

维特根斯坦的“蒙昧主义之谜”^{*}

陈常燊 贺丽霞

【摘要】 维特根斯坦能否在某种意义上被视为一个蒙昧主义者，此乃“蒙昧主义之谜”的核心问题。这一问题围绕《评弗雷泽的〈金枝〉》中的哲学人类学展开，对深入理解维特根斯坦中后期思想而言不可或缺。弗兰克·乔菲区分了限制蒙昧主义和方法蒙昧主义，并指出维特根斯坦的哲学人类学有限制蒙昧主义的嫌疑。彼得·哈克批评了乔菲的限制蒙昧主义指控，二者展开了一系列“批评—回应—再批评”。通过梳理攻辩双方的论证脉络，本文重新回到维特根斯坦的原始文本，并提出下述正面替代方案：在当代语境下，与其追随乔菲把维特根斯坦看作一个蒙昧主义者，不如将其视为一个寂静主义者；对巫术或仪式的研究在实质上仍然是对人类行为方式的考察，《哲学研究》中的“综观式表现”对此同样适用，它要求深刻反思人类学的科学主义进路；哲学人类学的首要目标仍然是避免误解而非寻求解释，旨在获得理智上的安宁。

【关键词】 巫术仪式 哲学人类学 蒙昧主义 综观式表现 寂静主义

【作者简介】 陈常燊，哲学博士，山西大学哲学学院教授、博士生导师，《中国分析哲学》副主编；贺丽霞，山东大学人文社会科学青岛研究院硕士研究生。

【中图分类号】 B505 **【文献标识码】** A

【文章编号】 2097 - 1125 (2025) 02 - 0105 - 14

* 本文系国家社会科学基金重点项目“分析的西方哲学史研究”（19AZX013）、国家社会科学基金后期资助一般项目“维特根斯坦与寂静主义研究”（21FZXB042）的阶段性成果。

一、引言

蒙昧主义在西方思想史上有多重含义，通常以一种“非理性”或“反科学”的形象出现。批评者眼里的蒙昧主义者通常是那些对科学主义或理智主义的研究方法持怀疑态度，甚而推崇“超自然”或神秘主义倾向的人。本文所谓“蒙昧主义之谜”在维特根斯坦哲学人类学的学术语境下展开，而哲学人类学是维特根斯坦哲学的重要组成部分，尽管它较少受学界关注。1931—1936年，维特根斯坦在他的朋友莫里斯·德鲁里（Maurise Drury）的协助下，就英国人类学家詹姆斯·G. 弗雷泽（James G. Frazer）的代表作、号称“人类学的百科全书”的《金枝》写了两篇评论。^① 尽管维特根斯坦生前并未打算出版这些评论，但它们仍对20世纪的人类学研究产生了重要影响。^②

围绕维特根斯坦的《评弗雷泽的〈金枝〉》，弗兰克·乔菲（Frank Cioffi）于1990年发表了一篇题为《维特根斯坦与蒙昧主义》的论文。^③ 他区分了对维特根斯坦的“限制蒙昧主义”（limits obscurantism）指控和“方法蒙昧主义”（method obscurantism）指控，并为维特根斯坦摆脱了后一种指控，同时支持了前一种指控。这引起了享有国际盛名的维特根斯坦研究专家彼得·哈克（Peter Hacker）的重视，他写了一篇题为《发展假说与清晰表现：维特根斯坦论弗雷泽的〈金枝〉》的论文，对乔菲进行回应，试图为维特根斯坦摆脱前一种指控。^④ 接着，乔菲又写了《弗雷泽书中的解释和自我澄清》一文来回应哈克，该文与《维特根斯坦与蒙昧主义》一起被收入作者的文集《维特根斯坦论弗洛伊德和弗雷泽》。^⑤ 哈克后来写了《附记》，对

① 参见 L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, trans. J. Beversluis, in J. Klagge and A. Nordmann, eds., *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 118 - 155.

② 参见 J. G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1994, p. xlv.

③ 参见 F. Cioffi, *Wittgenstein and Obscurantism*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 64, 1990, pp. 1 - 23.

④ 参见 P. M. S. Hacker, *Developmental Hypotheses and Perspicuous Representation: Wittgenstein on Frazer's "Golden Bough"*, *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Vol. 41, 1992, pp. 277 - 299.

⑤ 参见 F. Cioffi, *Explanation and Self-clarification in Frazer*, in F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 255 - 263; F. Cioffi, *Wittgenstein and Obscurantism*, in F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 183 - 205.

乔菲的回应进行了回应，该《附记》于2001年被收入作者的文集《维特根斯坦：联系与争议》。^① 上述论争的焦点是：维特根斯坦是不是一个在某种意义上的蒙昧主义者？我们称之为维特根斯坦的“蒙昧主义之谜”（the puzzle of obscurantism）。

二、“限制蒙昧主义”之争

就何为限制蒙昧主义，以及维特根斯坦的哲学人类学是否存在限制蒙昧主义的嫌疑，乔菲和哈克展开了争论。从表1可清晰地看到他们在对维特根斯坦的解读和态度这两方面都有重要分歧。

表1 乔菲和哈克的分歧

	乔菲	哈克
对维特根斯坦的解读	所有巫术仪式都不是迷信，都不需要起源研究	巫术仪式分为迷信和非迷信两类
对维特根斯坦的态度	反对：非迷信的巫术仪式也需要起源研究——维特根斯坦犯了限制蒙昧主义的错误	支持：迷信的巫术仪式需要起源研究，非迷信的巫术仪式不需要起源研究——维特根斯坦没有犯限制蒙昧主义的错误

（一）对维特根斯坦的蒙昧主义指控的源起

在《评弗雷泽的〈金枝〉》中，维特根斯坦批评了弗雷泽对原始巫术或仪式的经验研究和因果解释方案，转而支持一种反思、内省的方法。维特根斯坦认为仪式“可能有它自己的复杂情感”，所以对仪式进行解释不过是通过“把我们已经知道的东西按顺序排列”来描述“仪式意味着什么”，其实是同化我们自己的做法或倾向（或冲动）而使仪式变得可理解。^② 他反对弗雷泽对原始巫术或仪式的工具主义（instrumentalism）解释，并以一种表达主义（expressivism）取而代之。维特根斯坦认为，人们做一些事情并不总是因为这些事情有用，而是因为可能包含了复杂的感情。因此，他坚决反对起源研究的普遍适用性，反对对所有人类学现象都一概而论地进行起源研

① 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 74 - 97。

② 参见 L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, trans. J. Beversluis, in J. Klagge and A. Nordmann, eds., *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, pp. 118 - 155; P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 76。

究,并进一步反对由此导致的“发展假说”(developmental hypotheses)——该假说认为原始人举行这些仪式完全是出于愚蠢,是因为他们误解了客观的自然规律,并将这些错误的认识应用到了实际生活中。

正是上述评论使人联想起蒙昧主义。乔菲认为,维特根斯坦式蒙昧主义主要具有两重面相。^①第一重面相是“限制蒙昧主义”,其具体表现为,维特根斯坦对弗雷泽的研究涉及的历史人类学的经验探究的解释潜力进行了无端的限制。如果说第一重面相是维特根斯坦式蒙昧主义的消极面相,更侧重批评的一面,那么第二重面相,即“方法蒙昧主义”则是其积极面相,更强调建构的一面,其具体表现为,维特根斯坦为反思和内省的方法赋予其本不具备的解释力。^②

(二) 乔菲对维特根斯坦的限制蒙昧主义指控

在乔菲看来,维特根斯坦完全否定了对内米(Nemi)及类似仪式的经验研究。对此,乔菲批评道,如果没有经验研究,我们便无法证明我们自身的某种原始冲动就是产生了内米仪式(rituals of Nemi)的那种原始冲动,毕竟我们没有产生内米仪式。^③这样的话,我们用我们自己的冲动来“理解”原始人的仪式,难道不会误解它吗?而且,我们怎么能在不了解其历史和其植根的信仰体系的情况下,理解产生这种冲动的动机呢?退一步讲,即使我们的冲动和原始人的冲动是一样的,表达出来的仪式也一定会一样吗?冲动是一回事,在特定的时间和地点把冲动表达出来则是另一回事。如果原始人的生活环境、习惯和信仰体系等和我们有很大的不同,那我们就有较充分的理由认为我们和原始人相同的冲动会对应不同的行为,同样地,相同的行为也可能会对应不同的冲动。此外,并不是所有的仪式都是由冲动驱动的,有些仪式是由迷信驱动的,而只有经验研究才能将二者区分开来。

乔菲还区分了“仪式的意义”和“仪式对我们的意义”。他认为前者包括仪式对历史上所有参与者的意义,而后者只是仪式对当代参与者的意义。仪式作为一种表达原始冲动的行为,本身并没有什么意义,是人们在参与的过程中有所体验并赋予了它意义,因此我们不需要考虑我们产生的冲动是否符合参与仪式的内在意义,而只需要描述我们产生了何种冲动。每个时代的

① 此外,保罗·齐夫(Paul Ziff)发现维特根斯坦对美学困惑的处理暗示了蒙昧主义的第三重面相,即感性蒙昧主义(sensibility obscurantism)。但这超出了《评弗雷泽的〈金枝〉》的内容。参见 Paul Ziff, *Quote: Judgements from Our Brain*, in Irving Block, ed., *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 69-80。

② 参见 F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 183。

③ 参见 F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 186, 190。

仪式参与者产生的冲动相对他们自己来说都是原始的，和历史无关，而他们表达自己的原始冲动的过程正是他们赋予仪式新的意义的过程。在乔菲看来，维特根斯坦并不是在回答“仪式的意义”这一问题，而是回答了“仪式对我们的意义”这一问题。前者是弗雷泽回答的问题，它需要起源研究，因此反思的方法并不适用于它。但乔菲认为，对“仪式的意义”的问题的回答显然是对仪式更全面、更充分的解释，而对这个问题的回答不可避免地涉及了起源研究。^①

面对限制蒙昧主义的指控，哈克和戈登·贝克（Gordon Baker）为维特根斯坦辩护道：“维特根斯坦并不否认人类学中因果解释的可能性。他只是否认它们对所有问题的普遍适用性。仪式是如何发展的是一回事，其意义何在则是另一回事。”^② 对此，乔菲回应说，仪式的意义并不能与它的发展完全区分开来，因为就多数仪式而言，其意义只能通过参考它们的历史来阐明；况且，即使当下原因和历史原因之间存在分歧，也不会排除其解释的相关性。^③

（三）哈克反对乔菲对维特根斯坦的限制蒙昧主义指控

哈克反对乔菲对维特根斯坦的限制蒙昧主义指控，他认为维特根斯坦对弗雷泽真正的反对并不在于弗雷泽的经验研究或起源研究方法，而在于弗雷泽将原始人的仪式全部描述为基于错误的经验信念——维特根斯坦将其看作一种类似于进化论的发展假说，这种发展假说认为，我们的文化和原始人的文化是一脉相承的，而原始人的文化只不过是向我们的先进文化发展的过程中不可避免的一个错误阶段。更具体地，原始人的巫术或仪式作为一种迷信行为，是向当代科学发展的过程中必经的一个错误阶段。维特根斯坦认为，正是因为弗雷泽教条地将经验研究的适用范围扩展至一切事物（更精确地说是扩展至全部巫术或仪式）的解释工作，才导致了这种发展假说。^④

根据哈克的解读，维特根斯坦将巫术仪式分为迷信和非迷信两类，并认为非迷信的巫术仪式不需要起源研究，但迷信的巫术仪式需要起源研究。^⑤ 因此，哈克拒斥了对维特根斯坦的限制蒙昧主义指控。在他看来，维特根斯坦并不否

① 参见 F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 193 - 195。

② G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford: Blackwell, 1983, p. 304。

③ 参见 F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 185。

④ 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 78 - 79。

⑤ 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 79 - 80。

认有些原始行为可以用（迷信的）经验研究来解释。例如，通过放血、催吐将体内的有害物质排出体外，通过吃黏土预防瘟疫，通过在头骨上钻孔治疗头痛，以及服用砒霜“以毒攻毒”，这些都是基于对客观规律错误的和过于简单的认识而产生的行为。由于短暂的错觉或心理原因，原始人误以为这些行为直接地产生了他们预期的效果，其中的错误只能在之后的发展中被更先进的科学证伪。上述这些行为都可以算作维特根斯坦意义上的原科学（protoscience）或迷信行为，但我们不能简单地认为所有的原始行为都是这样的。

根据哈克的解释，维特根斯坦认为起源研究并不适用于对非迷信的巫术仪式的解释，并认为弗雷泽混淆了巫术与迷信。哈克分别从以下三个方面分析了维特根斯坦对弗雷泽这一混淆的批评。

首先，维特根斯坦认为，弗雷泽所说的“原始人没有注意到规律是独立于行为的”，这个观点是让人难以置信的。弗雷泽认为原始人相信他们期望的事情的发生全是巫术或仪式的直接结果，因为这些事情，如下雨或一个人的死亡，是迟早会发生的。一旦他们期望的事情发生了，原始人就视之为仪式所起的作用，对那些永远不会发生的事情，原始人则认为与之对应的那种仪式不起作用，但是这并不妨碍其他仪式起作用。对此，维特根斯坦批评道，很明显，这些仪式并不符合自然规律。^①事情的发生是独立于他们的仪式的，比如，原始人的祈雨仪式并没有直接导致下雨的发生，而在他们没有祈雨的时候也会下雨，祈雨和下雨并不恒常连接。

其次，弗雷泽对顺势巫术（homoeopathic magic）给出了一种荒谬的解释。比如，一个女人在收养一个小孩时，会把孩子从自己的衣服里拉出来。对此，弗雷泽解释道，原始人真的相信这种仪式会让被收养的小孩成为养父母的亲生子女。维特根斯坦认为这个解释是极其荒谬的，原始人当然不会愚蠢到认为仅仅通过这样一个仪式就可以使一个和自己没有血缘关系的小孩变成亲生的。^②这是因为，如果他们真的相信这个仪式有这种作用，那就不会有人愿意真的生小孩了，所有妇女都将愿意通过这种轻松的方式获得一个亲生的孩子。可是，事实证明，这种收养仪式并没有在当地普及开来。所以，这种收养仪式并没有被当作工具来使用，而是一种象征性的联系和仪式化的表达，以“模拟出生”的仪式形式来表达养父母对被收养孩子的某种愿望，如希望与孩子建立像血缘关系一样的亲密联系。

最后，弗雷泽用原始人持有错误的经验信念来解释巫术或仪式，这一错

① 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 80。

② 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 80。

误的做法影响到他对整个实践的更全面的解释，如对内米仪式的解释。弗雷泽认为内米仪式的产生就是基于原始人对自然规律的误解和错误应用，他们认为只有在祭司王盛年的时候杀死他，才能使其灵魂保持新鲜并顺利地转移到继任者的身体中，而衰老的祭司王灵魂会给世界带来灾难。^①因此，当人们对自然规律有了进一步的掌握并推翻了以前的错误认知后，自然就会放弃内米仪式。对此维特根斯坦批评道，弗雷泽所谓的“规律”根本就不是规律，而是信念，它们不需要事实为真，只需要人们相信就行。这是因为，没有经验事实可以用来归纳验证它们是否正确，我们可以通过杀死一个老年祭司王来验证其灵魂是否新鲜吗？我们显然无法通过经验的手段来验证一个抽象的灵魂。内米共同体这样做，只是因为他们相信年轻的灵魂更新鲜，而相信和事实无关，和验证无关。

乔菲认为大部分仪式的意义是不能离开它们的发展来单独理解的。与乔菲不同，哈克否认对非迷信的巫术仪式进行起源研究的必要性。哈克还进一步将发展问题和意义问题之间的区解释为起源问题和解释学问题之间的区分，他认为对后者只能通过参考仪式的过程以及参与者的态度、信仰和辩护理由来回答。^②对维特根斯坦来说，非迷信的巫术仪式的意义应该是相对其参与者而言的，因此是否需要起源研究应该以参与者的信仰为参考依据。在理解仪式的过程中，如果我们不知道这些仪式的历史意义，那么起源研究对我们来说就是不必要的，因为这些仪式对我们来说只有当代的意义。我们显然不知道内米仪式对原始人的意义，因此，尽管我们的信仰不包含内米仪式的历史意义，但这并不排除我们知道其他仪式的历史意义的情况，而且，历史意义与当代意义有可能是相同的。因此，哈克认为起源研究对很多仪式来说并不是必要的，因为参与者并不知道其中的历史意义。这可以细分为两种情况：首先，在实际情况中，很多仪式可能没有什么可以解释的，那些行为只是在仪式上必须要做的一些事情而已，这可以说是仪式在其发展的过程中丢失了意义而只保留了行为的情况；其次，仪式的意义在仪式发展的过程中可能会发生改变，如果后来的参与者未能继承之前的参与者赋予仪式的意义，那么那些因年代久远而早已被人们遗忘的仪式起源很可能与仪式现在的意义无关。^③

① 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 81。

② 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 83。

③ 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 83。

三、反对方法蒙昧主义

尽管在乔菲与哈克之间，围绕维特根斯坦的哲学人类学是否包含限制蒙昧主义思想存在分歧，但二者一致认为其中并不包含方法蒙昧主义思想。本部分分析二者在反对方法蒙昧主义指控的理由方面有哪些差异，表2给出了他们的不同理由。

表2 乔菲和哈克反对方法蒙昧主义指控的不同理由

	乔菲	哈克
为维特根斯坦摆脱方法蒙昧主义指控的理由	转移问题： 仪式的意义（蒙昧）→仪式对我们的意义（非蒙昧）	探究问题的实质： 仪式的意义 = 仪式对我们的意义

（一）乔菲的理由：转移问题

维特根斯坦认为，内米仪式和今天的宗教仪式没有本质上的区别，它们可能解释得清楚，也可能解释不清楚。当解释不清楚时，可以通过将之同化为我们的一种仪式表达的倾向来理解这些仪式的意义，即这些仪式不能被解释，而只能被说清楚（getting clear）。对此，乔菲反对道，即使是今天的宗教仪式，如司祭执行赦免权，也是可以通过参考天主教教义——圣职仪式及其依赖的历史传统——来解释的。^①而就内米仪式本身来看，即使可以将之理解为我们的某种冲动的表达，我们仍对这种冲动的潜在动机感到困惑，亦即：为什么我们会产生这种冲动呢？此外，即便不考虑这个潜在的问题，关于仪式还有很多不能通过将之同化为我们的一种仪式表达的倾向来弄清楚的地方。显然，如果没有进一步的解释，我们就不能彻底理解仪式的意义。

对此，人们可能会为维特根斯坦辩护道，内米仪式是“表达性”的而非“工具性”的，因此它没有什么目的，只能通过将之与我们熟悉的冲动——如亲吻所爱之人的照片或愤怒地跺脚——联系在一起理解。对此，乔菲批评道，“（在起源上）可解释的”与“不可解释但（非历史地）可阐明的”之间的对比和“工具性的”与“表达性的”之间的对比并不一样。“表达性的”可能是不清楚的，因此需要解释；而“工具性的”可能是清楚的，因此不需要解释。比如，做十字手势在它纯粹是表达性的时候和在它被

^① 参见 F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 186。

用来辟邪和防御的时候是同样可解释的。不过，虽然对表达虔诚的十字手势（手势是冲动的表达）可以进行历史解释，但是对内在的冲动（虔诚的冲动以及将手势仪式化的冲动）不能这样解释。因此，乔菲认为，维特根斯坦之所以认为内米和类似的仪式不能被解释，不是因为它们是表达性的，而是因为它们是原始的，即内在冲动是人类共有的本能。^①这样的话，我们就可以通过我们的冲动来理解原始仪式的意义。这就又回到了乔菲的前述批评，即：如果没有经验研究，我们怎么知道我们产生了和原始人一样的冲动？不知道原始人的冲动，又如何能理解原始人的仪式的意义？

基于上述阐释，乔菲似乎认同了对维特根斯坦的方法蒙昧主义指控，这是因为维特根斯坦的反思方法并不能彻底地解决仪式意义的理解问题。但事实并非如此，乔菲并不认为维特根斯坦是一个方法蒙昧主义者。在维特根斯坦那里，如何解释巫术或仪式的问题实际上关乎“仪式对我们的意义”，对它的回答不需要起源研究，而是需要经验反省。因此，维特根斯坦通过问题的转移，成功摆脱了方法蒙昧主义的指控。

（二）哈克的理由：探究问题的实质

哈克支持乔菲为维特根斯坦摆脱方法蒙昧主义的指控，但他不认同乔菲为维特根斯坦摆脱这一指控的理由。因此，哈克首先纠正了乔菲的错误，然后通过对比弗雷泽和维特根斯坦的研究方法，进一步说明了维特根斯坦方法论的实质。

乔菲反对维特根斯坦将当代宗教仪式和原始巫术或仪式本身的意义理解问题看作参与者的“自我理解”问题，他认为理解仪式应该是理解它对所有历史参与者的意义，需要对其进行经验研究。因此，他引用天主教教义及其依赖的历史传统解释了当代宗教仪式，从侧面证明了原始巫术或仪式同样可以通过经验研究来解释。对此，哈克再一次站到了维特根斯坦一边，从以下三个方面批评了乔菲：首先，维特根斯坦并不排除参考仪式参与者的信仰（如天主教教义），而且，他认为信仰本身就是仪式或仪式的一部分；其次，哈克认为乔菲用以解释当代宗教仪式的那些信仰，即天主教教义及其历史传统，仍是对仪式的描述；最后，对信仰来说，重要的不是它们的真假，而是它们被相信。^②

综上，哈克认为是乔菲自己混淆了问题，将本来是参与者“自我理解”的问题当作了仪式本身的解释问题。哈克认为信仰内在于仪式，是仪式的一部分，这也正是维特根斯坦本人主张的，即“一种观点——一种信仰——

① 参见 F. Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 188。

② 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 83 - 84。

本身可以是仪式或仪式的一部分”。^①此外，信仰也可以包含历史的意义，这取决于仪式的实际参与者拥有的信仰。因此，用信仰来解释仪式，其实还是在描述仪式。而信仰是仪式参与者的信仰，对仪式进行描述，就是参与者自我理解的过程，也是参与者赋予仪式意义的过程。

随后，哈克比较了弗雷泽的“发展假说”和维特根斯坦的“综观式表现”（surveyable representation）或“清晰的表现”（perspicuous representation）。他认为二者都站在全人类的角度比较了各个时期、各个地点的类似巫术或仪式，但是，他们对收集到的资料的排序不同。弗雷泽将这些资料按照因果关系排列在一起，而维特根斯坦只是将这些材料简单地放在一起，认为它们除了具有相似的特点，就再没有什么别的联系了。^②基于“综观式表现”，维特根斯坦后期的一个深刻洞察在于，哲学的工作不再是理论化的解释，而是描述和综观，亦即如其所是地描述出事物在我们面前呈现的样子，至于其背后的寓意或本质是什么，这已超出了语言的功能范围，对之应当保持沉默。综观就是从各个角度去看，它要求我们凭借自己对语言使用的回忆，以及对语言在诸多可能语境下使用的想象，多角度、多面相地对经验给出充分完整的描述。

四、蒙昧主义抑或寂静主义？

“蒙昧主义之谜”的争论焦点在于，如何理解巫术或仪式？对此，弗雷泽给出了工具主义解释，维特根斯坦转而以一种表达主义取而代之，但他因此受到了蒙昧主义指控。对此，乔菲和哈克分别为其做了不同程度的辩护。笔者认为，哈克的辩护大体成立，他支持维特根斯坦对原始巫术或仪式和当代宗教仪式的不可解释态度，认为它们只能借助被描述而被理解。但在笔者看来，这仍然未能尽显维特根斯坦的哲学人类学思想与他的整个后期哲学之密切关联。

（一）维特根斯坦式寂静主义

由布赖恩·莱特（Brian Leiter）主编的《哲学的未来》一书将英语世界的哲学分为两大阵营：自然主义的和维特根斯坦式寂静主义（quietism）的。前者认为“困扰哲学家们的那些问题（关于心灵、知识、行动、实在、道德之类的本性）确实是真实的”，而后者则将哲学看作“一种消解（dissolving）哲学问题而非解决（solving）哲学问题的治疗术（therapy）”。

① L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, trans. J. Beversluis, in J. Klagge and A. Nordmann, eds., *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, p. 129.

② 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 89-91.

寂静主义主张在哲学中没有在科学中常见的方法论（如提出理论、验证假说，并据此解释或预测现象），与其说哲学能像科学那样解决问题，毋宁说它是一种“智性治疗”的工作，能够最终消解哲学问题。^① 寂静主义解读直接受惠于维特根斯坦本人的洞见，即哲学上真正的发现是这样的：它使我能够做到只要自己愿意就可以终止哲学研究——这种发现给哲学以安宁，从而它不再为那些使哲学自身的存在成为疑问的问题折磨。^②

维特根斯坦的寂静主义思想滥觞于其早年的《逻辑哲学论》。他用寂静主义思路来消解形而上学中的实在论与反实在论之争。当克里斯平·赖特（Crispin Wright）说没有人非得是一个单纯的（tout court）实在论者时，他给我们的启发是，前期维特根斯坦对实在论的态度是非常微妙的。^③ 在实在论的色谱中，前期维特根斯坦究竟占据了一个什么样的位置？这是一个见仁见智的问题，也是描述《逻辑哲学论》中的寂静主义特征的一个出发点。我们认为，《逻辑哲学论》暗含三种面孔的实在论，即“逻辑实在论”（logical realism）、“非还原的实在论”（irreducible realism）和“作为唯我论的实在论”（the realism as solipsism）。它们不仅都迥异于流行版本的实在论，而且借用维特根斯坦自己的表述，它们都属于“纯粹实在论”（pure realism）的不同侧面，指向了寂静主义的四个方面，即对象的非实在论地位、形而上学的不可能性、“显示”的寂静主义特征以及哲学自身的“划界”和“澄清”的性质。当维特根斯坦说“逻辑充满世界：世界的界限也就是逻辑的界限”^④时，这里的“逻辑”已然带有唯我论和形而上学的气息，它和由它显示的形而上学议题一样，都具有某种寂静主义色彩：如果说逻辑形式为世界的有意义性和真理性提供了可能性，那么关于逻辑自身的本性问题，并没有更加基本的概念对之进行描述或论证——毋宁说，逻辑显示其自身。

中后期维特根斯坦除了在哲学人类学领域，还在遵守规则、意向性等论题上采用了寂静主义思路。在所有对“维特根斯坦式寂静主义”的解读中，最有影响力的版本来自约翰·麦克道尔（John McDowell）。^⑤ 我们将这种寂静主义理解作为一种实践整体论观点：一方面，我们只有在行动中才能获得规

① 参见 B. Leiter, ed., *The Future for Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 2。

② 参见 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 57。

③ 参见 C. Wright, *Saving the Differences: Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Cambridge: Harvard University Press, 2003, p. 13。

④ [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，商务印书馆 1996 年版，第 85 页。

⑤ 参见 J. McDowell, Wittgensteinian “Quietism”, *Common Knowledge*, Vol. 15 (3), 2009, pp. 365 - 372。

则的意义；另一方面，在行动与规则之间并不存在一一对应关系。^① 麦克道尔还将维特根斯坦式寂静主义与维特根斯坦在遵守规则等问题上的非语义性、非规范性和非意向性主张联系在一起。^② 我们认为这个解读抓住了维特根斯坦式反理智主义的实质。寂静主义的非语义性特征很好地体现在维特根斯坦对语言游戏的描述中，“语词的意义何在”这个问题在他后期看来已经不是一种实质性的理论问题，而是一种对词语的日常使用的描述性问题。每一个语词都不再具有固定不变的语义性质，离开了使用就没有意义，而一旦将之使用于具体的语境，那么真正值得我们关心的就不再是其语义，而是其语法。逻辑推理和有意识的思想在我们的日常语言游戏中并不扮演核心的角色，从寂静主义角度看，语言游戏的特征也是如此。

威廉·恰尔德（William Child）认为维特根斯坦对意向性的看法带有寂静主义的一般特征：非还原论和非系统性。维特根斯坦并不把意向性看作某些天然地具有神秘性质的东西，并且这种东西需要根据其他东西来解释，而是把它视作我们应当在字面意义上接受的世界的一个自然特征。^③ 有些批评者指责维特根斯坦的反私人语言论证陷入“循环论证”的怪圈：之所以不存在私人语言，是因为所有的语言游戏都是公共的；而语言游戏之所以都是公共的，是因为并不存在私人的语言游戏。维特根斯坦的论证并没有陷入这种循环，原因在于，他遵循的思路具有深刻的非理论化特征：与其在语言的公共性或私人性背后预设的本质主义情结中打转，不如跳出来，以一种寂静主义眼光来看，“语言”一词的语法本质是寂静主义的。

（二）寂静主义的哲学人类学

在《评弗雷泽的〈金枝〉》中，维特根斯坦式寂静主义包括两个论题。其一是积极论题，主张人类学首先应该是一种“哲学人类学”，而非“科学人类学”，其主要任务不是对经验材料给出因果解释，而是进行方法论上的经验反省和观念批评。这种深刻的哲学人类学的抱负使维特根斯坦式寂静主义从根本上不同于蒙昧主义。其二是消极论题，主张人类学要做的主要不是提供解释，而是提供一种综观式表现：仅仅通过罗列事实内容，让事实本身说话，促使我们发现它们之间的相似性和联系。这种方式被认为具有根本的重要性。^④

① 参见陈常荣：《遵守规则与“维特根斯坦式寂静主义”》，《中国社会科学院研究生院学报》2020年第4期，第101~108页。

② 参见 J. McDowell, *Non-cognitivism and Rule-following*, in Alice Crary and Rupert Read, eds., *The New Wittgenstein*, London and New York: Routledge, 2000, pp. 38-52.

③ 参见 W. Child, *Wittgenstein*, London and New York: Routledge, 2011, p. 146.

④ 参见 L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, trans. J. Beversluis, in J. Klagge and A. Nordmann, eds., *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, p. 133.

在恰尔德看来，寂静主义是这样一种哲学立场：从字面上看待现象（taking phenomena at face value），承认它们具有我们通常认为的那些特征，但拒绝任何一种通过诉诸哲学理论来解释这些特征的企图。^① 在《评弗雷泽的〈金枝〉》中，维特根斯坦明确反对弗雷泽提出的关于宗教节日起源的假设，他认为对方只需要把引出假设的材料摆在我们面前，而不需要做任何解释。^②

维特根斯坦式寂静主义对巫术或仪式的理解，在根本上是对特定的人类群体的生活形式或行为方式的理解。这种理解首先必须在哲学人类学上进行，因此在方法论上，经验反省和观念批评的工作要优先于对巫术或仪式的科学建模或因果解释。经验反省始终伴随着概念考察，后者从维特根斯坦对迷信的和非迷信的巫术仪式的区分可以看出端倪：他认为，“迷信的巫术仪式”是工具性的、原科学的，是以科学的标准来衡量、以是否符合客观规律为判断标准的，需要判断真假；但“非迷信的巫术仪式”不是工具性的，不需要判断其有没有产生预期的效果或是否符合客观的因果规律，它只是某种愿望或信仰的表达，或具有某种象征意义，只需要相信而不必在乎它本身是真是假。

乔菲的支持者也许会质疑：如果没有经验研究，那么我们如何判断一个巫术仪式是迷信的还是非迷信的呢？哈克也认为，区分作为工具性愿望表达的仪式行为和作为仪式性愿望表达的仪式行为是不太可能的，如侮辱既可以表达轻蔑的态度，也可以用来伤害他人。^③ 这不是说我们无法区分这两种概念，而是说我们很难在现实中区分这两种情况。此外，仪式不仅包括意义，还更为直观地包括行为，虽然对仪式可以只理解它的当代意义，但其行为确实是从原始时代传承下来的，因此我们依旧需要对仪式进行起源研究。对此我们可以回应道，寂静主义的经验反省不同于科学家们的经验研究。维特根斯坦并没有否认经验研究的价值，他只是否认经验研究的普遍适用性。原始巫术或仪式并不能完全脱离经验研究，否则当代人何以能理解原始人？理解原始人并不容易，在未经反思的起点上理解他们甚至是徒劳的；但是防止误解更容易，必须将这一点赋予更多哲学上的重要性。因此，维特根斯坦更关心如何防止误解，而弗雷泽笔下的原始巫术或仪式就属于未经反思的经验范围。

解开维特根斯坦“蒙昧主义之谜”的关键在于用“寂静主义”代替“蒙昧主义”，用“哲学人类学”代替“科学人类学”。通过回应对维特根斯

① 参见 W. Child, *Wittgenstein*, London and New York: Routledge, 2011, p. 261。

② 参见 L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, trans. J. Beversluis, in J. Klagge and A. Nordmann, eds., *Philosophical Occasions*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993, p. 149。

③ 参见 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 82。

坦的蒙昧主义指控，我们不仅为他的哲学观点进行了有力的辩护，而且可以为整个人类学指明科学研究之外的同样可靠的方法论——哲学人类学的方法论。哲学人类学自其创立伊始就是一门具有高度反思性的学科，其原始动机是“他山之石，可以攻玉”。^① 维特根斯坦真正关心的不是作为一门经验科学的人类学，而是作为一门反思科学的人类学，后者源于对人类学方法论的怀疑，这是一项观念批评的任务。人类学在多大程度上是科学，因而可以采用因果模型这样的自然科学方法，这个问题并非不言自明。即便研究对象是原始部落或其他人群，其用意也在于把“他者”作为镜子照见我们自己。但是如果先入为主的东西太多，“他者”就不是一面镜子，而是一幅画。这是因为我们在镜子里会看到什么样的自己，取决于我们自己实际如何，但是我们在画里能看到什么，取决于我们是怎么画的。我们不应该在其他人群中看到自己原先已经放进去的东西，否则真正的反思便无从展开。维特根斯坦就怀疑弗雷泽总是在别的人群中看到自己的先入为主之物，这样的话，他就看不见这个人群是什么样子的，从而也就无法反观自身。

五、结语

本文首先梳理了乔菲和哈克关于限制蒙昧主义的对立观点，接下来梳理了二者为维特根斯坦摆脱方法蒙昧主义指控提供的不同理由，最后结合《哲学研究》等后期著作，对维特根斯坦的哲学人类学思想进行一种寂静主义的解读，并对“蒙昧主义之谜”表明我们的态度。我们认为，将维特根斯坦后期哲学在整体上视为一种独具特色的哲学人类学将有助于解决维特根斯坦的“蒙昧主义之谜”。乔菲理解的蒙昧主义——无论是限制蒙昧主义还是方法蒙昧主义——是某种与我们对世界以及我们自身的理智主义或科学主义解释相对立的思潮，其背后甚至有虚无主义和彻底怀疑论的影子。但基于对《评弗雷泽的〈金枝〉》文本的阐释以及哈克对乔菲的批评，本文得出结论：维特根斯坦显然不是这种意义上的蒙昧主义者。他原本就不想成为一个“科学人类学家”，而只是一个自觉的哲学人类学家，其借助的方法论，无论是《哲学研究》中的“综观式表现”，还是《评弗雷泽的〈金枝〉》中的“清晰的表现”，都只是哲学方法论。这种深刻的哲学人类学抱负，使我们与其把维特根斯坦看作一个蒙昧主义者，不如将其视为一个寂静主义者。诚然，无论我们如何评价维特根斯坦的具体立场，都不妨碍其哲学人类学在21世纪继续产生深远影响。

（责任编辑：李润东）

^① 参见 [德] 米夏埃尔·兰德曼：《哲学人类学》，张乐天译，上海译文出版社1988年版，第4页。