

• 西方哲学研究 •

以后期维特根斯坦为导向探讨宗教理解的 语言哲学前提

[德] 汉斯·J·施奈德

(波茨坦大学, 德国)

[摘要] 哈贝马斯主张,为使宗教进入公共领域,必须对它们的文本进行分类和翻译,从而把它们
的命题含义与它们的神圣外衣加以分离,以便使它们的意义成为公众可理解的。作者以后期维特根
斯坦的哲学为基础进行论证,认为宗教语言不同于科学语言,因为它们涉及不同的生活形式、处理不
同的主题,宗教所关心的是对作为整体的世界的态度,而科学则对作为物的总和的世界加以说明,因
而把宗教的话语翻译成命题的表达方式的做法既无必要也无助益。

[关键词] 哈贝马斯 宗教 语言 生活态度

一、导 论

哈贝马斯对待宗教传统的态度可比喻为“可回收品分类”。他主张,对于那些被设想为哲学上
有价值的命题内容,要从它们的“包裹”(Verkapselungen)^①中解放出来,以便通达哲学的思想。一
句赞美诗或一句祷告(在另一种语境下对我们来说完全是有价值的)在哲学的讨论中难以找到入
口处,而一个可以表现为命题并因而可以分辨其真假的句子则能通达哲学的讨论。

为引导宗教对话,哈贝马斯认为,对宗教的文本必须进行分解和整理,从而区分出那些可翻译
的命题含义和它们的外衣(包装、包裹),以便使哲学思想能够通达那些理性可判断的语义含义,而
把那些围绕在含义之外,看起来或许漂亮,但对其专业无关的图像、隐语之类的非概念的语言修饰
去除掉。我质疑的是这里所使用的这种翻译概念所必要的内容(语义、命题)上的等价性,即在以
外衣包装的宗教陈述为一方和以概念性的、剥去了外衣的陈述为另一方之间的等价性。

我希望能够表明人们可以立足于一种以后期维特根斯坦^②为导向的更为宽广的对语言的理解,
来把握宗教言说的特性和澄清与此相关的语言哲学的种类的问题。

[收稿日期] 2010-01-10

[作者简介] 汉斯·J·施奈德,复旦大学当代国外马克思主义研究中心访问学者,德国波茨坦大学哲学系系主任。
本文译者:张庆熊,复旦大学哲学学院教授,复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员,博士生导师。

* 本文为复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究创新基地项目“把宗教引入交往理性的轨道——9·11事件后哈贝马斯对宗教问题的新研究”(项目批准号:07JJD710023)的研究成果,同时受到教育部人文社会科学重点研究基地项目(项目批准号:2009JJD720007)的资助。

① Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, Herta Nagl-Docekal, Rudolf Langthaler: Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart, Berlin 2004, S141 - 160, 158. 对理解这里所说的翻译的思想基础可参见 Jürgen Habermas, Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, Jürgen Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt 1991, S127 - 156, 131.

② Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations, New York 1953. 需要申明的是,有关维特根斯坦的“语言游戏”我不赞同不可比较的论点。参见 Hans J. Schneider, Offene Grenzen, zerfaserte Ränder: Über Arten von Beziehungen zwischen Sprachspielen, Wilhelm Lütterfelds, Andreas Roser, Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Frankfurt 1999, S138 - 155.

二、以“在何种意义上存在数”的问题为例考察维特根斯坦的基本思路

现在我将目光转向维特根斯坦,看看是否能在他探讨弗雷格提出的问题“在何种意义上存在数”中学到如何看待“在何种意义上存在上帝”的问题的思路。维特根斯坦的问题是:是否数的表达,即数的记号或数字,只有对象存在时才有意义?数是否像所设想的那样是通过记号来命名的?数是否像所设想的那样在一种语言哲学的意义上,而不只是在表层语法导向的意义上,由命题行为的表达部分来报道?

弗雷格是这样设想这个问题的:就数的存在而论,存在两种可选方案,要么干脆把物质的数的记号,即在纸上的墨迹,看作数,要么设想一个超越于记号的本质领域,主张数作为非物质的对象在那里有其位置。^①就数学的情况而论,在这两难中,第一个选择显然是荒唐的,因为墨迹不可能有数的属性,弗雷格就决定采纳第二种可能性。

维特根斯坦对此这样评说:“对弗雷格来说,可供选择的可能性是这样的:要么我们认为它与纸上的墨迹相关,要么认为它是有关某物的记号,并且它所代表的东西就是它的意义。正是棋类游戏表明这种选择是不正确的:这里我们不是在玩木头棋子,并且这些棋子不代表任何东西,它们没有弗雷格所说意义上的所指(Bedeutung)。然而,还存在第三种可能性,记号能像游戏中的东西一样地使用。”^②

当我们把这一比照用于宗教情况中时,会发现那种主张宗教的语句不是真正的陈述,而只是表达进行言说的主体“内在”领域中的事件的符号的观点,相应于上述两选其一的第一种方案(把数当作纸上的墨迹)。在这个意义上,宗教内容被认为完全出自“心理事件”,并且它被当作像梦和“幻想”一样的东西。在心理学或心理病理学上对此进行研究属于科学系统中的事情。

显然,一个宗教信徒是不会采纳这种立场的,正如一个数学家不会认为他从事的科学工作是在处理墨水或铅笔的痕迹一样。因此,宗教的捍卫者选择赞同超验世界的存在(如同弗雷格在数学领域内的选择一样);他们选择采纳语言哲学上的一种所谓“实在论的”解决方案,据此,语言的记号为了有意义,即为了能被称为一个真正的记号,必须代表“实在的事物”(“对象和事态”),不论这种对象和事态属于哪一种本体论的领域。

使我们感兴趣的是,在维特根斯坦看来,这两种选择都是不可接受的。他所做出的与棋类游戏的类比表明,他认为就数学而言存在第三条出路,它既不代表超越于它自身存在的某物,也不仅仅是一种书写印记。维特根斯坦指出的第三条出路看来可做这样的引申:数的记号无疑是有意义的,但这并不意味着要把数当作在超验的世界中存在的、和如同城市名称指称城市那样的对象,数的记号的意义在于它们在我们的活动中所发挥的作用。它们的意义完全是通过这种作用来规定的。当存在一种通过这种记号所安排的实践时,当这种实践与我们的生活的重要方面相关(在它们的语境中它们的应用也能被介绍进来)并因而对我们充满意义时,那么我们就已经具有我们所需要的一切,从而能够说这些记号具有一种意义。因而,这样的记号在我们的实践中出现的方式就是判别它在各种相应的情况下是否具有意义的标准,这样,语言的意义概念就接近于重要性(Bedeutungssamkeit),而远离指称(Referenz)的情况。与一个所指的对象相关联不再是设想意义的唯一模式。

维特根斯坦在这里延伸了他在《逻辑哲学论》中已有的一个基本思想,^③即存在不代表某物但具有意义的词,在那里处于中心的是逻辑记号的领域。就我们感兴趣的问题而论,他后来认为这也

① Gottlob Frege, Funktion und Begriff, Gottlob Frege (Kleine Schriften, Hrsg. von Ignacio Angelelli, Hildesheim 1990, S125 - 142.

② Friedrich Waismann, Wittgenstein und der Wiener Kreis, Frankfurt 1984, Wittgenstein Werkausgabe, Bd. 3, S105.

③ 维特根斯坦《逻辑哲学论》A. 0312.

适用于“痛”的表达。按照他的观点,“痛”所标示的,“既非某物亦非无”。^①当我们在这里跟随他,我们能够说,“痛”谈论一种“非对象的经验”,尽管它没有对象性,但它可以是强烈的和决定性的。同时,我们看到,存在各种各样的记号,它们的重要性并不在于它们代表对象。^②

我们是否能从这样的思考中学到某种有关宗教表达的意义的东西呢?例如,对于基督教的上帝,是否也能说,它“既非某物亦非无”,以致能承认“上帝”这个表达具有意义而又不主张它代表一个对象呢?如果是这样的话,就可以给出以下对应关系:依据维特根斯坦的观点,数字能够作为句子中的主语表达出现,以致我们能够谈论“25 大于 14”之类的“命题”,而又不得出必定存在作为超验对象的数的结论。因而,我们可以这样考虑,是否我们能从做出有关上帝的陈述这一事实中,在给定情况下承认这样的陈述是真的,而又不推导出“上帝是某物”?当某人坚持,“上帝”之表达是一个“超验对象”的名称时,那么就应去澄清这里通过“超验”这个词所勾画的名称关系的特殊性。正如必须澄清数字的作用,才能理解“数字代表抽象对象,即代表数”的陈述。

当宗教陈述只是在表层结构上与有关事物和事态的陈述相对应,并仅当我们弄清楚它们在何种方式上与所属的实践相关联时,我们才能理解它们意味什么,我们在宗教言说中才能发现真的陈述,允许说它们是有关“宗教对象”的陈述。只有这样,我们才能超越表层语法的相似性和空洞的描述概念,并能够(如在数学的和心理的“对象”的情况下那样)在一种理解了的意义上说,这里尽管不是与“某物”相干(不是与严格意义上的对象相干),但也绝非“一无所有”,因为有关的陈述从其所置于的实践看时绝非“毫无含义”。为了摸索这条思路对于宗教领域的可能性,让我们先来看一下与哲学和宗教都接壤的一个边缘地带,即“智慧的领域”。

三、将智慧格言的语义学当作通向宗教陈述的桥梁

当我们认真对待维特根斯坦的提示,认识到存在各种各样具有意义的语言表达方式时,我们就能够通过一个比起算术陈述来更接近于宗教领域的案例弄清楚,存在这样一些语言特征,它们不能借助概念的表达在一种对事物进行分类的最简单的意义上归于命题知识,并且它们在一种更清楚地超越了“表达”的意义上依然(至少在它们的较高的层次上)是实质性的。这里我们涉及一些多少表达我们的生活处境的说话方式,并能通过它们达到对这种处境的一种共识。它们的范围很广,从素朴的日常智慧到有关“生命整体”的陈述。我认为神话和智慧教导具有以上所提到的这种功能。它们是一种“自我介绍”(Sich Auskennen)的表达形式,但并不必然具有在对对象进行分类或整理意义上的简单的命题含义。在语言发展的很早的阶段就已经出现这种功能的简单形态;并且从其形式看,它们不是以命题的方式出现的,这正是它们的特征。查理斯·泰勒(Charles Taylor)对此使用了一个很宽泛的理解的表达——“发出声音”(Artikulation)。^③这可说明我们上述的观点:语言的表达能够具有意义而不代表某物。

泰勒举了这样的例子:一个外国人来到某一热带国家,他登上火车的一个包厢,那里已经有一人坐着,他不知道如何用当地通行的方式与人打招呼。泰勒描绘在这种情况下一个存在语言障碍的人通常会做出的行为:气喘吁吁地放下他的旅行箱,擦一下他额头上的汗水,带着友好的目光看着那一位同车厢的乘客,发出一声响亮的呼气声“噢”。

这种类型的发音不代表某物,不代表热,也不代表箱子,更不代表汗水。尽管它作为一种感叹语有可能被收入词典,但有人会怀疑是否应以“语言”来对它加以标示,然而确定的是它具有一种

① 维特根斯坦《哲学研究》,§ 304。

② 有关这一点,参见 Hans J. Schneider, Reden über Inneres. Ein Blick mit Wittgenstein auf Gerhard Roth), Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53 [2005], S743-759.

③ “Artikulation”具有“发出声音”和“表述”的双重含义。

意义;并且根据泰勒的看法,这样的一种意义显然超越表达这种功能而更接近于以言行事的行为。与出汗或旅行者的脸红不同,它不仅仅是这样的一种状态的象征。如泰勒所指出的,它明显地产生一种相遇的两个人对共处一个“公共”空间的共同感。比起没有这种交往的行为,这或许会使得接下来的旅行更加顺畅些。他们两人现在不仅仅是在身体上的空间邻人意义上共同旅行,他们开始进行一种沟通(尽管是在非常有限的意义上)。

人们用“发出声音”这个概念来提示这样的—个事实:一些非常简短的表述行为,并不指称对象,但能营造一种社会上分享的“公共空间”,并在这种情况下达成一种沟通,发出与处境相关的自我介绍的声音。

人们能够观察到,这样的一些沟通行为,在这些行为的参与者继续存在的地方,能被重复进行,甚至能被仪式化,这对宗教的议题具有意义。当我们设想小孩洗澡的仪式(Ritual)时,我们容易想象,属于它的“合适”过程的不只是洗澡,或许还包括以先摸—摸“水是否太热了”为模式的游戏。小孩上床睡觉的“合适”方式或许包括唱—首歌谣,做—次祷告,或给—个晚安接吻,等等。正如以上提到的热带火车旅行中—样,我们在这里并不诉诸代表对象的语词而依然使这种发出声音的表达具有意义。这种类型的语言成分不能归结为表达和呼吁的功能,因为他们发出声音促进对他们所共同遭遇的社会处境的理解。它们与数字的区别在于,它们不是直接地服务于—种实践上的行为协调。然而,它们在以下地方是与数的记号相似的:它们起到—种方向指引的作用,它们不代表独立于记号和—在记号的另—边存在的事物或事物的复合。因而,就它们而言,不能说处理某物,但就其所能确定的那—点点而论,它们所处理的也绝非“无”。

就探讨宗教问题的语境而论,上述提到的那种情况是富有启发的:这样—种发出声音在语言活动的较高层次上也能被用作表达,而在通常的方式中表达是代表对象的。人们能在上床睡觉前回顾—下—天的经历或讲—个童话故事,而这并不改变有关这种处境的共同确定的特征。对这种前语言的、仅仅与语言相似的发出声音的方式的考察,有助于我们认识到,这些在较高能级上出现的表达,尽管在其他情况下可能是满足—种分类功能的,但在现在所考察的语境中只具有—种上述提到的发出声音的功能,并且这意味它们能促进对处境的理解;对—点而言,它们所处理的对象不是其意义所在,或只在间接的方式上才有意义。简而言之,童话满足—种沟通理解的功能,纵然从来不存在青蛙国王;为了理解它的词义,人们或许要知道这个复合词的分类功能,如“青蛙”和“国王”,但这种理解在此只是必要的一环,而不是充分的。

由此可见,即使在那些对语言的活动类型加以规定,以致在原则上能够在日常的或甚至科学的方式上谈论不同种类的“事物和事态”的地方,泰勒所勾勒的那种促进处境理解的语言的发出声音的功能也并不是多余的。那种营造公共空间,引导对话伙伴以某种视角看待他们共同遭遇的处境的语言功能,决不是—种原始的功能,决不是—种随着语言能力的发展而失落的功能。很明显,这种沟通作为—种特殊的功能,即使在自然科学高度专业化和科学知识高度发展的阶段,仍将出现;这是—种只靠科学(靠《逻辑哲学论》意义上对世界的描述,靠各种自然科学的总和)所不能满足的功能。当指称对象在这类语言的使用中不起作用或只在所暗示的意义上起间接作用时,按照科学的关联模式去理解—部分的功能,就是—种误解。当人们在这里只谈论“描述”和“命题含义”时,就只停留在语言的表面层次上。

这里的差别涉及进行普遍化的不同方式,对此可以通过以下例子加以研究。自然科学的目标是阐述自然规律。与此相反,当我们再次以晚上小孩洗澡为例进行思考时容易想象,—个没完没了地戏水的小女孩受到长辈敦促快去睡觉时,可能会这么说“人总是要睡觉!”谁如果戴着认识论的或科学的眼镜观察这个句子时会认为它显然是假的。但这个句子是能被理解并被长辈接受的,是有意义的。我们甚至能设想长辈会以与此同样的表述方式加以继续,比如,“明天又是—天!”(作为在这种情况下的—个回应),或者对这种淘气行为用自我宽慰的语气说“直到你结婚,一切都结

束了!”尽管按照严密的归纳步骤,依据一种前提或一种自然规律来考察,句子“人总是要睡觉”是假的,句子“明天又是一天”是不合要求的,句子“许诺是许诺”或“战争是战争”是同义反复,并在此意义上是没有内容的,但是在泰勒的意义上它们能对相关的处境理解发出声音,说话者能用它们来寻求沟通,以此表达他们对处境的想法和引发讨论。并且,这也说明了维特根斯坦的论点:统一的“命题含义”的观点(达米特所说的以弗雷格为导向的句子意义的概念)容易掩盖语言绝非在一种方式上起作用的事实。

我的论点是:当我们不是仅从表层语法的角度加以观察时可以发现,我们这里所谈的东西,既不与表达相关,也不与呼吁相关,又不与对命题含义的描述(Darstellung)或阐述(Formulieren)相关。在我看来,我们在这里与人类早期阶段的一种语言的使用相关,我们用它也能表述(artikulieren)智慧。这是那种能引导我们对人所共同遭遇的处境进行理解的“陈述”,正如泰勒在热带车厘的例子中所展示的那样。

从这里,我看到一种与宗教的功能很相似的关系。据此,存在一种语言形式,它们的表述以我们作为人对处境发出声音为目的,它们完全是可分享的、满足适当性要求的,并在此意义上是理性的,但我们不应按照语词的甚或科学的言说方式的标准,即按照命题行为的程式,来判断它们。在这一意义上,我们也能说及古代哲学的智慧(直至基督教)作为一种把确定的对生活的观点带入语言的发出声音的方式来理解。与我们今日的学院哲学不同,它们有助于增进我们对生活的认识和相应的驾驭能力,并在实践上代代相传。在我们的文化领域中,当哲学成为神学的婢女时,哲学就失去了这一任务而把它移交给宗教。如今,人们有这样的印象:宗教正在失去这一任务,越来越把它移交给心理治疗(Psychotherapie)。

四、语言和宗教经验

当我试图从那些较易看清的智慧形态转向宗教的时候,有必要进一步追问我至此所作的铺叙的逻辑:为何说宗教实践在其语境所属的语言游戏中获得意义的方式与棋类游戏造就棋子的意义、计数活动造就的数字的意义、共同遭遇的处境造就泰勒所述的发出声音的意义的方式相似?为何这样的表述不必满足“代表某物”的功能而具有意义?我援引威廉·詹姆斯^①的如下观点来回答上述问题:宗教(如同智慧学说一样)表述人的自我理解,而这种自我理解归根到底可以追溯到詹姆斯称其为“宗教经验”的东西中去。与此同时,宗教对人传递一种实践的能力,从而驾驭这样理解的生活。与此相应,我这样表述有关宗教的定义:宗教是历史地形成的一种表述和实践的形态,根据它的自我理解 and 对自己提出的要求,宗教表述对总体生活的一种真实的和适当的态度,并使其信众能按照“诞生”、“爱”、“性”、“罪”、“病”、“死”之类的关键词来阐释这种生活的“总体”。这些经验属于实践的领域;实践赋予宗教语言以意义。到此为止,我与詹姆斯的观点是一致的。

然而,我在以下地方与詹姆斯有区别:以后期维特根斯坦为导向,我可以避免像詹姆斯那样把超验的对象或人物当作这样的经验的因果上的缔造者,也不必说这样的经验是自己造成的。对于詹姆斯所强调的这种经验的降临特征,我不加争议地予以保留。这些经验可以是在詹姆斯所指出的那种意义上意味深长的、突如其来的、变革性的,然而又是“无对象的”;尽管用于表述这种经验的语言经常具有图像的特征,但从我们在这里所发展的哲学观点看,它们不必作为“某物的经验”(在这里,这种某物被“描述”为超验的存在物或“对象”)加以理解。对于这一方式,以后期维特根斯坦的语言哲学为导向具有双重优越性:一方面它有助于避免那种狭义上的“命题的”,即以“物”为导向的误导;另一方面它依然能把完全在詹姆斯所意向的那种意义上的东西引入讨论,如把作为无神论宗教的佛教引入讨论(这对哲学家一直具有很大的吸引力)。据我看来,如下诸点是詹姆斯

^① William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Olten 1979, S63.

所确定的经验概念中最重要标志:

首先,它指的不是世界中的单个的“事物”,而是相关的人对其生活及其周围世界的“总体”的态度。在那里居于中心地位的是一种体验式的总体,而不是在科学宇宙论意义上的一种空间或时间的总体。纵然在詹姆斯那里也出现(在我看来可能会引起误解的)“天体”或“宇宙”之类的词语,情况依然如此。

其次,值得强调的是,这总体包括苦难的方面和生活中的坏事(如失败、损失、疾病、死亡)。对这苦难方面有敏锐感知而不是漠视,接受它,把它整合到对这一总体的态度或“立场”中去,是真正的宗教经验的核心。这也总是与人生的一种积极转折相关,当人如此体验这种苦难的方面并把握它时,它所发挥的积极作用至少可以帮助他继续生活下去。

再次,若对这种转折仔细加以考察,会发现它具有詹姆斯所指出的三个阶段:

1. 它的出发点是一种面对苦难和不幸的一种无能为力的经验,经常伴随着“失去一切兴趣”或世界的意义完全被掏空的感受,以及自己的不圆满和无价值的感觉。这在詹姆斯自己那里导致过一次较长时间的人生危机,感到极度失落和压抑。

2. 随着这种无能为力感被彻底承认为一种生活的现实,就进入第二阶段,此时人最终放弃了掌控的试图,即(如我们今天所说的那样)把自己的生活“握在自己手里”的动力。

3. 由此进入的第三步是决定性的,那时获得一种主观上的意想不到的经验(一种突然降临的经验)通过这种自我放弃没有走向堕落,没有最终掉入无底的深渊,而是体验到在一种“不可见的秩序”中被抬举起来的感觉。在那里他找到自己的位置,他感到这不是道德上的桎梏,而是“至高的善”。^①

为何我们把这样的经验称为宗教经验呢?据我看来,重要的是这样的一种情况:正是放弃了自己的行为动力,使人感受到一种拯救,以一种特有的方式体验到在他身上所发生的事情。由此我们也易于理解,为何说这里涉及外在于我自己的“力量”。与那种广泛流传的普遍可行性的幻想相反,这种“突然降临的经验”在我们的意识中发挥重要作用,认识到这一点意义重大。^②但没有必要把它解释为是对象性的或人格的。这种创伤的治愈也是发生在一个人身上的事情,不能把它简单归于一个人自己的实践活动或自己的思考的结果。宗教经验如此丰富多彩,不宜贬义地归结为仅仅是心理上的东西而已。^③它经常被经验地认为是从不真实的(幼稚的、受蒙蔽的、虚幻的)生活迈向真实的生活的一个步骤。这一步骤在它的最高形态上(如詹姆斯所表述的)表现为一种“无可比喻的靈魂的喜悦和坚贞”。^④据我看来,在摆在我们面前的有关宗教言说方式的命题内容的论题中具有决定性意义的是这样一个事实:这样的一种经验就其要义而言是“无对象的”,尽管在另一方面它本身或它试图去传递的东西完全可能是有图像内容的,如与一个从天而降的天使般的人相遇之类的经验。但从詹姆斯所报道的情况来看,其中心显然不是可能经验到某一独特的“个体”,而是一种看待“总体”的目光的转变。这种经验的价值(与一场美梦相区别)体现在这种目光转变及其实践效果上。

有关这种经验的“无对象性”就我们探讨命题性的语境而论,可以通过以下类比来说明。让我们设想在知觉心理学中所讨论的一个摆式图片(Kipp-Bild),比如那张不加改变就既可视作“老妇”又可视作“漂亮少女”的著名的钢笔画。我们能够把精密但狭隘的对“对象和事态”的说话方式视为一个扫描器,它按照它所确定的黑或白的点来定义图像的网格,以致它能(在其精确性的限度

① 这种经验有许多记录,尤请参见 William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Olten 1979, S63.

② 参见 Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim 1973, S34.

③ 也有人从积极的意义上处理这个问题,试图通过找到神经上的相关联系来证明它是“实在的”。然而这偏离了问题的实质,在宗教情况中,这样的依据正如在数学情况中一样是完全多余的。

④ William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Olten 1979, S349.

内)完全复制(描述)这张钢笔画。它似乎“看到”和复制了一切摆在它面前的东西(这里不考虑其分辨力的精密密度)。对于这种描述系统而言,这里的对象只是一个个图像的点,这里的事态只是这些对象的复合。在这样的描述系统的世界中不会出现把这归于“老妇的图像”和把这归于“少女的图像”之间的区别。我由此想到以上提到的维特根斯坦的论点:他在《逻辑哲学论》中所设计的语言是“不能表达更高的东西的”。这“更高的东西”在上述类比中就是那具有形象的整体,它不能由黑或白的图像点组成的语言来表达。

我认为,在詹姆斯所刻画的宗教经验中有一个重要方面是与形象转换的摆式图片中情形相对应的。尽管詹姆斯在努力追求“超验信仰”,但其核心并非是寻找我们迄今还没看清的一种更高超的“对象”(犹如找到那些此前不在搜索范围内的或没有注意到的图像的点)。问题不在于(如在休谟那里那样)是否(在存在人、兽、旋涡星云的那种意义上)存在神;詹姆斯所描述的宗教经验决不是在处理这样的“对象”,尽管这样的经验在那些随着宗教图像而成长起来的人那里经常与之相关。在这种宗教经验中至关重要的其实是观看方式的转变,在那里“我们作为物的世界所认识的世界”原封不动地保留下来,正如在我们把老妇视为少女的“转换”中那图像的线条原封不动地保留那样。尽管物的世界有“原封不动地保留”的特性,我们依然能够说我们在此前和此后经历了一个“完全不同的世界”,犹如某人在经历了视角转换后可以说他现在看到了一幅“完全不同的图像”。对于火灾保险来说,那幅图像和其物质对象是同一的;但对于艺术史来说并非那么一回事。这也适用于这样的情况,我们为理解图像的特征,不作这样的假定:在“物质的”线条之中还隐藏一个与这些线条相分离的、增添上去的、犹如“图像—灵魂”一样的、幽灵般的对象。

观看方式的转变也指这样的一种情况,在那里宗教经验的关键不在于某些叙事的内容,而在于宗教传统借助这些叙事企图促成的这样一种转变。例如,我们在创世故事中能看到这种情况,在那里我们不应如休谟那样把它解读为自然科学层次上的有关世界之产生的假说,而应把它解读为一种语言容器,它的任务在于传递某种观看我们的世界的方式。禅宗佛教的一个有趣标志是“言外别传”,它尝试放弃任何说教内容(“命题含义”)而“直接”通过实践的修行达成这样的转变。

五、结 论

通过上述思考我们能对哈贝马斯那个“可回收品分类”的纲领做出什么样的推断呢?我们能对经适当加工后使之能被哲学讨论接受的命题含义归给(某些)宗教陈述吗?对此有没有可能和(在肯定的情况下)是否有必要在一种把其图像的含义从对哲学陌生的外壳中解放出来的意义上,或在把宗教语言翻译成哲学语言的意义上,去改变宗教言说的传统的语言形态?

根据如下前提:(1)在詹姆斯的宗教理解中涉及重要的东西;(2)在一种系统的兴趣下可以合法地接受詹姆斯本人提出的建议,把其本人的超验信仰当作对这种理解不重要的配件而加以放弃(这意味着放弃他的如下看法:存在超验的对象,它以因果关系的方式作用于我们升华的意识和引起所述的那种宗教经验);(3)不要一开始就把佛家那里所熟悉的一种非有神论的(nicht-theistischen)宗教思想当作一种定义上的自相矛盾(contradictio in adjecto)而加以拒斥。从而我们现在能提出作为我们出发点的问题:对于那些表述对人的处境的观看方式(或由一种观看方式转向另一种观看方式)的陈述,我们还愿意谈论它们应具有在哲学论辩中所信服的“命题”含义吗?我们对算术的观察、对泰勒的“发出声音”的观察、对智慧格言的观察,以及对詹姆斯的无对象的宗教经验的观察应导向一种不仅仅是表层语法上的命题概念吗?

我们对这些问题的回答是否定的,这样的一种命题概念是要不得的。但这并不迫使我们非得得出这样的陈述无关紧要的结论。从这类陈述的自身应用中能清楚地表明这一点。如果说我们在这里所作的语言哲学的论证是可靠的,并且这对哲学而言不应被视为不典型的,那么采用如下形式的论证在哲学上就是合法的“请试一下这样地看事物。”例如,请试一下不把语言看成名词的组合,

而是把它看成如它所属的棋类游戏的棋子的组合。这样人就不会怀疑,在这种情况下观看方式的改变将导致我们对人的语言能力的理解发生重要的改变,这意味着,就此范围而论它是一种认识上的进步,它具有一种含义。

我现在建议也按照这种模式去理解宗教陈述,例如,去理解基督教的“把世界视为一种创造”或“把人视为上帝所造和所爱”的陈述。对于佛教有关“把自私自利的自我视为虚幻”的陈述,不也应这样去理解吗?甚至维特根斯坦的一些涉及按照《逻辑哲学论》的语言观人不能说的东西,即“它对我什么也不能发生的东西”(Es kann mir nichts geschehen)的陈述,也可被视为这种观看方式转变的一个例子。^①休谟认为,这类陈述是以假设为依据的,这样的假设必须首先被证明为是真的,然后以此为基础,某一种“看法”(即建立在被证明为是真实的事态基础上的看法)才能得到论证。我想把这里的先后秩序倒转过来:这种经验本身,即观看方式的转变,应被视为第一性的,而传递这样的转变的语言表述是第二性的。禅宗佛教向我们表明,这样的表述不会必然导致一种超验信仰(在詹姆斯那里,这种超验信仰是对导致这种震撼性经验的超验的原因的信仰)。

如上所述,后期维特根斯坦的语言哲学允许詹姆斯所描述的那种经验不必导致认识“某物”(如果这必然导致认识某物的话,那么谁不认识某物,谁就没有宗教经验,谁也就被排除在宗教的领域之外)。这应通过如下说话方式来强调:它涉及“无对象的”经验,但这如我们已经看到的那样也适用于对自己的痛和有关计算的的经验。维特根斯坦对此所作的补充“它涉及的亦非无”,可以用来加强以下论点:在宗教经验中它关系到“对总体的观看”的“一切”东西。它并不涉及所附加的超验对象,而是涉及使得这一切从中显现出来的光亮(或昏暗)。因而,那些传承下来的宗教表达形式在严格意义上不是指涉个体的对象或事物的,毋宁说,其所属的语言行为的首要功能在于交流其所赢得的看法(Sicht)。人们容易看到,这里考虑到言说方式的传统是多种多样的,在这之中可以在语法意义上出现多种多样的对象。这一讨论的结论是:有关命题含义的说法只停留在表层形式上,因而在内容上是空洞的。

对于有关总体的看法,人们能做出哲学上的论证吗?对这种看法的表述具有一种论证上可通达的含义吗?为了哲学的目的而离开宗教的语言形式,以致我们必须如此翻译宗教陈述,使它们具有一种不仅仅是表层事情上的命题形式,这是否必要(和可能)?

据我看来,我们能够对第一个(追问含义的)问题予以肯定的回答。例如,当我们论证把人视为机器或视为配件仓库是否妥当,或把“周围世界”视为可用材料的储备基地是否妥当时,在此所出现的陈述就不仅仅是言说者当时的“内心生活”的表征(抒情诗之类的“表达”),也不限于对事物的描述或制作科学模型(包括科学描述在内的狭义上的描述),也不只是一种对行为的敦促(呼吁)。对这一问题的争论是实质性的,因为存在相互竞争的观看方式,并且有关它们是较好地还是较差地适宜的问题,人们经常能够达成较为一致的看法,尽管这不像与分类或计数之类的语言形式联系在一起的有限的实践形式中那样可靠地发生。因而,哲学应相信自己也能在这一领域增进理解。为此,哲学必须抛弃那种简单化的语言模式。语言模式必须得到加宽,举例来说,它应认真对待那些在描写意义上能被当作“对世界的表述”的语言形式,将其纳入具有特殊性质的语言形式。在我看来,上述所列举过的宗教表述无疑应属于这一范围。

有关第二个问题,正如已经提到过的那样,上述思考引向否定性的回答。我怀疑,把以宗教方式表述的对生命的看法翻译成一种偏离丰富多彩的传统形态的语言形式,以一种置于概念下的对象的命题方式把握其含义,在哲学上究竟有何收益。换一种方式表述:从我这里所作的思考看,不存在这样的一种命题含义的概念,它不只是一种表层语法上的概念,而且是实质性的,具有能引向

^① 参见 Norman Malcolm, Ludwig Wittgenstein. A Memoir, new ed., Oxford 1984, S58. 以及 Joachim Schulte, Wittgenstein, Stuttgart 1989, S100.

宗教话语的特殊的语义功能,以致我们有希望用它把宗教话语翻译成这种意义上的命题话语。但是,一种否定性的结果也有可资利用之处。在我看来,当人们不再试图按照科学话语的模式,也不再试图按照表达现象的模式(更不用说不再按照呼吁的模式)去理解宗教表述,人们就会从中有所受益。我们有关“总体”看法的表述不属于上述所提到的任何一种类型。但单单这一点决不会使它们不能通达哲学的思考。

The Linguistic Philosophy Premise of Religious Understanding: With the Guide of the Late Wittgenstein

Hans Julius Schneider

(Department of Philosophy ,The University of Potsdam , Germany)

Abstract: Jürgen Habermas maintains that for religion to enter the discourse in public domain , its texts must be sorted and translated. Thereby it is necessary to distinguish its propositional content from its hallowed coat (packaging , package) , so that its meanings become commonly understandable. Hans Julius Schneider argues on the base of late Wittgenstein's philosophy that religious language is different from scientific one because they are related to different life-forms and deal with different subjects , namely , religion concerns about life-attitude to the world as an entirety , whereas science explains the world as a sum of things. Therefore it is both unnecessary and unhelpful to translate religious utterances into propositional formulations.

Key words: Habermas; religion; language; life-attitude

[责任编辑 晓 诚]