 $2 + 2 = 4$ 」這個數學命題可以有一否定命題「 $2 + 2 \neq 4$ 」。然而，「 $2 + 2 \neq 4$ 」是什麼意思？我們能夠說「 $2 + 2 = 4$ 」正確，而「 $2 + 2 \neq 4$ 」錯誤嗎？答案是否定的。「 $2 + 2 \neq 4$ 」這種對必然性命題的否定不是「錯誤」的，我們不能對之證真或證偽，而是根本無法理解它，因此它是「無意義」的¹³³。必然真理不僅限於數學或邏輯命題，我們語言的基礎都是必然性的命題，譬如「紅是紅的」、「時光一去不復返」等命題皆是如此，它們的否定無法被理解。此兩種命題的本質差異來自於他們在語言中的角色與地位不同。經驗命題有描述之功能，必然性命題卻未必用以描述對象，而是「文法規則本身」的表達，換言之，必然命題就是語言的規則，任何其他的語言都不能違反規則，而它們有無違反規則的判準也正是這一套規則。文法規則就像一把標準尺，我們可以用這把尺去衡量其他的東西有多長，但卻不可以用來衡量它自己。

除此之外，「不當的類比」還有其他的形式，在哲學中，將抽象概念「實體化」也是常見的謬誤。舉例來說，「抹香鯨是哺乳類」與「自然數是無限的」這兩個命題都是「X 是 Y」的形式。然前者「描述」了對一個對象所具有之性質；後者卻並非是對任何對象的「描述」，而是一個「規定」。人們若是因為相同的形式而混淆了命題的功能，那麼，「自然數」便成為一個實體，而且具有某些性質。甚至，就像洛克所說的「托子」(substance)，連「實體本身」都會成為一種實體，進而從混淆之前提推演出海市蜃樓般的理論系統。「語言治療」是一套很靈活的方法論，它可以應用於各種領域，如政治、經濟或科學等等，以上所述只針對「規則」的某些誤解做出釐清，藉以避免規則之誤解和誤用。接下來，我們可以看一看「遵循規則」又是如何地被誤解和誤用。

「遵循規則」包括兩個要件。第一個是由「心靈過程」掌握規則的意義，並以一個「詮釋」表達出來，此部分我們留待下節詳述¹³⁴。第二個要件則是「規則決定行為」，然而，從「文法」觀之，規則能夠（或必然）決定行為的想法，也是來自於語言的誤導。關於這種「決定」維根斯坦用「機械之喻」做出了一系列的說明。

機器就是其活動的象徵，乍看之下，一台機器的活動彷彿一開始就存在於機械之中。這是什麼意思？--如果我們瞭解了這台機器，那麼關於它的其他事情，它的活動，似乎也就已經被完全地決定了。...

¹³³ 或許有人會認為「 $2 + 2 \neq 4$ 」是可以被理解的，然而，這牽涉到兩種不同的情況。第一，在特殊的脈絡下（例如：用以「舉例」的情形下），「 $2 + 2 \neq 4$ 」確實是可被理解的。第二，若將範圍限定在十進位的數學脈絡下，那麼，縱使我們能夠理解「 $2 + 2 \neq 4$ 」這個命題，但這種理解，卻已經進入了一個與十進位「 $2 + 2 = 4$ 」所不同的脈絡系統，而在以十進位脈絡系統為標準的情形下，我們可以將「 $2 + 2 \neq 4$ 」稱之為「無意義」的命題。我們在此之所以要舉出「 $2 + 2 \neq 4$ 」的例子，並非旨在討論它意義成立的可能性，而在於說明一種產生語言誤解的可能性。

¹³⁴ 「心靈過程」是指「理解」的過程，對於這一方面，維根斯坦除了「文法的釐清」之外，更提出了一種創新的說明（從「實踐」說明理解與規範性行為的內容），此留待下節細述。

我想把機械未來的確定運動比做一些對象，這對象已經存在於圖畫之中。¹³⁵

在這個比喻中，「機械的運動可能以某種神秘的方式存在於機械之中」¹³⁶，機械未來的運作狀況，恰好就會「符應」已經預定的可能性。在此情形下，實際的運動與可能性是彼此獨立的兩個東西，它們之間有因果的關係，可能性「決定」實際的運動方式。

這種「決定論」並不是錯誤的，在特定的意圖下（如教學），它確實可以發揮溝通或傳遞訊息的功能。但若我們忽略或誤解了特定的意圖，將「可能性」實體化，甚至認為，這些語言是對機械最本質、真實的描述，那麼，便將會衍生出一套「形上學」，在形上之意義下，「機械決定論」是錯誤的。維根斯坦從兩方面指出其錯誤。首先，可能性並未決定實際的運動方式，在實際的情形中，有無數種「意外」的狀況可能發生，機械會故障，零件會變形、融化等等，機械未必依循某種既定方式運行。

其次，「機械決定論」犯下了「倒果為因」或「幻想式原因」的謬誤¹³⁷。舉例而言，插座與插頭必定能夠相互吻合，難道這是因為插座本身已經包含了容納插頭的可能性嗎？又如，杯子「必定」具有容量，用傳統哲學的詞彙來說，容量是杯子的本質，這是否表示「因為」有了容量，「所以」杯子才得以成為杯子？關於這兩個問題，我們可以輕易地從「文法」來解決。「插座」如果沒有容納插頭的插孔，它就不再是插座；「杯子」如果沒有容量，我們就不會稱之為杯子。質言之，杯子與容量、插頭和插座之間不是因果的關係；它們之間的必然性是「文法」的必然性，在文法的系統裡，這些概念必然地連結在一起。機械與其運動之可能性之間亦是文法的關係，並不存在著一種決定機械，且內在於機械的可能性；反之，如果沒有運動的可能性，它就不會被稱為機械。

現在如果我們將上述引文中的「機械」代為「公式」¹³⁸，便成為「如果我們理解了公式，有關公式的所有步驟，似乎也就被完全地決定了」這句話，而由「機械之喻」可知，公式並無決定行為的神奇力量，運算的行為也並非「因為」公式而具有客觀性與一致性；反之，人類必須先有遵循規則的行為，也就是說，人類的某些行為中已經存在著一致性與客觀性，並且由文法規定這些行為可被稱之為

¹³⁵ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 193.

¹³⁶ 同上，194。

¹³⁷ 「幻想式原因」是尼采的說法，他解釋為：「由某一給定狀況產生出來的表象，被誤認作這一狀況的原因」，而此種謬誤起源於人類「尋找理由」的傾向。請參閱 D. J. O'Conner《批評的西方哲學史》下冊，洪漢鼎等譯。（台北：桂冠出版社，1998）p.1044-7。

¹³⁸ 維根斯坦在《哲學研究》中提出「機械之喻」的目的，便是為了要指出機械式的「理解觀」是有疑義，因此，我們在此將「機械」與「公式」作一代換。

「遵循規則」的行為。「任何類似思想與現實之間的和諧的形上之物，都可在語言的文法中被發現」¹³⁹，至此，我們可以做一小結，關於「人如何遵循規則？」的問題，傳統之形上學沒有回答出正確的答案，而正確的答案，必須從實際使用的行為中發掘。

第三節「使用」的意義

在《哲學研究》的開頭，維根斯坦便例舉了一段奧古斯丁的文章，用以說明傳統哲學的意義觀，「每個詞語都具有一種意義。此意義與詞語息息相關。它是詞語所代表的對象」¹⁴⁰，質言之，這就是「圖像理論」。現在，我們再回到小學生算數的例子， $n+2$ 是公式，公式的意義就是我們所詮釋出的規則，我們根據規則算數。針對此種想法，維根斯坦提出了著名的「懷疑的悖論」：

這是我們的一個悖論：一個行為過程不可能由一條規則來決定，因為每一個行為過程都與規則相符合。答案是：如果每件事都與規則相符合，那麼它也能與規則相衝突。而且在這裡還會出現既不符合又不相衝突的情況。¹⁴¹

這段話說明了《哲學研究》185 節中的情形。如果我們要求小朋友根據 $n+2$ 的公式算數，他卻在 1000 之後寫下 1004、1008 ...，他堅持自己是對的，並能夠對 $n+2$ 做出一個與自己行為一致的新詮釋，而另一個小朋友則又在另一種詮釋下寫出 1008、1016 ...，那麼，規則本身的意義究竟為何？理解的正確標準為何？更進一步而言，如果每個人都可以依循自己的直覺來理解，我們要如何確定自己過去、現在與未來的理解都會一致？在此悖論下，不但會導致「意義」的消失，更將否定人類規範性行為的存在。然而，就實際的情形而言，否定規範性行為的存在，與我們生活的相悖的。換言之，在傳統的立場中，哲學家認為，「因為」存在著某些前提¹⁴²，「所以」人類能夠有遵循規則的行為。而維根斯坦提出了一個「否定後件」(modus tollens)的論證，他指出「遵循規則」的行為不存在，換言之，傳統哲學所立基的前提有錯誤。

整體來說，所謂傳統的錯誤前提便是「圖像理論」，此種對語言本質的看法，將語言單純化了。事實上，它只能夠說明「描述性語言」的本質，突顯出語言「圖像」的功能，但若說描述就是語言唯一的本質，那麼就犯了以偏概全的錯誤；如

¹³⁹ Zettel, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1981) 56.

¹⁴⁰ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 1.

¹⁴¹ 同上，201。

¹⁴² 例如，算數符號的背後隱藏著一個抽象的意義，這個意義能夠指導人類的算數行為。可參見本章第一節之內容。

果不強調描述功能的唯一性，維根斯坦認為這是「恰當」的說法，不過卻過於狹隘¹⁴³，除了描述之外，語言尚有無數種的功能，如命令、詛咒、祈求、猜謎或歌唱等等，在這種情況中，「圖像理論」無法表現出語言的多樣性。因此，維根斯坦發展出「語言遊戲說」來闡釋語言之內涵。接下來，我們將說明語言遊戲說的三個特質。

首先，語言遊戲強調意義之「脈絡性」。在《邏輯哲學論》「簡單名稱」的部分中，維根斯坦認為簡單名稱唯有在命題的脈絡中才具有意義¹⁴⁴。現在，脈絡性獲得更進一步的發展，「在這裡，『語言遊戲』這個術語意在凸顯下列事實：語言的說出是一種活動的組成部分，抑或是一種生活的形式」¹⁴⁵。《邏輯哲學論》所說的脈絡純粹是邏輯的脈絡，而語言遊戲中所指的脈絡範圍更廣，除了邏輯的脈絡之外，更指涉到生活中的脈絡--各種各樣的生活形態與情境。生活的形式決定語言之意義，生活中使用之語詞未必都有指涉的對象，同樣的詞語落在不同之生活形式中也會有不同之意義，舉例來說，當我們說某人很「美麗」時，可能是一種讚美，亦可能是諷刺，其實際意義為何，端賴於使用之脈絡來決定。若更詳細地剖析「生活形式」或「生活脈絡」的意涵，我們可以發現，生活形式的多樣性來自於兩個相關的面向。第一方面是「功能性的脈絡」。在生活的溝通中，語言的使用通常具有特定的「意圖」，例如買賣、教學或抒情等等，使用者的意圖會決定語言的意義，在此情形中，語言就像一個工具箱，這些工具或許在外表上很相似，有些工具也可能具有兩種以上的功能，但無論如何，它們的意義或本質只能從「使用」的脈絡來定義¹⁴⁶。在此，我們可以看到維根斯坦對「意義」觀點的重大轉變，他修正了圖像理論，這意味著，他不再認為語言之意義來自於所指涉的對象或事實¹⁴⁷。企圖找出脫離脈絡，或者超越所有脈絡的普遍意義，終將徒勞無功，《哲學研究》中「實指定義法」(ostensive definitions)便是清晰的例子，當我指著一塊石板，對某人說：「石板」時，「石板」一詞的意義不在於指涉的對象，而是取決於我的意圖（例如我是在教學或是在命令），以及該人的理解背景（他所受過的訓練）¹⁴⁸。在不同的意圖與訓練下，「這些語詞的同一種實指教學將會產生截然不同的理解」¹⁴⁹。

在「使用」的脈絡要求下，語言沒有絕對普遍的定義，並且由於生活中之

¹⁴³ 請參照 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 3。

¹⁴⁴ 可見前文之說明及 *Tractatus Logico-Philosophicus*. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) 3.3-3.314, 4.431, 5.02 等處。

¹⁴⁵ *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 23。

¹⁴⁶ 此「工具說」可見 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 10-14 等節。

¹⁴⁷ 同上，第 13 節，當我們說：「語言中每個字詞都意指某物」時，我們什麼也沒說。

¹⁴⁸ 此例在《哲學研究》中多次使用，主要可參見 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 2、8、9、10、17 等節。

¹⁴⁹ 同上，6。

「功能」太過繁複，我們亦無法列舉出詞彙的所有意義；但相對來說，沒有普遍定義並不等於無法定義，更不表示語言的使用是任意的。在正常的情况下，「 $3+3=$ 白色」無意義可言¹⁵⁰，這顯示出語言的使用與意義具有一定之文法框架，形成一個網絡。而在此網絡中，詞彙的意義之間具有一種「家族類似」的關係，彼此以直接或間接的途徑相聯繫。因為對意義看法的修正，導致維根斯坦發展出一套新的定義模式，排除了傳統哲學在「定義」上所要求之絕對、普遍與唯一性。

從另一方面來說，生活形式也具有「整體文化」的意涵，也就是指語言之意義是來自於風俗習慣的形塑與傳承。舉例來說，在台灣，「科學」可以是一個中性的名詞，或者是一正面的評價詞，如「某人對特異功能之研究很科學」；但在湖南省的汨羅縣，「科學」卻是一負面的評價詞，用來指責人懶惰¹⁵¹。在基礎的層面而言，文化的形成，與一個社會的型態或機能有很密切的關係，有些詞彙的意義會隨著社會的轉型而改變或消失；然而也有些詞彙卻傳承下來，成為一種約定性的意義基礎，我們很難去考究其意圖或起源，例如，「開心」表示人愉悅，「關心」卻不是愉悅的相對詞。這種意義下的脈絡可稱之為「文化性的脈絡」。

其次，語言遊戲表達出一種「動態性」。維氏前期思想旨在研究意義的範疇與基礎，就像真值表的形式一般，他將意義的有和無、可說與不可說明確地標記出來，形成了一個靜態而平面的理論系統，在此並無指導或命令的問題，換言之，他並未涉及實際「使用」脈絡。在此情形下，若將理論與實際狀況相結合，立刻可能讓人誤導出一些極為荒謬的情節（或理論）。舉例來說，我對張三下一個命令：「替我拿那朵黃花過來」，這個命令的意義將對應到兩種可能的事實。第一，張三不理我，我的命令沒有被完成；第二，張三將花拿給我，我的命令被完成。我的「命令」與未來式的「事實」之間有何關係？是否可說這兩種未來都「好似已經在現實的門外待命，隨時準備成為事實—就像進入屋子之內」¹⁵²。再者，如果張三將花拿給了我，我瞭解自己的命令被完成，然而，我的「瞭解」是因為那朵黃花而帶來一種滿足感嗎？¹⁵³張三難道也是因為這種滿足感才把花拿給我嗎？這些穿鑿附會的怪說來自於兩種缺陷。一種是過於強調語言的描述性功能，這導致一個未來式的語句必須對應到一個未來的事實；第二種則是犯下「只想、不看」的錯誤，只針對語句本身（語法及語意）作分析，忽略了語言使用者的意圖與脈絡，以上述之例來說，我並沒有企圖用命令句去「描述」任何東西。若要彌補這些缺陷，一方面要用文法的釐清；另一方面，我們要結合「使用」的脈絡來判斷意義，「人們不能猜想一個詞語如何起作用，人們應該去看該詞語的用法

¹⁵⁰ 所謂「正常的情况」，是指我們現有的語言使用狀況。但語言之使用可以被改變和創造，例如詩人可以創造出「故鄉是帶刺的鐵絲網」之類的新語言。

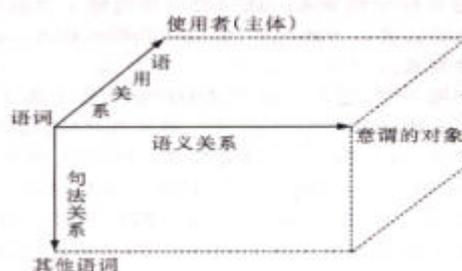
¹⁵¹ 請參閱韓少功《馬橋辭典》（台北：時報出版社，1997，初版），p. 53，「科學」一詞。

¹⁵² Philosophical Grammar, ed. by Rush Rhees (Oxford: Blackwell, 1974) 137.

¹⁵³ 請參照 Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 458-61 等節。

並從中學習」¹⁵⁴。而只從語言本身研究意義的方式，可稱之為「靜態或平面」的意義觀；若加入了「使用」的環節，可稱之為「動態或立體」的意義觀。

對於為何稱之為「立體」的意義觀，盛曉明先生提出一清晰的圖示¹⁵⁵：



由圖可知，「立體」是一個較為比喻性的說法，讓我們易於區分維氏前後期思想在「深度」上的差別。若將其前期思想喻為一幅畫，那麼後期思想便像是一幅3D的立體圖像。然而「動態」卻不只是一個比喻，而是再一次地觸及到「語言界限」的問題。因為使用的脈絡是一個極其複雜的問題，它不只牽涉到「功能」（意圖）與「文化背景」的層面，更與無數特殊、偶然的內外要素密不可分，例如使用時的氣氛、社會的時事環境或個人的歷練等等，這些東西會直接影響到語言的意義，卻很難用語言訴說清楚。再者，「生活之流」是延綿而持續的，我們的生活是一個整體的生活，然而語言卻無法描述整體的生活。「生活」和「語言所描述的生活」之間的對比，就像「電影」和「電影底片」之間的差別，「一格一格」地看影片，和觀賞從轉動的放映機所播出的電影，會帶給我們截然不同的意義與感受。或許我們可以說，影片的確「如實」地對應到電影，然而卻也不能否認，靜態的影片無法表達出動態電影的「某種」東西。這正是用語言描述「實際使用狀況」的困難之一。這個「界限」讓我們陷入兩難，因為要理解意義的全貌，我們必須考慮生活脈絡，然而生活脈絡的複雜性與動態性，卻遠非思想與語言的能力所能負荷。但是，無法思考等同於無法理解嗎？在生活中我們難道無法「理解」意義嗎？我們確實能夠理解，這是否表示，我們又面臨了維氏前期的「可顯而不可說」的問題。事實上，在生活中「可顯而不可說」的狀況確實存在，而後期的維根斯坦，從「技術」(techniques) 來解釋這種狀況。

關於「技術」一詞，在日常的用法中，我們會說騎腳踏車是一種技術、捏陶是一種技術，但是，「思考」或「算數」能不能算是一門技術呢？這個問題涉及到知識本性的問題。在認識論中，學者們通常會為知識分類，舉例而言，波易曼(L. P. Pojman)便將知識分為三種類型¹⁵⁶：(1) 認識的知識或對象性知識 (knowledge by acquaintance or objectual knowledge)，此類知識的內容直接指涉

¹⁵⁴ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 340.

¹⁵⁵ 此圖摘自盛曉明著《話語規則與知識基礎—語用學維度》(上海：學林出版社，2000) p. 5。

¹⁵⁶ 請參見 L. P. Pojman, *What Can We Know? An Introduction to the Theory of Knowledge* (California: Wadsworth Publishing Company, 1995) p. 1-2.

到一個內在或外在的對象，如「他是約翰」或「我牙痛」；(2) 技能性知識 (competence or skill knowledge)，此類知識是指知道如何做某件事情的知識，如「我知道如何煮飯」；(3) 命題性或描述性知識 (propositional or descriptive knowledge)，例如「華盛頓是美國國父」、「 $2+2=4$ 」，此類知識之內容不是感官的直接對象，而是一個具有真假值的命題或陳述，我們透過思想能力判定其真假，這種能力是反思性生物 (reflective beings) 所特有的 (如人類或靈長類)，質言之，這是一種「本能」。

雖然波易曼區分出三種的知識，但事實上，我們可以將其視之為「技術性」與「思想性」兩類知識的區分。命題性與認識性知識雖然在內容的對象上有所不同，但它們都是與思想相關的；而技能性知識則與思想無直接關聯。在此區分下，「捏陶」不是思想性的知識 (雖然它可以透過思想、語言來教導)，而「數學」則不是技術性的知識，它們之間處於非此即彼的關係。然而，我們必須進一步地追問，「數學不是技術性知識」這句話是何意義？在我們看來，技術性與思想性之間的差別在於「訓練」與「啟發」。技術是只能經由後天的教導與練習，方而逐漸培養出的能力；然思想是一種先驗的本能，它需要的是「啟發」而非「訓練」，因此可說，計算數學是一種人類的先驗能力，只要經由適當之啟發，人類便可以客觀而自然地運算數學，這種想法在哲學史中並不突兀，早在柏拉圖的「知識回憶說」之中便曾出現過。但是，如果思想是一種能夠被啟發的能力，那麼，當我理解了「 $n+2$ 」這個公式之後 (也就是我的思維能力啟用之後)，我便必須在往後的運算中持續具備此種能力，這種能力就像是指導我運算行為的「靈感」，「就依循靈感而言，我是在等待指示。我無法將我遵循公式的『技術』傳授給別人，除非我是把某種傾聽和接受的方式傳授給他」¹⁵⁷。換言之，如果我們不認為算數學是一種遵循靈感的本能，那麼它便是技術性的知識；然而，如果我們承認數學運算是一種本能，那麼，遵循靈感本身仍然是一門技術。這個結論可以讓我們瞭解到，「思想」與「技術」之間很難畫出一條截然的界限，甚至可說，思想本身也是一門技術。

為了突顯出思想中的技術性，維根斯坦將「語言」與「遊戲」這兩個概念連結在一起，這是一個十分「生動」的想法，因為，淺明地說，「遊戲」的關鍵是「玩」，以打籃球為例，瞭解籃球的規則、知道基本動作的理論，與「會打籃球」是不同的事情；一位籃球選手，除了得知道規則之外，還必須從日積月累的訓練中鍛鍊出好的「技術」，在此，技術不只是一個名詞，更是一個動詞。語言有兩點與打籃球 (以及所有遊戲) 相類似，第一，它們都有規則；第二，它們都

¹⁵⁷ 引自 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 232。在不影響維氏原意並顧及本文脈絡之前提下，筆者將原文「我無法將我遵循線條的『技術』」這句話中的「線條」更改為「公式」。

不是「理論」，而是「活動」，「語言與活動交織而成的整體稱為『語言遊戲』」¹⁵⁸。合而觀之，它們都是遵循規則的活動。

關於「技術」，貝克與黑克有精闢之分析。他們認為，「規則」、「技術」與「實踐」(practices)是三個相關卻不相同的概念。首先，技術與規則是兩個相互涵蘊的概念，因為必須先存在著一些規則，才可能用技巧去掌握規則；而要「藉由指涉這些規則判斷特定行為正確或不正確，遵循或違反規則，則必定得有一個應用該規則的技巧」¹⁵⁹，換言之，它們之間有著文法上的必然關聯。技術與實踐之間則有另一種型態的關係，「對一個技術的掌握是展現在實踐，在做特定的事情之中」¹⁶⁰，在此，技術與實踐之間具有廣度上的差別。技巧可以是單指某一種特定的技巧，如算數；然而「實踐」卻不同，貝克與黑克說到：

遵循規則預設著具有一種多元的能力¹⁶¹。...然而只有在面對展現出他的能力，以及包含了應用該規則（以及其它規則）的實踐、習俗或規律性的複雜行為背景之下，一個人才可以在應用它的某一特定行為中，展示出他對遵循規則的技巧的掌握。¹⁶²

從這些話看來，技巧是針對個別的領域而言，實踐卻是活動的整體，在整體中，個別領域具有家族類似與相互支持的關係。具體而言，當一位小學生能夠展現出算數的技巧時，他便已經具備了遵循規則的能力，但這種能力不單是由學數學中培養出來的，而是與其它的學科，以及日常生活中的種種經驗共同形塑而成的。

在說明了規則、技巧與實踐的概念後，貝克與黑克還歸納出「掌握技巧」的具體內容，筆者整理如下¹⁶³：首先，技巧掌握住規律性(regularity)。所謂規律性，從「文法」的角度而言，是指遵循規則的行為（或說規範性的行為）一定帶有特定的目的，也必定在生活中重複地出現。而一個人若要學會某一種規則的技巧，除了規律性必須存在之外，學習者還必須具有一定之背景（上述之「實踐」概念），才能夠藉由訓練而正確地認識到規律性。「正確地認識」是指學習者能夠陳述、解釋他所遵循的規則，並能夠判斷何謂遵循與違背規則。換言之，遵循規則的行為必定有「正確的標準」，不過正確的標準並非是主觀的隨意認定，而是具有「客觀性」的標準。最後，除了上述的條件之外，技巧的掌握一定是在具體

¹⁵⁸ 同上，7。

¹⁵⁹ G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988) p. 161.

¹⁶⁰ 同上。

¹⁶¹ 「能力」是貝克與黑克在詮釋「遵循規則」的核心概念之一。下文將有詳述。

¹⁶² 同上。

¹⁶³ 貝克與黑克分從四點，「規律性」、「行動與理論」、「正確性的標準」與「客觀性」，來說明技巧之意涵，為求清晰簡明，筆者將其重點做連貫之說明。詳文請見 G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988) p. 161-5。

的「行動」中呈現（如買賣、點貨或搭橋等等），脫離開行為的展示，「遵循規則」的概念就不成立¹⁶⁴。

關於貝克與黑克的想法，如正確的標準、客觀性等概念，我還會做更詳細的闡釋。但就目前為止，我們可以得出三點結論。第一，靜態式的理論，如圖像理論，在處理動態的實際生活時，會出現悖誤與荒謬。第二，維根斯坦自己發現了這一點，因此在後期他發展出另一套結合了動態性的意義觀。第三，雖然貝克與黑克發揮了分析哲學的精神，對規則、技巧與實踐的概念做出釐清，但事實上，這三個概念必須是一個整體，若缺少任何一環，遵循規則的行為都將無法成立。換言之，掌握規則，同時包含了思考性（認識規則）與非思考性（技巧與實踐）的成份，並且，思想和語言本身也都是遵循規則的活動，因此，思想活動本身就具有非思想性的部分。

現在，我們似乎可以說，因為加入了技術的成份，所以維根斯坦是提出了一個動態的理論，這使得思想與生活之間不再有鴻溝，我們也可以用思想語言描述生活。我們認為這是一種誤解，恰恰與維根斯坦的想法相悖反。維根斯坦既不是要提出一套理論（無論是動態或靜態的），也不是要發展一套能夠描述生活的語言。思考本身是一個動態的活動，然而思想或理論卻依然是靜態的，這是思想的本質「界限」，一套理論不會因為其內容討論到「動態」而成為動態的東西（否則力學中的「動力學」將是動態理論，而「靜力學」則是靜態理論）。維根斯坦之所以要討論遵循規則的議題，我們解讀為三種不同層次的動機：第一，治療「不切實際」的理論。維氏以「遵循規則」的議題作為「例子」，用以治療「理論化」的傾向，打破傳統哲學中，認為可以用思想發現出最普遍、真實的東西的「理性神話」。更詳細地說，若用傳統的「意義理論」解釋遵循規則的行為，會創造出一部「不切實際」的圖像。在生活的種種活動中，我們確實掌握住確定的意義；而哲學創造出的圖像，卻會導致意義瓦解的懷疑謬論。如果想要避免謬論，如果我們想要一窺真實的「掌握意義」，那麼，我們就必須修正傳統的想法，納入動態的「技術」層面，也就是「思考中非思想性的層面」。第二，展示「遵循規則」的意涵。「遵循規則」的意涵，我們可以從三方面來說：（1）思考本身就是一種遵循規則的活動，這似乎說明著，在我們「所有」的思考活動中，都具有「只能意會而無法言傳」的成份，當然，這也包括了我們對維氏思想的「思考」；（2）在歷史中，人類發展出許多種的「遵循規則」的活動，如「思考」、「語言」與「倫理行為」等等，這些活動的本質不是「思考」，而是「技術」與「實踐」。因此，在從事遵循規則的活動時，我們不應當企圖「只」透過思考，來掌握這些活動的意涵；（3）不同的遵循規則的活動，是對不同的「技術」的掌握，每一種技術都

¹⁶⁴ 「離開行動，遵循規則就不成立」這句話既是一個「文法」的問題，亦是一個「實際」的問題。從文法上來說，「一個人遵循規則卻從未展現過」是矛盾，甚至無意義的；從實際的層面而言，我們無法不由行為來判斷某人是否遵循規則。

有自己獨到與特殊之處，因此，縱使「思想」是人類最珍貴的資產之一，我們依然不應當賦予它凌駕其他領域的特權，換言之，這是一個牽涉到「生活態度」的問題。¹⁶⁵第三，「語言遊戲」與「遵循規則」的相互滲透。維根斯坦雖然不企圖讓思考擁有「特權」，但並不會否認思想有指導與啟發的功能。因此，他在《哲學研究》中，先對語言和思考的本質提出了一個「想法」(語言遊戲說)，之後，又接著在「遵循規則」中討論到，思想的本質，是必須在實際的活動過程中所掌握的東西。這種結構上的安排，似乎提醒著我們，如果想要瞭解思想的本質，那麼，我們在思考時，不但要關注於他所說的「理論內容」(語言遊戲說)，更要注意到他的、以及我們自己實際上的「思考過程」。

第二章結論

至此，我們看到了若干維根斯坦對自己的修正（如圖像理論）創新（如動態的意義觀）與延續（如文法、脈絡和語言的限制性）；除了這些內容之外，筆者認為維根斯坦還有一個至為關鍵的延續重心，即對「語言本質」的研究，在後期，維氏認為語言的本質是「生活形式」，在下一章中，我們便要探討「生活形式」的內容與意涵。

¹⁶⁵ 關於「遵循規則」的深層意涵，在此僅作一簡述，下一章中我們會作更詳細之探討。

第三章 生活形式

在上文中，我們已經看到了語言與思想描述生活時的「界限」，並且，在加入了技術與實踐的成份之後，讓我們也瞭解到，「無法描述」並不等於「無法理解」。換言之，「無法訴說清楚」並不等於「意義不明確」。這種想法與「主智主義」(intellectualism)的哲學傳統大相逕庭，不再認為「意義」之基礎是一塊可以用理智望穿的水晶。反之，用維根斯坦的話來說，是一片質地參差、紋理錯綜的岩床¹⁶⁶。然而，這片語言的「岩床」究竟是什麼模樣？如何成形？有何作用？對於這些問題，維根斯坦並未以傳統的論述方式加以說明，至於他為何不加說明，經過上章之疏解，我們能夠歸納出兩個主要的理由：第一，意義的基礎也就是生活的基礎，在面對複雜的生活時，語言相形見拙，無法做出全面而整體之解釋；第二，哲學是一門「蒐集的功夫」¹⁶⁷；哲學一方面是對各種生活現象的蒐集，陳述出「實際」的狀況，而不僅是要挖掘出現象背後所隱藏的「真相」，另一方面，哲學也蒐集種種理論，並用它們澄清理論中的誤解，防止語言的使用因為過度偏向某一種理論而產生誤解。

我們認為，基於這兩種理由，維根斯坦不能亦不願說明語言的基礎「就是」什麼。然而，就像「無法說清楚」不等於「不明確」一般，「難以說明」也並不表示語言「沒有」基礎。因為，第一，我們的語言行為，甚至所有遵循規則的行為，確實是必須在一定的條件或環境下方可能出現，在《哲學研究》中，維根斯坦使用「生活形式」(form of life)一詞來代表這些條件或環境¹⁶⁸；第二，雖然「難以說明」是思想的缺陷，但若我們能夠加以改良或修正，那麼，這是否表示「生活形式」有可能被訴說清楚？克里普齊對此持贊同之立場，並提供了一套社會約定性的詮釋。然而有些學者，如貝克與黑克，便駁斥克里普齊的作法，而堅守維氏「只治療、不立論」的批判精神。我們應當如何面對這種對立呢？在下文中，我將介紹它們的差異及其優缺點，並希望能從中找出解決對立之可能性。

第一節 克里普齊的生活形式

基本上，克里普齊認為語言或規範性行為的基礎是一個「社群」(community)。這也就是說，生活形式是在社群的生活中所形成的。克里普齊是

¹⁶⁶ 維根斯坦常將語言活動譬喻作河流，而「語言之流」是順著「河道」而流，這是一個饒富意涵的比喻。舉例來說，河道與河流之間有著微妙的關係，河道預定了河水的行進路線，它是語言活動之基礎；但相對而言，河水也會沖刷河床，改變河床之形狀，並且，它們緊密相連，很難區隔出一個明顯的界限。此「河流之喻」請參照 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 217、*The Blue and Brown Book* (Oxford: Blackwell, 1958) 143 或 *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe, 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 1975) 330 等處。

¹⁶⁷ 參見 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 127。

¹⁶⁸ 請參照同上，19、23、241 與 pp. 174、226 等相關內容。

透過四層的步驟推演出「社群」的結論¹⁶⁹，以下便是此四部分之詳述：

- (一) 提出詭例。克里普齊認為，在《哲學研究》201 節中，維根斯坦提出了一個懷疑的謬論¹⁷⁰。它是《哲學研究》的核心問題之一。為了能夠更清晰地詮釋此一悖論之意涵，克里普齊自行設計了一個數學的例子加以說明。不過他也強調，他只是以數學為例，實際上，只要涉及到過去與未來的「意義」是否一致的語言問題，皆適用於此謬論¹⁷¹。

首先，若採取十進位運算中「加法」與「+」的通常意義，那麼在面對「68+57」此問題時，正確的答案就是 125。倘若有人質疑此答案，宣稱 68+57 = 5，我們會認為他若不是不熟悉加法的規則，就可能是頭腦出了差錯。但是我們應如何確信 125 是正確答案呢？此時，必須假設在運算 68+75 時，我們運用著與過去相同的規則或公式進行運算，而此前提卻為下述的謬論提供了舞台：

然而誰能說出是哪一條公式？在過去我只曾以有限數目的例子來引證過這個公式。我們可假設，例子中所包含的數目皆小於 57，因此我過去用「加法」(plus) 與「+」所指涉的公式其實是「侷加法」(quus) 與 \oplus 。它可定義如下

$$x \oplus y = x + y, \text{ if } x, y < 57 \\ = 5 \quad \text{otherwise}$$

誰說這不是我過去用「+」所指的公式呢？¹⁷²

在此詭論下，若我堅持 68 + 57 = 125，懷疑論者大可以辯稱我是誤釋 (misinterpret) 了過去所遵循的公式，將「侷加法」誤認做是「加法」，因此，正確的答案應是「5」。

克里普齊不是唯一提出過這種詭例的學者，古德曼(N. Goodman)也曾提出過類似的「藍綠詭論」(the grue paradox)¹⁷³，這類的詭論主要是針對傳

¹⁶⁹ 克里普齊在「私人語言論證的解決」一章的結尾時，對自己做出的六點總結，但筆者以為，其第四、五、六點可以合併說明，將五、六點視作為對第四點的補充說明。請參見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982), p.107-9.

¹⁷⁰ 即「一個行為過程不可能由一條規則來決定，因為每一個行為過程都與規則相符合。答案是：如果每件事都與規則相符合，那麼，它也與規則相衝突。而且在這裡還會出現既不相符又不衝突的情況」這段話。

¹⁷¹ 請參照 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982) p.19-20.

¹⁷² 同上，p. 8-9。

¹⁷³ 類似克里普齊「加法」與「侷加法」之間的情形，古德曼(Goodman)藉由該詭論辯稱我們無法確定「綠色」的意義，以及「綠色」與「藍綠色」(grue)之間的差別。請參見 N. Goodman, *Fact, and Forecast* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973)或 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982) p.20、58、62 等處之說明。

統的「意義觀」所發出的。在上一章，我們已經說明了傳統的意義觀，基本上它認為意義是一個自存的客體。用克里普齊的話來說，它是一個客觀的「事實」(Fact)¹⁷⁴。而所謂遵循規則的行為，是指人類的理解力掌握到該事實，在掌握事實之後，一方面該事實可以發揮指導行為的功能，另一方面我們也可以透過詮釋而描述出該事實。然而在這些詭論中，一個客觀的事實可以被無限地詮釋，而同一種遵循行為的行為，也可以被詮釋為遵循著不同的規則。而這直接導出的結論是，在遵循規則的行為中，我們無法確定自己或他人所遵循的規則為何？換言之，我們無法判定自己或他人的行為是否有遵循規則。因此，客觀事實不存在，遵循規則的行為也隨之消失。

(二) 說明「懷疑式的解答」(sceptical solution)。對於上述的意義懷疑謬論，克里普齊認為，只能透過「懷疑式的解答」來解決。懷疑式的解答相對於「直接的解答」(straight solution)，所謂「直接的解答」，是指當問到如「什麼是意義的事實？」之類的問題(q)時，某人提出一個回答 q 的理論 t，然而有人卻對 t 提出懷疑，指出其不可行性，並提出另一套取代 t 的理論 t'。這種型態的解決，雖然在 t 的層次上有所不同，但對於 q 卻必須有一致的認知。在哲學史中，大部分的理論皆是此種型態的解決，就如笛卡爾先提出方法的懷疑，再找出一個「不可懷疑的基礎」，便是一例；懷疑式的解答則認為不但所有回答 q 的理論皆無法成立，甚至可說，q 根本不可能被解答，即 q、t (或 t') 皆不成立。若以克里普齊自己的詭例來說，懷疑式的解答「意味著必須放棄去尋找任何關於所謂是『加法』而不是『侷加法』的事實之企圖」¹⁷⁵，更詳細地說，因為一個有瑕疵的問題不可能獲致完滿的答案，因此，哲學家應當修正問題的基本預設。其實，這裡所謂之預設仍然是圖像理論，因為，舉例來說，在究竟是「加法」還是「侷加法」的問題上，「直接的解答」認為存在著一個可用理論描述出來的對應「事實」，換言之，此種理論具有真假二值，因而亦可稱之為「真值條件」(truth conditions)的預設¹⁷⁶。克里普齊認為，這種「真值條件的預設」必須被「可斷定性條件」(assertability conditions)¹⁷⁷來取代。

克里普齊用如下之問題為「可斷定性條件」下定義：「在於何種情境

¹⁷⁴ 關於究竟指導行為的「事實」是什麼，在哲學中有多種說法，例如，實在性、心理過程性或傾向性 (disposition) 等等不同的說法。詳細內容可參見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982). Chapter 2, 'The Wittgensteinian Paradox'.

¹⁷⁵ S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982) p.108.

¹⁷⁶ 讀者應該可以發現，這正是維根斯坦在《邏輯哲學論》中的立場。

¹⁷⁷ 除了可斷定性條件之外，克里普齊亦用「證成條件」(justification conditions)一詞。在基本立場上「可斷定性條件」與「證成條件」同義，詳細內容請見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982). p.74, 'note 63'.

(circumstance)之下，我們被允許做出斷言」¹⁷⁸，而此定義又可以拆解成兩個部分：

第一，「在什麼樣的條件下，這些字詞的形式能夠被適當地接受(或否定)？」；第二，為第一個問題提供了答案，「我們基於這些條件而實際操作斷言(或否定)這些字詞的形式的生活，擔負著什麼樣的角色或功能？」¹⁷⁹

從這段話，我們不難看出，克里普齊所言的第二個問題是較為基礎的問題，這也表示著，我們語言的意義和證成不是奠基於一個形上的世界，而是我們生活於其中的實際世界；形上世界是哲學語言所創造出來的世界，而實際的世界卻是使我們的語言得以運作的基礎。

在這一點中，克里普齊解釋了何謂懷疑式的解答，也藉由「侷加法」的例子說明，維根斯坦的謬論是懷疑式的解答，換言之，他認為後期維根斯坦在處理意義與證成的問題時，採取了創新的立場。不過，他還需要進一步地論證，傳統立場下的「直接式回答」為何無法成立，以及，他訴諸於實際生活的想法，是否符合「可斷定性條件」的兩個要求。

(三)用「反私人語言論證」打破傳統。依克里普齊的看法，《哲學研究》中的「遵循規則」議題與「反私人語言論證」是「同一個」論證。這是一個很特殊的說法，因為一般對《哲學研究》的詮釋中，遵循規則與反私人語言論證是「可以」區分開的兩個議題。然而，在克里普齊的詮釋中，懷疑謬論似乎是「反私人語言」中的一個論證；一方面，謬論顯示出私人語言的不可行，另一方面，「反私人」便是宣示著「公眾性」¹⁸⁰。

「反私人語言論證」說明了，如果只從一種「孤立」的角度來研究某一個人理解或判斷的行為時，我們不得不將理解和判斷的標準訴諸於個

¹⁷⁸ 同上 p. 74。

¹⁷⁹ 同上 p. 73。

¹⁸⁰ 大多數的學者，如貝克與黑克（可參見 G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988)）在詮釋《哲學研究》的內容時，皆傾向於認為 185-242 節是屬於「遵循規則」的議題，而 243-315 節則是屬於「反私人語言論證」的部分，此二部份之間可以有所關聯、相互呼應，但卻亦可各自獨立，視之為是對不同主題的研究。然克里普齊卻認為，「遵循規則」與「反私人語言論證」在主題上沒有明顯的界限，並指出在《哲學研究》202 節中，便已經明顯地討論到「反私人語言論證」的問題（請參見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982.) Chapter 1.）。除了主題的區分之外，克里普齊與其他學者之間，尚有一更重大之差異，在多數學者眼中，「反私人語言論證」是針對笛卡爾式的「心靈」概念進行革命，克里普齊雖然也承認此說，但他卻進一步地認為「反私人」便是對「公眾」（甚至，社會性）的支持。許多學者並不贊同克里普齊的進一步詮釋，在下文中，我們將會有說明。

人的內在經驗，但無論這種內在經驗是習慣性的制約、生理的感受或神秘的直覺，都將面臨兩個直接的困難。第一，我無法知道自己是否有理解。舉例來說，當我理解了加法時，便產生了一種特殊的感覺，之後我要運算加法時，這種感受或經驗就會出現。但我要如何判斷這種感受就是我之前的那種感受？換言之，我要如何判斷我到底有沒有這種感受？此外，我是否有可能被騙或出錯？如果有可能出了錯卻不自知，那麼要如何確定我是在算加法呢？第二，理解的標準將會消失。關於這一點，維根斯坦便舉過一個「盒中甲蟲」的論證：

假定每個人都有一個盒子，盒子裡裝著某樣東西：我們將之稱為「甲蟲」。沒有人能夠看到別人盒子裡的東西，任何人唯有藉由看他自己的甲蟲才能說他知道甲蟲是什麼。在這裡，每個人的盒子裡非常有可能有著不同的東西。..盒子裡的東西在語言遊戲中根本無地位可言；甚至根本不是一個東西：因為盒子裡可能是空的。¹⁸¹

這個例子說明了，如果我們完全以個人內在經驗做為判定是否正確理解的標準，那麼此種「唯我獨尊」的正確標準毫無意義可言，它不適用於「標準」一詞，也將直接導致意義與意義標準的消失。然而，傳統的直接式解答卻都是在這幅預設的圖像下運作。由此可知，傳統意義理論的預設確實存在著困難與瑕疵，我們必須用另一種圖像來看待意義的問題。

(四) 用公眾性取代內在經驗。所謂的公眾性，在克里普齊看來，就是「社群」的概念，而此概念，也正是克里普齊對後期維氏思想所詮釋出的結論。在此，我們可以從「一致性」(agreement)與「生活形式」這兩點來梳理「社群」的內涵。

首先，在一個遵循共同規則的群體中，「一致性」是最基本的條件，它說明著一個「實際的情形」，即在此社群中的每一位個人，只要經過相同的訓練，都有「能力」做出相同的反應。舉例來說，在同一個班級中學會加法的小朋友，在遇到「 $68 + 57$ 」這個題目時，不可能會有一半的人回答「125」，而另一半的人卻回答「5」。或許我們會很自然地追問，「這是什麼樣的一種能力？」，但克里普齊似乎認為這不是關鍵的問題¹⁸²，因為我們只是描述出這個「實際情形」。此外，如同在「文法的治療」中所做的說明，我們不應當將「一致性」這個概念實體化，將一致性視作為一種「原因」，

¹⁸¹ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 293.

¹⁸² 「關於我們數學行為中的統一性，有朝一日，或許可以（也或許無法）在神經生理學的層級上獲得解釋，但這種解釋並不是這裡的問題...」相關內容請參閱 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982.) p.96-8.

彷彿是因為它，才會有所謂遵循規則的行為；反之，我們應當用「反轉」(inversion)的方式思考一致性的概念¹⁸³。換言之，是因為先有人類遵循規則行為的存在，才能發展出「一致性」的概念。而關於「人類如何具有遵循規則的行為？」的問題，同樣地，克里普齊認為問題的關鍵不在於人類的某種能力，而是在於共同的生存環境，也就是「生活形式」的問題。

克里普齊所謂的「生活形式」，是指在一個社群中已經存在，並且由其成員所「共享」(shared)的一個框架，我們不難想像，此框架的內容可以相當複雜，同時涵蓋到自然、生理、政治、經濟或倫理等等的廣大領域；在這些條件的制約下，成員會有相同的思維與行為模式。克里普齊從社會性來論「生活形式」，具有兩個明顯的優點。其一，它符合後期維氏「回到生活之中」的精神，從社會與歷史的角度，明確而具有說服力地說明了規範性行為是如何形成的。它讓我們知道，只要一群人有共同的文化背景，生活在同一個時空之中，並且在生活中有各種實際的交流(如買賣、婚姻等)，那麼，就勢必會出現遵循規則的規範性行為；反之，若是缺乏共享的背景與條件，彼此在行為將不會一致，在思想上也將無法相互理解。維根斯坦說，「就算一隻獅子能講話，我們也無法理解」¹⁸⁴便是此意。其二，社群的想法，能夠解決懷疑的謬論，也就是說，能夠解決關於「意義判準」的問題。在克里普齊的想法中，「意義」的標準具有相對的客觀性¹⁸⁵，成員在生活中，逐漸學習使用這一套標準，同時用它來檢驗自己或他人的「外在的行為」，並且在一定的時期與時機上，看看外在的行為是否能夠符合此標準，若是能夠通過這些檢驗，便可稱之為「遵循規則」。反之，在學習的過程中，如果出現了理解上的錯誤，便會立即遭到糾正，如果「糾正無效」，該成員堅持以自己的標準做判斷，那麼，他將無法與其他成員進行交流與溝通，因而無法立足於社會；換言之，在一個社群中，「越軌」的判斷或行為並不容易出現，因為，如果一位成員想要過正常而順遂的生活，那麼，他勢必得接受此套標準。

從上述四點的內容中，我們已經理解克里普齊對「生活形式」的基本看法。接著，我們必須先檢查一下，他的想法是否符合他自己所提出的「可斷定性條件」的兩個要求。(1)「在什麼樣的條件下這些字詞的形式能夠被適當地接受(或否

¹⁸³ 在上章第二節「文法的治療」中，我們說明了傳統哲學中，將概念實體化的「幻想式原因」或「倒果為因」的謬誤，這些內容與克里普齊所謂的「反轉法」是同樣的(請參見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982) p.91-7.)。只不過基於「診斷」的消極態度上我們稱之為「倒果為因」；而在「治療」的積極意義上克里普齊稱之為「反轉法」。

¹⁸⁴ *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) p. 223.

¹⁸⁵ 所謂「相對」，是指意義的標準是社會所約定的，也是可改變的；所謂「客觀」，是指這套標準是主流的，(最起碼)是大多數人所採用的，如果想要生存在此社群中，就勢必得接受此套標準。

定)？」;(2)「我們基於這些條件而實際操作斷言(或否定)這些字詞的形式的生活,擔負著什麼樣的角色或功能?」。經過上段之解說,很明顯的,克里普齊可以通過自己的考驗。但是,這並不表示他的理論沒有瑕疵,我們將分別針對上述二、三、四點之缺陷做一反省¹⁸⁶。

第二點是關於「懷疑謬論」的問題,因此,我們有必要對「懷疑謬論」的概念作進一步的釐清。顧名思義,「懷疑謬論」是用一個謬論來表達出懷疑論的立場。在此說法下,似乎會引導出一個問題:「維根斯坦是否是懷疑論者?」。許多學者認為,在克里普齊的眼中,維根斯坦是一位懷疑論者,同時,他們也一致地認為,克里普齊的想法是錯誤的¹⁸⁷。他們主要的反對理由有二。第一,克里普齊將維根斯坦和休姆的懷疑論做出對比,並認為因為他們的基本立意相同,所以維根斯坦亦是懷疑論者;然而,反對這一觀點的學者認為,若仔細比較,維根斯坦與休姆的懷疑論有差異,故不能以此說維根斯坦是懷疑論者。¹⁸⁸第二,緊接著《哲學研究》201節的謬論之後,維根斯坦寫到,「有一種把握規則的方式,它不是一種詮釋,而是在實際的情況中顯示我們的『遵守規則』和『反對規則』」¹⁸⁹,這句話(及其相關論述)明白地顯示出,在遵循規則的問題上,維根斯坦不是一位懷疑論者。

就第一點而言,反對的理由較為薄弱,因為,即使維根斯坦的懷疑論與休姆截然不同,維根斯坦仍然可以是懷疑論者¹⁹⁰。而反對的第二點,是一個相當「基礎」的問題,它牽涉到克里普齊是否對維根斯坦做出了正確的詮釋,因此,我們有必要較為審慎地釐清。首先,我們來看在何種意義下,維根斯坦是一位懷疑論者。在上文中我們已略有提及,理解不單是思考,也是一種技巧,這揭示出一種非認知主義(noncognitivism)的態度,對於某些事情(如遵循規則),無法說出理由,未必表示我們不知道或不曾做,反之,說出理由也無法解釋我們為何會做。維根斯坦之所以要指出此點,乃是意在質疑理性中心主義的傳統,他用「歸謬法」顯示出傳統哲學的缺陷,因此,針對傳統圖像而言,維根斯坦是一位「方法的懷疑論者」。

¹⁸⁶ 由於(一)只是提出一個「詭例」,該例之動機、預設與內容分見於(二)(三)(四)點,故在此不單獨對(一)進行批判。

¹⁸⁷ 如麥金(McGinn)、江怡與王曉升等學者皆如此見解。請參見, C. McGinn, *Wittgenstein On Meaning*. (Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1984.) Chapter 2。江怡,《維特根斯坦》(北京:社會科學文獻出版社。1998) p. 43。王曉升,《走出語言的迷宮》(北京:社會科學文獻出版社。1999) p. 125。

¹⁸⁸ 關於克里普齊對維根斯坦與休姆所做之比較,請見 S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. (Oxford: Blackwell, 1982.) p.60-70; 而江怡先生在《維特根斯坦》(北京:社會科學文獻出版社。1998) p. 43-47 亦有精闢之釐清。

¹⁸⁹ *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 201.

¹⁹⁰ 「若維根斯坦與休姆的懷疑論立意相同,則維根斯坦是懷疑論者」,此命題之邏輯式可譯為「P Q」,而「-P」無法導出「-Q」。

但在克里普齊看來，「(201 節的) 謬論或許是《哲學研究》的核心問題。... 它應當被視為是哲學懷疑論的一種新型態」¹⁹¹，照此看來，《哲學研究》的重心是在於懷疑，它懷疑什麼呢？簡扼地說，它懷疑有「任何的事實」¹⁹²足以支持、說明人類遵循規則的行為，「我們只是企圖否定『超級事實』的存在，這些超級事實是哲學家誤導地附會在日常語言之上的」¹⁹³，「這表示我們必須放棄去尋找任何事實的企圖」¹⁹⁴，基於此立場，克里普齊認為，維根斯坦不得不放棄直接式的解答，而採取懷疑式的策略。因為由於「超級事實」根本不存在，因此，一方面我們無法去敘述一個不存在的東西；另一方面，如果有任何人硬是要構作出一種敘述，那麼，它「必定正確」(用邏輯的概念來說，就是一個邏輯地必然假的前提，可以推出任何真結論)。如此一來，「正確」也就失去意義了。由此可知，克里普齊所詮釋的維根斯坦，在關於「事實」的問題上，不是一位方法的懷疑論者，而是徹底的懷疑論者。

乍看之下，克里普齊的詮釋是站得住腳的，然而事實上，他的想法中存在著對維根斯坦的誤解，以及隨之而來的自我矛盾。在「誤解」方面，麥金(McGinn)一針見血地指出，「維根斯坦所說的，是特定種類的事實無法決定意義，..而不是沒有事實可以決定意義」¹⁹⁵，他亦寫到：

更清楚地說，維根斯坦是追問什麼東西決定了關於一個人對一個符號的未來使用：他的答案是，這是一個關於他掌握的使用技巧的問題，而不是某種在他心靈之前的東西。若你願意(亦可說)：賦予符號生命的事實，就是關於使用的事實，而不是一個關於內在狀態的事實。

196

換言之，維根斯坦要懷疑的是內在心靈過程的事實，而非「所有的事實」。麥金的批評應當是十分中肯的，因為若是回顧一下我們自己的生活經驗，例如閱讀的經驗，便可發現，我們並非(也不允許)只從外在的行為，來判斷自己或他人是否在閱讀。舉例來說，我在公園裡看到一個人正在認真地看報紙，再走近一瞧，卻發現他的報紙拿反了，那麼，他方才是在閱讀嗎？如果他發現了我，趕緊把報紙翻正，然後繼續認真底閱讀，那麼，他現在是在閱讀了嗎？同樣的，我們可以再看看「自我判斷」的狀況，我拿著一本書，認真地閱讀了一段時間，然後在外在行為沒有改變的情況下，我分了神。現在，我要如何判斷我是否在閱讀呢？事實上，在現實生活中，對這些問題的判斷並不會困擾我們(我當然知道自己是否

¹⁹¹ S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982.) p.7.

¹⁹² 關於克里普齊所謂之「事實」，在上文中已有說明，在此不做贅述。

¹⁹³ S. A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford: Blackwell, 1982.) p.69.

¹⁹⁴ 同上 p. 108。

¹⁹⁵ C. McGinn, *Wittgenstein On Meaning* (Oxford: Blackwell Publisher Ltd., 1984) p.69.

¹⁹⁶ 同上，註 12。

正在閱讀)，這些例子說明了，的確可以說有某種「事實」支持我們的判斷（只不過這種事實不是思想能夠描述的東西）；反之，若是「沒有任何事實」，而只能從外在行為下判斷的話，會讓生活中簡單的問題變得複雜，甚至，無法解答。因此，克里普齊對維根斯坦的「徹底懷疑論」之詮釋難以成立。

類似於「閱讀」的判斷標準，我們必須用「家族類似」的方式來看待，在這個「家族」中，有多種多樣的成員，它既包括了「可直接觀察」的外在行為，也包括了「不可直接觀察」的某種「特殊的東西」。但這個「特殊的東西」是什麼呢？維根斯坦認為，它不是所謂的「內在心靈圖像」；而是「生活形式」。在克里普齊看來，「生活形式」是社會性的概念。他將維根斯坦反對心靈事實的想法，延伸為反對所有事實的想法，並進而詮釋出一個「社會性」的維根斯坦。但克里普齊的詮釋存在著過與不及的誤解。首先，在「過」的部分，如上所述，反對心靈事實不等於反對所有事實，克里普齊似乎做了一個過強的延伸。再者，在「不及」的部分，他似乎曲解了「遵循規則」的基本立意。在筆者看來，維根斯坦之所以要探討「遵循規則」的議題，並不是要用「思考」，來找出某種取代傳統心靈圖像的概念（如社會性的概念）；而是欲藉由「實踐」或「生活形式」的想法，創造出一種新的「思考」意義，關於這些內容，在下節中將有所敘述。

除了誤解之外，克里普齊的「懷疑式解決」本身也有矛盾之處。因為，我們有理由相信，克里普齊清晰地認知到維氏「只做治療，不立理論」的立場（否則克里普齊便不會提出「懷疑式解答」的概念）。然而，這也不禁令我們感到納悶，克里普齊「社群」的想法是否是一個「理論」呢？又能否算是一種「直接式的解答」呢？我們認為，答案是肯定的。換言之，克里普齊違背了維根斯坦「只做治療，不立理論」的基本精神。或許克里普齊自己也發現了這個矛盾，因此，他企圖從「更改預設前提」的作法來解決此矛盾。他認為傳統的意義理論是奠基於「形上理論」，而他自己的「社群」則是奠基於實際的生活，換言之，是立基於「實踐」，因此，也符合維根斯坦認為「遵循規則是一種習俗、實踐」的想法¹⁹⁷。但是，克里普齊忽略了一點：一個討論到實際生活或實踐的理論，仍然是理論；同理，一個在內容上論及實踐的直接式解答，仍然是直接的解答。很明顯的，克里普齊混淆了「理論」與「實踐」的意涵。

其實，克里普齊的「矛盾」，是來自於他對維根斯坦基本立意的「誤解」。在下一節，對克里普齊的第三、四點進行反省時，我們將藉由指出克里普齊理論中的其它困難，逐步對「實踐」與「生活形式」等概念做探討。

¹⁹⁷ 請參見 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 197、208 等節。

第二節 對克里普齊的反省

在上一節中，我們介紹了克里普齊對「生活形式」的社會性詮釋，也指出了其中若干的瑕疵。在這一節，我們將會看到克里普齊的其它困難，藉由說明這些困難，我們想指出，克里普齊真正的瑕疵，並不是他的理論在內容上不夠精確或不夠完整，而是他在詮釋的「態度」上有所偏差。他的「態度」，恰好是維根斯坦所要反對的「理論化」傾向的示範，至於維根斯坦所贊成的是何種態度，將是本節之探討重點。

上節第三點，是關於「反私人語言論證」的部分。克里普齊認為，反私人語言論證說明了，人類對於意義的理解與判斷，並非依賴於任何內在的經驗與事實；因此，反私人語言論證宣示著「公眾性」，即我們的理解與判斷，完全來自於外在的社會化標準。但是，我相信大家都能夠看出，克里普齊的說法面臨著一個明顯而直接的困難，布萊克柏恩(Blackburn)清晰地指出了這個困難。他將克里普齊的基本立場做如下陳述¹⁹⁸：

- (1) 有兩個（也可以更多，不過我們只需要兩個）相衝突的理論 A 與 B，它們是由某人所表達出的意指或理解。
- (2) 沒有任何使 A 或 B 為真的事實，可以適當地被確認，甚或被設想。
- (3) 所以，沒有關於 A 或 B 是否為真的事實。

布萊克柏恩將此論證稱為「掌握論證」(master argument)，並且提出兩個問題。首先，如果前提(2)成立，那麼，「我們能夠認為我們理解了這個『掌握論證』嗎？」¹⁹⁹。再者，如果「A」代表「加法」，「B」代表「侷加法」，那麼，「當我說某個函項應當是指加法，或應當是指侷加法時，我必須靠我自己去理解它們的差異」²⁰⁰，換言之，在下判斷之前，我們必須已經知道何謂「加法」與「侷加法」，但在克里普齊的立場下，我們將永遠無法知道。很顯然地，克里普齊的徹底懷疑論也懷疑到了他自身。若是想要逃離這種懷疑，我們便必須承認，就社會成員而言，一個「外在」的理解標準，必須經過「內化」的過程，無論何種性質的標準，都需要由行為的主體本身做下決斷，但是，這是否表示是對某種「內在語言」的承認，因而與維根斯坦的「反私人語言」相違背呢？在此，我們有需要先釐清「私人語言」的意義。

首先，反私人語言論證也是一種語言治療。既然是「語言治療」，我們就得

¹⁹⁸ S. Blackburn, 'Theory, Observation and Drama' p.198, (1992), in *Mind and Language* 7: 187-203.

¹⁹⁹ 同上，p.198-9.

²⁰⁰ 同上，p.199.

弄清楚它所要治療的症狀以及它的療程。我們可以用維根斯坦常提到的「疼痛」做為例子，由淺入深地敘述其症狀，以及對其三階段的療程。第一，文法階段。「我知道我牙疼」，乍看之下，這句話是成立的，甚至，在日常生活中，我們很可能曾經講過這句話。但是，維根斯坦卻認為，說這句話就像「 $1+1=5$ 」一樣，他不是「錯」的，而是「不合邏輯」的。維根斯坦的想法似乎與一般人的想法有所差異，但事實上，這牽涉到「知道」一詞的使用方式。因為若從「文法」的角度觀之²⁰¹，「當一個人說『我知道』時他會發現，同樣地，也能夠說『我相信』或『我懷疑』」²⁰²，例如，「我知道明天會下雨」與「我懷疑明天會下雨」。因為「知道」具有這個特性，所以在某些情形下我們便不能使用「知道」一詞，例如，「我知道我牙痛」，「我絕對不會說，『我知道我在疼痛』（除非我是在開玩笑），這句話除了我是在疼痛之外，還能有什麼意義呢？」²⁰³，換言之，在牙痛難耐之際，只要我尚未陷入昏迷或瘋狂，我能夠「懷疑」我在牙痛嗎？我想，答案是非常明顯的。不過我們必須要特別注意，「我知道我牙痛」這句話是「不合邏輯」的，但未必是「無意義」的，因為在多采多姿的生活中，在特殊的動機之下，這句話確實有可能被使用，而且也被理解；換言之，它可以有意義。因此，我們只能夠說，在「特定」的情形下，它是無意義的。

所謂「特定」的情形，也就是維根斯坦治療的第二點，是指傳統哲學中，將語言的功能過份簡化的情形；更明白地說，便是在圖像理論之前提下，語言只被當成「描述」或「報導」的工具。舉例來說，「我知道我牙疼」與「我知道他牙疼」，這兩句話之意義是否相同？我們若是把握著「意義即使用」的原則，便可發現，前者是一種對自我的「表達」，而後者則是對他人狀態之「描述」；質言之，使用之功能不同，其意義自然有別。然而在傳統哲學中，這兩個句子皆是用來「描述」的。「描述」勢必有一個描述的對象，對於後一句話，我們是描述出他人的外在狀態（例如他垂頭喪氣、表情猙獰）；但是前者所要描述的是什麼呢？從這個問題，我們可以導出維根斯坦所要治療的最關鍵，也最根源的第三層病症。

如果，「我知道我在牙痛」這句話，是報導出一個人的內在狀態；那麼，我們自然會問，這個內在狀態是什麼呢？它位於何處？我們如何觀察它？又如何確定自己的觀察是否正確？若持傳統哲學之立場，我們會回答：這些內在狀態是所謂的「心靈過程」，它們發生於心靈實體之中，我們憑藉自己的心靈之眼，以神秘的方式內觀它們，由於是內觀，因此他人無法得知我的觀察內容。然而，或許是由於上帝的保證，我們能夠清晰明瞭地確信自己的觀察內容正確無誤。在哲學史中，許多哲學家付出了畢生心血來研究「心靈」，並在彼此的研究內容上爭論不休。而維根斯坦以斧底抽薪的方式來解決他們的爭端--「我知道我在牙痛」根

²⁰¹ 在此之所以要強調「文法」，是因為在文法的層次，不容許我們問「為什麼！」

²⁰² Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) p. 221.

²⁰³ 同上，246。

本不是在「描述」，而是「表達」。

人類如何學習種種感受名稱之意義？--「疼痛」便是一例。在此有一種可能性：字詞與原始而自然的感受表達有關，並在恰當的時機下使用。當一個孩子受了傷然後大哭時；大人們與他對話，先對孩子教導了驚嘆詞的使用，接著又教了他一個句子。這種時候，大人們正在教導孩子新的疼痛行為。

「你真的能夠因此而說『疼痛』代表了哭喊嗎？」--恰恰相反，疼痛的口頭表達取代了哭喊，而且沒有描述它。²⁰⁴

如果「我牙齒痛」是疼痛的另一種表達方式，若它與表情猙獰地搗著臉頰有相同之意義，那麼，它就不是「描述」；因此，不存在被描述的「心靈實體」，也沒有內觀的、他人無法得知的報導內容，換言之，這種不為人知的「私人報導語言」不存在。

在瞭解了「反私人語言論證」的治療內容之後，我們再進一步來探究，維根斯坦在該論證中透露出何種積極見解，在這一方面，學者們提出了相當分歧的詮釋。首先，我們可以看一下反私人語言中關於「語言標準」的問題。在克里普齊看來，語言是一種遵循規則的行為，「遵循規則」表示了語言一定具有既定的標準與規範，而「標準」必定是「公眾」而非「私人」的（「盒中甲蟲論證」已充分說明了此點）；因此，「語言」一詞便表示了「共享標準」的存在，換句話說，「語言」與「私人」這兩個詞本身就是不相容的。貝克與黑克等學者的想法與克里普齊完全不同，基本上他們認為²⁰⁵，語言（以及其它遵循規則的行為）未必須要預設一個既存的共享標準。因為我們完全可以想像，有一個人自幼便獨居於荒島之上，雖然他從未與人有過任何接觸，但卻依然有可能自己訂定規則，並執行依循規則的行為，例如，他有可能發明數學、畫建築藍圖，以及有純粹個人的思想和語言。因此，他們認為「共享」的基礎不是語言的必然條件，而維根斯坦也並非是在「共享」基礎的前提下，提出「反私人語言」的論點；貝克與黑克主張，所謂反私人語言，是指語言必定是「可分享的」(sharable)，也就是說，語言的標準必須是能夠被他人所理解、遵守的。²⁰⁶

²⁰⁴ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 244.

²⁰⁵ 關於貝克與黑克對此問題的想法，請參見 G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988) p.169-81.

²⁰⁶ 關於「共享」與「可分享」之間的對立，筆者以為，是一個尚有爭議的「枝節」問題，因為：（1）雖然克里普齊的「共享說」無法囊括「荒島孤人」的情形，但我們可以將其想法理解為是對「現實世界」的描述，而不是在想像「邏輯上」的可能性。（2）貝克與黑克也並不否認，遵循規則的行為必須是在生活實踐中形成的。因此，雖然我們可以想像一位荒島孤人，但是我們很難去臆測他究竟有何生活遭遇；縱然我們可以想像，在基本的生理層次上，他與我們是「可分享」的，但是我們必須去想像他和樹木之間發生友誼嗎？這與想像獅子的思想有何差異呢？總之，如果我們無法想像他過了何種生活，那麼，我們站在自己的立場去理解他是否「遵循規

「共享」與「可分享」的差異並不是「私人語言」中最核心的爭議，問題的關鍵，其實是它們背後的預設立場。這個立場仍然牽涉到克里普齊「沒有任何事實存在」的想法，也涉及到了「遵循規則」的問題。在克里普齊那兒，因為「沒有任何的內在事實存在」，所以意義的標準，必須完全依賴於外在的社會規範。克里普齊的說法在某些情況下是可接受的，舉例來說，我知道「汽車」一詞的意義與使用方式，這是因為我從生活中學習到他人的(社會的)使用方式；同樣地，我看到他人面目猙獰，大喊「我牙痛」，因而知道「我牙痛」這句話的使用方式，然而如果我真的牙痛了，我必須從鏡子中看到自己的樣子，然後才會喊出「我牙痛」嗎？這種說法是十分荒謬的。維根斯坦認為，我們「不能說別人只能從我們的行為才知道我的感覺—因為不能說我知道它們。我擁有它們」²⁰⁷，這句話表示著，我們確實「擁有」內在的感受，這些感受會導致我們發出「自然的表達」(如疼痛時的表情)，並且，人類因為有共通的「內在感受」與「自然表達」，因此可以發展出代替自然表達的「言詞表達」²⁰⁸。換言之，我們不但具有內在經驗，而且能夠確認這些經驗，運用它們成為語言概念的內容；反之，若是缺乏了這種內在經驗，我們將無法表達或學習「疼痛」這類詞的用法²⁰⁹。由上述內容可知，維根斯坦在「反私人語言論證」中，所否認的是哲學家所創造出來的「心靈過程」這種事實，而不是「內在經驗」這種事實。

在此我們必須特別申明一點，克里普齊對「反私人語言論證」有深入的研究。並且，他也不是一個機器人，因此他不可能否認「內在經驗」的存在；他所要駁斥的是「內在經驗能夠指導遵循規則行為」的想法。在此，「內在經驗」已經不再只是感受性的東西了，舉例來說，「理解力」就是一種內在的經驗。然而，由於所有內在的東西都無法適用於「標準」、「正確」或「規範」的概念，因此，只要是內在性的東西，無論它是何種性質，都與「遵循規則」的概念無關，更不可能指導、決定我們遵循規則的行為。經過進一步的釐清，我們已經能夠清楚地瞭解克里普齊所詮釋的「反私人語言」，但是他的說法成立嗎？如果再回顧一下本節一開始的「掌握論證」，我們會發現，克里普齊的困難依然存在--即使「標準」與「規範」都是外在的，我們還是得靠一己的能力去掌握、理解這些規則。克里普齊的問題究竟出在哪裡？在下面對第四點的反省中，我們嘗試地去找解答。

則」，將會是緣木求魚。(3) 我們並非認為貝克與黑克的說法是無意義的，而是我們以為提出「可分享說」並不是他們的目的；他們之所以提出此說，是為了指出類似於克里普齊的詮釋方式，在根基上便存在著誤解，因而導致其理論的環節出現窒礙難行之處。

²⁰⁷ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 246.

²⁰⁸ 維根斯坦在 Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 244 中，直接提及到「自然表達」與「言詞表達」的概念。

²⁰⁹ 克里普齊從「外在表現」所言的「疼痛」標準，並非不能成立，只不過這種使用的方式將非常不同於我們現在所使用的「疼痛」概念。

第四點是關於「社群」的想法，克里普齊用它來解決遵循規則的謬論。克里普齊的想法，似乎是在一個單純的「非此即彼」的邏輯下所提出—遵循規則的原因，不是內在的，就是外在的；遵循規則的原因不可能是內在的；因此，遵循規則的原因是外在的。然而，在貝克與黑克眼中，克里普齊的想法是一種思辯性的「約定基礎論」，更詳細地說，克里普齊是運用思想去尋找「遵循規則」的基礎，而他所尋找到的東西，是具有約定性的社群。但他們認為，克里普齊犯下了很嚴重的錯誤。他的錯誤並不在於他所思考的「基礎」有漏洞或矛盾，而是維根斯坦的目的根本不在於思考一種基礎論，這也就是說，遵循規則的問題不是能夠用思想或理論來解決的。換言之，克里普齊完全誤解了維根斯坦的基本精神，他的理解走錯了方向，甚至可說，是背道而馳。這是種很嚴重的指控，他們的指控是否成立？如果成立，又是什麼樣的理解才是所謂的正确理解呢？這些問題，貝克與黑克在其《規則、文法與必然性》中有清晰的說明，以下我們做一整理與詮釋。²¹⁰

首先，貝克與黑克認為，我們必須從「文法」的角度區別開「遵循規則的行為」以及「符合規則的行為」。在上面我們曾經提過了「閱讀」的例子，一個人的外在行為可以看上去符合閱讀的規則，但這並不表示他在執行「遵循規則」的行為（否則文盲都可以閱讀）；「遵循規則」是指，遵循的主體能夠有「自知之明」，如果有人問起他是在做什麼樣的行為時，他能夠「回答出理由」。在文法的意義下，遵循規則必須有兩個特徵：（1）一個人必須能夠「理解」規則；（2）他意圖使行為符合自己所理解的規則。從這兩個特點，可以推導出另一個核心的概念—能力，他們曾說：

這種理解與意圖包含著一種能力的持有。去遵循一條規則就是能夠決定什麼樣的行為符合它。...而意圖去遵循規則，預設了一種能夠在規範性生活中運用該規則的能力。人類的能力才是正確分析遵循規則的概念時的關鍵。²¹¹

從上述內容可知，當我們欲斷定自己或他人是否遵循規則時，不但要「觀其行」，更要「察其言」，有能力正確地「知道」和「回答」出一個客觀的答案，是有無遵循規則的關鍵指標。至此，我們可以看出，在遵循規則問題上，貝克與黑克和克里普齊處於一種「內」與「外」的針鋒相對。但是，貝克與黑克的說法能夠成

²¹⁰ 接下來的內容是對 G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988) 一書中的第四 (Following Rules, Mastery of Techniques and Practices, p.154-81)、五部分 (Agreement in Definition, Judgements and Form of Life. P.228-52) 所做的整理與詮釋。此外，雖然貝克與黑克在此二部份並未指名道姓地提到克里普齊，然而從內容中，我們不難看出他們是針對克里普齊（以及與他類似）的想法進行批判。

²¹¹ 引自 G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988) p. 159.

立嗎？對於此問題，由於我們尚未全盤地介紹他們的想法，因此尚不足以定論；不過若是用布萊克柏恩的「掌握論證」做為一個初步的檢驗工具，我們可以說，貝克與黑克的說法具有成立的可能性。

瞭解了「文法」的規定之後，我們接著來看貝克與黑克一些更深層的想法。在他們看來，遵循規則與沒有遵循規則的行為之間一定有所差異，「我們傾向於認為這個差異必須是（遵循規則的）行為之本質，然而事實上，它就是圍繞著（遵循規則）行為的情境(circumstance)」²¹²，「只有在面對一個特定的複雜背景時，符合規則的行為才能被稱為是遵循規則」²¹³。「情境」與「背景」究竟是指什麼呢？不同於克里普齊的「純粹外部性」的立場，貝克與黑克是以「內外兼修」的視野，來看待這個問題。

我們先來談「內部的說明」。在上一章中，我們曾經略述過「技術」之概念，所謂的技術，也就是展現遵循規則的「能力」的技術。這種技術是人類的「本能」，但同時也是一種「潛能」。所謂「潛能」，我們可以從四方面來做瞭解：

- (一) 本能只是必要條件。雖說人類有遵循規則的本能，但人類未必一定會發揮出這種本能，這種本能，必須是在特定的環境與特殊的歷史機緣之下，才發揮與運用。
- (二) 本能無法獨立顯現，必然與具體行為相結合。人類雖然有這種本能，但是我們無法直接知道它是如何的一種能力，我們必須在具體的事實中，才能夠看到能力或技巧的展現。關於此點，我們可以用「運動的能力」來做一類比。如果我們不從具體的運動（如打球、跳舞）來理解的話，「運動的能力」將是一個空洞的詞彙。此外，行為包括了一整個行為的過程，如果說能力與行為不可能分開來談，那麼，一個行為的開始、進行與結果都是技術的展現。如果用貝克與黑克的話來說，它們都是技術的「組成部分」²¹⁴。由於「能力」與「表現」根本上就是一體的，因此，當然不存在著所謂「內外是否一致」或「內在指導外在」的問題。舉例而言，一位學生在算數學時，如果他的運算結果每次都是錯的，那麼，答案很明確，就是他尚未掌握住算數的技術；絕不可能有所謂他在「內在」掌握了技術，「外在」卻出錯的困難²¹⁵。這說明了，我們不需要在內外之間搭起任何形式的橋樑。

²¹² 同上。

²¹³ 同上。

²¹⁴ G. P. Backer & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988). P. 244.

²¹⁵ 我在此所講的是最單純、最基本的情況。當然，這位同學可能有特殊的原因而刻意撒謊，這類涉及脈絡的問題，由於過於多樣複雜，我們不可能一一列舉討論。

(三) 能力不決定意義。能力就只是一種能力，它本身並無既定的內容可言。換言之，這種能力使我們可以具有理解規則意義、遵循規則內容的技巧，但是卻無法決定規則的意義與內容，因為，維根斯坦一再重申，意義必定是在「使用」中才會出現的東西，一個不被「具體使用」的能力，將無法從認識論的立場作意義判斷，甚至我們可以說，規則的意義與內容會影響我們的能力²¹⁶。結合起這種「具體使用」以及第二點「具體展現」的想法，也就形成了貝克與黑克所說的「實踐」的概念。至於規則的內容是什麼，克里普齊的「社群」揭露了一小部分的事實，但是除了「社會」的成份之外，還有許多其他的因素，在下面「生活形式」的主題中我們會繼續討論。

(四)「熟能生巧」的技術與能力。「人們不可能只有一次遵循規則的機會，也不可能只有一次做報告、發命令或理解的機會」²¹⁷，技術在長時間的使用中磨鍊，而且只要經常地練習及使用，技術與能力是可以持續地精進的。就拿「算數」的能力來說，如果一位小朋友，他是用加法的逐步推算而瞭解了整個九九乘法表²¹⁸，而另外一位小朋友，卻是以背誦的方式學會了九九乘法表，那麼，他們在算數的能力上將有所差別；或者也可以說，他們被訓練出來的是不同種類的的能力。

上述四點的說明，闡述出內在能力、技術與實踐的意涵，而其中也提到了「外在規則（意義）」的問題。這個屬於「外部」的部分，就是「生活形式」這個概念。

「生活形式」的內容是什麼？這是個難度很高的問題，其困難性在於維根斯坦不但從未做出一個明確的說明或表態，反而用了許多曖昧的、容許被多樣詮釋的話語來說明。葛拉克(Glock)對維根斯坦的「生活形式」做下述三種的整理²¹⁹：

²¹⁶ 我們可以再用運動來作類比。不同的運動方式（包括質與量的差別），甚至不同生活習慣，都會影響、決定到我們具有什麼樣的「運動能力」。

²¹⁷ *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 199.

²¹⁸ 所謂「用加法逐步推算」的方式，若以「 3×5 」這個例子來說，便是 $3+3=6$ ， $6+3=9$ ， $9+3=12$ ， $12+3=15$ 。

²¹⁹ Hans-Johann Glock, *A Wittgenstein Dictionary* (Oxford: Blackwell, 1996). 'Forms of life' p. 124-9. 在此我們只是「例舉」葛拉克的三種說法，但這三種說法還可以再細分為不同的立場（可參見 Glock 之本文），甚至還可以有其他種類的說法（可參閱，江怡《維特根斯坦》。北京：社會科學文獻出版社，1998。p. 88-98）。筆者以為這些說法都部分成立，但卻無法窮盡生活形式之意涵，其原因下文中會有說明。

- (1) 社會性或功能性的生活形式：克里普齊便持此種立場，在此不做重複敘述。
- (2) 生物性的生活形式：人類的語言、思考具有一致性，維根斯坦認為這種一致性不是見解或意見可以形成的（換言之，這種一致性是先於約定的，更是約定的基礎），而是在「人類」的生活形式下形成的²²⁰，因此可說，「人類」具有某種特殊的生活形式，這是一個「人類自然史」(nature history of human beings)的問題²²¹。在此立場下，「我們聽不懂獅子的語言」²²²是因為生理上的限制。
- (3) 人類學或文化性的生活形式：如果我們將 nature history of human beings 翻譯為「人類自然歷史」，那「生活形式」看起來便比較像是文化、人類學或民族學的意涵。在此情形下，生活形式是在複雜的政治、經濟、藝術或倫理等等因素下所形成的框架。

這三種說法哪一種是正確的呢？答案是：都正確，卻也都不盡然。換言之，這些說法雖都觸及了部分的實況，但卻也沒有一種能夠單獨成立。我們可以再參考看看其他學者的說法。基本上，貝克與黑克接受上述三種意義的生活形式：

簡言之，不同時代、不同文化的人，具有不同的生活形式。不同的教育、興趣與關懷，不同的人際關係，以及不同的自然與世界關係，都會構作出不同的生活形式。²²³

至於生活形式究竟有何種的實際內容，貝克與黑克認為，「基於不同種類的研究脈絡與意圖」²²⁴，會出現不同的答案，因此，我們無法找出一個確切的答案，或者說，我們只能用「家族類似」的方式來回答生活形式的概念。此外，江怡先生指出²²⁵，「生活形式」在 1920 年代的西方文化界是一個非常平常的用語，它既不是什麼深奧的字眼，也不是維根斯坦創發出來的一個專門概念，因此，維根斯坦當然不會特別去解釋這個概念。

這是一個相當令人疑惑的現象，因為既然維根斯坦十分強調「生活形式」的基礎性，也認為它是一個很平凡、很簡單的概念，那麼他為何不提出明確的說

²²⁰請參照 Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 241.

²²¹請參照同上，415 節。

²²² 同上，p.223。

²²³ G. P. Backer & P. M. S. Hacker Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity (Oxford: Blackwell, 1988). P. 243.

²²⁴ 同上。

²²⁵ 請參照，江怡《維特根斯坦》(北京：社會科學文獻出版社，1998) p.92。

明呢？對於這個現象，我們認為，是因為「生活形式」是一個很廣泛的概念，可以容納各種立場的詮釋理論；然所有理論的總和尚不足以等於生活形式，其原因除了貝克與黑克所言「不同種類的研究脈絡與意圖」之外，還有一個更重要的因素，那就是「生活形式」是動態的生活。在生活的實踐中，我們具有掌握生活形式的能力與技巧，這些動態的成份，也就是理論表達不出來的成份。如果瞭解了這一層，我們便可以看出克里普齊社群的「想法」到底錯在哪裡；也應該可以體會，貝克與黑克對生活形式「不下定義」或「不立論」的詮釋方式，是較為貼近維根斯坦的原意的。

文行至此，我們可以說，維根斯坦從「遵循規則」到「生活形式」的探討，並不是要闡述某種「理論」，他沒有告訴我們什麼是生活形式，而是教我們如何去思考生活形式。他提供出一些指引，指引我們一種新的思維模式，他指引的內容是什麼？他又教導了我們何種態度？我將在下一節中做說明。

第三節 遵循規則深層意涵

維根斯坦的後期思想，洋溢著豐富的原創性與啟發性，而其中最廣為人知，也最富代表性的一句話就是「不要想，要看」，這句話傳達出一種離開哲學象牙塔、回到現實生活的態度，也透露著一種熱切的實踐精神。但是有許多人會發出類似下述的種種問題：維根斯坦說「不要想」，但他不正是在想嗎？語言遊戲或家族類似說如何不是一種理論？離開象牙塔、回到生活，是否是教我們停止思考？或者，思考究竟要如何與生活相結合？若是想要回答這些問題，我們便可以發現，「遵循規則」的相關內容（包括技巧、實踐與生活形式等概念）擔負著相當重要的任務。接下來，我嘗試闡述一些遵循規則的深層意涵，瞭解這些意涵之後，我相信上述之種種問題將迎刃而解。

與《哲學研究》其他部分的精神相同，維根斯坦在「遵循規則」的討論中，「不立任何理論...，沒有任何假設，拋開一切解釋，只讓描述發生作用」²²⁶，他用描述實況的方法，揭穿、治療了許多「遵循規則」的虛幻立場。這種立場是傳統哲學中習慣性的「二分法」，因為「二分」，才會有「兩難」。「遵循規則」中我們看到的是內、外的二分，除了內、外之外，在邏各斯中心主義(logos-centrism)²²⁷的傳統下，更有著一種「內」高於「外」的傾向（如心靈以及由理性掌握的規則指導外在的行為），克里普齊雖然對內高於外的傾向做出反動，卻仍然身陷於二元的窠臼之中，因此逃不出兩難的命運。然而，舉例而言，在維根斯坦的「實踐」概念中，行為與技巧是不可能獨立分開的，更不存在著何者較「高」的問題。然而，在傳統哲學中，「理論」與「實踐」卻是二分的，傳統中，理論是隱藏在實

²²⁶ Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 109.

²²⁷ 亦可譯為「理性中心主義」，其內容可參見，張國清《羅遜》（台北：生智出版社，1995）p.40-1。

踐背後，唯有透過理性的能力，才能發掘出來的「真相」，這種帶著形上性格的真相，決定、主宰了人類的實踐行為與世界的運作，維根斯坦的《邏輯哲學論》正是這種傳統的最佳代表典範，然而，後期的維根斯坦卻推翻了這個傳統。

瓦解理論與實踐的二分，是《哲學研究》最核心的要旨之一，在瓦解的同時，維根斯坦也展現出了新的方法與態度。就以「技術」的概念來說，除了表達出動態的性質之外，也可以讓我們瞭解到思想的界限，因為在「技術」的背後並不存在著思想性的事實，也未必唯有透過思想才能再現出隱藏在行為背後的本質。舉例來說，如果某一個人會打網球，他掌握了打網球的技術，那麼他自己要如何知道、又要如何向他人說明他的技術？答案是他既無法說明，也沒有知不知道的問題。或許他可以向別人解釋網球的規則，或許他能夠說明一些練習的方式，但是他絕對無法說明什麼是他的技巧，他在球場上的表現會回答一切²²⁸。反觀之，「沒有理由，我仍將行動」²²⁹雖然他無法思考、說明，卻絲毫不會影響到他對技巧的掌握。然而維根斯坦認為「理解一種語言意味著掌握著一門技術」²³⁰，當理解與思考都是一門技術、一種活動的時候，我們如何可能去思考無法被思考的「思考本身」呢？思考本身背後所隱藏的本質又是什麼呢？答案是：當你我在思考的時候便已經回答了一切。由是可知，理論（思考的呈現）與實踐之間的界限模糊了，二分對立也隨之消失。

人類一直憑藉著理性而自詡為萬物之靈，然而，維根斯坦是否是在提倡著一種「反智主義」，或者，對思想而言，他是宣揚著「虛無主義」，教我們放棄理性？停止言說與思考呢？恰恰相反，理性、語言和思考不但是傳統西方哲學所注視的焦點，更是人類最珍貴的一種能力。維根斯坦對此有深切的體悟，當他說語言是一種遊戲的時候，他是在告訴我們，思考就是一種實踐，思考與實踐之間存在著一種「泥中有偶、偶中有泥」的辯證關係，思想離不開實踐，而語言的實踐行為也離不開思想，否則將失去意義，再也不是一種「實踐」了²³¹。此外，維根斯坦雖然不認為理性會發掘出隱藏的「真相」，但他不會否認人類運用理性判斷真假對錯；換言之，理性不能發現世界，卻可以決定世界的意義，創造出一個「第三世界」，指導著人類的實踐行為，《哲學研究》中的「兔鴨圖」是一個例子²³²，而費耶若本（Feyerabend）也曾舉過另一個例子²³³：

²²⁸ 此「打網球」的例子是 Baker & Hacker 提出的，可參閱 G. P. Baker & P. M. S. Hacker *Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity* (Oxford: Blackwell, 1988). P. 230.

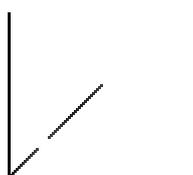
²²⁹ *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 211.

²³⁰ 同上，199。

²³¹ 「語言的實踐若離開思想，便不再是實踐」這句話看似模糊，但我們可以回想一下，貝克與黑克從「文法」的角度說，「理解」這種遵循規則的行為，是指行為者一定能夠「說出理由」；若瞭解了此種文法特性，上述之言便不再模糊。

²³² 維根斯坦用「兔鴨圖」這個例子說明，在不同的概念系統下，同樣的圖形可以被賦予不同的意義。詳細內容請參見 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) p. 194.

²³³ 請參見 P. Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1975) p. 209-13.



這個圖形在「透視法」發明出來之前，它只表示出交集於一點的三條線；但現在，利用透視法的藝術家，將此圖案視為引發錯覺的刺激記號，讓人們將其視為立體的方角。由這些例子可知，理論、理性或思想，不可分離地參與在世界與實踐之中，我們與維根斯坦都不可能去「反理性」。他所反對的，只是對理性的曲解與誤用；否則，他的「思想」將陷入矛盾。

同樣地，「生活形式」也表現出類似的精神。兩千多年的哲學發展中，從柏拉圖、亞里斯多德到笛卡爾、康德、黑格爾，甚至一直到我們在上文說明的克里普齊，始終都傳承著一件哲學的任務——尋找出思想的最高原則與基礎。他們深信人類的思想有一個基礎，這個基礎是理性的、可思辯的，也是人類的本質。然而，在上面我們已指出，維根斯坦雖然認為「生活形式」是行為與實踐的基礎，但這個基礎是一個整體的概念，整體的組成部分之中，並沒有何者較高或何者較基礎的問題。此外，「生活形式」也不是一個可思考的問題，生活形式就是思想的河床，我們在其中遵循規則（思想也是遵循規則的行為），但是卻不能回答「為什麼會遵循規則？」的問題，我們無法提供出證成的理由，只能說，「這就是我所做的」²³⁴，維根斯坦曾以「不可懷疑的行為」作例子，他說「我知道這是我的腳。我不能接受任何做為相反證明的經驗」²³⁵，但要如何知道？如何確定呢？除了把腳抬起來看看之外，我們提不出任何的理由來證成，智慧之鍬在此挖到河床，「我們別無選擇，只能盲目地遵循規則」²³⁶。

由上面的說明可知，無論是「技術」還是「生活形式」，都是與我們密切相關，卻又無法用思考或理論來解答的問題。維根斯坦提出這些問題，勾發起我們的好奇與疑惑，並且告訴我們，將目光轉移到活生生的人的身上，也轉回到我們自己的身上，教我們看看自己在實際上具有什麼技術，又過著什麼樣的生活。他摘下了思考與理性的王冠，讓我們「不言而喻」的感受（或內在經驗），與理性並駕齊驅。這使得他英美分析風格的思想，流溢出歐陸重視「存在」的精神，也散發出一種務實的人本關懷。人是理性的主人，而不是僕人。我想，這是遵循規則的一個重要啟發。

²³⁴ 請參照 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 217 之內容。

²³⁵ 此例與 Moore「我知道這是我手」有異曲同工之妙，請參照 Wittgenstein, *On Certainty* (London: Blackwell 1969) 354-88。

²³⁶ 請參照 *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963) 219。

四、維氏倫理思想的發展與啟發

從上述各章的內容中，我們可以清楚地發現，有幾個特徵持續地貫穿於維根斯坦的前後期思想中：(1) 他將「語言」作為他的研究對象；(2) 他企圖透過對語言的研究，來劃清思想的界限、釐清思想的本質；(3) 他想要藉由釐清思想的本質，來解決傳統哲學中所出現的難題。雖然在這三點上的成果，已經使他堪稱為一位成功的「語言哲學家」；然而，在我們看來，維氏思想真正的深度、成就與企圖，絕不僅只於「語言」的層面而已。關於這一點，我們可以從「神秘領域」與「生活形式」看出端倪。

在第一章的內容中，我們介紹了維氏所說的「可思的世界」與「不可思的神秘領域」，並瞭解到，它們是人類在不同的「生活態度」下，所將面對的不同領域；而具有倫理意涵的「神秘領域」，則是人生絕對價值與意義的依歸，換言之，它比「可思的世界」來的更為「重要」。在此，我們還必須再次重申維氏一個很特別的想法：「語言與思想雖然無法表達世界中的奇蹟，但語言本身就是世界中的一個奇蹟」²³⁷，所謂的「奇蹟」，是指語言和思想本身具有某種「神秘」的性質。不過，這種想法也衍生出一種弔詭性，因為，維根斯坦竭盡腦汁地「思考」，企圖為「可說/思」與「不可說/思」這兩個領域，畫下一道無法相互橫越的界限，然而，思想本身又是一個「奇蹟」，換言之，思想本身可以同時跨足於這兩個領域之中，它既是可說/思的，又同時是不可說/思的，這不禁會令我們納悶，思想和語言本身，究竟是在界限的哪一邊呢？在回答這個問題之前，我們有必要回顧一下，維氏對「意義」與「意思」的區分。

前期的維根斯坦，致力於解決所有的哲學問題，更詳細地說，他是企圖提出一套檢驗標準，用來審定兩千多年來的種種西方哲學思想是否有意義。根據我們在第一章地一節之說明，「意義」可分為四種型態：

	sinnvoll	Unsinn
bedeutungsvoll	sinnvoll / bedeutungsvoll	Unsinn / bedeutungsvoll
bedeutungslos	sinnvoll / bedeutungslos	Unsinn / bedeutungslos

1. sinnvoll / bedeutungsvoll：既有「意思」又有「意義」的語言²³⁸。若參考本文第一章之說明，我們可以發現，既有「意思」又有「意義」的語言，可以再細分為三種情形：第一種是指該語言具有描述性的「意義」，這種語言，是對

²³⁷ 請參照 Wittgenstein's Lecture On Ethics, in *The Philosophy Review*, Volume 74, Issue 1(Jan., 1965) p.8., 以及本文第 22 頁之內容。

²³⁸ 我們必須再次說明，在前期的維氏思想中，「思想」和「語言」是互為表裡的。請參閱本文註解 9 以及相關之說明。

世界現象的描述，其意義並不涉及價值上的判斷，自然科學便屬於此種語言。第二種是指具有「相對意義」的語言或思想，此種語言的「意義」，雖然涉及到價值上的判斷，例如：「張三是一位好球員」，但其判斷的標準，有可能因時、因地而制宜，因此也就成為相對性的意義。至於第三種型態，即是具有「絕對意義」的語言，在維根斯坦看來，第一與第二種型態的「意思」和「意義」，皆是位處於「世界之內」的，然而第三種語言，其「意思」雖仍是在「世界之內」，但其「絕對意義」，卻是位於「世界之外」的，或者說，是神秘的。換言之，在此種語言中，「意思」與「意義」是兩種不同領域的東西，我們可以透過智性的思考與理解來掌握其「意思」，卻無法經由智性而把握其「意義」。

2. sinnvoll / bedeutungslos : 有「意思」但「無意義」的語言，維根斯坦認為，傳統中，因誤解和誤用了語言而產生的哲學理論，皆是此種類型的語言。
3. Unsinn / bedeutungsvoll : 「無意思」但「有意義」的語言。嚴格說來，只要符合語法上的要求，語言是不會「無意思」的；換言之，「無意思的語言」是一個矛盾的概念。但是在某些特別的情況下，言說者只是以「意思」做為橋樑，透過可以用智性來理解的語言，來指出某種無法由智性理解的「意義」。這種情形，與上述第一點的第三種類型相同。這種語言，它所要傳達的訊息，以及它的影響力，主要是著眼於這句話背後的「意義」，而非其「意思」，在此種特殊的約定觀點下，我們可稱之為「無意思」但「有意義」的語言。
4. Unsinn / bedeutungslos : 既無「意思」又無「意義」，這種東西無法被人類理解，因此，不能被稱之為語言。

現在，我們先來思考一下，維氏在《邏輯哲學論》中的前期思想，究竟是何種語言？很明顯地，他不屬於第二點與第四點所說的語言。至於第一點中的第一種類型，既有「意思」又有「意義」的語言，如果我們注意到，維氏的前期思想，基於圖像理論，描繪出「世界的邏輯結構」，那麼，他的思想便屬於第一種類型的語言。而第二種類型，在《邏輯哲學論》中，維根斯坦並未針對特定的理論或立場作出價值上的判斷，因此，他的思想不屬於此種語言。關於第三種類型（以及第三點）的語言，在《邏輯哲學論》的 6.54 中，維根斯坦說：

我的諸命題可以從如下的方式來作說明：任何理解了我的人，當他已經利用這些命題—根據這些命題—而攀越過它們時（可以說，他必須在攀越之後丟掉梯子），便會明白地認知到，它們是無意思的 (unsinning)。

他必須超越這各各命題，之後他便將正確地看待世界

顯然地，他認為自己的思想，是第三種類型（以及第三點中所說）的語言。此外，在這段引文中，由於人們已經超越了「命題」的層次，因此，所謂的「正確」絕

非「意思」(Sinn)上的正確，而是「意義」(Bedeutung)上的正確，更精確地說，維根斯坦所說的「正確」，已經涉及到了倫理上的判斷，因此可說，《邏輯哲學論》已經展示出了一種「絕對意義」。²³⁹

依照上面的說明，維根斯坦的前期思想，可以同時是「有意思」且「有描述意義」的，亦可是「無意思」但「有意義」(或「有意思」且「有絕對意義」)的。換言之，一個思想或理論(至少《邏輯哲學論》是如此)，可以同時「有」和「無」意思，也可以同時具備不同之意義，因此可說，它可以同時跨足於「世界」與「神秘」這兩種領域之上。這樣的說法，將會衍生出許多問題。例如：我們應當要如何判定，某一個思想或理論，在何種情形下會有(無)意思，或者有(無)意義？如果它有意義，我們又當如何斷定它是何種意義？又如，為何「絕對意義」的領域，或者說，「神秘之域」，是智性所無法穿透的領域呢？對於這些問題，維根斯坦的回答很單純——「一個人對於不能談的事情，就應當保持沈默」²⁴⁰。總之，前期的維根斯坦相信，生活中確實有著一個神秘的領域，他亟欲指出神秘之域的存在，卻礙於自身的限制，使得他的理論出現一些弔詭，而且不得不以「沈默」收場。

在我們看來，所謂他在前期的自身限制，便是他對意義的看法--圖像理論。若更詳細地說，意義的圖像理論，具有下述三方面的限制：(1)雖然前期維氏的主要目標之一，是企圖瓦解西方傳統的形上論述，然而，他的圖像理論，卻必須預設「描述的圖像」、「被描述的實在」以及「圖像與實在之間具有同質的邏輯結構」，此三個基本的前提，然不可否認的，這些前提具有形上的色彩。(2)用圖像理論來判定語言之意義時，我們必須區分開「思想的過程」與「思想的成果」，而一個語言或思想是否有意義，端賴於它的「思想成果」是否對應到了事實(更嚴格地說，是「思想成果的邏輯結構」是否對應到「事實的邏輯結構」)；至於思想的過程，如前文所述，維氏認為那是心理學所要處理的問題。(3)正由於圖像的意義理論，只由「思想的成果」來考量意義的問題，而思想的成果呈現為靜態的文字，這導致我們無法判定，種種的動態活動中所蘊含之意義。

後期的維根斯坦，克服了上述三點的限制，他是如何克服的呢？從「遵循規則」的議題中，我們發現到，他是在並未改變前期基本立場的情形下，對思想內容作出擴張與修正。換言之，在維氏的前、中與後期思想中，有許多基本觀點是一致的，只不過在中後期，他的想法變得更為豐富而多元。這些基本立場，我們將在下面分為四點說明，而在四點的說明中，我們也將一併說明，維根斯坦是如何克服前期的限制：

²³⁹ 關於「絕對意義」的意涵，請參閱本章第一章第三節之說明。

²⁴⁰ Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), 7.

(1) 語言意義的問題，始終是維根斯坦的切入點。如前文所述，前期維氏的意義觀，是所謂的圖像理論。而在中、後期的思想中，他認為，語言的功能十分多元，不僅只是用以描述對象。因此，圖像理論所能處理的意義範圍十分有限，許多語言活動所傳達出來的意義，無法由圖像理論來判定。為了彌補圖像理論的不足，他發展出意義的「語言遊戲說」，而「圖像功能」，則只是眾多遊戲中的其中之一而已。此外，在語言遊戲說中，「思想的成果」與「思想的過程」，不再被區分為兩件獨立的事情，反之，它們是一個整體的活動。唯有在參與了思想的活動，或者，掌握住了整體活動的脈絡時，我們才能夠理解語言之意義。

(2) 語言本身具有「不可說/思」。在前期維氏讀想法中，語言和思考，有時可以發揮圖像的功能，傳達出「意思」和「意義」；有時又可以僅僅作為一種橋樑，把我們引領入「神秘之域」。然而，為什麼語言能夠有圖像的功能呢？為什麼語言和世界之間會恰好有相同的「邏輯結構」呢？又為何語言能夠將我們引入神秘之域呢？對於這些問題，前期的維氏只能夠回答--「這是神秘的奇蹟」，或者，「保持沈默」。然而，在後期，當思想和語言被理解為一種「整體的活動」時，「不可說/思」具有兩種意涵：首先，語言的使用便已經包含了「技巧」的成分，這些技巧本身，必須在實際使用的實踐過程中來掌握，縱使它們可以被語言說明，但我們無法只憑著說明來掌握技巧。其次，語言的使用，還涉及到「文化背景」意義下的實踐，這些背景脈絡異常複雜，牽涉到了文化傳統、時事環境、使用的情境，以及許許多多個人的偶然因素，它們之間的關聯，至少在目前為止，超出了人類所能理解、分析的範圍。

從比較前後期不同的「不可說/思」性中，我們可以發現到，前期的不可說/思性，預設了一個神秘、超越以及形而上的領域。然而，在後期，雖然不可說/思性依然存在，但是它所指向的，卻是非常複雜，但我們也十分熟悉的文化與社會背景。這種轉變，與維根斯坦所強調的「消除形上學」，以及「回到日常生活」的基本精神相呼應。

(3) 指出語言和思想具有限制性。在前期，「可說/思」的領域，是指可以由感官經驗來證成(justify)的經驗世界；「不可說/思」的領域，則是指宗教或倫理等等的「神秘之域」。而所謂語言和思想的限制性，是在於它完全無法處理「神秘之域」的內容，換言之，它們之間具有一道絕對無法跨越的鴻溝。然而，這種想法，如上文所述，會出現一些弔詭性。在後期，維根斯坦依然認為，語言和思想具有限制性，例如：靜態呈現的語言和思想，無法描述動態的生活狀態。不過，當後期的維氏思想，主張意義是在於「使用」，以及「理解」是在於「使用的過程」之中時，便說明了，許多無法被語言描述的生活狀態，依然是可以被理解的。換言之，與其說我們是用「思想」去掌握住意義的脈絡，倒不如說我們是用思想這種「活動」，來掌握住意義的脈絡。在此種強調「活動」的立場

下，雖然有許多概念，無法被思想語言來證成或解釋，但是，在我們操作語言活動的同時，也正是在理解與傳達這些意涵，因此，我們依然可以理解、確知這些概念。在此觀點下，由於語言在「描述」上的限制性，並不會完全地阻礙到我們的理解，因此可以說，「可說/思」與「不可說/思」的領域之間，並不存在著無法跨越的絕對界限。

- (4) 從「神秘之域」過渡到「生活形式」。「神秘之域」與「生活形式」，至少在下述的兩點上，關係是非常密切的。首先，前期的維氏認為，「語言本身便是一個奇蹟」，這句話表示著，語言本身具有一種不可思的神秘基礎。在後期，他依然認為語言具有某種基礎，然而，如上述第三點所言，他改變了帶有神秘與超越性格的基礎觀，而以具有文化性的「生活形式」取代之。再者，「神秘之域」與「生活形式」，皆是一個「生活境界」有關的問題。我們在「神秘之域」與「生活形式」的基礎上，「盲目地」過著生活。在此所謂的「盲目」，並不帶有負面的評價意味，而是指它們是我們生活中的價值依歸，主導我們所體驗到的世界意義，也決定我們的生活是否幸福。

從上述四點的內容中，我們可以瞭解到，後期的維氏是如何克服了自己前期的限制。此外，我們也能夠看到，他是在基本立場不變的情形下，對自己的想法作出修正與擴張。這些基本立場，最終都是涉及到生活境界，也可以說，是涉及到倫理的層次，在此意義下，我們認為，就倫理的角度而言，維根斯坦的思想是處於持續擴張和發展的狀態。而從他的思想發展過程中，是否有透露出什麼更深層的訊息呢？在我們看來，它透露出一種同時追求著「確定性」以及「不確定性」的企圖。

在「確定性」方面，維根斯坦似乎發現到，傳統哲學，包括他自己的前期思想，雖然企圖為人類的知識找尋客觀的基礎，但是由於過度地推崇了理性的地位，反而掩蓋住了生活的實況，創造出許多虛幻的真實，也限制住了價值的標準。而在後期，他既不認為單憑理性，便可掌握住客觀的真理，也不認為「理性」是價值唯一的度量衡。反之，人類之所以會用理性作為「真」或「善」的判準，是在特定的歷史與文化中所醞釀而成的，換言之，在各種不同的「生活形式」下，會孕育出不同的標準，因此，我們必須從多樣的生活實踐中，來確定不同領域中的「真」和「善」。在此立場下，雖然會確立出相對而多元的判斷標準，然而卻可以彌補以理性作為唯一標準時，所可能出現的不足與弔詭。

在「不確定性」方面，當我們對各種的價值採取相對而多元的標準時，便是秉持著一種「多元文化論」的立場。多元的文化，可以是指不同學科領域、不同時代或是不同族群背景的文化系統，在面對這些不同的文化時，我們必須意識到，價值的標準存在著「不確定」的特性。具體而言，任何一種文化系統本身，

皆具有一定的相對性、約定性以及流變性；就不同的文化系統之間而言，則會存在著差異性或不可共量性(incommensurability)。而這種種「不確定」的特徵，最終也將成為一個生活態度的問題，一方面，我們可以藉此瞭解到，對於任何不同性質的文化，都應當給予一定的尊重，並且，我們應當更廣泛地參與不同的文化生活，以拓展自己的價值視野。另一方面，我們也應當警覺到，任何一種過於自負與狹隘的思維模式或價值觀，對自己與他人，都將造成壓迫與傷害。

參考書目

(一) 維根斯坦原著*

1. The Blue and Brown Book (Oxford: Blackwell, 1958).
2. Tractatus Logico-Philosophicus. ed. & trans. by D. F. Pears & B. F. McGuinness, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1961.)
3. Notebook 1914-1916, ed. by Von Wright and G. E. M. Anscombe (Oxford: 1961).
4. Remarks on the Foundations of Mathematics, ed. by G. H. von Wright, R. Rhees and G. E. M. Anscombe. 3rd ed. (Oxford: Blackwell, 1975).
5. Philosophical Grammar, ed. Rush Rhees(Oxford: Blackwell, 1974).
6. Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. ed. Cyril Barrett(University of California Press).
7. Culture and Value, ed. G. H. von Wright. 2nd edn (Oxford: Blackwell, 1998).
8. Zettel, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1981).
9. Philosophical Remarks. ed. R. Rhees, trans. R. Hargreaves & Roger White (Oxford: Blackwell 1975).
10. On Certainty, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. D. Paul & G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969).
11. Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, 2nd edn. (Oxford: Blackwell, 1963).

(二) 英文著作

1. A. J. Ayer, Language, Truth and Logic. (Penguin Books, 1936).
2. Maurice Granston, Philosophy and Language. (Canada Broadcasting Corporation, 1969).
3. Paul Feyerabend, Against Method. (London: Verso. 1975).
4. G. P. Backer & P. M. S. Hacker, Wittgenstein Understanding and Meaning (Oxford: Blackwell, 1980).
5. Crispin Wright, Wittgenstein on the Foundations of Mathematics. (Cambridge University Press, 1980).
6. R. Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature. (Princeton University Press, 1980).
7. H. O. Mounce, Wittgenstein's Tractatus. (Blackwell, 1981).
8. P. K. Feyerabend, Problems of Empiricism. (Cambridge University Press, 1981).
9. S. A. Kripke, Wittgenstein on Rules and Private Language. (Oxford: Blackwell, 1982).
10. G. P. Backer & P. M. S. Hacker Wittgenstein Rules, Grammar And Necessity (Oxford:

* 本文之參考書目是依書籍之「出版年份」，並非按維氏之「思想進程」作編排。

Blackwell, 1988).

11. Malcolm Budd, Wittgenstein's Philosophy of Psychology. (London: Routledge, 1989).
12. Peter Carruthers, The Metaphysics of the Tractatus. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
13. Ray Monk, Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. (New York: Penguin Books, 1990).
14. Peter Carruthers, The Metaphysics of the Tractatus. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
15. J. W. Cook, Wittgenstein's Metaphysics. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
16. Hans-Johann Glock, A Wittgenstein Dictionary, (Oxford: Blackwell: 1996).
17. P. M. S. Hacker, Wittgenstein. (London: Phoenix, 1999).

(三) 中文著作

1. 陳榮波,《哲學分析的天才--維根斯坦》。(台北:允晨出版社,1982)。
2. 劉福增,《維根斯坦哲學》。(台北:三民書局,1987)。
3. 洪漢鼎,《語言學的轉向》。(香港:三聯書店,1992)。
4. 韓林合,《維根斯坦的哲學之路》。(台北:仰哲出版社,1994)。
5. 范光棣,《維根斯坦》。(台北:東大圖書公司,1994)。
6. 趙敦華,《維根斯坦》。(台北:生智出版社,1996)。
7. 韓少功,《馬橋辭典》。(台北:時報文化,1997)。
8. 王路,《世紀轉折處的哲學巨匠—弗雷格》(北京:社會科學文獻出版社,1998)。
9. 江怡,《維特根斯坦》。(北京:社會科學文獻出版社,1998)。
10. 盛曉明,《話語規則與知識基礎》。(上海:學林出版社,2000)。
11. 韓林合,《邏輯哲學論研究》(北京:商務印書館,2000)。

(四) 中文譯著

1. L. Wittgenstein 《邏輯哲學論》郭英譯。(台北:唐山,1989)。
2. Aristotle,《尼各馬科倫理學》,苗力田譯(北京:中國社會科學出版社,1992)。
3. Robert J. Fogelin,《維根斯坦》,劉福增譯。(台北:國立編譯館,1994)。
4. L. Wittgenstein,《哲學研究》尚志英譯。(台北:桂冠出版社,1995)。
5. R. Carnap,《世界的邏輯結構》蔡坤鴻譯。(台北:桂冠出版社,1995)。
6. Paul Feyerabend,《反對方法》周昌忠譯。(台北:時報文化,1996)。
7. D. J. O'Conner《批評的西方哲學史》下冊,洪漢鼎等譯。(台北:桂冠出版社,1998)。
8. John Heaton,《維根斯坦》朱侃如譯。(台北:立緒,1998)。

(五) 期刊

1. 'Wittgenstein's Lecture on Ethics', in *Philosophical Review* vol. 1 LXXIV (January, 1965): 3-12.
2. G. Ryle, 'Ludwig Wittgenstein', in *Essays On Wittgenstein's Tractatus*, ed. by I. M. Copi & R. W. Beard (New York: The Macmillan Company, 1966) p. 1-8.
3. F. P. Ramsey, 'Review On "Tractatus"', in *Essays On Wittgenstein's Tractatus*, ed. by I. M. Copi & R. W. Beard (New York: The Macmillan Company, 1966) p. 9-25.
4. John McDowell, 'Wittgenstein On Following A Rule' (1984), *Synthese* 58: 325-63.
5. P. Boghossian, 'The Rule-Following Considerations' (1989), *Mind* 98: 507-49.
6. C. Wright, 'Critical Notice of Wittgenstein on Meaning by Colin McGinn' (1989), *Mind* 98: 289-305.
7. Chung Ming TSE, 'Wittgenstein's Tractatus: Value v.s. fact' (1990), in *Tunghai Journal* 31: 1-8.
8. S. Blackburn, 'Theory, Observation and Drama' p.198, (1992), in *Mind and Language* 7: 187-203.
9. J. McDowell, 'Non-Cognitivism And Rule-Following', in *The New Wittgenstein*, ed. by A. Crary & R. Read (London: Routledge, 2000) p. 38-53.