

维特根斯坦论伦理学与哲学

[英] 维特根斯坦 著

江怡 译 张敦敏 校



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

维特根斯坦论伦理学与哲学

[英] 维特根斯坦 著

江怡 译 张敦敏 校



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

维特根斯坦论伦理学与哲学 / (英) 维特根斯坦著.
江怡译. — 杭州: 浙江大学出版社, 2011. 7
ISBN 978 - 7 - 308 - 08901 - 2

I. ①维… II. ①维… ②江… III. ①维特根斯坦,
L. (1889 ~ 1951) - 伦理学 - 研究 ②维特根斯坦,
L. (1889 ~ 1951) - 哲学思想 - 研究 IV. ①B561.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 144098 号

维特根斯坦论伦理学与哲学

(英) 维特根斯坦 著 江怡 译 张敦敏 校

策 划 朱 岳

责任编辑 王志毅

装帧设计 王小阳

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 北京京鲁创业科贸有限公司

印 刷 杭州杭新印务有限公司

开 本 640mm × 960mm 1/16

印 张 11.5

字 数 142 千

版 印 次 2011 年 9 月第 1 版 2011 年 9 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 308 - 08901 - 2

定 价 32.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571) 88925591

译者前言

本书收入的内容出自涂纪亮主编的《维特根斯坦全集》（河北教育出版社 2003 年）第 12 卷，其英文原文来自由詹姆斯·克拉克（James C. Klagge）和阿尔弗雷德·诺德曼（Alfred Nordmann）编辑、哈克特出版公司（Hackett Publishing Co.）1993 年出版的《哲学时刻：1912—1951》（*Philosophical Occasions, 1912 - 1951*）和由塞利·巴里特（Cyril Barrett）美国加州大学出版社 1967 年出版的《维特根斯坦论美学、心理学和宗教信仰的讲演和对话》（*Wittgenstein Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, University of California Press, 1967）。这些篇章基本上出自维特根斯坦的“大打印稿”（参见本书附录 I：“维特根斯坦文稿”，正文中使用的方括号中的数码就是该段落在“大打印稿”中所在的页码），反映了维特根斯坦从重返剑桥直至去世期间（1929—1951）对伦理学、哲学性质以及美学、心理学和宗教信仰等问题的主要思想成果。

本卷收入的五篇文章写作时间跨度大、涉及内容多，几乎涵盖了维特根斯坦所关心过的所有重要问题，从语言、逻辑和经验，到伦理学、美学和人类学，从哲学的性质到数学的基础，所有这些内容都是维特根斯坦重返哲学舞台后有过深入思考并认为已经或接近形成最后思想的主题范围。在这个意义上，阅读本卷也就等于了解了维特根斯坦后期的思想历程。

由于本卷收入的篇章形成时间不同，涉及内容广泛，因而有必要对它们的形成过程及其主要内容作一简单介绍。

第一篇“关于伦理学的讲演”是维特根斯坦于1929年11月17日受C. K. 奥格登之邀在“赫里迪斯学会”(the Heretics Society)所作的一次讲演。据说,这个学会是一个非哲学专业组织,是由一些没有经过专门哲学训练或对哲学没有专门兴趣的人组成的;据另一个说法,这实际上就是剑桥大学的一个类似学生会的组织。维特根斯坦的好友大卫·平森特(David Pinsent)就是这个学会的成员,而包括罗素在内的不少名人都在这个学会做过讲演。就在他的讲演之后几周,维特根斯坦还曾就讲演的内容与维也纳小组的魏斯曼讨论过。这里收入的是维特根斯坦为这次讲演专门准备的打印稿,原文用的是英文,没有题目。另外还有一份同样内容的手稿,只是在某些地方略有不同(参阅本卷附录I“维特根斯坦文稿”)。维特根斯坦在这此讲演中首次表明了自己思想的转变,因而被看做在他的思想发展中具有重要的转折意义。原文首发于1965年《哲学评论》(*Philosophical Review*)第74卷第3—12页。

第二篇“评弗雷泽的《金枝》”中的两部分分别完成于不同的时间。第一部分写于1931年左右,据他的朋友德鲁里(M. O'C. Drury)回忆,维特根斯坦当时请他从图书馆借到弗雷泽的《金枝》第1卷并读给他听。他把对这本书的评论记载在他随身携带的一个手稿本里,后来又将这些评论汇集成一份总共有771页的打印稿。其中有大段引述《金枝》的内容,而评论的主要内容就形成了本篇的第一部分。第二部分形成于1936年左右。根据他的好友鲁什·里斯(Rush Rhees)记载,维特根斯坦在这一年得到了一本《金枝》的一卷本的简写本,于是他就在书上用铅笔做了许多笔记。第二部分就来自这些笔记。这篇评论主要对弗雷泽关于巫术与宗教的人类学解释给予了严厉批评,认为它是一种先入为主的、因而是无法令人信服的解释。这体现了维特根斯坦对科学、宗教、生活方式以及人类存在的基础等问题的基本看法。原文用德文完成,最初发表于1967年《综合》杂志第17卷第223—253页;1979年在《维特根斯坦:来源与观点》(*Wittgenstein. Sources and Perspectives*, ed. by C. C. Luckhardt, Hassocks: The Harvester Press, 1979)一书中正式

发表了由约翰·贝维斯柳 (John Beversluis) 翻译的英文译本。本篇注释中方括号里的数码表示相关段落或句子在全卷本的《金枝》一书中的卷数和页码。

第三篇“哲学”出自“大打印稿”，标题为维特根斯坦本人题写，大致形成于1933年。据说，维特根斯坦曾想正式出版这部“大打印稿”的内容，但由于他对其中的一些内容始终感到不满，所以不断地在修改，而前面部分的三分之二内容最终以打印稿的形式被保存下来，并由里斯把它们编辑为《哲学语法》出版；最后的部分则形成了新的手稿。本篇就出自那些未经维特根斯坦修订的手稿。他在这里试图阐明他对哲学的基本看法。正文中画线部分的短语或词是维特根斯坦本人用做标记他对它们的不满的。原文最初以德文发表于1989年出版的《国际哲学评论》第43卷第169号的第175—203页，英文发表于1991年4月出版的《综合》第87卷第3—22页。

第四篇“‘哲学讲演’笔记”出自G. H. 冯·赖特的编目手稿类166卷，原文没有标明日期，但在最前面标注有维特根斯坦写下的题目“哲学讲演”。据分析，这是他为不列颠研究院的“哲学讲座”准备的讲演笔记，该讲座曾邀请他于1942年做讲演，但“由于其他工作的压力而不得不推迟”。因而据信，这个笔记写于1941—1942年间。正文中的符号“/”或“//”都是维特根斯坦自己做的，表明可以在前后两个词或表达方式之间选择，这是因为原文使用的是维特根斯坦所不太熟悉的英文。原文首发于《哲学时刻：1912—1951》。

第五篇“关于美学、心理学和宗教信仰的讲演与谈话”完全出自维特根斯坦的学生们对他在1938—1946年间所作讲演和谈话的笔记。其中，关于美学的讲演是维特根斯坦于1938年夏在他的剑桥住所对他的六个学生所做的，这些学生的名字在正文中都提到，即里斯、约里克·斯迈西斯 (Yorick Smythies)、詹姆斯·泰勒 (James Taylor)、卡斯迈尔·利维 (Casmir Lewy)、西奥多·雷德帕斯 (Theodore Redpath) 和德鲁里。这里发表的这篇讲演主要是根据鲁什·里斯的笔记，其中也有根

据其他学生的笔记所做的补充，这在正文以及脚注中分别用英文字母 S（斯迈西斯）、R（里斯）、T（泰勒）注明。关于宗教信仰的讲演是维特根斯坦在大致同一时间就信仰问题所开的课程，这里发表的讲演出自斯迈西斯的笔记；而关于弗洛伊德的谈话则是出自鲁什·里斯对他与维特根斯坦在 1942—1946 年间对话所写的笔记。所有这些讲演和谈话的重要性在于，这些主题在维特根斯坦其他已发表的著作中很少提及，而它们却是维特根斯坦在哲学正题之外所关心的重要内容，这些内容往往被他看做很好地表明了自己的哲学观念。该篇译自由西利尔·巴雷特编辑的《关于美学、心理学和宗教信仰的讲演与谈话》（*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967）。

附录 I “维特根斯坦文稿”是维特根斯坦的著作执行人之一冯·赖特（G. H. von Wright）所撰写的关于维特根斯坦所有著作的编目情况介绍，是研究维特根斯坦著作及其思想来源的重要权威性文献。原文最初发表于 1969 年 10 月出版的《哲学评论》第 78 卷第 4 期的第 483—503 页，原题为“特别补充：维特根斯坦文稿”（*Special Supplement: the Wittgenstein Papers*），后经修订补充，又被收入 G. H. 冯·赖特于 1982 年出版的《维特根斯坦》（*Wittgenstein*, University of Minnesota Press, 1982）一书。

附录 II “维特根斯坦大事年表”选自译者于 1997 年出版的《维特根斯坦传》（河北人民出版社），作为了解维特根斯坦生平事迹和思想发展轨迹的参考。感谢河北人民出版社允许我在这里使用这个年表。

最后，需要对本卷的翻译工作作一说明。《维特根斯坦全集》第 12 卷自 2003 年出版后，得到了学界和翻译界的许多肯定，但该卷的翻译中存在的问题也得到了许多朋友的指正，译者在此一并表示感谢！由于最初版本存在一些明显的翻译和印刷错误，所以，借此次重新编辑出版之际，我特别邀请在哲学翻译中有着丰富经验并得到翻译界首肯的张敦敏先生担任该书的校对工作。张敦敏先生热情应诺，放下了手中的工

作，认真细致地校对了全书，发现并纠正了许多误译、漏译等问题，其中有些还属于理解上的错误。在这里，我要对张敦敏先生的辛勤工作表示衷心感谢和崇高敬意！

最后，我要特别感谢浙江大学出版社给我这样一个机会能够重新编辑出版维特根斯坦的著作，感谢北京启真馆文化传播有限责任公司，感谢朱岳先生对该书出版的大力支持和帮助！

当然，由于译者的学识有限，本卷的翻译一定还存在不少问题。欢迎哲学界和翻译界继续对本卷提出宝贵意见！

江怡

2010年9月22日中秋之夜

目 录

关于伦理学的讲演 (1929)	1
评弗雷泽的《金枝》(1931—1936)	9
哲学 (1933)	29
“哲学讲演”笔记 (1941—1942)	51
关于美学、心理学和宗教信仰的 讲演与谈话 (1938—1946)	63
附录 I 维特根斯坦文稿 (乔治·亨利克·冯·赖特著)	134
附录 II 维特根斯坦大事年表 (江怡编制)	169

关于伦理学的讲演（1929）

在我开始谈论我的主题之前，让我先作些引导性评论。我觉得在我跟你们交流我的思想时会有很大的困难，我想，事先向你们提一下它们，可能会消除一些困难。第一个也是我最不必提到的一个困难是，英语不是我的母语，因此我的表达常常会缺少人们在谈到困难主题时所希望得到的那种精确性和微妙之处。我所能做的一切，就是要求你们努力掌握我的意思，以便使我的谈话更容易些，尽管我常常犯一些违反英语语法的错误。我会提到的第二个困难是，可能你们中的许多人来参加我的这次讲演多少是带有一些错误的期望。为了在这一点上纠正你们，我会对我之所以选择现在这个主题的原因说几句：当我荣幸地被你们的前任秘书邀请向你们学会宣读一篇论文时，我的第一个想法是，我肯定会这样做的，第二个想法则是，如果我有这样一个向你们谈话的机会，我应当谈一些我愿意与你们交流的内容，我不会误用这次机会给你们作一个比如逻辑学的讲演。我把这叫做误用，是因为要向你们解释一个科学问题，就需要一门课程，而不是一个小时的讲稿。另一个选择是，给你们讲一下所谓的大众科学问题，但这种讲座会使你们以为，你们理解了实际上并不理解的东西，会使你们满足于我认为是现代人的最低愿望，即对最新的科学发现所怀有的浅薄的好奇。我放弃了这些选择，而决定向你们谈一下在我看来更具有普遍重要性的问题，希望这样做能够帮助你们澄清对这个主题的想法（即使你们会完全不同意我对此所谈到的内容）。我的第三个也是最后一个难题，事实上也与冗长哲学讲座最为有关的难题，就是，听者既无法看到引导他走的道路，也无法看到这

条道路要达到的目标。就是说，或者他认为，“我理解他所说的一切，但他究竟用意何在”，或者他认为，“我知道他用意何在，但他究竟是怎样实现的呢。”我所做的一切，就是再次请求你要耐心，希望最后你会看到要走的道路以及达到的目标。

我现在开始。你们知道，我的主题是伦理学，我将采纳摩尔教授在他的著作《伦理学原理》中对这个词的解释。他说：“伦理学是对善的事物的一般性探索。”我现在要在略微广泛的意义上使用伦理学这个词，事实上在这种意义上，它还包括了我认为通常称作美学的精华部分。为了使你们尽可能清楚地理解我所说的伦理学究竟是什么，我会向你们提供一些多少有些同义的说法，其中的每一个都可以用来替换上面的定义，通过阐明它们我想达到与加尔顿（Galton）所产生的同样效果，他是把不同面孔的相片放到同一个摄影版上，以便得到它们共同具有的典型特征的照片。就像是给你看这样一个合成照片，我会使你们看到什么是典型的——比如说——中国人的面孔；如果你看遍了我给你提供的这些同义词，我希望你就能理解它们所具有的共同特征，而这些就是伦理学的典型特征。现在我不再说“伦理学是对善的探索”，而是说，伦理学是对有价值的东西的探索，或是对真正重要的东西的探索，或者我会说，伦理学是对生活意义的探索，或者是对使生活过得有价值的东西的探索，或者是对正确的生活方式的探索。我相信，如果你看到了这些话，你就会对伦理学所讨论的问题有一个大致的看法。现在对所有这些说法的第一个印象是，其中的每一个说法实际上都用在两个不同的意义上。我把其中的一种叫做不重要的或相对的意义，另一种则是伦理学的或绝对的意义。譬如，如果我说这是把**好**椅子，这是指这把椅子能够用作事先确定的目的，而“好”这个词在这里也只有当事先确定了这个目的之后才有意义。事实上，相对意义上的“好”这个词只是指符合某个事先确定的标准。因而当我们说这个人是个好钢琴家，我们是指他可以熟练灵巧地演奏有某种难度的曲子。同样，如果我说不感冒对我很重要，我是指感冒在我的生活中会带来某些可以描述的干扰，如果我说这

是正确的道路，我是指它相对于某个目标来说是正确的道路。以这种方式来使用这些说法并没有产生什么困难或深层的难题。但这并不是伦理学对它们的用法。假定我会打网球，你们其中的一个人看见我在打网球并说，“噢，你打得相当糟糕”，假定我回答说，“我知道，我现在打得很糟糕，但我不想打得更好些”，那人也只能说，“哦，那也行吧。”但假定我告诉过你们中间的某个人一个荒谬的谎话，他见到我后对我说[●]“你的行为就像个野兽”然后我就会说“我知道我的行为很糟，但我并不想做得更好些”，那么他会说“哦，那也行吧”吗？肯定不会；他会说“不，你应当想做得更好些”。你在这里就有了一个对价值的绝对判断，而第一个例子则是一个相对判断。这种差别的本质显然在于：每个对相对价值的判断都是一个纯粹的事实陈述，因而可以表述为这样的形式，即它失去了价值判断的一切表象：即使我没说“这是去格兰切斯特的正确道路”，我也可以照样说“如果你想在最短的时间内到达格兰切斯特，这是你要走的正确道路”；“这个男人是个很好的赛跑手”只是指他在一定的分钟内跑了多少英里。我在这里想要说明的是，尽管所有的相对价值判断都可以表现为纯粹的事实陈述，但没有任何事实陈述可以是或包含关于绝对价值的判断。让我来解释这一点：假定你们其中的某个人是全知者，因而知道世界上所有生死物体的一切运动，他还知道一切存在过的人类的所有心理状态，假定这个人把他所知道的一切都写在一本大书里，那么这本书就包含了对这个世界的全部描述；我想说的是，这本书并没有包含我们所谓的伦理判断，而包含了在逻辑上蕴涵这种判断的东西。它当然包含了所有对价值的相对判断和所有真的科学命题以及所有可以作出的真命题。但所有这些被描述的事实可能都处于相同的水平，同样，所有的命题也都处于相同的水平。没有任何命题在绝对意义上是卓越的、重要的或不重要的。现在你们某些人也许会同意这一点，想到哈姆雷特的话“没有什么东西是好的或坏的，只是思想使然”，但这也会

●英文版原文在这里无标点符号，本译本为反映其原貌，照无。后同。——译者注

导致误解。哈姆雷特所说的似乎是指，好与坏尽管不是我们外部世界的特性，却是我们心灵状态的特性。但我的意思是说，心灵状态就我们将其作为一个事实描述的范围而言，并不是伦理意义上的好与坏的。例如，如果我们在上述那本世界之书中读到对谋杀心理和生理上的详细描述，那么对这些事实的描述就并没有包含我们所谓的伦理命题。这个谋杀与其他的事件，譬如石头落下，完全一样。当然，读到这些描述可能会引起我们的痛心或愤怒或其他情绪，或当其他人听到这些描述时，我们通过阅读会知道由这个谋杀在他们那里引起的痛心或愤怒，但这里只有事实、事实，还是事实，而没有伦理学。现在我必须说，如果我思考假如真的有伦理学这门学科的话它究竟是什么，那么这个结果在我看来就是很显然的。在我看来很显然的是，我们可以想到或说出的东西都不是这个东西。就是说，我们不能写出这样一本科学著作，它的主题在本质上就是最好的，是在其他主题之上的。我只能用比喻来描述我的感觉，就是说，如果有人可以写一本关于伦理学的书，而且也确实是一本关于伦理学的书，那么这本书就会爆炸性地破坏世界上的其他所有著作。正如我们在科学中使用的语词一样，我们的语词就像船一样，可以包含并传递意义和感觉，即自然的意义和感觉。如果真的有伦理学这种东西，那么它就是超自然的东西，而我们的语词仅仅是表达了事实；正像茶杯一样，即使我往里灌了一加仑水，它也只能容纳一杯水。我说过，就这里所讨论的事实和命题而言，只有相对的价值和相对的善与相对的正确等等。在我继续之前，让我用一个明显的例子来说明这一点。正确的道路就是导致事先任意确定的目的的道路，而离开了这种事先确定的目标来谈论正确的道路是没有意义的，这对我们所有的人来说都是很明显的。现在让我们来看一看，我们所谓的“这个绝对正确的道路”究竟可能是指什么。我认为，它可能是这样的一条道路，每个看到它的人都会在逻辑上必然地向前走，或者对没有走而感到惭愧。同样，如果绝对的善是一种可以描述的事态，那么每个人不管他自己的趣味和志向如何，都一定要使它发生，或者是因没有使它发生而感到内疚。我想

说，这样一种事态是一个幻觉。没有任何事态自身具有我们称作的绝对判断的强制力。那么是什么东西诱使我们所有的人，比如像我自己仍然想要使用“绝对的善”、“绝对价值”这种说法，我们心里所想的是什么，我们想要表达的是什么？每当我试图向自己澄清这一点，我自然就应该回忆我的确使用了这些说法的情形，然后我所处的境况，如果我向你们作了关于快乐心理学的讲演，你们可能就会身处其中了。那么你可能会做的是试图回忆你总是感到快乐的某个典型情形。认识到这一点，我对你所说的一切就都成为具体的，也是可以控制的了。某人也许会把他在晴朗的夏日里散步时的心情作为他的常备的例子。如果我想把自己的思想固定在我对绝对或伦理价值的理解，我现在就处在这种情况下。在我身上，总是发生这种情况：对某一具体经验的想法总是向我展示它自己，在某种意义上说，这种情况就成了我的经验是卓越超群的，这就是为什么在与你们谈话时，我把自己的经验作为首选的例证来使用。（就像我前面所说的，这完全是个人性的问题，而其他他人可能会发现其他的例子更为有力。）我会描述这个经验，以便于在可能的情况下使你想起相同或相似的经验，从而使我们可能有研究的共同基础。我相信描述它的最好方法就是说，当我有这个经验，我就惊异于这个世界的存在。因此我倾向于使用“事情的存在是多么奇特”或“世界的存在是多么奇特”这种短语。我会直接提到另一个我也知道的而你们其他人也熟悉的经验：这就是人们所说的感到绝对安全的经验。我是指这样一种心理状态，即人们会倾向于说：“我很安全，无论发生什么事情都不会伤害我。”现在让我来看一下这些经验，因为我相信，它们表现的是我们想要澄清的典型特征。而我想要说的第一件事情是，我们赋予这些经验的语词表达都是没有意义的！如果我说“我怀疑这个世界的存在”，我就是在错误地使用语言。让我解释一下这个：说我怀疑某个东西是这个样子，这是合情合理，清楚明白的；说我怀疑这条狗的个头比我先前所看到的要大些或怀疑某个东西在通常的意义上是很特别的，对此我们都可以理解。在每一个这种情况中，我都怀疑某个东西是这个样子，而我可

能相信它不是这个样子。我怀疑这条狗的大小，是因为我可能想像的是另一条狗，就是说普通形状 of 狗，而我对此是不会怀疑的。说“我怀疑如此这般的东_西是这个样子”，只是意味着我可以想像它不是这个样子。在这种意义上，当某人看到了（比如说）一座房子，而有很长时间没有去过那里，想像它在这个时间里已经被拆掉了，那么人们可以怀疑这座房子的存在。但说我怀疑这个世界的存在，则是没有意义的，因为我无法想像它不存在。我当然可以怀疑我周围的世界是否如此。譬如，如果在我仰望蓝天时我有这种经验，我会怀疑这个天空是蓝色的情况，因为有阴天与之对照。但这并不是我的意思。我是在怀疑天空的存在，无论它是什么样子。有人可能会受到诱惑而说我所怀疑的是一种同义反复，就是说怀疑天空究竟是否是蓝色的。但说有人在怀疑同义语反复，那就是在胡说。这同样适用于我在前面提到的另一个经验，即绝对安全的经验。我们都知道日常生活中的安全是指什么。我在我的房间里很安全，因为我不会被公共汽车轧着。我很安全，因为我曾经患过百日咳因此就不会再得了。感到安全主要是指，某些事情不可能在我身上发生，因此，说无论发生了什么事情我都很安全，这就是胡说。而且这是错误地使用了“安全”这个词，就像是错误地使用了“存在”或“怀疑”这样的例子一样。我现在想让你们认识到，对我们语言的这种典型的错误使用遍及所有的伦理和宗教表达式。所有这些表达式表面上看似都是明喻。因此当我们在伦理意义上使用正确这个词，它在一般意义上的用法却是不正确，同样，当我们说“这是个好伙计”时，这里的“好”并不是指它在“这是个好足球队员”这句话里的意思，虽然这里有相似之处。当我们说“这个人的一生很有价值”，并不是我们在谈论珠宝价值时的所指，但这里好像有某种相似。所有的宗教术语在这种意义上似乎都作为明喻来使用，或者说都具有寓言的性质。因为当我们谈到上帝可以看到万物，当我们跪下祈祷，我们的所有言语和行为都似乎是一个伟大精美寓言的组成部分，这个寓言把他_说成是一个有着伟大力量的人，我们试图得到他的恩典等等。但这个寓言也描述了我所指的经

验。因为我所指的第一个经验我相信完全就是人们说上帝创造了世界时所指的东西；而绝对安全的经验则一直被说成是，我们在上帝的掌握之中就会感到安全。同样的第三种经验是感到有罪的经验，这种经验同样是被说成是，上帝不赞成我们的行为。因此，在伦理学和宗教语言中，我们似乎经常使用明喻。但明喻一定是为某物做明喻。如果我可以明喻来描述一个事实，那么我也就一定能够放弃这个明喻，不用它就可以去描述这些事实。在我们这种情况中，一旦我们想要放弃这个明喻，而只是陈述在它背后的事实，我们就会发现，根本就没有这样的事实。同样，开始似乎是比喻的东西现在看来只是胡说。而我向你们提到的三种经验（我可能还加上了其他的经验）对那些经验过它们的人来说，比如对我来说，在某种意义上就具有一种内在的绝对价值。但当我说它们是经验时，它们的确是事实；它们在某时某地发生了，持续了一段时间，因此是可以描述的。从我几分钟前所说的内容出发，我必须承认，说它们有绝对价值完全是胡说。我会说这样一句话，从而使我的观点变得更为尖锐：“经验在事实上应当有超自然的价值，这是个悖论。”有一种途径可以诱使我与这个悖论相遇。让我先来考虑一下我们的第一个经验，就是怀疑世界的存在，让我用一种略微不同的方式来描述它；我们都知道日常生活中所谓的奇迹是指什么。它显然就是一个事件，这种事件我们从未见过。现在假定发生了这样一个事件。譬如你们中的某个人突然长出了一个狮子头，开始吼叫。这的确是我可以想像出的一个奇怪的事情。而一旦当我们从惊奇中回过神来，我可能会建议去找医生，对这个病例作出科学的研究，假若对他没有伤害的话，我就会让他做活体解剖。那么这个奇迹会到哪里去呢？因为显然，当我们用这种方式来看它的话，一切神奇的东西就都消失了；除非我们用这个词是指并没有被科学所解释的事实，因这又意味着我们迄今为止未能把这个事实与其他事实放到一个科学体系当中。这表明，说“科学证明了奇迹不存在”是荒谬的。事实上，看待事实的科学方式就不是把它看做一个奇迹。对于你所能想像的各种事实而言，它自身在这个词的绝对意义上并不是神奇

的。因为我们现在都明白，我们一直是在一种相对的和绝对的意义上使用“奇迹”这个词。我现在会这样来描述怀疑世界存在的经验，就是说：这是把世界看做是一个奇迹的经验。现在我想要说的是，用语言来正确地表达世界存在这个奇迹的方式（虽然不是语言中的命题）就是语言自身的存在。但在某个时间而不是在其他的时间意识到这个奇迹，这究竟是什么意思呢？因为我所说的一切是把对神奇之物的说法从借助语言的说法转变为借助语言存在的说法，我所说的一切就是，我们无法表达我们想要表达的一切，而我们对绝对的神奇之物所说的一切都是胡说。现在对所有这些问题的回答对你们来说应当已经一目了然了。你们会说：好吧，如果某些经验还在不断地使我们把一种性质赋予它们，我们称这种性质为绝对或伦理价值和重要性，这只是表明，我们用这些词并不是指胡说，我们说某个经验有绝对价值，这只是指它是像其他事实一样的事实，其唯一结果就是，我们并没有发现对我们所谓的伦理说法和宗教说法的正确的逻辑分析。而当马上向我提出这一点时，我立刻就会清楚地明白，就像光线一闪，我所能想到的任何描述都不能用来描述我所谓的绝对价值，而且，我会反对人们可能一开始就根据意义提出的任何有意义的描述。这就是说：我现在看到，这些没有意义的说法并不是因为我没有发现正确的说法而没有意义，而是因为无意义就是它们的本质。因为我用它们所做的一切恰恰是超出了这个世界，就是说超出了有意义的语言。我的全部想法，我相信也是所有想要写作或谈论伦理学或宗教的人的想法，就是要反对语言的界限。这种对我们围墙的反对肯定绝对是无望的。伦理学是出自想要谈论生命的终极意义、绝对的善、绝对的价值，这种伦理学不可能是科学。它所说的东西对我们任何意义上的知识都没有增加任何新的内容。但它记载了人类心灵中的一种倾向，我个人对此无比崇敬，我的一生绝不会嘲弄它。