Globethics Repository



上帝是一個面相嗎 [Is God an Aspect? (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	SU, Dechao
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 01:37:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164488

上帝是一個面相嗎？[1]

蘇德超
武漢大學哲學學院副教授
武漢大學哲學博士

通常的辯論，可以訴諸邏輯演繹或經驗歸納解決。然而，宗教信徒與非宗教信徒之間的辯論，卻缺乏相應的解決手段。當辯論涉及上帝這樣的神聖實在時，尤其如此：完美的證明、經驗的見證，都不足以說服論敵放棄自己的觀點。這一反常現象需要得到解釋。某些維特根斯坦主義者或者維特根斯坦式的虔信主義者給出了一個簡潔的回答：相應的論辯沒有意義。因為，宗教與世俗（科學），甚至不同的宗教，它們分別屬於不同的語言遊戲，其意義標準是內在的，外在的批評誤用了語言，並不合法。尼爾森（Kai Nielson）、菲力普斯（Dewi Z. Philips）、佈雷思韋特（Richard Braithwaite）、溫奇（Peter Winch）、利思（Rush Rhees）就大致持這一觀點。從語言遊戲理論出發，他們中的大多數都似乎認為，宗教跟實在無關。經過這些維特根斯坦主義者的闡述，我們發現，論辯雙方會陷入到二難之中：要麼，辯論跟實在相關，有意義，卻無法解決，會永遠持續下去；要麼，辯論跟實在無關，沒有意義，應當馬上停止。很顯然，語言遊戲論者選擇了後一條路。

1. 本文為作者於二〇一一年一至三月間在道風山漢語基督教文化研究所作訪問學者時之研究成果。在本文的修改過程中，得到武漢大學「中央高校基本科研業務費專項資金」資助。

還有另外一些維特根斯坦主義者，他們傾向於選擇前一條路。在他們眼裏，語言遊戲論者讓宗教信徒從無休止的爭論中解脫出來，這一做法並不正確。首先，無休止的爭論根本不該被取消。它們很可能是恰當的，我們應該解釋它們。其次，語言遊戲論者的代價太大，在取消無休止爭論的同時，居然順帶取消了宗教跟實在的關聯。吾爾斌（Nehama K. Verbin）支持前一種看法，希克（John Hick）更傾心於後者。對吾爾斌[2]而言，外部的宗教批評與內部的宗教懷疑一樣，完全有正當的理由，並因而出現了具有實質內容的宗教辯護。而對希克來說，宗教信念「有內容地、真實地指向實在的性質」，宗教實踐則會「更新或加深它們跟這個超驗神聖實在的關係」；這是「宗教信念和實踐的核心」。[3]他們之中一個為了捍衛宗教質疑與辯護的正當性，另一個為了顯示宗教信念跟超驗實在的相關，不約而同地選擇維特根斯坦後期哲學中的面相（aspect）理論或者說看作（seeing-as）理論，來為自己提供支援。

本文將討論這兩種從維特根斯坦面相理論出發的闡釋路徑，[4]看看它們的解釋是否成功，又能否像作者所宣稱的那樣，可以解決一些關鍵問題，及在最後回答，上帝究竟是不是一個面相。

---

2. 參見Nehama K. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉（Religious Beliefs and Aspect Seeing），載《宗教研究》（*Religious Studies*, 36 [2000]），頁 1-23。
3. John Hick，〈看作與宗教經驗〉（Seeing-as and Religious Experience），載《宗教多元主義問題》（*Problems of Religious Pluralism*; Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1985），頁 16。
4. 彼勒茲克（Anat Biletzki）在討論到用面相理論來解釋宗教問題之路向時，明確以吾爾斌的〈宗教信念與看見面相〉為例；於此可參見Anat Biletzki，〈去先驗化的宗教〉（De-transcendentalizing Religion），載Edoardo Zamuner & D. K. Levy編，《維特根斯坦的持久論點》（*Wittgenstein's Enduring Arguments*; London & New York: Routledge, 2009），尤其頁 260。而吾爾斌則明確表示，對看見面相（aspect seeing）跟宗教信念關係的另一解讀由希克給出；於此可參見Verbin，〈宗教信念與看見面相〉一文，尤其頁 21。這是本文討論以這兩個人為主的原由。

一、維特根斯坦文本中的面相

維特根斯坦的早、中、後期對面相都有過論述。[5]在早期[6]跟「命題是基本命題的真值函數」所帶來的疑難有關；中後期跟心理學哲學聯繫在一起；[7]在他生命的最後階段，他尤為關注這個主題，當時他試圖解決以下悖論：物件沒有變化，我們看到的物件卻有變化。他就此舉得最多的例子，是鴨兔圖。[8]同一幅圖，既可看作是鴨子，又可看作是兔子。鴨子圖或兔子圖被稱為鴨兔圖的兩個面相。先看到一個面相，突然看到另一個面相，叫做「面相『呈現』」（"dawning" of an aspect），其間的轉換稱作「面相變更」

5. 本文關注他中後期的相關評述，一是因為他的早期討論太過簡短，二則因為學者主要利用他中後期的面相理論來處理宗教哲學問題。
6. 參見Wittgenstein，NB 9.11.14；TLP 5.5423 等。對於維特根斯坦的引文，依慣例做如下約定：凡原文有編號的，引用編號，原文無編號的，引用頁碼。其著作資訊如下：
   BB：《藍皮書與褐皮書》（*The Blue and Brown Books*; Oxford: Basil Blackwell, 1980）
   LW1：《心理學哲學的最後論述》（第一卷）（*Last Writings on the Philosophy of Psychology*; vol.1, Oxford: Basil Blackwell, 1982）
   LW2：《心理學哲學的最後論述》（第二卷）（*Last Writings on the Philosophy of Psychology*; vol.2, Oxford: Basil Blackwell, 1982）
   NB：《一九一四至一九一六年筆記》（*Notebooks 1914-1916*; Oxford: Basil Blackwell, 1961）
   PI：《哲學研究》（*Philosophical Investigations*; Oxford: Basil Blackwell, 1963）
   RPP1：《關於心理學哲學的評論》（第一卷）（*Remarks on the Philosophy of Psychology*; Oxford: Basil Blackwell, 1980）
   RPP2：《關於心理學哲學的評論》（第二卷）（*Remarks on the Philosophy of Psychology*; Oxford: Basil Blackwell, 1980）
   TLP：《邏輯哲學論》（*Tractatus Logic-Philosophicus*; trans. C. K. Ogden; London: Boston & Henley, Routledge & Kegan Paul, 1955）
7. 如何解釋維特根斯坦談論面相的用意，學者間存在着顯著爭議。一般做心理學哲學的解讀，一些學者認為，維特根斯坦關於面相的相關部分是對格式塔心理學家（Gestalt psychologist）科勒（Wolfgang Köhler）提出的「同構原則」（isomorphism principle）這一科學假說的一個檢測；於此可參見Gloria Ayob，〈面相感知之路：對科勒同構原則的批判性考察〉（The Aspect-Perception Passages: A Critical Investigation of Köhler's Isomorphism Principle），載《哲學研究》（*Philosophical Investigations*, 32 [2009]），頁264-280。也有學者做現象學解釋，如朴（Byong-Chul Park）就認為，面相意指一個物件向我們顯現的方式；在這個意義上，一個「面相」就是「一個現象學物件」；他認為格式塔心理學哲學解讀是誤讀。於此可參見Byong-Chul Park，〈維特根斯坦對「面相」一詞的使用〉（Wittgenstein's Use of the Word "Aspekt"），載《綜合》（*Synthese*, 115 [1998]），頁131-140，尤其頁131。本文的論證，中立於爭論的兩方。
8. 參見Wittgenstein，PI，頁194-196、199、205-207；RPP1，1114；RPP2，482、496；LW1，458、461、467、477、478、481、492、517、532、703、707、777；LW2，頁12等。

（aspect-changing）；轉換之後持續地看到兔子或鴨子，叫做「『連續看見』面相」（“continuous seeing” of an aspect）。如果無法完成轉換，則為「面相盲」（aspect blindness）。因為（視覺性的）面相總涉及到看作（seeing as），所以，一些學者用看作理論來指稱面相理論。

關於面相，維特根斯坦還舉過一些其他類型的例子，比如，注意到兩張臉的相似，察覺出某個面孔是友好的，從聲音中聽出音樂來等。[9]但無疑，他本人並沒有直接把面相跟宗教關聯在一起。這樣，任何一個想要利用面相理論來處理宗教問題的人，都不得不先行建立這一理論與宗教論題的關聯。

二、面相擴展的兩條路徑

把面相理論從維特根斯坦討論的話題，擴展到宗教性話題，抽象地看，有兩條路徑：一是類比擴展：因為維特根斯坦處理的話題跟宗教性話題具有相似性，所以，如果前者中出現了看見面相這一事件，那麼，後者中也會出現。二是理論擴展：從理論上將看見面相加以發展，使其範圍擴大，從而把宗教話題納入其中。當然，這兩種路徑並非截然分離，類比擴展需要暗示某個理論的擴展；而理論擴展也需要以特徵相似來驗證。但我們可以看到，不同的學者，在這裏有不同的側重。吾爾斌是第一條路徑的代表，希克[10]是第二條路的典型。

9. 鑒於這些例子的存在，看見面相的更準確的說法應當是感知面相（aspect perception）。
10. 希克在這方面最為詳細的論述在Hick，〈看作與宗教經驗〉中，這是他提交給「第八屆國際維特根斯坦會議」的一篇論文。更為精短的表述可以在John Hick，《宗教之解釋》（*An Interpretation of Religion*; Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1989）中找到。更早期的論述還可以參見John Hick，《信念與知識》（*Faith and Knowledge*; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957）以及《上帝與信仰的世界》（*God and the Universe of Faith*; London: Macmillan, 1975）。本文主要圍繞Hick，〈看作與宗教經驗〉展開討論。

1. 類比擴展

吾爾斌致力於表明，「某些特定種類的宗教信念——即對一個人擁有永活的信心（a living faith）而言最為重要的那些信念，比如關於上帝在某個特定的文本或事件中顯現的信念，是一種對面相的看見」。[11]他的論證思路可以重構為：（一）如果維特根斯坦舉過的看見面相的例子說得過去，那麼，將「某些特定種類的宗教信念」加入其中，也就是可行的。而且，（二）宗教信念跟其他種類的對面相的看見具有明顯的共同特徵。

（一）說「某些特定種類的宗教信念」是對面相的看見，是可行的

在維特根斯坦舉過的例子中，吾爾斌挑選出兩個來討論：從鴨兔圖中看到鴨子、把一張臉看作是友善的。從表面上看，前一個是看到具體個體，直接而簡單。後一個是看到抽象性質，間接而神秘。因此一般人可以理解鴨兔圖中存在着對面相的看見，卻難以理解後一個例子中也存在對面相的看見。

吾爾斌採取的關鍵步驟，是將這兩個例子拉平。看出鴨子不是我們想象的那麼簡單直接，看出友善也不是我們想象的那麼神秘和間接。簡單與神秘的區別來自對實指定義的誤信：以為用手把鴨子一指，說聲「鴨子」，就會一下子明白「鴨子」這個詞的意義；而用手卻指不出友善，只能指出笑臉。其實，實指定義是個神話。在沒有任何背景的情況下，學習者完全可能「既誤解『鴨子』的實指定義，又誤解『友善』的實指定義」；[12]比如，把任何黑白相間的東西都當成

11. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 11。
12. 同上，頁 12。

是鴨子。我們能看出鴨子，或看出友善，同樣都需預設相應「看出」的清晰案例。「看見面相預設有概念框架」，[13]赤裸的看見並不存在。由於都有預設，所以也就談不上直接與間接。誠如維特根斯坦所言，直接間接要取決於目的。「如果一個人想生動地描繪這張桌子，那麼，『這張摩爾式的桌子搖搖晃晃的』就是一個直接的描述。」[14]

因此，看出鴨子與看出友善是平等的。「美和友善可以是一個東西的特徵，就像這個東西的顏色或形狀是它的特徵一樣。」[15]在同樣的意義上，如果處在宗教場合中，我們看出某個物件有宗教含義，例如，看出某段文字是上帝的話，也同樣是自然而直接的。如果我們已經接受，從鴨兔圖中看出鴨圖來是看見面相的典型案例，那麼我們就會接受，從一張臉中看出友善，也存在着看見面相的經驗，因而接受，某些宗教信念是對面相的看見。

（二）宗教信念跟其他種類的看見面相具有明顯的共同特徵

吾爾斌注意到，維特根斯坦把對面相的看見置於看見（seeing）與思考（thinking）之間。根據維特根斯坦的文本，他勾勒出看見面相的五大特徵。

跟看見一樣，對面相的看見具有自發性、短暫性的特徵。自發性是指，看見面相跟普通的看見都是被動接受的，「對呈現者不做推論、沒有權衡、不涉及決斷」，「處在一種自發性的關係之中」。[16]看見親人的相片，不會從相片的物理特徵去推斷，而是直接地感覺到親情，「朝着他笑，

13. 同上。
14. Wittgenstein，BB，頁 181。
15. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 13。
16. 同上，頁 14。

親吻他」，或者一下子叫出他的名字。[17]母語對我們而言是透明的（transparent），我們一聽就理解了它，看見面相也是一種透明的、「直接的理解」，「毫不費力」。[18]短暫性是指，普通看見與看見面相都只持續一段時間。無論我們看見一個東西或是看到一個面相，只要注意力一轉移，就看不到了。思考則不同。我們所思考的、知道的、理解的東西，就算我們注意力轉移，不再思考它，也不表示，我們就不再知道它、不再理解它。

跟思考相同，看見面相具有意識性、養成性和受控性特徵。意識性是指，只要看見一個面相，必定就想到了它，所以也就意識到了它。就像我們想到一個事物，就必然意識到這個事物一樣。普通看見，可以視而不見，所以並不表明對所見之物已有意識。[19]養成性是指，「在對面相的看見中，習俗、教養起着重大作用」，「看見面相預設了一個話題共同體」。[20]正如為了把一幅圖看作是鴨圖而不是別的形狀，我們必須熟悉鴨子一樣，我們把一個東西看作甚麼，更多地取決於共同體的教導。受控性是指，看見面相受到意志的控制。在鴨兔圖面前，我們努力去把它看作一隻兔子，也許就能看出兔子來。普通看見則是看不到就看不到，努力也沒用。

吾爾斌指出，許多宗教信念都表現出這五大特徵。對信徒來說，他們可以自發地、毫不費力通過某些物件看到上帝。看到《聖經》，信徒馬上就聯想到上帝的話語，並不需要思前想後。要是注意力轉移，比方說《聖經》的紙

17. 同上。
18. 同上，頁 15。
19. 德累斯克（Fred I. Dretske）分辨出一種基本的、人與有感覺生物共用的看見，它缺乏任何積極的信念內容。於此可參見Fred I. Dretske，《看見和知道》（*Seeing and Knowing*; Chicago: University of Chicago Press, 1969）。
20. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 17。

張着火，信徒就會潑水過去，只把它當成是普通的紙張。宗教信念也具有養成性。吾爾斌歸謬道，如果宗教信念不具有養成性，「我們為甚麼不說嬰兒和動物也有神秘的經驗呢？」[21]至於宗教信念具有受控性和意識性，則似乎是顯然的。

2. 理論擴展

希克同樣看到，維特根斯坦後期關於看見面相或者是看作（seeing-as）的討論會對宗教哲學產生「建設性的影響」。[22]但他的側重點不是比較看作跟宗教看待世界方式的相似點，而是先將看作擴展成經驗作（experiencing-as），然後再將宗教獨特的經驗方式解釋為經驗作的一種。由於宗教經驗方式跟看作具有相同的本質，所以，維特根斯坦關於看作的說法就可以移置到宗教經驗方式之上。

（一）發現意義：從看作到經驗作

根據希克的解釋，維特根斯坦區分了兩種看見。以看到一張肖像為例，第一種是看到紙片上物理地呈現出來的東西；第二種是看到一個面孔。這兩種看見的最大不同在於，後一種存在着解釋性的活動，「是對呈現於我們面前的東西加以解釋，去發現它的意義……」[23]當我們把某個東西看作A時，我們正在把所看見的東西解釋為A。這個A，是所見之物的意義。在第一種看見中，這樣的解釋性活動是缺乏的。

21. 同上，頁 18。
22. Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁 17。
23. 同上，頁 18。

如果看作是對意義的發現，那麼我們就有理由把看作擴展為經驗作，因為「意義的發現並不單單通過視覺」。[24]我們感知環境時，使用着各種感官，比如聽覺、觸覺等。如果有看作，就應當有聽作，感覺作等。又由於對不同感官的使用具有「同時性」，所以，希克提議，用綜合性的經驗作來替代單一的看作，以與「我們對這個世界的多重知覺」相應。[25]當我們把所呈現之物經驗作某個東西的時候，這個東西就構成所呈現之物的意義。

（二）意義發現的普遍性：所有經驗都是經驗作

希克面臨着一個難題：由於看見是一種經驗，所以，如果區分看見與看作，就不得不區分經驗與經驗作。然而，希克發現，這種不同「幾乎得不到實際的例示」。[26]因為，「普通人的經驗，總是經驗作，總是把呈現在我們面前的東西感知為具有某個可識別的特徵」。[27]於是，希克說：「也許除開一些邊際情況，人的所有經驗都是經驗作。」[28]在另一些著述中，例外消失了，他乾脆說，「所有有意識的經驗都是經驗作」。[29]因此，所有經驗都具有解釋成分，我們把一個東西經驗作A，就是把它解釋為A。

（三）經驗作下的意義

希克將解釋分成兩個層次：[30]二階解釋是有意識的理論建構，比如，歷史學家解釋材料、律師解釋證據；經驗作

24. 同上，頁19。
25. 同上。
26. 同上。
27. 同上。
28. 同上，頁20。
29. Hick，《宗教之解釋》，頁12。
30. 參見Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁23-24。

則是一階解釋，比如，我們把呈現在面前的東西經驗作一座房子、一頭母牛等。跟二階解釋相比，一階解釋的特徵有三：一是無意識性。一階解釋在正常情況下是一個無意識的、約定俗成的過程，是構成我們意義世界的概念系統跟環境的協商。二是基礎性。所有的二階解釋，必須預設一階解釋。三是行為相關性。一階解釋跟行為傾向聯繫在一起，把一個東西經驗作x，「就是處於以下狀態：把它當成x，而不是y或z來對待」。[31]

從解釋物件上看，我們不只對個別事物做出解釋，而且，也對場合（situation）做出解釋。對個別事物的「純粹物理」感知是人與動物分享的，但對場合的感知則「超越」了物理維度，具有屬人性。跟物理物件不同，場合是一個「關係概念」：「對X而言的一個場合」，要滿足以下四個條件：（A）「由一組物件構成」；（B）「這些物件在X的關注下聚集在一起」；（C）「這些物件作為一個整體，對X來說具有實踐上的傾向性意義」；（D）「這一意義比各個物件的意義之和要多」。[32]

舉一個例子，一場車禍構成一個場合。這一場合由街道、目擊者、當事車輛等物件構成；這些物件在目擊者的關注下構成一個整體；看到這個場合，目擊者會有傷心、害怕、想打電話報警、立刻救治傷者等行為傾向；這一行為傾向，並不由構成這一場合的各個物件分別帶來。如果目擊者有這樣的行為傾向，那就表明，他同時把這個場合看作是倫理場合，他要採取倫理行動。如果目擊者崇拜暴力美學，則會把這一場合看作美學場合，他傾向於採取欣賞等美學行動。因此，我們可以認為，作為一階解釋的經

31. 同上，頁20。
32. 同上。

驗作，實質上是一種「認知選擇，是信念的行動」。[33]在不同的選擇之下，同樣的場合或個體事物會呈現出不同的面相。正是在這個意義上，我們可以把希克稱之為經驗作的理論叫做面相理論。

（四）作為經驗作的宗教生活方式

宗教意義既可以是非場合意義，也可以是場合意義。人們會把個體經驗為神聖者，如埃及的法老；也會把地點經驗為具有神聖性，如神山、聖城等。最重要的是，人會把某些場合經驗為具有神聖性。而對一神論宗教來說，它的一個特徵就是，「人類的任何場合，原則上都可以被經驗成，人們生活在其中，就是與看不見的上帝同在」。[34]這些場合由一些物理物件組成，在信徒的關注下形成一個整體，信徒在此整體之中，傾向於信仰、崇拜、服待等活動。例如，《希伯來聖經》以宗教的方式敘述歷史：出埃及、跨西奈沙漠、定居迦南等等，都被看作是上帝跟他選民的一個約定，政治上的起伏被看作是對忠誠的鼓勵與不忠的責罰。這不是理論性的二階解釋，不是先有一個過去的歷史事件，然後再加上一個神學的解釋框架；而是一階解釋，通過「先知們就當時發生在他們周圍的事件的意義所進行的教誨」，先民們已經把相應的事件經驗成來自於神聖者的鼓勵或懲罰。[35]當然，跟一般的解釋一樣，宗教生活中也存在着有意識的二階解釋，如神學和宗教哲學。

三、面相理論有優勢嗎？

如果以上步驟是成功的，維特根斯坦的面相理論就已

33. 同上，頁 25。
34. 同上，頁 22。
35. 同上，頁 23。

經擴展到了宗教主題之上：（某些）宗教信念是對面相的看見（吾爾斌），宗教經驗方式是經驗作（希克）。接下來，需要展現面相理論相對於語言遊戲理論的優勢。對吾爾斌來說，這一優勢體現在，它可以解釋（在宗教內部的）宗教懷疑和（宗教外部的）宗教辯護。而對希克來說，這一優勢體現在，可以既保留跟神聖實在的關係（實在性），又免於受到外在的批評（多元性）。

1. 面相與宗教懷疑、宗教辯護

關於宗教懷疑，吾爾斌是這樣解釋的：由於面相具有短暫性，對信徒而言，宗教懷疑會在他們不從宗教角度去看待對象和事件時發生。因為，這個時候宗教面相已經消失了。「這就有點像一個男子開始懷疑，她妻子是不是真的愛他。」[36]當他妻子做出親吻等具有明顯愛的意味的行動時，他的懷疑會消失；然而，隨着愛的面相消失，他的懷疑又會重現。

我們發現，這一解釋說不過去。跟普通人愛的面相一樣，上帝的面相具有短暫性。但跟普通愛的面相不同，上帝的面相不是有限的。信徒信上帝，因為上帝的面相向信徒顯現過。而信徒的上帝是必然存在的上帝，根據面相所具有的意識性特徵，至少在上帝向他顯現的時候，信徒知道上帝必然存在。鑒於吾爾斌和維特根斯坦對知道與看見所做出的區分，[37]知道是一個持續的過程，就算注意力不再置於所知事情之上，所知依然是已知。因此，哪怕上帝的面相不再顯現，信徒也知道，上帝必然存在。一個必然的存在，不可能不存在。可見，信徒應當很清楚，就算上帝

36. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 16。
37. 可參見Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 16，或參見Wittgenstein，RPP2，頁 50-51。

並沒有正在向他顯現，上帝也是存在的。所以，出於健全理智，信徒任何時候都不應當懷疑上帝。如果信徒對上帝的懷疑真實地發生過，那麼，要麼是信徒從沒有真正看見上帝面相的顯現，要麼是信徒的理智不夠健全。理智不健全之下產生的懷疑，是一種錯誤的懷疑。如果信徒從沒有真正看見上帝面相的顯現，那麼他也許是一位好的慕道者，卻不是一個真信徒。一個假信徒對上帝的懷疑不是信徒的懷疑。因此，對上帝的懷疑，要麼是非信徒的懷疑，要麼是信徒所犯下的錯誤。將信徒的懷疑解釋成一個錯誤，已經跟吾爾斌的初衷相悖：他需要承認，信徒的懷疑具有正當性，以便跟虔信主義者相區分。然而，從他發展的面相理論出發，宗教懷疑因為是一個錯誤，而不得不被取消。對非信徒懷疑的解釋，則跟宗教辯護相關。我們同樣可以看到，面相理論無法解釋宗教辯護。

跟對宗教懷疑的解釋比起來，吾爾斌對宗教辯護的解決要好一些。他的核心思路是，借助看見面相介於看見與思考之間的特徵，把宗教辯論雙方的矛盾心態刻畫成在這兩個極端之間的動搖不定。對雙方而言，各自捍衛的面相各自都能看到、能想到，所以，他們有理由堅信，辯護真實地存在着。然而，在辯護過程中，雙方對另一方的面相只能想到，而不能看到，所以，辯護雖真實地發生，卻並不成功。完美的邏輯論證或者是他人的真切見證，都無濟於事。「在美學和宗教中，人們必須親自去看見。」[38]這同時也就提示，真正的辯護需要從思考出發，帶向看見。這有點像以下情形：有人無法從鴨兔圖中看出兔子來，看見兔子的一方就需要提及兔子，讓對方想到兔子，並在圖上比劃，「要這樣看！」，以期待對方能看見自己的所見。

38. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 20。

由於面相具有受控性特徵，在辯護中提出這樣的要求完全是恰當的。

然而，在日常面相間的紛爭跟宗教與非宗教的面相間的紛爭之間，有一個巨大的差異。日常紛爭，比如在鴨兔圖面前發生的紛爭，焦點不是鴨子或兔子是否存在的紛爭，而是鴨子或兔子的形象是否會在面前的這張圖中顯現。一方（鴨方）導引另一方（兔方）看見自己所見到的面相——鴨子，這有成功的希望：因為面前的圖，跟希望看到的圖像，都是已知的，需要做的是在兩個已知的圖像間建立關聯。正是在這個意義上，維特根斯坦才說，「在一個面相的顯現中，我所感知到的，不是這個物件的性質，而是它跟其他物件的內在關係」。[39]可以設想，如果兔方的生活中從來沒有出現過鴨子，鴨方與其說是在為自己看見的面相做辯護，不如說，是在為兔方看見鴨子做訓導。辯護與訓導，顯然屬於不同的語言遊戲。在非宗教與宗教的紛爭中，其中心話題是神聖實在，比如說上帝，是否顯現在世界中。非信徒要麼曾經看見過上帝的面相，要麼從未看到過。如果曾經看見過，他卻是非信徒，那就表明在他那裏發生過宗教懷疑。前面關於宗教懷疑的討論重新進行一遍之後，他就會知道，他的懷疑是錯誤的，他應當成為信徒，而且不該懷疑。所以，嚴格講，在面相理論之下，非信徒從來沒有看見過上帝的面相。這樣，信徒在非信徒面前所進行的宗教辯護，其實質是，要讓非信徒從面前這個熟悉的世界，看出跟他完全陌生的一個東西的相似性。這是一個不可能完成的任務。設想一下信徒與非信徒間的對話：看看（seeing）這朵美麗的花，想想（thinking）上帝，它是上帝創造的，你難道沒看出（seeing-as）來嗎？對

39. Wittgenstein，PI，頁 212。

於非信徒而言，「上帝」就是一串聲音而已，聲音跟創造沒有任何關係。上述說法只會讓他更迷惑。吾爾斌本人也承認，讓不信者歸皈上帝，我們所能做的，不過是做出誘導，然後等待「上帝的恩典」。[40]因此，在這個意義，宗教辯護並不存在。

2. 面相與宗教生活方式的實在性、多元性

希克對宗教多元性的解釋如下。經驗作是自由的認知選擇，宗教生活方式是一種經驗作，所以，宗教生活方式也是自由的認知選擇。面對同樣的世界，要是大家都自由，那麼，信徒有信徒的選擇，非信徒有非信徒的選擇。在不同的選擇之下，世界對非信徒呈現出世俗性的面相，對信徒呈現出宗教性的面相；而在不同宗教之間，也會呈現出不同的面相。以耶穌為例，門徒把他經驗成基督，但也有人把他經驗成一個異端的拉比，甚至只是一個普通的人。

希克把這種多元性進一步解釋為經驗者所使用的概念系統的差異：「我們對自己環境加以經驗的方式取決於我們所使用的概念系統」，[41]由於概念系統是通過語言傳承下來的，這樣，不同的語言會有不同的傳承內容，「因此就存在着經驗形式的相對性」。這種相對性，希克把它稱之為「文化」的相對性。[42]在希克的眼中，這一相對性有可能全都是錯的，以宗教為例，「有可能各種宗教都在以錯誤的方式去經驗，將種種幻相投射到宇宙之上」；也有可能全都是對的，「各種宗教都跟一個無限的神聖實在對應，

40. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 21。
41. Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁 26。
42. 同上。

這個神聖實在超越了人的概念能力，人只能以這些千奇百怪的方式去思考它、經驗它」。[43]

如果只看希克對宗教多元性的解釋，那麼，他並不比語言遊戲論者更成功。他自己都承認，「……這裏存在着經驗形式的相對性；維特根斯坦有時把經驗形式叫做語言遊戲，我更願意說它是文化」。[44]人類歷史文化具有多樣性，正是「這一多樣的文化構成了透鏡，通過這一透鏡，我們對神聖實在的感知各不相同」。[45]將他跟語言遊戲論者區別開來的，是他求助於實在。他宣稱，一方面，「那被宗教地加以解釋和經驗者，本身是有歧義的——在這方面就像雙歧圖」；[46]另一方面，「這個宇宙的真實特徵並沒有逼迫我們做出選擇」。[47]實在有歧義，且未逼我們做出選擇，這是確立多元性的最終根據。如此則要求，第一、宗教與世俗間或者不同宗教間的主張，並不相互矛盾（矛盾排斥多元）。第二、我們明確地知道實在的某些特徵（如歧義性和不逼迫性）。第一種情況跟事實明顯不符。[48]第二種情況被希克自己否定：因為他在多處主張，實在是無限的，「超過了我們的概念能力」。[49]由此可見，希克對多元性的辯護，尚未成功。

---

43. 同上。
44. 同上。
45. John Hick，〈論宗教間各真斷言間的衝突〉（On Conflicting Religious Truth-Claims），載《宗教多元主義問題》（*Problems of Religious Pluralism*; Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1985），頁 94。
46. Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁 24。
47. 同上，頁 25。
48. 格勒菲斯（Paul Griffiths）和路易斯（Delmas Lewis）就持這一觀點。於此可參見Paul Griffiths & Delmas Lewis，〈論宗教排坐次，追求真理及對人好點〉（On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People），載《宗教研究》（*Religious Studies*, 19 [1983]），頁 75-80。Hick，〈論宗教間各真斷言間的衝突〉對此做了專門回應，支持性的論點依然是文化相對性和神聖實體的無限性。
49. Hick，〈論宗教間各真斷言間的衝突〉，頁 94；又參見Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁 26。

就算忽略以上問題，對多元性辯護的成功仍需一個前提：宗教方式跟神聖實在相關。否則，希克主張的多元就純粹一種因認知困難而來的權宜之計。這就涉及他對實在性的捍衛。不妙的是，他的這一捍衛也不成功。

應當說，希克在〈看作與宗教經驗〉（Seeing-as and Religious Experience）一文中對實在性着墨不多。但我們可以從他的從字裏行間整理出他的思路，並用其他文獻來佐證。在希克那裏，經驗作是「認知選擇」。從希克對多元性的解釋來看，他更重其中的「選擇」含義。我們可以合理猜想，如果把側重點放到經驗作中的「認知」因素上，也許可以解決宗教生活方式的實在性問題。不管怎樣，宗教生活方式，必定是一種認知。如果它是認知，就總會有正確的成分。如果所有宗教傳統都跟終極實在沒有關係，那麼，宗教方式就不成其為宗教方式，宗教也不再是宗教。所以，在後來的著作中，希克在經過上述康德式的先驗論證之後，得出了結論：「神聖的本體是人類多元宗教生活的一個必要假定。」[50]

宗教生活方式是一種認知，可能首先會受到質疑。事實上，不少人已經把宗教簡化成一種情感。我們可以設想，對此希克會有如下辯護：宗教生活方式是一種經驗作，經驗作已然預設經驗。既然有經驗，就應當存在着被經驗到的東西。否則，我們的經驗就成了對空無的經驗。在維特根斯坦的意義上，對空無的經驗是經驗的空無，即沒有經驗，這顯然違背事實。因此，有宗教性的經驗作，就有相應的宗教實在。這一實在，在後來的著作中被確認為接近於批評實在論意義上的實在，「宗教經驗和信念的領域，並非全都是人的投射和幻覺，而是由一系列的認知反應構

50. Hick，《宗教之解釋》，頁 249。

成，這些認知反應是針對一個超驗實在或許多超驗實在的在場而形成的」。[51]

的確，承認宗教方式是一種認知方式，會讓我們承認宗教方式中有實在成分，但是，這並不必然會讓我們相信，相應實在成分就是宗教實在。跟倫理方式一樣，宗教方式是一種高階認知方式。倫理方式要預設物理方式，[52]宗教方式則既預設倫理方式又預設物理方式，「作為一個宗教的存在，我們繼續生活中帶有物理意義和倫理意義的世界中，但我們以一種新的方式去生活，這是這個世界的宗教意義所要求的」。[53]因此，宗教方式中實在成分完全可以存在於它所預設的倫理方式或者物理方式中，即是說，其實在成分很有可能是倫理實在或者說是物理實在。這種可能性恰恰是將宗教問題還原為倫理問題或者是物理問題的理論根據。對這一可能性，希克並未給出有說服力的理由加以排除。

退一步，哪怕這一可能性被排除了，宗教方式跟神聖實在相關，這個選項依然是希克無法選擇的。一方面，由於所有的經驗都是經驗作，都帶有解釋，他就不得不聲稱，這樣的實在無法為人所認識。另一方面，他卻又設定了這麼一個實在。現在的問題是，他知道他所設定的實在嗎？如果他知道，那麼，這個神聖實在就至少已經被他所認識，如此一來，就已經帶上希克所在文化傳統的解釋，從而就不再是那個神聖實在。經驗作帶有自由的認知選擇，而神聖實在，不該具有我們自由選擇的特徵——特別是，當這些特徵完全來自於我們的文化時。除非，我們文化的任何特徵都是那個神聖實在的特徵，但這樣一來，問題就更嚴

51. 同上，頁 175。
52. 參見Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁 21；又參Hick，《宗教之解釋》，頁 12。
53. 參見Hick，《宗教之解釋》，頁 12；又參Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁 24。

重了：我們對文化的所有認識將都是對那個神聖實在的認識，這就形成荒唐局面：所有非宗教的經驗方式都是宗教經驗方式，從而世界上不存在非宗教徒。如果他不知道，那麼，他就在設定一個他不知道的東西。他怎麼可能去做這樣的設定呢？希克在這裏的思路，非常接近於康德對物自體的設定。康德之後，德國古典哲學全都放棄了物自體。因為，這是一個自相矛盾的概念。對康德物自體的批評完全可以挪來對希克神聖實在做批評。

四、對面相的擴展成功嗎？

其實，不僅吾爾斌和希克的擴展無法解決他們想要解決的問題，而且，如果我們反思他們的擴展思路，還會發現，相應的擴展並不成功。

1. 吾爾斌

我們已經看到，吾爾斌擴展的關鍵步驟有兩步：第一步，如果接受維特根斯坦關於看見面相的例子，那麼，就可以接受將宗教信念當成是面相之被看見。第二步，宗教信念跟面相之被看見間有着重要相同點。然而，這兩步都存在着嚴重問題。

在第一步，為了完成從看見面相的範例鴨兔圖到宗教信念之間的過渡，他選擇的仲介是：把一張臉看作是友善的。他暗中假定，把宗教信念當成是面相之被看見來處理的障礙，必在「把一張臉看作是友善的」中間出現。如果他或者維特根斯坦已經消解了在前一情形中出現的這一障礙，那麼，在後一情形中出現的障礙也就同樣得到了消解。他認為，其中的障礙是實指定義神話等。為了解決這些障礙，他指出，任何面相之被看見都要預設概念框架，預設

相應的「看出」之清楚案例，然後大家都盡可能跟相應案例一致。他注意到了，物理與倫理的一致性程度並不相同。指鹿為馬是一個錯誤，但把一張友善的臉看作充滿敵意，錯得就不那麼明顯了。他將這一不同歸結成「程度」和「種類」的不同。[54]所謂種類不同，實則是內容不同：一為物理，一為倫理。然後，他就將這一思路擴展到宗教上，清楚的程度與種類雖有不同，但相應的清楚案例必然存在。因此，借助於清楚案例和共同體的一致，大家可以看到上帝面相的顯現。宗教信徒會發現，很難接受吾爾斌這一說法。因為從直覺上說，不是信徒的一致讓信徒可以看到上帝顯現的面相，而是上帝顯現的面相讓信徒一致。吾爾斌似乎倒因為果了。更為嚴重的是，宗教信念缺乏上述意義上的清楚案例。對世俗者而言，宗教性的案例並未出現在他們的生活中；對宗教徒而言，異教的清楚案例並未出現在他們的生活中。有鑑於此，我們有理由認為，吾爾斌所謂的宗教信念根本不可能是面相之被看見。

在第二步，吾爾斌未能成功地列舉宗教信念具有看見面相的五大特徵。看見面相應當同時具有這五個特徵，而吾爾斌則在用不同的宗教信念跟不同的特徵對應。特別地，他在受控性和養成性上陷入麻煩。吾爾斌並沒有說明宗教信念具有受控性。只有先確定宗教信念是看見面相，具有後者的相應特徵，然後才能用這些特徵來解釋關於宗教信念的問題。但他卻顛倒過來：因為這些特徵可以解決宗教辯護問題，所以，宗教信念具有這些特徵。這就形成了邏輯迴圈。

關於養成性的困難再次涉及到吾爾斌對熟悉案例的要求。由於看見面相需要事先熟悉相關概念或概念的所指，

54. Verbin，〈宗教信念與看見面相〉，頁 13。

所以，就需要一個共同體。所謂的養成性，其實質不過是，共同體讓面相的親歷者事先獲得這一熟悉。但是，克倫勃格（J. Kellenberger）通過兩個思想實驗，既論證了（一）看見面相不需要親歷者事先的熟悉，又論證了（二）看見面相不需要一個共同體。第一個思想實驗[55]可以稱之為「三嘴鴨／三耳兔圖」。我們只需對鴨兔圖做簡單修改，來形成新的雙歧圖，比如，為兔子再加一隻耳朵。觀察者不需要事先生活在有三嘴鴨或三耳兔出沒的世界中，就可以辯認出相應的動物來。這就證明了（一）。第二個思想實驗[56]可以稱之為「新亞伯拉罕」。假設現有猶太教、基督教、伊斯蘭教信徒都死去了，那麼，在吾爾斌的理論之下，由於共同體消失，「我們設想的新世界中，沒有任何一個人有能力把任何一個事件看作是一個奇蹟，或者是看作是與上帝同在」。[57]這顯然是不可思議的，因為，上帝既然可以讓第一個亞伯拉罕開眼，也就有能力讓第二個亞伯拉罕開眼。而依以上論證，上帝將失去這個能力。這就證明了（二）。如果（一）和（二）得證，宗教信念將不具有養成性。

2. 希克

跟吾爾斌不同，希克寄希望於將看作（看見面相）的特徵普遍化成經驗作的特徵，然後再表明，宗教生活方式是一種經驗作，所以，宗教生活方式具有看作的特徵。其普遍化是這樣進行的：先將單純的看見與看作區別開，以分離出看作的解釋性特徵。然後，這一解釋性特徵傳遞到

55. J. Kellenberger，〈宗教發現與宗教共同體中的「看作」〉（"Seeing-as" in Religion: Discovery and Community），載《宗教研究》38（2002），頁 105-106。
56. 同上，頁 106-107。
57. 同上，頁 106。

經驗作之上。通過排除非經驗作式的經驗，得出所有經驗都具有解釋性特徵的結論。我們不難看出，將單純的看見與看作區別開，同時卻排除非經驗作的經驗，其中存在着矛盾。這一矛盾暗示出他在宗教實在性與多元性方面的尷尬處境。

拋開以上矛盾，我們發現，希克的困難還在於，維特根斯坦的文本既不支援他做出的區分，也不支持他對區分的取消。維特根斯坦的確區分了對普通物體的看見和對面相的看見，但對面相的看見介於看見與思考之間，並不是主觀的解釋。而且，維特根斯坦認為，並非所有的看見都是看作。儘管我們可以說，把鴨兔圖看作兔圖，但是，在餐桌上，我們卻不能說，「現在，我把這看作刀叉」。這一說法，跟「現在，它是叉子了」、「它也可以是叉子」一樣，「無法理解」。[58]在餐桌上刀叉就是刀叉，已經成為生活的一部分。由於希克誤以為維特根斯坦的區分就是他的區分，因此，他在取消區分的時候，就必須回應這一困難。維特根斯坦有以下說法：如果「從一開始我就把鴨兔圖看作兔圖」，我就不會說我把它「看作」兔圖；但是，另外一個人「完全可以對我說：『他正把它看作一張兔子圖』」。[59]希克敏銳地捕捉到了這一點，論證道，[60]既然維特根斯坦已然承認，當一個人不能使用看作的時候，另一個人可以正當地使用看作，所以，在無法使用看作的現實情形之下，我們可以想象出使用看作的情形，通過這種想象情形跟現實情形的對比，讓現實情形得以使用看作。比如說，原始人不會把刀叉看作刀叉，我們會說，「他們不

58. 參見Wittgenstein，PI，頁 195。
59. 同上。
60. 參見Hick，〈看作與宗教經驗〉，頁 20。

把它看作刀叉」；而出於對比，我們則會說：「我們把它看作刀叉。」這樣，所有的看見都可以解釋成看作。

這是一個漂亮的設想，卻無濟於事。從邏輯上看，「在維特根斯坦所設想的情形下不會」，跟「在希克設想的情形下會」，並不構成矛盾關係。除非希克所設想的情形跟維特根斯坦所設想的情形是同一的，或者是維特根斯坦所說情形的必然預設。同一化不可能，因為在希克那裏，已經多出了跟原始人的對比。當成必然預設，也成問題：每次吃飯的時候何必要想到原始人？其實，就算不成問題，也無法推翻維特根斯坦對區分的堅持。說「原始人不把它們看作刀叉，而我們則把它們看作刀叉」，跟說「剛才我把它們看作刀叉」，是兩種完全不同的看作。在希克的意義上，第一句中的看作是有意識的二階解釋，是出於對比而說出來的；第二句則是無意識的一階解釋，這才是希克所討論的經驗作。在維特根斯坦的意義上，第一句中的看作並不是看見面相之看作。先把鴨兔圖看作鴨子，然後突然看出兔子，這才是看見面相。如果一直把鴨兔圖看作是鴨子，哪怕同時還想着，別人把它看作兔子，這裏也並不存在對面相的看見。對面相的看見具有轉換性特徵，這種轉換不是想象中（thinking）的轉換，而是現實（seeing）發生的轉換。這種轉換需要親歷，一個人能夠完成這一轉換，不表示另一個人也完成了。因此，當一些人從鴨兔圖中既看見鴨又看見兔，經驗着對面相的看見之時，另一些人卻只能看見鴨或只能看見兔，從而也就跟看見面相無緣。由此可見，無論是在希克自己的意義上，還是在維特根斯坦的意義上，希克必須通過概念的偷換，才能將所有的看見歸約成看作。既然無法將所有看見歸約成看作，那麼，希克也就不能在經驗層次做出同樣的歸約。

五、結論：上帝不是一個面相

宗教信徒與非信徒間的紛爭似乎無法獲得成功的調解。從維特根斯坦出發來回應這一問題，主流的道路是運用語言遊戲理論。但是，語言遊戲理論雖然可以賦予宗教免受外來批評的權利，從而避免陷入無盡的紛爭，卻同時具有以下危險：宗教失去跟實在的關聯，並且，現實的紛爭會被指責為毫無意義從而失去解釋。為了應對這一局面，一些學者試圖從維特根斯坦中後期關於看見面相或者看作的理論出發，來重新理解宗教。吾爾斌和希克是這一趨勢中的兩個代表。然而，如果我們的分析正確，我們就已經知道，第一，他們對看見面相的擴展解釋行不通；第二，就算他們的擴展解釋行得通，也不能解決相關問題。

其實，撇開以上分析，如果熟悉維特根斯坦對看見面相的相關討論，我們會發現，面相的某些特徵跟宗教中神聖實在的特徵毫不相應。比如，面相的呈現是局部的，而且，它也只在某些局部現象中呈現出來。[61]相比之下，宗教的神聖實在，如上帝，卻是全域性的，同時又在全域中呈現出來。又如，面相具有同階取代效應，在同一時間，你不能既從鴨兔圖中看到鴨子又看到兔子，但是，你可以看到其中的一個。對上帝來說，卻不存在任何一個跟它同階的面相。如果上帝是面相，在他不呈現出來的時候，就將僅僅是他的缺乏，而沒有任何一個同階的、別的面相取而代之。也許會出現撒但等面相，但這些面相跟上帝並不同階。包括希克在內的許多人，可能會認為世俗方式與宗教方式對世界的理解是同階的，[62]在這個意義上，作為世界面

61. 此處有爭議。有學者把維特根斯坦在《論確定性》（*On Certainty*）中關於世界圖像（world picture）的論述也看作是跟看見面相有關。

62. 當希克的多元論要協調世俗方式與宗教方式時，他實質上將這些方式下世界的呈現看作是同階的。然而，他對場合意義的闡述卻清晰表明，宗教意義要預設世俗意義；這就是意味着，世俗方式要麼比宗教方式更為基本，要麼是宗教方式的一部分，總之並不同階。

相而相應呈現出來的自然與上帝，就是同階的。如果這一理解正確，那就意味着，在同階取代效應下，信仰上帝的科學家無法將他所進行的科學實驗同時看作是上帝的力量和自然律的力量的展示。但事實上，這一衝突並不普遍地發生。因此，除非對面相或者上帝的理解做出實質性修改，否則，上帝就並不是一個面相。

對面相理論的其他擴展也是存在的，如丘奇（John Churchill）借助規則遵守與圖像多義來擴展。[63]然而，任何擴展，都必須兼具吾爾斌與希克的特徵：面相與宗教信念間要有足夠多的相似點，並在或明或暗中設定更為普遍的理論前提。就相似點而言，可以說上帝跟面相共有得太少。從理論擴展來說，鑒於看見面相兼具看見與思考的雙重特徵，希克區分經驗（實在因素）與經驗作（解釋因素）幾乎是最為合意之選。而他們都失敗了。由此，我們有足夠的理由認為，面相理論不能解釋上帝，上帝並不是一個面相，相信上帝也並非是看見了某個面相。

關鍵詞：面相　宗教懷疑　宗教辯護　宗教實在
宗教多元

作者電郵地址：sudechao@gmail.com

63. 參見John Churchill，〈河鼠與鼴鼠之潘神顯現：維特根斯坦論看見面相與宗教信念〉（Rat and Mole's Epiphany of Pan: Wittgenstein on Seeing Aspects and Religious Belief），載《哲學研究》21（1998），頁 152-172。

Is God an Aspect?

SU Dechao
Ph.D., Wuhan University
Associate Professor, School of Philosophy
Wuhan University

Abstract

Neither logical deduction nor empirical induction is capable of settling the dispute between religious believers and non-believers. The case is particularly so when it comes to the Divine Reality or God. Some Wittgensteinians, dissatisfied with most Wittgensteinians' descriptions of the dispute as meaningless from the perspective of language game, extend Wittgenstein's aspect theory to religious issues. They contend that God is an aspect and interpret the traits of the above-mentioned disputes by means of the extended theory. The extension as such includes, roughly speaking, analogous and theoretical ones. This paper shows that these two extensions are unsuccessful, and no explanations of the above dispute in light of the extended aspect theories are convincing. Therefore, the religious Divine Reality, or God, is not an aspect.

Keywords: Aspect (Seeing-as); Religious Doubt;
Religious Justification; Religious Reality;
Religious Plurality