



同文馆

涂纪亮哲学译著选

蓝皮书和褐皮书

〔奥〕路德·维希·维特根斯坦·著
涂纪亮·译



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



同文馆

涂纪亮哲学译著选

蓝皮书和褐皮书

〔奥〕路德维希·维特根斯坦 著
涂纪亮 译

图书在版编目(CIP)数据

蓝皮书和褐皮书/(奥)维特根斯坦(Wittgenstein,L.)著;涂纪亮译. —北京:北京大学出版社,2012.1

(同文馆·涂纪亮哲学译著选)

ISBN 978-7-301-19945-9

I. ①蓝… II. ①维…②涂… III. ①维特根斯坦,L.(1889~1951)—哲学思想—文集 IV. ①B561.59-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第265045号

书 名: 蓝皮书和褐皮书

著作责任者:[奥]路德维希·维特根斯坦 著 涂纪亮 译

责任编辑:田 炜

封面设计:奇文云海

标准书号:ISBN 978-7-301-19945-9/B·1025

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路205号 100871

网 址:<http://www.pup.cn> 电子邮箱:pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62767315

印 刷 者:三河市欣欣印刷有限公司

经 销 者:新华书店

650mm×980mm 16开本 8.75印张 212千字

2012年1月第1版 2012年1月第1次印刷

定 价:27.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

《涂纪亮哲学译著选》自序

作为一个进入耄耋之年的老年知识分子,我已走过一段漫长旅程。这段旅程大致可分为三个阶段:30岁以前主要致力于学习,特别是外语学习;30—50岁这20年主要从事哲学翻译;50岁以后这30年主要从事哲学研究,但在晚年也作了不少翻译工作。50余年来,哲学翻译和哲学研究成了我一生中两种不可分离的学术活动。

我在哲学研究方面的主要成果收入已出版的六卷本《涂纪亮哲学论著选》中,这里献予读者的是我50余年来的主要翻译成果。这套《译著选》共收入十多本译著,分为三辑。其中第一辑收入的维特根斯坦的五本译著,选自上世纪90年代我主编的十二卷本的《维特根斯坦全集》。第二辑收入的费尔巴哈的三本译著,选自上世纪70—80年代我翻译的《费尔巴哈哲学史著作选》。第三辑关于实用主义和新实用主义的五本译著,选自本世纪初我与陈波主编的九卷本的《美国实用主义文库》和六卷本的《蒯因著作集》。这套译著都是根据其德文或英文原著译出的。

这十多本译著完稿于不同的年代,受当时自己主客观条件的限制,这些译著不可避免地含有许多理解不准、表达欠佳,甚至译错之处。此次再版之际,本应首先逐字逐句校正,但我已过80高龄,年迈体衰,实在没有精力一一校正这400余万字的译著,不得已只能精选其中的一部分呈献给读者。我对此深感遗憾与内疚,敬请读者谅解。

翻译是一项艰苦细致的工作,只有通过反复校改,精雕细琢,才能得出精品。我的大部分译著都是为了适应当时哲学研究的迫切需要,没有进行精雕细琢的充裕时间,主观上只求译著没有严重地曲解原著,尽可能如实地表达原著的基本观点,使读者在增长知识方面有所收获。近二三十年来不少青年学者曾向我表示,他们曾从这些译著中获得许多关于近现代西方哲学的重要信息。若真是如此,我就心满意足了。

中国社会科学院哲学研究所

涂纪亮

2009年1月于北京

译者说明

本书收入维特根斯坦后期的两部著作：《蓝皮书》(*Das Blaue Buch*)和《一种哲学考察》(*Eine Philosophische Betrachtung*)。它们是《哲学研究》一书的基础材料。

1933—1934年间，维特根斯坦在牛津大学向他的七个学生口授了一部分讲稿，这部分讲稿为英文打印稿（没有留下英文或德文的手稿），打印了二三十份，分别送予罗素以及其他友人征求意见。这部分讲稿装在一个蓝色的封皮内，被人们称为《蓝皮书》(*The Blue Book*)。1934—1935年间，维特根斯坦又在牛津大学向他的两个学生斯金纳(F. Skinner)和A. 安伯罗斯(A. Ambrose)口授了另一部分讲稿，这部分用英文写出的讲稿只打印了三份，装在一个褐色的封皮里，被人们称为《褐皮书》(*The Brown Book*)。不过，维特根斯坦本人没有用这两个名称称呼这两部分讲稿。

1958年，英国 Basil Blackwell 出版社用英文出版了这两部分讲稿，取名为《蓝皮书和褐皮书》(*The Blue and Brown Books*)，其中《蓝皮书》共74页，《褐皮书》共110页，分两部分，第一部分73节，第二部分25节。

维特根斯坦在口授《褐皮书》一年之后，用德文改写这部分讲稿，但没有全部改完，只改写了142节。这大致是以《褐皮书》英文本第一部分第1—73节和第二部分第1—12节为基础补充和修改而成的，与英文本差异颇多。

1969年，R. 里斯(R. Rhees)在编辑《维特根斯坦著作集》时，

除由莫施泰因(P. von Morstein)把《蓝皮书》由英文译成德文外,还把《褐皮书》改名为《一种哲学考察》(*Eine Philosophische Betrachtung*),它除包括维特根斯坦用德文改写的上述142节外,还由莫施泰因把《褐皮书》英文本第二部分第13—25节译成德文,作为第二部分附于其后。

本书是根据德国 Suhrkamp 出版社1989年出版的《维特根斯坦著作集》第5卷译出,对其中《蓝皮书》(全部)和《褐皮书》(第二部分第13—25节)这两个由英文译成德文的部分,译者根据英文本对德译本作了少许改动。

目 录

《涂纪亮哲学译著选》自序	(1)
译者说明	(3)
蓝皮书	(1)
褐皮书	(97)

蓝皮书



什么是一个词的意义？

我们想用下述方式来处理这个问题；我们首先提问：什么是对一个词的意义解释？对一个词的解释看起来是怎样的？

这种提问帮助我们方式，类似于“我们如何测量长度”这种提问帮助我们理解“什么是长度”这个问题的方式。

“什么是长度”、“什么是意义”、“什么是数目 1”等问题，是我们的精神痉挛由以引起的原因。我们觉察出，我们不能通过指出任何事物来回答这个问题，尽管我们应当指出某种事物。（我们在这里涉及哲学混乱的重要根源之一：一个名词促使我们去寻找一个与它相对应的事物。）

如果你首先提问“什么是对意义的解释？”那会有两点好处。你在某种程度上把“什么是意义”这个问题拉到地面。因为，为了理解“意义”的意义，毫无疑问，你也必须理解“对意义的解释”的意义。粗略说来，“让我们问什么是对意义的解释，因为，凡是以这种方式被解释的东西，就是意义”。研究一下“对意义的解释”这个表达式的语法，会使你弄清楚“意义”一词的语法，并使你不必到处寻找一种你可以称之为“意义”的东西。

可以把我们一般地称之为“对一个词的意义解释”的那种东西，极其粗略地划分为语言定义和指物定义。我们在后面将会看到这种划分在什么意义上仅仅是粗略的和暂时的（这个情况很重要）。语言定义把我们从一个语言表达式引向另一个语言表达式，在某种意义上不可能使我们再前进。然而，就指物定义而言，我们似乎在学会意义方面前进了一大步。

我们面临一个困难，这就是我们语言中的许多词，例如“一个”、“数”、“不”等词，似乎没有指物定义。

问题是：指物定义本身是否一定能被理解？——是否指物定义不可能被误解？

如果定义解释了一个词的意义,那么你以前听过这个词这一点肯定并不重要。指物定义的任务就是给出意义。让我们用下述方式来解释“TOFF”这个词:我们指着一支铅笔说:“这是 TOFF。”(我在这里可以不说“这是 TOFF”,而说“这被称为 TOFF”。我强调指出这一点,是为了一劳永逸地排除这样一种想法,即认为指物定义中的词表达了被定义者的某种东西;排除“这是红色的”这个句子[它把红色赋予一个对象]与“这被称为‘红色’”这个指物定义之间的混乱。)对于“这是 TOFF”这个指物定义可以用各种可能的方式加以译释(deuten)。我将举出一些例子,并使用一些常用的德文字词。这个定义可以用如下方式加以译释:

这是一支铅笔,
这是圆的,
这是木材,
这是一个,
这是坚硬的,如此等等。

人们可能反驳这个论证:每一个这样的译释都以另一个字词语言(Wortsprache)为前提。如果我们只是用“译释”意指“翻译为一种字词语言”,那么这种反驳是有深远意义的。——我想给出一些能对这一点有所阐明的提示。我们问问自己:当我们说某人以特定方式译释指物定义时,我们的标准是什么?假定我给一个德国人一个指物定义:“这就是英国人称之为‘book’(书)的东西。”那么这个德国人至少在大多数场合下会想到“Buch”(书)这个词。我们可以说,他可以把“book”译释为“Buch”。如果我们比方说指着一个他以前从未见过的东西说:“这是一架班卓琴(Banjo)”,那么情况就不一样了。很可能那时他想起“吉他”这个词,

或者也可能什么词也想不起，而是想起一个类似的乐器的形象，或者他也许想不起任何东西。假定我给他下这个命令：“现在在这些东西中把班卓琴找出来。”如果他挑选出我们称之为“班卓琴”的那种东西，我们就可以说：“他对‘班卓琴’这个词作了正确的译释。”如果他挑选出另外一种乐器，那他就把“班卓琴”译释为“弦乐器”了。

我们说：“他对‘班卓琴’这个词作了这种或那种译释。”我们还倾向于认为，他除了进行挑选活动外，还进行特定的译释活动。

我们的问题类似于下述问题：

如果我给某人下一个命令“从这块草坪上采一朵红花来”，那他如何知道应该给我采一朵什么样的花，因为我只给他一个词？

首先，我们可能提出下面这个答案：当他前去寻找一朵红花时，在脑子里带着一个红色的形象，他把这个形象与那些花相比较，以便看出其中哪朵花有这种形象的颜色。好吧，有这样一种寻找方式，而我们所使用的形象是一个精神形象这一点并不重要。事实上，这一过程还可能以如下方式进行：我带着一张把名称和有颜色的方块对应地排列出来的图表。当我听见“给我带来某物”这个命令时，我一边走，一边用手指在图表上从“红色”这个词一直移到一个特定的方块，然后走去寻找一种与那个方块有同样颜色的花。不过，这不是唯一的、也不是通常采用的寻找方法。我们一边走，一边四处张望，走到一朵花前，把花采下来，而没有与任何东西相比较。为了看出执行命令的过程可能就是这样，考察一下“你想象一个红色的斑块”这个命令。在这个情况下，你不会想到在你听到这个命令之前，你必须想象出一个红色的斑块，它可以用作你被命令去想象的那个红色斑块的模型。

现在，你可能问：是否我在执行命令之前已对字词作过译释？在某些情况下，你会发现你在执行命令之前已做了某些可称为译

释的事情,在另一些情况下则不是如此。

似乎存在着某种特定的、与语言活动相联系的心理过程,只有通过这个过程,语言才能发挥其作用。我指的是理解和意指的过程。如果没有这个心理过程,我们的语言符号便似乎是僵死的;似乎可以认为,符号的唯一功能就是产生这样一些过程,这些过程其实正是我们感兴趣的对象。如果有人问你名称与被命名者之间的关系是什么,你将倾向于回答说这些关系是心理的关系,而且,当你这样说时也许会特别想到一种联想机制。——我们试图把语言活动看做由两个部分组成:一个是无机的部分,即对符号的操作;另一个是有机的部分,我们可以称之为对符号的理解、意指、译释和思考。这一类活动似乎是在心灵这种神奇的媒介物中发生的;心灵的机制——我们对它的特性似乎还没有完全理解——能够产生一种不能由任何物质机制产生的效果。因此,举例来说,思想(它是那样一种心理过程)可能与实在相一致,也可能不一致;我能够想象一个不在场的人;我能够想象他,在我对他所作的评论中“意指”他,尽管他离我有十万八千里或者甚至已经死去。人们可能说:“如果我能够愿望某种不可能发生的事情,那么这种愿望的机制是一种多么神奇的机制哟!”

有一种方法可以使人们至少部分地躲开思想过程的那个神秘莫测的光轮,这种方法就是在这一过程中用观看实在的对象取代任何想象活动。因此,至少在某些情况下,下述这一点似乎很重要:当我听见并理解“红色”这个词时,在我的心眼之前就有一个红色的形象。可是,为什么我不应当说用观看一张红色的纸片以取代想象一个红色的斑块呢?这个视觉形象只不过更加生动。你设想有一个人经常在他的衣袋里带着一张把各种颜色的名称与各种颜色的斑块对应地排列起来的纸片。你可能说:把那样一张作为模式的图表带在身边是一种胡闹,我们经常不是这样做,而是使

用联想机制。但这一点无关紧要；在许多场合下，它甚至不是真的。例如，如果你被命令去画出一种被称为“普鲁士蓝”的特定色调的蓝色，那你很可能就必须使用一张把你从“普鲁士蓝”这个词引向一个被用作摹本的颜色样板的图表。

对于我们的目的来说，我们很可以用观看一个对象的过程，或者用描绘、刻画或模拟的过程，以取代每一个想象过程，用大声说出或者写出的过程取代自言自语的过程。

弗雷格嘲笑形式主义者的数学概念，他说形式主义者把符号这种不重要的东西与意义这种重要的东西混为一谈。当然，有人可能说，数学家所处理的不是纸上的某些线条。可以把弗雷格的想法表述如下：如果数学命题仅仅是线条的组合，那它们就是僵死的，不会引起任何兴趣，然而它们显然具有一种生命。对于任何一个命题自然也可以这么说；如果一个命题没有意义或者没有思想，那它就是一个完全没有生命、毫无价值的东西。而且，似乎也很清楚，增补一些无机的符号绝不能使命题具有生命。由此得出的结论是：为了使僵死的符号变成有生命的命题，必须加诸于僵死的符号之上的那种东西是某种非物质的东西，就其特性而言它不同于一切纯粹的符号。

可是，如果要给任何构成符号生命的东西命名，我们就必须说那种东西就是符号的用法。

如果符号的意义（附带说一下，这对于符号而言是重要的）是那个当我们看见或听见符号时在我们心中形成的形象，那么我们首先就想采用刚才所讲的那种方法，按照这种方法，我们用我们所看见的任何一个外在的对象，例如一个画出来的或者模拟的形象，去取代那个精神的形象。在那种场合下，为什么一个书写的符号在与一个画出的形象联系在一起时就是有生命的，而在单独只有书写的符号时它就是僵死的呢，——一旦你想到精神的形象被画

出来的形象所取代，一旦精神的形象由以失去它的那种神秘莫测的性质，那时这种形象事实上就仿佛不再能够赋予语言以某种生命。（对于你的目的来说，你需要的正是心理过程的这种神秘莫测的性质。）

可以把我们容易犯的那种错误表述如下：我们寻找符号的用法，可是我们在寻找用法时仿佛把用法看做一个与符号并存的事物。（产生这种错误的根源之一反过来又是我们寻找一种与名词相对应的“事物”。）

符号（语句）从符号系统中，从它所属的语言中，获得它的意义。简言之，理解一个语句就意味着理解一种语言。

我们可以说，语句作为语言系统的一部分是有生命的。但是，人们试图把那种赋予语句以生命的东西想象为在一个神秘莫测的领域内与语句相伴出现的东西。然而，不论与语句相伴出现的东西是什么，它在我们看来仅仅是另一个符号。

骤然看来，似乎思维的那种神秘莫测的性质在于思维是一条心理状态之链，正是那个在精神这种媒介物中发生的过程，那个只有在这种媒介物中才能发生的过程，使“思维”这个课题变得稀奇古怪，难于理解。这时必然会想起把这个精神媒介物与细胞的原生质，例如阿米巴的原生质相比较。我们观察阿米巴的某种活动，看它怎样通过伸出臂膀以获取食物，怎样把它自己分裂为许多同样的细胞，每个分裂出来的细胞如何成长，如何像那个原初的细胞一样活动。我们说：“原生质为了能够如此活动，必然是一个奇怪的种属。”也许我们还会说：任何物理的机制都不能如此活动，阿米巴的机制必定是一种完全不同的机制。我们还想以同样的方式这样说：“精神的机制为了能够进行精神所从事的那些活动，就必须是一种完全特殊的机制。”但是，我们在这里犯了两个错误。因为，我们之所以觉得思想和思维稀奇古怪，绝不是因为它具有某种

我们还不能从因果关系上加以说明的神奇功能。换句话说，我们的问题并不是科学问题，而是一团被我们看成为问题的乱麻。

假定我们在心理学研究的基础上建立一个精神模型，我们说这个模型能够说明精神活动。这个模型是心理学理论的一部分，正如关于以太的力学模型是电学理论的一部分。（附带说一下，这样的模型经常是理论符号学[*die Symbolik einer Theorie*]的一部分。模型的好处是它一看就能被把握住，并且容易被记住。人们说过，模型在某种意义上给纯粹的理论穿上外衣；赤裸裸的理论是由命题和方程式组成的。对这一点在后面还必须详细地加以审查。）

我们将发现如果这样一种精神模型要能做到对观察到的精神活动作出说明，它就必须是非常错综复杂的，在此基础上，我们可以把精神称为一种奇特的媒介物。不过，我们对精神的这个方面不感兴趣。在这个方面可能对我们提出的问题是心理学问题，而解决这些问题的方法是自然科学的方法。

如果我们现在关心的不是因果联系，那么精神活动就会明显地呈现在我们面前。如果我们不为思想的性质操心，那么我们对这种媒介物的性质作出错误解释而产生的那种混乱，便是一种由于错误地使用我们的语言而引起的混乱。这种错误经常在哲学中反复出现；例如，当我们为时间的性质伤脑筋时，当我们似乎把时间看做一种独特的事物时，我们往往倾向于相信，我们在这里涉及的是一种隐蔽的东西，是某种我们只能看见它的外表而不能窥视它的内部的东西。然而，情况并非如此。我们所希望知道的并不是关于时间的新事实。我们所关心的全部事实都明显地摆在我们面前。但是，正是“时间”这个名词的用法把我们引入迷途。如果我们更仔细地考察这个词的语法，我们就会觉得一个人在想到时间的神性(Gottheit)时所感到的惊奇，不亚于在想到否定和析取的