

## 維根斯坦、科學解釋和宗教

林從一\*

### 摘要

本文的主要目的，在於探討維根斯坦於「評黃金樹枝」一文中，根據什麼理由，堅決地反對透過建構科學理論和解釋去理解宗教活動。本文將論證，維根斯坦在「評黃金樹枝」一文中拒斥對宗教的科學解釋的方法，是提供一個判準以資區分宗教活動及非宗教活動，而且給我們理由去相信，宗教性質不僅不是科學方法所能解釋的，而且科學方法所能解釋的，都不是宗教性質。藉由這個方法，他呈現，對宗教活動的科學解釋不僅是不必要的，它還是概念上地不恰當的。更具體而言，維根斯坦的論證，一個宗教活動之所以是宗教活動，是因為它是導生於活動者某種「統觀」，而任一統觀可以被許多具有不同物理性質或歷史的活動所實現，而任何活動可以也可以不具有宗教意涵，具不具有端視其是否導生於活動者的某統觀，因此對活動本身的物理性質（因果性質）或歷史性質的研究，原則上掌握不到宗教性質，並且，當你從物理或歷史的角度去研究某活動時，你所研究的便不是宗教活動。

關鍵詞：維根斯坦、宗教、科學、統觀

---

\* 國立政治大學哲學系助理教授



# Wittgenstein, Scientific Explanation and Religion

*Chung-I lin*

## Abstract

The purpose of this paper is to explore how Wittgenstein, in his “Bemerkungen über Frazer’s *Golden Bough*”, argues against the legitimacy of scientific and historical explanation on religious activity. It is pointed out that Wittgenstein first introduces a criterion of distinguishing religious activities from non-religious ones, then argues both that religious activities are not subject to scientific and historical explanation, and that whatever subjects to scientific and historical explanation cannot be a religious activity. As a result, for Wittgenstein, the notion of a scientific or historical explanation on religion is conceptually inconsistent. More specifically, Wittgenstein’s argument goes like this: An activity is a religious activity because it is generated from a synoptic representation of its performer. The synoptic representation is both the cause and the constitutional principle of the religious activity, and it is also what makes the activity to be with any religious significance for its performer. However, the synoptic representation can be realized in various activities with

very different physical properties or histories; moreover, an activity with specific physical properties or history can be with or without religious significance -- whether or not it has any religious significance depends on whether or not it is generated from a synoptic representation. Synoptic representation cannot be found in the eyes of the person who carries out scientific or historical study. Therefore, it is not only that a scientific or historical study is not a suitable way of studying religious activity, but also that the subject matter of such study cannot be religious.

Keywords: Wittgenstein, religion, scientific explanation, synoptic representation

## 維根斯坦、科學解釋和宗教

林從一

「我不是一個篤信宗教的人，但是我禁不住從宗教的觀點看每一個問題。」<sup>1</sup>一如維根斯坦許多其它迷樣的主張，他關於宗教的主張是特殊、有爭議而且難以被得當地理解的；而在維根斯坦對宗教的詮釋中，關於他如何論證宗教活動不能被解釋，特別是被科學地解釋，以及他是否成功，詮釋者彼此的看法更是莫衷一是；雖則，大多數詮釋者同意，維根斯坦在拒斥對宗教活動的科學解釋時所根據的理由，在他對宗教的詮釋中，扮演著關鍵性的角色。<sup>2</sup>「評黃金樹枝」一文是維根斯坦少數以宗教為主題的作品之一。<sup>3</sup>本文的主要目的，在於探討維根斯坦於「評黃金樹枝」一文中，根據什麼理由，堅決地反對透過建構科學理論和解釋去理解宗教活動。

維根斯坦在「評黃金樹枝」一文中，批評他所認為的佛列惹(James, Frazer)「黃金樹枝」中的兩個基本主張：

<sup>1</sup> Rhees (ed.), 1984: 79, 也見同書 93 頁及維根斯坦, 1980: 32-3, 45, 56。

<sup>2</sup> 見, 如, Clack, 1999: 79。事實上, Clack 認為, 維根斯坦只是對科學解釋沒有興趣, 但沒有好理由去拒斥對宗教的科學解釋(1999: 90-92)。

<sup>3</sup> 維根斯坦的“Bemerkungen über Frazer's *Golden Bough*”原始的編排是 Rush Rhees (維根斯坦, 1976a: 233-53)。本文所引之英文翻譯, 是由 John Beversluis 所作, 於 J. Klagge 和 A. Nordmann 所編之 1993(維根斯坦, 1993: 115-155) 中之版本。此譯文版本是 Beversluis 稍微修改自於 C.G. Luckhardt(維根斯坦, 1979: 61-81)之原始版本。本文所引的頁數仍是原始版本頁數。以下註解簡稱此文為 RFGB。RFGB 一文寫作的時間未有定論, 但它或成於 1936 年, 或成於 1948 年之後。

一、巫術的和宗教的信念形成的過程和其作用，與科學理論[假說]形成的過程、作用和其性質，並沒有實質上的不同 -- 它們都是一種對自然事物的意見(*opinion*)、推理和實驗；既然是對自然事物的意見或假說，它們原則上是可以被驗證為錯誤的。在此想法下，從巫術、宗教到科學，被視為一種依正確性遞增的同質的演化過程，而依現今的科學水準，巫術和宗教信念自然地被視為是錯誤且荒謬的。維根斯坦則認為，巫術和宗教活動不是立基於科學活動，它們不是基於對自然事物的意見或假說(見，如 RFGB：61-2，71-2)。事實上，維根斯坦認為，巫術和宗教活動甚至不是基於任何理由(*reason*)和目的的(RFGB：64) -- 它們是無理由的、自發的、立即的(*instinctive*)，非反思的(*non-reflective*)反應(*reactions*, *Instinct-actions*)或衝動(*impulses*)，特別是一些自然的表現(*expression*)，如恐懼和驚奇。<sup>4</sup>例如，維根斯坦認為，人們親吻心愛的人之照片，一如怒

---

<sup>4</sup> 維根斯坦在所有的領域中都主張這個想法，譬如說，痛之行為、對他人痛之認知、語言和宗教。關於語言，他評論道：“I want to regard man here as an animal; as a primitive being to which one grants instinct but not ratiocination. As a creature in a primitive state. Any logic good enough for a primitive means of communication needs no apology from us. Language did not emerge from some kind of ratiocination.” (1977：§475)。關於宗教，他說：“One can very well imagine that the patron saints would otherwise pull against one another, and that only one could direct the matter. Bu this too would only be a later extension of instinct.” (RFGB：80) 這裡有一點需要進一步說明，就算維根斯坦是對的，巫術或原始宗教活動是基於非反思的反應或衝動，但至少就表面上看來，現今的宗教活動至少部分地立基於反思之上，因此維根斯坦將後者等同於前者似乎是待商榷的。這樣顧慮的合法性只是表面的，當維根斯坦說宗教活動“would only be a later extension of instinct”，我認為他意謂當你要理解宗教活動，無論具有反思行動與否，最終你必須以一些非反思的反應為背景去瞭解它們，而不能將其理解為基於某些理由、信念、意見、教條或原則的活動，前者是後者的基礎並構成其意涵。考慮了這點，本文認為維根斯坦所反對的科學，包括任何訴諸假說或原理，包括理性的假說或原則，來解釋經驗或行為的科

極時躁腳或擊樹，是自發性的活動(RFGB：64，72)；並且，他認為，這些自發性的反應本身就可以清楚的被理解，我們不需要問人們為什麼要那麼做。維根斯坦不是說所有宗教活動，如縝密深思的宗教教條，都是非反思的反應，他強調的是，倘若沒有原初的宗教反應開展出概念空間，就沒有任何宗教信念和思想是可能的，因為後者係衍生自前者。既然不是基於意見或假說，巫術和宗教活動自不應被視為立基於某種錯誤的信念上。<sup>5</sup>它們和科學活動也不應被視為同質的，它們和科學之間更不存在佛列惹所宣稱的演化關係。

二、佛列惹透過經驗探究和假說的構作，將儀式(ritual)活動(包括巫術和宗教儀式活動)，解釋成一種基於錯誤的科學假說和推理所產生的活動。維根斯坦不但認為這種經驗的、假說的解釋是錯誤的，而且他說，「對我而言，試圖去解釋(explain)[宗教]活動(practice)這個想法，似乎是錯誤的」(RFGB：61)。維根斯坦主張，對巫術和宗教活動進行任何解釋，都是沒有理據的，因為它們本身就是清楚直觀的(perspicuous)，我們只能透過某種描述去瞭解它們，或，它們是作為某種給定(given)，而我們必須依其所是地接受它們。然則，我們知道，雖然維根斯坦認為，我們的活動所根據的規則是在我們的活動中毫無隱藏地呈現在我們眼前，但同時他也認為我們有扭曲 -- 通常因被語言的表面

---

學，如以信念或慾望，加上理性原則，來說明或預測行為。

<sup>5</sup> 維根斯坦沒有區分巫術和宗教，並且他認為原始部落的宗教(巫術)活動和現今的宗教活動沒有差別(RFGB：64)，因此，為行文方便，對巫術和宗教本文一概以宗教稱之。事實上，維根斯坦認為，除了動物性的行為之外的所有行為都是儀式性的行為(見，RFGB：67)。

文法(surface grammar)所誤導 -- 它們的傾向。他主張我們必須以一種稱為「縱覽」(overview, *Übersichtlichkeit*)的方法，去消解哲學上的混淆。「縱覽」，也是維根斯坦認為我們在對宗教活動進行理解時，所應堅持的方法。縱覽是一種對**已知的**、清楚明白的各種事實之間的**連結**的澄清活動，這種澄清事實之間的連結的活動，是藉由將事實安排在一個「清晰直觀的表徵」(perspicuous representation, *übersichtliche Darstellung*)(或譯為「鳥瞰觀」(bird's-eye view)，或「統觀」(synoptic representation))中而達成的，而「清晰直觀的表徵」不是用以刻劃事物通性，而是詮釋者所具有用來觀看事物的一個圖式(schema)、世界觀(World-view)或表徵形式(form of representation)(見 RFGB : 61 , 69)。鳥瞰觀如鳥俯看事物之法：整體地觀看表面顯現之事物，事物之間的結構關係一眼即知。<sup>6</sup>「評黃金樹枝」一文，並不是很清楚的將所有解釋作為其反對標的，維根斯坦在其中清楚所反對的對象，是所謂的科學解釋和源起解釋，前者，透過因果的探究，揭發新的經驗資料，並且建構假說，去說明宗教活動，後者，透過因果的探究，揭發一宗教活動的源起和其與該源起

---

<sup>6</sup> 在 *Philosophical Investigations* 中，維根斯坦直接主張清晰直觀的表徵在瞭解事物上(並間接主張它在瞭解語言性質以及解除對語言的誤解上)，扮演根本性的重要角色。“A main source of our failure to understand is that we do not survey (*übersehen*) the use of our words. Our grammar is lacking in perspicuity (*Übersichtlichkeit*). A perspicuous representation produces this understanding which consists in ‘seeing connections’.... The concept of a perspicuous representation is of fundamental significance for us. It earmarks our form of representation, the way we look at things. ‘Is this a ‘Weltanschauung’?’” (1958 : §122)。在 *Culture and Value* 中，維根斯坦如是形容清晰直觀的表徵：“it is as though [thought] flies above the world and leaves it as it is – observing it from above, in flight.” (1980 : 5)

之間的衍生過程，去說明該宗教活動。

統言之，維根斯坦在「評黃金樹枝」一文中，批評佛列惹在兩個不同的層次上，將科學關聯到宗教活動。第一個層次是將宗教活動視為一種基於科學理論[信念]的活動。例如說，以針刺人偶的巫術，是基於相信人偶所代表的人，將會一如人偶遭受破壞一般受到傷害。這種類比式的信念是一種科學信念。第二個層次是以某種科學理論解釋宗教活動。這兩個理論涉入宗教的層次是不同的。在第一個層次中，科學信念或理論係作為進行宗教活動的一個理由，在此，科學理論之於宗教活動，就好像亞里斯多德式實踐三段論中，信念之於我們一般的行動那般，是作為行為的理據<sup>7</sup>。在第二個層次中，科學理論則是作為詮釋者用以理解宗教活動的一種方法。

本文的目的，不在於探討維根斯坦為何反對宗教信念是一種科學信念，或，更一般而言，宗教活動是基於某種理論、意見或欲求。<sup>8</sup>本文的目的，也不在於檢視維根斯坦所堅持的縱覽方法論。<sup>9</sup>當本文討論維根斯坦如何反對宗教信念是一種科學信

<sup>7</sup> 例如，根據佛列惹的解釋，耐米森林之王之所以被殺，是因為他所屬部落的人相信，生死相鬥的繼承方法有助於農作物的豐收。該故事的大要見本文註14。

<sup>8</sup> 清楚的是，維根斯坦視佛列惹理論為當代科學主義的代表。然而，維根斯坦對佛列惹理論的理解是否正確，他攻擊的是否只是稻草人，甚至是否有任何人持有他所要攻擊的立場，都是有爭議的。然而本文將不涉入那些爭議中。本文只討論維根斯坦如何攻擊他所刻劃的哲學立場，並希冀對他關於宗教的詮釋，有一些基礎性的理解。

<sup>9</sup> 對維根斯坦的縱覽法之內涵和其在維根斯坦哲學中所扮演的角色，哲學家之間素來就有爭議，例如 A. Kenny 和 G.P. Baker 對縱覽法在維根斯坦哲學中的角色，就有相當不同的詮釋。前者認為，維根斯坦視縱覽法為一種積極的對世界進行全面性的理解的方法；而後者認為，縱覽法只是用以消極地消解哲學困惑的方法之一。見，Kenny, 1982 和 G.P. Baker, 1991。

念以及他的縱覽方法時，只有當它們關連到本文的主要目的。重述一次，本文的主要目的在於，試圖去瞭解維根斯坦於「評黃金樹枝」一文中，根據什麼理由，反對透過建構科學理論和解釋，去理解宗教活動。如許多人所知，反對以科學理論或解釋作為瞭解人類行為的方式，是維根斯坦後期哲學的一個重要的特徵，但是，我們的討論將儘量約束在「評黃金樹枝」一文，除非維根斯坦他處的資料是直接相關的。

如果維根斯坦於「評黃金樹枝」中視宗教為一種語言遊戲 (language-game)，那麼他於該文中反對解釋宗教的理由，就可以從他主張語言遊戲為不需解釋、不可解釋的原初現象 (proto-phenomenon) 的理由中看出(如 1958：§654)：語言遊戲可以視為語意構成基礎，其基本形式是反應(如 1980：§31)，解釋是一種必須自這些最基本的形式中發展而出的東西；雖然我們可以在語言遊戲之中進行解釋，但是不能合法地解釋整個語言遊戲，好比說我們無法解釋宗教這種語言遊戲是如何構成或產生的。當然，我們必須注意到，一如 Clack 所正確地指出的(1999：81)，維根斯坦於「評黃金樹枝」一文中，並沒有顯題地或隱題地視宗教為一種語言遊戲。既然維根斯坦沒有以宗教活動是原初現象這個理由，去支持宗教活動的不可解釋性，他便沒有一個 Cioffi 所謂，基於「[宗教]現象是如此的基本和根本，使得我們無法說什麼是去解釋它們」(1998：255)的理由的論證去駁斥對宗教的解釋。

為什麼需要解釋某事呢？因為我們不瞭解它的某種性質，並且產生相應的問題，解釋回應了由不瞭解所產生的問題。

對一個事物不同種類的性質的缺乏瞭解，引發不同種類的問題，並要求不同種類的解釋。譬如說，有人認為因果性質是一個事件的重要性質，甚至，有人會主張，不瞭解一個事件的起因(cause)，就不算真正瞭解那個事件；但是，一事件的起因並不總是可以清楚地界定出來的，因此，他們希望透過經驗的探究，形成一個因果理論，去說明一事件[或其所屬之類型]的起因和導致其發生的歷程，來解釋並瞭解一個事件。起因可以被定位成，例如，物理起因、心理起因、生理起因或生物神經起因。再譬如說，當一個事件同時也是一個生物體的行動(action)時，有人認為行動者據以行動之理由，其中包括其信念及慾望，是行動不可或缺的一個構成要素，因此也是瞭解行動不可不知的面向；但是，同樣的，信念和慾望通常不是明顯可知的，因此需要進行對理由的探究，以解釋一個行動。第一個例子是為了解一個事物的因果性質，回應一個有關因果性質的問題，所做的因果解釋；第二個例子是為了解一個行動的理由，回應一個有關行動理由的問題，所做的合理性的解釋(rational explanation)。

本文認為維根斯坦所謂的科學不是 *Wissenschaft*，而比較接近自然科學，但也包括任何訴諸假說，包括理性的假說或原則，來解釋經驗或行為的科學，如以信念或慾望，加上理性原則，來說明或預測行為。本文所謂的科學解釋包括這兩種說明形式。有些哲學家認為，現代科學理論在說明上最終可以不訴諸因果概念，我認為這是有爭議的。但無論如何，我們擴大對因果概念的理解，將一科學理論說明一事件時所訴諸的前行條件

當作該事件的起因，已避開這個爭議。

如我們已說的，維根斯坦否認宗教活動是一種基於信念的活動，他認為，宗教活動是一種儀式衝動、一種基於直覺的自發活動(*instincts*)。<sup>10</sup>但是，就算這樣的主張是正確的，他也不能直接排除那些活動可以以某種科學理論加以解釋之。Clack(見1999:86-92)舉出兩個例子 -- Konrad Lorenz 和 Walter Burkert -- 他們和維根斯坦一樣，認為在宗教的領域中，是活動而不是信念，是更為基質的。但是，縱然他們同維根斯坦一樣，將原初的行為反應視為宗教活動最基本的現象，它們卻認為那些原初的行為反應可以以某種理論加以解釋。事實上，Lorenz 和 Burkert 將儀式視為一種基因發展(*phylogenetic*)現象，而以一种生物發展學(*biological ethology*)的模式加以解釋。其中，Lorenz 以生物的原始驅力，如性和攻擊，來說明一些動物儀式為何如其所是。Lorenz 的特殊理論有可能被推翻，但是很難說它具有概念上的謬誤。我想應當很清楚的，行為的自發性並不能排除它們的科學可解釋性。舉例來說，我可以不基於什麼理由和目的舉起我的手，這個動作可以是自發性的，但是，這動作的自發性，並不排除我們可以以物理學理論或生物學理論加以解釋。透過那些理論，我們的確在某種意思下更瞭解我們的手如何舉起來。

否認宗教活動是一種基於信念或欲求的活動，只能排除一

---

<sup>10</sup> 維根斯坦認為，我們的因果概念是源自於或顯現在一些原初的、立即的(*immediate*)、確定的行動反應，例如，不經思考地拍打臉頰上蚊蟲叮咬的痛癢，而不是產自理性的過程，例如以實驗或推想去確定那痛癢是導致於蚊蟲叮咬。(見，如，Wittgenstein, 1976b: 409-45.) “Calling something ‘the cause’ is like pointing and saying: ‘He’s to blame!’” (1976b: 410, 也請見, 416)根據這個想法，因果性只是諸多立即反應中的一種，它不具有詮釋上的優位性。

部份的理論種類，亦即那些訴諸行為者的信念或欲求，去說明宗教活動的理論。將宗教活動視為一種以儀式衝動、一種基於直覺的自發活動，只能將理論限定至一定的範圍。這個限定的方式，可以較強烈地陳述如下：如果宗教活動不是一種基於信念或欲求的活動，那些將宗教活動視為一種基於信念或欲求的活動之理論，雖不是「錯誤的」宗教理論，它們也是主題錯置的宗教理論，而因為它們的主題不是宗教活動，所以它們根本不是宗教理論。但是，再強調一次，即使維根斯坦是正確的，宗教活動不是一種基於信念或欲求的活動，他也只能根據這個理由，排除那些不將解釋項限定於自發活動的理論，但仍不足以拒斥關於宗教的科學理論的合法性。

無論如何，維根斯坦並沒有明白表示他拒斥以科學方法解釋宗教活動的理由，是因為宗教活動不是一種基於理論、信念或欲求的活動。他的理由到底是什麼呢？維根斯坦第一個明顯的理由出現在這個段落中：

我相信，企圖(attempt)去解釋已經是錯誤的，因為我們必須只能，不加上任何東西，而將我們所知道的[資料]正確地拼在一起，藉由解釋所尋求的滿足[將會]跟隨而來。(RFGB：62-3)(第一個斜體為本文所加)

這是一個基於他的縱覽方法論而來的理由，但是單單這個理由本身，似乎不足以排除對宗教的科學解釋。為什麼需要解釋某事呢？因為我們不瞭解它，解釋使得我們理解它。在上述評論

中，維根斯坦主張，理解宗教活動，我們「必須只能將，不加上任何東西，而將我們所知道的[資料]正確地拼在一起。」這是他的縱覽方法的一個側面。我個人是以拼拼圖的例子，來瞭解維根斯坦縱覽方法的這個側面。每一個拼圖碎片的顏色和形狀都已經明白地展現給我們，因此我們可以說，在某一個層次上，我們知道碎片是什麼。當碎片被依其正確關係(次序)拼成一個圖像，我們便更瞭解這個拼圖的內容。在這個過程中，或許我們會借助一些假說去進行拼圖，但是這些假說的性質只是工具性的，它們協助我們拼圖，但不是作為我們理解拼圖碎片乃至於拼圖成果的基礎。拼圖碎片和完整的拼圖之內容都完完整整明明白白地呈現給我們，不須借助一些其他關於經驗的東西，僅僅藉由反思(reflection, introspection)，我們就能瞭解它們。在此，我們並沒有否認拼拼圖需要遠多於非反思的智力活動，我們所強調的是，當拼圖完成時，我們對拼圖內容的理解是可以獨立且不同於拼拼圖所使用的智力活動型態，譬如說，我們常以形狀和顏色為線索來拼一幅圖，如 Klimt 的 Kiss，但是我們對那幅畫的理解遠多餘它的形狀和顏色，而且多出來的部分是我們瞭解它的形狀和顏色對那幅畫的意涵所做的貢獻的基礎或背景。<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> 本文的評論者在此提及「一堆碎片有可能拼出一種以上的有意義的圖片來，亦即，「正確地拼在一起」的方式並不一定是唯一的一種」。這個意見涉及不確定論，需要長篇幅加以回應。在此筆者只回應如下。拼拼圖的比喻試圖掌握一個維根斯坦的主張，亦即，如果從非規範性的活動去理解規範性(意義)的活動，那麼你將原則上無法掌握正確性與不正確性之間的區分。在我的拼圖比喻中有這麼一個預設，在此的拼圖碎片不是一般任意的碎片，它們之間是存著內在的(規範的或規則性的)關連，而一個拼圖，你只能拼出

拼圖活動的比喻協助我們理解，對維根斯坦而言，解釋和正確地理解宗教活動的方法二者之間有什麼差別足以讓他拒斥解釋。其中的區別是，解釋的方法比「將[我們]所知道的[資料]正確地拼在一起」的方法，多了一些東西，而且這些東西是添加而入的。這些添加的東西，或者是經由經驗探究所揭發的東西，或者是一些心智所構做的、假設性的東西。但是，為什麼科學解釋因此是錯誤的？

維根斯坦這個拒斥科學解釋宗教的理由，或許我可以稱之為「沒有必要」的理由。這個理由並不是說，科學解釋宗教活動是在概念上不適當的，它是說它是沒有必要的、多餘的。某一個領域中，如果我們可以不藉由科學探究而瞭解該領域中的所有現象，我們便可以拒斥科學解釋；意圖以科學方法解釋它，就算不是不融貫的，也是多餘的。然而，這個主張有一個亟需理據支持的前提。

「沒有必要」理由，要成功地作為拒斥對宗教活動做科學解釋的理由，維根斯坦必須界定出，哪些性質是一個活動成為宗教活動所必須具有的性質，而且告訴我們這些性質是不需要科學解釋的。換句話說，維根斯坦必須提供一個判準，以資區分宗教活動及非宗教活動，而且給我們理由去相信，所有宗教性質都是清楚明白不需要科學解釋的 – 需要科學解釋的，都不是宗教性質。如我們所說的，維根斯坦這個主張有亟需證明的前提，而且就算這前提可以被證明，科學解釋也只能被呈現是

---

一個結果。

多餘的，但是不足以說它們是錯誤的。

但是，維根斯坦所提的不只是一個「沒有必要」理由。在上面之引文中，他似乎主張，縱覽法是我們研究宗教活動必須訴諸的而且是唯一的方法。宗教活動的性質不僅不~~需~~科學解釋，它們還~~不能~~被科學解釋。本文將論證，維根斯坦在「評黃金樹枝」一文中拒斥對宗教的科學解釋的方法，是提供一個判準以資區分宗教活動及非宗教活動，而且給我們理由去相信，宗教性質不是科學方法所能解釋的 -- 科學方法所能解釋的，都不是宗教性質。如果他做到了上述兩點，他就呈現了，對宗教活動的科學解釋不僅是不必要的，它還是概念上地不恰當的 (conceptually inappropriate)，它也就可以被說成是錯誤的。這是因為，如果宗教活動的性質只允許澄清和描述，澄清和描述不是經驗的、假設性的解釋，那麼經驗的、假設性的解釋之對象，將不是宗教活動的性質；易言之，如果你認為宗教活動可以被科學解釋的話，那麼，你的解釋將「將我們帶往另一個方向。」(RFGB: 72)換句話說，你的解釋不是關於宗教，而是不相干的；再易言之，「對宗教活動的科學解釋」是一個不一致的概念。

然而，就我們已呈現的維根斯坦對宗教活動的性質的說明來看，那些說明並不能否認科學解釋宗教的合法性。換個角度說，如果沒有證明宗教活動只允許縱覽觀，縱覽觀只能是維根斯坦個人所偏好的一個方法，他不能排除科學方法作為宗教研究方法的合法性。<sup>12</sup>事實上，維根斯坦在一些評論，似乎沒有排

---

<sup>12</sup> Paul Johnston 和 Paul Redding 都認為，維根斯坦反對解釋宗教的理由是，佛列惹所提問的問題，或宗教現象的中心或值得提問的問題，都不是解釋所

除歷史[演化]的解釋的可能性，例如，「歷史的解釋....只是聚集資料[方法中]的一種...」(RFGB：69)，他也似乎承認型態學的解釋方式的可能性(見 RFGB：69)。<sup>13</sup>

然而，根據「評黃金樹枝」一文中所呈現的證據，本文將論證，維根斯坦該文中，採取上述策略，將對宗教的科學解釋，駁斥為一個不一致的概念。這個策略可以以不同的方法再陳述如下：科學探究或源起探究研究的是事物的因果性質，維根斯坦指出宗教活動之所以是宗教活動，它們的因果性質並不包括在其中，並且當我們將一個活動以它的因果性質去理解它時，該活動將不是一個宗教活動，那麼，對宗教活動的科學探究就是概念上地不恰當的。當科學解釋使得某一領域中的現象，喪失其某個構成特性時，對該現象進行科學解釋就應該被拒斥。這是因為，如果解釋使得被解釋項喪失其構成特性，那麼，該解釋就使其對象[主題]喪失了，這顯示那種解釋的不一致性。這種理由曾被戴維森(D. Davidson)運用來駁斥心理/物理連結法則

---

能回答的問題，而只能以縱覽法加以回答。根據這個解讀，解釋宗教並非是概念上地不一致的，而只是不重要的或並不是我們真正所要的。但是，如果這個解讀是正確的，維根斯坦將立即面對以下的問題：維根斯坦將立即面對以下的問題：為什麼宗教現象中值得關心的或中心的問題，並不是尋求一個解釋或是不是解釋所能回答的問題？維根斯坦依什麼標準去判斷什麼是重要的宗教問題？如果沒有回答這些問題，維根斯坦之拒斥解釋只能反映他之偏好縱覽法。無論如何，與上述評論者不同，本文主張，維根斯坦拒斥解釋宗教的理由是因為它是概念上地不恰當的。Rhees, 1982：99；Johnston, 1989：50；Redding, 1987：263。

<sup>13</sup> 雖則維根斯坦認為，歷史的解釋至多只是輔助縱覽觀的一個方法。“As one might illustrate an internal relation of a circle; but not in order to assert that a certain ellipse actually, historically, had originated from a circle (evolutionary hypothesis) but only in order to sharpen our eye for a formal connection. But I can also see the evolutionary hypothesis as nothing more, as the clothing of a formal connection.” (RFGB：69-70)

的存在，他認為，心理/物理連結法則必然是一種嚴格的決定論法則，而心理語詞的構成性法則不能是嚴格的決定論法則，因此，心理/物理連結法則將使的心理語詞不再是心理語詞，因而心理/物理連結法則成爲一個不融貫的概念。要訴諸這個理由去拒斥科學解釋，需要作到兩點，第一，正確地描述出科學解釋所訴諸的解釋項的某個或某些構成性原則，以及某類欲解釋現象之某個或某些構成性質；第二，指出科學解釋將使得它的被解釋項之構成性質喪失。

首先，讓我們來看看維根斯坦認爲[科學]解釋所尋求的滿足是什麼。

但是這裡，解釋一點也不是讓我們滿足的東西。當佛列惹...告訴我們耐米(Nemi)的森林之王的故事時，...他是  
以一種顯現出他感受到，以及想讓我們感受到，奇怪和恐怖的事情正在發生的語氣來進行[描述]的。但是，「為什麼這事會發生？」這個問題，是[以如下]的說法[加以]適當地回答的：因為它是恐怖的。易言之，什麼使得這事件讓我們[對其]感受到[它是]恐怖的、莊嚴的、毛骨悚然的、悲劇性的等等，...它(此「它」指的是上句「什麼」所指的)也正是使得這事件誕生[的東西]。(RFGB：63)<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 耐米森林之王的故事是「黃金樹枝」所要解釋的主要故事，它是有關古時耐米地方第丫納(Diana)寺廟祭司的繼承方法，根據該方法，如果一個尋求庇護的亡命的奴隸在爭鬥時殺死了祭司，那麼該奴隸就會繼承該祭司的職位；在此故事中，祭司知道這規則，並且一直尋找這個注定殺死他的奴隸，並與

這是一段讓人費解的評論，但是我認為它對於我們探究十分重要。它令人費解，因為，如維根斯坦自己所說，科學解釋尋求的是對「為什麼這事會發生？」這個問題的回答，而通常這種問題尋求的是一個因果的解答，最起碼給它一個因果的回答似乎沒有錯誤。但是，維根斯坦卻說，對這問題的適當回答是：因為它讓我們感受到諸如恐怖的、莊嚴的、毛骨悚然的、悲劇性的意涵(以下稱之為宗教活動的表達的意涵(*expressive significance*))。一般而言，我們對一個事件所產生的感覺不會是該事件所發生的原因，訴諸前者也不會使我們瞭解後者之所以發生的原因。

但是，維根斯坦緊接著宣稱一個重要的等同，作為進一步的說明，他將(1)使一個宗教活動產生的東西，和(2)該宗教活動之所以具有其表達意涵的原因二者視為等同。這個等同至少澄清了我們上述的困惑。藉由這個等同，我們知道，維根斯坦不是以宗教活動的表達意涵作為它們發生的原因，而是以宗教活動的表達意涵之所以產生的原因，作為宗教活動發生的原因。<sup>15</sup> 易言之，一個宗教活動之所以讓我們感受到它所表達的意涵的原因，也同時是該宗教活動之所以產生的原因。忽略了這個等同，致使許多批評者，如 Cioffi(1998: 5-6)，很自然地困惑於

---

之決鬥。

<sup>15</sup>如我們於文中稍後所言的，維根斯坦認為，同一個活動可以具有也可以不具有宗教意涵，具不具有端視其是否肇因於某一他所謂的原則。這樣的想法，使得科學原則上被排除在對宗教活動之起因的探究上，因為在科學對象的界定和個體化上，肇因和後果是不可或缺的部分。注意，如果從事科學探究，一旦發現某兩個活動具有不同的肇因，那兩個活動即被判定為不同行動，如此，當維根斯坦說「同一個活動」可以具有也可以不具有宗教意涵，他即將

維根斯坦為何常常將討論的重心置於宗教活動對我們的表達意涵，並且認為，維根斯坦的那些討論並不能拒斥對宗教的科學解釋。

根據這個等同，我們知道，如果維根斯坦成功地論證了，科學或者是不能，或者是概念上地不適合作為探究宗教活動的表達意涵之所以產生的原因的工具，他就可以成功地拒斥科學作為一個理解宗教活動的方法。以下本文的工作，便是檢視這個論證，當然在檢視這個論證的同時，我們也需探討維根斯坦如何主張我們在上個段落所提到的那個等同。<sup>16</sup>

維根斯坦如何能將(1)一個宗教活動之所以產生的原因，和(2)該宗教活動之所以具有其表達意涵的原因，二者視為等同呢？為什麼科學或者是不能或者是概念上地不適合作為探究宗教活動的表達意涵之所以產生的原因的工具？我認為以下這個評論提供我們回答這兩個問題的一些重要資訊。

我相信，我們將瞭解佛列惹的解釋有多麼誤導人，[當我們]察知：我們自己可以容易地發明(invent)原始活動，而它們[被發明的原始活動][如果]不被在某處真的被發現，將純粹是偶然的。這也就是說，這些活動據以被安排(arranged)的原則，是一個比佛列惹的解釋中的那個[原則]遠遠更為一般的[原則]，而它是在我們的心中，我們自己因此可以想出所有可能的[原始活動]

---

導致宗教意涵的肇因排除在物理學所研究的肇因之外。

<sup>16</sup> 筆者欲在此加一註，但因篇幅過長，故置於最後一註腳。

來。— 我們可以輕易地想像出... [各種不同於佛列惹所描述的原始活動]。... 回想舒伯特(Schubert)死後，他的弟兄將舒伯特部分的骨骸切成碎塊...分給他心愛的學生們。[那活動]作為一個虔誠的記號(sign)，就如不碰觸那骨骸，不讓任何人獲得它那種[記號]一樣，是我們可以理解的。而且，如果舒伯特的兄弟燒了那骨骸，那也會被理解成一個虔誠的記號。(RFGB: 65-66)

我個人認為這是一個重要的評論，但是它沒有受到歷來評論者應有的重視。這段話中有幾個重點值得注意。第一，維根斯坦所說的原則扮演一個重要的雙重角色。首先它們是宗教活動的構成原則，我們可以根據這些相當普遍的原則發明、安排宗教活動；其次，這些原則是一些詮釋的原則，或者，詮釋的理論，我們根據這些原則將某些活動詮釋成具有某些宗教意涵，或者，以維根斯坦的話說，我們根據這些原則使得某些活動對我們產生一些表達意涵。第二，這些原則是在我們的心中。第三，極為不同的[物理]活動，可以被理解成表達相同的意涵。第四，某個宗教的記號，可以以許多不同的活動方式加以呈顯出來，可以是這個也可以是另一個活動，此即告訴我們，由該活動事實上呈顯某個宗教記號，純是偶然的。

根據第一和第二個要點，我認為，我們可以如此回答上面第一個問題。宗教活動是人類根據其心中某些原則構作安排出來的，而且這些原則也是我們據之以將某些活動或現象表徵為具有意涵的東西。根據上述原則的第二個功能，我認為這些原

則，就是維根斯坦所認為的「清晰直觀的表徵」-- 人們心中所具有用來觀看事物的圖式、世界觀或表徵形式。「人們心中所具有」一詞的意思並不清楚，讓我們參考他處的資料來澄清它。維根斯坦曾談及一種對有關顏色命題的八角錐形的表徵：「八角錐形的表徵是文法規則(grammatical rules)的一個清晰直觀的表徵。」(1975：§1)「這有顏色的八角錐形是文法，因為它表示你可以談及一個紅的藍色，但是不能[談及]一個紅的綠色，等等。」(1975：§39)八角錐形隱喻的內容在此並不是很重要，重要的是這個隱喻如何有助於我們理解維根斯坦「清晰直觀的表徵」這個概念的一般性質。在引文中，「清晰直觀的表徵」是顯題地關於文法規則，它規定什麼是正確地什麼是不正確地使用顏色語詞；但是它是隱題地關於經驗的，當它是關於經驗時，它是顏色經驗的先驗的形式，它呈現出什麼是可能的什麼是不可能的顏色經驗。<sup>17</sup>依照這個理解，當維根斯坦說，宗教活動是人類根據其心中某些原則構作安排出來的，他是說宗教活動的構成是根據某些先驗的原則；而當他說，人類根據其心中某些原則將某些活動或現象表徵為具有宗教意涵的東西，他是說宗教活動是因為它們所遵循的規則而有其意涵的。

如果我的詮釋是正確的，「清晰直觀的表徵」(或表徵形式)正是維根斯坦所謂，一個宗教活動之所以讓我們感受到它所表

---

<sup>17</sup> “This perspicuous brings about (*vermittelt*) the understanding which consists precisely in the fact that we “see the connections”. Hence the importance of finding *connecting links*.” (RFGB: 69) “*Vermittelt*” 於 A.C. Miles (1979)的譯本中譯為 “makes possible”，我認為是較為適當的。在此，”connecting links”，我認為，建議「清晰直觀的表徵」指涉的是事物彼此之間的關係的可能的構成形式。

達的意涵的原因，也同時是該宗教活動之所以產生的原因。而這些「清晰直觀的表徵」是宗教活動的先驗的構成性原則，並且它們是使宗教活動具有其表達意涵的語意規則。如果這是正確的詮釋，那麼我們便知道維根斯坦如何等同(1)一個宗教活動之所以產生的原因，和(2)該宗教活動之所以具有其表達意涵的原因，而剩餘的另一個問題便可重述為：為什麼維根斯坦認為因果探究不可以揭發我們的表徵形式？這使得上面維根斯坦的評論的其餘的兩個要點的相關性，變得立即明顯起來。我們將它們合起來說。

這裡有一相關的要點需要先特別注意，對維根斯坦而言，獨立於我們心中的表徵形式而言，一個活動或現象本身是不具有表達意涵的。「沒有現象自己本身是特別神秘的，但是它們中任何一個對我們都可以變成是神秘的。」(RFFG：67) 一個活動可以具有也可以不具有表達意涵，它具不具有，端賴它是否被我們依某個原則加以表徵如是。這個主張是很強烈的，它不僅說，對一個不訴諸表徵形式的觀察者而言，任何活動都不具有表達意涵，它還蘊涵，對一個活動的參與者而言，如果他不訴諸某種表徵形式，該活動則不能對其具有宗教意涵，就算該活動曾被表徵成宗教活動。

為什麼維根斯坦認為因果探究不可以揭發我們的表徵形式？只要我們記得，這裡所謂的因果探究，是指對一外在行動(物理的活動)的因果探究，我想答案似乎是相當明顯的。我們知道，既然這些表徵形式指涉的是在我們心中用以構成宗教活動的原則，亦即，它們指涉的是先驗的原則，它們便不是用來指

謂宗教活動之間共同性質，它們也不在活動或現象本身--統言之，不在物質世界之中--對物質世界的因果探究和經驗探究原則上將無法揭露這些表徵形式，「那深度和不祥不會只因爲我們知道外在行動的歷史而變成明顯，而是我們自一個內在經驗(inner experience)賦予它們[那深度和不祥]。」(RFFG: 67)；<sup>18</sup>而且，既然那些表徵形式是一個活動成爲一宗教活動的構成原則，因果的探究和經驗的探究將無助於我們理解宗教活動的構成原則。簡白地說，要瞭解一個宗教活動的構成原則，我們是要往心裡探究我們的世界觀、表徵形式，<sup>19</sup>而不是往外探求事物的起源和其因果性質，就算那些事物剛好被我們的世界觀表徵爲宗教活動。

我們宣稱，對維根斯坦而言，一個宗教活動之所以產生的原因，是因爲我們根據我們心中的某原則將其安排出來，並且根據相同原則將之表徵爲具有某種意涵，而這些原則是形式的是先驗的，它們不可以被化約成一些物質的活動的。整個討論的重點在於，將那些構成的原則，或表徵的形式，自它們的物理承載物或實現物中區分開來，也因此將宗教活動的構成因素從它的承載物的性質，如因果性質，區分開來。而這個分離的方法是去呈現，一個構成宗教活動的原則可以被非常不同的外在活動所實現，如，當舒伯特的弟兄做了與他實際上所做相反的事，他的差異性極大的行爲，也可以如同實際上他所做的那

---

<sup>18</sup>維根斯坦「內在經驗」一語不必和「先驗的構成原則」一詞衝突。在我們較大的詮釋背景中，維根斯坦在此的評論可以解讀爲，某內在經驗和某宗教意涵是源自於相同的原則，而缺乏此原則我們將沒有該宗教意涵的經驗。

<sup>19</sup>既然這些表徵形式是先驗的，對它們的探究不是心理的(psychological)探究。

個，被理解為表徵相同的意涵。如果差異性極大的行為，或甚至是相反的行為，可以具有相同的意涵，那麼，去研究他實際上所做出的特定行為之因果性質，如何有助於我們瞭解它為何具有表達意涵呢？我想這也就是為什麼維根斯坦不做實然的探討而做可能性的[概念的]探討：「正確而有趣的說法不是，這個是從那個所產生(has arisen from)而來的，而是，它可以如此地產生(could have arisen)。」(RFGB：80)<sup>20</sup>

這個將宗教性質自其物理承載物區分開來的論證進路，在〈評黃金樹枝〉中維根斯坦不斷地重複著，讓我們來進一步地看看它。維根斯坦視宗教活動為一種符號(symbol)(RFGB：63-64)，作為一種符號，宗教活動表達某種意涵或意義，或更正確地說，我們依據某種表徵形式，將某一活動表徵成具有某種宗教意涵的活動。如果這是維根斯坦所關心的問題，如我們已說的，那麼在探究維根斯坦反對以科學解釋宗教活動的理由時，我們的問題便成為，探究宗教活動的起源或因果性質，是否真的有助於理解一個宗教活動為何具有它的意義？如果我們能證明，宗教活動的意義和其起源或因果性質之間，不存在著概念性的連結，我們便能否定地回答上述問題。

既然維根斯坦將宗教活動視為一種符號，我們就先來看看維根斯坦以下這個關於語詞的使用和自然歷史研究之間的關係的評論。維根斯坦並不否認，語詞的使用和一些物理及神經狀

---

<sup>20</sup> 本文所論及的起因包括心靈起因，本文一位評論者認為這點將使得維根斯坦的立場變明顯為假。我認為並非如此，維根斯坦並不否認宗教活動的物理或心理的實現物具有各種因果性質，他所否認的是宗教活動之所以為宗教活動其物理或心理的實現物所具有的各種因果性質並不在其中。

態之間，存在著因果關係。他也認為，因果性是人類生活的一個面向(見，如 1958：§325)，而我們在一些層面上使用因果解釋。然而，他認為，因果解釋和對概念之意義的理解之間，仍然不存在內在的關聯性和觀念的相關性。在 1958：Ixii，我們可以看到，維根斯坦和其詰問者之間一段有趣的對話(也請見，1969：7 和 RFGB：77)：

如果概念的形成可以以自然的事實加以解釋，我們不是應該關心自然中文法的基礎，而不是[關心]文法？ -- 我們的興趣當然包括概念和自然[中]很一般性的事實之間的符應。(由於那些事實的一般性，它們大多不使我們驚訝。)但是，我們的興趣並不落於概念的形成的這些可能的起因；我們不是從事自然科學；[我們]也不是[從事]自然的歷史[的研究] -- 因為(since)，我們也可以虛構自然歷史以滿足我們的目的(we can also invent fictional natural history for our purpose)。

這裡，維根斯坦認為，只有當我們所關心的是自然科學，因果因素的探究才是重要的。但是，關於語詞的意義，就算科學真的揭發了語言行為的內部機制和其因果性質，科學所發現的不是心理語詞的「意義」，而只是它們的因果支撐物 (causal underpinning)。雖然那些因果支撐物，在其所在之系統中，會產生語言行為，或更一般而言，意向性行為，然而，我們沒有理由設想，語言行為的因果支撐物具有和語言行為一樣的性

質。維根斯坦對於語言和其因果/物理的支撐物之間的異質性，所提供的論證，我認為是暗示在上述引文「我們也可以虛構自然歷史以滿足我們的目的」一句中。

我們的目的在於瞭解語言為何具有其意義，而「我們可以虛構自然歷史以滿足我們的目的」這句話不應被瞭解為某種自然歷史的探究可以使我們瞭解語詞的意義，這句話的重點在於，就算關於語詞使用的自然歷史全部揭發了，我們仍然可以想像一個虛構的自然歷史，它不同於真實的自然歷史，但是，作為這個虛構的自然歷史的產物，我們的語詞仍然具有其現有的意義。我認為，維根斯坦這個用來說明語言和其因果/物理的支撐物之間的異質性的論證，是我們一般所謂的「多重實現論證」(multiple-realization argument)的一種形式：一個內部的設計允許許多不同的物理實現(realizations)。同理，一個心理描述和許多不同的有關設計的描述相容，而後者是用以刻劃心理語詞的使用之物理支撐物。既然，任何一個心靈描述都和許多不同的設計描述相容，我們沒有理由說，我們所發現的那個和該心靈描述之間，具有概念的相關性。因此，內在的設計不能反映心靈語詞使用的性質。我的語言行為的性質，不同於它們的物理支撐物的性質 -- 我說話時所攝得的腦波圖，不能表徵我語詞的意義。同理，我們可以說，任何心靈描述和許多不同的關於它的因果歷史的理論相容。因此，就算科學揭露了一個心靈語詞的使用的確實的因果歷史，無論是它們的物理支撐物的因果性質，或者是其他的因果關係，我們不能說那個因果歷史是概念地或內在地關聯著那個心理的概念。

在此讓我們再強調一次，維根斯坦並不否認宗教活動的物理或心理的實現物（承載物）具有各種因果性質，他所否認的是宗教活動之所以為宗教活動其物理或心理的實現物所具有各種因果性質並不在其中，如果你從宗教活動之物理或心理的實現物所具有各種因果性質去界定宗教活動，那麼你界定出的只是某些物理或心理事物，而它們並不一定有宗教意涵。

如果因果歷史和心靈概念，或，一般而言，人類活動，之間的概念性的連結瓦解了，以下這個論證便很自然地出現了。維根斯坦如此評論佛列惹的歷史解釋：

但是，就算當一個實踐(practice)的源起和它及一個較早的實踐之間引生過程(derivation)兩者，都被證明是歷史的[事實]，仍舊有可能，那個實踐一點也沒有它現今所有的不祥，史前的那種可怖一點也沒有殘存在其上。  
(RFGB：76)

如果因果歷史和心靈概念，或，一般而言，人類活動，之間的概念性的連結瓦解了，那麼，就算人類活動的因果歷史被揭發了，我們完全可以想像，我們的活動缺乏任何它們現今所有的任何意義、意涵或深度。<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Clack 認為(1999：92)，既然有理論可能揭發歷史事實，以該種理論進行解釋就沒有什麼謬誤，而這顯示維根斯坦只是不喜歡或沒興趣於科學或歷史解釋，而不是拒斥對宗教的科學或歷史解釋的可能性。但是，我認為維根斯坦所欲論證的要點比 Clack 所想的要強烈的多。如上所示，維根斯坦想要論證的是，一個宗教活動的因果性質，完全無助於我們理解它的表達意涵，進而完全無助於我們瞭解它構成的原因。

「多重實現論證」若要不成爲丐題論證，那些能實現一個意涵的諸多活動之間的差異性就要相當的大，大到至少在直覺上，它們不具有相同的因果性質。換句話說，如果維根斯坦的論證要成功，他必須至少舉出一些例子，去呈現一些具有極大差異的因果性質的活動，可以具有相同的表達意涵。維根斯坦的舒伯特之兄弟的例子，我認爲正是要達到這個目的。這也就是爲什麼，當佛列惹描述許多風俗之間的相似性，並且將這些風俗以某個理論連結起來，維根斯坦卻同時強調這些風俗之間的差異性。維根斯坦這樣地評論佛列惹的作法：

對我而言，最明顯的不只是所有這些儀式之間的相似性，[它還包括它們之間的]差異性。具有相同特徵的極多樣性面貌不斷地隨處顯現。我們[傾向]想將這些相同的成分連結起來。但是，那麼，我們的理論中有一部份仍舊是遺失的，那是將這個圖像連結到我們自己的情感(feelings)和思想的東西。給[我們的]理論深度的是[上述]這個部分。(RFGB：74)

佛列惹強調的是各宗教儀式之間的相似性，並因此認爲宗教儀式之間具有歷史的衍生關係，或許這也使得他認爲訴諸源起性質可以解釋宗教。而維根斯坦問的是，爲什麼這些相似的宗教儀式彼此之間卻又如此不同。我認爲，對維根斯坦而言，它們之間的差異性是在「面貌上的」，就如舒伯特的弟兄實際上做的和許多可以做的那些差異性極大的行爲；而它們之間的相似

性，不是在那些活動之中，而是透過將它們連結到我們心中某種「表徵形式」而獲得的，這個連結使得那些活動獲得它們的相同的意涵，這也就是為什麼舒伯特的弟兄實際上做的，和許多可以做的那些差異性極大的行為，可以同時被視為表達虔誠。

如我們所說的，維根斯坦試圖將一個宗教活動之所以成爲一個宗教活動的原因，自它的物質承載物之因果性質區離出來。所以他告訴我們，面貌上極爲不同的活動可以具有相同的意涵，面貌上極爲相同的活動並不一定具有某個特定意涵 (RFGB: 77)，源自於具有表達意涵的活動的一個極相似活動，其本身可以不具有任何表達意涵；而相反的，源自於不具有任何表達意涵的活動的一個極相似活動，可以具有表達意涵 (RFGB: 75)；更徹底地，任何一個活動本身並不具有表達意涵，雖然任何一個活動可以變成具有表達意涵的。諸此種種，維根斯坦所欲表達的是，宗教活動的物理性質是它們的偶然性質，探究宗教活動的物理性質無助於我們瞭解宗教活動。<sup>22</sup>

所有這些不同的活動呈現，問題不是關於一個活動和另一個之間的衍生[過程]，而是關於一個共同的精神 (spirit)。我們自己可以發明(設計)所有這些儀式。而我們據以發明它們的精神正是它們共同的精神。(RFGB: 80)

---

<sup>22</sup> 本文的詮釋並不會將維根斯坦界定爲本質主義。本質主義主張，某物之所以爲某物，它必然地擁有某些性質。而本文至多主張，某一宗教活動之所以爲宗教活動，它的物理性質，特別是因果性質，不是它的界定特徵。

如果維根斯坦成功地將宗教活動的表達意涵，自它的物理承載物中分離出來，而且一個宗教活動之所以產生的原因，就是它之所以具有某種表達意涵的原因，意即我們心中的表徵形式，那麼，對那些承載物的因果性質的探究，原則上將無法回答一個宗教活動為何產生，這個科學探究所關心的問題。<sup>23</sup>

對宗教活動的科學解釋」為什麼是一個不一致的概念？上述的討論似乎只能讓我們說，對宗教活動進行科學解釋走的是一條徒勞無功、不相干的路，但是尚不能說宗教活動和科學解釋之間在概念上是不相容的。

我認為維根斯坦是以以下的方式，呈現出宗教活動和科學解釋之間在概念上是不相容的。科學解釋首先必須要有個解釋的對象，既然科學解釋是經驗的、因果的解釋，科學解釋的對象是被理解為一個具有因果性質的東西，科學解釋的對象必須透過它們的因果性質加以界定出來。易言之，當我們對宗教活動進行科學解釋時，我們已經將宗教活動視為物理活動，或者動物性的行為，根據維根斯坦的說法，如果將一個活動自其物理層次來看它，那麼該活動並不是一個宗教活動。除非我們透

---

<sup>23</sup> Peter Hacker(1992: 287)認為維根斯坦之所以反對起源解釋，是因為宗教活動的參與者通常對宗教活動的源起沒有知識。他說：如果一個部落的參與者「對它們的部落祖先的根源一無所知，單單它[宗教活動]的根源不能對解釋它的意涵(significance)有任何的貢獻。那遙遠而早被遺忘的源起非常可能和其現有的意涵無關。」但是我認為這個詮釋並不適當。誠然，許多部落對它們的宗教活動的源起沒有知識，但是，只要存在著任何部落對其任何一宗教活動的源起有知識，而此知識就有可能在宗教活動的意涵上扮演著角色。再者，參與者對宗教活動之源起知識的缺乏，並不能直接排除歷史探究的合法性。就如我之缺乏對心臟的因果知識本身，並不能作為駁斥對心臟的因果探究。

過一些我們心中的表徵形式，將一個活動表徵為一個宗教活動，一個具有表達意涵的活動，否則我們尚不具有一個以宗教為主題的探究。而這表徵形式，無論它們是什麼，對維根斯坦而言，它們不是物理或生物行為的性質，如果我們將探究專注在一個物理或生物的層次上，我們還沒有將該活動表徵為宗教活動，亦即，則對這些活動之任何探究，包括因果性質的探究，將不是對宗教活動的探究。如果你認為宗教活動可以被因果地解釋，你是將宗教活動認識為一物理的活動，亦即將它們的物理承載誤為它們本身。簡言之，「對宗教活動的科學解釋」不是關於宗教的解釋，它是一個不一致的概念。

茲以一個類比說明我們的主要論證方法。假設我是某種性質二元論者，亦即心靈性質和物理性質是人類兩個不可化約的性質，那麼對我而言，對人類的物理學研究就不可能是對人類心靈的研究。如果你說我們可以透過人類的物理學研究來瞭解心靈，那麼我會說你誤置了主題，你研究的是作為血肉之軀的人類，而不是作為具有心靈的人類。並且，通常我會進一步提出論證說，具有不同物理性質的人類，可以具有相同的心靈。如果你從解飢來看原始巫術中的食人，那麼你看不出任何宗教性質，如果原始人類食人是為解飢，那麼那行為還不具有宗教性質。我對於維根斯坦詮釋的重點是，我們的論述或觀點決定了我們我們論域內對象的邏輯性質，有些論述彼此之間的差異性如此之大，以致於沒有任何邏輯基礎說它們談論的是相同對象。<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup>（上接註 15）宗教活動要針對某對象，才能產生表達的意涵，而這裡所稱的對象，似乎是有歧義的。宗教活動的表達意涵，可以是說某宗教活動對我

們(詮釋者或觀察者)所產生的表達的意涵,或是說對宗教活動之參與者所產生的表達的意涵。如果是後者,維根斯坦似乎就沒有理由拒絕對某些宗教活動,尤其是那些歷史上的宗教活動,進行歷史探究(一種因果探究) -- 如透過一些歷史的文字記載,來瞭解他們對當時實行的某宗教活動的感受,以及他們為何會有那些感受的原因。Cioffi 就提出了這個質疑:「它[像耐米那些宗教活動]不是我們的[活動],所以我們不知道它的根本原理(rationale)是什麼,所以我們不能說,它的根本原理是如此的顯明,以致於我們不知道還需要進一步地知道什麼來去解釋它。縱使我們同意一個真正的宗教活動不能被解釋,我們如何能先驗地知道,耐米的儀式是一個真正的宗教活動呢?」(1998: 255-6)如果是前者,亦即,宗教活動對我們現在這些觀察者所產生的表達意涵,歷史的探究工作的確似乎不相干,但是這立即引發一個對它的相關性的質疑:為什麼探討某個宗教活動 -- 特別是那些時空距離遙遠的宗教活動 -- 對我們觀察者所產生的表達意涵的原因,可以回答它為何發生的問題呢?維根斯坦在許多評論中似乎用的是第二種意思,但是,如我們將論述的,對他而言,宗教活動對觀察者及參與者都根據相同的原因產生相同的表達的意涵,亦即,觀察者及參與者都以相同的原則去構作或觀看事物,因此上述的問題可以被解決。

下面這些評論,我認為支持我的解讀。下面是維根斯坦關於根據什麼原則我們發明避免飲食危險的方法和其他活動的評論:

但是我們根據什麼原則去發明它們?明顯的,根據所有危險都化約至一些非常簡單的危險的形式的那個[原則]—而那些危險對人類而言都是立即地明顯的。(RFGB: 66)

不用說,一個人的影子(它看起來像他)、或者他的鏡像、雨、大雷雨、月之盈虧、季節之變化、動物之間相異相似之處和它們和人類之間的關係、出生死亡和性生活之現象,簡言之,日常在我們身旁我們所觀察的所有事物,[這些事物]以非常多不同的方式相互地連結著,[它們]都在他的思想(他的哲學)和他的活動中扮演角色,或者[它們]正是我們真正知道而且覺得有意思的。

火或者火之類似於太陽如何能不在人類覺醒的心上造成一個印象(impression)呢?(RFGB: 66)

不像將事物擊成碎片...火之徹底地毀滅事物,一定曾吸引人的注意。(RFGB: 80)

雖然從這些評論中,我們仍舊不是很清楚維根斯坦所謂的發明原始活動的原則是什麼,但是我們至少知道,對他而言,我們據以發明宗教活動的原則,和我們生活周遭明顯的事物給我們的立即印象和我們對它們的本能反應是有密切關係的,雖然我們不清楚,對維根斯坦而言,我們據以發明宗教活動的原則和我們生活周遭明顯的事物對我們造成的立即印象之間的關係是什麼。維根斯坦上述所舉的例子,都是人類,或至少是絕大部分人類,無論他們之間時空距離多麼遙遠,在日常生活中會面對的。維根斯坦似乎建議,由

## 參考資料

- Baker, G.P. (1991), 'Philosophical Investigations section 122: neglected aspects', in R.L. Arrington and H. Glock (eds.), *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, London: Routledge.
- Cioffi, F. (1998), *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Clack, B.R. (1999), *Wittgenstein, Frazer and Religion*, New York, N.Y.: St. Martin's Press.
- Hacker, P. (1992), "Developmental hypotheses and perspicuous representations", *IYYUN, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 1992: 277-299.
- Johnston, P. (1989), *Wittgenstein and Moral Philosophy*, London: Routledge.
- Kenny, A. (1982), 'Wittgenstein on the Nature of Philosophy', in

---

於發明宗教活動的原則和人類共享的生活直接經驗，以及我們對這些事物立即印象有密切的關連，人類發明宗教活動的原則是一致的。然而，我們生活周遭明顯的事物對我們造成的印象本身是據以發明宗教活動的原則嗎？對這個問題，我想不出如何回答是。或許，維根斯坦想說的是，我們據以發明宗教活動的原則，是這些印象之間的某種內在的連結原則。無論如何，發明宗教活動的原則和人類共享的生活經驗有密切的關連，而訴諸科學理論去解釋我們對我們周遭的明顯事物的印象，的確是走錯了方向。無論我是原始人或現代人，火多給我相同的立即印象，耐米的祭司一輩子都在找尋注定要殺死他的人，也似乎讓所有人感到非常悲劇性的。

以下的段落也至少間接地支持我們的解讀。

「如果一個說故事的人將耐米的祭司王和『死神』("the majesty of death")邊靠邊放在一起，他將知道它們是相同。祭司王的生活呈現出那個詞是什麼意思。」「被死神感動的人可以透過那麼一個生活將那感動表達出來。」(RFGB: 63)

當然，它的權力這個概念，是以使它能與經驗，包括人們的和他自己的，和諧一致的方法做調適。有些偽善真的扮演一個角色，只有當它和大部分人們所做的事在一起位於伸手可及之處。(RFGB: 73)

的確，如果佛列惹的解釋在其最後的分析中不訴諸在我們之內的一個傾向，那些解釋將不是真正的解釋。(RFGB: 66)

一旦那麼一個現象被連結到一個我自己擁有的直覺時，那正是解釋所想要的... 進一步對它的歷史的調查，將引我們到另一個方向。

- B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Oxford: Basil Blackwell, 1989: 1-26.
- Redding, P. (1987), "Anthropology and ritual: Wittgenstein's reading of Frazer's *The Golden Bough*", *Metaphilosophy*, vol. 18, nos. 3 and 4, 1987: 253-269.
- Rhees, R. (1982), "Language and ritual" in *Wittgenstein and his Times*, B. McGuinness (ed.), Oxford: Blackwell, 1982: 69-107.
- Rhees, R. (ed.) (1984), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969), *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations" Generally Known as "The Blue and Brown Books,"* 2<sup>nd</sup> ed., Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1975), *Philosophical Remarks*, R. Rhees (ed.), R. Hargraves and R. White (trans.), Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1976a), "Bemerkungen über Frazer's *Golden Bough*", Rush Rhees (ed., and tran.), *Synthese*, vol. 17, 1976: 233-53. ("Bemerkungen über Frazer's *Golden Bough*", A.C. Miles (tran.), Doncaster: Brynmill Press, 1979)
- Wittgenstein, L. (1976b), "Cause and Effect: Intuitive Awareness", *Philosophia* vol. 6 nos. 3-4, 409-45.
- Wittgenstein, L. (1977), *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1979), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, C.G. Luckhardt (ed.), Cornell University Press and Harvester-Wheatheaf.
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, G.H. von Wright (eds.), P. Winch (tran.), Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1993), *Philosophical Occasion: 1912-1951*, J. Klagge, and A. Nordmann (eds.), Indianapolis and Cambridge: Hackett.

